

自然與性情：重新檢視王弼「性其情」的義理內涵

楊穎詩

摘要

本文嘗試重新檢視王弼《論語釋疑》中「性其情」的說法，以釐清當代詮釋此說的疑問，為理解王弼性情論提供不同看法。

全文分兩部分討論王弼「性其情」的思想內涵，第一，從三方面討論王弼「性其情」思想的繼承與內涵，首先梳理傳統道家論性情的義理脈絡，以見王弼性情論與道家思想異同，繼而從王弼其他文本論性情處揭示王弼思想中「性」與「情」的關係，最後整理王弼「性其情」的說法與其他地方論性情內容以見其思想的一致性，並指出王弼論「性」、「情」均屬中性義，「性」不全等同於「自然」，「情」非「性」對治對象。

第二，從三方面討論王弼「性其情」思想的接續與詮釋轉折，首先比較王弼以「性其情」詮釋《論語》「性相近」的說法，以凸顯二者論性情的異同；其次進一步比較儒道論仁義之性的異同，以見王弼與《論語》言性之義理分際；最後透過比較王弼與伊川「性其情」的說法，揭示當代詮釋或受宋明理學後設研究影響，造成對王弼「性其情」有不同的理解。

關鍵詞：自然、性、情、王弼、魏晉玄學

2020/06/24 收稿，2020/11/27 審查通過，2020/12/13 修訂稿收件。

* 楊穎詩現職為國立臺灣師範大學共同教育委員會國文組助理教授。

DOI: 10.30407/BDCL.202106_(35).0007

Nature and Disposition and Feeling: A Reexamination of the Philosophical Connotation of Wang Bi's "Naturalization of Feeling"

Ieong Weng-si

Abstract

This paper reexamines Wang Bi's theory of "naturalization of feeling" by reviewing his work *Explication of Doubts on the Analects*, to clarify questions arising from contemporary interpretation of the theory, and to provide different points of view on how to understanding the theory.

The discussion is divided into two sections in this paper. The first section discusses how Wang carried on previous studies of "naturalization of feeling" and its connotation from three perspectives. First, the traditional Taoist approaches to "naturalization of feeling" are sorted out and compared with Wang's position, to highlight the differences and similarities between the two conceptual thoughts. And the examination of other works and commentaries by Wang reveals how "disposition" and "feeling" are interrelated in Wang's system of thought. The consistency between Wang's theory of "naturalization of feeling" and his other theories further indicates that, in Wang's view, the tendencies of "disposition" and "feeling" are both neutral, "disposition" is not an exact equivalence to "nature," neither is "feeling" governed by "disposition."

In the second section, this paper focuses on the conceptual continuation and interpretative turn of Wang's theory of "naturalization of feeling." By studying how Wang interpreted "by nature, men are nearly alike" in Confucian thought

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

with the theory of “naturalization of feeling,” this paper illustrates the differences and similarities between the two approaches of interpreting “disposition” and “feeling.” Furthermore, it compares the Confucian and Taoist interpretations of the disposition of morality to demonstrate the philosophical difference between the Confucian and Wang’s views on “disposition.” Finally, by comparing Wang and Yi-Chuan’s theories of “naturalization of feeling,” this paper further demonstrates how contemporary interpretation of Wang’s theory has been affected by the meta-analysis of Sung-Ming Confucianism.

Keywords: Nature, Disposition, Feeling, Wang Bi, Wei-Jin Xuanxue

一、前言

魏晉玄學被認為是調和儒道的時期，許多玄學家既注《老》、《莊》，亦詮釋《論語》、《周易》等儒家經典，甚至推舉堯舜孔子為聖人，王弼（226-249）乃魏晉玄學代表人物，注《論語》既言「性」，亦論「情」，又言「以情從理」、¹「近性者正」，²因此後人研究多以「性情」對舉，認為王弼主張「以性正情」，如湯用彤先生詮釋王弼「性其情」之說即曰：

性其情者謂性全能制情，性情合一而不相礙。故凡動即不違理乃利而正也。然則推此而論，情其性者自謂性純為情所制，縱情而不順理者也。（案：湯用彤自注參看程伊川〈顏子所好何學論〉）至若已知抑情順理而性情尚未統一，則自不能事事應禮，如三月不違，「日月至焉」，亦不能保其能久行其正也。³

湯用彤先生認為王弼之說乃以性制情、抑情順理，使性情合一無礙，由是可見性即是理，情乃工夫所對治的對象，如此方能事事應禮、久行其正。關於王弼論「性」是否具有超越義，學界有不同說法，莊耀郎先生認為王弼論性與德是不同層，其《王弼玄學》曰：

萬物以自然為性，此義固含有物之自己如此，自在自如之形而上的意義，然而就物之性的具體而真實的內容而言；則可以說為形而下結構之理的意義，此結構之理之性正惟可因而不可為者。因此，性和德如何區分？順物之自然而因之，明其結構之理而因之，所因者是物之性，就性之具體內容而明其結構之理……就其不為、無執以成其用，因其性之作用言是德，因此，德仍是由於道之無為無執而下貫內於物。換言之，物之上達於道如何可能？乃由於德，何以盡德，由於無也，以無為用。由是言之，性大體是

¹ [晉]陳壽：《三國志·魏志·鍾會傳》（北京：中華書局，2008年），頁795-797，引[晉]何劭：《王弼傳》。

² 見[魏]王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，2012年），頁631，「子曰：『性相近也，習相遠也。』」句下注。以下徵引《王弼集校釋》皆出自本書，僅於引文後括號註明書名、頁碼。

³ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收於湯用彤著，湯一介主編：《湯用彤全集》卷6（新北：佛光文化事業有限公司，2001年），頁97。

往下屬以言其內在的結構之理者，德是上達而為道之實現萬物之超越的實現之理。⁴

莊耀郎先生從結構之理論「性」，從實現之理論「德」，可見性與德並不同層，由此推說，性與道更不同層，「性」於王弼玄學理論體系來看，非形而上者，是顯而易見的。「性」從氣稟才性而言，是「有」者，「有」於王弼理論來說屬形而下，與道、德不同層。⁵周大興先生於〈王弼「性其情」的人性遠近論〉則指出王弼「性其情」論性之濃薄者的意涵為：

它並非講氣質才情殊異的氣稟之性，而是就每個個體的具成上而說「雖異而未相遠」。當然，王弼的濃薄之性並非不能講氣質才性的差異，才性質質的同異可以落在氣稟之性的濃薄量化的程度上談，如政論家、才性論或傳統生之謂性的經驗論立場所言；但也可以由超越層面的形上學天道論的角度來理解，而後者不一定排斥前者。⁶

先生指出從超越義的形上學天道論來理解王弼之「性」，和從內在義的形下氣稟才性論之，所論角度不同，然而不一定相互排斥。周大興認為王弼是就「雖異而未相遠」論性相近，認為人性的無善無惡，人人相同，乃超越善惡，只是以道法自然的玄德作為性的實質內容，屬超越義之本性；濃薄有異，則屬稟賦分殊的形上根源差異。二位先生看法不同，大概源於「性」與「道」是否同層，即「性」是否具超越義，若與道同層方能正其情。

