

魏晉儒道關係重探： 以王弼、郭象聖人觀為論述核心

楊穎詩*

摘 要

前人研究多以「儒道會通」為魏晉玄學主要課題，本文藉著分析魏晉玄學代表人物——王弼、郭象的聖人觀，重新探討魏晉儒道關係。通過文本分析整理後學研究、反思當代詮釋，嘗試除了在「自然與名教」一途檢視魏晉儒道關係外，擬另闢蹊徑從聖人觀的角度切入反思魏晉儒道關係，探討以「儒道會通」論魏晉玄學的懸疑性。

全文討論方向有三，一為綜合討論魏晉儒道關係，重探王弼、郭象對儒家的定位；二為透過詮釋王弼、郭象討論聖人的內容，了解二人所論的聖人之道、修養工夫以及由此而呈現的理想境界，揭示二人理論中的聖人內涵，辨清儒道義理分際。三則指出魏晉玄學家以寄言出意的方式詮釋道家思想內容，並反思討論儒道會通的時代意義。

關鍵詞：王弼、郭象、聖人、儒道會通、寄言出意

* 國立臺灣師範大學共同教育委員會國文教育組兼任助理教授。

一、前言

當代詮釋魏晉思想以湯用彤、牟宗三二位先生為先驅也最具代表性，二先生均就魏晉玄學儒道會通的問題提出不同意見，學術界普遍紹繼其說加邃加密。湯用彤指出「夫得意忘言之說，魏晉名士用之於解經，見之於行事。為玄理之骨幹，而且調和孔老。」¹湯一介承其說則曰：「魏晉玄學是指魏晉時期以老莊思想為骨架企圖調和儒道，會通『自然』與『名教』的一種特定的哲學思潮，它所討論的中心為『本末有無』問題，即用思辨的方法來討論有關天地萬物存在的根據的問題，也就是說表現為遠離『世務』和『事物』形而上學本體論的問題。」²認為魏晉玄學是以自然與名教來調和儒道思想。牟宗三先生則認為〔三國魏〕王弼（226-249）「以透宗之觀念，與造極之境界，復活已斷絕四五百年之儒道玄理，廓清四百年來易學之蕪雜，不可謂非劍之利鋒，般若之烈火也。……故注老雖極其相應，而其功力卻全在注易。雖言理以道為宗，而於人品則崇儒聖。儒道同言，而期有所會通。」³先生又認為王弼、〔三國魏〕向秀（約 227-272）和〔西晉〕郭象（約 262-313）提出「迹本論」這個觀念來會通孔子（約 551-479 B.C.）和老子。孔、老如何會通，或如何消解儒家和道家的衝突，是魏晉時期的主要問題。⁴

儒道會通為魏晉玄學主要課題的說法，由湯用彤先生首先提出，⁵後學多從其說，高晨陽《儒道會通與正始玄學》、郭梨華《王弼之自然與名教》、蔡忠道《魏晉儒道互補之研究》、劉季冬《儒道會通——王弼《老子注》之思想建構》便以專書論之。然而湯用彤認為玄學實難調和儒道，⁶牟宗三先生更指出玄學不能會通儒道，⁷認為魏晉玄學會通儒道「實為陽尊儒聖，而陰崇老莊」，⁸甚或崇道卑儒，⁹後學亦多從二先生之說。¹⁰當代詮釋魏晉儒道關係，普遍以會通儒道為討論對象，然而二人皆認為魏晉玄學家提出理論，實難調和儒道關係。¹¹既

¹ 湯一介主編：《湯用彤全集》（高雄：佛光書局，2001），卷 6，頁 52。

² 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（第三版）（北京：北京大學出版社，2009），頁 10。

³ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，2002），頁 79。

⁴ 牟宗三：〈牟宗三先生晚期文集·研究中國哲學之文獻途徑〉，收入《牟宗三先生全集》27（臺北：聯經出版社，2003），頁 346。

⁵ 湯一介主編：《湯用彤全集》，同註 1，卷 6，頁 162、頁 178-179。

⁶ 同前註，頁 39。

⁷ 見牟宗三：《才性與玄理》，同註 3，頁 124、360。

⁸ 同前註，頁 121。

⁹ 湯一介主編：《湯用彤全集》同註 1，卷 6，頁 41。

¹⁰ 曾春海：《兩漢魏晉哲學史》增訂版（臺北：五南圖書出版，2009），頁 163。

¹¹ 《湯用彤全集》卷六：「玄學貴尚虛無，而聖人（孔子）未嘗致言。儒書言名教，老莊談自然。凡老莊玄學所反覆陳述者均罕見於儒經，則孔老二教，全面衝突，實難調和。魏晉人士於解決此難其說有二。其一則謂虛無之義固為聖人所體，但教化百姓如不用仁義名教，則雖高而不可行，此說見王弼答裴徽之語，郭象之《莊子注》序。然與言意之辨無關，茲可不論。其二則以虛無為本，教化為末，本末者即猶謂體用。致用須有言教（儒經），而本體（玄旨）則絕於言象。吾人不能棄體而徒言其用，故亦不能執著言教，而忘其象外之意。」頁 39。牟宗三：《才性與玄理》：「切不可王何向郭之迹本之體用觀為真

然魏晉玄學論及儒道義理，其說不能會通儒道，則玄學家何以推崇孔子、堯舜等儒家聖人，又認為老莊不足為聖？¹²

若要回答上列問題，則須從魏晉儒道關係著手，探討孔老聖賢境界問題，檢討魏晉儒道關係，並檢視當代詮釋魏晉思想定位。基於篇幅所限，本文無法將所有玄學家對聖人看法逐一檢視，王弼、郭象乃魏晉玄學代表人物，從二人論孔老聖人的義理內涵，及其所論儒道關係的內容，重新探索魏晉儒道關係。¹³希望在討論過程中，既能繼承前人研究內容，也同時表達區區的不安之意，略抒淺見，並反思研究魏晉玄學的定向。

二、王弼、郭象思想中的儒道關係

研究魏晉玄學自湯用彤先生起即認為王、郭之說為會通儒道，為會通說之肇始，然而後來卻說二人不能真會通儒道，亦不明其前後之見解根據為何，而使前後兩種論述如此不同。今人研究亦多認為王弼、郭象所論以道入儒，或認為二人之說為以儒入道。¹⁴下文將反思王弼、郭象二人之說是否為辨析儒道義理而立，若是，則其說是為了會通儒道還是陽從儒者陰從道家？若否，則二人論說宗趣為何？均需一一辨明。

(一) 魏晉論儒道關係溯源

湯用彤先生認為魏晉名士雖推崇儒聖，實為揚老莊而抑孔教，其《魏晉玄學論稿》曰：

能會通儒道者。」頁 124；「王弼之聖人體無無論……並不真能會通自然與名教之衝突。」頁 360。

¹² 王弼認為「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。」余嘉錫箋疏：《世說新語校箋·文學第四》（北京：中華書局，2009），頁 235。郭象則言「夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用」、「然莊生雖未體之，言則至矣。」見〔清〕郭慶藩（1844-1896）集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書，1993）。

