

第四章 《東坡易傳》卦、爻的解釋方法

在第三章已有提到《東坡易傳》在王弼及孔穎達原本的基礎上有了新的發展¹⁰¹。《繫辭傳》下篇謂「《易》之爲書也，原始要終以爲質也。」也就是說，卦義是探討事物的道理爲始，歸納事物的結局而形成的。這邊始終就是指初爻和上爻。孔穎達《正義》：「言《易》之爲書，原窮其事之初始，《乾》初九「潛龍勿用」是「原始」也。」又說：「此「潛龍」、「亢龍」是一卦之始終也，諸卦亦然。」¹⁰²由此而言，卦義是一定的，它可以通過爻義獲取，蘇軾整齊六爻以推斷卦義是合理的。與此相對，爻義則是千差萬別的。《繫辭傳》說：

六爻相雜，唯其時物也。其初知難，其上之易：本末也。二與四同功而異位，其善不同：二多譽，四多懼。三與五同功而異位：三多凶，五多功。首句點明六爻的情況：各卦六爻相互錯雜，只是反映特定的時宜和陰陽相物。¹⁰³

王弼說「爻者，適時之變也」正是對此的概括，可見，六爻因時不同而各異，隨後《繫辭傳》對各爻具體情況作了分析，並以初上、二四、三五爲對。蘇軾「爻別而觀之」就是建立在各爻爻義有別的基礎上，他不切離爻與爻之間的關係，也在一定程度上看到了其中有相對的因素，所以蘇軾的思想具有合理性，應予以充分的認識與肯定。

蘇軾分析《訟卦》坎下乾上，☰乾表天，☵坎表水，其《象》曰「天與水違行，訟」，可以說他是「取象」，也就是取一卦之上下二體之象。以上下二體之象合起來看。因爲天水運行方向相反，天上引，水下流，正是訟的意思，表明此卦卦義乃取二體之象形成的。又如《中孚》，巽上兌下，☴巽表風，☱兌表澤，巽上兌下之象如羽蟲之卵，柔內剛外，以象定卦義故名《中孚》¹⁰⁴。《中孚卦》的中孚二字，在《說文》和《方言》二書基礎上蘇軾進而作出解釋，其解曰：

¹⁰¹王弼《周易注》及《周易略例》、孔穎達《周易正義》。

¹⁰²《周易正義》卷八，中華書局《十三經注疏》本。

¹⁰³黃壽祺，張善文《周易譯注》卷九，頁 599，上海古籍出版社，1989 年。

¹⁰⁴金生楊先生在其《〈蘇軾易傳〉研究》指出（成都：巴蜀書社發行，頁 108。），《取象說》當屬象數學的範疇，今因其前後聯署，故附此。



中孚，信也。而謂之中孚者。如羽蟲之孚，有諸中而後能化也。羽蟲之孚也，必柔內而剛外。然則《頤》曷為不中孚也？曰：內無陽不生，故必柔內而剛外。且剛得中然後為中孚也。剛得中則正，而一柔在內則靜而久。此羽蟲之所以孚天之道也。君子法之，行之以說，輔之以巽，而民化矣。(卷六)

按《方言》：「雞伏卵而未孚，始化之時謂之涅。」是孚亦作孵¹⁰⁵。《說文解字》卷三下爪部：「卵，孚也。從爪從子。一曰信也。」徐鍇注曰：「鳥之孚卵皆如其期，不失信也。」由孚而孵，再由孵而信，故孚有信實之義。卵有堅硬的外殼，而其內的營養物質則是柔和的。卵的孵化又如期而成。蘇軾取此二義，與《中孚》卦象作了完美的結合。《中孚》兌下巽上，中間兩爻為陰爻，有中虛之象，代表柔和；初、二、五、上四爻為剛爻，代表剛硬。這正是卵象。但《頤》初、上為剛爻，與此類似，所以蘇軾又作了分辨。一是內當有陽；一是剛當處中。《中孚》二、五兩爻內而陽，剛而中，而《頤》卻少了這一點，無緣中孚。可以看出，蘇軾將訓詁與義理及卦象作了協調，從而將三者合而為一。

所謂取爻，即取一爻或幾爻而定卦，蘇軾基本上反對同王弼一爻為主或一爻而舉二體說。比如《履卦》就是取六三爻為據的。《履卦》卦辭稱「履虎尾」，而《履卦》六三爻亦稱「履虎尾」。此外，《履卦·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）。綜此來看，可以說《履卦》卦義取義於六三爻。《東坡易傳》可以說立足於概括性的義理，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。

第一節 卦爻的分解與合觀

蘇軾在許多卦之中，都一在反覆的說明何謂「合而言之、別而觀之」以解《易》的方法，金生楊先生在《〈蘇氏易傳〉研究》一書中，指出其中主要提到這種方法的七個卦《履》、《大過》、《咸》、《恆》、《革》、《艮》、《小過》，指出蘇軾在卦爻關係上提出「卦合爻別」的理論，反覆地將兩者統一起來，將卦與爻

¹⁰⁵清錢繹撰集《方言淺疏》卷三，上海人民出版社，1984年。

合而言之、別而觀之。我們可以先從《咸卦》整體及六爻的分析來看蘇軾卦爻分看與合觀的思想。《咸卦》如人的一身，而六爻如人的拇、腓、股、心、脢、口。六種器官有各自的功能如果不能相兼，就不能代表全人。要認識全人，就要整體來看將六者合而為一，各種功能並舉，同時又要忘卻六者的差別，這就有點類似整體中的各別那樣的關係。

首先看初六『初六，咸其拇。〈象〉曰：「咸其拇」，志在外也。』《東坡易傳》其爻解：

☶
☱
☶
☱
☶
☱
〈咸卦·初六〉

外，四也。「咸其拇」者，以是為咸也。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，足不忘履，則履之為累也甚於桎梏；要不忘帶，則帶之為虐也甚於縲紲。人之所以終日躡履束帶而不知厭者，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，則拇履、腓行、心慮、口言，六職併舉，而我不知，此其為卦也。離而觀之，則拇能履而不能捉，口能言而不能聽，此其為爻也。方其為卦也，見其咸而不見其所以咸。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）

從卦爻問題上來講，認識一卦的內涵就不可拘於各自為政的六爻。因為六爻都是具體的。只有從六爻抽象出的義才是卦義。所以卦合而言之，是統御了六爻又忘卻了六爻各自的差異；爻別而觀之，是分離各爻做具體考察，認清各自的內涵和功能。由意而統行，由卦而明爻，王弼「得意忘象」還有形骸與意識存乎其間；蘇軾「履適足忘」之說，乃足與履相適於一，無有間隔與區別，其境界自是高出一籌。

不但《咸卦》如此，《恆卦》也不例外。蘇軾認為「咸」「恆」之義並不能從某一單獨的爻中獲取，他比較二者：

艮、兌合而後為《咸》，震、巽合而後為《恆》。故卦莫吉於《咸》、《恆》者，以其合也。及離而觀之，見己而不見彼，則其所以為《咸》、《恆》者亡矣。故《咸》、《恆》無完爻，其美者不過悔亡。（卷四）

之所以《咸》《恆》卦在六十四卦中會稱的最吉的卦，可以說內卦與外卦相隔，六爻相離，但又同時內外卦相合、六爻相合，所以二卦各爻都不完美。這也可以說是是卦爻之間的差別。只見樹木，不見森林，一葉障目正是理解二卦卦義的障礙。「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，內外卦之義以為義三種情況。



《履卦》稱履，是因為三能履二，而二為三用，三為五用。但是，以《象傳》而言是吉，以三、五而言則三見啞、五至於危。蘇軾認為《象傳》言六爻統御全卦，三、五合和，故當為吉；而於爻而論，六爻分散，三、五相離，不相為用，故而致凶。這就是二者的不同。



《艮卦》之「艮」，《象傳》釋為止，而六爻皆取諸動。《象傳》爻相悖正與《履》同。蘇軾分析說：

卦合而觀之，見兩艮焉。見其施艮於止。故取其體之靜者而配之，曰「艮其背」。爻別而觀之，不見艮之所施，而各建所欲支位。未有不同，而吉凶毀貨生煙。故取其體之動者，而不取其靜，以為其靜者已見於卦矣。上止而用下，下止而聽於上，此《艮》之正也。（卷五）

艮下艮上為《艮》，所以有兩艮。艮表山，故《象》曰「兼山，艮」。由此可見艮之所施：不是《頤》施於天下之至動，也不是《大畜》施於天下之至健，而是施於止，施於背。六爻不同，各自分離，三畫卦的艮不可見，六畫卦的《艮》也不可見，所以，「爻別而觀之，不見艮之所施」。不見所施，只得隨六爻各自爻位而定。位有不同，吉凶悔吝各有差異。所以六爻皆取諸動。《艮》整卦為止，內外卦應講動，亦講止，只是動、止的內容不一樣。「上止而用下」，即上有所不為，使下為之；「下止而聽於上」，即有所不思，而聽命於上。卦總體是止，而上下卦的止則是某一側面，即有所不為。如果上下卦亦是靜止，就是死卦了。

