

王弼體用論新詮

陳 鼓 應*

摘 要

本文依據原典論證王弼對老學進行了創造性詮釋，即將老子宇宙生成論及本原論問題，轉向本體論進路。

老子哲學天道與人事雙關，形上與形下為不可分割的整體。老學立體致用，王弼依循老子體用並重的思路。不過，老子體用關係隱而未顯，王弼解《老》時則予以顯題化，並提出「以無為本」及「以無為用」的體用觀。當代學者多著力於闡述王弼「以無為本」之本體論建構，較忽略王弼在循本顯用的雙向論述中，其一再強調「以無為用」的作用。

筆者以為王弼的體用觀乃是以老學為體，以黃老為用。在黃老為用的課題上突出表現在兩方面：其一是王弼在〈老子指略〉中，承繼了司馬談〈論六家要旨〉「殊途同歸」以及對各家取長去短的精神。這呈現出從司馬談〈論六家要旨〉到王弼〈老子指略〉，其間形成了漢魏黃老思想發展的一條主線；其二是在「道化無為之事」的原則下，王弼在《周易注》中提出「同理異職」的治國原則，並且表現為「各定其分」、「任賢使能」、「處不失位」，以及「二主必危」等契合黃老治國原則的政治思想。

關鍵詞：王弼、體用論、老子、黃老、道家

一、前 言

以詮釋《老子》聞名於世的玄學家王弼（226-249），英才早逝，虛歲

* 作者係國立臺灣大學哲學系教授。

不過二十四。中國哲學史上，從未出現過這般年輕而具有如此劃時代影響的人物，即使世界哲學史上，也是僅見的。這位青年哲學家，以扭轉乾坤之勢，掃除了漢代積弊已久的繁瑣學風，從而開啓了魏晉玄學的新思潮。¹其所開創的本體論哲學思維及義理派之易學哲學，且深刻地影響宋明哲學。²

王弼的主要著作有《老子注》、《周易注》、《老子指略》、《周易略例》。³《老子注》為其哲學之奠基作品，約成於正始四年（243），即王弼十七歲時。⁴《周易注》約在正始八年至十年之間，⁵《老子指略》是《老子注》完成後所寫的一篇總論，兩者為建立王弼本體學之代表作。王弼的易學著作，《周易略例》的哲學性遠勝於《周易注》。⁶它不僅為易學哲學史上義理派的一部劃時代作品，它更是完成道家《易》建構的不朽之作。此外王弼還對《論語》作了詮釋，他的《論語釋疑》是援老入孔而引儒說道的一種奇妙方式。

- 1 湯用彤對漢魏學風之異，在《魏晉玄學論稿》中曾多所指陳，如謂：「研究時代學術之不同，雖當注意其變遷之跡，而尤應識其所以變遷之理由。理由又可分為二：一則受之於學風。二則謂其治學之眼光之方法。……故學術，新時代之托始，恆依賴新方法之發現。夫玄學者，……論天道則不拘於構成質料（cosmology），而進探本體存在（ontology），……夫具體之跡象，可道者也，有名有言者也。抽象之本體，無名絕言而以意會者也，跡象本體之分，由於言意之辨，依言意之辨，普遍推之，而使之為一切論理之準量，則實為玄學家所發現之新眼光新方法。……夫漢代固嘗有人祖尚老莊，鄙薄事功，而其所以終未捨棄天人災異通經致用之說者，蓋尚未發現此新眼光新方法而普遍用之也。」參見湯用彤，《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001），頁23-24。
- 2 中國哲學之形上學——宇宙論、本體論均創始於老子，漢代哲學在宇宙構成論及生成論方面，有突出的繼承與發展。王弼則系統性地建構了道家的本體論。縱覽中國哲學史，歷代哲學體系之建構，仍不脫道家宇宙論及本體論之骨架以及道家天道與人事雙關的思維模式。這一哲學主幹的根，一直伸展到宋明哲學。在易學哲學方面，王弼的易學思想亦深入地影響了宋明理學家的易學論點。如程頤易學中，提出「因象以明理」（《答張閔中書》）以及「體用一源」（《易傳序》）之命題來詮釋卦爻象與《易》理的關係，其理論基礎即來自王弼「尋象以觀意」，以及「由用以見體」之體用不離觀點。
- 3 本文所引王弼著作，依據樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980）。
- 4 參看劉汝霖，《漢晉學術編年》（上海：上海書店，1991），卷6，頁159-161。
- 5 參看王葆玟，《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987），第3章第6節〈王弼易老兩注的先後〉，頁165。
- 6 《周易注》是對《易經》及〈彖〉、〈象〉、〈文言〉的注釋，《周易略例》是講《周易》的體例。有關《略例》易學的特色，朱伯崑作了較周詳的論述，請參看朱著，《易學哲學史》（臺北：藍燈文化公司，1991），第1冊第4章第1節，頁274-332。

二、老子本原論至王弼本體論詮釋的轉向

王弼哲學思想的基本觀點，略言之為「以無為本」、「崇本舉末」。⁷「以無為本」即是「有」以「無」為本根。王弼並將「無」和「有」的關係，引申為「本」和「末」、「母」和「子」、「一」和「多」、「體」和「用」的關係。王弼有關有無本末關係的討論，成為魏晉玄學的中心議題。⁸這哲學議題涵蓋了形上本體和現象本性之間關係的問題，而現實世界有關「自然」與「名教」的切身課題，也隱約納入其本末、母子關係的理論系統之中。

