

王弼：玄學的典範

張 素 卿

一

從兩漢到魏晉，學術思想的演變有一個趨勢，那就是經學思潮^①式微，而玄學蔚為風尚。漢代自武帝並立五經博士，罷黜百家之後，儒家六藝之學成為兩漢學術的主流：以董仲舒為儒宗，立論以詩、書、禮、樂、易、春秋六經為依據，而推陰陽、言災異以廣衍其說。^②這就是所謂的「經學思潮」。這一潮流在漢魏之際有了轉變，魏魚豢的《魏略》描述漢獻帝初平至建安之末的學術概況說：「天下分崩，人懷苟且，綱紀既衰，

① 余敦康《何晏王弼玄學新探》（濟南：齊魯，一九九一）有如下的看法：「經學」與「經學思潮」不同。「經學」以詩、書、禮、樂、易、春秋六經為研究對象，是春秋以前學術文化之總匯，而從孔子開始，形成了一個研究這些經典的傳統。經學的發展是一種文化運動。漢魏之際，經學仍在繼續發展，但「經學思潮」則近尾聲。「經學思潮」指的是「由董仲舒立足於經學所發起的一場哲學運動」，有其特定的思維模式和理論形態（頁五一～五二）。這裏採余氏用語，至於「經學思潮」的內涵及其思維模式、理論形態，則本文所論和余氏不盡相同。

② 《漢書·五行志》（影王先謙補注校刊本；臺北：藝文，一九五五～五九）云：「漢興，承秦滅學之後，景武之世，董仲舒治公羊春秋，始推陰陽，為儒者宗。」（卷二十七上頁二上～下）又，《漢書·眭兩夏侯京翼李傳·贊》謂董仲舒、夏侯始昌等「推陰陽、言災異」，俱「假經設誼，依託象類」（見第二節引）。

儒道猶甚。」^③ 魏黃初、太和間，雖有興太學、延學士之舉，但時勢所趨，仍至於經藝式微、儒學沈隕。^④ 晉范宣云：「漢興，貴經術；……正始以來，世尚老、莊。」^⑤ 南朝宋檀道鸞的《續晉陽秋》謂：「正始中，王弼、何晏好莊、老玄勝之談，而世遂貴焉。」^⑥ 北齊顏之推曰：「何晏、王弼，祖述玄宗，遞相誇尚，景附草靡。皆以農黃之化，在乎己身；周孔之業，棄之度外。」^⑦ 這些，都描述出自魏正始以降，《老》、《莊》之學、玄勝之談，成為時學所尚，「遞相誇尚，景附草靡」，蔚為一股新風潮。這股風潮，世稱為「玄學」（或「魏晉玄學」）^⑧。玄學領袖推始於何晏、王弼，而玄談的新典據則是《老》、《莊》、《周易》等三玄^⑨；「周孔之業」遂「棄之度外」了。范寧總結這一代玄虛之風，以為「其源始於王弼、何晏」，甚而認為「二人之罪，深於桀、紂」。他說：

王、何蔑棄典文，不遵禮度，游辭浮說，波蕩後生。飾華言以翳

③ 見《三國志》（北京：中華，一九八七）裴松之《注》引，卷十三，頁四二〇。又，論及漢魏之際的學術，學者多已注意到荊州之學。據程師元敏考論，漢末學術，唯荊州一隅，學風獨盛。漢獻帝初平元年至建安十三年間，劉表任荊州刺史，於平定境內羣寇之後，興立州學而崇儒士、事經學，自建安五年冬至十三年凡八年之間，江漢一隅，學風獨盛。說見〈季漢荊州經學〉（上），《漢學研究》卷四期一（一九八六），頁二一一～一二。

④ 說本魚豢《魏略》，見《三國志》裴《注》引，卷十三，頁四二〇～二一。

⑤ 《晉書·儒林傳》（北京：中華，一九八七），卷九十一，頁二三六〇。

⑥ 見《世說新語·文學》（楊勇校賤本；臺北：正文，一九七六）劉孝標《注》引，頁二〇五。《續晉陽秋》，《隋書·經籍志》（北京：中華，一九八七）著錄云：「宋永嘉太守檀道鸞撰。」（卷三十三，頁九五八）

⑦ 《顏氏家訓·勉學》（影王利器集解本；臺北：漢京，一九八三），卷三，頁一七八。

⑧ 「玄學」一詞已見於《晉書·陸雲傳》，曰：「〔雲〕至一家，便寄宿，見一少年美風姿，共談老子，辭致深遠。向曉辭去，行十許里，至故人家，云：此數十里中無人居。雲意始悟，卻尋昨宿處，乃王弼冢。雲本無玄學，自此談老殊進。」（卷五十四，頁一四八五～八六）

⑨ 《顏氏家訓·勉學》：「莊、老、周易，總謂三玄。」（卷三，頁一七九）

實，騁繁文以惑世。搢紳之徒，翻然改轍，洙泗之風，緬焉將墜。

遂令仁義幽淪，儒雅蒙塵，禮壞樂崩，中原傾覆。^⑩

范寧崇尚儒術，對王、何以降的玄學風尚，抨擊十分嚴峻，他甚至認為中原傾覆是玄風波蕩的惡果。他貶抑玄學思潮的論點未必可為定評，不過這一說法仍有其影響力，如唐人修晉史猶沿襲此說^⑪。從措辭之強烈可見，在范寧看來，由經學思潮到玄學思潮，乃是「翻然改轍」，是一個鉅大的轉變。

魏晉人對當時學風的表述，使「由經學思潮到玄學思潮」這一思潮演變的論題浮上檯面，迄今還是值得探討的論題。

思潮演變，是屬於「思想史」的問題；探討「經學—玄學」如何演變，是要梳理思想變遷的脈絡。如果我們說，魏晉時代的一般思想是「玄學」，玄學思潮與兩漢的經學思潮不同，那麼，「兩漢經學」與「魏晉玄學」各自成為思想史上的兩個「斷代」。就思想史而言，兩個斷代思潮之間，既有變演的理路可尋，也有截然分判的思想的分水嶺。而肇造一個新的時代，固需基於士人之自覺，但尤其有賴於慧心獨造的思想家提出新的思維理論，以脫出舊思潮的侷限，也就是「思維突破」。這樣，「思維突破」便是界分兩個思潮「斷代」的分水嶺。至於脫出舊格局、達到「思維突破」而形成新思潮的理論，就可以說是新一代思想的「典範」^⑫。這達

⑩ 《晉書·范寧傳》，卷七十五，頁一九八四。

⑪ 《晉書·儒林傳》曰：「有晉始自中朝迄於江左，莫不崇飾華競，祖述虛玄；摛闕里之典經，習正始之餘論；指禮法為流俗，目縱誕以清高。遂使憲章弛廢，名教頹毀；五胡乘間而競逐，二京繼踵以淪胥。」（卷九十一，頁二三四六）

⑫ 「典範」一詞，通常作為「paradigm」的中譯。T.S. Kuhn 在 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1962) 中採用「paradigm」一詞來討論科學史的問題，中文本《科學革命的結構》（程樹德等譯；臺北：允晨，一九九一）即將此譯為「典範」。本文使用「典範」一詞來討論思想史——尤其是思想史的「斷代」問題，係取其語義內涵，意指學術界、思想界所共習、共遵，具主導性，而能引領一代思潮的觀念、學說或理論。

成「思維突破」的典範理論，不僅分判兩個思想史的斷代，而且新時代的思想特質也由此決定。準此而論，主導新思維的理論應該是我們研究思潮演變及其思想特質首應關注的焦點。

魏晉玄學成為中國思想史上的一個斷代，依范宣、范寧、檀道鸞等所述，是由於何晏、王弼祖述《老》、《莊》而起，至於他們達成「思維突破」的思維理論究竟如何，則未見論及。留心於新方法新眼光，準此而論玄學「其義之所本，及其變遷之迹」，為玄學研究開一新徑的，湯用彤實首發其端。湯氏在〈言意之辨〉這篇文章裏，開宗明義，揭示了研究「玄學」這個魏晉新學的重要觀點。他說：

新學術之興起，雖因於時風環境，然無新眼光新方法，則亦只有支離片段之言論，而不能有組織完備之新學。故學術，新時代之托始，恆依賴新方法之發現。夫玄學者，謂玄遠之學。學貫玄遠，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，而進探本體存在，論人事則輕忽有形之粗迹，而專期神理之妙用。夫具體之迹象，可道者也，有言有名者也。抽象之本體，無名絕言而以意會者也，迹象本體之分，由於言意之辨。依言意之辨普遍推之，而使之為一切論理之準量，則實為玄學家所發現之新眼光新方法。^⑬

這段話主要是要指陳說：玄學之為玄學的「新眼光新方法」，厥在於「言意之辨」。這是玄學家的一個普遍的理論準量，是他們看待天道、人事的新眼光新方法：著重無名絕言之本體，而略於具體事物的質料形迹。接著，他又說：

^⑬ 《魏晉玄學論稿》（原由人民出版社於一九五七年出版。後收入《湯用彤學術論文集》，由中華書局於一九八三年出版。本文引述據臺北里仁版，於一九八四年出版），頁二三～二四。原文在「構成質料」及「本體存在」之後夾有英文「Cosmology」及「Ontology」，引述時省去。

王弼首唱得意忘言，雖以解易，然實則無論天道人事之任何方面，悉以之爲權衡，故能建樹有系統之玄學。^⑭

王弼依此方法，乃將漢易象數之學一舉而廓清之，漢代經學轉而爲魏晉玄學，其基礎由此可奠定矣。^⑮

王弼「得意忘言」的理論，見於所著《周易略例·明象篇》（見下文引）。依湯氏的觀點，〈明象篇〉提出「得意忘言」的方法，玄學基礎乃由此奠定，然則這個新方法乃是從兩漢到魏晉，思潮演變上掃舊、立新的關鍵。這樣，從首唱新法、奠定玄學基礎而言，王弼「得意忘言」的思維方法便堪稱是「玄學的典範」。

