

王弼《周易注》的詮釋策略與思想內涵

馬行誼*

摘 要

王弼以其天縱之才，可謂魏晉玄學之冠，其所著之《老子注》與《周易注》，向為世人所推崇。然而，本文發現兩注之間，似乎產生了某些詮釋上的困難，若以玄學的角度來說，這個困難來自於對《周易注》的合理詮釋，是否可以與《老子注》的意涵互通，歷來學者對其多有質疑。本文認為，兩注同出於王弼，在意義上當有其一致性，但《周易》畢竟為儒經，在體例上不同於道家的《老子》，兩注自然也有所不同，故王弼遵循傳統上「以傳解經」的方法，曲折地詮釋了《周易注》的玄學要旨。本文的結論是王弼在《周易注》中，建立〈周易略例〉的詮釋原則，透過〈彖辭〉、〈象辭〉等的討論，將卦、爻間的豐富變化，逐漸地從具體事物「殊別之理」，上升收攝於抽象的「普遍之理」，王弼於此處得使其與《老子注》的「無」相銜接，以完成其窮究天人之際的完整理論思維。

關鍵詞：王弼、魏晉玄學、老子注、周易注

* 國立台中教育大學語文教育學系專任副教授

壹、前言

王弼在魏晉玄學的重要地位，不僅是因為他的天才早出，更由於他的睿智，創造了玄學的思想規模和路徑，而使得玄學在中國思想史上，獲得一席之地。此外，若就玄學史的角度來看，王弼承先啓後的努力，更確立其學術的宗主地位，無可動搖，而影響之鉅，旁及經學、佛學、理學等學門的發展，也是不爭的事實。因此，自古至今欲研治玄學思想者，無論抱著肯定或否定的態度，以及哲學史或思想史等不同面向，幾乎都不能完全脫離王弼所規擬出來的論題、思維，乃至詮釋經典的方法，方可有所見地。

然而，在處理王弼的思想時，首先必須面對其主要的兩本著作：《老子注》與《周易注》的解讀問題，在這個方面，歷來學者似乎產生了許多解讀上的分歧¹。事實上，《老子》與《周易》分別是道家與儒家的經典，王弼兼注兩者，假設吾人承認其注釋兩本經典時，有一致性的思路，便不免讓人產生遐想：王弼兼注《老子》、《周易》，是否有意在進行兩本著作思想內涵的聯繫？或者，《老子注》和《周易注》是否各自有其存在的價值，分別在王弼的玄學體系中有其不同的意義？我們認為，前一個問題可視為王弼對儒道兩家思想的會通，後一個問題則涉及王弼自身學術思想的建構歷程。這兩個問題的產生和判斷，似乎不是簡單的肯定一方，否定一極而已，兩者之間實已千絲萬縷，互有交涉，故而學者們眾說紛紜，莫衷一是。

學術界一般是特別強調玄學的形上學特性，所以多聚焦於王弼以來援引道家思想解讀儒經的傳統，此落在其注疏的表現上，則是諸如「援老入易」、「儒道會通」、「得意忘象忘言」等方法論意識的體現²。但是，當我們嘗試解決上述兩個問題時，卻不能漠視王弼《周易注》在這種解讀下產生的扞格不入之處，換句話說，當我們尋求為王弼的兩本注釋作品取得一致性的解讀，或試圖進一步找出兩

¹ 在「援《老》入《易》」的主流思想下，許多學者對《周易注》的傳統理解方式提出質疑，譬如王葆琰（《王弼評傳—玄學之祖 宋學之宗》，南寧：廣西教育出版社，1997，頁 34）；田永勝（〈駁“王弼以老解《易》論”〉，《周易研究》總 47 期，2001，頁 56-67）；馬愷之（〈在形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》第四期，2004，頁 59-63）；謝大寧（〈王弼哲學進路的再檢討〉，收入《歷史的嵇康與玄學的嵇康—從玄學史看嵇康思想的兩個側面》之附錄，台北：文史哲出版社，民 86）等學者均是。

² 近代將「玄學」作為一中國思想史的重要範疇，而給予系統性研究者，當屬湯用彤先生無疑，湯用彤認為魏晉玄學乃一本體論之學，且以王弼肇其始，他對此「本體之學」的界定是：「王氏之所謂本體，蓋為至健之秩序。萬物所通所由，而本體則無體而超象。萬有事物由真實無妄之本體以始以成。形象有分，而體為無分至完之大全。事物錯動，而體為用形制動之宗主。本體超越形象，而孕育萬物。萬物殊變，俱循至道，而各有其分位。」（詳見所著《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想》乙編三種，台北：里仁書局，民 84，頁 95-96），其論「援老入易」、「儒道會通」、「得意忘象忘言」等命題，便以此本體論為據，發揮《周易注》中體用關係的論述。湯氏的論證，影響後世學者甚鉅，故本文以其為代表。

注在王弼思想體系中的地位時，如何合理地處理《周易注》，便是個關鍵點。本文將嘗試從王弼的詮釋策略入手，輔以其《老子注》的詮釋成果，嘗試梳理出一條思想脈絡，進而描繪出王弼《周易注》的思想內涵。

貳、解讀王弼《周易注》的方法論問題

從易學史的角度來看，王弼承接漢代古文費氏易學，下開兩宋義理解易的先河，其《周易注》的價值，自是無庸置疑³。但論者多認為其以《老》、《莊》入《易》，而給予不同程度的譏評，其中更以來自理學家的抨擊，最為強烈⁴，此間，即使有若干平反之聲，也是鳳毛麟角，很難影響這種主流意見⁵。是故，近代研究玄學思想者，似乎繼承了這樣的看法，進而從不同的角度論證了王弼以《老》、《莊》解《易》的事實⁶，故而，這些研究便再次加深了人們對王弼「援《老》入《易》」的信念。除此之外，其他如王弼注《老子》和注《周易》先後的問題；王弼注《老子》影響其注《周易》，而注《周易》時，卻無影響注《老子》等觀點，我們均可視為「援老入易」信念的多方衍生成果⁷。

然而，對立的意見卻仍然是存在著，若干學者也同樣地論證了王弼在《周易注》中「駕馭人事變化之智慧」⁸，以及突顯儒家倫理道德的價值意義。這樣的

³ 譬如北宋的李觀曾言：「庖犧氏畫八卦而重之，文王、周公、孔子繫之辭，輔嗣之賢，從而為之注。」（《盱江集》卷4，〈易論十三篇〉）；歐陽修亦謂：「嗚呼！文王無孔子，《易》其淪於卜筮乎！《易》無王弼，其淪於異端之說乎！因孔子而求文王之用心，因弼而求孔子之意，因予言而求弼之得失，可也。」（《居士集》卷18，〈易或問〉）。

⁴ 譬如北宋程頤曾批評王弼：「王弼注《易》，元不見道，但卻以《老》、《莊》之意解說而已。」（《河南程氏遺書》卷一，〈二程集〉一，台北：漢京文化事業公司，民72，頁8）；宋儒晁說之曰：「以老氏有無論《易》者，自王弼始。」（《嵩山文集》，卷13），影響所及，清代《四庫全書總目提要》中也稱：「祖尚虛無，使易竟入於老莊者，弼與康伯亦不能無過。」（《經部·易類一》，台北：藝文印書館，民86，頁67）。

⁵ 例如黃宗羲曾謂：「有魏王輔嗣而治易，得意忘象，得象忘言，日時歲月，五氣相推，悉皆擯落，多所不關，庶幾潦水盡而寒潭清矣。故論者謂其老莊解易，試讀其注，簡易而無浮義，何曾籠絡玄旨？」（詳見皮錫瑞之《經學通論》一書（台北：河洛圖書出版社，民63）中〈論黃宗羲論易取王注與程傳，漢之焦京，宋之陳邵，皆所不取，說極平允，近人復理焦、京之緒，又生一障〉條（頁31-32）），此說似乎未引起廣泛地共鳴。

⁶ 「援《老》入《易》」、「以《老》解《易》」的觀點，仍是起自湯用彤先生的《魏晉玄學論稿》，其後如牟宗三、王葆珪、林麗真、王曉毅、戴璉璋、余敦康等先生，分別從不同的角度論證王弼「援《老》入《易》」，或「以《老》解《易》」的現象。

⁷ 王葆珪認為：「王弼在注《老》之後注《易》，其《老》學自然要大量地滲透到《易注》當中」（頁34），其又稱：「從思想的實質上看，這種學問以《老》、《莊》解釋《周易》的傾向要強烈一些，根據《周易》來改造《老》、《莊》之學的傾向則不十分明顯。」（詳見所著《王弼評傳—玄學之祖 宋學之宗》一書，南寧：廣西教育出版社，1997，頁47）。王氏雖在著作中多次強調王弼有融合儒道的學術性格，但似乎就其論述的整體而言，還是偏向以《老》解《易》的思考。

⁸ 詳見謝大寧所著《王弼哲學進路的再檢討》一文頁256之語。除此之外，王曉毅也認為：「王弼闡發《周易》的義理，並不總為了總結抽象的哲學原理，而是為了探索命運的規律，為人類

觀點，也隨之衍生出王弼以儒家觀點注《周易》，再以之影響注《老子》的過程；王弼《老子》與《周易》的注釋相互影響等兩種看法⁹。

事實上，上述兩種對立觀點，之所以能夠成立，正是因為王弼的《周易注》中都可以找到這兩種觀點的論據。這是否意味著，我們接受王弼「援《老》入《易》」的主流觀念之餘，也無礙於認同該注中「駕馭人事變化之智慧」，以及儒家倫理道德的價值觀呢？如果答案是否定的，兩造之間孰是孰非？如果是肯定，這兩種觀點如何侷合？又是在何種意義下成立的呢？