「有」、「無」成為哲學範疇，始於老子。《老子》書中，不同的語境有著不同的涵義，最主要的有兩層義涵：一是現象界中具體事物的存在或不存在——顯相或隱相。如通行本第2章所謂「有無相生」及11章所謂「有之以為利，無之以為用」。這兩章的「有」、「無」是說現象界事物之相互對待及相反相成的。二是指道體的無形無名（簡稱為「無」）及其實存性（故稱為「有」）。如通行本第1章所謂「無名天地之始，有名萬物之母」及40章所謂「天下萬物生於有，有生於無」。這兩章視「無」和「有」是指稱形上界道體的狀態。郭店本相當於通行本40章的文本則是：「天下之物，生於有、生於亡（無）。郭店簡本更合老子原意——即「有」「無」乃從不同面向來指稱道體。王弼在第14章注文中確切的解說了老子所以使用「無」、「有」來指稱道體：「欲言『無』邪，而物由以成。欲言『有』邪！而不見其形」，這就是說：由於道體是「不見其形的」，所以用「無」來指稱它；由於道體是實存的而且萬物都由它得以生成，所以用「有」來指稱它。可見作為《老子》哲學最高範疇的「無」、「有」乃異名同實地指稱道體。

然而，王弼在詮釋《老子》第1章和40章時，先是將老子形容道體之「有」，下降為萬有、萬物，並將「無」和「有」之間詮釋為母和子的關係，

7 「以無為本」見於王弼《老子注》40章注；「崇本舉末」見於38章注。

8 湯用彤在《魏晉玄學論稿》中一再提出：「玄學興起……其中心問題，在辨本末有無之理。」以及「夫玄學者，乃本體之學，為本末有無之辨。」（《魏晉玄學流派略論》頁44、53）；也有學者認為魏晉玄學的中心議題是「自然」與「名教」，但「名教」與「自然」的同異要到竹林七賢以後才成為重要的議題，而且玄學家稱儒家禮教為「名教」，原有貶義。詳見王葆玟，《玄學通論》（臺北：五南書局，1996），頁425-428。

進而將「無」提昇為天地萬物之「本」、「體」。如第40章王弼注謂：「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」。⁹這是說天下萬物，都是以有形之物而存在，萬有之所以始成為萬有，是由無形物作為它的本體。如果要成全萬有，就必須返回來守住它本根的「無」。郭店簡本這章的文本則為「天下之物，生於有、生於無。」這裡具有本原論或本體論的義涵，但王弼所依據的傳本則將「生於有、生於無」的對等句義，演為「有生於無」。「有生於無」這命題原本有宇宙生成的傾向，但王弼的詮釋中轉移了生成論的解答而強調無形母體之作為萬有存在根據的論點上，提出了「以無為本」的重要命題，可見，王弼有意地把老子本原論和生成論的問題，轉到本體論的方向。¹⁰

王弼以「無」為「有」之本母，即以「道」為「物」之本根，於此提出「以無為本」的命題。這一命題把存在根本的「無」，作為紛雜萬象的共同根據。

三、老子生成論至王弼本根論的詮釋

在《老子》第42章中，有一則著名的有關宇宙萬物生成過程的論述：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」對

-
- 9 余敦康指出這一段話說了三層意思：「第一是肯定了《老子》原文的宇宙生成論。第二是把宇宙生成論歸結為本體論，認為『有之所始，以無為本。』。第三是把『以無為本』轉過來用於方法，使之成為解決各種具體問題的指導方針。這三層意思層層推進，而以第二層最為重要，因為『以無為本』就是王弼貴無論玄學的基本命題。」參見余著，《何晏王弼玄學新探》（濟南：齊魯書社，1991），頁229。
- 10 老子的宇宙觀，具有本原論又有生成論。如通行本25章「有物混成，先天地生」及第1章「無名天地之始，有名萬物之母」，這是屬於本原論的探討。而42章「道生一，一生二，二升三，三生萬物……」這是屬於生成論的課題。至於40章：「天下萬物生於有，有生於無」則有發生論的傾向，而郭店本「天下之物，生於有、生於無」則屬本原論或具本體論的傾向。從通行本《老子》，王弼對「有生於無」的「生」作了特別的詮釋，他只把「生」看作是「有」與「有」之間的關係，至於「無」對「有」，則不是一種「生」的關係，而是使全體的「有」得以存在的根據。參看馮達文，〈王弼哲學的本體論特徵〉，載《中山大學學報》（社科版）39.6（1999）：77-83。該文又收入馮著，《中國哲學的本源——本體論》（廣州：廣東人民出版社，2001），頁152。

於這則生成論的論述，王弼的詮釋也同樣看出他以「無」作為本體「道」的詮釋，並努力去論證世界萬物由具有本根性的——「無」（「道」），作為其本體來統一它們。王弼注曰：

萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無。……故萬物之生，吾知其主，……以一為主，一何可舍？

漢代哲學從《淮南子》開始，便極力使用經驗事物去說明「道生一，一生二，二生三，三生萬物」這一由簡至繁的萬物生成論。¹¹

而王弼在詮釋老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」這一生成問題時，卻依然盡力迴避生成論的思路，而將它轉為說明萬物萬形統一性（「歸一」）的問題。其主要論點是：把道與萬物的關係，用一與多（「萬」）來表述，而一與多的關係，不周旋於「生」的答案上，而著意於為個別殊散的存在物探求其統一性的根據（「歸一」）。

王弼進而從萬有的存在（「萬形」）中，強調「以一為主」的宗旨。「何由致一？由於無也」，可見「以一為主」也就是「以無為本」的另一提法。¹²如是，王弼遂將生成論的問題，轉向了本體論的進路。

