

卦體與卦主——王弼〈明彖〉篇釋論

白 輝 洪*

提 要

自湯用彤先生以來，王弼的〈明彖〉篇就頗受重視，並被一致地認為以「執一統眾」的哲學思想為基礎，且與有無論題相關連。然而這一看法面臨諸多難以克服的困難。實際上，〈明彖〉篇首先和主要是解釋學的。其開篇「統論一卦之體，明其所由之主」，指明了「卦體」與「卦主」及其間的「所由」。結合王弼易注可以發現，卦體指聖人在一卦中所指示出的變動趨勢，通常由卦辭來敘述；卦主是指如何推動、實現此一趨勢，通常由〈彖傳〉來敘述。故卦主對卦體的所由，正好與〈彖傳〉對卦辭的解釋性關係相一致。進一步地，〈明彖〉「統之有宗，會之有元」，指明在現實的變動中如何實踐以建立統一秩序，因而首先是一個實踐領域的論題，而非是在描述分殊之理與統體之理這一形上圖景。

關鍵詞：卦體、卦辭、卦主、〈彖傳〉、解釋學

本文於 109.10.07 收稿，110.03.17 審查通過。

* 華中科技大學哲學學院講師。

DOI:10.6281/NTUCL.202103_(72).0002

Guati and Guazhu: An Explanation on Wang Bi's "Mingtuan"

Bai, Hui-Hong*

Abstract

Since Prof. Tang Yongtong's studies, Wang Bi's "Mingtuan" has been valued and based on the philosophy "uniting the masses through the One" which relates with the proposition of you-wu. However, this viewpoint has been confronted with many problems. Factually, Wang's "Mingtuan" mainly is a work of hermeneutics. The sentence "collectively discussing the guati and showing its guazhu" indicates guati, guazhu and their relations. Through Wang's connotation on *Zhouyi*, we know that guati means the tendency pointed out by the Saints and is usually expressed in guaci. Guazhu means how to promote the tendency and is usually expressed in "Tuanzhuan." Guati therefore is to guazhu what guaci is to "Tuanzhuan." Moreover, the "unity in the whole" in "Mingtuan" signifies how to act to establish a unified order in the constant change, not about the metaphysical issue of Many and One.

***Keywords:* guati, guaci, guazhu, "Tuanzhuan," hermeneutics**

* Instructor, School of Philosophy, Huazhong University of Science and Technology.

卦體與卦主——王弼〈明象〉篇釋論*

白 輝 洪

王弼對「象」的重視可以說是毋庸置疑的，這在自湯用彤先生以來的現代研究中也得到極大的體現。王弼在〈明象〉中說道「觀其象辭，則思過半矣」，「亂而不能惑，變而不能渝，非天下之至蹟，其孰能與於此乎」，這些是本於〈繫辭〉「知者觀其象辭，則思過半矣」，「極天下之蹟者存乎卦」等。此外，〈象傳〉對卦辭的詳細闡釋及發揮，也表明「十翼」對作為總體的卦或象的重視；而王弼所採取的態度自當有本於此。然而，在具體討論王弼的〈明象〉之前，大概要面對兩個問題。

一、解釋學的基本立場

第一個問題，是王弼所言的「象」到底所指為何。直接看來，「象」即〈象傳〉，而且王弼也這樣說道：

象曰：柔得位得中而應乎乾，曰同人。（〈同人·九五〉注）

故〈履〉卦六三為兌之主，以應於乾，成卦之體，在斯一爻。故象敘其應，雖危而亨也。（〈略例下〉）¹

〈同人·九五〉注所引為〈象傳〉，〈履〉卦所謂「象敘其應」是指〈象傳〉「說而應乎乾」。就此可以說，王弼所言「象」是指〈象傳〉。然而問題在於，

* 本文獲中央高校基本科研業務費專項資金補助（批號：2019kfyXJJS120）。

¹ 本文所引王弼文獻，以樓宇烈先生《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年）為本，並參考《周易注疏》（東京：汲古書院，1973年，影印足利本）、《周易注》（北京：國家圖書館出版社，2017年）。為求行文簡潔，皆只在引文後標明篇目等信息，不另作注。

王弼在〈明象〉中所本的〈繫辭〉「知者觀其彖辭，則思過半矣」，其中所謂「彖辭」並非就是指〈彖傳〉，如孔疏認為「彖辭，謂文王卦下之辭」（《周易注疏》，頁 750），〈釋文〉則給出更多的解釋：「馬云：彖辭，卦辭也。鄭云：爻辭也。周同。王肅云：彖，舉象之要也。師說通謂爻卦之辭也，一云即夫子彖辭。」² 鄭玄將「彖」理解為爻辭或許是因其上下文都是在討論爻。³ 然而就〈繫辭〉本身而言，彖與爻的區分是很清楚的，如所謂「彖者，言乎象者也；爻者，言乎變者也」，「彖者，材也；爻也者，效天下之動者也」，又說「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象；聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻」；這些都是將彖與爻相對而言。因此，〈繫辭〉中所謂「彖」就是指卦辭或〈彖傳〉。回到王弼上來，其問題是王弼所言「彖」到底是卦辭還是〈彖傳〉？更具體地說，王弼對「彖」的理解所根據的到底是卦辭、〈彖傳〉甚至是〈繫辭〉？

就〈明象〉中「一卦之主」的提出及相關體例的討論來看，王弼所依據的更多是〈彖傳〉的內容。日本學者西川靖二在細緻分析〈明象〉與〈繫辭〉、王弼易注的基礎上，認為〈明象〉所言「彖」事實上指〈彖傳〉，同時為說明「彖」的重要性，王弼巧妙借用了〈繫辭〉的相關內容，並將卦辭也包括進來。⁴ 這一結論自然是有著堅實證據的支援，然而需要注意的是，這一結論及其論證卻忽視了卦辭與〈彖傳〉之間的關係：王弼採取分傳附經的文本形式，就是注重其間的解釋學⁵ 關聯，而其前提是兩者之間的一致性。而且，〈彖傳〉

² 隋·陸德明：《經典釋文》（上海：上海古籍出版社，2013年，影印宋本），頁 131。對此，樓先生只是籠統地說：「彖，指彖辭。」見《王弼集校釋》，頁 592。

³ 其上下文為：「其初難知，其上易知，本末也。初辭擬之，卒成之終。若夫雜物撰德，辯是與非，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。二與四同功而異位。其善不同，二多譽，二四多懼，近也……。」

⁴ （日）西川靖二：〈王弼易學における彖傳と繫辭傳の意義〉，《龍谷紀要》第 28 卷第 1 號（2006 年 9 月），頁 1-17。

⁵ 不同於對哲學思想的討論，本文所用「解釋學」（hermeneutics），專指對文本結構、功能的分析。

本身即對卦辭做了充分的解釋，因而事實上將卦辭包括在內了。因此，過分討論王弼所言的象到底是卦辭還是〈象傳〉，容易導向判別兩者的誤區。事實上，王弼對「象」的討論往往是在與爻的對比中展開的，故其明確指出象與爻的區別：

象全論一卦之體，故曰「密雲不雨」；象各言一爻之德，故曰既雨既處也。（〈小畜·象傳〉注）

凡象者，統論一卦之體者也；象者，各辯一爻之義者也。（〈略例〉下）與〈繫辭〉一樣，王弼注重象與爻的區分，事實上也就將卦辭與〈象傳〉視作整體。因此王弼只是籠統地談論「象」，而並不注重「象」究竟是指卦辭還是〈象傳〉。⁶

第二個問題，則是以何種方式來解讀〈明象〉。〈明象〉一篇討論「象」的基本內容，以及「一卦之主」的三種體例。這些可以說是王弼對卦辭、〈象傳〉的概括、總結，因而〈明象〉作為解釋學意義上的寫作是毫無疑問的。（當然，整個〈略例〉都是如此。）這在《周易正義》以及《周易折中》的相關討論中都得到表達。然而到湯用彤先生時，情況開始發生變化。在〈王弼大衍義略釋〉一文中，湯用彤先生引述王弼對「大演之數五十」章的解釋，並作出如下的說明：

不用之一，斯即太極。夫太極者非於萬物之外之後別有實體，而實即蘊攝萬理孕育萬物者耳。故太極者（不用之一）固即有物之極（四十有九）耳。吾人豈可於有物（四十有九）之外，別覓本體（一）。⁷

王弼所論大演之數中的不用之一與所用之四十九，即一與多，被湯用彤先生以

⁶ 這種處理方式在程頤那裏也可以看到：「卦下之辭謂之象。夫子從而釋之，通謂之象。象者，言一卦之義。故知者觀其象辭，則思過半矣。」見宋·程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁697。

⁷ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年），頁69。

體用範疇進行理解，也就進一步地被納入到有無問題當中。而這裏所論的一多關係，與〈明象〉篇的卦主說尤其是對於一陰五陽、五陰一陽之卦情況的討論極為相似，因此將〈明象〉納入這一問題中展開討論也是很自然的。⁸這就在解釋學的路徑之外，開創了以哲學的方式來讀解〈明象〉的局面。湯用彤先生的這一明見在後來的研究中得到進一步的分析和闡發，如朱伯崑、余敦康先生等。而同時需要注意的是，在朱伯崑、余敦康先生等人那裏，〈明象〉的解釋學與哲學意義是同時被關注的。雖然具體分析上有所不同，但一致認同的是，王弼在〈明象〉中所闡述的卦主說，乃是在其哲學思想的主導下，對《易傳》相關內容以及前代如京房等人易例的選擇性總結和發揮。而這也是王弼易學之作為義理易學的表現之一。對此，朱伯崑先生總結道：

其一，就筮法體例說，所謂「眾」，「物雖眾」，「義雖博」，「天下之動」，皆指一卦六爻說的；所謂「至寡」、「貞夫一」、「宗」、「元」、「執一」、「一名」等，指為主的一爻說的……其二，就其哲學意義說，「物雖眾」，「天下之動」，指事物變化的多樣性；「至寡」、「一」、「無二」，「必由其理」的「理」，指其統一性，規律性……在王弼看來，這兩層涵義是一致的，即《周易》的體例，其一爻為主，體現了宇宙中事物變化的規律性。實際上，他是以自己的哲學觀點解釋《周易》的體例……王弼從筮法中的一爻為主說導出一以統眾說，同其玄學理論也是分不開的。⁹

王弼在〈明象〉中所述的卦主說既是易學體例，同時也是其哲學思想的表達。

⁸ 湯用彤先生在論文〈王弼《周易》《論語》新義〉中徵引〈明象〉文字來敘述具體之事象與抽象之理則間的關係，並在其〈魏晉玄學講課提綱〉中，「一多（簡繁）」的標題之下赫然列有「明象」。同前註，頁 149。這說明湯用彤先生認為〈明象〉也是在討論這一問題。

⁹ 朱伯崑：《易學哲學史》（北京：昆侖出版社，2009 年），頁 292-293。余敦康先生的討論詳見《魏晉玄學史》（北京：北京大學出版社，2015 年），頁 153-156。此外，可參見王曉毅：《王弼評傳》（南京：南京大學出版社，1996 年），頁 230-231；王葆玟：《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987 年），頁 295-299。

而卦主說被提出來作為一種易學體例並被視作理解一卦整體的關鍵，其原因更多地在於王弼的哲學思想，而並非對卦辭和〈彖傳〉的單純總結。這也就意味著，卦主說更多的是王弼哲學思想在易學體例上的一種表達，其哲學意義是首要的，而解釋學意義則是作為從屬。¹⁰但如此來處理王弼的卦主說，會遭遇某些難以克服的困難，其中最明顯的是王弼所述的「遺爻而舉二體」，此種情況下所謂「一」失去了著落，因此無法表達出執一統眾的哲學思想。對此，朱伯崑先生等認為這是王弼一爻為主說作為易例的缺陷。¹¹

