

魏源《老子本義》對王弼「有無」 「本末」思想的繼承與發揮

黃麗頻*

摘 要

本文試圖從王弼「有無」、「本末」的理論體系作為基準，探究魏源《老子本義》中環繞於道的相關討論。藉以釐清魏源在注老思維方式上的承繼，以及他在時代環境的不同需求下，個人的論點闡發。

本文歸納出魏源「以有無為體、為用」與「執本御末」的理論架構，以相應於王弼「以無為體，以有為用」及「崇本息末」的思維方式。透過二者的比較，可以得知魏源在儒道互補的主張下，讓有、無駢肩而立，有不再是末，而成了與無分庭抗禮的重要法則。另一方面，身處清代的魏源，在面臨駸駸東來的船堅砲利，由於務實的觀念及與世變遷的理念使然，提倡本末亦可鼎足而立，只要能守住樸的本質，與時俱進，氣運隨時可以再造。

關鍵字：魏源、《老子本義》、王弼、有無、本末

* 虎尾科技大學共同科兼任講師

魏源《老子本義》對王弼「有無」 「本末」思想的繼承與發揮

黃麗頻

壹、前言

《老子》一書的問世，為中國文化的形上思維及辨證思考開啟了新的一頁，學術價值不言可喻，也因其言簡意賅及遮詮的文字模式，留予後世無限的解讀空間。在歷朝各代的註解文字中，注家們除了著意於發掘老子的本義之外，最重要的往往仍在於自我創見的抒發與理論系統的構築。因此這些註解文字，也就結合了老子的義理以及注者本身的思想信仰，在不同的環境背景底下，產生各種適應於時代需求的思理論點。

歷來註解老子的文字中，除了《莊子》內七篇直承老子義理，並將老子思想中的主體意識進一步發揮外，便是王弼（226-249）的《老子注》最能發揚老子思想的精微之處。尤其他為魏晉玄學提供了一個「以無為本、為體；以有為末、為用」的基本理論架構，透過這個理論架構，玄學家們就有可能一步一步援道入儒，最終融合儒道（唐翼明，民 81，193）。而且他將老子的「道」提升至本體的高度，脫離漢代氣化宇宙論、黃老治術及養生鍊氣的思考路徑，將老子的形上義理闡發開來。所以論者一致肯定王弼《老子注》思想的建樹，也為後世解老注家提供了思考的理論依據。

王弼思想的影響隨著時代的遞進，不斷往後延伸，到了清代，這樣的影響力仍未曾稍減。對於那些穿梭於儒道思想之間的士子而言，王弼「體無用有」的理論，有力的提供了一個會通儒道思想的途徑，讓二者得以合而為一。嘉道時期，清朝已逐漸走向衰頹，以天下為己任，講求經世之學的魏源（1794-1857），在治《春秋公羊傳》的同時，也兼注老子思想，出入於儒道思想之際，對於王弼思想中「體無用有」的理論服膺於心，他在《老子本義》¹一書中，直接引用王弼思想

的文字有十八處，尚不包括思想上的潛移默化。魏氏承繼了王弼「有無」、「本末」的架構，對於老子的道論及應世的思想，在王弼注老思想的基礎之上，產生了專屬於他的時代與個人關懷的理論系統。

縱觀前人對魏源的相關研究，「或論其經學特色，或言其史觀與史識、或探其佛道思想，或考其文學成就；或綜合而探其思想淵源與特色、究其經世之志與實際主張、析其學術與經世觀之影響及價值等等。」（楊晉龍，民 93，53：46）研究論術甚夥²。而有關魏源注老思想的論文，可見於熊鐵基、馬良懷、劉紹軍《中國老學史》（熊鐵基、馬良懷、劉紹軍，1995）、羅檢秋《近代諸子學與文化思潮》（羅檢秋，1998）、陳耀南《魏源研究》（陳耀南，1979）、賀廣如《魏默深思想探究—以傳統經典的詮說為討論中心》（賀廣如，民 88）等書，這些論著大多以統整的研究角度，對魏源的《老子本義》作精要性的解說，闡發其經世致用的創作企圖及儒老會通的本質，而陳耀南《魏源研究》則是將魏源的易老學與變革復運之學作整合論述，其中唯有賀廣如一書提及魏源對王弼思想的繼承：

《本義》一書的論述，主要是以道器論為中心，亦即藉由道器、本末、母子等類似的概念來掌握《老子》思想，並開展其說。其中論及本末、母子的概念時，大體近於王弼所主張的『崇本息末』之說，且默深亦不時引用王弼注以助成其說，故默深關於這類的概念其實與王弼並無太大的不同。」（賀廣如，民 88，74）

賀氏一文提出魏源襲用了王弼本末、母子的概念，發展其道器論的睿見，但他認為二者之間只有承襲關係，而未論及其相異之處，因此本文意欲探討魏源《老子本義》在王弼的「以無為本」「以有為末」的思想基礎之上，又發揮了什麼樣的不同思考，以及這些思想產生的因素為何。以下將就有無、本末的關係探究魏源《老子本義》及王弼思想之間的承繼與相異處。

貳、以有無為體、為用

老子的「道」是其哲學思想的最高範疇，老子認為「道」是萬物的存在依據，也是萬物所由生的本原。「道」兼具「無」與「有」的雙重特性，老子說：

道可道，非常道。名可名，非常名。無，名天地之始，有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其徼。³此兩者同出而異名，同謂之玄。

玄之又玄，眾妙之門。「〈第一章〉」

「天地之始」的「無」與「萬物之母」的「有」都是對道的稱謂，因此「無」與「有」是「同出而異名」的，也是稱其「玄之又玄」的原因。老子的「道」是「夷希微」⁴，超越知覺和感官經驗的，所以稱其為「無」，但是此「無」並非絕對的虛無，它是一種真實的存在，也就是「其中有物」、「其中有精」的「有」。「道」是「有」與「無」兩種特性的統一—透過「無」覽觀道的玄妙，藉由「有」觀照道的作用。所以說「天下萬物生於有，有生於無。」〈四十章〉正是此種「有無兼具」特性的表現。

魏源的道論基本上就是循著老子「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」的理論為主軸加以展開，揭示其「常有而常無」的主張。在魏源的觀念中，「常」與「無」是道的主要特性，所以他以「常無」來指稱「道」：

凡言守雌，言不爭，言慈儉，言柔弱，種種眾妙，皆從此常無中出矣。故曰眾妙之門，蓋可道可名者，五千言之所具也，其不可言傳者，則在體道者之心得焉耳。⁵

魏源以「常無」一詞形容「道體無、道用常」的玄妙境界：「道用常」表現在「守雌」、「不爭」、「慈儉」、「柔弱」等種種現象界的體現；「道體無」則呈顯於「道」的不可言說，無法以文字語言所具體指稱的特性，而須由個人的心靈去領會體悟，強調心對道的玄覽觀照。因此「無」即是對道體虛無的形容，而「常」則是道體發揮於萬有之上的玄妙作用，道的「常無」，即是「無」與「有」統一的表現。

