

中國思想史資料叢刊

〔魏〕王 弼著 樓宇烈 校釋

王弼集校釋

上



中華書局  
ZHONGHUA BOOK COMPANY

中國思想史資料叢刊

王弼集校釋

上  
〔魏〕王弼著  
樓宇烈校釋

中華書局

圖書在版編目(CIP)數據

王弼集校釋/(魏)王弼著;樓宇烈校釋. -北京:中華書局,1980.8(2009.2重印)

(中國思想史資料叢刊)

ISBN 978-7-101-00067-2

I. 王… II. ①王…②樓… III. 王弼-玄學-著作-注釋 IV. B235.2

中國版本圖書館CIP數據核字(1999)第74262號

中國思想史資料叢刊

王弼集校釋

(全二冊)

[魏]王弼著

樓宇烈校釋

\*

中華書局出版發行

(北京市豐臺區太平橋西里38號 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

北京瑞古冠中印刷廠印刷

\*

850×1168毫米 1/32·21½印張·4插頁·445千字

1980年8月第1版 2009年2月北京第4次印刷

印數:11801-13800冊 定價:56.00元

ISBN 978-7-101-00067-2

## 前言

王弼字輔嗣，魏山陽高平（今山東金鄉縣西北）人，生於公元二二六年（魏黃初七年），死於公元二四九年（正始十年），是魏晉玄學唯心主義的主要創始者之一。

魏晉玄學發生於魏正始年間（公元二四〇——二四九年）。當時，在一大批門閥士族地主階級執政者和知識分子中，以極大的興趣反復討論關於有無、本末、體用等理論問題。他們以《老子》、《莊子》和《周易》為論理的基本思想資料，崇尚虛無，出言玄妙，因而人們稱這種討論為「玄談」，有所謂「正始玄風」之稱（以後，《老子》、《莊子》、《周易》三書被稱為「三玄」，一時成為知識分子必讀之書）。這股「正始玄風」的出現，是有深刻的歷史原因的。

首先，從政治上來講，經過東漢末年的黃巾農民大起義，摧垮了兩漢王朝四百多年統一的政治局面，給封建地主階級的統治以沉重的打擊。以後，黃巾起義雖然被鎮壓下去，但也使得地主階級一時無力重新建立起一個統一的封建政權，因而出現了魏、蜀、吳三國鼎立的暫時分裂局面，它反映了經過農民起義的打擊，地主階級統治集團內部矛盾的加深。曹魏政權在當時是三國中最強大的，它企圖重建統一的封建統治秩序，但它既要對付蜀、吳政權，又要處理其政權內部各政治集團之間的複雜矛

盾。正始年間，從曹魏政權內部來講，曹氏集團與司馬氏集團之間的爭權鬥爭開始日趨激烈了。「正始玄風」，正是以遠離社會現實的玄談形式，而企圖從理論上探討如何對待那些最現實的複雜矛盾的時代產物。在何劭《王弼傳》中，記載着王弼回答裴徽關於爲什麼要「貴無」的一段話。王弼說：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足」（《世說新語》注引此段文字作：「聖人體無，無又不可訓，故言必及有。老莊未免於有，恆訓其所不足」）。王弼這段話充分反映了玄學唯心主義所以提倡「貴無」理論的社會政治原因。玄學家們正是由於「未免於有」，即不能擺脫現實生活中複雜矛盾的煩惱，因而反復申言「體無」，也就是說，力圖從理論上論證這些複雜的現實矛盾歸根結蒂是虛無的，因此不要爲這些矛盾所牽累，使精神進入一個沒有任何矛盾衝突的境界。

