

# 從「冥契」途徑論王弼《老子注》之知識論向度\*

何儒育\*\*

國立臺灣大學中國文學所

## 摘 要

本文旨在探究王弼老學之知識理論，首先確立「道」為王弼老學的究極知識，再透過先秦儒道二家至兩漢經學體系對「名號」的定義與運用，說明兩漢時期以天道為根源之「名號」觀念，符合王弼「名號生乎形狀」的定義。然而無形無名的「道」無法用確鑿的「名號」定義，故別立「稱謂」以指點描述；人即難於直截透過各種對「稱謂」的學習與認識理解「道」，此即開啟「道」之特殊體證途徑。

目前學界對「境界型態」的論述甚深，卻較少具體描述人臻至「沖虛玄德」之境界的過程，故筆者援引「統合內外的自然冥契類型」的理論，取其透過修為與體正合於「道」之義，深論人由內即外的冥契過程。首先，作為修養主體之心先損之又損而回復虛靈狀態，再統攝身體官能，使其應物而無累；其次，心依任體內之氣臻至虛靈靜妙而周流不息，身體即超越「形」之窒礙，通體皆為「知常之明」的透亮遍顯，體現王弼所論無形無名之「道」。

人在體道的境界中，心向外觀照，在天地萬物上，能遍知萬事運作之理與萬物生化長養之性，又能隨順此性此理實踐出自然而然的相應行為；在人倫世界上，能崇本舉末，把握各種儒家所正面肯認的倫理秩序與美善德行之本質，使本末一如。如此，心之認識能力，可通透內外、活潑靈透地體現於對自身、對天地自然環境與人倫社會的觀照與成全。

**關鍵詞：**王弼，知識，體證，冥契

---

\* 初稿為國立臺灣大學中文所林麗真教授「王弼老學」課程學期報告，感謝林教授在報告撰寫期間的引導，以及二位匿名審查人之指正，而能較完整地呈現此論題之問題意識與論述脈絡。

\*\* 本文作者為國立臺灣大學中文所博士生，電子郵件信箱：nancy.18.10@yahoo.com.tw

## 一、前言

在王弼老學中，「知識論」(Epistemology) 為一隱而不顯的論題；目前學界對老學知識論的研究多集中於《老子》，<sup>1</sup> 而《老子》相關論述亦開顯王弼知識論的研究向度；民國以來，雖有出現老子「反智」與否的討論，<sup>2</sup> 但當代老學研究者常對「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏不得名曰微」<sup>3</sup> 而作為萬物根源之「道」的把握方式，駁斥「反智」觀點，正面肯認老子對以「道」為究極知識的關懷與論述；正如袁保新先生《老子哲學之詮釋與重建》的殷殷探問：

<sup>1</sup> 近三十年學界對老學知識論的研究，多集中於老子，以臺灣期刊為例，從 1970 年到 2010 年近四十年來凡九篇，為魏元珪，〈老子知識論問題之探討〉，《中國文化月刊》，184（臺中：1995），頁 7-38。沈清松，〈老子的知識論〉，《哲學與文化》，20.1（臺北：1993），頁 98-107。毛忠民，〈老子知識學研究〉，《哲學論集》，25（臺北：1991），頁 1-36。陳品卿，〈老子的知識論〉，《師大學報》，34（臺北：1989），頁 163-170。嚴靈峰，〈老子的知識論〉，《哲學與文化》，7.3（臺北：1980），頁 15-18。王邦雄：〈略論老子之知識論〉，《文藝復興》，29（臺北：1972），頁 13-14，但王弼老學中之知識論向度卻較少被關注。

<sup>2</sup> 關於老子「反智」(anti-intellectualism) 論述，馮友蘭從「寡欲」的角度論曰：「為欲寡欲，故老子亦反對知識。蓋（一）知識本身即一欲之對象；（二）知識能使吾人多之欲之對象因而使吾人不知足；（三）知識能助吾人努力以得欲之對象因而使吾人『不知止』，所謂為學日益也。」馮友蘭，《中國哲學史（上）》（臺北：臺灣商務印書館，1996），第 8 章，頁 235；然此論卻常被學界從對「道」的把握與「作用面的保存」等概念重新反省，認為老子是以反面方式存保知識正面而超越對立的價值。余英時則凸顯「老子——韓非——黃老」一系權謀的君術，凸顯「便於統治」的政治觀，論曰：「老子的聖人要人民實其腹、強其骨，這確是很聰明的，因為肚子填不飽必將鋌而走險，而體格不健康則不能去打仗或勞動，但是聖人卻絕不許人民有自由的思想（虛其心）和堅定的意志（弱其志），因為有了這兩樣精神的武器，人民便不會輕易地奉行『聖人』所訂下的政策或路線了。」余英時，《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，1987），〈反智論與中國政治傳統〉，頁 11-12。此看似凸顯老子可能隱含的君術，但〈第三章〉所論「不尚賢」、「不見可欲」乃是對君王自身的修養；而「虛其心」、「實其腹」的聖人之治，除「治人」外，更如〈十二章〉所論：「是以聖人為腹不為目，故去彼取此」，乃是聖人自身剝除執欲的修養，可知君王體道修為與實踐正可為人民無為無欲的典範，並透過不干預的方式，使人民日用而不知，故其論應可重省再思。

<sup>3</sup> 朱謙之，《老子校釋》，收入《新編諸子集成》第 1 輯（北京：中華書局，2004），〈十四章〉，頁 13。歷代《老子》注釋與版本繁多，據朱謙之所述，此書特重版本、校勘、訓詁、音韻以及《老子》與楚方言之關係考訂，見朱謙之，《老子校釋》，〈後記〉，頁 333-334；可知此書考證精詳，而為清人諸子新注之集大成者，故本文所引《老子》原文皆出此版本，以與王弼《老子注》相區隔。另，本文所引《新編諸子集成》皆同此版本，以下省略出版項，以擴清篇幅。

就道的認識論的意涵而言，既然道超越名言概念的思考，感覺經驗的認識，試問：老子憑什麼來把握「道」，來論述它與萬物存在的關係？他對「道」所賦予的形上意涵，其認識論上的基礎又是什麼？<sup>4</sup>

關於老子把握「道」的方式，陳品卿先生〈老子的知識論〉提出「外在之知」與「內在之知」二種認識途徑，認為老子透過「尚明」、「棄智」、知「不知」、學「不學」<sup>5</sup>等生命境界之修養與實踐體證「道」；沈清松先生〈老子的知識論〉亦提出以實踐與觀照體道的認識途徑曰：「道家的知識論最根本之主旨在於認識道本身，而此種認識與其實踐與觀照的功夫密切相關。」<sup>6</sup>凸顯《老子》中「致虛守靜」、「專氣致柔」、「滌除玄覽」的「體證」<sup>7</sup>途徑，而異於孔子至荀子所發展出之經典學習之知識向度。<sup>8</sup>

王弼老學既從詮釋《老子》文本而來，則其對老子由「體道」所開展的認識途徑有何繼承與發展？歷來學界對王弼老學的研究，多關注於「道」的玄理內涵、名言辯證與聖人論等相關論題；<sup>9</sup>然正如前論，「道」為道家知識論中究極的認識

<sup>4</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1997），頁26。

<sup>5</sup> 陳品卿，〈老子的知識論〉，頁163-167。

<sup>6</sup> 沈清松，〈老子的知識論〉，頁98。

<sup>7</sup> 關於王弼體證途徑，杜維明已奠定人對道之認知為一種「體知」的論述：「中國哲學特有的『體』字在這裡意味無窮，一般的經歷不稱為體驗，只有真正進入自家生命中的經驗才配稱為體驗，體會、體察、體究、體證、體味等等都表示深入骨髓的內在經驗，必須和自己的身心打成一片才可能有這種反本的睿智。因此王弼的『體無』一詞既非遐想又非揣測而是體會本體的證道語。」杜維明，〈魏晉玄學中的體證思想——試論王弼聖人體無觀念的哲學意義〉，收入湯用彤先生紀念論文集編輯委員會編，《燕園論學集》（北京：北京大學出版社，1984），頁204。此論引起筆者研究興趣，王弼是否「體道」雖非本文重心，然而從其對體道境界的描述與義理脈絡，卻勾勒出體證途徑之知識論的重要命題，及作為認知主體的心具有何種作用，如何使「身心打成一片」，杜先生僅論「體知」方法，而本文將透過「冥契」的概念，期能結合杜先生「體知」與牟宗三先生「境界形態」等各種體證概念，貼合文本而勾勒王弼多種修為方式，鋪陳出以體證為認識方式的修為步驟。

<sup>8</sup> 孔子之「學」雖重於德行修為與實踐，然其中亦含括「多識鳥獸草木之名」等經典知識的攝取與實踐，而荀子擴展經典學習的教化途徑，於〈勸學〉中，一再強調「始乎誦經，終乎讀禮」之成德途徑，有別於自老子至莊子所開展出之「體道」修為。

<sup>9</sup> 根據林麗真先生主編《魏晉玄學研究論著目錄》，至2004年關於王弼老學整體研究成果共三百餘篇，「道」之相關論述凡六十餘篇，名言辯證者共五十餘篇，聖人理論則有十八篇。林麗真編，《魏晉玄學研究論著目錄》（臺北：漢學研究中心，2005）。根據國家圖書館臺灣期刊論文資料庫，2005至2010五年間，王弼玄學共47篇論文，大多數討論易學「援老入易」之論題，以「知識論」為核心者較為匱乏。

「對象」，<sup>10</sup>「聖人論」則勾勒出「體道者」之功夫修養與生命境界，此扣合前文所論「道」朗現於自身之體證途徑；可知王弼老學被開顯出的論題，已深涉知識論研究範圍。

然而，「體證」雖已被論為道家主要認識途徑，「道」為何不能如先秦儒家開展出之經典學習方式，以「名言」確立名物意義並分辨倫理價值？在道家理論中，名言之困境為何？王弼雖於〈老子指略〉別立「名號」與「稱謂」二詞，但卻仍將對「道」的認識可能，置放於「滌除邪飾，至於極覽」、<sup>11</sup>「知常曰明」（頁36）等體證途徑，正如趙雅博先生《知識論》所論：

我們可以看出王弼的知識思想，知識的對象應該是道，但道卻不可以給他以名，同時即是給了它名字，那也是強調之名，而不能盡道的意義；道無窮而名有限，知有極，而道無邊，這是王弼在《老子》書註中所表現的知識思想。<sup>12</sup>

「道無窮而名有限」與「強調之名」約略勾勒出《老子注》所呈現的名言困境；在《老子注》中，「心」雖具有認識、判斷與思考能力，然在「道無窮而名有限」的「名言」表述「道」之侷限性中，「心」無法透過對道之描述的全面認識，而全幅把握道之內涵，由此可開展出三重論題，其一，王弼《老子注》中，「名號」與「稱謂」在傳達知識之侷限性到底為何？其二，「心」與其他感官關係為何，其又如何從「認知主體」深化為「修養主體」以體證「道」，<sup>13</sup>而體證之具體步驟為

<sup>10</sup> 此處「對象」，強調人「心」作為「認識主體」對「道」之「把握」，這種「把握」與對客觀知識的「認識」不同，需從「化除知識」的向度，將虛靈之心剝顯出來，正如牟宗三所論：「為學指學經驗知識，需要天天累積增加；但學道不可用經驗知識、科學知識的方式學，方向恰好相反，要將這些知識都化除掉，故日損，化到最後就是損之又損，以至於無為，無為而無不為。」牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983），〈玄理系統之性格〉，頁123；此開出一條「體證」的認識途徑，筆者使用「對象」一詞，是以「分別說」凸顯「道」為老學之究極體證境界；從「體證」本身而言，應「圓說」以泯除主客象，故此「對象義」實為一而二、二而一的表述。

<sup>11</sup> 王弼注，樓宇烈校釋，《老子注》，收入《王弼集校釋》（臺北：華正書局，2006），〈十章〉，頁23。（本文所引《老子注》與〈老子指略〉皆本此書，故僅於注文後加註頁數，不另作注，以擴清篇幅。）

<sup>12</sup> 趙雅博，《知識論》（臺北：幼獅文化出版社，1990），頁46。

<sup>13</sup> 在王弼體道的討論中，有一重要論題須先處理，即《世說新語校箋》所載王弼與裴徽論辨孔老「體無」：「王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：『夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？』弼曰：『聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老、莊未免於有，恆訓其所

何？

為了釐析此論題，本文將先從先秦至漢魏思想的發展與轉折，探究兩漢儒家「名號」的意義，藉以分析王弼分立「名號」與「稱謂」的用意，再由名言表述之侷限，從人的認識能力連結至修養能力，討論學界甚少關注之「體證步驟」，<sup>14</sup>而在「道」、「生命境界」、「心之認識能力」、「氣」、「身」等繁複的概念中，勾勒出王弼老學以「體證」為主軸之認識脈絡，最後由此脈絡，回歸王弼所論「以天下百姓心，觀天下之道也」（頁 144）之如萬物生民之實的把握與觀照之可能。筆者期能透過本文論述，彌縫學界對「體道過程」的研究罅隙，並討論出具體可行之王弼老學知識論的研究方法。

## 二、從兩漢「深察名號」之經學傳統論王弼老學呈現之名言困境

王弼〈老子指略〉別立「名號」與「稱謂」二詞，並論曰：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。故涉之無物而不由，則稱之曰道；

不足。」<sup>15</sup>劉義慶著，劉孝標注、徐震堦校編，《世說新語校箋》（北京：中華書局，1984），〈文學四〉，頁 147。依此脈絡，老子僅為「口頭無」，孔子方為「體證無」，如此，《老子注》似無法究竟呈現道之內涵與體道生命修為與境界，而由《老子注》所抽繹出之體道步驟與境界，亦有不究竟的困境，此困局或能從學術發展與王弼思想之內在脈絡解之。其一，在兩漢經學將孔子聖化為素王的學術背景下，王弼亦須安頓並回應孔子在玄學視野下的位階，正如吳冠宏所論：「王弼以『體無言有』來說明孔子何以言有而老子何以言無，基於會通孔老異同的需求，表現出極為強烈之重新詮釋孔子的企圖。」吳冠宏，〈王弼思想之歷程性的探尋：從聖人無情到聖人有情之轉變的考察〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，5.1（臺北：2008），頁 162。這說明口頭無與體證無的分判，實有一會通名教自然之政治社會與學術等面向的深切關懷。其二，在王弼思想內在脈絡的向度上，孔子體證之「無」的內容為何？其透過《王弼集校釋·老子注·十六章》：「以虛靜反觀其復」，頁 36。〈十二章注〉：「夫耳目口心，皆順其性也，不以順性命，反以傷自然」，頁 28。《論語釋疑》（如〈陽貨〉：「若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情」，頁 631-632。）以及《周易注》（如〈隨·象注〉：「物皆說隨，可以無為，不勞明鑒，故君子嚮晦入宴息也」，頁 303；〈明夷·象注〉：「藏明於內，乃得明也」，頁 396。）等諸論，深述道之內涵與體道方式。此與會通孔老，並歸聖於孔的關懷實為二論題，亦即不論在孔老會通的論題下，臻聖境界歸諸何人，《論語釋疑》、《周易注》與《老子注》皆能從「理論」層面，相互補充地勾勒出一條「體證」之修為方式，而有別於向外認識客觀知識特殊認識途徑；但兼論三書體大慮繁，故先以《老子注》為論述主軸，其餘二者與三書在體證論題上之關聯，或可於來日他文深論之。

