

論《易傳》詮釋卦爻辭之方法、效用及形式

周欣婷*

摘要

本文的研究範圍集中在《易傳》對「卦爻辭」的詮釋上，以《易傳》中對卦爻辭進行詮釋的〈彖〉〈象〉〈文言〉〈繫辭〉四傳為探討核心，其研究焦點乃在以下幾個問題：《易傳》詮釋卦爻辭的方法為何？《易傳》詮釋卦爻辭的方法分別能達致哪些詮釋效用？《易傳》使用這些詮釋方法時是透過何種論述形式加以呈現？《易傳》採用的論述形式與其發揮的詮釋效用間是否有其關聯？而外在的詮釋形式是否有助於傳達《易傳》內在的思想義理？本文嘗試透過細膩的歸納與分析，並參酌前人為中國經籍所提出的經典詮釋理論，對《易傳》詮釋卦爻辭的「方法」、「效用」、及「形式」作出整全的觀照。故從中析出具代表性的詮釋方法數種，並探究《易傳》如何透過此數種「詮釋方法」通往「意謂的闡明、蘊謂的挖掘、哲理的創發及《易》象的詮解」四種層面的「詮釋效用」，繼之並對「詮釋形式」作觀察，首先歸納出《易傳》詮釋卦爻辭常用的三種論述形式——定義式、串講式、及自行論述式，而不同的論述形式各有其利於發揮的詮釋效用，其次並就《易傳》對卦爻辭的詮釋範圍之不同作出分析，見出詮釋範圍的選取之差異乃有其內在的思想意義。本文一方面以較宏觀的角度討論上述問題，將各傳視為一個整體，歸納其所表現出的詮釋方法、效用及形式；另一方面亦於整體的歸納中，細別各傳在詮釋方法、效用上的偏重，及詮釋形式上的不同特色。並希冀能透過此研究，彰顯出《易傳》詮釋在中國註疏傳統中的典型性及特殊性。

關鍵詞：《易傳》、卦爻辭、詮釋方法、詮釋效用、詮釋形式

* 國立政治大學中國文學系兼任講師。

Interpretation of Yizhuan's Commentary on Gua Yao Ci on the Methodology, Utility and Form

Chao Hsin-Ting*

Abstract

The paper studies into the interpretation of Yizhuan's commentary on Gua yao ci and attempts to present the methodology, utility and form of Yizhuan's commentary on Gua yao ci through the exploration of the following questions: What is the interpretive methodology of Yizhuan's commentary on Gua yao ci? Which respects or what kinds of interpretive utility have this methodology reached? Any particular formula or type of writing form has Yizhuan applied to present this methodology? Is the formula or writing form, if any, related to the interpretive utility? Also, does the external interpretive form help to convey the internal thoughts and reasoning of Yizhuan? The paper attempts to establish (or display?) a holistic perspective of the methodology, utility and form of Yizhuan's commentary on Gua yao ci through detailed and deliberate induction and analysis. Moreover, the paper refers to the interpretive theory of the Chinese classics proposed by senior scholars. Through this research, the paper also intends to manifest the typical and particular position Yizhuan's commentary has attained in the Chinese commentary tradition.

Key words: Yizhuan, Gua yao ci, Interpretive Methodology, Interpretive Utility, Interpretive Form

* Part-time Lecturer, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

論《易傳》詮釋卦爻辭之方法、效用及形式*

周欣婷

一、前言

「經典詮釋」本是重要的學術課題之一，而在中國經籍的註疏傳統中，《易經》由於其特殊的組成結構——卦象、卦名、卦序、卦爻辭，及其分中有合的經傳關係，故《易傳》對《易經》的詮釋一直是備受注意的課題，前輩學者¹如黃沛榮²、廖名春³、王博⁴乃觀察各傳的「解經體例」，從中去歸納《易傳》對卦爻辭的訓釋方式；成中英則提出《易》的「本體詮釋」⁵，趙中偉亦從「道」一概念切入去探討《易傳》的「本體詮釋」⁶；鄭吉

* 本文承諸位審查人惠賜寶貴的意見，以及林麗真教授、鄭吉雄教授、劉又銘教授的指導，先生寶文亦提出參考建議，特此致謝。

¹ 本文依梁啟超之說，對前輩學者皆直書其名，不用別號、尊稱，目的在方便討論。梁啟超云：「對於平生所極崇拜之先輩，與夫極尊敬之師友，皆直書其名，不用別號，從質家言，冀省讀者腦力而已」，見梁啟超《清代學術概論》，〈自序〉，收於梁啟超《中國近三百年學術史》（臺北：里仁，1995），頁4。

² 黃沛榮曾論及〈象〉〈象〉對卦爻辭的訓釋，歸納出〈象〉闡釋卦辭的三種方式，乃「先舉出卦辭再作解釋」、「先行解釋再列卦辭」、「先引出卦辭再逐句解釋」，又歸納〈小象〉訓釋爻辭的表現包括「訓釋爻辭之字義」、「就卦名取義為釋」、「以訓釋之字暗釋卦名」三種，詳見黃沛榮《周易象象傳義理探微》（臺北：萬卷樓，2001年5月），頁47-51、147-154。

³ 廖名春論述各傳的解經體例，其中討論到〈象〉〈小象〉〈文言〉解釋卦爻辭的方法，歸納出〈象〉解釋卦辭的方法包括「先舉出卦辭，再對卦辭作總體闡釋」、「先解釋卦辭之義，隨後再舉出卦辭以印證」、「先分別引出卦辭，再逐句進行闡釋」三種；又指出〈小象〉對爻辭的解釋主要表現在「訓釋字義」；並歸納〈文言〉對卦辭的解釋概分兩種形式，一為「對卦辭逐字進行訓釋」，二為「發揮卦辭的大義」，而對爻辭的解釋則概分四種方式，分別為「問答式」、「定義式」、「引證式」、「重點注釋式」，詳見廖名春《周易經傳與易學史新論》（濟南：齊魯，2004年2月），頁288、289、313、314、307、308。

⁴ 王博論述各傳的解經體例，其中指出〈象〉多根據卦象說明卦辭，主要表現為「依上下卦象之間的關係」及「依據爻位」兩種，而〈小象〉對爻辭的解釋主要採「爻位說」，詳見王博《易傳通論》（北京：中國，2003年），頁50-63、107-117。

⁵ 成中英把《易經》中的「觀」視為觀察、認知、理解世界萬物的方法論，將之定義為本體詮釋學的思考，並提出「易之五義」——不易、變易（變異）、簡易、交易、和易，認為此易的本體所體現的五項義理，顯明了變化現象所內涵的本體性，由此建立易的本體世界。詳見成中英〈論《易經》中「觀」的哲學意義——論作為方法論和本體論的本體詮釋的統一〉與〈論易之五義

雄從「字義的演繹」一角度深入探討了《易傳》對卦爻辭的詮釋，亦對「象數」在《易》詮釋中的表現加以觀察⁷；陳鼓應則藉西方詮釋學中由未顯題化（unthematic）到顯題化（thematic）的詮釋原則來討論《周易》經傳的詮釋⁸；楊慶中乃觀照《易傳》詮釋進路的特色與方向⁹；林義正則從歷代的《易》學著作看中國經典詮釋的基型，從中歸納出「直釋」與「旁通」兩大類¹⁰，前輩學者實為《周易》經傳的經典詮釋課題，奠定下堅實的基礎，亦為此課題揭示了多種極具意義與代表性的觀察角度。

而綜觀前人研究，其對《易傳》詮釋課題的探討，多由單一特定的角度切入，作聚焦而深入的探究，本文則嘗試在前人研究的基礎上，從宏觀的角度對《易傳》詮釋的「方法」、「效用」、及「形式」，作一整體而全面的觀照。茲將研究焦點放在以下幾個問題：《易傳》詮釋卦爻辭的方法為何？《易傳》詮釋卦爻辭的方法分別能達致哪些詮釋效用？《易傳》使用這些詮釋方法時是透過何種論述形式加以呈現？《易傳》採用的論述形式與其發揮的詮釋效用間是否有關聯？而外在的詮釋形式是否有助於傳達《易傳》內在的思想義理？本文試圖就上述問題，透過細膩的歸納與分析，並參酌前輩學者戮力為中國經籍所提出的經典詮釋理論¹¹，以接續前人的研究成果。

與易的本體世界》兩文，收於成中英《易學本體論》（臺北：康德，2008年3月），頁1-58。

⁶ 詳見趙中偉〈形而上者謂之道——「易傳」之「道」的本體詮釋與創造詮釋〉，《哲學與文化》，第31卷第10期，2004年10月。

⁷ 鄭吉雄詳論《易傳》對《易經》字義的演繹情形，並指出「字義的演繹」一法早存於卦爻辭的寫作中，由此說明《周易》的經傳關係乃是異中有同，詳見鄭吉雄〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉（《漢學研究》，第24卷第1期，2006年6月）。鄭吉雄又對「象數」與「義理」兩種詮《易》方法進行探究，一方面主張對象數理論應加以客觀檢討，一方面亦反對以義理徹底推翻象數，他指出「象數」乃是原本存在於《易經》中的思想，並詳論此種詮《易》方法的效用與價值，詳見鄭吉雄〈論象數詮《易》的效用與限制〉（《中國文哲研究集刊》，第29期，2006年9月）。

⁸ 陳鼓應以海德格所提出的「顯題」與「未顯題」概念探討《易經》到《易傳》的脈絡發展，認為道家思想乃《易傳》詮釋《易經》的主要思想來源，詳見陳鼓應《道家易學建構》（臺灣：商務，2003年7月），頁43-80。

⁹ 楊慶中歸納出《易傳》詮釋有「鉤沉筮卦體例，揭明吉凶之理」、「超越筮卦局限，詮釋生命之道」、「依據筮卦特點，演繹陰陽法則」三層進路，詳見楊慶中〈論「易傳」詮經的向度〉，《哲學與文化》，第31卷第10期，2004年10月。

¹⁰ 林義正所謂「直釋型詮釋」乃專針對某一經典本身進行詮釋，顯明此經之義；「旁通型詮釋」則是主張不同經典間可以互通。他認為「直釋」與「旁通」兩種詮釋類型正如《易》中的乾坤，缺一不可，前者縱貫高明，後者橫攝廣大。文中並由卜筮、象數、義理論詮釋立場、層面的問題，又由訓詁、義理之主從論詮釋循環，由言、象、意論詮釋技巧，並對理解的主客觀問題加以討論，詳見林義正〈論中國經典詮釋的二個基型：直釋與旁通——以《易經》的詮釋為例〉，《臺大哲學論評》，第三十一期，2006年3月。

¹¹ 前輩學者如傅偉勳為中國哲學方法論的建構提出「創造的詮釋學」之理論（請見註59），劉笑敢亦為中國的經典詮釋課題提出「方向性」的概念加以探討（請參劉笑敢〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》，第二十六期，2005年3月），劉昌元和沈清松則對中國哲學的「解釋原則」提出看法，請參劉昌元

唯受限於篇幅，本文將研究範圍集中在《易傳》對「卦爻辭」的詮釋上，故以《易傳》中對卦爻辭進行詮釋的〈彖〉〈象〉〈文言〉〈繫辭〉四傳為探討核心。並希冀能透過此研究，彰顯出《易傳》詮釋在中國註疏傳統中的典型性及特殊性。

二、《易傳》對卦爻辭的詮釋方法

本節針對《易傳》詮釋卦爻辭的方法加以觀察，歸納出常見而具代表性的八種詮釋方法，茲說明如下。

（一）文本的重複

此法指《易傳》詮釋卦爻辭時，僅重複卦爻辭，或添加原本已知的卦名、爻位……等，而未加以實質解釋。此法多見於〈小象〉，如：

〈大壯〉九三：小人用壯，君子用罔，貞厲。羝羊觸藩，羸其角。〈小象〉：「小人用壯」，君子罔也。¹²

〈大有〉初九：无交害，匪咎，艱則无咎。〈小象〉：《大有》初九，「无交害」也。¹³

〈比〉初六：有孚比之，无咎。有孚盈缶，終來，有它吉。〈小象〉：《比》之初六，「有它吉」也。¹⁴

首例中，〈小象〉僅重複「小人用壯，君子用罔」的爻辭；次例和末例中，〈小象〉在重複「无交害」、「有它吉」的爻辭外，僅加入原本已知的卦名及爻位於其詮釋中，故三例基本上均未對爻辭加以實質解釋，而僅作文本的重複。

〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收於沈清松主編《跨世紀的中國哲學》（臺北：五南，2001），及沈清松〈Interpretation of Chinese Philosophical Texts: Basic Considerations and Principles〉，收於方克立主編《中國哲學和 21 世紀文明走向：第 12 屆國際中國哲學大會論文集之四》（北京：商務，2003）……等，皆致力於建構中國註疏傳統中的經典詮釋理論。

¹² 《周易正義》（收於《十三經注疏》第一冊，臺北：藝文，1997），頁 86。茲將卦爻辭與《易傳》的出處合標於同一註腳中，若兩者頁碼不同，將先標卦爻辭、後標《易傳》之頁碼，並以「、」隔開。此外，為方便觀察《易傳》詮釋卦爻辭的表現，凡引文均同時收錄《易傳》與被詮釋的「卦爻辭」，以利對比。

¹³ 《周易正義》，頁 46。

¹⁴ 《周易正義》，頁 37。

（二）由原因的角度釋辭

此法指《易傳》由解釋卦爻辭所述現象產生的原因切入釋辭，其運用普遍見於各傳，如：

〈既濟〉九五：東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。〈小象〉：「東鄰殺牛」，不如西鄰之時也。¹⁵

