臺大中文學報　第五十六期
2017年3月　　頁47～94
臺灣大學中國文學系

王弼老學玄思釋讀

——以玄智綰合「辯名」與「論實」兩端

盧　桂　珍*

提　　要

王弼不僅是老學詮釋史上傑出的注家，亦是魏晉玄學的先行者。自六朝迄清，多以玄學功過論斷王弼之學的意義與價值，當代學者相關的探討已深入許多，茲以牟、戴兩家看法為代表。牟氏以王學僅為「一點智光之玄解」，戴氏則稱許王弼老學為「通過存在的抉擇而上契其學問血脈的」。兩家所見分歧，因關涉王弼學說的評價至為深切，筆者不揣淺陋，通盤檢討王弼《老子注》，以做為回應兩家之說的依據。

本論文著力於橫向的、有機的連貫，機杼其說。全文分述為「辯名」與「論實」兩端，兩端之間相依相生，即其所立「辯名」之方，是對萬物玄深奧妙之本理所進行的抽象思辯；而每一「論實」之見，皆依憑辯名所立之方加以展開。文末，將檢討王弼《老子注》的優點與缺憾，說明其人其學在思想史上的意義與定位，也用以回應牟、戴二氏的看法。此外，還做一新的嘗試，延伸探討王弼《老子注》置諸現代生活及文化視域中，可提供人們對個人生命與整體文化

本文於105.08.03收稿，106.03.08審查通過。
＊國立臺灣大學中國文學系副教授。
DOI:10.6281/NTUCL.2017.03.56.02

臺灣大學學術期刊資料庫

進行深刻的檢視與多項啟示，藉此說明此注具有的傳世價值。

關鍵詞：王弼、老子注、本末、魏晉玄學

臺灣大學學術期刊資料庫

An Interpretation of the Metaphysics in Wang Bi's Studies on Laozi's Metaphysics: Connecting the "Distinction of Names" and the "Argument of Actualities" by Metaphysical Intelligence

Lu, Kuei-Chen*

Abstract

Focused on interpretations and new thoughts, Wang Bi's *Interpretation of the Laozi* is less logical than his *Interpretation of the Classic of Changes* but represents his thoughts. Wang has been evaluated with the merits and demerits of his metaphysics from the Six Dynasties to the Qing dynasty while contemporary scholars like Mou and Dai have deeper discussions. The study rebuilds the internal structure of Wang's entire metaphysics and reviews its advantages and shortcomings to clarify this issues contained in the *Interpretations on the Laozi*. Wang connects the distinction of names with the argument of actualities by metaphysical intellegence. The two are not parallell or united but have connection with each other that forms a complete doctrinal system. Wang goes beyond the original methodology, finishes his analysis of Laozi's thoughts, and continues to discuss human affairs. Both his questions and answers show how the theory can contribute to the society and real life. Mou's evaluation of Wang's thoughts as "methodological interpretations

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

with little intelligence" is actually unfair. Wang's theory is original, rigorous, and exclusive, pursuing not the incidental but the fundamental. Refinement, peace, kindness, and mildness are important concepts of mind and spirit in Laozi's theory. They can't be included in Wang's structure so Wang omitted and simplified them. Dai's evaluation of Wang's theory as "an inheritance of Laozi's knowledge through the choice of existence" also needs to be revised. The study tries to place Wang's outstanding performance and advocation of methodology in the modern context and find the possible enlightenments it acts on the modern society.

***Keywords*: Wang Bi, *Laozi with Annotations*,**
the fundamental and the incidental, Wei-Jin metaphysics

臺灣大學學術期刊資料庫

王弼老學玄思釋讀

——以玄智綰合「辯名」與「論實」兩端

盧　桂　珍

一、「一點智光之玄解」？「通過存在的抉擇」？

《老子》傳世二千多年，既是諸子哲學論著，亦是宗教寶典，歷來注疏由是分流為二。注家不獨是經典的傳述者，且各自聚焦於富有時代性的議題與解析方法，標誌出不同階段思想史的特徵。漢魏之際，王弼（西元 226-249 年）作《老子注》[1] 及《老子指略》（以下簡稱《指略》），[2] 此注曾盛行於魏晉

---

1 《三國志・鍾會傳》注引何劭《王弼傳》，謂「弼注《老子》，為之指略，致有理統。」晉・陳壽：《三國志》（北京：中華書局，1997 年），卷 28，頁 210。《隋書・經籍志》著錄「《老子道德經》二卷，王弼注」，《舊唐書・經籍志》稱之《玄言新記道德》，《新唐書・藝文志》名為《新記玄言道德》，《宋史・藝文志》謂之《老子注》。流傳久遠，不斷有後人增刪、改字，有關流傳及版本、校勘問題，可參考蔣麗梅：《王弼《老子注》研究》（北京：中國社會科學出版社，2012 年），第二章，頁 54-68。今人樓宇烈：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008 年）以浙江書局刻明華亭張之象本為底本，參校道藏本、道藏集注本、古逸叢書本等而成，頗為詳贍。本論文所引王弼本《老子》原文及注，皆據樓氏校釋本所錄，不另行標註頁次。

2 何劭《王弼傳》謂王弼「為之指略」，但久未行於世。宋代張君房《雲笈七籤》抄錄一篇題為《老君指歸略例》，《道藏》中又有《老子微旨例略》，經近人王維誠、嚴靈峰考證，應是王弼所著無疑。本論文所引《老子指略》，皆以樓宇烈輯佚本為主。樓氏以王維誠輯本為底本，參校《雲笈七籤》及《道藏》等重加校訂。全文詳見樓宇烈：《老子道德經注校釋》附錄《老子指略輯佚》，頁 195-199。本論文引用《老子指略》皆據此，不另行標註。

臺灣大學學術期刊資料庫

南北時朝，至唐代一度與河上公注並行於世，[3] 然而在唐玄宗頒布御注老子本用於科舉之後，王弼本的流傳就較不普遍。[4] 迄至清代四庫館臣據張之象本，再輔以《經典釋文》和《永樂大典》校訂出四庫本，才使得王弼《老子注》漸獲重視。清初魏源推崇《老子》為救世之書，清末梁啟超、胡適闡釋老子「道」說具備本體論意義，《老子》遂為研究中國哲學史的重點書目。另一方面，因著湯用彤在魏晉玄學的相關論述中，高度重視王弼《老子注》，使得此注成為學界探討魏晉玄學的重要論著。

《世說新語・文學》注引《續晉陽秋》：「正始中，王弼、何晏好莊老玄勝之談，而世遂貴焉。」[5] 顯見由於何、王好作莊老玄勝之說，奠定二書在魏晉的學術地位，欲了解這段玄風初暢的真相，王弼《老子注》是重要的入手處。近年關於王弼老學的研究成果斐然可觀，包括由一組成對範疇（無／有、本／末、體／用、自然／名教等）形成的分析，或以單一命題（儒道會通、心性論、工夫論等）為主的論述。然而其中也潛伏一項危機，使得王弼老學全幅面貌，

3 河上公《道德經章句》乃依託戰國河上丈人之名而作，是書著成年代大抵分成兩種看法，一是成書於東漢，王明推斷為桓、靈之時學者偽託之作；一是主張魏晉人所作，與《抱朴子》相關。相關討論請參考王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993 年），頁 1-7。依據《新唐書・劉子玄傳》記載，開元初，劉知幾上書嘗議「《老子》書無河上公注」，請存王弼學。宰相宋璟、博士司馬貞共黜其言，請兼行二家，玄宗下詔認可。北宋・歐陽修等：《新唐書》（北京：中華書局，1975 年），頁 4522。

4 依據《四庫全書提要》記載，錢曾《讀書敏求記》謂弼注《老子》已不傳，然明萬曆中華亭張之象實有刻本，應該是錢曾蓋偶未見也，但也可知從宋代以降善本已希見。請參見《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），子部十四，道家類，第 1055 冊，頁 137-138。

5 南朝宋・劉義慶撰，南朝梁・劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1993 年），頁 262。又《晉書・范甯傳》謂「時以浮虛相扇，儒雅日替，甯以為其源始於王弼、何晏，二人之罪深於桀、紂。」唐・房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1997 年），頁 511-512。按：范甯崇儒抑道，將王、何與桀、紂相擬，實為過激之論。但是由其評斷可見王弼對時代思潮的影響。

臺灣大學學術期刊資料庫

漸次湮沒在分項子題的分析裏，缺乏橫向的、有機的連結。王弼是一位身處在裂變與重生時代的思想家，其所展現的新思維、新方法乃是魏晉思想重要的里程碑。為了能達成精準掌握其全幅思想特質之目的，筆者回歸到最素樸的研究方法，盡量做到通貫每一章的注文，梳理王弼如何思考、如何推論，後設並嚴謹地演繹出《老子注》的義理架構，將其原創性的思維特質加以剖露，並藉此對王弼在思想史上的定位及評價做出公允的裁判。

自六朝迄清，多以玄學功過論斷王弼之學的意義與價值，當代學者對王弼其人、其學的探討則深入許多，茲舉牟宗三、戴璉璋兩家極具代表性的看法為例：

> **牟宗三**：而王弼卻在短短生命中發出如是透宗而相應之玄智，不謂「夙慧」不可得也。夙慧早具，靈光一顯，全發無餘。說規模格局小亦可。……又因壽命短，涉世淺，不識物情，其生命中無甚摧折，亦無甚反動。……他除玄智玄理之外，並無其他。他只一擊便中。[6]
>
> **戴璉璋**：有人看到何劭〈王弼傳〉說：『弼為人，淺而不識物情』，便認為這位只活到二十四歲的青年思想家雖然『天才卓出』而有『高致』，但是存在感受上或不免膚淺。其實不然……王氏之於老學，絕對不是隨俗趨時泛泛地作些文字訓解而已，他的確是通過存在的抉擇而上契其學問血脈的。[7]

牟氏進一步指出，老子雖不能體無，其學卻為生命之反照而發出，非如王弼只是一點智光之玄解，並且以「不大」表示王弼不能反照生命開出種種意識，以「不切」言其不能會之於己而為存在的體悟。[8] 戴氏舉《老子注》與《指略》

6 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1985 年），頁 80。

7 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年），頁 4-5。

8 《才性與玄理》，頁 81。

臺灣大學學術期刊資料庫

之文為證，說明王弼對人文領域裏「為者敗之，執者失之」的弔詭實情，確乎有深刻感受。牟、戴二氏說法明顯有異，由於關涉王弼其人、其學的評價甚切，後學應予高度重視。

本論文針對王弼《老子注》全書進行通盤檢討，立一綱要，以機杼其說，並以「辯名」與「論實」兩端分述之。筆者擬此兩端之說源自於《指略》，王弼云：「夫不能辯名，則不可與言理；不能定名，則不可與論實也」，由是可見王弼藉由辯名、定名以言理與論實。雖分列兩端，彼此乃是相依相生，「辯名」之大要圍繞道與名言的關係展開，道論乃自萬物實存之狀態抽繹而得，是以由是開展出的玄思利器，又皆可通貫於個己修養與治道實務上，而成每一「論實」之見。文末，檢討王弼《老子注》的優點與缺憾，既做為重估王弼學思評價的論據，也用以回應牟、戴兩位先生的看法。此外，筆者還做一新的嘗試，延伸探討王弼《老子注》在方法論上的突破，倘若置放在現代生活及文化視域中，對於反思個己生命與整體文化而言，仍能提供深刻的啟示，以茲做為文化經典具有傳世價值的明證。

二、以辯名打開老學詮釋的新視域

《世說新語‧文學》記載:「何晏注《老子》未畢，見王弼自說注《老子》旨。何意多所短，不復得作聲，但應諾諾。遂不復注，因作《道德論》。」[9] 顯見王弼《老子注》甫出，即令位居群論之首的何晏神伏。在王弼之前，西漢時期與《老子》相關的傳注並不多見，《漢書‧藝文志》僅著錄四種。[10] 東漢時期僅見史傳上一些零星的記載，例如《漢書‧馬融傳》謂其曾為《老子》作注，

9 《世說新語箋疏》，頁 201。

10 計有《老子鄰氏經傳》四篇、《老子傅氏經說》三十七篇、《老子徐氏經說》六篇、劉向《說老子》四篇，均已亡佚不可考。東漢‧班固：《漢書》（北京：中華書局，1997 年），卷 30，頁 444。

