

## 有无之辨:王弼易学的思维底色

李延仓

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院,山东 济南 250100)

**摘要:**“有无之辨”一向被视为魏晋玄学的主题,实则是名教与自然之辨的理论外化,背后隐藏着魏晋士人对现实社会的深切关怀。作为魏晋玄学“无”本论确立的先驱,王弼注解《周易》始终贯彻“有无之辨”这一思路,“大衍义”“言意之辨”“卦时”“卦主”诸理论皆以“有无之辨”为思维底色。易言之,“有无之辨”是王弼易学诠释之纲要。即使从“扫象”之维度透视王弼易学,其“扫象”“取义”之思维亦以“有无之辨”为旨归或底色。“有无之辨”不仅创生和形塑了王弼易学,也使玄学义理易学与两汉象数易学区别开来。尽管后世学者褒贬不一,但从对繁琐的汉易补偏救弊和开创魏晋易学新风而言,以“有无之辨”为底色的王弼易学实大有功,是易学史上不可绕过的重要理论环节。

**关键词:**有无之辨;王弼易学;大衍义;言意之辨;卦时;卦主

**中图分类号:**B235.2

**文献标志码:**A

**文章编号:**1002-3828(2025)02-0093-11

**国际数字对象唯一标识符 DOI:**10.19321/j.cnki.gzxk.issn1002-3828.2025.02.07

学术界一般认为,汉末魏晋之际学术思想实现了从清议到清谈、从繁琐僵化到清通简要之转变,然此转变之鲜明表现或理论成果无疑是一向被视为玄学主题的“有无之辨”。“有无之辨”貌似抽象、玄远,实则是名教与自然之辨的理论外化,背后隐藏着魏晋士人对现实社会的深切关怀。尤为重要的是,“有无之辨”作为一种本体论思维方式,实现了对两汉具象化或形象化思维方式的超越。而言及“有无之辨”和魏晋本体论思维形

成之贡献,无疑要首推何晏、王弼。据《晋书·王衍传》,何晏、王弼皆主张“天地万物皆以无为本”<sup>①</sup>,并且论述了“无”的价值和功能,所谓“开物成务”“无爵而贵”“万物恃之”等。易言之,何晏、王弼提出了“无”本论。《晋书》所言是有所据的,何、王二人的确都认为“无”的价值高于万物、万有,“无”是“有”的本体或根据。不过较之何晏,王弼的“无”本论更彻底、纯粹,且提出了“一多”“寡众”“母子”“本末”“体用”等概念体系以表征

**收稿日期:**2024-07-15

**基金项目:**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“道家、道教易学通论”(14JJD720010)。

**作者简介:**李延仓(1975—),山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院教授、博士生导师,主要从事中国哲学尤其是道家与道教哲学研究。

<sup>①</sup>房玄龄等:《晋书》,北京:中华书局,1974年,第1236页。

“无”与“有”的关系<sup>①</sup>。

王弼注解《周易》的过程中,始终贯彻着“有无之辨”这一思路。本文拟从王弼易学理论中“大衍义”“言意之辨”“卦时”“卦主”等不同侧面,透视“有无之辨”乃其易学理论之思维底色。

### 一、关于“大衍义”

王弼的“大衍义”是对《易传》“大衍之数”的解释。“大衍之数”源出《系辞》:

大衍之数五十,其用四十有九。分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰;五岁再闰,故再扚而后挂。天数五,地数五。五位相得而各有合,天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五,此所以成变化而行鬼神也。《乾》之策二百一十有六,《坤》之策百四十有四,凡三百有六十,当期之日。二篇之策,万有一千五百二十,当万物之数也。是故四营而成《易》,十有八变而成卦。<sup>②</sup>

这段关于古代占筮之法的文字,对分数著草而成卦的程序与意义做了详细而完整的记载。其中,“大衍之数五十,其用四十有九”是至为关键的论述。为什么占筮需要五十根著草,而实际操作时又留出一根不用呢?历代易学家对这个问题无法避而不谈,故出现了多种不同的解释,王弼的“大衍义”就是解释这个问题的。《三国志·魏书·钟会传》注引何劭《王弼传》有云“弼注《易》,颍川人荀融难弼《大衍义》。弼答其意,白书以戏之”<sup>③</sup>,据此可知,王弼提出“大衍义”之后,出现了对其大衍义的辩难或批评。

东晋韩康伯曾对王弼的“大衍义”加以征引,其《系辞注》有云:

王弼曰:演天地之数,所赖者五十也。其用四十有九,则其一不用也。不用而用以之通,非数而数以之成,斯易之太极也。……夫无不可以无明,必因于有,故常于有物之极,而必明其所由之宗也。<sup>④</sup>

