

【研究論著】 Article

王弼思想之歷程性的探尋：
從聖人無情到聖人有情之轉變的考察
A Diachronic Study of Wang Bi's Thinking:
The Shift from Sainthood without Affection to
Sainthood with Affection

吳冠宏
Kuan-Hung WU*

關鍵詞：王弼、無情、有情、聖人、他者、歷程性

Keywords: Wang Bi, *wuqing*, *youqing*, saint, the Other, diachrony

* 東華大學中國語文學系教授。

摘要

學界每以聖人有情說作為王弼思想的最後定調，因此比較不從此論題來考察王弼思想歷程性的轉變，本文將透過關涉王弼思想極為密切的兩位「他者」——「孔子」與「何晏」，作為考察王弼自我主體思想建構的進路。

筆者有意重探〈致荀融書〉，一則發揮「他者—孔子」的中介功能，從王弼對孔子先質疑後肯認的轉折，正視「前王弼」至「後王弼」思想之歷程性的演變；另從「王弼與何晏」的角度切入，強調王弼深受何晏影響又試圖超越何晏的微妙關係，以縮合兩說之對立性與連續性，使何晏聖人無情說在王弼聖人無情至聖人有情的思想發展脈絡上，扮演更為積極的角色。

本文將進一步以自我與他者的視域，來重新檢視王弼學行的衝突，對比於儒道思想之學行一貫，亦可由此一窺魏晉文化之殊趣。

Abstract

Existing studies tend to interpret Wang Bi's thinking as *shengren wuqing youqingshuo* (discourse on "sainthood with or without affection"). Therefore, a diachronic study of his thought is yet to be conducted. This paper will consider two "Other" figures who have close intellectual affinity with Wang Bi—Confucius and Ho Yen—in order to trace the development of Wang Bi's thinking.

By re-examining *Zhixuenrongshu*, the present author will use a perspective that involves both Wang Bi and Confucius and will lay bare the significance of Confucius as the Other in Wang Bi's thinking, i.e. as serving a mediatory role. On the one hand, this study will discuss Wang Bi's shift from questioning Confucius to reconfirming him, tracing Wang Bi's shift in thinking from sainthood without affection to sainthood with affection. On the other hand, by using a perspective that involves both Ho Yan and Wang Bi, this study will highlight the subtle relationship between their thoughts—Wang Bi, though deeply influenced by Ho Yen, attempted to surpass him. As such, this paper hopes to reveal the link between Ho Yen's *shengren wuqingshuo* (discourse on sainthood without affection) and Wang Bi's shift to *shengren youqingshuo*. As such, this study reverses the assumed opposition between the two thinkers and establishes their connection, demonstrating they shed light on each other.

Furthermore, this study will reconsider the conflict between Wang Bi's thinking and action in light of Self-Other contrast—a perspective in contrast with Confucianism and Taoism, which emphasize consistency in thought and action. Through an examination of all these complexities, this study hopes to reveal Wei-Jin's culture in a new light.

前言

在西學的脈絡裡「自我」(the Self)此一概念每涉及「主體性哲學」，涵蓋大我與小我、有限性與無限性、經驗與先驗或超驗、身與心等諸多面向，其義涵之複雜多面可想，尤其在後現代思潮的衝擊下，自我主體的建構與解構，更是檢視西方思維發展中不可忽略的重要環節；¹「他者」(the Other)亦在新文化與新思潮的洗禮下，擴及「階級」、「種族」、「認同」、「地理」與「性別」……等諸多範疇，衍然成為一新興熱門的視域。綜而觀之，當代西方思潮的重要議題——「自我與他者」(the Self and the Other)，雖為西學背景下的思維產物，卻已不斷在各學門延燒發酵，形成一輾轉周旋於各領域而不容忽視的學術進路。臺灣由於歷史際遇、空間地緣與文化處境上的特殊性，尤深化了此一論述向度的可行性與必要性，是以在此風潮下，中國傳統思想之研究如何回應此一新興議題的開展，遂成為筆者想進一步關照與面對的問題。

檢視以往援引「自我與他者」關涉中國傳統思想之研究，如訴諸以「他者」(佛學)來建構或彰顯「自我」(儒學)之優越性的批判，即檢討當代儒佛思想之交涉融會的論述者，當是契接「自我與他者」之當代語境以反省中國文化論述的可行進路。²此一路線乃著眼於異文化即是從廣義的自他關係入手；另有部分學者開始鎖定先秦儒家或道家的經典及論題，從狹義之自他關係切入，以進行傳統經典或論題之微觀的闡發，亦展現出以西方思辨的方法眼光重覽中國思想經典的努力。³其實「自我與他者」，在西學不同思想學

1 可參見張文喜：《自我的建構與解構》(上海：上海人民出版社，2002年)。

2 如裴春苓：〈當代新儒學「儒佛融攝」詮釋方法中「自我」與「他者」的關係探討——以熊十力、牟宗三為例〉，《鵝湖月刊》，第25卷，第12期(2000年6月)。

3 如楊國榮：〈他者的理解：《莊子》的思考——從濠梁之辯說起〉，《學術月刊》，第38卷，8月號(2006年8月)；王慶節：〈老子的自然概念：自我的自己而然與他者的自己而然〉，《求是月刊》，第31卷，第6期(2004年11月)；顧紅亮：〈孔子儒者的他者哲學維度〉，《華東師範大學學報(哲學社會科學版)》，第38卷，第5期(2006年9月)等。

派的視域下，其定義與作法自是有別，援之以對治中國傳統思想之研究，亦不免存在著適用性與否的商榷，然筆者仍希望能參贊此一「對話」的發生、鋪陳，尤期待可以提供一探討的釋例。在此將嘗試藉由中國思想史上膾炙人口的玄學論題——何晏、王弼之「聖人無情有情說」，透過「自我與他者」視角之向度的開展，以進行中國思想家的個案研究。

本文援此「自我與他者」來重新對治中國思想研究之用意，乃在過去中國思想研究的主要方式，通常是一種「結構性」的平面開展方式，這樣的取向容易忽略思想家一生的動態變化，因此乃試圖從形成思想家「自我」主體的必要條件即「他者」切入，避免單面向與定調性的論述危機，以還原思想家的人生脈絡。在此所謂「他者」乃指思想家變動的時空經驗，是以「他者—思想家變動的時空經驗」的揭示正是「過程性」取代「結構性」研究取向的關鍵所在。然而為了避免從「他者—思想家的時空經驗」入手若未能善加處理，即流於空泛籠統，甚至掉入以往「主體—思想家」與「客體—歷史背景」之關係的論述窠臼，因此本文將進一步使「思想家的時空經驗」聚焦於「關鍵性」的「他者」，即是將「思想家之時空經驗」落實與具現在其「理型人物」及與思想家同時代且思想關係密切的「關鍵人物」上。依此「人物線索」的進路來進行「他者」的思考，雖有別於西方傾向觀念辨析的思維模式，但希望藉此更能貼近於中國思想特殊的文化語境與關懷向度，即是從人物的線索出發，從而帶出彼此在文化思想上的關涉與對話。

中國思想家心目中的「理型人物」，不惟是歷史傳統與文化結構所普遍肯認的聖賢典型，亦為思想家透過自身的時空背景及思想宗旨所型塑出來之理想人格，可以說是思想家自我生命遙企的理想形態，因此亦每與思想家的文化關懷及思想內涵有極深的關涉；此外，每一位思想家必然受到自身所處之思想文化與意識形態的制約，然而一個具有創造力的思想家每能經由自身的體驗、反省與思考，挑戰當代思想引領風騷的關鍵人物，以超越其時代的宰制與影響，從而開展出思想的新格局，釋放出文化的新能量。基於以上的引導與體認，本文將焦點鎖定於王弼聖人有情說的面向上，以了解作為一個思考的主體，如何在發展的過程中來形構自我的思想，有別於以往重視王弼思想「結構性」的分析，筆者嘗試進行其思想之「歷程性」的考察，透過

