

中國文哲論集 18

《魏晉南北朝經學國際研討會論文集》

王弼《周易略例》與阮籍〈通易論〉思想 視域的比較分析

賴 貴 三

中央研究院 中國文哲研究所

2016年11月

王弼《周易略例》與阮籍〈通易論〉 思想視域的比較分析

賴貴三

臺灣師範大學國文系

摘 要

三國至魏晉南北朝，在急劇變革、動蕩之中，儒家獨尊的地位從根本上動搖，老莊之學復興，擺落兩漢經學束縛，以清新明快的語言與高度抽象的思維，並巧妙結合儒家思想，形成玄學思潮。何晏（190-249）首先突破漢代經學傳統，論易與孔、老之道，開啓魏晉玄學。王弼（226-249）繼起，以非凡的才華，以老注易，暢談玄理，盡滌象數，揭露漢易之弊；並針對漢儒「存象忘意」，提出「得意忘象」，玄學易因此取代象數易，在易學史上具有重要的意義。玄學易崇本息末，從大處著眼，注重義理的解說與闡發，克服兩漢易學家過分強調象數作用與文字的意義，致使文辭的疏解出現支離、拘泥、牽強等弊端，再度把易學昇華為具有高度抽象性與深刻思想性的理論系統，推動易學向更深層次發展。其次，玄學易繼承儒家解易傳統，關注人事，揚棄漢代偏用陰陽、五行說易路數，為專明人事的義理之學奠定基礎，開創易學的新局面。玄學易援道入儒，以老注易，為易學注入新生力量，促進易、老發展互動，為唐宋以還儒釋道融合提供典範。本文試圖以王弼《周易略例》與阮籍〈通易論〉為例，探討魏晉玄風中，王、阮儒道會通兼綜的思想視域比較分析，提供時代的觀照與省察。

關鍵詞：王弼 《周易略例》 阮籍 〈通易論〉 儒道會通

王弼《周易略例》與阮籍〈通易論〉 思想視域的比較分析

賴貴三

臺灣師範大學國文系

一、前言

歷史變遷，常具因革性，漢代獨尊儒術，罷黜百家，至魏晉時風丕變，轉為盛行清談玄學，然玄學並非只有道家思想，其實雜糅了包括漢代陰陽五行等多家之雜家思想，其面貌多元豐富。魏晉哲學家、名士諸如何晏（190-249）、阮籍（210-263）、嵇康（223-263）、王弼（226-249）、郭象（252-312）、向秀（211-300）、等，都反對拘泥禮俗的「名法」，以及封建社會的司馬氏高壓集權統治；但他們不屏棄「名教」，如王弼注《論語》（《論語釋疑》）、《周易》，何晏也註解《論語》（《論語集解》），足見儒家思想仍普遍存在於看似矛盾衝突相悖的玄學社會中。然由「本體論」和「工夫論」來說，道家自然心性為「本」，是王弼所說「崇本息末」之「本」；表現出來，應用在人事處世法則上的作用層則是儒家的實踐，是「末」，二者並無先後貴賤之分，應為「自然與名教」、「迹冥圓融論」、「本體與作用」等等相對應之關係才是。^①

兩漢象數易學的實質轉變，實自何晏《周易解》為之先導，王弼為其極致高峰。何晏破漢代經學家拘守師說的傳統，論易與老莊之道，開魏晉玄學清談之風。他「辭妙於理」，擅與人爭辯，如與王弼論道，即深為折服於他的辯才無礙。又與管輅（208-255）「共論易九事」，^②探求「諸卦中所有時義」等相關的問題，力圖以義理取代象數。由於他的倡導，玄談蔚成風氣，「時

① 莊耀郎：《郭象玄學》（臺北：里仁書局，1998年）。

② [晉]陳壽撰，[南朝宋]裴松之注：《三國志·魏書·管輅傳·注》（臺北：鼎文書局，1979年點校本），卷29引〈輅別傳〉。

人吸習，皆歸服焉」。^③自何晏參老莊之言，共爻象爲說，漢易爲之再變；王弼沿波衍流，以無入有，易老同宗。^④因此王弼掃象，而後易乃融通玄趣，注經詮道，於是大變。唐·孔穎達（574-648）撰定《周易正義·序》曰：

及秦亡金鏡，未墜斯文；漢理珠囊，重興儒雅。其傳易者，西都則有丁、孟、京、田，東都則有荀、劉、馬、鄭。大體更相祖述，非有絕倫。唯魏世王輔嗣之注，獨冠古今，所以江左諸儒並傳其學，河北學者罕能及之。其江南義疏，十有餘家，皆辭尚虛玄，義多浮誕，原夫易理難窮，雖復玄之又玄，至於垂範作則，便是有而教有。若論住內住外之空，就能就所之說，斯乃義涉於釋氏，非爲教於孔門也，既背其本，又違於注。^⑤

然而，此時期象數易學家面對強大的勁敵，並不示弱，極力地維護漢代留傳下來的曾居顯要地位的象數易學。他們緊緊抓住玄學家以老說易弱點爲棄象明義、追求華辭、遊談無根等，進行理論上的反擊。如魏·管輅批評何晏易學：

若欲差次老莊而參爻象，愛微辯而興浮藻，可謂射侯之巧，非能破秋毫之妙也。說易生義則美而多華，華則道浮，浮則虛神。^⑥

衡觀魏晉之際，易學與玄學的互動交融，由王弼與阮籍兩家比較分析，實具有時代性的「因」與學術性的「創」特色。筆者嘗將此時期易學的發展進程，綜合歸納爲五端：

③ 林忠軍：〈論漢魏易學的嬗變〉，頁 9-10。臺北臺灣師範大學主辦「第二屆海峽兩岸青年易學論文發表會」論文（2000 年 6 月 8-14 日）。

④ 顧炎武云：「是以講明六藝，鄭（玄）、王（肅）爲集漢之終；演說老莊，王（弼）、何（晏）爲開晉之始。」〔清〕顧炎武：《日知錄·正始》（臺北：臺灣商務印書館，1978 年影印文淵閣《四庫全書》本），卷 13，頁 6-7。

⑤ 〔唐〕孔穎達等：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1981 年影印〔清〕阮元重校宋本《十三經注疏附校勘記》本），頁 2。

⑥ 俱詳《三國志·管輅傳·注》引。

- (一) 經學本色——推象以通辭，而兼通象理。
- (二) 由儒而道——明象而談理，而理勝乎象。
- (三) 儒道融攝——詮理而談象，掃象以言理。
- (四) 自道返儒——歸修齊治平，本人事明道。
- (五) 以儒統老——反老莊尊孔，闡聖教崇儒。^⑦

歷來相關王弼《周易略例》研究之論文頗多，瑩瑩大者，如：侯秋東（1945-）《王弼易學之研究》（又名《周易略例疏證》），^⑧林麗真（1947-）《王弼及其易學》，^⑨戴師璉璋（1932-）〈王弼易學中的玄思〉，^⑩張曉芬《王弼易學之周易略例分析》，^⑪任文昭〈王弼及《周易略例》〉等，^⑫可謂鉅細靡遺。有關阮籍〈通易論〉之研究，亦不乏其人，如：高晨陽（1944-）《阮籍評傳》，^⑬辛旗《阮籍》，^⑭劉謹銘（1970-）〈阮籍〈通易論〉研究〉等。^⑮至於兼論儒道（孔老）會通、兼綜、互補、混雜者，則有湯用彤（1893-1964）《魏晉玄學論稿》，^⑯牟宗三（1909-1995）《中國哲學十九講·魏晉玄學的主要課題以及玄理之內

⑦ 賴貴三：〈魏晉南北朝易學「儒道會通」思想史論〉，《易學思想與時代易學論文集》（臺北：文津出版社，2007年），頁286-316。

⑧ 侯秋東：《王弼易學之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1971年）。

⑨ 林麗真：《王弼及其易學》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1973年）。

⑩ 戴師璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，《中國文哲研究集刊》創刊號（1991年3月），頁199-240。

⑪ 張曉芬：《王弼易學之周易略例分析》（臺北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，1999年）。

⑫ 任文昭：〈王弼及《周易略例》〉，《北京廣播電視大學學報》2001年第3期，頁1-8。

⑬ 高晨陽：《阮籍評傳》（南京：南京大學出版社，1994年）。

⑭ 辛旗：《阮籍》（臺北：東大圖書公司，1996年）。

⑮ 劉謹銘：〈阮籍〈通易論〉研究〉，《華梵人文學報》第6期（2006年1月），頁1-32。

⑯ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（臺北：佛光出版社，2001年）。

容與價值》，^{①⑦}許抗生（1937-）《魏晉思想史》，^{①⑧}曾春海（1948-）《兩漢魏晉哲學史》，^{①⑨}顏國明《魏晉儒道會通思想之研究》，^{②⑩}蔡忠道（1965-）《魏晉儒道互補之研究》等。^{②⑪}以上諸論，或專闡王弼易學，或專述阮籍生平學術及其〈通易論〉；幾種有關魏晉玄學思想的論著，則就自然與名教，本末、有無、言意之辨與儒道會通等課題展開，討論形成魏晉玄學的主要範疇。相對而言，則鮮就王弼《周易略例》與阮籍〈通易論〉二者詮釋儒道會通融攝的可能，以及涉及兩者相關玄學思想的理論展開論述，此即本文之所由作的動機與原因。

本文藉由王弼《周易略例》及阮籍〈通易論〉，透過魏晉玄思中的儒、道成分，以疏解《周易》義理；當然，《周易》「言不盡意」的玄旨難以籠絡，不過筆者仍盡力爬梳，試圖理出魏晉易學中儒道會通與兼綜的內涵。因此，先將王弼哲學思想澄清條理化；再者，就《周易略例》分析其解經體例條目；最後，再由此分析其解易觀，並加以歸納「本（體）末（用）」、「有、無」、「名教與自然」等哲學思想理論，以及對易學史及哲學史上的意義及貢獻。至於王弼與阮籍二家易說，適為「儒道融攝」與「自道返儒」的代表人物，可以相互觀照，進行比較。

①⑦ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年）。

①⑧ 許抗生：《魏晉思想史》（臺北：桂冠圖書公司，1992年）。

①⑨ 曾春海：《兩漢魏晉哲學史》（臺北：五南出版社，2002年）。

②⑩ 顏國明：《魏晉儒道會通思想之研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1987年）。

②⑪ 蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》（臺北：文津出版社，2000年）。

二、王弼易學中的儒道會通思想

(一) 王弼生平及其學術思想

王弼，三國·曹魏正始年間玄學名家，字輔嗣，魏國山陽（今河南焦作）人，曾任尚書郎，少年即享高名，好談儒道，辭才逸辯。與何晏、夏侯玄（209-254）等同開玄學風氣，競事清談。傳世著作有《周易注》、《周易略例》、《老子注》、《老子微指略例》、^②《論語釋疑》輯本等。《隋書·經籍志》著錄王弼《易注》云：「《周易》十卷。魏·尚書郎王弼注六十四卦六卷，韓康伯注繫以下三卷，王弼又撰《易略》一卷。」簡博賢另補有王弼著作五種：（一）《周易窮微》一卷，今佚。^③（二）《易辯》一卷，今佚。^④（三）《論語釋疑》三或二卷，皇侃（488-545）《論語義疏》、陸德明（556-627）《經典釋文》、邢昺（932-1010）《論語正義》都有引用，可以追索一二。今有馬國翰（1794-1857）《玉函山房輯佚書》輯本。^⑤（四）《老子道德經注》二卷，今有存本。^⑥（五）《老子指略》一卷，今有存本。^⑦

據陳壽（233-297）《三國志·魏志·鍾會傳》，裴松之（372-451）注引何劭《王弼傳》曰：「幼而察惠，年十餘，通辯能言。」十八、九歲時，見吏部郎裴徽，「（裴徽）問弼曰：『夫無者，誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，

