止善 第十期 一般論文
2011 年 6 月 75-86 頁
朝陽科技大學通識教育中心

# 論王弼之無的形而上學

**伍至學**

華梵大學哲學系副教授

## 摘 要

本文以詮釋學與比較哲學的進路，探討王弼哲學之「無」的概念內涵。希望透過現代中國哲學的詮釋呈顯古代哲學概念在現代語境下的轉化，思索現代漢語哲學語彙的語義界定與運用。經由分析釐清諸種不同關於「無」之現代詮解，試圖尋求王弼之無的形而上學之定位。

**關鍵辭：王弼、無、形而上學、詮釋學、海德格**

* 本文於 2011.03.16.收稿，04.13.外審通過，06.13.修訂後刊登。

現代中國學界對於中國古代哲學的反思，是從文本(text)與詮釋(interpretation)之間的辨證展開的學術研究，知識建構的意味重，體驗踐履的意味輕。這標示著中國哲學進入學術討論場域構築知識體系的特色。而詮釋作爲一種理解活動的體現，一種意義的生成播散，在現代思想的脈絡下又總是以東西比較哲學爲其視域的。因此，現代中國哲學界對於古典中國哲學的探究，其詮釋往往參酌西方哲學的概念與架構，如此洞察幽微，自成一家之言，形成百家爭鳴的情況。中國古代哲學研究可以說基本上是以中西哲學對話的方式進行的，直接或間接地都與西方哲學有所聯繫。在中西思想的激盪與交談之下，「舊學商量加邃密，新知涵養轉深沉」（朱熹詩），以文本爲基礎，現代詮釋重新開拓了古典哲學的文本的新的意義境域。但不可否認的是，諸種文本的詮釋彼此也充滿著詮釋的衝突與緊張。從詮釋學的觀點來看，此種對傳統中國哲學的詮釋衝突暨是多元差異的對比結構，也蘊含著視域之融合(fusion of horizons)的創造可能性。本文以王弼關於「以無爲本」的形而上學的現代詮釋爲論述主題，分別討論當代中文學界的詮釋差異，描繪各種不同詮釋的思想地圖，試圖重新闡明王弼之無的哲學奧蘊。從這個意義上講，本文的進路是詮釋學(hermeneutics)的 [1]。

## （一）

(1) 首先我們討論勞思光的詮釋。王弼之「以無爲本」乃是以無爲道，故將此「無」定位爲形而上學(metaphysics)之道的境域。無乃形而上之無，有乃形而下之萬物，道（無）與萬物（有）分屬異質的兩層。無的形而上學是王弼哲學範疇體系的核心 [2]。

> 王弼之思想方向，係老子之方向，故基本論點是以「道」為實有(Reality)，又視「道」與「無」為同一事。邢昺論語正義引王弼「論語釋疑」之言云：「道者，無之稱也；無不通也，無不由也，況之曰道。寂然無體，不可為象。」(《論語注疏》，卷七)此所謂「不可為象」，是指「現象」說；「實有」本身不是一「現象」，故言「不可為象」。而此超現象之「實有」，在王弼即以為是「無」；至於「道」字乃對「無」之稱號；以表示其為普通

[1] 此種詮釋學進路的反思，比較具有代表性的論述可參考康中乾，《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》（北京：人民出版社，2003），頁 161-167。劉季冬，〈王弼“以無爲本”中“無”的詮釋〉，《中山大學學報論叢》，25 卷 4 期，2005 年。

[2] 關於王弼哲學的範疇體系，參考湯一介，《郭象與魏晉玄學》（武漢：湖北人民出版社，1983），頁 269-279。

> 規律—所謂「無不通」,「無不由」。因此，吾人可知，王弼所持之「道」，一方面是「無」，一方面是則是現象共循之規律。此規律自是一「實有」，但非現象意義之「有」；換言之，是“Reality ”而非“Existence”。此乃早期形上學思想中例有之分劃，並無詭異成分。[3]