一、無—道體虛無

魏氏以為道的內容就是無。他說道：

老子言道，必曰常，必曰玄，蓋道，無而已，真常者指其無之實，而元妙則贊其常之無也。（頁1）

魏源認為道體即是虛無，這個虛無的道體是長存不殆的，故名其為「常」，而道的內容又是虛無，無法以知覺感官觸及，是一個「非有」的存在，故以「玄妙」之詞加以形容。

魏氏在「繩繩兮不可名，復歸於無物」一段上，也引吳澄的評論說道：

無物指道而言，反還其初，則歸於無物之道。（頁16）

魏源以為所謂的「道」，就是無物的狀態。道體是夷希微的，本來就非屬「物」類，。魏源對於道的理解，即是一種虛無的狀態，所以他說：「蓋道以虛無為體」

(頁 87)。又說：「夫天地無心而成化，猶橐籥然，中虛無物，動而愈出。」(頁 6)，詮解「道沖而用之」一句時，亦論道：「說文曰，盅，器虛也，道之體本至也。」(頁 5) 等等，均是對道體虛無特性的說明。

這個虛無的道體，和萬物之間的關係又是如何？魏源一方面認為道是天地萬物的存在依據，他說：「道者，取於無物而不由也。」(頁 29) 另一方面，魏氏亦承認道的生成義，認為道是天地萬物的本原，世界萬物均從道而出，他在解讀老子「孔德之容，惟道是從。」一段時說道：「孔，大也。從，自也。言盛德之容，皆自道中出也。」(頁 24) 因此「夫天地萬物皆有生於無」(頁 51)、「有本於無」(頁 51) 正是他對道兼具本體與本原性質的說明⁶。

就王弼而言，他注解《老子》的思維方向在於「貴無」，而他的「有」、「無」觀念已與老子產生分歧：

王弼儘管發揮「無為有之本」的觀念，但卻始終盡量避開《老子》書第四十章中所謂「有生於無」所表現出來的「無」與「有」之間的生成關係。此一不同標誌著王弼在中國本體論思想史上一個帶有劃時代意義的創發。王弼的創發在於去除老子「有」「無」之間的生成義，使得其本體觀念跨越了漢代氣化宇宙觀之下的「同質性」的體用關係，而朝向一「異質性」的體用關係發展⁷。(劉榮賢，民 92，56：205-206)

魏源一方面接受了王弼「無為有之本」的本體概念，但他並未如王弼般避掉「有」與「無」之間的生成義，而是一概接收，所以他也接受了「氣化宇宙論」的觀點，他在《老子》四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物」一段上，便採取了張爾岐(1612-1678)的解釋：

道生一，一生二，無名，天地之始也；二生三，三生萬物，有名，萬物之母也。一謂氣，二謂陰與陽，三謂陰與陽會合之氣，即所謂沖氣也。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和，即申說三生萬物也。(頁 55)

道是虛無的本體，生出「一」，而「一」即是「氣」，可見魏源將漢代的氣化宇宙論與魏晉的本體論兩種觀點結合為一，但「一」是什麼呢？從《老子》三十九章「昔之得一者」一章之案語可見其端倪：

此章所謂得一者，即沖虛不盈之德，為其近乎無也。又以侯王自稱孤寡不穀明之，為其近乎一也。夫天地萬物，皆有生於無。(頁 51)

由此我們大概可以釐治出魏源的宇宙生成理論，他認為道是虛無的本體，是萬物所由生的本原，道生出了德，這個德也就是「一」，其本質則是元氣，因此它

是介乎有無之間的，藉由「德」，各物之性才能顯現。可見他在王弼的「道者，物之所由也。德者，物之所得也。」⁸的理論基礎之上，摻入了氣化宇宙論的生成義，使其本體論，同時具有「同質性」與「異質性」兩種體用關係的特點。

二、有一以德為本，以物為末

道體虛無，如何與萬物形成聯繫？便須藉由「德」作為架接無與有的橋樑：

蓋道以虛無為體，其運而為德，則以慈儉謙退為用，然德為萬物之母，則慈乃善之長也。（頁 87）

「德」即是道的運作，它是道落實於現象界的流行，也是萬物本質的體現。就魏源而言，萬物本質的體現便是道的呈顯，所以他說：

道本自然，法道者亦法其自然而已。自然者，性之謂也。人而復性，則道之量無不全矣。⁹（頁 29）

道就是自然，自然就是本質、本性，只要人能恢復自然的本性，就是道的體現。在魏源的觀念中，道的自然與呈現在萬物本質上的自然是可相通為一的，由此可見其理論上的道、德統一。

在「道之為物，為恍為忽，忽兮恍，其中有象，恍兮忽，其中有物，窈兮冥，其中有精，其中有信。」一段上，他詮解道：

此皆言道之無也。有物有象者德之容，猶其粗者，德者有物有象之本，尤其精也。（頁 24）

魏源以為「恍惚」、「窈冥」是道體虛無的表現，但是在這虛無之中，存在著真實的信驗，便是「德」，德即是萬有的根本。由此可見道的無與德的有是一體的兩面，道體是絕對的虛無，而宇宙萬象的運作，便是德的發用。因此德是有之本，是道的實際層面，而非「道失而後德」的向下淪降。相應於王弼的「以無為體，以有為用」，魏源將道體掛空，道體是絕對的無，但是道用則由德來運作，而將「有」再作出本與末的層次區隔－以德為本，以物（象）為末。

德是萬物的根本，所以是有，但同時德又得無之本，所以近乎無¹⁰，因此德是介乎有無之間的存在，他在「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」一章上，引吳澄（1249-1333）的評解說道：

吳氏澄曰，此章專言德迹之呈露者，曰夷曰希曰微曰一，皆指德而言也。德在有無之間，故雖若有名而不可名。無物指道而言，反還其初，則歸於無物之道。莊子所謂德同至於初是也，道紀者德也。（頁 16）

虛無、無物的道體是萬物所賴以存在的依據，萬物終將回歸於道，但是關於萬象的運動流行，則是德的作用，德一方面承接道的無性，另一面則牽繫萬有的化遷，既是有，又得無，在有無之間架接了一個橋樑，也是宇宙萬物藉以依循的軌跡。

關於「道」與「德」的關係，陳鼓應先生作過一段簡要精闢的評論，他說：形而上的「道」，落實到物界，作用於人生，便可稱它為「德」。「道」和「德」的關係是合二而一的，老子以體和用的發展說明「道」和「德」的關係；「德」是「道」的作用，也是「道」的顯現。混一的「道」，在創生的活動中，內化於萬物，而成為各物的屬性，這便是「德」，簡言之，落向經驗界的「道」，就是「德」。(陳鼓應，1992，13)

《中國老學史》中亦論述道：

世俗對於道德的看法，基本上都是把二者聯繫在一起，而把他們看作完全統一的，即把德看作道在各種事物上的具體體現，而對於人來說，德就是人對於道的認識與掌握，就是道在人性中的現實化。(熊鐵基、馬良懷、劉紹軍，1995，400)

從此處來看，魏源將德作為道的發用，聯繫道、德二者為一的論點，並無特殊發明，但值得注意的是，他的論點中對於德的重視，他將德視為「萬物之母」，便賦予德相當於萬物本原的高度。

就王弼的注老思想觀之，他的發明在於「將老子有無一對範疇，由宇宙發生及本原論層面，轉化至本體論層面」(陳鼓應，民 92，58：10)：

在老子，無與有乃是指向道體的一體兩面。「無」是就道體作為萬物的存在根源以及依據，並且超越人之認之與言說發面說；「有」則是就道體的實存性言。而至王弼，「無」為一切存在的依據，「有」則落至經驗層面。(陳鼓應，民 92，58：10)

