

「歸本於黃老」與「以無為本」

—韓非及王弼對老子哲學詮釋的比較研究

王曉波*

摘要

韓非是戰國時代韓國的庶公子，王弼是漢末三國時代魏國的豪門之後，相隔六百多年，而都留下了對《老子》哲學的詮釋之作。韓非有《解老》、《喻老》，王弼有《老子注》，又各自在詮釋中改造了老子的哲學建立了自己的思想體系。韓非成為先秦法家的集大成者，而王弼則成為魏晉玄學的奠基者。同樣是詮釋《老子》，但韓非用的方法是「參驗」，王弼則是「得意忘言」；韓非

的「道」是「與夫天地剖判也具生」，王弼的「道」是「先天地生」；韓非是主張「以法為本」，王弼則是「以無為本」；韓非主張「無為而無不為」，王弼主張「無為而為之」。所以韓非的哲學思想建立了秦漢以後的專制帝國，王弼的哲學思想則引進了隋唐佛學。

* 王曉波，臺灣大學哲學系教授。

關鍵詞：94年12月29日；修訂：94年3月28日；接受刊登：94年3月30日。

道、無、有、本、末、無為、韓非、王弼

“Resorting to Huang Lao” and “Non-Being”

— Comparative Study of Han Fei and Wang Bi's Interpretation of Lao Tzu's philosophy

Hsiao-Po Wang*

Abstract

Han Fei is a descendent of former aristocracy who lived during the Warring States Period, while Wang Bi lived during the Late Han. Although separated by six hundred years, they have both left us with annotations dealing with the philosophy of Lao Tzu. Han Fei wrote "Interpretation of Lao Tzu" and "Expounding Lao Tzu Metaphorically," while Wang Bi is known for "Annotating on Lao Tzu." In their annotations of Lao Tzu's texts they suggested new interpretations and systems of thought. Han Fei became leading legalist of Xian Qin period, and Wang Bi laid the foundation of metaphysics school of Wei & Jin Dynasty. Lao Tzu was interpreted differently by Han Fei and Wang Bi. Han relied on method of "comparing and examining," while Wang emphasized "comprehending and let aside words." Han's argument is "in the Beginning there was Universe" and then "Tao". On the other hand,

* Hsiao-Po Wang, Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

Wang held that Tao comes "before the Beginning of the Universe." Han maintains that law is essential while for Wang the essentialthe Universe." Han maintains that law is essential while for Wang the essential is Wu (Non being).Han believed that "inactivity activated all deeds", while Wang countered by asserting "inactivity is activation".Thus, Han's philosophy helped establish autocratic empires since the Qin and Han dynasties. Wang's interpretation of Lao Tzu helped introduce the Buddhist philosophy during the Sui and Tang dynasties.

Keywords:

Tao(Way), Wu (non being), Yiu (being), Ben (Essential), Mo (Trifles), We Wei (inactivity), Han Fei, Wang Bi

「歸本於黃老」與「以無為本」

—韓非及王弼對老子哲學詮釋的比較研究

王曉波

老子《道德經》成書之後，先秦諸子引述老子之言和思想者多有，唯比較完整有系統的詮釋《老子》思想者則為韓非（約 B.C.280—B.C.233），現存《韓非子》一書仍有〈解老〉、〈喻老〉二篇。

經過兩漢，詮釋《老子》之書者多矣，唯三國時魏王弼（226—249）《老子道德經注》及《老子指略》卓然有成，除了建立魏晉玄學研究的基礎外，並對後代影響深遠，儼然形成《老子》思想詮釋的主流。

韓、王二人相隔四百八十二年，不約而同的都是藉對《老子》思想的詮釋來建立自己的哲學體系，而非僅僅拘泥於對《老子》文句的解釋而已。

韓非是先秦法家思想的集大成者，以〈解老〉、〈喻老〉建立其「歸本於黃老」(《史記·老子韓非列傳》)的法家哲學；而王弼卻以《老子道德經注》和《老子指略》的「以無為本」開啟了魏晉時代的玄學體系。同樣是對《老子》思想的詮釋，卻分別成就了二個迥然不同的哲學體系。

歷代學者多忽視韓非的〈解老〉、〈喻老〉，甚至以〈解老〉、〈喻老〉為偽作¹，又「黃老」之「黃」佚失，後代學者遂受魏晉玄學影響，而以「老莊」為道家主流，逮至七〇年代《黃帝四經》

¹ 例如容肇祖在《韓非子考證》(台聯國風出版社，一九七二年重刊，台北)中說，〈解老〉、〈喻老〉為「黃老或道家言混入韓非子書中者」(頁三九)。其反駁之論請參見張純、王曉波著《韓非思想的歷史研究》，頁三六-三九，聯經出版事業公司，一九八三年，台北。

出土後，韓非的「歸本於黃老」才有了「黃」的文本依據，漸為學者肯定和注意。

關於王弼和魏晉玄學的現代研究，則始自湯用彤²，才認識到王弼之學「於是脫離了漢代宇宙之論（cosmology or cosmogony）而留連於存存本本之真（ontology or theory of being）」³的本體論，是開啟了魏晉時代的新哲學。

至於韓非〈解老〉、〈喻老〉的哲學和王弼《老子注》哲學的比較，則鮮見學者觸及。

一、時代背景的比較研究

² 王曉毅說：「中國現代意義上的魏晉玄學研究，是從湯用彤先生開始的。他在一九三八至一九四七年期間陸續寫成了九篇具有拓荒意義的論文，除《言意之辨》外，發表在當時的報紙雜誌上，一九五七年六月由人民出版社出版，題名為《魏晉玄學論稿》。」（王曉毅，〈魏晉玄學研究的回顧與瞻望〉，《哲學研究》二〇〇〇年第二期，頁五七，北京）。

³ 湯用彤，《魏晉玄學論稿》，頁五〇，廬山出版社，一九七二年，台北。

人的思想基本上是主體對客體的反映，但不同的主體反映相同的客體當亦會產生不同的思想，人的思想受客體制約而有其局限性，但在局限性中卻又呈現無限的多樣性。思想的反映則免不了由具體事物到抽象思想，由感性而理性，由現象而本質。哲學厥為一種以抽象理性之思維對本質問題探討的思想活動。

韓非和王弼處於兩個不同的歷史時代，但這兩個時代卻都是戰爭頻繁、民生凋敝、政治混亂的時代。韓、王二人都不是時代的歌頌者，但他們都是與政治權力核心有密切的關係而擁護中央核心的人物，卻又是權力場中的失意人，是時代的「非主流」，他們同樣的主張改革，同樣的研究《老子》，從對《老子》的研究中卻建立了自己迥然不同的哲學體系。

韓非是戰國末期韓國的諸公子，身上流著貴族的血液，目睹韓國國勢凌夷，數度上書韓王力陳改革而不得用，所著書流傳至

秦，卻為秦王（始皇）大為讚賞，秦攻韓，為韓使秦，卻為同門李斯所嫉，毒殺於秦。（《史記·老子韓非列傳》）

面對著周制的「禮壞樂崩」，從「英雄五霸鬧春秋」到「戰國七雄」，不滿現實的改革派大致呈現三種傾向；一是復古的改革派，他們認為天下大亂是由於「禮壞樂崩」，故要恢復天下之治，就得恢復傳統的周制，而有孔子的「克己復禮」（《論語·顏淵》），「知其不可而為之」（《論語·憲問》），強調人的主觀能動性以改革客觀現實。二是烏托邦的改革派或避世派，他們不滿意於現實，徒有理想，無能為力，強調客觀性和客觀規律，認為現有的客觀現實和改造客觀現實都是人的主觀所為，都是徒然的。因此當摒棄主觀作為而「因自然」，回歸事物的本性，則天下大治。《老子》的「上德無為而無以為」（《老子·第三十八章》）和《莊子·齊物論》的思想當為這一傾向的主張。三為變古的改革派，主

張揚棄傳統，根據客觀現實，建立新時代的新制度來規範新的客觀現實，即法家和韓非的主張，揚言「聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備」(《韓非子·五蠹》)。

基於現實社會的需要，春秋末期自子產「鑄刑書」(《左傳·昭公六年》)，晉「鑄刑鼎」(《左傳·昭公二十九年》)之後，戰國初期，各國紛紛為適應時代變遷而變法，韓有申不害，魏有李悝，楚有吳起，秦有商鞅，趙有「胡服騎射」。但舊勢力的反撲也非常兇猛。子產「鑄刑書」受到晉叔向的批評，晉「鑄刑鼎」受到孔子的批評，更猛烈的反撲致使吳起在楚悼王死後即遭舊貴族群起射殺(《史記·孫子吳起列傳》)；秦孝公歿後，商鞅亦遭舊勢力「車裂」(《史記·商君列傳》)。

法家的後進者韓非則在評論吳、商二人的下場時說：「當今之世，大臣貪重，細民安亂，甚於秦、楚之俗，而人主無悼王、

孝公之聽，則法術之士，安能蒙二子之危也而明己之法術哉！」

(《韓非子·和氏》)

在舊勢力的反撲下，主張變古改革的「智術能法之士」在各國處境都是相當危險的。因為——

「智術之士，必遠見而明察，不明察不能燭私；能法之士，必強毅而勁直，不勁直不能矯姦。人臣循令而從事，案法而治官，非謂重人也。重人也者，無令而擅為，虧法以利私，耗國以便家，力能得其君，此所為重人也。智術之士，明察聽用，且燭重人之陰情；能法之士，勁直聽用，且矯重人之姦行。故智術能法之士用，則貴重之臣必在繩之外矣。是智法之士與當塗之人不可兩存之仇也。」(《韓非子·孤憤》)

在專制獨裁下，國家政務繫於國君一人之身，「重人」是國

君的親信，「智術能法之士」只是國君的官僚或幹部。親信時常在國君身邊包圍國君，官僚幹部難得晉見國君，甚至晉見國君還要透過國君的親信。故韓非悲痛的說：

「法術之士操五不勝之勢，以歲數而又不得見；當塗之人乘五勝之資，而且暮獨說於前；故法術之士奚道得進，而人主奚時得悟乎？故資必不勝而勢不兩存，法術之士焉得不危？其可以罪過誣者，以公法而誅之；其不可被以罪過者，以私劍而窮之。是明法術而逆主上者，不僂於吏誅，必死於私劍矣。」

(同前)

在爭勇鬥狠兵凶戰危的年代裡，國家求生存圖發展的法寶不外「富國強兵」二者。在農業經濟生產為主的國家裡，富國之道主要就是農業生產。時至戰國，為了提高農業生產力，商鞅在秦

就實施了「壞井田，開仟伯」(《漢書·食貨志》上)，徠三晉之民(《商君書·徠民》)，而國富兵強。在其他的國家，雖已實行私田制，但分封給公族重臣的食邑制尚存，並且不必向政府繳納賦稅，而私田主卻必須負擔國家一切的經費，不但有賦稅，而且還有力役和兵役。

不斷的戰爭，使得私田主的負擔不斷的增加，因此，產生「士卒之逃事狀匿，附託有威之門，以避徭賦」(《韓非·詭使》)。「有威之門」皆當塗之「重人」，「附託有威之門」者為「寄寓」，於是，「公家虛而大臣實，正戶貧而寄寓富」(《韓非子·亡徵》)。中央的國君收不到賦稅，當然「公家虛」，私田主都附托到「有威之門」，「有威之門」的大臣當然「大臣實」，要向國君繳納賦稅的私田主愈來愈少，分擔的稅賦愈來愈重，而寄寓卻可以不分擔國家賦稅當然就「正戶貧而寄寓富」了。