王弼〈明象〉篇中確實有著哲學思辨，然而這是否就意味著卦主易例就是哲學思辨的直接表達？若回答是肯定的，那麼則如上所述，即使不討論〈略例〉與《周易注》之間的關係，〈明象〉一篇本身就已經有明顯的漏洞、矛盾。然而在〈略例下〉中王弼也明確講道：「一卦之體必由一爻為主，則指明一爻之美以統一卦之義，〈大有〉之類是也。卦體不由乎一爻，則全以二體之義明之，〈豐〉卦之類是也。」這是對〈明象〉體例的概括，而《周易注》中也有大量使用「二體」的情況。這些，難道意味著王弼對自身思想中的矛盾渾然不覺或毫不在意？也許，將卦主易例直接視為王弼哲學思想的表達，或者將其哲學意義置於首位，這種處理方式是一種錯位或顛倒。無論如何，〈明象〉乃至整個〈略例〉是解釋學意義上的寫作。例如，〈明象〉所述的三種卦主體例，除了

¹⁰ 對此，余敦康先生講得十分明確：「表面上看來，所謂『一卦之體必由一爻為主』所講的只是體例，它沿襲於《易傳》，而且比《易傳》講得更為明確，實際上，其中貫穿著一種本體論的哲學思維由低級向高級的發展線索，體例是形式，哲學思維是內容，形式是服從於內容的。」見余敦康：《魏晉玄學史》，頁 156。

¹¹ 朱伯崑：《易學哲學史》，頁 291。余敦康先生也認為王弼的這一易例有其局限，雖未明確指出局限所在，不過大概就是指「二體」的情況。見余敦康：《魏晉玄學史》，頁 156。西川靖二為貫徹王弼的「一爻」說，認為在「二體」的情況下，上下經卦中可以各自確定主爻，因此「二體」也可被視作是「一爻」說的另一種表達。參見西川靖二：〈王弼の《易》解釈における「卦主」について〉（下），《龍谷紀要》第 26 卷第 1 號（2004 年 9 月），頁 1-20。這種觀點實際上本於王葆玟，見王葆玟：《正始玄學》，頁 297-298。然而即使不討論是否合於王弼，這種方案也不足以徹底解決問題。

一陰五陽和五陰一陽之外，究竟是選用中爻還是二體，不是僅憑這一原則就可確定，而需要依據具體的語境；同樣，中爻的情況下究竟是第二爻還是第五爻作為卦主，也需要具體的語境。這也就是說，即使卦主說自身有其哲學義涵，但不能統括卦主說的全部：卦主說的具體運用需要借助具體的語境，這意味著其解釋學的意義超出其哲學義涵而具有一定的獨立性。因此，以哲學思想的名義來限制乃至於取代卦主說的解釋學意義，大概是一種觀念先行。有鑒於此，以下對〈明象〉的討論首先關注其解釋學的意義，其哲學思想則在此後進行謹慎而有限的討論。

二、卦體與卦辭

以上的討論確立了讀解〈明象〉篇的基本路標：將每一卦的卦辭與〈彖傳〉視作一個整體，以及以解釋學為在先的方法。在〈明象〉篇中，王弼單刀直入地對象的內容及其功能作了簡明的概括：

夫象者，何也？統論一卦之體，明其所由之主也。

在王弼看來，「統論一卦之體」與「明其所由之主」是象的兩個基本意義。對此，〈略例下〉也說道：「凡象者，通論一卦之體者也。一卦之體必由一爻為主，則指明一爻之美，以統一卦之義，〈大有〉之類是也；卦體不由乎一爻，則全以二體之義明之，〈豐〉卦之類是也。」這是對〈明象〉相關內容的複述和總結。且值得注意的是，這段文字也點明了〈明象〉中的「其」乃是「一卦之體」（簡稱「卦體」），而「所由之主」（簡稱「卦主」）並非泛泛而言，而是特指一卦之體的所由之主，或者說卦主並非是籠統地指稱一卦之主，而是限定性地指稱卦體之主。而卦體在王弼易注及〈略例〉中反復出現，除上述之外，還有：

象全論一卦之體，故曰「密雲不雨」。（〈小畜·彖傳〉注）

凡象者，言乎一卦之所以為主也。成卦之體，在六三也。（〈履·彖傳〉注）

或有遺爻而舉二體者，卦體不由乎爻也。（〈明彖〉）

卦體或卦之體在王弼那裏反復出現，且始終與彖或卦主相關聯，這足以說明在王弼那裏，卦體是一個確定的重要概念。因此，在討論卦主之前，首先需要對卦體這一概念加以說明。

或許是因為其與卦主之間的緊密關聯，卦體也受到不少的關注。在現有的研究當中，對於卦體有兩種不同的解釋。其一是將卦體理解為「時」或「時義」，如王曉毅和王葆玟。在《王弼評傳》中，王曉毅這樣理解王弼〈明彖〉中所講的「宗」與「主」的意義：「王弼將《易》的每一卦都劃分為『一』與『眾』兩個層次。『一』指每卦卦象及卦辭所表達的時義，它是統帥全卦的『宗』和『主』；『眾』指每卦的六爻及爻辭，它們處於從屬地位，受時義的制約。」¹² 這裏將卦時或時義與統帥全卦的宗、主關聯起來，並與作為部分的爻相對。王曉毅又說道：「〈彖〉對時義的說法，並非憑空臆造，而是從對卦象的分析中得出……」¹³ 這裏將卦主易例視為得出一卦時義的方法，那麼很明顯地，所謂時義就是指王弼所言統論一卦的卦體，而非卦主。在此基礎上，王曉毅借用孔疏中對六十四卦卦時的四種分類，¹⁴ 進一步將其簡化為吉凶兩大類；相應地，人的處世方針有積極有為與靜觀其變兩種。王葆玟則起用了「卦義」的講法：「其中『指明一爻之美』是從『五陰一陽』或『五陽一陰』的特殊關係概括出卦義（見〈周易略例·明彖〉）；『以二體明之』是由一卦之內上下兩經卦的關係概括出卦義」，「『指明一爻之美』是說卦義由什麼決定和怎樣決定」。¹⁵ 卦義是由六爻或上下卦的關係來決定的，那麼這裏所謂的卦義事實上就是指王弼的卦體。至於卦義的具體義涵，仍然是「時」：「卦的時間

¹² 王曉毅：《王弼評傳》，頁 231。

¹³ 同前註，頁 291。

¹⁴ 此四種為：「然時運雖多，大體不出四種者：一者治時，頤養之世是也；二者亂時，大過之世是也；三者離散之時，解緩之世是也；四者改易之時，革變之世是也。」見《周易注疏》，頁 203。

¹⁵ 王葆玟：《正始玄學》，頁 295、298。王葆玟此處存在一個明顯的疏漏：「指明一爻之美」還包括中爻的情況。

關係和空間關係便融為一體，構成一種時空比附的複雜關係……這些關係就是卦義的內涵，或者說，一卦特定的形式即是一卦義理的內涵。」¹⁶這是說所謂卦義，就是一卦的時空關係的總體性義涵，也就是「時」。而王葆玆採用卦義的講法，是為了與卦象相區別，以突出王弼易學的義理特徵。

以卦為時，這是王弼所認同的，如「卦以存時」（〈明爻通變〉）、「卦者，時也」（〈明卦適變通爻〉），在其易注中某卦之時的講法則俯拾即是。然而時或時義是否就是王弼所謂的卦體？事實上，對於一卦之時，王弼往往是以「義」來概述：

退則困險，進則闕山，不知所適，蒙之義也。（〈蒙·象傳〉注）

既得其位，而上下應之，三不能陵，小畜之義。（〈小畜·象傳〉注）

天體於上，而火炎上，同人之義也。（〈同人·大象〉注）

處尊以柔，居中以大，體無二陰以分其應，上下應之，靡所不納，大有之義也。（《大有·象傳》注）

頤中有物，齧而合之，噬嗑之義也。（〈噬嗑·象傳〉注）

陽上而陰下，剛柔分也。剛柔分而不亂，剛得中而為制主，節之義也。

節之大者，莫若剛柔分、男女別也。（〈節·象傳〉注）

借助以上所舉的數例，可以看到王弼所謂的一卦之義，就是一卦卦名之義。值得注意的是，除了〈同人〉、〈節〉兩例之外，其他幾例注文所出現的位置，都是在〈象傳〉直接解釋卦名的傳文之下，如「山下有險，險而止，蒙」，「柔得位而上下應之，曰小畜」，「柔得尊位，大中而上下應之，曰大有」，「頤中有物，曰噬嗑」。這些〈象傳〉中的文字都是對卦名的解釋，因此相應的王弼注文也是在發揮同樣的功能。〈同人〉的〈象傳〉中也有「曰同人」，但王弼選擇〈大象〉中的上下卦象來解釋同人卦名的意思；〈節〉卦〈象傳〉中雖然沒有「曰節」一類的文字，但王弼注中講「節之大者，莫若剛柔分、男女別也」，陳述「節」的具體內容，因此〈象傳〉中的「剛柔分而剛得中」事實上

¹⁶ 同前註，頁 295-295。

被王弼讀成對節卦卦名的解釋。因此，所謂卦時或時義，在王弼那裏就是卦名及其時境的義涵。

有據於此，卦時或時義並不能與卦體相同。其原因在於，卦名的內容往往比較單薄；相應地，〈彖傳〉雖有解釋卦名，而以對卦辭的解釋為主，¹⁷ 故有部分卦名未作解釋。¹⁸ 王弼對卦名更少注解，一方面是因為〈彖傳〉的解釋已比較充分，再加注解反成贅餘；更重要的，是卦名並非「彖」（卦辭與〈彖傳〉）的中心所在。以〈噬嗑〉卦為例：

噬嗑，亨，利用獄。

噬，齧也；嗑，合也。凡物之不親，由有間也；物之不齊，由有過也。

有間與過，齧而合之，所以通也。刑克以通，獄之利也。

〈彖〉曰：頤中有物，曰噬嗑。

頤中有物，齧而合之，噬嗑之義也。噬嗑而亨。有物有間，不齧不合，無由亨也。

剛柔分動而明，雷電合而章。

剛柔分動，不混乃明；雷電併合，不亂乃章：皆利用獄之義。

柔得中而上行，雖不當位，利用獄也。

謂五也。能為嚙合而通，必有其主，五則是也。上行，謂所之在進也。

凡言上行，皆所之在貴也。雖不當位，不害用獄也。

在這裏，王弼對於卦名、卦辭及〈彖傳〉的解釋頗為細緻。卦辭注中，王弼從文字訓詁上解釋了噬嗑之名，然後借〈彖傳〉「頤中有物」來說明噬嗑的意義在於去除間隔與過分，「所以通也」，並指出此即「獄之利」的義涵，以貫通卦辭而將其理解為一個整體。在〈彖傳〉注中，王弼首先結合卦象解釋噬嗑卦名之義，進而重複指出噬嗑之義與亨之間的關聯，然後具體解釋「利用獄」的意義在於章明有序，最後點出卦主，「柔得中而上行」的六五能「利用獄」。

