

神與真——王弼的心性理論

謝如柏*

〔摘要〕

本文擬由探討王弼的「神」與「真」之概念入手，分析其心性理論。筆者試圖指出：(1) 王弼所說的「神」、「神明」其根本意義指向「心」作用，作為聖人智慧之神明，亦是此「心」之妙用。(2) 王弼認為人的沖和氣性才是自然之性，此性又可以「真」、「一」來稱之。「性」也具有價值標準的意義。(3) 心則具有實踐主體的意義。心當順性而行，而心亦是能否得性的關鍵。心若不受智巧欲望所擾動，便能保全自然沖和之真性；反之，便將對真性造成破壞傷害。(4) 王弼要求情欲不違逆自然本性。心或情的善惡邪正，端視其作用是否不違自然真性。澄靜此心神明，才能體會自然真性，心所發的情欲也才能順任真性而成為正善之情。

經由本文的討論，我們得以就心性理論的角度對王弼性情思想的實質有更深刻的了解，並發掘其思想中修養工夫的內容與意義。對王弼心性理論的研究，更可能是探討玄學與佛學心性論思想演變關係的起點。

關鍵詞：神明、人性論、自然與名教、聖人有情、性其情、工夫論

* 國立暨南大學中文系助理教授

一、前言

王弼(226-249 A.D.)是中國思想史上難得的早慧天才。身為魏晉玄學的奠基者之一，他對體用、本末、動靜、一多、言意、自然名教等問題的廣泛思考與成就，為玄學建立了規模與典範，並且也深刻地影響了其後思想史的發展。

關於王弼的性情思想，學界已經有相當豐碩的研究成果。順著湯用彤先生注重本末體用的思考路向¹，學者們普遍同意：王弼性情思想的根本型態是性體情用、性靜情動；由此出發，他著名的「聖人有情」與「性其情」二命題的思想內蘊亦可以得到解釋。

本文採取的討論角度則略有不同，擬以「心性」結構的角度作為切入點，並以分析尚未被學界充分重視的「神」與「真」概念為重心。筆者擬先探討王弼思想中「神明」或「神」此一概念的意涵，再對「真」或「真性」之概念作一分析，指出在王弼論述之心、性整體結構之中，心、神明概念所具備的重要地位與意義，並進一步詮釋其心性修養的工夫思想。透過對於「神」、「真」之意義與功能的了解，期望能進一步掌握王弼心性思想的特質及其意義。

二、神與心

王弼的「神明」概念的意義迄今尚未得到學界的充分重視。在論及「聖人有情」問題時，王弼首先提出「神明」來解釋聖凡之不同。據何劭(?-301A.D.)《王弼傳》所云：

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。²

¹ 湯用彤：〈王弼聖人有情義釋〉，《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁73、75。

² 〔西晉〕陳壽著，〔劉宋〕裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，2007年），卷28〈鍾會傳〉注引何劭《王弼傳》，頁795。

與何晏主張聖人無情不同，王弼認為：雖然聖人的「神明」茂於眾人，故能「體沖和以通無」、體證形而上的「無」之境界；但就身具「五情」而言，則聖人亦與眾人無異，故「不能無哀樂以應物」。換言之，聖人也有情，唯能應物無累。王弼此說，在當時頗有影響³。其中的思想義蘊，值得深入地研究。

此處的「神明」，乃是聖人凡人的差異所在，學者一般認為應被理解為聖人體無之「智慧」；湯用彤先生即以為「茂於神明乃謂聖人智慧自備」。依據林麗真先生的詮釋，「神明」乃是「玄覽（觀照）本體的能力，……是超乎感情與理性的直覺之智，是把自己與道體間的內在聯繫完全打通會證的一種智慧神思與覺悟體驗。」⁴就原文的脈絡來說，此一解釋無疑是正確的，而且也能從王弼的著作中得到參證。如何劭《王弼傳》下文所引王弼〈答荀融書〉即云：

弼注易，潁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。……」⁵

此文同樣論及聖人有情問題。比對之下，「不能去自然之性」與前文「同於人者五情」之意相應，而「明足以尋極幽微」即與前文「茂於人者神明」所指相通。然則，「神明」即是「明」，是聖人足以「尋極幽微」之智慧，應無可疑。參照王弼《老子注》，則「明」做為通曉道體之智慧的意義更為明顯：

³ 此文雖出轉述，但於六朝時似影響甚大，應出自王弼手筆。如〔劉宋〕顏延之〈重釋何衡陽〉云：「聖人雖同稟五常，不可謂之眾人。夫不可謂之眾人，以茂人者神明也。」〔梁〕僧祐：《弘明集》，《大正藏》（臺北：新文豐出版社，1994年），卷52，頁23a。〔北魏〕王肅亦云：「臣聞聖人與凡同者五常，異者神明。」〔北齊〕魏收：《魏書·王肅傳》（臺北：鼎文書局，1980年），頁1409。俱本王弼之說。

⁴ 湯用彤：〈王弼聖人有情義釋〉，頁70。林麗真：〈王弼「性其情」說析論〉，《王叔岷先生八十壽慶論文集》（臺北：大安出版社，1993年），頁607。參見：湯一介：《郭象與魏晉玄學》（北京：北京大學出版社，2000年），頁41；馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2007年），頁381；蒙培元：《中國心性論》（臺北：學生書局，1996年），頁187、194-5；余敦康：《何晏王弼玄學新探》（北京：方志出版社，2007年），頁72、263。

⁵ 同註2，頁795-6。

常之為物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫涼之象，故曰「知常曰明」也。（《老子》十六章「知常曰明」注）

不皦不昧，不溫不涼，此常也。無形不可得而見，故曰「知常曰明」也。
（《老子》五十五章「知常曰明」注）⁶

道是不皦不昧、無形不可得而見的，能體證此道的境界則是「明」⁷。這也與前述王弼對於聖人「神明」能夠「體沖和以通無」的表述相合。然則「神明」即是「明」，其意涵乃是聖人體無之智慧，這自然是合理的解釋。

不過，筆者認為，此一對「神明」的詮釋似乎有進一步擴展的可能。首先，就王弼的用法而言，「神明」或「明」作為聖人之智慧，亦可以與「神」的意涵相通。如：

玄，物之極也，言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明，疵其神乎，則終與玄同也。（《老子》十章「滌除玄覽，能無疵乎」注）⁸

此處所論的正是「玄覽」道體的智慧。王弼認為，要獲致此一玄同道體的體悟，必須滌除邪飾、「不以物介其明，疵其神」。如前所見，「明」即是「神明」，是可以體無之智慧。但王弼在此又以「介其明」與「疵其神」並舉，以說明滌除邪飾的具體工夫。「神」與「明」的滌清，同樣是對「滌除玄覽」的說明，這就顯示不為物疵的「神」也具有體道智慧的內涵，與「神明」、「明」的意涵彼此之間是可以互通的。

其次，再進一步觀察，便可以發現王弼在一般意義下所說之「神」之意涵，亦往往與「心」相通。例如：

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。……（《論語釋疑·泰伯》）

⁶ [曹魏]王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁36、146。

⁷ 「明」亦有劣義的用法。如：「明，謂多見巧詐，蔽其樸也。」《老子》六十五章注，同前註，頁168。唯與此無關。

⁸ 同前註，頁23。

處上卦之初，應下卦之始，居體之中，在股之上。二體始相交感，以通其志，心神始感者也。……（《周易·咸·九四爻辭》注）⁹

在前段引文中，王弼指出樂是禮的補充：禮能損益民風，但「民心未化」，故必須以樂「和神」。既然「和神」所和即是未化的「民心」，可知「神」即是「心」。後段引文中，王弼以「心神始感」來解釋《周易·咸卦》九四爻的地位¹⁰；「心神」連言為一詞，亦可知「神」與「心」確實意涵相同。這樣看來，「神」之所指即是「心」，約略是就人的精神或心靈作用而言。

第三，回到玄覽智慧的範疇來看：已知不為物疵之「神」也是「明」，具有體無智慧的意涵；但其具體的工夫、或境界內容，王弼也是落實在「心」上來加以說明的。如前引《老子》十章注所說「不以物介其明，疵其神」，在三十二章注中也有類似的說法：

樸之為物，以無為心也，亦無名。故將得道，莫若守樸。……樸之為物，憤然不偏，近於無有，故曰，莫能臣也。抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也。（《老子》三十二章「樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓」注）¹¹

「不以欲害其神」與前述「不疵其神」的說法正相呼應¹²。但在此處，王弼以「抱樸無為」來概括滌除玄覽、不疵其神的工夫。所謂「樸」，乃是「以無為心」；而抱樸無為的實踐，具體而言就落實在「不以物累其真，不以欲害其神」之上。「真」的問題且待下文討論。既然「以無為心」的內容即是「不以欲害其神」，這就表示，在「心」上抱樸無心的工夫，就是在「神」上滌除無欲的工夫。如此看來，即使是作為玄覽智慧的「神」，其意涵也是與「心」密切相關的。

再就「不以欲害其神」本身而言，此是要求「神」不可為欲所累。但論及欲

⁹ 同前註，頁625、375。

¹⁰ 《咸·九四》爻辭：「貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」王弼認為所咸相當於「心神」之位置。

