

《人文學報》
第廿、廿一期合刊(88/12-89/6), pp. 175-242
國立中央大學文學院

從經典詮釋傳統論二十世紀 《易》詮釋的分期與類型

鄭吉雄*

大綱

壹、前言

貳、從傳統詮釋架構二十世紀《易》學的突破

參、學術界對百年《易》學派別與分期的幾個看法

肆、百年《易》學發展的三個時期

伍、近代學者詮釋《周易》的三種類別

陸、結論

*國立台灣大學中國文學系副教授

摘 要

受到出土文獻及新思想的衝擊，本世紀《易》詮釋開展了好幾個新的方向，有別於 1900 年以前舊傳統詮釋《周易》的價值取向和觀念架構。本文從中國經典詮釋傳統談起，進而檢視學術界六種對於本世紀《易》學分期與分派問題的看法，並進而切入提出「三時期」的分期觀點，以及三種詮釋的類型。

結論認為，二十世紀《易》詮釋宜區分為三個時期：民國十九年（1930）以前為第一個時期，民國二十年至六十二年（1931-1973）為第二個時期，民國六十三年（1974）以後迄今為第三個時期。促成百年來《易》學風氣轉變的因素主要則有二：一為新思潮的激盪，二為新材料的出土；前者帶來了價值觀念的重整，後者促使了研究對象的擴大。百年來學者詮釋《周易》的取向，約可區分為：以傳統《易》學成果為基礎的詮釋、以科學精神為主體的詮釋、以思想觀念為中心的詮釋等三類。以傳統《易》學成果為基礎的詮釋的特色在較重視傳統的象數學說；以科學精神為主體的詮釋，重視歷史考據方法，其近源為王國維二重證據法，遠源可追溯至乾嘉學者蘊含科學精神的治學傳統；第三種詮釋類型「以思想觀念為主線的詮釋」，包含了衍生式的詮釋、貫串式的詮釋和整合式的詮釋等三種。

關鍵詞：二十世紀、周易、經典、詮釋、類型

壹、前言

中國傳統儒者研究和詮釋《周易》，大致分為義理、象數、圖書三個方向，形成三個不同的體系^(註 1)。十九世紀以降，中國受到內憂外患的刺激，學術思想也產生了激烈的變化。論者或認為百年來中國學術思想整個傳統的架構幾為全盤崩潰，而重新組合。在這裡我暫不欲以此一觀點來坐實學術界對於《周易》的詮釋與研究，亦完全合乎「崩潰→重組」此一軌跡方向；但百年來學者釋《易》，的確經歷了較大的變化。

本文所稱的「近代」，主要是指二十世紀而言。就本世紀《易》學作全盤介紹，目前最新的專書可能是楊慶中《二十世紀中國易學史》一書^(註 2)。而早在民國五十年即早已有高明〈五十年來之易學〉^(註 3)一文，著錄作者五十二人，作品九十二部。繼而有徐芹庭在《六十年來之國學》^(註 4)一書中所撰〈六十年來之易學〉一文，著錄作者五十三人，作品四十七部三十五篇，另「叢書或專集所列之易學」計作者九十四人，作品七十二部二百八十八篇。林慶彰主編《經學論著目錄》1912-1987 和另一部1988-1992，著錄八十一年間《易》學論著。1912-1987 共七十五年間的《易》學論著，含專著、論文及學術期刊，計二千五百三十六種。1988-1992 共四年間的《易》學論著，計一千九百八十六種。依此推算，至本年底亦即二十世紀最末一年為止^(註 5)，中國學術界的《易》學論著，粗估約有七千種左右。

據《經學研究論著目錄》的分類，回顧百年來中國學術界的《易》學研究的課題的確十分多，但總的來說，可以概分為三大類：第一類是偏重文獻而以《周易》經傳為主要研究對象的；第二類是研究《易》學理論體系及其相關問題的；第三類是研究《易》學史，包括歷代各家各派

《易》學理論的。當然這三類《周易》研究彼此之間密切相關，並非可以截然劃分。因為本文是站在「經典詮釋」的角度撰寫，因此必然將焦點較集中在第一類的論著。

本文是為 2000 年 6 月 1 日「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」學術研討會撰寫的三篇「背景論文」之一，主要是就本世紀《易》詮釋的整體背景，作鳥瞰式的描述。限於篇幅，若干隨文提及的重大問題暫未能作深入的分析與討論工作，只能留待未來以專文方式再作討論。另一方面，下文會論及徐芹庭、楊慶中、廖名春等撰著關於二十世紀《易》學的著作，凡他們著作中已經討論過的內容，本文儘量不予以重複論述，但與本文題旨有關涉者亦必儘量提及。另外，相關《易》學課題的著作情況，《經學研究論著目錄》均已極為詳盡地著錄。本文在討論相關問題時，亦將不會以羅列著作名稱為務。

貳、從傳統詮釋架構論二十世紀《易》學的突破

一、《周易》詮釋傳統架構

從經典形成的角度觀察，《易傳》（包括傳本的《十翼》以及隨著帛書《周易》出土的《要》、《昭力》等篇，以及其他可能存在過的釋《易》作品）係從《易經》而來；《易經》之中，卦爻辭是解釋六十四卦三百八十四爻的；六十四卦又係由八卦重疊而來；八卦係由陰陽爻疊合而成。合三爻而成一經卦，八卦重而為六十四卦，合卦爻辭而成「易經」，《十翼》出而有「易傳」，秦漢以降，二千餘年學者以《周易》經傳為中心，詮解推衍，使《周易》相關著述汗牛充棟，《易》學蔚為大國。李申在〈發揮派與本義派——易學方法論兩派述評〉一文中說：

《易傳》是對《易經》的發揮。《易經》之中，辭是對卦爻的解釋，而卦爻本來是無辭的。卦象之中，六十四卦又是八卦的發展。再往前推，起初可僅有陰陽二爻以定吉凶而已。因此，一部《周易》，乃是由二爻、八卦、六十四卦、卦爻辭、傳依次發展的金字塔形結構。前一部分是後一部分的源頭，後一部分是前一部分的發展、發揮。好像從一個山泉中流出的水，起初只是涓涓細流，後來匯進了支流和雨水，成為一條浩蕩奔流的江河。《周易》本身，就是不斷發展、發揮的產物。因此，從八卦的創造開始，《周易》的每一位作者，都是發揮派。

李中對於《周易》一書如何形成的觀點講得很清楚。他的所謂「發揮」，所強調的是《周易》如何由陰陽二爻為起始點，發展而為八卦、六十四卦、卦爻辭，再而至於《十翼》，其內在關係，是在於晚出的部分（如卦爻辭）一定是不斷扣緊著早出部分（如卦爻）的中心意旨，同時又發揮出新的意義。他認為「本義派」其實也就是「發揮派」。所有研究《周易》的學者，都是在發揮自己的思想體系之中求取本義。

其實不獨《周易》如此，諸經恐怕亦無不如此。《五經》本身處於經部文獻的核心，其重要性自不待言。但歷代注經者多掌握原始經文文本中某一字一詞或一觀念，雖然一方面不忘字詞的本義，但也同時不斷灌注入自身的思想觀念。如此演繹下去，每一個階段都可能創發出數不清的新思維和新意義。李中說「《周易》的每一位作者都是發揮派」，其實《五經》的每一位作者和注釋者，都可以說是發揮派、演繹家。^(註 6)

上文論述《易傳》對《易經》的發揮，主要看出，卦爻辭是整個《易》學世界的核心。《易傳》作者踏出了第一步，從核心觀念往外發揮出去，

但又緊緊地向核心的意義靠攏。《易傳》以後，詮釋演繹《周易》的學者，大體上亦遵循此一方向發揮撰述，我們試將《周易》的詮釋傳統置於歷史發展的脈絡來看，即可明瞭。

就著述的種類而論，中國三千年經學的著作，第一類是經書（即《五經》），第二類是直接詮釋經書的著作（包括兩類，一類為《公羊》、《爾雅》之類，初為釋經著作，後則入於「經」的行列，與《詩》、《書》並列；另一類則為《毛傳》、《尚書大傳》等未列入《十三經》卻同為直接釋經的著作），第三類是注釋第二類釋經著作的著作（如何休《春秋公羊傳解詁》、《詩經·毛傳》鄭玄《箋》之類），第四類是疏釋第三類釋經著作的著作（如徐彥為何休《春秋公羊傳解詁》作《疏》、孔穎達為鄭玄《毛詩箋》作《疏》之類）。每類釋經著作的時代都較前一類為晚，後一類解釋前一類，形成了一種尊崇古昔、依隨傳統的型態。這四類著作，每一類就是一層：第一類為核心，第二類為第一層，包圍著核心；第三類為第二層，包圍著第一層，如此類推。

上述經學詮釋的型態，至南北朝而大備。《隋書·經籍志》載錄漢魏經注非常多，當時學者比較少直接詮解《五經》，而以「尊古」的態度，解釋或補充漢代舊傳舊注的則較多^{〔註 7〕}。據李延壽《北史·儒林傳》，魏晉以來經學，至隋統一而北學并於南學。隋文帝晚年「不悅儒術」，至煬帝復學，「舊儒多已彫亡」，隋唐之際，「方領矩步之徒，亦轉死溝壑。凡有經籍，因此湮沒於煨燼矣」。

自唐人纂修《五經正義》，採集漢魏以來注疏的某一種加以傳述疏釋，「《易》用輔嗣而廢康成，《書》去馬鄭而信《偽孔》，《穀梁》退麋氏而進范寧。《論語》則專主平叔」^{〔註 8〕}，經傳注疏的形體定於一尊，這一傳統發揮至極致^{〔註 9〕}；但定於一尊也產生了舉一廢百的副作用，造成了

許多漢魏經說的失傳，也為後儒所詬病；另一方面，唐代《五經正義》的編集，已標識了前述四類經學著述總結合起來的一種成熟的型態。

北宋以降，儒者跳脫《正義》及漢魏舊經舊注的矩矱，做了大量疑經改經的工作。就本文所提出「四類著作」的觀念看來，宋儒捨棄《正義》甚至漢儒傳注，直接「以意逆志」，重新注解經典，啓導新的風氣，突破了尊信舊傳舊注的老傳統，如程頤《易傳》不用王（弼）、韓（康伯）注^[註 10]，朱熹《詩集傳》不詮解《毛傳》、《鄭箋》等。他們表現出一種不甘心於做第五類或取代第四類經學著述工作的態度，而希望佔據著「第三類」（或至少具有與漢儒經注平起平坐的地位）的位階。宋儒直接攻取先秦經典，為經文作出新的注解，無論其為疑經抑或改經，始終對《五經》這個核心維持高度尊崇，而儒學竟亦因得轉化，創立新的局面。

以上的分析，可以歸納為下列幾點：

1. 中國自北宋以後，釋經方法析為兩個途徑：其一是宋元時期突破漢唐經注箋疏傳統、甚至於疑經改經的途徑；其二則是清儒尊漢學、重新以漢儒經注為詮釋經典基礎的經學著作。前者直接從《五經》原文抽繹出新觀念以作新解，企圖建立新傳統以取代漢儒的舊傳統；後者則充分利用漢儒舊注，強調了回歸漢儒經術的舊傳統的重要性。
2. 秦漢以降儒者治《易》，囿於「《易》歷三聖」的說法，凡研究《周易》的學者，幾乎必視「經」^[註 11]「傳」^[註 12]為一整體，鮮少區分卦爻辭與《十翼》，與治《詩經》者視今古文之學可以捨棄《毛傳》、治《春秋》者可以不信《左傳》之類並不相同。歷代注《易》的學者，朱熹是特別強調「本義」二字，亦未見將《十翼》排除在

外，存而不論。清儒對《周易》一書的詮釋，切入的方法很多^(註 13)，但大致上亦不區分經傳。

上述釋經著作「後一類解釋前一類」的型態，形成了一種尊崇古昔、依隨傳統的結構。《五經》實為歷代儒者儒學信仰最具體最核心的依據，而舊傳舊注也扮演了重要的層層包圍著核心的角色。如果我們說中國的文化傳統具有特殊的堅實性及綿延性，這種堅實性與綿延性，就和中國經典詮釋傳統的這種特殊型態與結構，可能有密切的關係。^(註 14)

二、本世紀《易》學詮釋的突破

我之所以不厭其煩地說明這一段長達二千餘年的經學詮釋發展過程，主要是要指出：本世紀中國學術界對《周易》的詮釋，最重要的一個特點就是突破了二千餘年的這一種主流的詮釋架構。當然，這種主流的詮釋架構不是《易》學史所獨有的，整個儒家經典詮釋架構恐亦無不如是。單就《周易》而言，無論是漢魏儒者透過施、孟、梁丘、京房等《易》家學說詮釋《易經》，抑或是元明儒者藉由程朱體系解釋《周易》經傳，絕大部分的學者都視《易經》為蘊含聖人至理的寶典，而必須透過疏釋某一層或某二層的經部文獻，以求迫近《周易》的核心道理。而本世紀治《易》的學者，則不再像傳統大部分學者那樣，抱著「《易》歷三聖」的觀念看待《周易》，或以發揮舊注舊疏的義訓為務。大部分的學者都以歷史的眼光或哲學的觀念，將《周易》經傳及一切衍生發揮出來屬於《易》學範圍的材料一例平等對待。

事實上，傳統學者詮釋《周易》所形成的這種尊古崇古的模式，和歷代尊孔尊儒的環境彼此互為因果，互相依存。此一情況，逐漸使《周易》研究產生了四種不同的困難（清代儒者即承受了此種困難）：

第一種困境是受困於傳本《周易》的內部問題，亦即因接受魏晉以來一線單傳的《周易》版本^{〔註 15〕}，以致無法解決傳本文獻上的一些問題，例如《繫辭傳》的錯簡問題，《雜卦傳》釋卦次序的問題^{〔註 16〕}等。第二種困境是《周易》為儒家經典的信仰。清儒普遍視《周易》為儒家經典；然而以今日的研究成果觀察，《周易》經傳內容是否全屬儒家學說，已有爭議。第三種困境是考古學未甚興盛，缺乏新材料刺激舊研究。第四種困境是受困於傳統《易》說，缺乏現代新思維以求突破。

上述清代《易》學的四種困境，自十九世紀西方文化及思潮傳入中國，便開始得到紓解。二十世紀中國學術界因科學精神隨著西方文化思潮而傳入，以及地下遺物隨著考古學興盛而出土，《易》學研究得到重大的突破。其中尤以金文甲骨文、漢石經、馬王堆帛書《周易》以及安陽殷墟遺物出現的數字卦等四類材料，刺激《周易》研究最大，使前述第一種及第三種困境同時得到改善，傳本文獻上的問題得到若干突破，新材料也刺激了新的研究。此外，儒家思想獨尊的局面逐漸式微，也改變了第二種困境。再者，二十世紀初西方學術思想傳入中國、先秦諸子學說復興、哲學思維的多元化以及國人價值觀念的改變，則改善了第四種困境。

參、學術界對百年《易》學派別與分期的幾個看法

一、高明、徐芹庭的觀點

徐芹庭〈六十年來之易學〉一文收錄於程發軔編著《六十年來之國學》一書中。徐文對於民國以來《易》學發展的基本論述架構，主要係依據其師高明〈五十年來之易學〉加以發展而成^{〔註 17〕}，他們都將六十年來易學的著作分為注釋、論述、考證、創新等四個派別，其定義如下：

注釋派：多為是清末宿儒，有感於國變，抱憂患意識而治《易》。因為他們較守舊，故治《易》亦多沿襲舊法，不能出於注釋之外。

論述派：多就前儒《易》學加以論述，而已見亦寓其中。

考證派：言《易》而側重於考據，立說必憑乎證驗。

創新派：援引歐西思想以入《易》，而為《易》注入新血液，組成新體派，表現新面目，創造新生命。

其後徐氏在 1980 年發表〈民國以來象數與義理派之易學〉^(註 18)一文，第一節「民國以來易學之概觀」，一方面抄錄部分〈六十年來之易學〉的內容，一方面又稍稍變易舊說而成。這篇文章有六點值得注意：

1. 他在該文第一節中將民國以來的《易》學派別區分為圖象、創新、疑古、創新、考證、論述等五派，與之前的區分為四派不同。
2. 他仍然最推崇「圖象派」，稱「民初遺老多推崇象數，而兼及圖書」，評價「此派《易》學較為篤實，可稱繼往學，守先儒之道者也。」這段文字中徐氏雖未提及「圖象派」，但所論與第二節「圖象派之易學」相同。圖象派的大師中，他首推杭辛齋為巨擘，仍然沿用九年前的觀點。
3. 「疑古派」是高明先生未嘗提出的，而徐氏則從四方面嚴厲批評之：其一認為疑古派源自清末中國人迷信西方科學思潮而對中國文化失去信心的歷史背景；其二認為疑古派切斷孔子與十翼的關係，以及伏羲神農以迄禹湯的道統與文明^(註 19)；其三認此派誤國誤民，可謂「罪深桀紂」；其四指出民國以來有些撰文詆謗《易》與先儒的無知者，就是疑古派餘波影響。^(註 20)

