

【研究論著】 General Article

王弼「體用」義詮定
An Interpretation of Wang Bi's *Tiyong*

周芳敏
Fang-Ming JOU*

關鍵詞：王弼、體用、有無、以無為體、以無為用

Keywords: Wang Bi, *tiyong*, take non-being as internal characteristic, take non-being as behavior characteristic

* 德明財經科技大學通識中心副教授。

摘要

王弼為體用範疇之首唱者，然其體用原義是否如後世習用的「本體、現象」，學界漸有不同看法。本文首先透過對王弼體用舊說之省察，檢視各家說法之困難。其次，藉由對王弼文獻的回顧，指出王弼之體用思想實得於《易經》的啟發，而自覺且嫻熟地運用於《老子注》與《周易注》中。要言之，王弼之「體」為道德特性，「用」則為相應於該道德特性的行為特性。就「道」及「與道同體」的聖人而言，乃是以無為體、以無為用，故能得無所偏為之功；就失道者而言，乃是以有為體、以有為用，其功則或為仁義禮節，或為裂發歇竭滅蹶。對王弼而言，體用既是對道與失道者之存在特性的說明，亦是工夫進路的提點。是以，將王弼之體用理解為後世「本體／現象、功用」習義，並將之與無有、一多、本末、母子等視為對應範疇，蓋未盡實。

Abstract

Wang Bi is the initiator for the category of *tiyong*. Wang Bi's original meaning of *tiyong* is "substance and function" or not, the scholars have different viewpoints gradually.

This article examines the philosophic difficulties of various interpretations of Wang Bi's *tiyong* in the past. By reviewing the text of Wang Bi's, this paper points out that Wang Bi's thought of *tiyong* was inspired by Zhouyi, and Wang Bi made use of the category of *tiyong* to the commentary on Lauzi and Zhouyi self-consciously and expertly.

In one word, Wang Bi's *ti* is the internal characteristic, *yong* is the behavior characteristic which corresponds to the internal characteristic.

For *dau* and the saint whose internal characteristic is as same as *dau*, they take non-being as internal characteristic (*yi wu wei ti*以無為體) and take non-being as behavior characteristic (*yi wu wei yong*以無為用), so that they can accomplish all achievements. But for people who deviate from *dau*, they take being as internal characteristic (*yi yo wei ti*以有為體) and take being as behavior characteristic (*yi yo wei yong*以有為用), so they can accomplish some achievements only, even they always cause disasters.

Wang Bi used the category of *tiyong* to explain the different levels and characteristics between the saint and people who deviate from *dau*, and he presented a progressive direction: take non-being as internal characteristic and take non-being as behavior characteristic.

壹、前言

王弼（226-249），字輔嗣，三國魏山陽高平人，為一早慧的哲學天才，著有《老子注》、《周易注》、《論語釋疑》、〈老子指略〉、〈周易略例〉等，其在思想史、哲學史，乃至中國文化史上，皆具有不容忽視的關鍵地位。論者或指出王弼之特殊地位乃「由經學以通玄學」；¹或表示其乃「第一個憑藉完整的經典注釋而踏入哲學家的聖殿」者，²因弼注《老》、《易》，「不是按照它們本來的意義來理解的，實質上是藉它們來表現自己對本體論哲學的新思考」；³此種嶄新的思考方式表現在王弼以「有無互訓」為會通儒道的詮釋方法，其〈周易略例〉及〈老子指略〉「可以看作是關於中國哲學從先秦以至兩漢對理解的一次全面系統的總結」。⁴戴璉璋先生更指出：若沒有王弼提出返無全有、明無因有、崇本息末等玄學意見，嵇康、慧遠、顧愷之及宗炳在養生論、佛學與繪畫等領域的精彩論述或將無法出現。⁵而經過先秦名墨以名辨演繹真理，兩漢以象數解說天道的易學傳統，王弼哲學之偉大功績「即在扭轉此實質之心靈而為虛靈之玄思，扭轉圖畫式的氣化宇宙論而為純玄理之形上學。此在思想上為大進步也。而經過四百年之漢易傳統而躍起，則尤見殊特。故云其能復活先秦儒道兩家固有之精微義理也。」⁶

-
- 1 見唐君毅：《中國哲學原論·原道卷二》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁332。
 - 2 見劉笑敢：〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》，第26期（2005年3月），頁298。
 - 3 見余敦康：〈中國哲學對理解的探索與王弼的解釋學〉，收入氏著：《中國哲學論集》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998年），頁193。
 - 4 前揭文，頁195。
 - 5 參見戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年），頁243-244。
 - 6 引文見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁114。另外，錢穆亦指出：「王弼把人生本身的出發點情意二字來替換出象數。〔……〕從先秦以來，像名墨兩家，用名辨來推定演繹真理，像鄒衍董仲舒用天地法象來窺探真理，就中國傳統思想言，都靠不住，都該糾正。王弼在此方面，可說是站在中國傳統思想裡的正宗地位的人。」見氏著：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁121。

王弼哲學之思想史意義除了表現為由兩漢經學轉向魏晉玄學的標誌，以及復活了先秦儒道之精微義理，更為宋明理學的發展奠定了基礎。對形上本體的探索，對「道／器」、「形上／形下」與「本體／現象」等關係的釐定，乃至對萬有之價值及意義的肯認，均是理學對玄學的繼承與反省，而其發源處皆可在王弼思想中尋得豐沛的線索；⁷此外，理學家所共認的理一分殊、理事不二、體用同源等命題，更可謂由王弼著作中所獲得的啟發。⁸錢穆先生即嘗指出：理事與體用概念之提出，為王弼對中國思想界的兩大貢獻。⁹

自王弼提出體用範疇後，體用即成為中國哲人理解世界的基本方式，哲人的體用觀可謂即其思想體系的建構基點與思維格式，亦為哲人思想的極關鍵範疇。對於王弼在《老子注·38章》中的體用對舉，¹⁰陳榮捷先生即特意標舉其意義：

這是中國思想史上首次體用並稱，《易曰》：「寂然不動，感而遂通」。新儒家將這兩個狀況解釋為體與用，但這只是言外之意。體

-
- 7 王弼「以無為本」，「物無妄然，必由其理」等主張及其「貴無」思想，既給予宋明理學以探索形上本體之啟發，亦提供理學省照本體與現象關係的素材。雖然學者或有主張王弼思想乃「有無一體」（丁懷軫：〈王弼對《老子》思想的詮釋〉，《中國哲學史》〔北京〕，1997年第4期（1997年），頁63）或「貴無而不賤有」（如林麗真：《王弼老、易、論語三注分析》〔臺北：東大圖書公司，1988年〕，頁50-53），但對宋明理學家而言，玄學及佛學的共同主張之一，皆乃有無懸絕，以有為幻妄，亦即賤棄現象的意義與價值；而其結果將令世道人心走向玄虛空無，以真為妄，以妄為真，悖離淑世成物之儒門大義。我們可以說，確保道德本體之超越義及內在義，樹立道體主體性及肯認現象萬有之價值與意義位階，乃宋明理學最重要的哲學任務之一。當然，此一哲學任務於「貴無」思想盛行之際已然開始（裴頠「崇有論」即其中最著者），但真正令「有」之哲學高度能穩立於本體位階，在本質與價值上皆達到「有無一如」、「道器不二」的真正齊一，須至宋明理學方告完成。
- 8 「理事」及「體用」範疇乃明見於王弼著作中者，此自不須論；而王弼對「一多」的思考，亦當對宋明理學「理一分殊」之說有所啟發。
- 9 錢穆：《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991年），頁405。然朱伯崑指出：「理事範疇的提出，始於韓康伯《繫辭注》。」見氏著：《易學哲學史》（北京：北京大學出版社，1988年），中冊，頁224。
- 10 〔魏〕王弼（著），樓宇烈（校釋）：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，1992年），頁94：「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體。」

用的觀念絕對是王弼首創的，後來演變為中國佛教與新儒學的主要概念。¹¹

以王弼為體用範疇之首唱者殆無疑義，以體用為後世佛學及理學的主要概念更是眾所肯認；但王弼的體用原義及體用關係究竟為何？以後世的體用觀來詮釋王弼的體用義是否為如實而恰適的學術判斷與真相？

對王弼之體用思想，學界多以「體用如一」、「本末不二」等習用語說明之，並將體用與無有、本末、母子、一多等範疇進行概念上的對應，亦即以「體」為本體，「用」為現象，體無而用有。¹²然亦有學者提出不同主張，或以王弼之體用思想當為以無為體，以無為用；¹³或以「體」為形體之「有」，「用」為「無」的作用，故當為體有用無，並認為王弼之體用僅為使用上的孤例，其想法其實是「含混」、「模糊」，尚「沒有清醒」的概念意識的。¹⁴這些相別的意見皆在不同方向上宣告著以「體無用有」、「體有用無」、「以無為體，以無為用」及「體用一如」等義詮說王弼體用思想的無法圓適。本文即以此問題意識出發，透過對王弼體用舊說的省察，檢視諸說之成立可能及其問題，並藉由對王弼著作的再回顧，試圖對王弼體用原旨有所詮定。

