

王弼《老子注》政治思想析論

蔡忠道*

摘要

王弼注老是理解《老子》思想最權威的注釋之一，學者的研究多聚焦在其闡發《老子》思想、與《老子》的異同以及玄學的思想，獲得卓著的成果。對於其中的政治思想，則關注較少。王弼雖然不識物情，也不熱衷仕途，然而，不論就《老子》的思想體系，或者魏晉玄學會通儒道的思想特徵，政治思想都是不可避免的範疇。況且，魏晉政權更迭，疑忌深重，政治是每一位士人都得面對的難題，思想深刻的玄學家對於政治必然有其對應的方式與立場。

關鍵詞：王弼 老子注 政治思想

*國立嘉義大學中文系教授。

Political Thought of Wang Bi "Lao-Tzu note"

Cai Zhong-Dao

Abstract

The Wang Bi Note always understand one of the most authoritative comment "Lao Tzu" Thought the scholar's research focused on the elucidation of the idea of "Lao Tzu", "Lao Tzu" of the idea of the similarities and differences, and metaphysics, and outstanding achievements. For political ideology, the less of a concern. Wang Bi, did not know the material conditions, not keen career, however, whether the system of thought of "Lao Tzu" or Metaphysics learn to pass and Taoism thinking characteristics are inevitable areas of political thought. Moreover, the Wei and Jin regime change, the jealous ridden politics every Scholars must face the problem, the corresponding way stand bound in the the profound ideas metaphysicians politics.

Key Word: Wang Bi, Lao Tzu note, Political thought

一、前言

政治，就是管理眾人的事。人類是群居的動物，人與人之間無法避免發生關聯，其中牽涉複雜的關係與權利義務，因此，必須制定相關的規範，維持基本秩序，保障所有人的安全與生活。中國傳統士人受儒家思想薰陶，亟思安邦立國；魏晉時代政治更迭，政治問題更是切身。王弼出身世家，受到好的薰陶教養，也有仕途的嚮往，然而，在主客觀的條件未能配合之下，他的仕途並不順利。史載：

弼為人，淺而不識物情。初與王黎、荀融善，黎奪其黃門郎，於是恨黎，與融亦不終。
（《魏志》卷二十八〈鍾會傳〉注引何劭〈王弼傳〉）

王弼在玄學上很早就嶄露頭角，受到當時清談領袖，吏部尚書何晏的賞識，稱王弼：「仲尼稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎！」（同上）在臺郎出缺之際，推薦王弼，然而，卻因丁謐推薦王黎獲得任用而失之交臂，只能補臺郎。王弼與王黎本有交情，卻因這件事而心生嫌隙。王弼後來獲得曹爽接見，談論玄理，也不被青睞。因此，王黎就任不久去世，曹爽用了王沈，也沒有讓王弼補缺。王弼的仕途就在補臺郎嘎然而止，這讓他認清事實：事功不是他的長項，生命的重心就全然放在玄學。就王弼或玄學而言，王弼在事功的挫折反而是正面的，就他的才能與個性，頂多是一位平凡的事務官；對玄學特出的領悟，卻造就不世出的玄學大家。然而，王弼雖然沒有在仕途發展，他對於政治則有極大的關注。就客觀的環境而言，政治本來就會影響眾人，尤其像王弼這樣的世家大族，更與政治息息相關。魏晉的政治動盪頻密而巨大，士人對於個人與群體如何對應政治，安身立命，也會有更多的關注。再者，就王弼註解的經典而言，《老子》除了對於道體的論述之外，許多篇章都論及政治，王弼不可能視而不見，當然，王弼也不會完全受制於《老子》，他如何在詮釋《老子》的政治思想時，又能別出新意，也是本文關注的重點。

二、王弼的政治思想

（一）政治的必要性

王弼認為，人類社會不能免於政治。首先，王弼指出，人類群居，公共事務必須有人承擔、規劃，這是社會發展的必然趨勢。王氏曰：

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，復使歸於一也。（《老子》第二十八章：「樸散則為器，聖

人用之則為官長。」注)¹

始制，謂樸散始為官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也，過此以往將爭錐刀之末，故曰，名亦既有，夫亦將知止也，遂任名以號物，則失治之母，故知止所以不殆也。（《老子》第三十二章：「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。」注）

