



A New Way of Dividing into Periods the Development of Metaphysics in China

Hsieh Ta Ning

Abstract: Currently, the periodization of Xuan Xue, Chinese metaphysics, is based on a shared belief that it was set up and standardized by He Yan and Wang Bi, and so the discussions on it have been largely based on the thoughts of He Yan and Wang Bi, particularly, the thoughts of Wang Bi. Therefore, the periods of development of metaphysics are seen as annotations to ways of Wang Bi's thoughts. However, this approach is not in keeping with the facts of history and philosophical development. It cannot provide an internally logical explanation for the aloofness of the metaphysics from the thoughts of East and West Han Dynasties. It cannot provide evidence for the view on the Jinzhou school or for the view of "Confucianism-Daoism merge." As to the view on the conflict between the Confucian ethical code (ming chau) and nature, it defines the start of metaphysics with a later-day proposition. Tang Yongtong argues that metaphysics is the transition from the cosmism of the Han Dynasties to the ontology of the Wei and Jin Dynasties. This is, however, hardly convincing. There are also people arguing about the conflict in metaphysics between valuing none (gui wu) and admiring all (chong you) as proposed by Pei Wei. This is, however, a misreading of Pei Wei and cannot inform us of the development of metaphysics. Philosophically, Mou Zongsan's annotation of Daoism is more appropriate than Tang Tongtong's, but Mou still gives no better explanation of the thoughts of Wang Bi. This especially the case when he explains Wang Bi's reading of Iching with Daoism (yuan Lao ru I). It is imply difficulty to use Daoism and Wang Bi's philosophy to define the philosophical foundation of Chinese metaphysics. A correct periodization of Chinese metaphysics should not take the theory of Wang Bi as the starting point. It should take the theory of Ji Kang. This is so because historically, there was no big changes in the style of scholarly leaning between the Han Dynasties and the early Wei Dynasty. If we see He Yan and Wang Bi as in the Han Dynasty scholarly tradition, we can avoid the embarrassment of hardship in finding out the transition between Han and Wei thoughts as we see in the current periodization of the metaphysics. In terms of philosophical history, if we see He and Wang as part of the Han scholarly tradition, we do not need to find fantastic methods to explain Wang Bi; neither do we have to be bothered by the lack of philosophical connections between Wang Bi and Ji Kang; rather, we can better understand the position of Daoism in Chinese philosophy. Philosophically, this new method can also solve the contradiction between Wang Bi's Annotation of Iching (*Zhou I Zhu*) and his Annotation of Laozi (*Laozi Zhu*). The drawback of this method is that there is no longer any way of arguing for a connection between Wang Bi and Daoism. However, since Wang Bi is seen as part of Han scholarly tradition and thus no longer related to metaphysics, whether he had any connection with Daoism does not affect the issue whether metaphysics is connected to Daoism. Additionally, it would be easier to establish the relationship of metaphysics with Daoism, especially with Zhuangzi if the question awareness of Ji Kang can be traced to the meditation of Daoism; there is no longer the need to go through Wang Bi.

Keywords: Metaphysics, division of the development into periods, theory of Wang Bi, theory of Ji Kang

Author: Hsieh Ta Ning received his Ph.D. in literature from Taiwan Normal University in 1989 and served as professor and director of the Chinese department, Zhongzheng University, director of Chinese Studies Institute, director of the Chinese department, Foguang University. Currently, he is a professor at the Buddhist studies department, Foguang University, and director of the Center for Buddhist Studies. His field of research focuses on history of Chinese thought, Chinese philosophy, and studies in Chinese hermeneutics. His major publications include *Reinterpretation of Confucian Circle of Religion and History of Ji Kang and Metaphysics of Ji Kang*.

中國玄學的重新分期

謝大寧



[摘要] 當今學術界有關中國玄學分期問題的討論，似乎已達成高度共識，即認為是由何晏、王弼所開創，並且規範了玄學，因此，整個玄學的相關研究也多是依照他們的思想而展開，特別是認為王弼扮演了關鍵角色，而玄學各個時期也僅僅是對王弼思想的各種不同性質的詮釋而已。但是，這樣的看法並不符合歷史與哲學發展的事實。就思想史角度看，迄今為止，對玄學脫離兩漢思想，仍然缺乏真正內在理路的解釋——除了有關荊州學派的說法沒有根據外，有關“儒道會通”的說法也沒有堅實的證據來支撐；至於“名教”與“自然”衝突的說法，也是拿後來的命題來規範玄學的發生。從哲學史

角度看，湯用彤提出的玄學是從兩漢的宇宙論到魏晉的本體論的轉換，也很難說得通。至於運用裴頠觀點，認為玄學存在着“貴無”與“崇有”的衝突，也同樣是出於對裴頠觀點的誤讀，不足以描繪出玄學的哲學史脈絡。從哲學角度看，牟宗三關於道家的詮釋固然勝過湯用彤的說法，但他依然未能很好地詮釋王弼思想；尤其是用王弼“援老入《易》”來詮釋王弼的易學思想，則使整個玄學的哲學基礎很難用道家思想與王弼哲學來作為定盤針。正確的中國玄學分期，不應以王弼思想作為玄學起點，而應以嵇康思想作為玄學的起點。理由是：從歷史層面看，漢魏之間至少到正始之前，學術風氣上的延續關係並沒有太大變化，如果將何晏、王弼拉回漢代學術，可以避免現行的玄學分期無法找出漢魏思想之間歷史因果的尷尬；從哲學史層面看，將何、王拉回漢代學術脈絡中，既可以不必再用“天才”的方式來講述王弼，也不必再為王弼與嵇康間不存在哲學論題關係而傷腦筋，還可以附帶開發出道教在中國哲學史中的定位；從哲學層面看，可以解決存在於王弼《周易註》與《老子註》之間的矛盾。這樣詮釋的代價是，再也聯繫不起來王弼與道家的關係了。但既然王弼已被重新置入漢代學術而與玄學脫鉤，那他與先秦道家有沒有關聯，並不影響玄學與道家相關與否的任何判斷。而將嵇康的問題意識上溯到道教之養生，反倒更容易與先秦道家尤其是莊子構成關係，而不必再通過王弼來轉折了。

[關鍵詞] 玄學 分期 王弼思想 嵇康思想

[作者簡介] 謝大寧，1989年在台灣師範大學獲文學博士學位，曾任中正大學中文系主任、教授、中文研究所所長，佛光大學中文系主任、教授，現為佛光大學佛教學系教授、佛教研究中心主任，雲南大學西南邊疆少數民族研究中心訪問教授；主要從事中國思想史、中國哲學、中國詮釋學研究，代表性著作有《儒家圖教底再詮釋》《歷史的嵇康與玄學的嵇康》等。

總體而言，當今學術界有關中國玄學分期問題的討論，似乎已經有了高度共識。即使還有一些不同看法，但其首出也繞不過何晏（？—249）、荀粲（209—238）、王弼（226—249）等人；而其中尤以王弼為領袖。何、王等人的玄學，後人名之為“正始玄學”。繼此而下，則是以嵇康（224—263）、阮籍（210—263）為代表的“竹林玄學”。然後，西晉元康年間（291—299），玄學名家輩出，如裴頠（267—300）、樂廣（？—304）、郭象（252—312）等等，是為“元康玄學”。此後，玄學固然仍有發展，但重要性已大為降低。換言之，玄學主要表現在這三期之中。這樣的看法，似乎也並未違背自古以來對學術史的一般常識。也正是奠基在這樣的共識基礎上，學者們發展出了種種對玄學命題的詮釋模式。其中，最為基本的一個判斷，即認為玄學從何、王開始，展開了一個完全不同於兩漢的學術面貌；而這個新面貌，乃是以道家的復興和儒道會通為主題的全新思考。在這樣一個具有定盤針作用的問題意識指引下，如湯用彤（1893—1964）等前輩學者乃發展成了從何、王以迄裴頠、郭象的一套系統，從而也構築起了隸屬於中國哲學的一個子學科。

然而，將玄學這一學科的基礎奠立在如此共識上，無論是從歷史層面還是哲學層面，都透着許多蹊蹺。在歷史層面，到底該如何聯繫兩漢與魏晉的學術？又如何處理“正始”與“竹林”之間存在的斷層現象？在哲學層面，玄學的核心哲學命題到底是什麼？真的是以所謂“本體論”取代兩漢的“宇宙論”嗎？人們常以王弼的“貴無”與裴頠的“崇有”相對舉，以證明玄學的哲學命題有一脈相承之處，但事實真的如此嗎？嵇康、阮籍又何嘗有什麼“本體論”式的想法？把王弼與郭象的哲學硬扯在一起，是不是就一定有利？凡此種種問題，坦率地說，我是越來越質疑的。因此，乃草此蕪文，以為學界更進一解。

