

「《易傳》是道家《易》學」駁議

顏國明

臺北師院語文教育學系副教授

關鍵詞：儒家《易》學 道家《易》學 辯證思維 推天道以明人事

一、引言：《易傳》是儒家《易》學，抑是道家《易》學

《易傳》非一時一人之作，大體已是《易》學界的共識，《易傳》曾受到道家思想的影響，亦有學者相繼提出，茲統整如下：

(一)總論《十翼》者

朱自清先生言：「《周易》變成儒家的經典，是在戰國末期。那時候陰陽家的學說盛行，儒家大約受了他們的影響，纔研究起這部書來。那時候道家的學說也盛行，也從另一方面影響了儒家。」¹戴君仁先生也提到：「《易傳》裏談天道，很明顯的受了道家的影響，而更超出其上。」²「孔子是不太談到天道的，《論語》裏所講都是人事，……然而《易傳》裏有『一陰一陽之謂道』、『形而上者謂之道』、『立天之道曰陰與陽』這一類話。這都是受道家的影響。」²馮友蘭先生認為：「《易傳》中最重要的形上學觀念是『道』的觀念，道家也是如

¹ 朱自清：《經常常談》（臺北：華聯出版社，1973年），頁13。

² 戴君仁：《談易》（臺北：開明書店，1961年），頁18、28。

附註：此二段引文中，《論語》、《易傳》之書名號皆為筆者所加，以求體例一致。下文亦有少數類似情形，筆者略作標點符號之更動，諸如：《繫辭傳》等統一用書名號、道家《易》學家亦統一標上書名號，另儒、道或老、莊之間亦統一加入頓號。

此。」³又說：「《易傳》採老學『道』之觀念。」⁴朱伯崑先生亦說：「以陰陽變易說明《周易》的原則，……此種解《易》的傾向，不是出于孔子的傳統，而是來于春秋史官的陰陽說。此說後被道家和陰陽家所闡發，用來解釋《周易》中的哲理。這說明，春秋戰國時代解說《周易》的，不只是儒家一家，直到戰國末年仍是如此。所以秦始皇焚書，不焚《周易》，因為『《易》乃卜筮之書』，非儒家一家的典籍。」復云：「儒家的倫理觀念、道家和陰陽五行家的天道觀，成了《易傳》解《易》的指導思想。」⁵劉節先生也認為「《易經》和《易傳》的作者與《莊子·天下篇》的作者卻有密切關係」⁶。

(二)討論《象傳》者

高亨先生說：「《象傳》多有韻語，《象傳》中之爻象傳皆是韻語。我對此曾加以研究，知其韻字多超越先秦時期北方詩歌如《易經》卦爻辭及《詩經》等之籀籀，而與南方詩歌如《楚辭》中之屈、宋賦及《老》、《莊》書中之韻語之界畔相合。」⁷李鏡池先生亦云：「《易傳》中如《象傳》說乾道統天，為萬物創始生長的根源，已採納了道家之說。」「《象傳》〈乾〉、〈坤〉二卦的說解是來自《老子》的，而且要從《老子》所說的來理解《象傳》，才明白這些話的意義。」「《象傳》作者並不是純粹的儒家，……迹近『無為主義』的道家思想。一總之，他多多少少是受過道家影響的。」⁸朱伯崑先生也說：「《象》中使用的術語，如『剛柔』、『盈虛』等，同老、莊著作，確有一致之處，但就《象》的思想內容說，除受道家影響外，同孟子的學說有密切關係。」⁹

(三)討論《繫辭傳》者

如朱自清先生說：「《繫辭》是最重要的一部《易傳》。這傳裏借著八卦和

³ 馮友蘭著，涂又光譯：《中國哲學簡史》（北京：北京大學出版社，1985年），頁198。

⁴ 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁464。

⁵ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷）（臺北：藍燈文化事業公司，1991年），頁45、62。

⁶ 劉節：〈易象和魯春秋〉，收入黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》第2輯（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁36。

⁷ 高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1998年），頁6。

⁸ 李鏡池：《周易探源》（北京：中華書局，1978年），頁359、340、310。

⁹ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁49。

卦爻辭發揮著的融合儒道的哲學，……」¹⁰ 錢穆先生也提出：「《易·繫》裏的思想，大體上是遠於《論語》而近於《老》、《莊》的，約有下面三條：（1）《繫辭》言神言變化，相當於《老》、《莊》言自然言道；……（2）《繫辭》言利害吉凶，《老》、《莊》亦言利害吉凶；……（3）《繫辭》、《老子》均重因果觀念。……所以《易·繫》裏的哲學，是道家的自然哲學。」¹¹ 勞思光先生亦云：「《繫辭》之理論是形上學觀念與宇宙論觀念之混合。」¹² 朱伯崑先生討論到《周易·繫辭》的「太極」時也說：「莊文說的『太極』，當是此辭的最初含義，而《繫辭》則是借用莊文的『太極』解釋筮法。」¹³ 李鏡池先生亦說：「《繫辭》以道家學說來說《易》，尤為明顯。道家思想的特色，在於以『道』為宇宙構成的總原理，……道家又認識到事物矛盾變化的原理。……這是道家思想的進步的地方。在《繫辭》裏也有類似的理論。」¹⁴

《繫辭》「是繁衍叢脞之言也」¹⁵，已為歐陽修所點出，《易傳》摻雜有道家的概念與思想，陸續為前列學者們所抉發，其實不惟道家，尚涵括有陰陽家、名家、兵家、法家……等，但上列學者仍舊肯斷：《易傳》是儒家《易》學，如高亨先生就《彖》、《象》傳中的韻語加以考察，而推論二傳的作者「必皆是南方人」，此二人他認為可能是荀子譽為「聖人」、「大儒」的子弓，與《史記·仲尼弟子列傳》所載，孔門《易》學的傳人「矯疵」¹⁶。馮友蘭先生亦云：「（《易傳》）是戰國末以至秦、漢之際儒家的人的作品。」¹⁷ 戴君仁先生也說：「《易傳》就吸收了道家思想，而仍化為儒家的血肉。……其基本精神畢竟是儒家的。」¹⁸ 復次，深度考察《易傳》與道家思想關連性的李鏡池先生，他雖說《彖傳》的作者「並不是純粹的儒家，……他多多少少是受過道家影響的」。

¹⁰ 朱自清：《經常常談》，頁15。

¹¹ 錢穆：〈論《十翼》非孔子作〉，收入顧頡剛編：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業公司，1987年），第3冊，頁94。

¹² 勞思光：《中國哲學史》（二）（臺北：三民書局，1981年），頁101。

¹³ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁58-59。

¹⁴ 李鏡池：《周易探源》，頁359。

¹⁵ [宋]歐陽修：《易童子問》收入《歐陽修全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），頁169。

¹⁶ 高亨：《周易大傳今注》，頁6。

¹⁷ 馮友蘭：〈易傳的哲學思想〉，《中國哲學史論文二集》（上海：上海人民出版社，1962年），頁67。

¹⁸ 戴君仁：《談易》，頁26-28。

但同時又指出《象傳》有些思想「儒家理想，何等鮮明」！至於《象傳》，更認為其「純粹是儒家思想」，他最後的推斷是：「作者是儒家，不是一個人寫的。」「《易傳》是儒家對《易經》研究的論文集。」¹⁹ 朱伯崑先生雖說：「（《周易》）非儒家一家的典籍。」「（《易傳》）有自己的理論體系，成為戰國時期一大哲學流派」，作者並不是「孔、孟正統派」的儒家，但還是「屬於儒家」，他並從時中說、順天應人說、養賢說等指出：「《象》同孟子學說，不僅在思想上，而且在術語、概念和命題上，都存在著繼承關係。」²⁰ 黃沛榮先生也說：「《象》、《象》、《文言》諸傳，兼有儒、道、法三家思想，而以儒家思想為主。」²¹

除了上段引文的學者外，還有一些學者從各個思想層面論述《易傳》，他們的基本預設還是：《易傳》是儒家《易》學，此如金德建先生考察〈中庸〉與《易傳》思想相通者有十二處，張岱年先生探討《禮記·樂記》與《易傳》的關係，金景芳先生更提出：「根據我多年學《易》所得，認為《易傳》十篇基本上是孔子作。但裏邊有記述前人遺聞的部分，有弟子記錄的部分，也有後人竄入的部分。」²² 李學勤先生認為：非惟通行本《易傳》是孔門《易》學，甚至於一九七三年在長沙馬王堆出土的帛書《易傳》，亦是「孔門《易》學在楚地的支派」²³。戴師璉璋亦說：「《易傳》雖非孔子所做，可是從各篇內容上觀察，說是出於儒者之手並無可疑。」²⁴ 持此方面論點的尚有多位學者²⁵。

《易傳》是儒家易學，可謂是一種傳統的、大家皆習以為常的觀點，但是近十餘年來，陳鼓應教授等卻提出了一個很新穎的論點：「《易傳》的哲學思想，是屬於道家，而非儒家。」²⁶ 「《易傳》是道家《易》學」，而為了要充分論

¹⁹ 李鏡池：《周易探源》，頁308-326。

²⁰ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁48-63。

²¹ 黃沛榮：《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998年），頁224。

²² 金德建：〈《中庸》思想和《易》理的關係〉，《先秦諸子雜考》（開封：中州書畫社，1982年），頁171-175。張岱年：〈論《易大傳》的著作年代與哲學思想〉，收入中國哲學編輯部編：《中國哲學》第1輯（北京：三聯書店，1979年），頁124-125。金景芳：〈關於《周易》的作者問題〉，收入劉大鈞主編：《周易研究》第1期（濟南：山東大學周易研究中心，1988年），頁3。

²³ 李學勤：《周易經傳溯源》（高雄：麗文文化事業公司，1995年），頁129-130。

²⁴ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989年），頁10。

²⁵ 為文反對《易傳》是道家《易》學的學者有：呂紹綱、廖名春、李存山、趙儷生、周桂鈿……等諸位先生。

²⁶ 陳鼓應：〈序〉，《易傳與道家思想》（臺北：臺灣商務印書館，1994年），頁i。

證此論點，陳教授花了很多苦心在概念的整理上，他梳理《象傳》、《繫辭傳》、《文言傳》等重要概念或命題，並將之與《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子·白心》等篇作一比對，諸如：天行、剛柔、陰陽、性命、太和、文明、雲行雨施、消息盈虛、終則有始、道、太極、精氣、神明、天尊地卑、貴賤有位、天動地靜、易知簡能、道器、變通、言意、知止、忠信、不伐、始、初、幾、微……等。再進一步以概念溯源的方法，論定這些概念因其或源自《老》、《莊》，或同於稷下，乃至於易道的「道」，亦實即是《老》、《莊》的道。故而提出：「從思想的內在聯繫來看，先秦不存在儒家《易》，祇有道家《易》。」²⁷

復次，陳教授析解《易傳》的天道觀、思維方式和辯證法，而認為《易傳》由天道推衍人事的思維方式、自然主義的天道觀、對立統一的辯證法等，亦皆源自於《老子》，其云：

從哲學體系形成的架構而論，它的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想——這些《易傳》哲學思想中的主要結構，多來自道家老子。（《易傳與道家思想》，頁 90-91）

除了《老》、《莊》外，《易傳》也受黃、老道家與稷下道家很大的影響，這些影響大過於儒家，因而他把《易傳》稱之為「道家別派」：

無論從質或量上來考察，《象》及《繫辭》所受老、莊的影響要比儒學大得多。究其實，它們是以道家哲學為主體而吸收陰陽、儒、墨、法各家思想而成的一部作品。就其哲學中最重要的組成部分的天道觀及辯證法等方面來看，我們可以稱《易傳》學派為道家別派。（《易傳與道家思想》，頁 128）

《易傳》是道家《易》學的論點，可謂是一個顛覆傳統的論點，本節前面特地摘錄學者探討《易傳》與道家思想之關連性的引文，旨在呈顯出不論是哲學概念、自然主義的天道觀、亦或是推天道以明人事的思維方式、辯證法等，已都有學者相繼提出，雖然他們欠缺陳鼓應教授這般披尋蒐討、鉅細靡遺的統整性，但重點方向他們也都掌握了，何以他們皆未提出此種論點。即便是對此方面有深入研究

²⁷ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 12 輯（北京：三聯書店，1998 年），頁 10。本文之論點係以陳鼓應先生《易傳與道家思想》一書，與〈先秦道家易學發微〉一文為主要討論之文本，為免行文繁重，自茲以下，引用此二書，皆直接於引文之後標明書名和頁碼，唯倘會影響論述脈絡，則仍以註為之。

的李鏡池先生、朱伯崑先生……等，他們也僅止於提出：《易傳》是一部融合性的著作，在融入的他家思想中，道家的思想成分甚多，而作者雖非正統派的儒家，但基本上還是儒者，更確切地講：是雜有道家、陰陽家……等思想的儒者。

何以前列學者僅提出「《易傳》曾受道家思想的影響」，而未說道：「《易傳》是道家《易》學。」是一九七三年出土的馬王堆帛書之新資料足堪佐證？抑或前列學者資料蒐尋不夠全面、研究方法不夠精當？個人覺得最大的原因可能來自於：大家都缺乏那股「重構道家《易》學史」的使命感：

由於先秦道家《易》說的納入「百家語」中，使其未能免於秦火；而漢興《易》學譜系之重建，又恰是儒學獨舉、百家被黜的文化一元結構的時期，因此連先秦道家《易》學的傳承譜系亦不得見諸著錄。本文著重在鉤沉先秦道家《易》學狀貌、勾畫其與《易》學思想上的內在聯繫，同時也可視為作者對先秦道家《易》學史的重構。（〈先秦道家易學發微〉，頁10）

