

《東華漢學》第 18 期；25-86 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2013 年 12 月

論先秦時代可能有一篇 專門講占筮的解《易》之作

楊靜剛*

【摘要】

1973年，湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土了一批帛書《周易》，包括了〈二三子問〉、〈繫辭傳〉、〈易之義〉、〈要〉、〈繆和〉、〈昭力〉等共六篇《易傳》。其中〈繫辭傳〉一篇文字基本上與通行本相去不遠，只是一部分通行本章節歸入了〈易之義〉、〈要〉篇中。但最令人驚訝的是，帛書〈繫辭傳〉並沒有通行本「大衍之數五十」的談筮法的一章，使人不禁懷疑原來的〈繫辭傳〉本來就是沒有這一章的。再者，我們比較一下《易經》和《易傳》的語言，本來就是兩套語言，兩個系統，前者是占筮性質，後者是義理性質。這兩套語言也見於通行本〈繫辭傳〉一篇中。但通行本〈繫辭傳〉上下篇共24章，除上篇第9章「大衍之數五十」是談筮法的之外，其餘23章都是談義理的，這便使兩者顯得有點格格不入。所以筆者很懷疑最早期談筮法的和談義理的本來是獨立的兩篇解《易》之作，這由六篇帛書《易傳》都是談義理的，而沒有談筮法的一

* 香港公開大學人文社會科學院副教授

段，亦足以證明。通行本的〈繫辭傳〉（又稱〈易大傳〉）是誤植了早期另外談筮法的解《易》之作的其中一章（段）為一篇，而成為現在這個樣子。而由今本〈繫辭傳〉中既有「〈乾〉〈坤〉成卦說」，又同時有「占筮成卦說」兩個不一致的成卦系統在一起的這點來看，它顯然地是一個綜合之作。本文因而推論先秦時代可能是有一篇專門講占筮的解《易》之作，和談義理的一篇〈繫辭傳〉並存。只不過由於孔子論《易》重視義理，不重視占筮，故儒門弟子沒有積極保存這篇專門談占筮的解《易》之作，因而後來失傳了，只留下「大衍之數五十」這一小段，保存在通行本〈繫辭傳〉中。

關鍵詞：《周易》、〈易大傳〉、〈乾〉〈坤〉成卦說、占筮成卦說、帛書《周易》

一、前言

《周易》是儒家六經之一，自漢代以來，更被認為是六經之首，¹這也許是因為《周易》在六經中出現最早，²又或許是因為孔子（551-479 B.C.）晚年喜《易》，讀《易》韋編三絕，故為儒門所特別重視的緣故。³嚴格來說，《周易》其實是一個總名。它分為〈經〉、〈傳〉兩部分。《易經》部分包括卦畫（或卦象）、卦名、卦辭（又稱彖辭）、爻題及爻辭；《易傳》部分包括〈彖傳〉上下、〈象傳〉上下、〈繫辭傳〉上下、〈文言傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉共七種十篇，漢人又稱之為「十翼」，認為是十種輔翼《易經》的作品。傳統認為伏羲畫卦，文王重卦並作卦辭，周公作爻辭，孔子作《易傳》，即王夫之（1618-1692）所謂四聖同揆之作。⁴但這個傳統說法，受到了歷代學者，特別是現當代學者的強力挑戰，尤以疑古派學者為甚。例如疑古派大師顧頡剛（1893-1980）曾著〈《周易》卦爻辭中的故事〉一文，⁵指出《周易》卦爻辭中如〈大壯六五〉：「喪羊於易，無悔」，〈旅上九〉：「鳥焚其巢，旅人先笑後號咷，喪牛於易，凶」，說的是王亥喪牛羊於有易的故事。〈既濟九三〉：「高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用」，〈未濟九四〉：「震用伐鬼方，三年有賞於大國」，說的是商高宗（約1250-1190 B.C.在位）伐鬼方的故事。〈泰六五〉：「帝乙歸妹，以祉，元吉」，〈歸妹六五〉：「帝乙歸妹，其君之袂

¹ 如《淮南子·泰族訓》、《漢書·藝文志》、《法言·寡見》、《白虎通德論》等漢人著作，都有以《周易》為儒家六經之首的說法。

² 此為周予同說，見氏著，《經今古文學》，王雲五主編萬有文庫本（出版地點不詳：商務印書館，1929），頁7。

³ 此為廖名春說，見氏著，《〈周易〉經傳與〈易〉學史新論》（濟南：齊魯書社，2001），頁161-162。

⁴ 見清·王船山，〈《周易》內傳發例〉，附於氏著，《〈周易〉內傳》一書後（濟南：山東友誼書社，1992），頁1069-1071。

⁵ 見顧頡剛編，《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982），第三冊上編，頁1-44。

不如其娣之袂良，月幾望，吉」，說的是商帝乙嫁女於周文王的故事。〈明夷六五〉：「箕子之明夷，利貞」，說的是商末仁人箕子的故事。而〈晉〉卦辭：「康侯用錫馬蕃庶，晝日三接」，則說的是周武王之弟衛康叔之事。此外如〈升六四〉：「王用亨於岐山，吉，無咎」，〈隨上六〉：「拘繫之，乃從維之，王用亨於西山」，〈既濟九五〉：「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭實受其福」，也向來被說成是文王的故事。顧氏因此總結說：「它（剛按：指《易經》）裡邊提起的故事，兩件是商的，三件是商末周初的，我們可以說，它的著作時代當在西周的初葉。著作人無考，當出於那時掌卜筮的官。著作地點當在西周的都邑中，一來是卜筮之官所在，二來因其言『岐山』言『缶』，都是西方的色彩。」⁶李鏡池基本上同意顧氏的觀點，並進一步說：「而『箕子之明夷』，箕子是殷三仁之一，往明夷當在周克商以後事；康叔封於衛，是成王時事，『用錫馬蕃庶』，當然更在其後一個時間。」⁷關於《易經》的時代，〈繫辭傳〉中有一段說話透露過一點消息。〈繫辭傳下〉說：「《易》之興也，其於中古乎！作《易》者，其有憂患乎！」又說：「《易》之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？」若照〈繫辭傳〉的意思，《易》之作當在殷末周初。但李鏡池卻認為《周易》的編著，雖出於西周初王朝的卜史之官，但其成書年代，則約在西周晚期。因為從內容思想看，它反映了西周晚期政治黑暗腐敗的情況，如〈訟上九〉說：「或錫之鞶帶，終朝三褫之」，〈益上九〉：「莫益之，或擊之，立心勿恆，凶」，〈比六三〉：「比之匪人」，〈比上六〉：「比之無首，凶」，〈否〉卦辭：「否之匪人」，說的都是傾軋、爭奪、打擊、匪類之事，與《詩經》裡西周末、東周初的詩所描述的政治黑暗情況，如出一轍。又李氏指出，《易經》作者有隱遁思想，或至少也是同情隱遁的，如〈蠱上九〉：「不事王侯，高尚其事」。又如〈遯〉卦專門談隱遁，說「好遯」、「嘉遯」是吉，「肥遯，無不利」，正是一種「亂邦不居」、「賢者避世」的思想。像這種隱遁思想，也多出現於沒落

⁶ 顧頡剛編，《古史辨》，第三冊上編，頁43。

⁷ 李鏡池，《〈周易〉探源·序》（北京：中華書局，1978），頁2。

時代。而〈繫辭傳〉的作者也看到這點，指出：「作《易》者其有憂患乎？」這種思想不會在西周之初、成康之世出現，而《易》在春秋初期已經流行，說它是西周晚期作品是可以的。⁸於是照李鏡池的意思，則《易》又有作於西周末年的可能。至於《易傳》作於孔子之說，金景芳氏（1902-2001）堅信不疑，⁹但宋代歐陽修（1007-1072）卻已經提出過疑問。歐陽氏在其〈《易》童子問〉中，指出《易傳》文字前後矛盾叢脞，不可能出於聖人之手。¹⁰近代如錢穆（1895-1990）、馮友蘭（1895-1990）等都不認為孔子曾作《易傳》。¹¹像這類糾纏不清，未能即時解決的問題，在《易》學中還有很多。他如《周易》是占筮之書還是義理之書？大衍之數是五十還是五十五？《易傳》到底屬於甚麼思想派別？諸如此類的問題，都似乎還未有定論。1973年湖南長沙馬王堆三號西漢墓帛書《周易》的出土，又為《周易》研究帶來新的問題。本文的創作，即在根據帛書《周易》透露出的一點消息，結合通行本〈易大傳〉所見，¹²討論並指出先秦時代似乎出現過一篇專門講占筮的解《易》之作，和帛書《易傳》及通行本〈易大傳〉都有不同，是兩套不同的語言，兩個不同的系統。這意見是否可行，還望方家指正。

⁸ 李鏡池，《〈周易〉探源·序》，頁4-5。

⁹ 金景芳，《〈周易〉講座》（呂紹綱整理）（桂林：廣西師範大學出版社，2005），〈序〉，頁4；〈緒論〉，頁26；又〈關於《周易》的作者問題〉，收入氏著，《學〈易〉四種》（長春：吉林文史出版社，1987），頁215-217。

¹⁰ 宋·歐陽修，〈《易》童子問〉卷三，見李逸安點校，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001），卷七十八，頁1119-1122。

¹¹ 錢穆，〈論《十翼》非孔子作〉，見顧頡剛編，《古史辨》，第三冊上編，頁89說；馮友蘭，〈孔子在中國歷史中的地位〉，見《燕京學報》第二期，頁238。

¹² 〈易大傳〉即〈繫辭傳〉。王博說〈易大傳〉的稱呼最早見於《史記》。「大傳」是古人解經的一種體裁，是指通論經典大義的作品。譬如〈尚書大傳〉是通論《尚書》大義的，《禮記·喪服大傳》是通論〈喪服篇〉大義的。而〈繫辭傳〉是通論《周易》大義的，所以便稱為〈易大傳〉。見王博，《〈易傳〉通論》（北京：中國書店，2003），頁126。

二、《周易》的性質

《周易》既如上述可以分為〈經〉、〈傳〉兩部分，但前人往往不加理會，合為一體來看，而有以為《周易》是占筮之書，此即漢代孟喜、京房（77-37 B.C.）等象數派學者的看法。而有的則以為是義理之書，如王弼（228-249）便認為是道家《易》，程頤（1033-1107）便認為是儒家《易》。但現、當代學者大部分都和前人不同，一般都把《易經》、《易傳》分開來看，認為是兩套語言、兩個系統。只是金景芳仍然堅持〈經〉、〈傳〉一體，談的是義理，不是占筮。金氏在《〈周易〉講座》中指出，哲學是《周易》的本質。研究《周易》不是為了占筮、算卦，而是要發掘它的思想，研究它的哲學。他指出《周易》是哲學之作，由以下幾點便可以明白看出：

- （一）《周易》書中包括有「天之道」與「民之故」，而原始的占筮根本不是這樣。
- （二）《周易》首〈乾〉次〈坤〉，反映了周道尊尊，重父統，在王位繼承制度上，王死傳嫡長子，嫡長子死，傳嫡長孫，說明了《周易》含有深刻的政治思想和哲學思想。《左傳·昭公二年》記載了春秋時，晉國的韓宣子訪魯，在魯大夫那裡看見《易象》和《魯春秋》兩部書，感慨地說：「周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也」，講的便也是政治和哲學。
- （三）孔子作《易傳》，也是講思想，講哲學，主要不是講卜筮。
- （四）《莊子》說：「《易》以道陰陽」，講陰陽就是講矛盾，也是哲學問題。
- （五）《周易》離不開陰陽，全部《周易》都是講陰陽的。《荀子·大略》說：「《易》之咸見夫婦，夫婦之道不可不正

也，君臣父子之本也」，荀子（約313-238 B.C.）也是承認《周易》是講理論，講思想的。而西漢司馬遷（145或135-86 B.C.）說：「《易》以道化」，道化也就是講陰陽變化，講陰陽變化也就是講哲學。

金氏復指出，基本上，《周易》的內在思想、哲學思想，通過孔子作《易傳》加以說明，我們現在便都可以掌握。當然《周易》裡的哲學思想，和現在的比較起來，自然是較原始的，但卻的確是哲學。《周易》六十四卦，開始是〈乾〉、〈坤〉兩卦，以後六十二卦都是〈乾〉、〈坤〉二卦發展變化的結果。〈繫辭傳〉說：「〈乾〉〈坤〉其《易》之蘊邪？」《易》的奧妙就在〈乾〉、〈坤〉二卦。〈乾〉、〈坤〉成列，而《易》立乎其中，有了〈乾〉、〈坤〉，就有了《易》。〈乾〉、〈坤〉居首，其餘六十二卦兩兩比鄰，不反則對，全是按此規律排列。最後兩卦是〈既濟〉和〈未濟〉，表示事物是沒有窮盡的。這六十四卦的排列，便也反映了一種哲學意蘊。又《周易》說：「《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，是說有不說無，把太極看作世界的本原，是哲學上的唯物理論。所以金氏認為，凡以上種種，都說明了《周易》是哲學義理之作，有其思想深度。而這也就是《周易》這部經典的價值所在。¹³

筆者認為，金景芳看到了《易經》的義理所在，是他的獨到之處，但他過分地強調了《易經》的義理，以致於把〈經〉、〈傳〉看為一體，卻是其《周易》研究的弊病所在。我們若仔細看《易經》及《易傳》，特別是比較卦、爻辭及〈繫辭傳〉的語言，是有很大的不同的。前者表現為很大的占筮性，後者表現為很強的哲理性，顯然是兩套不同的語言，兩個不同的系統。因此《易經》和《易傳》，確實是要分開來看的。

我們不妨先看《易傳》。《易傳》特別是〈易大傳〉有很強的哲理性，幾乎已是學術界的共識，爭論的只是它是屬於道家思想，還是儒家思想而已。我們看《易傳》中的文字，在在顯示它有很豐富的哲理。如：

¹³ 金景芳，《〈周易〉講座》，〈緒論〉，頁2-5。

〈乾象傳〉：大哉〈乾〉元，萬物資始，乃統天。

〈乾文言〉：〈乾〉元用九，乃見天則。

〈坤象傳〉：至哉〈坤〉元，萬物資生，乃順承天。

〈繫辭傳〉：天尊地卑，〈乾〉〈坤〉定矣。

在天成象，在地成形，變化見矣。

〈乾〉道成男，〈坤〉道成女。

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。

一陰一陽之謂道。

廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。子曰：「夫《易》何為者也？」夫《易》開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。

是故《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。

是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。

有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而兩之，故六。

是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。

〈序卦傳〉：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。

諸如以上這些，都和哲學上的宇宙論、本體論、宇宙生成論有關。又如：

〈乾文言〉：元者善之長也，亨者嘉之會也，利者義之和也，貞者事之幹也。君子體仁，足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰〈乾〉元亨利貞。

〈坤象傳〉：地勢〈坤〉，君子以厚德載物。

〈坤文言〉：直其正也，方其義也，君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。

- 〈蒙象傳〉：山下出泉，〈蒙〉。君子以果行育德。
- 〈小畜象傳〉：風行天上，〈小畜〉。君子以懿文德。
- 〈大有象傳〉：〈大有〉，柔得尊位大中而上下應之，曰〈大有〉。
其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨。
- 〈蠱象傳〉：山下有風，〈蠱〉。君子以振民育德。
- 〈蠱六五小象〉：干父用譽，承以德也。
- 〈繫辭傳〉：有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。

樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。

盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。

聖人以此齋戒，以神明其德乎。

默而成之，不言而信，存乎德行。

是故〈履〉，德之基也。〈謙〉，德之柄也。〈復〉，德之本也。〈恆〉，德之固也。〈損〉，德之修也。

〈益〉，德之裕也。〈困〉，德之辨也。〈井〉，德之地也。〈巽〉，德之制也。

夫〈乾〉，天下之至健也，德行恆易以知險。夫〈坤〉，天下之至順也，德行恆簡以知阻。

和順於道德而理於義。窮理盡性以至於命。

諸如以上各條，都牽涉到道德哲學的問題。由此可見，《易傳》一書，便起碼已接觸到現代哲學分類上的本體論及道德哲學這兩大範疇，其為義理的著作，已可說是不爭之論。

至於《易傳》的思想屬於儒家抑道家？則有兩派說法。傳統一直以《周易》為儒家六經之首，又以為孔子是《易傳》作者，所以一直認為《易傳》所包含的是儒家思想，這觀念不曾受過很大的挑戰。到晉代王弼時曾經嘗試過用老、莊解《易》，也不是很成功，因為到宋代程頤又

把易學拉回到儒理易中來。就這樣《易傳》思想是儒家思想便一直持續了接近千年。直到現代陳鼓應（1935-）發表《〈易傳〉與道家思想》一書，¹⁴直指《易傳》的思想是道家，不是儒家。他的說法，獲得了王葆玟（1946-）、胡家聰等人的支持，¹⁵由此「易傳道家說」便仿如平地一聲雷，震撼了整個學術界。其後陳鼓應又發表了《道家〈易〉學建構》一書，¹⁶繼續推衍他的說法。