如果跳脫兩者的論述情境，我們可以發現，這兩種對立的觀點，可說是在不同的詮釋立場下申論其意涵的。若以道家的立場來看，「援《老》入《易》」是王弼身處道家陣營中的忠誠表現，這個部分，我們可以從持這種立場者的說法中窺見¹⁰。若從儒家的立場解讀，《周易注》乃是王弼苦心創見的成果，其《老子注》則是藉《老子》闡述儒聖原有卻未發的形上深旨¹¹。這樣的詮釋立場，原本沒有孰是孰非的問題，而只是企圖將王弼的思想歸屬於道家發展史或儒家發展史的大脈絡之下，所做的判教工作而已，此用心深可推崇，更何況王弼以《老子》與《周易》為注釋依據，原本就難以完全自絕於儒與道的思想範疇之外。但是，如果以這樣的詮釋立場解讀《周易注》的文本，並實際地以之與《老子注》加以聯繫時，恐怕困難處難以避免，甚至可能因而有以道解玄，或者以儒解玄的危險了¹²。

解讀王弼兩注的困難為何？如果先跳脫王弼是儒或道的糾葛，也先不條舉歷代學者們的看法，純就這兩個文本的內容加以觀察，我們可以嘗試站在《周易注》

以最小損失獲得最大功利服務。」（詳見所著〈王弼「玄學」概述〉一文，《中國文化月刊》第 179 期，頁 39，民 83）。

⁹ 錢穆認為「王弼注老，亦假諸《周易略例》之所得」，詳見氏著〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉一文（收入《莊老通辨》，台北：東大圖書公司，民 80，頁 397）；余敦康則認為「王弼一方面以《老》解《易》，同時又以《易》解《老》……」，詳見所著〈中國哲學對理解的探索與王弼的詮釋學〉一文（收入《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998，頁 221）。

¹⁰ 牟宗三先生曾言：「王韓之易是以道家玄義附會孔門義理……如無、自然、寂靜、一、本，皆形式特性也。從形式特性言之，儒、道皆同，甚且耶、佛亦同。惟從實際的內容特性言之，則體之所以為體，儒道不同。其不同之關鍵處在『心性』。而王弼於此根本未入。了解形式特性易，了解內容特性難。不能進入內容特性，則不能盡儒道之精蘊與全蘊，尤其不能盡孔門義理之精蘊與全蘊。」（詳見《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，民 78，頁 102）牟先生這番話的立足點，就是認定王弼、韓康伯的易學，本質上就是道家的思維產物，故不能掌握「內容特性」，所以無法「盡孔門義理之精蘊與全蘊」。

¹¹ 錢穆認為：「他（王弼）的易注，更是儒學大功臣……王弼認為只有老莊思想轉與周易相近，只有從老莊入手轉可入得孔學。這是王弼特地講老莊無的哲學之微意」，詳見所著〈魏晉玄學與南渡清談〉一文（收入《中國學術思想史論叢》（三），台北：東大圖書公司，民 82，頁 71）。

¹² 此處乃借用謝大寧先生檢討湯用彤與牟宗三兩位先生的詮釋典範時，曾謂：「只是在哲學意義上，牟先生是以先秦道家來規範玄學，而湯先生卻有以玄學返而規範先秦道家之學而已。」（詳見所著《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，台北：文史哲出版社，民 86，頁 55），本文借用謝大寧先生的用語，雖欲效法其探究玄學本質的用心，但重點卻是強調單純以儒或道的立場解玄，可能會產生的困難而已。

的解讀角度，思考其與《老子注》的關係，由之進一步提出以下幾個問題：學術界一般公認王弼是「貴無論」的倡導者，那麼，注釋《老子》已足，何必再注《周易》呢？《老子注》屢言「自然」、「無」、「有」等觀念，何以《周易注》中卻不多見呢？為何援引《老子》所注的對象是《周易》，而不是其他的經典呢？如果「援《老》入《易》」的想法成立，王弼為何認為孔優於老呢？在思想體系一貫性的前提下，《老子注》顯然已對「道」、「自然」、「無」、「有」等形上觀念極力闡釋，為何王弼的《周易注》卻被後人認為是「全釋人事」¹³呢？

因此，從以上問題中可以發現，單方面地從儒家或是道家思想來解讀王弼兩注，明顯地有所侷限，甚至可能導致某些困難，所以，我們便嘗試從不同的角度進行論述，那就是尊重文本脈絡的態度下，思考王弼借兩注建構自己思想體系的過程。事實上，在這種解讀的角度下，我們已經預設了幾個前提：首先，王弼思想有其一貫性，故其《老子》與《周易》的詮釋，並無矛盾；其次，《老子注》與《周易注》在王弼的思想體系中各有其作用與價值；再者，在我們提出這些問題時，已經對單從「援《老》入《易》」或「駕馭人事變化之智慧」的角度解讀《周易注》的方式，發出了不同程度的質疑。

如果上述的疑問和假定還算可以成立，《老子注》與《周易注》的關係為何？更精確一點來說，在王弼的思想體系中，《周易注》的存在，對《老子注》而言是何種意義呢？若是「援《老》入《易》」的觀點下，《周易注》似乎是《老子注》的附庸，充其量也不過是一種補充或闡釋的地位，那麼前述的疑問還是無法解決，筆者的假設也只是空談。若是將《老子注》與《周易注》視為一種儒道思想平列或互補的詮釋結果，兩者之間的扞格之處依然無法得到令人滿意的調和¹⁴，除非所謂的「平列」或「互補」，可以建立在某種有機的結合之上¹⁵，而此「結合」，就得立基於《周易注》內涵的細緻解讀，或許才能窺見其端倪，王弼兩注思想的一貫性，正在於此。謝大寧先生曾說：

¹³ 此語出自唐李鼎祚〈周易集解序〉之語（引自清李道平撰《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1998，頁3）。

¹⁴ 無視於王弼兩注的扞格處，只希望有所調和，在論述上就可能淪為一種「雜揉攪和」的假象，正如戴璉璋先生所指的：「假如王弼只用雜揉攪和的手法，當然不能真正會通儒道，我們著眼於他的雜揉攪和上，時再也看不出他在易學中的玄學思想有什麼體系。」（詳見所著〈王弼易學中的玄思〉，《中國文哲研究集刊》創刊號，民80，頁202）。

¹⁵ 譬如任繼愈認為：「在王弼的哲學系統中，《周易注》和《老子注》這兩部著作表現出一種互補的關係。《老子注》立足於較高的層次，更多地以有與無為基本範疇來闡發本體論的思想，《周易注》則很少去談有說無（僅有《復卦注》一例），只是站在較低的層次，探索各種在具體情境下人們所欲遵循的行動指南。」（詳見其主編之《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》，北京：人民出版社，1998，頁135），任說可稱為是時下的一種共識，但本文則更認同余敦康的看法，他認為《老子》和《周易》「通過王弼的重新解釋，卻改變了原來的學派屬性而結成一種互補的關係，共同構成貴無論玄學的有機組成部分。」（詳見所著〈中國哲學對理解的探索與王弼的詮釋學〉一文，收入《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998，頁221）。

對王弼而言，也許他根本就不會將儒道等等視為不同的價值系統，而只是認知到它們蘊含著不同的實踐法則，這些法則只要能相對於恰當的情境，它們都會是有效的而已。進一步說，這裡恐怕也根本就沒有以道為本，以儒為末的問題，就實踐法則言，儒道是平列的，也都同時是建構性的，並依這些建構性的法則而共同組成易卦時位背後相應的智慧¹⁶。

謝大寧先生的說法深具啟發性，但我們應該如何以儒道平列，無主從本末之分的觀點，用在解讀《周易注》之上呢？在此，何劭《王弼傳》的一段紀錄，似乎可以引導我們這方面的思考：

時裴徽為吏部郎，弼未冠往造焉，徽一見而異之。問弼曰：「夫無者，誠萬物之所資也；然聖人莫肯致言，然老子申之無已者何？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。」¹⁷

裴徽的問題，其實已經涉及儒道兩家的論述方式，當然，那是在儒道學術並獲提倡的環境下所產生的觀念，所以我們或許可以裴徽的問題當引子，再拿王弼的回答作為其詮解《老子》、《周易》的參考。

這段紀錄中，王弼宣稱代表儒家的聖人，因為難以訓解，所以不明言作為萬物之所資的「無」，但卻已經早有體會；老子則是拘於「有」的立場，所以極力倡言「無」的形式、內涵，以作為統馭萬有的指導原理。如果上述問答紀錄無誤，這麼一來，我們可以從文獻上看出，王弼的《周易注》是用「以傳解經」的詮釋

¹⁶詳見謝大寧先生所著之《王弼哲學進路的再檢討》一文頁 253。

¹⁷詳見《三國志·魏書·鍾會傳》附論王弼時所引（晉陳壽撰，宋裴松之注，中華書局點校本北京：中華書局，1959）

策略¹⁸，也就是用聖人的言語解讀《周易》，故其理解《周易》時，不直接或不在「無」的觀念上打轉，不就是表現聖人體「無」卻不說「無」的特性嗎？而王弼《老子注》則是極力發揮「無」的體用、本末、自然、道的內涵，這不也是證明「恆言無所不足」的老子論述的特性嗎？

這些現象，正合乎《老子注》和《周易注》兩本書的論述方式，因此，我們是不是可以據而發問，一般學者以「無」的觀念去直接涵蓋《老子注》和《周易注》兩書的內涵，是否和王弼的論述原意有所抵觸呢？或者說，是否只是一種詮釋上的權宜之計，卻未考慮文本的實際線索呢？有種極端的假設，認為對《周易注》而言，貴「無」的觀念似乎並未明顯突出，作為詮釋的核心觀念，如此一來，難道「無」的觀念對《周易注》毫無意義？當然，這種說法間接地必須接受兩注思想的衝突性，此與筆者的假定違背，故無需考慮。那麼，我們可以假設另一種可能，那就是「無」的觀念可能以某種曲折的方式影響《周易注》的詮釋。

