

论《周易》的“象”世界和“理”世界

——象数和义理关系刍议

李秋丽

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

(山东大学 哲学与社会发展学院, 山东 济南 250100)

摘要:由“理”和“象”所昭示的两种不同思维形式出发,形了解读《周易》文本的两大阵营——义理易学和象数易学。义理易学阵营中的王弼、程颐易学凸现了《周易》“理”世界的超越性,象数易学揭示了《周易》“象”世界对于彰明“理”世界的关键性。朱熹基于《易》本为卜筮之书的立场,既强调了“理”世界的超越性,又突出了“象”世界对于彰明《周易》“理”世界的关键性。

关键词:周易,象数,义理

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:1003-3882(2006)01-0068-06

On the 'image' world and 'principle' world revealed in *Zhouyi*

LI Qiu-li

(Center for Zhouyi & Ancient Chinese Philosophy, Shandong University, Jinan 250100, China)

(School of Philosophy and Sociology, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: The two different departures of thinking mode from 'principle' and 'image' give rise to two big camps in interpreting *Zhouyi*: principle school and image-number school. WANG Bi and CHENG Yi's *Yi-ology* in the principle school stresses the transcendence of *Zhouyi*'s 'principle' world while the Han *Yi-ology* and SHAO Yong revealed the crucial function of the 'image' world in exposing the 'principle' world. Basing on the position that *Yi* was originally a book of divination, ZHU Xi laid great emphasis on both the transcendence of the 'principle' world and the importance of the 'image' world in exposing the 'principle' world.

Key words: *Zhouyi*; image-number; principle

美国学者郝大维、安乐哲曾指出:“当我们转到古代中国文献中使用的一组特殊术语来表达‘思维’时,我们发现必须从两个相关术语‘理’与‘象’开始。”(第257页)^[1]的确,“理”和“象”这两个术语从一定程度上可以昭示中国古代思想家把握宇宙人生的两种思维形式。这两种思维形式在《周易》这部重要经典中也都有所呈现,只不过由于对两者侧重不同,形成了偏于穷“理”的义理易学和重于析“象”的象数易学的区分。可以说,析“象”和穷“理”都是呈现《周易》智慧的重要形式。实际上,《周易》文本之中既涵具着一个意义世界即“理”世界,也彰显着一个符号世界即“象”世界。由此,象数易学并非单单讲“象”,义理易学也非仅仅讲“理”,只是对“象”和“理”之间的关系有着不同的理解。由于无论是象数易学阵营还是义理易学阵营,可谓门户众多,所以本文只能从其中择取些许,来管窥《周易》的“象”“理”关系。

收稿日期:2005-07-28

作者简介:李秋丽(1977-),女,山东莱州人,山东大学哲学与社会发展学院、易学与中国古代哲学研究中心中国哲学专业2003级博士生。

由于两汉易学偏于言“象”，所以大致可以归于象数易学阵营。然而，两汉易学在言“象”的同时，也在说“理”。汉代易学大师京房就曾指出：“故易所以断天下之理，定之以人伦而明王道。”（第135页）^[2]可见，京房主张《周易》不仅讲象和数，而且也能“断天下之理”。显然，京房遵循本天道立人道的路向，推天道以明人事。在京房看来，《周易》所构建的“天下之理”，可以规范指导人事，起着“定人伦”、“明王道”的作用。不过，象数易学虽然能“断天下之理”，但其所断之“理”囿于从作为对经验事物形态和属性之象征的“象”与作为事物变化节律之符示的“数”两大领域中探究。由这种方式所探究到的“理”，由于不能超越“象”和“数”所象征与符示的形下经验视域，所以无法具有绝对性、超越性。

对此，义理易学的代表人物王弼由“得意在忘象”的理论出发，对象数易学上述言“理”的方式做出了批评。他在《明象》一文中指出：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，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。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在鱼，得鱼而忘筌也。然则，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。象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，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。故立象以尽意，而象可忘也；重画以尽情，而画可忘也。（《周易略例》，第609页）^[3]

这段文字大体概括了王弼易学对“象”和“意”两者关系的理解。一方面“象者，出意者也”，“象”构建了一个象征宇宙万物形态和属性的符号世界，其功能在于开显《周易》深层的意义世界（即“意”）；另一方面“言者，明象者也”，卦爻辞（即“言”）又以文字的形式来说明“象”之内容。可见，“象”是介于言辞和意义之间的必要环节。

