

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 湯用彤玄學理論的典範地位及其危機

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.200312.0121

中正大學中文學術年刊, (5), 2003

作者/Author：謝大寧

頁數/Page：121-140

出版日期/Publication Date：2003/12

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.200312.0121>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



湯用彤玄學理論的典範地位及其危機

謝 大 寧

國立中正大學中文系教授

摘 要

湯用彤的玄學理論，無疑是將玄學發展為一個現代學科的關鍵，也因此，他的理論自然成了一個典範，有趣的是，這個典範以史無前例的強韌度，至今仍支配了玄學界的研究。即使牟宗三先生對玄學的哲學詮釋，頗不同於湯先生，也並沒有削弱湯先生迄今為止的典範性地位。

可是，湯先生的玄學典範事實上是存在危機的，從程元敏先生的考證開始，便切斷了湯先生玄學典範的最關鍵部分——即玄學和先秦道家的哲學史聯繫，也因此，對整體而言，玄學之詮釋其實已有必要進行重構。本文即是針對重構玄學典範問題，提出了一個初步的思考。

玄學這一名目的成立固然甚早，但其問題意識與內容，則頗難言。因此，相對於佛學與理學，玄學作為先秦以後中國哲學史中鼎足而三的一支思想，它的界義恐怕是最難理清的。尤其在將玄學銜接到現代學科意識的過程中，更是面臨了許多麻煩，這其中最棘手的一點，即是我們究竟應如何確立玄學背後的哲學問題。

在傳統的看法中，玄學似乎只是老莊思想的延續。然而這樣簡單的常識性看法，它所能解決的問題，恐怕還比不上它所製造的問題來得多。這主要是因為假如玄學真只是老莊思想的簡單延續，那麼我們使得追問諸如此一延續究是如何發生的？為何老莊思想在潛隱數百年後，會突然又躍上臺面？乃至於老莊思想是一系的嗎？玄學真只是老子或莊子簡單的重複嗎？之類的問題，而這些環環相扣的問題，其實沒有一個是容易解決的。因比，傳統對玄學的常識性判斷，也就很難具有嚴肅性的學科意義。

我們當然絕對無法否認，玄學的確是個獨立的學術階段，它也的確和老莊思想存在著諸多牽聯，但有鑑於上述諸多問題，因此當我們真要有意識地將它展現為一個學科時，便不免會發現不知當從何處下手。就近代的玄學研究來看，首先有意識地想將玄學發展為一個完整學科的，恐怕還是一些日本學者。而最開始，他們大抵皆由歷史的向度下手，並將玄學的發生，和漢末的清議之風掛鉤^{註一}。此一想法主要乃是基於另一個常識性的想像，即玄學和清談是有直接關係的，而他們假設清談即是清議之某種轉型。在這想法中，青木正兒的一個說法對玄學之躍進，實有著關鍵性的作用，亦即他提出了荀粲的「言不盡意」論乃是玄學伊始的看法^{註二}。平心而論，青木氏的說法的確獨具隻眼，他的這一命題所發揮的最關鍵性作用，即是將玄學研究由歷史的向度拉回到了哲學的高度，這也就為玄學之發展為一個完整學科，鋪平了相當重要的一條路。我們姑不論青木氏這一判斷的正確性如何，但至少他對今天的玄學研究之推進，是起著某種里程碑之意義的。

註 一：其中主要的一些學者包括青木正兒（〈清談〉，《東洋思潮》四卷）、板野長八（〈清談之一解釋〉，《史學雜誌》五十卷）和宮崎市定（〈清談〉，《史林》卅一卷）等。

註 二：青木氏說出處如上注。

然而即使是青木氏的討論，也依然還是不能真正觸及玄學的核心命題。依照另一個自古而然的常識性看法，玄學真正的奠基者乃是王弼，或者說是何王並稱。另外，玄學的核心命題乃是依本於「三玄」——易、老、莊——而展開，但從荀粲通往這些看法的路徑，還是並不明顯，而由荀粲住回逆溯的一條哲學發展軌跡也不清楚。這裡既有著哲學問題，也有著哲學史的問題，而這些問題若不能解決，則玄學就還不能算是什麼成熟的學科，換言之，到了這一階段，它只能期待另一個更具整合能力的人出現了。於是我們乃看到了湯用彤先生的關鍵地位。

筆者以為，就玄學這一學科言，湯用彤先生無疑是一位典範性的人物。在湯先生那一輩的學人中，一般而言，舊學的底子自然都是極其深厚的。但就像王國維、陳寅恪、馮友蘭、熊十力等先生一般，亦往往能出入西學而別有會心，從而能為傳統學術另闢蹊徑，以與西方的學科意識接軌。毫無疑問的，這些先生正是中國學術現代化的奠基者，而湯先生當然也是個中翹楚。正是湯先生，他將由日本學人所開端的玄學研究重新接回，而首次為玄學作為一個現代意義的學科，提供了一個完整的架構。然則他是怎麼辦到的呢？

首先，就歷史的向度來看，湯先生當然也充分參考了日本學者的看法，賦予了清談在玄學產生上的特殊地位，而他更進而以一種比較特殊的方式說明了兩者間的關係，如他在〈讀人物志〉一文中云：

