

当代儒学



第二辑

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社



主办
山东大学儒学高等研究院
四川思想家研究中心

主编
陈炎 黄玉顺
副主编
杨永明 余志民

主办

リカこま書

高等研究院
九中心

主编 陈炎 黄玉顺
副主编 杨永明 余志民

DANGDAI
RUXUE

当代儒学

第一辑

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

桂林



图书在版编目 (CIP) 数据

当代儒学. 第2辑 / 陈炎, 黄玉顺主编. —桂林:
广西师范大学出版社, 2012.3
ISBN 978-7-5495-1353-6

I. 当… II. ①陈…②黄… III. 儒学—研究—
中国 IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2012) 第 040522 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

桂林广大印务有限责任公司印刷

(广西桂林市临桂县金山路 168 号 邮政编码: 541100)

开本: 880 mm × 1 240 mm 1/32

印张: 8.125 字数: 210 千字

2012 年 3 月第 1 版 2012 年 3 月第 1 次印刷

定价: 26.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

目 录

●当代“经学”讨论专题

经学的反动与归宿

——以魏晋士人的反经学为例曾海军/1

经学复兴与当代中国主流思想曾亦/23

中国学术从“经学”到“国学”的时代转型黄玉顺/32

●当代儒家思想探索

人伦重建是儒学复兴必由之路

——兼论中国文化的核心价值方朝晖/46

在“以西律中”与“以古律今”之外

——对儒学现代化思维模式的思考崔罡/73

关于儒学现代发展的有关问题陈寒鸣/87

●当代儒家理论建构

论当代儒学的“生活论转向”

——评黄玉顺的“生活儒学”思想龚传星/110

解体与重建

——评于春松的“制度儒学”思想王廷智/126

●当代儒家学派评介

中国当代儒学复兴的形势与未来展望吴光/145

不觉前贤畏后生

——记复旦青年儒学派济楚、奇峰/166

●庚寅年“儒教”问题争鸣再讨论

儒教重建的几个重要问题韩星/194

回溯历史 重建儒教任文利/197

质问“儒教”：儒者何为？黄玉顺/201

●当代儒学观察家

论“儒学复兴运动”说崔发展/205

●当代名儒访谈录

仁学解释学：孔孟思想的符号学诠释
——李幼蒸先生访谈录李慧子、李幼蒸/231

辑刊《当代儒学》征稿启示/251

Contents

●Controversy of Contemporary "Classical Scholarism"

- The Reaction and end-result of Classical Scholarism:
According to the anti-Classical Scholarism of
Gentlemen in Weijin Zeng Haijun/1
- The Revival of Classical Scholarism and The Mainstream
thoughts in Contemporary China Zeng Yi/23
- The Transformation of Times in Chinese Academia From
Classical Scholarism to National Theory Huang Yushun/32

●Explorations of the Thoughts in Contemporary Confucianism

- Reconstruction of Ethics: The Only road to Confucianism
Rejuvenation Fang Zhaohui/46
- Beyond "Chinese Theory regulated by the West" and
"The contemporary regulated by the ancient": Reflection
on Modern Thinking Model Cui Gang/73
- On the Questions of Development of Confucianism in
Modern Times Chen Hanming/87

●Attainments of the Theory in Contemporary Confucianism

- Turning to Life of Contemporary Confucianism : Review
on Huang Yushun's Living Confucianism
Gong Chuanxing/110

- Destruction and Reconstruction; Review on Gan Chunsong's Constitution Confucianism Wang Tingzhi/126

●Reviews of the Schools of Contemporary Confucianism

- The Situation and Prospect in the Development of Contemporary Confucianism Wu Guang/145
- Fudan Youth Confucian School Ji Chu & Qi Feng/166

●Re-discussion on the Contention of "Confucian Religion" in the Year Geng-Yin

- On Several Important Questions on Confucian Rejuvenation in Contemporary China Han Xing/194
- Looking Back at History and Reconstructing Confucian Religion Ren Wenli/197
- Questions on Confucian Religion; What should the Confucian do? Huang Yushun/201