魏源一方面接受老子「道體」「有」「無」兼具的特質，一方面也融匯了王弼以「無」稱本體，以「有」稱現象界的指稱，但為了解決道體既是「無」，又同時具備「有」「無」二種特質之間的矛盾，他在設畫本體與本原之間的關係時，將德的定義，設定為出入有無之間的雙重特性，因此道是本體的「無」，德是本原的「有」(有之本)；本體是虛無的存在，本原則是元氣混生的有無之間，當德下落至物身，便是經驗層面的「物」(亦即有之末)。

三、以無為用，以有為利

魏源詮解道為虛無，賦予其本體的意義，另一方面，他將化生萬物的功能，交由德來運作，德是萬物之母，是天地萬物的本原。道成為隱身背後的依據，它是萬象萬有推尋到最後的根本，所以道也可以說是德的根本，這也是他說：「德者，萬物之母。道又德之母。」（頁 23）的原因，但是他又將「德」推極至「萬物之母」的地位，德便具有屬於萬物本原的高度，因此道體的無與德用的有都是天地萬物所須遵循的理則，而此便是魏源依老子「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」的理論提出「常有而常無」的思考路徑。

魏源以為有、無是一體的兩面，他在老子「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀其復。」一章上評解道：

致虛而未知實之即虛，守靜而未知動之即靜者，觀無於有，而未於有觀無故耳。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。（頁 19）

魏氏認為萬有均起於道體的虛無，萬物終將回歸寂然的道體，從無的觀點切入，萬有終將回歸於無，所以有即是無，萬象雖都呈現運動的狀態，但本質仍是虛靜；但如就有的角度觀之，則無即是有，動亦即靜。因此有與無、動與靜、虛與實都是一體的兩面。因此我們體道，便要能體會道德這有無一體的特質，進而加以效法：

惟知道者虛靜之至，則見其所以作，與其所以芸芸。其所以作者，乃其所以復也。知作者之皆妄，而靜者之為常，則執性命以命群物，常有而常無，常作而常靜。（頁 19）

魏源以為「虛」「靜」是物的本質，以「虛靜」的心才能體悟道體的無、虛、靜及現象界的有、實、動。所以他說「守靜」才能「執性命以命群物」，在有無之間、作靜之間不斷循環反復，由此可見，魏源雖承認「無」、「虛」、「靜」的在現象世界的導領性，但亦重視現象界「有」、「實」、「動」的運動狀態，認其為道體流行的一種體現，「於有觀無」也是體道的一環，所以有、無二者相輔相成，不可偏廢。

既然有無相生，那麼又將如何解釋老子言必稱無的作法？他評論道：

老子曰，有之以為利，無之以為用。非不知有無之不可離，然以有之為利，天下知之，而無之為用，天下不知，故恆託指於無名，藏用於不見，損之

又損，以至於無為。無為之道，必自無欲始也。（《論老子一》，頁1）

有無若為一體，為何老子強調無而略談有呢？魏源以為這是因為「有」是顯明的存在，眾人皆得觀其妙，但「無」因其隱微的特質，世人往往闇昧未明，所以這是老子必須強力呼告的主要原因。事實上有無不可分離，與道為一，所以他在老子首章：「無名，天地之始，有名，萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微，此兩者同出而異名」之上註解：

又恐其歧有無為二也，而後以同謂之玄渾微於妙總括之。凡書中所言道體者，皆觀其妙也；凡言應事者，皆觀其微者。惟夫心融神化，與道為一，而至於玄之又玄，則眾微之間，無非眾妙。（頁1-2）

魏源發揮老子「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」的觀點，將有與無視為一體的兩面。所以老子書一點都不虛玄，道體是玄妙抽象的無，但道用（德）則是實際確切的有，只要能虛靜體道，所有物類事象都是道妙的體現，無與有便由此統一。

對於一位體道的聖人而言，有無並用才是必當遵循的理則，無以致其用，有以施其利，魏源引前人之說以論證此理：

呂氏惠卿曰，非有則無，無以致其用，非無則有，有以施其利。觀於車器居室，而其則不遠矣，至於身則不知吾之所以為用者何邪？是故聖人入而未嘗有物，所以觀其妙；出而未嘗無物，所以觀其微。故曰利用以安身，而入神以致用也，知兩者之合一而不可離。（頁13）

魏源以為有無一體，二者各有其用，不可分離；聖人也應出入有無之間，才能利、用兼得。對提倡「經世致用」的魏源而言，王弼所主張的「以無為體，以有為用」或許稍嫌不夠落實，因此他以老子「有之以為利，無之以為用」作為聖人行為的律則，聖人入而以無養性，出而以有利物，真正達到「言其大則內聖而外王，言其化則合天而盡道。」（頁19）的境界。

綜合以上的討論可知在魏源的道論中，道與德同時並存，並沒有本末先後的問題。道與德是一體的兩面—道是虛無，而德是玄妙的表現（有），所以有與無也是一體的兩面，而有可再細分為本原的德（精）與物（粗）。

王弼通過「無」與「有」的兩種特質去理解道，並由此展開其道論的思想架構。他說：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。」¹¹就王弼而言，「有」是天地萬物的展現，而「有」

的初始狀態即是「無」，因此王氏又說：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然為體，不可為象。是道不可體，故但志慕而已。」¹² 道即是無，是萬物存在的依據，它無形無象，不具形體，只可意會無法言傳。

魏源基本上也是循著「無」與「有」的雙重特性架構他的道論，王弼以體用¹³不離闡釋有無的關係－無必須落實於有才能呈現，而有亦待無方能彰顯。而此理論其實已內化於魏源的注解當中，所以他才會有「觀無於有，而未於有觀無」的類似觀點。但是魏源在王弼「有無」的思想基礎之上，也產生了屬於他個人及當時環境的不同思考，相應於王弼提出「以無為體，以有為用」以達到有無相即不離的思維方式，魏源將「有無相即不離」的觀點發揮得更為淋漓盡致，他以「德」作為架接有無的支點，透過其「介乎有無之間」的特質穿針引線，進而構畫出一個「以有無為體，以有無為用」的體用關係。

參、執本御末

江淑君〈論王弼注老之思維方式〉提及王弼注老時，最具創造性的思維方式：「有、無的提舉是為完成形上學的理論架構，而本、末的提舉則是將此一套形上學玄理落入現實人生的實際運用，因此涉及了政治社會問題的討論。」（江淑君，民 84，20：7：32）魏源襲用了王弼對「本末」的解讀，相對於「有無」在形上學的區分，「本末」為形上玄理落入現實人生的實際運用，而此運用，便是聖人「執本御末」之道。

一、理想人格

承前一小節的討論，魏源心目中的理想人格，是出入於無有之際、常有而常無的聖人形象。體道的聖人，不僅要能無，更要能有，所以他說「天地無心而成化，聖人則有心而無為。百姓萬物之責，在於聖人，則非天地之能芻狗之，而人之芻狗之矣。」（頁 6）由此來看，天地的無心與聖人的有心是相互配合的，天地化生萬物，而聖人則負責統領與關照，讓社會秩序得以安定，人民安居樂業。天地無而能有，聖人有而能無，二者各司其職，相輔相成。