其次，從統治思想更替的需要，以及從理論思維發展的本身規律來講，魏晉玄學是對兩漢以來神學目的論統治思想的一種改造，是對神學目的論荒誕迷信而煩瑣的經學形式的一個否定。兩漢神學目的論宣揚天人感應，附之以讖緯迷信，經過東漢以王充爲代表的唯物主義者的批判，在理論上已站不住腳了。而在黃巾農民大起義的打擊下，漢王朝統治的垮台，更從實際上宣告了神學目的論作爲維護封建統治的思想武器的破產。因此，需要重新建立一種維護門閥士族地主階級統治的思想。兩漢神學目的論是通過對儒家經典的附會發揮，即所謂「注經」、「講經」形式發展起來的，而其結果却弄得牽強附會，支離破碎，煩瑣荒謬。那些所謂經學博士以浮辭煩多爲學問，往往一經的解釋多達幾十萬，以至百餘萬字。而一些知識分子爲了掌握這樣煩瑣的東西，也往往弄到「皓首窮經」的地步。這種煩

瑣的經學，極大地束縛着人們的思想，在當時已遭到一些人的反對。但由於兩漢，特別是東漢以來，通經是取得做官資格的主要途徑，因此雖然經過多次激烈的鬥爭，並不能根本改變這種瑣屑經學的狀況。到了魏文帝曹丕時，正式確定九品官人法，門第出身成爲做官的新的途徑，士族地主階級的知識分子不需要再去誦讀那種瑣屑的經學了。這樣人們才從實際上擺脫了兩漢神學目的論支離瑣屑經學的束縛，在思想上得到了一定的解放。於是，以直捷簡明地闡述義理的玄學唯心主義理論就代之而起。玄學唯心主義無論從內容上還是從形式上講，都與兩漢神學目的論有着明顯的不同。從內容上講，兩漢神學目的論實際上是一種用陰陽五行、讖緯迷信神祕化了的儒家思想。而玄學則是一種把自然無爲絕對化、抽象化，以道家思想爲主，調和儒道的思想。從形式上講，兩漢神學目的論表現爲宗教式的教條，而玄學則表現爲思辯性的論理。因此，魏晉玄學在中國古代哲學思想發展的歷史中，從中國古代理論思維發展的過程看，是一個值得注意的重要環節。

## 二

王弼哲學思想的根本觀點是：「以無爲本」、「舉本統末」。王弼認爲，「天下之物，皆以有爲生。有之所始，以無爲本。將欲全有，必反於無也」（《老子》四十章注）。這是說，天地萬物都以有形有象爲存在，而有形有象的萬物得以發生，是由於「無」這個根本。因此，要使有形有象的萬物得以保全，就必須反回去守住萬物的根本——「無」。王弼這段話是對《老子》「天下萬物生於有，有生於無」思想的解釋。但是，從這裏却可以看到王弼思想和《老子》思想的不同，以及玄學唯心主義的理論特點。

在《老子》那裏，關於有無問題的討論基本上是從天地萬物的起源、生成等方面來論述的，也就是說，天地萬物是從哪裏生出來的。中國古代樸素唯物主義曾以金木水火土五種基本的物質元素或陰陽二氣等來說明天地萬物的生成。而《老子》則以無形無象、不可名狀的「道」或「無」，作為生成萬物的最後根源，認為天地萬物都從「道」或「無」中生出來。這就是《老子》所謂的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（四十四章）和「天下萬物生於有，有生於無」的客觀唯心主義理論。所以，《老子》是把「道」或「無」當作在天地萬物之上之後而生出天地萬物的一個至高無上的實體來看待的（當然，「道」、「無」完全是《老子》虛構出來的一個精神實體）。

王弼「以無爲本」的思想與《老子》「有生於無」的思想有很大的不同。他認為：「夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也」（韓康伯《繫辭》注引王弼《大衍義》）。這是說，「無」不能獨立自明，而必須通過「有」才能了解。所以，「無」是從統觀天地萬物（有物之極）之中，而必然得出的天地萬物之所以存在的根本或原則（「所由之宗」）。這也就是說，王弼把「無」看作是存在於天地萬物之中，而天地萬物賴以存在的一種共同根據。他並不把「無」當作一個在天地萬物之上之後而生出天地萬物的實體來看待的。在王弼看來，所謂「無」生「有」，不是像母生子，此物生彼物那樣一種關係。「無」和「有」，既不能在時間上分先後，也不能在空間上分彼此。「無」不是在「有」之先，與「有」相對而存在的某個實體，「有」也不是在「無」之後，由「無」分化生出的各個不同的實體。他認為，「無」和「有」只是一種本末、體用的關係。王弼所謂「本」、「體」，指根本或原則，所謂「末」、「用」指表象或作