¹³ 審查意見指出王弼、郭象思想中有論及尊卑貴賤、君臣上下等人倫名分之說，王弼「名教本於自然」、郭象「名教即自然」均具會通儒道的意義和色彩，宜加以說明。誠如審查意見所述王、郭二人論及名教內容頗多，除了從聖人觀論述外，尚可從「仁義觀」論及之，見楊穎詩：〈魏晉名教的義涵與歸趣：以王弼、郭象仁義觀為論述核心〉，《鵝湖學誌》第 68 期（2022），頁 25-51。審查委員所言尊卑貴賤、君臣上下之說可歸納於王弼、郭象「禮法制度觀念」討論，此亦屬筆者努力方向。關於王弼、郭象禮法觀念為道家思想脈絡之說分別見楊穎詩：《老子思想詮釋的開展——從先秦到魏晉階段》（臺北：文史哲出版社，2017），頁 364-370。楊穎詩：《郭象〈莊子注〉的詮釋向度》（臺北：文史哲出版社，2013），頁 212-218。

¹⁴ 湯用彤先生之說除見本文前言所論以外，亦見《湯用彤全集》卷 6，頁 43。余敦康認為郭象的代表作是《莊子注》和《論語體略》，《莊子注》是以儒解道，《論語體略》是以道解儒，見余敦康：《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2004），頁 10。宋鋼亦指出「郭象的解釋，意在貫通儒道，達到圓融的境界，倘說這是以道入儒，那沒有錯。」見宋鋼：《六朝論語學研究》（北京：中華書局，2007），頁 166。

玄學家主張儒經聖人，所體者虛無；道家之書，所談者象外。聖人體無，故儒經不言性命與天道；至道超象，故老莊高唱玄之又玄。儒聖所體本即道家所唱，玄儒之間，原無差別。……然孔子書，不言性道。老莊典籍，專談本體。則老莊雖不出自聖人（孔子）之口，然其地位自隱在六經以上，因此魏晉名士固頗推尊孔子，不廢儒書，而其學則實揚老莊而抑孔教也。¹⁵

王弼指出老莊未免於有，郭象認為堯勝於由、孔子為迹冥圓融的典範，足見玄學家以堯舜、孔子等儒家聖人為體證理想境界代表人物，加上王、郭二人均注解儒家經典，是謂「玄學家主張儒經聖人」、「推尊孔子，不廢儒書」。王弼以「無」為道，郭象以「自然」論道，皆屬道家義理脈絡，因此謂之「所體者虛無」。然而若謂儒聖所體本即道家所唱、玄儒之間原無差別，則仍可承此而有進一步討論的空間。王弼、郭象以自然之道論聖人內涵，實為得意忘象、寄言出意的詮釋方式，¹⁶因此郭象認為《莊子》當中孔、老論仁義者，亦屬「寄孔老以正之」（《莊子集釋·天道》注，頁478）。

湯一介順著湯用彤言王、郭推尊孔子、不廢儒書之說，進一步論自然與名教的關係，指出魏晉儒道關係的「新內容」實為老莊思想之變種，二者所論如下：

向秀、郭象繼承王、何之旨，發明外王內聖之論。內聖亦外王，而名教乃合於自然。外王必內聖，而老莊乃為本，儒家為末矣。故依向、郭之義，聖人之名（如堯、舜等）雖仍承炎漢之舊評，聖人之實則已純依魏晉之新學也。¹⁷

魏晉玄學本來是老莊思想在新的歷史條件下的繼承與發展，儘管它企圖齊一孔老、調和「自然」與「名教」，甚至在言辭上把孔子抬高到老莊之上但它畢竟是以老莊思想為基礎的一種思潮。因此，郭象注《莊子》不僅要隱去某些莊子的原意，以便容納周、孔之「名教」，更主要的是必須給儒家「名教」以新的內容，來適應玄學思想體系的需要。所謂「新內容」，並非全新，實為老莊「自然無為」思想之變種。¹⁸

¹⁵ 湯一介主編：《湯用彤全集》，同註1，卷6，頁42

¹⁶ 王弼《周易略例·明象》曰：「得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。」〔三國魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，2008），頁609）郭象認為《莊子》一書「每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上摭擊乎三皇，下痛病其一身也。」〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校：〈山木〉，《莊子集釋》，同註12，頁699）以寄託寓言的方式，批評刻意有為之舉，故縱或有詆毀仲尼、卑賤老聃者，亦屬其寄言出意方式，而非真毀賤之。

¹⁷ 湯一介主編：《湯用彤全集》，同註1，卷6，頁135。

¹⁸ 湯一介：《郭象與魏晉玄學》第三版，同註2，頁258。

湯用彤先生明確點出王、郭以老莊為本，正如本文論王弼、郭象思想中的聖人內涵所言，王、郭雖然推崇儒聖，然而其義理思想與先秦老莊一脈相承。若謂王、郭之說以「儒家為末」，則或有進一步的討論空間。從湯一介先生所論則更清楚可見「儒家為末」之說實將論「名教」、外王的内容歸給儒家，才會將周、孔之「名教」加諸《莊子》之中，使之成為「自然無為」思想的變種，當中便牽涉如何理解魏晉「名教」此問題。¹⁹誠然「自然與名教」乃魏晉玄學的一個重要課題，於是湯用彤先生指出魏晉時代「一般思想」的中心問題為「理想的聖人之人格究竟應該怎樣？」因是而有「自然」與「名教」之辨。²⁰然而魏晉的名教觀，是針對兩漢以降的名教流弊加以反思，職是之故魏晉之名教不必全同於兩漢之名教，自亦與先秦之名教有別。²¹由是更能解釋湯一介所謂之「新內容」並非全新之意，應指王弼、郭象以自然之道為本論名教，因而所成之聖人以自然為常道的內容，以無為無不為的方式達至無為而治的境界，實為道家之聖人，縱以堯舜、孔子為聖人典範，亦屬寄言出意的方式，以見聖人迹冥圓融的一面，其所謂聖人的內涵均為玄學義理下的聖人。

王弼、郭象標舉儒家聖人、詮釋儒家經典，看似推崇儒家思想，實以寄言出意的方式回應名教問題，指出名教需以自然為本，方能體道無為，達致神器獨化之境。在這種情況下，王、郭之說不但不違背老莊「自然」之旨，更承老莊之說而成就無為而治、自然之治的理想治國境界。此即王弼所言「大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始，故下知有之而已。不能以無為居事，不言為教，立善行施，使下得親而譽之也。不能復以恩仁令物，而賴威權也。不能以正齊民，而以智治國，下知避之，其令不從，故曰侮之也。言從上也。夫御體失性則疾病生，輔物失真則疵釁作。信不足焉，則有不信，此自然之道也。已處不足，非智之所濟也。自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而覩也，無物可以易其言，言必有應，故曰悠兮其貴言也。居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也。」²²王弼以「居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始」來理解《老子》太上之治，實為《老子·二章》「聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭」之說，強調以不治治之的一面乃《老子》義理脈絡所有，並非新說。郭象所謂「至仁極乎無親，孝慈終於兼忘，禮樂復乎己能，忠信發乎天光。用其光則其朴自成，是以神器獨化於玄冥之境而源流深長也。」²³至仁無親，即《老子·五章》「天地不仁，

