

王弼《易》注的政治觀探析—— 以「時」與「位」為研究焦點

周欣婷

臺灣大學中國文學系兼任講師

提 要

本文接續前人關注「爻位、爻時與卦時」的時位觀論述，將王弼《易》注中的時與位，轉從人事應用層面加以探索。並聚焦在政治觀上，將其政治主張有系統地收束在時與位的綱領下，藉由「應時」、「守位」、及「時與位的交涉」三面向，開展出政治觀的全幅樣貌；並著重觀察王弼《易》注中個人思想的發揮，以呈顯其政治觀的特色及詮釋的創造性。透過本文的探究，發現其詮釋的創造性主要可歸納為三方面——「以《老》入《易》」、「以本體論思維入《易》」、「以崇本舉末的玄學思維入《易》」，他即藉此開展出內涵豐富且別具特色的政治主張；而對於其《易》注的時位觀與《周易》經傳不同的特色所在，本文亦加以細膩分梳。

關鍵詞：王弼 《易》學 政治 時位觀 經典詮釋

王弼《易》注的政治觀探析—— 以「時」與「位」為研究焦點

周欣婷

臺灣大學中國文學系兼任講師

一、前言

「時、位」本是《周易》經傳中的重要課題，前輩學者^①已多注意此問題，早期學者如屈萬里、高懷民、黃慶萱……等，近期學者如林師麗真、曾春海……等，皆曾論及此一課題^②。此外，在王弼《易》學的相關研究著作中，亦多半對於其時位觀有所探究，如林師麗真、朱伯崑、陳鼓應、余敦康、尹錫珉、楊鑒生……等皆有論及^③，前輩學者實為《易》的時位觀研究，奠定下堅實的基礎。而其中對

① 本文依梁啟超之說，對前輩學者皆直書其名，不用別號、尊稱，目的在方便討論。梁啟超云：「對於平生所極崇拜之先輩，與夫極尊敬之師友，皆直書其名，不用別號，從質家言，冀省讀者腦力而已」，見梁啟超《清代學術概論》，〈自序〉，收於梁啟超《中國近三百年學術史》（臺北：里仁書局，1995年），頁4。

② 屈萬里《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1975年），卷下「爻位貴賤」，頁107-108。高懷民《大易哲學論》（臺北：成文出版社，1978年）之第五論第三節〈論位〉及第四節〈論時〉，頁296-334。黃慶萱〈周易時觀初探〉，收於黃慶萱《周易縱橫談》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁99-125。林師麗真〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉，收於林師麗真《義理易學鉤玄》（臺北：大安出版社，2004年），頁1-35。曾春海〈易經哲學的時中理念〉，收於曾春海《易經的哲學原理》（臺北：文津出版社，2003年），頁93-115。

③ 朱伯崑《易學哲學史》（臺北：藍燈文化有限公司，1991年），卷一，論及王弼注《易》體例之「一爻為主說」（頁286-295）、「適時說」及「辨位說」（頁303-312）。林師麗真《王

於王弼《易》注的時位觀之探討，多集中在他為注解《周易》所提出的「解經體例」上，故論述多關注在「爻位、爻時與卦時」的層面，而全面性地從「人事應用」層面去探究王弼《易》注的時位觀之研究則較少。

故本文擬從此面向切入，以接續前人的研究成果，李鼎祚《周易集解》〈序〉便指出：「鄭則多參天象，王乃全釋人事。」^④，王弼由「卦時」、「爻位」，到人事上「時機」與「位階」的思考，實有其豐富的內涵，雖為注《易》之作，但其中亦不乏具個人思想特色之處，此尤展現在其「政治觀」中^⑤。而王弼《易》注對人事應用的主張，基本上是由「時」與「位」兩大要素構成^⑥，故筆者嘗試以「時」（時機、時運）為縱軸、「位」（位階、位分）為橫軸，由此來呈現人事

弼》（臺北：東大圖書公司，1988年），第四章〈周易注分析〉，詳論王弼的「主爻」說及其對「卦時」、「爻位」的討論（頁91-115），而在〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉一文的「王弼先明『時』後辨『位』，以入玄理」一節，亦對王弼的時位觀有所探討（頁21-25）。陳鼓應〈王弼道家易學詮釋〉中「以《易》明道」一節，論及王弼「以寡統眾」與「適時之變」的詮《易》體例，收於陳鼓應《道家易學建構》（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁185-188。余敦康〈王弼的《周易注》〉中「卦義與爻義——客觀形勢與主體行為」一節，以「卦」為客觀時運、具體形勢，以「爻」為人在此客觀時運中「適時之變」的主體行為，集中討論卦義和爻義所反映的客觀形勢與主體行為間的交互關係，收於余敦康《魏晉玄學史》（北京：北京大學，2004年12月），頁218-237。尹錫珉《王弼易學解經體例探源》（成都：巴蜀書社，2006年）一書中，詳論王弼《易》學解經體例對前人的承襲與開新，當中便涉及與時位密切相關的爻位說、取義說、隨時、舉一為明……等主張的探討。楊鑒生〈王弼《〈周易·彖〉注》「時」的觀念探略〉（《廣西社會科學》，第8期，2008年）一文，探究了王弼《易》注對《彖傳》所論「時」、「時義」、「時用」等觀念所做的創造性的詮釋。

- ④ 〔唐〕李鼎祚，《周易集解》（北京：書目文獻，1988年），頁2。
- ⑤ 既為王弼的注《易》之作，當中自有他順承《周易》經傳內容而言者，亦有他藉注經以添入己見者，要截然劃分固有其難度，但大體上仍可加以辨別。筆者將從中釐析出他有別於《周易》經傳的個人主張，以呈顯出王弼政治觀之特色。
- ⑥ 人事上該採取何種作為往往須兼顧時與位，缺一不可，故曰：「時可以大作，而下不可以厚事，得其時而無其處」（〈益〉初九小象注），又曰：「履得其位，非為妄處；不遇其時，故使危厲。」（〈姤〉九三爻辭注）。請見〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯，《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999年），頁131、138。以下所引《周易》經傳及王弼《易》注的原文皆出自《周易王韓注》，不再一一列舉。

應用的全幅面向，探究在政治的場域中，人如何應時守位⁷，以期能對此課題作出綿薄的貢獻。

二、由「時」看王弼《易》注的政治觀

（一）以崇本心態隨時變易政策

「隨時變易」是王弼《易》注在人事應用上的重要主張，曰：

夫時有否泰，故用有行藏……用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適。⁸

升降無常，隨時而用……乘變化而御大器，靜專動直⁹

王弼認為時運有否泰的變化，人的作為應隨著時變來調整，所謂「動靜屈伸，唯變所適」、「升降無常，隨時而用」，故一切人為施用皆是「無常道」、「無軌度」的，不可拘泥執一。

「隨時」的概念，《彖傳》亦有¹⁰，然《彖傳》的論述重點在指出終則有始、

⁷ 「應時守位」一語，乃林師麗真在〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉一文中率先使用，見林師麗真《義理易學鉤玄》，頁14。而學界對於王弼《易》注的政治觀之探究，亦有不少的研究成果，如馬良懷〈王弼《易》學中的政治學說〉，收於陳鼓應主編《道家文化研究》第12輯，北京：三聯書店，1998年1月，頁412-422；余敦康〈王弼的《周易注》〉一文中有「政治秩序與政治倫理」一節，收於余敦康《魏晉玄學史》頁237-254；王葆珏〈王弼《周易》義理學和政治無為論〉，收於王葆珏《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年9月），頁291-310；馬愷之〈在形而上學與政治哲學之間——從西方漢學的角度再度探討王弼的易學〉，《人文雜誌》，第4期，2004年；陳明〈王弼政治哲學的邏輯、價值與意義〉，《哲學動態》，第8期，2008年。唯筆者對於王弼《易》注政治觀的探究，相較於前輩學者，乃更聚焦在由其《易》注的時位觀所開展出的政治上應時守位之探討。

⁸ 〔魏〕王弼，《周易略例·明卦適變通爻》，頁257-258。

⁹ 〈乾〉彖注，頁3。

¹⁰ 如〈隨〉彖曰：「天下隨時，隨時之義大矣哉！」（頁55），〈豐〉彖又曰：「天地盈虛，與時消息，而況於人乎？」（頁172）

四時不忒的「時序流動」¹¹，並於時變中透顯剛健不息的精神¹²，而王弼透過注《易》，實為此概念注入新精神，試觀他每將此概念的內涵，與「無所偏係」、「意無所主」、「無違」……等語詞相連結，曰：