●Observations on the New Trends in Contemporary Confucianism

- On the Saying of "Confucian Rejuvenation Movement" Cui Fazhan/205

●Interviews with Famous Confucians of Contemporary Confucianism

- A Hermeneutics of Ren Learning; Semeiotic interpretation on thoughts of Confucius and Mencius; Dialogue with Mr. Li Youzheng Li Huizi & Li Youzheng/231

当代“经学”讨论专题

经学的反动与归宿

——以魏晋士人的反经学为例

□ 曾海军

一百多年前，华夏民族遭受了两千年来未有之大变局。对于传统文明所面临的西学强势冲击，论者多与宋儒面对佛学的局面相比较。当然，很多人对这种比较不以为然。尽管今天的西学与一千年前的佛学相比，其强势的程度难以相提并论，但就一种外来文明的冲击所造成的变局而言，还真是不知道有什么不可以比较的。只是这种比较工作的水准做得怎样，那就取决于个人的眼光和能力了。本文并非要接着来开展这一工作。如果不是着眼于外来文明，而是关注于自身内部的反传统，那么，可能在魏晋士人那里就能获得某种比较。现代人津津乐道的是嵇康的“非汤武而薄周孔”。也许过去一百多年来的反传统，其激烈之程度、姿态之彻底，是魏晋士人远远无法比拟的。但作为一种相对于传统所表达出的反动立场而言，终究还是具有一致性的。这也就不难理解，为何上个世纪会有许多学人从魏晋士人那寻求共鸣。因此，本文有意从这一方面来做一些工作，重新盘点魏晋士人在反传统上存在的诸多问题，以期给今人的反传统提供一些反思的可能性。这一用意也显示出，本文的工作并不在于比较，而是要借古

说今。

当然,也许有人要指出,魏晋士人说不上是反传统,而不过是用传统的道家资源来反传统的儒家或礼教,因此只是一个传统文明内部的问题,这与今人以西学资源全面地反传统完全不在同一个层面上。这其实是一个误解,只要想想墨子后学曾在上世纪成为显学,或者韩非子的法家思想亦曾显赫一时,就会发现其实没有哪个时候是铁板一块地反传统。再仔细琢磨一下,什么时候把老子或庄子抬出来过,像批判孔子那样将其作为一个靶子来树立?也就是说,在反传统的范围上,今人与魏晋士人毋宁说显得更为接近。本文亦以为仅仅说到一个反传统,未免有些太过宽泛,魏晋士人矛头直接指向的是两汉经学。“经学”的提法跟“儒学”很不一样,尤其是对于现代学人而言,很多人开始愿意重新接受“儒学”,但不大喜欢提“儒家”,更别说是“经学”了。可见今人反经学的立场一定更为坚定,这又一次与魏晋士人靠近了。笔者宣称以一种经学的立场来做学问,专门借魏晋士人的反经学问题来说道一番,其用意不言而喻。

在魏晋士人当中,直接反动于两汉经学而最有成就的,莫过于王弼的“扫象阐理”。他的《周易注》和《周易略例》以反汉易象数之学的繁琐和穿凿的面目出现,在易学史上对形成义理与象数的基本框架功不可没。单就《周易略例》而言,据说“易学史上义理派与象数派的明显的分野就是以这部著作的出现为标志的”^①。下文将通过对这一著作的分析,来展示王弼在反经学上的具体表现。不过,王弼既然注《周易》,那就说明他并非反对经学本身。