用。他認為，「有」（天地萬物及其運動變化）只是「末」、「用」，即只是各種表象、作用，而「無」才是天地萬物及其運動變化的真正根本、共同原則。他說：「有之所以爲利，皆賴無以爲用也」（《老子》第十一章注）。這是說，萬物（有）所以表現出各種性能或作用，完全由於「無」這個「本」、「體」。所以，有形有象的天地萬物，最終只能歸結爲一個唯一的共同的根本——「無」。此亦即他所謂：「萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也」（《老子》四十二章注）。王弼對於這種「有無」、「本末」、「體用」的關係，在《周易》復卦注中說得更爲清楚。他說：「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。」這是說，靜、默都不是相對於動、語來講的另一種狀態，而是從動、語的最終歸宿來說，必然是靜、默。因此靜、默是動、語的根本，動、語只是靜、默的表象。同樣的道理，無論天地萬物如何廣大富有、變化不息，其根本乃是「寂然至無」。至此，我們可以看到，王弼對「有無」問題的探討，在理論上開闢了一條新的途徑。在王弼看來，《老子》大講「有生於無」，抬出一個「無」來作爲萬「有」產生的根源，但它最終還是「未免於有」，即不能根本否定天地萬物及其運動變化的存在。因此，他不再從天地萬物的起源或生成方面去討論了，而是從尋找統攝天地萬物的根本原則，或者說從尋找天地萬物之所以存在和表現出衆多性能的共同根據方面去闡發了。這也就是他一再推崇的所謂「聖人體無」的觀點，即直接從萬「有」中體認到它們的一切特性和作用歸根結蒂都是「無」，而不要到萬「有」之外去找根源。這表明玄學唯心主義在理論思維的發展上，比《老子》深入了一大步。



既然「無」是天地萬物的根本，因此王弼進一步又說：「萬物」雖貴，以無爲用，不能捨無以爲體也」（《老子》三十八章注）。這段話中包含着兩層意思：一是說，萬物不管其自身如何了不起，都不能離開「無」這個根本而發揮其作用。一是說，萬物離開「無」並沒有自身獨立的實體，它是以「無」爲體的。總之，萬物的「體」、「用」是不能分的，正因爲萬物以「無」爲「體」，才能「以無爲用」。這樣，也就根本否定了萬物作爲客觀物質存在的實在性。

王弼還認爲，天地萬物各自的特性或作用是有限的。如他說：「地守其形，德不能過其載；天謙其象，德不能過其覆」（《老子》四章注）。如果僅僅執着於各自有限的特性或作用，則絕不能保持和發揮出自己的特性或作用的，甚至會破壞自己的特性或作用，走向自己的反面。他在解釋《老子》關於「天得一以清，地得一以寧」時說：「用一（即「無」）以致清耳，非用清以清也。守一則清不失，用清則恐裂也。故爲功之母不可舍（捨）也」。又說：「清不能爲清，盈不能爲盈，皆有其母，以存其子」。總之，「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》三十九章注）。因此，王弼在論證了「以無爲本」之後，就把他的理論落腳到：「舉本統末」（《論語釋疑》），或者說：「崇本以舉其末」，「守母以存其子」（《老子》三十八章注）。這也就是說，要以「無」爲「本」、「母」來統攝萬有，這樣才能保全和發揮出萬有的特性或作用。王弼認爲，作爲「末」、「子」的天地萬物，必然是「名則有所分，形則有所止」，因此，「雖極其大，必有不周；雖盛其美，必有患憂」；或者說：「功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，僞亦必生」（《老子》三十八章注）。具體說來，也就是所謂：「執一家之量者，不能全

