

何晏《論語集解》的思想 特色及其定位

蔡 振 豐 *

提 要

本文嘗試重新檢討何晏《論語集解》有玄虛之語的說法，從目前可見的資料重建何晏《論語集解》的思想系統，並由此說明此書在漢魏間的所表現的詮釋特色。

關鍵詞：何晏、《論語集解》、王弼、《論語釋疑》

本文 90.9.30 收稿，90.11.14 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系助理教授

The System of Thought in He Yen's *Lunyujijie* and Its Historical Position

Tsai Chen-feng

Abstract

Daoist thought and attempts to recreate He's system of thought as presented therein from extant material in order to bring out the hermeneutical role this work played during the Han and Wei Dynasties.

Key words : He Yen, *Lunyujijie*, Wang Pi, *Lunyushi*

何晏《論語集解》的思想 特色及其定位

蔡 振 豐

一、問題的提出

秦火之後，基於師徒的口耳傳誦，漢初《論語》之學已分《齊論》、《魯論》、《古論》三者^①。西漢末，安昌侯張禹混合齊、魯之說，開《論語》不遵家法之先；鄭玄復就《魯論》篇章，考之《齊》、《古》為之注，而後今古文之爭乃息。曹魏時，何晏基於鄭玄注解著重訓詁，且當時學者注解多有不同，故突破家法、師法在章句詁解上的歧異，集《論語》諸家訓注之善者，而有《論語集解》之作，可說是漢魏時人訓解《論語》之大成^②。

① 劉向《別錄》云：「魯人所學，謂之《魯論》；齊人所學，謂之《齊論》，孔壁所得，謂之《古論》」。見《經典集林》（百部叢書集成第 620 冊，台北藝文印書館影印嘉慶間經堂刊本，1968 年）卷十二，頁 4。

② 《論語集解·序》言：「安昌侯張禹受《魯論》，兼講齊說，善者從之，號曰張侯論，為世所貴，包氏、周氏章句出焉。《古論》唯博士孔安國為之訓解，而世不傳。至順帝時，南郡太守馬融亦為之訓說。漢末大司農鄭玄，就《魯論》篇章，考之《齊》、《古》為之注。近故司空陳群、太常王肅，博士周生烈，皆為義說。前世傳受師說，雖有異同，不為訓解；中間為之訓解，至於今多矣，所見不同，互有得失，今集諸家之善者，記其姓名，有不安者，頗為改易，名曰《論語集解》。」見《論語注疏》

《論語集解》舊稱何晏所撰^③，然由《論語集解》之序文可知，此書之編撰除何晏外，另有孫邕、鄭沖、曹羲、荀顛等人^④。單稱何晏所撰，大概的原因有二：一是此書屬官修性質，而何晏最後董理其事，由於出力最勤，因此以何晏為名^⑤。其二，據陸德明《經典釋文·序錄》所言：「何晏集孔安國、包咸、周氏、馬融、鄭玄、陳群、王肅、周生烈之說，並下己意為集解」，今所見《論語集解》徵引前八家之意見時均「記其姓名」^⑥，而何晏自己的說解則不記姓名。由此體例可知：《論語集解》除了前八家的解說外，另有何晏自己一家的解說，《集解》非但定稿於何晏，前八家之說亦經何晏揀擇而存，故以何晏為名，表示此書雖有前八家的部份解說，但其中心思維當以何晏為主。

《論語集解》既以何晏之思想為主，而何晏又為正始玄學的重要人物，故前人對此書的批評，多集中於何晏將道家思想滲入儒家經典之上，如清·陳澧以為：「何注始有玄虛之語」「自是以後，玄談競起」^⑦，此為漢學派學者，在晉·范寧論何晏、

（《十三經注疏》第八冊，台北：新文豐出版社影印清·阮元校勘嘉慶二十年重刊宋本）頁 0003-0004，又李方：《敦煌論語集解校證》（江蘇：江蘇古籍出版社，1998年）頁 3-4。

