

清楚地指出，不僅是哲學上的「不存在」，也是語言學上「不存在」的記號，我們可以說，環繞著「無」的爭辯性意義，魏晉玄學繼承了老莊思想，展現出我們讚賞的中國思想史上最精彩的一段時期，它機智、詭異、玩語言遊戲、富形上論辯、呈現精彩壯觀，就這樣看，到底郭氏是終結了魏晉玄學，還是發展了它？

就內在的研究而言，戴氏著作應被高度肯定，由於他把環繞著「無」與「有」的種種複雜分歧的觀念精微的梳理，同時也創造地重建辯證型範，作為新道家的一項重大成就。然而，魏晉玄學緊緊著歷史上這段時期的意識型態，掙扎於儒與道之間，把這一哲學運動與政治、文化脈絡相連，可以使我們弄清楚的將不僅只是統治階級權力的關係，及主流的文人，還有在哲學論辯之後的邊緣團體，同時也包含捲入權力關係的個別思想家。誠如戴氏所言，郭象避免用「無」的觀念，主要是因它易引起思想混亂，或許更糟的是，在他同時代的文人道德的淪喪。這個提示，可助我們更好地瞭解郭氏玄學轉變的性質，他開啓了新的方向。

論玄學之所以玄 ——敬答陳建華教授

戴璉璋*

香港科技大學陳建華教授對於拙著《玄智、玄理與文化發展》寫了一篇書評，發表在 *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, Vol. II, No. 2 (Summer 2003)。

很佩服陳教授細心地閱讀這本約二十七萬字的拙著。他對其中基本論點的肯定，給予我很大鼓勵；他對部分論述的質疑，則引起我反省：是觀念有偏差？抑或論證有疏失？無論如何，身為作者，自有不可迴避的責任，必須提出回應。

陳教授的質疑，大致是在王弼與郭象兩人的相關論述方面。王氏部分，重點在

* 戴璉璋，本所兼任研究員。

於《周易略例·明象》論「意」、「象」、「言」的關係上。王氏說：

夫象者出意者也，言者明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。……是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。②

陳教授問：「言能充分地解釋象，為何王氏要說『得象而忘言』？」陳氏認為我在「盡象莫若言」這裏，「作了簡易的妥協」，承認王弼注《易》所用的言辭，可以充分地解釋象。於是問題乃生：「為何《易經》文字可以超越作為無 (non-being) 的終極之道的檢驗？難道道家有關『言』、『象』的立場，在王弼新道家思想中失去了它的突出性？」

衆所周知，王弼〈明象〉的文獻依據是《周易·繫辭傳》所謂「書不盡言，言不盡意」這段話。其中最具關鍵性的文句乃是：

聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。③

據此可知，王氏〈明象〉所指的「意」、「象」、「言」，應當是聖人之意、卦象爻象以及卦辭爻辭。所謂聖人之意，不同於一般人的意念，乃是聖人——一位有道者——面對當前特殊的情境、事物感應所發的心意。道即內在於這心意中，但這是道的作用，並非道本身，即非道之本體。因此所謂「聖人立象以盡意」，可理解為：聖人設定卦爻象，用以展示（在這種卦爻情境中的）心意。「繫辭焉以盡其言」，則為：在卦爻象這裏加上卦爻辭，藉以說明象的義蘊。王弼據此而說「盡意莫若象，盡象莫若言」，是表示《易》的讀者想要了解聖人的心意，最恰當的途徑是解讀卦爻象；想要了解卦爻象的義蘊，最恰當的途徑則是解讀卦爻辭。王氏注《易》，就是幫助世人妥善地解讀卦爻辭、卦爻象，使人能夠體會聖人之意。所謂妥善地解讀，包括兩方面，一是恰當地把握言、象所透露的義蘊，另一方面則是適切地擺脫言、象所導致的偏執。所以王氏一方面指引我們「尋言以觀象」，「尋象

