

## 王弼《論語釋疑》「以無為本」 的詮釋進路<sup>\*\*</sup>

劉 昌 佳<sup>\*</sup>

### 摘 要

王弼除了注釋《周易》和《老子》，另外也注釋了《論語》——《論語釋疑》。王弼對《論語》的詮釋採用以玄釋儒的方式，運用「以無為本」的玄理去對《論語》作思想的轉換。王弼首先將《論語》中所說的道轉換為道家本體的道，這是思想最根本的始點，王弼將思想的源頭一轉換，由此所開展出來的整個思想體系也就跟著全部轉換。王弼進一步再將這樣的「道」轉換為「無」，由此建立「以無為本」的思想。

王弼將「道」作了意義的轉換之後，接著將有意志的天命說轉換為無意志的天道流行。經由如此轉換，王弼即可建立「以無為本」的天道觀，並由此建立起整個思想體系的立基點，再由此擴展到倫理學及政治哲學的論述。王弼的整個思想體系，可以說是以「以無為本」作為詮釋的基點及進路所開展出來的。

**關鍵詞：**王弼、論語、以無為本、玄學、儒學

---

2011 年 7 月 5 日收稿，2012 年 6 月 5 日修訂完成，2012 年 8 月 15 日通過刊登。

\* 作者係國立高雄師範大學國文學系助理教授。

\*\* 本文為國科會「漢魏兩晉南北朝《論語》詮釋向度的研究」計畫案（NSC99-2410-H-017-027）成果之一。感謝《漢學研究》三位審查教授提供許多寶貴意見，特此誌謝。

## 一、前言

魏·王弼(226-249)運用他的玄理思想,選擇注釋《周易》和《老子》,將兩漢對《周易》象數化的說解轉換成玄理上的詮釋,也將兩漢對《老子》道教化的注解轉換成玄理化的詮解。這二本文本,前者可以說是中國哲學的源頭,也是儒家的代表經典,後者則是中國道家道教的源頭及代表作,王弼以其天才式的玄理思維分別就這二者的詮釋作了非常大的創造及轉變,這無疑是對儒、道二家經典的詮釋及內涵的闡發往前推進了一個新的里程。「凡存在即合理」,處在現代的我們,因為王弼這二本注釋的存在,大部分的人會認為是因為這二本文本特別適合玄理的闡發,所以王弼選擇了這二本經典作注,也因此,形成「凡合理即存在」的現象。<sup>1</sup>然而,王弼除了注解《周易》和《老子》,另外也就《論語》作了選擇性的詮釋之作——《論語釋疑》。綜觀《論語》中所記載孔子及弟子的言論,多屬於倫理學及政治學的範疇,多偏向實質的論述,應難以玄理詮釋之,然而王弼卻有此作,其中如何詮釋,頗值得細究。

王弼所撰《論語釋疑》,《隋書》〈經籍志〉著錄有三卷,《舊唐書》〈經籍志〉、《新唐書》〈藝文志〉、《冊府元龜》、《明史》〈藝文志·附編〉亦均有著錄,只是卷數或為二卷、或為三卷的差異而已。根據著錄的情況判斷,《論語釋疑》應是在宋代亡佚,目前僅留存於梁·皇侃《論語義疏》和宋·邢昺《論語正義》中共 47 則。在這些留存的文字中,雖然已難窺全貌,然亦有幸可從中探知王弼是如何以玄理詮釋《論語》。林麗真曾提出王弼「把孔子玄化於無形」,<sup>2</sup>本文受其啟發,擬以「以無為本」為詮釋進路,以天道觀、性情論、理想人格與政治思想為論述範疇,探討王弼如何就《論語》中的一些文句作出意義轉換的詮釋。

---

1 (德)黑格爾(G. W. F. Hegel, 1770-1831)曾說:「凡是合乎理性的東西都是現實的;凡是現實的東西都是合乎理性的。」黑格爾著,范揚、張企泰譯,《法哲學原理》(臺北:里仁書局,1985),「序言」,頁 11。本文借以說明王弼《老子注》與《周易注》似乎是因為合理而存在,然而王弼《論語釋疑》的存在,頗值得玩味。

2 林麗真,〈王弼《論語釋疑》中的老子義〉,《書目季刊》22.3(1988.6): 57。

## 二、「以無爲本」釋義

王弼注《老子》和注《周易》，湯用彤提出王弼採用了一個新的方法論——言意之辨，雖然「言意之辨」不是王弼首先提出的，但「得意忘言」方法論的建立卻是王弼，這裡可以說是王弼慧眼獨具。之後不論是玄學家如郭象（252-312）所提出的「寄言出意」，或是佛學家鳩摩羅什的弟子僧叡（約 354-約 420）所主張的「筌我兼忘」、道生（355-434）所說的「象者理之所假」等等，<sup>3</sup>可以說都是王弼「得意忘言」方法論的運用。而首先指出王弼「得意忘言」方法論的則是湯用彤，也是獨具慧眼。<sup>4</sup>

以「得意忘象，得象忘言」的方法論，運用在萬物生成的關係上層層上推，則形成一層一層的本末關係，到最後的根源則是宇宙的本體——道。因為「道」無可名言，所以王弼藉由詮釋《老子》的文字而說：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則爲萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，爲其母也。言道以無形無名始成萬物，〔萬物〕以始以成而不知其所以〔然〕，玄之又玄也。」<sup>5</sup>因為「道」無形無名，無法用感覺器官去覺知，也無法用語言文字指稱之。依照這樣的意涵，王弼無由建立其玄學思想體系，因此，王弼在這裡進行了狀態詞與主詞的轉換，將作為狀態詞的「無名」轉換成主詞，再將原本的主詞（道）轉換成指稱詞。經由這樣的轉換，王弼賦予本體一個新的名稱——「無名」，或進而簡稱為「無」。而「道」，則變成對本體「無」的指稱。因此，王弼在《老子注》〈二十一章〉就直接說：

3 分見姚秦·僧叡，《十二門論》〈序〉（《大正新脩大藏經》第 30 冊，臺北：新文豐出版公司，1983），頁 159 中；南朝宋·釋慧琳，〈龍光寺竺道生法師誄〉，唐·釋道宣撰，《廣弘明集》（《四部備要》第 426 冊，臺北：臺灣中華書局，1966），卷 26，頁 6 下。

4 湯用彤說：「玄學系統之建立，有賴於言意之辨。」「王弼爲玄宗之始，深於體用之辨，故上采言不盡意之義，加以變通，而主得意忘言。於是名學之原則遂變而爲玄學家首要之方法。」「凡所謂『忘言忘象』『寄言出意』『忘言尋其所況』『善會其意』『假言』『權教』諸語皆承襲《易略例》〈明象章〉所言。」分見氏著，《魏晉玄學論稿》，《玄學·文化·佛教》（臺北：育民出版社，1980），頁 24、25、26。

5 魏·王弼，《老子道德經注·上篇》〈一章〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1981），頁 1。本文引用王弼文字根據樓宇烈校釋，後文皆同。文中〔〕係樓宇烈校改增補，文中（）係樓宇烈校改爲衍字。後註同此，不再說明。

「無名，則是其名也。」<sup>6</sup>另外，在《論語釋疑》中則轉而說：「道者，無之稱也。」<sup>7</sup>

因為王弼將「道」轉換成對宇宙本體——「無」的稱呼，因此王弼說：「天下之物，皆以有爲生，有之所始，以無爲本。」<sup>8</sup>由此得出王弼玄理的第一個定理：萬物皆是「以無爲本」。

### 三、「以無爲本」的天道觀

宇宙本體的「道」是無形無名的，這是在王弼之前的中國道家哲學共同的認知，而轉以「無」去指稱它，則是王弼玄理的起始點。以「無」作爲主詞，指稱這個宇宙本體；用「道」作爲指稱詞，指稱這個本體的特性，則是王弼玄理哲學的核心。經由王弼的轉換，「道」與「無」成爲宇宙本體的異名同稱。所以，王弼所說的「以無爲本」，其實就是「以道爲本」。爲什麼王弼要作這樣的轉換？因爲，如果以「道」指稱之，所說的是指宇宙的本體，會有指實的限制；如果以「無」指稱之，則具有多向延伸的效用，可以作爲多種範疇與多重層次的論述。而這個「道」，也就是《老子》中所說的「道」，也就是生天生地的「道」，這樣的「道」，在先秦時期的典籍或其他各家的論述中或稱之爲「天」，所以，本文姑且合稱之爲「天道」觀。<sup>9</sup>