魏源承繼老子「無之以為用，有之以為利」的思想，認為聖人須有心而無為，「有心」是「以天下為己任」的使命感，「無為」則是一種領導方法與策略；「有

心」是為了「利人」「利物」，「無為」則是為達此利之用，所以魏源在《老子》七章「是以聖人後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪，故能成其私」一段上注解道：

是以聖人處柔處下，本以先人而後其身也，而人愈貴之，寡欲無求；本以利人而外其身也，而人愈不害之，其後身外身，夫非心之無私邪？乃身以先且存焉而成其私，亦理勢之固然矣。（頁8）

老子只說「後身」「外身」，魏源則提出聖人之責在於「先人」「利人」；老子教導聖人應以「後身」「外身」來減輕對百姓的壓制與管控，最終才能「身先」「身存」，魏源則在老子思想的基礎上，說明唯有「後身」「外身」的領導方式，才能達到「先人」「利人」的實際效用，在老子的「身先」「身存」之外，突顯出了「利人」這個職責。

在《老子》七章上，魏氏也引李贄（1527-1602）的說法說道：

凡利物之謂善，而利物者又不能不爭，非上善也。惟水不然，眾人處上，彼獨處下，眾人處易，彼獨處險，眾人處潔，彼讀處穢。所處盡眾人之所惡，夫誰與之爭乎？居善地以下，則言聖人利物而不爭之實，非仍指水也。（頁9）

將「善」解讀為利物，認為道德完備的聖人應如水一般，「利物而不爭」，此雖為老子之言，但亦可得見魏源對聖人「利物」職責的重視。

由此可見魏源對聖人的定位，在於一個「利」字，所謂「利人」「利物」，欲得此利人利物之實，方式則在於「外其身」「不爭」。老子說：「有之以為利，無之以為用」老子強調的是無之用，而魏源則在無之用以外，也提出有之利，聖人之職便是在於以無為用的施政方式，得到有之為利的效果，這是老子未談，而魏源所著重之處。由此可見，魏源對於「有」與「利」的重視，較諸虛無的「無」（道體）而言，行利物之實的聖人，在則天體道之餘，才是能真正澤民利物的實施者。

就聖人觀而言，王弼提出了一個「體無而有情」（吳智雄，民84，1：49-64。）的形象：

聖人體無，無又不可以訓，故言必及有；老、莊未免於有，恆訓其所不足。（《世說新語·文學篇第八》）

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。（《三國志·魏志·鍾會傳注》引何劭《王弼傳》）

這個體無而有情的聖人畫像，是王弼「體用一如」思想的發展¹⁴，是對聖人個人內涵的規定。至於魏源「有心而無為」的理想人格，雖然同樣是建立在有無之間的特性，魏源的觀點卻明顯著力於聖人政治施為上的界限。王、魏二人均具儒道雙兼的性質，生於亂世的魏源，與王弼同具儒家身份，也面臨儒學無法解決時代課題的困境，因此他要採納老子的思想來作為補全之道，這個出發點與王弼是相同的。他們都是在肯定道家形而上天道思維的同時，也不願拋卻儒家以人倫社會為主的人道思想，而以「有無兼俱」作為其思想的主脈。王弼為了調合當代儒道的衝突問題，創造了「體無而有情」的理想形象，說明聖人的質性，對於魏源而言，聖人的質性如何，並非其關注之處，他在意的是更具體明確的治國方略，因此他提出了「有心而無為」的主張，以責成聖人的職守。他心目中「用無利有」的聖人，一方面是對道德有無一體的遵循，一方面則是與天地無心而成化的相互配合與補足，因此同樣是「有無兼俱」，王弼的聖人觀著重在於成聖的可能，並不單單針對政治層面而發，而魏源的聖人觀則是聚焦於政治領域中的統治者來論，因此出入於有無之間的聖人之「有」，是更為確切的落實於現實社會的利，即便是「無」，也是「不存之存，所以立體；無用之用，所以應物，誠能體此而守之，小則為養生專氣之術，大則為虛靈應物之道，何窮之有哉？蓋虛無因應，用之于世，則為聖人無為之治。」（頁6）是再確實不過的效用。

二、治世方針

「王弼是中國哲學史上，第一個將本、末視為一對哲學範疇進行理論論證與思考的哲學家，本是指形上的道，即是『無』；末是指形下的現象世界，即是『有』。」（江淑君，民 84，20：7：34）襲用此理論架構的《老子本義》中，執有用無的聖人，面對世運的變遷，與現實政治的籌策時，「執本御末」即是其主要遵循的法則。而此「執本御末」的觀念，便是沿著前述「以德為本，以物為末」的思路往下發展的結果。

他在「樸散則為器，聖人用之則為官長，故大制無割。」一章上評解道：

樸不可以一器名，及太樸既散，而後形而上之道，為形而下之器矣。以道制器，則器反為樸。蓋無為而為，自然而然，其視天下之理，如庖丁之視牛，恢恢乎其有餘刃，是雖宰制而未嘗割裂其樸也。道可君器，器不可宰

道。此言官長，猶後章言不敢為天下先，故能為成器長。皆言聖人執本御末之道也。上三節，言其自末而反本，此二句，言其由本而為末。然樸雖散而不失其本，則已散如未散；聖人雖用而不離其體，則已用如未用，是則不制之制，斯為大制，不用之用，斯為大用。（頁 33）

由此段議論可見魏源採的仍是《易傳》「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的道器論。就魏源而言，樸是道的狀態，樸散之後，方為形而下之器。世界的發展規律由本而末，由道而器，但是當時代發展到末與器的時候，藉由道的統領，則有機會返回本（道）的狀態。

「執本御末」的本就是「樸」，而末即是「物」，他在「道常無名。樸雖小，天下莫能臣，侯王若能守，萬物將自賓。天地相合以降甘露，人莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。譬道之在天下，猶川谷之於江海。」一章上評論：

夫侯王之守樸，守其無名者而已，守其無名，始可以制有名。制者，裁其樸而分之，禮樂政刑，皆自取也，然苟逐末而忘本，將愈遠而失宗。是故無過恃，無多求，仍貴其止。止者鎮之以無名之樸而已。由無名以制有名，故器以生，復以有名守無名，故樸不散，夫何不知常妄作凶之有。是故道之在天下，猶水之在江海，自本而末，末而不離其本也。為侯王者，可不守樸以御物乎？（頁 38）

就魏源而言，「由無名以制有名，故器以生」是一個世運變遷的必然，必須「守無名而制有名」，在此「制」的過程中，樸便被裁切而分散，形成禮樂政刑，由聖人取而用之；但在統治者的施政舉措中，一旦逐末而忘本，便會逐漸離道，漸行漸遠。為了維持道的真樸不散，便得再以「有名守無名」，樸方能不散。「復以有名守無名，故樸不散」便是聖人執本御末的表現。因此侯王的責任在於「守樸以御物」（執本御末）。

所以我們可以說這是一個道下落實至人世間的過程，道落實至現象界，為了統御維持現象界的安定，樸便必須裁切分割為人倫社會的秩序規範，也就是禮樂政刑的產生。但是在禮樂政刑用以管理社會秩序的同時，也逐漸由於人為因素，造成禮樂政刑的衰弊，使得施用效果不彰，而必須再以道為本，再「以有名守無名」，社會才能恢復安定祥和的狀態。由此可見魏源試圖對「禮樂政刑」的辯護，他認為「禮樂政刑」是裁其樸而分之的施政方針，也是道落實至社會的一種展現，問題不在「禮樂政刑」，而在侯王施行這些政策時，是否能「無過恃，無多求，貴其

