

王弼的体用论及其无为思想

陈 徽

摘要: 在王弼的思想体系中,体用论处于基础性地位,是我们准确把握他的诸如道物(现象)关系、无为和心性功夫等思想的基本依据。就治道来说,王弼既推崇道家的无为之治,又试图融摄儒家的有为之术,故其所谓“无为”便具有两种义涵:一谓治者纯粹效法道体,“以无为心”“以无为用”,摒弃一切有为之举,是曰“崇本息末”;二谓治者基于“有生于无”之理,以道家的无为吸纳、统摄儒家的有为之术,是曰“崇本举末”(或“守母存子”)。与上述无为思想相应,王弼还提出了“舍己”的功夫论:它以“无欲”为核心,以复归心体虚无的本来状态为指向。至于“性其情”,它原非指一种独立的涵养功夫,本意是强调性与其所发之情的一体相洽性。

关键词: 王弼;体用论;无为;舍己功夫;性其情

中图分类号: B235.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2025)04-0113-10

作为魏晋玄学的开创者和主要代表,王弼(226—249)的体用论是汉代哲学宇宙论向魏晋哲学本体论转变的标志性思想之一。王葆玟尝说:“数十年前,汤用彤先生提出‘王弼哲学为本体论,汉代哲学为宇宙论’的创见,令学界为之折服……我在1987年撰成出版的《正始玄学》一书,亦采用汤先生的见解。”^{[1]468-469}这里所说的“本体论”之“本体”,主要指体用之“体”。如汤先生有曰:“王弼所说道与时间无关。道即宇宙全体。汉人与何晏之说为本质的学说,王弼之说为本体的学说……后者(引按:即王弼)则认为体用不二。”^{[2]298}以体用之说理解王弼关于道与万物关系的论述,本甚浹洽,且亦可见他在魏晋玄学演进中的思想开辟之功。

然而,近年来,学者对于王弼是否有明确的体用论以及他所谓的“体用”是否指“道体/现象”等问题多有质疑。如李晓春说:“对于王弼来说,他并没有一个明确的‘体用论’范畴,他从来没有把‘体用’放置在一个与‘本末’和‘母子’相同的高度上,更不要说把它看作是一个高过于‘本末’‘母子’范畴的本

体论范畴。”^[3]又如蔡振丰,虽曰“体用这一范畴在中国哲学上的使用,王弼可称是重要的渊源之一”,却认为,“‘体/用’范畴在王弼《老子注》的解释下,并不能以‘道体/现象’或‘道体/作用(功用)’来理解,王弼解释的重点在于:掌握‘道’或‘体’的‘存有之性’才有修养工夫之‘用’”^[4]。王葆玟晚年也对其早年之说进行了修订,认为“王弼《老子注》中‘体’字多指形体”,且据王弼《老子注·三十八章注》^①“万物虽贵,以无为用,不能舍无以为体也”云云,指出:

“体用”对举在王弼《老子注》中仅上述一系列……可见上述王弼《老子注》中“体用”对举可能出于偶然,“不能舍无以为体”如同说“不能舍去无而存在或保存完整”,“体”即本身、全身之义。(引按:此释未安。辨见下文)^{[1]471}

不仅如此,王葆玟还引《三十九章注》“物皆各得此一以居成。既成,而舍一以居成,居成则失其母,故皆裂、发、歇、竭、灭、蹶也”之说,认为:

上述“舍无以为体”与此处“舍一以居成”

收稿日期:2024-10-16

基金项目:2024年同济大学经学院敦和经学学者资助项目。

作者简介:陈徽,男,哲学博士,同济大学哲学系教授、博士生导师(上海 200092)。

意思全同……可见“舍无以为体”便“不能自周”，即“一体不能自全”的意思，这实际上不是“以无为体，以有为用”，而是“以无为用，以有为体”（引按：此释亦未安。辨见下文），与后世体用之说正好相反。^[1]471-472

如此一来，王先生似乎又将体用论从王弼思想中消解乃至“抹去”了。

上述质疑或理解是否成立？王弼真的没有体用思想吗？如果有的话，体用在王弼那里又意味着什么？而且，体用与本末、母子之间究竟是何关系？相对于本末或母子，体用真的是一对“地位”较低的范畴吗？进而言之，体用、本末、母子诸对范畴与王弼的治道思想之间又存在何种关系？其体用思想在功夫论上又有何表现？凡此问题，似乎皆须予以辨明。

一、王弼论体用与本末

关于中国哲学中的体用范畴，康中乾归纳有三义：一是“在形体和作用的意义上对举而用。这里的‘体’是形体、实体、质体、形质等义，而‘用’乃指此形体的功能、功用、作用、属性等”。二是“在本体与现象的意义上使用的。这里的‘体’指本体、本原，而‘用’指现象。这层含义的‘体用’尤有哲学价值”。三是“关于原则和方法方面的，‘体’指根本原则、主张等，‘用’则指具体方法、方式等，这时的‘体’为根本，‘用’则为从属、附属、辅助等”^[5]。康氏的这一概括可谓平允与全面。若据之而观王弼的论道和道物关系之说，上述关于体用内涵的前二义[即上引蔡氏所谓“道体/作用(功用)”与“道体/现象”]皆有表现。只不过，道作为本体，不像第一种意义所说是“形体、实体、质体、形质”的。

由于哲学意义上的体用范畴在魏晋时期才产生并逐渐流行，此前学者往往以“本”言“体用”义之“体”。这种情形在王弼那里也是如此，其所谓“体用”与“本末”（以及“母子”）之说常常混杂不分。因此，若依王弼著述中“体”“用”对举（如王葆玟）或抽象之“体”^②出现的次数为据以论其体用思想，便嫌拘泥。

实际上，若不执泥于用词，则可以看到，王弼在讨论道体或道物关系时提出了非常丰富的体用思想。而统观其说，这种体用论又主要是从三个方面展开的：一曰道为天地万物（或现象）的本原或存在根据；二曰道体以无（或虚无）为用；三曰道无情无意，或曰道以无为心（与道体以无为用相应）。

首先，关于道为天地万物（或现象）的本原或存在根据，王弼在注解《老子》时论之甚夥。以至可以说，《老子注》以此义之体用论述道物关系之言可谓俯拾即是。如：

万物万形，其归一也。何由致一？由于无也。（《四十二章注》）

无形无名者，万物之宗也。（《十四章注》）

混然不可得而知，而万物由之以成，故曰“混成”也。不知其谁之子，故先天地生。寂寥无形体也。无物匹之，故曰“独立”也。（《二十五章注》）

凡此诸善（引按：谓《老子》“上德若谷……大象无形”云云），皆是道之所成也。在象则为大象，而大象无形；在音则为大音，而大音希声；物以之成，而不见其形，故隐而无名也……无物而不济其形，故曰善成。（《四十一章注》）