貳、王弼體用思想舊說及其困難

歷來對王弼體用義之說解繁夥，而可歸納為四種論點：「體無用有」、「有用無體」、「體有用無」與「以無為體，以無為用」。此四種

11 陳榮捷：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993年），下冊，頁446。

12 以「體」為本體，「用」為現象，主張王弼之體用觀為體用如一、本末不二者蓋為學界的主流意見，論者如湯用彤、賀昌群、趙書廉、林麗真等人。詳見本文第二節。

13 以王弼之體用觀為以無為體，以無為用者，如陳鼓應。詳見下節。

14 以王弼之「體」為形體者，如王曉毅、王葆珰，詳見下節。至若以「含混」描述王弼之體用思想者，見王葆珰：《玄學通論》（臺北：五南圖書出版公司，1996年），頁462。另外，王曉毅亦主張王弼在使用體用觀點分析問題時，並沒有「清醒地意識到這一點」，其概念尚是模糊的。見氏著：《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，1996年），頁233、239。

不同的論點所涉及者不僅為王弼文本中「體」、「用」字義的勘定，更寓涵對王弼哲學思想的詮解。若要究明哲人概念原旨，而不流入以今訓古或理路不一之憾，則對哲人使用該範疇之定義釐辨及思想體系一致二方面皆須能圓說無礙。以下即以此檢視基點出發，就各論點之主要內容及其可能困難分述如下。

一、體無用有

以「體」為「本體」（無、本），「用」為「現象」（有、末），故曰體無而用有；此說可謂王弼體用說解的主流看法，持此論者，有湯用彤、牟宗三、許抗生、賀昌群、趙書廉、林麗真、湯一介等先生。雖然上述學者皆以本體現象、本末無有詮釋王弼體用義，但對王弼思想中的體用關係及相關論述仍有些微差異。

以「本末有無」為王弼「體用」義，並主張其間關係乃體用如一、本末不二者，可以湯用彤先生為代表。湯先生對王弼的體用思想曾如是說解：

用者依體而起，體外固無用。萬有由無而始成，離無亦不別有群有。〔……〕蓋萬有非獨立之存生，依於無而乃存在。宗極既非於萬物之後之外而別有實體，故曰與極同體也。¹⁵

玄學主體用一如，用者依真體而起，故體外無用。體者非於用後別為一物，故亦可言用外無體。¹⁶

15 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁69，收於湯用彤、容肇祖等：《魏晉思想：甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年）。

16 前揭書，頁68。

對於萬物本體、本末有無間通一無二的存有論意義及價值判斷，湯用彤以體用一如、體用相即、即體即用、用外無體、體外無用等詞語極力彰示。¹⁷賀昌群更發揮此論，在闡發王弼「大衍」義後指出：

魏晉玄學即體即用，其體超時空，（漢儒元氣之說在時空內，因其由宇宙論或宇宙構成論出發也。）即體而言，用在體，即用而言，體在用。用者，體之所顯現也。〔……〕故一即一切，一切即一，一出一切，一切歸一，現象世界中，每一事物皆是實性全體。今若注意於現象世界中諸事物（「四十有九」，則事物顯而本體（「一」）隱，若注意於本體，則本體顯而事物隱。¹⁸

林麗真教授繼承了湯、賀二先生的說法，表示「道的全體大用，在『無』界中，是即用顯體；在『有』界中，是即體顯用。『無』是『本』，是『體』；『有』是由本體所發的『末』、『用』。『無』與『有』二者，是本末不離，體用如一的。」¹⁹

今按，以本體萬物、本末無有詮發王弼之體用義，並主張其關係為不離而一如，須面臨以下之困難：

1. 王弼集中有諸多「用明」、「用智」、「用仁」、「用清」、「唯道是用」、「用夫自然」之語，²⁰此等用法中，「用」皆明顯具有一行為作用義，殆非「萬物」或「現象」之訓所能說明者。

2. 以無、本為「體」，而與有、末之「用」對舉，²¹則將如何解釋王弼所反覆申說的「以無為用」、「賴無以為用」²²之義？

17 前揭書，頁68、72。

18 賀昌群：〈魏晉清談思想初論〉，頁25，收於《魏晉思想：甲編五種》。

19 林麗真：《王弼老、易、論語三注分析》，頁30。

20 《王弼集校釋》，頁43、74、95、106、93、118。

21 王弼以無為體、本、以有為用、末，此說固可成立；然當吾人指稱王弼以無為體、以有為用時，須極自覺此時之「體用」乃立足於後世「本體現象」及「道器」等習用概念，而非王弼思想及文本中所揭示的體用原旨與使用方式。此中毫釐之辨，正本文所欲究明者。

3. 論者既不斷強調「體用」與「有無本末」在存在及價值上的「相即」與「一如」，則王弼之思想實可謂一即萬物，萬物即一，即有即無，即無即有。既是如此，何以論者又指稱王弼之「言」「象」（有）僅為表「意」（無）之工具，「不能以工具為目的，若滯於言象則反失本意」，²³「只有通過言與象，又超越過言與象（忘言、忘象），才能真正掌握到那個難以言傳、又難以象喻的無形無名之道」？²⁴

眾所周知，方法論、工夫論必建立在哲人對本體的認知之上，²⁵是以哲人的本體論與方法論必然存在著精神的相貫及融會，二者既互相涵攝，更可互相詮釋印證，共成一圓轉體系。莊子的「坐忘」、「心齋」喻指其對大通之境的意會，朱子的「格物窮理」也涵寓其對根源本體的領略。我們難以理解在存有論（本體論，ontology）上，本體與萬有既是相即而一如、雙彰而不二，²⁶何以在認取本體的途徑上，卻須以超越與本體相即相貫的萬有為手段方得可能？言象及萬有如僅為可忘且必忘之「工具」，則如何具存與「無」同等而絕對的本體高度？如以王弼之學為「每一事物皆是實性全體」、「貴無而不賤有」，則當如何解釋王弼集中隨處可見的以「有」為「偽」、「賤」、「不可取」、「不可用」，且必「絕」必「棄」的殷殷提點？²⁷

此種頗見矛盾的論述在趙書廉先生的《魏晉玄學探微》中表現得最為明顯。趙氏亦以王弼之體用為本體現象、無有一多，並認同體用如一之論，但最後卻對王弼的思想作出以下結論：「王弼從唯心主義觀點出發，

22 《老子注》，《王弼集校釋》，頁93、27。

23 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁26。

24 林麗真：《王弼老、易、論語三注分析》，頁63。

25 林麗真先生亦表示：「方法論上的『言象意』之辨，實與本體論上的『本末有無』之辨息息相關。」前揭書，頁61。

26 賀昌群另以「本末雙彰」昭示體用無有之關係。〈魏晉清談思想初論〉，頁20。

27 〈老子指略〉，《王弼集校釋》，頁199：「父子兄弟，懷情失直，孝不任誠，慈不任實，蓋顯名行之所招也。患俗薄而名興行，崇仁義愈致斯偽，況術之賤此者乎？故絕仁棄義以復孝慈，未渠弘也。〔……〕功不可取，美不可用，故必取其為功之母而已矣。」在王弼的思想中，仁義禮智術功等皆「有」者也，而王弼常以「偽」、「賤」論斷其價值定位及迥異於「無」的內涵本質。

把『一』捧到天上去，而把『多』踩在腳下」，趙氏更指出「無」是第一性的，「有」是被派生的、第二性的東西；²⁸依此，體用有無在價值層與存有層何能如一？所謂的「如一」又當於何種哲學視域下立說？

湯一介先生明顯地注意到上述說法的扞格難安，是以在堅持體用如一、本末不二之說時，遂逕指王弼自身之思想原即存在矛盾：

王弼哲學的新貢獻就是用「體用如一」、「本末不二」的觀點來論證「有」和「無」、「名教」與「自然」之間的關係，但是他的哲學是否能完滿地貫徹他的這一思想，我看是很成問題的。〔……〕在王弼著作中又有「崇本息末」的說法，這就造成了其思想體系的矛盾。〔……〕倘若「崇本息末」，則「末」、「有」幾等於無用，可以否定。本體既不在「末」「有」之中，則「體」必不與「用」為一而為二。「體」不在「用」之中，而「本」與「末」又為二，則本體自可先於「萬有」而存在。〔……〕這樣，王弼幾乎和老子同樣從把「道」（「無」）看成是天地萬物存在的根據而走到把「道」看成是生天地萬物者，因而「體」與「用」就成了兩回事，「本」和「末」也就割裂為二了。²⁹

湯氏以王弼「崇本息末」說實意謂著末有之可以否定，³⁰此外，道（本、無）之先在性亦訴說著本末體用之可離；是以王弼自身的論述並無法完成其本末不二、體用如一的思想架構。湯氏並指出王弼之所以有此矛盾，乃是因其「沒有而且不可能擺脫老子哲學思想的影響」。³¹

28 趙書廉：《魏晉玄學探微》（安陽：河南人民出版社，1992年），頁223-227。

29 湯一介：《在非有非無之間》（臺北：正中書局，1995年），頁51-53。

30 林麗真先生主張：「『息』字顯然不作休、止、廢解，而作生、存、全解。」《王弼老、易、論語三注分析》，頁39。然亦有堅持以「抑止」為「息」義作解者，如王葆珪：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年），頁268-272；王曉毅：《王弼評傳》，頁265-275。

