

### 第三章 《東坡易傳》的架構及其內容、特色

蘇東坡的《易》學主要繼承王弼的學說，以說義理為主，多兼老子、莊子之學，儒道共宗，並雜以禪學。在易學史上該書亦有一定的影響。清乾隆年間，四庫館臣對易學歷史的源流變遷作了頗為精到的概括：

《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也；一變而為京、焦，入於機祥；再變而為陳、邵，務窮造化，《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以老、莊；一變而為胡瑗、程子，始闡明儒理；再變而為李光、揚萬里，又參証史事，《易》遂日啟其論端。（《四庫全書總目·經部易類小序》）

《周易》作為五經之一，其歷代注述之盛可見一斑。陸游說：「宋興，有酸棗先生（王昭素）以《易》名家。」<sup>40</sup>有宋之初，王昭素以義理解《易》。此後，李觀著《易論》，歐陽修著《易童子問》，不但與圖書之學有所交鋒往來，且在義理上多有創新。歐陽修尤以懷疑《十翼》非孔子作著稱於世。宋初三先生中，除胡瑗外，石介也曾研習《周易》，著有《周易解義》十卷（佚）。大政治家王安石早年作《易解》十四卷（佚），司馬光隨後又著有《溫公易說》。蘇洵很早便加入了易理易學的行列，蘇軾兄弟緊隨其後。他們力圖融合三教，重振儒學，在解《易》方法上多有創新，可以說在義理易學中占有一席之地。

然而東坡性情恣放，學識又宏達，其治易學雖循義理門徑，卻不拘限於義理。錢賓四先生在其《宋明理學概述》一書中，論及東坡兄弟的學術特色，曾說：

軾轍本其家學，益自擴大。他們會合著老莊佛學和戰國策士，乃及賈誼、陸贄，長於就事論事，而卒無所歸；長於和會融通，而卒無所宗主。他們推崇老釋，但非隱淪；喜言經世，又不尊儒術。他們都長於史學，但只可說是策論派的史學吧！他們資性各異，軾恣放，轍澹泊；皆擅文章，學術路徑亦相似。他們在學術上，嚴格言之，似無準繩，而在當時及後世之影響則甚大。好像僅恃聰明，憑常識，僅可稱之曰俗學，而卻是俗學中之無上高明者。他們並不發怪論，但亦不板著面孔作論。他們絕不

<sup>40</sup> 《跋蒲郎中易老解》，《渭南文集》卷二九，《四庫全書》本。

發高論，但亦不喜卑之毋甚高的庸論。他們像並不想要自成一學派，而實際則確已自成一學派。求之於古，可稱無先例；求之於後，亦很難尋嗣響。他們是當時的策士，但這是在統一時代而又是儒學極盛期的策士，所以和戰國策士甚不同。他們是道士，但有熱心政治，乃是一種忠誠激發的道士，又與隱淪枯槁者不同。他們是儒門中的蘇張，又是廟堂中之老莊。非縱橫、非清談、非禪學，而亦縱橫、亦清談、亦禪學，實在不可以一格繩，而自成為一格。<sup>41</sup>

而林麗真女士在其《義理易學鉤玄》也有提出類似的說法，更提出其獨特的見解。由其注《易》之態度與方法，歸納出《東坡易傳》的四項特色：一、尚義理，二、善策論，三、能考辨，四、信圖數。

### 第一節《東坡易傳》之架構

#### 一、關於《序卦》

首先從《序卦》的順序來看，蘇軾注重具體分析，並力圖探索其中的內在聯繫。在無法找出內在的聯繫時，他並不牽強，直以己意正之，或直接指出。比如在論述《序卦》時，他稱：「《序卦》之論易，或直取其名，而不本卦者多矣，若賦詩斷章<sup>42</sup>然，不可以一理求也。」蘇軾在此即認為《序卦》所論各卦之義並不按同一標準，而是各取其義進行論述的。

從漢代而下直至今日，《序卦》大多被看作一個完整而有系統的傳論。各學者對六十四卦排列的規律都有其不同的見解跟看法，孔穎達就提出過「非覆即變」說。蘇軾以「賦詩斷章」來看待《序卦》，從而把《序卦》看得十分平實，這自然是對《序卦》本身以《乾卦》到《未濟卦》乃一因果的系列的懷疑，也是在前人時賢論述基礎上的一種創新。王弼注《易》之時，未及《序卦》。可以說蘇軾此論也是對韓康伯之言的深入發展。韓康伯則稱：「《序卦》之所明，非《易》之緼也。蓋因卦之次，托象以明義。」<sup>43</sup>

同時代的理學大師程頤也非常注重《序卦》之「序」，認為「卦之序皆有義

<sup>41</sup> 錢穆《宋明理學概述》台北 學生書局 1987

<sup>42</sup> 「賦詩斷章」即春秋戰國之際，在外交活動中賦詩言志，斷章取義而不顧及全詩之義。

<sup>43</sup> 《周易注》卷九。

理」。他批評韓康伯，說「《序卦》非《易》之蘊，此不合道」<sup>44</sup>。在《伊川易傳》中，程頤便把《序卦》分散在每卦之前，並逐次作了詳細論述，在後面的章節也會加多著墨，此處就不贅述。明人方以智更直接批評蘇軾，說：「東坡謂若賦詩斷章，不可以一理論。愚曰此正其所以一也。有知反因即以因者乎！」<sup>45</sup>認為卦序非如賦詩斷章，而是有其基本法則貫穿於卦序之中的。此種法則，方氏在論述《雜卦》時總結為「反因即公因」<sup>46</sup>。當然，明代也有人贊同蘇軾的觀點。如吳之鯨所刻《蘇長公易解》，其上就有眉批：「看《序卦傳》眼目。」將蘇軾的解釋作為理解《序卦傳》的關鍵。

## 二、 蘇軾對《雜卦》的修訂

蘇軾對《雜卦》的懷疑和修定，引起後人相當的關注，引錄如下：

《雜卦》自《乾》、《坤》以至《需》、《訟》，皆以兩兩相從，而明相反之義。自《大過》以下，則非相從之次，蓋傳者失之也。凡八卦，今改正之曰：《頤》，養正也；《大過》，顛也。《姤》，遇也，柔遇剛也；《夬》，決也，剛決柔也，君子道長，小人道憂也。《漸》，女歸待男行也；《歸妹》，女終也。《既濟》，定也；《未濟》，男之窮也。其說曰：初上者，本末之地也，以陽居之則正，以陰居之則顛，故曰「《頤》養正也，《大過》顛也」。艮下巽上為《漸》，男下女，非其正也，故曰：「《漸》，女歸待男行也」。兌下震上為《歸妹》，男女之正也，當以是終，故曰「《歸妹》，女之終也」。離下坎上為《既濟》，男女之正也，故曰「《既濟》，定也」。坎下離上為《未濟》，男失其位，窮之道也，故曰「《未濟》，男之窮也」。如此而相從之次，相反之義，煥然若合符節矣。（卷九）

蘇軾認為《周易·雜卦傳》是按一定規律來編排各卦次第的，即「兩兩相從，而明相反之義」。蘇軾對其相次之序提出懷疑，他也對原來次第所作的調整。這種調整，引起了後來學者在此問題上的關注，開始進一步理性地思考《雜卦傳》本身在順序上是否合理以及如何調整？比如蔡沈繼之以：

自大過以下有亂簡。案《雜卦》例皆反對韻為序，今以其例改正：《大

<sup>44</sup> 《河南程氏遺書》卷六，《二程集》頁 89。

<sup>45</sup> 方孔炤《周易時論合編》卷一四《序卦》。

<sup>46</sup> 《周易時論合編》卷一五《雜卦》。

過，顛也；《頤》養正也。《既濟》，定也；《未濟》，男之窮也。《歸妹》，女之終也；《漸》，女歸待男行也。《姤》，遇也；《夬》決也，剛決柔也。君子道長，小人道憂也。<sup>47</sup>

宋末元初人俞琰於此二家稱：「愚謂蔡氏先《大過》後《頤》，蘇氏先《頤》後《大過》。此兩句當從蘇氏，其餘從蔡氏。」<sup>48</sup>贊同蘇軾的部分改動。元代董真卿則以為蘇軾之改動「不若蔡氏之安」<sup>49</sup>。明吳之鯨刻《蘇長公易解》，其上眉批目：「又相從，又相對，較節齋更定者更覺自然。」則以蘇軾優於蔡氏了。清陳夢雷《周易淺述》卷八：「按蘇氏、蔡氏皆有改正之文，而蔡氏所改類從而韻亦協，附錄於後，兼載胡氏之論以備參考。」「胡氏」指胡炳文，有《周易本義通釋》傳世。此外，也有反對修改《雜卦》原文者。南宋樓鑰認為：

《詩》必有韻，《易》則有不必叶者，不可強通也。《雜卦》之末，蓋雜而又雜，不可終窮。自「大過顛也」而後，更不復反對。坡公疑之，改從反對，大非古意。觀其韻叶，可見非差。如「《歸妹》，女之終也；《未濟》，易之窮也」，可求反對乎？此晦庵之說為是。<sup>50</sup>

樓鑰<sup>51</sup>以叶韻與否來判斷蘇氏所改是否正確，《周易》研究者一般都贊同《周易》經傳文均有韻，但宋人為協韻，亂改字音，甚至同一首古詩中的幾個相同的字有各種不同的讀音，這是有違事實的。朱熹以為：「自《姤》以下卦不反對，或疑其錯簡，今以韻協之，又似非誤，未詳何義。」<sup>52</sup>以存疑處理。此處對於叶韻因非專長研究所以暫且存而不論。

總歸來看，可發現蘇軾懷疑和修定《雜卦》後，各家可以說是意見紛紜，雖然還沒有一個理論依據用來支持蘇軾的懷疑是否正確，但是可以發現後人對於這樣的觀點激發出新的說法，蘇軾可謂有其指標性地位。