無所偏係，動能隨時，意無所主者也。……出門無違，何所失哉！¹³

德應於天，則行不失時矣。……時行無違，是以元亨。¹⁴

這些語詞實與道家玄德之精神遙相呼應，如王弼注《老》所言「心無所主……意無所適莫」¹⁵，又言「有德無主，非玄而何？」¹⁶、「谷神，……無逆無違，……此至物也。」¹⁷，凡此皆與連繫隨時變易主張的「無所偏係」、「意無所主」、「無違」等語，在精神上相契合。如此，王弼便透過以《老》入《易》¹⁸，為《彖傳》所言「隨時」的概念注入道家的玄德精神。

不僅如此，他還將關注的面向延伸至形上層次，所謂「識物之動，則其所以

¹¹ 請參林師麗真〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉一文，頁6-8，當中有詳盡的論述。

¹² 林師麗真指出：「《周易》就『變易性』言『時』，除了強調『變動』的特性外，顯然在『變動』義中還蘊含著相當鮮明的『生生、剛健、不息』之義。」，林師麗真〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉，頁7。

¹³ 〈隨〉初九爻辭注，頁55。

¹⁴ 〈大有〉彖注，頁47。

¹⁵ 《老子》注，四十九章，請見樓宇烈《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年），頁130。以下所引《老子》及王弼《老子》注的原文皆出自樓宇烈《王弼集校釋》，不再一一列舉。

¹⁶ 《老子》注，十章，頁24。

¹⁷ 《老子》注，六章，頁16-17。

¹⁸ 前人已提及王弼《易》注的內容，除了《易》本身的影響外，亦有對《老子》思想的吸收，戴璉璋即曰：「王弼一方面據傳解經，一方面又援《老》入《易》。」（請見戴璉璋〈王弼易學中的玄思〉，收於戴璉璋《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年12月），頁30，林師麗真亦將其注《易》的表現分為「以傳解經」及「援老入易」兩大面向，請見林師麗真《王弼》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁115-137。戴君仁〈王弼何晏的經學〉一文中則詳細論列王弼援《老》入《易》的表現，請見《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974年），頁49-62。

然之理，皆可知也」¹⁹，不僅要關心事層次的「物之動」，更要向上探索道層次的「所以然之理」，王弼認為之所以在事層次上能「動靜屈伸，唯變所適」地隨時變易，乃因在道層次上有著無所偏係、無主無違的心靈態度。以政治而言，主政者若能秉持此心靈態度去隨時變易其政策，即是能「崇本」²⁰。可見在王弼創造性的詮釋下，《彖傳》所言「隨時」的內涵，不僅在精神上有所抽換，其關注的焦點亦轉至道層次的施政心態，能以崇本的心態去施政，在事層次所展現出來的自然是「動靜屈伸，唯變所適」的政治作為，此即他「崇本舉末」²¹的思想展現。

王弼視事層次上的一切政策施用為「末」，並以之為一合會融通的系統，而謂其「同於通理，異於職事。」²²，在事層次上雖作法有別，所謂「異於職事」，但在道層次上卻「同於通理」，皆被無所偏係、無主無違的玄理所統貫，均通向同一的「本」。

各種政策既被有系統、有理致地收納在崇本的心態之下加以隨時變易，則「時」與「政策」便為一種變易的動態搭配關係，不同的政策皆有其適合運用的時機，而「識時」就有其重要性，因為「犯時之忌，罪不在大」、「存其時，則動靜應其用。」²³。關於政策施用的時機，舉例而言，如「作制立法」，王弼認為適合在變革之後²⁴及謀始之時²⁵運用；又如「守靜」之策，王弼主張在草創的屯難之世、民思其主之時採行，曰：

處屯之初，動則難生。不可以進，……夫息亂以靜，守靜以侯。安民在正，

¹⁹ 〈乾〉文言注，頁6。

²⁰ 王弼以無為本，曰：「寂然至無，是其本矣。」（〈復〉彖注，頁75），故在心態上能無偏、無主、無違，即是能崇本。

²¹ 王弼曰：「守母以存其子，崇本以舉其末」（《老子》注，三十八章，頁95）

²² 〈睽〉大象注，頁118。

²³ 《周易略例·明卦適變通爻》，頁258。

²⁴ 〈鼎〉卦辭注：「革既變矣，則制器立法以成之焉。變而無制，亂可待也；法制應時，然後乃吉。」（頁156）

²⁵ 〈訟〉大象注：「謀始在於作制」（頁24）

弘正在謙。屯難之世，陰求於陽，弱求於強，民思其主之時也。²⁶

安則不安者託焉，……夫無者求有，有者不求所與；危者求安，安者不求所保。火有其炎，寒者附之。故己苟安焉，則不寧方來矣。²⁷

王弼認為，在草創²⁸的屯難之世，君主不可妄動，因為「動則難生」，此時由於乃「陰求於陽，弱求於強」的「民思其主」之時，故僅須使己成為安定之地，守靜以待，則人民自然前來歸順。此種「以靜制動」的精神，乃王弼政治觀的特色之一，故王弼屢言：「安則不安者託焉」、「火有其炎，寒者附之」、「己苟安焉，則不寧方來」，頗有《老子》「鎮之以無名之樸」²⁹之意。故王弼「息亂以靜」、「安民在正，弘正在謙」的守靜之策，實是對《老子》「清靜為天下正」³⁰、「我好靜，而民自正」³¹的以靜制動思想的吸收。

再如「征討」，王弼主張宜在「物先犯己」之時採行，曰：

陰不先唱，柔不犯物，犯而後應，往必得直，故田有禽也。物先犯己，故可以執言而無咎也。³²

王弼對於征討之事，主張「不先唱」、「不犯物」、「後應」，故在「物先犯己」之時方進行征討，如此則「往必得直」。反之，若主動興戰，便是以好戰尚武之心為之，有「好、尚」之心則失「無所偏係」、「意無所主」的崇本之道，則末亦不舉，征討之事自不能成。

²⁶ 〈屯〉初九爻辭注，頁15。

²⁷ 〈比〉象注，頁30。

²⁸ 王弼以象解經，視〈屯〉為草創的造始之時，曰：「剛柔始交，是以屯也。」（〈屯〉卦辭注，頁14）、「造物之始，始於冥昧，故曰『草昧』也。」（〈屯〉象注，頁14）

²⁹ 《老子》三十七章，頁91。

³⁰ 《老子》四十五章，頁123。

³¹ 《老子》五十七章，頁150。

³² 〈師〉六五爻辭注，頁29。

能識時，才能隨時變易「異於職事」的政策。而因著無所偏係、無主無違的崇本心態，即便是上述看似相反的「守靜」與「征討」，亦能隨時加以運用，此即王弼所謂「一時之制，可反而用也」³³。又如「義」與「利」亦然，王弼曰：

夫進物之速者，義不若利；存物之終者，利不及義。³⁴

「義」與「利」的施用，要隨時變易，「進物」之時宜用「利」，「存物」之時則用「義」。此處，王弼將「義」視為崇本綱領下可隨時變易的末、用，其精神便與儒家所言「義、利之辨」有所不同，在王弼的詮釋下，須「辨」的是「時」，義、利之用乃隨「時」而轉換。

識時而能隨時變易，不僅在政策的施用上有其重要性，政治場域中的仕隱進退問題亦與之相關，王弼曰：

處卦之終，是後夫也。親道已成，無所與終，為時所棄，宜其凶也。³⁵

處遯之時，不往何災？而為遯尾，禍所及也。危至而後求行，難可免乎？³⁶

在政治場域中該親附或遯隱，應能識時並隨時變易，且變易須「及時」，故「親道已成，無所與終」之時方求親附，或「危至」而後方求遯隱，皆是不識時而「後時」的行為，後時故「為時所棄」，終將禍及其身而致凶。因為「一時之吉，可反而凶也」³⁷，故能及時地隨時變易甚為重要。

關於仕隱的時機，王弼曾透過注《易》作出如下的歸納，曰：

³³ 《周易略例·明卦適變通爻》，頁257。

³⁴ 〈乾〉文言九三爻注，頁5。

³⁵ 〈比〉上六爻辭注，頁32。

³⁶ 〈遯〉初六爻辭注，頁104。

³⁷ 《周易略例·明卦適變通爻》，頁257。

大道既濟而猶不見，隱不為賢，更為反道，凶其宜也。……治道未濟，隱猶可也；既濟而隱，以治為亂也。³⁸

王弼認為「治道未濟」之時尚可隱遯，而「治道既濟」之時則宜仕進，此時若繼續幽隱，便是「以治為亂」的不識時之舉，不能隨時變易其出處則「失時致凶」，故謂「可以出而不出，……非有為而藏，……失時致凶」³⁹。