¹⁹ 湯用彤亦曾指出「孔子貴名教，老莊崇自然。名教所以治天下，自然所以養性命。」見《湯用彤全集》同註1，卷6，頁132。

²⁰ 見《湯用彤全集》，同註1，卷6，頁157。周大興亦認為「自然與名教的同異問題乃是一個玄學的課題」，見周大興：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》（臺北：中央研究院文哲所，2004），頁169。

²¹ 周大興《自然·名教·因果——東晉玄學論集》曰：「不論在正始玄學階段或後期的東晉玄學，自然與名教的同異關係並不能用與當權者的關係或出任與否的立場來解釋。因為這一問題源自對漢末名教危機的反省，牽涉到儒、道兩家對於自然與人文、自由與禮法、本體與現象等等問題的探討。」同前註，頁177。周大興論名教定義詳見前揭書，頁176-177。

²² 《老子·十七章》注，見〔三國魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，同註16，頁40-41。

²³ 見〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子序》，《莊子集釋》，同註12。

以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」之意，至仁無所偏私，孝慈、禮樂、忠信等名教內容均本於自然，毫不刻意造作，在這種情況下自能保存名教素樸本意，此亦《老子》「天地不仁」之意，同樣亦非新說。湯一介謂魏晉玄學所謂「新內容」並非全新之說，實有所本。

由是可見王、郭所論名教內容，本諸老莊，然而能否因其推崇儒聖、詮釋儒書便謂之以「儒家為末」，則尚可進一步明辨其說。蓋王、郭寄言出意，其所推崇之聖人內涵為徹底的道家義理性格，若忘言以尋其所況，則當明白王、郭所說為道家之內聖外王之道，與儒者不同。若王、郭僅是以寄言出意方式詮釋道家思想，則應得象忘言，得意忘象，明白其說不在討論儒道關係，而是透過聖人自然之道極成無為之境。二人所論即一貫是玄學的體系，其仁義亦納入此玄理體系中規定之，仁義是子不是母，是末不是本，和儒家仁義即是本而不為末，是母不是子的義理體系並不相同。

（二）王弼、郭象對儒家定位

既然王弼、郭象推崇儒聖、詮釋儒書，重在以寄言出意的方式詮釋道家內聖外王之道，何以當代詮釋魏晉玄學時常謂之會通儒道、融合孔老？²⁴或許可由王弼、郭象對儒家義理的態度，窺探二人是否有意會通儒道義理，王弼曰：

儒者尚乎全愛，而譽以進之。……譽以進物，爭尚必起；……斯皆用其子而棄其母。（《老子指略》，《王弼集校釋》，頁 196。）

夫敦樸之德不著，而名行之美顯尚，則修其所尚而望其譽，修其所道而冀其利。望譽冀利以勤其行，名彌美而誠愈外，利彌重而心愈競。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。（《老子指略》，《王弼集校釋》，頁 199。）

王弼認為儒家推崇仁愛，因而以美譽來勸勉眾人愛人。然而以美譽勸勉眾人行善，必會使人萌生爭奪之心，即屬刻意有為之舉，實棄無為之本，逐有為之末，因此被評為「用其子

²⁴ 曾春海指出「對儒道兼綜的王弼而言，名教與自然之辨不在製造兩者間的緊張衝突，旨在調和，意在以自然的方式使名教之施能興利除弊。」曾春海：《兩漢魏晉哲學史》，同註 10，頁 179。周大興《自然·名教·因果——東晉玄學論集》曰：「相對於竹林玄學嵇康、阮籍標舉『越名教而任自然』的大旗，掙擊仁義的激烈基本教義，郭象呼應了正始玄學會通孔、老的傳統，也展開了莊子式的儒道會通。」同註 20，頁 72。

而棄其母」。王弼更進一步指出若不彰顯純樸之德，以無為之心應物，只矜尚美好的聲譽，眾人只會從事一般人所顯尚的事來獲取名利，頓失其本。在這種情況下，因為希望得到名利而勤勉其行，則離其內在的真誠越遠，心神越往外競奔。親人之間共處，因為渴望得到美譽，致使其孝慈失真，可見風俗不夠敦厚純樸才會使大家崇尚名利，推舉仁義，只會導致更多虛偽不真的事發生，更何況是等而下之的做法？所以要從作用上絕棄刻意有為的仁義，才能回復眾人孝慈之心，王弼此說實即《老子·十九章》絕聖棄智、絕仁棄義之意。從王弼對儒家尚全愛、好仁義的批評，可見仍視儒家為不足，乃「用其子而棄其母」的失本之教。與此相對，王弼認為道家崇本息末、守母知子，為一圓滿具足之教。²⁵從判教理論來看，王弼指出儒者有著偏尚之弊，並視之為不足之教，則理應不會以有偏尚之教來會通圓滿具足之教。必須指出，王弼或郭象所針對的儒家，實為緣歷史衍化之下東漢末年出現流弊的儒家，並非孔孟之儒。

郭象雖謂「夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。」「莊生雖未體之，言則至矣。」認為莊子其人著書立說，雖言及於有，未能體無，臻至聖人無言之境，然而其說「明內聖外王之道」，「其旨玄妙」。²⁶可見郭象批評的是莊子言必及有，未至於無，而不是《莊子》一書甚或是道家思想有所缺失；相反，郭象雖推崇堯舜、孔子等儒聖，卻有不少批評儒者之言，觀其文曰：

詩禮者，先王之陳迹也，苟非其人，道不虛行，故夫儒者乃有用之為姦，則迹不足恃也。（〈外物〉，《莊子集釋》，頁 928。）

由腐儒守迹，故致斯禍。不思捐迹反一，而方復攘臂用迹以治迹，可謂無愧而不知恥之甚也。（〈在宥〉，《莊子集釋》，頁 377。）

郭象認為儒者推崇詩禮，卻有儒生誦詩禮以掘冢，可見詩禮乃聖人的行迹，不應墨守成規，不知因時制宜，因此認為腐儒守迹，不知捨末歸本，只懂強守禮樂，以聖人之迹牽引別人，凡此均為不知恥之舉。郭象此說與《莊子》批評「儒墨乃始離跂攘臂乎桎梏之間」（《莊子集釋·在宥》，頁 377）相應，亦與《老子·三十八章》言「上禮為之而莫之應，則攘臂而