另外，何劭《王弼傳》又有一段紀錄是荀融質疑王弼的《大衍論》，王弼的回答是：

夫明足以尋極幽微，而不能去自然之性。顏子之量，孔父之所預在，
然遇之不能無樂，喪之不能無哀。又常狹斯人，以為未能以情從理者
也，而今乃知自然之不可革。

這段對話，學者常用來作為討論「聖人有情無情」的命題，事實上，它也隱含著某種詮釋的策略，引文中似乎將「自然」、「理」、「情」三者的關係，已經做了某種程度的討論。王弼將「理」與「情」兩個觀念對蹠，錢穆先生認為是一種詮釋《周易》的策略，他的說法是：

¹⁸ 皮錫瑞稱：「王弼盡掃象數，而獨標卦爻承應之義，蓋本費氏以〈象〉〈象〉〈繫辭〉〈文言〉解經」（詳見所著《經學通論》「論費氏易傳於馬鄭荀王，而其說不同；王弼以十篇說經，頗得費氏之旨」條頁 23-24）；所謂的「以傳解經」，就是指以《易傳》的觀點解釋經文（詳見朱伯崑《易學哲學史-第 1 卷》，台北：藍燈文化事業公司，民 80，頁 275）。

按王弼言理，或以事理對舉，或以情理連稱，其《周易略例》首〈明象〉，即專言理；次〈明爻通變〉，即專言情。一切人事、情理二字足以盡之，此弼注《易》之大旨¹⁹。

從前文所引，王弼認為「自然之不可革」，在於「未能以情從理者也」，到錢穆認為王弼注《周易》時將「理」與「情」作為一種詮釋的方法，也是詮釋的動機、要旨。這個線索，為我們在解讀《周易注》上，提供了一個很好的起點，而這個起點，就在王弼《周易略例》的〈明象〉中，所涉及「理」與「自然」、「無」的關係，以及它和「一、多」、「寡、眾」、「中」的聯繫。

此外，王弼《周易略例》〈明象〉中的「得意忘象忘言」之說，歷來被視為其在玄學方法論上的創見²⁰。確然，因為其間涉及的詮釋方向，以及「得」、「忘」、「存」、「盡」諸語的作用性意涵，不僅可用以解讀卦爻辭與象、意的互動關係，推而廣之，有關「理」、「卦」、「爻」的統屬，「爻」變之下的「應」、「位」、「承乘」、「遠近」、「內外」、「初上」的原則，皆可收攝其中。因此，王弼《周易略例》〈明象〉中的詮釋原則，應該是我們值得關注的，所以本文除了分析王弼在「言」、「象」、「意」的意涵和操作原則，更重要的，將是它在《老子注》和《周易注》間，突顯了某些異同的特色，以還原《周易注》在此特定的詮釋策略下，王弼所欲突顯的某種不同於《老子注》的思想內涵。

本文至此，首先處理了以往研究王弼思想的不同取向，並嘗試指出歷來學者研究時可能涉及的諸如詮釋立場、角度、涵括性上的問題。其次，再進一步呈現了筆者解讀兩注文本的某些疑問，並繼而粗淺地提出幾個解決問題的假定，最後，透過史料的解釋，我們導出了《老子注》中貴「無」的觀念可能曲折地在《周易注》詮釋中有所影響。但《周易注》的詮釋策略隨著文本的特殊性，而與《老子注》有所不同，因此，我們甚至可以假設，王弼從選擇注《周易》，並尊重「以傳解經」的傳統，可能在「理」與「情」、「言、象、意」的概念下，透過對卦爻互動關係的處理，描繪出王弼思想中不同於《老子注》的另一幅圖象，如此一來，我們便可看出「無」的觀念如何曲折地影響《周易注》的詮釋。有了這番體會之

¹⁹ 詳見錢穆先生著〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉一文（收入《莊老通辨》，台北：東大圖書公司，民 80，頁 375）。

²⁰ 湯用彤先生認為：「抽象之本體，無名絕言而以意會者也，迹象本體之分，由於言意之辨，依言意之辨，普遍推之，而使之為一切論理之準量，則實為玄學家所發現之新眼光新方法。王弼首倡得意忘言，雖以意解，然實則無論天道人事之任何方面，悉以之為權衡，故能建樹有系統之玄學。」（詳見所著《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想》乙編三種，台北：里仁書局，民 84，頁 24）。

後，我們接下來的工作，就是指向王弼《周易略例》諸觀念的辨析。

參、王弼《周易略例》的詮釋原則

王弼詮釋《老子》和《周易》時，除了隨經文加以詮說之外，還有概論性的文章，總論經文的主旨。這種類似導論性的文章，使讀者很容易掌握王弼注釋要旨以及他心目中的經典內涵，因此，學者在研究王弼思想時，均不能忽略這兩篇文章的重要性。然而，這兩篇文章的撰寫，卻十分不同，屬於《老子注》的導論性文章是《老子指略》，《周易注》則以《周易略例》為其導論。正如題名，《老子指略》總論《老子》一書要旨，《周易略例》則依《周易》體例，分為〈明象〉、〈明象〉、〈明爻通變〉、〈明卦適變通爻〉、〈辯位〉諸篇，概論《周易》中卦爻的特性，及其兩者間的互動情形。

王弼所安排的《周易略例》篇名，其實已經暗示了他在詮釋《周易》所關心之處，也正因為如此，所以他才選擇了與《老子注》不同的策略，而以《易傳》的體例暢談《周易》的內涵。此外，王弼《周易略例》的各篇，不僅呈現他對《周易》一書的理解，特別值得注意的是，由於王弼對〈彖辭〉、〈象辭〉、〈卦辭〉、〈爻辭〉的特性和互動關係，分別給予系統的說明和討論，故其《周易略例》似乎隱含著某種詮釋的原則和步驟。

若上述推論成立，依《周易略例》的詮釋原則，〈明象〉篇中稱〈象〉乃「統論一卦之體，明其所由之主者也。」，其中涉及的「中」、「少、多」、「一、眾」等論，皆有為卦爻尋覓統攝宗元之用心，故〈明象〉所論，可視為《周易略例》的核心觀念。〈明象〉中，有一段話十分重要：

物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。

故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也。

引文中的「物」，應該是指天地間的萬事萬物，當然，也包含人事的部分，《周易》既然試圖以卦爻辭囊括天地萬物的生長變化²¹，這裡的「理」和「卦」、「爻」的關係就很值得玩味。再者，「理」既然是「物」之所由，那麼，此「理」是事物殊別之「理」，還是普遍之「理」呢？如果是殊別事物之「理」，那就是「物之理」；如果是事物普遍之「理」，那是否為引文中「統之有宗，會之有元」的「宗」

²¹ 這種說法是來自於《繫辭》所謂：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。」（引自樓宇烈先生之《王弼集校釋》，台北：華正書局，民 81，頁 539-540）。

與「元」？那麼，此處的「理」與《老子注》的觀念聯繫，是否就是「道」、「無」、「自然」等形上本體的別稱？這兩種答案，或許必須加以釐清。這是因為，〈明象〉中提到的「理」，一方面可作為聯繫《老子注》的本體概念，使兩注貫通為一；另一方面，又可以將卦、爻的存在價值、地位，給予適切的安置，故其重要性，可想而知。

有關王弼言「理」，學者多認為就是指「道」、「無」、「自然」等形上本體之意，這種論述方式，如同上述，是將「統之有宗，會之有元」用來作為解釋「物无妄然，必由其理」的描述辭，這種說法，可以唐君毅先生作為代表。他的說法是這樣的：

唯在王弼思想中，堪為統為宗之概念，只是「易」、「感」、「自然」、

「一」、「无」等。唯此諸概念為窮極之辭，而能為統會之宗元所在。

此諸概念，即只所以表吾人對整個天地萬物之意中之理，而非所以表

客觀存在之具體之物自身之所以存在之物理者也²²。

唐君毅先生的結論很明確，他認為《周易注》中的「理」，就是普遍意義之理，也就是「道」、「無」、「自然」等形上本體的別稱，所以《周易》中的卦爻辭，都是順應著這個「吾人對整個天地萬物之意中之理」。當然，這種說法可以用「理」的觀念將兩注做一聯繫，而論證出王弼思想的一致性，但在這前提下，「理」與卦、爻的關係為何呢？《周易》以六十四卦，三百八十四爻概括天地萬物，此時，卦、爻的概括性，和「理」之作為形上本體時的關係為何？在《老子注》中，王弼將作為形上本體的「無」，強調其「因」、「順」的智慧，以成其「無為而無不為」的功夫境界，此乃人所共知²³，而卦爻辭所及，卻是「駕馭人事變化之智慧」，這一虛一實之間，似乎很難驟然畫上等號。因此，如果將〈明象〉中的「理」直接視為「無」，同時也是卦、爻辭的意涵，此間思想的跳躍性實在太大，讓人很難接受。也正因如此，我們不禁懷疑，「物无妄然，必由其理」之語，可不可能

²² 詳見唐君毅先生著《中國哲學原論—導論篇》（台北：台灣學生書局，民 75，頁 53）。

²³ 牟宗三先生認為道家是一種「境界型態的形上學」，這種形上學「著重作用層一面，不著重實有層分析一面」，所以，「道家以無為本體，這是從作用上透顯出來的，不能加以特殊化。無本來是從作用上透顯出來的，就拿這個作用上透顯出來的無，作實有層上的本，這兩層合在一起，沒有分別。這是道家的型態。」（詳見《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，民 78，頁 136），依牟先生之說，「無」沒有任何內容，只從作用上透顯其境界，此說已為學術界所廣為認同。