「理型人物——孔子」與「關鍵人物——何晏」兩位「他者」的揭示，以展開「自我」與「他者」的對話，使王弼思想的探索可以從單向性的結構分析走向變動性的歷程建構。

王弼聖人有情說的論述對象——「孔子」是儒家聖人的典範，王弼面對這樣的「他者」，當如何重新看待「他者」？如何調整「自我」與「他者」的關係？在王弼創造性的詮釋下，孔子尤饒富魏晉時代玄學思想的文化殊趣，是以「王弼」與「孔子」的對話，當最能展現魏晉玄學對於儒家傳統的吸納與轉化。「何晏」每與「王弼」並舉共稱，兩者皆是正始清談的核心人物，亦同為貴無論的代表，何晏開先創始在前，王弼承轉終成於後，而聖人無情有情之辨則是兩者立場對反最為明顯的論目，亦當是探索兩者「既同且異」、「異中有同」之關係的進路。依此可見，「孔子」與「何晏」在中國傳統與魏晉當代之中，皆與王弼之聖人有情說有極為密切的關係，都將在本文中扮演所謂「他者」的角色，在自他關係的對話下，考察「他者」可以進一步掌握「自我」，而探索「自我」亦正是深入「他者」的方式，兩者之間必須「相互介入」、「彼此滲透」，由是在兩者的交互作用下，以呈顯出動態的發展過程，還原思想家自我主體的建構。

筆者有意重探〈王弼別傳〉中關涉聖人有情說的一段文獻——〈致荀融書〉，從「王弼與孔子」的角度切入，發揮「他者—孔子」的中介功能，一則從王弼對孔子先質疑後肯認的轉折，正視「前王弼」至「後王弼」思想之歷程性的演變，以揭示王弼從聖人無情至聖人有情的發展向度；二則以「王弼」對「孔子」的吸納與轉化，窺見魏晉文化的新趨勢。筆者亦將重探何、王之聖人無情有情說，從「王弼與何晏」的角度切入，發揮「他者—何晏」的中介功能，連結何說與〈致荀融書〉，強調王弼深受何晏影響又試圖超越何晏的微妙關係，以縮合兩說之對立性與連續性，使何晏聖人無情說在王弼聖人無情至聖人有情的思想發展脈絡上，從以往兩者的斷裂對立轉向互涉相關，以扮演更為積極的角色，並發揮彼此照明的作用。

以上兩個面向皆是建立在王弼與「他者—孔子」、「他者—何晏」的對話關係上，在此脈絡下的「他者」，簡約言之，乃是就「主體」之外的「客

體」而言，若重新回到主體的生命以觀，王弼形構其理想人格——有情而無累的聖人典型，此一理想的聖人典型亦可說是王弼自身之理想人格的宣示，即對應於現實之我的理想之我，此亦為一理想人格的「他者」，然若相對應於孔顏老莊對其理想人格之型塑，關涉自我與他者之間的王弼生命卻展現出與儒道截然不同的樣態與向度，將之比照其實然的生命經驗，遂造成王弼思想理型與具體生命之間的鴻溝，即在王弼現實之自我與理想人格之他者間出現「破綻、落差與衝突」，此一自我與他者的矛盾其因何在？筆者認為若能由此反思，不僅可以反省王弼思想的得失，亦可以在儒家與道家思想的對比映襯下，呈顯出會通儒道之玄學的思想向度與文化殊趣。

經由這三個面向的考察，期能使之成為一援引「自我與他者」來重探中國思想家的具體釋例，以提供學界參酌指教。

貳、重探〈致荀融書〉：王弼與孔子

對於何晏與王弼的聖人無情有情之辨，學界每以「聖人有情說」作為王弼思想的主張，而與何晏「聖人無情說」適相對反，何劭〈王弼別傳〉有云：⁴

何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以為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。

此一段文獻不僅載有王弼對何晏聖人無喜怒哀樂之見的批評，也揭示出王弼聖人有情說的要涵，故向來為學界所重，並視作何、王聖人無情有情之辨的

4 〔晉〕陳壽：《三國志·魏書·鍾會傳》注引何劭〈王弼別傳〉（北京：中華書局，2004年），頁795。

主要文獻根據，由於魏晉文獻亡佚甚多，目前若欲掌握王弼聖人有情說，直接文獻已相當有限，故傳統論述皆以此段文獻為據，視之為探索王說最為關鍵的線索；相形之下，何劭〈王弼別傳〉中另一段相關文獻——〈致荀融書〉，由於為書信性質，因此向來僅居於輔佐支援的角色：⁵

弼注《易》，穎川人荀融難弼〈大衍義〉。弼答其意，白書以戲之曰：「夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革。足下之量，雖已定乎胸懷之內，然而隔踰旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之於顏子，可以無大過矣。」

比較「何晏以為聖人無喜怒哀樂」與〈致荀融書〉的內容，文云：「聖人茂於人者神明」、書曰：「明足以尋極幽微」；文云：「聖人同於人者五情也」、書曰：「不能去自然之性」、「今乃知自然之不可革」，可見兩段文獻頗多可以相互印證發明之處。以往我們對於思想文獻的取捨考量，比較著力於材料所能提供的論述內涵，特別是具有關鍵性的思想主張，因此不免忽略了不同展現方式的材料線索，是以相較於理論性格較強之「何晏以為聖人無喜怒哀樂」的一段文獻，〈致荀融書〉遂顯得倍受冷落，〈致荀融書〉是王弼與荀融針對〈大衍義〉的難答，⁶王弼以「書信」答之，於信中又自比孔聖，在玄學大師湯用彤「本為戲文，亦不必過於重視」的評價下，更加深其不為所重的慘淡際遇。⁷然而在有限的魏晉文獻中，〈致荀融書〉的留存實是彌足珍貴的，而且這種訴諸生活情境的存在描述，似更能貼近王弼具體真實的生命經驗。本文並非要挑戰「何晏以為聖人無喜怒哀樂」一段文獻的核心

5 前揭書，頁795-796。

6 有關〈大衍義〉或〈大衍論〉諸問題，近人王葆玟曾加以考辨分析，可參考王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年），頁176-179，在此不加以贅述。

7 湯用彤云：「書中自比孔父，實涉遊戲。王氏論聖人有情，自以文為據，而其含義亦更重要」、「按王弼之文佚失頗多，茲難懸揣，而其與荀書，本為戲文，亦不必過於重視也」，參見湯用彤：《魏晉玄學論稿·王弼聖人有情義釋》，收於賀昌群等（編）《魏晉思想：乙編》（臺北：里仁書局，1984年），頁75、頁82。

地位，而是期待我們能跳脫「戲文」的成見，以另眼看待〈致荀融書〉為我們展示的存在樣態，從而提供對王弼思想之歷程性探索更多支援的理解。

〈致荀融書〉篇首即以「夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性」登場，「尋極幽微」之「明」，廣義而言，可通「神明茂」之旨趣，乃指人「體無」之稟賦，然在此之「明」亦可依《人物志》所謂：「聖賢之所美，莫美乎聰明；聰明之所貴，莫貴乎知人」即知人善鑒之「明」來闡述。「自然之性」則是指人與生俱來自然之五情。王弼以為聖人即使有「尋極幽微」之「明」，也不能沒有自然之五情。隨繼標出「孔—顏」，所謂「顏子之量，孔父之所預在，然遇之不能無樂，喪之不能無哀」，以孔顏師生的知契之情作為一具體示例，來證成篇首「夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性」的論述旨趣，乃是藉由魏晉時代所共同肯認的聖人——孔子，作為他對理想人格之生命樣態的思考。⁸