臺灣大學學術期刊資料庫

民間則以宗教化黃老學的流布為主。[11] 由是可知，王弼注《老》自創新說的空間頗大。

「道」為《老子》全書抒論的核心，42 章曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰以抱陽，沖氣以為和。」漢代《淮南子・天文》進一步擴充，將道生物的過程表述成氣化的、有機的生成關係。[12] 王弼則迴避繁複的氣化論說法，注云：

> 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，沖氣一焉。

注中將道生物的過程簡化為「萬物萬形，其歸一也」，而一由何來？「由無乃一」也，由此可知王弼以「無」為「道」。且王弼詮釋「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，乃是襲用《莊子・齊物論》的說法，[13] 但是莊子的原意在

---

11 東漢與《老子》相關的傳注，除了可能成書於東漢時期的河上公《道德經章句》之外，還有學者饒宗頤在大英博物館發現的《老子想爾注》（敦煌殘卷，列斯氏編目六八二五號）。饒宗頤主張此書「當是陵之說而魯述之；或魯所作而託始于陵，要為天師道一家之學。」然而亦評此書云：「自張魯以來，流行于蜀中。惟注語頗淺鄙，復多異解，輒與《老子》本旨乖違。」詳參饒宗頤：《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991 年），頁 4-5。

12 《淮南子・天文》曰：「天墜未形，馮馮翼翼，洞洞灟灟，故曰太昭。道始于虛霩，虛霩生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」西漢・劉安編，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，2002 年），頁 79。

13 《莊子・齊物論》：「天地與我並生，萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三，自此以往，巧曆不能得而況於凡乎！」莊子從道的觀點來看，人可擺脫時間性的長短、空間性的小大困擾，達到我與天地萬物合一的境界。但是以「言」述「道」，不免流於枝節而衍生無窮，藉此表達「名言」乃爭端之源。清・郭慶藩校釋，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，2007 年），上冊，頁 88。

臺灣大學學術期刊資料庫

否定以「名言」述道的可行性，王弼卻將之用於說明道生物的過程，此一解法雖不適切，然而其迴避的用心更需予以重視。接下來，王弼避開「萬物負陰以抱陽」，僅注解「沖氣以為和」為「沖氣一焉」，未緊扣陰陽兩氣加以論述。由這些跡象推測，可知王弼並不著重於元氣論與陰陽變化的看法，而是用邏輯推導物生成的因果序列，做為探討萬物生成的論據。

王弼淡化《老子》書中濃厚的生成論意味，著重從形名角度討論道與名言的關係，進而以形名之思做為整體論辯的基礎，此其注《老》創造性詮釋的重要表現。王弼的「形名」之說與先秦法家「刑名」之學並不相同，後者是指一套依據循名責實之理所建立的規範，王弼所述「形名」與《莊子‧天道》：「分守已明而形名次之」較為近似，[14] 主張事物各有當其形而給定的名號與稱謂。王弼以此觀點為基礎，展開《老子》書中各項道論及人生論。

（一）著重討論道與名、形的關係

老子第 1 章針對道體與名言的關係，提出「道可道，非常道；名可名，非常名」的看法，否定倚賴言說可以盡述常道。王弼注云：

> 可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。

「指事造形」是指可供名言指稱、訪求的事物。一般而言，語言文字與可供指稱的事物是名言構成的兩項要素。語言文字又可區分為符號與符旨兩部分，符旨所鏈結的必定是事物的外形、聲音或事件、語境等，此鏈結關係即「指」與「造」之意。換言之，「指事造形」者必定是有形有象、具體的事物，故不為無形無象的常道。

因而 25 章注云：「夫名以定形。混成無形，不可得而定，故曰不知其名也。」強調「名」是依照事物的形象、狀態所給定，由於有形者「形必有所分」，有聲者「聲必有所屬」，即可區分歸類，再賦予名號形成一組對應的指涉。故而有形即有名，無形即無名，「形」是「名」的充要條件。王弼依據此一形名

14 郭象注解此語為「得分而物物之名各當其形也。」《莊子集釋》，上冊，頁 517。

臺灣大學學術期刊資料庫

原則闡述「道」的內涵，總有十分貼切的描寫。16 章注云：「常之為物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫涼之象」，因為一旦呈現溫涼、宮商之象狀，即為有限分之物，猶如《指略》所云：「若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣」。此與老子 41 章所言「大象無形」、「大音希聲」義同，是以《指略》又曰「象而形者，非大象也；音而聲者，非大音也」，一再強調道乃無形無狀，不被感官所知的特質。《指略》更進一步指稱：「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。」此一推論所得，乃是王弼聚焦於形名角度闡述道體，必然獲致的結論，唯有「無形無名」才能吻合大道不為「指事造形」者的前提。王弼由形名的角度切入，得出「以無為本」的形上主張，做為其申論天人之學的主幹，[15] 為老學詮釋史上的重大轉折，標誌著玄學時代的來臨。

（二）名與字不同，名號與稱謂相異

從注文看來，王弼十分嫻熟於名言的特性，擅長以形名思維闡述老子所述道體。此一思維使得他在注解 25 章，獲致極大的成功。此章老子將先天地生的天下母給定多元的名與字，包括「字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」雖然老子用「強」字傳達不得已之意，然而此一不得已的言說，如何避免讓有名有字的道體與無形無名的本質產生衝突呢？則有待注家提出合理的詮釋。王弼以形名概念做為論述基礎，成功化解此項危機。25 章注云：

> 夫名以定形，字以稱可。言道取於無物而不由也，是混成之中，可言之稱最大也。
>
> 吾所以字之曰道者，取其可言之稱最大也。責其字定之所由，則繫於大。大有繫則必有分，有分則失其極矣，故曰「強為之名曰大」。
>
> 逝，行也。不守一大體而已，周行無所不至，故曰「逝」也。

15 《世說新語‧文學》第七條載「何平叔注《老子》，始成，詣王輔嗣。見王注精奇，迺神伏曰：『若斯人，可與論天人之際矣！』」《世說新語箋疏》，頁 198。

臺灣大學學術期刊資料庫

遠，極也。周〔行〕無所不窮極，不偏於一逝，故曰「遠」也。不隨於所適，其體獨立，故曰「反」也。

他提出區分名與字的原則，「名」為依照事物呈顯於外的形象、狀態所給定，故謂「名以定形」。「字」是針對事物的內容、屬性所賦予，故謂「字以稱可」。前者近於定量的描述，後者則與定性的指稱較為相似。王弼依據此原則，逐一解說老子何以為道體取定各種名、字的原因。首先，因為萬物宗本混然無形，僅適合做定性的指稱，因此取於無物不由的特性，而「字之曰道」。又因「道」是「可言之稱」中的最大者，乃可做定量的描述，故可「名曰大」。又為了避免有所繫於大，有繫則有分限而非其極，故老子云「強為之名」。道不僅為可言之稱中的最大，又能周行無所不至，故而「曰逝」。道之行不偏逝於一方，故能無所不窮極，是以曰「遠」。又因道體不止於一處，必返其本根，故曰「反」。王弼藉形名原則成功詮釋何以道仍有名、字的問題，進而建構道體更為豐富的意涵，此亦為王弼的創造性詮釋。

王弼不僅認為「名」與「字」不同，「名號」與「稱謂」亦復相異，《指略》云：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我」、「名號生乎形狀，稱謂出乎涉求」。「名號」是依照彼事物所具有的形狀，而給定其「名」；「稱謂」則是出於我理解之意義，而賦予相應之「稱」。[16] 由

16 《尹文子‧大道上》：「名稱者，別彼此而檢虛實者也。自古至今，莫不用此而得，用彼而失。失者，由名分混；得者，由名分察。今親賢而疏不肖，賞善而罰惡，賢、不肖、善、惡之名，宜在彼，親、疏、賞、罰之稱宜屬我。我之與彼，各復一名，名之察者也。名賢不肖為親疏，名善惡為賞罰，合彼我之一稱，而不別之，名之混者也。故曰名稱者，不可不察也。」《尹文子》（臺北：洪氏出版社，1984 年），先秦名家七書之三，頁 478。區別「名」和「稱」的看法與王弼之說十分近似。但是《尹文子》一書的真偽，學界仍有歧見，早期學者唐鉞〈尹文與尹文子〉、羅根澤〈尹文子探源〉，主張《尹文子》為偽書，兩文皆見於《古史辨》第六冊。羅根澤編著：《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982 年 ），第 6 冊，頁 220-244、244-257。晚近學者則為《尹文子》一書辯護，例如王曉波〈自道以至名，自名以至法〉，詳見《臺大哲學論評》第 30 期（2005 年 10 月），頁 1-54。後收錄於《道與法：法家思想和黃老哲學解析》（臺北：臺大出版中心，2009 年），頁 313-375。

臺灣大學學術期刊資料庫

是可知，「名」即「名號」生乎彼形，「字」同於「稱謂」出乎我意。《指略》說明：「大也者，取乎彌綸而不可極也；遠也者，取乎綿邈而不可及也；微也者，取乎幽微而不可覩也」，即是依形而給定名號。然而終究有名號者「各有其義，未盡其極」，因此老子揣其意，以「無物而不由」而稱之「道」，悟「無妙而不出」而謂之「玄」。

總括以論，王弼重視名言與道的關係，並且成功運用定名與取字不同，名號與稱謂相異的形名原則，為無形之道體仍具有多元的名與字提出合理的解釋。此一充滿形名思維的創造性詮釋，既將老學詮釋帶入新的視域，也成功獲取時人青睞，使《老子》成為清談座上士人論辯的談資，與《莊》、《易》並稱「三玄」。

三、廓清名言偏蔽而發展出兩種思維方法

一旦進入名言系統對道體進行論述，名言即對道產生遮蔽性，這一點王弼十分清楚，《指略》云：「名之不能當，稱之不能既。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」。因此欲保存「道」的超越性，就得解決名言不兼不盡的缺憾。王弼運用「玄之又玄」與「崇本息末」兩種思維方法，巧妙避開名言系統論道而發生困陷的危機。「玄之又玄」的思維模式，使其靈活地救濟偏溺；「崇本息末」的立說原則，則提供取捨的準則。王弼倚賴二者廓清名言偏蔽的現象，得以成功地詮釋老學玄妙精深的要旨。

（一）以「玄之又玄」之思救濟形名的偏溺

王弼《老子注》中「玄之又玄」的思維兼具兩種作用：一是靜態地解說出乎名言之外，玄深奧妙的狀態；一是動態的翻轉其說，以去除名言的限制。第 1 章老子曰：「無名天地之始，有名萬物之母。」王弼注云：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，

臺灣大學學術期刊資料庫

則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。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。

此注扣住「凡有皆始於無」的主張展開，此「有」即下文所言萬物，「無」即是道，同於《指略》所言「無形無名者，萬物之宗也」。接下來是關於「無名」與「有名」的注解，王弼的看法與河上公、王安石不同，[17] 需加以仔細辨析。「故未形無名之時」一句的主詞，應即為「道」。同章注云：「妙者，微之極也。萬物始於微而後成，始於無而後生」，正是指道體精微而可成物，至無而能生物，因此王弼謂「道以無形無名始成萬物」。至於「及其有形有名之時」之「其」字，當與「為其母」同義，皆指萬物而言，此可由與「為其母」相襯的上句「為萬物之始」推得。由是可證，王弼所分述的「未形無名」／「有形有名」，前者指道，後者指萬物，並非指道既為「未形無名」又為「有名有形」。而「始」與「母」則是在萬物化生之前後，道體的別稱。萬物始成於道，卻因道體之無形無名而不知其所以然，王弼以「玄之又玄」形容之。何謂「玄」？王弼謂「玄，冥也，默然無有也」（1 章注），[18] 此處王弼以「玄之又玄」強調道體出乎名言之外，呈顯一種玄深奧妙的狀態，屬於靜態性用法。

「玄之又玄」原即出於《老子》第 1 章「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」，王弼對此段的注解卻顯現另一種動態性思維。王弼云：

兩者，始與母也。同出者，同出於玄也。異名，所施不可同也。在首則

17 河上公注云：「無名者謂道」，「有名謂天地」，請參見《老子道德經河上公章句》，頁 2。王安石以「無」、「有」為句讀，注曰：「無者，形之上者也」、「有，形之下者也」，凸顯無／有對舉之說，請參見宋・王安石：《老子注》，收錄於嚴靈峰輯校：《老子崇寧五注》（臺北：成文出版社，1979 年），頁 62。

