

有無、本末與體用： 王弼經典詮釋中的哲學創造

胡勇*

摘要

魏晉玄學在中國哲學發展史上的重要性，很大程度上要歸功於其在大量的經典詮釋活動中所展現出來的強大的哲學創造性，正是這種創造性為後來印度佛教中國化以及宋明理學的產生提供了十分重要的思想資源和理論範型。有無、本末和體用是王弼在經典詮釋中最重要的三組概念，也正是這三個範疇充分體現了王弼哲學詮釋的創造性。這種創造性主要表現為三種形式：一種為保持原概念的語言形式，卻改變其概念的內在涵義或邏輯，「有無」是其代表；一種為原概念的形式和內涵保持不變，獲得改變的是其在文本脈絡或意義結構中的地位，例如從邊緣到中心、從平等到支配，「本末」是其代表；一種為創造或採用新的概念範疇作為理解框架或詮釋邏輯，從而獲得和先前完全不同的文本意義，甚至創造出新的文本結構，「體用」是最好的說明。筆者本文擬從有無、本末和體用及其相互關係等四個方面來呈現王弼哲學中的創造性所在。

關鍵詞：有無、本末、體用、經典詮釋、王弼

* 胡勇，南京大學哲學系博士候選人。

投稿：101年7月17日；修訂：101年10月2日；接受刊登：101年10月2日。

Being and Non-Being, Root and Branch, Substance and Function: The Philosophical Innovation in Wang Pi's Interpretation of the Classics

Yong Hu *

Abstract

The remarkable philosophical innovations revealed in the interpretations of the classics, which has on the one hand contributed to the Sinicization of Buddhism and to the development of Neo-Confucianism, and has provided valuable intellectual sources and theoretical models on the other, are probably the reason why metaphysics in Wei and Jin Dynasties played an important role in Chinese philosophy. The essence of Wang Pi's philosophy consists in three pairs of concepts, being and non-being, root and branch, and substance and function, by which his philosophical innovation can be illustrated. I try to show Wang Pi's philosophical innovation in three ways: i. from the concept of Being and Non-Being, a new connotation or logic can be found in the ancient concepts. ii, from the concept of root and branch, the logical sequence of the text can be clarified. iii, from the concept of substance and function, the process of rendering brand-new meaning by employing new conceptual categories as framework (or logic) is demonstrated. This essay attempts to

* Ph. D. Candidate, Department of Philosophy, Nanjing University.

show the philosophical innovation in Wang Pi's philosophy through these three pairs of concepts.

Keywords: being and no-being, root and branch, substance and function, interpretation of the classics, Wang Pi

有無、本末與體用： 王弼經典詮釋中的哲學創造

胡勇

魏晉玄學在中國哲學發展史上的重要性，很大程度上要歸功於其在大量的經典詮釋活動中所展現出來的強大的哲學創造性，正是這種創造性為後來印度佛教中國化以及宋明理學的產生提供了十分重要的思想資源和理論範型。王弼無疑是其中最重要的創造者之一，尤其是他在整個經典詮釋中對有無、本末、體用等範疇的創造性運用，已經成為中國古代哲學創造的一種典範。然而，時至今日，對於有無、本末和體用等範疇在王弼的經典詮釋中的確切內涵及其三者關係，學術界仍然充斥著各種不同甚至十分對立的認識和意見，這不僅影響到我們對王弼哲學本身的正確認識，也影響到對整個魏晉玄學的哲學性質的合理評價。問題的關鍵在於，由於缺乏對王弼哲學文本的詮釋學性質的清楚認知，因而總是急於將某些文句納入諸如本體論、生成論、體用論、實在論、唯心論等等未加批判的分析框架之中，以致產生許多不必要的誤解甚至錯讀。因此，要想真切的把握王弼哲學的本來面目，就必須回到他的詮釋活動本身，全面考察這些概念的全部運用，並細心地辨明它們與原文本（所詮釋的經典）之間種種細微的差別和關聯，清晰地闡明這些核心範疇的哲學內涵及其內在的邏輯結構，進

而揭示其在經典詮釋中的哲學創造性所在。這也是本文的主要目標和方法所在。

壹、經典詮釋中的「有」與「無」

王弼對「有無」的討論主要集中《老子注》和《老子指略》中，¹下面，我將結合《老子注》和《老子指略》之中大量的詮釋案例，深入分析王弼詮釋文本中「有無」範疇的內涵及其內在關係。

第一，基於「道」的「有無」關係。

首先來看「道」與「無」的關係。在《老子》中，道與無的關係並不明確，在很多時候是暗含有、無兩個方面的，但到王弼的《老子注》中，這種暗含關係就變得十分顯明，譬如：

- (1) 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。是道不可體，故但志慕而已。²
- (2) 言道以無形無名始成萬物，以始以成而不知其所以玄之又玄也。³
- (3) 欲言存邪，則不見其形，欲言亡邪，萬物以之生。⁴
- (4) 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。⁵

¹ 《論語釋疑》中僅有一處提及，在《周易注》和《周易例略》中幾乎沒有提及。原因在於三個經典文本中，唯有《老子》把「有無」作為論述的中心議題和表達的措辭主體。由此充分表明，在中國古代的經典詮釋過程中，詮釋主體的詮釋行為不可避免地受制於詮釋對象文本的原有結構、內容與表達形式，所謂「傳不破經、注不破傳、疏不破注」，正是其極端表現。

² 《論語釋疑·述而》，《王弼集校注》，頁624。

³ 《老子注》第1章，《王弼集校注》，頁1。

⁴ 《老子注》第6章，《王弼集校注》，頁17。

⁵ 《老子注》第14章，《王弼集校注》，頁32。

(5) 萬物皆由道而生，既生而不知所由，故天下常無欲之時，萬物各得其所，若道無施於物，故名於小矣。萬物皆歸之以生，而力使不知其所由，此不為小，故複可名於大矣。⁶

在(1)之中，王弼明確地把道和無等同起來，認為「道」是對「無」的一種稱謂，之所以稱為「道」，在於其具有暢通天地、生養萬物的無限之功用。「道」也只是一個比況，實際上是指道是一種無形無象的存在。(3)(4)的表達形式完全一樣，旨在表明「有」或者「無」都不能充分或者正確的說明「道」本身，因為「道」乃是一種「既有既無」而又「非有非無」的存在。(2)之中，「無形無名」，即是道之「無」的表現，「始成萬物」是道之「有」的表現。「以」即是「用」，這個「以」字把道之有與無的關係揭示出來：正是其「無」才使其「有」得以實現。(5)王弼強調：道之「無」不僅體現在其本身的「無形無名」，還體現在它於生養萬物的過程中所表現出的「無欲」「無為」，也就是道法自然、生而不有、為而不恃和長而不宰之「無」。

其次是「道」與「有」的關係。

就王弼而言，「有」即指有形有象有名有分的個別存在物，也指所有這些個別存在物的世界整體——即所謂的天地、萬物，所以「道」與「有」的關係即是道與物（或萬物）的關係。他說：「夫『道』也者，取乎萬物之所由也。」⁷，據此可見，與「無」不同，「道」不直接就是「萬物」本身，而「道」乃是使得萬物所能夠生長成就萬物自身的那個源始、那個宗主、那個憑由、那個根據。並且這種宗主、根據對於萬物的支援又是不可窮盡，是遍在、永恆的。

⁶ 《老子注》第34章，《王弼集校注》，頁86。

⁷ 《老子指略》，《王弼集校注》，頁196。

綜合而言，在王弼看來，「道」即是「無」，「無」既是「無形無名」，又是「無欲無為」。「道」正是通過這種「無形無名」之「無」生成養育萬物之「有」，並且自身又「無欲無為」，所以其生成養育萬物又不為萬物所知道，這就是那個玄而又玄「道」。由此，在王弼的哲學理路中，「道」兼「有」「無」：以「道」之存在狀態而言，其無特殊規定性是「無」，以「道」之生養萬物功用而言是「有」；以「道」之生成萬物卻又無為無欲、不居功德而言是「無」，以其恒久、遍在地發揮生養萬物之功而為「有」。

第二，基於「物」的「有無」關係。

王弼基於「物」的「有無」關係，主要集中在就《老子注》中，從關係上來說，有無關係有二種基本的表達：一是「有生於無」或「以無為用」，一是「有無相生」。下面將從這兩個方面來分別予以討論，並在討論關係的基礎上「有無」概念之內涵。

(1) 凡有之為利，必以無為用。欲之所本，適道而後濟。故常有欲，可以觀其終物之微也。⁸

此處關鍵有二：第一，「有」「無」具有一種不可分離的關係，即「凡有之為利，必以無為用」，也就是說有形可名的萬物之存在必有其作用和利益，這種作用與利益，又必定是「以無為用」的。（儘管此處並沒有說清楚「有」是把「無」當做「用」，還是依賴「無」而產生作用。）第二，從道的角度而言，不僅萬物存在之「有」始出於未形無名之「無」，而且萬物之作用與利益也必須以「無」為本；從人的角度來說，包含人於其中的萬物最終都要趨向、返歸於所謂的「無」，即：無（始）——有（成）——無（終）。但關鍵是要找到「欲之所本」即「道」，也就是人只要「適道而後

⁸ 《老子注》第1章，《王弼集校注》，頁2。

濟」，這樣就可以體觀到萬有最終的趨向和歸屬了——即那個始成萬物的「無」。

- (2) 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。木埴，壁之所以成，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。⁹

車輪、陶器和房屋，都是具體的事物，而且都是人類為了實用而製造的器物。在《老子》看來，這些具體器物的功用之所以能夠實現，關鍵在於它們都恰當的利用了「無」，這個「無」，在老子那裡實際上就是空間性的虛空。但是《老子》並沒有停留在個例的說明上，而是提出一個更一般的觀念：「故有之以為利，無之以為用。」依據老子文本本身的脈絡，當解讀為：不僅「有形的部分」可以使「物」具有某種功用，而且「無形的虛空」也可以使「物」具有某種功能。而正是這個「無形的虛空」使所謂車輪、陶器和房屋發揮它們各自「有」的作用。總之，在《老子》的脈絡裡，「有」和「無」都能使具體事物產生功用，或者說必須是「有」和「無」結合起來，才能產生具體的功用。在此，有和無的關係是一種橫向平列關係。