除此以外，林麗真先生針對王弼「性其情」的理論提出質疑，指出王弼「所謂『即性非正』，難道保證得了『近性者正』嗎？這個問題，可以說是王弼在兼綜孔老、調會自然與名教的矛盾理論時，仍欠深思細的關鍵點。」⁷當中便牽涉理論上的根據的問題，即王弼所言之「性」是否與「理」

⁴ 莊耀郎：《王弼玄學》（新北：花木蘭文化出版社，2011年），頁77。

⁵ 王弼以「無」等同於道，故言：「無形無名者，萬物之宗也。」（《王弼集校釋》，頁32）「有」則與萬物同層，致使「無」、「有」分割成形上、形下兩層，故〈四十章〉注曰：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用。」（《王弼集校釋》，頁109）相關說法見楊穎詩：《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年），頁322-332。

⁶ 周大興：〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，《中國文哲研究集刊》第16期（2000年3月），頁357。

⁷ 林麗真：《王弼》（臺北：東大圖書，2008年），頁146-147。

的義理內涵完全相同？其言「性」、「理」是以《論語》之仁義道德為根據，還是以《老子》之無為自然為依歸？湯用彤先生認為王弼是以性制情，則「性」與道同層，始能正情，在這種情況下「即性」、「近性」亦理應得正，方可謂之以性正情；若不能以性正情，則難免產生林麗真之質疑，認為王弼之說有欠深思，尤有進者可承此反思王弼性情論是否旨在兼綜孔老、調會自然與名教。

要釐清箇中疑問，則應廓清王弼詮釋《論語》「性相近，習相遠」時言「性其情」是在什麼義理脈落下論「性」、「情」，其言「性」是否即等同於「理」或與「道」同層？論「性」的根據何在？其論「情」是否為「性」所對治者？其「性其情」之說是否為了兼綜孔老、調會自然與名教的矛盾？前者討論的是「性其情」的根據，後者則屬揭發「性其情」的終趣。除此以外，若能疏理王弼論性情之說與先秦道家論性情的關係，或許更能清楚王弼此說是要兼綜儒道，還是一貫於其詮解《老子》的脈絡，以道家思想詮解《論語》。尤有進者，更能承此深入討論王弼「性其情」之說於理論上是否有所缺失。在釐清王弼詮釋「性相近，習相遠」義理內涵的同時，若能承此綜論王弼性情學說，比較儒者「性其情」異同，則更能凸顯王弼詮釋「性其情」的義理特色，以見其論學終趣，以下將從王弼「性其情」思想內容的繼承與接續及其詮釋轉折討論之。

二、王弼「性其情」的繼承與思想內涵

透過討論傳統道家性情論的發展，或許更能突出王弼「性其情」的思想脈絡，繼而從王弼其餘論性情之處，比較與〈陽貨〉篇詮釋異同，以見其思想是否矛盾，其論是否有欠深思？抑或，可以透過整理王弼其他篇章論性情的說法，讓我們得到較好理解，⁸合理的詮釋？⁹

⁸ 在 20 世紀西方詮釋的發展過程中，粗略分之約有三種立場，第一種是以貝第 (E. Betti, 1890-1968)、赫許 (E. D. Hirsch, 1928-) 為代表的「照原意的理解」，主張合理的詮釋應該要恢復「作者的意圖」以確保詮釋理解的客觀性與正確性。第二種是以伽達默爾 (H.-G. Gadamer, 1900-2002) 為代表的「不同的理解」，認為每一時代詮釋者在詮釋經典時，都是立足於自身的情境出發，是在為自身開啟文本在當前的適用性，無所謂誰對誰錯，大家只是理解不一而已。第三種是以阿培爾 (K.-O. Apel, 1922-2017) 與哈伯馬斯 (J. Habermas, 1929-) 為代表的「較好的理解」，他們在繼承啟蒙運動理性至上，歷史必須追求進步的前提下，表示「理解」不等於「同意」，我們在面對各式各樣的理解時，應保持理性自由與批判的空間，不可以照單全收，而必須知所選擇。見袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺

(一) 傳統道家論性情的義理脈絡

《老子》不論「性」、「情」，若溯源至道家典籍，應以《莊子》為最早論及「道」與「性」、「情」的關係，文曰：

泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。(上冊，〈天地〉，頁424)¹⁰

道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。性之動，謂之為；為之偽，謂之失。(下冊，〈庚桑楚〉，頁810)

綜合以上引文可見，《莊子》認為萬物之得以實現其價值意義，是由於無形之「有無」；「有無」生成「一」，「一」使萬物得以實現，是謂「德」，「德」仰仗於常道而得以實現，因此「有無」、「一」理應與「道」同層。「德」落實於萬物之中，雖然未有形質之分，卻有氣稟不同，是謂「命」；萬物稟氣不同，形體有異，是之謂「性」。因此可見「有無」、「德」是從常道生成萬物的角度來說，「性」、「命」則從萬物稟受常道的內容而言，「性」並不完全等同於「有無」、「一」或「德」，卻能從「性」體現萬物實現自我的限制義，故曰「各有儀則，謂之性」、「生之質」，當中的儀則、本質即因其稟受所限，致使萬物所長各有不同。由性動而發，人為作用於其間，是之為「為」，一經人心造作、刻意分別，便失常道之自然，故曰「失」。只有修性返德，方能體證常道最初本質，由是可見若「性」與「道」同，便無「性脩反德」之說。

北：臺灣學生書局，2008年），頁21、23，袁保新又提到「一所謂『較好的理解』，並不是『真』與『假』的區別，因為我們根本無法確定經典作者的本懷是什麼，也無意提供真假的最後判準。二所謂『較好的理解』，充其量只能在兩個層次是可以成立的。一是就方法論的設計上，愈周延、精確地遵守各項詮釋原則，當然比粗糙、隨興的抽樣比附，或前後不一致的解讀，更具有說服力。另一則是扣緊問題意識而言，如果我們對經典的提問，更能反映現代人的意義需求，更能照明現代人的經驗處境，那麼這個詮釋也就具有更大的適切性。」

⁹ 袁保新指出「一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。」見袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1997年），頁77。

¹⁰ 參見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上冊（臺北：萬卷樓圖書，1993年），頁424。以下徵引《莊子》皆出自此套書，僅於引文後括號註明冊數、篇名及頁碼。

《莊子》論「性」無負面意義，從氣稟於道而言應無爭議，然而「情」是否為「性」對治的對象，且看其文曰：

今人之治其形，理其心，多有似封人之所謂，遁其天，離其性，減其情，亡其神，以眾為。(下冊，〈則陽〉，頁 899)

若規規然若喪父母，揭竿而求諸海也。女亡人哉，惘惘乎！汝欲反汝情性而無由入，可憐哉！（下冊，〈庚桑楚〉，頁 782）

《莊子》言離性滅情、反汝情性，可見「性」與「情」並不相對，更非對治的關係，若人悖離自然天性，泯絕真情，便與眾人之有為無異；其失道情狀有如小孩喪失父母，揭竿求於大海無異，終必不得其法而無所得，無法復返其天真性情。因此《莊子》之言「情」並無負面義，亦非「性」所對治者，漢代嚴遵（生卒年不詳）亦繼承《莊子》論「性」、「情」的說法，其注《老子·五十一章》「道生之」則曰：