从韩氏记载可知,王弼认为占筮所用的四十

<sup>①</sup>对于王弼的“无体有用”论,冯友兰持肯定态度,其观点为不少学者接受。不过冯先生在肯定之后又指出,严格地说,“体用”关系与“母子”“本末”关系有所不同,后者是两个身体,或是两个部分,而前者是一个东西的两个方面。这似乎否定了诸范畴之间的对应关系,而且对王弼的“无体有用”论有所摇摆。其后,有学者态度鲜明地否认王弼有本体论意义上的“无体有用”论,如林采佑和李晓春。笔者看来,学界之所以出现不同意见,或许是陷入了思维误区,即认为“用”必然是一个实体之物的“用”,或者说“体”必然表现为一个实有之物。事实上,在王弼哲学中,“无”作为形而上的本体,并不是形而下的具体之物,毋宁说是一种“无体之物”或“无体之体”。明白了这点,某些看似矛盾的说法就可以获得合理的解释了。比如《老子注》三十八章说“不能舍无以为体”,是指万有之生化、存在依赖于逻辑在先的、无形无象的无本体;《老子注》十一章又说“有之所以为利,皆赖无以为用”,是指形而下事物的功用从表面上看是它自己在发挥作用,而实际上依赖于本体之无。一言以蔽之,“体用”“母子”“本末”都是表述本体与现象关系的范畴,诸范畴具有整齐的对应关系,王弼具有本体论意义的“无体有用”论的观点是成立的。参见冯友兰:《中国哲学史新编》(中卷),北京:人民出版社,1998年,第429页;[韩]林采佑:《略谈王弼体用范畴之原义——“有体无用”之“用体论”》,《哲学研究》1996年第11期,第30-36页;李晓春:《王弼“体用论”述真》,《兰州大学学报(社会科学版)》2010年第4期,第12-17页;楼宇烈:《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第94、27页。

<sup>②</sup>杨天才、张善文译注:《周易》,北京:中华书局,2011年,第583页。

<sup>③</sup>裴松之注:《三国志》,北京:中华书局,1959年,第795-796页。

<sup>④</sup>楼宇烈:《王弼集校释》,第547-548页。

九根蓍草象征形而下的万物,象征“有”;而取出不用的那一根蓍草象征《易》之“太极”,象征“无”。“太极”或“一”乃万有之“宗”,“不用而用以之通,非数而数以之成”,即“无”可以贯通“有”,“一”可以统摄“多”。显而易见,王弼的“大衍义”是“有无之辨”的解释理路。其后,韩氏注《系辞》“易有太极,是生两仪”曰:“夫有必始于无,故太极生两仪也。太极者,无称之称,不可得而名,取有之所极,况之太极者也。”注“一阴一阳之谓道”曰:“道者何?无之称也,无不通也,无不由也。况之曰道,寂然无体,不可为象。必有之用极,而无之功显,故至乎神无方而易无体,而道可见矣。”<sup>①</sup>据此,韩氏论述“太极”及“道”都使用了“有无之辨”的思辨方式,与王弼的理路是一致的。这样,“太极”“道”“无”诸范畴在形而上的层面就融通在一起了。

王弼“大衍”之义既明,荀融为什么难之呢?由于史料有缺,详情不得而知。不过,《晋书·纪瞻传》有一段记载,或许有助于我们推断其原因,并加深对王弼“有无之辨”本体论思维的认识。文中记载,纪瞻召拜尚书郎,与顾荣一同赴洛,二人在途中共论《易》之“太极”。在顾荣看来,“太极”是指万物未生前的“混沌之时”与“矇昧未分”之境态,此时日月含辉,八卦隐神,天地混体,圣人藏身;尔后,“混沌”“矇昧”廓然而变,于是清浊相分,二仪显象,阴阳交泰,万物萌生,六合展开。由是,他沟通《易》《老》,认为《老子》所说的“有物混成,先天地生”即《易》之“太极”。继而,他批评了或疑为是指王弼的“王氏”之“太

极天地”论<sup>②</sup>。他认为“太极天地”之论乃以“太极”为天地,或者说天地即“太极”,如此则天地自生而消解了生天地者。易言之,顾荣认为绝不能将“太极”与天地混同为一,天地阴阳必有其根,必有其原,而根原即是“混沌”“矇昧”之“太极”。由此可知,顾荣虽然有意探求天地万物背后的根原,但其把“太极”理解为混沌未分之物,似应归于汉代的元气论或宇宙气化论思维,而未达致王弼的本体论思维水平。再看纪瞻对顾荣的回应:

吾子云“矇昧未分”,岂其然乎!圣人,人也,安得混沌之初能藏其身于未分之内!老氏先天之言,此盖虚诞之说,非《易》者之意也。亦谓吾子神通体解,所不应疑。意者直谓太极极尽之称,言其理极,无复外形;外形既极,而生两仪。王氏指向可谓近之。古人举至极以为验,谓二仪生于此,非复谓有父母。若必有父母,非天地其孰在?<sup>③</sup>

纪瞻不同意顾荣对“太极”的理解,而对王弼之说则基本上持肯定态度。按照他的意思,“太极天地”中的“太极”并非实指一物,而是“极尽”“无复外形”之意。这样一来,“太极”就是形容词,成了“天地”的修饰语。易言之,纪瞻认为“太极”就是“极限”之意,是对天地出于极限之处的描述,并非说它能生天地,是天地的父母。相反,天地则是万物的父母,是世界的本原。从表面上看,纪瞻以“极尽”“无复外形”释“太极”,与韩康伯把本体解释为“有之所极”“有之用极”似乎无别,实则相差