王弼順承《老子》的思想，以「樸」與「器」區別渾沌未分的樸質世界與物我分判的器用世界，政治制度，以及連帶的統治者，都是因應世界由質樸渾沌走向分判器用的必要設置。因此，名號世界是人類社會的必然發展，政治是名號世界的不可或缺，總之，政治是有其必要性。然而，王弼更指出，政治運作的目的不是 資源分配或建立名教秩序，而是移風易俗，在名教世界實現質樸自足的理想，以形上的「道」、「一」作為施政的目標，政治是一種回歸，由器用回歸混沌的進程。

此外，政治的必要性也可以從宇宙人生的整體上觀察，王弼曰：

天地之性，人為貴，而王是人之主也。雖不職大，亦復為大，與三匹，故曰，王亦大也。（《老子》第二十五章：「故道大，天大，地大，王亦大。」注）

《老子》強調宇宙中有四大：道、天、地、王。²天地之間人為貴，而王是人的統治者，因此，也是域中四大之一。王弼對於「域」的解釋比較特別，他說：「凡物有稱有名，則非其極也。言『道』則有所由，有所由，然後謂之為『道』，然則『道』是稱中之大也。不若無稱之大也。無稱不可得而名，故曰『域』。道、天、地、王皆在乎無稱之內，故曰，域中有四大者也。」（同上）道、天、地、王，都是可得而名，是可得而名的形下名號，王弼對「道」特別加以說明，《老子》曰：「字之曰道」，「道」指涉萬物之所由的理則，所以，「道」是可稱名號之最大者。在可稱名號之上，還有不可稱的「域」，道、天、地、王都在其中。由此，王者治國需要依循不可稱的「域」，也就是後文所說的「自然」。

（二）批判濫權高壓統治

政治是關乎眾人的事，有幾個重要的元素：統治者、人民、土地與主權。其中，統治者與人民的關係最令人關注，孟子以勞心與勞力的分別，強調兩者分工合作的關係。再以民本

¹ 魏·王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（台北：華正書局，1992）頁75。本文所引王弼著作皆依據此版本，後再引用，不再標註詳細出版資料。

² 關於《老子》第二十五章的原典有兩種不同的版本：「故道大，天大，地大，王亦大。」與「故道大，天大，地大，人亦大。」王弼注的通行本作「王亦大」，現代的老子注解本多作「人亦大」。筆者以為當作「人亦大」，蓋後文「人法地，地法天，天法道，道法自然。」也是四者並舉，而作「人」。不過，王弼以「王亦大」做註解，因此，本文詮釋王弼思想，故仍以通行本為依據。

的思想，指出民貴君輕，把人民提到政治運作的核心。³王弼則強調，擁有權力的國君應該對治亂負最大的責任，他說：

言民之所以僻，治之所以亂，皆由上不由其下也，民從上也。（《老子》第七十五章：「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生為者，是賢於貴生。」注

《老子》重在批判掌權者的奢華生活及煩苛政令，奢華釀成飢荒，政令煩苛造就權詐，兩者都讓民眾犯禁輕死。王弼則從《老子》批判虐政，更進一步指出，掌權者擁有制定政策、發號施令與資源分配的權力，在實際政治運作中，掌握了主導權，對於民風的形成以及治亂的結果，都要負起最大的責任。

王弼以為，主政者為政治運作的核心，因此，主政者必須為治亂負起最大的責任。然而，統治者經常運用權力滿足個人私慾，這樣的情況古今皆有，幾乎是現實政治的常態，對此，王弼提出嚴厲的批評，他說：

朝甚除，則田甚蕪，倉甚虛，設一而眾害生也。凡物不以其道得之則皆邪也，邪則盜也。夸而不以其道得之，竊位也，故舉非道以明，非道則皆盜夸也。（《老子》第五十三章：「朝甚除，田甚蕪，倉甚虛。服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是為夸盜。非道也哉！」注）

王弼承《老子》對政治的批判，強調為政不以道，只是強作妄為，則非邪即盜，無異於竊位。因為，治國旨在追求民眾福祉，如果只是成就宮廷權貴，民眾卻困苦難以營生，則是政治的墮落與誤入歧途。王弼身處動亂的魏晉之際，對於政治的虛偽與鬥爭應該更有深刻的感受，王弼面對動盪的時局，他對高壓統治也不以為然。王弼曰：