4. 「疑古派」和「創新派」之間的界線，在於是否尊重傳統。他認為「惟亦有以科學哲學之古法治《易》，而卓然能自成其說，宛轉開通，能備《易》學之一說者，則創新派之《易》學成就，亦間有可述者。」所謂「以科學哲學之古法治《易》，民國以來研究學術而提倡「科學」的，不就是疑古派「胡適、陳獨秀等人」嗎？徐氏的意思似乎是：以科學證明傳統，為創新派；以科學推翻傳統，則為疑古派。徐氏重視「傳統」似遠較「科學」為甚。
5. 他又認為「考證派」「沿清代考證徵實學之遺緒，而考《易》之源流、版本、字義者，亦有可觀，此考證派之《易》學亦有功於《易》學者也」。民國以來「沿清代考證徵實學之遺緒」的治《易》學者中，亦頗有受西方科學思想影響的學者。然則考證派與創新派又不可以截然分為二領域。
6. 徐氏的分派，似不甚嚴謹。該文沒有「結論」，末段稱「民國以來之易學，除象數義理二派外，尚有史事派、疑古派、占筮派、考證派、創新派、論述派等」，說法與文章第一節「民國以來易學之概觀」又有不同。

二、黃沛榮師的觀點

沛榮師曾在 1989 年在台灣《漢學研究》7 卷 2 期發表了〈近十餘年來海峽兩岸易學研究的比較〉一文^(註 21)。該文包含「一、易學研究的近況」、「二、文獻的流布與文物的整理」、「三、學術心得的交流」、「四、未來研究的展望」等四個部分。和其他幾篇文章大致相同的是，他的文章概括地報導與評論了十三年間海峽兩岸《易》學研究的情況，其中有四點值得注意：

1. 作者主要論述 1976-1989 年計十三年間的兩岸《易》學研究概況，可謂把握到了一個相當重要的時間點。一如作者所說，1976 年亦即文革結束以前，大陸的學術活動多半停止，而十二、三年的時間已不算短，「足可看出學術發展的趨向」。而 1973 年馬王堆帛書《周易》的出土在本世紀《易》學研究上是一件大事，可以說直接和間接都給予本世紀的《易》學研究一個重大的刺激。因此這篇文章實已涵括了本世紀《易》學研究的一個最重要的時期，其中無論是在評估過去和展望未來兩方面，都具有極高參考價值。
2. 由於作者治學極深細，相關的統計數字、學界活動資訊都經過系統化的整理，因此內容較為翔實可靠。
3. 作者清楚地指出兩岸研究《易》學的長處和短處，如：台灣治《易》者多為中文系教師，而大陸治《易》者多為哲學系教師；台灣方面接觸新的考古資料較慢。換言之，雙方研究的側重點自然存在一定程度且不可避免的差異。
4. 作者除了報導外，也以一個《易》學專家的身分提出了許多重要的對《易》學研究發展方向的展望，這篇文章已經不是一篇僅僅為純粹回顧式的比較，而應該是一篇誘導式的建言。實質上提出了海峽兩岸未來可以各自努力改善以及合作推動的方向。

沛榮師雖然是以《易》學研究而非以「詮釋《周易》」為主題，不過提供了許多重要的思考方向。他指陳了海峽兩岸在 1976-1989 年一個最蓬勃的《易》學研究時期中研究狀況的一些特性。首先，作者指出研究《周易》的三派人士^(註 22)中，「學院派」是「研究的主流」。上述台灣治《易》者多任教於中文系、大陸治《易》者多任教於哲學系這一點，使我們思

考到：中文系的訓練多強調文本的研究與解讀，而哲學系的訓練多強調邏輯思維的分析。這是兩條必要互補而非對立的路子。這篇文章提醒了我們：從經典詮釋的角度思考，詮《易》者不但要避免摻雜非學院派的迷妄怪誕之說，要清晰思考分析文獻以及哲學詮解等各種方法的有效性的問題，還要深入反思自己的思考所屬的位置。

三、許維萍的觀點

許維萍所撰〈台灣五十年來（1949-1998）的《易》學研究〉一文是一篇發表不久的文章^[註 23]，給學術界提供了最新而且最詳盡的關於台灣近五十年來《易》學研究的概況。就研究方法上，作者採取了「縱的串連」和「橫的串連」兩條路線，如「前言」中所說，前者主要運用在第一章「歷史的觀察」上，後者則實行在第二章「各領域研究成果綜述」中。許氏經考察後，注意到幾個重點。

首先他注意到政府遷台以後《易》學的發展，其背後有一個重要的背景，就是瀰漫在政府和學術界之中關於「讀經問題」的爭議，一派認為讀經可以恢復固有文化和道德，另一派則認為提倡考經讀經既無法培養人材，又是在新時代中提倡復古，等於是一股「逆流」。許氏特別引述了老一輩的治《易》名家高明〈中國人與現代化〉一文，說明五十年代提倡讀《易》的風氣中，有一種保存中國固有文化心理背景。這裡我們不難明白前述高明的學生徐芹庭為何對於「疑古派」如斯深惡痛絕；而這種深惡痛絕的心理的一個對立面，就是堅信研究《周易》可以復興中國傳統文化。

「反共與易學」一節，提到周鼎珩《易經講話》中一段將《周易》與辯證法一刀兩斷的文字，許氏亦認為「辯證法不如《易經》」這個命題，

與國共鬥爭的歷史背景有關。辯證法可能是最早被引入《易》學研究作為詮釋《周易》的西方哲學思維。中國大陸用辯證法治《易》的學者，有金景芳^(註 24)、李景春等學者。但事實上，大陸學者治《易》，每當提及《周易》中的剛柔、陰陽、上下等概念時，時常會運用到辯證的方法，強調《周易》思想中的二元性及其內在關係。嚴格來說，這種用西方觀念直接比附《周易》思想的方法，與本文所提出「整合型的詮釋」並不相同。

其三，許氏第二部分「1969-1978：第三個十年」下副標題為「新出土文物對台灣《易》學研究的影響——以帛書《周易》為例」。帛書《周易》的出土為本世紀《易》學研究史上的一件大事，殆無疑問。帛書《周易》的出現，讓學者清楚地看到了和傳本《周易》截然不同的一套占筮與哲理體系。

許文隨即又提到晚近《易》學通俗甚至庸俗化的趨向。事實上，自七十年代至本世紀末，無論是中國大陸抑或台灣都新出版了許多新的《周易》譯注。這方面只要檢索《經學研究論著目錄》即可明瞭。且正如許氏指出的，近十年來台灣的《易》學研究，「已經有被商業化的趨勢」。這提醒了我們：當我們從經典詮釋的角度檢視《易》學研究的相關問題時，應該嚴格區分學院派和職業派的著作。

四、廖名春、康學偉、梁韋弦的觀點

廖名春、康學偉、梁韋弦合著的《周易研究史》^(註 25)於1991年出版，該書關於分期方面，第七章提出「現代易學的發展，出現了四次熱潮」的說法，分別為：

1. 第一次是二十年代末、三十年代初學術界關於《周易》作者和成

書年代問題的討論。作者認為這一次熱潮主要是由古史辨派學者所發動，參與者有顧頡剛、余永梁、李鏡池、郭沫若、錢穆、馮友蘭、錢玄同等人。作者並特別提及高亨承繼和發展了顧頡剛和李鏡池的觀點。作者評價這時期的《易》學，主要認為「他們的研究方法確屬先進」，考據所得的結果「大體是可以為信據的」；但同時他也指出他們用西方科學方法、以出土文物為主要材料、以實證為取向的研究法，「從將易學尊為經學的一端走到了以貶低《周易》為能事，以否定《周易》為目的來治易的另一端」，是治《易》者應該注意並警惕的。

2. 第二次《易》學熱出現在六十年代初的大陸學術界。其中作者又區分為二期：第一期從 1960 年下半年至 1962 年底止，主要討論《周易》一書的形成年代、性質和哲學思想，包括其所論述的宇宙本質與規律等問題。第二期以 1962 年 3 月 16 日方蠡發表於《光明日報》上〈研究《周易》不能援傳於經〉一文，批評李景春經傳不分，為起始點，主要討論研究方法論問題，批判將《周易》現代化的傾向。李景春答覆後，又遭到東方明在《哲學研究》1963 年第 1 期上發表〈哲學史工作中的一種極有害的方法〉一文批判，隨後馮友蘭、閻長貴、闕鋒、林聿時、董治安、曹維源等學者亦「眾口一詞地支持東方明的觀點」，批評李景春「將馬列主義哲學的基本原理」和《周易》混淆。最後以李景春承認錯誤而結束。
3. 第三次是「七十年代末以來，《周易》研究在國內外又趨高潮」；作者對這時期的描述，較集中在海峽兩岸所籌組的各種《周易》研討會和發行的刊物方面。

4. 第四次則是作者所謂「近十年」亦即八十年代至九十年代「關於《周易》的考古學研究」。作者指出考古資料不但將《周易》的起源往前推，得到了如「說明重卦並非自文王始」、「陰爻和陽爻應是占筮時代表奇數、偶數的符號」等新觀點，「學術界普遍傾向於接受《易》生筮，筮源於數的觀點」。關於這時期，作者也特別講述了帛書《周易》對《易》傳承系統的貢獻。

至於在本世紀易學情況的資料方面，該書所引述大陸的資料是詳備的，而台灣方面限於兩岸分治的環境，在某些部分如義理易學方面，就「由於資料缺乏」，「只能從簡」。該書第七章「現代易學」，在時間上「上起民國初年，下迄八十年代末期」^[註 26]，並以義理、象數和考據三個標準來區分數十年來的《易》學研究取向^[註 27]，與高明、徐芹庭的區分標準頗為近似。

五、陳桐生的觀點

陳桐生〈二十世紀的《周易》古史研究〉^[註 28]一文發表於 1999 年，作者首先將二十世紀以前的《周易》研究劃分為占筮、義理、象數、考據四大派別，明確地指出「二十世紀《周易》研究中最為令人矚目的現象是一些學者先後從古史角度研究《周易》，由此而在傳統《易》學領域之外開辟了一條研究新路，形成了《易》學第五大派別：「古史學派」。作者特別指出本世紀二十年代有顧頡剛古史辨學派以古史層累觀切入《周易》，而同時期的章太炎和沈竹礪則率先將《周易》視為古史。1942 年 4 月胡樸安著成《周易古史觀》，則是「兩千年來第一個提出系統的《周易》古史觀」的學者。自此以後，「《周易》古史研究陷于沈寂」。到了八十年代，則有著成《周易通義》的李鏡池、撰著《周易秘義》的黎子耀、香港學者謝寶筮、北京大學學者李大用、廣西學者黃凡等都各自創立了

一個古史體系。作者依據這些學者的研究成果，將二十世紀眾多著眼於古史的《易》學家串聯起來，連成一個古史學派；然而，由於作者在文章中舉這些學者為例時，未將彼此之間在方法、觀點等各方面的同異之處詳細說明，其說似尚待進一步探討。

六、楊慶中的觀點

楊慶中《二十世紀中國易學史》^(註 29)將二十世紀《易》學以 1949 年為分水嶺，區分為 1900-1949（上編），1950-1997（下編）兩個時期。上編三章，第一章「經學家的易學研究」討論了章炳麟、劉師培、杭辛齋和尚秉和四家；第二章「古史辨派與唯物史觀派的易學研究」討論了顧頡剛、李鏡池、郭沫若等學者；第三章「易學研究的新探索」則討論了于省吾、高亨、聞一多、蘇淵雷、金景芳、熊十力和薛學潛等七家。這一部分的內容，突顯了經史兩條路徑。依照該書的描繪，二十世紀上半的《易》學發展面貌，經學家的易學研究逐漸式微，而史學尤其是古史辨派和唯物史觀派則愈趨興盛。

下編第四章至第九章，共六章，除了第四章「五六十年代的易學討論」和第七章「《周易》與出土文物」以問題為主外，第五、第六和第八章先後討論了高亨、金景芳、呂紹綱、黃壽祺、朱伯崑、鄭萬耕、李申、蕭漢明、余敦康、董光璧、張立文等十一位《易》學家。第九章「1949 年以來台灣地區的易學研究」討論了屈萬里、高明、戴璉璋、黃沛榮、朱高正、高懷民、黃慶萱、賴貴三、方東美、羅光等十位《易》學家。關於派別方面，楊氏指出高亨堅持「歷史主義的原則和實證主義的方法」，顯然和古史辨派關係較深。金景芳、黃壽祺則堅持「以傳解經」的原則，認為《易經》有深遠的哲學思想，主張結合王（弼）程（頤）傳以及馬列主義方法來治《易》。此外，還有余敦康代表的「人文易」、

董光騷代表的「科學易」，以及張立文提出的以《易》學理念建構的「和合學」。以本文所提出的詮釋的觀點視之，從「區分經傳」的觀點切入解釋《周易》，與從「結合經傳」的觀點切入解釋，可謂大相逕庭；而從人文的角度詮釋《易》理，與從科學的角度詮釋，也是大異其趣。楊氏《易學史》一書突顯了二十世紀《易》學發展的這些特殊現象。第九章論述台灣地區的易學研究，作者只有區分為「經傳的研究」、「易學史的研究」和「易學思想研究」三者，並沒有特別在標題提出台灣地區學者的特殊觀點與取向。

最後，作者在〈序〉中提出了關於本世紀《易》學研究的兩個特點，首先認為本世紀《易》學研究得到了《易經》為卜筮書，《易傳》為哲學書，正確的做法是以經觀經、以傳觀傳、經傳分治的這樣的結論，有異於傳統的以傳解經、經傳不分。其次則指出本世紀古史辨派的《易》學的源出宋代以來經學的懷疑之風，實證方法則承續了清代乾嘉的考據學精神，對《周易》的看法則接受了清末今文經學家的觀點。關於第一點，本文第二部分已有論述；關於第二點，在本文第四部分「以科學精神為主體的詮釋」一節中亦有論述。楊慶中〈序〉中所提及的這兩個論點，與本文的基本觀點是一致的。

肆、百年《易》學發展的三個時期

前述六位學者的觀點中，嚴格來說針對百年來《易》學提出過分期的，主要是楊慶中《二十世紀中國易學史》以1949年為界限區分為二期的分法、和廖名春《周易研究史》「四次熱潮」的區分法。以下我試圖以上述所歸納的為基礎，以經典詮釋的觀點，將百年《易》學發展分為三個時期：民國十九年（1930）以前為第一個時期，民國二十年至六十二

年（1931-1973）為第二個時期，民國六十三年（1974）以後迄今為第三個時期。

一、第一個時期（1900-1930）及其詮釋取向

第一個時期的治《易》學者，深受當時的歷史環境影響。大體上說，十九世紀末清朝邁入內憂外患頻仍的衰亂時代，《繫辭傳》記載「作《易》者其有憂患乎」，當時治《易》的學者對於中國的危亡無不存有憂患意識。這種憂患意識，隨著當時中西文化衝突的高峰^{〔註 30〕}，撕裂為兩股力量，一股是對中國傳統抱推翻或不信任的態度，而產生的「疑古」思潮，另一股則為激於反傳統的潮流，而轉為維護中國傳統的文化本位思想。這兩股思潮主導了中國學術界的《周易》研究至少半個世紀，從而產生了許多不同的詮釋取向。

第一種是「科學」的取向。十九世紀末西方科學主義隨著堅船利砲傳入中國，對於中國學術思想產生了極大的衝擊，使得二十世紀初許多中國傳統的學術領域，都沾染了科學的氣味^{〔註 31〕}。民國初年治《易》學者中，如杭辛齋即將《易》學與社會學、政治學、化學、物理學等相結合；同時期上海有「周易學社」，學社所編的講義，甚至將潛水艇、轟炸機都歸納入《周易》之中^{〔註 32〕}。這種打破傳統格局的附會取向，雖然引起了學術界的反感，爾後卻後勁不減，直到今天仍然有許多職業派和學會派的人仕，援用以釋《易》。這種將《易》與科學結合的取向，方向有二：一是借用科學原理來詮釋《周易》本書^{〔註 33〕}，另一則是借用《周易》學說與數學、物理學等科學原理互證^{〔註 34〕}，但都和本文提出「三個類型」的第二個「以科學為主體的詮釋」沒有關係。二十世紀初期也有些外籍漢學家^{〔註 35〕}用西方科學觀念來觀照《周易》，並企圖解釋其中極度概念性的思想，這也影響了一些中國學者將科學與《易》學結合。不過在這