<sup>①</sup>楼宇烈:《王弼集校释》,第553、541页。

<sup>②</sup>对顾荣提及的“王氏”,汤用彤先生认为是指王弼,而朱伯崑先生则提到王弼、王肃和王弼之兄王宏三人,并作了分析。参见朱伯崑:《易学哲学史》(第一卷),北京:昆仑出版社,2005年,第381-383页。

<sup>③</sup>房玄龄等:《晋书》,第1820页。

甚远。韩氏与王弼皆肯定天地万物之上的“无”本体,正因如此,王弼在以“有无之辨”思维注解《易》《老》时有“先后”“母子”之论。尽管他的“先后”“母子”并非具体的时间范畴,而是从逻辑上言说的,但这无疑是对天地万有之上本体的肯定。相较而言,纪瞻则消解了天地万有之上的存在,终而以天地为“太极”。从他指斥老子“先天”之论<sup>①</sup>,即否定老子的道本体来看,他消解本体的理论倾向是相当明显的。因此,纪瞻在思辨性上或超出顾荣,然离王弼的本体论思维尚有一定的距离。我们可以推测,荀融之难王弼“大衍义”或许类似于顾荣、纪瞻之思维。

## 二、关于“言意之辨”

“言意之辨”是魏晋玄学的重要论题,《老》《庄》《易》皆关涉言意问题。就《易》学而言,主要是对《周易》的卦爻辞(言)、卦爻象(象)和卦的内涵(意)关系的讨论,后世“得象忘言”“得意忘象”之说皆与此相关。汤用彤先生曾高度评价“言意之辨”之于玄学的作用。汤先生认为,玄学作为玄远之学略于具体事物而究心抽象原理,故其论天道不拘于构成质料而探本体存在,论人事轻忽有形之粗迹而专期神理之妙用。然玄学之所以能够实现迹象与本体之分,并进而将其发展为系统而完备的思维和理论原则,在汤先生看来则“由于言意之辨”<sup>②</sup>。由是观之,汤先生实际上是把“言意之辨”视为魏晋玄学本体论思维革命这一新眼光、新方法形成的关键。

事实上,“言意之辨”确与魏晋玄学的形成

密切相关。比如,正始玄学的先驱人物荀粲与其兄荀侯就讨论过这个问题。据《三国志·魏书》卷十注,荀侯难曰:“《易》亦云圣人立象以尽意,系辞焉以尽言,则微言胡为不可得而闻见哉?”荀粲答曰:“盖理之微者,非物象之所举也。今称立象以尽意,此非通于意外者也,系辞焉以尽言,此非言乎系表者也;斯则象外之意,系表之言,固蕴而不出矣。”<sup>③</sup>史料记载,荀粲是一位崇尚玄远且有清识远心的名士,在言意问题上主张“言不尽意”,认为儒家经典不能尽圣人之意,实乃糠粃而已。其兄荀侯则主“言尽意”,故以《易》“系辞尽言”“立象尽意”之论难之,意谓圣人的“性与天道”可以通过读经而获得。荀粲则认为,“象外之意”“系表之言”绝非经典文字所能表达。如果把具体的经典文字视为“有”,“象外之意”“系表之言”视为“无”,那么荀粲的思想无疑可以视为正始玄学“有无之辨”的先声。经过这种“言意之辨”的思想洗礼之后,魏晋玄学对言意关系的探讨逐渐深入,其后出现了欧阳建的《言尽意论》、殷融的《象不尽意论》等作品。

“言意之辨”是王弼易学的重要内容,但如上文所言,言意问题在先秦即已出现。老子哲学已涉及言与意的关系,像他说的“道可道,非常道;名可名,非常名”,已有“言不尽意”的内涵。庄子进一步发挥老子的观点,提出了“大道不称,大辩不言”“知者不言,言者不知”“道不可言,言而非也”以及“至言去言”等观点。《天道》篇轮扁认为桓公所读圣人之言乃“古人之糟粕”,《天运》篇所谓“夫

<sup>①</sup>《老子》虽有以无释道的倾向,但整体上仍表现为道兼有、无两种属性。王弼实际上是直接以无释道,其无保留了道的“先天”性或形上性内涵。

<sup>②</sup>汤用彤:《魏晋玄学论稿》,上海:上海古籍出版社,2001年,第23-24页。

<sup>③</sup>裴松之注:《三国志》,第319-320页。

六经,先王之陈迹也,岂其所以迹哉”<sup>①</sup>,都揭示了语言的局限性及其与思想(意)之间的矛盾。尽管老子与庄子在言意问题上的表述不尽相同,但他们都强调二者的对立,都属于“言不尽意”派。后来,《系辞》基于《易》之特殊结构,在言、意之间加入易象作为中介,论述了言、象、意之间的关系,认为“书不尽言,言不尽意”“圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言”<sup>②</sup>。与老庄不同,《系辞》强调言、象、意之间的统一。王弼对两种观点都有所继承,他在《周易略例·明象》中说:

夫象者,出意者也。言者,明象者也。尽意莫若象,尽象莫若言。言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可寻象以观意。意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言;象者,所以存意,得意而忘象。犹蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;筌者所以在鱼,得鱼而忘筌也。然则,言者,象之蹄也;象者,意之筌也。是故,存言者,非得象者也;存象者,非得意者也。象生于意而存象焉,则所存者乃非其象也;言生于象而存言焉,则所存者乃非其言也。然则,忘象者,乃得意者也;忘言者,乃得象者也。得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意,而象可忘也;重画以尽情,而画可忘也。<sup>③</sup>

这里,一方面讲言、象、意之间的依赖、同一关系,是对《系辞传》的继承;另一方面又讲言、象、意之间的矛盾、对立关系,从观点到语言

都明显袭自庄子《外物》篇所谓“筌(筌)者所以在鱼,得鱼而忘筌;蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;言者所以在意,得意而忘言”<sup>④</sup>。笔者想要说的是,当王弼以筌鱼、蹄兔之喻论述言、象、意之间的关系,并提出“得象而忘言”“得意而忘象”时,言与象其实充当了“有无之辨”中的“有”,而意则充当了“有无之辨”中的“无”。换言之,“言意之辨”实际上是具体的《周易》言、象、意问题上的“有无之辨”。

### 三、关于“卦时”与“卦主”

先说“卦时”。按照《说文解字》及段玉裁注,“时”的本义指春夏秋冬四时,引申为岁月日刻之用<sup>⑤</sup>。《周易》非常重视“时”,并从不同侧面提醒人们要顺时、随时、合时,以使人事符合天时、天道。《系辞》曰:“《易》之为书也,原始要终,以为质也。六爻相杂,唯其时物也。”<sup>⑥</sup>这就是说,《周易》六十四卦每一卦皆由六爻组成,反映了事物特定的存在样态、图景及其发展和演变的规律,人们只有深入探究卦爻之理,才能把握事物规律,抓住行事的合理时机,用以指导人事,以达“时中”。如宋儒程颐言:“看《易》,且要知时。凡六爻,人人有用。”<sup>⑦</sup>概言之,《易》家认为六十四卦皆有其“卦时”,而从本质上讲,“卦时”就指某个卦的内涵、意义、道理,它从特定的维度反映着“易道”或“天理”。

为便于论述王弼的“卦时”思想,先从何

①郭庆藩:《庄子集释》,北京:中华书局,2004年,第491、532页。

②刘大钧、林忠军:《周易经传白话解》,上海:上海古籍出版社,2006年,第295页。

③楼宇烈:《王弼集校释》,第609页。

④郭庆藩:《庄子集释》,第944页。

⑤参见段玉裁:《说文解字注》,上海:上海古籍书店,1988年,第302页。

⑥刘大钧、林忠军:《周易经传白话解》,第310页。

⑦程颐、程颢:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第249页。

晏“不解《易》九事”谈起。《三国志·魏书·管辂传》注引《辂别传》，管辂与何晏见面之前，与裴徽（使君）辞别时有一段对话：

使君言：“何、邓二尚书，有经国才略，于物理无不精也。何尚书神明精微，言皆巧妙，巧妙之志，殆破秋毫，君当慎之！自言不解《易》九事，必当以相问。比至洛，宜善精其理也。”辂言：“何若巧妙，以攻难之才，游形之表，未入于神。夫入神者，当步天元，推阴阳，探玄虚，极幽明，然后览道无穷，未暇细言。若欲差次老、庄而参爻、象，爱微辩而兴浮藻，可谓射侯之巧，非能破秋毫之妙也。若九事皆至义者，不足劳思也。若阴阳者，精之以久。”<sup>①</sup>

裴徽提醒管辂，何晏和邓颺皆清谈名家，见面前最好有所准备，因何晏常自言“不解《易》九事”，见面后一定会问管辂这些问题。果然不出裴徽所料，何晏等人邀请管辂时即请教“《易》九事”，后经管辂解释“九事皆明”，因此赞其“君论阴阳，此世无双”<sup>②</sup>。“九事皆明”，似乎说明通过管辂的解释，何晏解决了长期不明的易学问题。此记载或有夸张之嫌，但至少说明，管辂的解释对何晏而言较为新颖并使其颇受启发。那么，何晏不明白的易学“九事”到底是哪些问题呢？由于史料有缺，难以一一弄清楚。不过《南齐书·张绪传》透露了一则信息：擅长《周易》的张绪常云何平叔所不解《易》中“七事”，而诸卦中所有“时义”是其一也<sup>③</sup>。其中所言“七事”或为