¹¹ 同註6，頁81。

¹² 王弼於「不疵其神」同章注云：「言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎？」亦是就無欲來說「不疵其神」。同前註，頁23。

累問題，王弼往往說「可欲不見，則心無所亂也」（《老子》三章注）、「常使民心無欲無惑」（《老子》二十七章注）¹³，強調的則是「心」不可為欲所累。再如：

眾人無不有懷有志，盈溢胸心，故曰「皆有餘」也。我獨廓然無為無欲，若遺失之也。（《老子》二十章「眾人皆有餘，而我獨若遺」注）
絕愚之人，心無所別析，意無所美惡，猶然其情不可觀，我頽然若此也。（《老子》二十章「我愚人之心也哉」注）¹⁴

王弼指出，「無為無欲」、不被欲望所累之境，即是「心無所別析，意無所美惡」的心境，此亦是以「心」為不受欲累的主體。此處所說無為無欲、「心無所別析」之境，正與前文所說抱樸無為、「以無為心」之工夫一致；而且前文說「不以欲害其神」，此處則以欲望「盈溢胸心」為誡，二者都強調不受欲累的重要性。可以推想，前述不被欲累之「神」，應該即是此處無為無欲、無所別析之「心」。

如此看來，王弼所說的「神」，或與之意涵相通的「神明」，似乎具有兩層意蘊：首先，它是聖人體沖和以通無的玄覽智慧，此一意義又常以「明」來表示，如上述第一種情形；其次，它也指人的心靈或精神功能而言，此一意涵則與「心」的意義相通，如上述第二、三種情形。但這兩層意涵並不是相互衝突的，如前所見，王弼論述「神」之玄覽智慧時也落實在「心」上來談；這就顯示，「神」指向「心」之作用的意涵應當是更為基礎性的。「神」之為玄覽智慧，可以視為是「心」一種特殊功能：當「心」進入無心抱樸、無所別析的境界時，它即擁有無疵的玄覽智慧。換言之，「神」或「神明」的根本義應該是「心」之功能；聖人智慧乃是此「心」所發的一種妙用¹⁵。就神與心意涵相通之處來說，二者往往可以相互代用；但神另有指向智慧境界之意蘊，此義則為心之概念所無。

回顧「神」或「神明」概念的歷史，可以發現王弼的用法並非特例；它與《莊

¹³ 同前註，頁8、71。

¹⁴ 同前註，頁47。

¹⁵ 盧桂珍先生認為，王弼所說之神明是指人內在心靈的一種澄明狀態。盧桂珍：〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》第25期（2005年12月），頁104。筆者認同此說，但認為神明亦泛指心的作用而言。又，本文匿名審查先生提示另一種解釋：「『神』而能清明足可體道者謂之『神明』，作者實無須將『神明』視為『神』的異稱。」與筆者看法不同。謹引出於此以供參考，並致謝忱。

子》之間淵源甚深。如：

藐姑射之山，有神人居焉，……其神凝，使物不疵癘而年穀熟。（〈逍遙遊〉）

無視無聽，抱神以靜，形將自正。……目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。（〈在宥〉）

冥冥之中，獨見曉焉；無聲之中，獨聞和焉。故深之又深而能物焉，神之又神而能精焉。（〈天地〉）

用志不分，乃凝於神，其痾僂丈人之謂乎！（〈達生〉）

勞神明為一而不知其同也，謂之朝三。（〈齊物論〉）

今彼神明至精，與彼百化，物已死生方圓，莫知其根也。（〈知北遊〉）¹⁶

「神」或「神明」在此皆是指人之心或心之狀態，但經過工夫純化，此神、神明也可以昇進至更高的精神智慧境界。正如錢穆先生所言，「莊子神字，亦指一種內心狀態言，亦為心理狀態之一種形容辭。亦可謂是心理境界之一種名號稱謂」，往往「即指人之心知而言」¹⁷；但此心知意義之「神」亦可以發出智慧妙用，如徐復觀先生所指出的，《莊子》書「將人之心稱為精，將心的妙用稱為神」、「從沒有受到外物牽累之心所發出的超分別相的直觀、智慧……這即是神。」¹⁸如此看來，「神」、「神明」一方面具有「心」之功能的意涵，另一方面亦可就此心所發之智慧妙用而稱為「神」；這兩種意蘊正與王弼的用法相合。如《莊子》所說「其神凝」、「勞神明」，皆是指心之作用而言，與王弼「和神」、「心神」之用法一致；而「抱神以靜」、「神明至精」之語則已涉及心之智慧境界問題，此亦可與王弼所說「不以欲害其神」、「神明茂」相互對照¹⁹。

¹⁶ [清]郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年），頁28、381、411、641、70、735。

¹⁷ 錢穆：〈釋道家精神義〉，《莊老通辨》（北京：三聯書店，2002年），頁178、180。

¹⁸ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：學生書局，1998年），頁155-6；又，氏著《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1990年），頁387-8。

¹⁹ 徐復觀先生指出《易傳》中的神與神明概念是「人性中道德實踐所最後達到的境界或作用，而成為內在化之神或神明」，此亦是神、神明概念之一源。氏著《中國人性論史先秦篇》，頁216。此蒙匿名審查先生提示，特致謝忱。

「神」、「神明」的大量運用是魏晉時期十分突出的現象。此時期一般對於「神」、「神明」的用法亦承自《莊子》，不過比起莊書直指「心」之功能為神，魏晉人則較為強調其顯現於外的精神情態，故有「神姿」、「神貌」、「神情」、「風神」之語²⁰。不過，「神」同時意指人的心之作用、以及智慧境界的意涵基本上則是相同的。以《世說新語》為例：

謝仁祖年八歲，……爾時語已神悟，自參上流。（〈言語〉46）

何平叔注《老子》，……迺神伏曰：「若斯人，可與論天人之際矣！」（〈文學〉7）

謝注神傾意，不覺流汗交面。（〈文學〉28）

何晏七歲，明惠若神。（〈夙惠〉2）

齊莊在外，尚幼，而有神意。（〈排調〉33）²¹

觀察此處「神」的意涵：「神伏」、「注神」可說直指「心」的作用而言，「神悟」、「若神」、「神意」則是對於智慧聰明的形容。再看「神明」的例子更是如此：

何平叔云：「服五石散，非唯治病，亦覺神明開朗。」（〈言語〉14）

佛經以為祛練神明，則聖人可致。（〈文學〉44）

庾道季看之，語戴云：「神明太俗，由卿世情未盡。」（〈巧藝〉8）²²

「神明」可指人之精神而言，如「神明開朗」；亦可是智慧聰明高下之形容，如「神明太俗」；於此神明上可有修養工夫，故云「祛練神明」。綜而言之，魏晉時期一般以「神」、「神明」來意指心及智慧境界的二層意義並無不同。這樣看來，王弼對於「神」、「神明」概念的用法其實與同時代人的一般用例基本相符；前文的分析由此可以得到側面支持。

關於王弼的神明概念，尚有一個問題有待解決：對於王弼而言，「神明」、「神」

²⁰ 徐復觀：「魏晉時的所謂神，則指的是由本體所發於起居語默之間的作用。」氏著《中國藝術精神》，頁155-156。

²¹ 〔劉宋〕劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989年），頁107、198、218、589、804。

²² 同前註，頁74、229、720。

是否為聖人所獨有？湯用彤先生認為，王弼云「聖人茂於人者神明」，實是指聖人智慧自備、非學而得；此乃是魏晉人普遍所持的聖人天成、不可學致的立場²³。因此學者也多認為此一「神明」乃是聖人所特有的智慧，非平常人所能具備。但是這一點尚有補充的必要。從語意上來分析，既然王弼說聖人「神明茂，故能體沖和以通無」，然則凡人之所以不能通無，便是神明不茂之故；既然說是神明不茂，則凡人並非沒有神明，而只是神明不若聖人之茂而已。順此，則王弼所說「聖人茂於人者神明」，其中所點出的聖凡之別便在於神明之茂不茂，而非在於神明之有無。這都顯示，凡人亦有「神明」，只是其境界不能與聖人玄覽智慧的「神明」等同並論。再根據上文的分析結果，可知在「神明」作為玄覽智慧的意義下說聖人獨有「神明」是正確的，但這只是王弼所說「神明」意涵的一部分；對他而言，「神明」或「神」的基本意義是指向人的「心」之功能，就此而言，則應當說凡聖皆有「神明」，只是凡人之「神明」只有一般心知功能，尚不如聖人之心知能夠具備玄覽道體的「神明」智慧而已。

以上對於王弼神明或神概念的內涵進行分析²⁴，但其理論方面的意義仍然必須在其整體性情論結構中加以說明。從前引文中已可約略見到，王弼論及「神明」或「神」之時，要求「不以物累其真，不以欲害其神」，此處實涉及一番工夫論述。這便和王弼論「真」、「性」的方式、以及「神明」的兩層意義——從一般心知到玄覽智慧之間的提昇過程有關。

三、性與真

王弼論及「神」、「神明」概念時涉及了修養工夫，此又與「真」、「一」概念有關，其意涵必須先加以釐清。王弼說：

一，人之真也。言人能處常居之宅，抱一清神，能常無離乎，則萬物自賓矣。（《老子》十章「載營魄抱一，能無離乎」注）

²³ 湯用彤：〈王弼聖人有情義釋〉，頁70；又，氏著〈謝靈運辨宗論書後〉，同註1，頁104-6。

²⁴ 王弼也有以「神」、「神明」指稱天地神靈的一般用法，如：「以道蒞天下，則其鬼不神也」（《老子》六十章注）、「故乃利用納約于神明矣」（《周易·升·九二爻辭》注）；同註6，頁158、451。因與本文課題無關，茲不具論。

抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也。（《老子》三十二章「萬物將自賓」注）²⁵

「抱一清神」、「不以物累其真，不以欲害其神」即是王弼對於修養工夫的要求。但「一」、「真」究竟指何而言？與前文所說的心或神又有何關係？

依王弼所言，「一，人之真也」，二者是等同的概念。再進一步看，它們的具體意涵則與王弼論「性」的內容有關。對於真與性的關係，王弼說：

窈冥，深遠之歎。深遠不可得而見，然而萬物由之。不可得見，以定其真，故曰「窈兮冥兮，其中有精也」。（《老子》二十一章「窈兮冥兮，其中有精」注）

信，信驗也。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定，故曰「其精甚真，其中有信也」。（《老子》二十一章「其精甚真，其中有信也」注）²⁶

此是對於《老子》「道之為物，惟恍惟惚」一段的解釋。王弼指出，道雖深遠不可得而見，但卻是萬物所由的根源，但萬物即是由道而「以定其真」。因此下文續云，萬物必須回返深遠不可見的道之中尋找自身之根源，才能求得「真精之極」、使萬物「性定」。就此觀之，「定其真」就是「性定」，也就是「真精之極得」；然則，物之「真精之極」或「真」也即是物之「性」。已知「一，人之真也」，則可以說「一」、「真」、「性」其實在內涵上也是彼此相通。王弼以道為萬物之真、一的根源，這與他「論太始之原以明自然之性」（《老子指略》）²⁷、以道為自然之性的根源在說法上是一致的。

那麼，王弼對於「性」的看法如何？學者們都同意，王弼是以「自然」論性，其理論可以「自然人性論」稱之。王弼很清楚地表明：

²⁵ 同前註，頁22、81。

²⁶ 同前註，頁53。

²⁷ 同前註，頁196。

萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。（《老子》二十九章「不可為也。為者敗之，執者失之」注）²⁸

「萬物以自然為性」是沒有爭議的。問題是，該如何理解所謂以「自然」為性的意義？這方面則學者們看法略有不同。一般認為，此所謂自然之性乃是指人人各自殊異的真樸氣稟、即指「氣質之性」而言²⁹。另一種略為不同的看法認為，所謂自然之性就是人類生來就有的各種自然本能的混沌總和，即生命活動本身³⁰。也有學者指出，此性並非氣質之性，是超越道德的無善無惡、寧靜自足，恬澹自適的自然之性，它具有價值終極依據之意義³¹。大致上說，諸說之不同可以歸結為二種不同的傾向：是應該將「性」理解為屬於形氣範疇的、各各殊異不同的氣稟？還是形而上的、與道同質的同一普遍之性？此處便有詮釋上的爭議。

又知其有濃薄者。孔子曰：性相近也。若全同也，相近之辭不生；若全異也，相近之辭亦不得立。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，故曰近也。（《論語釋疑·陽貨》）下篇云，為學者日益，為道者日損。然則學求益所能，而進其智者也。若將無欲而足，何求於益？不知而中，何求於進？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？（《老子》二十章「絕學無憂」注）

不學而能者，自然也。喻於學者過也。故學不學，以復眾人之所過。（《老子》六十四章「學不學，復眾人之所過」注）

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？（《周易·損·象》注）³²

²⁸ 同前註，頁77。

²⁹ 林麗真：〈王弼「性其情」說析論〉，頁602；高晨陽：《儒道會通與正始玄學》（濟南：齊魯書社，2000年），頁365。

³⁰ 王曉毅：《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，1996年），頁323。

³¹ 周大興：〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，《中國文哲研究集刊》第16期（2000年3月），頁351-2、359-60。

³² 同註6，頁632、46-47、166、421。

依據王弼《論語釋疑》所言，「性」是「無善無惡」的自然之性，此是人人皆同的；但「性」亦有「有濃有薄」之差別，此則因人而異³³。問題是，此所謂濃薄之別，是否即是就人氣稟之差別而言？參照其他引文的立場來看：王弼認為「萬物以自然為性」，至於所謂自然，則以「不學而能」者來說之；以具體的例子來說，這一「自然已足」、「何求於益」之自然本性，可以用「燕雀有匹，鳩鴿有仇，寒鄉之民，必知旃裘」的現象來說明。這正是落實在形而下的、萬物之間具體的形氣的差別而說的。故王弼又說「續覺之足，何異截鶴之頸」；覺足之短、鶴頸之長固然有所差異，但「自然之質，各定其分」，它們都是自然已足、不學而能的自然之性，就此而言「短者不為不足，長者不為有餘」，在自然本性上彼此平等。既然王弼論自然之性乃是落實在覺足之短、鶴頸之長這樣具體的、形體差異的層次來談，則將「有濃有薄」的自然之性理解為形而下的、而且是各各殊別的氣質之性，似乎是比較合理的詮釋。而且，再看王弼所說：

萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無？已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。（《老子》四十二章「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」注）³⁴

王弼說「由無乃一」，「一」是「無」進一步向萬物的落實³⁵；就人而言，如前文所

³³ 王葆玟先生認為，此文除了「不性其情，焉能久行其正」一語之外，皆是皇侃在《論語義疏》中的議論，不過其性情思想仍與王弼一致。氏著《玄學通論》（臺北：五南出版公司，1996年），頁592。本文亦將其視為論述王弼思想的有效資料。又，若從皇《疏》上下文看，「人俱稟天地之氣以生，雖復厚薄有殊，而同是稟氣，故曰相近也。」顯然有濃有薄是指氣性而言。〔梁〕皇侃：《論語集解義疏》（臺北：廣文書局，1991年影引知不足齋叢書本），頁601。

³⁴ 同註6，頁117。樓宇烈引陶鴻慶之說云「一可謂無」乃「一可無言」之誤。

³⁵ 《老子》「道生一」諸解不同。依徐復觀先生所釋，相較於「道」為「無」而言，「一」則是「有」，此是道要分未而尚未分化為萬物的狀態。徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，頁332-3。又，吳汝鈞：《老莊思想的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1998年），頁7。筆者認為，王弼之「一」則更有向下分化落實的意味，《老子》三十九章注說：「一，數之始而物之極也。各是一物之生，所以為主也。物皆各得此一以成」、「各以其一致此

說，「一，人之真也」，它還具有人之真性的意義。「一」是「無」的分殊，就老子原意來說似乎應該與道同屬形而上之範疇。但細看王弼注：他先指出「萬物萬形，其歸一也」，此是對於「一」的解說；下文則說「萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉」，此是對前文萬形歸一的解釋，也就是對「一」的進一步闡釋，而他的說明是「雖有萬形，沖氣一焉」。這就表示，王弼是以「氣」的沖和來解釋「一」的³⁶。一也就是人的真性；這豈不是說，王弼正是就「氣」來理解人之性？再看此文：

專，任也，致，極也，言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎，則物全而性得矣。（《老子》十章「專氣致柔，能嬰兒乎」注）³⁷

參照前引《老子》四十二章注文，王弼所說之「一」本是人所稟賦的「沖和」之「氣」，這即人的自然之性；此處「任自然之氣，致至柔之和」正是就此沖和之氣而說的。王弼認為，必須回歸人「自然之氣」之氣性，回復其本來「至柔之和」的沖和之一氣的狀態，如此才能「物全而性得」。「性」之得或不得，端視自然之氣之沖和與否；此正是以氣論性。這就表示，王弼確實是從氣稟濃薄、即氣質之性的角度來論人性的。

但是，說王弼是以氣論性、以氣質之性為性，也仍然需要再做補充。如前所見，他以「沖氣」為一，以「任自然之氣，致至柔之和」為得性的條件，這就表示，所謂「性」雖然是眾人濃薄各異的氣稟，但這並不就是以眾人現成氣稟的現實情況為性；相反地，眾人本來「至柔之和」的「沖氣」才是「自然之氣」，也才是自然之性。就此來說，周大興先生認為王弼之性具有超越的、終極價值根源的意義，這是正確的：王弼事實上是預設了某種由無而來、落實在人身上的氣性的本然真樸狀態，來與現實中眾人氣質的現狀對比，以此來建立正反價值的區別。上述「得性」與否的說法就是一個例證，又前引《老子》二十九章注文中說「物有常性，而造為之，故必敗也」，也是一樣的情形。假如只是將性視為由道而來、

清、寧、靈、盈、生、貞」，一落實在萬物，因此可以指由道分化在物的「性」。同註6，頁105。事實上王弼亦以氣釋一，詳下文。

³⁶ 以氣釋一並非王弼的一家之言。如《河上公注》四十二章云：「道始所生者一。」第十章云「一者，道始所生，太和之精氣也。」舊題〔漢〕河上公注，王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1997年），頁168、34。

³⁷ 同註6，頁23。

落實在人身上的氣之現實，則性現成已得，何以還要再得性便難以解釋，為何性可以被敗也難以理解。這都顯示，「性」對於王弼而言，不只是人身上實然的、氣性的存在而已，它更具有應然的、作為價值標準的意義；嚴格來說以「氣質之性」稱呼必須非常審慎。因此王弼說：

聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。（《老子》二十九章「是以聖人去甚、去奢、去泰」注）

我守其真性無為，則民不令而自均也。（《老子》三十二章「民莫之令而自均」注）

物皆不敢妄，然後萬物乃得各全其性。（《周易·无妄·大象》注）³⁸

此處也提到「得性」。而且，得性必須經歷「除其所以迷，去其所以惑」的過程，必須達到「物皆不敢妄」的地步才能說是「得各全其性」。這些說法也都表明，「性」對王弼而言絕不是現實中眾人的現成氣性，否則一般人迷、惑、妄的現狀也都可以說是性了。相反地，去迷去惑無妄之後才是王弼認定的自然之「性」，所以「性」具有價值判斷之標準的意義；因此王弼也以「真性」來稱呼之，以與氣的現實性區隔。

進一步來看，「性」雖然即是人人殊異的氣稟，但王弼只以無妄的柔和沖氣作為人之真性，因此亦可以說「性」具有一定意義上的普遍性。所以王弼一方面說性「有濃有薄則異也」，一方面又說「萬物萬形，其歸一也」、「雖有萬形，沖氣一焉」：眾人之氣性是各自殊別的，但各以其沖和之氣為性則是普遍同一的。可以推想，只以無妄的沖和之氣為性，應該就是王弼以「真」說性的原因；沖和氣性具有普遍性的意義，應該也就是王弼以「一」說性的原因。不過究竟來說，眾人之沖和之氣還是一一殊別的，所謂普遍性只是說千差萬別之性同為沖和之氣，並不是說萬物之性真的等同。這一點對於「性」作為價值標準的意涵是很重要的：性具有普遍性，因此「物皆不敢妄」是普遍的共同有效的價值標準；但性也是殊異性，因此「得各全其性」對於所有人而言都表現為不同的具體要求。

以下再就王弼關於「一」、「真」的說法來看。如前所述，它們即是「性」的

³⁸ 同前註，頁77、81、343。

另一種表述。前引文中已經提到，王弼指出無形不可見的道乃是「真」的根源，萬物必須歸返於道，才能「真精之極得，萬物之性定」。「一」也是一樣：「萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也」，無形之道乃是「一」的根源。這是從存有論的角度說性之根源。但一與真同樣也有作為價值標準的意義，如：

一，數之始而物之極也。各是一物之生，所以為主也。物皆各得此一以成，既成而舍一以居成，居成則失其母，故皆裂、發、歇、竭、滅、蹶也。（《老子》三十九章「昔之得一者」注）³⁹

「物皆各得此一以成」，一是萬物各自為主的沖和氣性，如前文所說。但是一也是價值標準，離棄此一，就會招致裂、發、歇、竭、滅、蹶的下場，所以王弼也說「以一為主，一何可捨」（《老子》四十二章注）⁴⁰。如此，則是否保守此「一」就有價值上或正或反的意義。「真」亦是如此：

以身及人也。修之身則真。（《老子》五十四章「修之身則真」注）
言含德之厚者，無物可以損其德、渝其真。（《老子》五十五章「未知牝牡之合而全作」注）⁴¹

則保全、修養此「真」亦有正面的價值意義，因此王弼也一再強調要「守其真也」（《老子》三章注）、「反其真也」（《老子》六十五章注）、「寶其真也」（《老子》七十章注）⁴²。這與前述論性的情形是一致的。

如何保守此一、真，便與「神」之概念息息相關，這正是王弼工夫修養理論的重點。如本節一開始的引文所說，「抱一清神」、「不以物累其真，不以欲害其神」：「一」、「真」是人的純和真性，「抱一」、「不以物累其真」即是要保存此一真性；而「抱一」的工夫必須在「清神」上實現，「不以物累其真」具體地實踐也必須在「不以欲害其神」上完成。換言之，「神」即是抱一反真之修養工夫的核心，欲回復人自然的沖和真性，工夫必須在「神」上做，也就是在「心」上做。試著回頭

³⁹ 同前註，頁105-106。

⁴⁰ 同前註，頁117。

⁴¹ 同前註，頁144、145。

⁴² 同前註，頁8、168、176。

再看王弼關於「神明」的這段說法：

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。⁴³

由上節的討論，已知「神明」或「神」基本上是就人之「心」之作用而言，此心提昇至智慧境界時其玄覽妙用亦稱為神明；故說「聖人茂於人者神明」，聖人凡人同具神明，唯境界高下有別。那麼，聖人的智慧是怎樣的境界？王弼指出，聖人「神明茂，故能體沖和以通無」；首先，參照本節的分析，可知此處所謂「沖和」是指《老子》四十二章「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」而言；王弼的注釋說「雖有萬形，沖氣一焉」，認為這正是指眾人的自然沖和氣性。如前所說，此一沖和之氣即是真、一，它即是人的真性。然則，此處所謂「體沖和」，就是體會、把握此一人的自然真性之意。其次，再如前文所指出的，王弼認為自然之性本於太始之原，也就是形上之道，真或一的根源也是無形不可見的道或無；萬物必須歸返此道才能性定。然則，此處所謂「體沖和以通無」也是就此而說的：能體會自身自然之真性，便能進一步體會其根源一道之真蘊；相反地，了解無之精神，就能更深刻體會自然沖和真性的真義。王弼認為，此即是「體沖和以通無」，這是聖人的「神明」智慧所能照見的境界。

「體沖和以通無」的前提是「神明茂」，要體會自然真性的本質，必須有特茂於眾人的「神明」才行。雖然王弼認為這是聖人獨具的智慧境界，但修養神明卻可以是凡聖共通的工夫⁴⁴。如前所見，王弼認為「性」具有價值標準的意義，守真、抱一、各得其性，是對所有人開放的實踐要求。既然「神明」的修養是這一切實踐要求的核心，則必須有提升「神明」境界的工夫。「神明」或者「心」，正是王弼論修養工夫之關鍵。

⁴³ 同註2。

⁴⁴ 如盧桂珍先生所言：王弼雖未認同凡人成聖的可能，但亦肯定貼近終極聖境的「擬聖」之路。盧桂珍：〈王弼、郭象性情論研考〉，頁100-101。

四、心與抱樸、虛靜

如前所述，王弼論神明智慧，是落實在心上來說的：

樸之為物，以無為心也。……抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也。（《老子》三十二章「樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓」注）⁴⁵

「心」是神明的基本意涵。因此心之概念實與神明智慧的修養問題息息相關，更對如何了解得性守真之工夫十分重要。觀察王弼的說法，可知他對於「心」之境界亦有價值上的判分與實踐上的要求；心可能處在「邪」的狀態：

眾人迷於美進，惑於榮利，欲進心競，故「熙熙如享太牢，如春登臺也」。（《老子》二十章「眾人熙熙，如享太牢，如春登臺也」注）
眾人無不有懷有志，盈溢胸心，故曰「皆有餘」也。我獨廓然無為無欲，若遺失之也。（《老子》二十章「眾人皆有餘，而我獨若遺」注）
民之難治，以其多智也。當務塞兌閉門，令無知無欲。而以智術動民，邪心既動，復以巧術防民之偽，民知其術，隨防而避之。思惟密巧，奸偽益滋，故曰「以智治國，國之賊」也。（《老子》六十五章「故以智治國，國之賊」注）⁴⁶

為美進榮利所惑、「欲進心競」，或有懷有志、「盈溢胸心」，這是心的負面樣態。此種「邪心」，根本上可說是心被「知」、「欲」所迷惑擾動的結果。王弼認為應該使眾人塞兌閉門、使心回歸「無知無欲」的境界，而不是再以智術進一步擾亂人民，以致奸偽叢生。前文所說「不以欲害其神」的要求，與此意應當是相通的。王弼認為，不被知欲擾亂之「心」才是其應有的樣貌：

⁴⁵ 同註6，頁81。

⁴⁶ 同前註，頁47、168。

爽，差失也。失口之用，故謂之爽。夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰聾、盲、爽、狂也。（《老子》十二章「五色令人目盲」等句注）⁴⁷

耳目口心的感覺與認知能力，都是人的本能；它們應該「順其性」而行，不可反其道而「傷自然」。此處將心與感官的知、欲功能分列，但若依前引文來看，則統合而言感官欲望可說也是統屬於心的作用。此處說「心」與其他感官的作用本來應該順此自然之性而行，不可以過度放縱其欲望智巧，以致傷害自然本性，導致目盲、耳聾、口爽、心狂的下場。可知王弼認為，雖然心之知欲作用有其合理性，但不被知欲擾亂的「心」之作用方式才是順乎自然的。在此，王弼尚未對心的本質提出一善惡或染淨之價值論斷，只是主張心的作用功能應該順性而行⁴⁸。