清靜無為謂之居，謙後不盈謂之生，離其清靜，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，故曰，民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生，言威力不可任也。（《老子》第七十二章：「民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。」注）

王弼承《老子》批判高壓統治，對舉「威力」與「清靜」的不同統治方式，高壓統治是一種統治者生命的躁動，躁動是對道的偏離，雖然能達到短期的效果，卻帶來更大的社會震動，以及民眾的巧詐機心，當國家威攝減弱，社會將陷入不安，以至於危及政權。高壓統治者也是希求長治久安，為何會導致民擾國崩，「上下大潰，天誅將至」的結果呢？就是對萬物所由之「道」的缺乏認識，萬物依道而行，因此，百姓安居於君主的「清靜無為」，在君主「謙

³ 勞心者與勞力者的區分，是孟子與農家學者許行辯論時提出來的觀點。民貴君輕則是孟子承繼《尚書》民本思想，對儒家德治思想的進一步闡發。參見《孟子·滕文公上》、《盡心下》。

後不盈」的統治中自適營生，這才是上下相洽的長久之道。由此可見，王弼面對政治的複雜憂患，在批判之餘，並不是退縮回自己的小世界，而是進一步指出政治的坦途。⁴

（三）自然無為

《老子》的政治思想以「無為」、「自然」為核心，王弼亦然，以「自然無為」作為統治的最高原則。⁵王氏曰：

夫執一家之量者，不能全家。執一國之量者，不能成國。窮力舉重，不能為用。故人雖知萬物治也，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。沖而用之，用乃不能窮。滿以造實，實來則溢，故沖而用之，又復不盈，其為無窮亦已極矣。形雖大，不能累其體，事雖殷，不能充其量，萬物捨此而求主，主其安在乎。不亦淵兮似萬物之宗乎。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。（《老子》第四章「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗；挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。」注）

《老子》：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（第25章）道生萬物，萬物依道而行，人事與天地都應效法道，而道就是自然。治國是人事的重要一環，也必須效法自然之道。自然之道有兩個特點，首先，形上的自然之道，提供治國者寬廣而超越世俗的視野與心量，在治國的規劃與執行上，能充分關照各個層面。再者，治國者依自然之道，能常保沖虛的心靈，因應繁瑣的政務而不竭其形、渝其真。如此，主政者既能利益百姓，又不損傷自我、扭曲生命，仕進之路自利利他，物我兩全。王弼解釋《老子》第四章的主語是治理萬物的國君，因此，強調國君和光同塵而無損其生命之真樸。⁶王氏又曰：

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為，造

⁴王弼透由人道與天道的對舉，批判人類社會的不公與不義，在於損害多數人的權益，成就少數人的利益。王氏曰：「與天地合德，乃能包之如天之道。如人之量，則各有其身，不得相均。如惟無身無私乎？自然，然後乃能與天地合德。」（《老子》第七十七章：「天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。」注）

⁵王弼曰：「順自然也。萬物無不由為，以治以成也。」（《老子》第三十七章「道常無為而無不為。」注）「以無為為居，以不言為教，以恬淡為味，治之極也。」（《老子》第六十三章「為無為，事無事，味無味。」注）

⁶王弼曰：「道，無形不繫，常不可名。以無名為常，故曰道常無名也。樸之為物，以無為心也，亦無名，故將得道，莫若守樸。夫智者可以能臣也，勇者可以武使也，巧者可以事役也，力者可以重任也，樸之為物，憤然不偏，近於無有，故曰，莫能臣也。抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也。」（《老子》第三十二章「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」注）王弼從萬物得其真、國君的無為無名說「樸」，可與「自然」義參看。

立施化則物失其真，有恩有為，列物不具存，物不具存，則不足以備載矣。……無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。若慧由己樹，未足任也。（《老子》第五章「天地不仁，以萬物為芻狗。」注）

《老子》言「天地不仁」，顯然以「天地」與「仁」兩觀念對顯，天地任自然而運，無為無造；仁者則刻意造化立施，有恩有為。有恩有為，則以一己之慧強加萬物之上，物我皆不得其安；無為無造，則萬物各得其所。因此，王弼注解本章下一句「聖人不仁，以百姓為芻狗。」曰：「聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。」聖人以自然之道治國，不別物我，百姓、芻狗如一，皆任運而化。王弼進一步指出：