所谓“由于无也”之“无”，亦是指“道”。至于“万物之宗”“先天地生”“物以之成”云云，皆是强调道之于万物（现象）的本体性或本根性。而“无形无名”“寂寥无形体”“大象无形”云云，均是明道体之“无”性。此“无”非谓日常所说的“有无”之“无”；后义之“无”与“有”相对，是真的“没有（不存在）”；前义之“无”尽管说道“寂寥无形体”或“无形无名”，却是“有（存在）”的，而且是最根本的“有”，即道为“万有（万物）”的最终来源或存在根据（“万物之宗”）。因此，王弼说：“天下之物，皆以有为生^③。有之所始，以无为本。将欲全有，必反于无也。”（《四十章注》）作为“无形无名”的道，其本体性是无可置疑的。

其次，所谓道体以无（或虚无）为用，是指作为“至无”或本体之“无”的道既以“无”为性，其发用也表现出无或虚无^④的特点。正是因为以无为用（按：此义之“无”，方与“有”相对），道体的运化之功（“用”）才没有竭尽，从而得以成为天地万物的来源。对于此理，《老子》已有明论，如《老子·四章》说：“道冲而用之又不可盈，渊兮似万物之宗……吾不知其谁之子，象帝之先。”^⑤此“冲”既有“虚”义（与同句后“盈”字相对，《老子·四十五章》亦曰“大盈若冲，其用不穷”），又有“和”义^⑥。王弼则主要以“虚（无）”训此“冲”，且论道体发用之虚或虚无（“不有”）的运化之功曰：

（道）冲而用之，用乃不能穷。满以造实，实来则溢。故冲而用之又复不盈，其为无穷亦已极矣。形虽大，不能累其体；事虽殷，不能充

其量。万物舍此而求其主,主其安在乎?不亦渊兮似万物之宗乎?(《四章注》)

如果将道的这种以无(或虚无)为用之理视为“体”的话,其在现象界的表现(“用”)便是天地万物(“有”)亦以无或虚无展现其各自的功用。对此,《老子·十一章》举例说:“三十辐共一毂,当其无,有车之用;埴埴以为器,当其无,有埴器之用;凿户牖,当其无,有室之用。”并总结道:“故有之以为利,无之以为用。”王弼也注曰:

毂所以能统三十辐者,无也。以其无能受物之故……木、埴、壁所以成三者,而皆以无为用也。言无者,有之所以为利,皆赖无为用也。

这里的“有”与“无”不是言体用关系,而是说作为众物的“有”之所以具有种种便利,乃在于它们各自的构成之“无”发挥着相应的功用。如轮毂若无空槽(“无”)以容受轮辐,车轮不成其为车轮,车子(“有”)便展现不出载物致远的便利;又如墙壁若不凿洞(“无”)作为户牖,其所围的空间就不具备作为居室(“有”)的便利;陶器的中空(“无”)对于其作为容纳、收藏等便利之器(“有”)来说,亦是如此。无论是老子还是王弼,以无为用之理皆在其思想中处于极其重要的地位,因为这是他们推崇无为之治的理论基础。

最后,道体流行之所以以无为用,又在于道以无为心。作为本体之道,其非为灵物,何以有“心”?其实,这是王弼为彰道体运行无情无意、自然无为之义所提出的比拟之说。《老子·三十二章》曰:“道常无名,朴虽小,天下弗敢臣也。”王弼注云:

道,无形不系,常不可名。以无名为常,故曰“道常无名”也。朴之为物,以无为心也,亦无名。故将得道,莫若守朴……朴之为物,愤然不偏,近于无有,故曰“莫能臣”也。

“朴(樸)”本谓未经加工的原木,引申为事物真实无伪的原初状态,老子在此以之喻道的浑然质朴性。观王弼“朴之为物,以无为心”云云,他是以“朴”指道,且谓道以无为心。而“愤然不偏,近于无有”之说则表明:“以无为心”之“无”,即“无有”之义。又,王弼在《周易注·复卦注》中说:

天地以本为心者也。凡动息则静,静非对动者也;语息则默,默非对语者也。然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无是其本矣。故动息地中,乃天地之心见也。若其以有为心,则异类未获具存矣。[6]336-337

“天地以本为心者”与“寂然至无是其本”之“本”,皆谓根本,此“本”当然指天地万物的原始根源,其内涵则为虚无、寂静之义^{[6]340}。因此,所谓“天地以本为心”,即天地以无为心。正因为“以无为心”,天地才展现出“富有万物”“运化万变”的不测之功。反之,“若其(引按:谓天地)以有为心,则异类未获具存矣”。在此,王弼借“天地”以言道,彰显了道以无为心,或曰道之心的虚无性。在《老子注》中,王弼还以“橐”“籥”因其中空(无)而声气不竭为例喻曰:“橐籥之中空洞,无情无为,故虚而不得穷屈,动而不可竭尽也……若橐籥有意于为声也,则不足共吹者之求也。”(《五章注》)同样,天地以无为心,无情无为,“荡然任自然,故不可得而穷,犹若橐籥也”(《五章注》)。显然,道以无为心与道体以无为用之间是一体之两面的关系:前者是从心性的角度以明大道无为的“心性”根源,后者则从发用的角度以明大道无为的功用表现。若将二说合看,正可略窥王弼无为而治思想的大体致思理路。

在上引王弼诸说中,并无一个抽象之“体”以及“体”“用”并举之例,但体用思维作为其道论和道物关系思想的基本“底色”则是显而易见的。尽管王弼罕言抽象之“体”以及罕将“体”“用”并举,却并非没有相应之说。如其注《老子·三十八章》时曰:“万物虽贵,以无为用,不能舍无以为体也。舍无以为体,则失其为大矣,所谓失道而后德也。”寻其文义,这里所谓的“以无为用”表面上是就“万物”而发,实则亦通于道体以无为用之义。或者说,万物“以无为用”正是道体以无为用的现实表现。而“不能舍无以为体也”与“舍无以为体,则失其为大矣”之“无”,正是“本体”意义之“无”,即道。前引王葆玟以“本身、全身”释“体”,且谓“舍无以为体”意味着“以无为用,以有为体”之说,均有未安。又,蔡振丰之所以认为“‘体/用’范畴在王弼《老子注》的解释下,并不能以‘道体/现象’或‘道体/作用(功用)’来理解”,其主要依据亦是王弼此注。然而其引注文曰:“虽贵,以无为用,不能舍无以为体也。不能舍无以为体,则失其为大矣,所谓失道而后德也。以无为用,德其母,故能己不劳焉而物无不理。”核以楼宇烈校释之文,蔡氏引文“虽贵”前夺“万物”(楼氏则据《道藏》本及《道藏集注》本校补^{[6]101}),后“舍无以为体”前衍“不能”(楼氏谓“‘不能’二字涉上文而衍,故删”^{[6]102}),不仅文义欠通,其对于注文的理解似亦可商^⑦。