卦義不可以經爻別而觀之，卦與爻有差異，爻與爻也有差異，通過六爻之

間的差異才能尋求整卦的卦義，又通過卦義才能理解爻義。所以需要「齊」，而「得其所齊，則六爻之義，未有不貫者」。這種「齊」，在蘇軾眼裏主要是將一副卦的內外卦合觀，如上所述的《咸》、《恆》、《艮》，又要注意各爻之間的關係，如《履》二、三、五爻的相互關聯。又同時觀察卦象，卦象來講內外二陰居本末之地，有棟橈之象。



比如《大過》，內四陽，外兩陰，陽而擯陰，所以卦合而言是君驕而無臣之世。具體到爻，則九五當驕，而九二不驕。因為九二爻以陽居陰，老夫女妻，妻倨而夫恭，則臣難進而君難下之之謂也。（卷三）。

而「卦合而言之，則本末弱棟橈者也，爻別而觀之，則上六當棟橈，初六弱而能立，以遇九二，不橈者也」。



《小過》相反，內二陽被外四陰所囚，乃臣強君弱之世。爻別而觀之，六五當強臣，六二以陰居陰，臣強而不僭者也。（卷六）

所謂爻別而觀之，也不是割裂六爻之間的相互關係。基本上相較「爻別而觀之、卦合而言之」兩者，蘇軾更爲重視「合而觀之」，也就是將六爻結合起來看。其中比、應兩種關係尤其明顯。就在《大過》分析初、上兩爻時，他又發現初、上與二、三、四有關係。他具體分析到

初六弱而能立，以遇九二，不橈者也。初、上非棟也，棟之所寄而已。所寄在彼，而隆橈見於此。初六不橈於下，則九四棟隆；上六不足以相輔，則九三之棟橈，以期應也。（卷三）

二、三、四與初、上是棟與寄的關係。這是從卦象而言，初自立而遇九二之陽，二者相比，得以不橈；初、四，三、上相應，所以九三棟橈、九四棟隆，則是從比、應而言。

蘇軾在解《易》之時，也的確會將每一卦作過整體考察，做到前後相應，從而全卦的解釋圓潤通徹。比如《師卦》以出師與慶功相應；九二與六三、六五大將主專一與眾將分主的局面相應。蘇軾在以爭鬥言《易》中也具有這種特點。於此，我們擬在下面章節分析。

蘇軾在探求卦爻之義上，以「卦合而言之」、「爻別而觀之」的方法獲取其真諦。這是在王弼《周易略例·明彖》論卦主基礎上的一次方法論的革新。就象數易學家割剝卦爻，支離破碎的解《易》方式而言，這也是一個巨大的創舉。王弼尋求卦義，提出「夫少者多之所貴也，寡者眾之所宗也」的原則。但這並不能全該各卦的情況，所以他又有「或有一爻而舉二體者，卦體不由乎爻也」的論斷¹⁰⁶。事實上，卦以統爻，王氏多少有分離二者的傾向，其所言不可能詳盡所有卦的情況。王弼在《周易略例·明卦適變通爻》中說：「夫卦者時也，爻者，適時之變也。」王弼明確指出了卦的主導地位，但蘇軾同時注意了爻跟卦，將二者結合。他具體分析各爻的情況，又將六爻作為整體考察，從而求得六爻所齊之端。這樣就形成局部與整體的辯證統一、共性與個性的統一。

因此，蘇軾往往以自己的分析獲取了卦義與爻義。在這種分析考察的基礎上，他進一步說「古之論卦者以定，論爻者以變」（卷一《乾》）。與性情相較，又有「卦以言其性，爻以言其情；情以為利，性以為貞」的命題（卷一《乾》）。所以性當是貞而定，情則是利而變。這樣，認識卦爻之義的方法又成為解開性情觀的鑰匙。性情論又是性命之說的基礎，關於性命之說，將在本論文第六章進行討論。

王弼為了建立以義理為主的新易學，對於《易經》本體問題的把握，極為重視。他認為《易經》雖然包羅萬象，小者明人事之吉凶，大者闡天道之變化，但絕不是一部漫無條理的大雜燴，其中必有一套「統之有宗，會之有元」的理則理序可以尋索。若能尋得此一理則理序，則對卦爻辭的解釋，也就可以「以簡治繁，以一治眾」了。他在《周易略例·明彖篇》中即說：

夫眾不能治眾，治眾者治寡者也；夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故眾之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必無二也。物無妄然，必由其理，統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。

這「理一以治眾」的原則，東坡吸收到他的《易傳》裡，便成為「先求其所齊之端」的主張。《易·繫辭上傳注》說：

¹⁰⁶王弼《周易略例·明彖》，《漢魏叢書》本。

陰陽各有所統御為之齊。夫卦豈可以爻別而觀之？彼大小有所齊矣。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）

又說：

象，卦也；物錯之際，難言也。聖人有以見之，擬諸其形容，象其物宜，而畫以為卦。剛柔相交，上下相錯，而六爻進退居信於其間。其進退、居信不可必；其順之則吉，逆之則凶者，可必也。可必者，其會通之處也。見其會通之處，則典禮可行矣。故卦者，至措也；爻者，至變也。至措之中，有循理焉，不可惡也；至變之中，有常守焉，不可亂也。（卷之七）

此所謂「有循理」、「有常守」、「有會通之處」等，即是析論六十四卦所需先求的「所齊之端」。這也就是「理一以治眾」的「理」。

第二節 求其所齊之端

《東坡易傳》特殊獨到的解《易》方法，從宋代目錄學家晁公武在《郡齋讀書志》卷一提到：蘇軾「自言其學出於父洵，且謂卦不可別而觀之，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。」晁公武以蘇軾自己的言論說明了蘇軾解《易》的特色，在上一節看到蘇軾對卦爻的分看跟合關，那麼這一節更進一步的解釋何謂「求其所齊之端」。

象者，言乎象者也。爻者，言乎變者也。吉凶者，言乎其得失也。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，其大小者存乎卦《繫辭上》

蘇軾在《繫辭上》的註解中，就是探討《周易》各卦整體與局部之間的關係。所謂「齊」，在卷七則有所謂「陰陽各有所統御謂之齊」。他求各卦所齊之端就是首先要辨別清楚各卦在總體上講的是什麼，卦辭與《彖傳》乃至於《象》是如何統御各爻的。另外可以看到，在卷七的另一段話：

夫卦豈可爻別而觀之？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。

不只從脈絡來看，其實當時政治對蘇軾來講，也是即為關鍵的影響。所謂「求其所齊之端」裡面也包括「同」的思想，蘇軾認為，解讀《易經》不應只是注重經文，更要強調與時政的一致性，美國學者包弼德認為，《東坡易傳》的注釋總體看來是在解釋社會問題。¹⁰⁷這些註解代表了蘇軾對於社會混亂的根源，指出了對既有問題所採取的錯誤措施，蘇軾提出了根治社會混亂的解決方案。蘇軾的出發點很簡單。「亂」由「爭」而來。¹⁰⁸人為私利爭戰。蘇軾逐漸展開對六十四卦的解讀。包弼德認為蘇軾批評的王安石與新政，反對正頒布統一的標準並要求所有人遵從，這是王安石所謂即通過「純道德、一風俗」¹⁰⁹建立一致性，是一種「尚同」的思想，他相信人們並非不能表現為相同，但是「同人而不得其誠同，可謂同人乎？」而且，如果人們不是真誠地團結一致，那麼當他們共同面對危險時，想要相信他們會繼續追隨領導者是不可能的。¹¹⁰表面的同意無法掩藏不同的動機。強求一致而想達到統一是不可能的。「聖人能必正，不能使天下必從」¹¹¹。在蘇軾對六十四卦的理解中，社會必須讓每個人明白什麼是善並依善行事，才能具有凝聚力，蘇軾承認存在共同性這一形式，但他並不認為靠特權能產生共同性。

以下就蘇軾在註《易》思想中反對王安石的尚同思想加以說明。首先蘇軾對王安石的文章表示不滿，對王安石一意推行的新學，他更加以嘲諷。他在《文集》卷一〇《送人序》中先由反對王安石《字說》談起，進而論及其學。他說：

士之不能自成，其患在於俗學；俗學之患，枉人之材，窒人之耳目。誦其師傳造字之語，從俗之文，才數萬言，其為士之業盡此矣。夫學以明理，文以述志，思以通其學，氣以達其文；古之人道其聰明，廣其聞見，所以學也；正志完氣，所以言也；王氏之學，正如脫鑿，案其形模而出之，不待修飾而成器耳，求為桓壁彝器，其可乎？

