

# 王弼易學中的玄思

戴 璉 璋

## 一、前 言

王弼（西元226—249年）字輔嗣，他是曹魏正始年間的玄學名家。何劭說他「幼而察惠，年十餘，好老氏，通辯能言。」<sup>①</sup>王弼機敏聰慧的才智，主要表現在對於老學玄理的解悟上。這使他年紀輕輕而在玄學方面就有卓越的造詣。他十八、九歲時，去見吏部郎裴徽，兩人有過一段精彩的對話：

（徽）問弼曰：「夫無者，誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」弼曰：「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。」（何劭·〈王弼傳〉）<sup>②</sup>

上面這段對話，裴、王兩人所指的聖人都是孔子。而王弼所說的，有兩點意思特別值得注意。首先，他說：「聖人體無」，這表示「無」不只是一個抽象的概念而已，它須經由人的身體力行才能彰顯真實的意義。所謂「體無」，是在實際行事中體現「無」，即在「有」中體現「無」；並非把「無」當作一個對象而加以談論。如果把「無」當作談論的對象，那麼「無」也就成了「有」了。因此「體無」是有無圓融、本末一貫的造詣；而一味地談論「無」，則正表示還沒達到「體無」的境界，只停留在「有」的層面而已。其次，王弼這種孔、老對比的說法，表示在他心目中

<sup>①</sup> 《三國志·魏志·鍾會傳》裴松之《註》引何劭〈王弼傳〉。

<sup>②</sup> 參註<sup>①</sup>。又《世說新語·文學第四》也有相同的記錄，文字略有出入。

孔、老兩人並非各道其道，這「萬物所資」的「無」，是孔、老的共法。

何劭還介紹了王弼的另一則故事，那就是對於當時最流行的「聖人無喜怒哀樂」說的論辯。

何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。弼與不同，以爲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。（〈王弼傳〉）

所謂「應物而無累於物」，其實就是聖人「體無」工夫的具體表現，是有無圓融境界的具體寫照。「應物」而具現喜怒哀樂之情，這是「有」，這是聖凡之所同。一般的人在有情時不能「體沖和以通無」，所以難免滯於情而累於物；聖人不同，聖人具有神妙清明的心智，在他應物而具現喜怒哀樂時，這神妙清明的心智能夠「體沖和以通無」，所以有情而能不滯於情，應物而能不累於物。這就是說：一般的人是「有」而不能「無」，「有」中無「無」，所以便會滯於「有」而累於物；聖人是「有」而能「無」，「有」中有「無」，所以能有無圓融而無滯無累。

王弼與何晏，向來被認爲是魏晉玄學中貴無論的代表人物。<sup>③</sup>《晉書·王衍傳》說：

魏正始中，何晏、王弼等祖述老、莊，立論以爲天地萬物皆以無爲本。<sup>④</sup>無也者，開物成務無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。

這段話已清楚地勾勒出何、王貴無論思想的要旨。但是貴無是否必然

<sup>③</sup> 參考任繼愈主編《中國哲學發展史·魏晉南北朝》，頁88-148，〈王弼的貴無論〉。

<sup>④</sup> 「皆以無爲本」，楊家駱主編《新校本晉書·校勘記》：「原作『皆以無爲爲本。』王懋竑《讀書記疑·七》：『文多一爲字。』按王說是。《通鑑》八二引正少一『爲』字。」茲據刪。

賤有呢？有人即著眼於此而分析出何、王兩人思想的歧異處。<sup>⑤</sup>他們認為何晏有貴無賤有的傾向，而王弼則不然，他的貴無，目的在「崇本舉末」。王弼在《老子·三十八章》註說：

用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。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。

他以「無」爲母，爲本；而以「有」爲子，爲末。這樣看來，崇本以舉末，貴無以全有當是王弼玄學思想的特色。<sup>⑥</sup>

王弼的著作，流傳到今天的有《老子註》、《老子指略》、《周易註》、《周易略例》四種。<sup>⑦</sup>前兩種是老學方面的代表作，後兩種是易學方面的代表作。根據王氏老學著作來探討他的玄學思想，是比較容易掌握到綱領而獲致系統的理解的。如上文所說「崇本以舉末」、「貴無以全有」，這些觀念都來自他的老學著作。但是若要根據王氏的易學著作來探討他的玄學思想，則相對地就會顯得比較困難。因爲老學與玄學是一脈相通的，而易學則自有經傳傳統。王弼一方面據傳解經，一方面又援《老》入《易》。據傳解經，使他在易學史上取得重要的地位，因爲他根據《易傳》滌除了漢儒象數之學的流弊，而重建了《周易》義理之學的殿堂。《周易》經、傳，一向重視卦爻象、位及義理。<sup>⑧</sup>王弼在卦爻象、位方

<sup>⑤</sup> 同註③，頁 111-135。

<sup>⑥</sup> 《老子·四十章》王弼註：「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。」

<sup>⑦</sup> 《老子指略》也稱《老子指例略》、《老子指略例》及《老子微旨例略》。又《釋文敘錄》與《隋書·經籍志》都著錄王弼的《論語釋疑》三卷，但這書已佚。皇侃《論語義疏》邢昺《論語正義》以及《經典釋文》都引有王弼解釋《論語》的文字，人們認爲這些是《論語釋疑》的佚文。此外王弼還有些關於老學及易學的論作，後人有所輯錄。王葆玟《正始玄學》在這方面有詳細的考證。

<sup>⑧</sup> 參見拙著《易傳之形成及其思想》。

面，繼承經、傳傳統而稍有修正與發揮；<sup>⑨</sup>在義理方面則有意會通儒、道兩家思想。其中儒家思想部分大體本於《易傳》，如以剛柔健順為天人之德，以居中履正為處世之則，以著信立誠為待入之道，以適時尚義為應事之方等等，在王氏《周易註》中都隨處可見。至於道家思想部分則根源於《老子》，如自然無為，清靜無累，謙退不爭，惡華藏明等等，也常見於《周易註》中。基本精神並不不同的儒、道兩家思想，王弼是怎麼把它們會通起來的呢？有人看出他用雜揉攙合的手法，<sup>⑩</sup>也有人指出他用有無本末的方式。<sup>⑪</sup>假如王弼只用雜揉攙合的手法，當然不能真正會通儒、道，我們著眼於他的雜揉攙合上，實在也看不出他在易學中的玄學思想有什麼體系。如上文所說，有無本末原來就是王弼玄學思想的重點，而認為儒家所重視的德業教化應該歸本於道家所強調的自然無為，這也是何晏、王弼他們的共識。可是王弼是怎樣通過《周易》卦爻結構來說明有無本末關係的呢？所謂「易者，象也。」<sup>⑫</sup>《周易》卦爻都具有豐富的象徵意義，每一卦都可表示一種具體的情境，王弼落在這上面談有無本末，是在具體的情境當中指證玄理，不可避免的會有一些辯證的思維。假如我們不能相應於這種思維，而在卦爻象、位的脈絡中去探索玄理，對於王弼在易學中的玄思實難獲得相應的了解。

一般來說，研究王弼玄學思想的人，總是偏重於他的老學著作，而注意到王氏《易註》義理的，則又往往秉持儒門大義指責他的援《老》入

<sup>⑨</sup> 參見下文。

<sup>⑩</sup> 參考戴君仁〈王弼·何晏的經學〉，《孔孟學報》20期，頁29-38，林麗真《王弼及其易學》。

<sup>⑪</sup> 參考湯用彤《魏晉玄學論稿·王弼之周易、論語新義》、湯一介《郭象與魏晉玄學·第二章》。

<sup>⑫</sup> 《周易·繫辭下傳·第三章》。本文所引〈繫辭傳〉文字，章節的區分，概依孔氏《正義》。

《易》。這當然容易造成誤會，影響人們對於王弼思想的全面理解。本文的寫作，希望能彌補上述這種缺失。

## 二、王弼易學中的重要觀念

王弼據傳解經，而又援《老》入《易》。他在《易傳》那裏，取資最多的是〈象〉、〈象〉兩傳；其次是〈文言〉、〈繫辭〉及〈說卦〉。這五傳中，關於卦爻象、位與義理方面的觀念，王弼大體都有所繼承。此外〈序卦〉所說的卦序、〈雜卦〉所說的卦義，王氏也間或引用。<sup>⑬</sup>來自《易傳》的觀念，當然可說是王氏易學的基礎，不過本文所要討論的不限於這些。本文所謂的重要觀念，是指王氏對於《易傳》傳統加以修正或發揮之後所形成的一些見解，以及他在援《老》入《易》時所秉持的一些觀念。換句話說，下文所討論的，大體上是認識王弼易學的關鍵，也是把握王弼易學特色的重點。

### （一）卦以存時

《周易略例·明卦適變通爻》說：

夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。夫時有否泰，故用有行藏；卦有小大，故辭有險易。一時之制，可反而用也；一時之吉，可反而凶也。故卦以反對，而爻亦皆變。是故用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適。故名其卦，則吉凶從其類；存其時，則動靜應其用。尋名以觀其吉凶，舉時以觀其動靜，則一體之變由斯見矣，……吉凶有時，不可犯也；動靜有適，不可過也。犯時之忌，罪不在大；失其所適，過不在深。

<sup>⑬</sup> 王氏註〈謙卦·上六·象傳〉說：「飲食必有訟，訟必有衆起」，是引自〈序卦〉。又註〈鼎卦·卦辭〉說：「〈革〉去故，而〈鼎〉取新」，是本自〈雜卦〉。

王弼認為卦具有時間意義，一卦就代表一個時間階段，而這個時間階段是由某種具體情境來標示的。例如：〈屯卦〉是「天地造始之時」，<sup>⑭</sup>〈蒙卦〉是「童蒙之時」，<sup>⑮</sup>〈需卦〉是「需（須待）之時」，<sup>⑯</sup>〈訟卦〉是「爭訟之時」。<sup>⑰</sup>卦中的六爻，都要配合這具體情境來決定它動靜變化的吉凶悔吝。所謂否、泰，是人們對種種具體的情境所作的價值判斷。否，是窒礙難行；泰，是暢通無阻。否，是逆，是凶；泰，是順，是吉。人們對於情境的否、泰，在行為上有不同的因應。否，則收斂（藏）；泰，則施展（行）。卦爻有陰陽的消長，顯示出情境的否、泰，卦爻辭因而有險易不同的說法，指點人們因應之道。必須注意：時間是不斷地推移著的，各種情境隨著時間的推移會有所轉變，人們的因應之道當然也要適時調整，一時之吉，可能轉而為凶；一時的制約，也可轉而開展大用。卦以相反的方式兩兩組合，就表示了這種意思。例如：〈泰卦〉轉而為〈否卦〉，〈剝卦〉轉而為〈復卦〉。<sup>⑱</sup>當然，相反的兩卦，在爻上自有往來升降的變動。卦不斷地推移，爻隨時起變化，因此，人的因應沒有一成不變的方式，事的處理也沒有固定不改的成規，動靜屈伸都要配合實際情境的變化。確定了卦的名稱，這卦就依據它的名稱而歸屬於吉凶的類別。例如：稱為謙、比的卦，就歸屬於吉類；稱為蹇、剝的卦，就歸屬於凶類。檢視了卦的時間、情境，這卦就憑著它的時間、情境而相應於動靜的作用。例如：〈震卦〉相應於動的作用；〈艮卦〉相應於靜的作用。<sup>⑲</sup>依循