<sup>14</sup> 學界對王弼老學中道的表述，多著重「道」之義理內涵，而境界型態相關論述，亦多著重於「境界」本身或至虛守靜等功夫修養，卻少細論功夫實踐的「步驟」，故本文著重鋪論「修為次第」，期能彌補王弼「體道」下的細緻身心修為步驟。

求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。」（頁 197）又曰：「名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出。」（頁 198）「名生乎彼」與「名號生乎形狀」可知「名號」標誌物客觀真實的形象與質性；「稱謂」則出於人對物主觀的認識與描述；正如牟宗三先生《才性與玄理》所論：

名生乎彼，從客觀；稱出乎我，從主觀。名號生乎形狀，故名號皆定名。稱謂出乎涉求，故稱謂皆虛意。意是言不盡之意，稱謂皆出乎心中涉求之虛意也。<sup>15</sup>

「名號」與「稱謂」的意義相當明朗，然而王弼為何要別立「稱謂」？正如德國詮釋學家迦達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）於《真理與方法》（*Wahrheit und Methode*）所論：「所謂歷史的存在，就是說，永遠不能進行自我認識。一切的自我認識都是從歷史地在先給定的東西開始的。」<sup>16</sup> 王弼既為一歷史的存在，無法跳脫漢魏時代背景，孤立地理解「名號」一詞，兩漢學術是王弼主觀見解和主觀態度的基礎；故「名號」與其表述「道」的困境，應置放於兩漢經學「名號」理論之發展下討論。以下，筆者先探究先秦儒道對「名號」理論之衝突與調合，再論兩漢「深察名號」的經學傳統，深論王弼如何透過對《老子》的詮釋，別立「稱謂」，解決名號僵固的弊端，並呈現名言對道的表述困境，開展出「體證」的認識途徑。

### （一）先秦儒道「正名定分」與「無名以就實」的衝突與調合

「名」、「號」與「名號」等詞彙分合，於先秦已成為指涉並傳達知識的重要概念；在「名」之概念上，正如唐君毅先生〈原理上：「理」之六義與名理〉一文所論：

人之以名表實而成知識，原與人類文化俱始。然人之反省與知識的完成，乃係於以名表實，即其中之問題，則是人類思想之一大轉進。<sup>17</sup>

<sup>15</sup> 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1989），〈王弼之老學〉，頁 138。

<sup>16</sup> 迦達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯，《真理與方法》（北京：商務印書館，2007），上卷，〈真理問題擴大到精神科學裏的理解問題〉，頁 390。

<sup>17</sup> 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986），第 1 章，頁 47。

「以名表實而成知識」精確勾勒出儒家自孔子始，即甚重視的「正名」思想，<sup>18</sup> 荀子將孔子「君君臣臣父父子子」的正名定分觀念，拓展為「循名責實」的理論，其〈正名〉論曰：「故王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉。」<sup>19</sup> 「名定實辨」表示外物透過「名」的指涉，以確認其意義與價值，人亦須透過對「名」的認識理解外界事物，「道行而志通，則慎率民而一焉」則說明人民透過對名的認識，順齊於君王所統攝的「倫理秩序」中，如此，「名」即跨越指涉外物的符號意涵，而具有「權威性」<sup>20</sup> 之政治教化作用。

其次，「號」在先秦傳世文獻中，常指「號令」之義，<sup>21</sup> 如《尚書·冏命》緬懷文武曰：「發號施令，罔有不臧，下民祇若，萬邦咸休」<sup>22</sup> 君王透過外顯的「號」，體現內在思想意念，孔穎達《尚書正義·立政》釋「發號施令」曰：「發號施令，當須純一，不得差貳，欲令其口無可擇之言。」<sup>23</sup> 「純一」說明「號」並非任意發用，而需揀擇允當詞彙，精準傳達內在意念，人民方能心悅誠服，故「號」有精確傳達思想且對在下者有「權威性」之意；戰國之傳世經典，如《禮記·月令》：「是月也，申嚴號令」、<sup>24</sup> 〈經解〉：「發號出令而民說，謂之和」<sup>25</sup> 皆指向在上位者申明國家律令或自身思想意念的確鑿性，《孟子·告子

<sup>18</sup> 孔子甚重視「正名」，最具代表性的論述即《論語·子路》所載其答子路之問曰：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。」何晏注，邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1989），〈子路〉，頁115。（筆者案：本文所引《十三經》皆同此版本，下注省略出版項，以省篇幅。）這呈現孔子「正名」著重於「倫理秩序」之向度；此外，其亦透過「名」傳遞各種名物知識，如〈陽貨〉所論：「多識於鳥獸草木之名」，頁155；此即說明孔子常透過「名」傳遞人文化成的制度與知識。

<sup>19</sup> 王先謙，《荀子集解》，收入《新編諸子集成》，〈正名〉，頁275。

<sup>20</sup> 「權威性」一詞可參見孫振青，《知識論·權威的意義》：「權威是指一種合法的能力，它對別人的思想、意志或情感，具有一種強制作用。」孫振青，《知識論》（臺北：五南出版社，1982），〈權威的意義〉，頁278。說明人能透過對名物知識與倫理制度的認識，順齊於君王對國家的統治與教化。

<sup>21</sup> 除「號令」之外，亦有發自人生命稟賦之呼號之意，如王先謙，《荀子·禮論》所論：「歌謠傲笑，哭泣諦號，是吉凶憂愉之情發於聲音者也」，頁242。由於筆者是從「人文化成」的制度面論先秦名號概念，此出於生命稟賦的「哭號」義涵，要在西漢以降「深察名號」的思想中才被透顯出來。

<sup>22</sup> 孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1989），〈冏命〉，頁294。

<sup>23</sup> 同前引，〈立政〉，頁264。

<sup>24</sup> 鄭玄注、孔穎達正義，《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1989），〈月令〉，頁337。

<sup>25</sup> 同前引，〈經解〉，頁846。

下》：「先生之志則大矣，先生之號則不可」<sup>26</sup>「號」即指稱孟子將以「仁義」往說秦、楚二王之言論內容；而《春秋公羊傳》則以「號」指涉人之倫理位分與事物意義，並於其中隱含微言大義，如《宣公·十五年》：「王札子者何？長庶之號也」，<sup>27</sup>即以「號」辨別天子庶兄札之位分；而《穀梁傳·襄公五年》、〈昭公·元年〉、〈昭公·五年〉皆論：「號從中國，名從主人」，<sup>28</sup>「號」為地形、物類等名物之名；由此可知「號」與「名」在儒家人文化成的知識體系中，皆具有指稱倫理位階下之意義與人文教化作用的意涵。

「名號」一詞，在先秦儒家傳世典籍中，首見於《荀子·賦篇》，其述「蠶」曰：「名號不美，與暴為鄰。功立而身廢，事成而家敗」<sup>29</sup>「名號」指「蠶」名之音讀與「殘」一致，可見「名號」即指「物」之名，此可與前文所引〈正名〉之「名定實辨」互觀，說明「名號」定立之名，必有其指稱之物或理；而物與理即架構出荀子名實相合的知識體系，依循事物名號，訂立君臣父子之倫理位分、六經內容與仁義禮等道德概念，而人透過「始乎誦經，終乎讀禮」的學習過程，將知識內化為德行 (virtue)，再將德行實踐為道德行為，此即為荀子開顯出孔子透過「名」所建構出之知識內涵。

《老子》五千言，雖未使用「號」或「名號」一詞，卻透過「正言若反」的名言辯證，深刻反省從形上之「道」至形下萬有名物知識的陳說方式，凸顯其與儒家透過名號所建立之倫理關係與名物知識之側重差異與衝突。如在對形上之「道」的描述上，《老子》首章即曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。」<sup>30</sup>作為萬物根源而無形無名之「道」，超越各種名言陳說，任何被執定的名言，皆無法周遍地描述「道」。<sup>31</sup>這種「作用面的保存」亦呈現於老子特殊的語用邏輯中，戴璉

<sup>26</sup> 趙岐注、孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1989），〈告子〉下，頁211。

<sup>27</sup> 何休注、徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，1989），〈宣公·十五年〉，頁207。

<sup>28</sup> 范甯集解、楊士勛疏，《春秋穀梁傳》（臺北：藝文印書館，1989），〈昭公·元年〉，頁148；〈昭公·五年〉，頁165；〈襄公·五年〉，頁166。

<sup>29</sup> 王先謙，《荀子集解》，〈賦〉，頁316。

<sup>30</sup> 朱謙之，《老子校釋》，〈第一章〉，頁1。

<sup>31</sup> 除了勘落各種對「道」的陳說，而作用面地保存「道」之超越性與普遍性的言詮方式，亦體現於對世間名物與價值的陳說上，如《老子校釋·四十一章》所論：「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。」在儒家思想脈絡中，人能透過對美善道德的積極體證，臻至聖人生命境界；但在老學思想中，若正面積極地修養，可能導致價值扭曲，出現各種偽變，然若從「若昧」、「若退」、「若類」、「若谷」、「若辱」等反向途徑，方能存保且體現「價值」本身最素樸精粹的原貌。



璋先生〈玄思與詭辭——魏晉玄學契會先秦道家的關鍵〉分析「明道若昧」等「辯證的詭辭」之結構為「超越項＋反項」，<sup>32</sup> 透過反項達到「超越項」，此種言說方式常針對儒家亟於建立的「道德知識」，呈現其中衝突，如〈三十八章〉論曰：

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，上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。<sup>33</sup>

「上德」與「下德」的殊異，正是「無為」與「有為」的區別，「上德」為超越項，「不德」為反項，以不德的作為，反面存保「上德」之內涵。從道德向度觀之，儒家透過名言知識，開展出極豐富的德行論述，道家則強調「仁」、「義」、「禮」等眾德皆根於「道」，反之亦可言「道」可涵括眾德最純粹素樸之狀態與境界，<sup>34</sup> 如此，老子不僅以正言若反的方式保有眾德最精純素樸的質性，更透過道之無名、無形、無言，而向儒家所挺立的德行敞開解釋空間。

由此觀之，老子對知識與語言關係之基本思維有二，其一，從儒家所挺立之道德與倫理的向度上，儒家透過「名號」呈現最原初、無偽、素樸的名物知識與道德價值，被老子以「正言若反」，「無形無名」的方式存保住；其二，老子在面對變偽詭詐的「名號」時，呈現出「道」透過名言卻超越名言的表述困境；此賦予王弼豐沛的理論資源，以解決兩漢經學所展現之日益嚴密的名號理論。

## (二)兩漢經學「深察名號」理論與王弼《老子注》之名言困境

王弼「名號」與「稱謂」理論，常被置放於魏晉玄學的脈絡下理解，而凸顯出多種言意關係辯證；然而正如袁宏《名士傳》所論：「以夏侯太初、何平叔、王輔

<sup>32</sup> 戴璉璋論曰：「就詭辭之為辯證思維的產物而言，它當具備三個基本項，即正項、反項與超越項。老、莊在實際運用時，常有所省略，把省略部分還原，當有助於對它的了解。依筆者淺見，《老》、《莊》詭辭的表層結構，基本句式是：超越項＋反項。」戴璉璋，〈玄思與詭辭——魏晉玄學契會先秦道家的關鍵〉，《國文學報》，42（臺北：2007），頁35。

<sup>33</sup> 朱謙之，《老子校釋》，〈十八章〉，頁43。

<sup>34</sup> 道可涵括眾德的概念，可參見蔡振豐所論：「既言道無定名，反過來也可以說道含不可窮盡之眾名。」蔡振豐，〈語言與道：老子的語言策略與致虛功夫〉，《法鼓人文學報》，2（臺北：2005），頁45。若將「道」置換為「德」，而從「道德意義」的向度闡述，道家所重視之「上德」實含括儒家所論之眾德，而「眾德」皆在「道」的保存下，呈現最素樸精粹的原初意義。

嗣為正始名士」<sup>35</sup> 王弼既處於曹魏的時空背景中，而作為正始重要名士，其對兩漢受黃老思想影響之經學思想應有所繼承與轉化，此繼承與轉變性亦體現於名言理論中。以下，筆者先考察兩漢經學中之名號理論，再探究王弼別立「稱謂」的「思想史」意義，以及「名號」與「稱謂」架構出的名言理論所體現出對「道」的指涉困境。

### 1. 以天道為根源之名號理論——從《春秋繁露》至《白虎通義》的考察

在先秦儒家之理論發展中，荀子繼承孔子「君君臣臣」思想，以名號建構名實相符而秩序井然的知識體系；兩漢經學家自董仲舒開始，即在「循名責實」的名號概念上，加入「天道」根源，使「名號」聖化。這涉及三個問題，其一，董仲舒之「天道」何以成為「名號」之根源？其次，「天道」如何落實為具體的「名號」？其三則為一思想史論題，即董仲舒所立之縝密名號理論，至王弼時是否仍有如此強大的解釋效力，逼使王弼面對「名號」對老子道家所產生的解釋困境？

首先，《春秋繁露》中，「天」有二重面向，其一為具有絕對道德意志的「意志天」，《春秋繁露·郊語》論曰：「天者，百神之大君也。事天不備，雖百神猶無益也」，而〈郊義〉亦曰：「天者，百神之君也，王者之所最尊也。」<sup>36</sup>「郊」為國家祭天儀典，所祭對象為百神之首、地位最尊之「天」；「天」具有絕對道德意志，且主要體現於對君王的賞善懲惡，與自然秩序之運作，〈天人三策〉論曰：「臣聞天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。」<sup>37</sup>「天」給予受命之王相應之符，如給予素王孔子之「麟」，表示天有揀擇有道之君的絕對意志；其二則為呈現宇宙秩序運作的氣化自然天；如《春秋繁露·王道通三》論曰：「人之美者在於天，天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而復始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之人也。」<sup>38</sup>「天」道德意志為「憫恤愛人」<sup>39</sup>之「仁」，天透過陰陽之氣生化長養萬物，故〈暖燠長多〉論曰：「天之道，出陽為暖以生之，出陰為清以成之。是故