#### （一）將堯舜之道轉換爲本體的道

---

6 魏·王弼，《老子道德經注·上篇》〈二十一章〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 53。

7 魏·王弼，《論語釋疑》〈述而〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 624。本文引用《論語釋疑》文字另參校魏·何晏注，梁·皇侃義疏，《論語集解義疏》（《叢書集成初編》第 481-484 冊，北京：中華書局，1985）和魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》（《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1982）以及清·馬國翰輯，《玉函山房輯佚書》（臺北：文海出版社，1952）。

8 魏·王弼，《老子道德經注·下篇》〈四十章〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 110。

9 「天道」在《左傳》和《國語》中是指星辰運行的規律，但在後來的中國哲學中已化用爲「天」和「道」的合稱義。關於春秋時期「天道」思想的發展，請參見陳來，《古代文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（北京：三聯書店，2002），頁 38-78。

道家所說的「道」，本意是指宇宙的本源，這個本源在天地間運行會形成一種規律，這種規律會形成一種「必然」性的循環。道家的基本主張認為這種天地間運行規律的「道」，會和人間世的政治、個人的吉凶等產生應和關係。因為天道的運行會形成盈虛消長的現象，所以在歷朝的政治上，必然也會形成盛極而衰、衰而復盛的現象；相應於個人而言，也是這般，如果相應的天道適逢興盛，那麼個人的抱負即得以伸展；如果適逢的天道是衰歇的，那麼個人即應順應時勢而不應有所作為。由上可知，道家所說的「道」，是由宇宙的本源出發，進而發展爲人間世應循的一種相應的法則，其特性會呈現出一種「必然」性。<sup>10</sup>

而儒家所說的「道」，則是屬於人間世的道德作為，不論是政治、倫理或是教育方面，儒家往往強調其「應然」性，如《論語》〈學而〉所說的「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛衆，而親仁，行有餘力，則以學文。」文中所述情境的前提都可以加上「應該」，如在家中應該孝順父母，出門在外則應恭敬長上，言行應該要謹慎信實……。文中有些是「互文足義」，比如「入則孝，出則弟」，意謂在家中及在外面都應孝順父母、恭敬長上。這之中強調的都是「應然」，所以即使時代已然衰頹，儒家仍會想要力挽狂瀾，就像孔、孟，即使已經是「天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」的春秋戰國時代，仍一心想恢復西周初年的「周文」制度，仍一心力勸君王實行古代堯、舜的聖王之道，即使是「知其不可」仍然「而爲之」。這是一種道德的承擔，也是一種「應然」的作為，所以，凡事也都採用「應然」的道德判斷。這是儒、道二家思想的基本特徵，也是判別二家思想的重要分際。

王弼對《論語》進行詮釋，首先是將「道」的意義作了轉換，將孔子所說的堯、舜之道的意涵轉換爲道家所說的本體的道之意涵。如《論語》〈述而〉說：「子曰：志於道，據於德，依於仁，游於藝。」王弼闡釋說：「道者，無之稱也。無不通也，無不由也，況之曰道。寂然無體，不可爲象，是道不可以爲體，故但志慕而已。」<sup>11</sup> 王弼的這段詮釋文字只在說解「志於道」，《論語》中孔子所說的「志於道」，是指其心中所趨在於施行古代堯、

10 參見拙著，《〈彖傳〉與儒道思想的比較研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2010），第3章「形上思想析論」，第3節「天道流行的宇宙規律」，頁49-69。

11 魏·王弼，《論語釋疑》〈述而〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁624。

舜的聖王之道，其中的「道」是指堯、舜治理天下的方式。而王弼首先運用「形名之辨」，進行「析名辨理」，如果依《老子》所言「道可道，非常道」，那麼，道是不可言稱，不可形容的，那就只能默然。所以，王弼首先將「道」轉換為本體「無」的指稱，如此就可以對「道」進行玄理化的定義。因為本體的「道」無可指稱，沒有形體，無可名象，所以不能以道為體，只能企慕嚮往而已。王弼如此詮釋，在於將孔子所說「應然」的道德作為轉換為道家所說的宇宙本體的道。這樣的詮釋進路，即是以其「以無為本」的核心思想所發展出來的。

因為王弼將本體的主詞轉換為「無」，由此即可將當時論說的主題「有無之辨」，轉換為「道」和其下的境界作論說，也由此去對孔子和老子作判釋。《老子》〈四十章〉說：「天下萬物生於有，有生於無。」其中的「無」意即是「道」。加諸當時名士們曾就聖人人格進行討論，如何才是聖人？當時大家心目中典型的聖人是孔子，然而孔子只說「志於道」，王弼已經解釋說道只能「志慕而已」，無法「以為體」，然而又稱孔子為聖人，在這種情況下如何作兩全的解釋？難怪裴徽曾質疑說：「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？」裴徽也認同當時名士們共同的認知：無是萬物所以創生的根源及憑藉，也是人格的最高層次，所以，所謂聖人的人格，應是要達到無的境界才是。然而，大家所公認的聖人孔子卻不曾談論，反而是老子作了反復的申論，這個現象不知如何作解釋？王弼對此問題作了非常完美的解答，說：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。」<sup>12</sup> 王弼提出因為孔子已經達到「道」的境界，而「道」又無可言說，所以孔子只說「志於道」。反之，老子因為未達「道」的境界，所以對他所企慕的「道」就不斷地申述。文中王弼運用「以無為本」的天道思想，將孔子所企慕的堯、舜之道轉換為宇宙本體的「道」，這樣宇宙本體的「道」，是連孔門的高弟子貢都要感嘆地說「夫子之言性與天道，不可得而聞也」。當然，如果是依王弼的解釋，因為無得言說，所以當然不可得而聞了！這是王弼以「以無為本」的玄理解釋孔子思想的第一步。

---

12 晉·陳壽撰，宋·裴松之注，《三國志·魏書》（《四部備要》第126冊，臺北：臺灣中華書局，1966），卷28〈鍾會傳〉裴松之注引何劭〈王弼傳〉，頁30上。

## （二）將有意志的天命轉換爲無意志的天道流行

因爲王弼將孔子所說的「道」轉換爲道家所說的本體的道的意涵，因此，也同時將儒家所說的有意志的天命說轉換爲道家所說無意志的天道流行。王弼認爲天地的運行就如日月、寒暑的運行一般，盛極則衰，消息盈虛自有其規律，反映在人間世的政治上則自有其盛衰興替。因此，王弼特別重視「時」的概念，所以說：「夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。」<sup>13</sup> 王弼用「時」說明天地規律與人間政治、個人運勢、吉凶悔吝的應合關係，人應「隨時」採取相應的措施，如當「明夷」之時，君子則應「垂其翼」、「於行，三日不食」。<sup>14</sup>

而儒家則另有一種天命觀，孔子認爲上天是有意志的，所以說：「道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也。」（《論語》〈憲問〉）「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語》〈子罕〉）「天命」意即「天之所命」，也就是上天所賦予的使命，這樣的天命觀是有意志的。孔子藉由有意志的天命觀支撐自己的文化使命，而這種文化使命即是推行堯、舜之道或是西周初期的周文制度，一樣是屬於應然的道德作爲。王弼則將這樣的天命觀轉爲無意志的天道流行，如此一來，道的施行與否，不是取決於上天的意志，而是取決於天道運行中的「時」，時逢該興則興，而盛極則衰，消息盈虛，是一種自然的流行，這之中已經沒有上天意志的成分，而所謂應然的道德作爲也同時轉換爲無意志的天道流行。王弼運用這樣的天道觀去轉換《論語》中所說的天命。如〈爲政〉說：「五十而知天命。」王弼解釋說：「天命廢興有期，知道終不行也。」〈雍也〉說：「子見南子。子路不說。夫子矢之曰：予所否者，天厭之！天厭之！」王弼解釋說：「案本傳孔子不得已而見南子，猶文王拘羑里，蓋天命之窮會也。子路以君子宜防患辱，是以不悅也。否泰有命，我之所屈不用於世者，乃天命厭之，言非人事所免也。重言之者，所以誓其言也。」〈泰伯〉說：「子曰：巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不與焉！」王弼釋之