⑭ 〈屯卦·彖傳·註〉。

⑮ 〈蒙卦·六三·註〉。

⑯ 〈需卦·初九·註〉。

⑰ 〈訟卦·六三·註〉。

⑱ 六十四卦中，〈乾〉〈坤〉，〈頤〉〈大過〉，〈坎〉〈離〉，〈中孚〉〈小過〉這八卦，不能「反對」成偶，是以陰陽爻「相對」的方式組合而成。參考孔穎達《周易正義·序卦第十》、屈萬里先生《先秦漢魏易例述評·彖象傳例》。

⑲ 以上卦例，參考邢璣《周易略例註》。

卦名來分辨它的吉凶，省察卦的時間、情境來分辨它的動靜，那麼整個卦體的變化就可以看清楚了。

吉凶有時間的限制，不可違背；動靜有適時的條件，不可逾越。違背了時間的限制，罪不必很大，就會落得凶的結局；逾越了適時的條件，過不必很重，也會落得凶的結局。

從上面的引文中，我們看到王弼對於時間的重視，對於現實情境的重視。他通過卦爻結構來說明時間對於人們行為的吉凶悔吝具有決定性影響。人們必須對於不斷推移的時間有敏銳的覺察，對於隨時變化的情境作適當的因應，這才可以有所作為。當然，在王氏看來，明卦、通爻足可加強人們應時適變的能力。

王弼這樣重視卦爻的時間意義，是受經傳傳統的影響。〈彖傳〉作者，在六十四卦中明白地指出卦爻具有適時性的，就有二十一卦。<sup>⑳</sup>他還在其中的十二卦特別用「……大矣哉」的句式來強調這卦的時間意義。這類「……大矣哉」句式，可以區分為三組：

1. 「……（某卦）之時大矣哉！」：見於〈頤〉、〈大過〉、〈解〉、〈革〉四卦。
2. 「……（某卦）之時義大矣哉！」：見於〈豫〉、〈隨〉、〈遯〉、〈姤〉、〈旅〉五卦。<sup>㉑</sup>
3. 「……（某卦）之時用大矣哉！」：見於〈坎〉、〈睽〉、〈蹇〉三卦。<sup>㉒</sup>

王弼註〈解卦·彖傳〉說：

<sup>⑳</sup> 這二十一卦是〈乾〉、〈蒙〉、〈大有〉、〈豫〉、〈隨〉、〈頤〉、〈大過〉、〈坎〉、〈遯〉、〈睽〉、〈蹇〉、〈解〉、〈損〉、〈益〉、〈姤〉、〈升〉、〈革〉、〈艮〉、〈豐〉、〈旅〉、〈小過〉。

<sup>㉑</sup> 〈隨卦·彖傳〉作「隨時之義大矣哉！」措辭稍有不同。

<sup>㉒</sup> 〈坎卦·彖傳〉作「險之時用大矣哉！」不直接稱卦名，與他卦辭例稍異。

難解之時，非治難之時，故不言用；體盡於解之名，無有幽隱，故不曰義。

又註〈姤卦·象傳〉說：

凡言義者，不盡於所見，中有意謂者也。

據此可知，王弼認為「（某卦）之時大矣哉」，是強調這卦所代表的時間、情境非常重要，值得注意。而「（某卦）之時義大矣哉」，則是強調這卦的時間意義非常豐富，除在卦中所見的以外，還另有意謂，值得深思。至於「（某卦）之時用大矣哉」，則是強調這卦所代表的時間、情境在運用上須特別注意，有的是運用的方式只適於此時而不適於彼時；有的是運用的人物只能是君子不能是小人。<sup>23</sup>

王弼對於〈象傳〉的「時」、「時義」、「時用」有所分辨，同時他對〈象傳〉在這方面的思想也有所修正。他認為須要重視時間、時義、時用的，並不限於〈象傳〉所說的那幾卦；而且像〈象傳〉那樣，只強調某卦的時義，似乎就不必重視它的時用，這也不妥當。每一卦都有重要的時間意義，這時間意義是包括〈象傳〉所謂時義與時用的。人們必須在所有的卦爻中去體察豐富的時間意義，並且設法適當地加以運用。此外還須注意時間的連續性，以及由時間的不斷推移所造成的情境變動。重視時間與變動的關係，這應該是來自〈繫辭傳〉的看法。〈繫辭傳〉說：「變通莫大乎四時」。<sup>24</sup>又說：「變通者，趣時者也」。<sup>25</sup>這種說法，對於王弼應時適變的思想是有影響的。至於下列文字，顯然就是上引王氏〈明卦適變通爻〉中「用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適」的依據：

<sup>23</sup> 〈坎卦·象傳·註〉：「非用之常，用有時也。」〈睽卦·象傳·註〉：「睽離之時，非小人之所能用也。」〈蹇卦·象傳·註〉：「蹇難之時，非小人之所能用也。」

<sup>24</sup> 〈繫辭上傳·第十一章〉。

<sup>25</sup> 〈繫辭下傳·第一章〉。



《易》之爲書也，不可遠；爲道也，屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。（〈繫辭下傳·第七章〉）

此外，〈繫辭傳〉還說君子須「藏器於身，待時而動。」須「見幾而作，不俟終日。」<sup>②⑥</sup>〈文言傳〉則說大人「與四時合其序」，「後天而奉天時」。<sup>②⑦</sup>可見王弼卦以存時、適時通變的思想在《易傳》中是有豐富資源的。

據說何晏曾經自認在易學方面有九事不能了解，<sup>②⑧</sup>這九事當中，「諸卦中所有時義，是其一也。」<sup>②⑨</sup>這樣看來，王弼的卦以存時，不但是繼承經傳傳統所作的發揮，可能也是針對當時學術界的易學問題提出一種解答。

## （二）爻以示變

《周易略例·明爻通變》說：

夫爻者何也？言乎變者也。變者何也？情僞之所爲也。夫情僞之動，非數之所求也，故合散屈伸與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違。巧歷不能定其算數，聖明不能爲之典要，法制所不能齊，度量所不能均也。

爲之乎豈在夫大哉！陵三軍者或懼於朝廷之儀；暴威武者或困於酒色之娛。近不必比，遠不必乖。同聲相應，高下不必均也；同氣相求，體質不必齊也。召雲者龍，命呂者律。故二女相違，而剛柔合

<sup>②⑥</sup> 同前註，第四章。

<sup>②⑦</sup> 〈乾卦·文言〉。

<sup>②⑧</sup> 《三國志·魏志·管輅傳·註》引〈輅別傳〉記載裴徽告訴管輅說：「何尙書（晏）……自言不解《易》九事。」

<sup>②⑨</sup> 《南齊書·張緒傳》引緒語。

體。隆墀永嘆，遠壑必盈。投戈散地，則六親不能相保；同舟而濟，則胡越何患乎異心。故苟識其情，不憂乖遠；苟明其趣，不煩強武。能說諸心，能研諸慮，睽而知其類，異而知其通，其唯明爻者乎。

王弼認為爻是用來展示變化的情形的。所謂變化，是事物對外界的感應、欲求以及動作所造成的。由感應、欲求、動作所造成的變化，因素複雜，不是循一種固定的規律可以推求的。所以我們看到事物的變動，有時會合，有時分離，或者屈折，或者伸展，常跟實體的性質並不符合。表面愛動，本性卻往往是好靜的；本性柔順，又有要求剛健的意願。體性跟情態相反，本質與願望相背。精巧地推算，定不出明確的規律；聖明的人物，也無法建立可資遵循的原則。變化，就是這樣，用法制不能使它齊一，用度量也不能使它均平的。

變化的表現，不一定在於重大的事件上。號令三軍的將領，往往害怕繁瑣的朝廷禮儀；搏鬥猛獸的勇士，往往被區區的酒色娛樂所困。鄰近的，不一定相親；遠離的，不一定隔閡。聲音相協的，彼此應和，它們的高低不必相等；氣味相投的，互相需求，它們的性質未必沒有差異。招致雲氣的是龍，促使陰聲發音的是陽聲。所以同性的事物互相排斥，異性的事物則可相輔相成。在高山長嘆，遠處山谷就會洋溢著回聲。投置兵器在逃亡的地方，那麼連親人都不能相保；同一條船渡河，即使是來自不同地區的陌生人也不愁不會合作。所以只要能看清實情，就不必擔心相隔千里；只要能明瞭時勢，就不必動用武力強求。面對事物的千變萬化，能愉快地加以觀察，能審慎地加以研判；乖離的，知道它們有相合的因素，不同的，知道它們有相通的依據。這就是明瞭爻的人所具有的能力。

王弼在上面引文中所說的有兩個重點，一是爻的功能在於展示變化的情形；一是所謂變化有其詭譎難測的性質。不過王氏認為變化雖然詭譎難

測，卻並非絕對不可探究。明瞭爻的人就可以據爻而通變。據爻爲什麼可以通變呢？爻究竟是怎麼樣來展示種種變化的呢？《周易略例·明卦適變通爻》有一段文字值得注意：

夫應者同志之象也，位者爻所處之象也，承、乘者逆、順之象也，遠、近者險、易之象也，內、外者出、處之象也，初、上者終、始之象也。是故雖遠而可以動者，得其應也；雖險而可以處者，得其時也；弱而不懼於敵者，得所據也；憂而不懼於亂者，得所附也；柔而不憂於斷者，得所御也；雖後而敢爲之先者，應其始也；物競而獨安靜者，要其終也。故觀變動者，存乎應；察安、危者，存乎位；辯逆、順者，存乎承、乘；明出、處者，存乎外、內。遠近終始，各存其會。辟險尚遠，趣時貴近。〈比〉、〈復〉好先，〈乾〉、〈壯〉惡首；〈明夷〉務闇，〈豐〉尚光大。……故當其列貴賤之時，其位不可犯也；遇其憂悔吝之時，其介不可慢也。觀爻思變，變斯盡矣。