所以,体用论是我们客观理解王弼的道论和道

物关系之说的重要依据,它在王弼思想的整个理论体系中处于基础性的地位。可以说,不明其体用论,便难以真正通达他的道论和道物关系之说。不过,因王弼常以“本”或“母”代“体”,其体用与本末、母子诸说之间也多相混杂。之所以如此,固因当时体用范畴尚属新说,王弼使用时难免会有失严谨,以致与本末等说不分;同时,王弼论说毕竟是基于注解《老子》《周易》等典籍而发,不能不受其所注之文所限。如果细审其说,王弼的体用论与本末论、母子论之间仍是有所区别的。这种区别主要体现在其论说领域的不同:体用论主要表现在其道论和道物关系思想中(如上所论);本末论则主要表现在其治道思想中,故有著名的“崇本息末”等说(论见下文);至于母子论,王弼既常用来阐发其道物关系思想,以彰道之于万物的“生产”“抚育”之德^⑧,又往往用“母”指治世所应遵循的根本方法(即无为)^⑨。

又,关于本末与母子,王弼似乎将它们视为同一的两对概念。如他说:“母,本也。子,末也。”(《五十二章注》)然若据《老子指略》“崇本以息末,守母以存子”^{[6]196}之说,似乎本末与母子之间仍有分别。因为,“崇本”与“守母”固然相通,“息末”与“存子”却有不同。但王弼又说:“守母以存其子,崇本以举其末。”(《三十八章注》)若据此说,本末与母子之间又无区别了。为何会有上述矛盾的表述?或许,这正反映了王弼试图调和儒道分歧而又高扬老子无为之说时的“思想纠结”之状。

二、无为的逻辑:从“崇本息末”到“崇本举末”

《世说新语·文学》尝记:

王辅嗣弱冠诣裴徽,徽问曰:“夫无者,诚万物之所资,圣人莫肯致言,而老子申之无已,何邪?”弼曰:“圣人体无,无又不可以训,故言必及有;老、庄未免于有,恒训其所不足。”

文中的“圣人”,是指孔子。若据《世说》此言,似乎王弼扬儒而抑道。汤用彤却说:“圣人体无,老子是有,显于其人格上有所轩轻。而圣人所说在于训俗,老书所谈,乃万物所资。则阳尊儒圣,而实阴崇道术。”^{[2]96}汤先生此论,堪为洞达。

王弼“阳尊儒圣,而实阴崇道术”的价值取向与其道体以无为用的体用思想是内在相通的。这种情形体现在治道上,便是在推崇道家无为之治的前提下,又试图融摄儒家的有为之术。因此,王弼所说的

“无为”具有两种义涵:一谓治者纯粹“效法”道体,“以无为心”“以无为用”,摒弃一切有意有为之举;二谓治者基于“有生于无”之理,以道家的无为吸纳、统摄儒家的有为之术。基于前者之理,王弼遂有“崇本息末”之说;基于后者之理,王弼也提出了“崇本举末”(或“守母存子”)之论。

先来看“崇本息末”说。王弼关于治道的分类显得粗略而苛刻,即无为与有为之别而已。相应于这种分类,治者的境界(“德”)也表现有二:“上德”与“下德”。对于无为与“上德”的关系,王弼论道:

德者,得也。常得而无丧,利而无害,故以德为名焉。何以得德?由乎道也。何以尽德?以无为用,则莫不载也……是以天地虽广,以无为心;圣王虽大,以虚为主……是以上德之人,唯道是用,不德其德,无执无用,故能有德而无不为。不求而得,不为而成,故虽有德而无德名也。(《三十八章注》)

此段文字既指出了“上德”之人其“德”何以成(“何以得德?由乎道也”),又点明了何以“尽德”致用及其所成就的至上之功(“以无为用,则莫不载也”)。无论是“得德”还是“尽德”,皆须治者“唯道是用”。王弼此处所说的“唯道是用”,主要是就“上德之人”(“圣王”)如何自视其“德”以及如何“尽德”而发,即“不德其德,无执无用”。可见,“上德”之“德”是“空空如也”(按:空亦虚、无之义)的:“惟以空为德,然后乃能动作从道。”(《二十一章注》)也因此之故,“上德之人”才能“有德而无不为”。

对于何为无为或“以无为用”,王弼颇有主张治者绝对地“无所事事”之意,他以天地何以“不仁”为例说:“天地任自然,无为无造,万物自相治理,故不仁也。”(《五章注》)所谓“自相治理”,不仅指万物如老子所说的“自化”“自正”“自朴”(《老子·五十七章》)等自我成就之状,也指它们自发地相互调适所形成的和谐秩序。所以,万物自然,本不需要外来的引导甚至干预。同样,欲实现“大治”,治者也非施行“闷闷然”之政而不可。王弼说:

言善治政者,无形、无名、无事、无政可举。闷闷然,卒至于大治,故曰“其政闷闷”也。其民无所争竞,宽大淳淳,故曰“其民淳淳”也……言谁知善治之极乎?唯无可正举,无可形名,闷闷然而天下大化,是其极也。(《五十八章注》)

文中“其民淳淳”与“天下大化”是彼此蕴含的关系:未有“天下大化”之民其性不是质朴敦厚的,

未有民失其质朴敦厚之性的世界可称为“天下大化”的。相对于这种“无可正举,无可形名”的“闷闷然”的无为之治,那种“立刑名,明赏罚,以检奸伪”的“其政察察”的有为之治,将会导致“殊类分析,民怀争竞”的“其民缺缺”的恶果。所以,“以正治国,则便复以奇用兵矣……立善以和万物,则便复有妖之患也”(《五十八章注》)。

无为既是“上德”,有为便属“下德”：“凡不能无为而为之者,皆下德也。”(《三十八章注》)对于“下德”之“德”何以为“下”,王弼说：“下德求而得之,为而成之,则立善以治物,故德名有焉。求而得之,必有失焉;为而成之,必有败焉。”(《三十八章注》)而且,根据有为的程度之异,“下德”中又有“上仁”“上义”和“上礼”之别。如对于何谓“上仁”,王弼说：“至于为之而^⑩无以为(引按:王弼云‘无以为者,无所偏为也’),极下德之量,上仁是也。”“上义”,则属“为之而有以为”;至于“上礼”,其“为之而莫之应,则攘臂而扔之”(《三十八章注》),斯益下矣。顺此逻辑,那种强调“畏之”“侮之”的有为之政(《老子·十七章》),则连“下德”之名亦不堪任矣。