然而王弼的詮釋卻改變了這種橫向平列關係。首先，他把《老子》的「有之以為利」詮釋為「有之所以為利」，又把「無之以為用」詮釋為「以無為用」；接著他說「言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也」，從而使二者成為縱向依附關係：本來強調的是事物的「利用」在於事物之「有」必須結合其中之「無」的部分，而一變為事物「有」的部分之所以產生「利益」，關鍵在依賴於事

⁹ 《老子注》第 11 章，《王弼集校注》，頁 27。

物「無」的部分。所謂「以無為用」，並非把「無」當做「用」本身，而是說「無」是「有」之用的憑藉、根據或依賴。

- (3) 何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。以無為用則莫不載也，故物無焉，則無物不經，有焉，則不足以免其生。是以天地雖廣，以無為心。聖王雖大，以虛為主。¹⁰

得德、由道，當然是對人而言。由乎道，即是「以無為用」。心者，主宰也。萬物（有）必須依賴於「無」方能得德、盡性。所以，聖人如同天地，只有以「虛無」為「心」，才能充分發揮成濟天下的功德。

- (4) 高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰，反者道之動也。柔弱同通，不可窮極。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。¹¹

「貴以賤為本，高以下為基」本出現在《老子》39章中，但王弼卻在此將它們與「有以無為用」結合起來，解釋老子的「反者道之動」，最終把所謂「反」和「無」直接等同起來，所謂「動皆知其所無，則物通矣」。由此，使得《老子》的「高以下為基，貴以賤為本」就必須和王弼的「有以無為用」的內在邏輯保持一致，最後都统一到「無」上去：「道之動」的體現就是事物（具體的「有」）對其相「反」的狀態（與有相對之「無」）的回歸。由此，如果在「道」導引下的事物都能夠明瞭那個根本性的「無」，這樣所有事物的運行就不會僵化閉塞而是會始終保持暢通了，這

¹⁰ 《老子注》第38章，《王弼集校注》，頁93。

¹¹ 《老子注》第40章，《王弼集校注》，頁109-110。

就是所謂「反者道之動」。「道之動」實質上就是「道」發揮作用的過程本身，也就是「道之用」。¹²』

以「柔弱同通，不可窮極」來詮釋「弱者道之用」。事實上，所謂「柔弱」即是剛強之所「無」，柔弱之極必是虛無之極。「道之用」即是道對萬物的作用，她不是強行建立事物，而是「因應」¹²事物，因而能夠保持萬物運行的順暢通達而不會窮盡。也就是說，「道」正是運用「柔弱」來實現其成濟萬物之功用的。

《老子》在闡明「反者道之動，弱者道之用」二個原則之後，對萬物與有無的關係做出了一個總的說明：「天下萬物生於有，有生於無。」相對「萬物生於有」，王弼將其詮釋為「萬物以有為生」，相對於「有生於無」，王弼將其詮釋為「有之所始，以無為本」。在王弼看來，所謂「萬物生於有，有生於無」，並非存在一個從「無」中創生出「有」、再從「有」中產生出「萬物」來這樣的生成過程和次序。對於「萬物生於有」，他認為「有」就是「生」，即萬物從「未形無名」的狀態到「擁有」自身特殊之形之名的過程本身，所以他說「天下之物皆以有為生」。而對於「有生於無」，既不是「有」從一絕對的空無之中創生出來，也不是「有」從一獨立於「有」之外的實體性的「無」中創生出來，而是說：「無」乃「有」的源始狀態，在未有之前是一種無形無名的狀態，「無」是「有」之所以「有」的根本。這就是他所說的「有之所始，以無為本」。這也正如王弼在第1章注解中所說：「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。」「凡有皆始於無」，表達的是邏輯的必然，也就是「以無為本」。而無論「有」、「無」，都是萬物

¹² 在這一點上，王弼其實和後來所謂崇有派的郭象並沒有實質差別。

的不同狀態而已，「無」之時並非萬物不存在，而是萬物的起始階段，即萬物獲得自身特殊規定性之前的純有狀態，相對於已經獲得特殊形、名的萬物而言，這種純有的狀態即是一種「無」。¹³

王弼並沒有停留在原文本的脈絡裡，而是依據前面所詮釋的邏輯，進一步得出一個總結性且完全超越於《老子》的結論：「將欲全有，必反於無」。反者，返也。無者，有之反也。如果要更好地保全和實現「有」，就必須主動自覺地返歸到「有」之「反」處——即「無」。在這裡，王弼一方面把「有生於無」詮釋為「以無為本」，一方面又把「以無為本」和「以無為用」結合起來，實際上也是把「反者道之動」和「弱者道之用」統一起來。

¹³ 關於「有無關係在王弼注中是否仍存在發生與生成之意義」的問題，實為本文關注的重中之重，就筆者目前所研讀的情況來看，確實未曾明確發現所謂生成意義上的有無關係。至於相當多的學者提到的王弼於《老子·1章》注言：「凡有皆始於無，未形無名之時，則萬物之始」以及「萬物始於無而後生」，認為王弼仍然暗含著某些生成義。於此，個人認為確有進一步分析和討論的空間。本文的立場為——王弼在此仍然沒有作生成義的詮釋，也沒有所謂的生成義殘留。具體分析如下：對整個王弼《老子·1章注》理解的困難或者所關鍵在於他如何處理「始」和「母」二個概念的。在《老子》那裡，這二個概念無疑屬於時間性生成性概念。仔細體味王弼的注解，則可以發現，王弼把天地萬物的存有分為「未形無名」和「有形有名」兩個階段，也即始（源始）和成（成長）兩個階段，由此對應詮解《老子》文本中的「始」與「母」。由此也可以反過來推斷，他對應的老子文本為「無名，萬物之始；有名，天地之母」，而非「無，名萬物之始；有，名天地之母」。但他說「凡有皆始於無」時，並非說「有」（萬物）是從「無」從創生出來的，而是說萬物的源始狀態為「無」，即「未形無名」，而在這個「未形無名」時候，「道」則為萬物的發揮源始的支持作用，這就是「道」作為「萬物之始」的所在；等到（注意「及其有形有名時」中的「及」字很關鍵）萬物發展到「有形有名」的時候，道則發揮「長之育之亨之毒之」的根本作用，這就是所謂的「道」作為天地萬物之「母」的本質所在。基於此，王弼最後總結道：「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。」其中的「言」和兩個「以」很關鍵，「言」即「這就是常常說到」或「意味的意思」；兩個「以」，都是憑藉、依靠的意思。合起來為：這就意味著道憑藉其無形無名始生和完成萬物，萬物雖然依靠道的無形無名來始生和完成自己，卻不知它們如此始和成的根據是什麼，其實就是玄之又玄。所以在王弼看來，無論萬物在何種階段（無名或有名），「道」始終都是支持萬物如此存在（無名或有名）、卻又根本不知道的那個玄之又玄的「所以然」。接下來的「萬物始於無而後生」，也無非是說：萬物都要從「未形無名」的階段發展到「有形有名」的階段，這就是所謂的「生成」。很顯然，如果這樣的詮釋可以成立，那麼，王弼的道或無作為創生實體的可能性已經蕩然無存了，所謂的「始」與「母」，其時間性創生性的內涵也已消失殆盡了，徒留一個譬喻形式的外殼。由此也充分說明，王弼思想體系之內在邏輯是十分嚴謹一貫的，其對老子生成義的轉換是十分自覺且相當的徹底，這正是王弼哲學創造性的貢獻所在。

接下來，我們要討論王弼「有無」關係之二——「有無相生」。「有無相生」最直接的表達出現在《老子》第2章中，可惜的是，對於老子提出的「有無相生」，王弼竟然沒有做出具體的詮釋。具體來看：

- (5) 天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。注曰：美者，人心之所樂進也；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，故不可得偏舉也，此六者皆陳自然不可偏舉之明數也。¹⁴

從老子的文本來看，和難易、長短、高下、音聲、前後一樣，「有無」是對具體事物存在狀態的兩種對立性描述，也就是基於「物」的「有無」關係。《老子》主要強調事物的相對狀態都是相互聯繫並相互依存的。所謂「有無相生」，應當包含「有生於無」和「無生於有」兩個方面。前面「有生於無」的分析，表明王弼在萬物與有無的關係上，已經不再使用創生、產生之義，而是將其理解為有「以無為本」。而「無生於有」是否也可以理解為「無以有為本」呢？

解決這個問題的關鍵在於要充分把握王弼文本中「生」的涵義和運用，不妨進一步來看王弼對《老子》的第42章的注解。這一章是《老子》中討論道生天下萬物最有名的文本：「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。」王弼的注解為：

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，

¹⁴ 《老子注》第2章，《王弼集校注》，頁6。

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。¹⁵

不同於漢代以來的元氣論詮釋，王弼採取的是逆向分析：「萬物」儘管有「萬形」，但最終都歸於「一」。為什麼會都歸於「一」呢？原因在於萬物都根源於「無」，也就是「以無為本」，而「一」就是「無」。既然稱「無」為「一」，那就一定存在著對這個「一」的分別和言說，這個時候的「無」也就已經不再是不可言說的無形無名之「無」，而就是「有」了，進而又有「一」和對此「一」的認識、言談，所以就已經是「二」了，這樣也就有「三」，如此的分別言說下去，就是萬物由「無形無名」之「無」到「有形有名」的「有」即「萬物」的過程了。為什麼到「三」就夠了，因為從「一」到「三」，就已經能夠充分說明萬物從「無」到「有」的過程。萬物其形態雖有無窮多的差別，但都是以抱陰而負陽的沖氣為它們的存在根據，所以萬物最終都歸於「一」即「無」。與此相同，我們還可例舉王弼《周易略例》和《周易注》中的兩段文字來進一步說明：

夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故眾之所以得鹹存者，主必致一也。動之所以得鹹運者，原必無二也。¹⁶

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。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。¹⁷