言至明四達，無迷無惑，能無以為乎，則物化矣。所謂道常無為，侯王若能守，則萬物自化。（《老子》第十章「明白四達，能無為乎？」注）

王弼揉合《老子》「自化」與《莊子》的「物化」，指出無為而治的效果，在於萬物能依道之自然而變化、長養。⁷這也就是道之玄德，王弼曰：

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。（《老子》第十章「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」注）

王弼對「道」與「德」有精要的詮解：「道者，物之所由也；德者，物之所得也。」（《老子》第五十一章「是以萬物莫不尊道而貴德。」注）萬物之德根源於道，萬物的生長化育都依道而行，然而，道並非刻意作為生化萬物，而是依萬物之真實而成就之，因此，道成就萬物而不佔有、不宰制；萬物長養化育而不知其主。總而言之，道是以「不生之生」的方式成就萬物。⁸這樣的心態是「靜」，國君最佳的統治心態亦復如此。⁹

「無為」的治國方式能達到成效，主要原因有二，一是大道的運行如此，二是萬物由道而生，因此，萬物以自然為其本質，政治作為應順其本質而成就之；王弼曰：

⁷ 王弼以農事為例說明：「耒耜，農夫，農人之治田務，去其殊類，歸於齊一也。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。」（《老子》第五十九章「治人事天莫若耒耜。」注）王弼指出，治國的根本在全萬物之自然，因此，國君政策必須消弭人為的造作、宰制與扭曲，「去其殊類」並非強力剷除異類，而是透由政策的引導，避免人民走向背離自然的異化。關於「耒耜」的解釋，王弼直接從字義上解讀為農夫，這與當代莊學解釋為「保愛」不同，王弼強調治國在達到全其自然，齊一萬物，同歸於道，也隱含了以莊子齊物思想解讀老子的詮解進路。王弼以莊學詮解《老子》，請參考拙著〈王弼莊學析論〉，收在《慶祝黃錦銘教授九秩嵩壽論文集》（台北：文史哲出版社，2011）頁423-457。

⁸ 「不生之生」的觀點參見牟宗三《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，2002.）頁128-167。

⁹ 王弼曰：「躁則多害，靜則全真，故其國彌大，而其主彌靜，然後乃能廣得眾心矣。」（《老子》第六十章「治大國若烹小鮮。」注）王氏承《老子》「靜為躁君」，強調虛靜的統制心態才能成就萬物的真樸，

萬物以自然為性，故可因而不可為也。可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來而執之，故必失矣。（《老子》第二十九章「不可為也。為者敗之，執者失之。」注）

凡此諸或，言物事逆順反覆，不施為執割也。聖人達自然之至，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。（《老子》第二十九章「故物或行或隨，或歔或吹。或強或贏，或挫或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。」注）

後天的人為若不能依循自然，則是戕害生命的強作妄為。然而，世人總是習慣以自己的思維決定行為，在自我的要求與眾人的期待中，積極作為。然而，錯誤的行為導致錯誤的結果，扭曲了別人的生命，也迷失了自我的本真。王弼順著《老子》無為的思想，貞定政治的作為在於輔成自然本真，而非主觀意志的政令，誠是《老子》的知音。

（四）崇本息末

王弼以「崇本息末」總結《老子》的內涵。其政治思想也以本末體用的觀念加以論述，王氏曰：

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。不能不為而成，不興而治，則乃為之，故有宏普博施仁愛之者，而愛之無所偏私，故上仁為之而無以為也。（《老子》第三十八章「上仁為之而無以為。」注）

王弼強調，真正的仁德「不仁」，並非冷漠不關懷，而是無偏私的關懷，周遍而無個人好惡，從對方角度體貼人懷的關心。此外，王弼以本末體用的觀點，無為無名是本、是母；有為有名是子是末，捨母棄子則本末皆失。¹⁰王弼說：

竭其聰明以為前識，役其智力以營庶事，雖得其情，姦巧彌密，雖豐其譽，愈喪篤實。勞而事昏，務而治蔑，雖竭聖智而民愈害。舍己任物，則無為而泰。守夫素樸，則不順典制，耽彼所獲，棄此所守，故前識者，道之華而愚之首，故苟得其為功之母，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，仁則尚焉，義則競焉，禮則爭焉。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

¹⁰ 「崇本息末」的內涵，林麗真歸納三層意義：「本」的意義、如何崇本，以及「崇本」與「息末」的關係等。參見林麗真《王弼》（台北：東大圖書股份有限公司，1988）頁40-66。

