

《人文學報》
第廿一、廿二期合刊（88/12-89/6），pp. 21-54
國立中央大學文學院

乾坤道家易詮釋

陳 鼓 應^{*}

大 綱

- 壹、背景說明：周易的時代特性
- 貳、乾坤卦爻辭的哲理及其對老學之啟迪
- 參、老學生成論與自然觀對乾坤象傳之影響
- 肆、結語
- 附錄、易經占辭「孚」之義釋

^{*}國立台灣大學哲學系教授

摘 要

易學研究首先應當區分《周易》之經與傳的差別，古經雖含有相當豐富的人生哲理，但還不足以成為正式的哲學著作。易學的哲學化始於受諸子思潮啓發之《易傳》，若將《周易》經傳與道家著作一併聯繫考察，其間《易經》——《老子》（道家）——《易傳》的發展脈絡歷歷可循，尤其可見《易傳》之辯證思維、自然觀與宇宙論主要淵源於道家。

首先，《彖傳》接受老子之「道」的影響，將「元」之概念哲學化，提升至道論的層次，「乾元」、「坤元」正是老子「道」、「德」概念之轉化。同時，老子也接受坤卦卦辭之「牝」的啓迪，將「牝」與「雌」、「母」聯繫，導引出虛、靜、柔、順與不爭等一系列老學中的重要概念。

其次，老子的辯證思維模式初始受《周易》古經之啓迪，其後在道家各派中被加以發展，復於戰國中晚期為《易傳》所繼承，透過《周易》古經——《老子》（道家）——《易傳》之發展，形成中國古代辯證思維模式的哲學體系。

《彖傳》是《易傳》各篇中最早將《周易》哲理化的哲學著作。其由「乾元資始」與「坤元資生」所展現的萬物生成論、「雲行雨施，品物流行」所描繪的自然觀與「保合太和，萬國咸寧」所揭露自然與人文的整體和諧皆反映了道家思想的精神與內涵。

關鍵字：周易、易傳、老子、道家、乾坤

壹、背景說明：周易的時代特性

先秦文獻中提到的《周易》又簡稱《易》^[註 1]，乃專指六十四卦之卦形及卦爻辭。兩漢以後，將闡釋《周易》經文的十篇傳文合入並行，現今所見通行本實包括了經與傳兩部份。易學研究首先應當分清《周易》之經與傳的撰作時間相距長達數百年^[註 2]，「時代不同，性質不同，反映了哲學從神學中脫胎出來的漫長演進過程」^[註 3]。

根據研究，《周易》經文大體出於西周初年，其卦辭部分幾乎多屬古辭，而爻辭除作為古辭外，部份內容亦反映出作者在人生哲理上的慧見。至於成書於戰國晚期（或中晚期）的傳文，則在占筮語言中明顯表現出豐富的哲學語言^[註 4]。整體說來，《易傳》的占筮語言乃直接繼承古經象數而立說；而其哲學語言，則是深受百家爭鳴以來諸子思潮的激盪所致。

將《周易》經、傳與先秦《論》、《孟》等儒家經典對比觀之，《易傳》的抽象哲學思維方式與儒書實不能相銜接。先賢錢穆先生在〈論十翼非孔子作〉一文裡說：「《易繫》裡的思想，大體是遠於《論語》而近於老莊的」、「《易繫》裡的哲學，是道家的自然哲學^[註 5]」。戴師君仁也說：「孔子是不大談天道的，《論語》裡所講的都是人事……《易傳》裡有『一陰一陽之謂道』、『形而上者之謂道』、『立天之道曰陰陽』這一類語，都是受道家的影響，也就是受道家言論的刺激而發出來的反應^[註 6]」。由此看來，《周易》中作為占筮之詞的經文躍升為含有豐富抽象哲學思維的傳文，其實也就是《周易》由筮書而哲學化的過程，而老子思想則在《易經》與《易傳》的發展環節中居於承先啓後的重要地位^[註 7]。進一步言之，若將《周易》經、傳與道家著作一併聯繫考察，其間《易經》——《老子》（道家）——《易傳》的發展脈絡歷歷可循，尤其可見《易傳》之辯

證思維、自然觀與宇宙論主要淵源於道家。

《周易》原本指周代變易之書^(註 8)。漢、唐以後學者以朝代釋「周」^(註 9)，又將「周」字哲理化，解釋為周普、周匝或周流、周遍，並將「易」之字義加以延伸，認為「易一名而含三義，易簡一也，變易二也，不易三也」^(註 10)。這些其實都是後人依據道家老學的觀點所作的發揮，並非本義。例如：周流、周遍乃是講宇宙萬物的普遍流行，這顯然是受到老子以後的道家思想所影響，將宇宙論的思想附會到《周易》古經的結果。尤其以上所提「易」之三義，實是〈繫辭〉繼承老子思想所做的發揮：例如老子說：「吾言甚易知，甚易行」，此正合〈繫辭〉「易簡」之義，是故韓嬰即以老子「無為」釋「易簡」；《易傳》重變，一方面繼承古經講卦象的爻氣變化，另一方面則旨在說明宇宙萬物的變化，如〈繫辭〉「剛柔相推，變在其中矣」，又如〈象傳〉所講的「時變」（「觀乎天文，以察時變」）與〈說卦〉的「觀變於陰陽而立卦」，此皆與老子重視「道之動」與莊子屢言「萬化」的旨趣相通；〈繫辭〉謂「動靜有常」，「常」即「不易」，代表著在萬物的紛紜變化中恒常不易的永恆律則，亦即老子宇宙論或存有論中的「常道」。

就時代而言，《周易》經文大部份材料形成於西周初年，早至殷、周之際。但將那些散亂的材料加以系統性的編纂，極可能是出於西周末年的筮官之手。由卦爻辭原始材料的累積，到筮官加以文詞上的修飾並進行條理化的整理過程中，《周易》經文成書在所對應的時代背景上，經歷了兩次政治社會的大變革。一是殷政權的崩潰至周武王的興起，二是西周國勢由盛而衰所引致的社會劇變。古經的編纂者在編纂過程中，目擊了「高岸為谷，深谷為陵」^(註 11)的時代大變局，遂在筮辭中攙進了個人對於社會政治之劇變所產生的濃厚時代感受。

將《易》與《詩》、《書》同置於此一動盪時代的背景下來加以考察。首先，《詩經》的主要題材是民間風情最直接且具體的反映，而史官與筮官則是代表周文化最重要的兩個職官，有關《易》之材料的整理及保存與他們的職掌密切相關，做為官方文書的《尚書》也是如此。這三部經典反映著相同的時代背景，就《詩》、《書》中的天命觀而言，我們可由「天命不僭」（《尚書·大誥》）到「天命靡常」（《詩經·文王》）的轉變，體察出敬天保民是周代天命觀的主要內容；所謂天意實際上是民意的具體反映，「民情大可見」（《書·康誥》）、「人無于水監，當於民監」（《書·酒誥》），即顯示了此時民意的興起。要之，殷周政權的轉移與西周政權的由盛而衰，使得周人反省出殷鑑不遠的戒惕之心^[註 12]。這些時代賦予人們在心理與思想上的衝激，反映出人文思潮的躍動。這種人文思潮的覺醒也同樣出現在《周易》中，《周易》全書不斷強調，經由人的主觀努力可以逢凶化吉。《易》與《詩》、《書》此種人文精神之萌發為同一時代背景的產物，這三部典籍在時代的劇變中共同地反映出時代所加諸周人的思想激發^[註 13]。由此我們得以瞭解，《周易》雖是卜筮之書，但其中的內容實富有反映時代精神的人生哲理。

再往後看，《易傳》成書所對應的戰國時代的社會變遷較以往更為劇烈，其反映的居安思危的憂患意識也更為強烈。〈繫辭〉所謂「作易者，其為憂患乎？」反映了戰國晚期風雲詭譎的不安時局，這些時代變動所肇生的對人的衝擊，是引導諸子思潮澎湃發生的最重要淵源。時代劇變的激發以及人文思潮的激盪，是導致《周易》經傳成書的主要原因。因此舊說認為《周易》經文為文王被囚於羑里時所作，十篇傳文為孔子所作，這類說法完全不合歷史情況。尤其將《周易》經傳的作者依託於某一個個人身上，更容易忽視各篇所反映的時代精神。