- ③ 《隋書·經籍志·經籍一·經》著錄：「集解論語十卷」，注：「何晏集」。《舊唐書·經籍志·甲部經錄·論語類》著錄：「論語十卷何晏集解」、《新唐書·藝文志·甲部經錄·論語類》著錄：「何晏集解十卷」。《經典釋文》於〈學而第一〉下只題「集解」二字，又說「一本作何晏集解」。
- ④ 《論語集解·序》末言：「光祿大夫關內侯臣孫邕、光祿大夫臣鄭沖、散騎常侍中領軍安鄉亭侯曹羲、侍中臣荀顛、尚書駙馬都尉關內侯臣何晏等上。」刑昺《論語疏》云：「此五人共上此《論語集解》也」；皇侃《論語義疏》云：「此記孫邕等四人，同於何晏共上此《集解》之論」。又，《晉書》卷 33〈鄭沖傳〉：「沖與孫邕、鄭沖、曹羲、荀顛、何晏等共集《論語》諸家訓注之善者，記其姓名，因從其義，有不妥者，輒改易之，名曰：《論語集解》，正始中成，奏之魏朝，於今傳焉」。
- ⑤ 《四庫全書總目提要·卷三五·經部·四書類》言：「是獨題晏名·其來久矣。殆晏以親貴總領其事歟」，然前引〈論語序〉及〈鄭沖傳〉二處，何晏排名均居末位，《提要》之說似難成立。參見李方：《敦煌論語集解校證》〈前言〉校記，頁 7。
- ⑥ 刑昺《論語疏》疏「記其姓名」言：「《注》言：包曰、馬曰之類是也。《注》但記其姓，而此連言名者，以著其姓，所以名其人，非謂名字之名也」。
- ⑦ 陳澧《東塾讀書記》卷二言：「何《注》始有玄虛之言，如『子志於道』注云：『道

王弼罪浮桀紂^⑧之後，對何晏以玄理注《論語》的指責。然，吳承仕言：「自何氏《集解》以訖梁、陳之間，說《論語》者義有多家，大抵承正始之遺風，標玄儒之遠致，辭旨華妙，不守故常，不獨漢師家法蕩無復存，亦與何氏所集者異趣矣」^⑨，似以何晏《集解》與魏晉以下玄虛之注有別^⑩。

由上述簡單的背景資料可知：《論語集解》雜揉今、古眾說，破漢儒師法、家法，因此它雖然保存大量漢人的舊注，但也表現為何晏一家的思想^⑪。自清代以來，對此書的負面評價常集中在它的「始有玄虛之言」上，然而反對的意見亦有所聞，如錢大昕〈何晏論〉以為何晏所著書為儒者之學，其疏也有大儒之風^⑫。因此，對於《論語集解》的討論，如果僅限於是否有「玄虛之言」或「以玄釋經」的問題上，

不可體，故志之而已」；『回也其庶乎屢空』注云：『一曰空猶虛中也』自是以後玄談競起。」（台北：商務印書館點校本，1965年，頁017）。

- ⑧ 《晉書》卷七十五，列傳第四十五〈范寧傳〉言：「時以浮虛相扇，儒雅日替，寧以為其源始於王弼、何晏，二人之罪深於桀紂。」（台北：洪氏出版社點校本，頁1984）
- ⑨ 見吳承仕《經典釋文序錄疏證》「皇侃撰論語義疏行於世」下。（北京：中華書局，1984年，頁146）
- ⑩ 又如汪惠敏〈何晏《論語集解》考辨〉依清·宋翔鳳《論語師法表》：「著錄家見奏末稱臣何晏等上，遂以集解為晏一人所撰」及劉毓崧《通義堂筆記》：「平叔最顯要，故居最後，專《集解》之名」這二段話推測：「宋、劉二氏以為何晏位居權重之尚書，故雖好玄談，仍專《集解》之名也。然則彼二人或以史載何晏好玄言，則信其注《論語》時必採玄言，而《集解》中又無玄虛之言，乃疑其非何晏所集乎？」。（見《孔孟學報》35期，台北：1978年4月，頁150）
- ⑪ 劉師培《國學發微》言：「兩漢師法之亡，亦亡于魏晉……何晏諸人采摭《論語》經師之說，成《論語集解》，去取多乖，間雜己說，而孔包馬鄭之旨微矣。」（台北：廣文書局，1970年，頁44）
- ⑫ 錢大昕〈何晏論〉言：「予嘗讀其疏，以為有大儒之風。使魏主能用斯言，可以長守位而無遷廢之禍。此豈徒尚清談者能知之而能乎？」、「自古以經訓顯門者列於儒林，若輔嗣之《易》，平叔之《論語》，當時重之，更數千載不廢。方之漢儒，即或有間，魏晉說經之家未能或之。寧既志崇儒雅，固宜尸而祝之，顧誣以罪深桀紂，吾見其蔑儒，未見其崇儒也。論者又以王、何好老莊，非儒者之學。二家之書具在，初未嘗援儒以入莊老，於儒何損。且平叔之言曰：『嚮莊軀放玄虛而不周於時變，若是其不足乎莊也，亦毋庸以罪平叔矣。』」見《潛研堂文集》（四部叢刊正編第89冊，台北：商務印書館影印）卷二，頁13。