〈乾〉九四：或躍在淵，无咎。〈文言〉：上下无常，非為邪也。進退无恆，非離群也。君子進德修業，欲及時也，故无咎。¹⁶

〈大有〉上九：自天祐之，吉，无不利。〈繫辭〉：神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。《易》窮則變，變則通，通則久，是以「自天祐之，吉，無不利。」¹⁷

〈小象〉一例中，由解釋東鄰祭品豐厚，卻仍不如西鄰禴祭的原因切入，指出之所以會有此現象乃因為「時」的選擇；〈文言〉一例中，指出「或躍在淵」此種「上下无常」、「進退无恆」的態度之所以「无咎」，乃是因其能「及時進德修業」；而〈繫辭〉則解釋爻辭「自天祐之，吉，无不利」的原因，乃在於能明白「變通」的道理。

（三）由特定對象的角度釋辭

此法指《易傳》詮釋時，限定卦爻辭內容所指涉的對象，只由特定對象的角度、立場去解釋卦爻辭。此法的運用普遍見於各傳，如：

〈噬嗑〉初九：履校滅趾，无咎。〈繫辭〉：小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。小懲而大誡，此小人之福也。《易》曰：「履校滅趾，无咎。」此之謂也。¹⁸

〈困〉卦辭：亨。貞，大人吉，无咎。〈象〉：困而不失其所亨，其唯君子乎！「貞，大人吉」，以剛中也。¹⁹

¹⁵ 《周易正義》，頁 136、137。

¹⁶ 《周易正義》，頁 9、14。

¹⁷ 《周易正義》，頁 47、167。

¹⁸ 《周易正義》，頁 61、170。

¹⁹ 《周易正義》，頁 108。

〈乾〉九二：見龍在田，利見大人。〈文言〉：龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹；閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。《易》曰：「見龍在田，利見大人」，君德也。²⁰

首例中，〈繫辭〉將爻辭的內容限定在針對「小人」而言，「履校滅趾」乃是對小人施以「小懲」，使其能由此得到「大誠」而受「福」；次例中，〈象〉特從「君子」的立場釋卦辭，只有君子此一特定對象能處困而不失其所亨；末例中，〈文言〉亦將「見龍在田，利見大人」的爻辭內容，特從「龍德而正中者」的角度說之，唯具有此中正之龍德者，方能「利見大人」。可知「由特定對象的角度釋辭」不僅是一種詮釋方法，同時也是一種閱讀方法，揭示了「文本內容常有其針對性、對象性」的閱讀法。

（四）以象釋辭

卦爻象與卦爻辭的關係密切，〈繫辭〉便曰：「繫辭焉以斷其吉凶」²¹、「辯吉凶者存乎辭」²²，所謂「吉凶」乃指卦爻象之剛柔雜居與相推相感所呈現的意義。而卦爻辭的寫作正為了記述此卦爻象所呈現的意義，由此可見兩者關係之密切。〈繫辭〉又曰：

八卦以象告，爻象以情言，剛柔雜居而吉凶可見矣。……吉凶以情遷。是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生。²³

剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝者，生乎動者也……爻象動乎內，吉凶見乎外，……聖人之情見乎辭。²⁴

所謂「愛惡」、「情偽」均指爻象之剛柔，「遠近」則指爻位，〈繫辭〉認為《易》象中剛柔的相感相推、遠近雜居會帶來變動，由變動便生出吉凶悔吝，所謂「剛柔相推，變在其中矣」、「剛柔雜居而吉凶可見矣」。聖人觀察《易》象的變動，而對其中所呈現的吉凶意義有所裁斷，並將之寫成卦爻辭，此即「聖人之情見乎辭」、「爻象以情言」，而由卦爻辭中便可體察到《易》象的變動之道，所謂「繫辭焉而命之，動在其中矣」²⁵、「象者，言乎象者也」²⁶，可見象與辭在意義上的緊密關聯。故反過來說，藉由對《易》象的觀

²⁰ 《周易正義》，頁 8、13。

²¹ 《周易正義》，頁 158。

²² 《周易正義》，頁 146。

²³ 《周易正義》，頁 176。

²⁴ 《周易正義》，頁 165-166。

²⁵ 《周易正義》，頁 165。

²⁶ 《周易正義》，頁 146。

察亦可對卦爻辭所蘊蓄的吉凶之意作探尋，因而「以象釋辭」乃《易傳》詮釋卦爻辭的方法之一。

此法的使用，以〈象〉、〈小象〉為多，如：

〈豫〉六五：貞疾，恆不死。〈小象〉：六五「貞疾」，乘剛也。「恆不死」，中未亡也。²⁷

〈旅〉卦辭：小亨，旅貞吉。〈象〉：柔得中乎外而順乎剛，止而麗乎明，是以「小亨，旅貞吉」也。²⁸

首例中，〈小象〉由爻位的角度，以〈豫〉六五乘九四之剛來釋「貞疾」一辭，又以六五居外卦之中位釋「恆不死」一辭；次例中，〈象〉一方面由爻位、爻德言〈旅〉六五乃以陰柔居外卦之中位，並順乎上九之陽剛，一方面又由下〈艮〉上〈離〉的卦體言其卦德為「止而麗乎明」，以釋「小亨，旅貞吉」之辭。

（五）以卦義釋辭

卦義即為卦名之義，此法的使用多見於〈象〉。〈象〉往往於詮釋卦辭前先釋卦名²⁹，再以此卦名之義釋卦辭，如：

〈師〉卦辭：貞，丈人吉。〈象〉：師，眾也。貞，正也。能以眾正，可以王矣。³⁰

〈艮〉卦辭：艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人，无咎。〈象〉：艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所也。……是以「不獲其身，行其庭，不見其人，无咎」也。³¹

〈頤〉卦辭：貞吉。觀頤，自求口實。〈象〉：「頤，貞吉」，養正則吉也。「觀頤」，觀其所養也。「自求口實」，觀其自養也。³²

首例與次例中，〈象〉皆先釋卦名之義，以〈師〉為「眾」、〈艮〉為「止」，再以此卦義

²⁷ 《周易正義》，頁 50。

²⁸ 《周易正義》，頁 127。

²⁹ 如〈師〉卦、〈咸〉卦、〈艮〉卦……等皆然。

³⁰ 《周易正義》，頁 35。

³¹ 《周易正義》，頁 115、116。

³² 《周易正義》，頁 69。

釋卦辭；而末例中，〈彖〉雖未先釋卦名，但由其詮釋卦辭的內容觀之，明顯是由「養」一義加以貫串，而「養」正是卦名〈頤〉之義³³。

（六）意象的聯想

此法指《易傳》對卦爻辭所述之動作、事件或現象加以聯想，而推衍出和其內在精神及思想脈絡有關聯或相類比的文意。此法的運用普遍見於各傳，如：

〈屯〉九五：屯其膏，小貞吉，大貞凶。〈小象〉：「屯其膏」，施未光也。³⁴

〈大畜〉卦辭：利貞。不家食，吉。利涉大川。〈象〉：「不家食，吉」，養賢也。³⁵

〈坤〉初六：履霜，堅冰至。〈文言〉：積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。《易》曰：「履霜，堅冰至。」，蓋言順也。³⁶

〈小象〉一例中，「屯其膏」原指屯積膏肉之意，〈小象〉由屯積的動作聯想出未能廣施之意，所謂「施未光」；〈彖〉一例中，由不食於自家的「不家食」一事件加以聯想，推衍出應「養賢」，使賢人不食於自家之意；〈文言〉一例中，「履霜，堅冰至」乃指一旦踐履薄霜，則堅實的厚冰將至的現象，〈文言〉則由此現象類比地聯想到「一切情況皆會順勢發展，故辯之宜早」的道理。

（七）比配思想概念

此法指《易傳》詮釋時，將卦爻辭比配成組的思想概念，多見於〈文言〉，如：

〈乾〉卦辭：元亨利貞。〈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」。

³⁷

³³ 《爾雅注疏》（收於《十三經注疏》第八冊，臺北：藝文，1997）卷二〈釋詁下〉曰：「頤、艾、育，養也。」，頁 27。

³⁴ 《周易正義》，頁 23。

³⁵ 《周易正義》，頁 67、68。

³⁶ 《周易正義》，頁 19、20。

³⁷ 《周易正義》，頁 8、12。

〈坤〉六二：直方大，不習无不利。〈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。³⁸

由例句可知，〈文言〉以卦辭「元、亨、利」搭配「仁、禮、義」³⁹的思想概念，以爻辭「直、方」搭配「敬、義」的思想概念，乃透過此法將思想概念導入卦爻辭中。

（八）直陳文意

此法乃有別於上述各法，它既不特別選取某種角度——如前文所談的從原因的角度、特定對象的角度、或從《易》象、卦義的角度——去切入卦爻辭展開詮釋，亦不由卦爻辭本身的文字去加以聯想、或將之比配思想概念，而是直接就卦爻辭的內容陳述其意。此法的運用遍及各傳，如：

〈同人〉初九：同人于門，无咎。〈小象〉：出門同人，又誰咎也？⁴⁰

〈謙〉九三：勞謙君子，有終，吉。〈繫辭〉：勞而不伐，有功而不德，厚之至也，語以其功下人者也。德言盛，禮言恭。謙也者，致恭以存其位者也。⁴¹

〈乾〉九五：飛龍在天，利見大人。〈文言〉：夫「大人」者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。⁴²

首例中，〈小象〉直陳整段爻辭之文意，「同人于門」乃「出門同人」之意，「无咎」乃「又誰咎也」之意；次例及末例中，〈繫辭〉、〈文言〉乃直陳關鍵詞——「勞謙」及「大人」——之意。

以上雖分別提出八種詮釋方法，但在實際的詮釋中，很少能只以一種詮釋方法就概括一整段詮釋，相反的，每一段詮釋往往兼用數種詮釋方法，如：

〈乾〉九三：君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。〈文言〉：九三，重剛而不中，上

³⁸ 《周易正義》，頁 19、20。

³⁹ 高亨曰：「四德，仁、禮、義、正也。」，請見高亨《周易大傳今注》（山東：齊魯，1998 年）頁 48。高亨乃以卦辭「貞」的「貞固」之意為「正」德，此說乃於《易傳》有據，《易傳》本常以「正」釋「貞」（如〈蒙·象〉、〈師·象〉……等），故其乃以「貞固」為「正固」之意。而無論將此條詮釋視為以「元、亨、利」搭配「仁、禮、義」，或是以「元、亨、利、貞」搭配「仁、禮、義、正」，均是將成組的思想概念比配於卦辭的表現。

⁴⁰ 《周易正義》，頁 44。

⁴¹ 《周易正義》，頁 48、151-152。

⁴² 《周易正義》，頁 10、17。

不在天，下不在田，故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。⁴³

〈困〉卦辭：亨。貞，大人吉，无咎。有言不信。〈象〉：險以說，困而不失其所亨，其唯君子乎！「貞，大人吉」，以剛中也。「有言不信」，尚口乃窮也。⁴⁴

〈文言〉一例中，從「重剛而不中」到「下不在田」乃使用「以象釋辭」之法，由〈乾〉九三的爻位及鄰近各爻的性質切入詮釋；並「由原因的角度釋辭」，以前面所言之《易》象作為之所以須「終日乾乾，夕惕若厲」的原因，而「乾乾因其時而惕，雖危无咎矣」的解釋本身，又是「直陳文意」一法的使用；〈象〉一例中，「險以說」及「以剛中也」乃使用「以象釋辭」之法，「困而不失其所亨，其唯君子乎！」乃「由特定對象的角度釋辭」，而「有言不信」的詮釋則使用「直陳文意」之法。

《易傳》在透過上述方法展開卦爻辭的詮釋後，有時會繼續進行「長篇申論」⁴⁵。綜觀進行長篇申論的《易傳》，實是藉由上述八種詮釋方法切入卦爻辭，再搭配以下所述常見的五種申論方法，以完成其論述。《易傳》進行長篇申論的方法，較常見者可歸納為五種，其一，「詳論內涵」。此法乃是指《易傳》藉由詳細地論述其為卦爻辭抽繹出的核心概念之思想內涵，以成其長篇申論，如：

〈鼎〉九四：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。〈繫辭〉：德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣。《易》曰：「鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。」，言不勝其任也。⁴⁶

〈乾〉九二：見龍在田，利見大人。〈文言〉：君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。《易》曰：「見龍在田，利見大人」，君德也。⁴⁷

例句中，〈繫辭〉透過「意象的聯想」之法，將整段〈鼎〉九四爻辭抽繹出「不勝其任」一概念，並藉由詳論此概念的內涵加以長篇申論；〈文言〉則由〈乾〉九二爻辭抽繹出「君德」一概念，並詳論「君德」之思想內涵。

其二，「引申立論」。意指《易傳》藉由引申的關係來推衍文意，以形成長篇申論，如：

⁴³ 《周易正義》，頁 9、17。

⁴⁴ 《周易正義》，頁 108。

⁴⁵ 整體而言，《易傳》在詮釋卦爻辭時較常進行長篇申論者乃〈繫辭〉和〈象〉，〈文言〉乃兼有長短兩種形式，〈小象〉則多為簡短論述。

⁴⁶ 《周易正義》，頁 113、170。

⁴⁷ 《周易正義》，頁 8、17。

〈艮〉卦辭：艮其背，不獲其身；行其庭，不見其人，无咎。〈彖〉：艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所也。上下敵應，不相與也。是以「不獲其身，行其庭，不見其人，无咎」也。⁴⁸