¹⁷ 王博：《易傳通論》（北京：中國書店，2003年），頁44。

¹⁸ 〈彖傳〉沒有解釋的有〈泰〉、〈否〉、〈謙〉、〈臨〉、〈觀〉、〈遯〉、〈家人〉、〈震〉、〈旅〉等，大概是因這些卦名的意思淺近明瞭。

可以看到，無論是「彖」還是王注，重點都不在於噬嗑卦名，而在於「亨，利用獄」所表達的亨通章明。而王注中所說的「必有其主，五則是也」也是針對「亨，利用獄」而言的。因此，雖然〈噬嗑〉中卦名與卦辭其他部分緊密關聯，然而王注的輕重所在也是判然分明的。且在王弼那裏，卦體與卦名之間是有著明顯區分的：「體盡於解之名，無有幽隱。」（〈解·彖傳〉注）這裏的體當然就是〈解〉卦之體，以與〈解〉卦之名相對。〈解〉卦的情況下以「盡於」描述兩者的關係，那麼說明在其他情況下有「不盡」，而這正好表明卦體與卦名是兩個不同的概念。

另一種則是將卦體理解為「卦義」，如朱伯崑、余敦康先生等；而這裏所謂卦義並非上述王弼所言的卦名之義。對於卦義，余先生這樣說道：「王弼在〈明彖〉中首先指出，每一卦都有一個中心主旨，這就是一卦之體，而〈彖傳〉的作用就在於說明這個一卦之體。所以通過卦名和〈彖辭〉，可以找到貫穿在每一卦中的總體性的思想……這個總體性的思想也叫做理……這個理也就是卦義。」¹⁹ 這段文字中，卦體被理解為統貫一卦的中心主旨或一卦所表達的義理（卦義），並進一步被界定為「理」。而且在余先生看來，六十四卦的卦義或理，「並非各自孤立，而是『極天下之蹟』，與最高的原理相通」。²⁰ 這是在強調王弼易學的義理特徵，並試圖將《周易注》納入到王弼思想的整體當中。而以「理」為線索將卦義與「無」關聯起來，表明余先生對卦體的理解是極其哲學化的：卦體成為王弼的一個哲學概念。

與余先生相似，朱先生也注重卦體的哲學意義：「『一卦之體』，即一卦

¹⁹ 余敦康：《魏晉玄學史》，頁 153-154。

²⁰ 同前註，頁 154。又：「儘管王弼在〈明彖〉中所致力發掘的只是六十四個卦義中的具體之理，並非『以無為本』的那個高層次的抽象之理，但是他根據《易傳》的說法，在具體與抽象之間架設了一道橋樑。」同前註，頁 155。這似乎是在說六十四卦之理是最高之理的具體表現。此外，王葆玟有類似的講法，詳見王葆玟：《正始玄學》，頁 295-299。不同的是，後者更多的是在討論具體的一卦之理如何由作為「一」的太極來決定。

之體制，指一卦的卦義。王弼認為，卦辭和〈彖〉文是通論一卦之卦義，並說明其由來，「他注重《周易》中的義理，從探討各爻的爻義，追求一卦的卦義，從複雜的爻象中探討簡易的原理，進而追求事物的最高的普遍原則」。²¹ 朱先生將卦體解釋成卦義，並認為相對於複雜多變的六爻之義，所謂卦義是一卦的整體與中心，「統率六爻的變化，規定各爻的意義……以簡約的原則去認識和把握六爻的複雜變化」。²² 這意味著，相對於六爻的複雜多變，作為整體的卦義是簡易普遍的，可以統率具體的六爻，並在此基礎上尋求更為普遍的原理。因此，朱先生事實上將王弼《周易注》的思想理解成從特殊義理上升到普遍原則的形上之路，卦義則構成其中的環節之一。

然而，此種理解方式會導致邏輯上的困難。相對於六爻，作為統率全卦的卦義就會以「宗」、「主」、「元」的面貌出現，也就是相對於六爻之「眾」的「一」。²³ 但在卦主說中，所謂的「一」是明確地就卦主而言。這就意味著，作為哲學概念的卦體與卦主，在意義上相互重疊。當然，根據王弼「統論一卦之體，明其所由之主」的敘述，卦主乃是卦體之所由，卦主決定卦體，從而將其區分開來，這也是卦主說作為易例的義涵。然而問題在於作為易例的卦主說只是提供了尋求卦義的方法，在思想層面卦體的內涵仍然由卦主來決定。因此，卦體只能在形式層面上與卦主區分開來，在思想層面上不過是卦主的另一種表達而被架空。因此，對於卦體與卦主，朱先生不自覺地採用了相似的表達，如「六爻雜聚，其並存和變化，並非沒有章法，而是受一個中心觀念，即為主的一爻之爻義所規範、所統率，此即『統之有宗，會之有元。故繁而不亂，眾而不惑』」，²⁴ 此與朱先生從一卦與六爻的關係來理解卦體同出一轍。或許正

²¹ 朱伯崑：《易學哲學史》，頁 286、291。

²² 同前註，頁 287。

²³ 「通過卦名和〈彖辭〉，可以找到貫穿在每一卦中的總體性的思想。如果掌握了這個總體性的思想，就可以統宗會元，提綱挈領，從容自在地應付各種錯綜複雜的變化而不致感到困惑。」見余敦康：《魏晉玄學史》，頁 153。很明顯，這將「總體性的思想」（卦義或卦體）置於宗、元的地位上。

²⁴ 朱伯崑：《易學哲學史》，頁 292。

是因此，在王弼反復申說〈履〉卦中「彖」與爻對六三的解釋不同之原因的情況下，朱先生仍然認為他不能自圓其說。

不過，余先生與朱先生之間仍然有所不同。相對於余先生的一筆帶過，朱先生對於卦體與卦主的解釋學意義給予了更多的關注。例如，對於〈需〉卦卦辭「有孚，光亨，貞吉」，朱先生如此分析道：「此卦所以吉，〈彖〉解釋說：『位乎天位，以正中也。』此是指九五爻，既當位，又居中正，所以此卦九五爻辭為『貞吉』。按此說法，此卦卦義取決於九五爻。」²⁵ 這一分析有兩點值得注意：其一是〈彖傳〉對於卦辭的解釋意義，其二是卦主對於卦義的「所由」之義。而這兩點在具體的分析中正好重合，而且卦義與卦主也得以區分：卦義指「有孚，光亨，貞吉」，而卦主指中正的九五爻。據此，是否可以說無論是卦主還是卦義（卦體），都是鑲嵌於卦辭、〈彖傳〉及其間的解釋關係這一基本的語境中，因此都應該被視作解釋學概念而非哲學概念？

回到王弼關於「彖」的基本陳述上來：「統論一卦之體，明其所由之主也。」所由二字揭示出卦主對於卦體的解釋功能。同樣，卦辭與〈彖傳〉之間也是存在著明顯的解釋關係，有些甚至是逐字逐句的細緻解釋，如〈訟〉、〈大有〉、〈噬嗑〉、〈夬〉等。而且，王弼對一卦卦主的揭示，絕大多數都出現在〈彖傳〉注文中。²⁶ 而這似乎意味著，王弼所言的卦體與卦主，事實上是對卦辭與〈彖傳〉各自所承擔的功能的概括：卦辭「統論一卦之體」，〈彖傳〉「明其所由之主」。王弼對〈訟〉卦之「彖」作了比較充分的解釋，這裏以此為例。〈訟〉卦卦辭云「訟，有孚窒，惕，²⁷ 中吉，終凶。利見大人，不利涉大川」，〈彖傳〉云「訟，上剛下險，險而健。訟，有孚窒，惕，中吉，剛來而得中也。」

²⁵ 同前註，頁 285。

²⁶ 有出現於卦辭注文中的，如〈蒙〉卦注云：「能為初筮，其為二乎？以剛處中，能斷夫疑者也。」然而這也是本於〈彖傳〉「初筮告，以剛中也」。

²⁷ 樓先生的標點為「有孚，窒惕」。見《王弼集校釋》，頁 248。然而王注云「窒，謂窒塞也。能惕，然後可以獲中吉」，又云「唯有信而見塞懼者」，可見「窒」是針對「有孚」而言的，當從上讀。

終凶，訟不可成也。利見大人，尚中正也。不利涉大川，入於淵也」，王弼注云：

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。不閉其原，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，猶不可以為終也，故曰「訟，有孚窒，惕，中吉，終凶」也。無善聽者，雖有其實，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，正夫群小，斷不失中，應斯任也。

對於〈彖傳〉解釋卦名的「訟，上剛下險，險而健」，王弼不置一辭。注文開始的「不和而訟，無施而可，涉難特甚焉」針對「不利涉大川」，言處訟之時無法有所作為，更談不上步涉險難。以下的注文可分為兩部分，第一部分解釋「訟，有孚窒，惕，中吉，終凶」。在王弼看來，處於爭訟之時，只有那些有其情實之人才有可能得吉，而且是「中吉」，即當有所節制和收斂；如若得理不饒人，死磕到底，一條道兒走到黑，則是「終凶」。第二部分則解釋能得中吉，還需要有「善聽者」。王弼根據〈彖傳〉「剛來而得中」，指出善聽者乃是九二爻，九二體剛則能裁斷，居中則無過與不及，因此能夠使「中吉」得以實現。²⁸ 在王弼看來，雖然〈訟〉卦〈彖傳〉對卦辭進行了細緻解釋，但多數是文義疏解，而「剛來而得中也」一句是卦辭所無有的，因而構成〈彖傳〉敘述的核心，王弼注文事實上也是圍繞於此而展開。因此，「有孚窒，惕，中吉」與「剛來而得中」之間的解釋關係，就是卦體與卦主之間的「所由」。也就是說，九二為〈訟〉卦卦主，而「有孚窒，惕，中吉」就是卦體。

就以上所分析的〈訟〉卦來看，王弼所謂的「卦體」是由卦辭來敘述的。而這一點從解釋學的角度來看，意味著王弼對於卦辭的內容結構進行了分析，

²⁸ 很明顯，王弼對於「利見大人，尚中正也」完全沒有提及，個中原因將在下文進行分析。

區分了卦名與卦體。²⁹ 不過問題在於，卦辭中的哪些部分被王弼視作卦體？雖然卦名不在其中，然而簡短的卦辭仍然是比較複雜的，例如上述〈訟〉卦卦辭中「不利涉大川」就沒有成為卦體的內涵。為此，首先需要考察王弼對於卦或「彖」更為具體的認識。

王弼區分卦名與卦體，並認為統論卦體是卦辭所要承擔的核心功能。而既然卦體是核心，那麼其與卦辭的其他內容應當有所關聯，如此卦辭才能成為一個整體。如〈訟〉卦卦名提供了「爭訟不和」的基本時境，以此為前提才能講「有孚窒，惕，中吉，終凶」，而「不利涉大川」可以被視作一個附帶性的說明。如此，「有孚窒，惕，中吉，終凶」成為關於訟之時的核心理陳述。而對於每一卦時的意義，王弼有如下一段文字的描述：

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。（〈明卦適變通爻〉）

卦與爻相對而言，則卦的內容就是卦辭以及〈彖傳〉所陳述的。王弼在這裏首先將卦界定為時，當然是就一卦之名所傳達的意義而言。而一卦之彖除了卦名所指稱的「時」之外，還有行藏、動靜屈伸等「唯變所適」。因此，卦之時本身能夠導致或預示否泰險易，但並不能完全決定最終的吉凶，所謂「一時之制，可反而用也；一時之吉，可反而凶也」。因此在王弼看來，「彖」對一卦的描

