

# 王弼政治觀的一個解釋



漢代武梁祠石刻畫像伏羲女媧圖（傅斯年圖書館藏拓本，登錄號 27351）。此圖左側的榜題為：「伏羲（犧）蒼精，初造王業，畫卦結繩，以理海內」，反映了漢代中國普遍的人文化成文明世界觀。王弼的政治思想就是針對這種意識發出的。

陳弱水

中央研究院歷史語言研究所·臺灣大學歷史系

古今論衡 第 19 期 2009.6

這篇短文嘗試探討一個歷史問題：在東漢以下，在郡縣制的國家體制和意識形態已經根深蒂固，儒家思想已成文化正統的時代，道家式的政治思想還有什麼意義？——爲什麼有人抱持這樣的政治觀？他們都是空想家嗎？都只是抗議分子嗎？他們的具體關心和主張是什麼？這些主張與關心跟現實有何關係？很明顯地，道家式的政治思想有著不同的類型，不可一概而論，這篇文章只是一個個案研究，我想透過中國思想史上早逝天才王弼（226-249）的作品來考慮上述問題。因此，本文不準備對王弼的政治思想進行任何系統性的重建，事實上，這項工作已有很多人做過。我要推敲的是：王弼政治思想的歷史相干性（historical relevance）。

崛起於三世紀中葉的玄學運動是中國思想史上一個突破性的發展。玄學不只是個新的學術思想流派，它的出現與興盛，改變了中國的思想圖景，乃至於心靈結構，造成長期的影響。王弼是玄學理論創建的關鍵人物。他雖然在這個世界上只活了二十三年，著作卻不少，最主要的有三部：《周易注》、《老子道德經注》、《論語釋疑》，都是經注。前兩部是《易經》和《老子》的注，第三本大部分已經佚失，從書名看來，也許只是《論語》疑難章節的討論，而非全文注解，但也無法確定。王弼解經是義理式的，他不常作文句解釋，也不理會漢代的經說傳統，而多直接闡釋經典內容的意旨。義理式經注具有相當程度的主觀性，不容易令人信服，王弼之所以能取得歷史性的成功，關鍵在於，他不但對經典本身確有慧解，而且有一套思想體系作爲解經的基礎。這套思想，就是玄學的發軔。

王弼思想的根本宗旨，是要指出，世間一切看得到接觸得到的，自然的、人文的，包括儒教的道理與規範，都是「有」，都屬於具體現象的範疇，但能使這些現象正常運作的，則是它們背後的原理，一個統一的原理。這個原理看不到摸不著，王弼稱之爲「無」。「無」是「本」，「有」是「末」，必須掌握「無」，「有」的世界才能得到安頓，這叫「崇本息末」。王弼的著作有一個特色，就是，儘管其中充滿高度抽象的語言，這些文字卻讓人感覺，他很關心人生社會的問題——可能超過對形上理論的關心。王弼思想的這個傾向，學者注意已久，大家公認，他的政治觀具有相當濃厚的道家色彩。<sup>❶</sup>如前所言，本文要探察的，並不是王弼政治思想的內在體系，而是他的思想與歷史環境的接榫點。

<sup>❶</sup> 兩項關於王弼政治思想的晚近研究，可見 Rudolf G. Wagner, *Language, Ontology, and Political Philosophy in China: Wang Bi's Scholarly Exploration of the Dark (Xuanxue)* (Albany, New York: State University of New York Press, 2003), Chapter 3；劉澤華撰，〈王弼「名教出於自然」的政治哲學〉，收入劉澤華主編，《中國政治思想史（秦漢魏晉南北朝卷）》（杭州：浙江人民出版社，1996），第十章第三節第二小節，頁465-484。