貳、乾坤卦爻辭的哲理及其對老學之啟迪

《周易》古經雖含有相當豐富的人生哲理，但嚴格說來還不足以作為一部正式的哲學著作。易學的哲學化始於《易傳》，它成於戰國時期，主要是受到諸子思潮與百家爭鳴之啟發。而以占筮語言為主的古經之所以在後人眼中變得晦澀難解，一方面當然是由於部份筮辭過於簡略，對於所記述的事情語焉不詳，一旦時代遠隔，後人實難以明白確知經文的原意；但最主要的原因還是在於後世的解《易》者未能明白經文中的筮辭原本乃是作為一種極為特殊的占筮語言，因而使用日常語言去望文生義，或使用哲學語言去踵事增華。

由於古經文意的晦澀難解，二千多年來的易學研究者遂普遍地透過「以傳解經」的方式來詮釋古經中的筮詞，他們不僅以戰國易來解古經，甚而以宋明易來附會經義，結果反而把一部原本簡樸的典籍，弄得面目全非。對於易學研究中這種「以傳釋經」的風氣，南宋朱熹便認為「《易》本卜筮之書」、「《易》之作，本只是為卜筮」^(註 14)，極力主張有關易學的研究應回歸《周易》的本義來進行瞭解。雖然朱熹易學中仍不免以他個人理氣哲學釋《易》的觀點，但他在掃除歷來舊《易》的迷霧，主張回歸本義的立場，則應給予高度肯定。

繼朱熹之後，易學史上第二次重要的掃霧工作，是由當代易學專家高亨、李鏡池等先生完成的。高亨先生指出：「《易傳》的解經，誠然有正確的成份，但是有許多地方不符合經文的原意。而且《易傳》的作者們常假借經文，或誤解經文，或者附會經文，來發揮自己的哲學觀點」^(註 15)；又說：「《易傳》解經與《易經》原意往往相去很遠，所以研究這兩部書，應當以經觀經，以傳觀傳。解經則從筮書的角度，考定經文的原意，……解傳則從哲學書的角度，尋求傳文的本旨……」。^(註 16) 其他包括屈師萬

里諸位先生，亦皆力主嚴分經傳^[註 17]。

筆者對於易學的研究，在前輩「以經觀經，以傳觀傳」的學術立場上^[註 18]，一方面探索古易筮書中有關人生哲理的經驗智慧；二方面則在占筮語言之外，探討《易傳》哲學觀的形成，同時試圖釐清它和道家思想的淵源關係，藉以重建道家易學。當代前賢雖於前兩項已多所申論，但似未有從哲學史的立場來對此問題進行系統性的闡發。筆者與趙建偉教授近撰《周易譯注及研究》^[註 19]一書，針對漢代以來由儒家觀點解釋《易經》的傳統另闢蹊徑，著重由道家的立場加以詮釋。道家易學的探討，是為筆者多年來致力《周易》詮釋的重點之一，拙著《易傳與道家思想》出版後，一方面籌劃編輯《道家文化研究》「道家易」及「道教易」專輯（第十一、十二輯），同時繼續撰寫〈論文子·上德的易傳特色〉和〈先秦道家易學發微〉兩文^[註 20]，力圖重新建構淹沒已久的道家易學傳統，與本文屬同一思想脈絡下的研究工作。

正如〈繫辭〉所說：「乾坤其易之門耶」。《周易》以乾坤為首，亦以乾坤涵攝其整體思想的要旨，故本文以乾坤兩卦為主要範圍，一方面注重對《周易》古經本意的探討，另一方面則注重經文與傳文間的異同與對比，以求凸顯傳在對經進行解釋的過程中所形成的《易經》詮釋學。在《易傳》將原本作為占筮之書的《易經》予以哲學化的過程中，老子暨道家各派思想居於樞紐地位。《周易》古經雖屬占筮之書，但編纂者在社會政治環境劇變的時代背景下，也賦予其中甚為深刻的人生哲理與辯證思維模式，這部份的內容對老子哲學體系的建立有著一定程度的啟發。老子由此引易入道，特別是有關道論的思想，影響及於日後《易傳》以哲學化的語言來詮釋《周易》古經，此一《周易》哲學化的過程，亦即《易經》詮釋學得以形成的最初情況。

古經之卦辭含義簡樸，純屬占筮語言，但其中已可略見其有往哲學語言延伸的跡象；爻辭則具有一些深刻的人生哲理，古經之卦爻辭中所蘊涵的哲理對老子的思想產生重要的啓迪作用。〈乾〉卦爻辭中的龍之隱喻象徵《易經》重變的特質，此種重變的思想觀念一方面與老子思想有著明顯聯繫，其中也同時蘊涵了樸素的辯證思維成份，影響了老子暨其後的道家各派，開展出中國古代辯證思維的體系，成爲標誌著道家思想的重要特徵，而爲《易傳》所直接繼承。以下就上述各點申論乾坤卦爻辭對老學思想之啓迪。

一、乾坤卦辭的占筮語言及其向哲學語言之延伸

(一)乾卦卦辭之「元亨利貞」

翻開《易經》，第一句話即是乾卦卦辭：「元亨利貞」。這四個字在《周易》卦爻辭中經常出現，對於我們瞭解古經經文非常重要，誠如高亨先生所說：「此四字之義不明，則全書莫能通曉」^(註 21)。其實，「元亨利貞」這四個字單純只是占筮語句，它的意思是「大順通，有利於占問」^(註 22)，本義質樸，並沒有什麼深奧的義涵。可是長久以來，歷代易學研究者拘泥於「以傳解經」，未能注意朱熹所說《易經》作爲占筮之書的「語脈」^(註 23)意義，竟以〈文言〉所謂的「四德」妄加附會^(註 24)。直到現代大量甲骨卜辭發現，「貞」的本義才得以復原。

「貞」字在《周易》經文中屬占詞，應訓爲「占」，如「貞凶」，猶言占凶；「貞厲」，意即占問有危險；「貞吝」，占問將遇艱難或其事難行。惟在傳文中則可訓爲「正」，兩者不可混淆^(註 25)，否則若將經文依傳文以「正」字作解，則「貞凶」如作「正凶」，「貞厲」如作「正厲」，「貞吝」如作「正吝」，都不得其解。高亨先生曾對「貞」字出現於古經之語脈，逐條以「占問」釋之，全書遂得以通解^(註 26)，這對古經文本的理解，

確實是易學研究的一大突破。正如朱伯崑先生在《易學哲學史》中所說：「甲骨文中的『貞』字，乃卜問之意。《周易》中的『貞』字，也是卜問之意。舊注訓『貞』爲『正』，是一種誤解。這是近人注解《周易》的一大貢獻^(註 27)。」

要之，戰國以後的解易者以「四德」附會乾卦卦辭，從而使其莫得正解，如今「貞」字字義已明，可知這一卦辭在哲學上並無深刻內涵；至於「元」字本即開始之意，老子以道來對天地之始進行探討，〈彖傳〉接受老子道論的影響，將「元」的概念正式哲學化，提出「大哉乾元」的說法，始將其由占筮語言轉化爲哲學語言，賦予其豐富的形上學意涵；而所謂的「乾元」與「坤元」，正是老子「道」、「德」概念之轉化^(註 28)。「元」之概念其後經由董仲舒《春秋繁露》的大事發揮，成爲漢代宇宙論中被普遍使用的重要範疇。〈彖傳〉對乾坤所做創造性詮釋，容後文中論。以下接著對坤卦卦辭略作說明。

(二) 坤卦卦辭之「牝」

坤卦卦辭曰：「坤，元亨，利牝馬之貞。」「牝馬」之「牝」在原初字義上應作「母」或「雌」解，並無大地陰柔之意。「牝」字在《易經》中尚無深刻哲學意涵，然而老子卻受其啓迪，賦予它高度的哲理，並提昇成爲哲學思考上的重要概念。

