

王弼《周易注》對「天」的詮釋與轉化

劉昌佳^{*}

（收稿日期：101 年 9 月 30 日；接受刊登日期：102 年 1 月 3 日）

提要

對於「天」的認知，在中西哲學界約有四種類型：（1）人格天（2）自然天（3）道德天（4）形上天。王弼在《周易》中關於「天」的注釋文字，本文只就與人格天、自然天、道德天以及形上天有關者，觀察王弼如何作出詮釋以及思想的轉化。

《易經》原是占筮之書，而占筮的對象最重要的是主宰宇宙的神性義的「天」，王弼對《易經》作全面性的詮釋，並將其神性義的「天」全面轉化為「形上天」或「道德義」作解釋。而「形上天」與「道德義」可說是先秦道家與儒家在思想體系上一個非常明顯的分際：形上天是先秦道家的思想核心，稱之為「道」；「道德義」則是先秦儒家所主張。由此觀之，王弼是透過儒、道二家思想詮釋《易經》以建立自己的玄學思想體系。

關鍵詞：王弼、周易注、天、詮釋、轉化

^{*} 國立高雄師範大學國文學系助理教授。

一、前言

卦爻辭原是巫覡等對於人們所問的事情占筮所得的一組數字，藉由陰陽的象徵符號排列形成卦象，再透過與神靈的感通所作出的詮釋。當然，卦爻辭不會是憑空出現的，它必然是源自於人們問事的角度：或是祭祀，或是爭伐，或是遠行，或是嫁娶，或是渡河，或是……，所以，卦爻辭的產生可以說是一種開創性的詮釋。這種詮釋是隨機的，也是偶然的，具有「偶緣性特質（Charakter der Okkasionalitat）」——「其意義是由其得以被意指境遇（Gelegenheit）從內容上繼續規定的。」¹《易經》編者將這些具有偶緣性的卦爻辭編輯纂集，形成一種宇宙的秩序與人事的規律，《易經》編者再將宇宙秩序與人事規律作了有機的應合，《易經》儼然成為哲學的著作。這時的《易經》脫離了占筮系統，而「逐漸變成獨立於筮占行為的文本體系」，「也在獨立的意義上經歷了文本的經典化過程。」²

《易經》卦爻辭產生的方式，很類似西方詮釋學中上帝的信使——赫爾默斯（Hermes）將諸神的意旨轉為人間的話語，好讓人們理解神靈之意：

赫爾默斯的任務就是來往於奧林匹亞山上的諸神與人世間的凡夫俗子之間，迅速給人們傳遞諸神的消息和指示。因為諸神的語言與人間的語言不同，因此他的傳遞就不是單純的報導或簡單的重複，而是需要翻譯的解釋，前者是把人們不熟悉的諸神的語言轉換成人們自己的語言，後者則是對諸神的晦澀不明的指令進行疏解，以使一種意義關係從陌生的世界轉換到我們自己熟悉的世界。³

陳來曾就《易經》卦爻辭的形成，與古希臘的祭司透過精神進入恍惚狀態以接收神的啟示，並將神諭說出的過程作了相關性的連結而說：

¹ （德）漢斯-格奧爾格·加達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（上海：譯文出版社，2004年7月），上卷，頁189。

² 陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（北京：三聯書店，2002年12月），頁29。

³ 洪漢鼎主編：《理解與解釋——詮釋學經典文選》（北京：東方出版社，2001年5月），頁1-2。

詢問神諭是古代希臘人及其周邊野蠻人的共同宗教習俗，一般由經過訓練的女祭司，口嚼有麻醉性的月桂樹汁，進入恍惚、錯亂、甚至痙攣的狀態，以接收神的啟示。然後通過她們的嘴將這些神的答話說將出來。男祭司則把這些答話的意義解釋給在場的目睹者。……神諭被刻錄和記述，使神諭也可以由一次性的答案變成永久的格言和教訓，這與《周易》的卦爻辭是一樣的。⁴

所以，〔德〕加達默爾也說：「在《伊庇諾米篇》（柏拉圖著）裡，詮釋學與占卜術同屬一類——顯然是作為一種解釋上帝旨意的技術，具有傳諭和要求服從的明顯雙重意義。」⁵

《易經》卦爻辭在形成初期透過語言轉換與詮釋的方式產生之後，再經過文本化與經典化的過程定型成為經書，後代學者對它的詮釋，是後代學者就當時所處的時代背景去對《易經》作出詮釋，所以，後代學者所釋，並不一定是《易經》的原意，而會是一種開放性的詮釋，就如〔德〕加達默爾所說：「本文的意義超越它的作者，這并不只是暫時的，而是永遠如此的。因此，理解就不只是一種複製的行為，而始終是一種創造性的行為。」⁶這也就是洪漢鼎所說的「多元意義開放的詮釋學」。⁷

曹魏時期王弼（輔嗣，226-249）所著的《周易注》，亦是站在其時代背景對《易經》作出的詮釋，這之中就存有詮釋學所說的「意蘊」與「意義」的差別，〔德〕加達默爾曾說：「解釋的惟一標準就是他的作品的意蘊（Sinngehalt），及作品所『意指』的東西。」⁸〔法〕保羅·利科爾（Paul Ricoeur, 1913-2005）也曾說：「解釋是思想的工作，它在於于明顯的意義裡解讀隱蔽的意義，在於展開暗含在文字意義中的意義層次。」⁹也就是如王慶節所說的：「文本起初只有意蘊，而意蘊（sense）就是文本的結構和內在關係。通過讀者閱讀的語言行為，文本的意蘊得以在當下實現為文本的意義（meaning）。」「所以，在閱讀的過程中，文本解釋說穿了就是使原先在文本中作為可能存在的東西『現實化』和『現在化』，將其可能的因素通過解釋者創造性地實現出來。」¹⁰依王慶節的說法，歷代《易

⁴ 同註2，頁37。

⁵ 〔德〕加達默爾著，洪漢鼎譯：《詮釋學》，同註1，下卷，頁726。

⁶ 同註1，上卷，頁383。

⁷ 洪漢鼎：《詮釋學——它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2001年9月），頁2。

⁸ 同註1，上卷，頁250。

⁹ 〔法〕保羅·利科爾：《存在與詮釋學》，同註3，頁256。

¹⁰ 上二引文均見王慶節：《解釋學、海德格爾與儒道今釋》（北京：中國人民大學出版社，2004年9月），頁20。

經》的各種注解，也是「一種隨著領會者、解釋者、讀者的生存歷史情境的變化而逐漸變化的歷史『生成』、『自得』的存在過程。」¹¹王弼的《周易注》也不例外，也是透過王弼的思想體系將其中所涵蘊的「意蘊」展現出來。