一 從歷史層面看現行的玄學分期

現行的玄學分期，大致是將兩漢與魏晉視為思想史上兩個截然不同的段落，將魏晉玄學視為對兩漢思想的“反動”。當然，這在眾多看法中也是有強弱之分的。像湯用彤所稱的“荊州學派”，便不那麼嚴格地區分兩漢與魏晉，但也祇是程度問題而已。他並不認為需要去解釋，為什麼玄學突然會從兩漢這一思想情境中產生如此本質性的跨越。^①

關於思想發展的歷史綫索，似乎祇要說明前一代思想的缺失，便可以輕易地轉進至後一代的思想，而不需要在前一代的思想情境裏找出足以提供積極因果的要素，以說明後面思想的發生原因。這樣的一套歷史知識論，頗為普遍地存在於整個中國思想史的解釋中，尤其在玄學上特別嚴重。如果套用余英時慣用的說法，即人們似乎還很不習慣去做“思想史內在理路（inner logic）”的解釋^②。而這一傾向，即使是余英時自己在對玄學的解釋中也同樣缺乏自覺。他對玄學發生有一個著名看法，即所謂的“個體自覺”說^③。但“個體自覺”的概念，一則內容太空洞，二則人們也不太可能會為這一概念與玄學重要概念間作積極的因果聯繫。就算這是一種心理式的發生因果，個體自覺的形式也是多樣化的。為什麼魏晉人（或者說東漢以後的學者）就一定從個體自覺中走出玄學式的想法？這依然是不清楚的。

當然，也許有人會說，湯用彤已經注意到了一些事實，即揚雄（前53—18，字子雲）、王充（27—97）等人的思想與王弼的遠親關係^④，這難道不是所謂的內在理路嗎？但是，任何稍微注意

① 湯用彤在《魏晉玄學論稿·言意之辨》（臺北：里仁書局，1984）中說：“夫歷史變遷，常具繼續性，文化學術雖異代不同，然其因革推移，悉由漸進，魏晉教化，導源東漢，王弼為玄宗之始，然其立義實取漢代儒學陰陽家之精神，並雜以校練名理之學說，探求漢學蘊攝之原理，擴清其虛妄，而折衷之於老氏。於是漢代經學衰，而魏晉玄學起。”表面上看，他對歷史的因果鏈是重視的，但並未作因果式的說明，祇是標舉了一些可能的歷史前因。這當然不能算是一種解釋。

② 余英時：“清代思想史的一個新解釋”，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1976），第121—156頁。

③ 余英時：“漢晉之際士之新自覺與新思潮”，《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版公司，1980），第205—327。

④ 湯用彤云：“溯自揚子雲以後，漢代學士文人即間嘗企慕玄遠……則貴玄言，宗老氏，魏晉之時雖稱極盛，而於東漢亦已見其端矣。”但隨即他又說：“然談玄者，東漢之與魏晉，固有根本不同。”（《魏晉玄學論稿·言意之辨》，第47頁）所以，他還是將兩者分途處理的。

湯用彤說法的人，都應該發現，他從未為揚雄、王充思想與王弼思想之關係提供任何歷史因果的解釋，祇是假設式地說揚雄、王充乃至桓譚（前23—56）、蔡邕（133—192）等人是所謂的“漢代道家”。然而，思想上的近似性是一回事，有沒有歷史因果關係則是另一回事。更何況，揚雄他們會同意把他們稱為道家嗎？至於“荊州學派”的問題，姑且不論歷史上是否真存在着這個學派，就算真有，如果不是指出該學派形成之原因，祇是因為他們厭倦章句之繁瑣，而思有以改革註經之形式，這樣的說法是與思想問題無涉的。另外，湯用彤也從未解釋宋衷（？—219）註《太玄》究竟有沒有思想上的原因，或者說原因何在？更何況，程元敏教授通過詳細的考證^①，已否決了荊州學派的假設。如果一個思想流派的誕生，根本就缺乏內在理路的解釋，而祇有如史華慈（B. I. Schwartz, 1916—1999）譏之為某種動機式之原因的解釋，是難以勾勒出這一思想流派的來龍去脈的。

玄學誕生於對兩漢思想之“反動”的說法，其背後有着某種歷史知識論的色彩，但歷史的發展真會是這種“斷裂”式的方式嗎？主張歷史發展乃是斷裂的這一說法最力者，大概就是福柯（M. Foucault, 1926—1984）了。但是，福柯的觀點是在一個特定語境中而說的。他是說，每一個論述都意味着某種權力結構在其背後作用着，當論述改變時，意味着權力結構的變化，所以，每個論述皆是不可共量的，因而歷史的發展也是斷裂的。福柯的說法當然有其道理，可是它與歷史解釋之必須存在的歷史因果律是兩碼事。因為，在此所要討論的兩漢思想與玄學的關係，不是要看這兩套論述之間所涉及的權力結構變化，而是要考察玄學論題為什麼會從兩漢的思想土壤中發生。如果歷史現象的發生都不是無因而生的，那便不能祇是用諸如“反動”之類的非因果式的說法來搪塞，因為“反動”是描述不出歷史變化之軌迹的。由於迄今為止的玄學發生論皆存在着歷史知識論上的重大盲點，就需要質疑諸如“儒道會通”之類的說法是否真有歷史根據。

今天幾乎所有玄學的論述，都以為玄學的基本問題意識是為了求儒道會通，但如果這真是玄學的問題意識之由來，那是不是意味着儒與道在東漢的思想土壤中已經存在衝突了呢？但誰能提供類似衝突的歷史證據呢？因為，兩漢學者的基本問題意識是在如何可以學習聖人“為漢立法”這一立法的規模，但從來不曾見到哪一位漢代學者曾經想要同樣地來看待老子（約前571——前471，也稱“李耳”）的地位。學者們將“儒道會通”作為玄學基本的問題意識，乃是詮釋者的倒果為因。

的確，王弼是有“聖人體無”說法的，這說法似乎有評價孔、老的意味；但孔融（153—208）去見李膺（110—169），也有過一個類似孔子（前551—前479）與老子之間關係的笑話式說法。由此可見，老子在當時的學術界並不陌生。可是，這些證據都不代表說老子也是一位時人共同追慕而與孔子比肩的聖人典型。後來玄學的確是在合會儒道，但這是後來纔發展出的論題，不能用一個後來的論題當成是原初的問題意識。人們之所以會如此地倒果為因，在於沒有注意到歷史知識的向度之故，纔會把一個不可能出現在當時學術土壤裏的問題強加給了玄學。由於“儒道會通”這一問題意識的設定，影響了今天整個玄學分期的方式，乃至所有玄學思想的詮釋。

將“儒道會通”作為玄學基本的問題意識，還有另一種提法，即以解決“自然名教”問題來代替“儒道會通”^②。於是，這裏就有意思了。東漢學者都是名教之徒，那“自然”問題是什麼時候出現的呢？如果要找證據的話，當然可以找到揚雄、王充，甚至還可以更早一些，但絕對不會說司馬談（約前165—前110）想要會通自然與名教吧？因為在司馬談時，“名教”這個概念還不曾出現。也不應把它加給揚雄、王充，因為就算揚雄時代，“名教”這個概念已然粗具（嚴格

① 程元敏：“季漢荊州經學”（上），《漢學研究》1（1986）：221—264；“季漢荊州經學”（下），《漢學研究》1（1987）：221—264。

② 其實這個說法，在湯用彤《魏晉玄學論稿·魏晉思想的發展》中已經如此說了。後來，余敦康的《何晏王弼玄學新探》（濟南：齊魯書社，1991）便以此為基本命題。由於他長期研究中國玄學，使得大部分玄學研究者接受了這個判斷。

地說，要到劉秀之後纔有這個概念），“自然”與“名教”對他們而言還不是一組相對的概念。今天人們衆口一詞的說何晏、王弼主要是在解決這個問題，但翻檢他們的文獻之後，卻找不出證據證明他們真是如此想的；而且，與他們同一時代（也就是正始九年之前）的人，也看不到將這兩個概念對舉起來的任何蛛絲馬迹。原因在於，從東漢以後，學者所理解的名教，表示的是一種倫理性的意識形態，所謂“以名為教”是也。名教之中含括的是一種價值取向，一種行為準則，一種群體意識，其來源是聖人的為漢立法。所以，“道”在“名教”中，但“名教”本身不是“道”，它祇是士族這一群體共同認可的標籤。可是，“自然”在王弼的思想中是“道”的實指，與“名教”根本不是同一層次的概念，不曾指述任何行為準則與群體意識。如果硬要說王弼也是在解決“自然”與“名教”的衝突，或者說心中預存着另一種與名教不同的屬於道家的倫理意識形態，這到底意味着什麼？如果整個時代裏，沒有哪個人曾經想過要將老子當成另一種倫理意識形態的源頭，當整個時代都還深深沉浸在“名教”的意識形態中，而王弼居然孤明先發，想直接跳過時代去追攀先秦道家，有這個可能沒有？更何況，先秦道家的思想也不是一種倫理性的意識形態呢！