〈大有〉上九：自天祐之，吉，无不利。〈繫辭〉：祐者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也，是以「自天祐之，吉，無不利」也。⁴⁹

例句中，〈彖〉先「以卦義釋辭」，由卦義「止」切入詮釋後，再透過文意的引申進行長篇申論，依序由「止」、「時止」、「時行」、「動靜不失時」讓文意推展開來，又從「不失時」的精神引申出「止其所」，而有了「位」的意義。〈繫辭〉則透過「直陳文意」之法，由直陳「祐」字的文意為「助」切入詮釋後，透過「助」意的推衍進行長篇申論，由「助」、「天之所助」、「人之所助」讓文意漸次推衍，並由「天之所助」的「順」及「人之所助」的「信」引申出「尚賢」之意。

其三，「正反立論」。意指透過正反兩面論述來進行長篇申論，如：

〈坤〉六四：括囊，无咎，无譽。〈文言〉：天地變化，草木蕃；天地閉，賢人隱。《易》曰：「括囊，无咎，无譽」，蓋言謹也。⁵⁰

〈益〉上九：莫益之，或擊之，立心勿恆，凶。〈繫辭〉：君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求，君子脩此三者，故全也。危以動，則民不與也；懼以語，則民不應也；无交而求，則民不與也；莫之與，則傷之者至矣。《易》曰：「莫益之，或擊之，立心勿恆。凶。」⁵¹

〈文言〉一例中，透過將「括囊」的意象聯想為「謹」意切入爻辭的詮釋，「謹」意及括囊之「括」均有「隱閉」之意，故既言「天地閉，賢人隱」，又由其反面言變化蕃盛之狀，所謂「天地變化，草木蕃」，以此長篇申論。〈繫辭〉則透過「由原因的角度釋辭」之法展開詮釋，「危以動」、「懼以語」、「无交而求」皆為爻辭「莫益之，或擊之」的原因。〈繫辭〉既正面言「莫益之，或擊之」的原因，又反面言能獲得保全的原因，乃在「安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求」，故是以正反立論的方式進行長篇申論。

⁴⁸ 《周易正義》，頁 115、116。

⁴⁹ 《周易正義》，頁 47、157。

⁵⁰ 《周易正義》，頁 19、21。

⁵¹ 《周易正義》，頁 97、171-172。

其四，「循三才立論」。「三才」一辭乃〈說卦〉所提出⁵²，乃就「天、地、人」三者而言。此法指《易傳》將卦爻辭之意，同時由天、地、人三方面加以申論，如：

〈謙〉卦辭：亨，君子有終。〈彖〉：「謙，亨」。天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。⁵³

〈乾〉九四：或躍在淵，无咎。〈文言〉：九四，重剛而不中，上不在天，下不在田，中不在人，故「或」之。⁵⁴

例句中，〈彖〉採「由原因的角度釋辭」之法，解釋「謙」之所以「亨」的原因，而主要透過「天道、地道、人道」三才的角度進行長篇申論。〈文言〉則使用「以象釋辭」之法展開詮釋，指出〈乾〉九四爻乃「重剛而不中」之象，並依循天地人三才的角度申論何謂「重剛而不中」。而此申論方法的使用，尤以〈彖〉為多⁵⁵。

其五，「以史說明」。意指《易傳》藉由舉歷史人物的事蹟為例來說明卦爻辭文意，由此進行長篇申論，如：

〈復〉初九：不遠復，无祇悔，元吉。〈繫辭〉：顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善，未嘗不知；知之，未嘗復行也。《易》曰：「不遠復，无祇悔，元吉。」⁵⁶

〈明夷〉卦辭：利艱貞。〈彖〉：明入地中，明夷。內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之。「利艱貞」，晦其明也。內難而能正其志，箕子以之。⁵⁷

例句中，〈繫辭〉將「不遠復」的意象往「不復行其過」的方向聯想，並以顏回不貳過的歷史事蹟申論此意；〈彖〉則「以象釋辭」，由「明入地中」之象釋卦辭為「晦其明」，並

⁵² 〈說卦〉：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦」，《周易正義》，頁 183。

⁵³ 《周易正義》，頁 47。

⁵⁴ 《周易正義》，頁 9、17。

⁵⁵ 如〈豫·彖〉亦言：「豫順以動，故天地如之，而況『建侯、行師』乎？天地以順動，故日月不過，而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服。」（《周易正義》，頁 48），乃透過「以象釋辭」展開詮釋，接著採「循三才立論」的方式對「順以動」之卦象展開長篇申論。其它如〈恆·彖〉從「天地久於其道」申論至「聖人久於其道」、〈咸·彖〉從「天地感萬物」申論至「聖人感人心」、〈頤·彖〉由「天地養萬物」申論至「聖人養賢以及萬民」……等，皆是採「循三才立論」的申論方法。

⁵⁶ 《周易正義》，頁 65、171。

⁵⁷ 《周易正義》，頁 88。

以文王、箕子的歷史事蹟申論此精神。

三、《易傳》對卦爻辭的詮釋效用

《易傳》藉由上節所述之方法詮釋卦爻辭後，乃於以下諸層面有其不同的詮釋效用，可概分為四點，其一為「意謂的闡明」，亦即透過詮釋對卦爻辭的表層文意有所說明；其二為「蘊謂的挖掘」，乃經由詮釋顯明了《易經》所隱含的深層義理；其三為「哲理的創發」，亦即透過詮釋創造出《易經》所未有的新思想，由詮釋來建構哲學；其四為「易象的詮解」，此乃在《易傳》進行「以象釋辭」的過程中所帶來的附帶效用。

而此節對詮釋效用的討論，頗受傅偉勳提出的「創造的詮釋學」之啟發，傅偉勳在「創造的詮釋學」中提出實謂、意謂、蘊謂、當謂、創謂⁵⁸五層次⁵⁹，而由於《易傳》對卦爻辭的詮釋中，在「實謂」層次的表現上，僅有〈小象〉的「文本的重複」一法，但未涉及校勘、考據……等面向，故《易傳》於實謂層面較未能有明確的詮釋效用；因而僅就意謂、蘊謂⁶⁰、創謂（亦即本文所言「哲理的創發」）三方面去分別討論《易傳》所達致的詮釋效用；此外，又因著《易經》在文辭之外還具有「象」的特殊性，而觀察到《易傳》由象詮釋卦爻辭時所帶來的「詮解《易》象」之效用，本文將分析《易傳》如何透過上述詮釋方法達到這四種不同層面的詮釋效用。

（一）意謂的闡明：說明表層文意

「意謂的闡明」即指《易傳》盡量如實客觀⁶¹地對卦爻辭的表層文意進行說明，而

⁵⁸ 原稱「必謂」，後依劉述先的建議改為「創謂」，見傅偉勳〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，收於江日新主編《中西哲學的會面與對話》，臺北：文津，1994年12月，頁134。

⁵⁹ 簡言之，在傅偉勳「創造的詮釋學」中，「實謂」為前詮釋學的原典考證，包括原典校勘、版本考證與比較……等，是考據學、校讎學的首要課題，此層尚未進入文意的探索；「意謂」則是盡量客觀地去詮釋原典的意思或作者意向，對文意進行表層、平面分析，是依文解義的析文詮釋學；「蘊謂」和「當謂」則是去掘發原典的深層結構，探究原典的可能義蘊、蘊涵，發現原典表面結構底下的深層義理，說出原思想家應當說出的話；「創謂」則是哲理創造性的展現，超越原思想家的思想局限，有突破性的理路創新，但此層的創造性思維無法從其他四層任意抽離出來。關於傅偉勳「創造的詮釋學」之詳細內容，請見傅偉勳〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉（收於傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，臺北：東大，1990年，頁1-46）及〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉二文。

⁶⁰ 本文依劉昌元之見，將「當謂」合併於「蘊謂」。劉昌元認為，不必強分「蘊謂」與「當謂」為兩個層次，因為當謂並未脫離蘊謂，只不過帶有解釋者的價值判斷而已。詳見劉昌元〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收於沈清松主編《跨世紀的中國哲學》，頁84。

⁶¹ 「如實客觀」主要指詮釋者所持的態度而言，而非謂經典本身有一絕對客觀的文意，追求文本意義的絕對客觀性是不可能的，傅偉勳便指出，文本與詮釋之間恆常存在著「詮釋學差距」，「如

有闡明意謂的效用。意謂層面的闡明遍及四傳，但以〈小象〉和〈彖〉為多。其效用可概分為「字意的闡明」與「文意的闡明」兩方面，茲舉例說明如下。

「字意的闡明」方面，或明確點出某字之意，如：

〈困〉初六：臀困于株木，入于幽谷，三歲不覿。〈小象〉：「入于幽谷」，幽，不明也。⁶²

〈解〉上六：公用射隼于高墉之上，獲之，無不利。〈繫辭〉：隼者，禽也。⁶³

《易傳》常以「某者，某也」的論述形式闡明字意，例句中便說明了「幽」為不明之意，「隼」乃禽之意。

或雖未直接闡明字意，但其詮釋內容中可推知某字之意，如：

〈隨〉卦辭：元亨，利貞，无咎。〈象〉：大亨，貞，无咎⁶⁴

〈艮〉九三：艮其限，列其夤，厲薰心。〈小象〉：「艮其限」，危薰心也。⁶⁵

例句中，對照〈彖〉的詮釋及〈隨〉卦辭可推知「元」為「大」之意，對照〈小象〉及〈艮〉九三卦辭可推知「厲」是「危」之意。

而「文意的闡明」方面，其效用主要表現於以下面向，其一，「整段文意的闡明」，如：

〈震〉卦辭：震驚百里，不喪匕鬯。〈象〉：「震驚百里」，驚遠而懼邇也。出，可以守宗廟社稷，以為祭主也。⁶⁶

果強求詮釋學的純客觀性，惟一的辦法是找出原本之後重抄一遍，……但重抄一遍並不等於詮釋。」、「對於原思想家的『意謂』有『如實客觀』的了解與詮釋……祇是就詮釋學的最高理想而說，實際上根本不可能有『意謂』的詮釋客觀性可言。雖是如此，詮釋者仍要盡可能地設法『如實』了解原典章句的真正意思或涵義，故需一番盡量『客觀』的語意分析。」，見傅偉勳，〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，頁 19-21。

⁶² 《周易正義》，頁 108。

⁶³ 《周易正義》，頁 94、170。

⁶⁴ 《周易正義》，頁 56。

⁶⁵ 《周易正義》，頁 116。

⁶⁶ 《周易正義》，頁 114。

〈同人〉初九：同人于門，无咎。〈小象〉：出門同人，又誰咎也？⁶⁷

例句中，「驚遠而懼邇也」釋「震驚百里」之意，「出，可以守宗廟社稷，以為祭主也」乃言「不喪匕鬯」之意，「出門同人」則言「同人于門」之意，「又誰咎也」釋「无咎」之意，可知〈彖〉及〈小象〉均對整段卦爻辭的表層文意有所闡明。

其二，「吉凶的闡明」。指不直接說明整段卦爻辭的字面文意，而特針對卦爻辭所述之事的「成敗吉凶」予以闡明，如：

〈井〉卦辭：汔至，亦未繙井，羸其瓶，凶。〈彖〉：「汔至，亦未繙井」，未有功也。「羸其瓶」，是以凶也。⁶⁸

〈坎〉卦辭：習坎。有孚，維心亨，行有尚。〈彖〉：「行有尚」，往有功也。⁶⁹

首例中，〈彖〉不直接說明「汔至，亦未繙井，羸其瓶」的文意，而是針對「汔至，亦未繙井」一事點出其「未有功也」，對「羸其瓶」一事點出其「是以凶也」；末例中，亦針對此行的結果點出其「往有功也」。

其三，「脈絡的闡明」。意指《易傳》闡明卦爻辭文意的成立是在何種脈絡之內，此尤針對看似不合邏輯的文意，《易傳》由點明脈絡去進行釐清，如：

〈噬嗑〉初九：履校滅趾，无咎。〈繫辭〉：小人不恥不仁，不畏不義，不見利不勸，不威不懲。小懲而大誡，此小人之福也。《易》曰：「履校滅趾，无咎。」此之謂也。⁷⁰

〈乾〉九四：或躍在淵，无咎。〈文言〉：上下无常，非為邪也。進退无恆，非離群也。君子進德修業，欲及時也，故无咎。⁷¹

〈噬嗑〉初九爻辭中，已經「滅趾」了卻仍言「无咎」，文意看似不合邏輯，然〈繫辭〉點明此爻辭乃是在「小懲而大誡」的脈絡下所言，則「履校滅趾」的意義遂轉為「小人之福」；〈乾〉九四爻辭中，態度猶疑不定卻言其「无咎」，〈文言〉則點出此態度乃是在「及時進德修業」的脈絡下所言，澄清其並非「為邪」或「離群」。在此脈絡中，「或躍

