臺大文史哲學報　第五十八期
2003 年 5 月　　頁 1～24
臺　灣　大　學　文　學　院

王弼道家易學詮釋

陳 鼓 應 *

摘 要

東漢末嚴守家法，重講詞章訓詁的解經模式漸趨式微，形成諸子學復興，為魏晉新思潮創造良好契機。王弼注《老》，並將諸子學注入經學，輔以新生命。在《易》《老》會通的方向上，王弼將拘泥於象數的解《易》風氣朝義理層面作一轉向，提出「得象而忘言」、「得意而忘象」的詮釋觀點，越過象數，直探《易》之義理本身。

王弼對《周易》義理方面之詮釋，主要是透過老、莊思想而進行。這不但體現了王弼個人的詮釋特色，同時也具體闡明了魏晉易老莊三玄合一的趨勢。

王弼的《周易》詮釋是在易、道之間，以雙向詮釋的脈絡進行。即一方面「以道解易」，援引道家重要思想以入易；另方面又「以易明道」，在《周易》義理詮釋中，呼應道家思想。由易、道之間的雙向詮釋，進而開展出「道易一體」的理論思維。

在「以道解《易》」中，王弼一方面將《老子》「有」、「無」一對範疇由宇宙發生及本原論層面，轉化至本體論層面，再以本體論層面的「有」、「無」引進《周易》，並賦予其形上思維。王弼以「有」、「無」詮釋《易》的占筮方法，一方面藉《易》以顯其形上思想，同時也是對《易傳》中所涵具的《老子》形上思想的嶄新呈現。王弼「以道解《易》」，除了藉道家的形上思維以充實其理論建構外，也借助於道家的生活智慧及其對現實社會的敏銳洞察。

在「以易明道」方面，王弼一方面由以理統眾，一又為主的觀點詮釋《周易》，其中所涵蘊的以寡統眾之形上觀，恰是呼應了老子尚寡、顯微的形上思想；其次，則是透過闡發《周易》的時、位觀而呼應黃老重時變的思想。

本文 91.10.25 收稿；92.4.9 通過刊登。

*國立臺灣大學哲學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

在「道易一體」上，王弼歸結了老、莊以及《易傳》在言、意、象方面的論點，在經典詮釋方法上，提出「得意忘象」、「得意忘言」的新觀點，並深刻的影響了郭象注《莊》。

關鍵詞：王弼、道家易、詮釋

臺灣大學學術期刊資料庫

Wang Bi's Taoist Interpretation of the *Book of Changes*

Chen Guu-ying *

Abstract

In the near end of the Later Han period, the academic tradition maintained by factional succession which emphasized its own style of the lexical and phraseological explications on the canonical texts was gradually declining. This historical tendency revived the studies on the texts of the Hundred schools, facilitating a new tide of the Wei-Jin thought. Wang Bi's commentary on the *Laozi* brought the learning of the Hundred schools into the domain of the canonical studies, and contributed to its revival. In his cross-annotating work of the *Laozi* and the *Book of Changes*, Wang Bi transformed the interpretative style of the *Book of Changes* which used to consist of an unduly focus on mathematical and symbolic aspects of the canon, into in-depth analysis of its meanings. In this interpretative transformation, his new perspective on the interpretation of the *Book of Changes*, can be summarized by a phrase: "Words will be forgotten in acquiring a hexagram, and the hexagram will be forgotten in acquiring its meaning." In this interpretative work, what he attempted was to overcome the limitation which was inevitably brought by traditional interpretative attitude unduly focusing on the mathematical and symbolic aspects of the canonical texts.

Wang Bi's interpretation of the meaning of the *Book of Changes* was attained mainly on the basis of his understanding of the *Laozi* and the *Zhuangzi*. His inclusion of the two texts reveals the characteristic of Wang Bi's own interpretation and represents the tendency of the synthesizing of the texts of the three esoteric learnings,

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

i.e., the *Book of Changes*, the *Laozi* and the *Zhuangzi* during the Wei-Jin period.

In his cross-interpretation of the *Book of Changes* and Taoist tenet, Wang Bi, on the one hand, incorporated the major concepts of Taoism into his interpretation on *the Book of Changes*. On the other, he in turn elucidated the significance of the Way with the help of the concepts in the *Book of Changes*. This strongly suggests that his interpretation of the *Book of Changes* was crystallized in his reflection of Taoism. It is owing to his cross-interpretation of the *Book of Changes* and Taoism that Wang Bi could develop his theoretical thinking concerning the unification of the Change (i.e., *yi*) and the Way.

In his interpretation of the *Book of Changes* with the concept of the Way, he shifted the locus of the discourse concerning the pair of categorical concepts, e.g. being (*you*) and nothingness (*wu*) in the *Laozi* from cosmogony and etiology to ontology, and, then, in turn, incorporated the ontological concepts of being and nothingness into his work on the *Book of Changes*, which invested his work with a metaphysical foundation. By utilizing the concepts of being and nothingness in his interpretation on the method of the divination, Wang Bi allows the *Book of Changes* to demonstrate not only its metaphysical thought, but also a new aspect of the *Laozi*'s metaphysical thought which had been also originally contained in the thought of the *Book of Changes*. Wang Bi's incorporation of the Taoist tenets into his annotation on the *Book of Changes* is not limited to his theoretical efforts of constructing a metaphysical framework of his annotation. Wang Bi also owed to the Taoist work both the wisdom for daily life and the insight into realistic society.

Concerning his argument of "elucidating the Way with the help of the *Book of Changes*," Wang Bi, first, adopted an interpretative method that pays particular attention to an element in a hexagram, which supports the idea of "ruling a multitude by grasping a few." This adequately matched *Laozi*'s esoteric metaphysical thought that also emphasized the importance of a few. And second, in its elucidation of the concept of time and position in the *Book of Changes*, Wang Bi's argument was also in accordance with Huang-Lao's advocacy of appropriate change and transition in the course of time.