魏初清談，上接漢代之清議，其性質相差不遠。其後乃演變而為玄學之清談。此其原因有二：（一）正始以後之學術兼接漢代道家（非道教或道術）之緒（由嚴遵楊雄桓譚王充蔡邕以至於王弼），老子之學影響逐漸顯著，…（二）談論既久，由具體人事以至抽象玄理，乃是學問演進之必然趨勢。漢代清議，非議朝政，月旦當時人物。而魏初乃於論時事時，且尋繹其原理。如《人物志》，雖非純論原理之書，然已是取漢代識鑒之事，而總論其理則也。因其亦總論理則，故可稱為形名家言。漢代瑣碎之言論已進而幾為專門之學矣。而同時因其所討論題材原理與更抽

象之原理有關，乃不得不談玄理。所謂更抽象者，玄遠而更不近人事矣。^{註三}

湯先生這樣一種看法其實是有重要意義的。他應該知道糾纏在清談的說法上是沒有前途的，因為清談這一風氣，無論如何，它至多只能是玄學興起的一個外在或形式上的因緣，即使我們能證實玄學的確是因清談而促成，對理解玄學的產生，其助益恐怕也不會太大。因此在這段話中，他其實是等於跳過了清談，而直接從一些比較內在的因素來考量玄學興起的因緣。其中，他構想了一個「漢代道家」的假說，以為哲學史意義上的玄學遠源。另外，他則又將玄學視為具體人事之一抽象理則，這就為玄學作下了一個哲學意義上的原則規範。

在湯先生為玄學的誕生作了如上的兩個假設之後，他又很自覺地進一步提供了重要的論證，而正是由於此一論證，乃奠定了他在玄學詮釋上的典範地位。他的論證乃是這樣的：首先，他為了坐實漢代道家的假說，乃訴之於一個思想史的考證，這也就是「荊州新經學」的著名說法。在〈王弼之周易論語新義〉中，湯先生詳細地敘明了這一考證，其意略謂：

1. 玄學之生，乃「源於漢代經學之早生歧異，遠有今古學之爭，而近則有荊州章句之後定」
2. 荊州學風喜張異議，而其內容「必」與玄理大有契合。
3. 王弼家世與荊州頗有關係，其祖粲和父業等「必均」熟聞宋衷之道，「宋氏重性與天道，輔嗣好玄理，其中演變應有相當之連繫」。^{註四}

平心而論，湯先生這一考證，不只見其功力，亦確見其構造系統的慧眼。他以此而為玄學找到了一個思想史意義上思想傳承的中繼點，從而他得以將王弼和楊雄連上關係，並通過楊雄、嚴遵和道家的關聯，為先秦道家之過渡到玄學，找到了一條雖迂曲但又明確的線索。

其次，湯先生對於玄學之為一抽象理則，亦作出了一個哲學上的論證。這

註 三：見湯用彤先生《魏晉玄學論稿》頁十二。

註 四：同上注，頁八十八～九十。

論證主要包含了兩個部份，一是所謂的方法論部份，一則為本體論部份。湯先生云：

學術新時代之托始，恆依賴新方法之發現。夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料(cosmoiology)，而進探本體存在(ontoiology)，論人事則輕忽有形之初跡，而專期神理之妙用。夫具體之跡象，可道者也，有言有名者也。抽象之本體，無名絕言而以意會者也。跡象本體之分，由於言意之辨。依言意之辨普遍推之，而使之為一切論理之準量，則實為玄學家所發現之新眼光新方法。王弼首唱得意忘言，雖以意解，然實則無論天道人事之任何方面，悉以之為權衡，故能建樹有系統之玄學。^{註五}

這也就是說玄學乃是依言意之辨這一方法論所構造的一套本體論。而言意之辨和這套本體論之間的關係乃是「本體論所謂體用之辨，亦即方法上所稱言意之別。二義在言談運用雖有殊，但其所據原則實為同貫。故玄學家之貴無者，莫不用得意忘言之義以成其說。」^{註六}換言之，玄學本體論的體用之辨，只是言意之辨這一方法論的移形換位而已，由言不盡意乃進而可說本體之「無」

依如上所說，則湯先生主要乃從形上學的角度來看玄學。他以為漢代思想與玄學之基本歧異，即相當於形上學中宇宙論與本體論之別。在所謂本體論的立場上，「無」這一概念內基本意旨乃是「無對之本體」，他說：

此無對之本體(substance)，號曰無，而非謂有無之無。因其為道之全，故超乎言象，無名無形。圓方由之得形，而此無形。白黑由此得名而此無名。萬有群生由之以成，而非器形之所謂生。形器之生，如此生彼，昭然二物。而宇宙之本，雖開物成務，然萬物未嘗對本而各有實體。……無對貞一之本體，為物之本原。即謂萬有群生，皆各不離此本而別為實有。惟人若昧

註 五：同上注，頁二十三～二十四。

註 六：同上注，頁二十九。

于所以成，而自居于其成。一犯人之形，而曰人也。人也，則失其本，喪其母，永墮於有爲之域，宥于有窮之量。夫自居於有窮之量者，未能全其用也。……故人必法天法道，沖而用之。沖而用之，乃本體全體之用。不自居于成，不自宥于量，舍有窮之域，反乎天理之本。故反本者，即以無爲體。以無爲體，則能以無爲用。以無爲用，則無窮而無不載矣。由上所言，王氏形上之學在以無爲本，人生之學以反本爲鵠。^{註七}