²⁹ 對卦辭本身的結構進行分析的，如程頤〈睽〉卦注云：「〈彖〉先釋睽義，次言卦才，終言合睽之道，而贊其時用之大。」見《二程集》，頁 889。雖然分析的是〈彖傳〉的結構，但既然卦辭與〈彖傳〉之間存在解釋關係，事實上也可以視作對卦辭結構的分析：「睽」為卦名，「小事吉」為卦德。又如〈大有〉卦注云：「卦之才元亨也。凡卦德……有以其卦才而言者，〈大有〉元亨是也。由剛健文明，應天時行，故能元亨也。」見《二程集》，頁 768。「元亨」被程頤視作卦德。相關的進一步研究，可參見唐紀宇：《程頤〈周易程氏傳〉研究》（北京：人民出版社，2016 年），頁 38-68。

述包含「名其卦」與「存其時」兩部分。而結合上文王弼關於卦名與卦體的區分，在這裏可以說的是，名其卦即理解卦名，而所謂卦體就是以卦時為背景的「存其時」，也就是動靜之用。³⁰如〈訟〉卦卦辭「訟，有孚窒，惕，中吉，終凶」，其中的「有孚窒，惕，中吉，終凶」，就是陳述處於爭訟之時動靜之用的卦體。

更進一步地，卦體中所陳述的動靜之用也不能僅僅視作是對卦時變化趨勢的一種客觀、外在描述。例如「有孚窒，惕，中吉，終凶」是對爭訟之時變化發展趨勢的描述，然而作為作者的聖人並非以全然外在的姿態在進行書寫，毋寧說其中所表達的傾向是極為清晰的，所謂趨吉避凶；亦因於此，王注中點出作為「善聽之主」的九二，乃是針對「中吉」而非「終凶」。因此，卦體所陳述的動靜之用，其核心乃是在具體卦時之下聖人所指示的抉擇或行動及其相應的結果。而這也是王弼提出和重視卦體概念的意義所在，或者說也是《周易》的價值所在。而如此理解的卦體，具體落實到其解釋學的義涵上來，其核心就是指卦辭中所陳述的吉、凶、悔、亨、利、孚、無咎等³¹在卦時之下聖人

³⁰ 在〈明象〉中，王弼也言道：「故舉卦之名，義有主矣；觀其象辭，則思過半矣。」分言卦名與象辭，其實在一定程度上也指出了兩者的區別與關聯。

³¹ 需要說明的是，在王弼的理解中，卦辭中的這些語詞不必定就被視作卦體的內容，如〈比〉「吉」，王注中完全沒有提到，〈遯〉「遯，亨」，王注云「遯之為義，遯乃通也」，將「亨」與卦名緊密關聯起來，並與卦辭中的「小利貞」相區分。又如〈小過〉「小過，亨」，〈象傳〉云「小者過而亨也」，王注云「過於小事而通者也」，「亨」事實上成了卦名之義的一部分。又如〈需〉「利涉大川」、〈訟〉「不利涉大川」、〈大畜〉「利涉大川」等，是對卦體的補充性說明。又如〈既濟〉「亨，小，利貞」，〈象傳〉云「既濟亨，小者亨也。利貞，剛柔正，故位當也」，「亨」和「利貞」都是對既濟之時的靜態描述，與「初吉終亂」的動態趨勢描述不同，因此王弼並不將其視作卦體。「孚」在卦辭中出現得不多，基本上都可以視作卦體，然〈損〉卦是個例外，對於卦辭中的「有孚」，王弼注云：「損而可以獲吉，其唯有孚乎？損而有孚，則元吉，無咎，而可正，利有攸往矣。」很明顯，在王弼的理解中，「有孚」與「元吉，無咎，可貞，利有攸往」分屬於不同的意義單元。因此，吉凶一類的語詞提供了尋找卦體的線索，但確認一卦卦體的核心義涵，仍然需要在具體語境中進行分析。

作指引的變化趨勢。如：〈屯〉卦卦時為天地始造、陰陽始交的險難之時，其卦體則為「元亨，利貞」，即將屯難之時向「大亨而後全正」（〈屯·彖傳〉注）的趨勢進行引導；〈履〉卦卦時具體為「履虎尾」或「柔履剛」，也就是履危之時，其卦體則為「不咥人，亨」，即最終免於受害；〈咸〉卦卦時為二氣相感應之時，其卦體則為「亨，利貞，取女吉」，即二氣和順而正地相感以至於萬物化生；〈困〉卦卦時為陷於險難而難以有所作為之時，其卦體則為「亨，貞大人吉，無咎」，即以大人之德擺脫困境而走向亨通；如此之類。

此外，還需要加以說明的，是卦體與卦名之間的關聯。如上文所述，王弼區分了卦體與卦名，卦體與卦名各自有不同的內容，因而兩者不相重合；但兩者並非全然斷絕，而是卦時為卦體提供最基礎的「語境」，卦體描述在卦時之下的變化趨勢。這可以說是卦時與卦體之間關聯的一般性情況。不過，在有些卦中卦時與卦體之間的關係要更為緊密，如〈小畜〉卦就是顯著的例證。〈小畜〉卦卦辭云「小畜，亨，密雲不雨，自我西郊」，〈彖傳〉則逐句進行解釋：「小畜，柔得位而上下應之，曰小畜。健而巽，剛中而志行，乃亨。密雲不雨，尚往也；自我西郊，施未行也。」王弼在〈彖傳〉釋卦名下注云：

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。

與〈彖傳〉一樣，王注也是在解釋卦名的具體意思：獨為陰爻的六四「上下應之」，又陰居陰位而得正，因此九三爻不能逾越而得以畜止，故稱「小畜」。不過值得注意的是，王弼在解釋卦名的時候就點出卦主「六四」，而且明確地說「成卦之義，在此爻也」，卦主成了對卦義的解釋。根據〈略例〉中所言，卦主乃是卦體之「所由」，〈小畜〉卦主應該是解釋卦體「亨，密雲不雨，自我西郊」：這是否意味著王弼解釋的不周全？實際上，這裏的關鍵在於王弼對於卦體與卦名之間關係的解釋：「不能畜大止健，剛志故行，是以亨。」（〈小畜〉卦辭注）所謂「不能畜大止健」，不過是「小畜」的另一種表達。正因是小畜，陽爻沒能被固止住而得以上行亨通，因此只能致雲而不足以為雨。這就是說，〈小畜〉的卦體是由卦名直接引申出來，兩者息息相關，因此解釋「成

卦之義」，也是在解釋「成卦之體」。相似的例子還有〈大有〉卦。〈大有〉卦卦辭云「大有，元亨」，〈彖傳〉云「大有，柔得尊位，大中而上下應之，曰大有。其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨」。王弼對卦辭以及〈彖傳〉解釋卦名、卦體的文句分別注云：

不大通，何由得大有乎？大有，則必元亨矣。

處尊以柔，居中以大，體無二陰以分其應，上下應之，靡所不納，大有之義也。

德應於天，則行不失時矣。剛健不滯，文明不犯，應天則大，時行無違，是以元亨。

在對〈彖傳〉解釋卦體「元亨」的文句所作的注文中，王弼的重心顯然在「應乎天而時行」上，在他看來，這才是真正解釋「元亨」的；而〈彖傳〉以〈大有〉乾下離上二體來進行解釋的「剛健而文明」，則被轉說成「不滯」與「不犯」，這幾乎就是「元亨」的另一種表達。而王弼如此讀解〈彖傳〉的原因，正在於〈大有〉卦名與卦體之間的關聯：卦辭注文以一個「必」字，點明了卦名與卦體之間的緊密關聯。而王弼對卦名的解釋，與〈彖傳〉一樣，都是就六五爻而言的；〈彖傳〉對卦體的解釋，在王弼的理解中也必須圍繞六五爻展開。而「應乎天而時行」正好是針對六五而發的：此爻正好居於五位即天位上，³²也表達著「與天地合其德」的意義。如此，緊密相關的卦名與卦體，就都可以圍繞六五爻獲得解釋。而這種根據卦體與卦名的關係之不同，來具體展開其注解的處理方式，也在一定程度上顯示出，王弼是將卦體而非卦名視作卦辭的重心所在。

³² 王弼以五為天位，或許與漢代易學中將爻位與爵位相匹配有所關聯，如孟喜、京房、鄭玄等，詳見劉玉建：《兩漢象數易學研究》（南寧：廣西教育出版社，1996年）。然其直接的根據，乃在於《周易》經傳，尤其是〈乾〉卦九五。

三、卦主與〈彖傳〉

如上文所述，王弼的〈明彖〉篇之所以在自湯用彤先生以來的研究中如此受到青睞，主要是出於哲學的目的；而其中對「卦主」的哲學闡釋尤為引人注目。在眾多研究者的筆下，作為易學體例的卦主，被視作王弼在《老子注》中所表達的本體論哲學在易學中的反映。³³ 這固然體現了試圖將王弼的思想和著述作為一個整體來處理的努力，然而這種對一致性的追求是否在一定程度上導致了對《周易》獨特性的忽視？一個顯而易見的事實是，即使不討論《老子注》中一多關係是否就是有無關係的另種表達，易學語境下由卦主體例所表達或發現的「一」，始終是具體的某一爻，這一爻處於具體的卦時中，居於具體的爻位上，具備陰陽或剛柔之性，並與其他爻有著乘、承、比、應等關聯。具備如此多屬性的「一」，與王弼所謂的無形無名之本是絕對不可等同的。當然，也可以後退一步，卦主說所表達的一多關係並非有無關係的直接表達，而是某種次一級的顯現，如朱伯崑先生所言；或者是將其限制在形式上的相同或相似，如余敦康先生所言。³⁴ 而無論哪種處理方式，其實關注的重心都在「主」這一字眼上。確實，《老子注》及〈指略〉中「宗」、「主」一類字眼很多都被理解成對於「無」的指稱，並提示了其對於萬物的功能或意義，如「萬物舍此而

³³ 如下述朱伯崑、余敦康兩先生的講法。此外，還有戴璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁199-240；高齡芬：〈王弼《周易注》之主爻論述〉，《北臺國文學報》第2期（2005年6月），頁47-59等。

³⁴ 「王弼在〈明彖〉中，借助於『一爻為主』的體例，發揮了一套『以寡治眾』『以一制動』『統宗會元』『約以存博』『簡以濟眾』的本體論的思想。」見余敦康：《魏晉玄學史》，頁156。余先生在這裏完全忽略了寡、約和眾、博的具體內容，而僅關心其間的「治」、「統」、「會」，因此是在純然形式的層面上進行論述的。而朱先生將卦主說的哲學思想視作有無關係的次一級表達，見朱伯崑：《易學哲學史》，頁292；余先生則認為這是卦體（卦義）所表達的哲學思想，見余敦康：《魏晉玄學史》，頁153-155。

求主，主其安在乎？不亦淵兮似萬物之宗乎」（四章注），「無形無名者，萬物之宗也」（十四章注，〈指略〉），皆是表達無形無名者對於有名有形者的包統之意。然而將此種對「主」的理解直接移植到〈明象〉中或易學語境中，是否是合適的？

這裏也許需要首先做一個語文學上的考察。王弼對卦主之義的表達為卦體的「所由之主」，其中「所由」二字表達了對「原因」（姑且不論何種意義上的原因）的指向，也就是說卦主是針對卦體的某種原因性的解釋或掘發。相應地，「主」也可以表達此種意義，如：

言行，君子之樞機；樞機之發，榮辱之主。（〈繫辭上〉）

讓，德之主也，讓之謂懿德。（《左傳·昭公十年》）

凡五穀者，萬物之主也。穀貴則萬物必賤，穀賤則萬物必貴。（《管子·國蓄》）

〈繫辭〉言君子之言行為「榮辱之主」，指言行之好壞乃決定榮辱的緣由；《管子》言五穀為「萬物之主」，指穀價之貴賤是影響物價的主要原因；而晏子言謙讓為「德之主」，指謙讓可以息絕爭奪而生發禮義。此外如「文以氣為主」（《典論》）、「先王之制禮也，必有主也」（《禮記·禮器》），「主」都是指主導性的因素、根據；「主」仍有主導、宗主之義，但必須借助因由來理解。因此，王弼所言的「所由之主」，即是指卦體所以能如此般的主導性因素。這一對於「卦主」的語文學理解，不僅合於卦體與卦主之間的因果性關聯，也不會與王弼所言的二體易例發生矛盾。