In sum, in his synthesis of the Way and the Change, Wang Bi combined the thoughts of the *Laozi*, the *Zhuangzi* and the *Book of Changes* together in their

臺灣大學學術期刊資料庫

viewpoints about word, meaning, and symbol. Moreover, Wang Bi's method for interpreting canonical texts, which advocated “forgetting words in obtaining a hexagram” and “forgetting the hexagram in a acquiring meaning,” gave a profound impact on the commentary work of the *Zhuangzi* by Guo Xiang.

Keywords: Wang Bi, interpretation, *The Book of Changes* as a Taoist work

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

王弼道家易學詮釋

陳鼓應

前　言

多年來，我對周秦漢魏易學的研究，得出這樣的一些觀點：其一是先秦諸子罕言《易》，原始儒家重《詩》《書》而輕《易》。其二是戰國《易傳》的哲學化，其主體思想本於道家。其三是儒家易與道家易並起於漢代，漢代道家易爲魏晉王弼道家易建構的先奏。

先秦文獻充分顯示出，諸子於《易》興趣闕如。儒道兩家偶而言及《易》，不過寥寥數語。孔、荀曾徵引一、二條《易》卦爻辭以助己說，均無深刻的哲學義涵。相形之下，唯莊子道出《易》之精蘊。〈天下〉篇所謂「易以道陰陽」指點出易學構成的主要內涵。

先秦儒家重《詩》《書》而輕《易》的傳統，從世傳典籍中可得明證[1]。近來我們有幸得以目睹戰國楚墓出土大批古佚書，從郭店儒簡與上博已公佈的儒簡中，對於我近十年來論證原始儒家重《詩》《書》而輕《易》的論點，獲得更有力的佐證[2]。

1　《論語》引《詩》《書》者 19 見；《孟子》一書於《易》隻字不提，言及《詩》、《書》則多達 56 見（引《詩》43 見、《書》13 見）而；《荀子》徵引《詩》《書》竟多達 124 見（引《詩》97 見《書》27 見）。至於《易》，《論語》中孔子僅徵引一條（〈子路〉篇載孔子引〈恆卦〉九三爻辭：「不恆其德，或承之羞」，用以責人之無恆。）

2　儒家重《詩》、《書》而輕《易》的傳統，從郭店及上博儒簡均可證實。如〈成之聞之〉引《書》而不及《易》（〈成之聞之〉所引《書》有〈君奭〉：「唯冒丕單稱德」、「襄我二人，毋有合在音」，〈康誥〉：「不還大戛，文王作罰，刑茲無赦」3 則，未見引《易》）；〈五行〉屢引《詩》而不及《易》（〈五行〉引《詩》有〈召南・草蟲〉：「亦既見之，亦既覯之，我心則悅」、〈曹風・鳲鳩〉：「執人君子，其儀一也」、

臺灣人學學術期刊資料庫

無論從新近公佈的郭店楚墓竹簡或上博竹簡之中，可以看出幾種值得關注的情況：其一是儒簡在內容上仍是側重於政治倫理，而缺乏形上學的思考。其二是更加突顯出先秦儒者重《詩》《書》而輕《易》的特色。另有一種尤值得學界注意的現象，那就是郭店儒簡及上博儒簡均出現〈緇衣〉，我們將世傳今本《禮記・緇衣》拿來和兩個簡本對照，赫然發現《禮記・緇衣》最後一章徵引「易曰」一條，竟不見於郭店本，也不見於上博本。原來今本〈緇衣〉的「易曰」以下文字，乃漢儒所添加。這反映漢儒隆《易》的心情經常依托於孔子。例如〈彖〉〈象〉〈文言〉〈繫辭〉各傳，乃孔子死後百餘年才陸續寫成的，而傳統上將《易》之十翼定爲孔子所作之說法，也是出於漢儒「托之而後能入說」的風氣[3]。

至於《易傳》，我們從道論、陰陽學說、對待與流行觀念這三方面來考察，便可看出《易傳》哲學的主要部分和早期道家的直接繼承關係[4]。此外我們從《易傳》天人關係論、常變關係論、理象關係論及言意關係論這幾方面看，也顯示出它屬於道家的思維方式[5]。總之，從《易傳》的思想內涵，不難推定它的學派性質，其思想方法乃沿襲老子辯證思維方式，其主體思想乃承自道家哲學——老子的道論以及莊子的自然觀，而《易傳》的政治思想及其剛健之風則屬黃老。故而，若從哲學史角度，《易傳》歸屬於道家易。若從易學史角度，則可說《易傳》乃戰國易學家吸收諸子思想而以道家哲學爲其主體的一部易學著作。

所謂儒家易、道家易之形成，乃入漢以後之發展。兩漢哲學是儒道中分天下之勢，儒學衍爲儒術，而成爲官方哲學；道家則仍居民間哲學的位置。易學史亦然，孟喜、京房象數之學代表官方易學，而《淮南子》、嚴遵、揚雄一系之道家易，則是民間易學的呈現[6]。歸結地說，就易學史的角度而言，儒家易

〈邶風・燕燕〉:「瞻望弗及，泣涕如雨」、〈大雅・大明〉:「明明在下，赫赫在上」、〈大雅・文王〉:「王在上也，於昭於天」、〈商頌・長發〉:「不強不絿，不剛不柔」、〈大雅・大明〉:「上帝臨汝，毋貳爾心」7 則，未引《易》);〈性自命出〉隆《詩》亦未及《易》;〈緇衣〉引《詩》22 則引《書》14 則而未引《易》

3 借用《淮南子》的話。〈修務〉篇云:「為道者必託之于神農、黃帝而後能入說。」

4 詳看拙文，〈先秦道家易學發微〉，刊於《道家文化研究》第 12 輯，第 4 至第 8 頁，北京三聯書店 1998 年出版。

5 請參看羅熾，〈易傳與道家思維方式合論〉，刊在陳鼓應主編《道家文化研究》第十二輯，第 52-66 頁，北京三聯書店，1998 年出版。

6 參見拙著〈漢代易學鉤沉〉，刊於《臺大文史哲學報》第五十七期，第 43-66 頁，2002 年 11 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