秦自商鞅變法已實施「斬首之功」(《韓非子·定法》), 而言「民之欲富貴也, 共鬪棺而後止, 而富貴之門必出於兵, 是故民間戰而相賀也, 起居飲食, 所歌謠者戰也。」(《商君書·賞刑》) 所以, 韓非說:「夫陳善田利宅者, 所以戰士卒也」(《韓非子·詭使》), 但在「重人」的把持下卻是「斷頭裂腹播骨乎平原野者, 無宅容身, 身死田奪; 而女妹有色, 大臣左右無功者, 擇宅而受, 擇田而食」(同前)。再者,「倉廩之所以實者, 耕農之本務也; 而綦組錦繡刻劃為末作者富。名之所以成, 城池之所以廣者, 戰士也; 今死士之孤飢餓乞於道, 而優笑酒徒之屬乘車衣絲。賞祿所以盡民力易下死也, 今戰勝攻取之士勞而賞不霑, 而卜筮視手理狐蟲為順辭於前者日賜」(同前)。韓非甚至直接把批判的矛頭指向國君本人, 他說:「今士大夫不羞汗泥醜辱而宦, 女妹私義之門不待次而宦。賞賜之所以為重也, 而戰鬥有功之士貧賤, 而便辟優

徒超級。」(同前)

既不能「耕」，又不能「戰」，這樣的國家如何救亡圖存。所以，韓國對外之只能依賴合縱連橫，但國內空虛危弱的韓國在爾虞我詐的外交折衝下，到韓非時已是「韓事秦三十餘年，出則為扞蔽，入則為蓆薦」，「韓入貢職，與郡縣無異也」。(《韓非子·存韓》)韓之覆滅已指日可待也。所以，韓非痛陳「簡法禁而務謀慮，荒邦內而恃交援者，可亡也」(《韓非子·亡徵》)，「恃交援而簡近鄰，怙強大之救而侮所迫之國者，可亡也」(同前)，「內不量力，外恃諸侯，則國削之患也」(《韓非子·十過》)。果然，韓非卒後三年，西元前二三〇年，秦滅韓，置潁川郡。

雖然，韓國國政為「重人」把持，但身為韓王室成員的韓非卻必須與韓國共存亡的，面對著瀕於覆亡的韓國，韓非別無選擇只有不顧一切的堅持改革，堅持奮鬥。在受到堂谿公勸告時，韓

非以堅定的語氣作了一番自我表白，他說：

「臣明先生之言矣，夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先王之教，而行賤臣之所取者，竊以為立法術，設度數，所以利民萌便眾庶之道也。故不憚亂主闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闇上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之為也。臣不忍嚮貪鄙之為，不敢傷仁智之行。先生有幸臣之意，然有大傷臣之實。」(《韓非子·問田》)

韓非身處戰亂的戰國時代，王弼則身處戰亂的三國時代，同樣的戰爭頻繁，基層農民生計凋敝，民不聊生。並且，當時韓國為「重人」把持，時魏國更是被司馬氏把持。由於宗法封建的崩潰，維持宗法封建的價值體系亦隨之瓦解，而出現了先秦學術思

想「百家爭鳴」的自由景觀；經過漢末的戰亂，東漢的傾覆，由董仲舒建立起來維繫漢政權的儒家思想體系亦隨之崩潰，又由於曹操好「名法之治」，「用人唯才」的政策，更加速了儒家德治體系的瓦解，因此，也出現了一陣子魏晉思想自由的時期。

韓非身為韓王室成員，王弼雖非皇親國戚，但其身世顯赫亦不多讓，據《三國志·魏書·鍾會傳》注引《博物記》云：

「初，王粲與族兄凱俱避荊州。劉表欲以女妻粲，而嫌其形陋而用率，以凱有風貌，乃以妻凱。凱生業，業即劉表外孫也。蔡邕有書近萬卷，末年載數車與粲，粲亡後，相國掾魏諷謀反，粲子與焉，既被誅，邕所與書悉入業。業字長緒，位至謁者僕射。子宏，字正宗，司隸校尉。宏，弼之兄也。」

王粲又何許人也，據高晨陽的研究說：

「山陽王氏是漢魏時期的名門望族。王粲的曾祖父王龔官至太尉，劉表曾師事他，向他學《易》。王粲的祖父王暢位至司空，是漢末黨錮中的『八俊』之一，與大名士李膺、陳蕃齊名。王粲本人則是『建安七子』之冠。蔡邕藏書萬卷，曾將在南方流傳不廣的王充《論衡》帶回北方。蔡邕將家中藏書贈與王粲，後來又轉歸王弼之父王業。王弼之兄王宏撰有《易義》(見《經典釋文·序錄》)，學術上頗有造詣。當時的門閥士族往往是世代習經，具有高深的文化素養，且對子弟教育很嚴，從而形成一種特定的家學傳統。」⁴

《三國志·魏書》未為王弼立傳，為在〈鍾會傳〉裴松之注中引述了何劭《王弼傳》，據《王弼傳》記載，王弼的父親王業，

⁴ 高晨陽，《儒道會通與正始玄學》，頁一九三，齊魯書社，二〇〇〇年，山東。

當過尚書郎，其本人且又知遇於何晏，何晏稱讚王弼說：「仲尼稱後生可畏，若斯人者，可與言天人之際乎！」何晏還推薦王弼給曹爽任黃門侍郎，結果只補了一個台郎。王弼似乎對台郎沒什麼興趣，故「弼在台既淺，事功亦雅非所長，益不留意焉」。

何晏字平叔，是東漢大將軍何進之孫，父何咸早卒，曹操納晏母，亦收養何晏。明帝死後，齊王曹芳繼位，曹爽和司馬懿同受命輔政，而發生權力鬥爭。何晏被視為曹爽心腹，任吏部尚書。正始十年（二四九年），曹爽、何晏被誅，王弼也「以公事免，其秋，遇癘疾亡，時年二十四」同前引（《王弼傳》）。

王弼與韓非一樣都與權力核心有密切的關係，並且，也都是處在權力鬥爭失敗的一邊。

但王弼又與韓非有所不同，韓非所處的韓國是一個長期懾於強秦的淫威而即將覆亡的國家；而王弼所處的北方魏國，經曹操

勵飭圖治的經營，已奠定了統一中國的初步規模，而由司馬氏篡魏後完成的。

另外，韓非所面臨的時代是，由於新的生產工具（「鐵耕」）而破壞了舊的生產關係（「壞井田」），並建立了新的生產制度（「開仟伯」），遂推翻了舊的政治制度（「王制遂滅」）（《漢書·食貨志》上）。當時的社會主要矛盾是封建公田制和私田制的矛盾。但在「鐵耕」的新生產工具出現後，封建公田制已是搖搖欲墜矣。

經過秦到漢初，新的私田制已經逐漸確立，也出現了新的社會矛盾，即董仲舒所言：「富者田連仟伯，貧者亡立錐之地。」（《漢書·食貨志》上）但中國一直沒有新的生產力或生產工具的出現，這項矛盾也一直不能得到根本的解決。王莽曾經想以「王田制」來解決這項矛盾，但也失敗了。

經過東漢末年的戰亂，農民為逃避戰禍只得拋土地，而蔭庇

於豪強之家，更有利於土地的兼併。農民依附豪強，被稱為奴客或僱客。豪強甚至用軍事編組他們，必要時參加戰鬥，是為部曲或家兵。於是，各地豪強割據一方而形成政治的勢力。

三國底定，曹操在北方為恢復生產，實行屯田制，「數年之中，所在積粟，倉廩皆滿」(《晉書·食貨志》)，「武皇帝特開屯田之官，專以農桑為業，建安中天下倉廩充實，百姓殷足」(《三國志·魏書·司馬芝傳》)。所以，陳寅恪說：「魏晉統治者的社會階級是不同的。不同處是：河內司馬氏為地方上的豪族，儒家的信徒；魏皇室譙縣曹氏則出身寒族。魏、晉的興亡遞嬗，不是司馬、曹兩姓的勝敗問題，而是儒家豪族與非儒家的寒族的勝敗問題。」

⁵可是一旦握有權勢，寒族亦窮極奢侈矣。

沒有新的生產力，沒有中國的工業革命，由私田制所形成的

⁵ 陳寅恪，《魏晉南北朝史講演錄》，頁一，黃山書社，一九九九年二刷，合肥。

政治經濟型態就無法得到根本的解決，這才是中國歷代土地改革失敗的原因。王弼當時當然看不到新生產力的出現，也看不到新生產制度和政治制度的出現。所以，那薇指出：

「這種中央政府和豪門世族的對峙局面，在曹魏時期政治、經濟領域佔據著統治地位，因此迫切需從哲學上加以論證，豪門世族各自為政，自成一統，針插不進，水潑不進，曹魏中央政權既沒有足夠的政治、經濟實力實現大一統，當然也就談不上使其歸順和就範。與其存有奢望，還不如承認現實，豪門世族只要不與中央政權直接對抗，仍然可以保持自身的獨立性。正始玄學的一個突出特點就是重談《老子》的『任萬物之自然』，並把這一原則與『不立刑名以檢物』的無為政治聯繫在一起，正是曹魏政權與豪門世族對峙局面在

哲學上的體現。」⁶

二、「形名」、「參驗」與「得意忘言」

「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非為人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以為不如非。」(《史記·老子韓非列傳》)可見韓非是個博學之士，見諸《韓非子》〈內、外儲說〉、〈說林〉、〈解老〉、〈喻老〉，皆可謂其讀書的筆記和心得。

王弼則輒轉獲蔡邕藏書「近萬卷」，家學淵源，且「弼幼而察惠，年十餘，好老氏，通辯能言」(何劭，《王弼傳》)。

在一個天下爭戰，思想混亂的時代理，博覽群籍，通習各家

⁶ 許抗生等，《魏晉玄學史》，頁四〇，陝西師範大學出版社，一九八九年，西安。

之言，如何判斷，如何採擇，而自成一家學說，也必有其方法論上的根據。

「刑名」起自於出現了「刑書」、「刑鼎」的公佈法後，為使罪刑與罪名相符的判決，而漸擴大為「名」(概念)與「形」(實在)之間關係的討論，而有「形名」或「名實」，甚至有「言行」問題的討論。

「辯」，先秦墨家為清澄詭辯而有「墨辯」，亦包含「形名」問題。漢魏之間，盛行「清談」，曹操好「名法之治」，形名之學亦在魏晉期間流行過一陣子，王弼在《老子指略》中也有過「形名」的討論。

韓非的「名」包括「刑名」、「形名」和「名實」，但不論是那一種「名」都必須是要「名實相符」。

「刑名」是以賞罰統治臣下的方法，故「同合刑名，審驗法

式，擅為者誅，國乃無賊」(《韓非子·主道》)，「周合刑名，民乃守職，去此更求，是謂大惑」(《韓非子·揚權》)，「使人必以度量準之，以刑名參之，以事」(《韓非子·難二》)，「以刑名收臣，以度量準下」(同前)「據法直言，刑名相當」(《韓非子·詭使》)。

「形名」還可以是統御臣下的方法，韓非說：「上以名舉之，不知其名，復脩其形，形名參同，用其所生。」(《韓非子·揚權》)，「臣操其名，臣效其形，形名參同，上下和調也」(同前)，「人主將欲禁姦，則審合形名者，言異事也，為人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功，功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰」(《韓非子·二柄》)，「凡聽之道，以其所出，反以為之入，故審名以定位，明分以辨類」(《韓非子·揚權》)。

「名實」其實就是「形名」，韓非發現一些詭辯家或臣下欺

主上「有談說之名，而實相去千萬也，此夫名同而實有異者也」(《韓非子·姦劫弑臣》)，故「而名實不稱，上空虛於國內，而不空虛於名實」(《韓非子·安危》)，這些都是「名不稱實者也」(《韓非子·功名》)。韓非則主張「名實相持而成，形影相應而立」(同前)和「因任而授官，循名而責實」(《韓非子·定法》)。

「名」與「形」或「實」的關係，韓非主張「故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情」(《韓非子·主道》)。「令名自命也，令事自定也」，「名」和「事」都不是出自國君的主觀意志。「有言者自為名」，「名」是出自「有言者」；「有事者自為形」，「形」是出自於「有事者」，國君要做的只有「形名參同」。