²⁵ 王弼曰：「《老子》之書，其幾乎可一言以蔽之。噫！崇本息末而已矣。」（〔三國魏〕王弼著，樓宇烈校釋：〈老子指略〉，《王弼集校釋》，同註 16，頁 198）「本在無為，母在無名。棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，偽亦必生。……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。」（〔三國魏〕王弼著，樓宇烈校釋：〈三十八章〉，《王弼集校釋》，同註 16，頁 94-95）可見王弼認為道家以無為本，則能止息無本之末；能本無為，便能應物無礙，舉有本之末，以見其自然價值，由是顯其圓滿具足。

²⁶ 〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校：〈莊子序〉，《莊子集釋》，同註 12。

扔之」同出一轍，認為徒具形式規範的禮法，缺乏忠信等內容，故真實性不足。郭象批評腐儒行為，並指出詩禮乃聖王之陳迹，不足學之外，亦指出「儒墨更相是非，而天下皆儒墨也。故百家並起，各私所見，而未始出其方也。」（《莊子集釋·齊物論》注，頁 65）、「夫儒墨之師，天下之難和者，而無心者猶故和之，而況其凡乎！」（《莊子集釋·知北遊》注，頁 766）認為儒墨是非，是出於各持一偏之見，各有所主，因此難以平息其紛爭，只有無心為之方能調和。可見郭象雖推崇儒聖，又認為莊子「未始藏其狂言」，然而凡此皆屬「寄孔老以明絕學之義」（《莊子集釋·天運》注，頁 517）用寄言出意的方式闡明道理。儒墨既各偏其所見，自為一偏之教，唯有以無所偏的無心和之，方能調解儒墨之是非。郭象與王弼同樣視儒者為一偏之教，自應不會以有所偏者會通無私之教。

三、王弼、郭象思想中的聖人義涵

王弼、郭象既以儒家為一偏之教，卻又推崇儒聖，二者似乎相互矛盾，然而若剖析王、郭所論聖人義涵，則能清楚印證二人是以寄言出意的方式詮釋道家聖人的義理內涵，由是更能佐證王、郭推崇儒聖、注解儒家經典，並非為了會通儒道。

王弼論儒家聖人相關文獻，主要見於〔晉〕陳壽（233-297）《三國志》、〔南朝宋〕劉義慶（403-444）《世說新語》、王弼《論語釋疑》、《周易注》，同時亦可輔之以《老子注》、《老子指略》，王弼之說均收於樓宇烈校釋《王弼集校釋》之中。郭象論儒家聖人相關文獻，則見於《莊子注》及《論語體略》。本文所謂郭象《莊子注》是就郭象於前人注《莊》的基礎上所作之注文，即崔譔、向秀及前人之《注》亦自在其中。今本《莊子注》所呈現之系統相實宜歸於郭象所有。²⁷《論語體略》經已散佚，佚文見於〔梁〕皇侃（488-545）《論語義疏》及〔清〕馬國翰（1794-1857）《玉函山房輯佚書》。下文將從聖人體證之道、工夫修養及其開顯境界討論王弼、郭象論儒家聖人的義理內涵。

（一）聖人之道

王弼以無為之道作為聖人之道，認為老、莊猶有不及儒聖之處，觀其言曰：

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。（《文

²⁷ 後世或認為郭象竊向秀注為己用的公案，因非本文所論重點，詳見楊穎詩：《郭象《莊子注》的詮釋向度》，同註 13，頁 64-70 之考證。

學第四），《世說新語校箋》頁 235。）

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。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。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。」²⁸

正如《老子·一章》所言「道可道，非常道」，可道者非常道，只能透過實踐主體修道當下體證，不能靠思辨或口耳相傳來體道，老、莊著書論道，不能免於言說，便不是究極體「無」者，因此王弼謂其「恆訓其所不足」。王弼主張聖人有情，認為聖人非枯木死灰、無喜怒哀樂之情，只是聖人能應物無累，不執著於喜怒哀樂，物來順應，與時俱變。王弼更以孔子為例，認為孔子具喜怒哀樂之情，五情同而神明茂之人，明顯以孔子為理想境界，視老、莊有所不足。然而是否即能以此為尊儒聖、抑老莊？觀乎王弼所言之聖人，乃體無、體沖和以通無的理想人格，是以無、沖和為常道的內容，與其《老子注》內容甚為一致。〈二十三章〉注曰：「道以無形無為成濟萬物，故從事於道者，以無為為君，不言為教，緜緜若存而物得其真，與道同體，故曰同於道。」（《王弼集校釋》，頁 58）又〈四十二章〉注曰：「萬物萬形，其歸一也，何由致一？由於無也。」（《王弼集校釋》，頁 117）常道生物自上而而言，是以「無形無名」的方式成濟萬物，即以無生物，可見無同於常道；自下而上來說，萬物得以生成乃由於「一」，而「一」由於無，可見常道即「無」，因此王弼《論語釋疑》詮解「志於道」時即曰：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可為象。」（《王弼集校釋》，624）以「無」詮解道，與儒家以仁義道德為內涵之道明顯不同。

王弼以道家之自然無為為體道的內容，而非儒家義之「由仁義行」作為成聖根據，雖以孔子為聖人，然而其為聖人之所以然是體沖和之道、應物無累，以自然無為為聖人體道的內容，因此王弼雖推崇儒聖，然其義理脈絡卻屬道家性格。

不僅王弼如此，郭象亦尊孔子、堯等儒聖為理想人格，其言聖人之道則曰：

²⁸ 見〔晉〕陳壽著，〔晉〕裴松之（372-451）注：《三國志》（北京：中華書局，2008）注引〈王弼傳〉，頁 796。

此篇言無江海而閒者，能下江海之士也。夫孔子之所放任，豈直漁父而已哉？將周流六虛，旁通無外，蠕動之類，咸得盡其所懷，而窮理致命，固所以為至人之道也。（〈漁父〉，《莊子集釋》，頁 1035。）

夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治之而治者也。今許由方明既治，則無所代之。而治實由堯，故有子治之言，宜忘言以尋其所況。而或者遂云：治之而治者，堯也；不治而堯得以治者，許由也。斯失之遠矣。夫治之由乎不治，為之出乎無為也，取於堯而足，豈借之許由哉！若謂拱默乎山林之中而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗。當塗者自必於有為之域而不反者，斯之由也。（〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁 24。）