### 三、《東坡易傳》的體例

<sup>47</sup> 《周易集說》卷四〇《雜卦傳》，《四庫全書》本。

<sup>48</sup> 《周易集說》卷四〇《雜卦傳》。

<sup>49</sup> 《周易會通》卷一四，《四庫全書》本。

<sup>50</sup> 《宋元學案補遺》卷七九《邱劉諸儒學案補遺》引《攻媿文集》。

<sup>51</sup> 樓鑰（1137—1213），字大防，一字啓伯，號攻媿主人，鄞縣月湖邊人。幼少好讀書，潛心經學，融貫史傳。南宋隆興元年（公元1163）進士，隆興進士。歷任溫州州學教授、國子司業、吏部尚書兼翰林侍講，改任宗正寺主簿，繼知溫州。光宗繼位，奏請愛護百姓，保養元氣。

<sup>52</sup> 《原本周易本義》卷一二《雜卦傳》，《四庫全書》本。

《東坡易傳》在王弼《周易注》及《周易略例》、孔穎達《周易正義》等基礎上有了新的發展。可以說蘇軾之論不僅是對王弼解易體例的繼承發展，也是對孔穎達分析《彖傳》三種體例的一種繼承和發展。孔氏指出：「凡卦之爲體，或直取象而爲卦德者；或直取爻而爲卦德者，此卦之例是也。」<sup>53</sup>「此卦」即《需卦》，其《彖》曰：「『剛健而不陷』，只由二象之德；『位乎天位以正中』是九五之德也」<sup>53</sup>。孔氏對王弼的思想略有發展，蘇軾則明顯改進了這一思想，從而更加完善。王弼的周易注特色在於將老莊思想融入易經中，他不重象數重義理，所以說「得意忘象，得象忘言」。東坡依循王弼註《易》的方式著《東坡易傳》，我們可以說《東坡易傳》正是以此方式，走義理詮釋路線。這正也顯示儒者運用活潑的想像，開拓了卦象的領域，於是由人事推向自然。人們用道德理念來解釋易筮，也用易筮來申述道德理念。這表示《周易》不再只是占筮的附庸，他可以作爲論事說理的準據。

蘇軾對爻變往來屈伸的繁複現象，很能運用「理勢」、「時義」、「情僞」的關係，配合「陰陽相求」、「上下相應」、「物極必反」等種種原則，作機變性的靈活解釋。對於有些卦談時，有些卦不談時，他還作了進一步的解釋：「取而觀之，因其言天地以及聖人、王公，則多有是言。」天地、聖人、王公能「先天而天弗爲，後天而奉天時」，所以言及他們就有「時」。這是蘇軾對《周易》全文作出整體考察後得出的結論，實質無非講封建等級的優越性而已。《周易》中這種因所言者「大」，而後才言及「時」的情況，正是天地、聖人、王公之勢所造成的。於此，蘇軾指出：「因其所言者大而後及此者，則其言之勢也，非說也。」說明有了天地、聖人、王公的地位，也就能夠順時而行了。這無疑是對前說的強化。經蘇軾初步分析，聖人取以爲卦主要有下列幾種情況，即取象、取爻、取變、取剛柔之相易。所謂取象，即取一卦之上下二體之象。比如《訟卦》坎下乾上，乾表天，坎表水，其《象》曰「天與水違行，訟」，即是以上下二體之象合而言之。因爲天水運行方向相反，天上引，水下流，正是訟義，表明此卦卦義乃取二體之象形成的。又如《中孚》之象如羽蟲之卵，柔內剛外，以象定卦義故名《中孚》<sup>54</sup>。

所謂取爻，即取一爻或幾爻而定卦，比如《履卦》就是取六三爻爲據的。《履

<sup>53</sup> 《周易正義》卷二《需》。

<sup>54</sup> 《取象說》當屬象數學的範疇，今因其前後聯署，故附此。

卦》卦辭稱「履虎尾」，而《履卦》六三爻亦稱「履虎尾」。此外，《履·彖傳》又云「履，柔履剛也」；《履卦》兌下乾上，只有六三爻為陰爻，其下為陽爻，正是六三爻以柔而履剛。所以蘇軾說「履之所以為履者，以三能履二也」(卷一)。綜此兩方面來看，可說《履卦》卦義取義於六三爻。

所謂取其變者，蘇軾認為「頤中有物曰噬嗑」之類屬於這種情況。因為頤中有物即口中有物，其意就是以口咬物，「噬嗑」而已。按「頤中有物曰噬嗑」乃《噬嗑·彖傳》，蘇意本王弼注：「頤中有物，齧而合之，噬嗑之義也。」<sup>55</sup>。

《東坡易傳》確實立足於義理，雖未像王弼那樣作《周易略例》，使其解《易》思想條例化，但在卦爻關係、卦義、卦時、爻位等方向都有獨特的主張。在體例的部分，他強調內外卦、六爻需合而觀之、離而析之，蘇軾會認為《咸》《恆》卦在六十四卦中最吉，當內外卦相隔，六爻相離，二卦各爻均不完美，但合而觀之後，產生陰陽相合之吉，第四章對卦爻的解釋方式這一部份，也會針對此兩卦說明。這就是卦爻之間的差別，「卦合而觀之」就是指卦義有合六爻之義以為義，更有二者兼具，合六爻之義，內外卦之義以為義等三種情況。《東坡易傳》對卦爻象位之吉凶表徵的詮解，他對一卦六爻在不同的爻位上表徵人事吉凶的不同意涵：

#### (一) 危安之際、上下之交

夫處上下之交者，皆非安地也。乾安于上，以未至於上為危，故九三有「夕惕」之憂；坤安于下，以始至於上為難，故六四有「括囊」之慎。陰之進而至於三，猶可貞也；至於四，則殆矣。

在第三爻、第四爻之中，蘇軾認為其屬於危安之際、上下之交。

〈乾卦·九三〉九三：君子終日乾乾，夕惕若。厲，無咎。

東坡注：「此上下之際、禍福之交、成敗之決也…二之所以能見，四之所以能躍，五之所以能飛，皆有待于三焉。甚矣三之能處也！使三之不能處此，則「乾」喪其所以為「乾」矣。」

#### (二) 坤安於下、乾安於上。

<sup>55</sup> 王弼、韓康伯《周易注》卷三，《四庫全書》本。

〈坤卦·六四〉：括囊，無咎無譽。

《象》曰：「括囊無咎」，慎不害也。

東坡注：「夫處上下之交者，皆非安地也。乾安於上，以未至於上為危，故九三有「夕惕」之憂；坤安於下，以始至於上為難，故六四有「括囊」之慎。陰之進而至於三，猶可貞也；至於四，則殆矣。」

這邊又再一次強調，上下之交並非安全之地也，屬於危安之際。依照蘇軾的邏輯，乾安於上、坤安於下。蘇軾強調乾坤、陰陽的體例歸納如下：

- 夫「剛健」、「中正」、「純粹」、「精」者，此乾之大全也。〈乾卦〉
- 夫陽施于陰則為雨。  
凡「巽」皆陰也。〈小畜卦〉
- 夫兩剛不能相用，而獨陰不可以用陽，故必居至寡之地，以陰附陽，而後眾予之，「履」之六三、「大有」之六五是也。六三附于九五，六五附于上九，而群陽歸之。〈大有卦〉
- 凡言「媾」者，其外應也；凡言「宗」者，其同體也。〈同人卦〉
- 「嘉」謂二也。《傳》曰：「嘉偶曰配」。而昏禮為嘉，故《易》凡言「嘉」者，其配也。〈隨卦〉
- 凡《易》以陰居陽，則不純乎柔，中有剛矣。故六三、六五，皆有難噬之象。夫勢之必不能拒也，則君子以不拒為大，六二是也；六三之于九四，力不能敵，而懷毒以待之，則已陋矣，故曰「小吝」。出于見噬，而不能堪也，故非其咎。〈噬嗑卦〉
- 凡《易》之所謂剛柔相易者，皆本諸「乾」、「坤」也。〈賁卦〉
- 凡陰中之陽為「章」，陰長而消陽，天之命也；有以勝之，人之志也。君子不以命廢志，故九五之志堅，則必有自天而隕者，言人之至者，天不能勝也。〈姤卦〉

- 凡陰陽各安其所，則靜而不用。將發其用，必有以蘊之者。水在火上，火欲炎而不達，此火之所以致其怒也。陰皆乘陽，陽欲進而不遂，此陽之所以奮其力也。火致其怒，雖險必達；陽奮其力，雖難必遂：此所以為「既濟」也。故曰：「既濟，亨小者，亨也。」言小者皆在上而亨，大者皆在下而否也。〈既濟卦〉

### (三) 各爻之配應

- 夫三非六之所能馭也，乘非其任而聽其所之，若是者，神亂于中而目盱于外矣。據靜以觀物者，見物之正，六二是也；乘動以逐物者，見物之似，六三是也。〈豫卦〉
- 夫六三配上九，而近于九四，九四其寇也，無所應而噬之，未達于配而噬于寇，是以「天且劓」也。〈睽卦〉
- 謂九五也。「乾」之欲進，凡為「坎」者皆不樂也，是故四與之抗，傷而後避。〈需卦〉

蘇軾在解釋卦爻時提出了「用事之地」與有「權」與否的觀點。關於前者，曾引起明人沈一貫的注意。他是從「用事之爻」出發的與有「權」緊密相連，故一並分析。沈一貫不但贊同蘇軾的觀點，而且還作了進一步的論證。我們先從他的眼光看蘇軾這一觀點。其言曰：