綜合陳氏的意見，他最主要認為〈彖傳〉的天道觀、萬物起源說、自然循環論、陰陽氣化論、剛柔相濟說、天地人一體觀、宇宙觀，它的「推天道以明人事」的思維方式，它的「天行觀」，它的尚剛尚陽，〈象傳〉的「天行健，君子以自強不息」的思想，〈小象〉的解〈乾〉、〈坤〉，〈文言傳〉的思想，〈繫辭傳〉的天動地靜說、天尊地卑說、待時而動說、剛柔相推說、易知簡能說、原始反終說、精氣說，它對「神」的觀念，它的陰陽說、太極說、道器說、變通說、勢位說，它對「幾」的觀念、說「言」「意」的關係、說「道」「德」的哲學涵義等等，凡此種種，都和老子、莊子（369-286 B.C.）、稷下道家如管子（725-645 B.C.）、帛書《黃帝四經》的思想如出一轍。¹⁷

陳氏體大思精，但他的學說提出後，卻遭到一批堅持《易傳》思想為儒家思想的學者的反對。反對最力的有顏國明、廖名春兩家。顏氏著《〈易傳〉與儒道關係論衡》一書，¹⁸批駁陳說。廖氏之說則收在其《帛書〈周易〉論集》一書中。¹⁹

¹⁴ 陳鼓應，《〈易傳〉與道家思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996）。

¹⁵ 如王葆玟，〈從馬王堆帛書本看《繫辭》與老子學派的關係〉，胡家聰，〈《易傳·繫辭》思想與道家黃老之學相通〉等文，支持陳說。二文均收入陳鼓應，《〈易傳〉與道家思想》一書，前者見頁 262-276；後者見頁 243-262。

¹⁶ 陳鼓應，《道家〈易〉學建構》（臺北：臺灣商務印書館，2003）。

¹⁷ 見陳鼓應，《〈易傳〉與道家思想》，頁 5-114。

¹⁸ 顏國明，《〈易傳〉與儒道關係論衡》（臺北：里仁書局，2006）。

¹⁹ 廖名春，〈論帛書《繫辭》的學派性質〉及〈讀《也談帛書〈繫辭〉的學派性質〉〉，二文均收入氏著，《帛書〈周易〉論集》（上海：上海古籍出版社，2008），前者見頁 237-264；後者見頁 265-270。

顏氏首先指出儒家也不是不談天道，《中庸》裡便有談天道的說話，如「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」便是；《荀子》一書中談天道的說話，也所在多有。其次，有些陳鼓應認為是道家思想的，其實是儒家思想，如所謂的尚剛尚陽，所謂的道德觀，所謂的「天行健，君子以自強不息」，所謂的「待時觀」，其實應該是儒家的「時中」觀念等。第三，《易傳》裡有些思想，表面上像是取自道家的，骨子裡卻是取自儒家的，如所謂的「推天道以明人事」便是。²⁰此外，顏氏又直接舉出《易傳》裡很多和儒家思想有關的說話作例子，來支持傳統的看法。例如他引李鏡池說：「〈彖傳〉也帶儒家色彩……『祀祭』、『孝享』，是儒家思想。湯武革命，順天應人，是孟子的說法。而〈家人〉一條，更是儒家的禮教倫理；女內男外，界限分明；家齊國治，政教合一。儒家理想，何等顯明！」²¹證明《易傳》的儒家思想性。而最主要的，《易傳》內有很豐富的德治思想，尤以〈大象〉中表現最多。而對倫理綱常的重視，也是《易傳》思想重要的一環，後世所稱的「五倫」，《易傳》中皆有述及。同時，它亦有濃厚的禮義思想。又談到以人文化成天下，談到中正之道。〈大象〉中又談到很多道德實踐工夫。〈繫辭傳下〉又「三陳九德」等。²²凡此種種，都說明了《易傳》的儒家思想性。

筆者認為，看過了以上敘述，《易傳》思想不是已經呼之欲出了嗎？它顯然是既有儒家思想，又有道家思想的。它裡面豐富的道德觀念、禮教觀念、倫常觀念，是標榜「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「大道廢，有仁義」的道家不會講的。它裡面談到的天道觀、宇宙觀、天行觀、宇宙生成觀、萬物起源觀、陰陽觀，是「夫子之言性與天道，不可得而聞也」的儒家所不會講或少講的。所以《易傳》的思想是兼合儒道。前輩學者中亦

²⁰ 顏國明，《〈易傳〉與儒道關係論衡》，〈緒論〉，頁 5-8；〈正文〉，頁 45-52、212-216。

²¹ 李鏡池，《周易探源》，頁 309-310。

²² 顏國明，《〈易傳〉與儒道關係論衡》，頁 479-588。

早有人提出過這個意見，如戴君仁（1901-1978）²³、朱伯崑（1923-）²⁴、李鏡池²⁵等便是。

然則《易傳》既然包含了儒家、道家思想，那麼《易傳》作者便應該是儒道兼修之士。這在春秋時代百家爭鳴，思想相互滲透的背景下，是絕對有這個可能的。例如孟子（約372-289 B.C.）、荀子都受過稷下學宮的洗禮。稷下學宮廣納各派學者，彼此之間互相影響，也是可以理解的。郭沫若（1892-1978）即認為：《孟子》中的「浩然之氣」，乃是《管子·內業》之「氣」的翻版；²⁶日人小野澤精一則認為：孟子是「受到告子『不得於言勿求於心，不得於心勿求於氣』之說的特別刺激才提出的」，說明了孟子曾受稷下道家的影響。²⁷又如戴君仁則說：

在戰國末年的儒家，受了道家的影響，則是確定的。例如荀子的書，就染有道家色彩，〈解蔽篇〉：「心何以知？曰虛壹而靜……」以下一大段，就是一個最明顯的例子。「人心之危，道心之微」二語，荀子明明引自道經。大約儒家門戶較大，肯容納別人的東西。²⁸

戴氏所言，亦說明了荀子部分思想得之於道家。顏國明亦認為：

思想互相刺激、交流，大體是當時（剛按指春秋戰國）的一種潮流趨勢，非獨儒家為然，慎到等人「學黃老道德之術」，即俗稱的「稷下道家」，也是一種融合性的思想，陳麗桂先生即云：「戰國的黃老學家，普遍地都帶有濃厚的調和氣質，除了因道全法的基本型態外，他們也往往多寡不一擷取一些儒家學說。」鄒衍、鄒爽也是把陰陽五行與儒家的人倫作了整合；淳于髡「博聞彊

²³ 戴君仁，《談〈易〉》（臺北：開明書店，1961），頁26-28。

²⁴ 朱伯崑，《〈易〉學哲學史》（臺北：藍燈文化事業公司，1991），第一卷，頁40-41、62。

²⁵ 李鏡池，《〈周易〉探源》，頁171、308-310、326、359。

²⁶ 郭沫若，〈宋鉅尹文遺著考〉，收入氏著，《郭沫若全集·歷史編·第一卷·青銅時代》（北京：北京人民出版社，1982），頁562-563。

²⁷ 日·小野澤精一、福永光司、山井涌編著，李慶譯，《氣的思想》（上海：上海人民出版社，1980），頁38。

²⁸ 戴君仁，《談〈易〉》，頁26。

記，學無所止」，意謂其不專習某家，但也精通眾家，故能讓梁惠王「一語連三日三夜無倦」。²⁹

由此可見，士人兼習各家學說，是春秋戰國時代一個較為常見的現象。這個現象一直維持到後代。我們常說歷代士人往往都是儒道並修，而每每於其得志時便是儒家，失意時便是道家。即如東晉時的陶淵明（365或372或376-427）便是同時兼有儒、道兩家思想。這就解釋了為甚麼《易傳》會同時含有儒家、道家思想，這是因為其作者是儒、道兼修的緣故。³⁰

由上面的敘述，可見《易傳》之帶有豐富的思想性，已是昭然若揭。至於《易經》的一部分，是否哲學著作，則仍可有討論的餘地。以往都把《易經》看作占筮之書，但《荀子·大略篇》卻說：「善為《易》者不占」，³¹持有不同的意見。筆者認為，「哲理」最少應可分為自然哲理及生命哲理兩類。《易經》固然有哲理的成分。從前金景芳便提出了《易經》是一部用辯證法寫成的經典，³²後來章楚藩著成《〈易經〉與辯證法雜說》一書，³³推衍其說。關於這點，其實中國古代很多學者已經注意

²⁹ 顏國明，《〈易傳〉與儒道關係論衡》，頁 429。

³⁰ 對於這點，余敦康（1930-）曾有很好的概括。他說：「到了戰國末期，隨著學術大融合形勢的出現，學派成見逐漸泯除或者淡化，稷下道家與黃老道家在某種程度上接受了儒家的仁義禮樂的思想，不再像原始道家的老莊那樣，一味詆訾。以荀子和《禮記》為代表的儒家也開始援引道家關於天道、自然、太一和道的思想，來建構新的儒學體系。由於儒道兩家的這種相互吸取，彼此滲透，一方面推動道家的自然主義向社會人生靠近，使之具有人文主義的色彩，另一方面也促進儒家的人文主義朝著宇宙意識提升，使之具有自然主義的色彩。在這個過程中，稷下道家與黃老道家較多地偏於自然主義，荀子與《禮記》較多地偏於人文主義，因而學派屬性仍然清晰可辨。但是，發展到《易傳》，特別是發展到〈繫辭〉所提煉而成的『一陰一陽之謂道』的命題，則自然主義與人文主義、天與人已經形成了有機的結合，完美的統一，很難判定它的學派屬性了。如果就中國文化思想的全體而言，是一種由以儒補道或以道補儒所交織而成的互補的格局，那麼就某一個別的典籍而言，《易傳》可以稱得上是非道非儒、亦道亦儒，二者不分軒輊地互補的唯一範例。」余說見其〈帛書《繫辭》「《易》有大恆」的文化意蘊〉一文，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第三輯，頁 24-25。

³¹ 見清·王先謙（1842-1917），《荀子集解》，諸子集成本（上海：上海書店，1986），冊二，第十九卷，頁 333。

³² 金景芳，《〈易〉通》，收入氏著，《學〈易〉四種》，頁 124-126。

³³ 章楚藩，《〈易經〉與辯證法雜說》（杭州：浙江大學出版社，2010）。

到《周易》這個辯證現象，但當時並沒有「辯證法」這個名詞而已。例如來知德（1526-1604）的《伏羲八卦方位圖》，邵雍（1011-1077）的《觀物外篇》，便說到八卦的既對立又統一，與及八卦和六十四卦的一分為二及合二為一的形成過程。³⁴此外，方孔炤（1590-1655）、方以智（1611-1671）父子所作的《圖象幾表》，把六十四卦歸結為三十六宮，再歸結為正對和顛對兩種形式，其中正對為八宮，顛對為二十八宮，兩兩相對相因，而這也就是六十四卦所體現的對立統一律。³⁵章楚藩則出現代唯物辯證法中的「對立統一律」、「質量互變律」、「否定之否定律」等，《易經》的著作都符合到。³⁶例如〈泰〉卦、〈既濟〉卦分別由天地卦及水火卦組成，象徵天地、水火合二為一；反之，〈否〉卦、〈未濟〉卦又是天地、水火一分為二的反映。此外，來知德的《伏羲八卦方位圖》是形象的對立統一圖。天地、水火、風雷、山澤，都兩兩相對；南北、東西、西南、東北、東南、西北方位也兩兩相對。但是如〈說卦傳〉所說，《易經》八卦是「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯」，所謂「八卦相錯」，就是指八卦對立。所以八卦首先就是四組錯卦的構成體。八卦象徵八種基本物象，它們之間既矛盾又和諧的運動狀態，揭示了事物對立統一的變化發展規律，其義與「一陰一陽之謂道」密切相合，而這也就是對立統一的規律。³⁷

至於辯證法中的質量互變規律，章氏謂唯物變證法認為：事物具有質和量兩個屬性。量是指衡量事物處在某種狀態的數量或具體形式；質是指事物的性質或本質。量變是事物的連續的、逐漸的、不顯著的變化，是事物在數量上的變化；質變是事物根本的變化，是一種飛躍，往往表現為突變。質量互變規律，即由量變到質變，又由新質回復到量變的過程。在《易經》中，如孟喜的十二消息卦，以陰陽二氣或寒溫二氣的消

³⁴ 章楚藩，《〈易經〉與辯證法雜說》，頁 11-13。

³⁵ 參同前註，頁 13-14。

³⁶ 同前註，頁 3。

³⁷ 同前註，頁 3-4。

長，來看一年四季，春夏秋冬的轉化。所謂十二消息卦是指由〈坤〉卦到〈復〉卦，到〈臨〉卦、〈泰〉卦、〈大壯〉卦、〈夬〉卦到〈乾〉卦為一進程；又由〈乾〉卦到〈姤〉卦，到〈遁〉卦、〈否〉卦、〈觀〉卦、〈剝〉卦到〈坤〉卦為另一進程。其中全陰質的〈坤〉，從〈復〉卦量變增一陽到〈夬〉卦增五陽，最後「物極必反」突變到全陽質的〈乾〉，謂之質變；反之，全陽質的〈乾〉，從〈姤〉卦量變增一陰到〈剝〉卦增五陰，然後質變為全陰質的〈坤〉。〈乾〉為天，〈坤〉為地；〈乾〉為剛，〈坤〉為柔；〈乾〉為暑，〈坤〉為寒，「寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推則歲成焉」，「陰陽相推則變在其中矣」，這就形象地說明了質量互變規律。³⁸

對於「否定之否定」的規律，章氏謂《周易》中固然沒有用過這樣的字眼，但它的義理卻顯示過這個規律。所謂「否定之否定」，可以看〈序卦傳〉的一段說話：「〈履〉而〈泰〉，然後安，故受之以〈泰〉；〈泰〉者通也。物不可以終通，故受之以〈否〉。物不可以終〈否〉，故受之以〈同人〉。與人同者，物必歸焉，故受之以〈大有〉。」這裡所說的「不可以」，便是一次的否定。從〈履〉卦到〈泰〉卦，這是對事物的肯定過程，從〈泰〉卦到〈否〉卦，是第一次否定，再從〈否〉卦到〈同人〉卦，是第二次否定，也就是否定之否定。³⁹

因此，由以上的敘述可見，《易經》八卦及六十四卦的安排，確實是合乎唯物辯證法的三個基本規律的，這就是《易經》部分的自然哲理所在。此外如：

〈乾〉卦：潛龍勿用。

亢龍有悔。

君子終日乾乾，夕惕若。

〈坤六二〉：直、方、大，不習，無不利。

〈坤六四〉：括囊。無咎，無譽。

³⁸ 章楚藩，《〈易經〉與辯證法雜說》，頁4-5。

³⁹ 同前註，頁6-7。

〈訟初六〉：不永所事。小有言，終吉。

〈比初六〉：有孚：比之。無咎。有孚：盈缶，終來有它。吉。

〈履上九〉：視履，考祥其旋。元吉。

〈否九五〉：休否。大人吉。其亡其亡，繫於苞桑。

〈否上九〉：傾否。先否，後喜。

〈大有初九〉：無交害，匪咎。艱則無咎。

〈小過上六〉：弗遇，過之，飛鳥離之。凶，是謂災眚。

以上諸條，以及《易經》強調「時位」須得當，如得時又得位則大吉大利；反之，失時失位則不吉不利等觀念，凡此種種，都包含了一種人生哲理。顯見《易經》不純粹是占筮之書。因此《左傳·襄公九年》記魯「穆姜薨於東宮」之事，追溯到她被貶進東宮的那一年，曾筮遇〈艮〉之〈隨〉，當時筮者認為「隨」有「出」的意思，於是叫穆姜出走，以免於難。但穆姜心知自己是個淫亂婦人，罪在不赦，就算是吉占也沒有用。本來〈隨〉卦辭是說：「〈隨〉，元亨利貞，無咎」，是一個吉卦。穆姜引〈乾文言〉解釋「元亨利貞」的說話：

元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。

體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。⁴⁰
這本來是無咎的，但她卻說：

今我婦人而與於亂，固在下位，而有不仁，不可謂「元」；不靖國家，不可謂「亨」；作而害身，不可謂「利」；棄位而姦，不可謂「貞」。有四德者，雖「隨無咎」，我皆無之，豈隨也哉？我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣。⁴¹

穆姜引用了《易傳》來說《易》卦，賦予了《易經》以道德哲理的意味，顯見把《易經》這部分也看作哲理之作，至少在春秋時代已是如此。

⁴⁰ 李學勤主編，《十三經注疏》七，《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999），中冊，卷三十，頁871。