<sup>35</sup> 劉義慶著，劉孝標注、徐震堦校編，《世說新語校箋》，〈文學四〉，頁146。

<sup>36</sup> 董仲舒著，鍾肇鵬校釋，《春秋繁露校釋》（石家莊：河北人民出版社，2005），〈郊義〉，頁911；〈郊語〉，頁917。

<sup>37</sup> 班固著，顏師古注，《漢書》，收入楊家駱主編，《新校本二十五史》（臺北：鼎文書局，1977），卷56，頁2500。

<sup>38</sup> 董仲舒著，鍾肇鵬校釋，《春秋繁露校釋》，〈王道通三〉，頁732。

<sup>39</sup> 同前引，〈必仁且智〉，頁548。

非燠也不能有育，非凜也不能有熟，歲之精也。」<sup>40</sup>「出」呈現出一種「運使」的動能，天運使陰陽二氣，<sup>41</sup>在「出陽以暖之，出陰以成之」的四時運轉與生化理序中，體現遍愛萬物之道德意志，故唐君毅先生於其作《中國哲學原論導論篇》論曰：

董子實相信一人格神，於春則愛萬物之生，於夏則樂萬物之得養，於秋則嚴萬物而成之，於冬則似殺萬物，亦天之哀矜萬物而收藏之於密。<sup>42</sup>

其次，天既有絕對意志，且透過陰陽之氣生化萬物，則此天如何成為「名號」的根源？《春秋繁露·深察名號》釋曰：

古之聖人，謫而效天地謂之號，鳴而施命謂之名。名之為言，鳴與命也，號之為言，謫而效也。謫而效天地者為號，鳴而命者為名。名號異聲而同本，皆鳴號而達天意也。天不言，使人發其意；弗為，使人行其中。名則聖人所發天意，不可不深觀也。<sup>43</sup>

「天」所生化之物，皆有質樸的稟賦與生理特徵，「謫」一詞，蘇輿以《莊子·齊物論》：「激者，謫者」釋之，<sup>44</sup>「謫」本為箭矢激越聲，由於「箭矢」並非能鳴的動物，與下文「能鳴」者相對舉，則「謫而效天地謂之號」以聲訓說明「號」

<sup>40</sup> 董仲舒著，鍾肇鵬校釋，《春秋繁露校釋》，〈暖燠長多〉，頁 782。

<sup>41</sup> 關於董仲舒所論之「天」運使陰陽二氣的觀點，劉國民有精到的解說：「董仲舒認為人格神之天支配自然之天。人格神之天有意志和目的，自然之天表現了人格神之天的意志和目的。因此自然之天雖不具有內在目的，但具有外在的目的。」劉國民，《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》（北京：中國社會科學出版社，2007），頁 296。劉氏認為董氏以人格天支配自然天，人格天之道德意志，體現於自然天之中；引文「出陽」、「出陰」之主詞亦為「天」、「出」有主動運使之意義，故不論意志天與氣化天的位階為何，天皆具有「能動性」。筆者循此而嘗論曰：「董氏是以意志天運使陰陽五行之氣，以生化四時與萬物；其中所透顯出的天道意志，是以仁為核心的絕對道德意志。」何儒育，《春秋繁露君王觀研究》（臺北：花木蘭出版社，2010），頁 89。

<sup>42</sup> 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，頁 569。

<sup>43</sup> 董仲舒著，鍾肇鵬校釋，《春秋繁露校釋》，〈深察名號〉，頁 647。

<sup>44</sup> 先秦文獻中，「謫」僅出現二次，《莊子·齊物論》曰：「山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻，似口，似耳，似枅，似圈，似臼，似洼者，似污者；激者，謫者，叱者，吸者，叫者，譟者，突者，咬者，前者唱于而隨者唱喁。」《管子·侈靡》：「歡然若謫之靜，動人意以怨，蕩蕩若流水，使人思之。」〈齊物論〉之「謫」為風自然吹過孔殼之聲，以此說明「天籟」為萬物自然所發之聲。見蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），〈深察名號〉，頁 285。

來自不能鳴叫之植物礦物等物質，依隨天道所賦予之質性自然發出的聲音；而「名」則為生物依生理特徵所發出的鳴叫聲，「名號」即以生育長養萬物的天道為根源，成為實指其物且名實相符的符號。

其三，「名號」為人類世界所使用以傳達思想情感，建立人倫秩序的符號，這些以天道為根源的具體名號，是如何制定出來的？董仲舒認為制定名號者為受命於天之「聖人」，其仰觀俯察天地萬物，理解「天」賦予萬物之稟賦質性，並依其鳴叫聲與生理特徵制定名號，故上引文論曰：「名則聖人所發天意」，〈深察名號〉下文又曰：「名生於真，非其真，弗以為名。名者，聖人所以真物也。」<sup>45</sup> 如此，名號即為對萬物的確鑿實指的定義，此合於王弼所認知的「名，定彼者也」與「名生乎彼」（頁197）的名號概念。

至於東漢，不論今學或古學，<sup>46</sup> 皆延續發展董仲舒「深察名號」的學術傳統，將「名號」視為具神聖性且指物之實的符號，如集國家經學大成之《白虎通》，使用大量「名」與「號」定義名物制度與國家秩序的概念，且在這諸多名物上，加入道德的概念；〈卷二·號〉即以「號」一詞定義歷代首位受命帝王所定國號，其文首論曰：「帝王者何？號也。號者，功之表也。所以表功明德，號令臣下者也。」<sup>47</sup> 帝王所立國號應能實指帝王功德，而「帝王」亦如董仲舒所論「受命於天」者，故〈號·右論三皇五帝三王五伯〉曰：「必改號者，所以明天命已著，欲顯揚已于天下也。」<sup>48</sup> 此「號」扣準董仲舒所論以天道為根源的義理內涵，只是董仲舒之「號」是泛指萬物無鳴叫者，而此處之「號」則指君王受命所立之「國號」。同樣地，「名」亦有相同意義，如〈爵·右論制爵五等三等之異〉釋「公侯」一詞曰：「所以名之為公侯者何？公者通公正無私之意也。侯者，候也。候逆順也。」<sup>49</sup> 其賦予公與侯確鑿的道德意義，說明有公與侯之名者，應能實踐其所定義的道德行為，方為名實相符的公與侯。

<sup>45</sup> 董仲舒著，鍾肇鵬校釋，《春秋繁露校釋》，〈深察名號〉，頁658。

<sup>46</sup> 「今學」、「古學」的概念引自錢穆，其認為修治章句與否，乃是今古學分野的關鍵，論曰：「治章句者為今學，此即博士官各立家法而有師說之學也。其時光武方好圖讖，故官學博士亦不得不言圖讖，圖讖與章句本非一業，而在東漢初葉則同為隨時干祿所需，故合稱之曰章句內學，其不治章句者為古義，古意即古學也。」錢穆，《兩漢經學今古文平義》（臺北：東大圖書公司，1989），頁211。故「今古學」的論述，可不受文字與師法家法之侷限，而涵括政治、經學發展與文化現象等諸種向度，應為較好的理解方式。

<sup>47</sup> 班固著，陳立疏，《白虎通疏證》，收入《新編諸子集成》，〈號〉，頁43。

<sup>48</sup> 同前引〈號·右論三皇五帝三王五伯〉，頁56。

<sup>49</sup> 同前引，〈爵〉，頁7。

此外，古學亦循此脈絡解釋，許慎《說文解字·口部》釋「名」曰：「名，自命也，從口夕。夕者，冥也。冥不相見，故以口自名。」而釋「號」為「噓也」<sup>50</sup>雖然已脫離天道陰陽造化的籠罩，然而卻透過以口自名與自我發出的呼叫，實指物之生理稟賦質性。而東漢桓靈之際，劉熙《釋名·釋言語》則定義名與號曰：「名，明也，名實事使分明也。號，呼也，以其善惡呼名之也。」<sup>51</sup>雖亦未彰顯天道根源，然卻以聲訓直指「名」能分明萬物之實，「號」則顯判萬物善惡價值，如此，名與號不僅能「定名」，亦能彰顯「價值判斷」的作用，符合自董仲舒以降兩漢經學亟於建立的倫理綱常與社會秩序，而「名號」在兩漢經學思想的發展中，成為意義確鑿、無可挪換取代，且實指萬物的符號。

## 2. 從名號與稱謂論《老子注》之二重知識與「道」之契會

王弼《老子注》在兩漢今古學建立的「名號」體系中，去除天道根源與氣化宇宙論的面向，以「指實」之「名號」建構一般知識體系；並因其「實指」之義，展現「名號」不足以指稱「道」的困境，而別立「稱謂」以描述「道」，凸顯「道」超越名言而不能以對一般知識的認識看待，以下，筆者即分論此二重知識體系。

首先，〈老子指略〉多次將「名號」與「形狀」相連，認為名號用以實指萬物之徵貌與質性，如其曰：「名號生乎形狀」（頁198），又於下文深論曰：「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。仁不得謂聖，智不得謂之仁，則各有其實矣。」（頁199）其連結「形——名——實」三者，認為萬物之「名」來自其真實之形貌稟賦，「名」既依形而定，即能實指萬物各自殊別的意義，王弼以儒家強調的仁、智、聖三種德行為例，這三種德行各自有其實指且互不相同之意涵，應賦予不同之「名」。除在〈老子指略〉中展現以「名」實指萬物意義的概念外，王弼更將此概念落實於《老子》的詮釋上，如《二十五章注》：「名以定形，混成無形，不可得而定，故曰，不知其名也。」（頁63）「以名定形」說明王弼所理解的「名號」概念，在對兩漢名號理論的繼承中，解消以天道氣化為根源的概念，而保留實指萬物的意涵以建構知識體系，故〈老子指略〉論曰：「夫不能辨名，則不可與言理，不能定名，則不可與論實也。」（頁199）即在知識論的面向上，肯認人具有「辨名」這種認識與判斷名號所建構之知識的能力。

<sup>50</sup> 許慎著，段玉裁注，《說文解字》（臺北：萬卷樓出版社，2004），〈口部〉，頁204。

<sup>51</sup> 任繼昉，《釋名彙校》（濟南：齊魯書社，2006），〈釋言語〉，頁180-181。

然正如前論，《老子》首章「道可道，非常道；名可名；非常名」已成為「道」的理論基礎，王弼反覆強調「道」超越一切「名號」所能實指的概念，如〈老子指略〉篇首論曰：「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。」（頁 195）「無名」呈現出所有「名」皆無法實指道之內涵的言說困境，其下文論曰：「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。」（頁 196）在王弼所理解的兩漢名號理論中，名依「物形」以分殊意義，一物之名僅能指向一物之實，「不兼」一詞精準描述「道」超越眾名的概念，若以一實指之「名」定義「道」，則「道」即非超越眾「名」之道，就違反「名可名，非常名」的道論前提，如此，即可推論出任何一名皆無法周全地指涉「道」之實。

「道」既無法被任何名號定義，且超越一切名號；王弼面對《老子》「道」的概念，又承受兩漢經學意義確鑿的名號理論，即被逼顯出「稱謂」的概念，以消解名號對「道」所造成的言說困境。

王弼〈老子指略〉論「稱謂」一詞曰：「稱也者，從謂者也。」（頁 197）又曰：「稱謂出乎涉求。」（頁 198）與「名號」本於萬物形貌徵態不同，「稱謂」為人依自身對外物的理解所給予的描述，故其以「道」為例，論曰：「故涉之無物而不由，則稱之曰道；求之乎無妙而不出，則謂之玄。妙出乎玄，眾由乎道。故生之畜之，不壅不塞，通物之性，道之謂也。」（頁 197）引文中，王弼不採用「名號」，而使用「稱」與「謂」等詞彙，表示「玄」與「道」皆非對道的定義，而是對道的「描述」，「涉之無物而不由」與「求之乎無妙而不出」勾勒出道超越萬物的先在性與超越性，與道常無為、靈妙至極的作用；此似已解消「名號」的確鑿定義，靈動地描述「道」的多重面向與內涵。然王弼一語道出「稱謂」理論不完足處，「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」（頁 198）以一稱謂描述「道」，僅能開顯「道」之一重內涵，其它概念被隱沒起來，「未盡其極」說明每種對道的描述，皆無法勾勒全備而超越萬有的「道」本身。

王弼對「稱謂」的論述傳達出人透過「稱謂」全幅認識「道」的雙重警訊：其一，除非人能「窮舉」道之稱謂，否則人無法透過「心」全面認識諸種「稱謂」，而產生關於「道」之「全幅知識」；其次，即使能「窮舉」，在理解「稱謂」時，亦不可執著於已被陳述的詞彙，乃應就此而勘破之，開顯「道」的其它面向，《才性與玄理》論曰：「故此等稱謂之詞，皆非定名，而乃暗示之詞，不可執著以有

繫。故皆可遮撥之，以會通道之極旨也。」<sup>52</sup> 此遮撥式的言詮背後潛藏「體道」的生命修為，人若不透過「抱一清神」、「觀復」、「知常」等向內剝損除蔽之體證修為，即難「忘」「稱謂」之名相概念，體契「稱謂」所描述「道」之內涵。<sup>53</sup> 故王弼不僅以「稱謂」的概念解決「名號」固著名實的困境，開顯出「道」的內涵；更透過人對「稱謂」的體會契悟，勾勒出「體證」而全幅朗現「道」的特殊認識途徑，而有別於兩漢經學發展脈絡下，學習各種經典與名物知識的認識方式。

### 三、從「統合內外的自然主義冥契」 論「知常曰明」的特殊認識途徑

牟宗三先生直以「境界型態」描述人經由體證途徑而全幅朗現「道」之生命修為與境界，《才性與玄理》從「主觀修證」與「體道者」之生命境界二視角論述「境界形態」，其曰：

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。此為主觀修證所證之沖虛之無外之客觀地或絕對廣被。此沖虛玄德之「內容的意義」完全由主觀修證而證實。非是客觀地對於一實體之理論的觀想。故其無外之客觀的廣被，絕對的廣被。乃及以此所親切證實之沖虛而虛靈一切，明通一切，即如此說為萬物之宗主。<sup>54</sup>

首先，王弼以「稱謂」描述「道」之內涵，並提出「致虛守靜」的修為途徑；從

<sup>52</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，〈王弼之老學〉，頁 151。

<sup>53</sup> 筆者結合「得意忘象」與「體道修為」的論述脈絡，得諸蔡振豐先生的啟發，其論曰：「就讀者理解的意義言，這是一稱→無名無稱的溯求歷程。這一溯求也即是王弼所謂的反本的過程，意即當解讀者投身進入解悟道的歷程時，他即是存在於不斷的類比跳躍，以及興發納忘之中。」蔡振豐，〈嚴遵、河上公、王弼三家「老子」注的詮釋方法及其對道的理解〉，收入楊儒賓編，《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002），頁 305。此呈現人「稱謂」的遮撥與契悟，不僅是由名至稱，臻至於道的認識途徑，更是沖虛反本，體契於道的身心狀態。