當然，有人可能會質疑我已經預設了對王弼思想的詮釋，再來說王弼並沒有此一問題意識；我的一些師友也許會辯解說，先秦道家本來就是奠基在禮教之僵化上而思化解之道，為什麼王弼不可以是站在名教之僵化的時代課題上而思化解之道呢？但是，這樣的回應，如果不是強辯的話，便應該注意到先秦知識分子的確曾清楚認知到“周文疲弊”的問題，這問題是否促成先秦道家反省的契機姑且不論，可是王弼什麼時候批判過名教疲弊的問題呢？那麼，把自然與名教的衝突時間提升到從何、王便開始的整個玄學之上，豈不是今天玄學論者共同扎出來的一個稻草人嗎？也就是說，這不是我預先設定了什麼詮釋的問題，而是任何認為在王弼身上已經將“自然”與“名教”做成了一組相對概念的想法，都經不起文獻和歷史事實之考驗的問題。今天有不少學者依然認為從何晏開始，“自然”便是對抗“名教”之意識形態武器，或者說如王葆玟所說的，“自然”乃是何晏希望改制變法所構作的一個意識形態武器^①。說何晏所屬的魏黨與簪纓世家出身的司馬氏之黨有重大的政治矛盾沒錯，但人們什麼時候看到何晏拿自然或道家的說法來作為政爭的武器了？從當時兩黨黨爭彼此黨徒犬牙交錯的狀況來看，王弼很有可能根本就不是魏黨，王弼家族死於“魏諷之亂”者不乏其人，而“魏諷之亂”恐怕正是曹丕時期士族奪曹魏之權的一次諱莫如深的政變。也就是說，我們絕對不能祇因王粲（177—217）之故，便將王弼視為魏黨，事實情況可能遠為複雜；假如說王弼根本不是魏黨，那所有這些意識形態鬥爭的說法，不就變得可笑了嗎？

就歷史證據來看，將“自然”發展為一個足以與“名教”相抗衡的意識形態概念，主要是由嵇康完成的。^②但在嵇康的諸多作品中，乃至在其他的記載中，從來不曾談到他與何晏、王弼等人的思想淵源。如果按照今天玄學分期的講法，這不是一個很可奇怪的現象嗎？嵇康與王弼同時代，而且長王弼兩歲，如果王弼的思想在當時已經那麼有名，而且又真的那麼具有主導時代思潮的地位，我們卻在“繼承”王弼思想的嵇康身上，完全看不到與王弼關係的任何線索，這難道不怪異嗎？有人也許會很直覺地說，這是因為在高平陵事件後，去提何晏、王弼是觸犯禁忌的事，所以在嵇康作品中看不到是正常的。但是，如果我們深入些想想，便會知道，這樣的解釋是站不住腳的。如果說嵇康是個害怕觸犯司馬氏忌諱的人，那他也就不會被殺了。在《管蔡論》裏，他挑明了在為淮南三叛聲援，試問還有什麼比這個更觸犯禁忌的？如果他連這個都不怕了，還會害怕去提何王二人嗎？而更有意思的是，在嵇康作品裏，居然看不到任何一個與何、王在當時聳動天下的論題有關係的說法。如果翻檢阮籍的作品，則可以清楚地看到他思想的幾個不同階段：早

① 王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987），第33—34頁，文煩不具引。

② 謝大寧：《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》（臺北：文史哲出版社，1997），第13—52頁。

年寫《樂論》時期的阮籍，是不曾受王弼他們影響的；而在稍後寫《通易論》《通老論》時，大概正是何、王之言極盛的時期，所以可以看到他論題中何、王的影子；到了他寫《大人先生傳》《達莊論》時，已是高平陵事件之後了，此時何、王的論題又完全消失，而全部改成了嵇康的論題，原因是此時的阮籍與嵇康有了密切交往。如果阮籍的一生可以作為一面鏡子的話，那嵇康的作品中完全看不到何、王的論題，便是一個不容忽視而且傳遞着重大信息的現象——嵇康的思想與何、王可能是兩碼事。如果真是如此的話，那麼我們是不是該嚴肅地想一想，現行玄學分期的問題所在呢？

二 從哲學史層面看現行的玄學分期

現行的玄學分期不止在歷史層面存在問題，在哲學層面也存在問題。由於哲學層面的問題包含純哲學層面和哲學史層面，這裏先從哲學史層面說起。

哲學史固然是屬於哲學學科的一環，但是某種歷史因果還是必須注意到的。然則兩漢、魏晉的學術過渡是如何發生的呢？在以湯用彤為代表的衆多學者看來，漢代哲學的特色是“宇宙論”，魏晉哲學的特色是“本體論”，其過渡來自於一種純偶然的新方法之誕生：

故學術，新時代之託始，恆依賴新方法之發現。夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，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。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，悉以之為權衡，故能建樹有系統之玄學。

本體論所謂體用之辨，亦即方法上所稱言意之別。二義在言談運用雖有殊，但其所據原則實為同貫。故玄學家之貴無者，莫不用得意忘言之義以成其說。^①

這兩段話的妙處，在於本體論與新方法之間不是運用一種新方法以進行邏輯推演，從而得出一個本體論系統的關係，而是由“言不盡意，得意忘言”這一新方法，直接以“類比”或“模擬”的方式，而聯繫於“無”這一個本體概念之發現；“無”這個概念乃是由言不盡意這一“意象”移形換位而來。換言之，人們不必深究“言不盡意”與“無”有着什麼邏輯關係。由此，可以清楚地看到，湯用彤先生其實並不清楚西方形上學到底在處理什麼問題，也不知道如何處理。他顯然祇是在不知界義的狀況下，借用了“本體論”“宇宙論”這兩個名詞，想當然地套入了兩漢、魏晉的思想流變，而提出了這麼一個從宇宙論到本體論的哲學史判斷。既然如此，對他的這一判斷的可靠性也就不必寄以厚望了。但問題是，“本體論”在中國是完全陌生的，它不像西方，在柏拉圖（Πλάτων，前427—前347）他們提出類似說法之前早已有了深厚的基礎，那麼，這個問題是怎麼出現在中國的呢？難道祇是王弼這位哲學天才孤明獨發嗎？截至目前，似乎還沒有令人滿意而足以取代湯用彤的說法。在牟宗三（1909—1995）先生那裏，雖然對哲學史的興趣並不大，但在他的理解中卻隱含着一個重要的哲學史判斷，即王弼是直接上承先秦道家思想而作出了恰當相應的理解。換句話說，王弼並不是天才式地在中國哲學裏創造了一套本體的哲學，而是以天才式的穎悟直接跨越了兩漢無人能夠解悟的老莊思想，從而重新展示一套“無”的智慧。這個說法，其可能性當然要比湯用彤的說法要大些，因為這樣的話，王弼就不必承擔原創的責任，他祇是聰明到可以憑藉自己的穎悟，便“繼往聖之絕學”而已。在中國哲學史上，也許有一個例子可與之相比，即陸九淵（1139—1193）直承孟子（前372—前289）。不過，他與王弼畢竟還有着一些本質的不同。在陸九淵時代，已經到了理學發展的高峰期，一般理學家對道德問題的反省

① 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，第23—24、29頁。

已深，陸九淵並不是在全無類似語境的烘托下去承接孟子。因此，王弼若真是如牟宗三所說，那他所面臨的困難度，何啻百倍於陸九淵？然則，天下真有這樣的哲學天才嗎？也許有人會如是辯解：假如說這樣的天才是不可能的，那當初第一個創發出道家思想的人便也不可理解了，但道家思想畢竟發生了！然而，這樣的辯解並不恰當。道家思想決不是由老子或莊子（前369—前286）憑空想出來的，它如儒家一般，與周文傳統的內涵是密切相關的。因此，那內含在牟宗三系統中的玄學哲學史解釋，也是有着缺陷的。那麼，可行的解釋又在哪裏呢？

在前面已經提到，嵇康作品中看不到任何屬於何晏、王弼的論題，而阮籍作品中雖然可以看到一些，那也屬於阮籍的少作，他正始以後的作品中就再也看不到類似論題了。換言之，在今天玄學分期裏，第一期的正始玄學與第二期的竹林玄學之主要代表人物之間，居然沒有論題上的承接關係，這不是件很怪異的事情嗎？關於這點，今天的論者幾乎都是以自然名教問題來一筆帶過。但是，把“自然”與“名教”之衝突問題歸給王弼，並不能解決問題。當然，另一條辯解的途徑是從哲學的詮釋上著手，比如說在牟宗三的理解裏，從王弼開始又回歸於先秦老莊，王弼“無”的哲學也就是由“作用的保存”上所說的哲學；它與嵇康的哲學在本質上是一致的，因此論題上是否相承接便不那麼重要了。可是，這樣理解王弼的進路是否適宜？假如說王弼並不能那麼天才地孤明獨發、直承老莊，那問題不是依然不能解決嗎？