⁴¹ 同前註。

《左傳》中除〈襄公九年〉穆姜這條外，還有如〈襄公二十八年〉鄭游吉（?-507 B.C.）引《易經》預料楚子昭必死，〈昭公十二年〉魯季平子（?-505 B.C.）家臣南蒯據費邑背叛平子，〈昭公三十二年〉史墨說社稷無常奉，〈宣公十二年〉晉知莊子引《易經》預料晉楚邲之戰等四條，都在占筮之外牽涉及一些道德及哲理意義。如《左傳·襄公二十八年》記鄭游吉說：

楚子將死矣，不修其政德，而貪昧於諸侯，以逞其愿，欲久得乎？

《周易》有之，在〈復〉之〈頤〉曰：「迷復凶」。其楚子之謂乎！

欲復其愿，而棄其本，復歸無所，是謂迷復，能無凶乎？⁴²

這裡所說的「迷復凶」出自〈復上六〉爻辭，游吉通過對它的道德解釋直接說明楚子的不道德行為會導致凶的結果。⁴³《左傳·昭公十二年》記載說：

南蒯之將叛也……枚筮之，遇〈坤〉之〈比〉，曰：「黃裳，元吉」。以為大吉也。示子服惠伯曰：「即欲有事，何如？」惠伯曰：「吾嘗學此矣。忠信之事則可，不然必敗。外強內溫，忠也。和以率貞，信也。故曰：黃裳，元吉。黃，中之色也。裳，下之飾也。元，善之長也。中不忠，不得其色。下不共，不得其飾。事不善，不得其極。外內倡和為忠，率事以信為共，供養三德為善。非此三者弗當。且夫《易》不可以占險。將何事也？且可飾乎？中美能黃，上美為元，下美則裳。參成可筮，猶有闕也，筮雖吉，未也。」⁴⁴

這個筮例中包含著兩種對《易經》的態度。一種是筮人和南蒯的，另一種是子服惠伯的。前者只注意卦爻辭中的吉凶判斷，而後者則對這種吉

⁴² 李學勤主編，《十三經注疏》七，《春秋左傳正義》，中冊，卷三十八，頁 1074-1075。

⁴³ 這裡有關《左傳·襄公二十八年》占筮義理的解說，見王博，《〈易傳〉通論》，頁 29。

⁴⁴ 李學勤主編，《十三經注疏》七，《春秋左傳正義》，下冊，卷四十五，頁 1300-1302。

凶加以條件的限制，進行解釋。在這個解釋中，義理的因素被大大突出了。如子服惠伯對黃裳的解釋，就把它和臣子的忠信之德聯繫起來。臣子有忠信之德則吉，無忠信之德則不吉。他所說「易不可以占險」，也是對《易經》的新理解。特別是最後提到的「筮雖吉，未也」，實際上是具有否定占筮的意義，而把人的行事吉凶完全歸於德行方面。這與上述穆姜的做法如出一轍。⁴⁵又《左傳·昭公三十二年》記史墨的話：

社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故《詩》曰：「高岸為谷，深谷為陵」。三后之姓，於今為庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰〈大壯〉，天之道也。⁴⁶

這裡史墨引用〈大壯〉卦來說明「社稷無常奉，君臣無常位」的道理，與其占筮的一面完全無關。⁴⁷而《左傳·宣公十二年》晉國的知莊子引〈師初九〉爻辭「師出以律，否臧凶」，說明晉師必敗。他說：

執事順成為臧，逆為否，眾散為弱，川壅為澤。有律以如己也，故曰律。否臧且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。⁴⁸

這裡知莊子是直接通過引用和解釋爻辭的意義來闡明師必敗的道理，沒有任何神秘的氣息。⁴⁹由以上的引述可見，這裡穆姜、游吉、子服惠伯、史墨、知莊子等人引用《易經》卦爻辭來說話，都加入了一些道德或哲理的解釋。這雖然可能只是穆姜等人個人的意思，未必合乎卦爻辭的原意及《易經》的性質，但卻可以說明把《易經》卦爻辭作道德義理的鋪陳，已是部分春秋士人的習慣。

⁴⁵ 這裡有關《左傳·昭公十二年》占筮義理的解說，見王博，《〈易傳〉通論》，頁31。

⁴⁶ 李學勤主編，《十三經注疏》七，《春秋左傳正義》，下冊，卷五十三，頁1528-1529。

⁴⁷ 這裡有關《左傳·昭公三十二年》占筮義理的解說，見王博，《〈易傳〉通論》，頁30。

⁴⁸ 李學勤主編，《十三經注疏》七，《春秋左傳正義》，中冊，卷第二十三，頁640-641。

⁴⁹ 這裡有關《左傳·宣公十二年》占筮義理的解說，見王博，《〈易傳〉通論》，頁29。

不過雖然話是如此，假如我們仔細的看《易經》六十四卦，卻有不少卦爻辭委實是與自然哲理及生命道德哲理無關的，純粹是占筮的說話。例如：

〈坤〉卦：先迷，後得。主利。西南，得朋；東北，喪朋。安貞吉。

意思是說：開頭會迷路，但後來會有所得。卦象主利。往西南方向可以賺錢，往東北方則要賠錢。對占問安居的人吉祥。⁵⁰

〈小畜〉卦：亨，密雲不雨，自我西郊。

是說：這卦順利。從我西郊開始，密雲滿布，但尚未下雨。⁵¹

〈泰初九〉：拔茅，茹以其彙。征（貞）吉。

是說：拔草，草根同草根互相牽連著，這爻吉祥。⁵²

〈貴九三〉：貴如，濡如，永貞吉。

是說：梳洗呀，打扮呀，這爻對占問長期內的休咎是吉祥的。⁵³

〈晉六二〉：晉如愁如。貞吉。受茲介福，於其王母。

是說：猛烈進攻，敵人投降了。這爻吉祥。王母給予嘉獎，賜給爵祿。⁵⁴

像以上這種純粹是占筮休咎，和自然哲理、生命道德哲理完全無關的卦爻辭，在《易經》六十四卦中，可謂不可勝數。因此，我們看在《左傳》、《國語》所用到的十八條《易》卦中（《左傳》十六條，《國語》兩條）⁵⁵，除了上述穆姜、游吉、子服惠伯等五條，在占筮外，還加入穆

⁵⁰ 此段語譯見胡道靜、戚文等著，《〈周易〉十講》（香港：中華書局（香港）有限公司，1998），頁216。

⁵¹ 同前註，頁228。

⁵² 同前註，頁231。

⁵³ 同前註，頁247。

⁵⁴ 同前註，頁266。

⁵⁵ 此為筆者據何澤恆所引的資料所作的統計數字。但據何澤恆的統計，《左》、《國》有關占筮的資料共二十二條，其中《左傳·閔公二年》、〈僖公十

姜、游吉等人個人的道德義理解釋外，其餘一部分便純粹是用來占筮的。如《左傳·莊公二十二年》記載的「懿氏卜妻敬仲」，《左傳·哀公九年》晉「趙鞅卜救鄭」，都是以《易》卦占筮來作為行事的根據，並沒有談到任何道德義理的問題。此外如《左傳·莊公二十二年》追溯到陳敬仲年少時，說：「周史有以《周易》見陳侯者，陳侯使筮之，遇〈觀〉之〈否〉」，周史乃推斷說：

是謂「觀國之光，利用賓於王」。此其代陳有國乎？不在此，其在異國？非此其身，在其子孫，光遠而自他有耀者。〈坤〉，土也；〈巽〉，風也；〈乾〉，天也；風為天於土上，山也，有山之材，而照之天光，於是乎居土上，故曰「觀國之光，利用賓於王」。庭實旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰「利用賓於王」。猶有〈觀〉焉，故曰其在後乎。風行而著於土，故曰其在異國乎。若在異國，必姜姓也。姜，大嶽之後也。山嶽則配天，物莫能兩大，陳衰，此其昌乎？」⁵⁶

這裡周史利用《易》卦卦象來推斷敬仲子孫將會代陳，純粹是從卦象來立論，絕少涉及道德義理。雖然文中說到「山嶽則配天，物莫能兩大」，似乎有某種哲理存在，但筆者認為這兩句是用來協助解釋卦象的，並不是用來說明某種道理。周史的這個推斷，後來終於應驗。公元前478年楚滅陳，敬仲八世孫陳常在齊獨攬大權。到了公元前404年，田（陳）和篡齊。《左傳》記載了周史這段淵源，可見當時人是十分重視《易經》的占筮作用的。而《左傳·哀公九年》「宋皇瑗帥師取鄭，師於雍丘」，

五年〉、〈成公十六年〉及《國語·周語下》等共四條，皆不及《周易》卦爻辭，故前人有以為不是以《周易》為占的。但不論如何，在這二十二條資料中，據筆者粗略統計，和義理有關的約共十例，即《左傳·襄公九年》、〈襄公二十八年〉、〈昭公元年〉、〈昭公五年〉、〈昭公七年〉、〈昭公十二年〉、〈昭公二十九年〉、〈昭公三十二年〉、〈宣公六年〉、及《國語·晉語四》一條，其餘大抵皆為占筮，不談義理。占筮、義理約1與1之比。何說見其〈略論《周易》古占〉一文，收入氏著，《先秦儒道舊義新知錄》（臺北：大安出版社，2004），頁8-21。

⁵⁶ 李學勤主編，《十三經注疏》七，《春秋左傳正義》，上冊，卷九，頁270-273。

晉「趙鞅卜救鄭，遇水適火」。史龜、史墨、史趙都認為敵宋救鄭不可，只好伐齊。當時「陽虎以《周易》筮之，遇〈泰〉之〈需〉」。〈六五〉變〈九五〉，〈泰六五〉爻辭是：「帝乙歸妹，以祉，元吉」。陽虎據爻辭來推斷說：「宋方吉，不可與（戰）也。微子啟，帝乙之元子也。宋、鄭，甥舅也。祉，祿也。若帝乙之元子，歸妹而有吉祿。我安得吉焉？」⁵⁷結果晉國就沒有救鄭。像以上兩條，都是以《易經》卦爻辭來占筮，作為日常行事的指導的例子。可見在春秋時期，大部分統治階級仍然是把《易經》當作占筮之書，而不是哲理之作。至漢代的象數派也是如此。只是到了王弼、程頤等才把《易經》也提到了哲理的高度。朱熹（1130-1200）對《周易》也有他的看法，說：

《易》乃卜筮之書，古者則藏於太史太卜以占吉凶，亦未有許多說話。及孔子，始取而敷釋為〈文言〉、〈雜卦〉、〈象〉、〈象〉之類，乃說出道理來。⁵⁸

《易》只是作卜筮之書；今人說得來太精了，更入粗不得。⁵⁹

《易》所以難讀者，蓋《易》本是卜筮之書，今卻要就卜筮中推出講學之道，故成兩節工夫。⁶⁰

筆者認為朱熹的說法，是符合事實的。《易經》基本上是占筮之書，雖然它也包含了一些自然哲理及生命道德哲理，可是部分卻不能代表全部。至於《易傳》則是義理之作，代表了《易傳》作者的哲學思想，卻是毫無疑問的。金景芳曾說：

《周易》既有卜筮的形式，又有哲學的內容。卜筮不過是它死的軀殼，哲學才是它的本質。⁶¹

⁵⁷ 李學勤主編，《十三經注疏》七，《春秋左傳正義》，下冊，卷五十八，頁1651-1652。

⁵⁸ 宋·黎靖德類編朱熹，《朱子語類》（濟南：山東友誼書社，1993），冊三，卷六十六，頁2668。

⁵⁹ 同前註，頁2672-2673。

⁶⁰ 同前註，頁2668。

⁶¹ 金景芳，《〈周易〉講座》，〈緒論〉，頁1。

但我們看〈彖傳〉、〈象傳〉的作者，每每喜用哲理來解釋卦爻辭，卻往往顯得扞格不入。金景芳的說法及其解《易》的著作，便正正犯了這個毛病。⁶²筆者認為《易經》是《易經》，《易傳》是《易傳》。如果像〈彖傳〉及〈象傳〉般，用哲理來解釋《易經》的占筮之辭，有時會顯得穿鑿附會，是解釋不了的。由此可見，《易經》和《易傳》分別是兩個系統，所使用的是兩套語言。兩者是不能一視同仁，同日而語的。

三、通行本〈易大傳〉所記占筮之法

通行本〈易大傳〉中有一段記占筮之法的話說：

天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五。此所以成變化而行鬼神也。大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，挂一以象三，揲之以四以象四時，歸其於扚以象閏。五歲再閏，故再扚而後挂。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，當期之日。是故四營而成《易》，十有八變而成卦，八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。⁶³

⁶² 例如〈井〉卦，卦象為〈巽〉下〈坎〉上，乃木下水上之象。卦辭說：「井，改邑不改井，無喪無得，往來井井。汔至亦未繙井，羸其瓶，凶」。〈大象〉說：「木上有水，井。君子以勞民勸相」。〈井〉卦說的是「水井」之事，不知和「君子」有甚麼關係。金景芳解釋說：「君子觀察〈井〉卦之象，根據井水上行養人的道理，實行勞民勸相的政治」。又如〈旅〉卦，卦象為〈艮〉下〈離〉上，為山止於下，火炎於上之象。卦辭說：「旅，小亨，旅貞吉」。〈大象〉說：「山下有火，旅。君子以明慎用刑，而不留獄」。山上有火和「君子用刑，不留獄」亦不知有甚麼關係。金氏解釋說：「君子觀旅之象，處理獄訟，既要明慎用刑又要不留獄。〈艮〉下〈離〉上，止而明。君子用刑要明而慎，止而不處，君子不留獄。用刑實即判決，留獄是久拖不判。判決要明察審慎，不可草率，但也不應長期拖著不判」。凡此種種，都可見〈大象〉及金氏解釋卦辭的牽強。二卦及金氏解釋見金景芳，《〈周易〉全解》（與呂紹綱合著）（上海：上海古籍出版社，2005），頁375-376；441-442。

⁶³ 金景芳，《〈周易〉講座》，頁42-47。

這裡的「大衍之數五十」，金景芳認為「五十」應是「五十五」之誤。金氏認為天地之數，其中天數五個即一、三、五、七、九，地數五個即二、四、六、八、十，而「五位相得而各有合」便是一與二相得，三與四相得，五與六相得，七與八相得，九與十相得；「各有合」便是五個天數加起來得二十五，五個地數加起來得三十。「凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神也」，是說天數二十五與地數三十相加得天地之數五十有五。金氏以為這個天地之數也就是下文的大衍之數，所以大衍之數也應為五十五，原文作五十，是五十五之誤。⁶⁴其後《易》學家高亨（1900-1986）著《〈周易大傳〉今注》，亦採用金氏此說。⁶⁵

筆者認為《易大傳》大衍之數，應當如金景芳所說，是天數地數相加。正因為它是天地之數，才得稱為「大衍」。故大衍之數五十，應為五十五之誤。金氏並說在唐朝時，已有某《周易》版本是作大衍之數五十有五的。如《舊唐書·禮儀志二》載唐高宗（628-683）就明堂規制所下的詔書中，就曾說：

堂心八柱，各長五十五尺。按《河圖》，八柱承天，故置八柱。又按《周易》，大衍之數五十有五，故長五十五尺，聳茲八柱，承彼九間，數該大衍之規，形符立極之制。⁶⁶

同書又載：

檐，去地五十五尺，按《周易》，大衍之數五十有五，故去地五十五尺，所以擬大《易》之嘉數，通惟神之至蹟，道合萬象，理貫三才。⁶⁷

《舊唐書》兩度說「按《周易》，大衍之數五十有五」，可見當時《周易》確有一版本，是作「大衍之數五十有五」的。由此亦可知金氏改通行本「五十」為「五十五」，絕不是無的放矢，而是合理的更動。金氏在提

⁶⁴ 金景芳，《〈周易〉講座》，頁43。

⁶⁵ 高亨，《〈周易大傳〉今注》（濟南：齊魯書社，1998），頁394。

⁶⁶ 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），第二冊，卷二十二，頁859。

⁶⁷ 同前註，頁862。

出這個更動後，曾囑咐其學生郭守信及郭鴻林二氏在作研究時留意此點。其後郭守信在整理《八旗文經》時，便發現納蘭成德（1654-1685）也提出過大衍之數應為五十五的說法。納蘭氏在〈易九六爻大衍數解〉一文中就說：

又如大衍之數五十，其用四十有九。先儒曰：「數所賴者五十」。又曰：「非數而數以之成」。是說也，予尤疑之，夫數貴一定，而曰所賴五十、非數而數，不大誕繆哉？嘗深思而斷之曰：此脫文也。天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十，數正五十有五，故乾坤之策始終此數。〈繫辭〉明曰：「天數二十有五，地數三十」。五十有五，豈不顯然？而何獨於此，減其五數，以另為起例哉？⁶⁸

