

王弼《周易注》詮釋學

第一節 前言——王弼注《易》詮釋理脈

王弼注解《易》經，雋神清識，妙思通微，但此精微達暢之玄思，卻每被後人視為引老莊入儒宗，縱然其於一片典籍湮漫中振翼，在南朝時已被擢舉為官學，至唐初時更摒落諸家，權定一尊¹，孔穎達更為之作疏，收編為《五經正義》之定本，然「弼以賦會之辨而欲籠統玄旨」²，在傳統謹守儒門義理的人看來，其敘玄理以推易義，棄五行而歸一極之注解方式，卻是導致大道沉淪，儒雅蒙塵的元兇，這兩極的毀譽一俱承擔在都在王弼《易》注上。時至今日，我們對經典的解讀，早已不必沉溺於傳統禮教的負荷，唯恐孔門沾染佛老玄虛而墮為空華外道，怒罵何、王罪過桀紂。然而對現代讀者而言，省思王弼「援老入易」的議題在於，王弼渡引玄理挹注於儒門經典之詮釋理路，是否違背原始經典的義理本懷，甚至影響對經典解釋的周延性與一致性呢？現今學界普遍認為王弼確實「援老入易」，而在筆者有限的閱讀裡，發現持反對意見的學者³則有謝大寧先生。謝

¹ 筆者接受王葆玟先生的看法，認為：「王弼《周易注》在東晉末期向國學滲透，在南朝宋文帝元嘉十六年始立學官，以後和鄭玄易學長期競爭，互為消長，至唐初始定於一尊，從一定程度上說，這一過程乃是兩晉隋唐時期玄學發展過程的縮影。」，見王葆玟：《玄學通論》（臺北：五南圖書出版有限公司，1996年4月），頁626。

² （晉）陳壽：《三國志·魏書·鍾會傳》注引孫盛言：「易之為書，窮神知化，非天下之至精，其孰能與於此？世之注解，殆皆妄也。況弼以賦會之辨而欲籠統玄旨者乎？故其叙浮義則麗辭溢目，造陰陽則妙蹟無間，至於六爻變化，群象所效，日時歲月，五氣相推，弼皆擯落，多所不關。雖有可觀者焉，恐將泥夫大道。」，見（晉）陳壽撰，楊家駱主編：《三國志》（臺北：鼎文書局，1995年4月），頁796。

³ 陳鼓應先生亦認為王弼沒有「援老入易」（摻揉玄旨挹注於儒家經典）的問題。因陳先生認為《易傳》本深受《老子》影響，甚至是《老子》之衍流，《周易》—《老子》—《易傳》三書構成道家貫脈的哲學體系。即是，陳鼓應先生將《易傳》歸屬於道家，傳承至王弼，當然沒有「援老入易」的問題。限於篇幅，筆者無意捲入《易傳》究竟該歸屬儒或道的爭議，只是須提出的是：王弼易學淵源上探荊州學派，湯用彤先生言：「張惠言說，王弼注《易》，祖述肅說，特去其比附爻象者，此推論若確，則由首稱仲子（宋仲），再傳子雍（王肅），終有輔嗣，可謂一脈相傳者也。」，見氏著：《魏晉玄學論稿》，里仁書局編：《魏晉思想》乙編三種（臺北：里仁書局，1995年8月），頁90。王肅為今文博士，其《易》注更立官學，不管他偽造《孔子家語》等書然後跟鄭玄如何鬥爭，至少他自認承襲孔門章義。王弼祖述荊州學脈卻籠絡玄旨於《易》，不僅遭到東晉孫盛的側目，更致使范寧怒不可遏地認為當時社會風氣虛浮相高，使儒雅淪翳，實因何、王「蔑棄典文，不遵禮度，游辭浮說，波蕩後生」。由此得知，由東漢以至東晉時代，依然認為擁有《易經》的正統解釋權御主於儒門，而不在道家；而王弼正是違逆此義源才得到「罪過桀紂」的驚世罵名。況且輔嗣自己崇慕孔聖，肩負「調和儒道」的責任，在他心目中，《易經》應依歸於儒而非道。即是，無論陳鼓應先生持論《易傳》源流於道的正確與否，充極只能獨立地從哲學體系上證實王弼解《易》義理脈絡是回歸原始道家思維，但推溯於歷史中卻不能解決王弼詮釋《易》依舊傳承於漢儒的事實，陳先生亦言：「所謂儒家易、道家易之形成，乃入漢以後之發展。兩漢哲學是儒道中分天下之勢，儒學術為儒術，而成為官方哲學；道家則仍居民間哲學的位置。易學史亦然，孟喜、京房象數之學代表官方易學，而《淮南子》、嚴遵、揚雄一系之道家易，則是民間易學的

大寧持論立基於兩事實上：

第一、王弼的易注之中，大部分的義理並不違背象象傳。……另一個事實則是王弼的確在部分的易注之中，有著和老子注相類似的表述，但是一個完全類似的事實則是王弼在老子注中，同樣有著和易注相類似的表述。⁴

第一點重述了王弼注《易》確實沿規「以傳（《易傳》）解經」的傳統，甚少有以注破經的情形產生；而第二點則是指出王弼雖「引老入易」，但也同時「挹易明老」，此被後世認為以「雜揉攙合」的方式會通易老。如只是「雜揉」，實不能說王弼全面採取「用老解易」的詮釋模式；也就是說，「雜揉」只是王弼鑄鑄《易》、《老》、《莊》以至於平生積學而機發玄智以詮注經典，並不能證實王弼謹慎地採取「援老入易」的模式詮釋《易經》⁵。基礎於二事實上，謝先生並質疑戴璉璋先生提煉輔嗣「明無必因於有，全有必反於無」的解《老》原則，一貫成為解《易》的原理：

戴老師基本上是將有無本末這一原則在王弼易注中的運用，放在「明無必因於有，全有必反於無」這樣的原則下，然後將這一原則普遍化為四個詮釋方式，即「無陽而陽以為成，無陰而陰以之生，無應而應以之大，無知而知以之明」這四種解釋卦爻辭的應用模式。但是首先，這樣的原則在王弼易注中，顯然並不是一個普遍的原則。⁶

謝大寧並且認為，我們不能以為王弼《易》注多處描繪「謙」就歸指為「以濡弱謙下為表」⁷的道家思想，因儒家也有著謙虛厚德的德性（況且《易經》本身就

呈現。……漢代易學在儒道對立中，也有相互滲透的一面。諸如《易緯》以及經學家鄭玄、易學家虞翻等實交融著道家思想以解《易》。而王弼正是崛起於漢代道家易以及重義理的古文經學派的流脈中。」，見氏著：〈王弼道家易學詮釋〉《臺大文史哲學報》第 58 期（臺北：國立臺灣大學文學院，2003 年 5 月），頁 8-9。又陳鼓應先生論述《易》、《易傳》與王弼共歸於道家之說，可見氏著：《易傳與道家思想》（北京：商務印書館，2007 年 4 月）、〈乾坤道家易詮釋〉，《人文學報》第 20、21 期合刊（桃園：國立中央大學文學院，1999 年 12 月—2000 年 6 月）。

⁴ 謝大寧：〈易詮釋與家派〉，「第二屆『《易》詮釋中的儒道互動』國際學術研討會」（高雄：高雄師範大學經學研究所等主辦，2008 年 12 月 6 日、7 日），頁 4。

⁵ 謝大寧言：「我只是截至目前為止，還是傾向於只能接受王弼是以寬鬆的方式援老入易，也就是我仍相信某種意義的雜揉攙合的說法。若是如此的話，那我們就絕對不能說王弼已然改變了易經詮釋之儒家本位的立場。換句話說，我們必須強烈地質疑王弼創造了道家易這樣一個判斷。」，見謝大寧〈試論玄學的分期問題〉，《含章光化——戴璉璋先生七秩哲誕論文集》（臺北：里仁書局，2002 年 12 月），頁 314-315。

⁶ 謝大寧：〈易詮釋與家派〉，「第二屆『《易》詮釋中的儒道互動』國際學術研討會」（高雄：高雄師範大學經學研究所等主辦，2008 年 12 月 6 日、7 日），頁 4-5。

⁷（清）郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局有限公司，2004 年 7 月），頁 1093。

有「損、謙、艮、節」等卦)⁸。

那王弼究竟以何種思維脈絡注《易》呢？謝大寧先生結論王弼「對易卦的詮釋放在人情事理的隱喻脈絡」⁹，而非如朱熹等理學家「將自己的意卦詮釋放在道德倫理的隱喻脈絡」¹⁰，故對較於朱熹等理學家，我們可說王弼詮釋體系不是儒家；但詮釋義旨依主於因應人情事理，王弼解《易》也不能說是道家。謝大寧先生的理解給予我們很大地啟發，他洞見出王弼總是緊依著人情事理的吉凶悔妄來注《易》，如此就能解釋為何輔嗣運用「雜揉攙合」的方式解《易》，進以會通儒道；輔嗣只是隨意摘取儒道兩家思維以應對人事，在世情詭譎中靈用變化，無所謂遵循何種流派。

只是謝大寧先生的結論依然還是有些模糊遊移之處，因縱然宋儒著意於道德倫理之詮釋向度，但是其終極目的，還是藉道德之誠身，應變於塵世，故總是不擺脫人情事理而體用仁義，其歸旨依然和王弼相同，為安身立命建構出一具體實踐（「對易卦的詮釋放在人情事理的隱喻脈絡」）。並且，《易經》以至於《易傳》原本就孕育著「陰陽玄感」、「有無玄合」兩端一致的弘旨，而王弼闡釋《易經》所運用的，正是此「本始以盡終，舉終以證始」——屬於兩端一致的基本思維。如我們不拘泥於儒道兩家術語，王船山說的「兩端一致」，在王弼則落顯為「明無必因於有，全有必反於無」的存有思維結構，這即是戴璉璋先生概括輔嗣詮釋學所運用的方法論為「明無必因於有，全有必反於無」之意義所在¹¹。