有別於漢代天人感應思想下神化孔子的論述傾向，魏晉人以本體論超越漢人宇宙氣化論的格局，因此對於聖人亦提出不同於漢人的思考，〈致荀融書〉即呈顯出以情理關係——「以情從理」及自然情性——「自然之不可革」作為討論聖人孔子的進路，代表了魏晉人對於聖人孔子的論述轉向。然從〈致荀融書〉「又常狹斯人，以為未能以情從理者也，而今乃知自然之不可革」之陳述可知，若相較於其他聖人論的文獻，此則所展現之「王弼與孔子」的關係，因存在著「先質疑而後認同」的轉折歷程，書寫著王弼透過「他者—孔子」所進行的一場自我價值的調整與轉換，打破了漢代以來聖人一向高高在上、不可質疑的神聖身段，使「王弼—孔子」之間遂具有更為微妙密切的關係。

根據〈致荀融書〉，王弼對孔聖人於顏淵之「遇之不能無樂，喪之不能無哀」的表現，亦曾持「以情從理」的標準而有所質疑，可見「以情從理」乃王弼本據的原則與判準，因此有必要先界定其義涵，

8 學界亦有人主張魏晉人所謂「聖人」乃圍繞在作為天下之統治者的帝王身上而展開，即偏向「聖王」的角度立說，筆者認為其理想人格既以「孔子」為對象，即使有關聯到「政治」的面向，也未必全無人生之意態的取向。

以充分了解王弼原有價值之依歸，所謂「以情從理」，由於文獻有限，在此我們僅可以透過比較法的方式來試圖揭示其義涵，若相較於側重在工夫義的「以理化情」及賢者之境的「情不違理」，「以情從理」當指全然依道而行，不顯情跡，即工夫已至化境，乃是一種生命境界的超然無繫，由於唯顯「理」而不顯「情」，故亦可謂之「無情」，⁹即是若照王弼原先「以情從理」的聖人判準，孔子於顏淵不當有「遇之不能無樂，喪之不能無哀」的表現。從「又常狹斯人，以為未能以情從理，而今乃知自然之不可革」可知，其間不僅存在著王弼對「孔子」看法的轉變，亦關涉到王弼對聖人有情與否之見解的調整，¹⁰由是我們在「王弼與孔子」的連結下，看到（前）王弼與（後）王弼的「自我」發展建構，繼而將「孔子之於顏回」的歷史情境具現於「王弼之於荀融」的當下體證，因為類似關係產生一定程度的相同感覺，所謂「足下之量，雖已定乎胸淮之內，然而隔踰旬朔，何其相思之多乎？」由之而有「故知尼父之於顏子，可以無大過矣」的釋懷。

在此我們發現「王弼與孔子」之間，形成一有如角色之替代與轉換般，透過「孔子對於顏淵」與「王弼對於荀融」兩個類似情境的連

9 湯用彤云：「『以情從理』可有二解，一可解為情不違理，蓋謂聖人本性其情，應以情從理，惟此解與上下語文氣不合。二解為以理化情，即是無情，蓋謂王弼原亦主無情（馮芝生先生說）。此解於上下文極可通。但以情從理似仍有情，而以情從理似不得比之用理化去情欲也。按王弼之文佚失頗多，茲難懸揣，而其與荀書，本為戲文，亦不必過於重視也。」參見〔晉〕陳壽：《三國志·魏書·鍾會傳》，頁82。筆者並不同意湯氏說法，並提出「以情從理」新解，認為若並觀「情不違理」、「以理化情」、「以情從理」，恰為三個層次：情與理不相違，就好像賢者當理；用理化去情欲，則涵攝較為明顯的工夫義蘊；而「以情從理」當指全然依道而行，不顯情跡，妙不可言，工夫已至化境，因而唯顯理而不顯情，是一種生命境界的超然無繫，由於不顯情，故亦可謂之「無情」。「以情從理」若採如此的詮釋，可以凸顯玄學強調境界的尋幽闡微而淡化工夫的特質。詳參見吳冠宏：〈何晏「聖人無情說」試解——兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉，《臺大中文學報》，第9期（1997年6月），頁277-279。

10 「又常狹斯人……」一句，盧桂珍解為「王弼批評不明此理者，但見仲尼有哀樂之情，就譏其未能『以情從理』」，即認為此是王弼批評時人對孔子的誤解，然而從「而今乃知」之轉折語氣以觀，此句當為王弼自謂之語，參見盧桂珍：〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》，第25期（2006年12月），頁111。

結，由此揭示出王弼對於聖人存在著「無情」至「有情」的心態轉折，是以若站在王說「歷程性」的角度，從靜態的定調分析走向動態的演變探索，〈致荀融書〉可以逼顯出更具真實性與發展性的「自我建構歷程」，王弼經由對「他者—孔子」的觀察而有所覺醒，重新定位出「自我」的角色，從而體現於自我對待荀融的態度中，並由此親證而更真切瞭然於孔子對於顏子的情感表現，我們看到「王弼與孔子」在交互作用中形成對話，而碰撞出從聖人無情至聖人有情的演變展示。

「孔子—顏淵」的連類推想，使我們必須重新進入《論語》的歷史視域以開展「王弼—孔子」的對話情境。《論語》中所傳載孔子對於顏淵「不遷怒，不貳過」、「三月不違仁」、「簞瓢陋巷，不改其樂」、「用之則行、舍之則藏」的稱許，正是孔子「學、仁、樂、義」之核心思想的體現，¹¹乃顏淵本諸德性進而向孔子所揭示之理想人格境界拳拳服膺的生命向度，是以孔子面對顏淵早逝，遂發出「天喪予！天喪予！」、¹²「非夫人之為慟而誰為！」¹³的感歎，悲喜之間當有孔子深感道繼有人的欣慰與道繼無人的傷慟，是薪傳以道濟世之人文志業的關懷，自非僅是愛賞之喜、喪徒之悲而已，不過孔子樂道有人、憂道不傳的歷史深邃圖像，在此卻全然收攝於「自然情感」的強調及其「愛才」與「惜才」的品鑒欣趣中，這當是以「自然情性」及「人物品鑒」為時代風尚及文化關懷的趨勢使然，故突顯的是孔子「多情」與「善鑒」的面貌，在王弼思想心靈的先導下，經由孔顏師生遇喪深情的現身，有如預示了一充滿魏晉文化情調的生命圖像即將登場，隨後我們可以在《世說新語》中的〈識鑒〉、〈賞譽〉、〈品藻〉、〈傷逝〉諸篇中找到品鑒者與被品鑒者交織而成之動人心扉的

11 此可參見吳冠宏：《顏子形象與魏晉人物品鑒》（臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993年）。