31 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風出版社，1987年），頁45。

然而，王弼思想的「矛盾」究竟是源於其自身，或來自論者的誤解及可商的詮釋預設，此仍存有討論空間。

同樣以「體無用有」詮義王弼之體用觀，但卻展現出不同的論釋意趣者，可以牟宗三先生為代表。牟先生對王弼體用思想之說釋為：

由一成動成多，是即由體以成用也。用即現象，一即本體。³²

體虛而用實，虛以運實；體無而用有，無以生有。³³

無不遺有，有不離無。以體用言之，體不遺用，全體是用；用不離體，全用是體。〔……〕此種體用之圓融，王弼確有圓智以悟之。³⁴

上述引文雖無本末不二、體用一如之語，但「體不遺用，用不離體」及「全體是用，全用是體」之說，固極有可能推出不離與相即的「圓融」義，是以牟氏亦言王弼「遮末以顯本，由本以起用。本末之為一，即體用之不離」。³⁵雖然如此，牟氏仍是以「存在型」的第一序義與「境界型」的第二序義為判教標準，主張王弼之體用為「境界上的迹本或權假」之第二序體用，並由此釐辨王弼與宋儒的體用思想之異：

若只是此第二序之境界上的體用，有無，則體或無即無客觀之實體性的意義，而用或有則只是自然帶出的「糟粕」，淡然無繫，泛然從眾之「應迹」，其本身並無客觀而積極的意義，而只有主觀而消極的意義，即只是不繫不絕，因應之所顯。〔……〕是以此迹本之論自然傾合於佛教，權假方便之論，而為同一系之體用。此體用觀

32 牟宗三：《才性與玄理》，頁102。

33 前揭書，頁109。

34 前揭書，頁79。

35 前揭書，頁122。

因接上佛教而蔚成大國，其勢直貫魏晉南北朝與隋唐，而為七八百年之中心觀念。宋儒興起即在撥開此境界上的迹本或權假之體用觀，而直透孔門存在上的實體實理之體用觀。³⁶

（儒家）體有客觀之實體性的意義，而用亦有客觀而積極的價值，因皆是實體實理之所貫，故皆有其當然而不容已，定然而不可移者在，而非只是主觀之應迹與權假之方便。此即為主客觀之統一。〔……〕（王、何、向、郭）夫用既只是應迹，則即可有可無，並無定然之實理存於其中，是即不能保住是非與善惡以及差別分殊之本質的意義。〔……〕是則自然與名教，自由與道德，仍不能得真實之統一。³⁷

牟先生在此對玄學與理學體用觀之殊別，分析得極為精透。尤其指出儒門實體實理的體用觀之「用」具有客觀而積極的價值與意義，乃當然而不容已、定然而不可移者，迥異於可有可無的迹本之「用」，此點可謂直指宋明理學的哲學核心。

然令人不解的是：牟先生一方面以「權假應迹」與「實體實理之真實統一」嚴判玄學及理學之體用觀，一方面卻以體不遺用、用不離體、全體是用、全用是體、本末之為一、體用之不離來詮發王、何、向、郭之體用思想，此間之思路實有難以溝合處。

「用」既是可有可無之權假、應迹與方便，則無存在上的必然性，亦即非當然而不容已、定然而不可移者；即使此偶然性的存在物乃因「本無」的不禁不塞而自生自成，單由其偶然性及權假義論之，即說不上「體不遺用」與「本末之為一」，更何況牟氏亦自申明「自然與名教仍不能得真實之統一」。當然，我們亦可以將牟氏「體用不離」之義定位為「境

36 前揭書，頁123。

37 前揭書，頁124。

界」上之「虛義」，亦即「不離」只是一「姿態」，³⁸「不著」、「觀照」³⁹式的體用互全與為一。但如此迂迴作解，畢竟只是虛說，亦讓「全體是用，全用是體」、「本末之為一，體用之不離」成為一習言泛語，而模糊牟先生對玄學與理學體用觀之異的精采區辨。

至於牟氏以本體現象、體無用有為王弼體用義作解，而無法說明王弼文本中「用」的行為向度與「以無為用」義，此點與湯氏等人所論固存在相同的困難。

二、有用無體

表達形式類近於「體無用有」，但意涵全然不同者，另有「有用無體」說，此為唐君毅先生所提出：

依漢儒言，則當有一天神或元氣為體。〔……〕王弼之思想所進之一步，即為見此形體或器之在流行變化中，恒自超其形體，而謂無此體；然尚未及於宋儒之即用之流行不息，而見得之更上一層之體。故王弼之言體用，不可說同於宋儒之言體用。其言體用，在思想史之地位，乃正在漢儒與宋儒間。簡言之，即漢儒重形體之體，王弼化此體為用，宋儒更即用顯一理體、道體。故王弼之論乾卦之義理，乃於天只見為一健動之用，而更不見體，既不見下層形體之體，亦不見此用之不息所顯之上層之體。〔……〕故於其說，亦可名之曰有用無體。⁴⁰

38 牟宗三以王弼言道體之遍在但為「虛」義，只是一「姿態」。牟宗三：《才性與玄理》，頁149。

39 牟宗三以「不著之宇宙論」、「觀照之宇宙論」標示王弼之萬物生成論。前揭書，頁162。

40 唐君毅：《中國哲學原論·原道卷二》，頁349。

同於牟宗三先生將王弼之「道」理解為一境界的存有，唐先生亦言：「道只是一『意義』，玄亦只是一『意義』」；⁴¹但不同的是，唐先生認為王弼雖已見得「道」對「形體」的超越性，但卻只能見到「用」的流行變化，而未能識得在流行變化更上一層之本體，遂將「用」誤認為「體」。故其體用觀乃可括之為「有用無體」，亦即以用為體，而未能臻至宋明即體即用、即用即體之高度，亦無法真正彰示即用顯體之義。在此，我們可以注意到，唐先生對「用」的作用活動義表現了極大的關注，這也是唐說與「體無用有」論的重要別異。

倘以唐先生此段文字為漢儒、王弼及宋儒對根源本體的掌握作解，自是極具啟發性的論闡；但若以此說明自漢至宋「體用」範疇的發展之迹，則恐有未安。其一，體用範疇未揭於漢。其二，以後世之體用定義（本體、功用／現象）詮釋王弼之體用，是否為其原旨？其三，王弼之「用」並未只在天道流行上說，實亦常見於對人事的說明：用仁、用義、用清、用明、用功等語之行為主體皆是「人」，而非「道」。故僅以「用」為道體之流行變化，而將王弼之體用觀概之為「有用無體」，恐亦未盡情實。

三、體有用無

前二說雖有「體無」或「無體」之別，然皆是以「體」為本體；王葆玆、王曉毅二先生則別有所見，以王弼體用之「體」為「形體」，「用」則為「無」之施用與功能，而提出王弼之體用思想乃「以無為用，以有為體」的判斷。此外，二位學者皆認為王弼體用對舉僅《老子注·38章》「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體」一例而已，故王弼之體用思想或尚屬含混、模糊。二先生之說如下：

王弼《老子注》中「體」字多指形體，〔……〕「體」即「形體」、「全身」、「身體」之義。又如：「形雖大，不能累其體」（四章注），「和光而不污其體」（同上），「體」指「本身」。

41 前揭書，頁367。

〔……〕王弼《老子注》中「體」、「用」對舉可能是出於偶然，〔……〕這實際上不是「以無為體，以有為用」，而是「以無為用，以有為體」，與後世體用之說正好相反。⁴²

遍查王弼的所有著述，「體」的名詞性含義都是指事物的有形體。有時指人的形體，有時指物的形體，有時指《易經》諸卦的形體，〔……〕即屬於「有」這一範疇。〔……〕「體」是指事物有形的體，屬於事物的外在現象；「用」是指事物內在的宇宙本體「無」的決定作用。〔……〕「用」與「體」的組合在王弼哲學術語中不是一對表達本體與現象關係的範疇。⁴³

二位學者所論，乃直接回歸王弼文本進行檢視，擺落了採「本體、現象」為釋的「以今訓古」進路，亦可謂理解王弼體用觀的一項突破。但以「體」為形體、身體、卦體等「有」，以「用」為「無」或內在於萬物的「無」之作用，甚至以王弼體用對舉僅《老子注·38章》孤例等說法，卻仍存有若干問題。

首先，體用對舉實未少見於王弼著作中。例如：

體健居中，而用乎泰，能包含荒穢，受納馮河也。⁴⁴（《周易注·泰·九二》）

居困之時，處得其中，體夫剛質，而用中履謙。⁴⁵（《周易注·困·九二》）

42 王葆玟：《玄學通論》，頁464、465。

43 王曉毅：《王弼評傳》，頁233-235。

44 《周易注》，《王弼集校釋》，頁277。

45 前揭書，頁455。

門，玄牝之所由也。本其所由，與太極同體，故謂之「天地之根」也。〔……〕故曰用而不勤。⁴⁶

類似之例子尚不僅此，可見體用對舉並非王弼「偶然」、「模糊」的作為，而乃具有一定的概念自覺度與清晰度。其次，由王弼對《老子》「玄牝之門，是謂天地根」的注解，可以明顯地看出「與太極同體」之「體」絕不可能理解為形體、身體等「有」，因「宇宙本體的最根本特徵就是沒有形體」，⁴⁷「與太極同形體、身體」蓋無以為訓。