也蘊含著視卦、爻的規律為一種「理」，也就是所謂的「物理」，「統之有宗，會之有元」則是指藉物之理的融通，不斷上探或收攝到終極意義的「理」呢？

本文的這種解讀，並非妄言，而是可以從王弼其他談到「理」的文字中得到印證。王弼曾說：「夫識物之動，則其所以然之理皆可知也。」（《周易注·乾卦·文言注》），此語明指物所以然之理為個別意義之理。其他如：「得物之致，故雖不行，而慮可知也。識物之宗，故雖不見，而是非之理可得而名也。」（《老子注·47章》），所指的「是非之理」，和「若能反從本理，變前之命，安貞不犯，不失其道，為人【由】己，故吉從之。」（《周易注·訟卦·九四注》）、「明禍福之所生，故不苟說；辨必然之理，故不改其操。介如石焉，不終日明矣。」（《周易注·豫卦·六二注》）兩語中，「本理」和「必然之理」則可視為人事變化因應的殊別之理，亦可謂順應普遍之理所做的判準。如此一來，是否可據此而言王弼的「理」，可能兼有殊別之理與普遍之理兩義呢？

再者，《老子注》中有兩段話：「舉其至理，順之必吉，為之必凶。」（《老子注·42章》）、「道有大常，理有大致。」（《老子注·47章》），王弼特標「至理」、「理有大致」兩詞，似乎也暗指「理」有殊別、普遍兩義，而「至理」、「理有大致」兩詞則特別在突顯其與「道」、「無」、「自然」等形上本體相通的意涵。

如果上述的討論還能成立，從形上本體的「理」（至理）到卦、爻概括天地萬物功能，就呈現著某種層次的意義，「物无妄然，必由其理」則可解釋為「物」循其殊別之理作為運行原則，再將此殊別之理進一步收攝於普遍之理的過程，「物」由此層層上升進階，故能悠遊於普遍之理（至理）中。從「至理」、「卦」、「爻」的聯繫上，其遞進關係為：「爻以示變」=>「明卦適變通爻」=>「至理」（無、道、自然）。這個逐層拾級而上的過程，是由「殊別之理」（卦爻義的逐步掌握）上升至「普遍之理」（「至理」），整個過程在尋求「統之有宗，會之有元」，而這裡的「宗」、「元」，對爻變而言就是卦的吉凶（卦、爻的進階和互動關係就是事物「殊別之理」）；對卦、爻言是總結出來的「普遍之理」，這也就是「至理」，等同於《老子注》中的「道」、「無」、「自然」等形上本體。如果就《老子注》的話來說，卦、爻的進階和互動所蘊含的「殊別之理」，或許就是萬物之「有」性，而終極本體意義的「普遍之理」，就是道之「無」性了²⁴。

事實上，「理」的本意並無抽象之義，直到兩漢時期，「理」還是被視為一種分殊的形式，並無普遍抽象義，和「道」是不能相提並論的，王弼將之提升至形

²⁴ 牟宗三先生曾言：「無名無形是道之『無』性，有形有名是道之『有』性。道之『無』性為天地之始，此是總持地由天地返其始以為本也，即後返地以『無』為天地之始本也。道之『有』性為萬物之母，此是散開關聯著萬物而以道之『有』性說萬物之母也，即向前看以有為萬物之母也。只因向前看關聯著散說的萬物，始顯道之『有』性。」（詳見《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，民78，頁131），本文認為牟先生之說正可證明《周易注》中「理」的雙重意義，也可以作為《老子注》與《周易注》兩書思想的內在聯繫。

上的層面，自有其特殊的意義，但其作為形下分殊形式的意義，卻未消失²⁵。所以，在我們努力找出王弼兩注的共通處時，「理」的形上本體自然是我們所關注的，〈明象〉中統宗會元之意也在此，但如果我們不彰顯「理」的殊別義，那麼卦、爻概括天地萬物的意義將會蒼白，因而導致其與形上本體的聯繫無法突顯。反觀《老子注》有所謂「有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」（《老子注·40章》）之語，卦、爻的進階與互動所代表的「殊別之理」，逐步尋求「普遍之理」的過程，不正是「將欲全有，必反於無也」的體現嗎²⁶？在此，「有」、「無」關係與聯繫得以發生作用，《周易注》中卦、爻之間，乃至「理」、「情」之間的體用關係²⁷，也連帶地發揮其重要的意義。

在我們初步釐清《周易注》中有關「理」與「卦」、「爻」之間的關係後，接下來，便是得處理《周易略例》中所談到方法論的部份了，這個部份，集中在〈明象〉篇涉及「意」、「象」、「言」的文字之中。承上所論，如果王弼兩注之間的確有某種思想上的聯繫，而且，如果《老子指略》和《周易略例》這兩篇導論性的文章，個別也有方法論的說明，那就意味著，王弼的兩本注釋作品，應該會在方法論上也有所聯繫。問題是，這兩本注的方法論是何種聯繫的方式呢？

我們整理了在《老子指略》中有關方法論的文字如下：

故其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。

²⁵ 王葆玟詳細論證「理」字在先秦兩漢典籍的意義後，提出：「『理』在先秦兩漢哲學中的地位要低得多，它原指『治玉』、後引申為『形式』，不過這形式是分殊的，不是萬物共有的。」（詳見所著《玄學通論》，台北：五南圖書公司，民 85，頁 199）；錢穆曰：「大率而言，唐以前人多言道，宋以後人多言理，以理的觀念代替出道的觀念，此在中國思想史上為一大轉變。王弼可謂是此一轉變之關捩也。」（詳見所著〈王弼郭象注易老莊用理字條錄〉一文，收入《莊老通辨》，台北：東大圖書公司，民 80，頁 376。）本文亦認同王弼確有以「理」代「道」的傾向，但在詮釋《周易》的過程，王弼似乎保留了「理」的殊別義，用以說明卦、爻概括天地萬物的現象。

²⁶ 王葆玟認為王弼之「理」，乃是南宋朱熹理學所講的「理一分殊」的前身（詳見所著《玄學通論》，台北：五南圖書公司，民 85，頁 474），本文認為若從詮釋方法而言，相似度固然極大，但就兩人所建立的思想內涵而言，或許差異是顯而易見的，我們所談的詮釋策略，是詮釋方法與思想內涵合論的，故王葆玟之說姑且存而不論。

²⁷ 錢穆先生說：「王弼體用之概念，實應始於其注易。蓋周易六十四卦三百八十四爻皆言體，一莫不皆有用。」（詳見所著〈王弼論體用〉一文，收入《莊老通辨》，台北：東大圖書公司，民 80，頁 407）。順著前文已論者，錢先生所言之「理」、「情」的說法，落實在理與卦、爻的互動關係上，恰可以體用的觀念解之。

夫欲定物之本者，則雖近而必自遠以證其始。夫欲明物之所由者，則雖顯而必自幽以敘其本。故取天地之外，以明形骸之內；明侯王孤寡之義，而從道一以宣其始。

老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，

尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一。

由上述引文可知，王弼的用意主要是在宣示詮釋《老子》文本的方法，當然，這些方法都在隨經文而書寫的注釋中體現。這個方法，提示了《老子注》中的詮釋方向，乃藉由抽象形上本體的建立，作為社會秩序合理化的依據²⁸。

在這樣的認知下，王弼強調了「夫欲定物之本者，則雖近而必自遠以證其始。夫欲明物之所由者，則雖顯而必自幽以敘其本」的方法。換句話說，吾人若是想要掌握天地萬物，或人事運行的規律，就得脫離物之現象、名謂論辯的執著下尋找答案，繼而從抽象的形上本體獲得「明自然之性」，用以達到「定惑罔之迷」、「明侯王孤寡之義」的目標。在此，「崇本息末」所代表的意義，不僅是「貴無論」的一種內涵，也同時是「觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主」的一種詮解經文的方法。因此，我們可以從中了解，王弼的《老子指略》已經明確的展現了一種詮釋《老子》的策略，同時，他也明白的宣示了藉形上本體的建立和掌握，試圖為混亂不堪的名教世界，找到一劑良藥的努力，而王弼作為玄學之宗的地位，也因此而確立。

接下來我們要問，王弼在《周易略例》中，是否也展現了相同於《老子指略》的方法論？還是有所不同？這個問題，我們將依據《周易略例》中的〈明象〉篇，加以討論。〈明象〉篇中有關方法論的文字如下：

²⁸任繼愈認為：「在中國傳統的天人之學中，往往是援引天道來論證人道，就是說，從社會存在的外邊來尋找其合理性的根據。這個天道有時是指天神的意旨，有時是指自然運行的規律，二者都凝結了人們對合理的社會存在的一種理想或期望，可以反過來成為社會存在的合理的根據。」（詳見其主編之《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》，北京：人民出版社，1998，頁193），我們認為，王弼追求形上本體的努力，正是基於這種動機，而非僅止於抽象概念的操弄而已。

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，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。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則，言存象焉，則所存者乃非其象也，言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者；忘言者，乃得象者也，得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也。重畫以盡情偽，而畫可忘也。

這段敘述，顯然與《老子指略》的論述方式，有很大的不同，若從方法論的角度，我們可以歸納出幾點：首先，王弼在《周易略例》中的〈明象〉所論，乃是順應著經傳的體例而來，「意」指卦、爻之意蘊、「象」指卦爻之象徵符號、「言」則是指卦爻辭和〈十翼〉的詮解文字；其次，不同於《老子指略》之處，乃在於〈明象〉只提供了一種詮釋的方法，而未見明確的詮釋方向。換句話說，這裡的方法，可說是各學派共通的思想方法，所追求的內涵，未必就是《老子指略》所說的「明自然之性」；再者，本段文字使用了許多如「得」、「忘」、「存」、「盡」等操作性的詞語，似乎在突顯《周易略例》的方法論，不僅僅是一種觀念的建立，而有其具體實務的作用義，這又與《老子指略》「論太始之原」、「演幽冥之極」等概念的推演方式，有所不同。上述三點，下文當進一步詳論之。