12 參見〔宋〕朱熹：《四書章句集注·論語集注·先進》，第8則（臺北：大安出版社，1994年），頁171。

13 參見前揭書，第9則，頁171。

相類情境，這些元素都已孕育在王弼筆下的孔顏形象之中，在聖人有情的議題下，成為自然情性之謳歌與人倫品鑒之美談。

魏晉之聖人觀雖仍舊秉承漢代以來聖人不可學不可至的傳統，認為聖人乃天縱之聖，非學而能，故常人僅可希慕賢人，¹⁴但若相較於漢代聖人之高深莫測，神祕無跡，王弼聖人有情說的提出，尤使聖人顯一親切可感，不再道貌岸然，可以看出「情」之議題已貫穿於歷史的扉頁，體現在孔聖人深情多感的面貌上，確有拉近聖凡之間的距離，並回證於自我具體的生命情境中。「孔顏」向來被視為魏晉人倫品鑒的典範型人物，魏晉人倫品鑒中亦存在著盛擬「顏子」的現象，¹⁵即以「當今之顏子」、「顏子復生」來稱美被品鑒者，無形中品鑒者遂隱如孔聖般，惟此種品鑒行為，所重在被喻為「顏子」的被品鑒者，然〈致荀融書〉中「王弼與孔子」的連結，卻是一「擬聖」活動的具體表現，故能順利進行「孔子之於顏回」到「王弼之於荀融」的轉化，王弼開出「擬聖」一途，鬆動了漢代以來聖凡壁壘分明的界域，成為聖凡關係的新向度，魏晉人欣慕聖人的人格境界與品鑒理想，但仍在才性聖人觀的視域下，故未能開出「成聖」的進路，卻在聖凡之際，以「擬聖」來遙契聖境，表現出對聖境的祈想，從而顯示在型塑理想人格之生命型態的探尋上，¹⁶〈致荀融書〉即以王弼的現身說法，讓我們見識到玄學家「擬聖」的具體實踐活動，並在對聖人生命行動的解釋中找到魏晉人物品鑒與玄學論題的交涉，若未能注意到此一連結所關涉之聖凡關係的文化義涵——擬聖，僅從人物之連類比附的合理性

14 參見余嘉錫：《世說新語箋疏·言語》，第50則（臺北：華正書局，2002年），頁109。

15 賀昌群云：「漢晉間稱許德行功業，何以獨擬於顏子，當應有待於深考者乎。」參見賀昌群：《魏晉清談思想初論》，收於賀昌群等（編）《魏晉思想：甲編》（臺北：里仁書局，1984年），頁12。拙作《顏子形象與魏晉人物品鑒》對此說法有進一步發揮。

16 「擬聖」此一議題乃為盧桂珍所提，可參考盧桂珍：〈王弼、郭象性情論研考〉，頁95-134，盧氏偏向王、郭之思想內容以論之，認為若將「成聖」一詞修正為「擬聖」，則更符合玄學家的思維，本文援此觀點進一步從〈致荀融書〉予以證成。審查者曾提醒研究者當注意漢代擬經風氣之盛，故「擬聖」並非漢魏差別所在，然因為此處所謂「擬聖」，乃置於「聖境：理想人格之生命境界」而言，正是玄學家於「有無」之玄思所開顯出來對於聖人理境的思考，本文所謂「擬聖」，亦必須置於此脈絡來掌握。

著眼，自會視為毫無理據的類推，而有比類不倫遂視之為「戲作」的批評。

從「未能以情從理」的質疑轉變為「自然之不可革」的肯認，王弼對孔子之於顏回所表現的不同意見，實耐人尋味，這種從「聖人無情」至「聖人有情」的歷程展示，也使我們見證到「孔子與顏回」的出現，不只是一經由歷史之回顧與想像所召喚出來的「類比情境」，乃是魏晉時代核心議題——對聖人生命型態之思考的生活書寫，可以視為玄學家從清談論辯延展至日常生活之對話語境的表現。從「又常狹斯人也，以為未能以情從理」的線索可知，王弼持「以情從理」的價值立場非僅是一時之想，而是有一思想理據使然，筆者認為此「以情從理」的判準，乃「無者，誠萬物之所資」思潮下的產物，如同裴徽的啟問——「聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」而王弼訴諸「聖人體無，無又不可以訓，故不說也，老子是有者也，故恆言其所不足」，以回應「無者，誠萬物之所資」的時代般，筆者認為王弼亦是以「聖人有情」來重新定位孔子的角色，以回應「無者，誠萬物之所資」的時代，兩者同為王弼立身於貴無論卻試圖愈出轉精、輾轉續進的關鍵。

透過「自我－王弼」與「他者－孔子」的疊影交映，我們在其「差距與裂縫」中看到魏晉時代崇尚自然情性與人物品鑒之文化情境的展露，亦在思想史的脈絡裡，從王弼與孔子的連結中窺見擬聖視角下微妙之聖凡關係的轉化，尤其是經由王弼之於孔子「先質疑後認同」的價值轉換，王弼以自身的親體實證及對孔聖之生命型態的安頓，形成一場從聖人無情至聖人有情之自我解惑歷程的展示，相較於其他聖人論的文獻，〈致荀融書〉在王弼與孔子之間呈顯出更為密切的微妙關係，特別是比對「聖人體無」一段文獻，將王弼置於貴無論的時代思潮下，以觀其「體無言有」與「體無有情」在玄學史上所開展的新義，更可以發現，〈致荀融書〉乃以王弼對於情感態度之認識的成長歷程，書寫著玄學史上聖人無情至聖人有情的重要發展，此自是「何晏以為聖人無喜怒哀樂」一段文獻所無法取代的。

參、重探聖人無情有情說——王弼與何晏

從何劭〈王弼別傳〉「何晏以為聖人無喜怒哀樂」一段文獻可知，王弼聖人有情說乃對反於何晏之聖人無情說而來，故兩說當為論述何、王差異的關鍵所在，然因何晏聖人無情說並未存有任何具體內容的文獻，而王弼聖人有情說則可依據其論點與相關文獻來予以闡述，相形之下，王說獲得玄學史上高度的推崇，何說卻每淪為玄學前的漢魏舊說而失去其在玄學發展上的角色與地位，¹⁷筆者認為何、王在玄學史上每為後人所共舉並稱，而何晏聖人無情說與王弼聖人有情說皆為正始玄談的要目之一，因此對於兩說若僅強調其各據一端的不容性，形同玄學前的漢魏舊說與玄學新論的對峙，勢必造成與正始玄談之整體情境脫勾的「斷裂現象」，因此我們有必要重新回到何、王所共營的思想氛圍，作為兩說針鋒相對的理解基礎，否則正始玄學不再是何、王共繪的歷史圖像，僅成王弼孤峰兀起的身影，聖人無情有情之辨便全然消融於王弼玄學成就的光環下，而喪失其為何、王共唱之玄學命題的角色，是以本文將進一步以「互為主體性」的「自他關係」來處理王弼與何晏的關係，而非傳統獨尊王弼的進路，即是不落兩端，一方面要透過何晏來了解王弼，也要透過王弼來了解何晏，使兩說可以經由對話的關係而釋放出新的理解能量。

魏晉玄學起於正始之際，思想家運用《老子》「有」與「無」的概念所進行的本體論思考，何晏與王弼可謂箇中翹楚，而聖人論正是玄學家貫徹其本體論至人生論的具體展現，《文心雕龍·論說》指出「何晏之徒，始盛玄論」，且並舉何晏二論與王弼兩例，視之為「師心獨見，鋒穎精密，蓋論之英也」，¹⁸從「晏能清言，而當時權勢，天下談

17 湯用彤綜觀考察漢魏間的相關學說以推尋何說而云：「聖人象天本漢代之舊義，純以自然釋天則漢魏間益形著名之新義，合此二義，而推得聖人無情之說」，湯氏說法詳參見氏著《魏晉玄學論稿·王弼聖人有情說義釋》一文，頁77，筆者曾詳加闡析評論，可參見拙作〈何晏「聖人無情說」試解——兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉一文，頁260-264。

18 〔梁〕劉勰：《文心雕龍義證·論說》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁681-683。

士，多宗尚之」¹⁹「何晏為吏部尚書，有位望，時談客盈坐」²⁰「曹爽常大集名德，長幼莫不預會，及欲論道，曹羲乃歎曰：『妙哉！平叔之論道，盡其理矣！』」²¹以上之文獻可知，正始玄風的主要倡導者和實際的領袖當為何晏，如同「聖人體無」一段文獻所顯示，王弼現身之際「無者，誠萬物之所資也」已蔚為風潮，「以無為本」乃為當時學界所共識，史傳有云：²²