在設法闡釋王弼的政治觀之前，還是要略為表達個人對於他的整體思想的認識，以期標示政治（或集體秩序）問題在他思想中的意義。許多現代有關玄學的研究都認為，王弼思想的最大突破在於，他在宇宙人生問題的思辨上提出了一個形上的觀點。在漢代，關於世界的根本原理，大抵是從宇宙生成的角度去說明，或歸之於「天」，或歸之於「元氣」，或者以陰陽五行或易經象數的理論去描述。王弼把宇宙人生的「道」界定為「無」，當作不可見、無以名之的原理，就把這個終極基點非實體化了。這樣，他大大強化了中國思想的形上層面。這種對於王弼思想意義的解釋，雖然基本上正確，但似乎不充分。

首先要重申，王弼以具有形上性格的「無」來界定「道」，並且從這個觀點出發，議論種種問題，的確是漢晉之際思想的一大突破，這個觀念也是玄學的一個根本立足點。各種跡象顯示，以「無」為萬物之本的說法並不是王弼個人的發明，這在年歲高他一輩的正始玄談名士中已經是共識，但王弼顯然對這個看法做了最精巧的闡說。王弼遺文之中，對此觀點的最明確表達，可能是在《論語釋疑》。該書解釋〈述而〉篇「子曰：志於道」，是這樣說的：

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。

世界最終的也是統一的道理，無形無象，無以名之，「道」也只是勉強的比喻之詞。同書釋〈陽貨〉篇「子曰：予欲無言」，則稱：「予欲無言，蓋欲明本。舉本統末，而示物於極也。」<sup>②</sup>照王弼的看法，有什麼東西孔子說不出來呢？那就是「本」，就是「道」了。《論語》是孔子及其弟子言論的結集，絕對沒有以「道」為「無」的想法，王弼曲言臆解，凸顯了他的思想軸心。

當然，關於「天地萬物以無為本」（《晉書·王衍傳》語）原則的表述，更多出現在王弼有關《老子》的論說，現在引一段《老子指略》中的文字，以概其餘：

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。不溫不涼，不宮不商。聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈。故能為品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。<sup>③</sup>

<sup>②</sup> 以上兩則引文分見樓宇烈，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980），頁624、633。本文所引王弼的所有文字，皆出自此書。又，《王弼集校釋》中王弼釋孔子「志於道」之文，係從邢昺《論語正義》輯出，在本段引文之後，原尚有「是道不可體，故但志慕而已」之語。中嶋隆藏以為這應是邢昺的文字，不可歸諸王弼。見其〈王弼《論語釋疑》佚文小考〉，《集刊東洋學》78（1997）：116-117。

<sup>③</sup> 《王弼集校釋》，頁195。

個人認為，王弼雖然對「無」作為宇宙本體的性質持之甚堅，他的思想的重點其實在於「無」在具體事物中的作用。這個看法，更明確地說，就是「無」是所有個別事物的本質，要使事事物物運行順當，必須「崇本息末」，在「有」中體現「無」的道理。王弼所說的「無」和「本」，在大多時候是複數意義的，而非單一的終極性的「道」。「無」觀念的這個特性，在前段及本段的引文都表現了出來。《論語釋疑》釋「志於道」時說，作為「無」的「道」，「無不通也，無不由也」；前引《老子指略》文把「無」形容成「品物之宗主，苞通天地，靡使不經也」。這幾句話都強調「無」包含了所有的事物。《論語釋疑》釋「予欲無言」則有更微妙的說法。該條云：「舉本統末，而示物於極也」，意思大概是，如果以「無」的道理來掌握「有」，事物就會達到它們完美的狀態。

關於「無」的具體、應用性質，王弼也有直接的表達。《老子道德經注》對《老子》三十八章有一條很長的注，簡直是獨立的文章，通篇講的就是以「無」為本即以「無」為用的見解，注文的開頭部分有幾句話，可說是全文綱領：

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。<sup>④</sup>

《老子道德經注》注四十章「反者道之動」之句，對於同樣的觀念有簡明的揭露：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。」<sup>⑤</sup>總之，王弼以「無」為本的觀念不僅僅認為「有」生於「無」，「無」是萬有的本質，似乎更重要的是，事物必須透過其本質的實現才能獲得妥適的安頓。歸結而言，就是以「無」為用。