<sup>54</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，〈王弼之老學〉，頁 151。

「體證」角度觀之，「主觀」<sup>55</sup>可指人依自身性分稟賦，與「心」之體契能力所體證之「道」的內涵有所殊異，如聖人能直截「通無」，在事事物物上全幅朗現「道」；常人玄悟能力則或殊落於聖人，而有不同程度之體現。其次，引文從「體道者」的角度，勾勒「已體道者」之生命境界，「沖虛而虛靈一切，明通一切」描述體道者以靈妙明覺之「知」觀照萬物，其即成為不干涉宰制，使萬物自然生育長養之萬物宗主。

此二視角開展出二重論題，其一，「心」具有何種功能以體證「道」？其二，「心」體道的「步驟」為何？引文依循《老子·十二章》：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽」<sup>56</sup>的思維脈絡，勾勒出一條「心」向內收攝「以虛靜反觀其復」（頁36）的修養方式；由此觀之，完整的「境界形態」表述，應涵括「心」之「體證功能」、「體證途徑」，最後方為「體證修養」所能臻至的生命境界；而在學界對「體證過程」之論述匱乏的狀態下，如何細膩鋪陳此「過程」，並

<sup>55</sup> 牟宗三所論「境界型態」下的「主觀」概念，強調虛靈之心的體證修悟與廣被，但常有學者指出「主觀」一詞所造成的解釋困局，如袁保新提出「主觀」無法正面肯定道所開顯出之存在界的狀態，認為以形上根源之「道」，可開顯出「生長動力內在於自己」，以及「內在動力在不禁不塞、萬物各安其位的情況下才可能實現」二義理內涵。袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁142。他亦依此論「道」之雙重內涵曰：「道是內在於萬物之中，通過萬物的自我實現，來呈現它無邊的造化神力」、「存在界基本是一個有機的整體，具有互一共命的結構，而道就是規範這個整體世界的秩序根源。」袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008），頁284。如此，道即可描述萬物如實開顯自己的狀態；其次，「主觀」一詞有與「客觀」對舉的可能，造成主—客（我—天地萬物）對立的困局，無法呈現天人物我通而為一的渾樸境界。林安梧從總體根源義論「道」曰：「存有不只是存有一般下的存有，而是天地人我萬物通而為一的總體根源，這即是中土所說的道。」林安梧，〈關於老子哲學詮釋典範的一些省察——以王弼《老子注》暨牟宗三《才性與玄理》為對比暨進一步的展開〉，《臺北大學中文學報》，5（臺北：2008），頁66，在此概念下，天地即萬物如實開顯自己的場域，賴錫三將「人」置放在道通為一的場域中，論人「體道」的究竟境界，論曰：「智的直覺和道的開顯之關係，不再是知識論模式下對立而顯的關係；而是人將自己解放到道之開顯的場所中，同時與之交融共振，其中我非主、物非客，唯是『道通為一』的敞開共游狀態，亦即我在解構自我中心的同時，融入了存有之道的生生大流中。」賴錫三，〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向〉，《臺大中文學報》，25（臺北：2006），頁320。筆者此處所論之「主觀」，乃從人性理論入手，呈現不同氣稟者隱含不同的體道可能，此即揭顯神明茂否的「聖—凡」才性與是否「體無」的區別，然依上引三論，人依其性分而如實開顯，並自然融入萬物開顯自己的生生之流中，不論神明才性所影響的體證的程度為何，其皆為一自然如實的體道者，此可舉〈逍遙遊〉所釋蜩與學鳩之逍遙為例：「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有遺矣。」郭象注，郭慶藩集釋，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1997），〈逍遙遊〉，頁9。大鵬與蜩鳩在不同性分中之逍遙境界，即將神明差異而來的體證限制敞開來，詮釋出萬有皆如實開顯自己，並在開顯中彼此交融的生存場域。

<sup>56</sup> 朱謙之，《老子校釋》，〈十二章〉，頁11。



結合《老子注》中各種修為方式與次第，臻至體道的生命境界？

賴錫三先生〈當代學者對「老子」形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉從「體道心境」與「宗教體驗」而歸納出「冥契主義」(mysticism) 為當前道家研究「最好的詮釋進路」之一：

和古今中外都普遍存在的冥契（神秘）主義式宗教體驗相比較詮釋；例如老莊中存在著大量有關超時空、超語言、超死生、非分別、與萬有合而為一、光明至福的體道心境之描述，這些體道心境，除了從傳統的形上學和心性論角度來理解外，若能將之帶到普世現象的神秘主義之體驗潮流中，更可以看出道家形上學在存有論的哲學詮釋外，另一番宗教體驗滋味。<sup>57</sup>

「冥契主義」開啟一條「體道經驗」的論述向度，其中可包含「道」之內涵、體道修為與透過修為所臻至「沖虛而虛靈一切」的生命境界，應為一可值得嘗試之研究途徑，然而「冥契」的內涵與分類相當豐富多元，在諸多詮釋進路中，是否有一適宜解釋於王弼體道境界的冥契理論？

### （一）從「向內」與「向外」二種冥契類型之解釋困境至「統合內外的自然冥契類型」

在具體以此概念觀照王弼老學體道修為之前，亦應對此「反向格義」<sup>58</sup> 式的研究方法作一反省與考察，使此研究進路下的王弼老學詮釋，能避免學界歷來所論套用西方哲學概念、分類或方法所產生諸種齟齬的疑慮與困境，<sup>59</sup> 劉笑敢先生

<sup>57</sup> 賴錫三，〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》，38.1（新竹：2008），頁 79。

<sup>58</sup> 劉笑敢從漢魏六朝以老莊道家解佛理的格義作法，提出以西解中的「反向格義」概念分之為廣狹二義，論曰：「廣義可以泛指任何自覺地借用西方哲學理論解釋、分析、研究中國哲學的做法，涉及面可能非常寬，相當於陳榮捷所說的以西釋中。狹義的反向格義則是專指以西方哲學的某些具體的、現成的概念來對應、解釋中國哲學的思想、觀念或概念的作法。」劉笑敢，〈反向格義與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，《南京大學學報（哲社版）》，2（南京：2006），頁 78；本文援引「冥契」概念詮解王弼老學，亦合於「反向格義」的定義。

<sup>59</sup> 劉笑敢舉出「唯心—唯物」與「實然—應然」兩種慣用的研究架構與其格格不入的弊端，並深論其因曰：「為什麼反向格義會有這樣的困難？籠統地說，當然是文化歷史不同，思維方式不同。具體地說，則可能主要在於西方笛卡爾以來的 dichotomy 式的概念結構與中國哲學思想中的術語系統或概念系統不合。」劉笑敢，〈反向格義與中國哲學研究的困境〉，頁 87。此說明任何西方哲

〈關於反向格義之討論的回應與思索〉提出一種以「中國哲學之理論發展創新」為核心導向的研究目標，並認為以深切理解與反省為前提的「反向格義」有助於達成此目標，其論曰：

可以借用西方哲學的問題意識、理論向度、命題和概念來深化中國古代固有的思想理論問題，或嫁接，或發展，或修正，或批判，或更新，從而創造出新時代的中國哲學理論、概念、命題，回答中國社會所面臨的新時代問題，豐富和充實傳統思想中固有的內容。<sup>60</sup>

嫁接、發展、修正、批判、創新等研究思維與方法，深切反省民國以來援西入中的研究風氣與方法，在具體作法上，袁保新先生提出「求同」與「別異」兩種相互參證的研究方法，在藉由兩個相似概念的說明中，仍須通過「動態的對比，讓每個概念都能回歸到它自己的歷史脈絡中，維持住它自身的特殊性。」<sup>61</sup>在求同與別異的對話中，中國哲學研究者將對西方哲學的理解與詮釋，運用至中國固有命題的理解上，豐富了中國哲學的詮釋可能；而西方哲學亦可能因此擴充視域範圍，產生重新詮釋自身哲學傳統的可能性。

如此，則在援引「冥契經驗」的概念前，亦須對此概念作一檢視，使之貼合王弼「體道」之義理內涵，並能與此內涵相互豐富；首先，在詞意表達上，「冥契」一詞的轉譯，出自楊儒賓先生所譯史泰司 (Walter T. Stace, 1886-1967)《冥契主義與哲學》一書，其特別從漢魏學術傳統與哲學詞彙，考證「冥」與「契」作為哲學表述的來源而論曰：

「冥」成為重要的學術語言，似乎起於魏晉玄學，郭象每言即「冥」字，皆令人神王意暢……郭象之言，真是善言變常之名理……前人釋「冥」亦多解為「玄而合一」之意，如釋其言為「幽深」、「了無」皆是。「契」字亦然，「契」字成為重要的哲學用詞，大概起於東漢時期的《周易參同契》，此處的「契」字，具有「合」意。顧名思義，我們

---

學系統性概念皆有其解釋限度，不能直截運用於中國哲學的詮釋上，這種限度也可見於冥契主義中，向內與向外的類型區分與解釋限度上。

<sup>60</sup> 劉笑敢，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009），〈關於反向格義之討論的回應與思索〉，頁443。

<sup>61</sup> 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，〈再論老子之道的義理定位〉，頁273。

取的是「合」意。此種界定與冥契主義第一義「內外契合，世界為一」是相符合的。<sup>62</sup>

「冥」與「契」為漢魏學術用語，皆有「合」義，並避開與「神」相合之「密契」信仰意涵，<sup>63</sup> 更彰顯牟宗三先生所論之境界型態，<sup>64</sup> 應較「神秘」與「密契」更

<sup>62</sup> 史泰司 (Walter T. Stace) 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》（臺北：正中書局，1998），〈譯序〉，頁 9-11

<sup>63</sup> 當代具士林哲學傳統的學者，常將“mysticism”譯為「密契主義」，如杜普雷 (Louis Dupre) 論曰：「密契主義的發展方向有二，向外與向內。奧陀稱前者為統合景觀的密契主義，後者為內省的密契主義。」杜普雷著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》（臺北：立緒出版社，2004），〈密契的景觀〉，頁 35。然此祈禱默想等內省修為的隱修傳統，並不適於王弼老學的討論，畢竟王弼重視玄理論述，其途徑雖為「各修其內」、「損之又損」之向內修為，但其內涵卻與士林神學有本質上的差異，可知「冥契」一詞後出轉精，應較「神秘」與「密契」的轉譯適於探討王弼老學之體道途徑。

<sup>64</sup> 關於冥契所開顯之境界形態的論述，馮友蘭與牟宗三先後皆有論證。馮友蘭先生論曰：「所謂神秘主義，乃專指一種哲學承認有所謂萬物一體之境界，個人與全（宇宙之全）合而為一，所謂人我內外之分，俱已不存。」又曰：「中國哲學中，孟子派之儒家，及莊子派之道家，皆以神秘主義為最高境界，為個人修養之最高成就。」馮友蘭，《中國哲學史》，〈孟子及儒家中之孟學〉，頁 265-266。其強調混合天人分界，臻至萬物一體的生命境界，故其釋《孟子·盡心上》：「萬物皆備於我」一段曰：「我與萬物本為一體，而乃以有隔閡之故，我與萬物，似乎分離，此即不『誠』，若反身而誠，回復與萬物為一體之境界，則樂莫大焉。」同前引，頁 266。但不論《孟子》經傳注疏傳統或理學傳統，此言皆未被釋為「與萬物一體」的玄同意義，如《孟子注疏》載趙岐釋曰：「物，事也；我，身也。普謂人為成人已往，皆備知天下萬物」，頁 229；朱子循「性即理」的脈絡，從純善之性備具眾理的脈絡釋曰：「此言理之本然。大則君臣父子，小則事物細微，其當然之理，無一不具性分之內也。」朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，2001），頁 350。「渾然與萬物同體」雖為“mysticism”之重要內涵，但馮先生卻依此義而過度詮釋《孟子》文本，確有疑慮。面對其中困結，牟宗三先生論曰：「中國人說理性是從孔子所說的『仁』處講，孔子所說的仁才是真正代表理性，從仁開出好多境界。但馮友蘭卻用神秘主義一下子就把它扣住了。」牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 332。但其餘批評外，更正面肯定「神秘主義」在東方哲學的開展性曰：「可是神秘主義在西方哲學中並不能成一個正式的系統，只是有這麼一個境界而已，沒有人把它當作一個獨立的成氣候的系統來看。然而這種境界在東方哲學裡，即可以得到正視，可以獨立展示出來。」同前引，頁 333。二者看似相悖的論述，實關涉牟先生所理解之神秘主義內涵。首則引文將「理性」與「神秘」對比，認為中國哲學在實踐中體現理性之生命哲學向度，有別於西方哲學自亞理斯多德以降，逐漸縝密的邏輯理性傳統，故馮先生所論孟子理論的「神秘」處，為先秦儒學對普遍而內在之「仁」的實踐，可知其所理解之「神秘主義」具「超越理性」之義。此外，其循康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 對「神秘主義」的批評，從「智的直覺」肯定「神秘主義」所開啟之功夫修養向度。康德論曰：「這種神秘主義只是用象徵的東西當作圖型，也就是把現實但卻非感性的直觀（某種不可見的上帝之國的直觀）作為道德概念的基礎，而浪跡於浮誇之地。」康德著，鄧曉芒譯，《實踐理性批判》（臺北：聯經出版社，2004），〈純粹實踐理性的對象的概念〉，頁 78。「上帝之國」超越人在時空形式下能感知的範圍，其無法透過感性直觀與知性範疇的統整，構成被人理解的知識；而以理性推論這類概念，則

適於討論王弼老學知識論問題，且能回應當前學界所開展的道家思想新趨向。

其次，在「冥契經驗」的分類上，史泰司《冥契主義與哲學》總括過去學界的研究成果，歸納出「向內」與「向外」二種途徑：

兩者間的區別主要在外向型是藉著感官，向外觀看；向內型則是往內看，直入心靈。兩者都要證得終極的聯合。柏拉提諾稱此為「太一」，在此境界中，學者知道自己已合而為一，甚至化為同一。……向內型的冥契恰好相反，他們竭力關閉感官，將形形色色的感官、意象、思想從意識中排出去，他們思求進入自我深處。在沉默黝暗之中，他宣稱他證到太一，而且與之合為一體。<sup>65</sup>

「向外冥契」的特徵為人透過對萬物的觀照，體證天人物我通而為一的境界；「向內冥契」則為人使內在純淨而無纖芥之思想意念，體證根源，並與之合一。以此二途徑檢視王弼所論「體道境界」，會發現二者皆無法全面涵蓋。正如王弼《老子·十六章注》釋「吾以觀復」曰：「以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。」（頁 35-36）「復」即以「道」為根源之「萬物動作，歸於虛靜」的自然秩序；「虛靜」乃是人觀照萬物時的生命境界，當人臻至大虛靜時，就能在向外觀照中，體證道之自然秩序；然而，人臻至牟宗三先生所論之「沖虛而虛靈一切」的生命境界，需經一剝損而至無為的體證過程；而此體證之生命境界，又需實踐於「萬物並作」的天地場域中，方能呈現王弼〈五十四章注〉所論：「以天下百姓心，觀天下之道也」（頁 144）的如實觀照與成全。