這意思實即以無爲一切物之所以爲物之本然實體。關於此一本體義，湯先生復進而述其內容云：

貞一之宗極(即指無而言)又名曰道。所以名之曰道者，蓋言其依理以長育亭毒萬物。依理者即謂順自然，所謂物無妄然，必由其理也。萬物各有其所本之理，故各有其性。……宇宙之全體蓋爲一大秩序，秩序者謂萬理之全。萬物之生各由其理，故王弼曰：道者，無不通也，無不由也。通者由者，謂萬物在秩序中各得其分位。得其分位則謂之德，此分位自道言之，名之曰理，自德言之則名爲性。宇宙全體之秩序爲有分有名之萬形之所從出，而其自身則超乎形名之上。萬有群生雖千變萬化，固未始不由於道。道雖長育亭毒，而其自身則超於變化。蓋宇宙之全如有形名，則爲萬物中一物。如有變化，則失其所謂全。玄學之所以常以無以靜況稱本體者，蓋因此歟！^{註八}

這也就是說「無」乃指表著萬物之後之「至健的秩序」，即依此一秩序而有萬物之創生。如是，湯先生乃完成了「無」作爲一個抽象理則的論證。

註 七：同上注，頁四十九～五十。

註 八：同上注，頁六十九～七十。

二

以上，我們大致說明了湯先生對玄學的假說及論證。筆者必須說明的是，截至目前為止，就筆者知見所及，湯先生這一系統性的說法，依然還被大多數的玄學研究者奉為主臬。^{註九} 一般而言，在畸輕畸重之間，湯先生由於對玄學之哲學的興趣較強，因此可能較看重「無」這個概念，而有些歷史興趣較強者，或者喜歡提到「自然」和「名教」這組概念。但我們不應忘記，事實上湯先生也正是將「自然」「名教」這組概念取為詮釋概念的原創者^{註十}，而一般談這組概念的人，在這組概念哲學意義的詮釋上，也並未脫離湯先生的籠罩。以此而言，我們如果將湯先生的玄學詮釋當成孔恩(T. Kuhn)所說的一個「典範」(paradigm)^{註十一}，當然是毫無疑義的。

這其中，在所有玄學的相關討論裡，最不遵守湯先生之規範者，恐怕便是牟宗三先生的說法了。基本上，牟先生完全反對湯先生針對玄學所作的哲學論證。在牟先生看來，湯先生若真以「無」為一形上之本體，則他必自陷於根本無從解決的哲學難題中。當然，若稍熟悉所謂形上學的人，便很容易可以看出來，當湯先生在使用諸如「本體論」、「宇宙論」之類的詞語時，他對這些概念的理解是很成問題的。若「無」真是萬物之本原實體，則它便不能是所謂的「至健的秩序」；若說此一至健的秩序乃即是「無」之本體生發萬物之過程，則它便表示以「無」為核心的一套「本體宇宙論」，但問題是作為萬物本原之一實體，如何能為一動力因，以由是而生發一套宇宙論？又若真可由「無」而說一套宇宙論，則玄學與漢代學術的區分，便不應說是所謂的宇宙論與本體論的對分。再者，若「無」真是一個所謂的形上實體，則相應於「無」而說的工夫，也不能是所謂的「不自居於成，不自宥於量」的「以無為用」，因為由此而說的工夫，只能是對此一「無」底形上本體的認知性模擬，由是而成一種類似斯賓諾莎對一形而上之空無所成之汎神式的信仰，如若欲由此而說一至健之秩序，則由此而說之工夫，亦必徹底排除自由之可能，或者即或要說自由，亦

註九：這包括大陸上玄學界主流的代表人物，如余敦康、王葆玹、許杭生等人，以及臺灣玄學界中的主要人士，如林麗真等人皆是。

註十：參見《魏晉玄學論稿》附錄〈魏晉思想的發展〉一文。

註十一：此一概念見孔恩《科學革命的結構》一書，由於此概念在今天人文學界應用得頗為廣泛，殆已成某種共通之詞彙，故不再述其內容。

同樣只能是如斯賓諾莎所說的，就認知意義上而說的「理性自由」，而我們皆無法由之提煉出「不自居，不自有」之義，如是，我們自不能說「以無爲體」使得在人生之學上蘊涵著「以無爲用」，這當然會使湯先生相當在意的玄學之無的工夫論宣告落空。再進一層看，就湯先生所說的言意之辨之方法論層次言，「言不盡意」之說和「無的本體論」根本就不存在任何問題意識或是邏輯上的內在關聯，說言不盡意論直接促成了某種本體論的思考，這根本就是無謂的空想，其實它只是暴露了湯先生還無法真正進入形上思維之領域的弱點而已。以牟先生對西方哲學的熟悉，自然很容易照見湯先生的不足，而思有所辨正。

整體來說，牟先生基本上仍同意玄學的確蘊涵著一套形上思維，但他並不由任何一套以形上實體爲核心的形上學來想，而是認爲玄學只不過具有一種「實有形上學」的姿態，究其實質則是一套「境界型態的形上學」。他在解老子第四章以及王弼注時云：

此沖虛玄德之爲萬物之宗主，亦非客觀地置定一存有型之實體名曰沖虛玄德，以爲宗主。若如此解，則又實物化而爲不虛不玄矣。是又名以定之者矣。此沖虛玄德之爲宗主實非「存有型」，而乃「境界型」者。蓋必本於主觀修證，所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。此爲主觀修證之所證之沖虛之無外之客觀地或絕對地廣被。此沖虛玄德之「內容的意義」完全由主觀修證而證實。非是客觀地對於一實體之理論的觀想。故其無外之客觀的廣被，絕對的廣被，乃即以此所親切證實之沖虛而虛靈一切，明通一切，即如此說爲萬物之宗主。此爲境界形態之宗主，境界形態之體，非存有形態之宗主，存有形態之體也。^{註十二}