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，無爵而貴矣。」

在此雖並列何晏與王弼，認為他們「祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為本」，即視何、王為正始玄學貴無論的代表人物，然這段文獻亦曾被命為〈無為論〉而收錄於何晏名下，²³可見在創始玄學之初，何晏當是第一位提出「以無為本」之命題的人，對於玄學具有倡之在前而開風氣之先的重要角色，現存何晏〈道論〉亦有類似於此「以無為本」的說法：²⁴

有之為有，恃無以生；事而為事，由無以成。夫道之而無語，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，包形神而章光影；玄以之黑，素以之白，矩以之方，規以之員。員方得形而此無形，白黑得名而此無名也。

19 余嘉錫：《世說新語箋疏·文學》，第6則引《文章敘錄》，頁196。

20 前揭書。

21 〔唐〕虞世南（編纂）：《北堂書鈔·藝文部四》引〈何晏別傳〉（北京：學苑出版社，1998年），頁121。

22 〔唐〕房玄齡等：《晉書·王衍傳》（北京：中華書局，2003年），頁1236。

23 參見〔清〕嚴可均（輯）：《全三國文》（北京：中華書局，1999年），頁1274。

24 參見楊伯峻：《列子集釋·天瑞篇》，張湛注引（臺北：華正書局，1987年），頁10-11。

何晏將老子有無並觀之「無」，提昇至「道」的位階，進而將「無／有」形成一哲學命題，以闡析道（本體）與物（現象）之間的關係，強調「無」為萬有之本根，是萬有賴以生成的形上根據，而此道體之「無」，是超越於形聲名象的，無方圓之定形，白黑之定名，故僅能以無形無名稱之。何晏另有〈無名論〉亦是剋就道體這種特質而發，並進一步闡析聖人在其「無／有」論述體系中的微妙關係：²⁵

為民所譽，則有名者也；無譽，無名者也。若夫聖人，名無名，譽無譽，謂無名為道，無譽為大。則夫無名者，可以言有名矣；無譽者，可以言有譽矣。然與夫可譽可名者豈同用哉？此比於無所有，故皆有所有矣。而於有所有之中，當與無所有相從，而與夫有所有者不同。同類無遠而相應，異類無近而不相違。譬如陰中之陽，陽中之陰，各以物類自相求從。夏日為陽，而夕夜遠與冬日共為陰；冬日為陰，而朝晝遠與夏日同為陽。皆異於近而同於遠也。詳此異同，而後無名之論可知矣。凡所以至於此者何哉？夫道者，惟無所有者也。自天地已來皆有所有矣；然猶謂之道者，以其能復用無所有也。故雖處有名之域，而沒其無名之象；由以在陽之遠體，而忘其自有陰之遠類也。夏侯玄曰：「天地以自然運，聖人以自然用。自然者，道也。道本無名，故老氏曰彊為之名。仲尼稱堯蕩蕩無能名焉，下云巍巍成功，則彊為之名，取世所知而稱耳。豈有名而更當云無能名焉者邪？夫唯無名，故可得徧以天下之名名之；然豈其名也哉？唯此足喻而終莫悟，是觀泰山崇崛而謂元氣不浩芒者也。」

何晏論「道」與「聖人」，皆有偏從「無」的面向來闡述的傾向，也許玄學草創之初，故力在撥「有」顯「無」，以凸顯道的超越性格，建構有別於現象層域的本體位階，故每以「無形」、「無名」、「無譽」、「無爵」稱之，而「以無為用」的聖人，亦復如是。雖然〈聖人無情說〉之內容已亡佚，但實可與〈道論〉、〈無名論〉、〈無為

25 參見前揭書〈仲尼篇〉，張湛注引，頁121。

論〉並舉而為何晏貴無論的重要論目，筆者以為何晏很可能即是由此進路而言「聖人無情」的，故其所謂「無情」正如「無名」、「無形」、「無譽」、「無爵」般，皆是凸顯聖人的超越性格，是以其「無情」之「無」，並非如漢儒進路般涉及本質性的否定，亦不似先秦道家特重工夫的作用層面而言之，乃是在其玄學格局下必然形成的觀點，是一種對聖人超越凡情之道境的表詮。唯「無情」方能不落於任何一情，而沒有情之跡限，既然沒有任何一情的發露顯跡，自當稱為「無情」，而成為人情表現最高境界的指稱，²⁶可見此「無」正是何晏「貴無」主張下的一貫立場，與先秦道家之聖人無情說有別，乃玄學創始之際，貴無論者撥有以立無之思路下的聖境格局，而非孤立於玄學之外全然否定的「無」。

何晏在遮有顯無的貴無傾向，力持「聖人無情說」，也終必使聖人之於「名教」—「有」的面向無法開展，而導向與玄學儒道會通之理想形成衝突的困境，王弼即以「後起之秀」的角色，突破了何晏玄學的限制，為玄學貴無論開出新局：

弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，神明茂故能體冲和以通無，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。²⁷

王弼以為聖人「五情」同於人故不能無哀樂以應物，而其「神明」茂於人故能體冲和以通無，在此我們可以說，王弼之理型人物的特質，兼具「神明茂」與「五情同」兩個面向，聖人由於五情同故能體貼眾人之情，不至於飄浮於虛無之間，又因神明茂故在眾人之中成事遊

26 〈何劭別傳〉云：「何晏主聖人無喜怒哀樂，鍾會等述之」，〔唐〕虞世南（編纂）：《北堂書鈔·設官部十》，頁439，引《傅子》云：「王黎為黃門郎，軒軒然乃得志，喧喧然乃自樂，傅子難之曰：『子以聖人無樂，子何樂之甚？』黎曰：『非我，乃聖人也。』」。可見王黎亦是傳述聖人無喜怒哀樂之流，從當時王黎倡「聖人無樂」可知，其所謂聖人無樂亦是指不顯情跡的聖人境界，自非常人可及。

27 〔晉〕陳壽：《三國志·魏書·鍾會傳》，頁795。

走，卻依能不累不滯，維持自身通無行道的特質，在此脈絡下，王弼特標「聖人有情說」，以完成其「體無而有情」之理想人格的建構，此若較之於裴徽與王弼之對話何其相似：²⁸

時裴徽為吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之。問弼曰：「夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」弼曰：「聖人體无，无又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言其所不足。」

王弼以「體無言有」來說明孔子何以言有而老子何以言無，基於會通孔老異同的需求，表現出極為強烈之重新詮釋孔子的企圖，所不同者在裴徽乃據「以無為本」之時代思潮以問之，揭示出孔老地位如何安頓的問題，王弼則直就何晏「聖人無情說」的困境而發，以「應物而無累於物」之聖人有情說來對治何說「不復應物」的問題，因為就王弼看來，何晏之聖人乃因「相從於道」而至超邁常人的無情境界，然至此境便「不復應物」，如是縱能極盡無累無繫、了然無跡的神妙化境，但卻好像成了游於方外、不涉名教的聖人，可見這個講法所針對的問題實與王弼答裴徽所問，如出一轍，都是為了會通有無、折衷儒道，是以「聖人體無言有」、「聖人體無有情」皆代表著王弼在貴無論思想下安頓孔聖人的兩個重要論點，乃是立基於「無」的玄學思想向「有」之向度縮合的表現，筆者認為這即是王弼所以能折服何晏的關鍵：