似乎不能清楚的定位《集解》的特色及影響。猶有所進者，學者應該追問何晏滲入於《論語》中的「玄理」為何？以及何晏思想對《論語》的解釋起了什麼變化？

二、何晏《集解》多以《易傳》解《論語》之例

(一)「道不可體」與「虛中」之義非必出自《老》、《莊》

陳澧言：「自何氏始有玄虛之言」，其所舉例為《論語·述而》「志於道」與《先進篇》「回也其庶乎屢空」二者之注，此二例為論說何晏《集解》有老莊玄言之學者所不能錯過。何晏對「道」的解釋是「道不可體，故志之而已」；對「空」的解釋是「空猶虛中」，有為數不少的學者以為這二個解釋都出自於《老子》、《莊子》的思想^⑬，以為「道」的注文得自今本《老子》第二十一章及二十五章^⑭，也與《列子·天瑞》張湛注引何晏《道論》佚文的思想相合^⑮；而釋「屢空」為「虛中」是取《老子》第四章及《莊子·人間世》心齋之義^⑯。朱子亦言：「若曰心空，則聖人平日之言無若此者。且數數而空，亦不勝其間斷矣。此本何晏祖述老莊之言」^⑰。

⑬ 如戴君仁〈王弼何晏的經學〉（台北：孔孟學報 21 期，1971 年，頁 36）、吳萬居〈何晏論語集解中之老莊思想〉（台北：孔孟月刊 23 卷 2 期，1984 年，頁 39）、陳金木〈何晏論語集解用玄理注書問題的檢討〉（台北：孔孟月刊 23 卷 5 期，1985 年，頁 28）、高莉芬〈何晏論語集解中的玄思想〉（台北：孔孟月刊 25 卷 2 期，1986 年，頁 33）、陳全得〈論語集解與論語釋疑比較研究〉（台北：孔孟 62 期，1991 年，頁 204）。

⑭ 《老子·二十一章》：「道之爲物，惟恍惟惚」。《二十五章》：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母，吾不知其名，字之曰道」。

⑮ 何晏《道論》言：「有之爲有，恃無以生，事而爲事，由無以成。夫道之無語，名之而無名，視之而無形，聽之而無聲，則道之全焉。故能昭音響而出氣物，色形神而彰光影。玄之以黑，素之以白，矩之以方，規之以圓。圓方得形而無此形，白黑得名而無此名也。」見楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1985 年，頁 10）

⑯ 《老子·第四章》言：「道沖而用之或不盈」。《莊子·人間世》：「唯道集虛，虛者心齋也」（見郭慶藩《莊子集釋》，台北：木鐸出版社，1983 年，頁 147）

⑰ 見《朱子文集》（《朱子大全》卷五十，台北：台灣中華書局，1966 年，頁 11）。

上述的意見皆以何晏所言：「道不可體」之道為老莊之道，但何晏言「不可體」時，並沒有對「道」的內涵做清楚的界說，所以直接認為它得自於《老子》的恍惚之道似乎不是公允之論。如果參看何晏對《論語·公治長》「夫子之言性與天道，不可得而聞」的注解，他的釋文似乎不是那麼的老、莊。在上句，何晏對道的注解是：「天道者，元亨日新之道，深微故不可得而聞」。首先，「元亨日新之道」很難說與道家「道」的觀念相近。其次，子貢所言「不可得而聞」也可以是何晏所言「道不可體」的所本。何晏注「子夏曰：『雖小道，必有可觀焉』」言：「小道謂異端」，而注〈為政〉「攻乎異端，斯害也已」言：「善道有統，故殊塗而同歸，異端不同歸也」，注〈衛靈公〉「予一以貫之」言「善有元，事有會，天下殊塗而同歸，百慮而一致，能知其元，則眾善舉矣，故不待多學，以一知之」。由上列注文可知何晏以「善道」說「道」，這有別於道家的「無」之道。因為「善道」之「善」，非俗世聞見於道路之相對性的善惡概念，故「善道」與「異端」不同歸，道也不能直接由異端小道得之。由此而言，善道非僅為相對性的規範概念，而有普遍及超越的意義，「不可體」或「不可得而聞」即是指出善道不能以對立、區分性的概念加以說明的特性。

再者，如果何晏用以貫串《集解》者，多用《易傳》之言，似乎也沒有理由直接說這是「玄虛之言」或者「老莊思想」。上舉之例中，「虛中」之解也是如此，何晏的注文是：

言回庶幾聖道，雖數空匱而樂在其中。賜不受教命，唯財貨是殖，億度是非，蓋美回所以勵賜。一曰：屢猶每；空猶虛中也。以聖人之善，教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害也。其於庶幾每能虛中者，唯回懷道深遠，不虛心不能知道，子貢雖無數子之病，然亦不知道者，雖不窮理而幸中，雖非天命而偶富，亦所以不虛心。

由上之引文可知：「屢空」有二義，一是「數空匱」，一是「每虛心」。何晏之

注並存二義，並未確說何者為是。而且何晏以「每虛心」之解為「一曰」，顯見這不是何晏的說法，否則應該將「每虛心」之解置前，而說「一曰：屢，數；空猶匱也」。其次，《周易·咸卦》《象》曰：「山上有澤，咸；君子以虛受人」，「以虛受人」未嘗沒有「虛心感通」之義^⑮，虛心之義非必由《老》《莊》而來。