既然卦主是對卦體原因的闡明，那麼意味著需將卦主視作一個解釋學的概念，而且這一概念的功能同樣是由「象」來承擔的。更具體地說，既然卦體是由卦辭來敘述的，鑒於卦主是對卦體的解釋，那麼很容易就可以推斷出，解釋卦辭的〈彖傳〉承擔了揭示卦主的功能。相對於卦辭，〈彖傳〉的內容更為繁雜：除了對卦辭的解釋，還經常有引申、發揮和感歎。因此在〈彖傳〉中尋求卦主，仍然需要以卦體為依循和指引。如上述的〈訟〉卦一例，卦體為「訟，有孚窒，惕，中吉，終凶」，那麼就需要在〈彖傳〉解釋此句文字的地方尋求卦主。而

王弼正是如此做出注解的：「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？」依據〈彖傳〉，卦體所描述的爭訟之時的發展趨勢所以能夠實現，乃在於「善聽之主」；對應到〈訟〉卦上，就是剛中的九二。又如〈蒙〉卦，卦辭云「蒙，亨，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告。利貞」，處於蒙昧之時，其卦體乃是要斷疑啟蒙，因此可以說除卦名之外的文字都是卦體。而〈彖傳〉的解釋也是圍繞斷疑啟蒙展開的。王弼在卦辭和〈彖傳〉下分別有注云：

筮者，決疑之物也。童蒙之來求我，欲決所惑也。決之不一，不知所從，則復惑也。故初筮則告，再三則瀆，瀆蒙也。能為初筮，其唯二乎？以剛處中，能斷夫疑者也。

謂二也。二為眾陰之主也。無剛失中，何由得初筮之告乎？

要斷疑啟蒙，就需尋求能夠斷疑之人。在王弼看來，能但當此任者，必須能夠剛強果決，對疑惑做出準確乾脆的判斷。卦辭中的「初筮」、「再三」，在王弼看來不僅只是表達次數，而更是表達決疑的品質高下：「初」意味著準確有效，而「再三」意味著前後的決疑支離、錯違乃至矛盾。而能夠做出高品質裁斷的，在王弼看來就是〈彖傳〉所言的能夠「初筮告」的剛中之九二：中意味著無過與不及，而剛意味著具備裁斷力。在其能夠「初筮告」即有效裁斷疑惑的意義上，九二被視為卦主。又如〈復〉卦，卦辭云「復，亨，出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，利有攸往」，其義在於陽氣復歸之時的狀態和趨勢，故其卦體為「亨，出入無疾，朋來無咎。反復其道，七日來復，利有攸往」，〈彖傳〉對此也作了具體的解釋。而王弼的注文則更為清晰地表達了「一陽來復」之義：

復，亨，剛反動而以順行，是以出入無疾。

入則為反，出則剛長，故無疾。疾，猶病也。

朋來無咎。

朋謂陽也。

反復其道，七日來復。

陽氣始剝盡，至來復時，凡七日。

天行也。

以天之行，反復不過七日，復之不可遠也。

利有攸往，剛長也。

往則小人道消也。

王弼的注文緊扣一陽來復所表達的陽長之義。「入則為反」言被剝盡的陽氣重新顯現於卦中，「出則剛長」言陽氣漸長，由內卦至於外卦，因此「朋」也就是指陽；陽氣息長，意味著君子道長，小人道消，故「利有攸往」。而陽氣從剝盡到重現，其間不過七天；王弼沒有如漢易卦氣學那樣具體為何是「七日」，而是點出「復之不可遠」，復歸應當抓緊時機趕快施行，這是天道運行所顯示的道理。因此，居於一卦之始的初九，在復歸最開始的時候就已經復歸為陽，最合於「天之行」，因此被視作卦體之主。而王弼在對「復，其見天地之心乎」的注文中言「動息地中，乃天地之心見也」，「動息地中」是依據於〈復〉卦震下坤上二體，但「復，其見天地之心乎」並非卦辭本有的內容，更非卦體，而是借復的「反本」之義所做的引申和發揮，故震下坤上二體與卦主無關。由此可見，〈象傳〉中對卦主的揭示，始終圍繞卦辭與〈象傳〉或者說卦主與卦體之間的解釋關係展開，不可將兩者分離。³⁵

在〈明象〉篇中，王弼提出了尋求一卦卦主的三種體例：中爻，一陰或一陽之卦，以及二體。中爻的情況在前文中已經論及，〈蒙〉〈訟〉兩卦是也。此兩卦都強調九二爻的剛與中的屬性：剛而能斷，中則無過不及。此外，還有「柔中」，如〈旅〉卦，〈象傳〉云「柔得中乎外而順乎剛，止而麗乎明，是

³⁵ 需要補充說明的是，有個別的卦在卦辭中就已暗示了卦主，如〈屯〉卦辭「利建侯」，王注云「得主則定」，〈象傳〉注亦云「處造始之時，所宜之善，莫善建侯也」，屯難之時得以「元亨利貞」，乃在於「建侯」，初九爻辭注則明言為盤桓而謙下的初九。又〈師〉卦辭「師貞，丈人吉」，王注云「為師之正，丈人乃吉也」，興師動眾之時得以「吉，無咎」，乃在於「丈人」，〈象傳〉則明確指出此「丈人」乃「剛中而應」的九二。

以小亨，旅貞吉也」，王注云「唯六五乘剛而復得中乎外，以承於上。陰各順陽，不為乖逆，止而麗明，動不履妄。雖不及剛得尊位恢弘大通，足以小亨」，這是點出六五之柔中，柔則能上承上九之陽，中則能存旅之時，「動不履妄」，因此能「小亨，旅貞吉」。也有「中正」，如〈益〉卦，〈彖傳〉云「自上下下，其道大光，利有攸往，中正有慶」，王注云「五處中正，自上下下，故有慶也。以中正有慶之德，有攸往也，何適而不利哉」，這是指出九五之中正，其惠益他物是出自內心之誠，且惠利得當。也有單獨言「中」，如〈噬嗑〉，〈彖傳〉云「柔得中而上行，雖不當位，利用獄也」，王注云「謂五也……雖不當位，不害用獄也」，六五陰居陽位，但因居中，所以能斷獄適當。可以看到，無論是剛中、柔中、中正還是單獨的中，都在表達「無過與不及」的德行之義。因此王弼對中爻的情況言道：「夫古今雖殊，軍國異容，中之為用，故未可遠也。」

以二體來指明卦主的情況，在王弼《周易注》中也有很多。例如〈咸〉卦，卦體為「亨，利貞，取女吉」，〈彖傳〉解釋道：「柔上而剛下，二氣感應以相與，止而說，男下女，是以亨，利貞，取女吉也。」王弼注以「二氣感應」、「止而悅」、「男下女」分別解釋亨、利貞、取女吉。可以看到，〈彖傳〉與王注都是以二體展開解說。而王注在此後又強調道：「同類而不相感應，以其各亢所處也。故女雖應男之物，必下之，而後取女乃吉也。」這一注文指出感應之道不可亢傲而當謙遜，故有「男下女」，這就不僅只是單純的二體，也注重二體之間的位置關係。又如〈蠱〉卦，卦體為「元亨，利涉大川」，「先甲三日，後甲三日」則是對卦體的補充性說明。〈彖傳〉云「蠱，元亨，而天下治也。利涉大川，往有事也」，從中無法看出卦主為何。同樣，王弼的相關注文也未明示卦主：

有為而大亨，非天下治而何也？

蠱者，有事而待能之時也。可以有為，其在此時矣。物已說隨，則待夫作制，以定其事也；進德修業，往則亨矣，故「元亨，利涉大川」也。

「蠱」被王弼理解為「有事而待能之時」，也就是需要有所作為之時。在王弼

看來，有為而能大通，意味著天下已經治理完好；「利涉大川，往有事也」意味著不能停滯於現狀，而當定立制度，使物各得其安，也就是當有所為。這些基本上都是在詳說〈彖傳〉，並沒有點出卦主。雖則如此，王弼點出了尋求卦主的線索：有為，具體地說即「作制」。而對〈彖傳〉「剛上而柔下」下，王弼注云「上剛可以斷制，下柔可以施令」，很明顯就是對應後文的「作制」。因此〈蠱〉卦卦主就是以上下二體來表達的。

一陰一陽之卦的情況比較特殊，這段文字幾乎成了獨立的論述，可以不需要依賴具體的語境來尋求卦主：

夫少者，多之所貴也；寡者，眾之所宗也。一卦五陽而一陰，則一陰為之主矣；五陰而一陽，則一陽為之主矣。夫陰之所求者，陽也；陽之所求者，陰也。陽苟一也，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，而為一卦之主者，處其至少之地也。

很明顯，王弼給出的基本理由在於陰陽之間的相應，在一陰一陽的情況下其他的五爻都應於單獨的陰爻或陽爻，因此此一陰爻或一陽爻成為一卦之主。不過，其間仍然有需要澄清之處。在王弼看來，五爻應於一爻意味著五爻同歸從於一爻，但此歸從也同樣需在變化趨勢中來理解，一爻最能體現、實現此種趨勢，故能成為一卦之主並為五爻所歸從。這裏以〈比〉卦為例來做具體的討論。〈比〉卦卦體為「原筮，元永貞，無咎，不寧方來」，〈彖傳〉云「原筮，元永貞，無咎，以剛中也。不寧方來，上下應也」，王弼注云：

處比之時，將原筮以求無咎，其唯元永貞乎？夫群黨相比，而不以元永貞，則凶邪之道也。若不遇其主，則雖永貞，而猶未足免於咎也。使永貞而無咎者，其唯九五乎？

上下無陽以分其民，五獨處尊，莫不歸之。上下應之，既親且安，安則不安者托焉，故不寧方所以來，上下應故也。

〈比〉卦九五一陽爻，陰爻應於九五，因此九五為其他爻之主。在王弼看來，群黨相比，不僅需要長久保持正直，而且需要「主」來領導、統率，如此才能免於咎過，因此，基於陰陽相應而為主的九五就擔當起此任，從而為一卦之主；

這是「不寧方來，上下應也」之義。而令人疑惑的是，對於〈彖傳〉的「以剛中也」，王弼未置一辭。不過，細讀王注，可以發現在第二段注文中，王弼反復提到「安」，但陰陽相應並不能保證「安」，群黨相比且得主不必定不遭受禍患，比如「基地」、「伊斯蘭國」等恐怖主義組織。故王弼在上一段注文中說道：「夫群黨相比，而不以元永貞，則凶邪之道也。」由此可以推測，九五之安在於「元永貞」，或者說就是〈彖傳〉所言的「剛中」，剛則不邪，中則不暴。因此，具有剛中之德且作為五陰之應的九五，就決定了群黨可以「無咎」。