而王弼對於具「養賢」之義⁴⁰的〈大畜〉卦之詮釋亦值得注意，曰：

有大畜之實，以之養賢，令賢者不家食，乃吉也。尚賢制健，大正應天⁴¹
健莫過乾，而能止之⁴²
以爻為人，以位為時⁴³

王弼以〈大畜〉卦體的「止乾」之象象徵「尚賢」，所謂「健莫過〈乾〉，而能止之」、「尚賢制健」，故君主能讓有乾健之德的賢才留止在朝廷中即是尚賢。王弼並「以爻為人」，以〈大畜〉下卦之〈乾〉象徵具剛健之德的賢才；又「以位為時」，以下卦〈乾〉的三個爻位為君臣共事的時間進程，由此發揮他對臣事君如何進退以時的看法，曰：

處健之始，未果其健者，故利已。⁴⁴

五處畜盛，未可犯也。遇斯而進，故輿說輶也。……遇難能止，故無尤也。⁴⁵

³⁸ 〈豐〉上六爻辭注，頁174。

³⁹ 〈豐〉上六小象注，頁175。

⁴⁰ 〈大畜〉象：「剛上而尚賢，能止健，大正也。『不家食，吉』，養賢也。」，頁81。

⁴¹ 〈大畜〉象注，頁81。

⁴² 〈大畜〉象注，頁81。

⁴³ 〈乾〉文言注，頁7。

⁴⁴ 〈大畜〉初九小象注，頁82。

⁴⁵ 〈大畜〉九二爻辭注，頁82。

初二之進，值於畜盛，故不可以升；至於九三，……塗徑大通，進無違距，可以馳騁，……履當其位，進得其時，在乎通路，不憂險厄，……進得其時，雖涉艱難而無患也……與上合志，故利有攸往也。^{④6}

王弼以初、二兩爻象徵臣事君之始，此時君主仍「未可犯」，故臣不宜躁進，應先「未果其健」，知斂退而曖曖內含光；若臣處於此時卻仍輕進，則有「輿說輶」^{④7}之象，「說輶」乃象徵著君臣合作關係的斷裂。故初、二之時實「不可以升」，而應靜待時機，此種因「待時」而有的靜，所謂「遇難能止」，並非全然的停止死寂，而是於靜中觀察時機、蓄勢待發的內在潛能，反映了王弼「靜為動本」^{④8}的思想，待時機降臨後，便要「進無違距」、一展長才。故待時機推進至九三爻，此時「進得其時」，「與上合志」之時來臨，故「可以馳騁」，而有「閑輿衛」^{④9}之象，王弼曰：「閑，閤也。衛，護也。……輿雖遇閑而故衛也」^{⑤0}，即便遇到艱難之境也能安然度過而沒有禍患，由此便彰顯出識時而能隨時變易對於臣事君之進退問題的重要性。

（二）初始之時即返本於無欲無見

王弼認為「識時」中最重要的，乃是識「初始之時」。他對初始之時的重視，與《繫辭》「知幾」、「見幾」的思想有關，但其論述的內涵與精神，卻與《繫辭》同中有異。先看《繫辭》所論，曰：

知幾其神乎！……幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終

^{④6} 〈大畜〉九三爻辭注，頁 82。

^{④7} 〈大畜〉九二爻辭，頁 82。

^{④8} 王弼曰：「復者，反本之謂也。」（〈復〉彖注，頁 75）、「故為復，則至於寂然大靜」（〈復〉大象注，頁 76）；又曰：「雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。」（〈復〉彖注，頁 75）

^{④9} 〈大畜〉九三爻辭，頁 82。

^{⑤0} 〈大畜〉九三爻辭注，頁 82。

日。……君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。⁵¹

原始要終，以為質也。六爻相雜，唯其時物也。其初難知，其上易知⁵²

《繫辭》所言之「幾」乃是初始之時所透顯的端倪，所謂「幾者，動之微」；而《繫辭》對初始之幾的重視乃源自對剛柔消長的變化趨勢之觀察，故以「知柔」、「知剛」言「知幾」，所謂「知幾其神乎！……君子知微知彰，知柔知剛」；剛柔消長的變化趨勢在初始之時，徵兆尚微，故「其初難知」，然而隨著時間的歷程，徵兆將愈顯，故「其上易知」，《繫辭》便由時間歷程所帶來的剛柔趨勢的發展，去論初始之時能見幾而作的重要，曰：

小懲而大誡，此小人之福也。……惡不積，不足以滅身。……以小惡為無傷，而弗去也，故惡積而不可揜，罪大而不可解。⁵³

初始之時惡尚幾微，若不能見幾而作，加以「小懲而大誡」，則透過時間歷程所帶來的「積」，小惡會至於「大而不可解」。此種由「積」所帶來的變化發展，便呈顯出初始之時能「知幾」、「見幾」的重要。

相較於《繫辭》偏重由時間歷程所帶來的世事發展去論「知幾」的重要，王弼《易》注則將關注焦點由「原始要終」的時間發展歷程，轉至形上玄理的詮解，故他從「崇本」的角度論「識初始之時」的重要性，試觀下文：

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。⁵⁴

無訟在於謀始；謀始在於作制，契之不明，訟之所以生也。……訟之所以

⁵¹ 繫辭下，頁 224。

⁵² 繫辭下，頁 229。

⁵³ 繫辭下，頁 224。

⁵⁴ 〈坤〉初六爻辭注，頁 10。

起，契之過也。故有德司契而不責於人。⁵⁵

施止於背，不隔物欲，得其所止也。背者，無見之物也。無見，則自然靜止……夫施止不於無見，令物自然而止，而強止之，則姦邪並興。⁵⁶

首例中，王弼由「本於卑弱」詮釋「始於履霜」的現象，將《易》由終始時間歷程所言的薄霜積至堅冰的發展，轉由本末的角度去思考；次例中，他轉用《老子》「聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司徹。」⁵⁷之語，提出「不責於人」的崇本心態，其《老子指略》中言：「崇本以息末，守母以存子，……無責於人，必求諸己，此其大要也。」⁵⁸，故王弼由《易》對事層次上「作事謀始」⁵⁹之討論，進而提出以「不責於人」的崇本心態去「作制」、「司契」，要從根本上「閉訟之源」⁶⁰，返於「無訟」。而末例中，他亦吸收《老子》「不見可欲，使民心不亂」⁶¹的思想，主張「不隔物欲……無見，則自然靜止」，同樣將「施止」之事，返本到「無見」、「無欲」、「自然靜止」⁶²。

可知他是由「本末」的體用思維詮釋「始終」的時間觀念，故施政的重點亦由「知幾」轉為如何「知本」，其關懷核心在於如何以「不責於人」的心態，使人民自然「無欲」、「無見」、「靜止」、「無訟」，而不在於事層次上如何「小懲大戒」、如何「施止」、如何「辯明其訟」⁶³，他實是將《易》對形下具體施為之論述，每由「本末」、「動靜」的體用觀念加以詮解，以明本才能全用的思維，重新詮釋了《繫辭》落實在形下發展歷程的知幾思想。

⁵⁵ 〈訟〉大象注，頁24。

⁵⁶ 〈艮〉卦辭注，頁163。

⁵⁷ 《老子》七十九章，頁188。

⁵⁸ 《老子指略》，頁196。

⁵⁹ 〈訟〉大象，頁24。

⁶⁰ 〈訟〉彖注：「不閉其源，使訟不至，雖每不枉，……此亦凶矣。」，頁24。

⁶¹ 《老子》三章，頁8。

⁶² 王弼以「無、靜」為「有、動」之本，所謂「動息則靜，靜非對動者也……天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣」（〈復〉彖注，頁75）。

⁶³ 〈訟〉初六小象曰：「雖小有言，其辯明也。」（頁24）

王弼《易》注對初始之時的詮釋，體現了返本於無的精神，要超越於紛繁的事層次之上，去掌握絕對的形上玄理，崇本而眾末自舉，如此，便毋須在欲望叢生、爭亂頻仍後才去「責於人」、「強止之」，卻反而導致「姦邪並興」的情況，此種由末返本、無為清靜的簡易精神⁶⁴，實與《周易》原有的簡易精神⁶⁵有別，而於注《易》中體現了王弼個人的思想色彩。

（三）事成之終須復於無事

王弼對「時」的體認，特重「始」、「終」二端，故除了拈出初始之時的重要性外，也提出對事成之終的論述，曰：

改命創制，變道已成。功成則事損，事損則無為⁶⁶

刑不可長。⁶⁷

不和而訟，……猶復不可終⁶⁸

王弼認為，改命創制、用刑、辯訟……等各種有為手法，均僅為因應特定時機所作的變易，故事成之終便不可固著於此，應損其事而復歸無為，所謂「功成則事損，事損則無為」，有為手法的使用皆「不可長」、「不可終」。

王弼之所以主張事成之終應復歸無為，乃與他對天地運行的觀照有關，曰：

⁶⁴ 王弼於《老》注中稱在瑣細的機微爭制上去責於人的作法為「易簡不暢」，曰：「夫禮也，所始首於忠信不篤，易簡不暢，責備於表，機微爭制」（《老子》注，三十八章，頁94）

