

有邪？無邪？

——王弼對《老子》之道的詮釋

周大興

欲言無邪？而物由以成。欲言有邪？而不見其形。
無形無名者，萬物之宗也。——王弼《老子》十四章注

一、前言

《三國志·魏書·鍾會傳》卷二十八《注》引何劭〈王弼傳〉記載：

弼幼而察慧，年十餘，好老氏，通辯能言。……時裴徽爲吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：「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？」弼曰：「聖人體无，无又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。」¹

裴徽提出的「問題」，主要在追問對於老子所謂的「無」的理解，如何與傳統（兩漢）以來儒家聖人顛撲不破的地位以及維繫現實名教秩序的規範取得協調，達至視域的融合。當時的何晏對於孔、老，儒、道之間的關係則有另一番理解，以爲老子的學說與聖人相「同」²。何晏的說法與王弼的立場本無不同，但直接了當的說同，並不能掩蓋實質的差異問題；相反的，承認傳統以來孔、老高下的定位說法，則讓王弼開啓了玄學會通孔、老，解決自然與名教關係課題的大門。

本文送審過程，承蒙多位審查人分從不同角度提供寶貴意見，謹致謝忱。

¹ [晉]陳壽撰，[宋]裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，1995年），第3冊，頁795。

² 《世說新語·文學》十條「何晏注老子未畢」《注》引《文章敘錄》：「自儒者論以老子非聖人，絕禮棄學，晏說與聖人『同』，著論行於世也。」見楊勇：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，1988年），頁153-154。下文稱引，隨文夾註，不標頁數。

中國哲學的經典，構成了一個長遠的經典注疏傳統；大部分的哲學家，往往述而不作，信而好古。對西方人而言，覺得有趣的是，中國哲學的真理，往往不在於哲學家個人想表達什麼，而是他必須證明自己並沒有表達什麼。這就是中國哲學中的理解，正如高達美 (Hans-Georg Gadamer) 的詮釋學所言：「理解甚至根本不能被認為是一種主體性的行為，而要被認為是一種置自身於傳統過程中的行動。」³所謂的真理，聖人之言、經典之言，作為「被給與」的流傳物，它是跨越時空的，自古以固存，歷來許多優秀的哲學家總是要證明，他們所說的毫無新奇之處。這裏，王弼就是個典型的例子，依照王弼的理解，聖人體「無」而不言，從未表達什麼，這是不表達的能表達；老子是「有」，恆言不足，這是表達的不能表達。當然，玄學家們苦口婆心的訴說，表現在注疏經典之中的，在在表達，這些述而不作、古已有之的舊的東西（不表達），恰恰構成歷來哲學傳統之中的新的東西（表達）。

《老子》第一章開宗明義指出：「道可道，非常道。名可名，非常名。」「無（名）」與「有（名）」二者，同出而異名，同謂之玄。此一同出於道的「兩者」——有與無、或有名與無名，在《帛書老子》則作：「兩者同出，異名同謂。」⁴作為同出於道的兩個側面，或兩種不同的表達方式，玄之又玄，開啓了歷來老子哲學的無數紛爭。老子的道，何以既是「無」（名天地之始），又是「有」（名萬物之母）？兩者又如何「異名同謂」？這對道家哲學的理解而言，乃是一個典型的詮釋學的爭論。

本文主要探討王弼的《老子注》，王弼對老子之道的「有」「無」的詮釋。畢竟，王弼的《老子注》對於《老子》之道的理解，究竟是有邪？無邪？這已是個問題。而歷來對於王弼《老子注》中所言老子之道的理解與詮釋，究竟是有邪？無邪？這也是個問題。回到老子的原典，《道德經》本身所言之道究竟是有邪？無邪？想來也有問題。當然，這個問題原本不足為奇，作為道家首要的經典，之所以是經典，並非只是歷史過往的已去之物、陳跡，而是其所以跡的「真性」。亦即，它不是單純的過去的「古」典，而是持續不斷地對每個時代來說都是現代的「經」典，好像它是特別說給當代聽的東西。對每個時代的詮釋者而言，《老子》的文本總是意謂著「對某種持續存在東西的意識，對某種不能被喪失並獨立於一切時間條件的意義的意識」，這正是「無時間性」的經典的存在方

³ 漢斯—格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（臺北：時報文化出版公司，1993年），頁382。

⁴ 高明：《帛書老子校注》（北京：中華書局，1996年），頁227。

式⁵。《老子》經典的持續不斷的意義，其「無時間性」恰正表現出回應著每一個時代的時間性，用僧肇〈物不遷論〉的「不遷」辯證，所謂的經典，乃是「言常而不住，稱去而不遷」。

我們可以借鑒哲學詮釋學的「視野」，即高達美所謂的效果歷史意識 (effective-historical consciousness) 的概念。所謂的理解就是一種詮釋，而我們對於傳統歷史文化的理解，總已經處於某種角度、視域之中，這就是所謂的詮釋學處境的意識。具體而言，並無一個純然外在、客觀的哲學史對象，而我們的理解、詮釋，其實是處身過去與現在、傳統與當代、哲學史與哲學之間的互動過程，形成一個互為效果的歷史；也就是說，一種名副其實的詮釋學，必然在理解本身中顯示歷史的實在性。高達美對於視域的融合、詮釋學的循環的說明，不外即描述此一「效果歷史意識」的作用方式⁶。

湯用彤先生曾經如是評價王弼玄學的貢獻：

王弼之偉業，固不在因緣時會，受前賢影響。而在其穎悟絕倫，於形上學深有體會。今日取王書比較嚴遵以至阮籍之《老子》，馬融、虞翻之《周易》。王氏之注，不但自成名家，抑且於性道之學有自然拔出之建設。因其深有所會，故於儒道經典之解釋，於前人著述之取捨，均隨意所適。以合意為歸，而不拘拘於文字。⁷

從湯用彤的解釋出發，我們能否說王弼《老子注》的詮釋是更好的理解，或者說，只要如高達美所言，王弼對《老子》的理解（以及我們對王弼的理解），「總是以不同的方式在理解，這就夠了」⁸？正如效果歷史意識所顯示的，理解作為一種效果歷史，必須具有開放的可能性——我們對王弼《老子注》的理解、詮釋，即是參與文本的對話與問答，理解文本，即是理解問題，這裏有「問題」

⁵ 參見漢斯—格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁378、381。當然，經典的無時間性，並不表示它是被我們完全理解的客觀之物，或「不再理解的剩餘產品」(484)，如果經典的「客觀」意義，表示它已經走完了歷史，這樣的無時間性，就永遠只成了歷史，它也名存實亡了。(390)

⁶ 高達美認為：「理解被證明是一種效果，並知道自身是這樣一種效果。」「效果歷史意識不是探究一部作品所具有的效果歷史，即不是探究一種彷彿是作品遺留在後面的痕跡——效果歷史意識其實是作品本身的一種意識，因此是它本身產生效果。」見同前註，頁442-443。

⁷ 湯用彤：〈王弼之周易論語新義〉，《魏晉玄學論稿》（北京：中華書局，1962年），頁91。

⁸ 漢斯—格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁389。

的詮釋學優先性 (the hermeneutical priority of the question)，形成了歷來對王弼《老子注》的詮釋學問題、問題視域⁹。但即使是對我們的理解而言，歷史效果本身就顯示，在魏晉玄學的發展史上，正始玄學階段，夏侯玄、何晏、王弼等人的不同理解之中，似乎也有一個較好的理解¹⁰。《世說新語·文學》十條：

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，但應之。遂不復注，因作《道德論》。¹¹

何晏與王弼的例子，印證了如何正確地對待理解的歷史性的問題。畢竟，我們必須避免隨心所欲的偶發奇想或通俗習見的侷限，回歸文本自身；在正始談座的論辯場合，除了追求言語上的機鋒，辭約旨達、或講究談吐的風雅，花爛映發，……等等深具社交、遊戲的性質之外，堪稱典範的「正始之音」，無疑也達到了視域融合的理想之境¹²。

而我們的理解，要從《晉書》卷四十三〈王衍傳〉的記載出發：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老、莊，立論以爲：天地萬物皆以無爲本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。¹³

「以無爲本」，意指「無」能夠開物成務，天地萬物的生成運作皆依賴此「無」的作用而得成就。這裏的「無」並非有無、空無之無，而是指「無形無名」的道而言，王弼〈老子指略〉開宗明義指出：「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。」¹⁴以無爲本，可說是王弼老學的

⁹ 同前註，頁469-471、479。

¹⁰ 較好或不同的理解，相關問題可以參考張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期（1999年9月），頁87-109。

¹¹ 亦參見《世說新語·文學》七條：「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。』因以所注爲《道德二論》。」

¹² 高達美強調，理解不是心靈之間的神秘交流，而是一種對共同意義的分有 (Teilhabe)，「當我們試圖理解某個文本時，我們並不是把自己置入作者的內心狀態中，而是……把自己置入那種他人得以形成其意見的視域 (Perspektive) 中。但這無非只是表示，我們試圖承認他人所言的東西有事實的正確性。甚至，如果我們想要理解的話，我們還將力求加強他的論證。這種情況在談話中就已經發生，……」（漢斯—格奧爾格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，頁383）關於魏晉清談的相關研究，可以參考唐翼明：《魏晉清談》（臺北：東大圖書公司，1992年），第2章〈清談形式考索〉，頁51-87。