蘇子謂二、三、四、五為用事之爻。其說較長。蓋初、上非用事之爻，即以陰居陰，以陽居陽，不足為重輕，故《需》與《困》之上六皆言未當。中四爻用事之爻，則以陰居陰，以陽居陽，始為當位，而九五尤為正位。乃《噬嗑》六五亦稱「得當」者，「得」之為言，語意差緩，以其「柔得中而上行」，薄言乎許之也。至於《既濟》六爻皆正，而《象》曰「剛柔正而位當」，則因用事之爻而併及初、上耳。《家人》除上爻，餘五爻皆正，而《象》曰「女正位乎內，男正位乎外」。《蹇》除初爻，餘五爻皆正，而《象》曰當位貞吉，亦與前同。《漸》除初、上二爻，中四爻皆正，而《象》曰「進得位」，「進以正」。《既濟》之反曰《未濟》，《象》曰「雖不當位」。《漸》之反曰《歸妹》，《象》曰「位不當」。可



見重用事四爻，而尤重二與五之用事矣。<sup>56</sup>

據沈氏之言，蘇軾「用事之爻」的觀點包含了三個方面。其一，用事之爻指二、三、四、五爻，只有以陰居陰，以陽居陽方為當位。其二，初、上非用事之爻，故陰陽居之無足輕重。其三，用事四爻，以二、五兩爻尤為所重，九五更是正位。

「旅」，六二、六五二陰據用事之地，

九二以陽居陰，能下人者也。知權在初六，故「巽」于床下，下之而求用也。初六，武人也；方且進退，我則下之而求其用，故求者紛然，而用者不力。譬之用史、巫，將以求福于神，神之降福未可知，而史、巫先享其利也。故「吉」而後「無咎」。紛然而求人者，非吉之道也，其所以吉者，居得其中，用事之地也

九三以陽居陽，而非用事之地也。

此外，沈氏分析《噬嗑》、《既濟》、《家人》、《蹇》等卦不合其例，乃是特殊情況所致。沈氏的系統歸納對於我們認識蘇軾的思想很有幫助，不過沈氏提出的第二點，《東坡易傳》初、上沒有提到「用事之爻」不能就以偏蓋全，認為其初、上沒有用事思想，以陰居陰，以陽居陽，不足為輕重，下面針對蘇軾的論述作一些具體的分析。

蘇軾「用事之爻」的觀點是基於《繫辭》「知者觀其彖辭，則思過半矣」作出的。他解釋說：「彖者常論其用事之爻，故觀其彖，則其餘皆彖之所用者也。」按「彖辭」，《經典釋文》引馬融曰：「彖辭，卦辭也。」

鄭玄曰：「爻辭也。」王肅曰：「彖舉象之要也。」又「師說通謂爻卦之辭也。一云即夫子彖辭」<sup>57</sup>。如此，解說紛紜，莫衷一是，韓康伯注：「夫彖者，舉立象之統，論中爻之義，約以存博，簡以兼眾，雜物撰德，而一以貫之。」又「彖之為義，存乎一也」<sup>58</sup>。

實以「彖辭」作《彖傳》。從蘇軾的具體運用來看，他贊同韓氏的論述可

<sup>56</sup> 《易學》卷一，《續修四庫全書》本。

<sup>57</sup> 《經典釋文》卷二《周易音義·周易繫辭下》，中華書局，1983年。

<sup>58</sup> 王弼、韓康伯《周易注》卷八。

知，所謂「用事之爻」乃指一卦卦主，即卦義所在之爻。亦即王弼所言「夫彖者何也？統論一卦之體，明其所由之地主也」<sup>59</sup>準確地說，蘇軾更多地方是用「用事之地」的說法，又與「非用事之地」相對。蘇軾的相關論述主要分布在《泰》、《大過》、《明夷》、《旅》、《巽》、《小過》六卦上，而以《明夷》、《巽》兩卦最爲突出。

先看蘇軾在《大過卦》的解釋，「大過，二五者，用事之地也。」可以看到，《巽卦》中也有提到《巽·彖傳》：「剛巽乎中正而志行，柔皆順乎剛，是以「小亨，利有攸往，利見大人」。蘇軾解云：

所以為「巽」者，初與四也。二五雖據用事之地，而權不在焉，故曰「剛「巽」乎中正而志行」，言必用初與四而後得志也。權雖在初與四，而非用事之地，故曰：「柔皆順乎剛，是以小亨，」言必順二五而後亨也。「利有攸往」，為二、五用也；「利見大人」，見九五也。有其權而無其位，非九五之大人，孰能容之？（卷六）

巽者，順也。《序卦》云：「巽者，入也。入而後說之，故受以《兌》。」《說卦》亦云：「巽，入也。」均有順義。《巽卦》之所以爲巽，就在「順」上。初、四爲陰，二、五爲陽。初、四承陽，有陰順陽，柔順剛之義，所以蘇軾以初、四爲卦義之所在。初、四陰柔順，從而不辦事；而二、五剛健，處在用事之地。但是《巽卦》卦主初、四爲義，有權在焉，而二、五有其事而無其權，因此不得不用初與四。初與四有權不事事，又得依順二、五之力方能成功，達到亨通。於是，職權分離造就了《巽卦》初、二、三、四的既矛盾又統一的關係。要達到好的結果、事情辦成功，也只有通力合作。以下是蘇軾對六爻的解釋：

初六有其權而无其位，九二、九三之所病，故疑而進退也。小人而權在焉，則《易》謂之「武人」。武人負其力而不負于君，志亂也。及其治也，則以貞于其君為利。

九二以陽居陰，能下人者也。知權在初六，故巽于牀下，下之而求用也。初六，武人也。方且進退，我則下之而求其用，故求者紛然，而用者不力。譬之用史巫，將以求福于神，神之降福未可知，而史巫先享其利也，

<sup>59</sup> 《周易略例·明彖》。

故吉而後无咎。紛然而求人者，非吉之道也，其所以吉者，居得其中，用事之地也。

九三以陽居陽，而非用事之地也。知權之在初六也，下之則心不服，制之則力不能，故頻蹙以待之。《復》之六三，不能止初九之為復也，故「頻復」。《巽》之九三，不能止初六之為巽也，故「頻巽」。

六四有其權而无其位者，與初六均也。蓋亦居可疑之地矣。而有九五以為之主，坦然以正待之，故「悔亡」。九五不求，而六四自求用，故其用也力。譬之于田，田者盡力獲禽，而利歸于君。一為乾豆，二為賓客，三為充君之庖。君子不勞而獲三品，其與史巫之功亦遠矣。

九五履正中之位，進不頻蹙以忌四，退不過巽以下之，蓋貞而已矣。此四所以心服而為之用也，是以「吉」且「悔亡」，而「无不利」。「无不利」者，四與五皆利也。九五之德如此，故有後庚之終吉。

九二以陽居陰，上九處巽之極，故皆巽于林下。而上九陽亢于上，非能下人者也。九二之巽，將以用初六，而上九之巽，將以圖六四也。有用斧之意焉，特以處于无位之地，故喪其斧也。以上下言之則正，以勢言之則凶。

從以上論述看，用事之爻與地如何成為各爻吉凶的關鍵。主要有三種情況：一是有權不辦事，要慎重處世。初六為卦義所主，故有權；不辦事，故無位。有權而不辦事，為辦事者不滿，所以有進退之象。既有不滿者，則最恰當的處世方法是「貞于君」。二是權事結合，比較吉利。與初六相近，六四有權無位，不辦事。但六四順九五之君而求用，達到有權有事，有所成功。六二爻處用事之地，以陰下陽，能用初九，又居處得中，所以「吉」。九五用四之權，貞而不過順，結果六四心服而為之用，事與權也得到完美結合，故「無不利」。三是無權無事，境況不佳。九三無權而居非用事之地，求權而人心不服，制之而力不從心，有「頻巽之吝」。上九無位，而圖六四之權，有喪斧之凶。蘇軾將有位與有事等同，無位即無事。這種有位與得位並不一樣。同時，值得指出的是，初、四為卦主，則當為「用事之爻」，但蘇軾說二、五為「用事之地」，所以「用事之爻」與「用事之地」並不完全相同。但這二者尚可說是統一的。初、四用其「人」，二、五用其權，主客關於明確。皇帝用大臣，是要其辦事；是用其權。

《小過》卦提到「陰自外入據用事之地，而囚陽于內，謂之「小過」、「小過」有鳥之象。四陰據用事之地，其翼也」，《泰卦》「陽皆在內，據用事之處」，泰表示通泰，是陽長陰消，君子之道長，小人道消之時，所以內三陽爻起作主導作用。蘇軾就以內三爻處用事之地也，其事乃「擯三陰于外」。

《明夷》卦與《巽》卦相似，用事之地與主爻並不統一。明夷表示光明殞傷<sup>60</sup>，上六爻正是這種象徵，所以其卦主在上六。但是《明夷卦》的用意不在於此，「明夷」之主在上六。二與五，皆其用事之地。二、五兩爻成爲用事之地。「九三勢均於其主，力足以正之」九三勢均於上，不爲上所用。由此，蘇軾綜合全卦作了分析：

夫君子有責於斯世，力能救則放之，六二之用拯是也。力能正則正之，九三之南狩是也。既不能教，又不能正，則君子不敢辭其辱以和便其身，六五之其子是也。君子居《明夷》之世，有責必有以塞之，無責必有以全其身而不失其正。初九、六四，無責於斯世，故近者則入腹獲心于出門庭，而遠者則行不及食也。（卷四）

他強調上六、二與五皆其用事之地「此三者，皆有責於明夷之勢者也。」初九、六四均無拯救明夷之責。尤其是六四「近不明之君，而位非用事之地」，故「雖以遜免可也」。與「非用事」相對，六二與六五均爲上六所用，以拯救其明。所以，六二有「用拯」之辭，而六五也以「箕子」之行而「明不可息」。這裏，蘇軾還提出了用事、非用事及卦主之外的第四者，那就是九三。九三爻勢與主均，但位爲臣，又有責於斯世，仍有「南狩」之行。《明夷》所表現的種種情形無疑成爲社會現實、君臣關係的縮影。所謂「用事之地」正如辦事大臣之位而已。