且不论义、礼之用。“上仁”无所偏为,泽被万物,何以仍被抑为“下德”之列?王弼解释说:

(上仁)足及于无以为而犹为之焉……本在无为,母在无名。弃本舍母,而适其子^⑪,功虽大焉,必有不济;名虽美焉,伪亦必生。不能不为而成、不兴而治,则乃为之,故有宏普博施仁爱之者。而爱之无所偏私,故上仁为之而无以为也。(《十七章注》)

他既以本末、母子指代无为与有为,又指出:尽管皆可致“无以为”之功,“上德”与“上仁”之间却是本质不同的,即“上德”的“无以为”乃是本于无为而成(“不为而成、不兴而治”),“上仁”的“无以为”则是有意为之而致(“宏普博施仁爱”)。既属有为,便是“弃本舍母”。所以,论及“上仁”,王弼才说它“功虽大焉,必有不济;名虽美焉,伪亦必生”。

由是,真正的“大治”便须“崇本以息末”。在王弼看来,治术是“崇本”还是“攻(治)末”,其结果实有云泥之别。他说:

以道治国则国平,以正治国则奇兵起也。以无事,则能取天下也。上章云:其取天下者,常以无事,及其有事,又不足以取天下也。故以正治国,则不足以取天下,而以奇用兵也。夫以道治国,崇本以息末;以正治国,立辟^⑫以攻末。本不立而末浅,民无所及,故必至于以奇用兵

也。利器,凡所以利己之器也……立正欲以息邪,而奇兵用;多忌讳欲以耻贫,而民弥贫;利器欲以强国者也,而国愈昏弱,皆舍本以治末,故以致此也。上之所欲,民从之速也。我之所欲唯无欲,而民亦无欲而自朴也。此四者(引按:谓“无为”“好静”“无事”“欲不欲”^⑬),崇本以息末也。(《五十七章注》)

在此,对于无为(“本”)之利和种种有为(“末”)之弊,王弼可谓尽情予以揭示(当然,为了突出有为之弊,王弼这里从较之“上仁”“上义”等更加“等而下之”的层面发论)。在短短二百余字中,他两言“崇本以息末”,可见其意之所重。在注释《老子·五十八章》“是以圣人方而不割……光而不耀”云云时,王弼同样结之以“崇本以息末”之义。至《老子指略》,他甚至说:“《老子》之书,其几乎!^⑭可一言而蔽之,噫!崇本息末而已矣。”[6]198

然而,王弼所推崇的这种无为之治只能是一种美好想象,不可能真正落实。一方面,诚如《老子》所言:“朴散则为器。”(《老子·二十八章》)“朴散”亦即“一裂”,此“朴”或“一”既指一物之为一物的浑然之性(德),又可谓万物浑然一体的状态。并且,物之“朴散”与天下之裂(即世界丧失其浑沌性)本是一而二、二而一的关系,是同一过程在不同层面的表现。对于“朴散”为何会发生,老子主要指出两个原因:一是事物会有“欲作”的“冲动”,故须“镇之以无名之朴”(《老子·三十七章》);二是治者不能恪守无为之道^⑮,以致任意妄为。另一方面,在王弼所处的曹魏之世,尽管玄学兴起,好《老》谈《庄》之风滋盛,经学氛围仍不失浓厚,且社会伦理和政治秩序的维系依然离不开儒家的伦常之道。对此,王弼自也不能无视。因此,针对老子所谓“朴散”的事实,王弼说:“朴,真也。真散则百行出、殊类生,若器也。圣人因其分散,故为之立官长。”(《二十八章注》)又曰:“始制官长,不可不立名分以定尊卑,故始制有名也。”(《三十二章注》)“因其分散,故为之立官长”,展现了“圣人”顺应现实的务实精神;“不可不立名分以定尊卑,故始制有名也”,则指明了诸“有”(名分、尊卑以及相应的名教礼乐体系)由无至有产生的必然性。于是,除了扬道抑儒的“崇本息末”说,王弼又提出了基于无为而调和儒道的“崇本举末”或“守母存子”之论。

就体用之辨来说,体必发而为用,否则,体将沦为虚寂,失其“存在”意义;用也必本于并展现其体,否则,用将沦为虚妄无根之地。此辨体现在道与仁

义礼敬等关系上,即如王弼所曰:

故苟得其为功之母,则万物作焉而不辞也,万事存焉而不劳也。用不以形,御不以名,故仁义可显、礼敬可彰也。夫载之以大道,镇之以无名,则物无所尚、志无所营,各任其贞事、用其诚,则仁德厚焉、行义正焉、礼敬清焉……载之以道,统之以母,故显之而无所尚,彰之而无所竞。用夫无名,故名以笃焉;用夫无形,故形以成焉……故母不可远,本不可失。仁义,母之所生,非可以为母。形器,匠之所成,非可以为匠也。(《三十八章注》)

表面上看,当王弼说“用不以形,御不以名”“载之以大道,镇之以无名”时,他似乎仍是重复前云“崇本息末”之意,但其所谓“仁义,母之所生”“故仁义可显、礼敬可彰也”云云,又正是言体必发而为用之理。因为“崇本”,王弼必彰“载之以道,统之以母”之旨,而其“仁德厚焉、行义正焉、礼敬清焉”以及“名以笃焉”“形以成焉”云云,也有对诸“末”(“仁义礼敬”“形名”等)不无欣赏之意(如“厚”“正”“清”等之所喻)。纵观《三十八章注》,王弼为扬“上德”、倡“无为”,其初不得不贬斥“下德”“有为”之行,其后本于体用不二之理以及现实的需要,他又不得不肯定“下德”“有为”的存在意义。所以,在该章注尾,王弼最终提出了“守母存子”和“崇本举末”之说,曰:“守母以存其子,崇本以举其末,则形名俱有而邪不生,大美配天而华不作。”“形名俱有”“大美配天”,则“下德”“有为”之功臻其极矣;“邪不生”“华不作”,则“下德”“有为”又纯正无失(“各任其贞事、用其诚”)矣。也正因其纯正无失,“下德”“有为”方得致其极致之功。所以,为保证“下德”“有为”不失其纯正,须应时时以本统之(“故母不可远,本不可失”)。那种“舍母”“弃本”之行,必致“不周”“忧患”之过^⑩。