13 魏·王弼，《周易略例》〈明卦適變通爻〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁604。

14 魏·王弼，《周易注·下經》〈明夷·初九〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁397。

曰：「逢時遇世，莫如舜、禹也。」<sup>15</sup> 依王弼之意，因為天道流行的興衰與人間施政間之應合關係造成人間的施政亦會有興衰的起伏，而孔子適逢天命衰歇之期，所以天道在人間世也不得流行，因此，孔子所主張的道也就無法施行；而舜、禹因為適逢天道流行的興盛期，因此得以成就偉大的德性。依王弼這樣說，堯、舜之道之能否施行就與宇宙運行的運勢形成必然性的連結關係，也就是把「應然」的道德作為與「必然」的宇宙規律合而為一。這就是王弼將《論語》玄理化顯著的例子。

另外，又如〈泰伯〉說：「子曰：大哉，堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。」王弼詮釋說：「聖人有則天之德，所以稱唯堯則之者，唯堯於時全則天之道也。蕩蕩，無形無名之稱也。夫名所名者，生於善有所章，而惠有所存。善惡相須，而名分形焉。若夫大愛無私，惠將安在？至美無偏，名將何生？故則天成化，道同自然，不私其子而君其臣，凶者自罰，善者自功；功成而不立其譽，罰加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也！」<sup>16</sup> 文中王弼以「則天之道」定義「則天之德」，也就是說堯的德性是因為效法、因順天道運行的規律。而天道是無形無名，無可名稱，所以，堯的德性也一樣無可形容。其次王弼又說：天道無所偏私，無所偏愛，對於一般人民沒有特別的恩惠，因此人民無得而稱焉。復次，因為是順應天行的規律，而天行自有其規律，就如春生夏長秋收冬藏一般，春夏生意盎然是天地的生意顯現，而秋冬的肅殺氣息，也一樣是天道的自然，因此王弼說堯之化成百姓是因順著天道運行的規律，就如同自然一般，所以百姓不知其所以，就如《老子》〈三十八章〉所說：「上德不德，是以有德。」王弼解釋說：「何以得德？由乎道也。」所以王弼說：「仁德之厚，非用仁之所能也。」<sup>17</sup> 王弼對〈泰伯〉的詮釋最後說道：「不私其子而君其臣，凶者自罰，善者自功；功成而不立其譽，罰加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也！」這也就是前面所說的「則天成化，道同自

15 分見魏·王弼，《論語釋疑》〈為政〉、〈雍也〉、〈泰伯〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 621、623、626。

16 魏·王弼，《論語釋疑》〈泰伯〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 626。

17 魏·王弼，《老子道德經注·下篇》〈三十八章〉，分見樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 93、95。



然」，爲惡者所受到的懲罰，是咎由自招；爲善者的功績也是自己所取得，功成、罰加不隨而稱譽及刑罰，百姓不知其德，因此無得而稱焉。這樣就如上天化育萬物一樣，就如同自然生成萬物一般，沒有特定的作爲，也沒有一定的意志，是一種「自然而然」的作用，這之中完全沒有人的作爲，只是一種「必然」現象的流行。而這樣的「必然」現象，也即是「道」所表現出來的規律，這也就是王弼「以無爲本」的天道觀。

#### 四、「以無爲本」的性情論

孔子罕言性命與天道，至於「情」，《論語》中只出現兩處：1.「如得其情，則哀矜而勿喜。」（〈子張〉）2.「上好信，則民莫敢不用情。」（〈子路〉）兩處的「情」都作「實情」的意思，而沒有「性發而爲情」的「情」的任何意涵。魏初時期突出「才性」與「名理」的討論，除了劉邵的《人物志》以外，在當時還有非常著名的〈四本論〉：「〔鍾〕會論才性同異，傳於世。四本者：言才性同，才性異，才性合，才性離也。尚書傅嘏論同，中書令李豐論異，侍郎鍾會論合，屯騎校尉王廣論離。文多不載。」<sup>18</sup> 加上當時的核心主題——「自然」與「名教」之爭，以及「聖人有情無情」的論爭，這種種的論題都牽涉到人性的本質問題，而人性論必然是根於天道觀，這就形成了一個體用的關係，誠如牟宗三所說：「『聖人體無，老子是有』，這是一大端。『聖人有情』，這是另一大端。這兩大端合起來，根本只是一個體用問題。王弼所了解的體是老子的『無』。」<sup>19</sup>

在以上三者的思想背景下，加上王弼善於「辨名析理」，也就是先對論述的對象進行形名之辨，然後再「校實定名」，他說：「夫不能辯名，則不可與言理；不能定名，則不可與論實也。凡名生於形，未有形生於名者也。故有此名必有此形，有此形必有其分。」<sup>20</sup> 也就是先辨析事物的特性，然後再賦

18 《世說新語》〈文學〉：「鍾會撰〈四本論〉，始畢，甚欲使嵇公一見。置懷中，既定，畏其難，懷不敢出，於戶外遙擲，便回急走。」劉孝標注引《魏志》，余嘉錫，《世說新語箋疏》（臺北：王記書坊，1984），頁195。

19 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，2002），頁78。

20 魏·王弼，《老子指略》，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁199。

予其名。對於人性的本質為何？王弼一樣用「辨名析理」的方式進行解析，以下試以「二重的人性論」及「以情近性的性其情」，剖析王弼如何運用「以無爲本」的玄理建構其人性論。

### （一）二重的人性論

王弼思想中的「性」是道的流行所賦予人的本質，然而，這樣的本質並不一定會如實地呈顯出來，人所表現出來的才質，就稱之爲「才性」。這樣的才質與道所賦予人的「性」二者的關係，就形成當時所謂的「四本論」，也就是「性」與「才」的同、異、離、合的關係。魏晉時期以這樣的「才」去談論「性」，所以稱之爲「才性」。這二者的關係很像「現象」與「本質」的關係。這樣的關係，不是到了魏晉時期玄學家才注意到，先秦時莊子就已經提出，如《莊子》〈大宗師〉曾說：「夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才」，<sup>21</sup> 文中莊子藉由南伯子葵和女偶的對話，說明本質與現象之間存有不一致性，或是有其本質但才質稍有欠缺，或是有其才質而本質卻有所不足，這種現象就如同在文學中「情」與「辭」之間的關係，存有「情溢乎辭」和「辭溢乎情」二種現象。

王弼所談論的「性」，存有二個層次：本質與本質所涵蘊之氣的厚薄，由本質而說「性」的共性，由本質所涵蘊之氣的厚薄說「性」的殊別，由本質與本質之氣的涵蘊說「不離」，由本質與其所涵蘊之氣的表現而說「不合」，由這樣的方式融合才性四本論的「同、異、離、合」。這樣的「性」，其本質是由道的流行所形成的，所以會呈現出「理一而分殊」的現象。

由此，對於「性」之名及其內涵，王弼提出「萬物以自然爲性」、「聖人達自然之（至）〔性〕，暢萬物之情，故因而不爲，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。」<sup>22</sup> 文中的「自然」，就是「道」，就是「無」，所以，「萬物以自然爲性」，就是「萬物以道爲性」，亦即「萬物之性即是道」，也就是等同於王弼所提出的著名命題「萬物以無爲本」，亦即「萬物皆是以道爲其本然之性」。「本然」即是「本質」，然而，這樣的本質並

21 清·郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，1982），頁 252。

22 皆見魏·王弼，《老子道德經注·上篇》〈二十九章〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 77。

不一定會如實地呈顯，王弼這裡又定義了「聖人」的本體意涵，說聖人是能夠達到「道」所賦予他的本質之性，相反地，也就是說能夠達到「道」所賦予他的本質之性的人即是聖人。因為聖人能夠由「道」所賦予他的本質之性達到「道」的層次，而萬物都是「道」的流行所生發出來的，也因此，聖人也就能夠通達萬物之情。這裡，存有王弼玄學理論中的「性」與「情」的關係。王弼認為性發而爲情，然而，這樣的「情」，只有在達到「道」的境地的聖人才能夠通達。理論到這裡，就有「性」能不能通達爲「情」的問題了，也就是「情」能不能如實地表達「性」的問題，這就是魏晉時期特別注重的才性問題。