「牝」字《老子》全書凡五見，除 55 章「牝牡之合」作「雌」解外，其餘皆具哲學意涵。「牝」的概念在老子的思想中，一方面有強調其涵容廣大的意思，另一方面則用來描寫作爲萬物之源的道體。如 61 章：「天下之牝」即具有謙下涵容之義；而第 6 章「谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根。」則以「玄牝」一詞來描寫道具有生殖萬物的能力，屬於道論層次的用法。此外，老子更在全書五千言中，將「牝」與「雌」、「母」聯繫，導引出虛、靜、柔、順與不爭等一系列老學中的重要概念^(註 29)。

二、乾坤爻辭的人生哲理與老子思想的內在聯繫

乾卦六爻皆為陽爻，故以「龍」為象徵^{〔註 30〕}，用來比喻人由靜趨動的活動過程。在此過程中，人由最初的晦養待時，經由隱的階段而達於顯^{〔註 31〕}。

「龍」在神話的傳說中具有變化莫測，隱現無常的特性，可潛可飛，具有「變」的特點。乾卦爻辭借它予以形象化的說明，其具體表現便在於隱顯進退之間。這種重變的特點，至老莊則有更深一層的發展。成為一種變的哲學。

老子重變，指出存在世界為恆動不居。此即「反者道之動」。在這個基礎上，老子更進一步提出「觀復」的概念，在恆動的變化中探求恆常不變的規律。莊子也認為宇宙「無變而不動」(《秋水》)，並求在大化流行中如何能安頓自己。這不僅可看做是對《易經》「重變」特點的繼承，尤其重要的是將其中的人生哲理加以進一步發揮，提昇至哲學的層次。一旦研究者注意及此，則在易經詮釋學的發展過程中，道家思想居間聯繫的重要地位便立時凸顯出來。

(一)「潛龍勿用」

《乾》卦初九爻辭曰：「潛龍勿用」。古經中的「潛」字一方面有隱遁退藏的意思，另一方面也有蘊釀積蓄的意義。但就《易經》整體而言，主要指的是前者。比如《蠱》卦上九爻辭：「不事王侯，高尚其事」，所謂「其事」在這裡反映的是統治階級的荒淫生活，因而此爻訓示晚輩或臣下應積極出面糾正居上位者的弊端，但終究還是認為不事王侯，畢竟是高尚的事，其中顯然寄寓有隱遁的念頭。又如《屯》卦爻辭所謂「遜尾」、「係遯」、「嘉遯」、「肥（飛）遯」更是明顯反映了隱世的思想。「初

六，遯尾，厲。」與「九三，係遯，有疾厲。」則說明了以隱遁為滯後，或隱遁時心有所繫都會導致危險。這些都反映了《周易》古經的編纂者面臨時代動盪所萌生的隱遁思想。而「潛」所蘊涵的隱遁退藏與蘊釀積蓄兩方面的哲理，在老子思想中都有進一步的深刻闡發。

老子認為在事物發展居於萌芽孕育的初始階段，潛隱的目的是為了醞釀並儲備能量以備來日所需。這可以看作是一種退以為進的行事步驟，當人的主觀能力尚未充份發展，時機亦未完全成熟之前，最忌躁進，必須潛藏以待，善於培養積蓄自身的才能，此時若能後退一步，反而能為自己的未來創造出無限的空間。將以上所述老子潛隱哲學之要旨與《易經》乾卦爻辭對比而觀，《周易》古經對老子思想的啓迪是顯而易見的。

(二) 乾乾惕若

乾九三爻辭曰：「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎^{〔41 32〕}」。此爻告誡人處於危險境地，日間要勤奮不懈，夜晚也要惕懼省思，如此才能免於咎害。可見《易經》卦爻辭雖是占筮之辭，但在人生態度上並不一味聽天由命，它重視人在逆境中應該自我警惕戒懼，奮勉行事，以便渡過難關，這對人生有著正面啓發的意義。

《易經》屢言「厲」，並言及「惕」，這是反映了當時政治環境的動盪不安，所以訓示人們必須時時心存戒惕來加以應對，老子「惕」的觀念亦可見於 15 章「豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰」；同時老子也強調「慎終如始」（六十四章）的警慎態度。這種警慎惕厲的人生態度，形成後來〈繫辭〉所謂的「夔患」意識。〈履〉卦經文將這種時代動盪的險境，非常生動地以「踩著老虎尾巴」來加以形容，所謂「履虎尾，不咥人，亨。」它所著重表達的意思在於，雖然外在環境如此險峻，但是如果能夠惕懼

不懈，則經由人的努力可以轉危為安，化險為夷。《易經》這種積極樂觀的人生態度正與《老子》「周行而不殆」所隱含自強不息的精神相一致。

(三)「亢龍有悔」

乾卦上九爻辭：「亢龍有悔。」此爻意指當龍躍升到了至極之位，須戒驕橫自滿，如果一味亢進，則必將導致盛極而衰的後果。這可能是編纂《易經》的筮官基於殷鑑不遠與西周國勢衰頹所萌發的時代反省。這極富人生哲理的爻辭，為老子所而發揮。如 30 章云：「物壯則老」，36 章云：「將欲歛之，必固張之……是謂微明」。另外，老子也接受「亢龍有悔」的觀點，從而建立其戒極、戒滿、戒盈的人生觀^(註 33)。

(四)「含章」、「括囊」、「直方」

前面提到老子將坤卦卦辭之「牝」予以哲理化，提昇為重要的哲學概念。而六三爻辭比喻懷有美德的「含章」與一貫主張內斂的老子在態度上亦相符合。六四爻辭中的「括囊」，原意是繫緊口袋，引申有慎言、戒多言的含義，這與主張「被褐懷玉」，行「不言之教」的老子亦可相通。至於六二爻辭中的「直方」^(註 34)受老子喜愛而加以襲用，如「大直若屈」(45 章)、「大方無隅」(41 章)、「聖人方而不割……直而不肆」(58 章)等，我們由其中所使用的特殊辭彙可以想見老子確實讀過《周易》古經。

(五)「履霜堅冰」

坤卦初六爻辭曰：「履霜堅冰至。」此爻原義是指商旅遠行，由秋至冬，時節轉換極為快速。一方面引伸為強調事物發展有其漸進的過程，必須以戒慎之心來防微杜漸；另一方面也對於事物漸進變化，由量變到質變的辯證發展狀態有所體現。就前者對老子的啓迪而言，老子對於人生處世與《周易》也同樣抱持審慎的態度，他認為：「其安易持，其未兆易

謀」，故應「為之於未有，治之於未亂」(64章)。再就後者來看，老子描寫事物的發展由開始至完成，所謂「九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」(64章)由老子重視「足下」行至「千里」，「累土」構成「九層之臺」的連續過程來考察，也極可能是受到《易經》重視事物由量變到質變的動態發展觀點所啟發。

三、周易古經對老子辯證思想的啟迪

《周易》古經的筮辭中有些涉及對未來吉凶的預測，這些屬於任意比附或主觀臆測的部份，一方面缺乏對客觀世界合理性的說明，另一方面也無由從其中抽象出外在事物運動變化的客觀法則。但另有一些筮辭，顯然是經由占筮者或編纂者根據所累積的生活經驗，將它們與外在的客觀世界加以聯繫，成爲一種富涵人生哲理的訓誡或格言。例如〈同人〉卦是講軍事的專卦，爻辭寫戰前準備，聚眾於大門之外(初九：「同人于門」)，邦主以國境大事告諭臣民，使上情下通。接著又聚眾於宗廟(六二：「同人于宗」)，卜禱並受命於祖先。作戰時，伏兵於草莽，隱蔽而不使敵軍察覺，並據高以守禦(六三：「伏戎於莽，升其高陵」)，然久戰不利，被敵軍圍困，潰亡之際，援軍趕到，轉敗爲勝，轉悲爲喜(九五：「同人先號咷而後笑，大師克相遇」)，最後班師致祭，聚眾於郊(上九：「同人于郊」)。「同人」即聚合人眾，和同于人。和同的範圍越廣越好，所以卦辭說：「同人于野，亨。」〈同人〉的卦辭和爻辭主題一致，且次序由門、宗至郊，由狹而廣。又如〈恆〉卦，從恆定不變與運動變化這兩方面來申述恆道：一方面指出過份追求恆定，墨守泥常而不思變通是不利的(初六：「浚恆，貞凶」)，另一方面也認爲妄動將迷失恆道，反而會招致凶禍(上六：「振恆，凶」)。可見「易」之謂變易，其視恆定乃出以相對的觀點。凡此都是《周易》的編纂者基於生活經驗，透過類比推理所歸結出的人生哲理，同時也反映出古人試圖認識世界，進而掌握事物發展的客觀規律。