⁶⁷ 《周易正義》，頁 44。

⁶⁸ 《周易正義》，頁 110。

⁶⁹ 《周易正義》，頁 72。

⁷⁰ 《周易正義》，頁 61、170。

⁷¹ 《周易正義》，頁 9、14。

在淵」的進退無恆態度之意義，乃轉為用行舍藏皆因順時機，用則修業，舍亦進德，故能無咎，凡此皆由闡明脈絡去釐清文意。

其四，「文意的補足」。此乃指《易傳》透過詮釋，填補卦爻辭意的空白性與跳躍性，如：

〈隨〉九四：有孚在道，以明，何咎？〈小象〉：「有孚在道」，明功也。⁷²

〈坤〉六二：直方大，不習無不利。〈小象〉：六二之動，直以方也。⁷³

〈隨〉九四爻辭只說「以明」，卻未指出「明」的對象為何，〈小象〉則指出是「明功」也；〈坤〉六二爻辭未說明是何者「直方」，〈小象〉則點明「直方」的主詞是「六二之動」，凡此皆使文意更為清楚完整。

綜觀《易傳》欲達致闡明意謂的詮釋效用所常使用的詮釋方法主要有四，「直陳文意」之法乃是最常使用者⁷⁴；而「由原因的角度釋辭」及「由特定對象的角度釋辭」二法則常被用來作脈絡的闡明⁷⁵；此外，由於卦名之義乃整卦之核心精神、卦爻辭中又常繫以卦名⁷⁶，故「以卦義釋辭」亦有助於表層文意的說明⁷⁷。

（二）蘊謂的挖掘：顯明深層義理

除了顯而易見的表層文意外，在《易經》的「卦爻辭文字」及「形式結構」裡，實蘊含了諸多隱而未顯的深層義理。以「卦爻辭文字」來說，深層義理往往蘊含於其常出現的「意象」中，舉例而言，卦爻辭中常同時出現具對立意味的意象，如身分的對比⁷⁸、

⁷² 《周易正義》，頁 57。

⁷³ 《周易正義》，頁 19。

⁷⁴ 如上文「字意的闡明」部份所引之例句皆然，請見註 62~65 之引文。

⁷⁵ 如註 70、71 之引文。

⁷⁶ 請參註 130。

⁷⁷ 如〈頤〉卦辭：「觀頤，自求口實。」，〈象〉以卦義釋辭，曰：「『觀頤』，觀其所養也。『自求口實』，觀其自養也。」（《周易正義》，頁 69），即說明了卦辭的表層文意。

⁷⁸ 〈隨〉六二「係小子，失丈夫。」及六三「係丈夫，失小子」（《周易正義》，頁 56）、〈大過〉九二「老夫得其女妻」及九五「老婦得其士夫」（《周易正義》，頁 70）、〈恆〉六五「婦人吉，夫子凶」（《周易正義》，頁 84）、〈漸〉九三「夫征不復，婦孕不育」（《周易正義》，頁 117）、〈歸妹〉上六「女承筐無實，士刲羊无血」（《周易正義》，頁 119）、〈小過〉六二「過其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣」（《周易正義》，頁 135）、〈師〉六五「長子帥師，弟子與尸」（《周易正義》，頁 36）、〈否〉六二「小人吉，大人否」（《周易正義》，頁 43）、〈蠱〉初六「有子，考無咎」及「幹父之蠱」和「幹母之蠱」的對比敘述（《周易正義》，頁 58）。

方位的對比⁷⁹、大小的對比⁸⁰……等，黃沛榮亦指出：「自《易》繇之用字遣辭，亦可發現其中普遍存有『對立』之現象。」⁸¹，這些具對比意味的意象中便蘊含了對立面思考的深層義理。又如〈既濟〉初九有「濡其尾」的意象，進展到上六變為「濡其首」，至〈未濟〉初六又成為「濡其尾」，發展到〈未濟〉上九又是「濡其首」⁸²；而〈乾〉卦之末出現象徵〈坤〉之精神的「无首」意象⁸³，〈坤〉卦之末則出現「永貞」的〈乾〉之精神⁸⁴，這些意象中便蘊含了對立面循環往復的深層義理。除了「意象」外，卦爻辭的深層義理亦常蘊含於其「表述方法」中，如卦爻辭常出現以自然來輔助說明人事的表述方法⁸⁵，其中便蘊含了部份「天人合一」的深層義理，王博便指出：「卦爻辭中也經常將自然物和人事進行類比……到《彖傳》這裡，就把這層意思明確揭示出來，因而在它那裡，經常有推天道以明人事的句子」⁸⁶，王博所觀察到的，正是〈彖傳〉經由詮釋顯明《易經》深層義理的表現之一。

除了卦爻辭文字外，《易經》的深層義理亦會蘊含在由卦象、卦名、卦序……等所組成的「形式結構」中，相較於一般文本的深層義理僅蘊含於文字中，此乃《易經》所具有的特殊性。舉例來說，《易經》卦象皆是由「一」和「--」兩種爻所組成，而相鄰兩卦的卦象亦存在著「非覆即變」⁸⁷的關係，相鄰兩卦的卦名之意則常呈相反⁸⁸，這些《易經》

⁷⁹ 如〈小過〉卦辭「飛鳥遺之音，不宜上，宜下」（《周易正義》，頁134）、〈既濟〉九五「東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭」（《周易正義》，頁136）。

⁸⁰ 如〈泰〉卦辭言「小往大來」（《周易正義》，頁41）、〈否〉卦辭則言「大往小來。」（《周易正義》，頁43）

⁸¹ 黃沛榮並將之分成「以人言之」、「自事言之」、「以理言之」來談，見黃沛榮《易學乾坤》（臺北：大安，1998），頁234、235，讀者可參看。

⁸² 〈既濟〉初九爻辭：「曳其輪，濡其尾，无咎。」（《周易正義》，頁136）、〈既濟〉上六爻辭：「濡其首，厲。」（《周易正義》，頁137）、〈未濟〉初六爻辭：「濡其尾，吝。」（《周易正義》，頁137）、〈未濟〉上九爻辭：「有孚于飲酒，无咎。濡其首，有孚失是。」（《周易正義》，頁138）

⁸³ 〈乾〉用九爻辭：「見群龍无首，吉。」，《周易正義》，頁10。

⁸⁴ 〈坤〉用六爻辭：「利永貞。」，《周易正義》，頁20。

⁸⁵ 此種表述方法中便穿透著「自然物如此，故人亦當如此」的思維，如〈明夷〉初九：「明夷于飛，垂其翼。君子于行，三日不食」（《周易正義》，頁88），以鳥垂翼低飛、小心翼翼的避禍之象，說明君子遠行避禍也當謹慎迅，不應再顧及飲食；又如〈小過〉卦辭以「飛鳥遺之音，不宜上，宜下」來比喻人事方面「可小事，不可大事」（《周易正義》，頁134），同樣以鳥飛越高越無所適從、向下才能找尋安身之處來比喻人為處事上的「不可大事」。再如〈大過〉九二：「枯楊生稊，老夫得其女妻，无不利」（《周易正義》，頁70），「枯楊生稊」則枯楊的樹根又能繼續吸取養分，再冒新芽，自然物如此，故人事上的「老夫得到女妻」後，同樣能重新充滿了活力，故无不利。

⁸⁶ 王博，《易傳通論》，頁76-77。

⁸⁷ 此乃孔穎達首先提出，曰：「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〉、〈需〉〈訟〉、〈師〉〈比〉之類是也；變者，反覆唯成一卦，則變以對之，〈乾〉〈坤〉、〈坎〉〈離〉、〈大過〉〈頤〉、〈中孚〉〈小過〉之類是也。」（《周易正義》，頁186-187）。

⁸⁸ 如〈泰〉〈否〉、〈剝〉〈復〉、〈損〉〈益〉、〈既濟〉〈未濟〉……等。

的形式結構便蘊含了對立面思考的深層義理，而〈既濟〉之後是〈未濟〉的卦序排列，亦隱含了對立面會循環往復的思維。再如一卦六爻的形式結構，若對照爻辭中常出現的「勿逐，七日得」之意象⁸⁹，可發現一卦的六個爻位乃象徵著時間之流中的六個連續時段，蘊含著循環往復的時間觀，林麗真便指出：「《周易》的時間觀念……不是使用概念的解說或理論的分析，而是採取一種特殊的形式結構來彰顯。……以『--』與『—』這兩種基本爻號，分別代表『陰』與『陽』，重疊六畫以成一卦，進行排列組合，恰成六十四卦三百八十四爻的一整套《周易》系統。而在此中，它似乎是把六十四卦看成宇宙間六十四種時間狀況的表徵；而每一卦中的六個爻，便看成是呈顯該卦時間動態意義的六個相連續的單位」⁹⁰，《易經》對「時」的思考實蘊含在其形式結構中。又如居卦體之「中」的二五爻所繫之爻辭多吉，上爻所繫之爻辭多凶⁹¹，亦顯示了此形式結構中蘊含了偏亢則凶、宜尚「中」的憂患意識。

而上述卦爻辭中的意象呈現、表述方法，及《易經》整體的形式結構，乃是其文本底下的「思辨的結構」⁹²，《易傳》詮釋卦爻辭，除了闡明其表層文意外，亦向下挖掘《易經》文本的思辨的結構，顯明其中所蘊含的深層義理。以下便舉例說明《易傳》如何在詮釋卦爻辭的過程中達到挖掘蘊謂以顯明深層義理的效用。綜觀「卦爻辭」與《易傳》由此所挖掘出的「深層義理」，兩者的關係可概分為「稍露端緒」及「隱而未顯」兩大端，茲分別說明如下：

1. 深層義理在卦爻辭中「隱而未顯」

所謂「隱而未顯」，意指單就被詮釋的卦爻辭之字面來看，深層義理隱藏於其中而未透顯出端倪。當《易傳》詮釋此類卦爻辭時，往往以《易經》的整體思想傾向作為其詮釋的方向，此乃是「以整體詮釋部份」的思維。而《易經》整體的思想傾向如前所述，或表現於形式結構中，或表現於其它條卦爻辭中。《易傳》便由此種「以整體詮釋部份」的思維，向下挖掘出《易經》的深層義理，如：

⁸⁹ 如〈既濟〉六二爻辭：「婦喪其茀，勿逐，七日得。」（《周易正義》，頁136）、〈震〉六二爻辭：「震來厲，億喪貝。躋于九陵，勿逐，七日得。」（《周易正義》，頁114）

⁹⁰ 林麗真，〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉，收於林麗真《義理易學鈞玄》（臺北：大安，2004），頁8。

⁹¹ 黃沛榮於〈周易卦爻辭釋例〉一文中便指出：「二、五爻吉辭最多，合計佔47.06%，幾達總數之半……二、五爻吉辭最多，可見《易》爻作者有『尚中』之觀念。……上爻多凶，蓋因《易》辭作者有物極必反之觀念」，收於黃沛榮《易學乾坤》，頁148-149。

⁹² 劉昌元曾指出：「為什麼可能在直說的語文之下去挖掘其隱藏的義理？這一方面可以說是因為『書不盡言，言不盡意』，另一方面我們可以借嘉德瑪的詞語來說，是因為語言本身有『思辨的結構』，此結構指的是已明說的語言雖然是有限的，但它總是反映了無限未明說的東西」，請見劉昌元，〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收於沈清松主編《跨世紀的中國哲學》，頁85。

〈既濟〉九五：東鄰殺牛，不如西鄰之禴祭，實受其福。〈小象〉：「東鄰殺牛」，不如西鄰之時也。⁹³

從上述爻辭的字面看來，未見深層義理之端倪，故《易傳》參考《易經》整體的思想傾向來詮釋此爻辭。透過「由原因的角度釋辭」之法，以「時」的掌握為「東鄰殺牛不如西鄰之禴祭」的原因，由《易經》整體所蘊含的對「時」之思考，來詮釋此爻辭，向下挖掘出「重時」的深層義理，顯明此隱含的課題。

又如：

〈節〉初九：不出戶庭，无咎。〈繫辭〉：亂之所生也，則言語以為階。君不密則失臣，臣不密則失身，幾事不密則害成。是以君子慎密而不出也。⁹⁴

〈需〉九三：需于泥，致寇至。〈小象〉：自我致寇，敬慎不敗也。⁹⁵

〈節〉初九及〈需〉九三爻辭的深層義理隱而未顯，《易傳》參考《易經》整體所蘊含的憂患意識精神，「以整體詮釋部份」，故〈繫辭〉將「不出戶庭」的意象聯想為「慎密不出言語」的憂患意識，〈小象〉則「由原因的角度釋辭」，指出「致寇至」的原因乃在於自己，並進而以《易經》的憂患思想作為申論的方向，而言「敬慎不敗」，凡此皆是透過詮釋挖掘深層義理，顯明《易經》隱含的課題。

由《易傳》「以整體詮釋部份」的思維運作可知，《易傳》基本上認為《易經》文本的思想在整體上是相合無間的，故理解「部份」時，需以「整體」的思想作為理解的方向⁹⁶，因此如上所述，《易傳》在使用「由原因的角度釋辭」、「意象的聯想」的詮釋方法、或者加以申論時，其詮釋卦爻辭所指出的原因、聯想的方向、及申論的內容⁹⁷，均是以《易經》整體的思想傾向為詮釋方向。

2. 深層義理在卦爻辭中「稍露端緒」

所謂「稍露端緒」，意指就被詮釋的卦爻辭之字面觀之，已約略可見深層義理透顯於

⁹³ 《周易正義》，頁 136、137。

⁹⁴ 《周易正義》，頁 132、152。

⁹⁵ 《周易正義》，頁 32。

⁹⁶ 劉昌元在〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉一文中提出三個原則，其中的「融合原則」之精神有類於此，劉昌元指出：「（融合原則）預設經典文本在思想上是融合一致的，因此對某部分的解釋……必須與其他部分融合。當然我們對部份的瞭解會影響我們對整體的瞭解，而我們對整體的瞭解也會影響我們對部份的瞭解，所以會產生一種詮釋學的循環。」，頁 87。