止」，如果反其道而行，則是忘本逐末，愈遠而失宗。

他認為社會的發展自本而末，是不可逆的事實，所以他說「是故道之在天下，猶水之在江海，自本而末，末而不離其本也。為侯王者，可不守樸以御物乎？」道之下落，猶如百川匯流江海，這是必然的歸趨，並非問題的癥結。問題在於聖人能否執本御末，能否守樸御物，社會的安定基礎便在於此。由此可窺見魏源思想中儒道兼採的傾向，聖人在社會中領導統御的重要性亦被很高的突顯出來。¹⁵

這個「本」、「末」，縱貫言之，是聖人以樸之本統御萬物的法則，就當世來看，則是以太古之道挽救末世之弊的方針，魏氏認為「老子道太古道，書太古書也。」（〈論老子二〉，頁 2），他說：「然則太古之道徒無用於世乎？抑世可太古而人不之用乎？曰聖人經世之書，而老子救世書也。」（頁 3）他認為老子著書五千言的動機與目的是「吏隱靜觀，深疾末世用禮之失，疾之甚則思古益篤，思之篤則求之益深，懷德抱道，白首而後著書，其意不返斯世於太古淳樸不止也。」（頁 3）太古淳樸之世是本，而後世則是末，世運的變遷是無法違逆的向前進展，「氣化遞嬗，如寒暑然，太古之不能不唐虞三代，唐虞三代之不能不後世。」（頁 3），但只要能守住太古的淳樸，則一切仍有可為，魏源評論：

孰謂末世與太古如夢覺不相入乎？今夫赤子乳哺時，知識未開，呵禁無用，此太古之無為也。逮長天真未漓，則無竇以嗜欲，無芽其機智，此中古之無為也。及有過而漸喻之，感悟之，無迫束以決裂，此末世之無為也。時不同，無為亦不同，而太古心未嘗一日廢。（頁 4）

由此來看，魏源對於道落而為器的過程，並不抱持悲觀的態度，相反的，他認為時代的遞嬗無可避免，就如同人一生的生長過程，從嬰孩時期的天真無邪，逐漸成長，智慧日開，機巧萌生，但只要能守住太古的無為，並與時俱進，則末世距太古並非遙不可及。

他在「道常無為而無不為，侯王若能守，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲，無欲以靜，天下將自正。」一章上也詮解道：

夫萬物自化，則任其自生自息而已。自生自息，而氣運日趨於文，將復有欲心萌作於其間。苟無以鎮之，則太古降為三代，三代降為後世，其誰止之？然鎮之亦豈能有所為，亦鎮之以無名之樸而已。無名之樸者，以靜制動，以質止文，以淳化巧，使其欲心雖將作焉而不得，將釋然自反而無欲矣，無欲則靜，靜則正，而返於無名之樸矣。（頁 45）

魏源認為萬物自生自息的結果就是氣運日趨於文，欲心萌作，故須「以質止文，以淳化巧」，「質」、「淳」都是對本的形容，而「守樸御物」的具體內容，就是以侯王的無為鎮止普羅大眾的欲心，使萬物回歸到最初的無欲狀態，也才能得道之本。

不同於老子意欲返於太古之世，在魏源的觀念中，由本而末，末而返本可以是一種不斷循環的過程，只要聖人出而執本御末，氣運再造是唾手可得的，所以他說「忠質文皆遞以救弊，而弊即則將復返其初」（《論老子二》，頁 3），也曾引李嘉謨的說法映證此理：

李氏嘉謨曰，雖道散為物，物各有名，而道未嘗棄物也。惟物不自棄於道，則其立於天地之間而不殆者。以道猶生之也，故人能知止於樸，則物不以道散為虧，道不以物生而散，猶川谷之氣，未嘗不通於江海，江海之氣，未嘗不通於川谷，本與末未嘗一日而不循環也。彼循末而離本者，烏足以知之。（頁 39）

魏源以為道散為物（樸散為器）只是一個由本至末的過程，並非所謂的淪降，道不因物生而有所虧損，相反的，只要物能知止於樸，透過萬物的變化，道的朗照可以更得澄明。所以道散為物，是由本至末的發展，但末而能守本，則又返歸於道，便是一個由末返本的進程，因此由本至末，再由末返本可以是一個不斷循環的過程，只要掌握住知止守樸這個大原則即可。

承繼王弼的思考，「本」「末」在魏源的理論中，主要也是針對現實政治人生層面的討論。王弼提出「崇本舉末」¹⁶與「崇本息末」¹⁷兩個看似相對的概念，造成思想史上一個爭辯不休的公案。¹⁸魏源對此並未置喙，但他在書中曾經引用王弼「崇本息末」一段文字¹⁹，可見他應當是在王弼「崇本息末」的概念下，發揮其「執本御末」的理念。自王弼「崇本息末」的觀點推之，王弼的本末似乎是一個對立的概念，「末」是失「本」之後的狀態，所以要以「無為、好靜、無事、無欲」為本，去止息流於僵化空疏的禮制。對魏源來說，本末不再對立，而是道下落而又返歸的歷程。「本」是「樸」，就是道的狀態，也是淳樸太古之世，它的內質內涵即是「無為、無欲」；末是「物」，也是後世，兩者雖然對舉但並不對立。「末」在魏源的理論中，是一個中性的存在，物可以「不因道散而虧」，後世也可能「太古心未嘗一日廢」，關鍵即在於能不能守樸而已。而這其間扮演重要角色的即是聖人，聖人面對「樸散而為器」的世運變遷，如能秉執「有心而無為」的使命感，以「無為、無欲」為施政圭臬，則末而返本便是指日可待之事了。

由此觀之，魏源「執本御末」的主張，相權之下，更接近於王弼「崇本舉末」的觀點。就王弼的「崇本息末」與「崇本舉末」來論，撇除二者為一矛盾思想的主張之外，多數學者咸肯定二者可整合為一，雖然整合方式不同，但都認為這是不同階段、層次的目標或方法²⁰，肯定「崇本息末」是一個過程（或方法），而「崇本舉末」才是王弼的理想境界（或本體世界），以契合王弼「體無用有」、「體用一如」的概念。魏源在對《老子》的注解中，並未提及王弼「崇本舉末」的觀點，僅引述了其「崇本息末」之說，可見他是在肯定王弼「崇本息末」說的基礎之上，發揮他「執本御末」的主張。

王弼的「崇本舉末」與魏源的「執本御末」立論有何同異？就其體用觀來論，二者都是就政治思想而言，將老學中「無為而治」的觀點，結合儒家思想，建構了一套類似「黃老之術」的治國方略，依據「本末一體」、「體用不二」的理論，融儒道為一體；他們都是在肯定老子的「無」之上，也不輕忽「有」的重要性，認為「有」、「無」應是相即不離的，而相應到人世社會中，「本」「末」也可以相互彰顯、完成。也就是說，自社會變遷而言，他們二人均是在肯定物質文明的發展上，提出了一個「以人統物」²¹的原則與方法。