在《周易注》与《论语释疑》(可惜此书仅残存数条)中,王弼更是凭借注释畅言“崇本举末”之意。如《复卦注》虽曰“然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无是其本矣”,而《贲卦注》又说,“止物不以威武,而以文明,人之文也……观人之文,则化成可为也”^{[6]326}。“文”本谓文身,引申有文饰之义,礼乐教化加于身亦属于文饰;“明”本谓光照。因此,“文明”乃谓基于礼乐教化的德行之美而光彩耀人之义。王弼此处强调“以文明”“止物”^⑪,且谓“观人之文,则化成可为也”,显有高扬儒家教化之于“大治”的不可或缺之功。又,在《论

语释疑》中,王弼注“志于道”条曰:“道者,无之称也,无不通也,无不由也。况之曰道,寂然无体,不可为象。”^{[6]624}俨然将孔子所言之道予以“道家化”。通过此释,“志于道”的“崇本”之义遂得以彰。而在注“兴于诗,立于礼,成于乐”条时,王弼又纵论曰:

言有为政之次序也。夫喜、惧、哀、乐,民之自然,应感而动,则发乎声歌。所以陈诗采谣,以知民志风。既见其风,则损益基焉。故因俗立制,以达其礼也。矫俗检刑,民心未化,故又感以声乐,以和神也。若不采民诗,则无以观风。风乖俗异,则礼无所立,礼若不设,则乐无所乐,乐非礼则功无所济。故三体相扶,而用有先后也。^{[6]625}

无须赘言,此段关于诗、礼、乐教化之功的论述是典型儒家式的。如果仅观这一“举末”之说,不结合前述“志于道”的“崇本”之旨,王弼论治的无为之意便也无从得察了。

三、“舍己”的功夫

既然作为“万物之宗”的道“无心”而运化,万物亦当率性自然而已,非如此,则不能体现道的无为之理。由是,君王及其所代表的政教系统和施政措施也就成了赘余之物,甚至还会妨害万物的存在。然王弼说:“夫众不能治众,治众者,至寡者也。”“夫少者,多之所贵也;寡者,众之所宗也。”(《周易略例·明象》)^{[6]591}所谓“至寡者”(或“寡者”)显是指君王,“夫众不能治众”又显是说众庶不能自治,这与前引其“天地任自然,无为无造,万物自相治理”之说便相矛盾。关于王弼为何主张有君,汤用彤认为:

王弼也是名教中人物,所讲皆系孔教之书,不过利用老庄之思想解释耳。他从来没有主张过不要政府,他继承黄老之术——无为之政治,即黄老是无为的,然没有取消政府之意图。王弼也是同样主张。^{[2]422}

汤先生此论亦有致人误解之嫌:似乎老庄主张“不要政府”。在庄子后学中,确有无君论者^⑫。但就老庄而言,他们尚无这种思想,故《老子》中时见“圣人”“侯王”等说,《庄子》内篇也常举“至人”“神人”等例以申“内圣外王”之理,《应帝王》更是借“明王之治”之说以彰无为之治的大化不测之功^⑬。

王弼论治既主有君,又试图强调“万物自相治理”,其说虽不乏不浹洽之处,却也不碍以葆全物性为指归。他说:

万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。物有常性，而造为之，故必败也。物有往来，而执之，故必失矣……圣人达自然之性，畅万物之情，故因而不为，顺而不施。（《二十九章注》）

结合其“崇本息末”和“崇本举末”之论，王弼所说的“因而无为，顺而不施”当从两方面来理解：一曰此“因”“顺”谓圣人绝对地无所作为，只做个万物存在的“看护者”，一任万物任性自然；二曰圣人鉴于“朴散”的事实，“因”“顺”各种主客观因素而有所作为。后者“因”“顺”而为，不逆物性，畅达物情，亦属无为。如对于老子所谓“朴散”之论，王弼说：“圣人因其分散，故为之立官长。以善为师、不善为资，移风易俗，复使归于一也。大制者，以天下之心为心，故无割也。”（《二十八章注》）“制（製）”本谓剪裁、裁制，“大制”犹曰大治，自有裁制万物之义；“割”，“剥也”，而“剥，裂也”（《说文》）。圣人因为“以天下之心为心”，故虽据“朴散”而裁制万物，“为之立官长”“移风易俗”，其治（“大治”）却不会割裂、伤害万物，亦即与物无犯。既与物无犯，物也无所犯之。所以王弼又说：“含德之厚者，不犯于物，故无物以损其全也……言含德之厚者，无物可以损其德、渝其真。”（《五十五章注》）“含德之厚者”即指“圣人”。此处虽是说圣人“不犯于物”而“无物以损其全”，实则曰圣人因能行无为之治，结果是圣人与万物互不相犯，各葆其“德”，各存其“真”。

严格而论，这种圣人与万物各葆其“德”、各存其“真”的无为之治只能指第一种无为（“崇本息末”说之所喻）。后一种无为（“崇本举末”说之所喻）毕竟是针对“朴散”而言，“朴散”意味着物之“德”已有所失，物之“真”已有所散。不过，我们似也不当就此苛责王弼。一方面，其说往往是结合《老子》经文而发，不能不受后者之言制约；另一方面，相对于前一种无为，后一种无为更具有现实意义。特别是在“崇本”的前提下，如何通过“举末”以最大程度地呵护万物，也许更值得深思。

圣人何以能“以天下之心为心”？王弼说，“天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主……上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用”（《三十八章注》）。“以无为心”与“以虚为主”互文，乃谓圣人（“上德之人”）心体虚无；“唯道是用，不德其德，无执无用”，是说圣人（“上德之人”）心体之发，无所执着。显然，王弼此处论心，其体用之意甚明：圣人之心体用一如，其即体发用，即用显体，皆空空如也。

由于心体“空无”，不可“把捉”，故王弼论心往往就其发用立言。如他注《老子》“圣人常无心，以百姓之心为心”之说曰：“动常因也。”（《四十九章注》）并指出：

是以圣人之于天下歛歛焉，心无所主也。为天下浑心焉，意无所适莫也。无所察焉，百姓何避；无所求焉，百姓何应。无避无应，则莫不用其情矣。（《四十九章注》）

“心无所主”“为天下浑心”，均是从心体发用上说圣人之心体的“虚无”之状。唯其如此，百姓才“无避无应”，而“莫不用其情矣”。

所以，无为之治是以治者之德臻于道境为前提的。王弼说：“与天合德，体道大通，则乃至于穷极虚无也。”（《十六章注》）如果治者未达道境，心有所执，自然不足以行无为之治。就常人而言，人生在世总有所执，其所执者也各不相同。在王弼看来，不论人们所执者为何，最终皆因有个“我”在。或者说，正因心中有“我”，常人才会执着于他物。故欲行无为，先须破除“我执”，亦即“无我”，王弼称之为“舍己”：“舍己任物，则无为而泰。”（《三十八章注》）至于何谓“舍己”，王弼说：“故灭其私而无其身，则四海莫不瞻，远近莫不至；殊其己而有其心，一体不能自全，肌骨不能相容。”（《三十八章注》）。“灭其私”与“无其身”、“殊其己”与“有其心”皆各自义通，前说谓“舍己（无我）”，后说谓“有己（有我）”，而“有其心”云云则表明：所谓“舍己（无我）”，本质上是指舍弃“有己（我）”即“执己（我）”之“心”。又，体现着“己（我）”的“私”或“身”常常表现为各种欲望。于是，“舍己（无我）”功夫虽也包含对知识、是非、美丑之“心”的消弭^⑩，重点却是指“无欲”。