18 樓宇烈依易順鼎《讀老札記》作「玄，冥默無有也」，易說乃據《文選》所錄〈遊天台山賦〉李善注引文改之。按：原作「冥也，默然無有也」較佳，《指略》云：「『玄』也者，取乎幽冥之所出也」，顯然王弼是以「冥也」定義「玄」字所涵蘊幽暗之意，「默然無有也」是進一步解釋「玄」字表達「道」無形無名、寂兮寥兮的狀態。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 謂之始，在終則謂之母。玄，冥也，默然無有也，始、母之所出也。不可得而名，故不可言同名曰玄。而言同謂之玄者，取於不可得而謂之然也。不可得而謂之然，則不可以定乎一玄而已。若定乎一玄，則是名則失之遠矣。

始與母皆為道之異名，「在首」是指先在於任何有形有名之物而名「始」，「在終」則指化成萬物而名「母」。始與母皆同出於「玄」，以其幽深靜默近乎無有之故。基於名號與稱謂相異的形名原則，不可言「同名曰玄」，而是「同謂之玄」。繼而更進一步指出，倘若定於一「玄」，則失默然無有之旨，因此必須旋立旋掃、翻轉其說，才能避免偏溺於一稱的疑慮。此處「玄之又玄」意蘊「不可以定乎一玄」之義，更具有動態且靈活的特質。

此一動態性思維，王弼屢作為詮釋老子學說的利器。25 章曰：「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」依照「域中有四大」、「道法自然」之說推論，似乎「域」比「道」更大，「自然」比「道」更根本，若採此解則將導致老學內在的矛盾。王弼成功化解此難題，注云：

> 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，故曰域也。

但凡事物有名號、稱謂者，即可劃歸類屬而非其極。萬物之宗本無形而不可名，老子強字之曰「道」，是以知「道」乃是「可言之稱」中的最大。而「域」則是從「道」再往上翻轉一層，所得「無稱之辭」。因此實質上「域」並未比「道」還大，僅是老子用以表述萬物宗本的另一種方式。王弼此一解說方式同於「不可以定乎一玄」之說，採取的正是「玄之又玄」的思維。

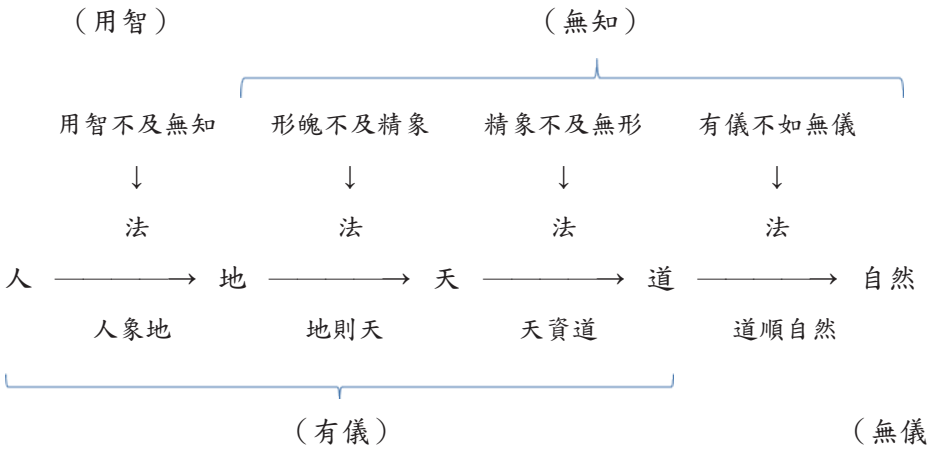
王弼以相同的方法詮釋「道法自然」，注云：

> 人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，〔法自然也〕。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不

臺灣大學學術期刊資料庫

及無儀，故轉相法也。道順自然，[19] 天故資焉。天法於道，地故則焉。地法於天，人故象焉。

王弼以「不及」顯示五者之間高／下的判分，並且從「用智」之「人」逐層向上談所「法」者，而上層恆較下層更為抽象、真純、精微。《老子》原文中的五個階層，王弼加入「知」（智）與「儀」兩個概念予以說明，「知」是在作用中顯其智巧，「儀」則是行為中的軌範。圖示如下：



推求的原則有二：無知高於用智，無儀高於有儀，論述上更加凸顯「以無為本」的主張。僅有自然既是無知亦無儀，故為最高。此一推求，彷彿在道與自然之間給定高／下的判別，然而從「在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也」一語，可知道與自然的實質內涵並無不同，事物依自然而成方、圓，即是大道的呈顯。王弼再次藉形名原則，謂自然乃是「無稱之言，窮極之辭」，說明自然並非比道更為究極的宗本，而是宗本的另一種表述。

19 樓宇烈依道藏集注本校改為「道法自然」，以與下文一律。按：王弼有意分別「道法自然」與「天法道」、「地法天」、「人法地」不同，特於此處言「道順自然」用以說明道是以因順、無所違於自然之義，而為天所資取。樓氏校改反失其旨，故筆者不從其說。

臺灣大學學術期刊資料庫

王弼運用「玄之又玄」的思維結合形名原則，成功化解「域中有四大」、「道法自然」二語可能引發的質疑。再者，將萬物之宗取字曰「道」的作法，終因有名有稱者即有不兼、不盡的缺憾，王弼以「不可以定乎一玄」的靈活性，有效地救濟以名言論述道體可能產生的偏溺，顯見王弼之思維具有不拘執、不偏溺的優點。

（二）秉「崇本息末」的原則掌握宗本之要

王弼用「玄之又玄」的思維救濟名號、稱謂之偏溺，至於語言文字對真理的障蔽性，則以「崇本息末」為對應之方。《指略》中提到常人看待《老子》一書，往往是「見形而不及道者，莫不忿其言焉」、「察近而不及流統之原者，莫不誕其言以為虛焉」，王弼個人則主張：

> 《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一；義雖廣贍，眾則同類。

綜觀王弼注文，「崇本息末」不僅是王弼用以通貫《老子》全書的利器，也是他個人學說呈顯的思維方式。[20]「崇本息末」的主張，使得王弼經常展現一種徹見事理的眼光。例如 81 章老子曰：「信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善；知者不博，博者不知」，王弼簡扼地注云：「實在質也」、「本在樸也」、「極在一也」，撥開言與知的美盛，直指宗本當以質樸為極。是以知，王弼「崇本息末」的諦義在於從滋繁的萬象中掌握宗主、本根，進而做為區判事物之先／後、輕／重的原則。

「崇本」即崇立本根，「息末」的蘊義則有止末、存末二義。「息末」作止末義，像是詮釋 58 章老子曰：「是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，

20 林麗真先生即以「崇本息末」義為重心，架構王弼的老學體系，並旁涉「貴無而不賤有」、「名教出於自然」、「忘言忘象以得意」三大觀念。詳見林麗真：《王弼》（臺北：東大書局，2008 年修訂本），頁 37-82。

臺灣大學學術期刊資料庫

光而不燿」，王弼總括以言四者「皆崇本以息末」。蓋聖人「以方導民」、「以清廉導民」、「以直導物」、「以光鑑其所以迷」，以導達為治道之本，此「崇本」之謂也；聖人「不以方割物」、「不以清廉劌傷於物」、「不以直激拂於物」、「不以光照求其隱慝」，不治諸末，即是「息末」也。至於「息末」作存末義，則舉57章注文為例，老子提出「故聖人云，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」，王弼注云：「上之所欲，民從之速也。我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也。此四者，崇本以息末也。」君／民猶如本／末關係，此處所謂「崇本」是指確立在上位者無為、好靜、無事、無欲四端，則民從上也速，必然隨之自化、自正、自富、自樸，此為「息末」也。顯見此處「息」不代表否定，反而是保存的意味。為何在王弼學說中，兩種對反的「息末」意涵能併存而不造成內在矛盾？關鍵在於王弼所言「本／末」乃為本根與派生者之間的關係，經常直接類比為「母／子」，例如38章注云：「守母以存其子，崇本以舉末」；《指略》謂「崇本以息末，守母以存子」。既是派生的關係，則「本」與「末」相對又非斷裂，因此不可單獨存母而偏廢其子，故而採存末、舉末之義。倘若強調母不可遠、本不可失，則當以止末、逐末為義，是以兼而有之。

王弼《老子注》中「崇本息末」義的蘊義，近期研究者尚援引一／多、寡／眾、體／用為證，以下逐一檢討其適用性。首先，關於一／多的用法，在全書注中未見直接的對舉，僅於語義脈絡下可見其對比的意味。例如42章注云：「以一為主，一何可舍？愈多愈遠，損則近之。」注中談及「一」與「多」，強調一為本根，滋繁愈多離本根愈遠，則物愈失其真，與「崇本息末」中崇本止末之義同。其次，寡／眾的用法僅見於11章注云：「轂所以能統三十輻者，無也。以其無能受物之故，故能以寡統眾也。」[21] 轂與輻之間雖具有本根與派

21 原本作「以實統眾」，陶鴻慶依據王弼《周易略例・明彖》云：「夫眾不能治寡，治眾者至寡也」校改，樓宇烈校釋本從而改之。車輪之中軸處為孔洞而中空，以中空而統率三十輻之運轉，乃以至寡統眾，因此陶鴻慶改「以實統眾」為「以寡統眾」十分適切。

臺灣大學學術期刊資料庫

生者的關係，但是偏側於本根對派生者統馭、支配的地位，與本／末論述有別。再者，關於體／用，王弼《老子注》並未直接使用一組體／用相對的論述方式，且時而有混用的現象。例如 40 章注云「以無為本」，卻在 11、38 章注中謂「以無為用」，甚至 38 章注云：「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也」，倘若將雙重否定句改成肯定句「以無為體」，則上下文中同時出現「以無為用」與「以無為體」。此處王弼當是援引老子 11 章曰「有之以為利，無之以為用」，意指萬物倚賴「無」以產生作用，同時以「無」為宗本。顯然王弼有關體、用的用法，並非本根與派生者的關係，而是用來說明「無」既具備成就萬有之作用，又為萬有之宗本。是以知，王弼有關體與用的討論，內容並不同於其所論述之本／末關係。釐清這一點，即可與宋儒釋《老》側重以「體／用」對舉的詮釋方法加以檢別。

綜論王弼《老子注》從形名角度切入，藉由「玄之又玄」的思維，不斷翻轉、撥除道與名言的關係，達到不定於一，以救濟偏溺的作用。既而藉由「崇本息末」的原則，撥除文義之繁，以避免名言障蔽真理。「玄之又玄」是以靈活的玄思展現不斷變化更新的可能，「崇本息末」則是以精微的玄智掌握不變的宗本。是以知，王弼在《老子注》中已不限於亦步亦趨地解釋章句，而是以深具個人特色的思維展開對《老子》全幅思想的掌握，詮釋的內容本身已自有其學術深度與價值。

四、以世用為立論的基礎

東漢末年，天下紛亂，新政權亟思如何治天下，例如魏武求賢，頗好刑名之學；文帝雖尊儒術，亦兼刑名。眾人試圖在傳統典籍中尋找解決的靈感，熬煉著一個能端呈出新策略、新方法的學說。王弼注《老》即是回應這個時代需求，《指略》站在世用的角度，批評法、名、儒、墨、雜五家之學，皆得一偏之理。法家尚齊同，名家尚名實，儒家尚全愛，墨家尚儉嗇，雜家尚眾美，卻各自有巧偽生、失理恕、爭尚起、乖違作、穢亂興等流弊。唯獨老學得殊塗同

臺灣大學學術期刊資料庫

歸之要旨，王弼以一言而蔽之，謂「崇本息末」而已。並且強調倘若「每事各會其意」，將導致愈辯愈惑的困境，因此《指略》概括以論老學內容，云：

> 嘗試論之曰：夫邪之興也，豈邪者之所為乎？淫之所起也，豈淫者之所造乎？故閑邪在乎存誠，不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。故不攻其為也，使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於未兆，為之於未始，如斯而已矣。

王弼總束老學乃「謀之於未兆，為之於未始，如斯而已」，充分顯現他詮釋老學乃是從世用的觀點出發，而所依據的正是「崇本息末」的思維。謀於「未兆」，為於「未始」，即是回到根源處著力，不逐末而求本。這段論述中，王弼已將老學鎔鑄而成己說，詳細析論如下。