① 余敦康:《何晏王弼玄学新探》,济南:齐鲁书社,1991年,第183页。

《周易》是儒家的“群经之首”，而流传至今的唐宋十三经本甚至将王弼的《周易注》作为范本，这说明他的工作已经构成经学的一个部分。但尽管如此，相对两汉易学而言，这并不能改变王弼易学当时就是以反经学的面目出现的事实。而且，更为重要的是，之所以能构成一种反动，这与他相当程度地援引了道家的思想资源密切相关。正是这种在今天被称为儒、道融合的工作，对于理解王弼反动两汉经学十分关键。本文关注的是，这种儒、道之间的融合究竟是如何发生的？这对于经学的反动真正起了怎样的作用？笔者一直觉得，不同思想派别乃至不同文明之间的融合，是一个十分容易被今人看轻的问题。尤其是在这个号称多元化的时代，似乎只有致力于融合不同思想和文明才是进步的表现，若是仅仅固守一种思想就未免显得顽固落后了。但事实上，更多的时候，所谓“融合”就是一笔糊涂账，看起来每一家都点到了，却很可能哪一家都没真正搞懂。当然，倒不是说魏晋时期就一定是这个样子，本文恰恰是要借魏晋士人的思想工作，一探儒、道之间相互融合的究竟。

王弼作为正始名士，与何晏一样是魏晋玄学思想的先锋人物，最先通过开启“名教”与“自然”言说方式，而展开了儒、道间的融合工作。何、王虽同注《老子》，但还未及《庄子》，并同于《论语》上用力，王弼尤其还注《周易》。单从他们着力的典籍上看，似乎能印证他们是在做儒、道融合的工作。但先有一个问题是，促使他们走上这条思想融合道路的是什么？按说儒、道之思想各成体系，这些个魏晋名士何以只是作为儒者就不能自处了，或者只是作为道士却一定得借儒生的肉身？这或许就得说到当时的政治环境上去。无疑地，政治环境对于塑造魏晋士人的生存境遇起着决定性的作用。汉末混战引发了一个充斥着政治乱象的时代，恶劣的政治环境直接导致了魏晋士人痛苦的精神困境。原先的汉代经学之盛，通常被认为是通经致仕而开利禄之途所致，时至东汉晚期，外戚、宦官专权阻塞了这一致仕之途，从而瓦解了经学的政治基础，直接导致了经学的衰落。在两汉经学步入穷途末路之

后,又遭遇魏晋时期的政治嬗变,于是僵化的经学教条和严酷的政治统治,使得魏晋士人既想挣脱经学的藩篱,又想避免政治的迫害。曾有的士大夫那种“以天下为己任”的恢宏抱负彻底幻灭,他们的理想由“兼济”转为“独善”,行为由“通达”变为“隐逸”,从而使得他们疏远儒家经典而醉心老庄之学。所有这些说法未必没有道理,却并不见得很充分。从曹魏集团到司马氏政权,无论是强调政局黑暗,还是统治残暴,魏晋时期在中国历史上都算不上是最严重的。儒、道思想本身就诞生于晚周乱世之中,很难说到了魏晋的黑暗统治时期就都不能自处了。与此同时,汉末经学也不管积重有多深,只要看看汉末经学大师郑玄遍注群经的工作,就不难判断未必到了穷途末路的地步。魏晋士人对于经学的反动,似乎并不需要强调到一个必然的程度,今人这种动辄“必由之路”的讲法未免有些忽悠人。进一步的问题是,正始名士何晏、王弼之徒致力于融合儒、道思想,而在“名教”与“自然”之间纠缠,已经到了非自然不言名教、非名教不语自然的地步。然而,这两者之间果真有如此融洽的关系么?

作为对两种不同思想派别的融合,何晏、王弼二人是引道入儒,还是引儒入道,这两者的分别不是不重要的,可这该怎么来区分呢?“魏正始中,何晏、王弼等祖述《老子》《庄子》,立论以为:天地万物皆以无为本。无也者,开物成务,无往而不存者也。”^①听起来都是“祖述老庄”的人了,又“以无为为本”,那自然是以道家为宗,再怎么谈“名教”,也已经是“末”了。但如果是这样的话,说以道家为宗的何晏、王弼在险象环生的政治环境当中,却致力于援引名教纲常的思想,那就会很奇怪了。可见,也只有反过来才说得通,何、王二人是援引“自然”来说“名教”,无论“自然”如何为本,但真正关怀的还是“名教”。只是这一说法也平常得很,真正要探究的是,何以置足以自处的儒家义理而不顾,却要以“体无”的方式来言说“名教”,这种儒、道融合的事情是如何发生的?这