為了解決這一問題，又有人想循另一途徑，這主要是受西晉時“貴無”與“崇有”的爭論而啓發。大約到西晉時期，對玄學的前期發展開始有了一種以“無”為核心的綜合性說法，即所謂“貴無”之論。當時人似乎相當一致地認為，此論含括着“正始”與“竹林”諸人在內。《晉書·王衍傳》便說：

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，無往而不存者也。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，無爵為貴矣。衍甚重之。

既然當時這些名士去古未遠，甚至有人還直接與“竹林”有關，我們自然沒有理由懷疑他們的判斷，因此就算我們承認表面上王弼與嵇康的論題並無交集，也不構成什麼困難或非得將之切分為兩個不相干之發展段落。如上辯解，看來倒是頗有力度的，更何況還有裴頠那著名的《崇有論》以為佐證呢！然則真可以如此看嗎？

裴頠的這篇文章，表面看來，似乎是衝着王弼而發的，但裴頠尚有另一篇文章《貴無論》，說明裴頠所反對的並不是“無”這個概念本身，而是王弼論“無”的方式。雖然這篇文章已亡佚了，今人已無從知其論點，但在《崇有論》裏，還是可以看到他的一些說法。例如，“夫盈慾可損，而未可絕有也，過用可節，而未可謂無貴也”，意思是說，如果人們講的是絕棄一切慾望即是“貴無”，那他是不同意的。不過，這是不是說，假如不要說得那麼嚴格，他也可以接受呢？在接下來的文章中，他又說道：“老子既著五千之文，表摭穢雜之弊，甄舉靜一之義，有以令人釋然自夷，合於《易》之損、謙、艮、節之旨，而靜一守本，無虛無之謂也。”也就是說，他不認為老子所主張的乃是“虛無”，而祇是“靜一”；所以，如果說“貴無”即是靜一之旨，他顯然是會同意的。然則這會不會就是他在《貴無論》裏的觀點呢？由於沒有明確的證據，在此擱置不論。不過，由此倒是對比出了他在《崇有論》中的主要論點。他說，人世間之品類固萬殊，但人情之理乃在“寶生存宜”。基於這點，賢人君子一方面知道衆人之“慾不可絕，而交物有會”；另一方面也考慮到整體的利益，必須有種種的禮義以垂範於世。但是，人的慾望總是不知節制的，所以，“慾衍則速患，情佚則怨博，擅恣則興攻，專利則延寇，可謂以厚生而失生者也”；而此一狀況在他看來，正是“貴無”之論所產生的問題意識所在。換言之，在裴頠看來，“貴無論”者正是有感於慾望之不知節制所帶來的禍患，認為應該泯除慾望；可是，這樣一來又產生了一個副作用，也就是導致了人們忽視禮制。他的這一邏輯是：“悠悠之

徒，駭乎若茲之覺，而尋艱爭所緣。察夫偏質有弊，而覩簡損之善，遂闡貴無之議，而建賤有之論。賤有則必外形，外形則必遺制，遺制則必忽防，忽防則必忘禮，禮制弗存，則無以為政矣。”也就是說，在他看來，慾望是可以節制也應該節制的，但不可以矯枉過正，“貴無論”者之病正是在此。這樣看來，裴頠的問題意識就十分鮮明了。他的想法祇是如何維繫政治上的禮制規範。這種看法，正是被當時名士之風逼出來的。他說，當時流俗是“立言藉於虛無，謂之玄妙；處官不親所司，謂之雅遠；奉身散其廉操，謂之曠達；故砥礪之風，彌以陵遲。放者因斯，或悖吉凶之禮，而忽容止之表，瀆棄長幼之序，混漫貴賤之級，其甚者至於裸裎，言笑忘宜，以不惜為弘，士行又虧矣”；為了糾正此現象，他要進一步檢討“貴無論”者的理論依據。他認為，老子雖然說“有生於無”，但後人不能滯於文字，因為老子如此說，祇是為了“絕所非之盈謬，存大善之中節，收流遁於既過，反澄正於胸懷”而已，而要達此目的，所謂“人之既生，以保生為全；全之所階，以順感為務”，就不能夠完全絕棄慾望。因此，裴頠以為，“貴無論”者乃是誤讀了老子之故。

按照上述裴頠的論點看來，他明明祇是從當時的名士頹風而來。這個論題如果從哲學史的觀點看，至多祇與嵇康有關，也就是這好似嵇康《難自然好學論》的翻版，裴頠則像是嵇康的論敵；而最重要的一點則是，這個論點表面上是針對王弼而發，實質上與王弼沒有任何關係。因為，不祇是在文獻上看不到王弼的任何論點可能邏輯地導致裴頠所攻擊的問題，而且王弼不但不反禮制，還與何晏都是禮制的忠實維護者。所以，若說裴頠心目中的“貴無論”是由王弼首倡，那不是裴頠的誤解或當時人普遍張冠李戴，就是我們自己混淆了。而且，這也不可以在詮釋上說，裴頠的論點與王弼有關。因為，裴頠既不是在所謂“本體論”上去批駁“無”的說法，也不是反對“無”可能具有的實踐意義，他祇是跳開了這些層次，而單從“虛無”之論在現實上的重大影響上立論而已。所以說，如果因為《崇有論》而認為它可以在哲學史上證成正始、竹林乃至元康的玄學乃是一貫而下的，這恐怕是推論太過了。《崇有論》唯一可以證明的哲學史論題，祇是說竹林玄學與元康玄學有其一貫性，而我們沒有任何證據去說何、王與後來玄學論題的發展有關。

但是，也許還有論者會注意到，裴頠《崇有論》中的最後一段話：

夫至無者，無以能生，故始生者自生也。自生而必體有，則有違而生虧矣。生以有為己分，則虛無是有之所謂違者也。故養既化之有，非無用之所能全也；理既有之衆，非無為之所能循也。心非事也，而制事必由於心，然不可制事以非事，謂心為無也。匠非器也，而制器必須於匠，然不可以制器以非器，謂匠非有也。

從這段話中，有人會以為，這是裴頠涉入本體論問題的明證^①；不過我倒以為，這正是裴頠對王弼思路完全不熟的明證。因為，有人說“自生說”是裴頠的發明，甚至說郭象的“自生說”來自裴頠。這顯然是個誤解。就文獻上來，王充纔是“自生說”之源^②。而在玄學上，王弼早有“不塞其原，則物自生”的說法。所以，裴頠此說，是在論老子時，想進一步駁斥“有生於無”，而不是什麼本體式的論述。就詮釋來說，裴頠此論既不是在本體論上反對某些論者所謂的由“無”所建立的本體陳述，若非然者，他不應無視王弼之早有“自生”之說法；也不是反對在作用的保存上說“無”的作用，因為他祇是在常識上說萬物之生都非無因而生，萬物一定是自有生有，而此生則是萬物自生。也就是說，這個“自生”祇是指萬物由它自己代代相續，猶如母以生子，不會有甲物生出乙物的情形而已；它連自然而生之義都不是，更談不上其他意思了。換句話說，裴頠之時，大概是有很多人認為“虛無”之論來自於何、王的提倡，但這樣的判斷並無法真正在哲學

① 許杭生等：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989），第279—284頁。

② 《論衡》“說日”篇云：“天之行也，施氣自然也，施氣則物自生”；“自然”篇亦云：“天動不欲以生物而物自生，此則自然也”，皆是明證。

史上建立從正始到竹林、元康的玄學分期。

三 從哲學層面看現行的玄學分期

關於現行玄學分期在哲學層面上存在的問題，牟宗三早在1980年代初就對湯用彤以“本體論”來詮釋玄學的哲學意義做過批評^①；不過，他並沒有因此而改變玄學分期的說法，因為他祇是先行認定了這樣一個玄學分期，然後在這個分期的主導下，設定了玄學主導性的哲學問題是回歸先秦的道家，從而展開了玄學與道家互為詮釋的過程。其實，湯用彤的詮釋不恰當，主要還是因為以“無”作為一個形而上的本體，勢必將使他陷入無從解決的哲學難題中。關於這點，我曾在另一篇文章中，指出了其中的關竅：