（二）何晏不取鄭玄《注》處多與《易傳》有關

《論語集解》以前的諸注本，如孔安國《訓解》、包咸《章句》、周氏《章句》、馬融《訓說》、何休《注》、陳群《義說》、王肅《義說》、周生烈《義說》等，因《集解》之出版而逐漸亡佚^⑯，然鄭玄《注》現存有敦煌本四種^⑰及吐魯蕃本《論語》鄭氏《注》殘卷、卜天壽寫《論語》鄭氏《注》殘卷等六種資料^⑱，可略得鄭《注》近半的內容；由此，得以比較何晏作《集解》時對鄭玄《注》之捨取。為了方便討論，以下將鄭玄及何晏對《論語》的不同解釋，依何晏可能的思想系統分列於下：

1-1 〈公治長〉「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」

鄭注：「性，謂人受血氣以生，有賢愚、吉凶。天道，謂七政變動之占。」

何注：「性者，人之所受者以生也。天道者，元亨日新之道，深微故不可得而聞。」

⑮ 朱子《周易本義》注曰：「山上有澤，以虛而通也」。(台北，廣學社印書館，1975年，頁333)

⑯ 上八家注存今者唯見於皇侃《論語義疏》、邢昺《論語正義》所引，清·馬國翰有《玉函山房輯佚書》將之輯佚成卷。

⑰ 鄭玄《論語注》敦煌抄本有：斯坦因3339號本、6121號本、伯希和2510號本、日本書道博物館本等四種。

⑱ 有關鄭玄《論語注》的研究有：鄭靜若《論語鄭氏注輯述》(臺北：學海書局，1981)、王素《唐寫本論語鄭氏注及其研究》(北京：文物社，1991年)、陳金木《唐寫本論語鄭氏注研究—以考據、復原、詮釋為中心的考察》(台北：文津出版社，1996年)

1-2〈里仁〉子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」

鄭注：「告人以善道曰忠。己所不欲，勿施於人，曰恕也。」

何注：「忠以事上，恕以接下，本一而已，其唯人也。」

1-3〈子罕〉子曰：「吾有知乎哉，無知也。」

鄭注：「言我無知也，誘人也。」

何注：「知者，知意之知。知者言必未盡，今我誠盡。」

1-4〈述而〉子曰：「志於道，據於德，依於仁，遊於藝。」

鄭注：「道，謂師儒之□教誨者。」

何注：「志，慕也，道不可體，故志之而已。據，仗也，德有成形，故可據。依於仁，依，倚也，仁者功施於人，故可倚。藝，六藝也，不足依，故曰遊。」

1-5〈季氏〉孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」

鄭注：「大人，謂天子、諸侯為政教者。」

何注：「順吉逆凶，天之命也。大人即聖人，與天地合其德，深遠不可易知測，聖人之言也。」

1-6〈子罕〉顏淵喟然歎曰：「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後！夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮。欲罷不能。」

既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已！」

鄭注：「顏淵初學於孔子，其道若卑，得將可及，若濡將可入；其後日高而堅。瞻之，堂堂在我目前，忽焉復在我後，言其廣大而近。夫子之容貌，循循然善於教進人，一則博我以文章，一則約我以禮法，乃使我慙欲罷倦，而心不能。」