所稟於道，而成形體，萬方殊類，人物男女，聖智勇怯，小大脩短，仁廉貪酷，強弱輕重，聲色狀貌，精粗高下，謂之性。……因性而動，接物感寤，愛惡好憎，驚恐喜怒，悲樂憂患，進退取與，謂之情。¹¹

嚴遵此說承傳自《莊子》「生之質」的說法，從稟於道而言性，見其限制義。萬物稟受於道而生成形體，不同類別，雌雄男女、聖智勇怯、大小長短、仁愛廉潔、貪婪殘酷、強弱輕重、聲色各異、精粗高下，凡此皆屬於稟性的範疇，以此見萬物殊異性。順著稟性所有，應物而動，則起愛惡好憎、喜怒憂樂之情，此即《莊子》之言「性之動，謂之為」，率性而動即使有所作為，亦不一定具負面義之偽詐。若過度追求，刻意造作，則生起有為舉措，失常道之自然不為，而謂「為之偽，謂之失」。

（二）王弼性情論的思想脈絡

若《莊子》、嚴遵均無對舉性情之說，不以「情」為「性」所對治者，則何以今人詮解王弼「性其情」之說，會有「以性正情」、抑情順理的主張？若王弼「性其情」是「以性正情」，則何以其性情論異於《莊子》及嚴遵之

¹¹ [漢]嚴遵著，王德有點校：《老子指歸》（北京：中華書局，2011年），頁 45-46。

說？下文先整理王弼其他篇章論性情的思想內容，以見其說是否真屬「以性正情」、抑情順理，還是僅於注解〈陽貨〉處有此主張。若王弼性情論均屬「以性正情」，則見其思想的統一性。

從今存資料來看，除了《論語釋疑》外，王弼在〈答荀融書〉、《周易注》均見其性情論相關說法，〈答荀融書〉曰：

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。」¹²

從王弼論聖人有情以及〈答荀融書〉內容可見「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」、「明足以尋極幽微」，聖人與眾人所同者乃同有五情，所異者乃精神澄明，能體證沖虛無為之道，故能與外物交接而心不為外物牽累，縱然有五情——「不能無樂」、「不能無哀」，亦不為五情牽累。所謂「尋極幽微」乃「沖和以通無」之「無」，因此聖人所「明」者，乃明沖虛無為之道，使之不離自然本性。從王弼言「不能去自然之性」可見「性」並不同於「自然」，亦不同於「無」，應指自然無為的特性、性質。¹³由「以情從理」之說可見「理」與「情」不同，而與「無」即「自然」相近，即以情從自然無為，由是可見自然之不可除去。王弼縱言「以情從理」，理與常道同層，亦不同於「情」即具負面義，為理所對治；情亦可屬中性義，即以實情、內容釋之。因此，王弼之言「自然之性」、「以情從理」可見「自然」與「理」同層，「性」與「情」不具負面義，不為自

¹² 〔晉〕陳壽：《三國志·魏志·鍾會傳》，頁795-797，引〔晉〕何劭：《王弼傳》。

¹³ 吳冠宏指出「自然之性」是指人與生俱來自然之五情。王弼以為聖人即使有「尋極幽微」之「明」，也不能沒有自然之五情。見吳冠宏：《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁26。先生以「情」論「性」，即以五情作為自然的內容，本文承此說更進一步推說，王弼之言「自然之性」是指自然的特質、性質。

然與理所對治，或可從中性義釋之。若與其《老子注》論「性」的內容來看，更見其「性」屬形而下結構之理，〈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）

所謂「萬物以自然為性」並非以自然直接等同於性，若以自然直接等同於性，性為常道，何來「為之者則敗其性」，性如何可敗。王弼論性以自然的方式來實現，才會認為萬物之性可因不可為，「明物之性，因之而已」（《王弼集校釋》，頁 126），由是而顯物之自自然而然的形上意義，若就物之性的具體內容而言，則屬形而下結構之理，於人而論即以氣性論之，或具體地以才性說之。形下結構之理，可因不可為、可通不可執，此即〈二章〉注言「智慧自備，為則偽也」（《王弼集校釋》，頁 6）之意。實踐的內在根據，無須假借外求，亦不能矜尚其所無，若刻意為之，則偽生且傷自然真性，由是可見王弼《老子注》裡論「性」並不具形上義，而為形下之才性意義，或天生本能之義，故〈十二章〉注曰：「耳目口心，皆順其性也。」（《王弼集校釋》，頁 28）

除此以外，王弼注《周易》亦有與性情相關論說，文曰：

乘變化而御大器。靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪？¹⁴

不為乾元，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。¹⁵

所謂「正性命之情」、「不性其情，何能久行其正」前者與《論語釋疑》的說法相似，後者則重出其說，或可從二者語意近似處見「性」和「情」的關係。首先，關於「情」的說法，湯用彤先生認為「此言聖人得性之正，而全其真。情者實也，對偽而言。又如謂應物而有情，則此謂聖性應物而

¹⁴ [魏]王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 213，「象曰：『大哉乾元……乾道變化，各正性命。』」句下注。

¹⁵ 同上註，頁 217，「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。」句下注。

得其正也。」¹⁶又曰：「聖人體道之全，以無為心，故大明乎終始之道。大明乎終始之道，謂無幽不照，無理不格，故能率性而動，動必應理，用行捨藏，生殺予奪，均得其宜。夫如是即所謂正其性葆其真也。」¹⁷先生指出王弼以無為心，故能應物而動、無所不宜，可見王弼之所謂「大和」乃無為常道，又指出「情」即「實情」，與「偽」相對，然而若「情」屬「實」，理應合於道，何以言「正」？似乎沒有以性正情的必要。加上王弼於〈答荀融書〉言「以情從理」，而不言「以情從性」或「以情從命」，由此或可推斷，性命不一定是常道、不一定是理，能正性命的才是常道、是理，性命應屬中性義，甚或與《莊子》、嚴遵從氣稟論性屬同一脈絡。由於性命不是理，「情」亦未必屬「實」，或可從寬泛處看，以「內容」釋之，如此「性命之情」的「情」，與「不性其情」之「情」可統一從中性義的內容來看。

其次，關於「正」的釋義。「正性命之情」與「久行其正」，二者之「正」字詞性不同，亦容有不同說法。前者之「正」應以貞定論之，即貞定性命的內容；後者之「正」，是指本質，與自然同層。《老子·四十五章》：「清靜為天下正」（《王弼集校釋》，頁123），王弼言：「守靜，物之真正也。」（《王弼集校釋》，頁35）同樣以「正」說明清淨、守靜才能得物之真性，故「正」是指本質，與自然同層。《周易·乾·文言》：「知進退、存亡，而不失其正者，其唯聖人乎！」（《王弼集校釋》，頁217）此「正」即指本質，依儒者而言即屬仁義道德。郭象（約262-311）注《莊子》「承天地之正」曰：「天地以萬物為體，而萬物必以自然為正，自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此皆自然之所能，非為之所能也。不為而自能，所以為正也。故乘天地之正者，即是順萬物之性也。」¹⁸所謂「正」是指本質，即指自然，能順天地自然的本質，便能應萬物自然之性。因此「久行其正」之「正」應就本質而言，此本質是指常道的特質，依道家義理脈絡來看是指自然。