個探索的階段所傳入的所謂「科學」，必然存在不夠嚴謹的弊病。

第二種是「歷史」的取向。這時期最早應提及的應該是章炳麟。章氏是章學誠「六經皆史」說的服膺者，正如楊慶中引述章氏《國學概論》一書所稱，《易經》不但是史，而且還不是一般的史，而是「蘊著史的精華的」^(註 36)。又如陳桐生所指出的，章氏「將《周易》看作是一部從草昧時代到民本意識形成時期的社會進化發展史」^(註 37)，顯然是屬於古史派的。胡適很可能是受了章氏的啟發。他曾評價顧頡剛以「層累」的觀念治古史說：

其實古史上的故事，沒有一件不曾經過這樣的演進，也沒有一件不可用這個歷史演進的（原注：evolutionary）方法去研究。堯舜的故事，黃帝神農庖犧的故事，湯的故事，伊尹的故事，后稷的故事，文王的故事，太公的故事，周公的故事，都可以做這個方法的實驗品。^(註 38)

胡適這篇文章寫於民國十三年二月。而於民國十五年十二月，顧頡剛發表了〈周易卦爻辭中的故事〉，該文「甲」部「積極方面」論述了五個故事^(註 39)，「消極方面」論述了四個故事^(註 40)。顧頡剛可謂老老實實地實踐了乃師胡適實驗「……故事」此一方法。當然顧氏的立論簡淺之處極多，有許多他所相借或懷疑的問題，今天學術界連提也不提了。但顧氏論述《周易》及相關問題的意義卻在於：他的發難引起了許多治《易》學者紛紛對於《周易》經傳的內容、性質、時代、作者、文獻問題等各方面的問題作出爬梳。最有意義的是這種「歷史」的取向進一步發展為利用考古材料來闡釋《周易》。民國十六年余永梁著〈易卦爻辭的時代及其作者〉，從商周兩民族文化的關係，討論到筮法的興起、卦爻辭與卜辭的比較、卦爻辭的作者等相關問題^(註 41)。余永梁的文章標示了古史辨時

期的學者，並非僅僅用新的觀念和新的史學方法治《易》而已，也運用了新出土的文獻資料。換言之，王雲五所實踐成功的「二重證據法」，即以地下遺物與紙上遺文互相釋證的方法，開始被運用到《周易》研究上。民國十七年錢穆撰〈論十翼非孔子作〉，延續了歐陽修《易童子問》大膽推認孔子撰《十翼》的論點，和李鏡池〈易傳探源〉一文（撰於民國十九年）共同揭開了本世紀關於「經傳關係」問題的討論。容肇祖撰〈占卜的源流〉一文，亦企圖以殷墟甲骨文考證古代占卜的情況。容文首列「占卜源流表」和「周易演變表」，其用意是十分明顯的。余、容二氏以後，民國十八年馬衡撰〈漢熹平石經周易殘字跋〉，錢玄同撰〈讀漢石經周易殘字而論及今文易的篇數問題〉，開啓屈萬圭《漢石經周易殘字集證》的先河。民國十九年顧頡剛撰〈論易繫辭傳中觀象制器的故事〉，錢玄同撰〈論觀象制器的故事出京氏易書〉，胡適撰〈觀象制器的學說書〉。以上的文章都收入《古史辨》第三冊。

相對於「科學」和「歷史」的取向，第三種則是「傳統」的取向，如楊慶堃指出，「清末民初，以傳統經學家的路子研究易學的人頗多」^[註 42]。此派學者思想特色之一，在於不盡用新出土材料推翻傳統「《易》歷三聖」之說，如杭辛齋用「象數」尤其是「數」來統轄《易》理^[註 43]，而以發明中國固有學術、弘道教世為目標^[註 44]。杭氏所著《學易筆談》以伏羲、神農、黃帝時期為「上古之易」，以夏《連山》殷《歸藏》為「中古之易」；張其淦《都村學易》亦同^[註 45]。但事實上余永梁在民國十七年已經論證卦爻辭為周初時代作品；屈萬圭亦有〈周易卦爻辭成於周武王時考〉^[註 46]。以余、屈二先生的結論來衡量，杭、張二氏所說的上古之易為伏羲所作、中古之易為黃帝所作，是不可能確切證據證明的。

綜述本時期《易》詮釋的取向，「科學」取向的學者努力將傳統《易》

學和現代自然科學整合起來，囿於當時國人對歐美科學尚未有深廣的認識，似仍在探索的階段。反而是「歷史」取向的古史辨派學者以科學的精神辨析出土文物和紙上遺文的年代，用以詮《易》，得到許多突破性的結果。然而，其既內蘊科學精神，則其對於傳統「圖書」一派自然順理成章地接受了明末清初學者反《易》圖的觀點，亦自不得不將傳統象數之說斥為謬悠無稽之談，等於將中國傳統一部分的詮《易》的取向截斷。這也引起傳統派學者的不滿。

二、第二個時期（1931-1973）及其詮釋取向

民國二十年至六十二年（1931-1973）為第二個時期。這一時期的學者，有些依緣於傳統治《易》的材料和方法，且站在維護中國固有學術文化的立場；有些學者延續古史辨時期學者的業績，而更上一層；也有些學者以折衷的態度，提出綜合調和的看法。如錢基博撰《周易解題及其讀法》（台灣商務，1965），該書共分七節，一「緒論」、二「周易二字解題」、三「周易之作者」、四「周易見於先秦諸子之引說」、五「漢以後周易之學及其解說」、六「周易之本子」、七「周易之讀法」。書的內容並不多，但討論的範疇，基本上已將《周易》最重要的問題涵括。如第七節下分四子題：一「明易之學」、二「讀易之序」、三「籀易之例」、四「說易之書」，其中「明易之學」提出「一曰以陰陽占驗言《易》」、「一曰以《老子》明《易》」、「一曰以禪參《易》」、「一曰以進化論《易》」，等於提出四種詮釋《周易》的途徑。而「讀易之序」稱：

是故讀《易》者宜先讀《說卦》，次讀《上下繫辭傳》，後讀《上下經》之繫辭《象》、《象》、《文言》，則於卦位、爻位、象義，及象象爻之材德，已略有頭緒。以讀經文，自可觸類旁通，無虞扞格。

錢氏雖然主張「以進化論《易》」，不排拒新思潮；但他提出讀《周易》應依次先讀《易傳》，再讀經文，無疑是接受傳統「依傳解經」的路子。前述古史辨派學者一個最主要的共同見解，就是辨別經傳，從撰著年代、內容等各方面區別卦爻辭與《十翼》，甚至證明了《十翼》各部撰著年代及思想內容不相同。「依傳解經」這個路子就不為古史辨派的學者所接受。

在「歷史」的取向上，胡樸安《周易古史觀》^(註 47)是年代較早、較具代表性的作品。該書駁斥科學派、反對卜筮說^(註 48)、批判象數圖書，而完全將六十四卦視為殷末、周初文、武、成王之史。至於以考古材料箋釋《周易》而有成就者，有于省吾《雙劍謠易經新證》^(註 49)。自 1949 年海峽兩岸分立分治以後，繼承古史辨時期學者業績而卓然有成的學者很多，像海峽兩岸的屈萬里和高亨是較為人熟知的。屈氏重視考古材料，治學以求真為目標，方法則深受胡適、傅斯年等科學史料派的影響。高亨撰《周易古經通說》、《周易大傳今注》和《周易古經今注》^(註 50)。

他的主要參考書以考證派和疑古派學者的著作為多^(註 51)，又自稱該書有兩個主要特點，第一是「不守易傳」，第二是「不談象數」。他認為《易經》是「有一定價值的上古史料」，「我們研究《易經》，目的在考察上古史實」^(註 52)，又接受傳統認為「十翼非孔子作」的見解，認為「《易傳》是先秦時代相當重要的思想史料，特別是此時代首屈一指之辯證思想史料」，但「《易傳》解經與《易經》原意往往相去很遠」。他甚至認為《易傳》的作者「對《易經》一書多加以引中枝蔓甚至歪曲附會的說釋」^(註 53)。除了高亨外，上文所介紹廖名春《周易研究史》一段所提及的大陸學者如馮友蘭、李景春、金景芳、關鋒、任繼愈等學者亦時有論述。這時期中國大陸籠罩在唯物史觀的意識型態中，政治運動一波接一波幾未停息。「唯物史觀」是一種結合哲學與史學的觀念，表現在外，在哲學

思維方面的取向是反迷信、反主觀思維，以及以辯證法切入分析《周易》經傳及其核心觀念，以探討《周易》一書的思想本質；在歷史方面，這時期的大陸學者則依緣古史辨派的成果，並且在反封建傳統的政治氛圍中尋找研究課題。

在「科學」的取向上，黃本英《易經科學》、丁超五《科學的易》二書，是既延續第一期的科學派取向，又能反映這一時期科學派的觀點。黃氏在《易經科學·序》中說「由昔太極科學，而演進今之太空科學；由中國精神文明，而啓發世界物質文明」，充分體現要結合傳統《易》學和現代科學的企圖心。丁氏則用大量包括幾何、代數等數學原理解釋《周易》和宋代的《易》圖，但仍然無法解決圖書、象數之學與《周易》經傳文本無直接傳承關係的事實。1968年台灣有若干位學者如魏凌雲、李霜青、徐芹庭、翁和毓等曾就《周易》與數理科學的關係的問題作過論戰，但對於《易》詮釋的核心問題諸如文獻內容的理解、文獻年代及其思想文化內涵等核心的問題，基本上是無關宏旨。1937年薛學潛《易與物質波量子力學》一書，欲將方陣算法和六十四卦結合，以「物理」和「易理」，互證。根據楊慶中的歸納，薛氏的《易》學觀計有三點，其一，認為《易》方陣能以圖形表現光波與量子的形相；其二，認為《易》理不僅合於自然科學，而且「總攝道器」，更在自然科學之上；其三，認為自然科學即使是相對論亦僅論到四度空間，而《易》說更論及第五度，表達超絕空間時間的境象，「由是而科學通於哲學，而哲學科學無復畛域之分」。^{〔註 54〕}

在「傳統」的取向方面，成就亦多，像尙秉和、高明、徐芹庭、南懷瑾、喬樹森、王瓊珊等，都各有專著。尙秉和專門鑽研焦氏《易林》，著《周易尙氏學》。他偏重以「象」釋《易》，又接受邵雍先天卦位說，

認為後天卦位為用，先天卦位為體。因其重視象數，而對王弼、程頤「得其義則象數在其中」^(註 55)的觀點不表認同。將古今《易》說熔冶於一爐的，則有杭辛齋，曾著《易楔》、《學易筆談》、《易數偶得》、《愚一錄易說訂》、《讀易雜記》、《改正揲蓍法》等書。此外，喬樹森有《喬氏易傳》^(註 56)，綜攬經籍如《禮記》、《春秋》，以及漢《易》象數學說（包括《說文解字》的字義訓釋），而又推擴於當今世界的現象。王瓊珊撰《易學通論》^(註 57)，該書以歷代《易》學為研究對象，闡釋漢《易》、《易》圖、《易》詞、占筮、凡例等，因此能汲取歷代《易》家詮釋的方法。其中第十一、十二章「凡例」，闡釋《周易》卦爻辭的文體、文例等，如卦辭例凡三種，爻辭例凡十種；《十翼》方面，《小象》釋爻辭亦有四種不同的文例。王氏又特別提出「《象傳》之釋卦辭，或據卦象，或從義理」，「《大象》自釋卦義，與卦辭並行」^(註 58)。他將經傳文本融匯貫通後加以系統性的歸納，不援引其他《易》家說解，尤見功力，是傳統派中的異軍。

三、第三個時期（1974-2000）及其詮釋取向

民國六十三年（1973）十一月，考古學家在湖南省長沙市東郊馬王堆三座漢墓中找到大批陪葬品，據其中的器物顯示，該墓下葬於漢文帝十二年（前 168 年），墓主則是軼侯利豨的兄弟。出土文物中《周易》的部分包括六十四卦、佚書數篇和《繫辭傳》^(註 59)，在《文物》1984 年第 3 期（三月號）上發表。由於帛書《周易》的經文部分，字體方面有異體字和冷僻字，卦序和傳本《易經》不同（卦名亦有異寫），傳文則為傳本所無，而《繫辭傳》上下篇與傳本《周易》亦有異文，引起了學術界的注意，紛紛從事研究探討。發表的文章和專著數十種，成為 1973 年以後《易》學界的盛事。

帛《易》校釋方面，1987 年出版的鄧球柏《帛書周易校釋》一書是

較早的論著。鄧氏以傳本王弼注本《周易》為校本，將二者並列，加以校勘、注釋和試譯。作者「未將每一卦都視為有內在的必然聯繫的邏輯統一體，只把卦爻辭看作問著筮占的紀錄」^{〔註 60〕}。如果帛《易》確是出於一人之手，那麼不去尋繹六十四卦的內在邏輯，是沒有道理的。不過在確定這一點之前不採用此法，確實也較為簡單不致引起問題。作者時有新奇之說，如「豐」卦「遇其肥主」，傳本作「遇其配主」，王弼釋為「配」，鄧氏卻認為「肥」是山西太原以東的少數民族^{〔註 61〕}。相對上，張立文《周易帛書今注今譯》較為詳盡，而切入的方法則較為傳統，徵引的材料遍及四部。又該書每卦後有一段總釋，發揮張氏個人的見解。因為張氏久治宋明理學，義理方面較見長。

帛《易》進一步讓治《易》的學者將疑古時期《易》家主張的「經傳分離」的觀點發揮得更透徹。許多《易》家都傾向於認為《易經》是古筮術占卜的遺留，而《易傳》則受到諸如道家、陰陽家等儒家以外的思想的影響。

其他由帛《易》引起的課題非常多，這時期許多出土文物（包括竹簡^{〔註 62〕}、陶罐^{〔註 63〕}、卜甲^{〔註 64〕}等）上的條紋或符號都會被懷疑或認為與《周易》有關。考古材料如何影響《周易》詮釋的問題，可參看張政烺〈易辨——近幾年根據考古材料探討周易問題的綜述〉^{〔註 65〕}，其中張氏也有談及數字卦的問題，這一問題也可參看戴璉璋〈出土文物對易學研究的貢獻——談數字卦〉^{〔註 66〕}。

相對於帛書《周易》的研究，以「傳統」為主要取向的研究顯得遜色許多，但傑出的著作也不少。如傳統派的學者胡白達《先秦諸子易說通考》^{〔註 67〕}是一部堅實的著作。此書雖然不是詮釋《周易》的作品，但卻提供了當代學者一個思考的方向：當治《易》者紛紛提出諸子思想與

《易傳》之間具有密切關係時，我們應該先全面地檢視先秦諸子書中的《易》說。台灣方面，南懷瑾和徐芹庭合著的《周易今註今譯》是重視象數的代表作。大陸方面，山東大學周易研究中心的劉大鈞精研傳統《易》學《易》理，尤精筮法；該中心的研究員林忠軍所著《象數易學發展史》^[註 68]是近年出現的發明象數之學的重要著作，對於傳統如迷山霧海般的象數《易》學，有廓清轉化之功。

「科學」取向方面，許多治數學、物理學為主而非以治《易》為主的學者則對於用數學物理學方法闡釋《易》理樂此不疲，論文甚多，與釋《易》問題關係不大，不遑多論。讀者可參看李申《周易之河說解》^[註 69]。以科學為主的詮釋是一種需要特別小心的詮釋路向。眾所周知德國哲學家萊布尼茲（Gottfreid Wilhelm Leibniz, 1646-1716）於 1703 年閱讀了伏羲六十四卦方圓圖後，將《易》圖與二進制的算術結合一起探討，以「零」代陰，以「一」代陽，分析各卦的數值。不過萊布尼茲所讀到的是朱熹所傳邵雍的先天卦序圖，邵雍的體系是中國傳統卦氣思想較晚期的產物，朱伯崑就特別指出萊氏所依恃的不是戰國以來通行的卦序，邵雍所講的與農業有關，和萊氏早已發現的二進位制算術並無關連。^[註 70]

至於近十年治《易》學者的詮釋取向，可分幾個方面論述。其一、在「傳統」的詮釋取向方面，主張象數釋《易》和主張義理解《易》的學者仍然各自發展，但彼此也有若干重疊的部分。從遠古占卜發展到六十四卦再而至《易傳》，「象」就包括了卜兆之象、八卦之象、六十四卦之象以及卦之取象，「數」也包含筮數、爻數、運數等。象數的體系龐大，論義理的《易》家也顯然也不能忽略；其二、義理派釋《易》，事實上也有《易傳》系統的義理、王弼系統的義理、程朱系統的義理和清儒系統