⁶⁵ 《易》中「乾以易知，坤以簡能」（繫辭上，頁203）的簡易精神主要透過「一陰一陽」的方式而來，成中英論「易之五義」中的「簡易」一義便指出：「變化或變異的最為簡易的方式是一陰一陽的交替與配合，故繫辭說：『一陰一陽之謂道。』」，請見成中英〈論易之五義與易的本體世界〉，收於成中英《易學本體論》（臺北：康德出版社，2008年3月），頁6。

⁶⁶ 〈革〉上六爻辭注，頁156。

⁶⁷ 〈蒙〉初六爻辭注，頁18。

⁶⁸ 〈訟〉彖注，頁24。

為復，則至於寂然大靜。先王則天地而行者也，動復則靜，行復則止，事復則無事也。⁶⁹

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……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。⁷⁰

「動復則靜，行復則止」乃是王弼所觀照到的天地之行，在他看來，天地的往復之行乃是「反本」的表現，「雷動風行，運化萬變」的現象是以「寂然至無」、「寂然大靜」為其本，由此「至無、大靜」可見「天地之心」。此種不斷返本於至無、大靜的天地之行，便與《易》論天地的往復之行所流露的健動不息精神⁷¹有別。天地之動既會復返於靜、無，則人亦應「則天地而行」，在事成之終復於無事。

由上可知，王弼的「事成之終須復於無事」的政治主張，實與其以至無、大靜為本的體用思維有關。他更進一步由此主張清靜無為之治才是「可久之道」，曰：

夫靜為躁君，安為動主。故安者，上之所處也；靜者，可久之道也。⁷²

若其以有為心，則異類未獲具存矣。⁷³

「靜為躁君」乃《老子》語⁷⁴，王弼引之以入《易》，「靜為躁君，安為動主」即

⁶⁹ 〈復〉大象注，頁 76。

⁷⁰ 〈復〉彖注，頁 75。

⁷¹ 請參林師麗真〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉，頁 7。鄭師吉雄亦指出：「『易』理乾坤、剛柔、健順、變常，都是前者為『主』，後者為『從』。」，請參鄭師吉雄：〈論易道主剛〉，《臺大中文學報》，第二十六期，2007 年 6 月。

⁷² 〈恆〉上六爻辭注，頁 103。

⁷³ 〈復〉彖注，頁 75。

⁷⁴ 《老子》二十六章，頁 69。

「靜為動本」之意。主政者若「以有為心」，在事成之終不能復歸無為，便是失其本，如此則即便在事層次上運作得很精確，如辯訟能「每不枉」，然一切政策仍會徒勞無功⁷⁵，因為在道層次上不能明本，則事層次上亦無法全用，所謂「異類未獲具存」。王弼實認為各種有為手法均僅為暫應時變而立，事成之終便須損之，唯有「靜」才是「可久之道」。

三、由「位」看王弼《易》注的政治觀

（一）由以寡統眾到君主一元領導

王弼《易》注對人事之位（位階、位分）的討論，有以「陰陽」論貴賤者，亦有以「寡眾」論貴賤者，前者主要是王弼對《易》學傳統的承接，後者才是他個人玄學思維的展現，故將考察的重點聚焦在後者。

王弼以卦象中居至寡之地的一爻為貴，而以其他眾爻為賤，主張「以寡統眾」，曰：

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！……故陰爻雖賤，而為一卦之主者，處其至少之地也。⁷⁶

卦象中居至寡之地的一爻，無論其為獨陰或獨陽，均為眾爻之主，所謂「少者，多之所貴也；寡者，眾之所宗也」、「陰爻雖賤，而為一卦之主者，處其至少之地也」，王弼於此便從陰宗於陽的《易》學傳統中抽繹出來，展現其以寡統眾的玄思。

此種以寡統眾的思想，表現在五陽一陰或五陰一陽的獨陰及獨陽之卦，舉例

⁷⁵ 〈訟〉象注：「雖每不枉，而訟至終竟，此亦凶矣。」（頁24）

⁷⁶ 《周易略例·明象》，頁250-251。

而言，如〈豫〉卦的第四爻乃獨體陽爻，其他五陰爻爲眾，寡乃眾之所宗，故曰「獨體陽爻，眾陰所從」⁷⁷；又如〈履〉卦的第三爻爲獨體陰爻，雖爲陰爻，但因其居「至少之地」，故同樣爲眾陽之主，而謂「成卦之體，在六三也。……三爲《履》主」⁷⁸。故王弼所謂爲主的「寡」，其實只能是「一」，此實反映王弼自身對「一、多」範疇的思考，曰：

夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。……故眾之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必無二也。……繁而不憂亂，變而不憂惑，約以存博，簡以濟眾⁷⁹

王弼認爲「眾不能治眾，治眾者，至寡者也。……眾之所以得咸存者，主必致一也」，因此他要超越繁博的眾，直接向上掌握此治眾之一。故其主爻說謂「一卦之體，必由一爻爲主」⁸⁰，每卦的主爻只能有「一個」。此種以「一爻」統眾爻的主爻說反映在王弼的政治觀中，即爲「一元領導」的主張，群體當中也須有統眾之主的存在，所謂「萬國所以寧，各以有君也。」⁸¹，且此統眾之主也同樣須是唯一的，所謂「兩雄必爭，二主必危」⁸²、「體分兩主，大器喪矣」⁸³，王弼認爲以「一」來治眾乃是人事得以有序運作的關鍵，故又謂「動之所以得咸運者，原必無二也」，眾臣民皆應遵從君主的一元領導。王弼實將其對「主爻」的看重，轉化爲對「一國之君」的重視，兩者間乃貫串著他「治眾者，至寡者也」的「一、多」思維模式，陳弱水便從歷史脈絡加以考察，認爲王弼的以寡統眾之寡、舉一以明之主爻，亦象徵統眾的君主，曰：「（王弼）表面講的是一卦之主爻，但也

⁷⁷ 〈豫〉九四爻辭注，頁 54。

⁷⁸ 〈履〉彖注，頁 36。

⁷⁹ 《周易略例·明彖》，頁 250-251。

⁸⁰ 《周易略例·略例下》，頁 266。

⁸¹ 〈乾〉彖注，頁 3。

⁸² 〈坤〉彖注，頁 10。

⁸³ 〈艮〉九三爻辭注，頁 165。

是他對世界運行根本原理之認識的表達，如果我們知悉王弼以戰國中晚期以下的君主政體為當然，就會感覺『少者』、『至寡者』也可以指統治者。」⁸⁴，而馬愷之亦以主爻象徵君主，由主爻與眾爻的關係討論君臣間的權力互動⁸⁵。

王弼認為有此治眾之一，便能「繁而不憂亂，變而不憂惑」；在剛柔相錯的六爻中有了唯一的主爻，亦能「舉一以明」、「立主以定」，所謂「六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也。」⁸⁶，故王弼對「一、多」範疇的思考乃有著「約以存博，簡以濟眾」的簡易精神，此和《周易》經傳透過「一陰一陽」的方式所體現的簡易精神有別，而展現了他自身的思維特色。

王弼進而由君主一元領導的主張，指出臣要唯君主是從，所謂「臣妾之道，不可以不貞，……若不牽于一而有攸往，行則唯凶是見矣。」⁸⁷，他並由此論及羣臣間的互動，曰：

上近至尊之威，下比分權之臣，其為懼也，可謂危矣。……三雖至盛，五不可舍，能辯斯數，專心承五，常匪其旁，則無咎矣。⁸⁸

居正履順以承於五，內毗元首，外宣德化者也。充乎陰德之盛，……若夫居德之位，而與物校其競爭，則失其所盛矣，故曰絕類而上。履正承尊，不與三爭，乃得無咎也。⁸⁹

首例中，王弼以〈大有〉九四爻為臣，而九三爻為其所逢遇的「分權之臣」，他主張為臣者即便面對比自己勢力強大、功可震主的「分權之臣」，仍應「專心承五，常匪其旁」，一心專從君主的一元領導，明白「五不可舍」而不為分權之臣

⁸⁴ 陳弱水，〈王弼政治觀的一個解釋〉，《古今論衡》，第19期，2009年6月，頁86。

⁸⁵ 請見馬愷之，〈在形而上學與政治哲學之間——從西方漢學的角度再度探討王弼的易學〉，《人文雜誌》，第4期，2004年。

⁸⁶ 《周易略例·明彖》，頁250。

⁸⁷ 〈姤〉初六爻辭注，頁137-138。

⁸⁸ 〈大有〉九四爻辭注，頁49。

⁸⁹ 〈中孚〉六四爻辭注，頁191。

所動搖；次例中，則反過來以己身（〈中孚〉六四爻）為「內毗元首，外宣德化」、「充乎陰德之盛」的大臣，以六三爻象徵勢力比自己小的躁進小臣⁹⁰，主張身為匡內制外的大臣，應專心承君，不應與其他臣子「校其競爭」，故若遇「不量其力」的小臣欲與己爭勝，應「不與三爭」。