在有些一陰一陽之卦中，〈彖傳〉和王注均未言陰陽相應，例如〈剝〉。〈剝〉卦卦體為「不利有攸往」，〈彖傳〉云「不利有攸往，小人長也。順而止之，觀象也」。〈剝〉之時陰剝陽以至於獨陽在上，卦體「不利有攸往」，言在小人道長之時不可直前進往。當然，這並不意味著束手無為，〈彖傳〉的「順而止之」是對卦體的進一步說明：在此境遇下，君子應當彈壓住陰消的勢頭；但因為是〈剝〉卦之時，只能順而止之，不可剛強拂激。³⁶〈剝〉卦只有上九一陽爻，也就唯有上九之君子能夠彈壓陰消之勢，從而成為「不利有攸往」和「順而止之」的關鍵。上九之君子能夠據其德性而依時以動，如此可以成為剝消之時的指引而為眾爻所歸從。此外，〈師〉之九二有剛中而應之德，能夠成為「師之正」即眾人之長，也就有統率群陰之義；〈復〉之初九因其復歸之速而成為陰爻的表率；〈夬〉卦上六之小人為陽爻之君子所同誅，其狀態是此時的趨勢即卦體的直接顯現，³⁷而五剛決一柔也是「應」的形式之一；³⁸〈姤〉

³⁶ 對於「觀象」，樓先生採取孔疏的講法：「唯望君上形象，量其顏色而止也。」並進一步認為就是指〈剝〉卦坤下艮上二體之象。見《王弼集校釋》，頁334。這種觀點值得商榷。〈夬〉卦王注云：「〈夬〉與〈剝〉反者也。剝以柔變剛，至於剛幾盡……君子道消，則剛正之德，不可得直道而用；刑罰之威，不可得坦然而行。」這裏清楚地指出，〈剝〉之時君子只可順而止之，而不可剛強止之，乃是因〈剝〉卦陰剝陽之象所表達君子道消之義。

³⁷ 〈夬〉之時的陰消與陽長是一體兩面的，故卦體由上六或五陽來決定，也是一體兩面。

之初六遇五陽，因此不相匹配而被視作「壯」，壯則「勿用取女」。比較難以解釋是〈履〉卦，王注解釋六三之為卦主的因由道：「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。」這裏面完全沒有陰陽相應，也難以讀解出六三統率群陽的意思。不過爻辭注中，王弼多次言「履道惡華」、「履道尚謙」，上九注又云「居極應說，高而不危」，可見作為卦主的六三「說而應乎乾」，不自高亢而說應他物，有謙和之義。處於「履虎尾」的極危之地而能「不見咥而亨」，正是因其很好地踐行了「履道」，從而可為其他諸爻的表率。³⁹ 這意味著，王弼在一陰一陽之卦中雖有未言陰陽相應，但考察卦主與卦體之間的關聯，仍然可以推導出五爻對於一爻的歸從。這意味著一陰一陽之例也需要放置回具體的語境中，且其意義更多地是解釋學而非哲學上的。

以上討論了王弼所列舉的三種卦主體例，三種體例都將卦主對應到具體的卦象上。這裏需要澄清的，是卦主的究竟義涵不在於卦象，而在於由卦象所表達的「意」。如〈蒙〉、〈訟〉卦主九二實際取其「剛中」之意，〈復〉之初九取其「復之不可遠」之意，〈咸〉之二體取「止而說」之意。若將卦主與卦象等同，則是「存象忘意」了。且同一卦象，所取之意也會有所不同，如〈蠱〉卦，〈象傳〉解釋卦名時云「巽而止，蠱」，王注云「既巽又止，不競爭也」，取巽止之意；揭示卦主時，云「剛上而柔下」，王弼注云「上剛可以斷制，下柔可以施令」，取剛柔之意。又如〈訟〉卦，卦主九二取剛中之意，但在爻辭中九二則被理解成「以剛處訟，不能下物，自下訟上」，也就是剛亢。⁴⁰ 不過，

³⁸ 在王弼看來，「應」不總是好的，其具體義涵隨卦時而異，如〈訟〉卦初六與九四有應，意味著兩者爭訟。

³⁹ 如此理解的〈履〉卦卦主，與〈復〉卦相類。此外，未言陰陽相應的還有〈同人〉，不過此卦極為特殊，此處暫不討論。

⁴⁰ 相同的還有〈履〉。事實上，「象」和爻辭中對一爻的理解完全一致的情況是很少的，多數都是在表達不同的意義。而這表明象的多義性和王弼的「得意忘象」。而以此為基礎，也可以理解王弼在〈略例下〉指出〈履〉卦之「象」與爻的區別之根據所在。

也正是因〈訟〉卦主的實質是「剛中」，而九五亦符合這一條件，且〈彖傳〉言「尚中正」，因此事實上九五也可為卦主。但王弼在注中完全不提及此，原因在於〈彖傳〉講「剛來而得中」，「來」字表明這是指九二；為避免出現兩主，王弼回避了對「利見大人」的注解。但在九五爻辭注中，王弼云：「處得尊位，為訟之主。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。」這事實上承認了與九二一樣，九五完全具備成為卦主的資質。

以王弼所謂卦主的實質在意不在象，另一個很重要的原因是有些卦中根本沒有指出卦主所對應的卦象。如〈隨〉卦，卦辭云「隨，元亨利貞，無咎」，〈彖傳〉云「隨，剛來而下柔，動而說，隨。大亨，貞，無咎，而天下隨時。隨時之義大矣哉」，王弼注云：

震剛而兌柔也。以剛下柔，動而之說，乃得隨也。為隨而不大通，逆於時也；相隨而不為利正，災之道也。故大通利貞，乃得無咎也。為隨而令大通利貞，得於時也，得時則天下隨之矣。

與〈彖傳〉一樣，王弼先釋卦名「隨」，然後解釋卦體「元亨利貞，無咎」。在王弼看來，無咎在於大通利貞，而大通利貞在於「得於時」，因此卦主就是「得於時」。然而這一卦主之意並沒有落實到任何卦象上。又如〈損〉卦，卦辭云「損，有孚，元吉，無咎，可貞，利有攸往」，〈彖傳〉則對此幾乎沒有解釋，王弼注云：「為損而可以獲吉，其唯有孚乎？損而有孚，則元吉無咎而可正，利有攸往矣。」很明顯，這是以「元吉，無咎，可貞，利有攸往」為卦體，而以「有孚」為卦主。同樣，這一卦主也沒有對應的卦象。也是因此，王弼將「曷之用？二簋可用享」，理解成「二簋，質薄之器也。行損以信，雖二簋而可用享」。⁴¹ 此幾例也充分說明，卦主的實質在於意而不在於象。而這其實也暗示了卦主的義涵：既然卦體陳述具體卦時下聖人所指示的發展趨勢，而

⁴¹ 相似的表達見於〈既濟〉卦九五注：「祭祀之盛，莫盛修德，故沼沚之毛、蘋蘩之菜，可羞於鬼神，故黍稷非馨，明德惟馨。」其中「沼沚之毛、蘋蘩之菜，可羞於鬼神」為《左傳·桓公六年》文，「黍稷非馨，明德惟馨」為《尚書·君陳》文。〈損〉的「二簋」與〈既濟〉的「禴祭」，都表達薄於物而厚於德之意。

卦主解釋其緣由，那麼這一緣由的義涵就是指存時而用所要求的才能、德行之類。因此，可以看到，卦主之義基本上是中、正、剛、柔、健、順、明、謙、誠等德目語詞。⁴²正是憑藉這些德目，處於具體卦時之中的人才能參與到時境當中，成為推動卦體實現的緣由。

一卦卦主僅有意而無象，當然是超出了〈明象〉所列的三種體例。實際上，《周易注》中有的卦其卦主之意對應到了卦象上，但仍超出了三種體例。如〈屯〉卦卦主乃初九爻，⁴³又如〈大畜〉，卦體「利貞，不家食，吉，利涉大川」，〈彖傳〉云「剛健篤實，輝光日新其德，剛上而尚賢，能止健，大正也。不家食，吉，養賢也。利涉大川，應乎天也」，王弼則以為上九「處上而大通，剛來而不距」，能畜止下卦乾體，養賢而「令賢者不家食」，總結起來即是「尚賢制健，大正應天，不憂險難，故利涉大川」，是以上九為卦主。此兩卦都不合〈明象〉所言的體例。⁴⁴另外，還有更為突出的例外。如〈賁〉卦，卦體為「亨，小利有攸往」，〈彖傳〉解釋云「賁柔來而文剛，故亨；分剛上而文柔，故小利有攸往」，王弼據此注云：「坤之上六來居二位，柔來文剛之義也。柔來文剛，居位得中，是以亨。乾之九二分居上位，分剛上而文柔之義也。剛上文柔，不得中位，不若柔來文剛，故小利有攸往。」很明顯，這是以

⁴² 王博以為，〈彖傳〉「以剛柔來解釋陰陽爻，實際上給陰陽爻賦予了剛柔概念原來就具有的德性的意義」。見《易傳通論》，頁 65。

⁴³ 朱先生認為，〈屯〉卦的情況可以視作王弼卦主說「爻辭直接同卦辭相聯繫的一爻」的體例。見朱伯崑：《易學哲學史》，頁 287。這裏言「爻辭直接同卦辭相聯繫」，實際上是指卦辭和初九爻辭中都出現了「利建侯」。但如果僅憑卦爻辭中有相同或相似內容就作為一種體例，而未探求其中是否有實質性的關聯，則恐怕失之表淺。

⁴⁴ 有以為王弼不以初上爻為卦主：「這是因為，王弼主張『初上不論位』的『辯位說』。具體而言，就是初爻和上爻表示一卦的始終和事物的先後，而事物在始終之時變數太多，不能以陰陽尊卑來定，所以『不論位』。不能『論位』的爻象沒有被確定為『一卦之主』是在情理之中的。」見曹樹明、宋錫同：〈王弼「卦主說」探微——對《易傳》以來「卦主」思想的繼承與發展〉，《管子學刊》2009 年 01 期，頁 84-88。這明顯混淆了爻與位，王弼明言初上之位不論陰陽，但居此位的爻仍論陰陽，而〈屯〉、〈大畜〉兩卦就是直接的反證。

〈泰〉卦九二之上、上六之二的卦變說來解釋〈賁〉卦，並進一步以六二、上九兩爻來解釋卦體，從而將六二、上九兩爻合起來作為卦主。這不僅超出〈明象〉的三種體例，且與〈明象〉對卦變的批評相齟齬。⁴⁵ 又如〈渙〉卦，卦體為「亨，王假有廟，利涉大川，利貞」，〈彖傳〉云「渙，亨，剛來而不窮，柔得位乎外而上同」，王弼依據〈彖傳〉注云：「二以剛來居內，而不窮於險；四以柔得位乎外，而與上同。內剛而無險困之難，外順而無違逆之乖，是以亨，利涉大川，利貞也。」這同樣是合九二、六四兩爻作為卦主以解釋卦體。

以上所舉幾種情況雖超出〈明象〉所言的三種體例，不過王弼一方面都是以〈彖傳〉為依據來解說，一方面仍然遵循著「統論一卦之體，明其所由之主」這一根本原則，即仍以卦主來解釋卦體。而王弼在〈明象〉中列舉此三種體例，或許是因其出現的頻次較高。不過，與上述諸卦相比，〈同人〉卦極為特殊。〈同人〉卦辭云「同人於野，亨，利涉大川，利君子貞」，〈彖傳〉與王弼注云：

同人，柔得位得中而應乎乾，曰同人。

二為同人之主。

〈同人〉曰「同人於野，亨，利涉大川」，乾行也。

所以乃能同人於野，亨，利涉大川，非二之所能也，是乾之所行，故特曰「同人曰」。

文明以健，中正而應，君子正也。

行健不以武，而以文明用之；相應不以邪，而以中正應之，君子正也，故曰「利君子貞」。

唯君子為能通天下之志。

君子以文明為德。

⁴⁵ 王弼此處採用卦變，實是因為不可違逆〈彖傳〉。而〈明象〉篇批評漢易互體、卦變、五行之說，乃是針對漢易借此引入了一卦當中所沒有的卦象，以至陷溺於象。而王弼此處的卦變沒有引入其他的卦象且歸結於意，是否可以說並沒有違背〈明象〉的基本原則？