如此，王弼注《易》的問題依然存在：究竟他是懷抱著何種哲學心靈來注《易》呢？是道家嗎？但如果詮解之玄思歸宿於老莊，又如何釋疑王弼注多承襲十翼義理，更多能貼適暢敘《易》經原意呢？

泛覽後人批評輔嗣利用道家玄思解《易》而背離《易傳》原初的儒家精神，都集中在輔嗣對〈復〉卦的詮釋以質難，除此之外似乎就無從更有力地提出王弼曲解《易》理而籠絡於玄理之中的證據了。原因無他，實因在文句意義上，王弼

⁸ 謝大寧言：「易經裡有損謙艮節等卦，我們不能因為看到損字，便想到『為道日損』，因而說這概念源自於道家，也不能因為看到艮字，便想到『艮止』之義，而聯繫到『止於至善』，因而說這概念源自於儒家，當然更不能因為看到節字，便想到先秦以墨家最凸顯節儉之義，而說這概念源自於墨家。這也就是為什麼我說不能因為『陽不居首，謙德處下』這樣的說法，就認為它乃是道家『無』的原則之運用的緣故」，見謝大寧：〈易詮釋與家派〉，「第二屆『《易》詮釋中的儒道互動』國際學術研討會」（高雄：高雄師範大學經學研究所等主辦，2008年12月6日、7日），頁5-6。

⁹ 謝大寧：〈易詮釋與家派〉，「第二屆『《易》詮釋中的儒道互動』國際學術研討會」（高雄：高雄師範大學經學研究所等主辦，2008年12月6日、7日），頁10。

¹⁰ 謝大寧：〈易詮釋與家派〉，「第二屆『《易》詮釋中的儒道互動』國際學術研討會」（高雄：高雄師範大學經學研究所等主辦，2008年12月6日、7日），頁10。

¹¹ 戴璉璋先生言：「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』，揭示了一種玄學的方法論。這裡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。在陽為無陽、在陰為無陰，以及無位之位、無應之應，都可以印證玄理」，見氏著：《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所），頁77-78。

本就依循著經典而疏解之；而在義理上，他依舊恪遵陽尊陰卑，陰陽相濟的原則，甚至王弼依循《易傳·彖辭》作為其解經的依據更是其注《易》的殊勝處。只是，〈復〉卦「復其見天地之心乎」的注語卻又似乎是王弼扭轉《易傳》儒家精神為道家心靈的最抉鍵的證據：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。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。若其以有為心，則異類未獲具存矣。¹²

牟宗三先生的理解可作為現代認為王輔嗣以玄理解《易》的代表，牟先生言：

王弼以「反本」解「復」，不誤也。以所反之本為心，亦不誤也。然其了解此本，則完全以道家之有無為底子，而純為「形式的」。故要顯此本，全由動息則靜，語息則默之「寂然至無」以顯之。故云「動息地中，乃天地之心見也。」……此本即心。此全由動靜有無之相翻以顯本。「至無」始能妙「眾有」。故云：「若其以有為心，則異類不獲具存矣」。至無不落於有，即無方體。若落於有，則有限定，而不能妙眾有矣。此純為老子道德經之思路。此在顯本上，未嘗不是。然此種只是形式的了解，並不能盡「復其見天地之心」之「內容的意義」，只能盡其「形式的意義」。王弼於「天道性命之貫通」固不能知，於此「心性義」亦不能知也。故只落於以單純之玄理解易，而不能盡孔門十翼之義理也。¹³

牟先生理解道家義理型態，是主體生命之虛靜無為，保存道德價值而使道德禮法自然而無碍，然而其只是依「凝斂退處而起清涼沖淡之作用」¹⁴，通過虛靜遮撥識欲異化之解脫，輔助道德生命以順適調暢；然而此終究屬於「虛一而靜」的心靈，與正面地挺立道德主體，開闢內在的價值根源更冥契超越天道，所謂「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」¹⁵的儒家義理內容不同；並且，牟先生認為道家此看似有一客觀性、實體性的「無」亦只是沖虛靈用的主體生命的自生自成，自濟自化，其顯現的「實現原理」只是一「姿態」，並無客觀普遍之意義，與儒家豁顯「仁」、「誠」並彰證天道義蘊，成就「天道性命相貫通」主客觀合一理境迥然有別。而此儒道存有論述的差異，就在王弼以「寂然至無」解釋「天地

¹² (魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局有限公司，2006年8月)，頁336-337。

¹³ 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：臺灣學生書局，2002年8月)，108-109。

¹⁴ 牟宗三：《才性與玄理》(臺北：臺灣學生書局，2002年8月)，376。

¹⁵ 《易傳·說卦》語。見(魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局有限公司，2006年8月)，頁576。

之心」時表露出來：不明儒家逆覺體證的道德本心而變代以虛靜守樸的有無反本，「故只落於以單純之玄理解易，而不能盡孔門十翼之義理也」。

筆者重衡王弼道論，發現王弼「無」、「道」的義理內容，實是一規範生命本真無妄之價值理序，一無時引領生命開顯真樸的意義根源；「道」以疏導輔贊的作用，無時感召生命開闢真我之價值，當真我自覺地履踐意義以成濟歸終，便能持守生命自然，與「道」玄同冥合於造化流行的「自然」極境之中。故在王弼，「道」依然有其客觀性，並與性命無盡開顯自己之時，共體玄冥於主客融合之大通中。如此，在結構形式上，「道」與「天道性命相貫通」的儒家義理共同秉具「既超越復內在」（「道」不僅不獨證在主體虛靜的理境中，更有著規範萬物和諧共生的客觀性）的實踐脈絡。所以，就存有結構來議判其《易》注規守儒宗或歸源道家是有所困難的，更何況牟宗三對儒道結構形式的判準實是源由於義理內容。故而，必從精神根本處評議王弼注，才能真正尋獲出其《易》注的義理歸向。如上所述，王弼解《易》依然恪遵「陽尊陰卑」，「陰陽互濟以成易」的詮釋原理；「陽」在王注中依然是剛健無息的始創性原則，而「陰」亦是柔順凝聚的終成性原則。縱然「復其見天地之心」被「寂然至無」之道家語義侵擾，但如我們先擱置此具有道家意味句而旁徵其它解釋，「陽」似乎依舊秉守敬內義外以實踐「仁」、「誠」的內容；如〈萃卦·九五〉注語：「夫脩仁守正，久必悔消」¹⁶、〈訟卦·九四〉注語：「若能反從本理，變前之命，安貞不犯，不失其道，為仁由己，故吉從之。」¹⁷。然而，我們須省思的是，雖王弼依舊以「仁」、「誠」、「正」、「大」、「健」等辭彙解釋〈乾〉德「陽」爻的意義，但究竟輔嗣有無真切地把握「仁」、「誠」的義涵？我想能明晰此癥結，便能釐清王弼是否真「援老入易」。

王弼《易》注多順承文義疏解，我們欲正面獨出地掌握輔嗣對「仁」義涵的理解，恐會被此依順文義詮解的路數遮障，然而如資藉〈論語釋疑〉卻可幫助我們解決此困難。〈論語釋疑〉中，輔嗣解「孝」為「自然親愛」，釋「仁」為「推愛及物」¹⁸，「自然親愛」是發露本然親親孝愛之性情，而「推愛及物」即是「推己及人」之意，由此解釋「孝悌也者，其為仁之本與！」，亦頗能符合原義。他又解「忠」為「情之盡」，釋「恕」為「反情以同物者也。」¹⁹，與朱夫子解釋

¹⁶（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁446。

¹⁷（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁250。

¹⁸《論語·學而》：「有子曰：『其為人孝悌，而好犯上者鮮矣。不好犯上，而好作亂者，未之有也！君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與！』」注言：「自然親愛為孝，推愛及物為仁也」。見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁621。

¹⁹《論語·里仁》：「曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣！』」注言：「忠者，情之盡也；恕者，反情以同物者也。未有反諸其身而不得物之情，未有能全其恕而不盡理之極也」。見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁622。

的「盡己之謂忠，推己之謂恕」²⁰也相差無幾。只是，這看似彷彿的理解，在至精隱微處實與儒家的「仁心」有所殊異；觀王弼對「仁」以進於忠恕、孝的體悟，只顯真實純樸的無妄，與感通溫潤的同情，卻削弱了純粹地良知配義與道的嚴格道德意識。他只是將儒家之「戒慎恐懼，誠意正心」的良知不容已，滑轉包容在真實純樸的無妄生命當中；我們從輔嗣注語〈泰伯〉：「子曰：『狂而不直，侗而不願，忼忼而不信，吾不知之矣！』」便得以察現，王弼解釋儒家真實無妄之生命時，實是揉合了道家純樸本真的概念：

夫推誠訓俗，則民俗自化；求其情偽，則儉心茲應。是以聖人務使民皆歸厚，不以探幽為明；務使奸偽不興；不以先覺為賢。²¹

只是我們又須明白的是：棄絕虛妄偽作而復還儉樸真實的生命，雖是依道家玄理解之，但道家的儉樸純真，與儒家的真實純誠在王弼看來根本是一，只是實踐進路不同而已。也就是說，王弼默行調和儒道的意識，遂認為儒家敬內義外的實踐而得生命之誠，與沖虛觀照的復歸而得生命之真，雖修養實踐工夫進路不同而篤實真誠的性命實一，而輔嗣在詮釋儒家經典如《論語》、《易經》時，便摻入了道家玄理，將儉樸之純真雜揉在誠敬行義的「仁」心當中。而雜揉的疑慮處，即是雖同樣由開顯篤實真誠的性命以履盡「道」，卻在細微處削弱了「仁」心具有著怵惕惻隱之良知會無時戒慎恐懼而持敬慎獨的義涵。