¹⁵ 《王弼集校注》，頁 117。

¹⁶ 《周易略例·明象》，《王弼集校注》，頁 591。

¹⁷ 《周易·繫辭注》·韓康伯引，《王弼集校注》，頁 547-548。

顯然，這裡的「一」和「道生一」之「一」是同一個「一」。此「一」不再是數，而是數之「極」，數再多乃至無窮，都必須以這個「一」為基礎為根本。因此說「非數而數以之成」和「眾之所以得鹹存者，主必致一」。而這個「一」就是「無」，但這個「一」或「無」，都不再是《老子》意義上的創生和產生之義了，而是作為具體萬物之「有」的存在依據和統一基礎。而當他說「無不可以無明，必因於有」時，恰好表明「有」也可以成為「無」之本，「無」也必須依賴「有」才能得以顯明。無獨有偶，王弼其在《周易略例·下》中說：「凡言無咎者，本皆有咎者也，防得其道，故得無咎也。吉，無咎者，本亦有咎，由吉故得免也。」¹⁸再次表明在王弼的理路中，正因為「有咎」的可能，人才會積極預防、謹慎行于正道，才能獲得「無咎」之吉，由此「無咎」正以「有咎」為本。把這些與「有以無為本」結合起來，不正好可以看做王弼對「有無相生」的詮解嗎？

至此，我們已經基本完成對王弼經典詮釋中「有無」範疇的關係及其內涵的分析與討論。綜合起來，我們可以看到：

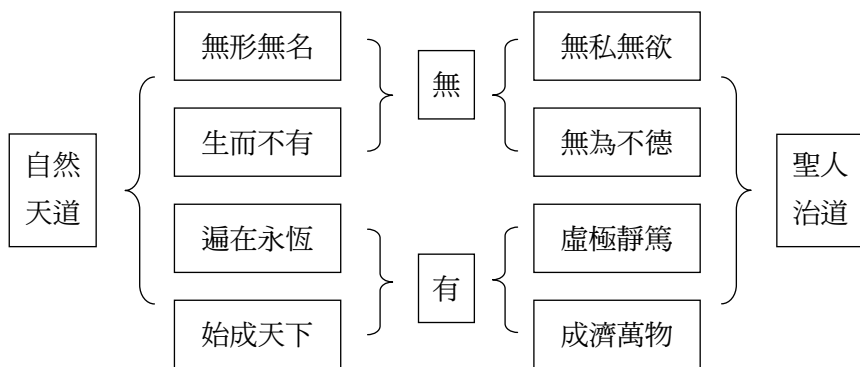
第一、綜合上述分析，我們可以看到，王弼在討論具體事物的「有無」時，著重關注的是具體事物的「用」和「利」，利、用二字的涵義一般而言沒有太大差別，但從王弼的詮釋來看，「利」「用」還是存在細微的差別：「利」更多的表示事物的已經實現的了功用，或者說是功能所產生的現實利益；而「用」則更多的表示事物存在之有待實現的潛能或可能產生的作用。這正如王弼自己所說：「巧利，用之善也。」因此，從「利用」的角度出發，「物」之「有」一方面指事物的具體存在是「有」，即有形有名因而也是有限；一方面是指其實現的具體功能和作用之「有」。「物」之「無」則一方面指事物結構內部總是蘊涵著「無」的部分，並

¹⁸ 《王弼集校注》，頁 615-616。

且憑藉這個「無」才能實現事物的功能和作用；一方面事物的運動必然趨向事物「有」的反對面——「無」。

第二、在王弼的經典詮釋中，「有無」已經成為討論任何存在和事物的一對基本概念，無論是「天道」、「人道」，還是具體器物的存在，都已納入王弼的「有無」討論範疇，因此可以說，王弼不僅是通過「有無」來詮釋《老子》和《周易》以及《論語》等經典，更是通過「有無」來詮釋宇宙萬物人類本身，由此使得「有無」概念成為整個玄學乃至早期中國佛學的核心範疇之一。¹⁹

與此同時，若將這種分析貫穿到王弼關於「人道」的討論中，聖人之「道」亦兼「有」「無」：就聖人自身而言，無私無欲即可謂之「無」，就其存在狀態而言，有形有體卻虛極靜篤可謂之「有」；就聖人治理天下百姓而言，無為而治、功成而不自居是乃謂之「無」，就其成濟萬物之功用而言是乃謂之「有」。如圖所示：



(表 1)

¹⁹ 僧肇的《肇論》就是最好的證明。

第三、王弼一方面承繼了他所詮釋經典中「有無」的概念內涵和基本關係，一方面又通過自己獨特詮釋來拓展或賦予「有無」新的概念內涵和內在關係。就內涵而言，「有」總是有限的存在，「無」並非與此相對的一個有限存在，而是對這種有限的超越。「有、無」分別代表自然存在的兩種狀態，也代表政治行動的兩種模式，還代表著主體生存的兩種境界。就關係而言，「有無」關係更主要的不再是《老子》意義上的創生關係而是依存關係，「無」在王弼這裡獲得比在老子那裡更為基礎的地位和更為積極的作用。同時，王弼對「無」的推崇，目的恰在於更好的「全有」，這是王弼「貴無論」的哲學奧秘所在。對於這一點，本文將在接下來有關「本末」的討論中予以更為詳細的分析。

貳、經典詮釋中的「本」與「末」

在《老子》文本中，本、末都是單獨出現，「末」字出現過一次，「本」字也只出現過二次，分別為：

奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。²⁰

故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自稱孤、寡、不穀。此非以賤為本邪？²¹

合抱之木，生於毫末；九層之台，起於累土；千里之行，始於足下。²²

這充分說明「本末」在《老子》還只是一般性的概念，主要表示事物的主次、先後等關係。但到了王弼這裡，「本末」被賦予深刻的哲學內涵和巨大的詮釋功能，不僅成為王弼經典詮釋的基本原則，更成為王弼

²⁰ 《老子》26章。

²¹ 《老子》39章。

²² 《老子》64章。

哲學建構的核心範疇。下麵將對王弼的詮釋中全部 12 則與「本末」有關的文本進行作具體分析：

- (1) 我獨異於人，而貴食母。注：食母，生之本也。人者皆棄生民之本，貴末飾之華，故曰我獨欲異於人。²³

所謂「棄本崇末」，乃指「棄生民之本，貴末飾之華」。凸顯「本」的樸素性和本真性，以及「末」的華麗性和裝飾性。

- (2) 少則得，多則惑。注：自然之道亦猶樹也，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。²⁴

《老子》認為，注重「少」可以使人獲得更多，貪求「多」反而會讓人墜入迷惑。王弼認為關鍵在於越少就離事物的「本」「真」更近，反而可以獲得更多。那麼少到極致是多少呢？當然是「一」是「無」了。

- (3) 注：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，故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以為母。形器，匠之所成，非可以為匠也。舍其母而用其子，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，必有憂患，功在為之，豈足處也。²⁵

在此，王弼強調「無」對於「有」的優先性和重要性。認為「仁義」不可以成為治理天下之本之母，只有那個不顯現出仁義的「上德」和「道」才是仁義的本與母，因此，治理天下必須「守其母」「崇其本」，方能「存其子」「舉其末」，如果是「舍其母而用其子，棄其本而適其末」，一定不會取得真正的成功。

²³ 《老子注》20 章，《王弼集校注》，頁 49。

²⁴ 《老子注》22 章，《王弼集校注》，頁 56。

²⁵ 《老子注》38 章，《王弼集校注》，頁 95。

- (4) 既得其母，以知其子，既知其子，複守其母，沒身不殆。注：母，本也，子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。²⁶

此處明確把母子與本末結合起來。《老子》只說母子關係，而王弼以「本末」說「母子」，使得只有先後始終涵義的「母子」關係具有與本末相同的貴賤主從之內涵。

- (5) 善建者不拔。注：固其根而後營其末，故不拔也。²⁷
- (6) 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。²⁸
- (7) 是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀。注：以光鑒其所以迷，不以光照求其隱慝也，所謂明道若昧也，此皆崇本以息末，不攻而使複之也。²⁹
- (8) 有國之母，可以長久。注：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。³⁰

上述四例，都在於強調治國必須先明白和把握國家能夠長治久安的「所以」——這個本、母，然後可以去經營所謂的「末」。強調要「以道治國，崇本以息末」，而批評儒家所謂的「以正治國」實際上是一種「立辟以攻末」，最終必定導致「以奇用兵」的結果。

- (9) 老子之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則違其義也。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。因而不違，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。³¹

²⁶ 《老子注》52章，《王弼集校注》，頁139。

²⁷ 《老子注》54章，《王弼集校注》，頁143。

²⁸ 《老子注》57章，《王弼集校注》，頁149。

²⁹ 《老子注》58章，《王弼集校注》，頁153。

³⁰ 《老子注》59章，《王弼集校注》，頁156。

³¹ 《老子指略》，《王弼集校注》，頁196。

(10) 老子之書，其幾乎可一言以蔽之。噫！崇本息末而已矣。³²

上面二段文字，是王弼對《老子》文本中心的高度概括——「崇本息末」或「崇本以息末」。這不僅是《老子》所推重的行動哲學綱領，也是王弼整個經典詮釋活動的中心原則。

(11) 林放問禮之本，子曰：「大哉問！」注：「時人棄本崇末，故大其能尋本禮意也。」³³

孔子稱讚林放對禮之本來意義或原初目的追問。但在王弼看來，這正是對孔子時代的人們所處道德困境的昭示：棄本崇末。顯然，王弼在此一方面是強化了「本末」之間的對立關係，凸顯出「無」為有之本；另一方面把自己對時代政治倫理的想像移植到孔子時代，從而隱晦地傳達自己對現實生活的關切和認識。

(12) 子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉！」注：「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，不可勝禦，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。」³⁴