陳教授認為：「在哲學史上，不少著作原屬道家系統而被判為儒家典籍，隋、唐以後更有不少道家思想人物被淹沒或遭忽略。對於道家思想史的研究，有待學界人士共同努力。」²⁸ 能夠重構先秦道家《易》學史，對《易》學的研究而言，原本是一件值得喝采的事，然而這使命感的深層卻隱含著一股道家學說被「湮沒掩蓋」的憤慨不平之氣：

《周易》本是各家各派公共的文化資源，西漢「罷黜百家，獨尊儒術」之後，儒家借助官方力量，獨擅公共資源，又有漢代史家幫助捏造傳經的譜系，後世也使人云亦云起來。打破一家一派對公共文化資源的壟斷，是我們作為現代研究者的一個努力的方向。不僅如此，我們還要通過深入的挖掘、探索，將被湮沒掩蓋的歷史原貌還諸於世。先秦諸子百家本來是多元並舉的，由於儒家和專制政治的結合，遂導致多元化的學術局面成為儒學的一元化的狹隘格局。（〈先秦道家易學發微〉，頁29）

「打破一家一派對公共文化資源的壟斷」、「還要通過深入的挖掘、探索，將被湮沒掩蓋的歷史原貌還諸於世」，有如是在進行一個學術思想的大平反，真的有道家思想被「湮沒掩蓋」嗎？儒家真的壟斷了《周易》的文化資源嗎？《易傳》

²⁸ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁297。

與儒家思想的關係真的是「微乎其微」嗎？先秦真的「不存在儒家《易》，祇有道家《易》」嗎？這一連串的問題個個都足以撼動《易》學上的基礎性了解，實有釐清辨析的必要。

如果，先秦道家《易》學史能重新被建構，《易傳》是道家《易》學能充分被證成，則這將是二千餘年來《易》學界的一件大事，其貢獻將是難以言喻的。但是，如果委屈不平之氣未得適當的抒解，則令人擔心的是：在立論之前已先有偏頗的成見，那麼其論點恐怕亦難以持平公允。

本文旨在考察《易傳》究是道家《易》學，抑是儒家《易》學：是「道家主幹說」，還是以儒家思想為主軸，並融合他家思想的安身立命之學；並探討是否果真《易傳》「與儒家的關係可說是微乎其微」²⁹！全文分四個脈絡進行，首先檢證道家的《易》學譜系，這些所謂的「道家《易》學家」，他們學說思想內涵為何？如果是「儒、道兼綜」，那麼可以為他們貼上「道家《易》學家」的專利標籤嗎？其次檢證辯證法或辯證思維是否必然專屬於《老子》，《易經》卦爻的組成是否涵有一套辯證思維，這套由《易傳》所承繼開展的辯證法，其與《老子》中所涵的辯證法是否為同一類型；另外，「推天道以明人事」的思維方式是否必然也是道家的專利品。復次，考察道家《易》學的系統性，《易》學之所以成為「學」，係因其有學說體系的系統性與嚴謹性，如果從系統性思維的視角切入，則「道家《易》學」，是確有其實，抑或僅是一個「虛擬實境」(simulating)。最後，檢證「《易傳》是道家《易》學」論點的提出，是否尚建構在其他有問題的方法論之上。

二、檢證道家《易》學的譜系

《易傳》既是道家《易》學，那麼道家有沒有一個傳《易》的譜系呢？「當然有」，依陳鼓應和王葆玟兩位教授的解說，先秦傳《易》當自老子始，老子「研習《歸藏》」，然後「引《易》入道」，「把《易》的萌芽性的辯證思想引入道論而成為其哲學體系建構中的重要方法論」³⁰，而後，莊子以陰陽解《易》，「他在老子的《易》學範式基礎上，又拓闢了更為明確乃至嶄新的理論

²⁹ 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁28。

³⁰ 同前註，頁16、2。

範疇。我們今天所見到的《易傳》，其實就凝結有許多莊子的《易》學領悟³¹。其後，「北方道家尊崇『黃老易』的系統，一般不注重於研習《莊子》；南方道家尊崇『莊老易』的系統，對《黃帝經》的重視遠遜於北方道家」³²。道家《易》學在此階段完成的是「引道入《易》」，自戰國迄於秦、漢，重要的道家《易》學家有范蠡、顏闕、司馬季主、司馬談、淮南九師、嚴遵……等人。范蠡，是「黃、老之學的先驅」³³；顏闕者，「《戰國策》中即有顏闕與齊宣王說《易》的記載，他先引《易》說，又證之以《老子》，可見也是屬道家《易》學一系的」³⁴。至於司馬季主，則是「當時道家《易》學的集大成者」，淮南九師則「可能是道家《易》學老子一派的成員」：

《史記·日者列傳》所介紹的司馬季主，是一位兼通黃、《老》、《莊》、《易》的人物，……因而司馬季主可說是當時道家《易》學的集大成者。《漢書·藝文志·六藝略》著錄了《淮南道訓》二篇，為淮南王劉安門下的九位《易》學家所撰，玩味「道訓」之名，可以推測這九位學者可能是道家《易》學老子一派的成員。……從中可以看出一條道家《易》學的發展線索。（《易傳與道家思想》，頁346-347）

司馬談則是「漢初最著名的黃、老道家」，由之而形構成西漢道家《易》學之兩條發展的系脈：

自文景至武帝前期，就道家系統的《易》學傳承譜系而言，自田何至楊何，為漢初《易》學傳承的關鍵人物群，《漢書·儒林傳》則說：「要言《易》者，本於楊何之家。」而楊何正是漢初最著名的黃老道家司馬談的老師，《史記·太史公自序》記載：「太史公……受《易》於楊何，習道論於黃子。」司馬談之成為黃老道家，楊何的影響也可能是重要原因之一。再則，正如王葆玟所指出的：自司馬季主至淮南九師，是另一條重要的西漢《易》學線索，王文又說：「淮南九師的活動時間是在西漢景、武之際，司馬季主的活動時間是在西漢高后、文帝之際，帛書《繫辭》抄寫於高帝時期，撰作於秦代以前，從中可以看出一條道家《易》學的發展線

³¹ 同前註，頁17。

³² 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」-道家經典的系統性及其流變〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第12輯，頁31。

³³ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁46。

³⁴ 陳鼓應：《先秦道家易學發微》，頁18。

索。」因此，無論從田何至楊何，還是從司馬季主到淮南九師，都可以看出道家《易》學在漢初的盛況。（《易傳與道家思想》，頁179）

老子是否「研習《歸藏易》」，是否「引《易》入道」，莊子是否「引道入《易》」或「以陰陽解《易》」，留待第四節討論，本節先探討老、莊之後，那些所謂的道家《易》學家，是否果真為「道家」所有，由於他們大都沒有留存專門著作，唯一有專著的淮南九師，其《淮南道訓》也早已亡佚，因而大多只能就極少的史料文獻加以考察。中國古籍，歷經「十厄」，縱有專書，有的也難脫後人的雜錯，思想上的勘定，已非易事；若無專著，則僅憑著隻言片語或簡短史料，即論定某人屬於某家，且是「道家《易》學的集大成者」、「最著名的黃、老道家」，則不唯這些耀眼醒目的頭銜不具有真實的意義，亦且範限古人，此實亦治學與研究之失，因為文獻不足，難以徵也。

(一)顏觸

《戰國策·齊策》中有〈齊宣王見顏觸〉一文，文中確是先引《易傳》之文，再引《老子》之言，然而是否即可根據此種引文的方式，即判定顏觸就是道家《易》學家，而不探討其引此二書究竟要表達何種思想，為對此問題作較清楚地釐析，實有必要回歸到文本來看：

《易傳》不云乎：「居上位，未得其實，以喜其為名者，必以驕奢為行。據慢驕奢，則凶從之。是故無其實而喜其名者削，無德而望其福者約，無功而受其祿者辱，禍必握。」故曰：「矜功不立，虛願不至。」此皆幸樂其名，華而無其實德者也。是以堯有九佐，舜有七友，禹有五丞，湯有三輔，自古及今而能虛成名於天下者，無有。是以君王無羞亟問，不媿下學；是故成其道德而揚功名於後世者，堯、舜、禹、湯、周文王是也。故曰：「無形者，形之君也。無端者，事之本也。」夫上見其原，下通其流，至聖人明學，何不吉之有哉！老子曰：「雖貴，必以賤為本；雖高，必以下為基。是以侯王稱孤寡不穀。是其賤之本與？」非夫孤寡者，人之困賤下位也，而侯王以自謂，豈非下人而尊貴士與？夫堯傳舜，舜傳禹，周成王任周公旦，而世世稱曰明主，是以明乎士之貴也。³⁵

³⁵ [漢]劉向集錄：《戰國策》（臺北：里仁書局，1982年），上冊，卷11〈齊四·齊宣王見顏觸〉，頁409-410。

顏闢的話旨在勸諫齊宣王當個禮賢「貴士」的「明主」，如「堯、舜、禹、湯、周文王」一樣，文中引《老子》之言，在於佐證人主須「下人而善貴士」，引《易傳》之文，則冀齊宣崇德務實，莫徒務虛名。當個能「貴士」的國君，才能「無羞亟問，不媿下學」；進而「成其道德，而揚功名於後世」，顏闢雖是個「知足反璞，終身不辱」的隱士，文中亦引用了不少《老》、《莊》的概念和思想，如德厚之道得、形神不全、晚食以當肉、安步以當車、無罪以當貴、清靜真正以自虞、……但其「貴德而尊士」的思想，與孟子是若合符節的，《孟子·公孫丑上》云：

仁則榮，不仁則辱，今惡辱而居不仁，是猶惡濕而居下也。如惡之，莫如貴德而尊士，賢者在位，能者在職，國家閒暇，及是時明其政刑，雖大國必畏之矣。……孔子曰：爲此詩者，其知道乎！能治其國家，誰敢侮之。今國家閒暇，及是時般樂怠教，是自求禍也，禍福無不自己求之者。

士貴君輕，以德爲治的思想，與稷下道家的崇法尚術是完全殊途異轍的，從顏闢的身上，我們看到了他安貧樂道、安時處順的自處之道，這種處世哲學，近於道家；然其尊士貴德的德治思想，則近於儒家，故而他是一個有道自守，節正不阿的「儒、道兼綜」的人物，在儒家人物中，孔子弟子如原憲、顏淵等，人格類型與他很接近。

引《易》、引《老子》則是隨文舉證，如果要給這種儒、道兼引的現象一個合理的解釋，則是《周易》、《老子》在戰國時期，已成爲文化生命裏的「共命慧」³⁶，儒、道思想相濡相融，亦相激相盪，雖個人有所偏重，學說亦有隱有顯，但二家「都是大教，都決定一個人生的基本方向」³⁷，其已匯流於文化的大流之中，儒家至荀子，雖標榜「大儒」、「雅儒」，而譏「腐儒」、「賤儒」，而其學說思想已摻有道家之「虛靜清明」³⁸；道家的《莊子》內七篇，雖崇尚逍遙無待，對揚儒、墨之是非，而其學說思想亦融入了儒家的「愛親事君」³⁹。

³⁶ 「共命慧」乃方東美先生的概念，參見方東美：《哲學三慧》（臺北：三民書局，1978年），頁3。

³⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁70。

³⁸ 《荀子·解蔽》：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」，〔周〕荀況撰，北大哲學系注釋，楊正翠等校對：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁420。

³⁹ 《莊子·人間世》云：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間，是之謂大戒。」見

儒、道合流，匯聚成生命中的源頭活水，後世之人，隨其好尚，時而汲取《老》、《莊》，時而汲取《論》、《孟》，時而汲取《周易》，儒、道兼取，而不劃地自限。

(二)司馬談

至如司馬談，果真是「漢初最著名的黃、老道家」嗎？他是「習天官於唐都，受《易》於楊何，習道論於黃子」。顯示的也是一個「儒、道兼綜」的類型，其留下的專著：〈論六家要指〉，乃是平章學術、考鏡得失之作，其云：「《易大傳》：『天下一致而百慮，同歸而殊途。』夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。」⁴⁰ 其討論六家的得失，大抵中肯，至於對道家只言正面，而不言負面，則可顯示其偏尚，然不足以說定他就是道家人物，觀其臨終前的遺言，儒家慧命，何其昭昭：

太史公執遷手而泣曰：「余先周室之太史也。自上世嘗顯功名於虞夏，典天官事。後世中衰，絕於予乎？汝復為太史，則續吾祖矣。今天子接千歲之統，封泰山，而余不得從行，是命也夫，命也夫！余死，汝必為太史；為太史，無忘吾所欲論著矣。且夫孝始於事親，中於事君，終於立身。揚名於後世，以顯父母，此孝之大者。……幽、厲之後，王道缺，禮樂衰，孔子脩舊起廢，論《詩》、《書》，作《春秋》，則學者至今則之。自獲麟以來四百有餘歲，而諸侯相兼，史記放絕。今漢興，海內一統，明主賢君忠臣死義之士，余為太史而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉，汝其念哉！」遷俯首流涕曰：「小子不敏，請悉論先人所次舊聞，弗敢闕。」（《史記》，頁 3295）

款款叮嚀，諄諄告誡，「究天人之際，通古今之變，成一家之言」的《史記》的著作，乃是史遷紹繼父志的大作：

太史公曰：「先人有言：『自周公卒五百歲而有孔子，孔子卒後至於今五百歲，有能紹明世，正《易傳》，繼《春秋》，本《詩》、《書》、《禮》、《樂》之際？』意在斯乎！意在斯乎！小子何敢讓焉。」（《史記》，頁 3296）

〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），頁155。

⁴⁰ 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注》（臺北：鼎文書局，1979年），第4冊，卷130〈太史公自序〉，頁3289。