¹³ [唐]房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1996年），第4冊，頁1236。

¹⁴ [魏]王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1999年），上冊，頁

理論核心，後世學者亦多以王弼哲學的特色在於本無、貴無，以無為本（體）。然而，《晉書·王衍傳》這段話其實包含了兩個側面：「以無為本」與「以無為用」（無之為用）。天地萬物以「無」為本，可謂王弼哲學的基本命題，而「陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身」則是進一步說明「無」開物成務的作用的可貴。陰陽化生、萬物成形，討論的似乎是漢代氣化宇宙論的舊說，而賢者成德、不肖免身，也明顯是漢代名教觀念下昔之君子所提倡的傳統道德規範；這與學界所熟知的何、王正始玄學宛如沾不上邊。事實上，這裏強調的是事物背後所「恃」的「無」的作用。「以無為本」，亦即「以無為用」，這兩者在王弼的《老子注》裏皆可找到根據¹⁵。以無為「本」、為「用」、為「體」，由於對《老子》之道的有無的不同理解，也形成了王弼老學詮釋的一大公案。

二、欲言有邪？欲言無邪？

王弼在中國哲學史上的地位是無庸置疑的，其《易經》與《老子》兩《注》、兩〈例〉的注解、詮釋，廁身中國經典注疏之林的「經典」地位，也是不言可喻；可以說，王弼是「第一個憑藉完整的經典注釋而踏入哲學家的聖殿的」¹⁶。然而，王弼的《老子注》對於老子之道的理解，究竟是有邪？無邪？身為經典，也成了典型的詮釋學爭論。

《老子》十四章裏說道，「道」乃視之不見，聽之不聞，搏之不得的「惚恍」，「復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象」。王弼的理解是：

欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形。故曰「無狀之狀，無物之象」也。不可得而定也。……無形無名者，萬物之宗也。

老子的「無物」，是就道的形狀物象的「有」、「無」而言的，道無法用感官經驗（目視，耳聽，體搏）來察覺，繩繩不可名，復歸於「無物」。老子似乎意在「言無」，亦即彰顯作為「無物（之象、狀）」的道自身的惚恍性質；王弼在此並未失譯，但似乎刻意針對原文所強調的「是謂無物」，進一步提出了「言有」

195。下文稱引，如無必要，隨文夾註，不標頁數。

15 王弼《老子注》四十章：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。」三十八章：「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也。」

16 劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期（2005年3月），頁298。

的說明——「欲言無邪，而物由以成。」欲言有邪？欲言無邪？二者對揚，著重的是彰顯「無物」之道的「有物」（物由以成）的作用，「以無爲本」，亦即「無之爲用」。「有」「無」二者在此並無衝突。

在《老子》第六章「谷神不死，是謂玄牝」，王弼以同樣的方式解釋此一繇繇「若存」、是謂「天地根」的道的存在：

欲言存邪，則不見其形。欲言亡邪，萬物以之生。故「繇繇若存」也。

同樣的，《老子》第四章指出：「沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗」的道，乃是「湛兮似或存」，王弼注：

存而不有，沒而不無，有無莫測，故曰似存。¹⁷

道的「存」在，是「不見其形」、「無形不繫」（二一章「惟恍惟惚」注）、「無形體」（二五章「寂兮寥兮」注）的「無物」存在；雖然無法致詰，但其存在的「事實」，就在「物由以成」「萬物以之生」的「有物」（成物，生物）的作用上顯現。道雖無（形），卻是萬物（有）生成的本始（origin）根據（ground）。老子、王弼都把這一恍惚不可得而定的無物之道的存在，稱之爲「若存」、「似存」、「或存」的存在。上述所舉不外強調，王弼《老子注》對老子之道的詮釋，總是言有言無，二者並舉的。這在王弼的〈大衍義〉裏也有一清楚而著名的表述：

夫无不可以无明，必因於有。故常於有物之極，而必明其所由之宗也。

無（無形無名）作爲萬物（有）所由的宗主，二者不可分離，無就在有的生成作用上顯現。這是學界所習知的王弼以無爲本的形上學，「全有必反於無」、「明無必因於有」，也確立了玄學之所以爲玄學、道家之所以爲道家的本質性格¹⁸。在尙未進入王弼有邪無邪的詮釋之爭以前，我們不妨將這一「欲言有邪？欲言無邪？」的詮釋，稱之爲「本根論」¹⁹，這在《莊子·知北遊》裏就早王弼一步提出這樣的詮釋：

惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根。

¹⁷ 此據《道藏集解》趙本引，見王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁13，註釋一九。

¹⁸ 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5、23。

¹⁹ 所謂的本根，可以參考張岱年《中國哲學大綱》，頁39-43的說法：「宇宙中之最究竟者，古代哲學中謂之爲『本根』。……中國哲人講本根與事物的區別，不在於（印度及西洋哲學）實幻之不同，而在於本末、源流、根枝之不同，萬有眾象同屬實在，不惟本根爲實而已。……」見《張岱年先生全集》第二卷（石家莊：河北人民出版社，1996年）。

《老子》絲絲若存的「天地根」，在《莊子》中也提出了「本根」，但〈知北遊〉中所謂的本根，其實是「觀於天地之謂也」（無邪），「莫知其根」（有邪）²⁰。莫知其根之謂「本根」，這句話若運用王弼有無的解釋，亦即：「無物之道的存在，乃是昏昏昧昧然的『若』存；然而，欲言有邪，油然不形而神；欲言無邪，萬物畜而不知；這就是老子之道（本根，天地根）。」王弼的「本根論」，即在說明這一無形無名的萬物之宗。由此，王弼的《老子注》走上了一條與漢代哲學固有根本之不同的道路。

王弼所理解的萬物之「宗」，「所由之宗」，與漢代老學的理解顯有不同，不再依循氣化宇宙論的理解模式。漢代的黃老之學，以及嚴遵、河上公等相關《老子》注解的原道之旅，基本上都是走「象太一之容，測窈冥之深」（《淮南子·要略》）的致詰之路，把天地合氣、化生萬物，由無到有的過程類比為「祖、宗、子、孫」²¹，「祖、宗、母、子」²²的關係，「天地含氣生萬物，長大成熟，如母之養子也」²³。而王弼則將《老子》書中「天下萬物生於有，有生於無」（四十章）等具有宇宙發生論意義的語句，以有無的體用（以無為本，無之為用）觀點來解釋：

天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。余敦康教授對這一章的詮釋可謂詳盡，認為這句話有三層意思：首先是肯定了《老子》原文的宇宙生成論，其次則將宇宙生成論歸結為本體論，最後將「以無為本」轉用於方法，作為解決具體事物的指針²⁴。當然，王弼對老子宇宙生成論的「肯定」，充其量只表現在「天下之物，皆以有為生」這句注文上，而這其實一無所說；王弼真正的理解乃是將老子的「有生於無」解釋為「有始於無」。首先，王弼之所以「肯定」老子，似乎因為第一句話本就是「廢話」，其次，將

²⁰ 《莊子·知北遊》：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。……今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也。……惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知。此之謂本根，可以觀於天矣。」見〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），頁735。

²¹ 《淮南子·原道訓》：「夫無形者，物之大祖也。無音者，聲之大宗也。其子為光，其孫為水，皆生於無形乎。」見〔漢〕劉安撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1989年），頁28-29。

²² 嚴遵：《老子指歸·得一篇》：「一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。」見〔漢〕嚴遵著，王德有點校：《老子旨歸》（北京：中華書局，1997年），頁9。

²³ 〔漢〕河上公著，王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1997年），卷1〈體道第一〉，頁2。

²⁴ 余敦康：《何晏王弼玄學新探》（濟南：齊魯書社，1991年），頁229。

「有生於無」解釋為「有之所始，以無為本」，方不致於成為「假話」²⁵。

王弼意謂：道是萬物所由以成為萬物的本根、宗主。道（無）作為萬物（有）之「始」，不落在時空範疇的先後言。「生」總是就有形有名的萬物而論其形質長養的生發歷程，而萬物存在的本（體）、始（根據）在於「無」。從「天下之物皆以有為生」的肯定，到「有之所始，以無為本」的詮釋，其實是有意忽略了《老子》原文對於道之為「物」，其中有「精」、其精甚「真」的惚恍臆測，轉而強調萬物有賴於道的作用而得其本性的實現。從「有生於無」（以有為生）到「有始於無」（以無為本），在此，可以清楚看出王弼《老子注》在漢魏老學詮釋中的突出轉變。天下之物皆「以有為生」——欲言「無」邪？而萬物由以生成；有之所始「以無為本」——欲言「有」邪？作為萬物的宗主本身無形無名。道（無）與萬物（有）的關係，不再視如母之生子的產生²⁶，而是「以無為本」「無之為用」的體用關係。

道與萬物、無與有的體用關係，王弼在〈老子指略〉中有一更為完整的論述，亦即，「道之與形反」的存有學差異：

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。

凡物之所以存，乃反其形；功之所以起，乃反其名。夫存者不以存為存，以其不忘亡也；安者不以安為安，以其不忘危也。……此道之與形反也。安者實安，而曰非安之所安；存者實存，而曰非存之所存；侯王實尊，而曰非尊之所尊；天地實大，而曰非大之所能；聖功實存，而曰絕聖之所立；仁德實著，而曰棄仁之所存²⁷。故使見形而不及道者，莫不忿其言

²⁵ 劉福增：「（老子）說『天下萬物生於有』幾乎是廢話，幾乎是現代邏輯上所謂套套言（tautology），因為『萬物』者本來就有（是）有，還用多說。反之，說『有生於無』難道不矛盾嗎？因為，無什麼東西也沒有，那有可能生什麼？」（見劉福增：《老子哲學新論》〔臺北：東大圖書公司，1999年〕，頁37。）當然，王弼的「廢話」並非真的廢話，詳見下文第二小節。

²⁶ 即使東漢的王充，暢言道家之自然，也仍然依循此一觀點。如《論衡·自然篇》：「天地合氣，萬物自生。猶夫婦合氣，子自出矣。」見〔漢〕王充著，劉盼遂集解：《論衡集解》（臺北：世界書局，1976年），上冊，頁365。