陳振孫認為蘇軾之言不無道理，在所著《直齋書錄解題》亦謂：「王氏學獨

¹⁰⁷ 美，包弼德〈蘇軾與文〉，《宋代思想史論》北京：社會科學文獻出版社，2003年，頁196。

¹⁰⁸ 《東坡易傳》卷三《無妄》。

¹⁰⁹ 《東坡易傳》卷二。《蠱》

¹¹⁰ 《蘇氏傳》卷五《萃》。

¹¹¹ 《東坡易傳》卷二《同人》。

行於世者六十年，科舉之士熟於此乃合程度，前輩謂如脫鞵然，按其形模而出之者。士習膠固，更喪亂乃已。」¹¹²

從政治面來看，在《易傳》中，蘇軾又反復表達了反對尚同的思想：「責天下以人人隨己而咎其貞者，此天下所以不說也。」《隨卦》「君子出處語默不同，而為同人，是以知其同之可必也。」〈同人〉不但如此，蘇軾在解《無妄·彖傳》「大亨以正，天之命也」時稱：「無妄者，天下相從於正也。正者我也。天下從之者天也。聖人能必正，不能使天下必從，故以無妄為天命也。」聖人尚不能使人同己，何況非聖人者乎？此語與前引《答張文潛縣丞書》如出一轍。

在天下太平的無妄之世，「正則安，不正則危」《無妄》這時的政治就應如《左傳》昭公二十年所載「寬以濟猛，猛以濟寬」，做到「勉濟斯時，容養萬物」。因此「善為天下者，不求其必然」。



君子之于正，亦全其大而已矣。全其大有道，不必乎其小，而其大斯全矣。古之為正之行者，皆內不足而外慕者也。夫內足者，恃內而略外，不足者反之。（卷三）

總之，所謂正，就如《無妄》六二爻，以陰居陰，安守本分。這樣，就能合於義與道，得到不耕而獲，不蓄而畲，卻「利有攸往」。相反，六三爻，其本質為陰，卻外慕陽位，是不安其分而慕求其名。其結果只能是「無妄之災，或係之牛。行人之得，邑人之災」。王安石在當時為一道德、厚風俗，修定《三經新義》作為科舉考試的教材，這種束縛個性的「同」顯然與蘇軾的文化價值觀格格不入。而《三經新義》所代表的新學更是問題多多。至於《字說》，則留下了不少蘇軾嘲諷王安石的傳說¹¹³。無疑，在蘇軾的心目中，王安石正與那種內不足而急於求取功名的人相同，就是不正。在行動上，蘇軾更是不隨波逐流的典範：「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，其為隨一也。老弟（自稱）與溫相知至深，始終無間，然多不隨耳。」¹¹⁴朔黨人物劉安石對此也是贊同的¹¹⁵。

¹¹² 《直齋書錄解題》卷二《書義解題》。

¹¹³ 參考丁傳靖輯《宋人佚事彙編》卷一〇，中華書局，1981年。

¹¹⁴ 《與楊元素十七首》第十七簡，《蘇軾文集》卷五五，頁1665。

¹¹⁵ 馬永卿輯《元城語錄》卷上：「東坡立朝大節極可觀，才意高廣，惟己是信。在元豐則

儘管蘇軾反對王氏，而實際上二人在理論上的主張卻是相近的。王氏釋《睽卦·象》曰：「小人能同而不能異，能異則不能同。君子同乎道，異者異乎時與事而已。」¹¹⁶蘇軾所要反對的則是王安石在實際行動中所推行的「一道德」的尙同思想。蘇軾對同的解釋是「同而異，晏平仲所謂和也」。晏平仲的「和」是什麼呢？《左傳·昭公二十年》記載：

齊侯至自田，晏子侍於遄臺，子猶（梁丘據）馳而造焉。公曰：「唯據與我和夫！」晏子對曰：「據亦同也，焉得為和？」公曰：「和與同異乎？」對曰：「異。和如羹焉，水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否，以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可，以去其否，是以政平而不平，民無爭心。故《詩》曰：『亦有和羹，既戒既平。醜嘏無言，時靡有爭。』先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，清濁、大小，短長、疾徐，哀樂、剛柔，遲速、高下，出入、周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心。心平，德和，故《詩》曰：『德音不瑕。』今據不然。君所謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。」

晏平仲區別了和與同的差別。他將和比作羹，要五味俱全，不及者濟之，大過者泄之。這樣做出的羹味道才鮮美。政治也是同樣的道理。君臣之間也要有不同的意見，從而可否相濟，政教和合，得到大治。政如《詩·商頌·烈祖》所道，「言亦有者，臣能諫君，君能改悔。亦者，兩相須之意也」¹¹⁷。這就是蘇軾所激賞的晏平仲所言的和。作為以極言直諫著稱的蘇軾自然是以此諷諫皇上，同時抨擊王安石尙同思想。晏平仲批評梁丘據君可亦可，君否亦否的唯唯作風，正是蘇軾在當時不便於直言的心聲。在《書義·庶言同則繹》中，蘇軾曾淋漓地發揮了一番：

《書》曰：「出入自爾師虞，庶言同則繹。」虞之為言度也，出納之際，

不容於元豐，人欲殺之；在元祐則雖與老先生（司馬光）議論亦有不合處，非隨時上下也。」

¹¹⁶ 《周易義海撮要》卷四《睽》。

¹¹⁷ 《春秋左傳正義·昭公二十年》。

庶言之所在也，必得我師焉。夫言有同異，則聽者有所考：言其利也，必有為利之道；言其害也，必有致害之理。反復論辯廷議，而衆決之：長者必伸，短者必屈焉；真者必遂，偽者室室焉。故邪正之相攻，是非之相稽，非君子之所患。君子之所患者，庶言同而已。考同者莫若繹，古者謂紬繹，紬絲者必求其端，究其所終。《太甲》曰：「有言逆於汝心，必求諸道。有言遜於汝志，必求諸非道。」《君陳》之所謂繹者，《太甲》之所謂求也。孫寶有言：「周公大聖，召公大賢，猶不相說，著於經典，兩不相損。」晉王導輔政，每與客言，舉坐稱善。而王述責之曰：「人非堯舜，安得每事盡善。」導亦斂衽謝之。古之君子，其畏同也如此。同而不繹，其患有不可勝言者矣。¹¹⁸

作為忠直的諫臣，蘇軾仍抑止不住內心的忠貞之情，他作《辯試館職策問劄子二首》之二因環境所許，便直言不諱地說：

臣聞聖人之治天下也，寬猛相資，君臣之間，可否相濟。若上之所可，不問其是非，下亦可之，上之所否，不問其曲直，下亦否之，則是晏子所謂「以水濟水，誰能食之」，孔子所謂「惟予言而莫予違，足以喪邦」者也¹¹⁹。

無疑，蘇軾此處所言正是「同而異，晏平仲所謂和也」一語的最好注腳。而蘇軾反對「尚同」思想的依據還有孔子「一言喪邦」之語¹²⁰。在蘇軾的心目中，不同的觀點和主張正是同的基礎，所以他認為「人苟惟同之知，若是必睽；人苟知睽之足以有為，若是必同」《睽》。《睽卦》之象是二女同居，如果看重於他們相同之處，則其吉是很小的。相反，如果「自其睽而同者言之，則天地睽而其事同，故其用也大」。這無疑是說，僅就同而同，只是圖眼前利益而已。因異而同則可包含天地之大義，用處甚大。從王安石《三經新義》的實施效果及其本人的感嘆看，蘇軾在解《兌卦》六二爻時說：「和而不同，謂之『和兌』；信于其類，謂之『孚兌』」始終將「和」與「同」嚴格區分開來。相反，那種完全要求一律的同，蘇軾認為那是小人之道。他說：「君子和而不同。以異繼異，小人之道也。」〈巽〉「君子和而不同」是《論語·子路》所載的孔子的話。無疑，蘇軾是從儒家經典本身反復地找內證來駁斥王安石並不妥當的做法。

¹¹⁸ 《蘇軾文集》卷六。

¹¹⁹ 《蘇軾文集》卷二七。

¹²⁰ 出《論語·子路》篇。

同人卦是專講同的。蘇軾以為其基本點是有所不同。他比較〈同人〉和〈比〉這兩卦，認為：

水之于地為〈比〉，火之與天為〈同人〉，〈同人〉與〈比〉相近而不同，不可不察也。比以無所不比為比。而同人以有所不同為同，故「君子以類族辨物」。(卷二)

既然君子據此認識到分析人類群體、辨別各種事物以審異求同，那就不是整齊劃一的同了。清人李元春(時齋)評道：「此非晏子及《論語》所謂‘同’。」實際上，這就是晏子和《論語》所言的「和」。《同人卦》之「同」是有所不同的同，除了《象》有所提示外，其卦畫也明顯顯示出來：

二，陰也；五，陽也。陰陽不同而為同人，是以知其同之可必也。君子出處語默不同而為同人，是以知其同之可必也。苟可必也，則雖有堅強之易，莫能間之矣，故曰「其利斷金」。

〈同人〉離下乾上，六二為陰爻與九五陽爻相應，從而達到「陰陽不同而為同人」。在對《易經》六十四卦的注釋中，蘇軾對這種統一的社會有詳盡的描繪。這種社會承認統一內的分殊和連續中的變化。與自上而下、由外強加同一標準來建立一個和諧社會的做法不同，蘇軾提出了另一種辦法。對蘇軾來說，六十四卦教導人們「其中固自有其正也」；東坡認為只要事物在大的方面是對的，他就可以容忍小的對立。¹²¹