然而話說還頭，就算我們證明了王弼理解的「仁」心減弱了怵惕惻隱的持敬慎獨義涵，也不能說他背反了《易傳》的儒家精神而全幅扭轉為道家《易》。原因如上所述：王弼「只是將儒家之戒慎恐懼，誠意正心的良知不容已，滑轉包容在真實純樸的無妄生命當中」。而王弼理解〈乾〉德以至於「陽」爻的義蘊，依舊是剛健正直，使生命本真開顯自身的實踐動力。既然儒道義理皆共證出真實無妄的生命，那我們只有從實踐進路探跡輔嗣是不是徑自將道家「致虛極，守靜篤」的修養工夫替代了儒家據仁用誠的深刻實踐。這時〈復〉卦注語「寂然至无是其本矣」便又是決定王弼易注是否為道家《易》的關鍵了——「寂然至无」被後人詮釋成無為而無不為的有無相翻以盡本末體用，似乎也砥定王弼《易》學依舊籠絡在道家義理中。只是我們不禁要說的是，為什麼王弼會遣使「寂然至无」一語定義天地之心呢？如熟讀〈繫辭傳〉的讀者便能發現，他實以「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通」²²的「寂然至无」欲真切地注釋天地之心。此「无」之「寂然」並非是透過至虛守靜歸於孤冥無物的「寂然」，而是藉由仁、誠剛健之「陽」與順承凝成之「陰」，和合相濟，使天道性命交感通覺之極，故「寂然

²⁰ (宋)朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，2006年11月)，頁72。

²¹ (魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局有限公司，2006年8月)，頁626。

²² (魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局有限公司，2006年8月)，頁550。

至无」依然有保有著《易傳》道體的實現義。然而，此「寂然至无」王弼又以「大靜」內容之，「大靜」是貞靜葆全萬物本真的價值理序，卻削弱了《易傳》的創生義（關於上述，筆者於後文有更詳盡的論證）。

我們更凝聚簡煉前述鬆散的論述，即：

王弼理解「乾陽」為剛健無息之開顯動力，雖此開顯動力同被《老子注》的「真樸」所共證，但我們實在不能視其違逆了《易傳》儒家精神，並且王弼並無使用如郭象「寄言出意」的詮釋方法，依舊順隨《易經》原文注釋，更恪遵〈彖辭〉解釋卦義，這就形成了王弼《易》注實大致不違《易傳》義蘊。唯在動力根源的「道」上，輔嗣視「寂然至无」為「大靜」，雖然「靜中蘊動理」，但充其極只能透過生命實踐，顯發「道」的實現原理，進而曲成《易傳》的創生原理，此處雖應和道家「道」的存有性格，卻也與《易傳》所言「生生之謂易」²³的義理不能無隔。再者，我們發現，輔嗣總將真實無妄生命而用世成濟天下的功德，最後皆歸極於道家自然無為而治的理境。

如此我們似乎梳理出王弼注《易》的詮釋理脈；即其《易》注確實有著「援老入易」的痕跡，但並非是王弼更張了《易傳》陰陽感合的原則，更並非他違背儒家據仁誠身的修養實踐而扭轉成為致虛守靜的「道家易」，他只是在根源處「道」的義理性格上，突顯了貞靜葆全萬物本真價值的實現理序，而旁落了《易傳》的創生義，直須通過生命自覺實踐自我而曲成之。又經世濟民的德業，最後總終成於道家無為而治的境界。總言之，其詮釋理路實是藉由儒家據仁誠身之道德實踐而證成道家無為而治之理境。

然則，究竟我們要依何種方式表詮王弼此「援老入易」，調和儒道交融一致的詮釋模式呢？或許曾昭旭先生發明的「儒道互為體用」的學說能適切彰詮出王弼《易》注詮釋學：是將道家義理作為「本質原理」，而把儒家義理當作「實現原理」；曾先生言：

所謂本質原理，就是指某一家義理的根本立足點所在或終極理想所寄，亦即是他所肯定的究極真理。如儒家是以道德的創造、人文的開發為本，道家是以生命的整體和諧、虛靈活潑為本；因此，道德之「道」便是儒家的本質原理，生命之「道」則是道家的本質原理。這大略相當於傳統所謂「體」或「本體」。²⁴

但所謂實現原理，則和傳統所謂「用」略有參差。它不是逕指本體之運行、表現、功能、作用、影響，而是指這究竟真理所以能充分實現的保證因素

²³（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁543。

²⁴ 曾昭旭：〈論儒道之互為體用義〉，《良心教與人文教——論儒學的宗教面向》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2003年8月），頁103。

或必要形式。²⁵

王弼注《易》之關懷，為應變經權於人情事理，然則此應變之終極依歸，總綻開道家無為而治，天下交歸之理境。而實現道物玄冥的形式、因素，卻往往落處於儒家創健直方的實踐，反身推誠之謙容。王弼正是以道家理想為「本質原理」，而將儒家作為「實現原理」（道家無為而治的理境所以能充分實現的保證因素或必要形式），鑄熔兩家哲思，外顯出「援老入易」又「依傳解易」之摻合表象。只是王弼藉調和儒道，而歸藏於《易》，雖使道體儒用趨化一致，但他遣用的儒家義理，勢必消融於道家玄思中，遂因調和以至於產生些微異化的現象。諸如：

一、將儒家謙謙厚德，消融至謙弱濡下的道家義理中，更臻盡為沖虛大畜的「作用性的保存」。

二、根柢於道家的謙沖順應，更充分推衍出「陰」爻卑順的體性能應和履踐大靜貞一的道體。

三、殊勝於存護萬物的實現義，對於生生之德的「創造原理」便通過萬物的實踐開出，表面對《易傳》蘊含的「生成義」只微顯而不發揮，然而細察其意，實欲是透過萬物自覺地開展顯實現以彰明「道」之始生，曲成了「道」的「生成義」。

四、懷持道家的心靈解《易》，故雖秉健動謙順，剛柔並濟以開物成務，但崇舉兼善天下的狀態，總歸極於無為而治之理境。

上述疏明王弼注《易》的詮釋原理，只是將結論寫於前言，卻多無實際原典的佐證，故我們還須深探文本，證明其實。又吾人梳釋王弼《易》學還有另一個目的，即是從中尋獲輔嗣道論中「負陰而抱陽，沖氣以為和」²⁶的宇宙生成論概念，反省前人總是著意王弼體無用有的「本體論」思維，卻隱沒了陰陽交感，情性通貞——「道」、我感通潤覺，沖氣為一的宇宙生成論脈絡。筆者希望經由後文疏證一一將之揭露出來，完善重構「道」一物兩端周通一致之流行歷程。

第二節 王弼《易》學乾坤、陰陽概念

一、「乾」全用剛直，遠放善柔：

王弼理解「陽」，大體承襲著《易傳》思想。始創開顯，剛健正直為「陽」之體性，〈坤〉：「初六，履霜，堅冰至」句後注：

²⁵ 曾昭旭：〈論儒道之互為體用義〉，《良心教與人文教——論儒學的宗教面向》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2003年8月），頁103。

²⁶（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁117。

……陽之為物，非基於始以至於著者也，故以出處明之，則以初為潛。²⁷

又〈乾·文言〉：「乾元用九，天下治也」句後注：

九，陽也。陽，剛直之物也。夫能全用剛直，放遠善柔，非天下至治，未之能也。故乾元用九，則天下治也。夫識物之動，則其所以然之理皆可知也。²⁸

由〈坤·初六〉注語可知，「陽」為事物出處始創之開顯動力。而〈文言〉乾元用九之注辭，則表示著輔嗣演繹〈乾卦〉終濟之圓成型態，亦透露出輔嗣認為「陽」在「易以道陰陽」²⁹中的定位為何。在王弼，「陽」依然秉持著健動剛正的性格，並依此健動顯示萬物殊理落於生命實存之中，以挺立自性，實現真我。只是如須存護淳陽運作不息，則此健動不能過動以陷橫暴，剛直不能強頑以致孤高。故履踐「全用剛直」之時，亦需「遠放善柔」，藉由謙容懷柔的姿態感通於物，使萬物體潤剛健，自覺挺豎弘正直方之靈動，王弼言：

不和而剛暴。³⁰

但順而說，則邪佞之道也；剛而違於中應，則強亢之德也。³¹

「陰」顯示著卑柔順承的凝聚力，亦可表示為生命氣質。此陰順的生命氣質如隨識欲滾落，則悅邪而不應正，流蕩虛妄的纏繞中。反之，剛健之開顯力——「陽」，如高亢強暴，不能推誠應情，則陽欲進而陰塞之，情偽與清高的孤潔交戰，泣血玄黃。於此我們發現，輔嗣在解釋「陽」時，總怵惕戒慎著「陽」恐因過動剛猛，遂有犯物不附之患，須倚賴「陰」這一柔順含容的精神調和，才能本始盡終，推誠無妄。這不僅顯示王弼解《易》依然遵循「陰」、「陽」須融和交泰，以全自性（爻位、卦體）的思維，亦透露其注《易》，並非將「陽」視為一獨立自行的創健動力，無須柔順含容的「陰」承領合同；縱然是剛健實現的動能，亦要擁有「陰」保全凝聚之德才能「至健不息」，「永保無虧」。即是，在王弼「陽」並非直指純

²⁷（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁226-227。

²⁸（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁216。

²⁹《莊子·天下篇》言：「詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。」，見（清）郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局有限公司，2004年7月），頁1067。

³⁰〈乾·彖辭〉：「保合大和，乃利貞」句後注。（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁213。