這也就是說玄學之爲一套形上學，它恆必須還歸於以某一實踐主體之主觀修證爲核心的形上學，以此而將萬物收攝於主體之修證境界以廣被之，如此他乃可以避開湯先生系統上的一些根本難題。就哲學論證上說，牟先生也的確假借了康德的一套哲學模型，提供了相當具說服力的證明，這使得牟先生的說法取得

註十二：見牟先生《才性與玄理》頁一四一。

了更高的合法性^{註十三}。在這套形上學之下，牟先生復進而說明了一套玄學的宇宙論，他說：

道之生萬物，既非柏拉圖之「造物主」之製造，亦非耶教之上帝之創造，且亦非儒家仁體之生化。總之，它不是一能生能造之實體。它只是不塞不禁，暢開萬物「自生自濟」之源之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界。故道之實現性只是境界形態之實現性，其為實現原理亦只是境界形態之實現原理。非實有形態之實體之為「實現原理」也。故表示「道生之」的那些宇宙論的話句，實非積極的宇宙論之語句，而乃是消極的，只表示一種靜觀之貌似的宇宙論語句。此種宇宙論之語句，吾名之曰「不著之宇宙論」。^{註十四}

如此而說的宇宙論，自然要比諸湯先生的說法，來得更具哲學說服力了。尤其牟先生的說法更可直接銜接到一套由此實踐主體而說的工夫論，此一工夫即是實踐主體作用上的不著，此一意義的「以無為用」，恐怕是更能銜接到湯先生所說之「不自居，不自有」之工夫境界的。

還有，牟先生也不曾誇大「言不盡意」論在玄學中的方法論意義，他只是認為由言不盡意之說啟示了一個「內容真理」的領域。對顯於只以名言概念之內容即可窮盡命題意義的「外延真理」，「內容真理」則表示了另一種真理領域，他說：

王弼之「立象以盡意，得意而忘象」即函「盡而不盡」，亦函荀粲之「象外之意，繫表之言之蘊而不出」。此皆屬於「言不盡意」系。此則「盡」為啟發暗示之盡，非名實相應之盡；而其所盡者皆內容真理；其能盡之之名言亦內容名言，或曰啟發名言。於啟發而有得之後，固皆可忘，然非無用。非謂「言不盡意」，言即無用也。名實相應之言，雖能盡其所指之實或理，

註十三：這些證明請見牟先生《現象與物自身》、《圓善論》等書。

註十四：同註十二，頁一六二。

如方當方，圓當圓，上當上，下當下；而且方所當者只是方，圓所當者只是圓，上下亦然。然方圓上下之名言亦只是指實之符號，並無本質之意義。是則仍是工具荃蹄也。既仍是工具荃蹄，便於指實而得實之後，即可忘。其不可忘者，文化上之傳達作用耳。惟指實語言之為工具與啓發語言之為工具，其意不同。其為可忘與啓發語言之為可忘，意亦不同。前者之為工具，是一一對應的，後者之為工具，非是一一對應的，甚至並無一定之對象可應。因此，前者之可忘，乃在呈現客觀之定實，而後者之可忘，乃在祛執以達圓，遮形以通微，撥封域畛界以會通而為一。故可由形名而至超形名。而指實語言之可忘並不能開闢一超形名之領域，反而只是呈現形名之領域。故欲極成「言不盡意」，非先辨明內容真理與啓發語言不可。而王弼之忘言忘象，其所忘者非一一對應之指實語言，乃啓發指點之象徵語言也。其所盡者亦非外延真理，而乃內容真理也。即超形名之道、無、至寂至靜之一，以及神、化、自然、無為、無為而無不為也。^{註十五}

換言之，內容真理則表示通過某種名言之象徵或啓發所揭示之超形名的其理領域也。以此而言，由主體之修證所證悟之境界，當然是內容真理，但它也只是內容真理之一種而已，並不意味凡說言不盡意即須向玄學這一真理形態而趨也。而玄學之能成為一種特殊之內容真理，它所依賴的乃是王弼通過「忘」這一概念所顯示的主體修證境界。如此一來，牟先生便等於改造了湯先生玄學典範的全部哲學論證，而牟先生的論證無疑是更為合理的。

但是如果純就玄學之為一個學科來看，牟先生這一哲學詮釋上的整體改換，卻不見得能視為對湯先生玄學典範的「革命」，何以言之呢？我之如此說，倒不是說牟先生的任何主觀意願問題。如果從主觀意願上來說，我倒常以為，牟先生的玄學研究，其重點恐怕更在詮釋老莊的哲學上，玄學只是作為一個憑藉而已，因此，牟先生固然也不輕視玄學，但相對而而言，他的哲學史興趣其實

註十五：同上注，頁二五三～二五四。

是比較淡的，所以他恐怕從來也不曾想過從根本上顛覆湯先生之典範的問題，他只是想討論道家哲學而已。牟先生這一主觀意願，使得他在討論玄學的其他問題時，基本上完全不曾挑戰湯先生的看法。這包括他接受王弼乃是玄學之第一人，王弼之學乃是以道家為宗主，以及荊州經學的判斷，而這些都是湯先生在哲學史意義上對玄學的核心判斷。因此，牟先生的玄學研究，若從哲學史的層面看，他只是修正了湯先生在哲學詮釋上的不善巧，這就玄學典範言，事實上只能視之為對典範某種程度的精煉而已，而不是重鑄典範。換句話說，由於牟先生的努力，其實是更進一步地鞏固了湯先生的玄學典範，而不是對這一典範的削弱。但湯先生的玄學典範豈真不存在任何危機嗎？