納蘭氏的說法，和金氏意見如出一轍。而郭鴻林在研讀清人書時，亦發現宋人陸秉也有關於「大衍之數五十有五」的解說。郭氏在其〈評宋人陸秉對《周易》「大衍之數」的解說〉一文中說：

陸秉曰：「此脫文也，當云『大衍之數五十有五』。蓋天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十，正五十有五。而用四十有九者，除六虛之位也。古者卜筮，先布六虛之位，然後揲著而六爻焉。如京房、馬季長、鄭康成以至王弼，不悟其為脫文，而妄為之說，謂『所賴者五十』，殊無證據；又曰『不用而用以之通，非數而數以之成』，此語尤誕。且〈繫辭〉曰『天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五』，豈不顯然哉！又乾坤之策，自始至終無非五十有五數也」。⁶⁹

陸氏此說和金說亦無二致。因此我們若根據《舊唐書·禮儀志》所見《周易》的其中一個版本，再加上納蘭氏、陸氏、金氏三人的分析，大衍之

⁶⁸ 康奉、李宏、張志主編，《納蘭成德集》（北京：北京古籍出版社，2002），下冊，頁499。

⁶⁹ 見《周易研究》總第11期（1992.1），頁6。

數五十有五的說法，應該是可以肯定下來。高亨同意及採用金氏此說，做法是適合的。

〈易大傳〉說：「大衍之數五十（有五），其用四十有九」，為甚麼五十五策不全用，只用四十九策？金景芳謂其實並沒有什麼深意，只是因為五十五策全用最後得不出七、八、九、六，不能達到筮的目的。

「分而為二以象兩」，這是筮的第一個步驟。筮時首先將四十九策即四十九根蓍草信手分成兩部分，這是要「象兩」。「象兩」即是象天地。

「挂一以象三」，這是筮的第二個步驟。「挂一」是從分為兩部分後的一部分蓍草中抽出一根，放到另一處，成為第三部分。此一部分與前邊的兩部分合起來成為三。「象三」即象天地人三材。

「揲之以四以象四時」，這是筮的第三個步驟。「揲」是數（動詞）的意思。「揲之以四」是將分為兩部分並挂一後的四十八根蓍草四個四個地數，數過的蓍草拿出去。數完第一部分，再用同樣的辦法數另一部分。每一部分都要有一個餘數。餘數不是一就是二，不是二就是三。如果數盡無餘數，可視作餘數為四。這一部分若餘四，則另一部分必然也餘四。若餘一，則另一部分必然餘三。若餘二，則另一部分必然餘二。若餘三，則另一部分必然餘一。分而為二的兩部分蓍草之所以要四個四個地數，是因為不這樣數，得不出七、八、九、六來；得不出七、八、九、六來，便劃不出爻；劃不出爻，便求不出卦。而這四個四個地數，便象春、夏、秋、冬四時。

「歸奇於扚以象閏。五歲再閏，故再扚而後挂」，這是筮的第四個步驟。經過分二、挂一、揲四、歸奇這四個步驟，一易宣告完成，隨後再進行兩易，即成一爻。一爻須進行三易。一卦六爻，共須進行三六一十八易。奇是每次過揲後的餘數。扚，也是零餘的意思。「歸奇於扚」，是說把每次過揲餘下的餘數作為「扚」，另外放在一邊。這也是為了最後能得出七、八、九、六，以求出卦來，但是古人把這種作法同曆法上的置閏聯繫起來，以為「歸奇於扚」如同置閏一樣。「五歲再閏」，五年之中置二閏，是中國古代曆法的實際情況。因為「五歲再閏」，所以要

「再扚」。所謂「再扚」，是說分而為二後的兩部分著草，每一部分都要經過「揲之以四」，都有一個餘數。兩部分著草，有兩個餘數。因為是兩個餘數，不是一個餘數，所以叫「再扚」。「而後挂」是一易完畢，將要進行再易、三易而成一爻。

爻究竟是怎樣得出的呢？爻只有陰爻和陽爻兩種，筮的直接目的是得出爻來，而得爻的實質性意義不是別的，只是確定是陰爻還是陽爻。筮不能直接得出陰爻或陽爻的符號，筮要得出四個一定的數字來，這四個數字代表陰爻和陽爻。這四個數字是七、八、九、六。筮每三變得出這四個數的一個數，或七或八或九或六。七叫少陽，八叫少陰，九叫老陽，六叫老陰。得出七或九，畫陽爻，因為七、九是奇數，奇數是陽數。得出六或八，畫陰爻，因為六、八是偶數，偶數是陰數。

筮的每三變怎樣得出或七或八或九或六這四個數呢？其方法是：四十八根著草減去三變餘數的總和，除以四。得數不是七就是八，不是八就是九，不是九就是六。四十八這個數是一定的，四這個數也是一定的。不一定的是三變的餘數各是多少。三變餘數的總和有四種可能，即二十四、十二、十六、二十這四個數。四十八減去二十四，除以四，得六，是為陰爻。四十八減去十二，除以四，得九，是為陽爻。四十八減去十六，除以四，得八，是為陰爻。四十八減去二十，除以四，得七，是為陽爻。經過三變，得出一爻。一卦六爻，需十八變成一卦。

「乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，當期之日」。策即著，一策即一根著草。《周易》的陽爻都是九，陰爻都是六。〈乾〉卦六陽爻，每個陽爻都是由九乘以四即三十六根著草得來的。三十六再乘以六，即二百一十六根著草。〈坤〉卦六陰爻，每個陰爻都是由六乘以四，即二十四根著草得來的。二十四再乘以六，即百四十有四根著草。〈乾〉、〈坤〉兩卦的策數相加，計三百六十整。恰巧與當時曆法一年的日數三百六十相等。期即年。當期之日謂與一年的日數相當。這裡又把筮的問題與曆法連到一起。

「二篇之策萬有一千五百二十，當萬物之數也」，「二篇」是指《周易》上經與下經。全《易》六十四卦凡三百八十四爻，陽爻一百九十二，陰爻也是一百九十二。一百九十二乘以三十六，得六千九百十二策。一百九十二乘以二十四，得四千六百零八策。兩數相加，得萬有一千五百二十，約當萬物之數。「萬」這裡是概指，不是實指。

最後，「是故四營而成《易》，十有八變而成卦，八卦而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣」，營謂經營。「四營」即上述分二、挂一、揲四、歸奇的四個步驟，是為一易，一易亦即一變。三變而成一爻，十八變成一卦，這裡概括地說明了《周易》占筮之法。「八卦而小成」，但小成不能窮盡天下的全部事物，須要「引而伸之，觸類而長之」，即由八卦重而為六十四卦，由六十四卦展開為三百八十四爻。有了六十四卦，三百八十四爻，天下之能事，完全包括在內了。⁷⁰

由以上〈易大傳〉的這一段說話，《周易》的占筮之法，陽爻、陰爻的得出，以至八卦的形成的過程，便可說歷歷在目。沒有這一段說話，我們便不能掌握古代占筮之法。因此〈易大傳〉的這一段話，對我們了解《周易》，是十分重要的。

四、兩套語言，兩篇解《易》之作

我們說，《周易》有兩套語言，固然是就《易經》及《易傳》來說的，但這說法，似乎也適用於其中一篇解《易》之作——〈易大傳〉之中。據朱熹《周易本義》，〈易大傳〉共分24章，上、下篇各佔12章。⁷¹其中談筮法的是上篇第九章，其餘各章，談的都是易理，兩者之間，便顯得有點扞格不入，大異其趣。筆者嘗試爬梳如下：

⁷⁰ 這裡對《周易》筮法的解釋及文字，全採自金景芳，《〈周易〉講座》，頁43-47。

⁷¹ 宋·朱熹，《〈周易〉本義》（臺北：大安出版社，1999），頁233-265。

(一) 〈易大傳〉上篇第一章開宗明義便談天地、乾坤、貴賤、動靜、剛柔、賢人之德、賢人之業，牽涉到自然哲理及生命道德哲理兩大方面。它說到「天尊地卑」，天地尊卑既定，乾（天）、坤（地）也就跟著定了。又說「卑高以陳，貴賤位矣」，朱熹以為「卑高者，天地萬物上下之位」，⁷²是說自然界之事，由自然界的上下引申到《易》中卦爻上下之位，也就是「貴賤」之意義。至於「動靜」、「剛柔」，朱熹謂「動者，陽之常；靜者，陰之常。剛柔者，《易》中卦爻陰陽之稱也」，⁷³都牽涉到天地陰陽等形上的道理。「賢人之德」、「賢人之業」則皆從「乾」、「坤」而來。〈易大傳〉於此說：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業」，⁷⁴賢人的德業都是和乾坤陰陽互相配合，所以〈易大傳〉的道德論和宇宙論是不相離的，也就是天人合一的觀念。

(二) 第二章談到變化、三極之道。所謂「變化」，朱熹以為是由卦爻陰、陽相推盪而來的。他說「剛柔相推而生變化」，是「言卦爻陰、陽迭相推盪，而陰或變陽，陽或化陰，聖人所以觀象而繫辭，眾人所以因著以求卦者也」。⁷⁵至於三極之道，是由六爻之動而來的。朱熹說：「六爻：初、二為地，三、四為人，五、上為天。動即變化也。極，至也。三極，天、地、人之至理，三才各一太極也。此明剛柔相推以生變化，而變化之極，復為剛柔，流行於一卦六

⁷² 宋·朱熹，《〈周易〉本義》，頁234。

⁷³ 同前註。

⁷⁴ 同前註，頁233。

⁷⁵ 同前註，頁235。

爻之間，而占者得因所值以斷吉凶也」，⁷⁶也就是下文〈易大傳下〉第十章的三材之道。

- (三) 第四章談到「《易》與天地準，故能彌綸天地之道」，談到天文、地理、幽明死生之道、精氣、遊魂、鬼神、萬物、樂天知命、安土敦仁，也是牽涉到自然哲理及生命道德哲理的。所謂天文、地理、幽明、死生、精氣、遊魂、鬼神，都大部分和陰陽有關，牽涉到宇宙自然的道理。朱熹謂：「《易》者，陰陽而已。幽明、死生、鬼神，皆陰陽之變，天地之道也。天文，則有晝夜上下；地理，則有南北高深。原者，推之於前；反者，要之於後。陰精陽氣，聚而成物，神之伸也；魂游魄降，散而為變，鬼之歸也」。⁷⁷而能做到樂天知命，安土敦仁，〈易大傳〉謂則能不憂，能愛，這也便是做人的準則。
- (四) 第五章談到「一陰一陽之謂道」，談到盛德大業。「道」就是由陰陽的相摩相盪而形成的。而盛德大業，〈易大傳〉說：「富有之謂大業，日新之謂盛德」。⁷⁸朱熹引張子解釋謂：「張子曰：『富有者，大而無外；日新者，久而無窮』」。⁷⁹第五章顯然也是牽涉到自然哲理及道德哲理兩方面。
- (五) 第六章又談到動靜、天地、陰陽、四時。朱熹說：「乾、坤各有動靜，於其四德見之。靜體而動用，靜別而動交也」。⁸⁰靜和動是體用的問題，而天地、陰陽、四時是《易傳》常常提到的，是自然哲學的範圍。
- (六) 第七章談到崇德廣業，談到道義，這又是道德哲學的問題。

⁷⁶ 宋·朱熹，《〈周易〉本義》，頁 236。

⁷⁷ 同前註，頁 237。

⁷⁸ 同前註，頁 238。

⁷⁹ 同前註，頁 239。

⁸⁰ 同前註，頁 240。

(七) 第八章談吉凶變化、君子之道。《易經》中的吉凶變化是由占筮得出六爻推斷而來的。〈易大傳〉說：「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議而成其變化」。⁸¹這裡雖然講到占筮而得爻，但〈易大傳〉下文跟著舉〈同人九五〉、〈大過初六〉、〈謙九三〉、〈乾上九〉、〈節初九〉、〈解六三〉諸爻為例，都具引孔子的解釋為說，講的都是義理的問題。至於君子之道，〈易大傳〉此處是說個人言行的態度。言善則千里之外應之；言不善則千里之外違之。而行則發乎邇，見乎遠。「言行，君子之樞機；樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？」⁸²

(八) 第十章談聖人之道四、談通變、談無思無為、談感通、談「極深而研幾」之微妙之道。所謂「聖人之道四」，是說《易》的四種效用，「以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占」。⁸³而能「通變」，遂成天地之文。而「《易》，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故」，⁸⁴朱熹解釋說：「易，指著卦。無思、無為，言其無心也。寂然者，感之體。感通者，寂之用。人心之妙，其動靜亦如此」。⁸⁵至於「極深而研幾」，朱熹說：「研，猶審也。幾，微也。所以極深者，至精也；所以研幾者，至變也」，⁸⁶說的也是義理之事。

⁸¹ 宋·朱熹，《〈周易〉本義》，頁241。

⁸² 同前註。

⁸³ 同前註，頁246。

⁸⁴ 同前註。

⁸⁵ 同前註，頁247。

⁸⁶ 同前註。

- (九) 第十一章說「夫《易》，開物成務，冒天下之道」，說著之德、卦之德，說推天道以明人事，說變通，說「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」，說天地、四時、日月。所謂「開物成務，冒天下之道」，是「謂使人卜筮以知吉凶，而成事業。冒天下之道謂卦爻既設，而天下之道皆在其中」。⁸⁷而著之德是「圓而神」，謂變化無方；卦之德是「方以知」，謂事有定理。至於太極、兩儀、四象、八卦、吉凶、大業，朱熹解釋說：「《易》者，陰陽之變；太極者，其理也。兩儀者，始為一畫以分陰陽；四象者，次為二畫以分大小；八卦者，次為三畫而三才之象始備。此數言者，實聖人作《易》自然之次第，有不假絲毫智力而成者。畫卦、揲著，其序皆然」。⁸⁸這裡雖然也牽涉到畫卦、揲著之問題，但重點顯然已轉折到義理方面，和占筮的關係並不大。
- (十) 第十二章談乾坤，說「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，說會通，說神明，說德行。朱熹說：「卦爻陰陽，皆形而下者，其理則道也」。⁸⁹卦爻因有象可尋，故為形而下；道理則因為是抽象的，故為形而上。朱熹又說：「卦爻所以變通者在人，人之所以能神而明之者在德」，⁹⁰這便解釋了會通、神明、德行之義。
- (十一) 下篇第一章開宗明義說剛柔、變通、吉凶、天地之道、日月之道，這已是《易傳》的老生常談了。
- (十二) 第二章談窮變通久，原文作「《易》窮則變，變則通，通則久」。⁹¹萬事萬物到窮盡之時便要變，能變則能通，

⁸⁷ 宋·朱熹，《〈周易〉本義》，頁 248。

⁸⁸ 同前註，頁 249。

⁸⁹ 同前註，頁 251。

⁹⁰ 同前註。

⁹¹ 同前註，頁 254。

通暢了便能長久。就如《易經》六十四卦，到〈既濟〉似乎窮盡了，便一變而為〈未濟〉，如此周而復始的循環發展下去。中國人兩千年來的通變思想，便是從《易傳》這句話發展而來的。

- (十三) 第四章談君子之道、小人之道。〈易大傳〉這裡是從陰陽卦配合德行來說的。它認為陽卦是奇，陰卦是偶。從其德行講，則陽一君而二民，君子之道也；陰二君而一民，小人之道也。金景芳解釋說：「陽卦一君而二民，表現的是君子之道；陰卦二君而一民，表現的是小人之道。因為在《易經》中，陽爻是君，陰爻是民。『陽卦多陰』，一個陽爻兩個陰爻，所以說是『一君而二民』。『陰卦多陽』，兩個陽爻一個陰爻，所以說是『二君而一民』」。⁹²

- (十四) 第五章談往來屈伸、精義入神、利用安身、窮神知化，這幾項都是引用了孔子的說話。原文說：「子曰：『……往者，屈也，來者，信（伸）也；屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龍蛇之蟄，以存身也；精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也』」。⁹³朱熹認為，往來屈伸，皆感應自然之常理，如果加入思慮，則入於私了。尺蠖、龍蛇的屈伸，都合乎自然之機。而精研其義，到了入神，便是屈之至，也是致用之本。至於便利施用，無往而不安，則是伸之極，這都是作為崇德之資本。⁹⁴至於窮神知化，「乃德盛仁熟而自致耳。然不知者，往而屈也；