其次是「轉化（Verwandlung）」，所謂「轉化」是指：

某物一下子和整個地成了其他的東西，而這其他的作為被轉化成的東西則成了該物的真正的存在，相對於這種真正的存在，該物原先的存在就不再是存在的了。」¹²

以《周易》而言，當〈彖傳〉對每卦卦辭作出詮釋後，後人在研讀〈彖傳〉時，即是以〈彖傳〉所詮釋的內涵去理解卦辭，此時，卦辭之意一下子「轉化」在〈彖傳〉之中了。同樣的道理，卦爻辭經由王弼《周易注》的詮釋與轉化，當後人研讀《周易注》時，一樣是以王弼所詮釋的內涵去理解卦爻辭，此時，卦象與卦爻辭的意義同樣已經「轉化」在《周易注》之中了。這也正如〔德〕費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）所說：「體系的發明者是一回事，而體系的解釋者和跟隨者則是另一回事。」¹³由此而說，不論是漢代以象數解《易》，或是王弼以玄理解《易》，都是很明顯的「轉化」的詮釋。

對於「天」的認知，在中西哲學界約有四種類型，在各種類型中也有兼涵的現象：（1）人格神的天，簡稱人格天，或稱作神性義的天。（2）自然界的天（3）道德義的天（4）形上學的天，簡稱形上天。神性義的天，在各個文化的原始信仰以及現代許多人的觀念中都存在這樣的認知，這樣的「天」是一個無上的神，具有主宰宇宙及人類一切吉凶禍福的權力，人們認為這樣的天往往也會有賞善罰惡的現象，因此也具有道德義。只是這樣的天有時會不察人間的疾苦，所以在一些文學作品中會有對上天的呼號。先天的命定論，也是源自這樣的天。如子貢所說的「固天縱之將聖」、孔子所說的「天之將喪斯文也」、「知我者其天乎」，都是這樣的意涵。所以勞思光（韋齋，1927-2012）說：「人格意義之『天』則表一主宰者，以意願性為本，對此『天』縱有理序可說，亦必繫於意願而說，換言之，對應於『天意』觀念。」¹⁴

其次是自然界的天，這樣的天指的是宇宙的自然現象，其中完全沒有意志的成分，也

¹¹ 同前註，頁 27。

¹² 同註 1，上卷，頁 144。

¹³ 同註 1，上卷，頁 253。

¹⁴ 勞思光：《中國哲學史》（香港：香港中文大學崇基學院，1980 年 11 月），第 1 卷，頁 8。

就是完全沒有神性義的成分，在中國古代哲學史中荀子所說的「天」可作為代表，荀子曾說：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。」「彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。」¹⁵上天不會因為您是聖賢的國君就給您風調雨順，也不會因為你是殘暴的國君就給你水災旱災，它是沒有意志的，甚至在儒家所稱頌的聖君帝堯時洪水氾濫，所以才會有大禹治水的事蹟，由此可見上天是沒有意志的，所以荀子說只要你努力耕作而且節省開支，那麼上天是無法讓你貧窮的；只要你生活所需完備而且適時的勞動，那麼上天是無法讓你生病的。可見上天是沒有意志的，天地日月星風水雷電，只是自然界的現象，所以勞思光認為「荀子此種理論中所說之『天』，本是『自然義』。」¹⁶

至於道德義的天，則是屬於人格天的附加屬性。既然天是有意志的，那麼其意志必然是道德的，如果上天的意志沒有道德，那麼人類的道德從何而來？所以說人格天含有道德義。這樣的說法是人們將自身的意志投射在人格天的身上所形成的。在亂世的時候，人們在無能主導情勢的情況之下，總是希望上天能夠張開眼睛看看世間疾苦主持公道，而主持公道即是「善善惡惡」，獎賞善良的行為，嚴懲邪惡的行為，如墨子所主張會賞善罰惡的天。¹⁷

最後是形上天，也就是「形而上」的天，「形而上」在中國哲學中首先出現在〈繫辭上〉所說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」¹⁸清·戴震（慎修，東原，1724-1777）認為「形」是指形質、品物，也就是具象的事物；而上、下則是前、後之意，猶如《詩經·大雅·下武》所說的「下武維周」，漢·鄭玄（康成，127-200）箋說：「下，猶後也。」所以戴震訓解說：「形謂已成形質，形而上猶曰形以前，形而下猶曰形以後。」¹⁹在還沒

¹⁵ 戰國·荀子著，李滌生集釋：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1981年10月），〈天論〉，頁362。

¹⁶ 同註14，第1卷，頁286。

¹⁷ 高柏園認為「於是天逐漸被個人的敬德觀念所取代，也就是由原始具有賞罰意志的人格天，轉化為以道德規律為內容的形上天。」王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園著：《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2007年8月），上冊，頁44。王邦雄〈序〉說明：「導論與先秦兩篇，由高柏園先生執筆」。文中高柏園認為「以道德規律為內容的形上天」，而勞思光則認為形上天是表一形上之依據，所以呈現出理序及規律。關於這四種天的類型，學者說法不一，本文依勞思光之說。

¹⁸ 《周易》經傳、老子、王弼注文字，本文採用魏·王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1981年9月），後文皆同，不再加註說明。文中〔〕係樓宇烈校改增補，文中（）係樓宇烈校改為衍字。此中〈繫辭〉係為晉·韓康伯所注，樓宇烈為期完整，一併收入。

¹⁹ 清·戴震：《孟子字義疏證》，《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995年10月），冊6，頁176。

形成形體之前稱之為道，形成形體之後則稱之為器。依這樣的說法，「形而上」即是指事物形成之前的狀態，這裡可以就「發生」而說，也可以就「本質」而說。就「發生」說，是指事物產生的根源；就「本質」說，是指萬物所以形成的根據，也就是本體。不論就發生說或就本質說，這二種內涵都存在於《老子》所說的「道」。如《老子·42章》所說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」就是屬於發生說，《老子·39章》說：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」文中所說的「一」指的就是「道」，這裡說的就是本質說。發生說是屬於宇宙論，而本質說則是屬於本體論。對於「形上天」，勞思光說：「形上意義之『天』，與『人格天』、『意志天』最大之差別，即是：形上之『天』只表一實體，只有理序或規律，而無意願性，故對應於『天道』觀念。」²⁰勞思光所說「形上天」除了表一實體外，還有其所表現出來的「理序或規律」，也就是天道運行的規律，而其規律則具有一定的理序，如陰陽運行的規律等。

王弼在《周易》中關於「天」的注釋文字，除了表示天空的「天」、表示整個宇宙的「天地」、表示乾卦卦德或卦象的「天」、表示整個統治區域的「天下」、表示第五爻的「天位」、表示帝王的「天子」、表示地勢險要的「天險」等與哲學思想無關者外，²¹本文只就與人格天、自然天、道德天以及形上天，或卦爻辭中雖無「天」字，然王弼的注釋卻與哲學思想的「天」有關者，觀察王弼如何作出詮釋以及如何從中作出思想的轉化。

二、以形上思想詮釋《周易》中的「天」

王弼思想體系可以說是從「以無為本」出發，因為《老子》所說的「道」無可名言，所以王弼藉由詮釋《老子》的文字而說：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，〔萬物〕以始以成而不知

²⁰ 同註14，第1卷，頁8。

²¹ 黃忠天曾就《周易》經傳中以「天」字書寫作統計，請參閱〈從「自然主體觀察」論《周易》經傳的書寫〉，鄭吉雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年6月），頁273-276。