## （二）以情近性的「性其情」

〈陽貨〉說：「子曰：性相近也，習相遠也。」王弼詮釋說：「不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲，若逐欲遷，故云遠也。若欲而不遷，故曰近。但近性者正，而即性非正，雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱。雖即火非熱，而能使之熱，能使之熱者何？氣也、熱也。能使之正者何？儀也、靜也。又知其有濃薄者，孔子曰：性相近也。若全同也，相近之辭不生；若全異也，相近之辭亦不得立。今云近者，有同有異，取其共是，無善無惡則同也，有濃有薄則異也。雖異而未相遠，故曰近也。」<sup>23</sup> 此外，王弼在《周易注》〈乾·文言〉說：「不性其情，何能久行其正？」<sup>24</sup>

首先是：「性」是什麼？王弼曾說：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。不溫不涼，不宮不商；聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。故其爲物也則混成，爲象也則無形，爲音也則希聲，爲味也則無呈。故能爲品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。」<sup>25</sup> 文中王弼認為萬物之所以生成，各種事物之所以能彰顯其特殊屬性，都是由於「無形無名」的「道」，所以，「無形

23 魏·王弼，《論語釋疑》〈陽貨〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 631-632。

24 魏·王弼，《周易注·上經》〈乾〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 217。

25 魏·王弼，《老子指略》，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 195。

無名」的「道」，是世間萬物的根源。這個根源，它不會表現出溫、涼等屬性，也不會有宮、商等樂音，然而，世間萬物以及各種屬性卻是因為「道」才能呈顯。王弼認為「萬物以自然為性」，即是「萬物以道為性」，然後運用一樣的原則，認為「情」非「性」則無以顯示「情」的正確性，而「性」是一個總體，它雖然沒有方向性，卻能使「情」表現正確的方向。然而，情仍為情，性仍為性，這二者不可混同。這樣的說法就如同王弼的核心思想——「萬物以無為本」，套用一樣的思想模式，就形成「情以性為本」。

其後，王弼把「氣」雜入「性」之中，而說「又知其有濃薄者」，用「性」中所含「氣」之濃薄的不同，說明「性」只是相近，這裡在於說明每個人本性差異的原因。王弼之後又接著說：「無善無惡則同也，有濃有薄則異也。」此中的「無善無惡」，並非指「生之謂性」的自然人性論所說「性無善惡」，而是指超越於善惡的層次，非所謂善也非所謂惡，如同「道」無所謂美惡一般，美惡是落入對待之後所產生出來的一種人為的價值觀，而「道」則是創生萬物的本體。以道觀之，物無所謂善惡，這就是王弼所說的「無善無惡則同也」，意指每一個人的本性，同是源出於道的流行，其本源是同一的。但是王弼又解釋為什麼孔子不說「性是同」而說「性相近」，因為每個人所稟得的氣有輕重厚薄，因此所表現出來的現象會有各種差異，所以說是「相近」。以其「同」中有「異」，所以說「相近」。這樣說是把後世所說的「性同氣異」也就是「理同氣異」的「性」與「氣」渾同而說為「性」，而魏晉玄學家大多偏重在「氣」上說，所以就形成「才性」的各種說法。

在這段話之前，王弼說了一段道德修養的工夫論，「若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲，若逐欲遷，故云遠也。若欲而不遷，故曰近。」此中的「近」有二層意思，一是指「近於性」，一是指彼此之性異中有同，大部分是相近的，這裡偏重在前面的意思上。「以情近性」是「情之正」，若是「以情逐欲」，則偏離「性」的原初，則是「情之邪」；如果「以情近性」，王弼說「何妨是有欲」，這裡，王弼肯定了人的基本生理性，生理的基本需求，王弼認為仍是「近性」的。這裡牽涉到「情」的徼向性問題，就如王弼在《老子》〈一章〉的斷句為：「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。」「此兩者同出而異名，同謂之玄。」及其注中所說的：「故常無欲空虛，可以觀其始物之妙。徼，歸終也。凡有

之爲利，必以無爲用；欲之所本，適道而後濟。故常有欲，可以觀其終物之微也。」<sup>26</sup> 現代學者如陳鼓應、余培林對於《老子》〈一章〉則斷句爲：「故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」<sup>27</sup> 大概是認爲怎麼可以說「常無欲」、「常有欲」？所以就斷爲「常無」和「常有」。在王弼注解的文字中，王弼說明了道的「常無欲」和「常有欲」性，而這樣的「常無欲」和「常有欲」，其本源即是道，也因此，欲之所本必須是道的微向性，然後才能完成萬物的生成。王弼用一樣的模式說明人的「欲之所本」，乃是根源於性，就如同道的常無欲和常有欲以完成萬物的生成一般，人的欲望只要近於性，那麼才能完成人的生理性。王弼這樣的人性論，認爲「性」是「情」的根據及指導原則，更將「情」連同「欲」一起說，或者說是「情」中含有「欲」。所以文中只有「性 ⇄ 情」二者的方向性問題。王弼認爲應該要「以情近性」，換句話說，也就是「以無爲本」。

## 五、「以無爲本」的理想人格

人物品評活動爲魏晉之際士人們所熱衷，一開始是因爲政治上的需要，這樣的風尚是沿襲東漢末年的清議，演變到後來，則成爲清談。而在當時，人性的內涵以及聖人的理想人格是一主要論題，前者有所謂的「四本論」，而後者在建安時期最重要的論點則是何晏所主張的「聖人無情」，以及王弼所主張的「聖人有情」。若聖人同常人一般有喜怒哀樂之情，則聖人如何成其爲聖人？王弼對此提出他的看法，這個看法留存在何劭所撰〈王弼傳〉中，其曰：「何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以爲聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」<sup>28</sup> 由性發而爲情，聖人之性與常人是一

26 魏·王弼，《老子道德經注·上篇》〈一章〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 1-2。

27 分見陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，1981），頁 47；余培林，《新譯老子讀本》（臺北：三民書局，1980），頁 17。

28 晉·陳壽撰，《三國志·魏書》（《四部備要》第 126 冊），卷 28〈鍾會傳〉裴松之注引何劭〈王弼傳〉，頁 30 下。

樣的，但是其所稟得的氣是不同的。一個人因為內在或外在的刺激，發而為情，這樣的喜怒哀樂之情，不論聖人與凡夫都是一樣的，只是聖人之氣清明，而且能由情返性，所以能不為內外之境所牽引。文中重點在聖人「神明茂，故能體沖和以通無」，「神明」是指氣之清明，「沖和」是在形容道的特性，「沖」是虛的意思，而「和」則是和合，「無」指的也是道，所謂「通無」，是說聖人能夠由情返性，而這個「性」，就是道的流行所賦予人的本性，所以，「通無」可以說是「通道」，嚴格說應該是「通性」。這樣的說法在於說明：所謂聖人是指能由情返性，他也有所謂的喜怒哀樂之情，只是這樣的情是以性為本且趨近於性，而不是受到外物或外境的牽引。這說明聖人的理想人格是「以無為本」。以下姑且以聖人的定義——「達自然之性之謂聖」、聖人如何成就外王事業——「以自然之性施諸百姓」、聖人所表現出來的氣象——中和、聖人如何應機？等四點，來討論王弼如何運用「以無為本」的思想基調去論述聖人的理想人格。

### （一）達自然之性之謂聖

魏晉時期人性論的氛圍都圍繞在才性上說，對於理想人格的聖人也是一樣。既然是就才性上說，那就是先天命定論，也就是說：聖人是先天稟賦所形成的，換句話說，聖人是無法透過道德修養去達到的，所以本文不論王弼認為如何修養以達聖人的人格，而是論述如何才是聖人的理想人格。

因為王弼的思想基調是「以無為本」，而「無」，就是「道」，就是「自然」，所以王弼認為所謂聖人是能夠「體無」，也就是達到「道」的境界，所以說：「聖人達自然之（至）〔性〕，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。」這裡有兩個層次的觀點：就「理」上說和就「氣」上說，也可以說是就「本質」說和就「現象」說。就「理」上說，是屬於「本質」論；就「氣」上說，是屬於「現象」論。