按「用事」的提法很早，卦氣說有「《中孚》用事」等說法。王弼論「爻位」時，也指出初上爲事之本末，並無有位無位的問題。如此，則二、三、四、五正是用事之地了。然而，蘇軾在使用「用事之地」時，涉及過初爻，如《泰卦》「陽皆在內，據用事之地」（卷二）。但這種情況並不多，他更強調二、五兩爻，所以常常二、五並提。他又說過：「三與五者，厚事之地也，故大者先享其利，

<sup>60</sup> 按蘇軾在初六爻解釋「明夷者，自夷以全其明也」，是就初爻而言，此外二、三、四、五爻也適用，但《象》、《大象》言「明入地中」，與上六「初登于天，後入于地」同，故卦主在上六，意即光明殞傷。蘇軾卦主之意亦當在此爻。

而小者先受其害。」(卷七《繫辭傳上》)可見，是否「用事之地」對於把握各爻的情況十分重要。

「用事」與「權」是緊密相連的，《歸妹》也說明這一事實。「故歸妹者，女少而男長，女用事而男下之之謂也」(卷五)。按《歸妹》兌下震上，兌為少女，震為長男，本是男上女下，蘇軾說男下女是什麼意思？這裏，蘇軾並未採用內外卦的方式解說。他觀察卦爻，以「《歸妹》之爻，男女皆易位，柔皆乘剛。此男所以說女而致其情者，權以濟事，一用而止可也」。這是以陰爻代表女，陽爻代表男，柔乘剛即男下女，也就是歸妹之義。這裏的「用事」正是主事。在九二爻，蘇軾進一步解釋「權」的意義所在。他說：「《歸妹》以陰為君，在兌則六三是也，而初與二，其娣也；在震則六五是也，而四其娣也。所以為兌者三也，故權在君；所以為震者四也，故權在娣。權之在君也，則君雖不才，而娣常為之用；權之在娣也，則娣雖無能為損益，猶要其君。」有了權力，即使沒有才能猶能役使他人為己所用。相反，沒有權力就只有受人役使，為人辦事。

《歸妹》內外兩卦恰好從兩方面說明了「權」的價值所在。這是社會現實的寫照，也與《巽卦》一脈相通。在《無妄》、《姤》、《萃》、《井》、《節》、《小過》等卦，蘇軾還反復論述了「權」的問題。

蘇軾的「用事之地」與「有權與否」不是「貧在鬧市無人問，富在深山有遠親」，相反他是要說明「山高皇帝遠」這樣一種情形。有那種權力卻沒有「用事之地」，就如同英雄無用武之地一樣，結果不會有什麼好下場。理想的狀態就應當是權事的有效結合。大概這種思想與宋代的官制有關吧，頭銜與差遣絕不是一回事。由此，蘇軾以其特有的方式，在對《易》的注解中闡述了對社會現實和個人的一些認識。這種闡釋是蘇軾在一卦六爻之中，力圖找出其主次之分，發掘各爻差別的一種努力。雖然蘇軾反復使用了這種方式，但並不系統，因而未能引起後人大多的注意。

## 第二節 《東坡易傳》之思想內涵

關於蘇軾思想，一般都認為蘇軾是雜家，兼受儒、釋、道思想的影響，這在學術界幾乎沒有分歧。在參考文獻另一個不同的想法，表示蘇軾在前後期對於佛道的態度是有歧出的，南宋汪應辰就提出：「東坡初年力辟禪學，其後讀釋

氏書，見其汗漫而無極，……始悔其少作。於是凡釋氏之說，盡欲以智慮臆度，以文字解說。「〈《與朱元晦書》〉今人多採此說，明蘇軾隨著仕途的失意程度，受釋、道影響越來越深，故蘇軾對儒、釋、道的態度，前後期各不相同。前期〈指貶官黃州以前〉主異，認為儒與釋、道是對立的；後期〈從貶官黃州到去世〉主同，融合儒、釋、道。但是，蘇軾也不是決然的前期「辟佛、老」，後期則「融合佛、老」，他一生在政治上都在「辟佛、老」，而在其他方面又都在「融合佛、老」。事實上蘇軾從少年時期就開始接觸釋、道著作，<sup>61</sup>蘇軾「齟齬好道」，他與和尚、道士的交往也始於青少年時代，在本論文第二章已有說明。從另一個角度來看，在自我學術的本位上，倘若引進一種新思想、新事物，在立名問題上大抵不離兩種形式：一是根據舊思想去理解新名詞，一是借用舊名詞去附會新思想。以儒對佛、老的關係上來說，舊思想、舊名詞既屬儒家傳統文化之所原有，那麼這樣做的結果，也就容易使人產生一種錯覺，似乎新來的、或外來的東西，本來就是中國所固有的<sup>62</sup>，據此可以看到蘇軾思想之內涵由儒而莊，再進而釋，儒、釋、道三家之學對蘇軾來說，是可以兼容而不悖的，他可以適當地結合三者來支配自己，融會貫通，形成自己獨特的政治態度、和生活態度。

## 一、《東坡易傳》與儒家思想

### (一) 理

劉劭將「理」作四分法。「理」，可以說是陰陽變化之理，所謂「氣化」之理，相當於西方的形而上學 (metaphysics)，詳細點說，這種形上學識偏向於宇宙論 (cosmology)。形上學在劉劭<sup>63</sup>眼中，便是「思心玄微，能通自然」的「道理之家」。就是宇宙論的道裡。而唐君毅先生有〈論中國哲學思想史中「理」之六義〉<sup>64</sup>。分別為以下六種：名理、物理、玄理、空理、性理、事理。儒家的「性理亦是主觀亦是客觀的」。

<sup>61</sup> 有《子由生日以檀香觀音像為詩》〈卷三 7〉可證：「君少與我師皇墳，旁資老聃釋迦文。」

<sup>62</sup> 參考陳植鏗撰：《北宋文化史述論》（北京：中國社會科學出版社，1992年），頁376—377。

<sup>63</sup> 漢末魏初劉劭的《人物志》第四篇〈材理〉說：夫見事立義，莫不需理而定。[……]夫理有四部，[……]若夫天地氣化，盈虛損益，道之理也。法制正事，事之理也。禮教宜適，義之理也。人情樞機，情之理也。[……]是故性平淡，思心玄微，能通自然，道理之家也。[……]

<sup>64</sup> 《新亞學報》第一卷第一期。

從「天理」言，即性命所上通的天道，是客觀的，這是《中庸》、《易傳》所代表的儒學。從內在道德性，「性理」是主觀的，這是孟子代表的儒學。而儒學的圓融，便在這兩方面，及主客觀性二面的統一。佛家眼中，一切事物皆緣起而性空，些如幻如化，因此不能真正肯定世間，儒家從「性理」去肯定現世，才真正比起其他一切宗教，對現世最能肯定得住。宋儒擺拖漢、唐訓詁相傳的學風，在獨研義理的基礎上，而深論「性理」的奧義之時，他們必須標出講「內聖」之學的代表思想家，於是放棄了周公，而代以講內聖之學的孟子，這是中國哲學史上的一大關鍵。但蘇軾對佛教的態度卻採取兼容併括的立場，但我們可以說宋儒將儒家原有的真精神弘揚提煉出來，而成唯一純粹的「內聖」之教。也可以說是「成德之教」。如果就其內部言其義理之內容，那便是「天道性命相貫通」之教。由於宋儒對抗佛教，而把儒家的內聖、成德的內在義理特別提出來，發揮與錘鍊，這些義理並非宋儒無中生有，原始儒家思想早有此義，只是尚未彰顯罷了。

《乾·文言》曰：「元」者，善之長也，「亨」者，嘉之會也。東坡注：「陰陽合而物生，曰『嘉』。」

《坤·文言》曰：「坤」至柔而動也剛。東坡注：「夫物非剛者能剛，惟柔者能剛耳。畜而不發，及其極也，發之必決。故曰『沉潛剛克』。」

易經是從乾坤瞭解的。乾代表生生不息的創造性，坤代表永恆的順成。蘇軾認為與天地合德表示宇宙同有不斷創造與順成的本質，所以說陰陽合而物生。日月合明表示宇宙的本體同有內在的光明和朗照。與四時合序表示與宇宙的變化同節奏、同韻律。與鬼神合吉凶表示宇宙的幽冥或隱顯兩面息息相通。總之，大人的個人生命可與整個宇宙打成一片而渾然無間。大人由於與家人、國人而至全人類、全宇宙層層向外擴大，以「與天地萬物為一體」為終極。

成德之教的最高目標是聖、仁者或大人。聖、仁者或大人的規定，外延地說是與天地萬物唯一體，內容的說是從跟上消化自我生命中的那些非理性的東西，就是徹底清澈自我的生命，而使之歸於純。

道家雖無天心仁體之遍潤，然從無執無滯之化境言，亦有「天地與我並生，萬物與我為一」之境界。（莊子、《齊物論》）佛家天台宗「一念三千、圓具一切」，亦是一體之境，教義之內容不同而最高境界之圓教之「一」，則同也。

就儒家言，在體現「天道性命相貫通」這個立體的骨幹時，則下列諸詞同時成立<sup>65</sup>：

1. 道外無性、性外無道
2. 道外無物、物外無道
3. 心即是理，心外無理
4. 無心外之物，無物外之心

此猶如佛家所謂色心不二、智如不二、因果不二、性修不二等。

## (二) 禮

蘇軾並無《禮》學專著，若說他「會通儒釋道三家義理」的思路，他也曾以「博學而不亂，深思而不惑」，讚譽孔子<sup>66</sup>，可見其基於宗儒為本，但不排斥異說的治學態度，以之解經態度。宋·黃震即指出蘇學的此一特點，云：「東坡才高，而熟於釋、老，遂成左右逢原。」<sup>67</sup>