此處以現象共循之「規律」解無，但無作爲一種形而上學的規律或法則究竟意指爲何，並未明確言之。此外必須說明的是此處所言之形而上學，乃是西方傳統形而上學之理論型態，「實有」型態之形而上學，其基本架構爲實有與現象之二分。此種思辯分解之形而上學與傳統中國哲學之道器不二體用一源之形上圓融智慧實有所根本差異。

(2) 若以康德先驗哲學的詮釋架構來看，亦可定位王弼的形而上之無。康德曾將無區分爲以下四種，(A)沒有對象的空洞的概念（ens rationis；如智思物之概念）；(B)一概念之空無對象（nihil privativum；如否定）；(C)沒有對象的空洞的〔純粹〕直覺（ens imaginarium；如純粹空間與時間）；(D)沒有概念的空無對象（nihil negativum；以概念不可能無而無對象，如自相矛盾的概念）。此乃先驗哲學之無的範疇表 [4]。由此觀之，形而上之無乃是「沒有對象的空洞的概念」(ens rationis)，沒有對象表示其沒有經驗對象與之對應，所以說是一空洞的概念。依照康德，此類傳統形而上學的概念離開具體的現象界，缺乏經驗實在性，故形成超驗幻象，成爲批判哲學的批判對象。但從王弼哲學視域觀之，形而上之無作爲一種 ens rationis，卻是實有其真實對象的，故無任何貶抑，反而是一正面概念。就此而言，勞思光所採取之詮釋亦同於康德之貶低形而上學的立場。

> 故就形上學觀念而論，老子論「道」，是以三義為主，第一：萬物無常，而「道」為常；第二：「道」超越現象界，具無限性；第三：「道」又支配現象界，運行於萬物萬象之中。此即莊子後學者天下篇時，所稱「建之以常，无，有」也。王注亦環繞此三義而立說，雖多浮詞，大旨則合。就此而論，王注可說能明老子之形上學觀念，與兩漢知識份子之喜談荒謬宇宙論不同。[5]

[3] 勞思光，《新編中國哲學史（二）》（臺北：三民書局，1999），頁 171。
[4] Kant，*Critique of Pure Reason*，A291/B347。康德，《純粹理性批判》，A291/B347。
[5] 勞思光，《新編中國哲學史（二）》，頁 174。

簡言之，王弼之無的形而上學與漢代宇宙論有所區分，但基本上仍是實有的形而上學。漢代宇宙論的特色在於經驗意義之宇宙創生歷程，而王弼之無正試圖擺脫此一經驗發生過程，回歸形上本源，形而上之無正是創生實體的消解。在此「無生有」如何可能的問題並未闡述。

## （二）

(1) 其次我們討論馮友蘭的詮釋。馮友蘭基本上是以柏拉圖式的共相(universal)詮釋王弼形而上之無。他從邏輯的思路推演無作爲共相，故「抽象的有就是無」。如此之無是抽象的，無具體內容的。無的內容只是「沒有規定」即無規定性，因爲只要有所規定，就會落於具體的物的層次[6]。萬物的分殊就在於物物各具有不同之規定性，無規定性即是一般，非特殊個別之物，抽象之共相。

> 這個「一切」，中國哲學叫「天地」或「萬物」或「天地萬物」。不過這些名都是集體名詞。如果用一個類名，那就是「有」。為了區別於這一類名的「有」，中國哲學稱天地萬物為「群有」或「眾有」。「有」是一個最大的類名，它的內涵就很難說了。因為天地萬物除了它們都「存在」以外，就沒有別的共同性質了。所以這個最高類，就只能稱為「有」，這個最高類的規定性，就是「沒有規定」。所以「有」這個名的內涵就是沒有規定性。實際上沒有、也不可能有沒有任何規定性的東西。這就是說實際上沒有、也不可能有不是任何東西的東西，這樣也就是無了，直接了當地說，抽象的有就是無。從邏輯上說，一個名的外延越大，它的內涵就越少，在理論上說「有」這個名的外延最大，可以說是「至大無外」，它的內涵就越少，少至等於零，既然它的內涵等於零，它的外延也就等於零，這也就是無。《老子》和玄學貴無派把「道」相當於「無」，所以強調「道」是「無名」。《老子》（帛書本）第一章最末一句：「二者同出，異名同謂，玄之又玄，眾妙之門」。兩者就是有、無。有無是「異名同謂」，這真是有點玄之又玄，玄學的玄字，是由此而來。其實照上邊所說的，這並沒有什麼玄，這是人們生活中的事情所應有的含義，不過人們沒有加以分析。這就叫「百姓日用而不知」。