在《易傳》，已有爻象、爻位的觀念。奇爻「一」，象徵剛或陽；偶爻「--」，象徵柔或陰。一卦之中，爻有六位，初、三、五是剛位、陽位；二、四、上是柔位、陰位。二、五也稱中位。初與四、二與五、三與上又是同位。<sup>⑩</sup>此外還有比鄰位、反轉位，以及內外位等等。<sup>⑪</sup>如果剛爻處於剛位，柔爻處於柔位，就稱爲「得位」或「當位」；否則即爲「失位」或「不當位」，爻處中位，稱爲「中」或「得中」。剛爻居於五，柔爻居於二，則稱「中正」或「正中」。在同位或比鄰位上，剛柔相異的爻彼此相應；剛柔相同的爻則彼此「敵應」，即不相應。柔爻處在剛爻上面，稱「乘」；柔爻處在剛爻下面，稱「順」或「從」。

<sup>⑩</sup> 同爲內、外卦的下、中、上位。

<sup>⑪</sup> 同註⑧第三、四兩章。

王弼以《易傳》象、位觀念為基礎，論述爻在展示各種變化上的情形。他認為：「應」是異性的事物心志相通、彼此相感相求的徵象；「承、乘」是貴、賤的事物地位高下、彼此相逆相順的徵象；<sup>③②</sup>「遠、近」是相關的事物因距離而影響安、危的徵象；<sup>③③</sup>「內、外」是人物外出任職或退而家居的徵象；<sup>③④</sup>「初、上」是事件開始或終結的徵象。相應的效益，不受距離遠近的限制，雖然彼此遠離，也能相感而互動；適時得位的效益，可以突破現實情境的限制，雖然處境凶險，也能安然無憂；有所依恃，可以彌補弱小的缺憾而無懼於強敵；歸附得當，可以化解危急的情勢而無懼於禍亂；<sup>③⑤</sup>處在尊位，可以強化怯懦的性格，不愁沒有決斷；善處事件的開始，即使地位卑下，也可以有領先的優勢；善處事件的終結，即使在眾人爭逐的環境中，也可以卓然獨立，保持內心的寧靜與清明。因此，留心於「應」，可以認識變動的道理；留心於「位」，可以省察安危的緣由；留心於「承、乘」，可以明辨逆順的情勢；留心於「外、內」，可以了解

③② 王氏有「陽貴而陰賤」的觀念，見於〈屯·初九·象傳·註〉。在王氏《易註》中，所謂「承」指下爻對上爻而言；「乘」則指上爻對下爻而言。陰（柔）承陽（剛），即陽（剛）乘陰（柔），是賤者服從貴者的順象；陰（柔）乘陽（剛），即陽（剛）承陰（柔），是賤者壓制貴者的逆象。

③③ 在卦中，遠、近指相關兩爻的距離。

③④ 在卦中，內、外指內卦、外卦。

③⑤ 《周易略例·明卦適變通爻》：「弱而不懼於敵者，得所據也；憂而不懼於亂者，得所附也。」邢璣《註》以〈師卦·六五〉為例，解釋「得所據」是處得尊位；又以〈遯卦·九五〉為例，解釋「得所附」是附著尊位。這樣，「得所據」、「得所附」都是指爻處於尊位而言，二者毫無分別，似不合王氏文例。按：王氏註〈萃卦·九四〉：「大吉，無咎」說：「履非其位，而下據三陰，得其所據，失其所處。處聚之時，不正而據，故必大吉。立夫大功然後無咎也。」在這裏，王氏所謂「得其所據」，是指九四下據三陰，即得鄰位爻相應相助而有所依恃。又〈遯卦·九三〉：「係遯，有疾厲，畜臣妾吉。」王註：「在內近二，以陽附陰，宜遯而繫，故曰『繫遯』。遯之為義，宜遠小人。以陽附陰，繫於所在，不能遠害，亦已憊矣，宜其屈辱而危厲也。」王氏所謂「以陽附陰」，是指九三歸附於六二，即與鄰位爻相應，而有所親近歸附的意思。

出處的時機。至於遠近終始，則要配合實際情況才能顯示出它們的意義。避開凶險，當然要遠；迎合時勢，就要接近中心。〈比卦〉表示親近的情境，〈復卦〉表示復元的情境，因此它們都重視初爻，要有好的開始；〈乾卦〉是純陽的標誌，〈大壯〉是盛陽的象徵，因此它們都貶抑上爻，警戒發展過分；〈明夷〉表示昏闇的時期，著重才智的收斂；〈豐卦〉表示富盛的時期，著重德業的弘揚。總而言之，事物所處的「位」，不可違逆；事物所遇的「時」，也不可忽視。觀察爻的意涵，思考變的道理，對於詭譎的變化，自可有周詳的認識。

《易傳》作者與王弼，對於爻在變化中的各種情況，大致都認為是取決於主觀與客觀兩個條件。所謂主觀條件，是指爻本身的體性，如剛柔、陰陽；所謂客觀條件，是指爻所處的情境，這由時與位所構成。王弼對於時與位都非常重視。上文所述「卦以存時」，就是王氏對於時的主要見解。關於位，他在《周易略例》有〈辨位〉一章，特別加以論述。他說：

案〈象〉無初上得位失位之文。又〈繫辭〉但論三五、二四同功異位，亦不及初上，何乎？唯〈乾·上九·文言〉云：「貴而無位」；〈需·上六〉云：「雖不當位」。若以上為陰位邪？則〈需·上六〉不得云不當位也；若以上為陽位邪？則〈乾·上九〉不得云貴而無位也。陰陽處之，皆云非位，而初亦不說當位失位也。然則初、上者是事之終始，無陰陽定位也。

認為初、上兩個爻位是事件終始的象徵，沒有陰陽定位，這可以說是王弼在爻位方面的創見。可是屈萬里先生對此卻有異議。屈先生認為王氏誤解了〈象〉、〈象〉兩傳的爻位觀念。他說：

按〈既濟〉六爻皆得位，〈象傳〉曰：「剛柔正而位當也。」〈未濟〉六爻皆失位，〈象傳〉曰：「雖不當位，剛柔應也。」則是初以陽為當位，上以陰為當位，非無陰陽定位也。至〈需·上六·象

傳〉：「雖不當位」之語，乃衍一「位」字。<sup>36</sup>〈乾·文言傳〉：「貴而無位」，正謂以陽居上為不當位，非謂無陰陽之位也。（《先秦漢魏易例述評·王弼易例》）

屈先生的異議，使我們對王弼的見解必須持審慎態度。其實如果仔細檢查王氏《周易註》也可發現王弼本人並未嚴格遵守「初、上無陰陽定位」的觀點。他在〈鼎·上九〉：「鼎玉鉉。大吉，無不利。」作註說：

處〈鼎〉之終，鼎道之成也。居鼎之成，體剛履柔，用勁施鉉，以斯處上，高不誠亢。得夫剛柔之節，能舉其任者也。

所謂「體剛履柔」，是說上九本身是剛爻，而處在柔位。<sup>37</sup>這是王弼以「上」為柔位即陰位的明證。不過上文所說王氏的創見，重點不在於初、上兩個爻位沒有陰陽的性質；他的貢獻應該是指出初、上兩個爻位象徵事件的終始。這不但豐富了爻位的意涵，同時也使整卦六爻凸顯為一個時間序列，標示情境發展的各個階段。這就可以與「卦以存時」的說法密

<sup>36</sup> 屈先生自註：「說詳〈象象傳例〉。」同書〈象象傳例〉說：「按〈象〉、〈象〉傳言當位、不當位，其例至顯。獨〈需·上六〉本為當位，而〈象傳〉乃有『雖不當位』之言，大悖厥例。疑『位』字為羨文。蓋經言：『有不速之客三人來，敬之終吉。』不速之客，本不當敬。故〈象傳〉釋之曰：『不速之客來，敬之終吉。雖不當，未大失也。』不當，謂敬之不當。若著『位』字，則費解矣。」（《先秦漢魏易例述評》頁 28-29）。

<sup>37</sup> 樓宇烈《王弼集校釋》以為「體剛履柔……高不誠亢。」是說：「上九之體雖為陽剛，但履於陰柔之卦（〈巽〉為長女，屬陰），不像〈乾卦〉上九，所以不必告誡以『亢』。」（頁 474）。按：《周易略例·辯位》說：「位有尊卑，爻有陰陽。尊者陽之所處，卑者陰之所履也。故以尊為陽位，卑為陰位。」據此可知，王弼所謂「履」，與「處」同義，都是指爻處於位。如〈豫·六二〉註說：「得位履中」，是指六二處於中位。〈習坎·六四〉註說：「處重險而履正，以柔居柔，履得其位。」指六四以柔爻居於柔位，是當位，所以說「履正」，「履得其位」。「履」都等於「處」，是指爻居於位。〈鼎·上九〉孔氏《正義》以「體剛處柔」解釋王氏註文「體剛履柔」，正是以「處」釋「履」。樓氏所謂「履於陰柔之卦」，不知其所據，恐不可從。

切地關聯起來。

王弼在「爻以示變」方面的論述，最具原創性的見解，是認為陽爻處於陰位具有謙遜或拯弱的美德；又認為爻如果無應，是表示無私的德性。

⑳ 按：陽爻處在陰位，《易傳》作者認為是屬於「失位」或「不當位」。

㉑ 這與陰爻處在陽位的情況相同，雖然未必就可據此斷定為凶，卻也不認為會有什麼美德。又，爻如果無應，《易傳》作者認為這就表示「不相與」、「無與」，即不能互助，沒有合作的對象。㉒ 王弼修正了《易傳》的說法，獨創新意，實是出自他的玄思。下節再作進一步的討論。

### （三）彖以明體

《周易略例·明彖》說：

夫〈彖〉者何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。夫衆不能治衆，治衆者至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故衆之所以得咸存者，主必制一也。動之所以得咸運者，原必無二也。物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，衆而不惑。故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也。

是故雜物撰德，辯是與非，則非其中爻莫之備矣。故自統而尋之，物雖衆，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方

⑳ 參見下節。

㉑ 如〈小過·彖傳〉：「剛失位而不中，是以不可大事也。」「剛失位」，指九四。〈困·九四·象傳〉：「雖不當位，有與也。」〈恆·九四·象傳〉：「久非其位，安得禽也。」