^② 按：《老子微指略例》或名《老子指例略》、《老子指略例》、《老子指略》。

^③ 按：鄭樵《通志·藝文略》云：「《周易窮微論》一卷，王弼撰。」

^④ 按：《宋史·藝文志》著錄：「王弼《易辯》一卷。」《直齋書錄解題》於王弼《周易窮微》條下云：「凡爲論五篇。《館閣書目》有王弼《易辯》一卷，其論象論象，亦類略例，意即此書也。」

^⑤ 按：《隋書·經籍志》著錄：「《論語釋疑》三卷，王弼撰。」陸德明《經典釋文·敘錄》同。兩唐志著錄，並題二卷。宋志不載，殆亡佚於趙宋之際。

^⑥ 按：《魏志·鍾會附傳》引《王弼別傳》云：「弼好論儒道，辭才逸辯，注易及《老子》。」

^⑦ 按：《魏志·鍾會附傳》引《王弼別傳》云：「弼注《老子》，爲之《指略》，致有理統。」以上並詳簡博賢：《魏晉四家易研究·王弼易學研究》（臺北：文史哲出版社，1986年），頁76-81。

而老子申之無已者何？』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。』^⑳何劭〈王弼傳〉又說道：

何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之，弼不與同。以爲聖人茂於人者，神明也；同於人者，五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物。然則，聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應，失之多矣！

《晉書》卷四十三〈王衍傳〉記載：

魏正始中，何晏、王弼等，祖述老莊立論，以爲天地萬物，皆以無爲本。無也者，開物成務，無往而不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖者恃以免身；故無之爲用，無爵而貴矣。^㉑

王弼認爲「道者，無之稱也」，^㉒天地雖大，「寂然至無，是其本矣」，^㉓他提出

^⑳ 按：《世說新語·文學第四》也有相同的紀錄，文字略有出入，曰：「王輔嗣弱冠詣裴徽。徽問曰：『夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言；而老氏申之無已，何也？』弼曰：『聖人體無，無又不可爲訓，故言必及有；老莊未免於有，故恆訓其所不足。』」〔南朝宋〕劉義慶著，柳士鎮等譯注：《世說新語》（臺北：錦繡出版事業公司，1993年）。

^㉑ 〔唐〕房玄齡：《晉書》（臺北：鼎文書局，1979年點校本）。

^㉒ 《論語》：「子曰：『志於道，據於德，依於仁，游於藝。』」。邢昺《疏》引王弼《論語釋疑》：「道者，無之稱也，無不通也，無不由也，況之曰道，寂然無體，不可爲象，是道不可體，故但志慕而已。」

^㉓ 王弼《周易·復卦注》：「天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。」本文參考版本，有以下三種：（1）〔魏〕王弼注，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：《周易正義》（〔清〕阮元刻《重刊宋本十三經注疏附校勘記》本）。（2）〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》九卷（缺卷六），附《釋文》一卷、《周易略例》一卷，二函七冊，〔明〕萬曆十四年（1586）國子監刊本，皇明朝列大夫國子監祭酒李長春等奉勅重校刊，臺北：國立臺灣師範大學圖書館「東北大學寄存古籍善本」。（3）〔宋〕朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999年《周易兩種》本）。

「貴無賤有」，認為「無」是宇宙萬物的本體，並從「本末、體用、動靜、一多」等關係上來論證「以無為本」。在理論上則提出「得意在忘象，得象在忘言」^③的思想，並從「凡有皆始於無」，^④肯定名教（有）出於自然（無），用援老入儒方式，以新的玄學揉合舊的漢儒經學，產生新的風貌，其注易偏重哲理，有別漢代經學繁瑣之風。王弼易學中的老氏思想，一言以蔽之，曰「以無入有」。〈復·象傳〉云：「復，其見天地之心乎？」王弼注曰：

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。

易為五經之原，仲尼為儒者之宗，弼既以無入易，復以體無申孔，可見其學「儒道會通」旨歸。在《周易略例·明象》中，王弼說：

案文責卦，有馬無乾，則偽說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變，變又不足，推致五行，一失其原，巧愈彌甚。縱復或值，而義無所取，蓋存象忘意之由也。^⑤

③《周易略例·明象》：「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；筌者所以存魚，得魚而忘筌也。然則言者象之蹄也，象者意之筌。是故存言者，非得象也。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。故立象以盡意，而象可忘也。重畫以盡情，而畫可忘也。」

④《老子》第一章：「無名天地之始，有名萬物之母。」王弼注曰：「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其所以然，玄之又玄也。」

⑤〔魏〕王弼：《周易略例》，樓宇烈：《老子周易王弼校釋》（臺北：華正書局，1983年）。

王弼針對漢儒「存象忘意」，提出「得意忘象」說。他認為，象出意，言明象，「盡意莫若象，盡象莫若言」，故尋言以觀象，尋象以觀意，得意之後，則可以忘象，此即《周易略例·明象》中所謂「忘象以求其意，義斯見矣」。^⑳宋·陳振孫（1183-1261）《直齋書錄解題》卷一，則頗有罪言，文曰：

自漢以來，言易者多溺於占象之學。至王弼始一切掃去，暢以義理；於是天下宗之，餘家盡廢。然弼好老氏，魏晉談玄，自弼輩倡之。易有聖人之道四焉，去三存一，於道闕矣。況其所謂辭，又雜異端之說乎！范甯謂其罪深於桀紂，誠有以也。

清·焦循（1763-1820）《周易補疏·敘》云：

東漢末，以易學名家者，稱荀、劉、馬、鄭；荀謂慈明爽，劉謂景升表。表之學受於王暢，暢為祭之祖父，與表皆山陽高平人。祭二子既誅，使業為祭嗣；然則王弼者，劉表之外曾孫，而王祭之嗣孫，即暢之嗣元孫也。弼之學，蓋淵原於劉，而實根本於暢。

就易學文本而論，漢魏以來可謂傳承一貫，張惠言《周易鄭氏義》曰：

費氏之易，至馬融始作傳。融傳鄭康成，康成始以象象連經文。所謂經文者，卦爻辭通言之也；即費氏所謂上下經也。魏王弼又以〈文言〉附於乾坤二卦。故自康成而後，其本加象曰、象曰；自王弼而加文言曰。^㉑

據此可知，東漢末年偏安一隅的劉表、宋衷等荊州學派，又為王弼易學之根源。魏晉玄理易學，實與兩漢經學源流，薪火相傳，脈絡共貫。王弼易學中的「儒道會通」思想，可概括綜合為三方面：以無為本（有與無、本與末、

^⑳ 王弼這些解說為其後學韓康伯繼承。韓氏在〈繫辭傳注〉中說：「夫非忘象者，則無以制象；非遺數者，則無以極數。」王、韓批評雖然過於偏激，但卻看到象數易學誇大了象數作用走向一偏，使理論變得牽強拘執，因此給予象數易學以致命的打擊，加速了象數易學的衰微。

^㉑ 此文錄自《皇清經解》卷1331。

動與靜、一與多)，名教與自然（名教本於自然、聖人有情無累），得意忘言（筌蹄之辯、意在言外、言不盡意）。玄學雖宗奉道家，然魏晉以前之兩漢為儒學興盛時期，故與儒學關聯猶在，此點可從《世說新語》中，略窺端倪：

孫齊由、齊莊二人小時詣庾公，公問：「齊由何字？」答曰：「字齊由。」公曰：「欲何齊邪？」曰：「齊許由。」「齊莊何字？」答曰：「字齊莊。」公曰：「欲何齊？」曰：「齊莊周。」公曰：「何不慕仲尼而慕莊周？」對曰：「聖人生知，故難企慕。」庾公大喜小兒對。^⑳

魏晉玄學家認為孔子為聖人，聖人體無，故不言無；老莊在這方面不足，才要大書特書。王弼《周易略例》正為魏晉玄學展現了儒、道哲學的重新詮釋與整合的獨一無二的風貌。戴師璉璋〈王弼易學中的玄思〉一文中，以「卦以存時，爻以示變，象以明體，象以盡意」四端，揭示其中旨歸，可謂深中肯綮。^㉑《周易》為儒家的重要經典，然王弼思想傾向道家，故一直努力融合儒道二家，這種「儒道會通」的思想，可以從《周易注》與《周易略例》中體現出來。

（二）王弼易學思想要義

在易學史上，王弼《周易注》可謂廓清漢象數易，以老莊玄理解易，建立一義理的新易學。其思想支柱在於「體無」與「用有」兩大端，且以「體無」這一道家哲學建立一易理的形上本體；「用有」則不離儒家之名教主張為用。所以其強調名教之存在，要出於自然而然；若是矯偽的名教則不主從。然而「體無用有」則是以無為本，有為末，是以「崇本息末」，^㉒以下茲就「有無」「本末」、「動靜」、「一多」諸範疇，分述如下：

^⑳ 柳士鎮等譯注：《世說新語·言語》。

^㉑ 戴師璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，頁 199-240。

^㉒ 王弼：《老子指略》：「老子之書，其幾乎可一言以蔽之。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；義雖廣瞻，衆則同類。解其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。」

1. 有與無

在王弼看來，任何具體的東西（有），都不能作為另外一個具體東西的本體，更不能是整個宇宙的本體。因為具體的東西總有其規定性，是方的就不能又是圓的，是溫的就不能又是涼的。因為有其規定性，就不能成為萬有共同存在的依據，所以萬有的本體只能是無形無象的「無」，他注《老子》四十章，說：

天下之物，皆以有為生；有之所始，以無為本將欲全有，必反於無也。

王弼所講的「無」並不是「空無」，而是世界萬物的無形無象的「本體」。他在《老子》十四章注，曾這樣來說明這個本體：

欲言無邪？而萬物由以成。欲言有邪？而不見其形。

王弼認為「道」的本體無徵象，其藉萬有而呈形、發用時則有徵象。所以兩者之間，一為本體狀態，一為呈現發用狀態。「道」含融萬有，萬有只具其個別、特定的性質。戴師璉璋〈王弼易學中的玄思〉中說：

「有」具有特定的內容，對於異類有排斥性，所以不能作為天地之本，「無」超越「有」，揚棄了「有」的特定性、限制性，也化除了排斥性，所以它能夠使廣大的天地「富有萬物，雷動風行，運化萬變」。^⑩

可知「有」是就「道」落實於宇宙萬物個體之際，終於個體之成而言「有」。「有」是現象界一切之宇宙萬物，是可識可見有形象之具體事物。「有」它所指天地萬物，從天地萬物之開始，必然是始於道之「無」。「有」以「無」為本，就道「無」之特性來說，在王弼《論語釋疑》解釋《論語·述而篇》「志於道」中找到佐證，他說：

道者，無之稱也，無不通也，無不由也。況之曰道，寂然無體，不可

^⑩ 戴師璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，頁 224。

爲象。是道不可體，故但志慕而已。^④

這即是以道家所言之「道」來闡釋儒家之「道」。因此，道是「無」，它關係著宇宙萬物所以形成之原因，後則返求其本，以「無」爲最後之根據，所以才說「凡有皆始於無」，正是這個道理。「有」是就「道」落實於宇宙萬物個體之際，終於個體之成而言「有」。「有」是現象界一切的宇宙萬物，是可識可見有形象之具體事物。「無」雖是「有」之本體，它凌駕於「有」之上，是超越性，但它又必須落入「有」之中，才能在具體事物中發揮自身；「有」則是形下現象界之事物，需靠「無」之作用，才能顯現出來，兩者缺一不可。「無爲」的根據就是「天地以本爲心」，這個「本」即是「寂然至無」的宇宙本體，它是天地萬物及其運化的歸宿。天地萬物皆「以本爲心」（「本」即「無」，以無爲本），故統治者也必須「以無爲心」。顯然，王弼的《周易注》在有爲與無爲之辨上，同樣表現爲綜合儒道的思想傾向，契合玄學的根本特徵。

2. 本與末

魏晉玄學家們，通過對宇宙自然的體認，展開對社會人生的關懷，本來就道家來說：「本」和「末」（即「無」和「有」之作用），一旦落入現象界，難免會受感情或外在環境影響，使得「未有」逐漸脫離了「本無」，往下沈淪。於是透過工夫修養，最後止息了這種失本之末去向外追逐，使得對立化解，再度達到本末合一。王弼於《老子例略》中，說道：