湯用彤論及魏晉人的「言意之辨」，側重其影響面，至於王弼的思維理論本身，以及此種思維破舊立新的思想史意義，則都還有待吾人深入推闡。這篇文章大抵即以前人對兩漢魏晉之學術現象的觀察爲基礎，從湯氏揭示的觀點出發，而特著眼於思潮演變的內在理路，藉以探論王弼奠定玄學基礎的意義。首先，二、三兩節從漢代經學所面對的批判入手，由此述論王弼〈明象篇〉首唱「忘言、忘象以得意」的思想史意義。早於王弼的荀粲也是一位少年穎悟的思想家，第二節著力於演述荀氏所觸發的思想論題和理論面向，同時也指出了他的侷限。第三節乃進一步論及王弼思想如何在命題上承先啓後，提出「忘言、忘象以得意」的新思維，而回應「理論需求」、達成「思維突破」，從而開啓一代思潮。再則，既然我們說王弼首唱一種新思維，那麼，其創發何在？「忘言、忘象以得意」的思維，其特徵又如何？這是第四節討論的重點。其次，魏晉以降往往「何（晏）、王（弼）」並稱，故第五節特指述何晏思想之一間未達，並未臻於「思維突破」；同時用以重申「思維突破」如何作爲考究玄學起始的準繩，以及

^⑭ 前引書，頁二四。「雖以解易」，臺北里仁版誤作「雖以意解」。

^⑮ 前引書，頁二六。

它在解釋思潮演變上的價值。

二

〈明象篇〉「忘言、忘象以得意」的理論，是界分漢魏學術思潮的一個里程碑，它的重要性，研究玄學的學者類能言之，不過，它在經學思潮轉變為玄學思潮中的關鍵性地位，猶待進一步闡述。闡述這樣一個理論的思想史意義，除了可從它的影響面加以說明外，就它在思潮演變中的關鍵性地位而言，回顧當時的「理論需求」為何，可能更為重要。蓋一個時代有一個時代面對的課題，當既有的學術思潮面臨挑戰或衝擊而未能有效回應時，思想界便需要新的理論來突破困境，以肆應挑戰，而再造新局。這種需求，即是一種「理論需求」。

經學思潮，先則推陰陽、言災異，後來更雜以讖緯，藉此講解經典章句、論述天象人事。這種天人學說，是漢代學術的特色，也是經學思潮屢遭詬病的處所。從經學思潮到玄學思潮，其間的理論挑戰與需求，主要就表現在對此種講論方法的質疑上。班固《漢書》曾如此評述西漢的學術概況：

幽贊神明，通合天人之道者，莫著乎易、春秋。然子貢猶云：夫子之文章，可得而聞；夫子之言性與天道，不可得而聞已矣。漢興，推陰陽、言災異者，孝武時有董仲舒、夏侯始昌；昭、宣則眭孟、夏侯勝；元、成則京房、翼奉、劉向、谷永；哀、平則李尋、田終術：此其納說時君著明者也。察其所言，彷彿一端，假經設誼，依託象類，或不免乎億則屢中。^{①⑨}

東漢初年，光武帝信圖讖，桓譚猶曾上疏批評說：

^{①⑨} 《漢書·眭兩夏侯京翼李傳·贊》，卷七十五頁三三上～下。

凡人情忽於見事而貴於異聞，觀先王之所記述，咸以仁義正道爲本，非有奇怪虛誕之事。蓋天道性命，聖人所難言也，自子貢以下，不得而聞，況後世淺儒能通之乎？今諸巧慧小才伎數之人，增益圖書，矯稱讖記，以欺惑貪邪，誣誤人主，焉可不抑遠之哉？^{①⑦}

漢代經學有今文學、古文學之分，班固所舉，如董仲舒、夏侯始昌、眭孟、夏侯勝、京房、翼奉、劉向、谷永、李尋、田終術等，屬於今文家，立在學官，而陰陽、災異，以及稍後盛行的讖緯之說便是他們解經說義的憑藉。這類說法，或不免流於「奇怪虛誕」，藉由種種推類比附的方法，臆測天象、解說災異，還用來擬議人事或制度。這是漢代的「天人之道」。對於這樣的學風，桓譚、班固都引據了《論語·公冶長》「夫子之言性與天道，不可得而聞也」這句話加以批駁，認爲連子貢都「不可得而聞」，後世淺儒，穿鑿附會，雖然「或不免乎億則屢中」，深究其實，則多「欺惑貪邪，誣誤人主」，應該予以抑止。班固在評述西漢學術之餘，更進一步綜括了今文家解經的方法，尤可注意。他說：「察其所言，彷彿一端，假經設誼，依託象類。」意謂「假經設誼，依託象類」可以概括經學家講論經義的方法、特徵。

桓譚、班固屬於古文經學家，他們引據子貢的話，目的止於批評今文經學流弊之大端。就解經方法而言，其弊在推陰陽、言災異、矯稱讖記；就經說內容而言，其弊在擬況天道，語涉虛誕。針對此弊，桓譚、班固特別引述「夫子之言性與天道，不可得而聞」一語作爲立說的典據，明顯對談說「天道」持保留態度，希望達到抑而遠之的效果。不過，論及學術宗風，桓譚、班固等古文家仍然以宗述五經爲主。所以，這一階段的質疑，可以說只是經學思潮內部的自我批判，是古文經學對今文經學的批判。

^{①⑦} 《後漢書·桓譚傳》（影王先謙集解校刊本；臺北：藝文，一九五五～五九），卷二十八上頁四上～下。

「假經設誼，依託象類」的經學思潮發展至東漢，章句、訓注愈益「繁富」^{①⑨}，其間雖經古文家或通儒的自我批判，但是，這股經學思潮在面對政風、士風、學風的轉變時^{①⑩}，仍顯得回應無力，不復能鑒服人心。如徐幹即曾批評說：「凡學者大義爲先，物名爲後，大義舉而物名從之。然鄙儒之博學也，務於物名，詳於器械，矜於詁訓，摘其章句而不能統其大義之所極，……故使君子勞思慮而不知道，費日月而無功。」^{①⑪}這是批評鄙儒之詳於章句和名物詁訓，反而不能「統大義之所極」，所以往往曠費時日，猶不能明白大道。言下之意，所謂「大義」、所謂「道」才是學者的要務。徐幹曾在亂世中閉戶讀書，「以六籍娛心而已」^{①⑫}。那麼，徐氏對於六經，首重其「義」、其「道」，是顯然可見的。從上述這段話，漢魏士人對經學的反省或批評可以略見一斑。而重視「道」，逐漸成爲漢魏之際有識之士的共同體認，這點尤可注意。荀俛、荀粲兄弟即是在這樣的體認下，展開一場論辯，這可以說是護衛經學與批判經學兩股力量的一場具體而微的論辯。

如上所述，桓譚、班固根據子貢的話，表達了對談說「天道」抱持著抑止的態度。魏黃初、太和之際，荀粲也同樣引用了「夫子之言性與天道不可得而聞」這句話來批判漢代經學，這一回，則是對經學的基礎提出了根本的質疑。何劭〈荀粲傳〉記錄說：

①⑨ 應劭《風俗通義·序》（影王利器校注本；臺北：漢京，一九八三）描述漢代儒者：「競復比誼會意，爲之章句，家有五六，皆析文便辭，彌以馳遠，綴文之士，雜製龍麟，訓註說難，轉相陵高，積如丘山：可謂繁富者矣。」（頁四）繁富已極，而流於瑣細，這是漢代經說、章句屢遭指責的另一流弊。下引徐幹之說，可以略窺一斑。

①⑩ 參看張蓀蓀先生《東漢士風及其轉變》（臺北：臺灣大學文學院，一九八五）。

①⑪ 《中論·治學》（百部叢書集成影小萬卷樓本；臺北：藝文，一九六五～七〇），卷之上頁三上～下。

①⑫ 據《中論·序》，頁一下。

粲諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道，常以爲子貢稱「夫子之言性與天道，不可得聞」，然則六籍雖存，固聖人之糠粃。粲兄僕難曰：「易亦云：聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡爲不可得而聞見哉！」粲答曰：「蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於象外者也；繫辭正以盡言，此非言乎繫表者也。

斯則象外之意繫表之言固蘊而不出矣。」及當時能言者不能屈也。^{②②}

荀粲由「夫子之言性與天道，不可得聞」，進而推言六藝經籍「固聖人之糠粃」。將聖人之書比喻爲「糠粃」，其說蓋淵源於《莊子》。《莊子·天道篇》假桓公、輪扁的問答，謂讀聖人之言、聖人之書，所讀不過是「古人之糟魄」。又說：以斲輪巧技而言，輪扁「得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間」，他說：「臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」^{②③}意謂巧妙的技藝、精微的心意，「口不能言」，甚至父不能以喻子，無法藉言語來傳達，然則所謂「聖人之言」——六籍——不過是古人的糟魄而已。如果聖人的經典果真精粹盡失，徒留糟魄、糠粃，根本沒有「道」存乎其中，則六經之學的價值尚如何維繫？此說一出，可謂從本根處撼搖了經學的基礎，災異、陰陽之說更成了無根之談。

面對此一疑難，荀僕舉出〈繫辭傳〉作爲抗辯，從而引出由經學思潮

②② 《三國志·魏書》裴《注》引，卷十，頁三一九～二〇。其中，「立象以盡意，此非通於象外者也」，裴注引作「意外」，王葆玟根據《鉛丹雜錄》的引文校改作「象外」，根據下文有「象外之意」，其說可從，故引作「非通於象外者也」。王說見氏著《正始玄學》（濟南：齊魯，一九八七），頁三二五，注①。又，〈荀粲傳〉下文說到：「〔粲〕太和初到京邑與傅嘏談」，則荀氏兄弟此番談論的時間大約在黃初、太和之際。

②③ 《莊子·天道》（郭慶藩集釋、王孝魚點校本；北京：中華，一九九三），頁四九〇～九一。

轉爲玄學思潮這一轉關上的重要議題——言、象、意之辨。^{②4}〈繫辭傳〉說聖人「立象以盡意」、「繫辭焉以盡其言」（詳下文引述），荀悛即據此反駁微言「不可得而聞見」的說法。仔細尋繹，荀悛似乎認爲「夫子之言性與天道」屬於「微言」，雖然子貢說「不可得而聞」，但是依〈繫辭傳〉，聖人已然「盡言」、「盡意」了。換言之，微言大義固已寓存於六經（尤其是《易經》）之中，故曰：「胡爲不可得而聞見哉！」荀悛藉〈繫辭傳〉提出「盡言」、「盡意」的說法，而荀粲則針對可「盡」之意與不可「盡」之理（理之微者）予以分判。荀粲認爲，「道」乃「理之微者」，這是言或象無法表詮舉述的，所以說「非物象之所舉也」；至於〈繫辭傳〉所謂盡意、盡言，指的是言、象所能表述的「意」，言、象所能舉述窮盡的「意」並不是「理之微者」。這樣，則所謂「立象以盡意」、「繫辭以盡言」云云，仍然不足以作爲六經具含大義的理據，而「假經設誼」的經學也就依然面臨從根瓦解的危機。案荀悛的說法，侷限有二：一則，如果說「不可得而聞見」，意指子貢不曾聽過孔子的相關言論，子貢畢竟是親炙孔子的高弟，如此一來，又怎能說孔子確有關於性與天道的「微言」？子貢的話出自《論語》，《論語》和〈繫辭傳〉都可以作爲典據，