⁹² 金景芳，《〈周易〉全解》，頁578。

⁹³ 宋·朱熹，《〈周易〉本義》，頁256。

⁹⁴ 同前註，頁258。

自致者，來而信也，是亦感應自然之理而已」。⁹⁵這裡

〈易大傳〉說明了行事為人，往來進退和自然的關係。

(十五) 第六章說乾坤，說陰陽合德、剛柔有體；這又是《易傳》常見的話題。

(十六) 第七章三陳九德。九德是就〈履〉、〈謙〉、〈復〉、〈恆〉、〈損〉、〈益〉、〈困〉、〈井〉、〈巽〉共九卦來說的，分別是「德之基」、「德之柄」、「德之本」、「德之固」、「德之脩」、「德之裕」、「德之辨」、「德之地」、「德之制」，是為一陳。分別是「和而至」、「尊而光」、「小而辨於物」、「雜而不厭」、「先難而後易」、「長裕而不設」、「窮而通」、「居其所而遷」、「稱而隱」，是為二陳。又分別是「以和行」、「以制禮」、「以自知」、「以一德」、「以遠害」、「以興利」、「以寡怨」、「以辨義」、「以行權」，是為三陳。⁹⁶這都是和個人的出處進退、道德操守有關。

(十七) 第八章說《易》變動不居，上下無常。所謂「變動不居」，是指六爻是陰是陽常有變動。「上下無常」也是這個意思，上爻下爻的剛柔不是不變的，是無常的。

(十八) 第九章談六爻的譽懼貴賤。原文說：「二與四，同功而異位，其善不同。二多譽，四多懼，近也。柔之為道，不利遠者，其要無咎，其用柔中也。三與五，同功而異位。三多凶，五多功，貴賤之等也。其柔危，其剛勝邪？」⁹⁷金景芳解釋說：

二爻與四爻，都是偶數，是陰位，所以說同功。但二在內卦的中爻，四在外卦的下爻，所以說異位。實際上同

⁹⁵ 宋·朱熹，《〈周易〉本義》。

⁹⁶ 同前註，頁 261。

⁹⁷ 同前註，頁 262-263。

功是就性質言，異位是就遠近言。「二多譽，四多懼」，這是從六十四卦二、四的爻辭來看的，也就是說：二多半是譽，好；四多半是懼，不好。為什麼四多懼呢？因為四「近也」。四接近君位，接近君位就要有所戒懼。「柔之為道，不利遠者，其要無咎，其用柔中也」，這是講二多譽的道理。二是陰位，所以稱柔。「柔之為道，不利遠者」，是指二距五遠而言。雖然遠五不利，但還是無咎，因為二得中，即在下卦的中位。一卦六爻得中的只有二與五。二在內卦中位，五在外卦中位。初、三、四、上都不得中。從「不利遠者」來說，二是不利的，那麼為什麼二還多譽呢？因為它得中，因為用柔而得中。「三與五同功而異位，三多凶，五多功」，因為一卦之中，第三爻是陽位，第五爻也是陽位，所以說同功，但是位不同，這個位是指貴賤的位。在六十四卦的爻辭當中，第三爻多半是凶，第五爻多半有功，這是什麼道理呢？因為「貴賤等級不同」，五，君位，貴；三，臣位，賤。「其柔危，其剛勝邪」，這是說總的看來，三與五若是柔爻的話就不好，若是剛爻的話就好。⁹⁸

(十九) 第十章談天、地、人三材之道；和上文三極之道一樣，都是《易傳》的經常話題。

(二十) 第十一章說《易》之道。所謂《易》之道，就是「危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢。懼以終始，其要無咎」，⁹⁹也就是朱熹所說的「危懼故得平安，慢易則必傾覆，《易》之道也」。¹⁰⁰

⁹⁸ 金景芳，《〈周易〉講座》，頁71-72。

⁹⁹ 宋·朱熹，《〈周易〉本義》，頁264。

¹⁰⁰ 同前註。

(二一) 第十二章說德行、剛柔、變動、吉凶，這也是《易傳》的老生常談。

由以上分析，顯見〈易大傳〉上下篇，除上篇第九章主要談筮法外，其餘各章可謂前後相貫成一系統，都是談義理，其中(二)、(五)、(九)、(十一)、(十二)、(十五)、(十七)、(十八)、(十九)等各章談的都是自然哲理，(六)、(十三)、(十六)、(二十)談的都是道德哲理，其餘各章則是兩者兼談，而兼有陳鼓應所說的道家，以及顏國明所說的儒家兩派思想。相比之下，談筮法的一章雖與其餘各章並非完全格格不入，因為它也連帶提到天地、三材、四時、萬物；但其義理成分的輕重，比起其餘各章，便可謂小巫見大巫，微不足道，相去甚遠，委實是不能同日而語。至於第九章之所以會稍為提到天地萬物，筆者認為主要是因為它的性質到底仍是《易傳》，是解《易》之作，不完全如《易經》般是占筮之書的緣故。可是，從文字上看，上篇第九章重點顯然是在談筮法，其中只是寥寥一兩句牽涉到天地、四時、萬物，仍然可以覺得是自成一格，可以獨立地成為專門講筮法的一段。因此，筆者很懷疑先秦時真可能是有一篇專門講占筮的解《易》之作，通行本上篇第九章只是該篇的其中一段，誤植入〈易大傳〉中。這篇解《易》之作的內容便很可能會談及占筮的起源、占筮的方法、占筮的應用、占筮的妙用、占筮的道理等，和現在通行的專談義理的〈易大傳〉是不同的兩篇，是不同的兩套語言，兩個系統。不過現在這篇專談占筮的解《易》之作已經失傳，只保留通行本〈易大傳〉上篇第九章所引用的一小段而已。

五、〈乾〉〈坤〉成卦說及占筮成卦說

在《易》學中，有所謂「卦變」之說。此說首創於漢代的荀爽(128-190)及虞翻(164-233)，乃據〈彖傳〉「剛柔內外」、「上下往來」之理而來。所謂「卦變」，是指甲卦的某爻，由乙卦的某爻轉變而來，而由乙卦變

為甲卦，其間並不一定須要經過〈乾〉、〈坤〉的階段。¹⁰¹到了宋代的蘇軾（1037-1101）和程頤，便明確指出，卦變是由乙卦變成〈乾〉、〈坤〉，再變成甲卦的過程。蘇軾《東坡〈易傳〉》說：

《易》有剛柔往來、上下相易之說。而其最著者，〈賁〉之〈象〉也。故學者治是，爭推其所從變。曰〈泰〉變為〈賁〉，此大惑也。一卦之變為六十三，豈獨為〈賁〉也哉？學者徒知〈泰〉之為〈賁〉，又烏知〈賁〉之不為〈泰〉乎？凡《易》之所謂剛柔往來相易者，皆本諸〈乾〉〈坤〉也。〈乾〉施一陽於〈坤〉，以化其一陰，而生三子，皆一陽而二陰。凡三子之卦有言剛來者，明此本〈坤〉也，而〈乾〉來化之。〈坤〉施一陰於〈乾〉，以化其一陽，而生三女，皆一陰而二陽。凡三女之卦有言柔來者，明此本〈乾〉也，而〈坤〉來化之。凡言此者，皆三子三女相值之卦也，非是卦也，則無是言也。¹⁰²

其後程頤《易傳》亦說：

卦之變皆自〈乾〉、〈坤〉。先儒不達，故謂〈賁〉本是〈泰卦〉。豈有〈乾〉〈坤〉重而為〈泰〉，又由〈泰〉而變之理？下〈離〉本〈乾〉，中爻變而成〈離〉。上〈艮〉本〈坤〉，上爻變而成〈艮〉。〈離〉在內故云柔來，〈艮〉在上故云剛上，非自下體而上也。〈乾〉、〈坤〉變而為六子，八卦重而為六十四，皆由〈乾〉、〈坤〉之變也。¹⁰³

蘇、程二氏認為的卦變，就是說六十二卦都是由〈乾〉、〈坤〉二卦變來的。二氏舉〈賁〉卦為例。有以為〈賁〉卦是由〈泰〉卦變來的。殊不知〈賁〉卦〈離〉下〈艮〉上，下面的〈離〉卦是由〈乾〉卦中爻由陽

¹⁰¹ 有關荀爽、虞翻的「卦變」說，可參林忠軍，《象數〈易〉學發展史（第一卷）》（濟南：齊魯書社，1994），頁180-183、190-204。

¹⁰² 宋·蘇軾，《東坡〈易傳〉》（上海：上海古籍出版社，1989），卷三，頁4-5。

¹⁰³ 宋·程頤，《伊川〈易傳〉》（上海：上海古籍出版社，1989），卷二，頁55。

變陰而來；上面的〈艮〉卦是由〈坤〉卦上爻由陰變陽而來。所以準確地說，〈賁〉卦是由〈乾〉、〈坤〉卦變而來的，其餘六十一卦亦莫不如此。此即所謂的「乾坤成卦說」。朱熹曾作〈卦變圖〉，載《易學啟蒙》一書中，對卦變有不同看法，他認為一陰一陽之卦各六，皆自〈復〉、〈姤〉而來。二陰二陽之卦各十有五，皆自〈臨〉、〈遯〉而來。三陰三陽之卦各二十，皆自〈泰〉、〈否〉而來。四陰四陽三卦各十有五，皆自〈大壯〉、〈觀〉而來。五陰五陽之卦各六，皆自〈夬〉、〈剝〉而來。¹⁰⁴朱熹的說法和蘇軾、程頤都不同。宋末王應麟（1223-1296）亦服膺《啟蒙》之說。¹⁰⁵但明顧炎武（1613-1682）則取程頤《易傳》，認為六子之變，皆出於〈乾〉、〈坤〉，無所謂由〈復〉、〈姤〉、〈臨〉、〈遯〉而來者。¹⁰⁶當代經學家屈萬里（1907-1979）解荀爽卦變之例，認為其說不能自圓，並不可恃。¹⁰⁷至於虞氏卦變之說，屈氏亦認為其自相柄鑿。¹⁰⁸但金景芳雖沒有解荀、虞說之文，卻完全服膺於蘇、程二氏之說，並舉〈損〉卦為例說：

「〈損〉，損下益上」，怎麼叫「損下益上」？那就是把內卦看成〈乾〉，把外卦看成〈坤〉。怎麼變成〈損〉了呢？內卦〈乾〉的第三爻，陽爻變為陰爻了。外卦〈坤〉的第三爻，陰爻變為陽爻了。從這個意義來說，是損下益上。〈損〉卦的〈六三〉談到「三人行則損一人，一人行則得其友」，實際上也是談這個問題。蘇

¹⁰⁴ 宋·朱熹，《〈易〉學啟蒙》，見朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書（修訂本）》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010），第一冊，頁 259-311；又何澤恆，《王應麟之經史學》，見林慶彰主編，《中國學術思想研究輯刊》（臺北：花木蘭文化出版社，2009），三編，第 18 冊，頁 43。

¹⁰⁵ 何澤恆，《王應麟之經史學》，見林慶彰主編，《中國學術思想研究輯刊》，三編，第 18 冊，頁 43-44。

¹⁰⁶ 明·顧炎武，《原抄本顧亭林日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979），卷一，〈卦變〉條，頁 5。

¹⁰⁷ 詳見屈萬里，《先秦漢魏〈易〉例述評》（臺北：聯經出版事業有限公司，1984），頁 119-121。

¹⁰⁸ 同前註，頁 136-147。

軾、程頤講卦變，認為各卦全是從〈乾〉、〈坤〉兩卦變來的。這個意思看來是對的。〈乾〉純剛，〈坤〉純柔，以下各卦都是剛柔交錯形成的。從〈損〉的結構意義來看，也是這樣。所以〈繫辭傳〉講「〈乾〉〈坤〉《易》之蘊」，「〈乾〉〈坤〉《易》之門」，也就是說，《易經》的安排，本來就是這樣，並不是穿鑿附會。應當這樣認識。¹⁰⁹

金氏所舉的〈損〉卦，是〈兌〉下（內卦）〈艮〉上（外卦）。下面的〈兌〉卦是由〈乾〉卦上爻（第三爻）由陽變陰而來；上面的〈艮〉卦是由〈坤〉卦上爻由陰變陽而來。所以〈損〉卦又是〈乾〉、〈坤〉的卦變。卦變是《易》學上一個重要的觀念，其說由蘇、程二氏發其端，雖然有不同意見者，但歷來卻得到大部分《易》學家首肯，金氏不過是其中一人而已。¹¹⁰

筆者認為卦變之說，應是由〈易大傳〉的義理之辭中啟發而來的一個系統。〈易大傳〉說：「〈乾〉〈坤〉，其《易》之蘊邪？」「〈乾〉〈坤〉，其《易》之門邪？」〈乾〉、〈坤〉是《易經》六十四卦的始蘊門戶，便是說六十四卦都由〈乾〉、〈坤〉而來。〈易大傳〉又說：「〈乾〉〈坤〉成列，而《易》立乎其中矣。〈乾〉〈坤〉毀，則無以見《易》」，便是說沒有〈乾〉、〈坤〉二卦，便沒有其餘六十二卦。〈易大傳〉三說：「是故闔戶謂之〈坤〉，闢戶謂之〈乾〉，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通」，是說《易經》六十四卦，是由〈乾〉、〈坤〉二卦一開一合而來。〈易大

¹⁰⁹ 金景芳，《〈周易〉講座》，頁262。

¹¹⁰ 卦變之例，除見於今本《周易》外，亦見於1978年春湖北江陵天星觀出土的戰國中期（約350 B.C.左右）竹簡數字卦資料，其中據張政烺說，有遇〈姤〉之〈解〉、遇〈訟〉之〈咸〉、遇〈噬嗑〉之〈乾〉、遇〈剝〉之〈坤〉、遇〈剝〉之〈剝〉等卦變記錄；又1958-1959小屯苗圃北地出土陶片上則有遇〈豫〉之〈歸妹〉的記載；而《鄴中片羽第二集》爵範刻文則有遇〈中孚〉之〈漸〉；張家坡卜骨有遇〈比〉之〈剝〉，可見卦變的資料自商代已出現，歷西周、戰國都有存在（春秋則無），但這批資料上的卦變是如何進行的，張氏並未說明，不可而知。張說見其〈《易》辨——近幾年根據考古材料探討《周易》問題的綜述〉一文，收入氏著、李零等整理，《張政烺論〈易〉叢稿》（北京：中華書局，2010），頁51-54。

傳〉四說：「聖人設卦，觀象繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化」，「是故剛柔相摩，八卦相盪」，「八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣；剛柔相推，變在其中」，所謂剛柔相推相摩，便是指〈乾〉、〈坤〉二卦。因為〈乾〉是純剛，〈坤〉是純柔。〈乾〉、〈坤〉相推相摩產生了變化，即是〈乾〉、〈坤〉二卦產生了六十四卦。這便是筆者所說的「〈乾〉〈坤〉成卦說」。這是根據《易》理而形成的一個系統。和〈易大傳〉上篇第九章比較，我們便發現這個系統和第九章所說的卦象生成法有很大的不同。第九章雖也說到「乾之策」、「坤之策」，但它所指的是陽爻和陰爻，並不是〈乾〉、〈坤〉二卦。據第九章的筮法，每一卦的陽爻或陰爻都是獨立地通過四營（分二、挂一、揲四、歸奇）三變而來，再由十八變筮得六爻而形成一卦。所以每一卦都是占筮而來，而不是由〈乾〉、〈坤〉二卦卦變而來的。而這正是筆者所說的「占筮成卦說」。由此可見，第九章所述的成卦法，顯然又是另一套語言，另一個系統。這樣不同的兩套語言，兩個系統，便只能理解為談〈乾〉〈坤〉成卦的，和談占筮成卦的，本來便是獨立的兩篇。通行本〈易大傳〉的編者一時不察，把兩個不同的成卦系統編在一起，做成前後扞格不入，兩者其實是應該分開的。

六、長沙馬王堆帛書《周易》的啟示

1973年湖南長沙馬王堆三號西漢墓出土了一批帛書《周易》，也給我們考慮這個問題一點啟示。這一批帛書《周易》包括了《易經》上、下經，以及包括了〈二三子問〉、〈繫辭傳〉、〈易之義〉、〈要〉、〈繆和〉、〈昭力〉等共六篇《易傳》。其中〈二三子問〉、〈繆和〉、〈昭力〉以及大部分〈易之義〉及〈要〉的文字，都是從前所未見的。帛書〈繫辭傳〉文字基本上與通行本相同，但卻不見「大衍之數五十（五）」章，而通行本〈繫辭傳下〉的文字，則：

- (一) 通行本〈繫辭傳下〉第五章：「子曰危者安其位者也」至「幾者動之微，凶之先見者也」共133字，以及「子曰顏氏之子其殆庶幾乎」至「立心勿恆凶」共149字，見於〈要〉篇中；¹¹¹
- (二) 〈繫辭傳下〉第六章：「子曰〈乾〉〈坤〉其《易》之門邪」至「以明失得之報」共119字；下第七章：「《易》之興也其於中古乎」至「〈巽〉以行權」共145字；下第八章：「《易》之為書也不可遠」至「則思過半矣」共163字；下第九章：「二與四同功而異位」至「此之謂《易》之道也」共188字，則見於〈易之義〉中。¹¹²