王弼的本體論，要去探討萬殊之物的宗主、根本，進而運用這種本根的認識再去把握萬物，¹³以此王弼提出「得本知末」的重要命題。¹⁴其次，王弼將道和萬物之間以無和有關係——本體和現象之關係來說明，並透過母和子、本和末、體和用的關係具體呈現其相互依恃及對待之理論意義。

四、王弼體用觀：「以無為本」及「以無為用」

11 參看拙文〈從呂氏春秋到淮南子——論道家在秦漢哲學史上的地位〉，《臺大文史哲學報》52 (2000.6): 41-92。

12 王弼始終將視域放在以「無」來統攝萬有（「有」）的問題上，從而得出以一攝多、以寡統眾的論點。

13 本文使用「本根論」，為「本體論」的換文。有關本根、本根與事物之關係，以及本根論或本體論中，中西哲學的差異，可參看張岱年，《中國哲學大綱》（北京：中國社會科學出版社，1982），第1篇第1章〈中國本根論之基本傾向〉，頁7-16。

14 《老子》54章王弼注提出「得本以知末，不捨本以逐末」的主張；而「得本知末」的命題，已見於漢代《淮南子》〈要略〉。

王弼認為道和萬物之間是本體和末用的關係，而這正是透過「無」和「有」的對待關係表現出來。在本末關係上，他提出「崇本舉末」、「崇本息末」之說。¹⁵在體用論上，他則提出「以無為體」、「以無為用」的主張。關於本末問題，¹⁶學者討論得很多，「崇本息末」之「息」，解說尤為分歧；¹⁷至於體用問題，則較少討論，所論亦專就「體」義，「用」之涵義則較為忽略。王弼體用論中，實是既立其「體」亦重其「用」，無「體」則用無以據，無「用」則體亦無由顯。是故本文在王弼體用論的闡發上，將側重討論較為

15 「崇本舉末」說見《老子》第38章王弼注。「崇本息末」說，見《老子》第57、58章注及〈老子指略〉。

16 「本末」這一對概念，先秦時代已流行，但多無哲學義涵，一般用在農本商末、德本財末之說。儒家本末說側重在倫理修養方面，如新進公布郭店戰國楚墓簡文〈成之聞之〉云：「不求諸其本而攻諸其末，弗得矣。」儒簡「窮源反本」說，乃就德性修己工夫而言。當代學者論及「本、末」這對範疇源起時，多引《大學》為例（「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」），而忽略《莊子》書中使用這對範疇，更富有哲學義涵。如〈知北遊〉曰：「物物者與物無際，……彼為本末非本末」，所謂「物物者」、「彼」指的是道；「物」指的是現象界，這裡說的正是本體與現象關係的問題。可見王弼本末問題的探討，其哲學思想的根源，可追溯到《莊子》。

17 「崇本息末」之「息」有止息與生息兩個全然對反的意義，而且細讀王弼的行文，似乎兩種義涵都包含在內。如王弼說：「以道治國，崇本以息末」（57章注）、「崇本以息末，守母以存子」（〈指略〉），這裡的「息」似有生、存之意；然王弼在〈指略〉申論「崇本息末」的語脈中又說：「淫之所起……息淫在乎去華，……多巧利以興事用，未若寡私以息華競。」這裡又明顯地使讀者將「息」引向休、止解釋。因而引起王弼研究者有這正反不同的解讀：（1）一些學者認為王弼「崇本息末」為崇本抑末之意。如王葆玟謂「息末」之「息」，與「抑」同義。參見同註5，第7章第1節〈崇本息末和崇本舉末〉，頁268-272；又如王曉毅謂「崇本以息末」，即崇尚無為，抑制有為的政治手段。詳見王曉毅，〈王弼「崇本息末」思想新探〉，《齊魯學刊》（曲阜師大學報）3（1991）：9-12及氏著，《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，1996），第3章，頁265-275。（2）有的學者認為「息」字不作休、止、廢解，而作生、存、全解。「息末」義即知末、存末。參見林麗真著，《王弼》（臺北：東大圖書公司，1988），第3章第2節〈崇本息末義〉，頁53-55。綜合上述正反兩說申論王弼本末理論者，另可參看林惠勝，〈王弼「崇本息末」說之義蘊及其開展〉，收入《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第2輯（臺北：文津出版社，1993）。在諸家申說中，余敦康從王弼哲學的整體性考察作出這樣的解釋：「所謂『崇本息末』，並不是說只要本體，不要現象，只是說本體比現象更重要，應該發揮本體對現象的統帥作用。」參見同註9，第4章〈王弼的解釋學〉，頁173-183。

學界所忽略的「用」之義。¹⁸

王弼第 38 章注曰：「萬物雖貴，以無爲用，不能捨無以爲體也。……以無爲用，則得其母，故能己不勞焉而物無不理。」此處一面說「無以爲體」（「不能捨無以爲體」），同時又說「以無爲用」。如我們所熟知，王弼所謂「以無爲本」、「無以爲體」乃是強調萬有以無形無名之道體爲其「本」、「體」。那麼王弼一再提出「以無爲用」¹⁹又作何解？「以無爲本」以及「以無爲用」二命題似乎構成了矛盾。若不能就此加以釐清，則王弼的體用論難以闡明。

欲釐清此，正需透過「無」與「有」二範疇之關係。老子哲學體系中，形上與形下（形器）原本爲一貫通之整體。其體用——道體與道用亦相互聯繫。²⁰王弼實沿襲此一思想線索：一方面他認爲多樣的世界萬物是其共同本體的表現，因而強調萬有（「有」）之「以無爲本」；但另一方面，他也十分關注經驗世界運作的實際面，是故又側重於形上本體在經驗層面的具體展現，而又提出「以無爲用」的主張。