⁹⁷ 以《易經》整體的思想傾向為申論的方向者又如〈象〉，常於申論的部分展現「天地」與「人」的一致性（請參註 55 所舉之例句），即是以《易經》所蘊含的「推天道以明人事」之深層義理作為詮釋的方向。

其中，當《易傳》詮釋此類卦爻辭時，往往參考《易經》整體所蘊含的深層義理，並順著卦爻辭所透顯之思維脈絡繼續發展，以向下挖掘其蘊謂，如：

〈坤〉六三：含章可貞。或從王事，无成有終。〈文言〉：陰雖有美，含之；以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有終也。⁹⁸

〈坤〉上六：龍戰于野，其血玄黃。〈文言〉：陰疑於陽必戰，為其嫌於无陽也，故稱「龍」焉；猶未離其類也，故稱「血」焉。夫「玄黃」者，天地之雜也，天玄而地黃。⁹⁹

〈坤〉六三爻辭中已約略可見對立面中輔佐的一方應有的態度，〈坤〉上六爻辭則透顯出若兩對立面衝突對戰所導致的結果，《易傳》乃順著爻辭所透顯的思維脈絡、並參考《易經》整體所蘊含的對立面深層義理，向下挖掘出陰陽兩對立面中，陰為從而陽為主，其類不可逾越，若主從無別則兩敗俱傷的深層義理。

而綜觀《易傳》在達致顯明深層義理的詮釋效用中，所常使用的詮釋方法主要有四，《易傳》或以深層義理為卦爻辭所述狀況的原因，「由原因的角度釋辭」；或以深層義理為聯想卦爻辭的方向，由「意象的聯想」挖掘蘊謂；或者透過「比配思想概念」，將仁禮敬義……等德目導入卦爻辭中¹⁰⁰，顯明《易經》憂患意識中的道德精神；或透過「直陳文意」之法，說明卦爻辭之蘊謂，如上方所引〈文言〉釋〈坤〉六三爻辭即是。

（三）哲理的創發：由詮釋建構哲學

所謂「哲理的創發」指《易傳》透過詮釋卦爻辭，創發出整體《易經》所未蘊涵的新思想，以〈繫辭〉、〈彖〉、及〈文言〉為多。哲理的創發可概分為兩層次，其一為「發展式的哲理創發」，意指《易傳》延續《易經》舊有的課題，但於其中添入新的思維脈絡以發展之，所謂「新的思維脈絡」意指未能透過《易經》整體的形式結構及卦爻辭內容而推得者，故「發展式的哲理創發」一方面是由《易經》中發展而來，一方面又有其哲理創發的部份。其相較於「蘊謂的挖掘」中，《易傳》對蘊含於《易經》深層的固有課題，乃是順著《易經》的深層義理之思維脈絡加以詮釋，故「蘊謂的挖掘」之論述脈絡皆能由《易經》的形式結構或卦爻辭內容中推得，兩者在詮釋效用上實有不同。其二為「開創式的哲理創發」，意指《易傳》直接透過詮釋開創出《易經》所未曾蘊含的新課題。相較於「發展式的哲理創發」中，《易傳》乃延續《易經》舊有的課題加以發展出新思維，兩者在哲理創發的層次上亦有所不同。以下就這兩層次的哲理創發加以說明，亦藉此觀

⁹⁸ 《周易正義》，頁 19、21。

⁹⁹ 《周易正義》，頁 20、21。

¹⁰⁰ 請參註 37 及註 38 之引文。

察《易傳》「由詮釋建構哲學」的情形。

1.發展式的哲理創發

關於「發展式的哲理創發」，本文將舉《易經》中所固有的道德課題為例，說明《易傳》為此舊課題發展出哪些新思維。《易經》在卦爻辭內容及形式結構中原就蘊含著憂患意識，如〈乾〉九三爻辭曰：「君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。」¹⁰¹，言要從早到晚保持警惕，乾健不息，才能無咎；〈履〉九四爻辭曰：「履虎尾，愬愬，終吉。」¹⁰²，言履險之時，能懼¹⁰³則可濟險而終吉；〈既濟〉六四爻辭曰：「濡有衣袽，終日戒」¹⁰⁴，言須終日保持警戒，思患而豫防之¹⁰⁵。而《易經》所蘊含的道德思想，主要正是表現為一種憂患意識¹⁰⁶，敬、謙、信、中、正……等道德主張均是《易經》文本在憂患意識的精神下所提出的，故其言能「敬」才能濟「有不速之客三人來」之險¹⁰⁷；能「謙」才能永保平安而「有終」，「亨」「吉」而「无不利」¹⁰⁸；能有「信」德才能「勿問」而「元吉」¹⁰⁹；若行為「不正」則「不利有攸往」¹¹⁰；另外，就二五爻多繫吉辭、上爻多繫凶辭¹¹¹的形式結構看，亦在偏亢則凶的憂患精神下諭示了「中」德。

¹⁰¹ 《周易正義》，頁 9。

¹⁰² 《周易正義》，頁 41。

¹⁰³ 唐·陸德明《經典釋文》（楊家駱主編，台北：鼎文，1975），卷二〈周易音義〉釋「愬愬」曰：「《子夏傳》云『恐懼貌』，何休注《公羊傳》云『驚愕也』，馬本作『號號』，……云『恐懼也』，《說文》同《廣雅》云『懼也』。」，頁 21。

¹⁰⁴ 《周易正義》，頁 136。

¹⁰⁵ 〈既濟·大象〉曰：「君子以思患而豫防之。」（《周易正義》，頁 136）

¹⁰⁶ 《周易》的憂患意識實為一種道德精神，而非著眼於一己利害得失的畏首畏尾、杞人憂天，劉錦賢對此曾作過清楚的辨析：「『憂患』一語，有劣義，有勝義。其劣義，乃擔心禍害之意。……乃是對世事有所計較顧慮，因而患得患失之心理狀態……其勝義，乃操危慮患之意，……乃是對自己行為之可能墮落有所警覺，或對群體之受到傷害感到不安，所激起之莊敬奮勵、濟人利物之心理狀態。如是則能自我要求，以提升個人之生命境界，並對群體之責任有所承擔。《周易》經傳之作者，皆具崇高之道德意識，故其中所謂『憂患』云者，取其勝義，不取其劣義。……憂患意識不同於宗教中之恐怖意識，實有道德意識在焉。」，請見劉錦賢，〈易道之「懼以終始」論述〉，《興大人文學報》第三十四期，頁 3-4。

¹⁰⁷ 〈需〉上六爻辭：「入于穴，有不速之客三人來，敬之，終吉。」（《周易正義》，頁 33）

¹⁰⁸ 〈謙〉卦是眾卦中唯一六爻皆吉者，全卦皆言有「謙」德才能「亨」「吉」而「无不利」，才能「有終」，〈謙〉卦辭：「亨，君子有終。」、〈謙〉初六爻辭：「謙謙君子，用涉大川，吉。」、〈謙〉六二爻辭：「鳴謙，貞吉。」、〈謙〉九三爻辭：「勞謙君子，有終，吉。」、〈謙〉六四爻辭：「无不利，撝謙。」、〈謙〉六五爻辭：「不富以其鄰，利用侵伐，无不利。」、〈謙〉上六爻辭：「鳴謙，利用行師，征邑國。」，見《周易正義》，頁 47-48。

¹⁰⁹ 〈益〉九五爻辭：「有孚惠心，勿問，元吉。有孚惠我德。」（《周易正義》，頁 97），「孚」乃信之意，清·王引之《經義述聞》（臺北：臺灣商務，1979 年）曰：「『有孚惠心』者，言我信於民，順民之心也。『有孚惠我德』者，言民信於我，順我之德也。」（頁 39）

¹¹⁰ 〈无妄〉卦辭：「其匪正，有眚，不利有攸往。」（《周易正義》，頁 66）

¹¹¹ 〈乾〉、〈坤〉、〈泰〉……等卦均為全卦皆吉，至上爻始由吉轉凶者。

《易傳》乃在《易經》固有的道德課題中，藉由詮釋，一方面挖掘此蘊謂，顯明憂患意識之深層義理，如上節所述¹¹²；一方面更進一步在此課題中發展出新思維¹¹³，而有哲理創發的表現，為《易經》的道德課題發展出新的論述脈絡，如：

〈中孚〉九二：鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。〈繫辭〉：君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？¹¹⁴

〈乾〉九五：飛龍在天，利見大人。〈文言〉：夫「大人」者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？¹¹⁵

〈繫辭〉將「鳴鶴在陰，其子和之」的意象聯想為「出其言善，則千里之外應之」、「出其言不善，則千里之外違之」的思想，亦即其言行善，則即使於千里之遙亦能「應之」，反之則千里之外亦皆「違之」；〈文言〉亦直陳與天合德者，則能與天、人皆感應而「弗違」，《易傳》乃透過詮釋將「感應思維」融進道德課題中¹¹⁶。此種將感應思維與道德課題結合的論述脈絡未能由《易經》的形式結構或卦爻辭內容中推得，故屬《易經》固有道德課題中的新思維。

《易傳》又藉由詮釋卦爻辭，更進一步指出德性之所以能由內向外感通，其媒介乃是「氣」：

〈乾〉九五：飛龍在天，利見大人。〈文言〉：同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥；雲從龍，風從虎；聖人作而萬物覩。本乎天者親上，本乎地者親下，則各

¹¹² 請參見前文對註 94 及註 95 之引文的說明。

¹¹³ 新思維之「新」及哲理創發的「創發」，乃僅就《易經》而言，非必謂此思維是當代學術思潮中所無。事實上，由詮釋所創發的哲理往往受當代學術思潮的啟發，詳見後文頁 27-28 的說明。

¹¹⁴ 《周易正義》，頁 133、151。

¹¹⁵ 《周易正義》，頁 10、17。

¹¹⁶ 蔡壁名便透過〈繫辭〉釋〈中孚〉九二的原文率先指出：「在此擴及天地的感應場中，人，是唯一可以自覺言行，影響吉凶悔吝的主宰……居室中之人（感應作用之主體）言行的善惡，會感應作用到千里之外：『善』的言行舉止，感而得到同類之回應，於是更強化其作用之『場』，請見蔡壁名，〈感應與道德——從判比儒、道與《易傳》的成德工夫論「道德」開展的另一種模式〉，《國立編譯館館刊》，第二十六卷，第二期，頁 22-23。

從其類也。¹¹⁷

〈文言〉由龍飛於天的意象聯想到龍與天乃「同類」，就如同「水流濕，火就燥」一般，同類則相感相從，而其相感的媒介乃是「氣」，所謂「同氣相求……則各從其類也」，〈繫辭〉亦曰：「精氣為物，遊魂為變，……與天地相似，故不違」¹¹⁸，萬物皆由精氣所組成，故能與天地之氣相感而不違，此種氣感的思維，亦是《易傳》藉由詮釋所創發的哲理之一，楊儒賓便指出，《易傳》乃是自然氣化身體觀的先聲：「這種身體觀強調自然與人身同是氣化產物，因此，自然與人在內在的本質上同樣是感應的。」¹¹⁹。

故當德性盛大時，由德性所引動的體內之氣也會瀰漫充滿，而使德性之美向外彰顯於形體，進而與外界「同氣相求」，發於事業：

〈坤〉六五：黃裳，元吉。〈文言〉：君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也。¹²⁰

〈文言〉由「黃裳」的意象聯想出「黃中通理，正位居體」，當內心含藏德性，便能感通天地之理，並以正道處下位而不僭越。而此內在的德性之美，更會彰顯於形體¹²¹、外發於事業¹²²，所謂「美在其中，而暢於四支，發於事業」，此「事業」乃指《繫辭》所謂「天下之業」、「崇德廣業」¹²³。透過《易傳》的詮釋，「德」與「身」的關係較《易經》更為

¹¹⁷ 《周易正義》，頁 15。

¹¹⁸ 《周易正義》，頁 147。

¹¹⁹ 請見楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，2003 年 1 月），〈導論、四體一體的身體觀〉，頁 8。

¹²⁰ 《周易正義》，頁 20、21。

¹²¹ 楊儒賓解釋此類思想曰：「現實的人其身心並非被決定不能轉移的，而是可轉變的，可轉變的根本因素，亦即其工夫論的核心所在，乃因人人皆有構成性命本質的精氣隱伏在『彼心之心』底層。當精氣瀰漫至極，徹底顯現時，……全心（意）是氣，志（意）氣合一，但另一方面，氣也滲入身中，全身是氣。」，見楊儒賓《儒家身體觀》，頁 56-57。

¹²² 蔡璧名指出：「在儒者的認知中，心靈修德的影響力，……對於實然世界中近如髮膚色象、生理年壽，遠及天下，均存在不可忽略的影響，且此影響似乎未必得逕由政治教化所衍生」、「布衣的『君子』、超凡的『神人』即使不依傍政教權位，仍然可以憑藉著天地間同聲、同氣、同類相感相應的作用機序，臻至德被『家國』、功化『天下』的理想。」，請見蔡璧名〈感應與道德——從判比儒、道與《易傳》的成德工夫論「道德」開展的另一種模式〉，頁 1、17。