[6] 馮友蘭此說對大陸學界影響甚深，最近新出的哲學史亦採此說。參見復旦大學哲學系中國哲學教研室編，《中國古代哲學史》上冊（上海：上海古籍出版社，2006），頁 245。

這是一個概括的說明。了解這個說明就可以知道玄學家們並不是隨便使用有、無這兩個名詞。不過他們可能沒有想得這麼清楚，至少是沒有說得這麼清楚，他們只是用了「辯名析理」的方法，照這個方法，沒有規定性就是無名。比如《老子》第一章開宗明義就說：「道，可道非常道。名，可名非常名」，指的就是這個情況。每一個名言，都代表一種規定性，所謂常道常名，沒有規定性，所以就不可說不可名。就這一方面說，有就是無了。所以，第一章和末尾就說有、無是「異名同謂」[7]。

(2) 馮友蘭的詮釋預設柏拉圖的兩個世界理論，故預設了特殊與普遍，個別與一般，殊相與共相之區別。問題在於王弼雖以無爲本，以無爲體，但是本末體用並未割裂。雖然以「沒有規定」界定共相內容，顯示了無的否定性。從對世界之感性與理性的二重區分可以看出，馮友蘭是將王弼之無的形而上學理解爲西方傳統形而上學的形態，而不是另一種中國哲學基於本源與生衍兩分之基礎上的發生論形而上學[8]。馮友蘭的詮釋乃是立基於新實在論之立場。

## （三）

(1) 接下來我們討論陳來的詮釋。他的觀點是以黑格爾思辨形而上學之範疇論中的「純粹的無」範疇界定王弼的形而上之無。基本上陳來仍是師承馮友蘭之說，只是他更強調無作爲一個存有論的範疇(category)。此無是「一般的無」，抽象的純粹的無。

> 玄學的「玄」究竟指什麼？黑格爾上述思想對我們把握這一點可以有所啟發。實際上，貴無論的最高範疇「無」，就是由「無為」、「無形」、「無名」、「無音」、「無聲」等等特定的有限的無中抽象出來的「一般的無」。若對比黑格爾所說，玄學所謂無音、無聲、無形、無象、無功、無名、無譽、無為、無事，雖然比無一百塊錢來得廣泛些，但相對於「無」來說都是獲得了一個規定了的內容，屬於「規定了的無」，而貴無論的「無」正是作為這一切特殊的無的進一步抽象。這個被玄學視為本體的無，相當於黑格爾所謂「純無」的意義，即它是一個抽象的，一般的無。而無形、無名、

[7] 馮友蘭，〈魏晉玄學貴無論關於有無的理論〉，《北京大學學報》1986 年 1 期，頁 11-12。
[8] 倪梁康，〈零與形而上學——從數學、佛學、道學到現象學的有無之思〉，《同濟大學學報》17 卷 1 期，2006 年 2 月，頁 5。

> 無為、無事則是某種規定物、某一內容的無。
>
> 由此，從共相與殊相，從一般和個別的方面來看，「無」並不是普遍意義上的一般或共相，它只是一個特定的一般，即無的一般，而不是指人的一般、桌子的一般等等。這個「一般的無」顯然蘊含了與玄學思潮的中心觀念「無為」的直接關聯。
>
> 而作為論證的目的—「無」這一最高範疇並不是僅僅從追求本體的無規定中得出來的。玄學的真正思想線索應當是，爲了論證在社會生活中必須以「無為」為本，就需要普遍地論證宇宙及其每一部分都必須以「無」為根據，貴無論歸根到底是要從「無」落實到「無為」。這種關係，在表述的邏輯上，用傳統哲學的語言說，「無」是無的「本體」;「無為」是無的「發用」或「流行」。因此，「無」作為高度的抽象是貴無論用來從更加普遍的意義上、從本體論上爲社會事務的無為確立根據。根據這一立場，《晉書・王衍傳》那句話究竟是「天地萬物以無為本」，還是「天地萬物以無為為本」，在實質上沒有什麼差別。[9]