何注：「（仰之彌高，鑽之彌堅）言不可窮盡，（瞻之在前，忽焉在後）言恍惚不可為形象。（夫子循循然善誘人）言夫子正以此道勸人進有次序也。」

2-1〈里仁〉子曰：「貧與賤是人之所惡也；不以其道得之，不去也。」

鄭注：「得貧賤者當以仁，不以仁得之，仁者不去也。」

何注：「時有否泰，故君子履道而反貧賤，此則不以其道而得之，雖是人之所惡，不可違而去之。」

2-2〈子罕〉子絕四：「毋意，毋必，毋固，毋我。」

鄭注：「意，謂以意之有所疑度；必，謂成言未然之事；固，謂己事因然之；我，謂己言必可用，絕此四者，為其陷於專愚也。」

何注：「以道為度，故不任意。用之則行，舍之則藏，故無專必；無可無不可，故無固行；述古而不作，處群萃而不自異，唯道是從，故不有其身。」

3-1〈述而〉子曰：「加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」

鄭注：「加我數年，年過五十，以學此《易》，其義理可無大過。」

何注：「《易》窮理盡性，以至於知命，年五十而知天命，以知天命之年，讀至命之書，故可以無大過。」

3-2〈為政〉子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」

鄭注：「自周之後，雖百世制度而可知，以為變易損益之極。歷於三王，亦不是過。」

何注：「物類相召，勢數相生，其變有常，故可預知。」

上引諸例中，鄭玄之注少用《易傳》之說，而何晏之注卻多見《易傳》之語，如 1-1 論天道之「元亨」為《周易》常見之語，而「日新」可見於《周易·繫辭上》：「富有之謂大業，日新之謂盛德」。又 1-5 對「大人」「聖人」之解，取《周易·乾·文言》「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」之語。3-1 取《周易·說卦傳》「窮理盡性以至於命」。3-2「物類相召」及注〈里仁〉「德不孤，必有鄰」為：「方以類聚，同志相求，故必有鄰，是以不孤」與《周易·繫辭上》「方以類聚，物以群分，吉凶生矣」及《周易·乾·文言》「同聲相應，同氣相求」「本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也」相近；而 2-1 以「時有否泰」釋「貧賤、反貧賤」取義於否泰二卦。

何晏注《論語》多用《易傳》之言，是否也顯示他注解《論語》，本之於《易傳》思想？為了對此一問題有一清楚的理解，下節將先分析上述引文，所可能形成的思想系統。

三、何晏《集解》的思想系統

(一) 何晏所論之道及其引申觀念

由上節 1-1 之例，可以看到鄭玄與何晏的天道觀並不相同。鄭玄謂天道是「七政變動之占」，「七政」是指七種政事，古人以為星象影響政事，以北斗七星之一星主一政事，故「七政變動之占」應是指以北斗七星的變動來體察天道²²。鄭注所論涵有陰陽災異思想，故由此而說人之「性」，就有氣稟厚薄的賢、愚、吉、凶之異。何晏異於鄭玄，他以「元亨日新之道」說天道，以「人之所受者以生」說「性」，對「性」雖無明確界說，但由其說解或許可以有如下的分析：

(1) 何晏所言之「性」，非如鄭玄只由血氣、氣質一面而論，其言「性」受之於天，似具有形上超越的義蘊，故何晏所說的「性」與「道」的關係非建立在漢人天人感應的架構下，不由知天道以明人道的立場，而直接說性承之於天。(2) 性受之於天，天道「元亨日新」為眾善之元²³，故由人之性可得眾善，亦可得天之道。(3) 何晏言：「凡人任情，喜怒違理，顏回任道，怒不過分」²⁴，此句中，何晏區分「任情」與「任道」二者。何晏所論之性非指生之實然，而是指受之於天之元亨日新者，故「任道」之意亦近於「任性」。

²² 七政之名見於《尚書·堯典》，其言曰：「在璿璣玉衡，以齊七政」。孔安國《傳》言：「在，察也。璿，美玉；璣，玉者；正天文之器，可運轉者。七政，日月五星各異政。舜察天文齊七政，以審己當天心與否。」孔安國此解以「璿璣玉衡」為渾天儀，以七政為日月五星所主之政，似非確說。屈萬里《尚書集釋》引《史記·天官書》：「北斗七星，所謂璿璣玉衡，以齊七政」及；《晉書，天文志》：「魁四星為璇璣，杓三星為玉衡」以為：「則璿璣玉衡者，即北斗七星」。(台北：聯經出版事業公司，1983年，頁19)

²³ 何晏注《論語·衛靈公》「子曰：『賜也，女以予為多學而識之者與？』對曰：『然，非與？』曰：『非也。予一以貫之。』」言：「善有元，事有會，天下殊塗而同歸，百慮而一致，能知其元，則眾善學矣，故不待多學，以一知之。」

²⁴ 見《論語集解》注〈雍也〉「有顏回者好學，不遷怒，不貳過」之言。

王弼《論語釋疑》對「性」的理解最終雖不同於何晏，但其主張「性其情」或「以情近性」的說法，與何晏「任道」之說應該是近的。王弼《論語釋疑》釋〈陽貨〉「性相近也，習相遠也」言：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情^{②⑤}。

在上引的釋文中，性有令情得正的功能，是能超越於「情」的根源所在，故從「性」具有超越義上而言，「性」與「道」並無差異。王弼言「今云近者，有同有異，取其共是，無善無惡則同也；有濃有薄異也，雖異而未相遠，故曰近也」。「取其共是」是就「性」的超越義而言，而「有濃有薄」則言性雜氣質。就超越之性而言，「性其情」與「任性」與「任道」的概念相近。何、王的不同在於王弼從「無善無惡」的觀點去說「性」的超越義^{②⑥}，而何晏以「眾善之元」說之，可見何晏之論，雖與孔孟由心性主體建立道德系統的立場不同，但也絕非道家老莊的思想^{②⑦}。

藉由上面的說明，可知 1-2 之例在於說明「道」「一」為眾善之元，忠恕為其表現之一端，眾善不能舉一例以言之，故 1-3 言「知者言未必盡」，因「言不可盡」而有 1-4 的「不可體」及 1-5 的「深遠不可易知測」之說。又由於何晏所言之「善之元」非王弼「無善無惡」之「無體」，故雖是「言不可窮盡」「恍惚不可為形象」但