因此，在「有」、「無」的關係中，「以無爲本」以及「以無爲用」二命題，前者著重言「體」，側重闡明現象界以及價值層面的本體根據；後者則著重言「用」，旨在就道體落實至現象界的具體展現而言。二者皆以道體之「無」爲核心，一者顯其爲經驗層面「有」（「用」）之「體」；一者則明其透過經驗界所顯之「用」，二者乃王弼體用思想之兩面意義，實無矛盾可言。

王弼的體用論在「以無爲本」以及「以無爲用」之循本及顯用的雙向論述中，雖是體用雙顯、本末相依，不過「有」之「以無爲本」，在存在的根據上，「無」顯出其理論優位；而「無」之透過「有」以顯其用，此用雖展現在「有」之層面，卻仍是以「無」爲其本源。因此在其體用論中，仍透顯出「無」作爲其理論體系的根本地位。

只是「無」雖是根本，須透過「有」方得以顯其義。王弼在釋〈繫辭〉

18 余敦康認爲，王弼在解釋《老子》時著重於由體以及用；《周易注》則著重於由用以求體。參見同註 9，頁 167、271。

19 王弼注《老》「以無爲本」這一命題僅出現一次（第 40 章注），而「以無爲用」則出現多次，如第 1 章注云：「凡有之爲利，必以無爲用」；第 11 章注云：「有之所以爲利，皆賴無以爲用也」；第 38 章注云：「何以盡德？以無爲用。以無爲用，則莫不載也。」

20 如《老子》第 4 章：「道沖而用之或不盈」，此言道體沖虛而其用不窮。又如第 45 章云：「大盈若沖，其用不窮」其義相同。

「大衍」義時，提出「無不可以無明，必因於有」²¹的說法，闡明「無」作為萬有存在的根本，並非脫離於萬有自身。其作為萬有存在之依據正是涵蘊在萬有具體的存在樣態中，「無」作為存在依據的本體意義，亦即伴隨著萬「有」的實際存在而顯現。正因存在依據（「無」）寓託於存在樣態（「有」）中，因此，欲明存在依據（「無」）便不得不透過存在樣態（「有」），此亦即欲明「無」必「因於有」的涵義。歸結而言，王弼在「明無必因於有」的體用論中乃呈現出「因有明無」、「由用見體」之主張。

這種由用以見體，因有而明無的體用論，正如「五音」與「大音」之關係。王弼於《老子指略》中云「五音不聲，則大音無以至」。「五音」以喻現象界之具體存在物，皆各有其屬而皆有其限。只有「大音」雖希聲卻全面而遍在，正似道體之「無」。不過大音本不得感知，若不透過五音眾聲之偏限，則大音之全體遍在亦無由相對而顯。託五音以顯大音，本體與現象之關係亦猶此。

當王弼申說「以無為用」時，總是和「有」相並提出，如第1章注云：「有之所以為利，皆賴無以為用」。這一方面肯定萬有在現象界中發揮各自的功能（「有之為利」），而萬有的運作並不離體；就無形的常體來說，它創生天地萬物之後，仍內在於萬物，長之、育之，使各物實現出自身的價值而發揮出最大的作用。所謂「以無為用」，即是說本體在經驗世界中憑藉「有」來發揮它的作用。

五、王弼體用觀中的黃老思想

老子雖未直陳體、用，然而在其天道與人事雙關之理論思維中，實已蘊含體用並重之意味。老學立體致用，而黃老之學用世之意更強；在老學的後續發展中，黃老之學雖亦直承老子道論，然而因其時代關注而使其用世思想格外明顯。在其涵融各家思想的廣度中，乃以老子道論為其思維主軸，以儒、墨、名、法等各家思想的匯入，而表現出強烈的治世傾向。黃老思想雖重治世之「用」，然其理論仍以老學為其依歸之「體」。

21 引自韓康伯，《繫辭注》，見樓宇烈，《王弼集校釋》，頁248。

在王弼的體用觀中，學者皆關注到老學在其中所具有的理論地位，卻似乎忽略了王弼的體用論在「用」的方面，乃是以黃老思想的理論型態表現出來。

王弼的體用思維在以道體之無為其本，落實至人倫價值以及政治層面所展現的「用」，正是以黃老匯納百川之思想氣勢以及君臣分職、因循任物等具體為政原則來展現。老子有、無二範疇的對待關係是王弼體用論的形上依據，而王弼體用思維中「用」的層面在人事價值上之具體展開，則採用黃老思想作為其理論引導。

關於王弼體用論中的黃老思想，我們分兩層面來論析。首先在思想廣度上，透過與司馬談〈論六家要旨〉之對應，闡明王弼以黃老「均其致」、「同其歸」之旨批判、涵納各家思想；其次，逐一分析出王弼在政治原則與人倫價值之「用」上，所發揮的黃老思想要旨。

（一）漢魏黃老思想的一條主線：〈論六家要旨〉到〈老子指略〉

自漢武帝接受董仲舒建議「罷黜百家，獨尊儒術」後，儒家獲得獨尊地位，其思想亦隨之顯出排他而封閉之一面。隨著漢代經學成為利祿之途，²²其著重師法、家法之解經傳承以及講求詞章訓詁之繁瑣，逐漸使經學的生命枯竭。東漢末年政治勢力崩解，復經魏晉特殊之政治局勢，儒家難以再居一尊，傳統解經的理論模式漸趨式微，解經思維模式之鬆解，思想界空氣日趨活潑，²³王弼遂在荊州學風²⁴活絡而開闊的學術環境中脫穎而出。