(2) 但與馮友蘭不同的是陳來更強調王弼之無的形而上學的實踐性格，所以「無」與「無爲」之間具有本質聯繫，由此彰顯中國哲學作爲生命實踐之學的特色。馮友蘭與陳來的詮釋共同特點在於從認識論進路通往形而上學的建構。

## （四）

接著必須談到的是王葆玹的詮釋。他嘗試以普羅提諾的太一(the One)與王弼之無相互比觀。從西方形而上學史來說，普羅提諾的太一更超越於存在，如果說共相或範疇仍是存有論(ontology)的概念，則太一顯然不同於存有論的思路。無與太一都具有超越名言的密契維度。

> 普羅提諾(Plotinus)的活動時間約在公元二〇五年至二七〇年，與中國王弼恰為同時。前者的風格是「從特殊的開始，說來說去總是不斷地回到同一的根本觀念」，「他並不從對象的特性去了解對象；而是把對象歸結到統一上去，同時強調實體，貶抑現象」；後者則稱讚「老子之書，其幾乎可一言

[9] 陳來，〈魏晉哲學的“有” “無”範疇新探〉，《哲學研究》1986 年 9 期，頁 55。

而蔽之。噫，崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一」(《老子指略例》輯本)，並在注《老子》時加以仿效。前者提出的最高範疇是「太一」，後者的最高範疇是「無」或「一」。[10]

總之，普羅提諾講的太一和王弼講的「道」或、「無」是相似的，前者是「語言文字所不能名狀的」(《九章集》第六集第九章)，後者是「名之不能當，稱之不能既」(《老子指略例》輯本）的。如果不考慮哲學的其他內容，僅就本體概念而論，那麼在普羅提諾和王弼老學之間恰可進行比較。[11]

## （五）

(1) 然後我們討論高晨陽的詮釋。高晨陽雖然也將無理解爲一種形而上學的規律或原理，但卻更明確地以「自然無爲」爲其內容。由此可見，其更爲重視者乃是形而上之無的道法自然義，無的非實體義，無的主體精神境界義。如此，其所詮釋的王弼之無的形而上學實已接近牟宗三所言之道家境界形態的形而上學，雖然其並未直接言及此一觀念 [12]。正是因爲強調自然之活動義，宇宙論的「無生有」問題才能有所解釋。換言之，宇宙論的創生在此轉化爲存有論的開顯 [13]。

換言之，形而上之無對天地萬物並非強義之創生，而是弱義之「不生之生」，隨順萬物，讓其存有，因任萬物自生自化。如此之「作用方式」所展示的乃是一實踐型態的境界形而上學。

我們認為，所謂「無」是指某種「作用方式」或某種特定的原則或原理，其內容即是自然或無為。自然者，不為而然，自己而然之義，所以玄學家常把二種並稱為「自然無為」。這就是說，無指以自然或無為為內容的作用方式，或萬物存在變化所依據的原則。

「無」作為自然或無為之義，可由客觀和主觀兩面而定。所謂客觀是從宇宙本體方面說，主觀則是從人事或主體的精神境界方面說。王弼說，「天地雖廣，以無為心；聖人雖大，以虛為主」(《老子注》38 章)。這兩句話

[10] 王葆玹，《玄學通論》（臺北：五南圖書出版公司，1996），頁 487。
[11] 王葆玹，《玄學通論》，頁 489。
[12] 關於境界形態的形而上學此一觀念，參見牟宗三，《才性與玄理》（香港：人生出版社，1970），頁 140-143。
[13] 觀於王弼老學的萬物生化圖式，參考王葆玹，《正始玄學》，（濟南：齊魯書社，1987），頁 204-209。王弼老學的宇宙論，參考林麗真，《王弼》（臺北：東大圖書公司，1988），頁 45。