家，執一國之量者，不能成國；窮力舉重，不能爲用」（《老子》四章注）。這一切都說明有形、有名、有量的事物，其作用是有限的，即使發揮到最大限度，也不能完美無缺。因此，只有不居守於自身有限的形、名、量，反之於本，以本統末，才能無所偏缺而發揮出無窮無盡的作用。這就是王弼所說的：「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」（《老子》三十八章注）。

由此可見，王弼「以無爲本」、「舉本統末」思想的實質，就在於把天地萬物的多樣特性和作用都歸結爲由一個共同的、最根本的原則——「無」所統攝，從而根本否定客觀物質世界及其運動變化的真實存在。

從上述分析中也可以看到，王弼「以無爲本」的玄學唯心主義與兩漢神學目的論在理論上的顯著不同特點。兩漢神學目的論的理論特點是：通過對天道變化的論述，附會以人事的變遷，亦即通常所謂的「天人感應」。這種理論，在方法論上講，它還不能完全脫離具體天地萬物的運動變化，而只是把具體物象的運動變化加以神祕化而已。王弼玄學唯心主義的理論特點則是企圖根本否定客觀物質世界的存在。它把天地萬物等具體物象及其運動變化僅僅作爲一種探索世界根本的工具，而以揭示出天地萬物及其運動變化均以「寂靜虛無」爲歸宿，作爲其理論的最終結論。王弼說：「夫象者，出意者也。言者，明象者也」。「是故存言者，非得象者也。存象者，非得意者也」。「然則，忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言」（《周易略例·明象》）。這裏，王弼所謂「象」、「言」是就《周

易中卦象及卦、爻辭而言，「意」是就卦象所包含的意義而言，但它也具有普遍地認識論上的方法論意義。這也就是說，只有不執着於具體物象、言辭，才能真正獲得其中所包含的意義。這就是王弼玄學唯心主義全部理論的基本方法論，它與兩漢神學目的論的方法論是根本不同的。

這裏還想簡單地談一談王弼玄學唯心主義與王充樸素唯物主義思想在理論上的一些關係。上面提到，兩漢神學目的論，經過王充等樸素唯物主義的批判，在理論上站不住腳了，因此迫使唯心主義不得不改變形態。王充樸素唯物主義的特點是針對神學目的論，提出了自然無爲論。王充認爲，客觀世界是物質的，天與地都是物質實體，有形有象。天地之中充滿了氣，氣相合產生萬物。他認爲，萬物的產生完全是一個自然的過程，即所謂「天覆於上，地偃於下，下氣蒸上，上氣降下，萬物自生其中間矣」（《自然篇》）。因此，他又說：「謂天自然無爲者何？氣也。恬淡無欲，無爲無事者也。」（同上）這就是說，氣的根本特性就是自然。由此也可以說「天地，含氣之自然也」（《談天篇》），即整個天地只是一團自然無爲的氣。這說明，王充的自然無爲論是指物質的氣的運動變化和萬物生成的特性。因此，它是一種樸素唯物主義的理論。「天地合氣，人偶自生」，「天地合氣，物偶自生」（《物勢篇》），這就是王充樸素唯物主義的基本立論，它是與唯心主義神學目的論的理論根本對立的。

王弼玄學唯心主義從表面上看是接過了王充的自然無爲論的。如他也反復強調所謂「天地任自然，無爲無造，……地不爲獸生芻，而獸食芻；不爲人生狗，而人食狗」。「天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也」（《老子》第五章注）。又說：「道不違自然，乃得其性」（《法自然也》）（《老子》二十五章

注)等等。但是，王弼所謂自然無爲，與王充所講的自然無爲有本質上的不同。如上所說，王弼根本否定物質世界的實存。因此，他講的自然無爲也就是他講的天地萬物的根本——「無」是一種統攝一切對象的絕對、抽象的原則。如他說：「自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而觀也」(《老子》十七章注)。「自然者，無稱之言，窮極之辭也」(《老子》二十五章注)等等，正說明了這一特點。

