

反本与守真:王弼玄理易学的工夫论之维

马士彪

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

摘要:王弼的复卦注蕴涵两种不同类型的工夫,一是“超越止息”的反本工夫,另一种是“任其真”的涵养与任持工夫。前者是建立在“复心”工夫之上的境界心灵观照,后者则意在通过涵养冲虚境界心灵的工夫,达到任持虚静本性的效果。无论是“复心”的工夫,还是“复性”的工夫,抑或是复归本性后的“任持”工夫,都在心上完成。心是具有实践选择能力的主体,可以选择竞逐物欲作为其实践格准,也可以选择“顺性命”作为其实践法则,前者会导致心因被欲望裹挟而背离真性的后果。“顺性命”的心是冲虚的境界心灵,这一境界心灵以“无所别析”为其存在样态,而“蒙”与“愚”则是其外显气象,圣人通过冲虚境界心灵的感通作用,一方面达至“通夫大同”的理想境域,一方面保全天地万物的虚静本性。

关键词:王弼;虚静;反本;守真;工夫论

中图分类号:B235.2 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2023)04-0032-10

学界通常认为王弼的《老子注》与《周易注》只是在发挥本末有无的形上学观点而无关主体的工夫实践。比如劳思光指出:“王弼之思想,只以老子之形上学观念为主要内容,注《老》时已不能正面接触老子所言之‘自我境界’,注《易》时更不了解《易传》思想之立场。”^①而牟宗三及其后学则主张王弼并非不能接触到“自我境界”,只是并未将这一境界落实于个人的工夫实践中。比如牟宗三主张王弼玄学虽然能够揭发老子哲学的本体意蕴,但是这一揭发并非以工夫实证为根底,只是“解悟之玄,而不是人生修养上之实修实证”^②。换言之,王弼的《老》《易》二注只有理解经典意义的“诠释学的侧面”,而缺少将其所理解的意义转化为内在人格境界的“内省的侧面”。^③高龄芬亦主张王弼的老学“只有主体觉醒,却无工夫实践之理路”^④。按照牟先生一系的观点,王弼容或无具体的工夫实践,但这并不妨碍他通过注《老》与注《易》的诠释活动发展出一套工夫论,因为工夫和工夫论乃是不同层面的问题,工夫是实存的、生命的,而工夫论则是解悟的、思辨的。事实上,我们在王弼的随文注解中仍然可以发现其对“凡庶应当透过何种功夫以突破现实人生里的种种限制”^⑤的描摹。鉴于学界鲜有探讨王弼工夫论思想的论著,关于王弼《易》注中工夫论的系统性研究更是付之阙如,本文试图以王弼的《周易注》为中心,探究其玄理易学中的工夫论之维,以期揭示其易学思想中蕴涵的工夫实践理路、特色以及这一工夫实践所透显的境界体验。

收稿日期:2023-01-09

作者简介:马士彪,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助理研究员,主要研究方向:中国哲学。

① 劳思光《新编中国哲学史》二,北京:生活·读书·新知三联书店,2015年,第137页。

② 牟宗三《才性与玄理》,载《牟宗三先生全集》第2册,台北:联经出版事业股份有限公司,2003年,第95页。

③ 关于“诠释学的侧面”与“内省的侧面”,请参见谢大宁《譬喻与诠释——从法华经的譬喻看牟宗三先生的天台诠释》,载《台北大学中文学报》创刊号,2006年,第100页。

④ 高龄芬《王弼老学之研究》,台北:文津出版社,1992年,第265页。

⑤ 卢桂珍《境界·思维·语言:魏晋玄理研究》,台北:台大出版中心,2010年,第5页。

一、“动息则静”与“语息则默”：“超越止息”的反本工夫

复卦是《周易》古经六十四卦中十分重要的一卦,汉代易学家将复卦视为十二消息卦之首,并根据以阐发阴阳消长的气化宇宙论图景。汉代以降,历代易学家皆着力阐发复卦的哲学思想。有别于汉易气化宇宙论的解释方式,宋代易学着眼于以天道性命相贯通的理解模式开掘复卦包含的形上学与工夫实践的双重意蕴。从形上学的角度说,宋代易学家,如张载、程颐、朱熹等,大抵以“生物”这一创造性原则为“天地之心”;从修养论的角度说,宋代易学家主要强调复卦有回复本性的意涵,例如程颐认为“复”有“反善”^①的心性论特质,朱熹也认为复卦代表“本心几息而复见之端”^②,明代心学易更是将复视为工夫实践的关键环节,从去除本心障蔽、“复还本体”的角度诠释复卦^③。宋明儒天道性命相贯通的诠释模式,很可能受到了王弼复卦诠释的启发,牟宗三指出王弼对于《复·彖》的注解“并不能尽‘复其见天地之心’之‘内容的意义’,只能尽其‘形式的意义’”^④。牟宗三从道德性命的角度审视王弼的复卦诠释,认为王弼的注解只能彰显道德本体的形式义,至于“复见天地之心”的道德意义则付诸阙如。换言之,在牟宗三看来,王弼的复卦诠释至少在形式上与理学家的道德性命之学一致。

王弼的《易》注也非常重视阐发复卦的形上学与工夫实践的双重意蕴:

复者,反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静,静非对动者也;语息则默,默非对语者也。然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无是其本矣。故动息地中,乃天地之心见也。若其以有为心,则异类未获俱存矣。^⑤

冬至,阴之复也;夏至,阳之复也。故为复,则至于寂然大静。(《王弼集校释》,第337页)

王弼以“本”为“天地之心”,这里的“本”只是形式性的说法,其具体的内涵是“寂然至无”或“寂然大静”。“无”和“有”在老子那里构成了道的双重性格,王弼的注解则“只从‘无’讲道,而将《老子》书中的‘有’皆推向万物说”^⑥。根据王弼“道之与形反”(《王弼集校释》,第197页)的原则,“无”和“有”之间的区分乃是一种超越的区分,两者之间存在着一种“存有论的差异”^⑦。王弼此处注解中的“有”指的是有所限定,而“无”则是无所限定的意思。正因为“无”具有“无所限定”的特质,所以能够发挥“异类俱存”的妙用,而王弼《老》《易》注中的“冲虚”“不禁”“不塞”等概念也都旨在描述这一妙用。

王弼注《复·彖》时有“阳气始剥尽,至来复时”(《王弼集校释》,第336页)的说法,这一说法表明他并未完全抛弃汉易卦气说的宇宙图景。王弼注解中的“运化万变”即卦气的阴阳流转,并且卦气的阴阳流转,乃是一个自然而然的循环往复过程。王弼认为这一过程需要借助“无”的作用才能实现,正是“无”的无所限定之妙用,敞开了阴阳动静自由转换的场域,而复与姤则是阴阳动静转化的关节点。具言之,“无”的无所限定之妙用敞开了复与姤处阴阳流转由阴转阳和由阳转阴的可能性,

① [宋]程颐《周易程氏传》,北京:中华书局,2011年,第133页。

② [宋]朱熹《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第110页。

③ 林忠军等《明代易学史》,济南:齐鲁书社,2016年,第212页。

④ 牟宗三《才性与玄理》,载《牟宗三先生全集》第2册,第127页。

⑤ [魏]王弼著,楼宇烈校释《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第336—337页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

⑥ 高龄芬《王弼老学之研究》,第154页。

⑦ 关于“无”与“有”之间的“存有学差异”,可参看周大兴《有邪?无邪?——王弼对〈老子〉之道的诠释》,载《中国文哲研究集刊》第29期,2006年,第154页。

所以王弼要在复和姤处讲明阴阳二气的“反本”，借以彰显“无”的无所限定之妙用。表面上看，王弼以“反本”释“复”的作法，与汉易对“复”的诠释相一致，例如郑玄就曾以“反也，还也”^①解释“复”的含义。但王弼所谓的“反本”指的并不是阴阳二气本身的复反，而是指复归“寂然至无”的超越本体。易言之，虽然王弼接续了汉易的卦气说，但阴阳消长在王弼那里属于经验层的“有”，他的真实意图是通过对气化流行的超越，在气化流行的宇宙图景之上，揭示出一个非气化的“寂然至无”，从而将形上学从宇宙论扭转至本体论。

王弼从动、静、语、默的关系入手，揭示如何呈现上述“寂然至无”的本体。“静非对动”“默非对语”的说法表明：“静”“默”与“动”“语”之间已经不是动静、语默相对、相因意义上的相待关系，“静”和“默”被赋予了作为根本与宗主的形上性格。王弼所谓的“静”和“默”，不再是与“动”和“语”相对的“静”和“默”，而是指超越于动静、语默相对关系的“寂然至无”本身。

概言之，王弼实际是在两个层面上使用“静”和“默”两个观念：一个层面是动静、语默相对关系中的“静”和“默”，这一层次的“静”和“默”指的是运动之静止或言说之中止，卦气说所表征的阴阳动静流转之宇宙论图景即在这一层面得到安立；另一个层面是与“寂然至无”或“寂然大静”相通的本体之“静”和“默”。既然上引王弼注解中的“静”和“默”是本体论意义上的观念，那么“动息”之“息”就是一种超越的止息，并且由于它并不指向止息的动作，也就没有一个由动到静、由言说到沉默的止息的过程。所以“动息则静”和“语息则默”的确切含义是：超越了经验世界现象之动静的就是本体之静，超越了经验性言说与沉默的就是本体之默。同理，“阴之复”与“阳之复”也应该在这一超越止息的意义上加予以了解。

除了形上学的侧面，王弼对“复见天地心”的注解还包含工夫实践的维度。王弼以“反本”释“复”，并将所“反”之“本”规定为“寂然至无”或“寂然大静”，乃是将“反本”与《老子》第十六章的“观复”勾连起来：

以虚静观其反复。凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静……归根则静，故曰“静”。静则复命，故曰“复命”也。复命则得性命之常，故曰“常”也。（《王弼集校释》，第36页）