郭象認為孔子、唐堯雖同為聖人，然而不必閒遊江海、拱默山林方能體證放任無為。孔子既能體至人之道，便能涵容萬物，順應群生，所體證的境界比江海之士更高。堯治天下亦然，以不治的方式治天下，無心而為卻能無所不為、無所不治。堯治天下以無為，既有治天下之功而不居其功，實有淡泊無心之德，相較於許由不治天下、拱默山林，更能體現無為而無不為的精神，所以郭象認為「取於堯而足」。若世人均以無所作為便是「無為」，則老莊之說必遭有國者捨棄。郭象此說雖與《莊子》有異，〈漁父〉篇借江海之士與子貢、孔子對話，諷刺孔子乃「苦心勞形以危其真」，乃「遠哉其分於道也」（《莊子集釋》，頁 1025）之人，並借由孔子之口稱江海之士為聖人。然而郭《注》卻認為「無江海而閒者，能下江海之士也。夫孔子之所放任，豈直漁父而已哉？」推崇孔子不必置身江海逸閒之境，卻能體得至人之道。同樣，郭象注〈逍遙遊〉亦然，正如〔唐〕成玄英（608-669）所言「莊文則貶堯而推許，尋郭注乃劣許而優堯」（《莊子集釋》，頁 24）《莊子》寄言許由，以之為無為之士，認為堯治天下勞形傷神，故堯的境界不如許由；郭象則忘言以尋《莊子》之旨，認為堯以不治治天下，功成身退，實為聖王典範，而許由拱默山林實下於堯。由是可見，郭象推崇孔子、唐堯等儒家聖人，是由於他們不必藏身於江海之中、隱居於山林之內而能自得其性，與物相冥，不離群物。凡此是就體得自然之道、無為而治來說孔、堯之所以為聖，與儒家就聖人體證仁義之道、證成德化之治者有異。郭象雖推崇儒家聖人，然而其背後所以然的根據並不相同：郭象所言之聖人與世同波，雖遊於俗迹而不失其本，²⁹不管世亂、世治均能無心順應。聖王治國，「治之由乎不治，為之出乎無為」之旨，實為道家通義，以自然無心為本，故能無不為、無不治，因此其聖人體證之道乃屬自然無為之道，與儒者就仁義道德論道確實有所不同。

²⁹ 郭象曰：「此真渾沌也，故與世同波而不自失，則雖遊於世俗而泯然無迹，豈必使汝驚哉！」〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校：〈天地〉，《莊子集釋》，同註 12，頁 438。）

(二) 聖人修養

除了討論王弼、郭象論聖人體證的常道以外，還可以從如何體得常道的途徑、達致聖人境界的方法，即修養工夫的途徑、歷程和方向，觀察二人所推崇儒家聖人的義理內涵。王弼曰：

聖人有則天之德。所以稱唯堯則之者，唯堯於時全則天之道也。蕩蕩，無形無名之稱也。夫名所名者，生於善有所章，而惠有所存。善惡相須，而名分形焉。若夫大愛無私，惠將安在？至美無偏，名將何生？故則天成化，道同自然，不私其子而君其臣。凶者自罰，善者自功；功成而不立其譽，罰加而不任其刑。百姓日用而不知所以然，夫又何可名也！（〈論語釋疑〉，《王弼集校釋》：「唯堯則之。蕩蕩乎民無能名焉！」句下注，頁 626。）

以無為為居，以不言為教，以恬淡為味，治之極也。（〈老子道德經注〉，《王弼集校釋》，頁 164。）

王弼注解《論語》時同樣推崇儒家聖王唐堯，然而其所謂「則天之德」、「則天之道」是就「道同自然」而言，以自然作為常道的內容，因此以「無私」、「無偏」成其治天下之德，聖王在這種情況下體道自然，無有偏私，「不私其子而君其臣」，於是有功績而不凸顯其榮譽，有罪罰而不刻意用刑，一切皆行其所當行，以無心的方式成就功與罰。百姓因聖王之無為而治，故而「不知所以然」，有若《老子·十七章》「太上，下知有之」的理想治國境界，可見其工夫修養是以自然不為、謙下無私為主，與道家思想甚為一貫。或謂《論語·衛靈公》亦曰「無為而治者，其舜也與？」³⁰王弼或從其說詮解此章義理內容。《論語》所謂無為者，乃就「為政以德」（《論語·為政》），德治之無為而說，故〔宋〕朱熹（1130-1200）曰：「為政以德，則無為而天下歸之。」又引程子曰：「為政以德，然後無為。」（《四書章句集註》，頁 53）然而其說並不同於道家無為之治，朱子解說無為之治是就以德化民來說無為而治，故朱子注曰：「無為而治者，聖人德盛而民化，不待其有所作為也。」（《四書章句集註》，頁 162）儒家從德性的覺醒恢復人心，繼承周文禮樂法度以德教化人民，從而恥於為非作歹，挺立個人道德心性。王弼雖言「無私」、「無偏」等無為工夫修養，然而是以「自然」為常道，與儒者以仁義道德為常道的內容，絕不相同。儒者之無為是就道德實踐之無所作意而說，是由心體、性體、仁體之不容已而說無為。正如朱子所說：「其德之廣遠，亦

³⁰ 〔宋〕朱熹（1130-1200）：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2000），頁 162。

如天之不可以言語形容也。」(《四書章句集註》，頁 107) 故百姓「無能名焉」。王弼之無為，則指無心無為之自然作為，因其不私其子、無所偏私，能體道自然，百姓日用而不知，故曰「何可名也」！王弼以無為工夫修養達至治國理想，與其詮解《老子》治國之道甚為一致，所以又曰：「以無為為居，以不言為教，以恬淡為味，治之極也。」

王弼以無為而治的方式詮解儒家聖王治天下的工夫修養，可見其說並不違背道家義理思想。其次，郭象論孔子成聖工夫，是否與王弼同樣以道家思想內涵詮解儒家聖人，觀乎郭象《莊子注》曰：

謂孔子勤志服膺而後知，非能任其自化也。此明惠子不及聖人之韻遠矣。謝變化之自爾，非知力之所為，故隨時任物而不造言也。(《寓言》，《莊子集釋》，頁 953-954。)

夫明王皆就足物性，故人人皆云我自爾，而莫知恃賴於明王。雖有蓋天下之功，而不舉以為己名，故物皆自以為得而喜。(《應帝王》，《莊子集釋》，頁 297。)

郭象判孔子為聖人，認為孔子境界遠高於惠子，原因在於惠子認為孔子勤志服知，未能做到不刻意分別，任物自然生化。郭象更明言事物變化是自爾獨化，不是刻意人為可以改變，所以待人接物時，應與時俱變、物來順應，不應刻意而為。所謂「自爾」即「自然」，此乃道家的核心觀念，既是工夫修養，亦是最高境界。郭象以自爾、自化作為修道成聖的工夫，認為孔子自然任化，而無勤志役心之舉，由是體證聖人之境。郭象雖然推崇孔子儒聖，然而其成聖的途徑卻屬道家無為自爾的工夫進路。以此工夫治國則為明王，明王無心治國，不懷私意，順任群生，「有蓋天下之功」而不居功，所以百姓自得其性，「人人皆云我自爾」。此說與王弼言聖王「則天成化，道同自然，不私其子而君其臣。凶者自罰，善者自功；功成而不立其譽，罰加而不任其刑。百姓日用而不知所以然」有異曲同工之意。聖王有治國之功卻能功成身退，百姓皆謂我自然而不知其所以然，由是而成之理想治國境界，與《老子》所言「太上」之治遙相呼應。³¹

因此可見王弼、郭象，雖以孔子、唐堯等儒家聖人為理想人物，然而其修養工夫卻以無心自然、自化自爾為主，以此體證自然之道，故二人所推崇的聖人，其成聖的修養在理論上仍屬道家義理性格。