王弼強調自然無爲，有否定神學目的論的意義。如他說：「萬物以自然爲性，故可因而不可爲也，可通而不可執也」(《老子》二十九章注)。「神不害自然也。物守自然，則神無所加；神無所加，則不知神之爲神也」(《老子》六十章注)。但另一方面，他的自然無爲論對王充樸素唯物主義的自然無爲論搞了一個釜底抽薪的把戲。他把王充的自然無爲論接過來，而把它的物質承擔者「氣」抽掉，換上了一個非物質的「無」，從而使自然無爲成爲一種絕對、抽象的原則。因此，也可以說，王弼玄學唯心主義是對王充樸素唯物主義在理論上的一個反動。

但是，從理論思維的發展過程看，王弼對王充思想的反動，也有其理論上的內在原因。王充在論氣的自然無爲時，片面強調偶然性，即所謂「偶自生」。所以，在一定意義上講，王充所謂的自然無爲，相當於「偶然」。這樣，萬物的發生、發展都將是無規律可循的了。這在理論上是一個很大的缺陷。王充正是從這裏失足，當他去解釋人類社會富貴貧賤等現象時，便陷入了偶然論的宿命論。王弼與此相反，他在論「無」這個本體的自然無爲時，着重強調了必然性。如他說：「物皆不敢妄，然後乃各全其性」(《周易·无妄卦》注)。「物无妄然，必由其理」(《周易略例·明象》)。所謂「无妄然」，也就是「必然」。

所以，在一定意義上講，王弼所謂的自然無爲，也就是「必然」。王弼也正是以此來解釋封建的等級名教與自然的本性是沒有衝突的。名教出於自然，自然又合於名教。這也就是說，整個世界，包括天地萬物和人類社會都是按照一個必然的秩序發生、發展，這個必然的秩序也就稱作「自然」。因此，他說：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也」（《老子》二十五章注）。王弼把自然抽象化、絕對化爲一種必然之「理」，上掃神學目的論的神秘主義宗教教條，下開宋明理學「理是氣之本」唯心主義哲學的先河。

以上僅就王弼玄學唯心主義的基本觀點及其某些理論特點作了一些簡要的介紹和分析，並沒有對王弼的全部哲學思想作評論。文中一些粗淺的看法，希望能起一點拋磚引玉的作用。

\*

\*

\*

本書初稿完成於一九六四年，以後由於種種原因，置於箱篋十餘年，未暇顧及。近三年來，我利用教學之暇，根據這些年來研究的心得和新發現的材料，對全稿進行了全面的修改，以付出版。由於作者學識有限，錯誤之處仍當在所不免，懇切希望讀者不吝指教，以便將來改正。

樓宇烈

一九七八年十月

## 校釋說明

王弼著作據隋書經籍志記載計有：周易注十卷、論語釋疑三卷、老子道德經注二卷、王弼集五卷、錄一卷（亡）。唐書經籍志記載有：周易大演論一卷、論語釋疑二卷、玄言新記道德二卷（即老子道德經注）、王弼集五卷。新唐書經籍志記載有：新記玄言道德二卷（即老子道德經注）、老子指略例二卷、王弼集五卷。

王弼周易注自唐修訂五經正義定為官方注釋，老子道德經注作為老子的重要注釋之一，一直流傳了下來。論語釋疑一書，唐以後即佚，只有部分佚文保留在何晏論語集解的邢昺正義和皇侃義疏中。老子指略例一文，舊唐書作不知作者，新唐書始標王弼著，宋志及通志藝文略亦均作王弼著，宋末以後老子指略例佚。近人王維誠據雲笈七籤中老君指歸略例及道藏中老子微旨例略，轉成老子指略，認為即王弼老子指略例之佚文。關於此文發現、考訂的報告，詳載北京大學國學季刊第七卷第三號，此處不再贅述。唐書藝文志所載周易大演論一卷，可能就是韓康伯繫辭注中所引的王弼大衍義。東漢鄭玄周易注說：「衍，演也」。所以大衍義亦即大演論。但韓康伯引文不到百字，不足以成一卷之數。這裏有幾種可能：一，王弼大衍義除韓注所引外尚有佚文；二，包括荀融的難王弼大衍義（見何劭王弼傳）；三，包括今天所傳流的周易略例。這些現在已無法詳考了。至於王弼集五卷，早已佚失無存，現在已無法考