王弼紧扣“致虚”“守静”的脉络，把“复”诠释为“归于虚静”，“虚静”就是“寂然至无”或“寂然大静”，亦即“动息”和“语息”处呈现的“静”和“默”。既然“虚静”属于本体层的观念，那么“虚”和“有”以及“静”和“动”之间的区分就是超越的区分，并且此处注解中的“起”并无时间上的升起或继起的含义。不难看出，“动起于静”与“动息则静”乃是同一个意思的不同表达，两者都应在“有之所始，以无为本”（《王弼集校释》，第110页）的意义上加以了解。简言之，王弼将《老子》“有生于无”的动态创生义扭转为静态的根据义。王弼注解中的“起”与“始”等字眼，都意在超越现象的差别相，而反显现象的超越根据。所以“观复”工夫就是前述“超越止息”工夫的实践落实处。

根据王弼的注解，“虚静”即作为万物“性命之常”的虚静本性。^②如果说“寂然至无”侧重于表现本体的客观意义，那么“虚静”则旨在彰显本体的主观面或实践面的意义，所以王弼有“天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主”（《王弼集校释》，第93页）的说法。“虚”或“虚静”一方面指圣人的心灵

^① [汉]郑玄著，王应麟编《周易郑康成注》，载《景印文渊阁四库全书》第7册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第135页。

^② 学界对如何界定王弼的虚静本性尚存争议，大部分学者主张这一虚静本性属于才性论范畴。但王弼的虚静本性乃是与“无”等同的概念，在“道与形反”的本体论差异下，似乎不宜将其虚静本性与《人物志》以降的才性论归为一路，因此笔者认同周大兴先生的主张，将其视为“非道德而又超越道德”（周大兴《王弼“性其情”的人性远近论》，载《中国文哲研究集刊》第16期，2000年，第351页）的形上之性。

状态,亦即牟宗三所谓“冲虚玄德”的境界心灵;另一方面则指天地万物的虚静本性。因此,上引王弼注解中“以虚静观其反复”的具体含义是:圣人以冲虚的境界心灵,静观万物复归其虚静本性。“观”与“极览”乃是相通的概念:

玄,物之极也。言能涤除邪饰,至于极览,能不以物介其明,疵(之)其神乎?则终与玄同也。(《王弼集校释》,第23页)

为学者日益,为道者日损。然则学求益所能,而进其智者也,若将无欲而足,何求于益?不知而中,何求于进?(《王弼集校释》,第46-47页)

“致虚”“守静”的工夫也就是“涤除邪饰”的实践过程。在王弼的注解中,“涤除”与“损”的工夫相通,都指向对“知”和“欲”的澄汰。王弼以“务欲反虚无”(《王弼集校释》,第128页)注解“为道日损”,表明“涤除”或“损”的工夫旨在复归不被“知”与“欲”扰动的冲虚境界心灵。“观”与“极览”是上述境界心灵所引发的虚静观照,林丽真认为,此处的“极览”指的是“玄览(观照)本体的能力”^①。按照王弼《老子指略》的主张,“玄”与“道”(即“无”)乃是词异义同的观念,所谓“与玄同”即通过虚静心引发的“本体论洞见”向“道”或“无”复归,其更落实的含义则是向自身的虚静本性复归。这是王弼“以虚静观其反复”这一注解的第一重意蕴。结合王弼对“致虚守静”章的注解来看,“以虚静观其反复”除了通过“本体论洞见”静观自身虚静本性的复归之外,还有第二重意蕴,亦即通过“平等性观照”在万物“并动作”的现象差别相中静观万物的虚静本性。无论是“本体论洞见”还是“平等性观照”^②,都是境界心灵所引发的静观本体的能力与智慧。可以说,“观复”亦即“超越止息”的工夫既有工夫义,又有境界义,工夫与境界混融为一。

王弼工夫论的特点是工夫都“自心上作,而在性上得收获”^③。无论是“涤除邪饰”的渐磨工夫还是“超越止息”的境界观照,都是通过心这一实践主体完成的。“超越止息”的工夫在境界心灵的观照中才能得到落实,而这一境界心灵的呈现关涉气化心灵状态的转换,易言之,虚静心本身仍然是气化心灵的一种存在状态,上述转换表现为通过“涤除邪饰”的工夫,使心成为不被“知”与“欲”扰动的虚静心,继而在这一虚静心所引发的双重观照中静观自身和天地万物的虚静本性。概言之,通过“涤除”以复归虚静心的“复心”工夫是“复性”工夫的前提,前者涉及生存状态的转换,而后者则是境界观照形态的工夫。值得注意的是,王弼所谓的心是经验性的,而性则是超越性的,这意味着心只能以冲虚的状态无限地契合虚静本性,而其本身却并不即是虚静本性。

二、“任其真”与“不远复”：“守真”蕴涵的渐修工夫

透过“涤除邪饰”的工夫呈现冲虚的境界心灵,进而透过这一境界心灵的双重观照,静观虚静本性的复归,这是道家通过“复心”而“复性”的工夫实践。王弼所谓“圣人体无”指的就是在自身的生命中呈现与道(或“无”)相冥契的冲虚境界心灵,圣人的“体无”并不是某种“暂现性”(transiency)^④

① 林丽真《王弼》,台北:东大图书股份有限公司,1988年,第35页。

② 关于“本体论洞见”与“平等性观照”,请参看马士彪《论老子的“明”及其冥契哲学》,载《中国哲学史》2019年第5期,第32-39页。

③ 牟宗三《才性与玄理》,载《牟宗三先生全集》第2册,第240页。

④ 关于冥契体验的特点可参看[美]威廉·詹姆士著,唐钺译《宗教经验之种种:人性之研究》,北京:商务印书馆,2002年,第377-378页。

的与终极真实合一的冥契体验(mystical experience)^①,而是使其所体之“无”亦即顺从虚静本性仪范作用的冲虚境界心灵成为其生命活动的主宰。王弼在《老子注》中区分了“顺性命”与“伤自然”两种不同的生存状态:

夫耳、目、口、心,皆顺其性也。不以顺性命,反以伤自然,故曰盲、聋、爽、狂也……为腹者以物养己,为目者以物役己。(《王弼集校释》,第28页)

此处注解中的“性”“性命”与“自然”乃是相通的观念,指的都是作为实践主体“性命之常”的虚静本性。所谓“顺性命”指的是耳、目、口、心在具体实践活动中顺从虚静本性的仪范作用而应接事物;所谓“伤自然”指的是耳、目、口、心在实践活动中受到外物的诱引,背离虚静本性的仪范作用,而竞逐于官能享受中。前者是“以物养己”的理想生存状态,而后者则是“以物役己”的现实生存状态。在“以物役己”的生存状态下,实践主体囿于感性生活层面,容易导致官能感受性的功能丧失,陷入盲、聋、爽、狂的境地。“以物养己”的说法表明,王弼并非主张弃绝感性生活,而是认为实践主体应该从感性生活中超拔出来,接受虚静本性的仪范作用,此即“性其情”,我们后面会详细讨论这一原则,兹不赘言。值得注意的是此处注解中“心”的观念,它指的是“可以选择实践活动方向的主体”^②,在具体的实践中,心既可以选择“顺性命”的原则去实践,亦可以选择背离虚静本性的范导而动。

按照王弼的《老子注》,“伤自然”这一生存状态导源于作为实践选择主体的心以竞逐物欲作为唯一的实践原则或格准。王弼在《周易注》中将这种过度的欲求称为“躁欲”,如王弼注解颐卦初九爻辞“舍尔灵龟,观我朵颐,凶”时说:

以阳处下,而为动始,不能令物由己养,动而求养者也。夫安身莫若不竞,修己莫若自保。守道则福至,求禄则辱来。居养贤之世,不能贞其所履,以全其德,而舍其灵龟之明兆,羨我朵颐而躁求,离其致养之至道,窥我宠禄而竞进,凶莫甚焉。(《王弼集校释》,第352页)

戴琏璋先生认为,爻的变化取决于主客观两个条件,“所谓主观条件,是指爻本身的体性,如刚柔、阴阳;所谓客观条件,是指爻所处的情境,这由时与位所构成”^③。按照颐卦《彖传》,颐卦的时义是“颐养”,这一“颐养”之道包括两个方面,一个是“自求口实”的“自养”,另一个方面是“养贤”“养万民”“养万物”的“所养”。无论是“自养”还是“所养”,都要遵循“守正”的原则。颐卦下体为震,震的基本性格为“动”,而初九居颐卦下体之初,所以说“以阳居下,而为动始”,并且初九与六四相应,因此是“动而求养者”,这和“自求口实”的“自养”原则相背离,更遑论“养贤”“养万民”“养万物”的“所养”原则。总之,初九“羨”六四之“朵颐”而躁动求养的情形乃是主客观双重条件造成的。顺着其“躁求”的“自养”原则而进,必然“凶莫甚焉”,可以说颐卦初九爻是“伤自然”这一生存状态的典型。

王弼此处的注解提出了“安身莫若不竞”与“修己莫若自保”的原则。结合王弼的《老子注》来看,“竞”指的是处于“迷”与“惑”的生存迷失状态中的个体,受躁欲的驱动而逐物不返,从而引发的个体间的对立与争竞。所以王弼主张“安身莫若不竞”,认为安处其身的最佳方式是不激发内心的躁欲而持守、保任内心的冲虚与澄明,从而不会导致心的“流荡失真”,也不会引发生命的奔竞;“修己莫若自保”中的“自保”,应当结合“贞其所履,以全其德”来理解,“贞其所履”就是“安身莫若不竞”的意思,也就是远离躁欲,不让躁欲扰乱自身的冲虚心境,这样才能“全其德”,也就是保全、任持其

① 沈清松指出,“冥契”(或“密契”)是“一种走出自我与终极真实(Ultimate Reality)结合的经验,无论是将终极真实诠释为有位格的神或无位格的存在、规律或状态”。参见沈清松《士林哲学与中国哲学》,北京:商务印书馆,2018年,第66页。

② 谢如柏《神与真——王弼的心性理论》,载《文与哲》第17期,2010年,第64页。

③ 戴琏璋《玄智、玄理与文化发展》,台北:“中研院”文哲所,2002年,第42页。

清静无为的虚静本性。换言之,“全其德”亦即任持虚静本性的关键在于实践主体能够涵养、任持冲虚的境界心灵。

在不受欲望扰动的冲虚心灵状态中,虚静本性才得以呈现,也只有冲虚的心灵状态中,具有实践选择能力的心才会遵循虚静本性的仪范作用。心接受虚静本性的仪范而行动,就是王弼所谓的“顺性命”,“顺性命”也就是王弼注解《乾·文言》“利贞者,性情也”时所言的“不性其情,何能久行其正”(《王弼集校释》,第217页)。王弼的《论语释疑》残篇对“性其情”有详细的说明:

不性其情,焉能久行其正,此是情之正也。若心好流荡失真,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。若逐欲迁,故云远也;若欲而不迁,故曰近。(《王弼集校释》,第631-632页)

“性其情”是对“顺性命”的展开说明,心作为具有选择能力的实践主体,可以选择按照竞逐物欲的原则而行动,这样会导致心的“流荡失真”,而“情”作为“‘有欲之心’的应感外显而成的事态”^①就成为邪情,也就是这里的“情之邪”。“性其情”的确切涵义是“以情近性”,按照卢桂珍的诠释,“以情近性”指的是“藉由‘性’寂静的本质,对应感而动的‘情’产生仪式型范的作用”^②。换言之,情的发动需要接受虚静本性的仪范作用。因此,王弼并非主张泯除欲望,而是强调保任内心的冲虚状态,避免因躁欲的诱引而“流荡失真”。

“顺性命”的关键在于保任、任持虚静的本性,王弼将这种积极的保任与任持本性的工夫称为“任其真”,在王弼《老》《易》二注中,“真”与“虚静”乃是相通的观念:

朴,真也。(《王弼集校释》,第75页)

朴之为物,以无为心也。(《王弼集校释》,第81页)

天地虽广,以无为心;圣王虽大,以虚为主。(《王弼集校释》,第93页)

可以看出,“朴”“真”“无”“虚”乃是异名同实的观念,而其真实的内容涵义,则是主体的虚静本性。王弼注解中孚卦九二爻辞“鸣鹤在阴,其子和之。我有好爵,吾与尔靡之”时说:

处内而居重阴之下,而履不失中,不徇于外,任其真者也。立诚笃至,虽在暗昧,物亦应焉。(《王弼集校释》,第516页)

“徇于外”即“伤自然”,也就是《老子注》与《老子指略》中所谓的“殊其真”“离其真”“渝其真”“远其真”“累其真”“失其真”,在这一生存状态中,作为实践主体的心因迷于《老子注》中所言的“荣利”“美进”等而发生种种营求,逐物不返,从而流荡失真,远离其虚静本性;“任其真”即“顺性命”,也就是《老子注》中所谓的“抱一”“抱朴”“守其真”“宝其真”“得其真”“反其真”“定其真”,在这一生存状态中,心能够遵从虚静本性的仪范作用。王弼此处注解中的“诚”指的是主体的虚静本性,而所谓“立”并不是本来没有而后树立起来,而是存在地“立”,亦即彰显本有的真实无妄的虚静本性。中孚卦上九爻是“徇于外”的一个实例:

居卦之上,处信之终,信终则衰,忠笃内丧,华美外扬,故曰“翰音登于天”也。(《王弼集校释》,第518页)

“忠笃”和“华美”两者内外相对,前者指敦厚笃实的内在虚静本性,而后者则是虚浮的外在邪饰;前者是“本”,后者是失本之“末”。“华美外扬”并非“华美”本身所造成的,而是由于心失落了虚静本性,选择竞逐物欲作为实践格准。如此则求美心作、虚华风起,生命徇于外,而人为物役,并且外在的

① 周大兴《王弼“性其情”的人性远近论》,载《中国文哲研究集刊》第16期,2000年,第360页。

② 卢桂珍《境界·思维·语言:魏晋玄理研究》,第48-49页。

“华美”又会进一步遮蔽淳厚笃实的内在虚静本性。

总之，从消极的意义上讲，“任其真”是避免冲虚的境界心灵被欲望诱引而走向流荡失真的境地，所以王弼以“守其真”注解《老子》第三章的“无知无欲”；从积极的意义上讲，“任其真”是保任主体的虚静本性，使其不断发挥“性其情”的仪范作用。消极的工夫之所以必要，乃是因为“性”对于“情”的仪范作用并非强制，卢桂珍认为“‘以情近性’只有型范的作用，将之置于生活现场做为实践的功夫，其约束力即略显薄弱”^①，所以需要消极的工夫，使心这一实践主体不断地从躁欲的诱引中脱离出来，接受虚静本性的仪范作用。王弼在注解复卦初九爻辞时将这一工夫总结为“不远而复”：

最处复初，始复者也。复之不速，遂至迷凶，不远而复，几悔而反，以此修身，患难远矣。错之于事，其殆庶几乎，故“元吉”也。（《王弼集校释》，第337页）

王弼从“修身”的角度阐发复卦初爻的意蕴，乃是接续了《易传》的解释传统。如此爻《小象传》所言的“不远之复，以修身也”，又如《系辞传》中孔子引此爻赞许颜回“有不善未尝不知，知之未尝复行”，都着眼于此爻在修养实践方面的意义。“复”最基本的涵义是“反本”，也就是复归虚静的本性，而能够复归本性的关键则在于主体能够复归不被躁欲扰动的冲虚心灵状态。因此“不远而复”的主体是“心”以及“心”所发的“情”，而“不远而复”的说法也应从“情近性”与“情远性”的脉络中加以了解。换言之，这里的“远”不是依据距离上的远近而定，而是根据“情”或“心”对虚静本性的背离程度而定，是工夫实践意义上的远近。因此，所谓“不远而复”指的是作为实践主体的“心”以及由心而发的“情”能够在被躁欲裹挟之初就及时警觉，从而恢复不被躁欲扰动的冲虚心境，使得心能够遵循虚静本性的仪范作用而动。以“不远而复”的原则修身，才能避免心的“流荡失真”以及“情”的邪妄不正。