（二）臣如何不出其位

1. 以至順之道行剛正之事

王弼認為臣若要不出其位，便要以至順服從君主的一元領導。下位者須順從的主張，在《周易》經傳中並不罕見，但王弼所論卻別具特色，主要表現在他將臣的至順，由事層次提升到道層次去談，將自身的本體論思維注入《易》對臣位的討論中，曰：

地也者，形之名也。〈坤〉也者，用地者也。……有地之形，與剛健為耦，而能永保無疆。用之者，不亦至順乎？⁹¹

王弼區分「地」與「用地」者，前者有形，後者無形，其中「地也者，形之名也……有地之形，與剛健為耦」，乃就「形下」的事層次言臣須有方正剛直的言語行為，因為王弼認為居臣位者，乃司有「匡內制外」⁹²之職，對外要「宣德化」，對內要「毗元首」⁹³，若有「佞說將近至尊」，應為君主「閑邪隔疾」，凡此皆須剛健的言行才能做到；而「〈坤〉也者，用地者也。……用之者，不亦至順乎？」，則就「形上」的道層次言臣須以至順的心態統領其剛健的言行。

⁹⁰ 〈中孚〉六三爻辭注：「以陰居陽，欲進者也，……四履正而承五，非己所克，……不勝而退，懼見侵陵，……四履乎順，不與物校，退而不見害，……不量其力，進退無恆，億可知也。」（頁190）

⁹¹ 〈坤〉象注，頁10。

⁹² 〈兌〉九四爻辭注：「三為佞說，將近至尊，故四以剛德裁而隔之，匡內制外，……處於幾近，閑邪介疾，宜其有喜也。」（頁182）

⁹³ 〈中孚〉六四爻辭注：「以承於五，內毗元首，外宣德化」（頁191）

若臣於剛正的言行之上，失卻了坤順的心態，將導致嚴重的後果，曰：

坤順而艮止也，所以順而止之，不敢以剛止者，以觀其形象也。強亢激拂，觸忤以隕身。身既傾焉，功又不就，非君子之所尚也。⁹⁴

由此段文意可知，「止」象徵著臣對君進行閑邪諫言之事，而王弼主張要「順而止之，不敢以剛止」，因為閑邪諫言之事若無坤順的心態作統領，所謂「以剛止」，則會流於「強亢激拂」，導致「觸忤以隕身」、「功又不就」，可知坤順之德實是臣既能盡其職、又能不出其位的關鍵，故王弼曰：「〈坤〉為臣道」⁹⁵，他實藉由對〈坤〉的創造性詮釋，提出「臣道」的理想。

因為王弼將象徵臣德的〈坤〉之至順，提升到形上的道層次去談，故至順僅作為統領言行的心靈態度，非謂臣的一切言行皆順於君；相反地，王弼強調言行不正之順，則非坤順之道，而是「佞邪之道」，所謂「以柔順而為不正，則佞邪之道也。故……〈坤〉利在永貞。」⁹⁶。因此，作為臣道理想的〈坤〉德之內涵，雖至順卻不失其正，實是「剛柔並濟」的，王弼於詮釋〈坤〉卦時便指出：

地形不順，其勢順。⁹⁷

方而又剛，柔而又圓，求安難矣。⁹⁸

由〈坤〉德所展現的「地」之德性，便象徵了臣道的內涵。地就可見的形下層次而言，乃是質地剛硬的，所謂「地形不順」、「有地之形，與剛健為耦」；但就形上層次言卻有著低伏柔順的態勢，所謂「其勢順」，此亦即上文所引「用之者，

⁹⁴ 〈剝〉象注，頁 72。

⁹⁵ 〈坤〉六五爻辭注，頁 11。

⁹⁶ 〈乾〉用九爻辭注，頁 3。

⁹⁷ 〈坤〉大象注，頁 10。

⁹⁸ 〈坤〉象注，頁 10。

不亦至順乎」。正因「地形不順」，故其「勢」則須「順」，臣道亦是如此，故爲臣者若「方而又剛」，則在道層次上有違至順的心靈態度，若「柔而又圓」，又於事層次上有失閑邪諫言、匡內制外之職，二者皆於〈坤〉德有所失，故「求安難矣」。由此可見，臣要不出其位所須的坤順之德，實非一味的柔，亦非全然的剛，而是要以道層次的柔去統領事層次的剛，能統領起閑邪諫言、匡內制外之事的坤順之道，才是王弼所言的臣之至順。

由上述討論亦可見，王弼實賦予臣相當程度的空間，臣可「內掌機密，外宣化命」，可「剛柔並濟」地對君主正言直諫，故王弼謂臣雖處下位，但「卑不窮下」，「位雖不中」但可「用中行」⁹⁹，此種對臣位別具特色的詮釋，或可由他詮《易》的歷史脈絡去加以思考¹⁰⁰。

2. 「不敢、不為、不擅」的道家被動精神

王弼認爲臣要不出其位，還應秉持被動以從的精神，雖《周易》經傳中已有言「或從王事」¹⁰¹，但兩者所論的精神仍有不同，曰：

不為事始，須唱乃應，待命乃發，含美而可正者也，故曰「含章可貞」也。

有事則從，不敢為首，故曰「或從王事」也。不為事主，順命而終，故曰「無成有終」。¹⁰²

⁹⁹ 王弼曰：「卑不窮下，高不處亢，位雖不中，用『中行』者也。以斯告公，何有不從？」（〈益〉六四爻辭注，頁132），王弼創造性地詮釋爻辭的「中行」一詞，將其內涵轉化為位階上的「卑不窮下，高不處亢」。關於爻辭的「中行」之意，屈萬里曰：「中行，中路也。」，請見屈萬里，《讀易三種》（臺北：聯經出版社，2003年10月），頁258。高亨則以中行為人名，以爻辭所言為殷商遷國的古代故事，詳參高亨《周易大傳今注》，頁274，此為爻辭「中行」的兩種主要說法。

¹⁰⁰ 林聰舜便認為：「對國君『無為』的高度肯定，反映了當時的支配階級——門閥士族——的要求，……要求承認門閥士族有自主的活動空間」（林聰舜〈王弼思想的一個面向：玄學式的體制合理化論述〉，《清華學報》，新28卷第1期，1998年3月，頁35）

¹⁰¹ 〈坤〉六三爻辭，頁11。

¹⁰² 〈坤〉六三爻辭注，頁11。

王弼提出「不為事始」、「不敢為首」、「不為事主」作為臣之被動精神的內涵，此與《老子》「萬物作而不為始」¹⁰³、「不敢為天下先」¹⁰⁴、「不敢為主而為客」¹⁰⁵的思想實相呼應，王弼藉由創造性地詮釋《周易》「或從王事」之「從」，提出帶有《老子》玄意的被動精神；若將之與《象傳》對「或從王事」的解釋並觀，便能更明顯看出王弼與《周易》經傳所論的不同，《象傳》曰：「或從王事，知光大也」¹⁰⁶，「光大」便體現了儒家生生、進取的正向精神，王弼的「不敢、不為」則反映了道家柔退、內斂的精神，及遮撥式的表意法。有趣的是，王弼在詮釋《象傳》帶有儒家精神的「光大」一詞時，又再度將它轉化為「『不擅』其美」¹⁰⁷的道家意味，充分展現了他詮釋的創造性。王弼認為，臣若能具此「不為、不敢、不擅」的道家被動精神，凡事待君主先起首而後方應，不強露鋒芒，使其才德內斂而不外顯，則即便處於大臣之位，亦能免於君主的猜忌，所謂「處下卦之極，而不疑於陽，應斯義者也」¹⁰⁸。

而王弼對於臣之被動，特重其不居功的精神，故他兩次提到「不擅其美」¹⁰⁹，並謂「不擅其美，乃盡臣道」¹¹⁰，他認為若「擅其美」，則失去了「含美」的內斂精神，易流於功高震主、萬民歸心。故他亦由「不擅其美」進而提醒臣要「不擅其民」，方能不出其位，曰：

¹⁰³ 《老子》二章，樓宇烈《王弼集校釋》本作「萬物作焉而不辭」（頁6），朱謙之《老子校釋》（北京：中華書局，1996年8月）曰：「易順鼎曰：考十七章王（王弼）注云『大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始』數語，全引此章經文，是王本作『不為始』之證……謙之案：作『不為始』是也，當據訂正。畢沅曰：『古始、辭聲同，以此致異……』……今按《呂氏春秋·貴公篇》曰：『天地大矣，生而弗子，成而弗有，萬物皆被其利而莫知其所由始。』又《審分篇》曰：『全乎萬物而不宰，澤被天下，而莫知其所自始。』蓋皆出《老子》此章，作『始』義長。」（頁10-11），今依朱謙之說，作「萬物作而不為始」。