作为“舍己”的功夫，“无欲”之“无”为动词，义为消解、虚无。对于此“无”，王弼除了以“灭”（“灭其私”）“损”^⑪言之外，有时也解之以“除”或“去”。如他释《老子》“去甚，去奢，去泰”之说曰：“除其所以迷，去其所以惑，故心不乱而物性自得之也。”（《二十九章注》）“甚”“奢”“泰”三者，皆为欲之所向。此欲苟生，“心”遂迷乱。王弼喜以婴儿（赤子）来象征无欲，这也是因循老子之说。在老子那里，“婴儿”颇富象征意义：他既可喻事物质朴未丧的原始状态，又是生命力自足、无欲的象征，同时也意味着气的和合之境。王弼也说：“言任自然之气，致至柔之和，能若婴儿之无所欲乎？则物全而性得矣。”（《十章注》）“赤子无求无欲，不犯众物，故毒螫之物

无犯于人也。”(《五十五章注》)随着生命历程的展开,人的欲念渐滋,质朴渐失。为葆其德,便须做“复归于婴儿”的功夫:“常德不离,复归于婴儿。”(《老子·二十八章》)。同样,王弼也总结“为道”功夫说:“为道日损,务欲反虚无也。”(《四十八章注》)“反”者,复也。“务欲反虚无”,乃谓通过“无欲”功夫以“复归”其心地虚无、空无所执的状态。这表明:如果有一个“心体”的话,它本即虚无,是无知无欲的。圣人因为“与天合德,体道大通”,心体无有遮蔽,故能“心无所主”“为天下浑心”。常人难免有“身”“私”之累,困于“有我”之念,不能“无心”应物,故要做“舍己(无我)”的功夫。此功夫之实质,不过表现为以“无欲”为核心的复归心体虚无的本来状态而已。

然而,王弼尚有“性其情”之说,此说似亦有功夫论之义。如《周易注·乾卦注》曰:“不为乾元,何能通物之始?不性其情,何能久行其正?是故始而亨者,必乾元也;利而正者,必性情也。”^[2]《论语释疑》在解释孔子的“性相近”之说时,则详论道:

不性其情,焉能久行其正,此是情之正也。若心好流荡失真,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。若逐欲而^[3]迁,故云远也;若欲而不迁,故曰近。但近性者正,而即性非正;虽即性非正,而能使之正。譬如近火者热,而即火非热;虽即火非热,而能使之热。能使之热者何?气也、热也。能使之正者何?仪也、静也。又知其有浓薄者。孔子曰:性相近也。若全同也,相近之辞不生;若全异也,相近之辞亦不得立。今云近者,有同有异,取其共是。无善无恶则同也,有浓有薄则异也,虽异而未相远,故曰近也。^{[6]631-632}

此段文字义分两层:自起始“不性其情”至“仪也、静也”是谈论性情关系,以及如何实现情之正;自“又知其有浓薄者”至文末,则是专论何谓“性相近”。后一层意思非常清楚:王弼认为,就人性是“无善无恶”的而言,此为性之“同”;就人们秉性“有浓有薄”来看,此为性之“异”;又因性“虽异而未相远”,“故曰近也”。关于人性何以无善无恶^[4]以及何以人们秉性“有浓有薄”,此不具论。这里要考辨的是:何谓“性其情”?以及何谓“情之正”?

前贤对于“性其情”的内涵多有阐释。如楼宇烈说:“‘性其情’,意为以性约束其情。”^{[6]225}蒙培元以理性理解此“性”,认为“性其情也就是以理御情,以理性原则统制情感因素”^[7]。汤用彤则以体

用视性情^[5],曰:“性其情者,谓性全能制情,性情合一,而不相碍。故凡动即不违理,乃利而正也。”^{[2]78}王葆珪亦以“本体”“未用”视性、情,认为性“无善无恶”,喻“义理”,情则“有善有恶”,喻事象^{[1]573},且说:“性本身无所谓正邪,却可使‘近性者正’。用后人的话来表示,就是以静制动,以性御情,便可导致‘情之正’;如果静不制动,性不御情,将导致‘情之邪’。”^{[1]572}上述诸说中,楼说稍嫌含混;蒙说以“理性”解性,恐有未安;汤、王二说以体用视性情,当无异议^[6],然对于何谓“性全能制情”(汤说)或“以性御情”(王说),二说亦嫌不够明晰。

从体用的角度说,性体情用意味着情为性的表现(发用)。既然性无善无恶,其所发之情也应无善无恶,此盖即王弼所谓“情之正”。情虽为性之发用,然毕竟非性;情虽非性,又毕竟是性之所发。所以,王弼以“近性”言情,且曰“近性者正”。若仅就性情之间的上述“纯粹”关系来说,“性其情”当谓性发而为情,情亦显现其性,无有偏邪,故曰:“若以情近性,故云性其情。”对于这种性情关系,亦可曰体用一如。然王弼又说:“若心好流荡失真,此是情之邪也。”“若逐欲而迁,故云远也。”与此相对的是,“情近性者,何妨是有欲。”“若欲而不迁,故曰近。”诸说合看,致使情之“失真”(“情之邪”)的是“逐欲”之“心”(“若心好流荡”)。若心无所执,于欲无逐,情不随欲流荡(“若欲而不迁”),则情仍近性,不失其正。所以,真正导致“不性其情”的是“逐欲”之“心”。此所谓“心”,自非心体之义。又,王弼所论之情主要指“五情”,学者证谓“应当为‘喜怒惧哀乐’”^[8],故其所谓情不包含欲。情既发于性,情、欲又不相关,则欲亦当非性之所发,应是与“身”有关。人生在世,不得不与万物打交道,其身与物交,自然生发种种欲望。常人因有“执我”之念,不能“无心”应物,常易陷于物欲,遂致上述情“迁”“失真”而“远”性的“不正”的结果。然身既为天生与我,欲望的产生与相应满足也是自然、正当的,故王弼又说:“情近性者,何妨是有欲。”如何既不为物欲所累而又不碍于“情近性”?《王弼传》注记其说曰:

何晏以为圣人无喜怒哀乐,其论甚精,钟会等述之。弼与不同,以为圣人茂于人者神明也,同于人者五情也。神明茂,故能体冲和以通无;五情同,故不能无哀乐以应物。然则,圣人之情,应物而不累于物者也。今以其无累,便谓不复应物,失之多矣。^{[6]640}

所谓“圣人之情,应物而不累于物者也”,亦犹

曰圣人“情近性者，何妨是有欲”。而其所谓异于常人的“神明茂”，体现为“能体冲和以通无”。“体冲和”与“通无”，正是“无欲”功夫致其极而达到的心体虚无、空无所执的境界。

这里尚有疑问：何谓“即性非正”和“即火非热”？为何说“虽即性非正，而能使之正……能使之正者何？仪也、静也”？自汤用彤先生以体用静动之说理解王弼的性情关系^{②7}以来，学者自然皆谓此“静”指性之静。然察上下文义，此“静”字似非对性而发。首先，据段玉裁：“凡止于是之词，谓之‘即’。凡见于经史言‘即’皆是也。《郑风》毛传曰：‘即，就也。’”^[9]考其文义，“即性非正”与“即火非热”之“即”，应皆是就“性”或“火”而言（即“止于是”之“是”，在此分别指“性”或“火”）。故“即性非正”与“即火非热”是说：如同火本身是“不热”的，性本身也是“不正”的。此所谓“不正”，并非偏邪之义，而是说不能以“正”或“不正”来界定性（按：火之“不热”亦然），故下文曰“（性）无善无恶则同也”。其次，既然性无所谓正不正、火无所谓热不热，为何“近性者正”“近火者热”？王弼说：“能使之热者何？气也、热也。能使之正者何？仪也、静也。”前“之”谓“近火者”，后“之”谓“近性者”即情。“仪”指礼乐规范，“静”当指虚静功夫。在《老子》那里，其虚、静之义互相涵摄。故论及“无欲”功夫（或境界），《老子·十六章》曰：“致虚极，守静笃。”王弼释曰：“言致虚，物之极笃；守静，物之真正也。”^{②8}（《十六章注》）又说：“以虚静观反复。”此“虚静”已指境界，正是“无欲”功夫的结果。

所以，论及“舍己”的功夫，“性其情”必须建基于“无欲”功夫之上。或可说，“性其情”原非指一种独立的涵养功夫，它本意是强调性与其所发之情的一体相洽性。故在《老子注》中，论及“舍己”功夫，王弼唯据“无欲”为说。

结 语

体用论在王弼思想体系中的基础性地位是毋庸置疑的。不明乎此，便很难准确地把握他的相关思想。正如文中所论，构成其体用论核心内涵的道为天地万物（或现象）的本原或存在根据、道体以无为用以及相应的道以无为心之理，既是王弼赖以解释万物的生成、存在及其功用等现象的基本依据，也是他在推崇道家无为之治的前提下如何结合现实、融摄儒家治术的基本依据。就后一方面而言，他的形

式上颇显矛盾的“崇本息末”和“崇本举末”二说，因为分别相应于“以无为用”和“有生于无”之理而发，不仅各有其适用之域，也丰富了无为概念的内涵。在心性功夫方面，性情之间虽为体用关系，然“性其情”境界的实现则是以“舍己”功夫为前提的，后者的核心表现为“无欲”。至于这一功夫所成就的心体虚无、空无所执的境界，其作为“体”，又正是无为之治得以真正展开的心性基础。

由于当时体用范畴尚属新说，以及受到所注经文的牵制，王弼常据本末或母子概念以论之，直言之语不多。这种情形似乎弱化了体用概念在其思想中的理论地位，甚至引发了学者对其是否有体用思想的相应质疑。此诚憾事。

注释

①本文所引王弼《老子注》，皆据楼宇烈：《王弼集校释》，中华书局1980年版。为免文繁，对于文字无异议者，一般仅标示其所属的章数注之名。注释中亦仅标示此书名及页码。②如李晓春说：“‘不随于所适，其体独立，故曰‘反’也。’这一句是在释《老子》二十五章中出现的，《老子》言道‘寂兮寥兮，独立不改’，参看上下文，这个体字在王弼的著作中其实是与本体含义最为接近的一处，但还是感到离作为本体的体字有一定距离。”李晓春：《王弼“体用论”述真》，《兰州大学学报》（社会科学版），2010年第4期，第12—17页。③王弼所言之“有”，实则是对万物的概括。所谓“天下之物，皆以有为生”，义为万物作为“有”而存在（“生”）。④“虚”既与“无”义相通，也可视为“无”的表现，故《老子》中多有论“虚”之言（如三章“虚其心”、五章“虚而不屈”、十六章“致虚极”等）。⑤本文所引《老子》之文，皆出自楼宇烈《王弼集校释》，并已据近年来出土的诸简、帛本（即郭店简本、帛书《老子》甲乙本、北京大学藏西汉竹书本）做了订正。文中仅标示章数名。⑥如范应元曰：“冲，虚也，和也。”范应元：《老子道德经古本集注》，华东师范大学出版社2010年版，第9页。严遵亦以“虚”“和”解“冲”，曰：“道以至虚，故动能至冲；德以至无，故动而至和。万物得之莫有不通冲和者。”严遵：《老子指归》，中华书局1994年版，第126页。《老子·四十二章》曰：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”“和”则万物生生不已。故“虚”非谓绝对的“空无”，而是“和”的展现。或者说：唯“和”方能“虚”（反之亦然，唯“虚”方能“和”），方能浑然不可测（即后句“渊”之义），为万物之“宗”。⑦如蔡氏说：“在上引的注文中，王弼认为‘道’的特性是‘无’，若能掌握‘道’的‘无’性，而‘以无为用’（‘以无为心’‘以虚为主’），则能‘得德’；然而‘得德’只是‘德其母’，只是‘上德’之境界，仍与‘道’有所区隔，真正的道的境界必须要‘舍无以为体’，即在‘以无为用’上进一步翻转为‘寂然无体’的境界。”蔡振丰：《中国哲学中的体用义》，《杭州师范大学学报》（社会科学版），2017年第5期，第36—45页。其实，“德（得）其母”即谓“得其本”或“得其体”，此“母”即谓道。蔡氏所谓“德其母……仍与‘道’有所区隔”云云，恐有不确。⑧如《一章注》：“凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长子、育之、亭之、毒之，为其母也。”又如《二十五章注》：“（道）周行无所不至而不危殆，能生全大形也，故可以为天下母也。”⑨如《三十二章注》：“遂任名以号物，则失治之母也。”又如《老