1 何平叔注《老子》，始成，詣王輔嗣。見王注精奇，乃神伏曰：若斯人，可與論天人之際矣！因以所注為《道德二論》。

28 參見〔晉〕陳壽：《三國志·魏書·鍾會傳》，頁795。余嘉錫：《世說新語箋疏·文學》，第8則亦載此事而字句小異，頁199。

2 何晏注《老子》未畢，見王弼自說注《老子》旨。何意多所短，不復得作聲，但應諾諾，遂不復注，因作《道德論》。

何晏在注《老子》「未畢」或「始成」之際，即是在其注解《老子》以建構「以無為本」的努力實踐過程中，透過王弼注《老》的表現從中窺見自己注《老》的困境，從而反思自己、認識到自己的不足，遂更加折服於王弼完成其玄學的未竟之功，而有「若斯人，可與論天人之際矣」的歎賞，所謂「天人之際」即指王弼思想展現出「上通天理、下應人事」並能於兩端之間循環反覆的深度，過去面對這場玄學史上世代交替的關鍵現場，論者向來聚焦於何晏的包容雅量與王弼的天才卓異，然卻少有思及何以能長江後浪推前浪？尤其是亦精通老學的何晏，何以會神伏於王弼的精奇？「他者—王弼」的現身，使何晏有如自我價值的陷落，自我盲點的開解般，遂生由衷的驚讚，這位經營多年、叱吒一時的貴無盟主，何以會一夕崩盤？因為王說的誕生不僅可以展現新意，亦必能消融何說，讓何晏不再能自暢己論，且在王說的環視下相形見絀，從而使何晏充分感受到在玄學的大道上已不得不讓位給後生可畏的王弼了。是以何、王之玄學必存在著發展上的連續性，王弼所以能超邁何晏，正是突破了玄學發展的癥結，因此有必要回到玄學發展的內在理路，方能真正解開何、王興替的關鍵。

依此看來，何劭《王弼別傳》「何晏以為聖人無喜怒哀樂」之「弼與不同」的線索雖使何、王玄學的差異留下可以探索的縫隙，然因向來之目光全部集中在王弼聖人有情說，何晏聖人無情說的思想面目反而模糊不清，由於何說的空白再加上「無情」與「有情」之對舉名目，遂造成過度強調兩說之間的「對立性」，而未能立基於玄學發展的脈絡，以致忽略兩說之間的「連續性」，而此一理解的縫隙正可以從〈致荀融書〉中找到合理的線索，〈致荀融書〉提及王弼先前曾質疑孔子之於顏回未能「以情從理」後才知「自然之不可革」，展現出王弼思想從聖人無情至聖人有情的轉變，此一「前王弼」的線索與何晏之聖人無情說可有關係？過去大家並未將何晏的聖人無情說與

〈致荀融書〉的「前王弼」來加以連結並觀，筆者認為兩者皆是「無者，誠萬物之所資也」之時空經驗下的產物。何晏在「遮有顯無」的進路下，以建構挺立「無」的絕對優勢與道性位階，進而將體「無」之聖人置於純任道體而無情跡之顯的境界，遂提出「聖人無情說」的主張；王弼玄學尚未成熟之際，亦曾本「撥有以立無」之玄學進路，極有可能在此「遮有顯無」之思路發展的階段性過程中，視聖人為不顯情跡即以情從理的生命型態，故對於孔子表現於顏淵的哀樂之情不免有所質疑，這樣的質疑正如他同面對何晏的聖人無情說與裴徽「然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」般，從〈致荀融書〉與「何晏以聖人無喜怒哀樂」兩段文獻中可以看到「前王弼」與何晏親證「無者，誠萬物之所資」之階段性思想的反應，形成聖人無情說的理據或主張，從而表現出王弼走出何晏貴無論的心路歷程，是以聖人無情說絕非王弼注《老子》背景下的階段性主張，²⁹因為在《老子指略》首段中已清楚表達出王弼通貫有無與體用之思想理路的建構與完成：³⁰

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。若溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。故象而形者，非大象也；音而聲者，非大音也。然則，四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。

首大半部王弼著眼於道體的建立，貴在撥有以立無，強調本體是超越一切視聽感官，乃視聽體味所不可得，而呈顯出「混成」、「無

29 「王弼老學應是持『聖人無情』說，其易學應是持『聖人有情』說」，參見王葆琰：《玄學通論》（臺北：五南圖書，1996年），頁585。曾春海也有類似說法，參見曾春海：〈王弼聖人有情無情論初探〉，《哲學與文化》，第16卷，第9期（1989年9月），頁609。

30 參見樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁195。

形」、「希聲」、「無呈」的樣態，以建構道體的絕對性與超越性；「然則」以後兩句則指出本體亦非孤懸於萬有之外的存在，若無具體的五音四象，則大音大象的作用也無從顯現，此即是王弼〈大衍義〉「無不可以無明，必因於有」之意，亦契合於王弼答荀融《難大衍義》之〈致荀融書〉的書寫背景；³¹最後以「物無所主焉」、「心無所適焉」闡明落實於現象萬有之際，主體置身於「有」界而不離「無」境的狀態。依此可見王弼注《老》已歷經「有→無」進而再「無→有」之玄學內在理路的探尋，即完成其崇本以舉末、貴無以全有的玄學體系之後，是以對於聖人亦不再純就道體——「無」的角度著力，而能重新正視聖人之情——「有」，建構出體無用有、內聖外王的聖人型態以會通儒道，如此遂有「聖人體無而有情」的主張。余敦康亦指出：³²

貴無論玄學的創建過程，可能經歷了前後兩個不同的階段，前一個階段主要著重於確立本體比現象更根本的觀點，論證現象世界紛然雜陳，千變萬化，萬物雖眾，其本為一。后一階段才把本體與現象之間的反復循環的關係突出為重點。

何晏聖人無情說代表著玄學創始之初，著重於本體之無的建構，此正如何晏〈道論〉、〈無為論〉、〈無名論〉所論般，而於現象之有未能有效安頓，也難怪何晏敵不過王弼的詰難，而終必折服於王弼的「聖人有情說」。〈致荀融書〉無形中亦透露出王弼主張聖人有情說前曾有持聖人無情說的過程，而王弼聖人無情說與何晏聖人無情說同為正始玄學貴無論思想成熟前的階段性產物，思想成熟後的王弼一則對治「他者—何晏」，一則對治「他者—前自我」，以「體無而有情」的思想來超越「貴無賤有」即玄學草創之初的思想限制，進而為聖人論開出新局，完成自我建構的歷程，是以透過他者視域的碰撞，

31 參見《周易繫辭傳》韓康伯注引王弼〈大衍論〉，前揭書，頁547-548。

32 余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004年），頁74。

使我們重新正視自我主體性的建構，在此他者不但可以充當呈現自我的背景，還可以與自我發生互動，甚至滲入自我的肌體，成為自我的一部分，造成自我的轉化與超越，而他者亦在自我的照明下，感受到自己的欠缺與不足，可見自我與他者碰撞後，兩者皆可以進一步反思自己，審視對方。而何、王之聖人無情有情說，不僅判然有別，又有所連結，是以兩說必須相互介入，我們可以透過王弼來理解何晏，亦必須透過何晏來理解王弼，使兩說得以相互參照，輾轉生輝，因此對於何晏、王弼之聖人無情有情之辨宜避免以「舊：前玄學—新：玄學」分判之，而當納入玄學發展的兩個階段「撥有以立無—貴無以全有」來予以定位考察，使聖人無情說與聖人有情說不再斷成兩截，各據一端，而能真正成為何、王談有論無，援引共生，進而成全後浪推前浪的正始美談。