“不远而复”是最为切实有效的工夫实践，与之相反的则是复卦上六的“以迷求复”（《王弼集校释》，第338页），所谓“迷”是生存的迷失，确切地说是“心”因惑于“躁欲”“荣利”而迷失了虚静的本性，完全自陷于躁欲的“流荡失真”状态，亦即“情远性”的状态。实践主体在完全失落本性后才去求取复归本性，所以爻辞断之以“凶”。介于“迷复”与“不远而复”中间的则是六三爻辞的“频复”，其虽已“失复远矣”，但是尚“未至于迷”（《王弼集校释》，第337—338页），亦即尚未迷失虚静的本性，仍然可以恢复冲虚澄明的心灵状态，而接受虚静本性的仪范作用。

三、“通夫大同”与“体物之命”：“反本”后的境界呈现

无论是旨在复归虚静本性的超越的止息，还是复归本性后“任其真”“守其真”的任持、保任，这两种工夫都落在作为实践主体的心上展开，超越止息的工夫意在通过冲虚的心灵状态呈现作为“性命之常”的虚静本性，而“任其真”“守其真”的渐磨工夫则意在任持此一冲虚的心灵，从而确保心能够接受虚静本性的范铸作用，而发为“正”情。根据王弼的《老子注》，这一冲虚的境界心灵以“无所别析”为其本质规定：

绝愚之人，心无所别析，意无所美恶，犹然其情不可睹，我颓然若此也。（《王弼集校释》，第47页）

老子并不主张泯除生理自然的欲望，而是主张心不被过度的欲望也就是躁欲所系累，并且“反对把心知作用加到自然欲望里面去，因而发生营谋、竞逐的情形”^②。王弼接续了老子这一观点，虽然主

^① 卢桂珍《境界·思维·语言：魏晋玄理研究》，第49页。

^② 徐复观《中国人性论史·先秦篇》，北京：九州出版社，2013年，第310页。

张“何妨有是欲”，但同样警惕心知的作用介入自然欲望，使得欲望成为扰乱冲虚心灵状态的“躁欲”；心知的作用在于“分别别析”，这是一种及物的计算理性，当这一计算理性与自然欲望相裹挟的时候，就会发生种种巧伪、争竞与苛察。王弼以“分别别析”注解《老子》二十章所言的“察察”，老子所谓“察察”“熙熙”“昭昭”就是以心知和躁欲为主导的心灵状态的外显精神风貌，而老子所言的“愚”“昏昏”“闷闷”“荒兮”“泊兮”则是对“心无所别析”这一“心灵状态及其外显气象”^①的描摹。

王弼在《周易注》中对上述“无所别析”的外显气象也有相应的表述：

夫明莫若圣，昧莫若蒙，蒙以养正，乃圣功也；然则养正以明，失其道矣。（《王弼集校释》，第239页）

王弼此处的注解中，“蒙”与“明”相对，指的是“蒙昧”^②。按照王弼在《老子注》中的说法，以“明”为主要性格的“圣智”是“才之善”（《王弼集校释》，第45页），“才”与“材”通，“才之善”就是材质美好。所谓的“圣智”之“明”用的是“明”的劣义^③，也就是“分别别析”的洞察能力，一般认为圣人的一个典型特征是明察，所以说“明莫若圣”；而“蒙”则是蒙昧、无明。“蒙”与“明”是两个极端，王弼这里用了正言若反的手法，涵养贞正之道的正途，恰恰不能倚靠“分别别析”的明察智慧，而是要涵养“无所别析”的冲虚心灵状态。《易》注之“蒙”与《老子》注之“愚”都是冲虚境界心灵的外显气象，所以，“蒙以养正”的具体内容是涵养冲虚的心灵，进而通过这一冲虚的心灵任持圣之所以为圣的虚静本性。

“蒙”是圣人的外显气象，冲虚的境界心灵则是此一外显气象的内在根底，王弼对随卦初九爻辞的注解则是对上述境界心灵状态的揭橥：

居随之始，上无其应，无所偏系，动能随时，意无所主者也。（《王弼集校释》，第303页）

根据楼宇烈的校释，“系”是“偏系”，指的是“只与某一个爻系属在一起”（《王弼集校释》，第306页），“无所偏系”即是“意无所主”，亦即《老子注》所谓的“心无所别析，意无所美恶”，三者都是对冲虚心灵状态的描摹。在王弼的《周易注》中，“无所偏系”“意无所主”的冲虚心灵状态往往与特定时义下的无应之交相联属，除随卦注之外，还有困卦九二注之“应不在一”；比卦初六注之“心无私吝”；大过卦九二注之“心无特吝”；鼎卦上九注之“应不在一，则靡所不举”。（《王弼集校释》，第455、261、358、472页）从《易传》的易例来看，一般有应之交代表有辅助，往往得吉；而无应之交则意味着没有辅助，往往招致凶咎。但王弼从其虚静哲学出发，认为有应意味着心有私系，心胸不能开阔，而无应并“不完全是无助的意思，它也可能是由有应超越出来的一种境界，表示所亲所爱不限于特定对象，心胸开阔，博爱无私”^④。王弼在同人卦初九爻“出门同人”的注解中将这一境界称为“通夫大同”：