¹⁰⁴ 《老子》六十七章，頁170。

¹⁰⁵ 《老子》六十九章，頁173。

¹⁰⁶ 〈坤〉六三小象，頁11。

¹⁰⁷ 〈坤〉六三小象注：「知慮光大，故不擅其美」（頁11）

¹⁰⁸ 〈坤〉六三爻辭注，頁11。

¹⁰⁹ 見於〈坤〉六三小象注及〈無妄〉六二爻辭注。

¹¹⁰ 〈無妄〉六二爻辭注，頁79。

居於臣地，履非其位，以擅其民，失於臣道，違正者也，故曰貞凶。¹¹¹

居下體之上，與二相得。……而為施下之道，與萌侵權，主之所疑也¹¹²

王弼強調臣不能「擅其民」，謂「以擅其民，失於臣道」，因為此舉乃僭越了臣的從屬之位，所謂「居於臣地，履非其位」；他認為既處臣位，則應專心承事君上，而非「為施下之道」，與君爭民，故次例中，他以〈旅〉卦九三爻為例，其位居「下體」，卻不承上而反施下，乃是出其位的「侵權」之舉，會導致「主之所疑」。由此可見「不擅」的被動精神對臣之守位的重要性。

（三）位階之分依自然性分而定：能體無者處盛位

王弼提出「位以德興」、「以至德而處盛位」的主張，以「德」作為位分安排的依據，曰：

夫位以德興，德以位敘，以至德而處盛位，萬物之睹，不亦宜乎！¹¹³

「德」的不同與自然之性有關，所謂「自然之質，各定其分」¹¹⁴，眾人的自然之性均不相同，擔任君主「盛位」須具備的「至德」並非人人能有，而不具備至德者，便僅能居於被統治的人民之位，曰：

夫民可與習常，難與適變；可與樂成，難與慮始。¹¹⁵

「適變」即適時之變¹¹⁶，「慮始」則是對初始之時的掌握，透過前章的討論可知，

¹¹¹ 〈隨〉九四爻辭注，頁 56-57。

¹¹² 〈旅〉九三爻辭注，頁 176。

¹¹³ 〈乾〉九五爻辭注，頁 2。

¹¹⁴ 〈損〉彖注，頁 127。

¹¹⁵ 〈革〉卦辭注，頁 153。

¹¹⁶ 王弼曰：「時有否泰，故用有行藏……用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適。」

兩者均與能否「崇本」、「返本於無」有關¹¹⁷，故人民所缺少的「至德」，在王弼《易》注的詮釋脈絡下，實指向道家體無之玄德。因為自然之性的分別決定了處盛位的玄德之有無¹¹⁸，故「物有其分，職不相濫」¹¹⁹的位分安排乃是依照「自然之質，各定其分」的自然性分而定；而自然之性其分已定——所謂「短者不為不足，長者不為有餘，損益將何加焉？」¹²⁰，故王弼反覆曰：「民迷固久」¹²¹、「民之迷也，其日固已久矣」¹²²，人民的無法體無乃是自然之性的侷限，自然之性既無法改易，故以自然性分為依據的位階安排亦是不易的。王弼乃將人文秩序的位階之分，以自然性分作為基礎，展現了「名教以自然為本」的思路，由此賦予位階秩序存在的必然性與合理性。

此種「名教以自然為本」的思路，是將自然之道與名教主張分別列於「本、末」的位置，故在王弼「位以德興」、「以至德（體無的玄德）而處盛位」的詮釋脈絡下，「以無（自然之道）為本」的「理序」¹²³是與位階秩序的精神相呼應的，位階秩序的不可改易，亦象徵著「以無為本」的理序不容變動，故王弼謂「物無妄然，必由其理」¹²⁴，唐長孺便曰：「（王弼）『必由其理』的『理』……，如果就社會人事方面來說應該就是封建秩序。這種秩序照王弼的了解是本之自然的。」¹²⁵，故王弼實是以「本、末有序且不易」的理統精神詮釋位階秩序，此便與

¹¹⁷ 請參〈由「時」看王弼《易》注的政治觀〉一章的（一）（二）兩節。

¹¹⁸ 故王弼亦曾曰：「聖人茂於人者，神明也，……神明茂，故能體沖和以通無」（見《三國志·鍾會傳》（上海：上海古籍出版社，2002年），第二十八卷，末附〈王弼傳〉，頁735-736），有「茂於人」的自然之性（神明），方能體無。

¹¹⁹ 〈訟〉大象注，頁24。

¹²⁰ 〈損〉彖注，頁127。

¹²¹ 〈巽〉九五爻辭注，頁180。

¹²² 〈明夷〉九三爻辭注，頁113。

¹²³ 王弼以自然之道為首，仁、義的排序在其後，且此種排序不可改易，所謂「載之以道，統之以母，……仁義，母之所生，非可以為母。」（《老子》注，第三十八章，頁95）

¹²⁴ 《周易略例·明象》，頁250。

¹²⁵ 唐長孺〈魏晉玄學之形成及其發展〉，收於唐長孺《魏晉南北朝史論叢》（北京：三聯書店，1957年7月），頁326、339。

《易傳》由正名的角度、賦予位以倫理道德意涵的精神有所不同¹²⁶。由此亦可知，王弼《易》注中雖偶有帶著三綱色彩的位階之分的描述，如所謂「婦制其夫，臣制其君，雖貞近危」¹²⁷，但其論位階不可易的內在精神，實與漢儒的三綱主張有別。

四、「時」與「位」的交涉——位階之合

王弼除了主張君主一元領導、人臣不出其位的位階之分外，亦注重君主與民間的互動與和諧，他將此稱為「位階之合」。位階之合的重要性尤彰顯在不同位階間，彼此要感應合作、互相親與之時，此時上位者欲促進與下位者的互動與和諧，便應放低姿態，於此便呈現「時」與「位」的交涉。

故「位階之分」重在規定「下位者」要謹守位階，不出其位；而「位階之合」則著重於提醒「上位者」要能適時地降低姿態，以促進不同位階之間的互動與和諧。須說明的是，位階之合並不是打破位階，而是在有位階之分的前提下，維持整體的和諧，避免群體因位階之分而分崩離析，故位階之合乃是在特定的時機中，對位階之分作一「程度」上的「拉近」，而非「拉平」，當然更不是「顛倒」上下位階。王弼認為，能在位階之分的前提下，一面也隨「時」調整，同時兼顧位階之合，才是最理想的政治秩序。

位階之合的概念可溯源至《周易》經傳。《周易》經傳本有「交易」與「和易」的精神，《易》學的「交易」精神乃指《周易》重視相對的兩方（陰陽、剛柔、小大）彼此之間能交相往來與感應，故曰：「小往大來，吉，亨。」¹²⁸、「柔

¹²⁶ 林師麗真亦認為：「《易傳》重道德，而王弼則重理統，此是大異之處。……《易傳》……把『天尊地卑』的定位觀念與孔門強調『正名』主義的一些主張，投射到『位』的詮釋上來……替儒家的政治倫理思想作了不少鼓吹。」（請參林師麗真〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉，頁24）。

¹²⁷ 〈小畜〉上九爻辭注，頁35。

¹²⁸ 〈泰〉卦辭，頁38。

上而剛下，二氣感應以相與」¹²⁹、「一陰一陽之謂道」¹³⁰、「陰陽合德而剛柔有體」¹³¹，而「和易」則指兩方交相感應所得的結果——創生與和諧，所謂「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。」¹³²。成中英在《易》之五義¹³³中亦論及「交易」與「和易」，他指出「交易形成了一種陰陽互補、剛柔相濟的感應作用」¹³⁴，而透過這種陰陽互補、剛柔相濟的交易過程，便能發展出更完整、更好的存在狀態，交易的最終目的乃是和易，和易的終極價值正在「實現天地萬物的條理組織以及人類世界的和諧繁榮」¹³⁵，此亦即既有秩序、又不失互動與和諧的位階理想。

王弼《易》注中的政治觀亦不失此「交易」與「和易」的精神，惟因他有著以《老》入《易》的詮釋傾向，乃更將道家式的「簡易」精神注入其位階之合的論述中，形成與《周易》經傳同中有異的精神色彩。

（一）君主以柔下居尊

王弼認為君主欲求賢才輔佐時，須降低身段，秉持柔弱處下的態度促進位階之合，使賢才願與之共事、為君所用，曰：

處艮之始，履得其位，能止健初。距不以角，柔以止剛，剛不敢犯，抑銳之始。¹³⁶

¹²⁹ 〈咸〉象，頁 97。

¹³⁰ 繫辭上，頁 206。

¹³¹ 繫辭下，頁 226。

¹³² 〈咸〉象，頁 97。

¹³³ 成中英所提出的《易》之五義分別為「不易、變易、簡易、交易、和易」，他以《易》之五義作為《易》學的宇宙本體論，其中的「交易」與「和易」和本文所論較相關。請參見成中英〈論易之五義與易的本體世界〉一文。