《老子》之書其幾乎可一言以蔽之，噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。

在論及「本、末」前，必須先說明「有」、「無」之問題，確立「有、無」觀念，才能架構「本、末」、「體、用」之關係。因爲「有」即「末」；「無」即

^④〔魏〕王弼：《論語釋疑（輯佚）》，樓宇烈：《周易老子王弼集校釋》，頁 624。「輯佚」乃樓宇烈自皇侃《論語義疏》（知不足齋叢書本）及邢昺《論語正義》（阮元《十三經注疏》本）中輯出，並以武英殿皇疏本及馬國翰《玉函山房輯佚書》校定。詳見《周易老子王弼集校釋》，頁 19。

「本」。從本體論層面來說，王弼主張「以無爲本」，「無」爲本，則「有」爲末，雖貴「無」但也不賤「有」。^④再者王弼對「以無爲本」解釋又有：不具規範、限定等特質的存在，即是「道」。所以王弼於《老子》五十二章注，說道：

母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。

承上所述，王弼藉《老子注》談有無本末，用以解決現象界之問題。其雖然意識到《老子》中「有」和「無」在其中的地位，但他並不單於僅解釋《老子》而已，而是將《老子》思想中的「有、無」作用，在玄學的發展下，做出「本、末」等一番詮釋與方法論的提出。「崇本息末」，實質上是從哲學本體論來看政治倫理學，亦即只要堅持「以無爲本」的哲學本體論，就須落實「無爲而治」的政治倫理學，使違反「自然」原則的政治、倫理道德的行爲得以止息，此即爲「崇本息末」；在本真社會統治秩序下，倫理道德規範自然得以呈現，藉由這個想法便開展出「聖人體用」的思考模式。所以「崇本息末」，就是王弼在註釋《老子》時，最重要的原則依據。

「崇本息末」爲王弼在《老子指略》中特別標識爲《老子》「一言以蔽之」的思想要義。這四字，代表王弼研治老學的心得，更代表王弼個人的思想綱領。王弼的所謂「本」「末」，即「崇本息末」一語實蘊涵著藉由分辨「體」與「用」的諸種關係所建立起來的「體、用」、「有、無」、「一、多」、「言、意」、「自然、名教」等哲學課題，這同時也是他調合儒道、消融自然與名教的分際所獲得的思想原則。「崇本舉末」揭示出本體與具體的內在統一性：即「體用不二」。不講「息末」；而說「舉末」，是因爲本體之道內在於萬物，這樣本體也就統攝了一切具體的有限性而成爲無限，故「舉末」乃具體依本體顯起，紛然雜陳，呈現爲「多」，這樣一多相容，即所謂「以寡統衆」。「崇本舉末」是把握至極的本理，將萬事萬物的殊異事理統一，進而掌握個別的

^④ 林惠勝：〈王弼「崇本息末」說之義蘊及其展開〉，國立成功大學中文系編：《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集（第二輯）》（臺北：文津出版社，1993年），頁671。

現象，個別現象皆由同一事理所生，故雖差別，亦彼此統攝，則天下萬象便可觀照而會通起來，這一觀點也是與《明象》相同的意涵。可知「崇本息末」與「崇本舉末」兩者之間，係非矛盾命題，借由「崇本息末」，正可以達到「崇本舉末」，兩者實有其內在思想的聯繫。王弼《老子注》第三十八章云：「用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。」^④所謂「崇本」亦既貴無，強調本體（無）之於具體有的邏輯優先性，提出以無統有。由「崇本息末」而到「崇本舉末」的歷程，旨在體現由道入玄的融通體證，此也符合玄學的發展進程。

3. 動與靜

王弼認為世界萬物千變萬化，對不變來說，變化是相對，但「不變」才是絕對，所謂「動」、「語」不過是「靜」、「默」的變態，終究要歸於靜默。因此，人們應在「動」的現象中看到本體的常靜，於動中求靜，他於《周易·復卦》注中，謂之「反本」。

王弼對於動與靜問題，存有其形上的觀點，復卦之復即返本溯源之意，宇宙以返「本」為要務。「靜」係萬物永恆的存在形式，「靜」為絕對，「動」為相對，如能息「動」則可得「靜」，「動」必回歸於「靜」。默為絕對，語為相對，如能絕語則可復默，語必回歸於默。宇宙廣大孕育萬物，雷動風行，雖有其千變萬化的現象，然終究以寂然不動的本體，為其歸宿。

以虛靜來觀察，即知其返本溯源之道，「有」源於「無」，「動」源於「靜」，宇宙萬物雖變化無窮，運作不息，然終究復歸於虛靜，此即事物最高的原理原則。易言之，事物雖有運動變化，然靜止不變則係其屬性與普遍存在的形式。王弼以「無」本「有」末、「靜」本「動」末而論，《周易·恆卦注》云「夫靜為躁君，安為動主」、《老子》第十六章注曰「凡有起於虛，動起於靜」。宇宙萬物均為「有」，凡「有」均為「動」，然「動」卻源於「靜」，「靜」實為變動的本體，且運動變化均有其極限，終將歸於「靜」，故《周易·復卦

^④〔魏〕王弼：《老子注》，第38章，頁95。

注》云「動復則靜，行復則止」、「復者，反本之謂也」，《老子·十六章注》曰「萬物雖並動作，卒復歸於虛靜」。因之，就王弼而言，宇宙萬物的運動變遷，如其《周易·恆卦注》「終則復始，往復窮極」的歷程而已。要言之，王弼思想旨在崇信「有」復歸於「無」，力求「動」復歸於「靜」，故可稱之為貴「無」主「靜」哲學，成為當時玄學思想的主流。

《周易》一書原本就包含著陰（靜）陽（動）二氣，乾剛健坤柔順，以此而含有萬物，故這一體兩面流動，一如日夜、四季循環，往復不已造成大化流行，易之不易是講變易，是唯一的恆常不變之道，「動」、「靜」皆為變易當中的一環，並非全體。然天地之心，即天地本體，它統攝萬形，又不失太和，同乎大順。天下萬物，運化變化，皆依天地之心而得其存在，依本體而各正性命。王弼在《周易·復卦注》中認為本體是寂然靜定，萬象則變化更替，本體虛靜托萬象以生；故靜不離動、動不離靜。此「靜」非指運動狀態的靜止，乃是影射某種「理」；此「理」則一如「靜」，恆常固定，其與萬物流動變遷相對照，故用「靜」表示。所以說王弼以玄解易，將道家思想貫注其中，構成玄理化的《周易》思想，其主張「以無（靜）為本」，卻也不偏廢「有」，因為「無」必須因於「有」，紛擾外在世界現象的「有」（多、動）必須由內在主體的「無」（一、靜）來統一，形成「靜本動末」的主從次第的「本末體用」觀。以「靜」為主的觀點強調的是以靜制動，在運動中把握本體。基於此，王弼提出以無統有、以靜制動的生存智慧。

運動本身，並不能制約運動，必須要有一靜止的東西，才能制止運動，使眾多紛擾的「多」，依循一定的法則而運行，這裡的法則，指的就是「統之有宗，會之有元」、「貞夫一者也」的「一」，就是「靜」。因此，這種「一」與「多」的關係，相對應即是「靜」與「動」的關係，亦即「本體」與「現象」的關係。王弼深知體用不二，不能言靜而廢動，故聖人雖德合天地（自然）；然不能不應物而動，其論性情，也以動靜為基本觀點。何晏言聖人無情，廢動言靜，不若王弼體用一如之理；王弼認為聖人既應物而動，自不能無情，其論天道人事以及性情契合一貫，以無為本，以靜制動，以寡統眾，以簡馭繁，皆為玄學特質——以本體論「體用」方法融合儒道的觀點。王弼著力於對經典的理解與解經方式的統一，以矯正漢代儒士繁瑣附會的解經方式，並

使這種統一，藉由儒家經典的詮釋，對具體的人事、物象，乃至社會政治、宇宙萬事萬物變化等問題，作為義理上的闡發，將經典中的普遍真理宏發出來，使之顯現對社會諸種人事、物象的統馭作用，此種玄理化的解經方式，使得儒道經典中的根本差異得到調和。

若以王弼的本體論而言，王弼注《周易》實則以道為體，以儒為用。以崇本舉末來說，因為《周易》一書本身哲學性占很大比例，故容易與道家思想溝通，仍以《周易》意旨為依歸，摻雜道家《老子》的用語詮釋：然「靜」的思想也是天道本體坤元的運用，是《周易》一書原本即有，王弼通過本末條理區分，並未偏廢動或靜其中一者，一如守母以存子，母是本體，子是未用，靜是本體，動是未用，此處可解為應用於魏晉玄思的「聖人有情無情」、「名教與自然」、「言意之辨」、「有、無」等各個議題之中。玄思的融通儒道可貴之處，即在於借二家義理得失，截長補短，並通過彼此思想相互激盪的過程中，儒道合一而臻至成熟俱足的理論；畢竟，儒道即為中國哲學的本源，也是構成道體的依據，若落在人事應用方面，可以說以道為體是形而上的概念思想，以儒為用則是作為溝通人與天之間的合理橋樑。

4. 一與多

王弼「執一御萬」哲學觀是由《周易》所彰顯的「以一御多」為其根源，並參會孔老思想，開掘、延展此一觀念，進而提出「以無為本」、「舉本統末」等本體論。王弼認為，萬有多種多樣，不能自己治理自己，必須有一個「至寡」的東西才能統率它們，世界才有秩序。《周易略例·明彖》中，他說：

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。

接著他又提出相當特殊的觀點，他認為陰爻雖為賤位，但若六爻中只有一個

陰爻，仍以陰爻爲主：

夫少者，多之所貴也；寡者，眾之所宗也。一卦五陽而一陰，則一陰爲之主矣；五陰而一陽，則一陽爲之主矣！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，而爲一卦之主者，處其至少之地也。^④

所以「一」就是「無」，由「一」統「衆」，就是用「無」來統「萬有」。王弼在關於「以無爲本」的理論中，他認爲，作爲萬物之宗的「無」，不能獨立自明，必須通過「有」，從天地萬物的存在上去明瞭「無」是萬物的「所由之宗」。王弼強調萬物存在的統一根據，又認爲此根據表現在萬物之中，只有通過萬物才能把握它，他把這統一根據歸結爲「無」；也是「統宗會元」的「宗」、「元」；就是「以一統寡」、「以簡御繁」的「一」：一個不隨萬有變動的絕對的根據。他於《周易·復卦注》說：「天地以本爲心者也。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，寂然至無，是其本矣。」王弼此種強調「以無爲本」，認爲萬物都表現一種必然性，即所謂「物無妄然，必由其理」的唯心主義與形而上學，在理論思維與魏晉哲學上，具有相當的深度和意義，同時也對後世宋明理學具有一定的啓示性。

5. 自然與名教

再就「自然」與「名教」而言，王弼有以下兩點論旨可供觀照：

(1) 名教本於自然

王弼認爲，「無爲」是推行禮義之治的根本，如果「名教」根據它來建立，就能更好地發揮作用。《老子》三十八章注，他說：

故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之

^④ 王弼《老子》四十二章注說：「萬物萬形，其歸一也。何由致一，由於無也。由無乃一，一可謂無。」

清，非用禮之所濟也。載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名已篤焉；用夫無形，故形以成焉。

他並提出，以無爲爲本，仁義的作用才會真正地顯示出來，禮法的作用才會真正地發揮出來，《老子》三十八章注，他又說道：

本在無爲，母在無名。棄本舍母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，僞亦必生。

於此注末，王弼遂更進一步說：「守母以存其子，崇本以息其末，則形名俱有，而邪不生。大美配天，而華不作，故母不可遠，本不可失。仁義，母之所生，非可以爲母；形器，匠之所成，非可以爲匠也。舍其母而用其子，棄其本而適其末。名則有所分，形則有所止。隨極其大，必有不周；雖盛其美，必有患憂，功在爲之，豈足處也。」由此，可見本、母（自然）與末、子（名教）的體用一如性。