(一)卦爻辭之哲理與老子的辯證思維

《周易》認識論的重要成果在於提供中國古代素樸辯證思維的素材，其後得以發展成爲老子哲學豐富而自覺的辯證思想方法。例如〈泰〉卦卦辭「小往大來」與〈否〉卦卦辭「大往小來」，這裡透露了對立轉化的訊息；而在〈泰〉卦九三爻辭「無平不陂，無往不復」這句名言中，「平」蘊含著「陂」，喻示泰中藏否的因素；「往」而必「復」，預示著由否轉泰的可能。以上在在都顯示了事物的對立面有其相互聯繫的關係。

《周易》古經之辯證思維最具體的表現在乾卦爻辭。整部《周易》古經六十四卦，不少的卦爻辭，只是筮辭的堆積，在各爻之間缺乏邏輯的關聯性。然而乾卦不僅有其中心觀念，並且各爻間藉著「龍」之由潛而顯，由躍而飛的運動，形成緊密的關聯，共同構成一種對事物發展歷程的抽象描述。潛、現、躍、飛各個環節實際上蘊含著事物由微而著，由隱而顯，由積蓄醞釀進而開始發展的全部升進過程。我們並且可由上九爻中對於「亢」之概念的重視，發現《周易》實際上已經意識到事物之發展有其極致。

如前所述，乾卦爻辭中「潛龍勿用」到「飛龍在天」的過程發展至老子，不僅繼承了戒極、戒滿、戒盈的人生觀，更進一步加以系統性地推演成爲統攝一切事物發展的認識論原則。以下我們再進一步論述《周易》古經辯證思維和老子辯證思想的發展脈絡。

(二)老子辯證思維的特點及其對《易傳》之影響

《易經》卦形多兩兩對反並陳，如乾卦卦形爲純陽，坤卦卦形爲純陰，兩相對立而相依（「乾」、「坤」之卦題或爲編纂者所取，而「陰」、「陽」概念則屬後起，或晚於老子）。編纂者以兩兩相對之序以組成卦序^{〔註 35〕}，其

中蘊涵了編纂者認為事物總是以對反相依的型態，以彼此互補的關係存在著。卦序如〈乾〉與〈坤〉、〈損〉與〈益〉、〈既濟〉與〈未濟〉等，這種兩相對待的關係，到老子有著更具系統化的發展。就總體來說，老子哲學思想中特別明顯地表現出它認為事物的存在是相反相成，並以對立轉化、循環往復為其規律。我們可將老子的辯證思想體系歸納以下幾個特點：

1. 相反相成

《老子》全書以對反概念來表述其思想，認識到任何事物都有其對立面，對立面之間又相互依存，並非孤立自存。即使價值判斷亦源於主觀相對而產生。因此，老子提出有無、動靜、陰陽、損益、同益、正反、美醜、善惡等總計八、九十對對反而立又相互依存的概念。例如第2章：「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨」；42章：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」等。可以說老子就對立面相互蘊涵的論述，幾乎遍見於《老子》全書，顯示老子是自覺地以此種模式來作為其思考的特點。

《易經》卦象之兩兩對反並列及爻辭由「潛」而「見」（現）；「平」中有「陂」等對立依存的片斷觀點上，為老子系統性地發揮，從而建立道家相反相成的辯證思維模式。這一思維模式，又直接為《易傳》所繼承。如：〈象傳〉謂：「天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，萬物睽而其事類也。」^(註 36)又如〈繫辭〉謂：「日月相推而明生焉，……寒暑相推而歲成焉，……屈信相感而利生焉。」綜上所述，在「相反相成」的辯證思想上，由《易經》到《老子》，再由《老子》到《易傳》，其間存在著連續而一貫的思想發展線索。

2. 對立面轉化

從自然現象到社會層面的變動，往往都是朝著相反的方向進行轉

化，老子因而認識到相反與對立乃是推動事物進行變化發展的動力，認為一切事物不僅是在相反對立的狀態中互相聯繫依存，同時此種相反對立的狀態經常互相轉化。例如老子說：「曲則全，枉則直，窪則盈，蔽則新」(22章)；「物或損之而益，或益之而損」(42章)；「正復為奇，善復為妖」、「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」(58章)這些都是老子用來說明事物於自身的存在過程中，朝著對立面的方向進行轉化的觀點。

老子觀察到事物恆久地向對立面轉化，這一規律也為《易傳》所發展。如〈剝·象〉謂：「柔變剛。……消息盈虛，天行也」；而〈繫辭〉更將對立轉化的規律總結為「一陰一陽之謂道」，更為深刻地體現中國古代辯證思維的成果。

3. 「物極必反」

老子分析事物發展的狀態，認為事物總是處在不斷向對立面進行轉化的過程中，當事物發展到某一個極限的時候，它必然會向相反的方向運轉。這種「物極必反」⁽³⁵⁻³⁷⁾ 最具體的例子見於《老子》36章：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固舉之；將欲取之，必固與之，是謂微明」。老子從自然界與人事中發現，凡將要收斂的，必先擴張；將要削弱的，必先強盛；將要廢棄的，必先興舉；將要取去的，必先給予。能從事物中認識到這種對立轉化的現象必須具備極細緻的觀察，老子稱之為「微明」，「微明」與《繫辭》所謂的「知幾」可說是異詞同義。

上述「物極必反」辯證思維模式，源於〈乾〉爻辭「亢龍有悔」，其後經由《老子》，發展成為標誌道家思想的重要特徵之一。例如《黃帝四經·經法》說：「極而反，盛而衰；天地之道也，人之經也」；保存在《管子》書上的稷下道家作品〈白心篇〉也說：「日極則仄，月滿則虧；極之

徒仄，滿之徒虧」、「強而矯者損其強」。以上所引相似例句中的觀念，直接為《易傳》所繼承，如〈象傳〉云：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息」，即是明顯受道家思想影響之言論。

4. 循環往復

觀「復」是老子辯證思維的重要特點之一。《易經》的〈復〉卦事實上並沒有什麼特殊的義涵，卦辭所謂：「反復其道，七日來復。」不過是說出行者往返途中，七天就已復歸。〈象傳〉將「反復其道，七日來復」引申為「天行」（即天道）。「天行」為黃老自然觀的一個特殊概念，為〈象傳〉作者所取用，〈象〉文並進一步謂：「復，其見天地之心乎。」這裡〈象傳〉作者將老子自然哲學中「復」的概念，界定為天地的中心規律。可見〈象傳〉作者對宇宙的認識，實在不出老子循環論的範疇。

老子一方面注意到事物的對反力量在發展中的作用（這為《易傳》所不及），另一方面也認為事物依循循環往復的方式運行。老子稱之為「周行」（25章）、「復」（16章），並歸結出「反者道之動」作為事物辯證發展的總規律^{（註 38）}。值得注意的是：而老子循環往復的思維方式，並不是返回到原點，而是莊子所說的「終而復始」，再始更新之義。

綜合以上所述，老子的辯證思維模式初始受《周易》古經的啓迪，其後在道家各派的學說中被加以發展，復於戰國中晚期為《易傳》所繼承，透過《周易》古經……《老子》（道家）……《易傳》之發展，中國古代辯證思維模式的哲學體系於焉形成。