從王弼其他篇章論性情的角度來看，「性」、「情」不必與常道同層，其言「正其性情」，性情須由體證常道的方式貞定，然而亦不必為工夫所對治

¹⁶ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁104。

¹⁷ 同上註，頁98-99。

¹⁸ 〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上冊，頁20。

者，¹⁹即無須以負面義看待「性」、「情」，或用中性義論之更能切合王弼性情論。

（三）王弼詮釋「性其情」的思想內涵

王弼「性其情」的說法主要見於《論語釋疑》注解「子曰：『性相近也，習相遠也。』」句下注，文曰：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，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。若逐欲遷，故云遠也；若欲而不遷，故曰近。但近性者正，而即性非正，雖即性非正，而能使之正。譬如近火者熱，而即火非熱；雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也，熱也。能使之正者何？儀也，靜也。又知其有濃薄者。（《王弼集校釋》，頁 631-632）

若以王弼性情論思想詮釋「性其情」的說法，性的本質是「自然」，「性其情」即以自然之性引導「情」，如此方能一直體現自然的本質，在這種情況下「情」的本質亦屬「自然」，是謂「情之正」；與此相反，心有為造作則失自然真性，在這種情況下的「情」便失去「自然」，是謂「情之邪」，由是可見「情」之正邪，是取決於體證「自然」與否，如是理解「情」當屬無疑。情若能近「自然之性」，即使有所欲，仍不遷遠其性，亦屬無妨，有如《老子·六十四章》「欲不欲」（《王弼集校釋》，頁 166）以無心為欲、自然的方式滿足所欲，便不會違道傷德，此亦即向秀（約 227-272）所言「求之以道，不苟非義」之意，²⁰此求之有道之舉，是謂「情近性」。相反，若情不能近「自然之性」，逐欲遷遠其性，心為外物牽引，便非求之有道，如是便須工夫對治有心作為之意，是謂「情遠性」。

是以王弼以能否近「自然之性」來詮釋「性相近」，然而何以又謂「近性者正，而即性非正；雖即性非正，而能使之正」？那薇指出「即性非正」

¹⁹ 所謂「不必為工夫所對治者」，此意正好說明王弼「何妨是有欲」（《王弼集校釋》，頁 632）的說法，詳見下文討論。

²⁰ 見〔魏〕向秀：〈黃門郎向子期難〈養生論〉一首〉，收於〔魏〕嵇康著，戴明揚校注：《嵇康集校注》（北京：中華書局，2014年），頁 248。

是說明「只有『性』而『無情』亦『非正』」，²¹生命是整全的，不能只有性無情，然而若僅謂只有性而無情屬「非正」，則何以謂「雖即性非正，而能使之正？」林麗真、周大興先生則有不同說法，或者可從討論二人之說，釐清「性」如何使「情」得以正，林麗真先生於《王弼》言：

王弼主張「近性者正」，並強調須使「情近性」（「性其情」），以免離本趨末，流蕩失真。因為他認為「性」一開始發而為「情」時，稟氣濃旺，有儀有靜，較能約制行為使合於正善；反之，離性越遠，稟氣漸薄，後天的習染與攙雜念多，則失儀躁動，隨欲流遷，必日趨邪妄。他很巧妙地舉出「火之熱」的比喻，把性之於正，於善，比作火之於氣、於熱；謂氣與熱乃火之效，並非即是火本身；同樣地，正與善乃性之用，並非即是性本體。在他的觀念中，「體無」可以「用有」，則「性之體」之原「無正善」，並無礙於「性之用」之可「有正善」。²²

周大興先生〈王弼「性其情」的人性遠近論〉則曰：

「即性非正」與「近性者正」猶如理學家王陽明四句教中的「無善無惡心之體」與「有善有惡意之動」的關係。前者的「無」善惡並非存有論意謂的有無，而是指落實在實作用層次的無執無為，也就是說，「無」乃是一個「實踐上的概念」。「即性非正」乃是要破除對世間善惡正邪的定執成見，是針對漢魏間名教世界「以名為教（利）」批判。²³

林麗真與周大興論王弼之「性」最大不同處在於前者以經驗的氣質才性論性，後者以超越的形上天道論性，周大興先生認為二者不存有排斥性，²⁴然而何以所重不同，是否各有根據？首先，從氣稟才質論王弼「性其情」之「性」，因而有濃與薄、儀與失儀、靜與躁、正與邪之別，皇侃（488-545）《義疏》在引用王弼注文之前還有一段說明，指出「性者，生也。情者，成也。性是生而有之，故曰：『生也』。情是起欲動彰事，故曰：『成也』。」

²¹ 見許抗生等：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學出版社，1989年），頁127。

²² 林麗真：《王弼》，頁146。

²³ 周大興：〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，頁362。

²⁴ 同上註，頁357。

然性無善惡，而有濃薄。情是有欲之心，而有邪正。性既是全生而有，未涉乎用，非唯不可名為惡，亦不可目為善，故性無善惡也。」²⁵可見性是未發無善惡，²⁶情是已發涉乎用，儀靜濃薄則由氣稟決定，因此認為王弼是從生之謂性一途論「性」，主張王弼論「性」屬氣稟才性實由來有自。林麗真以稟性為體，「性之體」之原「無正善」，並無礙於「性之用」之可「有正善」，²⁷以體用論性之體用、無善惡、有善惡，大概亦源於皇侃此說。

其次，從超越形上論王弼「性其情」之「性」，因而有近於王陽明（1472-1529）「無善無惡心之體」、「有善有惡意之動」之說，此說亦可從性是未發，情是已發而得。所謂「即性非正」，若將「性」視為「理」、「自然」、「常道」，則其相即的方式應為非分解地「詭譎的相即」，從無為有為區分，是同樣的情，欲不遷是為近其性，逐欲而遷是為遠其性。相對非分解地說性與情「相即」的關係，又可從綜合與分析兩方面言之。「綜合的相即」，即性情為二物，二物合一，性情有所區分。若為「分析的相即」，即情與性屬分析關係，情是性的另一名稱，情是性的自然而然，為性表現的最高境界，性情是分析關係。²⁸依周大興先生說法，應傾向為「詭譎的相即」。然而承前文分析，若「性」不是「理」，不完全等同「自然」，而僅屬有自然之質，是否仍具超越義，性情能否以詭譎相即論之，恐怕不能成立，情性為二物，情有正邪、性無善惡。「性者，生也。情者，成也。性是生而有，故曰：『生也』。情是起欲動彰事，故曰：『成也』。」「性既是全生而有未涉