〈同人〉離下乾上，僅六二一陰爻。可以看到，〈彖傳〉解釋卦名正是就六二爻而言，注順此而言「二為同人之主」。不過，王注並不僅僅就卦名而言。〈彖傳〉云「文明以健，中正而應」，「文明以健」一般認為是指上下卦而言，「中正而應」指六二或九五。然而王弼的理解有所不同：無論是「文明以健」還是「中正而應」，王弼都將其主語確定為「君子」，也就是六二爻。因此，「行健不以武，而以文明用之」，言六二居離體而上應乎乾，因此以文明行健；「相應不以邪，而以中正應之」，言六二居正得中，合起來就是「柔得位得中而應乎乾」，因此「二為同人之主」，也解釋了「利君子貞」。王弼接著言「以文明為德」的君子「能通天下之志」，也就是指六二能應於五。不過，對於「同人於野，亨，利涉大川」，王弼明確指出所以如此者，「非二之所能也，是乾之所行」，在於上體乾卦，而非卦主六二。這就違背了「明其所由之主」這一根本原則，也將卦體「同人於野，亨，利涉大川，利君子貞」分割成兩部分。當然，全部用卦主六二來解釋卦體，並非是不可能的：既然對「利君子貞」的解釋中有「行健」，則同樣可以借助六二上應於乾體來解釋「乾行」。然而王弼並未採取這一方案，其原因在於他注意到〈彖傳〉中出現了「〈同人〉曰」，而其他六十三卦中〈彖傳〉對卦辭都是直接引述，獨〈同人〉此處加以標明，故為特例。而王弼以為此特例寄寓深意：「乾行」不是就六二而言，而是就〈同人〉整體而言。⁴⁶因此，雖然從形式上看〈同人〉以六二陰爻為卦主遵循了〈明象〉的體例，但突破了「統論一卦之體，明其所由之主」的基本原則。

雖則如此，王弼的解釋仍然是依據〈彖傳〉展開的。也就是說，相對於〈明象〉篇，〈彖傳〉以及卦辭是王弼進行讀解的根本依據。事實上，〈明象〉不就可以視作王弼對於卦辭和〈彖傳〉的總結和概括？因此，這些超出〈明象〉篇的卦例，更加證實了〈明象〉以及卦體、卦主概念的解釋學意義。

⁴⁶ 也有不同的看法：「此三字羨文。」見《二程集》，頁 764。

四、餘論

（一）《周易注》中的其他「主」

以上所討論的是王弼〈明象〉和《周易注》中的卦體與卦主。而在《周易注》中，除了明確的卦主，還出現了不少其他的「主」。這一現象很早就被觀察到，孔疏云：

然此卦之內，斷獄訟之人，凡有二主。案上注云「善聽之主，其在二乎」，是二為主也。此注又云「為訟之主，用其中正，以斷枉直」，是五又為主也。一卦兩主者，凡諸卦之內如此者多矣。五是其卦尊位之主，餘爻是其卦為義之主。猶若〈復〉卦，初九是〈復〉卦之主，〈復〉義在於初九也；六五亦居〈復〉之尊位，為〈復〉卦尊位之主。如此之例，非一卦也。所以然者，五居尊位，猶若天子總統萬機，與萬物為主，故諸卦皆五居尊位。諸爻則偏主一事，猶若六卿春官主禮，秋官主刑之類。偏主一事，則其餘諸爻各主一事也，即六卿總歸於天子。諸卦之爻，皆以九五為尊位也。（《周易注疏》，頁119）

孔疏注意到在〈訟〉、〈復〉等卦中，根據王弼注可以得出「兩主」，孔疏將其區別為「尊位之主」與「卦義之主」。後者對應王弼所言的「卦主」，前者則是因其處於五之尊位。孔疏進一步以天子、六卿的關係來理解後者。以尊位來理解處於五位的爻並對應於天子，自然是很貼實的；就〈訟〉卦而言，九五本身既是尊位之主，也是成卦之主。不過對於王弼的卦主，孔疏以「其卦為義之主」來表達，表明其並沒有理解王弼之義。按孔疏「為義之主」的講法，或是本於王弼「遯之為義」（〈遯·彖傳〉注）、「夬之為義，以剛決柔，以君子除小人者也」（〈夬·九五〉注）一類的注文，故其所謂「義」往往與卦名相關，如「恒之為名，以長久為義」、「升之為義，自下升高，故就六五居尊，以釋名升之意」等，是以王弼卦主說為解釋卦名之義。孔疏以〈復〉卦初九之

為卦主在於一陽來復，但如上文所分析的，初九之為卦主在於「復之不可遠」。不過孔疏區分出尊位之主，仍然符合王弼本意。孔疏的看法為《周易折中》所繼承並有所改變：

凡所謂卦主者，有成卦之主焉，有主卦之主焉。成卦之主，則卦之所由以成者。無論位之高下，德之善惡，若卦義因之而起，則皆得為卦主也。主卦之主，必皆德之善，而得時、得位者為之。故取於五位者為多，而它爻亦間取焉。⁴⁷

這裏所言成卦之主，具體指「卦義因之而起」之主。而根據下文所舉數例，〈履〉六三為成卦之主，在於「以一柔履眾剛之間，多危多懼，卦之所以名『履』也」；〈遯〉卦初六、六二為成卦之主，在於「遯以二陰」，如此之類，可知《折中》所謂卦義就是指卦名之義。而卦名有險易，卦時有泰否，故成卦之主「無論位之高下，德之善惡」。但如此理解的成卦之主，顯然並非王弼所言卦主。至於主卦之主，則強調德與時、位，反而與王弼卦主有相近之處。⁴⁸但《折中》對於主卦之主的理解是混同卦爻辭來講的，更沒有針對卦體而言，因此與王弼所言卦主貌合神離。

事實上，既然王弼所言卦主是從緣由上立義的，如果其他的「主」並不具

⁴⁷ 《周易折中·卷首·義例》，康熙五十三年武英殿刻本，頁33b。

⁴⁸ 《周易折中》的「成卦之主」與「主卦之主」的影響比較大，被用來理解王弼《周易注》中的「兩主」問題。例如王葆玟提出「成卦之主」與「守卦之主」：「創業的卦主王弼已稱其為『成卦之主』，守業的卦主可暫稱其為『守卦之主』。兩種卦主都是有條件的，作『成卦之主』的條件是佔據『至少之地』，處於核心位置，作『守卦之主』的條件是實行合理的政策。」見王葆玟：《正始玄學》，頁299-300。很明顯，「成卦之主」來自於《折中》，並試圖對應於王弼的卦主；「守卦之主」與「主卦之主」相似，具體內容則有所不同：《折中》的主卦之主不限於五位之爻，而守卦之主事實上是為討論尊位之主提出的。但很明顯，與孔疏和《折中》一樣，「成卦之主」的講法也未能理解王弼的卦主。而且，如西川靖二所指出的，成卦之主與守卦之主的區分是以時間維度為前提的，見西川靖二：〈王弼の《易》解釈における「卦主」について〉（続），《龍谷紀要》第26卷第2號（2005年1月），頁1-19。而這一維度在王弼的卦主說中並不存在。

備此義，自然也就不存在衝突。除〈訟〉卦外，其他卦言尊位之主的還有：

為比之主，而有應在二，顯比者也。比而顯之，則所親者狹矣。（〈比·九五〉注）

居於尊位，為觀之主，宣弘大化，光於四表，觀之極者也。（〈觀·九五〉注）

處剝之時，居得尊位，為剝之主者也。（〈剝·六五〉注）

居得尊位，為無妄之主者也。（〈無妄·九五〉注）

得位履尊，為益之主者也。（〈益·九五〉注）

正如孔疏所言，王弼在爻辭注中言五爻為主時，都明確地指出是居於「尊位」。除了上述之外，還有〈大畜〉、〈坎〉、〈未濟〉等。因居尊位而為主，自然是將此主理解成「君主」。作為君主的〈比〉卦之九五只應於二，故稱「狹」；〈剝〉卦六五之君主「若能施寵小人於宮人而已，不害於正」，則無尤。尊位之主有些在卦象上與卦主重合，如〈比〉、〈觀〉、〈益〉；在取義上，則有相同或不同，如〈比〉卦不同，〈觀〉、〈益〉兩卦則同，這意味著居於尊位的君主具備或不具備相應的德行。

又，《周易注》中有基於陰陽相應而稱為「主」的情況。如：

以一陰而為三陽之主，故必敬之而後終吉。（〈需·上六〉注）

進則入險，來則得位，故曰往蹇來反。為下卦之主，是內之所恃也。（〈蹇·九三〉注）

金者，堅剛之物。柅者，制動之主，謂九四也。（〈姤·初六〉注）

處四陰之中，居恐懼之時，為眾陰之主，宜勇其身以安於眾。（〈震·九四〉注）

類似的還有〈噬嗑〉、〈損〉。這裏的陰陽相應，既有嚴格易例上「應」，如〈姤〉之初六與九四，也有一般來理解的陰陽相應，如〈需〉上六一陰與乾體三陽，〈震〉九四一陽與二、三、五、上四陰。需要特別注意的，是〈頤〉卦上九，王弼注云：「以陽處上而履四陰，陰不能獨為主，必宗於陽也，故莫不由之以得其養，故曰由頤。」這裏上九與二、三、四、五四陰相應而為主，又

出現了「由」字，容易被認作是卦主。然而很明顯，作為「主」的上九未將初九包括進來，也未表達「象」中的「養正」，因此只是統率四陰之主。此種情況與一陰一陽之例有類似之處，但因為不針對卦體，故亦不可歸於卦主說。

此外，還有兩卦中的「主」之義需要辨明。〈遯〉卦六二王弼注云：「居內處中，為遯之主。物皆遯已，何以固之？」這裏所言「遯之主」，即「物皆遯已」，六二是為眾人所逃遯的對象，因此「以黃牛之革」來固止眾人。而〈遯〉之卦體為「小利貞」，相應的卦主為九五：「剛當位而應，非否亢也。遯不否亢，能與時行也。」又〈明夷〉初九注云：「明夷之主，在於上六。上六為至暗者也。」上六居上體坤卦之上，「為至晦入地之物」（九三注），因此所謂「明夷之主」指桀紂之類的至暗之主；此處的「明夷」則用其卦名之義，非指卦體，故九三注云：「夷其明，以獲南狩，得大首也。」九三與上六相應，意味著革去暗主，如武王伐紂之類。

以上所述《周易注》中其他「主」的情況，多數是在「統率」或「君主」意義上使用的，與「緣由」意義的卦主不同，因此除了〈訟〉，並不會出現「兩主」的問題。

（二）統之有宗，會之有元

王弼的〈明象〉篇以卦體、卦主及兩者間的關係為中心內容，對卦辭及〈象傳〉進行總結與概括，因而事實上是解釋學意義上的寫作。不過，其解釋學的定位並不妨害其中所表達的哲學思想，而這也是自湯用彤先生以來的著力所在。現在的問題，是考察這兩部分內容如何銜接為一體。畢竟〈明象〉篇的解釋學意義是第一位的，其哲學思想則是為其解釋學內容作的鋪墊或論證，也就是說，其哲學意義並非〈明象〉篇的主要內容。相應地，對其哲學意義的討論，也必須自覺到這一限制。因此，只有在釐定其中哲學意義與解釋學意義的關係的基礎上，〈明象〉篇中的哲學思想才能獲得準確的定位與闡明。