就「理」上說，王弼提出「萬物以自然為性」，但這只是理論上的說法，就我們所見的世間萬物，現象上是存有種種差別的，也就是萬物所稟得的「氣」是不同的，這就是魏晉時期論人性時所特別重視的才性說，王弼這裡必然也是重在「氣」上說。但是因為萬物所稟得的氣有輕重厚薄的關係，所

以也就有了人才的智愚賢不肖的種種差別，如劉邵《人物志》中將人區分爲清節家、法家、術家、國體、器能……等十二流品的差異，<sup>29</sup>這是就「氣」上說，也就是就「現象」論。

就「氣」上說，因爲人一生成即有天生稟賦的差異，王弼認爲所謂聖人就是他的道德修養已能體知道的流行所賦予他的本性，所以也自能通達萬物之性及其由性所發之情，因而能因順萬物之情而不加干預，所以能夠把握其自心而不爲外物所迷亂。

王弼上面的說法一樣是運用「以無爲本」的思想基調去定義所謂「聖人」，因爲聖人已達到「無」，所以稱之爲聖人，至於之後王弼所說的聖人的種種現象與作爲，都是聖人所表現出來的行跡。所以，如果「性」是本、是母，那麼「情」即是末、是子，不論是「崇本以舉末」，或是「知其子守其母」，以道德修養而言都是徼向性的問題，而這個徼向性是以「情」爲中心，是情逐於欲，或是情返於性。若是情逐欲牽，則日漸遠於性，所以王弼解釋說「故云遠也」；若是「情近性者」，王弼說「何妨是有欲」。這樣的欲是屬於基本生理需求，就如飢則欲食，渴則欲飲一般。而所謂「情逐於欲」，就如孟子所說的「耳目之官不思，物交物，則引之而已矣」的「引之」，隨著外物追逐而去，以至放失其心。

## （二）以自然之性施諸百姓

儒家所論的「聖人」，不會僅僅止於討論如何的道德修養才是達到聖人的境界，孔子對於道德修養極致的定義可以說是仁，而對於聖，雖然沒有明確的定義，但是透過孔子與子路和子貢的對話，應可得出其意涵。子路曾經問如何才算是君子？孔子回答說：「修己以敬。」子路追問說：「如斯而已乎？」孔子進一步說：「修己以安人。」子路又追問說：「如斯而已乎？」孔子又進一步回答說：「修己以安百姓。」並且不等子路再追問就直接接著說：「修己以安百姓，堯、舜其猶病諸！」（《論語》〈憲問〉）另外子貢曾經問說：「如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？」孔子回答說：「何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！」（《論語》〈雍也〉）由上二則可見，孔子認爲道德修養的極致是「仁」，而「聖」則可以說是安頓百姓；也就是說，「仁」是

29 魏·劉邵，《人物志》（《四部備要》第358冊），卷上〈流業〉，頁6上-7上。

就自己而言，而「聖」則是相對於衆人而言。以孔子的志願來說，「老者安之，朋友信之，少者懷之。」（《論語》〈公冶長〉）就是相對於衆人而說的。可見，「仁」是對己，而「聖」則是對人，後來則轉成內聖、外王，所以只要一說到內聖，則必然要說到外王。王弼對於內聖的說法認為是「達自然之性之謂聖」，那麼，王弼對於外王的定義又是如何呢？

〈泰伯〉說：「子曰：大哉，堯之爲君也！巍巍乎！唯天爲大，唯堯則之。蕩蕩乎！民無能名焉。」王弼闡釋說：「聖人有則天之德，所以稱唯堯則之者，唯堯於時全則天之道也。蕩蕩，無形無名之稱也。夫名所名者，生於善有所章，而惠有所存。善惡相須，而名分形焉。若夫大愛無私，惠將安在？至美無偏，名將何生？故則天成化，道同自然，不私其子而君其臣，凶者自罰，善者自功；功成而不立其譽，罰加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也！」<sup>30</sup> 王弼整段詮釋文字中，主要關鍵是將《論語》中「天」的意涵轉換成無形無名的「道」，這樣的「道」，也就是「無」。所以王弼詮釋說：人民之所以有所稱譽，是因為有事跡可以表彰；人民有所稱頌，是因為施與人民恩惠。再者，善惡是相對而生的，是屬於相對的價值；如果是絕對的，就無得稱頌。而「道」是一絕對的獨立存在，因此，王弼說無得而稱焉。《論語》中稱頌堯爲聖君，是因為堯效法天之崇高廣遠，因之，人民無法用言語加以形容。而王弼則將之轉換成道家化的聖君，而說堯對於人民的愛就如道化生萬物一般，毫無偏私；如果沒有偏私，就沒有所謂特別的恩惠，也因此，人民便無得而稱頌。這絕對異於儒家「親親而仁民，仁民而愛物」，有差等的愛、由親而疏的愛，而是近於《老子》所說的「聖人不仁，以百姓爲芻狗」（《老子》〈五章〉），無怪乎一般學者會說魏晉玄學有將「聖人老莊化」的現象。

### （三）聖人的氣象——中和

《論語》〈鄉黨〉說了很多孔子在朝或家居時所表現出來的種種氣象，那是聖人經過德性的修養之後相應於各種情境所透顯出來的，那麼，著重才性論的魏晉時期，他們認為聖人才性的氣象又會是如何呢？王弼透過〈述而〉

30 魏·王弼，《論語釋疑》〈泰伯〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 626。



所說：「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」進而詮釋說：「溫者不厲，厲者不溫；威者必猛，〔不〕猛者不威；恭則不安，安者不恭，此對反之常名也。若夫溫而能厲，威而不猛，恭而能安，斯不可名之理全矣。故至和之調，五味不形；大成之樂，五聲不分；中和備質，五材無名也。」<sup>31</sup>《論語》的意思是說孔子雖然態度溫和，然卻有一股嚴肅的氣象，讓人不會因爲他的溫和而對他表現出隨便的態度；雖然有一種威儀，然而卻不會讓人感到兇猛；雖然處處表現出恭敬，卻又能悠閒而不會侷促不安。整句的意思在於說孔子在待人處事的態度上，表現地非常從容合宜。王弼則藉此闡釋他所認爲聖人的氣象。首先，王弼先將「溫、厲」、「威、猛」、「恭、安」轉成兩兩相對的人格特質，藉以說明聖人的氣象是超越相對的特質：一般人若是表現出溫和的氣象，則必然不會有嚴厲的威嚴；若是具有威嚴，則必然不會有溫和的氣象；若是威嚴則必然兇猛，若是不兇猛則必然不威嚴；若是處處恭敬則必然不會悠閒，若是悠閒則必然無法表現出恭敬。就像是各種口味，相對反的口味不可能同時存在；像各種樂音，若是表現出宮、商等音，必然無法形成大成之聲；相反地，若是大成之樂，必然不會突出地表現出單一的宮、商、角、徵、羽各種聲調，王弼由此說明：聖人之質，必然是處於中和的狀態而不會表現出特有的各種才質。這樣的「聖人」觀可以說是王弼認爲的理想人格。

「中和」之質的觀念是劉邵首先提出，劉邵說：「凡人之質量，中和最貴矣。中和之質，必平淡無味。故能調成五材，變化應節。是故，觀人察質，必先察其平淡，而後求其聰明。」<sup>32</sup>文中劉邵提出人的質性，以中和爲最尊貴。猶如透明的日光可以透過三菱鏡的折射而分成紅、橙、黃、綠、藍、靛、紫七種色光一般，而其他各種色光雖然美麗，卻也只是一種色光，紅色只能是紅色，橙色只能是橙色，它再也沒有其他顏色，也無法形成其他顏色，然而最平實無奇、也最爲平淡的透明的日光卻能折射出七種色光，所以說「中和最貴矣」。劉邵接著又說：「中和之質，必平淡無味。」這樣說，表示「中和之質」和「平淡無味」的關係是：「中和之質」是充分條件，而「平淡無味」則是必要條件。意即「若中和之質，則必平淡無味。」但不能顛倒過來說「若平淡無味，則必是中和之質。」因爲聖人之資，必然不會顯露出