其所以〔然〕，玄之又玄也。²²

因為「道」無形無名，無法用感覺器官去覺知，也無法用語言文字指稱之。因此，王弼在這裡進行了狀態詞與主詞的轉換，將作為狀態詞的「無名」轉換成主詞，再將原本的主詞（道）轉換成指稱詞。經由這樣的轉換，王弼賦予本體一個新的名稱——「無名」，或進而簡稱為「無」。而「道」，則變成對本體「無」的指稱。因此，王弼在《老子注·21章》就直接說：「無名，則是其名也。」²³另外，在《論語釋疑》中則轉而說：「道者，無之稱也。」²⁴因為王弼將「道」轉換成對宇宙本體——「無」的稱呼，因此王弼說：「天下之物，皆以有為生，有之所始，以無為本。」²⁵由此得出王弼玄理的第一個定理：萬物皆是「以無為本」。

由「以無為本」出發，王弼又推出「以無為體」——以無作為萬物的本體，以及「以無為用」——以無運化的天地運行的規律，而這樣的「無」也就是「道」，所以，我們如果還原王弼的用詞那就是「以道為本」、「以道為體」和「以道為用」，而這樣的「道」也就是萬物形而上的本體以及天地運行的規律，也就是形上天。至於天地運行的規律，王弼則結合〈繫辭傳〉所說的「一陰一陽之謂道」，陰陽的本質即是道，而道也透過一陰一陽、陰陽交替運行以生化萬物，推動天地的運行，然而在運行之中，又以如戴璉璋所說的「無陽而陽以之成」、「無陰而陰以之生」的方式呈現，²⁶也就是「將欲全有，必返於無。」

《易經》六十四卦中，有些卦爻辭本身並沒有與「天」直接相關的意涵，然而在《易傳》中則出現有陰陽剛柔等形上天思想意涵，而王弼在這些卦爻辭的注文，有些是承襲《易傳》的形上思想，²⁷順者《易傳》而說，有些則是創發性地提出形上天的意涵。吸收前人的思想經過轉化作用成為自己的思想，而後再闡發出來，這樣的思想不會是完全的複製，這之中，已經融進了作者的主體意識以及時代的若干思潮，這樣的吸收轉化，無形中已經是一種創造性。以書法臨帖為例，不會有完全的模仿，任何的模仿可以說都是一種創造。所以，不論是自己創發或是吸收轉化他人思想而說，都含有或多或少創造性的發展。本文

²² 同註 18，頁 1。

²³ 同註 18，頁 53。

²⁴ 魏·王弼著：《論語釋疑》，同註 18，頁 624。

²⁵ 同註 18，頁 110。

²⁶ 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，2003 年 6 月），頁 63、68。

²⁷ 林忠軍說：「《易傳》所謂的『道』，是以有形可見的陰陽符號為載體，表達『形而上』抽象意義的宇宙本體。」〈《易傳》符號解釋視域下的儒道互補〉，同註 21，頁 69。

以下依卦序先後略論王弼如何以形上思想對《周易》經傳中的「天」進行詮釋及轉化。

（1）〈乾·文言〉說：「乾元用九，乃見天則。」其意是說：陽氣到了極點則會轉而往陰氣的方向發展，陰氣到了極點則會往陽氣的方向發展，這是一種天道運行的規律。王弼注釋說：

用純剛以觀天，天則可見矣。

一樣是說乾元用九是屬於純陽，當純陽之後則會轉而往陰氣的方向發展，這就是一種天道的規律。王弼文中所釋是順著〈文言傳〉的詮釋，以形上思想言「天」。

（2）〈大有〉卦象是 ☰☷，卦辭說：「大有，元亨。」〈彖傳〉解釋說：「其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨。」〈大有〉上體是離，象徵文明，下體是乾，卦德是剛健，象徵天，所以說「其德剛健而文明」。主爻是六五，與下體的九二陰陽相應，所以說「應乎天」。這裡的「天」是指九二陽爻的剛健之德。王弼注釋說：

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。

注釋中所說的「天」都是指九二陽爻，同於〈彖傳〉的解釋，都是以「形上義」釋「天」。雖然〈大有〉經文沒有神性義的天，但以卦辭的占筮性質考之，仍是神性義的天或祖先靈，而王弼所釋則承襲〈彖傳〉以天地運行不已的剛健之德釋之，而這樣的「天」，是屬於形上思想的天。

（3）〈蠱〉卦辭說：「蠱，元亨。利涉大川，先甲三日，後甲三日。」其意是說利於涉大川，然須在甲前三日的辛日或甲後三日的丁日。〈彖傳〉就此解釋說：「先甲三日，後甲三日，終則有始，天行也。」古時以天干地支相配合以紀載年、月、日、時，天干是甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸，每年十二個月，每月一般是三十天，分為三旬，一句十天，每旬的第一天是甲日，第二天為乙日，第三天為丙日，第四天為丁日，以此類推到第十天是癸日。第二旬的第一天又是甲日，如此循環紀日，終而復始，可說是相應於天道運行的規律。王弼注釋說：

故先之三日，後之三日，使令（治）〔洽〕而後乃誅也。因事申令，終則復始，若天之行用四時也。

因為甲日是天干的開始，所以古時如要頒布新的政令，會選擇甲日為宣令之日，然而在實施之前必須提前三日公布讓民眾知曉，也就是甲前三日的辛日，取「辛」與「新」同音假借；而在政令實施後三日內民眾如有違犯者則叮嚀告誡不予論罪，也就是甲後三日的丁日，取「丁」與「叮」同音，乃反復叮嚀之意。王弼說經過事前的宣導與事後的叮嚀，如此終則復始的方式，就猶如天道運行的規律。王弼這裡將天道運行的規律運用於人事作解釋，而這樣的「天行」，即是〈彖傳〉所說的形上思想。雖然〈蠱〉的卦辭沒有說及神性義的天，但是卦辭分明是占筮所得的神靈指示之辭，而這樣的「天」，〈彖傳〉將之轉為天地運行規律的形上思想——天行，王弼則接受〈彖傳〉所釋，一樣以形上思想解釋之。²⁸

（4）〈觀〉卦辭說：「觀，盥而不薦，有孚顒若。」其意是說：祭者灌酒而不獻牲，因心中誠信自然表現出莊嚴肅靜。〈彖傳〉解釋說：「『盥而不薦，有孚顒若』，下觀而化也。觀天之神道，而四時不忒；聖人以神道設教，而天下服矣！」〈彖傳〉說因祭者誠信，其下之民觀之，自然受其感化。後文高亨解釋說：「人之所以祭神，因天上有神而神有神道也。何以觀天之神道？以其四時運行而無差錯。……聖人因而以神道設教，教人信神，信神能賞善而罰惡。」²⁹〈觀〉卦辭所說祭祀的對象是神性義的天，而〈彖傳〉所說「天之神道」，亦是神性義的天。王弼就此而注釋說：