²⁵ 〔南朝梁〕皇侃：《論語集解義疏》，收於楊家駱主編：《十三經注疏補正》第14冊（臺北：世界書局，1990年），頁176。

²⁶ 劉昌佳指出「此中的『無善無惡』，並非指『生之謂性』的自然人性論所說『性無善惡』，而是指超越於善惡的層次，非所謂善也非所謂惡，如同『道』無所謂美惡一般，美惡是落入對待之後所產生出來的一種人為的價值觀，而『道』則是創生萬物的本體。」見劉昌佳：〈王弼《論語釋疑》「以無為本」的詮釋進路〉，《漢學研究》第30卷第3期（2012年9月），頁46。案：「性無善惡」是否即為超越善惡，也許還有討論空間，當「性」為中性義，只就氣稟才性言，亦可言無善惡。

²⁷ 以「無正善」說「性之體」，「有正善」說「性之用」，見林麗真：《王弼》，頁146。另外林麗真亦指出「性」只可說是一個自然、一個真樸無偽的氣稟、一個寂靜玄妙的本體。若依其不道德善惡而言，實是人人皆同，若依其氣稟多寡而言，則是人人皆異。林麗真：〈王弼《論語釋疑》中的老子義〉，《書目季刊》第22卷第3期（1988年6月），頁41。

²⁸ 分解地說「即」，與非分解地說「即」和「分析的即」、「詭譎的即」義見牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁274、278。本文是借用车先生論「相即」的觀點，說明情、理、性的關係。

乎用」，由是見「性無善惡」。王弼又指出「夫善惡之名，恆就事而顯」，²⁹可見情是已發，性是未發，而此未發亦不具超越義，偏就才性而言。

「近性者正，而即性非正」，「能使之正」，如何由此理解性情關係，或可從以下兩方面釐清「性其情」之「性」的內容。第一，根據傳統道家言性，以及王弼其他論「性」的相關說法，多屬中性義，以稟氣濃薄言性，應與道家傳統說法及王弼其他論「性」的說法一致，「性」不具超越義，只是以「自然」的方式來實現「性」，因此有「自然之性」的說法。第二，從王弼論述的方式來看，若「性」完全等同於「自然」、理、常道，則應言「性同自然」，然而王弼注《論語》僅言「則天成化，道同自然。」（《王弼集校釋》，頁 626）道同自然，性非自然，因此言「即性非正」，雖然「即性非正」，但性是以自然的方式實踐，所以「能使之正」。就好比「近火者熱，而即火非熱；雖即火非熱，而能使之熱。能使之熱者何？氣也、熱也。能使之正者何？儀也、靜也。」氣是熱的所以然，氣與火相即，氣不離火能使之熱；同理，虛靜無為、自然透過性來具體呈現，自然與性不相離，但性不是所以然，自然方是得其正的所以然，所以「即性非正」，但性是以自然的方式實現，因此不離性能使情正，故曰：「能使之正」。

尤有進者，「性非自然」與「自然之性」又屬何種關係？「性」是有具體內容的實體概念，而「自然」是更高層次的概念，所有的「性」都出自「自然」，但它不能等同於自然，自然是「自然而然」也是「自己如此」、「自己所有」的意思。至於「性」能否依自然而呈現或實現，則是主觀意志，即心能否依順自然而行。至於心和性兩者之間的關係，或可參照後來宋明儒學的思考模式，而王弼言「自然之性」是以自然為「性」的內容，顯然與儒家以仁義為性的內容不同，更可能的是包涵氣質之性、仁義之性等內容。

²⁹ 皇侃《義疏》在引用王弼注文前說明：「性者，生也。情者，成也。性是生而有之，故曰：『生也』。情是起欲動彰事，故曰：『成也』。然性無善惡，而有濃薄。情是有欲之心，而有邪正。性既是全生而有，未涉乎用，非唯不可名為惡，亦不可目為善，故性無善惡也。所以知然者，夫善惡之名，恆就事而顯。……情有邪正者，情既是事，若逐欲流遷，其事則邪。若欲當於理，其事則正。故情不得不有邪有正也。」見〔南朝梁〕皇侃：《論語集解義疏》，頁 176。

三、王弼「性其情」的接續與詮釋轉折

既明王弼論性情的思想內涵，則可進一步比較王弼詮解《論語》「性相近也，習相遠也」的詮釋轉折，繼而從中比較儒道論「性其情」的異同，以見當代詮釋王弼「性其情」可以討論的空間。

(一)《論語》與王弼論性情的異同

《論語》言「性」既有從超越義的天道言性，亦有從經驗義的習性言性，文曰：

子貢曰：「夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《公冶長》）³⁰

子曰：「性相近也，習相遠也。」（《陽貨》）³¹

首先，就超越義的性而言，孔子所言性與天道，不可得而聞，是因為性與天道需要通過實踐來體證，故其所謂「性」是與天道同層，而為天地之性，是從仁義道德言之，故朱注曰：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。」³²此性自天道而有，人能盡其性，即能與天道相通。此天道，即天理自然，而朱子（1130-1200）之所謂「天理自然」，並非指天道、天理僅以自然為其內容，就其客觀、普遍的一面言之是指天理無心不偏私，其主體實踐的一面來說，終極要成全的內容仍不離仁義道德，此與道家以無為無不為之自然為常道的內容並不同。其次，就經驗義之性而論，孔子言「性相近，習相遠」，是從習性言性，故朱注曰：「此所謂性，兼氣質而言者也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠也。但習於善則善，習於惡則惡，於是始相遠耳。」³³從實踐道德根源論性本無不同，猶如《孟子》之言四端之心人皆有之，³⁴此道德本性是具有普遍性，故不甚相遠；然而氣稟才質之性則不同，因應個人習性的不同而有善惡差別，因此而言習相遠。

³⁰ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，2000年），頁79。

³¹ 同上註，頁175。

³² 同上註，頁79。

³³ 同上註，頁175-176。

³⁴ 朱子亦於「性相近也，習相遠也」句下注引程子曰：「此言氣質之性。非言性之本也。若言其本，則性即是理，理無不善，孟子之言性善是也。何相近之有哉？」同上註，頁176。

由經驗論的生之謂性，與超越義上的形上性與天道，實不相互排斥，《論語》言「性相近」之性亦偏屬氣質稟性的一面，王弼注解此章亦從才性義釋之，王弼對於孔子言「性」之所以遠近不同，亦由於稟性有異，文曰：

孔子曰：「性相近也。」若全同也，相近之辭不生；若全異也，相近之辭亦不得立。今云近者，有同有異，取其共是。無善無惡則同也，有濃有薄則異也，雖異而未相遠，故曰：「近也」。（《王弼集校釋》，頁 631-632）

王弼明白指出眾人之性有同有異，但並非全同或全異，因而「相近」之辭方可成立，所同是在於無善無惡的一面，所異是由於稟氣有濃薄差異，可見其「性」屬氣稟，不具超越義而屬中性義。所謂「性其情」只是由於「性」是以自然的方式實現，情能近自然之性，便是情之正；相反，情不能近自然之性，矜尚之心一生便失自然本真，是謂情之邪。情之正邪，取決於能否近自然之性，所以真正能正其情的是自然，而不是性。