而帛書《易傳》有一點很可值得注意的，是它們的內容都是和義理有關，而無關於占筮。例如〈二三子問〉共分為32節，爬梳如下：¹¹³

- (一) 第1節論述「龍之德」；
- (二) 第2至第4節、第9至第17節論述〈乾〉、〈坤〉兩卦的爻辭；
- (三) 第5至第8節依次論述〈蹇〉、〈鼎〉、〈晉〉三卦的卦爻辭；
- (四) 第18至第32節末尾依次論述〈屯〉、〈同人〉、〈大有〉、〈謙〉、〈豫〉、〈中孚〉、〈小過〉、〈恆〉、〈蹇〉、〈艮〉、〈豐〉、〈渙〉、〈未濟〉等十四卦的卦爻辭。

〈二三子問〉解《易》有一明顯的特色，就是只談德義，罕言卦象、爻位和筮數。例如它首節重點論述「龍之德何如」；其「龍德」說與通行本〈文言〉釋〈乾〉卦〈初九〉、〈九二〉兩爻，劈頭就引「子曰」：「龍德而隱者也」，「龍德而正中者也」關係密切。¹¹⁴二如它釋〈乾〉卦〈上九〉爻辭說：「此言為上而驕下，驕下而不殆者，未之有也。聖人之立

¹¹¹ 見王博，《〈易傳〉通論》，頁133-134。王博原文說見於〈要〉及〈易之義〉的是通行本〈繫辭傳下〉第四、五、六、七、八章，此處都據宋·朱熹《〈周易〉本義》的分章，改為五、六、七、八、九章。

¹¹² 同前註，頁133-134。

¹¹³ 見廖名春，《帛書〈周易〉論集》，頁326。

¹¹⁴ 同前註。

正也，若遁木，俞高俞畏下」。而通行本〈文言〉則說：「貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而有悔也」；「亢之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知德而不知喪。其唯聖人乎！知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」〈二三子問〉的「為上而驕下」，就是〈文言〉的「高而無民」；「聖人之立正也，若遁木，俞高俞畏下」，就是「知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」兩者思想如出一轍。¹¹⁵三如通行本〈坤〉卦〈上六〉爻辭「龍戰於野」，〈二三子問〉所釋與諸家說都不同。它以「戰」為「接」；以「龍」為「聖人」之喻；以「野」為「民」之喻，認為「此言大人之廣德而施教於民」，「言大人之德而下接民也」。因此廖名春說：

可見所謂「戰」，既非指爭戰之戰，亦非指龍在原野上交和之「接」，而是指聖人、大人與民的結交。所謂「其血玄黃」，是「見文也」，指「聖人出法教以導民」，這就是所謂文明。〈二三子〉這一說解，較之諸家之說更具有德治主義與民本思想，合乎儒門說《易》的傳統。¹¹⁶

四如〈二三子問〉釋〈蹇〉卦〈六二〉爻辭論述了難與不難的辯證關係，說：「王臣蹇者，其言難也。夫唯知其難也，故重言之，以戒今也。君子知難而備【之，則】不難矣；見機而務之，【則】有功矣，故備難【者】易」，這與通行本〈彖傳〉的「蹇，難也，險在前也；見險而能止，知矣哉！……蹇之時大矣哉」，有著內在的關係。¹¹⁷五如〈二三子問〉釋〈鼎〉卦〈九四〉爻辭說：「此言下不勝任也。非其任而任之，能毋折乎？」與通行本〈繫辭傳〉「言不勝其任也」說同中有異。廖名春說：

〈繫辭〉主要是就德與智、力與位、謀與任的關係而言，是講用人得當的問題。而〈二三子〉明是講君民關係問題，認為百姓的負擔過重，就會下不用則城不守，師不戰，內亂口上」，就會危

¹¹⁵ 廖名春，《帛書〈周易〉論集》，頁326-327。

¹¹⁶ 同前註，頁327。

¹¹⁷ 同前註，頁327。

及君主的統治，使君主得不到好下場。為此它舉了「晉厲王（實為楚靈王）路其國，蕪其地，出田七月不歸，民反諸雲夢，無車而獨行……飢不得食其肉」的歷史事實加以證明。這種解釋，貼合爻辭之義，具有鮮明的民本主義思想。¹¹⁸

此可見〈鼎九四〉爻辭說民本主義，與通行本〈繫辭傳〉說君臣關係，便稍有不同，前者的對象是民，後者的對象為臣。但不論如何，〈二三子問〉此處說解，都是與占筮無關。總的來說，〈二三子問〉說與〈彖傳〉、〈大象傳〉、〈文言傳〉、〈繫辭傳〉比較接近，尤近於〈文言〉、〈繫辭〉中的「子曰」，都是談義理的。再如〈易之義〉。〈易之義〉共45行，爬梳如下¹¹⁹：

- （一）第1至第2行說陰陽和諧相濟，是《易》之精義；原文說：「子曰：『《易》之義諄陰與陽，六畫而成章。曲句焉柔，正直焉剛。六剛無柔，是謂大陽，此天【之義也】。……六柔無剛，此地之義也。天地相□，氣味相取，陰陽流刑，剛柔成涅』」，¹²⁰這就把《易》和天地陰陽結合來看了。
- （二）第3行至第10行歷陳各卦之義，其解釋多從卦名入手；其中原文能見及由上下文可推出卦名的共42卦，其餘文字殘泐不可考的共22卦。〈易之義〉說卦名皆從義理為言，與象數無關。¹²¹
- （三）第13行至第15行左右，為通行本〈說卦傳〉前三章；
- （四）第16行至第21行左右，闡述〈鍵〉（〈乾〉）、〈川〉（〈坤〉）之「參說」。所謂「參說」，是說「〈乾〉六剛能方，湯武之德」；「〈坤〉六柔相從順，文之至也」；「〈坤〉之至德，柔而反於方；〈乾〉之至德，剛而能讓」，¹²²剛柔就是〈乾〉、〈坤〉的參說。

¹¹⁸ 廖名春，《帛書〈周易〉論集》，頁327。

¹¹⁹ 同前註，頁170。

¹²⁰ 同前註，頁381。

¹²¹ 同前註，頁381-382。

¹²² 同前註，頁383。

(五) 第22行至第34行，分別闡述〈鍵〉、〈川〉之「羊（祥）說」。所謂〈乾〉之「祥說」，是指「君子群居，莫敢首，善而治，何□其和也？龍不待光而僮，无階而登，□□人與蠱相似，何【不】吉之有？」¹²³謂人似龍之吉祥也。而〈坤〉之「祥說」，是指「君子苟得其終，可必可盡也。君子言於无罪之外，不言於又罪之內，是謂重福」，¹²⁴謂君子得重福也。

(六) 從第34行至第45行，則為通行本〈繫辭傳〉下的六、七、八、九章。

三如〈要〉篇。〈要〉篇大致有24行，每行平均約70餘字：

- (一) 第1至第8行殘缺較多，但從第9行起，分章情況便較為清楚；
- (二) 從第12行「夫子老而好易」至第18行「祝巫卜筮其後乎」為一章，記載孔子晚年與子貢（520-? B.C.）論《易》事。在與子貢的談話中，孔子說他所重視的，是《易》的義理，而不在其占筮，所謂要觀其要。《易》之要，不在於筮數，而在於德義，在於著、卦之德，六爻之義，這就是神、智和變易的哲學思想；¹²⁵
- (三) 從第18行的最後兩字至第24行末為一章，記載孔子給其弟子們講述《周易》〈損〉、〈益〉兩卦中的哲理。〈要〉篇〈損〉、〈益〉兩卦講到〈益〉卦就節氣來說，代表春、夏兩季，是萬物生長的季節，但夏至一到，陽氣就開始衰退了，所以益中便有損；〈損〉卦代表秋、冬兩季，是萬物老衰的季節，但冬至一到，陽氣又開始萌生了，所以損中也有益。引而言之，〈損〉卦因為秋、冬萬物老衰，所以「道窮焉而產」，「產」就是「生」的意思。〈益〉卦

¹²³ 廖名春，《帛書〈周易〉論集》，頁384。

¹²⁴ 同前註，頁385。

¹²⁵ 同前註，頁85-86。

因為春、夏萬物萌生，所以「道【長】焉【而慢】」，「慢」就是「消」的意思。於是〈損〉卦是「損之始凶」，「其終也吉」；〈益〉卦是「〈益〉之始也吉」，「其終也凶」。〈要〉篇這裡正是以天道自然為喻，說明了〈損〉、〈益〉二卦中的哲理。所以〈要〉篇這一章便說：「〈損〉、〈益〉之道，足以觀天地之變而君者之事已。是以察於〈損〉、〈益〉之變者，不可動以憂喜」，明白了〈損〉、〈益〉這天地之變的道理，明君便可以用之於政事了。¹²⁶

四如〈繆和〉、〈昭力〉。〈繆和〉、〈昭力〉雖各自名篇，但從內容來說，它們實即一體，猶如一篇文章的上下篇。和〈二三子問〉、〈易之義〉、〈要〉一樣，〈繆和〉、〈昭力〉大體上也是以問答的形式解《易》。兩篇共約27段，其中〈繆和〉約24段¹²⁷：

- (一) 第1至第5段是繆和向先生問《易》，討論了〈渙九二〉爻辭、〈困〉卦辭、〈謙九三〉爻辭、〈豐九三〉爻辭。例如先生解釋〈渙九二〉爻辭說：「渙者，散也。賁階，幾也，時也。古之君子時福至則進取，時亡則以讓」，¹²⁸闡明了君子處時之道。
- (二) 第6至第8段是呂昌向先生問《易》，討論了〈屯九五〉爻辭、〈渙六四〉爻辭、〈蒙〉卦辭之義。例如先生解〈蒙〉卦辭，也是一大篇義理，說：「君子於仁義之道也，雖弗身能，剋能己才？日夜不休，冬身不卷，日日載載，必成而后止」，¹²⁹談的也是君子之道。
- (三) 第9段是吳孟向先生問《易》，討論了〈中孚九二〉爻辭之義；先生說：

¹²⁶ 廖名春，《帛書〈周易〉論集》，頁110-111。

¹²⁷ 同前註，頁348。

¹²⁸ 同前註，頁390。

¹²⁹ 同前註，頁393。

夫鶴□□□□者所獨擅也，道之所見也，故曰「在陰」。君者，人之父母也；人者，君之子也。君發號出令，以死力應之，故曰「其子和之」。「我又好□，吾與壘贏之」者，夫□祿在君，在人，君不徒□，臣不【徒忠。聖君之使】其人也，訖然而欲利之；忠臣之事其君也，驩然而欲明之。驩訖交迴，此聖王之所以君天下也。¹³⁰

此處是以君民、君臣關係來解釋〈中孚九二〉「鶴鳴在陰，其子和之」一句，又是用義理來解《易》。

- (四) 第10段是莊但向先生問《易》，討論了〈謙〉卦卦辭之義；先生說：「夫務尊顯者，其心又不足者也。君子不然，□焉不自明也，不自尊也，□□高世」，¹³¹此又藉〈謙〉卦說君子之道。
- (五) 第11段是張射向先生問《易》，也是討論了〈謙〉卦辭之義。〈謙〉卦有「嘽，亨，君子又冬」一句，張射便問先生：「君子何亨於此乎？」先生的一段解說，糅和了儒家和道家貴謙貴柔的思想，也是以義理說《易》。¹³²
- (六) 第12至24段則是直接以「子曰」解《易》和以歷史故事證《易》。其中第12至18段每段以「子曰」開頭，依次闡發了〈復六二〉爻辭、〈訟六三〉爻辭、〈恆初六〉爻辭、〈恆九三〉爻辭、〈恆九五〉爻辭、〈坤六二〉爻辭之義。第19至24段則先敘述一個歷史故事，再引《易》為證。例如〈恆九三〉子曰：「『不恆其』者，言其德行之無恆也。德行無道，則親疏無辨；親疏無辨，【則】必將【羞辱時至，如】何不蘭？故曰：『不恆其德，或【承之羞，貞蘭】。』」¹³³此處

¹³⁰ 廖名春，《帛書〈周易〉論集》，頁393。

¹³¹ 同前註，頁393-394。

¹³² 同前註，頁350-352。

¹³³ 同前註，頁396。

是說德行的義理。至於第19至24段的共六個歷史故事，即第19段記湯網開三面，德及禽獸，感化諸侯事。第20段記魏文侯過段干木之閭而軼事。第21段記吳舟師大敗楚人事。第22段記越破吳後事。第23段記楚取陳事。第24段記趙簡子將襲衛事。這些故事大多見於《呂氏春秋》、賈誼《新書》、劉向《說苑》、《新序》、《韓詩外傳》、《大戴禮記》等書，但仍提供了不少新的信息，然而也有記載錯誤的地方，不過這種大量地引用歷史故事來解說《易經》卦爻辭的方法，卻開啟了以史證《易》派的先河。¹³⁴

廖名春說：「〈繆和〉解《易》，不言數，只有一處分析了〈明夷〉卦的上下卦之象，其餘都是直接闡發卦爻辭的德義。〈昭力〉則全是談卦爻辭的政治思想。這種傾向，與帛書〈二三子〉、〈繫辭〉、〈易之義〉、〈要〉是完全一致的」。¹³⁵〈昭力〉共3段，都是以昭力問《易》，先生作答的形式出現的¹³⁶：

- (一) 第1段是闡發〈師六四〉爻辭、〈大畜九三〉爻辭及〈六五〉爻辭的「君卿大夫之義」。例如它闡發〈師六四〉爻辭說：「昔之善為大夫者，必敬其百姓之順德，忠信以先之，脩其兵甲而衛之，長賢而勸之，不乘朕名以教其人，不羞卑隲以安社稷。其將稽誅也，吐言以為人次，其將報【施也】，□貞以為人次，其將取利，必先其義以為人次」，¹³⁷談到了善為大夫的要敬百姓，要忠信，要修甲兵，要勸賢；而不論稽誅、報施、取利，都要合乎一定的規範，這就是君卿大夫之義。

¹³⁴ 廖名春，《帛書〈周易〉論集》，頁354-356。

¹³⁵ 同前註，頁349。

¹³⁶ 同前註，頁348。

¹³⁷ 同前註，頁399。

(二) 第2段是闡發〈師九二〉爻辭、〈比九五〉爻辭、〈泰上六〉爻辭的「國君之義」。例如它釋三爻辭國君之義說：「昔之君國者，君親賜其大夫，大夫親賜其百官，此之謂參詔。君之自大而亡國者，其臣厲以最謀。君臣不相知，則遠人無勸矣，乳之所生於忘者也。是故君以□人為德，則大天共惠，將軍禁單；君以武為德，則大夫溥人，【將軍】□抵。君以資財為德，則大夫賤人，而將軍走利。是故失國之罪必在君之不知大夫也」，¹³⁸國君最要者，在知道要重視什麼？即以什麼為德？如此才可以知道大夫們的反應。為國之道，在君臣要相知，國家亡失，就在君之不知大夫也。

(三) 第3段是闡述「四勿之卦」之義。所謂「四勿之卦」，〈要〉篇原文說：「〈旅〉之『潛斧』，商夫之義也；〈无孟〉之卦，邑塗之義也；不耕而有，戎夫之義也；『良月幾望』，處女之義也」，¹³⁹分別說明了有關「商夫」、「邑塗」、「戎夫」、以及「處女」四類人物的義理。

上述不論〈二三子問〉、〈繆和〉、〈昭力〉，談到各卦的卦爻辭，都是談它們的義理，不是談筮數、筮法。至於帛書〈繫辭傳〉，既與通行本基本相同，它的內容自然也是談哲理，也是無庸置疑的。

由以上的敘述可見，馬王堆帛書《周易》，除《易經》部分不算外，其六篇《易傳》的部分，談的都是義理，而卻不包括「大衍之數五十(五)」的談筮法的一章，使筆者不禁懷疑談義理的〈易大傳〉是自成一個系統，談「大衍之數五十(五)」的又是另外一個系統，兩者分別獨立，從不混在一起，各自從不同角度解釋《易經》，是兩篇獨立的解《易》之作。因此帛書《易傳》談義理的這個系統，便沒有談筮法的「大衍之數五十(五)」這一段。至於現在通行本所見的，是編者把談〈易〉理的一篇

¹³⁸ 廖名春，《帛書〈周易〉論集》，頁400。

¹³⁹ 同前註。

〈易大傳〉，和談筮法的一篇解《易》之作併合而成現在這個樣子。而談筮法的解《易》之作現在已經失傳，僅餘一段保留在通行本〈易大傳〉中。筆者料想在先秦時代，可能是真有一篇專門談占筮的解《易》之作存在過的。假如這個猜想成立的話，則通行本〈易大傳〉的時代，便應比馬王堆帛書〈繫辭傳〉的時代晚，因為它是由擷取帛書〈繫辭傳〉之文，和另一篇解《易》之作之文綜合而成的緣故。¹⁴⁰