②4 晉歐陽建〈言盡意論〉云：「世之論者，以爲言不盡意，由來尚矣。至乎通人達識，咸以爲然。若夫蔣公之論眸子，鍾、傅之言才性，莫不引此爲談證。」（見《藝文類聚》〔影文淵閣四庫全書本；臺北：商務，一九八三〕，卷十九頁八下～九上）據此，魏世蔣濟謂「觀其眸子足以知人」，鍾會、傅嘏論才性，均曾援引「言不盡意」以爲談證，似已觸及言意問題。然而，這只是名理學的言意之辨。誠如湯用彤所說，蔣、鍾、傅等人還只是著眼於「名理之研求」，而玄學的言意之辨實由王弼首唱。（〈言意之辨〉，《魏晉玄學論稿》，頁二四～二五）漢魏之際的名理之學，只是經學思潮式微，順勢而興的衆多思想流派之一，魏晉玄學雖然受此影響，但只算是歷史的機緣之一，破舊立新的關鍵，還是經學如何轉而爲玄學的問題。由經學而玄學的思潮轉關上，荀悛、荀粲兄弟首先引發言、象能否盡意的討論；若從理論之圓成而言，「得意忘言」的玄學方法則倡自王弼。至於名理之學究竟有何影響，非本文題旨，暫置不論。

此間的歧異，尚待進一步梳理。二則，如果天道、微理，根本無法藉言、象來表述，那麼不論是《論語》還是《繫辭傳》，其作為典據的理論基礎都不免動搖起來，縱有「微言」，六經恐怕仍難脫糠粃、糟魄之譏。而後者正是荀粲的立意所在。根據何劭的記錄，荀粲此說，不僅荀僕不能駁倒，「及當時能言者不能屈也」，想必是清談界一時的勝理。

荀粲好言「道」，標舉出「理之微者，非物象之所舉」這一命題，認為言與象俱不足以憑藉。此說雖然一時未逢敵手，但在理論上，他勢需面臨另一個有待釐析的糾結，即「道」存何處、如何領會的問題。這個問題如果不能進一步予以說明，不僅荀粲沒有自圓其說——如何得知「理之微者，非物象之所舉」？如若不能自圓其說，上述命題頓成獨斷，即使舊學因而動搖了，也未必能開出新學——，其好道、言道的意義亦將失去基礎，無由開展，孤明先發的慧見就難免只成「支離片段之言論」（前引湯氏語）罷了。

從這個角度看，我們有必要再進一步分析荀粲的說法，尤其是「斯則象外之意繫表之言固蘊而不出矣」這句話的含意。為了討論方便，此處再將荀粲的話引錄在下面：

粲答曰：「蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於象外者也；繫辭正以盡言，此非言乎繫表者也。斯則象外之意繫表之言固蘊而不出矣。」

荀粲最後提出一個「蘊」字。他說：「……固蘊而不出矣。」——什麼蘊而不出？又蘊於何處？這似乎觸及「道」存何處的問題，值得仔細推尋。

首先，我們注意「斯」字。「斯」，此也，乃承轉上下文意的關鍵字眼。然則，「斯」究竟何所指？從語意脈絡著眼，第一、「斯」具有提綱（topicalization）作用，通常用來指稱前述話語的整個意思。第二、「斯」也可以只指稱前述話語的主題（topic），在這段話當中指的是「理

之微者」。第三、「斯」也可以指向言外；當指稱涉及言外時，或及於整個言語活動，或及於其它的「言外之意」，姑且總括而稱之為「境域」(situation)，它可以包含語意，但不以語意為限。

如上所述，「斯」通常用來指稱前述話語的整個意思，那麼，荀粲的意思是說：我上述話語的意思把「象外之意繫表之言」含蘊無遺了。然而，切就荀粲的思理而言，這個解釋並不恰當。若是荀粲這樣說，便和「理之微者，非物象之所舉」的命題自相牴牾。正因為具有提綱的功能，「斯」總該整個語意，則這個語意是可「盡」之意，怎麼能含蘊微理妙道而無遺呢？如此，荀粲又如何能批評〈繫辭傳〉所謂言、意是「非通於象外」、「非言乎繫表」？換言之，第一類解釋在荀粲的思想脈絡裏，是很難圓洽的。因此，下文只就指稱主題及境域二者申述討論。

第二類解釋，「斯」只指稱前述話語的主題，也就是指「理之微者」。由於「象外之意，繫表之言」學者斷句不同，有下列兩種解釋。一種是朱伯崑在《易學哲學史》裏的解釋，他說：

象外之意，繫表之言，乃「理之微者」，是不能用語言來表達的，此即「固蘊不出矣」。²⁵

意謂「象外之意，繫表之言」就是所謂「理之微者」，二者互訓。而這種微理是「固蘊而不出」的，也就是「不能用語言來表達」。這樣，「固蘊而不出」就和「非物象之所舉」互訓而同義了。依此解釋，我們可以說荀粲完全否定了言、象（或泛稱為物象）表達微理的功能。而所謂「固蘊」，大概就只能解釋成「道」自蘊、恆在其自身，故而不可契及、無法舉述，當然不能用語言來表達。另有一種解釋，這是王葆玟在《正始玄學》裏提出來的，他說：

²⁵ 《易學哲學史》（上）（北京：北京大學，一九八六），頁三一八。

「繫表之言固蘊而不出」，是指先聖的「微言」藏於卦爻辭或「繫辭」之外。^{②⑥}

王氏以「繫表之言固蘊而不出」為句，將「斯則象外之意」與「繫表之言固蘊而不出」分作上下句解讀。如此，「斯」指「理之微者」，即「象外之意」；而「繫表之言」即「微言」，可以蘊含微理妙道。王氏認為「繫表之言」，就是「微言」，雖不見於經傳，卻正是「聖人之言」的精微部分，而大義存焉。^{②⑦}依此解釋，則荀粲乃肯定「微言」蘊涵著微理。

依朱伯崑的解釋，可以說荀粲主張「道」自蘊而無法傳達。依王葆玟的解釋，則荀粲乃主張「道」蘊於微言。如果依第三類解釋，「斯」指向言外，指談論之際的「境域」，則荀粲的意思是：「象外之意、繫表之言」含蘊於「斯」，也就是含蘊在言談當下的境域之中。若是這樣，則荀粲的觀念遠與《莊子·天道篇》的思理相接，意謂巧數妙道雖然「口不能言」、父不能以喻子，卻可以「得之於手而應於心」（見前文引），乃可以心領神會而得之。下面我們分別依道自蘊、道蘊於微言和道蘊於言談境域這三種解釋，^{②⑧}進一步探論荀粲在質疑經學的同時，是否也足以開創出新學的理论基礎。

第一，如果荀粲主張的是「道」自蘊而無法傳達，這樣，他固然可以堅持「六籍雖存，固聖人之糠粃」的說法，從而搖撼六藝經學的基礎，但是，這不也同時阻斷了他自己「好言道」的新意向嗎？因為「言」道固已不可能。而且，這一說法不僅對六藝經學形成理論性的挑戰，其實也將對任何一種尋繹典籍——例如附會《老》、《莊》——以立論的學問，構成挑戰。這種說法極具破壞性。

^{②⑥} 《正始玄學》，頁三二八。

^{②⑦} 前引書，頁三二六～二九。

^{②⑧} 何種解釋比較合乎荀粲的意思，由於資料限制，只好闕疑而採並論的方式。

如果「好道」仍有可能，如何可能？其理論荀粲實付諸闕如。

第二，如果荀粲主張的是「道」蘊於微言，這樣，六藝經籍固難脫「糠粃」之譏，其他所有典籍恐亦無例外。不過，依王葆玟的詮述，「繫表之言固蘊而不出」可能有其積極的導向，王氏說：

荀氏諸兄「以儒術論議」是以象盡「意」，以繫辭證「言」，而荀粲的「言道」則是以「繫表之言」表達「象外之意」，對這方法可用「微言盡意」一語來概括。^{②9}

王氏將「繫表之言」解釋為「微言」，而且留意「微言」一詞在魏晉時的使用情形，謂：「魏晉名士都自視為『微言絕』的救治者」^{③0}。由此引申，則魏晉「清談」^{③1}或可以視為是接續「微言」的一種方法。如此，則荀粲之「繫表之言固蘊而不出」，既是說聖人微言蘊涵著道，同時也是在說明一種方法：藉由「繫表之言」以表達「象外之意」，這就是所謂「微言盡意」的方法。^{③2}

依王氏的說法，荀粲也肯定聖人微言足以蘊道，則他與荀俱論辯的焦

^{②9} 《正始玄學》，頁三二八。

^{③0} 同上注。

^{③1} 「清談」名義，本文依唐翼明之說，特別指魏晉名士間具有學術性質的談辯活動而言，說見《魏晉清談》（臺北：東大，一九九二），頁一七～五〇。

^{③2} 王氏的說法頗為迂曲。以「繫表之言固蘊而不出」為句，有割裂荀粲語意之嫌，與上文「此非通於象外者也」、「此非言乎繫表者也」二者並舉的語式不合，此其一。縱使以「繫表之言固蘊而不出」為句，也只是說「繫表之言」蘊涵道，而「繫表之言」或「微言」依上下文意，應該還是指聖人之言，如何引申為是一種得意的方法，還有待申述，此其二。而王氏推論說：「他強調先聖之言『性與天道』不可得聞，稱六經為糠粃，意思是說『性與天道』問題不能靠先聖的『微言』和六經來解決，而只是靠他荀粲自己的『微言』來說明。」逕指蘊道的「微言」是「荀粲自己的微言」，不知如此解釋的理據根據何在？此其三。王氏解釋上的缺失，有待進一步討論，此處予以保留，而僅從「聖人微言可以蘊道」可以引申為一種會意方法這一點來考慮，也就是從理論層面考量，保留此一詮釋面向。讀者可以留意本文論述與王氏原書說法的差異。