若“無”真是萬物之本原實體，則它便不能是所謂的“至健的秩序”；若說此一至健的秩序乃即是“無”之本體生發萬物之過程，則它便表示以“無”為核心的一套本體宇宙論。但問題是，作為萬物本原之一實體，如何能為一動力因，以由是而生發一套宇宙論？又若真可由“無”而說一套宇宙論，則玄學與漢代學術的區分，便不應說是所謂的宇宙論與本體論的對分。再者，若“無”真是一個所謂的形上實體，則相應於“無”而說的工夫，也不能是所謂的“不自居於成，不自宥於量”的以無為用，因為由此而說的工夫，祇能是對此一“無”的形上本體的認知性類比，由是而成一種類似斯賓諾莎對一形而上之空無所成之泛神式的信仰。如若欲由此而說一至健之秩序，則由此而說之工夫，亦必徹底排除自由之可能；或者即或要說自由，亦同樣祇能是如斯賓諾莎所說的，就認知意義上而說的“理性自由”，而我們皆無法由之提煉出“不自居，不自宥”之義。如是，我們自不能說“以無為體”便得在人生之學上蘊涵着“以無為用”，這當然會使湯先生相當在意的玄學之“無的工夫論”宣告落空。^②

也就是說，無論我們怎麼來圓場，都無法替湯先生想出一個說得通的理解王弼的途徑。不祇如此，我們也不可能依照任何類似的本體論之“無”，去把嵇康、阮籍他們的思想講通。

再來看牟宗三提供的詮釋。他基本上同意玄學蘊涵着一套形上的思考，祇是這套形上思考僅具有一種姿態，而不含任何形上實體的概念。這個形而上的姿態乃是由主體之某種實證的生命境界所湧出而成的，它不必藉由形上實體去撐架。他說道：

此為主觀修證所證之沖虛之無外之客觀地或絕對地廣被。此沖虛玄德之“內容的意義”完全由主觀修證而證實，非是客觀地對於一實體之理論的關想。故其無外之客觀的廣被，絕對的廣被，乃即以此所親切證實之沖虛而虛靈一切，明通一切，即如此說為萬物之宗主。此為境界形態之宗主，境界形態之體，非存有形態之宗主，存有形態之體也。^③

換句話說，整個玄學的哲學關鍵問題，是從湯用彤的客觀之存有實體的想象，拉回來成為以主體之生命實踐為主的形而上想象，牟宗三將之稱為一套“境界形態的形上學”。在此，須特別注意他所說的“姿態”這個提法。這意味着，所謂的形上學，其實祇是個樣子而已，不能太當一回事。真正需要注意的，是主體的實踐，而“無”便必須從主體上來想。他表示的既是一個主體的實踐原則，也是一個主體的實踐所達至的境界。這個境界，也可以蘊涵着某種以“自生、自濟”而說的“靜觀貌似的宇宙論語句”，其實它祇是由一種生命境界所成全而出的對天地萬物的無限包容。於是，牟宗三所認為的真正的玄學哲學問題，成了一個主體之某種特定的生命實踐問題，這就鬆開了湯用彤的系統困難。而如此說最大的好處，在於很容易地就將先秦的道家思想與玄學

① 牟宗三對湯用彤的批評，詳見《才性與玄理》（臺北：學生書局，1980），第141—143頁。

② 謝大寧：“湯用彤玄學理論的典範地位及其危機”，《中正大學中文學術年刊》5（2003）。

③ 牟宗三：《才性與玄理》，第141頁。

縮合在一起；而且，他更巧妙地運用了康德哲學所提供的一套哲學模型，給了此一詮釋以充分的理性基礎。這是迄今為止任何其他的詮釋所達不到的境界。這個說法，與中國哲學注重生命實踐的特色也是能夠相應的。

牟宗三上述說法的實質，乃是奠基在幾個詮釋的前理解之上：一是他並沒有挑戰玄學的傳統分期，仍將玄學這三期視為一脈相承、前後銜接的完整哲學思想；二是他沒有挑戰傳統對玄學回歸先秦道家的常識性判斷，更細一些說，是他完全接受了諸如王弼以老子思想為主，而且總是“援老入《易》”之類的判斷。他祇求在此基礎上，如何能哲學地貫通它們，而並未考慮這幾個前理解會有什麼問題。而我則想問的有兩點：這樣的詮釋路徑在哲學上真的沒有困難嗎？王弼真的有“援老入《易》”嗎？

首先，牟宗三的想法是，將玄學重新奠基於主體的生命實踐上，這在哲學上必須奠立於一個特殊的主體概念上，所以他在詮釋這套思想時總是不斷強調“道心”這個概念。這是一個類似孟子“本心”概念的超越的主體性，而“無”則是此一主體性進行判斷時的主導原則，即所謂的“無相原則”。^①但是，通過對玄學乃至道家文獻的考察可以發現，其實它們很少涉及“心”這個概念。老子說“虛其心”、莊子說“心齋”、王弼說“以無為心”、嵇康說“越名任心”，我們是無法從這些例子中讀出超越性的主體意味來的。如果不管怎麼詮釋都很難被當成一個超越主體性的概念來看的話，那麼牟宗三的說法會不會有“增字作解”的嫌疑呢？增字作解並非不可以，但如果這解釋有反客為主，反過來規範了詮釋對象之思想的可能時，這樣的增字作解就犯了詮釋之大忌。如果以平常的心理學意義的“心”來詮釋文本中的類似概念，而不是用這麼強的主體性概念來說玄學或道家，是不是要顯得更恰當一些？至此，我看到了牟宗三的說法在哲學詮釋上的困難。

其次，就文獻來看，王弼留下來的作品，大篇幅的有《周易註》《老子註》《論語釋疑》等，其他則是《周易略例》《老子指略》等論文式作品，其中主要的當然是對《周易》和老子的註解。那什麼叫做“援老入《易》”呢？歷來的詮釋者都把這個概念當成是理解王弼的基本原則，但並沒有人給以清楚的界義。如果我們以一種寬泛的方式看，也就是說王弼在給《周易》乃至《論語》作註時，某些地方與《老子註》有重疊的情形，這大概是誰也否認不了的。但這包不包括他也曾把《周易註》用到《老子註》中呢？這顯然也是事實。例如，“以復而視，則天地之心見”（第三十八章註），“夫天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能者，能者與之，資者取之，能大則大，資貴則貴。物有其宗，事有其主”（第四十九章註），“與天地合德，乃能包之如天之道”“自然，然後乃能與天地合德”（第七十七章註）等等皆是明證。那我們可不可以說王弼也是“援《易》入老”呢？如果是在寬泛的理解下，我們不說援《易》入老，而祇說援老入《易》，這意思可能祇是說以註《易》為核心，是在註《易》時有些地方援用了註老時所使用的看法而已。這也就是說，此一理解模式並不是將“援老入《易》”視為是一個詮釋原則；或者說，這是將“援老入《易》”視作一個可以使用的詮釋方法，但不是一套“方法論”。這個差別是非常重要的。但是，歷來的詮釋者有很多人並不是採取上述寬泛模式來看待“援老入《易》”這個概念的，而是將這概念當成一個方法論來使用的，即王弼心中就存着一套完整的老子哲學，祇是將《周易》視為他發揮這套哲學的場域；所以，當人們看到王弼《周易註》與《老子註》有重疊的情形時，必須將這一重疊的現象視為是必然的，而不是一種偶合的情形；更進一步說，在那些並無明顯重疊現象的註解裏，撇開純訓詁的部分，人們也必須將它們視為是老子思想的發揮。就上述這兩種可能的援老入《易》的界義來看，它們其實是不容許有模糊的，我們必須在這兩種理解的態度中選擇其一。當然，怎麼選擇便一定會有它的理論效果。然則哪一種理解態度較

① “無相原則”是牟宗三在說美學時所構造的一個概念，此概念正是由道家所說的“無”之作用而來。詳見牟宗三為譯康德《判斷力之批判》（臺北：學生書局，1992）一書所寫的序言《以合目的性之原則為審美判斷力之超越的原則之疑實與商榷》。

能接近王弼的想法呢？這也就是說，我們不是要問王弼有沒有援老入《易》，因為照上述寬泛的理解，王弼援老入《易》是事實，所以我們祇是要問王弼到底是用什麼方式援老入《易》的？

這個問題是很有意思也很難解決的問題。戴璉璋教授曾有一篇文章詳論了這個問題，十分具有啟發性。他說：

若要根據王氏的易學著作來探討他的玄學思想，則相對地就會顯得比較困難。因為老學與玄學是一脈相通的，而易學則自有經傳傳統。王弼一方面據傳解經，一方面又援老入《易》。……基本精神並不不同的儒道兩家思想，王弼是怎麼把它們會通起來的呢？有人看出他用雜糅摻和的手法，也有人指出他用有無本末的方式。……王弼是怎樣通過周易卦爻結構來說明有無本末關係的呢？所謂“易者，象也”，周易卦爻都具有豐富的象徵意義，每一卦都可表示一種具體的情境，王弼落在這上面談有無本末，是在具體的情境當中指證玄理，不可避免地會有一些辯證的思維。^①