據今所見〈明象〉篇來看，其結構是很清晰的：首先總論「象」的核心內容，其次是哲學上的論述，其次是羅列卦主說的三種體例，最後概括「象」的

意義所在。可以看到，哲學論述處於總論與體例之間，發揮著承上啟下的作用。在現有的研究中，這部分哲學論述被認為是王弼用來闡發「執一統眾」哲學思想。這確實可以在文段中找到明顯的證據，如「統之有宗」、「舉一以明」、「可以執一御」之類。不過，既然這部分哲學論述是鑲嵌於解釋學文本中並服務於此，那麼其哲學意義必定需要對應到具體的解釋學內容上。在總論「統論一卦之體，明其所由之主」中，卦體與卦主被視為〈明象〉的基本概念，因而其哲學論述也需要針對於此而展開。這裏可以先就〈明象〉最後文字稍作考察：

繁而不憂亂，變而不憂惑，約以存博，簡以濟眾，其唯象乎？亂而不能惑，變而不能渝，非天下之至蹟，其孰能與於此乎！故觀象以斯，義可見矣。

這段文字可以視作前面一段哲學論述的概述。由此也可以清楚地看到，王弼在〈明象〉中的哲學論述始終是與「象」關聯起來的。或者說，在王弼看來，聖人在寫作象時，將卦體與卦主作為其中心內容，這一舉動本身就寄寓了深意，即「繁而不憂亂，變而不憂惑，約以存博，簡以濟眾」。萬物雖然繁多且變動不息，但並不足以造成真正的惑亂，其原因在於萬物的變化從根本上都以其自身的成就為指向，從而建立起整全的秩序。因此，只要把握住這一點，以恰當的方式推動或順從這一根本性的傾向，就可以保有和成濟萬物。因此，「約以存博，簡以濟眾」的「約」與「簡」，就是指萬物的根本性發展方向，或者說整體秩序。而能做到這一點的，當然是「天下之至蹟」的聖人，⁴⁹「象」則是聖人表達其洞見的載體；具體來說，在某一卦時中，聖人以卦體來指點應然的變化趨勢，以使萬物最終居於整全秩序中，各得其所；卦主則指出所以能如此的緣由。

在現有的研究中，〈明象〉的哲學思想被概括為「執一統眾」或者「一多關係」，並進一步與王弼的有無之論關聯起來。在湯用彤先生看來，「一」與

⁴⁹ 〈繫辭〉云：「聖人有以見天下之蹟，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」故王弼所言「天下之至蹟」，也就是洞見「天下之蹟」的聖人。

「無」是等同的，其直接的論據是王弼對「大演之數」章的解釋。⁵⁰ 然而，以「一」為「無」，無論是在《周易注》中還是《老子注》中，都能夠找到反證。《周易注》自不待言，具體的卦、爻、象等都無法被視作「無」。至於《老子注》，則有：

一，人之真也。（十章注）

轂所以能統三十輻者，無也。以其無，能受物之故，故能以寡統眾也。

（十一章注）

一，少之極也。（二十二章注）

一，數之始而物之極也。（三十九章注）

何由致一？由於無也。（四十二章注）

其中，十章、二十二章、三十九章注所言「一」，都與物之性相關，指沒有蕪穢的自然本真之性，不可直接等同於無；而四十二章注很明顯地指出「一」與「無」是不一樣的；⁵¹ 十一章注則與王弼的「大衍義」異曲同工，討論一多關係。與「大衍義」相比，此處的一、多分別指車轂與輻條，「無」則是用來說明車轂之一能夠統合輻條之多的原因，故「一」也並未被視作「無」。

另一種方案，則是以「理」為基本概念，如余敦康、朱伯崑先生等。⁵² 此

⁵⁰ 詳見〈王弼大衍義略釋〉，《魏晉玄學論稿》。

⁵¹ 「如果我們閱讀王弼對《道德經》第四十二章所做的注，我們首先能獲得這樣的印象：他把道與一置於不同的層面上。他寫道：『萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。』然而他又繼續寫道：『由無乃一，一可謂無。』接著他對此給出了一個論證，這個論證的範本可以在《莊子》中找到：『已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。』顯然，王弼試圖（如後來的朱熹那樣）把無（道）與一『等同』起來，或者——對於這一思想來說這可能是更恰當的表達——『結合』起來。」見（瑞士）耿寧（Iso Kern）：〈王弼對儒家政治和倫理的道家式奠基〉，《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》（北京：商務印書館，2012年），頁247。然而這一解讀頗有可商榷之處，如「何由致一？由於無也」不僅指出無與一的區分，也指出了關聯；而後面借〈齊物論〉所做的論證，反而正在進一步表明一與無的區分。

⁵² 詳見余敦康：《魏晉玄學史》，頁153-156；朱伯崑：《易學哲學史》，頁292。

種方案的關鍵，是將王弼的「理」視作形而上學或本體論層面上的概念。⁵³ 然而《周易注》中所謂「理」，指的是萬物變化的具體「事理」、「情理」，如：

夫識物之動，則其所以然之理，皆可知也。（〈乾·文言〉注）

夫體無剛健，而能極物之情，通理者也。（〈坤·六五〉注）

若能反從本理，變前之命，安貞不犯。（〈訟·九四〉注）

故不苟說，辯必然之理，故不改其操，介如石焉。（〈豫·六二〉注）

得乎理中之道，不失枉直之實，能全其正者也。（〈解·九二〉注）

可以看到，以上所舉例證中的「理」，都是與變化相關的具體之「理」，如〈乾〉卦中龍之或潛或飛，「所以然之理」在於時位；〈坤〉卦六五所通之理，即物之情；〈訟〉之九四若能反歸自身所處之位的要求，則可獲吉；〈豫〉之六二能辯明禍福之理，故不苟且；〈解〉之九二能對事理把握得恰到好處，故「貞吉」；如此之類，不能直接將「理」視作哲學概念。⁵⁴

回到〈略例〉中所言的執一統眾，其具體意義實際上是就「卦體」而言的。既然卦體是聖人在具體卦時下所指示的萬物變化的應然趨勢，也就意味著順此趨勢則可使萬物得到適當的安頓，萬事得到恰當的處理，從而可以將萬事萬物統合為一個整體的秩序。而在複雜繁多的變化中洞見此一趨勢並向此著力，也就不會被惑亂而能統御萬物。這一意義在王弼《論語釋疑》中也得到表達，其解釋「吾道一以貫之」云：

貫猶統也。夫事有歸，理有會。故得其歸，事雖殷大，可以一名舉；總其會，理雖博，可以至約窮也。譬猶以君御民，執一統眾之道也。

這裏所謂的「歸」「會」，其意義不是指將萬事萬理總合為一事一理，而是指萬事萬理最終的歸會之處，也就是使萬物各得其所的整體秩序。能把握此「歸」

⁵³ 錢穆先生極為鮮明地表達了此種看法，詳見〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉，《莊老通辨》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年），頁379-418。

⁵⁴ 西川靖二也指出，王弼在《周易注》及〈略例〉中所言之理，是指具體的變化之理，見〈《周易略例》明爻通變における《繫辭傳》の影響について〉（上），《龍谷紀要》第37卷第1號（2015年10月），頁1-18。

「會」，則能以簡易之道統御萬物。這即是王弼所言的「執一統眾」。因此，王弼在〈明象〉中所討論的哲學思想，首先不是理論理性的形上思辨，而更多的是與變化之理相關的實踐之知。至於從哲學層面討論王弼的執一統眾及其與無的關係，則需專文敷衍，不是這裏所能解決的。

（責任校對：王誠御）

引用書目

一、傳統文獻

- * 樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980年。
- * 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏：《周易注疏》，東京：汲古書院，1973年，影印足利本。
- 魏·王弼、晉·韓康伯注，隋·陸德明釋文：《周易注》，北京：國家圖書館出版社，2017年。
- * 隋·陸德明：《經典釋文》，上海：上海古籍出版社，2013年，影印宋本。
- 宋·程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，1981年。
- 清·李光地等：《周易折中》，康熙五十三年武英殿刻本。

二、近人論著

- * 王 博：《易傳通論》，北京：中國書店，2003年。
- 王葆玟：《正始玄學》，濟南：齊魯書社，1987年。
- 王曉毅：《王弼評傳》，南京：南京大學出版社，1996年。
- * 朱伯崑：《易學哲學史》，北京：昆侖出版社，2009年。
- * 余敦康：《魏晉玄學史》，北京：北京大學出版社，2015年。
- 高齡芬：〈王弼《周易注》之主爻論述〉，《北臺國文學報》第2期（2005年6月）。DOI:10.7031/NTJCL.200506.0047

- * 唐紀宇：《程頤〈周易程氏傳〉研究》，北京：人民出版社，2016年。
曹樹明、宋錫同：〈王弼「卦主說」探微——對《易傳》以來「卦主」思想的繼承與發展〉，《管子學刊》2009年01期。
- * 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。
劉玉建：《兩漢象數易學研究》，南寧：廣西教育出版社，1996年。
錢穆：〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉，《莊老通辨》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005年。
- * 戴璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月）。DOI:10.6351/BTCLP.199103.0199
- * (日)西川靖二：〈王弼の《易》解釈における「卦主」について〉（下），《龍谷紀要》第26卷第1號（2004年9月）。
(日)西川靖二：〈王弼の《易》解釈における「卦主」について〉（続），《龍谷紀要》第26卷第2號（2005年1月）。
(日)西川靖二：〈王弼易學における彖傳と繫辭傳の意義〉，《龍谷紀要》第28卷第1號（2006年9月）。
(日)西川靖二：〈《周易略例》明爻通變における《繫辭傳》の影響について〉（上），《龍谷紀要》第37卷第1號（2015年10月）。
(瑞士)耿寧(Iso Kern)：〈王弼對儒家政治和倫理的道家式奠基〉，《心的現象——耿寧心性現象學研究文集》，北京：商務印書館，2012年。
- (說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Dai, L.-Z. (1991). Wang Bi yixue zhong de xuansi [The philosophy in Wang Bi's Yi-ology]. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy*, 1, 199-240.
- Lou, Y.-L. (1980). (Annot.). *Wang Bi ji jiaoshi* [The emendation and annotation of Wang Bi's collected works]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Lu, D.-M. (2013). *Jingdian shiwen* [The annotation of Classics]. Shanghai: Shanghai Classics Publishing House. (Original work published in the Song dynasty)
- Nishikawa, Y. (2004). *Wang Bi yixue jieshi zhong de guazhu* [The guazhu in Wang Bi's explanation of *Zhouyi* (Part three)]. *Ryukoku Kiyo*, 26, (1), pp.1-20.
- Tang, J.-Y. (2016). *Cheng Yi Zhouyi Chengshizhuan yanjiu* [Study on Cheng Yi's commentary of *Zhouyi*]. Beijing: People's Publishing House.
- Tang, Y.-T. (2009). *Weijin xuanxue lungao* [Essays on Weijin xuanxue]. Beijing: SDX Joint Publishing House.
- Wang, B., Han, K.-B., & Kong, Y.-D. (Annot.). (1973). *Zhouyi zhushu* [Commentaries and subcommentaries of *Zhouyi*]. Tokyo: Kyuko Shyoin. (Original work published in the Song dynasty)
- Wang, B. (2003). *Yizhuan tonglun* [The general argument of *Yizhuan*]. Beijing: China Book Company.
- Yu, D.-K. (2015). *Weijin xuanxue shi* [The history of Weijin xuanxue]. Beijing: Peking University Press.
- Zhu, B.-K. (2009). *Yixue zhaxue shi* [The history of Yi-ology philosophy]. Beijing: Kunlun Press.