³¹ 《老子·十七章》：「太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。」

(三) 聖人境界

因應王弼、郭象所論儒家聖人所體之道、修養歷程與儒家義理有所不同，其推崇聖人所呈現的境界自亦有所不同。王弼注易曰：

居中得正，極於地質。任其自然，而物自生；不假修營，而功自成，故不習焉，而無不利。（《周易注》，《王弼集校釋》：「六二，直方大，不習，無不利。」句下注，頁 227。）

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。（《周易注》，《王弼集校釋》：「復其見天地之心乎！」句下注，頁 337。）

王弼詮釋坤卦六二爻，認為六二居下卦之中，得正位且充分體現直、方、大的特質，此乃自然之性，有如物自生、自成，無須刻意經營、實踐，便能無往而不利。坤卦象辭是就「君子厚德載物」言其勢之至順而無物不載，正如朱子所言：「聖人作易，於其不能相無者，既以健順仁義之屬明之，而無所偏主。」³²《易》之所謂德是以仁義言之，而非光靠自然而然、自生自成，就能成就「無不利」，王弼以「任其自然」的方式成就「不習無不利」，其所成之境界實為自然之境，與儒者所言聖人體證仁義之境有所不同。因王弼以「任其自然」的方式使物自生，故其生物之本為「寂然至無」，以「無」為實現萬物的根據，運化萬變。此說可與《十六章》注並觀，注曰：「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。」（《王弼集校釋》，頁 36）以「無」為實現萬物的根據，用虛靜的方式觀照常道，無有封限，以自然的方式成就萬物，使之自生自成，由是而達的境界必為無心無為的自然之境。若有心為之，便是有所封限、有所造立，則殊異之類、不同之群便不能並存。其說與注《老》義理內涵甚為一致，《二十九章》注曰：「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。凡此諸或，言物事逆順反覆，不施為執割也。聖人達自然之至，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。」（《王弼集校釋》，頁 77）聖人成就萬物的方式只可因應而不造為執割，順任而不施設，若有所執為，則宰割物性，不能成就不同人事的發展，故曰「異類未獲俱存」。只有去除迷惑，

³² [宋]朱熹著，廖名春點校：《周易本義》（北京：中華書局，2012），頁 44。

沖虛寂靜，方能應物而無累於物，自得其性，體證沖和寂然的自然之境。由是可見，王弼注解《周易》是以「無」為本，與其解《老》屬同一義理脈絡，³³

郭象注《論語》亦有與王弼相似之說，其注曰：

夫君子者不能索足，故修己者索己。故修己者，僅可以內敬其身，外安同己之人耳。豈足安百姓哉？百姓百品，萬國殊風，以不治治之，乃得其極。若欲修己以治之，雖堯舜必病，況君子乎？今堯舜非修之也，萬物自無為而治。若天之自高，地之自厚，日月之明，雲行雨施而已。故能夷暢條達，曲成不遺而無病也。（〈憲問·第十四〉：「子路問君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸？」句下注。）³⁴

舜、禹相承，雖三聖故一堯耳。天下化成，則功美漸去，其所因循，常事而已。故史籍無所稱，仲尼不能聞，故曰禹吾無間然矣。（〈泰伯·第八〉：「子曰：禹，吾無間然矣。」句下注。）³⁵

郭象認為理想的治國者，應是由內修道求諸己，而不是往外苛求索責於人，但修德於己，僅能透過內敬己身，安撫與己相同之人，未能安頓天下百姓。百姓稟性不同，隨著所處地方不同，風俗亦自有異，只有聖王以無心治天下，任順百姓之性，曲成其性，方能無傷百姓真性。所謂「曲成」，是指聖王因應萬物各有殊性，只能自明而不能明彼，因應眾人不同而各順其性，不勉強百姓與己相同，以此曲成萬物之殊異真性，因而又曰：「物皆自明而不明彼，若彼不明，即謂不成，則萬物皆相與無成矣。故聖人不顯此以耀彼，不捨己而逐物，從而任之，各冥其所能，故曲成而不遺也。」（《莊子集釋·齊物論》注，頁78）。所謂「不遺」，是由於聖人治國不僅修己，同時亦能安頓與己不同之人，即其治國方式並非以一正萬，以己出經式義度來號令天下，因而又曰：「然以一正萬，則萬不正矣。故至正者不以己正天下，使天下各得其正而已。」（《莊子集釋·駢拇》注，頁316）此亦即王弼所言「若其以有為心，則異類未獲具存」之意。由是可見郭象以堯舜為「以不治治之」，達到「萬物自無為而治」理想治國境界，實為道家無為而治之境，與儒者以「為政以德」之德治境界有所不同。郭象推崇儒聖，認同禹、堯、舜治國之道，孔子皆「無間」，無有能批評之處，然而其

³³ 樓宇烈指出王弼以《老》解《易》，王弼以虛無、寂靜為萬物之根本，並舉〈十六章〉注及〈三十八章〉注：「本在無為，母在無名。」為證。見〔三國魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，同註16，頁340。

³⁴ 〔清〕馬國翰：《玉函山房輯佚書》（三）（臺北：文海，1974），頁1687。

³⁵ 同前註。

推崇的原因是在於聖王「天下化成，則功美漸去，其所因循，常事而已」，有化成天下之功而不居，而治國的方式又是因循自然常道而不為，與《論語》推崇禹之「菲飲食，而致孝乎鬼神；惡衣服，而致美乎黻冕；卑宮室，而盡力乎溝洫。」（《論語·泰伯》）此等薄於自奉，勤政愛民的做法，有所不同。郭象治國的理想境界在於無為而治，曲成萬民真性；儒者治國的理想境界卻在於德化之治，教化百姓使之同體仁義道德之境。

由以上討論可見，王弼、郭象所論聖人境界是自「任其自然」、以不治的方式治理天下，以達成自然而治的理想境界，二人雖注《周易》、《論語》等儒家經典，又以堯舜等儒聖為理想對象，然而其論聖人之所以然、成聖之工夫修養，以及由此工夫進路所成就的聖人境界均以「自然」為本，其思想脈絡與先秦道家義理可謂一脈相承。

四、論儒道會通的時代意義

王弼、郭象以得意忘象、寄言出意的方式回應名教問題，以無心自然詮釋儒家聖人內涵，而非真正推崇儒家思想。儒者於二人學說中仍屬一偏之教，因此若謂王弼、郭象推崇儒聖、注解儒書是有意會通儒道，似乎難圓其說。究其原因，即在於王、郭推崇聖人乃玄理意義之聖人，並非儒家意義的聖人，於儒家義理不治。若強說會通，儒家亦難以接受這樣的說法。

從以上討論可見王弼、郭象未必有意會通儒道，除了討論王、郭要不要會通儒道之外，亦可檢視其說能不能會通儒道，若依此方向作後設研究反思，則可上承魏晉道家思想往前發展，思考當代研究魏晉玄學的意義。