实际上，王弼这一“得意在忘象”的理论，与魏晋玄学一个重要问题——“言”能否尽“意”问题密切相关。在他看来，一则“言”可尽“意”。他指出：“尽意莫若象，尽象莫若言。”认为卦爻辞所形成的文字世界（“言”）是说明符号世界（“象”）的最佳工具，符号世界又是开显意义世界的最佳手段。故而可以“寻言以观象”、“寻象以观意”。既然文字世界和符号世界都是充分彰显意义世界的最佳媒介，从这个角度讲，可以说王弼主张“言尽意”，他充分肯定了语言所具有的一种表达思想的交流功能。二则“意”具有超越性，意义世界对文字世界和符号世界有着绝对的统摄权能。他指出“言者所以明象”、“象者所以明意”。认为文字世界描述的旨意在于说明符号世界，而符号世界的运用在于彰显意义世界。因此进而可以“得象以忘言”、“得意以忘象”，只要理解了符号世界的宗旨，文字世界描述的细枝末节就可以遗忘；把握了意义世界的内在实质，符号世界的形式特征就可以忽略。之所以要“忘象”与“忘言”，是由于工具和手段与达成的目的相比较，它们必须无条件服务于目的。如果熟练地把握了符号世界，之后就完全可以撇开卦爻辞系统的文字世界，直接把握作为天地万物的现象表现的“象”世界，故而“得象在忘言”。另外，《周易》的“象”世界只是彰显意义世界（即“理”世界）的工具和手段，把握《周易》的“理”世界才是最终目的。所以如果深刻理解了意义世界，之后就可以超越卦爻象征形式，直接契悟《周易》所透显的天地万物之理。

可见，王弼易学把彰明《周易》“理”世界作为第一序的工作，通过凸现《周易》所体现天地万物之理的超越性，重新厘定了象数和义理的关系，即一方面肯定了“象”作为彰显“理”的工具价值，另一方面又强调了“理”对“象”的超越性。由此，其展开了对汉代象数易学的批判。在《明象》篇中，他指出：

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变；变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。从复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。（《周易略例》，第609页）^[3]

这段文字是《明象》篇的最后一段。在该段文字中,王弼易学集中批判了“伪说滋漫”的两汉象数易学。诸如以郑玄易学为代表的“互体”说、以虞翻易学为代表的“卦变”说和以纳甲筮法为代表的“五行”说。在王弼看来,这些易学学说的致命弱点在于不能明白“得意在忘象”的道理,胶着在“存象忘意”状态,致使“一失其原,巧愈弥甚”。如果按照“得意在忘象”的道理,马、牛等“象”是彰明乾健、坤顺之“理”的工具,乾健、坤顺之“理”是马、牛之“象”所要服务的最终目的,具有超越性,所以并不意味着必然要通过固定的马、牛之“象”来彰显,也可以通过其他“象”来作为工具而彰显。如果见马、牛之“象”认为必然意味着对应着乾、坤之卦,为了找出乾、坤之卦而创设了“互体”、“卦变”、“五行”等学说,即使偶然能够讲得通,但不具有普适性,反而遮蔽了《周易》所涵具的“理”世界,使之不能很好地彰明。为此,就需要“忘象以求其意”。

可见,虽然汉代象数易学和王弼义理易学对《周易》的“象”世界和“理”世界各自有所偏重,但二者都以承认《周易》既有“象”世界也有“理”世界为前提,只不过王弼的义理易学针对汉代象数易学所讲的“理”缺乏超越性问题,凸现了《周易》“理”世界所具有的超越性。

二

如上所述,象数易学和义理易学虽然都兼言“象”和“理”,但象数易学偏于象数,重在发明各种象数体例;义理易学偏于义理,重在宣扬各自的哲理思想。到了宋代,象数易学和义理易学又有了新的发展。首先象数易学又创造了一些新的象数形式,邵雍的先天象数易学可以说是其中的重要代表。