七、商周數字卦及其他戰國秦漢竹簡有關《易》筮、《周易》資料的啟示

除馬王堆帛書《周易》外，歷年來著錄、出土的商周數字卦及戰國秦漢有關《易》筮、《周易》的竹簡資料，也為本文的寫作，帶來了一些啟示。先說數字卦，所謂數字卦，是指在商周甚至戰國卜骨、銅器、陶片、竹簡等材料上所見的，用六個數字組合在一起構成的符號。¹⁴¹這種符號，郭沫若認為是族徽，¹⁴²唐蘭認為是一種已經遺失的中國古代文字，推測是當時西北民族所用的。¹⁴³到後來張政烺確定它是一種《易》

¹⁴⁰ 李鏡池把通行本《易傳》十篇的時代都定在秦漢時，筆者曾提出八點論據，加以批駁，而同意傳統的說法，乃成書於戰國時期。而帛書〈繫辭傳〉的時代，廖名春認為不會出於戰國之後。今通行本〈易大傳〉既為綴合帛書〈繫辭傳〉及一篇可能為專講占筮的解《易》之作而成，則此篇專講占筮的解《易》之作，其年代當不晚於通行本〈易大傳〉，而或與帛書〈繫辭傳〉同時，則其出現年代亦極可能為戰國時期。故本文題為〈論先秦時代可能有一篇專門講占筮的解《易》之作〉，定其為先秦時代，便十分合適。李鏡池說見《〈周易〉探源》，頁301-323；拙說見拙文〈論金景芳的《周易》研究〉，待刊稿；廖名春說見《〈周易〉經傳與《易》學史新論》，頁186、188。

¹⁴¹ 這是就大部分的數字卦來說的。出土資料中，有僅作三個數字組合的單卦的，也有作四個數字組合的互體卦。見張政烺，〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，《考古學報》（1980.4），頁404-405；及張氏，〈殷墟甲骨文中所見的一種筮卦〉，見氏著、李零等整理，《張政烺論〈易〉叢稿》，頁66-73。

¹⁴² 郭沫若，《兩周金文辭大系圖錄及釋文》（臺北：大通書局，1971）（三），頁16b。

¹⁴³ 唐蘭，〈在甲骨文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，見《考古學

卦，¹⁴⁴他的說法已被學術界所普遍接受。到現在為止，有關數字卦的資料已有百十來例，其年代最早的可到新石器時代，盛行於商周戰國，到漢代還在使用。¹⁴⁵數字卦基本上是由六個一至九的數目字組合而成，其中二、三、四三個數目字不用（僅青墩遺址所見例外），¹⁴⁶奇數是陽爻，偶數是陰爻，如此便可據數字還原獲得和《周易》六十四卦相應的卦畫，知道是哪一卦。不過，據四盤磨卜骨兩數字卦，其一下有「曰魁」二字，其二下有「曰隗」二字；另外周原卜甲第85號數字卦下有「曰其」二字，張政烺都認為是卦名，和《周易》六十四卦的卦名不同。數字卦基本上只列數字，沒有卦爻辭。它的作用，張政烺認為是商周分諸侯大夫以居處時，是以卦名邑，以邑為氏。¹⁴⁷但李零對此有不同看法，他說張氏認為〈史牆盤〉銘文中的「以五十頌處」是指給了史牆以卦為名的邑，但他覺得，「銘文既然是講賜邑，唐蘭先生把『五十頌』讀為『五十通』，要比這種解釋更貼切。銅器銘文中的卦畫，恐怕還是和擇吉鑄鼎有關，

報》（1957.2），頁 34-36。

¹⁴⁴ 張政烺，〈試釋周初青銅器銘文中的《易》卦〉，頁 403-415。

¹⁴⁵ 如 1979 年江蘇海安縣青墩遺址發掘出土骨角柶及鹿角枝上有數字《易》卦刻文八個，所使用數目字有二、三、四，青墩遺址屬長江下游新石器時代文化。而 1978 年，湖北江陵天星觀出土楚竹簡，上有數字卦八組十六個，屬於戰國中期（約 350 B.C. 左右）。見同前註，頁 414-415。另阜陽漢簡《周易》也是數字卦，用的是「一」、「八」兩個數字，見韓自強，《阜陽漢簡〈周易〉研究》（上海：上海古籍出版社，2004），頁 87。張氏又說到四十年代，四川理番縣版岩墓葬中出土陶制雙耳罐，上有銘文。其中一個秦代的，右耳外有一八七一八九（離下，離上，離）；又一個漢代的，左耳外有一六十（艮）。秦漢時期，《周易》已經成熟，但邊遠地區卻還有這樣的筮法存在。見〈試釋周初青銅器銘文中的《易》卦〉，頁 415。

¹⁴⁶ 對此張政烺解釋說：「二、四併入六，三併入一。……古漢字的數字，從一到四都是積橫劃為之，一二三自下而上而下書寫起來容易彼此摻合，極難區分，因此把二、三、四從字面上去掉，歸併到相鄰的偶數或奇數之中，所以我們看到六字和一字出現偏多，而六字尤佔絕對多數的現象。占卦實際使用的是八個數字，而記錄出來的只有五個數字，說明當時觀象重視陰陽，那些具體數目並不重要。這是初步簡化，只取消二、三、四，把它分別向一和六集中，還沒有陰爻（--）、陽爻（—）的符號」。見同前註，頁 406。

¹⁴⁷ 同前註，頁 410-413。

未必是徽號」。¹⁴⁸筆者同意李氏之說。事實上，除張氏把「頌」說成是卦名，頗覺牽強外，他因為文獻上有卜宅的記載，遂認為古代有以卦名邑的習慣，但筆者認為，文獻上亦並未見有如此的說法。因此，由先秦數字卦的資料，似乎我們很可以大膽的說，《易》卦的起源是象數，和義理並無任何的關係。按《易》卦的起源既在筮數，但數字卦卻在卜骨、卜甲上出現。我們知道，卜之特點是在卜兆，不在數字，這將作如何解釋呢？杭辛齋說：

有龜與著合用者，先灼龜以求兆，更以其兆為占，或先揲著得卦，即以卦兆畫於龜，灼視其坼，以驗吉凶是也。有筮與龜並用而分占者，《左氏傳》所謂「卜之不吉，筮之吉，卜人曰：『筮短龜長，不如從長』」是也。¹⁴⁹

這就解釋了為什麼數字卦會出現在卜骨、卜甲上的緣故了。它出現在卜骨、卜甲上，並不礙其為數字卦，不礙其為筮數。

至於歷年出土的戰國秦漢間竹簡《易》筮、《周易》資料，則大略有以下幾起：

（一）上海博物館藏戰國楚竹書

上博藏戰國楚竹書是上海博物館於1994年從香港文物市場上購得，一共有三批竹簡。《上海博物館藏戰國楚竹書》不收第三批，只收前兩次入藏的楚簡。上博藏楚簡一千二百餘枝，35000餘字，已佔20世紀下半葉以來出土楚簡總字數（約10萬字以上）的三分之一，而且都是文獻類，種類近百種，其中能和業已流傳的先秦古籍相對照的不到十種。這批楚竹書的年代為戰國晚期。¹⁵⁰而上博楚竹書《周易》共58枝簡，涉

¹⁴⁸ 李零，〈寫在前面的話——讀《張政烺論〈易〉叢稿》〉，見張政烺著、李零等整理，《張政烺論〈易〉叢稿》，頁17。

¹⁴⁹ 杭辛齋，《學〈易〉筆談二集》，卷二，〈著法占例辨惑〉，收入氏著，《杭氏〈易〉學七種》（北京：九州出版社，2005），下，頁531。

¹⁵⁰ 見陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》（武漢：武漢大學出版社，2010），頁3-4。

及34個卦的內容，共1806字，其中有3個合文，8個重文，還有25個卦畫。卦畫以「一」表示陽爻，以「八」表示陰爻，這與阜陽漢簡《易》和帛書《周易》相同。在文字表述方面，亦與帛《易》及今《易》相同，即由卦名、卦辭、爻題、爻辭組成，但用字、用辭、用句則有所不同。又首次出現了六組紅黑符號，其形式和內涵有著特殊意義。這六組符號的標識順序，與戰國楚竹書《易》卦序有關，其中反映了與當時思想情形相符的陰陽觀念。¹⁵¹上博楚簡《周易》的思想性豐富，如蕭漢明通過對〈豫〉、〈咸〉、〈萃〉、〈艮〉四卦的通解，認為這四卦體現了中國傳統醫學思想的萌芽。¹⁵²再如〈師〉卦，蕭氏指出乃西周早期軍事管理方面的史料，內容涉及到軍律、點將之禮儀、軍禮、軍訓，以及對待軍功之獎賞問題。¹⁵³他如對〈豐〉卦記載太陽黑斑現象的天文學價值的揭示，對〈訟〉卦所包含的西周法制資料的揭示，對〈蠱〉卦所包含的早期倫理思想資料的發掘等，¹⁵⁴都在在證明上博《周易》思想的豐富。上博《周易》只有〈經〉，而無〈傳〉，和帛《易》不同，說明古時〈經〉和〈傳〉是分開的，各自獨立成篇。

（二）王家臺秦簡《歸藏》

1993年，湖北江陵縣荊州鎮王家臺15號秦墓出土了秦簡《歸藏》，有《歸藏》編號的《易》占簡164枝。其體例均以《易》卦開頭，隨後是卦名及解說之辭。卦畫都以「一」表示陽爻，以「六」或「八」表示

¹⁵¹ 陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》，頁5-6。

¹⁵² 蕭漢明，〈釋上海博物館藏戰國楚竹書《周易》豫、咸二卦〉，《周易研究》總第86期（2007.6），頁3-9。其實在上博楚簡《周易》未發表前，周策縱已根據《易經》〈咸〉、〈艮〉卦，指出當時已有中醫的針灸術，見氏著，〈《易經》裏的針灸醫術紀錄考釋〉，《人文中國學報》第一期，頁1-54。

¹⁵³ 蕭漢明此說並未刊印，此處據蕭氏學生陳仁仁轉述，見陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》，頁301。

¹⁵⁴ 蕭漢明，〈上海博物館藏楚竹書《易經》釋卦二則〉，《周易研究》總第76期（2006.2），頁3-8。

陰爻。可辨識的卦畫約50餘個，其中有部分重複的卦畫和卦名，所見卦名大多與今本《易》之卦名相同。解說之辭與今本《易》的象、爻辭都不相同，多採用古史中的占筮之例。其中涉及的古史人物有黃帝、炎帝、穆天子、恭王、武王、夸王、羿等，還有羿射日、武王伐殷等故事。¹⁵⁵關於王家臺秦簡《易》占，大多數學者都認為即是《歸藏》。¹⁵⁶王甯斷定王家臺秦簡《易》占即是《歸藏》之《鄭母經》等篇所引據的《易》占類古書；他還認為《歸藏》是由〈《易》繇陰陽卦〉、〈卦下《易經》〉、〈公孫段〉合編而成。¹⁵⁷廖名春亦認為秦簡《歸藏》應當就是《歸藏》易的《鄭母經》。¹⁵⁸此外，王家臺還有一類簡，字體規整，字與字的間距較大，每簡的開頭都是「邦有……」，所敘述多為自然界的一些異常現象，和對邦國災難的預示。此類簡也是以前沒有發現過的。¹⁵⁹王家臺秦簡體例非常格式化，首先是卦畫，接著是卦名，卦名之後以「曰」連接卦辭，卦辭皆為「昔者某人貞卜某事而枚占某人，某人占之，曰吉或不吉」，這其實就是占辭，其後便是爻辭，爻辭多用韻語，最後是占卜的具體結果，如利或不利作某事，何時吉或不吉等。¹⁶⁰

¹⁵⁵ 蕭漢明，〈上海博物館藏楚竹書《易經》釋卦二則〉，頁 7-8。

¹⁵⁶ 如連劭名，〈江陵王家臺秦簡與《歸藏》〉，《江漢考古》總第 61 期（1996.4），頁 66-68；李家浩，〈王家臺秦簡「易占」為《歸藏》考〉，《傳統文化與現代化》（1997.1），頁 46-52；王甯，〈秦墓《易》占與《歸藏》之關係〉，《考古與文物》總第 117 期（2000.1），頁 49-50，55；王葆玟，〈從秦簡《歸藏》看易象說與卦德說的起源〉，見艾蘭、邢文編，《新出簡帛研究》（北京：文物出版社，2004），頁 146-153；柯鶴立，〈兆與傳說：關於新出《歸藏》簡書的幾點思考〉，見艾蘭、邢文編，《新出簡帛研究》，頁 154-162；林忠軍，〈王家臺秦簡《歸藏》出土的《易》學價值〉，《周易研究》總第 48 期（2001.2），頁 3-12；廖名春，〈王家臺秦簡《歸藏》管窺〉，《周易研究》總第 48 期（2001.2），頁 13-19；梁韋弦，〈王家臺秦簡「易占」與殷易《歸藏》〉，《周易研究》總第 53 期（2002.3），頁 38-43 等。

¹⁵⁷ 王甯，〈秦墓《易》占與《歸藏》之關係〉，《考古與文物》總第 117 期（2000.1），頁 49-50，55。

¹⁵⁸ 廖名春，〈王家臺秦簡《歸藏》管窺〉，《周易研究》總第 48 期（2001.2），頁 13-19。

¹⁵⁹ 陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》，頁 9。

¹⁶⁰ 同前註，頁 10。

（三）阜陽漢簡《周易》

1977年7月，安徽阜陽雙古堆一號漢墓出土了《周易》資料。一號墓主是第二代汝陰侯夏侯竈，他卒於漢文帝前元十五年（165 B.C.），此為阜陽漢簡的下限年代。阜陽《易》有三百多個破碎簡片，包括今本《周易》六十四卦中的40多卦，其中有卦畫、卦辭的9片，有爻辭的60多片。每爻辭之間用圓點隔斷。辭後有卜事之辭，其卜事之辭有固定之格式。《漢志·六藝略》有筮龜家的《易》，阜陽《易》當亦屬此類。¹⁶¹阜陽漢簡《周易》超過了752片，計3119字，其中屬經文的有1110字，屬卜辭的2009字。有卦畫五個（即〈大有〉、〈林〉、〈賁〉、〈大過〉、〈離〉），卦名、爻題、卦辭、爻辭等內容。以「八」表示陰爻。存有卦爻辭的221片，分別屬於52個卦。原來卦序已無法復原。¹⁶²阜陽漢簡《易》與今本和帛書《易》的顯著區別在卦爻辭的後邊，保存了許多卜問具體事項的卜辭。卜辭與卦爻辭相連屬，可惜因竹簡的殘斷，大部分卜辭都與卦爻辭分開而不知所從屬。這些卜辭與雲夢睡虎地和放馬灘秦簡《日書》所占卜的語辭類似，與《史記》裡由褚先生增補的〈龜策列傳〉傳文中所列卜問事項更接近。¹⁶³

（四）望山楚簡

1965年冬至1966年春，湖北江陵縣紀南城周邊望山1、2號墓出土了竹簡，其中《易》筮資料¹⁶⁴簡出於1號墓，主要為墓主卜筮祭禱的記錄。經拼接殘簡後，1號墓簡總數207枚，簡文共約千字左右，筆法不一，似出多人之手。此墓卜筮祭禱之辭的格式，通常先記卜筮的時間，後記卜筮的工具，再記所問事項與卜筮的結果，最後還要記為墓主求福去疾的

¹⁶¹ 陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》，頁12。

¹⁶² 同前註。

¹⁶³ 同前註。

¹⁶⁴ 這些資料基本上都是和卜筮祭禱有關，但由於其中出現了《易》卦符號，所以稱這些竹簡資料為《易》筮資料。見同前註，頁28。

許多祭禱的措施。其卜筮祭禱的格式、內容和用語，與包山楚簡十分近似，但望山楚簡未見有卦畫。¹⁶⁵1號墓主為愨固，是楚悼王（401-381 B.C. 在位）的曾孫，身份為下大夫。竹簡內容的寫成年代的下限，應為戰國中期偏後，1號墓的下葬年代約為300 B.C.左右。¹⁶⁶