統說觀之為道，不以刑制使物，而以觀感化物者也。神則无形者也。不見天之使四時，而四時不忒；不見聖人使百姓，而百姓自服也。

前面三句解釋〈彖傳〉「下觀而化也」，說明〈觀〉的意思是以感化為主，讓百姓觀看禮儀儀節之後自然地受到感化，而不是以規範或刑罰制度制約百姓，後文則以「无形者也」解釋「神」，並以〈彖傳〉所舉四時沒有差錯與天下百姓臣服，說明天地運行的規律以及聖人的教化。王弼說天道運行自有其規律，雖不見天道推動四季的運行，然而四季也不會出現差錯；由此比擬於人事，雖不見聖人教化百姓，然而百姓卻自然信服。王弼這樣的論述之中，「无形」是就現象說，而這樣的現象其背後的本質即是「無形無名」的「道」，

²⁸ 林麗真說：「王弼之釋卦辭，大致不出彖傳之外。在六十四卦中，有半數以上的卦辭是空白無注的，……王弼對這三十四卦的卦辭不加注的理由，無非是因為象象對卦辭已有極詳實的解釋，所以他便覺得沒有再加注的必要。縱使其餘三十卦的卦辭注，除極少數的例外，也都可以說是象象的複寫或引申。」《王弼及其易學》（臺北：臺灣大學文學院，1977年），頁75。

²⁹ 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1998年4月），頁163。

又因「道」無可指稱，所以王弼又稱之為「無」。在注文中，王弼將「天之神道」與「聖人以神道設教」中的「神道」均以「无形」釋之，這樣的「无形」即是「道」。王弼這樣的詮釋，已經將〈彖傳〉中神性義的「神道」轉化為「無形無名」形而上的「道」了。

（5）〈賁〉卦象是 ䷖，卦辭說：「賁，亨，小利有攸往。」〈彖傳〉解釋說：「分剛上而文柔，故小利有攸往，〔剛柔交錯〕，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。」天道的運行是以陰陽剛柔交錯更替的方式，這是天所表現出來的現象，這樣的「天」是屬於形上思想的「天」。王弼注釋說：

剛柔交錯而成文焉。天之文也。止物不以威武，而以文明，人之文也。觀天之文，則時變可知也；觀人之文，則化成可為也。

王弼釋文可說完全承襲〈彖傳〉之意，其所釋的「天」，是屬於形上思想。雖然〈賁〉的卦辭沒有說及神性義的天，但卦辭所說一樣是占筮所得的神靈指示之辭，一樣寓涵著神性義，而王弼則順承〈彖傳〉所釋，以形上思想釋之。

（6）〈復〉卦象是 ䷗，卦辭說：「反復其道，七日來復。利有攸往。」卦辭是就事問占經由占筮所得的指示之辭，所以必然有它問事的角度，不會平白無故出現，就此卦辭高亨解釋說：「出行者往返於道中，七日可以復歸。」³⁰也就是說問者的角度是親人何時會回到家？占筮的結果是已在返家的途中，七日後可以回到家。〈彖傳〉就此解釋說：「反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復，其見天地之心乎？」〈彖傳〉前面三句即是易學家卦氣說的十二消息卦：³¹由姤開始，〈姤〉(䷫) 一陽消，〈遯〉(䷠) 二陽消，〈否〉(䷋) 三陽消，〈觀〉(䷓) 四陽消，〈剝〉(䷖) 五陽消，〈坤〉(䷁) 六陽消，至〈復〉(䷗) 一陽來復，經過七變為七日，所以說「七日來復」，而這就是「天行」——天地運行的規律。就此，徐志銳曾解釋說：「從一陽消退至一陽息生又返歸於正道，七變是一個天道運行的消息盈虛過程，故言『天行也』。」³²〈彖傳〉接著解釋為什麼「利有攸往」，因為一陽來復之後，陽氣即不斷增長，所以說「剛長也」。因為〈復〉的一陽孳生，

³⁰ 同前註，頁 182。

³¹ 「十二消息卦」又稱「十二辟卦」，其方位圖如右：，又稱「月卦」。清·馬國翰認為十二辟卦之說首見於《歸藏》，「辟」即是「主」，意即十二卦分別為十二月之主。《玉函山房輯佚書》（臺北：文海出版社，1967 年 6 月），冊 1，頁 7。

³² 徐志銳：《周易大傳新注》（濟南：齊魯書社，1998 年 3 月），頁 159。



正象徵天地生生不息之大德，所以說「復，其見天地之心乎」。王弼就此注釋說：

陽氣始剝盡，至來復時，凡七日。以天之行，反（覆）〔復〕不過七日，復之不可遠也。往則小人道消也。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；語息則默，默非對語者也；然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。

王弼前面所說，完全順著十二消息卦而說，接著則發揮其「以無為本」的玄理思想。王弼首先從天地萬物的現象中提出相對與絕對的概念，如「動／靜」、「語／默」、「有／無」加以說明，當事物不再運動時，就會歸於寂靜，所以「動／靜」雖然是一相對概念，然而靜也是一絕對概念；³³一樣的道理，當人不再言說時，就會歸於靜默；王弼用此類推，天地萬物各種現象，當其不再表現其現象時，不論是雷動風行，或是運化萬變，它都會歸於「無」，王弼由此提出「寂然至无」是天地萬物的本質。因為天地萬物「以無為本」、「以無為心」，因而萬物才能欣欣向榮；如果天地「以有為心」，那麼，「有」即不能生出其它的「有」，其它的萬物即無法同時具存。

〈復〉卦辭說明其親人已在返家途中，七日後可以回到家，而〈彖傳〉是用陰陽消長的現象說明七日可以回復到一陽初始的〈復〉卦，進而說明由一陽初生的〈復〉卦可以見得天地生生不息的生氣，王弼則由「復」字義進而提出天地萬物回復到其本質即是「寂然至无」，也就是將「天地之心」轉成「天地之本」，然後用「以無為本」進而說明。〈復〉卦辭中雖然沒有明確的「天」的意涵，但還是占筮的性質，所以其對象一樣是神性義的天或是祖先靈，〈彖傳〉對此用陰陽剛柔運行規律的「天行」詮釋之，而王弼除了承襲〈彖傳〉所說之外，又進而提出「天行」的形上原理——以無為本，可說又進一步地進行詮釋與轉化。

(7)〈咸〉卦象是 ䷞，卦辭說：「咸，亨，利貞。」〈彖傳〉解釋說：「咸，感也。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。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣！」〈咸〉上卦是兌，

³³ 宋·周敦頤說：「動而無靜，靜而無動，物也。動而無動，靜而無靜，神也。動而無動，靜而無靜，非不動不靜也。物則不通，神妙萬物。」《通書·動靜第十六》，《周敦頤集》（長沙：岳麓書社，2002年12月），頁26。

下卦是艮，比之於家庭組成關係，兌代表少女，艮代表少男，少男與少女相感喜悅結合成夫妻，〈彖傳〉就此類比引申說天地之間就猶如少男與少女相感一般以化生萬物。這樣說的「天地」，是指陰陽二氣。王弼注釋這段話說：