的義理^(註 71)等幾個大範疇。而近年來注《易》釋《易》的學者多兼採眾說、兼用眾法，鮮有特別標榜某一派學說^(註 72)、或特別標榜某一種方法的。胡自逢曾針對研究《周易》經文，提出訓詁進入、史料分析、辭語比較、以經通經、義理探溯等五個進路^(註 73)。這幾個進路，幾已為註釋《周易》的學者的共法。其三、因為學術資料的流通，近年來詮《易》釋《易》的學者往往能結合四部文獻以及出土簡帛材料的異文等各種文獻交互使用，較諸數十年前書籍流通不暢或受到政治力干擾而不能獲見若干成果，自不可同日而語。其四、近二十年來古史研究隨著地下出土新資料而日趨豐富，六十四卦的本義或卦爻辭中若干的語義，其背後的歷史背景，也就更容易愈趨清晰。如沛榮師在〈易經卦義系統之研究〉中結合古文字學、文獻學、古史學等各方面的知識詮解卦義，如據「隨」卦爻辭，論述卦義為「敘述周人押解俘虜或奴隸至西山（原注：岐山）祭享祖先，沿途俘虜紛紛逃脫，故須到處追尋」^(註 74)。其研究取向可上溯至胡樸安^(註 75)，而精密翔實則又過之。其五、因為近十餘年來《周易》研究的熱潮方興未艾，隨著海峽兩岸學術交流的蓬勃，《易》學有進一步深化與廣化的趨向，朱伯崑主張將《周易》系統的典籍區分為經、傳、學三部分，廣泛地獲得《易》學界的迴響與認同。

整體來說，促成二十世紀《易》學風氣轉變的因素主要有二：一為新思潮的激盪，二為新材料的出土；前者帶來了價值觀念的重整，後者促使了研究對象的轉移。第一個時期轉變入第二個時期，「新思潮的激盪」為主要因素，「新材料的出土」為次要因素。甲骨文、金文、石經等材料固然提供了重要的助力，但古史辨派學者在《易》學思潮與觀念上凝聚了全盤修正的動力，將新材料集中指向一種強調科學、古史、辨偽的新的研究方向。由第二個時期轉變入第三個時期，「新材料的出土」為主要

因素，「新思潮的激盪」則為次要因素。帛書《周易》使治《易》者真真實實地接觸到一套與傳本《周易》截然不同的材料，迫使大家重新檢討整個《易》學傳本和學說流變的相關問題，以及《易》占筮源流的問題，而兩岸學術交流則給予兩岸學者思想觀念互相激盪的機會。

伍、近代學者詮釋《周易》的三種類型

本節提出詮釋《周易》的三種類型，限於篇幅，每一類型各以集中討論一兩種著作為主。

一、以傳統易學成果為基礎的詮釋

二十世紀初這一派的學者甚多，其著作特色，在於廣泛地接受歷代《易》注《易》說，於象數、圖書、義理並重。本世紀較早期的學者，可以舉杭辛齋為代表。杭氏反對治《易》而囿於文獻之中，認為《易》中自有無窮無盡的道理，端賴吾人奮力蒐羅、虛心探索。他批評那些「將經學一字橫梗於胸中」的學者「埋其龐然自大之身於故紙堆中，而目高於頂，不但對世界之新知識、新思想，深閉緜拒，而於固有之名物象數氣運推步之原本於易者，亦皆視為小道，而不屑措意。……不知《易》之為書，廣大悉備，上自天地之運行，下及百姓日用，無不彌綸範圍於其中」^(註 76)，杭氏深信《易》並非如高亨等學者所說的為「上古史料」，而是埋藏著廣大悉備、究極天人的道理。他認為名物、象數、氣運、推步都是「原本於《易》者」，這些「原本於《易》」的部分，治《易》者自當措意，不應視為妄談異端。杭氏治《易》，既「對納甲、納音、飛伏、爻象、孟京易學，乃至卦氣、卦候之說悉皆包羅無遺」^(註 77)，因此高明稱杭氏「蓋欲集古往今來《易》說之大成」^(註 78)，徐芹庭則稱許杭氏：

其說《易》從上古、中古而漢魏隋唐乃至宋元明清，以迄近代，凡《易》學之宗旨，如象數、占筮、義理、卦氣、圖書、史事……幾無所不包，可謂蘊《易》學二派六宗之大義，而獨有心得者也。^(註 79)

高、徐二氏推崇杭氏，並不是沒有理由的。前述許維琳的文章談到五十年代台灣學術界之中關於「讀經問題」的爭議，一派認為讀經可以恢復固有文化和道德，另一派則認為提倡考經讀經既無法培養人材，又提倡復古，等於是新時代中的一股「逆流」。許氏特別引述了高明〈中國人與現代化〉一文，其中兩個主要論點，一是認為在講現代化前，應先做中國人；二是認為恢復中國固有文化是「恢復發揚那永不過時，永遠有用的東西」^(註 80)。從這段話中不難窺見高明治學所懷抱的心情。高明的《易》學論著頗多^(註 81)，治《易》則一重《象傳》、二重義例、三重象數^(註 82)。其弟子徐芹庭治《易》路徑與之相近。徐氏著作極富^(註 83)，早歲著《易來氏學》^(註 84)，除分析來知德《周易集注》各條例外，還有一節「來氏易學淵源」，共計十八個源頭：楊何、孟喜、京房、費直、馬融、荀爽、荀九家、鄭玄、三肅、虞翻、三弼、孔穎達、李鼎祚、鄭京、鄧雍、程頤、朱熹、楊萬里。他廣覽傳統《易》注《易》說，汲取各方面的學說體系，而建立其個人以傳統《易》學成吳為基礎的《易》學觀點。

徐氏曾與南懷瑾合撰的《廣易今註今譯》，是一部十分適合用以描述這一派學者治《易》方法的書籍。他們認為《易》學的内涵，以「理、象、數」為主，上推伏羲作八卦，文三重卦，孔子發揚《易》學精義，而廣泛汲取兩派十宗^(註 85)的學說，原則上是寬泛地兼容眾說，不主排斥。南懷瑾〈敘言〉頗運護象數之學，說：

事實上，《易經》學術思想根源，如果離開象數，祇是偏重

儒理，對於中國文化來說，未免是很大的損失。古人所謂「象外無詞」，也便是這個意思。如果潛心研究象數的易學，配合科學思想的方法，相信必有更新的發現，很可能會替中國文化的前途，開發更大的光芒。^{註 86}

發明玄虛的象數，而以科學思想的方法證明其不玄虛，以發揚中國文化為念，大約就是這一派的理想。徐芹庭為《今註今譯》撰寫凡例，特別提出「會通先儒的長處」，其意是廣泛地吸納傳統象數義理眾派《易》說，進行詮釋。以「屯」卦為例，他說：

關於屯卦的卦名，純粹根據兩漢以前易學的觀念，約有兩種解釋：一、根據《周易》的《序卦》所說：「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物，故受之以屯。屯者，盈也。屯者，物之始生也。」崔憬說：「此仲尼序文王次卦之意也。」二、根據孟喜、京房以次的傳統易學，以卦氣的「消息」、「升降」來說，屯卦是陰曆十二月的卦，主小寒的節氣。屬於公、卿、大夫、侯四等次序的侯位的卦。也便是用在歸納的統率一年四季時令上的侯卦。費長房的易學，便主張此說。東漢時代，若干學者，如荀爽、虞翻的易學，都從這個觀念系統而來。

在這裡南懷瑾和徐芹庭採用《序卦》以迄漢儒卦氣及十二辟卦的理論來演繹「屯卦」的含義。這些理論是絕不為古史辨派學者如李鏡池、高亨等所認同的，但在這裡作者卻確實充分地汲取了這些傳統《易》說以作詮釋。我們尤其要注意《今註今譯》的運用漢魏《易》家的象數之學。釋文又說：

依據卦象來說，屯卦是從坎（水）離（火）既濟卦的九三

爻變化而來。《周易》從乾坤開始，序說天地定位，變為坎離互用，故首先變化為屯和蒙的現象。天一生水，坤卦的中爻一變而為坎。地二生火，乾卦的中爻一變而為離，三變而為震。故屯卦是屬於坎離互變的卦象。^(註 87)

這段話完全是以象數釋《易》，首先引《繫辭傳》「天地定位」以釋六十四卦自乾坤開始，認為屯卦上體坎，是六十四卦中第二卦「坤」上體中爻由陰（六五）變陽（九五）之後而成；下體震，是由六十四卦中第一卦「乾」下體中爻由陽（九二）變陰（六二）、第三爻再由陽（九三）變陰（六三）而成。《易傳》《繫辭上傳》固然有「天一地二」^(註 88)等語，但「天一生水」、「地二生火」則確確實實是圖書之學中講天地之數配五行方位的術語^(註 89)。而「屯」卦可以由「既濟」卦第三爻從陽（九三）變為陰（六三）而成的說法，則是根據虞翻卦變的學說。《周易集解》「屯卦」六二引虞翻解說，有「三動反正」、「謂成既濟定」等說法。「三動」即指「屯」卦六三為陰爻是「不正」的，若變為九三則「正」^(註 90)，而成「既濟」卦。再從前文引「崔憬說：文王……」云云，可證《今註今譯》大量參用了李鼎祚《周易集解》。李氏《集解》為集漢魏《易》說的大成，也是漢魏儒者象數之學的淵藪。釋文接著又說：

屯卦是屬於坎離互變的卦象。……在陰性水氣變化的含蘊中，內在具有陽性震卦的功能，因此便有陰陽交錯，生機開始困聚，好像草木種子，開始將要萌芽的初期現象。在時間的季節來說，它象徵在大寒節氣的狀況。過了這個階段，便到立春、雨水的氣節，萬物便可壯茁而蕃殖了。當萬物的生命機能，正在開始萌芽的初期，它是元始的、亨通的，有利而貞正的。

這段話是承接上文卦變、卦氣、辟卦等理論體系，而作出的譯解。「屯」《卦辭》稱「元亨利貞」，「貞」字依卜辭辭例，當為「止」的意思^{〔註 91〕}。《今註今譯》卻仍沿用傳統「真正」的訓解。這些地方，都可以讓我們清楚地看到南懷瑾、徐芹庭二氏撰《今註今譯》，仍然依沿傳統《易》說。限於篇幅，我不擬再舉例分析。其實即舉「屯」卦一例，已經足以說明，因為《今註今譯》用以釋《易》六十四卦爻的方法，大致上都是用的和釋「屯」卦相同的方法。

不過我必須嚴肅地說明，我完全沒有批評或輕視這一種詮釋取向的意思。事實上我認為在百年來學院派的治《易》者講求考據實證的風氣之餘，這一派學者的觀念，仍然極為值得我們尊重和參考。《周易》由陰陽爻重疊為八卦、再演為六十四卦起，數千年來以卦爻辭及《十翼》為中心，產生了無數的學說思想。整個《易》學學統，已經形成一個古往今來彼此相連的生命體。這個觀念或許很難被科學派或疑古派的學者所認同，因為以古史即古代社會的角度理解六十四卦，和傳統派理解所得的結論往往相去甚遠。像「隨」卦的卦義依卦爻辭結合古代社會情狀推測，應為「追隨」、「追尋」之義；但《今註今譯》則釋為：

以一天的現象來講，便有陽入陰中，萬物隨時而進入昏晦安息的情況。以一年的現象來講，便有秋氣蕭森，萬物隨時而漸次進入安息歸藏的景象。^{〔註 92〕}

表面上兩說截然不同，而對錯是非只有一個答案。求本義的學者也許會不認同《今註今譯》的說法，但對於傳統派的學者來說，釋《易》治《易》，並不只是單單講出最原始的「本義」即可，而是要開發整個《易》學體系的一種精神。而且有些字詞概念，似乎也不是實證可以求得。如《易》「象」，依來知德《周易集注》的學說，有卦情之象、卦畫之象、大象之

象、中爻之象、錯卦之象、綜卦之象、爻變之象、占中之象等共計八種；依黃宗羲《易學象數論》的學說，有八卦之象、六爻之象、象形之象、爻位之象、反對之象、方位之象、互體之象等共計七種^(註 93)，單單此二家學說，已經有十五種對「象」不同的講法，試問「象」這個概念又當如何詮釋？南懷瑾〈序言〉釋《禮記·經解》易教「絜靜精微」一語說得明白：

所謂「絜靜」的意義，是指易學的精神，是具有宗教哲學性的高度理智之修養。所謂「精微」的意義，是指易學「絜靜」的內涵，同時具有科學性周密明辨的作用。……從「理、象、數」的精華來看《易》學，由「乾」、「坤」兩卦開始，錯綜重疊，旁通變衍，初從八卦而演變為六十四卦。循此再加演繹，層層推廣，便多至無數，大至無窮，盡「精微」之至。^(註 94)

如果讀《易》治《易》的目的是要追求「絜靜精微」的《易》教之境界，那詮釋《周易》者確實是需要有所推廣，有所演繹；而所演繹推廣的對象，只要是屬於《易》學的範疇，即使「大至無窮」，當亦可以助治《易》者「盡精微之至」。換言之，這已經是一個兼具宗教境界與哲學境界的問題，確是不能循實證可得的。

二、以科學精神為主體的詮釋

本節所謂「以科學精神為主體的詮釋」，意指以歷史考據方法治《易》的詮釋法，其近源為王國維二重證據法，遠源可追溯至乾嘉學者蘊含科學精神的治學傳統。

自清中葉學者承繼二千年治學尤其是治經方法的傳統，並加以融合

開創，一個「乾嘉學統」漸漸建立起來。「乾嘉學統」是經由乾隆、嘉慶時期許許多多學者以嚴謹的治學態度和縝密的治學方法建立起來的，其特色在於講求方法^{〔註 95〕}、強調本證^{〔註 96〕}、重視小學^{〔註 97〕}、重視文獻^{〔註 98〕}等幾個方面。乾嘉學者治學以經學為主，而治經精神的特色之一即在於其中的科學精神，甚至能超越崇古的心態，糾正舊傳舊注的錯誤。章太炎〈清儒〉一文「吳皖分派」說，認為吳派惠棟以降治經特色在於「尚尊聞」，而皖派戴震以降治經特色在於「任裁斷」。「任裁斷」者，即不以「尊聞」的態度面對漢儒的經說，而能直接指陳其錯誤。

乾嘉時期並沒有什麼大量而重要的出土文物，供當時學者使用，成果卻已極為驚人，正因為其已將傳本經部及四部各種文獻掌握到一個極其精熟的境界，像高郵王氏父子即為有力證明。這一傳統，在清末為另一位大師王國維所承繼，將紙上遺文與地下遺物結合一起研究，獲致重大的成果，並建立影響本世紀甚深遠的「二重證據法」。按王國維於民國二年著〈明堂廟寢通考〉時，先提出「二重證明法」^{〔註 99〕}，後於民國十四年著《古史新證》，在第一章總論先批判「借古太過」和「疑古太過」的風氣，接著說：

吾輩生於今日，幸於紙上之材料外，更得地下之新材料，由此種材料，我輩固得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄，即百家不雅馴之言，亦不無表示一面之事實。此二重證據法，惟在今日始得為之。雖古書之未得證明者，不能加以否定，而其已得證明者，不能不加以肯定，可斷言也。

從這段話中不難看出王氏的「二重證據法」是特別針對古史研究而建構的。這一方法對於《周易》這樣的一部融占筮、哲學、古史為一的書籍

是否有效，似不能遽下結論。然而風氣所及，則《易》學研究，在承繼發揚乾嘉學者以科學精神和方法處理文獻的傳統的同時，而今又多了「地下之新材料」這一個新的資源。早期被學者引入《易》學研究的新材料主要有兩類，一是甲骨文和金文，另一是石經。早期結合甲金文材料研究《易》學而取得豐碩成果的學者如于省吾，曾撰《雙劍謬易經新證》^{〔註 100〕}徐芹庭〈六十年來之易學〉「考證派」項下稱：

（其書）多以金石甲骨之文證之。……其治《易》主象，而象則上推《左》、《國》、孟氏、九家、易林，乃至古文字之逸象。以為如此則《易》象可知者十且八九。至若孟氏、京氏、鄭氏之卦氣、世應、納甲、爻辰，則以為乃《易》學之支流餘裔，未可盡以為據。^{〔註 101〕}

于省吾為典型「以科學精神為詮釋主體」的《易》家，特色之一是善用地下之新材料與紙上之材料，如《左傳》、《國語》等互證^{〔註 102〕}，特色之二是不取漢魏象數之說，特色之三則是善用《說文解字》及相關字書，論析亦重視小學訓詁，有乾嘉學者遺風。近年學者以甲金文知識治《易》的也不少。如林政華《易學新探》就大量運用了金文和甲骨文字的知識來解釋卦名和卦義^{〔註 103〕}，並進而從諧聲、句法、修辭、成語等各方面分析《周易》，其研究取向也是偏重在文獻方面的。^{〔註 104〕}

