

貴無之學——王 弼

湯用彤

貴無之學有三系統，一爲王何，二者嵇阮。王何二人又不同。王爲全新人物，何則尚脫不了漢學之風。而最脫不了漢學的意義者爲張湛、道安，此二人爲其三。

一、自漢學至玄學

1、何晏與王弼。王何二人并論，其故在何晏地位顯貴，爲王弼之說鼓吹。且當時玄學家不多，王、何、夏侯玄等同時倡導此風，故常並論也。然何晏實帶漢人氣味。何晏著《論語集解》，此非他一人之作，乃集前人之說而成。此書不能代表他的思想。《列子·仲尼篇注》引何晏《無名論》一段，又《列子·天瑞篇注》引其道論一段。又《晉書·王衍傳》中有一篇無名論，相傳爲何晏作，然頗可疑。從《無名論》可知何晏取名家說法，而以道家之意作爲其形而上學之根據，此與王弼同。從《道論》可知何晏尚未脫漢學窠臼。《無名論》云：“爲民所譽，則有名者也。無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽。”漢以來，以名治天下。爲與論所稱，則有名者也。有名者或文或武，而聖人則超乎文武，故名無名。“謂無名爲道，無譽爲大，則夫無名者，可以言有名矣。”（聖王知人授官，故有名出于無名。此之道體萬有，亦然。）“無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可

名者，豈同用哉？此比于無所有，故皆有所有矣。而于有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。”君爲諸臣共同之因。諸臣互相不同，或文或武。互不同皆出于同，故曰當與無所有相從。“夫道者，惟無所有者也。自天地已來皆有所有矣。然猶謂之道者，以其能復用無所有也。”天地萬物皆有所有，然皆自然運行，正如國家之治以聖人故。道究竟是如何的？漢人謂萬物爲五行之配合。五行出于陰陽。在陰陽未分時爲太素，爲元氣。此從宇宙論說也。何晏《道論》中說，萬物有白有黑，而道無黑白，卻爲黑白所從出。此說與漢人無大差別。道出于現象之外，現象之後，爲本質。然此所謂道實爲一實物，在時間中。故此種學說爲科學的學說。王弼之說不同于此。王弼所謂道與時間無關。道即宇宙全體。漢人與何晏之說爲本質的學說，王弼之說爲本體的學說。前者認爲萬物之性以外有本質，本質無名，而與有名爲兩個東西。後者則認爲體用不二。

2、王弼大衍義。何劭《王弼傳》（《三國志·鍾會傳》注引）爲現存之最有價值的王弼的傳記。其中載王弼與裴徽之談話。何晏稱許王弼，又，何王二人論性情之不同。其中又載荀融反對王弼之大衍義。（荀融本爲王弼之友。）易曰：“大衍之數五十，其用四十有九。……天數二十有五，地數三十。”漢代經學大師馬融釋五十爲北辰、兩儀、日月、四時、五行、十二月、二十四氣。北辰（天極宮）居中不動，故曰其用四十有九。馬融又謂北辰即太極。鄭康成則釋五十爲十月、十二辰、二十八宿。此說出於易緯。而四十有九者，則以天地數共五十五，去五行，又減一（爲何減一，鄭未明說）。荀爽則釋五十爲六爻，八卦爲四十八，再加乾坤用九用六共五十。初九勿用，故四十有九。姚信、董遇則以爲天地數五十五，每卦六畫，五十五減六爲四十九。五十則未釋。《易·繫辭》與後來哲學最有關係者爲太極一觀念。欲說太極，則必牽涉到大衍之數。王弼大衍義即以玄學家之眼光釋天地之數。“大衍義”已佚，韓康伯之論保存一部

分。(宋人謂韓康伯親受業于王弼，此可疑。然韓之論與王說近似。)王弼曰：“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，非數而數之以成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因于有，故常于有物之極，而必明其所由之宗也。”韓康伯說：“有必始于無，……取其有之所極，況之太極。”無者即有之所極。萬有或大或小，皆可以數形容。有可以有數，無無數。蓋數者，所以記物。四十有九，數之極，亦有之極也。大衍之數，實只四十九，其一非數，以其非“有物”故。然有無非二，有物之極與所由之宗非二。其一不用之一，非數之一，乃形上學之一。一即全，即不二。

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。元素無名，實為本質。漢學為宇宙論，接近科學。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。萬物因本體而有，超乎時空，超乎數量，超乎一切名言分別，而一切時空等種種分別皆在本體之內，皆因本體而有。王弼不問世界是 what, or what is made of, 亞里士多德說種種科學皆講“什麼”，being this or that, 而形上學則講 being as being。以下分論王弼之學說。