《繫辭》中有「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽。繫辭焉，以盡其言。」之語，無疑地，王弼在〈明象〉篇中著意強調「意」、「象」、「言」的關係，就是順應著《周易》經傳體例的傳統而來的。如果我們認同王弼的確遵循著《周易》的經傳傳統，《繫辭》中有關「意」、「象」、「言」的敘述，應該是我們可以參考的。以「言」來說，《繫辭》稱「以言者尚其辭」，而「聖人之情見乎辭」，再加上「辯吉凶者存乎辭」，所以君子「居則觀其象而玩其辭」，由此，我們就可以知道為何〈明象〉有「尋言以觀象」、「存言」之語了。

此外，有關「象」的部分，似乎就複雜很多了²⁹。《繫辭》中認為「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」，這是說所謂的「象」，即為聖人觀察天地萬物之後，分門別類，以具體的象徵義，比擬事物的特性，所以王弼說：「觸類可為其象，合義可為其徵。」（〈明象〉）。然而，《繫辭》對「象」的規定又有「吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也；變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也」、「以制器者尚其象」兩語。前者之「象」，似乎除「晝夜」的自然現象之外，其他諸如「吉凶」、「悔吝」、「變化」的人事變化現象，也是其主要的含義；後者則是似乎把「象」的意義，擴展成為社會秩序規儀的依據。

是故，〈明象〉中「尋象以觀意」、「忘象」、「存象」諸語，意義上應該可以更為擴展。上述涉及以具體象徵義，對各類事物加以比擬者，即為應「忘」之「象」，而〈明象〉中曰：「義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟應健，何必乾乃為馬？而或者定馬於乾？」，當屬此「象」；「尋象以觀意」的「象」，應指卦爻變化產生的有關「吉凶」、「悔吝」、「變化」的人事規則，王弼認為吾人應予關注並善觀其意涵，所應「存」之「象」，或許即為社會秩序規儀依據的涵義。藉此，我們聯繫到《老子注》中提到的「真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。」（《老子注·28章》）之語，此時「制器」所尚之「象」，是聖人之所據，即為「存象」的作用義，兩注在此又得一接榫。

至於〈明象〉中的「意」，到底為何？這似乎正是《周易注》的不同解讀之所以有爭議之處。事實上，《周易注》明言「自然」、「道」之處不多，反而是儒家的倫理道德用語佔多數，許多學者便以儒道的不同立場多所質疑³⁰。無論儒道之語比重多寡，我們仔細翻閱《周易注》後，的確發現許多兩家說法並存的現象，如下兩例便是儒家的思想用語：

開國承家，以寧邦也；小人勿用，非其道也。（〈師·上六注〉）

²⁹ 譬如王葆玹認為王弼將卦爻之象分為兩類，一類是可以忽略的，一類則是卦爻互動而產生的「帶有根本性的象」（詳見所著《玄學通論》，台北：五南圖書公司，民85，頁468），王說可引人深思，當可作為本文論證的起點。

³⁰ 譬如田永勝的〈駁“王弼以老解《易》論”〉一文中（《周易研究》總47期，2001，頁56-67），曾經對《周易注》中引用老莊思想與儒家思想的比重作一數量的統計，其結果是12比25，也就是《周易注》引用儒家思想的部分遠較老莊思想多。

上之化下，猶風之靡草。故觀民之俗，以察己道：百姓有罪，在予一人；君子風著，己乃無咎。上為觀主，將欲自觀，乃觀民也。（〈觀·九五注〉）

除此之外，《周易注》中也不乏道家式的論述³¹，茲如下兩例：

任其自然而物自生，不假修營而功自成，故不習焉而无不利。（〈坤·六二注〉）

若夫居盛德之位，而與物校其競爭，則失其所盛矣！（〈中孚·六四注〉）

順著前論的脈絡，〈明象〉所指的「象以盡意」、「得意在忘象」之語，顯然王弼在得「意」之前，對「象」的建構義十分重視，得「意」之後，也對「象」形式義的超越，投注了很大的用心，這種想法，似乎在《老子注》很少出現。本文曾透過《繫辭》的討論，分析王弼可能關心的「象」有三義，其超越者有一，其需關注或以之為據者有二，而後兩者多屬人事變化之規則及社會倫理秩序之類。以前文談及「理」、「卦」、「爻」所突顯的殊別之理到普遍之理的過程而言，卦、爻的「意」、「象」、「言」或許僅指人倫世界的法則，明講「有之所以為利，皆賴無以為用也」（《老子注·11章》），此正是王弼注《周易》的用心，但其統宗會元者，卻是以「無」為代表的形上本體，此乃《周易注》的終極意義，兩注在此得一銜接。因此，我們在《周易注》可以看到許多儒家式的倫理道德言語，也間或發現道家式自然無為的觀念，就不足為奇了。

平心而論，王弼在〈明象〉篇中論及的「得意在忘象」、「得象在忘言」的詮釋方法，在本質上可說是中國歷代各學派詮釋經典的通則，實未必專指道家而言，這就是說，王弼藉此方法詮釋經典，未必就會歸結到道家的終極意義。事實上，《周易》作為儒家的經典，所以這種詮釋方法，當然也是儒家所慣用的經典詮釋方法。舉例來說，我們可以在《論語》中看到下面兩段記載：

³¹ 林麗真對王弼《周易注》中有關老子思想的文字，曾做一完整的分類，可資學者參閱。（詳見所著《王弼》，台北：東大圖書公司，民 77，頁 127-137）。

子夏問曰：「巧笑倩兮，美目盼兮，素以為絢兮，何謂也？」子曰：

「繪事後素。」曰：「禮後乎？」子曰：「起予者商也，始可與言詩而已矣。」（《論語·八佾》）

子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也，未若貧而樂，富而好禮者也。」子貢曰：「詩云『如切如磋，如琢如磨』，其斯之謂歟？」子曰：「賜也，始可與言詩而已矣！告諸往而知來者。」

（《論語·學而》）

在這兩段對話之中，孔子和弟子們討論經典意義的方式，存在著某種聯想式的意義跳躍詮釋方法，更值得我們注意的是，兩段詮釋的方法，都是源自於對經文中的某些具體或操作性的事物進行抽象化的過程。

第一段文字中，是先從對美人的形象描寫，進一步談及繪畫技法，最後則歸結到禮樂道德的意涵；第二段則是從倫理道德的思維談起，聯想到經典涉及研磨玉石的動作性象徵用語，最後再聯繫到倫理道德的結論。我們如果撇開倫理道德的結論，《論語》所採用的詮釋方法，是否也是遵循著「言」=>「象」=>「意」逐步抽象化的思維方向前進？既然如此，王弼如何將〈明象〉篇中作為諸派共法的詮釋策略，歸結到《老子指略》所明指的「明自然之性」的方向和內涵中？換句話說，王弼如何將〈明象〉中的「意」，透過不斷抽象化的過程，達到「無」、「道」或「自然」等終極概念，而使兩注的方法論得到侷合？

我們認為，就《周易注》和《周易略例》而言，王弼除了在〈明象〉中以莊子的說法暗喻之外，就是如同前述，特標「理」之「統之有宗，會之有元」的抽象化過程，透過「殊別之理」（卦爻的概括義）到「普遍之理」的詮釋方法和方向，最後總匯於「無」、「道」或「自然」等終極概念，由此，兩注的詮釋方法和方向，得以合而為一。而這種詮釋策略的釐清，或許可以初步解釋王弼在〈復〉卦注文中所謂「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。……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。」之語，以及散見於諸卦之中，與《老子》思想相類的文字了。是故，我們就可以推論王弼在《周易略例》中為何說「理」

不言「道」，乃至為何在《周易注》中只是散見「無」、「無爲」、「自然」、「道」等概念，而不是全面性、整體性的以之爲核心概念的用心了。

接下來，我們必須處理〈明象〉篇中有關「言」、「意」、「象」的操作性詞語，也就是善加釐清「得」、「忘」、「存」等操作性詞語的內涵，才算是把〈明象〉的方法論作一總結。事實上，〈明象〉篇的文字，可以做兩個方向思考：一是就經典解讀的方法而言；一是就其因應人事變化的啓示而言。在前者的思考下，學者曾提出許多〈明象〉在解讀經典的詮釋方法³²；後者則常見學者們在「忘」字的涵義上，著墨甚多³³，另有學者也個別對「得」、「存」等詞，深入探討³⁴。我們認爲，王弼〈明象〉中，有關「言」、「意」、「象」的文字，的確可以做不同角度的解讀，因此，無論就經典解讀的角度，或是就因應人事變化的啓示而言，都可以掌握〈明象〉的意義，只是內涵的延展程度有所不同而已，是故，本文不想在學者們的精彩解讀中，另作畫蛇添足之舉。但是，值得我們特別強調的是，《周易注》和《老子注》的不同處在此，這可能就是《周易注》曲折地展現「無」之作用義之處，同樣的，也可看出王弼在《周易注》中呈現出與《老子注》不同的詮釋策略。

然而，在方法論的探討上，王弼在《周易注》所展現「言」、「象」、「意」等

³² 譬如王葆玟將「言」、「意」、「象」的發展關係，解釋爲聖人的「體道立意」、「立象盡意」、「立言明象」，到後人的「尋言觀象」、「尋象觀意」、「忘言求象」、「忘象求意」，最後匯爲「得意存象」、「得象存言」的關係圖（詳見所著《玄學通論》，台北：五南圖書公司，民 85，頁 252）；林麗真將之解讀爲作者和讀者之間意義的表達與溝通的歷程（詳見所著《王弼》，台北：東大圖書公司，民 77，頁 78）；羅宗強則是認爲從「言」到「象」，以及從「象」到「意」的發展，是一種「具體」=>「捨棄具體」=>「得到普遍意義的象和意」的歷程（詳見所著《玄學與魏晉士人心態》，台北：文史哲出版社，民 81，頁 97）；徐斌則認爲王弼是將莊子的「得意忘言」與孔子的「言不盡意」結合起來，創造出一套「汲取」=>「解構」=>「整合」=>「超越」的玄學方法論（詳見所著《魏晉玄學新論》，上海：上海古籍出版社，2000，頁 113-115）。