復次，以「用」為「無」或內在於萬物的「無」之作用，則亦如唐君毅先生「有用無體」之說，無法解釋王弼集中的用仁、用義、用明、用智、用功等「失道」的作為。類此失道逐末之舉措，如何可訓解為「無」或內在於萬物的「無」之作用？

「以無為用，以有為體」說固自存在如許難題，更遑論王曉毅先生在總結王弼體用思想時，又將「體、無、道、一、本、太極、自然」與「用、有、德、末、萬物、禮樂」等視為對應範疇並製表說明；⁴⁸此中之論述矛盾固令人難安。

四、以無為體，以無為用

不同於以上將「體」「用」與「有」「無」採不同組合方式加以連結對應的詮釋進路，陳鼓應先生提出「以無為體，以無為用」為王弼體用觀作解：

王弼的體用論輔以其「本末」思想，涉及了存在層面以及價值層面之哲學意涵。〔……〕本體與現象之間成了依存之關係。依此，王

46 《老子注》，《王弼集校釋》，頁17。

47 王曉毅：《王弼評傳》，頁234。

48 前揭書，頁236。

弼之體用論即一方面就現象界之存在依據而言「以無為體」，同時就現象層面乃形上之道的作用及展現而言「以無為用」。⁴⁹

王弼的體用思維在以道體之無為其本，落實至人倫價值以及政治層面所展現的「用」，正是以黃老匯納百川之思想氣勢以及君臣分職、因循任物等具體為政原則來展現。⁵⁰

陳鼓應先生文章雖以「王弼體用論新詮」為題，然細玩其論述旨趣，蓋在抉發王弼「以老學為體，以黃老為用」⁵¹之思想內蘊；亦即就根源本體而言，王弼固以老子為依，然落實到經驗界的政治人倫之用時，王弼則宗黃老之術。關於王弼學是否涵具黃老色彩，學界的看法並不一致，⁵²由於此問題非本文探討重點，是以存而不論；至若陳氏以「以無為體、以無為用」闡發王弼循本顯用的體用觀，則或恐遭逢以下困難。

首先，陳氏純以「現象界之存在依據」詮釋王弼體用之「體」義，而主張「以無為體」。然如前文所引，在王弼體用對舉的文字中，亦見「體」另具有存有物之主體特質義者，如〈泰卦·九二〉「體健居中」、〈困卦·九二〉「體夫剛質」，此等之「體」皆因有形有名而具侷限、分定義，乃現象界之「有」，而不可能以作為萬有存在依據的「無」解釋之。

其次，陳氏「以無為用」說亦須面臨與王葆玆、王曉毅二學者相同的問題，即如何將用仁、用義、用明、用功等失道違本的作為解釋成形上之道在現象層面的作用及展現？或許王弼體用原義並非陳先生真正關心的議題，是以對王弼著作中眾多明顯「以有為用」的文字，皆略去不提，亦因

49 陳鼓應：〈王弼體用論新詮〉，《漢學研究》，第22卷第1期（2004年6月），頁16。

50 前揭文，頁9。

51 前揭文，頁1。

52 如林麗真先生即嘗撰文論證王弼學非黃老學。見氏著：〈王弼玄學與黃老學的基本歧異〉，《臺大中文學報》，第12期（2005年5月），頁125-146。

此使「以無為體，以無為用」之解無法妥適地說明王弼文本中的體用論述。

參、王弼體用義詮定：道德特性與行為特性

經由對王弼體用舊說的考察，可知如要正確掌握王弼體用原義，須先擺落後世的體用理解，尤其是佛學與宋明理學的體用觀，而以歸零的態度對王弼文本的相關論述進行全面的檢視。至於解讀結果究竟能對作者之意有多少的還原，端視此詮釋結論能在多大程度上無礙地訓解所有文本；亦即在此詮釋結論下，能否確保且證明哲人思想體系為邏輯而圓融。換言之，「假設文本為圓融，且力證其圓融」的詮釋學基本原則，⁵³將是詮釋結論是否精確的重要檢測標準之一。

學界在闡發王弼之體用義時，多取《老子注》為論述材料，然而事實上，體用對舉的情形乃更多見於《周易注》中；錢穆先生甚至認為，王弼之體用概念乃得自於《易》：

王弼體用之概念，實應始於其注易。蓋周易六十四卦三百八十四爻皆言體，亦莫不皆言用。弼深於易，其注易語中用體字用用字，難可勝數。⁵⁴

錢先生所言極是。雖然《周易注》與《老子注》之成書先後無法確定，⁵⁵但縱《老子注》成書於前，固無妨於王弼之體用概念乃得自於讀

53 加達默爾：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，洪漢鼎（譯）（臺北：東大圖書公司，1992年），頁383：「當我們試圖理解某文本時，我們〔……〕把自己置入那種他人得以形成其意見的視域（perspektive）中。但這無非只是表示，我們試圖承認他人所言的東西有事實的正確性。甚至，如果我們想要理解的話，我們還將力求加強他的論證。」

54 錢穆：《莊老通辨》，頁407。

55 許抗生在《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年），頁78，引劉汝霖《漢晉學術編年》以王弼《老子注》約作於正始四年。王葆玟則認為《老子注》成書於

《易》的啟迪；再加上《周易注》言體言用處極多，體用對舉例亦夥於《老子注》，故本文對王弼體用義之探索遂以《周易注》與《周易略例》為起始。

一、《周易注》與《周易略例》中的體用義

《周易》原為卜筮之書，而卜筮之目的即在提供問者以行為方式的指引，故《易》可謂為用時、用事、用世之書。正因《易》為用時之書，故「用」之一字，於《易經》全書隨處可見，直可視為貫串全書之目的軸線。如《蠱·六五》「幹父之蠱，用譽」、《噬嗑·象》「柔得中而上行，雖不當位，利用獄也」、《大壯·九二》「君子用壯，小人用罔」、《萃·六二》「引吉，无咎。孚乃利用禴」、《困·九五》「劓刑，困於赤紱，乃徐有說，利用祭祀」、《旅·象》「山上有火，旅。君子以明慎用刑而不留獄」、《升》「升，元亨。用見大人，勿恤」等等，皆在說明一因時制宜的行為方式；類此之論述在經文及《十翼》中，皆繁不及載。王弼對「用」之時義亦體會甚深：

夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。夫時有否泰，故用有行藏；卦有小大，故辭有險易。一時之制，可反而用也；一時之吉，可反而凶也。〔……〕是故用無常道，事無軌度，〔……〕存其時，則動靜應其用。⁵⁶

《易經》除極申發「用」義外，論卦爻亦必兼及其「體」，亦即卦體、爻體，此正《繫辭·下》所謂「陰陽合德，剛柔有體」者是也。故對好《易》、注《易》且深於《易》的王弼而言，若說其體用觀的形成與《易經》之啟發有相當的關聯，應非過度的推論。

正始八年以前，《周易注》成書於正始八年；見氏著：《正始玄學》，頁277。王曉毅則指出二書俱成於正始五年之後，唯具體年代皆不可考；見《王弼評傳》，頁365。

56 《周易略例·明卦適變通爻》，《王弼集校釋》，頁604。

然而王弼之體用原義為何？是否可全然等同於《易經》的用法呢？由於「用」字的情況較為單純，我們先從王弼之「用」義開始討論：

凡物，窮則思變，困則謀通，處至困之地，用謀之略也。⁵⁷（注〈困·上六〉）

處得尊位，為訟之主，用其中正，以斷枉直。⁵⁸（注〈訟·九五〉）

柔得尊位，陰為明主，能不用察，不代下任也。⁵⁹（注〈晉·六五〉）

凡處同人而不泰焉，必至用師也。⁶⁰（注〈同人·上九·象〉）

居否之世，而得其位；用其至順，包承於上。⁶¹（注〈否·六二〉）

用壯處謙，壯乃全也；用壯處壯，則觸藩矣。⁶²

由以上所引諸例，可知王弼之「用」義與《易經》之用法並無差殊，皆在指涉某種行為方式，此行為方式或為用謀、用中、用察，或為用師、

57 《周易注》，《王弼集校釋》，頁457。

58 前揭書，頁251。

59 前揭書，頁393。

60 前揭書，頁286。

61 前揭書，頁281。

62 〈周易略例·卦略〉，《王弼集校釋》，頁619。

用順、用壯；要之，皆論及了該卦爻以謀略、中正、明察、興兵、柔順、剛壯等內容作為其行為方式的現象與恰適性。

相較於「用」的單純，王弼在《周易注》中所呈顯出的「體」義則較為多元。茲分述如下：

1. 卦體：此或統稱一卦之體，或指述內外卦之體。前者如「處一體之極，是至也，居一卦之盡，是終也」；⁶³後者如弼注〈乾·九三〉、〈乾·九四〉曰：「處下體之極，居上體之下」、「去下體之極，居上體之下」等等；⁶⁴皆純言六十四卦及上下卦之外部形式義。