不同的是，王弼提出了「崇本舉末」的理想境界，以相應其「體無用有」的本體論，溝通了形上世界與經驗社會之間的法則，而魏源所標舉的「執本御末」說，則是聖人統御領導的法則，透過聖人「執本御末」的統領方式，便可發揮政治社會中失「本」之「末」的導正作用，達到所謂「崇本息末」的效果。從其根源性相相較，王弼的「本」是「以無為本」的「本」，魏源的「本」則是「以德為本，以物為末」的思路往下發展的結果，此為二人最大的歧異：王弼的「有」尚須遵循「無」這個本體而行，而魏源的「有」則是依循「德」的本質原理而動，他所謂的「本與末未嘗一日而不循環也」的論說，正是建立在「物得德為本」，「失德而為末」的動態發展來看的。因此王弼的本末說意圖溝通形上本體與經驗社會之間，而魏源的本末循環說，則是掛空了虛無的本體（道），而將世運的變遷，歸納為「德」與「物」之間的運動。由此得見，魏源對於形上的本體僅僅只是存而不論²²，他的關懷在於「玄德」的「道用」，而不在「虛無」的「道體」之上。

從上一節形上世界的論述，可以得知魏源一方面接受了王弼的本體說，一方面也承納了氣化宇宙論的觀點，透過「德」的標舉，將萬物的生化與變遷都歸入「德」的運作之下，使得「德」的重要性大大的提昇到與「道」幾乎並駕齊驅的地位。而這種重視「德」的思想傾向，基本上較接近於漢儒的思維：

魏晉思想史中的本體論是立基於漢代氣化宇宙論觀念的影響而開展的。先秦老子思想提出的天道論本來包括解釋創造根源的「本體論」以及解釋生化過程的「宇宙論」。漢代學者由於感受到秦統一後龐大物性社會中現實政治運作的需求，對於老子思想中探討天地創造根源的「本體論」並不感興趣，反而較重視其解釋天地生化過程的「宇宙論」，因此「德畜之」似乎更重於「道生之」。其原因在於漢儒面對一個大格局的社會之時，實際的政治施為通常都必須依循客觀天道法則的啟發來運作，因此「德」成為漢代重要的學術課題，而「道」的地位反而下降，在某一意義之下常成為「德」的同義詞。（劉榮賢，民 92，56：203-204）

從學術態度來看，魏源與王弼都有儒道雙兼的傾向，他們都要溝通儒家的「有」與道家的「無」，以提出一個可供世用的理念與法則；從社會發展觀之，他們都是遠離了老子所提出的原初單純的質樸社會，不再純粹嚮往「小國寡民」的社會型態，而是在肯定文明發展的觀念之下，施展老子「無為而治」的主張，這也是魏源承繼王弼思想之處。

但若就思想文化而論，王弼所面對的魏晉時期，是一個思想解放、擺脫儒家名教禮法束縛的時代，相應於漢代天人相應神學的弊端，面對著當時天人關係的失序與疏離，「此時人們最為關心的是生命的意義，人生的價值，如何協調個體與社會的關係，如何滿足各種精神需求，如何塑造理想人格等等以人為中心的重大問題」（熊鐵基、馬良懷、劉紹軍，1995，200），他們側重的是在「傳統文化之內尋找理論來進行新的精神支柱的探索和建構」（同前）。而身處清代道咸年間的魏源，政治上面臨的是異朝入主的時代，同時西方列強的船堅炮利也相繼扣關而來的危機，學術上則是相應於明末心學末流的空疏不學，清代學者的治學態度轉向踏實和具體，「經世致用」思潮的興起。因此雖然同樣都是在傳統文化之內探尋新的理論，但魏源著重的是救世挽弊的政治方略，而不在個人生命的安頓，也因此魏源在王弼「有無相即不離」的理論基礎上，對於道體的「無」只是備而不論，而將全副心力都放在道用的「有」之上了。

肆、結語

王弼藉由「以無為本、為體；以有為末、為用」的理論架構，構築了一條會

通儒道的路徑，使得名教與自然之間不再對立，而得以溝通融合，也為後世儒道雙兼的學人奠定了開創性的貢獻。

魏源和王弼均具儒學根柢，皆是以儒學身份去注解老子，同樣面臨時代的變亂，也都是在儒學思想不足以應世的情況之下發聲，因此二人在思考上的承繼似乎是很自然而然的事情，尤其透過「有無」「本末」思想的討論，便可以見出魏源構畫整個道論的系統時，是以王弼的理論為基礎所作的修正與闡發。

王弼提出一個「以無為體，以有為用」的思維方式，魏源則楊槩「以有無為體為用」的思考路徑。兩相比較之下，王弼雖然提倡「有」「無」相即不離、相互彰顯，將「有」的作用提舉出來，但「以無為本」，「有」仍須依循「無」的軌則而行；而魏源同樣強調有無相即不離，也以「虛無」理解道，但他巧妙安置了一個既「有」又「無」的「德」，上承道體的無，下繼萬物的有，使得有無一脈相傳，體道的聖人不僅要能體無，也要能利有。「有」不再是末，而成了與無分庭抗禮的重要法則。

另一方面，王弼的「崇本息末」以道為本，以器為末，意欲以太古之道止息末世用禮之失，而魏源則是在「以德為本，以物為末」的理論下，將「本」「末」視為「德」與「物」之間的相互循環，體現其掛空了虛無的道體，而將全副心力論述「有」的現象世界。由此觀念延伸出的「執本御末」的思考，與王弼的「崇本舉末」相同，都倡導本末一體，但王弼標舉的是一個本體世界的理想境界，而魏源則是作為指示聖人施政的法則。王弼論道，尚有意於溝通本體與現象之間，而魏源則重視德的發用，「道」雖貴為「無物而不由也」的本體，但「介乎有無之間」的「德」，才是真正能指導經驗社會的存在，因此他強調聖人領導統御的法則在於效法「有無之間」的「德」，奉「有心而無為」為圭臬。

統而言之，王弼的玄學思理，在老子的道論之上，提舉了「有」的價值，而魏源在形而上的思維方面，不僅繼承王弼「以有為用」的思考，更進一步將目光聚焦於「有」之上，使得「有」不是遵循「無」這個道體而行，而是以「出有入無」的「德」作為人世運作的最高指導原則，因此王弼重在「以無為本」，尚有意溝通本體與現象之間，而魏源則強調「以德為本」，「無」只是一個高度抽象的存在，「德」才是真正參與人事流行的重要指標。

魏源承繼了王弼「有無相互彰顯」的思想，但他進一步將「有」的地位突顯出來，使得有無駢肩而立，這是試圖「調合儒道」的王弼與提倡「儒道互補」²³的魏源在論點上的不同抉擇。在現實政治人生的運用方面，王、魏二人所處之世

均已遠離單純質樸的社會已久，所以他們都強調「本末相即不離」的關係，而魏源則更能認同世運的遞進，不再以太古之世為遙不可及的理想，認同本末亦可鼎足而立，只要能守住樸的本質，視時代環境的需求，與時俱進，氣運隨時可以再造。與單純面對中國內亂的王弼相比，抬出老子作為拯衰救弊之策的魏源，面臨駸駸東來的船堅砲利，對於《老子》思想的探發上是更為務實了，他雖然也談道體的無，但心之所向在於人世，因此「虛無」道體，對他來說只是一個高度抽象的存在，關於現實社會的「本末」討論之中，便忽略了道體的「無」，而架接了一個「有無之間」的「德」，以緊緊牽繫於道用的「有」之上。這個道論的務實思維，與他對現實的殷切關懷密不可分²⁴，強調「經世致用」的魏源，目力所聚之處，自然在於「用世」，而不在「道體」的哲學思辯之上了。