同是有所異才同的，因為同異是對立又統一的。在蘇軾的眼裏，那就是二者有相生的關係。他對「方以類聚，物以羣分」的解釋就是說明這一點的。「方本異也，而以類故聚，此同之生于異也。物羣則其勢不得分，此異之生于同也。」(卷七)不同的類卻能聚成同的一方，而本是同一的物卻因群而分。這就是同而異，異而同。在《睽卦》，蘇軾更看到異與同的辯證關係。他說：「人惟好同而惡異，是以為睽。故美者未必婉，惡者未必狠，從我而來者未必忠，拒我而逸者未必貳。以其難致而捨之，則從我者皆吾疾也，是相率而入于咎爾，故見惡人，所以辟咎也。」(卷四)人好同惡異，然而同正是因異而生。美婉、惡狠、從者與忠者、拒者與貳者本是相近的，然而未必就能在一人身上同時具備。如

¹²¹ 《東坡易傳》卷二，《蠱》。

果一味追求一致，捨棄其異議者，結果「是相率而入于咎爾」。

如果我們再深入思考，蘇軾對整部《易經》六十四卦的解釋恰好就是他為了說明怎樣由異而達到和諧的同，所謂「求其所齊之端」，無非是解決方法問題。他認為卦合而言講一件事情，但爻別而觀之，六爻的情況紛繁複雜，並不完全和《卦辭》、《象傳》一致。在聖人那裏，正是這種種差異鑄就了「周流六虛」的道。

第三節 由卦義來作引申性的詮釋

從形式上講，《東坡易傳》也充分體現出東坡能文善辯的個人特色。從義理上來講，或許由於東坡文學造詣極高，所以其行文如流水的風格也在《東坡易傳》中充分展現。明人陳所蘊指出：「其言縱橫盪恣，奧渺汪洋。」又說：「其意所欲達，即不難紆徊曲折以伸其說。」¹²²戰國策士為了說動君主，其言足以說有為無，顛倒是非。而「紆徊曲折以伸其說」正是他們採取的最基本的方法。明代焦竑為《兩蘇經解》作序也稱：

兩蘇以絕人之資，剗心經術，沉浸涵泳之餘，妙契其微旨，若見夫六通四辟，無之而非是者，故發之文，如江河滔滔汨汨，日夜不止，衝砥柱、絕呂梁，歷數千里，而放之於海，雖舒為安流、激為怒濤，變幻百出，要以道其所欲言而止，故世代遞更，好憎屢變而二子之文，卒與六經為不朽。¹²³

焦氏所言兩蘇經解之文的特色可以說是戰國縱橫家的言辭。其他如《四庫全書總目》等也有類似之語。就《易傳》而言，所謂揣摩，實際上與蘇軾談爭鬥有關。因為有爭鬥就有勝負，如何奪取勝負就要「揣摩」形勢了。朱熹說：「東坡《易》說六個物事，若相咬然，此恐是老蘇意，其他若佛說者，恐是東坡。」¹²⁴由此而言，蘇軾所談的爭鬥主要發生在六十四卦的六爻之間。

我們可以說，蘇軾即將六爻之間的矛盾以縱橫家所謂「鬥爭」的方式表現出來，也可以說其解釋卦爻若正面解不通，則作反面解；若外面講不透，則從

¹²² 冰玉堂刻《蘇氏易解》卷首，國內目前無相關書籍，為網路資料。


¹²³ 萬曆二十五年，焦竑序畢氏刻《兩蘇經解》本卷首。

¹²⁴ 《朱子語類》卷六七，頁 1676。按朱熹言是蘇洵之意不確，說見下文。


內面講；若用悟性語言說不清，則採比喻隱語來暗示；故易變之剛柔、遠近、喜怒、動靜、逆順、進退、吉凶、難易等，無不在其筆下「脈分而理解」。我們從以下幾個方面來談。

一、善用博辯文辭解《易》


至若十翼原文較富哲意之部分，東坡所發之妙理巧譬，更是不一而足。在此引用數例為證如下：

(例一)  〈大畜·彖傳〉：「利涉大川，應呼天也。」


東坡注：「乾之健，艮之止，其德天也，猶金之能割，火之能熱也。物之相服者，必以其天。魚不畏網而畏鵜鶘，畏其天也。故乾在艮下，未有止而不進而為之用也。」(卷三)

(例二)  〈升〉六五貞吉，升階。

東坡注：「巽之所以能升者，以六五之應也，曰此升之階也。階者，有可升之道焉。我惟為階，故人升之；我不為階，而人何自升哉？木之升也，克土而後能生；而土以生木為功，未有木生而土不願者也。故階而升，則六五為得志矣。」(卷五)

(例三)  〈中孚·彖傳〉：「中孚，柔在內而剛得中，說而巽，孚乃化邦也。」

東坡注：「中孚，信也。而謂之中孚者，如羽蟲之孚，有諸中而能化也。羽蟲之孚也，必柔內而剛外，然則頤曷為不中孚也？曰內無陽不生，故必柔內而剛外，且剛得中，然後為中孚也。剛得中則正而一，柔在內則靜而久，此羽蟲之所以孚天之道也。君子法之，行之以說，輔之以巽，而民化矣！」(卷六)

(例四)  〈既濟·九三〉象曰：「三年克之憊也。」

東坡注：「未濟，方其出於難也，上下一心，譬如胡越同舟而遇風，雖厲民以犯難可也。」(卷六)

(例五) 繫辭上傳：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」

東坡注：「敢問性與道之辨？曰難言也，可言其似。道之似則聲也；性之似則聞也。有聲而後有聞邪？有聞而後有聲邪？是二者果一乎？果二乎？孔子曰：人能弘道，非道弘人。又曰神而明之，存乎其人，性者所以為人者也，非是無以成道矣。」(卷七)

(例六) 繫辭下傳：「精義入神以致用也，利用安身以崇德也。」

東坡注：「精義者，窮理者也；入神者盡性以至於命也。窮理盡性以至於命，豈徒然哉？將以致用也。譬之於水，知其所以浮，知其所以沉，盡水之變而皆有以應之，精義也。知其所以浮沉而與之為一，不知其為水，入神者也，與水為一，不知其為水，未有不善游者也，而況以操舟乎？此之謂致用也。故善游者之操舟也，其心閒，其體舒，是何故則利用而身安也。事至於身安，則物莫吾測而德崇矣！」(卷八)

案：以上諸例，解「德天」，而以金火魚鳥之性譬；解「升階」，而以土木生克之理譬；解「克之憊」，而以胡越同舟遇雨譬；解「中孚」而以羽蟲化生譬；辨「性」、「道」，而以聲聞異同譬；論「致用」，而以游水操舟譬——利用巧妙的譬喻，可以說蘇軾是一易學策士！朱子嘗謂其「於物理上亦有看得著處」(《朱子語類》卷六十七)，《四庫提要》又謂其「文辭博辯，足資啓發」，「推闡理勢，言簡意明，往往足以達難顯之情，而深得曲譬之旨。」當指此一特色而言。

二、以縱橫家人情說解《易》

蘇洵首先提到「人情說是爭鬥解《易》」這樣的理論說法，又與歐陽修有密切關係。蘇洵在《易論》之中本於人情出發，以「三尺豎子」也知道的道理來論證「聖人之道所以不廢者，《禮》為之明，而《易》無之幽」。這種道理就是人們好生惡死，而貴賤、尊卑、長幼，耕而食，蠶而衣，就是達到人與人、人與鳥獸和諧相處的手段。歐陽修更以人情作為一種標準來衡量言語等的正確與否。他撰寫《縱囚論》，主張為政本於人情，指出：「堯、舜、三王之治，必本於人情，不立意以為高，不逆情以干譽。」¹²⁵蘇軾在《中庸論中》、《詩論》中明確使用人情說：「夫聖人之道，自本而觀之，則皆出於人情。」「夫六經

¹²⁵ 《歐陽文忠公文集》卷一八。

之道，爲其近乎人情，是以久傳而不廢。」¹²⁶有名的洛蜀黨爭更多地源起於蘇軾不滿程頤的不近人情。東坡自己就說：「臣又素疾程頤之姦，未嘗假以色詞，故頤之黨人，無不側目。」¹²⁷邵伯溫《邵氏聞見錄》卷一三也載「正叔多用古禮，子瞻謂其不近人情如王介甫〈安石〉，深疾之，或加抗侮」。《宋史紀事本末》卷四五《洛蜀黨議》則載：「頤在經筵，多用古禮，蘇軾謂其不近人情，深疾之。」在蘇軾看來，不近人情是聖賢之人所不取的，他說：「孔子不取微生高，孟子不取於陵仲子，惡其不情也。」¹²⁸

蘇軾將《周易》的性質定爲「聖人所以盡人情之變」之書，人情說在《易傳》中處處可見。在《周易》之中，各爻變化多端，其中雖有勾心鬥角之處，但蘇軾以爲終歸要合人情。朱熹說：「老蘇說《易》專得於‘愛惡相攻而吉凶生’以下三句。他把這六爻視那累世相讎相殺底人一樣，看這一爻攻那一爻，這一畫克那一畫，全不近人情。」¹²⁹