承繼《春秋》大業，使命何其強烈；紹述儒家慧命，用心又何其昭昭，楊家駱先生因之而言：「此不唯可證司馬談之思想為儒家，亦可證司馬遷撰史最高之理想為《春秋》。」⁴¹ 一個矢志「正《易傳》，繼《春秋》，本《詩》、《書》、《禮》、《樂》之際」的史家，我們能給他貼上「黃、老道家」或「道家《易》學家」的標籤嗎？且在司馬談的懇切遺言中，他把《易傳》與《春秋》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》並列，亦足顯示在其認定裏，《易傳》乃是儒家典籍。

(三)司馬季主

再檢視司馬季主，《史記·日者列傳》中，褚少孫《補傳》曰：「楚賢大夫，游學長安，通《易經》，術黃帝、老子，博聞遠見，觀其對二大夫貴人之談言，稱引古明王聖人道，固非淺聞小數之能。」⁴² 通《易經》，係因他是卜者，而確也深曉《易》理，「術黃帝、老子」乃漢人習用口語，褚氏或因見傳文有言「道術」，或依其談論中引《老》、《莊》之文而言，而通《易》、通《老》、《莊》，儒、道兼綜，是否便可遽下斷語說：「因而司馬季主可說是當時道家《易》學的集大成者。」他自言「述而不作」⁴³，故無專著留存，要考察其思想，也只能以其言論為據。

《史記·日者列傳》記載司馬季主與賈誼、宋忠論卜的對話，就言談形式言之，已頗有魏、晉談辯之風，他們有「論」有「難」，一來一往，辭鋒甚利，條理暢達，如云：「坐定，司馬季主復理前語，分別天地之終始、日月星辰之紀，差次仁義之際，列吉凶之符，語數千言，莫不順理。」接著二人作難曰：「何居之卑？何行之污？」司馬季主反詰難其「所賢者何？所高者誰」？二人復以世俗之價值觀激之：「尊官厚祿，世之所高也，賢才處之，……夫卜筮者，世俗之所賤簡也。世皆言曰：『夫卜者，多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己。』此吾之所恥，故謂之卑污也。」這次的作難，激發了司馬季主辭理俱暢的高論，他對比直道剛正的真正賢者與尊官厚祿、趨炎附勢的「公所謂賢者」的不同：

⁴¹ 楊家駱：〈史記識語〉，收入司馬遷撰，裴駰集解，司馬貞索隱，張守節正義：《新校本史記三家注》，第1冊，頁3。

⁴² 同前註，卷127〈日者列傳〉，頁3221。

⁴³ 司馬季主曰：「述而不作，君子義也。」同前註，頁3218。

賢之行也，直道以正諫，三諫不聽則退。其譽人也不望其報，惡人也不顧其怨，以便國家利眾為務。故官非其任不處也，祿非其功不受也；見人不正，雖貴不敬也；見人有污，雖尊不下也；得不為喜，去不為恨；非其罪也，雖累辱而不愧也。今公所謂賢者，皆可為羞矣。卑疵而前，嬖趨而言；相引以勢，相導以利……。（《史記》，頁 3217）

繼言卜筮的重要，其法象天地四時，順於仁義，分策定卦，「然後言天地之利害，事之成敗」，它與先民生活緊密相連，自君王建國，下至百姓產子，皆須「龜策日月」、「先占吉凶」，繼而申說卜筮之「有禮」、「有德」，其云：

且夫卜筮者，埽除設坐，正其冠帶，然後乃言事，此有禮也。言而鬼神或以饗，忠臣以事其上，孝子以養其親，慈父以畜其子，此有德者也。而以義置數十百錢，病者或以愈，且死或以生，患或以免，事或以成，嫁子娶婦或以養生：此之為德，豈直數十百錢哉！此夫老子所謂「上德不德，是以有德」。今夫卜筮者利大而謝少，老子之云豈異於是乎？莊子曰：「君子內無飢寒之患，外無劫奪之憂，居上而敬，居下不為害，君子之道也。」……故君子處卑隱以辟眾，自匿以辟倫，微見德順以除群害，以明天性，助上養下，多其功利，不求尊譽。公之等喁喁者也，何知長者之道乎！（《史記》，頁 3219-3220）

卜筮使人能夠病愈、免患、成事、養生，亦可使人安身立命，並在人倫日用之中作忠、孝、慈、義、禮的道德實踐，故其為德，不可謂小，而此處乃引《老子》「上德不德，是以有德」之文，來表示卜者有德而不自以為德，對「德」不執著，能超越。接著引《莊子》「內無飢寒之患，外無劫奪之憂，居上而敬，居下不為害，君子之道」，來說明卜筮的行業，不以積聚財貨為務，故可輕車簡從，優遊自在，近於莊子安時處順的「君子之道」。

司馬季主這番敘述精麗、辭旨暢達的「答辯」，終使得「宋忠、賈誼忽而自失，芒乎無色，悵然噤口不能言，……伏軾低頭，卒不能出氣」⁴⁴。而這場談辯，讓司馬季主暢談了「卜者之道」即是「長者之道」、「君子之道」的勝理，卜者雖地位卑下，但其人格高潔，以助人安身立命為樂，以使人盡忠、盡孝、盡慈為德，就思想言之，司馬季主的自處之道，類於莊子，「君子處卑隱以辟眾，自匿以辟倫」、「不求尊譽」，然其替人排難免患的志業則近於儒家：「微見德

⁴⁴ 同前註，卷 127〈日者列傳〉，頁 3220。

順以除群害，以明天性，助上養下。」「多其功利」則亦涵有墨家的思想，故而其亦是儒、道（墨）兼綜的典型。

司馬季主乃秦、漢間的卜者，同樣以卜筮為業，長於《周易》，而又兼通《老》、《莊》者尚有嚴遵，遵字君平，《漢書·王貢兩龔鮑傳》載曰：

君平卜筮於成都市，以為「卜筮者賤業，而可以惠眾人。有邪惡非正之問，則依著龜為言利害。與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善，從吾言者，已過半矣」。裁日閱數人，得百錢足自養，則閉肆下簾而授《老子》。博覽亡不通，依老子、嚴周之指著書十餘萬言。⁴⁵

《華陽國志》亦言其「專精大《易》，耽於《老》、《莊》。」《經典釋文·敘錄》著錄嚴氏的著作有：《老子注》二卷、《老子指歸》十四卷。足見其《易》、《老》兼通，而其為人卜筮時，亦依於儒家義理以為言：「與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善。」

(四)范蠡、淮南九師

范蠡，陳鼓應教授說他是「由老學過渡到戰國黃老之學的關鍵人物」⁴⁶，王葆玟先生則「推斷《范蠡》作者也是『黃老易』的系統的傳習者」，其云：

先秦時期越地產生了《范蠡》二篇，其佚文散見於《國語·越語下》和《越絕書》等，文中的見解合於《黃》、《老》之處頗多，可能是黃老學派影響下的學者所作。又據《史記·日者列傳》所引司馬季主語：「越王句踐放文王八卦以破敵國，霸天下。」可見摹仿八卦乃是越人的傳統，對《范蠡》的作者不會沒有影響，那麼可以推斷《范蠡》作者也是「黃老易」的系統的傳習者。⁴⁷

《史記·日者列傳》司馬季主的話語：「自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治，越王句踐放（仿）文王八卦以破敵國，霸天下。」他是為強調卜筮的重要性，而作一種托古之言，並非真正之史實，有如文王並無「演三百八十四爻而天下治」的事蹟，故而由之即遽下「摹仿八卦乃是越人的傳統」的論斷，皆屬

⁴⁵ [漢]班固撰，[唐]顏師古注：《新校本漢書》（臺北：鼎文書局，1979年），第4冊，卷72〈王貢兩龔鮑傳〉，頁3056。

⁴⁶ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁29。

⁴⁷ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」-道家經典的系統性及其流變〉，頁44。

過度詮釋。范蠡其人，伍子胥稱其為「良臣」⁴⁸，由現存的《國語·越語》等文獻看來，范蠡可謂是一個深諳天地陰陽、四時民功、兵陣行伍的政治家與軍事家，越之滅吳，范蠡居功厥偉，因而其人格典型頗類於管仲，其思想中即使有些概念與黃老道家雷同，乃至其功成名就之後的急流勇退近於《老子》的「功遂身退，天之道」（九章），但據此即將他歸入於黃、老道家，則是一種囿限，猶如把管仲歸於法家一般，從下文的內容亦可見出這個意思：

節事者與地。唯地能包萬物以爲一，其事不失。生萬物，容畜禽獸，然後受其名而兼其利。美惡皆成，以養其生。時不至，不可彊生；事不究，不可彊成。自若以處，以度天下，待其來者而正之，因時之所宜而定之。同男女之功，除民之害，以避天殃。田野開闢，府倉實，民衆殷。無曠其衆，以爲亂梯。時將有反，事將有閒，必有以知天地之恆制，乃可以有天下之成利。事無閒，時無反。則撫民保教以須之。⁴⁹

「田野開闢，府倉實，民衆殷。無曠其衆」，撫民保教，一如孔子「庶之、富之、教之」的爲政主張，故而，與其把他範限在黃、老道家的圈圈裏，不如將之視爲能振興越國的政治家，而真正的政治家，其思想是不會爲某一家學說所囿限的。

先秦諸子係爲挽救周文疲弊之時代與文化危機而興起，其學說主張皆提供了一種解決當時社會問題的良方，有些學說是原則性的，寓含了生命存在的終極關懷，如儒、道者是，有些則對當時實際的政治與經濟問題，順當時社會型態要轉型的這個趨勢而完成這個轉型，如法家者是。他們的學說，雖各有方向、各成系統，但這些系統卻非封閉的，它們展現了重疊性與高度的開放性，如老子提倡無爲、無執，孔子亦言：毋意、毋必、毋固、毋我。孟子說：「養心莫善於寡欲。」莊子亦說：「嗜欲深者，其天機淺。」至於學說思想的開放性，則可從二方面顯示出：其一爲可轉化性，其歸屬於哪一家，並非是一成不變的，孟子說：「逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒，歸斯受之而已矣！」（〈盡心下〉）可見當時是可轉來轉去的。另外，從師承關係上亦可見出此種轉化性，如韓非、李斯皆曾受教於荀子門下，嚴遵是揚雄的老師。其二爲可融合性，前面提到《荀子》、《莊子》的思想已皆有儒、道融合的趨向，《孟子》雖關楊、墨，然其思想亦含有墨家的成分，其後漢代的董仲舒、揚雄……等，莫不「融通道、墨，和會陰陽」，張永教授於此方面有深入的見解：

⁴⁸ 伍子胥曰：「句踐賢君，種、蠡良臣。」見司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《新校本史記三家注》，第3冊，卷41〈越王句踐世家〉，頁1741。

⁴⁹ 《國語》（臺北：漢京文化事業公司，1983年），卷21〈越語下〉，頁644-645。

從中國思想史的觀點來看，孟子雖然「闢楊、墨」，但是孟子的「王道」思想中，即涵有墨子尚同、尚賢的平民精神；孟子仁義並稱，乃至以義配道，雖有義內、義外之別，然論其立名之始，即可淵源於墨子。漢儒黜諸子之書，而董仲舒的思想即揉合陰陽家、法家以及墨家的思想而形成者；揚雄尊儒，然其《太玄》一書則很明顯的是儒、道、陰陽三家的混合體。我們常說漢人「陽儒陰雜」，然而卻不見得就是一個貶抑的稱述。因為其學雖「雜」，而其道不雜，……從先秦到漢代，最重要的思想結晶，如《易傳》、〈學〉、〈庸〉、〈禮運〉、〈樂記〉、《孝經》等，皆完成於秦、漢之際甚或是漢初，無一不是融通道、墨，和會陰陽。⁵⁰

思想相互啓發激盪、相互融通和會，自戰國以降，莫不皆然，不能因為他們在行文時引《易》，又引《老子》、《莊子》，即為他貼上「道家《易》學家」的標籤，還同時頒發了「道家《易》學的集大成者」之榮銜，這樣做，帶給他們的並不是榮耀，反而是一種狹隘化的框限。

淮南九師，《漢書·藝文志》著錄《淮南道訓》二篇，云：「淮南王安聘明《易》者九人，號九師說。」⁵¹清朱彝尊《經義考》載之曰：「劉向《別錄》、《七略》作十二篇，佚，劉向曰：『《九師道訓》者，淮南王安所造。王聘善為《易》者九人，從之采獲，故中書著為《淮南九師書》。』」⁵²「朱氏認為《繆稱》引《易》，即《道訓》之《序卦》傳文。（《經義考》卷五）《淮南子》引用《序卦》，當即來自九師之學。」⁵³

《淮南道訓》，僅見《漢志》著錄，早已亡佚，陳鼓應說：「玩味『道訓』之名，可以推測這九位學者可能是道家《易》學老子一派的成員。」⁵⁴既只能顧名思義的「玩味」，何不直接尋究《淮南子》的《易》說！李學勤先生指出了二者的關連：

九師中是否有人參加《淮南子》的寫作，沒有材料可以證明。但如上文所說，九師與八公等人並時，彼此應有影響，特別是劉安本人從九師採獲，有得於他們的《易》學，九師的思想不能不體現於《淮南子》書中。研究

⁵⁰ 張永侖：〈二程先生「闢佛說」合議〉，《國立臺灣大學哲學論評》第5期（1982年1月），頁204-205。

⁵¹ 班固撰，顏師古注：《新校本漢書》，第2冊，卷30〈藝文志〉，頁1703。

⁵² [清]朱彝尊：《經義考》（臺北：臺灣中華書局，1970年），第1冊，卷5，頁4b。

⁵³ 李學勤：《周易經傳溯源》，頁264。

⁵⁴ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁346。

《淮南子》的《易》說，應該和有關九師的記載聯繫起來。⁵⁵

《淮南子》一書，是一種集體著作，非出於一人之手，范文瀾說它「雖以道為歸，但雜採眾家，不成為一家言」⁵⁶。故徐復觀先生說：「在劉安賓客中，實有一儒學的強大陣容。」⁵⁷書中引《周易》處，都冠以「《易》曰」，共引十條，由此體例顯示，其亦是「引《易》」，思想亦是各家兼綜，故而難以論定淮南九師即是道家《易》學家。