¹²³ 〈繫辭〉曰：「舉而錯之天下之民謂之事業。」（《周易正義》，頁 158），又曰：「夫《易》，聖人所以崇德而廣業也。」（《周易正義》，頁 150）、「聖人以通天下之志，以定天下之業」（《周易正義》，頁 155），「崇德廣業」意謂著此「業」與「德」的息息相關，有德才能感通天下之志，能感通天下之志才能定「天下之業」，此種「舉而錯之天下之民」的事業實由內在之德所發。

緊密，故〈小象〉亦提出「脩身」一詞以表「脩德」之意¹²⁴。《易傳》此種內在德性會彰顯於形體的身心一如思維，及其由「心」而「身」而「事業」的道德開展模式，是整體《易經》文本——包括卦爻辭內容及形式結構——中所未蘊含者，故亦是從《易經》固有的道德課題中發展出的新思維。綜上可知，《易傳》實為《易經》固有的道德課題添入不少新的思維脈絡以發展之，故以此作為「發展式的哲理創發」之例。

2. 開創式的哲理創發

關於「開創式的哲理創發」，本文將舉宇宙生成論為例，說明《易傳》如何藉由詮釋卦爻辭開創出此新課題。雖然我們很難絕對地說《易經》中完全不存在廣義的有關宇宙論方面的思考¹²⁵，但《易》學中較具哲學意義的宇宙生成論述實始自《易傳》¹²⁶，在《易經》中則較未直接觸及宇宙萬物的生成課題，故相較於《易傳》在《易經》固有的道德課題中提出新思維為「發展式的哲理創發」，《易傳》藉由詮釋所建構的宇宙生成思想，乃直接開創出原本經典所未蘊含的新課題，其詮釋角度的選取相較於整體《易經》文本的走向，有明顯的獨立性與區別性，故其哲理創發的層次亦較高，屬「開創式的哲理創發」。

值得注意的是，《易傳》在《易經》中所開創出的宇宙生成課題，在當代學術上已有的宇宙生成說法中，有其新的脈絡與精神。《易傳》之所以能藉由詮釋開出別於眾說而具新脈絡與新精神的宇宙生成論，主要因為《易傳》對宇宙生成論的建構受《易經》文本精神的影響，如：

〈乾〉卦辭：元亨利貞。〈象〉：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。保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。¹²⁷

〈坤〉卦辭：元亨，利牝馬之貞。〈象〉：至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚

¹²⁴ 〈小象〉詮釋〈復〉初九爻辭為「『不遠』之『復』，以脩身也。」，而〈小象〉每以「復」的意象為「修德」，故於詮釋〈復〉卦中提出「中、仁、義」的德目及「從道」的主張，所謂「『敦復，无悔』，中以自考也。」、「『休復』之『吉』，以下仁也。」、「『頻復』之『厲』，義『无咎』也。」、「『中行獨復』，以從道也。」、「『迷復』之『凶』，反君道也。」，〈復·小象〉請見《周易正義》，頁 65-66。

¹²⁵ 如《易經》中陰陽遞嬗的思維，亦可說是廣義的對宇宙論的思考。

¹²⁶ 梅廣便指出：「具有哲學意義的宇宙論在先秦時期就發展出來了，但恐怕也不是很早。照現有的資料看來，大概不會早於戰國時代。」，見梅廣，〈從楚文化的特色試論老莊的自然哲學〉（《臺大文史哲學報》，第六十七期，2007年11月），頁 3。

¹²⁷ 《周易正義》，頁 8、10-11。

載物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆，柔順利貞。¹²⁸

乾坤並建、剛柔並濟為《易經》所內蘊的精神¹²⁹，《易傳》受此精神影響，故其詮釋〈乾〉、〈坤〉卦辭以開創宇宙生成的新課題時，便把宇宙萬物的生成過程分為「資始」與「資生」兩階段來談，透過將「卦名與卦辭首字併讀」¹³⁰的方法，把「資始」與「資生」的兩根源命名為「乾元」和「坤元」，為宇宙萬物的生成不息賦予乾健與坤順並建的精神，此宇宙生成論所富有的「乾坤並建」精神乃是有別於當時眾說的特色之一。

《易傳》並進而由「元亨利貞」之辭探索其深層的「思辨的結構」¹³¹，因其排序而以「元」為「始」，再從「始」去設想宇宙萬物初始的狀態——乃「雲行雨施，品物流形」、「乾道變化，各正性命」，又從「始」義引申出「首」義，言「首出庶物，萬國咸寧」。其中「乾道變化，各正性命」一語，乃是《易傳》為當代宇宙生成課題的討論所開出的另一新脈絡，亦即資始萬物的乾道，同時也內化於萬物而為其性命，戴璉璋便曰：「道這個也稱為乾、坤、神、太極的創生實體……具有普遍性、超越性。值得注意的是《易傳》中的道也兼具內在性與主體性。……物之所以能承繼道而成善，根源在於內在之性。……道超越而內在，它內在於物，而為物得以生生不已之性」¹³²，故「乾元」的「資始」意涵，所包括的便不僅是「出庶物」，亦要「正性命」，萬物有此乾坤之元為己之性命，故能與天地之道相感而「成性存存」以入「道義之門」¹³³，則《易傳》宇宙生成論所言之「生」乃具有道德的精神，故〈彖〉言「坤元」對萬物的「資生、厚載」為「德合无疆」。可知在《易傳》的詮釋下，乾坤除了是宇宙萬物生化的根源，亦具有道德的意涵，此乃《易傳》由詮釋所建構的宇宙生成論有別於當時已有眾說的另一獨特脈絡所在¹³⁴。

可知《易傳》實以「乾坤並建」為宇宙運行及萬物生化的主軸，並具有道德的精神，故《易傳》又主張，能領會此一乾一坤、一陰一陽的宇宙萬物生化流行之精義者，即是「德之盛」者：

¹²⁸ 《周易正義》，頁 18。

¹²⁹ 就形式結構來看，《易經》六十四卦以〈乾〉〈坤〉為首，又僅此兩卦的卦象為純陽及純陰、卦爻辭有用九及用六，皆顯示〈乾〉〈坤〉在《易經》中所別具的特殊性。將之與《易經》蘊含的物極必反思想並觀，其中乃諭示了乾坤並建、剛柔並濟的精神。

¹³⁰ 將「卦名與卦辭首字合併」的讀法，乃有取於《易經》的表述方法，爻辭便多半在最前面繫以卦名，黃沛榮便指出此點，詳見黃沛榮《易學乾坤》，頁 128-132。

¹³¹ 參見註 92。

¹³² 戴璉璋，〈《易傳》關於天人之際的論述〉，《鵝湖月刊》，第十五卷第八期，1990年2月。

¹³³ 〈繫辭〉曰：「天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」（《周易正義》，頁 150）

¹³⁴ 錢穆於〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉一文中便論及《易傳》所提出之宇宙論與當時道家、陰陽家……等眾說的不同，乃在於其「言化，主於生而謂之德，其所以絕異於莊周老聃氏之言者又一也。」、「往者莊周老聃自然的宇宙觀，至是遂一變而為秦漢以下儒家德性的宇宙觀，……此又易傳戴記之功也。」，詳見錢穆《中國學術思想史論叢》（二）（臺北：東大，1993），頁 263-275。

〈咸〉九四：貞吉，悔亡。憧憧往來，朋從爾思。〈繫辭〉：天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮？日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。往者，屈也；來者，信也；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。¹³⁵

《易傳》透過「意象的聯想」之法，將「往來」一辭聯想為對立面的相互推移，一乾一坤、一陰一陽、一屈一信，由此產生宇宙萬物的流行變化。故宇宙萬物的流行變化雖然多端，然皆是一乾一坤的對立面相推使然，故不必過多思慮，因而《易傳》又由「朋從爾思」的「思」字申說「天下何思何慮」的乾坤大化易簡之理。並進而主張人若能從乾坤大化的對立面推移中極深研幾¹³⁶、精研其義，就是「德之盛」者，所謂「窮神知化，德之盛也」¹³⁷，而以此應世、安身，即是「崇德」，所謂「精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也」，此不僅是透過詮釋顯豁《易傳》的宇宙生成論所別具之道德精神，更將此宇宙生成論的道德精神與對立面思維相結合，此種結合亦是《易傳》論述此課題的獨創性之一。

由上可知，《易傳》由詮釋建構宇宙生成論的表現，一方面有別於《易經》，開出其所未有的新課題；一方面又有取於《易經》，以其乾坤並建的道德精神及對立面思想建構新課題的內容。而就《易傳》「於《易經》開出新課題」及「對此課題開出有別於當時眾說的新精神」兩方面而言，皆有其獨創性，故屬「開創式的哲理創發」，錢穆便說：「《易傳》……之宇宙論，實為晚周以迄秦皇漢武間儒家所特創，又另自成為一種新的宇宙論。」¹³⁸、「自戰國晚世，下迄秦皇漢武之間，……其時之儒家，……別於孔孟一派之舊儒，而其主要分辨，即在其宇宙論方面。……故論戰國晚世以迄秦皇漢武間之新儒，必著眼於其新宇宙觀之創立。」¹³⁹，《易傳》的宇宙生成論實是其「由詮釋建構哲學」的表現中最特殊而別具貢獻的一項。

由上文論述可知，《易傳》所創發的哲理並非憑空而來，其來源可概分兩方面來談，

¹³⁵ 《周易正義》，頁 83、169。

¹³⁶ 「極深研幾」乃〈繫辭〉語，〈繫辭〉曰：「夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務」（《周易正義》，頁 155）。

¹³⁷ 〈繫辭〉常以「神」字說明對立面變化之道，如〈繫辭〉詮釋〈豫〉六二爻辭曰：「知幾其神乎！……幾者，動之微，吉之先見者也。……《易》曰：『介于石，不終日，貞吉。』……君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」（《周易正義》，頁 171），便以「神」說「知幾」，而「幾」即對立面產生變化之初的細微徵兆，故〈繫辭〉又由「知幾其神乎」申論到知「微、彰」、「柔、剛」的對立面變化之理。

¹³⁸ 錢穆，〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，收於錢穆《中國學術思想史論叢》（二），頁 261。

¹³⁹ 錢穆，〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，收於錢穆《中國學術思想史論叢》（二），頁 258。

其一是受戰國時期的學術思潮所啟發，此種有別於《易經》的歷史脈絡，乃構成《易傳》作者詮釋的新視域，影響詮釋結果甚深，如上文所述的內在德性彰顯於外在形體的身心一如思想，在同時期的《孟子》和《管子》中亦有類似的主張¹⁴⁰。而在當時的學術思潮中，關於宇宙生成課題的論述亦紛紛展開¹⁴¹，而且多以宇宙為氣的流行變化¹⁴²，《易傳》處在此歷史脈絡下，其詮釋自受此學術氛圍的影響，故亦於《易經》固有的道德課題中發展出身心一如的新思維，並於詮釋《易經》中開出宇宙生成的新課題，且亦持氣化的宇宙觀立場¹⁴³。其二，哲理創發除受歷史脈絡構成的新視域影響外，亦源於其詮釋的文本——《易經》——的內容，如《易經》所蘊含的感應思維¹⁴⁴，便被《易傳》吸收而與道德課題結合，形成新的論述脈絡；而《易經》固有的深層義理——乾坤並建的對立面思考與道德精神、及感應思維¹⁴⁵，亦被《易傳》吸收以運用於宇宙生成論的建構。故《易傳》藉由詮釋所創發的哲理，乃是當代學術思潮所提供的新的詮釋視域、與《易經》文本的內容產生「視域融合」¹⁴⁶的結果。

¹⁴⁰ 楊儒賓對此有深入的研究，他指出：「在孟子學的踐形觀……，人外在的氣象是由內在的道德心性氣血一體湧發上來的，這就是所謂的『有諸內，必形諸外』」，請參見楊儒賓《儒家身體觀》，頁31。楊儒賓又指出《管子》〈內業〉〈心術下〉兩篇中呈現了「全心—全形境地時，身心一如，身體皆帶有精神的涵義」（《儒家身體觀》，頁57）

¹⁴¹ 錢穆便指出戰國時期有道家的新宇宙觀確立，陰陽家亦繼之提出關於此課題的看法，請參錢穆〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉一文，收於錢穆《中國學術思想史論叢》（二），頁258-259。

¹⁴² 錢穆於〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉一文中曰：「宇宙何由而運轉，種物何由而作始乎？此在莊周老聃，則曰是特一氣之聚散耳。陰陽家承之，始詳言一氣之分而為陰陽，陰陽之轉而為四時，散而為五行。」，見錢穆：《中國學術思想史論叢》（二），頁259。

¹⁴³ 《易傳》藉由詮釋卦爻辭建構氣感的萬物化生思想，如〈彖〉詮釋〈咸〉卦辭曰：「柔上而剛下，二氣感應以相與……天地感而萬物化生，……觀其所感，而天地萬物之情可見矣！」（《周易正義》，頁82），〈繫辭〉詮釋〈損〉六三爻辭亦曰：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。」（《周易正義》，頁171），孔穎達曰：「『天地絪縕，萬物化醇』者，絪縕相附著之義，言天地无心，自然得一，唯二氣絪縕，共相和會，萬物感之，變化而精醇也。」（《周易正義》，頁171）。

¹⁴⁴ 感應思維亦是《易經》固有的深層義理，占筮活動即與感應思維有關，占筮者須先洗心以退藏於密、神明其德才能感通天命，蔡壁名便指出：「支持占筮活動有效性之理論依據，正是主張同聲、同類、同氣相感的感應原理。」，請見蔡壁名，〈感應與道德——從判比儒、道與《易傳》的成德工夫論「道德」開展的另一種模式〉，頁22。