㉒ 如〈艮·彖傳〉：「上下敵應，不相與也。」〈井·九二·象傳〉：「井谷射鮒，無與也。」

來，則六合輻輳未足多也。故舉卦之名，義有主矣；觀其〈彖辭〉，則思過半矣。夫古今雖殊，軍國異容，中之爲用，故未可遠也。品制萬變，宗主存焉；〈彖〉之所尚，斯爲盛矣。

夫少者多之所貴也，寡者衆之所宗也。一卦五陽而一陰，則一陰爲之主矣；五陰而一陽，則一陽爲之主矣。夫陰之所求者陽也，陽之所求者陰也。陽苟一焉，五陰何得不同而歸之？陰苟隻焉，五陽何得不同而從之？故陰爻雖賤，而爲一卦之主者，處其至少之地也。或有遺爻而舉二體者，卦體不由乎爻也。繁而不憂亂，變而不憂惑，約以存博，簡以濟衆，其唯〈彖〉乎！亂而不能惑，變而不能渝，非天下之至蹟，其孰能與於此乎？故觀〈彖〉以斯，義可見矣。

王弼認爲，〈彖辭〉主旨是總論一卦的體性，並且說明這卦據以顯示體性的關鍵。如下文所說，有些卦顯示體性的關鍵是主爻（指中爻或獨爻），有些卦顯示體性的關鍵則是內外卦的卦象。一卦的體性，是這卦義理上的宗主。爻是末，它是本；爻是多，它是一；爻有變動，它是變動的準則；爻有作用，它是這作用的統御者。「物無妄然，必由其理」，把握一卦的體性，就把握了統會全卦的義理，因而面對複雜多變的衆爻可以「繁而不亂，衆而不惑」。這就是所謂「約以存博，簡以濟衆」；這就是〈彖辭〉最重要的貢獻。

王弼認爲可以作爲一卦之主的爻有兩種，一是中爻，一是獨爻。所謂中爻，是指處在中位的二爻、五爻，〈繫辭傳〉說：

若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其〈彖辭〉，則思過半矣。（〈繫辭下傳·第七章〉）

王弼據此而加以發揮，認爲〈彖傳〉論卦體常著眼於中爻，就是由於



中爻在衆爻錯雜之中彰著了作爲全卦宗主的義理。據此可以明辨各爻的是非、吉凶；據此可以「處璇璣以觀大運」，「據會要以觀方來」。例如：

〈遯☶·六二〉：「執之用黃牛之革，莫之勝說。」王弼註說：

居內處中，爲〈遯〉之主。物皆遯己，何以固之？若能執乎理中厚順之道以固之也，則莫之勝解。

按：〈遯卦〉是表示隱退逃遁的情境。六二居內卦，處於中位，象徵隱遁風氣盛行的時代，一個面對現實的領袖，他思考「物皆遯己，何以固之」這樣的問題，他體現了安定人心、留住隱遁者的道理，那就是由「黃牛之革」所象徵的「理中厚順之道」。<sup>④</sup>這「理中厚順之道」就是成就〈遯卦〉的體性。當然，彰顯這一體性的六二爻，就是一卦的主爻。

又如〈節☵·九五〉：「甘節，吉。往有尚。」王弼註說：

當位居中，爲〈節〉之主。不失其中，不傷財、不害民之謂也。爲節之不苦，非甘而何？術斯以往，往有尚也。

按：〈節卦〉是表示節度制約的情境。九五以剛爻居於剛位，而且又是中位，象徵節制得宜，不失中道，既不傷財，又不害民，所以九五這一爻是〈節卦〉主爻。這就是說：節制得宜，不失中道，是〈節卦〉的體性，它使節制成爲愉快的美事，一切活動因此得以亨通而有良好的成就。

又如〈訟☶·象傳〉：「訟有孚，窒惕，中吉，剛來而得中也。終凶，訟不可成也。利見大人，尚中正也。」王弼註說：

凡不和而訟，無施而可，涉難特甚焉。唯有信而見塞懼者，乃可以得吉也。猶復不可終，中乃吉也。不閉其源，使訟不至，雖每不枉，而訟至終竟，此亦凶矣。故雖復有信而見塞懼，猶不可以爲終也。故曰「訟有孚，窒惕，中吉，終凶」也。無善聽者，雖有其

<sup>④</sup> 孔氏《正義》說：「黃，中之色，以譬中和。牛性順從，皮體堅厚，牛革以譬厚順也。」（《周易註疏·卷四》）

實，何由得明，而令有信塞懼者得其中吉？必有善聽之主焉，其在二乎！以剛而來，正夫羣小，斷不失中，應斯任也。

王弼又註〈訟·九五〉：「訟，元吉。」說：

處得尊位，爲〈訟〉之主。用其中正，以斷枉直。中則不過，正則不邪，剛無所溺，公無所偏，故「訟，元吉」。

按：〈訟卦〉是表示爭訟的情境。依王弼的意思，這卦九二、九五兩爻都是主爻。這樣，一卦就有兩主。其實王弼認爲二、五兩爻都是象徵剛直中正之德，爻雖爲二，其德則一。而這剛直中正之德，是斷訟之道，也就是統會〈訟卦〉的體性。

除了中爻可以作爲一卦的主爻以外，王弼認爲獨爻也可以作主爻。所謂獨爻，是指五陽爻的卦中唯一的陰爻與五陰爻的卦中唯一的陽爻。陰陽彼此相求，一卦之中，唯一的陰爻是五陽爻共同服從的對象；唯一的陽爻則是五陰爻共同歸依的對象，這就是「少者多之所貴也，寡者衆之所宗也」。例如：〈小畜☱·彖傳〉：「〈小畜〉，柔得位而上下應之，曰『小畜』。」王弼註說：

謂六四也，成卦之義在此爻也。體無二陰以分其應，故「上下應之」也。既得其位，而上下應之，三不能陵，〈小畜〉之義也。

按：〈小畜〉是表示小有積蓄的情境。六四以陰爻居於陰位，上下五陽爻都跟它相應，所以它成爲主爻。六四雖得五陽相應，但是它隸屬於上卦〈巽〉，而〈巽〉是陰卦，以和順爲性，因此六四對於下卦〈乾〉沒有全部止畜的能力，只能止畜九三一爻，所畜狹小，所以稱爲〈小畜〉。<sup>④</sup>這就是說，性格柔順而有所支援是成就〈小畜〉的體性。

又如〈履☱·彖傳〉：「〈履〉，柔履剛也。說而應乎〈乾〉，是以履虎尾，不咥人，亨。」王弼註：

<sup>④</sup> 參考孔氏《正義》。

凡〈象〉者，言乎一卦之所以爲主也。成卦之體，在六三也。履虎尾者，言其危也。三爲〈履〉主，以柔履剛，履危者也。履虎尾而  
 ④ 不見咥者，以其說而應乎〈乾〉也。〈乾〉，剛正之德者也。不以說行夫佞邪，而以說應乎〈乾〉，宜其履虎尾不見咥而亨。

**按：**〈履卦〉表示有所踐履的情境。六三是全卦唯一的陰爻，因此成爲主爻。它在陽爻上面，以柔履剛，有履虎尾的徵象，表示處在危險的境地。不過它隸屬於下卦〈兌〉，有和悅的性格，又得上卦〈乾〉相應，而〈乾〉有剛正之德。這表示六三具備和悅的性格而又有剛正之德相輔，所以它雖然履虎尾，卻不會被虎咬傷，行事能夠亨通。換句話說，和悅而剛正是成就〈履卦〉的體性。

又如〈謙卦〉·九三：「勞謙，君子有終，吉。」王弼註：

處下體之極，履得其位。上下無陽以分其民，衆陰所宗，尊莫先焉。居謙之世，何可安尊？上承下接，勞謙匪解，是以吉也。

**按：**〈謙卦〉表示謙卑的情境。九三是全卦唯一的陽爻，因此成爲主爻。它是五陰爻尊崇的對象，但是它雖尊而不安於尊，謙卑自牧，承上接下，不辭辛勞，從不懈怠。這就彰顯了〈謙卦〉的體性。

又如〈豫卦〉·九四：「由豫，大有得。勿疑，朋盍簪。」王弼註：

處豫之時，居動之始，獨體陽爻，衆陰所從。莫不由之以得其豫，故曰「由豫，大有得」也。夫不信於物，物亦疑焉，故勿疑則朋合疾也。盍，合也。簪，疾也。

**按：**〈豫卦〉表示愉悅的情境。九四是全卦唯一的陽爻，因此成爲主爻。衆陰爻都順從它，由於它的協助而獲致快樂，大有所得。其所以如此，是由於它能誠信無疑，對朋友有一種親和的聚合力。因此，誠信無疑

④ 「而」，〈註疏本〉作「有」。阮元說：「《岳本》、《宋本》、《古本》、《足利本》『有』作『而』。」（《周易註疏校勘記·卷二》）茲據改。

就是〈豫卦〉的體性。

有一些卦的體性不能藉主爻來表示，〈彖辭〉就著眼於內外卦的卦象。組合內外卦的卦象，也可以說明統會全卦的義理。所以王弼說：「或有遺爻而舉二體者，卦體不由乎爻也。」例如：〈歸妹䷵·彖傳〉：「〈歸妹〉，天地之大義也。天地不交而萬物不興。〈歸妹〉，人之終始也。說以動，所以歸妹也。」<sup>④</sup>王弼註說：

陰陽既合，長少又交，天地之大義，人倫之終始。少女而與長男交，少女所不樂也。而今說以動，所歸必妹也。雖與長男交，嫁而係姊，<sup>⑤</sup>是以說也。

按：〈歸妹〉是表示嫁女的情境。這卦由〈兌〉下、〈震〉上組合而成。〈彖傳〉作者認為〈兌〉象徵說（悅），〈震〉象徵動。因此〈歸妹〉的意義就是說以動，即愉悅而後行動，即兩情相悅而後婚嫁。王弼又根據〈繫辭傳〉與〈說卦傳〉，認為〈兌〉是陰卦，〈震〉是陽卦；〈兌〉象徵少女，〈震〉象徵長男。於是〈兌〉下、〈震〉上組成的〈歸妹〉，就是「陰陽既合，長少又交」。他用這兩句話來詮釋〈彖傳〉「天地之大義，人之終始」。同時也說明了婚嫁的意義。至於王氏對於「說以動」的解釋，則執著於少女、長男的觀念，牽扯到係姊為媵的事件上去，不免穿鑿。不過指出〈彖傳〉所謂的「說以動」就是〈歸妹〉的體性，仍是王氏的貢獻。

又如〈豐䷶·彖傳〉：「〈豐〉，大也。明以動，故豐。王假之，尚大也。勿憂，宜日中，宜照天下也。」王弼註：

<sup>④</sup> 高亨說：「《釋文》：『所歸妹也，本或作所以歸妹。』按：有『以』字文意較順。」（《周易大傳今註》頁 439）高說是，今據增。

<sup>⑤</sup> 「姊」，《註疏本》作「媵」。阮元說：「《宋本》、《古本》『媵』作『姊』。」（同註<sup>④</sup>，卷五）按：古代有少女隨姊出嫁為媵的婚制，所以「係媵」當從《古本》改作「係姊」。