^① 《晋书》(全十册),北京:中华书局,1974年,第1236页。

还得通过具体而微的分析来阐明。

在王弼的《周易略例》中，有一种特别明显的倾向，就是非常强烈地流露出世事变化的不可捉摸性。他这样来展示世事复杂变易的原生景象：

夫爻者，何也？言乎变者也。变者何也？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也；故合散屈伸，与体相乖。形躁好静，质柔爱刚，体与情反，质与愿违。巧历不能定其算数，圣明不能为之典要；法制所不能齐，度量所不能均也。为之乎岂在夫大哉！陵三军者，或惧于朝廷之仪；暴威武者，或困于酒色之娱。（《周易略例·明爻通变》）

对于“变者何也”，王弼作了一番描述后，直接就言明“巧历不能定其算数，圣明不能为之典要”。这就相当于说，这世间的变化也太复杂了，再精巧的历书也算不出规律，再圣明的人也制不出常法。对于这种复杂的变化，王弼似乎是在强调变化的纷乱而不可能有什么规律性可言。这要是用西方认识论的眼光看，就是典型的不可知论，但这却是王弼对人事乖戾变化的真切感受。他还将这种真实情态生动描述为“陵三军者，或惧于朝廷之仪；暴威武者，或困于酒色之娱”。毋宁说，比起那种规律性的抽取，这确实更接近真实的生活情态。但作为一个思想者，恐怕不在于给出一种接近真相的东西，王弼又不是新闻工作者。他的这种真切感受固然与他身处的险恶政治环境相关，可关键在于他究竟是要说明什么问题。结合于《周易》本身的卦时与爻变，王弼还要接着描述变化的乖戾性：

吉凶有时，不可犯也；动静有适，不可过也。犯时之忌，罪不在大；失其所适，过不在深。动天下，灭君主，而不可危也；侮妻子，用颜色，而不可易也。故当其列贵贱之时，其位不可犯也；遇其忧悔吝之时，其介不可慢也。观爻思变，变斯尽矣。（《周易略

例·明卦适变通爻》)

吉凶动静全在于时、宜，如果犯时、失宜，并不需要多大的罪过，亦可遭遇凶咎。这似乎不难理解。楼宇烈先生在此处释为，“只要犯时，失宜，就要遭到凶咎，而并不在于罪过之深、大”，其义大体相当。但这里问题又来了，既然如此，他对紧接着“动天下，灭君主，而不可危也；侮妻子，用颜色，而不可易也”一句的解释就令人感到十分费解了。其释云：“遇到像‘动天下、灭君主’这样的大事，绝不可跟着去做危害之事，而要严守君臣之道，否则将遭到彻底毁灭。即使遇到像‘侮妻子、用颜色’这样的小事，也不可怠慢，而要严格要求，否则也要遭到悔吝。”^①这种解释是很奇怪的，这就变成了王弼只是在劝诫人们不要跟着去犯大罪，并且谨防小过。在“犯时之忌，罪不在大；失其所适，过不在深”的话语背景下，王弼怎么可能只是在表达这样一种浅显的道理呢？其后紧接着一句中的“灭君主”与“侮妻子”正好是一罪大、一过小，而根据王弼此处的“时”、“适”之论，可以很顺畅地理解为，即便是弑君，若合时宜，处境未必危殆；反过来，即便是侮妻，若犯时失适，处境却未必安稳。这就进一步将人事的乖戾变动生动地描绘出来，亦即“巧历不能定其算数”之谓，但问题依然是，这是要说明什么？王弼当然是有用意的。

其实无论世间人事的变动怎样玄奥莫测，却总能在《周易》卦爻之间道尽。“故苟识其情，不忧乖远；苟明其趣，不烦强武。能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通，其唯明爻者乎？”（《周易略例·明爻通变》）“睽”就是“乖异之意”^②，与“异”一样，是指这种乖异的变动情形。对于这种乖异的变动，一面固然是“巧历不能定其算数”，但另一面又以“知其类”、“知其通”为“其唯明爻者乎”。看来只有精通易道的“明爻者”才能“识其情”、“明其