這就說明王弼對「體道」的理解，無法單純以「向內」或「向外」的模式概括限定，賴錫三先生對此有精到的論證，〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉論曰：

會出現關於上帝的先驗幻相，故「上帝之國」無法在時空形式下直觀。但牟先生認為道家自有一「智的直覺」傳統，論曰：「道家所隱藏的智的直覺，不能從道德底真實可能來辨說，但只能從由有至無來辨說。因道家本是直接地從有為之之有限定，相對待，與造作不自然，化除而上越之，以至於無為之無限定，絕對與自然之境。」牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁 203。將「智的直覺」與其所論神秘主義開顯的生命修養與實踐所臻至的「境界」合觀，可勾勒出一條以「智的直覺」臻至沖虛靈妙之生命境界的修養途徑，而透過修為全幅把握「道」，正是王弼老學所開展出以道為究竟認識對象之認識方式。

<sup>65</sup> 史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，頁 67。

就《老子》「道法自然」的終極立場說，它依然要回歸「萬物並作」、「夫物芸芸」、「萬物自賓自化」的「觀復」美學境地，換言之，「由道反物」才促使《老子》將冥契境界落實為「小國寡民」的自然田園生活。<sup>66</sup>

這段引文精彩呈現出史泰司對冥契經驗的說明，與道家所開展出的體道境界扞格不入。首先，向內與向外的遽然二分，無法呈現道家回歸天地場域，而與渾然與萬物同體的生命境界；其次，正如牟宗三先生所論，道家體道的生命境界，在觀照萬物時，亦能體現一種深靜寂照的超越態度，而開展出美感藝術境界，<sup>67</sup>《中國哲學十九講》論曰：「道家種觀照玄覽，這是靜態的 (static)，很帶有藝術性 (artistic) 味道，由此開中國的藝術境界。」<sup>68</sup> 然而，史泰司一再辨別「美感經驗」與「冥契經驗」的殊異，如其以英國詩人曼斯菲德 (John Masefield) 靈光乍現的經驗為例，而分析曰：

這個例子的特色有些像典型的外向型冥契經驗，因為詩人覺得它「無法形容」，而且這種經驗來時迅即如風，情念知覺混而為一；其時他尚可感覺到一種「心靈之出神狂喜」；曼斯菲德還認為這是客觀的，因此，他確信這透露出一種「底層隱伏」的實在，它是所有精神價值的源頭。

<sup>66</sup> 賴錫三，〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，《臺大文史哲學報》，74（臺北：2011），頁 37。

<sup>67</sup> 關於老莊藝術心靈的思想，學界多有論述，如宗白華曰：「這種微妙底境界底實現——端賴藝術家平素的精神涵養，天機底培植，在活潑潑的心靈飛躍而又凝神寂照底體現中突然地成就。」宗白華，《美學的散步 I》（臺北：洪範出版社，1981），頁 18。依前揭文，活潑而寂照的美感觀照，需要平素的「涵養」與「培植」，此即勾勒出透過工夫臻至虛靈心境的修為途徑。徐復觀用現象學還原的進路，深論心齋之「心」作為藝術主體精神曰：「凡是進入到美地觀照時的精神狀態，都是中止判斷以後的虛、靜地精神狀態，也實際是以虛靜之心為觀照的主體。不過，這在一般人只能是暫時性的，莊子為了解除世法的纏縛，而以忘知、忘欲，得以呈現出虛靜的心齋。以心齋接物，不其然而然的便是對物作美地觀照，而使物成為美地對象。所以心齋之心，即使藝術精神的主體。」徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966），頁 80。徐先生雖將「道」描述為「道體」，勾勒由道至德的生化過程，論曰：「德是道的化分。萬物得道之一體以成形，此道之一體，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的根源；各物的根源，老子即稱之為德。」徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999），頁 133；但其亦肯認人透過心齋、坐忘的功夫修為以體道，而在體道心境中，人與萬物相對時，就能不帶我執地體現靜觀覺照的態度，讓物之美自然流溢出來。

<sup>68</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，〈玄理系統之性格〉，頁 122。

但這個例子又有些地方不像典型的冥契意識，因為他沒有觸及萬物一體的問題。<sup>69</sup>

由此可知，其認為冥契經驗的根本特徵就是「萬物一體」，美感經驗僅為「萬物之美與愉悅」。<sup>70</sup>但正如前論，不論是牟宗三先生所論「寂虛之心齋之自我活動」<sup>71</sup>的道家智的直覺，或是徐復觀先生強調「作為藝術主體的心齋之心」，老莊道家的玄觀美感，皆是泯除主客相，在「我」的覺照下，使萬物各然其然的美感自然豐沛地朗現出來。

若道家的體道境界，同時剝損抱一的內向途徑，以及在破除主客相的觀照下，使萬物如實朗現的外向途徑；又能在道通為一的境界下，呈現萬物各是其是的覺照美感；如此，「內向」與「外向」的分判，就不適於論述王弼老學的體道境界。故賴錫三先生從美國神學家杜普雷《人的宗教向度》總結西方學界對「自然密契主義」的說解，<sup>72</sup>提出「統合內外的自然冥契類型」，〈道家的自然體驗與冥契主義〉論曰：

筆者認為「夫物芸芸」的「物化」境界才是老、莊最後選擇歸依的冥契立場，而他並不能簡單的歸為外向型或內向型，而是近於內外融合圓境。這種一多相即、分別與無分別統合的冥契狀態，筆者認為就是道家將美學經驗和冥契體驗統合融貫的特殊性。他不但沒有取消自然萬物，

<sup>69</sup> 史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，頁 96。

<sup>70</sup> 同前引，頁 98。該書援引莫德格 (M. P. Montague)〈廿分鐘真實〉一文所述莫小姐的美感經驗，將之與冥契經驗比較而論曰：「我們在她的敘述中也見不到典型例子常見到的宗教、神聖、莊嚴之感；它呈現的只是萬物之美與愉悅。就此而言，它比較接近美感，而非冥契經驗。」可見史氏所理解之「美感經驗」，並不具備道家渾然與萬物同體的藝術觀照精神。

<sup>71</sup> 「在智的直覺下，一切皆在其自己之爾。此智的直覺即是寂虛之心齋之自我活動。」牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，頁 208。

<sup>72</sup> 關於「自然冥契主義」的特色，杜普雷論曰：「心靈有能力突破它的常態限制，變成一個更大的整體的部分。自我融入環境中，與周遭事物溝通，或者更正確地說，它參與了一個新的、共通的自我性。萬物活躍如有生命、前所未見的統合化除了一切對立。」杜普雷著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，〈密契的景觀〉，頁 534。可知渾然與萬物同體為自然冥契形態最大的特徵。同樣地，關永中亦述「自然論神秘主義」特徵曰：「各體與大自然合為一體，如莊子〈齊物論〉所言：『天地與我並生、萬物與我為一』。凡體驗到自己與宇宙萬物為一體者，是為自然神秘家，而與萬物為一體的經驗，而與萬物為一體的經驗，是為自然神秘經驗。」關永中，〈神秘主義及其四大型態〉，《當代》，36（臺北：1989），頁 41-42；此正可彌補向內與向外兩種冥契途徑的不足，而能適切觀照王弼所論在萬物芸芸中「以虛靜反觀其復」的生命修為與實踐。

反而是在自然萬有的豐盈中見出一體莊嚴之美。總之，老、莊的冥契境界中是要從道回歸物、從無回歸有，也就是回歸自然。如此一來，或可暫時將道家的冥契類型畫分為自然美學的冥契主義類型。<sup>73</sup>

此通澈內外的圓融冥契類型，可即功夫即境界地圓融詮釋出人在芸芸萬物所敞開的天地中，將「沖虛而虛靈一切」的生命境界，直截付諸於對萬物之如實觀照與成全上，萬物各然其然的美感能在人的虛靈觀照下自然流溢出來，體現出萬物渾然同體的圓實狀態。

而此類型除了圓融的詮釋外，在王弼老學體道修為與實踐的理論脈絡中，亦能從「分別說」的方式，詮釋其修為次第。首先，王弼本甚重視向內修為，如〈四十六章注〉釋「天下有道」曰：「天下有道，知足知止，無求於外，各修其內而已」，又釋「天下無道，戎馬生於郊」曰：「貪欲無厭，不修其內，各求於外，故戎馬生於郊也。」（頁 125）「修其內」說明體道修養不假外求，而「知足知止」之「足」與「止」皆呈現原初質樸之性分自然容受乘載之「量」，故「知足」與「知止」，正是對自身本然之性的明覺觀照。而心要流露體現其「明」，應先致虛守靜，抱一清神；如此，人在天地間與萬物相接時，官能能受「心」的統攝，使其應物而不受物之牽引，正如〈五十四章注〉釋「修之於身，其德乃真，修之於家，其德乃餘」曰：「以身及人也。修之身則真，修之家則有餘，修之不廢，所施轉大。」（頁 144）此即說明在使萬物各然其然的如實觀照、成全與安頓之前，應先有一「修之身則真」的體道修為而臻至虛靈靜妙的生命境界。

職是，「通澈內外」是體道生命境界當體朗現的「圓說」。而從剝損虛靜的身心修為，至自然體現出應物無累的生命實踐，乃是一「分別說」的詮釋進路。在此「由內即外，通貫內外」的冥契境界中，人對萬物的認識，即能泯除一切分判執取，使萬物各然其然的本真自然朗現，而能「以天下百姓心，觀天下之道」（頁 144）。以下，筆者以「分別說」的詮釋進路，觀照「心」向內冥契之特殊認識途徑，再從冥契於道的生命更新中，<sup>74</sup> 返回論述體道者在芸芸萬物中所觀照到的自

<sup>73</sup> 賴錫三，〈道家的自然體驗與冥契主義〉，頁 39。

<sup>74</sup> 關於冥契者「生命更新」的論述，可參見關永中〈獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論〉：「人一旦見道，他整個人已脫胎換骨地改變：雖然他並非沒有退步地沉淪的可能，然而，他既然已經體驗到一個崇高境界，經歷了與道同體的圓滿，他不再輕易地被世間的庸俗所拖累。」此文收入《第三個千禧年哲學的展望：基督宗教哲學與中華文化的對談會議論文集》（臺北：輔仁大學哲學系，2000），頁 152。

然萬物與人倫社會的樣貌與狀態。

## (二)回歸「自然之性」——「心」之三重體道能力

前文已論「名號」架構一般名言知識體系，「稱謂」則描述「道」之內涵，「心」具有對應於此二重知識的認識與修養能力，而「心」之質性與能力乃與生俱來、不假外求，〈六十四章注〉釋「學不學」曰：「不學而能者，自然也。」而〈十二章注〉論曰：「夫耳目口心，皆順其性也。」故在王弼理論架構中，心與身體官能之自然質性與功能，以及生理本然需求和稟賦才性，皆涵揉於人獨特殊異、原初質樸之性的內涵中。

〈五十一章注〉釋「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」曰：

物生而後畜，畜而後形，形而後成，何由而生？道也；何得而畜？德也；何由而形？物也；何使而成，勢也……凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，則莫不由乎道也。故推而極知，亦至道也。

（頁 137）

「推而極知，亦至道也」說明王弼從形下之物獨特的稟賦與形貌，向上推衍其根源而終歸於「道」；歷來學界對「由道至物」之生化過程，有二種常見的解釋途徑，一者即如牟宗三先生消解實體之道生化根源的問題，而從冲虛玄德之生命境界論曰：「它不是一能生能造之實體。它只是不塞不禁，暢開萬物自生自濟之源之冲虛玄德。」<sup>75</sup> 從「萬物」論之，萬物回歸本然之性而自然運作，即為「體道」之生命境界；從「聖人」生命義觀之，聖人在事事物物中，體現「有」的徼向性，不干預造作地依萬物之性而動，就是冲虛玄德之生命境界的自然體現；二則為唐君毅、徐復觀等諸先生側重之實體生化義；<sup>76</sup> 無論是萬物自然得其性，或是作為實體之道化生萬物，萬物之性皆為渾淪的「本然質性」，王弼將之概括為「自然」，〈二十九章注〉曰：「萬物以自然為性。」「自然之性」在道家的價值判斷中，成為人

<sup>75</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，〈王弼之老學〉，頁 162。

<sup>76</sup> 唐君毅援引《老子·二十五章》而論曰：「在此章中，老子言道，值為之為有物混成，而為天下母，則道明為一形而上之存在者，乃有生物之實作用，如母之能生子；且有寂兮寥兮，獨立不改，周行不殆之實相者。喻如有物，則其如物之具實體性可知。」唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，〈老子言道之六義〉，頁 372。此可與前引徐復觀先生所論，萬物由道而得本然質性的實體生化義相互發明，勾勒出道為具化生作用之形上實體。



自然純淨、超越善惡而臻於道的本質；由此，回歸於性乃是心與身體官能最理想的運作狀態，〈二十九章注〉論曰：「聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。」（頁 77）聖人回歸「自然之性」，依其性實踐出使萬民萬物自生自長而不予預造作的政教行為，可知復返於性，為以「心」體「道」之內在基礎。

### 1. 面向一般知識與萬物——心之綜合認識能力

「心」不學而能的本然能力，能認識、思考與判斷名號所建構之一般知識與實存之萬物。<sup>77</sup> 在認識能力上，〈三十五章注〉注「樂與餌，過客止」一段曰：「言道之深大，人聞道之言乃更不如樂與餌應時感悅人心也。」（頁 88）「聞樂」、「嗜餌」可感人「心」，說明「心」能與聽覺、味覺相互連結，而向外感知與料，再將與料內化為知識；在「思考」的面向上，〈六十五章注〉釋「故以智治國，國之賊」曰：「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。」（頁 168）「邪心既動」與「思惟巧密」互詮，說明民偏邪之心發為精密巧詐的思考，可知心有「思考」能力；在「判斷」能力上，〈二章注〉注「天下皆知美之為美，斯惡已」一段曰：「美者，人心之所樂進也；惡者，人心之所惡疾也。」「人心」之「樂」與「惡」說明其對美惡的判斷，而前所引〈二十章注〉：「絕愚之人，心無所別析，意無所美惡。」（頁 6）「別析」亦呈現「心」具判斷能力。

除了逐項論述「心」諸種認識能力外，心在與一般知識與萬物相對時，能綜合諸種能力以完整地察識、思考與判斷，王弼以「明」或「知——智」細膩鋪陳心之綜合的認識能力，在「明」的面向上，〈四十九章注〉曰：「夫以明察物，物亦競以其明應之。」（頁 130）「察」包含心統攝官能，對與料進行縝密的認識，將對與料認知的內容進行有效的思考與判斷，而作出對應於該物的處治行為，故人之