就是分別從客觀與主觀兩面說。天地「以無為心」，亦即「以無為本」，其內容可以概括為「天地任自然，無為無造，萬物自相治理」(《老子注》5章)。天地順應自然，對萬物不主不宰、不塞不禁，任萬物自生自化，這就是「以無為心」。萬物依據於這一原則，才能具存而備載，呈現一種整體性的和諧，所以王弼在《老子注》5 章的下文有這樣的話：「無為於萬物，而萬物各適其真，則莫不贍矣」。聖人「以虛為主」，涵蓋「以無為本」之義，亦涵蓋「以無為為本」之義。這即是一種「體無」的功夫，又是一種「體無」的境界。人與自然界萬物不同。自然界萬物本來就是「無心」的，可是人卻不能「無心」。有心則有執有著，亦即執著於「有」或「有為」。但是，聖人能依據於自然無為的原則，自覺地化解種種執著而無心於有，實現「體無」的境界。聖人有此境界，因而他可以「心無所主」、「無適無莫」，以無為之心或無心之心對待萬物。王弼把這一思想概括為「從事於道者，以無為為君」(《老子注》23 章)道體以自然為性，聖人德合自然，因而他能「以無為為君」，即「以無為為本」，亦可簡稱之「以無為本」。聖人「唯道是用，不德其德，無執無用」，反而「有德」，實現「無不為」的目標(《老子注》38 章)。可見，在玄學中，「無」不管是作為客觀性的原則，還是作為主觀性的原則，總是表示自然之義，或說表示無為之義。單提「無為」，可直接稱之為「無」，因此，玄學家常說的「以無為本」和「以無為為本」，其實際意義並沒有本質的差別。無為開出無不為，「無不為」以「無為」為本。用老子的說法，叫做「無為而無不為」。「無不為」即有，「無為」即無。「無為而無不為」換成有無範疇表示，可稱之為「將欲全有，必反於無」(《老子注》40 章)「必反於無」，亦即「以無為本」，同時也是說「以無為為本」，其意義是說，只有依據於無為的原則，才能「全有」，才能有「無不為」之功。可見，「無為」與「無」、「以無為本」與「以無為為本」說的是同一個意思。史載：「何晏、王弼等祖述老莊，立論以為天地萬物接以無為為本」(《晉書》卷 34《王衍傳》)。有的學者考證說，「以無為為本」當做「以無為本」。但據我們上面所說，這兩個命題都說的通。由此可見，「以無為本」或「以無為為本」可以互換，都是表示一種以無為或以自然為依據的作用方式或原則。但若細析之，「無」側重在宇宙本體的層面上說，「無為」側重在人事的層面上說。但無論從

哪一面說，二者的意蘊是相通的。[14]

(2) 與馮友蘭陳來強調王弼之「辯名析理」有所不同。高晨陽著重的是「聖人體無」的工夫與境界。換言之，形而上之無不應只是一抽象思維的認識對象，而是前謂詞之生命體驗所構成之直覺思維的對象。聖人體無，即無爲之體道踐履。

## （六）

(1）最後我們討論陳榮灼的詮釋。陳榮灼的主要論點是王弼「以無爲本」之「本」仍是形而上學的根據，故與早期海德格形而上學立場接近。海德格批判西方傳統形而上學只思考存在而排除無，故希望以大寫之無超越存在(Sein, Being)的遺忘，但早期仍限於傳統形而上學的思路無法克服超越之。陳榮灼希望藉此對比彰顯王弼形而上學的特質，並與郭象之獨化論對比。