處主流的地位；若就易學哲學史角度來看，道家易則成爲漢代哲學史中的重要一環。

漢代易學在儒道對立中，也有相互滲透的一面。諸如《易緯》以及經學家鄭玄、易學家虞翻等實交融著道家思想以解《易》。而王弼正是崛起於漢代道家易以及重義理的古文經學派的流脈中[7]。

至魏晉，諸子學復興，漢代嚴守家法且強調詞章訓詁的解經模式漸趨式微，王弼在荊州學派活絡的學風中，將易學拘泥於象數的詮釋方式朝義理層面作一轉向，提出「得象而忘言」、「得意而忘象」的詮釋觀點，越過象數的羈絆，直指《易》之義理本身。王弼側重於對《周易》義理層面之詮釋，顯然主要是透過老、莊思想而進行。這不但體現了王弼個人的詮釋特色，同時也具體闡明了魏晉易老莊三玄合一的思想趨勢。

仔細分析王弼以道家思想對《周易》所作的義理詮釋，我們發現王弼是在易、道之間，以雙向詮釋的脈絡進行。即一方面「以道解易」，援引道家重要思想以入易；另方面則又「以易明道」，在《周易》義理詮釋中，呼應道家思想。由易、道之間的雙向詮釋，進而開展出「道易一體」的理論思維。

王弼在《周易》詮釋上，透過言、意、象的討論，結合了易老莊三玄的言意觀，而提出其「得象忘言」、「得意忘象」的詮釋方法，而爲三玄思想交融的關鍵點。王弼言意象詮釋論點，呼應「以道解易」以及「以易明道」雙向詮釋所呈現的道易一體觀，共同表現了三玄交合的玄學精神。以下即就王弼易學詮釋的相關脈絡逐層分析於下：

壹、以道解《易》

一、以「有」、「無」解《易》

「有」、「無」一對哲學範疇，不見於《周易》經傳。王弼開始將道家這對重要的概念引進易學[8]。

---

7 參看朱伯崑《易學哲學史》第一卷第四章，第 275 至 279 頁，台北藍燈文化公司 1991 年修訂版。

8 晁說之《嵩山文集》說：「以老氏有無論易者，自王弼始。」，四部叢刊續編第 122 冊，卷 13，頁 2 下。轉引自林麗真，《王弼及其易學》第九章第二節〈援老入易〉，第 174 頁，台灣大學文史叢刊之 47，1997 年版。

臺灣大學學術期刊資料庫

王弼援引老學以解易的詮釋內容中，首先是將老子有無一對範疇，由宇宙發生及本原論層面，轉化至本體論層面，再以本體層面的有無範疇引進《周易》，並賦予其形上思維。

在老子，無與有乃是指向道體的一體兩面。「無」是就道體作爲萬物的存在根源以及依據，並且超越人之認知與言說方面說；「有」則是就道體的實存性言。而至王弼，「無」爲一切存在的依據，「有」則落至經驗層面。不過，本體之「無」與現象之「有」並非全然割裂，二者乃具有相依存之關係。如王弼於注《老子》三十八章時言：「萬物雖貴，以無爲用，不能捨無以爲體也。」萬物於經驗層面所展現之功能與作用，需以本體之無爲其依據，並且本體之無亦透過萬物經驗層面之功能展現而隨之呈顯。

王弼透過本體層面之有無範疇以解易的詮釋觀點，最引人注目的，莫過於對《易經》〈復卦〉的詮釋。〈復〉卦的卦爻辭，只是筮人寫下的一些日常生活有關的卜問記錄，其中並沒有什麼深刻的哲理[9]。〈復〉卦的卦象䷗（下震上坤），卻給後代解釋者在義理的發揮上留下了很大的空間[10]。戰國中期以後形成的〈彖傳〉，在卦爻象的解釋中，引進了道家天道循環論觀點[11]。其後歷代易學哲學家如王弼、程朱等都從〈復〉卦的詮釋中，闡發了重要的哲理。而王弼對〈復〉卦的詮釋，頗富創意：其一是在動靜關係中以「靜」爲根本的論述；其二是「動息地中，乃天地之心見也」，這對程朱「天地生物之心」的主張有很大的啓發；其三是「以無爲本」的解釋，試圖爲易學建立其本體之學。後者最關緊要。

王弼於注〈復卦・彖辭〉「復其見天地之心乎」曰：「復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。……然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本也。」王弼將「復」解釋爲「反本」並視「無」爲其本，亦即提出本體之「無」作爲天地萬物一切現象(「有」）之存在依據，並由此詮釋了

9 如〈復〉卦卦辭「反復其道，七日來復」，不過是說從原路返回，七天就回到家。又如爻辭初九：「不遠復」，意指離家不遠即返回。

10 如從卦爻上看，〈剝〉卦（䷖）陰剝陽，陽將剝盡；然剝極必反，〈復〉（䷗）便是向對立面的轉化，開始了陽剝陰的過程；同時，陽則也從亢極的位置復返於下，重新開始生命力的培育。參看陳鼓應、趙建偉著《周易注譯與研究》，第 223-224 頁，臺灣商務印書館，1999 年版。

11 如《老子》「觀復」思想和黃老「天行」概念。「天行」是黃老自然觀中的一個重要範疇，詳看拙著《易傳與道家思想》，第 12 頁；37-40 頁，臺灣商務印書館，1994 年版。

臺灣學術期刊資料庫

《易傳》中的天道觀而突出「以無爲本」的主張。

至於本體之「無」與現象層面之「有」的關係，王弼著重於闡明以有明無，亦即「無必因于有」之論點，並由此以解易。這主要表現在其釋〈繫辭〉傳「大衍之數五十，其用四十有九」之論點中。在韓康伯的〈繫辭〉注中，王弼如此解釋〈繫辭〉中的這段話：

> 衍天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因于有。故常于有物之極而必明其所由之宗也[12]。

王弼以筮法中不參與推演之「一」，象天地萬物之本——太極，亦即「無」。並闡明「無」和天地萬物（「有」）之關係爲「夫無不可以無明，必因于有」，即欲了解本體之無必須透過現象層面之有，這闡明「無」與「有」，亦即本體與現象，乃爲不可分割之整體。