既然王弼強調「無」的作用，他重視人生社會問題就不足為奇了。那麼，王弼有怎樣的政治觀呢？由於他現存文字的抽象性質，確切掌握並不容易。尤有進者，依據經注來探討思想有特殊的困難，因為經注的形式目的在解釋經文，至少在個別語句的層面，易於隨順原典，即使個人風格強烈如王弼者，亦所難免。如何區分注者的學術見解與思想底蘊，實在是一大挑戰。由於本文旨在探究王弼思想之歷史涵義，以下將只設法指出其政治觀的幾個特點，無暇求全。雖然本文目標並不遠大，我在引用王弼經注時，還是會注意注語與正文的關係，以期儘量確認，這些引文能代表王弼個人的意見。

<sup>④</sup> 《王弼集校釋》，頁 93。

<sup>⑤</sup> 同上，頁 109。

從王弼堅信「天地萬物以無爲本」看來，他應該是反對政治社會上的強烈作爲的，這的確是他的一個基本觀點。至於這個觀點的實質意義爲何，有什麼內容，還需要推敲。各種跡象顯示，王弼的消極政治社會觀是立足於對人爲集體秩序的肯定之上的。他對歷史文明基本上抱持接受的態度，可藉兩個例子來說明。王弼《周易注》訟卦象辭注有云：

无訟在於謀始，謀始在於作制。契之不明，訟之所以生也。物有其分，職不相濫，爭何由興？訟之所以起，契之過也。<sup>⑥</sup>

這段文字解釋訟卦象辭「君子以作事謀始」之句，說爭訟的起源在於制度不佳，契約不明確。不過，《易經》本文並沒有提到制度或契約，王弼此注其實是以《老》解《易》，以他對《老子》七十九章的理解來解釋訟卦（《老子》該章有「契」字）。王弼注《老子》七十九章「和大怨，必有餘怨」句曰：「不明理其契，以致大怨已至」，和前引文的意思相同。<sup>⑦</sup>這裡不擬推測王弼爲什麼把明確的書契當作良好秩序（無訟）的象徵，我想指出的是，王弼心目中的理想世界，絕非無知無識的前文明社會，他的思考與論述假定了制度運作的存在。<sup>⑧</sup>

再者，王弼心目中還存在著特定類型的政治體系。這是個以君主爲首腦的秩序，有王有公，聖君賢臣是其理想狀態。王弼《周易注》「益卦六三」解「中行告公用圭」有言：「公者，臣之極也。凡是足以施天下，則稱王；次天下之大者，則稱公。」<sup>⑨</sup>這裡把「公」界定成「臣之極」，多少已經暗示他們是所謂郡縣制國家中的「三公」，而非封建諸侯。《老子道德經注》六十二章注明說：「立天子，置三公，尊其位，所以爲道也。」<sup>⑩</sup>這段話雖然大抵是重述《老子》正文已有之意，但比對王弼著作的其他有關文句，無疑可反映他自己的看法。事實上，王弼對尚賢的理念頗致其意。譬如，《周易注》「比卦九五」注論王者之德：「夫无私於物，唯賢是與，則去之與來皆无失也。」<sup>⑪</sup>同書「臨卦九五」注對於君主應有的作風更有詳細的描寫：「處於尊位，履得其中。能納剛以禮，用建其正，不忌剛長，而能任之。委物以能，而不犯焉，則聰明者竭其視聽，知力者盡其謀能；不爲而成，不行而至矣！」<sup>⑫</sup>總之，仔細耙梳王弼遺文，我們可以發現，他所假定人間秩序包含了以君相爲頂點的官僚體