¹³⁴ 成中英〈論易之五義與易的本體世界〉，頁 7。

¹³⁵ 同前註。

¹³⁶ 〈大畜〉六四爻辭注，頁 83。

上文中已提到〈大畜〉卦具有「養賢」之義，下卦〈乾〉象徵具剛健之德的賢才，上卦〈艮〉則意味著能留止賢才¹³⁷。王弼藉由詮釋〈大畜〉卦，論述君主應如何促進與賢才的合作。他認為「處艮之始」的養賢之時，君主欲留止賢才，不能以自身的位勢之尊強迫賢才留下，所謂「距不以角」，而應「柔以止剛」，以柔下的態度禮遇之，方能促成賢才為君所用的位階之合。

此種「柔以止剛」的君臣合作之道，在王弼《易》注中並不罕見，試觀下列引文：

夫以柔順文明之質，居於尊位……使武以文，御剛以柔，……付物以能而不疑也，物則竭力，功斯克矣¹³⁸

柔得尊位，陰為明主，能不用察，不代下任也。故雖不當位，……術斯以往，無不利也。¹³⁹

處於尊位，……不忌剛長而能任之，委物以能而不犯焉。則聰明者竭其視聽，知力者盡其謀能，不為而成，不行而至矣。大君之宜，如此而已¹⁴⁰

引文中所謂「使武以文，御剛以柔」、「陰為明主，能不用察」，亦皆透顯「柔以止剛」的精神，此種君臣合作之道與《老子》所言「柔之勝剛」¹⁴¹、「明道若昧」¹⁴²、「其政察察，其民缺缺。是以聖人方而不割，……光而不耀。」¹⁴³的玄思相近，而與《易傳》「剛健，篤實，輝光，日新其德，剛上而尚賢」¹⁴⁴的儒家養賢精神有別。王弼認為，君主若能以此「不疑、不忌、不犯、不察、不代」的柔

¹³⁷ 請見〈以崇本心態隨時變易政策〉一節中，注 40-注 43 的部分。

¹³⁸ 〈未濟〉六五爻辭注，頁 200-201。

¹³⁹ 〈晉〉六五爻辭注，頁 111。

¹⁴⁰ 〈臨〉六五爻辭注，頁 62。

¹⁴¹ 《老子》七十八章，頁 188。

¹⁴² 《老子》四十一章，頁 111。

¹⁴³ 《老子》五十八章，頁 151-153。

¹⁴⁴ 〈大畜〉彖，頁 81。

弱態度居尊位，則能促成剛健之才為其所用，使「聰明者竭其視聽，知力者盡其謀能」，「物則竭力，功斯克矣」。此種位階之合所開展出的君主「不為而成，不行而至」的理想政治，實體現了道家式的「簡易」¹⁴⁵精神，觀《老子》亦謂「聖人不行而知，不見而明，不為而成。」¹⁴⁶即可知。由於王弼十分看重君臣合作之時，君主能用柔下的身段居尊位以促進位階之合，故謂「大君之宜，如此而已」，又言「雖『不當位』，……術斯以往，無不利也」，由此亦展現他詮釋的創造性¹⁴⁷。

政治上的位階之合亦展現在君主欲得民、欲求異方歸附之時，此時亦應以謙下的態度居尊位，方能促成下位者的親附與彼此的和諧，曰：

以陽居陽，任其壯者也。不能以謙致物，物則不附。忿物不附而用其壯，猛行其威刑，異方愈乖，遐邇愈叛，刑之欲以得，乃益所以失也……五以剛失之……致物之功，不在於暴¹⁴⁸

安民在正，弘正在謙。……初處其首，而又下焉，爻備斯義，宜其得民也。¹⁴⁹

王弼認為當君主欲求異方親附時，不宜恃其尊位而強勢主宰，所謂「忿物不附而用其壯，猛行其威刑」，如此只會導致「異方愈乖，遐邇愈叛」，無法達成位階之合；相反地，君主應「以謙致物」，放低身段，而欲求人民的歸附亦然，故他

¹⁴⁵ 樓宇烈便指出：「『易簡』一詞為魏晉間人常用以表達『無為』之思想，如嵇康〈聲無哀樂論〉……即以『易簡之教』與『無為之治』相提並論。」（樓宇烈《王弼集校釋》，頁102-103）

¹⁴⁶ 《老子》四十七章，頁126。

¹⁴⁷ 在「位階之合」的論述中，王弼對於「不當位」之象的詮釋與《易》學傳統不同，他每將「以陰居陽」的六五爻不當位之象，視為君主蘊含道家柔下玄德，能促進上下位階的互動與和諧，如此段文中所舉三例；而反以「以陽居陽」的「當位」之象象徵君主任其剛壯，不能以柔下、若昧的玄德致物，如其詮釋〈困〉九五爻的「當位」之象便是如此，詳見下段引文。

¹⁴⁸ 〈困〉九五爻辭注，頁149。

¹⁴⁹ 〈屯〉初九爻辭注，頁15。

主張以「謙」安民、以「下」得民。此處王弼對「初爻」之象的詮釋饒富意味，他一反「以五為貴」的《易》學傳統¹⁵⁰，以在下的「初爻」象徵能謙下而得民的「君主」，所謂「初處其首，而又下焉，爻備斯義，宜其得民也」，此乃是將《老子》「江海之所以能為百谷王者，以其善下之」¹⁵¹的玄思注入初爻之象中，展現其詮釋的創造性。

（二）君主應不在一而所親者廣

王弼認為君主欲促進臣民與之親附和合作，還須「應不在一」、「莫不比之」地廣應群下，使所親者廣，如此則「物莫不至」、「能招異方」，「應者豈一道而來」，曰：

處比之首，應不在一，心無私吝，則莫不比之。……親乎天下，著信盈缶，應者豈一道而來？¹⁵²

應不在一，心無所私，盛莫先焉。……無應則心無私恃；以斯處困，物莫不至，不勝豐衍，……能招異方者也¹⁵³

而之所以須「應不在一」地廣應群下，其關鍵乃在上述引文中反覆提到的「心無私吝」、「心無所私」、「心無私恃」，此種心靈境界與《老子》所言「聖人常無心」¹⁵⁴、「以其無私邪？故能成其私」¹⁵⁵的玄德精神相呼應，能無心無私以廣應臣民，方能避免「『顯』比」而流於「所親者狹」，王弼並由此將君主待下的方法分成「為上之道」與「為上之使」兩層次，為《易》注入自身的本體論思維，

¹⁵⁰ 繫辭以爻位論貴賤，並以五為貴，所謂：「列貴賤者存乎位」（頁205），又曰：「三與五同功，而異位。三多凶，五多功，貴賤之等也。」（頁230）。

¹⁵¹ 《老子》六十六章，頁170。

¹⁵² 〈比〉初六爻辭注，頁30。

¹⁵³ 〈困〉九二爻辭注，頁147-148。

¹⁵⁴ 《老子》四十九章，頁129。

¹⁵⁵ 《老子》七章，頁19。

曰：

為《比》之主，而有應在二，顯比者也。比而顯之，則所親者狹矣。夫無私於物，唯賢是與，則去之與來，皆無失也。……以顯比而居王位……雖不得乎大人之吉，是顯比之吉也。此可以為上之使，非為上之道。¹⁵⁶

王弼認為若君主「比而顯之」、偏私某臣，則其統領僅達「為上之使」的形下技術層次，會使「所親者狹」，所謂「顯比之吉也，此可以為上之使」、「比而顯之，則所親者狹矣」，反之，君主若能「無私於物，唯賢是與」地廣應群下，則是掌握了形上層次的「為上之道」。此處王弼乃由「顯」去論「所親者狹」的原因，故「使」與「道」之別的重點實在於顯隱之分，由此並反映了道家重視「隱」德的精神，《老子》便謂「道隱無名」¹⁵⁷、「天道無親」¹⁵⁸，又謂「和其光，同其塵，是謂玄同。故不可得而親，不可得而疎」¹⁵⁹，王弼亦以「無所特顯」¹⁶⁰為《老子》此段話下註腳。而只有無心、無私的心靈境界乃能開展出不顯比的為上之道，故此處王弼亦不憚煩地再言「無私於物」。

相較於《小象》由儒家的中正思想詮釋此爻，而謂「顯比之吉，位正中也。……邑人不誡，上使中也。」¹⁶¹，他乃由《小象》所提出的「顯比之吉」更往上翻出一層「大人之吉」，認為《小象》所言「上使中」的「為上之使」，僅能得「顯比之吉」，而「不得乎大人之吉」，只有道家「無所特顯」的玄德方是「為上之道」，由此便可見王弼以《老子》及自身的本體論思維詮《易》的創造性。