王弼的「形名」論顯然比韓非更精緻、更抽象。王弼也主張

「辯名」，他說：

「夫不能辯名，則不可與言理；不能定名，則不可與論實也。

凡名生於形，未有形生於名者也。故有此名必有此形，有此

形必有其分。仁不得謂之聖，智不得謂之仁，則各有其實矣。

夫察見至微者，明之極也；探射隱伏者，慮之極也。能盡極

明，匪唯聖乎？能盡極慮，匪唯智乎？校實定名，以觀絕聖，

可無惑矣。」(王弼，《老子指略》)

他比韓非更清楚的指出「凡名生於形，未有形生於名者」，

「名」是概念，「形」是具體存在的事物，概念必須是由具體存在的事物產生，而不是事物由概念產生。這與柏拉圖以現實界的事物皆理念摹本的「理念論」正好相反。「有此名必有此形，有此形必有其分」，「有此形」就有分門別類的事物(「分」)，如「仁」

「聖」、「智」、「各有其實」的不同；「有此名必有此形」則是王弼未能區別語言意義還有「指謂」和「意涵」的區別，具有「指謂」意義的語言（「名」）必有其「意涵」意義，但具有「意涵」意義的語言並不必然具有「指謂」意義。例如，有「豬八戒」之「名」，不見得就有豬八戒之「形」。並且，還有韓非所言「有談說之名，而實相去千萬也，此夫名同而實有異者也」的問題。

因為「有此名必有此形」，所以，王弼以為「名以定形」（《老子注，第二十五章》）。

王弼還區別了「名」與「稱」，「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我」（《老子指略》）。

王弼博覽群籍，也包括先秦名家，他還指出「名者尚乎定真，而言以正之」（同前）。

《尹文子·大道上》中即云：「名者，名形者也；形者，應名

者也。」這應該也是王弼「凡名生於形，未有形生於名者也」的根據，又《尹文子·大道上》云：「名稱者，別彼此而檢虛實者也，……賢、不肖、善、惡之名，宜在彼；親、疏、賞、罰之稱宜屬我。」這也當是王弼「名」「稱」之別的根據。

「凡名生於形」，「故有此名必有此形」，且「及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之」(《老子注·第一章》)，又且「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也」(同前)。

這是說，「可名之名」都是「指事造形」，可以「長之、育之、亭之、毒之」的具體事物，或指現實的經驗世界。「形名」作為認識現實經驗世界的方法而言，王弼的「有此名必有此形，有此形必有其分」，與韓非的「名實相持而成，形影相應而立」及「循名而責實」並無二致。

但是，王弼要探討的不是「可道之道，可名之名」，而是「不可道，不可名」的「道」或「玄」。他說：「然則『道』、『玄』、『深』、『大』、『遠』之言，各有其義，未竟其極者也。然彌綸無極，不可名細；微妙無形，不可名大。是以篇云：『字之曰道』，『謂之曰玄』，而不名也。」(《老子指略》)

《老子》之書向稱「微妙難識」(《史記·老子韓非列傳》)，但卻影響極大，除了韓非「歸本於黃老」外，漢初，「竇太后好黃帝、老子言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術」(《史記·外戚世家》)。雖武帝「獨崇儒術」，但司馬談仍極力推崇道家(《史記·太史公自序》)，《淮南子》亦旨近老子。為了讀懂《老子》，除韓非〈解老〉、〈喻老〉外，漢代也有各家的註釋。

對於各家注《老子》，王弼都不以為意，而言：「言之者失其常，名之者離其真，為之者則敗其性，執之者則失其原矣。是以

聖人不以言為主，則不違其常；不以名為常，則不離其真；不以
為為事，則不敗其性；不以執為制，則不失其原矣。然則《老子》
之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而實者，則違其義也。」
(《老子指略》)

「欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而實者，則違其義也」，
那麼又要如何才能理解《老子》的真義呢？王弼所提出的認識方
法即「崇本息末」，他說：

「《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；義雖廣瞻，眾則同類。解其一言而蔽之，則無幽
而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。」(《老子指略》)

一般學者多認為王弼以「崇本息末」來理解《老子》的本體

世界，唯那薇認為除此之外，「這裡所謂末，指的是《老子》五千文的名言、文字；所謂本，指的是宗旨、義理。如果拘守於具體的詞句，反復辯詰、探糾、責難，那麼就要失掉《老子》的宗旨，越辯越迷惑。一旦把握住貫通五千文始終的道，那麼廣瞻之義、五千之文就能夠獲得統領，豁然貫通『無幽不識』了」⁷。所以，「崇本息末」不但是《老子》本體世界的宗旨，也是理解《老子》「崇本息末」的本體世界的方法。

王弼以「崇本息末」的詮釋方法注《老子》，進而發展出「得意忘象」、「得象忘言」(或合併稱之「得意忘言」)來注《周易》。

「言意」也是魏晉玄學中的一個議題，當起自《莊子》的「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言」(《莊子·外物》)。在王弼之前，荀粲即曾言：

⁷ 同6，頁一一三。

「蓋理之微者非物象之所舉也。今稱之象以盡意，此非通於意外者也；系辭焉以盡言，此非言乎系表者也。斯象外之意，系表之言，固蘊而不出矣。」(《三國志·魏書·荀彧傳》注引何劭《荀彧傳》)王弼的「得意忘言」的論述則如次：

「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。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。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。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。」

(王弼，《周易略例·明象》)

王弼的這段文字是為了註釋《周易》做說明的，「象」指的是卦、爻，「言」是說明卦、爻的文字，「意」是《周易》作者作卦、爻的本意。卦爻的「象」是表達作者「意」的符號，「言」是說明「象」的文字，符號和文字都只是表達「意」的工具，所以「得意在忘象，得象在忘言」。

或謂「崇本息末」是王弼注《老子》的詮釋方法，「得意忘言」則是他注《老子》之後進一步的心得來注《周易》，但「息」了五千言之「末」，「忘」了卦爻之「象」又如何來證明王弼所「崇」的正是《老子》之「本」，所「得」的正是《周易》之「意」呢？

雖王弼也說過：「夫無不可以無明，必因於有。故常於有物之極，而必明其所由之宗也。」(韓伯康，《繫辭注》引王弼「大衍義」)「無不可以無明，必因於有」，原本或可由「有」的現象來認識「無」的本體，「無」也就是王弼所認為的《老子》的「道」，但為了「崇本」，還是只能「常於有物之極，而必明其所由之宗」，而不能從「末」的「有」去明「道」的「無」。

也許王弼可以說：「道以無形無為成濟萬物，故以事於道者，以無為為君，不言為教，綿綿者存，而物得其真。與道同體，故曰『同於道』。」(《老子注·第二十三章》)「與道同體」就是「聖人體無」(《世說新語·文學篇》)如何「同」？如何「體」？但他又說：「是道不可體，故但志慕而已。」(王弼，《論語釋疑·述而》)「志慕」那就不須客觀根據，只須訴諸自我主觀的體會來揣測了。

韓非也是一個博覽群籍信息豐富的學者，雖然他讀《老子》

沒碰到「欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則違其義也」的問題，但他卻碰到了「故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取捨相反不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎」(《韓非子·顯學》)的問題。

不僅是孔、墨之後有這個問題，孔、墨本人也有問題，「孔子、墨子俱道堯舜，而取捨不同，皆自謂真堯舜，堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎」(同前)？接著他還說：「殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲之前，意者其不可必乎？」(同前)進而他批判孔墨之說為「無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也」(同前)。那如何才能定真孔墨、真堯舜呢？孔子不是說過「知之為知之，不知為不知，是知也」(《論語·為政》)嗎？

對「無參驗而必之者」，韓非還有一段批評說：

「先物行先理動之謂前識，前識者，無緣而忘意度也。何以論之？詹何坐，弟子侍，有牛鳴於門外，弟子曰：『是黑牛也而白題。』詹何曰：『然，是黑牛也，而白在其角。』使人視之，果黑牛而以布裹其角。以詹子之術，嬰眾人之心，華焉殆矣，故曰『道之華也』。嘗試釋詹子之察，而使五尺之愚童子視之，亦知其黑牛而以布裹其角也。故以詹子之察，苦心傷神，而後與五尺之愚童子同功，是以曰：『愚之首也。』故曰：『前識者，道之華也，而愚之首也。』」（《韓非子·解老》）

「先物行」是指「無緣」和無「驗」，「先理行」是指「忘（妄）意度」和無「參」。韓非經常將「參」「驗」連稱，一般學者也經常忽略「參」「驗」的區別。

韓非說：「言會眾端，必揆之以地，謀之以天，驗之以物，參之以人，四徵者符，乃可以觀矣。」(《韓非子·八經》)可見，「揆」的對象是指「地」，「地」是指作戰的地形地物；「謀」的對象是「天」，「天」是指天然的條件和規律；「驗」的對象是「物」，「物」是指語言所指涉的事物；「參」的對象是「人」，「人」指各種不同意見的人。

什麼是「參」，楊國榮曾有過詳細的論證。他說：「所謂參，主要是指理性思維活動，含有邏輯驗證之意。」「如何行參，韓非認為，行參是分析與綜合統一的過程。」「行參作為一種理性考察的方法，基本上是在主觀範圍內審核言論。」⁸

韓非反對「妄意度」，並沒有反對合理的推論判斷，甚至說：

「聖人見微以知萌，見端以知末，故見象箸而怖，知天下不足也。」

⁸ 楊國榮，〈知治統一——韓非認識論特點新探〉，《齊魯學刊》，一九八八年第三期，頁三一—三二，山東。

(《韓非子·說林上》)及「是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。」(《韓非子·揚權》)

什麼是「驗」，「有牛鳴於門外」，「使人視之」就是「驗」。「驗」包括驗證和實驗。韓非說：「夫視鍛錫而察青黃，區冶不能以必劍，水擊鵠雁，陸斷駒馬，則臧獲不疑鈍利；發齒吻形容，伯樂不能以必馬，授車就駕而觀其末塗，則臧獲不疑駑良；觀容服，聽辭言，仲尼不能以必士，試之官職，課其功伐，則庸人不疑於愚智。」(《韓非子·顯學》)

韓非不能不說是早於培根 (Francis Bacon , 1561-1626) 一千八百年就提出實驗方法論的中國思想家了。

韓非和王弼都是要探討《老子》「不可道，不可名」或「不可得聞見」(《韓非子·解老》)的「道」。但王弼用的是「崇本息末」或「得意忘言」的方法，所以，只能「體無」和「與道同體」去

「志慕」老子之「本」的「意」。韓非也講「夫能能有其國，保其身者必且體道，體道則其智深」(同前)，但「體道」所用的是「參驗」的方法，就可以「執其見功，以處見其形」，「觀其玄虛，用其周行」，「然而可論」(同前)。

韓、王二人所用的方法不同，對《老子》的詮釋也就不同了，以詮釋《老子》所建立的哲學體系也就不同。

三、「先天地生」和「與夫天地剖判也具生」

湯用彤在比較漢代之「玄」和魏晉之「玄」時指出：

「漢代之又一談玄者曰：『玄者，無形之類，自然之根。作於太始，莫之與先。』(張衡《玄圖》)此則其所謂玄，不過依時間言，萬物始於精妙幽深之狀，太初太素之際。其所探究的不過是宇宙之構造，推萬物之孕成。及至魏晉乃常能去

物理之尋求，進而為本體之體會。捨物像、超時空，而研究天地萬物之真際。以萬有為末，以虛無為本。夫虛無者，非物也。非無形之元氣，在太初之時，而莫之與之先也。本無莫有，非謂此物與彼物，亦非前形與後形。命萬有之本體曰虛無，則無物而非虛無，亦即物未有時而非虛無也。」⁹

《老子》有關宇宙生成論的表述最明白的當為「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」（《老子·第四十二章》）。讓我們看王弼如何把《老子》的宇宙生成論詮釋轉變成本體論，他注曰：

「萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無。已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？」