（2）聖人有情無累

何劭《王弼傳》載何晏以爲聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等述之。王弼與不同，他以爲：「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也，神明茂故能體沖和以通無，五情同故不能無哀樂以應物，然則聖人之情，應物而無累於物者也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。」由此可知，聖人是隨順應物；非麻木不仁，聖人依然有情，只是不爲外物所累。人生不可能全無煩惱，重要的是，不輸給煩惱，超越一切的心，如此才更能體貼我們的生命哲學。

6. 言意之辨

再者，就「得意忘言」而論，《莊子》主張「得兔忘蹄」、「得魚忘筌」、「得意忘言」。王弼於《周易略例·明象》則進一步闡述此言意之辯：

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。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。

如果說莊子講的還主要是言與意的關係，那麼王弼更向上提升，構成了言、象、意三者的關係。言即語言，它用來說明象；象即卦象，它用來說明意。言與象都是工具，最終都是為表達意義。意是什麼？在王弼這裏，就是言與象所要表達的某種東西，即是「道」。

（三）王弼《周易略例》及其思想解析

王弼《周易略例》論述解釋卦爻的基本原則，及解易的章法凡例。全書分爲上下二篇，上篇是〈明象〉、〈明爻通變〉、〈明卦適變通爻〉、〈明象〉、〈辨位〉，共五章；下篇〈略例下〉與〈卦略〉，共兩章。《周易略例》可說是王弼對《周易》思想理解的總整理，書中以王弼的觀點說明了《周易》的基本原理和原則。以下簡說各篇大要：

1. 〈明象〉

本篇闡明象的本意，講述的大意是：「一」是總生天地萬物、治理萬物，並且至高無上獨一無二的原則。所以他說「故六爻相錯，可舉一以明也」，又說「由本以觀之，義雖博，則之可以一名舉也」，講的就是「一」的概念。正因為有了這個中心的、引領性的「一」，所以六十四卦才能以六爻相生變化，由一而生萬化，萬物變化中皆有「一」的存在，這與理學及佛學中所說的「理一分殊」、「月映萬川」有異曲同工之處。這也就是王弼解釋《易傳》、卦爻辭的主要依據。

2. 〈明爻通變〉

王弼認為「爻」是用來說明變化，「夫爻者，何也？言乎變者也」。這裡的變化是依據上一篇〈明象〉中所說的「一」而來，他又接著解釋「變」是什麼呢？他說「變者何也？情偽之所爲也」，就是說《易經》中所說的「變」是指事物的真實和假偽的變化，因為事物有了真假的變動，所以才會產生種種變化，〈明爻通變〉所言者，主要即是這個「變」的情況、現象、或是變化所產生和本體相違背的特性。他說「行躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與院違」就是說本質安靜的，往往表現躁動的行為；本質溫順者，卻往往表現出剛健的氣質。這與道家的「柔弱勝剛強」有相近之義。

3. 〈明卦適變通爻〉

這篇所講的是卦的作用，以及每一卦的爻所代表的意涵。他說「夫卦者，時也；爻者，適時之變者也」根據後面幾句，他的意思應該是：每個卦都有不同的意思，但根據時間的變化而又可以做不同的解讀，因此爻可以說是「適時之變者也」。比如說「一時之制，可反而用也；一時之吉，可反而凶也」，就是卦的所顯示的意義會隨著當時的時間局勢之不同而有所改變，所以可以說是把握住「時之變」，以應所變之無窮。

4. 〈明象〉

這裡的「象」應指「卦象」的象，並非〈大象傳〉或〈小象傳〉的象。他說「夫象者，出意者也。言者，明象者也」，卦象表達出意義，意義是指事物變化的現象或道理。這裡王弼也提出了所謂的「忘象」，得其象而忘其言，得其意而忘其象，不要拘泥於表達真意的工具，所以要「忘」，就像佛教破空、空法，一切法言皆為一個讓人由迷而至覺的工具；同理，知道了「象」的意涵，就把「言」放下，才不會以辭害意；明白了「象」背後表達的真意和事物變化之理，就把這個表達的符號給放下，也就是這個道理了。

5. 〈辯位〉

〈辯位〉討論爻位的陰陽與得失位，王弼提出「初上無陰陽定位」之說。^⑤意即初爻沒有所謂的得失位，因為他居於下位，是在說明事情變化的開始情形，所以沒有所謂的當位和不當位。上爻也沒有所謂的得失位，他是在說明事情變化的終結部分，因此也無所謂當不當位。此外，初爻和上爻因為是在說明事情的始末，沒有尊卑貴賤的分別，更不可以用陰陽定位。因此爻的當位與否、及其陰陽尊卑，只有二、三、四、五爻有之。

6. 〈略例下〉

前幾篇都是在說明「卦」、「爻」、「象」、「位」等單篇的解釋，這篇〈略例下〉則是綜合前幾篇的說明，歸結出〈彖〉和〈象〉的比較，因此從題名上就可以看出他和前面幾篇有所不同。他說「凡〈彖〉者，統論一卦之體者也。〈象〉者，各辯一爻之義者也」，已經明白指出〈彖〉、〈象〉二者的不同，〈彖〉是從一個卦整體的卦向來討論其中意義與吉凶，〈象〉則是從六爻中的每一爻來討論各爻在卦中所代表的事情變化的過程、吉凶或方法等。

7. 〈卦略〉

這篇也和前幾篇有些許的不同，如果按照前幾篇篇目和內容對應的格式來看，這篇應該是以解釋「卦」為主，但這篇卻沒有做什麼概括性的論述，僅是分別以「屯」、「蒙」、「履」、「臨」、「觀」、「大過」、「遯」、「大壯」、「明夷」、「睽」、「豐」等十一個卦例進行具體分析，從卦象觀察出卦名和卦義的解釋，並討論各卦的陰陽、剛柔關係。為什麼王弼特別選了這十一個卦，不選其他的卦呢？應該是有他特殊的用意，此有待日後思考探討。關於解釋卦爻的基本原則，《周易略例》其中論述有如下四個方面：

^⑤《周易略例·辨位》：「案〈象〉無初上得位失位之文。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：『貴而無位』，〈需·上六〉云：『雖不當位』。若以上為陰位邪？則〈需·上六〉不得云不當位也；若以上為陽位邪？則〈乾·上九〉不得云貴而無位也。陰陽處之，皆云非位，而初亦不說當位失位也；然則，初上者是事之終始，無陰陽定位也。」

其一，在對卦爻辭解釋問題上，取義說理，與漢易中象數派解易方法不同。

其二，一卦六爻，每爻意義各不相同。書中提出「一爻爲主」說，即全卦之意義要由一爻決定。又由此導出「一以統眾」說，也反映了王弼追求卦爻之統一性。

其三，對《繫辭》中「神无方而易无體」之觀點加以闡發，提出「爻變說」，即爻象之變化複雜多端，神妙莫測。

其四，認爲爻義變動不居，難以推測，乃由於所處時機不同，時機不同則吉凶之義不一樣。並據此而提出「適時而變」說，主張因時而動，不固守某種既定格式，從而擺脫了漢易象數之學以互體、卦氣、取象等論吉凶之框架。

王弼《周易略例》及《周易注》的玄學思想，依戴師璉璋〈王弼易學中的玄思〉以爲「崇本以舉末，貴無以全有」，並能以剛柔健順爲天人之德，以居中履正爲處世之則，以著信立誠爲待人之道，以適時尚義爲應事之方。故其體現的境界，則爲「自然無爲，清靜無累，謙退不爭，惡華藏明」。以下分述其面向：

(1) 「卦以存時」

體現於《周易略例·明卦適變通爻》：

夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。夫時有否泰，故用有行藏；卦有小大，故辭有險易。一時之制，可反而用也；一時之吉，可反而凶也。故卦以反對，而爻亦皆變。是故用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適。故名其卦，則吉凶從其類；存其時，則動靜應其用。尋名以觀其吉凶，舉時以觀其動靜，則一體之變由斯見矣！……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。

對照《象傳》有二十一卦具有適時性的描述：乾、蒙、大有、豫、隨、頤、大過、坎、遯、睽、蹇、解、損、益、姤、升、革、艮、豐、旅、小過。其

中十二卦特別用「……大矣哉」的句式強調這卦的時間意義，又可區分為三組：

甲、「……（某卦）之時大矣哉！」：見於頤、大過、解、革四卦。強調此卦的時間、情境非常重要，值得注意。如：〈解卦·彖傳〉注：「難解之時，非治難之時，故不言用；體盡於解之名，無有幽隱，故不曰義。」

乙、「……（某卦）之時義大矣哉！」：見於豫、隨、遯、姤、旅五卦。如：〈隨卦·彖傳〉作：「隨時之義大矣哉！」強調此卦的時間意義非常豐富，除在卦中所見之外，還另有意謂，值得深思。又如：〈姤卦·彖傳〉注：「凡言義者，不盡於所見，中有意謂者也。」

丙、「……（某卦）之時用大矣哉！」：見於坎、睽、蹇三卦。如：〈坎卦·彖傳〉作：「險之時用大矣哉！」強調此卦所代表的時間、情境在運用上須特別注意，或運用之方式只適於此時而不適於彼時，或運用之人物只能是君子而非小人。又如：〈坎卦·彖傳〉注：「非用之常，用有時也。」〈睽卦·彖傳〉注：「睽離之時，非小人之所能用也。」〈蹇卦·彖傳〉注：「蹇難之時，非小人之所能用也。」

2. 「爻以示變」

彰顯於《周易略例·明爻通變》：

夫爻者何也？言乎變者也。變者何也？情偽之所爲也。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。巧歷不能定其算數，聖明不能爲之典要，法制所不能齊，度量所不能均也。「爲之乎豈在夫大哉！陵三軍者或懼於朝廷之儀；暴威武者或困於酒色之娛。近不必比，遠不必乖。同聲相應，高下不必均也；同氣相求，體質不必齊也。召雲者龍，命呂者律。故二女相違，而剛柔合體。隆墀永嘆，遠壑必盈。投戈散地，則六親不能相保；同舟而濟，則胡越何患乎異心。故苟識其情，不憂乖遠；苟明其趣，不煩強武。能說諸心，能研諸慮，睽而知其類，異而知其通，其唯明爻者乎！

此中，展現出兩項特性：（1）爻的功能在於展示變化的情形。（2）所謂變化有其詭譎難測的性質。故《周易略例·明卦適變通爻》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。是故雖遠而可以動者，得其應也；雖險而可以處者，得其時也；弱而不懼於敵者，得所據也；憂而不懼於亂者，得所附也；柔而不憂於斷者，得所御也；雖後而敢爲之先者，應其始也；物競而獨安靜者，要其終也。故觀變動者，存乎應；察安危者，存乎位；辯順逆者，存乎承乘；明出處者，存乎外內。遠近終始，各存其會。辟險尚遠，趣時貴近。〈比、復〉好先，〈乾、壯〉惡首；〈明夷〉務闇，〈豐〉尚光大。……故當列其貴賤之時，其位不可犯也；遇其憂悔吝之時，其介不可慢也。觀爻思變，變斯盡矣。

3. 「象以明體」與「象以盡意」

「象以明體」詳於《周易略例·明象》，「象以盡意」詳於《周易略例·明象》，此不贅引。故戴師璉璋歸結王弼易學中的玄理，厥有四端：

- （1）無陽而陽以之成：無首、居下位、處陰位、應柔爻。
- （2）無陰而陰以之生：永貞、處陽位、應剛爻。
- （3）無應而應以之大。
- （4）無知而知以之明。^④

王弼對《周易》體例的論述，排除了漢易中占卜之術，視《易經》爲獨立的哲學著作，這在當時是一種新風氣，同時對下開啓了宋明理學。關於解易的方法，王弼在〈明象〉篇中，反對「案文責卦」、「存象忘意」；主張「忘象以求其意」，且詳細地分析了「言（指卦、爻辭）、象（指卦象）、意（指意義）」三者的關係，提出「得意在忘象，得象在忘言」的解易方法。^④