（二）以仁義為性的儒道義理分際

或曰，王弼「性其情」之說見於《論語釋疑》詮解「性相近」句下注，「性相近」在《論語》之中偏向氣質之性，王弼另於注《易》時亦曾言：「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。」（《王弼集校釋》，頁 217）其注解原文為〈乾·文言〉：「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。」《周易》乾道性命，均本於仁義道德，王弼此言「性其情」是否與《論語釋疑》之說相同？成玄英（約 601-690）疏郭象《莊子注》亦曾引王弼「性其情」之說證其「率性任情」，或能從其引證內容了解王弼注《易》時論「性其情」的內涵，文曰：

夫曾參史魚楊朱墨翟，此四子行仁義者，蓋率性任情，稟之天命，譬彼駢枝，非由學得。而惑者睹曾史之仁義，言放效之可成；聞離曠之聰明，謂庶幾之必致；豈知造物而亭毒之乎！故王弼注《易》云：「不性其情，焉能久行其政」，斯之謂也。³⁵

³⁵ 見〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上冊，頁 328。王孝魚整理之《莊子集釋》言：「焉能久行其致」，王弼注《易》作「何能久行其正」，〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《南華真經注疏》，收於嚴靈峯編：《無求備齋莊子集成

成玄英疏解郭象《莊子注》任其性命之說而言「率性任情」，並引王弼「性其情」之說佐證。疏文裡成玄英雖引曾參、史魚、楊朱、墨翟仁義之舉而言「率性任情」，以仁義為性，然而亦舉離朱之目明、師曠之耳聰為例，以耳聰目明為性，可見性仍屬傳統生之為性義，情性並說，應同屬中性義。成玄英引王弼「性其情」之說說明所率之性情屬氣稟才性，即使言「稟之天命」，其言天命亦是氣化之天命，所以又言「性者，稟生之理。」³⁶可見王弼、成玄英論「性」同屬氣稟之中性義。

從漢代嚴遵注《老》便以仁義為氣稟之性的內容，故曰：「所稟於道，而成形體，萬方殊類，人物男女，聖智勇怯，小大脩短，仁廉貪酷，強弱輕重，聲色狀貌，精粗高下，謂之性。」³⁷又曰：「人物稟假，受有多少，性有精粗……或為小人，或為君子，變化分離，剖判為數等。故有道人，有德人，有仁人，有義人，有禮人。」³⁸性命稟於道德，³⁹人之所以有不同面相的表現、高下的差別，全在於稟氣不同所致，隨著稟受內容的不同、多寡而有別，君子、小人、仁人、義人、禮人亦自此而出，以氣言性，因而見其特殊性，屬中性義。王弼論仁義的根據亦從氣稟才性說明，故言「聖智，才之善也。仁義，行之善也。」（《王弼集校釋》，頁 45）「夫聖智，才之傑也；仁義，行之大者也。」（《王弼集校釋》，頁 199）清楚指出稟氣之中最傑出的便是「聖智」，行為之中最美好的便是「仁義」，由是嚴判聖智、仁義之別，故曰「仁不得謂之聖」（《王弼集校釋》，頁 199），此與儒者以仁義為聖的內容大有不同。王弼《論語釋疑》直言「自然親愛為孝，推愛及物為仁也。」（《王弼集校釋》，頁 621）認為實踐孝、仁的根據在於氣稟才性，仁義的呈現並無普遍性，所以仁義本身並非常道，只能是言行表現美好的一面，可見仁義聖智於王弼而言乃稟性的內容，屬中性義。及至郭

初編》第 3 冊（臺北：藝文印書館，1972 年），頁 394，以及〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，曹礎基、黃蘭發點校：《南華真經注疏》上冊（北京：中華書局，1998 年），頁 109，「致」均作「政」，遂改「致」為「政」。

³⁶ 〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏，〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上冊，頁 365。

³⁷ 〔漢〕嚴遵著，王德有點校：《老子指歸》，頁 45。

³⁸ 同上註，頁 3。

³⁹ 嚴遵所謂「道德」同於《老子》之道德自然，異於儒者之仁義道德。見楊穎詩：《老子思想詮釋的開展——從先秦到魏晉階段》，頁 202-205。

象言仁義，亦從稟受才性論之，言「仁義自是人之情性」、⁴⁰「夫曾史性長於仁耳，而性不長者橫復慕之，慕之而仁，仁已偽矣。天下未嘗慕桀跖而必慕曾史，則曾史之簧鼓天下，使失其真性，甚於桀跖也。」⁴¹仁義雖為性情的內容，但並非人人皆可稟得仁義，有的人特別長於表現仁義，稟得較少仁義之性，或沒有仁義之性的人矜尚仁義只會使之失其真性，有違自然，可見仁義只屬特殊性，而無《孟子》人皆有之的普遍性，故郭象從氣稟言性，縱言仁義亦與儒者不同。

由以上討論可見王弼即使注《易》是言「性其情」，又以仁義為才性的內容，然而王弼論性乃屬中性義，而不若儒者以性為超越義，其言仁義亦屬稟氣才性，與嚴遵、郭象、成玄英論仁義屬同一脈絡，隨著稟性不同而有多寡濃薄之別。進一步而言，王弼雖言「性其情」，以仁義為性的內容，然而不是以儒家義理為其性情論的內涵，仁義不為儒家所專屬，儒家從正面繼承周文論仁義，道家從反省周文流弊處回應周文疲弊的問題言絕棄仁義，⁴²先秦諸子除卻儒、道外，墨、法等諸子亦論仁義，可見不能依此推論王弼性情論兼綜孔老、融通儒道。

（三）王弼與伊川「性其情」之對比

朱子指出「性其情」乃王弼語，程伊川（1033-1107）雖同言「性其情」，卻有不同說法，⁴³下文將比較二人之說，以見異同，伊川〈顏子所好何學論〉曰：

天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜。其未發也五性具焉，曰：「仁義禮智信」。形既生矣，外物觸其形而動於中矣。其中動而七情出焉，曰：「喜怒哀懼愛惡欲」。情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者約其情使合於中，正其心，養其性，故曰：「性

⁴⁰ [晉]郭象注，[唐]成玄英疏，[清]郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》上冊，頁318。

⁴¹ 同上註，頁315。

⁴² 關於周文疲弊之說，見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁89。

⁴³ 朱子〈答胡季隨十〉曰：「性其情乃王輔嗣之語，而伊洛用之，亦曰以性之理節其情，而不一之於流動之域耳。以意逆志，而不以詞害焉，似亦無甚害也。」見[宋]朱熹著，陳俊民校訂：《朱子文集》第5冊（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），頁2520。

其情」。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰：「情其性」。⁴⁴

伊川的性情論，明辨理氣，明顯以情為工夫對治對象，以性引導情，言「未發也五性具，曰：『仁義禮智信』」，以性為未發，且以仁義禮智信為性的內容，性即是理而無所不善，具形上超越義，是道德實踐的根據。情為已發，乃有感於內而表現在外之七情，喜怒哀懼愛惡欲乃其內容，屬形下經驗義，情乃工夫對治對象。眾人因無存心養性的工夫，縱情失性而不知，是謂「情其性」，由情主導生命；聖人則能正心養性，不為外物所牽引，是謂「性其情」，由性主導生命。