³¹（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁444。

然本真的「道體」，「陽」只是表顯「道體」剛健正直的動力而已。

然而，全然由陽爻組成的〈乾卦〉，卻得以稱為至健統物的「道體」。表象原因當然是「乾」能陰陽交融，「靜專動直，不失大和」，然而周成此「靜專動直，不失大和」則在於「用九，見群龍亡首，吉」³²。所謂「用九」：是剛健正直之開顯動力能應爻而成，隨物而用，六龍皆盡體剛健之德才彰證出〈乾〉卦的意義。易言之，《乾》德之無所不經地周通於六龍，是因各爻自覺自證地豁顯意義真實，此是為「用九」的真確義涵。如此，體雖剛健卻能得眾爻之順應，剛柔交濟以周成〈乾〉德。吾人更發現，這種應變神明，隨時而動，啟發萬物自覺開顯自我之真實，進以充盡「道體」的思維脈絡，在《易》注中敘述為「應不在一，靡所不舉」³³、「應不在一，心无私吝」³⁴的殊勝理境，正是應和《老子注》中所描述的「神聖交歸之」的道物玄合歷程³⁵。我們可用「無不能無明，必因於有，常於有物之極，明其所由之宗」³⁶來表詮此生命開顯自己，即呈現道真的義理脈絡；王弼言：

獨立而動，物莫之與矣！乾文言首不論乾，而先說元，下乃曰乾，何也？
夫乾者，統行四事者也。君子以自強不息行此四者，故首不論乾，而下曰：
乾，元亨利貞。³⁷

輔嗣質疑為何解釋〈乾〉卦的〈文言〉傳不先論「乾」而先說「元」的問題時，亦透露他「無不能無明，必因於有」的思維模式；「乾」雖是「道體」至健無息地開顯力，但它並非獨立於生命實踐之外成為一客觀實有的道體。它總須因藉著生命自覺，反身推誠，履踐「乾」德剛健無妄的本真意義；「元亨利貞」即是說明著各個性命承秉「乾元」誠淳，本始以盡終，方能窮盡「乾」德至健貫落在每個生命實存中而永保無虧的義涵。

上述疏證了王弼於注《易》中，蘊含了「無不能無明，必因於有」的思維，我們也不禁疑問？其《易》注中，是否亦擁有「將欲全有，必反於無」³⁸的實踐

³² 〈乾卦〉：「用九，見羣龍亡首，吉。」，見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁212。

³³ （魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁472。

³⁴ （魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁277。

³⁵ 王弼以「無稱之言，窮極之辭」疏釋「自然」，因為惟有隨物而成，在方法方，在圓法圓的「無稱」，才能窮極無涯地由生命自我實踐圓成處，體盡「道、天、地、王」之義蘊；也正是此順任的保存，隨適的豁顯，才讓「四大」得以充盈，透顯出「包容」諸神的周普無邊，故能稱言「域」。

³⁶ （晉）韓康伯：《周易·繫辭傳》：「大衍之數五十，其用四十有九」注引王弼說。見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁548。

³⁷ （魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁215。

³⁸ 《老子·四十章》：「天下萬物生於有，有生於無。」注言：「天下之物，皆以有為增。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也」，見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁110。

呢？王弼闡釋〈乾·彖辭〉言：

天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无虧，為物之首，統之者豈非至健哉！……³⁹

又其注解〈坤·彖辭〉言：

……地也者，形之名也；坤也者，用地者也。夫兩雄必爭，二主必危。有地之形，與剛健為耦，而以永保无疆。用之者，不亦至順乎？若夫行之不以牝馬，利之不以永貞，方而又剛，柔而又圓，求安難矣。⁴⁰

「乾」德與「坤」德分別表示著「道」始生終成萬有的二靈明，「乾」動健無息，剛正弘大，為開顯創造之源，天承領此健動而能品物流行，御化不息。此處出現一「道與形反」⁴¹的存有論差異；天終究為萬物流行之形，而「乾」非即為天，而是使「天」（萬物）能永保無虧之動健無息的開顯力（王弼以「乾」德至健而統萬物來解釋〈彖辭〉：「大哉乾元，萬物資始，乃統天」）。地亦為萬物結構之形，而「坤」非即為地，而是使「地」（萬物）永保無疆之專順貞一的凝聚力。總之，如欲誠全天地之形，實必須承秉健動專貞之〈乾〉〈坤〉二德以保無虧，此為輔嗣《易》注中「將欲全有必反於無」之義理。

於此我們證知，王弼《易》注詮釋系統中，依然擁有著「明無因有，全有反無」此「道」一物周循往復的網維，更由此建構出「本始以盡終，舉終以證始」之「兩端而一致」的存有結構論述。

我們再將問題回到〈乾〉卦本身。為何「用九」能全幅地將剛健之德交付於生命實現，完臻「乾」的義蘊呢？原因在於終爻上九能悔強亢，體謙涵虛，求生命之情僞，實情暢達，自然能反身推誠：

九，天之德也。能用天德，乃見群龍之義焉。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。故乾吉在无首，坤利在永

³⁹ 〈乾·彖辭〉曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。」句後注。見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁213。

⁴⁰ 〈坤·彖辭〉曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆。柔順利貞。君子攸行，先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行；東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。」句後注。見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁226。

⁴¹ 〈老子指略〉言：「凡物之所以存，乃反其形；功之所以尅，乃反其名。夫存者不以存為存，以其不忘亡也；安者不以安為安，以其不忘危也。故保其存者亡，不忘亡者存；安其位者危，不忘危者安。……此道之與形反也。」，見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁197。

貞。⁴²

盛德自品尊極，則生命亦應之以不遜，恐叛離向背，〈乾〉卦上九正懷持著謙虛順柔的憂患意識，才能周行於生命之中，葆真誠全為健覺無息的流行大用。

總而言之，「陽」為「乾道」之妙用，體性健動正直，但如不與陰順應和交泰，則此剛健獨立強橫，不僅空絕於孤高，如與生命氣質的陰柔相對，更會形成靈欲交戰的衝突血傷。然而〈乾〉卦雖全為剛健，但上九悟悔強亢，故能謙虛包容，融會陰順，與「陰」柔二體融會一致，形成「道體」至健無息的開顯力。

二、「坤」體无剛健，極物通理：

王弼理解「陰」依然承襲《易傳》；卑順謙下，待陽終成是「陰」的體性。〈坤·卦辭〉：「君子有攸往，先迷後得主；利西南得朋，東北喪朋，安貞吉」注言：

西南，致養之地，與坤同道者也，故曰「得朋」。東北，反西南者也，故曰「喪朋」。陰之為物，必離其黨，之於反類，而後獲安貞吉。⁴³

又〈坤〉：「初六，履霜，堅冰至」注言：

始於履霜，至于堅冰，所謂至柔而動也剛。陰之為道，本於卑弱而後積著者也，故取履霜以明其始。陽之為物，非基於始以至於著也，故以出處明之，則以初為潛。⁴⁴

「西南，致養之地，與坤同道者也」說明著：生命實現貞一之體性，育成致養，始與「坤」同道也。故「陰」為「坤道」交付於生命實踐之妙用。再者，「陰」質性謙順卑柔，本身並不秉具剛健正直的開顯動力，屬於「結構性」的凝聚。只是結構性之「陰」必自覺履踐創造性之陽，才能完滿充實自身體性。如「陰」棄離「陽」之剛正，只任意隨盲目的識欲滾落，深陷慾望橫流的迷障，終究只是糾纏在悲苦無盡的欠餒中。故「陰」性質雖為積畜順承，萬萬不能積累無剛正的陰柔，「必反離其黨，之於反類，而後獲安貞吉。」（這裡需澄清的是，在王弼，「陰」並非即表示為邪逆，如概念成「性／情」，它表示著情欲的流露，質屬中性而無善惡可言。只是情欲不以真樸的開顯力貞定之，就會流蕩為盲目的慣性衝動，此時「陰」就為邪佞的代稱了；故陰邪是指慾望的流蕩。如情流露為正悅清暢，則

⁴²（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁212。

⁴³（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁226。

⁴⁴（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁227。

「常有欲，可以觀其終物之微也。」⁴⁵。







「陰」因憑此卑應柔順的體性，遂能涵容誠正之德，負載健動無息的開顯力。王弼〈坤·初六〉注語中以「陰之爲道」對顯「陽之爲物」，而並不說「陰之爲物」／「陽之爲物」（或「陰之爲道」／「陽之爲道」）；吾人認爲，這裡「爲道」與「爲物」有著論述上的差異，其旨在表明：「陰」摒棄業識流蕩，秉承「陽」誠純的開顯動力而歸徼於「道」，故謂「爲道」；此是「本始以盡終」地言之。而「陽」本身就是創發性的根源，是使生命回歸「道」體的健覺勢用，它健覺開顯只需要貫落於「物」，引領陰柔以附，故言：「陽之爲物，非基於始以至於著者也，故以出處明之」。

經由上述，我們得知「陰」體性柔卑謙弱，須順隨剛健正直之「陽」而發動，始復貞一，王弼言：「陰而爲居，順之道也；不躁而居，順不害也」⁴⁶、「陰之爲物，以處隨世，不能獨立，必有係也」⁴⁷，都是敘述「陰」待陽來感以盡理歸終的性格。然而熟悉王弼易注者，皆知輔嗣創造了「約以存博，簡以濟眾」⁴⁸的統論卦體之原則，他言：

夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。⁴⁹

夫少者，多之所貴也；寡者，眾之所宗也。一卦五陽而一陰，則一陰爲之主矣……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。⁵⁰