（大），音闡大之大也。大者王之所尚，故至之也。以勿憂之德，故宜照天下也。

按：〈豐卦〉是表示豐富盛大的情境。這卦由〈離〉下、〈震〉上組合而成。〈彖傳〉作者認為〈離〉象徵明，〈震〉象徵動。因此〈豐卦〉的意義就是明以動，即依據昭明的德性而行動。王弼詮釋〈彖傳〉「〈豐〉，大也」的「大」字，認為是加以闡揚使他弘大的意思。一個人，其所以有豐大之德，就在於他能使微不足道的、細小的光大起來；使隱匿的、被阻擋的通達起來。這是王者所崇尚、所要努力達成的德業。假如天下還有卑微、隱匿的人未能得到發展，作為天下領袖的王者就不能沒有憂患。而消除憂患的方法，就是弘揚「豐大之德」，使它像日正當中一樣光照天下。<sup>④6</sup>因此，依據昭明的德性而行動，就是〈豐卦〉的體性。

如上所說，王弼指出一卦的中爻、獨爻或內外卦卦象都可以顯示全卦的體性。表面上他是依據〈彖傳〉而立論，但是〈彖傳〉論述卦義，雖多著眼於中爻、獨爻或內外卦卦象，卻未明確指出這中爻、獨爻及內外卦卦象所顯示的義理就是統會全卦的宗主；更未明言這義理與爻具有本末、一多的關係。王弼用卦體的觀念把這層意思充分展示出來，使〈彖傳〉思想更為顯豁而具深致，可以說是〈彖傳〉的功臣。當然王弼玩索卦爻能注意到統會全卦的體性，並非偶然，這是出於他的玄思。

#### （四）象以盡意

《周易略例·明象》說：

夫象者出意者也，言者明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生

<sup>④6</sup> 王弼註〈豐卦·卦辭〉：「〈豐〉，亨，王假之，勿憂，宜日中」說：「大而亨者，王之所至。豐之為義，闡弘微細，通夫隱滯者也。為天下之主，而令微隱者不亨，憂未已也，故至豐亨乃得勿憂也。用夫豐亨不憂之德，宜處天中以遍照者也，故曰『宜日中』也。」王氏對〈彖傳〉的註釋，當與此註參看。

於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，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。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者非得象者也，存象者非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。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。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。

是故觸類可爲其象，合義可爲其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必〈坤〉乃爲牛？義苟應健，何必〈乾〉乃爲馬？而或者定馬於〈乾〉，案文責卦，有馬無〈乾〉，則僞說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變，變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。從復或值，而義無所取。蓋存象忘意之由也。忘象以求其意，義斯見矣。

王弼認爲卦象、爻象是用來表達意念的，而卦辭、爻辭，則是對於卦、爻象所作的說明。充分地表達意念，沒有比卦象、爻象更有效的了；清晰地說明卦、爻象，沒有比卦辭、爻辭更有效的了。王弼這種觀點，顯然是本於〈繫辭傳〉。請看下列文字：

子曰：「書不盡言，言不盡意。」然則聖人之意其不可見乎？子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」（〈繫辭上傳·第十二章〉）

這裏特別值得注意的是「言不盡意」與「立象以盡意」兩句。言爲什麼不能盡意？言所不能盡的意是那一種意呢？這種意爲什麼立象就可以盡？象與言在表意功能上有什麼差別呢？

所謂「言不盡意」，當然不是說運用言辭的能力拙劣，不能準確地表

達情意；也不是說言辭的表達受到外在條件的限制，不能暢所欲言地表達情意。它是說言辭本身在表達情意的功能上有侷限性，不能充分地表達某種意念。因為言辭的表意方式，是要運用概念的，而概念在意義的表達上是確定的，同時也是有限定性的。如說它是「一」，不能同時又是「多」；說它是「有」，不能同時又是「無」。因此如果要用言辭來表達一多相即、有無圓融的玄理，便難以盡意。此外，運用概念對事物作描述，常常容易導致人們對於描述的對象只作靜態的認知、抽象的理解。這對於必須在動態的、具體的歷程中加以體證的道理也會造成誤會。例如說〈乾〉德剛健，人們如果只執著在剛健兩個概念上，就不能充分地領會到乾道在具體情境中「六位時成」地促使萬物變化，「各正性命」，「保合大和」那種意義。

王弼接受〈繫辭傳〉「聖人立象以盡意」的說法，並且認為「盡意莫若象」。卦象、爻象，都是運用象徵的方式來表達意念的。所謂象徵，是一種比擬，<sup>④7</sup>是一種設定。<sup>④8</sup>它在意念的表達上則是一種指點，一種啓發。這與言辭的描述、論謂顯然不同。〈易〉的作者，憑藉物象來表意；讀者則憑藉自己對於這物象的聯想來領會其中的意涵。例如：〈乾卦〉用龍來象徵剛健之德，這龍在六爻的時位中表現為潛龍、見龍、乾乾、或躍、飛龍以及亢龍等形象。六爻時位是一些具體的情境，龍在其中，因應各種情況，體現「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞」<sup>④9</sup>的德性，這是具體而真切的〈乾卦〉剛健創生的德性。通過龍的象徵，〈彖傳〉、〈象傳〉、〈文言〉的作者，對於〈乾卦〉這種剛健創生的德性，都有創

<sup>④7</sup> 同註<sup>②4</sup>，第六章：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容象其物宜，是故謂之象。」

<sup>④8</sup> 參考上引《周易略例·明象》「是故觸類可為其象……何必〈乾〉乃為馬」。據此可知，王弼認為某種物象可用以象徵某種意義，是人所設定的，沒有必然不可移易的理由。

<sup>④9</sup> 〈乾卦·象傳〉。

發性的體會，為它開展出豐富的意涵。依據王弼的解釋，這〈乾卦〉的龍，還有剛健而不居首，在陽為無陽的德性。<sup>⑤①</sup>這又對於龍的意涵賦予了玄理。據此可知，立象以盡意，可以突破言辭表意的侷限，它不會使人錮蔽在某一概念之中；它也可以避免言辭表意的誤會，有效地呈現具體真切的情境，提供想像的空間，使人對於超越而內在、具體而普遍的道理能有相應的解悟。當然，立象以盡意，並非沒有缺點，它在意念的表達上不如言辭表意那樣確定而明晰。不過王弼認為卦、爻辭對於象的解說可以彌補這個缺點。「盡象莫若言」，有了言辭的解說，卦爻象的意義就不是可以任意穿鑿附會的了。

我們循著卦爻辭，可以探索「象」的意涵；循著卦爻象，可以探索「意」的內容。不過王弼又引用《莊子》筌蹄的譬喻，來提醒大家對於卦爻辭與卦爻象都不能執著。因為執著於卦爻辭，就會把言辭當作研究的目的，而忽略了它作為工具的功能。這樣就會停留在言辭的鑽研工作上，尋章摘句，反覆推敲，不再循著這些言辭的指引，去了解卦爻象的意涵。同樣的，如果執著於卦爻象，也會把卦爻象當作研究的目的，而忽略了它作為工具的功能。於是停留在卦爻象的鑽研工作上，把象與卦、爻的設定關係看成必然關係，如上引文王弼所說，「案文責卦」的結果，終致「偽說滋漫」，人們不再循著象的指引，去領會意的豐富內容。因此王弼強調「得象而忘言」、「得意而忘象」。他又說：「得意在忘象，得象在忘言。」前兩句的意思是「得而後忘」，後兩句的意思則是「得在於忘」，即「忘而後得」。究竟是先得而後忘，抑或先忘而後得呢？王弼所謂忘，應該是本於《莊子》「坐忘」的說法，<sup>⑤②</sup>也相當於老子所謂「有之以為

<sup>⑤①</sup> 參見下節。

<sup>⑤②</sup> 《莊子·大宗師》：「顏回曰：『回益矣。』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣！』曰：『可矣！猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣！』曰：『可矣！猶未也。』他日復見，曰：『回益矣。』曰：『何謂也？』曰：『回坐忘矣！』仲尼蹴然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。此謂坐忘。』」



利，無之以爲用」<sup>⑤②</sup>的「無之」。「尋言以觀象」，「尋象以觀意」，是「有之以爲利」；<sup>⑤③</sup>「得象而忘言」，「得意而忘象」，則是「無之以爲用」。<sup>⑤④</sup>所謂「忘言」、「忘象」，當然不是摒棄言與象而根本不用的意思，而是在「尋言」、「尋象」而有所得之後，超越這言與象，化除對於言與象的執著。必須有這步超越、化除的工夫，所得的象與意才能保存得住，才不至於變質，才不至於得而復失。所以在王弼的玄思中，根本沒有先得而後忘抑或先忘而後得的問題。在他看來，得與忘有一個辯證的歷程，得而後當忘，忘而後可以真得。這是他繼承老、莊的玄思來處理易學之中言、象、意三者關係所創發的卓識。

### 三、王弼易註中的玄理

如上所說，王弼易學中的重要觀念有卦以存時、爻以示變、象以明體、象以盡意四項。其中涉及卦、爻的兩項，大體是王氏據傳解經發展出來的洞見；而涉及象、象的兩項，則有他援《老》入《易》發展出來的卓識。王弼在象、象兩方面的議論，都有崇本舉末的意思。如說〈象辭〉主旨在統論一卦之體，這一卦之體是成就一卦名義的體性，也是統會全卦義理的宗主。它統御六爻，與爻有本末關係，卦體是本，爻是末。因此把握卦體，衆爻的義理就可以自明。這是所謂「約以存博、簡以濟衆」。又如王弼說：「夫象者出意者也，言者明象者也。」又說：「言生於象」，「象生於意」。意與象有本末關係，意是本，象是末；因此尋象可以觀意，而得意又須忘象。另一方面，象與言也有本末關係，象是本，言是末；尋言可以觀象，而得象又須忘言。但是嚴格地說，上述這些本末關係

<sup>⑤②</sup> 《老子·第十一章》。

<sup>⑤③</sup> 「有之」，指「尋言」、「尋象」而言。

<sup>⑤④</sup> 「無之」，指「忘言」、「忘象」。

還不是本體宇宙論上終極意義的本末關係。體爲卦爻之本，意爲象之本，象爲言之本，這種本都有特定的內容。如果放在《老子》「天下萬物生於有，有生於無」<sup>55</sup>的體系中來看，它是「有」，還不是「無」。王弼對於上引《老子》語句作註說：

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。

在王弼的易學中，有沒有他所謂用以「全有」的「無」呢？如果有，他又怎麼來指點的呢？關於這兩個問題，我們可以在王弼的《周易註》中尋找答案。〈復卦·彖傳〉：「復，其見天地之心乎！」王弼註說：