他一方面指出了這當中的困難，因為若說王弼《周易註》中到處都是道家思想的發揮，這明顯不符合事實，它裏面是有一些與道家相應的實踐體會，但多數則是與儒家一脈相成的實踐體會，所以在這層面上要說王弼乃是援老入《易》（以較嚴格說法所說的援老入《易》），恐怕很難有說服力，所以他認為以雜糅摻和來解釋的方式是不能說明王弼援老入《易》的。這也就是說，雜糅摻和的說法正是我們上面所說的寬泛的說法，而這個說法的確無法證實王弼在《周易註》中有會通儒道的事實。另一方面，他想從另一個角度來將王弼的援老入《易》變成一個硬性的說法。他在承認王弼大量採取儒家之實踐體會的同時，又認為王弼是在“有無本末”這一原則下採用了這些事實。也就是說，王弼是將這些儒家的實踐體會都放在末的位置上，而道家的“自然無為”則是本。這樣一來，他便仍然可以堅持王弼的確有援老入《易》，而且的確是根據這個方法論原則會通了儒道。

戴教授的這個辯論方式確實精彩，但這當中也有幾個值得探討的問題：其一，戴教授所舉的一些例子能不能支撐上述推論？其二，“有無本末”的確是王弼在註老時所採取的一個重要原則，但“有無”與“本末”不是一個層次上的概念。無為本，有為末，這是王弼說的，但“有末無本”在這裏表示的是一個具體的哲學論點，而不是一個方法論的觀點。這與本末之說即王弼“天下同歸而殊途，一致而百慮”“物有其宗，事有其主”的說法——一個普遍的方法論觀點，是必須有所區別的。我們不能祇是泛泛地把有無、本末連在一起說，以為王弼一講到本末便意指“有無”。如果這當中不加區分，可能會落入方法上的盲點。其三，光是談到“本末”這個方法論的概念，並不必然表示一種玄思，《中庸》不也曾說“物有本末，事有終始”嗎？即使談到“有末無本”，就一定表示是玄思嗎？或者說，如果它可以稱之為一種玄思，而這種玄思的意思與“自然無為”這一道家工夫論的概念之為一種玄思，意思是不是一樣的？除非考量這些問題的答案都是正面的，否則戴教授的說法還是可能受到挑戰。

在戴教授的文章中，為了證實王弼在《周易註》中確實有一些以玄思為主導的原則，他舉了不少例子。這些例子大體是放在“明無必因於有，全有必反於無”原則之下的。根據這一原則，他列舉了“無陽而陽以之成；無陰而陰以之生；無應而應以之大；無知而知以之明”這四個綱目來體現王弼的玄思，並說這樣的理解模式主要來自韓康伯《周易·繫辭傳註》的“道者何？無之稱也。無不通也，無不由也，況之曰道。寂然無體，不可為象。必有之用極，而無之功顯，故至乎‘神無方，而易無體’，而道可見矣。故窮變以盡神，因神以明道，陰陽雖殊，無一以待之。在陰為無陰，陰以之生；在陽為無陽，陽以之成。故曰一陰一陽也”。然而，問題是，這四個綱目以及所舉的例證，真可以視為是對韓康伯“在陽而無陽，陽以之成”原則的詮釋嗎？所謂“無

^① 戴璉璋：“王弼易學中的玄思”，《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中研院文哲所，2002），第30—31頁。

陽而陽以之成”，乃意味着剛爻之或處下位，或處陰位，皆是謙德之表現，陽爻雖然處在不當位的狀況下，卻可以藉着謙德之顯以成就。所謂“無陰而陰以之生”也是一樣，乃是說無論陰爻是否當位，祇要能以“以柔克剛”這種精神來尋求自我超越，也可以有所成就。所謂“無應而應以之大”，則是表示陰陽爻即使處在無應的狀態下，即使沒有相呼應、相輔佐的力量，祇要能自我超越，而不為困境所限，一樣能有所成就。而所謂“無知而知以之明”這一綱目，則是以蒙卦為例，不過此例並不是將之作爲一個解釋卦爻位應的原則，而是對之進行一種義理式的發揮。也就是說，王弼祇是表示要用“藏明”的方式，去掉一切智巧，纔能真正成就智慧。

綜觀戴教授所舉的這些例子，前三個綱目比較接近解卦的原則，第四個綱目則是在解卦之後對卦象義理的發揮，遠離此處討論的主題，故姑置勿論。而就前三個綱目來看，則有三個問題需要弄清：一是這些解卦原則是一個具有普遍性，而且貫通於整個《周易註》的原則嗎？二是王弼並沒有明講這些例子正是“在陽而無陽，陽以之成”這個原則的發揮，這祇是戴教授的詮釋，但說陰陽爻祇要處於不當位或無所應的狀況下，而能有所自我節制或是自我超越，便是所謂的“在陽而無陽”原則的展示，也就是全有必反於無之原則的體現，這樣的詮釋會不會太過寬泛了？三是如果說這樣的詮釋是恰當的，那歷來對卦象的解釋，從《象傳》《彖傳》開始，有多少解釋不含着“玄思”呢？

韓康伯所謂的“在陽而無陽，陽以之成”，的確可以視爲一種哲學觀點的展現，但他未必有意將這一觀點當成一個解卦的原則，而今天戴教授認爲其中含着王弼解卦的原則，並且以之爲其玄思的系統性展現方式，這樣的說法所遭遇的第一個挑戰，便是這一原則的不具普遍性。我們無疑可以找出許多例子，它們並不適用於此一原則。當然讚同者也可以辯說，這並不一定要把它當作一個普遍原則，王弼解卦可以有很多不同的原則啊！可是，若王弼真可以有很多原則，那豈不又是所謂的雜糅摻和了嗎？或者再退一步說，這個原則雖非普遍原則，但還是一個非常重要的原則，就在這一原則上，王弼表現了他會通儒道的努力，至於其他的原則，那祇是繼承於易傳的東西而已。可是，若真是如此，王弼就不能說是在全面地會通儒道，這樣不還是等於他在雜糅摻和嗎？再者，我也擔心我們可以依據這樣的詮釋方式，而說《象傳》《彖傳》在會通儒道。例如，易經坤卦《文言》說“坤至柔而動也剛，至靜而德方”，這話是不是並不需要王弼來解釋，它本身就已經含着對“柔的一種超越，一種轉化，是在陰爲無陰”了呢？蒙卦六五《象傳》說：“童蒙之吉，順以巽也。”這也是個陰爻而處陽位的例子，所以也是不當位，而《象傳》說它是吉，因爲順以巽，那可不可以說這也是柔得尊位，而能以順以巽的方式自我超越，故能得吉呢？若是如此的話，那就真的到處都有玄思在了。如此一來，這樣的詮釋不就失去意義了嗎？而且，所謂的玄思究竟何指呢？祇要是陽不居首，謙德處下，便是玄思嗎？如果玄思是以“無”爲準，則陽不居首、謙德處下之“無”是一種什麼意義之“無”？這會不會成爲裴頠將損、艮、謙、節等卦比配到老子靜一之義的同樣思路呢？這樣說的“無”當然也不是說不通，但它的意思已經不是一個究竟是從湯用彤的系統上說的（無是一個本體），還是從牟宗三系統上說的（無是一種作用上的去執，以及由此去執工夫所呈現的某種境界）存有論概念。也就是說，這樣的“無”將不再有系統性的意義，它祇是一個純粹就工夫上而說的原則，而這個原則是不必帶着家派色彩的。我們不能一談到“謙虛”等等實踐工夫，便說它是儒家的概念，因爲家派的決定因素不在此也。然則在這麼寬泛的意指之下，而說這裏面含着王弼的玄思，這句話的意義會不會也變得完全模糊了呢？由於我們是在王弼爲了會通儒道這一認知下，而說他引入了“無”這個概念，以在《周易註》中表現道家的玄思；但是，如果這個所謂玄思的內涵，根本不必與道家構成必然的聯繫，那不就成了論題上的自我否定嗎？我很擔心的是，在韓康伯說“在陽而無陽，陽以之成”這話時，它還能保留其存有論的色彩——雖說這色彩是不是屬於道家的還可以存疑，但經過戴教授將之詮釋爲四個綱目後，這存有論的意義便