參、老學生成論與自然觀對乾坤象傳之影響

考察《易傳》各篇的成書年代，當以〈象傳〉最早，〈象傳〉次之，〈文言〉、〈繫辭〉又次之^(註 39)。再就思想內容而言，老子對於整體《易傳》的影響主要是在於自然觀與辯證法這兩方面，尤以後者為最顯要。關於《易傳》的辯證思想，近人研究論述已多，本文上節業已略處理；礙於篇幅，以下對道家老學之生成論與自然觀之於《易傳》的影響，僅以〈象傳〉為限。

乾坤二卦的象辭，在萬物生成論方面可說是繼承老子思想而來；而其自然觀則與莊子學派的思想若合符節。以下分別論之。

一、「乾元資始」與「坤元資生」所展現的萬物生成論

乾象曰：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」坤象則曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」這兩句話可以看作是乾坤〈象傳〉對古經卦辭中的「元」字所做的創造性詮釋，將「元」之概念提昇至在老莊哲學中作為萬物本原的道的層次，成為宇宙生成論中的最高範疇。〈象〉文出「乾元」使得萬物得以萌生，「坤元」使得萬物得以長養，這也就是〈繫辭〉所說的「乾知大始，坤作成物」。「大始」、「成物」與「資始」、「資生」同義，均指萬物之創始與成養。

〈象傳〉此處提出「乾元」與「坤元」的概念，顯然是由《老子》51章「道生之，德畜之」演繹而來。若把「乾」解釋為天，把「坤」解釋為地，認為萬物出生於天，受養於地，也同樣不脫《老子》第5章：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出」的觀點，可見《老子》以天地作為孕育萬物的搖籃，這一觀點明顯為〈象傳〉所繼承。

再則，若從天道的角度來理解「乃統天」與「乃順承天」，它們的意思是說乾元統領、主宰大自然的運作規律，坤元繼之，並順承此規律。特別值得提出來的一點是：〈彖傳〉思維方式的特點是推天道以明人事，因此若由人事的角度去推演這句話，便可說聖人藉乾道以駕御自然，同時藉坤道順承自然，類似的說法也可在《列子·天瑞》「聖人因陰陽以統天地」找到相應的觀點。

二、雲行雨施，品物流形的自然觀

〈乾·彖〉說明乾元創始萬物之後，接著對自然界的現象有以下的描述：「雲行雨施，品物流行。大明終始，六位時成。時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。」^{〔註 40〕}這一段話乃是從宇宙萬物運動變化之規律來解釋乾卦卦辭之「亨」、「利」與「貞」。〈彖傳〉作者以極富詩意的語言，借上古時乘六龍運行於天際的神話，描繪太陽東昇西落的周天運動；並形容天空中霧雲奔騰的盛大景象，萬物受到風雨的潤澤滋養而蓬勃地生長，各類物種在大氣中流動，充滿和諧生機。天道有序地運動變化，使萬物都各得其所，享有各自存在的本質特性，宇宙間呈現出一片「太和」的景象。

我們從〈彖傳〉作者所使用的語言可以看出：〈乾·彖〉描繪自然界景象的語詞、概念與莊子學派為同一手筆。例如「雲行雨施」，見於《莊子·天道》；「品物流形」，即《莊子·天地》之「流動而生物」；「大明終始」的「大明」一詞，除見於道家作品《莊子·在宥》，亦同見於黃老帛書《十大經·立命》等篇；「終始」概念，屢見於《莊子》（如〈大宗師〉、〈秋水〉、〈達生〉、〈田子方〉、〈則陽〉等篇）；「性命」概念，亦屢見於《莊》書（〈駢拇〉、〈知北遊〉等篇）；「太和」一詞，則見於《莊子·天運》。以上例証指出：乾卦〈彖〉文所使用的概念文句，與《莊子》學派全然一致，

兩者極可能是出於同一作者群。進一步通覽〈彖傳〉全書，還可發現〈彖傳〉自然觀的重要命題如「消息盈虛」、「終則有始」等，亦屢見於《莊子》。

三、「保合太和，萬國咸寧」——自然與人文的整體和諧觀

〈乾·彖〉甚贊天道，同時也雙關人事，此屬道家天人說。其云：「保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」這裡以「太和」來描繪理想社會完美和諧的景象，不僅止於自然觀的層面，更擴及人文社會，人文世界處處充滿著和諧的景象。儒、道乃至諸子有其各自的和諧觀，但諸子多著眼於人際關係來論述和諧；惟道家一系的和諧觀，除重視人際關係之和諧外，更著重一種涵括天地萬物的整體和諧。人間的和諧以宇宙的和諧為基，更進一步深入至心靈深處的和諧，此即莊子所謂「天和」、「心和」與「人和」^(註 41)。由「天和」以至「人和」，乃是〈彖傳〉作者與莊子共同秉持的理想。

〈彖傳〉的和諧觀，在自然與人文兩方面皆與道家的看法一致，並透過和諧相交與對反睽異兩方面來加以說明。例如〈泰〉卦對於和諧亦有所論述：「天地交而萬物通也，上下交而其志同也。」天地相交使得萬物生養之道暢通，居上位者與在下位者因溝通而意志相合，這裡由天道論及人事，同時提到天地萬物與人文社會的和諧，其實也就是對「太和」的描述。〈姤〉卦云：「天地相遇，品物咸章。剛遇中正，天下大行也。」一語兼賅乾、坤彖文，也是描述自然界到人文界的和諧狀態。〈咸〉卦：「天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。」同樣是描述由自然延伸至人文的整體和諧。

〈彖傳〉的和諧觀並不是作者過份樂觀的空想，它也積極地注意到外在世界處於尖銳對立的情況，比如主論乖異的〈睽〉卦云：「天地睽而其志同，男女睽而其志通，萬物睽而其事類。」天地乖異，但

化育萬物的事功卻屬相同的；男女性別乖異，然而它們互相追求的志向卻可相通；萬物形質乖異，但它們體現運動變化的生滅規律卻是一致的。「睽」指乖異，也就是矛盾對立。這一段〈象〉文所著重說明的是：天地萬物在對立的狀態中，以相反相成的形式取得調適與和諧。

〈象傳〉的和諧觀表露了作者渴求太平的理想，這種理想由自然界延伸到人文社會，以「太和」之概念來加以說明。其云「首出庶物，萬國咸寧。」「首出庶物」即「萬物資始」，屬自然觀；而「萬國咸寧」則是〈象傳〉作者對人文世界所描繪的理想藍圖。〈象傳〉作者處於干戈不息的戰國時代，目睹戰爭帶給人類長期的苦難與折磨，在反省中察覺結束戰亂的大一統政局即將到來的歷史趨向，他的和諧觀反映了當時人民普遍渴求天下和平的理想政治憧憬。

肆、結語

從《周易》古經——《老子》——《易傳》，構成此一思想脈絡的線索有二條主軸，其一為辯證思維方式^(註 42)，其二則是以道家思想為主體的自然觀。

《周易》古經不僅提供老子一些個別的思想觀念，其所含蘊的素樸的辯證思維更深刻地影響了老子，老子透過由《周易》古經得來的啓迪，自覺地建構出系統化的辯證思考方法，又直接影響到《易傳》。依以上所論觀之，《易傳》的思維方式與道家的思維方式實有著極為緊密的內在聯繫，本文於此可歸結出以下四點認識：

第一，近來學界多主張《老子》與《易傳》分別代表中國古代兩種不同的辯證思想體系，前者尚陰、尚柔，後者尚陽、尚剛^(註 43)，筆者認

爲這是一種欠妥的看法。《老子》與《易傳》並非兩種不同的辯證思想體系，而屬同一個思想脈絡的不同發展。辯證思維著重對反概念的對立與統一，陰陽與剛柔其實只是反映著同一個辯證思維體系的不同側面。簡言之，中國古代實際上並沒有二種不同的辯證思維體系^(註 44)。

第二，歷來多認《易傳》爲專屬儒家的作品，但就實際內容來考察，《易傳》的成書是以百家爭鳴爲背景。就〈彖傳〉而言，它的自然觀是繼承道家思想的產物，而其從自然觀引伸到人文世界的建構則多元地吸收了儒、墨、黃老等諸子各派的思想。例如〈家人〉卦維護宗法封建的思想，與儒、墨、黃老都相接近。〈大畜〉：「其德剛上而尚賢。」〈頤〉：「天地養萬物，聖人養賢以及萬民。」「尚賢」思想原屬墨家，「養賢」則儒、墨一致。