“九事”之误，不过，它却明确指出何晏不解的问题之一是《周易》的“时义”。“时义”即上文所言“卦时”，因“卦时”在本质上与“卦义”相关，故又称为“时义”。

如上所言，何晏“神明精微”，那么诸卦之“时义”为什么会成为他难以理解的问题甚至为人所短呢<sup>④</sup>？我们不妨根据上述引文猜测一下。据《魏书》及裴松之注等材料，管辂是一位精通占验、料事如神的术数家，甚至能够精准地预断何晏、邓颺和自己的死期，颇似汉代的司马季主之流，故其必精于象数易学。他自称“若阴阳者，精之以久”，后又被何晏赞以“君论阴阳，此世无双”，而“阴阳”云云或许是指汉代包括阴阳、卦气、灾异及各种解卦体例等在内的易学象数理论。这些理论是玄学所要超越的对象，而超越这些内容之后仍要对《周易》有一个合理的解释并非易事，或许这恰是使何晏感到棘手的薄弱环节。因为，诸卦之“时义”涉及卦爻的阴阳属性、爻位及爻与爻之间的关系等多方面的内容，而这与易学象数理论密不可分。进一步推断，《周易》之“时义”之所以在当时成为一个重要的理论问题，或许与玄学的特质有关。众所周知，玄学是一种清通简要的学术思想，它反对汉代经学的繁琐学风，落脚到易学上，它必定也会寻求一种简要的解释模式。《周易》六十四卦，每卦六爻，共三百八十四爻，如果缺乏一个一以贯之的解释模式，必然茫无头绪，顾此失彼，陷入不能逻辑自洽而难以令人信服

①裴松之注：《三国志》，第819-820页。

②裴松之注：《三国志》，第821页。

③萧子显：《南齐书》，北京：中华书局，1972年，第601页。

④《梁书·伏曼容传》：“伏曼容字公仪，平昌安丘人。……少笃学，善《老》《易》，倜傥好大言，常云：‘何晏疑《易》中九事，以吾观之，晏了不学也，故知平叔有所短。’”见姚思廉：《梁书》，北京：中华书局，1973年，第662-663页。

的困境。实际上,《易传》已经在有意识地解决这个问题。比如,《彖传》和《大象传》都是对诸卦卦义的整体解释;《序卦传》对卦序的解说,背后所包含着的也是对诸卦之“时义”的理解。因此,何晏、王弼等玄学家重视《周易》诸卦之“时义”,其目的即是探寻一个统一的、简明的解《易》原则,以避免陷入“案文责卦”式的机械和繁琐的解释之中。

王弼注释《周易》时,对“卦时”有多种不同的表述。比如,常见的“居某卦之时”“处某卦之时”,即“处师之时”“处比之时”“处同人之时”“处大有之时”“处豫之时”“君子处大观之时”“居需之时”“居争讼之时”“居履之时”“居否之时”“居随之时”等。当然,也有其他灵活表述,如“屯难之时”“童蒙之时”“泰者,物大通之时也”“蛊者,有事而待能之时也”等。又如,有时把某卦之“时义”称之为“某卦之道”,即“乾道革之时也”“坤道其顺乎”“需道毕矣”“履道恶华”“履道尚谦”“履道恶盈”“履道之美,于斯为盛”“履道大成,故元吉也”<sup>①</sup>“泰道将灭,上下不交”“在革之始,革道未成”“咸道转进,离拇升腓,腓体躁也”“井道以已出为功也”等。《易传》曰:“是故著之德圆而神,六爻之义易以贡。”由此,后世易学又从“卦之德方以知”中引申出“卦德”之说,而“卦德”本质上又是一卦之“时义”。因此,王弼表述“卦时”的另一种方式,就是“某卦之德”,比如“乾德获进,往辄亨也”“乾,刚正之德者也”“井以不变为其德者也”“用夫丰亨不忧之德,宜处天中以遍照者也”等。总之,在王弼易学中,“卦时”“卦义”

“卦道”“卦德”等都是对《易》卦内涵的不同称谓,它们的意义是相通的。

王弼的“卦时”思想突出地表现在其《周易略例》中,尤其是《略例》中的《明彖》中。之所以如此,是因为《彖》本是总论一卦“卦义”的文字,而“卦时”与“卦义”在本质上是一回事。《明彖》曰:“夫彖者,何也?统论一卦之体,明其所由之主者也。夫众不能治众,治众者,至寡者也。夫动不能治动,治天下之动者,贞夫一者也。故众之所以得咸存者,主必致一也;动之所以得咸运者,原必无二也。”<sup>②</sup>一卦由六个爻组成,《彖》辞既然是总论一卦之卦义,即王氏所谓“统论一卦之体”,那么与六爻相比,则《彖》为一、为寡,而爻为多、为众。换言之,《彖》为六爻之主,六爻之动皆是在《彖》之范围内的变动。对于卦与爻的功能和意义,王弼又借助《系辞》之语加以称赞:“是故,范围天地之化而不过,曲成万物而不遗,通乎昼夜之道而无体,一阴一阳而无穷。非天下之至变,其孰能与于此哉!是故,卦以存时,爻以示变。”<sup>③</sup>其中最重要的论述莫过于“卦以存时,爻以示变”。亦即,由卦爻所表现的易道,虽虚无形,却囊括万物,成就万物,包藏天地万物之理。由此,王弼又论述《彖》的重要性曰:“故举卦之名,义有主矣;观其《彖辞》,则思过半矣!……品制万变,宗主存焉;《彖》之所尚,斯为盛矣!”“繁而不忧乱,变而不忧惑,约以存博,简以济众,其唯《彖》乎!乱而不能惑,变而不能渝,非天下之至贖,其孰能与于此乎!故观《彖》以斯,义可