朱氏認爲《易傳》中這種論述是蘇洵的思想其實也未必然。試看蘇軾對以下幾句《繫辭傳下》文的解釋：

- 吉凶以情遷，

順其所愛，則謂之吉；犯其所惡，則謂之凶。夫我之所愛，彼有所甚惡，則我之所謂吉者，彼或以為凶矣。故曰：「吉凶以情遷。」

- 是故愛惡相攻而吉凶生，

在我為吉，則是天下未嘗有凶；在彼為凶，則是天下未嘗有吉。然而吉凶如此其紛紛者，是生於愛惡之相攻也。

- 遠近相取而悔吝生，

悔吝者生於不弘通者也。天下孰為真遠？自其近者觀之，則遠矣。孰為真近？自其遠者觀之，則近矣。遠近相資以為別也。因其別也，而各挾其有以自異，則或害之矣。或害之者，悔吝之所從出也。

¹²⁶ 《中庸論中》，《詩論》，《蘇軾文集》卷二。

¹²⁷ 《杭州召還乞郡狀》，《蘇軾文集》卷三二。

¹²⁸ 《書李簡夫詩集後》，《蘇軾文集》卷六八。

¹²⁹ 《朱子語類》卷六七。

- 情偽相感而利害生。

信其人則舉以為利己，不信則舉以為害己，此情偽之蔽也。

- 凡《易》之情，近而不相得則凶，或害之，悔且吝。

此明凶與悔吝輕重之差也。近而不相得則相害，故凶。「或害之」者，非我之罪也，然亦有以致之矣。將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝。吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。微之顯，誠之不可掩也如此，故或害之者，我必有以見於外也。（卷八）

《繫辭傳下》既然有「情」，有「愛惡相攻」，有「情偽相感」等等，這與蘇氏本有的人情說一拍即合，於是以人情解《易》成為其中重要的一部份。

比如《訟》 上九爻因訟而得到了「錫之鞶帶」的殊榮。蘇軾認為六三爻與上九爻相匹配，二、四兩爻曾獲取六三爻，由於六三與二四爻相爭訟而不勝，於是逃歸上九爻。這樣，上九爻獲取六三爻，就是從二、四兩爻那裏奪來的。好比一條鞶帶，從別人那裏奪過來服在自己身上，自然是不光彩的事情，因此有三褫之辱。蘇軾論述道：

䷅ 六三，上九之配也，二與四嘗有之矣。不克訟而歸於上九，上九之得之也，譬之鞶帶，奪諸其人之身而已服之，於人情有報焉，故終期三褫之。既服之矣，則又褫之，愧而不安之甚也。二與四，訟不勝者也。然且終於無眚與吉也。上九，訟而勝者也，然且有三褫之辱，何也？曰：此止訟之道也。夫使勝者自多其勝，以夸其能；不勝者自恥其不勝，以遂其惡，則訟之禍，吾不知其所止矣。故勝者褫服，不勝者安貞無眚，止訟之道也。（卷一）

通過錫鞶帶與奪鞶帶的過程使訴訟勝利者感到不合於人情的羞辱，同時訟而不勝者也因不勝而感到羞耻，蘇軾認為這就是《訟卦》所蘊含的「止訟之道」。同樣，「棄安即危，非人情」。無妄之世並非衰世，故無「容有不得已」的不正之道，所以在此時「不正者，必有天災」《無妄》。

蘇軾以人情解《易》最為出色的是解釋《大過》 九二爻與九五爻。比如九二爻「枯楊生稊，老夫得其女妻。」他說：



卦合而言之，則《大過》者君驕之世也；爻別而觀之，則九五當驕，而九二以陽居陰，不驕者也。盛極將枯，而九二獨能下收初六以自助，則生稊者也。老夫，九二也。女妻，初六也。凡人之情，夫老而妻少，則妻倨而夫恭。妻倨而夫恭，則臣難進而君下之之謂也，故無不利。《大過》之世，患在亢而無與，故曰「老夫女妻，過以相與也。」（卷三）

因爲丈夫老邁而妻子年少，所以妻子驕慢而丈夫恭順。對於君臣而言，就成爲臣勇於退處，君主謙恭而禮賢下士。這樣清明的君王，自然成爲封建士大夫仰慕而願意追隨的了。君謙臣能，社會就能得到治理，所以「無不利」。當然臣不隨君也不是好事，所以蘇軾還補充了最後一句。與九二爻相反，九五爻「枯楊生華，老婦得其士夫」。二者恰好倒了個兒，蘇軾於此也作了相近的發揮。他說：

盛極將枯，而又生華以自耗竭，而不能久矣。稊者顛而復孽，反其始也。華者盈而畢發，速其終也。九五以陽居陽，汰侈已甚。而上六棄之、力不能正，祇以速禍。故曰：「老婦得其士夫，與咎無譽。」老婦，上六也。士夫，九五也。夫壯而妻老，君厭其臣之象也。故教之以「無咎無譽」，以求免於斯世。咎所以致罪，譽所以致疑也。

又如他發揮人情說談人情與禮：

君臣、父子、夫婦、朋友之際，所謂合也。直情而行謂之苟，禮以飾情謂之貴。苟則易合，易則相瀆，相瀆則易以離。貴則難合，難合則相敬，相教則能久。（卷九《序卦傳》）

符合人情，人與人之間才有親合力。但直情而行，過於隨便，相互間就會產生瀆慢作用，從而導致相離的危險。這時以禮儀加以約束，相互就有敬意，從而久遠地保持和諧的關係。我們將其與蘇洵的《易論》相比，可以發現，這兩處是十分相近的。

基本上，蘇軾也不是絕對的「人情論」者，在他看來，有些不合人情的東西也不可一概否認。比如在《升卦》中，蘇軾認爲只有仁人方能做到於「人情必爭之際」而不爭，「大王避狄於豳，而亨於岐」正是如此（卷五）。於《艮卦》他以上九爻爲「止之極」，而「梏者不忘釋，痿者不忘起，物之情也」，但上九

爻卻「不志于動」，所以蘇軾贊嘆道：「非天下之至厚，其孰能之！」（卷五）這種「非人情」恰好又迎合了人們對聖人神往的心理，又是符合人情的。

第四節 以時、位解易

東坡《易》雖然「大體近於王弼」，皆重義理而輕訓詁。但若要細較兩家之不同，則除思想見解之歧異外，表現在注《易》方法上也是有差別的。

王弼在《周易略例》中本於《繫辭傳》「變通者，趣時者也」提出適時說：

夫卦者時也，爻者適時之變者也。夫有時有泰否，故用有行藏。卦有小大，故辭有險易。一時之吉，可反而凶也。故卦以反對，而爻亦皆變。是故用無常道，事無軌度，動靜屈伸，為變所適。故名其卦，則吉凶從其類；其存時，則動靜應其用。尋名以觀其吉凶，舉時以觀其動靜，則一體之變，由斯見矣。¹³⁰

所謂適時，是就爻而言。王弼認為卦指出事物、現象所處的特定背景即「時」，卦辭因各卦所處之時不同而有所區別——「反對」，而爻則順應卦時，隨時變化以趨時避禍，從而解釋爻的特點：「變」。蘇軾針對卦義和卦時，也有不同的主張，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「先天而天弗為，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。

正由於蘇軾文人的身份，書寫時好像是在自做子書，暢發議論，行文如流水，舒展自如的展開。也因此對爻變往來的現象，配合「陰陽相求」、「上下相應」、「物極必反」等原則，充分活用了「理勢」、「時義」、「情偽」的關係。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。通過對時的解釋，蘇軾還推此及彼，認為《周易》中「見天地之情」、「利見大

¹³⁰ 《周易略傳·明卦適變通爻》。

人」等說法都是如此，不可因為與其他卦不同就強為之解。在《東坡易傳》中認為卦義來源有多種，且卦均有時，對於《周易·彖傳》中所談的時他便另作解釋。他不僅認為卦都有時、還有有義、有用。他說：

卦未有非時者也。時未有無義，亦未有無用者也。敬當其時有用，焉往而不為大？故曰「時義」，又曰「時用」，又直曰「時」者，皆適遇其及之而已，從而為之說則過矣。如必求其說，則凡不言此者，皆當求所以不言之故，無乃不勝異說而厭棄之歟？（卷二《豫》）

每一卦都有其特定的背景、特定的意義、特定的用途。任何事物和現象在其特定的背景下，只要有其用途時，它就能發展壯大。整部《周易》的六十四卦就是這樣。所以凡是言「時義」、「時用」、「時」者，都是因為它們洽遇上了那個特定的背景、那個意義、那個用途罷了。蘇軾因此認為知道了這一點，就不必為那些沒有談及「時」的卦強加解說，亦即那些卦雖有其時、有其用，但時與用卻不能結合在一起。總之，蘇軾強調的是「時」、「義」、「用」的結合。

如果朱熹的說法「論事實則尚權謀」¹³¹，是從縱橫家的角度來說蘇軾對於卦爻的時、位，我們可以說權謀的產生來源於爭鬥。由解釋說：《繫辭》稱「其出入以度，外內使知懼」，蘇曰：「卦所以有內外，爻所以有出入者，為之立敵而造憂患之端，使知懼也。有敵而後懼，懼而後用法，此物之情也。」（卷八）卦爻均有敵對之處，憂患難免，爭鬥難逃。《周易》本身是一部教導人們趨吉避凶的儒家經典，其中所言吉凶悔吝，往往是說怎樣做是吉，怎樣做是凶等等。孔子說：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」¹³²正是對此所作的生動說明。所以，立敵使知懼，懼而後用法，就是避免受到損害。爭鬥之中要免受侵害，就有一系列法則。金生楊先生提出蘇軾則使用權謀之術來作解說，並以具體例說明蘇軾是怎樣為人謀的看法。¹³³