31 魏·王弼，《論語釋疑》〈泰伯〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 625。

32 魏·劉邵，《人物志》（《四部備要》第 358 冊），卷上〈九徵〉，頁 1 上 - 下。

聰慧辨智；然而平庸之質，不必然是聖人之資。

劉邵和王弼這樣的思想應該是源自《老子》轉化而出，《老子》〈四十一章〉說：「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形」，雖然孔子也說「君子不器」，然而孔子的意思是說一個君子不應只限於某一才能，而應具備大器。凡是這樣說都是屬於正面褒的意思，而不是負面貶的意思。雖然君子不器，然而能成為「器」，已屬難得，只是只具一方之才，而非通才。所以劉邵說「聰明者，陰陽之精」，聰與明之人，已經是稟得天地之間陰陽之氣中最為精粹的了。王曉毅對此曾提出他的看法說：「劉邵聖人材質『中和無名』觀念的提出，具有重大的理論意義。它所引起的一系列深層的哲學反思，對玄學本體論的形成起了決定性的作用。無論在歷史上還是在邏輯上，都是正始玄學的思想起點。」<sup>33</sup>「從玄學的邏輯起點看，聖人材質的討論不僅是其整個宇宙本體論體系的基礎，而且是促使這一體系形成的直接動因。聖人材質既『中和』又『無名』的新觀點，已經超越了傳統的儒、道兩家，迫切需要思想界對這一人格作出宇宙哲學的圓滿解釋。」<sup>34</sup>而王弼「以無為本」的聖人理想人格正是劉邵聖人具中和之質理論的實踐與完成。

#### （四）聖人之應機

處於魏晉政治混亂的局勢，名士們往往動輒得咎，慘遭殺害，所以，出處進退是當時名士的一個重要的難題，因此他們想到：如果是聖人，處於這樣的環境，面對各種境遇時，聖人將如何處置？王弼藉由孔子當時一些重要的事蹟，以闡明聖人是如何應變神化。

《論語》〈陽貨〉說：「佛肸召，子欲往。子路曰：昔者由也聞諸夫子曰：親於其身為不善者，君子不入也。佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？子曰：然，有是言也。不曰堅乎？磨而不磷，不曰白乎？涅而不緇。吾豈匏瓜也哉？焉能繫而不食！」<sup>34</sup>王弼解釋說：「孔子機發後應，事形乃視，擇地以處身，資教以全度者也，故不入亂人之邦。聖人通遠慮微，應變神化，濁亂不能污其潔，凶惡不能害其性，所以避難不藏身，絕〔接〕物不以形也。有

33 分見王曉毅，《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，2002），頁199、200。

34 此章多數學者認為可疑，參見錢穆，《先秦諸子繫年》（臺北：東大圖書公司，1986），頁16-18。

是言者，言各有所施也。苟不得繫而不食，舍此適彼，相去何若也。」<sup>35</sup>文中王弼提出理想人格的聖人處世的兩個原則：一是平日的原則，王弼認為聖人是不入亂邦的，這是一種類似被動的原則，因為聖人必須教育弟子們，因此必須擇地而處；一是入亂邦的原則，因為聖人「通遠慮微，應變神化」，所以即使進入亂邦，其人格也不會有所玷汙，不論是處在什麼環境之中，聖人都能考慮深微，然後做相應的措施，所以，即使是叛變的腓盼召見，孔子因而前往，仍不礙孔子聖人的人格。

另外，〈陽貨〉說：「子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉！四時行焉，百物生焉，天何言哉！」王弼解釋說：「予欲無言，蓋欲明本。舉本統末，而示物於極者也。夫立言垂教，將以通性，而弊至於湮；寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求道中，不可勝御，是以修本廢言，則天而行化。以淳而觀，則天地之心見於不言；寒暑代序，則不言之令行乎四時，天豈諄諄者哉。」<sup>36</sup>孔子的原意是說：天地又何嘗言語，然卻自有其運行的規律，萬物自然生生不息，所以他又何需再言！而王弼的這段文字意涵非常豐富，首先，王弼運用「以無爲本」的思想模式進行詮釋，而「無」即是「道」、即是「天」，可見王弼是將孔子所說的「天」轉換爲「道」進行詮釋。因為「天無言」而「道亦不可言」，所以王弼將二者作了巧妙的連結，而王弼主張「以無爲本」，「無」就是「道」，而「道」是不可言說的，因此只能藉由可言說的話語表達之。然而「可道」畢竟非「常道」，言說畢竟有其侷限性。所以，往往在言說之中，因而喪失了道，所以《莊子》說：「道隱於小成，言隱於榮華。」<sup>37</sup>因此，有時候，靜默反而能彰顯真理，所以王弼說孔子欲用無言的方式，用以顯明那無可言說的「道」。文中，王弼所說的「本」，指的也是「道」。

王弼主張「崇本舉末」，而文中則說「舉本統末」，其意一樣，都是指只要掌握根本，那麼即能掌握由根本所孳生出來的一切。萬物是由道所生成，萬物之間所形成的理則，一樣是由道所形成的規律，因此，只要掌握了「道」，那麼即可掌握人間世的一切，包括施政措施、倫理道德等等。王弼說

35 魏·王弼，《論語釋疑》〈陽貨〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 632。

36 魏·王弼，《論語釋疑》〈陽貨〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 633-634。

37 清·郭慶藩，《莊子集釋》〈齊物論〉，頁 63。

孔子想要用靜默的方式，讓世人去直接體會萬事萬物所由以生成的「道」。接著，王弼透過言說的指示作用及其主旨，說明聖人立言垂訓後代，其用意在於告訴世人，人由天地的運行所稟得的「性」是同於「道」的，所以說「萬物以自然爲性」。「自然」即是「道」。若是因爲言說的流衍而喪失其所寄寓的涵意，那麼聖人只好以靜默不言的方式讓世人去體會其本源的「道」，所以聖人就採取效法天道的運行以化成天下。

其次是「則天而行化」，如前所述，文中的「天」即是「道」是「無」，王弼之前說帝堯效法道，這裡王弼則說孔子也效法天道，道自然地生化萬物，而天地之間也自然存在著盛衰興替的現象，在一年之中則呈現出春生夏長秋收冬藏的現象，春生夏長是天地的仁德，秋收冬藏一樣是天地的仁德；如果沒有秋冬的肅殺，哪來春天的生氣盎然？這就是所謂的道。在政治上，朝代自然存在著盛衰興替，所以道家沒有力挽狂瀾的主張，因爲唯有狂瀾之後，大地又會是一片生機。歷史上，一個朝代衰敗之後，繼之而起的必然又是一個開國盛世，這就是政治上的道。相對於個別君王而言，暴君之後，定然衰頹，衰敗之後又會是一個中興氣象，所以莊子說「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」<sup>38</sup> 王弼說孔子「則天而行化」，這樣說，一樣有將孔子聖人老莊化的嫌疑。

王弼接著說：「以淳而觀，則天地之心見於不言；寒暑代序，則不言之令行乎四時，天豈諄諄者哉。」文中「淳」是樸實的意思，這裡是在形容道，所以可以將之轉成說「以道而觀」。站在道的視點觀之，天地雖無言，卻自然地化育運行；寒暑之間的更替，亦無言而形成四時，天地哪裡是諄諄地告誡人們呢！王弼藉由道無可言說，反過來說，不言反而可以見道。而道因無可言說，所以以「無」稱之。王弼這整段都是在闡發「以無爲本」的理想人格。

## 六、「以無爲本」的政治思想

王弼所處的曹魏正始時期，經漢代清議，到品評人物，到曹操魏武帝「唯才是用」，形成了「自然」與「名教」的爭議。又「中國歷史上有過一次

---

38 清·郭慶藩，《莊子集釋》〈大宗師〉，頁 242。

事件，提供了避免形成士庶等級制度的可能性，就是正始期間玄學家的改制運動。」<sup>39</sup>雖然處在這樣的政治氛圍之中，然而由於王弼的性格，即使曹爽接見他，「而弼與論道移時，無所他及」，且「事功亦雅非所長，益不留意焉。」<sup>40</sup>所以，王弼在注釋中所提出的政治思想，並不是就政治現實而提出應興應革的看法，而是純粹由他的玄學思想體系中所建構出來的。