二氣相與，乃化生也。天地萬物之情，見於所感也。凡感之為道，不能感非類者也，故引取女以明同類之義也。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。

對於「天地」，王弼一樣用陰陽二氣釋之。雖然〈咸〉的卦辭中沒有任何「天」的意涵，只是就事問占所得的吉凶之辭，然而王弼卻順者〈彖傳〉所釋，以形上思想進行論述。此外，〈姤〉卦辭說：「姤，女壯，勿用取女」〈彖傳〉解釋說：「天地相遇，品物咸章也。」其中的「天地」一樣是指陰陽二氣，王弼對此沒有釋文，或許可以說是因為在〈咸〉卦注文中已說明清楚，所以此處已無需再注，或者說因為〈彖傳〉已經詮釋地很清楚，所以不需再注。

（8）〈萃〉卦象是 ，卦辭說：「用大牲吉，利有攸往。」〈彖傳〉詮釋說：「萃，聚也。順以說，剛中而應，故聚也。……用大牲吉，利有攸往，順天命也。觀其所聚，而天地萬物之情可見矣！」〈萃〉卦辭之意說：用大牲進行祭祀則吉，利於有所往。依卦辭之意，其祭祀的對象不論是祖先靈或是天，都是屬於神性義。但如果依〈彖傳〉所釋，那麼其祭祀對象即是「天」，所以說「順天命也」。這樣的天命即是天意，所以高亨直接解釋作：「言用大牲以祭天，順天命以行事，得天之保佑也。」³⁴然而王弼卻注釋說：

順以說而不損剛，順天命者也。天德剛而不違中，順天則說，而以剛為主也。方以類聚，物以群分；情同而後乃聚，氣合而後乃群。

〈萃〉上體為兌，下體為坤，兌之卦德為悅，坤之卦德為順，所以王弼順著〈彖傳〉而說「順以說」。九五以陽剛居於上體之中位，與下體之六二相應，然而，並不因順悅而減損其陽剛之德。〈彖傳〉用「剛中而應」解釋「順以說」，以「用大牲吉」說明「順天命也」，王弼則轉成以「順以說而不損剛」說明「順天命也」，而不是用大牲以祭天，得天之保佑。接著王弼又說「天德剛而不違中」，以剛健之德解釋「天」，因為九五順悅又不損其剛健

³⁴ 同註 29，頁 289。

之德，所以說是「順天」，與天的剛健之德相應和。接著王弼又說不論是天德或是九五之德，都是「以剛為主」，釋文到這裡已經非常明確，王弼將卦辭及〈彖傳〉中所說神性義的「天」轉而以剛健之德作解釋。

(9)〈兌〉卦象是 ☱，卦辭說：「兌，亨，利貞。」其意是說：「筮遇此卦，可舉行享祭，乃有利之占問。」³⁵〈彖傳〉解釋說：「兌，說也。剛中而柔外，說以利貞，是以順乎天而應乎人。」〈兌〉的二、五爻都是陽爻，且各居上下二體之中，所以說「剛中」。而剛健正是〈乾〉的卦德，乾又象徵天，所以〈乾·象傳〉說：「天行健」。而〈兌〉的「六三為柔爻，居下兌之上位；上六為柔爻，居上兌之上位，故又稱為『柔外』。柔在外又象徵對外待人接物柔和而不粗暴」，³⁶所以說是「應乎人」。〈彖傳〉用爻的陰陽在卦中的爻位與爻德的和合進行論述，而陰陽又象徵天地，比之於人事，所以說：「順乎天而應乎人」。戴璉璋曾列舉《易經》中的 31 卦，都是從「順時而行」這一主題說明天地與人文的對應關係，其中日月的運行，四季的變換，都是隨順時序的推移而進行的。〈彖傳〉認為這就是「天行」或稱為「天地之道」，而與順時而行的天地之道相對應的一切人事行為也都應「順乎天而應乎人」。³⁷就〈兌〉卦辭言，沒有特別說明「天」的意思，如就占筮的角度說，對象當然一定是神性義的天或是祖先靈等，如就〈彖傳〉全文考究，則「順乎天」的「天」是剛健之德的意思，所以戴璉璋認為是天地運行的規律，這樣說的「天」是屬於形上思想的「天」。也就是說〈彖傳〉用形上思想去詮釋《易經》中神性義的「天」的思想。

〈彖傳〉以剛健之德詮釋「天」，王弼則順著〈彖傳〉的詮釋而直接說：

天，剛而不失說者也。

〈彖傳〉只說「順乎天」，並沒有說「剛健的天」，如純以「順乎天而應乎人」語句說，「順乎天」明確是神性義的天，而王弼則直接說是「天，剛而不失說者也」，這樣的「剛健之德的天」，明顯是屬於形上思想的天。所以，王弼這裡的詮釋，不論〈彖傳〉是以形上思想詮釋「天」，或仍保留神性義的「天」，³⁸王弼則是明確地以形上思想進行詮釋。

³⁵ 同註 29，頁 349。

³⁶ 同註 32，頁 362。

³⁷ 參見戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989 年 6 月），頁 100-101。

³⁸ 李杜認為〈兌·彖傳〉中的「順乎天而應乎人」，如「僅就引文語句的意義上說，『順乎天而應乎人』的天可為神性義的天」。若就一卦的卦象上說，則屬於「自然義」的「天」，又說亦「可了解為涵有德性的自然義的天」。〈周易中的天、道與天道〉，《新亞學術集刊》第

經由王弼如此的詮釋，原來《易經》中神性義的天或祖先靈的涵義已經不存在了，已經轉為剛健之德的天，王弼這樣的詮釋方式，正是一種「轉化」的作用。

如以「順乎天而應乎人」言，另有〈革·彖傳〉也說：「天地革而四時成，湯武革命順乎天而應乎人。革之時大矣哉！」傳統學者的解釋幾乎都是用天地運行的規律說明「天地革而四時成」，而湯武則是效法這樣天地運行的規律以推翻夏桀與商紂，所以說「湯武革命順乎天而應乎人」，其意則是說順乎天地的規律。此處，李杜則解釋說：「『湯武革命順乎天而應乎人』的天亦為神性義的天。因在周人的觀念中王命為天所降。『革命』即革除此為天所降的王命。降王命的天為神性義的天，有一定的意志而為湯武所遵循而革除夏桀與商紂的王命的『順乎天』的天亦即為神性義的天。」³⁹如依李杜所釋，「湯武革命順乎天而應乎人」其中的「天」是神性義的天。而在這裡，王弼沒有釋文，或可說是王弼在〈兌·彖傳〉的詮釋「天，剛而不失說者也」已說明清楚，因此不需再釋。

三、以「道德義」詮釋《周易》中的「天」

《易經》卦爻辭本是占筮之辭，而占筮的對象是神性義的天或是祖先靈，因此《易經》卦爻辭中所敘述的「天」一般是屬於神性義，即或卦爻辭中沒有「天」的敘述，也仍含有神性義的「天」的意涵；另外，在《易經》中有些卦爻辭並沒有「天」的直接意涵，而在《易傳》中則出現；或者，《周易》經傳中皆無「天」的意涵。諸如此三類，在王弼的注文中，或是創造性的以道德義進行詮釋，或是承襲《易傳》所說，進一步地以道德義詮釋之。以下本文依卦序先後略論之。