在《大壯卦》，蘇軾分析揣摩了事物處困窮之時的情況：



羊，九三也。藩，上六也。羸，廢也。九三之壯，施於上六。上六，窮陰也。九三，壯陽也。以壯陽觸窮陰，其勢若易易然。而陽壯則輕敵，

¹³¹ 《答汪尚書》，《朱熹文集》卷三〇。

¹³² 《論語·述而》。


¹³³ 金生楊，《〈蘇氏易傳〉研究》

陰窮則深謀。故小人以是為壯；而君子以是為罔己也。以陽觸陰，正也，而危道也，是以君子不觸也。（卷四）

按《大壯》乾下震上，只有上二爻為陰爻。蘇軾以九三為羊，上六為藩籬。九三為陽爻，所以羊剛健強壯；而上六是陰爻，地處極上，所以是瀕臨絕境的窮陰。以常理而言，以勝勇追窮寇本是極容易的事情，但勝利者往往出現驕傲輕敵，被勝利沖昏頭腦的現象。蘇軾就以九三壯陽輕敵，而上六的窮陰深思熟慮。他進而區別君子小人在此問題上的差別，認為小人因陰謀而自壯，君子則因輕敵而自喪。以陽觸陰雖正而危。在此可以看出老謀深算的意味。

他還揣摩九四爻的形勢，發現「外有二陰之敵，而內有初九之觸」，這就是九四爻有悔的緣故。因為敵人還未消亡，而內部卻自相爭戰，所以九四以此為病。但是九四爻有其統眾方略，他懷柔內部，使他們歸屬自己，從而在敵人面前壯大了自己，悔恨消亡，可以前往應戰了。《易》為君子謀，不為小人謀。蘇軾的論述抓住了這一基本點。

《既濟·六二》爻說：「婦喪其茀，切逐，七日得。」喪而勿逐，是何道理？蘇軾從《既濟》為安定康樂之世，人心穩定，而小人開啓爭端說起，設計了以靜制動的息盜謀略。其言如下：


 安樂之世，人不思亂，而小人開之。開之有端，必始於爭。爭則動，動則無所不至。君子居之以至靜，授之以廣大，雖有好亂樂禍之人，欲開其端，而人莫之予，蓋未奮不旋踵而敗也。《既濟》爻爻皆有應，六二、六四居二陽之間，在可疑之地，寇之所謀。而六二居中，九五之配也。或得欲間之，故竊其茀。茀者婦之蔽也。婦喪其茀，其夫必怒而求之。求未必得，而婦先見疑，近其婦者先見詰。怨怒併生，而憂急之至，不可以勝防矣。故凡竊吾茀者，利在朴吾之逐之也。吾恬而不逐，上下晏然，非盜者各安其位，而盜者敗矣。故曰，「勿逐七日得。」（卷六）

動亂總是以爭開始，但是，人人都不參與動亂，小人也無可奈何，爭鬥很快就會平息下來。《既濟卦》就是這種情況。《既濟》爻爻皆有應，陰陽均當位而安其所，靜而不用，用必亨通，所以它表示難平而安樂之世。但是太平之中隱含著危機，象曰「君子以思患而豫防之」，表明憂患常在此時發生。據卦爻，

六二、六四在初九、九三、九五之間，陰爲虛，故其地可疑。小人起亂必始於此。九二居中而與九五之尊位應，易受人忌，故有間離二、五者竊取九二之「菑」。

以上一節提到的縱橫家人情而言，婦喪其常用之物，其夫必怒。在尋找不到的情況下，不但懷疑其妻子，還會埋怨其近鄰。如此一來，事情就會沒完沒了。蘇軾認爲，這恰好是竊取「菑」而欲間之者所想達到的目的，所以他爲此謀劃以靜制動之法。夫不逐菑，上下晏然而安，盜者所想達到的目的也就破產了。整體而言，蘇軾之理可爲「名論」，然揣摩之事未免「太覺鄙俚」¹³⁴。

蘇軾曾比較《大畜》與《小畜》兩卦，發現「大畜將以用乾，而小畜將以制之」（卷一《小畜》）。進而求用還可以，進而受制就不可以了。因此，《小畜》☱乾下☴巽上，乾之所以「卒受其病」，在蘇軾看來，主要是乾健而急於用。蘇軾爲《小畜》謀劃爲自其交之未深而去之。初九始交，傷而去之，其害尙淺；九二交深於初九，自引而後脫離；九三交往過從更深，復不可得，脫輻輳之處。至於九五、上九，情境更爲惡劣。外卦巽本陰卦，但九五、上九爲陽爻，它們「以質陽而志陰者畜乾，乾知其不可也難」《小畜》，所以乾受害也深。

爲君子謀莫過於應變，而最大的變主要是權臣之「變」。蘇軾在《小過》中揣摩強臣「欲爲變」的心態，從而爲君子謀。

☱☲
☱☲
☱☲
已上者，其勢不可復下之辭也。六五之權，足以為密雲，而終不為雨。次於西郊而不行，豈真不能哉？其謀深也。強臣之欲為變也，憂在內，是故見利而不為，見益而不取，蘊蓄以自厚，持滿而不發者，凡皆以遂其深謀也。當是時也，必有穴其間而為之用者，故戒之曰「公弋取彼在穴」。君子之居此，苟無意於為盜，莫若取其在穴者以自明於天下，而天下信之矣。（卷六）

《小過》爲君弱臣強之卦，六五以陰爻而居陽，這邊的陽位又代表君位，表示大臣權力熾熱得無以復加，勢不可復下。但是六五有權不用，所以有「密雲不雨」之象。爲什麼有權而不用呢？蘇軾認爲這是篡亂之臣以退爲進，表面謙遜而實際上想以此實現其陰謀。君子在這個時候，就應抓其追隨者，以明白

¹³⁴ 吳之鯨刻本眉批。

己忠君的正直心態。

蘇軾將澤風大過，與雷山小過對比研究，得出結論：



二、五者用事之地也。陽自內出，據用事之地，而擯陰於外，謂之‘大過。大者過也’。陰自外入，據用事之地，而囚陽於內，謂之小過。小者過也。（卷三《大過》）

《大過》之所以為「大過」，是因為二、五兩陽將初、上兩陰擯棄於外。陰為臣，陽為君，所以《大過》是君驕無臣之世。《小過》相反，是陰囚陽，君弱臣強之世。蘇軾還《小過》四陰據用事之地，象徵飛鳥之翼，而二陽象徵鳥之腹背。翼能止腹背，而腹背不能止翼，故飛鳥之制在翼。蘇軾又將《小過》與《中孚》對比，以「陰在外，據用事之地，故為《小過》；陰在內，不據用事之地，故為《中孚》」（卷九《雜卦傳》）。《中孚》之象如羽蟲之卵，柔內剛外，以象取卦義，陰不用事。「用事」與「不用事」正是相待而成。

蘇軾用縱橫家思想解《易》是為了說明六十四卦中各爻之間的相互關係。鄧夢文說：蘇軾「謂某爻往應某爻，為某爻所隔，幾於無卦」。正點明了蘇軾這種解《易》風格的實質。由於蘇軾始終貫徹以人事言，如此一來，爻與爻之間便活潑生動起來，不再干癟，更有益於指導實踐。

第五節 對卦象之解讀

蘇軾在分析卦義的來源時，提出多種取法以為卦的方式。他在《賁卦·彖傳》說：

「聖人之所取以為卦，亦多術矣。或取其象，或取其爻，或取其變，或取其剛柔之相易。取其象，‘天與水違行，訟’之類是也；取其爻，‘六三，履虎尾’之類是也；取其變，‘頤中有物曰噬嗑’之類是也；取其剛柔之相易，《賁》之類是也。」又稱：「遇其取者則言，不取者則不言也，又可以盡怪之歟？」

《賁》對於卦義，漢有取象說，定馬於乾固然機械；王弼易之卦主說，也未能以偏蓋全。也就是說蘇軾認為卦義的形成有多種來源，這種看法是比較符

合實際的。事實上，王弼提出卦義所主說不能圓滿的解釋《周易》中所有卦的情況，而各卦也不可能均按一種模式來說明其意義所在。蘇軾主張的是一種折中，也是一種創新，其實際就是要打破易學中派系門戶之見，盡量符合各卦形成的實際。

就卦象來看，譬如天水訟就是以取象而形成卦義的，蘇軾於卦象往往出自新意，其對爻象的理解也曾引起象數易學家朱震的關注。

在《復卦》六五、上六來看：



見其意之所向謂之心，見其誠然謂之情。凡物之將亡而復者，非天下之所予者不能也。故陽之消也，五存而不足，及其長也，甫一而有餘，豈此人力也哉？《傳》曰：天之所壞，不可支也。其所支，亦不可壞也。違天不祥，必有大咎。