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，大美配天而華不作，故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以為母。形器，匠之所成，非可以為匠也。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，功在為之，豈足處也。（《老子》第三十八章「前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。」注）

王弼將本末體用的觀念分析透闢。本末體用有根本與末節的區分，守住根本，才能發展末節；如果執守末節，那麼也會遠離根本。王弼順承《老子》的思想，以「道」為根本，仁義，相對於「道」是「末」，因此，「仁義」的成就要依循「道」的原則，而非「仁義」本身可以成就。這就是王弼所謂的「守母以存其子，崇本以舉其末」。再者，「仁義」的成就既然必須依循「道」的原則，「道」超越「仁義」，「仁義」依「道」而生，所以，王弼說「仁義，母之所生，非可以為母。」就這個意義而言，王弼進一步指出：「絕聖而聖功全，棄仁仁德厚」。成全聖功、純厚仁德都不是直接用「聖」、「仁」的方式可以企及，而是要依循大道無為，才能成就真正的仁德與聖功。因此，「無為」必須與「無不為」一起思維，崇本不是要消滅末，而是要成就末。王弼論尚賢亦是如此，王氏曰：

唯能是任，尚也曷為；唯用是施，貴之何為。尚賢顯名，榮過其任，為而常校能相射。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。（《老子》第三章「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。」注）

王弼承繼《老子》對「尚賢」思想的反省，君王治國，必須依恃賢者輔佐分勞，用賢是不可避免。然而，尚賢卻有弔詭的陷阱：用人以賢名則人人爭名，人才無法彰顯其名，反而被庸才取代。王弼以為，用賢而不尚賢，重點在主政者用人的心態，依據才能而非虛名；「用賢而不尚賢」正是「崇本息末」的最佳詮釋。此外，王弼的不尚賢也有主政者不炫耀其才能的意涵。¹¹為政者炫示才華，或者引發臣民的模仿與學習，或者彰顯其才華功業，都背離無為、虛靜的自然本旨，故應極力避免。

本末可以從體用的角度詮釋，也可以從一多的方向理解，王弼曰：

自然之道亦猶樹也，轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰惑也；少則得其本，故曰得也。（《老子》第二十二章「少則得，多則惑。」注）

《老子》論道，或說無，或說一，無，是無限、無為；一，則是形容道的純粹不雜、獨一無

¹¹ 王弼曰：「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。是以聖人不欲示其賢以均天下。」（《老子》第七十七章：「孰能有餘以奉天下，唯有道者。是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。」注）

二。道生萬物，萬物依道而行。王弼承此，以一與眾、寡與多的相對觀念，論述道與萬物的關係，提出以寡統眾、統宗會元的思想。道的內涵是自然，王弼以樹木為喻，離根本（道）越遠則越繁複，越簡單則越接近根本。

因此，崇本息末是王弼玄學思想的核心，也是其政治思想的原則。王氏曰：

以方導物，舍去其邪，不以方割物，所謂大方無隅。……以清廉清民，令去其汙，不以清廉劇傷於物也。以直導物，令去其僻，而不以直激拂於物也，所謂大直若屈也。以光鑑其所以迷，不以光照求其隱隱也，所謂明道若昧也，此皆崇本以息末，不攻而使復之也。（《老子》第五十八章「是以聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。」注）

王弼以崇本息末總結治國的策略。¹²值得注意的是，王弼認為，理想的主政者應「以方導物」、「以清廉導民」、「以直導物」、「以光鑑其所以迷」，並非無所作為，而是持守道的根本，導民於正。王弼又曰：

以道治國則國平，以正治國則奇兵起也。以無事，則能取天下也。上章云，其取天下者，常以無事，及其有事，又不足以取天下也。故以正治國，則不足以取天下，而以奇用兵也。¹³夫以道治國，崇本以息末，以正治國，立辟以攻末，本不立而末淺，民無所及，故必至於奇用兵也。（《老子》第五十七章「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。」注）

立正欲以息邪，而奇兵用多；忌諱欲以恥貧，而民彌貧；利器欲以強國者也，而國愈昏多。皆舍本以治末，故以致此也。（《老子》第五十七章「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」注）

上之所欲，民從之速也。我之所欲，唯無欲而民亦無欲自樸也。此四者，崇本以息末也。（《老子》第五十七章「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」注）