王弼論性，與理、自然、常道不同，屬形而下結構之理，若就人而論即就才性而言。王弼論情不與性對舉，即情不為性之對治者，不僅《論語釋疑》、《周易注》「性其情」之說如此，《周易注》：「若能不距而納，順物之情，以通庶志，則得吉而无咎矣。」（《王弼集校釋》，頁 451）以情為可順的內容，並非工夫對治的對象。《老子注》言「聖人達自然之至，暢萬物之情」（《王弼集校釋》，頁 77）是就聖人體道來說，暢通萬物的實情，此「情」是就真實內容而言，於臣民而言則指生命內容，並無負面義。又如「心無所別析，意無所美惡，猶然其情不可覩。」（《王弼集校釋》，頁 47）⁴⁵「情」仍是指內容，非工夫所對治者。綜觀而言，王弼論「情」不為工夫對治對象，情只要能近自然之性，用自然的方式實踐，即屬正而非邪，故主張「聖人有情」，即使是「欲」亦未被王弼排斥在外。因為只要是實踐的真實內容與稟性相近，即使有欲，亦是以自然的方式來滿足其欲，此義與《老子》「欲不欲」、「學不學」（《王弼集校釋》，頁 166），「為無為」、「事無事」、「味無味」（《王弼集校釋》，頁 164）以自然無為的方式來滿足所要、學習、做事，不以刻意有為的方式來實踐，皆屬同一義理脈絡，故曰「何妨是有欲」。

王弼論「性其情」與其詮解《老子》、《周易》說法甚為一致，性情皆非形而上者，只是性以自然的方式實踐，自然之性能引導情使之不流於有

⁴⁴ 〔宋〕程頤：〈顏子所好何學論〉，收於〔宋〕程灝、程頤著，王孝魚點校：《二程集》上冊（北京：中華書局，2008年），頁 577。

⁴⁵ 「意無所美惡」之「美惡」本作「好欲」，今據《古逸叢書》本校改，見〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 50。

為造作，能近自然之性，便是正，是謂「情之正」；相反，若不能近自然之性，流蕩失其真性，則屬邪，是謂「情之邪」，若能「性其情」則不妨有欲。王弼與伊川同言性其情，然而王弼之性不具超越義，而為稟氣所有，不論性、情，均以自然的方式實踐，所以能使其正者，是自然常道。與王弼不同，伊川借用王弼說法，以仁義禮智信為性，性即是理、常道，具超越義；情為流蕩失真者，是被對治對象，因此其言「性其情」是主從關係，性使情得以正。王弼論說繼承傳統道家說法，以自然常道為實踐根據，儒者以仁義道德為萬物實踐根據，二者有著本質的不同，亦是儒道之所以異。

四、結論

透過討論可以發現王弼「性其情」的特色有三，第一，從王弼性情論的內容來看：王弼「性其情」之說從氣稟論性，以因順無為的方式實現稟性內容，實以自然為其本，故其性不與自然常道同層，然而因著性是以自然的方式實踐，若情能近性，即能得正，是謂「性其情」，在這種情況下情不是被性所對治的內容，能使情得正的所以然是自然而非性，故曰：「雖即性非正，而能使之正」。「性」與「情」在王弼理論下屬中性義，而非超越義之根據與工夫被對治者的關係。第二，從王弼性情論對道家思想的接續來看：以稟氣論性自《莊子》有之，兩漢嚴遵更明確將仁義禮智信列入稟性內容，說明現實種種差異，及至魏晉王弼、郭象詮釋儒道經典，亦從稟氣論性，以此說明自然與名教的關係，可見王弼「性其情」的說法實繼承傳統道家論性的義理脈絡。第三，從王弼性情論與其思想體系來看，王弼「即性非正」是否與「近性者正」相互矛盾，經由討論可知「性」不全等同於「自然」，但自然之性可以「近性者正」，其所以然是「自然」而非「性」，所以「即性非正」，因此其說並非自相矛盾，而且王弼注《老》、注《易》、詮釋《論語》之性是就稟氣而言，同是以自然的方式實踐其性，情亦不具負面義而被工夫對治，可見王弼思想之一致性。

從比較儒道思想異同亦能看出王弼「性其情」之說的特色。首先，王弼《論語釋疑》以及注《易》均言「性其情」，於《老子注》亦以聖賢仁義為性的內容，然而其論性與儒者不同，並非以仁義道德為實踐根據，而是以自然為本，若謂王弼「性其情」之說是為了調會自然與名教，也許需要更多文本說明才能證成其說。其次，比較王弼與伊川「性其情」之說除了能辨清儒道義理分際，更能從另一角度反思王弼「性其情」的當代詮釋。

宋儒「性情之辨」肇端於李翱（772-841）〈復性書〉「滅情」以「復性」，強調性情之辨，以「情」為被對治的對象，以及情由性生，性由情見的看法，也都成為理學「性其情」的基本思路，伊川在李翱的論述基礎上，作了更精準的分析，於〈顏子所好何學論〉區分「性其情」、「情其性」，其性情之辨，已觸及理氣論、工夫論等問題，及到後來朱子「中和新說」與〈仁說〉確立後，提出系統性的說明，影響至明末，及至韓國儒學。⁴⁶伊川「性其情」之說為其性情理論重點所在，然而王弼理論學說並不以「性其情」為主，而是「崇本息末」，以無為本，因順萬物之性來實現自然價值意義，後人詮釋王弼性情論，或受宋儒後設研究影響，偏向以超越層面的形上天道理解王弼「性其情」之「性」，甚或認為其「情」為工夫所對治的對象，凡此等問題正是詮釋王弼思想所需正視之處。

由王弼性情論源起、終趣看其哲學意義亦可以兩方面總結之，第一，從王弼性情論與魏晉玄學「自然與名教」的議題關係來看：王弼以自然為性、情的根據與其「名教本於自然」的名教觀相應，王弼以自然為本，崇本舉末來成全仁義等名教內容，方能「仁義可顯，禮敬可彰」、「各任其真，事用其誠，則仁德厚焉，行義正焉，禮敬清焉。」（《王弼集校釋》，頁95）⁴⁷可見其性情論同時回應兩漢以還名教危機，性情均出於自然，便能避免情不及禮或情過於禮的問題。⁴⁸第二，從王弼性情論與融合儒道此後設研究來看：「儒道會通」乃近代研究魏晉玄學的主要議題，⁴⁹王弼性情論以自然論

⁴⁶ 宋儒性情之辨，見林月惠：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年），頁67-70。

⁴⁷ 關於王弼「名教本於自然」說法詳見楊穎詩：《老子思想詮釋的開展——從先秦到魏晉階段》，頁356-370。

⁴⁸ 審查意見指出「理解王弼玄學的核心問題是如何源起和流變，才能掌握到王弼『性其情』的基源問題，旨在解決兩漢魏晉以來『自然』與『名教』之衝突與調和。在道德禮法之治中，稱情立文是合乎人性自然的合理關係，避免在情禮關係中，情不及禮或情過於禮。王弼企圖論證出『名教出於自然』，這是『性其情』原發性的問題所在。」感謝匿名審查委員意見，讓筆者反思王弼性情論與自然與名教議題關係。