（1）〈大有·上九〉說：「自天祐之，吉无不利。」意思是說：可獲致上天的祐助，吉祥而無所不利。文中的「天」具有意志性及無上神的能力，明顯是屬於神性義的天。然而王弼卻詮釋說：

大有，豐富之世也。處大有之上，而不累於位，志尚乎賢者也。餘爻皆乘剛，而已獨乘柔，順也。五為信德，而已履焉，履信之謂也。雖不能體柔，而以剛乘柔，思

3 期（1982 年月），頁 83。

³⁹ 同前註，頁 79。

順之義也。居豐有之世，而不以物累其心，高尚其志，尚賢者也。爻有三德，盡夫助道，故繫辭具焉。

〈大有·上九〉爻辭明顯是求問者因事占筮所得神靈指示之辭，而王弼則是將這樣神性義的天轉化為人事作解釋，用以表示「在上位者」；而後又將「天祐而無不利」轉化作「尚賢」作解釋，而說「志尚乎賢者也」；之後又用「高尚其志」進一步解釋「尚賢」，最後總結說：因為上述三者，所以說「吉无不利」。

關於《易經》中的「尚賢」說，清·李光地（晉卿，厚庵，榕村，1642-1718）曾說：「凡《易》中五上二爻，六五下上九，則有尚賢之義。」⁴⁰〈大有·上九〉爻辭並無尚賢之義，首稱〈大有·上九〉有尚賢義者，是〈繫辭傳〉，〈繫辭上〉引〈大有·上九〉「自天祐之，吉无不利」而說：「《易》曰：自天祐之，吉无不利。子曰：祐者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信，思乎順，又以尚賢也，是以自天祐之，吉无不利也。」祐與佑同。文中認為六五尊尚上九，⁴¹因為尚賢，所以說「自天祐之，吉无不利」。

王弼的詮釋順承〈繫辭傳〉而說，透過以「在上位者」解釋「天」，而這樣的「在上位者」具有三種德性。由此可知：王弼這裡是以「道德義」的「人」詮釋《周易》中神性義的「天」。

王弼對爻辭作了詮釋之後，接著〈大有·上九·象傳〉又說：「大有上吉，自天祐也。」另外，〈損·六五·象傳〉也說：「六五元吉，自上祐也」，這二處〈象傳〉，王弼並無釋文，可能是王弼在〈大有·上九〉的注文已說明清楚，所以此二處已不需注釋。

〈大有〉除了上九說「自天祐之，吉无不利」有「天祐」之說以外，另在卦辭的〈象傳〉有說：「火在天上，大有；君子以遏惡揚善，順天休命。」其意是說君子觀看〈大有〉火在天上光明的卦象，得知遏止奸惡揚舉善行，以順承上天所賦予美好的德性。這裡如果以「順天」而言，是神性義的天；如果以「休命」言之，則是道德義，而且這樣的道德義已將重心轉到人的身上，所以說君子因此「遏惡揚善」，而不是上天「遏惡揚善」。如果是上天「遏惡揚善」，這樣的「天」即是神性義另含蘊有道德義，如果是「君子以遏惡揚善」，這樣的道德義涵則是在人身上。王弼注文說：

⁴⁰ 清·李光地：《周易折中》（成都：巴蜀書社，1998年4月），頁567。

⁴¹ 《周易本義》、《周易程氏傳》都說尚賢是上九之事，然而李光地引郭雍、鄭汝諧、王宗傳、胡炳文四人之說以辨之，認為尚賢是六五尊尚上九之義。同前註，頁148-149。

大有，包容之象也。故遏惡揚善，（成物之性，順天休命，順物之命。）〔成物之美，順夫天德，休物之命。〕

王弼釋文的意思同於〈象傳〉所釋，可以說是以道德義詮釋「天」。

（2）〈臨〉的卦象是 ䷒，卦辭說：「臨，元亨，利貞，至于八月有凶。」其中「至于八月有凶」是問者就事占筮所得的指示之辭，是說「至於八月則有凶禍」。⁴²〈彖傳〉解釋這段卦辭說：「臨，剛浸而長，說而順，剛中而應，大亨以正，天之道也。至于八月有凶，消不久也。」〈臨〉在十二消息卦中是二陽生，十二消息卦配合卦氣月候，則十一月為子月，一陽始生而成〈復〉(䷗)；十二月為丑月，二陽生為成〈臨〉(䷒)；正月為寅月，三陽生而成〈泰〉(䷊)；二月為卯月，四陽生而成〈大壯〉(䷡)；三月為辰月，五陽生而成〈夬〉(䷪)；四月為巳月，六陽生而成〈乾〉(䷀)；五月為午月，一陰生而成〈姤〉(䷫)；六月為未月，二陰生而成〈遯〉(䷠)。依〈彖傳〉之意，這種陰陽消長的現象正是天道運行的法則。其中「消不久也」，程頤解釋說：「陽始生於復，自復至遯凡八月，自建子至建未也，二陰長而陽消矣，故云消不久也。」⁴³所以徐志銳說：「從子月一陽始生『剛浸而長』至未月陽消而成遯(䷠)，正是八個月。」⁴⁴眾家所說都是以陰陽消長的循環解釋之，⁴⁵王弼除了承繼卦氣月候論陰陽消息的說法之外，另外又注說：

陽轉進長，陰道日消；君子日長，小人日憂；大亨以正之義。八月陽衰而陰長，小人道長，君子道消也，故曰「有凶」。

文中王弼以君子小人際遇的消長進而解釋陰陽消長的天之道，陽氣滋長陰氣日消之時，則君子之德盛而小人之德消；陽氣衰消而陰氣日長之時，則君子之德隱遁而小人之德則興盛。由上簡述可知，〈臨〉卦辭是就事問占所得的指示吉凶之辭，〈彖傳〉以「陰陽剛柔

⁴² 同註 29，頁 158。

⁴³ 宋·程頤：《周易程氏傳》，《二程集》（臺北：里仁書局，1982 年 3 月），頁 794。

⁴⁴ 同註 32，頁 128。

⁴⁵ 「八月有凶」的解釋主要有二種：王弼、孔穎達、程頤等主張如本文所說，如程頤說：「臨，二陽生，陽方漸盛之時，故聖人為之戒云：陽雖方長，然至於八月，則消而凶矣。八月，謂陽生之八月。陽始生於復，自復至遯凡八月，自建子至建未也，二陰長而陽消矣，故云消不久也。」同註 43，頁 794。另一說以陸振奇、李光地為代表，如陸振奇說：「日陽象，月陰象。八，少陰之數。七，少陽之數。故言陰來之期曰『八月』，言陽來之期曰『七日』。」李光地說：「陸氏之說，最為得之。」同註 40，頁 551〈集說〉及〈案〉。