針對子貢的質疑——「無言」的老師如何能夠實現其教育學生的功能，孔子舉「天何言哉」為例，旨在強調：天雖「無言」卻透過天道的運行本身——即四時之行與萬物之生——昭

³² 《老子指略》，《王弼集校注》，頁 198。

³³ 《論語釋疑·八佾》皇疏，《王弼集校注》，頁 622。

³⁴ 《論語釋疑·陽貨》皇疏，《王弼集校注》，頁 631。

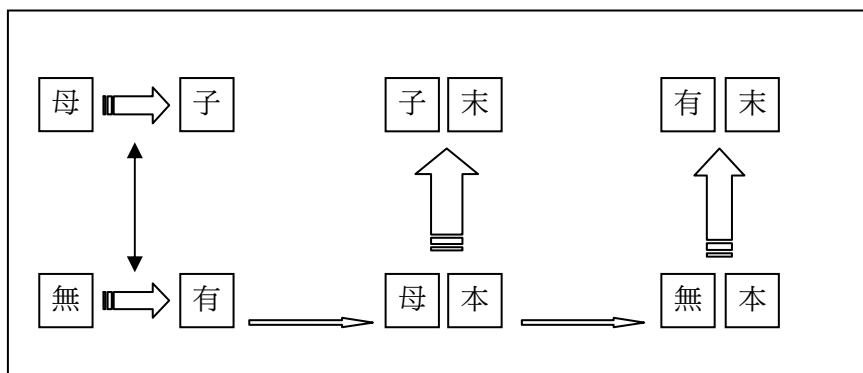
示天道的存在，推此及人，雖然老師「無言」，但老師所要傳授的道理卻也已經在老師自身的生命實踐中顯現出來。這實際上是要告訴子貢：老師不僅可以「言傳」，還可以「身教」。除此之外，並無更多的深意。³⁵但在王弼重視「有無」的詮釋視域中，此則對話的性質發生很大的變化：首先他把有言與無言相對，把立言垂教與無言明本相對，同時又與「本末」相關聯，形成「本無末有」的結構，進而又把「本無末有」納入「舉本統末」的邏輯中，以此論證「無言」相對於「有言」的根本性、優先性地位。由此，在天人同構的關係中，我們的行動選擇就必然是「修本廢言，則天而行化」。

通過對上面 12 例文本的分析，我們可以清晰地看到：

第一、「本末」概念已經不再只是表現植物之主幹與枝節的事實關係，而更多的是表示事物之貴賤優劣的價值關係：當王弼把某些存在狀態指稱為「本」，就意味著同時賦予其相應的價值優先性，因而必然成為某些被指稱為「末」的存在狀態的價值源泉和存在支撐，這種價值關係被王弼表達為「崇本息末」或「崇本以舉末」的語言模式。

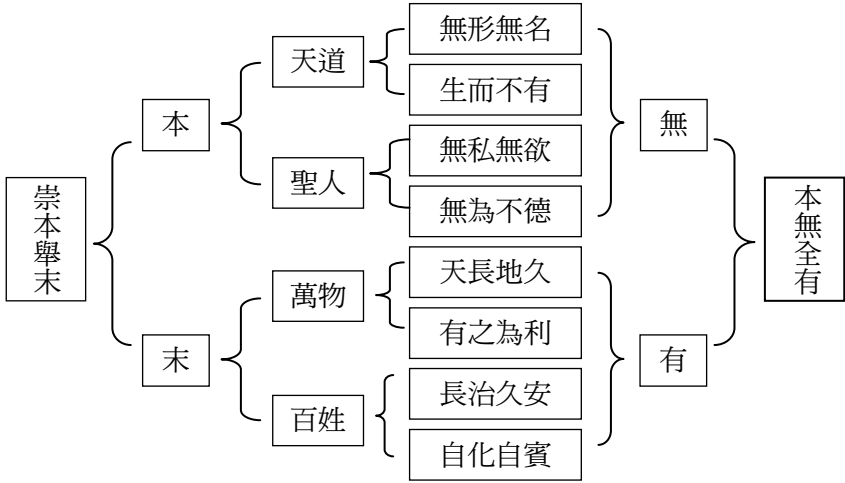
第二、當「本末」與「有無」這對範疇關聯起來的時候，使得在《老子》中橫向的「無中生有」的創生關係轉化為縱向的「有以無為本」的依存關係。「有、無」概念就不再只是對事物的兩種存在狀態的描述，而已經成為對「世界存在什麼」和「世界如何存在」的描述，而實現這種轉化的關鍵是王弼把「母子」和「本末」進行對等性關聯。如圖所示：

³⁵ 比較何晏《論語集釋》中對此段文字的解釋，可以看到王弼詮釋的強烈的形而上特徵：「此章戒人慎言也。『子曰：子欲無言』者，君子訥於言而敏於行，以言之為益少，故欲無言。『子貢曰：子如不言，則小子何述焉』者，小子，弟子也。子貢聞孔子不欲言，故告曰：『夫子若不言，則弟子等何所傳述？』『子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉』者，此孔子舉天亦不言而令行以為譬也。天何嘗有言語哉？而四時之令遞行焉，百物皆依時而生焉，天何嘗有言語教命哉？以喻人若無言，但有其行，不亦可乎！」

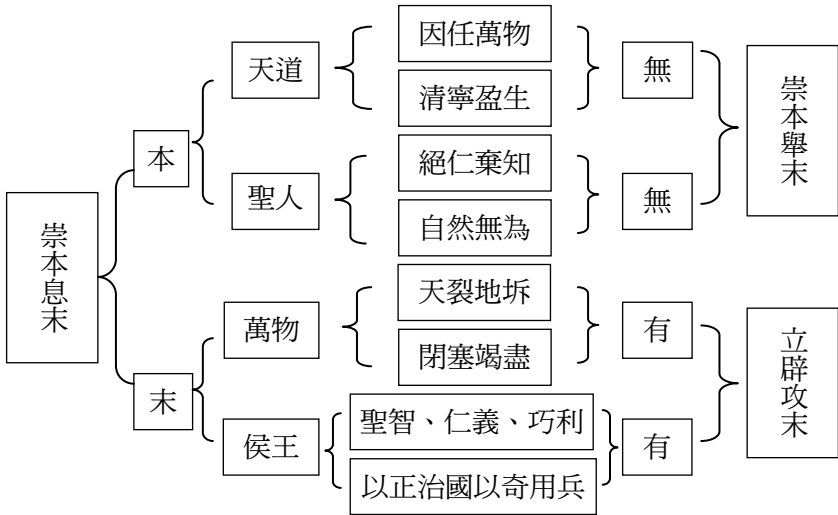


(表 2)

最後，王弼的這種轉化，其最終目的是為自己的聖人政治哲學「貴無論」張本。其所以確立「本末」關係的根本原因在於：「本末」關係蘊涵著貴賤主從的價值選擇，而「有無」在《老子》思想中主要凸顯的是始終先後關係，因而一旦從橫向轉向縱向，「有無」就自然被賦予了與「本末」相同的貴賤主從的價值內涵，從而，「以無為用」也就轉化為「以無為本」或「賴無以為用」。理所當然的，從王弼哲學的目標來說是「全有」，也就是「崇本舉末」；如果從方法和途徑來說，就是「貴無」，也就是「崇本息末」。二者的關係如圖所示：



(表 3)



(表 4)

叁、經典詮釋中的「體」與「用」

關於王弼對「體用」概念的運用，一直爭論不斷，概括起來，無外乎二種：一是王弼的體用論是否為成熟的本體論範疇？³⁶二是王弼體用論的內涵到底是「體無用有」還是「體有用無」？³⁷其實這兩個問題也是互相關聯的。筆者以為，想要解決這兩個問題，必須回到王弼經典詮釋文本本身來考察「體用」概念的分別所指，然後要結合它與有無、本末概念的相互關係來揭示王弼「體用」觀念的本來面目和真實內涵。

一、《老子》詮釋中的「體用」：

- (1) 地雖形魄，不法於天則不能全其寧。天雖精象，不法於道則不能保其精。沖而用之，用乃不能窮滿以造實，實來則溢，故沖而用之，又複不盈，其為無窮亦已極矣。形雖大，不能累其體，事雖殷，不能充其量，萬物舍此而求主，主其安在乎。³⁸

此是王弼注解《老子》「道沖而用之或不盈」中的一段文字。其中地以形魄言，天以精象言，實際上都是屬於「有」的範疇。王弼認為：天地是有形之最大，也不能牽累道之「體」；世間事物再繁複，也不能充滿道之「量」。為什麼呢？奧秘在於「道」乃「沖而用之」。沖者，虛無也；不盈者，不可滿實也，不可窮盡也。由於道之「體」本身就是「沖虛」，所以道之「用」也是「不盈」的，也因此才能成為萬物的「宗主」。在這裡，一方面王弼以道作為萬

³⁶ 對此，臺灣學者洪景潭（2009）有比較全面的總結和分析。另臺灣學者周芳敏（2009）有非常好的概括和舉例說明。

³⁷ 對此，臺灣學者周芳敏（2009）有非常好的概括和舉例說明。

³⁸ 《老子注》第4章，《王弼集校注》，頁11。

物之「宗主」來論道之「用」；同時以「形」來論道之「體」，但並非認為「形」就是「體」，而是認為道乃無形之體，萬物為有形之體。顯然，「體」是涵括「形」，而「形」則歸屬於「體」，因為「體」可以是有形，也可以是無形的。總之，如果從體用概念來看，王弼顯然認為道之「體」為「無」，道之用也是「無」。與此相同的表述還有：「道無水有，故曰，幾也。」³⁹

- (2) 道以無形無為成濟萬物，故從事於道者，以無為為君，不言為教，綿綿若存而物得其真，與道同體，故曰同於道。⁴⁰

言「與道同體」，顯然不是說聖人（從事於道者）之身體也能夠和道之體一樣是無形的，而是指聖人效仿道之無為不言來成濟天下，這就是「同於道」了。

- (3) 「夫大之極也其唯道乎？自此已往豈足尊哉？故雖〔德〕盛業大，富（而）有萬物，猶各得其德，而未能自周也。故天不能為載，地不能為覆，人不能為瞻，（萬物）雖貴以無為用，不能舍無以為體也，不能舍無以為體，則失其為大矣，所謂失道而後德也。」⁴¹

此處「體用」對舉，成為歷來討論王弼「體用」思想最重要的文本之一，同時也是產生歧義和爭論最多的一部分。特別「（萬物）雖貴以無為用，不能舍無以為體也，不能舍無以為體，則失其為大矣」，無論句讀和選字都存在諸多疑難和困惑。對此，樓宇烈在《王弼集校釋》用兩個注釋來予以說明：