王弼思想的核心——「以無爲本」，由此而推出「崇本舉末」，施諸「自然」與「名教」的議題，那麼，「崇本」之「本」指的就是「自然」、就是「道」，而「舉末」之「末」則可以指「名教」，結合起來說，綱常倫理等名教制度，應根據自然的道作爲指導原則，而自然的道是對人民提供種種資源卻不加以干預，「生之、畜之、長之、養之」，也因此，綱常倫理應是源自人自然的本心本性，而不是執政者所擅自制定出來的一些規範。以下試以「以無爲本」的思想解析王弼所闡釋的政治思想。

### （一）執一以統衆

王弼思想的基調——「以無爲本」，運用在政治上，王弼認爲爲政者應該要以簡馭繁，而簡之又簡，則是道，是一，是無，所以王弼主張要「執一以統衆」。《論語》〈里仁〉說：「子曰：參乎！吾道一以貫之。」王弼闡釋說：「貫猶統也。夫事有歸，理有會，故得其歸，事雖殷大可以一名舉；總其會，理雖博可以至約窮也。譬猶以君御民，執一統衆之道也。」<sup>41</sup>文中王弼以執政作爲譬喻，說明猶如國君統御人民，是以一人去統領衆人，王弼在《周易略例》〈明象〉說：「夫衆不能治衆，治衆者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故衆之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必〔無〕二也。」<sup>42</sup>王弼認爲爲政必須能夠掌握最關鍵的核心處，而這個核心就是一，就是「道」，因爲萬事萬物「統之有宗，會之有元」，所以如能掌握其會歸處，那麼即可總理之；萬事萬物之理也是一樣，萬理必然

39 王葆玟，《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996），頁119。

40 晉·陳壽撰，《三國志·魏書》（《四部備要》第126冊），卷28〈鍾會傳〉裴松之注引何劭〈王弼傳〉，頁30上。

41 魏·王弼，《論語釋疑》〈里仁〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁622。

42 魏·王弼，《周易略例》〈明象〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁591。

是由一個源頭所推衍而出的，所以如能掌握其源頭，則萬理亦可以依此窮究之。

劉邵《人物志》〈材理〉曾說：「夫理有四部，……若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也；法制正事，事之理也；禮教宜適，義之理也；人情樞機，情之理也。」<sup>43</sup> 四種類別之理，各有其相應的情境，不能純以一理貫通之。王弼上文中所說的「理」可以說是「理論之理」，然而，除了理論之理，還有所謂事物之理，猶如理性有理論理性，有實踐理性一般。就理論之理而言，的確可以運用歸納法歸納出一個總原則，然後依此類推之，即可掌握所有之理；然而事物之理則不然，須就事事物物中一一窮究始得，不是可以一理掌握得，就如孟子曾說：「徒善不足以爲政，徒法不能以自行。」<sup>44</sup> 如果想要只以一理即可統貫施政上的衆多事理，恐怕仍會流於理論而不切實際。同樣的道理，理論理性可以輕易理解，而實踐理性則須如陽明於五十歲時所說：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡，只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳！」<sup>45</sup> 玄學家如果只重視理論理性與理論之理，恐怕會流於玄智而無法切近事物之理，難怪以王弼的玄智，總其短短的一生竟是「不識物情」，<sup>46</sup> 這大概就是玄學家之所以異於傳統儒、道二家的重要關鍵處。

再觀〈泰伯〉說：「子曰：興於詩，立於禮，成於樂。」王弼闡釋說：「言有爲政之次序也。夫喜、懼、哀、樂，民之自然應感，而動則發乎聲歌，所以陳詩採謠，以知民志風。既見其風，則損益基焉，故因俗立制，以達其禮也。矯俗檢刑，民心未化，故又感以聲樂以和神也。若不採民詩，則無以觀風。風乖俗異，則禮無所立。禮若不設，則樂無所樂。樂非禮則功無所濟，故三體相扶，而用有先後也。」<sup>47</sup> 「興於詩，立於禮，成於樂」一般的解釋是：用詩可以鼓舞人的志氣，用禮可以端正人的行爲，用樂可以養成一

43 魏·劉邵，《人物志》（《四部備要》第 358 冊），卷上〈材理〉，頁 8。

44 漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》（《十三經注疏》），卷 7 上〈離婁上〉，頁 2。

45 明·王陽明，《王陽明全集》（臺北：文友書局，1980），〈年譜〉，50 歲條，頁 40。

46 晉·陳壽撰，《三國志·魏書》（《四部備要》第 126 冊），卷 28〈鍾會傳〉裴松之注引何劭〈王弼傳〉，頁 30 下。

47 魏·王弼，《論語釋疑》〈泰伯〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 625。

個人完美的人格。若以孔子所嚮往的周文之禮樂制度釋之，那麼其意可能是不論是典禮的進行，或是大夫之間的相會，首先是以唱詩起興，而後是正式典禮的進行，最終則是以樂聲作終了。而王弼則是將這句話作為施政的前後三個階段，且這三個階段是相互配合，缺一不可。王弼認為人民的各種喜怒哀樂之情，會充分表現在地方民謠之中，所以採詩官採集民謠，供為政者參考，可以讓為政者知曉人民的風尚及心志，然後再依據人民的風尚及心志制定各種禮儀規範，如果以刑罰懲戒仍不足以教化民心，那麼則須以樂聲和樂其心志。所以王弼說若「不採民詩」則「無以觀風」，若「風乖俗異」則「禮無所立」，「禮若不設」則「樂無所樂」。中國傳統經典在論說時常缺少主詞及量詞，以致在詮釋上常有歧義，如「興於詩，立於禮，成於樂」其主詞是誰？如前所釋，應是指為政者，而王弼的解釋則變成「興於詩」的主詞是所有的百姓，後面則又轉成為政者。如果是這樣，主詞就不應全省略才是。

## （二）以淳化俗

王弼認為為政者應該要「以無為本」，如道一般地化育萬物。以道觀之，萬事萬物無不是自然地成長，在萬物之中，只有材質的差異，而沒有善惡的差別，美惡或是善惡，它原本只是存在於物與物或是人與人之間的差異，如果以人為的價值加以區別，那麼就會如老子所說的「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」（《老子》〈二章〉）就會產生出醜與惡。所以，王弼認為一個執政者應該如道一般地以淳實對待人民，那麼自然能夠化民成俗，而不是以明智去探察人民的幽隱之情。如《論語》〈泰伯〉曾說：「子曰：狂而不直，侗而不愿，慓慓而不信，吾不知之矣！」王弼釋之曰：「夫推誠訓俗，則民俗自化；求其情偽，則儉心茲應。是以聖人務使民皆歸厚，不以探幽為明；務使奸偽不興，不以先覺為賢。故雖明並日月，猶曰不知也。」《論語》的原意是說：如果一個人狂妄而不正直，無知而不忠厚，無能又不守信，這種人孔子說他不知道他將怎麼辦！意思是說一個人至少也應該為人正直、忠厚、守信，這些都是不假外求的，不論智能或才學如何，都能做得到的，因為這些都是求之在我者也。孔子所說是針對某一個對象，而這樣的對象其量詞是全稱，也就是具有普遍性。王弼則把它轉為「以無為本」的政治思想，把它轉為相對性進行詮釋。王弼提出為政者不需去揭發人

民的奸佞之事，爲政者只需自己「推誠訓俗」，則民風自然淳樸；如果爲政者去探察人民事情的眞僞，那麼人民將會做相應的掩飾與做作。所以，聖人爲政，應致力於使人民風俗歸於淳樸，而不是以探察得知人民的一些幽隱之情爲明智；不以察覺爲賢，而是應使人民不爲奸邪；所以，雖然聖人聖明如日月，猶自稱「不知」。由上簡釋，可以發現到王弼對這句話做了非常創發性的詮釋，王弼將它轉說爲：一個爲政者，不要求人民正直、忠厚、守信，而且是表現出「無知」的態度去面對人們。