王弼以「崇本息末」的玄學體系解讀《老子》的無為而治，在本章的中表達得非常完整。一方面呼應其在〈老子旨略〉：「《老子》之書，其幾乎可一言以蔽之。噫！崇本息末而已矣。」對《老子》的整體把握。一方面也可以看到王弼特出的玄學眼光，「以道治國」是為治的根本，「以政治國」則是末節；以道的內涵是無欲無知而民自靜自樸，以政的施為則是多忌諱、多伎巧、法令滋彰而民弭貧且盜賊多有。

¹² 王弼曰：「國之所以安謂之母，重積德是唯圖其根，然後營末，乃得其終也。」（《老子》第五十九章「有國之母，可以長久，是謂深根固柢，長生久世之道。」注）

¹³ 王弼曰：「詭異亂群謂之奇也。」（《老子》第七十四章注）

王弼順著自然無為的政治理想以及崇本息末的玄理體系，他在治國的層次上，分別道治、智治的不同。王弼曰：

夫「天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能」者，能者與之，資者取之，能大則大，資貴則貴，物有其宗，事有其主，如此則可冕疏充目而不懼於欺，黠續塞耳而無戚於慢，又何為勞一身之聰明，以察百姓之情哉。夫以明察物，物亦競以其明避之，以不信求物，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。夫任智則人與之訟，任力則人與之爭，智不出於人而立乎訟地，則窮矣；力不出於人而立乎爭地，則危矣。未有能使人無用其智力乎己者也，如此則己以一敵人，而人以千萬敵己也。若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下，是以聖人之於天下，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，而為其所短。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》第四十九章「聖人皆孩之」注）

王弼注此章，以因順無為詮釋《老子》「聖人無常心，以百姓心為心。」聖人治理天下，各因萬物之用為用，使人各展其聰明，無差異分別之心，百姓皆能「和而無欲，如嬰兒也。」此外，王弼引述〈繫辭傳〉，以大篇幅對舉任智之弊與無為之功，深透分析治國以明察之智，則百姓以明察避禍，上下對抗，國君限於以一敵千萬的險境，只有心無所主，以素樸渾心面對紛繁的政局，才能得到民眾之真實回應，君民和合，共契道治。¹⁴ 在道、智對舉之外，王弼順《老子》之言，有更細膩的分析，他說：

大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始，故下知有之而已，言從上也。不能以無為居事，不言為教，立善行施，使下得親而譽之也。不能復以恩仁令物，而賴威權也。不能法以正齊民，而以智治國，下知避之，其令不從，故曰，侮之也。（《老子》第十七章「太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之。」注）

¹⁴ 王弼注《老子》關於為政的篇章，在《老子》對舉設例的段落，王弼通常會以道治與法治對舉。例如，王弼曰：「言善治政者，無形、無名、無事、無政可舉，悶悶然，卒至於大治，故曰，其政悶悶也。其民無所爭競，寬大淳淳，故曰，其民淳淳也。立刑名，明賞罰，以檢姦偽，故曰其政察察也。殊類分析，民懷爭競，故曰，其民缺缺也。」（《老子》第五十八章「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。」注）「明，謂多智巧詐，蔽其樸也。愚，謂無知守真，順自然也。」（《老子》第六十五章「古之善為道者，非以明民，將以愚之。」注）「上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為，不求而得，不為而成，故雖有德而無德名也。下德求而得之，為而成之，則立善以治物，故德名有焉。求而得之必有失焉，為而成之必有敗焉，善名生則有不善應焉，故下德為之而有以為也。無以為者，無所偏為也。凡不能無為而為之者，皆下德也。仁義禮節是也。」（《老子》第三十八章「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」注）

王弼分析治國的層次有四：道治、仁治、法治與智治。道治即是自然無為之道，真樸虛靜之心靈，因順萬物而無為無造，¹⁵在道化之中成就彼此。再者，《老子》反省仁義之治並非政治的最高層次，曰：「大道廢，有仁義。」王弼注曰：「夫無為之事，更以施慧立善，道進物也。」當國君的治國，從無為而治轉變為施惠立善，就從道治下降到德治了。至於法治與術治則更是背道離德，虛詐並出。¹⁶因此，王弼論治國有「絕聖」的主張¹⁷，不過其絕聖，不是全然否定聖賢的價值，而是應再放在「絕聖而聖功全」的玄學脈絡之下理解，絕聖不是毀聖，而是成就真正的聖功。