「『萬物』雖貴，以無為用」，陶鴻慶說，當作「雖貴以無為用」。按，陶未見奪文而據意改之，雖亦可通，

³⁹ 《王弼集校注》，頁 20。

⁴⁰ 《老子注》第 23 章，《王弼集校注》，頁 58。

⁴¹ 《老子注》第 38 章，《王弼集校注》，頁 94。

然觀本注前文說「何以盡德，以無為用」之意，則不必如陶說改。此句意為，萬物雖貴，然必須以無為用，不能離開無而自以為用，亦即不能「棄本舍母，而適其子」之意。

「不能」二字涉上文而衍，故刪。按，「不能舍無以為體也，則失其為大矣」義不可通。觀王弼注文之意，「萬物雖貴，以無為用」，故當「言舍無以為體，則失其為大矣」，故此處不當有「不能」二字甚明。或說，二舍字，當作舍，意為居守。此說於此句雖可通，而於上句則不可通。又，「則」字《道藏集注》本作也，屬上讀。⁴²

根據樓先生的判定：一是此處句讀當為「『萬物』雖貴，以無為用」；二是第二個「『不能』舍無以為體也」中的「不能」二字為衍文。三是認為二「捨」字，當為捨棄義，不贊同取居守之意的「舍」字。所以全句應當為：「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也，捨無以為體，則失其為大矣」。樓先生的這一判定對如何理解王弼的哲學思想以及體用有無的概念內涵產生重大的影響，目前學界對此問題還沒有引起充分重視，大多要麼是未加批判的沿用，要麼是語焉不詳的忽略。

當然也有部分學者是不認同樓先生的看法。其一，牟宗三先生在《才性與玄理》第五章中有一個王弼《老子注》第三十八章的附錄，在這個附錄中，我們可以看到牟先生對這段文句的取捨判斷：「夫大之極也，其唯道乎？自此已往，豈足尊哉？故雖盛業大富，而有萬物，猶各得其德。雖貴以無為用，不能『舍』無以為體也。（『舍』當為『居』）。

⁴² 《王弼集校注》，頁 102。

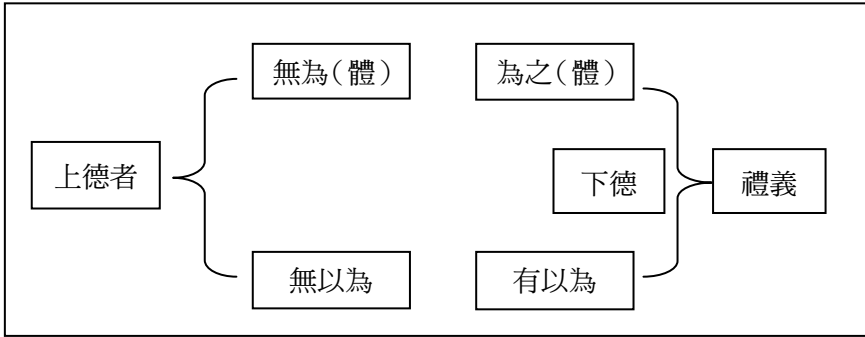
不能『舍』無以為體，(『舍』亦當為『居』)，則失其為大矣。所謂失道而後德也」(1980: 142)。其二，德國學者瓦格納(Rudolf G. Wagner)教授在其巨著《王弼〈老子注〉研究》中，對此段文字作了十分詳細的辨析，得出了與樓先生和牟先生都不同的判定：「故雖德盛業大，富有萬物，猶各得其德，而未能自周也。故天不能為載，地不能為覆，人不能為瞻，雖貴以無為用，不能全無以為體也，不能全無以為體，則失其為大矣」(2008: 547-555)。由此看來，問題集中在兩個方面：一是句中第二個「『不能』舍無以為體也」中的「不能」二字是否為衍文；二是句中兩個「捨」字，當取捨棄之「捨」，還是牟先生的「居」，還是瓦格納的「全」。

筆者認為，要解決這個疑惑，一是需要從本段文句的整體語境出發，前後關聯，通盤考慮，二是要結合王弼對老子第三十八章整個注解，尤其是王弼經典詮釋的整體立場和詮釋邏輯來考慮，在此基礎上方能做出恰當的判斷和選擇。從整個《老子》第三十八章的整體內來看，這裡呈現的是一個從上德到下德到上仁到上義到上禮不斷墮落退化的政治行動和與此相應的社會生活景觀，顯然王弼肯定了這一個退化邏輯的，所以在他的注解前半部分詳細說明此退化邏輯每一個環節的具體表現和原因分析——即「失道之大」。(3)中所錄文字，是王弼對應《老子》中「失道而後德」文句的詮釋。其旨在表明只有「道」才能是真正的「大」，即便是儒家《周易》中所推重的「德盛業大，富有萬物」，仍然不過是「上德」而已，因為它已經由「道」墮落退化到「德」了，而真正值得推崇的只有大之極之「道」，所以他說：「夫大之極也，其唯道乎？自此已往，豈足尊哉？」是說稱得上「大之極」的，唯有「道」本身而已，自「道」以下，就已經不值得推崇的了。為什麼呢？接下來，王弼以這句備受爭議的話，來進一步詮釋「道」與「德」的

差別：所謂「『不能』舍無以為體，則失其為大矣，所謂失道而後德也」。即表明之所以會「失道而後德」，根本在於喪失了、遠離了真正的大道；而之所以會喪失了、遠離了這個真正的大道，又根本取決於與「無」的關係：「以無為用」還是「以無為體」。顯然根據「不能舍無以為體則失其為大矣，所謂失道而後德也」來看，「舍無以為體」是高於「以無為用」的。也就是說：儘管做到了「以無為用」，但不能做到「舍無以為體」，則雖然是德盛業大、富有萬物，雖算是「得德」，但仍然遠離大道本身。唯有「舍無以為體」，才能達到道的境界。那究竟什麼是「舍無以為體」呢？一要看如何理解「舍」字的含義，二要符合二者原有的邏輯關係。

首先，「舍」作為動詞有二個基本的含義，一為放棄義，一為居留義；而「以無為用」也可以有兩種理解：一是無即是用；二是「有」依賴「無」而發揮作用。由此，「舍無以為體」也存在兩種理解可能：如果取「無即是用」之義，則應該理解為：雖然能夠做到「貴無」並以無為用，但未能達到居留於無並直接以「無」為「體」。如果取第二義，則應該如此理解：雖然能夠做到「貴無」從而依賴於無發揮作用，但未能達到捨棄對無的依賴而直接以「無」為「體」。雖然這兩種理解都能夠滿足「舍無以為體」高於「貴以無為用」的邏輯要求，但根據「貴無」和「舍無」的遞進關係，這裡取「居留」義似乎更合乎王弼的詮釋目標。因為，在王弼看來，真正的得道者，必須是不僅「用」無，還要「體」無，也就是要「德其母」。「無」為用之母，德其母者，即以無為本性也。如此，方能吻合其「每況愈下」之退化邏輯：「上德者」即是得道者（既「貴以無為用」又能「舍無以為體」）——下德者（雖能「貴以無為用」卻不能「舍無以為體」）——仁義禮者（既不能「舍無以為體」，也不能「貴無以為用」）。用體用和有無概念來表述則

為：上德者是「體無用亦無」，下德者是「體未無而用無」，等而下之則是「體未無用亦未無」。如圖所示：



(表 5)

至此，回到此前的對於整個文句的判讀上來，我們可以清楚的看到兩種相對的解讀：即樓宇烈先生為一種，牟宗三和瓦格納為一種。若依照樓先生的解讀，則沒有辦法滿足王弼詮釋邏輯的要求；而牟先生和瓦格納的解讀從方向上說其實是一致的，從整體上和訓詁上也是符合王弼文本本有之邏輯的，只是瓦格納的「舍」改為「全」實為不必要的主張，一是舍本就有捨棄和保全（居留）兩種含義，這在古漢語中是極為常見的，二是並沒有任何文獻上證據表明它的可能性。

二、《論語》詮釋中的「體用」：

- (4) 「況之曰道，寂然無體，不可為象。是道不可體，故但志慕而已。」⁴³

⁴³ 《論語釋疑·述而》邢疏，《王弼集校注》，頁 624。

此處的「道不可體」與(2)中的「與道同體」並不矛盾。說道「無體」，實就其無形無象而言，正因為「無體」，所以對於人而言，道是不可「體」的，人只能「志慕」而已。所謂「志慕」，就是指對道「無為而無不為」之境界的追求與效法，這種追求與效仿實際上就是「與道同體」的過程。

- (5) 注曰：言為政之次序也。夫喜，懼，哀，樂，民之自然，應感而動，則發乎聲歌。所以陳詩采謠，以知民志風。既見其風，則捐益基焉。故因俗立制，以達其禮也。矯俗檢刑，民心未化，故又感以聲樂，以和神也。若不采民詩，則無以觀風。風乖俗異，則禮無所立，禮若不設，則樂無所樂，樂非禮則功無所濟。故三體相扶，而用有先後也。⁴⁴

這是對《論語·泰伯》中「興於詩，立于禮，成於樂」的詮釋。王弼認為，這是孔子在闡述為政方法的先後次序：詩以觀民風，故在先；禮以矯民俗，故其次；樂以化民心，故在後。但又認為，所謂先後次序之不同，只是就它們功用上的差別而言，若從三者的「體」上來說，則不能說什麼先後，因為它們三者始終是緊密聯繫並互相支持的。顯然，這裡的「體」，就不再是形象之體了，而應當是指詩、禮、樂三教的內容及其體制而形成的統一體。

三、《周易》詮釋中的「體用」

- (6) 夫《彖》者，何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。⁴⁵
 (7) 凡《彖》者，通論一卦之體者也。一卦之體，必由一爻為主。⁴⁶