①《履》卦九二爻辞即有“履道坦坦,幽人贞吉”之语。

②《周易略例·略例下》亦曰:“凡《彖》者,统论一卦之体者也。”楼宇烈:《王弼集校释》,第615、591页。

③楼宇烈:《王弼集校释》,第598页。

见矣。”<sup>①</sup>其中所谓“万变”“繁”“博”“至赜”云云,即上文所谓“多”“众”;而“宗主”“约”“简”云云,则对应所谓“一”“寡”。反观上文有关王弼“有无之辨”的论述可知,“一”与“多”、“寡”与“众”的关系对应着玄学“无”与“有”的关系。故而,王弼对“卦时”或者卦之《象》与六爻之间关系的论述,始终没有离开“有无之辨”这一思维模式。

需要补充说明的是,玄学的“有无之辨”从形而下的万有之中抽象出“无”本体,并形成以无统有、以一统多的成熟的思维模式,固然受到汉魏之际由繁至简的经学学风的影响,但也要看到玄学家对“三玄”文本本身的体贴和发掘。比如,《易》之“太极”、老庄之“道”,本来就具有与形下世界相对的本体意义,只不过本体义与本原义纠缠在一起,其后才被王弼清晰地剥离开来。在这个意义上,可以认为魏晋玄学“无”本体论的形成,实际上是本体论与本原论二分的结果。尽管魏晋玄学之后不少哲学家仍倾向于把本原论和本体论糅合在一起,但借用冯友兰先生的话,我们毋宁说魏晋玄学之前中国哲学的宇宙观是一种“原始的混沌”,而魏晋玄学之后,由于本原论与本体论的分野已然清晰,故而乃是一种“后得的混沌”<sup>②</sup>。

如实地论,王弼易学所说的“一”“通

(统)”“无”“道”等均可以在《老》《庄》书中找到原型。如《老子》有“王侯得一以为天下贞”等语,《庄子》有“泰初有无,无有无名;一之所起,有一而未形,物得以生”“道通为一,其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一”<sup>③</sup>之论。王弼解释《睽》卦上九爻辞时说“至睽将合,至殊将通,恢诡譎怪,道将为—”<sup>④</sup>,这分明是袭自《齐物论》所谓“物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢诡譎怪,道通为一”<sup>⑤</sup>。尤其需要指出,“通”是《庄子》的常用概念,如《庚桑楚》有“道通”,《天地》有“‘通于一’而万事毕”<sup>⑥</sup>等。宋代邵雍也说:“庄子善通物。”<sup>⑦</sup>王弼在《旅》卦、《泰》卦注以及《老子》十六章注等中,屡用“大通”“包通”之语,这与《庄子》影响不无关系。由于王弼易学吸收了不少老庄思想,学术界提出王弼以《老》《庄》解《易》就不足为奇了<sup>⑧</sup>。

如上,我们论述了王弼的“卦时”,而一旦明白了“卦时”,“卦主”的内涵就比较容易理解了。“卦时”是用一卦之义统帅六爻,而在王弼看来,“六爻”所表达的诸卦之“时义”,又集中地体现在某卦的“卦主”上。一般认为,“卦主”之说起于汉代的京房,其后为陆绩所继承。“那么什么是卦主?根据京氏之意,

①楼宇烈:《王弼集校释》,第591、592页。

②冯友兰:《中国哲学史新编》(中卷),第410、507页。

③郭庆藩:《庄子集释》,第424、70页。

④楼宇烈:《王弼集校释》,第407页。

⑤郭庆藩:《庄子集释》,第69-70页。

⑥郭庆藩:《庄子集释》,第798、404页。

⑦谢祥皓、李思乐辑校:《庄子序跋论评辑要》,武汉:湖北教育出版社,2001年,第50页。

⑧王弼《周易注》不仅在理论观点上,甚至在语言表达上,多直接取材于《庄》《老》。又如,对于损益关系,王弼注《损》卦“损益盈虚,与时偕行”云:“自然之质,各定其分,短者不为不足,长者不为有余,损益将何加焉?非道之常,故必与时偕行也。”相似的表述还出现在其《老子注》二十章,这其实都是对《庄子·骈拇》中鬼脰、鹤脰之喻的沿袭与借用。见楼宇烈:《王弼集校释》,第421页。

卦主是指一卦六爻中的主爻,这个爻决定和制约其它爻及整个卦的性质,是某卦之所以成为某卦的关键。这个主爻可能是一个,也可能是两个,或是阳爻,或是阴爻。一卦主爻的确立,一般取决于卦的形成、阴阳爻的数量及阴阳爻的居位。”<sup>①</sup>