②⑤ 見樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》（台北：華正書局，1983 年）頁 631-632。

②⑥ 王弼《論語釋疑》云：「但近性者正，而即性非正；雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱；雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也、熱也。能使之正者何儀也，靜也。」（見樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，頁 632）此段文字區別「性」之本體（即性），與「性」之作用（近性）。即性是無，故非正非不正，近性則有正之作用。猶道是無，而無中能生有，而有非道。

②⑦ 何晏注中表達為儒家道德概念者有：〈學而〉注「有子曰：其為人也孝悌，而好犯上者鮮矣」一章說：「言孝悌之人必恭順，好欲犯其上者少也」、「先能事父兄，然後仁道可成」；注〈述而〉「子食於有喪者之側，未嘗飽也」言：「喪者哀戚，飽食於其側，是無惻隱之心也」；注「子曰：歲寒然後知松柏之後彫也」言：「喻凡人處治世，亦能自修整，與君子同在濁世，然後知君子正不苟容也」；注〈微子〉「殷有三仁焉」言：「仁者愛人，三人者，行異而同稱仁，以其俱在憂亂寧民」。

此道仍可「進有次序」，循序而得，這是 1-6 之例的重點所在。其次，2-1 所說的「履道」及 2-2 的「以道為度」「唯道是從」及「不任意」在語詞上皆與「任道」的意思相近。從 3-2 看來，何晏認為道之「變有常」，其基本的原理是「物類相召，勢數相生」，這是 3-1 言「窮理盡性」的重點所在。結合上述的說法，可以了解何晏所謂的道，一方面是「道德的原理」（善有元）一方面是宇宙萬物秩序的原理（「事有會」；「物類相召」；「勢數相生」）。

在上述的分析下，假如把何晏的思想視為一系統的理論，或許可以為之如此解：以「元亨日新」及「性」為「超驗領域」，以「物類相召」「勢數相生」及「忠」「恕」「德」「仁」為「經驗領域」，「超驗領域」為「經驗領域」背後的原理，故不論言「德性」或「事物」皆可推其背後之原理（道）。這是形上學上的「體用」意義，似乎言之成理，但何晏說法的困難在於將物理之相召、相生與具有價值擇取之文化、道德統合於一普遍原理（元亨日新）之下，似乎視「自然」與「自覺」領域可以相通，這在理論上似乎很難圓通。

（二）何晏《論語集解》在思想系統上的不足

依上節所論，何晏《集解》之「道」是「自然事象」與「價值自覺」兩個領域的原理或形上律則，類似的思考也表現在漢代儒學的各種面向上²⁸，如董仲舒結合陰陽五行說而倡天人相應，天人相應說將價值根源源歸於「天」，使得德性標準不在於自覺，而在於天道上。漢儒「以人合天，乃為有德」的看法，促使他們對儒學的詮釋由孔孟心性自覺之主張偏向於對天道的追索上²⁹。何晏《集解》既多用《易傳》之言，可見他整個思考的體系深受《易傳》的影響，然而《易傳》為對《易經》

²⁸ 漢代人解經受陰陽五行說影響者不獨《易經》，《春秋》、《書經》亦然。參見勞思光：《新編中國哲學史（二）》第一章〈漢代哲學〉（台北：三民書局，1986年增訂版）

²⁹ 勞思光稱此種現象為：「『心性論中心之哲學』被『宇宙論中心之哲學』所取」參見《新編中國哲學史（二）》（台北：三民書局，1986年增訂版，頁8）

之詮解，故其解釋雖一方面受到卦、爻形式及原始卦、爻辭的限制，一方面也可以藉複雜的形式，表現為層次豐富的理趣。何晏以《易傳》思想轉而注解《論語》，《論語》並無《易經》的卦爻形式，故其詮解必有所調適轉換。

首先可以注意的是《論語》或《集解》中，並無《周易》或《易傳》中的陰、陽及乾、坤的概念。《繫辭上》說：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨；日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣。（第一章）

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！富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。（第五章）

《易傳》雖以「道」之「存有」貫串「自然」與「自覺」兩域，但也將二域分別屬於乾、坤；陰、陽或其他對立的語詞下，故自然事象的變化可以用對立元素的相摩、鼓盪來說明；而在人事領域中，主觀之「德」與客觀之「業」（命），也可以用對立語來說明，如以「乾—以易知—易知—可親—可久—賢人之德」來說「德」；以「坤—以簡能—易從—有功—可大—賢人之業」說「業」或「命」。