第三，孔孟儒家思想主體核心爲禮學與仁學，但〈彖傳〉對「仁」、「禮」兩字未及一見。由此可以想見，〈彖傳〉在百家爭鳴中吸收儒家思想的部份實際並不多，反而是與道家思想的聯繫較爲明顯。〈彖傳〉除在宇宙生成論與自然觀方面吸收了老、莊的思想內容，其在人文社會層面的建構則與黃老頗多牽涉。

第四，〈彖傳〉崇尚剛建之風與黃老一系的尚陽思想^(註 45)頗爲相合。〈彖傳〉對於黃老思想的吸收，尤以積極進取的精神最爲明顯。黃老富積極進取之精神，屢見於稷下道家代表作〈內業〉篇，如謂：「君子使物不爲物使」、「戴大圓而履大方」、「大心而敢，寬氣而廣」這等頂天立地的昂然氣概，與〈彖〉文中「剛健篤實，輝光日新」(〈大畜〉)的氣象實可相互輝映。

1999年6月初稿·2000年3月修改(本文寫作期間承蒙黃俊傑教授主持之「中國的經典詮釋傳統」研究計畫給予支持補助，特此誌謝。)

附錄、易經占辭「孚」之義釋

《易經》重要占辭「貞」與「孚」，前人多誤解。「貞」在經文中訓為「吉」，已漸為當代學子所接受，然「孚」字二、三千年來莫得其解。「孚」在經文中屬占辭，其義有二：一謂卦兆（指卦兆顯六吉或凶。二謂應驗（指占筮之預測應驗與否）。古經經文「孚」字 41 見，均不外上述二義。茲將《易經》有義「孚」之文句釋解如下，供研究者參考。

1. 〈需〉：「有孚，光亨，貞吉，利涉大川。」（卦兆顯示大亨通，占問吉利，利於渡過大川。）
2. 〈訟〉：「有孚窒惕，中吉，終凶。」（卦兆顯示應時時憂懼警惕，事情的過程前半段順利，結局不好。）
3. 〈比〉：初六：「有孚比之，無咎。有孚盈（傾）缶，終來有它，吉。」（卦兆顯示的是和別人親近，沒有害處。卦兆還顯示瓦罐傾覆，意味終有他患，但最後仍是吉利。）
4. 〈小畜〉：六四：「有孚血去，惕出無咎。」（卦兆顯示憂患離去，但警惕才能免禍。）
九五：「有孚攣如，富以其鄰。」（卦兆顯示很好，還能澤及他人。）
5. 〈泰〉：九三：「勿恤其孚，于食有福。」（卦兆顯示不用憂慮，食物有富餘。）
六四：「不戒以孚。」（卦兆顯示無需戒懼。）
6. 〈大有〉：六五：「厥孚交如，威（委）如，吉。」（卦兆顯示很好，順人心願，吉利。）
7. 〈隨〉：九四：「有孚在道以明，何咎。」（卦兆顯示的是在途中有所覺醒，

沒有患害。)

九五：「孚于嘉，吉。」(在喜慶中有好兆，吉利。)

8. 〈觀〉：「盥而不荐，有孚顒若。」(虔敬地以酒灌地而不獻牲，卦兆顯示順隨人心。)
9. 〈坎〉：「有孚維心，亨，行有尚。」(卦兆順隨人心，亨通，努力前行必受嘉尚。此與〈益〉卦九五「有孚惠心」同。)
10. 〈大壯〉：初九：「壯于趾，征，凶。有孚。」(腳趾健壯，一味前行則有凶險，最終必將應驗。)
11. 〈晉〉：初六：「晉如摧如，貞吉。罔孚裕，無咎。」(前進和退守道時，占問吉利。雖無富裕之兆，可無咎害。)
12. 〈家人〉：上九：「有孚威(委)如，終吉。」(卦兆順人心願，最終吉利。)
13. 〈睽〉：九四：「睽孤，遇元夫，交孚，厲無咎。」(在四下驚顧之時，遇見貴人，與卦兆相合，雖處危境也可無害。)
14. 〈解〉：九四：「解而拇，朋至斯孚。」(放開你的腳大步行進，必有得財之報。)
- 上五：「君子維有解，吉。有孚于小人。」(君子被縛得解，吉利，小人則將有惡報。)
15. 〈損〉：「有孚。元吉，無咎，可貞，利有攸往。」(卦兆顯示出大吉，無害，利於占問，行往有利的兆頭。)
16. 〈益〉：六三：「益之用凶事，無咎，有孚，中行告公用圭。」(將所得貝物用除災禍，這樣做沒有害處，問著已有結果，筮者中行將卦兆告訴王公用圭玉祭祀。)
- 九五：「有孚惠心，勿問，元吉，有孚惠，我德。」(問著的結果大順人心，不用解說，卦兆是大吉的；卦兆順我心願，因我有美德。)

- 17.〈夬〉：「揚于王庭，孚號，有厲告自邑。不利即戎，利有攸往。」（筮得〈夬〉卦，占卜人在王庭宣稱，卦兆顯示將有屬邑人前來報告危險之事，不利于出兵，做其他事情有利。）
- 18.〈姤〉：初六：「羸豕孚蹢躅。」（被繫縛的豬仔有蠢蠢欲動的跡象。）
- 19.〈萃〉：初六：「有孚不終，乃亂乃萃，若號一握爲笑，勿恤，往無咎。」（卦兆顯示終局不好，因為悖亂和聚斂，開始號咷悲泣而後又笑逐顏開，不用憂慮，前往無害。）
- 六二：「引吉，無咎，孚乃利用禴。」（大吉，無咎害，卦兆顯示薄祭有利。）
- 九五：「萃有位，無咎，匪孚元永貞，悔亡。」（勞瘁於職位，無咎害，沒有得到占問長久之事吉利的卦兆，但目前不好的事已經過去。）
- 20.〈升〉：九二：「孚乃利用禴，無咎。」（卦兆顯示舉行薄祭有利。）
- 21.〈井〉：上六：「井收勿幕，有孚，元吉。」（汲取井水要恆久勉力，卦兆顯示非常吉利。）
- 22.〈革〉：「巳日乃孚，元亨。利貞，悔亡。」（到巳日局面好轉，必有應驗。大通順，不好的事情已經過去。）
- 九三：「征凶。貞厲。革鼎三就，有孚。」（繼續前進必有凶險，占問不利，卦兆顯示應用皮革繩反復約束自己。）
- 九四：「悔亡，有孚。改命，吉。」（不好的事情過去，已有應驗，局面好轉，吉利。）
- 九五：「大人虎變，未占有孚。」（大人升遷而變得顯貴，不需占問有應驗。）
- 23.〈豐〉：六二：「有孚發若，吉。」（卦兆顯示一切都會過去，將獲吉利。）
- 24.〈兌〉：九二：「孚兌，吉，悔亡。」（卦兆顯示豫悅吉利，悔事銷亡。）