⁴⁹ 湯用彤先生最早提出魏晉玄學以「自然與名教」會通儒道思想，然而玄學能否會通儒道思想仍然存有很大討論空間。湯用彤先生認為玄學實難調和儒道，牟宗三先生亦指出玄學不能會通儒道，莊耀郎先生更提出歷來所謂「儒道會通」的觀點有重新檢視的必要。相關說法分別見湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁39；牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，2002年），頁124、360；莊耀郎：〈魏晉「名教與自然」義蘊之溯源與開展〉，收於黃啟方主編：《世新五十學術專書——文學、思想與社會》（臺北：世新大學，2006

性情，屬道家義理脈絡，縱然注《易》、《論語》，亦言聖人有情、「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」。⁵⁰然而其說是否真要調和儒道、會通孔老，還是藉著注解經典闡述道家義理，還有商榷空間，畢竟能不能會通儒道和要不要會通是不同層面的問題，此問題亦須全面檢討玄學家性情論、名教觀、聖人論等內容方可進一步釐清。

【責任編校：郭千綾、蔡嘉華】

徵引文獻

專著

- 〔漢〕嚴遵 Yan Zun 著，王德有 Wang Deyou 點校：《老子指歸》*Laozi zhigui*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2011 年。
- 〔魏〕王弼 Wang Bi 著，樓宇烈 Lou Yulie 校釋：《王弼集校釋》*Wang Bi ji jiaoshi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2012 年。
- 〔魏〕嵇康 Ji Kang 著，戴明揚 Dai Mingyang 校注：《嵇康集校注》*Ji Kang ji jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2014 年。
- 〔晉〕郭象 Guo Xiang 注，〔唐〕成玄英 Cheng Xuanying 疏：《南華真經注疏》*Nanhua zhenjing zhushu*，收入嚴靈峯 Yan Lingfeng 編：《無求備齋莊子集成初編》*Wuqiubeizhai Zhuangzi jicheng chubian* 第 3 冊，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1972 年。
- 〔晉〕郭象 Guo Xiang 注，〔唐〕成玄英 Cheng Xuanying 疏，〔清〕郭慶藩 Guo Qingfan 編，王孝魚 Wang Xiaoyu 整理：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi* 上下冊，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，1993 年。
- 〔晉〕郭象 Guo Xiang 注，〔唐〕成玄英 Cheng Xuanying 疏，曹礎基 Cao Chuji、黃蘭發 Huang Lanfa 點校：《南華真經注疏》*Nanhua zhenjing zhushu* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1998 年。
- 〔晉〕陳壽 Chen Shou：《三國志》*Sanguozhi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2008 年。

年），頁 36-37、79。

⁵⁰ 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》上冊（北京：中華書局，2009 年），頁 235。

- 〔南朝宋〕劉義慶 Liu Yiqing 著，〔南朝梁〕劉孝標 Liu Xiaobiao 注，余嘉錫 Yu Jiayi 箋疏：《世說新語箋疏》，*Shishuo xinyu jianshu* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2009 年。
- 〔南朝梁〕皇侃 Huang Kan：《論語集解義疏》*Lunyu jijie yishu*，收入楊家駱 Yang Jialuo 主編：《十三經注疏補正》*Shisanjing zhushu buzheng* 第 14 冊，臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1990 年。
- 〔宋〕程灝 Cheng Hao、程頤 Cheng Yi 著，王孝魚 Wang Xiaoyu 點校：《二程集》*Er Cheng ji* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2008 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：鵝湖出版社 Ehu chubanshe，2000 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi 著，陳俊民 Chen Junmin 校訂：《朱子文集》*Zhuzi wenji* 第 5 冊，臺北 Taipei：財團法人德富文教基金會 Caituan faren defu wenjiao jijinhui，2000 年。
- 牟宗三 Mou Zongsan：《圓善論》*Yuan shan lun*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1996 年。
- ：《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiujiang*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1999 年。
- ：《才性與玄理》*Caixing yu xuanli*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2002 年。
- 吳冠宏 Wu Guan hong：《走向嵇康——從情之有無到氣通內外》*Zouxiang Ji Kang: cong qing zhi youwu dao qitong neiwai*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2015 年。
- 林月惠 Lin Yuehui：《異曲同調——朱子學與朝鮮性理學》*Yiqu tongdiao: Zhuzixue yu chaoxian xinglixue*，臺北 Taipei：國立臺灣大學出版中心 Guoli taiwan daxue chuban zhongxin，2010 年。
- 林麗真 Lin Lizhen：《王弼》*Wang Bi*，臺北 Taipei：東大圖書 Dongda tushu，2008 年。
- 袁保新 Yuan Baoxin：《老子哲學之詮釋與重建》*Laozi zhexue zhi quanshi yu chongjian*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1997 年。

- 袁保新 Yuan Baoxin：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》*Cong Haidege, Laozi, Mengzi dao dangdai xinruxue*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2008 年。
- 莊耀郎 Zhuang Yaolang：《王弼玄學》*Wang Bi xuanxue*，新北 New Taipei：花木蘭文化出版社 Huamulan wenhua chubanshe，2011 年。
- 許抗生 Xu Kangsheng 等：《魏晉玄學史》*Weijin xuanxueshi*，西安 Xian：陝西師範大學出版社 Shanxi shifan daxue chubanshe，1989 年。
- 湯用彤 Tang Yongtong：《魏晉玄學論稿》*Weijin xuanxue lungao*，收入湯用彤 Tang Yongtong 著，湯一介 Tang Yijie 主編：《湯用彤全集》*Tang Yongtong quanji* 卷 6，新北 New Taipei：佛光文化事業有限公司 Foguang wenhua shiye youxiangongsi，2001 年。
- 楊穎詩 Yang Yingshi：《老子思想詮釋的開展——從先秦到魏晉階段》*Laozi sixiang quanshi de kaizhan: cong xianqin dao weijin jieduan*，臺北 Taipei：文史哲出版社 Wenshizhe chubanshe，2017 年。

期刊與專書論文

- 周大興 Zhou Daxing：〈王弼「性其情」的人性遠近論〉“Wang Bi ‘xingqiqing’ de renxing yuanjinlun”，《中國文哲研究集刊》*Zhongguo wenzhe yanjiu jikan* 第 16 期，2000 年 3 月。
- 林麗真 Lin Lizhen：〈王弼《論語釋疑》中的老子義〉“Wang Bi *Lunyu shiyi zhong de Laozi yi*”，《書目季刊》*Shumu jikan* 第 22 卷第 3 期，1988 年 6 月。
- 莊耀郎 Zhuang Yaolang：〈魏晉「名教與自然」義蘊之溯源與開展〉“Weijin ‘mingjiao yu ziran’ yiyun zhi suyuan yu kaizhan”，收入黃啟方 Huang Qifang 主編：《世新五十學術專書——文學、思想與社會》*Shixin wushi xueshu zhuanshu: wenxue, sixiang yu shehui*，臺北 Taipei：世新大學 Shixin daxue，2006 年。
- 劉昌佳 Liu Changjia：〈王弼《論語釋疑》「以無為本」的詮釋進路〉“Wang Bi *Lunyu shiyi* ‘yiwu weiben’ de quanshi jinlu”，《漢學研究》*Hanxue yanjiu* 第 30 卷第 3 期，2012 年 9 月。