二、道

1、體，無體。道有衆義，其一為道理，其一為元氣（如《淮南子》）。前者為抽象的，後者則為具體的東西。漢人以至抱朴子，二義混用。王弼之道則與之不同。《論語釋疑》云：“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。”無為體，此所謂寂然無體，無形體也。（舊時所謂體，皆如身體之體。至王弼始以之為本體。）本體非物。物有數有象，可以用名言去說它。非物，

故非數(非四十有九之一),非象,無名。萬物紛雜,本體則寂然。形容本體,擬議本體,最好之辭爲道。(王弼以爲“強爲之名曰大”尚不妥。)道即 whole, 即 order。無漢人之元氣爲質料義,而有爲法爲理義,故曰通,曰由。說元氣先天地生,在時間中,而王弼所謂先天地生,無時間先後意。“不知其誰之子,故曰先天地生。”

2、道之別一名爲常。a 常有本然義,本來如此曰常。常對奇言。對個人說,有許多事很可奇怪;對宇宙說,則無所謂奇,一切本來如此。人對外物不能了解,不能控制,乃以爲有奇,其實無奇。b 常有靜義。《老子》二十五章注云:“返化終始,不失其常。”萬有千變萬化,皆有其理。c 常有絕對義。《老子》一章注云:“指事造形,非其常也。”指事造形,特殊的,具體的東西有變化,全則不變。有變者爲相對,不變者爲絕對。就此點言,亦可說常有靜義。但此所謂靜,爲絕對的靜,包括動靜言。

(三) 自然。《易略例·明彖》云:“物無妄然,必由其理。”物無妄然,即自然。此二句爲“道順自然”之確解。道即全,即 absolute, 即 order。一個東西之所以有,必有所由,萬物之有,皆由于道,“物皆不敢妄,然後乃各全其性”(《易·無妄卦》注)。如妄然,則失其性。性即物之如此如彼也。有出于道,亦即有生于無義。

(四) 道德。漢有才性論,正始有道德論(後衍爲無有之辨、真俗二諦之爭,其實爲同一問題)。何晏道德論已爲形上學的。王弼所謂道爲自然,爲常,德即指事造形。《老子》五十一章注云:“道者物之所由也,德者物之所得也。”道德論即無名有名之關係,亦即性與變之關係。王弼以道爲體,萬物得其一德,與漢末人異。(漢末之道德論,如《尹文子》,實爲一種政治學說。君主合乎道,而臣民得其一才。)(《易略例·明爻》一篇,說宗主與情偽,其關係爲動的。全即 totality, 即 order。謂全爲靜,乃絕對的靜,超乎動靜。

(五) 極。即道之全也。六朝人謂之宗極。(王弼說極說宗,亦同義。)萬有皆出乎道,指事造形,具數理而有。此謂之得(佛家謂之

取),在宇宙間得其一定的地位也。此即順乎自然,即不敢妄然。對“數個理”而言,王弼說道之全。道之全即有之極,即無。個別事物皆有其一定地位,不敢妄然。但若因此“殊其己而有其心,則一體不能自全,肌骨不能相容”(《老子》三十八章注)。一切的安排與秩序即極。王弼有時又說:“一極”,明不可分也。又說“大極”。

(六)反本。“復者反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則靜,靜非對動者也。語息則默,默非對語者也。然則天地雖大,富有萬物,雷動風行,運化萬變,寂然至無,是其本矣。”具體的事物 A 與 B 是相對的,二者可以互相衝突、互相排斥。故曰:“若其以有爲心,則異類未獲具存矣。”王弼所謂天地非道。“天者,形之名也”(乾卦注)。本即無。天地以無爲心。王弼之說與政治學說有密切關係。以無爲心,即大公無私,無我。以有爲心則反之。天地以無爲心,萬物自然運行。君主以無爲心,乃合于道。若以有爲心,則拘于仁義。“健者,用形者也。”健即道。具體的事物 A、B、C 等各有其地位,各有其用,是謂順性守命,然此猶是私,是以有爲心。反本即以無爲心,則明全體大用。此即道之自用也。具體的事物各有其得(或取),是謂德。道之自得(其實無得)爲上德,或聖德。就道體言,道以無爲體。就上德言,道以“無”爲用。(過去釋爲以“無爲”用,誤。)《老子》三十八章注云:“夫大之極也,其唯道乎。自此以往,豈足尊哉。故雖盛業大富,而有萬物,猶各得其德。雖貴以‘無’爲用,不能舍‘無’以爲體也。不能舍無以爲體,則失其大矣,所謂失道而後德也。”此所謂德,實爲上德或聖德。“盛德大富而有萬物”,在政治上說,即君主之治天下。在形上學說,即道之全體大用。用不能舍體。以無爲用,即老子所謂“冲而用之”。“執一家之量者不能全家,執一國之量者不能全國。窮力舉重,不能爲用,……”有無窮之力,纔能治天下,即爲有聖德之君。A、B、C 因全而有,若 A、B、C 各只顧自己,各守性命,則至多只是“良民”而已。若 A、B、C 不忘本體,與全體大用打成一片,乃成聖人。是爲“與天地合其