值得注意的是，王弼以〈比〉卦二、五爻的「有應」之象批判君主不能無私於物，又以上例中〈困〉卦二爻的「無應」之象肯定君主心無所私，其對爻應與

¹⁵⁶ 〈比〉九五爻辭注，頁31-32。

¹⁵⁷ 《老子》四十一章，頁113。

¹⁵⁸ 《老子》七十九章，頁189。

¹⁵⁹ 《老子》五十六章，頁148。

¹⁶⁰ 《老子》注，五十六章，頁148。

¹⁶¹ 〈比〉九五小象，頁31。

否的詮釋實展現出與《易》不同的創造性，「無應」之象在《易》學傳統中本常象徵人際間不能感應相與、缺乏互動，王弼則一反此用法，由《老子》「無心、無私」的玄德詮釋無應之象，謂「無應則心無私恃」，上位者反能因此而廣應羣下、促進位階間的互動。

王弼對位階之合的重視，亦使得他每以卦爻辭中「雨」的意象，象徵上下位階能相交而和諧，使群體的衝突與分裂消散之意¹⁶²，並曰「貴於遇雨」。因為上下位階實缺一不可，不僅下位者須要上位者的領導，上位者亦不能缺乏下位者的合作與親附，所謂「高而有民，是以吉也。」¹⁶³，故王弼主張「位」要因「時」而調整，君主雖居至尊之位，但當遭逢與臣民遇合的特定時機，亦要降低自己的身段，以柔弱、謙下的態度去親乎天下、唯賢是與，如此才能得民、養賢，實現政治上的位階之合。

五、結論

本文接續前人對《周易》時位觀的研究，將王弼《易》注中的時與位，轉從人事應用層面加以探索，並聚焦在其政治觀上，作全面性而細膩地爬梳。筆者嘗試將其政治主張有系統地收束在時與位的綱領下，藉由「應時」、「守位」、及「時與位的交涉」三面向，開展出政治觀的全幅樣貌；又著重觀察其《易》注當中個人思想的發揮，以呈顯其政治觀的特色及詮釋的創造性。

而透過本文對王弼《易》注政治觀的探究，發現其詮釋的創造性主要可歸納為三方面——「以《老》入《易》」、「以本體論思維入《易》」、「以崇本舉末的玄學思維入《易》」，由此便展現出其《易》注的時位觀與《周易》經傳不同的特色所在。故其論「隨時」乃與《彖》不同，而添入了崇本舉末的精神；論

¹⁶² 如王弼注〈睽〉上九爻辭「遇雨」，曰：「貴於遇雨，和陰陽也。陰陽既和，羣疑亡也。」（頁120）；他又注〈鼎〉九三爻辭「方雨虧悔，終吉」，曰：「雨者，陰陽交和，不偏亢者也。雖體陽爻而統屬陰卦，若不全任剛亢，務在和通，方雨則悔虧，終則吉也。」（頁158）

¹⁶³ 〈頤〉上九爻辭注，頁86。

「初始之時」的掌握亦與《繫辭》的知幾、見幾而作有所不同，透顯了返本於無的個人思想。其論「待時」、論「事成之終」應復歸無為、以及對時之往復的觀照，則皆透顯他靜為動本的思想，而與《易》健動不息的精神有別。

以「位」而言，王弼由其「理統」精神去論位，故由以寡統眾的主爻說論君主的一元領導；又將位分安排本於自然性分，以自然性分能「體無」的至德者處於盛位，使位階秩序與以無為本的理序相呼應，凡此皆與《易傳》論位所透顯的儒家倫理道德精神有所不同。此外，王弼由《老子》思想去論臣遵循位階之分宜有的被動態度，及君主要促進位階之合宜有的柔下身段；並注入自身的本體論思維以詮《易》，將君主之治分成「為上之道」與「為上之使」兩層次，又將臣之至順提升至「道層次」去談，凡此亦皆與《易》不同。

可見此雖為王弼的注《易》之作，但透過他與《易》有別的時位觀，實開展出別具特色的政治主張；且舉凡政策的施用、政治的體制、政治場域中的仕隱進退、君主待下之道、人臣事上之道、同位階的群臣相處之道……等，皆有所觸及，內涵甚為豐富，故希冀透過本文，能對學界多由《老》注考察王弼政治觀的研究有些許的增益。此外，近人研究中有關王弼的注《易》方式究竟是「專述人事」或「祖尚玄虛」的討論，及其《易》學所屬流派是傾向儒家或道家的問題，亦期盼藉由本文對王弼《易》注時位觀的內涵與特色之詳細梳理，能做出具體且更進一步的探討與釐清。

引用書目

一、傳統文獻

〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯：《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999年）

〔晉〕陳壽撰，〔南朝宋〕裴松之注：《三國志》（上海：上海古籍出版社，2002年）

〔唐〕李鼎祚撰，〔唐〕邢璣輯纂：《周易集解》（北京：書目文獻，1988年）

朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，1996年8月）

樓宇烈：《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年）

二、近人論著

- 王葆玟：〈王弼《周易》義理學和政治無爲論〉，收於王葆玟《正始玄學》（濟南：齊魯書社，1987年9月），頁291-310。
- 尹錫珉：《王弼易學解經體例探源》（成都：巴蜀書社，2006年）
- 成中英：〈論易之五義與易的本體世界〉，收於成中英《易學本體論》（臺北：康德出版社，2008年3月），頁1-28。
- 朱伯崑：《易學哲學史》（臺北：藍燈文化有限公司，1991年）
- 余敦康：〈王弼的《周易注》〉，收於余敦康《魏晉玄學史》（北京：北京大學，2004年12月），頁201-265。
- 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1975年）
- 屈萬里：《讀易三種》（臺北：聯經出版社，2003年10月）
- 林麗真：《王弼》（臺北：東大圖書公司，1988年）
- 林麗真：〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉，收於林麗真《義理易學鉤玄》（臺北：大安出版社，2004年），頁1-35。
- 林聰舜：〈王弼思想的一個面向：玄學式的體制合理化論述〉，《清華學報》，新28卷第1期，1998年3月。
- 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1998年）
- 高懷民：《大易哲學論》（臺北：成文出版社，1978年）
- 馬愷之：〈在形而上學與政治哲學之間——從西方漢學的角度再度探討王弼的易學〉，《人文雜誌》，第4期，2004年。
- 馬良懷：〈王弼《易》學中的政治學說〉，收於陳鼓應主編《道家文化研究》（北京：三聯書店，1998年1月），第12輯，頁412-422。
- 唐長孺：〈魏晉玄學之形成及其發展〉，收於唐長孺《魏晉南北朝史論叢》（北京：三聯書店，1957年7月），頁311-350。
- 陳鼓應：〈王弼道家易學詮釋〉，收於陳鼓應《道家易學建構》（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁173-203。
- 陳弱水：〈王弼政治觀的一個解釋〉，《古今論衡》，第19期，2009年6月。
- 陳明：〈王弼政治哲學的邏輯、價值與意義〉，《哲學動態》，第8期，2008年。

梁啟超：《清代學術概論》，收於梁啟超《中國近三百年學術史》（臺北：里仁書局，1995 年）。

黃慶萱：〈周易時觀初探〉，收於黃慶萱《周易縱橫談》，臺北：東大，1995 年，頁 99-125）

曾春海：〈易經哲學的時中理念〉，收於曾春海《易經的哲學原理》（臺北：文津出版社，2003 年），頁 93-115。

楊鑒生：〈王弼《〈周易·彖〉注》「時」的觀念探略〉，《廣西社會科學》，第 8 期，2008 年。

鄭吉雄：〈論易道主剛〉，《臺大中文學報》，第 26 期，2007 年 6 月。

戴君仁：〈王弼何晏的經學〉，收於戴君仁《梅園論學續集》（臺北：藝文印書館，1974 年），頁 49-62。

戴璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，收於戴璉璋《玄智、玄理與文化發展》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010 年 12 月），頁 26-80。

The View of Politics of Wang Pi's commentary on the Book of Changes —— focus on the concepts of Time and Position

Chou, Hsin-Ting

Adjunct Instructor

Department of Chinese Literature, National Taiwan University

Abstract

The paper probes into the interpretation of Time and Position of Wang Pi's commentary on the Book of Changes with a focus on its application in actual life. "Politics" is the major study area of this paper. The paper collects the view of politics of Wang Pi by three perspectives- Time, Position, the cross of Time and Position. In addition, the paper investigates the difference between Wang Pi's commentary on the Book of Changes and the Book of Changes, to demonstrate the characteristic of his view of politics and the creativity of his interpretation.

Keywords: Wang Pi, school of Book of Change, Politics, the concepts of Time and Position, interpretations of classics