⑥ 《王弼集校釋》，頁 249。文字據校改的版本。

⑦ 同上，頁 188。訟卦象辭以《老》解《易》，已經《王弼集校釋》作者樓宇烈指出，見頁 253-254。

⑧ 可另參考同上，頁 75，《老子》第二十八章「樸散則爲器。聖人用之則爲官長」注。

⑨ 同上，頁 429。

⑩ 同上，頁 162。

⑪ 同上，頁 262。

⑫ 同上，頁 313。類同的意思，又可見頁 291-292，「大有上九」注。

制，更直截地說，就是戰國中晚期以下發展出來的政體。他並不是在歷史現實之外進行政治思考。<sup>13</sup>

王弼著名的《周易略例》有言：「夫衆不能治衆，治衆者，至寡者也」，又說：「夫少者，多之所貴者也；寡者，衆之所宗者也。一卦五陽而一陰，則一陰爲之主矣……。」<sup>14</sup>這幾句話表面講的是一卦之主爻，但也是他對世界運行根本原理之認識的表達，如果我們知悉王弼以戰國中晚期以下的君主政體爲當然，就會感覺，「少者」、「至寡者」也可以指統治者。

接下來談王弼對於政治運作的構想。這個構想大概可以這麼概括：王弼希望政體只維持最起碼的人爲性格，政治的運作應當儘量模仿「自然」，讓政體中的元素依照各自的原理運行，避免常規之外的干擾，如此，人間諸事就可得到安頓；君主「無爲」，是達成此一運作模式的關鍵。用王弼自己的術語來說，在他的政治觀中，歷史文明與君主政體屬於「有」的範疇，「有」的妥善成就，則須以「無」爲用。

「無爲」之政術是王弼政治思想的根本理念，廣泛反映於他的傳世文字。現在簡略說明這個理念的內涵。分析而言，王弼的「無爲」觀至少含有三個主要面相。首先，政府應當只具最起碼的規模，如果擴張過甚，將有損於這個體制存在的目的，也就是說，傷害到政府所要照護的對象。《老子道德經注》解《老子》三十二章「始制有名，名亦既有，夫亦將知止」云：「始制，謂樸散始爲官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末」，明確地表達了這個看法。<sup>15</sup>其次，在「無爲」的體制，君主的任務只是選擇恰當的人擔任官職，他要避免主動的作爲，而讓臣下依職分發揮才能。這個觀點包含於王弼的尚賢理念，前文已有介紹。第三，統治者不宜以積極的手段整飭人民，鎮定無爲，反而會有好的效果。個人覺得，王弼「無爲」思想的第三面相最能透露他的政治觀的歷史涵義。以下就專門討論這個問題。

王弼不是活在歷史真空，他存在於一個儒教久已成爲正統的環境，儒家認爲施政最重要的一個目的在於教化人民，牽引他們向善。換句話說，教育導向的積極政府觀是漢代以下的思想主流，一個根深蒂固的文化力量，像王弼這樣具有道家傾向的政治思想家如果不嚴肅考慮政府與人民的關係，特別是教化的問題，其議論恐怕會流於與現實渺不相涉的空言。王弼顯然正視了這項問題，以下從王弼一段罕有的具體議論出發。

<sup>13</sup> 此論點亦見劉澤華主編，《中國政治思想史（秦漢魏晉南北朝卷）》，頁479。

<sup>14</sup> 《王弼集校釋》，頁591。

<sup>15</sup> 同上，頁82。同注後文有言：「遂任名以號物，則失治之母也」，是說如果讓政治體制（「名」）來界定世間的存在（「物」），政治的目的就喪失了。

《論語釋疑》遺文中有對於〈泰伯〉篇孔子「興於詩，立於禮，成於樂」之語的詮釋。王弼認為，這幾句話講的是為政的次序（一般理解為個人的修養過程）。他的說法是這樣的：

夫喜、懼、哀、樂，民之自然，應感而動，則發乎聲歌。所以陳詩採謠，以知民志風。既見其風，則損益基焉。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。若不採民詩，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。<sup>16</sup>

本段末句有「三體相扶」一詞，「三體」指的即是《論語》原文中的詩、禮、樂。不過，揆諸王弼的注文，政治過程中也有三個要素：俗、禮、刑。王弼一個鮮明的論點是認為，「俗」——民俗——是施政的基點，採詩可以幫助了解風俗，施政的目的則在對風俗有所損益。王弼表示「刑」的功能有限，主張多用「禮」（包括「樂」）來調整風俗。這裡反映的態度是尊重自然形成的習慣，「因俗立制」，可以說呈現了溫和教化主義的觀點。