此原則也適用於卑順承陽的「陰」爻；「陰」爻在一陰五爻的卦體中，一反謙順卑賤的性質，躍升作御統一卦之宗。然則，這是否與「陰不能獨爲主，必宗於陽」

⁵¹的性格違逆呢？大有 、小畜 、履 、同人 、夬 、姤  諸卦皆是一陰五陽之卦。〈大有〉的陰爻辭注言：

居尊以柔，處大以中，无私於物，上下應之。信以發志，故其孚交如也。

⁴⁵（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁2。

⁴⁶（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁374。

⁴⁷（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁304。

⁴⁸（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁592。

⁴⁹（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁591。

⁵⁰（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁591-592。

⁵¹（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁353。

夫不私於物，物亦公焉；不疑於物，物亦誠焉。……⁵²（〈大有〉：「六五，厥孚交如，威如，吉。」句後注）

「陰」處尊位，不僅擁有謙順之德，更因居秉垂拱之尊極能包容諸爻，無私於物。如此，「陰」既不違背「陰宗於陽」的原則，亦為一卦之主。〈大有〉卦的六五充分體現了「陰爻雖賤，而為一卦之主者，處其至少之地也」的義蘊。除〈大有〉以外，其餘諸卦，王弼也都籠統於「約以存博，簡以濟眾」的原則；如〈小畜·彖辭〉言：「小畜，柔得位而上下應之，曰小畜」注：

謂六四也，成卦之義在此爻也。體无二陰以分其應，故上下應之也。既得其位，而上下應之，三不能陵，小畜之義。⁵³

又〈履·彖辭〉言：「履，柔履剛也。說而應乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨。」注：

凡彖者，言乎一卦之所以為主也。成卦之體，在六三也。履虎尾者，言其危也。三為履主，以柔履剛，履危者也。履虎尾有不見咥者，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。⁵⁴

兩〈彖辭〉的注皆表示孤陰為眾陽之主，能體懷應乾而順悅，不令己陰滾動流蕩於佞邪。然而，上述所舉之例，只是王弼發揮了〈彖辭〉本身就蘊含的「執一統眾」之解釋原則，復藉〈彖辭〉解釋整個卦體。但如果深入〈小畜〉、〈履〉、〈同人〉、〈夬〉諸卦孤爻以觀，原《易經》的爻辭似乎都不相應輔嗣「以寡濟眾」的解釋原則（我們需注意，此解釋原則實際說來，只是王弼顯豁〈彖辭〉本有原理，並非王弼恣意創造之），輔嗣遂只能照爻辭原意進行調和式的詮解；比如說〈履卦〉六三：

居履之時，以陽處陽，猶曰不謙，而況以陰居陽，以柔乘剛者乎！故以此為明，眇目者也；以此為行，跛足者也；以此履危，見咥者也。……⁵⁵（〈履〉：「六三，眇能目，跛能履。履虎尾，咥人，凶。武人為于大君」句後注）

⁵²（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁291。

⁵³（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁265。

⁵⁴（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁272。

⁵⁵（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁273。

目盲者自然難行如跛足，再步履虎尾，則陷處於驚心動魄的凶象；是因六三以陰居陽，無謙虛的胸懷，與戒慎恐懼的〈履〉卦不相應。卦辭原文顯示為凶，王弼的卦辭解釋亦為凶。只是輔嗣爲了要讓六三應和「以寡濟眾」的解釋原則，故只能在〈彖辭〉中加以解釋，認爲如能履虎尾之上而不被咬噬，是因其「說而應乎乾也」，滿心謙順地應承於剛健正德，故雖「履虎尾而不見咥」。〈夬〉卦的上六更爲有趣，〈夬〉卦辭王弼注爲：

夬，與剝反者也。剝以柔變剛，至於剛幾盡。夬以剛決柔，如剝之消剛。剛隕，則君子道消；柔消，則小人道隕。⁵⁶

夬爲決斷，消剝之義，只是與〈剝〉卦相反，〈夬〉以剛損革小人之道，使邪端陰障隕落不存。而屬於孤陰的「上六，无號，終有凶。」王弼注言：

處夬之極，小人在上，君子道長，眾所共棄，故非號咷所能延也。⁵⁷

處〈夬〉卦之極，小人位尊誤國禍世，故君子群起擊抗之，縱然小人嚎啕大哭，假意悔悟也不能干擾君子除惡剷奸，務使公正光明發揚於王庭的決心。上六之陰爻扮爲讒臣小人，演擬出以剛決柔，以君子健覺消損小人之道的情境；以此體現卦義，臻爲眾陽之主也。

我們需承認王弼的解釋有一特出處，即是雖爻象顯示爲「凶」或「有咎」，但往往只要秉承剛健，積漸柔順，陰陽通泰，剛柔並濟，就能解決當時拮据的困境。然而至寡以治眾的解釋原則對應於孤爻卦辭原義卻有著不相應之處，須要通過再詮釋以彌合，但這如要說是王弼的缺失，毋寧說是王弼依循了〈彖辭〉義而創造了此解釋原則，而〈彖辭〉本身主要在於指涉卦體主旨，如與《易經》卦辭有著輕微的扞格處，也無傷大義。只須掌握〈彖〉義，遵行卦旨，加以彌合融通，依然不離卦體原義，故這傳統以來的釋《易》原則依然爲後世所承襲⁵⁸。

疏論至此，我們發現，雖王弼掘發了〈彖辭〉「以寡統眾」的解釋原則，不僅發揮了〈彖辭〉，更進於一卦之體，然而當他面對《易》經本身爻辭時，亦不能違逆「陰不能獨爲主，必宗於陽」的基本原理，遂有卦辭注義與〈彖辭〉注義不相應的情形產生。然則如上述「大有」卦所釋，「陰」如能居尊或處中，應和卦性之旨，全幅體現其卑順不盈之性，遵循剛健以盡極，不僅能擺脫卑柔順從的

⁵⁶ (魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局有限公司，2006年8月)，頁433。

⁵⁷ (魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局有限公司，2006年8月)，頁436。

⁵⁸ 如程頤注〈小畜〉卦，便依循此解釋原則注解六四之義。〈小畜·彖辭〉：「小畜，柔得位，而上下應之，曰小畜。」程頤注言：「言成卦之義也，以陰居四，又處上位，柔得位也。上下五陽皆應之，爲所畜也。以一陰而畜五陽，能係而不能固，是以爲小畜也……」，見氏著：《易程傳》(臺北：文津出版社，1990年10月)，頁86。

侷限，更變轉為能畜盈剛健，容納萬動，遂與「道」同極——與「道」無私遍潤的體性相符應。〈恒〉卦六五與上六很能代表卑順係從之「陰」與容畜貞靜萬動之「陰」的差異：

居得尊位，為恒之主，不能制義，而係應在二，用心專貞，從唱而已。⁵⁹

（〈恒〉：「六五，恒其德，貞，婦人吉；夫子凶。」句後注）

夫靜為躁君，安為動主。故安者，上之所處也；靜者，可久之道也。處卦之上，居動之極，以此為恒，无施而得也。⁶⁰（〈恒〉：「上六，振恆，凶。」）

輔嗣此時依照〈象辭〉解釋六五與上六；六五的〈象辭〉曰：「婦人貞吉，從一而終也；夫子制義，從婦凶也。」⁶¹，雖六五陰爻居尊，但依循〈象辭〉義，屬於陰的結構性只能從唱專貞於九二中正的陽爻，只表現出陰爻柔順專從的個性。但觀〈恒〉卦陰爻居處上六，則一變專順陽剛的性質，躍昇為貞靜萬動，維持萬有本真無妄的理序，王弼將此貞定萬有的價值理序稱為「大靜」，此「靜」為道體的別稱（王弼所云的「大靜」，儼然有別屬於現象「動靜」，他是屬於形而上之價值根源）。換言之，「柔」如能得中、得尊位，以柔順應正的至德，誠全葆真著各爻位，使之能充分貞應卦之體性；如此，各爻能明本而交泰，卦體遂通體澈明而成濟終全，此時謙卑陰順之「柔」，卻體現出了「寂然至靜」之道——萬物皆能聆聽天籟而自明其數，各盡其極的生畜性格。我們可說，履中得尊位的卑賤之「柔」，恰好應合了使萬有豁顯各自本真而交歸復返之的清靜常道；吾人認為，柔順應從之「陰」爻居中處尊，變轉為兼畜廣容，應不在一，而靡所不舉的「大靜」之義理脈絡，不僅實現了《老子》所說：「處眾人之所惡，故幾於道」⁶²義旨，更是王弼「援老入易」的證明。輔嗣無論《易》、《老》，皆將「道」的形上性格定義為一畜容萬有，無私大公而周普遍行的沖虛妙用，一貞定萬動，維持諸德各盡其極，各全其性的價值理序。

三、《易》注「陰陽交感」之存有結構：

然而或謂，王弼將「大靜」當作貞定萬動的客觀理則，豁顯萬有價值的意義根源。而陽爻剛健，是萬有活動的開顯力，但若無謙沖的「陰」凝聚，遂過蕩為強橫剛暴，每每須要「大靜」誠全葆真。只是實現「大靜」性格以貞全陽爻者，

⁵⁹（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁380。

⁶⁰（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），。

⁶¹（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），。

⁶²《老子·八章》言：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」，見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁20。

又時常交付於陰爻，例如：

五處得尊位，為畜之主。二剛而進，能殫其牙，柔能制健，禁暴抑盛，豈唯能固其位，乃將有慶也。⁶³

夫靜為躁君，安為動主。故安者，上之所處也；靜者，可久之道也。處卦之上，居動之極，以此為恒，无施而得也。⁶⁴

如前所述，卑賤柔順之陰居尊處中時，便盡顯順應的性格，發揮為容畜各爻，制健禁暴之凝聚，此時畜物濟眾的陰爻，卻能符應「大靜」——「道」「應不在一，心无私吝」而靡所不舉之體性。如此，似乎出現了一種情況，即是陽爻雖兼具始創健動的性格，但萬動紛紜總須依繫於陰爻所證成的「大靜」貞全；屬於剛健始創的「陽」始終無法自成自濟為寂然不動的「靜」（道體）。這是否是輔嗣以「寂然至无」解天地之本，純然是老莊致虛守靜的心靈，不能領悟儒家道德的創生不息，逆覺體證的幾微光明之過失呢？