三

在筆者看來，第一位發現湯先生玄學典範存在著危機的，大概屬程元敏先生吧^{註十六}！程先生以他敏銳的經學史視角，發現了湯先生對荊州新經學的考證，多半只是臆想而已，事實上根本不存在什麼荊州新經學，或者說即或在荊州有一些比較蓬勃的經學活動，但它對比於後漢後期的經學，並不具任何思想史上的特殊意義，當然更談不上在經學中引入玄言了。筆者以為程先生的考證，大體上是可信的，而此一考證當然也就切斷了湯先生玄學典範中，對玄學和先秦道家所作的哲學史聯繫之最關鍵部份。然則這會產生什麼影響呢？

程元敏先生的考證當然是一顆大炸彈，但筆者以為順著這一線索往下問，更會暴露出此一典範的更大危機。此一危機即在湯先生對「漢代道家」的假說上。熟悉漢代思想者當然會知道，漢初確實是有道家之徒，司馬談即是一個顯著的例子，但問題是漢初的道家，其思想到底屬於什麼性質？在此，當然不容我旁涉太遠，不過大體而言，所謂漢初道家，大抵只是黃老刑名之術而已，它本質上並不是一套形上學，也不是什麼人生哲學，而是一套治術，一套君人南面之術^{註十七}。而這套治術大體在漢武帝罷黜百家，獨尊儒術之後，即告消失，因此可置勿論。除此而外，漢代真有所謂的道家嗎？在整個漢代，老子這部書

註十六：參見程先生〈季漢荊州經學〉一文。

註十七：如司馬談〈論六家要旨〉即云：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。」務為治這三字其實道盡漢初諸子學的「方術」性格。

自然是一直流傳著的，然而是不是只要曾引述老子之語，便是所謂道家呢？湯先生多次提及楊雄、王充之輩，但他們究竟在什麼意義上可算是道家？湯先生自己曾如此說：

然談玄者，東漢之與魏晉，固有根本之不同。桓譚曰「楊雄作玄書，以爲玄者天也，道也。言聖賢著法作事，皆引天道以爲本統。而因附屬萬類王政人事法度。」亦此所謂天道，雖頗排斥神仙圖讖之說，而仍不免本天人感應之義，由物象之盛衰，明人事之隆污。稽察自然之理，符之於政事法度。其所游心，未超於象數。其所研求，常在乎吉凶。……漢代偏重天地運行之物理，魏晉貴談有無之玄致。二者雖均嘗托始於老子，然前者常不免依物象數理之消息盈虛，言天道，合人事；後者建言大道之遠玄無眚，而不執著于實物，凡陰陽五行以及象數之談，遂均廢置不用，因乃進於純玄學之討論。^{註十八}

依此說法，則湯先生並不是不曉得楊雄等人的基本思想型態，而問題是這一型態有什麼理由被歸入道家呢？如果明知他們並算不上是道家，卻又要只因他們在其思想的一些重要地方曾引述老子，便將他們算作是道家，而不管他們在引述老子時的語脈，這算不算是對古人的唐突？

而更有意思的是，湯先生想簡單地運用荊州新經學這一思想史的考證，來權充某種哲學史脈絡的解釋，這豈是解決問題之道？我們可試想，就算荊州真有所謂的新經學，它又說明了什麼事實？難道只要述明了王弼和荊州的關聯，便可自動由一個思想史的事實而說明某個哲學史的變化軌跡嗎？如果說王弼真是一位具有原創力的哲學家，這也並不是說他可以四無依傍地獨自造出某種智慧，因此他也必得在某種哲學史的脈絡下，才可能有所開展，但這條哲學史的脈絡在那裡？湯先生可有任何方式來爲楊雄和王弼聯繫上這一關係嗎？我們可以確知，就算在楊雄和王弼間可以聯繫上某種哲學史關係，而且也能說明王弼的原創性，這一關係也不可能僅只訴之於某種思想史的解釋而已，因此湯先生

註十八：同上注，頁四十七～四十八。

的論證顯然已犯了某種方法論上的嚴重錯誤。更何況若依湯先生的想法，兩漢和魏晉之別乃在宇宙論與本體論之差別，則我就根本不以為湯先生可能為兩者間作出任何哲學史之論證！

同樣的，湯先生系統之危機，對牟先生的系統言，也一樣是有效的。對牟先生的系統，我們應分兩面看，他在說老子和莊子的部份，純是道家哲學的解明，牟先生在這部份自有其精彩處，但這部份和本文無關，因此可以姑置勿論。另外在純玄學一面，他將王弼當成是老子思想的簡單復現，姑不論這一判斷在哲學詮釋上是否妥當，若真是如此，則牟先生便顯然有必要為王弼這一思想的形成過程，提供一條合理的哲學史解釋途徑。這裡一個最明顯的問題乃是，何以在老莊之實踐的智慧學消沉了五個世紀以後，居然可以由王弼重新接上？而它又豈能只用此心同，此理同，先聖後聖，其揆一也來解釋呢？這問題筆者曾頗費心地考慮過，也許我的思慮並不週到，但至少在我看來，它一樣是無解的。若果其如此，則我們便恐怕不得不考慮，是不是湯先生的玄學典範遭逢到了無從克服的危機了呢？筆者當然十分喜歡牟先生對王弼的詮釋，那一詮釋十分富有啟發性，但我只要一想到王弼這樣偉大的貢獻，其來源除了天才，就不能再有其它解釋時，我就不免有遲疑了，難道玄學真是平地拔起的嗎？