就上引文字而觀，良好集體生活的建立有兩個方面，一面是統治者，一面是人民，並不是統治者單向管理人民的問題。現在我們就看王弼是如何談論這兩方面的。先看統治者這一方。原則上，王弼贊成《老子》無為政治的主張。在《老子道德經注》十七章的注文，王弼說：「大人在上，居無為之事，行不言之教」，又說：「居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然。」「形」通「刑」，「不以形立物」是說不用刑罰來塑造人民，這是王弼政治思想中的一個強烈立場。<sup>17</sup>同書第五十七章注對王弼的無為政治觀有更全面的表達：

夫以道治國，崇本以息末；以正治國，立辟以攻末。本不立而末淺，故必至於以奇用兵也。

樓宇烈根據王弼的其他注文，把「以正治國」的「正」解釋為「政」，指政令威權，這是不錯的。<sup>18</sup>所以，王弼支持以「道」治國，認為使用政令只有反效果。特別值得提出的是，在這裡，王弼是正面論說自己的看法，而非順著《老子》本文作解人。《老子》五十七章根本沒有「以道治國」的講法，原文是「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」，王弼對這幾句話按了一個「以道治國」的大帽子，還貶斥「以正治國」，好像是在糾正《老子》的表述。王弼所謂的「道」，當然就是「無」或「無

<sup>16</sup> 《王弼集校釋》，頁 625。

<sup>17</sup> 同上，頁 40, 41。又可見頁 71，《老子道德經注》第二十七章；頁 89，《老子道德經注》第三十六章。

<sup>18</sup> 同上，頁 149, 150。

為」。政治上的「無」意謂，統治者所能做的最好的事，就是不亂做事，用安靜微妙的方式起模範作用即可。

不過，王弼的無為政治觀並不是絕對的，他仍然相信移風易俗是政治的重要工作。譬如，《老子道德經注》四十二章注文云：「我之〔教人〕，非強使從之也，而用夫自然，舉其至理，順之必吉，違之必凶」，這幾句話與《老子》原文義不相稱，明顯代表王弼自己的意思。<sup>19</sup>又，《周易注》「觀卦九五」注曰：「上之化下，猶風之靡草，故觀民之俗，以察己之道」，<sup>20</sup>這段文字雖是根據「象辭」解釋「爻辭」（「觀我生，无咎」），但配合王弼的其他文字，譬如前引的《論語釋疑·泰伯》注、《老子道德經注》四十二章注，可以確知他是看重教化的。<sup>21</sup>問題是：什麼是恰當的教化？移風易俗該到什麼程度？人民自己形成的風俗有什麼意義？

大體來說，王弼抱持著消極的社會觀。人民並不需要特別好，德行突出，他們只要不壞不虛假就可以了，王弼的理想是厚實，認為如果想要積極改造人民，或壓制管束他們，反而會啟動民風惡化的機制。《老子指略》中有不少文字，表達的就是這個意思。王弼似乎認為，自然形成的秩序不會太差，統治者不應過於使用機巧，破壞這種狀態：「鎮之以素樸，則無為而自正；攻之以聖智，則民窮而巧殷。」<sup>22</sup>在大體樸實的民俗基礎之上，再加上一點教化作用，就可以說是理想社會了。《論語釋疑》有一段話，相當全面地展現了這個看法：

夫推誠訓俗，則民俗自化；求其情偽，則儉心茲應。是以聖人務使民皆歸厚，不以探幽為明；務使奸偽不興，不以先覺為賢。<sup>23</sup>

引文中的「儉」字，當為「險」之誤。<sup>24</sup>就思想內容而言，「不以探幽為明」之語值得特別注意。這一方面是說統治者不必察察過甚，對人民的行為，睜一隻眼閉一隻眼就可以了，另一方面也意謂，在無為的政治之下，人民不完全是純淨的，他們還是有一些無關宏旨的隱微錯惡。《老子道德經注》四十九章注中也透露出相同的意思：