消長」的形上思想進行詮釋，王弼則進一步將〈彖傳〉所釋的形上思想轉為「道德義」作詮釋。

(3)〈无妄〉卦象是 ，卦辭說：「无妄，元亨，利貞。其匪正有眚，不利有攸往。」
「无妄」是卦名，卦辭意思是說：「筮遇此卦，可舉行大享之祭，乃有利之占問，但所行非正，則有災禍，有所往則不利。」⁴⁶〈彖傳〉解釋說：「无妄，剛自外來而為主於內。動而健，剛中而應，大亨以正，天之命也。其匪正有眚，不利有攸往，无妄之往，何之矣？天命不祐，行矣哉？」卦辭中只有表示事情的吉凶，沒有任何關於「天」的說法。〈彖傳〉以上下二體及爻的陰陽屬性加以說明，上體為乾，乾主剛健，下體為震，震主動，震之初九係來自於外卦的乾卦，而為一卦之主爻，所以說「剛自外來而為主於內」、「動而健」，又上體的中爻九五與下體的六二陰陽相應，所以說「剛中而應」，〈彖傳〉由此解釋「元亨利貞」說「大亨以正」。〈彖傳〉在詮釋之餘又說了「天之命也」，單就此段，語意不明，須與後文「天命不祐」對釋，語意才完整。此句是說如能「動而健，剛中而應」，則自然「大亨以正」，自然為天所護祐。這樣的「天之命也」，明顯是神性義。〈彖傳〉接著又說如果行為不正，則會有災禍，不利於有所前往，〈彖傳〉解釋說因為是胡妄之行，⁴⁷所以能往哪裡去呢？所以說「天命不祐」，又能往哪裡呢？這樣說的「天命不祐」，一樣是神性義的「天」。

王弼這裡注釋說：

剛自外來而為主於內，動而愈健。剛中而應，威剛方正，私欲不行，何可以妄？使有妄之道滅，无妄之道成，非大利貞而何？剛自外來，而為主於內，則柔邪之道消矣；動而愈健，則剛直之道通矣。剛中而應，則齊明之德著矣，故「大亨以正」也。天之教命，何可犯乎？何可妄乎？是以匪正則有眚，而不利有攸往也。匪正有眚，不求改以從正，而欲有所往。居不可以妄之時，而欲以不正有所往，將欲何之？天命之所不祐，竟矣哉！

王弼所釋幾乎是順著〈彖傳〉而說，只是作了更詳細的說明，然而前面一段，〈彖傳〉是以爻的陰陽相應及爻位說明「剛中而應」，因此而說為天所護祐，而王弼則將此處轉化為不行私欲而行正道，則沒有胡妄之行，因此得以顯著其齊明之德，因此而「大亨以正」，

⁴⁶ 同註 29，頁 186。

⁴⁷ 「无妄之往，何之矣？」高亨認為其中的「无」應是衍字。同註 29，頁 187。

這是上天所賦予之德，怎能違犯？怎能胡行？所以說如果行為不正，則會有災禍，則不利於有所前往，如果以不正之行欲有所往，能夠到哪裡呢？最終上天還是不會護祐的，因為上天是賦予人們正直的德性。如前所論，〈彖傳〉的「天之命也」與「天命不祐」必須做同步的解釋，王弼的注文也是一樣，前面王弼以不行私欲而行正道及齊明之德將〈彖傳〉「天之命也」轉作「天之教命」，王弼這樣詮釋是以道德義轉化〈彖傳〉神性義的「天」，後面的「天命之所不祐」也一樣重在說明人們正直的德性。

（4）〈大畜〉卦辭說：「大畜，利貞。不家食吉。利涉大川。」其意是說：「不食於家，出外謀食，乃吉；利於涉大川。」⁴⁸〈彖傳〉解釋說：「不家食吉，養賢也。利涉大川，應乎天也。」不食於家是因為國君尚賢而養賢，所以賢人不食於家。利於涉大川是因為行者趁著枯水期水流較小，涉水而過是較安全的，所以說是順應自然界的規律，這是屬於自然現象的天。王弼注釋說：

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，不憂險難，故「利涉大川」也。

依照卦辭的義例，「大畜，利貞。不家食吉。利涉大川。」應是針對三件事分別占筮所得的指示吉凶之辭，也就是說不食於家與利於涉大川應是無關聯的兩件事，所以〈彖傳〉分別作解釋。而王弼則是將二者視為同一件事結合作解釋，說是因為國君奉養賢人，所以說即使涉大川是險難之事亦不需憂慮，因此說利於涉大川。此卦卦辭中只有占筮的性質，沒有其他「天」的任何意涵，〈彖傳〉用「應乎天」解釋「利涉大川」，其中的「天」在〈彖傳〉中是屬於自然現象的「天」，而王弼則是用道德義的「尚賢」將「應天」作了轉化的詮釋。

⁴⁸ 同註 29，頁 191。

四、結論

〔德〕加達默爾曾說：「每一時代都必須按照它自己的方式來理解歷史流傳下來的本文，因為這本文是屬於整個傳統的一部分，而每一時代則是對這整個傳統有一種實際的興趣，並試圖在這傳統中理解自身。」⁴⁹同樣的道理，《周易》作為中國哲學的總源頭，從西周初年經過春秋、戰國、兩漢到曹魏，在整個發展過程之中，會隨著時代思潮的不同而引起不同讀者對它進行詮釋，而這樣的詮釋其意義則是由讀者所處的時代環境所限定出來的。

《易經》原是占筮之書，而占筮的神靈除了祖先靈、山川神等自然神之外，最重要的則是作為主宰宇宙的「天」，或稱作「帝」、「天帝」，是一神性義的「天」。王弼對《周易》作全面性的詮釋，並將其神性義的「天」全面轉化為「形上義」或「道德義」作解釋。而「形上天」與「道德義」可說是先秦道家與儒家在思想體系上一個非常明顯的分際：形上天可說是先秦道家的一個思想核心，又稱之為「道」；而「道德義」則正是先秦儒家所主張，亦可說是其核心思想。由此觀之，王弼可說是以先秦儒、道二家思想轉化《易經》所說神性義的「天」，藉由儒、道二家思想詮釋《易經》以建立自己的玄學思想體系。

《易經》六十四卦中，有些卦爻辭本身並沒有與「天」直接相關的意涵，而在《易傳》中則或出現有陰陽剛柔等形上天思想，王弼在這些卦爻辭的注釋之文，有些是承襲《易傳》的形上思想，順者《易傳》而說，有些則是創發性地提出形上天或是道德義的意涵，有些是以道德義對《易傳》中的形上思想進行詮釋。承襲的部分，或許可說是王弼集前人之說以證成己說，況且，模仿已經是一種創造，因為在以前的年代是不可能百分之百的複製，既然不是百分之百的複製，其中就有創造的成分，而且其承襲的部分也是屬於選擇性的承襲，既有選擇性，那就是屬於他自己的創造了。