這一結論恐怕是對錯參半。如細察王弼注義，「大靜」往往因藉陰爻貞靜以證顯，但這並非是王弼偏重陰順，摒棄陽動，他著意處實在於陰陽交感以相合：剛健正直的「陽」能因持用柔善謙遜的「陰」而豁顯盡極。〈屯〉卦：「初九，磐桓，利居貞，利建侯」注：

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。⁶⁵

〈屯〉初「始於險難」⁶⁶，不可妄動，利在居貞。似乎依舊是以虛靜保存萬有周全，不顯健動義。但後言「息亂以靜，守靜以侯；安民在正，弘正在謙」，息泯紛亂造動在於「貞靜」，但「靜非對動」，「靜」依然保有道體的健動。怎麼說呢？因為能使民安居泰猶原是依據剛健正直的開顯力，故曰「安民在正」；只是如果要積漸弘大剛健的體性，則須應用謙虛柔善的凝聚勢用，故曰「弘正在謙」。從「安民在正，弘正在謙」句我們證知，王弼所謂「道」（「大靜」）實是不廢動靜，陰陽交泰，剛柔並濟，剛正之健動浸融於謙順的存護復以盡顯萬有意義的道體。

⁶³（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁349。

⁶⁴（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁380。

⁶⁵（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁234。

⁶⁶〈屯·彖辭〉曰：「屯，剛柔始交而難生。動乎險中，大亨，貞。」王注：「始於險難，至於大亨而後全正，故曰『屯，元亨，利貞』。」，見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁234。

但從「息亂以靜，守靜以侯」句中我們也理解到：當剛健奔動過於暴亂，自是須要此亦陰亦陽、非陰非陽、陰陽玄合更使剛健之所以為剛健的「大靜」（「道」）泯息橫暴，貞靜弘正之純樸。於此遂揭顯出此陰陽交濟玄合的「大靜」對較於健動之「陽」與終凝之「陰」都存在一「存有論的差異」與「存有論的隸屬」之關係——「大靜」非陰非陽，是陰陽交感玄合而臻極之「道體」，亦是使「陽」健動不激揚為強亢之橫暴，「陰」順凝不墮流為習氣的滾落的意義根源。

只是雖言不廢動靜，但道體之「靜」所偏側的，是在萬動紛紜中使用沖虛保存的方式，實現剛健弘正的意義，這就可看出輔嗣縮合《易》、《老》的痕跡，他把道家義理當作本質原理，護持了儒家剛健誠純的開顯實現。王弼〈復〉卦：「復其見天地之心乎」注言：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。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，寂然至无是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。⁶⁷

「動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也」，王弼反覆申說「靜體」非相對於萬動，它是貞定萬動紛亂，復正本真的意義根源。但王弼謂「道體」為「大靜」，實偏重於沖虛容畜，保存剛健的實現義，也因此表象上削弱了《易傳》擁有的生生之義，「道」的生化義蘊遂似乎存在而不顯豁。然而我們須要澄清的是，縱然道體「寂然至无是其本矣」，表現出沖虛存護的性格，卻不能將「寂然至无」理解為只是消極的保存，遂息泯萬動歸向於一片虛無，剛健正直的開顯勢用亦消散空虛。王弼說天地之心為「寂然至无」，很明顯地是轉語自《易·繫辭傳上》所言：

易无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。⁶⁸

輔嗣「復其見天地之心乎」注語簡略了原文「感而遂通」句，直將「寂然不動」變轉為「寂然至无」的「道體」，這簡略是否表示出輔嗣忽視了感通潤覺義而使「寂然」飄盪於一片虛無中呢？其實不然。〈咸〉卦：「九四，貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。」注言：

始在於感，未盡感極，不能至於无思，以得其黨，故有憧憧往來，然後朋

⁶⁷（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁336-337

⁶⁸（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁550。

從其思也。⁶⁹

「未盡感極，不能至於无思」透露出，所謂寂然之無思無為，實是心神感動交契，「道」我通覺窮極於一貞靜純然的境界；此時道、我玄冥於一，顯示為全幅精粹的靜寂相。但此靜寂並非死寂而無動，它實際是無執而為，無為而思，持守與「道」極感的道心，隨機發而後應，任萬動而遷變神化。於此我們可證知，王弼雖然將「道」體理解為沖虛畜容的性格，然後因憑此沖虛兼畜，發揮道體遍潤萬物，應不在一而無私公正的特性，故定義「道體」為「大靜」。然而「靜非對動」，縱使道體擁有沖虛畜容之性格，是貞靜萬動之價值理序，但它並非獨守死寂，它葆真著剛健的開顯，使剛健能中正方直，無偏無邪，無過無餒。故「大靜」中依然躍動著剛健無息的實現性，是謂「靜中有動理」⁷⁰。只是這「靜中蘊動理」的義理，依然與《易傳》有著不同的理趣；雖依舊講求陰陽交感，剛柔並濟而玄合為剛健貞一的大用流行，但王弼渡引《老子》沖虛畜容的道體性格於《易》中，則《易傳》說明「生生之為易」的創生性質似乎只存在而不顯豁；然而，與其說《易傳》的創生性質被沖虛保存，順適自然的「靜」所消化而弱減，毋寧說是王弼解《易》提撕了「道」沖虛畜容之體性，「道」的存在性格遂成為「靜中有動理」，雖與《易傳》強調無息地創生健動不同。但差異並非王弼撤銷了《易傳》中「道」的創生性，而是王弼用心在透過性命自覺自貞，自盡其極之時，齊同參贊「道」的生化。而「道」的創生性遂在此「曲成」的過程中，削泯了「創生性」的相貌，只突顯「道」為引領生命開顯價值意義的實現性。雖然，此與《易傳》直接肯認「道」的創生性依舊有所差距的。此義理差異表現在輔嗣轉語〈繫辭上〉：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉」中；王弼言：

靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪？⁷¹（〈乾卦·象辭〉言：「乾道變化，各正性命」句後注）

〈繫辭上〉的原文義應該是靜為乾德所包含，剛健直正中融合著貞靜專一，是為「動中涵靜」，亦顯造化無息的創生義。但王弼言「靜專動直」如先前疏解，「靜」為超越於萬動之上，使剛健不失順應之價值理序，是為「靜中涵動」。

王弼闡釋《易》之道體時，依循道家心靈，揉合了《老子》「道」兼容涵畜，

⁶⁹（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁375。

⁷⁰此為林麗真先生抉發王弼注《易》「道」為「大靜」而蘊藏萬動的形上性格所注疏之筆。筆者不敢掠美。林麗真先生對王弼《易》「靜非對動，靜中有動理」詳細論述分別可見氏著：〈經典的詮釋與理統的建構——從王弼的「有無」、「動靜」二論談起〉，劉笑敢編：《中國哲學與文化第二輯——注釋、詮釋，還是創構》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年11月），頁84-91。〈王弼援老莊入易乎——從「動靜」論的詮釋說起〉，頁39-44。

⁷¹（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁387。

包通萬有的存護義，結構出道體之「大靜」為貞定萬有各盡其極的價值理序，誠全萬動實現自我的意義根源，是為「靜中蘊動理」。故縱然「大靜」沖虛，卻旨在保存剛健本真無妄之躍動；實是不廢動靜，陰陽通感，剛柔相涵而玄同剛健貞靜兩端一致的大用流行。

在此我們直需重申的是，「道」體為一「大靜」（是為「靜中蘊動理」），它實是超越現象之「動靜」，圓融玄合著陰陽剛柔。故「大靜」既是「乾」，亦是「坤」——既為開顯萬物本真無妄的意義根源，亦是誠全生命成濟盡極的沖靈妙用。它非陽非陰，亦陽亦陰，是陰陽兩端玄同一致的大用流行。為何言「大靜」非陽陰呢？因「陽」雖表剛健，但無「陰」之順承，則恐溢張於強暴；「陰」雖徵柔順，但無「陽」之挺健，則恐積滾於業識。但是一說「乾」德之始創剛健，必蘊涵陰柔之謙順；一說「坤」德之終濟貞一，必開顯陽剛之動正。此是「故〈乾〉吉在无首，坤〈利〉在永貞」⁷²之義，亦為「大靜」非陽非陰，亦陽亦陰之謂也。誠如湯用彤先生所言：

夫《易》之首卦不曰天地，而曰乾坤，則乾坤非即天地，而指能用天地本體之德也明矣。本體至健，能孕萬形。本體至順，能循理則。本體寂靜而統萬變，其德則曰乾。本體貞一而順自然，其德則曰坤。本體為至健之秩序，雷動風行，運化無方，俱為大用必然之流行。⁷³

所謂「大靜」之本體實是乾坤並健，只是「乾」德偏著於始創健動之開顯力，「坤」德徵顯出終成貞靜的凝聚力，「乾」、「坤」二德實為「道」的體性。而生命必承秉兩勢用於一，方能知始以成務，盡終以存義。疏論至此，細心的讀者就能發現，「乾」「坤」兩端互攝圓融為一致的存有結構，同時亦開展出「舉終以證始，本始以盡終」的義理脈絡，當然也表現出「剛柔並濟」、「陰陽交感」的二氣玄合，我們可將之分類為兩概念群組，即是（乾、始、動、陽、性）／（坤、終、靜、陰、情）⁷⁴。

⁷² 王弼言：「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〉吉在无首，坤〈利〉在永貞。」（〈乾〉：「用九，見羣龍无首，吉。」句後注），見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁212。

⁷³ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，里仁書局編：《魏晉思想》乙編三種（臺北：里仁書局，1995年8月），頁97。