若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。是以聖人之於天下歛歛焉，心無所主也。<sup>25</sup>

<sup>19</sup> 《王弼集校釋》，頁 118。

<sup>20</sup> 同上，頁 317。

<sup>21</sup> 王弼移風易俗之說還可見同上，頁 140，《老子道德經注》第五十二章；頁 195，《老子指略》；頁 315，《周易注》觀卦象辭；頁 397，《周易注》「明夷六二」象辭。

<sup>22</sup> 同上，頁 198。

<sup>23</sup> 同上，頁 626。

<sup>24</sup> 同上，頁 635。

<sup>25</sup> 同上，頁 130。類似的意旨又可見頁 140，《老子道德經注》第五十二章。



如果容我做一點推測，或許可以說，在王弼的心目中，自然演化的生活固然有其「徑路」與「幽宅」，但並無深究的必要，統治的重點是在保持秩序，不要讓社會複雜，人民真正變壞了。

談到王弼心目中的理想社會，便涉及了倫理思想的問題。到底對王弼而言，善惡好壞的標準是什麼？最扼要地說，王弼理想的人生社會狀態是「自然」，從「自然」的角度來看，「善」本身就是個有問題的觀念，這個觀念有強烈的人為性質，如果以此作為社會生活的目標，失將遠大於得。《論語釋疑》評解〈陽貨〉篇「性相近」之語，有這樣的說法：

今云近者，有同有異，取其共是。無善無惡則同也，有濃有薄則異也，雖異而未相遠，故曰近。<sup>26</sup>

王弼認為人性原本並沒有「善」或「惡」的方向性，他並不主張完全任性發展，但也反對偏離本性。<sup>27</sup>依照他的思路，大體順著人的本性發展而出的社會狀態，應該也不遠於無善無惡。

王弼顯然認為，無善無惡的「自然」並不是很差的狀態，相反地，人生社會的亂局主要起於人為的做作和干預。下面一段話非常清楚地表達了王弼的「自然」觀念：

夫燕雀有匹，鳩鴿有仇；寒鄉之民，必知旃裘。自然已足，益之則憂。故續鳧之足，何異截鶴之脛？畏譽而進，何異畏刑而進？<sup>28</sup>

這是說，野生動物自己會找到交配的對象，住在冷地的人一定能想到用皮毛來製衣禦寒。如果庸人自擾，要對自然的情態有所改易，反而會為施作的對象帶來災難。「畏譽而進，何異畏刑而進」是從「自然」的立場對儒、法兩家的批評。「譽」指的是儒家名教，「刑」則為法令刑罰。不論是基於德行的美名或是刑罰的威懾所發動的行為，都是曲扭而可悲的。<sup>29</sup>另一方面，王弼似乎認為，即使自然真有什麼重大的缺陷，自然本身也會把這些問題處理掉，不必勞動不明就裡的人。《老子道德經注》三十六章注文這樣說：「因物之性，令其自戮，不假刑為大，以除將（戕）物也」。<sup>30</sup>王弼的基本觀點，一言以蔽之，就是「不禁其性，則物自濟」。<sup>31</sup>王弼對於「自然」的作用有一些理想性的描寫，譬如《周易注》「坤卦六二」說：「任其自然，而物自

<sup>26</sup> 《王弼集校釋》，頁 632。

<sup>27</sup> 同上註：「近性者正，而即性非正」。

<sup>28</sup> 同上，頁 47，《老子道德經注》第二十章。

<sup>29</sup> 同樣的說法可見同上，頁 196，《老子指略》。

<sup>30</sup> 同上，頁 89。

<sup>31</sup> 同上，頁 24，《老子道德經注》第十章。

生；不假修營，而功自成」，<sup>32</sup> 又如《老子道德經注》解二十五章「道法自然」曰：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。」<sup>33</sup> 其實，依照他有關政治議題的文字，現實界的「自然」並非完美，但以人爲的大力量介入人們的生活，則決然是糟糕的。