²⁷ 「安者實安，而曰非安之所安；存者實存，而曰非存之所存；……」等六句，存在著不同的讀法（「而曰非『安之所安』」，「而曰『非安』之所安」）。有兩位審查人主張前一讀法，認為前四句中的「非」字為繫詞，語意及於「安之所安」、「存之所存」。其實，這兩種讀法並無衝突，同樣指向道物之間「道與形反」的體用關係。然而，由於後二句「而曰『絕聖』之所立」、「而曰『棄仁』之所存」並無歧義，乃《老子》、王弼《注》的用法，因此，筆者對前四句採取「非安」、「非存」的讀法，這裏的「非」字，與

焉。……校實定名，以觀「絕聖」，可無惑矣。……故古人有歎曰：甚矣，何物之難悟也！既知不聖爲不聖，未知聖之不聖也；既知不仁爲不仁，未知仁之爲不仁也。故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。

王弼所謂的「道與形反」，亦即無形無名的萬物之宗，與有形有名的萬物之間的體用關係。道與形「反」，乃用以解釋《老子》四十章的「反者道之動」，王弼認爲：「高以下爲基，貴以賤爲本，有以無爲用。此其『反』也。……將欲全有，必反於無也。」天下萬物有形有名，其存在有賴無形無名之道而得成就。這裏，無形無名之道，與有形有名的萬物之間的「反」的關係，一方面，點出了「有以無爲用」、「將欲全有，必反於無」的道物的體用關係，這是由萬有向本始之無的復歸；一方面，也點出了作爲萬物之宗、無形無名者之道，與有形有名的萬物之間的差異，對反關係。

王弼認爲，要了解《老子》「絕聖棄知」、「絕仁棄義」的玄理，必須校實定名，以觀「絕聖」，悟其本旨：聖功「實存」，而曰「絕聖」之所立；仁德「實著」，而曰「棄仁」之所存。老子正言若反，表面上主張絕聖棄仁，其實是要建立實存的聖功，保存彰著的仁德。《老子》三十八章注：

故物，無焉，則無物不經；有焉，則不足以免其生。是以天地雖廣，以無爲心；聖王雖大，以虛爲主。

用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。

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。

如何「絕聖」、「棄仁」？必須「無」焉，用夫「無名」，用夫「無形」。也就是超越現實存在有形有名的限制，由見形而及於道，以無爲心、以虛爲主，這就是能夠讓萬物開物成務、無往而不存，無爵而貴的「無」的作用。欲言有邪？欲言無邪？可以說，王弼《老子注》的詮釋進路，所彰顯的無物與有物、無形無名與有形有名二者間的體用關係，猶如海德格意義下的 *ontological*，「存者實存，而曰非存之所存」。天地萬物以「無」爲本，稱之爲「無」，因爲它不見其形，復歸於「無物」；乃是存而不有，沒而不無的「似存」、「若存」、「非存」的存在。亦即，所謂的「無」，混成無形，不具指事造形的實存指涉 (*does not have*

「絕」、「棄」的用法相同，皆爲及物動詞。類似的討論，也可以參考 Rudolf G. Wagner, *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Translation* (Albany: State University of New York Press, 2003), p. 418。

an objective referent)²⁸；也就是說，「無」與萬物（有）之間，存在一種海德格所謂的存有論的差異 (ontological difference)²⁹。

（一）湯用彤的理解

王弼《老子注》將《老子》的「有生於無」理解為「有之所始，以無為本」，亦即，此生非彼生也。玄理之所謂生，乃體用關係。湯用彤先生謂：

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。玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非於用後別為一物，故亦可言用外無體。漢學主萬物依元氣而始生。元氣永存而執為實物。自宇宙構成言之，萬物未形之前，元氣已存。萬物全毀之後，元氣不減。如此則似萬有之外之後，別有實體。……漢儒如京房等之太極太一，本指天地未分之渾淪（即馬融之北辰星，固亦本諸元氣說，《御覽》天部引楊泉《物理論》：「星者，元氣之英。」）。渾淪固無形無名，似玄學家所談之體，然此則體其所體，非玄學之所謂體也。老子云「有生於無」，語亦為漢儒所常用。但玄理之所謂生，乃體用關係，而非謂此物生彼（如母生子等）。此則生其所生，亦非漢學所了解之生也。³⁰

湯用彤對玄學（王弼）體用關係的說明，主要在「體外無用，用外無體」，也就是前引王弼「欲言有邪，欲言無邪」的雙重觀點。這基本上點出了道家「物物者非物」、「物物者與物無際」的體用觀點，而王弼（玄學）本體論所談的「本體」，湯用彤也有一簡明扼要的說明：

夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料 (cosmology)，而進探本體存在 (ontology)。論人事則輕忽有形之粗迹，而專期神理之妙用。³¹

漢代寓天道於物理。魏晉黜天道而究本體，以寡御眾，而歸於玄極。……於是脫離漢代宇宙之論 (cosmology or cosmogony) 而留連於存存本本之真 (ontology or theory of being)。……舍物象，超時空，而研究天地萬物之真

²⁸ 參見 Alan K. L. Chan, *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-Shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu* (Albany: SUNY Press, 1991), p. 49, 62。

²⁹ 陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第33卷（1992年6月），頁130。

³⁰ 湯用彤：〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，頁67。

³¹ 湯用彤：〈言意之辨〉，同前註，頁26-27。

際。³²

湯氏所謂的體用論、本體論、留連於存存本本之真，乃相對於漢代的宇宙論舊說、陰陽五行的「間架」而言³³。此處的ontology，約略相當於狹義的形上學 (theory of being)。所謂的「本體」，湯氏也稱之為「純全之本體」、「無對之本體 (substance)」，有時亦用 reality³⁴，指的是存存本本之「真體」、「真際」³⁵。湯氏相關用語甚多，所附之西文並不一致，這種以玄學用語擬配外書，為生解之例的「格義」方式，在不同學者間造成了困擾。而其中文之解釋，「學貴玄遠」，本身就值得詮釋，不得不讓後輩的玄學清談者復聞「正始之音」。所謂的本體論、形上學，看似清楚，卻也把亞里斯多德的形上學定位，實體 (substance) 的不同涵義等複雜爭議給帶了進來³⁶。

若跳脫上述名相的紛擾，湯用形其實是綜合了王弼《老子注》「無形無名者，萬物之宗」與《周易略例·明象》「物無妄然，必由其理」二者³⁷，其「本體」乃指「至健的秩序」而言：

王氏之所謂本體，蓋為至健之秩序。萬象所通所由，而本體則無體而超象。萬有事物由真實無妄之本體以始以成。形象有分，而體為無分至完之

³² 湯用形：〈魏晉玄學流別略論〉，同前註，頁48-49。

³³ 湯用形：〈魏晉思想的發展〉，頁121。

³⁴ 湯用形：〈魏晉玄學流別略論〉，頁50、55。

³⁵ 「真體」，真實無妄的本體，亦即「真際」。此處用法當來自《莊子·知北遊》：「物物者，與物無際。而物有際者，所謂物際者也。不際之際，際之不際者也。」〈在宥〉：「物而不物，故能物物，明乎物物者之非物也。」

³⁶ 湯用形〈貴無之學（上）——王弼〉：「漢學研究世界如何構成，世界是用什麼材料做的。推源至太初、太始或太素，有元素焉。……漢人所謂元素，為『有體』的，為一東西。唯在其表現之萬有之後。王弼之說則為本體論。此所謂體，非一東西。萬有因本體而有，超乎時空，……王弼不問世界是 what, or what is made of (什麼，或由什麼構成)。亞里士多德說種種科學皆講『什麼』，being this or that (是這個或那個)，而形上學講 being qua being (存在之為存在)。」（見湯用形：《魏晉玄學聽課筆記之一》，收入《湯用形全集》第四卷〔石家莊：河北人民出版社，2000年〕，頁321）此說出於亞氏《形上學》第四卷，對理解漢魏哲學之演變的中文學界而言，爭議未顯，但對當代（後海德格時代）具有西方哲學傳統視域的學者言，不免為種種前見所困擾，參見 Rudolf G. Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)* (Albany: SUNY Press, 2003), pp. 83-88。

³⁷ 有學者認為，這裏的「理」字並非王弼玄學本體論的最高範疇，只是較低層次的用法，見余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004年），頁125。若單獨看王弼此注的脈絡，或可成立，但參諸王弼《易》《老》相關注文，確有體用涵義。如：「事有宗而物有主」，「道有大常，理有大致」（四七章注）「識物之動，則其所以然之理皆可知也」（〈乾·文言〉）「品制萬變，宗主存焉」（〈明象〉）。

大全。事物錯動，而體為用形制動之宗主。³⁸

在湯氏用語上，王弼的本體、真實無妄之本體，儘管夾帶了西方形上學存有論(ontology)的爭議，不過，王弼的「本體論」進路，其實指向「至健的秩序」，這和「漢代宇宙之論」顯有明顯的切割。眾所皆知，至少與老子或漢代老學不同，王弼的哲學以無為本，窮極虛無³⁹，其無形無名的「萬物之宗」，作為本體，即使稱為「實體」（真實無妄之本體）、或 substance，也還不至於有實體主義之嫌，甚至猶落得虛而不實的批評。而王弼玄學的形上學、體用論、本體論，或 ontology，經由上述的討論，不難看出，其「欲言有邪，欲言無邪」的觀點，確實處理了存有與存有者的差異問題⁴⁰。就此而論，湯用彤對王弼玄學的定位，在漢魏之際哲學的發展史上，也確實扮演了哲學上的重要突破⁴¹。

湯氏的說法，成為學界研究魏晉玄學的里程碑，引起廣大的震撼與迴響。不過，湯氏體用論、以無為體的「本體論」說法，在解釋王弼《老子》三十八章注時，碰到了難題：

德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名。……萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也。