（五）包山楚簡

1986年11月至1987年1月，湖北荊門包山楚墓2號墓亦出土有卜筮祭禱簡，也屬於《易》筮的資料。墓葬時代為戰國中期，約為300 B.C.左右。據竹簡內容中最後一個紀年為「大司馬卓滑救郟之歲」，即316 B.C.。墓主應是與封君接近的上大夫，可祭祀五神，官居左尹，名邵垆。¹⁶⁷2號墓出土竹簡444枚，其中有文字的計282枚，總字數約15000字。文字內容分卜筮祭禱記錄、司法文書、遺策等幾類。卜筮祭禱簡共54枚，可分為26組。其中22組專記卜筮之事，4組則專記禱祠之事。各組簡按貞問或祭禱的時間順序排列，每組記一事，多則四、五簡，少則一簡。內容皆為墓主貞吉凶禍福，請求鬼神與先人賜福、保佑。格式為：前辭（以事記年，日用干支，並載卜具）、命辭（有卜得爵等）、占辭、禱辭和第二次占辭。¹⁶⁸簡文中有6組12個《易》卦卦畫，每組卦畫由兩個卦組成，左右並列。簡文中沒有卦畫的名稱，也沒有對卦畫的具體解說。卦由「一」、「六」、「五」、「八」四個數字中的兩個、三個或四個數字組成，其中「一」恆有。換成《周易》的陰陽爻符號卦，則有〈豫〉、〈兌〉；〈損〉、〈臨〉；〈蠱〉、〈晉〉；〈隨〉、〈離〉；〈頤〉、〈無妄〉；〈恆〉、〈需〉等六組卦。¹⁶⁹

¹⁶⁵ 陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》，頁18。

¹⁶⁶ 同前註，頁18。

¹⁶⁷ 同前註，頁19。

¹⁶⁸ 同前註。

¹⁶⁹ 同前註，頁19-20。

（六）新蔡楚簡

1994年5月發掘。出土地是河南新蔡葛陵村，墓主是「平夜君」，名「成」，是地位十分顯赫的楚國封君，與楚王有密切的關係。新蔡葛陵楚墓的年代約相當於戰國中期前後，即楚聲王（407-402 B.C.在位）以後，楚悼王末年或稍後，絕對年代約為340 B.C.左右。¹⁷⁰竹簡總計1571枚，內容分兩類。一類為卜筮祭禱記錄，佔大多數；一類為遣策文書，僅20餘枚。其中卜筮祭禱記錄簡又可分為三種：第一種與包山楚簡的卜筮祭禱類簡極為相似，主要為墓主人平夜君成生前的占卜祭禱記錄，占卜的內容以求問病情為主。格式亦與包山簡非常相似，由前辭、命辭、占辭等部分組成。第二種為平夜君成自己的祈禱記錄，數量很少。第三種內容單純，僅是與祭禱有關的記錄，不見占卜。¹⁷¹葛陵簡有15組卦，每組兩卦，完整的有12組24卦，由「一」、「六」、「五」三種數字組成，還原為《周易》的陰陽爻符號卦，便有〈比〉、〈同人〉；〈臨〉、〈師〉；〈旅〉、〈大過〉；〈觀〉、〈泰〉；〈晉〉、〈師〉；〈剝〉、〈咸〉等12組24卦。¹⁷²

陳仁仁在討論了上述資料後，隨即為《易》學的發展勾劃出一個輪廓。他認為在戰國秦漢之際，人們使用《周易》有三種方式。其一是只用《易》卦（只用卦畫或卦畫卦名並用）求占，而不用卦辭，或另用繇辭，如戰國竹簡《易》筮、王家臺秦簡《歸藏》；¹⁷³其二是把《周易》當作實用的筮書本子，在卦爻辭後繫以具體的卜事之辭，以便翻檢斷筮，如阜陽漢簡《周易》；其三是把《周易》當作可以引以說理的意義文本，如上博藏戰國楚竹書《易》、帛書《周易》。¹⁷⁴由此可見，即在商周戰國秦漢間，《易》筮、《周易》中的象數占筮和義理是兩個不同的系統，其間或有先後傳承的關係。然則兩系統分別各有一篇解《易》之傳，

¹⁷⁰ 陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》，頁20。

¹⁷¹ 同前註，頁20-21。

¹⁷² 同前註，頁21-22。

¹⁷³ 筆者認為商周的數字卦，也應屬此類。

¹⁷⁴ 陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》，頁24-25。

即前者為一篇專門談占筮的，後者則為今所見的〈易大傳〉，也便是極有可能之事了。¹⁷⁵

八、結語

走筆至此，筆者斗膽認為，根據以上的討論，從邏輯上說，筆者猜想先秦時，可能會有一篇專談占筮的解《易》之作，似乎還是可以成立的。不過有一點可疑的是，帛書〈繫辭傳〉雖無「大衍之數五十（五）」的一章，卻赫然有章前「天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十」的一句。但筆者認為，帛書此處在說出此句後，並沒有點出其為天地之數，亦沒有說明其與大衍之數的關係，和通行本不同。而此句放在帛書〈繫辭傳〉中，亦如懸空的一句，和上下文都不連屬，不知因何會出現？作用何在？而最主要的，占筮之法是從大衍之數五十（五），其用四十有九才正式開始的，前面的文字只是對大衍之數的說明，和筮法無涉。因此，筮法可能另有一篇。故帛書〈繫辭傳〉雖然有「天一地二」之句，卻仍未足以打消筆者上述的猜想。再者，筆者上述的猜想，猶有一旁證。西晉太康年間，當時汲郡有人盜發戰國中期魏襄王（318-296 B.C.）的墓，發現了大批竹簡，其中有《周易》等書。《晉書·束皙傳》說：「其《易經》二篇，與《周易》上下經同。〈《易》繇陰陽卦〉二篇，與《周易》略同，繇辭則異。〈卦下《易經》〉一篇，

¹⁷⁵ 或曰上博楚簡《易經》思想性豐富，不純粹是占筮之書，和《易傳》似無分別。但若細察之，上博《易經》所牽涉到的思想，或為醫學，或為軍事，或為禮制，或為天文，或為法制，雖偶有涉及倫理處，但卻十分原始樸素，僅為孝親的一些原則，和今本〈易大傳〉的如三陳九德之類的成熟的儒家哲理，以及形而上者謂之道的成熟的道家哲理根本不類。筆者認為，不論上博楚簡、帛書或今本《易經》，雖然用途都是在占筮，但很難避免多少會涉及到一些思想性的內容。但這些思想性的東西，和《易傳》的高度哲理性相比，實不可同日而語。上博楚簡、帛書、今本《易經》，基本上仍是占筮之作，和《易傳》是兩個不同的系統，似乎是不成問題的。

似〈說卦〉而異。」¹⁷⁶王博解釋說：「可見類似於〈說卦〉的文獻至少在戰國中期已經存在了。汲冢竹書與《周易》有關的材料，基本上是占筮性質的。從這點來推測，〈說卦〉與占筮的關係也應是很密切的。不過，〈說卦〉與之類似的部分可能只是論說八卦取象的內容，而其義理性的文字，應該是有另外的來源。」¹⁷⁷假如王說不誤的話，可見先秦時有關《周易》的材料，確實可能是有兩個系統。一個是占筮性質的，一個是義理性質的。不但〈易大傳〉是如此，甚至〈說卦傳〉也可能是如此。至於談占筮的解《易》之作何以會失傳？筆者認為有可能是由於儒門領導人孔子重視義理，不重視占筮，致使儒門弟子不積極保存談占筮的解《易》之作的緣故。

最後，筆者須要強調的是，上文所作的固然只是一個推論，是根據現存可見的資料，爬梳分析後而作出的，並沒有其他任何具體確實的文獻紀錄或說明可資佐證。但筆者以為，上文的分析推論，卻是有綫索可尋，合乎邏輯，而不是天馬行空，無的放矢的胡亂猜想。有論者曾謂，要使人信服在先秦時代確曾有過一篇專談占筮的解《易》之作，須要有出土的文獻，加以證明。但假若果真如此，到時有這樣一篇解《易》之作，便已是證據確鑿，盡人皆知，也就無需再有本文的撰述了。筆者誠懇地期望學術界能不為成見所囿，能秉持一較為開放的態度，嘗試考慮本文所作的推論，是否可能合理，而不要先入為主，不加思索，斷然否定。畢竟好像在馬王堆帛書《周易·二三子問》、〈繆和〉、〈昭力〉未出土前，又有誰會估計到世間存在有這三篇的《易傳》著作呢？〈二三子問〉、〈繆和〉、〈昭力〉這三篇畢竟是獨立的、無迹可尋的著作，學術界容或不能估計到它們的存在。但筆者本文說先秦時可能有一篇專談占筮的解《易》之作，卻不是無的放矢、天馬行空的胡亂猜想，而是有迹可尋，合乎邏輯的。這篇解《易》之作存在的可能性，又似乎要比〈二三子問〉、〈繆和〉、〈昭力〉等篇未出土前高出很多了。

¹⁷⁶ 唐·房玄齡（579-648）等，《晉書》（北京：中華書局，1974），第五冊，卷五十一，頁1432。

¹⁷⁷ 王博，《〈易傳〉通論》，頁218。

主要徵引書目與參考文獻

一、古籍文獻

- 〔後晉〕劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局，1975年
- 〔唐〕房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1974年
- 〔宋〕朱熹，《朱子語類》，濟南：山東友誼書社，1993年
- 〔宋〕朱熹，《〈周易〉本義》，台北：大安出版社，1999年
- 〔宋〕程頤，《伊川〈易傳〉》，上海：上海古籍出版社，1989年
- 〔宋〕歐陽修，《歐陽修全集》（李逸安點校），北京：中華書局，2001年
- 〔宋〕蘇軾，《東坡〈易傳〉》，上海：上海古籍出版社，1989年
- 〔明〕顧炎武，《原抄本顧亭林日知錄》，台北：文史哲出版社，1979年
- 〔清〕王先謙，《荀子集解》，諸子集成本，上海：上海書店，1986年
- 〔清〕王船山，《〈周易〉內傳》，濟南：山東友誼書社，1992年
- 〔日〕小野澤精一、福永光司、山井涌編著，李慶譯，《氣的思想》，上海：上海人民出版社，1980年

二、近人論著

- 王博，《〈易傳〉通論》，北京：中國書店，2003年
- 王甯，〈秦墓《易》占與《歸藏》之關係〉，《考古與文物》總第117期（2000.1）
- 艾蘭、邢文編，《新出簡帛研究》，北京：文物出版社，2004年
- 朱伯崑，《〈易〉學哲學史》，台北：藍燈文化事業公司，1991年
- 朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書（修訂本）》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年
- 李家浩，〈王家臺秦簡「易占」為《歸藏》考〉，《傳統文化與現代化》（1997.1）

- 余敦康，〈帛書《繫辭》「易有大恆」的文化意義〉，收入陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯
- 何澤恆，《先秦儒道舊義新知錄》，台北：大安出版社，2004年
- _____，《王應麟之經史學》，收入林慶彰主編，《中國學術思想研究輯刊》，台北：花木蘭文化出版社，2009年
- 李學勤主編，《十三經注疏》七《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，1999年
- 李鏡池，《〈周易〉探源》，北京：中華書局，1978年
- 周予同，《經今古文學》，王雲五主編萬有文庫本，出版地點不詳：商務印書館，1929年
- 杭辛齋，《杭氏〈易〉學七種》，北京：九州出版社，2005年
- 林忠軍，《象數〈易〉學發展史（第一卷）》，濟南：齊魯書社，1994年
- _____，〈王家臺秦簡《歸藏》出土的《易》學價值〉，《周易研究》總第48期（2001.2）
- 屈萬里，《先秦漢魏〈易〉例述評》，台北：聯經出版事業有限公司，1984年
- 金景芳，《〈周易〉講座》（呂紹綱整理），桂林：廣西師範大學出版社，2005年
- _____，《學〈易〉四種》，長春：吉林文史出版社，1987年
- _____，《〈周易〉全解》（與呂紹綱合著），上海：上海古籍出版社，2005年
- 周策縱，〈《易經》裏的針灸醫術紀錄考釋〉，《人文中國學報》第一期
- 胡道靜、戚文，《〈周易〉十講》，香港：中華書局（香港）有限公司，1998年
- 高亨，《〈周易大傳〉今注》，濟南：齊魯書社，1998年
- 唐蘭，〈在甲骨文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，《考古學報》1957年第2期
- 陳仁仁，《戰國楚竹書〈周易〉研究》，武漢：武漢大學出版社，2010年

- 連劭名，〈江陵王家臺秦簡與《歸藏》〉，《江漢考古》總第61期（1996.4）
- 郭沫若，《郭沫若全集·歷史編·第一卷·青銅時代》，北京：北京人民出版社，1982年
- _____，〈兩周金文辭大系圖錄及釋文〉，台北：大通書局，1971年
- 梁韋弦，〈王家臺秦簡「易占」與殷易《歸藏》〉，《周易研究》總第53期（2002.3）
- 張政烺著，李零等整理，《張政烺論〈易〉叢稿》，北京：中華書局，2010年
- 張政烺，〈試釋周初青銅器銘文中的《易》卦〉，《考古學報》1980年第4期
- 陳鼓應，《〈易傳〉與道家思想》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996年
- _____，〈道家〈易〉學建構〉，台北：台灣商務印書館，2003年
- 章楚藩，《〈易經〉與辯證法雜說》，杭州：浙江大學出版社，2010年
- 郭鴻林，〈評宋人陸秉對《周易》「大衍之數」的解說〉，《周易研究》總第11期（1992.1）
- 楊靜剛，〈論金景芳的《周易》研究〉，待刊稿
- 廖名春，《〈周易〉經傳與〈易〉學史新論》，濟南：齊魯書社，2001年
- _____，〈帛書〈周易〉論集〉，上海：上海古籍出版社，2008年
- _____，〈王家臺秦簡《歸藏》管窺〉，《周易研究》總第48期（2001.2）
- 韓自強，《阜陽漢簡〈周易〉研究》，上海：上海古籍出版社，2004年
- 戴君仁，《談〈易〉》，台北：開明書店，1961年
- 顏國明，《〈易傳〉與儒道關係論衡》，台北：里仁書局，2006年
- 蕭漢明，〈釋上海博物館藏戰國楚竹書《周易》豫、咸二卦〉，《周易研究》總第86期（2007.6）
- _____，〈上海博物館藏竹書《易經》釋卦二則〉，《周易研究》總第76期（2006.2）
- 顧頡剛編，《古史辨》，上海：上海古籍出版社，1982年

**There Might Be a Piece of Commentary
on the *Book of Changes* in Pre-Qin China
Which Was Solely about Divination**

Ching-Kong Yeung*

Abstract

In 1973, the Silk Manuscript *Zhou Yi* was unearthed from tomb no. 3 at Ma Wangdui which is a tomb of Western Han dynasty, in Chang Sha, Hunan. The manuscript includes documents such as *Erh San Zi Wen*, *Xi Ci Zhuan* (or *Yi Da Zhuan*), *Yi Zhi Yi*, *Yao*, *Miao He*, and *Zhao Li*. Among them, the *Xi Ci Zhuan* is basically the same as the existing version of the document. However, some parts of the unearthed *Xi Ci Zhuan* were incorporated in the *Yi Zhi Yi* and *Yao* documents. Most astonishing of all, the unearthed *Xi Ci Zhuan* does not have the *Da Yan* chapter which the existing version includes. Therefore, the author suspects that the original *Xi Ci Zhuan* didn't have this chapter. Moreover, if we compare the *Yi Jing* and the *Yi Zhuan*, they have different language systems and concepts; the former is about divination, the latter is about philosophical concepts. These two kinds of language system do exist in the existing version of *Xi Ci Zhuan*. The existing version has 24 chapters. Apart from the chapter 9 in part 1 – the *Da Yan* chapter which is about divination, the remaining 23 chapters are all on philosophical concepts. This has made the two groups of chapter(s) very different from one another. Therefore, the author suspects that at the early time, there were two pieces of commentary on the *Yi Jing*: one is on divination and the other one on philosophical concepts. This suspicion is supported by the fact that the six manuscripts unearthed from Ma Wangdui are all on philosophy. The

* Associate Professor, The School of Arts and Social Sciences, The Open University of Hong Kong

author believes that the existing *Xi Ci Zhuan* is basically a piece of commentary on philosophy, but it has mistakenly incorporated the divination chapter from the divinatory piece of commentary. Furthermore, the existing *Xi Ci Zhuan* has two systems in the formation of *ba-gua* (eight diagrams), one formed by the *qian* and *kun*, another by divination. This has also proved that the existing *Xi Ci Zhuan* is a combination of two works together. Therefore, the author has inferred that in pre-Qin China, there were two pieces of commentary on *Yi Jing*- the one on divination and the one on philosophy. Nevertheless, because Confucius emphasized philosophy but not divination in his study of *the Book of Changes*, the piece of commentary about divination has eventually not been transmitted to the present time. Only the small chapter on *Da Yan* survives and is mistakenly incorporated into the piece of commentary on philosophy, that is, the *Xi Ci Zhuan* existing today.

Keywords: *Zhou Yi*, *Xi Ci Zhuan (Yi Da Zhuan)*, *ba-gua* derived from *qian* and *Kun*, *ba-gua* derived from divination, Silk Manuscript *Zhou Yi*