復者反本之謂也，天地以本爲心者也。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。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。

在這裏，王弼指出「寂然至無」是天地之本。這就是說：「無」是天地萬物所以能夠俱存俱化的根據。「有」具有特定的內容，對於異類有排斥性，所以不能作爲天地之本。「無」超越「有」，揚棄了「有」的特定性、限制性，也化除了排斥性，所以它能夠使廣大的天地「富有萬物，雷動風行，運化萬變」。這就是「無」以全「有」，這是王弼玄學中非常重要的觀念。王氏在《老子·三十八章》註說：

何以得德？由乎道也。何以盡德？以無爲用。以無爲用，則莫不載也。故物，無焉，則無物不經；有焉，則不足以免其生。是以天地雖廣，以無爲心；聖王雖大，以虛爲主。故曰以復而視，則天地之心見；至日而思之，則先王之至覩也。故滅其私而無其身，則四海莫不瞻，遠近莫不至；殊其已而有其心，則一體不能自全，肌骨不

<sup>55</sup> 同註<sup>52</sup>，第四十章。

能相容。是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不爲。……故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也。載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。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。

在這裏，我們看到王弼對於「無」所作的描述。他都是從超越於「有」以成全「有」這方面著眼的。代表個體生命的身是「有」，「滅其私而無其身」是「無」，經過這樣一番「無之」的工夫，身才能免除大患而有大成。<sup>⑤⑥</sup>代表君子之德的仁、義、禮，是「有」；對於仁、義、禮「無所尚」、「無所競」是「無」。有這樣的「無」爲本，才能成就「仁德之厚」、「行義之正」、「禮敬之清」。一切事物的名與形是「有」，「無名」、「無形」則是「無」。有這樣的「無」爲母，才能「名以篤」而「形以成」。這是所謂「守母以存其子，崇本以舉其末」，也就是「將欲全有，必反於無」的意思。

作爲「有」所以存、所以成的根據，「無」雖然超越於「有」，卻並不離「有」，它必須藉「有」以成其大用。《老子指略》說：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。不溫不涼，不宮不商。聽之不可得而聞，視之不可得而彰，體之不可得而知，味之不可得而嘗。故其爲物也則混成，爲象也則無形，爲音也則希聲，爲味也則無呈。故能爲品物之宗主，苞通天地，靡使不經也。若溫也則不能涼矣，宮也則不能商

<sup>⑤⑥</sup> 同註<sup>⑤</sup>，第十三章說：「吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患？」第七章又說：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。」此意爲王弼所本。

矣。形必有所分，聲必有所屬。故象而形者，非大象也；音而聲者，非大音也。然則四象不形，則大象無以暢；五音不聲，則大音無以至。四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。

在這裏，所謂溫、涼、宮、商以及四象、五音等等，都屬於「有」。「溫也則不能涼矣，宮也則不能商矣。形必有所分，聲必有所屬。」是說明「有」的特定性、限制性與排斥性。至於所謂大象與大音，則屬於「無」。《老子》說「大音希聲，大象無形。」<sup>⑤⑦</sup>王弼本此，所說的大象、大音，是「視之不可得而彰」、「聽之不可得而聞」的。既然視之、聽之而不可得，那麼又憑什麼稱它為大象、大音呢？原來大象是通過春夏秋冬四象而呈現出來的。<sup>⑤⑧</sup>「四象形而物無所主焉，則大象暢矣」。這是說：超越於四象之「有」——「物無所主焉」，大象之「無」就可以朗現。「大象無形」，但是如果沒有四象之「有」，那麼大象之「無」也就無從呈現。所以說：「四象不形，則大象無以暢。」同樣的道理，大音是通過宮商角徵羽五音而呈現出來的。「五音聲而心無所適焉，則大音至矣」。這是說超越五音之「有」——「心無所適焉」，就可以朗現大音之「無」。「大音希聲」，但是如果沒有五音之「有」，那麼大音之「無」也無從呈現。所以說：「五音不聲，則大音無以至。」大象藉四象而呈現，大音藉五音而呈現，這就是「無」因於「有」。韓康伯在〈繫辭傳〉<sup>⑤⑨</sup>註中引王弼〈大衍論〉說：

<sup>⑤⑦</sup> 同註<sup>②②</sup>，第四十一章。

<sup>⑤⑧</sup> 同註<sup>②④</sup>：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」同註<sup>④④</sup>高亨說：「四象，四時也。四時各有其象，故謂之四象。天地生四時，故曰：『兩儀生四象。』以筮法言之，……少陽、老陽、少陰、老陰四種爻乃象四時。八卦由此四種爻構成，故曰：『四象生八卦。』」，頁 538。

<sup>⑤⑨</sup> 同註<sup>②④</sup>，第八章。

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯《易》之太極也。四十有九，數之極也。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。

這裏，王弼據〈繫辭傳〉：「大衍之數五十，其用四十有九」來談筮法。他認為不用的「一」是「無」，所用的「四十有九」則是「有」。「不用而用以之通，非數而數以之成」，是「無」以全「有」。但是「一」的意義不能單獨呈現，必須藉「四十九」之數的運作才能呈現。所以說：「夫無不可以無明，必因於有。」

明「無」必因於「有」，全「有」必返於「無」，是王弼玄學思想中的核心觀念。他在《周易註》中，也是以這兩個觀念為準則來指點玄理的。下文分四項加以說明：

### （一）無陽而陽以之成

#### 1. 無首

〈乾☰·用九〉：「見羣龍無首，吉。」王弼註說：

九，天之德也。能用天德，乃見羣龍之義焉。夫以剛健而居人之首，則物之所不與也；以柔順而為不正，則佞邪之道也。故〈乾〉吉在無首，〈坤〉利在永貞。

在這裏，王弼對於「無首」並未作明確的解釋。他說：「夫以剛健而居人之首，則物之所不與也。」根據這一說法，所謂無首，似乎應該是「不居人之首」的意思。可是什麼是不居人之首呢？為什麼不居人之首就吉呢？〈象傳〉說：「大哉乾元，萬物資始。」又說乾元之德「首出庶物，萬國咸寧。」依照〈象傳〉的說法，乾元是「首出庶物」的，據傳解經的王弼，為什麼要強調無首為吉呢？韓康伯註〈繫辭傳〉：「一陰一陽

之謂道」<sup>⑥</sup>說：

道者何？無之稱也。無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可爲象。必有之用極，而無之功顯，故至乎神無方而易無體，而道可見矣。故窮變以盡神，因神以明道，陰陽雖殊，無一以待之。在陰爲無陰，陰以之生；在陽爲無陽，陽以之成。故曰：「一陰一陽」也。

韓氏所謂「在陽爲無陽，陽以之成」，對於首出庶物的乾元剛健之德其所以要以無首爲吉，也許是最妥當的解釋。乾元在首而無首，乃可以成就它「首出庶物，萬國咸寧」的大德。在首而無首，是韓氏所謂「在陽爲無陽」、「有之用極，而無之功顯」；也是王弼因於「有」以明「無」的意思。無首而首出庶物，則是韓氏所謂「陽以之成」；也是王弼返於「無」以全「有」的意思。「在陽爲無陽，陽以之成」，的確是王弼易學的主要思想，在他的《周易註》中可以找到很多例證。下文所說的陽爻居下位、處陰位，以及應柔爻，都是「無陽」的意思，它們都有「陽以之成」的作用。

## 2. 居下位

〈屯☳·初九〉：「磐桓，利居貞，利建侯。」王弼註說：

處〈屯〉之初，動則難生。不可以進，故「磐桓」也。處此時也，其利安在？不唯居貞、建侯乎！夫息亂以靜，守靜以侯；安民在正，弘正在謙。屯難之世，陰求於陽，弱求於強，民思其主之時也。初處其首，而又下焉，爻備斯義，宜其得民也。<sup>⑥</sup>

按：〈屯·初九·象傳〉說：「雖磐桓，志行正也。以貴下賤，大得

<sup>⑥</sup> 同註<sup>④</sup>，第四章。

<sup>⑥</sup> 同註<sup>④</sup>〈卦略〉說〈屯卦〉「初體陽爻，處首居下，應民所求，合其所望，故大得民也。」可與此註互參。

民也。」這是上引王註：「安民在正，弘正在謙」的根據。所謂謙，指初九以陽爻處於下位，而且是在六二、六三、六四這三個陰爻之下。「陽貴而陰賤」，<sup>②</sup>初九以貴下賤，是有謙德。《老子》說：「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」<sup>③</sup>王弼據此，認為謙下之德有利於「居貞」、「建侯」。因為它可以弘揚正大的志行，進而安民、得民。〈屯卦〉初九就具備了這種美德，它以陽爻居於下位，這是「在陽為無陽」，由此而彰顯謙德，以弘大志行，以安民、得民，這是「陽以之成」。

〈無妄䷘·初九〉：「無妄往，吉。」王弼註：

體剛處下，以貴下賤，行不犯妄，故往得其志。

在這裏，王氏也是用「以貴下賤」來解釋初九其所以能「行不犯妄」、「往得其志」的原因。這也有「在陽為無陽，陽以之成」的意思。

### 3. 處陰位

〈履䷉·九二〉：「履道坦坦，幽人貞吉。」王弼註說：

履道尚謙，不喜處盈，務在致誠，惡夫外飾者也。而二以陽處陰，履於謙也。居內履中，隱顯同也，履道之美，於斯為盛，故履道坦坦，無險厄也。在幽而貞，宜其吉。

又同卦〈九四〉：「履虎尾，愬愬，終吉。」王弼註：

以陽居陰，以謙為本，雖處危懼，終獲其志，故「終吉」也。<sup>④</sup>

按：陽爻處於陰位，在《易傳》即認為是「失位」，或「不當位」。

<sup>②</sup> 上文所引〈象傳〉王註語。

<sup>③</sup> 同註<sup>②</sup>，第六十六章。

<sup>④</sup> 同註<sup>①</sup>「〈履〉：〈雜卦〉曰：『〈履〉，不處也。』又曰，履者，禮也；謙以制禮。陽處陰位，謙也。故此一卦，皆以陽處陰為美也。」與此註可以互參。

這往往就是不吉或凶的主因。<sup>⑤</sup>而王弼基於「在陽爲無陽」的玄思，配合〈履卦〉的情境，卻別出心裁地認爲這是謙德的表徵，認爲「履道之美，於斯爲盛。」認爲據此可以成就「履道坦坦」，「雖處危懼，終獲其志。」這又是無陽而「陽以之成」的具體效果。