結合自然事象的相生、定位及人事領域的德、業之說，《易傳》似乎也顯示為「成己」（德）、成人成物（業、命、物）的思想。從乾坤或陰陽成道的立場，「德」

與「業」（命）有別而不分，義、命或德、業並不分立，所以德無業則德不成，反之業無德，業亦不成。《繫辭上》第五章說：「繼之者善也，成之者性也」可知德業之「善」得於「能繼」此「道之生生變化」，而能繼的根據在於人之「性」³⁰，這種說法，或許說明《易傳》雖有混自然與自覺二域的傾向，但其最終仍以自覺做為根本。換言之，自然事象與人為之「業」，可以透過「德」之實踐來加以定向。

何晏《集解》雖多取《易傳》之言，但由於《論語》中缺乏卦爻的形式及一套對立的語詞做為其論述基礎，因此，何晏言「元亨日新」之道時，並不能順當的解釋「物類相召」及「事數相生」的概念。同時，在自覺的領域上，何晏雖言「性」是「人所受以生」者，但他並不凸顯「性」的地位，反而把焦點集中在「道」的深微難知上，這種傾向，說明何晏完全忽略在《易傳》中隱微的「自覺」系統，因此他才會以「知意」「知天命」「知百世之損益」「可預知」之「知」做為得不得「道」的關鍵。如此，何晏與《易傳》思想的區別在於：《易傳》之把握天道是藉由「繼善成性」的實踐來達成；而何晏《集解》卻顯示對天道的理解是帶有神祕意味的「體知」。二者雖都是以人合天的形式，但何晏之說雖保有道德的德目，卻更加無法說明德性的根源問題。

四、由何晏《論語集解》到王弼《論語釋疑》

言魏晉玄學必以何晏、王弼為開風氣之先，王弼於《論語》一書，有《釋疑》之解³¹，其書雖不存，但猶可看出何、王之做為玄學家的不同思索。從大的方向言，

³⁰ 此採孔穎達《周易正義》之注，其言曰：「繼之者善也者，道是生物開通，善是順理養物，故繼道之功者唯善行也。成之者性也者，若能成就此道者，是人之本性」（台北：新文豐出版社影印清·阮元校勘嘉慶二十年重刊宋本，頁 0148）

³¹ 《隋書·經籍志》載王弼注《論語釋疑》三卷；《唐書·藝文志》云二卷，其書已亡佚。馬國翰《玉函山房輯佚書》輯得四十則，總為一卷。樓宇烈《老子周易王弼注校釋》中亦有《論語釋疑》輯佚校釋，見（台北：華正書局，1983年）頁 621-637。

《釋疑》所表現的也是以人合天的思想，然而在對「道」的掌握上，王弼既不像鄭玄由天人感應入手，也不取《易傳》「繼善成性」的實踐路徑，而是由何晏「體知」的立場，說明天道無形無名，非名言所能知，此中思想可略見於王弼「則天」之說，其言曰：

聖人有則天之德。所以稱唯堯則之者，唯堯於時全則天之道也。蕩蕩，無形無名之稱也。夫名所名者，生於善有所章，而惠有所存。善惡相須，而名分形焉。若夫大愛無私，惠將安在？至美無偏，名將何生？故則天成化，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³²。

由上段引文可見：王弼「則天為聖」之「天」非何晏「元亨日新」之天，而為「無體」之天，故王弼釋「志於道」才會說：「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」。基於對道的理解如此，王弼所論之道也不會有何晏之說中可次序而進的意思，而只能由「修本廢言」而得³³。在王弼的說解下，所有的德目皆是有形有名之「言」，而非「無形無名」之「本」，執於德目者是所謂「棄本崇末」³⁴；王弼言：「聖人務使奸偽不興，不以先覺為賢」，以為聖人的做為應是讓奸偽、賢能之名不起，即是對「棄本崇末」的矯正。

在道「寂然無體」的思考下，王弼《釋疑》擯落了所有的道德語詞，故他所說

³² 見於《論語釋疑》釋〈泰伯〉「大哉！堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之！蕩蕩乎，民無能名焉！」。（見樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，頁 626）

³³ 王弼《論語釋疑》注〈陽貨〉「子曰：予欲無言」言：「予欲無言，蓋欲明本。舉本以統末，而示物於極者也。夫立言垂教，將以通性，而弊至於溼；寄旨傳辭，將以正邪，而勢至於繁。既求中道，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。」（見樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，頁 633）

³⁴ 王弼《論語釋疑》注〈八佾〉「林放問禮之本，子曰：大哉問」言：「時人棄本崇末，故大其能尋本禮意也。」（見樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，頁 622）

的「一以貫之」與何晏仍有不同，試看何晏注〈衛靈公〉「予一以貫之」與王弼對〈里仁〉「吾道一以貫之」的解釋：

《集解》：善有元，事有會，天下殊塗而同歸，百慮而一致，能知其元，則眾善舉矣，故不待多學，以一知之。

《釋疑》：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。

何晏言「善」與「事」二者，仍是就「德」與「業」二者而言，而王弼言「事」與「理」則略去德性之問題。其次，二者論「一」，何晏所重者是「知其元」，而王弼所重者是「執一統眾」，前者強調「知元」「得眾」，後者凸顯「崇本」、「御眾」的重要。