點乃是「微言」能否見諸經籍的問題。以六經爲糠粃，且認爲唯有微言才能夠蘊道，假如荀粲如此主張是由於「微言」爲口傳之語、是活的語言，則微言蘊道意謂口語具有傳達精微之理的功效。^③那麼，從這裏或可以引申出「微言盡意」將是接續聖人微言，或者言道、蘊道的一種方式。但是，既以六經爲糠粃、典籍不足據，則「微言盡意」的方法又如何可能？其理據爲何？究柢而論，我們更需追問：「微言」何以獨能蘊道？同樣是「聖人之言」，何以口傳的微言能蘊道，經籍書面之辭便不能？這其實涉及「言」與「意（微理之意）」關係究竟如何的根本問題。凡此，荀粲並未一一予以回應。

第三，如果荀粲主張「道」蘊於言談當下的境域之中，意謂「道」只能心領神會，而不假言、象，那麼，當下會意如何可能？其所以可能的理據又爲何？這都還有待進一步闡明。因爲當下會意若只是任意隨心，則經學家「假經設誼，依託象類」（見前引班固語）何嘗不能說也是一種會意方式？例如，易學家管輅^④，以妙於論《易》著稱一時，他認爲：

夫物不精不爲神，數不妙不爲術，故精者神之所合，妙者智之所遇。合之幾微，可以性通，難以言論。是故魯班不能說其手，離朱不能說其目。非言之難，孔子曰：「書不盡言」，言之細也；「言不盡意」，意之微也；斯皆神妙之謂也。……^⑤

乍看之下，管輅所謂言之細、意之微，神妙之幾，「可以性通，難以言論」云云，其意旨似與荀粲相近。然而，據載管輅的易學，擅長推運會、

^③ 王氏謂「正始前後人們普遍接受《繫辭上傳》的『書不盡言』說，認爲口語表達本體的功效勝過文字。」（《正始玄學》，頁一一七）

^④ 據傳載，荀粲於黃初、太和之際與荀侯論難言、象、意，太和初卽赴京邑與傅嘏、裴微等名流談辯；活躍於太和談座（參注^②）。據《三國志·管輅傳》及〈輅別傳〉，管輅於正始年間先後與裴微、何晏等人清談議論；正始時，始活躍於清談界（見《三國志》，及裴《注》引，卷二十九，頁八一八～八二二）。

^⑤ 〈輅別傳〉，見《三國志》裴《注》引，卷二十九，頁八二二。

論災異，精於卜筮、風角及仰觀星象等事，論及《周易》則以爲：「夫天地者則乾坤之卦，蓍龜者則卜筮之數，日月者離坎之象，變化者陰陽之爻，杳冥者神化之源，未然者則幽冥之先，此皆周易之紀綱。」^{③⑥}綜觀之，管輅易學仍屬陰陽術數一派。漢魏之際，易學有新、舊之分，湯用彤曾分殊說：「漢代舊易偏於象數，率以陰陽爲家。魏晉新易漸趨純理，遂常以老莊解易。新舊易學，思不相參，遂常有爭論。」^{③⑦}管輅精於術數、陰陽，並以此鄙薄何晏之引老、莊解易，可以說即是新、舊易學衝突的一個顯例。管輅說：

何〔晏〕若巧妙，以攻難之才，游形之表，未入於神。夫入神者，當步天元、推陰陽、探玄虛、極幽明，然後覽道無窮，未暇細言。若欲差次老、莊而參爻象，愛微辯而興浮藻，可謂射侯之巧，非能破秋毫之妙也。^{③⑧}

管氏「步天元，推陰陽」，而批評何晏「參次老莊而參爻象」，又勸何晏「上追文王六爻之旨，下思尼父彖象之義。」^{③⑨}依此所論，則神妙之理固然是言之細、意之微，但是經籍——所謂文王六爻、尼父彖象——卻未必等同於糠粃；而象數易學的方法，如「步天元」、「推陰陽」等，也同樣可以出神入妙。這樣一來，漢代經學家「假經設誼，依託象類」的方法，不僅無法抑而遠之，反而重新取得了理論根據。當然，除了經學思潮之外，道家、法家、墨家、縱橫術、才性之論、名理之學……等種種思想流派，只要各有領會，也未嘗不能順勢興起。於是，種種流派學說如何甄別的問題也就隨之而興了。

^{③⑥} 前引書，頁八二五。

^{③⑦} 〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，頁六三。

^{③⑧} 〈輅別傳〉，見《三國志》裴《注》引，卷二十九，頁八一九～二〇。

^{③⑨} 《三國志·管輅傳》，卷二十九，頁八二〇。

綜合而言，不論依那一種解釋——道自蘊、道蘊於微言，或道蘊於言談當下的境域之中，荀粲對「道」如何領會的問題，實尚未提出圓足的說法。荀粲的言、象、意之辨，提出了極具破壞性的質疑，但是理論建樹則嫌不足。而且，視經籍如「糠粃」的說法，將不僅使經學基礎因而動搖，就連比附《老》、《莊》（乃至任何典籍）的治學途徑也都斷絕不通。於是，質疑之餘，如何建立新學仍亟需一種新的思維理論——探尋「道」的新眼光新方法。

三

如前節所述，班固已將今文經學家的解經方法總結為「假經設誼，依託象類」，而予以批駁；至荀粲，更直指六經如糠粃，幾乎使經學之為經學的基礎為之搖撼。針對荀粲的論點，荀悝舉證「聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言」一語，說明經籍具含「微言」，可以說是替經學提供了新的典據。尤其是「聖人立象以盡意」一語，據此，象類的說法，似乎也可能並非荒誕不經；而且，這意謂：「性與天道」、幽微之理，雖然「不可得而聞見」，卻已盡含於易象之中了。荀悝提出此項說法，雖然不足以駁倒荀粲，卻也具有下述的意義：

1. 從此之後，經學思潮的批判者必須正視言、象、意的問題，必須對此提出更精微、更深入的說明，始能達成批判的目的；
2. 「聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言」，此語典出〈繫辭傳〉，這使得在由經學思潮轉變為玄學思潮的轉關中，易學的地位顯得特別重要。

荀粲對荀悝的說法馬上予以初步的回應。荀粲首先辨析言、象、意的關係，而尤其著重「意」。他認為，「道」是「理之微者」，是「象外之意」。這意謂「立象以盡意」，所盡之「意」只是普通尋常之「意」；而尋常之

「意」以外，另有「非物象之所舉」的微意、微理，此微意、微理才是所謂「道」。經由這樣的分殊，荀粲辯駁了荀悝的典據，直搗漢代經學家「假經設誼，依託象類」的論述核心，對經籍、物象究竟能不能極盡精微的「性與天道」，提出強烈質疑。依荀粲之見，「理之微者，非物象之所舉也」，經籍、易象（物象），根本不能盡、不能舉述精微的至理、至道，那麼，六籍不過只是粗迹而已，何復「經」的價值呢？

但是，依上節的分析看來，荀粲於兩漢經學固已形成強烈的理論性挑戰，然而在好「道」如何可能、如何得意、盡意或如何領會微理等諸多問題上，荀粲猶未見創發，也沒有形成系統的論述。而荀粲之所以未能建立起「組織完備之新學」（見前引），正是尙無新眼光新方法的緣故。

王弼〈明象篇〉，在命題上接續了荀悝、荀粲的討論，而又進一步回應了他們相互辯難所引發的理論需求。

王弼易學的主要見解可謂具含於《周易略例》之中，唐人邢璣說它：「大則摠一部之指歸，小則明六爻之得失」^{④〇}。〈明象篇〉^{④一}就是其中說明「一部之指歸」的重要篇章。篇中，王弼首先釐定言、象、意的關係，從而引出「言者，象之蹄也；象者，意之筌也」的喻旨。他說：

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。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。

王弼將言、象比喻爲蹄、筌，主要是強調其明象、存意的功能，所謂「象

④〇 《周易略例》（四部叢刊正編影宋刊本《周易》，第十卷；臺北：商務，一九七九）邢璣〈序〉，頁一下。

④一 前引書，頁九上～一〇下。

者，出意者也；言者，明象者也」，也正是從功能的角度說明何謂「象」、何謂「言」。然則，言何以能夠明象、象何以能夠出意呢？其關鍵在「生」：「言生於象，故可尋言以觀象」、「象生於意，故可尋象以觀意」，意謂尋言觀象、尋象觀意之所以可能，是因為「言生於象」、「象生於意」。換言之，言、象的功能，乃決定於其因由、來源（關於這點，詳見下節討論）。基於此，王弼接著申論說：

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。

此處進一層梳理言、象、意的關係，而結穴於「得意在忘象，得象在忘言」，這意謂王弼言、象、意之辨的重心，是落在得象、得意的問題上，而「忘」是他提出來的方法。這個方法在易學史、思想史上有其特殊的意義，那是用以針砭漢代易學之弊，同時藉與舊學分道揚鑣的新方法。〈明象篇〉總結王弼說：

是故，觸類可爲其象，合義可爲其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃爲牛？義苟應健，何必乾乃爲馬？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，則僞說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變；變又不足，推致五行。一失其原，巧喻彌甚；從復或值，而義無所取；蓋存象忘意之由也。忘象以求其意，義斯見矣。^④

班固說漢代今文學家「依託象類」，易學家解經更是如此，屬於象數易

④「巧喻彌甚」，「喻」四部叢刊本作「愈」，義與「彌」、「甚」重複；邢璣曰：「廣爲譬喻，失之甚。」故引文據此改作「喻」。

學。王弼批評他們「定馬於乾，案文責卦」，技窮時便藉由互體、卦變、五行說等種種數術來解說，結果是偽說滋漫、巧喻彌甚；推究其原因，則都是由於「存象忘意」的緣故。針對漢代經學家之「存象忘意」，王弼主張「忘象以求其意」。^{④③}

王弼言、象、意之辨的目的既然是得意、得象，那麼，究竟何謂「意」、何謂「象」，甚至何謂「言」，便需要進一步追究。因為如上文所述，〈明象篇〉著重於言、象的功能，關於言、象、意究竟何所指，文中並沒有明白陳述出來。下面我們且根據易學觀念史以及王弼著作的論述脈絡，試作推尋。

〈明象篇〉是《周易略例》的一個篇章，因此可以先從易學傳統入手來索解。由此觀之，則「盡意莫若象」、「意以象盡」等語，殆脫胎自《周易·繫辭傳》。〈傳〉云：

子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？子曰：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。^{④④}