⁹ 同3，頁五〇。

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。」

王弼把「萬物萬形」「歸」於「一」，「一」是「由於無」，而不是「生」於「無」；所以，「一可謂無」，「一」可以說就是「無」。既說到「一」這個數，就不能不提到「二」和「三」，其實「二」和「三」都和「一」一樣是「數」。「一可謂無」，「二」「三」當亦可謂「無」。「從無之有，數盡乎斯」，「斯」就是「一」到「三」的「數」。「三」以外的範圍，「過此以往非道之流」，「非道」就是「非無」，也就是「有」了。

那薇說：「王弼在這裡明確的把『道生萬物』解釋為萬物依據『無』而統一的過程。王弼的這兩段註釋說明了萬物依據『無』而生，最後又以『無』為歸宿。因此，可以把王弼的哲學看做是

一個以『無』至『無』的圓圈。」¹⁰但「道生萬物」的「道」應該是到「三」才是，因為「數盡乎斯，過此以往非道之流」，「非道」就不是「無」了。

雖然，王弼把《老子》從「道」到「三」的宇宙生成論改造成本體論了，但是對「過此以往」的「萬物」，王弼又說：「故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。」「吾知其主」的「主」，「主」是不是「本」，「本」是不是「道」，「道」是不是「無」？如果「主」就是「無」，王弼這段話還是在說，萬物是生於無形的「氣」。這就不是本體論，而是宇宙生成論了。此外，王弼還說到「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名」(《老子指略》)「生乎無形」是「生」，不再是「歸」或「由」了。所以，那薇又說王弼「他又轉彎抹角的承認『有生於無』，表明了

¹⁰ 同6，頁九一。

他的學說仍保留著唯心主義宇宙發生論的痕跡」¹¹。

所以，湯用彤說魏晉玄學（或王弼）「脫離了漢代宇宙之論」而「留連於存存本本之真」，只能說是王弼玄學對《老子》的研究由漢代所著重的宇宙論轉向於本體論的探討，但沒有能完全脫離。

將《老子》的「談宇宙之構造，推萬物之孕成」的宇宙論改造為「捨物象，超時空，而研究天地萬物之真際」的本體論，也不是始自於魏晉玄學或王弼，韓非老早就把《老子》第一章，「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」作了以下的詮釋：

「夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常，唯與夫天地之剖判也具生至天地之消散，也不死不衰者謂常。而常者

¹¹ 同6，頁九二。

無攸易，無定理，無定理非在於常所，是以不可道也。聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道，然而可論，故曰：『道之可道，非常道也。』」（《韓非子·解老》）

《老子》第二十五章說「道」是「有物混成，先天地生」，王弼注曰：「混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰『混成』也。不知其誰之子，故先天地生。」老、王都承認「道」是「先天地生」，唯韓非認為是「與夫天地剖判也具生至天地之消散」，韓非不但把「先生」改篡為「具生」，並且「具生」的「生」也只到「天地之消散」¹²，「道」與「天地」沒有先後問題，當然就沒有誰「生」誰的問題。故韓非「具生」的「道」只能是本體論的「道」，而不能是宇宙生成論的「道」。反觀王弼，由於承認「道」

¹² 此處句讀異於一般學者，韓非以「參驗」為其方法論，「天地」之前和消散之後均無「天地」，無「天地」，如何「參驗」？故依韓非「參驗」的方法論邏輯，「道」只能存在於「天地剖判」之後和「天地消散」之前，故重新句讀，非標新立異也。

的「先生」，雖僅言「萬物由之以成」，而未言「生」，但「不知其誰之子」，「子」與「母」相對，而且「子」是「母」所「生」。兩相比較，韓非比王弼更脫離宇宙生成論，而王弼則仍帶有宇宙生成論的胎記。

至於對《老子》宇宙生成論的論述，韓非的辦法是不予理會，例如《老子》第二十五章和第四十二章，〈解老〉、〈喻老〉中根本不去「解」，也不去「喻」。韓非根本不理會《老子》宇宙生成論的論述，而規定「道」為：「道者，萬物之始，是非之紀」(《韓非子·主道》)，「夫道者，弘大而無形」、「道者，下周於事，因稽而命與時生死。參名異事，通一同情」(《韓非子·揚權》)，「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也」、「道者，萬物之所以成也」(《韓非子·解老》)。

韓非所說的「道」沒有存亡、死生、盛衰，故與具體的「物」

不同，沒有固定的規律（「無定理」），不佔有固定的空間（「非在於常所」），但卻是可以「觀其玄虛，用其周行」的，也就是說，「道」還是可以考察，可以「參驗」的。

「萬物之始」，「道」與天地萬物「具生」，所以，「始」不是「生」，而是指「道」為造成萬物最原始而基本的原因或本質。「是非之紀」，是指「道」為是非判斷最根本的原則。

「弘大而無形」，是指「道」的普遍性與抽象性。「下周於事」，指「道」普遍存在於各種具體事物之中。「因稽而命，與時生死，參名異事，通一同情」，是列舉這些具體的事物中都存在著「道」，是為「道」的作用。

「萬物之所然也，萬理之所稽也」和「萬物之所以成也」，均指「道」是萬物之所以為其萬物或萬理之所以為萬理的原因或理由，即「道」為各種事物存在及其規律的本質或根本原因。

韓非的「道」正是去除了《老子》宇宙生成論之後，將其改造成為萬物之本體的本體論。

何以「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也」？因為「理者，成物之文也」(《韓非子·解老》)「道，理之者也」(同前)。「成物」當指已成之物，即具體的「物」；「文」，梁啟雄認為是「使萬物有條有理組織起來成秩序，使物類紀律化。這是說，理是使萬物成為合理的組織。」¹³「文」或可理解為「成物」所具有和呈現的性質、作用、規律、結構。「所然」和「所以成」是指「成物之文」之所以成為「成物之文」的原因和理由，意即「萬物之所然」和「萬物之所以成」，也就是「萬理之所稽」和「理之者也」。接著韓非把「道」、「理」、「物」三者的關係作了以下的說明，他說：

¹³ 梁啟雄，《韓子淺解》，頁一五七，學生書局，一九七一年，台北。

「物有理不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之為物之制。萬物各異理；萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化；不得不化，故無常操；無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四時得之以御其變氣，軒轅得之以擅四方，赤松得之與天地統，聖人得之以成文章。道與堯、舜俱智，與接輿俱狂，與桀、紂俱滅，與湯、武俱昌。以為近乎，遊於四極；以為遠乎，常在吾側；以為暗乎，其光昭昭；以為明乎，其物冥冥；而功成天地，和化雷霆，宇內之物，恃之以成。凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應。萬物得之以死，得之以生；萬事得之以敗，得之以成。道譬諸若水，

溺者多飲之即死，渴者適飲之即生。譬之若劍戟，愚人以行
忿則禍生，聖人以誅暴則福成。故得之以死，得之以生，得
之以敗，得之以成。」(《韓非子·解老》)

「薄」，迫也，亦即排斥。「物有理」而且是「萬物各異理」。
如果「相薄」，則甲「理」是「理」，乙「理」就不能是「理」了，
所以，要用「理」這個概念來「理之」，將各種「物」的「異理」，
用「理」來統合之，成為「物之制」，就可以把各「異理」均歸
之於「理」。「而道盡稽萬物之理」¹⁴，又「萬物各異理」「道」要
落實或作用到「異理」上，就不能化為各種不同的「道」(「故不
得不化」)，既有各種不同的「道」，「故無常操」。

¹⁴ 一般學者均句讀為「萬物各異理而道盡。稽萬物之理故不得不化」(見梁啟雄，同 13；及陳奇猷，《韓非子集釋》，頁三六五，河洛圖書出版社，一九七四台影印一版，台北。)唯韓非規定的「道」是「弘大而無形」、「不制不形」，如何能「盡」？所以，被「盡」的是「萬物各異理」，當是「道盡稽萬物之理」。

「道」「無常操」，其實是因為「無定理」，韓非說：「凡理者，方圓、短長、羸靡、堅脆之分也，故理定而後可以得道也。故定理有存亡、有死生、有盛衰。」（同前）

「方圓、短長、羸靡、堅脆」當是「萬物各異理」的「異理」，定了「方圓、短長、羸靡、堅脆」是為「理定」，「而後可以得道也」¹⁵。因此，對於「道」的認識是要透過「理」。「理」是「成物之文」，要認識「理」當然也必須認識「成物」。

關於「理」與「物」的關係，韓非還說：

「凡物之有形者，易裁也，易割也，何以論之？有形則有短

¹⁵ 凌瀛初本、張榜本均作「故理定而後物可得道也」，唯陳奇猷主張刪「物」字（同 14，頁三七〇）。甚是，因全文是講「道之可道」的問題，而非「物之可道」的問題。又，「而後可以得道也」，一般學者對應「道之可道」將「得道」作「可道」，把「道」解釋成言說或說明，梁啟雄就將其作「說明」（同 13，頁一五九）。然「得道」或可作「得到了道」、「認識了道」解，與作「說明」解亦不相互排斥，且「說明」的對象還是「道」，「道」不能被「認識」又如何去「說明」？

長，有短長則有小大，有小大則有方圓，有方圓則有堅脆，有堅脆則有輕重，有輕重則有白黑。短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂理。理定而物易割也。故議於大庭而後言則立，權議之士知之矣。故欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功形矣。而萬物莫不有規矩。議言之士，計會規矩也。聖人盡隨於萬物之規矩。」(同前)

「理」其實就是萬物之「規矩」，「規矩」來自「方圓」，「方圓」來自「有小大則有方圓」、「有短長則有小大」、「有形則有短長」，「有形」就是「凡物之有形者」指的是具體的事物。

從「有形」到「方圓」，到「規矩」，到「理之為物之制」，到「道盡稽萬物之理」，韓非由「物」到「理」到「道」，其實是一個由具體事物到抽象本體的歸納過程或結構。所以，韓非才會

反對「先物行先理動」。反之，由歸納而演繹，「欲成方圓而隨其規矩，則萬事之功形矣」，由抽象的「規矩」（「理」）推演出具體的「萬事之功」的「形」。由抽象的「理」推演出具體的「功」和「形」，所以，韓非不斷的說，「緣理好情實也」、「得事理，則必成功」、「夫緣道理以從事者，無不能成」、「從於道，而服於理者也」、「而盡隨於萬物之理也」（同前），「因事之理則不勞而成」（《韓非子·外儲說右下》），「循理不見虛功」（《韓非子·制分》）。

本體的「道」雖是抽象的，但「道，理之者也」，又「理者，成物之文也」，有「方圓」，有「有形」、有「功」、有「成」，則是「可以驗之於物」的。「物」是由人來「驗」的，要再驗「驗」，即須「參之以人」了。韓非由「解」「喻」《老子》，而建立自己「道」的哲學，正是以其「參驗」的方法論建立的。所以，在〈解老〉〈喻老〉，所看到的，韓非都是以具體事例來說明《老子》抽

象的原則。經過韓非的詮釋，《老子》的「道」變成可以「參驗」的，並且，他詮釋《老子》的方法也就是「參驗」。

但，王弼注《老子》的方法則是「崇本舉末」，進而「得意忘言」，而「本」亦是指老子的本「意」。

《老子》的本「意」為何，據《晉書·王衍傳》載：

「魏正始中，何晏、王弼等祖述老、莊，立論以為：『天地萬物皆以無為本。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。故無之為用，無爵而貴矣。』」

王弼《老子注·第四十章》亦云：「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。」「無為」是指聖人（統治者）或個人主觀之「無為」，依道家或王弼哲學，「天

地萬物」只能是「自然」，「天地萬物」可以「以無為本」，卻不能「以無為為本」，故《王衍傳》所言「以無為為本」當為「以無為本」之誤。

先於王弼，何晏亦曾云：

「有之為有，恃無以生；事之為事，由無以成。夫道之而無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭昭音響而出氣物，包神形而彰光影。玄之以黑，素之以白，短之以方，規之以員。員方得形而此無形，白黑得名而此無名也。」(《列子·天瑞》張湛注引何晏《道論》)