《乾卦·象》曰：天行健，君子以自強不息。東坡注：「夫天，豈以「剛」故能「健」哉！以「不息」故「健」也。流水不腐，用器不蠹，故君子莊敬曰強，安肆曰偷。強則日長，偷則日消。」（卷一）

《繫辭傳上》東坡注：「智業之著者莫若禮」

一般來講，禮跟仁是儒家重要的兩個概念範疇，易經乾卦的文言：「君子體仁足以長人。」繫辭說：「安土敦乎仁，故能愛。」（繫辭上）朱熹註釋說：「蓋仁者，愛之理，愛者，仁之用。」繫辭又說：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，何以守位？曰仁。」（繫辭下）。在這一段話裏，《易傳》把聖人之仁和天地好生之德相結合，仁和好生之德意義相同，而仁為愛之理，就在於好生之德。但是在《東坡易傳》一書中，由蘇軾註解提到「仁」的概念，僅只有《升卦·六四》「然且不爭而『虛邑』」以待之，非仁人其孰能為此？」儒家認為禮是仁的表現形式，實際上也可以說儒家將禮作為道德修養，將禮內化，而產生內在自

<sup>65</sup> 牟宗三，〈宋明儒學的問題與發展〉台北：聯經出版社

<sup>66</sup> 《蘇軾文集》，卷三，〈孟子論〉，頁 96。

<sup>67</sup> 宋·黃震撰：《黃氏日鈔》（北京：北京圖書館，1998 年），卷四 1，頁 548。



覺意識，「禮」無疑是儒家哲學的重要範疇，因此，儒教又被稱為禮教，而以儒學為核心的中國傳統文化，又被稱為禮樂文化。

就「禮」的起源說，它無疑與原始宗教的祭祀活動有關，由祭天地而祭山川鬼神乃至祭祀祖先，源于原始宗教，也成為後來的「禮」的重要內容。「禮」在甲骨文中是以繁體字「禮」的右邊「丰」為其原始字形的，象祭祀時所用的器皿。後加上「示」之偏旁，而「示」本身就表示祭祀、祈福的意義。所以《說文解字》說：「禮，履也，所以祀神致福也。」禮落實在社會制度層面上，有周公「制禮作樂」這樣一個說法，主要是「宗法」制度的確立。王國維說：「周人制度之大異于商者，一曰立子立嫡之制，由是而生宗法及喪服之制，並由是而有封建子弟之制，君天子臣諸侯之制。二曰廟數之制。三曰同姓不婚之制。」（《殷周制度考》，《觀堂集林》卷十）可見，「禮」作為社會制度、政治制度，在西周時已經頗具規模了。至春秋戰國時期，隨著周天子地位的衰落，維系這一制度的核心被動搖，出現了孔子所謂的「禮壞樂崩」的局面。孔子有一個理想，就是要「恢復」西周的禮樂制度——「吾其為東周乎！」在「恢復」的基礎上，孔子作了一個重要的創新，就是在理念層面落實「禮」的內在精神，這就是「禮」與「仁」的關係。經秦之统一到兩漢儒家名教倫理制度的確立，禮制的內容與西周相較，有沿革，有損益，如「封建」制度已經不復存在了。實質上說，此「禮制」是與孔子確立的儒學的內在倫理精神有密切的聯系，這是與西周的禮制的最大不同。後來，以儒學內在倫理精神為本質的禮樂制度在維繫兩千年的社會、政治穩定中起到了關鍵的作用。

蘇軾在《東坡易傳》提到關於禮的思想列舉如下：

《賁卦·象》曰：六五之吉，有喜也。東坡注：「丘園」者，僻陋無人之地也。五無應于下，而上九之所賁也，故曰「賁于丘園」。而上九亦無應者也，夫兩窮而無歸，則薄禮可以相縻而長久也。是以雖吝而有終，可不謂吉乎？彼苟有以相喜，則吝而吉可也。「爻爻」，小也。」

《坎卦·六四》「樽酒，簋二，用缶」，薄禮也。「納約自牖」，簡陋之至也。夫同利者不交而歡，同患者不約而信。四非五無與為主，五非四無與為蔽。饋之以薄禮，行之以簡陋，而終不相咎者，四與五之際也。

《益卦·六三》《禮》之用圭也，卒事則反之，故圭非所以為賄，所以

致信也。

《萃卦·九二》九二：孚，乃利用禴，無咎。東坡注「禴」者，禮之薄者也，故用于既信之後。」

蘇軾對「禮」的看法，既有其作為統治階級一員所強調的禮「明天下之分、嚴君臣、篤父子、形孝悌而顯仁義」〈《禮以養人爲本論》〉等作用的一面，又有與理學家們的明顯分歧。他認為，第一，禮是適應人情的需要而設的。「夫禮之初，緣諸人情，因其所安者，而爲之節文。凡人情之所安而有節者，舉皆禮也，則是禮未有定論也。然而不可以諸於人情之所不安，則亦未始無定論也。執其無定以爲定論，則途之人皆可以爲禮。」他舉例論証說，古代之禮之所以較易爲古人所接受和遵行，就因於當時之禮節儀式取諸古人生活之常習常用，人們在日常的生活舉措中，安於禮義之曲折進退，能真正理解禮樂的意義。後世時移事異，人情民風已經發生了巨大變化，理學家偏要奉行所謂古禮，既難以爲人們所接受，又被拘泥之人深文周納，更是虛僞難行，不近人情之常了。第二，禮應根據時代變化而變。他在《上園丘合祭六儀札子》中指出：「有虞氏之禮，夏商有所不能行；夏商之禮，周有所不能用，時不同故也。」他尖銳批評後世的復古主義者：「至於後世風俗變異，更數千年以至於今，天下之事已大異矣。然天下之人，尚皆紀錄三代禮樂之名，詳其節目，而習其俯仰，冠古之冠，服古之服，而御古之器皿，傴僂蜷曲勞苦於宗廟朝廷之中，區區而莫得其紀，交錯紛亂而不中節」。〈《禮論》〉「今儒者之論……以爲禮者，聖人之所獨尊，而天下之事最難成者也。牽於繁文，而拘於小說，有毫毛之差，則終身以爲不可。」〈《禮在養人爲本論》〉這些議論，蓋是針對以程頤爲代表的理學家而言的。《皇宋治跡統類》和眾多宋人筆記，均載司馬光死後，程頤主辦喪事而用古禮，蘇軾譏斥爲不近人情，二人從此結怨。從蘇軾對性情及禮義的基本看法上，知道他們的矛盾是以深刻的思想分歧爲基礎的。

將禮教視爲生活，正式是儒家修身的方法與準則，《東坡易傳》不時透露出這樣的色彩，聖人的以禮治民、以禮待人。正可以說明儒家經典中，蘇軾闡釋了《易》、《書》、《論語》三部經典，而且都是在貶官黃州、惠州、儋州期間，而《老子》、《莊子》和佛書，他卻一部也沒有做過傳注。這充分說明，釋、道思想對蘇軾後期的影響雖較前期更顯著，但儒家思想始終仍佔主導地位。

## 二、《東坡易傳》與佛家思想

### (一) 無常思想

他喜研《易經》，尤其處處以《易》理思維融入詩篇中。佛家強調宇宙事物各各不同，然其本性卻無差異，雖不能視之為物，而其表相則仍然如實不變。因將事物視為實物，即有不同之名相；若不執於外物之表相，則可即物而契真。例如《水調歌頭》中“人有悲歡離合，月有陰晴圓缺，此事古難全……”。他以自然界陰消陽長、月圓月缺與人生變化巧妙地結合起來思維。這是《易》變的本義。此外，他也是很喜愛佛學，在他的作品中經常提到佛。

蘇軾之言：「君少與我師皇墳，旁資老聃、釋迦文。」<sup>68</sup>蘇轍為其所撰的墓誌銘說：

初好賈誼、陸贄書，論古今治亂，不為空言；既而讀《莊子》，喟然嘆息曰：「吾昔有見于中，口未能言；今見《莊子》，得吾心矣。」後讀釋氏書，深悟實相，參之孔、老，博辯無礙，浩然不見其涯。<sup>69</sup>

東坡與佛學有著相當深入且密切的關係，數世紀以來，中國文人、僧侶和佛教徒對蘇軾的佛學著作大加讚賞。

《繫辭上》「是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨」東坡注：「天地之間或貴或賤未有位之者也，卑高陳而貴賤自位矣」

其中所謂「貴賤自位」就是一種無常的思想，正如僧肇所謂「不斷亦不常，不生亦不滅」。蘇軾另外也提出「無心而一」。所謂無心，主要即是靜心達觀。這一方面基於《繫辭》的無思無為和「天下何思何慮」，另一方面與佛老的「靜而達」<sup>70</sup>密切相關。「道」是蘇軾哲學體系的核心概念，而蘇軾對「道」的解釋，就受到佛教啟發，並吸收了佛教的思想成果。他說：

聖人知道之難言也，故借陰陽以言之，曰：「一陰一陽之謂道。」一陰一陽者，陰陽未交而物未生之謂也。喻道之似，莫密于此者矣。……陰陽

<sup>68</sup> 《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1992年，清·王文誥輯註、孔凡禮點校本），卷三7，〈子由生日以檀香觀音像及新合印香銀篆盤為壽〉，頁2015。

<sup>69</sup> 《欒城後集》，卷二二，〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉。

<sup>70</sup> 《答畢仲舉書》

之未交，廓然無一物而不可謂之無有，此真道之似也。（卷七）

這裡，蘇軾吸收了佛教無不絕虛、有非真有、非有非無、有無合一的思想。而這一思想來自僧肇的《不真空論》。僧肇說「萬物雖無而非無，無者不絕虛：雖有而非有，有者非真有」，「有無稱異，其至一也」

可貴的是，在吸取佛道的兩家智慧的基礎上，東坡明確提出了「無心而一」的命題，將其作為一種高層次的思維方式，他在解說「易則易知，簡則易從」時這樣寫道：「易簡者，一之謂也。凡有心者，雖欲一不可得也。……惟無心故一。」<sup>71</sup> 無心的對立面是有心，所謂有心，即是把自己的私意摻雜於事物之間。