前文已經指出，王弼以自然為性，並且以沖和之氣為真性；可知在此順性命或傷自然乃是指對此真性的順逆而言，真性本有作為價值標準的意義。由此觀之，所謂「心」的應然樣態，是由自然之「性」來界定的；心不被知欲擾亂，便是順自然之性而行。如來看來，王弼所說本心不被擾動的意義，似乎也可以由自然氣性的沖和來作具體的解釋。此是「心當順性」之意。但另一方面，心也可以不順性而害自然；這就表示，心的擾動不安，可以破壞性的自然沖和。而且，心可以對性或順或逆，這就意味著「心」具有可以選擇實踐活動方向的主體意義。正因為心是順性逆性的關鍵，所以如前文所說，王弼主張「抱一清神」、「不以物累其真，不以欲害其神」，認為若要回復自然的沖和真性，神或心正是修養工夫的核心。換言之，當「心」不被知欲所擾動時，便能不破壞、進而保全自然沖和的真實之「性」。此則是「因心得性」之意。「心當順性」並且「因心得性」，由此便可看出心、性之間的密切關係⁴⁹。

⁴⁷ 同前註，頁28。

⁴⁸ 王弼的觀點與先秦道家似可比較。但各家解釋道家心性關係並不一致。徐復觀先生認為莊子所言心的本性是與道德合體的，但牟宗三先生則認為道家所言之心是超乎性之上者，不能就心以言性，心自身亦無超越之根據。徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，頁382-2；牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1997年），頁24。

⁴⁹ 余敦康先生認為王弼說人性「有濃有薄則異也」，即是指神明智慧的高低而言。余敦康：《何晏王弼玄學新探》，頁263。如此則心或神明概念被包含於性概念之下。不過，從意義與功能而說二者應有不同。

關於知與欲，王弼特別強調其負面意義：

故物，苟不求離其本，不以欲渝其真，雖入軍而不害，陸行而不可犯也。赤子之可則而貴，信矣。（《老子》五十章「生之徒十有三」等句注）明，謂多見巧詐，蔽其樸也。愚，謂無知守真，順自然也。（《老子》六十五章「古之善為道者，非以明民，將以愚之」注）⁵⁰

多見巧詐之智，會遮蔽人的真樸本性；相反地，「無知」之愚才能「守真」，順自然之性而保護之。同樣地，追求欲望也會使人離其本、「渝其真」而喪失本性。但結合前文來看，王弼並非否定一切知欲作用，只是特別強調心放縱知欲，足以傷害自然本性的弊害。

心不被知欲所擾動的境界，王弼則以虛來形容，如：

心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。（《老子》三章「是以聖人之治，虛其心，實其腹」注）骨無知以幹，志生事以亂。（《老子》三章「弱其志，強其骨」注）守其真也。（《老子》三章「常使民無知無欲」注）⁵¹

心無欲即是「虛」之狀態，這是承《老子》「虛其心」的說法而來。而王弼認為，心若能虛空無知無欲，便能「守其真」，這是回歸自然真性的條件。心之虛也可以用無、樸、愚等來表示；如前引文所見：

樸之為物，以無為心也。……抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也。（《老子》三十二章「樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓」注）絕愚之人，心無所別析，意無所美惡，猶然其情不可睹，我頽然若此也。（《老子》二十章「我愚人之心也哉」注）⁵²

⁵⁰ 同註6，頁135、168。

⁵¹ 同前註，頁8。依樓宇烈之說，「虛有智」為「虛無欲」之誤。

⁵² 同前註，頁81、47。

王弼正是用「以無為心」、「抱樸無為」來說明「不以物累其真，不以欲害其神」，這是不為欲望所動的狀態。這種心境也可以用「愚」來說明：愚者之心也是不被知欲擾動之心，相對於世人汲汲於知欲追求而言，愚者「心無所別析，意無所美惡」，於心上不起智慮分析、亦不起欲求美惡的分辨。同樣地，此處也說無心、抱樸、不受欲累，也是不「累其真」、保全自然真性的條件。這都顯示，心、神是否不為知欲所累，確實是全性保真的關鍵。

進一步推究，此心虛、無之境界，實是取法於形而上之道的無為玄德；王弼說：

何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。……是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。（《老子》三十八章「上德不德，是以有德」等句注）⁵³

能以無為心，也就能盡德而體道，而了解道體的沖虛玄德。虛無心即是無為心，如前引文所見，王弼說不被知欲所動的心境正是「廓然無為無欲」、「抱樸無為」、「樸之為物，以無為心」的心；此心無心、無為，即與道常無為而順自然的精神相合⁵⁴。

由此出發，王弼所說聖人「神明茂，故能體沖和以通無」的意涵便可以在此得到更清楚的說明：前文已經說明「神明」能「體沖和以通無」，是說心、神不違逆自然沖和的真性，便與形而上之無的精神相通。但為何「體沖和」便可以「通無」？因為心不逆自然之性，就是無為的虛心；此心正與道的無為玄德相應，也與道不違自然的精神一致⁵⁵。然則，心的無為境界可與道合德，心「體沖和」而不逆自然真性，也合乎道法自然的精神，所以王弼才以「體沖和以通無」為聖人神明所至的理境。

能不被知欲所干擾、保持真性純樸的狀態，王弼也以嬰兒來形容之：

⁵³ 同前註，頁93。

⁵⁴ 《老子》三十七章：「道常無為」，王弼注云：「順自然也。」同前註，頁91。

⁵⁵ 《老子》二十五章王弼注：「道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」心不違各自殊別的自然氣性，精神與此相通。同前註，頁65。

言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎？則物全而性得矣。（《老子》十章「專氣致柔，能嬰兒乎」注）

是以聖人後其身而身先也。谿不求物，而物自歸之。嬰兒不用智，而合自然之智。（《老子》二十八章「為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒」注）赤子，無求無欲，不犯眾物，故毒蟲之物無犯於人也。舍德之厚者，不犯於物，故無物以損其全也。（《老子》五十五章「含德之厚，比於赤子」等句注）⁵⁶

能順自然冲和之氣性而「無所欲」、「無求無欲」，合於自然之智而「不用智」⁵⁷，能不被知欲所擾動，便能如嬰兒般純真自然。此處雖然不用心字，但是就修養工夫的內容而言，則與前述無心虛心之意並無不同；復歸於嬰兒便是「舍德之厚」的境地，也是此心修養的目標。從王弼的說法來看，心境的「無所欲」，與「自然之氣」的冲和、純樸真性的「性得」是息息相關的，由此也可以看出心、性作用的關聯性。這與上文所說以心順性、因心得性的說法是一致的。

又，王弼也以「靜」來形容此種心之境界：

躁罷然後勝寒，靜無為以勝熱。以此推之，則清靜為天下正也。靜則全物之真，躁則犯物之性，故惟清靜，乃得如上諸大也。（《老子》四十五章「躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正」注）

躁則多害，靜則全真。故其國彌大，而其主彌靜，然後乃能廣得眾心矣。（《老子》六十章「治大國若烹小鮮」注）

離其清靜，行其躁欲，棄其謙後，任其威權，則物擾而民僻，威不能復制民。民不能堪其威，則上下大潰矣，天誅將至。（《老子》七十二章「民不畏威，則大威至」等句注）⁵⁸

此處亦未點出心字，但內容同樣也與心之修養有關。「清靜」與「躁欲」正相對反，清靜即是不因欲望而躁動的安穩心境；這即是「靜無為」的虛靜心。王弼指出「躁

⁵⁶ 同前註，頁23、74、145。

⁵⁷ 關於王弼所說自然之智與世俗明察之智，參見：余敦康：《何晏王弼玄學新探》，頁174-176。

⁵⁸ 同註6，頁123、158、179。

則多害，靜則全真」、「靜則全物之真，躁則犯物之性」，心因欲望紛擾而躁動便會傷及自然本性，反之，虛心清靜才能保全真性。靜心是得性的關鍵，因此王弼說「清靜為天下正」，心的清靜正是實踐修養的要求。

與虛、無的情況相同，此一清靜的心靈也有其形而上的依據。對王弼來說，「靜」不止具有價值實踐上的規範意義，故說「濁以靜，物則得清」（《老子》十五章注）；也具有描述動靜現象規律上的普遍意義，故說「靜為躁君，安為動主」（《周易·恆·上六爻辭》注）⁵⁹。更可以進一步向上推及至靜的道體：

言致虛，物之極篤；守靜，物之真正也。（《老子》十六章「至虛極，守靜篤」注）

以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。（《老子》十六章「吾以觀復」注）

歸根則靜，故曰「靜」。靜則復命，故曰「復命」也。復命則得性命之常，故曰「常」也。（《老子》十六章「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常」句注）復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。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。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。（《周易·復·象》注）⁶⁰

此處說「有起於虛，動起於靜」、「卒復歸於虛靜」、「動息則靜」，所說之靜是就形而上的「寂然至無」的道體來說的⁶¹。萬物歸根反本，回歸到虛靜的至無之中，而得到性命之常。與「以有為心」相反，以無為心的虛靜心就是天地之心。由此觀之，前引文所說的致虛守靜、「靜則全真」、「靜則全物之真」，其實這不只一實踐要求而已，它也可以說是向形上之道歸根反本的過程；所謂「靜則全真」，虛心清靜以保全真性，同時也就是復歸於道，因而「靜則復命」、「復命則得性命之常」。然則，虛靜心的境界正與天地之心的精神相合，也即是寂然至無的道之精神。這

⁵⁹ 同前註，頁34、380。

⁶⁰ 同前註，頁35、36、36、336-337。

⁶¹ 參見：林麗真：〈王弼援老莊以入易——從「動靜」論的詮釋說起〉，《義理易學鈞玄》（臺北：大安出版社，2004年），頁75-76。許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書公司，1995年），頁57-9。