「恃無以生」、「恃無以成」當是「以無為本」的濫觴。接著王弼亦言：「知萬物之始於無哉。」(《老子注·第二十一章》)之後，

王弼甚至說：「道者，無之稱也」¹⁶。(《論語釋疑·述而》)

在王弼的用語中，「道」是「無」、是「本」、是「母」、是「體」、是「一」、是「玄」、是「虛」、是「靜」，是屬於本體界的，相對的是「有」、是「末」、是「子」、是「用」、是「多」、是「動」，則是屬於現象界的，或統稱之為「有」或「末」。

王弼「以無為本」來詮釋《老子》的「道」，其最清楚的說明當為：

「萬物舍此而求主，主其安在乎，不亦淵兮似萬物之宗乎？」

(《老子注·第四章》)

「橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭

¹⁶ 全句為「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。」
「無之稱也」或可釋之為「無可稱之名」，即「無名」。但在《老子指略》中，「無不通」正是「苞通天地，靡使不經也」；「無不由」正是「夫『道』也者，取乎萬物之所由也」，都是用來論述「道」本體的，唯釋為「無可稱之名」只是論述「道」的「名」，而非論述「道」的本體，故以為釋之為「道是無的名稱」正符合王弼以「無」稱「道」。

盡也。天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。」

(《老子注·第五章》)

「谷神，谷中央無者也。無形無影，無逆無違，處卑不動，守靜不衰，物以之成而不見其形，此至物也。處卑守靜不可得而名，故謂之玄牝。門，玄牝之所由也。本其所由與太極同體，故謂之天地之根也。」(《老子注·第六章》)

「穀所以能統三十輻者，無也。以其無能受物之故，故能以寡統眾也。」(《老子注·第十一章》)

「木、埴、埴所以成三者，而皆以無為用也。言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。」(同前)

「孔，空也。惟以空為德，然後乃能動作從道。」(《老子注·第二十一章》)

「淵」、「橐籥」、「穀」、「木、埴、壁」、「孔」，都是以「中空洞」、「中央無者」為「無」，才能「以其無能受物」，才能「以無為用」，且都是「賴無以為用」，「乃能動作從道」。這個「無」其實是指不被物體所佔有的空間而言，是「中空洞」、「中央無者也」。

再者，王弼的本體論仍存有宇宙論的胎記，故其所說的「道」或「無」也包括在指「物」或「有」出現之前的狀況。他說：

「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無名無形者，萬物之宗也。」(《老子指略》)

「無形無影，無逆無違，處卑不動，守靜不衰，物以之成而不見其形，此至物也。」(《老子注·第六章》)

「欲言存邪，則不見其形，欲言亡邪，萬物以之生。」(《老

子注·第六章》)

「欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形。」(《老

子注·第十四章》)

「以無形始物，不繫成物，萬物以始以成，而不知其所以然。」

(《老子注·第二十一章》)

「深遠不可得而見，然而萬物由之。」(同前)

「道以無形無為成濟萬物。」(《老子注·第二十三章》)

「混然不可得而知，而萬物由之以成。」(《老子注·第二十五章》)

「萬物皆由道而生，既生而不知其所由。」(《老子注·第三十四章》)

「萬物皆歸之以生，而力使不知其所由。」(同前)

王弼所說的「有」「無」似乎也觸及到古希臘哲學史上的「存在」(being) 和「非存在」(non-being) 的問題，只是埃利亞學派 (Eleatics) 的代表巴門尼底 (Parmenides) 主張「存在」是真實的、永恆不變的；「非存在」是變化不居的，是不真實的；並且兩者是不能轉化的。唯希拉克利泰 (Heracletus) 認為兩者同時俱存，相互鬥爭，又可相互轉化。原子論學派的德謨克利泰 (Democritus) 則主張「存在絕不比非存在更為真實。」到亞里斯多德才提出「潛能說」，「非存在」具有「潛能」，才可從「非存在」進入「存在」。¹⁷

王弼雖以「無」或「道」為萬物的本體，但萬物如何從「無」的狀態進入「有」的狀態，王弼並沒有提出說明，而一再地重覆「不知其所以然」、「不可得而見」、「不知其所由」，但肯定「道」

¹⁷ 請參見 W.T.Stace, 《希臘哲學史》(A History of Greek Philosophy) 中譯本，頁三八、頁六〇、頁七二、頁二二五，台盜版本，出版資料不詳。

或「無」為「萬物之宗」而已。這正是「是道不可體，故但志慕而已」，當然是不能「參驗」的。

不能說明如何由「無」到「有」，當然也影響到王弼有關「本末」的論述了。

四、「以無為本」與「以法為本」

王弼雖然把重點放在「常於有物之極，而必明其所由之宗」，但他畢竟意識到「無不可以無明，必因於有」和「道，無形不繫」，「無」脫離了「有」和「形」就「明」不了，「繫」不了。

「所由之宗」就是「本」，王弼說：「母，本也；子，末也。得本以知末，不捨本以逐末也。」(《老子注·第五十二章》)是「得本以知末」，而不是「知末以得本」，這和韓非的「參驗」說正好顛倒。

「以無為本」加上「不捨本以逐末」就可以出現兩種可能，一是「不捨本」但可以「逐末」，一是「不捨本」也不「逐末」，這就是王弼著作中所出現的「崇本以舉末」及「崇本以息末」。做為一個不滿於現實之混亂而思改革的思想家而言，對此二者，應以「崇本息末」為先，而「崇本舉末」為後才是。

「崇本息末」是王弼研究《老子》的心得，也是他改造政治社會的方法。在《老子指略》中，他說：

「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。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。」

他認為「邪」「淫」之發生，是有其發生的原因，而不是它自己就會發生的，只是治標「善察」、「滋章」、「嚴刑」、「善聽」是不足的，而必須「存誠」、「去華」、「去欲」、「不尚」才是治本之道。用盡各種法令懲罰或道德說教還不如「質素以靜民欲」、「抱樸以全篤實」、「寡私欲以息華競」。這不但是《老子》一書的「本」意，也是王弼企圖改造政治社會的方法，一言以蔽之曰：「崇本息末。」現有的法令說教和「邪」「淫」「盜」「訟」都是「末」，

要使民回到「無心於為」、「無心於欲」才是「本」。「無為」、「無欲」都是「無」，「無」就是「本」。

「以無為本」、「崇本息末」不但是改造政治社會的方法和原則，也是普通的原則。所以，王弼所說的「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。」又王弼明言：「萬物皆由道而生。」「道」就是「無」，所以，「皆以有為生」，不當是「皆由有而生」，而當是：「天下之物」都是以「有」產生而產生的，而「有」之所以會產生，是「以無為本」的，「有」是「天下之物」的統稱。「天下之物」是指一切個殊的「有」，但如果要有一切個殊的「有」，就不能有(「無」)任何個殊的「有」，而必須返回到「無」。「無」不指涉任何個殊的「有」，卻可以指涉一切個殊的「有」。故「將欲全有，必反於無也」就是返回「本」，也就是「崇本」；不可固執於任何個殊的「有」，也就是「息末」。

王弼在《老子指略》中說的「故涉之乎無物而不由，則稱之曰道」和「不壅不塞，通物之性，道之謂也」。「涉之乎無物而不由」、「不壅不塞，通物之性」都是指其普遍性，即「全有」；王弼「以無為本」，「道」即「無」也。「全有即無」或「無即全有」的觀念是貫徹王弼哲學的，他說：「有形則有分。有分者，不溫則涼，不炎則寒。故象而形者，非大象也。」（《老子注·第四十一章》）溫、涼、炎、寒都是個殊的「形」（「有」），「故象而形者，非大象也」。真正的「大象」必須是無任何個殊的「形」，才能指涉一切個殊的「形」。故「在象為大象，而大象無形；在音為大音，而大音無聲。物以之成，而不見其形，故隱而無名也」（同前）。

「全有」和「有分者」似乎亦觸及到亞里斯多德的「共相」與「殊相」。亞里斯多德認為，「共相」雖是真實的，但「共相」

非本質，不能獨立自存，而其本質在「殊相」之中。¹⁸「全有」相當於「共相」，「有分者」則相當於「殊相」。王弼的「無」是否是獨立自存的，學者或有爭議，但「有」（「有分者」）的「本」（「全有」），卻是「物以之成」的根據，正好與亞里斯多德相反。

「全有即無」，王弼還說：「故物，無焉，則無物不經；有焉，則不足以免其生。」（《老子注·第三十八章》）「無物不經」是「全有」；「有焉」是指個殊的「有」，「則不足免其生」。王弼注《老子·第四十章》云：「動皆知其所無，則物通矣。「通」，即包通，亦即「全有」。「萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。」（《老子注·第四十二章》）「一」即「無」，「歸一」即「全有」。

此外，柏拉圖把世界分為「理念界」與「現實界」，「現實界」的事物都是「理念」的摹本。「理念」是真實的，永恆不變的，

¹⁸ 同 17，頁二一五。

超越時間空間的；「現實界」的事物是變化不居的，是不真實的。

¹⁹ 「理念」相當於「共相」，相當於「無」；「現實界」相當於「殊

相」，相當於「有」。²⁰如何從「理念」到「現實」，柏拉圖設定了一

個「設計神」；如何從「無」的「大象」到「物以之成」，王弼

則在理論上設定了一個「聖人」——「聖人體無」、「與道同體」。

¹⁹ 同 17，頁一四九——一五三。

²⁰ 許抗生說：「在玄學中，不可以把作為宇宙本體的無視作客觀性存在的實體。無論把無解釋成『非存在』，還是把無解釋成一般或共相，實際上都是用西方人的實體觀念來套用玄學的觀念。……誠如湯用彤所理解的那樣，不能離有言無，離用言體。無作為萬事萬物的本體非是『有』外別有一體，即實體的存在。它只是由用所顯之本。」（許抗生，〈論玄學「有」「無」範疇的根本義蘊〉，《文史哲》，一九九六年，第一期，頁二八。）湯用彤說的是：「夫有生於無，萬物由無而有。王弼曰：『本其所由與極同體。』（老子六章注。列子注引此作與太極同體）蓋萬有非獨立之存在，依於無乃存在。宗極既非與萬物之後之外而別有實體。故曰與極同體也。」（同 3，頁七一）我同意湯先生的看法，但湯先生卻是套了西方哲學的概念而發現王弼玄學的「無」是「脫離了漢代宇宙之論」而「留連於存存本本之真」，而脫離了歷來學者的王弼研究只知在名教與自然中打轉的研究，開啟了學者從哲學本體論的「王弼學」或魏晉玄學的研究。但我們也不得不說王弼仍留有老子宇宙生成論的「胎記」。我也反對胡亂套用西方哲學的觀念來研究中國哲學，唯中國無「哲學」之名而有哲學之實，哲學一辭來自西方，不能不受西方的規範，「宇宙論」、「本體論」這些概念的內涵也都是西方規定的，但「理同心同」，中國人在歷史上都觸及和反省過一些與西方哲學雷同的問題，但又「異中有同，同中有異」。我同意「存在」和「非存在」不能直接套用於「有」、「無」，但「共相」所具有的普遍性卻是和「無」所具有的普遍性相同，「殊相」所具有的個性又同於「有分者」，柏拉圖的「現實」為「理念」的摹本又通於「萬物皆由道而生」。這應是「異中有同」罷。

柏拉圖的哲學追求「理念」而視現實界為不真實，不正是「崇本息末」嗎？

「以無為本」又「無即全有」，「有焉，則不足以免其生」，又焉有不「崇本息末」之理？故曰：「任術以求成，運數以求匿者，智也。玄覽無疵，猶絕聖也。治國無以智，猶棄智也。能無以智乎？則民不辟而國治之也。」(《老子注·第十章》)「任術以求成，運數以求匿」是「智」，是「末」；「無以智」則是返回「本」，正是「崇本息末」。王弼還說：「竭其聰明以為前識，役其智力以營庶事。雖得其情，姦巧彌密，雖豐其譽，愈喪篤實。」(《老子注·第三十八章》)接著又說：「舍己任物則無為而泰，守夫素樸，則不順典制。耽彼所獲，棄此所守，故前識者，道之華而愚之首。」(同前)「竭其聰明」、「役其智力」是「末」，「舍己任物」、「無為而泰」是「本」，果然王弼是主張「崇本息末」的。