上列的所謂道家《易》學家，或在言談時兼引《易》、《老》，或曾「受《易》，習道論」，或是卜者而兼擅《老》、《莊》，皆顯示了其儒、道兼綜的學說性質。而與其如此說：「他在引《易》之後，又引《老子》，這種援引方式可證明《易》、《老》曾並列為戰國時期齊國道家的經典。」⁵⁸不如這樣說：戰國時期的思想家，其思想是兼取並蓄的，他們不拘守一家的學說，而是擷取各家的精華，薈聚成自己的思想或學說體系，此證之於顏闢、司馬談、司馬季主皆然，證之於嚴遵、揚雄亦然；嚴遵《易》、《老》兼綜，思想則較偏向道家，而其學生揚雄亦是儒、道兼綜，思想則較偏向儒家；再證之於魏、晉玄學亦然，魏、晉玄學的主要課題是會通儒、道，其或經由清談，或經由註解儒、道的經籍，作一種「創造性的詮釋」，如王弼藉註《易》與註《老》，發揮其玄理，而謂老子只是「言無」，唯孔子始達臻「體無」之理境⁵⁹。又如向、郭的註《莊》，亦謂莊子只是「知本」、「言則至矣」，然「末體之」，而真正能體現迹冥圓境的人是堯⁶⁰。如此皆形構成一個「人品宗儒聖，義理崇《老》、《莊》」的「道體儒用」之本體論架構體系。葛洪《抱朴子·外篇·自序》亦云：「其《內篇》言神僊、方藥、鬼怪、變化、養生、延年、禳邪、卻禍之事，屬道家；其《外篇》言人閒得失、世事臧否，屬儒家。」⁶¹葛洪此處所言的「道

⁵⁵ 李學勤：《周易經傳溯源》，頁159。

⁵⁶ 范文瀾等著：《中國通史》（北京：人民出版社，1994年），第2冊，頁167。

⁵⁷ 徐復觀：《兩漢思想史》（卷二）（臺北：臺灣學生書局，1976年），頁200。

⁵⁸ 王葆玟：〈「黃老易」和「莊老易」——道家經典的系統性及其流變〉，頁44。

⁵⁹ 《三國志·魏書·鍾會傳》裴注引何劭《王弼傳》曰：「弼幼而察慧，年十餘，好老氏，通辯能言。父業，為尚書郎。時裴徽為史部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一見而異之，問弼曰：『夫無者誠萬物之所資也，然聖人莫肯致言，而老子申之無己者何？』弼曰：『聖人體無，無又不可訓，故不說也。老子是有者也，故恆言無所不足。』」〔晉〕陳壽撰，〔劉宋〕裴松之注：《新校本三國志》（臺北：鼎文書局，1979年），第2冊，卷28〈鍾會傳〉，頁795。

⁶⁰ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁3、34。

⁶¹ 〔晉〕葛洪著，何淑貞校注：《新編抱朴子·外篇》（臺北：國立編譯館，2002年），頁1004。

家」，實為「道教」，然其兼綜的色彩亦甚為明顯。故而以儒、道兼綜來說明這些思想家，則非惟不會限囿古人，亦且不會產生解說上的扞格。因之，所謂的「黃老易」和「莊老易」其顯示乃是思想合流的型態，道家人物讀儒家的《周易》，一如儒家的揚雄讀《老子》一樣，非但不是大逆不道，反而更顯得博大弘深。因此，我們似應用一種更寬容、更超然的角度來看待此種合流現象。無須再拐彎抹角地說：「《周易》是道家的經典」，甚且「硬拗」地論：「《易傳》是道家《易》學」，更不必給顏福等人貼上「道家《易》學家」的專利標籤。

三、檢證辯證思維的專屬性

《易經》卦爻本身已寓含了一種辯證思維，此辯證思維後來被《易傳》所繼承和發展，建構成一套博大宏富的辯證法體系。陳鼓應教授說：「（老子）建立中國哲學史上第一個系統性的辯證法思想。」⁶²《老子》與《易經》、《易傳》的辯證法究是一套，還是兩套？陳鼓應先生視之為一套⁶³，並由之而建構成「老子『引《易》入道』」、「《易傳》引道入《易》」的學術傳承，由之而判定《易傳》是「道家別派」：

至於《易傳》與老、莊思想在宇宙論和辯證法方面，則更為相合。如果說黃老可稱道家支派，則《易傳》則可稱道家別派。（《易傳與道家思想》，頁 297）

並由之而推論出《易傳》根源《老子》說：

從哲學體系形成的架構而論，它的天道觀，它的由天道推演人道的思維模式，它的循環論，它的事物矛盾對立發展變化的辯證思想——這些《易傳》哲學思想中的主要結構，多來自道家《老子》。（《易傳與道家思想》，頁 90-91）

本節重點即欲檢證《易傳》的辯證法與《老子》的辯證法，究是同一套體系，抑是兩套體系？如果是兩套不同的體系，則無須經由「引《易》入道」與「引道入

⁶² 陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁 1。

⁶³ 陳鼓應云：「《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。」見陳鼓應：〈乾坤道家易詮釋〉，《人文學報》第 20、21 期合刊（2000 年 6 月），頁 42。

《易》」的曲折方式來加以解說。

一般言辯證法，尤其是中國哲學思想中的辯證法，往往易為「辯證的詭辭」(dialectical paradox)所迷思，但見其玄，即以爲同，而忽略其異，《老子》與《周易》的辯證法，因其思想入路之不同，實具有著系統上的差異性。

老子的學說乃是爲對應周文疲弊之特殊機緣而發，其一方面對墮壞的禮文制度採取強烈的批判；一方面開展出自然素樸的回歸之道，因之，「它的智慧、精采全在於批判、治療，而非積極的建構」⁶⁴，而其所批判的，乃是人心的陷溺、社會的失序、政治的紊亂、價值的迷執，歸結於一切的有爲造作。而其所欲治療的，乃是如何爲困頓、有限的存在尋繹出一條素樸而無負累的生命桃花源；如何爲僵化的文化慧命重新注入澄澈的活水；乃至如何爲迷執有的人世，探索出一個能夠讓天地萬物實現其自己的形上原理或價值根源。

批判、治療的學說方向使老子的辯證法顯現出兩方面的性質：一爲由「遮」而顯，一爲由「反」而顯。前者首先是遮撥名言概念，而顯一超越名言的「道」，所以，探討《老子》的辯證法，須先瞭解其遮撥「言意境」，而顯一「超言意境」，所形成的辯證性詭辭，如「道可道，非常道；名可名，非常名」(一章)。

其次，遮撥有爲造作，而顯無執無爲：老子對「爲」與「執」感受最爲強烈，也批判得最爲嚴厲，「爲者敗之，執者失之」(二十九章)，因而經由「正言若反」(七十八章)，詭辭爲用，消解一切意計造作，由之而顯發一無執無爲的理境：「是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，爲而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」(二章)此「不」、「弗」並非否定之義，而是一種正言若反、詭辭爲用，是無執、超越之意。⁶⁵

《老子》辯證法的第二種性質是由「反」而顯：有爲造作牽引著生命步步陷溺，要免除此種墮落，唯有靠「復反」。「反者，道之動」(四十章)、「致虛」、「守靜」、「歸根」、「復命」，皆是復反的工夫，老子將知識與智慧做了反向的區隔：「爲學日益，爲道日損。」「損」是消解的智慧，損掉心知情識的定執，才能顯發無知無欲的理境，由道、德，而仁、義，而至禮的層層下墜，亦唯有靠「人法地，地法天，天法道，道法自然」(二十五章)的逐步回歸，才能再尋得素樸的自然之道。

⁶⁴ 袁保新：〈自序〉，《老子哲學之詮釋與重建》(臺北：文津出版社，1991年)，頁4。

⁶⁵ 王邦雄：《老子的哲學》(臺北：東大圖書公司，1980年)，頁14-15。

「遮」與「反」形構成《老子》豐富的辯證法體系，由《道德經》中為數甚多的「辯證的詭辭」即可顯出，而以遮為詮，回歸復反則是其辯證法體系的二條主脈。

《易經》的辯證思維本是隱含性的，此種隱括於卦爻之間的內涵，直至《易傳》才將之深刻抉發，《易傳》的辯證法體系由最基本的奇偶數、剛柔爻即開始形成，經由爻性與爻位，所交錯而成的相反相成、相斥相吸、乘承比應、終始往復……等關係，逐步擴展至卦與卦間的組合，皆具有著辯證發展的關係。通行本與帛書本雖卦序的排列不同，但皆寓含著辯證關係網，只不過後者的八宮是基於「天地定位，山澤通氣，水火相射，雷風相薄」的原則組成，交會成四組陰陽相對的辯證性組群。而前者在「反轉成偶」與「相對成偶」⁶⁶的交錯下形構成一個關係綿密的網絡系統，此孔穎達稱之為「非覆即變」：

今驗六十四卦，二二相耦，非覆即變。覆者，表裏視之，遂成兩卦，
〈屯〉、〈蒙〉……之類是也；變者，反覆唯成一卦，則變以對之，
〈乾〉、〈坤〉……之類是也。⁶⁷

在此排列下，卦與卦之間、組與組之間皆各交會著一種辯證關係，通行本的卦序之所以流行不絕，此綿密的辯證網絡可能是其中原因之一。

《易傳》包含的思維方式，非常豐富，朱伯崑先生說：

《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，不在於占術，也不在於其思想的表現形式，如卦爻象和卦爻辭，而在於其理論思維的內容。其所包括的思維方式，十分豐富。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，如整體原則，變易原則，陰陽互補原則，和諧與均衡原則；有直觀思維，如模擬思維，功能原則；有形象思維，如象意合一，象數合一等。其中最為突出的是觀察世界的辯證思維。《周易》自身就已蘊藏著辯證思維的萌芽，後來經過《易》學家和哲學家的闡發，在漫長的封建社會發展的過程中，逐漸形成一種邏輯的和理論的體系，這在世界的古代哲學史上是少有的。我國哲學中的辯證思維，不僅十分豐富，而且有長期發展的歷史，大體說來，可以歸結為四大流派或系統：《周易》系統、兵家《孫子》系統、老、莊哲學

⁶⁶ 參見戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁22。

⁶⁷ [魏]王弼、韓康伯注，[唐]孔穎達正義：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1981年影印清嘉慶二十年〔1815〕江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本），卷9，頁10-11，總頁186-187。

系統和佛學系統。在這四大流派中，以《周易》的系統最為豐富。⁶⁸ 天地交感；消息盈虛，循環往復；一陰一陽之謂道，一闔一闢之謂變；剛柔相推而生變化，屈信相感而利生，陽卦多陰，陰卦多陽……等，都蘊含著豐富的辯證思維，其中以「一陰一陽之謂道」最具有高度的概括性，朱伯崑先生歸納出它有三方面的豐富意涵⁶⁹，可資參考。

如果說《老子》的辯證法寓含著一個立體性的架構，即「無」、「道」、「自然」，與現象界的「物」是分屬兩個不同的層次，實有層與作用層亦是上下兩層，作用層上以詭辭遮撥有為造作，而「作用地保存」⁷⁰實有層上的概念，如上德不德、大仁不仁……等。而《易傳》則在陰陽、剛柔、闔變、……等相反相成、相推相變的概念上，先展示一個平面性的辯證網架，再進一步將〈乾〉、〈坤〉兩卦提高一層，成為「乾元」、「坤元」，乾、坤二元以「易之門」、「易之蘊」（《繫辭》），超越地統攝六十二卦，形構成一個有平面、有立體的辯證體系，由之而說《易傳》與《老子》在辯證法體系上是兩套系統。

《易傳》與《老子》在辯證法體系上的差別，約略可從二方面言之：其一為《老子》是由遮而顯，《易傳》則是雙取互攝，《老子》遮剛顯柔，遮有為顯無為，遮動顯靜，遮變顯常，遮有知顯無知，遮有德顯無德，「遮」是一種正言若反，亦是去執的工夫，所以顯消解的智慧。而《易傳》是乾坤、陰陽、剛柔、闔闢、動靜……都是相反相成、相因相推的雙取互攝，其雖有尊乾尚剛之意，則是在乾坤並建的基礎上，再言以乾為尊，此與黃老道家之尚剛尚陽亦迥然有別。相對於《老子》顯消解的智慧，《易傳》的辯證法體系，顯的是體系建構的巧思。

《周易》「是靠其自身的理論思維和中國人的智慧相傳下去的」⁷¹，《周易》、《老》、《莊》、佛教皆各自涵括一套辯證法體系，這三套辯證法系統亦有交會重疊的成分，如《繫辭傳》「形而上者之謂道，形而下者之謂器」的兩層區分與《老子》的「道」與「物」、「器」的超越區分是類似的。然而，瞭解其相同，亦應進一步簡別其不同者，呂紹綱教授於此方面也提出了深中肯綮的看法：「《易大傳》與《老子》的辯證法並不接近，雖然用詞有時候很相似，可是