與上文所說無心境界取法自道的無為玄德，情形也是一致的。而王弼便以「致虛」、「守靜」為人之極篤、真正，將其視為心靈修養的目標。

綜上所述，可知王弼認為心具有實踐活動主體的意義。心當順性而行，而心亦是能否得性的關鍵：虛心、無心、抱樸守靜、不受知欲所擾動，便能保全自然沖和之真性；反之，便將對真性造成破壞傷害。因此王弼才主張「抱一清神」、「不以物累其真，不以欲害其神」。若心或神明能修養至聖人神明特茂的境界，便可以體會沖和真性的本質，並進一步契合道體玄德無為的精神。

五、聖人有情與性其情

以下再嘗試討論王弼「聖人有情」之說。前引何劭《王弼傳》已經指出：

何晏以為聖人無喜怒哀樂……。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。⁶²

本文前幾節已經對「聖人茂於人者神明」、「神明茂，故能體沖和以通無」之意涵提出分析，指出聖人神明實是心之玄覽功能。王弼認為：人性是自然沖和之真性，欲保全此一真性則有賴於心之修養工夫；心必須順自然之性而行，才能不喪失此一真性。而聖人便是能滌除玄覽、使心之神明能體會沖和真性、進而與道之沖虛無為境界相合的人。不過，除了體沖和而通無的神明境界，王弼也論及聖人「同於人者五情」、「五情同，故不能無哀樂以應物」的另一面，因此有必要再就「情」的角度對前述心性思想的內容作一補充。

自湯用彤先生以下，學者們對聖人有情說已有詳盡的研究⁶³。一般認為，王弼以性體情用、性靜情動之模式來統合性情關係。然而王葆玟先生指出，王弼先注

⁶² 同註2。

⁶³ 同註1。歷來的研究，如吳冠宏先生所說，可分為著力於玄學內在理路與側重士人尚情心態兩種路向。氏著〈「貴無」與「滯有」——王弼「聖人有情說」之兩種詮釋向度的檢視及其對話〉，《中正大學中文學術年刊》2007：1（2007年6月），頁97-122。

《老》後注《易》，其思想其實經歷了從聖人無情至聖人有情的轉變⁶⁴；前文所引何劭《王弼傳》引王弼〈答荀融書〉有「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」之語⁶⁵，即是王弼思想轉變的證據之一。不過此說也未能得到所有學者的支持。確實，〈答荀融書〉說明了此一轉變的過程，但證諸王弼作品，並不能指明《老子注》主聖人無情與《周易注》主聖人有情的區別。以《周易略例》為例：

夫爻者，何也？言乎變者也。變者何也？情偽之所為也。夫情偽之動，非數之所求也。……是故，情偽相感，遠近相迫；愛惡相攻，屈伸相推；見情者獲，直往則違。……（《周易略例·明爻通變》）⁶⁶

這被認為是主聖人有情說：萬物是在情的支配下交感運動，聖人作《易》描繪情的作用，可知王弼對於聖人重「情」持正面肯定的態度。但是，〈明爻通變〉的說法其實承自《繫辭》「是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生」⁶⁷；愛惡、遠近、情偽對言，可知此處情偽相對之「情」應訓為「實」，而不是情感之情。似此，主張王弼注《易》主聖人有情之說是難以徵實的。

若就「欲」的角度觀察王弼對「情」的看法，其實綜觀王弼作品，他對於欲一貫抱持戒慎懷疑的態度。如前文已經指出的，他認為知與欲是擾動心、使心背離自然真性之根本因素；因此在前引的《老子注》中可以一再見到「可欲不見，則心無所亂」（《老子》三章注）、「若嬰兒之無所欲」（《老子》十章注）、「無為無欲」（《老子》二十章注）、「常使民心無欲無惑」（《老子》二十七章注）、「不以欲害其神」（《老子》三十二章注）、「和而無欲」（《老子》四十九章注）、「不以欲渝其真」（《老子》五十章注）、「我之所欲唯無欲」（《老子》五十七章注）、「令無知無欲」（《老子》六十五章注）、「使民愛欲不生」（〈老子指略〉）之類的主張。同樣地，《周易注》對於情欲問題雖然著墨不多，也有類似的說法：

⁶⁴ 王葆玟：《玄學通論》，頁311-313、584-588。

⁶⁵ 同註5。

⁶⁶ 同註6，頁597。

⁶⁷ 同前註，頁574-575。

君子處之，必能棄夫情累，決之不疑，故曰「夬夬」也。（《周易·夬·九三爻辭》注）

艮者，止而不相交通之卦也。……施止於背，不隔物欲，得其所止也。背者，無見之物也。無見則自然靜止，靜止而無見，則不獲其身矣。相背者，雖近而不相見，故「行其庭，不見其人」也。夫施止不於無見，令物自然而止，而強止之，則奸邪並興。……（《周易·艮·卦辭》注）⁶⁸

棄夫情累、於物欲得其所止，此皆是傾向棄止、而非肯定情欲的說法。雖然此處涉及各卦爻不同的時位情境，對於情欲的說法未必可以一概而論，但《周易注》整體來言也並無正面肯定情欲的說法。王弼《老》、《易》二注對於情欲的看法基本上是一致的，都採取謹慎對治的態度。回到《老子注》來看，王弼又說：

橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。（《老子》五章「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出」注）

故天下常無欲之時，萬物各得其所，若道無施於物，故名於小矣。（《老子》三十四章「常無欲，可名於小」注）⁶⁹

天地不仁，如橐籥之無情無為，聖人之不仁亦如是。這樣看來，王弼似乎確實在《老子注》中主張聖人無情。不只如此，既說「天下常無欲之時，萬物各得其所」，則聖人之外的一般人也應該以無欲為實踐目標。此一看法是貫串他全部作品而立場一致的。但是如此一來，便與前述《王弼傳》中聖人有情的說法似有相違。

應該如何解釋二者之間的矛盾？筆者認為，王弼所謂「無欲」、「無情」不應理解為去除所有情欲，而是指情欲之發動不應違逆自然真性。前文已經提及：

爽，差失也。失口之用，故謂之爽。夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰聾、盲、爽、狂也。（《老子》十二章「五色令人目盲」等句注）⁷⁰

⁶⁸ 同前註，頁435、479-480。

⁶⁹ 同前註，頁14、86。

耳目是欲望感官之根源；心作為知欲功能的發動者，其作用方式必須順性而行，否則便會傷害自然真性，此點前文已經論及。但既然說「耳、目、口、心，皆順其性」，這就表示欲望有其順乎自然本性的運作方式；既云「失口之用，故謂之爽」，則欲望自有其本來應然的運作方式。言下之意，如果順性而動，則欲望與心知之功能便無須被否定。可知王弼並未對其意義一概抹煞，只是認為欲望之作用有其定限，不應該違逆自然之性。試看前文所說《老子注》中主張無欲的例子：

唯能是任，尚也曷為？唯用是施，貴之何為？尚賢顯名，榮過其任，為而常校能相射。貴貨過用，貪者競趣，穿窬探篋，沒命而盜。故可欲不見，則心無所亂也。（《老子》三章「不尚賢，使民不爭」等句注）

若將無欲而足，何求於益？不知而中，何求於進？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？（《老子》二十章「絕學無憂」注）

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。（《老子指略》）⁷¹

王弼反對的是尚賢、貴貨過度，認為這將使人校能相射、貪者競趣而相互爭奪。所謂「可欲不見，則心無所亂」即是指此而言；如果不以過度的欲望去撩撥人心，則人心便不會被擾亂而偏離自然真性的方向。然則這並不是主張廢棄所有情欲，只是要求勿以欲亂心而已⁷²。同樣地，所謂「無欲而足，何求於益」也並非放棄一切自然欲望，只是說「自然已足，益之則憂」，人不應背離自己的真性而向外追逐。因此王弼雖說「使民愛欲不生」，但其內容實是指「寡私欲以息華競」，應當阻止的只是私欲，而非自然的欲望。他又說：

⁷⁰ 同前註，頁28。

⁷¹ 同前註，頁8、46-47、198。

⁷² 徐復觀先生指出：老子所主張的無欲，並不是否定人生理自然的欲望，而是反對把心知作用加到自然欲望裡面去，因而發生營謀、競逐的情形。徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，頁342。王弼順《老子》作注，其立場與之相同。

天下有道，知足知止，無求於外，各修其內而已，故卻走馬以治田糞也。
 （《老子》四十六章「天下有道，卻走馬以糞」注）
 貪欲無厭，不修其內，各求於外，故戎馬生於郊也。（《老子》四十六章
 「天下無道，戎馬生於郊」注）⁷³

「貪欲無厭」是不修其內、向外追逐的私欲；相對於此，知足知止、不向外求即是前文所說「無欲而足」的心境。顯然，無欲自足並不是完全斷絕情欲，只是自足於自然真性、沒有向外貪求的貪欲而已。再看《論語釋疑》的例子：

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，則捐益基焉。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。（《論語釋疑·泰伯》）⁷⁴