④ 戴師璉璋：〈王弼易學中的玄思〉，頁 199-240。

④ 周伯戡說道：「玄學之祖王弼曾抨擊在研究宇宙變動時，死守著《易經》的『象』與『言』的研究方式：『是故觸類可爲其象，合義可爲其徵。義苟在健，何必馬？

三、阮籍〈通易論〉中的儒道兼綜思想

(一) 阮籍生平及其學術思想

黃師慶萱(1932-)《魏晉南北朝易學書考佚》嘗考諸家佚義，凡得二十有八家；附錄一〈魏晉南北朝易學書目〉中，著錄存目三國兩晉南北朝易注，凡一百十九家、一百四十九部。^④其中，至今仍有傳本者，唯魏晉時期的王弼《周易注》(含韓康伯《繫辭注》)及《周易略例》，^⑤阮籍《阮嗣宗集》中之〈通易論〉，餘皆亡佚不傳。漢魏以來易學的發展，可大別為象數與義理兩派，黃師慶萱《魏晉南北朝易學書考佚》，^⑥徐芹庭教授《周易陸氏學》、《魏晉七家易學之研究》^⑦等專著，俱有辨章考鏡、具體而微的疏理成果可

義苟在順，何必牛？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟在健，何必馬？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，則偽說滋漫，難可紀矣。互體不存，遂及卦變，變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚，縱復或值，而義無所取，蓋存象忘意之由也。』所以王弼跟著說：『忘象以求意，義斯見矣。』這種得意即可忘象，得魚即可忘筌的思想表達方式，也為當時研究《般若經》的中國佛教徒所採用。」周伯戲：〈早期中國佛教的小乘觀——兼論道安長安譯經在中國佛教史上的意義〉，《國立臺灣大學歷史系學報》第16期(1991年8月)，頁70。

- ④ 黃師慶萱：《魏晉南北朝易學書考佚》(臺北：幼獅文化事業公司，1975年)，頁704-714。
- ⑤ 考王弼著作如下：(一)《周易注》六卷。(二)《易略例》一卷。(三)《周易大衍論》三卷(《舊唐志》著錄：王弼《周易大演論》一卷，《新唐志》作《大衍論》三卷。《魏志·鍾會傳·注》引弼別傳：「弼注易，潁川人荀融難弼大衍義；弼答其意，白書以戲之。」今嚴可均《全三國文編》有〈答荀融書〉一篇)。(四)《周易窮微》一卷(鄭樵《通志·藝文略》：「《周易窮微論》一卷，王弼撰。」今佚)。
- ⑥ 黃師慶萱：《魏晉南北朝易學考佚》。總計搜集28家，魏三家(董遇、王肅、何晏)，晉十家(向秀、鄒湛、楊乂、張軌、張璠、干寶、王廙、黃穎、孫盛、桓玄)，南朝宋一家(荀諲)，南朝齊四家(顧歡、明僧紹、沈麟士、劉瓛)，南朝梁三家(蕭衍、伏曼容、褚仲都)，南朝陳二家(周弘正、張譏)，北魏五家(劉昞、姚規、崔覲、傅氏、盧氏)。
- ⑦ 徐芹庭：《周易陸氏學》(臺北：成文出版社，1977年)。徐芹庭：《魏晉七家易學之研究》(臺北：成文出版社，1977年)。其中，魏晉七家易學為：姚信《周易

供參考。魏晉之際，承兩漢象數易學餘緒者，以陸績、姚信、蜀才（224-318）、翟元為代表；^⑤然則，上繼漢魏象數之學，下開王弼玄理易學者，則以陸績、王朗、王肅父子、董遇與何晏先聲；其中，王肅易注實為其父王朗所作，從鄭玄注者獨多，又嘗為王弼、韓康伯、干寶、孔穎達、徐邈、呂忱、程子、朱子所取資，故頗有影響。

實則，魏晉七家易學淵源，皆嘗取資於孟喜、京房、馬融、鄭玄、荀爽、虞翻，重在兼通，並不專主一家。^⑥故就易學發展的形勢分析：由荀爽、劉表、馬融、鄭玄、虞翻、宋衷之象數，至王弼之掃象（忘象），其間過渡者為何晏與王肅易學。王朗、王肅父子易注由象而談理，而理勝乎象；王弼易注由理而談象，掃象以言理。是以當時王注雖盛，鄭義猶然不廢；俟唐太宗敕命纂修正義，獨宗弼注，諸說至此並廢。

自何、王玄學易理「會通孔老」之後，阮籍的《通易論》中，有關「自然」的篇幅較《達莊篇》要來得少許多，且其中常見為配合名教之治的範疇而附帶提及的，如「應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利。澤施而天下服，此天下之所以順自然，惠生類也」、「王后不稱，君子不錯，上以

注》、蜀才《易注》、翟元《易義》、王肅《易注》、董遇《易注》、何晏《易注》、向秀《易注》。

⑤ 按：陸績易例有旁通、反卦、互體、卦變、爻變、爻位、始終、六爻貴計賤之位、三才之位、得正得位、失位失正、得中中正、易位、應、據比乘承、卦主、筮卦之法。姚信易例有六爻正位，得中、中正、正中，乘承據應隔、升降、互體、卦變、易位。蜀才易例有升降、卦變（乾坤生卦、臨觀生卦、泰否生卦、大壯遯生卦、剝復生卦、夬姤生卦）、消息、反卦、往來、內外、得位得中、應承。翟元易例有三才之位、貴賤之位、得正中不正例、往來據承例、互體、旁通、卦變、消息。

⑥ 徐芹庭謂：「……蓋西漢易學較重家法，然施（讎）、孟（喜）、梁丘（賀）同師田生，而有三家之異，東漢易學貴在兼通，故鄭康成、馬季長之高弟，而與馬不同。荀爽世以為費氏易，而注多用京房八宮卦次世卦游歸，多同於孟、京、子夏，虞翻五世傳孟氏易，而乃多採京房、荀爽、馬融、鄭玄之說。（俱見拙作《漢易十六家易注闡微》）即在魏晉之間則沿東漢易學之例而變本加厲焉，故論其淵源多有取資於京、馬、鄭、荀、虞者，皆未嘗專主一家也。」徐芹庭：《魏晉七家易學之研究·序錄》，頁4。

厚下，道自然也。」等語皆是。^⑤《晉書·阮籍傳》記載了阮籍生平概況，如下：

阮籍字嗣宗，三國魏陳留尉氏人，竹林七賢之一，漢獻帝建安十五年生。父瑀，魏丞相掾。

籍容貌瓌傑，志氣宏放，傲然獨得，任性不羈，而善怒不形於色。……博覽群籍，尤好老、莊。嗜酒能嘯，善彈琴。當其得意，忽忘形骸。

司馬懿為太傅，命為從事中郎。高貴鄉公髦即位，封關內侯，徙散騎常侍。

魏晉之際，天下多故，籍遂酣飲為常。司馬昭輔政，引為大將軍從事中郎。籍聞步兵廚營人善釀，乃求為步兵校尉。性至孝，母終，舉聲一號，吐血數升。能為青白眼。嵇喜來弔，籍作白眼，喜弟康齎酒挾琴造焉，乃見青眼。鄰家少婦有美色，當壚沽酒。籍詣飲，醉，便臥其側。時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒慟哭而反。景元四年卒，年五十四。

《世說新語·任誕篇》劉孝標（462-521）注引〈竹林七賢論〉，文云：

諸阮前世皆儒學，善居室，唯咸一家尚道棄事，好酒而貧。

《宋書·藝文志》也著錄：

本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。

阮籍〈通易論〉的主旨，主要是說明「名教」與「自然」的關係，體現了儒道結合兼綜的思想，也是繼承魏晉正始玄風思潮，玄理易學的成熟產物。在〈通易論〉中，阮籍認為：

^⑤〈通易論〉引文，〔晉〕阮籍：《阮嗣宗集》（臺北：華正書局，1979年），頁22以下。為免篇幅累贅，以下引文不再注明出處。

易之爲書也，覆燾天地之道，囊括萬物之情，道至而反，事極而改。反用應時，改用當務。應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利。澤施而天下服，此天下之所以順自然，惠生類也。富貴侔天地，功名充六合，莫之能傾，莫之能害者，道不逆也。^⑤

所謂「應時，故天下仰其澤；當務，故萬物恃其利」，是在說易之道的功用，此外，再配合阮籍針對〈大象傳〉中「大人」、「先王」、「君子」德行的宣揚，不難發現他欲重建國家社會群體秩序的苦心孤詣。

易本爲儒家經典，阮籍〈通易論〉通貫易中諸卦的立論基礎，在儒家「上下有別、吉凶有分，開物成務、經世濟民」的觀念下，以儒歸政教德治，講求內聖外王之道，討論《周易》的微言大義；並在修養工夫上，闡釋個體在群體中實現存在的意義，以及知識分子對於的社會責任價值。〈通易論〉思想主要表現在自然觀、歷史觀、宇宙觀、自然與名教觀上；其基本義蘊，則苞涵儒家思想、道家思想，更進一步爲儒道融合。下文將分別加以論述。

（二）阮籍〈通易論〉及其思想解析

阮籍惟一傳世有關易學的著作僅有〈通易論〉，此論述八卦之起，乃「庖羲氏當天地一終，值人物憔悴，利用不存，法制夷昧，神明之德不通，萬物之情不類，於是始作八卦」，政治淆亂而大人顯其德，所以「剛過失柄，習坎以位，上失其道，下喪其群，於是大人繼明離，照於四方，顯其德也」，阮籍「大人」之可貴，就在於能從失道喪群的社會現實中，發揮振衰起蔽的力量。

〈通易論〉的主要基本義蘊在說明「名教」與「自然」的關係，體現了儒道結合的思想，也是魏晉正始年間，玄學與易學思潮下的產物。文中提到：

庖犧氏布演六十四卦之變，後世聖人，觀而因之，象而用之，禹湯之

^⑤ 阮籍：《阮嗣宗集·通易論》，頁 22。以下凡〈通易論〉原文皆於引文後方直接註明頁數，不另作註。

經皆在，而上古之文不存，至乎文王，故繫其辭，于是歸藏氏逝而周典經興。

賦予易學歷史演化的進程意義。阮籍在〈通易論〉中談論到易和天地的關係時，說道：

易之爲書也，本天地，因陰陽，推盛衰，出自幽微，以致明著。……覆燾天地之道，囊括萬物之情……此天下之所以順自然，惠生類也。

可見阮籍認爲易這本書的內容是反映「天地之道」和「萬物之情」，它所闡明的變化和規律來自天地和自然。也就是說：推動萬物萬事變化的主宰是物質屬性的天地，而非「神」或其他有意識的東西，因此阮籍的自然觀基本是以「天地」、「萬物」爲宗主及核心。他又提出變化之道是決策管理所必須遵循的規律。故謂：

順之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。故犯之以別求者，雖吉必凶；知之以守篤者，雖窮必通。

可見名士論易在個人處世修養方面，講求應時當務，且探微索隱，掌握情勢的變化，以制情定性；又藉著爻變，深觀陰陽消息，以乘勢運化，得免鼎鑊之害。〈通易論〉的主旨說明了「自然」與「名教」的關係，並體現儒道兼綜的思想，與正始玄學思潮符合。

阮籍在〈通易論〉中，復用《周易》六十四卦卦序來說明宇宙萬物的發展總是有盛有衰，不斷循環發展，社會歷史也有盛衰變遷。並認爲從乾卦到泰卦爲先王建國治民之盛，以否卦爲德法背離，社會秩序遭到破壞的時期；從同人卦到復卦，爲聖王又興，推行禮法名教的時期；從无妄卦到離卦表示時有盛衰，剛柔無常，或得或失，一陰一陽。所以六十四卦須因「時」而動，故〈損·彖傳〉云：