⁴⁴ 《論語釋疑·泰伯》皇疏，《王弼集校注》，頁 625。

⁴⁵ 《周易略例·上》，《王弼集校注》，頁 591。

以上是論卦之體，並表明卦體之中存在一個主宰者或決定者。那什麼是卦體之體呢？王弼在此沒有說明，今人朱伯昆（2009：286）解釋為「一卦之體，即一卦之體制，指一卦的卦義」。

(8) 夫爻者，何也？言乎變者也。變者何也？情偽之所為也。夫情偽之動，非數之所求也。故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違。⁴⁷

王弼認為，卦爻是顯示事物（此處的事物包含卦爻象在內）之變化的，而變化又是事物情性的真實與虛偽之矛盾多變而導致，並且這種變化無法從僵化的數字推演中直接把握。接下來王弼以「故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違」來說明所謂「情偽」之變。關於這段話，唐代的邢璣是這樣注解的：

物之為體，或性同行乖，情貌相違，同歸殊途，一致百慮。故《萃》卦六二：「引吉，無咎」。萃之為體，貴相從就，六二志在靜退，不欲相就。人之多辟，己獨取正，其體雖合，志則不同，故曰「合散」。《乾》之初九：「潛龍，勿用」。初九身雖潛屈，情無憂悶，其志則申，故曰：「屈伸」。至如風虎、雲龍，嘯吟相感，物之體性，形願相從。此則情體乖違，質願相反。故《歸妹》九四：「歸妹愆期，遲歸有時」。四體是震，是形躁也。愆期待時，是好靜也。《履》卦六三：「武人為于大君」，志剛也。《兌》體是陰，是質柔也。志懷剛武，為於大君，是愛剛也。（《周易略例》刑璣疏）

⁴⁶ 《周易略例·下》，《王弼集校注》，頁 615。

⁴⁷ 《周易略例·上》，《王弼集校注》，頁 597。

從刑疇的疏解來看，所謂「合散」，是指體合而志散；所謂「屈伸」，是指體屈而情伸。體形本為躁動的卻趨好於靜，體質本為陰柔的卻志懷剛武，這就是所謂的「體與情反，質與願違」。體者，不僅包括形和質，還包括卦之性，因為王弼常常用陰陽剛柔之性來言卦體。情者，即是志、願也，實際上是指卦爻將要運動變化的趨向。從事物的「體質」與「情願」的關係來看，二者既可以是「相違」，亦可以是「相從」；但最終「情願」是從屬於「體質」本身的。王弼在《周易注·乾卦·文言》說：「不為『乾元』，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？是故『始而亨者』，必『乾元』也。利而正者，必『性情』也。」孔穎達對其中的「不性其情，何能久行其正」疏解為：「性者天生之質，正而不邪；情者性之欲也。言若不能以性制情，使其情如性，則不能久行其正。」⁴⁸並在其後，引用了王弼之「體與情反，質與願違」來進一步論證其解釋的合法性。由此我們可以看到：王弼所謂的「體」，是包括「形」、「質」、「性」、「義」的，而其「情」、「志」、「願」、「欲」則都是依從於「體」而發出並最終受到「體」之制約的。

- (9) 近不必比，遠不必乖。同聲相應，高下不必均也。同氣相求，體質不必齊也。召雲者龍，命呂者律。故二女相違，而剛柔合體。⁴⁹

此處「體質」並稱。剛柔可以合體，意即以「剛柔」之性來言「體」。

- (10) 是故範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而無體，一陰一陽而無窮。非天下之至變，其孰能與於此哉！是故卦以存時，爻以示變。⁵⁰

⁴⁸ 孔穎達（唐）。《周易正義》〈·乾·象〉。

⁴⁹ 《周易略例·明》，《王弼集校注》，頁 597。

- (11) 夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。夫時有否泰，故用有行藏。卦有小大，故辭有險易。一時之制，可反而用也。一時之吉，可反而凶也。故卦以反對，而爻亦皆變。是故用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適。故名其卦，則吉凶從其類；存其時，則動靜應其用。尋名以觀其吉凶，舉時以觀其動靜，則一體之變，由斯見矣。⁵¹

以上二則討論卦與爻的關係。「卦」即是「時」，表示事物存在的整體狀態或性質，而卦中之爻即是「時之用」，顯示事物存在的變化性。雖然「用無常道，事無軌度」，但這種時「用」卻必須是「適時之變」。所以，卦以「時」而論，則有否泰；而爻以「時之用」而論，則只有所謂「行藏」，即「《泰》時則行，《否》時則藏」。通過卦之名來考察吉凶，通過卦之時來考察動靜是否適宜，這樣，就可以明瞭一卦之體的全部變化了。這說明卦之「體」既有「名」又有「時」，六爻在卦體之內，即是卦「體」之「時」之「用」，所以簡單的說，「卦」乃爻之「體」，「爻」是卦之「用」。雖然王弼並沒有如此明確的表達，但其中的體用邏輯卻是確定不移的。

- (12) 初上者，體之終始，事之先後也。故位無常分，事無常所。非可以陰陽定也。尊卑有常序，終始無常主。故《繫辭》但論四爻功位之通例，而不及初上之定位也。然事不可無終始，卦不可無六爻，初上雖無陰陽本位，是終始之地也。統而論之，爻之所處則謂之位，卦以六爻為成，則不得不謂之六位時成也。⁵²

⁵⁰ 《周易略例》，《王弼集校注》，頁 598。

⁵¹ 《周易略例》，《王弼集校注》，頁 604。

⁵² 《周易略例》，《王弼集校注》，頁 613。

這實際上是在討論卦的內在結構：初、上表時間，即是「時」；二至五表空間，即是「位」。綜合起來，一卦具有六爻，而六爻聚合成為一個時空統一體，這個「六位時成」的統一體就是所謂的卦之「體」。

(13) 凡體具四德者，則轉以勝者為先，故曰「元亨，利貞」也。⁵³

一個卦不僅是一個時空綜合之體，而且還具有其自身的特性——「德」，譬如乾卦就具有全部四種德性：元、亨、利、貞。

(14) 天也者，形之名也；乾（健⁵⁴）也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保（無）虧，為物之首，統之者豈非至健哉！⁵⁵

(15) 地也者，形之名也；坤也者，用地者也。夫兩雄必爭，二主必危。有地之形，與剛健為耦，而以永保無疆。用之者，不亦至順乎？⁵⁶

上面二則是王弼對於乾、坤彖辭的注解：所謂天地，並不是「形」本身，只是對宇宙中兩種最大的存在之「形」的稱謂；所謂乾坤，恰是天地之形的運用。本來有形之物必定受到形的牽累，但天卻能「永保無虧」，關鍵在於「天之形」具有至健之德，故能突破形的束縛而成為萬物之統領。至健固然是偉大的，但如果宇宙世界同時存在兩個這樣的雄健，則必定帶來爭鬥和危亂，所以「地之形」因為擁有至順之德，故能與剛健之天並存，能順承剛健而「永保無疆」。

王弼在此提出了一組非常關鍵的概念——即「形之名」者與「用形者」，也即天地之形與乾坤健順之德——來討論天地與乾坤、健順的關

⁵³ 《周易略例·下》，《王弼集校注》，頁 615。

⁵⁴ 樓宇烈認為此處的「健」應當為「幹」。今依此。詳見《王弼集校注》，頁 221。

⁵⁵ 《周易注·乾·彖》，《王弼集校注》，頁 213。

⁵⁶ 《周易注·坤·彖》，《王弼集校注》，頁 226。

係，三者的關係在唐代孔穎達的《周易正義》中有十分明確的表述：「『天』是體名，『乾』則用名，『健』是其訓，三者並見，最為詳悉。」雖然王弼並沒有明確採用體用概念來論述，但其以形質為體，認為天地是形之名，而乾坤為用形者之名，實則已經蘊涵了「天地為體，乾坤為用」的邏輯。

(16) 君子體仁，足以長人。⁵⁷

所謂「體仁」，即是「體包仁道」⁵⁸仁道無形，何以被有形之體包涵呢？顯然此處的體仁之體，並非為人身之形體，而應當指身心合一之存在「主體」。唯有「主體」才能發揚「仁心」，實施「仁道」，這就是「體仁」。

(17) 統而舉之，乾體皆龍；別而敘之，各隨其義。⁵⁹

(18) 九，剛直之物，唯乾體能用之。用純剛以觀天，天則可見矣。⁶⁰

這裡所謂「乾體」，實際上就是那個六爻之「時位」而成的乾卦之體。以爻象而言，乾卦之六爻都是陽爻，故皆以龍為象，所以說「乾體皆龍」，即六陽爻生成的乾卦之體通體是龍象。以爻位而言，六位均言「九」，九是純剛之數，只有純陽的乾體才能使用，所以乾體必用九。

(19) 處困而用剛，不失其中，履正而能體大者也。⁶¹

「用剛」與「體大」。這裡的「用」和「體」都用作動詞，暗示著一個能「用」能「體」之「主體」——「君子」或「大人」——的存在。所謂「用剛」，即是君子自身發揚自強不息

⁵⁷ 《周易注·乾·文言》，《王弼集校注》，頁 597。

⁵⁸ 「明人法天之行此「四德」，言君子之人，體包仁道，泛愛施生，足以尊長於人也。仁則善也，謂行仁德，法天之「元」德也。」見孔穎達（唐）。《周易正義》。

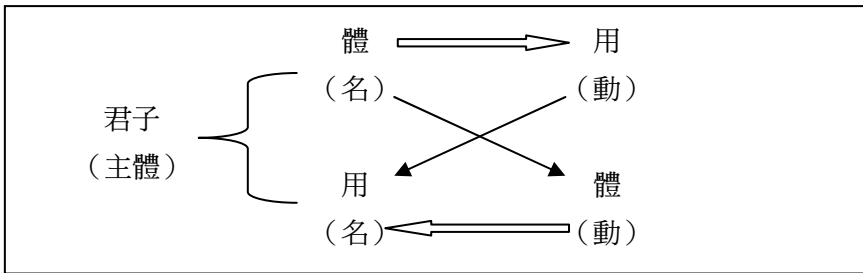
⁵⁹ 《周易注·乾·文言》，《王弼集校注》，頁 216。

⁶⁰ 《周易注·乾·文言》，《王弼集校注》，頁 216。

⁶¹ 《周易注·困》，《王弼集校注》，頁 454。

的剛健之「德用」；所謂「體大」，即是君子因為履行中正之道而能不斷擴充自身之體，最終達至成濟天下之「大體」。由此可見，依於主體的「體用」動詞性用法中其實蘊含著一個相應的名詞性「體用」結構。動詞性的「體」總是從一個名詞性的「體」發出，而動詞性的「用」總是要去獲得某個名詞性的「用」；一個名詞性的客「體」總能產生某個名詞性的「用」，而一個名詞性的「用」總能期待一個動詞性的「體」來實現。