³³ 譬如牟宗三先生把「忘」理解成「把造作去掉，這個忘就是要消化掉那些東西。」（詳見所著《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，民 72，頁 144）；戴璉璋先生則說明爲：「所謂『忘言』、『忘象』，當然不是摒除言與象而根本不用的意思，而是在『尋言』、『尋象』有所得之後，超越言與象，化除對於言與象的執著。必須有這步超越、化除的功夫，所得的象與意才能保持得住，才不至於變質，才不至於得而復失。」（詳見所著〈王弼易學中的玄思〉一文，《中國文哲研究集刊》創刊號，民 80，頁 199-240）；謝大寧先生的看法是：「我們其實可以將忘象當成某種主觀上的『冷智』、『乾慧』，因為我們之所以經常無法駕御好種種的人事變化，便是由於我們無法以一種超然物外的態度來處事之故，於是常由於身在此山中，遂至看不清形勢，而無法選擇最恰當的應對法則。」（詳見所著〈王弼哲學進路的再檢討〉，收入《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》之附錄，台北：文史哲出版社，民 86，頁 252）。

³⁴ 譬如郭梨華將王弼的「意」解讀爲「一種美感經驗，一種渾沌特質的領會」，所謂的「忘」就是「有」的一種否定操作，而「得」就是「美感的交互辯證、運作之恍惚」，此時，「存」即爲得之後對「義」、「理」的保存，但「存」之本身，又有其限制性，可能失去「意」解讀上的豐富性，故與「忘」產生了雖悖反卻又並存的狀態（詳見所著《王弼之自然與名教》，台北：文津出版社，民 84，頁 204）。

觀念，乃是由經典的解讀，聯繫到因應人事變化的主題之上，由此，再進一步回歸到「無」之「因」、「順」的智慧，這裡所揭示的詮釋策略，實為結合詮釋方法與方向，逐步建構出王弼思想的體系。以本文的論述脈絡來說，吾人從卦爻辭文字的掌握，進而認識卦爻象的具體與抽象意涵，得以全盤朗現所占諸卦之吉凶悔吝的啓示，此處，吾人順應此人事變化的法則，體現「無」之「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何爲之恃？」（《老子注·10章》）的沖虛玄德作用義。是故，所「得」者不僅是聖人立言設象之意，也是卦爻所指示的人事變化法則，更是「無」之「明自然之性」的作用保存義；「忘」不僅是超越卦爻辭的文字敘述，也是不執著於卦爻象的具體象徵假說，更是回到「無」之因應人事變化所採的「生而不有，爲而不恃，長而不宰」態度；所「存」者，不僅是對聖人著論經典用心的尊重而已，也是對卦爻在語言象徵上的智慧加以體會玩味，更是掌握「無」之沖虛玄德後，透過卦爻辭與象的指導，對人事紛擾和社會秩序的積極奉獻。

結合上述曾論〈明象〉對「理」的兩層意義來看，《周易注》對卦爻的注釋，顯然就是展現「殊別之理」的內涵，而其中所稱「得」、「忘」、「存」之語，一方面成爲詮釋卦爻辭系統的統屬規則，一方面也成爲掌握「爻」、「卦」到「理」不同層級的概括性意義。這兩個方面都指向「無」之沖虛玄德的體會，也是「無」採取「因」、「順」的作用時，對萬象世界的掌握。

筆走至此，我們已對《周易注》〈明象〉中涉及「理」與「卦」、「爻」的關係，作一疏解，同時也對〈明象〉中論及「言」、「象」、「意」的方法論的問題，予以細緻的分析，接下來，便是進一步探討王弼對卦、爻關係的處理了。

肆、《周易注》對〈卦〉、〈爻〉的連繫

王弼有關《周易》的著作，除了《周易注》外，還有《周易略例》做原則性、綱要性的指導說明，而其中的〈明象〉、〈明象〉、〈明爻通變〉、〈明卦適變通爻〉、〈辯位〉、〈略例下〉等篇，實已明確地展現王弼注釋《周易》的動機、方法、系統和原則。因此，解讀王弼《周易注》並不難，但試圖將注中涉及儒道兩家文字作一合理的安排，並將其與《老子注》的核心觀念加以結合，或許才是困難之處。

本文透過〈明象〉中「理」內涵的討論，以及〈明象〉中「言」、「象」、「意」等方法論的澄清，業已推論出《周易注》的卦爻辭重在解讀天地萬物（特別是人事變化）的「殊別之理」，但其歸結處仍是「無」之「普遍之理」，此乃王弼《老子》、《周易》兩注的共通處，而「殊別之理」的認識，乃是作爲沖虛玄德的「無」所「因」、「順」的對象。透過卦爻在「言」、「象」、「意」三者的展現，吾人發揮「得」、「忘」、「存」的作用，一方面掌握《周易》卦爻的精蘊，同時也認識卦爻逐步抽象化、概括化的「殊別之理」，此處則爲《周易注》具體解讀人事變化時

的特色。於是，配合王弼《周易略例》的說明，我們便很容易的掌握《周易注》對卦爻的詮解了。

結合《周易注》與《周易略例》的詮釋方式，我們似乎可以把王弼對《周易》的解讀分成三個部分，其分別是：諸卦的意義、卦與爻的互動、諸爻的變化。從另一個角度來說，我們可以就理解的步驟而言，以諸卦的意義為基礎，透過觀察卦與爻的互動，了解諸爻的變化現象，為進退出處的依據³⁵，以下分別說明《周易注》三個組成部分的意義。

首先，王弼認為吾人占得一卦，當先從該卦的意義了解起，而就諸卦的意義來說，王弼在方法論上有所自覺，所以特別於《周易略例》中的〈明象〉，集中說明諸卦的意義。他的說法是：

夫象者，何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。……故舉卦之名，
義有主矣。觀其象辭，則思過半矣！……品制萬變，宗主存焉；象之
所尚，斯為盛矣。（〈明象〉）

王弼認為《十翼》中的〈象辭〉，就是在說明諸卦的意義。由於人事情偽的現象，變化多端，但仍可歸結於某些普遍性的原則，故稱「品制萬變，宗主存焉」，就諸卦來說，無論其內諸爻的變化如何龐雜，都能化約於卦的宗主義之下，而此諸卦的宗主義，則需由〈象辭〉中，方可窺知。依王弼，諸卦的意義可從「以某爻為主以見卦義」、「由內外二體以見卦義」、「由卦名以見卦義」、「由陰陽消長以見卦義」四個方面得知³⁶。除了第一個「以某爻為主以見卦義」的部分外，其餘三者，如「由內外二體以見卦義」是依〈象傳〉、〈象傳〉成例；以「由卦名以見卦義」則是〈象辭〉本色，前已論及；「由陰陽消長以見卦義」者，例本不多，又不出〈象傳〉之外。故可突顯王弼陳說諸卦意義特色者，就是「以某爻為主以見卦義」的這一部分了。

如何能以某爻見卦義呢？《周易略例·略例下》曰：「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。」王

³⁵ 林麗真認為王弼是第一位能規則化、系統化、玄理化地詮解易經者，故而認為王弼的解經步驟是井然有序，並為其做一詳細地論述。（詳見所著《王弼》，台北：東大圖書公司，民 77，頁 115）。

³⁶ 林麗真曾就王弼在「本理上看易—對主爻與卦義的把握」上的特性，將《周易注》中對卦義的表現，從「以某爻為主以見卦義」、「由內外二體以見卦義」、「由卦名以見卦義」、「由陰陽消長以見卦義」等四方面說明之（詳見所著《王弼》，台北：東大圖書公司，民 77，頁 93-100）。林麗真的分析歸納十分詳細，故本文採之作為說明王弼《周易注》有關卦義內涵的基礎。

弼認為一卦六爻之中，當以「獨爻」和「中爻」為主爻，藉以統論一卦之義，前者在《周易略例》中所指的是「以一治多」、「以寡統眾」之義；後者則是遵循《易傳》「處中」、「居尊」之義，即以第二、五爻為主爻。就「獨爻」而言，王弼的看法是：

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。陽苟一焉，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。（〈明象〉）

六爻之中，以獨爻統眾爻，譬如〈履〉、〈小畜〉、〈同人〉、〈大有〉四卦，皆五陽一陰，故以單獨之陰爻為卦主；〈師〉、〈比〉、〈謙〉、〈豫〉四卦，皆五陰一陽，故以單獨之陽爻為卦主。所謂的「中爻」，王弼的意見是：「是故雜物撰德，辯是與非，則非其中爻，莫之備矣！」（〈明象〉），譬如〈訟〉、〈觀〉、〈无妄〉、〈習坎〉、〈益〉、〈渙〉、〈節〉、〈中孚〉諸卦之九五爻；〈噬嗑〉、〈大畜〉、〈賁〉、〈剝〉、〈恆〉、〈未濟〉諸卦之六五爻等，皆為一卦之主。事實上，無論是以「獨爻」或「中爻」為主爻，都遵循著「夫少者，多之所貴也；寡者，眾之所宗也。」、「故自統而尋之，物雖眾，則知可以執一御也；由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。」的原則。