這是王弼《老子注》中唯一「體用」對舉的例子。表面上看，王弼似乎順理成章成了中國哲學中「體用」概念的首創者⁴²。然而，這裏的以無為「體」，「體」的有無，也最具爭議。照字面的解釋：「萬物雖然尊貴，乃是無的作用，〔萬物〕不能離開無以成就其『體』。」此處的「體」，繫屬萬物，似不能指「本體」。因此，不少學者認為，此處的「體」非指本體，而是指「形體」。例如，王弼的注文「寂寥，無形體也」（二五章注）、「一體不能自全」（三八章注）、「各得其庇蔭，不傷其體矣」（五一章注）等等的用法，均是指有形體之

³⁸ 湯用彤：〈王弼之周易論語新義〉，頁92。

³⁹ 如，王弼《老子注》十六章：「窮極虛無，得道之常。」三十八章注：「天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。」

⁴⁰ 牟宗三將湯用彤這一論點，稱之為漢魏之間學風之轉變：「由質實轉至空靈。」王弼解老，「道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是一『存有形態』之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德，……不可以存有形態之『實物』(entity) 觀念了解之」。見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁88、154。

⁴¹ Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China*, p. 146-147。

⁴² 陳榮捷指出：「這是中國思想史上首次體用並稱，《易》曰：『寂然不動，感而遂通。』新儒家將這兩個狀況解釋為體與用，但這實只是言外之意。體用的概念絕對是王弼首創的，後來演變為中國佛教與新儒學的主要概念。」見陳榮捷：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993年），下冊，頁446。

物；甚至，〈論語釋疑〉中論述道體的文字：「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。」這裏說道無「體」，也明顯是就「形體」而言。王葆玟教授即從探求「體」、「用」二字的字義出發，認爲此處的「以無爲體」的意思應該是指：

捨棄本無便不能保持形體的完整。其中的「體」字乃取本義，指形體而不是指本體，指有而不是指無，指身而不是指心。這就意味著，王弼老學不是「以無爲體」，而是「以有爲體」，並「以無爲用」。⁴³

依王教授的看法，王弼的形上學不是吾人現今體用論所習用的以無爲本體；而是「以無爲用」，「『用』指對『道』、『無』、『自然』等等的運用或掌握」⁴⁴。王教授接著進一步指出王弼在《周易注》中所說的卦、爻之「體」乃是就卦爻之「義」而言，「體」與「義」的含義相同。因此《周易注》中的「體用」與《老子注》中的「體用」用法恰好相反，倒是與後來宋明理學的體用說較爲接近。作者的結論是：

王弼注《老子》是在正始八年以前，注《周易》是在正始八年以後，其《易》、《老》兩注分屬於正始玄學的兩個時期。……正始前期玄學體用說是以無爲用，以有爲體，正始後期的玄學體用說是以無爲體，以有爲用。⁴⁵

王教授的考證甚爲精詳，但結論似乎模糊了焦點。說「王弼老學不是以無爲體，而是以有爲體，並以無爲用」，這基本上只是片面的言有而已。因爲，「以有爲體（形體）」與「以無爲體（本體）」二者層次不同，本不構成對反；而「以有爲體」與「以有爲用」則層次相同，難以區別；作者對體用說的分期說法在邏輯上實難成立。而所謂的「以無爲用」，照作者的說法，「指對『道』、『無』、『自然』等等的運用」，依筆者的理解，這裏的「以無爲用」，豈非用以描述「以無爲體（本體）」（的運用）？作者認爲，王弼《老子注》中「體用」對舉之例可能出於偶然，以無爲體乃指以無爲形體；「『不能捨無以爲體』如同說『不能捨去無而存在或保存完整』」⁴⁶，但這句話不就是王弼「以無爲本」、

⁴³ 王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年），頁276。此義最初似本於張岱年的說法，張氏認爲王弼所講的體用之體「是存在的意義」，「體即存在」。參見張岱年：《中國哲學發微》（太原：山西人民出版社，1981年），頁34。

⁴⁴ 王葆玟：《正始玄學》，頁273。

⁴⁵ 同前註，頁277。又，類似的說法亦見王曉毅：《中國文化的清流——正始之音》（北京：中國社會科學出版社，1991年），頁213-229。

⁴⁶ 王葆玟：《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996年），頁465。

「無之爲用」的體用說法？

依筆者的理解，「萬物雖貴，以無爲用，不能捨無以爲體」。這句話的重點其實在於「不能捨無」，如果只是片面的強調「以有爲體」，這樣的說法，一方面混淆了體用，一方面，恐怕也捨棄了「無」，遺忘了存有 (oblivion of Being)。

基本上，湯用彤並未針對此章有所解釋，倒是對王弼相關類似處的三十九章注「昔之得一者，……萬物得一以生」有所說明。王弼的注文是：「昔，始也。一，數之始而物之極也。……物皆各得此一以成，既成而舍一以居成，居成則失其母。」湯用彤的解釋是：

宇宙之本，雖開物成務，然萬物未嘗對本而各有實體。……無對貞一之本體，爲物之本原。即謂萬有群生，皆各不離此本而別爲實有。

在前引第六章王弼《注》「本其所由，與極同體」，湯用彤解釋道：

蓋萬有非獨立之存生，依於無而乃存在。宗極既非於萬物之後之外而別有實體，故曰「與極同體」也。

在解釋王弼的〈大衍義〉時，湯用彤謂：

不用之一，斯即太極。夫太極者非於萬物之外之後別有實體，而實即蘊攝萬理孕育萬物者耳。……萬物本其所以通，本其所以成，固與太極同體（即謂體用一如），而非各爲獨立實體也。⁴⁷

上引三段，出現了實體、本體，以及別爲實有、別有實體、獨立實體等用法；有時談萬物，有時論本體，似有混淆。但湯氏用意不外強調王弼的體用論有邪無邪，體用一如；所謂的實體、本體，乃指無形無名作爲萬物之宗的「至健的秩序」，此一至健秩序（本體），並不是獨立存在於萬物之上的「別有實體」；有時湯氏亦用海水與波的比喻說明⁴⁸。

依筆者的理解，第一段「萬有群生，皆各不離此本而別爲實有」、「萬物未嘗對本而各有實體」等語，正是從存有者的角度出發，此中的「實有」或「實體」，乃指有形有名的萬物群生——用湯氏的話語，應是指「物質的實體 (physical entity)」⁴⁹。也就是說，嚴格地講，湯氏解釋此段「萬物不能舍一以居

⁴⁷ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁51、68、70。

⁴⁸ 湯用彤：「宇宙之全體蓋爲一大秩序。秩序者，謂萬理之全。萬物之生各由其理。」「總之，宇宙全體爲至健之秩序。萬物在其中各有分位各正性命。自萬有分位言之，則指事造形，宛然各別。自全體秩序言之，則離此秩序更無餘物，猶之乎波濤萬變而固即海水也。」參同前註，頁68-69。

⁴⁹ 湯用彤〈貴無之學（中）——嵇康和阮籍〉：「王弼之學說，以爲『有』是物質的實體 (physical entity)，『無』是Logical，抽象的，並不離開『有』，……」參湯用彤：《魏晉

成」（此段相當於三十八章的「萬物不能捨無以為體」）時，其實正以「形體」解之。

萬物，並非有「對」於本體、由本體所生出（如母生子）的獨立存在物，而本體，也不是超越萬物之外之後的「別」有實體。體與用，無與有，不是創造「者」與諸受造「者」的關係；萬物當然稱不上獨立實體，而本體，也不是獨對自立的實體，當然也不是上帝。體用，有無，只是欲言無邪、欲言有邪的雙重觀點，王弼的形上學，並未走上西方傳統「存有一神學」的道路（the ontotheological constitution of metaphysics）⁵⁰。

由上所論，不論就指事造形的具體萬物而言，或就無對貞一之本體而言，不外強調「體外無用」、「用外無體」，湯氏並未混淆存有者與存有的差異。王弼或湯用形的「以無為體」，究竟是指本體或形體，端看我們從什麼角度立論；即使言有，也仍然不能「捨無」，即使言無，也不是別有實體。欲言有邪，欲言無邪，「不可得而定也」。這也多少可以釋學者之疑，何以湯用形的用語如此「健動」(fluid)⁵¹的緣故。

（二）牟宗三的詮釋

牟宗三先生呼應了湯用形有關漢魏哲學為宇宙論與本體論的區分，肯定王弼哲學的特殊功績在揭示出漢魏學風「由質實轉至空靈」的轉變；「扭轉圖畫式的氣化宇宙論而為純玄理之形上學」⁵²。不過，湯用形的《魏晉玄學論稿》乃魏晉玄學的奠基之作，尚未真正進入王弼《老子注》的實質詮釋，牟先生則進一步看出，王弼的《老子注》在有邪無邪的理解上，與《老子》的原文畢竟產生了衝突；進而透過對王弼《注》文的疏釋，以釐清（理解）《老子》的相關章節。

這裏，王弼《老子注》與《老子》之間（或應說，在《老子》的原文之間）

玄學聽課筆記之一》，頁331。

⁵⁰ 海德格爾：「只要形上學思考存有者之為存有者整體，那麼它就根據差異之有差異者來表象存有者，而不去關注差異之為差異。……因為存有 (Being) 顯示為根據 (ground)，存有者 (beings) 便是被奠基者；而最高的存有者就是第一因意義上的論證者。當形上學以一切存有者之為存有者的共同根據來思考存有者，它就成為存有學 (logic as onto-logic)。當形上學思考存有者之為存有者全體，亦即從論證一切事物的最高存有者來思考存有者，它就成為神學 (logic as theo-logic)。」見 M. Heidegger, *Identity and Difference*, trans. J. Stambaugh (Chicago: The University of Chicago Press, 2002), pp. 70-71。中譯本參見孫周興選編：《海德格爾選集》下卷（上海：上海三聯書店，1996年），頁840。譯文略有更動。