關於石經的研究，清人金石學卓然有成的學者非常多^{〔註 105〕}，石經關涉《易》學甚大，主要因為傳本《周易》，千餘年來，只有王弼所訂定的本子孤行人間。朱熹《易本義》用呂祖謙訂本，但經文仍沿用王弼本。漢石經出，則局面為之一變。上文提及古史辨時期馬衡及錢玄同均曾撰專文討論漢石經《周易》殘字問題。而漢石經《周易》殘字的研究，至屈萬里而集大成。屈先生〈自序〉說：

民國十一年後，漢石經周易殘石，始陸續出土。迄抗戰軍興之前，眾家所著錄者，已達千字以上。一千七百餘年前之故物，沈霾亦復千有餘年，一旦復出人間，宜學林詫為奇緣而珍為瑰寶也。抗戰勝利後，國立中央圖書館奉命接收南京澤存書庫圖書，其中有《舊雨樓藏漢石經》拓本四冊，余祖閱之，見其《周易》部分，收殘字三千有餘，皆世人未見者。

屈先生這段文字，大概說明了漢石經《周易》殘字的出現經過。除《舊雨樓藏漢石經》外，他又得馬叔平遺著《漢石經集存》，將此書與舊雨樓本合計，共得四千四百餘字，約佔《周易》全書五分之一弱。於是他著成《漢石經周易殘字集證》。

屈先生《易》學之重視科學方法與精神，還不止於石經一端而已。他平生不信怪誕迷妄的象數之學，曾著〈推衍與附會——先秦兩漢說易的風尚〉一文；爲了澄清象數的謬悠無根，又著成《先秦漢魏易例述評》，將先秦至漢魏關於象數興起的原因、學說內容、各種條例，一一疏釋。過去被大量收入李鼎祚《周易集解》的漢魏諸儒象數之說，原本分列各卦各爻之下，經屈先生疏釋，其學說系統、淵源所在，矛盾之處都朗若列眉，可見其治學具有系統及方法一斑。屈先生另有論述《易》學的文章，所依循的方法，亦係本節所提出的來自乾嘉治經方法、王國維三重證據法等，有〈關於周易之年代思想〉、〈周易爻辭中之禮俗〉、〈漢石經周易爲梁丘氏本考〉、〈周易爻辭利西濟不利東北說〉、〈周易卦爻辭成於周武王時代考〉、〈易卦源於龜卜考〉等^(註 106)讀這些題目，不難窺見他深受古史辨派學者影響。

屈先生畢生心願爲著作一部《周易集釋》，但未完書而逝世。遺著經

沛榮師整理，成《讀易三種》，收入《屈萬里全集》，包括《周易集釋初稿》、《學易劄記》及《周易批注》。從這三部書可以看出，作者擅於運用經典金石甲骨文等各類材料，清儒《易》說，以及校勘、訓詁、聲韻、字形等各種知識，來研究《周易》。其論《易》例，多以卦爻辭例即本經之例爲主；而詮釋《周易》文字語義，則廣採甲金文字、先秦至漢代各類經籍及訓注，以時代相同的材料互證。這顯示他謹守乾嘉考據方法中的內證法，充分利用《周易》本經自證，或以《五經》互證。舉例言之，如「損」卦卦辭「曷之用？二簋可用享」，《學易劄記》引《詩經·葛覃》「晝晝晝晝」、「何彼穠矣」、「曷不肅離？王姬之車！」論證周人以「曷」爲「何」^(註 107)。他又偶或引子部和集部文獻作旁證，或同時引用乾嘉學者的著述。如「咸」卦《象傳》「滕口說也」，《周易集釋初稿》引《經典釋文》「九家作乘，虞、鄭並作滕。」後又引惠棟《九經古義》：「棟案：滕當讀爲騰，傳也。《淮南子》曰：『子產騰辭。』《後漢·隗囂傳》云：『帝數騰書隴蜀。』高誘、許慎皆訓騰爲傳。滕本古文騰字。《燕禮》曰：『滕觚于賓。』鄭《注》曰：『滕，送也。今文滕皆作。』是滕與騰通。又案《釋詁》云：『滕，虛也。』以虛辭相感，義亦得通。」又如「泰」卦初九爻辭「拔茅茹以其彙」，引俞正燮《癸巳類稿》卷一。^(註 108)

沛榮師承繼屈氏學說，又深悉傳統經學方法，所撰《周易象象傳義理探微》^(註 109)《易學乾坤》^(註 110)書，對於詮解《周易》內容及其學說思想，有獨到的見解，足爲科學派的代表。前文提及傳統經學家治學的精神，在於將經部文獻互相釋證，方法上以本經自證（或稱本證、內證）爲優先，依次又有以傳釋經、以傳釋傳、以他經釋本經、以他經傳釋本經傳等等。總之傳統經學家認爲一經之中，傳文既依經文而生，則彼此之間的內容含義，必然有其內部邏輯，自相釋證，最足取借。這一個認知與實踐，至乾嘉學者而發揮至極。二十世紀初王闕維創立二重證據法，

其立論精神亦係認為「地下新材料」與「紙上材料」必須互相比較釋證，才能有效地用以推出結論。他們之所以領悟到這種方法，主要是對於《五經》和解釋《五經》的材料都能有深入掌握的缘故。這方面，沛榮師早已實踐於《周易象象傳理探微》。該書探索《周易》《象傳》與《象傳》義理，是建基於「義例」和「辭例」兩個主要基礎。如《象傳》闡釋《易》理，一方面「闡明易卦『時』之觀念」，一方面「闡明易卦反對相次之義」。分析別卦卦體，或「以經卦卦德為說」，或「以經卦卦象為說」。早期《易》家如顧頡剛〈論易經的比較研究及象傳與象傳的關係書〉^(註 111)、高亨〈周易大傳通說〉^(註 112)、戴君仁〈易傳之釋經〉^(註 113)、晚近至余敦康〈從易經到易傳〉^(註 114)，都強調經傳區別。事實上這些前輩學者強調了經傳之間的差異，卻不是說經傳絕對無關。換言之，經傳不同固然是事實；然而傳既生於經，又怎能說與經全然無關？我學《象傳》「闡明易卦反對相次之義」一點為例，《周易象象傳義理探微》指出，「《象傳》亦常以爻位之往來、進退、升降之說申明斯義」，他隨即列舉九個卦的《象傳》為例，用內外、往來的辭例，說明《象傳》作者依據的正是易卦反對相次的結構。這一意義，在他的後期的著作〈周易卦序探微〉^(註 115)文得到進一步的發揮。這篇文章是因應七十年代出土的帛書《周易》而撰寫的。帛《易》出土後，大陸學者多依據其卦序與傳本不同，但結構合理，於是認為年代早於傳本《周易》。沛榮師則以《周易象象傳義理探微》的研究為基礎，進一步撰深入探討，依據卦畫、卦名、卦爻辭、《象傳》、《文言傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》、帛書《周易》佚傳、汲冢竹書等典籍，證明傳本《周易》卦序是最初的卦序，帛書《周易》只能是卦序的一種演變形式而已^(註 116)。

除了帛《易》，出土的數字卦亦引起了學術界對傳統《周易》八卦重為六十四卦的「重卦說」的懷疑，而提出「生卦說」。「生卦說」指的是《易》六十四卦的形成，並不是八卦重疊而來，而是陰陽爻遞增（即一

分爲二、二分爲四、四分爲八，推而至於六十四）而成。這個說法遠自北宋邵雍已提出，南宋朱熹《易學啓蒙》繼續發揮。但沛榮師以《周易》卦名、卦爻辭、《彖傳》、《大象傳》、《繫辭傳》、《左傳》、《國語》、帛書六十四卦，論證「重卦說」才是《周易》經文本來面貌。

很有趣的是，自王國維「二重證據法」確立地下遺物與紙上遺文如何互相證明的方法後，本世紀出現幾次重大的考古成果，學術界似乎有不少學者急於依賴部分新資料來企圖推翻傳統文獻或傳統學說，但沛榮師運用傳統治經學以本證爲主、漸次及於旁證的縝密的科學方法，倒過來替傳統文獻和傳統學說掃除了不必要的被懷疑或推翻的危險。這裡給予治《易》詮《易》者一個重要的啓示：研究者面對任何出土文獻與材料時，都不應該忘記傳統文獻的重要性，而見獵心喜，急著下結論^(註 117)。

本世紀也有不少學者試圖以自然科學與《易》學相結合的釋《易》方法，而成就尤其顯著的如大陸學者董光壁。董氏爲中國科學院自然科學史研究所研究員，專攻無線電電子物理學，曾著《易學科學史綱》^(註 118)《易學與科技》^(註 119)書。他的研究特色在於超越了本世紀初企圖融合《易》學與自然科學的研究，不但全面檢討了中國易學史上以科學治《易》學的狀況，以自然科學專業的角度釐清《易》學中的科學原理，並且能以較嚴謹的科學素養明辨易學與科學之間的分際。他說：

我們區分科學易和易科學，是要區別開易學兩種不同類型的
研究。科學易是『以科學治易學』，易科學則是『以易學
治科學』。前屬於易學家的工作，後者屬於科學家的工作。

在本世紀的上半期確實有許多有企圖心的《易》學家將《易》學和科學結合一起，甚至而得出《易》學爲「超科學」這樣的論據，似乎未免

有治《易》學而跨越到自然科學領域的嫌疑。董氏這段話是相當有道理的。^{〔註 120〕}。

這些方法大量見於通俗性的《易》學論著，尤其是「學會派」的人仕之中。這種取向在前文已略有述及，不擬多作討論。1996年朱伯崑在《哲學雜誌》16期發表了〈易學與中國傳統科技思維〉一文，從思想觀念的角度，指出了《易》學科技思維中觀象論、功能論、對待論、流轉論、整體論、輔相論等六條基本原則。這個提法，既兼顧了《周易》作為一部哲學書，其抽象的核心觀念（如乾坤、健順、陰陽）絕對從包蘊宇宙的視界出發而非僅僅是粗糙地表述一些形而下的「具象」（如龍、馬），但同時這些觀念也具體地落實於中國傳統的科學技術中，成為其背後極其重要的指導思維。我們藉此可以發現上述的六個基本原則貫串了傳統的古代科技理論，諸如《參同契》所載的煉丹術強調「天地交合，陰陽造化」，《黃帝內經》提出的「五運六氣」，方以智《物理小識》中提及氣聲風光形的相互轉應，古代數學家提出的「觀陰陽之割裂，總算術之根源」^{〔註 121〕}。朱氏修正了馮友蘭提出的「我們只能說，數學在中國，物理學在中國，不能說有中國的數學，中國的物理學」，論證了「中國有自己的科技傳統，即是說，有中國的數學，中國的物理學……，但不盡同於西方的傳統」。我認為朱氏的論證提供了一個重要的思考方向：科學確如馮友蘭所提出，是超民族、超國界的，因此研究者自可以將《易》學和科技結合，但另一方面因為中國《易》學自有其傳統思維特性，研究者也不宜妄為附會，將《易》理無限制地理解為包含一切科學原則。從《周易》研究推衍到與科技整合，必須顧及《周易》經傳均具有極其抽象的超越性和哲學性。

三、以思想觀念為中心的詮釋

以思想觀念為中心以詮釋《周易》，是二十世紀《易》學的一條坦途之一。據廖名春等所著的《周易研究史》第七章「現代易學」第二節「現代義理易學」中，作者從 1926 年朱謙之《周易哲學》開始討論，並先後論及用唯物辯證法的金景芳、李景春，以及著《周易思想研究》的張立文，著《周易新論》的宋祚胤，撰《周易大象新注》的徐志銳，合著《周易譯注》的黃壽祺和張善文，撰《易學哲學史》的朱伯崑，撰《易學會通》的蘇淵雷，新儒家學者熊十力和方東美，以及著《易學新探》的程石泉，和對《易》學史有廣泛撰著和貢獻的高懷民等。

在《易》學史上，哲學義理一脈的發展，《彖傳》、《文言傳》、《繫辭傳》是第一期；王弼《周易注》和《周易略例》是第二期；程頤《伊川易傳》和朱熹《易本義》為第三期；至清儒如玉夫之《周易內傳》、《周易外傳》等為第四期。本世紀中國學者詮釋《周易》，對於思想義理的闡發，其詮釋方法取向，我認為可區分為三類：第一類是衍生式的詮釋，第二類是貫串式的詮釋，第三類是整合式的詮釋。

衍生式的詮釋，是指學者從《周易》中抽繹一個觀念，或一條線索，衍生出另一套不一定與《周易》經傳體系密切相關的思想學說。這種詮釋取向，是從傳統學者從經學研究的角度，解釋《周易》而來的。自王弼《周易略例·明象》一節，以「得意忘言」的貴無思想為主，詮釋「象」的義涵，其後依「象」解經的學者，不可勝數。但傳統經學研究這一個方向，只要稍加轉變，即可由「向內」箋釋本經本義，轉為「向外」衍生另一套義理。如熊十力《乾坤衍》即為最具代表性的論著。熊氏此書，亦標識了他平生思想的一大轉變，其重要性可想而知。他有一段話，說

明其撰著此書的背景，係中年佛法的過程中「忽然回憶偽《五經》中之《周易》，濫習乾坤二卦，遂於兩《象傳》，領會獨深」，因而撰著此書。他說：

余年三十左右，傾向出世法之意頗盛。（原注：此中法字，指佛氏學說）四十歲後，捨佛而學《易》，平生思想變遷，以此番為最重大。（註 122）

這可見《乾坤衍》的重要性。熊氏此書，概分為兩部分，一為「辨偽」，二為「廣義」。「辨偽」者，即辨正《五經》之中，極多部為「小康儒」、「古術數家」等不明孔子儒道的學者所竄亂，而確認乾坤二卦及孔子所作二卦的《象傳》為真正代表孔子思想。「廣義」者，即推廣乾坤二卦及《象傳》的意義，以批判偽儒學而保存真儒學。因此，熊氏是企圖突顯《周易》作為六經的根本，以批判其他儒家偽經；又突顯孔子真《易》教，以批判漢宋群儒的偽《易》學。他說：

《大易》一經，是五經根本。漢宋群儒，以《易》學名家者，無一不是偽學。其毒害甚深，直令夏族委靡莫振。（註 123）

他在該書〈自序〉中解釋該書題目，稱「《易》道在乾坤，學《易》者必通，而後《易經》全部可通也。衍者，推演開擴之謂。引伸而長之，觸類而通之，是為衍」（註 124）。他特別強調乾坤二卦《象》辭的重要性（註 125），又進一步從乾坤二卦《象》辭「大哉乾元」、「大哉坤元」二語中，發揮他的宇宙一元論。他說：

乾元一詞，當釋以三義。一、乾不即是元；二、乾必有元，不可說乾是從空無中幻現故；三、元者，乾之所由成，元成為乾，即為乾之實體，不可說乾以外，有超然獨存于外

界之元。夫惟乾以外，無有獨存的元，故於乾，而知其即是元。所以說乾元。坤元一詞，亦具三義。一、坤不即是元；二、坤必有元。不可說坤是從空無中幻現故；三、元者，坤之所由成，元成為坤，為坤之實體，不可說坤以外，有超然獨存于外界之元。既知坤以外，無有獨存的元，故於坤，謂其即是元，所以有坤元之名。^(註 126)

乾、坤、元三者的關係：乾非元、坤亦非元；但乾元為實體，坤元亦為實體，乾坤合為一元而非二元。故熊氏又說：

乾元坤元，唯是一元，不可誤作二元。剋就乾，明示其元，則曰乾元；剋就坤，而明示其元，則曰坤元。實則元，一而已，豈可曰乾坤各有本原乎？^(註 127)

熊氏又進一步以此乾坤一元論，推及佛教「五識」的體系，而又返回《周易》，認為：

夫乾為生命和心靈諸現象；坤為質和能諸現象。現象誠不得不分殊，而其元則一耳。唯就乾以言元，則稱乾元；就坤以言元，則稱坤元。亦猶眼等五根，所依之識本一，而就眼根以言識，則曰眼識。乃至就身根以言識，則曰身識。從言異路，義無舛錯。^(註 128)

熊氏此一悟解，是從對漢宋以降，下迄清初王夫之《易》學的不滿為起始點，自悟而得^(註 129) 文長不錄。總的來說，《周易》在熊先生的思想中，佔極其重要的位置，誠如牟宗三所說：

儒家義理規模與境界俱見於《易經》與《孟子》，而熊先生

即融攝孟子、陸、王與《易經》而為一：以《易經》開擴孟子，復以孟子、陸、王之心學收攝《易經》，直探造化之本，露無我無人之法體。^(註 130)