王弼继承了“卦主”说,并与“卦时”说密切联系。《明象》曰:“物无妄然,必由其理。统之有宗,会之有元,故繁而不乱,众而不惑。故六爻相错,可举一以明也;刚柔相乘,可立主以定也。”《略例下》又曰:“凡《象》者,通论一卦之体者也。一卦之体必由一爻为主,则指明一爻之美以统一卦之义,《大有》之类是也。”<sup>②</sup>这就是说,一卦之体共六爻,而六爻之义由“一爻”所主,一爻统贯着六爻。那么,作为“卦主”的那一爻究竟落实在哪一个爻上呢?对此,《明象》曰:

是故杂物撰德,辩是与非,则非其中爻,莫之备矣!故自统而寻之,物虽众,则知可以执一御也;由本以观之,义虽博,则知可以一名举也。故处璇玑以观大运,则天地之动未足怪也;据会要以观方来,则六合辐辏未足多也。<sup>③</sup>

意思是说,一卦之主往往是“中爻”,即上下卦之中爻,亦即六爻卦之二、五之爻往往属于执一御众之爻。《明象》又曰:

夫少者,多之所贵也;寡者,众之所宗也。一卦五阳而一阴,则一阴为之主矣;五阴而一阳,则一阳为之主矣!夫阴

之所求者阳也,阳之所求者阴也。阳苟一焉,五阴何得不同而归之?阴苟只焉,五阳何得不同而从之?故阴爻虽贱,而为一卦之主者,处其至少之地也。<sup>④</sup>

这是说,一卦之主爻一般是五阳而一阴之卦中的阴爻,或五阴而一阳之卦中的阳爻。物以少者为贵,故寡少可以作为众多之宗主。以火天《大有》卦☲☰为例,注《大有》六五爻辞“厥孚交如,威如,吉”曰:

居尊以柔,处大以中,无私于物,上下应之。信以发志,故其孚交如也。夫不私于物,物亦公焉;不疑于物,物亦诚焉。既公且信,何难何备?不言而教行,何为而不威如?为《大有》之主而不以此道,吉可得乎?<sup>⑤</sup>

该卦五阳一阴,那么六五之爻则为一卦之主。显而易见,六五爻既是唯一的阴爻,又是上卦之中爻。

不过,《周易》六十四卦并不完全符合“一爻为主”的规律。换言之,王弼的“卦主”说不能自圆其说地解释所有卦。王弼看到了此说行不通,于是又曰:“或有遗爻而举二体者,卦体不由乎爻也。”“卦体不由乎一爻,则全以二体之义明之,《丰》卦之类是也。”<sup>⑥</sup>亦即,当“卦主”说解释不通时,就需要从分析一个卦的上下两个经卦入手。然而,这种分析往往要联系上下两卦的卦象,于是与汉代易学的取象方法又趋于一致了。但无论如何,王弼的“卦主”说“以少统多”“执一御众”的思维

①林忠军:《象数易学发展史》(第一卷),济南:齐鲁书社,1994年,第109页。

②楼宇烈:《王弼集校释》,第591、615页。

③楼宇烈:《王弼集校释》,第591页。

④楼宇烈:《王弼集校释》,第591-592页。

⑤楼宇烈:《王弼集校释》,第291页。

⑥楼宇烈:《王弼集校释》,第592、615页。

方式是相当明显的,这种思维方式归根到底又源于“有无之辨”。

### 结语

综上所述,王弼易学的“大衍义”“言意之辨”“卦时”“卦主”之论皆贯穿“有无之辨”的思路。易言之,“有无之辨”是王弼易学诠释之纲要,其易学思想始终未脱“有无之辨”之底色。王弼《周易略例》《老子指略》实则是在探求“有无之辨”之纲落实到《周易》《老子》等具体文本诠释的方法,或者说是其解《易》解《老》的方法论,而《周易注》《老子注》则是在这种方法指导下的实际的经典诠释活动<sup>①</sup>。从某种意义上说,王弼“有无之辨”经典诠释方法的确立,使魏晋玄学追求清通简要的学术理想成为现实。黄宗羲《易学象数论序》曾以“简当而无浮义”<sup>②</sup>评价王弼易学,其亦早有见于此乎!