肆、現實王弼之「自我」與理想人格之「他者」 ——王弼學行衝突下的反思

先前兩節論及他者，皆著眼於主體之外的「客體」，本節將回歸到王弼本身以論之。在王弼玄思的契會下，經由「本」與「末」、「有」與「無」之間的討論以申述本體與現象之間的關聯性，從而建構出「體無言有」、「應物無累」的聖人典型，完成其會通儒道、折衷孔老、體用一如之理想人格的圓滿化境，而王弼此理想人格，實亦為相應於現實自我之「理想人格」——「他者」的型塑，即為王弼思維所建構之人生樣貌與理想境界，王弼之理想人格——聖人，其沖虛的無限智心可向上「與道同體」，從而在生命的當下展現沖和的無境，可見他玄論思想何等精妙圓融。何晏稱許可與王弼談論天人之

際，即代表對王弼玄思的極高禮讚，但是此一思想理型的高度若比照王弼實然的生命經驗，我們會發現其間出現極大的落差與衝突：³³

1 性和理，樂遊宴，解音律，善投壺。其論道傳會文辭，不如何晏，自然有所拔得，多晏也。頗以所長笑人，故時為士君子所疾。

2 正始中，黃門侍郎累缺。晏既用賈充、裴秀、朱整，又議用弼。時丁謐與晏爭衡，致高邑王黎於曹爽，爽用黎。於是以弼補臺郎。初除，覲爽，請間，爽為屏左右，而弼與論道，移時無所他及，爽以此嗤之。

3 然弼為人淺而不識物情，初與王黎、荀融善，黎奪其黃門郎，於是恨黎，與融亦不終。

從何劭《王弼別傳》的資料中，拼貼出王弼「為人淺而不識物情」的歷史身影，王弼露才揚己、又乏容人雅量，自我標榜，其俗心、習氣、欲求亦與常人無異，相較其天資異稟所展現出契會神理的玄學才情，王弼玄學所勾勒的理想人格與其現實場域裡的具體生命形成極大的落差，使我們在激賞他精微闢透、高妙深遠之餘，仍不免惑於其學行的衝突，畢竟王弼對治的是儒道生命的學問，儒家孔孟以他們的體會與智慧，型塑聖賢人格，呈顯出成德境界與冀欲人文化成的生命向度，道家老莊亦反省體制，透視人存在的限制，從而展現出超拔俗世、反樸歸真的體道進路，兩者皆伴隨著工夫實踐以發現、把握、擴充自己生命的根源、揭示生命的理境，因此可以不斷超越自然生命與人為成見，而湧現出向其理想人格邁進的活力。王弼談玄說理，辯有

33 以上所列三條王弼生平文獻，皆引自〔晉〕陳壽：《三國志·魏書·鍾會傳》，頁795-796。

論無，以竭智騁才，表現出一種對純粹理趣的探求，可謂玄學名士的翹楚：³⁴

何晏為吏部尚書，有位望，時談客盈坐，王弼未弱冠往見之。晏聞弼來，乃倒屣迎之，因條向者勝理語弼曰：「此理僕以為極，可得復難不？」弼便作難，一坐人便以為屈。於是弼自為客主數番，皆一坐所不及。

王弼於清談現場上「自為客主數番，皆一坐所不及」，可見所重不在內容真理的傳述，要在能展其思辨之智悟與辯才之無礙，正是對這種智悟性格的充分肯定，使玄學成為中國人學思想中最具理論與思辨性格的學問，然抽象思維的高度飛揚，成就了思維的純粹性，卻使生命實踐的議題擺落一方，造成思維與生命兩端的落差，先秦儒道思想家亦型塑一理想人格的他者，唯於他者的構設勾勒亦在成全安頓自我的生命，表現出彌縫理想之他者與現實之自我間落差的向度，現實的我與理想的我雖不等同，卻有著追求方向與實踐工夫的一致性，尤其是孔孟，從經典中每傳寫著他們不斷印證的生命歷程，昭示著聖賢所以為聖賢的學行成果，對於老莊的生平雖然文獻所知有限，但其學行的一致性仍是可想而知的。

依此看來，王弼「聖人有情說」雖有兼攝儒家「有情以應物」與道家「體無而無累」兩個面向的用意，卻未必能體現儒、道精神的深旨。何以言之呢？儒家之「有情以應物」，不僅是人生情欲之肯定，要在使人知情以達禮，發而皆中節，並藉由「情」之發顯中修己達人，進而通天地之和；道家之「體無以無累」，乃隨其深貫之工夫遂有相應之境界，莊子「無情」之提出，正是此修道復性的工夫提點之展現。因此若言王說融合儒、道，也僅是理論上的整合或思維的湊

34 余嘉錫：《世說新語箋疏·文學》，第6則，頁196。

泊，此正是智解玄會儒、道的王弼乃至整個玄學的限制，然在此脈絡下，卻更可以充分發揮玄理精微圓融的妙意。

筆者認為現實王弼之自我與理想人格之他者似乎存在著斷裂的現象，固然王弼年紀輕輕便辭世，以至於沒有大半輩子之歷練機會來加以省視，但是從王弼諸多應物之行徑來看，「為人淺而不識物情」，與人有隙，憾恨以對，以所長笑人，皆與他的理想人格「應物而無累於物」遙相背反，也無開釋自己追求理型努力的跡象，諸如與曹爽談，一味論道，而不會審時度言，雖是年紀尚淺所致，亦可謂魏晉名士玄思性格的生命趨向使然，是以王弼談有論無，以有情無累拈出聖人理境，未必是基於理論與實踐合一以安頓自我生命的需要，而是透過揮灑自身的聰穎過人之材質性情以成就其論辯之智悟、思維之欣趣，從而任思維與生命各行其是，造成學行之衝突。³⁵惟此一理想人格的希冀卻又吸引著魏晉名士，余敦康有云：³⁶

王弼以後，竹林七賢、元康名士以及東晉名士，幾乎都是以「應物而無累於物」作為自己所追求的最高的人格理想。而且這個論點也為這個時代的新的內聖外王之道奠定了堅實的理論基礎，「無累於物」是內聖，「應物」是外王。

魏晉人遙契深慕「應物而無累」之聖境，在缺乏孔孟老莊深邃通透的工夫實踐下，遂轉成揮灑其天稟獨受的材質性情，是以魏晉時人或馳騁「無累」境界之光景，亦有玄會而乍現生命理境的姿態，此當與

35 盧桂珍認為歷代哲人在思考人生趨向與價值之時，每扣合著自身生命的境域而有所論述，因此試圖從王弼學與行的衝突，即實存的生命經驗，掘發其主張聖人有情而無累的因由，遂提出「有情即可處於群，無累又可保證超然的生命丰姿，王弼正視『情』在個體實存生命中的必要性，同時又給出生命不沈溺於情累的目標」的說法，使王說亦可相應於「為生命實然的困境尋求出路」的理解進路。盧氏力圖為王弼的思想尋繹其生命的關懷，用心可感，但筆者對此有不同的看法，王弼性情論固仍可提供凡人擬似聖境的修養工夫，但就王弼本身而言，思維與生命之間仍是各行其是的。盧氏之見詳參見氏著〈王弼、郭象性情論研考〉，頁120-123。

36 余敦康：《魏晉玄學史》，頁79。

「聖人有情說」的提出不無關係，³⁷然依此所展現出來各種不同的生命型態，與儒道之理想人格典型已大異其趣，這種理境的湊泊如同現實王弼之自我與理想人格之他者於言行與思維之落差般，此正是以玄智會通儒道思想之魏晉心靈的生命向度，他們或許能藉由某種因由，以其玄心直契道境，在瞬間迸發出玄光，但是卻非生命常態，僅是靈光乍閃，是以若從儒道思想之判準視之，魏晉人不免表現出縱向學行生命的斷裂，但卻成就出生命橫向姿態的豐富多樣性，此當更貼近於魏晉人的文化圖像。