⁶⁸ 朱伯崑：〈前言〉，《易學哲學史》（第一卷），頁4。

⁶⁹ 同前註，頁90-91。

⁷⁰ 「作用地保存」為牟宗三先生提出的概念，參見牟宗三：《中國哲學十九講》，頁134。

⁷¹ 朱伯崑：〈前言〉，《易學哲學史》（第一卷），頁4。

體系卻是極不同的，至少不能說它們屬於同一系統。這是無可辯駁的事實。」⁷² 我們甚而可以說，因為它們相異，才組成中華文化多彩而豐富的思維面向，如果只有一套辯證法，那中國人的哲學思維將顯得較為貧乏。而深入瞭解《易傳》與《老子》兩套辯證法體系的差異，將不致再堅持如下的論點：

老子的引《易》入道，最重要的莫過於把《易》的萌芽性的辯證思想引入道論而成爲其哲學體系建構中的重要方法論。

老子對《易》的哲學思考與提升，在總體上奠定了以後《易》學的基本精神，範鑄了後來《易傳》的大致規模和架構。（〈先秦道家易學發微〉，頁2、16）

辯證法絕非《老子》的專利，「推天道以明人事」亦然。如果把「推天道以明人事」視作《老子》的專利特有的獨特思維方式，並處處以之來推證「《象傳》天道觀以道家思想爲主體」、「《象傳》的道家思維方式」、「《象傳》中的道家思維方式」、「《文言》解《易》的道家傾向」，則非惟昧於古籍文獻，亦且忽略先秦諸子大都使用這種思維方式，它其實是一個共同的思維方式，並非《老子》的專有。

《詩經》、《書經》、《左傳》、《國語》中，可見到很多推天道以明人事的範例，諸如：

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。（《詩·大雅·烝民》）

天有顯道，厥類惟彰。（《書經·周書·泰誓上》）

夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也，陽伏而不能出，陰迫而不能烝，於是地震。（《國語·周語上》）

天地之經，而民實則之，則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。（《左傳》昭公二十五年）

民受天地之中以生，乃所謂命也。是以有動作禮儀威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。（《左傳》成公十三年）

雷乘乾曰大壯，天之道也。（《左傳》昭公三十二年）

盈必毀，天之道也。（《左傳》哀公十一年）

上不象天，而下不儀地，中不和民，而方不順時，不共神祇，而蔑棄五

⁷² 呂紹綱：〈《易大傳》與《老子》是兩個根本不同的思想體系——兼與陳鼓應先生商榷〉，《哲學研究》1989年第8期，頁27。

則。（《國語·周語下》）

天道賞善而罰淫。（《國語·周語中》）

不剛不柔，敷政優優。（《詩·商頌·長發》）

商書曰：沈漸剛克，高明柔克。……天爲剛德，猶不干時，況在人乎！

（《左傳》文公五年）

上面所列尚僅是概括性地引用，李杜先生說：「《左傳》、《國語》等皆於氣中說『序』，或於天地中說『經』、『常』。」⁷³ 如果以陳鼓應先生在《〈象傳〉中的主要學說及其與老子思想的關係》⁷⁴ 一節所列出的幾個主題內容：「萬物起源（生成）說」、「自然循環論」、「陰陽氣化論」、「剛柔相濟說」、「天地人一體觀」等，則上引的文獻資料，在內容上幾乎都涵括了，《詩》、《書》的成書年代早於《老》、《莊》，在取材上似乎不必捨先求後、捨儒取道。

在孔、孟、荀學說中亦有推天道以言人事者：

堯曰：「咨！爾舜！天之曆數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。」（《論語·堯曰》）

天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。（《論語·陽貨》）

昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。……使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之。（《孟子·萬章上》）

天視自我民視，天聽自我民聽。（《孟子·萬章上》）

天地者，生之始也。（《荀子·王制》）

天地合而萬物生，陰陽接而變化起。（《荀子·禮論》）

天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參，（《荀子·天論》）

與《易傳》大約同時期的《中庸》、《禮記·樂記》，這一方面的資料更多，《中庸》「道」字五十七見，多章皆言「天地之道」，如「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」（十九章）、「博厚所以載物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆」（二十六章），由此可顯示出：推天道以明人事，乃是一種當時的「共法」，非獨道家的《老》、《莊》爲然，儒家亦然，乃至法家、陰陽家皆然，鄒衍當時被稱爲「談天衍」，因其「所言五德

⁷³ 李杜：《中西哲學思想中的天道與上帝》（臺北：聯經出版事業公司，1978年），頁48。

⁷⁴ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁8。

終始，天地廣大，盡言天事，故曰『談天』⁷⁵。既為共法，則何能獨言「《象傳》由天道推衍人事乃道家獨特的思維方式」！

雖然「推天道以明人事」是一種共法，但《易傳》所涵者較接近哪一家呢？這可從「形式」與「內容」上分辨，就形式言之，《老子》的「推」，多是「正言若反」，詭辭為用的「推」，非詭辭性的推是極少數，而《易傳》中並無詭辭性的推法，由下列的文本即可相互比對：

天地不仁，以萬物為芻狗，聖人不仁，以百姓為芻狗。（《老子》五章）

天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，……是以聖人後其身而身先，外其身而身存。（《老子》七章）

天地交而萬物通也；上下交而其志同也。（《泰象》）

天地感而萬物化生。聖人感人心，而天下和平。（《咸象》）

其次，從「天道」和「人事」的內容言之，《老子》的「道」，其內容是：「無」、「無為」、「自然」，四十章云：「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」而王弼對「道」之「生」與「長」的註解是：「不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？」⁷⁶牟宗三先生說此種「不生之生」，乃「是消極地表示生的作用」⁷⁷。

至於《易傳》中「道」與「生」的意涵如何？《乾象》與《坤象》云：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。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。首出庶物，萬國咸寧。

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨……。

《象傳》、《文言》、《繫辭》都是透過乾坤、陰陽來說「易道」，又以「健」與「順」來說乾坤，戴師璉璋於此有清楚的解說：

大體上《易傳》作者在道的了悟上總有一定的進路：從剛健創生的功能上

⁷⁵ 見司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《新校本史記三家注》，第3冊，卷74《孟子荀卿列傳》，頁2348，《集解》引劉向《別錄》。

⁷⁶ 王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1992年），上編，頁24。

⁷⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁106。

體認乾，從柔順含容的功能上體認坤，再從乾坤的相互感應配合上體認易道。乾坤是萬物生成的首要條件，因而易道是萬物生生不已的終極根源。

所以《繫辭傳》宣稱：「生生之謂易」。⁷⁸

「易道」是陰陽之道、是乾坤之道、是生生之道，它是剛健中正的創生功能與柔順靜方的含容功能的相容並濟，故而在「道」與「生」的內容意義上，它與《老子》者截然不同，而與《中庸》的卻是一致的：「天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。」（二十六章）

另外，《易傳》有兩套語言：「占筮語言」和「哲學語言」⁷⁹，在《易》學傳統上它仍承繼著《易》卦的卜筮功能，「天垂象，見吉凶，聖人象之」（《繫辭上》）。「象之」即是「立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言」（《繫辭上》），而設卦繫辭的目的，是要指引人一條行為處世的正道坦途：「是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，有遠近幽深，遂知來物。」（《繫辭上》）而「知來物」的指歸，並不意味著人可以憑藉著去做壞事，「《易》不可以占險」、「忠信之事則可，不然必敗」⁸⁰，它是要人去成就「可大可久」的「賢人之業」與「賢人之德」，「夫《易》，聖人所以崇德而廣業也」（《繫辭上》）。所以，「明象位，修德業」成為貫串《十翼》的一條主脈，「明出地上，晉。君子以自昭明德」（《晉象》）、「雷在天上，大壯，君子以非禮弗履」（《大壯象》）。李鏡池先生在六十四卦中，整理出了三十二條這類「進德修業」的話語，李先生的結論是：「《象傳》這些話，差不多從《論語》裏頭都可以找出它相類似的話來，……我們說《象傳》作者的思想純粹是儒家思想，大概不會錯。……就是《象傳》也帶儒家色彩。」⁸¹

「推天道以明人事」其實只是一個形式性的概念，用這個概念來含括不同的思想，其實是很籠統粗糙的，深層性地探討它的內容意義，有助於我們釐清《易傳》究竟是儒家《易》學，還是道家《易》學。它，絕不是道家的專利品。

本節主要在說明「辯證法」與「推天道以明人事」的思維方式，並非是《老

⁷⁸ 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，頁155-156。

⁷⁹ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁62。

⁸⁰ [周]左丘明傳，[晉]杜預注，孔穎達疏：《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1981年影印清嘉慶二十年〔1815〕江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本），卷45〈昭公十二年〉，頁33、32，總頁793、792。

⁸¹ 李鏡池：《周易探源》，頁308-309。

子》的專利產品，《老子》的系統與《易傳》承繼自《易經》卦爻辭的系統，兩者差異極大，瞭解二者的區別，就不會說「老子援《易》入道，《易傳》援道入《易》」，同時亦可修正如下的觀點：「就《易傳》思想體系來看，它的天道觀、自然觀（或稱宇宙論），以及辯證的思想方法，為其理論架構的主幹，而以道家思想的影響為最大，其次是陰陽家與儒家。因而，學界一向認為《易傳》是儒家的典籍，這觀點是錯誤的。」（《易傳與道家思想》，頁 105）

推天道以明人事，乃是《易傳》的常用模式，它有可能受到《老子》的影響；也有可能沿承自中國的古傳統。若是前者，也僅止於是「影響」，因為它們推的方式與天道的內涵並不全同。故而，由「推天道以明人事」與「辯證法」的形式意義，進一步尋究其內容意義，方可瞭解《老子》與《易傳》間明顯的差異。否則，只在形式上籠統地說「推天道以明人事」，並以此為道家的專利思維方式，以之來籠罩一切，則非唯《易傳》是道家《易》學，就連《左傳》、《國語》、《中庸》、《禮記·樂記》恐怕都將成為道家的典籍了。

四、考察道家《易》學的系統性

《易傳》是道家《易》學，抑是儒家《易》學，爭論點也涉及到「學」的問題，所以有必要先對「學」作個探討。

勞思光先生在《中國哲學史》的序言〈論中國哲學史之方法〉一文中，曾析擬出兩個重要的哲學方法：（一）「敘述的要是一個哲學理論」。（二）其「所表述的理論必須是與原著密切相應」⁸²。依準其說，我們如果要對一個可以稱之為「學」的學說，下一個一般性的定義，那麼首先，它必須是個哲學理論，不是「一些七零八碎的事實」。其次，它該成個系統，具有系統性。復次，對它不作過度的詮釋，也就是需要有嚴謹的論證過程。

除非我們不是在討論學術，僅是在隨意聊聊，否則「系統性思維」⁸³與有效的論證皆是必要的，牟宗三先生在《中國哲學十九講》也提到治學必須要有「文字、邏輯、見（insight）」⁸⁴，亦是在表達這個意思。

⁸² 勞思光：《中國哲學史》（一），頁 6。

⁸³ 參見鄭芷人：《陰陽五行及其體系》（臺北：文津出版社，1992年），頁 417-425。

⁸⁴ 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁 71。

《易傳》是儒家《易》學，前文提到過，它是一個源遠流長的傳統觀點，這裏並不意味著傳統觀點就不能被質疑或推翻，「《十翼》非孔子所作」即是一個顯例。然而今天要討論的這個論題：「《易傳》是否為道家《易》學」，其與「《十翼》是否為孔子所作」，在艱難度上可能不可同日而語，《十翼》的「繁衍叢脞之言」與「自相乖戾之說」，及《說卦》、《雜卦》顯然是「筮人之占書」⁸⁵，歐陽修在北宋時即已提出，這透顯著《十翼》的文本本身即具有著體例不一等若干問題，加以用「子曰」記述，顯見如《論語》一般，是門人或再傳之後學的輯錄。往昔，讀書人因為囿於經學的權威地位而未敢加以懷疑，自歐陽修提出後，大家也漸漸注意到文本確有問題，因此至今，除了幾位有特殊觀點的學者外，已漸漸蔚為一般的共識。

《易傳》是否為道家《易》學，它並非是文本的體例問題，而是學術思想的內涵問題。幾近二十個世紀以來，非但沒有人如此提出，亦且從先秦時期的道家人物，乃至兩漢的一些史學家，其看法都很一致，即是視之為儒家經典。雖是儒家之經典，但是人人皆可以讀，因為中國的思想家，最遲從戰國開始，就不會去「枯守一家之偏尚」，兼熟各家，非但不妨礙自己思想體系的建構，反而有助於思想大格局的開展，在中國哲學史上，文化慧命的源源不絕，實繫於此。

欲試圖顛覆流傳兩千餘年的論點，它可能需要很嚴密的論證，也需要很充分且很明確的文獻資料來當佐證，而不能信口開河、牽強附會。很可惜的，我們在「《易傳》是道家《易》學」的新主張裏看到的是，論者雖很努力地提出論證，但大都落在概念與「以天道推衍人事」的思維方式上打轉，後起的論點，如《道家文化研究》第十二輯的〈先秦道家易學發微〉，則索性跨過論證程序，將一些尚屬「想當然爾」的主觀臆測，卻直接以客觀論斷式的語氣表述出來，諸如：

(一)老子、莊子皆習《易》：

- 1.老子的研習《歸藏》，老子對《易》的哲學思考與提升，在總體上奠定了以後《易》學的基本精神，範鑄了後來《易傳》的大致規模和架構。
(〈先秦道家易學發微〉，頁16，以下所引，皆出自此文)
- 2.莊子習《易》的讀本，可能即與馬王堆出土帛書《周易》的本子接近。具體說，莊子所見到的《易》的本子是按乾坤父母六子卦分陰分陽排列的。
《易》卦的分陰分陽排列，當是在老、莊之間，可能也是受老子思想的影

⁸⁵ 參見歐陽修：《易童子問》，頁169。

響。(頁18)