九五：「孚于剝，有厲。」（卦兆顯示將被侵削，有危險。）

25.〈中孚〉：九五：「有孚攣如，無咎。」（卦兆很好，沒問題。）

26.〈未濟〉：六五：「君子之光有孚，吉。」（卦兆示君子之氣運吉利無比。）

上九：「有孚于飲酒，無咎。濡其首，有孚失是。」（卦兆顯示將有飲酒成功的喜事，沒有什麼不好；但若酒潑頭髮，得意忘形，必有倒霉之驗。）

註 釋

- 註 1 先秦文獻中《周易》名稱見於《左傳》、《國語》，《易》的簡稱見於《論語·述而》與《莊子》（〈天運〉、〈天下〉）、《管子》（〈山權數篇〉）、《荀子》（〈非相〉、〈大略〉）、《呂氏春秋》（〈務本〉、〈慎大〉、〈召類〉）。
- 註 2 徐志銳在《周易大傳新注》的序文中甚至明確指出：「二者相距七、八百年」，見山東：齊魯書社，1986 年版。經和傳的時代差距之大，頗難精確估計。一般說來，經文的材料記錄，要比老子、孔子早出三、四百年，而其中部份占筮材料成於殷周之際，則為時更早；至於傳文的成書時間略晚於老、孔生年二百餘載。
- 註 3 徐志銳，《周易大傳新注》序文，出版資料見註 2。
- 註 4 朱伯崑先生說：「《易傳》中有兩套語言：一是關於占筮的語言，一是哲學語言。」引自《易學哲學史》（修訂本）第一冊，第一編第二章〈易傳及其哲學〉第 62 頁。台北：藍燈文化事業公司，1991 年版。
- 註 5 錢穆，〈論十翼非孔子作〉，見《古史辨》第三冊，第 94 頁，藍燈文化事業公司，1993 年版。
- 註 6 引自戴師《談易》，台灣：開明書店，1961 年版，第 28 頁。
- 註 7 近人於易、道之間，多側重《老子》與《易傳》之關係，而於《老子》與《周易》古經的研究則甚少，有關這方面的專文請參看黃沛榮〈老子書與周易經

傳之關係)，收於氏著《易學乾坤》，台北：大安出版社，1998年版；李中華〈老子與周易古經之關係〉，刊於陳鼓應主編《道家文化研究》第十二輯，「道家易專號」，北京：三聯書店，1998年版。

- 註 8 當代易學專家李鏡池先生認為：《周易》的作者是「西周末年的一位筮官。」「書名《周易》，正是取周室即將變易的意思。它是爲了挽救周室的危亡而編著的。」（李鏡池，《周易通義》前書，北京：中華書局，1981年版。）筆者同意這觀點。
- 註 9 唐代孔穎達《周易正義》根據《易緯》「因代以題周」的提法，認為《周易》之「周」字乃「題周別於殷」。正如《周禮·春官·大卜》所謂「三易之法」：『夏曰連山，殷曰歸藏，周曰周易』，近人徐志銳發揮漢儒鄭玄『連山者，象山之出雲，連連不絕。歸藏者，萬物莫不歸藏於其中』的說法，並從社會發展的角度來加以理解，認為《連山》以艮卦爲首，艮爲山，意即居曠遠之地而觀山之出雲連綿不斷，《連山》當是遊牧時代的產物。《歸藏》以坤卦爲首，坤爲地，意即經營五穀而觀草木皆生養於大地，故《歸藏》當是農業時代的產物。《周易》以乾卦爲首，乾爲天在上，坤爲地居下，注重上下尊卑之序，說明了《周易》是過渡到文明時代所出現的產物。《連山》、《歸藏》與《周易》是否反映夏、殷、周三代歷史進程不得而知，但視《周易》爲一時代的產物則頗供參考。見徐志銳：《周易陰陽八卦說解》頁 1-2，里仁書局，1994年版。
- 註 10 鄭玄〈易贊〉、〈易論〉與《易緯乾鑿度》；見孔穎達《周易正義》卷一引。
- 註 11 語見《詩經·十月之交》。
- 註 12 殷亡的警戒，使周室深自警惕，「若涉淵水」（《書·康誥》）、「若游大川」（《書·君奭》），這種如臨深淵，如履薄冰的戒慎心理，無論是《詩》、《書》、《易》都有著共同的時代精神之反映。
- 註 13 當然《易》也有其與《詩》、《書》不同的獨特性，《詩經》分十五國風，各國風情各不相同，也反映出官吏與農民等不同階級的生活特色；《尚書》中則多勸戒君主勿荒誕、宜勞動等正面的人生準則；《易經》則訓示人生行爲以剛柔相伏爲原則。但本文所欲強調的是在同一時代背景下，《易》、《詩》、

《書》三者所共同萌發的人文精神。

- 註 14 《朱子語類》卷六十六，北京：中華書局，1988 年版，頁 1622-1627。
- 註 15 見高亨，《周易古經今注》之舊序，北京：中華書局，1984 年版。
- 註 16 高亨，《周易大傳今注》自序，山東齊魯書局。另外，李鏡池先生認為：「今天我們研究《周易》，首先要把經與傳分開。因為它們是不同時代的作品，不能混為一談」；李先生並且批評今人「盲從《易傳》，甚致把經與傳混為一談，再以馬列主義辭句加以附會、數飾……」，見氏著《周易通義》，北京：中華書局，1981 年版。
- 註 17 見屈萬里，《讀易三種》，聯經出版社。
- 註 18 近代易學專家主張嚴分經傳，主要著眼的是要突破傳統「以傳解經，疏不破注」的窠臼；但就「以傳解經，疏不破注」而言，不單是易學中有此問題，整個中國經學史莫不如此，鄭吉雄〈乾嘉學者治經方法與體系舉例試釋〉（中研院文哲所「乾嘉經學計畫」第一期論文）有詳盡說的明，可參看，筆者不否認《周易》之經與傳在內容上有其聯繫關係，但本文所欲強調的的則是《周易》經、傳的發展過程中，實以道家老學為其間的樞紐。
- 註 19 陳鼓應、趙健偉，《周易譯註及研究》，台灣商務印書館，1999 年 7 月初版。
- 註 20 刊在《道家文化研究》第十二輯，北京：三聯書店，1998 出版。
- 註 21 高亨，《周易古經今注》（重訂本），北京：中華書局，1984 年版，頁 110。
- 註 22 高亨將經文「亨」字作享祀的「享」，筆者認為作如字講亦通。
- 註 23 見《朱子語類》卷六十七。筆者認為朱熹所謂的「語脈」，其義有如當代西方詮釋學所說的文本的脈絡意義。
- 註 24 高亨說：「自〈乾·文言〉提出元亨利貞是『四德』的說法（《左傳》同），後儒都看作金科玉律，然而根據〈文言〉去解《周易》，常常扞格而不通。近人字鏡池先生力斥『四德』說的妄謬，把『貞』字做占問，是對的」。李鏡池專文見於〈周易筮辭考〉（收在《周易探源》，北京：中華書局，1982 年版）。
- 註 25 「貞」在經文中屬占辭，做「占」講，

- 註 26 崑高亨，《周易古經今注》卷首第五編〈元亨利貞解〉「釋貞」條下，北京：中華書局，1984 年版，第 121 至 125 頁。
- 註 27 朱伯崑，《易學哲學史》（修訂本）第一冊，第一編第一章〈春秋戰國時代的易說〉第 7 頁。台北：藍燈文化事業公司，1991 年版。筆者認為在《周易》古經的筮辭中，有兩個字詞最關緊要，一是「貞」字，一是「孚」字。「貞」字《周易》全書出現多達 176 次，經文出現 111 次；「孚」字全書出現高達 68 次，經文出現 41 次。個人以為，它們是解讀古經經文的兩把最重要的鑰匙，它在《周易》中頻頻出現，為古經古筮語言中最關鍵的語詞。高亨先生對「貞」字的解釋獲得學界普遍的認同與推崇，但他對古經中的「孚」字有三義：一是讀為「俘」，訓為「俘虜」；二是讀為「浮」，訓為「託」；三是訓為「信」，這種讀訓法顯得過於隨意，同時未將此字作為占辭處理。李鏡池先生則在《周易筮辭考》（見《古史辨》第三冊）中認為「孚」字在《易》文中屢見，卻不能以一個意義解釋得通」。李先生認為「孚」字大概是「表示吉凶的占辭」，卻未能詳盡探討其中涵義。李先生後來又在《周易通義》中認為「孚」一律讀為「俘」，訓為俘虜、俘獲或收獲，但此皆又不合經文占辭之義。筆者認為「孚」字在傳文中訓為「信」，但在經文中則不當以誠信作解，我們發現「孚」字確屬「表示吉凶的占辭」，「孚」讀「符」，如卵之「孵」化，其義一為：表明事物之徵兆；其二，卵之必然孵化為雞，乃有信驗之義。故在經文中出現 40 次之多的「孚」字均屬占辭，不外二義：一為占辭，乃卦兆、徵兆（即卦兆顯示吉或凶）。另一為驗辭，乃徵驗、應驗（即古筮之預測應驗與否）。詳參陳鼓應、趙建偉合著《周易註譯及研究》，前言及〈震〉卦〈通說〉，台灣義務印書館，1999 年版。這是奧灑的古經最後的一項密解，對於是否能讀懂《周易》古經非常重要，但因與本文主題無涉，故置於附錄供作參考。
- 註 28 「元」字本即開始之意，《春秋》作為紀年之始；《呂氏春秋·有賢》便有「與元同氣」一語，其後逐步形成漢代所謂「元氣」的概念。但「元」字成為宇宙論中被普遍使用的概念主要還是經由董仲舒受《象傳》影響所發展完成的。董仲舒在《春秋繁露·玉英》中大事發揮「元」的概念：「惟聖人能屬萬物於一，而繫之元也。……元，猶原也，其義以隨天地終始也。……故元