德”，“與極同體”。如此不失，不忘其體，是為反本，是為復命。問：何以普通人不能反于無？《老子》三十九章注云：“物各得此一以成，既成而舍以居成。居成則失其母，故皆裂發歇竭滅蹶也。”萬有之存在由于本體，非離本體而自存。然既成，且自居于成，乃居末而忘本。忘本，則不能全其生。

(七) 政論。

1 聖人。《老子》各章所說聖人，大半皆指君主。《論語釋疑》謂君子有二義，一指帝王，一指“德足君物，皆稱君子，有德者之通稱”。自漢以來，皆信聖人天成，王弼似亦持此見解。“聖人茂于人者，神明也。”神明天成。然王弼所說聖人之內容與儒家之說不同。聖人有“則天之德”，無名、中和，與道同體，與天地合其德。聖人之治天下，分職任官，各得其當，即分職合其名分，用人合其名目。分職用人為有名，聖王無名，無名統有名，有名以無名為主。《老子》二十八章注云：“真散而百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。”三十二章注、二十七章注、三十八章注皆可參考。

2 因。王弼所謂無為，一為 natural，對人偽言。任天，或則天行化，非故意如此或如彼，帝王行事，無論為善舉或刑罰，皆非矯揉造作，而順乎自然。順自然即順性。物無妄然，皆由其理。順性即因其性。一為無身。A、B 等自居于其個體或個性，則失其性，此即私（參見十七章注）。“惟無身無私乎自然”。若以自己為體，為本，則私乎自然。聖王無身，與天地合其德，是為公。聖王行事，無論善舉或刑罰，皆為當然，此亦即順自然，亦即因。（參見二十九章注。）帝王之治天下，對萬物萬事，皆“因之”而已。無為非不作事，政治上一切活動皆應有，但帝王所行之事，非造作，而是順乎自然。王弼不攻擊儒者之名教。《老子》三十八章中所蔑視之禮，王弼以為是文飾之禮。《論語》有云“立于禮”，王弼《釋疑》云：“禮以敬為主。”因即順自然，即無為而自化。要做到如此，首先聖王必須大公無私，其次聖王以“觀”感化人，而不以刑制使物。觀卦注云：“王

道之可以觀者，莫甚于宗廟，……”宗廟祭祀實大有功用。即便是刑制，只要“因”，亦應有。訟卦注云：“無訟在于謀始，謀始在于作制。……物有其分，……”刑制名分使人各得其分，則可免爭。又，因非不變。革卦注云，民不喜變革，但聖王知宇宙間本有變，不合則變，變須得當（參考鼎卦注。）

3 儒道窮通。雖然老子反對仁義，反對禮，要絕聖棄智，王弼則以為這是反對假的聖賢，假的仁義。（何晏亦如此主張。見《世說新語·文學》注引文章叙錄：“晏說與聖人同”。）王弼以為自己的學說為儒的一種解釋，并非反對孔子。王何皆以為“老不及聖”，然而何以性與天道等，《論語》卻不多說，而《老子》講得很多？《三國志》注引王弼傳中說，裴徽問，《論語》書中何以不講無。王弼答曰：“聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言其所不足。聖人要教人，故不說無。且就聖人自己亦不必說。”王弼把孔老拉在一起說，以名教為訓，形上學為體。形上學為名教之根本，而名教為形上學之例證。王弼把名家說放在道家基礎上。既然以聖人為君，何以有些聖人如孔子不做君主？《論語》云：“用則行之，舍則藏之。”玄學家以為孔子本有聖德，可為君主，但天地有數有命，聖人乃有窮通之分。“逢時遇世，莫若舜禹。”《論語釋疑》子見南子注云：“否泰有命，……天命厭之。”王弼之說如決定論，物無妄然。宇宙有一定之消長，此命也。窮通之論，最初玄學即討論。揚子《太玄賦》云：“觀大易之損益，覽老氏之倚伏。”漢人講天道，即福禍吉凶，揚子講玄，亦講此。張衡《思玄賦》云：“吉凶倚伏，出微難明，乃作思玄賦。”張楊之玄，與王弼之玄自然大不同，但王弼之說用舍行藏，實根源于此最早之玄學。漢人熱心政治，以為應該做官。漢末三國人乃漸厭棄政治，以為不一定要做官，做隱士亦可。王弼窮通之論與此傾向相合。觀卦注且以為隱遁者亦可為民所觀。