王弼的玄學開啓了一個時代的新學風。自哲學史角度而言，最為突出的莫過於將以往的宇宙生成說為主體的思路，導向至以本體論為主體的方向

22 《漢書》〈儒林傳〉謂：「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寔盛，支葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。」《漢書》（北京：中華書局，1962），卷88，頁3620。

23 湯用彤謂：「漢魏之際，中華學術大變，然經術之變為玄談，非若風雨之驟至，乃漸靡使之然。……王氏之創新，亦不過經東漢以來自由精神之漸展耳。」又謂：「王弼……新義之生，源於漢代經學之早生歧異。遠有古今之爭，而近則有荊州章句之後定。」引自湯用彤，《魏晉玄學論稿》，〈王弼之周易、論語新義〉，頁87-88。

24 湯用彤指出：「王弼之學與荊州蓋有密切之關係」，並謂：「荊州學風，喜張異言義，……而王弼之《易》，則繼承荊州之風而自有樹立者。」參見同註23，頁89-90；王曉毅對荊州學派及荊州學風有較詳的論述。參看氏著，《王弼評傳》，頁171-182。

上，²⁵這是就形上學觀點而論。若就政治哲學來看，王弼的「全釋人事」，²⁶乃是居於黃老道家的立場。

縱觀漢代思想，儒學雖經皇朝提攜而顯揚於世，但就其宇宙生成論及構成說這一哲學主體思想而言，從淮南學派經嚴遵到王充這條哲學主軸，自哲學層面落實到政治層面，仍以黃老思想為主線。而其中從司馬談〈論六家要旨〉到王弼〈老子指略〉，尤為明顯標示出漢魏間黃老治道的政治理想及其思想發展之脈絡。

司馬談在〈論六家要旨〉中，評及陰陽、儒、墨、名、法各家之短長，唯言及黃老道家時，闡明其「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，讚賞黃老兼容各家之長；黃老思想在理論包容度上，則為稱讚「一致而百慮，同歸而殊塗」的求同存異。司馬談所讚賞於黃老的這種精神，為王弼所承繼。

王弼在〈老子指略〉中有一段文字提出對各家的評論與取捨，最後歸結到取各家之長而塗異致同，這觀點正是直承司馬談〈論六家要旨〉。王弼宣稱：

老子之文……崇本以息末，守母以存子……此其大要也。而法者尚乎齊同，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。墨者尚乎儉嗇，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。物失所載，未足守也。然至同塗異，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。

這番重要的論說，向為研究王弼的學者所忽視。把王弼這論點和司馬談

25 湯用彤謂：「玄學與漢學差別甚大。簡言之，玄學蓋為本體論而漢學則為宇宙論或宇宙構成論。」參見同註23，頁68。

26 唐代李鼎祚〈周易集解序〉評論鄭玄和王弼的易學說：「鄭多參天象，王乃全釋人事。且《易》之為道，且偏滯天人者哉！」由於李氏推崇漢易，故有此論。而王弼的《周易注》，對卦爻辭的解釋，並非「全釋人事」，其中也有講天時變化的。請參看朱伯崑著，《易學哲學史》第1冊，頁313。余敦康則在「全釋人事」上，對王弼之基於現實需要、政治動因、時代課題方面作了大力的詮釋。請參看同註9，頁173、179、191、246；王葆玟也在「全釋人事」的觀點上作出解釋。參看同註8，頁490-493。

〈論六家要旨〉聯繫起來，可以看出其間顯現出這樣一個重要的意義：即它們形成了漢魏黃老思想發展的一條主線。

王弼在體用問題上，側重以老學為體，以黃老為用。而黃老政治哲學的理念，成為司馬談到王弼一條密切聯繫的思想通道——這且反映了漢魏時代士人執持與憧憬的一條思想主脈。

(二) 〈論六家要旨〉與〈老子指略〉同中之異

若將〈論六家要旨〉和上引〈老子指略〉對照，王弼在「殊途同歸」以及「對各家取長去短」兩方面，繼承司馬談〈論六家要旨〉之精神遺產，以致二者於此呈現出相侔之意旨。

在「殊途同歸」方面，司馬談以《易》〈繫辭〉「天下一致而百慮，同歸而殊塗」為視野，在總瞰各家「務為治」之學說後，指出黃老道術由治身到治國之一貫，最是「指約而易操，事少而功多」，最合於治世之道；王弼承司馬談之視野，以老學道論為規準，以母（道）、子（立說）關係評各家學說乃「皆用其子而棄其母」，是競馳立說而失卻其本（道），唯有老學乃「守母（道）以存子（立說）」，其道論正為各家學說之根源依據。

在「對各家取長去短」方面，司馬談闡明黃老道家援引儒、墨、名、法眾家之長以補充老子道論的融攝精神；而王弼繼此思路，以老子道論對各家之偏失提出批評，同時又以為「夫途雖殊，必同其歸；慮雖百，必均其致。而舉夫歸致以明至理，故使觸類而思者，莫不欣其思之所應，以為得其意焉。」（〈指略〉）眾家學說之旨趣，探其根本，皆以老學道論為其歸致。換句話說，老學道論本已匯聚眾家之長了。

不過，王弼在繼承司馬談〈論六家要旨〉而與之表現出相通的意旨中，基於不同的哲學思考以及時代背景之異，於同中亦呈現出相異的思想旨趣，以下析論：

1. 「以虛無為本」與「以無為本」之異

司馬談與王弼哲學立論之根基均尚「虛」、「無」，然而二者思路有別。司馬談所論黃老道家之「以虛無為本」，其中之「虛無」既有承自老子宇宙生成論中萬物存在根源之義涵；同時更具有認識論上，要求人去除主觀成見，以開闊之心胸觀察外界事物之客觀情態的認識方法，而這認識方法又進一步