時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。

總體來說，〈通易論〉中滲有道家思想，並兼有儒家所嚮往的理想世界。除

此之外，再配合阮籍在文中對「大人」、「先王」、「君子」德行的宣揚，不難發現他試圖建立國家社會群體秩序的苦心。以下分別論其易學思想：

1. 自然觀

阮籍認為自然界的規律是適應條件變化而不斷調整其存在方式的一種規律。由此，他在〈通易論〉中得以結論說：「天地，易之主也；萬物，易之心也。」《周易》本體論則在彰顯易之生物的自然性，〈繫辭上傳〉第五章因而說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」本體之易即是此創造不已的自然流行，發而為生物不測之宇宙萬象萬物，具有內在的價值以為其流行的充足理由者。宇宙的創生因之並非幻象，亦非偶然，在〈通易論〉這篇文章中，阮籍闡述研究《周易》的見解，發揮《周易》的天地宇宙生成理論，下面這一段話就反映了這種觀點，阮籍在講《周易》的本源時說：

易之為書也，本天地，因陰陽，推盛衰，出自幽微，以致明著，故乾元初九潛龍勿用，言大人之德，隱而未彰，潛而未達，待時而興，循環而發，天地既設，屯蒙始生，需以待時，訟以立義，師以聚眾，比以安民。

易順應天地陰陽自然萬物而生，自然廣大無垠，囊括一切。天地即在自然裏面，天地之內，生育著萬物，所以天地和自然實為一體。阮籍接著又說：

易順天地，序萬物，方圓有正體，四時有常位。

乾坤（天地）為易之意蘊，由此衍生出太極陰陽天地四時八卦萬物等宇宙發展序列；再以數釋象的觀點，表示天地之數與大衍之數的變化，配以五行，形成宇宙圖象與爻辰爻位之說，以說明十二消息卦與六十四卦的變化軌跡與性質，認為天地定位與萬物流行有先天的根據。這也是把「一陰一陽」歸結為「天地之道」，所以，由此可見「陰陽」、「形上」在邏輯上的統一性。「一陰一陽之謂道」從屬於爻象的表化；爻象的表化從屬於「形上」之道；「形上」之道即代表天道之神意。

在易學的發展中，卦是本體宇宙的表象的符號化，自然也象徵著宇宙本

體的動態結構，因其直接簡易，故言其德為方以智。方可以代表結構，是成形之物，尤見於地上。至於動態的變化過程，以圓為代表，雖可以著占詮知，但卻需要隨時以心之靈明去體察與會通，方可有所見。但在此一動態的持續變異之中，易之道可以無跡可尋，不著一邊，故阮籍〈通易論〉說道：

六十四卦盡而不窮。是以天地象而萬物形，吉凶著而悔吝生，事用有取，變化有成。

自乾元以來，施平而明，盛衰有時，剛柔無常，或得或失，一陰一陽，出入吉凶，由闇察彰；文明以止，有翼不飛，隨之乃存，取之者歸，施之以若，用之在微，貴變慎小，與物相追；非知來藏往者莫之能審也。

此言易之包含極廣，超融天地時空之動靜，必須由闇察彰；再用微變小。由顯而微；再由微而顯。故必須通過長期的觀察蘊釀、反省觀悟，並篤學篤行，方能有所體會。阮籍的思想在抽象思辨方面，不如同時代的王弼，也未若嵇康那樣敏銳和犀利。但是，阮籍盡自己的力量，把老子的理論、莊子的學說與理想，透過觀念的建構，在人生實際層面上加以闡揚，他把以前玄學的主題諸如聖人的人格如何，通過莊子學說轉移到個人人格上，增加豐富的涵義和內容。與玄學「玄遠、飄逸、放達、超脫」所不同的是，在阮籍生命中的儒家蘊底下，所呈現的是稍許「積極、經世、濟民、期待」的性格。

總體來說，阮籍〈通易論〉的自然觀仍兼有儒、道兩家成分，雖然在〈通易論〉時還沒有如〈達莊論〉後期般的道家成分濃厚；但仍可由〈通易論〉中希望將儒家所倡導的倫常政教放在一個自然和諧的狀態下推定，阮籍〈通易論〉的自然觀的確參酌並吸收了儒、道兩家的觀點，將人放入萬物的有機體系之中，並塑造與自然法則相類似的完美人格理想。

從阮籍的自然本體論思想，可以看出正始「貴無論」到竹林「自然論」的轉變，自然論始終圍繞著天地萬物一體這個宇宙統一性問題，這仍是一種本體學說，它與貴無論的差異在於：貴無論偏重的是對世界萬有及其統一本質關係的解釋，因而強調「本末」、「有無」之辨；自然論則側重於世界萬物同異類之間的關係，強調「萬物一體」。

2. 歷史觀

關於歷史觀，由於多半牽涉朝代的治亂興衰，故又稱政治觀、社會觀，或名教觀。玄學思想因在矯正儒家名教的前提下，故以道家為主軸，其中並雜糅儒家，兩者兼而有之。魏晉玄學承襲了漢初黃老及漢代陰陽五行宇宙氣化等學說，開出兼容並蓄、多元豐富的思想；同時這樣的玄思也影響了阮籍的歷史觀。

阮籍的政治思想是以對歷史的認知為基礎，並沒有將當世視為一種理想的政治狀態。雖然當時魏晉之世司馬氏動盪混亂的政局，阮籍心中的政治藍圖仍寄予上古質樸、各安其位的太素之樸未散的時代，而心嚮往之。〈通易論〉有云：

先王之馭世也，刑設而不犯，罰著而不施，習坎剛中，惟以心亨。王正其德，公守厥職，上下不疑，臣主無惑。納約自牖，非戶何咎？

因為君臣各從其命，以度相守，所以能「王正其德，公守厥職」，如此一來，便「上下不疑，臣主無惑」。「刑設而不犯，罰著而不施」，一如〈旅卦·大象〉所言「君子明慎用刑，而不留獄」的政治理想般，「刑設」、「罰著」是為樹立該當如何的儀則規範，但如果從自身確立起積極的生命主體，那麼自然可以「不犯刑」而「不施罰」；就不用以「留獄」的方式消極地防禦它了。此外再以〈通易論〉所展現的歷史觀來看：

天地既設，屯蒙始生，需以待時，訟以立義，師以聚眾，比以安民，是以「先王以建萬國，親諸侯」，收其心也。原而積之，畜而制之，是以上下和洽，「裁成天地之道，輔相天地之宜以左右民」，順其理也。先王既歿，德法乖易，上陵下替，君臣不制，剛柔不和，天地不交，是以君子一類求同，遏惡揚善，以致其大。謙而光之，裒多益寡，崇聖善以命，雷出於地，於是大人得位，明聖又興。

由卦序的次第，依屯、蒙、需、訟、師、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、謙、豫一路鋪陳下來，但仍可看出阮籍有關仁義、君臣關係、人為

制度，乃至於歷史觀的易學歸趨。從天地始生，至「先王以建萬國，親諸侯」，闡說先王順應天地之理治國建國，而陰陽調和、上下交融，呈現欣欣向榮的景象；至先王死後，「德法乖易，上陵下替，君臣不制，剛柔不和，天地不交」，衍說道德及政治人事上出現種種背離先王制定軌度的亂象，所以剛柔處在天地無法交融和諧的狀態；而君子在紛亂擾攘之亂世中，「一類求同，遏惡揚善，以致其大。謙而光之，裒多益寡，崇聖善以命」，順從上天旨意，努力休美萬物的性命，並謙虛地權衡多寡、平施萬物，推崇聖人之德以行事；最後「雷出地奮」，賢明的君主再度臨朝，大人重新取得位置，恰如一循環週期。由此，擴而充之來看，整個歷史循環週期，也莫不是如此：從乾到泰為先王建國治民的盛世；以否為德法背離，社會秩序遭到破壞的時期；由同人到復為聖人再興，推行禮法名教的時期；最後從无妄到離進入衰世，先王於此時的變化推行德政。由此看來，在阮籍眼中，歷史的發展進程為「盛衰有時、剛柔無常」，正因「上下無常，剛柔相易」，所以一切便在通變無窮，周則復始的不已循環中進行。

《周易》原本包含儒、道二者思想，然阮籍前期仍傾向儒家思想，所以〈通易論〉一文中儒家的君臣倫理關係仍散見其中，此倫理秩序是通過《易傳》尊卑剛柔的理想方式去實踐。雖然玄學思想契合的社會觀是將儒、道兩者，以本末體用的方式詮用，阮籍此點相較於王弼「以無（道）為本」的體用觀來說，〈通易論〉仍是以君臣關係及人為制度為主，以「應時當務」為落在解決社會名教的實際問題上。阮籍對歷史發展的看法，認為遠古有一個順乎自然的理想社會，他說：

黃帝、堯、舜應時當務，各有攸取，窮神知化，述則天序。

阮籍對歷史的認知與其自然觀一致，相信在黃帝、堯、舜之上古是太素之樸未散的時代，君臣各自「應時當務、各有攸取」，且整個社會秩序是依附在天道的自然秩序下而進行，所以能達到窮神知幾的境界。他用「天道」附會「人道」，認為君臣、男女、尊卑等等人倫關係，應該放在天地自然中來定位，才是最純粹、理想；社會結構也應遵守自然界物質秩序之間規定性的區別來建立。從他的歷史觀中可以知道，他所屬意的理想政治狀態，應是與自

自然界萬物的和諧一致。

阮籍在正始年以前曾有濟世之志，也認為儒家的政治思想可以治世。正始年中後期，阮籍開始重莊子學，加以現實政治昏暗、禍事伏潛，對政治的看法也開始全面否定，便有反對「名教」的理論與行爲；但〈通易論〉屬阮籍思想前期，傾向儒家，此時阮籍只把「禮法」視為儒家經世致用時生出的末流，對儒家的根本——仁愛精神仍心嚮往之，且對尊卑的社會等級秩序之說持肯定的態度，他的〈通易論〉文中呈現出：在現實社會中，追求並建立起一個以「自然」為基礎的政治制度理想，並重建「名教」的社會秩序，他說：

明夫天之道者不欲，審乎人之德者不憂。在上而不凌乎下，處卑而不犯乎貴，故道不可逆，德不可拂也。是以聖人獨立無悶，大羣不益，釋之而道存，用之而不可既。

阮籍於「在上而不凌乎下，處卑而不犯乎貴」的基礎上，認為儒家所倡導的名分禮教，不應違背自然法則；所以應用「道不可逆，德不可拂」的方式去「明天道」而「審人德」。溝通天人之際一直是儒家的課題，阮籍認為社會的秩序應該建立於自然的秩序上。此種方式雖然後期消化融解，轉進為以傾向道家思想去重建社會倫理秩序，然而道家以逆覺反證的歷程來證得此種「道、德」的思想；^⑤儒家則以順成證得的方式去宣說。上遂於天之「道體」是一切事物的總體根源，本為儒、道二家所兼採，〈通易論〉雖以「自然」為基礎建立「名教」；但通篇論述方式仍是沿循《易傳》的儒家語彙形式而成。

阮籍雖然在後期思想轉為老莊自然觀，並試圖借助於道家自然無為之說，期能在現實社會中，實踐儒家的仁恕之說；然與其他玄學家有別之處，在於他在反「名教」的同時，也在思想上以道家自然思想，調整名教的缺失及不足。相較於王弼在注易、作易的體例上，較重本體論的形上觀念與方法論的原則；那麼，阮籍〈通易論〉則更為具體明確落實在人事的範疇與應用。

^⑤如老子：「道可道，非常道。名可名，非常名。」及「上德不德，是以有德。」兩句。道家是「以無全有」的方式去做遮撥的表述、辯證的調節，故而不若儒家證成覺知般明顯。

〈通易論〉歷史觀的《易傳》色彩濃厚，在本文中，有一嚮往「太素之樸」的社會，這種社會沒有暴君惡吏的壓榨，「刑設而不犯，罰著而不施」、「害無所避，利無所爭」、「善惡莫之分，是非無所爭」。然這並非阮籍所建立；而是阮籍順著並揉合《易傳》中之〈彖傳〉、〈象傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉等所蘊涵之理，作出的歷史觀詮釋，對當世也具有一定的積極意義。