2. 形體：以「體」為形體義，如注〈鼎·九四〉曰：「既覆公餗，體為渥沾」，⁶⁵此「體」即鼎之形體，以鼎卦乃法象之卦，九四爻辭又有「其形渥」之言，故知此「體」為鼎體之義。唯以「體」為形體之用法，於《周易注》中極為少見。

3. 身體：此用法亦不多見於《周易注》中。唯〈艮〉卦爻辭以趾、腓、限（身之中）、身、輔（頰骨）等為喻，故弼亦隨經文作訓，其注〈艮·六二〉曰：「腓體躁而處止，而不得拯其隨」之「體」，即身體中的小腿部位。

4. 體性：相較於「卦體」著重於說明六十四卦及上下卦之外部形式義，此處之「體」義則著重描述六十四卦與各爻之內在性格，以及各爻與時位、比應等關係共構而成的特質。如注〈訟·六三〉曰：「體夫柔弱」，⁶⁶注〈隨·九四〉曰：「體剛居說」，⁶⁷注〈萃·彖〉曰：「大人，體中正者也」，⁶⁸〈明彖〉亦曰：「夫彖者，何也？統論一卦之體，而必明其所由之主者也」；⁶⁹此或言陰陽爻之性格特質，或因〈萃·九五〉居中得

63 《周易注》，《王弼集校釋》，頁214。

64 前揭書，頁211、212。

65 前揭書，頁471。

66 前揭書，頁250。

67 前揭書，頁304。

68 前揭書，頁444。

69 前揭書，頁592。

正，復有剛直之德，而言其特質為「中正」，或統論一卦之情境及卦德。凡此，牟宗三及戴璉璋二先生均名之曰「體性」。⁷⁰本文認為以「體性」釋此類「體」義極為恰當，故從二學者之說。

在以上這麼多不同的詮釋向度中，究竟何者方可理解為王弼體用範疇之「體」義？要精準地回答此問題，須針對體用對舉之文字加以分析：

居鼎之成，體剛履柔，用勁施鉉，以斯處上，高不誠亢。⁷¹（注〈鼎·上九〉）

居未濟之時，處險難之中，體剛中之質而見任與，拯救危難，經綸屯蹇者也。用健拯難，靖難在正，而不違中。⁷²（注〈未濟·九二〉）

體夫剛德，進不求寵，閑邪存誠，志在大業，故乃利用納約于神明矣。⁷³（注〈升·九二〉）

處謙之下，謙之謙者也。能體謙謙，其唯君子，用涉大難，物無害也。⁷⁴（注〈謙·初六〉）

夫體無剛健，而能極物之情，通理者也。以柔順之德處於盛位，任夫文理者也。垂黃裳以獲元吉，非用武者也。⁷⁵（注〈坤·六五〉）

70 牟釋見《才性與玄理》，頁101。戴說見《玄智、玄理與文化發展》，頁38-46。

71 《周易注》，《王弼集校釋》，頁472。

72 前揭書，頁532。

73 前揭書，頁451。

74 前揭書，頁295。

體柔當位，在上應下，卑不窮下，高不處亢，位雖不中，用中行者也。⁷⁶（注〈益·六四〉）

由以上引文中，可以非常明顯地看出《周易注》體用對舉之「體」義即指該卦爻之「體性」，亦即該卦爻之卦德及爻德。陰爻靜柔，陽爻躁剛，剛柔靜躁之體性會在極大程度上決定該爻之行為內容。未濟九二體剛而用健，〈鼎卦·上九〉體剛而用動，〈升卦·九二〉亦因以剛德為體性，能閑邪存誠，而得用禴祭於神明。凡此，皆是王弼由各爻自身所具之性格、德行及修為而論釋其「體」，並由此「體」說明何以該爻會展現出用健、用勁、用禴等種種不同的行為方式。

但是除了以剛柔靜躁之質論述爻「體」外，我們發現決定各爻體性者，除其本身之性格特質，其所處之位置亦具一定影響力。如「能體謙謙」之〈謙卦·初六〉，除其本身即具柔順之德，更因位居〈謙卦〉之最下，為「謙之謙者」，故特能彰示謙順之體性，亦能將謙的作用發揮到最大。〈坤·六五〉亦因質非剛健，具柔順之德，又非居一卦之極，故無用武之舉，而不至如上六般的「龍戰於野」。此外，王弼在闡釋各爻行為之所由時，乘承比應關係亦是說明關鍵。是以〈益·六四〉即因得位且下應初九，而得用中正之行。

由此，我們可以得出初步結論：各爻之體性及其時位、人際關係等要素共同決定了該爻的行為方式，前者是主體自身的要求，後者是客觀環境的限制，⁷⁷其中主體的性格特質、層次修為實佔有相當的比重。故在《周易注》中，我們還可以看到許多雖無體用並舉，但卻明顯地傳達了因具備某一體性（體），故有某一作為（用）的闡釋：

75 前揭書，頁228。

76 前揭書，頁430。

77 戴璉璋對此嘗有所說明：「《易傳》作者與王弼，對於爻在變化中的各種情況，大致都認為取決於主觀與客觀兩個條件。所謂主觀條件，是指爻本身的體性，如剛柔、陰陽；所謂客觀條件，是指爻所處的情境，這由時與位所構成。」《玄智、玄理與文化發展》，頁42。

體於柔弱，從順而已。⁷⁸（注〈觀·六二〉）

體柔當位，幹不以剛，而以柔和，能裕先事也。⁷⁹（注〈蠱·六四〉）

剛健之爻，皆至用師也。⁸⁰（注〈同人·上九·象〉）

執剛用直，眾所未從。〔……〕不能使物自歸，而用其強直，故必大師克之，然後相遇也。⁸¹（注〈同人·九五〉）

就大多數情形而言，體性內容與行為內容皆重合相應，亦即體用相當。然《周易》原為卜筮用世之書，對客觀時遇及人情變化之觀察本為其著意之處，王弼《周易注》既為詮發《易》蘊所作，自不得不依循於《周易》文字，故或見受限於卦爻辭、或見囿於爻位及乘承比應關係，而於《注》中出現體不當用的情形：

以陽居陰，不能有所為者也。〔……〕沈沒怯弱，自守而已。〔……〕故曰「勿用永貞」，言不足以用之於永貞。⁸²（注〈小過·九四〉「勿用永貞」）

以陽居陰，當謙者也。居困之時，處得其中，體夫剛質，而用中履謙，應不在一，心無所私，盛莫先焉。⁸³（注〈困·九二〉「征凶，无咎」）

78 《周易注》，《王弼集校釋》，頁316。

79 前揭書，頁309。

80 前揭書，頁286。

81 前揭書，頁286。

82 前揭書，頁522。

雖不能體柔，而以剛乘柔，思順之義也。居豐有之世，而不以物累其心，高尚其志，尚賢者也。⁸⁴（注〈大有·上九〉「吉，无不利」）

以陽剛之體性才質而怯弱思順、沈沒尚謙，此皆弼為詮釋經文，而以時位或秉承比應等關係勉力所作的說明。對此體用相違之因，錢穆先生固已意及：

唯易之為書，主於人事修為，吉凶趨避，故有體用相違，體不當用者，此則體用猶可分別，各自為一概念。至老子書言自然，自然則有體自有用，於是體用乃合成一概念。王弼蓋為移注易之體用字以注老子，遂開後世之體用概念也。⁸⁵

《老子注》中之「體用」是否皆必相當，是否僅用來說明「自然」，此將在下文中進行討論。在此，我們可對王弼在《周易注》中所呈現出的體用義做出結論：

1. 《易》為用時用世之書，六十四卦三百八十四爻莫不有體，亦莫不言用，此種文字敘述應在相當程度上啟發了王弼「體用」範疇的思考。

2. 王弼《周易注》體用範疇之「體」為「體性」，其具體內涵乃由主體之性情、修為及其所處之時位所共凝而成者，是為一涵蘊豐富的綜合指數，而可以「主體特質」說明之。「用」則為相應於此主體特質而來的「行為方式」；唯因《周易》之特殊性質，故或見體用相違、體不當用之情形。

83 前揭書，頁455。

84 前揭書，頁292。

85 錢穆：《莊老通辨》，頁408-409。

3. 由本節所引眾多文本觀之，王弼「體用」概念非但不是靈光乍顯的偶然、模糊之思，且具有相當的自覺度與清晰度，而為其嫻熟地運用於對《周易》經傳的說解上。

然《周易》論卦爻，《老子》辨有無，二書性質不同，王弼在《老子注》中的體用義是否仍能以「主體特質」與「行為方式」詮解之？且讓我們進入以下的討論。

二、《老子注》及《老子指略》中之體用義

歷來闡釋王弼之體用義者，多以《老子注·38章》「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體」為主要分析材料，本文則採取不同的論述策略，先對其他相關材料詳加辨析，最後再對《老子注·38章》之文字進行全面的檢視。