成爲主政者正確行事的重要基礎。整體而言，亦即〈論六家要旨〉所云：「以虛無爲本，以因循爲用」，「虛無」即是去除主觀成見，「因循」即是隨順事物客觀情態而爲。司馬談所闡發的「以虛無爲本」，結合「因循」之術而爲「貴因」之說，乃爲黃老道家政治哲學的核心思想。

至於王弼「以無爲本」之說，則已如前文所言，將老子宇宙觀中的「無」轉化至本體層面，說明現象（「有」）以本體（「無」）爲其存在之依據，而欲了解本體（「無」）則又需透過現象（「有」）來呈現，闡明了本體（「無」）與現象（「有」）乃爲不可分割的有機整體。

基於此，在價值層面，王弼提出「崇本息末」、「崇本舉末」的命題。所崇之「本」即是作爲存在及價值根源的「無」，亦及老學之「道」；而「息末」之「息」既是生息之義，以道爲歸本發揚各家之長，此義即通乎「舉末」；同時亦可理解爲「止息」，對於違失道的各家學說之偏失予以揚棄。

司馬談「以虛無爲本」之說，爲黃老政治哲學的核心思想；王弼「以無爲本」之說，則是使道家形上思想，既朝向「貴無」方向發展，同時也將道家本體與現象不可分割的有機整體形上思想，結合著價值層面之落實而予以闡揚。

2. 「殊途同歸」中的不同思維

在殊途同歸以及對各家取長去短兩方面，〈論六家要旨〉與〈老子指略〉表現出意旨相侔之處，直契黃老道家兼容並蓄的精神。然而在相同的意旨中，卻也因時代環境之差異而有著各自不同的思路。

司馬談闡揚黃老道家殊途同歸之意旨，是在漢代獨尊儒術之思想空氣中的不同發聲，以上承戰國稷下道家百家爭鳴的自由精神，將黃老道家江海納百川之思想氣度，落實至涵容異議，寬容百家的學風倡揚中，藉此與尊儒之主流思想，做出另類的反思；而王弼則在排除異己、濫殺無辜的歷史教訓中，對於曹魏政權之強調名法之治，以刀鋸鼎鑊待天下異議之士，對於即將出現的一場士林浩劫，由老學的道論爲根本，對各家學說進行批判與兼容，以對執政者排擠異說之狹隘心胸，提出批判。司馬談與王弼在這不同思想氛圍以及政治空氣中，所展現出的不同反思，由其對各家取長去短思想中的差異，更清楚表現出。

3. 「對各家取長去短」中的不同反省

細審〈論六家要旨〉與〈老子指略〉二者對各家之評論，有一細微卻極其重要之差異，顯示出司馬談與王弼在不同時代環境下的不同反省。

司馬談對儒、墨、名、法、陰陽各家皆有批評，但以儒家為主要批評的對象；而王弼在對各家「用其子而棄其母」的評論中，卻以法家為其批評之首。這細微的差異其實反映了二者不同的思維。司馬談批評儒家之治術乃「主勞而臣逸」，重點落在儒者的治世之方。王弼則身處曹魏好用刑名法術之時代，漢代以禮教為主體的儒學之治，歷經東漢末年政治上外戚、宦官之干政，而知識階層間更爆發了兩次慘重的黨錮之禍，士人對當政者之失望，由效忠政權轉而求生命、個性之保全。漢魏之際，社會動盪，舊有秩序土崩瓦解，魏武用人唯才，兼施刑法待天下之異己，士人生命多有旦夕之危。王弼鑒於刑治之酷烈，故將法家列為批評之首，正是藉此省思時代的特殊氣氛。

從歷史發展而論，專制之弊皆在為政者與儒家及法家之結合。司馬談闡明黃老思想兼採各家之長，於揚棄其短時以儒家為批評之首；王弼則以老學道論為母，立此本、母以容存各家之長，而於短其偏失時則以法家為批判之首。二者不同時代不同側重，然卻合而顯示出，儒、法思想之偏失，常是專制政權興翻政治浩劫之濫觴。

六、《周易注》中的黃老治世思想

為了廣開言論，博采眾議，王弼在〈老子指略〉中提出「同趣異旨」的宗旨。在這宗旨下，它援儒法以入道；在「道化無為之事」的原則下，王弼又在《周易注》中提出「同理異職」的治國方案。²⁷而「同理異職」的治國原則，乃是黃老思想中的一種法制觀念的體現。²⁸王弼體用思想在「用」的層面上，體現了黃老的積極內涵。比如他將老莊「自然」、「無為」的順性意涵轉化而為「各定其分」、「委物以能」的主要內涵，就是一個顯例。

27 「道化無為之事」語見王弼《周易注》之注〈晉卦〉；「同理異職」的主張，見於〈睽卦〉卦注。

28 儒家推崇禮制，「禮」以別「異」，但儒家的別異主要是建立在宗法血緣的基礎上，而以德治而非法治為其依準。

王弼的「同理異職」，即是君臣分職的一個政治理念。而君臣分工，各司其職乃黃老政治哲學的核心思想。如《管子》〈心術上〉云：「心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。」以心與九竅之關係，闡明君臣分職之義。

在君臣分職的法則下，國君透過任賢使能不以私見干預，掌握簡要的治國原則，以達致主逸臣勞的局面。君王以靜制動，故能總攬全局發揮樞紐地位的關鍵作用。王弼的政治思想，特別在君道方面，明顯地表露出黃老思想的成素。茲以王弼《周易注》為本，證說如下：