阮籍對歷史發展的看法，與嵇康基本相同。他認為遠古有一個順乎自然的理想社會，因此說：

昔者天地開闢，萬物並生，大者恬其性，細者靜其形……明者不以智勝；闇者不以愚敗。強者不以力盡，弱者不以迫畏。蓋無君而庶物定，無臣而萬事理。

聖人明于天人之理，達于自然之分，通於治化之體，審於大慎之訓，故君臣垂拱，完太素之朴，百姓熙怡，保性命之和。

然而阮籍理想中的這種社會往後是怎樣變壞的呢？他說：

三皇依道，五帝伏德，三王施仁，五霸行義，強國任智，蓋優劣之異，薄厚之降也。

由上可知，在三皇、五帝時代，還是他理想中的社會的繼續。那時在上者「依道」、「伏德」，順應自然，樸素無華，人們之間無利害衝突，也就無所謂善惡是非，因此能保持「太素之樸」，使「百姓熙怡」。但阮籍認為從三王時代起，社會政治情況就開始逆轉，越來越往下滑，所謂「施仁」、「行義」，也不過是掩蓋其反自然、反人民的實質與騙術而已。阮籍對這種統治給人民帶來的不幸和災難，深表憤慨。阮籍不僅嚴厲揭發假仁假義，「坐制禮法」的君主與媚主虐民、貪如豺虎的官吏，而且對一般循規蹈矩、追名逐利的君子們也予以抨擊，認為他們不過是褲襠裏的蟲子，可悲亦復可笑！

總體看來，阮籍歷史觀屬於主觀唯心，但他不滿於階級社會的殘暴、醜惡與偽善，嚮往「太素之樸」的社會，這種描述實際上就是他對現實政治的不滿與批判，具有一定的積極意義。

3. 宇宙觀

阮籍的宇宙觀，來自他對易的理解：

易，順天地，序萬物，方圓有正體，四時有常位，事業有所麗，鳥獸有所萃，故萬物莫不一也。陰陽性生，性故有剛柔；剛柔情生，情故有愛惡。愛惡生得失，得失生悔吝，悔吝著而吉凶見。八卦居方以正性，著龜圓通以索情。情性交而利害出，故立仁義以定性，取著龜以制情。仁義有偶而禍福分，是故聖人以建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節。

四方上下曰宇，往古來今日宙，宇宙一語，包括了空間上及時間上無限連續；及在此時間空間當中的流轉的萬事萬物而言，也就是天地自然。故《周易》的本體宇宙論，即以《周易》哲學中變化的創造性而衍生萬物為其主體中心而展開討論。《周易》的本體宇宙論是以純粹的創造性為本體，即是以之為創發之本與創發之體，創發出多姿多彩的品物流行的生命宇宙。人生於其中，必須以此宇宙本體為人的生命本體，方能創造出美利善的人文價值，如發展知識與成就價值，當中必須通過實踐的方式才能完成。就原始的道德意義言之，本體就是指「道」的整體意識與和諧性；實踐則是「德」的實現行為與成就過程，是從個人到社會國家、天地宇宙，無所不在的關聯之中。如此形成的道德觀，可說是體現自我完成的宇宙創化精神，方是易之人文化成的道德觀。此一道德觀亦可名之為本體倫理學，是本體宇宙論的自然延伸，也是所謂「天人合一」的創化過程。

在本體宇宙論的層次，《周易·乾》之〈象傳〉云：「乾道變化，各正性命，保合太和」說明乾道是創造萬物之道，在其創造中各類生物都秉承了其本身的特質與其所以成就的條件，所謂乾道變化，亦即具有能動性，故而能創生萬物，太和即是兼含不易之易與易之不易的終極存在者；非靜止的有限。所以，太和既是生成不斷的根源，也涵蓋有太極、無極、太虛，及大有

之義，其俱為易的本體宇宙觀。^⑤《周易》的第一義是「易的不易性」，此即《周易》之生生源發義。所謂易的不易性是指變化不會停止與改變。此即「生生不已之謂易」，生生不已是《周易》的內涵，也是恆常的道理。易的不易顯明了氣與理的統一性，但又並非理的恆常強加於氣的變化之上，而是從氣的變化中自然的實現了理的恆常性。理氣的內在統一性，讓我們認知到易的不易性，也就是不易的變化性，可名之為「不易之易」。不易之易的意思是說在理的恆常性中，體驗到的是氣的變化性，表明了本體與宇宙的發生有必然的內在關係，此即本體宇宙論。

《周易》的觀點，易的本體自然創發為世界，雖非邏輯的必然，卻是價值上的必然，因為易的本體被認為天地之至善，天地的至善也可以就宇宙的生生不息與生物的和諧性來加以說明。變化之道也是有其合理性的律則，故稱之為道，這便是易的深層含義。事物的結構與發展的變化或變異的簡易的方式，即為「立仁義以定性，取蓍龜以制情」。「覆燾天地之道，囊括萬物之情」兩句，也就表明了乾坤創造萬物的功能，繼善成性，靜動相與，大生而廣生。唯有從「反應用時」、「改用當務」才能思考問題、尋求答案；進而「應時當務」、「澤施天下」，如此方能「順自然，惠生類也」。《周易》講天地變化之道理，然從占蓍之書，轉為哲學的義理取向，這就是《周易》從天之根源轉向人事應用的起點。故從宇宙觀的角度來說，八種自然物質客觀而具體；人事的禍福吉凶變化不測，如何定吉凶，便要從這八種物質的象徵義：乾象健、坤象順、艮象止、兌象悅、巽象順、震象動、坎象陷、離象明，以表人事，如此才能藉萬物來推天道以明人事。

〈通易論〉中化用〈繫辭傳〉中之宇宙觀，歸結而言，易之宇宙觀主要是以「陰」、「陽」的概念構成；也就是「太極」和合而生陰陽。「太極、大極、無極」三者同出而異名，蓋無邊無際、浩瀚宇宙之意。在這太極中，因陰、陽二氣互動的關係，創生萬物、生生不已。總體來說，宇宙的概念就是指在這天地範疇之內的萬事萬物而言。〈通易論〉的宇宙觀承襲《易傳》思想，由

^⑤ 成中英：〈論易之五義與易的本體世界〉，《臺北大學中文學報》創刊號（2006年7月），頁11。

陰陽相對、天尊地卑等觀念，衍生至政治觀及倫理觀，構成一敘述體系。不但用《易傳》充實道家的自然物質說；而且也用儒家倫常秩序的建立，補充道家的不足。「尊卑、剛柔、君臣」的儒家用語，和「寂寞者德之主」的道家況味，兩者錯雜使用，混而為一。當然，《周易》一書原本兼攝儒、道思想；然阮籍於〈通易論〉做出恰當的詮釋，也同時反映了與玄思雜糅儒、道兩者的觀念契合。

總之，阮籍的宇宙觀思想在魏晉之際有一定進步的意義。首先，他不若漢代的孟喜、京房、荀爽、虞翻等談卦氣、爻辰、天人相應、受命之符等議題，擺脫漢代思想家的束縛。其次，相較於王弼以「聖人體無」一語較為籠統、抽象的形上概念涵蓋自然而言；阮籍不同之處，在於持「天地，易之主也；萬物，易之心也」的看法，對《周易》的宇宙觀作出了更明確具體的詮釋。

4. 自然與名教觀

阮籍個體自覺的真精神落實在思想的發展上，是隨著群體意識而有所變化，他在初期的想法偏向儒家；因此，他在著作中特別關心如何從群體的分位中，界定自我的存在意義和價值。他說：

聖人以建天下之位，定尊卑之制，序陰陽之適，別剛柔之節。順之者存，逆之者亡，得之者安身，失之者身危。

上文更是藉理想人格的塑造，指出其「越名教而任自然」^⑤的價值與意義。這樣理想人格的典範意義，闡述個體在群體範疇中的自我實現之外，文中也針對傳統士大夫的社會責任，運用「君子」這樣的人物形象，有所發揮，他說：

「君子」者何也？佐聖扶命，翼教明法，觀時而行，有道而臣人者也。因正德以理其義，察危廢以守其身，故經綸以正盈，果行以遂

^⑤ 此語本出於嵇康〈釋私論〉。嵇康：《嵇中散集》（臺北：臺灣中華書局，1981年）。

義，飲食以須時，辯義以作事，皆所以章先王之建國，輔聖人之神志也。見險慮難，思患預防，別物居方，慎初敬始，皆人臣之行，非大君之道也。

此處，作為一個知識份子，必須自覺地為群體的倫理秩序、長治久安而努力，引文中就是指身處於傳統政治結構之下的臣子，所應恪守的原則，阮籍認為，知識份子入朝為官，就應該自許，並在實際作為上有所發揮與效應，如此才能成為一般的「君子」人格典範。

一般學者都認為阮籍的思想內涵，隨著時間發展，呈現階段性的不同。的確，在群我意識^⑤上，阮籍的群體意識和個體意識，隨著其思想的發展，而有不同的思想脈絡。從〈樂論〉、〈通易論〉、〈通老論〉，到〈達莊論〉、〈大人先生傳〉的內涵，雖然是圍繞著以群體意識為核心，但也的確呈現了差異性極大的思想發展脈絡。阮籍作〈通易論〉是將名教置於自然之上，循著《易傳》的痕跡，說明人置於天地萬物中，如何恰當地處理周圍的關係，其中包括儒家的三綱五常、君尊臣卑、陽剛陰柔等倫理關係貫串其中，尤其文中出現的「大人」、「君子」、「先王」、「后」、「建萬國」、「親諸侯」、「成君定位」、「保教守法」、「稱聖王所造」、「茂時育德」，皆沿《易傳·大象》而來，旨在描繪一個政治及社會藍圖，有濃厚的儒家淑世精神。以政治觀有著極為重要的意義，可見阮籍著作此文時是以群體的和諧秩序作為第一考量，是儒家學說極為濃厚的一篇文章。阮籍在〈通易論〉文中對「大人」、「先王」、「君子」德行的一再重申，也完全符合孔門《易傳》注重綱常倫理關係的精神。可知阮籍在通貫諸卦的立論基礎上，還是以儒家「上下有別、吉凶有分，開物成務、經世濟民」的觀念，討論《周易》的微言大義。辛旗（1961-）對於名教之看法為：

所謂「名教」，在魏晉時既非指儒家思想，也非統治者的治國方略，而是指封建宗法等級政治制度。儒家思想及統治者的尊儒政策會對鞏

^⑤「群我意識」一語，出馬行誼：〈阮籍的群我意識〉，《逢甲人文社會學報》第12期（2006年6月），頁103-127。

固這種制度起很大的作用。由於是一種制度、秩序，那麼自然形成了不以人意志為轉移的社會關係。若否定「名教」，就是否定社會關係，否定政治秩序，從而也就否定了自己存在的價值。^⑩

一如余敦康（1930-）所說：

人能自覺地創造歷史，當名教不合理，就會想方設法對它調整、糾正、改造。^⑪

名教已是魏晉當時傳統社會中根深柢固，無法移易的事實，但在知識份子的努力下，名教在若干程度上，也得以有所調整、糾正、改造。阮籍在初期的想法偏向儒家，因此，他在著作中特別關心如何從群體的分位中，界定自我的存在意義與價值。阮籍藉理想人格的塑造，闡明自我在社會國家中的完成實現，並找出個體於國家社會結構中所相對應的恰當關係位置。此時，自然（自己個體）完全置於名教（社會群體）之下。

〈通易論〉中「君子」泛指傳統理想政治社會中的士大夫階級，阮籍以為這些身處於傳統政治結構之下的臣子入朝為官應恪守「慎初敬始」的原則，並「佐聖扶命，翼教明法，觀時而行」，作為一個有道之臣，行人臣之行，如此方能「章先王之建國，輔聖人之神志」，建立一個理想社會。阮籍認為，作為一個知識份子，必須自覺地為群體的倫理秩序、長治久安而盡力，這才是一個知識份子應該有的社會責任。此時他是完全遵照儒家意旨，絕少有道家的成分意味，所以名教遠較於自然當更為明顯。阮籍「少有濟世志」，自幼即受到儒學的薰陶，在其內心深處，對傳統道德價值十分看重。他在〈通易論〉中說：