《乾坤衍》中詮解《周易》的方式，是一種純粹哲學式的演繹，其一元論的思想與他一向強調「體用合一」的思想主脈一致；在寫作上，熊氏所採用的方法，與今日學術論文一般採用的解析的方式不同。林安梧就曾指出「熊氏的寫作方式顯然不是一「論證」(argument)的方式，而是一「顯示」(manifestation)的方式」^(註 131)，這已經使得一般研究經學或經學史而未受過哲學訓練的學者，頗不容易了解其《乾坤衍》，而同時因為《乾坤衍》中熊氏對於儒家經典的理解，頗有些地方與世紀初以來循二重證據法所獲得的結論頗有距離^(註 132)，也使得他的若干論點不再為現代《周易》研究者所接受。不過我們仍然必須承認，《乾坤衍》一書藉由探索並推衍《易》學核心觀念，來全盤審視中國哲學價值體系與架構的問題，這種方式就好比藉由掌握一個人腦子裡最核心的思想要旨，來審視這個人全部的語言行為。此一取向在未來的《易》學研究中，仍然是不應該被遺忘的；尤其重要的是，熊氏演繹《易》理的方式，視中國文獻與文化為一個具有整體內在邏輯的有機生命，也展現了非常的氣魄。

第二類貫串式的詮釋，係以哲學架構為體系，以思想觀念為主脈，串連歷代《易》學思想，這方面的著作以朱伯崑《易學哲學史》^(註 133)最具代表性。他在〈序〉中說：

中國傳統哲學，特別是儒家系統的哲學，同儒家經學發展的歷史有密切的聯繫。此是中國傳統哲學的一大特色。可是，近代以來，講經學史的，不談其中的哲學問題；講哲學史的，又不談的《易》學問題。就後一傾向說，由於脫

離經學史，談歷代哲學思想，總有隔靴搔癢之感，不能揭示出其形成和發展的理论淵源。如談王弼玄學，不去研究其代表作《周易注》的易學問題；談程頤理學，不研究其唯一的哲學著作《程氏易傳》中的易學問題；談張載哲學著作《正蒙》和王夫之的《周易外傳》，不去研究他們的易學觀，而是孤立地分析其哲學概念、範疇和命題，見枝葉而不見本根，則難以說清楚其理論的特徵及其來源。^(註 134)

本節所提出「貫串式的詮釋」，指的是朱氏直接研究歷代《易》家《易》學思想「其形成和發展的理论淵源」，更重要的是，這部書於各時期的重要的《易》學觀念，不是孤立地只說明其內涵。讀者是可以透過全書，找到不同命題在意義內涵上的轉變。我曾嘗試將他的「貫串」，分為三類：第一類是從《易》貫串到諸子百家^(註 135)；第二類是以一概念在《易》學體系中前後貫串^(註 136)；第三類是由《易》學學說貫串到個人的哲學思想系統^(註 137)，不過朱氏該書也表現了他個人獨特的見解。他認為《周易》的形成「出于占筮迷信，後來，作為一種推測人事吉凶和命運的方術」，表示「《周易》和《易》學家對它所作的解釋，所以在我國歷史上產生如此深刻的影響，不在于占術，也不在于其思想的表現形式，如卦爻象和卦爻辭，而在于其理論思維的內容」。朱氏等於將整部《周易》一分為三：迷信的部分、表現形式的部分，和理論思維的部分。而他似乎只看重第三部分^(註 138)。這樣說來，朱氏是側重哲學，而較不重視占筮和象數的部分。但若我們深入閱讀《易學哲學史》，卻又大大不然。其中的問題，應另文討論，暫不論及。

第三類整合式的詮釋，即將《周易》與其他思想流派整合一起探究。這方面張立文和陳鼓應師兩位學者應該是相當有代表性的。張氏除《易》

學外，對中國思想史上各個領域都有廣泛的研究，曾以《易》學為中心，提出「和合學」這個概念。在《和合學概論》^(註 139)書中，張氏企圖以一哲學思維融合中國傳統各領域思想的菁華，而對於形上世界提出一總體架構。他以《易》學中地道、人道、天道的三才之道為基礎，提出生存世界、意義世界、可能世界；以六爻的架構為基礎，提出和合學「境、理、性、命、道、和」六相；以文王八卦次序結構對應和合學的「形上元維、道德已維、人文生維、工具解維、形下物維、藝術心維、社會群維、目標和維」等八維；並且說「和合四隅流行，大體與伏羲八卦方位結構相合」。^(註 140)

張氏「和合學」以《易》學為核心而開展出一套哲學體系，近於前述衍生式的詮釋；而其內容中如和合三界之「整體無礙、無礙即通」，以及「陰陽沖氣以為和」等觀念，又似結合釋道二家思想，近於整合式的詮釋，故有獨立討論的必要。在這裡我想以台灣大學哲學系陳鼓應教授為例，說明本節所討論的整合型詮釋。鼓應師最早是在《易傳與道家思想》^(註 141)書中，論證《易傳》為道家思想產物。這一個問題的歷史背景，其實就是本世紀初學者提倡的「經傳分離」。倘若「經傳分離」這個命題沒有被提出，他的嘗試恐怕困難度也增大許多。前文提及，《易傳》是否為孔子所作，是一個自北宋歐陽修以來即被注意的問題。當代學者多傾向認為，《易傳》為儒家作品，但卻在經歷春秋戰國百家爭鳴的過程中，吸收了陰陽家和道家的思想。學者如高亨、馮友蘭、余敦康、張立文等都持這種看法。又如沛榮師早在十多年前，即曾撰寫專文討論《易傳》思想與《老子》之關係的問題。

在這個問題上，鼓應師的看法是較為獨特的。他似乎傾向於認為整部《周易》無論經、傳，都應該屬於道家的作品，或至少道家思想成分

多於儒家思想成分的作品。他於 1987 年底明確地提出「《易傳》為道家系統的作品而非古今學者所說的『儒家之作』」^[141]，他採用了包括《象》、《象》、《文言》、《繫辭》和尚書《繫辭》和《易傳》佚文（包括〈三子問〉、〈易之義〉、〈要〉、〈繆和〉、〈昭力〉五篇）的基本材料，並從概念、語詞、文句比較等方法切入論證。他觀察《易傳》而將焦點置於《象傳》和《繫辭傳》兩種之上，認為《說卦》、《序卦》和《雜卦》的思想內容較貧乏和單調。他說：

就《象傳》而言，它出現於孟子之後，卻一點不提儒家的中心觀念仁和義，卻對孔孟都不講的宇宙觀（天道觀）方面的內容感興趣。以其思維方式與哲學概念等來看，與道家思想一一相應，而與儒家無涉。

他認為儒家孔孟鮮談「天道」而多論「仁義」。當他發現《象傳》大談宇宙論時，很自然就從「思維方式與哲學概念」兩方面認定《易傳》為道家而非儒家文獻。

《易傳與道家思想》企圖將《易傳》從儒家作品中奪取過來，將之歸屬為道家作品。之後，他「開始全盤思考道家易學之重構的課題」，有進一步發掘《易經》中的道家思想的意圖。去年他與趙建偉合作於去年七月初版《周易注譯與研究》^[142]，該書所採用的仍然是以通行千餘年的王弼注本為底本，先就六十四卦逐一討論，每一卦先列卦爻辭，後有譯文、注釋；再列《象傳》，後亦有譯文、注釋；再列《象傳》，後亦有譯文、注釋，最後為「通說」。六十四卦後，再譯注《繫辭》上下、《說卦》、《序卦》和《雜卦》，這部書因為是合著，所反映的觀點並不完全是鼓應師的。趙建偉是北京大學古典文獻研究所畢業，精於象數。該書的釋注部分，是全書最精彩之處。其中引用的材料大致可分為三類：第一

類是李萬祚《周易集解》所載漢魏《易》家說解；第二類是先秦下迄漢代經史子典籍，如《論語》、《禮記》、《呂氏春秋》等；第三類是近數十年出土的遺物遺文，包括馬王堆帛書文獻如《帛書易》和《帛書老子》等。譯注充分引用了道家文獻，如《黃帝四經》、《管子》、揚雄《太玄》、《淮南子》等文獻，這部分反映的是鼓應薪「以道家觀點詮釋《周易》」和「《易傳》為道家作品」觀點的延續。舉例而言，該書於詮解「乾」《象》，說：

〈乾·象〉盛贊天道，亦雙關人事，即從客體自然現象中汲取主體人文教訓，繼老莊之後進一步確立了「道家天人說」。^(註 144)

這樣他仍然是延續《易傳與道家思想》一書的觀點。但我的看法是：《象傳》作者扣緊卦辭「元」字，而演繹出「天」、「大」、「首」等義，並補充語意，成為「統天」、「大明終始」、「首出庶物」等完整的意義。^(註 145)正是典型的儒家學者訓釋經典的方法，其他儒家經典的傳注亦莫不有此方法的痕跡。我認為《象傳》的作者，絕對是熟悉並接受儒家詮解經典的方法與思想的。基本上我認為不能遽下斷語，指《象傳》與儒家思想無涉。

關於《周易》與道家思想的關係，確實值得進一步思考。首先，余永梁、屈萬里等學者考定卦爻辭作於西周初年。如果說《易經》中有道家思想，那就有三種可能：一種是道家思想源出《易經》（卦爻及卦爻辭）；《易經》中已蘊含道家思想中的重要成分；第二種是《易經》源出原始道家學者（可能為另一傳說中之老子）；第三種是《易經》與原始道家有著一個共同的思想來源。

至於《易傳》的年代與思想歸屬，我想提出的問題：《象傳》較孔孟

爲晚出，其中不提仁義而大談天道，是不是就代表與道家思想相應而與儒家無涉？關於《易傳》是否爲道家作品的問題，還涉及其中的觀念來源的時代問題，^{〔註 146〕}姑留待以後另文討論。

陸、結論

本文結論，約可分四點總述：

1. 本世紀中國學術界對《周易》的詮釋，最重要的一個特點就是突破了二千餘年從尊經尊儒思想產生出來的尊崇舊傳舊注的詮釋架構。本世紀大部分的學者都能將《周易》經傳及一切衍生發揮出來屬於《易》學範圍的材料以歷史的眼光或哲學的觀念一例平等對待。尤其將經傳區分開來研究其中的異同，更是百年來《易》詮釋上的一個重要基本命題。
2. 本文歸納了介紹二十世紀《易》詮釋的六種觀點，而嘗試提出三個時期的觀點：民國十九年（1930）以前爲第一個時期，民國二十年至六十二年（1931-1973）爲第二個時期，民國六十三年（1974）以後迄今爲第三個時期。促成二十世紀《易》學風氣轉變的因素主要則有二：一爲新思潮的激盪，二爲新材料的出土；前者帶來了價值觀念的重整，後者促使了研究對象的擴大。
3. 由第一個時期轉變入第二個時期，「新思潮的激盪」爲主要因素，「新材料的出土」爲次要因素。由第二個時期轉變入第三個時期，「新材料的出土」爲主要因素，「新思潮的激盪」則爲次要因素。
4. 百年來中國學術界詮釋《周易》的取向，大致上可分爲以傳統易學成果爲基礎的詮釋、以科學精神爲主體的詮釋、以思想觀念爲

中心的詮釋等三類。以傳統易學成果為基礎的詮釋的特色在較重視傳統的象數學說；以科學精神為主體的詮釋，重視歷史考據方法，其近源為王國維「二重證據法」，遠源可追溯至乾嘉學者蘊含科學精神的治學傳統；第三種詮釋類型「以思想觀念為主線的詮釋」，包含了衍生式的詮釋、貫串式的詮釋和整合式的詮釋等三種。

5. 以傳統易學成果為基礎的詮釋既主要以象數《易》學為基礎，而側重中國文化思想的發皇，則其成績當在保存傳統《易》說；以科學精神為主體的詮釋，既承繼發揚二重證據之法，則其成績當在超越傳統學者未能現新材料並進而甄別材料、區分經傳的窠臼；以思想觀念為中心的詮釋，既承繼二十世紀初以降新思潮的激盪，則衍生、貫串、整合的成績，實超越了傳統門戶之見較深的《易》學研究。本世紀學界在《周易》詮釋學上之成績，可以在這三種詮釋類型中窺見。

紀昀曾說：「易道淵深，包羅眾義。隨得一隙而入，皆能宛轉關通，有所闡發。」^{[46] [47]}願意在這裡，以這幾句話作結。《易》學的世界實在是太廣太深，百年來樂出的《易》學家也實在太多，學界目前也已有專書介紹討論。這篇烏瞰式的小文章，必然有不夠理想的地方，尚祈專家前輩，不吝賜正。

註 釋

- 註 1 屈萬里先生《先秦漢魏易例述評·自序》說：「歷代《周易》之學，凡經數變；上下經文，初止用於占筮。十翼而後，乃藉以闡發哲理。至西漢中葉，孟喜習災異之術，好以象數說《易》；東漢《易》家，推衍其說，至三國而極。王弼奮起，掃象數之穿鑿，復於卜筮之平實，歷六朝隋唐，定於一尊。下逮趙宋，河圖、洛書、先天後天之說興，而《易》學再變，以迄晚明。遜清考據之學，突越前代，復排河洛先後天之謬，而反於漢人之象數。至於今茲，餘風未泯。惟例變雖多，然綜其大別，則不過象數義理圖書三者而已。」（台北：學生書局，民國 58 年）。屈先生這段文字對《易》學發展歷史演變的觀點，基本上是代表了本世紀三個《易》學論述中的一種論述，但基本上傳統《易》學分為象數、義理、圖書等三個領域，形成三個不同的體系，是一個不爭的事實。另一種說法則認為：《易》學只有「義理」與「象數」兩途，這是因為他們將「圖書」納入「象數」之中。我的看法認為，圖書學說固然主要建基於象數，但事實上宋儒圖書之學的象數與漢儒的象數兩者即頗不相同，而漢儒的象數之學與宋儒的圖書之學彼此不能互相涵括，分列應該較為清楚。
- 註 2 北京：人民出版社，2000 年。
- 註 3 據徐氏稱該文於「民國五十年，張曉峰先生刊於中國一周」。參《六十年來之國學》第一冊，p.16。
- 註 4 程發軔主編《六十年來之國學》，台北：正中書局，民國 61 年。
- 註 5 承林慶彰教授見告，《經學研究論著目錄》1993-1997 年的部分已經完竣，即將付梓。
- 註 6 關於儒家「經」的本義，可參葉國良、夏長樸、李隆獻編著《經學通論》，台北：國立空中大學，民國 85 年，第一篇「緒論」第一章「經與經學」，頁 3-13。相關論文則可參華仲馨〈六經討源與孔子述作〉（《孔孟月刊》7 卷 9 期，頁 4-5，1969 年）。

- 註 7 舉《詩經》為例，《齊詩》魏代已亡，《魯詩》亡於西晉。《韓詩》雖存，無傳之者，因此《隋志》載錄《詩經》書目，「亡書合七十六部」，存者三十九部，《韓詩》著述只三種，其餘三十六種均為《毛詩》。三十六種中，包括後魏太常卿劉芳撰《毛詩箋音證》十卷、晉給事郎楊又撰《毛詩辯異》三卷、烏程令吳郡陸璣撰《毛詩草木蟲魚疏》二卷等等，不一而足，而絕無跳脫《毛詩》或三家《詩》而直接疏釋《詩經》的作品。
- 註 8 江藩《漢學師承記·序》，香港：商務印書館，1964年，p.11。
- 註 9 如孔穎達修《毛詩正義》、《尚書正義》，採《毛傳鄭箋》、《僞孔傳》為本，而以劉焯、劉炫的底本為《正義》之類。
- 註 10 按《伊川易傳》亦將各爻的象辭分繫在該爻之下，所據的亦是王弼的本子。
- 註 11 即八經卦、六十四別卦及卦辭爻辭。
- 註 12 即《十翼》。
- 註 13 從著作的體例上說，有逐字逐句作詮解的，如李光地《御纂周易折中》；有標示《易》學大旨的，如孫奇逢《讀易大指》；有通論《易》理的，如李光地《周易通論》；有隨筆剖記，如王夫之《周易稊疏》；有釋六十四卦為主的，如張英《易經衷論》，喬萊《易俟》。凡此種種，不一而足。著作體例雖看似只居外緣，但某些方面也反映了清儒詮解《周易》的取向。舉例而言，舊儒釋《易》鮮少區分經傳，但《易經衷論》和《易俟》二書，均略去《繫辭》、《說卦》、《雜卦》、《序卦》四傳不論，表明了他們不採信四傳的立場。而真正從思想內容上說，則大約可區分為六類：一、向內詮解《周易》經傳的：如張烈《讀易日鈔》、李光地《周易折中》，是發揮朱熹《易本義》而來，可謂闡發先儒義理；至如焦循《易學三書》，完全以《周易》經傳內容為依據，闡發出時行、相錯、旁通等三個基本條例，可謂將「向內詮解《周易》經傳」這一取向發揮到了極致；二、藉由《周易》兼發揮其哲學思想的：如王夫之《周易外傳》；三、運用經學考證方法析論《易》理：這一類著作雜錄於清儒經學著作中，如顧炎武《日知錄》、錢大昕《十駕齋養新錄》、戴震《經考》、王引之《經義述聞》等；四、附會歷史人事：如喬萊《易俟》，「解經多推求人事，參以古今之治亂得失」，其內容多以爻占牽合歷史人事；五、蒐羅舊