王弼以「無」、「有」一對範疇詮釋《周易》中的占筮之法，一方面藉《易》以顯其形上思想，同時也是對《易傳》中所涵具的的老子形上思想，作一次清楚而嶄新的呈現。

二、以虛靜之道解《易》

王弼在〈復卦〉中講「靜」，乃就本體層面而立言；在〈屯卦〉注中言靜，則就現實政治而發。王弼體用不離的思想，在「用」的方面，有他的時代的迫切感，他處於國土分裂，政局極度不穩的年代，上層政局亂象叢生，故而吸取老學「致虛」、「守靜」之旨以詮釋《易》。

老子的動靜觀，一方面強調動靜相養，如〈15 章〉言：「孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生」；同時，鑒於周室衰微而諸侯競起爭端的政治局勢，老子進一步在動靜交養兼備的關係中，強調了「靜爲躁君」的觀點，以提醒主政者躁動妄爲之誡。

在動靜觀念上，王弼強調靜，認爲動、靜二者非平等對待。萬物之動爲短暫不定，唯有靜方爲事物恆常之狀態。如其注〈復卦〉彖辭曰：「凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。」顯然，王弼以老子「歸根曰靜」之形上觀爲基礎，透過天地萬物循環往復歸根返本的「道之動」，以靜息

12 引文見樓宇烈校釋《王弼集校釋》，第 547-8 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲萬物運動恆常之歸趨。透過王弼以主靜之形上觀解易，《易傳》中蘊含的老子天道觀也隨之闡明。

王弼體用不二的思想，使其主靜的形上觀必落實至現實層面而呈現爲人事層面的價值原則，此即其強調的守靜的政治哲學。在老子思想中，守靜即爲一重要的治國原則。其言「清靜以爲天下正」，即揭櫫守靜乃爲治國之重要心態。至黃老，在君臣分職各任其能的政治智慧中，持靜一樣是治國的核心原則，只是在意義上更具體的表現爲去除成心避免干預躁動的爲政要求。

王弼稟承自老子「歸根曰靜」的主靜形上觀，在其體用不離的體用觀中，即在用的層面展現爲一重要的治國原則，此即承自老子、黃老一脈而來的主靜政治思想。其於〈恆卦〉注即曰：「夫靜爲躁君，安爲動主，故安者上之所處也，靜者可久之道也。」此即闡明靜爲躁動之主，亦即靜能制躁動，並以此要求在爲政上需持靜而避免躁動妄作。對於持靜之要以及躁動之戒，王弼於〈咸卦〉注中說得更明白：「感物以躁，凶之道也。」治道以能感化人心爲要，亦即〈咸卦〉彖辭所言「聖人感人心而天下和平」不過，若是過度的妄施躁作，不但不能於人心有所感化，反而將淪爲擾民生事，久之，則禍殃之生難以避免，此爲王弼由爲政上躁動之害以反顯持靜之要。

守靜除了作爲治國的積極原則，在消極上，當一國亂事興作，持靜仍是平息亂事的關鍵態度。王弼於注〈屯卦〉時即曰：「夫息亂以靜」，若以強制鎮壓的方法力求平定亂事，反而易於逼使人民鋌而走險，不若以靜而制動的方法客觀觀察亂事興起之由，再順應情勢適爲應變，如此避免躁作反能平亂。

要之，王弼承老義主靜戒躁，亦皆激於時局動盪不安而有以反思。

三、以自然無為思想解《易》

主靜作爲王弼政治思想的核心，是以排除干預避免妄作躁動爲其具體意義。而這除了直承自老子「歸根曰靜」的形上觀以爲本體依據，以及黃老「舍己以物爲法」的靜因之道爲其理論源頭外，王弼主靜的思想其實呼應了老子「道法自然」的形上觀。老子的道論既解釋了天地萬物發生之根源，同時闡明了萬物存在變化的規律及價值根據。而「道法自然」之說，除了予道論以自然之解釋，同時是在價值層面上，自然的意義即表現爲以萬物存在本然的規律及特性爲其價值依歸，而這即延伸到老子關注的爲政之道上，將自然指向人間情勢的客觀規律以及人民的本真情性上，並要求爲政者依循於此而不妄加干涉。此不加干涉的行事要求，即落實而涵具無爲之義，結合來說即是自然無爲的政

臺灣大學學術期刊資料庫

治思想。

以自然、無爲思想解《易》，王弼於〈損卦〉注曰：「自然之質，各定其分，短者不爲不足，長者不爲有餘，損益將何加焉？」王弼透過莊子自然質性的思想，亦即「鳧脛雖短警，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續。無所去憂也」(《莊子・駢拇》) 而強調爲政者的避免過度干涉，違反民性。

王弼注〈坤卦〉曰：「任其自然而物自生，不假修營而功自成」，這是以老子自然任物不加干涉的爲政思想詮解易經。

在現實政治層面，自然、無爲乃老子治道之一體兩面。前者乃就事物存在的本然情況說，並以之作爲價值之根基；後者則就爲政之原則上說，雖曰無爲，實際上則是積極的治國態度與方法。因此王弼以老子治道中的自然觀點解《易》，必然隨之引進無爲思想以解《易》。老子「無爲」的學說，主要是對君主講的，即曉諭君主不得獨攬大權對人民作出強制性的作爲。黃老則進一步提倡君臣分職，強調君主委任賢能，分層負責，不得干預臣下職務。王弼注《易》，承老子「無爲」觀念，但更近于黃老學說[13]。如王弼在注解〈臨〉卦時說：「處於尊位，履得其中。……委物以能，而不犯焉，則聰明者竭其視聽；知力者盡其謀能；不爲而成，不行而至矣！」「委物以能」，不得干涉臣下之事(「而不犯焉」)，王弼注〈晉〉卦也同樣發揮黃老各司其事的分職觀念。其言曰：「柔得尊位，陰爲明主，能不用察，不代下任也。……各有其司，術斯以往，無不利也。」黃老這種「各有其司」、「不代下任」的分職觀念，在郭象注《莊》中表現的比王弼更爲顯明[14]。由老學發展到黃老這種君上無爲而臣下有爲的學說，可以說一直成爲古代中國政治哲學的核心思想。