這是解說聖人設卦、立象、繫辭，而盡其情偽、盡其意、盡其言。據此，則易學之所謂「言」、「象」原先是指卦爻辭和卦爻圖畫之象，而「意」則是指「聖人之意」。何以特別指稱是「聖人之意」？從制作形迹上說，固然是由於立象、繫辭的作者即是「聖人」。但若是深一層從思想觀念上索求，則所謂「聖人之意」，尤特別強調聖人體道；聖人之「意」即是聖人所體之「道」。〈繫辭傳〉嘗說：

④③ 細察王弼《周易注》，其中或猶有「掃象未盡」之處，王應麟、焦循等都會舉出王弼襲用鄭、荀象數易說的例證，說參林師麗真《王弼及其易學》（臺北：臺灣大學文學院，一九七七），頁一八六～九一。此處不贅。

④④ 《周易》（影嘉慶二十年南昌府學刊十三經注疏本；臺北：藝文，一九八二），卷七頁三〇上～三一上。

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！^{④⑤}

意謂「道」具存於人，而或稱為「善」，或稱為「性」，猶如仁者見之謂之為「仁」，智者謂之為「智」；其實為一，唯往往因人的體悟不同而各異其稱。其中，唯有聖人「顯諸仁，藏諸用」，最能體道、踐道而成就其盛德大業。反之，「百姓日用而不知」，意謂一般人雖然同稟此「道」，卻往往蒙然不知，故「君子之道鮮矣」。然則，所謂「道」、「善」、「性」等種種稱謂，其實都是因人的體悟而生；而唯有透過聖人之體踐，「道」的盛德大業始能全幅呈顯出來。由此觀之，〈繫辭傳〉所以特稱「聖人之意」，乃是著眼於聖人始能通透道理、體之而無遺。所以說此所謂「意」，實際上即是指聖人所體悟的「道」。那麼，在此觀念脈絡裏的「意」，其義涵即相當於「道」。

至於〈繫辭傳〉盡言與盡意之旨，牟宗三先生曾作如下的闡釋，他說：

言解象，象盡意，言象是自主觀之措施言。無論主觀措施所呈現之名言與符號，或客觀之事之表而可見之關節，皆是名言相應，可得而聞見者，即皆是形而下者。而其所盡之意、利，以及情偽與神，則皆是形而上者，不可得而見聞者，亦即非名言相應也。……然則其盡也，非一一恰當相應之盡，非指實(指物)之盡，非名實相應之盡，非可道之盡，乃不可道之盡。不可道之盡，乃啓發暗示之盡，……故盡之者皆筌蹄也，皆可忘也。……此即王弼「得意忘象，得象忘言」之說之所由立。^{④⑥}

^{④⑤} 前引書，卷七頁一一上～一三上。此處章句據朱子《周義本義》（影清國子監刊、田中慶太郎校訂本；香港：東亞，一九七九），卷三頁五上～下。

^{④⑥} 《才性與玄理》（臺北：學生，一九八五），頁二五一～五二。

雖然言與象原先是指卦爻辭和卦爻圖畫之象，而論及言、象能不能盡意時，則是綜括地、普遍地討論言、象，也就是泛指「主觀措施所呈現之名言與符號」。名言、符號可以聞、見，屬經驗界、現象界的物事，是所謂「形而下者」。反之，聖人之「意」乃是聖人所體之「道」，就義涵範疇而論，是「形而上者」，不可聞、不可見，超乎感官知覺所及。因此，「立象以盡意」，乃是啓發暗示之盡，並非名實相應、一一對舉之盡。牟先生即從盡而不盡，說明王弼「筌蹄」之喻的義諦，以及「得意忘象，得象忘言」的立說緣由。這一節先循此解說脈絡對王弼思想作初步的梳理。

就王弼而言，「忘象以求其意，義斯見矣」（見前引），「意」與「義」互訓。分別地說，一爻有一爻之義，一卦有一卦之義；統而觀之，則「意」指的是會歸、致一之「義」。《周易·乾卦·文言》王弼《注》曰：

餘爻皆說龍，至於九三獨以君子爲目，何也？夫易者，象也；象之所生，生於義也。有斯義，然後明之以其物，故以龍敘乾，以馬明坤，隨其事義而取象焉。是故初九、九二龍德皆應其義，故可論龍以明之也。至於九三，乾乾夕惕，非龍德也，明以君子當其象矣。

統而舉之，乾體皆龍；別而敘之，各隨其義。^{④7}

乾卦六爻皆陽爻，所以說「乾體皆龍」。而初九爻辭曰「潛龍勿用」，九二曰「見龍在田」，九五曰「飛龍在天」，上九曰「亢龍有悔」，九三則作「君子終日乾乾」，^{④8}所以此處設問加以解釋。王弼認爲設卦取象不過是「隨其事義而取象焉」，且「觸類可爲其象」（〈明象篇〉語），或說龍，或說君子，只是「各隨其義」罷了。初九、九二應龍德之義，九三應君子之義，這裏的「義」，是分別地說其爻義。爻有爻義，卦也有卦義。

④7 《周易》，卷一頁一六上。

④8 前引書，卷一頁一下～五上。

如〈小畜·彖〉曰：「小畜，柔得位而上下應之。」《注》曰：

謂六四也，成卦之義在此爻也。^{④⑨}

王弼根據〈彖傳〉，謂六四爲一卦之主，所以說「成卦之義」在此爻。根據主爻來說明一卦的卦義，這是王弼易學的重要觀念。《周易略例·明彖篇》曰：

夫衆者何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。夫衆不能治衆，治衆者，至寡者也；夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故衆之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必無二也。物無妄然，必由其理；統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑。故六爻相錯，可舉一以明也。……自統而尋之，物雖衆則可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。^{⑤⑩}

王弼指出，〈彖傳〉闡明易理的特色就是「統論一卦之體，明其所由之主」。「體」和「主」呼應文中所說的「一」、「理」、「宗」、「元」，也就是致一之「義」。他的觀念是，經驗界的事事物物，紛然雜多，而衆不能治衆，動不能制動，推原其所以能咸存、咸運的原因，則是「主必致一」、「必由其理」。就一卦而言，六爻相錯，各隨其義——「爻義」，但統合而觀，則只是一義——「卦義」。這致一之義，是立卦之本，所以說象生於義，它就是全卦「統之有宗，會之有元」的宗主、本體。〈姤卦·彖〉曰：「姤之時義大矣哉」，《注》云：

凡言義者，不盡於所見，中有意謂者也。^{⑤⑪}

^{④⑨} 前引書，卷二頁一四上～下。

^{⑤⑩} 《周易略例》，頁一上～二上。

^{⑤⑪} 《周易》，卷五頁四下。

近人樓宇烈解釋說：

「所見」，指卦象。「中有意謂者也」，即王弼在《略例·明象》中所謂「夫象者，出意者也」之意。^{⑤②}

如前所述，卦畫符號是經驗界可見可感的事物，是形而下的。至於義（即意），則存乎其中，而超乎視覺所見所感的卦象之上，是形而上的，故曰「不盡於所見」。雖然不可見，卻在主觀措施之名言符號間表出之、而蘊涵之，所以說「中有意謂者也」。這樣，涵蘊於卦象、名言之中的「義」，與卦象、名言並非一一指實對應，因為形而上的「義」是致一、至寡、超乎事事物物之上而統之、主之，而一以治衆、約以御繁的。這樣至寡、貞一的「義」，是一爻之本、一卦之本，推極而言，更是使天地萬物得以咸存、咸運，而「統之有宗，會之有元」的宗主。這亦即是寂然至無的「萬物之宗」。王弼說：

天地雖大，富有萬物，雷動風行，運行萬變，寂然至無，是其本矣。^{⑤③}

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。^{⑤④}

天地萬物之「本」，寂然至虛，無形無名，所以稱為「無」，它是天地萬物所以生、所以成的宗主、本體。那麼，就卦爻而言，卦畫圖象也是生乎無形、由乎無名，其「一卦之體」、其「所由之主」，在王弼看來，同樣是生成於這「萬物之宗」的「無」。

綜合而言，「意」或稱「義」，或稱「一」，或稱「理」，或稱

⑤② 《王弼集校釋》（影排本，改題《老子周易王弼注校釋》；臺北：華正，一九八三），頁四二二。

⑤③ 《周易》，卷三頁九下。

⑤④ 〈老子指略〉，《王弼集校釋》，頁一九五。

「宗」，或稱「無」，或稱「本」，或稱「體」，其實則一，其底蘊乃是指事物終極的、根本的來源，此之謂本體。從物之「所以生」、「所以成」而言，是事物之爲事物的來源；從「物無妄然，必由其理」而言，是統事物、主事物，而決定其生成變化等種種存在形態的本體。本體至約、至寡而貞夫一，是事事物物最根本的來源、宗主；無形、無名，超乎聞見感官知覺之上，是形而上的；這樣的本體即是所謂至理，所謂道。王弼曾經說：

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，衆則同類。解其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各爲意，則雖辯而愈惑。^⑤

「崇本息末」是王弼解讀《老子》的總綱領，與〈明象篇〉「自統而尋之，物雖衆則可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則可以一名舉也」，二者標舉的義理一以貫之，可以互相發明。讀《老子》固然不能每事各爲意，觀象、玩辭，也不能止於一爻之義、一卦之義，所謂「義雖廣瞻，衆則同類」也。所以說〈明象篇〉所謂「意」，不僅是一爻之義、一卦之義，不僅是《易》之義，更是指「統之有宗，會之有元」，而一以貫之的會歸之意。

「意」既是形而上者，超乎聞見所及，不能成爲感官知覺的對象，那麼，誠如牟宗三先生所言，言解象、象盡意，言與象都只能是「主觀之措施」。從「立象以盡意」的形迹言之，象生於意是聖人「有斯義，然後明之以其物」，《周易》以龍鉞乾、以馬明坤，觸類而爲其象，如此，象有如此興、譬喻，出自主觀之託寓，並非定然如此。因此，求意的趨向不是去推究象類，而是藉由象的點發去領會形上之意，所以說推尋《周易》

^⑤ 前引書，頁一九八。

大義，需要「忘象以求其意」。

「言」也是如此。形而上的道，如上所述，或稱意、或稱理、或稱一……，往往「言之者失其常，名之者離其真」^{⑤6}，不能全盡其蘊涵。名是名號，言則是稱謂。王弼說：

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。名號不虛生，稱謂不虛出。故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極。^{⑤7}