首先，王弼藉由提問以立論，這點正是清談家的本色。[22] 提問的要點在於邪、淫何由而生？進而探討如何才能閑邪、息淫、絕盜、止訟，此即其學思入世的一面。他認為邪之興不為邪者所為，淫之起非淫者所造。王弼總是追問事物背後更為根源性的問題，其逆求禍亂之因的思考方式，亦體現「崇本息末」的原則。例如 75 章注云：「民之所以僻，治之所以亂，皆由上，不由下也。」指出民所以僻亂的源頭，乃是在上位的君王。46 章注詮解天下有道之因，在於上位者能夠「知足知止，無求於外，各修其內而已」；天下無道則因人君「貪欲無厭，不修其內，各求於外，故戎馬生於郊也」。是以知禍亂之興，繫於人君之好欲，其影響猶如 64 章注云：「好欲雖微，爭尚為之興；難得之貨雖細，貪盜為之起也。」其次，如何才能閑邪、息淫、絕盜、止訟？王弼認為民之心存誠才能閑邪，去華奢才能息淫，去多欲才能絕盜，不爭尚才能止盜。因此為治之道，首要在於崇立根本，人君應調整為治的方向，不戮力於攻民之為、治

22 王弼精於言辯又善於立旨，《世說新語‧文學》記載一則軼事：「何晏為吏部尚書，有位望；時談客盈坐，王弼未弱冠，往見之。晏聞弼來，乃倒屣迎之；因條向者勝理語弼曰：『此理僕以為理極，可得復難不？』弼便作難，一坐人便以為屈。於是弼自為客主數番，皆一坐所不及。」《世說新語箋疏》，頁 196。

臺灣大學學術期刊資料庫

民之欲，而是正本清源，令民「無心於為」、「無心於欲」為要。如此一來，人君無需再藉助善察、善聽、滋章、嚴刑等諸「末」，即能達到閑邪、息淫、絕盜、止訟之目的。

《指略》中王弼進一步勾勒老子全幅學說的大要，然而不論是掘取問題的眼光，或是所羅列的要點與論述形式，都已非《老子》學說原貌，王弼個人的思想精華盡現其中。弼云：

> 故其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。因而不為，損而不施；崇本以息末，守母以存子；賤夫巧術，為在未有；無責於人，必求諸己；此其大要也。

這段文字精簡扼要且具有結構性。首先，王弼指出老子「論太始之原」、「演幽冥之極」之目的，意在彰顯事物自然的本質與釐清妄執者的迷惑，此說明顯呼應其自身關懷世用的觀點。其次，王弼採取兩兩相對的論述型態羅列要點，包括「因而不為」／「損而不施」、「崇本以息末」／「守母以存子」、「賤夫巧術」／「為在未有」、「無責於人」／「必求諸己」，此一呈顯方式已是王弼自身學思的體現。綜理其說，王弼以世用為出發的學說，是以「因」與「損」為總綱，以「不為」、「不施」為目標，崇本、守母為基本原則，以獲取息末、存子的功效。具體作法涵括修身與治道兩端，修身之「必求諸己」以「因」順己性求全，「無責於人」以「損」減責求他人為務；治道之「為在未有」側重「因」物之性，「賤夫巧術」著重「損」抑智巧之術。此一結構貫串於王弼《老子注》中，可盡窺其於人生實境上的精闢見解。以簡表圖示如下：

工夫 / 論題範圍	因（崇本）	損（息末）
修身	必求諸己	無責於人
治國	為在未有	賤夫巧術

臺灣大學學術期刊資料庫

五、「因」以崇本

王弼注《老》大量運用「因」的概念疏通大義，應與兩漢黃老思想盛行有關。[23]《淮南子》即十分強調「因」的作用，例如〈原道〉曰：「所謂無為，不先物為也；所謂無不為者，因物之所為」；〈主術〉云：「化育如神，虛無因循，常後而不先也」。[24]再往前溯，戰國時期《管子》及田駢、慎到、申不害、韓非皆已談論「因」之術。[25]王弼論「因」乃以全自然為旨，以 59 章注為例。老子謂「治人事天莫若嗇」，歷來注家多採取韓非子的看法，以儉嗇之義解之。[26]王弼與眾注皆異，以「嗇」之本義釋文。[27]注云：「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。」王弼謂農人治田，當以保全稻禾之本性為要，滿足所需的養分及水，而不是急於荒病而廣耕，去除所以荒的根源才是當務之急。「除其所以荒」即以「全其自然」為務，順任事物自然之質性，即「因」的概念。

---

23 兩漢老學傳承的主要型態有二：一是接續漢初竇后、文景喜好黃老之學的流風，《後漢書》記載此類型人物，包括任隗、鄭均、樊瑞、樊融、折像、矯慎、楊厚等。一是隨著道教信仰之廣布，日益受到重視的宗教化老學，《後漢書・西域傳》記載：「桓帝好神，數祀浮圖、老子，百姓稍有奉者，後遂轉盛。」南朝宋・范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1997 年），頁 756。王弼注《老》未與宗教相涉，而遠承黃老之學，其中以有關「因」的論述尤為顯明。

24 《淮南鴻烈集解》，頁 24、283。

25 請參見陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版公司，1991 年）。

26 《韓非子・解老》云：「眾人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈。聖人之用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇。」清・王先慎集解：《韓非子集解》（臺北：藝文印書館，1983 年），頁 230。歷代多採其說，例如河上公注：「嗇，愛惜。」《河上公道德經章句》，頁 231。蘇轍注：「夫嗇者，有而不用也。」蘇轍：《老子解》，《景印文淵閣四庫全書》，子部十四，道家類，第 1055 冊，頁 225。

27 《說文解字》云：「田夫謂之嗇夫」，段玉裁注：「古嗇、穡互相假借，如稼穡多作稼嗇。」清・段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1966 年），頁 233。按：本章後文有早服、重積德之說，王弼以耕作詮釋「嗇」義，更形貼切。

臺灣大學學術期刊資料庫

究詰探問「所以荒」的思考，就是一種崇本的思維，而因任自然即是保全事物最根源性的作法。

王弼所言「自然」，包含物性之必然與人情之應然，例如 15 章注：「夫晦以理，物則得明；濁以靜，物則得清；安以動，物則得生。此自然之道也」，17 章注：「信不足焉，則有不信，此自然之道也」。林麗真先生以「自然名教之辨」為魏晉清談主題中子學上的談題之一，[28] 學者討論王弼之學亦多將「自然」與「名教」看成一組相對的範疇加以討論。[29] 倘若單就王弼注《老》的內容來看，「自然」之義並不侷限於自然／名教的關係中顯豁，以 42 章注為例，王弼解老子「人之教我，我亦教人」為「我之〔教人〕非強使人從之，而用夫自然。舉其至理，順之必吉，違之必凶。」由是可知，王弼使用「自然」一詞，可從更寬廣的角度加以理解，包括事物所依循的規律、原理。因此本段論述將扣著修身與治道兩端展開，討論王弼關於因任自然的各項主張。

（一）修身以因順性命為要

談論當身之患，13 章老子曰：「吾所以有大患，在吾有身，及吾無身，吾有何患！」王弼注以「由有其身也」、「歸之自然也」。無身之說是否意指盡棄生身所需？ 12 章老子謂五色、五音、五味、馳騁畋獵、難得之貨帶來大量身與心的傷害，王弼注云：「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。」顯然王弼並不僅是批判外物過於滋繁，還將檢討的視角拉回自身，此即如《指略》所言「必求諸己」的態度。王弼認為耳、目、口、心的各種感官需求，乃是「順其性」也，並不以全然否棄感官的立場論述，而是將反省的焦點集中在傷害的造成在於「不順性命，反以傷自

28 林麗真：《魏晉清談主題之研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，戴君仁、何佑森先生指導，1978 年）。其後，於 2008 年由花木蘭文化出版社印行。

29 由此議題發展為一專論，可參看郭梨華：《王弼之自然與名教》（臺北：文津出版社，1995 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

然」之故。王弼特別在「性」字之後加一代表限制義的「命」字，意指自然稟受之質性亦各有其分限。顯見王弼論述個人修養側重在反求自身為務，主張應不逾越性分，才可全一己之天真而不傷自然。

除了一己之性命宜順自然，處群亦當以因任物性之自然為要。王弼注解45章老子曰「大成若缺」、「大盈若沖」、「大直若屈」、「大巧若拙」、「大辯若訥」，為聖人能「隨物而成」、「隨物而與」、「隨物而直」、「因自然以成器」、「因物而言」，故有不拘執於一象、不矜愛、不偏吝、不為異端、不造新辭諸德，因此其狀若缺，其情若沖，其形若屈，其貌若拙，其言若訥。聖人所以能成就此諸「大」，關鍵即在「隨物」、「因自然」之故。再者，王弼注解56章老子曰「和其光，同其塵」之義，為「無所特顯，物無所偏爭也」、「無所特賤，物無所偏恥也」。然而王弼認為聖人無所特顯、無所偏爭的緣故，可透過他在2章注中對於二元相對性概念的分析中窺知，王弼云：

> 美者，人心之所進樂也；惡者，人心之所惡疾也。美惡猶喜怒也，善不善猶是非也。喜怒同根，是非同門，故不可得而偏舉也。此六者，皆陳自然，不可偏舉之(明)〔名〕數也。

「名數」，意指名稱、概念。王弼指出美／惡、善／不善、喜／怒、是／非等，皆為人心依一己之好惡所做出的區判，故謂之「喜怒同根，是非同門」。王弼推而論之，認為老子所列舉「有無相生」、「難易相成」、「長短相形」、「高下相傾」、「音聲相和」、「前後相隨」六者，皆是站在己身立場觀看，所見的諸種殊情異象，此皆物之自然，人情不宜偏舉其一也。是以體道者能隨物婉轉，和光同塵而不殊。

（二）人君治國以因順為務

《指略》所謂「為在未有」，其要意表現在64章注云：「當以慎終除微，慎微除亂。而以施為治之，形名執之，反生事原，巧辟滋作，故敗失也」，治國應以慎終為態度，除亂於未兆之初。倘若人君不去除生事之原，而猶看重施為造作，則必滋生邪僻而家國危矣。如何才能除爭原？王弼指出：「萬物以自

臺灣大學學術期刊資料庫

然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。」是以知因順通導乃是治道的基礎。以下分三點敘述。

1. **不裁割物性之大制**

一國之中，崇立官長，王弼認為此乃不得不然的選擇。32 章老子曰「始制有名」，王弼注云：「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」，說明設官長、立名分，定尊卑以階次進退，皆為不得不然的作法。只是一旦名制立，「過此以往，將爭錐刀之末」，由於名分既立，尊卑有別，人們就會競相爭逐榮利。倘若人君不察此弊，猶且任名號物則將失為治之母，大亂必至。但是人君治理國政，多倚賴各種名言制度以施行，那麼「爭錐刀之末」的流弊該如何解決？ 28 章老子曰：「樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不割」，王弼注云：

> 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，復使歸一也。大制者，以天下之心為心，故無割也。

真樸之大道散失，百行之殊類乃生。聖人為之尊立官長，亦不殊棄不肖者，令善與不善各得所安，物乃可復歸於一，即真樸大道。因此「大制」者，歸於真樸之制也。王弼認為人君若能以天下心為心，即無所切割劃分，此即為大制。何謂「以天下心為心」？ 49 章注：「是以聖人之於天下歙歙焉，心無所主也。為天下渾心焉，意無所適莫也。」聖人不用明察智巧之術以臨天下，反而是閉其耳、目，心無好惡以辨析物之優劣，故而無所偏愛。因此百姓無須矯偽以符合上意，恆言其所知，恆行其所能，有若嬰孩之注其耳目。

是以知，王弼對於名制的反思，重點不在反對立官長、定名制，而是主張人君應「以天下心為心」，亦即不以己意而強作切割執為，任物因自然之性而復歸於樸，是為「大制」。29 章老子曰「故物或行或隨，或歔或吹，或強或羸，或挫或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。」王弼注云：

> 凡此諸或，言物事逆順反覆，不施為執割也。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

臺灣大學學術期刊資料庫

不亂而物性自得之也。

王弼指出萬物殊類殊行，各有行／隨、歔／吹、強／羸、挫／隳的不同，是皆稟受自然之故。因此人君不可拘執劃一的標準而強加裁切，而當如 41 章注云：「因物之性，不執平以割物」，應以「因」、「順」為治道之方，以暢達自然之性、萬物之情。

2. 不塞其原、不禁其性之玄德

10 章注云：「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，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」此段以道生物之玄德，以解人間聖王治世之功。王弼提出「不塞其原」、「不禁其性」的說法，講解大道化育群生乃以保存物之本原、自性為要，物乃能自生、自濟。「自」意指自然而然，代表事物不為大道所主宰、操控。不塞其原、不禁物性，除了表現為不操控、不主宰之外，還有不立恩仁、無為無造之義。5 章注云：