王弼在《老子注》中對道、天地根與從事於道之聖人嘗如是描述：

谷神，〔……〕此至物也，處卑守靜不可得而名，故謂之玄牝。門，玄牝之所由也。本其所由，與太極同體，故謂之天地之根也。〔……〕無物不成而不勞也，故曰用而不勤也。⁸⁶

從事於道者，以無為為君，不言為教，綿綿若存，而物得其真。與道同體，故曰「同於道」。⁸⁷

聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。⁸⁸

86 《老子注》，《王弼集校釋》，頁17。

87 前揭書，頁58。

88 前揭書，頁14。

與天合德，體道大通，則乃至於窮極虛無也。〔……〕無之為物，水火不能害，金石不能殘，用之於心，則虎兕無所投其爪角，兵戈無所容其鋒刃。⁸⁹

樸之為物，以無為心也，亦無名。故將得道，莫若守樸。⁹⁰

是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。⁹¹

田永勝先生嘗指出：「王弼《老子注》的目的是為了準確而客觀地解釋《老子》的文義」，⁹²故若欲掌握弼注之意，自不能忽略《老子》所要傳達的訊息。《老子·6章》中的谷神、玄牝、天地根等皆是「道」的譬喻及象徵，在意義上實等同於道，故方得「用之不勤」。王弼顯然把握到此義，故曰玄牝之所由「與太極同體」。太極，即道也，與太極同體，即「與道同體」；是以王弼在說明從事於道者之特質時，亦言其「與道同體」，故得「同於道」。

然而，與道同體、與太極同體又當何解？對此，王弼固已提出解答：「與天地合其德」是也，亦即王弼在解釋「有道者」及「聖人」殊勝處所言的「自然，然後乃能與天地合德」。⁹³換言之，「與道同體」即「與天地合其德」，「體」、「德」在此所指涉者乃道的極超越特質，此極超越特質既訴說著道無雙無對的超拔高度，亦宣示著道的整全、具瞻與備載；不論以「無」或「自然」名之，皆只是「無稱之言，窮極之辭」。⁹⁴但即使只是「窮極之辭」的「虛指」，⁹⁵以「無」言「道」仍是王弼無可如何下的論

89 前揭書，頁37。

90 前揭書，頁81。

91 前揭書，頁93。

92 田永勝：《王弼思想與詮釋文本》（北京：光明日報出版社，2003年），頁235。

93 《老子注》，《王弼集校釋》，頁186。

94 前揭書，頁65。

95 此用蔡振豐先生語。關於王弼「名」、「字」、「稱」、「謂」等差異，及如何藉由「忘」以打破意義的穩定，使稱謂由有限跳昇至無限的境地，蔡氏有深刻的論述。見氏著：〈嚴遵、河上公、王弼三家《老子》注的詮釋方法及其對道的理解〉，收於楊儒賓

闡方式。故當王弼解說「樸」的特質及天地之所以久長時，即「以無為心」詮說之；「以無為心」即「與道同體」，亦即「與天地合其德」。

由此，我們可以注意到，一如《周易注》中，作為「主體特質」義的「體」與「德」乃為同指之符碼，⁹⁶在《老子注》中，「體」與「德」亦在此詮釋視野下表現出相同的指向。而因《老子注》毋須面對《周易》時位、比應、情境等客觀環境的干擾，可以將觀照焦點完全集中於存有自身之造境，故在「德」之外，更以「心」標舉出主體的內在特質。就道及聖人而言，正是此種內在特質及本真使得道之所以為道、聖人之所以得為聖人，此德此體固大行不能加、兵戈不能傷者，王弼又稱之為「真」：

赤子，無求無欲，不犯眾物。〔……〕言含德之厚者，無物可以損其德、渝其真。⁹⁷

沖而用之，用乃不能窮。〔……〕形雖大，不能累其體；事雖殷，不能充其量。〔……〕銳挫而無損，紛解而不勞，和光而不污其體，同塵而不渝其真，不亦湛兮似或存乎？⁹⁸

在上述引文中，論者或以「形雖大，不能累其體」與「和光而不污其體」之「體」為形體、本身，⁹⁹然由以上分析及原文語脈論之，此二「體」字皆當以「德」、「心」為訓，亦即在說明「道」之極超越特質、「道」之本真。上述二段引文或「德」、「真」對舉，或「體」、「真」並列，

（編）：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：喜馬拉雅基金會，2002年），頁300-306。

96 《周易注》中卦爻體剛柔靜躁之「體性」，即該卦爻之「卦德」、「爻德」，弼亦時以「德」、「體」互用以避文字之重複。如注〈升·九二〉曰「體夫剛德」，注〈坤·六五〉曰：「夫體無剛健，〔……〕以柔順之德」等等。

97 《老子注》，《王弼集校釋》，頁145。

98 前揭書，頁11。

99 王葆玟：《玄學通論》，頁465。

皆乃互文見義之用法，更何況以「形體」、「本身」等「有」義定位「形雖大，不能累其體」之「體」，於文義上實無法成訓也。

對王弼來說，道即是「無」，聖人則是徹底「無」化，亦即將「無」內化為其生命，使其個體生命與「無」達到本質的如一。就客觀存在而言，道與聖人固有天人之異，但在精神境界及道德層次（《道德經》之道德，非儒家仁義禮智之道德）上，皆是「以無為心」、「以虛為主」，也就是「以無為德」、「以無為體」。職是之故，其施用作為自能將無「用之於心」，而展現出「用之不勤」、「沖而用之」的行為方式，此即王弼所申言之「以無為用」。換言之，不論道或聖人，其內在特質及道德高度皆是「以無為體」，其行為表現亦皆是「以無為用」。王曉波先生即指出：

「無以為體」就是「以無為本」。「以無為本」是體，「以無為用」是「用」，「無」是有「體」有「用」的。¹⁰⁰

王教授注意到王弼乃同時以體用稱述道體，此極為有見。但不只「無」是有體有用的，從事於道之聖人亦是有體有用：「與天地合其德」、「與道同體」即其體；「以無為為君，不言為教」即其用。然而，是否只有道無及聖人有體有用呢？我們可再取王弼相關論述進行檢視：

從事於道者，以無為為君，不言為教，綿綿若存，而物得其真；與道同體，故曰「同於道」。「……」行得則與得同體，故曰「同於得」也。「……」行失則與失同體，故曰「同於失」也。¹⁰¹

行術用明，以察姦偽，趣觀形見，物知避之，故智慧出則大偽生也。¹⁰²

100 王曉波：〈「崇本息末」與「崇本舉末」：王弼對老子哲學的詮釋〉，《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：喜馬拉雅基金會，2002年），頁340、341。

101 《老子注》，《王弼集校釋》，頁58。

是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。〔……〕故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至。殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容。¹⁰³

復者，反本之謂也，天地以本為心者也。〔……〕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。〔……〕若其以有為心，則異類未獲具存矣。¹⁰⁴

上引第一條資料幾為所有論王弼體用觀者所忽略，然此條資料實十分重要，它明確地指出了在「與道同體」、「以無為體」之外，另有修為層次較低的存在狀況：即「與得同體」、「與失同體」。而由「行術用明」之「行」、「用」並舉互訓之例，可知「用」在《老子注》中亦具行為方式、行為內容之義，與《周易注》中之用剛、用柔、用壯、用察、用勁、用刑等完全相同。「行得」、「行失」亦即「用得」、「用失」，也就是「以得為用」、「以失為用」；而此種行為方式完全相應於主體「與得同體」、「與失同體」的道德特質（「失道而後德」之道德義）。

而由第三、四條資料，我們更可以明確地發現：道自是以無為本、以無為心，「天地之心即天地之體」，¹⁰⁵此乃本體論與形上學的說明；聖人「滅其私而無其身」，體沖和以通無，故亦得與道同體、以無為心、以無為體，此為對聖人境界修為的闡發。然並非世間所有人事均能臻達此境，故「殊其己有而其心」、「以有為心」仍是常見的現象，「忿枉祐直，助

102 前揭書，頁13。

103 前揭書，頁93。

104 《周易注·復》，《王弼集校釋》，頁336、337。

105 此為湯用彤所言，是則湯氏亦已注意到此語境下「心」與「體」的對應互訓，唯其並未將此意會納入對王弼體用觀的思考。此外，湯先生以天地之「心」為「至健而用形者」，恐違背王弼以「靜」為心之意。湯說見《魏晉玄學論稿》，頁70。

彼攻此，物事而有以心為矣」，¹⁰⁶乃王弼對常俗無法「以無為體」的慨嘆。¹⁰⁷

以上述理解為基礎，我們將對《老子注·38章》「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體」之關鍵文字進行考察。論者在闡釋此文句內容時，多孤立地訓解該句之義；既未注意到王弼此章的長篇議論乃以詮發《老子·38章》「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」之經文為宗旨，亦未與王弼下文之論闡連讀並察，故而對該句文義多有錯解。今將《老子注·38章》的重要論述詳錄於下：

夫大之極也，其唯道乎！自此已往，豈足尊哉！〔……〕萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也。捨無以為體，則失其為大矣，所謂失道而後德也。以無為用，則得其母，故能己不勞焉而物無不理。下此已往，則失用之母。不能無為，而貴博施；不能博施，而貴正直；不能正直，而貴飾敬；所謂失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮也。〔……〕用不以形，御不以名，故仁義可顯，禮敬可彰也。〔……〕故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也。¹⁰⁸

對於「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體」一語，學者多將其理解為一本體論及存在論的事實說明，而訓釋此句之意為萬物「不能捨去無而存在或保持完整」；¹⁰⁹此種理解方式可以王曉毅先生之說釋為例：