走失了，而走失了這一層意義之後，再來談王弼以道家的立場解《易》，恐怕也將成爲一個不甚具有意義的判斷。

戴教授的一個基本判斷是王弼以“有無本末”的方式，作成了他援老入《易》的方法論原則，經此轉換後，《易經》義理乃從儒家《易》轉成了道家《易》。但是根據上述討論，恐怕不得不質疑這樣的判斷，因爲戴教授所舉的例子無法支持作出如上判斷。再者，如果說王弼是以“自然無爲”爲本，以儒家的實踐體會爲末，這裏所說的“自然無爲”當然就是指四個綱目了，可如果這四個綱目就是自然無爲的話，這“自然無爲”就將不再具有決定王弼之爲道家系統的意義，它與那些諸如“謙虛”等等實踐法則是同質同層的概念，因此它也不會是“本”。另外，韓康伯那段話其實就是一個存有論觀點，而未必是一個方法論觀點。從這個存有論觀點可不可能發展出一個方法論的觀點？如何發展？這都可以討論，但無論如何，它並不是從“在陽而無陽，陽以之成”這個存有論命題直接可以轉成“無陽而陽以之成”的方法論命題的。若沒有注意到這一點，便可能混淆了“本末”“有無”“有末無本”這幾個概念之間的分際。也就是說，我雖然佩服戴教授能以如此曲折而有創意的的方式，來爲王弼“援老入《易》”以會通儒道建立一套理論體系，但我仍然覺得這似乎仍不足以真正解決此一問題。因此，我仍然強烈地懷疑王弼註《易》有所謂嚴格意義下的“援老入《易》”。然則如果建立不起來嚴格意義上的援老入《易》，那在哲學上會產生什麼後果呢？

若是如此的話，那我們就絕對不能說王弼已然改變了《易經》詮釋的儒家本位立場，也不能得出王弼創造了“道家《易》”這樣一個判斷。如果說王弼在註《易》時仍然是典型的儒家立場，或者至多說他在某些實踐的體會上採取了近似於道家的體會，可是原則上仍是繼承了《象傳》《彖傳》的傳統，那麼，就需要重新評估王弼哲學的基本立場。因爲，王弼主要著作有兩部，結果一部《老子註》是道家的思想，一部《周易註》是儒家的思想，這如何可能呢？即使是一個思想不成熟的人，那也至多祇是一團糊塗，而不至於在兩本大約作於同一時期的著作中清晰地表達出兩種思想來。這表示了什麼？當然不是意味着王弼思想如此破裂，而是意味着後人統整詮釋王弼思想的方向出了問題。果真如此的話，那我們是不是還有把握說，王弼乃是玄學的創始者呢？還能對現行玄學分期抱持那麼大的信心嗎？

四 玄學重新分期之可能

現行的玄學分期無論在歷史、哲學史還是哲學層面上，都有着重大而無法解決的困難。如果我們想突破上述分期困境，一個最簡便的處理方式是，把正始玄學與竹林以後的玄學脫鉤。祇要不再將王弼視爲玄學的創始者，而將玄學的首出者交給嵇康，問題便能迎刃而解。至於說可不可以將何晏、王弼視爲玄學的先行者，還要不要稱呼他們的哲學爲正始玄學，這都是小事了。

首先，就歷史層面看，將何、王拉回漢代學術，而不將他們視爲玄學的創始者，最明顯的好處就是可以避免現行的玄學分期無法找出漢魏思想之間的歷史因果尷尬。因爲在歷史因果鏈上，既沒有一個所謂的漢代道家復興運動，也沒有在正始之前所謂“自然”與“名教”相對立的事實，更沒有什麼荊州學派的存在；事實反而是，當時經學雖確有明顯的沒落情形，但王肅（195—256）的經學在魏初的影響力仍然是巨大的。王肅的經學傳自荀爽（128—190）一脈，荀家在魏初的政治中是最薰灼的豪門之一。這些都表示了漢魏之間，至少到正始之前，其學術風氣上的延續關係並沒有發生多少變化；從何晏的《論語集解》可以看出，其間並沒有斷層。至於有人會質疑說，畢竟是從何、王纔開始提到老莊的啊！可是，這個問題並不一定就構成思想史上對兩漢學風的顛覆。因爲，我們還得看看老莊究竟是在什麼語境中被帶進來的。在《三國志·魏志·管輅傳》中，有句話透露了一個很重要的消息。它說，何、王之徒乃是“差次老莊，以參爻象”。也就是說，老莊之被引進到時人語境中，是爲了《易經》相關討論的需要。當然，也許有

人會將這句話當成何、王“援老入《易》”的證據之一；但假如“援老入《易》”祇能按寬泛之義來理解的話，那就必須說，當時易學的傳統仍是最主流的學術內容，祇是在解《易》時有了像是屬於老莊的某些義理介入而已。以易學為主流本是兩漢學問的重要特色，而以老莊之部分語彙（不是概念）介入易學，也並不始於何、王，揚雄便是肇始者，並且在學界流傳，從中可以看出與何、王思想間的因果。^①換言之，把何王之學重新納回到兩漢學術中去，在思想史層面是沒有困難的。

至於兩漢學術與嵇康之間的歷史因果，我曾在另一本著作《歷史的嵇康與玄學的嵇康》中做過論證^②。兩漢學術的完全沒落，其實是到王弼之後纔明顯的。一個最明確的證據，便是從王弼之後的整個魏晉幾乎就再也沒有夠分量的易學著作了（虞翻非中土學者，其間有因文化之邊陲所造成的時間差是必然的，所以不能以之為例）。而正始以後的清談，至少在西晉以前，幾乎找不到任何名士討論易學的證據，這不是偶然的。試想，以《易經》在兩漢學術中的重要性，而且在魏初眾多學界人士如荀顛（？—274）、荀粲、管輅（209—256）等的討論中，都還常圍繞着《易經》打轉，何、王更不用說了，但這一風氣突然在短期內，也就是在嵇康、阮籍之說興起後有了變化，這豈能沒有重要意義？不過，嵇康之學也不是肇因於對兩漢學術的反動。影響嵇康思想最重要的因素，其實是來自他家世的天師道信仰^③。嵇康不是士族出身，是無可置疑的，而且也有證據顯示，他在《養生論》中的觀點主要是為了反省天師信徒對仙人的看法^④；而《養生論》在嵇康思想中所具有的關鍵地位，人們也不會有異辭；所以，嵇康心中的問題意識，其實與漢代的學術主流關係不大。這也可以從嵇康本人的一些觀點看出來。比如，他所不經意提到的一些易學觀點，其實祇是漢代一些很通俗的觀點，而與東漢後期以迄魏初的一些觀點毫不相涉。^⑤這一現象當然是有意義的。因此，嵇康的思想並不是與漢代無關，而祇是與當時出身士族人物的學術淵源不同。天師的信仰，如果借用人類學的詞語，是來自於漢代的“小傳統”。這個小傳統的主要內容，包含着兩個因素：一個是由董仲舒（前179—前104）所開創的災異天人思想之世俗化，以及由之而轉出來的民間之醫卜星相的方術傳統，另一個則是從戰國後期即在中國流行的仙人信仰。這些內容，匯聚為漢末在民間影響力極大的《太平經》《老子河上公註》等書。在這些書中，“養生”是一個重點。正是這樣一個課題，吸引了嵇康的關注。換言之，我們可以為嵇康的思想追尋出它與漢代思想的因果，而這一循小傳統的追索方式，也可以讓我們順帶解決一個問題，那就是為什麼嵇康的思想與王弼一點交集都沒有。這也不是沒有緣故的。

其次，從哲學史層面看，如果將何、王拉回到漢代的學術脈絡中，在哲學史上立即可見的好處是，再也不必用“天才”的方式來講述王弼了。如果何、王的思想必須上屬兩漢，則就很容易連上揚雄、王弼在哲學史上的綫索，從而完成兩漢哲學史的完整解釋。熟悉兩漢哲學的人都清楚，無論其合理性如何，董仲舒的確為兩漢哲學莫立了一套相當完整的典範性架構，而且這套架構對兩漢的影響是全面性的。後來在大傳統中，兩漢的經學、讖緯、政治乃至倫理社會，都受到這套東西的規範，甚至在小傳統中的方術，有不少也是由這套東西滲透下來的。就這套典範而言，雖然它在原則上很少受到挑戰，但它在哲學上也並非從未曾遇到挑戰。事實上，在東漢後

① 謝大寧：《從災異到玄學》（臺北：台灣師範大學中文研究所，1989，博士論文），第128—254頁。

② 謝大寧：《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，第54—115頁。

③ 嵇康在《養生論》中曾談到他對長生不老的看法，他認為不死是不可能的，但養生延年則是可能的。相關討論，見前註引書第82—85頁。

④ 嵇康在《養生論》既認為不死是不可能的，但養生延年則是可能的，又相信有仙人，但仙人不是通過養生而成的，而是“特受異氣”而成；如果我們注意到敦煌出土的《老子想爾注》所說的“不動民真道可得仙壽，脩善自勸，反言仙自有骨錄，非行所臻……此乃罪盈三千，為大惡人”這話，當可知該書的流行時間是在嵇康之時，而嵇康的觀點正是反映了這一爭執。也祇有從這個角度看，纔更能理解嵇康為何要提出仙人乃是特受異氣的緣故。