憂患未至而慮之則無悔。六五，陰之方盛也，而內自度其終不足以抗初九，故因六四之獨復而附益之，以自託焉。

乘極盛之末，而用之不己，不知初九之已復也。謂之「迷復」、「灾眚」示天之罰也。初九之復，天也，衆莫不予，而以獨迷焉。用之於敵，則灾其國；用之於國，則灾其身。極盛必衰，驟勝故敗。在其終也，國敗君凶，至于十年不復者，明其用民之過，而師競之甚也。〔卷三〕

蘇軾將「物之將亡」與《復》物之長相對比，說明陽長之初的態勢。這分明是談始興之象。所引《傳》指《左傳》，引文中有定公元年、僖公三十三年、宣公十二年之語，說明逆天而行必有咎害。蘇軾反過來說，物之將興也是天道自然，人是無法抗拒的。《復卦》僅一陰來復，但其趨勢按卦氣說是陽氣不斷上長，也不可抗拒。其實，蘇軾是將《剝》、《復》兩卦對比而言的。「物之將亡」指《剝》，「及其長」指《復》；「天之所壞」指《剝》，「其所支」指《復》。因此，說《復卦》有始興之象，則《剝卦》有即將消亡之象，只是蘇軾在《剝卦》所論不明罷了。爲了說明一陽來復是天之所支，蘇軾就以二休復、三頻復、四獨復、五敦復順應初爻爲善，這是正面；以上六迷復，不知初九之復爲凶。綜合觀之，在《象》則言始興的整體形象，於爻則言始興時的各種表現。

蘇軾在《大過》也提出其卦象的見解，蘇軾是同意的從其卦畫看有棟橈之象。在其象徵意義上，蘇軾則以為「君驕則無臣之世」。孔穎達以為大過越，「猶聖人過越常理以拯救患難」¹³⁵，與蘇軾解似有相反之意。如果說卦象可以從卦畫及六爻之意綜括，於爻象則難以此行事。漢代易學家為解決爻象問題，他們採用卦變、互體、飛伏之說，以卦象說明爻象。比如《困》六三有「入于其宮，不見其妻，凶」，虞翻解「入」、「宮」、「妻」象為「巽為『入』，二動，艮為『宮』，兌為『妻』，謂上無應也」¹³⁶。按李道平疏，三四五爻互為巽卦，故「入」；二三爻交換，初二三互為艮卦，艮表門闕，故「為宮」；又三應上卦兌，兌為少女，即艮中之妻¹³⁷。可見，此主以互體言爻象。蘇軾的象數學比較樸素，他沒有採用這些。但爻象是不可回避的問題，他提出的理論是「當其處者有其象」。

當其處者有其象，是說爻處於什麼位置就會有什麼樣的爻象。蘇軾在《鼎》初六爻時指出：「六爻皆鼎也，當其處者有其象。故以初為趾，二與三四為腹，而實在焉。五與上為耳。初六上應九四，顛趾之象也。」〔卷五〕蘇軾認為《鼎卦》六爻均屬鼎象，這是就一卦之整體而言，《繫辭》有取象制器說，所以《鼎》有鼎象眾說無異。不過，六爻分而言之，為何各爻所只如此？蘇軾認為此是由各爻所處位置決定的，所處位置不同，其象亦異。初六上應九四，即要將鼎趾向上翻起，無異於顛倒其位，故有「顛趾」之象。與《鼎卦》相似，《咸》，蘇軾以人體言之，而各爻則代表拇、腓、心、口等；《小過》，以飛鳥言之，而各爻則表示翼、腹、背等。如此觀其卦象者尚有不少。

蘇軾以當其處者有其象作解，因此，對各爻均以直陳的方式說明有什麼象。比如《大過》：「白茅，初六也。」〔卷三〕《大壯》：「羊，九三也。藩，上六也。」〔卷四〕這種解說方式實本於王弼排棄象數之學，但王弼未有理論說明。蘇軾的理論雖然簡單，理論深度也遠遠不夠，但仍不失依個比較合理的解釋。

正如蘇軾善於化用典故一樣，他對爻象的解釋也與其他方面融合為一體。這就表現在「當其處者有其德」的提法之上。於《咸卦》指出：「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

¹³⁵ 《周易正義》卷三。

¹³⁶ 《周易集解》卷九《困》。

¹³⁷ 《周易集解纂疏》卷六《困》。

優劣而吉凶生焉。……見其所以咸，非全德也，是故六爻未有不相應者，而皆病焉。」〔卷四〕德指六爻各自的功能，有其象就有其德，功能的強弱優劣便產生了吉凶禍福。他又說《艮》：「自趾而上至於輔，當其處者有其德，與《咸》一也。」〔卷五〕表述的是同一個意思。

《經義考》卷十九引胡一桂云：晁以道問東坡曰：「先生《易傳》當傳萬世？」曰：「尙恨其不知數學！」¹³⁸根據這段記載，即知東坡對於象數易學的重視。雖然他自己解《易》，乃循十翼解經的路數，喜作義理哲學的發揮；但對圖書象數學，他並不排斥，而且還以「不知數學」爲憾。可見東坡治學態度很寬廣，對俗學雜說，多少也能兼容並蓄。因爲他認爲易道廣大，誠如〈繫辭傳〉所謂「《易》有聖人之道四焉：以言者尙其辭，以動者尙其變，以制器者尙其象，以卜筮者尙其占。」故治《易》學，亦當「義」、「象」互用、「道」、「數」並濟。〈繫辭傳〉注即謂：

易有聖人之道四焉，以制器者尙其象，故凡此皆象也。以義求之不合，以象求之則獲。（卷之八）

又謂：

至精至變者，以數用之也。極深研幾者，以道用之也。止於精與變也，則數有時而差；止於幾與深也，則道有時而窮。使數不差，道不窮者，其唯神呼！故曰極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神，而此二者，亦各以神終之。（卷之七）

在他看，以義求之不合，則當以象求之。故如〈說卦傳〉末，推衍八卦之卦象，而有所謂「兌爲澤，爲少女，爲巫，爲口舌，爲毀折，爲附決；其於地也，爲剛鹵，爲妾，爲羊」等語，真是穿鑿附會，至於俚俗雜亂，無所不有，而東坡也不以爲這是可以摒棄的，卻仍舊說：「《易》有聖人之道四焉，以卜筮者尙其占，是以得見於此也。」——在東坡此一觀點下，儘管他並不精通象數，但在義理分析不通處，他自然便會引用象數易學派的講法，有時也能根據陰陽五行與四時四方數字相配的情形，別發新見；而且對於「河圖」、「洛書」的問題，他也有他個人的見解，此由下舉諸例可知：

¹³⁸ 朱彝尊，《經義考》點校補正本，臺北：中央研究院中國文哲研究所。

(例一) 序卦傳：「有天地然後萬物生焉。盈天地之間者為萬物，故受之以屯。……物不可窮也，故受之以未濟終焉。」

東坡注：「以雜卦觀之，六十四卦皆兩不相從，非覆則變也。變者八；乾，坤也；頤，大過也；坎，離也；中孚，小過也。覆變者八；泰，否也；隨，蠱也；漸，歸妹也；既濟，未濟也。其餘四十八皆覆也。卦本以覆相從，不得已而從變也。何為其不得已也？變者八，皆不可覆者也。〈雜卦〉皆相反，〈序卦〉皆相似，此理也而有二。變者八，覆變者八，覆者四十八，此數也而有三。然則六十四卦之敘果何義也？一曰理，二曰數，三五者無不可，此其所以為易也。」(卷九)

案：象數易學派有所謂「反卦」及「旁通卦」。「旁通卦」，又叫「錯卦」或「變卦」，指六爻由初至上完全相異的兩個卦，如乾—與坤—即是，《易經》共有八個（即四組）變卦。「反卦」又叫「覆卦」，指六爻由初至上秩序相反的兩個卦，如屯—與蒙—即是，易經共有四十八的（即二十四組）覆卦。至於既覆且變的卦，叫「覆變卦」，如泰—與否—即是，《易經》共有八個（即四組）覆變卦。東坡認為六十四卦的排列次序，大抵都以覆卦相從；不得已之處，才以變卦相從。這種講法，即是依循象數易學派而來的。

(例二) 繫辭上傳：「大衍之數五十。」

東坡注：「五行蓋交相成也，水火木金不得土，土不得是四者，皆不能成。夫五行之數，始於一而至於五，足矣。自六以往者，相因之數也。水火木金得土而後成，故一得五成六，二得五成七，三得五成八，四得五成九。土無定位，無成名，無專氣，水火木金四者成而土成矣。故得水之一，得火之二，得木之三，得金之四，而成十。言十則一二三四在其中；而言六七八九，則五在其中矣。『大衍之數五十』者，五十特數，以為在六七八九之中也，一二三四在十之中。然而不特數者何也？水火木金特見於四時，而土不特見，言四時足以舉土而言，土不足以舉四時也。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，皆有以名之，而土爰稼穡，於是稼穡而已。五藏六府無胃脈則死，而脾脈不可見，如雀之啄，如水之漏下，是脾之衰見也，故曰『土無定位，無成名，無專氣』。」(卷