如圖示：



(表 6)

上述 19 個案例，基本涵蓋了王弼全部的經典詮釋文本，應該說具有很強的代表性，由此我們可以對王弼「體用」概念的使用有一個比較全面和準確的瞭解：

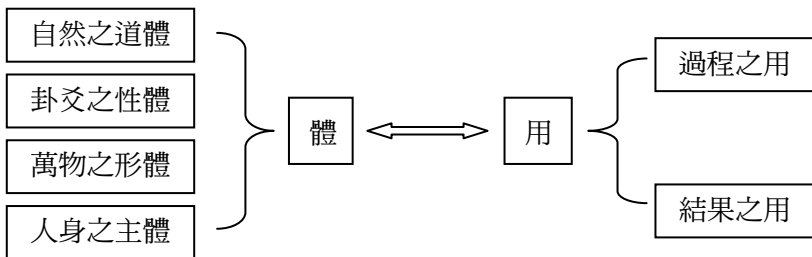
第一、關於「體」和「用」的概念涵義。所謂「體用」的概念內涵並非王弼自己有過明確的定義或說明，只能是從對他使用情況的全面考察中獲得恰當的認識。

首先，從使用的形式來說，王弼「體用」概念的運用可以區分為二種，一種是動詞性運用，一種是名詞性使用。而這兩種運用之間有著緊

密的聯繫，這在前面已有明確的分析，即動詞性的「體用」一定指向一個「主體」的存在，這個「主體」正是通過某種「體」和「用」的動態實踐，從而達到「主體」存在的理想之「體」與「用」。與此同時，體用的運用還存在著單獨運用和對舉使用的差別：一方面，數量上單獨使用的情況要遠遠大於對舉連用，另一方面，「體」的名詞性運用要多於動詞性使用，「用」的動詞性使用要多於名詞性運用。

其次，從使用的物件來說，王弼「體用」概念的使用物件既可以是「道」、「天地」、「聖人」、「百姓」，也可以是「卦」、「爻」、「器物」、「事數」。這充分說明，「體用」在王弼這裡不僅運用範圍非常普遍，而且已經成為王弼詮釋分析和表述的不可缺少的概念了。就「體」而言，既可以是人身之主體、萬物之形體，卦爻之性體，當然還可以是無體之道體，也可以進一步區分為：主體和非主體、具體和虛體，動體和靜體等等，可以說宇宙中一切存在都有其特殊之「體」。就「用」而言，既可以是使用、運用、利用，也可以是功用、作用、效用，也就是所謂動態之用和靜態之用的分別。動態的用總是對某個「體」的運用過程，而靜態的用則總是對這種運用的結果，因此我們又可以說是過程之用和結果之用的區分。

綜合「體用」，可以用下圖說明：



(表 7)

第二、關於「體」和「用」的關係。所謂「體」實際上是對任何一種形式之存在本身的指向，這個「存在」本身可以從形、質、象、狀、性、義等方面去規定它，「形、象、狀」，可以說是「體」的外在或形式方面，而「質、性、義」可以看做「體」的內在或內容方面。從王弼的使用情況來看，他有時候以「形質」合言「體」，有時候單用「形」或「質」來言「體」。所謂「用」實際上那個「存在」本身（「體」）與宇宙中其它之存在（「體」）的一種或多種作用關係，既包含作用之過程本身，也包括作用之結果本身。由此，我們可以看到，「用」是從屬於「體」的，「用」一定是由某「體」而引發的，而一旦形成某「體」，其「體」必然表現為與其它「存在」的作用關係，從而獲得某種「用」，這種「用」或許是潛在，或許是已經實現的。本質上「體」和「用」是不可分離，「體」對「用」具有約束性，而「用」對「體」具有相關性。

第三、就王弼的整個經典詮釋來說，「體用」在《老子》《論語》的詮釋中使用並不顯明和充分，且始終依從於「本末」概念，到了《周易》詮釋時對體用的概念運用以及關係的討論體現得相對充分和豐富一些。實際上，王弼對於「體用」概念的運用是相當鬆散而多樣的，這說明「體用」概念對於王弼來說還沒有獲得足夠的穩定性和明確性，但這也使得王弼的「體用」運用中蘊涵豐富的可能性，這恰為後來體用思想的發展所逐步揭示與證實。

肆、「體用」與「本末」、「有無」

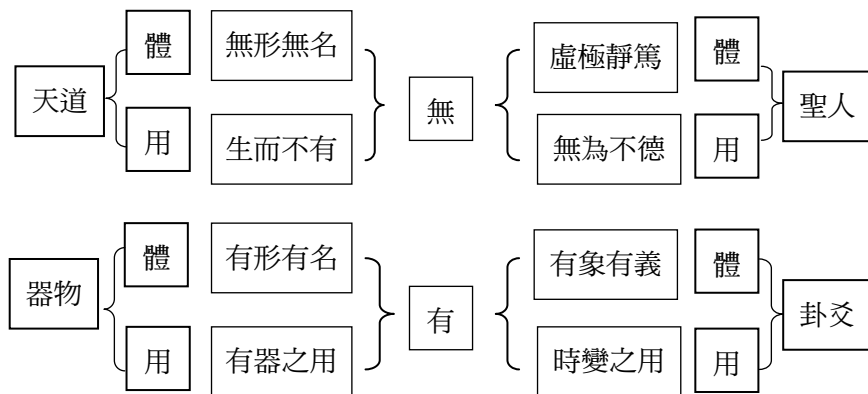
前面分別對王弼在經典詮釋中的有無、本末和體用三組概念的運用情況作了大量的文本考察和分析，基本厘清了它們在王弼哲學詮釋中各自的概念內涵和內部關係。實際上，在王弼的詮釋中，這三組概念是相

互纏繞在一起的，儘管王弼本人對於這種關係並沒有太多的自覺，但我們為了更深入的瞭解王弼在其經典詮釋中的哲學創造本質，必須進一步探討三者之間可能存在的複雜關係。

一、體用與有無

如第一節中所分析，王弼的「有無」分別為基於「道」和「物」兩個方面，」

「道」又分為「自然之道」與「聖人治道」，「物」又可分為「萬物」和「器物」。「萬物」實際上是指作為一個世界整體而言，而器物則指各個事物個體而言。如果我們把王弼的「無有」範疇與「體用」結合起來，就會發現一個王弼自身沒有完全洞察到的哲學結構。



(表 8)

如上圖所示，天道之體為「無」，其用亦是「無」，「以無為用」即是用「無」。器物之體為「有」，其用亦是「有」，「以無為用」則是依賴「無」以為用。聖人之體就身體而言是「有」，就主體而言是「無」；其用亦是「無」。卦爻之體為「有」，其用亦是「有」。

由此說明，在王弼的詮釋中，「體用」和「有無」的關係是很豐富的，在考察或使用王弼的體用觀念時，就必須仔細分辨他的言說對象是什麼。因為既不存在什麼「有體無用」([韓]林采佑，1996)的可能，也不存在什麼固定的「體無用有」模式，當然更不能簡單地把王弼的體用論歸結為所謂的「本體論」或「存有論」，即便是中國傳統意義上的本根或本原論。

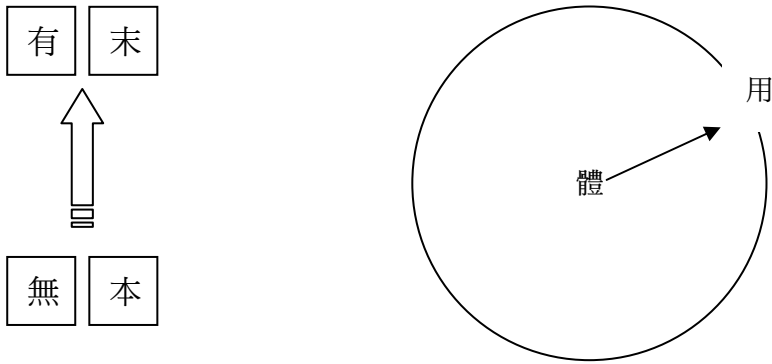
二、有無與本末

關於有無與本末的關係，在前面第二節中已有較為充分的討論，但還需要才指出的一點是：有無的關係是開放的，也就是說，有無之間的關係並不由「有無」自身來決定；而「本末」則一開始就具有很強的約束性或者說結構性，所以一定是「有無」被「本末」結構所決定。但「以無為本」在整個玄學思潮中並不具有天然的合理性，裴頠的「崇有」論和郭象的「獨化」論都是拒絕這種「本無末有」結構的。

三、體用、本末與有無

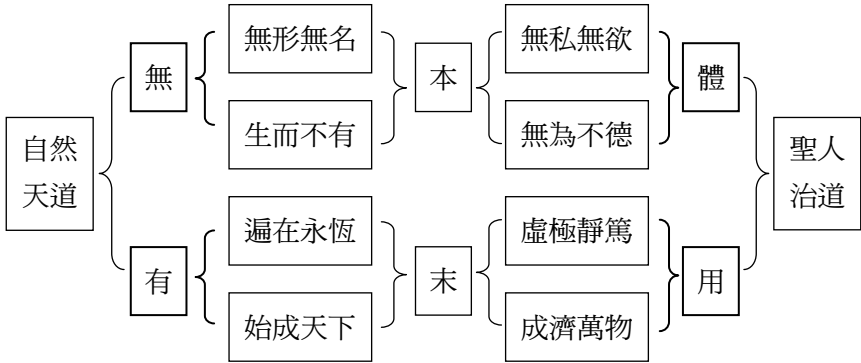
「體用」作為一組概念，自然比「本末」和「有無」晚出很多，在此之前幾無連出對舉之例，所以「體用」之間的關係，既沒有先驗的根據，也沒有歷史的傳承。事實上，「體用」概念與「本末」和「有無」之間的邏輯結構存在著較大的差異：首先，「本末」與「有無」均為對立性或對等性概念，「本」與「末」相對獨立，雖然可以合為一體卻有主從之