三、理想社會

王弼把人類社會的發展粗分為兩階段，一是渾沌無別的質樸階段，一是區別名號的器用階段，從質樸到器用，是必然的發展，因此，政治有其必要性。再者，王弼強調，政知是帶領人民與社會從分別器用返回質樸混沌。因此，王弼的理想社會是道治的知足與樸實。

（一）知足知止

王弼強調，有道的社會，是君民皆知足的社會。王氏曰：

天下有道，知足知止，無求於外，各修其內而已。（《老子》第四十六章「天下有道，卻走馬以糞。」注）

《老子》本章後段從反面強調「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。」王弼通貫全章，以「無求於外」與「各求於外」區別「有道」與「無道」，強調君民的知足知止，無求於外，就是有道的天下。蓋君民知足，則君主不外求，其作為不營私為己，也不

¹⁵ 王弼也以因順詮釋無為之道，他說：「順自然而行，不造不始，故物得至而無轍迹也。順物之性，不別不析，故無瑕譴可得其門也。因物之數不假形也。因物自然，不設不施，故不用關鍵繩約而不可開解也。此五者皆言不造不施，因物之性，不以形制物也。」（《老子》第二十七章「善行無轍迹，善言無瑕譴，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩而不可解。」注）王弼又已「雌道」說因順無為：「天門，天下之所從由也。開闔，治亂之際也，或開或闔，經通於天下，故曰，天門開闔也。雌，應而不唱，因而不為，言天門開闔能為雌乎，則物自賓而處自安矣。」（《老子》第十章「天門開闔，能無雌乎？」注）

¹⁶ 王弼批判法治的主張：「利器，利國之器也。唯因物之性，不假刑以理物，器不可觀，而物各得其所，則國之利器也。示人者，任刑也。刑以利國，則失矣。魚脫於淵則必見失矣。利國器而立刑以示人，亦必失也。」（《老子》第三十六章「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。」注）

¹⁷ 王弼曰：「任術以求成，運數以求匿者，智也。玄覽無疵，猶絕聖也。治國無以智，猶棄智也。能無以智乎，則民不辟而國治之也。」（《老子》第十章「愛民治國，能無知乎？」注）「民之難治，以其多智也，當務塞兌閉門，令無知無欲，而以智術動民。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》第六十五章「故以智治國，國之賊。」注）

裝神弄鬼，營造權威；更不會運用嚴刑峻罰，人民於罪。百姓自足，則自為營生，不期待國君的英明。王弼進一步指出：

道洽則神不傷人，神不傷人則不知神之為神。道洽則聖人亦不傷人，聖人不傷人則不知聖人之為聖也。猶云，不知神之為神，亦不知聖之為聖也。夫恃威綱以使物者，治之衰也。使不知神聖之為神聖，道之極也。言誰知善治之極乎？唯無可正舉，無可形名，悶悶然而天下大化，是其極也。神不傷人，聖人亦不傷人，聖人不傷人，神亦不傷人。故曰，兩不相傷也。神聖合道，交歸之也。（《老子》第六十章「非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。」注）

以道治天下，則鬼神不害自然，萬物依循自然，不知鬼神之為鬼神，也不知聖人之為聖人。鬼神依道而行，故無可形名，皆不扭曲萬物，一體和諧。¹⁸

（二）小國寡民

小國寡民是《老子》理想社會的寫照。《老子》反省周文疲弊在流於形式，他追索天地萬物的根源而提出「道」，對顯人為世界的有限與割裂，提供人們觀照相對的世界，避免心靈異化的超越之道。對於理想社會，《老子》描繪了令人嚮往的國度，《老子》曰：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，使有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。（《老子》第八十章）¹⁹

《老子》用優美的象徵，描述小國寡民的理想社會。在這個社會中，國小人少，人對工具的依賴減少至最低，也不需要離鄉謀職或追求功名，人們過著簡樸的生活；少了繁複的知識，也避免了計較與紛擾，大家享受彼此的成果，對於現狀感到滿足，鄰國之間和平相處，彼此開放，卻不相互干擾，軍隊甲兵也是備而不用。王弼注《老子》第八十章特別仔細，王氏曰：