名必有所分，稱必有所由。有分則有不兼，有由則有不盡；不兼則大殊其真，不盡則不可以名。^{⑤8}

針對「道」可不可以言說的問題，王弼提出名號、稱謂的區分來說明。大體說來，「名」用以定彼，用以指物、指實，有一一相應的特定對象，屬約定成俗的、常態的語言系統。「稱謂」則出乎涉求，屬語用層次，是由於一時的觸發、感悟所作的比喻性、象徵性表述。「名」既是約定成俗地號指特定對象，則是此非彼，是彼非此，爾疆我界，截然各有分限。各有分限則不能兼指而無遺，這樣，用任何定名來言說「道」都是不諦當的，勢將「大失其旨」。因為「道」是天地萬物所以生、所以成之本體，不可分限、無法定指。那麼，又為什麼稱之為「道」？王弼說，那只是從「無物而不由」的角度勉強對本體的一種描述^{⑤9}；如果從「求之乎無妙而不出」

⑤6 前引書，頁一九六。

⑤7 前引書，頁一九七～九八。

⑤8 前引書，頁一九六。

⑤9 《老子》二十五章王弼注曰：「名以定形。混成無形，不可得而定，故曰不知其名也。……言『道』，取於無物而不由也，是混成之中，可言之稱最大也。」又云：「言『道』則有所由，然後謂之為道，然則，『道』是稱中之大也，不若無稱之大也。」（《王弼集校釋》，頁六四。）

的觀點說，則又可以稱之為「玄」了。正因為種種描述都只是從某一面向著眼，不足以全幅呈顯本體，所以無論如何稱謂「道」總是未盡其極。換言之，王弼認為：「道」只能稱謂描述，而不能給予定名；而且，縱使是稱謂，也只是主觀的措施、比喻性的形容，仍未足以窮極道體之蘊。

「道」無定名，言稱也不足以全其蘊；同樣的，象出乎主觀託寓，也僅有指點啓發的功能。王弼說：「言者，象之蹄也；象者，意之筌也」，正是用以說明言、象的功能，藉以批判漢代經學家執言、泥象，反而迷離了真常之道、聖人之意。當然，既說言、象有如蹄、筌，便也不是全無功能，所以王弼也說「尋言以觀象」、「尋象以觀意」。這便跟荀粲不同。荀粲說「理之微者，非物象之所舉」，並視六經如糠粃，既否決了典籍的功能，又沒有提示出好「道」、會「理」的可能途徑，其主張的理據何在也未見有系統的論述。沒有系統的論述，便不能成其為理論，靈心穎悟只留下一些支離片段的言辭；沒有系統地加以論述，批判經學之餘，也未必能成就一番新學，遑論形成思潮了。王弼不凡的成就正表現在理論建構上。他重新釐清言、象、意的關係，肯定尋言可以觀象、尋象可以觀意，則典籍指點啓發的功能也就可以重獲確認。王氏注《周易》、解《老子》、釋《論語》，撰《易》、《老》略例，^⑩其思想體系便是藉由這樣重新詮釋經典構建而成。這樣，相對於舊學之執著言、象，以及荀粲之糠粃經籍、物象，王弼〈明象篇〉提出了尋求道的新理論——「尋言、尋象」而「忘言、忘象」的方法。依此理論，既可免於拘執言象、流於虛誕的弊病，又可以化解糠粃經籍的危機，桓譚、班固以迄於荀粲質疑舊思潮所

^⑩ 據《隋書》、《唐書》、《新唐書》經籍志著錄，王弼著作有《周易注》、《易略例》、《周易大衍論》、《論語釋疑》、《老子道德經注》、《老子指略例》，以及《王弼集》。《王弼集》與《大衍論》已佚。《老子注》、《老子指略》，《周易注》、《周易略例》等書，及《論語釋疑》輯文，樓宇烈總彙為《王弼集校釋》一書（參注^⑨）。

觸激的理論性困局，至此乃現轉機。如顏之推等人所描述的，魏晉人從此「遞相誇尚，景附草靡」（見前引），讀書、立說往往標榜「宜要其會歸而遺其所寄」、「宜忘其所寄以尋述作之大意」^{⑥1}。在王弼典範的啓導之下，魏晉新思潮乃於焉形成。

四

〈明象篇〉沒有詮述「言」、「象」、「意」究竟何所指，這是將此組術語視為既予的觀念，自不待申明，所以上節特從易學觀念史與王弼著作的論述脈絡來加以闡釋。該篇旨趣所在，是調理言、象、意的關係，從而釐定言、象功能性的義函，建立「忘」的思維理論：主張忘言、忘象以得「意」。其說大要上文已經初步表述過。然則，何謂「忘」呢？這是本節的論旨。

漢代經學「假經設誼，依託象類」，流衍而至於執言、泥象。玄學與此不同，標榜忘言、忘象，其說唱自王弼。王弼從「尋言、尋象」而說「忘言、忘象」，其所以要「忘」，是基於言、象的功能以及其侷限；而言、象所以具有明象、出意的功能，則是由其來源所決定，所以說「言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意」。所謂「生」，案諸王弼的論述，或用以表述物事演變的因果，如：「凡不合而後乃變生；變之所生，生於不合者也。」^{⑥2}意謂「不合」是「變」的原因。「生」或也用以表述物事之本始來源，如《老子》四十章「有生於無」之「生」，

^{⑥1} 郭象語，見《莊子》，〈逍遙遊〉、〈大宗師〉《注》，頁三、二六八。又，湯用彤論及王弼「得意忘言」在注書、立說、處事及文學理論等方面之影響，引據博瞻，讀者可以參看氏著〈言意之辨〉，及〈魏晉玄學與文學理論〉（收入《理學·佛學·玄學》〔北京：北京大學，一九九一〕，頁三一五～三〇）等文。

^{⑥2} 《周易·革卦·注》，卷五頁一七下。

王弼注曰：「有之所始，以無爲本。」^③意謂天地萬物都是所謂的「有」，而「無」則是「有」——也就是天地萬物——的本始來源。這是以「始」和「本」來詮釋「有生於無」的「生」。就詞義而言，「某生於某」，不論是表述事變的因果或本源，同樣具有一種推明來由的意向；但是，就其所推明的義理而言，可以分爲兩大範疇，一是現象物事的因果之理，一是現象物事的終極原理（或說第一原理）。蓋探原事物的來由，推其極，當有一最後的原理，這終極原理就是所謂的玄理：從它是最後的原理而言，謂之爲「極」、謂之爲「玄」^④；從它是最初的來源（最後的因，即是最初的來源）而言，謂之爲「始」^⑤；從它無形無名而言，謂之爲「無」；從無物不由而言，則謂之爲「道」……。王弼說：

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。^⑥

天地萬物的生、成，「皆有所由」，而莫不由乎「道」，「道」是推尋至其終極的來由，是第一原理，所以說是「至道」。或稱爲「玄」，或稱爲「極」，或稱爲「始」，或稱爲「無」……，這些都是「隨其所因」的稱謂而已，究其實，天地萬物的本始來源是至寡而貞夫「一」的。這至極貞一的玄理，即是形而上之理。

那麼，如何契悟這形而上的玄理呢？王弼以爲：

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。^⑦

^③ 《老子》四十章《注》，《王弼集校釋》，頁一一〇。

^④ 《老子》十章《注》：「玄，物之極。」（《王弼集校釋》，頁二三）

^⑤ 《老子》一章《注》：「在首則謂之始。」（《王弼集校釋》，頁二）

^⑥ 《老子》五十一章《注》，《王弼集校釋》，頁一三七。

^⑦ 見《周易》韓康伯《注》引，卷七頁二〇下。

「無」也就是形而上的玄理，是天下之物終極的本源，無形無名、不可聞見，必須藉著「有」——天下之物——來彰顯發用。以易學而言，聖人體天道而立象、繫辭，便是將所體之道託寓於符號、名言等有形之迹當中，藉「有」來表顯「無」。從這角度看，所謂「象生於意」，重要的並非聖人設卦取象的撰作之迹，而是表明：「象」乃本於聖人之「意」。這其實也就是說，「象」最終的本源乃是來自於「道」。那麼，尋「象」以觀「意」，也就是因「有」以明「無」。那麼，所謂「無不可以無明，必因於有」，意謂尋言、尋象乃是得「意」必要的進路。但是，「尋言以觀象」、「尋象以觀意」，這種「觀」，是要明其所由、推尋其極而趨向於「無」。「無」者，無形無名，所以說「不盡於所見」（見前引）；既然「不盡於所見」，則存象——拘泥於可視可見的物象——反而不得其「意」了。同樣的，尋言而存言，也是捨本逐末、泥小失大的。如此說來，「尋言、尋象」而「忘言、忘象」，「忘」的思維，是尋言而不存言、觀象而不存象；尋言、尋象不免因於聞見，忘言、忘象則是不拘泥於聞見而超乎聞見。觀象而忘象，則超乎感官知覺而不陷泥於卦畫符號；尋言而忘言，則超乎邏輯思辨而不滯蔽於名言概念。因此，所謂「忘」，即是思維之超拔於經驗、現象，脫除感官、思辨之偏限，而趨向於會歸、致一而得其「意」。這種因「有」以明「無」——藉由形而下的言、象，推其極而向形而上之理超拔的思維，可以說是一種形上思維、是一種超驗的解悟。

依上所述，王弼主張忘言、忘象以得「意」，所謂「意」或玄理，指第一原理、形而上之理。這樣，我們乃可以明確地說：探究玄理的「玄學」是「形而上學」（metaphysics）。至於「玄學」的思維方法——「忘」的思維，則是一種「形上思維」（metaphysical thinking）。這樣的思維，王弼不僅用以讀《易》、解《易》，也用以讀《老》、解《老》。綜稽相關的論述，有助於我們進一步掌握王弼的思維理論。

王弼在〈老子指略〉裏說：

尋而後既其義，推而後盡其理。^{⑥⑧}

又說：

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；因而不爲，順而不施；崇本以息末，守母以存子，賤夫巧術，爲在未有；無責於人，必求諸己。^{⑥⑨}

首先，所謂「尋而後既」、「推而後盡」，言下之意，推尋《老子》之文，乃是得其義、理的必要進路。其次，這裏的「推」或「尋」，不是名言相應的思辨，因為辯名責實的方式，必然和《老子》意旨相違，而「失其旨」、「違其義」。王弼將玄悟稱爲「忘」，這種思維，就其由形而下超拔於形而上言之，可以說是超驗的解悟；若從其非經感官知覺、非由邏輯思辨言之，則這樣的解悟只是「因而不爲」。王弼論《老子》要旨，說《老子》「論太始之原」、「演幽冥之極」，謂其「因而不爲，順而不施」云云。這意味：《老子》言「無」，而王弼則根據上述的旨要來解讀《老子》之「無」。換言之，「因而不爲」等語其實就是王弼解讀《老子》、得《老子》之意、從而契悟「無」的原則性論述。^{⑦⑩}所謂「因」，即是「不爲」，而不爲的積極意向是順其自然，也就是因順於本體，所以說