众所周知,邵雍构建了一个先天象数易学体系。对于这套易学体系,冯友兰先生曾经这样评价说:“如果专用卦气说讲《周易》,《周易》就不成为《周易》,而成为一种气象学了。其实,《周易》所讲的并不是某一种‘学’,不是某一种自然和社会的事物之学。它所讲的是自然和社会事物的发展变化的总规律、总公式。在任何‘学’中,这个总公式都可以适用,但这个总公式却不限于任何‘学’中,这一点邵雍是知道的。他的圆图所表示的,就是这个总公式。就这一点说,邵雍是真懂得《周易》的。”(第84页)^[4]在冯先生看来,邵雍是“真懂得《周易》的”,因为其所构建的先天象数易学突破了汉代象数易学主卦气说的窠臼,注重阐发具有超越性的能够规范宇宙社会人生的“总规律、总公式”,这一“总规律、总公式”也就是冯先生所主张的对“实际”无所肯定的“理”。如此以来,显然邵雍的先天象数易学具有了不同于汉代象数易学特征,注重了对《周易》所涵具的超越性之“理”的揭示。在他看来,先天象数易学有三部分构成:象、数、理。在这里,“象”是指先天图式的卦象,“数”是指每一卦所表示的数,“理”则是象和数中所蕴涵的天地万物之理。关于象、数、理三者关系,他做了如下论述:

有意必有言,有言必有象,有象必有数。数立则象生,象生则言用,言用则意显。象数则筮蹄也,言意则鱼兔也。得鱼兔而忘筮蹄则可也,舍筮蹄而求鱼兔,则未见其得也。(第47页)^[5]

由这段文字可以看出,在邵雍看来,逆而言之,意一言一象一数,有了体现圣人之意的《周易》“理”世界,必然得要通过言辞所形成的文字世界来表达;有了卦爻辞所形成的文字世界,必然得通过卦爻象所组成的符号世界来说明;有了卦爻象所组成的符号世界,必然得有阴阳奇偶之“数”来对其进行描述。顺而言之,数一象一言一意,宇宙中有了阴阳奇偶之数之后,就形成了各种卦象所组成的符号世界;有了卦爻象所组成的符号世界之后,就有了许多卦爻辞要讲;有了卦爻辞所形成的文字世界之后,表达圣人之意的《周易》意义世界就得彰显。可见,同王弼易学一样,邵雍易学也强调了象、数对于彰显《周易》意义世界的工具价值。他也主张象、数就如同“筮”、“蹄”一样,只是作为工具而用,最终的目的是为了彰明圣人之意或者说《周易》“理”世界,不过,如果舍弃了这个工具,圣人之意或者说《周易》“理”世界也就得不到很好彰明。

虽然邵雍注重了对《周易》“理”世界的揭示,但与王弼、程颐等人代表的义理易学不同的是,他还强调了象、数尤其是数在揭示《周易》“理”世界中所起的关键作用。从其易学体系来看,他注重数的推算,试图用数来概括自然和社会中的万事万物,揭示宇宙发展变化的总规律、总公式。譬如在《皇极经世》一书中,邵雍编订了一个世界“年谱”(第84页)^[4]。这个年谱,用“元”、“会”、“运”、“世”计算时间。其中,

十二“会”为一“元”，三十“运”为一“会”，十二“世”为一“运”，三十年为一“世”。一“元”相当于十二万九千六百年。所以按照这个年谱，我们这个世界的寿命是十二万九千六百年，超过了这个年数，一个新的世界就要诞生。

大致说来，图、象、数三者虽然形式不同，但三者共同构成了《周易》“象”世界，三者都可以充当揭示《周易》“理”世界的工具。在这三者中，邵雍更推崇数。他在论及象、数两者关系时指出：

太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器。（第64页）^[5]

显然，在邵雍易学中，与象相比，数是第一位的，有了数才有象。从事物的生成次序来说，“太极”作为宇宙之本、万物之源，其发用流行呈现为一种“阴阳不测”的“神”态。“太极”中含有阴阳，其中阴为偶、阳为奇，这就是“数”。有了奇偶之数后，就有了在事物成形之前所表现出的形象，也就是“象”。由这些可见的形象进一步形成具体的、实在的事物，即“器”。

其次，作为宋代易学义理派代表的伊川易学，虽然与邵雍易学同处一个时代，并且两派易学的创立者程颐与邵雍相互之间过从甚密，但两种易学却判为两途。在伊川易学看来，通过彰显《周易》“理”世界来阐发天道、天理才是第一序的工作，数的推演不能成为第一序工作。所以程颐公开表示：“某与尧夫同里巷居三十年余，世间事无所不论，惟未尝一字及数耳。”（《河南程氏外书》卷第十二，第444页）^[6]