湯用彤、牟宗三先生雖認為魏晉玄學有意會通儒道，但二人均認為王、郭之說不能會通儒道思想，二先生所論如下：

玄學貴尚虛無，而聖人（孔子）未嘗致言。儒書言名教，老莊談自然。凡老莊玄學所反覆陳述者均罕見於儒經，則孔老二教，全面衝突，實難調和。魏晉人士於此難其說有二。其一則謂虛無之義固為聖人所體，但教化百姓如不用仁義名教，則雖高而不可行，此說見王弼答裴徽之語，郭象之《莊子注》序。然與言意之辨無關，茲可不論。其二則以虛無為本，教化為末，本末者即猶謂體用。致用須有言教（儒經），而本體（玄旨）則絕於言象。吾人不能棄體而徒言其用，故亦不能執著言教，而忘

其象外之意。³⁶

切不可以王何向郭之迹本之體用觀為真能會通儒道者。……迹本之體用觀既不能會通儒道，自亦不能解消自然與名教（自由與道德）之矛盾。³⁷

樂廣謂：「名教內自有樂地，何必乃爾？」此說似乎已調和會通了自然與名教的衝突，但再深一步內容地看，它實際上並不能會通，……因為「無」是個共通的，各家都可以說，因此以無來會通雖不算錯，但仍不盡。……儒家也可以說「無」，但「無」不足以盡聖人之道。既然都可以說，因此我用佛教的名詞說「無」是「共法」。……儒家也可說無，但儒家並不以無為本體；……由此可見，「無」沒有特殊的規定，不能有所決定，因此是公共的（common），故稱之為「共法」。³⁸

從二位先生之說，可歸納玄學不能會通儒道原因有二，第一，不能徒以迹冥圓融會通儒道：湯用彤先生指出儒者論名教且不言虛無，道家談自然且尚虛無，二者有著本質的不同，當中衝突實難調和。湯用彤認為道家不以仁義名教教化百姓，徒以虛無為體，則雖言「內聖外王之道」亦屬棄體而徒言其用，因此王、郭之說不能會通儒道。循湯用彤之說可見儒道各有所本，其體不同，工夫進路有異，則其用自亦不同，所呈現的境界固然有異。道家尚虛無、崇自然，雖亦言內聖外王，然而其體與儒者不同，儒者以仁義為體，道者以自然為體，故不能以聖人體無、迹冥圓融之說會通儒道。正如牟宗三先生《圓善論》所言：「在儒家名曰『極高明而道中庸』，在道家名曰『和光同塵』，在佛家名曰『煩惱即菩提，生死即涅槃』，一是皆可以迹本圓（迹本相即）表達之。而迹本圓之論則首發之于向、郭之注莊。開其端者則為王弼之聖人體無，聖人有情而無累于情。此等理想境界雖由王、郭等說出，然卻亦是三教本有之義也。」³⁹

第二，不能僅以「無」此共法會通儒道：牟先生則認為王、郭迹本論之不能會通，是在於「無」是「共法」，儒道皆可通說，《老子》可言聖人之治乃「為無為，則無不治」（《三章》）的政治理想，《論語》亦可言「無為而治者，其舜也與？」（《衛靈公》）。儒道二者最大的分別是在於儒者以仁心仁德為體，道者以自然無為論道，「無」可以是道，亦可以是工夫義、作用義，以之成就外物之「無不為」，達至境界義的「無為而無不為」，以自然生化、不為為之的方式達成「內聖外王」的一面；儒者則不然，儒者以仁心為體，「無」僅能是「作

³⁶ 湯一介主編：《湯用彤全集》，同註1，卷6，頁39。

³⁷ 牟宗三：《才性與玄理》，同註3，頁124。

³⁸ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1999），頁237。

³⁹ 牟宗三：《圓善論》（臺北：學生書局，1996），頁294。

用」、工夫義的一途，無有作好、無有作惡、毋意毋必毋固毋我，而不能為體，亦不是終極的理想境界。

王弼、郭象為魏晉玄學代表人物，當代詮釋魏晉思想多主其說為會通儒道、融通孔老之說，然而王、郭所論既以道家為圓滿之教、儒者為私其見之教，則自不以有所私之說會通圓滿之教。由以上討論可見，王、郭之說並非為了融通孔老，而是透過寄言出意的方式呈現道家聖人體證自然的圓滿境界；與此同時，當代研究亦認為王、郭之說不能會通孔老。如此看來，王、郭之說既不要會通，亦不能會通儒道，則何以後設研究常以會通儒道來定位魏晉思想？⁴⁰

莊耀郎先生首先指出歷來所謂「儒道會通」的觀點，有重新檢視的必要，並認為若就「自然與名教」這一論題而言，則會發現此種說法確實容可商榷。⁴¹誠如先生所言從「自然與名教」此論題切入確實可重新探討儒道會通此一觀點，周大興亦指出「自然與名教的同異問題乃是一個玄學的課題」，⁴²魏晉時期的名教觀是反省兩漢以降僵化的名教而至，亦自與先秦名教觀不同，先秦諸子論仁義禮法各有所本，不僅儒、道所論仁義的根據有所不同，墨、法二家所論仁義亦有不同，因此不能凡言仁義禮法者便類歸儒家，亦須因應其時代背景、思想脈絡的不同給予不同定位。

討論魏晉儒道關係，除了從「自然與名教」的關係切入，亦可從聖人觀見儒道思想分際。重新檢視魏晉儒道關係定位，釐清其說到底是陽尊儒聖陰從老莊，還是融通孔老，抑或是以寄言出意的方式重新詮釋道家思想？透過前文討論則清楚可見，王、郭推崇儒聖、注解儒書實不能會通儒道思想，亦非有意會通儒道。當代詮釋魏晉儒道思想傾向會通一說，往往由於凡論仁義禮智者，便類歸儒家，致使魏晉思想凡肯定仁義者便將之歸屬儒家思想。王弼、郭象以自然義論聖人，縱然推崇儒聖，亦屬道家思想脈絡下的「道法自然」（《老子·二十五章》）意義下的聖人，與儒者以仁義為道，體證仁心仁德意義下的聖人，實屬不同歸趣。從聖人觀論魏晉儒道關係，雖然並非直接從名教觀切入，卻從另一面反思魏晉儒道思想異同，亦可由此反思當代詮釋魏晉思想定位，重探儒道關係，或許能為研究魏晉思想另覓蹊徑。

⁴⁰ 除了湯用彤、牟宗三、湯一介等學者認為魏晉思想主張會通儒道外，曾春海、周大興、蔡忠道、朱漢民等學者亦有相近說法。分別見曾春海：《兩漢魏晉哲學史》，同註 10，頁 173、179。周大興：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，同註 20，頁 72。蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》（臺北：文津出版社，2000 年），頁 180。朱漢民：《玄學與理學的學術思想理想研究》（臺北：臺大出版中心，2014），頁 4-5。