王弼承認喜、懼、哀、樂這些感情出於人的自然，此可與「耳、目、口、心，皆順其性」的說法相呼應，可知他確實不否定一切情欲。但是，情感不可放任，為政者必須因風以觀民志，並「因俗立制，以達其禮」以約束其行為，再「感以聲樂，以和神也」、以樂感化人心。所謂「和神」當是指使心神淳和，使喜、懼、哀、樂的情感不致過度；此即前文所說心不可被知欲所擾動之意。這樣看來，王弼或說無欲、或不否定情感之意義，其實都只是認為情之作用必須合於自然。王弼說聖人有情，所謂「聖人之情，應物而無累於物者也」，也可以在這樣的脈絡下得到說明。綜而觀之，無欲、無情之說並非主張去除一切情欲，因此與聖人有情說並無內在的矛盾。

而無欲之說正可以作為前述心性思想的補充說明。如前所見，王弼認為心應順性，並因心得性。心應順性，是說心不可被知欲所擾動，應順自然沖和之真性而行；此處說無欲，認為情欲若不違逆自然之性，「可欲不見，則心無所亂」，便不會讓過度的情欲擾動此心。此二者的說法是一致而互為表裡的。同樣地，因心

⁷³ 同註6，頁125。

⁷⁴ 同前註，頁625。

得性，是說心若不被知欲所擾動，自然真性才能得到保全；此處則要求情欲順自然之性，「知足知止，無求於外」，滿足於自然本性而不欲求超出真性之外物。這也可以說是對於如何因心得性的具體說明。似此，由王弼論情欲的角度更可以說明其心性觀念的實質。

綜觀王弼對於性、心、情的說法：性是沖和自然的氣性，心是能順性逆性的實踐主體，情則是心所發動而可以順性逆性的情欲。此三者關係在《論語釋疑》論及「性其情」處有更清楚的說明：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。

若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。若逐欲遷，故云遠也；若欲而不遷，故曰近。

但近性者正，而即性非正，雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱；雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也，熱也。能使之正者何？儀也，靜也。

又知其有濃薄者。孔子曰：性相近也。若全同也，相近之辭不生；若全異也，相近之辭亦不得立。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，故曰近也。（《論語釋疑·陽貨》）⁷⁵

首先，此處提出「性其情」之說，「不性其情，焉能久行其正，此是情之正也」；「以情近性，故云性其情」，此即前文所說情欲之動必須順乎自然之性之意。

其次，「若心好流蕩失真，此是情之邪也」，這表明心是情的主宰與發動者。如前所述，心具有實踐主體的意義。心可以抉擇情感之方向，心感應外顯之表現即是情⁷⁶。心為主宰能使情發動成邪，但是反過來說，如前文所見，知欲之擾動也會使心失去主宰性因而背離真性；此種作用是雙向的。因此王弼一再強調心不可被知欲所擾動，「可欲不見，則心無所亂」、「不以欲害其神」，否則心失去主宰情的能力、為情所動，所發之情亦為邪。心應順性、因心得性，這是王弼的主張；若心被擾動而引動邪情，便不能遵守自然真性的方向而「流蕩失真」，將反過來破

⁷⁵ 同前註，頁631-632。

⁷⁶ 周大興：〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，頁360。

壞自然真性。

但是，若心能保持主宰性，順自然真性之方向，能發動情欲而不為情欲所動，而所發的情欲也不違真性，則「情近性者，何妨是有欲」、「此是情之正」，情欲無需被全盤否定。相反地，若心失去主宰性，背離真性而「逐欲遷」，所發動之情便是遠性、背離了性之真樸。這與前文所說「無情」、「無欲」之意是相合的：王弼並非主張禁絕一切情欲，而是說情必須不違逆自然本性；而「心」能否控制情以順應真性，便是情近性或情遠性的關鍵所在。「心」才是性其情的關鍵：如王弼所說，聖人「不能無哀樂以應物」但能「應物而無累於物」，正是能完全達到性其情境界的人；但前題是聖人「神明茂，故能體沖和以通無」，能在心上做滌除玄覽的工夫而體證自然沖和氣性，故心所動之情才能夠真的應物無累。

以下論及「近性者正，而即性非正」，這是說明何以自然真性自身並無邪正、但卻是心所發之情的正邪標準。皇侃《論語義疏集解》在引用上述王弼注文之前還有一段文字，學者認為此與王弼所說義理相通⁷⁷，可以作為補充：

然情性之義，說者不同。且依一家舊釋云：性者，生也；情者，成也。性是生而有之，故曰生也。情是起欲動彰事，故曰成也。然性無善惡，而有濃薄；情是有欲之心，而有邪正。性既是全生而有，未涉乎用，非唯不可名為惡，亦不可目為善，故性無善惡也。所以知然者，夫善惡之名，恆就事而顯，故《老子》曰：「天下以知美之為美，斯惡矣；以知善之為善，斯不善矣。」此皆據事而談。情有邪正者，情既是事，若逐欲流遷，其事則邪；若欲當於理，其事則正。故情不得不有邪有正也。故《易》曰：「利貞者，性情也。」⁷⁸

根據此一說法，性是「生而有之」的，只有濃薄之異；而情是「起欲動彰事」，是「有欲之心」所發，才有所謂邪正之別。此處對於性、情的分判隱約已有已發、未發的區別，而心則被認為是情的發動者。之所以說「性無善惡」，理由是：性只是天生的氣稟，未涉乎用，尚未顯現於外；但是「善惡之名，恆就事而顯」，只有在具體的實踐表現層次中「據事而談」，才可以說有善惡的分別。這可以說其實是

⁷⁷ 同前註，頁348。

⁷⁸ [梁]皇侃：《論語集解義疏》，頁602。

概念使用的範疇不同。這是此一系統心性思想的特殊觀點：道德的善惡判斷被界定為只可適用在已發的實踐層次；至於性則只是氣稟，未發而未涉乎用，因此並不屬於善惡判斷的範疇。前引文中王弼也說性是「無善無惡則同也，有濃有薄則異也」，即是此意。相反地，「情既是事」，是已發的實踐表現，於此才有邪正善惡的問題。如何分別邪正善惡？下文說「若逐欲流遷，其事則邪；若欲當於理，其事則正」，這即是前文所說性、心、情之關係：情能受心之主宰、順應自然真性則為善為正，反之則為惡為邪。自然真性，即是情善惡邪正的判準，故說「近性者正」。

那麼，既然性不可說是善，為何能是情善惡的標準、而說「即性非正，而能使之正」？王弼以火熱為喻，如火非熱而能使物熱，同樣地，性非善卻能使情正；「能使之正者何？儀也，靜也。」關於「儀、靜」之意涵，林麗真先生以不違自然儀則及其態度釋之，並以性情體用動靜關係來詮釋；周大興先生則就反本天地之心以及致虛守靜歸根復命的工夫來理解⁷⁹；已經有深入精當的分析。若就本文的角度來說，則所謂不違自然或致虛守靜，還可以在心性情結構的角度下作以下補充：如前節所述，王弼以不被知欲所擾之心為虛、靜之心。他說「靜則全物之真，躁則犯物之性」（《老子》四十五章注）、「躁則多害，靜則全真。」（《老子》六十章注）強調心若能虛、靜不受情欲擾動，便能順任自然之性，並且保全此一自然真性。而心正是情欲所發的主宰。因此他說「以情近性，故云性其情」，心所發動之情如果能不違逆自然真性的方向，不破壞真性，則在此意義下便可說此情是「正」而非邪的。然則，性雖然無善惡邪正，但仍有「儀」之意義，是心情善惡邪正的價值根源；具體而言，心「靜」而不逆自然真性之儀則，則情亦是正而非邪。

因此，性是判別情之善惡邪正之標準。如王弼所說：

靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪？（《周易·乾·象辭》注）⁸⁰

正如林麗真先生所指出，「靜專動直」是指一任自然本性，使情偽之動無違此一本性⁸¹。所謂「專」，即是「專，任也……言任自然之氣，致至柔之和」（《老子》十

⁷⁹ 林麗真：同註4，頁603-5；周大興：同註31，頁364-5。

⁸⁰ 同註6，頁213。

⁸¹ 林麗真：〈王弼「性其情」說析論〉，頁605。

章注)，是對自然氣性的順任不違；而「不失大和」則是指萬物「沖氣以為和」、「沖氣一焉」（《老子》四十二章本文及注）的自然氣性而說的⁸²。順任自然真性、舉動不違此一沖和氣性，這是「正性命之情」的條件。換言之，心與情的善惡正邪，其標準即在於是否能順任並保全自然沖和之氣性。這也就是為什麼即性非正，卻能使之正的理由。

在此情形之下，王弼建立了實踐領域中的善惡價值標準：善惡只能就已發的情而說；而情的善惡與否，則視乎此心發動情之時是否順乎自然本性。可說王弼終究仍是以沖和的氣稟之「性」做為價值正反的終極判準；性本身雖然無所謂善惡邪正之分，但對它的或順或逆，卻決定了心與情作用的善惡邪正。換言之，善惡標準對他而言雖然不能用以稱說真性，但仍然是根據真性的判準而設立的。誠然，就理論上說，由沖和氣稟出發是否足以說明道德問題仍有疑問⁸³。不過，王弼此一系統仍有其值得重視的特殊性。