此外，王弼「崇本息末」還有以下之主張：

「仁義，母之所生，非可以為母。形器，匠之所成，非可以為匠也。捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止。雖極其大，必有不周；雖盛其美，必有患憂。功在為之，豈足處也。」(《老子注·第三十八章》)

「夫以道治國，崇本以息末，以正治國，立辟以攻末，本不立而末淺，民無所及，故必至於以奇用兵也。」(《老子注·第五十七章》)

「立正欲以息邪，而奇兵用；多忌諱欲以止貧，而民彌貧；利器欲以強國者也，而國愈昏弱；皆舍本以治末，故以致此也。」(同前)

「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。」(同前)

「立刑名，明賞罰，以檢姦偽，故曰：其政察察。殊類分析，民懷爭競，故曰：其民缺缺。」(《老子注·第五十八章》)

「夫恃威剛以使用物者，治之衰也。使不知神聖之為神聖，道之極也。」(《老子注·第六十章》)

「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。」(《老子注·第六十五章》)

王弼處亂世逢苛政，他要「息」「而民彌貧」「國愈昏弱」的「末」，這是他善良的願望；他要「息」「立刑名，明賞罰」「殊類分析」的「恃威剛以使用物」的「末」，也是能理解的；但他所「崇」的「本」卻是「民無欲而自樸」及「塞兌閉門，令無知無

欲」，這豈不是「愚民政策」？而其「愚民政策」的辦法卻只有「我之所欲無欲」而已，又如何能實現「崇本息末」的「民不辟而國治之」的目的呢？「崇本息末」是王弼的手段，而其目的當是「崇本舉末」和「舉本統末」了。

「以本舉末」出自《老子注·第三十八章》），王弼說：「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。」對於現實政治社會懷有改革願望的王弼，雖留連於「無」的本體世界，但又何嘗得忘懷「有」的現實世界？何況，改造政治社會是改造「有」的現實世界，而不是改造「無」的本體世界，「崇本」的目的其實在於「舉末」。「崇本息末」與「崇本舉末」，表面上看來有「息末」與「舉末」的矛盾，其實王弼的本意當是先「息」當前混亂之「末」才能「崇本」，能「崇本」才能「舉」其理想的政治社會之「末」，他是要以「息末」為手段以達到「舉

末」的目的。

「所謂道常無為，侯王若能守，則萬物將自化」(《老子注·第十章》)，「道常無為」是「本」，「侯王若能守」是「守母」，也是「崇本」，「萬物」是「末」，「自化」是「舉」，「萬物將自化」就是「舉末」。

「樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。以善為師，不善為資，移風易俗，復使歸於一也。」(《老子注·第二十八章》)「真」、「一」是「本」，「復使歸於一」是「崇本」，「立官長」、「以善為師」、「移風易俗」都是「舉末」。

王弼關於「崇本舉末」的論述還有：

「我守其真性無為，則民不令而自均也。」(《老子注·第三十

二章》)

「故苟得其為功之母，則萬物作焉而不辭也，萬事存焉而不勞也。用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。夫載之以大道，鎮之以無名，則物無所尚，志無所營。各任其貞事，用其誠則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。」(《老子注·第三十八章》)

「載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。」(同前)

「固其根，而後營其末，故不拔也。」(《老子注·第五十四章》)

「言善治政者，無形、無名、無事、無政可舉，悶悶然，卒至於大治。……其民無所爭競，寬大淳淳。」(《老子注·第五十八章》)

「言誰知善治之極乎？唯無可正舉，無可形名，悶悶然，而

天下大化，是其極也。」(同前)

「國之所以安，謂之母。重積德是唯圖其根，然後營末，乃得其終也。」(《老子注·第五十九章》)

「夫推誠訓俗，則民俗自化；求其情偽，則儉心茲應。是以聖人務使民皆歸厚，不以探幽為明；務使奸偽不興，不以先覺為賢。故雖明並日月，猶曰不知也。」(《論語釋疑·泰伯》)

「道同自然，不私其子而君其臣。凶者自罰，善者自功；功成而不立其譽，罰加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也！」(同前)

不但「崇本」可以「舉末」，王弼還認為「舉末」可以「崇本」，他說：「故立天子，置三公，尊其位，重其人，所以為道也。」(《老子注·第六十二章》)

「舉本統末」當為「崇本舉末」之預設，唯「本」得以「統末」，才能「舉末」，不能「統」又如何「舉」？唯「本」能「統」
「末」，「本」「末」才能有「舉」與「被舉」的關係。

王弼是在《論語釋疑·陽貨》中提出「舉本統末」的概念。他說：

「予欲無言，蓋欲明本。舉本統末，而示物於極者也。夫立言垂教，將以通性，而弊至於湮；寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求道中，不可勝御，是以修本廢言，則天而行化。以淳而觀，則天地之心見於不言；寒暑代序，則不言之令行乎四時，天豈諄諄者哉。」

這是說，「立言垂教」、「寄旨傳辭」，結果都適得其反。王弼之所以這麼說，應當與當時倡名教而淪為虛偽的時代風氣有關。

所以，就必須「修本廢言，則天而化行」。「無言」、「不言」是「無」，是「天地之心」，是「本」；「寒暑代序」的自然現象是「末」。「本」的「不言之令」卻令「末」的「寒暑代序」「行乎四時」。這就是「舉本統末」。

「崇本舉末」是要「舉」「形名俱有而邪不生，大美配天而華不作」的「末」，而不是「姦巧彌密」、「愈喪篤實」的「末」，如何保證所「舉」為前者而非後者，那就還須「舉本統末」了。

關於「舉本統末」的原則，王弼還說：「夫事有歸，理有會。故得其歸，事雖殷大，可以一名舉；總其會，理雖博，可以至約窮也。譬猶以君御民，執一統眾之道也。」(《論語釋疑·里仁》)

「歸」、「會」有如「君」、「一」是「本」；「事」、「理」有如「民」、「眾」是「末」，正是「舉本統末」。

王弼還指出：「演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，

則其一不用也。不用而用之以通，非數而數以之成。斯《易》之太極也。四十有九，數之太極也。」(韓康伯，《繫辭注》引王弼「大衍義」)「一」是「不用」的「非數」，是「本」；「四十有九」是「用」的「數」，是「末」，舉「一」之「本」「通」「成」「數」之「末」，貫穿的正是「舉本統末」。

「躁則多害，靜則全真。故其國彌大，而其主彌靜，然後能廣得眾心矣。」(《老子注·第六十章》)「靜」和「主」是「本」，「廣得眾心」是「末」，正是「以君御民，執一統眾」，也是「舉本統末」。

關於「本」「末」的問題，《老子》只說過：「故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自謂孤寡不穀，無非以賤為本邪？」(第三十九章)和「合抱之木，生於毫末；九層之台，起於累土；千里之行，始於足下。」(第六十四章)前者是在說「貴」「賤」和

「高」「下」的「正言若反」的辯證關係，後者則是大小、「高」「低」、「遠」「近」的辯證轉化的關係，都和王弼的「本」「末」關係無涉，但王弼卻分別注之曰：「清不能為清，盈不能為盈，皆有其母，以存其形。故清不足貴，盈不足多，貴在其母，而母無貴形。貴乃以賤為本，高乃以下為基。」和「當以慎終除微，慎微除亂。」

韓非也沒把「本」「末」提昇到哲學本體論的討論，而只說到要「困末作而利本事」(《韓非子·姦劫弑臣》)，「本事」是農事。故其批評言「倉廩之所以實者耕農之本務也，而綦組錦繡刻劃為末作者富」(《韓非子·詭使》)，「末作」是指工商之人。又批評「今學者之言也，不務本而好末事」(《韓非子·八說》)，及「以寡趣本務而趨末作，今世近習之請行則官爵可買，官爵可買則商工不卑也矣」(《韓非子·五蠹》)。

除了農事外，韓非還有一個「本」就是法——「故法者，王之本也」(《韓非子·心度》)，且言「聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已」(同前)。此外，還說「故先王以道為常，以法為本，本治者名尊，本亂者名絕」(《韓非子·飾邪》)。

在〈解老〉中的「而福本於有禍」、「而禍本於有福」、「無不克本於重積德」，這三個「本」都是「根據」的意思。

唯〈解老〉中所言：「有道之君，外無怨讎於鄰敵，而內有德澤於人民。夫外無怨讎於鄰敵者，其遇諸侯也外有禮義。內有德澤於人民者，其治人事也務本。遇諸侯有禮義則役希起，治民事務本則淫奢止。」這二個「務本」之「本」當具有抽象意義。

在王弼的論述中，「母」也是「本」。韓非在〈解老〉的「有國之母可以長久」說：「所謂有國之母，母者，道也。道也者，生於所以有國之術。所以有國之術，故謂之有國之母。夫道以與

世周旋者，其建生也長，其持祿也久。」

王弼雖亦以「母」為「本」，但「本」是「以無為本」的。「有國之術」，在韓非言，即「刑名法術」，即是王弼的「有」，「道也者，生於所以有國之術」，不就成了「道也者，生於所以有」嗎？但王弼說「萬物皆由道而生」；「道」也是「本」，也是「無」；「萬物」則是有。「萬物皆由道而生」那也就成了「有皆由道而生」。韓非和王弼，不但「有」「無」倒置，「本」「末」相反，連「道」是「生」還是「生於」萬物也是顛倒的。

在韓非看來，「有國之術」即「刑名法術」，其內涵即「智術之士，明察聽用，且燭重人之陰情；能法之士，勁直聽用，且矯重人之姦行」。而王弼卻主張「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。」除了「棄巧用，賤寶貨」外，王弼的主張又正好和韓非相反，王

弼主張「不在攻其為邪」，而韓非的「法術之事」正是要「燭重人之陰情」、「矯重人之姦行」。相對於韓非，處強魏之國且友何晏權貴的王弼，卻顯得何其軟弱無力。

韓非以「耕農為本」、「以法為本」，「耕農」是指正在打破井田制的私田制；「法」是正在打破封建制的中央集權制。這些都是宗法封建腐朽之後出現的新興勢力。韓非的「道」代表著這個強有力的新興勢力，當然可以「與世周旋」，並且「其建生也長，其持祿也久」。基於善良的改革願望，王弼「以無為本」提出了「崇本息末」、「崇本舉末」，甚至企圖「舉本統末」。「息」也好，「舉」也好，「統」也好，王弼的理想落實到現實世界，現實世界未能提供王弼玄學啟動的社會動力，王弼在理論上當然也就提不出實踐的方法來，而只能妥協的向威脅曹魏政權的司馬氏喊話：「聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖。輔萬物之

自然而不為始(疑作「施」),故曰:無棄人。)(《老子注·第二十七章》)

王弼提不出實踐的方法,只能寄希望於「聖人」,寄希望於「聖人」的「無為」和「自然」。

五、「無為而無不為」與「無為而為之」

《老子》和先秦道家所稱的「無為」一辭,是指不要有主觀上的作為。如何「無為」,更完整的說,當是《老子·第六十四章》所言「以輔萬物之自然,而不敢為」;韓非在〈喻老〉中則引述為「恃萬物之自然,而不敢為也」。「輔」是配合、輔助之義,「恃」是依靠之義。

何謂「自然」?《老子》中除了第六十四章外,還說:

「悠兮其貴言,功成事遂,百姓皆謂我自然。)(第十七章)

「希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。」

(第二十三章)

「人法地，地法天，天法道，道法自然。」(第二十五章)

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」(第五十一章)