⁵¹ Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China*, p. 87。

⁵² 牟宗三：《才性與玄理》，頁114。

的主要差異如下：

第一章：無名（天地）〔萬物〕之始⁵³，有名萬物之母。……此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。（王弼注：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，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。……兩者，始與母也。……同出於玄也。……在首則謂之始，在終則謂之母。）

四十章：天下萬物生於有，有生於無。（王弼注：天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。）

五十二章：天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子。既知其子，復守其母。（王弼注：善始之，則善養畜之矣。故天下有始，則可以為天下母矣。母，本也。子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。）

這裏的問題在於，王弼「欲言有邪，欲言無邪」的體用觀點，如何合理詮解《老子》的相關章節，例如，第四十章《注》明顯的「無一有一萬物」的三層關係？王弼在第一章注既用「無（始）一有（母）」的兩層觀點，始、母分屬，又如何理解五十二章「天下有始，以為天下母」的始、母混一？王弼主張，無形無名者，萬物之宗也，「無」既然是萬物之宗主、本始，則「有」如何能說、在什麼意義下說是萬物之母、天下母？有與無的關係又如何？有些學者將上述的問題視為王弼《老子注》的主要矛盾：「道與無的矛盾」、「生成論與本體論的矛盾」、「崇本舉末與崇本息末的矛盾」⁵⁴。

⁵³ 通行本原作「無名天地之始」，然而，推敲王弼的注文「未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，……為其母也」，王弼《注》兩句原本皆當作「萬物」。帛書《老子》甲、乙本亦作「萬物」。詳見高明：《帛書老子校注》，頁221-224。當然，這並不能證明「無名萬物之始」即是《老子》的原始、唯一傳本。

⁵⁴ 參見湯一介：《郭象》（臺北：東大圖書公司，1999年），頁185、189。田永勝：《王弼思想與詮釋文本》（北京：光明日報出版社，2003年），頁48-50。田永勝提出，應區別注釋中的文本思想與詮釋者的思想之不同，亦即，不能將《老子注》完全視為王弼的思想，否則會碰到上述自相矛盾的難題。換言之，王弼《老子注》的目的只是為了「準確而客觀地解釋《老子》的原義」（頁235）。但這其實意謂著王弼《老子注》的矛盾只能歸結於《老子》本身的矛盾；而這並未解決《老子》的矛盾問題。此說並非無據，尤其在新出土的《郭店老子》的衝擊之後。不過，筆者認為高達美對於「理解如何可能」的說明仍是有效的，理解並非一種對於某個被給予的「對象」的主觀行為，而是屬於效果歷史。現在與過去、文本與詮釋者的關係無法截然分開，「理解是屬於被理解東西的存在」（漢斯-格爾奧格·加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎、夏鎮平譯：〈第二版序言〉，《真理與方法——補充和索引》〔臺北：時報文化出版公司，1995年〕，頁

牟宗三的〈王弼之老學——王弼《老子注》疏解〉一文，原本亦懷疑王弼在第一章注的有無二者觀點，何以「未形無名之時」與「及其有形有名之時」皆指「道」而言？牟宗三曾經指出：「『及其有形有名之時』，『其』字指誰說？自不會指道說。若說道有『未形無名之時』，又有『有形有名之時』，則在義理上不可通。故此兩句似是指天地萬物說。」⁵⁵這裏，牟先生與許多學者一樣，似為通行本王弼《老子注》「無名『天地』之始」所誤導，以為王《注》此章「似亦就三層說」（無、有、物為三層）⁵⁶。但王弼《注》本原即作「無名萬物之始」，亦即就道與萬物的體（無）用（有）關係來理解，這裏並無「無一天地（有）一萬物」的宇宙生成論關係。

王弼的《老子注》第一章，若與漢代河上公《老子章句·體道第一》對比，差異就很清楚。河上公本作：「無名，天地之始；有名，萬物之母。」河上公的詮釋是：

無名者謂道，道無形，故不可名也。始者道本也，吐氣布化，出於虛無，為天地本始也。有名謂天地，天地有形位、〔有〕陰陽、有柔剛，是其有名也。萬物母者，天地含氣生萬物，長大成熟，如母之養子也。⁵⁷

這裏明顯是談「道（無）一天地（有）一萬物」的氣化宇宙論的形成⁵⁸。道無形無名，出於虛無，吐氣布化而為天地之始；天地有形有名，含氣而生萬物，如母養子。在此，「有形有名」自不會指道說，而是指有形位、陰陽、剛柔的天地而言，否則「義理上不可通」。依上述河上公的理解，在注解下段「此兩者同出而異名，同謂之玄」時，「兩者」當然就只能指「有欲之人」與「無欲之人」，兩者「同出人心也」⁵⁹。而王弼的《老子注》雖亦是「無欲」、「有欲」斷句，但

487)。與其區分《老子》與王弼《老子注》，不如就王弼理解的整體把握，尋求其視域融合的詮釋可能。

⁵⁵ 莊耀郎：〈《才性與玄理》全集本編校說明〉，《牟宗三先生全集》二（臺北：聯合報系文化基金會，2003年），頁(1)-(16)。

⁵⁶ 牟宗三：《才性與玄理》，頁131、135。

⁵⁷ 河上公著，王卡點校：《老子道德經河上公章句》，卷1〈體道第一〉，頁2。

⁵⁸ 四十章「天下萬物生於有，有生於無」河上公《注》，也是以「萬物一天地（有）一無（道）」的關係追溯宇宙發生論的起源。可以說，河上公以四十章詮解第一章，而王弼以第一章詮解四十章，二家皆有所本也，二者之不同，為漢魏老學的一大分野。

⁵⁹ 道生天地與天地生萬物，能否說二者同出於玄？由於河上公以「天」解「玄」，有欲與無欲兩種人「同受氣於天」，同謂之玄，玄之又玄，亦即「天中復有天也」。河上公對老子之道的理解是：「言道稟與，萬物始生，從道受氣」（河上公著，王卡點校：《老子道德經河上公章句》，卷2〈虛心第二十一〉，頁87），但能否說道（無）與天地（有）又同出（吐氣、含氣）於道（元氣或精氣）？這會有無窮後退的問題。當然，如果如郭店

這裏的「兩者」卻是指「始」與「母」而言，道與萬物乃「無」與「有」二者的體用關係，而非由無而有的從出關係。「在首則謂之始，在終則謂之母」，始（無）母（有）兩者同出於玄，有與無乃是王弼對《老子》之道的雙重觀點。

後來，牟宗三修正了前說，因為王弼的注文中，「其」字明顯乃指道而言。那麼，此說在義理上是否可通呢？牟宗三在此解決了所謂的「道與無」、「生成論與本體論」的矛盾：

道之「無」性為天地之始，此是總持地由天地返其始以為本也，即後返地以「無」為天地之始本也。道之「有」性為萬物之母，此是散開關聯着萬物而以道之「有」性說萬物之母也，即向前看以「有」為萬物之母也。

普通只從「無」或「自然」說道，很少注意此經文所說道之有性。說到有，則從「物」說；「有形有名」亦從「物」說。……但經文及王注確是就道說有，此有即道之「有」性也。道亦是無，亦是有，因而亦為始，亦為母。無與有，始與母，俱就道而言也。此是道之雙重性。

道有雙重性，一曰無，二曰有。無非死無，故由其妙用而顯向性之有。有非定有，故向而無向，而復渾化于無。⁶⁰

前一節已指出，王弼的以無為本（言無），亦即無之為用（言有），有無並舉。牟先生更明明白白點出，一般人以為王弼的貴無只是片面地單提一個「無」作為道的本體，有形有名的萬物與無形無名的道體形同分裂；但是，「經文及王（弼）注確是就道說有，此有即道之『有』性也。道亦是無，亦是有」。這裏，所謂的道之「有」性，並非說道是一個有形有名的實體、存在物，而是「關聯着萬物而說其生物成物之妙」；若用王弼注的語言來說，亦即，「欲言無邪？而物由以成」。

道既是無，又是有，這是有無的雙重觀點，始母分論。牟宗三進一步指出，

簡〈太一生水〉：「太一生水，水反輔太一，……太一藏於水，行於時」（荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》〔北京：文物出版社，1998年〕，頁125。）所言，太一生水、又藏於水，似乎即是有無相輔相生的解釋。但對《老子》而言，畢竟「道無水有」（王弼《老子》第八章「上善若水」注），這樣玄之又玄的神話，已超出筆者的理解能力，只好存而不論。

⁶⁰ 牟宗三：《才性與玄理》，頁131、136。至於「崇本息末」與「崇本舉末」的矛盾，只要前二者的矛盾可以解決，自無所謂矛盾。但即使只就文字的字義理解而言，只要「息」與「末」二字的歧義（ambiguity）解釋清楚，亦可解決。此一問題，林麗真（《王弼》〔臺北：東大圖書公司，1988年〕）、余敦康（《何晏王弼玄學新探》）的相關研究可供參考；最近的處理，見劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，頁301-304。

至於《老子》五十二章的「天下有始，以爲天下母」則是始母合屬，就道說有；亦即，「關聯著萬物而說其生物成物之妙，則以有攝無，無融於有，而只說爲『母』，亦未始不可也。故經五十二章……是以有攝無，母子對言也」⁶¹。

依王弼第一章注的有無體用觀點，來看《老子》第四十章「天下萬物生於有，有生於無」的傳統（漢代）詮釋，意義就不同了。原來，「天下之物，皆以有爲生」如果不是廢話，是因為就道說有，「關聯著萬物而說其生物成物之妙」，這是道之有性，道有生物成物之功；而「有之所始，以無爲本」亦非假話，無與有的關係並非無中生有，而是存有與存有者的不同，這是道之無性，無形無名者，萬物之宗也。用牟宗三的語言，前者爲內在意義之生，後者爲超越意義之生；道既是無（超越）又是有（內在）。湯用彤所說的「體外無用，用外無體」的體用關係，牟宗三稱之爲「道無在而無所不在既超越而亦內在」⁶²。