<sup>77</sup> 關於道家「認知心」的普遍作用，關永中有極精當的說明，他認為「能知心識」包含「感性功能」、「心智功能」、「意欲功能」、「情緒功能」，而「心智功能」又包含理解、判斷、思慮三種功能。關永中，〈獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論〉，頁 141-144。在「能知心識」的運作下，「所知境界」即包含生活世界的物與事，其論曰：「人在日常生活之中，其感性功能、心智功能、意欲功能、與情緒功能共同合作無間，為我們開出了普通經驗的所知境界，即我們日常所接觸的生活世界。這世界一方面有其有形之事象，包括各樣的人、地、事、物，另一方面也有其無形的事理，包括心理狀態、理念言論等心法。」同前引，頁 144。此論筆者啟發甚深，筆者依關先生之研究方法，透過《老子注》文本，勾勒出「心」具認識、理解與判斷的作用，而此三者連結為「明」之綜合認識的能力，在此能力的運作下，「所知境界」即如關先生所論為生活世界之萬物與萬事。

「明」應可解釋為心之綜合認識能力。

而在「智」的面向上，〈二十八章注〉釋「復歸於嬰兒」曰：「嬰兒不用智而合自然之智。」（頁 74）「嬰兒」既為生命最初樸之原貌，則此「智」應非向外認識所得之知識，而是與生俱來的「認識能力」；而〈三章注〉釋「聖人之治，虛其心，實其腹」曰：「心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。」（頁 8）聖人因「心懷智」而「虛心」，「智」涵括認識能力與透過此能力所獲得的知識，且王弼亦以「知」解釋「明」，呈現心豐富細膩之認識能力，〈三十三章注〉釋「知人者智，自知者明」曰：「知人者，智而已矣，未若自知者超智之上也。」（頁 84）「知人」在漢魏之際，雖有對人的品鑑意義，但對其人本質才性之認識與理解應為品鑑的基礎，「知人」為心向外對人的認識理解；向內剝除一切有為，以「虛靈之心」識我原初之性，乃是超越一般認識能力而臻於明覺之「大智」；如此，「明」與「知——智」二概念既可用於向內觀照而體證道，又可表述對生活世界之事理與萬物的察識理解，此呈現出「心」結合並統攝眼目口鼻等官能，而成為整全的認知主體。

## 2. 心作為冥契於道之修養主體

在王弼老學的知識論脈絡中，重視心以「損」的方式剝除障蔽，調節統攝身體各官能而回歸於性；如此，心就不僅是認識主體，而是結合認識功能，並可調節臟腑、四肢百骸、筋絡血脈與各種官能的「修養主體」，故「心」之修養能力應置放於「整全身體」的角度下討論。

《老子注》中，將「身」視為實體之「形累」，與無形無名的之「道」相對舉，〈十三章注〉釋「吾所以有大患者，為吾有身」曰：「由有其身也」，注「及吾無身」曰：「歸之自然也。」（頁 29）人有實體形貌，此形體使常人之「知常之明」受到侷限，較難以靈明之心直截體證「道」，而須開展出整全身體之修養方式，故〈十三章注〉下文曰：「無物可以損其身，故曰愛也。」（頁 29）此即勾勒出作為修養主體之心，統攝官能而不與外物相對，以全保質樸之性的修養途徑。

在整全身體中，「心」之修養能力，環繞人性與各種官能開展出來，「心性」概念自先秦始，本即探究人所以為人之本質的重要面向；<sup>78</sup> 楊儒賓先生則連結心

<sup>78</sup> 此論可參見徐復觀《中國人性論史》，〈序〉，頁 23：「人性論是以命（道）、性（德）、心、情、才（材）等名詞所代表的觀念、思想，為其內容的。」此即以性為核心，結合命、心、情、才等概念，連結為縝密的心性理論。

性與身體，成為有機的整體，<sup>79</sup> 而道家身體觀側重「氣」與「形——神」面向，<sup>80</sup> 王弼《老子注》雖消融漢代氣化宇宙論成分，與《河上公注》和《老子指歸》重視「精氣」的向度不同，然而在四則關於「氣」之直接詮解中，亦勾勒出隱藏於王弼老學中之「氣論」脈絡；相較於「氣」，《老子注》中，有十三則「性」與十九則「心」之解釋，可見「心」與「性」乃是王弼著力的論題，其於整全身體之修養中，呈現心「向內觀照」、「統攝官能」與「使氣——專氣」的修養能力。

首先，心既有向外認識一般知識的能力，同樣地，心亦有「向內覺照」的能力，此體現於對「我之所以為我」的本然之性的觀照上，〈三十三章注〉曰：「以明自察，量力而行，不失其所，必獲久長矣。」（頁 85）「量力」之「力」為我本具之力，此稟性才分亦涵括於「性」中，人以虛靈之心向內覺照，體察我「本有之力」；〈五十四章注〉亦論曰：「吾何以得知天下乎，察己以知之，不求於外也，所謂不出戶以知天下者也。」（頁 144）「知天下」應為「為學日益」之認識方式，但「察己以知之」則將向外認識收攝於對身體內在的明覺觀照，心向內認識「我」之所有秉賦性分，王弼將此向內覺照的能力稱為「知常之明」，〈十六章注〉釋「復命曰常」曰：「復命則得性命之常，故曰常也。」<sup>81</sup> 故「常」體現於

<sup>79</sup> 關於心性與整全身體的交互融攝，可參見楊儒賓：「筆者認為儒家的心性論與身體論乃是一體的兩面，沒有無心性之身體，也沒有無身體之心性。身體體現了心性，心性形著了身體。」楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，2000），頁 1。此雖就著儒家身體觀而言，然道家之心——性與身體亦交互融攝，且在心性概念外，加入對形神與氣等概念之涵攝，而開展出一靈妙生動的有機統體。

<sup>80</sup> 道家身體觀本重形氣神之連結，胡孚琛論曰：「道家和道教將人體看作是由形、氣、神三個交互關聯的層次組成的三重結構，其實是把人的生命當作形、氣、神三者的統一。」胡孚琛，〈道家和道教形氣神三重結構的人體觀〉，收入楊儒賓編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流出版社，1993），頁 172；然因本文著重知識向度，王弼又將人主要認知能力建構於「心」上，且人不可能離開身體而冥契於道，故筆者順承心作為修養主體的脈絡，論述心修養身體以作為冥契於道之基礎的功夫步驟，故不深究王弼身體觀。

<sup>81</sup> 在《老子注》中，命與性可分用為二，亦可連用為「性命」一詞，在分合間所指亦有異同。首先，王弼釋「命」有二義，其一為人得於道的本然狀態，如徐復觀從道體的角度論「歸根復命」的概念曰：「根指的即是一、母、樸、玄德；不為欲所煩擾曰靜，從欲中超脫出來，回到生所自來的德，即是歸根，所以說歸根曰靜。精神回到此種境界，即是回到生命之所自來，所以說靜曰復命。」徐復觀，《中國人性論史》，〈老子的道德思想之成立〉，頁 341。而在境界形態的描述下，正如前引袁保新先生所論，萬物之發展傾向既內在於自己，且在不禁塞源流的狀態下體現出來，則「命」亦指內在於萬物的本然狀態與發展傾向。其二則為在生命本然發展的定限中，人的作為所導致之生命狀態，此來自兩漢「命」觀念之發展脈絡，唐君毅提出兩漢對「命」有「天命」與「三命」兩條思想脈絡；一者如董仲舒《春秋繁露》透過符瑞、郊祀所論「受命於天」的思想。而「三命說」則是在人受命於天的自然限制中，配合行為所導致的禍福狀態，其論曰：「此三命之說，重在由人之德行之為天生或人成，及與年壽禍福之關聯，以言人之命，即包涵一

萬物，為內化於萬物之內的生長動力，體現於「人」，即人渾倫質樸之「性」；心屏除思慮向內觀照，在虛靈澄澈的狀態中，自然透顯冲虛玄德的超越境界；在此境界中，心即能依「性」運攝知覺官能，而處處不違於「性」。

其次，在王弼老學中，有一條隱匿之「氣」的理論脈絡，〈四十二章注〉釋：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，冲氣以為和」曰：

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，冲氣一焉。（頁 117）

《河上公注》釋「道生一」曰：「道始所生者，一也」；又釋「一生二，二生三」曰：「一生陰與陽也，陰陽生，和氣濁，三氣分為天地人也」<sup>82</sup> 以道釋一，將二釋為陰氣與陽氣，三則為陰陽之氣生化之天、地與人，此為氣化宇宙論的傳統解釋脈絡；然而，王弼先將「萬物萬形」之根源推本於「道」，再玄化「一生二，二生三」的生化過程，<sup>83</sup> 消解氣化宇宙論；同樣地，「萬物之生，無知其主」將「萬物負陰而抱陽」的陰陽之氣消解掉，將萬物推回「道」之根源，此解釋策略消除

求兼此數者，以看命之綜合的觀點。」唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，〈秦漢魏晉天命思想之發展〉，頁 581。王弼釋「勇於敢則殺」、「勇於不敢則活」為「必不得其死也」、「必齊命也。」王弼，《老子注》，〈七十三章〉，頁 181-182。「勇於敢」或「不敢」之別為人是否透過體道修為而表現出謙下柔弱的行為，「不得其死」與「齊命」說明人的行為會影響自身是否能窮盡自然的定限；此外，《老子注》中有一條極特殊的「天命」論述，注「治人事天，莫若嗇」曰：「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。」王弼，《老子注》，〈五十九章〉，頁 155。在境界型態的描述下，「天命」並非兩漢意志天之絕對道德意志的展現，而是生命本然質性與發展傾向，人依此質素而自然成為「聖人」，可知性命分用時，性指生命素樸的本質，而命指生命本然的發展定限，合用時則指萬物得於道的本然狀態。

<sup>82</sup> 李耳撰，河上公注，《老子河上公注》（臺北：大安出版社，1999），〈道化第四十二章〉，頁 54。

<sup>83</sup> 學界常透過〈齊物論〉：「一與言為二，二與一為三。自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎！」一段詮釋王弼此論，如牟宗三以「無」釋一、「有」釋二，「玄」釋三，其論曰：「道有無性，『常無，欲以觀其妙』，這個就是一，但你不能停在這個無之一，它又隨時有，一有有的時候，二就出來了。所以，『常有，欲以觀其微。』這兩者混起來，就名之曰玄，所以玄代表三。」牟宗三講演，盧雪崑記錄，〈老子《道德經》演講錄（七）〉，《鵝湖月刊》，340（臺北：2003），頁 9。可知在生活世界中，人體道即是「無」，在生活世界隨事隨在的言詮中，體現道的徼向性，此即為「有」，而體道者即能就著萬有成全萬有，此即道玄之又玄的性格；這就將兩漢氣化生成論的詮釋脈絡，玄化為人在體道境界下，退開一步對萬物如實的成全。

「道」透過「氣」生化萬物的實體義，無怪牟宗三先生以不生之生、退開一步式的體道生命境界詮釋「道」。

但在玄化的推闡中，王弼卻以「雖有萬形，充氣一焉」釋「充氣以為和」，勾勒出天地空間與萬物形體中，有一氣氤氲交盪，〈四十三章注〉亦曰：「氣無所不入，水無所不出於經」，更強調氣無所不在的實存性；這就可解釋〈四章注〉所論：「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。」（頁 11）「形魄」一詞較早出於《禮記·郊特牲》：「魂氣歸于天，形魄歸于地。」<sup>84</sup> 人之魂與魄皆為一氣聚散，氣之清陽者為「魂」，重濁者為「魄」；在西漢黃老氣化的解釋中，天地與人體皆為一氣之凝聚，氣之清陽者凝結為天與人之精神，重濁者則凝結為地與人之形骸，《淮南子·精神》曰：

古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閔，瀕蒙鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息，於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。<sup>85</sup>

此為宇宙論式之描述，「惟像無形，窈窈冥冥」為二氣尚未剖判、天地未成形之渾淪狀態，〈天文〉將此狀態釋為「太昭」：「天墜未形，馮馮翼翼，洞洞屬屬，故曰太昭」，而東漢高誘注「二神」為「陰陽之二神」，陰陽二氣氤氲交盪凝結為萬物，其中精氣形成人，繁亂之氣形成萬物；在精純之氣中，清陽之氣凝聚為天地空間之「天」與人之「精神」，重濁之氣則凝聚為「地」與「形骸」；故王弼所釋「形魄」實為重濁之氣所凝結之「地」，而「精像」則為清陽之氣所聚合之「天」，此並非《老子注》孤證，〈二十五章注〉注「地法天」曰：「形魄不及精像，精像不及無形。」（頁 65）其亦將「地」釋為濁氣所聚合之「形魄」，而「天」則為清陽之氣所凝結之「精像」。但《淮南子》側重宇宙之氣化解釋，王弼則重在「道即自然」之玄理，架空「氣化生成」的過程。

由「雖有萬形，沖氣一焉」可知作為萬形之一的「人體」亦有本然之氣氤氲流動；王弼認為「心」有修養體內之氣的能力，〈五十五章注〉釋「心使氣曰強」曰：「心宜無有，使氣則強。」（頁 146）「無有」為心除去「有」之障蔽所呈顯

<sup>84</sup> 鄭玄注，孔穎達正義，《禮記正義》，〈郊特牲〉，頁 507。

<sup>85</sup> 劉安編，劉文典注，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989），〈精神〉，頁 273。

出之自然虛靜狀態，心能主動運使體內之氣，但主動有為的「使氣」會損傷心之虛靈狀態，導至僵迫之「強」，故王弼凸顯「專氣」的修養，〈十章注〉論曰：「專，任也，致極也，言任自然之氣。」（頁 23）其雖未凸顯「心」之修養主體性，然而與前文「使氣」之主體合觀，可知此為虛靈之心順任體內之氣充盈飽滿、周流不息；故王弼雖在消弭氣化宇宙論的面向上，未如《莊子·人間世》強調「聽之以氣，虛而待物」之心齋理論，卻亦開展「心」搏任體內之氣，使之自然與天地之氣靈動交會融通之可能向度。

其三，在「統攝官能」的面向上，心與各官能間的關係相當微妙，「性」既包含「生理本然需求」，「官能」又可不由心之統攝而向外探求，在官能與物相對的過程中，「心」易受物牽引，而將人身衣口食之「生理本然需求」擴張為「情之邪」，此詞出自《論語釋疑·陽貨》，其釋「性相近，習相遠」曰：「不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流盪失真，此是情之邪也。」<sup>86</sup> 此說明「生理需求」為性之如實發顯，而「邪情」則是受物牽引而失真之欲念，〈十二章注〉釋「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂」曰：「爽，差失也。失口之用，故謂之爽。夫耳目口心，皆順其性也，不以順性命，反以傷自然，故曰盲聾爽狂也。」（頁 28）人性若過度以「口」與「食」相接，就會出現違背生理本然需求的「失口」之爽，若官能過度與外物相接，就會使官能之本然能力受到損傷，而「心」亦會受外物牽引，如〈三章注〉曰：「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。」（頁 8）目不透過心之統攝，直截與外物相對以滿足「欲」，心受目與物之交相牽引，依本然之欲判斷價值，生發「見可欲」以亂心的狀態。