者為萬物之本。」此後「元」的概念即常於宇宙論或形上學的論述中出現，如《易緯乾鑿度》云「《易》一元以為元紀」；阮籍〈通老論〉更指出「元」字與老子的道及《易傳》的太極為同位概念：「易謂之太極，春秋謂之元，老子謂之道也。」

- 註 29 參考李中華，〈老子與周易古經之關係〉，收於陳鼓應主編《道家文化研究》第十二輯，頁 112-113。文中認為老子正是吸收了坤卦卦辭中「牝」的觀念，由「牝」至「雌」，再由「雌」至「母」，發展出虛、靜、柔、素、謙、儉、順、下、不爭等抽象概念，完成其以牝—雌—母三位一體之概念為基石的哲學體系。
- 註 30 「龍」除了用來隱喻變化潛隱之外，也被用來形容聖哲的人格氣象與風範。《史記》載孔子以「龍」來贊譽老子的神妙高深，這是古代典籍中首次出現以龍形容人格氣象的例子。《莊子》書中更多次以「龍」來形容人格風範。莊子不僅以龍來形容老子，也同時用來形容孔子，如在〈田子方〉中藉溫伯子雪之口來形容孔子「進退一成規一成矩，從容一若龍一若虎」。
- 註 31 在這裡很容易使我們想到《莊子·逍遙遊》中的鯀鵬寓言，或許也受到乾爻的啓發。
- 註 32 本爻居於下卦的上位，舉凡《易經》第三爻處於上下體之間，最多戒詞，如〈遯〉、〈須〉、〈師〉、〈比〉等卦皆是。
- 註 33 例如第九章：「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道也。」二十二章：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故能長。」三十章：「果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而不得已，果而勿強。」四十五章：「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，不用不窮。」
- 註 34 原作「直方大」，據高亨《周易大傳新注》，「大字為衍文」，「直方」指正直端方的中正之道。
- 註 35 一般而言，《易經》六十四卦大抵皆先有卦辭，其後編纂者再依卦辭，採經文中的主要語彙按序卦題，但亦有少數卦題非採卦辭主要語彙而來。卦題雖由後人所起，但乾坤之序似若含有兩兩相對之意，這種兩兩相對的排列順

序，與天地陰陽等自然之序相諧一致，於是後來的人們也就自然而然接受以陰陽天地來解釋乾坤的涵義，從而認為其中含蘊了對立相序，相反相存的辯證思維雛形。其實這可能正如同以「四德」來解釋元亨利貞，都是一種後起的解釋。就《易經》原始的卦序來說，未必就是以乾坤為首，例如馬王堆出土的帛書《周易》即未以乾坤為卦序之首。

- 註 36 「睽」字馬王堆帛書作「乖」，亦即矛盾、對立之意。此段〈象〉文意在中論天地萬物由對立而趨於同通，亦即老子相反相成之旨。
- 註 37 這一成語出戰國楚道家《鶡冠子》〈環流〉篇。
- 註 38 通行本「反者道之動」，「反」，即「返」，依新近公佈的郭店簡本，此句正是作「返者道之動」。
- 註 39 屈萬里，〈說易〉，《圖書月刊》一卷三期。關於〈象傳〉形成的時代，學者各有不同意見，本文採納朱伯崑先生於《易學哲學史》中的說法，認為〈象傳〉成於「戰國中期以後，孟子和荀子之間」。
- 註 40 「大明終始，六位時乘……」有兩套語言，一講筮法，一為表達作者的世界觀。就筮法語言來說，乾卦六爻皆陽，「大明」指陽爻；「六位」指六爻所處的位置；「終始」指爻象的變動，始於初爻，終於上爻；「乾道變化」指陽爻變動的法則；「各正性命」指乾卦六爻各有自己的本質規定性。（詳見朱伯崑《易學哲學史》第一冊，第 113-5 頁。）本文僅就義理申論其哲學觀點。
- 註 41 參看拙文〈道家的和諧觀〉，刊在《道家文化研究》第十五輯，北京：三聯書店，1999 年 3 月出版。
- 註 42 馮友蘭先生說：「從哲學史的角度看，《易傳》的重要不在於道德教訓，而在於它的宇宙觀和辯證法思想。」引自《中國哲學史新編》第二冊，327 頁（北京：人民出版社，1984 年版）。
- 註 43 這種看法是中國大陸哲學界的主流意見，可以任繼愈編：《中國哲學發展史》為代表，（北京：人民出版社，1983 年版。）又如余敦康：〈論易傳和老子辯證法思想的異同〉（刊在《哲學研究》，1987 年第 7 期）；楊柳橋：〈易傳與老子——我國先秦哲學思想兩大體系〉（刊在《中國哲學史研究》，1981 年，第 1 期）。

- 註 44 北大李中華教授也認為將《老子》與《易傳》視為二種不同的辯證思想體系是一種誤解，而之所以產生誤解的根本原因，則在於「割斷了《周經》古經——《老子》——《易傳》的真正源流關係，從而排除了《老子》對《周經》古經的繼承；又忽視了《老子》對《易傳》的思想影響。其實從《周經》古經至《老子》，再到《易傳》，恰恰反映了中國古代辯證思維發展的清晰線索……」見李中華〈老子與周易古經之關係〉（刊在陳鼓應主編《道家文化研究》第十二輯，「道家易專號」，北京：三聯書店，1998 年版。）
- 註 45 馬王堆黃老帛書《黃帝四經》貴陽屈陰思想頗為濃厚，如〈稱〉篇最後一段尤為顯著（天陽地陰，……上陽下陰，男陽〔女陰，父〕陽〔子〕陰，……貴陽賤陰。）此外保存在《管子》書中的稷下黃老作品之一的〈樞言〉及戰國或秦漢間黃老作品《文子》亦有明確的尚陽思想，如〈樞言〉謂：「先王用一陰二陽者霸，盡以陽者王。」《文子·上德》謂：「王公尚陽道則萬物昌，尚陰道則天下亡。」

The Daoist Interpretation of Zhouyi's Qian-Kun Concept

*Guu Ying Chen**

Abstract

When dealing with the Zhouyi one first has to differentiate between the main text (Yijing) and the commentaries (Yizhuan). Although the main text contains some philosophical thoughts, a structured philosophical outlook can only be found in the commentaries. If we look at the relationship between the Zhouyi and Daoist thought, we see a line of development that leads from the Yijing to the Laozi and from the Laozi further to the Yizhuan.

The influence of the Laozi' on the commentaries can be seen in several ways: 1. The Tuanzhuan adopts the dao of the Laozi to give the notion of yuan a philosophical interpretation. Furthermore the relationship between the qian-yuan and the kun-yuan reflects the dao/de relationship in the Laozi. 2. The dialectical thinking of the Laozi was on one hand inspired by the Zhouyi, on the other hand later daoist thought elaborated his

* Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

thinking and influenced the commentaries (Yizhuan). 3. The Tuanzhuan reflects in his theory on the origin of all beings (wanwu), his view on nature and his interpretation of the relationship between man and nature classical daoist attitudes.

Keywords : Zhouyi, Yizhuan, Daoist, Laozi, qian- kun