王弼的體用論是「既」超越「又」內在的道物（無有）關係。依筆者的理解，所謂的「超越」與「內在」，此中有「道之與形反」的存有學差異。若說體等於用、無等於有，二者既超越又內在，從邏輯的觀點看，不是廢話，即是假話。然而，體用、有無的差異就在於，老子之道是否「關聯著萬物而說」。老子

⁶¹ 牟宗三：《才性與玄理》，頁133。《老子》五十二章：「天下有始，以爲天下母。」王弼《注》：「善始之，則善養畜之矣。故天下有始，則可以爲天下母矣。」由於牟宗三接受第一章通行本「天地始」、「萬物母」的始母「分屬」，爲解決此章「天下始」、「天下母」的始母「合論」，乃主張以有攝無、無融於有。亦即，牟先生是先行假定五十二章爲「天地有始，以爲萬物母」，再從「始母混一，取重母義」的道之「有」性來解決此一難題。然而，若第一章原本即作「萬物始」、「萬物母」，原即從道的雙重性角度，始母對言，則說是分屬，亦是合論；不必勉強從「以有攝無」或「無融於有」的單向來貫通。至於本章的「天下」，似解作「天下萬物」、「天下之物」爲佳，而不應解爲「天地」。然而，《老子》不講「天地始」、「天地母」嗎？此又不然。二十五章「有物混成，先天地生。……周行而不殆，可以爲天下母。」若依《帛書老子》甲、乙本，當作「天地母」。而王弼注文：「周行無所不至而不危殆，能生全大形也，故可以爲天下（天地）母。」若依《道藏集注》本亦作「天地母」（王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，上冊，頁63、66）。是則，依《老子》及王弼《注》的文本來看，道的雙重性，不僅是「萬物始」、「萬物母」，「天下始」、「天下母」，亦未嘗不可言「天地始」、「天地母」也。當然，也未嘗不可言「天地始」、「萬物母」也。《老子》原文中的「天地」(heaven and earth) 與「天下」(under the heaven)，基本上前者重自然義，「天地任自然」、「天大地大」、「天長地久」；後者重名教義，「以無事取天下」、「不敢爲天下先」。牟宗三說：「天地」是萬物之總稱，「萬物」是天地之散說，天地與萬物，其義一也。（《才性與玄理》，頁130）此義是也。湯用彤認爲：王弼書中「天地」二字用法有二，一就體言，天地爲本體之別名；一就用言，則爲實物。（《魏晉玄學論稿》，頁71）此義是也。

⁶² 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁294。

之「道」，欲言有邪，而不見其形；這是超越形體，以無為萬有之本始。老子之「道」，欲言無邪，而物由以成；這是散開關聯著萬物而言其生成之功用。道既超越又內在於萬物，用王弼〈老子指略〉中「名號」與「稱謂」的言意之辨（異名同謂）來說，亦即，「超越」所稱謂者，乃無形無名的萬物之宗，言「無」；「內在」者，則指涉全體萬物的名號，言「有」⁶³。二者所指涉 (denotation) 的論域相同——存者實存，離開具體的存在萬物 (entity)，別無一個獨立的實體 (substance)；但此中的涵義 (signification) 有別——而曰非存之所存，諸存有者的存在活動，物物而非物，它本身並非一存有者。

由上所述，王弼有邪無邪「同謂之玄」的雙重觀點 (twofold mystery) 來看，《老子注》中一些所謂「生成論」、「宇宙論」的尾巴、殘留，當可迎刃而解。因為，「天下之物皆以有為生」，這是就道說有，從道之有性亦即關聯著萬物的角度而言「生」。此「生」乃萬物在有形有名範圍內長之、育之、亭毒之的現實意義的生。但「有之所始，以無為本」，作為萬物由以生成的宗主，無形無名，這是超越意義的生。王弼《老子注》中對《老子》原文「生」字的理解，都是關聯著萬物而說——天下之物皆以有為「生」；而且進一步從「生」字的肯定，轉而強調萬物以始以成，皆有所「由」——涉之乎無物而不由，則稱之曰道（〈指略〉）。例如：三十九章「昔之得一者，……萬物得一以『生』」《注》：「物皆各得此一以『成』」；三十四章「萬物恃之而『生』而不辭，……」《注》：「萬物皆由道而『生』，既生而不知其所『由』。……萬物皆歸之以生」；五十一章「道『生』之，德畜之，……」《注》：「物生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生？道也。……凡物之所以『生』，功之所以『成』，皆有所『由』。有所由焉，則莫不由乎道也。」在王弼的詮釋系統中，對「生」字的肯定，都可從「成」、「始」、「由」等字來理解，而二者基本上亦可互換，只是有與無的兩種角度——欲言無邪，而萬物由以生成；欲言有邪，而不見其形。亦即，王弼把「天下萬物生於有，有生於無」的「無—有一萬物」的宇宙發生論關係，解釋成「以有為生」與「以無為本」的體用關係。上述具有宇宙論意義的章句，充其量只是消極的、「不著」的宇宙論⁶⁴。

⁶³ 王弼〈老子指略〉：「名也者，定彼者也。稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。故涉之乎無物而不由，則稱之曰道；求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。……名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。」名號是對客觀有形有名的存在物的指涉 (denotation)，稱謂是對無形無名道體的意求 (signification)。

⁶⁴ 牟宗三：「表示『道生之』的那些宇宙論的語句，實非積極的宇宙論之語句，而乃是消極

透過王弼《老子注》的理解，以及對於王弼《老子注》的詮釋，牟宗三所理解的老子之「道」作為「先在性」，但此先在，並非存有形態的形上實體之先在；萬物皆由道生，但此「生」並非現實意義之生，而是超越意義之生（內在超越）；道生萬物，既非柏拉圖之「造物主」之製造，亦非基督教之上帝之創造，而是「無生之生」⁶⁵。有學者認為王弼的「貴無論」玄學主張以無為本，亦即肯定「無」的「先在性」，「這十分容易使人聯想起基督教中上帝創造世界的理由：上帝為了表現自己，遂走出自己而創造世界」⁶⁶。對牟宗三的雙重觀點而言，這基本上只是片面言無的詮釋。

王弼《老子注》對於老子之道「欲言有邪，欲言無邪」的詮釋進路，能否自圓其說？湯一介教授認為，王弼的哲學「以無為本」，乃是「有」從「無」生；王弼雖然主張體用一如，「但是有時又說『道生萬物』，……這樣他實際上又承認『無』是獨立於天地萬物（有）之外的實在。這樣在王弼哲學中就不能不包含著某種不能自圓其說的矛盾」⁶⁷。若對照前述湯用彤的說法：王弼的本體「非於萬物之外之後別有實體」，「玄理之所謂生，乃體用關係。此則生其所生，亦非漢學所了解之生也」。這裏確實存在兩種不同的理解，在此，我們只要說，我們總是以不同的方式在理解，就夠了。

王弼《老子注》有邪無邪的詮釋進路，其理解已被證明為一種效果，它甚至體現在西晉時批判老子、著有〈崇有論〉的裴頠身上；也體現在東晉時以非老、疑老名家的孫盛身上⁶⁸。當然，它也體現在東晉以降玄、佛交涉過程中的格義詮釋問題上。正如許理和 (E. Zürcher) 所指出的，聖人體無而無言，王弼體用論所謂的「體」(substance)，亦即以名教的言語教化為其世俗的發用 (function)，「這

的，只表示一種靜觀之貌似的宇宙論語句。此種宇宙論之語句，吾名之曰『不着之宇宙論』。『不着』者，不是客觀地施以積極之分解與構造之謂也。而道之為體為本，……其生成萬物，亦不是能生能成之實體之生成也。」見《才性與玄理》，頁162。

⁶⁵ 同前註，頁143、161。

⁶⁶ 陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，頁126。

⁶⁷ 湯一介：《郭象》，頁189、213。

⁶⁸ 裴頠深患時俗放蕩，不尊禮法，認為：「觀《老子》之書，雖博有所經，而云『有生於無』，以虛為主，偏立一家之辭」，「遂闢貴無之議，而建賤有之論」。但他也指出，老子的目的是「以無為辭，而旨在全有」（〈崇有論〉）。孫盛則在〈老子疑問反迅〉中，以《老子》第一章為例，批評老子的「貴無」之說，並引王弼的《老子注》為證：「舊說及王弼解，『妙』謂『始』，『微』謂『終』也。夫觀始要終、觀妙知著，達人之鑒也。」詳細討論，見拙著：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年），頁87-94。

一雙重真理的概念，預示了大乘佛教真俗二諦 (*saṃvṛti* and *paramārtha-satya*) 觀的出現」⁶⁹。不論是支遁的即色而遊玄，主張「色即為空，色復異空」，還是僧肇在〈不真空論〉所論證的「欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有」。在理解大乘佛教緣起性空不一不異的中道教義時，都進一步援引了王弼欲言有邪，欲言無邪的體用觀點⁷⁰。

三、生於有生於無

相較前述王弼《老子注》對於《老子》之道的理解所形成的詮釋傳統，隨著新近《郭店楚墓竹簡》文獻的出土流傳，《老子》一書並非一時一地成於一人之手的事實，似已逐漸浮現；從《帛書老子》到《郭店老子》的問世，這也顯示了老子其人及其書似乎存在著不同的「傳統」。這對《老子》經典本身的理解，當然更成了問題。

《郭店老子》與現行本《老子》之間似乎存在著相當大的差異，尤其，對於老子之道「欲言有邪，欲言無邪」的理解而言，其中《甲本》對應第四十章「天下萬物生於有，有生於無」部分，原文作：「天下之勿（物）生於又（有），生於亡。」郭店簡「天下之物生於有，生於無」是否脫去了重文符號（有），而與現行本的「有生於無」形成了哲學理解上的分歧？丁原植教授認為，「有」生於無，可能是後來有意識增出的：