同樣地，〈二十章注〉曰：「眾人迷於美進，惑於榮利，欲進心競。」（頁 47）「美進」與「榮利」同為心受官能向外滿足「欲」之牽引所生發之價值判斷，「心競」凸顯「心」受官能牽引，失去虛靈境界與統攝地位之迷離狀態；心發為「邪情」，耳目口鼻等官能與外物交相引誘，體內之氣因「心」之「任使」而混亂凝滯，身體臟腑血脈在逞欲過程中逐漸衰弱，就會如〈十七章注〉所論：「夫御體失性，則疾病生。」（頁 41）在「不性其情」的狀態下致病，如此，身體即非「得之於道」之「身體」，而是「欲體」。

反之，在與官能的互動中，心除受牽引之外，亦有以虛靈狀態收攝的功能，〈十二章注〉論曰：「為腹者以物養己，為目者以物役己，故聖人不為目也。」

<sup>86</sup> 王弼注，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，〈論語釋疑〉，頁 631。

(頁 28)「以物養己」呈現身衣口食之本然需求，「聖人不為目」反以心為修養主體，自然實踐出「不為目」的行為，翻轉「欲體」，向上歸於質樸之性，而此虛靈之心和關閉的身體官能透顯出質樸之性，身體成為適宜冥契的「理想身體」。

### (三)由內及外、內外圓融的冥契修為與實踐

在「整全身體」的觀照下，「心」既被賦予向內覺照、搏任體氣與統攝官能的豐富作用，則此作用如何實踐於冥契修為，並鋪展出一縝密的修為次第？其次，在「統和內外的自然冥契型態」的詮釋下，體道的生命境界，並非孤絕於天地萬物之外，而是回歸於萬物芸芸的天地場域中；如上所論，在冥契於道之前，人是以與生俱來的綜合認識能力與萬物相對峙，產生各種價值分判與執取，而在體道修為中，人自然能透顯出「知常之明」；以下，筆者即以「分別說」的方式，深論向內冥契的步驟，再將冥契的生命境界，置放於「萬物芸芸」而與萬物相應的天地場域中，觀察人在冥契狀態下，心向外觀照的事理與萬物呈現出何種狀態？

#### 1. 冥契步驟與生命境界

《老子注》雖囿限於《老子》語錄形式，無法於某一則中鋪陳完整的冥契理論，然而卻透過對道、心、性與整全身體修為之詮釋，勾勒兩層冥契步驟，以及最終之生命境界。冥契的第一項步驟為「心」屏除思慮而向內收斂，這就含括對身體官能的統攝；其二為「專氣致柔」；其三則為冥契於道，使「身體」成為「道體」，臻於沖虛玄德之生命境界。

首先，前文已論「心」在統攝身體官能前，應先回歸虛靈狀態，方不受感官控制，故王弼相當重視心屏除思慮的修養，〈十章注〉釋「滌除玄覽，能無疵乎」曰：「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。」(頁 23)「邪飾」呈現官能直接與物相對，將「生理本然需求」擴張為「情之邪」之「欲體」，而心所發之思想意念，就成為「貪欲無厭，各求其外。」(頁 125)之「邪情」。反之，「滌除」即以「心」為主體，翻轉由「官能」至「物」的攝物途徑，將各種散亂外擴的思想意念，返歸心純粹本然之「靈明」<sup>87</sup> 狀態，如〈二十章注〉：「絕愚之人，心無所別析，意無所美惡，猶

<sup>87</sup> 引文中，王弼將「無疵」釋為「疵之其神」，此可與《三國志·鍾會傳》注引何劭《王弼傳》所載：「聖人茂於人者神明也」相詮，學界歷來多將「神明」釋為「心」之虛靈狀態，如盧桂珍先生論曰：「筆者以為王弼所言『神明』，應與《左傳》、《荀子》無異，皆用以描述內在心靈的

然其情不可睹。」(頁 47)「無所別析」說明心不發用任何思想意念與價值判斷，使心呈現與物無對的虛靈超越狀態。

故此，官能在至靜之心的收攝下，與物對應卻無累於物，〈七十七章注〉曰：「為目者以物役己，故聖人不為目也。」(頁 28)，事實上，身體官能本有相互影響的作用，眼目視覺可連結其他官能之感知作用，以及心之聯想作用，余舜德〈從田野經驗到身體感的研究〉從「眼見」之髣，聯想「手觸」之髣而論曰：

有時雖只有單一的感官刺激，但此刺激亦讓我們立即聯想到其它組成要素於感官的呈現，就如我們看到桌子油膩的表面，就以預期到觸覺之髣的感受，而不願置手於其上。<sup>88</sup>

故「為目者以物役己」實際上是由「目」觀物出發，嗅覺會感知「物」之氣味、聽覺會感知「物」之聲響，而整全之「己」受物籠罩操控；所謂「不為目」在身體感知結構中，實際上是翻轉官能對物的操控，使「無所別析，無所美惡」之心統攝官能，而與「心」連結為靈明而超越萬物的「至靜之知覺與修養主體」。<sup>89</sup>

事實上，「至靜之心」為跨越文化與信仰之向內冥契的修養基礎，杜普雷《人的宗教向度》論曰：

心靈藉著苦修的自我控制，能夠不再反省其運作，屏除一切意象，並且面對面直接看到他的自我性的存有。這樣作時，它也抵達一種全新的意

---

一種澄明狀態。」盧桂珍，《境界·思維·語言：魏晉玄理研究》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2010)，〈境界·思維·語言·魏晉玄學中擬聖的兩種途徑——以王弼、郭象性情論為詮釋對象〉，頁 23。其將「疵之其神」與「介其明」相對，前文已論「明」為心本有之綜合認知之能力，若將此「明」運用於向內觀照以體證「道」，則須持守「心」之虛靜純粹，此則與盧先生所論之「神」的概念相同，故此則引文所述「神」與「明」應皆為心回歸於本然素樸之虛靜靈妙的狀態，而可與物無對。

<sup>88</sup> 余舜德，〈從田野經驗到身體感的研究〉，收入氏編，《體物入微：物與身體感的研究》(新竹：國立清華大學出版社，2008)，頁 18。

<sup>89</sup> 正如關永中先生所論「能知心識」之二種消極義，其一為「感性功能之引退」，二者為「心智的普通功能的沉寂」，其引〈大宗師〉：「墮肢體，黜聰明，離形去知」並論曰：「理智需要在消極地虛空掉其普通功能運作這前提下，使能有機會積極地釋放出其第四重運作——那份超越的智的直覺。」關永中，〈獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論〉，頁 148；此即所論「心」作為滌除邪飾、統攝官能、剝損並超越欲求之至靜修養與知覺主體。



識：覺知存有本身，甚至自己的根源。<sup>90</sup>

「心靈」透過苦修臻至寂靜狀態，此狀態可向內覺照「存有本身」；王弼不從宗教苦修的角度出發，但「損之又損，以致於無為」卻扣合王弼由心之修養而回歸質樸之性的理論脈絡，「心」對知覺官能的統攝，足以達到「無所析」之至靜狀態，剝落一切駁雜擾亂之思維、邪情，透亮出靈妙沖虛、遍潤物我且無所不知的覺照能力，即前文所論之「知常之明」，亦即史泰司一再論述的「純粹自我」，而此透亮之「明」為體契「道」的必要條件。

然而，心既置於整全身體下討論，僅心與整全官能連結為至靜的知覺主體，仍不足成為體契道之充分條件，尚需加入「氣」之修養，故向內冥契的第二步驟為「專氣致柔」，<sup>91</sup>〈十章注〉釋「專氣致柔，能嬰兒乎」曰：「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。」（頁 23）心在「無所欲」的寂靜狀態中，順任體內之氣自然周流於臟腑、血脈、筋絡等整全身體組織中，使氣與各種器官和諧一如，呈現出「理想身體」的樣貌。值得注意的是，王弼以「嬰兒」轉喻理想身體，引申出「氣」之沖盈流溢，使「至靜」身體充滿活潑靈動的生命力，故「至靜」並非「枯槁」，而是如赤子般生機蓬勃的原初生命樣貌，丸山敏秋先生〈中國古代氣的特質〉論曰：

氣並不只是物質的根源，它也是生命的根源與精神源泉，微小的「氣」聚集在身體內，純粹精微的「氣」則循環於各個角落，藉著不斷的循環，生理機能得以運作，保存了生命。<sup>92</sup>

王弼既為一歷史存在，對兩漢黃老道家與道教應有繼承與超越，氣之修養雖不顯於王弼老學中，但「專氣至柔」以復返嬰兒狀態的思想，正扣合兩漢至魏之黃老道家與道教對氣之修養觀念。

透過由心至氣的二步驟修養，虛靈之心統攝官能臻於至靜，並自然隨順體內之氣週身流遍，與整全身體構造和諧一如，原初素樸之性通體朗現；如此，「心——身——氣」結合為「至靜的身體」，這種身體超越「形」之窒礙，通體皆為「知常

<sup>90</sup> 杜普雷著，傅佩榮譯，《人的宗教向度》，〈密契的景觀〉，頁 536。

<sup>91</sup> 在「心——氣」關係中，「專氣致柔」與「使氣則強」可作為心虛靈與否的對照，虛靈之心即可任氣致柔，而心不虛靈即可能生發「使氣則強」的狀況。

<sup>92</sup> 丸山敏秋，〈中國古代氣的特質〉，收入楊儒賓編，《中國古代的氣論與身體觀》，頁 213。

之明」的透亮遍顯，這種狀態體現王弼所論無形無名之「道」，正如〈二十章注〉釋「我獨泊兮未兆，如嬰兒之未孩」曰：「言我廓然無形之可名，無兆之可舉，如嬰兒之未能孩也。」（頁 47）王弼既認為「名號」實指萬物形狀，但至靜之身體無一執定僵固的形狀，可被一固定名號指稱；而「無兆可舉」更說明「知常之心」無任何固定端緒，而是靈動自然地隨順物我之實而遍照通透，如此，「身體」即超越血肉組織的有機組合體，而成為冥契於「道」而豁然朗現之「道體」。

王弼甚重視「身體」即「道體」的生命境界，在「境界形態」的層面上，道的描述，常與冥契於道的聖人相合，〈七十七章注〉釋「聖人為而不恃，功成而不處」曰：「言唯能處盈而全虛，損有以補無，和光同塵，蕩而均者，唯其道也。」（頁 187）「處盈全虛」勾勒出冥契者豐沛飽滿，卻虛靈至靜的身體狀態，人在此狀態中，能自然發出「合光同塵」這類依順萬物本質使之自然運作的行為，王弼將此生命狀態與隨順自然的行為，歸納為「道」；同樣地，〈四章注〉曰：「銳挫而無損，紛解而不勞，和光而不汙，其體同塵而不渝，其真不亦湛兮似或存乎。」（頁 11）人能著生命中各種銳、紛、光、塵的紛擾中，而銓之、解之、和之、體之，又能無損、不勞、不渝，恰能彰顯人通體遍潤的「知常之心」之無限妙用。

事實上，這種冥契於道的生命境界，與各種文化和信仰所表現出的冥契修養是一致的，史泰司認為，向內冥契之首要特徵為「一體之感」，其論曰：「在此感當中，所有的感性、智性以及經驗內容之雜多，全都消散無蹤，唯存空白的統一體。這是最基本、扼要、核心的一個特色，其餘所述，大多可由此導出。」<sup>93</sup> 其認為在此內涵上，向內冥契之層次高於向外，其論曰：

意識或心靈是比生命高級的範疇，是生命階級之頂。外向型只看待世界是生生之流；內向型則了解此是宇宙意識或宇宙精神。<sup>94</sup>

心所透顯的體道之「明」，在「境界形態」的解釋下，正是首章〈注〉所論：「道以無形無名始成萬物」，心在冥契的至靜狀態中，以無形無名、自然而然的方式，依順萬物之性而成萬物，此種境界正是史氏所論超越的「宇宙意識」或「宇宙精神」。

<sup>93</sup> 史泰司著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，頁 160。

<sup>94</sup> 同前引，頁 162。

## 2. 冥契於道、包通萬物

正如前論，「向內冥契」的概念既不足以涵蓋王弼在芸芸萬物中反觀其復的冥契向度，而「統合內外的自然冥契類型」較能合應於王弼老學由內即外，內外圓融的冥契類型。當人冥契於道後，心統攝身體官能，展現靈妙超越的覺照能力，此能力可遍及對「自然萬物」與「人倫社會」之如實的成全與安頓，而體道者所知境界的樣貌與狀態為何？

其一，在「自然萬物」的面向上，前文已從向內覺照而遍知自身質樸之性的角度論述「知常之明」，然而正如前論，「常」在我身上為「我」之常性，在萬物上即為「物」之常性，此至靜之「明」不僅展現出對自身之覺察，更可細膩鋪陳出冥契者「向外覺照」所知覺到的萬物狀態，〈十六章注〉釋「致虛極，守靜篤」曰：「言致虛，物之極篤；守靜，物之真正也。」又注「吾以觀復」曰：「以虛靜反觀其復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。」（頁 35-36）致虛與守靜為冥契者之生命境界，而「觀復」所觀對象為「萬物」，從形上視角觀之，萬物既根源於道，且從道得其殊異獨特之質性稟賦，則其一切生化長養之運作，皆依循自然之性，而萬物各依自然之性而生化長養，就構成一個生生化育，繁衍不息的宇宙運作規律。

「觀復」即是在「身體」成為「道體」的境界下，心統攝官能向外觀照萬物，此時，人能直截從萬物的運作中，觀照到其各從其類、各依其性的本質，以及宇宙運行的秩序，並覺照其皆為「道」的運作，王弼將之釋為「天地之心」，〈三十八章〉論曰：「是以天地雖廣，以無為心。聖王雖大，以虛為主。故曰，以復而視，則天地之心見。」（頁 93）「天地之心」出於《周易注·復卦·彖傳》：

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。<sup>95</sup>

「以本為心」之「本」為《老子》首章〈注〉所論：「凡有皆始於無」之寂然至無之道，超越天地萬物一切變化現象，且為萬物根源；「動息地中」本為復卦初九，王弼釋曰：「最處復初，始復者也。」此不僅可釋為萬物運動反歸於無之兆端，在

<sup>95</sup> 王弼注，孔穎達正義，《周易正義》，頁 65。

「以復而視，則天地之心見」的語境中，更可釋為人以冥契於道的狀態觀照萬物，而見萬物各在其自己的本然狀態，如《老子注·十六章》論曰：「為此復，乃能包通萬物，無所不容。」（頁 36），如此，冥契者就在沖虛玄德的生命境界中，遍知萬事運作之理與萬物生化長養之性，又能隨順此性此理實踐出自然而然的相應行為。