事物看起來雖然尊貴，卻都是因為發揮內在的宇宙本根「無」的作用所致，不能捨棄「無」而作為一個有完善功德的形體存在。如果捨棄「無」而存在，則不可能再有盛大功業了。¹¹⁰

106 《老子注》，《王弼集校釋》，頁94。

107 湯用彤亦注意到「常人以有為心，執有則有分，有分則違自然而偽生而起爭競」，《魏晉玄學論稿》，頁79。

108 《老子注》，《王弼集校釋》，頁94、95。

109 王葆玟：《玄學通論》，頁465。

將「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體」視為一必然性的存在論敘述，乃是學界的主流看法；絕大多數學者皆認為「萬物雖然尊貴，乃是無的作用，〔萬物〕不能離開無以成就其『體』」，¹¹¹「宇宙萬物，莫不以無為體，既皆不能捨無以為體，故必以無為用」。¹¹²

然而檢視「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」之《老子》原文及王弼注文之語脈，此段的論述重點非常明顯地在於對人事普遍的「失道」現象作出反省，並藉此反省指點出人事理想的行為方式，固無涉於「有之所始，以無為本」的本體論說明。

是故，「萬物雖貴，以無為用，不能捨無以為體也」應與下文「捨無以為體，則失其為大矣，所謂失道而後德也」連讀為訓，方能得其確義。事實上，上述一大段引文原在詮釋《老子》「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義」之同一文句，亦即在闡述同一主題，原不能切割性地理解。換言之，「萬物雖貴」一句實非存在論「有以無為發生根據」的事實陳述句，而乃一人生哲學的提點設戒語；其正確寓義當為：「一切人事雖然尊貴，仍應以『無』為用，不當捨無而另立他體；捨棄作為終極價值的『無』，而以他『有』為體，將犯下極大的失謬，這也就是所謂的『失道而後德』了。」¹¹³

正因「萬物雖貴，〔……〕所謂失道而後德」之文字為提點設戒語，故王弼下文方繼續對得道之用與失道之用進行說明，「以無為用」之行為

110 王曉毅：《王弼評傳》，頁234。

111 周大興：〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，第29期（2006年9月），頁156。

112 錢穆：《莊老通辨》，頁406。

113 樓宇烈先生對此句之注釋乃得王弼之意：「此句意為，萬物雖貴，然必須以無為用，才能盡其德，不能離開無而自以為用，亦即不能『棄本捨母，而適其子』之意。」《王弼集校釋》，頁102。另外，錢穆先生在《中國思想史》，頁125亦曰：「王弼意，孔子能以無為體，而老子是有者，則豈不將捨無以為體乎？以無為用故有得，然捨無以為體，則成為失道而得矣。」樓、錢二學者乃筆者僅見非以存在論與本體論的事實說明義詮解「萬物雖貴」一句意涵者；唯錢氏在《莊老通辨》中卻又以本體論之必然性詮解「萬物雖貴」句義，立場不一。

方式即「用不以形，御不以名」，而唯此「用夫自然」¹¹⁴、「唯道是用」¹¹⁵的行為方式，方能達「仁義可顯，禮敬可彰」的崇本舉末之境。反之，「捨無以為體」、「以有為心」、「殊其己而有其心」者，必「以有為用」，其結果或為「不能無為，而貴博施」（用仁）之「失德而後仁」，或為「不能博施，而貴正直」（用義）之「失仁而後義」，或為「不能正直，而貴飾敬」（用禮）之「失義而後禮」。凡此，皆「豈足尊哉」的失道之行與性情體段。

對於主體的性情體段要如何方能達「通無」之境，又為何僅能落入「仁義禮節」之「下德」，王弼亦有所說明：

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，則不足免其生。〔……〕是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為。〔……〕下德求而得之，為而成之，則立善以治物，故德名有焉。〔……〕凡不能無為而為之者，皆下德也，仁義禮節是也。¹¹⁶

上引文字乃在注解《老子》「上德無德，是以有德；下德不失德，是以無德」的辯證詭辭。將王弼此段注文與「天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主」、「忿枉祐直，助彼攻此，物事而有以心為矣」等論闡比並而觀，可知對王弼而言，此處的上德之道與下德之仁義禮節乃是主體據以為「心」的內在特質，亦意指了該主體的層次、境界與修為。如以《周易注》之用語，即該主體之「體性」，只是《老子注》中的「體性」並不牽涉客觀環境的制限，而純表現為該主體的證悟內容與精神高度；對此，本文稱之為「道德特性」。

以王弼之「體」為「道德特性」，此「道德」蓋為《老子》之「道」、「德」義，而非儒家或今日習用之道德（moral）。至若體用之

114 《老子注》，《王弼集校釋》，頁118。

115 前揭書，頁93。

116 前揭書，頁93-94。

「用」義，則可謂相應於該道德特性之行為特性，以無為體者必以無為用，以有為體者亦必以有為用；體剛則用壯，體柔則用順，體仁則用博施，體禮則用飾敬，體無則用夫自然。要之，體用不論於存有層或價值層上皆屬同層之存在，亦為某一存有的共同說明。體用不只可用於指陳道及聖人之特質，亦得作為對世間所有人事的闡釋。因此，不只道無是有體有用的，萬有亦是有體有用的。故以「道德特性」及「行為特性」詮發王弼之體用義，不只適用於《老子注》中，即在《周易注》的語脈論域下，亦皆圓轉可釋。¹¹⁷

當然，如同《周易注》中之體另有上下卦體、形體、身體之義，《老子注》亦非所有之「體」皆屬體用範疇之體。如「殊其己而有其心，則一體不能自全，肌骨不能相容」、「御體失性，則疾病生」¹¹⁸、「寂寥，無形體也」¹¹⁹之體即身體、形體之義；此更不待言說者。而在《論語釋疑·泰伯》言詩、禮、樂「三體相扶，而用有先後」¹²⁰之體為體制，用為施用，亦與體用範疇不盡相同。

綜合以上分析，我們可對王弼之體用觀進行總結：

1. 由《晉書·王衍傳》「魏正始中，何晏、王弼等祖述老、莊，立論以天地萬物皆以無為本。無也者，開物或務，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，無爵而尊貴矣」觀之，「以無為本」、「無之為用」乃彼時的共同意見。雖然如此，將體用對舉並稱，以體用範疇系統地揭示「無」「有」不同的層次與特性，仍是王弼之慧思創見，而得自於《易》之啟發。

117 王葆玟在《正始玄學》，頁277指出；弼注《老》在正始八年以前，注《易》則在正始八年之後；前期以無為用，以有為體；後期以有為用，以無為體。且不說此理解能否圓轉地解釋文本，單就王弼在正始八年何以有此思想遽變，即難以令人理解，王氏亦未對此提出任何說明。

118 《老子注》，《王弼集校釋》，頁41。

119 前揭書，頁63。

120 《周易注》，《王弼集校釋》，頁625。

2. 「體」為道德特性，「用」為行為特性，二者之存有層與價值層必屬同一。

就此理解視角而言，固可推出「體用如一」之看法；然須注意者：該命題非由王弼自行提出，且此主張之成立，只能於同一主體的道德特性與行為特性之相即不離下立說，而不得上綱至有無、一多與本體現象之視域。¹²¹

3. 就作為萬有依據及根源的「道」而言，乃是以無為體、以無為用。若依牟宗三、周大興二先生對老子及王弼之「道」的有性、無性之論闡，¹²²亦可謂道即因「以無為體」而呈示其無性，復因其「不禁其性、不塞其源」的「以無為用」方式而昭著其成就萬物之有性。故就道而論，以無為體用即是一本體論與「不著的宇宙論」之說明，亦是一存有「境界」與「意義」的展示。

而就人事來說，以無為體用或以有為體用正是王弼為聖、凡所進行的具確釐辨。我們甚至可以說，王弼提出體用範疇的重要目的之一，即在為本無與萬有、聖人與凡俗之異提供明晰的區判標準與解釋脈絡。換言之，王弼體用範疇所指涉者，不只在於境界論的說明，更在於工夫進路的提點。對此，湯用彤先生亦有所見：

121 朱伯崑先生對學界普遍認為王弼本體只能存在於萬事萬物之中，而以「體用一如」總結王弼的本體論思想，極不贊同。朱先生說：「太極本體，乃居於天地萬物之上的實體，其本身並不依賴於天地萬物而存在」；「王弼所說的『無不可以無明，必因於有』，是就『無』的作用和人們對『無』的體認說的，即『無』要透過『有』方能顯示其成就萬有的功績，不是說『無』作為萬有的本體，其存在必須依賴有。」朱先生更指出：「萬物歸一，不等於一歸萬物。」其說甚諦。見氏著：《易學哲學史》，第1卷，頁330-333。

122 對《老子》及王弼之「道」的有性、無性之論闡，牟宗三及周大興二先生皆有精闢的論析，牟說見《才性與玄理》，頁132-137。周論見〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉，頁145-175；周先生全文皆在論述王弼「有邪無邪」之雙向詮釋進路，頗具啟發性。