孫盛曾批評王弼《周易注》說：

《易》之為書，窮神知化，非天下之至精，其孰能與於此乎？世之注解，殆皆妄也。

況弼以附會之辨而欲籠統玄旨者乎？故其敘浮義則麗辭溢目，造陰陽則妙蹟無間，

⁴⁹ 同註1，上卷，頁383。

至於六爻變化，群象所效，日時歲月，五氣相推，弼皆擯落，多所不關。雖有可觀者焉，恐將泥夫大道。⁵⁰

王弼《周易注》在掃除兩漢象數之說以及建立《周易》的義理思想體系，⁵¹這二方面的確有其廓清及建立之功，然亦如孫盛所批評的，恐流於浮辭敘說，以及失去《易經》原本之意。然而因為《易經》具有可詮釋性，可供讀者作多方面的詮釋以開發其中的意義，因為王弼的詮釋，重建了義理派的易學，所以戴璉璋說：「因為他根據《易傳》滌除了漢儒象數之學的流弊，而重建了《周易》義理之學的殿堂。」⁵²在易學思想的發展上，因為有諸如王弼的學者對《易經》進行闡發，才有《四庫全書總目提要》所謂的「兩派六宗」的多重樣貌。⁵³站在不同的高度及視野，所見的視域自然也就有所差異。這之中，各宗各派的論述，自然是「言之成理，持之有故」，但並非是唯一的詮釋，這應是《易經》研究者應有的基本態度。

⁵⁰ 西晉·陳壽著，盧弼集解：《三國志集解》，《二十五史》（臺北：藝文印書館，1972年），卷28，頁62，《魏書·鍾會傳》裴松之注引。

⁵¹ 林麗真曾說：「王弼易學最大的貢獻，也最為古今人士所頌揚的，就是他『掃除象數』的成就。」同註28，頁70。

⁵² 戴璉璋：《玄智、玄理與文化發展》，同註26，頁30。

⁵³ 清·永瑤等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：漢京文化事業有限公司，1981年12月），〈經部總敘·易類一〉，頁17。

徵引文獻

古籍

- 戰國·荀子著，李滌生集釋：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1981年10月）。
- * 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1981年9月）。
- 晉·陳壽著，盧弼集解：《三國志集解》，《二十五史》（臺北：藝文印書館，1972年）。
- 宋·周敦頤，《周敦頤集》（長沙：岳麓書社，2002年12月）。
- 宋·程頤：《周易程氏傳》，《二程集》（臺北：里仁書局，1982年3月）。
- 清·永瑤等：《四庫全書總目提要》（臺北：漢京文化事業有限公司，1981年12月）。
- 清·李光地：《周易折中》（成都：巴蜀書社，1998年4月）。
- 清·馬國翰：《玉函山房輯佚書》（臺北：文海出版社，1967年6月）。
- 清·戴震：《孟子字義疏證》，《戴震全書》（合肥：黃山書社，1995年10月）。

近人論著

- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》（臺北：里仁書局，2007年8月），上冊，頁44。
- 王慶節：《解釋學、海德格爾與儒道今釋》（北京：中國人民大學出版社，2004年9月），頁20、27。
- * 李杜：〈周易中的天、道與天道〉，《新亞學術集刊》，第3期（1982年），頁79、83。
- * 林麗真：《王弼及其易學》（臺北：臺灣大學文學院，1977年），頁70、75。
- 洪漢鼎：《詮釋學——它的歷史和當代發展》（北京：人民出版社，2001年9月），頁2。
- * 洪漢鼎主編：《理解與解釋——詮釋學經典文選》（北京：東方出版社，2001年5月），頁1-2、256。
- 徐志銳：《周易大傳新注》，濟南：齊魯書社（1998年3月），頁128、159、362。
- * 高亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社（1998年4月），頁158、163、182、186、187、289、191、349。
- 陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（北京：三聯書店，2002年12月），頁29、37。
- * 勞思光：《中國哲學史》（香港：香港中文大學崇基學院，1980年11月）第1卷，頁8、286。

- * 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989年6月），頁100-101。
- * 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，2003年6月），頁30、63、68。
- * 鄭吉雄、林永勝主編：《易詮釋中的儒道互動》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年6月），頁69、273-276。
- * （德）漢斯－格奧爾格·加達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900-2002）著，洪漢鼎譯：《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（上海：譯文出版社，2004年7月），上卷，頁144、189、250、253、383，下卷，頁726。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Cheng, Kat Hung & Lin, Yu-sheng, “*Confucianism, Chinese Intellectual History and East Asian Hermeneutic*”, Taipei: National Taiwan University Press, 2012.
- Dai, Lien-zhang. “*Formation and Thinking of Yi-zhuan*”, Taipei: Wenjin Publishing Company, 1989.
- Dai, Lien-zhang. “*Unreliable Wisdom, Profound Theory and Cultural Development*”, Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, 2003.
- Hong, Han-Ding. (Ed.). “*Understanding and Interpretation—Classic Selects of Hermeneutics*”, Beijing: Eastern Press, 2001.
- Hong, Han-Ding. (Tran.). “*Truth and Method: The Essential Features of Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer, 1900-2002*”, Shanghai: Translation Publishing House, 2004.
- Kao, He. “*Modern Reading of Zhou-yi Biography*”, Ji-nan: Qi-lu Book Club, 1998.
- Lao, Sze-kwang, “*On Understanding Chinese Philosophy*”, Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Chung Chi College, 1980.
- Lee, Du. Heaven, Way, and Way of Heaven in Zhou-yi, “*New Asia Academic Bulletin*” 3, 1978.
- Lin, Li-jen. “*Wang Bi and His Interpretations of Laozi*”, Taipei: Taiwan University College of Humanity, 1977.
- Wang, Bi. Lou, Yu-lie. (Ed.). “*Lao Zi Zhou-yi Wang Bi Annotation*”, Taipei: Huazheng Book, 1981.

Wang Bi's *Thoughts of Zhouyi* on the Interpretation and Transformation of "Heaven"

Liu, Chia-chang

(Received September 30, 2012 ; Accepted January 3, 2013)

Abstract

There are four kinds of understandings on the concept of "heaven" in the fields of Eastern and Western philosophy. They are summarized as follows: (1) personality of heaven, (2) nature of heaven, (3) morality of heaven, and (4) metaphysical heaven. Wang Bi had many interpretations on the heaven texts in *Zhouyi*. This paper uses the perspectives of personality of heaven, nature of heaven, morality of heaven, and metaphysical heaven to observe how Wang Bi interpreted and transformed the thoughts.

Yi Jing is a book used to practice divination, with its primary divination subject as "heaven" which has the power to control the spiritual view of universe. Wang Bi had comprehensive interpretations of *Yi Jing* and completely transformed spiritual view of "heaven" into "metaphysical heaven" or "spiritual view". "Metaphysical heaven" and "spiritual view" are clear dividers between Pre-Qin Daoism and Confucianism. "Metaphysical heaven" is the core of thoughts for Pre-Qin Daoism, known as "Tao". "Spiritual view" is the concept advocated by Pre-Qin Confucianism. Hence, Wang Bi interpreted *Yi Jing* via Taoism and Confucianism to establish his own metaphysical thoughts.

Keywords: Wang Bi, Thoughts of Zhouyi, Heaven, Interpretation, Transformation