按照簡文的釋文，它所要表達的思想是：「天下之物生於有，同時天下之物也生於無。」……可是在今通行本的第40章中，卻出現了「天下萬物生於有，有生於無。」所以王弼注才說：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。」而河上公也注曰：「萬物皆從天地生，天地有形位，故言生於有也。天地神明，蜎飛蠕動，皆從道生。道無形，故言生於無也。」這樣，「有」與「無」，就成為「末」與「本」的關係，一為「在後」，一為「在先」。……是「末」生於「本」，也就是「有」生於「無」。⁷¹

⁶⁹ E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China* (Leiden: E. J. Brill, 1972), p. 87. 中譯本參考許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》（南京：江蘇人民出版社，1998年），頁149。譯文略有更動。

⁷⁰ 進一步的討論，見拙著：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，頁249-252。

⁷¹ 丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》增修版（臺北：萬卷樓圖書公司，1999年），頁

丁教授從郭店簡的「生於有，生於無」切入重新認識《老子》，認為《老子》原書（當然，四十章例外）中，「有」、「無」的觀念都是相生並舉的，老子從未以「有」、「無」的實體性指涉，來表達二者間存在上的先後發生關係。因此，「我們很難說，簡文確實脫漏了『有』字。或許簡文『生於有，生於無』的文句，確實屬於《老子》古本所有」⁷²。若如此說，原來流傳兩千多年的「有生於無」本身卻是無中生有，「有」字乃是承上文「天下之物生於有」中的「有」字衍生出來的。自《郭店老子》而後，「有生於無」的神秘面紗終於被揭了開來⁷³。

雖然竹簡本傳抄的誤字、脫文不少，其精確程度頗可懷疑，畢竟，是否漏失了重文符號可以留待日後出土的文獻說話。不過，這裏有意無意的脫漏——就如同今本《老子》的無心的衍生、或有意的增出一樣——它本身確實也產生了效果，形成老學詮釋的問題視域。從郭店簡的問世、流傳，學者們很可以懷疑現行本《老子》（的編輯）是否包含了不同的資料來源，例如第一章與四十章之間的差異。丁教授對於簡本「生於有，生於無」的解釋增加上了「同時」二字，似乎也是有意識的增出，此中猶存在不少問題⁷⁴。映入筆者眼簾的視域乃是，作者對王弼「有生於無」的理解。雖然作者的重點不在此，但就筆者的理解而言，將王弼與河上公並舉，並認為王弼的以無為本、崇本息末是「有生於無」的說法，終究只是片面言無的詮釋，而且是忽略了老學詮釋傳統的理解。對照筆者在前一節所做的分析，此一理解究竟是真的前見還是假的誤解，仍然值得討論。

對郭店簡《老子》「生於有，生於無」的理解，不僅衝擊了現行本《老子》，也衝擊了王弼的《老子注》⁷⁵。一方面，它告訴我們現今老子、《老子》

229-230。

⁷² 同前註，頁232。

⁷³ 聶中慶：《郭店楚簡老子研究》（北京：中華書局，2004年），頁152。

⁷⁴ 沈清松認為丁教授的詮釋有許多猜測成分，「天下之物生於有，生於無」並非說天下之物生於有，「同時」又生於無；「在中文裏，句子的先後雖不一定表示時間程序的先後，但至少不能判定其為時間上的『同時』。如果果真是時間上的同時，那就不可能在別的地方主張『有無相生』，因為如果是『有無相生』，那就代表有即（既）生無、無又生有，是有時間上的交替與先後，也就不可能是同時。此外，即使肯定了『有生於無』，也不一定就會造成『有』與『無』的斷離。……郭店竹簡……也絲毫沒有暗示『有無相生』意思」。參見沈清松：〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，《中國哲學》第21輯：「郭店簡與儒學研究」（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁159。

⁷⁵ 郭店簡四十章與通行王弼本、帛書本的差異有多大是值得討論的。簡本作「『天下之物』生於有」，帛書甲本缺、乙本亦作「天下之物」，似乎與王弼本的「天下萬物」不同，但細按王弼的注文「天下之物，皆以有為生」，可知王弼《老子注》的文本原即作「天下之

傳統的形成，乃是「不斷深化和完善的本體詮釋」⁷⁶。但另一方面，如果這一不斷深化完善的詮釋過程，指的是思想文獻上的通例——「越是晚出者、偽造者，越是『形而上』得厲害」⁷⁷，那麼，至少老子（聃）還比較幸運，可以在司馬遷的《史記》中找到一個太史儋的分身，來承擔這一誤解道、或深化道的責任。而王弼則無此幸運，他成了誤解《老子》的「始作俑者」：

就從「無」到「有」再到「萬物」的創生過程而言……，這種看法自古已然，其始作俑者為王弼。王氏《老子注》云：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。」然而，「無」何以轉而為「有」、「無形質」何以「落實向有形質」、「從不存在」何以「到存在」？其內在機制是什麼？實在令人百思不得其解。⁷⁸

王弼有無的體用觀點，有人認為虛而不實、有人認為以有為「體」，而筆者認為，至少不應從其《老子注》中殘留的（《老子》）「道生之」等宇宙論語句出發，把「以無為本」理解為由無而有的先後過程、或生天生地的實體。郭沂教授所「百思不得其解」的問題，其實正是貫串於王弼《老子注》、〈老子指略〉的問題意識——從存者實存，到「而曰」非存之所存。而王弼「玄學」有邪無邪的雙重觀點，也早已超越了河上公等人的「漢學」傳統；或者說，《老子》「有生於無」的神秘面紗早經王弼，湯用彤與牟宗三等人揭開過了。作者之所以百思不得其解，乃是因為問錯了「問題」；王弼《老子注》的問題並不在於「有生於無」、或「道」如何生「一」、生「二」、生「三」、生「萬物」這一漢代氣化宇宙論的間架或「內在機制」，而是「有始於無」：從「存在」何以到「不存在」？「有」如何轉而為「無」？

張祥龍教授在《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啓與交融》書中，借鑒海德格的哲學視域，來理解《老子》的「有無相生」的緣構境域(Ereignis)，以釐清四十章中近乎宇宙發生論、視「無」為獨立終極本體的實體化解釋：

物」，王弼本《老子》也是歷經時空輾轉抄刻而成現今的面貌。

⁷⁶ 郭沂：〈不斷深化和完善的本體詮釋——早期道家宇宙論的演進〉，成中英主編：《本體詮釋學》第二輯（北京：北京大學出版社，2002年），頁165-195。

⁷⁷ 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啓與交融》（北京：三聯書店，1996年），頁285。

⁷⁸ 郭沂：〈不斷深化和完善的本體詮釋——早期道家宇宙論的演進〉，頁176-177。較詳細的說法，見郭沂：《郭店竹簡與先秦學術》（上海：上海教育出版社，2001年），頁480-533。

說到底，「無」就相當於「根本的構成」；構成域就是指有的構成態，而絕沒有一個在一切有之外的「無」的境域。真正的無境或道境就是我們對於有的構成式（態）的領會，得道體無就意味著進入這樣的領會境域。所以，四十章中的「有生於無」也可以理解為：對於有的透徹領會生自對於它的終極構成狀態或「無」的領會。⁷⁹

張教授認為，後人對於《老子》和「道」的解釋，都「形而上」得厲害，不論是張衡、嚴遵，還是王弼、河上公，「都有將『無』或『道』獨立為某種最高級的存在者的傾向」⁸⁰。然而，對筆者而言，張教授這一番海德格轉向的老學詮釋，即使吹不散一絲絲海氏緣構狀態的自然氛圍，也仍然可以為王弼的「夫無不可以無明，必因於有」、「將欲全有，必反於無」開啓一條終極視域的道路。因為，張教授所說的「對於有的透徹領會生自對於它的終極構成狀態或『無』的領會」，似乎只能生自王弼《老子》四十章注「將欲全有，必反於無」的領會，而不是來自《老子》四十章「有生於無」的理解⁸¹。

當今老學的詮釋，似乎有一個從誤解老子之道進入誤解王弼的老子之道的轉向過程。一方面，隨著海德格後期哲學進入中國哲學的視域之中，衝擊了歷來的《老子》注疏傳統；一方面，隨著《郭店老子》「生於有，生於無」與今本有意無意的差異，也衝擊了《老子》經典本身的傳統。雖然，老子其人與《老子》其書，仍然可以透過海德格的哲學向我們當代人說話，而王弼及其《老子注》，則必須肩負誤解老子之道的原罪⁸²。雖然，王弼《老子注》的誤解本身，它也產生了被誤解的效果歷史。王慶節教授說：

哲學遺忘了存在而拘囿於對存在者的追問，結果就成了「無根的本體論」。現在，在海德格爾的感召下，哲學覺醒了，它要尋根，要從「本體

⁷⁹ 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啓與交融》，頁284-285。

⁸⁰ 同前註，頁285。

⁸¹ 弔詭的是，《老子》四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」由於王弼的《老子注》與《老子》原文（及漢代老學注疏）的差異如此明顯，此後大概也沒有學者願意針對此章來談王弼的「誤解」了。張祥龍：「必須承認，……『道生一，一生二，二生三，三生萬物』等處，都有某種引人去做宇宙發生論解釋的誤導力」，《老子》「此書本身也確有不盡乎純之處，以至於授人以柄」（頁284-285）。換句話說，筆者的詮釋是，由於王弼此章的《注》文本本身，完全不可能引我們去做宇宙發生論的解釋，所以，王弼的「誤解」，也就不是誤解了。

⁸² 當然，可以承認，此處的「原罪」，並非基督教意義下的原罪。而是指一種海德格意義的生存的原罪，出於緣在（Dasein）的緣構本性的「遮蔽」！參考張祥龍：《海德格爾思想與中國天道——終極視域的開啓與交融》，頁159。