（一）各定其分

「自然」、「無為」為道家學說的重要標誌，老莊的「自然」在於倡導各物自性的發揮。²⁹「自然」一詞之義涵，經漢魏新道家賦予新的內涵而有著兩次重大的轉化。先是漢初淮南學派著意強調「自然之勢」，而賦予「自然」以客觀條件之重要因素；其後為王弼將「自然」轉化而為「各定其分」的政治內涵。

在《周易注》中，王弼一方面仍依老子的原始義涵釋「自然」（如〈坤〉卦注云：「任其自然，而物自生；不假修營，而功自成」）；但另一方面則將「自然之質」轉化而為「各定其分」的政治內涵，³⁰這觀點對郭象有重大的影響。³¹

王弼對「無為」觀念的詮釋，其黃老思想的成分就更加顯明。如王弼在〈臨〉卦注與〈蒙〉卦注中均以「委物以能」作為「無為」的主要內容；在〈晉〉卦注中，王弼又強調君主「無為」行事，需遵行「各有其司」、「不代

29 老子提出「道法自然」的命題，使「自然」一詞成為老學中至為醒目的概念。然「道法自然」，其義乃道性自然；《老》書「自然」，均為自己如此之意，莊子對各物自性的發揮，更勝於老子。

30 〈損〉卦注云：「自然之質，各定其分，短者不為不足，長者不為有餘，損益將何加焉！」和王弼注《老子》觀點完全一致。《老子》第20章王弼注：「夫燕雀有匹，鳩鴿有仇；寒鄉之民，必知旃裘。自然已足，益之何憂。故續覺之足，何異截鶴之脛。」王弼這兩處都引用《莊子》〈駢拇〉文句，〈駢拇〉原意是物之長短乃初於本然之性，各物率性而為即可。

31 如郭象強調萬物「各有定分」（〈逍遙遊〉注）、「各冥其分」（〈齊物論〉注）、「各據其性分」（〈齊物論〉注）、「任其至分」（〈養生主〉注）。

下任」的規準。

(二) 任賢使能

君臣分工的政治原則首先即含蘊君王之任賢使能，使一己免於政事之勞瘁。王弼深明此項治國原則而倡明尚賢之要，其注〈大畜〉卦曰：「有大畜之實，以之養賢，令賢者不家食」，畜養賢人正是君王壯大自我實力之要件。當然養賢也需養德，君王既需任用賢人，也需對自身責以德性之涵養，因此王弼於注〈頤〉卦即強調了「養德施賢」之要。

另外王弼於〈比〉卦注云：「比不失賢」，強調君王以親賢就能為要；又如其注〈未濟〉卦曰：「夫以柔順文明之質，居於尊位，賦與於能，而不自役」說明君王適切任使賢能，委以政事，以免事必躬親之自役；而「所任者當，則可信之無疑，而已逸焉」（〈未濟〉卦注）能恰當任使賢者而信之無疑，君王自可安逸無虞。

(三) 處不失位

君臣分工的政治原則欲具體展開，在明確劃分君臣職分後，各處其位以司其職，不踰越權分而相互奪能，亦即〈心術上〉所言「毋代馬走，毋代鳥飛」之「不奪能」，正是為政之關鍵處。

王弼對於此項為政原則多所闡明。〈乾〉卦注曰：「純修下道，則居上之德廢；純修上道，則處下之禮曠。」君、臣之間須各明職分，並依位以處事。³²

在君道方面，如〈晉〉卦注曰：「能不用察，不代下任也。」君王於臣下之職事能放手委任而不越俎代庖，則臣下宛如君王手足耳目，何勞君王苦心明察？而臣道方面，〈無妄〉卦注云：「代終以成而不造也，不擅其美，乃盡臣道。」為臣之道，正在能不代君位而擅政，苦心焦慮謀事而持之以終，勞苦自任而功績歸美上位。

君臣職分既明，各自守分處位不相踰奪，則「君無為而臣有為」之為政條理始得展現。王弼反覆申述此，〈比〉卦注言及：「處不失位」明處守其位之要；〈恆〉卦注亦曰：「分無所定，無恆者也」，以及「恆於非位，雖勞

32 樓宇烈注曰：「此處意在說明，應按位盡德盡禮，不得踰越。」同註21，頁318。

無獲也」闡明處事有恆與處乎其位二者須兼備。

(四) 二主必危

君臣分職的政治思想除了達致主逸臣勞的效果，透過權分的區判，君主的地位亦足以彰明與鞏固。

黃老強調君主地位的優越與不可取代，君主之權力若重出，則一國將陷入危境。《黃帝四經》即言：「大臣踰分，二主必危」（《經法》、《六分》），一國若出現二主主事之局面，則政事將如雙頭馬車，國之亂亡無日。王弼深明於此，於《坤》卦注即明言「二主必危」而以之為戒。

由「二主必危」之戒即明尊君之要，王弼於《乾》卦注即曰：「萬國所以寧，各以有君也。」君位能夠尊顯，邦國方能安寧。

然而黃老強調尊顯君位並不是無限擴大君王威勢，而是要求君位與君德兼備交養；不是主張君王恃其威勢以嚴施酷刑峻法，而是強調君王執道循理、潤以恩澤而懷柔感化。王弼對此正深有闡發：《觀》卦注曰：「不以刑制使物，而以觀感化物者也。」；而《賁》卦注亦曰：「止物以文明，不可以威刑」；《臨》卦注則言：「不恃威制，得物之誠，故物無違也。」皆申明君王施以恩德令百姓觀其德而感化，無須恃刑罰以威嚇。

總結而言，王弼體用論在「用」的層面，正以黃老思想加以體現出。除了在「同趣異旨」之殊途同歸思想中，展現黃老廣大包容、匯納百川的思想氣度；其於政治倫理層面展現的「同理異職」觀，亦是黃老政治哲學的體現。