(王弼)其人生之學以反本為鵠。〔……〕故反本者，即以無為體。以無為體，則能以無為用（即沖而用之）。以無為用，則無窮而無不載矣。¹²³

常人失道而得，有懷有志，造立施化，有恩有為，莫不悖道而失本、逐末而居成。王弼則示人「以無為體、以無為用」之工夫進路，亦即令「心無所辨析，意無所美惡」，¹²⁴並做到「應而不唱，因而不為」，¹²⁵這也就是蔡振豐先生所指出的由「有境」反歸「無境」的活動，¹²⁶蓋為一工夫論的指引與說明。

4. 「以無為體，以無為用」則「四海莫不瞻，遠近莫不至」，「萬物作焉而不辭也，萬事存焉而不勞也」，¹²⁷亦即可收無所不為、無所偏為的周全與備載之功。而若以有為體、以有為用，即使所體所用者為仁、義、禮、節，至多也只能各得仁、義、禮、節之一偏，無法得兼全周瞻之美，遑論「刑以檢物，巧偽必生；名以定物，理怨必失；譽以進物，爭尚必起；矯以立物，乖違必作」。¹²⁸換言之，以有為體、以有為用即王弼再三誠斥的捨其母而用其子，棄其本而逐其末；捨本逐末、有以心為的結果，不僅令仁義禮節之功無著，更有落入「裂、發、歇、竭、滅、蹶」之憂。¹²⁹

5. 王弼之體用義雖具有「情動於中而外形於言」¹³⁰的因果關係，但不可將其體用與無有、本末、一多、母子等視為對應範疇。因為在王弼的思

123 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁49-50。

124 《老子注》，《王弼集校釋》，頁47。

125 前揭書，頁23。

126 蔡振豐先生指出：「（王弼）『崇本息末』實為『以無為用』的另一方式之表達，乃為工夫論之語詞。」見氏著：〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》，第24期（2006年6月），頁93。蔡氏又表示：「王弼《老子注》、〈老子指略〉有『崇本息末』之說，其說的重點建立在人心之『反本』上。『反本』是人心由『有境』反歸『無境』的活動，目的在使心靈『全而不偏』，因而使人心如整全之『道』般，能有成濟萬物的效用。」見〈嚴遵、河上公、王弼三家《老子》注的詮釋方法及其對道的理解〉，頁318。

127 《老子注》，《王弼集校釋》，頁95。

128 〈老子指略〉，《王弼集校釋》，頁196。

129 《老子注》，《王弼集校釋》，頁105-106。

130 《論語釋疑·憲問》，《王弼集校釋》，頁631。

想體系中，本末、一多、母子但可與「無有」對，亦可與後世習言之「本體、現象（功用）」做相應式的理解；然王弼之體用概念則無此意涵，而僅為主體道德特性與行為特性之說明。將體用與本末、一多、道器、自然名教、形上形下等視為對應範疇，乃是宋明理學之思維格式，而非王弼之學術真相。

6. 學者在闡釋王弼之體用觀時，亦常見以「即用顯體」、「即體顯用」發揚王弼之意。¹³¹若純就誠中形外之角度而言，則勉強可推出此說。然以此析闡王弼之體用義時，亦須謹守二論述分際：其一，此非王弼用語，甚至在王弼集中亦幾不見此義之發揮，顯然王弼對道德特性與行為特性的互顯雙彰並未寄予特別的注意。其二，「即用顯體」、「即體顯用」不能落在無有、本體現象之視域中立說。事實上，如要昭顯王弼之方法論，「言意之辨」應是一更好的選擇。¹³²

7. 不同於宋儒將體用理解為本體、作用，且將體用範疇變成詮解世界的基本視角，王弼雖已自覺且嫻熟地運用此對概念範疇，然僅將體用作為得道、失道的區判說明。倘若我們不拘限於後世之解，不逕以宋明理學之體用觀為判教標準，則固當承認王弼之體用觀乃自成一家之言，且圓融無礙於其思想體系。雖然王弼體用觀之思辨性的確未臻達宋明的哲學高度，但其體用思維對佛學及理學的啟發乃思想史上不爭的事實。何劭〈王弼傳〉稱其「天才卓出」，¹³³殆非虛譽也。

131 林麗真：《王弼老、易、論語三注分析》，頁40。

132 就筆者所見，對王弼得意忘象、得象忘言之方法論闡述得最為精透者，首推牟宗三、蔡振豐二先生。牟說見《才性與玄理》，頁110、150-152；蔡論見〈嚴遵、河上公、王弼三家《老子》注的詮釋方法及其對道的理解〉，頁305。

133 《王弼集校釋》引，頁640。

肆、結語

熊十力先生嘗言：「漢以下有哲學天才者，莫如橫渠、船山。船山偉大，尤過橫渠矣。」¹³⁴然就中國哲學史之發展脈絡觀之，王弼體用範疇的提出，¹³⁵及其對本末、一多、有無、理事、言意等範疇所進行的系統詮釋與思考，乃至其對形上所以然之理的探索與析辨，皆在極大意義上奠定了宋明理學的發展規模，亦為宋明理學提供了思維基礎。我們可以說，宋儒之學乃在相當程度上立基於對王弼思想的承繼與批判；不論宋儒對王弼援老入儒的《周易注》有多少意見，但王弼的學術思想的確為理學提供許多省照與思考的線索與素材。

以體用範疇為例，王弼之體用原義雖為道德特性及行為特性，且其立論目的乃在說明「無」與「有」、「道」與「失道者」的不同內容及作為，並為人們提點一工夫進路；但以道德特性與行為特性之表裡內外格式為思維基礎，再加上「上德為之而無以為」、「下德為之而有以為」的全偏之功，固極易延拓出「本質／功用」、「本體／現象」、「本體／作用」等思想模態，而與形上形下、理氣道器，乃至心性情才等概念聯結並構，互相詮釋、彼此映發，經緯相串地建立起宋明理學的多元哲學論域。

錢賓四先生嘗以「卓絕天才」稱譽王弼，¹³⁶以王弼之早慧及在哲學史之關鍵地位而言，漢以下之哲學天才，殆不僅橫渠、船山耳。[§]

134 熊十力：《原儒》（臺北：洪氏出版社，1970年），頁156-157。

135 雖然夏侯玄、袁準、鍾會等人於其論題中亦嘗言及體用，但就範疇運用之清晰度、嫻熟度及系統性而言，均與王弼有段距離。對此問題，當另文論之。

136 錢穆：《中國思想史》，頁118。

§ 本論文之定稿，得於匿名審查人之寶貴意見甚多，於此敬致謝忱。此外，審查人希望筆者能對「言意之辨」及《老子注·38章》進行更多的討論，礙於篇幅及探討焦點，請容筆者日後另文為之。

◆ 責任編輯：金葉明。

引用書目

丁懷軫

- 1997 〈王弼對《老子》思想的詮釋〉，《中國哲學史》（北京），1997年第4期（1997年）

王葆玟

- 1987 《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年）
1996 《玄學通論》（臺北：五南圖書出版公司，1996年）

王曉波

- 2002 〈「崇本息末」與「崇本舉末」：王弼對老子哲學的詮釋〉，《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：喜馬拉雅基金會，2002年）

王曉毅

- 1996 《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，1996年）

田永勝

- 2003 《王弼思想與詮釋文本》（北京：光明日報出版社，2003年）

朱伯崑

- 1988 《易學哲學史》（北京：北京大學出版社，1988年）

牟宗三

- 1998 《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1998年）

余敦康

- 1998 〈中國哲學對理解的探索與王弼的解釋學〉，收入氏著：《中國哲學論集》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998年）

周大興

- 2006 〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，第29期（2006年9月）

林麗真

1988 《王弼老、易、論語三注分析》（臺北：東大圖書公司，1988年）

2005 〈王弼玄學與黃老學的基本歧異〉，《臺大中文學報》，第12期（2005年5月）

洪漢鼎（譯）

1992 《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（臺北：東大圖書公司，1992年）

唐君毅

1986 《中國哲學原論·原道卷二》（臺北：臺灣學生書局，1986年）

許抗生

1989 《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年）

陳榮捷

1993 《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993年）

陳鼓應

2004 〈王弼體用論新詮〉，《漢學研究》，第22卷第1期（2004年6月）

湯一介

1987 《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風出版社，1987年）

1995 《在非有非無之間》（臺北：正中書局，1995年）

湯用彤

1984 《魏晉玄學論稿》，收於湯用彤、容肇祖等：《魏晉思想：甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年）

賀昌群

1984 〈魏晉清談思想初論〉，收於《魏晉思想：甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年）

熊十力

1970 《原儒》（臺北：洪氏出版社，1970年）

趙書廉

1992 《魏晉玄學探微》（安陽：河南人民出版社，1992年）

劉笑敢

2005 〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》，第26期（2005年3月）

樓宇烈（校釋）

1992 《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，1992年）

蔡振豐

2002 〈嚴遵、河上公、王弼三家《老子》注的詮釋方法及其對道的理解〉，收於楊儒賓（編）：《中國經典詮釋傳統（三）：文學與道家經典篇》（臺北：喜馬拉雅基金會，2002年）

2006 〈對反或連續：王弼與郭象思想的爭議〉，《臺大中文學報》，第24期（2006年6月）

錢穆

1991 《莊老通辨》（臺北：東大圖書公司，1991年）

1995 《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1995年）

戴璉璋

2003 《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年）