王氏《易註》，認爲陽爻處於陰位是表示謙遜美德的說法，除上述兩例以外，還見於〈無妄·九四〉、〈大壯·九二〉、〈困·九二〉以及〈巽·九二〉各爻爻辭的註釋中，不贅引。

〈大過☱·九二〉：「枯楊生稊，老夫得其女妻，無不利。」王弼註：

稊者楊之秀也。以陽處陰，能過其本，而救其弱者也。上無其應，心無特吝，處過以此，無衰不濟也。故能令枯楊更生稊，老夫更得少妻。拯弱與衰，莫盛斯爻，故無不利也。

又同卦〈九四〉：「棟隆，吉，有它吝。」王弼註：

體屬上體，以陽處陰，能拯其弱，不爲下所撓者也，故「棟隆，吉」也。而應在初，用心不弘，故「有它吝」也。

又《周易略例·卦略》說：

〈大過〉者，棟橈之世也。本末皆弱，棟已橈矣。而守其常，則是危而弗扶，凶之道也。以陽居陰，拯弱之義也，故陽爻皆以居陰位爲美。

按：王弼根據〈彖傳〉，說〈大過〉是表示棟樑橈曲的情境。<sup>⑥</sup>在這樣危急的時候，如果只是固守本分，不知變通，便會導致凶禍產生。如九

<sup>⑤</sup> 參前文第二節(一)「爻以示變」部分。

<sup>⑥</sup> 〈大過·彖傳〉：「〈大過〉，大者過也。棟橈，本末弱也。剛過而中，巽而說行，利有攸往，乃亨。」



三，是「以陽處陽，自守所居」，因此就有「淹弱而凶衰」的後果。<sup>⑥</sup>九二與九四，以陽處陰，表示它們能衝破分位的限制，求變，求通，因而能拯弱救衰。陽爻不守陽位，是「在陽為無陽」因此而能拯弱救衰，則是無陽而「陽以之成」的功效。

#### 4. 應 柔 爻

〈大畜☱·六四〉：「童牛之牯，元吉。」王弼註：

處〈艮〉之始，履得其位，能止健初。距不以角，柔以止剛，剛不敢犯，抑銳之始。以息強爭，豈唯獨利，乃將有喜也。

又同卦〈六五〉：「豶豕之牙，吉。」王弼註：

豕牙橫猾，剛暴難制之物，謂二也。五處得尊位，為〈畜〉之主。二剛而進，能豶其牙，柔能制健，禁暴抑盛，豈唯能固其位，乃將有慶也。

按：〈大畜〉六四與初九相應，六五與九二相應。王弼認為六四、六五兩個陰爻對於初九、九二兩個陽爻都有以柔制剛的作用。陽爻受到抑制，就不會流於剛暴、強爭，就可以成其大用而有喜、有慶。陽爻受到陰爻的抑制，是「在陽為無陽」，陽爻因此而禁暴抑盛，以息強爭，成其大用，是無陽而「陽以之成」。

## （二）無陰而陰以之生

### 1. 永 貞

〈坤☷·用六〉：「利永貞。」王弼註說：

用六之利，利永貞也。

<sup>⑥</sup> 〈大過·九三〉：「棟橈，凶。」王弼註：「居大過之時，處下體之極，不能救危拯弱，以隆其棟，而以陽處陽，自守所居，又應於上，係心在一，宜其淹弱而凶衰也。」

按：〈坤〉德柔順。其所以「利永貞」，依王弼的看法，是由於「以柔順而爲不正，則佞邪之道也。」<sup>⑥⑧</sup>王氏據傳解經，訓「貞」爲「正」。<sup>⑥⑨</sup>因此「永貞」即永遠恪守正道。這裏含有堅貞、剛正的精神。具有柔順之德的人，如果不能堅守正道，則必流於佞邪，所以坤德要以「永貞」爲利。〈坤·文言〉說：「坤，至柔而動也剛，至靜而德方。」王弼註：

動之方直，<sup>⑦⑩</sup>不爲邪也；柔而又圓，消之道也。其德至靜，德必方也。

依王弼的玄思，坤德至柔而動剛，這是柔的一步超越，一步轉化，是「在陰爲無陰」；柔順而不佞邪，其德方直，則是無陰而「陰以之生」，是柔的大成。

〈豫䷏·六二〉：「介於石，不終日，貞吉。」王弼註說：

處豫之時，得位履中，安夫貞正，不求苟豫者也。順不苟從，豫不違中，是以上交不諂，下交不瀆。明禍福之所生，故不苟說；辨必然之理，故不改其操。介如石焉，不終日明矣。

〈豫卦〉六二，以陰爻處於中位，王弼認爲這表示一個人能安守中正之道，不苟求逸樂。他明察禍福的原因，分辨必然的道理；所以有「見幾而作，不俟終日」的機智；有堅貞如石的操守、剛正不阿的德行；與上位的人交往，不流於諂媚；與下位的人交往，不流於輕慢。這是「在陰爲無陰，陰以之生」的具體例證。

## 2. 處陽位

〈晉䷢·六五〉：「悔亡。失得勿恤。往，吉，無不利。」王弼註：

柔得尊位，陰爲明主，能不用察，不代下任也。故雖不當位，能消

<sup>⑥⑧</sup> 〈乾·用九〉註。

<sup>⑥⑨</sup> 〈師·彖傳〉：「貞，正也。」〈坤·六三〉王註以「含美而可正」釋爻辭「含章可貞」。

<sup>⑦⑩</sup> 「直」，《四部叢刊影印宋本》作「正」字。

其悔。失得勿恤，各有其司，術斯以往，無不利也。

按：陰爻居於陽位，而且是五這個尊位，照《易傳》的說法，這是「不當位」。可是王弼從玄學觀點來看，認為「柔得尊位」也未嘗不可以表示一種自我超越。如〈晉卦〉六五這爻，是外卦〈離〉的中爻，〈離〉象徵明，六五為「明主」，由於它是「陰為明主」，這就有一步超越與轉化，所以它能明而「不用察」，各付有司，「不代下任」，因此能消除困厄，不必為得失煩心，且能「吉，無不利」。「柔得尊位」，是「在陰為無陰」；「能不用察」，「不代下任」，「失得勿恤」而且「無不利」，則是無陰而「陰以之生」。

〈損☶·六五〉：「或益之十朋之龜，弗克違，元吉。」王弼註：

以柔居尊，而為損道，江海處下，百谷歸之。履尊以損，則或益之矣。朋，黨也。龜者決疑之物也。陰非先唱，柔非自任，尊以自居，損以守之。故人用其力，事竭其功，智者慮能，明者慮策，弗能違也。則衆才之用盡矣。獲益而得十朋之龜，足以盡天人之助也。

在這裏，〈損卦〉六五「以柔居尊」，也屬於「在陰為無陰」，六五因而表現「損道」，處下容衆，使「人用其力，事竭其功，智者慮能，明者慮策」，盡「衆才之用」，得「天人之助」，自然大吉大利。這是無陰而「陰以之生」的具體例證。

### 3. 應 剛 爻

〈臨☷·六五〉：「知臨，大君之宜，吉。」王弼註說：

處於尊位，履得其中。能納剛以禮，用建其正，不忌剛長，而能任之。委物以能，而不犯焉，則聰明者竭其視聽，知力者盡其謀能；不為而成，不行而至矣！大君之宜，如此而已，故曰「知臨，大君之宜，吉」也。

按：〈臨卦〉六五，以陰爻居尊位，又與九二相應。九二是以剛居中，六五能夠「納剛」，「不忌剛長」，顯然這是一步自我超越，「在陰為無陰」。由於這番超越，他能把任務交付給賢能的人，而不亂加干涉，使「聰明者竭其視聽，知力者盡其謀能」，終於達到「不為而成，不行而至」的境地，完成一個大君的功業。這裏又有無陰而「陰以之生」的玄理。

王弼《易註》，認為六五與九二相應，能表示「委物以能」，自處無為境地，以成就大功的例子，除〈臨卦〉外，還有〈蒙〉與〈未濟〉兩卦，不贅引。

〈損䷨·六四〉：「損其疾，使遄有喜，無咎。」王弼註：

履得其位，以柔納剛，能損其疾也。疾何可久，故速乃有喜。損疾以離其咎，有喜乃免，故使速乃有喜，有喜乃無咎也。

〈損卦〉六四與初九相應，王弼也認為它能「納剛」，能有一番超越，所以它能除去疾病，免於災禍，而有喜慶。這也是無陰而「陰以之生」的例證。

### （三）無應而應以之大

〈比䷇·初六〉：「有孚，比之無咎。有孚盈缶，終來，有它吉。」

王弼註說：

處〈比〉之首，應不在一，心無私吝，則莫不比之。著信立誠，盈溢乎質素之器，則物終來，無衰竭也。親乎天下，著信盈缶，應者豈一道而來？故必有它吉也。

又同卦〈九五〉：「顯比。王用三驅，失前禽，邑人不誡，吉。」王弼註：

為〈比〉之主，而有應在二，顯比者也。比而顯之，則所親者狹

矣。夫無私於物，唯賢是與，則去之與來皆無失也。

按：〈比卦〉初六無應，而九五則應於六二。在《易傳》，無應表示無助，通常為不吉；有應表示有輔佐，通常為吉。王弼從玄學觀點對於有應、無應提出新的解釋。他認為有應表示對於某一特定對象有所親愛，在某些情況下，這會顯得心胸狹窄，有所偏私。如〈比卦〉九五，作為一卦之主，而只與二相應，就是「所親者狹」。因此所謂無應，就不完全是無助的意思，它也可能是由有應超越出來的一種境界，表示所親所愛不限於特定對象，心胸開闊，博愛無私，與大眾親近，贏得大眾的支持。如〈比卦〉初六，「心無私吝」，「親乎天下」，就是一種「應不在一」的無應。這種無應是「無」，而有應則是「有」。在這裏，我們也可以看到王弼所謂明「無」必因於「有」，全「有」必返於「無」的玄理。

〈中孚䷛·九二〉：「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。」王弼註說：

處內而居重陰之下，而履不失中，不徇於外，任其真者也。立誠篤至，<sup>①</sup>雖在暗昧，物亦應焉。故曰「鳴鶴在陰，其子和之」也。不私權利，唯德是與，誠之至也。故曰我有好爵，與物散之。

在這裏，王弼對於〈中孚〉九二的無應又賦予新意。他認為這種無應是表示不向外營求的一種內歛率真精神。有這番內歛，可以立誠篤志，那麼即使處在暗昧的環境中，也自然有物相應。這時的「應」，是沒有私心的，只與有德的人自然感應，這是無應之應。這種「應」的作用，當然不是有應之應所能比擬的。