¹⁴⁵ 《易傳》宇宙論所吸取的《易經》之感應思維屬對立面相感、而非同類相感的模式（參註143中之引文）。此二種感應思維皆為《易經》固有的深層義理，同類相感主要蘊含於占筮精神中（參註144），而對立面相感的思維則蘊含於陰陽兩象的《易》象變化中，〈咸〉卦之意即有取於陰陽兩象的交相感應。

¹⁴⁶ 「視域融合」（fusion of horizons）乃高達美所提出，張鼎國對此曾有清晰的說明：「真正發生在詮釋者和文本之間的理解活動，應該是一種全然的中介，也就是高達美所說的視域融合。不同的視域，總是在不斷交融以形成新視域之過程中被把握的，歷史視域中所掌握到的事理，會因為從現實處境出發的新的視域，而得到另一番不同的發揮與適用，增益著後起者可資憑藉的理解可能性。」，請見張鼎國〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學論爭看經典

而綜觀《易傳》在達致創發哲理的詮釋效用中，所常使用的詮釋方法主要有三，或透過「直陳文意」之法，直陳所創發的哲理以為卦爻辭的文意¹⁴⁷；或透過「意象的聯想」之法，以所創發的哲理為卦爻辭的聯想方向¹⁴⁸；或透過「由原因的角度釋辭」，以所創發的哲理為卦爻辭所述狀況的原因¹⁴⁹。

（四）易象的詮解：「以象釋辭」的附帶效用

象與辭均以「聖人之意（情）」為內容，所謂「聖人立象以盡意」¹⁵⁰、「聖人之情見乎辭」¹⁵¹，故《易傳》詮釋《易經》乃期望能從中獲致聖人之意。而當「辭」只能「見」、而不能「盡」聖人之意（情）時，就必須藉助「象」以盡意，故《易傳》詮釋卦爻辭時，除了透過卦爻辭的文字本身「向下挖掘」，由意謂而蘊謂、進而至創謂的哲理創發外，亦可「向前溯源」¹⁵²，由象來釋辭，故就經典詮釋的角度來看，象與辭的關係實為密切。一般的文本詮釋多只由文字本身「向下挖掘」，而沒有「向前溯源」的詮釋空間，由此也凸顯了《周易》這部經典的特殊之處。

而《易傳》要透過《易》象來詮釋卦爻辭，也自然地須對《易》象有所詮解，此乃「以象釋辭」一法的附帶效用，故「《易》象的詮解」之效用也多見於較常使用「以象釋辭」之法的〈彖〉及〈小象〉。《易傳》多由《易》象所呈現的爻應、爻位、卦體、卦德……等來切入說明卦爻辭中的吉凶之意，故這些方面也成為《易傳》以象釋辭時對《易》象有所詮解的主要面向，以下試舉例說明之，如〈彖〉：

〈旅〉卦辭：小亨，旅貞吉。〈彖〉：柔得中乎外而順乎剛，止而麗乎明，是以「小亨，旅貞吉」也。¹⁵³

〈比〉卦辭：不寧方來，後夫凶。〈彖〉：「不寧方來」，上下應也。¹⁵⁴

註疏中的詮釋定位與取向問題〉一文（《中國文哲研究通訊》，第九卷第三期，1999年9月），頁100。

¹⁴⁷ 如註115所引〈文言〉便以所創發的哲理直陳〈乾〉九五爻辭中的關鍵詞——「大人」——之意。

¹⁴⁸ 如註114所引〈繫辭〉釋〈中孚〉九二爻辭。

¹⁴⁹ 如註128所引〈彖〉釋〈坤〉卦辭，便以所創發的生物、載物、品物的宇宙萬物生成思想為之所以亨的原因。

¹⁵⁰ 《周易正義》，頁158。

¹⁵¹ 《周易正義》，頁166。

¹⁵² 所謂「向前」，乃是就《易經》經典的形成過程而言，象在辭之先（〈繫辭〉乃以卦爻辭之寫作為記述卦爻象之剛柔雜居與相推相感所呈現的吉凶意義，請見本文頁7-8的說明）。

¹⁵³ 《周易正義》，頁127。

¹⁵⁴ 《周易正義》，頁36、37。

首例中，〈彖〉從爻位的角度說明〈旅〉六五爻，對其以陰柔居外卦之中位，並順乎上九之陽剛的爻象有所詮解，又言之所以「小亨，旅貞吉」之因乃在「止而麗乎明」，對〈旅〉卦下〈艮〉上〈離〉的卦體及其所象徵之卦德有所詮解。次例中，〈彖〉乃從爻應的角度釋辭，「上下應也」說明了整體〈比〉卦之象乃是由上下五陰爻應九五一陽爻。

又如〈小象〉：

〈訟〉九五：訟，元吉。〈小象〉：「訟，元吉」，以中正也。¹⁵⁵

〈豫〉六五：貞疾，恆不死。〈小象〉：六五「貞疾」，乘剛也。「恆不死」，中未亡也。¹⁵⁶

〈比〉六四：外比之，貞吉。〈小象〉：「外比」於賢，以從上也。¹⁵⁷

首例中，〈小象〉由爻位的角度釋〈訟〉九五之辭，說明了〈訟〉卦九五爻其位為中，以陽居五之象為正，亦可知九五中正乃元吉之象。次例及末例中，〈小象〉由卦體中各爻間的「乘承比應」關係釋辭，故對〈豫〉卦六五與九四爻間的以柔乘剛之象、及〈比〉卦六四外比於其上的九五爻之《易》象有所詮解。

又如〈文言〉：

〈乾〉九三：君子終日乾乾，夕惕若厲，无咎。〈文言〉：九三，重剛而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。¹⁵⁸

〈乾〉上九：亢龍有悔。〈文言〉：貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。¹⁵⁹

〈文言〉以象釋辭時，多由爻位的角度切入，首例中，對於〈乾〉卦九三爻所處之位的危疑不定、以及其與鄰近之爻皆為陽爻的「重剛」之象有所詮解；次例中，對於上爻所處過高反而導致的无位之象有所詮解。

而〈繫辭〉則因較少運用「以象釋辭」的方法，故在其對卦爻辭的詮釋中，較無「易象的詮解」之效用。

¹⁵⁵ 《周易正義》，頁 35。

¹⁵⁶ 《周易正義》，頁 50。

¹⁵⁷ 《周易正義》，頁 37。

¹⁵⁸ 《周易正義》，頁 9、17。

¹⁵⁹ 《周易正義》，頁 10、15。

四、《易傳》對卦爻辭的詮釋形式

在經過上文對《易傳》所使用的詮釋方法及其所帶來的效用作過系統而全面的分析與歸納後，本節將再針對外部的詮釋形式加以觀察，其觀察焦點可概分為兩個面向，其一為《易傳》詮釋卦爻辭時所運用的論述形式，其二為各傳對卦爻辭的詮釋範圍之別，及此形式上的差異所內蘊的意義，茲分別加以討論如下。

（一）《易傳》詮釋卦爻辭時所運用的論述形式

本文歸納出《易傳》的卦爻辭詮釋中，常見而具代表性的論述形式有三，分別是「定義式」、「串講式」、及「自行論述式」。無論《易傳》運用何種詮釋方法，其論述的形式皆可歸納為此三種，而不同的論述形式亦各有其長於發揮的詮釋效用，試說明如下。

1. 定義式

「定義式」乃引用卦爻辭並定義其內涵，常有「某者，某也」的論述形式。須說明的是，本文所謂「定義式」，乃著重在定義之「形式」的使用，只要是使用「引述卦爻辭並加以解釋」的定義之「形式」，不論所定義者是否為卦爻辭中的關鍵字詞¹⁶⁰，亦不論所使用的詮釋方法為何¹⁶¹，或其定義之內容達致哪一層面的詮釋效用¹⁶²，皆屬定義式¹⁶³。

「定義式」中，就引用卦爻辭的形式而言，又可再分為三種類型，其一，「照原句引述卦爻辭，加以定義」，亦即對所引述之卦爻辭不加變更，如：

〈困〉卦辭：亨。貞，大人吉，无咎。有言不信。〈象〉：「貞，大人吉」，以剛中也。「有言不信」，尚口乃窮也。¹⁶⁴

〈鼎〉九四：鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。〈繫辭〉：《易》曰：「鼎折足，覆公

¹⁶⁰ 廖名春談〈文言〉對爻辭的解釋方式，其中之一亦名為「定義式」，但和本文所謂「定義式」的內涵不完全相同。廖名春將卦爻辭中屬重要關鍵詞的解釋列於另一類（他名為「重點注釋式」），如「或」乃「或躍在淵」一爻辭中的關鍵字，故他便不把〈文言〉釋〈乾〉九四爻辭的「『或』之者，疑之也」歸為定義式，請參廖名春《周易經傳與易學史新論》，頁313-314。

¹⁶¹ 如註165所舉〈繫辭〉釋〈鼎〉九四爻辭乃用「意象的聯想」之法，註168所引〈小象〉釋〈豫〉六五爻辭則為「以象釋辭」，註164所引〈象〉釋〈困〉卦辭「有言不信」乃運用「直陳文意」之法，所用的詮釋方法雖異，然其皆採「定義式」的形式以論述之。

¹⁶² 如註164所舉〈象〉釋〈困〉卦辭「有言不信」的內容乃為「闡明表層文意」，註171所引〈繫辭〉釋〈否〉九五爻辭之內容則屬「挖掘深層義理」，註168所引〈小象〉釋〈豫〉六五爻辭之內容則為「詮解《易》象」，所達致的詮釋效用雖異，然其皆採「定義式」的形式以論述之。

¹⁶³ 以下「串講式」和「自行論述式」的概念界定亦然，其命名均是就《易傳》論述的「形式」而言，而不論所使用的詮釋方法或達致的詮釋效用為何。

¹⁶⁴ 《周易正義》，頁108。

餗，其形渥，凶。」，言不勝其任也。¹⁶⁵

〈乾〉上九：亢龍有悔。〈文言〉：「亢」之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。¹⁶⁶

由例句可知，定義的方式有「分句定義」者，如〈象〉；有「整段一併定義」者，如〈繫辭〉；有針對「關鍵詞」加以定義者，如〈文言〉。

其二，「變化卦爻辭，加以定義」，其對卦爻辭乃先加以些微更動，再予以定義，如：

〈臨〉上六：敦臨，吉，无咎。〈小象〉：「敦臨」之「吉」，志在內也。¹⁶⁷

〈豫〉六五：貞疾，恆不死。〈小象〉：六五「貞疾」，乘剛也。¹⁶⁸

此形式以〈小象〉為多。最常見的變化卦爻辭的方式即例句中所舉——「以『之』字變化卦爻辭」¹⁶⁹及「將『爻位』併入爻辭中」兩種，由於所添加者為較不具解釋的實質意義之虛詞，故其變更不影響卦爻辭的文意。

其三，「對『非卦爻辭文字』者，加以定義」，其定義的對象雖非卦爻辭文字，但往往是與卦爻辭文意密切相關者，如：

〈解〉上六：公用射隼于高墉之上，獲之，無不利。〈繫辭〉：隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者，人也。¹⁷⁰

〈否〉九五：休否，大人吉。其亡其亡，繫于苞桑。〈繫辭〉：危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。¹⁷¹

此形式以〈繫辭〉為多。例句中，除了「隼」和「亡」是爻辭的文字外，「弓矢」、「射之者」、「危」、「亂」皆非爻辭文字，但與爻辭文意息息相關，〈繫辭〉皆對之加以定義，〈繫辭〉實以定義的方式開展其論述。

¹⁶⁵ 《周易正義》，頁 113、170。

¹⁶⁶ 《周易正義》，頁 10、17。

¹⁶⁷ 《周易正義》，頁 59。

¹⁶⁸ 《周易正義》，頁 50。

¹⁶⁹ 黃沛榮曾提出〈小象〉的「增文成辭例」，其中亦認為「增一『之』字以成文，此為〈小象傳〉最普遍之辭例」，並共列舉二十二例，詳見黃沛榮《周易象象傳義理探微》，頁 170-172。

¹⁷⁰ 《周易正義》，頁 94、170。

¹⁷¹ 《周易正義》，頁 44、170。

2. 串講式

「串講式」乃指將卦爻辭「分段鑲嵌」進詮釋內容的論述形式，故其論述勢必然「扣文句脈絡」以發展之，如：

〈坤〉卦辭：君子有攸往，先迷後得主，利。西南得朋，東北喪朋。安貞，吉。
 〈象〉：君子攸行，先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行；東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地无疆。¹⁷²

〈坤〉六三：含章可貞。或從王事，无成有終。〈文言〉：陰雖有美，含之；以從王事，弗敢成也。地道也，妻道也，臣道也。地道无成，而代有終也。¹⁷³

〈屯〉六三：即鹿，无虞，惟入于林中，君子幾不如舍，往吝。〈小象〉：即鹿，无虞以從禽也。君子舍之，往吝窮也。¹⁷⁴

由例句中可知，〈象〉乃將〈坤〉卦辭分成「君子有攸往」、「先迷」、「後得主」、「西南得朋」、「東北喪朋」、「安貞，吉」六段，〈文言〉則將〈坤〉六三爻辭分成「含章」、「從王事」、「无成」、「有終」四段，〈小象〉亦將〈屯〉六三爻辭分成「即鹿」、「无虞」、「君子幾不如舍」、「往吝」四段，再鑲嵌進其詮釋中加以串講，其詮釋皆全面性地扣文句脈絡加以發揮。