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。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。（矣）〔天〕地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。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。

天地「任自然」以化育萬物，包括兩層涵義，一是從天地而言，天地無心於施仁行化，是以無為無造；一是就萬物來說，彼此自相治理，各適其所用。5 章原文老子曰「天地不仁，以萬物為芻狗」，王弼解「芻狗」為乾草、狗畜之合稱，[30] 主張天地化育芻、狗，並非有意惠愛人與獸，而是任物各得其情而自生自長。倘若治者有恩有為，則不免依己之好惡而有殊別，所好者固受其惠愛，

30 「芻狗」另有一種解釋，乃古時祭祀用品，依照《莊子・天運》描述：「夫芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齋戒以將之。及其已陳也，行者踐其首脊，蘇者取而爨之而已。」《莊子集釋》，上冊，頁 561。

臺灣大學學術期刊資料庫

所惡者即遭輕忽毀棄，萬物不得備載矣。王弼此思維破除仁者立恩的傳統治道之說，強調天地均平地看待萬物，無意行仁施惠，反而讓世間品類萬端，是以知天地與聖人之不仁，乃成其大仁。

關於聖人為治不應施仁行惠的觀點，5 章篇末老子曰「多言數窮，不如守中」，王弼分析的更加詳盡，注云：

> 愈為之則愈失之矣。物樹其（惡）〔慧〕，事錯其言，〔不慧〕不濟，不言不理，必窮之數也。橐籥而守數中，則無窮盡。棄己任物，則莫不理。若橐籥有意於為聲也，則不足以共吹者之求也。

本段將人君之「為」，分成「物樹其慧」與「事錯其言」，意指主政者多以樹慧施仁以收攏人心，以及頒布聲言教制以號令人民。倘若民必待施惠方成事，待教令出乃行，終將民僻而國亂，故謂必窮之數。因此聖王為治當如本章老子橐籥之喻，橐籥之無意於為聲，反而能夠供吹者之求，其用無窮。治人理物亦當棄己任物，蕩然無為，則治道順成。王弼注解「橐籥」云：「橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。」天地猶若橐籥之中空，蕩然無執，故能因任萬物自生自長，而有生生不息的作用。人君之治國若是，將如 17 章老子曰「功成事遂，百姓皆謂我自然」，王弼注云：「自然，其端兆不可得而見，其意趣不可得而覩也。」蓋聖王治世之功雖成，皆因任自然而無迹，故無端兆可見，無意趣可覩。

3. 取天下仍不失因任之理

老子曾三度談及「取天下」，[31] 57 章曰「以無事取天下」，48 章曰：「取

31 今人多釋「取」為「治」，以蔣錫昌之說為代表，其引 48 章河上公注：「取，治也」為證。「取天下」一詞在《老子》出現三次，王弼皆未特別針對「取」字釋義，從文義脈絡上以「取」之本義「獲得」釋之並無不妥。況且 57 章老子原文並列「治國」、「用兵」、「取天下」三者，顯然「取天下」與「治國」有別。至於主張「無為」而又談論「取天下」，正是老子悖反之學的關鍵議題，將「取」解為「治」反而失焦。有關「取」字的詳細討論，可參考劉笑敢：《老子古今——五種對勘與析評引論》（北京：中國社會科學出版社，2006 年），上冊，頁 324-326。

臺灣大學學術期刊資料庫

天下常以無事，及其有事，不足以取天下」，29 章老子曰：「將欲取天下而為之，吾見其不得已」。綜合來看，老子所論「取天下」皆以「無事」、「不得已」為前提。王弼在 48 章注中區判「無事」／「有事」，差異在於「無事」為「動常因」，「有事」為「自己造」、「失統本」。二者的差別，可藉王弼妙解老子言「將欲歙之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，是謂微明」為例予以說明，36 章注云：

> 將欲除強梁、去暴亂，當以此四者。因物之性，令其自斃，不假刑為大，以除將物也，故曰「微明」也。

王弼說明人君所以歙、弱、廢、奪他者，乃出於「將欲除強梁、去暴亂」之動機。並且解釋此四種人君除患的方式，是以「因物之性」為原則，即任由張狂、強硬、興美、多欲者逞能好勝，終至太過而衰亡，剛強橫暴者自斃。此作法最大的特色，在於人君不假刑罰為倚恃，僅須依順自然之理，即可達成「除將物」之目的。30 章注中王弼談到「言善用師者，趣以濟難而已矣」，表明興兵之目的當以濟難而已，故而不以善用兵為尚。倘若「然時故不得已後用者，但當以除暴亂，不遂用果以為強也。」是以知，有道的人君非為顯耀己功而生事，僅在濟難與除暴亂的前提下，才會不得已而用兵，故不失因任之治道。

總括以論，「因」的工夫表現在個人修身之「必求諸己」，求全於己性之自然，而守分不違，又與物婉轉、同塵不殊；表現在治道必「為在未有」，在禍患未兆之初，即動常因而不失統宗，因此不裁割物性的大制，不塞不禁事物之原質本性，取天下必以不得已之故。此皆以蕩然任自然為務，符合「崇本」的原則。然而實踐「因」的工夫，個人必得不斷內省以「棄己」任物，治國需「以無為心」、「以虛為主」，是以雖是「為」卻又不墮於「有為」之弊，此即《指略》所謂「因而不為」的諦義，體現「玄之又玄」的思維。

六、「損」以息末

王弼注《老》經常以「因」與「損」的工夫互為表裏，一者用以崇本立根，一者以止息諸末。例如修身之「必求諸己」以「因」為工夫，另一方面即強調

臺灣大學學術期刊資料庫

「無責於人」，主張不苛察責求於人，以避免搆怨生禍，此乃「損」的工夫。又如治國之「為在未有」以「因」為原則，另一方面則強調「賤夫巧術」，強調應棄絕智巧之末術，以回歸真樸，此為「損」的工夫。以下即依據個人修身與人君治道兩個角度，呈顯王弼關於「損」的各項主張。

（一）為道者務反於虛無

關於個人修身，《指略》提到的「無責於人」即是不從他處責求供給，需索欲得之滿足。48 章王弼注指出，為道者乃是「務欲反虛無也」，此處所言「虛無」即是「道」，蓋宗本之道玄妙深幽，不可名狀，不為名言概念所盡顯。人生如何才得以歸反於虛無呢？ 38 章老子曰「上德無為而無以為」，注云：

> 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；至日而思之，則先王之至覩也。

王弼提到天地「以無為心」，聖王「以虛為主」。欲知廣袤的天地以無為心，乃觀「復」視之。何謂「復」？《易‧復卦‧彖辭》曰「復，其見天地之心乎」，王弼注云：「復者，反本之謂也」、「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。」[32] 由是可知天地以反於寂然至無為心。其次，欲明尊高之聖王以虛為主，當於「至日」思之。至日即指冬至、夏至，《易‧復卦‧彖辭》曰「先王以至日閉關，商旅不行，后不省方」，王弼注云：「冬至，陰之復也；夏至，陽之復也。故為復，則至於寂然大靜。先王則天地而行者也，動復則靜，行復則止，事復則无事也。」[33] 先王取法天地之復歸於寂然大靜，是以動作行事皆復於靜止无事。16 章注云：「唯此復，乃能包通萬物，無所不容。失此以往，則邪入乎分，則物離其分」，王弼說明由於大道之運行，終必復歸於虛無，因而才能包容廣大，倘若大道偏於一逝，往而不知返，例如旱

32 魏‧王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983 年），頁 336-337。

33 《老子周易王弼注校釋》，頁 337。

臺灣大學學術期刊資料庫

潦各為晴雨之極，假使未能反轉，將如王弼所言必然邪患生而物無可守其分，是以知天地萬物「務欲反虛無」，方為合乎天道。

21 章老子曰「孔德之容，惟道是從」，王弼注「孔」為「空」，並謂「惟以空為德，然後乃能動作從道」，由於道體虛寂靜默，因此欲動作從道者就必須「以空為德」。該如何做到以空為德呢？ 22 章注云：「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。」所謂「轉少轉」即是減損的工夫，體道者不斷減損生命對外物的倚恃，以避免愈是向外馳而愈失其本根，愈是多得而愈遠其真的困境。究竟個己該減損些什麼？可從 20 章注中見到端倪：

> 若將無欲而足，何求於益？不知而中，何求於進？夫燕雀有匹，鳩鴿有仇；寒鄉之民，必知旃裘。自然已足，益之則憂。

王弼舉雀鳥有偶、人寒則衣為例，說明萬物各自依據本性之所需，不待進智益能，即可「自然已足」，倘若益之反生憂患。王弼以「無欲而足」、「不知而中」釋「自然」義，是以知個我修身的減損工夫，涵括兩項課題：「無欲」與「不知」。

首先來談「無欲」，20 章老子自述「我獨異於人，而貴食母」，王弼釋之曰：「人皆棄生民之本，貴末飾之華」。末之華包括各項生命裏的欲求，44 章注云：「尚名好高，其身必疏。貪貨無厭，其身必少。得多利而亡其身，何者為病也？」指出尚名與貪貨的弊端，在於人因眩惑於高名而疏離本真，貪求貨財而耗形損身。王弼慨嘆「本雖美，更可蕞也」（24 章注），蓋人之生時雖稟美善之本質，卻因尚進求榮，而愈形荒蕪。老子曾謂「吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行」（70 章），王弼以「惑於躁欲」、「迷於榮利」注解世人莫能知、莫能行的緣故，因此減損人心迷惑於躁欲榮利，乃是實踐至道的第一步。王弼 17 章注談到「御體失性，則疾病生」，意指過甚的供養與操控反而陷入傷生、殘生的危機。12 章注云：「為腹者以物養己，為目者以物役己，故聖人不為目。」王弼指出以物養己與役己的區別，生身之本能乃是饑則食、寒則衣，因而供養應以自足為限，此所以聖人「為腹」之故。凡人則是一

臺灣大學學術期刊資料庫

昧追逐感官享樂而不知止，反而有盲、聾、爽、狂之弊病。是以知辨明「己」與「物」的關係十分重要，王弼曾舉二物為例，平素蚖蟺鑿穴於深淵以遠網罟，而鷹鸇增巢於高山以遠矰繳，卻「卒以甘餌，乃入於無生之地」（50 章注），凡人若貪愛口腹之欲若是，必然加速毀性亡身。因此善攝生不以欲累其身，以不離本、不渝真為原則。

關於「不知」，3 章注云：「心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。骨無知以幹，志生事以亂。」王弼指出心與腹的區別在於懷智與懷食，而骨與志的差異在於無知與生事。蓋心、志有所欲求於外，易於不知足而生事；腹、骨無知反而易於止足而剛堅，因此體道者「虛」有智，而「實」無知。此外，65 章注中王弼將明／愚對比，云：「明，謂多智巧詐，蔽其樸也。愚，謂無知守真，順自然也。」此處「明」指巧智，「愚」代表真樸，猶如 20 章注云：「絕愚之人，心無所別析，意無所美惡」，乃指真樸者不以好惡對事物做出分別析辯。總合「無欲」與「不知」兩項課題，王弼對於欲求與巧智，採取減損的主張，即如 81 章注所言：「無私自有，唯善是與，任物而已」，無私欲就不會將物佔為己有以厚養自身，無別析之智就不會偏舉人情之一端，而能因任物性而給與，達成自然均平之善。

（二）為治者以損而不施為務

關於人君之治國，《指略》主張應「賤夫巧術」。王弼注解 60 章「治大國若烹小鮮」為「躁則多害，靜則全真」，指出主政者或躁或靜的作法，卻有多害與全真兩種不同的結果。躁進的人君喜造作施為，這樣的做法反而會帶給國家更多的災害。王弼在 53 章注指出：「大道蕩然正平，而民猶尚舍之而不由，好從邪徑，況復施為以塞大道之中乎？」百姓原即不好走正平的大道，倘若人君又多施作，就像是在大道中設立路障，人民將更好從邪徑。64 章注云：「而以施為治之，形名執之，反生事原，巧辟滋作，故敗失也」，是以知人君不治之以施為，不執之以形名，才是治道之本。因此王弼謂：「為治者務欲立功生事，而有道者務欲反還無為」（30 章注），反還於無為即是以道治國，才合