⑤ 例如，嵇康在《答釋難宅無吉凶攝生論》中說：“乾坤有六子，支幹有剛柔，統以陰陽，錯以五行，故吉凶可得，而時日是其所由，故古人順之。”這一觀點祇是漢代早期在將五行引入易學後的通俗觀點，到漢末時已經少有人說了。由此也可看出，嵇康與漢末學術主流是有距離的。

期，這一典範已經面臨着強弩之末的窘境。從思想史與哲學史考察，整個兩漢能夠對董仲舒思想做出具有哲學意義挑戰的，祇有揚雄一個人。揚雄的挑戰其實也沒有多了不起，祇是他對董仲舒所意許的、可以決定人間一切的“天命”，基本上持不可知論的觀點。這並不是說揚雄反對董仲舒所主張的具有神格性的天命，他祇是認為人們並不能通過什麼手段來占測它，所以他主張天命應該用“無”來表示，並認為這個秘密是被老子窺破的。他做如此主張，原是爲了在《法言》中所表達的一個重要的實踐觀點，也就是“欲知天，以人事”這樣的說法。這個說法某種意義上的確是把漢儒與孔子的距離拉近了一些，但它並沒有改變一個基本事實，即揚雄仍是一位廣義上的董仲舒信徒。換言之，揚雄並不是一位針對董仲舒全系統而言的異議分子，可是他的不同觀點確實有重要的哲學意義。揚雄本人不祇是人格上存在着矛盾，其思想也充滿了矛盾。比如，他在綜述《太玄經》的基本哲學立場時提出了“無”的觀念，而且還參考了京房的卦氣說，但他並沒有看出來這當中所可能存在的矛盾。不過揚雄這一批判性的意見，的確合理地推衍出了反對災異說的觀點，這就有了挑戰董仲舒的動能。這個動能，在東漢時直接促使了桓譚、王充以及張衡（78—139）等人的持續保持異議。正是由於這一差異，使得東漢時的今古文之爭，不再祇是文字訓詁的問題，而更具有了思想的內涵。從兩漢哲學史的脈絡看，揚雄的說法開始使董仲舒的系統出現了量變因子，質變則開始於古文家之壓倒今文家，而對董仲舒的典範構成致命性一擊的是王弼。將王弼上屬於這一傳統，這條綫索便可以完足起來，否則兩漢哲學史始終是有重大缺陷的。

至於在嵇康一面的好處，除了不必再爲王弼與嵇康間不存在任何哲學論題之關係的現象傷腦筋外，還可以附帶開發出另外的哲學史論題，也就是道教在中國哲學史中的定位。以往我們很少賦予道教任何嚴肅之哲學意義，但不管是葛洪（284—364）也好，周敦頤（1017—1073）也好，都與道教有着千絲萬縷的聯繫。如果我們總是忽略道教在中國民間的豐沛生命力和創造性，那麼對中國哲學史的理解便可能陷入某些盲點而不自知。對於嵇康哲學的產生，當可做如是觀。

最後，從哲學層面來看改變上述分期模式的好處。就王弼這一面來看，主要好處就是可以有希望來解決存在於王弼《周易註》與《老子註》之間的矛盾。如果所謂的“援老入《易》”並不能理解爲嚴格意義下的以老子思路來詮釋《易經》，那如果還要以道家的立場來說王弼的《老子註》，就有可能使王弼的思想陷入嚴重的分裂現象。避免這一情形的解決之道，在於把王弼思想與揚雄相聯繫，即把王弼所反覆強調的“無”，不與先秦道家相繫連，而與揚雄所說的“玄者，幽攤萬類而不見形者也。資陶虛無而生乎，規攔神明而定摹，通同古今以開類，攤措陰陽而發氣”（《太玄·玄攤》）等同起來。也就是說，既不是將“無”當成湯用彤所說的本體，也不是將之理解爲牟宗三從作用見性上所說的“工夫”概念，或者是從境界形態的形上學立場上說的擬似的“存有”概念，它還是在漢代氣化宇宙論中，那氣化的源頭即所謂“幽攤萬類而不見形者”是也。“無”是說這源頭的不見其形，也就是一種天命的不可知論。這在揚雄，他並不認為如此理解乃是道家的立場，相反的，他基於“夫子之言性與天道，不可得而聞也”的說法，而認為這樣纔是孔子真正的態度；後來不管是桓譚也好，王充也好，乃至其他許多古文家，一提到這意思，便會引出《論語》的這句話。^①換句話說，揚雄對玄的理解，在他自己的詮釋中，這其實是儒家的立場，他也因此一立場而提出“欲知天，以人事”的觀點。如今如果王弼所說之“無”也是此意，那就很容易理解他爲什麼會以如此與漢儒不同的方式來作《周易註》了。漢儒研究《易經》，主要是爲了占測天命，但王弼註《易》完全轉從人事上立論，這與揚雄的思想乃是若合符節的。這樣一來，也就能夠將他這兩個重要的註解聯繫起來，而不會形成詮釋上的破裂了。而如此理解“無”的方式，以及由此所引起的系統改換，對實際進行王弼這些註本的詮釋，乃至對他

^① 例如，桓譚在上漢光武帝《抑讖重賞疏》中便以“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？”作爲抑讖的理由，班固在眭孟等喜言災異之人的傳贊中也有類似說法，這顯然不是偶然的。

兩篇略例的詮釋而言，都並不會構成困難，也是比較理想的方式。

當然，這樣的詮釋也會付出一些代價，那就是再也聯繫不起來王弼與道家的關係了。這一點也不用可惜。既然王弼已被重新置入漢代學術之中，而與玄學脫鉤，那他與先秦道家有沒有關聯，不會影響到玄學與道家相不相關的任何判斷。事實上，將嵇康的問題意識上溯到道教之養生，反而更容易與先秦道家尤其是莊子構成關係，而不必再通過王弼來轉折了。這可能反而是詮釋上更方便的一條路。當然，一定還會有人感到不安，因為王弼關於“聖人體無”之類的說法，至少在牟宗三的系統看來，與先秦道家有太神似的關係，因此如何可能不理會這樣的句子而逕行切斷王弼與道家的關係呢？其實，之所以會認為“聖人體無之義與道家太過神似，是因為牟宗三傾向將“體”字理解為“體證”之義，然而在王弼之前或是當時，“體”字從來沒有作“體證”解釋的證據。^①此一“體”字乃是“體會”之義，表示對“無”的某種認知性理解。若是如此的話，則“聖人體無”表示的恐怕就不是一個實踐式的概念，因此也就沒有所謂與先秦道家神似的問題了。

對任何學術史而言，分期問題都是最重要的部分之一，因為它表示的是這個學術樹立在研究者心中的一套學術世界觀。而祇要這套世界觀維持穩定，就不容易看到原創性的東西出現；唯有從世界觀的開放起，創意纔會開始進來。以宋明理學為例，我們看到由理學、心學的二分式對立，轉移到三系時，其間出現了重大學術躍進；而三系由主觀唯心、客觀唯心、唯物論轉移到理本論、心本論、氣本論時，也同樣代表着學術上的大躍進。換言之，每一次分期模式的改變，似乎都意味着某種契機。而玄學的世界觀之所以會延續如此之久，並非顯示了當初原創者的大智慧，而是後來者缺乏批判所致。所以，盼望所有關心玄學的人都來關注、反思它的分期問題，並由此再度開闢屬於玄學研究的黃金時代。

① 在黃俊傑教授主持的為中國古代經典詮釋研究計劃所舉辦的研討會上，筆者曾提交《從老子王弼注和老子河上公注的對比看當代相關詮釋的一些問題並兼論漢魏之際時代思潮的流變》一文，尚不曾發表於期刊。

·學術微信·

2018年12月1—2日，由中山大學歷史學系（珠海）、澳門大學中國歷史文化中心主辦的“第三屆粵港澳大灣區中華傳統文化教育研討會”在廣東省珠海市中山大學珠海校區伍舜德國際學術交流中心舉行，來自中山大學、深圳大學、暨南大學、華南農業大學、廣東工業大學、廣州大學、廣東白雲學院、嶺南師範學院、肇慶學院、嘉應學院、廣西師範大學、香港理工大學、香港樹仁大學、香港嶺南大學、澳門大學、澳門聖約瑟大學等機構的四十餘名代表參會。《南國學術》總編輯田衛平編審應邀出席研討會，並主持了12月1日上午的大會主題發言。