論」回復到真正的「關於存在的學說」，即「存在論」上去。……這個「存在」、這個「是」並非一個個具體的「有」，而是「全有」，因而又等於「無」，因為將欲全有，必返於無。⁸³

這一番振奮人心的話，確實為中國哲學的未來注入了一股源頭活水。然而，「將欲全有，必返於無」並非《老子》所說的話，而是在魏晉正始時期，《老子》透過王弼的《老子注》——而且就恰恰在四十章「有生於無」注中——所講的話。王教授忽略了這一老學詮釋傳統的視域，就從《郭店老子》「有無相生」的前理解中，進入了「有生於無」的「神學宇宙論」、「創世紀」式一元論形上學的詮釋循環之中，亦即，「『無』具有某種先天的尊貴，而『有』則帶來一種與生俱來的原罪」⁸⁴。也許出自對老子的認同，王教授似乎隱約地，把這一近兩千年來道家哲學形上學的主流、一元論的宇宙發生論的「原罪」，都「遮蔽」在王弼身上：

這一從「無」到「有」的，以傳統宇宙發生論為基礎模式的哲學形上學的對老子道論的理解和解釋似乎並不能盡如人意。首先，它有可能使人們「誤解」「道」和「無」為「在天地萬物之上之後，而又生出天地萬物的一個至高無上的實體。」⁸⁵

這一段話，作者在註解中明白提及，是引用樓宇烈先生《王弼集校釋·前言》頁四的一句話，用以唱和張祥龍教授「誤解『道』的一個原因」之說。但樓宇烈這一句話的主辭是《老子》，而非王弼，作者把它遺忘了；而且，作者還遺忘了樓宇烈緊接著的一句話：「王弼『以無為本』的思想與《老子》『有生於無』的思想有很大的不同。」

理解王弼，就從理解王弼的遺忘開始。

四、後語

道亦是無、亦是有，體用一如，這是王弼《老子注》中有邪無邪的雙重觀點。正由於王弼的理解、以及前輩學者們的詮釋，我們才認識到《老子》所理解的「道」，無須接受「有生於無」的實體化解釋；在魏晉時期，王弼已經在老子

⁸³ 王慶節：《解釋學、海德格爾與儒道今釋》（北京：中國人民大學出版社，2004年），頁58。

⁸⁴ 同前註，頁198。

⁸⁵ 同前註，頁196。

哲學的感召下，玄學覺醒了，它要尋根，而關注於海德格的存有學差異——存者實存，而曰非存之所存。至於差異之所以為差異，同一與差異「之間」，有無玄同的問題，可以留待郭象的《莊子注》中交代⁸⁶。

無論如何，本文的問題在於，我們如何理解王弼的《老子注》對於《老子》的理解？理解如何可能？或許高達美對於效果歷史意識，亦即將作品和效果作為意義的統一體來進行考慮的說法，可以形成我們的理解。誠然，我們總是以不同的方式在理解，但是，如果把時空背景搞錯了，或者，不加批判地迎合自己的前見，那樣的解釋，並非以一種正確的方式進入循環⁸⁷。

⁸⁶ 關於海德格前後期思想與老子的比較，可以參考鍾振宇：〈海德格與老子論「同一與差異」〉，《鶴湖月刊》第29卷第8期（2004年2月），頁30-41。陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉一文，由海德格思想前後期的對照，論述王弼與郭象玄學思想的演變，亦頗具啟發性。

⁸⁷ 漢斯—格爾奧格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎、夏鎮平譯：《真理與方法——補充和索引·第三版後記》，頁527。

有邪？無邪？

——王弼對《老子》之道的詮釋

周大興

王弼在中國哲學史上的地位無庸置疑，其《易》《老》兩《注》、兩〈例〉的注解與詮釋，使其憑藉完整的經典注疏而廁身哲學家之殿堂。本文主要探討王弼的《老子注》，王弼對老子哲學之道的「有」、「無」的理解。究竟王弼對《老子》哲學的理解，是有邪無邪？後人對王弼《老子注》的理解，又是有邪無邪？這是一個典型的詮釋學爭論。自從湯用彤的研究，標舉玄學與漢學的不同在於本體論與宇宙論的分野，王弼的形上學（體用論）乃廣為學界所重視。但亦有學者持不同定位，認為王弼哲學中的「以無為體」，乃指形體，而非本體。

本文從王弼《老子注》「以無為本」、「以無為用」的詮釋出發，詳細分析其《老子注》中「欲言有邪」、「欲言無邪」的詮釋進路。從言有與言無的差異，考察王弼老學的詮釋問題，及其在當代學者間引起的不同理解。

關鍵詞：王弼 無 有 體用 存有學差異

Being or not Being: Wang Bi's Interpretation of the *Laozi*

CHOW Ta-hsing

Wang Bi is undoubtedly the most important philosopher of the Wei-Jin *xuanxue* tradition. His annotations and interpretations of the *Laozi* and the *Zhouyi* marked the transition from cosmology to ontology in the development of Chinese philosophy. This paper begins with Wang Bi's commentary on the *Laozi*. As an ontologically oriented thinker, Wang Bi contributed the concept of "original non-being" (*wu*) to Neo-Daoism. All beings originated from non-being, hence non-being is the innate nature of all beings. The substance (*ti*, non-being) and the appearance (*yong*, being) are two aspects of Dao, partaking of "mystery" (*xuan*). However, controversy and ambiguity remain in Wang Bi's commentary. Modern scholars have widely differing interpretations of the concept of ontology (*benti lun*).

The author offers a detailed discussion of Wang Bi's twofold purview by analyzing the notions of taking non-being as the basis (*yi wu wei ben*) and taking non-being functionally (*yi wu wei yong*). Cosmology or ontology? It is not only a puzzling problem in interpreting Wang Bi, but also a classic hermeneutic question in understanding *Laozi*.

Keywords: Wang Bi non-being being *tiyong* ontological difference

徵引書目

- 丁原植：《郭店竹簡老子釋析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，1999年。
- 王充著，劉盼遂集解：《論衡集解》，臺北：世界書局，1976年。
- 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999年。
- 王葆玟：《正始玄學》，濟南：齊魯書社，1987年。
- _____：《玄學通論》，臺北：五南圖書公司，1996年。
- 王慶節：《解釋學、海德格爾與儒道今釋》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 王曉毅：《中國文化的清流——正始之音》，北京：中國社會科學出版社，1991年。
- 田永勝：《王弼思想與詮釋文本》，北京：光明日報出版社，2003年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- _____：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 沈清松：〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論〉，收入《中國哲學》第21輯：「郭店簡與儒學研究」，瀋陽：遼寧教育出版社，2000年，頁146-179。
- 余敦康：《何晏王弼玄學新探》，濟南：齊魯書社，1991年。
- _____：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 林麗真：《王弼》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- 周大興：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 河上公著，王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1997年。
- 房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1996年。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 高明：《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年。
- 陳壽撰，裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，1995年。
- 陳榮灼：〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》第33卷，1992年6月，頁123-138。
- 陳榮捷：《中國哲學文獻選編》，臺北：巨流圖書公司，1993年。
- 唐翼明：《魏晉清談》，臺北：東大圖書公司，1992年。
- 張岱年：《中國哲學發微》，太原：山西人民出版社，1981年。
- _____：《中國哲學大綱》，《張岱年先生全集》第二卷，石家莊：河北人民出版社，1996年。
- 張祥龍：《海德格爾思想與中國天道》，北京：三聯書店，1996年。
- 張鼎國：〈「較好地」還是「不同地」理解——從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期，1999年9月，頁87-109。
- 莊周著，郭慶藩集釋：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 莊耀郎：〈《才性與玄理》全集本編校說明〉，《牟宗三先生全集》二，臺北：聯合報系文化基金會，2003年。

- 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術》，上海：上海教育出版社，2001年。
- ：〈不斷深化和完善的本體詮釋——早期道家宇宙論的演進〉，收入成中英主編：《本體詮釋學》第二輯，北京：北京大學出版社，2002年。
- 許理和著，李四龍等譯：《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，1998年。
- 湯一介：《郭象》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，北京：中華書局，1962年。
- ：〈貴無之學（上）——王弼〉，《湯用彤全集》第四卷，石家莊：河北人民出版社，2000年。
- ：〈貴無之學（中）——嵇康和阮籍〉，《湯用彤全集》第四卷，石家莊：河北人民出版社，2000年。
- 楊勇：《世說新語校箋》，臺北：正文書局，1988年。
- 劉安撰，劉文典集解：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。
- 劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》第26期，2005年3月，頁287-319。
- 劉福增：《老子哲學新論》，臺北：東大圖書公司，1999年。
- 鍾振宇：〈海德格與老子論「同一與差異」〉，《鵝湖月刊》第29卷第8期，2004年2月，頁30-41。
- 聶中慶：《郭店楚簡老子研究》，北京：中華書局，2004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。
- 海德格爾著，孫周興選編：《海德格爾選集》，上海：上海三聯書店，1996年。
- 漢斯－格爾奧格·加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報文化出版公司，1993年。
- ，洪漢鼎、夏鎮平譯：《真理與方法——補充和索引》，臺北：時報文化出版公司，1995年。
- 嚴遵著，王德有點校：《老子旨歸》，北京：中華書局，1997年。
- Chan, Alan K. L. *Two Visions of the Way: A Study of the Wang Pi and the Ho-shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*. Albany: State University of New York Press, 1991.
- Heidegger, M. *Identity and Difference*. Trans. J. Stambaugh. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.
- Wagner, G. Rudolf. *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- . *A Chinese Reading of the Daodejing: Wang Bi's Commentary on the Laozi with Critical Text and Tradition*. Albany: State University of New York Press, 2003.
- Zürcher, E. *The Buddhist Conquest of China: The spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*. Leiden: E. T. Brill, 1972.