3. 自行論述式

相較於上述兩者，「自行論述式」乃相對獨立的論述形式，此形式不須扣文句脈絡、亦毋須先引述卦爻辭方能論述。如：

〈坤〉九五：黃裳，元吉。〈文言〉：君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也。¹⁷⁵

〈中孚〉九二：鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。〈繫辭〉：君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠。言行，君子之

¹⁷² 《周易正義》，頁 18。

¹⁷³ 《周易正義》，頁 19、21。

¹⁷⁴ 《周易正義》，頁 22。

¹⁷⁵ 《周易正義》，頁 20、21。

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？¹⁷⁶

由例句可見，《易傳》的論述內容乃是對爻辭文意加以靈活申論，既未依循爻辭的文句脈絡、亦未先引用爻辭才加以解釋，其詮釋乃相對獨立於爻辭的範限，呈現出較大的詮釋空間。

而「自行論述式」偶爾亦會於詮釋的末尾引用卦爻辭，但其自行論述部份的文意仍是獨立而完整的，與「定義式」若將所引用的卦爻辭拿掉則文意不完整有所不同，如：

〈復〉初九：不遠復，无祇悔，元吉。〈繫辭〉：顏氏之子，其殆庶幾乎！有不善，未嘗不知；知之，未嘗復行也。《易》曰：「不遠復，无祇悔，元吉。」¹⁷⁷

〈益〉上九：莫益之，或擊之，立心勿恆，凶。〈繫辭〉：君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求，君子脩此三者，故全也。危以動，則民不與也；懼以語，則民不應也；無交而求，則民不與也；莫之與，則傷之者至矣。《易》曰：「莫益之，或擊之，立心勿恆。凶。」¹⁷⁸

《易傳》雖於末尾引用卦爻辭，但觀其自行論述的部份乃獨立完足而不依靠此卦爻辭的引用始成，故其詮釋的精神與上述不引卦爻辭者同，皆是靈活的自行申論。而此種採靈活的自由論述、又於末尾引用卦爻辭的類型，則以〈繫辭〉為多。

以上三種論述形式的提出，乃就詮釋的外觀擇取最具特色與區別性的大端加以歸納，故就實際的詮釋內容觀之，其歸類並非截然劃分。而同一段詮釋常有兼用數種論述形式的情形，如：

〈乾〉上九：亢龍有悔。〈文言〉：「亢」之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎！知進退存亡，而不失其正者，其唯聖人乎！¹⁷⁹

前半部到「知得而不知喪」為止，採用「定義式」，後半部則使用「自行論述式」。

而三種論述形式各有其長於發揮的詮釋效用¹⁸⁰，定義式的使用如上文所述，能達致「闡明意謂、挖掘蘊謂、及詮解《易》象」的效用¹⁸¹，但定義式及串講式由於皆較受制

¹⁷⁶ 《周易正義》，頁 133、151。

¹⁷⁷ 《周易正義》，頁 65、171。

¹⁷⁸ 《周易正義》，頁 97、171-172。

¹⁷⁹ 《周易正義》，頁 10、17。

¹⁸⁰ 此處所言論述形式與詮釋效用的關係，乃就大體趨勢而言，並非截然地分別比配之。

¹⁸¹ 請見註 162。

於文句的脈絡，故較少被《易傳》用以作為「哲理創發」的形式。串講式更因須分段鑲嵌卦爻辭字句入其論述並串講之，故不易使用「以象釋辭」之法，因而其形式亦少達致「《易》象詮解」之效，而主要在「闡明意謂」與「挖掘蘊謂」層面發揮其效用¹⁸²。而自行論述式因擁有較大的詮釋空間，詮釋者藉此形式能更易於論述自己的思想，故《易傳》在進行「哲理創發」時，最常採用自行論述式。可見外部的論述形式實對詮釋所達致的效用有所影響，故就詮釋課題的探究而言，論述形式的討論實有其重要性。

（二）各傳對卦爻辭的詮釋範圍之別

詮釋形式中，除了論述形式的不同外，各傳對卦爻辭加以詮釋的範圍亦有差異，〈小象〉、〈彖〉、〈文言〉、〈繫辭〉在詮釋形式上，有著「僅詮釋部份卦爻辭」和「對整體卦爻辭均加以詮釋」之別。簡言之，〈彖〉及〈小象〉均對整體卦爻辭加以詮釋，〈文言〉則只詮釋〈乾〉〈坤〉兩卦，〈繫辭〉更只選取十九條爻辭¹⁸³做詮釋。詮釋部分或整體卦爻辭，一方面是詮釋形式上的差異，一方面此種形式上的差異卻也透露出思想上的意義。先就「詮釋部分卦爻辭」來說，〈繫辭〉加以詮釋的爻辭，多為危疑不定的「三、四」之爻及位居極端的「初、上」之爻¹⁸⁴，只有極少數是常繫以吉辭的「二、五」之爻¹⁸⁵，此種特殊趨勢便透顯了〈繫辭〉有意以此詮釋形式傳達憂患意識的思想，王博便指出：「其選取的爻辭表面上似乎雜亂無章，其實有其內在的主題」¹⁸⁶、「他主要是通過對這些爻辭的解釋來表達憂患的主題，而大部分二和五爻的爻辭顯然不能滿足這個要求。」¹⁸⁷。而若進一步觀察〈繫辭〉對二、五爻辭的詮釋，會發現其詮釋的重點往往不在言吉之辭，如〈否〉九五爻辭言「休否，大人吉。其亡其亡，繫于苞桑。」¹⁸⁸，〈繫辭〉乃略過言吉之辭，而選擇後半部的「其亡其亡，繫于苞桑」加以詮釋，顯明其中所蘊含的居安思危之憂患思想¹⁸⁹；又如〈中孚〉九二爻辭言「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。」¹⁹⁰，〈繫辭〉的詮釋重點同樣不在「我有好爵」的吉辭，而放在前半段的「鳴

¹⁸² 如註 174 所引〈小象〉釋〈屯〉六三爻辭的內容即為「意謂的闡明」，註 173 所引〈文言〉釋〈坤〉六三爻辭之內容則為「蘊謂的挖掘」。

¹⁸³ 請參註 184 和註 185。

¹⁸⁴ 此類爻辭共十五條，分別是〈節〉初九、〈困〉六三、〈鼎〉九四、〈益〉上九、〈損〉六三、〈解〉上六、〈解〉六三、〈咸〉九四、〈大過〉初六、〈復〉初九、〈噬嗑〉上九、〈噬嗑〉初九、〈謙〉九三、〈大有〉上九、〈乾〉上九爻辭。

¹⁸⁵ 僅四條，分別是〈中孚〉九二、〈豫〉六二、〈同人〉九五、〈否〉九五爻辭。

¹⁸⁶ 王博：《易傳通論》，頁 186。

¹⁸⁷ 王博：《易傳通論》，頁 190。

¹⁸⁸ 《周易正義》，頁 44。

¹⁸⁹ 〈繫辭〉曰：「危者，安其位者也。亡者，保其存者也。亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂。是以身安而國家可保也。《易》曰：『其亡其亡，繫于苞桑。』」（《周易正義》，頁 170）。

¹⁹⁰ 《周易正義》，頁 133。

鶴在陰，其子和之」，由此挖掘出謹言慎行的憂患思想¹⁹¹。再看同樣只詮釋部分卦爻辭的〈文言〉，〈文言〉於眾卦中只詮釋〈乾〉、〈坤〉兩卦卦爻辭，〈文言〉亦有意以此特殊的詮釋形式透顯出「〈乾〉〈坤〉為《易》之門戶」的思想。可知在「僅詮釋部分卦爻辭」的形式中，其選擇本身便有著「顯明深層義理」的詮釋效用。

而「對整體卦爻辭均加以詮釋」的〈彖〉和〈小象〉，相較於僅詮釋部份卦爻辭的形式，乃更有利於將其思想全面性地與經典文本結合。如〈彖〉和〈小象〉就藉由此種詮釋形式，系統性地以陽爻為剛，陰爻為柔，將剛柔概念廣泛而緊密地與卦爻辭相結合。

綜上可知，詮釋形式之異往往帶來不同的詮釋效用，甚至有其內蘊的思想意義，故若欲對《易傳》的詮釋課題加以完整的探討，則詮釋形式的討論實不可或缺。

五、結語

本文試圖從《易傳》詮釋卦爻辭的情形中，細密地析出具普遍性與代表性的八種詮釋方法與五種長篇申論的方法，由此呈現出《易傳》詮釋在方法上的多元性；並全面性地觀照其所達致的詮釋效用，可概分為四種層面，其中「意謂的闡明、蘊謂的挖掘、及哲理的創發」在中國經典詮釋傳統中實具典型性，而「易象的詮解」則展現了《周易》經傳詮釋的特殊性，且《易傳》如何透過上述「詮釋方法」通往這些「詮釋效用」亦是本文探究的焦點之一；文末並就「詮釋形式」作觀察，歸納出《易傳》詮釋所常用的三種論述形式——定義式、串講式、及自行論述式，並就《易傳》對卦爻辭的詮釋範圍之不同作出分析，由此見出不同的論述形式乃各有其利於發揮的詮釋效用，而詮釋範圍的選取之差異亦有其內在的思想意義，故詮釋形式的討論實有其重要性。

而在上述問題的探究中，本文一方面以較宏觀的角度，將各傳視為一個整體，歸納其所表現出的詮釋方法、效用及形式；另一方面亦於整體的歸納中，細別各傳在詮釋方法、效用上的偏重，及詮釋形式上的不同特色。唯限於學力有所不足，故本文對此課題的探究，還請方家指教。

¹⁹¹ 〈繫辭〉曰：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民；行發乎邇，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？」（《周易正義》，頁151）

引用書目

傳統文獻依時代先後排序，近人論著依作者姓氏筆劃排序。

一、傳統文獻

- 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，《周易正義》，收於《十三經注疏》第一冊，臺北：藝文，1997年
- 晉·郭璞注，北宋·邢昺疏，唐·陸德明音義，《爾雅注疏》，收於《十三經注疏》第八冊，臺北：藝文，1997年
- 唐·陸德明，《經典釋文》，楊家駱主編，臺北：鼎文，1975年
- 清·王引之，《經義述聞》，臺北：臺灣商務，1979年

二、近人論著

- 王博，《易傳通論》，北京：中國，2003年
- 成中英，〈論易之五義與易的本體世界〉，收於成中英《易學本體論》，臺北：康德，2008年3月，頁1-28
- 林麗真，〈周易「時」、「位」觀念的特徵及其發展方向〉，收於林麗真《義理易學鉤玄》，臺北：大安，2004年，頁1-35
- 林義正，〈論中國經典詮釋的二個基型：直釋與旁通——以《易經》的詮釋為例〉，《臺大哲學論評》，第31期，2006年3月
- 高亨，《周易大傳今注》，山東：齊魯，1998年
- 梁啟超《清代學術概論》，收於梁啟超《中國近三百年學術史》，臺北：里仁，1995年
- 梅廣，〈從楚文化的特色試論老莊的自然哲學〉，《臺大文史哲學報》，第67期，2007年11月
- 陳鼓應，〈道家與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，收於陳鼓應《道家易學建構》，臺灣：商務，2003年7月，頁43-80
- 張鼎國，〈「較好地」還是「不同地」理解？——從詮釋學論爭看經典註疏中的詮釋定位與取向問題〉，《中國文哲研究通訊》，第9卷第3期，1999年9月
- 傅偉動，〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，收於傅偉動《從創造的詮釋學到大乘佛學：「哲學與宗教」四集》，臺北：東大，1990年，頁1-46
- _____，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，收於江日新主編《中西哲學的會面與對話》，臺北：文津，1994年12月
- 黃沛榮，《周易象象傳義理探微》，臺北：萬卷樓，2001年5月
- _____，《易學乾坤》，臺北：大安，1998年
- 楊儒賓，《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，2003年1月

- 楊慶中，〈論「易傳」詮經的向度〉，《哲學與文化》，第31卷第10期，2004年10月
- 廖名春，《周易經傳與易學史新論》，濟南：齊魯，2004年2月
- 趙中偉，〈形而上者謂之道--「易傳」之「道」的本體詮釋與創造詮釋〉，《哲學與文化》，第31卷第10期，2004年10月
- 鄭吉雄，〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉，《漢學研究》，第24卷第1期，2006年6月
- _____，〈論象數詮《易》的效用與限制〉，《中國文哲研究集刊》，第29期，2006年9月
- 劉昌元，〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收於沈清松主編《跨世紀的中國哲學》，臺北：五南，2001年
- 劉笑敢，〈經典詮釋中的兩種內在定向及其外化——以王弼《老子注》與郭象《莊子注》為例〉，《中國文哲研究集刊》，第26期，2005年3月
- 劉錦賢，〈易道之「懼以終始」論述〉，《興大人文學報》，第34期，2004年6月
- 蔡璧名，〈感應與道德——從判比儒、道與《易傳》的成德工夫論「道德」開展的另一種模式〉，《國立編譯館館刊》，第26卷第2期，1997年12月
- 錢 穆，〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，收於錢穆《中國學術思想史論叢》(二)，臺北：東大，1993，頁256-282
- 戴璉璋，〈《易傳》關於天人之際的論述〉，《鵝湖月刊》，第15卷第8期，1990年2月