結語

孔子是中國文化傳統的聖人典範，何晏是正始玄學的清談領袖，面對這兩位歷史與當代的巨人，王弼置身在「他者」的籠罩下，猶能不畏權威、挑戰成說，從而建立自我的思想，由此可見他天才縱橫所展現出超越傳統的創造力道，然這一思想的天才仍是置身於一特殊的時空經驗裡，為一時代思潮所孕育滋養，是以在他的成長歷程中必然存在著歷史發展的足跡，保留著思想演進的印痕，本文即透過「王弼與孔子」及「王弼與何晏」兩條理解進路的牽引，正視王弼聖人有情說的思想，當有一發展的歷程，而此一歷程性的揭示，並未消滅王弼在思想上的創造性成就，但卻可以使我們穿透時間的迷障，進入思想家一路走來的成長軌跡，朗現其與時代之思想背景交涉互動的發展情境，避免純以分析命題之方式進行思想的靜態探索，以活化思想史研究的動態命脈。

37 其實王說玄會有無之理境仍是為聖人而量身的，待郭象消「無」歸「有」，以「有」冥「無」，而言「萬物萬情，趣舍不同」、「各行其所能之情」，如是人人都為性分自足之存在，皆可適性而得其逍遙，直契自在無累之境，名士任情自得之風便找到一理論的根據，且在其推波助瀾下，時人則更能各展其自具的才情與風姿，不過王說於此亦當有轉折促發的角色。

〈致荀融書〉對孔子先質疑後肯認的歷程，正是王弼從聖人無情至聖人有情之真實體驗的生命圖像，王弼與孔子在此對話下，我們一則見證到傳統的轉化與歷史的再生，二則從擬聖的表現中看到魏晉聖凡關係的演變；何晏聖人無情說的重新正視，不僅可以呼應正始玄學思想的內在理路，透過〈致荀融書〉與何晏之聖人無情說的連結，更注意到何晏聖人無情說與王弼聖人有情說既對立又連續的微妙關係，以避免截斷何、王二說於玄學發展的血脈，由是揭示出聖人無情說至聖人有情說的發展，乃為玄學「撥有以立無」至「貴無以全有」之兩階段思想的體現，使之真正成為何、王攜手共唱的正始之音，並在正始玄學「創始」與「終成」的定位上安頓了何、王及其二說所當扮演的關鍵角色。因此筆者不同意視此二說為王弼注《老》與注《易》兩階段的產物，³⁸以免為了依附《老》、《易》經典的儒道性質，遂割裂王弼整體一貫的玄學生命，³⁹而是將此二說視為王弼思想成熟前與成熟後的不同意見，前者仍受制於「以無為本」的玄學時代，後者才顯現出王弼超越「自我—前王弼」與「他者—何晏」，更高明地融貫有無，即真正充分落實會通孔老、折衷儒道所表現的思想高度與玄學成就。

透過「王弼與孔子」、「王弼與何晏」這兩種「自我與他者」之理解進路的相援互證，使我們不再僅依聖人有情說來分析王弼的思想，而得以從聖

38 王葆玟先生及曾春海先生援引〈致荀融書〉作為王弼先注《老》後注《易》的線索，展開王弼先聖人無情而後聖人有情之思想演變的論述，然兩者立論的基礎是將王弼思想的歷程性，建立在其註解不同性質之「經典」的轉換上，王弼註《老》、《易》二書，雖尚無確證以定其先後，但學界大體上比較傾向先《老》後《易》的說法，唯從王弼老學著作的整體義涵觀之，其玄學體系業已建構完成，而「聖人有情說」乃王弼思想體系的核心論題，自不可能因為面對儒道性質不同的著作，便動搖此攸關玄學架構的基本立場。故不取依於「道」——注老（無情）與依於「儒」——注易（有情）的理解模式，以避免為牽就儒道傳統而支離王說整體一貫的玄理。

39 余敦康：《魏晉玄學史》云：「雖然《周易》和《老子》這兩部先秦的經典屬於儒道兩家，但是通過王弼的重新解釋，卻改變了原來的學派屬性而結成一種互補的關係，共同構成貴無論玄學的有機組成部分。《周易注》與《老子注》的互補關係表現在各個層面上。就本體論的層面而言，《老子注》側重於說無，《周易注》側重於談有，但是前者說無並不離有，後者談有也必歸結到無，二者的思想是互相滲透的。」，頁257。

人無情至聖人有情的發展來體現王弼歷程性的思想建構。本文亦從自我與他者的視域來重新檢視王弼學行的衝突，指出其存在著思維與生命各行其是的問題，故可以透過聖人有情說來圓成其玄學的內在理路，表現出會通儒道理想人格的思維高度，而其具體生命卻仍舊停留在未減習氣與俗情的世域，遂造成理想人格之他者與現實王弼之自我的斷裂現象，若相較於先秦儒道兩家落實於生命實踐的成德成道向度，我們發現玄學會通儒道之妙是智悟之思辨取向，而不在生命的修持與證成上，何晏聖人有情說與王弼聖人有情說，皆表現出此回應玄學內在理路的思維傾向，由此亦可見玄學之文化殊趣。

希望以上援引「自我與他者」以對治王弼思想之歷程性探討的嘗試，有助於澄清何、王二說的理解癥結及王弼學行衝突所揭露之魏晉文化殊趣，並為中國思想之探索從「結構性」轉向「過程性」的研究提供另一種可能。◆

◆ 責任編輯：蔡明純。

引用書目

古代文獻

- 〔晉〕陳壽
2004 《三國志》（北京：中華書局，2004年）
- 〔梁〕劉勰
1999 《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1999年）
- 〔唐〕虞世南（編纂）
1998 《北堂書鈔》（北京：學苑出版社，1998年）
- 〔唐〕房玄齡等
2003 《晉書》（北京：中華書局，2003年）
- 〔宋〕朱熹
1994 《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年）
- 〔清〕嚴可均（輯）
1999 《全三國文》（北京：中華書局，1999年）

近人文獻

- 王葆玟
1987 《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年）
1996 《玄學通論》（臺北：五南圖書公司，1996年）
- 王慶節
2004 〈老子的自然概念：自我的自己而然與他者的自己而然〉，《求是月刊》，第31卷，第6期（2004年11月）
- 余敦康
2004 《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004年）
- 余嘉錫
2002 《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，2002年）
- 吳冠宏
1993 《顏子形象與魏晉人物品鑒》（臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1993年）

- 1997 〈何晏「聖人無情說」試解——兼論關於王弼「聖人有情說」之爭議〉，《臺大中文學報》，第9期（1997年6月）
- 張文喜
2002 《自我的建構與解構》（上海：上海人民出版社，2002年）
- 曾春海
1989 〈王弼聖人有情無情論初探〉，《哲學與文化》，第16卷，第9期（1989年9月）
- 湯用彤
1984 《魏晉玄學論稿》，收於賀昌群等（編）《魏晉思想：乙編》（臺北：里仁書局，1984年）
- 賀昌群
1984 《魏晉清談思想初論》，收於賀昌群等（編）《魏晉思想：甲編》（臺北：里仁書局，1984年）
- 楊伯峻
1987 《列子集釋》（臺北：華正書局，1987年）
- 楊國榮
2006 〈他者的理解：《莊子》的思考——從濠梁之辯說起〉，《學術月刊》，第38卷，8月號（2006年8月）
- 裴春苓
2000 〈當代新儒學「儒佛融攝」詮釋方法中「自我」與「他者」的關係探討——以熊十力、牟宗三為例〉，《鵝湖月刊》，第25卷，第12期（2000年6月）
- 樓宇烈
1992 《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年）
- 盧桂珍
2006 〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》，第25期（2006年12月）
- 顧紅亮
2006 〈孔子儒者的他者哲學維度〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》，第38卷，第5期（2006年9月）