居同人之始，为同人之首者也。无应于上，心无系吝，通夫大同，出门皆同，故曰“同人于门”也。（《王弼集校释》，第285页）

同人卦的时义是和同于人，要求和同于人的主体具有用心无私的宽宏胸怀，这样才能广泛地和同于

① 林世贤《论王弼思想中的“观”与“复”》，载《中国文学研究》第28期，2009年，第99页。

② 按照王弼对蒙卦的注解，“蒙”的基本涵义是“蒙昧”，但他所理解的“蒙”实际上包涵两层不同的涵义，而这两层不同的涵义又分别系属于不同的主体：当“蒙”用以形容“圣功”时，蒙昧指的是在达到自觉状态后，实践主体不用其明的境界智慧；而爻辞中的“童蒙”“包蒙”“困蒙”“击蒙”则指的是尚未达到自觉状态的“蒙昧”，取的是“蒙昧”的字面义。

③ 王弼在两层相对反的意义上使用“明”这一观念，它一方面指的是“分别别析”的理性洞察能力，如“行术用明”（《老子》十八章注）、“显明于外”（《明夷·大象》注）、“莅众显明”（《明夷·大象》注）等；另一方面又指契合本体的直觉智慧与能力，如“藏明于内”（《明夷·大象》注）、“明用于己”（《老子》三十三章注）等。对于前者，王弼持明显的批判态度，他在《老子》六十五章注中明确指出“明，谓多见巧诈，蔽其朴也”，认为明的“分别别析”会引发人的巧诈行为，障蔽虚静真朴之性。

④ 戴琬璋《玄智、玄理与文化发展》，第73页。

人。同人九二是“同人于宗”的“鄙吝之道”（《王弼集校释》，第285页），九三、九四、九五则因“私其党”而“至用师”，上九亦不能实现和同于人的心志，只有初九一爻集中体现了广泛和同于人的时义。初九与九四无应，上无其应，意味着初九的心意并不会牵系于某个特定的爻，而是能够做到用心无偏，心无系吝，因此可以广泛和同于人，而臻至“通夫大同”的境域。“心无系吝”的根底在于以“无所主”“无所别析”为特质的冲虚心灵状态，王弼认为在这种虚静的心灵状态中，主体与天地万物间的感通或感应关系才能成立。他在注解《咸·大象》“君子以虚受人”时说：“以虚受人，物乃感应。”（《王弼集校释》，第374页）“虚”指的是虚静的心灵状态，正因为同人初九能够任持虚静的心灵状态，才能心无系吝以至“通夫大同”，而“通夫大同”则是透过与他者的感应或感通完成的，“无应于上”之“应”即感应或感通，“无应于上”的确切涵义是“上下应之”，而“上下应之”正是“通夫大同”的具体情形。王弼在注解独阴或独阳卦的时候，对“上下应之”有详细的说明：

处尊以柔，居中以大，体无二阴以分其应，上下应之，靡所不纳，大有之义也。（《王弼集校释》，第290页）

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？（《王弼集校释》，第291页）

大有是五阳一阴卦，只有六五一个阴爻，所以说“体无二阴以分其应”，换言之，六五可以广泛地与其他五个阳爻相感应，这就是“上下应之”。正因为六五能与卦中诸爻相应，而不系属于某一特定的阳爻，所以说它“不私于物”“不疑于物”。这种“不私”与“不疑”的“公”与“信”正是虚静心灵的作用，正因为六五与诸爻的感应乃是出于真实无妄的虚静心灵，所以诸爻也以同样无私的虚静公心相应和，从而臻至上下交孚的境域。也正是因为六五“上下应之”，所以有“靡所不纳”之象，而这种“靡所不纳”正是大有卦的主要内涵。按照王弼的注解，“大有”有两层涵义：一层涵义是“包容之象”，另一层涵义是“丰富之世”。六五的“靡所不纳”正是“包容之象”与“丰富之世”的最佳写照。

同人卦的主要时义是和同于人，而和同于人的具体情形则是通过“用心无偏”的冲虚境界心灵与天地万物相互感应，继而达到“通夫大同”的理想境域。上述“通夫大同”的理想境域正是大有“包容之象”得以呈现的前提，换言之，大有的“包容之象”与“丰富之世”乃是建立在虚静心的感应之上的。而圣人正是透过这种虚静心的感应实现“不言而教行”的治道，成就天地万物的虚静本性：

大有，包容之象也。故遏恶扬善，成物之美，顺夫天德，休物之命。^①（《王弼集校释》，第290页）

这里王弼明确点出“大有”的主要涵义是“包容之象”，所以君子效法这一“包容之象”，遏恶扬善，意在休美万物的性命。但“遏恶扬善”与“包容之象”的关系是什么？为什么说“遏恶扬善”是对“包容之象”的效法？我们单凭字面的意思很难将“遏恶”与“包容”关联起来。笔者认为，王弼此处注解的“遏恶扬善”与《老子注》对“无弃人”与“无弃物”的注解相通：