在王弼《易註》中，認為無應是「應不在一，心無私吝」的卦爻，除上述兩例以外，還有〈同人·初九〉、〈隨·初九〉、〈大過·九二〉、〈困·九二〉、〈鼎·上九〉以及〈兌·初九〉，不贅引。

<sup>①</sup>「至」同註<sup>④</sup>，卷六，阮元說：「《岳本》、《監毛本》，『至』作『志』。」

#### (四) 無知而知以之明

〈蒙☶·卦辭〉：「利貞。」王弼註說：

蒙之所利，乃利正也。夫明莫若聖，昧莫若蒙，蒙以養正，乃聖功也；然則養正以明，失其道矣。

按：〈蒙卦·彖傳〉說：「蒙以養正，聖功也。」王弼引用傳文來解釋卦辭「利貞」的涵義。但是〈彖傳〉所謂「蒙以養正」，是以童蒙養正，即：使童蒙的人培養正道的意思。<sup>⑳</sup>而王弼卻把「蒙以養正」理解為用蒙昧的態度來培養正道。這從註文「養正以明，失其道矣」可以推知。培養正道為什麼要用蒙昧的態度呢？明智的態度為什麼會「失其道」呢？在〈明夷卦〉的註文中可以找到答案。〈明夷☶·象傳〉：「明入地中，『明夷』。君子以莅衆，用晦而明。」王弼註說：

莅衆顯明，蔽僞百姓者也。故以蒙養正，以明夷莅衆。藏明於內，乃得明也；顯明於外，巧所辟也。<sup>㉑</sup>

這是說你察察為明地對待別人，別人就會用欺瞞詐僞的手段來對付你。若要別人不作假，若要看清世人的真面目，唯一的辦法是去掉自己的智巧，收斂起自己的聰明。這是「藏明」而「得明」、棄智以成大智的玄思。這種玄思，根源於《老子》。《老子》說：「智慧出，有大僞。」<sup>㉒</sup>又說：「絕聖棄智，民利百倍。」<sup>㉓</sup>又說：「聖人在天下，歛歛，為天下

<sup>⑳</sup> 「以」，使也。〈師卦·彖傳〉：「能以衆正，可以王矣。」前一「以」字用法與此相同。

<sup>㉑</sup> 同註<sup>⑳</sup>，卷四：「《古本》、《足利本》，『巧』作『乃』；《閩本》、《明監本》，『辟』作『避』。」

<sup>㉒</sup> 同註<sup>⑳</sup>，第十八章。

<sup>㉓</sup> 同註<sup>⑳</sup>，第十九章。

渾其心。〔百姓皆注其耳目焉〕，<sup>⑥</sup> 聖人皆孩之。」<sup>⑦</sup>王弼在上引第三段文字即《老子·第四十九章》作註說：

夫以明察物，物亦競以其明避之；以不信求物，物亦競以其不信應之。夫天下之心不必同，其所應不敢異，則莫肯用其情矣。甚矣！害之大也，莫大於用其明矣。夫任智則人與之訟，任力則人與之爭。智不出於人而立乎訟地，則窮矣；力不出於人而立乎爭地，則危矣。未有能使人無用其智力於己者也。如此則己以一敵人，而人以千萬敵己也。若乃多其法網，煩其刑罰，塞其徑路，攻其幽宅，則萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下。是以聖人之於天下，歎歎焉，心無所主也。爲天下渾心焉，意無所適莫也。無所察焉，百姓何避？無所求焉，百姓何應？無避無應，則莫不用其情矣。人無爲舍其所能，而爲其所不能；舍其所長，而爲其所短。如此，則言者言其所知，行者行其所能，百姓各皆注其耳目焉，吾皆孩之而已。<sup>⑧</sup>

在這裏，王弼詳細地論述了他那藏明而得明、棄智以成大智的玄理。他指出「害之大也，莫大於用其明。」因爲用明任智，就會造成勾心鬥角的局面，彼此以智巧相競相爭，人間因而失去真情，整個世界終必成爲「萬物失其自然，百姓喪其手足，鳥亂於上，魚亂於下」的亂局。王弼用「無所察」、「無所求」、「意無所適莫」來詮釋聖人「歎歎，爲天下渾

<sup>⑥</sup> 今通行本《老子》沒有「百姓皆注其耳目焉」這句。據《古逸叢書》本、《道藏》本及長沙馬王堆三號漢墓出土帛書《老子》甲乙本補。（帛書《老子》甲本「注」字作「屬」。）參考樓宇烈《王弼集校釋》頁 130。

<sup>⑦</sup> 同註<sup>⑥</sup>，第四十九章。

<sup>⑧</sup> 引文中，「避之」的「避」、「求物」的「求」、「任智」、「任力」的「任」，以及「使人無用其智力於己」的「於」字，都據樓宇烈《王弼集校釋》改，說參該書頁 132-133。

其心」的意涵。自己不察不求，別人就無所避，無所應，即無所用其智巧，不必捨其所能而為其所不能，捨其所長而為其所短。人人可以在矯揉造作的世情中解脫出來，率性任真，各盡其所能。這是王弼主張「以蒙養正，以明夷莅衆」的理由所在。依王弼，所謂「蒙」、所謂「明夷」，就是「無所察」，「無所求」，「意無所適莫」，是對用明任智的一步收斂，一番超越，是由有智而無智。無智滌除了情識與成見，自然完美而真實的世界因此朗現。這是無智之智的大用，這裏有返於「無」以全「有」的玄理。

#### 四、結 論

王弼易學，在卦爻象、位方面是歸本於《易傳》；而在義理方面則企圖會通儒、道。他據傳解經，矯正了漢儒象數的流弊；他又援《老》入《易》，開拓了《周易》玄理的領域。

王弼重視《周易》的卦爻結構，他發揮《易傳》的觀點，闡述卦爻的人文意涵。指出卦以存時、爻以示變、象以明體、象以盡意。通過他的指點，我們在《周易》之中可以體會出一種宇宙觀或人生觀。他讓我們正視現實的存在情境、具體的事象變化，以及種種事象變化所依循的法則。層層探索，層層印證，至於終極，這最高的法則就是萬物的本體，就是「無」。「無」不是一個抽象概念，它由種種具體存在的「有」來體現，它實存於「有」的自我超越之中，同時即成全「有」，作為「有」的超越根據。

在這裏，我們接觸到王弼的玄思。這玄思，可以用兩句話來概括，即：明「無」必因於「有」，全「有」必返於「無」。明「無」必因於「有」，揭示了一種玄學的方法論。這裏是一條由事象以體證玄理的進路。在《周易》中，這事象是由陰、陽以及爻位、爻應等等來表示的。在



陽爲無陽、在陰爲無陰，以及無位之位、<sup>⑩</sup>無應之應，都可以印證玄理。在這裏固然須有一種辯證的思維，但真實的意義卻須經由道家形態的實踐來證成。因此上述這種玄學的方法論，其實就蘊涵一種工夫論，並可開出一種本體論。

依王弼，作聖的工夫是「蒙以養正」，即以蒙昧的態度來培養正道。這種蒙昧的態度，當然不是出於愚者的昏庸，而是來自智者的自我收斂與超越，是「藏明於內」。這裏有一種無智之智，即玄智。以玄智觀照玄理，體證玄理，即爲聖人。體證玄理，即返於「無」。王弼認爲返於「無」即可成全「有」。此即無陽而陽以之成，無陰而陰以之生，無應而應以之大，無知而知以之明。「無」因而具有本體論的意義。它是天地萬物的大本。

王弼以這種玄學的本體論、工夫論來會通儒、道。他認爲儒家的教化是「有」，而道家的玄理是「無」。要能保全儒家的仁義聖智，而無蔽無僞，必須歸本於「無」。憑藉「無」的智慧來作一番滌除、提升的工夫。這種論點，王弼在他的易學著作與老學著作中是一致的。<sup>⑪</sup>值得注意的是用這種方式會通儒、道是不是合適？有沒有缺失？從工夫論方面看，用「無」的智慧來保全「有」，保全儒家的仁義聖智，是有重要意義的。所謂「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」，<sup>⑫</sup>在道德實踐上稍有體驗的人，都會肯定王弼的這一洞見。在儒家，孔子成聖的歷程中也有「毋意，毋必，毋固，毋我」，<sup>⑬</sup>這也是一種「無」的工夫。所以王弼提出返於「無」以全「有」，在工夫論上的意義是不容置疑的。不過從本體論方面看，他所謂的「寂然至無」是否可以作爲創生萬物的本體呢？單憑「無」

<sup>⑩</sup> 指上節陽爻居下位、處陰位及陰爻處陽位。

<sup>⑪</sup> 關於王氏老學著作的相關論述，參考牟宗三先生《才性與玄理·第五章》。

<sup>⑫</sup> 《老子指略》。

<sup>⑬</sup> 《論語·子罕》。

的智慧是否可以創發「純亦不已」的道德實踐呢？由老、莊以至王弼，道家的玄理都不具備「創生原理」的意義。<sup>⑧</sup>因此王弼所謂「天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣」，<sup>⑨</sup>這「寂然至無」作為天地萬物之本，只是作為使萬物的自生自濟因而得以實現的根據，不是作為使萬物得以生生不已的創生實體。<sup>⑩</sup>這就與歸本於儒家義理的《易傳》思想不能無隔。《易傳》那種「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞」<sup>⑪</sup>的思想，即天道生化萬物，成就萬物，天道、性命相貫通的思想，王弼都缺乏相應的了解。<sup>⑫</sup>這是他玄學的侷限，也是在儒、道會通上極難解決的困結。

不過如果從玄學的立場來看王弼易學中的玄思，王弼因於「有」以明「無」，又返於「無」以全「有」，在「有、無」關係上作了圓融的闡述。使人有客觀了解的可能，也有實踐體證的進路，這在玄學上的貢獻是無與倫比的。此外，如果我們不把易學限制在儒學系統中，那麼王弼易學的玄思，把易學的義理玄學化，也可以說是為《周易》的研究開拓了新的視野，豐富了易學義理的內涵。

<sup>⑧</sup> 參考牟宗三先生《中國哲學十九講》第五、六、七等三講。

<sup>⑨</sup> 〈復卦·彖傳·註〉。

<sup>⑩</sup> 牟宗三先生有所謂「創造原則」與「實現原則」的說法，據以分辨儒、道兩家的形而上思想。參考同註<sup>⑧</sup>，第五講。在道家的玄理系統中，道生萬物，是一種「不生之生」。如《老子·第十章》：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」王弼註說：「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」據此可知，道家玄理，只是「實現原則」，而非「創造原則」。

<sup>⑪</sup> 〈乾卦·彖傳〉。

<sup>⑫</sup> 參考同註<sup>⑩</sup>，第四章，第二節。