四

這個由湯先生所建立的玄學典範，其危機真的到了嗎？我想無疑是的。依照如上的分析，玄學的研究無疑該是到了某種革命的臨界點了。但問題是這個革命的方向何在？於此，筆者打算提出我這幾年來的一些初步思考。

基本上，我不以為我們還應該再繼續尋求補強此一典範之道，因為由湯先生之典範所造成的哲學史之斷裂圖像，幾乎是無從彌合的。至於我的新想法則奠基在一個基礎上，我相信玄學在哲學上的確回到了先秦老莊道家之上，而且我也認為牟先生對這一哲學的詮釋基本上是精準的，只是我若要真正保住這一基礎，便得付出一個重大代價，亦即我有必要挑戰「王弼為玄學第一人」這個最常識性的看法，而這一挑戰當然是有些驚世駭俗的。為什麼我必須挑戰這點呢？這主要是因為一方面我也接受湯先生的一個看法，亦即王弼的思想的確和楊雄的思想存在著關聯性，只是我看不出有任何可能性，來從楊雄的思想中找出一個哲學史意義上的轉折點，以供將王弼的思想理解到老莊道家之上。另一

方面，我以為比較可能扮演哲學史轉折之線索的，恐怕應在漢末道教的興起上，而我找不到任何線索，可以為王弼和道教聯繫上關係，因此乃迫使我必須試著在王弼之外來尋找玄學第一人。只是如此一來，也就迫使我必須完成幾個基本工作，其一即是我需要為王弼的思想作出新的哲學詮釋，其二則是必須找到替代者，並作出一個新的哲學史詮釋，同時也確立這一替代者之思想的哲學觀點。以下，我即擬簡述我對這些方面所作的努力。

就今天對王弼思想的詮釋言，牟先生的說法無疑是最具哲學高度的。王弼的思想當然包括兩個部分，一是他的易學，一是他的老學；而綜觀牟先生的詮釋，他基本上仍然相信王弼乃是奠基在他的老學之上，以進行他的易學詮釋。換言之，牟先生顯然認為王弼之學乃是以老學為核心所成的系統，而易學在王弼則只是老學之某種運用，然而事實真是如此嗎？我曾在拙作〈王弼哲學進路的再檢討〉中指出了一個事實，亦即若真如牟先生所說，王弼乃是以老解易，而且將其老學建立在某種聖證的工天之上，則我們便將無從解釋王弼在其易學中針對「一些儒家式實踐法則所賦予的建構性功能」，而這對王弼思想的完整理解，勢將構成嚴重影響^{註十九}。這也就是說如果我們承認王弼的易學確曾原則上地返歸易傳的精神，便似乎並不適合純以老莊的祛執工夫來詮釋王弼的周易注，那麼牟先生對王弼的哲學詮釋不就出現漏洞了嗎？於此我乃找到了重新詮釋王弼思想的立足點。

然而我對王弼的新詮釋乃是從一點開始的。我發現到事實上王弼在說「得意忘象」時，其語脈中明顯地出現了歧義現象，可是歷來解者似乎都不曾注意及此^{註二十}。我以為在王弼《周易略例·明象》中，他事實上以兩種方式提到了「忘象」這一原則，一是將忘理解為掃除、不理會之義，這意思純是消極的，但另一方面，當他說「忘象者乃得意者也」時，卻將忘象轉成了某種積極性的表述。這一歧義顯然是值得重視的，因為他一方面的確表示了忘象乃是一個重要原則，另一方面也表示得意才真正是首出的原則。可是無論是湯先生或是牟先生，似乎都因為未曾注意到此一歧義現象，以致顛倒忘象與得意的關係，而

註十九：此文見《第三屆魏晉南北朝文學與學術思想研討會論文集》頁五零五～五三七，此一討論見該文第一節。

註二十：就筆者知見所及，似乎只有王葆玟先生亦注意到了此一現象，不過他卻並不能說明這一歧義的意義所在。參見其《正始玄學》頁三五七～三六一。

將忘象當成了首出的原則，甚至以爲忘象即是唯一的原則，卻忘記了去詮釋忘象和得意之間的關係，也忘記了得意和易卦的聯繫，而彷彿認爲王弼只是根據忘象這麼一個原則在理解易卦一般，如此當然就會在詮釋王弼的易學時出現困難。爲了解決這些困難，我乃針對忘象作了另一種詮釋，在前引拙文中，我說：

我們其實可以將忘象當成某種主觀上的「冷智」、「乾慧」，因爲我們之所以經常無法駕御好種種的人事變化，便是由於我們無法以一種超然物外的態度來處事之故，於是常由於身在此山中，遂致看不清形勢，而無法選擇最恰切的應對法則。而就現實的經驗來看，愈是虛靜而不受干擾的心靈，愈容易悠遊於紛煩的人事變化中，掌握處事的智慧。筆者以爲，王弼所說的忘象以得意，正是意指著這種虛靜悠遊的冷智。