七、結 語

王弼的體用論，輔以其「本末」思想，涉及了存在層面以及價值層面之哲學義涵。就存在層面而言，現象層面之「有」以無形無名之道（「無」）為其存在依據，同時無形無名之道（「無」）又需透過現象層面之「有」方得呈顯，本體與現象之間構成了相依存之關係。依此，王弼之體用論即一方面就現象界之存在依據而言「以無為體」，同時就現象層面乃形上之道的作用及展現而言「以無為用」。

王弼的體用論在哲學史上有開創之功，但其建立在將「無」與「有」釐定為本體與現象關係的理論前提，卻是對老子道體說的誤解。老子的「無」與「有」是描述道體既超越又實存之一體兩面，並非本體與現象之分，王弼卻將「無」等同於形上之道，而將「有」降為現象層面。王弼在注《老》時突出「無」而略去「有」，卻又未賦予「無」以積極的內涵，導致當時及後代學者給予其「貴無」的稱號，此為其理論缺失所致。

就價值層面而言，王弼體用論以老子形上之道作為萬物價值層面之本體依據，同時透過「母」與「子」、「本」與「末」之關係，以「守母以存子」以及「崇本以舉末」之道體在價值層面的落實與展現，來詮釋其「用」。而此「用」，乃以黃老思想的理論內涵呈顯出來。一方面黃老「同趣異旨」，包容眾說的思想廣度，成為王弼以老子道論為基礎涵納眾家的學術反省，是王弼切合時代局勢的深沉省思；同時黃老「同理異職」的政治思維，強調君臣之各司其職，君王之德位交養，在在成為王弼檢討曹魏名法之治的有力反省。

引用書目

一、傳統文獻

- 東漢·班固，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 唐·李鼎祚集解，清·李道平纂疏，《周易集解纂疏》，臺北：廣文書局，1989。
- 宋·朱熹，《四書集注》，臺北：漢京文化公司，1983。
- 宋·程頤，《易程傳》，臺北：世界書局，1996。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：木鐸出版社，1988。
- 民國·李零，《郭店楚簡校讀記》，北京大學出版社，2002。
- 民國·陳鼓應，《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2002。
- 民國·樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992。
- 民國·劉文典，《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989。

二、近人論著

- 王葆玟 1987 《正始玄學》，濟南：齊魯書社。
- 王葆玟 1996 《玄學通論》，臺北：五南書局。
- 王曉毅 1991 〈王弼「崇本息末」思想新探〉，《齊魯學刊》3: 9-12。

- 王曉毅 1996 《王弼評傳》，南京：南京大學出版社。
- 朱伯崑 1991 《易學哲學史》，臺北：藍燈文化公司。
- 余敦康 1991 《何晏王弼玄學新探》，濟南：齊魯書社。
- 林惠勝 1993 〈王弼「崇本息末」說之意蘊及其開展〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第2輯，臺北：文津出版社，頁667-701。
- 林麗真 1988 《王弼》，臺北：東大圖書公司。
- 張岱年 1982 《中國哲學大綱》，北京：中國社會科學出版社。
- 陳鼓應 2000 〈從呂氏春秋到淮南子——論道家在秦漢哲學史上的地位〉，《臺大文史哲學報》52: 41-92。
- 湯用彤 2001 《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社。
- 馮達文 1999 〈王弼哲學的本體論特徵〉，《中山大學學報》(社科版) 39.6: 77-83。收錄於馮達文著《中國哲學的本源——本體論》，廣州：廣東人民出版社，2001，頁150-163。
- 劉汝霖 1991 《漢晉學術編年》，上海：上海書店。

A New Interpretation of Wang Bi's Theory of Essence and Function

Guying Chen *

Abstract

This paper uses primary sources to show that Wang Bi 王弼 engaged in a creative interpretation of the Laozi 老子 school of thought by shifting the focus from cosmology and cosmogony to ontology.

In Laozi's philosophy, the Way of Heaven and human affairs are linked together, with the metaphysical and the physical being inextricably tied together in a unified whole. Essence is the basis of function in the Laozi school, and Wang Bi basically follows Laozi's position that essence and function are equally important. However, the relation between essence and function in Laozi's thought not being explicit, Wang Bi attempted to make the relationship more obvious by introducing the notions of "emptiness as base" (以無爲本 *yi wu wei ben*) and "emptiness as function" (以無爲用 *yi wu wei yong*). Modern scholars have for the most part focused on Wang Bi's ontological formulation of "emptiness as base" while overlooking his repeated insistence on "emptiness as function" in his discourse on the interconnectedness of base and function.

The author argues that in Wang Bi's formulation of the essence/function dichotomy the Laozi school acts as essence while the Huang-Lao 黃老 school serves as function. That the Huang-Lao school serves as function shows itself

* Guying Chen is a professor in the Department of Philosophy at the National Taiwan University.

distinctively in two ways. First, in the *Laozizhilue* 老子指略, Wang Bi adopts the approach Sima Tan 司馬談 took in his *Lunliujiayaozhi* 論六家要旨 of “different approaches ending up in the same place” 異途同歸 and of drawing on the strengths of various schools while discarding their shortcomings. This connection puts these works in the mainstream of the development of the Huang-Lao school from the Han to the Wei dynasties. Secondly, in his *Zhouyizhu* 周易注, Wang Bi gives his principle of governance as “one principle, different duties” and offers several elaborations on that theme that closely resemble the political philosophy of the Huang-Lao school of thought.

Keywords: Wang Bi 王弼, essence/function, Laozi 老子, Huang-Lao 黃老, Daoism