⑥⑧ 〈老子指略〉，《王弼集校釋》，頁一九七。

⑥⑨ 前引書，頁一九六。「順而不施」，原作「損而不施」，引文據樓宇烈校釋改作「順」，《老子》二十九章王弼《注》正作「因而不爲，順而不施」。

⑦⑩ 王弼認爲《老子》之文，「舉終以證始，本始以盡然；開而弗達，導而弗牽。尋而後既其義，推而後盡其理。善發事始以首其論，明夫會歸以終其文。故使同趣而感發者，莫不美其興言之始，因而演焉；異旨而獨構者，莫不說其會歸之微，以爲證焉。夫途雖殊，必同其歸；慮雖百，必均其致。而舉夫歸致以明至理，故使觸類而思者，莫不欣其思之所應，以爲得其義焉。」（〈老子指略〉，《王弼集校釋》，頁一九七）由此看來，王弼極推崇《老子》之善演至理，能開導學者得其會歸之義。

「崇本」。蓋尋極最終的、最根本的來由，而至於「無」，這「無」，或者說「道」或「自然」^{⑦①}，就是形而上之理，是事物所以生、所以成的「所以然之理」^{⑦②}，也就是〈明彖篇〉所謂「物無妄然，必由其理」的「理」。王弼認為，「因而不爲」乃能「崇本以息末，守母以存子」。「崇本息末」之旨，從思維的角度言之，與〈明彖篇〉「由本以觀之」之義相通，是本於「所以然之理」來「觀」事事物物，而因其自然。這就有如「處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。」（見前引）意謂六合之內，天地萬物的種種活動，無不瞭然明晰。他又說：

滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神乎？則終與玄同也。^{⑦③}

這種「觀」，如前所述，乃是推尋至極以「觀」，故曰「極覽」。「極覽」乃是「不以物介其明」，不受物象之蔽限，而「終與玄同」。「玄」即終極之理，也就是所謂的「無」、「本」或「體」。「極覽」的思維，滌除、超拔於物象形名之粗迹，而最終歸宿於玄理，是所謂「終與玄同」。這玄理既是天下萬物會歸一同的本源，則亦即是觀、極覽或思維自身的本源，所以說「無責於人，必求諸己」。「由本以觀之」的思維，最終歸宿於「己」——其自身之本源（玄理），依王弼的話來說，也就是「體沖和以通無」，或者說「體無」^{⑦④}。那麼，「忘」之爲超驗的解悟，是由觀而極

⑦① 《老子》二十五章《注》：「自然者，無稱之言，窮極之辭也。」（《王弼集校釋》，頁六五）王弼所謂「自然」是「無稱之言」，而「道」是「稱中之大」（見注^{⑦②}引），那麼，在王弼使用的語集中，「道」與「自然」只是稱謂不同，其實則一。

⑦② 《周易·乾卦·文言·注》：「夫識物之動，則其所以然之理皆可知也。」（卷一，頁一六下）

⑦③ 《老子》十章《注》，《王弼集校釋》，頁二三。

⑦④ 二語俱載於何劭〈王弼傳〉（《見三國志》裴《注》引，卷二十八，頁七九五）。

覽、而玄同、而體無的思維，我們不妨稱這種「觀一極覽一玄同一體無」的思維為「本體思維」。

前面說「忘」的思維為「形上思維」，是著眼於其「超驗性」(the meta-physical)；此處則凸顯其「由本以觀之」，且由觀而極覽而玄同而體無，故而說「忘」的思維是「本體思維」。上文曾經指出，王弼〈明象篇〉是根據言、象、意的關係來論定其功能，由其功能提引出思維的方法。「忘」是領會聖人之意、形而上之玄理的思維方法，這種「觀一極覽一玄同一體無」的本體思維，其所以可能的基礎為何呢？這個問題還可以再加推演。

王弼之所以將得意的方法稱之為「忘」，是配合尋言、尋象的進路而說的；而尋言、尋象之所以為得象、得意的進路，是由於「言生於象」、「象生於意」——關鍵在「生」字。湯用彤曾說過：

玄理之所謂生，乃體用關係。^{⑦⑤}

前文已論及，「象生於意」的玄理義涵，是說明「象」之本始於聖人之「意」，也就是本始於「道」。所謂聖人無為「輔萬物之自然而不為始」^{⑦⑥}，那麼，如果只從「聖人→立象→繫辭」的撰作形迹來觀察，乃是見其末而遺其本，由此而論「言→象→意」的理解過程，縱使可能，也只是另一種理解，而非本於玄理的思維進路。強調其本於玄理，正是王弼巧思所在，因為「忘」的思維，其所以可能，正是建基在「體用關係」上。所以說在玄學脈絡裏，所謂「生」乃是表述其「體用關係」。

所謂「體用」，若依王弼的用語，「體」是「本」，是「無」；而「用」乃是指本體之顯用。王弼曾說：

^{⑦⑤} 〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》，頁六八。

^{⑦⑥} 《老子》二十七章《注》，《王弼集校釋》，頁七一。

萬物雖貴，以無爲用，不能捨無以爲體。捨無以爲體，則失其爲大矣。^⑦

因爲物之所以生、所以成必生乎無形、成乎無名，所以說萬物「不能捨無以爲體」，意即「無」是萬物之本、萬物之體。值得注意的是「以無爲用」一語。既以無爲「體」，又以無爲「用」，所謂「以無爲用」，是由體發用、「唯道是用」的意思。王弼說：

何以得德？由乎道也。何以盡德？以無爲用。以無爲用，則莫不載也。……是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不爲。不求而得，不爲而成，故雖有德而無德名也。下德求而得之，爲而成之，則立善以治物，故德名有焉。求而得之，必有失焉，爲而成之，必有敗焉。……本在無爲，母在無名，棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，僞亦必生。……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。^⑧

無、道、本、母是同實之異稱，所以或說「以無爲用」，或說「唯道是用」。所謂「以無爲用」，就是守母（以存子）、崇本（以舉末），而守母、崇本是無爲之爲，所謂「不求而得，不爲而成」。王弼的想法是，刻意造作，縱使有得也是有限的，故曰「必有不濟」，唯有無爲乃能無不爲，所以說「以無爲用，則莫不載也」。守母、崇本，如此而「存其子」、「舉其末」、「形名俱有」，即是所謂「用」。這樣的「用」是「因而不爲」的，也就是無爲之爲。人爲造作，往往利害相生、名僞相伴，有所得，流弊也必定隨之而來，如刻意追求有德，「名雖美焉，僞亦必生」。因此，王弼認爲唯有自然、無爲才能崇本而舉末、守母而存子，也就是因

^⑦ 《老子》三十八章《注》，《王弼集校釋》，頁九四。

^⑧ 前引書，頁九三～九五。

體爲用才能本末俱存。這是玄理的體用觀。如前所述，「忘」的思維，是「由本而觀之」、極覽玄同而體之，所以稱之爲本體思維。本體思維，就是以「由體發用」的體用觀爲其基礎的一種思維理論。^⑦

五

「忘」是一種本體思維，其始既不鄙夷言、象，得其會歸之後，也並不脫離感官、思辨所及的現象界，於是乎得本而知其末，崇本而舉其末。^⑧王弼藉著這思維理論詮解《易》、《老》、《論語》，從而建構了他的玄學體系。這種詮釋的進路，首先實踐了「忘」的思維理論，從而成爲玄學的典範。

荀彧言、象、意之辨，雖然在經學思潮轉爲玄學思潮的進程中，有相當重要的地位，但是，未能滿足思潮演變的理論需求，不能算是玄學的奠基人。論及魏晉清談、玄學之起源，日本漢學家青木正兒以爲魏晉清談始自太和談論，余英時曾批評爲「無關至極」^⑨。誠然，上文可以說是從不

^⑦ 所謂「體用」，依王弼用語，「體」是無、是本、是母，而「用」是有、是末、是子。那麼，「體」是「用」所以可能的「所以然之理」；「體」決定「用」之爲「用」，或者說決定萬有之爲萬有。這樣的「用」是有形有名的，是經驗的；而「體」無形無名，是超驗的。王弼曾說：「天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本。」（《王弼集校釋》，頁一一〇）其中，「有」似乎意指天下之物的「存在」（being），而「無」意指「存有」（Being）。假使玄學的本體思維嚴守這一「存有」面向，庶幾乎我們就有理由說「玄學」是一種「存有學」（ontology）了。

^⑧ 王弼「崇本而息末」是本末、體用不離之義，並非貴本而止末、賤末，林師麗真有精闢的論述，說見《王弼》（臺北：東大，一九八八）第三章各節。

^⑨ 〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，《新亞學報》卷四期一（一九五九），頁一〇一。案：余氏認爲荀彧「鄙薄『術』而重視『道』」，謂六籍皆聖人之糠粃，但「全篇無一字及老莊之言，惟引易經爲說，益見與道家無關」云云（頁一〇二），此說值得商榷。如本文第二節所論，「糠粃」的比喻，典出《莊子·天道篇》，未必是「無一字及老莊言」。本文以爲，荀彧所論，最大的問題是沒有提供領會道的新途徑，並非有沒有援引《老》、《莊》。

同的角度論述，爲玄學奠基人的爭議再進新解。蓋言及玄遠，如果不是出自新的眼光、新的方法，固不足以奠立新學術的基礎；然而，如果沒有新的思維理論，更沒辦法使玄學主領風騷，自一時興會的衆多思想流派中脫穎而出，蔚爲一代思潮。王弼不僅提出了新的思維理論，更據以考鏡學術，使玄學成爲殊途同歸、百慮均致的思想宗主。〈老子指略〉云：

法者尚乎齊同，而刑以檢之。名者當乎定眞，而言以正之。儒者尚乎全愛，而譽以進之。墨者尚乎儉嗇，而矯以立之。雜者尚乎衆美，而總以行之。夫刑以檢物，巧僞必生；名以定物，理恕必失；譽以進物，爭尚必起；矯以立物，乖違必作；雜以行物，穢亂必興；斯皆用其子而棄其母，物失所載，未足守也。^⑧