如果忘象只表示一種冷智式的實踐態度的話，則他便可以根據此一態度以及具體的人事情境，選擇最恰當的實踐法則，而不必去區分此一實踐法則究竟是儒家的還是道家的。……就實踐法則言，儒道是完全平列的，也都同時是建構性的，並依這些建構性的法則而共同組成易卦時位背後相應的智慧，而這些智慧也都共同發自於一種冷智式的實踐態度。這樣我們就將更能同情地理解王弼在周易注中，既隨處引用儒家式的智慧，又隨處也攬和著道家的智慧之緣故了。^{註二一}

這樣說的忘象既保住了作爲一個重要的實踐態度的意義，也可以充分展示出王弼易學的基本精神，因此我以爲此一說法是具有更高之合理性的。然則如此一來，當然就會讓我們開始質疑王弼是否曾經「援老入易」了。

如果說王弼事實上並不曾援老入易，那麼王弼的思想會成爲一幅什麼樣的圖像呢？難道王弼的周易注和老子注會成爲兩個毫不相涉的思想嗎？這似乎是不可能的事，假如王弼真是位成熟的哲學家，我們就無法想像王弼會在兩本相

註二一：上兩段引文同注十九，頁五一八～五一九。

關性這麼高的著作中，表現出截然不同的思想。但既然依前所述，王弼並不是援老入易，那麼唯一的合理解釋，便似乎只能說湯牟二先生對王弼老子學的詮釋恐怕並不正確了。以此，我乃進一步考慮了王弼老學新詮釋的可能途徑。

在此，由於題旨和篇幅所限，我並不擬深入論證此一問題，在前引拙作和我的另一本書——《歷史的嵇康與玄學的嵇康》——中，我都曾從不同的角度初步論證了王弼的老子學問題^{註二二}。依上述這些論證，我基本上得到了一個結論，即王弼的老子學和先秦老莊道家並沒有哲學上的近似性，他的思想固有原創性，但本質上仍是楊雄思想的緒餘，也正是因為如此，他才得以將易學和老學作成某種另類的聯繫。我亦即以此初步完成了對王弼思想的新詮釋。根據這一新詮釋，我乃排除了建立玄學新典範的最大障礙。於是，我可以進而論及第二個問題，即「誰才是其正的玄學第一人」？

關於這個問題，我以為事實上嵇康才真正有資格作為玄學的第一人。如果我們注意到一些事實，比如說最足以代表玄學精神的「名士風度」，完全模擬自以嵇康為首的竹林七賢，而和以何王為代表的正始清談家之人格型態無甚關係；又比如整個名士風度的實踐型態，乃根源於他們對莊子的了悟，而其正將莊子當成某種實踐哲學之本質依據的，也是嵇康，而不是王弼，對王弼而言，他的實踐哲學應該還是本於易學，至於得意忘象的說法，雖和莊子不無關係，但王弼絕未將忘象膨脹為實踐上的本質依據，這亦是顯然的事實；又，在王弼和嵇康之間，我們其實找不到任何證據，可以證明他們有任何思想傳承上的關係，而倒是有另一個反證，即作為竹林七賢另一個代表人物的阮籍，倒的確曾受到何王思想的影響，可是他之成為七賢式的人格，卻相當程度源自於他和何王之學的決裂^{註二三}。我認為諸如這些重要的事實，在在都肯定了嵇康的重要而且獨具原創性之地位，也正是這諸多事實，促成了我必須作出如上的新假說。

註二二：參見〈王弼哲學進路的再檢討〉頁五二零～五二七，以及《歷史的嵇康與玄學的嵇康》頁七十二～八十。

註二三：阮籍的〈通老論〉和〈通易論〉都明顯是追隨何王思想的作品，但我們如果注意到真正可以代表他之為七賢人物的〈達莊論〉〈大人先生傳〉和〈詠懷詩〉，便會清楚發現他和何王思想的決裂。在拙作《歷史的嵇康與玄學的嵇康》頁一三一～一四三中，筆者曾詳細地描繪了阮籍思想的轉變過程。

然而隨著此一假說而來的，即是我必須給出另一個哲學史的新詮釋，另外，我也必須充分說明嵇康的哲學觀點。針對這一需求，我曾在拙作《歷史的嵇康與玄學的嵇康》中，作出了詳細的論證，限於篇幅，此處仍無法詳述，僅能針對我的一些重要論點作一概述。首先，我注意到了嵇康的出身和家世信仰，也就是天師道的問題。道教出現於後漢中期，究其思想，當是漢代方術和天人感應之學的混雜體，但在其流行中，也逐漸形成了一種趨勢，我曾述此趨勢云：

道教一方面和漢代主流思想——即天人感應的災異論——形成爲一種大傳統與小傳統的關係，另一方面道教亦在此一發展中逐漸將災異論傳統中仍含具的人文性、社會性，收縮到求長生這一宗教性的內容之上。^{註二四}

道教的這一發展趨勢至關重要，因爲它雖和以楊雄爲代表的思想傾向源出一脈，但此一趨勢卻使得在小傳統中發展的道教有了全新而且獨立的問題意識，我以爲正是這一問題意識通過道教信仰影響了嵇康，遂使得嵇康有機會脫出當時大傳統的束縛，而以另一方式繼承了漢代哲學。當然，嵇康之所以能擺脫大傳統的束縛，當和他出身寒微，與當時的知識階層淵源甚淡有關^{註二五}。然則，嵇康是以什麼方式發展了這一趨向呢？