注舊說的：如惠棟《周易述》；六、推行闡發象數圖書學說的：如姜兆錫《周易繹義圖考》，以邵雍先天之學為主，演繹錯綜互變的體例。又如趙繼序《周易圖書質疑》，則專以卦變和象數言《易》，雖亦創為三十二圖，但實際上卻不主張邵雍、朱熹等學者的河圖洛書學說。

- 註 14 關於《五經》以及詮解《五經》的歷代注疏之間的衍生關係，戴若仁〈經疏的衍成〉（《梅閣論學續集》頁 93-117，台北：藝文印書館，1974 年）一文論述最為扼要詳確。
- 註 15 屈萬里先生說：「初撰《五經正義》，於《易》用王氏（雄按：王弼）《注》，而鄭（雄按：鄭玄）學浸微；至南北宋之際，鄭注」遂亡。蓋自唐初迄今，說《易》之書雖眾，而其經文幾無不用王氏之本者。朱子《本義》，雖依呂氏所定，分經傳為十二篇，而經文固仍王氏之本。然則就經文言之，千餘年來，惟王輔嗣之本孤行人間也。」（氏著《漢石經周易殘字集證》〈自序〉）。
- 註 16 《雜卦》自乾坤起首，次比師二卦、臨觀二卦、屯蒙二卦以下一直至需訟二卦，基本上都以「反對」為序。但自「大過，顛也」以下以迄夬卦，次序不復為反對。舊說或以為錯簡（《群經圖讀》主此說），或以為大過以下次序原則為「互體」，即大過初二三為巽、二三四為乾，互體為姤；如此類推。戴震指出：「其說至巧。《雜卦傳》若信為孔子所作，竊疑聖人之言不如是之巧也。」關於《雜卦傳》的相關問題，較早的專著有周善培《周易雜卦證解》，近年則台灣學者清華大學朱曉海教授曾著〈雜卦辨〉、〈雜卦再辨〉（前者刊《幼獅學誌》第 19 卷，第 3 期，後者為 1988 年國科會研究獎助論文），大陸學者蕭漢明有〈雜卦論〉（刊《周易研究》1988 年，第 2 期）。唯黃沛榮師〈周易卦序探微〉一文從叶韻及變覆的關係探討其未錯簡前的原貌及內在原理，論之最為詳審諦當，參《易學乾坤》頁 22-23。
- 註 17 〈六十年來之易學〉第一節為徐氏所撰「〈五十年來之易學〉傳釋序」，第二節為「高仲華夫子〈五十年來之易學自序〉」。
- 註 18 刊《孔孟學報》40 期，頁 261-315。
- 註 19 雄按：徐氏所謂「推倒……兼及伏羲神農黃帝堯舜禹湯之道統與文明」，應該指的是疑古學者否定伏羲畫卦等神話傳說，遂兼及其他與三皇五帝相關的

《易》學傳說。

註 20 徐文說：「惟自民國初年，國人感國勢之凌夷，迷惑於西洋之科學哲學，而以爲吾國之積弱，乃導因於孔子與諸經。於是有愚癡而冥昧心田者起而疑古、排古，打倒孔家店，打倒舊禮教，馴至國人自卑莫甚，束群經於高閣，甚者欲置之茅廁而後已，而羨洋媚外，以爲凡外國洋人之物皆對，凡吾國者皆非，積是因而經學凌夷。青年學子唯物躁進，不崇實學，既迷惑於外洋膚淺不經之學，復失其文化命脈之本根，學術無有，思想空虛，於是蘇維埃共產主之邪說，馬克斯之謬論，亦乘虛而入。於是造成共匪之竊國，神州爲之而陸沈，同胞爲之而塗炭。魔箴高張，正道凌夷，究其因未嘗不痛恨於當時陳獨秀、胡適等人之排孔創新，急躁求名，而不務經學也。以故當時之世，於《易》學則欲推倒孔子與十翼之關係，兼及伏羲神農黃帝堯舜禹湯之道統與文明。此疑古派之《易》學最爲害事，而最爲誤國誤民者，藉使范寧再生，必責之爲罪深桀紂矣。……其有無知於《易》，而撰文謗易與先儒者亦有之，其膚淺寡識，不務實學，則爲疑古之餘波，而亦受疑古派之害者也。」

註 21 該文亦於同年在大陸發表。

註 22 即學院派、學會派和職業派。參見黃沛榮師〈近十餘年來海峽兩岸易學研究的比較〉，《漢學研究》7卷2期，p.2。

註 23 我手裡拿的是許維萍寄贈的電腦列印稿，特此致謝。

註 24 金景芳講述、呂紹綱整理的《周易講座》一書（吉林：吉林大學出版社，1987年）「作者簡介」中，就稱金氏爲「較早用馬克思主義研究《周易》的易學專家」，近撰《周易繫辭新編詳解》，稱《周易》「是用辯證法理論寫成的」。（參林忠軍〈立言廣大，措意精微——讀金景芳教授《周易繫辭新編詳解》〉，刊《周易研究》2000年第3期，p.92-96。）

註 25 長沙：湖南出版社，1991年。

註 26 參該書，頁399。

註 27 該書第七章除第一節「現代易學概說」和第五節「易學在國外的流傳和影響」外，從第二節到第四節分別爲「現代義理易學」、「現代象數易學」和「現代

考據易學」。

- 註 28 刊《周易研究》1999 年第 1 期，p.23-30。
- 註 29 北京：人民出版社，2000 年。
- 註 30 自拳亂和八國聯軍侵華，庚子賠款以後，政治的衰弱使國人益依賴西方革命思想，並以西方政治制度為仿效目標。學術思想上，輸入西方思想者如嚴復，譯《天演論》，傳播物競天擇的觀念；赴海外汲取西方思想者如梁啟超、胡適等學者，在民國十九年以前亦漸次將西方思想帶入中國。古史辨思潮發生於 1923 年，尤為重要的指標。
- 註 31 如方志學。參傅振倫《中國方志學導論》。
- 註 32 參胡樸安《周易古史觀·自序一》，台北：明文書局，民國七十八年，頁二。
- 註 33 如杭辛齋《易楔》提出「君主立憲，為同人象；民主立憲，為大有象；日光七色，見象於賁；微生物變化物質，見象於蠱；乾位南方，乾為冰，是早知有南冰洋；化學之分劑，與象數合。」
- 註 34 如沈君濤〈易卦與代數之定律〉、薛學潛〈易與物質波量子力學〉。
- 註 35 這些學者如研究中國科技史的著名學者李約瑟(Needham Joseph)著 *Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes* 的 Heilmut Wilhelm 等。參看李約瑟《中國古代科學思想史》7「易經的體系」，江西：人民出版社，1990 年，頁 407-460。
- 註 36 章氏所謂「史的精華」指的是社會學，他說：「以《易》而論，看起來像是討論哲學的書，其實是古代社會學。」（《二十世紀中國易學史》，p.11）雖然楊慶堃將視章氏置於「經學家的易學研究」下，但本節又顯然特別指出了章氏視《易》為史的觀點。
- 註 37 《周易研究》1999 年第 1 期，頁 25。
- 註 38 胡適〈古史討論的讀後感〉，《古史辨》第一冊，p.194。
- 註 39 分別為：王亥喪牛羊于有易的故事、高宗伐鬼方的故事、帝乙歸妹的故事、箕子明夷的故事、虞侯用錫馬蕃庶的故事。
- 註 40 沒有堯舜禪讓的故事、沒有聖道的湯武革命的故事、沒有封禪的故事、沒有

觀象制器的故事。

- 註 41 余文刊於《中央研究院歷史語言研究所集刊》1本1分，頁29-46，1928年10月。後收入《古史辨》第三冊，p.143-170。
- 註 42 《二十世紀中國易學史》，p.4。
- 註 43 氏著《學易筆談·述旨》：「卦因數衍，數緣象起，象由心生。易準天地，廣大悉備，雖人事遞演，世變日繁，要不能出乎此象數之外。故洲殊種別，文字語言，萬有不齊，維數足以齊之；宗教俗尚，各有不同，惟數足以同之。」台北：廣文書局「易學叢書本」，頁3。
- 註 44 杭氏又說：「世道陵夷，聖學中絕，人慾橫流，罔知紀極。謹憲之士，苦身心之無所寄託，蒿目時艱，恆懷消極，或託附西教，或皈向佛門，而仙靈神鬼，導引修養，及飛鸞顯化之壇宇，遂遍於域中，影附風從，是丹非素，不知我國固有之學，貫澈天人，足以安身立命，保世滋大，概群籍而羅萬有者，悉在此一畫開天，人文肇始之《易經》，存人道，挽世運，千鈞一髮，絕續在茲；弘道救世，責無旁貸，惟我同人，自奮勉焉。」（同前註書，頁6）
- 註 45 《邵村學易》稱：「有上古之易，有中古之易，有下古之易。上古之易，伏羲神農之所作也；中古之易，黃帝之所作也；下古之易，周文王之所作也。孔子曰：易之興也，其於中古乎？作易者其有憂患乎？謂文王也。」
- 註 46 收入《書傭論學集》，台北：聯經，民73年，p.7-28。
- 註 47 民國二十四年胡氏發表〈易經之政治思想〉，翌年發表〈易制器尚象說〉（俱刊《國學論衡》，前者在第6期，後者在第7期），「古史」觀已具雛型，其內容觀點明顯受古史辨學者的影響。《周易古史觀》則成書於1942年（收入樸學齋叢書）。
- 註 48 該書〈自序一〉：「《易經》究竟是件甚麼東西？如以為自然科學、機械科學之緣起，則太不成話。」
- 註 49 民國26年有排印本，47年藝文印書館出版，後易名為《易經新證》。
- 註 50 據作者1963年所寫的一篇自序稱該書是他於1940年在四川樂山武漢大學任教時寫成的。重訂工作則延續至1981年才告竣。

- 註 51 〈周易古經今注序〉中稱：「翻閱了一些有關《周易》的書籍，特別是于省吾先生的《雙劍謬易經新證》、聞一多先生的《周易義證類纂》、李鏡池先生的《周易校釋》，讀得比較仔細，對他們的創見，有所甄采。」
- 註 52 氏著《周易大傳今注·自序》。
- 註 53 《周易大傳今注·自序》。
- 註 54 《二十世紀中國易學史》，p.161。
- 註 55 氏著《焦氏易詁凡例》-《周易尚氏學·序言》引，北京：中華書局，1998年。
- 註 56 該書由胡自逢總校，卷首有民國六十八年丁治磐〈喬蔭岡先生傳略〉，民國六十二年喬一凡〈卷頭語〉。台北：中華書局印行本。
- 註 57 台北：廣文書局本，卷首有〈自序〉一篇，寫於民國五十年十二月。
- 註 58 同前註書，頁 161。
- 註 59 由於帛書《周易》揭開後相當破碎，整理者費時綴合，因此讀到帛《易》的學者對於帛《易》有幾種、篇數、件數都頗有不同的說法。據李學勤指出，這個問題有三種說法。詳參〈帛書《周易》的幾點研究〉，收入《簡帛佚籍與學術史》，p.252。
- 註 60 《帛書周易校釋·凡例》，湖南人民出版社，1987年，頁 2。
- 註 61 《帛書周易校釋》，頁 203。
- 註 62 黎子耀〈包山竹簡楚先祖名與《周易》的關係〉，刊《杭州大學學報》19卷 2期，1989年 6月，頁 122-126。
- 註 63 姚生民〈淳化縣發現西周易卦符號文字陶罐〉(出處待查)。
- 註 64 蕭楠〈安陽殷墟發現易卦卜甲〉，刊《考古》1989年第 1期，頁 66-70。
- 註 65 刊《中國哲學》第 14輯，頁 1-15，北京：人民出版社，1988年 1月。
- 註 66 刊《國文天地》，第 3卷第 9期(總第 33期)，頁 26-29，1988年 2月。
- 註 67 台北：文史哲出版社，民 63年。
- 註 68 濟南：齊魯書社，1994年。
- 註 69 北京：知識出版社，1992年。

- 註 70 朱伯崑〈易學與中國傳統科技思維〉，《哲學雜誌》16，1996年4月，p.5。
- 註 71 此處筆者所謂清儒系統，包括王夫之《周易內外傳》、顧炎武《日知錄》、惠棟《周易述》、焦循《易學三書》等主要的學說而言。這些學說雖各不相同，但都與王弼、宋明儒等義理系統有本質上的差別。
- 註 72 如尚秉和《周易尚氏學》之類。至於研究某一《易》家如胡自逢撰〈伊川易學述評〉或賴貴三《雕菰樓易學研究》之類，則屬於《易》學史範疇，與本文討論《周易》詮釋無直接關係。
- 註 73 氏著〈周易經文研究〉，收入《大易集述》，成都：巴蜀書社，1998年，頁39-48。
- 註 74 氏著《易學乾坤》，台北：大安出版社，1998年，頁97。
- 註 75 如沛榮師論「師」卦為「兵眾」、「軍旅」之義，《周易古史觀》蓋已指出。
- 註 76 氏著《學易筆談初集》，無求備齋《易經集成》本，p.10。
- 註 77 徐芹庭語，〈六十年來之易學〉，p.33。
- 註 78 〈六十年來之國學〉，p.32。
- 註 79 同前註。
- 註 80 高氏《孔子與經學》說：「《易》裡所包涵的道理是至高無上、不可變易的。用這道理，可以造成完美的人格（崇德）、展開偉大的功業（廣業），從而開創事物、達成任務（開物成務），因為他是包括宇宙、社會、人生的一切道理存內的（冒天下之道），所以他可以用來作為宇宙、社會與人生的指導。這指導的原理、原則是永不變易的。」民國六十三年暑期青年自強活動國學研究會上的講詞，後輯入孔孟學會主編《經學研究論集》，台北：黎明文化事業公司出版，民國70年，p.51。
- 註 81 〈易圖書學傳授考源〉（中央大學《文藝叢刊》1卷1期，1933年）、〈連山歸藏考〉（《制言》半月刊49期，1939年）、〈五十年來之易學〉（《中國一周》558期，1961年）、〈易象探原〉（《孔孟學報》15期，1968年）、〈孔子的易教〉（《孔孟月刊》8卷2期，1969年）、〈周易鄭氏學序〉（《高明經學論叢》，台北：黎明，1978年）、〈魏晉南北朝易學書考佚序〉（《高明經學論叢》）、〈易

經的憂患意識) (《中華易學》3卷11、12期, 1983年) 等。

- 註 82 據張成秋所錄高明的《周易》授課紀錄, 其中「三、論《周易》之要旨」一章包括了「易學指歸」、「卦名釋義」、「象辭述要」、「爻辭舉例」、「易象通論」、「易數約言」等六節。參張氏〈從仲華夫子的「易憂患意識」說起〉一文, 收入《中國學術研討會論文集——紀念高明先生八秩晉六冥誕》, 台北: 大安出版社, 1994年, 頁245。
- 註 83 如《漢易闡微》、《易經深入》、《來氏易述解》、《周易異文考》、《周易陸氏學》、《魏晉七家易學之研究》、《周易口訣義疏證》、《周易學正評述》等書。
- 註 84 嘉新文化基金會研究論文第180種。「來氏學」者, 即指明朝來知德所撰《周易集注》中的《易》學學說系統。來氏為嘉靖舉人, 曾受薦為翰林院待詔, 後移居山中精思《易》理, 其《易》學以錯綜為主。讀者可參《四庫總目提要》卷五「經部」《周易集注》條。
- 註 85 「兩派」, 即道家易學一派 (包含以漢易為源頭、以象數為主的一派) 及儒家易學一派 (包含以王弼為源頭、以儒理為主的一派)。「十宗」即占卜、災祥、讖緯、老莊、儒理、史事、醫藥、丹道、堪輿、星相。
- 註 86 氏著《周易今註今譯》, 台北: 台灣商務, p.11。
- 註 87 《周易今註今譯》, p.44。
- 註 88 讀者可參朱熹《易本義》《繫辭傳》第九章。
- 註 89 《周易·繫辭上》「凡天地之數五十有五, 此所以成變化而行鬼神也」, 句朱熹《本義》說:「變化, 謂一變生水而六化成之, 二化生火而七變成之, 三變生木而八化成之, 四化生金而九變成之, 五變生土而十化成之。」這是說: 五、十為土數, 居中; 一、七居上, 二、六居下; 右為三九, 左為四八。總數合為五十五, 即所謂「天地之數」。劉牧《易數鉤隱圖》「兩儀生四象圖」說:「夫五, 上駕天一而下生地六, 下駕地二而上生天七, 右駕天二而左生地八, 左駕地四而右生天九。」這是劉牧學說中四十五數的河圖, 與朱熹的不同, 但雙方的理念, 都是藉由數的交錯受授, 表述天地相交、萬物生成的關係。
- 註 90 並參屈萬里先生《先秦漢魏易例述評》卷下, p.137。