四、易道主柔的特點

儒家罕言剛柔，《論》、《孟》、《荀》均無剛柔對舉之情況。《易傳》剛柔觀念主要承自老學以及黃老學。在剛柔之間，老子「反者，道之動」之形上觀，

13 王弼注解〈革〉卦說：「功成則事損，事損則無為。」這裡沿用老子「無為」觀點；但更多處則屬黃老君無為而臣有為學說，除下文所引〈臨〉卦、〈晉〉卦注文外，還見於〈蒙〉卦、〈隨〉卦、〈明夷〉卦等處注文。

14 郭象尤為強調黃老君臣分工而治的原則，這在《莊子注》隨處可見，如：〈天道注〉：「君靜而臣動」、「夫無為也，則群才萬品，各任其事而自當其責矣」；〈人間世注〉：「居下而任上之憂，非其事者也」、「夫王不材於百官，故百官御其事」。

臺灣大學學術期刊資料庫

必然肯定剛柔二者之對立轉化，不過老子在剛柔之間卻持貴柔論點[15]。莊子則以至樂描摹道之遍在時，提出剛柔並濟觀念[16]，同時注意到人心變化「淖約柔乎剛強」的一面[17]。至於黃老，由其尚陽的思想則可推斷出其於剛柔相濟之間偏向尚剛的一面[18]。

王弼承老學主柔以及黃老尚剛的思想，交匯出既視不同情況而於剛柔各有強調，同時又強調柔以止剛的剛柔觀。

在尚剛方面，王弼以爲，欲成就大事之時需有果敢強健之作爲，因此「剛」爲成事之關鍵原則。如其注〈小過卦〉云：「成大事者，必在剛也」王弼這方面主剛的思想，顯然承自黃老及〈彖傳〉。

雖於成大事強調剛強之一面，然而綜覽王弼之以剛柔概念詮釋《周易》，「柔」仍是王弼的側重。其注〈損卦〉曰：「以柔居尊，而爲損道，江海處下，百谷歸之」處尊位而能以謙柔廣納之方式治國，則如江海之處下，天下民心之歸往必如水之就下。依此，王弼進一步提出柔能制剛的論點。其於注〈大畜卦〉云：「柔以止剛，剛不敢犯也」，以及「柔能制強，禁暴抑盛」闡明了柔能制剛禁暴。另外注〈鼎卦〉云：「居中以柔，能以道理，納乎剛正。」則更具體的指出，守柔以處中道，依循事物客觀之條理而爲，則能對剛正之力量加以攝納。

王弼透過剛柔以解《易》的詮釋觀點中，既承自黃老尚剛的思想而強調剛健作爲在成就大事時的必要性；同時，以老子守柔處下，「柔弱勝剛強」的觀點，引申了「柔以止剛」、「柔能制強」的剛柔觀。

自老子至王弼之所以在剛柔相濟間主柔的偏向，莫不深切感受到人間社會戰禍頻仍，生民塗炭。歸根結底肇因於當政者動輒威武相逼，暴力相加。柔以抑暴以及無爲的主張，都是針對時弊而發。

王弼以道解《易》，除了藉道家的形上思維以充實其理論建構外，也借助於道家的生活智慧及其對現實社會的敏銳洞察。

---

15 如「堅強者死之徒；柔弱者生之徒」(〈76 章〉)、「柔之勝剛」(〈78 章〉)、「柔弱勝剛強」(〈36 章〉) 等說法皆可顯現出老子貴柔的觀點。

16 如〈天運〉篇云：「能柔能剛」。

17 參見〈在宥〉篇。

18 一般來說，黃老主張剛柔相濟，如〈十大經・觀〉：「牝牡相求，會剛與柔。柔剛相成，牝牡若形」；〈十大經・姓爭〉：「剛柔陰陽，固不兩行，兩相養，時相成。」黃老尚陽思想，十分突出，見拙著，《易傳與道家思想》，第 47-48 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、以《易》明道

王弼以道家思想詮解《易經》，並非僅是引道以入易的單向詮解，而是透過道與易之間的雙向詮釋，由道、易之間的理論交融，彰顯出道易一體的終究義蘊。而在道、易的雙向詮釋中，與「以道解易」交互詮解的即是「以易明道」，以下析論：

一、以寡統眾

王弼《周易略例》主要在詮釋易卦爻之律則以及言、意、象之間的關係。王弼在〈明彖〉篇中，對於卦爻之間表意上的詮釋，一方面詮解了《易經》卦爻的表意特色，同時也藉由《易經》卦爻在表意上所涵蘊的形上依據，以映顯出易和老學道論相通之旨。首先，〈明彖〉篇指出，萬物雖看似紛亂然而其中卻存有一定的理序，萬物之存在變化皆以此理以爲統宗，即所謂「物無妄然，必由其理。統之有宗，會之有元」。而《易》之卦爻既在於象天地萬物變化之情狀，則卦爻推演之間亦必有其統宗之理。王弼如此言及萬物存在變化層面以及卦爻推演層面的統宗之理：

> 夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。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。

眾以及動，既指向紛雜變動之萬物，亦指向模擬萬物變化之卦爻。在變化的紛雜多樣中，其間具有至爲寡約之理序；在不定的變動中，其中涵具穩定而恆常的律則。王弼指出，令萬變不致失序散亂者，唯有統宗此萬變之「一」，於萬物存在層面如此，就卦爻變化推演亦如此。

因此就卦爻而言，「六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也」六爻之交錯變化，其義統之於一爻以定，更具體來說，即「一卦五陽而一陰，則一陰爲之主矣；五陰而一陽，則一陽爲之主矣」；若就萬物層面之變動而言，則「處璇璣以觀大運，則天地之動未足怪也；據會要以觀方來，則六合輻輳未足多也。」萬物之變動雖雜多不定，然卻統之於簡一之理，能掌握此理以觀萬物，則如同依璇璣、會要，上至天體之運行，下至四方人民之往來，皆能簡要掌握。