其次，「冥契於道」並如實認識萬物本性之覺照能力，同樣可呈現於對儒家所重視之人文化成之名物制度，與道德知識的把握與實踐上。此即牽涉王弼對「本—末」的解釋，正如〈五十二章注〉釋「既得其母，以知其子，復守其母，沒身不殆」曰：「母，本也。子，末也。得本以知末，不捨本以逐末也。」（頁 139）「本」與「母」轉相解釋而可指「道」本身，從生命境界的角度觀之，亦可指向冥契於「道」的生命境界；在此意義下，「得本者」可從「道本」的視角，直截認識「末」的本質，此呈現於對「形——名——實」的「名號」理解上。

〈老子指略〉論曰：

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。能盡極冥，匪為聖乎？能盡極慮，匪為智乎？校實定名，以觀絕聖，可無惑矣。（頁 199）

「明」本為人之綜合認識能力，冥契於道者能運用最精妙隱微的認識能力，把握「仁」與「智」等多種儒家所正面肯認的美善德行之本質；正如〈三十八章注〉所論：「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也。捨無以為體，則失其為大矣，所謂失道而後德也。」（頁 94）而「仁」與「智」與各種德行即在「無」的生命境界，被如其本質之實而實踐於人倫社會中，如此，「道本」與各種德行之「末」，並非「崇」與「息」的本末對立，而是「崇」與「舉」而相與為一的有機整體。此即可說明，王弼有其「無所不包通，則乃至於蕩然公平；蕩然公平，則乃至於無所不周普」（頁 36）的天下國家與生靈百姓的深切關懷，而在冥契於道的生命境界中，人的知常之心澈上澈下，通透內外，活潑而靈透地體現於對自身、對天地自然環境與人倫社會的觀照與成全。

## 四、結論

本文旨在探究王弼老學之知識理論；筆者首先確立「道」為王弼老學中之究極知識，再透過先秦儒道二家至兩漢經學體系對「名號」的定義與運用，說明在兩漢時期以天道為根源之「名號」觀念，聖人透過仰觀俯察，依循以天道為根源之萬物形狀與稟性制定名號，使其實指萬物而名實相符；這種「名號」的意義，符合王弼「名號生乎形狀」的定義。然而無形無名的「道」無法用確鑿的「名號」定義，故其別立「稱謂」以指點描述；人即難於直截透過各種對「稱謂」的學習與認識理解「道」，此即開啟「道」之特殊體證途徑。

然而，目前學界對「境界型態」的論述甚深，卻較少具體描述其臻至「沖虛玄德」之境界的過程，故筆者以「反向格義」的方式，援引「統合內外的自然冥契類型」，取其透過修為與體證契合於「道」之義，深論人向內體道的過程；首先，作為修養主體之心，先損之又損而回復虛靈狀態，再統攝身體官能，使其應物而無累；其次，心依任體內之氣臻至虛靈靜妙而周流不息，身體即超越「形」之窒礙，通體皆為「知常之明」的透亮遍顯，這種狀態體現王弼所論無形無名之「道」。

人在體道的境界中，心向外觀照，在天地萬物上，能遍知萬事運作之理與萬物生化長養之性，又能隨順此性此理實踐出自然而然的相應行為；在人倫世界上，能崇本舉末，把握各種儒家所正面肯認的倫理秩序與美善德行之本質，使本末一如。如此，心之認識能力，可通透內外、活潑靈透地體現於對自身、對天地自然環境與人倫社會的觀照與成全。而此由內及外，通澈內外而統合向內與向外冥契經驗的向度，應可豐富「冥契」本身的概念，達成視域融合的效果。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 王先謙，《荀子集解》，收入《新編諸子集成》，北京：中華書局，2004。
- 王 弼注，孔穎達正義，《周易正義》，臺北：藝文印書館，1989。
- \* \_\_\_\_\_著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006。
- 孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1989。
- 朱 熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，2001。
- 朱謙之，《老子校釋》，收入《新編諸子集成》。
- 何 休注，徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，1989。
- 何 晏注，邢昺疏，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1989。
- 李 耳撰，河上公注，《老子河上公注》，收入《老子四種》，臺北：大安出版社，1999。
- 范 甯集解，楊士勛疏，《春秋穀梁傳》，臺北：藝文印書館，1989。
- 班 固著，顏師古注，《漢書》，收入楊家駱主編，《新校本二十五史》，臺北：鼎文書局，1977。
- 許 慎著，段玉裁注，《說文解字》，臺北：萬卷樓出版社，2004。
- 陳 立疏，《白虎通疏證》，收入《新編諸子集成》。
- 陳 壽著，裴松之注，《三國志》，臺北：鼎文書局，1977。
- 郭 象注，郭慶藩集釋，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1997。
- 劉 安編，劉文典注，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989。
- 趙 岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1989。
- 董仲舒著，鍾肇鵬校釋，《春秋繁露校釋》，石家莊：河北人民出版社，2005。
- 鄭 玄注，孔穎達正義，《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1989。
- 蘇 輿，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992。

### 二、近人論著

- 王邦雄，〈略論老子之知識論〉，《文藝復興》，29，臺北：1972，頁 13-14。
- 毛忠民，〈老子知識學研究〉，《哲學論集》，25，臺北：1991，頁 1-36。
- \* 史泰司 (Walter T. Stace) 著，楊儒賓譯，《冥契主義與哲學》，臺北：正中書局，1998。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983。
- \_\_\_\_\_，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1989。

- \* \_\_\_\_\_, 《智的直覺與中國哲學》, 臺北: 臺灣商務印書館, 1993。  
 \_\_\_\_\_ 講演, 盧雪崑記錄, 〈老子《道德經》演講錄(七)〉, 《鵝湖月刊》, 340, 臺北: 2003, 頁 2-9。
- 任繼昉, 《釋名彙校》, 濟南: 齊魯書社, 2006。
- 余英時, 《歷史與思想》, 臺北: 聯經出版社, 1987。
- 余舜德編, 《體物入微: 物與身體感的研究》, 新竹: 國立清華大學出版社, 2008。
- 宗白華, 《美學的散步 I》, 臺北: 洪範出版社, 1981。
- \* 杜普雷 (Louis Dupre) 著, 傅佩榮譯, 《人的宗教向度》, 臺北: 立緒出版社, 2004。
- 杜維明, 〈魏晉玄學中的體證思想——試論王弼聖人體無觀念的哲學意義〉, 收入 湯用彤先生紀念論文集編輯委員會編, 《燕園論學集》, 北京: 北京大學出版社, 1984, 頁 204。
- 吳冠宏, 〈王弼思想之歷程性的探尋: 從聖人無情到聖人有情之轉變的考察〉, 《臺灣東亞文明研究學刊》, 5.1, 臺北: 2008, 頁 145-174。
- 沈清松, 〈老子的知識論〉, 《哲學與文化》, 20.1, 臺北: 1993, 頁 98-107。
- 何儒育, 《春秋繁露君王觀研究》, 臺北: 花木蘭出版社, 2010。
- 林安梧, 〈關於老子哲學詮釋典範的一些省察——以王弼《老子注》暨牟宗三《才性與玄理》為對比暨進一步的展開〉, 《臺北大學中文學報》, 5, 臺北: 2008, 頁 47-69。
- 林麗真, 《魏晉玄學研究論著目錄》, 臺北: 漢學研究中心, 2005。
- 迦達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著, 洪漢鼎譯, 《真理與方法》, 北京: 商務印書館, 2007。
- 徐復觀, 《中國藝術精神》, 臺北: 臺灣學生書局, 1966。
- \_\_\_\_\_, 《中國人性論史》, 臺北: 臺灣商務印書館, 1999。
- 徐震堦校編, 《世說新語校箋》, 北京: 中華書局, 1984。
- 孫振青, 《知識論》, 臺北: 五南出版社, 1982。
- 唐君毅, 《中國哲學原論導論篇》, 臺北: 臺灣學生書局, 1986。
- \* 袁保新, 《老子哲學之詮釋與重建》, 臺北: 文津出版社, 1997。
- \_\_\_\_\_, 《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》, 臺北: 臺灣學生書局, 2008。
- 康德 (Immanuel Kant) 著, 鄧曉芒譯, 《實踐理性批判》, 臺北: 聯經出版社, 2004。
- 陳品卿, 〈老子的知識論〉, 《師大學報》, 34, 臺北: 1989, 頁 163-170。
- 傅偉勳, 《從創造的詮釋學到大乘佛學》, 臺北: 東大圖書公司, 1990。
- 勞思光, 《新編中國哲學史》, 臺北: 三民書局, 1984。

- 馮友蘭，《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1996。
- 楊儒賓，《中國古代的氣論與身體觀》，臺北：巨流出版社，1993。
- ，《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，2000。
- 趙雅博，《知識論》，臺北：幼獅文化出版社，1990。
- 劉國民，《董仲舒的經學詮釋及天的哲學》，北京：中國社會科學出版社，2007。
- 劉笑敢，〈反向格義與中國哲學研究的困境——以老子之道的詮釋為例〉，《南京大學學報（哲社版）》，2，南京：2006，頁 76-90。
- ，《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009。
- 蔡振豐，〈嚴遵、河上公、王弼三家「老子」注的詮釋方法及其對道的理解〉，收入楊儒賓編，《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002，頁 295-324。
- ，〈語言與道：老子的語言策略與致虛功夫〉，《法鼓人文學報》，2，臺北：2005，頁 41-56。
- \* 賴錫三，〈牟宗三對道家形上學詮釋的反省與轉向〉，《臺大中文學報》，25，臺北：2006，頁 283-332。
- \* ——，〈當代學者對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《清華學報》，38.1，新竹：2008，頁 35-83。
- ，〈道家的自然體驗與冥契主義——神秘·悖論·自然·倫理〉，《臺大文史哲學報》，74，臺北：2011，頁 1-49。
- 錢 穆，《兩漢經學今古文平義》，臺北：東大圖書公司，1989。
- 盧桂珍，《境界·思維·語言·魏晉玄理研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010。
- 魏元珪，〈老子知識論問題之探討〉，《中國文化月刊》，184，臺中：1995，頁 7-38。
- 戴璉璋，〈玄思與詭辭——魏晉玄學契會先秦道家的關鍵〉，《國文學報》，42，臺北：2007，頁 31-54。
- 關永中，〈神秘主義及其四大型態〉，《當代》，36，臺北：1989，頁 39-48。
- \* ——，〈獨與天地精神往來——與莊子對談神秘經驗知識論〉，收入《第三個千禧年哲學的展望：基督宗教哲學與中華文化的對談會議論文集》，臺北：輔仁大學出版社，2002，頁 105-156。
- 嚴靈峰，〈老子的知識論〉，《哲學與文化》，7.3，臺北：1980，頁 15-18。

（說明：書目前標示\*號者已列入 selected bibliography）



## Selected Bibliography

- Dupre, Louis. *Ren de Zongjiao Xiangdu (The Other Dimension)*. Trans. Pei-jung Fu. Taipei: New Century Publishing Co., 2004.
- Kwan Carlo. “Du yu Tiandi Jingshen Wanglai – Yu Zhuangzi Duitan Shenmi Jingyan Zhishilun (Solely Communicating with the Spirit of the Universe: A Dialogue with Zhuangzi on the Epistemology of Mystical Experiences),” in *Proceedings of Philosophical Perspective for the Third Millennium: The Dialogue between Christian Philosophy and Chinese Culture*. Taipei: Fu Jen Catholic University, 2002, pp. 105-156.
- Lai, Hsi-san. “Mou Zong-san dui Daojia Xingshangxue Quanshi de Fanxing yu Zhuanxiang (Critical Reflections on Mou Zong-san’s Paradigmatic Interpretation of Taoist Metaphysics: Toward an Integration of Ontology and Aesthetics),” *Taida Zhongwen Xuebao (Bulletin of the Department of Chinese Literature N. T. U.)*, 25, 2006, pp. 283-332.
- \_\_\_\_\_. “Dangdai Xuezhe dui Laozi Xingshangxue Quanshi de Pinglun yu Chongsu – Chaoxiang Cunyoulun, Meixue, Shenhuaxue, Mingqi Zhuyi de Si Chong Daolu (Reinterpretation of Laozi’s Metaphysics by Contemporary Scholars: Ontology, Aesthetics, Mythology, and Mysticism),” *Qinghua Xuebao (Tsing Hua Journal of Chinese Studies)*, 38.1, 2008, pp. 35-83.
- Lou, Yu-lei (collated). *Wang Bi Ji Jiaoshi (The Collation and Annotation on Wang Bi Collected Works)*. Taipei: Hua Cheng Bookstore, 2006.
- Mou, Zong-san. *Zhi de Zhijue yu Zhongguo Zhexue (Intellectual Intuition and Chinese Philosophy)*. Taipei: The Commercial Press, 1993.
- Yuan, Pau-sin. *Laozi Zhexue zhi Quanshi yu Chongjian (The Interpretation and Re-establishment of the Philosophy of Laozi)*. Taipei: Wen Chin Publishing Co., 1997.
- Stace, Walter T. *Mingqi Zhuyi yu Zhexue (Mysticism and Philosophy)*. Trans. Rur-bin Yang. Taipei: Cheng Chung Book Co., 1998.

# An Analysis of the Epistemological Dimension of Wang Bi's *Commentary on the Laozi* from the Approach of Mysticism

He, Ru-yu

Department of Chinese Literature  
National Taiwan University

## ABSTRACT

The substance of this paper concerns the epistemology of Wang Bi's 王弼 *Commentary on the Laozi*. I begin the paper by establishing that the *dao* 道 represents the ultimate source of knowledge in Wang Bi's study of the text. I then attempt to explain the concept of *minghao* 名號, which during the Han Dynasty was rooted in the heavenly *dao*, through reference to the definition and application of *minghao* within the Confucian and Daoist classical corpus. In antiquity, the sages observed the stars above, investigated the terrain below, and named all beings according to their true form on the basis of the heavenly *dao*. In this way, the sages assured that the names conformed to the truth of all beings.

This conception of *minghao* conformed to Wang Bi's view; however, since Wang Bi held that the *dao* transcended all *minghao*, it was not possible to give it a precise name or definition. For this reason, he established the theory of *chengwei* 稱謂 to describe it. Yet, it was difficult for people to recognize and grasp the *dao* directly through the study of this theory, and this opened the way to a special approach of physical verification rooted in experience. Wang Bi established the idea of experiencing the *dao*, but scholars have by and large only researched his theory of the *dao*, and, as a consequence, they have failed to pay sufficient attention to the mystical process leading to its realization. In an attempt to rectify this deficiency in contemporary scholarship, this paper utilizes theories of Inner Mysticism to shed light on the special epistemology found in Wang Bi's conception of experiencing the *dao*.

**Key words:** Wang Bi 王弼, knowledge, experience, mysticism

( 收稿日期：2011.5.4.；修正稿日期：2011.9.5.；通過刊登日期：2011.10.27. )