臺灣大學學術期刊資料庫

乎崇本息末的原則。然而「無為」並非是毫無作為，而是透過減損的工夫，達到閑邪、息淫、絕盜、止訟為目的。《指略》云：

> 故竭聖智以治巧偽，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱樸以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。

王弼從反面論述入手，析論傳統治道竭聖智、興仁義、多巧利的做法，非但無益於治功反而導致人民更加巧偽、俗情愈加澆薄。此皆由於人君未悟本／末之辨，不明白此三者皆逐末而不及本。於是王弼舉出六項具體的息末之方，包括絕司察、潛聰明、去勸進、翦華譽、棄巧用、賤寶貨，皆緊扣人君治道「損而不施」立論。表面上看起來王弼似乎僅是步履老子，事實上卻是轉出新義。他以道／術有別，凸顯治道應以敦樸之德為本根。《指略》云：「夫聖智，才之傑也；仁義，行之大者也；巧利，用之善也。本苟不存，而興此三美，害猶如之，況術之有利，斯以忽素樸乎！」王弼在《指略》中三次以「術」稱聖智、仁義、巧利，[34] 明顯表示此皆治國之「術」而非「道」。聖智、仁義、巧利雖各為才、行、用的極至，倘若未能植根於道本，興此三美猶且有害。此看法結合本／末之辨，側重於止息末用之義，有效批判馳外而不務宗本之施作，亦為其創造性詮釋。

1. 絕司察，潛聰明

素來人君多以聖智明察為務，王弼卻言「絕司察，潛聰明」。此說引申自19章老子曰「絕聖棄智」，此句諸本皆同，獨郭店竹簡本作「絕智棄辯」。[35] 考察「絕聖棄智」一語曾兩見於《莊子》書中，〈胠篋〉：「故絕聖棄智，大

34 《指略》中尚有「蓋舍本而攻末，雖極聖智，愈致斯災，況術之下此者乎！」以及「患俗薄而名興行，崇仁義，愈致斯偽，況術之賤此者乎？」二處，以「術」稱聖智、仁義。

35 此句竹簡整理者未釋通行字，各家看法不一。李零作「絕偽棄詐」，龐樸作「絕為棄作」，許抗生、廖名春作「絕偽棄慮」，裘錫圭作「絕智棄辯」，本論文依裘氏釋文。裘說請參見《老子古今 —— 五種對勘與析評引論》，上冊，頁231。

臺灣大學學術期刊資料庫

盜乃止。擿玉毀珠，小盜不起。」；〈在宥〉：「絕聖棄智，而天下大治。」據此推測，此應是戰國中晚期莊子後學主張，帛書本已受其影響而改字，通行本循之。王弼《老子注》中屢見運用「絕聖棄智」為詮釋老子治道的論據，10章注述及「絕聖」與「棄智」之義云：

> 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。

王弼注解老子曰「滌除玄覽」為「言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神乎？」（10章注），意指心不馳外以求，是以無物可累其明、病其神。「明」與「神」同義，均為直契萬物宗本的超越性智慧，故可觀覽物之玄極。而王弼以玄覽無疵為「絕聖」，主張不以智治國為「棄智」，實頗大謬於常說。此處所言「聖」與「智」皆為負面義涵，與上述「明」與「神」之勝義迥異。治國以「智」，意指任術與運數，即倚賴智巧為手段治國。因此若以智治國，無疑逐末而失本，將導致民多詐偽，而莫肯用其情實，更入於邪僻。

65章注中王弼更進一步詳細分析「以智治國，國之賊」的原因：

> 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，隨防而避之。思惟密巧，奸偽益滋，故曰「以智治國，國之賊」也。

「塞兌閉門」之意，依照52章王弼注：「兌，事欲之所由生。門，事欲之所由從也」，因此令人民無知無欲，是為政者用以杜塞事欲之根源的作法。以智術擾動民心者，必然引來人民爭相競智的結果，則治理的困境將如《指略》所云：「雖極聖明以察之，竭智慮以攻之，巧愈思精，偽愈多變，攻之彌甚，避之彌勤。則乃智愚相欺，六親相疑，樸散真離，事有其奸。蓋舍本而攻末，雖極聖智，愈致斯災，況術之下此者乎！」此處王弼所言「聖明」，[36] 即負面意

[36] 關於「明」字的涵義，有正面與負面兩種。前述10章注中王弼使用的「明」、「神」與16、55章老子所言「知常曰明」同義，代表可觀覽玄極的超越性智慧。而此處「明」則為負面義，同於65章老子曰「古之善為道者，非以明民」，王弼注云：「明，謂多智巧詐，蔽其樸也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

涵的「聖」、「智」，人君以聖智之察察為明，殫精竭慮的結果，百姓或為爭功或為避禍，競以矯偽應之，則大偽滋生，反而導致國亂日甚。因此當回歸到崇本息末之治道，應如 49 章注云：「物有其宗，事有其主。如此，則可冕旒充目而不懼於欺，黈纊塞耳而無戚於慢，又何為勞一身之聰明，以察百姓之情哉！」是以知，為政最大的禍害即在「用其明」，倘能不勞一身之聖智聰明，才是「閑邪」的根本之道。

2. **去勸進，翦華譽**

27 章注云：「聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖。」此處「形名」當是涵括所有依據事物外在形象、狀態所訂立的各項名號器物，例如世間用以分別尊卑的爵位、車服儀等。是以知此處「形名」之內涵，已由事物皆當其形而各有其名的原始義，擴延為人君所施立的各種名器制度。王弼強調人君不宜造立各項形名施作，以避免箝制物性之自然。由於有形有名者必為有分，有分則不兼，因此一旦人君訂定一套形名制度，即是崇立一套檢別的標準，則有賢／不肖之殊別，將致世間必有棄人、棄物。華名美譽向來是人君造立進向以勸勉人民的手段，然而德性之本並不在此名行，《指略》論述得十分清楚：

> 夫敦樸之德不著，而名行之美顯尚，則修其所尚而望其譽，修其所道而冀其利。望譽冀利以勤其行，名彌美而誠愈外，利彌重而心愈競。父子兄弟，懷情失直，孝不任誠，慈不任實，蓋顯名行之所招也。

王弼認為父子兄弟之間，不能有真實懇切的孝慈，皆由於「顯名行」之故。38 章王弼注中分析仁、義、禮產生的因由，仁肇端於人君之「不能不為而成，不興而治，則乃為之，故有宏普博施仁愛之者」；義的來源則是因人們「愛不能兼，則有抑抗正直而義理之者」；上禮之起源為「直不能篤，則有游飾修文禮敬之者」，一旦崇禮即尚修敬之文，而校責往來之行，倘若有不符於禮文者，就攘臂而扔之。合併以觀王弼申論仁、義、禮三者，由失無為之事為始，層層下落，愈發向外而愈失本母。最終在上位之人君愈是苛察細究於表象，在下的臣民就愈加競飾於外，乃有「責備於表，機微爭制」之弊，因此王弼感嘆：「夫仁義發於內，為之猶偽，況務外飾而可久乎！」總括以上 38 章注中王弼

臺灣大學學術期刊資料庫

的分析，他主張敦樸之德才是本，倘若人君僅以美名顯尚，民將望譽冀利而勤行，結果心愈競而誠愈外，世情愈有澆薄之患。導致人間多有父子兄弟為沽名釣譽，懷私情而失直，孝不任誠，慈不任實，此皆君上崇進向、興名行，所招徠的弊端。因此欲救俗薄，應絕仁棄義方能復孝慈。

此觀點可與 18 章注文合併以觀，老子曰：「六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣」，王弼注云：「甚美之名，生於大惡，所謂美惡同門」，所言「美惡同門」意指大惡之事皆肇因於甚美之名。擴而言之，六親不和的世情乃有被推尊至極的孝慈，昏亂的政局乃生不斷被頌揚的忠貞。因此王弼提出一個正本清源的看法：「若六親自和，國家自治，則孝慈、忠臣不知其所在矣。魚相忘於江湖之道，則相濡之德生也。」[37] 此注特出之處，在於王弼將老子之說進一步推論，提出「自和」、「自治」的觀點，強調人君不應矯立孝慈、忠貞之名以執割百姓，讓父子、人臣各懷素樸之真，暢敘自然之情，則家門自然諧和，天下自然平治。換言之，最高明的治道，乃是依任百姓自然之情而返於樸。

然而必須申明一點，王弼雖在 38 章注裏對仁、義、禮的批判，卻並不否斥仁厚、義正、禮清的本質。弼云：「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。」觀其意，王弼反對的是出於刻意的用仁、用義、用禮。以此諸行乃是「棄其所載，舍其所生，用其成形，役其聰明」，注文「所載」、「所生」即指美盛之功的本母，倘若人君刻意興「用」，即是失本以逐末。因此人君若欲民德厚實，就應「用不以形，御不以名」，亦即人君不以仁、義、禮治國，而是「載之以大道，鎮之以無名」，人

37 《莊子・大宗師》：「泉涸，魚相與處於陸，相呴以溼，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道。」《莊子集釋》，上冊，頁 267。又《莊子・外物》：「與其譽堯而非桀，不如兩忘而閉其所譽。」《莊子集釋》，下冊，頁 1019。莊子所言「相濡之德」，是指無道之時，人們譽堯非桀的相互取暖；「魚相忘於江湖之道」，則是指若能兩忘善惡，則能順隨大化而逍遙。兩句的意涵並不相同，莊子原義當指與其在泉涸時困於陸地，彼此相濡以沫，不如在江湖中悠游，相忘彼此。王弼所言「相濡之德生」顯然與莊子原義不符，但是就主張魚能全濡濕之性即可自適自安，所持捐棄美／惡、是／非之態度則與莊子一致。

臺灣大學學術期刊資料庫

民乃能抱樸守靜，「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」。是以知，王弼主張人君宜「去勸進，翦華譽」，唯民皆不冀譽望利，才能任貞用誠。此即以崇本舉末、守母存子之理，達到真正「息淫」之功效。

3. 棄巧用，賤寶貨

關於「巧用」，65 章老子曰「古之善為道者，非以明民，將以愚之」，王弼分別明／愚之差異，以「明，謂多智巧詐」、「愚，謂無知守真，順自然也」，因此王弼以「多智巧詐，故難治也」詮釋老子曰「民之難治，以其智多」之故。由於「民多智慧，則巧偽生；巧偽生，則邪事起」（57 章注），因而為政者不宜再獎勸巧智，而當思如何使民無所爭競，復歸於寬大淳淳，即如 58 章王弼注云：「悶悶然，而天下大化，是其極也」，此治道非以「立刑名，明賞罰，以檢姦偽」為要，蓋因人君藉刑名立賞罰，則物或爭競其利，或知避其害，反而巧偽日甚。因此與其人君以善聽「止訟」，不如「棄巧用」以止民競利於塗，才能除患於未兆。

關於「寶貨」，53 章注文中王弼提出「凡物，不以其道得之，則皆邪也，邪則盜也」，不以其道之故，正因人心好利多欲，往往「貪貨無厭」，以致「甚愛，不與物通；多藏，不與物散」，反而招徠「攻之者眾，為物所病」（44 章注），終有大費、厚亡之患。因此王弼主張上位者應以不挑動人心為準則，3 章注云：

> 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。

所言「貴貨過用」，即指人君吹捧寶貨之珍，民從上也速，爭相效尤，則如王弼所言「難得之貨雖細，貪盜為之起也」（64 章注），是以謂「難得之貨塞人正路，故令人行妨」（12 章注），蓋凡俗為之傷德敗行者有之。此外，盈於室之貨財，不免招徠貪者為盜，乃穿門逾牆、探囊發匱而為盜。因此王弼主張人君與其倚恃嚴刑以「絕盜」，不如上位者「賤寶貨」則可欲不見，民風自歸於樸，此方為本根之道。

臺灣大學學術期刊資料庫

總括王弼所論「損」的工夫，表現在個人修身乃為務欲反於虛無，以減損人心對於躁欲榮利的迷著；運用於治道方面，則以絕司察、潛聰明、去勸進、翦華譽、棄巧用、賤寶貨為主。此皆為《指略》提到之「賤夫巧術」，以「不施」於諸末為目的，符合「息末」的原則。然而個人以「損」為修身工夫，無欲而中節，不知而合度，則自然已足而德全。人君以「損」為原則治國，雖有絕、潛、去、翦、棄、賤的「為」，卻能息華競而民返於樸，不外馳而能得宗本之功效。由是可知，「損」的工夫雖然著重在「不施」之「為」，卻體現「無為」之旨，此王弼「玄之又玄」思維的明證。