⁷⁴ 然而，在進行此檢別的分類時，我們亟需避免落入心物二元的分立當中。兩端由名言坎陷時雖看似對立，但一交付生命實踐，則隨時貫融為一反覆辯證的過程。以始、終為例：其本為一循環往復之流行，自身終濟即是善返復始。又以陰陽為例：孤陽不附，孤陰不存；陰陽交泰方能敘述身體以至於天地的實存狀態。更以性情為例：「道」既超越又內在，故澄明真性即是復返於「道」，但我們亦不禁省思，暢達實情不也能推誠而返「道」嗎？我們認為王弼甚至是中國傳統哲學，雖然豎立著「體用」宗骨，可明潔為盡心知性以知天的體道進路，但此盡心以知天的貫通，不亦是承領「道」的遍潤與感通而貫澈為一嗎？孔子以「不忍人之心」說「仁」，牟宗三解釋為：「我們可以這樣正面地描述『仁』，說『仁以感通為性，以潤物為用』。感通是生命（精神方面）的層

然而正如前述，雖然可歸類於同一群聚中，王弼卻不以「乾」即是「陽」，而「坤」即是「陰」。健動不失謙容，使萬物皆所從由方能稱「乾」；專貞不離弘正，使生命本始盡終方能為「坤」——「乾」、「坤」二德已非獨運自立，而是相互函化也。因在輔嗣，「乾」、「坤」二德實能「道」同極，與極同體，而「陰」、「陽」則只是二德交付予生命實踐之「道用」王弼言：

天也者，形之名也；健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保無虧，為物之首，統之者豈非至健哉！……⁷⁵

又其注解〈坤·彖辭〉言：

……地也者，形之名也；坤也者，用地者也。⁷⁶

用天地者「乾」、「坤」也，乾坤二德分別代表「道」剛健創生與含容畜養二體性。「乾」剛健之德融貫於生命為健覺實踐；「坤」專貞之德內在於生命為自然本質⁷⁷。吾人認為，雖然「陰」、「陽」兩性質是「道」（「乾」、「坤」）關聯於萬物的妙用，需交付生命實踐。然而，當此結構原理降落於生命實踐，行健履順卻總有一念自餒的凶險，「但順而說，則邪佞之道也；剛而違於中應，則強亢之德也。」⁷⁸，因為當「乾」、「坤」二德降落於「陰」、「陽」，此時陰、陽二端分立，須待生命健覺順承，本真直行，後進於陰陽感合之一致也。總言之，「乾」、「坤」二德俱為「道」之體性，兩者雖各自彰顯剛健與貞一二原理，但「乾」非孤明，「坤」非自運，實相互涵融為一太極也。而「陰」、「陽」俱為「道」用，但分立兩端，

層擴大，而且擴大的過程沒有止境，所以感通必與宇宙萬物為一體而終極……潤物是在感通的過程中予人以溫暖，並且甚至能夠引發他人的生命。這樣的潤澤作用，正好比甘霖對於草木的潤澤。」，見牟宗三著：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1994年8月），頁44。（雖然牟宗三先生最後是以智的直覺建構起其道德的形上學，但吾人認為，牟宗三這時的詮解確實深契「覺」、「健」雙照的「仁」之體性）。又《易·繫辭傳》言：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」，感通潤覺而適性暢情，更進於通合天下的思維一直從先秦傳承下來，更別說王弼身處在一重自然實情而棄名教虛偽的時代。故吾人以為，如要區別「性／情」對顯，則亦需謹記王弼言：「故常有欲，可以觀其終物之繳」，欲望秉真誠而暢情，一樣能感通於「道」之潤澤，成濟歸終也。吾人更認為，「達自然之性，暢萬物之情」此「性情」雙雙明覺通適的義理脈絡，不僅周全了王弼性情論，不讓「情」降落為「性」的附庸，更釋證出「感通潤覺」的道德情感與「明心見性」的道德理性彼此互攝互涵。甚至唯有浸淫於天地人我交感的基礎下，天道性命相貫通方有其可能性。

⁷⁵ 〈乾·彖辭〉曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。」句後注。見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁213。

⁷⁶ （魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁226。

⁷⁷ 〈坤〉「六二，直方大，不習無不利」注言：「居中得正，極於地質。任其自然，而物自生，不假修營，而功自成，故不習焉，而無不利」，見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁227。

⁷⁸ （魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁444。

須交付生命履踐。當剛健不離致養，柔順不失弘正，始能重新歸復於一致。我們可做一簡圖示明王弼《易》學中「道」的存有結構：



《春秋穀梁傳》「獨陰不生，獨陽不生」一節之下，楊士勛於《疏》中引述了王弼對「一陰一陽之謂道」的解釋：

《易·繫辭》云：「一陰一陽謂之道」，王弼云：「一陰一陽者，或謂之陰，或謂之陽，不可定名也。夫為陰則不能為陽，為柔則不能為剛。唯不陰不陽，然後為陰陽之宗；不柔不剛，然後為剛柔之主。故無方無體，非陽非陰，始得謂之道，始得謂之神。」⁷⁹

又《晉書·王衍》傳云：

魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》，立論以為：天地萬物皆以無為本。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，不肖恃以免身。故無之為用，無爵而貴矣。⁸⁰

「唯不陰不陽，然後為陰陽之宗；不柔不剛，然後為剛柔之主。」、「陰陽恃以化生，萬物恃以成形」兩文義敘述，很容易讓讀者誤以為王弼絕棄陰陽氤蘊而獨立出一虛空之本體。然而如前所論，所謂「道」體之「大靜」實是陰陽兩端相感玄合之「一」，「乾」、「坤」二德分掌始創剛健之開顯與終成貞靜的凝聚，二體相互涵化，共體太極也。「乾」、「坤」為「道」之體性，「陰」、「陽」則為體性之妙用（關聯著生命實踐而言之），故「不陰不陽，然後為陰陽之宗」是王弼採兩忘雙遣的遮撥，表示「道」非陰非陽，亦陰亦陽，陰陽交感玄合於一也。

我們亦可提出一疑問？為何輔嗣疏論《易經》「一陰一陽之謂道」要採遮撥的方式徵顯「道」之玄一，闡釋《老子·首章》時卻直接以始母同出，表達出「道」有無玄冥呢？吾人以為，在《易》注，雖「陽」代表「道」之剛健實現，「陰」

⁷⁹（漢）穀梁子：《春秋穀梁傳》（臺北：藝文印書館），頁 46。

⁸⁰（唐）房玄齡等撰，楊家駱主編：《晉書》（臺北：鼎文書局，2003 年 1 月），頁 1236。

則代表柔順凝聚；然孤陰不存，孤陽不附，唯二元交感方能玄合為「道」靜專動直之體性。如對較於輔嗣解《老》直接肯認「無」同時具有純誠真樸之開顯與涵畜貞全之凝用，（而「有」則只是萬物的統稱。雖然，王弼道論終究具秉著「既超越復內在」之血脈，縱使其詮釋的形式結構與《老子》別異，但「無不能無明，必因於有」，《老子》「道」之「有」性依然保留於王弼道論中）⁸¹，故其能於〈首章〉藉「無」直接彰顯體用不二，有無圓融的道物周流。

第三節 本章結論——儒始道終，互為體用的《易》學詮釋

輔嗣解《易》，依然承襲《易傳》的解經理路、形式來詮注《易經》，並賦涵著「兩端而一致」義蘊，以及「超越又內在」之血脈（後二義理為儒、道共證）。始創剛健為「乾」德之體性，「陽」為萬物承秉「乾」德弘正而豁顯之用；終成貞靜為「坤」德之本質，「陰」為萬物積履「坤」德專貞而成濟之用。然則一說「乾」即包含「坤」，一說「坤」則承納「乾」，二德涵化玄成，圓融出「道」靜專動直的形上性格，王弼以「大靜」稱之。

只是在根本上，他並非純粹以逆覺體證的道德本心為宗骨，貞定仁、誠，弘道濟世，開闢出全然屬於人文化成的儒家倫理學。然而，筆者以為王弼不以善善惡惡的道德本心為骨幹，並非說王弼否認了仁心誠體之自覺行健與經世成物。而是王弼視道家抱樸步真的不盡豁顯與儒家本仁履誠的剛健不息根本是一，都是生命自覺開顯本真，彰證道體（與道同體）的實現動力。但輔嗣道論最後歸向無為而治的理境，「道」做為一規範生命本真無妄之意義根源，以疏導輔贊之冲虛妙用，引領萬物自覺開顯本真，故其《易》注總闡發謙冲善畜以使江谷來歸的德性，甚至直指謙冲善畜便為「道」的體性。於此，我們論證王弼注《易》詮釋學是以道家——神聖無傷生命，道物齊泯自然之義理作為生命履道的圓善境界，但因王弼始終依循著《十翼》的解釋原則來釋《易》，故屬於儒家——立己達人，人文化成的精神便成為實現道家究竟的實踐進路與保證。然而輔嗣結合儒道解《易》，將儒家仁、誠剛健，好善惡惡的精神傾向於道家導善齊同，和諧共生的理境之中，儒家義理遂產生些微異化的現象。雖然，王弼依舊鑄鑄儒道，摻揉藏歸於《易》注中，建構出以道為體，而以儒為用（讀者須注意的是，此處所遣使的「體用」，義理內容是依照曾昭旭先生發明「本質原理」之「體」，與「實現原理」之「用」，尤其是曾先生創造「實現原理」的「用」與傳統「體用」義是有所差異的）之「陰」、「陽」氣化氤蘊與「道」物交感流通的實踐歷程：

⁸¹ 《老子》與王弼道論存有結構之異同論述可見第二章〈王弼老子學現代詮釋與展開·「二層說」或「三層說」——牟宗三詮釋王弼道論之整全〉，頁 31-38。

1、所謂「陽」是純誠真樸的開顯動力，亦是生命得以豁顯本真的實現性原理。王弼言：「天地之情，正大而已矣。弘正極大，則天地之情可見矣！」⁸²，如能豁顯弘正真誠之開顯力，遂能健覺無息地窮盡自身之意義。然而如果剛健失卻中正，偏激於強橫，則有孤絕強亢，物莫之與的凶患也。故行用剛健之時亦須懷抱謙沖，遠放善柔，剛柔互濟以成自性。