前文曾論及，荀粲若主張「道」蘊於言談當下的境域，只能心領神會，可是又沒有進一步闡述其理據，也沒有明確提出領會「道」的可行途徑，那麼，經學思潮式微之際，種種思想流派一一順勢興起的情況也就不讓人意外了。隨之而來的更有如何考鏡學術的課題。思想史上的斷代，如果以「思維突破」爲斷，則舊思潮衰微，新思潮未興之際，往往會有衆流競逐的局面。近人許抗生曾撰文討論魏晉時期的諸子百家學，謂當時除了儒、道之外，名、法、墨、縱橫以及兵學也都紛紛興起。^⑨這樣看來，〈老子指略〉中分殊法、名、儒、墨、雜各家之學，自有它的歷史性意義，不容輕忽。王弼認爲，法、名、儒、墨、雜之學各有所尚，卻有共同的盲點，那就是「皆用其子而棄其母」，也就是捨本而逐末，都是末學。這樣批判諸子之學是否諦當，不是此處討論的重點，我們注意的是，王弼批判諸子之學的準據。他的標準正是「崇本息末」觀。名、法各家之所以都不足守，是由於他們都「用其子而棄其母」，也就是不能追本溯源。相形之下，唯

⑧ 〈老子指略〉，《王弼集校釋》，頁一九六。

⑨ 〈論魏晉時期的諸子百家學〉，《中國哲學史研究》一九八二年三期。

有《老子》「崇本息末」^⑧，故能「使同趣而感發者，莫不美其興言之始，因而演焉；異旨而獨構者，莫不說其會歸之徵，以爲證焉。」^⑨言下之意，殆唯有崇本息末的《老子》才是同歸均致的崇本之學。當然，這實際上是經過王弼詮釋的新體系。分判本、末之學，凸顯新學體系的優越性，當然是促成時人「遞相誇尚，景附草靡」的重要因素。新的理論體系衍爲魏晉時代的一般思想，這就是我們習稱的「玄學」。

王弼的新思維，不僅迥異於兩漢「假經設誼，依託象類」的方法，也和荀粲糠粃經籍、否定物象的看法有異。他既能夠重新釐清言、象、意的關係，也能夠藉由詮釋經典演述其思維理論，從而考鏡學術、分判本末，這是王弼勝越荀粲之處，也是他凌駕何晏的地方。再則，《晉書·王衍傳》說：

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，無往而不存者也。……^⑩

魏晉以來，學者往往著眼於「本無」這個命題之提出，而將何晏、王弼並列爲玄學的開山宗師。實則，如果以滿足「理論需求」，達成「思維突破」的標準衡之，何晏猶一間未達。裴徽曾經說：「吾數與平叔共說老、莊及易，常覺其辭妙於理，不能折之。」^⑪何晏給時人的印象是「辭妙於理」。何劭也說：「〔弼〕論道，傳會文辭不如何晏，自然有所拔得多晏也。」^⑫《世說新語·文學》述何、王清談，有如下的記載：

何晏爲吏部尚書，有位望，時談客盈坐，王弼未弱冠，往見之。晏

⑧ 〈老子指略〉：「老子之書，其幾乎可一言而蔽之，噫！崇本息末而已矣。」（《王弼集校釋》，頁一九八）

⑨ 參注⑦。

⑩ 《晉書》，卷四十三，頁一二三六。

⑪ 語載〈輅別傳〉，見《三國志》裴《注》引，卷二十九，頁八一九、八二一。

⑫ 〈王弼傳〉，見《三國志》裴《注》引，卷二十八，頁七九五。

聞弼來，乃倒屣迎之，因條向者勝理語弼，曰：「此理僕以爲理極，可得復難不？」弼便作難，一坐人便以爲屈。於是弼自爲客主數番，皆一坐所不及。^⑧

何晏自認爲是勝理、極理，而王弼應聲作難，一坐人皆以爲屈；王弼並自爲主客論難數番，結果也是一坐皆所不及。綜合上述記載看來，王弼論理高超，思致勝過何晏無疑。

何晏一間未達，思理未有突破，下面兩則資料可以提供探索的線索。

第一則是：

輅爲何晏所請，果共論易九事，九事皆明。晏曰：「君論陰陽，此世無雙！」^⑨

何晏曾「自言不解易九事」^⑩，管輅與何晏論《易》，九事皆明，何晏還推崇他「君論陰陽，此世無雙！」上文曾述及管輅，指出他的易學屬於術數一派，推陰陽、倚術數，並曾批評何晏「差次老、莊而參爻象，愛微辯而興浮藻，可謂射侯之巧，非能破秋毫之妙也。」（見前引）面對管輅之批評，不僅不能回應、反駁，反倒甘拜下風，豈是沒有原因的？近人余敦康以爲：「何晏究竟對《周易》中那九個問題感到困惑莫解，如今已無可詳考了。《南齊書·張緒傳》記載：『緒長於《周易》，言精理奧，見宗一時。常云：何平叔所不解《易》中七（九）事，諸卦中所有時義，是其一也。』根據這條唯一的記載，我們大致可以推測，何晏是企圖探索一條以義理解《易》的新路數，來改變漢代象數派易學的舊傳統。所謂時義就是卦義，也就是鄧颺所說的辭義。漢代象數派易學講卦氣、講卦變，而不講卦義。何晏發現卦義是《周易》原始結構中的重要組成部分，雖然不得

^⑧ 《世說新語》，卷四，頁一五一。

^⑨ 〈輅別傳〉，見《三國志》裴《注》引，卷二十九，頁八二一。

^⑩ 前引書，頁八一九。

其解，但是這個發現的本身所具有的理論意義是不可忽視的。」^⑩若誠如余氏所說，何晏推究「時義」是企圖探索一條解《易》的新途徑，是想擺脫舊說以開啓一條探究義理的新途徑，那麼，他嘗試的途徑為何？是否成功？關於前者，據管輅所說，何晏「差次老莊而參爻象」（見前引），由此推之，則援引《老》、《莊》來談論《易》理，可能就是何晏所欲嘗試的新途徑。關於後者，則何晏顯然沒有成功。

我們再看第二則資料：

何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以爲：聖人茂於人者，神明也，同於人者，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。然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。^⑪

聖人有情、無情是當時的一個論題，何晏主張「聖人無喜怒哀樂」，鍾會等學者宗述他的意見，可謂是一時勝理。但王弼持論與衆不同，他認爲聖人也有喜怒哀樂之情，與凡衆不同的是聖人「體無」，故能「應物而無累於物」。何晏立說的缺失，則是逕由聖人無累便說聖人不應物、聖人無情。誠如湯用彤所評，何晏之蔽，正是由於「何晏對於體用之關係未能如王弼所體會之親切。何氏似猶未脫漢代之宇宙論，未有本無分爲二截。」^⑫換言之，何晏於「體用關係」實未盡其蘊。這正是何晏探索解《易》新途徑未能成功，反倒臣服於管輅的原因！而王弼提出「聖人」有情而無累的說法，謂聖人「體沖和以通無」，則是一種由體發用、因有明無的體用觀，如上文所論，這種體用觀正是「忘」的思維理論的基礎觀念。然則，何晏、王弼的分野，應該可以準此而斷了。

^⑩ 《何晏王弼玄學新探》，頁九三～九四。

^⑪ 〈王弼傳〉，見《三國志》裴《注》引，卷二十八，頁七九五。

^⑫ 〈王弼聖人有情義釋〉，《魏晉玄學論稿》，頁八六。

總結來說，推尋王弼的思維理論，由「思維突破」說明王弼之為玄學的典範，這樣不僅可以作為考究玄學起始問題的準繩，也可以解釋由經學思潮轉而為玄學思潮的演變脈絡。至於在探討魏晉玄學與宋代理學關係的問題上，留意王弼「忘」的思維，也可以引人觀察一些值得探論的問題。

首先，王弼「忘」的思維是本體思維，其理論建基在「體用關係」上，但對於思維主體——或者說「心」，以及與「心」相關聯的「性」、「情」等論題，則猶少措思，未予深論，這是尚待發展的課題。東晉時候的僧肇原本雅好《老》、《莊》玄學，傳載：

〔肇〕愛好玄微，每以莊、老為心要。嘗讀老子〔道〕德章，乃歎曰：「美則美矣，然期〔棲〕神冥累之方，猶未盡善。」後見舊維摩經，歡喜頂受，披尋玩味，乃言始知所歸矣。因此出家。^{⑨5}

據此，玄學在「棲神冥累之方」方面猶未盡善，正是僧肇由玄入佛的關鍵因素。其次，王弼論聖人有情，謂聖人「應物而無累於物」，宋儒程顥〈定性書〉亦云：

聖人豈不應物哉？……與其非外而是內，不若內外之兩忘也。兩忘則澄然無事矣。無事則定，定則明，明則尚何應物之為累哉？^{⑨6}

由聖人之應物無累而說及內外兩忘，致思的進路，與王弼之論有相合處，大可參較。其次，王弼《論語釋疑》云：「不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。」^{⑨7}程顥〈顏子所好何學論〉，首唱「聖人可以學而至」的說法，曾云：

正其心，養其性，故曰性其情。……凡學之道，正其心，養其性而已。^{⑨8}

⑨5 《高僧傳》（影大正新修大藏經；臺北：新文豐，一九八三），卷六，頁三六五。

⑨6 《二程集》（影中華書局點校本；臺北：漢京，一九八三），頁四六〇。

⑨7 見皇侃《論語集解義疏》（影文淵閣四庫全書本；臺北：商務，一九八三）引，卷九頁三下。

⑨8 《二程集》，頁五七七。

「性其情」一語，王弼所創用，爲伊川所本^⑨，經闡釋而成爲宋代理學講論聖賢之道的重要命題。王弼之學對二程的影響究竟如何？其間異同又如何？凡此玄學與佛學、理學在命題承接上的關聯、異同，其思維理論之進展，以及這三大思潮消長、變遷的脈絡，相信都是值得再深入探討的論題。

一九九二年九月初稿

一九九四年四月修訂

（初稿曾獲國科會81學年度研究獎助〔0103-H-81B-A-302〕，謹誌謝忱。）

^⑨ 王應麟《困學紀聞》（臺北：世界書局，一九八四）曰：「『利貞者，性情也』，王輔嗣注：『不性其情，何能久行其正。』程子〈顏子好學論〉『性其情』之語本此。」（卷一，頁二〇）王弼和程頤二人論「性其情」的連繫與異同，得自林師麗眞之啓發。關於王弼的「性情說」，參看林師〈王弼「性其情」說析論〉，收入《王叔岷先生八十壽慶論文集》（臺北：大安，一九九三），頁五九九～六〇九。