無論就經驗層面眾物存在變化之歸於一理，或就占筮層面六爻交錯之統於

臺灣大學學術期刊資料庫

一爻，王弼如此以一理統眾物，一爻主眾爻之觀點詮釋《易經》，其中所涵蘊的以寡統眾之形上觀，恰是呼應了老子尚寡、顯微的形上思想。

二、適時之變

《易經》強調時、位，一卦之諸爻即蘊含不同時位之異，而吉、凶、悔、吝常關乎時位之所處。王弼〈明卦適變通爻〉中對於《易經》時、位之說有其獨特之詮釋：

> 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。

王弼這段文字雖意在解卦爻辭之時義，不過其中卻涵蘊著重要而深刻的哲學論點。這段文字之內容實包含三層次。

首先，「一時之制，可反而用也；一時之吉，可反而凶也」此論及隨著時間的遷移，情勢的轉變，吉凶之間亦可能隨之互替。這吉凶因時而交轉的觀點，實預含了老子對立轉化的辯證思維。

其次，「卦以反對，爻亦皆變」之說，則就卦爻之間的兩相對反及變化而言。此承對立轉化之辯證思維而論，可見卦爻之間的對反變化，亦是對反辯證思想的具體引申。

再者，「用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適」之說，則顯然是王弼將藉《易》以闡明之對反、變化觀點，落實至經驗現實層面，尤其是政治層面的解釋。對反轉變的辯證思想既闡明事物之變遷不定，亦指出事物乃朝對立面轉化。既然事物變遷不定，則在現實層面之爲政舉措上亦當因時而變，而非一味墨守成法。

王弼藉由卦爻之變所闡釋的這三層義涵，正呼應了老子的道論，亦映顯了黃老重時變的思想。老子乃是首先由形上思維的高度，闡明萬物對立轉化之遷變律則的哲學家，《老子‧58 章》即曰：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？正復爲奇，善復爲妖。」王弼藉由釋《易》所表現的對反思維，恰以此匯通、闡明了老子的辯證思維。

至於由對立轉化的觀點落實至經驗層面的因時而變思想，則亦彰明了黃老的時變之說。老子「動善時」之說已言及適時而動的重要，至稷下黃老則特重「時變」之論。《管子・內業》中言及「聖人與時變」之語，〈白心〉則有「以時爲寶」、「隨變斷事也，知時以爲度」之論，皆闡明因時而變，不泥成規陳法

臺灣大學學術期刊資料庫

之求變精神。而後司馬談〈論六家要旨〉總結「故曰：『聖人不朽，時變是守』」之說，則簡賅地闡明黃老的時變思想。王弼闡釋《易》「用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適」之旨，顯然藉此以明黃老時變之思想特色，並爲易、道之間思想交接之線索。

參、道易一體

前文論述了王弼「以道解易」及「以易明道」，呈現了道易之間的雙向互顯，下面我們要進一步論證王弼透過先秦易老莊有關出言、意、象的討論，突顯其道易一體、三玄合一的義理特點。以下就易老莊三者的言意觀以及王弼的言意象之說逐層加以分析：

一、言、意、象議題的歷史脈絡

在中國古代哲學中，言意論已成爲易老莊的一個重要的議題。這議題首先由老子揭示出，莊子將老子隱含性的思維予以顯題化，《易・繫辭》再對莊子的議題「接著說」。

(1) 老子的言意觀及形象思維

《老子》書中，提到「言」、「象」的概念。通行本首章便提出「道可道，非常道；名可名，非常名」之說，認爲語言概念難以把握形上道體。老子雖未對語言的功能作一明確的界定，但至少明確地表達出對於終極形上道體及道境，言語描述有其侷限性。

老子雖指出語言概念無法直接描述形上道體，卻間接地透過形象思維來映顯道，亦即以「象」顯道。老子首先以「大象」喻道，謂「大象無形」(〈40章〉)、「無狀之狀，無物之象」(〈14 章〉)。所謂「大象」是超越經驗層面任何具體形象的道體。不過，道雖超越於任何具體形象，然而老子道器不離的哲學觀，卻又申明萬物的具象與道的無形其實構成相依相輔的關係。亦即，無形的道體既是萬物具象成形的根源，而道在作用萬物時，正是同時透過萬物的具體形象來呈展其自身。「象」(具體形象) 於是成爲「大象」、「無象之象」(道) 顯現的中介。

(2) 莊子言、意、象之論

莊子大抵承老子的觀點，指出語言在描述形上道體時的侷限性，不過卻同時也肯定了語言具有一定價值與功能。莊子認爲：「可以言論者，物之粗也；

臺灣大學學術期刊資料庫

可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能致者，不其精粗焉。」（〈秋水〉）此數語層次分明地述及語言的功能與侷限。莊子指出宇宙的無限及萬物無盡藏之義蘊，語言所難以確切地表達，心意也難以確當地把握。不過，在「物之粗」以及經驗事物層面，莊子還是肯定語言扮演著一定的傳達功能。〈徐無鬼〉記載：當莊子過惠施之墓，對惠施離世油然興起「吾無與言之矣」之嘆；〈外物〉亦感嘆「吾安得夫忘言之人而與之言哉！」這顯然還是肯定言語在溝通人心意情感上的功能。

語言功能之外，莊子亦論及「象」。莊子言「象」，首先涉及經驗層面之現象義。如〈刻意〉篇云：「水之性，不雜則清，莫動則平，鬱閉而不流，亦不能清，天德之象也」，這裡「象」意指的是自然界的現象；最值得注意的是，莊子已提出「取象」說。〈天道〉篇云：「夫尊卑先後，天地之行也，故聖人取象焉」聖人由天在上而地處下的自然界形象，類比出人間秩序的尊卑原則，「象」在這裡已透顯出形象思維的特色。而這一層的形象思維顯然直接影響《易傳》作者「取象」之論點。

莊子除了對語言功能及形象思維有所論及，更重要的是直接討論了言、意的問題。〈外物〉篇云：「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」莊子認爲，語言文字只是用以傳達及獲致意義的工具，一旦透過言語獲得了意義訊息，則可不拘泥於作爲工具意義的語言文字。「得意忘言」的論點，一方面肯定了語言文字在一定程度上的表意價值，釐清了語言文字所扮演的工具意義，而最終目的要在「得意」——獲致事物隱藏著的內在實質。