## （二）無心思想

《東坡易傳》中發揮了這個思想，並且從本體論上作了新的論證，例如在注〈繫辭〉「乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以簡能，---天下之理得，而成位乎其中矣。」

蘇軾注：「上而為陽，其漸必虛，下而為陰，其漸必實，至虛極於無，至實極於有；無為大始，有為成物。---乾無心於知之，故易；坤無心於作之，故簡。---易、簡者，一之謂也。凡有心者，雖欲一，不可得也。---乾、坤惟無心故一，一故有信，信，故物知之也易，而從之也不難。---夫無心而一，一而信，則物莫不得盡其天理，以生以死，故生者不德，死者不怨，無怨無德，則聖人者豈不備位於其中哉？」<sup>72</sup>

此外，在注〈繫辭〉：「天地設位，聖人成能」時又說：「萬物自生自成，故天地設位而已，聖人無能，因天下之已能而遂成之。」<sup>73</sup>

凡此，皆是闡發不廢人事之功，而又重乎順應自然之理的思想，其理論依據，或可溯自郭象《莊》注中所提出：「無心而隨物化」<sup>74</sup>、及「治之由乎不治，為之出乎無為。」<sup>75</sup>的理念。無心而一作為高層次的致思方式，是建立在兩

<sup>71</sup> 一二一頁

<sup>72</sup> 《東坡易傳》，卷七。

<sup>73</sup> 《東坡易傳》，卷八。

<sup>74</sup> 郭象注〈應帝王〉：「吾與之虛而委蛇」之語。《莊子集釋》。

<sup>75</sup> 郭象注〈逍遙遊〉：「子治天下，天下既已治也。」之語。《莊子集釋》。

種較低層次的思維方法的基礎上的。這兩種方法一是以進退觀變化，一是以晝夜觀剛柔。蘇軾說：「夫出於一而至於無窮，人之觀之，以爲有無窮之異也，聖人觀之，則以爲進退晝夜之間耳……聖人以進退觀變化，以晝夜觀剛柔，二觀立，無往而不一也。」千變萬化的出於「一」這個實體，從變化的角度看，進退爲二，剛柔爲二。由通體的眼光看，變化不過是同一實體的進退，今之進者仍是向之退者，進退爲一，剛柔不過是同一實體的明暗，今之明者亦即前之暗者，明暗爲一。掌握了這兩觀即兩種思維能方法，就可以無往而不一，再將其升華到無心而一，也就是真正地把握「一」這個通一無二的絕對實體，把整個宇宙如實地看作息息相通，獨一無二的通體。

### 三、《東坡易傳》之道家思想

#### (一) 揚「柔」思想

《東坡易傳》注〈坤卦·文言〉曰：「夫物非剛者能剛，惟柔者能剛耳。」又曰：「惟其順也，故能濟其剛。」<sup>76</sup>

在坤卦文言裡面，他認爲最柔反而才是最堅強剛硬的，舉例來說就好像「水」一樣。蘇軾認爲不是只有最剛者才是剛，反而柔者因爲其柔順的特質，所以能濟其剛。就好像「滴水可穿石」的原理一樣，水雖然是液體，雖然沒有固定的型態，不過只要持之以恆，堅持下去，水滴也可以穿過石頭，所以可以說因爲其柔順的特質，反而能濟其剛。同樣在強調這也是水以柔勝剛，還有彖傳，原文如下：

〈坤卦·彖傳〉：「維心亨，乃以剛中也。」東坡注：「所遇有難易，而未嘗不志於行者，是水之心也。物之窒我者有盡，而是心無已，則終必勝之。故水之所以至柔而能勝物者，惟不以力爭，故柔；外以心通，故剛中。」（卷一）

而東坡在注〈大有卦·六五〉又提到：

處群剛之間而獨用柔，無備之甚也。以其無備，而物信之，故歸之者交如也。此柔而能威者何也？以其無備，知其有餘也；夫備生於不足，不

<sup>76</sup> 以上二引文，《東坡易傳》，卷一，頁9、及頁10。

足之形見於外，則威削。<sup>77</sup>

在《易》裡面，我們可稱「陽爻爲剛，陰爻爲柔。」依照蘇軾的看法，大有卦六爻唯獨六五爲陰爻，其他皆爲陽爻，而六五又是陰爻佔陽位，所以他說「獨用柔」。大有卦六爻裡面，只有第五爻爲陰，其他都爲陽爻。爲什麼東坡認爲，「處群剛之間而獨用柔，無備之甚也」？陰爻在陽爻中間，而無懼。就思想面來說，大有卦是一個非常好的卦，蘇軾對六五的解釋認爲：陰爻在全部都是陽爻的環境裡面，可以說是沒有任何的防備。既然他沒有任何的防備，屬於一個柔順的態度，那麼此柔而能威者何也？這樣的柔弱要用什麼樣的條件能夠建立出自己的強勢呢？就是因爲他的柔弱沒有防備，看起來好像很內斂，反而讓別人的心裡有所懼怕，好像還有很多實力故意隱藏，因爲不知道深度所以有種威脅存在。所以可以說，表面看起來越柔弱，則好像會削減對方的銳氣。

基本上來看，大有卦爲一大吉之卦，但是只有用「以其無備，而物信之，故歸之者交如也」，論點上似乎較爲缺乏。

## （二）無爲思想

所謂無爲，可以說是依自然之理，任其自爲、率性而動，蘇軾說：「無爲而物自安」<sup>78</sup>，言語模式幾同於老子所謂：「我無爲而民自化」<sup>79</sup>。

東坡在注〈大有卦·六五〉〈咸卦·初六〉提到：

外，四也。「咸其拇」者，以是爲咸也。咸者以神交。夫神者將遺其心，而況於身乎？身忘而後神存。心不遺則身不忘，身不忘則神忘。故神與身，非兩存也。必有一忘，足不忘屨，則屨之爲累也甚於桎梏；要不忘帶，則帶之爲虐也甚於縲紲。人之所以終日躡屨束帶而不知厭者，以其忘之也。道之可明言者，皆非其至。而咸之可分別者，皆其粗也。是故在卦者咸之全也，而在爻者咸之粗也。爻配一體，自拇而上至於口，當其處者有其德。德有優劣而吉凶生焉。合而用之，則拇屨、腓行、心慮、口言，六職併舉，而我不知，此其爲卦也。離而觀之，則拇能屨而不能捉，口能言而不能聽，此其爲爻也。方其爲卦也，見其咸而不見其所以

<sup>77</sup> 《東坡易傳》，卷二。

<sup>78</sup> 《東坡易傳》，卷一，注〈乾卦〉之〈彖傳〉：「首出庶物，萬國咸寧。」之注語。頁5。

<sup>79</sup> 《老子道德經》，第57章。

咸。猶其為人也，見其人而不見其體也。六體各見，非全人也。見其所以咸，非全德也。是故六爻未有不相應者，而皆病焉，不凶則吝，其善者免於悔而已。（卷四）

蘇軾認為形神不可兩存、心身必有一忘。人們足着屨、腰繫帶之所以感覺舒暢而不厭，是因為身心均忘卻了屨帶的緣故<sup>80</sup>。《老子》有「道可道，非常道；名可名，非常名」，道而可名者，均不是其至高至妙之處。

又如注〈復卦·象〉曰：「復者，變易之際也。聖人居變易之際，靜以待其定，不可以有為也。」<sup>81</sup>而老子有言：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗，無執故無失。」<sup>82</sup>

#### 四、揉合儒、釋、道思想

釋、道兩家學說思想，自唐以後盛行於世，由時代可以發現宋儒在哲學思考上，或排斥、或兼容，難免受到各家思想的激盪，蘇軾的人生歷練思想歷程對於釋、道兩家學說思想對有相當的影響是不可否認的，進而以殊途同歸的理念會通三家思想，以之解經更是一般學界的共識。蘇軾所謂：「孔、老異門，儒、釋分宮，又於其間，禪、律相攻。我見大海，有北南東，江河雖殊，其至則同。」<sup>83</sup>承認儒、釋、道殊途同歸。蘇軾所謂：「東漢以來，佛法始入中國，其道與老子相出入，皆《易》所謂形而上者，而漢士大夫不能明也。」<sup>84</sup>認為佛、老之學相似，其道同於儒家《周易》所言的形而上學。因此蘇氏對於佛、老，是持「道並行而不相悖」<sup>85</sup>的態度。東坡的哲學思想與佛老思想有密切的關係，他融會三教，而對「心」、對「思」的論述最能體現出這一特色。在《東坡易傳》中，蘇軾以「無心而一，一而信」表述其思想。他認為乾所以「易知」，就是因為「乾無心于知之」；坤所以「簡能」，就是「坤無心于作之」（卷七《繫辭傳上》）。

<sup>80</sup> 余敦康指出此典出自《莊子·達生》：「工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，屨之適也；忘腰，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。」《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》。

<sup>81</sup> 《東坡易傳》，卷三。

<sup>82</sup> 《老子道德經》，第 64 章。

<sup>83</sup> 《蘇軾文集》，卷六三，〈祭龍井辯才文〉。

<sup>84</sup> 《欒城後集》，卷十，〈歷代論·梁武帝〉。

<sup>85</sup> 此語，蘇軾於〈思堂記〉文中引，見《蘇軾文集》，卷十一，頁 363。而蘇軾於〈歷代論·梁武帝〉文中亦引，見《欒城後集》，卷十。

爲什麼要「無心」呢？蘇軾認爲：「易、簡者一之謂也。凡有心者，雖欲一不可得也。不一則無信矣。夫無信者，豈不難知難從哉？乾、坤惟無心故一，一故有信，信故物知之也易，而從之也不難。」（卷七《繫辭傳上》）可見，「無心」方能達到「一」的境界，而「一」即《易》所謂的「易」、「簡」，「信」則是二者的中介。在蘇軾心中，「無心而一，一而信」乃是儒家「窮理盡性，以至于命」的人生修養的最高境界。