(二)老子《易》學、莊子《易》學、黃老道家《易》學：

1. 先秦《易》學的重要一支當是老子道家《易》學。它是對西周史官文化的直接繼承，而老子的道論又是第一次系統地將先秦《易》學納入哲學領域，提升到形上的層次。其最為顯著者，就是春秋末諸史官解《易》僅就陰陽二氣而言，還祇停留在實體形下的層面；到了老子，《易》學纔得以獲得實質性的突破。(頁11)
2. 莊子繼承了老子以陰陽說詮解《易》、範疇《易》的傳統。如老子通過對《歸藏》「坤乾」的排列順序及〈泰〉卦☰卦象的觀察思考後提出了「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」的哲學命題，莊子則在衍釋〈泰〉卦時說「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和而物生焉。」(頁17)
3. 黃老道家《易》學與老子道家《易》學是前後相承相同系脈的關係，而同時又為《易》學注入了更多的嶄新的時代精神，這在今本《易傳》中有充分的體現。(頁22)
4. 以「陰陽」理論為中介，老子道家是「援《易》入道」，而道家後學則是「援道入《易》」。(頁22)
5. 莊子以陰陽交通說〈泰〉卦☰(〈田子方〉)，又以雌雄相感論〈咸〉卦☱，……〈咸〉卦《象傳》也說：「咸，感也……二氣相感以相與……觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」似即本於莊子。然二者又略異，莊子是以爻位立論。……這正是莊子研《易》而最終完成了遊於陰陽死生之外的人生領悟和境界標的。(頁18-19)

(三)老子設計了《易》的爻題：

1. (老子)一方面受了《易》卦爻辭的啟迪，同時又很有可能反過來對《易》中所蘊含著的樸素的辯證思維做質的豐富與提升，並最終設計出《易》的爻題。爻題的發明創製，是《易》學的一大突破，而這一巨大貢獻或與老學思想有所聯繫。(頁12)
2. 《列子》對《易》的爻題「初——上——通——初」循環規律的理解是最得老子《易》學之旨的，這突出地反映在〈天瑞〉中，云：「易變而為一，一變而為七，七變而為九，九變者，究也，乃復變而為一。」(頁20)

(四)道家《易》學之宏偉規模：

著錄中淮南子有《易》說《淮南道訓》，名為「道訓」而實為《易》說，可見「易」已昇格為「道」。我們由此也可以想象出戰國以降，道家《易》學之宏偉規模。（頁22）

《歸藏易》，「以〈坤〉為首，先〈坤〉而後〈乾〉。〈坤〉為地，故萬物莫不歸藏於其中，故名爲『歸藏』也」⁸⁶。《老子》主張「無為」、「柔弱」、「不爭」，其云「道常無為而無不為」（三十七章）、「柔弱勝剛強」（三十六章）、「天之道不爭而善勝」（七十三章），這和《歸藏易》以〈坤〉為首的思想，在精神意趣上，似乎有些吻合，是不是有得自《歸藏易》的啟發，因《歸藏易》早已亡佚，大陸近期雖在王家台發現了秦簡《歸藏》，因僅是零碎斷簡，故尚不得而知。陳鼓應教授從四方面推論「老子所習的《易》『乃是以坤乾為序次的《歸藏易》』」：

- (一)《老子》中陰陽、牝牡、雌雄、靜動、柔剛、弱強等詞匯的排列順序恰與《歸藏易》「坤乾」的次第一致。
- (二)「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」正是對《歸藏易》〈泰〉卦象的哲學引伸。
- (三)《老子》六章……地主藏養之說顯然又是對「尚坤」的「歸藏」二字的詮解。
- (四)老子對雌牝靜下的崇尚與《歸藏》的「尚坤」相關。⁸⁷

就第（一）項言之，《老子》文本尚且未全一致，如「知其雄，守其雌」（二十八章）、「堅強者死之徒，柔弱者生之徒。……強大處下，柔弱處上」（七十六章），其語序是「雄雌」、「強大柔弱」。而綜括此四點言之，實亦僅顯示《老子》的尚柔尚雌，可能與《歸藏易》隱含的「尚坤」思想，有一些相同的成分，實不足以證成「老子研習過《歸藏易》」。《周易》之所以成為儒家經籍，乃是因為《易傳》的關係，《易傳》中安身立命的道德哲學，將原本只是卜筮之用的卦與卦爻辭，提高到哲學層次。古籍中記載的《連山》和《歸藏》，其亡佚的原因，極可能係因缺乏類似《易傳》的系統性哲學之著作，而尚停留在卜筮功能的層次上，既只是卜筮之辭，則其「尚坤」「與〈泰〉卦卦象的哲學」都只是一種隱含性的思想而已。

莊子的「習《易》」亦然，《莊子·天下篇》雖有「《易》以道陰陽」，但

⁸⁶ 此段引文合《周易》孔穎達《疏》引熊氏之說與賈公彥《疏》而成。

⁸⁷ 此處為節引，參見陳鼓應：〈先秦道家易學發微〉，頁16。

〈天下篇〉乃莊周學派後起之作品，非莊周本人之著作，此應已為大家之共識，故而，此處應該用書名的《莊子》，而非用人名的「莊子」。而更不能以「《易》以道陰陽」的「陰陽」概念，即大放厥詞而言：「莊子習《易》的讀本，可能即與馬王堆出土帛書《周易》的本子接近。具體說，莊子所見到的《易》的本子是按乾坤父母六子卦分陰分陽排列的。」依立論者論證的內容言之，大體僅能得出《老》、《莊》的思想，與《易傳》的思想，有一些共同的關懷，而不足以推出老、莊曾習《易》、或是在解《易》：

莊子對《易·無妄》卦的觀照，深化其自然無為之說，此猶老子通過對《易·復》卦等的觀照（「觀復」）深化其「反者道之動」的辯證觀是一樣的。（頁20）

老子的「觀復」、莊子的「自然無為」，也不能說與《易經》卦爻辭或《易傳》完全無關，但也不足以說其是對《易》卦的觀照而得深化，文獻不足故也。因是之故，下列的說法則是更加無足道哉了：「莊子以陰陽交通說〈泰〉卦☰☷（〈田子方〉），又以雌雄相感論〈咸〉卦☱☲，……〈咸〉卦《象傳》也說：『咸，感也……二氣相感以相與……觀其所感，而天地萬物之情可見矣。』似即本於莊子。然二者又略異，莊子是以爻位立論。……這正是莊子研《易》而最終完成了遊於陰陽死生之外的人生領悟和境界標的。」至於說「《莊子》中多處論「龍」，頗似在隱括《易·乾卦》」，則亦是附會過度了。

顏福、司馬季主的引《易》，顯示出其與司馬談一樣皆曾習《易》，從文獻上，也只能看到其引《易》說，兼引《老》、《莊》，看不出其有建構《易》學。至於老子、莊子，則從現存的《道德經》與《莊子》內七篇而言，其無隻言片語述及《易》者，老子雖是「周守藏室之史」⁸⁸，但依《周禮》的記載來看，是時史官分工甚細，「大卜」、「卜師」、「龜人」、「占人」，與「磬師」、「笙師」等歸為一類，似都屬專門技術性人員，老子雖為史官，殆是「藏書室之史」，因之，「老子是史官，故而通曉《易經》」，大約僅能從那些類似性的思想去推論⁸⁹，而說老子研習《歸藏易》，則似是一種無文本根據的臆斷之辭，而

⁸⁸ 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《新校本史記三家注》，第3冊，卷63〈老子韓非列傳〉，頁2139。

⁸⁹ 前句見陳鼓應：《先秦道家易學發微》，頁2。另王博：《老子思想的史官特色》一書中，雖有討論到「《老子》與《易經》」的關係，然其所論述者乃是《老子》與《易經》思想的交集疊合，非謂老子研習過《易經》。參王博：《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1993年），頁65-72。

僅憑《莊子·天下篇》的「《易》以道陰陽」，便謂莊子研習類似「馬王堆帛書本的《周易》」，則可能有企圖爲了建構道家《易》學統系，而至無所不用其極的嫌疑了。

老子應該是受到《易經》影響的，《道德經》中「反」、「復」、「柔弱」、「處下」的思想，在內涵上與〈復〉卦、〈謙〉卦的卦爻辭，有著某種程度上的一致性，有學者指出：「《老子》書中對演、反復之觀念、尚謙、取後、居下、貴母之思想，皆祖自《易經》。」⁹⁰ 儒、道二家的學說，既同樣緣起於周文異化的問題，又來自同一個文化傳統，雖採取的進路不同，其思想有所交集，亦是自然之事。此如：老子之學的「目的是做救世的聖人」⁹¹「老子《道德經》，雖微妙難通，然近而觀之，理國理身而已」⁹²。他雖不像孔子那般棲棲遑遑，但救世之情懷仍然溢於言表；孔子言「用之則行，舍之則藏」，其「舍之則藏」與「窮則獨善其身」，和莊子的「釣於濮水」(〈秋水〉)，亦可以有一些相似之領會；《老子》：「善者吾善之，不善者吾亦善之。」(四十九章)與《論語》：「君子尊賢而容衆，嘉善而矜不能。」(〈子張〉)亦皆具有對人的博大寬容；另如謙虛爲懷、真誠待人、篤實踐履……都是兩家學說的交集之處。但思想上的影響是一回事，學說系統的傳承是另一回事，二者的分際乃是不容混淆的，黃沛榮先生於此方面可謂深有卓見：

古人言《易》、《老》關係既失於強爲比附，故浮濫之說多，吾人欲嚴其關限，則有待於觀念之建立：一、應注意二者是否暗合。二、不應忽視《易經》對《易傳》之直接關係。

影響《易傳》最大者當爲卦爻辭矣。是以若將某些《老子》、《易傳》同受卦爻辭影響之處，誤認爲《易傳》受《老子》所影響，勢必似是而非。《周易》卦爻辭對老子思想所影響者，僅爲老學之一端耳！同理，《易傳》作者兼受儒、道、陰陽、法、名諸家思想所影響，老學亦僅屬其中之一端。⁹³

《易》有「乾坤生生」之「易道」，《老》、《莊》強調的是「自然無爲」

⁹⁰ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁230。

⁹¹ 陳榮捷：〈戰國道家〉，《歷史語言研究所集刊》第44本第3分(1972年10月)，頁470。

⁹² 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《新校本史記三家注》，第4冊，卷121〈儒林傳·索隱〉，頁3123，「雖微妙難通，然」六字據黃善夫本及殿本增補。

⁹³ 黃沛榮：《易學乾坤》，頁227、229、254。

之道。故而，《老子》、《莊子》、乃至所謂的黃老道家，其學說思想雖有一些與《易傳》重疊交集的成分，但從「學」的系統性與嚴謹性觀點檢證之，其尚不足以形構成一個系統的《易》學。所以，此處所謂的道家《易》學——老子《易》學、莊子《易》學、黃老道家《易》學——都只能算是一個「虛擬實境」(simulating)⁹⁴罷了。

五、檢證「《易傳》是道家《易》學」論點的若干方法論問題

「《易傳》是道家《易》學」論點的問題，除了上節所論系統性的問題之外，立場的偏頗，亦是重要的問題之一，立論者的強烈使命感，隱含著道家學說長期被壓抑的悲感，道家學說在文化慧命的長流中，真的是處於被儒家欺凌的弱勢嗎？果真如此，何以唐代的儒者會發出「重儒者寡」的感嘆⁹⁵！何以會有如此卷帙浩繁的《老》學、《莊》學之作⁹⁶！衡諸哲學史的發展，儒、釋、道三家有隱有顯，或沈靜玄默地醞釀著；或有聲有色地顯揚著。當其顯揚，也並非以霸者之姿，昂首闊步，睥睨一切；方其沈潛，亦非以弱者之態，搖尾乞憐，自我封閉。反而爲了蓄積下階段的能量，吸納各家，取長補短，自我轉化，這是學術史上的消息盈虛，通曉此理，則何來悲情！

在方法論上，尚有幾項問題值得提來出討論的：

(一)概念的相互啓發、因襲，是視作思想上的影響，還是因爲有些概念雷

⁹⁴ 「虛擬實境」(simulating) 乃是電腦多媒體的術語，意爲以電腦即時模擬的方法，製造出一個虛擬的世界，與人類本有的視覺、聽覺、觸覺、嗅覺等產生互動，讓操作者感覺如置身於真實環境中一般。

⁹⁵ [元] 趙道一編修：《仙鑒·後集》，收入《仙鑒》(揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1993年)卷三：「天尊化於天上，主宰萬物，若世人之父也。世尊化於世上，勸人以善，若世人之母也。儒典行於世間，若世人之兄長也。舉世人如嬰兒焉，但識其母，不知其父兄之尊，故知道者少，重儒者寡，不足怪也。」，(見第3冊，卷3〈王奉仙〉，頁14a-b，總頁2189-2190。)《雲笈七籤》(臺北：臺灣商務印書館，1986年影印文淵閣《四庫全書》本)，第1061冊，卷116〈王奉仙〉，頁12a-15b，總頁358-359，亦載此文，云：「尊儒者寡」(頁14a，總頁359)，文字稍異。

⁹⁶ 以《老》學爲例，據唐君毅先生的考察，老子之學從韓非解《老》，到王弼註《老》，其間已歷五變。另嚴靈峰先生之〈王弼以前老學傳授考〉，其中援引四史與先秦、漢、魏諸子之書，自關尹以下到王弼，共輯得一百七十餘人。又嚴氏所輯《老列莊三子知見書目》，共收《老子》專著一千一百七十餘種，論說八百七十餘篇。凡此皆可顯示道家思想的傳衍一直綿延不斷。