① 楼宇烈：《王弼集校释》，北京：中华书局，1980年，第608页。

② 《王弼集校释》，前揭，第601页。

趣”，即才会明了世事乖异玄奥的变化。所谓“观变动者，存乎应；察安危者，存乎位；辩逆顺者，存乎承乘；明出处者，存乎外内”（《周易略例·明卦适变通爻》），个中奥妙全在卦爻之间呈现。但如果光是说明这一点，那也完全可以顺着两汉易学讲下来就是。要说预测灾异、前知吉凶，两汉易学家可谓是行家里手。王弼若真是把眼光停留在这上面，恐怕就不是要反动两汉经学了。客观上讲，汉魏之间政权大变，两汉经学家法已失，帝国崩溃导致官学失去供养，连郑玄这样的经学大师最后都“萍浮南北”。而就王弼的意愿来说，两汉象数易学将天文、历法、气象囊括进来，建立起复杂而繁琐的象数系统，看起来“天道完全可以通过对这些象与数的运作去进行把握”^①，这要么使他很反感、要么让他不信任。他所谓“巧历不能定其算数”，十有八九就是针对汉易的做法而言。他之所以要极言变动之乖戾，同时又有充分的把握说“明爻者”足以洞察得了，是由于他早已有精神资源来应对的。此即通过援引道家的“体无论”，并经过一番精心的打磨，而提出“非数而数以之成”的玄妙高论。

二

在漫长的帝王专制历史进程当中，黑暗的统治时期自不在少数。出入于天下有道与无道之间，儒家原本是有足够强大的精神资源来应对。所谓“穷则独善其身，达则兼善天下”（《孟子·尽心上》），孔孟时期对进退之间的议论还是很多的，而道家在隐逸的精神资源上更是自不待言。那为何魏晋时期的士人却似乎显得单提儒、道哪一家都觉得不够，非得要将两家思想一块来“融合”呢？可以肯定的是，并非是儒、道之间的哪一家遇上了魏晋年代这样一个独特得不得了时期，而出现思想资源上的不足，于是

^① 曾海军：《圣人与乾坤：易学史上的象数与义理分途初探》，《中州学刊》，2008年第4期。

导致了思想家们得大搞儒、道融合，才能得以自处。这个后文还会再论及。魏晋玄学得以在思想史上留以一席之地，其以儒道乃至释之间的融合为鲜明特色，或许有其十分独特的背景在。“融合”未必能在多大程度上真正推进思想，但也极有可能把一个独特的时代给标举出来。对于很多魏晋士人而言，可能还不单纯只是一个进退的问题，有的时候就是进不能进、退不能退。王弼大抵就是这样一种境况，这使得他对于世间这种十分复杂乃至乖戾的人事变动，表现出特别敏锐的感受和真切的体悟。他置身于复杂的政治变局当中，个体命运难以捉摸的变数在他那里形成了强烈的冲击。所谓“虽远而可以动者，得其应也；虽险而可以处者，得其时也。弱而不惧于敌者，得所据也；忧而不惧于乱者，得所附也”（《周易略例·明卦适变通爻》）云云，不难体会到王弼那命运乖戾的精神历程。“灭君主”而不危，“侮妻子”而不易，颇有些“彼窃钩者诛，窃国者为诸侯”（《庄子·胠篋第十》）的味道。但问题是，王弼似乎并没有持守道家那种“夫物芸芸，各复归其根”（《老子》第十六章）的淡漠心态。对于具体人事的吉凶祸福，道家一句“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”（《老子》第五十八章）就给交代了，讲究的是以“反者道之动”（《老子》第四十章）的姿态来持守变化的总根源。王弼则不然，他对人世间的吉凶祸福之变给予了充分的关注，而《周易》卦爻所呈现出人事中的休咎悔吝则令他难以忘怀。