- 註 91 說本高亨《周易古經通說》第五篇「元亨利貞解」。高氏舉出十證，證明「貞皆貞卜之貞」。重訂《周易古經今注》，p.125，北京：中華書局，1984年。
- 註 92 《今註今譯》，p.127。
- 註 93 讀者可參原書，或參《四庫全書總目提要》卷五、卷六「經部」，「易類」。
- 註 94 《今註今譯》，p.13。
- 註 95 乾嘉學者治學講求方法十分多，胡適早就在〈清代學者的治學方法〉一文中提出「歸納」和「演繹」兩個概念。我曾指出清儒治經，循「歸納」與「演繹」兩個方向，闡發出許許多多的方法。拙著〈乾嘉學者治經方法體系舉例試釋〉就列舉了包括「以本經自證」、「以他經證本經」、「校勘異文歸納語義以證本經」、「聯繫四部文獻材料以釋經」、「發明釋經之例」、「以經說字」、「以經證史」、「以經義批判諸子思想」、「發揮經書字義」等九種不同的方法。
- 註 96 本證或可稱為內證、自證。乾嘉學者特別重視材料的性質、年代以及不同的材料間彼此的內部關係。凡考據一字一章或一事一物，必從一書或一種材料內部的一致性來加以優先考慮。
- 註 97 王國維曾說：「自漢以後學術之盛，莫過於近三百年。此三百年中，經學史學皆足以陵駕前代。然其尤卓絕者，則曰小學。」（氏著〈周代金石文韻讀序〉，《觀堂集林》卷八，《王國維遺書》本第二冊，p.27b）乾嘉學者治經，小學基礎不可缺乏，而乾嘉學術成績最輝煌的成績之一亦在小學，相關著述極繁富，不遑列舉。
- 註 98 乾嘉學者治學，以文獻為主，其探求真理，亦必透過分析文獻一途。傅斯年就會指出，清儒求理，是求諸《六經》，而非求諸萬事萬物。
- 註 99 在〈明當廟寢通考前序〉，《觀堂集林》刪去。
- 註 100 于氏排印本，1937年。台北：藝文印書館，1958年版易名為《易經新證》。
- 註 101 《六十年來之國學》第一冊，p.62。
- 註 102 〈雙劍謔易經新證自序〉說：「言《易》者莫先於《左》、《國》。《左》、《國》引《易》無一字不由象生。」
- 註 103 該書第三章論證「龍」這種生物曾經存在於地球時，稱「西元一八二一年[清

仁宗道光元年]，英國古生物學家首先發現一億年前之古岩層中，有數顆龍齒。」則似乎是過度用實證的觀念理解《周易》的「龍」。

- 註 104 該書第三章討論「卦爻辭中所涵儒家之開明思想」，第四章「大象傳之義理」，兩章涉及思想義理；第五章「經傳文學之美」，則又涉及文學與美學的問題，似與全書其他部分的論旨並不一致。
- 註 105 王國維亦曾著〈魏石經考〉五篇，收入《觀堂集林》卷 20。
- 註 106 俱收入氏著《書傳論學集》，台北：聯經出版社，民國 73 年。
- 註 107 氏著《讀易三種》，p.541。
- 註 108 徐芹庭〈六十年來之國學〉一文將屈先生列入「論述派」。按徐氏對於「論述派」的定義為「此則就前儒《易》學加以論述，而已見亦寓其中」；對於「考證派」的定義則為「此則言《易》而側重於考據，立說必憑藉乎證驗者也」。依照此兩個定義，我認為宜將屈先生列入「考證派」，似更為適當。
- 註 109 台北：漢京出版社，民 73 年。
- 註 110 台北：大安出版社，1998 年。
- 註 111 收入《古史辨》第三冊，頁 134-140。
- 註 112 收入《易學論著選集》，頁 307-341，台北：長安出版社，1985 年。
- 註 113 刊《民主評論》10 卷 24 期，頁 14-15。
- 註 114 刊《中國哲學》7 輯，頁 1-27，北京：三聯書店，1982 年。
- 註 115 收入氏著《易學乾坤》。
- 註 116 卦序是一個重要的問題，牽涉到帛書本《周易》與傳《周易》之間孰先孰後的問題。認為帛書本卦序形式較原始的學者有張政烺、周世榮、曉菡、蒙傳銘、丁豪亮、劉大鈞、戢斗勇、樓宇烈等學者。認為帛書本卦序形式較晚的學者有李學勤、黃沛榮等。李學勤注意到帛書本卦序具有系統而且能體現陰陽的規律，他認為如果帛《易》年代較早，必不會有人將它的卦序打亂，排列成傳本《周易》的卦序。參氏著〈長沙馬王堆帛書〉，收入《簡帛佚籍與學術史》，台北：時報文化，1994 年，頁 239-241。
- 註 117 其實陳寅恪早在 1942 年即已在〈楊樹達積微居小學金石論叢續稿序〉中已

經指出：「自昔長於金石之學者，必為深研經史之人。非通經無以釋金文，非治史無以證石刻。群經諸史，乃古史資料多數之所匯集，金文石刻則其少數脫離之片段。末有不瞭解多數匯集之資料，而能考釋少數脫離之片段不誤者。」（氏著《金明館叢稿二編》上海古籍，1980年，頁230。）換言之，以出土文獻考證古史，應以經史材料為主，金文石刻為輔。

- 註 118 武漢出版社，1993年。
- 註 119 瀋陽出版社，1997年。
- 註 120 關於董氏的科學易研究，請參楊慶中《二十世紀中國易學史》第八章第三節。
- 註 121 魏晉時期劉徽《九章算術注·序》語。
- 註 122 《乾坤衍》二「廣義」，台北：學生書局，民國65年，p.278。
- 註 123 《乾坤衍》，p.15。
- 註 124 《乾坤衍》，p.1。
- 註 125 熊氏指出「讀《易》，宜特別注重《象》辭」，又說「讀《易》者能真正解悟《象》辭，則《易》之義海，殆已完全窺見」，又說「乾坤兩《象》辭，既斷定三卦之義，而實為其他眾卦眾爻無量義之統宗也。」《乾坤衍》，p.233。
- 註 126 《乾坤衍》，p.269-270。
- 註 127 《乾坤衍》，p.270。
- 註 128 《乾坤衍》，p.271。
- 註 129 《乾坤衍》說：「乾元坤元，余少年時初讀《易》，未得其解。少時尊重船山，急取其《易傳》讀之，又嫌其近于二元論，莫敢苟同。平生甚不喜漢《易》，宋人說《易》之書，空虛、迂陋，彌覺可厭，自度不復從事於《易》學矣。」，p.319。
- 註 130 這段話是牟宗三在台北《新思潮》三十九期發表〈現時中國之宗教趨勢〉一文的話，文中主要討論熊十力與內學院關於《新唯識論》的爭辯。參見蔡仁厚《熊十力先生學行年表》民國四十三年條，台北：明文書局，民國76年，p.53。
- 註 131 氏著《熊十力體用哲學之詮釋與重建》，台大哲學研究所博士論文，1991年，p.19。
- 註 132 我並不是說熊氏完全憑臆測。儘管他所採取的判斷經典真偽的方法，雖然與近

現代經典考證所通用的方法不同，我們仍必須承認，他透過哲學觀念的內證法來推斷經典（如認為《象傳》為孔子所作）的年代，應該是經過謹慎考慮的。

註 133 北京：華夏出版社，1995 年。

註 134 氏著《易學哲學史》第一冊，p.1。

註 135 朱伯崑說：「《繫辭》在解釋《周易》原理時，提出若干範疇、概念、命題和歷史的事件，其中有些概念、命題等，是同戰國後期的思潮相適應的。如《繫辭》說：『易有太極』。『太極』一辭在先秦的文獻中，僅見於《莊子·大宗師》：『在太極之先而不為高，在六極之下而不為深。』此處太極同六極對文，太極指空間的最高極限。《繫辭》說的『太極』，指大衍之數或奇偶兩畫未分的狀態，乃卦象的根源，故稱其為太極。莊文說的『太極』，是此辭的最初含義，而《繫辭》則是借用莊文的『太極』解釋筮法。」（《易學哲學史》第一冊，p.52。）在這裡朱氏對照了莊子所說的「太極」和《繫辭》所說的「太極」，意指並不相同，但也非完全相異，因此《繫辭》作者得以借用莊子的語言，來指涉另一個不同的對象（大衍之數或奇偶兩畫未分的狀態）。

註 136 譬如「象數」一詞，象和數的關係如何，一般容易引起混淆。他論漢《易》八卦方位時說：「《易緯》對八卦的解釋是問陰陽二氣說結合在一起的，此是漢易的物徵之一。但其對八卦的解釋，有取數說，有取象說，總的說來，以取數說為主，但不排斥取象說。就取象說說，認為八卦也來於天地風雷等八種自然現象，而此八種自然現象又是陰陽二氣相作用的結果，所以八卦卦象也是陰陽二氣的產物。」（《易學哲學史》第一冊，p.181）漢《易》中的八卦方位，一方面和五行方位相對應，另一方面也和京房卦氣說有關，卦氣者，即以卦與節氣相合，以六十四卦分值一年三百六十五又四分之一日。這是所謂「取數說」；認為陰陽二氣交感而成天地風雷山澤水火八種自然現象，結合八卦方位（雄按：此據《繫辭傳》「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射」一節）即所謂「取象說」。所以「象」和「數」是一個既有關係又不能混同一起的概念。對於「象」和「數」觀念的釐清，在「宋代易學」的部分，更見朱氏的功力。本世紀不少治《易》者受到朱震《漢上易傳》、王弼《東都事略》和《宋史·道學傳》的影響，一談到宋代象數圖書之學，

便以之與陳搏的象數學說相混，但朱氏明確指出：「劉牧的河九洛十說，雖出於陳搏的象數之學，但不同於道教的易學系統，不是用來論證道教的教義，而是以五行生成論說明《周易》的真理，從而提出一個世界圖式，用來解釋世界的形成和結構。」（《易學哲學史》第三卷，p.34）同為象數，劉牧出於陳搏而與陳不同；甚至象數學派中，也有象學派和數學派之分，與漢《易》的「取象說」與「取數說」不同，是近似的。朱氏就更進一步指出，劉牧的《易》學「由於以數為核心，解釋卦象和物象，實際上屬於象數學派中的數學派」（《易學哲學史》第三卷，p.44），顯然地，這與象數學派中邵雍的「象學派」是有所不同的。

- 註 137 譬如在張載的《易》學思想中，「象」的觀念非常重要。歷來講張載思想的學者，多從《正蒙》、《西銘》中抽繹出哲學概念，加以分析，卻很少講到「象」和其他概念之間的關係。朱氏則結合張載的哲學思想及其《易》學思想，以「象」為說，貫串其間。按《正蒙·天道》說：「形而上者，得意斯得名，得名斯得象。不得名，非得象也。故語道至於不能象，則名言之矣。」朱氏指出，「這一命題，顯然是對王弼『得意在忘象，得象在忘言』的否定」，「此種觀點，後被王夫之所置發，進一步導出『象外無道』的結論」。朱氏也指出，張載的「象」的觀念和他「氣」的思想有關。事實上張載在《易說·繫辭下》就曾說過「有氣方有象，雖未形，不害象在其中」。朱氏一語道破：「張氏此論，是說天氣和天象講氣和象的關係。其中肯定乾健坤順為陰陽二氣之象，認為氣纔是有象的，天象交於天之氣，氣和象不可分離。」（《易學哲學史》第三卷，p.282）張載重「氣」的思想，說者盡知；但氣與象具有密切關係，朱氏卻看得特別清楚。朱氏甚至提出張載「進而對氣的概念作了一種新的解釋」，限於篇幅，文長不錄。

- 註 138 《易學哲學史》第一冊，前言，頁3。據朱氏所稱，「理論思維」「有形式邏輯思維，如演繹思維、類推思維、形式化思維；有辯證思維，如整體思維、變易思維、陰陽互補思維、和諧與均衡思維；有直觀思維，如模擬思維、功能思維；有形象思維，如意象合一、象數合一等。其中最為突出的是觀察世界的辯證思維。」（頁3-4）

- 註 139 北京：首都師範大學出版社，1996 年。
- 註 140 關於張氏「和合學」與現代《易》學史的關係，詳參楊慶中《二十世紀中國學術史》第八章第三節。
- 註 141 台北：台灣商務，1994 年。
- 註 142 《〈易傳〉與道家思想序》，p.3。
- 註 143 台北：台灣商務印書館，1999 年。
- 註 144 《周易注譯與研究》，p.27。
- 註 145 關於《彖傳》作者對《易經》的演繹問題，我擬另文討論。
- 註 146 如《說卦傳》是很晚的作品，但如其中說「坤，地也，故稱乎母；震一索而得男，故謂之長男」，《國語·晉語》記載春秋中葉晉文公於周襄王十六年（前 636）筮國吉凶，有「震爲長男，坤爲母」的說法，即此可見《易傳》雖晚出，但其中的思想觀念的來源卻可能很早。當春秋中葉，不但未有儒家，更未有孔子問禮的老子。又如《周易》「剝」卦《彖傳》說「柔變剛」，於「夬」卦說「剛決柔」，「剝」爲艮上坤下，「夬」爲兌上乾下，與漢儒「十二消息卦」的理論相合。十二消息卦，是以復、臨、泰、大壯、夬、乾爲「陽息卦」，分置十一月至四月；以姤、遯、否、觀、剝、坤爲「陰消卦」，分配五月至十月。這個體系完全將抽象的「陰陽」兩個觀念，落實到具體的十二月之中，而透過十二卦的陰陽爻消息排列，呈現四季的轉變。這些呈現剛柔消長關係的內容，《彖傳》有而道家無。可見視《彖傳》爲道家作品，似仍有商榷餘地。至於《彖傳》之有陰陽觀念，亦不能表示其源出於道家。如馮友蘭《中國哲學史新編》第一章「商周奴隸社會的興盛與衰微」引《國語·周語上》記載周幽王三年（前 779）地震，伯陽父說：「周將亡矣。夫天地之氣不失其序。若過其序，民之亂也，陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震。」（第一冊，p.75）馮友蘭認爲，伯陽父以「天地之氣」陰陽的「失序」解釋地震，企圖向自然界的物質現象尋找自然界變化的原因，可見至少到西周末年陰陽已被視爲兩個宇宙的原始的物質或力量。
- 註 147 《四庫全書總目》卷五「經部」、「易類五」來知德《周易集注》十六卷提要。

On the Periodization and Typology of Twentieth Century's Studies of the I-Ching: A View from the Chinese Tradition in Canonical Interpretation

*Chi-hsiung Cheng**

Abstract

New archaeological findings and new thoughts have opened a few prospects for the interpretation of I-Ching in this century. This is different from the valuation and conceptual structure of previous traditional interpretation. We begin from the tradition in canonical interpretation, and from there reflect on the six types of perceptions on the typology of Twentieth century I-Ching Studies. In addition, we also suggest a “three period” division of I-Ching Studies and three kinds of typology on its interpretations.

In conclusion, we know that interpretation of I-Ching in the Twentieth century could be divided into three periods: (1) before 1930. (2) 1931-1973. (3) after 1974 till present. The new

* Associate Professor, Department of Chinese, National Taiwan University.

I-Ching Studies of this century were built up on two main factors: first being the great impact of new thoughts and ideologies; second being new archaeological discoveries. The former brought about the re-orientation of values, and the latter broadened the scope of research. Researches' interpretations of I-Ching during the course of the past one hundred years could be roughly categorized as follows: (1) interpretations based on results of traditional I-Ching Studies; the characteristics of this method is its focus more on traditional signs and diagrams theory. (2) interpretations having scientific spirit as guideline; this method emphasizes on the textual and archaeological researches. (3) interpretations having philosophical thought as a guide; this method includes derivative, connective and comprehensive ways of interpretation.

Key words : Twentieth century, I-Ching, Classics, interpretation, modes