講佛家思想，金生楊先生在《〈蘇氏易傳〉研究》一書，提到「思無邪」這個概念，從金生楊先生「思無邪」來看東坡融會儒、釋思想，是一個創見，而國內張曉芬亦著「試從《蘇氏易傳》『思無邪』探究其性命之學」。

「思無邪」源於《詩·魯頌·駟》及孔子借以評《詩》之語。孔子言：「《詩》三百，一言以蔽之，曰，思無邪。」（《論語·爲政》）後人即依此大作文章。蘇軾曾多次提到此「思無邪」一語，特別重視。什麼是「思無邪」？蘇軾解釋說：

夫有思皆邪也，善惡同而無思，則土木也。云何能使有思而無邪，無思而非土木乎！嗚呼，吾老矣，安得數年之暇，託於佛老之字，盡發其書，以無所思心會如來意，庶幾於無所得故而得者。

這樣，蘇軾於此提出了一個二難選擇，即有思即邪，而無思又與草木同。要解決這個問題，蘇軾認爲當以佛道之境來陶冶思想，從而達到「有思而無邪」、「無思而非土木」。據《壇經》記載，神會拜問慧能，被打了三下，而言「亦痛亦不痛」。他解釋說：「若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡夫，即起於恨。」慧能認爲神會「心迷不見」，要求他「依法修行」，明心見性，即可解此迷。兩相比較，蘇軾之意已明。蘇軾又稱「謫居惠州，終歲無事，宜若得行其志」（同上）。在惠州初修《書傳》的蘇軾當然能「得行其志」。他所說「以無所得故而得」正是其文前所稱「如來得阿耨多羅三藐三菩提」及「舍利弗得阿羅漢道」所言之語，乃禪悟之偈。究此何意，蘇軾進一步解釋道：

以吾之所知，推至其所不知，嬰兒生而導之言，稍長而教之書，口必至於忘聲而後能言，手必至於忘筆而後能書，此吾之所知也。口不能忘聲，則語言難於屬文，手不能忘筆，則字畫難於刻瑯。及其相忘之至也，則形容心術，酬酢萬物之變，忽然而不自知也。自不能者而觀之，其神智妙達，不既超然與如



來同乎！故《金剛經》曰：「一切賢聖」<sup>86</sup>，皆以無爲法，而有差別。以是爲技，則技疑神，以是爲道，則道疑聖。古之人與人皆學，而獨至於是，其必有道矣。

87

以此而觀，蘇軾以爲只要通過反復訓練，則涵化於人格之中，無思而行，無爲而成。這無疑就是《易傳》所言「無心而一，一而信」。在《書傳》中，蘇軾同樣也說：「及其至也不念而自仁義也。……念之至者，念與不念，未嘗不在德也。」<sup>88</sup>然又不盡如此，他稱「以無所思心會如來意」，又與禪悟並無二致。所以，當他問佛法於蘇轍，蘇轍以「本覺必明，無明明覺」相報時，他又用上了「思無邪」，並擺出一幅僧人悟道的架勢來：「於是幅巾危坐，終日不言，明目直視，而無所見；攝心正念，而無所覺，於是得道。」<sup>89</sup>

在《思堂記》蘇軾也曾對「思無邪」有過一番的解釋，這對於我們領會其意，探究其源均有幫助。

嗟夫，余天下之無思無慮者也。遇事則發，不暇思也。未發而思之，則未至。已發而思之，則無及。以此終身，不知所思。言發於心而衝於口，吐之則逆人，茹之則逆余。以爲寧逆人也，故卒吐之。君子之於善也，如好好色；其於不善也，如惡惡臭。豈復臨事而後思，計議其美惡，而避就之哉！是故臨義而思利，則義必不果；臨戰而思生，則戰必不力。若夫窮達得喪，死生禍福，則吾有命矣。……《易》曰「無思也，無爲也」。我願學焉。《詩》曰「思無邪」。<sup>90</sup>

值得注意的是蘇軾此論的出發點是儒學，一是懲惡揚善，一是見義忘利，一是戰不計生、死而後已。蘇軾是有名的忠直敢諫之臣，他不計後果，勇於直諫，正由於此。他多次被貶，一身坎坷，正所謂「昔之君子，惟荆（王安石）是師；今之君子，惟溫（司馬光）是隨。所隨不同，其爲隨一也。老弟（自稱）與溫相知至深，始終無間，然多不隨耳」<sup>91</sup>。因此，「思無邪」就是蘇軾直言敢諫、處世爲人的真實反映。蘇軾此文作於元豐元年（公元 1078 年），而《虔州崇

<sup>86</sup> 《壇經校釋》慧能著，郭朋校釋，中華書局 1983 年，頁 90。

<sup>87</sup> 《虔州崇慶禪院新經藏記》，《蘇軾文集》卷一二。

<sup>88</sup> 《東坡書傳》卷三《大禹謨》

<sup>89</sup> 《思無邪齋銘并叙》，《蘇軾文集》卷一九。

<sup>90</sup> 《蘇軾文集》卷一一。

<sup>91</sup> 《與楊元素十七首》第十七簡，《蘇軾文集》卷五五。

慶禪院新經藏記》則為紹聖二年(公元 1095 年)所記。由此可見，蘇軾所謂思無邪，本於政治上勇於直諫及《易》、《詩》、《論語》所論，其後遂與佛家思想融合。它與道家自然無為思想也若合符契，上文佛老並提就足以說明這一點。《思無邪丹贊》則自認思無邪與道教相關<sup>92</sup>。黃震即以爲蘇軾此種思想根源於道家：

《思堂記》特主無思之說。……東坡才高識敏，事既立就，而又習用道家之說，以愛惜精神為心，故創言無思，非孔孟教人意也。自得之趣，不可以訓者也。<sup>93</sup>

黃震稱《思堂記》「非孔孟之教人意」雖有道理，但蘇軾於文中專提儒家經典，而與《老子》、《莊子》無涉。無疑蘇軾在此時是有濃厚的儒家正統觀念的。事實上，蘇軾真正將「思無邪」與道家思想關連起來大概是在貶居黃州之時。《超然臺記》有這樣的話：「美惡之辨戰乎中，而去取之擇交乎前，則可樂者常少，而可悲者常多。」<sup>94</sup>與《思堂記》相比，意思相近，而全篇大旨已大為變味。他追求超然境界，直是道家思想了。後來蘇軾作《上清儲祥宮碑》勸諫宋哲宗，就主以儒道無異。他說：「道家者流，本出於黃帝、老子。其道以清淨無為為宗，以虛明應物為用，以慈儉不爭為行，合於《周易》‘何思何慮’、《論語》‘仁者靜壽’之說，如是而已。」<sup>95</sup>這裏，蘇軾明確主張儒道一家，思想近似。而「思無邪」正是「無思」而行，無為而治。所謂「《周易》‘何思何慮’」正與他在《思堂記》中所言的「《易》曰無思也，無為也」相關。《繫辭》「易無思也，無為也」。虞翻注：「天下何思何慮，同歸而殊途，一致而百慮。」<sup>96</sup>可見二者在士人心目中是相通的。「同歸而殊途，一致而百慮」也就是蘇軾此語的典據。當然也應看到，此時蘇軾的所言所行主要不在於發揮自己的思想，他是有鑒於王安石的改革以及宋哲宗的思想動向而言的。從後來哲宗的表現看，蘇軾的擔憂並不是多餘的。

在晚年，蘇軾更將儒釋道並提，認為三者相通了。比如他寫詩稱：「孔老異門，儒釋分宮，又於其間，禪律相攻。我見大海，有西南東，江河雖殊，其至

<sup>92</sup> 《蘇軾文集》卷二一。

<sup>93</sup> 《讀文集·蘇文》，《黃氏日鈔》卷六二。

<sup>94</sup> 《蘇軾文集》卷一一。

<sup>95</sup> 《蘇軾文集》卷一七。

<sup>96</sup> 《周易集解》卷一四，按原本錯頁，注文入卷一三，據《周易集解纂疏》改。

則同。」<sup>97</sup> 「思無邪」思想在蘇軾一身是貫徹始終的。在《論語說》中，蘇軾還作有專門的論述。其中有不少是對《思堂記》的重複。爲了認識其思想發展歷程，原文附錄如下：子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪。」東坡曰：《易》稱「無思無爲，寂然不動，感而遂通天下之故」。凡有思者皆邪也，而無思則土木也。何能使有思而無邪，無思而非土木乎？此孔子所盡心也。作《詩》者未必有意於是，孔子取其有會於吾心者耳。孔子之於《詩》，有斷章之取也。如必以說施之於《詩》，則彼所謂無斃無疆者當何以說之。此近時學者之蔽也。<sup>98</sup>

金王若虛批評蘇軾歪曲孔子之意，說：「予論蘇子此論流於釋氏，恐非聖人之本旨。楊龜山曰：『《書》曰思曰睿，睿作聖，孔子曰君子有九思，思可以作聖，而君子於貌言視聽，必有思焉，而謂有思皆邪，可乎？《詩》三百出於國史，未能不思而得。然皆止乎禮義，則所謂無邪也。』其說當矣。且孔子論《詩》而其以本語蔽之，則所取者固詩人之意也。彼之意未必然，而吾以爲然，果孔子之心乎？抑蘇氏之鑿也已？自爲鑿而反病時學之不通，亦過矣。」的確，孔子說「學而不思則罔，思而不學則殆」（《論語·爲政》），從來沒有否認過思的重要性，蘇軾以自己的思想強加於聖人根本不能說服人。但蘇軾不是要「述而不作」，而是力求融合三教，提出新思想，所以，不可以此而橫加非議。王氏所引楊時語又見於朱熹《論語精義》卷一下、《四書或問》卷七《論語》，其後尚有《易·繫辭》「易無思無爲」句作證據。朱熹稱贊道：「楊氏所以辨蘇氏者，善矣。」余允文《尊孟續辨》亦引東坡解，而直承金氏之論。可見，蘇軾在核心思想上與理學是十分衝突的。