「貴言」是不隨便或難得「言」，「百姓皆謂我自然」，所以，這個「自然」是指我讓「功」「事」自己去「成」「遂」了自己。

「希言自然」，「希言」同「貴言」，這個「自然」指「天地」自己形成自己的風雨現象。「道法自然」是指，「道」自己為自己的法則。「莫之命而常自然」是指「道」「德」不是有任何其他的「命」，而自己使自己「尊」「貴」的。

以上《老子》的「自然」指涉了「功」、「事」、「天地」、「道德」，既具有「自明之理」又具有「物自體」的含意。是以，「以輔萬物之自然，而不敢為」或「恃萬物之自然，而不敢為」是指，人只能或應該配合輔助或依靠人主觀之外的「萬物之自然」，而「不敢」以自己主觀的意志去作為。

「不敢為」也就是「無為」，但是，「無為」跟「為」的關係，《老子》卻出現了兩種不同的說法，一是「上德無為而無以為」（第三十八章）；另一是「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」（第四十八章）

這兩種說法，根據不同的詮釋，可以是矛盾的，也可以是不矛盾的。一說為：前者是，「上德」的「無為」是沒有目的，而「無以為」；後者是，以「無為」為達成「無不為」的目的，故矛盾。另一說為：前者指，客觀的萬物「自然」可以「為」，所

以，具有「上德」的主體者不需有目的（無以為）的「無為」；
後者為：作為主體者只須「無為」，然客觀的萬物根據「自然」
就可以「無不為」，故無矛盾。《老子》沒說清楚「無為而無以為」
和「無為而無不為」究竟是什麼意思，當然就留下了後人詮釋的
空間了。

韓非〈解老〉沒有解第四十八章，並且把「上德無為而無以
為」篡改為「上德無為而無不為」。他說：

「所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故
以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘
虛，是制於為虛也。虛者，謂其意所無制也。今制於為虛，
是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常，不以無為為有
常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德，故曰：『上德無為而無

不為也。』(《韓非子·解老》)

王弼則注之曰：

「是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為。不求而得，不為而成，故雖有德而無德名也。」

「無以為者，無所偏為也。凡不能無為而為之者，皆下德也，仁義禮節是也。」(《老子注·第三十八章》)

王弼注第四十八章「無為而無不為」則曰：「有為則有所失，故無為乃無所不為也。」

可見韓非並非以「無為無思」或「虛」為目的，「無為無思」的真意在「無所制」，「無所制」其實是將人從主觀的成見中解放出來，「無所制」也不能「制」於「虛」，才是真正的「無所制」，

才能「德盛」，才能「無不為也」。

王弼的「唯道是用」，「道」是「無」，也就是「唯無是用」，故「無執無用」。「不德其德」應指，不以主體的「德」為「德」，所以「能有德而無不為」的「無不為」當指客觀萬物的自我作為，那就是「上德之人」對客觀萬物的「德」，這項「德」不是「上德之人」求來的，也不是他去做來的，故曰「不求而德，不為而成」。「上德之人」既「不求」又「不為」，故曰「無德名」。

王弼以「凡不能無為而為之者，皆下德也」，「不能無為而為之者」當有二解，一為「不能堅持無為而去為之者」，二為「不能以『無為』為『為』者」。二義略有出入，但無矛盾。故王弼當是以「無為」為目的，為「制」，正是韓非所反對的「夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也」。王弼以「得意忘言」打破漢以來的名教框框和歷來學者拘於文義對《老子》

的詮釋，但卻不能打破《老子》的「無為」，而以「無為而為之」為框框。韓非連「無為無思」或「虛」的框框都打破了，在思想解放上，當然應比王弼又略高一籌了。

甚至，王弼透露了「無為而為之」的「無為」的理由是「有為則有失」；而韓非主張「無為」的理由則為充實主體的「德盛」，也就是充實主體以達成「無不為」。同樣是「無為」，何以韓、王會有如此大的差異，我們只能從時代背景去理解，王弼雖有改造現實的善良願望，但沒有新的生產力出現，沒有新的社會政治力量出現，和韓非不同，在三國時代和司馬氏坐大的魏國，王弼實在找不到「有為」之道，而只得保守的要求「無為」，因為「有為則有失」。

「無為」不但是「德盛」之道，並且還是治國之道，韓非說：

「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。四海既藏，道陰見陽。左右既立，開門而當。勿變勿易，與二俱行，行之不已，是謂履理也。夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上下無為。使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易用，國故不治。」(《韓非子·揚權》)

「夫物者有所宜，材者有所施，各處其宜，故上下無為」，其實就是「恃萬物之自然，而不敢為」。

「無為」還可以是國君統御臣下的「術」，韓非說：

「故曰：君無見其所欲，君見其所欲，臣自將雕琢；君無見其意，君見其意，臣將自表異。故曰：去好去惡，臣乃見素，

去舊去智，臣乃自備。故有智而不以慮，使萬物知其處；有行而不以賢，觀臣下之所因；有勇而不以怒，使群臣盡其武。是故去智而有明，去賢而有功，去勇而有強。群臣守職，百官有常，因能而使之，是謂習常。故曰：寂乎其無位而處，濇乎莫得其所。明君無為於上，群臣竦懼乎下。明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智；賢者敕其材，君因而任之，故君不窮於能；有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而為賢者師，不智而為智者正。臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也。」(《韓非子·主道》)

「凡聽之道，以其所出，反以為之入。故審名以定位，明分以辯類。聽言之道，溶若甚醉。脣乎齒乎，吾不為始乎，齒乎脣乎，愈惛惛乎。彼自離之，吾因以知之。是非輻湊，上

不與構。虛靜無為，道之情也；參伍比物，事之形也。參之以比物，伍之以合虛。根幹不革，則動泄不失矣。動之溶之，無為而改之。喜之則多事，惡之則生怨。故去喜去惡，虛心以為道舍。上不與共之，民乃寵之。上不與義之，使獨為之。上固閉內扃，從室視庭，參咫尺已具，皆之其處。以賞者賞，以刑者刑。因其所為，各以自成。善惡必及，孰敢不信！規矩既設，三隅乃列。」(《韓非子·揚權》)

「使智者盡其慮」、「賢者敕其才」，都是「恃」智者、賢者之「自然」；「道之情」、「事之形」亦為「道」「事」之「自然」，恃彼等之「自然」，君即可「無為」，而且是「明君無為於上，群臣竦懼乎下」，「因其所為，各以自成」，「君有其成功」矣。

何謂「恃萬物之自然，而不敢為」，韓非說：

「夫物有常容，因乘以導之，因隨物之容。故靜則建乎德，動則順乎道。宋人有為其君以象為楮葉者，三年而成。豐殺莖柯，毫芒繁澤，亂之楮葉之中而不可別也。此人遂以功食祿於宋邦。列子聞之曰：『使天地三年而成一葉，則物之有葉者寡矣。』故不乘天地之資，而載一人之身；不隨道理之數，而學一人之智；此皆一葉之行也。故冬耕之稼，后稷不能羨也；豐年大禾，臧獲不能惡也。以一人力，則后稷不足；隨自然，則臧獲有餘。」(《韓非子·喻老》)

除了「隨自然」，韓非還說要「因自然」、「守自然之道」，他說：

「古之全大體者：望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四

時所行，雲布風動；不以智累心，不以私累己；寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；不逆天理，不傷情性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知；不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，不緩法之內；守成理，因自然；禍福生乎道法而不出乎愛惡，榮辱之責在乎己，而不在乎人。」(《韓非子·大體》)

「明君之所以立功成名者四：一曰天時，二曰人心，三曰技能，四曰勢位。非天時，雖十堯不能冬生一穗，逆人心，雖堯、育不能盡人力。故得天時則不務而自生，得人心則不趣而自勸，因技能則不急而自疾，得勢位則不進而名成。若水之流，若船之浮，守自然之道，行毋窮之令，故曰明主。」(《韓非子·功名》)

「以一人之力，則后稷不足；隨自然，則臧獲有餘」，「望天地，觀江海，因山谷」及「若水之流，若船之浮」，這是「恃」農耕或天地萬物之「自然」，也就是要「恃」客觀的規律和條件。除了春耕、夏耘、秋收、冬藏是耕農之「自然」外，治國處事也有所「恃」之「自然」。「自然」除了做為其本身的客體存在外，人還可以根據客觀的「自然」來達成主觀的願望和意志，故言「夫物有常容，因乘以導之，因隨物之容」，治國處事的「自然」就是「儀表」、「權衡」和「法術」，而且，人可以「因乘以導之」，來達成自己的主觀願望。先秦道家或烏托邦改革派，常言「自然」或「法自然」、「以輔萬物之自然」、「因自然」（《莊子·德充符》）而鮮言「導之」。

韓非不但要「因乘」「自然」，而且要將「自然」「導之」。韓非說：

「使天下皆極智能於儀表，盡力於權衡，以動則勝，以靜則安。治世使人樂生於為是，愛身於為非。小人少而君子多，故社稷常立，國家久安。奔車之上無仲尼，覆舟之下無伯夷。故號令者，國之舟車也。安則智廉生，危則爭鄙起。故安國之法，若饑而食，寒而衣，不令而自然也。先王寄理於竹帛，其道順，故後世服。今使人去饑寒，雖責、育不能行；廢自然，雖順道而不立。強勇之所不能行，則上不能安。上以無厭責，已盡，則下對無有，無有則輕法，法所以為國也而輕之，則功不立、名不成。聞古扁鵲之治其病也，以刀刺骨；聖人之救危國也，以忠拂耳。刺骨，故小痛在體而長利在身；拂耳，故小逆在心而久福在國。故甚病之人利在忍痛，猛毅之君以福拂耳。忍痛，故扁鵲盡巧；拂耳，則子胥不失；壽

安之術也。病而不忍痛，則失扁鵲之巧；危而不拂耳，則失聖人之意。如此，長利不遠垂，功名不久立。」(《韓非子·安危》)

「儀表」、「權衡」是客觀事物的原則和標準，人不能棄規矩而方圓，這是「無為」；而必須根據「儀表」、「權衡」，這是「隨自然」、「因自然」、「守自然之道」。但是，僅僅是「隨」「儀表」之「自然」，「因」「權衡」之「自然」還是不足的，而要「極智能」、「盡力」，這就不是王弼的「無為而為之」了，而是將《老子》的「無為」升高到了後設層次而「為無為」了。「極智能」、「盡力」當然是「為」，但卻是「為」因「儀表」、「權衡」之「自然」的「無為」。

人是「自然」，國是「自然」；病人和亂國也是由「自然」形成的「自然」，卻不是符合於人主觀願望的「自然」，一切都言簡

單的「因自然」，又何言改革或「變法」，是以「無為」的改革方法當是「因自然」而「導之」，根據客觀「自然」的規律和條件，「極智能」和「盡力」將病人「導之」為常人，將亂國「導之」為治國。所以，他批評只會簡單的主張「因自然」(《慎子·逸文》)的慎到說：

「勢必於自然，則無為言於勢矣。吾所為言勢者，言人之所設也。今日堯、舜得勢而治，桀、紂得勢而亂，吾非以堯、桀為不然也。雖然，非一人之所得設也。夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：『勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也。』此自然之勢也，非人之所得設也。」(《韓非子·難勢》)

「因自然」的「自然」是客觀存在，但「因」卻是要人去「因」的，屬於主體範圍，「導之」也是主體的人去「導之」的。

人的主體要如何才能去「因」和「導之」客觀的「自然」，那就要「德盛」，如何才能「德盛」，那就要回到「虛」，「虛」就是「無為無思」。韓非說：

「德者，內也。得者，外也。上德不德，言其神不淫於外也。神不淫於外則身全，身全之謂德。德者，得身也。凡德者，以無為集，以無欲成，以不思安，以不用固。為之欲之，則德無舍，德無舍則不全。用之思之則不固，不固則無功，無功則生於德。德則無德，不德則在有德。故曰：『上德不德，是以有德。』」（《韓非子·解老》）