② 樓宇烈：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁609。

③ 同前註，頁554。

以觀意」；另一方面又警告我們「存言者非得象者也，存象者非得意者也」。所以要「得象而忘言」，「得意而忘象」。忘之，乃所以不「存言」、不「存象」，即去其偏執，恢復活潑的心思，由「言」而觀想「象」之豐富義蘊，由「象」而印證「意」之深邃內涵，進而對「道」有所體會。舉例而言，〈乾卦〉初爻，其爻辭為「潛龍，勿用」。「尋言以觀象」，可有「潛伏之龍」的意象；「尋象以觀意」，則得「內斂自修」之意。「得象而忘言」，不被「潛龍」一詞所限，則〈乾〉之初爻可開展更豐富的徵象，如「學業尚在初階的人士」、「籌設尚未周全的事業」等等；「得意而忘象」，不被「潛龍勿用」之象所限，則乾之初爻可以呈現一動態的發展歷程，由初九而九二、九三、九四、九五乃至上九。由此而展現〈乾卦〉剛健不息的精神，由此還可體會「生生之謂易」的道理。如上所說，正因為王弼清楚地說明了「言」、「象」的分際，所以他的《易注》應該不會誤導人們認為「《易經》文字可以超越作為無的終極之道的檢驗」。

道家之「道」，學者們常用負面表述 (negative expression)，說它是「無」(nothingness)，但這不表示它不存在 (non-being)，它的作用存在於一切事物中，也存在於聖人之意中，所以可用「象」與「言」來指引。肯定由「言」、「象」可了解聖人之意，不等於說「言」、「象」形成「道」之名，違背了「道」之「無名」的規範。請勿忽略上引〈繫辭傳〉的最後兩句話：「變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」善讀《易經》的人，妥適地解讀「言」、「象」，而體會聖人之意以後，還須善用王弼所謂的「忘」，庶幾可以變通、鼓舞，體證易道。

至於郭象部分，重點在於他的「自生說」。陳氏認為我「似乎堅信郭象的觀點主張『有』(Being)」，以致不能符合我在緒論裏將郭氏定型為『非無非有』的說法。此外，認為郭氏「根除了道家思想中『道』與『無』的說法」，又會引發一個問題：郭氏是否為魏晉玄學的代表人物？他究竟是終結魏晉玄學，還是發展了它？

首先需要聲明的是，我並未認為郭氏的自生說是一種主張「有」的觀點。秉持這種觀點的是裴頠，而非郭象。（見拙著頁260）郭氏在〈齊物論〉注中說：「夫造物者有耶？無耶？無也則胡能造物哉？有也則不足以物衆形。故明衆形之自物而後始可與言造物耳！」^④很明顯，郭氏的確主張「非無非有」。至於「衆形之自物」，即謂衆物自生。當然他所謂自生，是「自然而生」。這裏值得注意的是他心

^④ 郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1991年），頁111。

目中的「自然」，上承老、莊、王弼，與「無爲」、「道」是同義語，不等於物理意義的「自然」(nature)，乃是精神上的一種境界。所以可說它有「無主」、「獨化」、「無待」這些意涵。(拙著頁 266) 郭氏主張「自生」，是反對人自作聰明地「爲生」、「營生」，他的「自生」並非與「他生」相對。他不承認物由「道」生、「無」生，目的是要消除當時人們對「道」與「無」所產生的偏執，但是他未因此即遠離道家宗旨，所以提出「自然」、「獨化」、「無心」、「玄冥」等等觀念，使人們重新來體會老、莊的本意。我認爲他在這方面是成功的，所以不當認爲他是魏晉玄學的終結者，而是發展者。在他影響之下有重玄論產生即可作爲明證。(參拙著頁 347-376)

衆所周知，「無」與「自然」是道家核心觀念。但是在道家，了解「無」不能離開「有」，不能忽略「道」具備「無」與「有」的雙重性。要正視《老子》首章所說：「此（有、無）兩者同出而異名」的旨意。了解「自然」，不能離開「無爲」、「無心」，不能忽略王弼在《老子》「道法自然」這裏所作的注釋：「自然者，無稱之言，窮極之辭也。」^⑤個人認爲道家這些核心觀念相關的義理，都建立在玄智的基礎上，它們在玄智的觀照中彰著其意義，呈現玄學之所以「玄」的哲理。

^⑤ 樓宇烈：《王弼集校釋》，頁 65。