但進一步看，前文已經指出，沖和氣性對王弼而言本就具有價值標準的意義，「各得其性」乃是普遍的實踐要求。就此來說，其實以性為情善惡邪正的標準，無非只是此一立場的延伸而已。更重要的是，「性其情」要求心之動情順乎自然本性，最終目的仍是自然真性的保存。換言之，性其情的主張，究其實質與前文所說的「心當順性」之意並無二致，最終目的在「因心得性」，此點亦無不同。似此，性其情說的意義，必須從王弼心性理論的整體來觀察，才能得到完整的解釋。

以上就論「情」的角度對王弼之心性觀進行探討。王弼主張聖人有情，要求情欲作用不應違逆自然本性。他主張「性其情」：性是沖和自然的氣性，心是能發動情欲的實踐主體，情則是心所發動而可以順性逆性的情欲。性雖然無所謂善惡，但卻是心情所發善惡邪正的標準所在；心或情的善惡邪正，端視其作用是否不違自然真性。由此來看，王弼「神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物」一語，實已概括了他心性思想的根本要義：只有澄靜此心神明，才能體會而不違沖和的自然真性；如此一來，心所發的情欲也才能順任真性而成為正善之情。

⁸² 王弼以氣之沖和釋《易》之「大和」；朱熹《周易本義》亦取此說：「大和，陰陽會合，中和之氣也。」可供比較。〔南宋〕朱熹：《周易本義》，《周易二種》（臺北：大安出版社，1999年），頁31。

⁸³ 林麗真：《王弼》（臺北：東大圖書公司，2008年），頁146-147。

六、結論

本文所獲致的結論如下：

(1) 王弼所說的「神」或「神明」，是人「心」的功能，亦可是聖人的玄覽智慧。「神」或「神明」的根本意義指向「心」，聖人智慧乃是「心」之妙用；當心進入無心抱樸的境界時，它即擁有無疵的玄覽智慧。凡聖皆有「神明」，只是凡人之「神明」尚不如聖人之心知之玄覽無疵而已。

(2) 王弼從氣稟濃薄的角度來論人性，但認為人本來的沖和氣性才是自然之性，此性又可以「真」、「一」來稱之。「性」具有價值標準的意義，王弼以人氣性的本然真樸狀態為基準，以此來建立正反價值的區別。

(3) 能體沖和真性之神明或心則是修養工夫之關鍵。心具有實踐活動主體的意義。心當順性而行，而心亦是能否得性的關鍵：心抱樸守靜、不受知欲所擾動，便能保全自然沖和之真性；反之，便將對真性造成破壞傷害。修養心或神明，便可以體會沖和真性的本質，並契合道體玄德無為的精神。

(4) 王弼對於情欲採取戒慎克制的立場，要求情欲不違逆自然本性。性是沖和自然的氣性，心是能發動情欲的實踐主體，情則是心所發動欲望。性雖然無善無惡，但卻是心或情善惡邪正的標準；心或情的善惡邪正，端視其作用是否不違自然真性。綜而言之，「神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物」一語可以概括王弼的心性思想：澄靜此心神明，才能體會而不違沖和的自然真性，心所發的情欲也才能順任真性而成為正善之情。

根據以上的討論，我們得以就心性理論的角度對王弼的性情思想的內在實質有更深刻的了解。可以發現，除了學者一般常說的性體情用、性靜情動的性情結構之外，心或神明在此一性情關係中其實有著重要的地位與意義；此其一。以心性之功能為核心，王弼事實上論述了一套修養工夫理論；此其二。這些都是過去學者們較少述及的。魏晉玄學在心性論、修養工夫以及心靈境界上的貢獻，學界正面肯定者少⁸⁴。或者本文的討論有助於補充說明玄學在這方面的成就，並且有進一步拓展研究面向的可能。

就思想史的角度來看，王弼的心、神明觀點在魏晉南北朝時期的影響亦值得

⁸⁴ 如：勞思光：《新編中國哲學史（二）》（臺北：三民書局，2007年），頁174-178。

重視。我們知道，僧肇（384-414A.D.）的說法便多處承自王弼⁸⁵：

自非聖明特達，何能契神於有無之間哉？是以至人通神心於無窮，窮所不能滯，極耳目於視聽，聲色所不能制者；豈不以其即萬物之自虛，故物不能累其神明者也？

夫聖人功高二儀而不仁，明逾日月而彌昏；豈曰木石瞽其懷，其於無知而已哉！誠以異於人者神明，故不可以事相求之耳。⁸⁶

這顯然與王弼「聖人茂於人者神明也」、「不以物累其真，不以欲害其神」的說法十分近似。就僧肇而言，神與神明概念和般若智慧與修行主體問題有關；此說與王弼思想的關係是耐人尋味的。從玄學到佛學心性論，其思想演變的脈絡為何？這是值得深思考慮的問題。就此而言，探究王弼心性思想可能正是解答此一思想發展變遷的起點。

附識：本文為國科會補助專題研究計畫之成果（計畫編號：NSC98-2410-H-260-002-）。謹此致謝。

⁸⁵ 林憲道：〈『肇論』に於ける「神明」について〉，《駒澤大學佛教學部論集》22（1991年10月），頁333。參照：拙著〈僧肇的神與神明概念〉，《「佛教思想與文學」國際學術研討會會議論文》（臺北：臺大文學院暨佛學研究中心，2008年），頁412-429。

⁸⁶ 〔後秦〕僧肇：〈不真空論〉、〈般若無知論〉，《肇論》，《大正藏》，卷45，頁152a、153b。

引用文獻

- 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 王葆玟：《玄學通論》，臺北：五南出版公司，1996年。
- 王曉毅：《王弼評傳》，南京：南京大學出版社，1996年。
- 朱熹：《周易本義》，收於《周易二種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1997年。
- 余敦康：《何晏王弼玄學新探》，北京：方志出版社，2007年。
- 吳汝鈞：《老莊思想的現代詮釋》，臺北：文津出版社，1998年。
- 吳冠宏：〈「貴無」與「滯有」——王弼「聖人有情說」之兩種詮釋向度的檢視及其對話〉，《中正大學中文學術年刊》2007年第1期，2007年6月，頁97-122。
- 周大興：〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，《中國文哲研究集刊》第16期，2000年，頁339-374。
- 林憲道：〈『肇論』に於ける「神明」について〉，《駒澤大學佛教學部論集》22，1991年，頁327-337。
- 林麗真：〈王弼「性其情」說析論〉，《王叔岷先生八十壽慶論文集》，臺北：大安出版社，1993年，頁599-609。
- _____：《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004年。
- _____：《王弼》，臺北：東大圖書公司，2008年。
- 河上公注，王卡點校：《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1997年。
- 皇侃：《論語集解義疏》，臺北：廣文書局，1991年，影引知不足齋叢書本。
- 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
- _____：《中國藝術精神》，臺北：學生書局，1998年。
- 高晨陽：《儒道會通與正始玄學》，濟南：齊魯書社，2000年。
- 許抗生：《魏晉思想史》，臺北：桂冠圖書公司，1995年。
- 郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年。
- 陳壽著，裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，2007年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（二）》，臺北：三民書局，2007年。
- 湯一介：《郭象與魏晉玄學》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，2007年。

- 僧祐：《弘明集》，《大正新修大藏經》，卷 52，臺北：新文豐出版社，1994。
- 僧肇：《肇論》，《大正新修大藏經》，卷 45，臺北：新文豐出版社，1994 年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：學生書局，1996 年。
- 劉義慶編，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1989 年。
- 盧桂珍：〈王弼、郭象性情論研考〉，《臺大中文學報》第 25 期，2005 年，頁 95-134。
- 錢穆：《莊老通辨》，北京：三聯書店，2002 年。
- 謝如柏：〈僧肇的神與神明概念〉，《「佛教思想與文學」國際學術研討會會議論文》，臺北：臺大文學院暨佛學研究中心，2008 年，頁 412-429。
- 魏收：《魏書》，臺北：鼎文書局，1980 年。

“Shen” and “Zhen”: Wang Bi’s Theory of Mind and Humanity

Shie, Ru-bo*

[Abstract]

By analyzing his concepts of “Shen” and “Zhen,” this thesis indicates that Wang Bi’s theory of human nature can be interpreted as follows. First, the fundamental meaning of Wang Bi’s “Shen” or “Shen ming” should be understood as the functions of mind. Thus, that the term “Shen ming” is generally represented as the wisdoms of Sage is also the ingenious use of the functions of mind. Second, Wang Bi affirms that only the harmonious “chi”—also named “Zhen” or “Yi”—can be attributed to human nature, which is the ultimate criterion of all values. Third, the concept of “Shin” or “Shen,” on the other hand, represents the function of human as a subject. “Shin” obeys the criterion of human nature (“Shing”), and plays the pivotal role of preserving human nature. “Shing” could be harmed if it is violated by “Shin.” Finally, Wang claims that desires shall not go against human nature, that is, the good or evil of “Shin” or “Ching” depends on whether the human nature is obeyed or violated. Only by clarifying “Shin” and “Shen” can one experience true human nature and can the desires inspired by “Shin” become righteousness.

This analysis helps understand the thinking of “Shin” and “Ching” in Wang Bi’s theory of human nature more thoroughly, and realize the relationship between Xuan Xue and Buddhism more significantly during the Six Dynasties.

Keywords: Shen Ming, Human Nature, Neo Taoism, Xuan Xue, Seng Zhao

* Assistant Professor, Department of Chinese literature, National Chi Nan University.