2、再者，輔嗣正視了「陰」「應順專貞」的質性，這無疑是受到道家沖虛葆貞玄思的啓發。「陰不能獨爲主，必宗於陽也」⁸³，「陰」如只是順業識盲目的滾動，無感於剛健，則慾望流蕩遂墮轉入邪佞。但如果此一卑賤柔順，屬於凝聚性的「陰」能得中居尊，順應五爻之動，則此「陰」因謙順涵容，應不在一，充分豁顯五爻的意義，在此自我的實踐中，不僅讓卦體意義充分彰顯出來，亦是行一作用性的保存，存護五爻各自生自濟。如此，正在此成濟保全五爻自生自化中，這得尊得位之陰柔，臻極爲江海交歸的善畜之德，更與保證萬物各正其德，全其性而和諧共生的「道」擁有著實踐的同一性。⁸⁴

3、「陰」「陽」兩端融攝交感而臻成「道體」——「大靜」，其爲一貞定萬有各盡其極的價值理序，一誠全萬動實現自我的意義根源。縱然其存有結構雖與《易傳》相同，皆宗旨於陰陽二端之玄合，本始盡終之反復，與乾坤相涵之圓融。但王弼還是將「道之極」歸宿於無爲而治的理想實現，著意於引領生命各貞其性，各盡其性，各成其德，透顯一「作用層的保存」（但此作用的保存並非只是消極玄虛的寂照，任生命自生自滅，它依然擁有啓覺萬物本真豁顯的實現性）。雖然「曲折」地透過萬物成濟歸終的實現性來彰證「道」的生化義，但與《易傳》直指「道」就是生生無息的道德創生依然有所差異。「道」的創生性徒「生而不有」，須通過萬物終成而證顯之。擅勝在保存萬物本真意義，而曲成「道」的創生義，是爲「靜中有動理」。

經由上述歸結，我們已大致將王弼「儒始道終，互爲體用」，此摻揉調和的注《易》方法梳理開來，在〈前言〉所述王弼消融《易傳》精神轉變爲道家本懷也大致獲得徵實⁸⁵。唯於四、懷持道家的心靈解《易》，故雖秉健動謙順，剛柔

⁸² 〈大壯·彖辭〉曰：「剛以動，故壯。大壯利貞，大者正也。正大而天地之情可見矣。」句後注，見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁387。

⁸³ （魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁353。

⁸⁴ 柔得尊位而豁顯卑順之性而盡極，臻成爲畜養涵容天下之德的義理脈絡，我們可於〈損〉卦六五爻獲得彰證。〈損〉：「六五，或益之，十朋之龜，弗克違，元吉。」句後注言：「以柔居尊，而爲捐道，江海處下，百谷歸之。履尊以捐，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，捐以守之。」，見（魏）王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（臺北：華正書局有限公司，2006年8月），頁423。

⁸⁵ 一、將儒家謙謙厚德，消融至謙弱濡下的道家義理中，更臻盡爲沖虛大畜的「作用性的保存」。二、根柢於道家的謙沖順應，更充分地正視、推衍出「陰」爻卑順的體性能應和大靜貞一的道體。三、殊勝於存護萬物的實現義，對於生生之德的「創造原理」便通過萬物的實踐開出，表面對《易傳》蘊含的「生成義」只微顯而不發揮，然而細察其意，實欲是透過萬物自覺地開展顯實現以彰

並濟以開物成務，但崇舉兼善天下的狀態，總歸極於無為而治之理境。在上文都未見陳舉，現展開如下，更行作為筆者疏論王弼易學義理歸向之結語；〈晉〉「上九，晉其角，維用伐邑，厲吉，无咎；貞吝。」注言：

處進之極，過明之中，明將夷焉。已在乎角，而猶進之，非亢如何？失夫道化无為之事，必須攻伐然後服邑。危乃得吉，吉乃无咎，用斯為正，亦以賤矣。⁸⁶

「失夫道化无為之事，必須攻伐然後服邑。」不能以無為統御萬物，失降為攻伐兵燹，雖能克功服邑，終究非無為之治的周全圓善。由此得知，王弼總將德治功業臻善於則天成化，道同自然的境界，應和道家玄思。

王弼神識孤慧，一人獨注《易》、《老》儒道兩大經典，並因契解道妙，被立為學官，稱譽古注第一。他始終默行著「儒道調和」的意識，故縱然在面對《易》經各卦時，能盡量地謹守詮釋的分際，依照儒家《易傳》闡釋的卦旨爻義來解釋，但其道家的慧哲在詮釋「天地之心」——「道」的義理性格時，屬於「沖虛容納」的「作用性地保存」又不禁表露出來。只是我們更需明白，在王弼，「作用性地保存」並非不檢別善惡以實現「道」無不包通的性格，「道」是「以善齊不善」，也就是疏導輔贊的引領方式進行包容萬有之作用。易言之，「道」依然有著因格損益的職任，只是它作為一本真無妄的意義根源，是引領萬物自覺地開顯自身，生命如隨欲識牽引，自墮邪逆，便會墮入不道早已的命運當中。儒家是豎立一仁義精神，除此精神以外，不容許有邪惡之存在，故違逆此精神，則「道」不與也。即是，儒家當然要說自覺地實踐，才能履踐全幅真誠之仁體，但是儒家終究須負起維繫綱常的責任，斬邪滅惡。這與王弼的道家義理又有一些微的差別。王弼不能說不容許有偏邪的存在，只是此偏邪最終需要透過「道」的引領與自我的醒覺，當遷欲流蕩的生命自覺欠餒而反身推誠復歸自然時，則邪逆清靜於善真，更與善交歸合德於一全無析別的自然中。道家的精神在於唯有生命自覺豁顯，自生自長，才能開顯道真，應合無為。如違逆「道」之引領，生命也只有莫可奈何地自毀其德。比起儒家，道家在事功上顯得緩慢消極，但道家勝場也正在此，「道」體貼溫潤著困頓的生命，引領靈魂自覺，而唯有全幅的自覺，才能彰顯「道」真實的意義，王弼也知道這境界很高，面對社會的弊病在治標上面有些許的緩慢，但卻是能真正醫治異亂之根本，故言「大器，成天下不持全別，故必晚成也。」⁸⁷。吾人認為，王弼雖以道家「作用性的保存」解《易》，但他依然以「剛健自

明「道」之始生，曲成了「道」的「生成義」。四、懷持道家的心靈解《易》，故雖秉健動謙順，剛柔並濟以開物成務，但崇舉兼善天下的狀態，總歸極於無為而治之理境。

⁸⁶ (魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局有限公司，2006年8月)，頁393。

⁸⁷ 《老子·四十一章》：「大器晚成」注言。見(魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：

覺」當作〈乾〉陽之體性，實現萬物誠純本真的開顯力還是躍動不息。而王弼正視「陰」謙順柔和之質性，一反董仲舒等漢儒「陽尊陰卑」的看法，不僅讓「陰」擺脫邪逆的原罪，更發展此謙柔順應，臻極為畜養涵容之德，與「道」同體，此充分發揮陰陽和諧通泰，剛柔合德成濟的性質，是王弼《易》學的最大貢獻，並且輔嗣《周易注》將儒家義理為「實現原理」，而證成道家貞靜保合，健動無妄的本質與無為而治的理境，實是為「名教出於自然」的社會實踐撰成一真實的理論結晶。

徵引書目

一、原典文獻：

- 1、(魏)王弼撰，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》(臺北：華正書局有限公司，2006年8月二版一刷)。
- 2、(晉)陳壽撰，楊家駱主編：《三國志》(臺北：鼎文書局，1995年4月七版)。
- 3、(唐)房玄齡等撰，楊家駱主編：《晉書》(臺北：鼎文書局，2003年1月，九版)。
- 4、(宋)程頤：《易程傳》(臺北：文津出版社，1990年10月二版)。
- 5、(宋)朱熹：《四書章句集注》(北京：中華書局，2006年11月初版十刷)。
- 6、(清)郭慶藩：《莊子集釋》(臺北：華正書局有限公司，2004年7月初版一刷)。
- 7、(清)阮元編，(魏)王弼、韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《十三經注疏》(臺北：藝文印書館)。

二、近人專書：

- 1、王葆玟：《玄學通論》(臺北：五南圖書出版有限公司，1996年4月初版一刷)。
- 2、牟宗三：《中國哲學的特質》(臺北：臺灣學生書局，1994年8月再版八刷)。
- 3、牟宗三：《才性與玄理》(臺北：臺灣學生書局，2002年8月修訂版九刷)。
- 4、曾昭旭：《良心教與人文教——論儒學的宗教面向》(臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2003年8月)。
- 5、湯用彤：《魏晉玄學論稿》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年12月初版一刷)。
- 6、劉笑敢編：《中國哲學與文化第二輯——注釋、詮釋，還是創構》(桂林：廣西師範大學，2007年11月初版)。
- 7、戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年6月二版)。
- 8、「戴璉璋先生七秩哲誕論文集」編輯小組編：《含章光化：戴璉璋先生七秩哲誕論文集》(臺北：里仁書局，2002年12月初版)。

三、期刊論文：

- 1、陳鼓應：〈乾坤道家易詮釋〉，《人文學報》第20、21期合刊(桃園：國立中央大學文學院，1999年12月—2000年6月)。
- 2、陳鼓應：〈王弼道家易學詮釋〉，《臺大文史哲學報》第58期(臺北：國立臺灣大學文學院，2003年5月)。

- 3、謝大寧：〈易詮釋與家派〉，「第二屆『《易》詮釋中的儒道互動』國際學術研討會」（高雄：高雄師範大學經學研究所等主辦，2008年12月6日、7日）。