> 至于這「本」之意義，王弼則是透過「所由之宗」(《大衍義》）來加以說明。因此，他明白地宣稱：「道者，物之所由也」，「言道則有所由。(《老子注》)「夫道也者，取乎萬物之所化。」(《老子指歸》）十分清楚，「以無為本」即「以無為萬物之所由」之。若用現代之哲學語言來表達，則王弼是明顯地主張：「無」是萬物的「根據」(ground)、「可能條件」(condition of possibility)和「根源」(origin)。特別地，其「物無妄然，必由其理」一語，更可用萊布尼茲的「充足理由律」來翻譯：「凡事必有道理（根據）」(Nothing is without ground)。[15]
>
> 而由于海德格將「存有」與「無」(Nicht)視作同一，因此可以說：早期海德格不但仍然囿于「尋本」之模式，並且順著「以存有為本」之論點，同時持有「以無為本」之主張。更值得注意的是：此時之海德格竟也喊出「從無生有」(ex nihilo omne ens qua ens fit)之口號！
>
> 十分清楚，無獨有偶地，早年海德格的立場與王弼的貴無思想存在著一些本質性的相似之處：同囿于「尋本」之模式，且「以無為本」，並均主張「從無生有」。[16]

[14] 高晨陽，〈論玄學“有”“無”範疇的根本義蘊〉，《文史哲》1996 年 1 期，頁 28-29。
[15] 陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》33 卷，1992 年 6 月，頁 125-126。
[16] 陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，頁 128。

(2) 但是必須指出的是海德格是從此在之根本情緒「畏」開顯無，由此顯示此在乃是走向死亡之存在，此點與王弼並不相同[17]。王弼哲學之存在心境仍是道家之虛靜淳樸之情懷。

## （七）

經過以上本文對王弼形而上之無的各種現代詮釋的分析，我們發現基本上這些不同的詮釋的共通模式在於以西方哲學觀念詮解古典中國哲學，可以說是一種當代學界所謂「反向格義」的詮釋方式。不同於古典傳統以經解經的注解模式，反向格義試圖溝通中西哲學，在世界哲學的普遍架構下尋找適切的哲學語彙重新表達古代中國哲學。本文的主旨並非在於比較何種詮釋才是「最佳的」的詮釋，只是希望由此諸多不同的詮釋，啓發我們思索王弼無之形而上學的特質所在。不同的詮釋所呈現的不同的視域，敞開一個古典哲學的多重詮釋境域，實有助於現代中國哲學論述場域之形構。反向格義固然充滿誤讀與過度詮釋的可能性，但這也是一種對思想的他者的邀請，可避免同質性與排他性的自我封閉。

王弼之無的形而上學的根本意義何在。

「到底爲什麼道家思想中，那麼尊崇『無』呢？雖然這包含有很複雜的問題，但就像我在前面所列舉的那樣，相對於『睹有者』，將自己規定爲『睹無者』，這就提供了一個很大的啓示。也就是說，這一派人的思考是認爲超出感覺的微妙存在，比本來是由現實的眼看得見、現實的耳聽得見的現象，來得更爲優越。世界活動現象的本質是虛靜的。『無』本來就是這樣的相對於『有』，而被尊崇。在這裡，並沒有考慮到要完全否定『有』。只是爲了方便說明，『無』的優越性，採取了『無』包含攝取了『有』，且支撐了『有』的論理。」[18]

換言之，王弼之無的形而上學並非絕對之虛無，而是含攝有之超越，無乃真正之形而上(meta-physical)，道之本源性境域的顯現[19]。

---

[17] 參考王中江，〈"無"的領悟及中西形上學的一個向度——王弼與海德格爾的視域比較〉，《孔子研究》，2005 年 1 期。

[18] 金谷治，〈「無」的思想之展開〉，《道家文化研究》第一輯（上海：上海古籍出版社，1992），頁 100。

[19] 參考謝林所論：「道不是以前人們所翻譯的理性；道家學說亦不是理性學說。道是門，道家學說即是通往有的大門的學說；是關於無（即純粹的能有）的學說；通過無，一切有限的有變成現實的有。（讀者一定還記得我們在描述第一潛能時所用的類似表述。）生活的最高藝術或智慧就在於把握住這種純粹的能有，它既是無，但同時又無所不是。整部《道德經》通篇都通過寓意深刻的成語的跌宕變化來展現無的巨大的、不可抗拒的威力。」謝林《神話哲學》；夏瑞春編，陳愛政等譯，《德國思想家論中國》（南京：