<sup>97</sup> 《祭龍井辯才文》，《蘇軾文集》卷六三。

<sup>98</sup> 《論語辨惑》，《淳南遺老集》卷四。又案：蘇轍《穎濱先生詩集傳》卷一九《魯頌·駟》：「孔子曰：『詩三百，一言以蔽之曰：思無邪。』何謂也？人生而有心，心緣物則思，故事成於思，而心喪於思，無思其正也，有思其邪也。有心未有無思者也，思而不留於物，則思而不失其正。正存而邪不起，故《易》曰：『閑邪存其誠。』此思無邪之謂也。然昔之爲此詩者，則未必知此也，孔子讀詩至此而有會於其心，是以取之，蓋斷章云爾。」蘇軾《與滕達道六十八首》第二十一簡明言蘇轍《詩集傳》撰著在先，蘇轍《論語拾遺》又稱所解《論語》有蘇軾採用者。以前引蘇軾各文所論，此思想乃二人共有，但主要是蘇軾的。蘇轍則多加補充。蘇轍《樂城第三集》卷七《論語拾遺·思無邪》，更明確以補充蘇軾之論的姿態出現。其中有言：「聖人無思，非無思也。外無物，內無我。物我既盡，心全而不亂。物至而知可否，可者作，不可者止。因其自然，而吾未嘗思，未嘗爲，此所謂無思無爲而思之正也。」又《樂城第三集》卷九《書傳燈錄後》言：「無思無爲者，其體也；感而遂通天下之故者，其用也。」以《壇經》「不思善，不思惡」爲未足。蘇轍之論表明：二蘇氏「思無邪」論既與佛家思想有聯繫，又以儒家思想爲本，體用結合，將二者融而爲一。

### 第三節 《東坡易傳》之特色

#### 一、夾雜儒、釋、道的哲學思想

有學者認為《蘇氏易傳》是義理派易學著作<sup>99</sup>，偏重於義理分析，跟王弼以同樣的方式註《易》。《四庫全書總目》說：

《蘇氏易傳》「推闡理勢，言簡意明，往往足以達難顯之情，而深得曲譬之旨。蓋大體近於王弼，而弼之說惟暢玄風，軾之說多切人事。其文辭博辯，足資啟發。」

這就是說，《蘇氏易傳》在方法和觀點上接近王弼。王弼是魏、晉著名的思想家，他的《周易注》一掃漢人的象數之學，而側重於對《周易》的義理分析。《蘇氏易傳》「推闡理勢」，同王弼的偏重義理分析是比較一致的。但義理上蘇軾與王弼不同之處，乃王弼「惟暢玄風」，而蘇軾之說「多切人事」。

林麗真女士認為：

東坡治學，大膽推新，不泥古訓；元氣磅礴，不拘成規；乃北宋慶曆變古學風之先鋒代表。他注《書經》，務大禮，去支蔓，獨抒胸臆，不守舊說；注《易》亦然。故「尚義理，輕訓詁」，實是《東坡易傳》之最大特色。

在《易·繫辭上傳注》，東坡曾申明其為學之態度，云：

夫論經者，當以意得之，非於句義之間也。於句義之間，則破碎牽蔓之說，反能害經之意。孔子之言易如此，學者可以求其端矣。（卷之七）

可見東坡注《易》，要在依循義理解經的路線，主張以意得之，而不規規於章句訓詁。案此所謂「孔子言《易》如此」，即指十翼解經之模式。因此，《四庫提要》論及《東坡易傳》的特質，即曰「大體近於王弼」，且云弼之說惟暢玄風，軾之說多切人事。

東坡廣採博取諸家學術以補充和完善儒家理論，對老、莊，對於佛學的愛

<sup>99</sup> 舒大綱〈撫視三書，即覺此生不虛過-蘇軾《易傳》、《書傳》、《論語說》的研究〉，《蘇軾研究史》南京：江蘇教育出版社，2001，頁500。

好，不止一次地可由其詩文和歌賦之中窺見。由此更可以發現在《東坡易傳》也同樣兼用儒、道、釋之說，蘇轍在《亡兄墓誌銘》中說蘇軾：

初好賈誼、陸贄書，論古今治亂，不為空言，既而讀《莊子》，喟然嘆息曰：「吾昔有見於中，口未能言，今見《莊子》，得吾心矣。……後讀釋氏書，深悟實相，參之孔、老，博辯無礙，浩然不見其涯也。」

這段話充分說明了蘇軾思想的龐雜性，深喜東坡文的明人王世貞《書三蘇文後》說：「子瞻非淺於經術者，其少之所以不精，則明允之餘習；晚之所以不純，則蔥嶺之緒言。然得是二益，亦不小也。」

所謂「明允之餘習」，即是蘇老泉博採諸子百家之說，而蘇軾也以同樣的路子，不拘於傳統儒學框框所束縛的學術特色；所謂「蔥嶺之緒言」，就是指佛敎理論的浸染。

## 二、卦爻辭並重的解易方法

晁公武<sup>100</sup>在《郡齋讀書志》卷一上指出：蘇軾「自言其學出於父洵，且謂卦不可爻別而觀之，其論卦必先求其所齊之端，則六爻之義，未有不貫者；未嘗鑿而通之也。」晁氏為宋代著名目錄學家，他用東坡自己的言論說明其的解《易》特色。從晁氏指出《東坡易傳》包含了蘇洵解《易》的成果，也因此其中有蘇洵的易學思想的影子。其次，他指出在整體上，卦與爻有差異，爻與爻也有差異，通過六爻之間的差異方能尋求整卦卦義，又通過卦義才能理解爻義。蘇軾是以「求其所齊之端」作為解《易》的指導思想的。

《東坡易傳》原文，引《繫辭上》：「彖者，言乎象者也。爻者，言乎變者也。吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。無咎者，善補過也。是故列貴賤者存乎位，齊大小者存乎卦」的注解中。其重點可以看出探討《周易》各卦整體與局部之間的關係。卦合而言之，見卦之義，識爻之真所謂「齊」，蘇軾指出：「陰陽各有所統御謂之齊。」（卷七）他求各卦所齊之端就是首先要辨清各卦在總體上講的是什麼，辨別整體裡面的單一，才能知道卦辭與《彖傳》乃至《象》是如何統御各爻的。另一方面則是理清各爻的脈絡，瞭解每一個爻

<sup>100</sup>晁公武諸叔補之、說之俱游蘇氏之門，可說對蘇氏學術自當最尚為通曉。他本人對易學又比較精通，著有《昭德易詁訓傳》十八卷，見於《直齋書錄解題》卷一。

是講什麼的。綜上所述，蘇軾在具體講解各卦時，辯證地提出了這樣富有新意的解《易》命題：「卦合而言之」、「爻別而觀之」。

夫卦豈可以爻別而觀之？彼小大有所齊矣。得其所齊，則六爻之義，未有不貫者。吾論六十四卦，皆先求其所齊之端。得其端，則其餘脈分理解無不順者，蓋未嘗鑿而通也。（卷七）

蘇軾以此自許，直把這種方法當做讀《易》、注《易》的鑰匙。這種方法將在後面一章針對東坡解《易》時進一步分析。爲了深切地領會蘇軾如此富有創見的思想，我們還是從他具體運用這種思想以解《易》的實踐中去探索。

### 三、由註卦爻辭到性命之說

綜上所述，蘇軾先從「卦合而言之」找到了卦義，也就是卦對六爻、整體對局部之後；然後再從「爻別而觀之」，又認清了六爻各自的差異。借用古人的方法，就成爲「論卦者以定，論爻者以變」。蘇軾說「卦以言其情，爻以言其性。情以爲利，性以爲貞」，把卦跟爻用以言情、言行，是一個創新的說法，他對「性」的定義，可從《東坡易傳》乾卦的地方看到。

君子日修其善，以消其不善；不善者日消，有不可能而消者焉。小人日修其不善，以消其善；善者日消，亦有不可能而消者焉。夫不可得而消者，堯舜不能加焉，桀紂不能亡焉，是豈非性也哉！

蘇軾隨後作了說明：

《易》曰：「大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。」夫剛健中正、純粹而精者，此《乾》之大全也，卦也。及其散而有爲，分裂四出而各有得焉，則爻也。故曰：「六爻發揮，旁通情也。」以爻為情，則卦之為性也明矣。「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞」。以各正性命為貞，則情之為利也亦明矣。又曰「利貞者性情也」，言其變而之乎情，反而直其性也。（卷一《乾》）

在《乾卦》卦義就表示「剛健中正、純粹而精」；爻義則變動不居，所以《乾》六爻有「潛」、「見」、「躍」、「飛」、「亢」等差別。蘇軾以《乾·文言》論爻時說情，推論卦為性；論性時說貞，推論情為利。卦為性，則性是一定的；

爻爲情，則情是變動的，所以「情者，性之動也」。在蘇軾心目中，性、情、命是相通的，關鍵是「莫知其所以然而然」。

死、生、禍、福這些都是自然而然的，稱之爲命，人之性情達到這種境界時也就是命，一切都是自然而和諧的，正是人意識的存在才改變了這種純自然的境界。喜、怒、哀、樂是情，發於自然的喜、怒、哀、樂人所不知，也就與命等。既然以「莫知其所以然而然」相通，那麼命之與性，就不存在有天人之辨了。

蘇軾從性命之理談到卦爻關係，又從卦爻關係反回到性命之理，他在《乾卦》作了一大段論述，卻並無離開《周易》本身而懸空議論的感覺在二者之間找到一個聯結點，巧妙結合。