同，即可視之為屬於同一家思想，且此中又涉及到：有沒有哪些概念必然專屬於某一家。《易傳》是道家《易》學立論者確實費了甚多心力在概念的比對上，然而有些概念源遠流長，它是在先民文化的薪傳中，逐步孕育轉化而來，對於此種概念，可以將之視為道家的專有嗎？例如「陰陽」這對概念，從《詩經》的山南水北曰「陽」，反之曰「陰」的方位意義，至《左傳》、《國語》中視之為天地間的兩種氣，再進一步從氣的觀念，提升為表示兩種彼此互為消長、相互循環交替的相對性功能，任何兩種相對事物的性質與功能，都可以用「陰陽」來概括，這一步工作，可能是在《國語·越語》或《老子》時期完成，其後，陰陽成爲一對重要的哲學概念，爲《莊子》、鄒衍與《易傳》繼承和發揮，因而類似「陰陽」這種重要的哲學概念，是視為「共命慧」好呢！抑是視作道家的專屬概念好呢！如果是後者，那麼像董仲舒這樣的思想家，可能都要改歸道家了。

有蠻多證據顯示，道家《易》學的立論者是視概念為專屬性的，例如：

朱熹引用《禮記·經解》所說的「潔靜精微謂之《易》」，眾所周知，「靜」、「精」、「微」都是老子常用的概念，由此可見朱熹是採用以《老》解《易》的。（〈先秦道家易學發微〉，頁10）

相同或相近的概念，有時確可以考察出學術思想間的關連性，但學術思想本身是開放的，非封閉的，相互間的影響各時代皆有，是否可因某些概念相同，就論定思想性質即同，因爲「靜」、「精」、「微」是《老子》的概念，所以朱熹引《禮記·經解》的話，朱熹即是以《老》解《易》，如此，則《禮記·經解》亦是以《老》言《易》了。在宋、明儒者中，朱子力關佛、老是最不留餘地的，他說老子「忍心無情，……殺人也不恤」「心最毒」⁹⁷，不過在道家《易》學主張者的觀點裏，他卻反而變成了一個以《老》解《易》者。戰國時期是個思想大融合的時代，如果對概念如此拘泥，則會連帶影響對學術思想的歸屬性問題的。因之，專利標籤的大量使用一人、概念、思維方式，乃至於伏羲、黃帝等，都被貼上專屬標記——

是致成其偏頗性結論的最大盲點所在。

（二）概念相同，是否其內容意義就等同，其學說體系也就相同：《論語》的核心思想是「仁」，孟子亦言「仁義禮智」，兩個「仁」的內容有重疊，亦有差別，故陸象山說：「夫子以仁發明斯道，其言渾無隙縫；孟子十字打開，更無隱

⁹⁷ [宋] 朱熹：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），頁2998、3266。

遁。」⁹⁸另孟子、荀子、告子三人皆言「性」，但一主性善，一主性惡，一主性無善無惡。又儒家、道家皆言「道」，但此「道」非彼「道」。故而就不同學說系統而言，這些名稱相同的概念，只是外在形式上相同而已，如果不深入探究其內容，即遽爾將之等同視之，那南轅北轍將是很自然的事，例如《周易》的卦爻結構以二、五爻居中為吉，發展出《易傳》的「中位說」，但《易傳》尚中思想的「中」，與《老子》「多言數窮，不如守中」（五章）的「中」，在概念內容上是相差懸殊的，但道家《易》學者卻把它們等同了：

尚中思想《象》、《象》表現得尤為突出，《象》在三十五個卦中、《象》在三十八個卦中論述了「中」的思想。《易》的尚「中」思想，為儒、道兩家所共通。老子強調「守中」（五章），莊子倡言「養中」（〈人間世〉），免於走向極端，也是道家用心處。（《易傳與道家思想》，頁42）

此處顯然把《老子》與《莊子》「守中」與「養中」的「中」，理解作「免於走向極端」的「中庸」與「中道」，然而，或是出於刻意地要連結《易傳》與道家的關係，而忽略了自己在註解《老子》此章時曾說道：「守中：作『守沖』解，持守虛靜的意思。」其並在此條註解中，引用了張默生的說法：

「不如守中」的「中」字，和儒家的說法不同：儒家的「中」字，是不走極端，要合乎「中庸」的道理；老子則不然，他說的「中」字，是有「中空」的意思，好比囊籥沒被人鼓動時的情狀，正式象徵著一個虛靜無為的道體。⁹⁹

從字面上看，概念相同；然而其內容卻差異甚大，因為《老子》的「中」是「沖」的同音通假字，是「沖虛」之意；而《易傳》之「中」，乃是由中位、中爻，引申為中道、中庸之意，它們在內容意義上，差異是極大的，本文第三節所討論的問題，即是針對此方面而發。道家《易》學主張者尚不只是在「推天道以明人事」的思維方式、辯證法、天道觀等，僅見其同，而不見其異，除二、三節所討論者外，其甚而把「《易》道」也等同於《老》、《莊》之「道」：

《繫辭傳》談及「道」處有二：一是「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，一是「一陰一陽謂之道」。這兩句話非常重要，然而卻是對老子道

⁹⁸ [宋]陸九淵：《陸九淵集》（臺北：里仁書局，1981年），頁398。

⁹⁹ 陳鼓應：《老子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1970年），頁61。

論的「照著講」和「接著講」。(〈先秦道家易學發微〉，頁5)

因為把兩個不同的系統，誤解為同一個系統，認為《易傳》是對《老子》「照著講」和「接著講」，所以才會誤導出如下的結論：「《易傳》對《老子》的道論雖有所繼承，但有關道的論述只是片語隻字，而無系統性可言。」「無論就其系統完整性或是理論的建構上，《易傳》都是無法與《老子》相比的。」(〈先秦道家易學發微〉，頁8)「易道」涵括「一陰一陽之道」、「生生之道」、「剛柔變化之道」、「天地人三極之道」，《易傳》通過對筮法的解釋，形構了一個體大思精的「易道」思想體系，更大大影響了後世的象數、義理、易圖等《易》學。很可惜的，立論者單從《老子》「道論」的通孔看過去，當然看不到《易傳》豐富的那一面。因之，忽略一些重要概念和思維方式的內容意義，以致於把不同的概念和思想系統混而為一，是肇致其大貼專利標籤的關鍵性前因。

(三)道家優位論和根源論(或本原論)的立場，也是一個不能忽略的重要因素，它亦是導致前一問題的原因之一，如果借用禪宗的話頭：「萬法歸一」，而「一歸何處」？道家《易》學者會絲毫不假思索地回答：「一歸『道家』。」在論者的論證過程中，很容易即可發現此點，例如其幾乎把《易傳》的大部分思想，都歸源於道家：

「推天道以明人事」的思維方式發端於老子，經黃老之學……《易傳》中多處可見這一思維方式的體現。

《易傳》中的重要命題「三才之道」、「三極之道」乃源自黃老道家。

老子的「觀復」、「周行而不殆」、「反者道之動」的觀點直接為稷下黃老道家和《易傳》所繼承。

《易傳》重視對天地、日月、四時的觀察的特點是對黃老道家的自然觀的直接繼承。

《易傳》「時變」的概念源於稷下道家。

《象·艮》「動靜不失其時」，正是黃老學說的延伸。

《易傳》的陰陽學說乃是承襲黃老學派而來。

《易傳》尚陽思想來自道家黃老之學。(〈先秦道家易學發微〉，頁23-26。)

如果把這些概念、思想、或思維方式，定位在「影響」的層面上，一如有些學者的論點，那是合情合理的。但如果過度強調它的影響性，而將之視為道家的專利品，那是有違學術思想的遞嬗衍進的，道家思想的產生並非是無頭的，它也不是

「懸空發生的」¹⁰⁰。且《詩》、《書》、《左傳》、《國語》的文化「共命慧」也是不容忽略的，概念的形式意義與內容意義亦須要簡別，此皆已在前節有所述及。此處要進一步討論的是：如果《易傳》這麼多的概念、思想都源自於道家，那麼《易傳》有沒有自己的思想？亦即是《易傳》作者有無其自己的創見？《易傳》在哲學體系的建構上，不只是獨有創見，而且是深有創見，如果承認了這個前提，就可以不必那麼堅持「影響」的絕對性。「《易傳》是道家《易》學」論點的建立，乃是植基於這個「絕對性的影響」上面的。

除了對《易傳》思想的產生提出道家根源說之外，道家《易》學論者也把陰陽家納入道家：

戰國陰陽家是道家的一個支系，其陰陽說與終始說的系統化肇端則有二：其一為老莊、黃老的陰陽說、終始說；其二受《易》爻題所顯示的爻位上下循環往復規律的啓發。隨著這一學說的興茂，也連帶著壯大了黃老道家《易》學陣容。（〈先秦道家易學發微〉，頁22）

一樣的故技重施：道家根源說一只要有陰陽說、終始說、《易》爻題所顯示的爻位上下循環往復之規律，那麼它就是道家的思想，因為陰陽說、終始說、循環往復的規律，乃是正字標記的道家專利品，所以，陰陽家是道家的一個支系，《易傳》是道家的一個別派。

非唯陰陽家是道家，漢初經學博士也是屬於道家，他們建構的是道家《易》學：

自文景至武帝前期，就道家系統的《易》學傳承譜系而言，自田何至楊何，為漢初《易》學傳承的關鍵人物群，《漢書·儒林傳》則說：「要言《易》者，本於楊何之家。」而楊何正是漢初最著名的黃老道家司馬談的老師，《史記·太史公自序》記載：「太史公……受《易》於楊何，習道論於黃子。」司馬談之成為黃老道家，楊何的影響也可能是重要原因之一。（《易傳與道家思想》，頁179）

原來漢武帝所立的《周易》經學博士是道家《易》學博士，因為其師承是道家《易》學家。然而司馬談不必然是黃、老道家，本文第二節已作說明，如果不以狹隘的眼光，來範限司馬談，那麼上段推論所賴以維繫的那一絲絲線索，便即斷裂，然而，從這些證據顯示，其「道家本原論」是無處不在的，而如果依其原則

¹⁰⁰ 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版事業公司，1986年），頁46。

類推，那《左傳》、《國語》、《中庸》，乃至於程伊川的《易程傳》、朱熹的《周易本義》亦皆是道家思想的著作。

西漢《周易》經學博士既屬道家《易》學，那麼象數《易》學一系，理所當然的都是道家《易》學囉：

漢、唐時期，道家《易》有兩系三支。所謂兩系，及道家系（或稱黃老系）與道教系。所謂三支，只除上述兩系外，尚有隱士《易》一支。隱士《易》一支，難於考究，因他們都隱於民間，但確實是存在的。

道家系（黃老）在西漢有司馬季主（《史記》有列傳記載）、《淮南道論》（九師說）、嚴遵和揚雄。

孟喜與焦贛，習慣上列為儒家，實際上二人均得隱士之說，孟喜「得《易》家候陰陽災變書」，宣帝聞喜改師法，遂不用喜。所謂改師法，即由儒家《易》改為道家《易》。¹⁰¹

這些論證，可以說都具有強烈的震撼性。把漢唐《易》學歸納為「道家系」、「道教系」、「隱士《易》」三支，這和漢唐的《易》學史出入是很大的，稍加參見朱伯崑教授的《易學哲學史》即可瞭然。而漢代《易》學中，以孟喜和京房為代表的官方《易》學，宋人稱為「象數之學」，它具有著如下的三個特點：「其一，以奇偶之數和八卦所象徵的物象解說《周易》經傳文；其二，以卦氣說解釋《周易》原理；其三，利用《周易》講陰陽災變。」¹⁰²象數《易》學，體系龐大，涵括了：八宮、世應、飛伏、爻辰、納甲、互體……，它與道家思想，更是截然不同的兩套系統，而孟喜「得《易》家候陰陽災變書」，實是卦氣說的系統，總不能因為有「陰陽」二字就判定它是道家《易》學吧。

道家本原說之所以被廣泛的運用，係因道家《易》學論者把先秦道家、稷下學說、黃老思想全都涵括進去了。稷下與黃老，細究其實，都是一種雜糅性的思想，他們一方面揉合各家，一方面向法家之路而趨，「其極慘礪少恩，皆原於道德之意」¹⁰³，美籍史華慈先生說它是「工具性的道家學說」¹⁰⁴，其在政治理

¹⁰¹ 見〈編者寄言〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第12輯，頁1。該文未署作者，陳鼓應教授為該刊之主編，當係其著作。

¹⁰² 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁129。

¹⁰³ 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《新校本史記三家注》，第3冊，卷63〈老子韓非列傳〉，頁2156。

¹⁰⁴ 史華慈：〈黃老學說：宋鈞和慎到論評〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第4輯，頁128-146。

想、對刑名的看法、對於法的態度等問題上，與先秦道家「都有明顯的差異甚至是對立」¹⁰⁵。其思想已逐漸在產生質變，故而稷下思想能否視為「道家」，其實是帶有爭議的¹⁰⁶，本文不擬處理這個問題，只是需要提醒：稷下思想既是一種兼綜各家的雜糅性思想，那麼再倒反過來，以其思想去論證《易傳》思想根源於它，那在推理上是說不過去的，例如：《老子》思想尚柔，稷下思想尚剛，立論者不去探究：稷下思想何以尚剛的源由，而直接推斷《易傳》的尚剛，乃是根源於稷下思想，這種包天包地的作法其實是不合理的，當然，他們也忽略了，即使如此取巧，其實《易傳》的尚剛，乃是建立在乾坤並建、剛柔相濟之基礎上的尚剛，其與稷下的尚剛思想並不全同。既見其同，進而能夠尋究其異，若能如此看待先秦道家與稷下、黃老思想的關係，則較能避免此種不合理的推證方式。否則，如果存著這樣的心態：「老與莊、老與黃老、莊與黃老之間，雖有如此大之差異，但無人否認其同屬道家。」¹⁰⁷ 那就有如：不管是先秦道家，還是稷下，或是黃老，只要能證成《易傳》是道家《易》學的，都可算是「一家」。如此則對平章學術、考鏡源流是於事無補的。