《老子》〈四十九章〉說：「聖人無常心，以百姓心爲心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。聖人在天下歛歛，爲天下渾其心，聖人皆孩之。」<sup>48</sup> 王弼詮釋說：「以明察物，物亦競以其明（應）〔避〕之；以不信（察）〔求〕物，物亦競以其不信應之。夫天下之心不必同，其所應不敢異，則莫肯用其情矣。甚矣！害之大也，莫大於用其明矣。」<sup>49</sup> 王弼對這段話的詮釋非常接近前段對〈泰伯〉「子曰：狂而不直，侗而不愿，慳慳而不信，吾不知之矣」的詮釋，這二者，分別是道家和儒家最重要的根本典籍，而王弼居然可以作出非常近似的詮釋，可見王弼思想是會通儒、道二家思想的重要橋樑，也由此可見王弼思想具有非常大的創造性。在《老子注》的這段文字中，王弼認爲爲政之害莫大於「用其明」，因爲一旦用其明以察人民之情，則人民亦會競相以明避之。所以，相反地，爲政者應該要以「不明」、「不知」對待人民，那麼人民久而久之自然歸於淳樸。王弼這裡說的是消極的不作爲，而非積極的作爲。消極的不去用其明，積極的則是用其不明，消極的作法只是「末」，其「本」仍是在用其不明，以不明對應人民，也就是用一種「無分別」的態度，如同道化成萬物一般。

48 根據樓宇烈本。《老子、周易王弼注校釋》，頁 129。通行本「聖人皆孩之」前有「百姓皆注其耳目」。

49 魏，王弼，《老子道德經注·上篇》〈四十九章〉，樓宇烈，《老子、周易王弼注校釋》，頁 130。



## 七、結 語

王弼《論語釋疑》雖然僅存 47 則，然就這 47 則中，我們可以看出王弼是如何以「以無爲本」的思想基調作爲詮釋的進路，透過對《論語》一些文句的詮釋進行意義的轉換。「以無爲本」的命題是屬於形而上學的範疇，所以本文試圖從形而上學出發，進一步進入倫理思想及政治思想的探討。然受制於文本材料的有限性，本文僅能就既有材料進行論述，所以，有些理論僅能粗略建構。

王弼的詮釋進路首先是將《論語》中孔子所說的堯、舜之「道」轉換爲道家本體的「道」，這是思想最根本的始點，王弼將思想的源頭一轉換，由此所開展出來的整個思想體系也就跟著全部轉換。這在形式邏輯中是屬於「偷換概念」的方式。王弼進一步再將這樣的「道」轉換爲「無」，由此建立「以無爲本」的思想。由於經由王弼如此轉換，因此能夠輕易將當時對於孔子和老子的評價作一判別，也就是當時著名的「聖人體無」說。王弼將「道」作了意義轉換之後，接著則是將「天」一樣作意義的轉換，王弼將有意志的天命說轉換爲無意志的天道流行，也就是將孔子所說的「天」轉換爲道家所說的「天」。經由如此轉換，儒家所說的聖人之德則轉換爲天道的流行，如此一來，王弼即可建立「以無爲本」的天道觀，並由此建立起整個思想體系的立基點。

人性論根源於天道觀，王弼建立「以無爲本」的天道觀之後，進而以「以無爲本」論述人性的本質。王弼認爲人性的本質源自於道，這樣的本質發而爲情，則有徼向性的問題：從於欲或近於性。若是從於欲，則流蕩而失真，王弼稱之爲邪；若是以情近性，則何妨是有欲？又，人性雖然本質都是「以自然爲性」，然在這之中又有氣質的差異，如此則形成王弼二重的人性論：本質的性是相同的，但表現出來的各種智愚賢不肖以及才能則出現種種差異性。魏晉時期偏重在論述人的才性，王弼雖也不例外，但王弼一本「以無爲本」的思想基調，所以仍重在自然之性的論述。

根據「以無爲本」的人性論，王弼進而論述聖人的理想人格，一樣是以「以無爲本」作爲思想的基調。王弼因爲善於「辨名析理」，所以先對聖人人

格加以定義——「達自然之性之謂聖」，這樣的定義亦如前面所說的「聖人體無」的涵意。聖人達體無之境，則一如道之化生萬物一般，所以自然是「以自然之性施諸百姓」。因為聖人如道一般，所以聖人自然會表現出平淡無味的「中和」氣象。

自古以來即有「聖王」的政治理想，也就是「以聖為王」。根據「以無為本」的聖人觀，王弼又開展出「以無為本」的政治思想。王弼認為為政者在施政上應「統之有宗，會之有元」，所以主張應「執一以統眾」，而「一」即是「道」即是「無」，所以也可以說「執無以統眾」。對於人民，王弼不主張「以明察物」，而主張「以淳化俗」，推誠訓俗，則自然化民成俗。而能夠「執一以統眾」，「以淳化俗」的，必然是「體無」的聖人。

綜上可知，王弼的整個思想系統，都是以「以無為本」作為詮釋的基點及進路所開展出來的。這樣的思想基調，不僅於形而上學，王弼已經將之擴展到倫理學、心性論以及政治哲學的論述，可說是已經粗具整個思想體系的規模。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

漢·趙岐注，宋·孫奭疏，《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1982。

魏·劉劭，《人物志》，《四部備要》第 358 冊，臺北：臺灣中華書局，1966。

魏·何晏注，梁·皇侃義疏，《論語集解義疏》，《叢書集成初編》第 481-484 冊，北京：中華書局，1985。

魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1982。

晉·陳壽撰，宋·裴松之注，《三國志》，《四部備要》第 124-127 冊，臺北：臺灣中華書局，1966。

姚秦·僧叡，《十二門論》，《大正新脩大藏經》第 30 冊，臺北：新文豐出版公司，1983。

唐·釋道宣撰，《廣弘明集》，《四部備要》第 425-426 冊，臺北：臺灣中華書局，1966。

明·王陽明，《王陽明全集》，臺北：文友書局，1980。

清·馬國翰輯，《玉函山房輯佚書》，臺北：文海出版社，1952。

清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：木鐸出版社，1982。

## 二、近人論著

王葆玟 1996 《玄學通論》，臺北：五南圖書公司。

王曉毅 2002 《王弼評傳》，南京：南京大學出版社。

牟宗三 2002 《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局。

余培林 1980 《新譯老子讀本》，臺北：三民書局。

余嘉錫 1984 《世說新語箋疏》，臺北：王記書坊。

林麗真 1988 〈王弼《論語釋疑》中的老子義〉，《書目季刊》22.3(1988.6): 34-61。

陳 來 2002 《古代文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯書店。

陳鼓應 1981 《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館。

湯用彤 1980 《玄學·文化·佛教》，臺北：育民出版社。

(德)黑格爾(G. W. F. Hegel)著，范揚、張企泰譯 1985 《法哲學原理》，臺北：里仁書局。

劉昌佳 2010 《《彖傳》與儒道思想的比較研究》，臺北：花木蘭文化出版社。

樓宇烈 1981 《老子、周易王弼注校釋》，臺北：華正書局。

錢 穆 1986 《先秦諸子繫年》，臺北：東大圖書公司。

## ***Yi Wu Wei Ben: Wang Bi's Interpretative Approach in Explication of Doubts on the Analects***

Liu Chang-chia\*

### **Abstract**

Besides his commentaries on *The Book of Changes* 易經 and the *Lao Zi* 老子, Wang Bi 王弼 also wrote a commentary on the *Lunyu* 論語 entitled *Explication of Doubts on the Analects* 論語釋疑, in which he interprets Confucianism using a Daoist metaphysical idea, “*yi wu wei ben*” (以無爲本 taking *Wu* as the basis). By first replacing the Confucian *Dao* 道 of the *Lunyu* with the ontological *Dao* of philosophical Daoism, Wang Bi replaces Confucianism's fundamental philosophical starting point, and transforms the entire philosophical system that flows from it. Wang then replaces this *Dao* with the metaphysical *Wu*, thus “taking *Wu* as the basis” for a new interpretation of Confucian thought.

After reinterpreting the meaning of *Dao*, Wang Bi then replaces the volitional doctrine of *Tianming* (天命 the will of Heaven) with the non-volitional *Tiandao* (天道 the way of Heaven), establishing *yi wu wei ben* as a ‘theory of Heaven’, and creating the foundation upon which rests his system of thought, which he further extends to a discourse on ethics and political philosophy. In summary, Wang Bi's entire system of thought can be said to use *yi wu wei ben* as its interpretative foundation and approach.

**Keywords:** Wang Bi 王弼, *The Analects*, *yi wu wei ben* 以無爲本, metaphysics, Confucianism

---

\* Liu Chang-chia is an assistant professor in the Department of Chinese at National Kaohsiung Normal University.