據馮友蘭說：「韓非明白地說：『身以積精為德。』」（〈解老〉）

『神』是『精』的別名，照稷下黃老學派地說法，人得的精氣就是他的『德』。這些精氣，應該加以保持，讓它不能跑出來。一個人必須『無為』，這些精氣才能集合在一起（『以無為集』）。」

²¹ 「無功則生於德」，據陳奇猷《集釋》謂：「謂德外淫則無功，無功則由於用德所致。」²²

韓非所講的「無為」不但是「虛」，而且就是「體道」，他引鄭長者之言，「體道，無為、無見也」（《韓非子·外儲說右上》），且言：「夫能有其國，保其身者必且體道，體道則智深，其智深則其會遠，其會遠眾人莫能見其所極。」（《韓非子·解老》）

「身以積精為德」，「德」又「以無為集」，又「體道，無為、無見也」，「體道則智深」。故「智深」必「體道」，「體道」必「無

²¹ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊，頁四三六，人民出版社，一九八四年二版，北京。

²² 同 14，頁三二七。

為」，「無為」則「虛」，則有「德」。有「德」不但是「體道」與「智深」的根據，「體道」和「智深」則是一種精神的狀態和作用。而有「德」還有其根據，則是：

「知治人者其思慮靜，知事天者其孔竅虛。思慮靜，故德不去。孔竅虛，則和氣日入。故曰：『重積德。』夫能令故德不去，新和氣日至者，蚤服者也。故曰：『蚤服是謂重積德。』積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，計得而後能御萬物，能御萬物則戰易勝敵，戰易勝敵而論必蓋世，論必蓋世，故曰：『無不克。』無不克本於重積德，故曰：『重積德則無不克。』戰易勝敵則兼有天下，論必蓋世則民人從。」

(同前)

「故德不去」又「和氣日入」，舊的不去，新的又來，當然

「德」就愈來愈多，是為「積德」，「積德」則「和多」，「和多而後計得」，「計得」是因「智深」，則「能御萬物」。韓非從「恃萬物之自然，而不敢為」竟到了「計得而後能御萬物」，正是以自然的規律來控制自然。並且，「智深」的精神作用則是基於「和多」、「積德」的生理狀態。要達成這種「體道」而「智深」的生理和精神的狀態，則須「嗇」和「虛無服從於道理」。韓非說：

「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。嗇之謂術也，生於道理。夫能嗇也，是從於道而服於理者也。眾人離於患，陷於禍，猶未知退，而不服從道理。聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理，以稱蚤服。」(同前)

王弼在《老子指略》中指出《老子》一書的要旨為：

「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，其此大要也。」

「論太始之原以明自然之性」是指「道」；「因而不為，損而不施」（「損」，「順」之誤）²³，「因」「順」即「因自然」，「不為」「不施」即「無為」。

王弼主張「無為」，除了「有為必有失」的理由外，在《老子指略》中則言「為之者則敗其性，執之者則失其原矣」，「不以為為事，則不敗其性；不以執為制，則不失其原矣」。

《老子》的「無為」雖「微妙難識」，但他說的「為之於未有，治之於未亂」（第六十四章）卻是很明白的，亦即王弼所理

²³ 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁二〇四，華正書局，一九九二年，台北版。

解的「賤夫巧術，為在未有」。

《老子》的「為之於未有」，韓非是贊成的，散見於《韓非子》中，例如，〈說林上〉所說，「聖人見微以知萌，見端以知末，故見象箸而怖，知天下不足也」。但韓非並不完全以「治之於未亂」為然，故批判了「勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也」的說法。

這當然與彼此所處不同時代有關，老子處於宗法封建崩潰之初，猶得以亡羊補牢；韓非則處於崩潰之後，若只能「治之於未亂」，又如何能「撥亂反正」呢？王弼所處的時代，曹魏大勢已去，不是「未有」，也不是「未亂」，而是已經「勢亂」了，「未有」的是新興政治社會勢力。王弼雖亦知「為於未有」，卻英雄無用武之地，而只能「賤夫巧術」而已。這是要理解王弼討論「無為」和「自然」的背景。

「以輔萬物之自然，而不敢為」或「恃萬物之自然，而不敢為」的「萬物之自然」，王弼有段敘述曰：

「物生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生？道也。何得而畜？德也。何因而形？物也。何使而成？勢也。唯因也，故能無物而不形；唯勢也，故能無物而不成。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。故推而極之，亦至道也。隨其所因，故各有稱焉。」(《老子注·第五十一章》)

萬物的「生」、「畜」、「形」、「成」，是來自「道」、「德」、「物」、「勢」，「萬物之自然」如斯，又何「為」之有焉，只須「隨其所因，各有所稱」。故「因自然」即「無為」，「無為」才能「因自然」。

首先，王弼所論述之「萬物之自然」如次：

「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。」(《老子注·第五章》)

「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。」(同前)

「谿不求物，而物自歸之；嬰兒不用智，而合自然之智。」
(《老子注·第二十八章》)

「川谷之與江海，非江海召之，不召不求而自歸者也。行道於天下者，不令而自均，不求而自得。」(《老子注·第三十二章》)

王弼不但認識了這樣子的「萬物之自然」，也肯定了這樣子的「萬物之自然」，所以說，「行道於天下者，不令而自均，不求

而自得」。

另外，他還發現了，「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣」(《老子注·第二十九章》)，所以，還說：「雖有其智，自任其智，不因物，於其道必失。」(《老子注·第二十七章》)這是說，萬物自有其客觀的性質和規律，只可「因」和「通」，而不能有違反其客觀性質和規律的「為」和「執」，否則，要以主觀的意志作為去代替客觀的性質和規律「自任其智，不因物」，必然會「敗」「失」的。

了解了「萬物以自然為性」的道理後，「聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也」(同前)。「因」「順」客觀的規律，亦即主觀上「不為」「不施」，「無為」於主觀，當然就「除」「去」

了主觀的「迷」「惑」，主觀的「心」就「不亂」，但客觀的「物性自得之也」，故言「明物之性，因之而已，故雖不為，而使之成矣」(《老子注·第四十七章》)。

所以王弼還說：「順自然而行，不造不施，故物得至，而無轍跡也。順物之性，不別不析，故無瑕謫可得其門也。因物之類，不假形也。因物自然，不設不施，故不用關鍵、繩約，而不可開解也。此五者，皆言不造不施，因物之性，不以形制物。」(《老子注·第二十七章》)「不造不施」即「無為」，「因物之性」即「因自然」或「順自然而行」。但「因物之性」，不是「因」其具體有形之物，而是因其抽象普遍的本質——「性」，故「不以形制物」當指，不以具體的「形」來限制普遍的「物」。那也就是說，「因物之性」的「物」不是個殊的「物」，而是一切的「物」。

王弼還說：「順自然也，萬物無不由，為以治以成之也。」(《老

子注·第三十七章》)和「我之教人，非強使從之也，而用夫自然，舉其至理，順之必吉，違之必凶。」(《老子注·第四十二章》)

由於「無為」，所以，「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？」(《老子注·第十章》)「則物自生，何功之有」也就是「因物而用，功自彼成，故不居也」(《老子注·第二章》)。

《老子》的「無為」而「自然」，至少是「以輔萬物之自然，而不敢為」，是對客體「自然」的「不敢為」，而不是對主體而言的，「輔」就是主體對客體「自然」的「輔」，當然還是「為」，只不過是後設於「自然」的「為」，還不能說是完全放棄了人的主觀能動性，何況，他還要「為之於未有，治之於未亂」。

王弼雖然也說了「因物之性」、「順自然也」、「順自然而行」，甚至「隨其所因」，但他卻一直停留在針對客體「自然」的「無

為」，而沒有提昇到後設「因自然」的「因」的主體層次上，故言：「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。」(《老子注·第二十五章》)

「道不違自然」是可以肯定的，但「法自然」如果只能是「在方法方，在圓法圓」，又如何能改革現實，追求理想呢？

他又極稱「自然者，無稱之言，窮極之辭也」(《老子注·第二十五章》)，「無稱之言，窮極之辭」其實就是「道」，故言「則天化成，道同自然」(《論語釋疑·泰伯》)，也就是「與天地合德，體道大通，則乃至於窮極虛無也」(《老子注·第二十六章》)及「自然，然後乃與天地合德」(《老子注·第七十七章》)。

這樣一個「法自然」「體道」「虛無」的聖人之政竟是王弼所說的「凶者自罰，善者自功；功成而不立其譽，罰加而不任其刑。百姓日用而不知其所以然，夫又何可名也」(《論語釋疑·泰伯》)。

他還說：

「聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖。輔萬物之自然而不為始，故曰『無棄人』也。不尚賢能，則民不爭；不貴難得之貨，則民不為盜；不見可欲，則民心不亂。常使民心無欲無惑，則無棄人矣。」(《老子注·第二十七章》)

「為治者務欲立功生事，而有道者務欲還反無為。」(《老子注·第三十章》)

這是不滿現實又找不到出路的烏托邦思想，十九世紀的歐洲曾流行於一時。中國的烏托邦思想當起自《老子》，也出自《禮記·禮運·大同篇》。在魏晉時代也流行於一時，最著名的當為陶淵明的〈桃花源記〉。

從先秦道家以來，他們在主觀世界之外發現了一個自存的客

觀世界，客觀世界自有其真實和規律，他們稱之為「自然」。並且，主觀世界不能代替客觀世界，而只能服從客觀世界，他們稱之為「因自然」（或「輔」、或「順」、或「隨」），「自然」不是人的主觀所能作為的，也不須人的主觀作為，所以，他們主張「無為」（或「不為」、或「不施」、或「不作」）。

但是，法家和韓非卻又發現，主觀世界雖不能代替客觀世界還必須服從之，但人的主觀卻可以依據客觀世界的真實和規律去「因乘以導之」，反作用於客觀世界。所以，「歸本於黃老」的法家和韓非的思想實踐，終得以推翻了宗法封建制度，由秦統一了六國，而建立了中央集權制和私田制的帝國。

雖然，王弼繼承並發展了先秦道家所發現的客觀世界，但是，所處的時代背景不同，在缺乏新興的政治社會勢力下，他們深恐「有為則有所失」，只有「無為而為之」——為「無為」而

「無為」，對於「自然」只能「在方法方，在圓法圓」，只能「還反無為」。最後，只能以烏托邦來作為思想的出路和理想寄托之地。

歷史是以民生為重心的，沒有新的生產力出現，就沒有新興的政治社會勢力的出現。王弼為首所建立的魏晉玄學並不能解決現實的問題，無法規範社會人心，接著而來的則是宗教，魏晉玄學竟成為引進佛教的思想橋樑，具有強烈現實感和進取心的韓非〈解老〉、〈喻老〉仍然湮沒不彰。

參考文獻

I. 中文書目：

高晨陽《儒道會通與正始玄學》，山東齊魯書社 2000。

容肇祖《韓非子考證》，台北：台聯國風出版社 1972 年重刊。

許抗生等《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學出版社，1989。

陳寅恪《魏晉南北朝史講演錄》，合肥：黃山書社 1999。

陳奇猷《韓非子集釋》台北：河洛圖書出版社 1974。

梁啟雄《韓子淺解》，台北：學生書局 1971。

張純、王曉波《韓非思想的歷史研究》，台北：聯經出版事業公司 1983 年。

馮友蘭《中國哲學史新編》第二冊，北京：人民出版社 1984。

湯用彤《魏晉玄學論稿》，台北：廬山出版社 1972。

樓宇烈《王弼集校釋》，台北：華正書局 1992。

II.期刊論文：

王曉毅〈魏晉玄學研究的回顧與瞻望〉，《哲學研究》第二期(2000)

57。

許抗生〈論玄學「有」「無」範疇的根本義蘊〉，《文史哲》第一

期(1996): 28。

楊國榮〈知治統一——韓非認識論特點新探〉，山東：《齊魯學刊》

第三期(1988): 31132。