圣人不立形名以检于物，不造进向以殊弃不肖。辅万物之自然而不为始，故曰“无弃人”也。不尚贤能，则民不争；不贵难得之货，则民不为盗；不见可欲，则民心不乱。常使民心无欲无惑，则无弃人矣。（《王弼集校释》，第71页）

通过王弼此处的注解不难看出，无论法家以“形名”检物的“法术之治”，还是儒家树立“进向”的德治，都会造成“殊弃不肖”的局面。在儒家德化治道的理解脉络中，“殊弃不肖”式的“遏恶扬善”，显

^① “成物之美，顺夫天德，休物之命”一句，也有版本作“成物之性，顺天休命，顺物之命”，此处据楼宇烈校释义选用前者，详见《王弼集校释》，第292页。

然与“大有”的“包容之象”相抵牾。王弼此处的注解为我们揭橥了道家治道“无弃人”“无弃物”的理想境域,所谓“无弃人”是保任百姓的自然本性也就是虚静本性,而不造作进向,不贵、不尚,使得百姓的内心复归无欲的冲虚状态。显然,“无弃人”与“无弃物”乃是在虚静这一平等本性的层面上立说,并且“遏恶扬善”与“包容之象”的关系,也应在虚静本性的意义上加以了解。王弼注解中的“休物之命”,指的是休美万物的性命,亦即休美万物的虚静本性,这一虚静本性无关道德意义上的善与不善,而王弼恰恰在是否能够呈现并接受虚静本性的范铸作用上规定“善”与“恶”。这样一来,能够呈现并接受虚静本性规约的就是“善”,背离虚静本性的就是“恶”,前者即“顺性命”,而后者则是“伤自然”。如此,“遏恶扬善”的确切涵义是:圣人透过虚静心的感通作用,使得天地万物复归自身的虚静本性,并接受虚静本性的范铸作用。也正是在虚静本性的层面上,王弼所言的“包容之象”才能成立。不难看出,复卦的“反本”与《老子注》中的“观复”,其最终落实的内容涵义正是虚静心的感应,并通过这一感应作用,实现并成就天地万物的虚静本性,从而臻至涵容万有的“包容之象”。

结 语

王弼的《周易注》并非只是在发挥本末有无的形上学,它还蕴涵了一套反本复性的工夫论,而这一工夫论建立在其心性理论的基础之上。王弼的心性论结构可以总结为心性情三分——性沉在下,心越于性上,而情则是心之所发,心从性情中凸显出来成为具有选择能力的实践主体。王弼所言的心是经验的、实然的气化心灵,心与虚静本性的关系并不是心本来具有此冲虚本性,而是心应当具有此虚静本性。换言之,必须通过后天修养的工夫,实然经验之心才能转换为与虚静本性相冥合的冲虚境界心灵。但此心也可能背离虚静本性的仪范作用,而选择躁欲作为实践的原则或格准,从而导致心的“流荡失真”与心所发之情的邪妄不正。所以,复归本性后仍然需要“任其真”的任持工夫,而“任其真”的关键在于任持冲虚的境界心灵状态,避免其被躁欲裹挟而流荡出去。有学者认为,由于王弼所言的性本身具有凝然不动的性格,性本身并不具有属于心的活动性,因此性对心的仪范作用并非出于强制,在具体的实践中性的约束力就显得薄弱。但笔者认为,这一批评仅从性的角度着眼,忽略了冲虚境界心灵的涵养与任持工夫。这一涵养与任持的工夫确保了心不被躁欲诱导,也确保了虚静心能够接受虚静本性的仪范作为实践的法则,从而保证了心所发之情为“近性”之情,亦保证实践主体能够“久行其正”。

责任编辑:张沛

Abstract: Wang Bi's (226-249) interpretation of hexagram Fu [☱☵, Return, 24] contains two types of *Gongfu* (practice of self-cultivation), one is the *Gongfu* of returning to the origin, of “transcendence and ceasing”, the other is the *Gongfu* of inward cultivation and grasping of “assuming authenticity”. The former is about observation of realm and heart built on the *Gongfu* of “restoration of mind”, while the latter aims to achieve the effect of maintaining the emptiness and stillness of the original nature by cultivating the spiritual realm of emptiness and stillness. Regardless whether it is the *Gongfu* of “restoring one's mind”, the *Gongfu* of “restoring one's nature”, or the *Gongfu* of “holding onto oneself” after returning to nature, all are completed in the heart. The mind is a subject with the ability to make practical choices. It can choose to compete for material desires as its practical criterion, or it can choose “conforming to nature and life” as its practical principle. The former will lead to the consequences of deviating from mind's true nature due to being bound by desires. The mind of “conforming to nature and life” is the realm of emptiness of mind, in which the mind is characterized by “having no analysis” and no differentiation as its form of existence, while “ignorance” and “foolishness” are its external manifestations. Through the emotional connection of the mind in the realm of emptiness, sages can achieve the ideal realm of “the great harmony”, on the one hand, and preserve the emptiness and tranquility of all things on the other.

Key words: Wang Bi; emptiness and stillness; return to one's nature; maintaining authenticity; *Gongfu* theory