王弼以「獨爻」或「中爻」解釋卦義，並強調「以一治多」、「以寡統眾」的統屬原則，我們好奇的是，其中的「一」、「寡」意義為何呢？是指《老子注》的「道」、「無」？還是《周易》卦義中所突顯的政治意涵？為了解決這個問題，我們得回到王弼《周易注》的文本之中，才能找到答案。譬如五陽一陰的〈履〉卦，其〈彖辭〉注為：「三為履主，以柔履剛，履危者也。履虎尾有不見啣者，以其說而應乎乾也。乾，剛正之德者也。不以說行夫佞邪，而以說應乎乾，宜其履虎尾不見啣而亨。」似乎還是集中在解讀為人事上的應對。〈履〉卦雖有許多如初九注：「履道惡華」；九二注：「履道尚謙，不喜處盈。」；九五注：「履道惡盈」等類似《老子注》中的觀念，但不在作為卦主的六三爻注之中。另外，又如五陰一陽的〈師〉卦，其〈彖辭〉注為：「剛中而應，行險而順，以此毒天下，而民從之，吉，又何咎矣。」，主爻九二爻的注為：「承上之寵，為師之主，任大役重，无功則凶，故吉乃无咎也。」其所述及的，顯然也都是有關因應人事變化，特別是政治社會的內涵。〈師〉卦雖有如六五注：「陰不先唱，柔不犯物，犯而後應，

往必得直，故田有禽也。」類似《老子注》中的觀念，卻也不在主爻九二爻的注中。

再者，「中爻」的狀況也是如此。譬如作為「中爻」的〈訟〉卦九五爻是主爻，其注為：「處得尊位，為訟之主。用其中正，以斷枉直。中則不過，正則不邪，剛无所溺，公无所偏，故訟元吉。」，其所謂「中則不過，正則不邪，剛无所溺，公无所偏」，顯然也是應用於人事變化的原則之上。〈訟〉卦雖有許多如初六注：「見犯乃訟，處訟之始，不為訟先。」；六三注：「柔體不爭，繫應在上，眾莫能傾，故曰終吉。」等類似《老子注》中的觀念，但不在作為「中爻」、「主爻」的九五爻注之中。由此可見，全卦之名義，皆統之於獨爻、中爻而大明，其全卦各爻也在此獨爻、中爻所昭示的意義下，論其吉凶進退的狀況。

本文所舉，尙是「獨爻」、「中爻」中有類似《老子注》之觀念者，其他諸卦，於卦爻辭皆未曾涉及《老子注》者，佔大多數³⁷。因此，我們承認《周易注》中的確散見有關《老子注》的觀念，或許代表著王弼融通《老子》、《周易》兩注的努力，但並非將「一」、「寡」就直接當作《老子注》中的「道」、「無」、「自然」等形上本體的觀念，這是十分明確的。但結合本文前述，或許以「獨爻」和「中爻」為主爻，連同其他三方面認識卦義的途徑，都是個別卦的「殊別之理」，順應卦義、因爻而動，進而置入《老子注》「無為」、「自然」之義於爻辭之中，正是諸卦的「殊別之理」邁向「普遍之理」的努力。

其次，我們就要討論聯繫卦辭與爻辭之間的「卦時」和「爻位」的問題了。所謂的「卦時」，是指每一卦的時機，王弼說：「夫時有否泰，故用有行藏」、「存其時，則動靜應其用。」、「吉凶有時，不可犯也；動靜有適，不可過也。犯時之忌，罪不在大；失其所適，過不在深」，時機有吉凶之分，所以行為上也要配合因應，因而就有動靜之別，此外，諸卦皆有不同時機，所以「比復好先，乾壯惡首，明夷務闇，豐尙光大」（以上諸語皆出於〈明卦適變通爻〉篇）。王弼特舉卦時之義，乃為聯繫各卦卦義與其六爻之動靜者，故「夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。」，換句話說，諸卦由上述四個方面得其義，再以「卦時」轉為吉凶否泰的時機觀念，作為六爻動靜的準則。

這種現象，我們可以找到許多證據，譬如〈蒙〉之六三注為：「童蒙之時，陰求於陽，晦求於明，各求發其昧者也。」；〈需〉之初九注為：「居需之時，最遠於難，能抑其進，以遠險待時，雖不應幾，可以保常也。」等，皆可證明卦時作為指導爻變過程中的重要意義。〈略例下〉稱：「然時有險易，卦有大小，同救以相親，同辟以相疎，故或有違斯例者也，然存時以考之，義可得也。」，此更可證明六爻之「同救以相親，同辟以相疎」，乃是由於「時有險易，卦有大小」，即使有超乎此例的現象，終可以「卦時」的觀念解讀之，由此可見，「卦時」的

³⁷ 請參閱林麗真整理《周易注》中涉及《老子注》觀念的文字（詳見所著《王弼》，台北：東大圖書公司，民 77，頁 127-137）。

觀念對聯繫卦爻辭義的重要性了。

「爻位」的觀念是王弼《周易注》的特色，相關的論述大多集中在《周易略例》的〈辯位〉篇中。「爻位」是指爻所處的地位而言，一卦有六爻，故有六種不同的地位，所謂「爻之所處則謂之位；卦以六爻爲成，則不得不謂之六位時成也」，就是以卦的立場理解各爻所處的地位。王弼發揚《易傳》傳統，將爻位解讀成政治社會的內涵，所以是「夫位者，列貴賤之地，待才用之宅也」，在這種狀況下「爻者，守位分之任，應貴賤之序者也。位有尊卑，爻有陰陽。尊者，陽之所處；卑者，陰之所履也。故以尊爲陽位，卑爲陰位。去初上而論位分，則三五各在一卦之上，亦何得不謂之陽位？二四各在一卦之下，亦何得不謂之陰位？」，陰陽爻隨著地位的尊卑、貴賤，而各自履卑位及尊位，除了初上兩位，三、五爻位爲陽位，爲尊位；二、四爻位爲陰位，爲卑位。如陽爻居陽位、陰爻居陰位，稱之爲「得位」、「當位」，有剛健、柔順之意；若是陽爻居陰位、陰爻居陽位，稱之爲「失位」、「不當位」，有尚謙、違節之意。

至於「初上无位的問題」，王弼的說法是：

案〈象〉无初上得位失位之文。又〈繫辭〉但論三五、二四同功異位，亦不及初上，何乎？唯〈乾〉上九文言云，貴而无位；〈需〉上六云，雖不當位。若以上爲陰位邪？則〈需〉上六不得云不當位也；若以上爲陽位邪？則〈乾〉上九不得云貴而无位也。陰陽處之，皆云非位，而初亦不說當位失位也。然則，初上者事之終始，无陰陽定位也。故〈乾〉初謂之潛，過五謂之無位。未有處其位而云潛，上有位而云无者也。歷觀眾卦，盡亦如之，初上無陰陽定位，亦以明矣。（〈辯位〉）

王弼認爲初、上之爻位「事之終始，无陰陽定位也」，這是因爲就貴賤、尊卑地位而言，事之未萌與將盡，皆未見明顯之地位變化，所以「初上者，體之終始，事之先後也，故位無常分，事無常所，非可以陰陽定也。尊卑有常序，終始无常主」。因此，王弼就以〈乾〉卦爲例，初九爲「潛龍勿用」，用九爲「見群龍无首，吉」爲例，指出「未有處其位而云潛，上有位而云无者也」的現象，而把初上無爻位的觀念當作解讀《周易》通例。

綜上所述，王弼的「爻位」觀念顯然還是在政治社會的角度立論的，故所涉及的是尊卑、貴賤的意義，而諸爻則是守此地位之分，應貴賤之所宜而已。但王弼的爻位觀不僅是讓六爻各應其位，還從整體觀地以一卦論列六爻之位，故有「初上无位」、「二、四為陰位」、「三、五為陽位」之說，而云及「得位」、「失位」的現象，則作成因應人事變化的一種智慧。在王弼的《周易注》中，「爻位」的觀念十分重要，因為它不僅勾勒出卦、爻之間的聯繫，也成為描述爻變現象的諸如「應」、「遠近」、「承乘」、「內外」等觀念的基礎。

最後，我們要討論爻與爻的互動情形。王弼認為《周易》諸卦的六爻是在顯示某種變化的現象，王弼的說法是：

夫爻者，何也？言乎變者也。變者何也？情偽之所為也。夫情偽之動，非數之所求也；故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違。巧歷不能定期算數，聖明不能為之典要；法制所不能齊，度量所不能均也。為之乎豈在夫大哉！（〈明爻通變〉）

王弼相信六十四卦三百八十四爻可以窮盡人事變化的現象，且在一卦的總義為原則下，配合時位的理解，六爻之間的互動情形，就使得《周易》一書，能夠「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而无體，一陰一陽而无窮。」（〈明爻通變〉）。那麼，王弼如何來展現諸卦六爻之間的互動關係呢？眾所皆知，諸如「應」、「位」、「承乘」、「遠近」、「內外」、「初上」等概念，早在王弼之前，就已經形成，但他將其置入其理論的架構中，賦予新義，作為因應人事變化的一套策略。他說：

夫應者，同志之象也；位者，爻所處之象也。承乘者，逆順之象也；

遠近者，險易之象也。內外者，出處之象也；初上者，終始之象也。

（〈明卦適變通爻〉）

由於本文篇幅所限，故僅就《周易注》中「應」、「位」、「初上」、「承乘」等觀念，略述王弼心目中六爻的互動情形。

所謂的「應」，指的是初四、二五、三上位陰陽爻相求的情形，若相求的兩位陰陽對應，則稱之為「應」；如果初四、二五、三上位相樣陰爻或陽爻，就稱之為「无應」。舉例來說，〈升〉卦九二爻與六五爻相應，故〈升〉之初六注為：「與五為應，往必見任。」；〈臨〉卦初九爻與六四爻相應，故〈臨〉之初九注為：「有應於四，感以臨者也。四履正位，而已應焉，志行正者也。」，因此，王弼說：「夫應者，同志之象也」、「雖遠而可以動者，得其應也」，此乃從人際間的相互援引呼應立論的，此乃「凡陰陽者，相求之物也，近而不相得者，志各有所存也。故凡陰陽二爻，率相比而无應，則近而不相得；有應，則雖遠而相得。」（〈略例下〉）之義。反之，如〈師〉卦六三爻與上六爻不相應，故〈師〉之六三注為：「進則无應，退无所守，以此用師，宜獲輿尸之凶。」；〈習坎〉卦初六爻與六四爻相應，故〈習坎〉之初六注為：「上无應援可以自濟，是以凶也。」，此乃「无應」而凶的情形，當然，這裡也是就人事變化的角度立論的。