通過上面的說明，可知王弼《釋疑》論名、言不能知「道」，與何晏重「體知」於「道」的問題或許有所關連，二者對《論語》的解釋所以會推向此一問題，應與當時對「天」、「道」義涵的理解密不可分。從儒學的角度而言，何晏《集解》雖不能對德性根源問題提出說解，但大抵仍保有儒者對德性問題的重視。王弼《釋疑》則呈現為形上學的思考；其說完全揚棄宇宙論中心的思維模式，而將重點放在形上之「無」的把握上；這種思考非但無法交待德性之根源問題，而且在否定德目的意義下，也使儒學的內涵完全失卻。

五、結 論

秦火之後，經籍散佚，挾書之禁又獨寬卜筮之書，故《易經》之傳獨盛；而說《易》者又有孟喜之徒，喜用陰陽災變之說，故陰陽五行之觀念，乃首先通過《易

經》而侵入儒學³⁵。陰陽五行觀念在儒學中產生影響，首先要面對的是：儒學所論的道德價值如何證立的問題。對此問題，漢代學者一般都由宇宙論的途徑入手，這種思考的方式企圖通過「客體性」（即事實之「實然」或規律之「必然」）來說明價值之「應然」。因著這種思考，而有第二個必須解答的問題，此即：道既為事理或德性之原理，人何能「知天」？何能「以人合天」？

漢魏《論語》的注者在面對上二個問題時，有不同的表現。就德性的根源問題而言，企圖以「天」或「道」串貫自然與自覺二個領域，具有理論上的困難，何晏於此並無突破。然而此問題到了王弼手中卻有一極端的做法，即以形上學的立場說明價值區分不符合於道之無，完全否定道德語詞，轉而要求人們注意沒有價值名言的形上道體。王弼的論法雖然不符於儒學的傳統，但至少將此一思路推向死路而終絕之。

從「以人合天」的思想而言，鄭玄以「七政變動之占」說天道時，基於天人相應，人可因之而形成一理論或技術（如察天象之變）來掌握天所透顯的徵象。然天人相應之說，終究不能合理解釋人事之變，故自東漢以來反對聲浪日起，較著者如王充《論衡》一書，在反讖緯術數與天人相應之外，提出「天道」是「自然」、「無為」的想法³⁶，可說是混雜儒、道二家之思想。何晏《集解》扭轉漢儒天人感通之說非如王充之借資於道家，而改以《易傳》中的形上學思考，然而何晏之說雖以《易傳》的「元亨日新」說「道」，卻未進一步說明如何知「道」、合「天」的問題。王弼對此一問題是否有新的解釋，雖然無法由現存《論語釋疑》的資料看出，但他在《周易略例·明象》所揭示的「得象忘言」「得意忘象」說，不失為一種得「道」、知「道」的新論法。

³⁵ 參見勞思光：《新編中國哲學史（二）》（台北：三民書局，1986年增訂版）頁14。

³⁶ 王充《論衡·譴告》言：「夫天道者，自然也，無為；如譴告人，是有為，非自然也。黃老之家，論說天道，得其實矣。」見黃暉：《論衡校釋》（台北：商務印書館，1983年）頁635。

論者謂《論語》之注家自何晏始有玄虛言，甚者以為何氏《集解》是以老莊解《論語》，經由上文的分析，類此的意見或可修正為：何晏《集解》並不摻入《老》、《莊》思想，而比較接近於以《易傳》解《論語》。這種作法，或許可以擯除《論語》中，陰陽五行觀的雜染，但於如何「知天」上並不能給予新的說明。因此《集解》之作，應可視為是過渡到魏晉玄學的作品。《論語集解》成於正始六年（245）^⑳，當時何晏三十八歲。前此一年，何晏與王弼曾清談玄理，何晏對王弼的談理曾發出如此的讚嘆：「若斯人，可以論天人之際矣」^㉑，由上文討論之脈絡而言，「天人之際」的問題或許也可附會為如何「以人合天」之問題。就《論語》一書的詮解而言，由鄭玄，何晏到王弼，他們的詮釋差異建立於對「天道」的不同理解上，在「以人合天」的架構下，也由宇宙論式的思考逐漸趨向於形上學的思考。

本文初稿曾在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計劃第七次研討會宣讀，2001年6月24日，廣州中山大學。

⑳ 有關《論語集解》的完成時間，參見王曉毅：〈何晏王弼生平著述考〉（台北：《孟學報孔》70期，1995年9月，頁168）

㉑ 見《三國志》卷二八《魏書·鍾會傳》《注》引《王弼別傳》（台北：洪氏出版社點校本，頁795）。