为了更好地完成阐发《周易》“理”世界的工作，程颐提出了“体用一源，显微无间”（《周易程氏传》，《易传序》，第689页）^[7]的思想。指出“《易》之义，天地之道也”（《河南程氏经说》卷第一，《易说·系辞》，第1028页）^[7]，以此为出发点，认为通过阐发“理”来推明易道是最佳的体认天地之道的途径。主张《周易》侧重于阐明易道，侧重于尽天理，侧重于彰明意义世界。在这种视野下，“理”与“象”呈现为一体关系。一则“理”无形，故“至微”；“象”有形，故“至著”。二则“理”为本，“象”为用，体用不离，“理”中含着“象”，“理”通过象得以呈现出来。所以他指出：“理无形也，故因象以明理。理见乎辞矣，则可由辞以观象。故曰‘得其义则象数在其中矣。’”（《河南程氏遗书》卷第二十一上，第271页）^[6]又说：“理无形也，故假象以显义。”（《周易程氏传》卷第一，《乾》卦，第695页）^[7]认为虽然“理”与“象”相比，地位更为根本，但其必须通过“象”来呈现和洞见。

并且，程颐由论述“理”“象”关系出发，进一步阐发了“理”“事”关系。在他那里，“理”“事”关系也即是“理”“象”关系。他说：“至显者莫如事，至微者莫如理，而事理一致，微显一源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。”（《河南程氏遗书》卷第二十五，第323页）^[6]在他看来，“事”指具体的事物，“理”指事物之存在的所以然规律。“理”为体，“事”为用，“理”至微，“事”至显，所以“理”“事”也呈现为一体关系。不过需要说明的是，虽然程颐主张“理”“象”合一、“理”“事”合一，但这种合一是以凸现“理”的超越性、地位的根本性为前提；虽然主张通过“象”来呈现和洞见“理”，但对“理”的把握不是象数易学所采用的象数的外在推演，而是注重对“理”的内在的“自家体贴”。

总的说来，在论述“理”“象”关系上，程颐同王弼一样，都凸现了“理”的超越性和第一序特征。不过，程颐作为理学主要代表人物之一，所说的“理”更具有儒家色彩，对此，古人和时贤多有论及，不必赘言。

三

朱熹作为一位理学集大成者，《周易》的象数和义理关系也是他关注的课题。与偏于阐发《周易》义理层面的程颐不同，他以一种恢弘的气度，宽广的胸怀，对宋代象数易学和义理易学进行了会通整合。

首先，在“象”和“理”的关系上，他吸取了程颐“体用一源，显微无间”的思想，并进而把程颐的“体用一源，显微无间”的思想概括为“体而用”、“显而微”的“理”“象”合一思想。指出：

……盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一原也。自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。（《卷三十，《答汪尚书》，第1280页）^[8]

从“理”来讲，“理”有体用，“象”为其用，“象”在“理”中，所以说是“一源”；就“象”而言，“象”有显微，“象”为显，“理”为微，微不离显，“理”不离“象”，所以称“无间”。朱熹的这一解释是对程颐的理论进一步明晰。另外他还对“体用一源，显微无间”思想做了进一步的说明，主张：“‘体用一源’，体虽无迹，中已有

用。‘显微无间’者，显中便具微。天地未有，万物已具，此是体中有用；天地既立，此理亦存，此是显中有微。”（卷第六十七，第1654页）^[9]认为未有其事，其理已在，理在事先。事情产生后，理在事中。可见，朱熹同王弼、程颐一样，都注重对《周易》“理”世界的开显。

其次，与程颐“未尝一字及数”的态度不同，他又吸取了邵雍先天象数思想，使其易学具有象数和义理兼综的气象。为此，他对程颐易学展开了批评，认为其具有轻忽象数的偏失。他说：“程先生说《易》得其理，则象数在其中，固是如此。然泝流以观，却须先见象数的当下落，方说得理不走作，不然事无实证，则虚理易差也。”（卷五十六，《答郑子上》，第2858页）^[10]一方面象、数为理所主宰，理在《周易》文本中处于第一序的主导地位，在这个意义上可以说“得其理则象数在其中”；另一方面理还需要通过象、数来彰明自身，如果缺失了象、数这些呈现形式，“理”便走作而沦为“虚理”。