(四)儒家枝葉論：既重「道」，當然連帶的也就輕「儒」，這是一體的兩面，道家《易》學論者在這方面的作法，約可從三方面來討論：

1. 對《易傳》中較鮮明的儒家思想，作一種「創造性的轉化」，諸如：「『天行健，君子以自強不息』乃道家獨有的思維方式」「《象傳》中的『君子』並不具有道德的意涵」「《老子》四章有言：『道沖而用之或不盈。』這是描述道體是虛狀的，卻涵藏著無盡的創造因子。這觀點也和『天行健』的觀念及『自強不息』的精神相一致」¹⁰⁸。

2. 把儒家學說囿限在《論語》、《孟子》上，然後用概念類推的方式，論述《易傳》的概念與思想，與儒家遙不相及，而與道家卻緊密相合，由之判定《易

¹⁰⁵ 見陳政揚：〈《黃帝四經》與《老子》治道之異同〉，《鵝湖月刊》第324期（2002年6月），頁36。

¹⁰⁶ 相關的研究有：曾為惠：〈申韓之學本於黃老，卻與老子學術思想背道而馳〉，《孔孟月刊》32卷11期（總383期）（1994年7月），頁23-29；汪惠敏：〈老子與黃老——轉變中的道家思想〉，《輔仁學誌》18期（1989年6月），頁149-163；王光前：〈道家、黃老書、儒法之爭〉，《農專學報》23期（1982年5月），頁173-178；周旻秋：〈「黃帝四經」與「老子」道論、政治思想之比較〉，《輔大中研所學刊》7期（1997年6月），頁155-167。

¹⁰⁷ 陳鼓應：《易傳與道家思想》，頁234。

¹⁰⁸ 同前註，頁60-62。

傳》是道家《易》學，其較常使用的模式如下：

儒家孔、孟學說中幾乎找不到天地生萬物等論說，而在老莊、黃老道論中卻有多處。

原始儒家，僅言人事而不及天道。因而思考問題，常囿於政治人倫層面。將宇宙人生作為一個整體來思考，則是先秦道家思維方式的一大特點。

先秦道家思想的代表作，我們可以舉出《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》、《管子》四篇等，……它們都以道為宗，重天道自然、陰陽變化之理，並推天道以明人事。……將《易傳》與這兩類書相較，我們會發現，它更近於《老子》、《莊子》、帛書《黃帝四經》及《管子》四篇，而遠於《論語》、《孟子》。同道家之書一樣，《易傳》也以道為宗，宣稱「一陰一陽之謂道」，《易傳》也重視天道自然、陰陽變化，大談天道、地道、人道，要人道歸本於天道。從這方面來講，《易傳》與老、莊等的思維理路是完全一致的。（《易傳與道家思想》，頁 309、227、159）

把儒家典籍僅僅囿限在《論》、《孟》，排拒了《詩》、《書》、《左傳》、《國語》、《中庸》等。道家典籍則含括《老》、《莊》、《黃帝四經》、《管子》，這樣的取材方式是刻意窄化了儒家，而誇大了道家，但對道家過度誇大卻隱含了兩個問題：一為依舊把《老》、《莊》與稷下思想合為一家。一為道家在先秦時期是否成為一個流派、成為「一家」，尚是問題。《老》、《莊》思想，戰國時雖已盛行，但直至荀子、韓非尚只提老、莊，而不稱「道家」，稷下人物雖襲取《老子》之道，卻也並不自稱道家，因之如果其連「家」、「派」都尚未形成，則何來「黃老易」、「莊老易」之經典？甚而何來「道家《易》學」？而對儒家典籍¹⁰⁹的刻意窄化，自然難得公允的當之論。

3.對孔子的扭曲或誤解：《十翼》雖非孔子所作，但孔子與《周易》的關係，古籍文獻已一再記載，除了《論語·述而》：「子曰：加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」¹¹⁰外，《史記·孔子世家》亦云：「孔子晚而喜

¹⁰⁹ 儒家之成一家，似為較早，《韓非子·顯學》已有「世之顯學，儒、墨也。」《莊子》的〈天運〉與〈天下〉二篇，已將後世所稱的「六經」並列，另《荀子·勸學》亦有：「始乎誦經，終乎讀《禮》。」而「道家」之被稱為家，最早之文獻記載是《史記·陳丞相世家》。

¹¹⁰ 陸德明云：「學《易》：如字。魯讀『易』為『亦』，今從古。」〔唐〕陸德明：《經典

《易》，……讀《易》，韋編三絕，曰：『假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。』」至於「孔子讀《易》，至〈損〉、〈益〉，未嘗不憤然而嘆」，古籍中記載此事的甚多，諸如：《淮南子·人間訓》、《說苑·敬慎》、《孔子家語·六本》，還有馬王堆新出土的帛書《要》……等，邢文先生因此說：「我們現在的知識恐怕已經很難否定孔子與《周易》的關係了。」¹¹¹ 黃慶萱老師亦認為「孔子於《周易》述而不作」¹¹²。然而，《易傳》是道家《易》學論者對這些文獻與學者的論點，卻視而不見，反而企圖欲用一個概念來否決孔子與《周易》的關係，這個概念就是「不占」：

《繫辭》講授占筮的方法並大事宣揚占筮的作用，而先秦儒家則反對占卜，從孔子到荀子，認為「善學《易》者不占」。《繫辭》重視占筮的特點，則正與齊地風尚有密切的關係。（《易傳與道家思想》，頁129）

《易》主占筮之事，依孔子的思想觀念來看，是屬於「怪力亂神」之列。孔子的「不占」的態度一直延續到荀子，其思想理路是十分明確的。（〈先秦道家易學發微〉，頁8）

把「不占」理解為反對占卜、視占卜為怪力亂神，似乎是可以撇清孔子、荀子與《周易》的關係，但不知是真的不瞭解，還是刻意地予以曲解，「不占」果真是如此詮解的嗎？《荀子·大略》說：「善為《詩》者不說，善為《易》者不占，善為《禮》者不相，其心同也」，此處《詩》、《易》、《禮》並舉，亦為儒家典籍之一證。而「不說」、「不占」、「不相」，是表示對《詩》、《易》、《禮》最好的學習，是不要將之限定在「說」、「占」、「相」的功能上，〈大略〉又說：「以賢易不肖，不待卜而後知吉。」「不占」即是「不待卜」，「不」非否定，而是心境的超越，意即遮撥掉對「占」的執著，也就是帛書《要》說的「我觀其德義」，管輅的「善《易》者不論《易》」¹¹³、劉基〈司

釋文》（臺北：漢京文化事業公司，1980年），卷24〈論語音義〉，頁351。有些學者即據此而否定孔子與《周易》之關係，細究其實，《魯論》雖有異文，尚有《齊論》、《古論》可資佐證，至多是兼存異說，而在版本上，則《古論》為早，可參見李學勤：《周易經傳溯源》，頁64-82。

¹¹¹ 邢文：《帛書周易研究》（北京：人民出版社，1997年），頁228。

¹¹² 黃慶萱：《周易縱橫談》（臺北：東大圖書公司，1995年），頁156。

¹¹³ 陳壽撰，裴松之注：《新校本三國志》，第2冊，卷29〈魏書·方技傳〉裴《注》引《輅別傳》載管輅之言曰「善《易》者不論《易》」（頁821）。

馬季主論卜言：「若是，則君侯已知之矣，何以卜爲！」等都是申明此意。由此可見，孔子、荀子的「不占」，正表示其深熟於《易》，而非反對《易》。而立論者在立論之時，或是基於不知的誤解，或是出於刻意的曲解，都導致了「《易傳》是道家《易》學」立論的偏頗性。

六、結 語

在《易》學史上，道家《易》學或道教《易》學或許是可以講的，朱伯崑先生歸納西漢學者解《易》的三個傾向，其第三個即是「以道家黃老之學解釋《周易》，或者說，將《易》學同黃老學說結合起來，講陰陽變易學說，如《淮南子·人間訓》」¹¹⁴。細究起來，《淮南子》的《易》說尚屬於陰陽解《易》系統，能否稱爲「道家《易》學」，可能見仁見智。而《易》學後來有一個系統，是以魏伯陽《周易參同契》爲宗，會通邵雍的「先天之學」，來進行內丹功理功法修煉的闡發，堪稱是道教《易》學之系脈。而基本上，他們是在《易傳》與既有《易》學的基礎上，作一個新方向的抉發，而當其在形構一個新的思想體系時，他們並沒有去質疑：「《易傳》是儒家的，還是道家的？」因爲《易傳》雖是儒家經典，並不妨礙他們隨時挹取，它已成爲文化中的共命慧。

《莊子·天下篇》云：「其明而在數度者，舊法、世傳之史尚多有之，其在《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。」〈天運篇〉又言：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。」這是儒家「六經」最早的記載，且是出於道家的《莊子》，如果《易傳》是道家《易》學，則〈天下〉與〈天運〉的作者不會如此記載。其後，不論是「六經」，亦或是「五經」，除了排列次序不同外，《周易》之作爲儒家經典，可謂是史不絕書。對於這個流傳二千餘年的傳統論點，想要在不疑處有疑，確非易事，陳鼓應教授也深知其艱難性：「要證明《易傳》不是儒家作品，而是道家著作並使之爲學界所接受，其難度比認爲《易傳》非孔子作要大得多，其衝擊力也要大得多。」¹¹⁵雖然預估衝擊力會很大，不過陳教授還是

¹¹⁴ 朱伯崑：《易學哲學史》（第一卷），頁129。

¹¹⁵ 陳鼓應：《易傳與道家思想·序》，頁v。

自信滿滿：「書中所展示的論點，不僅打破了學界公認的看法，也推翻了二千年來經學傳統的舊說。」¹¹⁶ 學界公認的看法真的被打破了嗎？「舊說」真的被推翻了嗎？可能未必，除非未來能有更嶄新的文獻出土，以堪佐證，否則「《易傳》非儒家《易》學，是道家《易》學」的論定，可能尚有一段極其漫長的路要走，而以目前的研究而言，若借用荀子的「解蔽」來說，立論者在論證過程中，動不動就喜歡貼上「道家專利標籤」的「蔽」可能需要先「解」，其次是消解那股道家思想長期被「淹沒」或「忽略」的悲情。

¹¹⁶ 同前註，頁i。

「《易傳》是道家《易》學」駁議

顏國明

傳統觀點皆視《易傳》為儒家《易》學，但近期卻有學者提出「《易傳》是道家《易》學」說，本文旨在考察《易傳》究竟是道家《易》學，抑是儒家《易》學；是「道家主幹說」，還是以儒家思想為主軸，並融合他家思想的安身立命之學，並探討是否果真《易傳》「與儒家的關係可說是微乎其微」！全文分四個脈絡進行：一、檢證道家的《易》學譜系，這些所謂的「道家《易》學家」，他們學說思想內涵為何？如果是「儒、道兼綜」，那麼可以為他們貼上「道家《易》學家」的專利標籤嗎？二、檢證辯證法或辯證思維是否必然專屬於《老子》，《易經》卦爻的組成是否涵有一套辯證思維，這套由《易傳》所承繼開展的辯證法，其與《老子》中所涵的辯證法是否為同一類型。「推天道以明人事」的思維方式是否必然地也是道家的專利品。三、考察道家《易》學的系統性，《易》學之所以成為「學」，係因其有學說體系的系統性與嚴謹性，如果從系統性思維的視角切入，則老、莊與黃、老道家的「道家《易》學」，是確有其實，抑或僅是一個「虛擬實境」(simulating)。四、再檢證其論點的若干方法論問題，「《易傳》是道家《易》學」論點的提出，是否尚建構在其他有問題的方法論之上。

A Refutation of the View that the Commentaries on the Book of Changes Are a Taoist Theory of Change

YEN Kuo-ming

The *Commentaries on the I Ching (Book of Changes)* have been traditionally viewed as a Confucian theory of *i* (change), but recently some scholars maintain that it is a Taoist theory of change. This essay aims to determine whether the *Commentaries on I Ching* is Confucian or is Taoist. Were they based primarily upon Taoist ideas? Or were they made up through the confusion of Confucian and some non-Confucian thoughts, taking the Confucian component of thought as the mainstream? We need to investigate whether or not it is true that "the connection between the *Commentaries on the I Ching* and Confucianism is very meager."

This essay is divided into five parts. The first part examines the transmission of Taoist teaching on change; I try to find out if the so-called Taoist theory of change is quoting the *Book of Changes* or if it is interpreting it, and what are the entailments in the teaching in either case. If Taoist and Confucian thoughts are equally synthesized in this text, can it be labeled as the Taoist *I*? In the second part, I inquire into questions such as: Does the dialectical method of thought belong to Lao-tzu alone? Does the construction and arrangement of hexagrams of the *I Ching* include some kind of dialectical thinking? If yes, do this dialectical tradition inherited by the *Commentaries on the I Ching* and that of Lao-tzu belong to the same type? And, does inferring human affairs from *t'ien-tao* (the way of heaven) also belong to the Taoist tradition alone?

Then, I move on to examine the systematicity of the *i*-theory. There must be some system and coherence in the ideas of *i*, otherwise they cannot become a theory or school of thought. A systematic inquiry into the problem shows us that a recognizable Lao-tzu, Chuang-tzu and Huang-Lao orientation towards a Taoist theory of change existed, but perhaps only as a virtual world. Lastly,

from several methodological standpoints, I question the appropriateness of taking the *Commentaries on the I* as a Taoist theory, the presuppositions on which such an approach is based, and the processes of inference involved.

Keywords: Confucian theory of change Taoist theory of change
dialectical thought inferring human affairs from *t'ien-tao*