七、王弼《老子注》之優點與缺憾

王弼身處漢魏學術典範轉移的時期，所作《老子注》充分呈顯新時代視域與老學的交融，乃為老學詮釋史上傑出的注家。本論文致力重建王弼整體思想脈絡，以期縝密地演繹、歸納王弼內蘊的玄思。研究結果顯示，其說內在深層結構乃以玄智為主，綰合「辯名」與「論實」兩端。然而所言「辯名」與先秦惠施、公孫龍等名家之說不同，名家重視名實問題的探討，王弼則是利用形名角度切入天道與人事，內容與論題均和名家之學有差異。再者，其與歷來概稱魏晉名士之「辯名析理」亦為相近而有別 。[38] 差別處在於王弼不僅是以「辯名」為論辯的技巧而已，更加轉進成為詮解老學的利器，成為自身學說中重要的結構之一。以下總括研究所得，針對王弼學說之優點與缺憾提出兩點簡要的說明，並且嘗試回應牟宗三與戴璉璋兩位先生對王弼其人、其學的看法。

38 此一說法源自郭象於《莊子・天下篇》注云：「吾意亦謂無經國之體致，真所謂無用之談也。然膏粱之子，均以戲豫，或倦於典言，而能辯名析理，以宣其氣，以係其思，流於後世，使性不邪，不猶賢於博奕者乎！故存而不論，以貽好事也。」《莊子集釋》，下冊，頁 1221。原本郭象用「辯名析理」一辭評論惠施之學，然而後世多以「辯名析理」概稱魏晉名士論辯的方法。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）兼具智光之玄解與人生的實理——處乎「一點智光之玄解」與「通過存在的抉擇」之間

回顧牟、戴二氏之說，牟說僅將王弼之學看成是夙慧早夭者的一點智光而已，非為人生修養上的「實修實證」；戴氏則主張王弼乃是「通過存在的抉擇而上契其學問血脈的」體證之學。筆者以為雖然牟、戴的主張各異，卻是異中有同，兩家立論皆聚焦在王學是否為注家自身「實修實證」的問題上。然而關於此一論題的評議，容易形成各自表述的結果，一者由於史料不足，無法呈顯王弼生平的全貌；再者純粹自注文逆溯王弼個人學行關係，實難提出客觀詮衡的標準。因此愚以為評定王弼學思在思想史的定位與現代價值，不宜以是否出自生命實修實證為判斷的依據，應以學說內容的深度解剖為主，以期提出公允的評價。以《老子注》為例，王弼在全書中提出的後設性詮釋，許多觀點已溢出經典原義，充分展現注家個人的思維主張。本論文藉「辯名」與「實理」兩端，掌握王弼玄思的精妙及學說的特色。簡述如下：

1.「辯名」部分

王弼巧妙地運用形名角度切入論題，此其解《老》的一大特色。王弼著重討論道體與名言的關係，由於「形」為「名」的充要條件，於是將道論聚焦於「無形無名」之上。「以無為本」的主張帶來深遠的影響，魏晉論者以「無」代稱「道」，無／有遂成為一組談辯的論題，成為玄學的標誌。再者，王弼將老學中窈冥玄深的天道，梳理得十分清暢，得力於「玄之又玄」與「崇本息末」兩項思維原則。例如針對「域中有四大」與「道法自然」二說所產生釋義上的矛盾，王弼在形名概念上兼用「不可以定乎一玄」的原則，不斷翻轉、撥除，成功救濟偏溺於名言之弊。又能拉高讀者視角，從本／末關係洞悉五千言，抽繹出「崇本息末」的原則，達到立道本、言宗統的效果。

2.「論實」部分

王弼將透過「辯名」所獲致「玄之又玄」與「崇本息末」兩項思維利器，貫串於「論實」的抒論中。其主張之實理以因、損為總綱，「因」以崇本，而

臺灣大學學術期刊資料庫

「損」以息末。有關「因」的工夫，在個己修養上「必求諸己」，強調個己應當因順性命之自然，全一己之天真；處於群則講求順任物性，無所特顯、無所特賤，故可隨物婉轉，同塵而不殊。在治道上要能「為在未有」，不待災難之滋生，而於未始、未兆之初即慎微以除患。因此主張以返還真樸之「大制」為理想，為政者以不塞、不禁事物之性為原則，棄己任物而能因勢通導，以無事、不得已取天下。另一方面，有關「損」的工夫，在個己修養上應做到「無責於人」，意指己身之欲得，不該藉由責求他者之提供，而是「務欲反虛無」，亦即藉由「轉少轉」的減損工夫，不斷去除人心對躁欲、榮利的執求，以達成「無欲而足」、「不知而中」的目標。在治道上必定「賤夫巧術」，捨棄傳統人君強調善察、善聽，以及倚恃典章律法為治的方式，主張應該絕司察、潛聰明以「閑邪」；去勸進、翦華譽以「息淫」；棄巧用、賤寶貨，以「絕盜」、「止訟」。

關於「論實」部分所內蘊的思維，不僅具體呈顯「崇本息末」說的精要，同時也充分展現王弼「玄之又玄」之思。蓋崇本之「因」用以論己身著重「必求諸己」，談治道則謂「為在未有」，然此「求」與「為」皆以順性命、任自然為貴，則雖有「為」而實「不為」。再者，息末之「損」用於己身強調「無責於人」，用於治道則必「賤夫巧術」，而此「無責」與「賤巧」特彰道本在於虛無、無為，因此雖然標舉「不為」，實則意在成全一種開物成務之大「為」。換言之，王弼所言「因」與「損」，既是為而不為，亦是不為而為。如此層層翻轉、撥除，即是由「玄之又玄」之思所開展的實論。總體而言，王弼之「論實」乃是交織「崇本息末」與「玄之又玄」的玄思，既為崇本固根之論，又具備不沾滯、不偏溺的優點，此正是王弼《老子注》創造性詮釋最精妙玄深之處。

綜理其說，由「辯名」一端探入，可見王弼玄智之妙，由「論實」一端展開，可勾勒王弼提出的各種人生洞見，其學可謂兼具智光之玄解與人生實理之闡述。以此回顧牟、戴兩位先生說法，可知二氏確乎各有睿見，然而又各有偏側。牟氏僅視王弼其人其學乃玄智之外無他，有過抑的遺憾；戴氏認定王弼之學出於存在之抉擇而上契其學問血脈，則有過揚的疑慮。筆者主張不將此二說

臺灣大學學術期刊資料庫

對立起來看，王弼老學乃是處乎「一點智光之玄解」與「通過存在的抉擇」之間。關於「之間」的看法，絕非和稀泥式的調和說，此看法脫胎自《莊子•山木》稱「周將處乎材與不材之間」一語，[39] 此處所謂「處 A 與～ A 之間」並非意指有些符合 A 又有些符合～ A，當指跳脫世人拘執於「材」與「不材」的爭議，莊子反對世人單從材用觀將「材／不材」等義於「有用／無用」，乃破除此一思考框架，而謂「處乎材與不材之間」。筆者藉此說評議王弼老學乃是處乎「一點智光之玄解」與「通過存在的抉擇」之間，意在跳脫王弼老學是否出於「實修實證」的爭議，改從王弼《老子注》中涵蘊的「辯名」與「論實」兩端仔細分析，既可看到王弼靈動活潑的玄智貫串全書，又可獲取許多關涉生活世界的實理，因而盡攬其學之精采。以此觀之，王弼以玄思綰合形名與實理，不僅為老學詮釋打開新的視域，也樹立以名理為工具的思維典範，開啟玄學時代的風潮，此其於思想史上的定位與價值。

（二）囿限於世用的觀點，於老學之闡釋仍有不足

雖然王弼《老子注》已兼得玄智之妙與實理之精，但是並非全無缺憾。茲從注文的形式做為觀察的起點，進行相關討論。與河上公所撰章句對比，最能凸顯王弼注文在形式上的特色。河上公皆採取逐句作注的方式，並且注文整齊。然而王弼《老子注》的體例不一，不僅各章注文的繁省差距頗大，且繫注的模式在各章之間亦復有別。例如 49、50 章先是逐句作注，篇末卻以一段較長的注文概說全章重點。甚至在 4、6、38 章注文中，是以一大段完整的文字，採取夾敘夾議的方式抒論全章要旨。這些以較大篇幅析論章旨的注文，強烈凸顯王弼自身的學說主張，具有以注代作的效果，頗能體現王弼注《老》時所關注的議題。筆者從此一角度進行分析，得到下列兩點結論：

1. 若干老學中的重要課題未獲重視

老學中所論述柔弱、謙和、慈、不爭等相關議題，王弼詮釋的深度明顯不

39 《莊子集釋》，下冊，頁 732。

臺灣大學學術期刊資料庫

足。例如善用譬喻以論理，是《老子》五千言的一項重要特色，55 章「赤子」之說是老子用以表徵生命純真的重要符號，但是王弼對於經文中「精之至」、「和之至」、「知常曰明」等要點，僅以「無爭欲之心」、「物以和為常」、「無形不可得而見」簡略地交待，未有深入的解說，相較於大篇幅討論聖王治道，箇中繁省之別至為顯明。再者，老子極為推崇「水」德，將之做為「道」的重要象喻，但是 8 章曰「上善若水」之下，未見王弼注，甚至對於水的重要判辭「故幾於道」，王弼也僅以「道無水有，故曰幾也」為注，逕以無形與有形的對比，做為「道」與「水」相近的緣故。又如「柔弱」是老子悖反世人崇尚剛強之說的重要主張，43 章曰「天下之至柔，馳騁天下之至堅」，王弼只以「氣無所不入，水無所不經」二項實例對應為解；76 章謂「強大處下，柔弱處上」，王弼亦僅是注以「木之本」、「枝條是也」，未予詳細的詮解。此外，67 章謂「我有三寶，持而保之。一曰慈，一曰儉，三曰不敢為天下先」，老子視此三寶為立身處世的要點，王弼的注文簡略，其中對於「慈故能勇」一語，注云：「夫慈，以陳則勝，以守則固，故能勇也」，幾與章末原文無異，尤為敗筆。

2. 所論有偏枯於空無之虞

《老子注》中明顯可見王弼對現實體制流於形式的弊端，提出深刻犀利的批評，然而在詮釋體道者生命型態及內涵方面，卻表現出較長於情貌之描摩，而短於工夫、內涵的析解。例如 15 章老子論述古之善為士者，提出「豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁」之說，王弼僅以「其情不可得見之貌」、「猶然不知所趣向」、「其端兆不可覩，意趣不可見」、「凡此諸若，皆言其容象不可得而形名也」為注，並未針對老子提出的各種象喻深入解析，以剖露老子所述體道者的內涵及境界。王弼的注文只是運用形名概念，反覆強調上德者之情貌、意趣、端兆、容象之不可知、不可見、不可得。此外，20 章老子以「我」為主詞論述體道者存身應世之道，王弼所作注文仍然偏重外在形貌的解釋，謂之「廓然無形之可名，無兆之可舉」、「猶然其情不可覩」等，所論往往有偏枯於空無之虞。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於上述觀察到王弼老學中的兩點缺憾，筆者並不直接判讀為肇因於王弼個人修養工夫不足之故。因為倘若必待思想家個人生命智慧的圓足才能論理，則普天之下述理而能完備者少。故而筆者主張與其從「實修實證」的角度究詰其說之缺憾，不如從王弼注《老》的動機，[40] 以及注家學思特質這兩項因素加以分析。《指略》中王弼以世用為立論的基礎，批評法、名、儒、墨、雜五家之學皆得一偏之理，各有巧偽生、失理恕、爭尚起、乖違作、穢亂興等流弊，獨以老學得殊塗同歸之要旨。然而卻也因為王弼看重世用做為注釋的動機，使得《老子》書中未能符合此一目的性的原文，即遭到忽略或簡化，致使王弼《老子注》中對議題廣度的掌握不足而仍有疏漏，部分注文亦甚為粗略，可謂一項「結構性缺憾」。再者，王弼以形名角度切入道論與人事，確實獲致良好的成績，但是也導致在部分議題的詮釋深度明顯不足。特別是僅以形名之思描述體道者，將偏側於容象、情貌，而缺乏深刻契入其工夫、內涵。