大過何也？棟橈莫輔，大者過也。……是以失刑者嚴而不檢，喪德者高而不尊，故君子正義以守位，固法以威民，何衢則亨，滅耳而凶也。

^⑩ 辛旗：《阮籍》，頁 85-86。

^⑪ 余敦康：《中國哲學論集》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998 年），頁 216。

即使處在大過棟橈之世，君子賢人處世仍「知之以守篤」，如此則「雖窮必通」。君子能身處亂世之中，仍「正義以守位，固法以威民」，知其時守其分，內心卓然獨立，無所畏懼；外表行跡則與物推移，隨順而變，此種內儒外道的出世方式亦即所謂「君子獨立不懼，遯世無悶」。所以自然與名教這兩者站在同一邊，在改善社會及自我完成的過程當中，經過儒家具體實踐的精神而弭合爲一。

綜上所述，阮籍〈通易論〉是依據《周易·序卦傳》對六十四卦卦名的解釋，論儒家的政治哲學，並雜以道家自然無爲說，主張名教與自然相結合，其論述《周易》的性質，云：「易者何也？乃昔之玄真，往古之變經也。」所以《易經》乃是講變化的經典；易不僅可掌握天地變化的法則，後世聖人更可藉以「觀而因之」、「象而用之」，如此一來，聖王明君因時立政設教，則可以化亂爲治，恩澤及於天下。其中的自然名教觀，主要以社會群體的名教爲重，自然個體依附於其下；知識分子應對國家社會有一份積極的責任感，進而輔佐聖人，以達人文化成的理想社會，自然與名教兩者和諧一致，並非衝突對立。

四、結 論

觀察王弼、阮籍與其易學相關著作，除了爲《周易》建立一形上本體，且在實踐功夫上更強調儒道融合的必要，王弼以老莊玄理注易，有別漢儒解經，因此有其濃厚的道家色彩；阮籍以其大人先生之道，懷抱經世濟民之心看易，因此傾向儒家風格。本文分別就王弼《周易略例》一書，及阮籍〈通易論〉一文，略述其內容旨要，並就其中之儒、道思想作一探究，試著整理出其對人事應對進退上，有哪些主張，以分析其中儒道融合的成分。宋·章如愚《群書考索·續集》卷之一，云：

三易同祖伏羲，而文王之易獨以理傳。五家同傳《周易》，而費氏之學獨以理傳。馬、王諸儒同釋易之學，而王弼之注獨以理傳。然則，明易之要，在理而已矣。以象談易，占筮者之事也；以數談易，推筮

者之事也；以理談易，學士大夫之事也；然而不可不兼也。^⑩

章氏所謂「以理談易，爲學士大夫之事也」，大概就是兩漢經師以及魏晉以來易學家的共同歸趣。

《周易》文本既是一套象數符號系統，又是一套文字義理系統，兩者之間千絲萬縷，糾纏不清。具體一點說，《周易》成書先有數象符號，後有繫辭聖傳，繫辭本於數象符號而作，即所謂「觀象繫辭」。因而，在《周易》文本中，數象符號、經傳文辭、義理思想，三位一體，密不可分。因偏重不同，取捨有別，漢儒關注於推明象數，以求通達文辭的由來及其意義，以解讀詮釋《周易》的本意宗旨，其學雖然具體而微，卻難免瑣碎。反觀比較，魏晉儒者所關注的核心，卻是數象符號與經傳文辭所透顯表達的思想（義理），以進而探求《周易》所蘊涵思想爲最終目的，其學誠然抽象玄妙，能收貫通融會之效，兩者殊途同歸。

從注經角度來考察，玄學易也有自身難以克服的問題，如精思妙求於義理，卻忽略了數象的研究與運用，走向虛玄渾淪的另一偏向，也是值得正視檢討。魏晉思想家首創以老注易，以老注孔，儒道會通，確實拓展了易學研究的思路與鑒識，有其積極的建設意義，但若非兩漢經學家孜孜矻矻，勤於離經析句，辨章考鏡，廓清梳理了易學文本的迷氛疑障，也必然無法成就自魏晉玄學以來，儒道釋三家融會貫通的時代性（因）與學術性（創）的民族文化、哲儒思想豐果。

魏晉南北朝是一個個人覺醒的時代，在文學上、藝術、哲學的獨立，時代表面盛行的風氣是清談，講《老子》、《莊子》、《易經》；然實質生活面卻又爲「九品官人中正」與「上品無寒門，下品無士族」，這樣根深牢固的儒家封建正統所延繫下來的社會倫理；因此，這是一個相當特殊與矛盾衝突的時

^⑩〔宋〕章如愚：《群書考索》，據劉氏慎獨書齋〔明〕正德戊辰年（1508）刻本影印，原書線裝本六十四冊：〈前集〉六十六卷，〈後集〉六十五卷，〈續集〉五十六卷，〈別集〉二十五卷。中央研究院傅斯年圖書館（排架號：檜木櫃 73-4）藏有〔明〕正德十六年（1521）建陽劉洪慎獨書齋刊本，線裝四十冊；有〔明〕正德三年（戊辰）鄭京序，以及「群碧樓」、「嘉靖以前刻本」諸印記。

代。然儒、道兩者的不同，並非將誰去除，而是認同接納雙方，由衝突走向調和共生。王弼強調名教本於自然，仁義為人性所固有，但要順其自然，仁義才會自然而發生出來。仁義發自內心的自然才是真實；如果不是真心的自然流露，而是由於受到某種壓力去有心為仁義，那麼，此仁義便是假仁假義，因此名教必須出於自然，才有其價值所在。

總體說來，阮籍與王弼皆融合了儒、道思想，既不摒棄天道，也不偏廢人道，是一種天人交相感應之學，雖說兩者相比之下，似乎魏晉玄學熱中清談《老》、《莊》、《易》，較為傾向道家；但實則落實在現實生活中，仍是藉由儒家思想來維繫門第社會的倫理，也就是說，他們是在更高的理論基礎上解決現實的問題。透過王弼、阮籍的易學思想，可以得知在魏晉玄學抽象思辨的表象背後，其實深藏著玄學家們對社會現實的深切關懷。

以道家為主體的玄學，在西晉時期，為了矯治魏司馬氏政權以名教為政治手段的腐敗之弊而興起。魏武帝曹操（155-220）當時所下的三道「求才令」，取人唯才是用，不論德行操守，更是大力地衝擊撼動了漢代以來，儒術獨樹一尊的基礎；從此之後，儒家正式瓦解，取而代之的就是玄學風潮。玄學因就其思想本質來說，在矯正儒家變形名教之下，主體仍是屬於道家，因此也有學者稱其為新道家。玄學的興起，與兩漢儒學的發展方向有很大的關係，它基本上是由批判儒家的倫理主義與兩漢的神學目的論而引發，其所使用的途徑即為道家追求個體自由精神的方式。事實上，玄學家們所尊奉的三部經典——所謂「三玄」中，除《老子》、《莊子》是道家著作外；還有一儒學經典：《周易》。以孔子為聖人，也是當時社會的普遍看法，玄學家們並不否定這一點；而且，許多玄學家都為《論語》作過注。可見，溝通這三部書的意旨，融儒、道二家的思想於一爐，即為當時的思想課題。

玄學的開創性人物王弼，活躍於魏·齊王芳正始年間，其所領導的此一時期玄學思潮稱為「正始玄學」，其主要思想為祖述老、莊，提倡「以無為本」。「無」即道家的自然之道，玄學家認為自然就是萬物存在的本質，並強調以「無名」、「無譽」等對外在人為的規範的否定，來矯正此時儒家「尚名節、重仁義」的扭曲變形的名教。王弼在當時也因與何晏之有無之辨，成為新起之秀。孔子當時仍為聖人，老莊並非聖人，老莊言「無」，孔子不說

「無」，王弼解釋為，聖人體無，故而不說；老莊說無，不免於有。也正因为此命題而巧妙地結合了孔老、儒道，以開啓玄學的新風貌。王弼以「自然」為本，「仁義」為末，提倡「崇本以息末」，這是對儒學名教末流的反對。不過，王弼又有「崇本以舉末」這一面的思想，可見並無完全廢棄人事，認為實現仁義，必須依於自然之道而行，也就是說，成就仁義並非以「仁義」之用所能達到；必須以「自然」為本才能實現。這就是用超倫理的手段來實現道德倫理的社會價值，此正為儒、道兩者之間的消融調解的方式。

阮籍所反的名教，其實是代表司馬氏這一支的名教。司馬氏為當時的儒家豪族，在奪權運動中，一方面採用殘暴的手段鎮壓異己力量；同時，利用儒學名教作為思想宣傳武器。並且在晉統治地位確定以後，更在名教的偽善面具之後，盡窮奢極欲之能事。阮籍〈通易論〉一文乃為矯正此風氣，認為政治理想及社會倫常應效法自然秩序而建立，就是說「名教」應順應「自然」而生；除此之外，更由〈通易論〉一文，見其對《周易》精神的掌握，君子處於亂世之中，隨順而變，才能因一向謹慎、不臧否人物，最終得以身免禍遠。

其實，無論是王弼或阮籍，都沒有揚棄儒家思想。上遂於天之總體根源的「道」體思想，同時為儒、道二者所共同具有。魏晉玄學家通過道家的方式去探究道之精神，並從中發展了本末體用等方法知識論；然即便清談多麼玄遠幽縵，討論的議題仍不脫應用落實於人事範疇的應用，因此儒、道兩者圓融一體，名教自然合而為一、融通不二，方為魏晉易學的真髓。

王弼易學，體系龐大，內容深奧，既有古文經學派的義理與象數的因素；也有玄學的成分，是儒是道，不能遽然而論，因為玄學本身的思想內容即相當深刻豐富，這兩種解易方式，同時出現於王弼注《周易》及所作的各種解《周易》體例中，這當中脫離不了與魏晉時代玄學注重《老》、《莊》、《易》學術氛圍的緊密關連。其次，就《周易略例》一書，從「卦以存時」、「象以明體」、「爻以示變」、「象以盡意」四端，可以歸納《周易略例》一書的體例方法。本文試圖藉著王弼的詮釋方法路徑，得知魏晉玄學對於《周易》一書所持的觀點，並如何將卦、爻之間，以及六爻彼此之間的一個互動情形，來詮解《周易》，並用之與人際處事上，將上達於天之「道」的總體根

源，聯繫到人事應用的儒家倫理範疇，作一合理的融會交涉。

如果說魏晉初期的王弼提出「名教本於自然」之說，是追本溯源的形上哲學；那麼，阮籍〈通易論〉主張「順自然，惠生類」，由對自然的嚮往轉為對理想社會的嚮往，則可以說更具有理想的積極精神。阮籍早期的〈通易論〉帶有濃厚的儒家色彩，與晚期的風格截然不同，屬於中間的過渡轉變。阮籍〈通易論〉屬前期思想受正始玄學影響，有著名教與自然融合的傾向，呈現出儒家強調建立理想社會的秩序軌道；王弼則將道家「以無為本」，衍伸「本末體用」等玄學方法論，以解釋人事，道體儒用，以儒家精神具體實踐。兩者源出一脈，體用一如，作為魏晉玄學的代表人物，可謂實至而名歸，俱有異曲同工的妙諦勝義。

中央研究院中國文哲研究所中國文哲論集 18

魏晉南北朝經學國際研討會論文集(上)

主 編 楊晉龍、劉柏宏

校 稿 者 邱碧瑩、王郡薇

出 版 者 中央研究院中國文哲研究所
臺北市南港區研究院路 2 段 128 號
電話：(02) 2788-3620

排版印刷 長 達 印 刷 有 限 公 司
臺北市西園路二段 50 巷 4 弄 21 號
電話：(02) 2304-0488

定 價 平裝本 新臺幣 1,000 元(全套)

中華民國 105 年 11 月初版

ISBN 978-986-05-0554-2

GPN 1010502324