關於上述問題，我以爲嵇康的〈養生論〉是特別值得注意的一份文獻。我們一般分析此一文獻時，通常只注意到嵇康和向秀間的答難，也就是說我們只注意到嵇康雖不主張人可通過修證而成神仙，但只要好好養生，未嘗不可延年益壽；我們以爲嵇康只是以此觀點來駁斥向秀的俗見。但我們也許忽略了隱伏在此文之後的另一個重要觀點。嵇康在此文中說神仙不過是「特受異氣，稟之自然」者，我以爲如果我們知道當時道教中正環繞此一問題，而有著重大爭論，便會恍然大悟嵇康作此文獻之真正用意了。我曾引及《老子·想爾注》的一段話云：

註二四：同上注引書，頁九十四。

註二五：嵇康之兄嵇喜的〈嵇康傳〉說康「學不師授」，康亦自云「不涉經學」，在其〈難宅無吉凶攝生論〉中，康亦謂阮侃之學云「此皆足下家事，先師所立」，可見康和當時的主流知識階層是沒什麼淵源的。

今人無狀，裁通經藝，未貫道真，便自稱聖，不由本，而篇章自揆，不能得道言；先爲身，不勸民真道可得仙壽，脩善自懃，反言仙自有骨錄，非行所臻，云無生道，□書欺人。此乃罪盈三千，爲大惡人，至另後學者不復信道。^{註二六}

依這段話，我們可以清楚看到嵇康〈養生論〉背後的問題來源。也就是說嵇康在其信仰層面固是一位天師信徒，但他恐怕並不是一位單純的信仰者。依今人的考證，〈想爾注〉應成於魏初，這也就是說嵇康此文的主題並非其創見，而是他繼承了此一道教內部的爭議，以提出個人的思考。某種意義上，我認爲我們應可將嵇康當成道教內部的改革派吧！於是，我們乃通過道教，既爲嵇康和漢代哲學連上了一條哲學史上的因果線，也爲詮釋他的哲學觀點找到了重要的基點。

基本上說，嵇康之哲學正是基於一個問題意識，即如果神仙真不可力致，則要從何處才可以說養生？依〈養生論〉，他顯然著眼於「養神」這一概念，但何謂養神呢？一般而言，道教亦有養神之說，然則嵇康的養神和道教的養神是否一致呢？在前引拙作中，我曾區分了這兩者，而特別值得注意的乃是嵇康之轉從「愛憎不棲於情，憂喜不留於意」說養神，我以爲這一轉變事實上具有十分重大的哲學意義，我說：

其實嵇康在說「修性以保神」時，他已將神的意涵由心理活動義滑轉爲一個價值主體了。如此一來，也就使得他所謂的養神，成爲了充分貫注人文性的，由某種價值主體出發的意義實踐活動，由這樣的活動來對比於道教所說養神，其差別當然是至爲顯著的。蓋道教所說的養神，其核心的概念乃是元氣，這是一個由純自然的觀念而被神格化的東西。因此道教之養神固也是由人身而說的某種價值實踐，但此一實踐恰是在抹去主體、抹去人文性，以歸返於一樸素自然之神格性存在。然則由此我們

註二六：此段引文詳見饒宗頤先生《老子想爾注校證》頁二十三。

乃看出了嵇康論養生之重大不同所在。^{註二七}

通過這一重大的轉變，嵇康乃將道教轉變為某種人文性宗教，同時，也正是在此，讓嵇康的思想很自然地接回並豐富了莊子的哲學，並進而引導了玄學的整個走向。於是，我們乃得以確定嵇康才真正是玄學的第一人。

至此，我以為這些說法事實上已相當程度地勾勒出了某種新方向，這一新方向既可以彌補湯用彤先生玄學典範的許多困難，也足以吸納牟先生對玄學的哲學洞見。我當然還不能說這樣的說法已然構成了另一種新典範，足以革命性地取代由湯先生所提供的典範，但我相信契機是存在的，至少，未來的玄學研究者恐怕皆不得不面對這些問題吧！

五

本文筆者通過對近幾十年來玄學研究的重點回顧，原則性地檢討了湯用彤先生所構造的玄學詮釋系統，並指出此一系統何以能具有典範地位的因由。同時，我也指出了它的哲學難題，並略述了牟先生克服這些難題的思路。不過，我也以為牟先生儘管對湯先生有批判，但他卻在實質上鞏固了湯先生系統的典範地位。然而，湯先生所造的系統事實上是有一些本質上的困難，恐怕很難僅僅經由一些修正或是調整來解決的，因此它也便形成了某種典範的危機。在此一認識下，我嘗試提出另一套新思考，其中包括了對王弼思想的重新定位，以及假借嵇康來完成另一種哲學史的解釋，並以為嵇康才真正是玄學的第一人，而且也正是嵇康才完成了向老莊之回歸，同時並為這一回歸增添了宗教的面向。我以為這一新思考應可相當程度地提供某種參考，以使玄學研究得由湯先生之典範中脫困，進而邁向新典範的建立。

當然，依孔恩的說法，任何典範的革命過程，都是一段競爭與說服的過程，因此我既期待也相信必有另一些具有競爭力之說法的出現，不過更重要的未必是很快去決定那一個說法更具成為新典範的潛力，而是我們真的得認識由湯先生所創造的典範性說法，的確已到了改弦更張的時候了。如果本文真能在鬆動

註二七：同註二十三引書，頁一零六。

湯先生系統之典範地位上，起到一些作用的話，也許就有一些貢獻了。挑戰任何與範當然都是艱難與冒險的，尚望學界先進不以我的狂妄為忤，我也誠懇地期盼各位的雅教。