需要说明的是，虽然朱熹重视象、数，但与邵雍推崇象数的态度也不同，他对理与数的关系又有着新的认识。在他看来，从逻辑上说理是先于数的，从现实层面说理与数是不可分的。认为气就是数，由理产生的数是自然而然的。所以他说：

气便是数。有是理，便有是气；有是气，便有是数，物物皆然。如水数六，雪片也六出，这又不是去做将出来，他是自恁地。（卷第六十五，第1609页）^[11]

另外，他还主张有理就有象，象与数是统一的。他说：“盖有如是之理，便有如是之象；有如是之象，便有如是之数；有理与象数，便不能无辞。《易》六十四卦，三百八十四爻，有自然之象，不是安排出来。”（卷第六十七，第1662页）^[9]这些观点表明，朱熹强调从逻辑次序上言，理是第一位的，所以他反复申说：“有是理便有是气，但理是本。”（卷第一，第2页）^[12]又说：“未有天地之先，毕竟也只是理。有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了！”（卷第一，第1页）^[12]

显然，朱熹的这些观点不同于邵雍。一般来讲，圣人创作《周易》的思维程序是从抽象觉解到形象呈现，遵从理到数到象的逻辑次序。后人觉悟水平不及圣人，只能沿着从形象感知到抽象把握，即象——数——理的反向程序，“即数以明理”，体会圣人的寓教本旨。朱熹认为先有阴阳之义理，后有《周易》象数，是符合圣人创造思维程序的。

具体说来，朱熹这种象数和义理兼综气象的养成，基于他对《周易》本义的理性探究。他深度考察了易学史上象数与义理两大派别，本着求真的精神探究了《周易》在历史上的本来面貌，得出了“《易》本是卜筮之书”的结论。在此基础上，他为阐释“理”“象”关系提供了又一新理路。他论到：

《易》之有象，其取之有所从，其推之有所用，非苟为寓言也。然两汉诸儒必欲究其所从，则既滞泥而不通。王弼以来，直欲推其所用，则又疏略而无据。二者皆失之一偏而不能阙其所疑之过也。（卷六十七，《易象说》，第3513页）^[13]

在他看来，汉代象数易脱离义理而言象数，王弼、程颐的义理易又脱离象数而言义理，二者皆有所偏，皆有所失。

他首先探究了汉代象数易在取象上所存在的弊病。他说：

《乾》之为马，《坤》之为牛，《说卦》有明文矣。马之为健，牛之为顺，在物有常理矣。至于案文责卦，若《屯》之有马而无《乾》，《离》之有牛而无《坤》，《乾》之六龙则或疑于《震》，《坤》之牝马则当反为《乾》，是皆有不可晓者。是以汉儒求之《说卦》而不得，则遂相与创为互体变卦、五行纳甲飞伏之法，参互以求，而幸其偶合。其说虽详，然其不可通者终不可通，其可通者又皆傅会穿凿而非有自然之势，唯其一二之适然而无待于巧说者为若可信。（卷六十七，《易象说》，第3513页）^[13]

在他看来，《周易》“理”世界的呈现是一种“自然之势”，但汉儒的象数学因过于穿凿附会，他们所探究的象数变成了一种“巧说”，加入了更多的人为色彩，所以通过这种违背“自然之势”的象数是无法合理地彰明“理”，即使有，也是“偶合”。

其次，朱熹对王弼易学也做出了批评，认为王弼以义理解《易》，虽然对易学的发展有重大意义，但由于其一方面以道家义理来解读《周易》，另一方面只知阐发义理而脱离了《易》的卜筮本义，所以也需要批判。他说：

《易》本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至王弼用老庄解，后人便只以为理，而不以为卜筮，亦

非。……今人不看卦爻，而看《系辞》，是犹不看《刑统》，而看《刑统》之《序列》也，安能晓！今人须以卜筮之书看之，方得；不然，不可看《易》。尝见艾轩与南轩争，而南轩不然其说。南轩亦不晓。（卷第六十六，第1622页）^[11]