國既小，民又寡，尚可使反古，況國大民眾乎，故舉小國而言也。（《老子》第八十章「小國寡民」注）

首先，他小國寡民的理想是「返古」，也就是回到質樸的社會。其次，王弼認為，《老子》以小國寡民為例，是以小喻大，人少勢微的「小國寡民」都能達到理想社會的境界，何況人多勢強，資源眾多的大國呢？這與一般理解小國寡民是比較容易達成共識，而把這樣的理想侷限於此的詮釋不同，王弼強調，「小國寡民」的理想是普遍性的理想。再者，王弼指出，

¹⁸ 王弼曰：「言誰知善治之極乎？唯無可正舉，無可形名，悶悶然而天下大化，是其極也。」（《老子》第四十六章「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正。」注）

¹⁹ 參見陳鼓應《老子今注今譯》（台北：台灣商務印書館，2000）

理想的社會中，民眾「雖有什伯之器而無所用，何患不足也。」（《老子》第八十章「使有什伯之器而不用」注）「惟身是寶，不貪貨賂，故各安其居，重死而不遠徙也。」（《老子》第八十章「使民重死而不遠徙。」注）而總結在「無所欲求。」（《老子》第八十章「雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」注）王弼的詮釋大致仍依循《老子》，他特別強調無欲、知足的重要。

四、結語

關於魏晉思想的論述，或從玄學的角度，或從政治社會的視角，前者如牟宗三、湯用彤、林麗真等；後者如唐長孺、余敦康等，近來，閱讀歐陸漢學家瓦格納的大作，他從中國注經的傳統，提攝出王弼以「鍊體風格」的文字掌握《老子》的行文特色，並且以此註解《老子》。其實，不論玄學、政教或語言詮釋的角度，都是後代學者面對文本的解讀，彼此之間並非相互矛盾，有時還可相互證成，彼此融攝。例如，余敦康就說明其對玄學的理解，是繼承湯用彤的玄解，在加入政教的内容，試圖另證新意。²⁰本文對於王弼《老子注》政治思想的解析，也是在這樣的理解架構下進行，政治思想本來就是政教内容，魏晉思想家面對動盪的政局，存在的憂患本來就以較深刻，然而，魏晉玄學的政治思想也應該放在玄學的角度理解才對。王弼《老子注》政治思想的內涵，有許多都是承繼《老子》，對於《老子》的「無為」、「自然」、「小國寡民」等核心觀念都有很好得把握。再者，王弼以崇本息末的玄學體系統攝老子的政治思想，在詮釋上是以玄解老，所以，王弼對《老子》「絕聖棄智」就有非常圓融的詮釋。整體而言，王弼《老子注》的政治思想是以《老子》思想為根本，再以崇本息末的玄學體系深化部份觀念，有繼承，也有創造性的詮釋。

王弼《老子注》政治思想的論述，是基於對政治在文化發展必要性，以及政治現況的反省，著重在無為自然、理想社會等內涵的闡發，對於政權轉移、政治制度的設計等其他政治問題則較少觸及。如果要了解王弼政治思想的全貌，則必須在對王氏其他著作，尤其是《周易注》詳加爬梳，才能窺得全貌。

²⁰ 余敦康曰：「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。」（《何晏王弼玄學新探》，北京：方志出版社，2007，頁1）

參考書目

- (東周)莊周著，(清)郭慶藩集釋：《莊子集釋》，台北：頂淵文化事業有限公司，2001。
- (晉)陳壽著，(南朝)裴松之注：《三國志》，台北：史學出版社，1974。
- (魏)王弼著，樓宇烈集釋：《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992。
- 牟宗三：《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1989。
- 余敦康：《何晏王弼玄學新探》，北京：方志出版社，2007。
- 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2007。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》，台北：華正書局，1991。
- 林麗真：《王弼》，台北：東大圖書股份有限公司，1988。
- 唐長孺：《魏晉南北朝史論叢》，北京：三聯書店，1957。
- 蔡忠道：《魏晉處世思想之研究》，台北：文津出版社，2007。
- 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2002。
- (德)瓦格那著(Rudolf G. Wagner)，楊立華譯：《王弼《老子注》研究》，南京：江蘇人民出版社，2008。
- 蔡忠道：〈王弼莊學析論〉，收在《慶祝黃錦鉉教授九秩嵩壽論文集》(台北：文史哲出版社，2011)頁423-457。