再从“扫象”之视角看王弼易学的思维旨归。王弼曰:

是故触类可为其象,合义可为其征。义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?而或者定马于乾,案文责卦,有马无乾,则伪说滋漫,难可纪矣。互体不足,遂及卦变;变又不足,推致五行。一失其原,巧愈弥甚。<sup>③</sup>

这是学术界惯常引用的王弼“扫象”的佐证材料。在王弼看来,《周易》之卦皆有其德,如乾

健、坤顺之类,既明其德,又解其义,则不必拘于马、牛之象。沿着这一思路,他甚至区分了乾坤与天地之别。他分别注释乾、坤二卦曰:“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,而能永保无亏,为物之首,统之者岂非至健哉!”“地之所以得无疆者,以卑顺行之故也。乾以龙御天,坤以马行地。”“地也者,形之名也;坤也者,用地者也。”<sup>④</sup>他认为乾之德为刚健,坤之德为卑顺,刚健与卑顺之德皆为形而上者;而天与地皆为“形之名”,属于形而下者。因此把乾与坤皆称为“用形者”,亦即二者是形器背后的使形者和无形的本体。很明显,这是有意识地以取义之说超越取象之说,是其“扫象”的关键。由此,他反对汉《易》的“案文责卦”,即认为《周易》卦辞爻辞绝非空言、妄言,而是字字珠玑,无一字虚设,皆有来历,皆有所据,并依据卦爻辞机械、生硬地向卦里寻求卦象支撑,以使卦爻辞有所挂搭、落实。在他看来,正是由于这种思路,汉《易》不断杜撰出互体、卦变、五行、纳甲、爻辰等所谓解《易》体例,而这些体例实际上也无一能真正实现对《周易》圆满统一、令人信服的解释。

平心而论,王弼的“扫象”“取义”之思维在本质上仍是“有无之辨”。亦即,“象”是具体的、无穷的“有”,“扫象”是扫除形而下的无穷之“有”;“取义”是寻找抽象而能够统一、概括无穷之“有”者,“取义”之极则是超越的本体——“无”。从汉易的“重象”到王

<sup>①</sup>《三国志·魏书·钟会传》注曰:“弼注《老子》,为之《指略》,致有理统。著《道略论》,注《易》,往往有高丽言。太原王济好谈,病《老》《庄》,常云:‘见弼《易注》,所悟者多。’”王弼注《老》《易》被人称赞“有理统”“有高丽言”,是因他找到了“有无之辨”这一纲要,所以注释时能够高屋建瓴、游刃有余。见裴松之注:《三国志》,第796页。

<sup>②</sup>南开大学古籍整理研究所选,王达津主编:《清代经部序跋选》,天津:天津古籍出版社,1991年,第10页。

<sup>③</sup>楼宇烈:《王弼集校释》,第609页。

<sup>④</sup>楼宇烈:《王弼集校释》,第213、226页。

弼的“扫象”,鲜明地体现了玄学易思维对两汉繁琐的象数易思维的超越。

总之,无论从何种维度透视王弼易学,其思维的本质皆以“有无之辨”为底色。换言之,“有无之辨”不仅创生和形塑了王弼易学,也使玄学义理易学与两汉象数易学区别开来。当然,二者的区别不是绝对的,象数派也讲义理,以王弼为代表的义理派也并不完全排斥象数。不过,二者的义理的确有所区别,正如有学者所指出的:“象数学派所理解的义

理,实际是指形而下的物理世界,义理学派所理解的义理则是一个形而上的意义世界。”<sup>①</sup>也就是说,以王弼玄学易的视野观之,汉易执著、粘附于“有”,终宥于形器之域,而未能撑起超越的“无”的价值和意义世界。因此,尽管后世学者对王弼易学褒贬不一,但从对繁琐的汉易补偏救弊和开创魏晋易学新风而言,以“有无之辨”为底色的王弼易学实大有功,是易学史上不可绕过的重要理论环节。

(责任编辑:张晓明)

## Distinction between Existence and Nonexistence: The Thinking Foundation of Wang Bi's Yi Studies

Li Yancang

**Abstract:** “Distinction between existence and nonexistence” has always been regarded as the theme of Wei Jin metaphysic. It is actually the theoretical externalization of the distinction between orthodox teaching and nature. As a pioneer in establishing the theory of non ontology in Wei Jin metaphysic, Wang Bi always adhered to the idea of “distinguishing between existence and nonexistence” in the process of annotating *the Book of Changes*. Specifically, the theories of “Da Yan Yi”, “distinguishing between words and meanings” “timeliness implicated in the hexagrams” and “hexagram ruler” in Wang Bi's Yi studies are all based on the concept of “distinguishing between existence and nonexistence”. In other words, “the distinction between existence and nonexistence” is the outline of Wang Bi's interpretation of Yi studies. Even from the perspective of “scanning images” in Wang Bi's Yi studies, his thinking of “sweep imageries away” and “taking meanings” is also based on the principle. The “distinction between existence and nonexistence” not only created and shaped Wang Bi's Yi learning, but also distinguished the Yi learning of meaning- pattern of metaphysic from the Yi learning of image-number of the Han dynasty. Wang Bi's Yi studies, have made great contributions to correcting the Yi studies' cumbersome in the Han dynasty and creating a new trend of Yi Learning in the Wei and Jin dynasties. It is an important theoretical link that can not be bypassed in the history of Yi studies.

**Key words:** distinction between existence and nonexistence; Wang Bi's Yi Studies; Da Yan Yi; discrimination between words and meanings; timeliness implicated in the hexagrams; hexagram ruler

<sup>①</sup>高晨阳:《王弼的崇本息末观与易学革命》,陈鼓应主编:《道家文化研究》(第十二辑),北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第352页。