附 註

- ¹ 本文的討論範圍以《老子本義》、〈老子本義序〉及〈論老子〉四篇文章為主，《老子本義》及〈論老子〉四篇文章見於魏源：《老子本義》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國六十九年九月，漸西村舍叢刻本）。〈老子本義序〉見於魏源：《魏源集》（臺北：漢京文化事業有限公司，民國七十三年七月，據黃象離增補重編《古微堂集》清宣統元年國學扶輪社印行本作底本，以光緒四年淮南書局木刻本以及《古微堂文稿》對校），頁 253-255。
- ² 相關研究情況及優缺得失，可詳參楊晉龍。民 93。臺灣學者「魏源研究」述評。《中國文哲研究通訊》。第十四卷第一期：43-82 頁。
- ³ 此章的句讀向來存有爭議，一為「無名，天地之始，有名，萬物之母，故常無欲，以觀其妙，常有欲，以觀其徼。」此種句讀方式，可以王弼為代表，其他如呂吉甫、王道、吳澄、魏源等人，均採此種句讀方式。另一為「無，名天地之始，有，名萬物之母，故常無，欲以觀其妙，常有，欲以觀其徼。」此種句讀方式，可以王安石為代表，歷來學者如俞樾、高亨、于省吾、嚴靈峰等，皆採此種句讀方式。以上歸納參見胡楚生。民 81 年。試論老子首章的句讀問題。《老莊研究》，13-14。台北市：台灣學生書局。本文重心非在此處句讀上的討論，因此隨順文章之論述理路加以點斷。
- ⁴ 《老子十四章》：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」，說明道體的屬性虛無，是看不見、聽不到，摸不著的。
- ⁵ 魏源。民 69。《老子本義二卷》。台北縣：漢京文化事業有限公司，2。以下出自本書之引文，只標明頁數，不再贅述。
- ⁶ 「在中國古代哲學中，像道這一類本體性的範疇，往往都同時具有本體和本原兩方面的基本性質。作為本原，是要說明天地萬物的生成問題；作為本體，則要說明其本身的獨特性質，如無名無形、至大長久，主宰一切等等性質。所以，既可說它是本體，又可說它是本原或始源。由於它一身而兼具二質，故哲學上的宇宙本體論和宇宙生成論在這裡就合二而一了。談到本體也是它，談到生成問題時同樣也是它，這與西方哲學中把二者區分得一清二楚有著根本不同。所以也就不能照搬西方哲學中的慣用模式來研究中國古代哲學問題。」熊鐵基、馬良懷、劉韶軍。1995。《中國老學史》，398-399。福建：福建人民出版社。
- ⁷ 本文作者解釋：「所謂『同質性本體觀念』指先秦兩漢『元氣生萬物』的觀念。元氣聚合而生萬物，萬物分化復歸於元氣，元氣與萬物就體質而言是一，故稱為『同質』。而『異質性本體觀念』

則指由王弼所創發的新本體觀念，此『本體』是超越於萬物之上的形上而抽象的本體觀念，與形下之物沒有質量上的關係，故稱『異質』，這是中國思想史上的兩種『本體』觀念。」

- ⁸ 這是王弼在《老子》五十一章「道生之，德畜之」上的詮解，魏源引用於《老子本義》中以助其訓釋。(頁 63)
- ⁹ 另外，他也引蘇轍的說法說道：「……萬物皆作於性，皆復於性。猶華葉之生於根而歸於根。性命者，萬物之根也，苟未能自復其性，雖止動息念以求靜，非靜也。惟歸根以復於命，而後湛然常存矣。不以復性為明，則皆世俗之智，雖自謂明，非明也。」，頁 19。
- ¹⁰ 在「昔之得一者」一章之上，魏源即評道：「此章所謂得者，即沖虛不盈之德，為其近乎無也。」同註 2，頁 51。
- ¹¹ 王弼著，樓宇烈校釋。72 年。《老子周易王弼注校釋》，1。台北市：華正書局。
- ¹² 同上註〈附錄·論語釋疑輯佚〉，頁 624。
- ¹³ 王弼除了以「本」和「末」來代表「無」和「有」的關係外，也在「以無為本」的過程中，提出了「體」和「用」的範疇。這種以「體」和「用」的關係來論證哲學思想的，在中國思想史上，王弼是第一個明確提出這對範疇概念的哲學家。以上觀點詳參吳智雄。1995 年。論王弼「貴無」思想及其發展。《中山中文學刊》。第 1 期：第 56 頁。
- ¹⁴ 許抗生說：「王弼的性情是本末、體用關係，性情一體，性為本質，情是性的表現和作用。」詳見許抗生。1989。《魏晉玄學史》，75。陝西：陝西師範大學出版社。
- ¹⁵ 由此也可以解釋魏氏在詮評老子「將欲歛之，必固張之。」一章時，認為「予奪歛張」是聖人藉以除暴銷惡之術，賦予聖人「除暴銷惡」期許的主要原因。同註 2，頁 43。
- ¹⁶ 《老子》三十八章，王弼注語：「載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競，用夫無名，故名以篤焉。用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生。大美配天而華不作，故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以為母。形器，匠之所成，非可以為匠也。捨其母而用其子，棄其本而適其末，名則有所分，形則有所止，雖極其大，必有不周，雖盛其美，必有憂患，功在為之，豈足處也。」樓宇烈校釋，民 72 年，《老子周易王弼注校釋》，頁 95。
- ¹⁷ 《老子》五十七章「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」，王弼注曰：「故以正治國，則不足以取天下，而以奇用兵也。夫以道治國，崇本以息末；以正治國，立辟以攻末。本不立而未淺，民無所及，故必至於以奇用兵也。」在「故聖人云，我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」上則注解道：「此四者，崇本以息末也。」在《老子》五十八章「是以聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀」之上，王弼也說道：「此皆崇本以息末，不攻而使復之也。」在《老子指略》一文中，王弼再次申明此理：「然則，《老子》之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則達其義也。故其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。因而而不為，損而不失；崇本以息末，守母以存子；賤夫巧術，為在未有；無責於人，必求諸己；此其大要也。」「故竭聖智以治巧偽，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱樸以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。」同上註，頁 149，150，153，196，198。
- ¹⁸ 如湯一介於《郭象與魏晉玄學》一書中認為這是王弼思想上的矛盾，他說：「王弼的哲學體系中為什麼會出現這種矛盾現象，其重要原因就是他（王弼）沒有而且不可能擺脫老子哲學思想的影響。」又說：「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』為二，則『本體』自可先於『萬有』而存在。」詳見湯一介。1987。《郭象與魏晉玄學》，45-46。台北縣：谷風出版社。也有人以為此二種說法並無矛盾，如顏國明於《魏晉儒道會通思想之研究》一書認為王弼所舉的二種「末」意義不同，他說：「『崇本舉末』之『末』指的是聖智、仁義、禮敬孝慈諸德之目，而『崇本息末』之『末』則指邪淫、盜訟、穢亂、乖違而言。能『崇本』，則其得有二：自正面言之，可以『舉末』，使聖智、仁義、孝慈諸德之目，『刑名俱有而邪不生』。自反面而言，則可『息末』，使因失本而起之邪淫、盜訟、穢亂、乖違，諸種『惑罔之迷』得以