(3)《易・繫辭》之言、象相輔以表意

先秦哲學史上，將言意問題顯題化地討論，首發於《莊子》。〈繫辭〉作者直接繼承莊子的議題，並概括出「書不盡言，言不盡意」兩個命題。〈繫辭〉在言意方面的論點，有這樣一段話：

> 子曰：「書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎？子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」

「書不盡言，言不盡意」兩個重要命題，是對《莊子・天道》篇的論點所作的總結[19]。而《易經》卦爻在表意上除了透過爻辭的敘述，尚且透過易卦所

19 〈天道〉篇言：「世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

代表的形象意義，因此〈繫辭〉在言意之間加入了「象」以討論語言符號及意義傳達之問題。

〈繫辭〉之言「象」，一方面源自《易經》畫卦結構本身所涵具的擬象性質[20]，同時也可能受到老莊形象思維的影響。〈繫辭〉「觀物取象」之論，除了承接了老子以「大象」來映顯道的形上思維，更可與莊子所提出的，聖人由「天地之行」以「取象」的論點，有直接的聯繫。

從上面的論述中，我們可以看出言意問題，在《老子》中未曾顯題化的探討，經《莊子》而突顯爲重要的議題。而《易・繫辭》又在莊子學派的思維模式中，輔以象以表意的說法。從易、道經典上，我們可以看到有關言意的問題，有著一條道易密切相連的發展脈絡。到了魏晉，這一議題又被王弼總結性地開展出來，而且他運用「得意忘言」的理論，作爲經典詮釋的思想方法，這是前所未有的。

二、王弼言意論的哲學義涵與詮釋方法之理論依據

(1) 王弼對言、意、象論點的總結與開創

由老莊到王弼，言、意、象之論皆涉語言符號能否表達終極意境的問題。老子雖認爲名言概念無法直指形上道體，不過卻以涵蘊形象思維之「大象」以及「無物之象」來映顯道的無限性。老子以爲，無形無象之道的範域中，卻可見諸般具體形象的紛雜呈顯；道雖無形，其實正是在此錯綜羅列的現象中，顯現其自身。是則，具形象意義之「象」，已非消極的退出於道的描述，反是積極地以之襯顯道體的無限。

莊子較老子注意到語言功能的侷限性，卻也肯定了語言在經驗層面傳達人類經驗與意念的功能。更重要的是認爲聖人的「取象」——取法天地所呈現的「象」，可予人間秩序以恰適的安排。這等於間接肯定了聖人可由天地之「象」通乎天地之「道」，換句話，可由「象」以喻「道」！

至〈繫辭〉，直承莊子「聖人取象」的論點而言「立象以盡意」，並輔以卦爻辭之文字表意，則透過言象相輔正是彰顯隱微易道之關鍵。

無論老莊或《易傳》，在論及道之超越語言概念的描述之同時，或肯定透過「象」以顯道；或肯定言、象相輔以明意，這都留下了尋「言」尋「象」以

20 關於「象」在《易》中所扮演的地位，可參看林麗真著，〈如何看待易“象”——由虞翻、王弼與朱熹對易“象”的不同看法說起〉，《周易研究》，1995 年第 2 期。

臺灣大學學術期刊資料庫

觀「意」的空間。王弼正在這樣的基礎上，總結出「尋言以觀象」、「尋象以觀意」的思想。王弼《周易略例》中的〈明象〉篇，整體性的表達了王弼會合三玄、道易一體的言意論。這篇在中國哲學史上最完整也最富創意的言意論，有這樣的一段論說：

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，言者，象之蹄也；象者，意之筌也……是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，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，乃得意者也；忘言者，乃得象者也，得意在忘象，得象在忘言。

在這段論說中，王弼提出了「尋言觀象」、「尋象觀意」、「得象忘言」「得意忘象」四個重要命題。其匯通三玄言意觀的哲學義涵，下文申論：

(2) 王弼言意論的哲學義涵

王弼總結了老莊以及《易傳》關於言、意、象的相關論點，而提出自己獨特的詮釋，而這主要表現在兩個層面中。首先，王弼提出「言者所以明象」以及「象者所以存意」的論點，以層遞的方式指出語言在於闡明形象，而形象則在於呈現易道的意涵。王弼這一層面的言、象、意論，一方面闡明言、象之間意義上的層遞傳達，最終乃在於闡明「意」；同時亦指出，若不透過言與象，則「意」終是無法獲得。亦即「意」爲言與象的目的，存言立象在於得意；而言與象則爲獲得「意」必要的媒介，尋言觀象方能得意。

王弼言意論的另一層意涵，則觸及對於古代經典的詮釋態度及方法。既然「言」的目的在於明「象」，「象」的目的在於「存意」，則「意」的目的一旦獲得，明象、存言的工具即可不再執著。於是莊子「得意忘言」之論便啓發了王弼而提出「得象而忘言」以及「得意而忘象」的論點，並以此作爲王弼具體詮釋古代經典的方法與態度。

王弼對傳統言、意、象論點的總結，其特殊意義在於開創了詮釋方法上的反省，此點下文再論。這裡先從言、象與意關係之納入道家現象與本體關係的整體思維中，加以解說。

老子「道生之，德畜之」的思想，本含現象與本體不離的形上觀。至莊子，「道無所不在」之論，更清楚的闡明道之不離現象界。現象界萬物之紛雜並陳，道爲其根源；相對的，道亦正是透過紛雜的現象來呈現其自身。依此，模擬現象萬物具體存在之「象」，正是意會形上之道的重要憑藉。

臺灣大學學術期刊資料庫

王弼承繼了老莊的形上道論，進一步透過體、用一對範疇，提出「以無爲體」、「以無爲用」的體用觀， 一方面言及萬物紛雜之表現需以無（「道」）作爲其本體依據；同時本體之無亦需透過現象萬物來展現其道用。如此體用不離、相依而顯的形上思維，成爲王弼哲學思想的核心。