（八）工夫。除佛學外，玄學很少講工夫。就王弼之系統說，人

類分二部分，臣民各得一體，具特殊之理，有特殊之功能，臣民被統治，而君主則得道之全，君主是聖人，天下自然有秩序。故王弼少講臣民而多講君主。君主如何治天下？王弼于這方面也講得很少。因為王弼相信：1 聖人“智慧自備”（《老子》二章注）。且聖人順自然，不造作，“為則偽也”。聖人不需要常人之“學”。2 聖人之智慧即明。明夷卦注云：“藏明于內，乃得明也。”聖人之明不外露，無鋒芒。蒙卦注云：“蒙以養正，乃聖功也。”聖人有明，乃能知人，乃能善任，如此，則無為而無不為。此種說法，原自名家來。3 只要聖人體無，不必講體如何如何，只須講儒家之名教即可。

(九) 性情

1 材料。a 何晏說聖人無情，王弼不同意，作文辨之。此文有一段保存在《三國志》注引何劭王弼傳。b 同傳中有王弼致荀融書，曾說“以情從理”。c 乾卦注云：“不性其情，何能久行其正？”d 何晏《論語集解》釋顏子不貳過，以顏子能以情從理也。

2 應注意之點：a 聖人只有幾個人纔合此資格，其他若顏子，則為賢人。何晏說顏子以情從理，王弼說聖人以情從理，若謂二說同，則誤。b 自漢以來，性有二義。董子《春秋繁露》云：“身亦兩，有貪仁之性。”此性包括情言。又云：“身之有性情也，猶天之有陰陽也。”此以性與情對待言。c 性情之分別，從善惡方面言，即性情相應不相應問題。或說相應（或皆善或皆惡），或說不相應（即性惡情善，或反是）。最普通之說為性情二元，即性善情惡。然劉向則謂性情相應，性不獨善，情不獨惡。（荀悅《申鑒》甚推崇劉說。）d 性情之定義，各派異說。與性情相關問題如善惡、理欲等，各派皆討論，然以立場不同，定義各異。對於性情之分別乃各異其說。(i) 董仲舒、班固等從陰陽說性情，性陽情陰，(ii) 又有從理欲說性情，性順理而情縱欲，儒家所持之觀點常如此。(iii) 又有從動靜說性情，情為性之動，性為情之未發。性，生而然，為陰；情為已發，形外，接物而發，為陽。劉向之性情相應說是也。《禮·樂記》云：“人生而

靜，天之性也。感于物而動，性之欲也。”此為最早從動靜說性情，很顯然本為道家之說。e 復卦注云：“動非對靜者也。”動靜（或體用）非二，是王弼之說。

3 王弼傳云：“聖人茂于人者，神明也；同于人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。”此王弼駁何晏聖人無情之說也。同傳《與荀融書》云：“明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。”自然之性即情也。《論語釋疑》云：“喜懼哀樂，民之自然，應感而動，則發乎聲歌。”應物之確解，即應感而動。聖人體幽微，明窮通，顏子之壽夭，孔父皆知之。然遇之不能無樂，喪之不能無哀。依王弼說，性善情亦善，性惡情亦惡，亦從動靜說性情也，而與何晏以情順理之說全異。（《申鑒》可參考，乾卦、感卦、臨卦、明夷卦等注可參考。）何晏之本體論似分二截，故其性情論說聖人無情。聖人以下者，賢人為能以理化情，常人不能。王弼之本體論說體用不二，其性情論說聖人與常人皆有情，唯聖人能性其情，久行其正，能隨心所欲不踰矩，常人則不能。顏子三月不違仁，是賢者矣。王弼又以為：“然則聖人情應物而無累于物者也。”答荀融書又云：“又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。”應者感也，即《樂記》“感于物而動”之感，即《易》大傳“感而遂通”之感。寂然之體，感于物而動，即為情。情包括感情與情欲二義。聖人有情，此從動靜方面說也。聖人性其情，則自然能以情從理。答荀融書所云多戲語，以情從理，非從動靜言，乃從善惡言。