關於王弼倫理思想的特色，有個例子也許可以讓我們看得更清楚。中國文化特別看重親屬關係，王弼主張，這些關係應當以自然爲準，不必另創規範，要人遵行。他說：「自然親愛爲孝」，<sup>34</sup> 又說：「父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，六親和睦，交相愛樂，而家道正。」<sup>35</sup> 王弼並不反對「孝」以及種種家庭人倫關係的價值，但他以和樂親愛來界定這些價值，跟儒家的理念頗有差距。揆諸漢人史傳與漢代流行的孝子傳、孝子圖，「孝」的核心意義在於對父母的侍養、敬順、奉獻、報恩，親密並不在其內。<sup>36</sup> 在漢魏的環境，如果嚴格採用王弼的標準，恐怕連華夏和夷狄都沒法分辨了。古代中國人批評外族不講倫常，不文明，習慣以親子無別來



圖 1-1：漢代武梁祠石刻畫象孝子圖，丁蘭親歿，立木為父。  
（傅斯年圖書館藏拓本，登錄號 12753-7，第一層右側圖）



圖 1-2：漢代武梁祠石刻畫象孝子圖，丁蘭親歿，立木為父。（傅斯年圖書館藏拓本，登錄號 12766-14，第三層左側圖）

<sup>32</sup> 《王弼集校釋》，頁 227。

<sup>33</sup> 同上，頁 65。

<sup>34</sup> 同上，頁 621，《論語釋疑·學而》。

<sup>35</sup> 同上，頁 403，《周易注·家人上九》。

<sup>36</sup> 可見閻鴻中，〈東漢時代家庭倫理的思想淵源〉，收在《中國家庭及其倫理研討會論文集》（臺北：漢學研



圖2：山東泰安大汶口漢代畫像石趙荀哺父圖。出自《中國畫像石全集》（濟南：山東美術出版社，2000），第一卷，頁176-177，圖版230〈大汶口墓前室西壁圖象〉。圖象中的榜題由右至左為：「孝子丁蘭父」、「此丁蘭父」、「孝子趙荀」，這完全是錯誤的。不但丁蘭榜題下為趙荀哺父圖，趙荀圖左側也不是丁蘭圖，而是董永傭耕養父圖，趙荀圖前方正顯示董永耕作的模樣。這張圖象跟前二圖表現的都是極端的——近乎宗教形式的——奉養父母觀念，王弼的自然社會理想與此適成對照。（作者附識：方令光先生協助查尋此圖，謹此致謝。）

做例證，譬如《漢書》中說駱越之人「父子同川而浴」，匈奴「父子同穹廬臥」。<sup>37</sup> 這樣的生活方式豈不也算是「自然親愛」？「孝」是正統儒教的核心價值，王弼在這個地方立異說，可以看出他的自然學說並不是空談。

在結束本文之前，要稍為討論王弼政治思想中的一個疑難，就是移風易俗的目的。王弼主張溫和的移風易俗，冀望達成社會淳樸的境地，這是沒有問題的。問題是，他常以「一」的概念來表述這樣的結果。自然的狀態怎麼會是「一」呢？難道不是各類風俗並存的「多」嗎？王弼自己

也說：「自然之質，各定其分，短者不為不足，長者不為有餘，損益將何加焉？」<sup>38</sup> 然而，王弼把移風易俗視為歸結於「一」的說法是相當明確的。《老子道德經注》二十八章注文曰：「移風易俗，復使歸於一也」；<sup>39</sup> 同書四十二章注說：「百姓有心，異國殊風，而王侯〔得一者〕主焉。以一為主，一何可舍？」<sup>40</sup> 前引《論語釋疑·泰伯》「興於詩，立於禮，成於樂」句注，「風乖俗異，則禮無所立」之語也有風俗齊一論的嫌疑。《老子道德經注》甚至有以「自然」為「一」的論調：「農人之治田，務去其殊類，歸於齊一也。全其自然，不急其荒病，除其所以荒病。」<sup>41</sup> 這些說法好像是要否定自然生起的風俗，而去創造一種非儒家式的齊整社會。是否如此，並不容易確定。個人的看法是，也許王弼真的以為社會如果淳樸，都是差不多的，因為「一」接近於「道」，是「樸散則為器」（《老子》二十八章語）以前的狀態。這個