王弼關於言、意、象的論點，正含納在其體用不二、本末相依的思想中。現象層面之「有」既以本體之「無」爲其存在依據，而「無」又需透過「有」以呈顯，則欲明本體之「無」便需透過「有」。「言」與「象」分別在於具體表述、模擬現象層面（「有」）萬物之情態與具象，即莊子所言之「跡」;「意」則是終極道境（「無形無名之道」）的實質深蘊，亦即莊子所指的「所以跡」。依此，王弼「無不能以無明，必因于有」之論，即引申出「意」由「言」、「象」以顯的言意觀。

(3) 王弼「得意忘言」之論作為中國古代經典詮釋方法的理論依據

經典詮釋在中國由來已久，如《易傳》可以說是中國古代經典詮釋中，最大規模的一次詮釋活動。而思想家雖然透過註解經典已不斷地和文本進行詮釋上的對話，不過多侷限在詮釋活動的實踐層面。儘管莊子對於經典文字記載之價值，〈天運〉篇有「六經，先王之陳跡也，豈其所以跡哉？」之論斷，以及〈天道〉藉輪扁之口對聖人之言給以「古人之糟魄」之批評，並強調「言者所以在意，得意而忘言」(〈外物〉) 之重意義而輕文字的思想，呈現出關於經典詮釋的態度。不過，有系統的對於詮釋活動的意義及方法進行完整探討，恐怕要到王弼。

首先，王弼如此闡明其詮釋態度：「象生於意而存象焉，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。」王弼之意爲，「象」的設立在於試圖傳達出「意」，透過象所具有的形象性類比，可以獲致「意」隱微的內容。因此在詮釋時，所應尋求的是象所欲傳達的「意」，而非「象」本身；同樣的，言的運用在於輔助象的形象表達，藉由言的相輔，「象」的形象類比性更爲具體。因此，言一旦賦予象更鮮明的形象內涵，則自不需再停留於言的意義層面。總結來說，王弼闡明，言與象乃因作易者欲呈顯易道隱微之「意」而設，言與象本身雖亦涵具特定之意義，不過乃是作爲最終傳達出「意」的工具。因此一旦透過言、象而獲得「意」，則自不需再拘泥於言象上。

基於如此之詮釋態度，王弼於是更進一步的提出其「忘象」、「忘言」以得「意」的詮釋方法。其曰：「忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得

臺灣大學學術期刊資料庫

意在忘象，得象在忘言」。既然言與象最終之目的在於得「意」，在必須依存於言、象以得「意」的同時，若尚停留於言、象本身的意義內涵，則將因受言、象意義的限制，而無法全然領會「意」的深義。因此能超越言、象的意義限制，方是能最終獲致「意」的適切方法。

王弼因此是既肯定言象用以表顯「意」的媒介功能，同時又強調超越言象的意義限制，以直獲「意」的隱微深義。而王弼正是以如此嶄新而自覺的詮釋新方法，對漢代繁瑣經學，尤其是漢易拘泥於象數之易學，在《易經》詮釋上作出嚴謹而活潑的超越與轉向。

王弼所開創出重「意」而忘言、忘象的詮釋方法，具體落實在其詮釋《老子》、《周易》等經典上。如以「以無爲本」、「崇本舉末」等重要命題來詮釋《老子》，正是其「得意忘言」之詮釋方法的具體體現。

王弼詮釋方法的提出，其實亦深刻地影響了郭象之注《莊》。郭象於注解〈逍遙遊〉時提出如此精闢而活潑的詮釋論點，此正直承王弼之方法學。其言：

> 夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨，皆可略之耳！

此段文字雖是就解讀《莊子》而論，但其中所持「宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨，言可略之耳」，亦即重意義闡發而輕文字句義析解的詮釋態度，清楚涉及了經典詮釋方法的問題。郭象對於「宜要其會歸」之重視，而對「事事曲與生說」之不以爲然，實踐在其注解《莊子》中。郭象以「出言寄意」的詮釋方法引申了莊子的天人之學，而提出「性分自足」、「物各自造」以及「獨化玄冥」等重要命題，正是將莊學玄學化的關鍵。

王弼「得意忘言」之詮釋方法的提出，已深遠地影響了後代哲學家的經典詮釋。如朱熹引「理」以解《四書》，王船山之直以道在器中、理在氣中之論點闡釋《易》等經典，率可由王弼所開展的詮釋方法找到其解經的理論依據。

結　語

易、老、莊三玄旨在窮究天人之學，王弼以其「得意忘象」、「得意忘言」的詮釋方法，在不受語言文字的牽絆下，透過詮釋《易經》，靈活的將三玄的

臺灣大學學術期刊資料庫

內在思想交融爲一體。

王弼一方面「以道解易」，引入老莊之重要思想範疇來詮解《周易》，同時又「以易明道」，將涵蘊於《易》中尚寡、重時變等思想發掘出來而呼應了道家思想。此外透過言、意、象的討論既總結、交融了三玄的言意觀，同時由此提出其對經典詮釋方法上的理論反省，以顯「道易一體」的終究思想。王弼經由詮釋易經，一方面提出其詮釋方法，同時又透過其詮釋活動，將易老莊三玄交合爲一體，體現了魏晉玄學的核心精神。

引用書目

一、專文

林麗真，〈如何看待易“象”——由虞翻、王弼與朱熹對易“象”的不同看法說起〉，《周易研究》，1995 年第 2 期。

陳鼓應，〈先秦道家易學發微〉，刊於《道家文化研究》第 12 輯，北京三聯書店 1998 年出版。

羅熾，〈易傳與道家思維方式合論〉，刊在陳鼓應主編《道家文化研究》第十二輯，第 52-66 頁，北京三聯書店，1998 年出版。

二、專著

朱伯崑《易學哲學史》，台北藍燈文化公司 19 91 年修訂版。

林麗真，《王弼及其易學》，台灣大學文史叢刊之 47，1997 年版。

陳鼓應，《易傳與道家思想》，臺灣商務印書館，1994 年版。

陳鼓應、趙建偉著《周易注譯與研究》，臺灣商務印書館，1999 年版。

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