由这段文字可以看出，朱熹对王弼易学的批评是基于他对《周易》本义的认识。主张《易》之本义在于占筮，只要脱离了这个基本点，任何充分的说理都是有缺失的。

再者，基于同样立场，对于程颐易学，朱熹也提出了批评。实际上，在朱熹心目中，即使孔子解《易》，由于偏离了《易》本为卜筮之书的立场，尚有使《易》之本义浸失之处。他论道：

文王之心，已自不如伏羲宽阔，急要说出来。孔子之心，不如文王之心宽大，又急要说出道理来。所以本意浸失，都不顾元初圣人画卦之意，只认各人自说一副当道理。及至伊川，又自说他一样，微似孔子之《易》，而又甚焉。（卷第六十六，第1629—1630页）^[12]

总而言之，朱熹力主程颐阐发义理并不是依据《易》之本义而来的，“此程《易》所以推说得无穷，然非《易》本义也。先通得《易》本指后，道理尽无穷，推说不妨。若便以所推说者去解《易》，则失《易》本指矣”（卷第六十八，第1695页）^[9]。

可见，朱熹在“《易》本为卜筮之书”的观点的指导下思考《周易》“理”世界和“象”世界两者的关系具有独特的意义。《周易》“理”世界的揭示，一是应注重对《周易》人文价值方面的意义世界的挖掘。据此，他认为程颐易学对这一层面的阐发是很高妙的，称：“今有伊川《传》，且只看此尤妙。”（卷第六十七，第1650页）^[9]又说：“伊川晚年所见甚实，更无一句悬空说底话。今观《易传》可见，何尝有一言不着实！”（卷第六十七，第1649页）^[9]同程颐一样，朱熹没有放弃挖掘《周易》的义理层面，以更好地揭示儒家化的《周易》“理”世界的努力。但是朱熹强调的是，这种对《周易》“理”世界的揭示，不能偏离“《易》本为卜筮之书”的理念。

二是《周易》“理”世界的揭示，又离不开《周易》“象”世界中的图、象、数等符号形式。虽然“理”世界具有超越性，但必须以图、象、数等形式作媒介来彰明。它们对彰明“理”世界起着关键作用。不过，朱熹强调“理”世界的彰明处于一个自然而然的态势，所以象、数作为工具对“理”的彰显应该合乎这种自然态势，不宜过多地穿凿附会。如果过多地穿凿附会就会障蔽“理”世界自然而然的呈现，致使象、数缺失了超越之“理”的规约。

总之，由“理”和“象”两种不同思维形式出发，形成了解读《周易》文本的两大阵营——义理易学和象数易学，也形成了对《周易》文本所呈现的“象”世界和“理”世界的不同处理方式。义理易学阵营中的王弼、程颐易学分别由道家、儒家立场出发，凸现了《周易》“理”世界的超越性；象数易学阵营中的汉代、邵雍易学揭示了《周易》“象”世界对于彰明“理”世界的关键性。朱熹基于《易》本为卜筮之书的立场，对上述两种理路作了创造性整合。既强调了“理”世界的超越性，又突出了“象”世界作为彰明《周易》“理”世界的关键性。

参考文献：

- [1][美]郝大维，安乐哲. 期望中国[M]. 上海：学林出版社，2005.
- [2]郭璞. 《京氏易传》导读[M]. 济南：齐鲁书社，2002.
- [3]楼宇烈. 王弼集校释，下册[M]. 北京：中华书局，1980.
- [4]冯友兰. 中国哲学史新编，下卷[M]. 北京：人民出版社，1999.
- [5]邵雍. 观物外篇[M]. 上海：上海古籍出版社，1992.
- [6]程颐，程颐. 二程集，上册[M]. 北京：中华书局，2004.
- [7]程颐，程颐. 二程集，下册[M]. 北京：中华书局，2004.
- [8]朱熹. 朱熹集，第三册[M]. 成都：四川教育出版社，1996.
- [9]黎靖德. 朱子语类，第五册[Z]. 北京：中华书局，1994.
- [10]朱熹. 朱熹集，第五册[M]. 成都：四川教育出版社，1996.
- [11]黎靖德. 朱子语类，第四册[Z]. 北京：中华书局，1994.
- [12]黎靖德. 朱子语类，第一册[Z]. 北京：中华书局，1994.
- [13]朱熹. 朱熹集，第六册[M]. 成都：四川教育出版社，1996.

责任编辑：张文智