別；「有」與「無」是既相反相對卻又相生相成的；與二者不同，「體」與「用」之間並非對立性或對等性關係，而是相互依存關係。因此從分離性來說，「有無」和「本末」二者內部都存在者較大的可分離性，而「體用」之間恰恰是要求不可分離的。如圖所示



(表 9)

其次，當我們使用「有無」概念時，重在分別的是兩種相反狀態；使用「本末」時，強調的是主從貴賤之分；而當我們使用「體用」概念時，總是表達為「X 之體」和「X 之用」，也就是說，對「體用」的討論必須是依附於某個具體的存在——譬如「道」或「物」——才得以可能。因此，我們談論「體用」時，凸顯的總是某一「X」的具體存在。如果我們將王弼的有無、本末和體用這三者結合起來，就會發現一個十分有意思的結構，如圖所示：



(表 10)

在有無結構裡，道是無，萬物是有。但在本末結構中，就會形成一個「本無末有」的結構：道雖是無，但萬物之有必須依據道之無而生成。若將二者分別與體用關聯起來時，就會形成一個「體無用有」和「體本有末」的結構：一方面，無即是道之體，而萬物之有即是道之用；另一方面，道體相對於道用而言是「本」，道用相對於道體而言是「末」。

綜上所述，在王弼思想體系中，「有無」、「本末」與「體用」是既有差異又有緊密關聯的三組概念，三者在全體系中所扮演的角色和所發揮的作用也是有所不同的：

就「有無」而言，雖然在《老子》那裡，「有無」就已經是非常重要的概念，但在王弼的詮釋文本中，它不再是核心了，這樣說並非意指「有無」概念不是王弼哲學詮釋學中最為基本的概念。事實上，「有無」概念正是在王弼這裡獲得其真正充分的哲學身份，從而成為整個魏晉玄學的核心範疇之一的。並且，「有無」概念本質上屬於客觀存有

層面，而「本末」概念則更多屬於價值層面，所以，相對於價值層面，客觀存有層面的「有無」是更為基礎的部分，但它的相互關係本身在人類認識中是不確定的，因而價值層面的「本末」卻可以賦予這種確定性，從而為人類實踐提供堅實的依據。在王弼那裡，「有無」恰是依附「本末」才能獲得自身價值定位——「本無末有」的，這正是王弼哲學的靈魂所在。

相對於「有無」和「體用」這兩組概念，「本末」無疑佔有支配地位並統攝著其它概念。所謂「『本末』概念無疑占支配地位」，此種說法立足於兩點，一是就王弼整個聖人政治哲學的體系建構而言，「本末」概念的確更為核心，因為王弼政治實踐哲學的核心在於——「崇本息末」和「崇本舉末」；二是就王弼整個創造性的詮釋過程而言，「本末」結構的建立和運用始終都是最為關鍵的部分。這一點，前面的分析已經予以充分證明。

事實上，在王弼這裡，「體用」還沒有成為一對內涵明確、形式穩定的概念範疇，但必須承認，與這種範疇相應的思維過程和表達邏輯都已經發展得很豐富充分了。因此，當王弼把「體用」對舉，並納入「本末」、「有無」的範疇結構中使用時，就不僅賦予了「體用」的相應的邏輯語意，也改變了「本末」與「有無」自身的邏輯表達，這也正是王弼哲學思維的創造性所在：「體用」與「本末」的結合，一方面導致「體用」之間被賦予與「本末」相同的的貴賤主從價值邏輯，一方面也使「本末」之間的分離獨立性發生某種程度的減弱；同樣，「體用」與「有無」的結合，一方面使得「體用」之間產生某種分離對立的張力，一方面也使「有無」之間的這種其非此即彼的趨向有所淡化。但必須說明的是，這種結合既是前所未有的創造，也是王弼哲學思想內在矛盾的關鍵所在。

伍、結論

通過上述分析，我們可以清楚的看到，有無、本末和體用是王弼在經典詮釋中最重要三組概念，也正是這三個範疇充分體現了王弼哲學詮釋的創造性。這種創造性主要表現為三種形式：一種為保持原概念的語言形式，卻改變其概念的內在涵義或邏輯，「有無」是其代表；一種為原概念的形式和內涵保持不變，獲得改變的是其在文本脈絡或意義結構中的地位，例如從邊緣到中心、從平等到支配，「本末」是其代表；一種為創造或採用新的概念範疇作為理解框架或詮釋邏輯，從而獲得和先前完全不同的文本意義，甚至創造出新的文本結構，「體用」是最好的說明。

就整個中國古典哲學來說，這種創造性對推動哲學的形而上發展具有十分重要的典範意義，這也為後來的哲學發展所證實。但就王弼思想自身的融貫性來說，卻存在著一些矛盾與衝突，雖然這些衝突大多未被王弼本人所意識到。

第一，當王弼把母子關係等同於本末關係時，目的在於變原有的「有無」創生關係為依存關係，結果卻不可避免的把母子關係中原有的獨立性分離性繼承下來，當他用「本無末有」來表現道與萬物關係時，就不自覺地承認道與萬物是各自獨立分離的存在，「母」一旦生「子」，「母」便與「子」分離而各自獨立，儘管「母」對「子」仍有養育之功，但畢竟母子不同體，也不同用了。問題是王弼哲學本身並不接受這種分離與獨立，因為他強烈反對作為無的「道」和作為有的「萬物」是同一層次的存在，即道之為物非物也，就像說「一」之為數非數也。這在老子那裡已經表達得很清楚，莊子則說得更哲學化——物

物者非物。⁶²其實在老子那裡，以「母子」關係來規定「有無」就已經存在這個衝突了，不過被老子對「有生於無」之邏輯的強調而所掩蓋而已，而到王弼這裡則是更加強化了這個潛在的衝突。

第二，如前所述，有無與本末結合會產生「本無末有」的結構，有無與體用結合則會產生「體無用有」的結構，如果單獨使用，都不會產生問題。但如果將這兩個結構結合起來，就會發現一個巨大的衝突所在：當以道為無、萬物為有時，道和萬物就必然是相反對的關係，這相對立的二者又將如何統一起來呢？「本無末有」模式雖然能夠以其貴賤主從的價值邏輯來統一「有無」也即道與萬物，卻又不可避免使得道和萬物成為分離獨立的同層次二元存在；與有無、母子、本末不同的是，體用結構的內在邏輯是一方面強調「體用」之間的不同層次性，另一方面又特別強調其不可分離性，所以「體無用有」模式可以很好的解決這個矛盾，即當以道為體萬物為用的時候，道和萬物並非處在同一個層面上，也就不構成有無二元同在的衝突，同時又滿足「以無為本」的價值要求。問題的複雜在於：體用結構還邏輯的要求體用總是針對某一具體的存在方可言「體用」，譬如道、萬物、聖人、卦等等。也就是說，當我們把道和萬物納入體用結構中時，就必然要求有一個「X」處在道和萬物概念的上位，由此方可表達道和萬物的體用關係：道為「X」之體，萬物為「X」之用。這樣不僅滿足了道與萬物之間「本無末有」的貴賤主從之價值要求，也滿足了「體無用有」非二元性同在的不可分離性需求。看上去是個完美的解決，卻為王弼哲學留下一個巨大的理論困境，那就是：如果存在這樣一個超越於道和萬物的「X」，事實上也就取消了道作為最

⁶² 《莊子·知北遊》：「有先天地生者物邪？物物者非物。物出不得先物也，猶其有物也。猶其有物也，無已。」認為如果有先於天地萬物而產生的物，那麼這個物還必然有自己的產生者，這樣推上去是無窮的；同時，一普通物不能產生形形色色的萬物，所以世界必然產生於一個不同於任何事物的東西（非物），即「道」。

高存在的合法性，道也就不能成為萬物存在之本了，「本無末有」自然也就無法成立。如果不存在這樣一個「X」，那麼所謂的道與萬物之間「體無用有」的結構也將不成立，自然就必須承認道和萬物之間是彼此分離獨立的二元存在。顯然，這兩個結果都是王弼所不能接受的。

第三，上述兩個理論困境之所以並未被王弼充分覺察，主要是兩個方面的原因：一是王弼哲學的核心目標並非討論道和萬物的關係，其終極目的在於為其聖人政治哲學尋求形而上基礎——即那個終極的自然之道，也就是說王弼優先解決的是聖人治道與自然之道之間的關係，他最終的處理模式就是「崇本舉末」和「崇本息末」。毫無疑問，王弼於此獲得的成功自然遮蔽了討論道與萬物之間關係的重要性。二是雖然王弼以母子本末關係為核心範疇來統攝其他概念關係，就註定了這個困境的存在，但因為體用思維此刻並未在王弼的哲學架構中顯明化和結構化，相應的這種衝突也就沒有在王弼這兒成為一個真正現實的問題或困境，儘管這個問題是如此的重要。只有到了宋明理學時期，這個困境才真正成為那個時代的中心問題並得到相應的解決。

參考文獻

- [德]瓦格納（2008）。《王弼〈老子注〉研究》，江蘇：鳳凰出版傳媒集團。
- 朱伯昆（2009）。《易學哲學史》。上海：昆侖出版社。
- 牟宗三（1980）。《才性與玄理》。廣西：廣西師範大學出版社。
- [韓]林采佑（1996）。〈略談王弼體用範疇之原義——「有體無用」之「用體論」〉，《哲學研究》第 11 期。
- 周芳敏（2009）。〈王弼「體用」義詮定〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 6 卷第 1 期。
- 洪景潭（2009）。《魏晉玄學“以無為本”的再詮釋——以王弼、嵇康、郭象為中心》。博士論文。臺南：成功大學中國文學系。
- 樓宇烈（1980）。《王弼集校注》。北京：中華書局。