「在東方，尤其在道家和佛教中，否定的原則不是次要的，而是同肯定的原則相平等的，甚至可以說是基本的和主要的。這在領悟否定性對於揭開終極實在是至關重要的這個意義上，及在無名的道或空被領悟爲相對意義上的肯定與否定原則兩者的根源的意義上，都是如此。簡而言之，在東方，在肯定與否定的對立之外的至上者是從否定性方面來領悟的，而在西方則是從肯定性方面來領悟的。」[20] 王弼之無的形而上學正是東方否定性思維之展現。如此之無的形而上學路途亦可說是一種對西方形而上學的解構 [21]。

身處東西哲學交織的我們必須嚴肅的問：「過去，一個重大的哲學問題是：『爲什麼是有而非無？』而今天，真正的問題是：『爲什麼是無而非有？』」[22] 王弼之無開啓了一條沉思的林中路。

## 參考文獻


王中江　〈"無"的領悟及中西形上學的一個向度——王弼與海德格爾的視域比較〉，《孔子研究》，2005 年 1 期

王葆玹　《玄學通論》（臺北：五南圖書出版公司，1996）

———　《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987）

牟宗三　《才性與玄理》（香港：人生出版社，1970）

李盛龍　〈解構主義語境下的老莊"有無論"〉，《成都理工大學學報》14 卷 1 期，2006 年 3

阿部正雄著，王雷泉等譯　《禪與西方思想》（上海：上海譯文出版社，1989）

林麗真　《王弼》（臺北：東大圖書公司，1988）

金谷治　〈「無」的思想之展開〉，《道家文化研究》第一輯（上海：上海古籍出版社，1992）

倪梁康　〈零與形而上學——從數學、佛學、道學到現象學的有無之思〉，《同濟大學學報》17 卷 1 期，2006 年 2 月

高晨陽　〈論玄學"有""無"範疇的根本義蘊〉，《文史哲》1996 年 1 期

陳　來　〈魏晉哲學的"有""無"範疇新探〉，《哲學研究》1986 年 9 期

陳榮灼　〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》33 卷，1992 年 6 月

康中乾　《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》（北京：人民出版社，2003）

湯一介　《郭象與魏晉玄學》（武漢：湖北人民出版社，1983）

馮友蘭　〈魏晉玄學貴無論關於有無的理論〉，《北京大學學報》1986 年 1 期

勞思光　《新編中國哲學史（二）》（臺北：三民書局，1999）

復旦大學哲學系中國哲學教研室編　《中國古代哲學史》上冊（上海：上海古籍出版社，2006）

劉季冬　〈王弼"以無爲本"中"無"的詮釋〉，《中山大學學報論叢》，25 卷 4 期，2005 年

讓・博德里亞爾(J. Baudrillard)著，王爲民譯　《完美的罪行》（北京：商務印書館，2000）

謝　林　《神話哲學》；夏瑞春編，陳愛政等譯，《德國思想家論中國》（南京：江蘇人民出版社，1995）


---

江蘇人民出版社，1995），頁 170。

[20] 阿部正雄著，王雷泉等譯，《禪與西方思想》（上海：上海譯文出版社，1989），頁 156。

[21] 參見李盛龍，〈解構主義語境下的老莊"有無論"〉，《成都理工大學學報》14 卷 1 期，2006 年 3 月。

[22] 讓・博德里亞爾(J. Baudrillard)著，王爲民譯，《完美的罪行》（北京：商務印書館，2000），頁 7。

# On Wang Bi's Metaphysics of Nothingness

**Wu, Zhi-Xue**
Associate Professor, Philosophy Department, HuaFan University

## Abstract

The aim of this paper is to investigate the conceptual significance of Nothingness in Wang Bi's philosophy. Our research approach is hermeneutical and inter-cultural. From the point of comparative philosophy, to manifest the transformation of ancient Chinese philosophy in the modern intellectual context. We try to locate Wang Bi's metaphysics of Nothingness by analyzing the different modern interpretations of Nothingness. This work can improve of the reflection on the concrete use and linguistic function of the language of the modern Chinese philosophy.

**Keyword：Wang Bi、Nothingness、Metaphysics、Hermeneutics、Heidegger**