見其內容。

本書彙集並校釋了王弼的老子道德經注、老子指略、周易注、周易略例、論語釋疑等幾種。

王弼的主要著作老子道德經注和周易注都是以注經形式出現的，離開所注經文是無法瞭解注文意義的。所以本書將周易及老子道德經原文一併錄入。論語釋疑是對論語的注釋，所以在輯錄其佚文時也將論語有關原文錄入。

王弼注周易包括六十四卦的卦、爻辭，以及文言、上下象辭、大小象辭。晉韓康伯注的上下繫辭、說卦、序卦、雜卦等，基本上是承繼和發揮王弼思想而作的，其中也徵引了王弼的一些言論，如引王弼對「大衍之數」的解釋就是重要的材料，因此附印於王弼周易注之後，以供參考。

周易略例原有唐邢璣注，對理解王弼思想也有一定幫助，今分別將其全部錄入校釋中。

由於本書目的是取王弼的思想資料，所以校釋只限於王弼注文部分，諸如周易、老子及論語原文，則僅錄原本而不作校釋。周易、老子及論語原文之句讀、標點均按王弼注文之意而定，其中或與周易、老子等通行讀本有不一致之處。

校釋部分凡徵引它種版本或前人研究成果者均注明出處。凡述以己見者，則冠一「按」字，以示區別。

校勘中底本的錯字、衍文一律保留，用小字排印，外加（）號；改正、增補的字，外加〔〕號。

關於本書各部分校釋所用底本及參校版本等情況，簡述如下：

老子道德經注 以浙江書局刻明華亭張之象本爲底本（四部備要本及諸子集成本與此同。按，這一本子已據清武英殿本作了部分校訂，非張之象原本）。

參校版本有：

道德真經注（此書存明刻道藏內，較接近張之象原本——簡稱道藏本）。

道德真經集注（此書存明刻道藏內，卷末有梁迴序。據近人王重民考，此卽爲宋志所載文如海之集注。書集唐玄宗、河上公、王弼、王雱四家注，王弼注全錄——簡稱道藏集注本）。

集唐字老子道德經注（清黎庶昌據日本字惠本，合以張之象本而成——簡稱古逸叢書本）。

老子道德經（清四庫館臣用張之象本，據永樂大典本校訂。然永樂大典本只存上篇而無下篇——

簡稱武英殿本或永樂大典本）。

用以參校之各種徵引王弼老子道德經注注文的書籍有：

道德真經藏室纂微篇（書存明刻道藏內，宋陳景元著——簡稱道藏藏室纂微本）。

道德真經集注雜說（書存明刻道藏內，宋彭耜著——簡稱道藏集注雜說本）。

道德經集解（書存明刻道藏內，宋董思靖著——簡稱道藏集解董本）。

道德經集解（書存明刻道藏內，元趙秉文著——簡稱道藏集解趙本）。

道德經取善集（書存明刻道藏內，元李霖著——簡稱道藏取善集本）。



道德真經集義（書存明刻道藏內，元劉惟永著——簡稱道藏集義本）。

列子注（晉張湛著）。

世說新語注（宋劉孝標著）。

文選注（唐李善著）。

經典釋文（唐陸德明著）。

初學記（唐徐堅著）。

老子翼（明焦竑著）。

老子道德經批（明歸有光著）。

老子衍（清王夫之著）。

用以參校及釋義的前人著述有：

老子評議（清俞樾著——見諸子評議）。

讀老札記（清易順鼎著——見寶瓠齋雜俎）。

讀老子札記附王弼注勘誤（陶鴻慶著——見讀諸子札記）。

老子校詁（馬敘倫著）。

老子王弼注校記（劉國鈞著——見圖書館學季刊第八卷第一期）。

王注老子道德經（日本宇佐美瀧水〔宇惠〕著——見老子諸注大成）。