然止息，一表一遮，一正一反，『崇本』之意蘊可盡，而『舉末』、『息末』二『末』字指謂之意涵不同，自亦可了別。」詳見顏國明。1987。《魏晉儒道會通思想之研究》。台北：國立師範大學國文研究所碩士論文。許抗生則認為「拿《老子指略》的『崇本以息末』、『守母以存子』與《老子》三十八章注的『守母以存其子，崇本以舉其末』相比，可以說王弼企圖以『崇本以息末』的方法取把握『崇本以舉末』的本體世界。」所以「『崇本以息末』是認識論的命題，『崇本舉末』是本體論的命題。王弼的哲學體系是由『崇本以息末』的認識方法和『崇本舉末』的本體論兩部份組成的。」詳見許抗生，1989。《魏晉玄學史》，113。陝西：陝西師範大學出版社。

- 19 「王氏弼曰，取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。故以正治國，則不足以取天下，而適致以奇用兵也。夫以道治國，崇本以息末，以正治國，立辟以攻末，本不立而未淺，民無所及，故多忌諱。……所謂大方無隅，大直若缺，明道若昧，皆崇本以息末，不攻而使復之也。」同註 2，頁 72-73。
- 20 如許抗生認為「崇本息末」是認識論的命題，「崇本舉末」是本體論的命題。顏國明認為兩個「末」的指涉不一。江淑君也認為兩個「末」各代表不同的意義，「崇本息末」與「崇本舉末」正展現一理論的動態發展。（江淑君，民 84，235：35）他們都是試圖將「崇本息末」與「崇本舉末」作為一個系統思想加以論述；許抗生的意見是王弼以「崇本息末」的方法把握「崇本舉末」的本體世界，而江淑君則認為「就道家的形上理論來說，本末原是渾而為一的和諧狀態。一旦落入現實情境之存在而言，難免會因感性生命的有限以及客觀外在環境的影響，使得未有逐漸脫離了本無，而往下墮喪其原來本質。於是透過工夫修養，最後止息了這種失本之末的向外追逐，而使對立化解，再度達到本末合一，這便是『崇本舉末』，也是王弼理論的最終理想」。（江淑君，民 84，235：36）
- 21 劉榮賢在《〈老子王弼注〉中王弼與老子思想之分界》一文中提及：「老子『物各付物』，而王弼則『以人統物』。」劉榮賢。民 86 年。《老子王弼注》中王弼與老子思想之分界。《靜宜人文學報》。第九期：第 10 頁。
- 22 相關論述，請參見拙著。2005 年。魏源《老子本義》以儒解老之現象及其分析，《輔仁國文學報》，第二十一期（7 月）：132-133 頁。
- 23 魏源以為儒道二家是「天地之道，一陽一陰。」同註 2 書，〈論老子四〉，頁 6。
- 24 朱漢民〈魏源論道〉也說道：「魏源是一位對現實充滿憂患意識的學者，他的改革主張、經世情懷均源於此。而且，我們還可以發現，在魏源的思想深處，仍然也像歷代儒生一樣，充滿著對道的關懷，這是由於，他對道的關懷與對現實的關懷是聯為一體的。」朱漢民。2001 年。魏源論道，《中國文化月刊》，第 255 期（6 月）：62 頁。

參考文獻

- 〔晉〕王弼著。樓宇烈校釋。民 72。《老子周易王弼注校釋》。臺北：華正書局。
- 朱漢民。民 90，6 月。魏源論道。《中國文化月刊》。255，61-79。
- 江淑君。民 84，1 月。論王弼注老之思維方式。《鵝湖月刊》。20（7），31-38。
- 吳智雄。民 84，6 月。論王弼「貴無」思想及其發展。《中山中文學刊》。1，49-64。
- 胡楚生。民 81。《老莊研究》。臺北市：臺灣學生書局。
- 唐翼明。民 81。《魏晉清談》。臺北市：東大圖書公司。
- 許抗生。1989。《魏晉玄學史》。陝西：陝西師範大學出版社。

- 陳鼓應。1992。老莊新論。上海：上海古籍出版社。
- 陳鼓應。民 92，5 月。王弼道家易學詮釋。臺大文史哲學報。58，1-24。
- 陳耀南。1979。魏源研究。香港：乾惕書屋。
- 湯一介。民 76。郭象與魏晉玄學。臺北縣：谷風出版社。
- 賀廣如。民 88。魏默深思想探究－以傳統經典的詮說為討論中心。國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，未出版。
- 黃麗頻。民 94，7 月。魏源《老子本義》以儒解老之現象及其分析，輔仁國文學報，21，123-144。
- 楊晉龍。民 93，3 月。臺灣學者「魏源研究」述評。中國文哲研究通訊，14（1），43-82。
- 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍。1995。中國老學史。福建：福建人民出版社。
- 劉榮賢。民 86。《老子王弼注》中王弼與老子思想之分界。靜宜人文學報，9，1-11。
- 劉榮賢。民 92。魏晉時代中國本體論思想的進展。中華學苑，56，201-220。
- 顏國明。民 76。魏晉儒道會通思想之研究。國立師範大學國文研究所碩士論文，未出版，臺北市。
- 魏源。1980。老子本義二卷。臺北縣：漢京文化事業有限公司。
- 羅檢秋。1998。近代諸子學與文化思潮。北京：中國社會科學出版社。

The Succeed and Elaborate of Wang-Bi's “Being/Non Being” and “Essence/Triviality” Contention in Wei-Yuan's 《Lao-tzu Denotation》（老子本義）

Lipyn Huang*

ABSTRACT

This article is based on the theory of Wang-bi's “Being/Non Being”, “Essence/Triviality”, to explore the discussion over Taoism of Wei-Yuan's 《Lao-tzu Denotation》（老子本義）, so as to clarify Wei-Yuan's succession to Wang-bi's thought of commentary on Lao-Tzu. and his own elucidation of contention and different needs in the different era.

This article generalizes Wei-Yuan's “Being and Non Being is essence and application”（以有、無為體、為用）and “Use Essence to rule the Triviality”（執本御末）to correspond Wang-bi's thinking way of “Non Being act as Essence and Being act as application”（以無為體，以有為用） and “exalt the Essence to control Triviality).（崇本息末）

Through the comparison between the two theory, we can understand that underneath Wei-Yuan's claim, Tao and Confucianism help each other. “Being” is not minor anymore, and it is equal to “Non Being”. Therefore, it becomes a major rule that “Being” and “Non Being” are just equal.

On the other hand, Wei-Yuan living in Qing Dynasty confronts the powerful arme from west, due to the concept of pragmatic and generation change, and he promotes that “Essence” and “Triviality”are equal as well. Only if we keep our plain nature, and progress with the time, the country can become powerful and prosperous again.

Key words: Wei-Yuan, Wang-Bi, 《Lao-tzu Denotation》(老子本義), Being/Non Being, Essence/Triviality

* Part-time Lecturer, National Formosa University Division of General Education