究中心，1999），頁28-32；巫鴻著，楊柳、岑河譯，《武梁祠：中國畫像藝術的思想性》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），頁286-313。

<sup>37</sup> 《漢書》（北京中華書局本），卷六四下，〈賈捐之傳〉，頁2833；卷九四上，〈匈奴傳〉，頁3760。

<sup>38</sup> 《王弼集校釋》，頁421，《周易注》損卦象辭注。王弼還有肯定人心歧異的表述，見同書，頁130，《老子道德經注》第四十九章。

<sup>39</sup> 同上，頁75。

<sup>40</sup> 同上，頁117。

<sup>41</sup> 同上，頁155，第五十九章。

可能性最清楚表現於《老子道德經注》四十二章注：「百姓有心，異國殊風，而王侯〔得一者〕主焉。以一為主，一何可舍？」這幾句話所注的原文是「道生一，一生二，二生三……」，「一何可舍」的「一」無疑來自「道生一」。綜而言之，就王弼思想的整體而觀，他絕對沒有要用外力來齊一風俗的想法，如果淳樸的社會會有「一」的現象，那也是自然性的回歸。

現在要為王弼有關政治目的之看法作個總結。這個結論大體如同前面所提示的，就是，理想的社會生活，是在自然演化的狀態之上略施調整，不要全任人的本性發展，但要接近本性（「近性者正，而即性非正」），<sup>42</sup>自然與教化之間，王弼顯然較偏重自然。他說：「聖人……輔萬物之自然而不為始」，最好的統治者也只能為造化擔任輔助的角色，而不應越俎代庖。<sup>43</sup>還有一個小的理論問題，王弼既認為天地萬物以無為本，又多談「自然」，「無」與「自然」之間是什麼關係？這一點，王弼沒有明講，我們也無須強作解人，如果說，在王弼而言，「無」是「道」的強名，「自然」是在「無」的力量下所推動出的原初秩序，大概就雖不中亦不遠矣。

過去有一種流行的說法，認為玄學代表著反抗兩漢儒教的道家思想，在英語學術界，「玄學」還使用過「新道家」（Neo-Taoism）的稱號。近數十年研究所得到的共識則是，除了少數的情況，如阮籍、嵇康，玄學家很少強烈反儒家，玄學是一種儒道結合的思潮。本文大體同意這一看法，但以上討論王弼，顯示王弼雖不完全否定儒教，他思想中的儒、道具有某些特定的關係，並非全面或任意的融合。此外，王弼思想以「無」與「自然」為綱領，當然有對現實反動的意味。至於反動的主要對象，也許是東漢的儒家名教，也許是曹魏的刑名政治，更大的可能性是，兩者兼而有之。本文想特別提示的是，王弼是一位追求根本原理的思想家，他的政治觀或許具有更廣泛、更深刻的歷史意義。王弼雖然身逢亂世，在他的時代，儒家早已成為無可置疑的正統意識形態，君主集權的郡縣制也已是根深蒂固的政治結構與建國藍圖。他的遺文顯示，在這樣的大歷史環境，道家型的政治思想未必只是無根的烏托邦想望。道家型思想的一個根源是對儒家德化性格的不滿，懷有這種看法的人可以在多少接受現實的基礎上，提出替代方案。王弼的想望顯然是一個以「自然」演化為主導力量的社會秩序，在其中，德行以外的價值也有充足的空間，譬如安定、自適、快樂。

<sup>42</sup> 《王弼集校釋》，頁 632，《論語釋疑·陽貨》。

<sup>43</sup> 同上，頁 71，《老子道德經注》第二十七章。