這裡的「位」，是指爻位，前以述及，但此處特指各爻所處的地位而言，若陽爻居三、五爻位為正，是為「得位」；居二、四爻位為不正，是為「失位」，陰爻則反之。六爻就其體性，因所居之位而之貴賤、尊卑，再與其他爻互動，便可知吉凶安危的處境，因此，王弼說：「位者，爻所處之象也」、「察安危者，存乎位」。此外，王弼論「初上」，也是從「位」的觀念去談的，但此處不以「无陰陽定位也」說之，而是一下子轉到事物發展的規律上，所以王弼說：「初上者，終始之象也」、「雖後而敢為之先者，應其始也；物競而獨安靜者，要其終也」。

所謂的「承乘」，是指比連的陰陽兩爻之間的關係，設有上下二爻，以上爻觀下爻，謂之「乘」；以下爻觀上爻為「承」。事實上，「乘」、「承」二字，在傳統的倫理教化下，原本有上下尊卑的互動義，《周易》以陽爻為尊為剛，陰爻為卑為柔，故以陽爻在上，下乘陰爻，或陰爻在下，上乘陽爻為順；反之，則為逆，至於同質性爻承乘的現象，則較少突顯³⁸，是故王弼曰：「辯逆順者，存乎承乘」。舉例來說，〈旅〉卦六五爻，下為九四爻，上為上九爻，故〈旅〉之六五爻注為：「以其能知禍福之萌，不安其處以乘其下，而上承於上，故終以譽而見命也。」，此乃以陰承陽、以柔（卑）承剛（尊）而見吉之例；〈損〉卦上九爻，下為六五爻，故〈損〉之上九爻注為：「居上乘柔，處損之極，尚夫剛德，為物所歸，故曰『得臣』。」，此乃以陽乘陰、以剛（尊）乘柔（卑）而見吉之例。〈噬嗑〉卦六二爻，下為初九爻，故〈噬嗑〉之六二爻注為：「乘剛而刑，未盡順道，噬過其分，故『滅鼻』也。」此乃以陰乘陽、以柔（卑）乘剛（尊）而見凶之例。由此可見，王弼之說「承乘」，乃是透過陰陽爻的上下互動關係，講出一套在傳統倫理規範之下的處世原則。

綜上所述，我們可以發現，王弼在《周易注》及《周易略例》中，甚有規劃

³⁸請參閱林麗真對《周易注》中諸爻承乘關係的文字（詳見所著《王弼》，台北：東大圖書公司，民77，頁106）。

的將卦義、卦爻的聯繫，乃至諸爻的互動，形成十分明確的理路。在這個理路中，傳統倫理規範下的人事變化因應策略是主要內涵，但卦義上的統屬性，始終透過「時」和「位」的觀念，掌控著六爻之間紛然雜陳的現象，這是我們應該特別注意的現象。

此外，王弼《周易注》散見於對〈象辭〉、〈彖辭〉，乃至諸爻中有關《老子注》觀念者，則是我們不能忽略的，針對這種現象，我們認為不可能在《周易注》嚴謹的架構中，隨意添入有關《老子注》數語，聊作應景而已。換句話說，王弼注《周易》層次謹嚴，從爻變到卦義，皆見理統，所以他十分尊重《周易》原有的內涵，但在「無為」的觀念下，「道」必「因物而用」（《老子注·2章》）乃見「因」、「順」之德之美。然所「因」、所「順」者，乃物能自用之理也，故「爻以示變」、「明卦適變通爻」兩者，實為《周易》所昭示之物用之理，吾人稱之為「殊別之理」，而其間於〈象辭〉、〈彖辭〉，乃至諸爻中有關《老子注》文字者，則是不忘須統之於「普遍之理」，也就是「無為」所企盼的「因」、「順」境界。

伍、結語

經由上述的討論可知，王弼在《周易》的詮釋工作上，展現了其高度的智慧，所以他的《周易注》在《周易》的詮釋史上，地位是十分崇高的。從另一個角度觀之，在魏晉時期「會通儒道」的呼聲之下，王弼的《周易注》和《老子注》，在其理論的精采鋪陳之下，也為當代的玄學發展，樹立了很好的典範，此外，無論我們從道家或是儒家的角度評價玄學，王弼的《周易注》和《老子注》，仍是具有象徵意義的時代經典。換句話說，無論我們從哪個角度觀察，王弼的經典詮釋工作都是十分豐富深邃的，而如是的評價，應該是立足於其詮釋策略的論理性、特殊性，以及其思想內涵的推陳出新，融匯一爐。

然而，本文著意於分梳王弼的《周易注》詮釋策略與思想內涵，並以之與《老子注》相聯繫，目的在於突顯王弼在窮究天人之際的用心上，將兩注以不同的詮釋方式，匯通於一，藉以建立其玄學的體系，發展出不同於傳統的新思維。如果我們從這個觀點重新檢核王弼的學術成就，《周易注》和《老子注》不同的詮釋策略就得以彰顯其特殊價值，而兩注分別在人道與天道聯繫上之功，則可見玄學的時代意義，是故，兩注雖在不同的意義上立論，實則共同架構起王弼宏偉的思想體系。我們認為，兩注中尤其是《周易注》，在普遍認為玄學以道家為主的公斷中，以及「援老入易」的研究主流之下，如何在王弼思想體系中將之提升，以符合王弼「天人之際」的玄學內涵，是一個十分重要的工作，而本文的存在意義，或許可以在此一窺端倪了。

參考書目

- 王葆玟：《王弼評傳—玄學之祖 宋學之宗》，南寧：廣西教育出版社，民 86。
- 王葆玟：《玄學通論》，台北：五南圖書公司，民 85。
- 王曉毅：〈王弼「玄學」概述〉，《中國文化月刊》第一七九期，頁 28-49，民 83。
- 田永勝：〈駁“王弼以老解《易》論”〉，《周易研究》總 47 期，頁 56-67，民 89。
- 清皮錫瑞撰：《經學通論》，台北：河洛圖書出版社，民 63。
- 任繼愈：《中國哲學發展史（魏晉南北朝）》，北京：人民出版社，民 87。
- 朱伯崑：〈從王弼玄學到程朱理學〉，《中國文哲研究通訊》第五卷第四期，頁 19-32，民 84。
- 朱伯崑：《易學哲學史》，台北：藍燈文化事業公司，民 80。
- 牟宗三：《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，民 78。
- 余敦康：《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，民 87。
- 林麗真：《王弼》，台北：東大圖書公司，民 77。
- 唐君毅：《中國哲學原論—導論篇》，台北：台灣學生書局，民 75。
- 徐斌：《魏晉玄學新論》，上海：上海古籍出版社，民 89。
- 馬愷之：〈在形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》第四期，頁 59-63，民 93。
- 清永瑢、紀昀等撰：《武英殿本四庫全書總目提要》，台北：台灣商務印書館，民 72。
- 清李道平撰：《周易集解纂疏》，北京：中華書局，民 87。
- 郭梨華：《王弼之自然與名教》，台北：文津出版社，民 84。
- 陳榮波：〈王弼易學的特質〉，《中國文化月刊》第一七四期，頁 61-67，民 83。
- 湯用彤等著：《魏晉思想》乙編三種，台北：里仁書局，民 84。
- 樓宇烈：《王弼集校釋》，台北：華正書局，民 81。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢》（三），台北：東大圖書公司，民 82。
- 錢穆：《莊老通辨》，台北：東大圖書公司，民 80。
- 戴璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，《中國文哲研究集刊》創刊號，頁 199-240，民 80。
- 謝大寧：《歷史的嵇康與玄學的嵇康—從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，台北：文史哲出版社，民 86。
- 羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》，台北：文史哲出版社，民 81。

Feng Chia Journal of Humanities and Social Sciences
pp.57-82 , No.11, Dec. 2005
College of Humanities and Social Sciences
Feng Chia University

Wang Bi's Strategy of Annotation and Connotation of Thinking in *Chou I Zhu*

*Shing-Yi Ma**

Abstract

Wang Bi can be labeled as the most talented scholar in the field of Wei Jin metaphysics because of his two well-known works—*Lao Zi Zhu* and *Zhou I Zhu*. As the researcher has found, there is a contradiction in interpreting the annotations of both *Lao Zi Zhu* and *Zhou I Zhu*. Thus, from the metaphysical point of view, many scholars suspect whether the annotation of *Zhou I Zhu* can be used to logically interpret *Lao Zi Zhu*. However, the researcher believes that both *Lao Zi Zhu* and *Zhou I Zhu* are, in fact, fundamentally consistent in significance. *Zhou I Zhu* is a work based on Confucian thought, whose style is different from that of *Lao Zi Zhu*. Therefore, Wang Bi indirectly interprets the metaphysical essence of *Lao Zi Zhu* by the way of *Yi Chuan Jiu Jing*. Therefore, by building up a principle of annotation called “Zhou I Ive Li” in *Zhou I Zhu*, and through his discussions on “Tuan Ci” and “Xiang Ci,” Wang Bi has elevated the rich variations of Gua and Yao from concrete “individual logic” to abstract “universal logic.” In addition, he has also connected the “Wu” of *Lao Zi Zhu* with this viewpoint to accomplish his complete theoretical thinking on both the concrete and the abstract.

Keywords: Wang Bi, Wei Jin Xuan Xue (Wei Jin metaphysics), *Lao Zi Zhu*, *Zhou I Zhu*

* Associate Professor, Department of Language Arts Education, National Taichung University.