子指略》曰：“功不可取，美不可用，故必取其为之母而已矣。”见《王弼集校释》，第199页。^⑩“为之而”三字，据楼宇烈说补。参见《王弼集校释》，第99页。^⑪陶鸿庆认为，“弃本舍母，而适其子”，当作“弃本而适其末，舍母而用其子”。其说可参。参见《王弼集校释》，第100页。^⑫楼宇烈：“‘辟’，《说文》：‘法也’，指刑法。”见《王弼集校释》，第151页。^⑬《老子·五十七章》：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我欲不欲而民自朴。”^⑭断句从王葆玟说。参见王葆玟：《通论玄学》，中国社会科学出版社2023年版，第62页。^⑮《老子·二十二章》曰：“是以圣人执一以为天下牧。”若治者不能“执一”，即堕入有为之地。^⑯如王弼又曰：“舍其母而用其子，弃其本而适其末，名则有所分，行则有所止。虽极其大，必有不周；虽极其美，必有忧患。功在为之，岂足处也。”（《三十八章注》）^⑰此“止”，义犹《大学》“止于至善”或“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信”之“止”。^⑱刘笑敢指出，庄子后学中存在“无君”一派，并举《骈拇》《马蹄》《让王》等七文以证之。参见刘笑敢：《庄子哲学及其演变》（修订版），中国人民大学出版社2020年版，第256—270页。^⑲如其曰：“明王之治：功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”^⑳如王弼说：“绝愚之人，心无所别析，意无所美恶，犹然其情不可睹，我颓然若此也。”（《二十章注》）^㉑王弼曰：“以一为主，一何可舍？愈多愈远，损则近之。损之至尽，乃得其极。”（《四十二章注》）^㉒见《王弼集校释》，第217页。按：据本段文义，尾句“必性情也”，当于“性”“情”间夺一“其”字。^㉓“而”，据楼宇烈说补。参见《王弼集校释》，第636页。^㉔王葆玟说：“王（弼）、钟（会）……都说人性为本真纯朴，以为圣人提倡仁孝礼义恰是‘民失性命之真’的恶果。这种观点反映在人性论上，应是性无善恶说。”其说可参。王葆玟：《通论玄学》，中国社会科学出版社2023年版，第564页。^㉕如汤先生曰：“辅嗣既深知体用之不二，故不能言静而废动，故圣人虽德合天地（自然），而不能不应物而动，而其论性情，以动静为基本观点。圣人既应物而动，自不能无情。”

汤用彤：《魏晋玄学论稿》，商务印书馆2020年版，第83页。^㉖在《乾卦注》中，王弼以“乾”象征无形之体，以“天”象征有形之用的万物，其据“乾”统“天”之理以证性统情之义甚明。如除了上引其“不为乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正”之说外，王弼又曰：“天也者，形之名也；乾（‘乾’，原作‘健’。此据郭京说正。参见《王弼集校释》，第221页）也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！大明乎始终之道，故六位不失其时而成。升降无常，随时而用。处则乘潜龙，出则乘飞龙，故曰‘时乘六龙’也。乘变化而御大器。静专动直，不失大和，岂非正性命之情者邪？”见《王弼集校释》，第213页。^㉗如汤氏曰：“辅嗣既深知体用之不二，故不能言静而废动，故圣人虽德合天地（自然），而不能不应物而动，而其论性情，以动静为基本观点。”汤用彤：《魏晋玄学论稿》，商务印书馆2020年版，第83页。^㉘此注或当如楼宇烈所说，本作：“言至虚之极也，守静之真也。”参见《王弼集校释》，第37—38页。

参考文献

- [1] 王葆玟. 通论玄学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2023.
- [2] 汤用彤. 魏晋玄学论稿[M]. 北京: 商务印书馆, 2020.
- [3] 李晓春. 王弼“体用论”述真[J]. 兰州大学学报(社会科学版), 2010(4): 12-17.
- [4] 蔡振丰. 中国哲学中的体用义[J]. 杭州师范大学学报(社会科学版), 2017(5): 36-45.
- [5] 康中乾. 中国古代哲学的本体思想[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2019: 178-185.
- [6] 楼宇烈. 王弼集校释[M]. 北京: 中华书局, 1980.
- [7] 蒙培元. 中国心性论[M]. 台北: 学生书局, 1990: 192.
- [8] 李芙蓉. 自然之情与为政次序: 王弼政治哲学中“情”观念之展开[J]. 中国哲学史, 2023(4): 41-49.
- [9] 说文解字注[M]. 许慎, 撰. 段玉裁, 注. 上海: 上海古籍出版社, 1988: 216.

On Wang Bi's Theory of Essence-Function (ti-yong) and His Thought of Non Action

Chen Hui

Abstract: The theory of Essence-Function (ti-yong) served as a foundational framework for comprehending Wang Bi's philosophy, particularly the relationship between the Dao (essence) and things (phenomena), as well as the notions of non-action (wuwei) and the cultivation of mind and nature. In the realm of political philosophy, Wang Bi, while adhering to the Daoist non-action principle as a foundational premise, integrated Confucian thought of governing the country through benevolence, righteousness, propriety and music. Therefore, Wang Bi's so-called "non action" had two meanings: one referred to the pure emulation of the Tao by the ruler, maintaining a "mind of nothingness" and "functioning through nothingness", abandoning all active actions, which was called "chong ben xi mo"; The second referred to the use of the principle of "existence arising from nothingness" by the rulers, who adopted the Taoist method of non-action (wuwei) to absorb and unify the Confucian methods of action (you wei), known as "revering the fundamental and preserving the incidental" (chong ben jumo), also described as "holding fast to the mother and preserving the child" (shou mu cunzi). Corresponding to non-action, Wang Bi articulated a theory of personal cultivation centered on "discarding the self" (she ji). This cultivation emphasized "desirelessness" (wuyu) as its core, aiming to return to the original state of emptiness and tranquility inherent in the mind (xin). Regarding the concept of "human nature functioning as emotions" (xing qi qing), Wang Bi employed it to underscore the inherent harmony between human nature (xing) and the emotions (qing) it generated, rather than treat it as an independent method of cultivation.

Key words: Wang Bi; the theory of essence-function (ti-yong); non-action (wuwei); the cultivation based on discarding the self (she ji); human nature functions as emotions (xing qi qing)

责任编辑: 涵 含