⁴¹ 莊耀郎：〈魏晉「名教與自然」義蘊之溯源與開展〉，世新五十學術專書《文學、思想與社會》（2006），頁 36-37、79。

⁴² 周大興：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，同註 20，頁 169。

五、結語

歷來探討魏晉儒道關係多從「自然與名教」關係著手，本文嘗試從魏晉思想代表人物——王弼、郭象的聖人觀切入，重新剖析魏晉儒道關係，並反思魏晉玄學儒道會通的問題。

從王弼、郭象理論反思來看，王、郭並未以儒家為圓滿之教，王弼認為儒者「用其子棄其母」，郭象則認為儒者「各私其見」、「天下之難和者」，自應不以一偏之教會通道家，加上後學研究亦不以為魏晉思想真能會通儒道，在「不要會通」、「不能會通」的前提下，則應商榷是否仍以「會通儒道」來詮釋魏晉儒道關係？

從王弼、郭象聖人觀來看，聖人所體證之道乃「無為」、「自然」，其修養工夫則屬無為自爾進路，由此工夫修養所證成的境界則屬自然之境，從道論、工夫論乃至境界論均屬道家思想脈絡。二人之說雖認為老子是有者，莊子未始藏其狂言，又推崇堯舜、孔子等儒聖，注釋《周易》、《論語》等儒典，然而從義理內涵來看，其教路及宗趣並不悖離無為自然的道家思想，僅以寄言出意方式重新詮釋老莊義理。

筆者認為魏晉儒道關係，應為得意忘言、寄言出意的方式借儒聖形象、注解儒典重新詮釋道家思想，⁴³回應兩漢以降的名教問題。⁴⁴

⁴³ 謝大寧指出玄學不可能「只是老莊思想的延續」，見謝大寧：〈湯用彤玄學理論的典範地位及其危機〉，《中正大學中文學術年刊》(2003)，頁2。

⁴⁴ 審查意見建議補充漢代以來孔聖地位不可動搖，乃「寄言出意」的使用背景。衷心感謝審查委員建議，惠我良多，並補充如下。伍振勳指出《史記·孔子世家》不僅是一本傳記，也是一部將孔子生平塑造為神聖典範的聖人敘事，反映了漢代經學的價值體系。見伍振勳：〈聖人敘事與神聖典範：《史記·孔子世家》析論〉，《清華學報》新39卷2期(2009)，頁253。李隆獻亦指出司馬遷《史記·孔子世家》、〈仲尼弟子列傳〉採擇、剪裁先秦至漢初大量與孔子相關載述，在漢代「經學」勃興的學術背景下，不論學術或政治上均大幅強調與提升孔子的地位與評價。見李隆獻：〈先秦漢初文獻中的「孔子形象」〉，《文與哲》第25期(2014)，頁62。洪春音更指出自「孔子形象在經過漢代的塑造後，已是永恆的最高權威表徵，故無論是公羊或緯書的孔子素王說，仍屢屢見於後代文獻。」見洪春音：〈論孔子素王說的形成與發展主向〉，《興大中文學報》20(2006)，頁134。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔三國魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，2008年。
- 〔晉〕陳壽著，裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，2008年。
- 〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，〔清〕郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書，1993年。
- 〔劉宋〕劉義慶著，〔梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語校箋》，北京：中華書局，2009年。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2000年。
- 〔宋〕朱熹著，廖名春點校：《周易本義》，北京：中華書局，2012年。
- 〔清〕馬國翰：《玉函山房輯佚書》（三），臺北：文海，1974年。

二、近人論著

- 伍振勳：〈聖人敘事與神聖典範：《史記·孔子世家》析論〉，《清華學報》新 39 卷 2 期，2009年。
- 朱漢民：《玄學與理學的學術思想理想研究》，臺北：臺大出版中心，2014年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，2002年。
- ：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1999年。
- ：《牟宗三先生全集》27，臺北：聯經出版社，2003年。
- ：《圓善論》，臺北：學生書局，1996年。
- 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2004年。
- 宋鋼：《六朝論語學研究》，北京：中華書局，2007年。
- 李隆獻：〈先秦漢初文獻中的「孔子形象」〉，《文與哲》第 25 期，2014年。
- 周大興：《自然·名教·因果——東晉玄學論集》，臺北：中央研究院文哲所，2004年。
- 洪春音：〈論孔子素王說的形成與發展主向〉，《興大中文學報》第 20 期，2006年。
- 莊耀郎：〈魏晉「名教與自然」義蘊之溯源與開展〉，世新五十學術專書《文學、思想與社會》，2006年。
- 曾春海：《兩漢魏晉哲學史》增訂版，臺北：五南圖書出版，2009年。
- 湯一介：《郭象與魏晉玄學》（第三版），北京：北京大學出版社，2009年。
- 湯一介主編：《湯用彤全集》卷六，高雄：佛光書局，2001年。
- 楊穎詩：〈魏晉名教的義涵與歸趣：以王弼、郭象仁義觀為論述核心〉，《鵝湖學誌》第 68 期，2022年。

——：《老子思想詮釋的開展——從先秦到魏晉階段》，臺北：文史哲出版社，2017年。

——：《郭象《莊子注》的詮釋向度》，臺北：文史哲出版社，2013年。

謝大寧：〈湯用彤玄學理論的典範地位及其危機〉，《中正大學中文學術年刊》，2003年。

Revisit the Relationship between Confucianism and Taoism in Wei-Jin Metaphysics - Based on Wang Bi and Guo

Xiang's View of Sages

Ieong Weng si*

Abstract

Previous studies on Wei-Jin metaphysics were mostly based on the theory of reconciling Confucianism and Taoism. This paper will revisit the relationship between Confucianism and Taoism by analysing the representatives of Wei-Jin metaphysics - Wang Bi and Guo Xiang's view of sages. Contemporary interpretation of the two isms is expected to be re-examined in this paper by analysing original texts and research studies on related topics. This paper also attempts to review the relationship between Confucianism and Taoism from the perspective of Scholasticism and Nature, and also from the views of sages, so as to discuss the suspense of studying Wei-Jin metaphysics based on the theory of reconciling Confucianism and Taoism.

Three major directions will be employed in the discussion of this paper, they include:

1. to re-discuss the way how Wang Bi and Guo Xiang position Confucianism in the relationship between itself and Taoism
2. by interpreting Wang Bi and Guo Xiang's works on sages to understand their theory regarding sages, self-cultivation, and the social ideal state achieved by self-cultivation; in this way to clarify the distinction between the ideology of Confucianism and Taoism, which will further affirm the two metaphysicians' argumentation on the relationship between Confucianism and Taoism
3. to analyse the way how Wei-Jin metaphysicians interpret the ideology of Taoism by the method of "expressing feeling by literary language", so as to re-evaluate the significance of reconciling Confucianism and Taoism in times

* Adjunct Assistant Professor, Common Core Education Committee Chinese Education Division, National Taiwan Normal University.

Keywords: Wang Bi, Guo Xiang, sage, Reconciling Confucianism and Taoism, Expressing feeling by literary languages