无可否认的是，王弼是立场鲜明的贵无论者，谁要是想否认其与道家的关系，那将是十分古怪的想法。但是，若由此把王弼想象成道家思想的代言人，估计也是靠不住的。前面不是刚刚说王弼着迷于《周易》卦爻所呈现出人事中的休咎悔吝么，那他又是在什么意义上如此力陈贵无论的主张呢？是这样的，《周易》卦爻要能囊括得了世间万事的无尽变化，这就面临着究竟如何来阐明这极高明的易道。《系辞》就说道：“子曰：书不尽言，言不尽意。然则圣人之意其不可见乎？子曰：圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。”所谓

“圣人之意”，便是那足以承载天地人三才之玄奥变化的乾坤之道、易简之理。此圣人之意极其高明，言不足以尽之，但卦爻象足以尽之；此圣人之言极其玄远，书不足以尽之，但卦爻辞足以尽之。对于这样一种“意”与“象”的表达关系，王弼似乎不是太赞同。两汉易学以天地为神圣，在天地之间所展开的天文历法与卦爻象辞相对应，通过对象数辞义的推演和把握，足以穷尽圣人之意。王弼却完全不信任或不认同这种以“巧历定其算数”的做法，于是特别提出了“得意忘象”这一极具代表性的学说：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，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。故立象以尽意，而象可忘也；重以尽情，而画可忘也。

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。（《周易略例·明象》）

王弼的“得意忘象”之说，离不了《庄子》文本中的筌蹄之喻。其文曰：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”（《庄子·外物第二十六》）成玄英疏云：“意，妙理也。夫得鱼兔本因筌蹄，而筌蹄实异鱼兔，亦犹

玄理假于言说，言说实非玄理。鱼兔得而忘筌蹄，玄理明而名言绝。”^①王弼延续这一思想脉络而云“言者，象之蹄也；象者，意之筌也”，这表明言象沦为筌蹄一样的东西，就只是一种被动、劣等的形物。在王弼那里，包含天地在内的形体，都是物之粗者，圣人之意不可能通过卦辞爻象这种形体的运用去获得把握。与此同时，根据成玄英所疏“意，妙理也”，这圣人之意实在是玄妙无穷。而庄学中的玄远之意全是凌空妙悟，比起对象旨辞义的有形运作而言，要显得高明了许多。根据上文所论，尽管世间人事变化乖戾，却不出乎易道之处而能彰显吉凶祸福之兆。括尽天地变化的易道无疑使得“圣人之意”显得高深莫测，王弼既萦怀于《周易》卦爻间的休咎悔吝，又不甘心于汉代易学以象辞之运作来把握易道，由是借重于道家的“无”而使得易道的这种高明性获得某种表达。如此一来，世间人事变易的复杂乖戾，便系于一种“无”的神妙力量，而卦辞爻象之类不过是有形的体现。只有通过“忘言”、“忘象”的路径，才能通达易道的高明之境。“忘言”、“忘象”作为通向“无”的路径，其所得之“意”的玄妙由“无”来呈现可谓恰当。“无”的玄妙在老庄那里已经获得了充分的彰显，尤其是《老子》“有之以以为利，无之以以为用”（《老子》第十一章），充分显示出“无”的玄妙功用。王弼论“无”基本上是在这种境遇之中延续的，他借重这种“无”的玄妙性来论说易道的高明性，使得这种高明论说获得了理论上的提升。这样说来，道家的思想资源在王弼的学说当中自然功不可没，但就王弼的用意而言，似乎很难说他是本着对道家思想的热爱而持守的立场。前文已经提到过，对于吉凶休咎而言，老子一副祸福相依的姿态就给应对了，某种意义上这才是真正的贵“无”立场。可在王弼这里，通过一种贵无论的主张，不过是以“无”的神妙功用来收敛易道的极高明处，他关怀的终究是人事上的吉凶祸福。而正是这种对人世间的吉凶祸福如此萦系于胸的

^① 郭庆藩：《庄子集释》（全四册），北京：中华书局，1985年，第946页。