事實上，經典的注解並不存在著絕對完美而周備的標準。歷代的注家都是站在自身所處的時代語境中進行解說，不免因著視域及方法的不同，而在詮釋上產生有所偏側或忽略的情形。換言之，注家眼中的文本乃是按照自己所期待的模樣呈現。王弼之後的繼起者亦然，總是各自帶著時代的眼光投向經典，包括成玄英的重玄學，宋明理學家的三教融通，清代注家復以莊解老。這些注《老》的作品，各自彰顯時代思維與論題特色，也各自帶著未及全面關注的侷限。

40 簡言之，與其以思想家自身修養的不足做為判讀的證據，不如將之視為促使思想家思考某些形上議題的動機。關於王弼修養工夫之不足，拙著《境界・思維・語言》中曾以王弼銜恨於王黎，以及頗以所長笑人為例，說明在生活現場中的王弼確乎仍有情累。或許正因為存在此一事實，反而成為促使其進一步思考聖人如何超越情累的動機。王弼主張聖凡「五情同」，但是由於聖人「性其情」，故獨能「應物而無累於物」，其說頗與時人何晏、鍾會所論「聖人無情」相異。請參考拙著：《境界・思維・語言》（臺北：臺大出版中心，2010 年），頁 10-29。

臺灣大學學術期刊資料庫

八、置諸當代語境中王弼老學的意義與價值

王弼《老子注》中以玄智綰合「辯名」與「論實」，此綰合並非是併置或形成聯集的關係，而是藉由辯名為利器，輔之以「玄之又玄」與「崇本息末」的思維，形成方法論上的突破，既成功詮釋《老子》，也展現個人精采的學說。文末特別將王弼在方法論上出色的表現，置諸當代語境中加以檢討，以期發掘它對現代人具有的意義與價值。

1. 以名言契入老學的啟示

由於圓滿的「道」沒有疆界，然而言說系統充滿對偶性的區分，例如美／惡、是／非、尊／卑等。老子自覺名言對超越性道體的遮蔽性，故曰：「道可道，非常道；名可名，非常名」。王弼以形名角度切入道論，似乎抵觸老子反名言的態度，結果卻十分巧妙地疏通老學中玄奧難解的經文，進而卓然成一家之說，形成解《老》的典範之一。此處顯豁一個方法論上的意義，王弼的詮釋策略是從根本處解決名言具有遮蔽性的難題，首先訂立「名以定形，字以稱可」的原則，界說定名與取字不同，將「名」與彼形相繫，「字」與我意相涉。繼而以「道」類歸於「字」的範疇，表達無物不經之義。又將「大」、「逝」、「遠」、「反」等歸屬於「名」的範疇，皆取自萬物宗本的形象特質。藉由如此多元地描述道體，減少道不可名言的困境。

這意味著注家的詮釋以吻合經典宗旨為前提，詮釋路徑則可以有各別的選擇。當代語言學家 H.-G. Gadamer 認為語言不是一種工具，而是一種「中介」，並且強調：「當哲學越出每一在科學上可對象化的對象領域，探討它嚴峻的問題時，哲學是可以由語言指導的。」[41] 換言之，詮釋的經驗即在於突破固有語

41 引文出自洪漢鼎：《語言的轉向——當代分析哲學的發展》（臺北：遠流出版社，1992 年），〈導論〉，頁 47。原文為伽達默爾〈論科學中的哲學要素和哲學的科學特性〉之言。

臺灣大學學術期刊資料庫

言的限制，說出一種新意義的語言。[42] 王弼以形名為利器詮釋《老子》，既在方法論上有所突破，又能對論實的義理給出新的意義。王弼成功地示範，只要能夠建立具有新意的表述系統，就可以把古哲的智慧帶入當代語境之中，開顯新的視域與理趣，進而提供新思維。

2. 新思維的運用可重建價值論

王弼注《老》不僅未違離宗旨，甚至將經典內在的衝突予以解決，提出一套合理且有效的詮釋系統。例如 25 章老子指出道乃「先天地生」、「為天下母」，若以此為基本命題，則同章又曰「域中有四大」與「道法自然」，似乎意指自然比道更大、更超越，則與前述基本命題矛盾而形成兩難。面對此一老學內部的論述困境，王弼採取「崇本息末」與「玄之又玄」的思維加以解決。首先依據崇立宗本的原則，說明「王」為人之主，而人以「地」、「天」為貴，進而天地為「道」所生，依此列出人、地、天、道四個階層。然而王弼依據「有名有稱，則非其極」的形名原則，是以推得「道」雖為可言之稱中最大，卻仍不若「域」為「無稱之言」大，故謂「域中有四大」。「道」與「自然」的關係亦同，「道」雖然較諸人、地、天三個階層精微真純，但是「自然」乃為無稱之言、窮極之辭，故而較「道」再往上翻一層。由是可知，此處不管是往外推擴，或往上翻升，都只是形名之思的運作，配合旋立旋掃的思維進行。換言之，實質上「域」與「道」非有大／小之別，「自然」與「道」並無高／下之分，三者皆為根源性本母不同的表述而已。從而成功解決「域中有四大」及「道法自然」所引發的兩難論題，達到祛除矛盾、顯豁義理的作用。王弼所使用的「玄之又玄」之思，是藉旋立旋掃的方式，呈現不可定於一的變化；所運用的「崇本息末」原則，可崇立不變的本、母，掌握不變的原則。兩種思維方式靈動玄妙，既能撥除僵滯的俗見，又能究本尋根以止息末事，為漢魏之際注入一

42 此一說法請參看陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》（臺北：明文書局，1998 年），頁 212-245，第五章第三節討論 H.-G. Gadamer 學說中述及語言在詮釋經驗中的性格。

臺灣大學學術期刊資料庫

股清新俊逸之氣，成為魏晉玄學的先行者。[43]

王弼《老子注》體現的方法論與思維方式，置諸今日，亦可幫助人們對於整體文化與個人生命進行深刻的檢視。反思現代文明，各種名號聲譽的建立，層層疊疊地架構著牢不可破的價值體系，將個人封閉在名言系統裏，從而令存在者變得碎裂與異化。現代生活中名言造成的影響，可分成三方面來談：其一，由名言架構而成的知識系統，既可發揮力量，也可能形成意識型態的威權，猶如無形的宰制者。其二，在生活之中，人們經常受困於某種支配性論述而無法脫身，例如以標籤化的思維看待他者與世界，盲目地跟從主流的話語起舞，讓人們愈發尊其所尊、卑其所卑，導致世界為二元化思維所裂解，形成各種對立的階層。其三，現今無遠弗屆的網路世界，社群更加倚賴名言為繫聯的工具，故而語言文字具有更強烈操控人心的力量，掌握特定發話管道者，即可取得支配權。因此現代人應當學習如何聆聽話語，反思透過概念組構與名言論述所形成的權威，從而在文化層面進行批判，才有可能破除導致人們服從權威的環境，以避免社會走向偏執與激化。

回顧王弼老學中，其所批判的仁、義、禮皆為流於形制之思，已失用之本母的末行。以禮為例，王弼認為因著行義者不能篤實，乃藉重視禮文的修飾以為獎勸，倘若未能反思禮文之本，則將逐漸掉落在「責備於表，機微爭制」的困境中。此一描述近乎人類文明的縮影，人人在名言構成的牢籠中，競相校射。值此之際，當以王弼「玄之又玄」、「崇本息末」之思為利器，保持不定於一的靈活性，不斷朝向更精微真純之本母翻轉、提升。如是以觀，對於現代文明所充斥的各種二元性議題，例如全球化與本土化、保守與基進、民粹與菁英、個人與集體等，倘若能取法王弼《老子注》所展現崇本破執的原則，即可裨益世人泯除朝向單一觀點與一元價值的謬誤，以保留思想的開放性，如此才能透

43 江建俊謂「探討新學之所以『新』，在能另立一解釋系統，亦即由傳統到新變，須有另一套說法。透過當時士人對眾理之了解、推究，可窺魏晉士人之尋『根』究『本』，耽於最究竟之追尋。」詳見江建俊：〈魏晉「知解」抉微——由「知解」到「玄解」〉，《臺大中文學報》第 40 期（2013 年 3 月），頁 202。

臺灣大學學術期刊資料庫

過對等的詰辯與溝通，撥除成見以契近道化天下的真樸之境。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

東漢・高誘注：《戰國策》，臺北：藝文印書館，1974 年三版。

《尹文子》，臺北：洪氏出版社，1984 年，先秦名家七書之三。

西漢・劉安編，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989 年。

東漢・班固：《漢書》，北京：中華書局，1997 年。

＊東漢・河上公撰，王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993 年。

魏・王弼：《老子道德經王弼註》，《景印文淵閣四庫全書》第 1055 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，子部十四，道家類。

＊魏・王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008 年。

魏・王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983 年。

晉・陳壽：《三國志》，北京：中華書局，1997 年。

南朝宋・范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1997 年。

南朝宋・劉義慶撰，南朝梁・劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1993 年。

唐・房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1997 年。

宋・歐陽修等：《新唐書》：北京：中華書局，1975 年。

宋・王安石：《老子注》，收錄於嚴靈峰輯校：《老子崇寧五注》，臺北：成文出版社，1979 年。

宋・蘇轍：《老子解》，《景印文淵閣四庫全書》第 1055 冊，臺北：臺灣

臺灣大學學術期刊資料庫

商務印書館，1986 年，子部十四，道家類。
清・王先慎集解：《韓非子集解》，臺北：藝文印書館，1983 年。
清・郭慶藩校釋，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007 年。
清・段玉裁注：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1966 年。

二、近人論著

王曉波：〈自道以至名，自名以至法〉，《臺大哲學論評》第 30 期（2005 年 10 月）。
王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：臺大出版中心，2009 年。
＊牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1985 年。
江建俊：〈魏晉「知解」抉微——由「知解」到「玄解」〉，《臺大中文學報》第 40 期（2013 年 3 月）。
＊林麗真：《王弼》，臺北：東大書局，2008 年修訂本。
林麗真：《魏晉清談主題之研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2008 年。
洪漢鼎：《語言的轉向——當代分析哲學的發展》，臺北：遠流出版社，1992 年。
＊郭梨華：《王弼之自然與名教》，臺北：文津出版社，1995 年。
陳榮華：《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，臺北：明文書局，1998 年。
陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版公司，1991 年。
＊劉笑敢：《老子古今——五種對勘與析評引論》，北京：中國社會科學出版社，2006 年。
＊蔣麗梅：《王弼《老子注》研究》，北京：中國社會科學出版社，2012 年。
＊盧桂珍：《境界・思維・語言》，臺北：臺大出版中心，2010 年。
＊戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

羅根澤編著：《古史辨》，上海：上海古籍出版社，1982 年 。

饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社，1991 年。

（**說明**：書目前標示前＊者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Dai, L.-Zh. (2002). *Xuan-zhi, xuan-li yu wen-hua fa-zhan* [Metaphysical wisdom, metaphysical reason, and cultural development]. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

Guo, Q.-F. (Annot.). (2007). *Zhuang-Zi ji-shi* [The *Zhuang-Zi* with collected annotations]. Taipei: Wan Juan Lou. (Original work published in the Qing dynasty)

He-Shang-Gong. (1993). *Lao-Zi Dao-de-jing He-Shang-Gong zhang-ju* [He-Shang-Gong's Commentary of the *LaoZi*] (Wang K., Collate). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Eastern Han dynasty)

Jiang, L.-M. (2012). *Wang Bi Lao-Zi-zhu yan-jiu* [A study of Wang Bi's commentary of the *Laozi*]. Beijing: China Social Sciences Press.

Kuo, L.-H. (1995). *Wang Bi zhi zi-ran yu ming-jiao* [The nature and ethical codes in Wang Bi's thoughts]. Taipei: Wen Chin.

Lin, L.-Zh. (2008). *Wan Bi* [Wang Bi]. Taipei: San Min.

Liu, X.-G. (2006). *Lao-zi gu-jin: Wu zhong dui-kan yu xi-ping yin-lun* [The *LaoZi* from ancient to modern times: A comparative study of five arguments]. Beijing: China Social Sciences Press.

Lu, G.-Ch. (2010). *Jing-jie, si-wei, yu-yan* [Realms, thoughts, and languages]. Taipei: National Taiwan University Press..

Mou, Z.-S. (1985). *Cai-xing yu xuan-li* [The physical nature and the speculative logic]. Taipei: Student.

Wang, B. (2008). *Lao-Zi Dao-de-jing zhu jiao shi* [Lao-Zi's *Lao-Zi* with annotations and collations] (Lou Y.-L., Collate). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Wei dynasty)

臺灣大學學術期刊資料庫