七)

案：「大衍之數五十」，歷代說法甚多，宋代吳仁傑的《易圖說》曾舉出重要的幾家，說：「大衍之數五十，京房云；五十者，十日十二辰二十八宿也；其一不用者，天之生氣也。馬融云：北辰兩儀日月四時五行十二月二十四氣、北辰居位不動也。荀爽云：卦各有六爻，六八四十八，如乾坤二用，乾初九勿用也。鄭康成云：天之數五十有五，以五行氣通，凡五行減五，大衍又減一也。姚信、董遇曰：天地之數五十有五，其六以象六畫之數，故減之而用四十九也。」東坡所論，與先儒皆不相同：蓋取五行與數字攙論，又倡「土不特見」之說，故以為土數「五」，若由天地之數「五十五」中黜去，則得大衍之數「五十」。——東坡此解甚奇，不知何所本？恐是東坡異想天開，獨發妙論而已。故蘇轍《易說》乃評之曰：

「子瞻論《易》，乃以著數之故，而損天地五行之全數（五十五）以合之，為之說耳。……謂土不特見，此野人之說也。……欲取則取，欲去則去，是以意命五行也。……今將求合著數而黜土，其為說疏矣！」（《樂城三集》卷第八）

（例三）繫辭上傳：「易有十八變而成卦，八卦而小成。」

東坡注：「四營而一變，三變而一爻，六爻為十八變也。三變之餘而四數之，得九為老陽，得六為老陰，得七為少陽，得八為少陰，故曰乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，取老而言也。九六為老，七八為少之說，未之聞也。或曰陰當老於十而少於八，曰陰不可加於陽，故十不用；不用猶當老於八而少於六也。則又曰陽順於上，其成數極於九；陰逆於下，其成數極於六；自下而上，陰陽均也。釋於子午，而壯于己亥；始於復姤，而終於乾坤者也。陰猶陽也，曷嘗有進陽而退陰與逆順之別乎？且此自然而然者，天地且不能知，而聖人豈得與於其間而制其予奪哉？唯唐一行之學則不然，以為易固已言之矣，曰十有八變而成卦，八卦而小成，則十八變之間有八卦焉，人莫之思也。變之扐有多少，其一變也，不五則九；其二與三也，不四則八；八九為多，五與四為少，多少者奇偶之象也。三變皆少，則乾之象也，乾之所以為老陽，而四數其餘得九，故以九名之；三變皆多，則坤之象也，坤之所以為老陰，而

四數其餘得六，故以六名之。三變而少者，一則震坎艮之象也，震坎艮所以為少陽，而四數其餘得七，故以七名之。三變而多者，一則巽離兌之象也，巽離兌所以為少陰，而四數其餘得八，故以八名之。故七八九者，因餘數而名陰陽，而陰陽之所以為老少者，不在是而在乎三變之間，八卦之象也，此唐一行之學也。」（卷之七）

案：揲著之法，得九六則曰「老陽」「老陰」，得七八則曰「少陽」「少陰」。何以故？古未之聞。東坡特就「陽順於上，其成數極於六」以釋之。其說頗富創見，且與唐一行之說有別。

（例四）繫辭上傳：「參伍以變，錯綜其數。」

東坡注：「世之通於數者，論三五錯綜則以九宮言之。九宮不經見，見於《乾鑿度》，曰太一行九宮。九宮之數，以九一三七為四方，以二四六八為四隅，而五為中宮，經緯四隅，交絡相值，無不得十五者。陰陽老少皆分取於十五，老陽取九餘六以為老陰，少陽取七餘八以為少陰。此與一行之學不同。然吾以為相表裡者，二五雖不經見，而其說皆不可廢也。」（卷之七）

案：此據《易緯·乾鑿度》以論九宮之數，以為可與唐一行之學相為表裡。

（例五）繫辭上傳：「河出圖，洛出書，聖人則之。」

東坡注：「河圖洛書，其詳不可得而聞矣。然著於《易》，見於《論語》，不可誣也，而今學者或疑焉。山川之出圖書，有時而然也。魏晉之間，張掖出石圖，文字粲然，時無聖人，莫識其義爾。河圖洛書，豈足怪哉？」（卷之七）

案：「河圖」、「洛書」之真偽問題，自歐陽修〈易童子問〉疑非「聖人之言」以來，學界曾起軒然大波。東坡雖具疑古精神，但因不疑〈繫辭〉，又信象數，故採保守態度，未敢摒棄圖書，朱熹所見，亦與之同。

從整體而言，蘇氏的象數之學頗為樸實，這也是大多數易理學家的共同主張。對象數的關心，使《蘇氏易傳》在此方面存在不少的創見，也或多或少地吸引了象數易學家的目光。從某種意義上來講，蘇氏在消除二派之間的隔閡，排除各自的偏見，使易學傾於合理化上作出了自己的貢獻。

第六節 以訓詁解《易》

以義理探求《周易》本義更是蘇軾的拿手好戲。高妙的義理探求其始在蘇洵就有突出的表現。不過，這首先是從高妙的訓詁出發的。朱熹指出：

老蘇云：「《渙》之九四曰：‘渙其群，元吉。’夫群者，聖人之所欲渙以混一天下者也。」此說，雖程《傳》有所不及。如程《傳》之說，則是群其渙，非‘渙其群’也。蓋當人心渙散之時，各相朋黨，不能混一。惟九四能渙小人之私群，成天下之公道，此所以元吉也。老蘇天資高，又善為文章，故此等說話皆達其意。大抵《渙卦》上三爻是以渙濟渙也。」¹³⁹

與漢儒之類拘拘於文字訓詁相比，蘇軾更重視義理的探求。這與他作詞重其意而略其韻律如出一轍。在他看來，了解並真正懂得《周易》存在着兩個方面。一是《周易》原文本身，對於初學而未達道者來說，就是要依靠訓詁的方式弄清它的「文辭」、它的本義。這一點完全可用「指見口授」的方式教授。另一方面，蘇軾認為《周易》一書僅僅是載道的工具，把握其道就不是拘拘於文辭所能辦到的事情了。他說：「凡言「為書」者，皆論其已造于形器者也。其書可以指見口授，不當遠索于文辭之外也。其道則遠矣。」未達道之人通過訓詁的方法理解文辭的含義就能達到寡過的境界，而對於達道者來說就能夠無適而不可，做聖人也是可以的。注重「道」的蘇軾自然不滿意僅僅寡過的境界，所以他並不主張以拘泥於訓詁的方式論經。蘇軾說：

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。（卷七《繫辭傳上》）

所言「孔子言《易》如此」就是指十三經注疏本《周易·繫辭上》第六、七章中孔子對《易經》的一些解說。其間，孔子確未談一點訓詁，而是專就人事作了一翻發揮。不但此處如此，其他地方，孔子均是進行哲理性的闡發。正因為這樣，蘇軾如此論定。明人對此高度評價：「千古注疏眼目。」¹⁴⁰所謂「以

¹³⁹ 《朱子語類》卷七三 易九

¹⁴⁰ 吳之鯨刻本眉批。

意得之」，正如孟子所說「以意逆之」而已。由此而論，其書「不當遠索于文辭之外」，其道則是必求於文辭之外了，所以其道才遠！

在《渙卦》六四爻，蘇軾便接着其父蘇洵發揮，朱熹於此同樣予以贊揚。他說：「『渙其羣』，言散小羣做大羣，如將小物事幾把解來合做一大把。東坡說這一爻最好，緣他會做文字，理會得文勢，故說得合。」¹⁴¹儘管朱熹有如此激賞，但於義理上畢竟蜀學與閩學相去太遠，爲了尊理學於一尊，朱熹作《雜學辨》而以《蘇氏易傳》作爲第一個攻擊對象，企圖打倒蘇氏思想。然而蘇軾在義理上的努力並未因朱熹《雜學辨》而被拋棄，相反，蘇軾的論述得到了後人廣泛的贊同。不少易學專著對《蘇氏易傳》的轉引、點評正說明了這一情況。

在字句訓詁上，蘇軾確有其獨到之處。《師·彖傳》有「以此毒天下而民從之，吉又何咎矣」句。「毒」本義爲「害人艸」。《說文解字》中部：「厚也，害人之艸往往而生。」《經典釋文》引馬融云：「毒，治也。」¹⁴²王弼解作：「毒猶役也。」即「用此諸德使役天下之衆」¹⁴³。這兩種解釋均是從文脈和語境的角度作出的一種意譯，「毒」本身是沒有「治」、「役」意的。這反不如干寶直解：「毒，荼苦也」，「荼毒奸凶之人，使服王法者也」¹⁴⁴。不過，經文本是「毒天下」，干寶則將對象定爲「奸凶之人」，不合原意。至於程頤，則以理帶訓詁。他認爲毒天下就是毒害天下，而民心所從，是因師以義動的緣故。這又未免不盡人情。而朱熹從之。比較而言，蘇軾正確解決了二者的不妥之處。他說：「用師猶以藥石治病，故曰『毒天下』。」（卷一）也就是以毒攻毒，用兵作戰成了革命性的破壞，最終是解除痛苦，帶來福祉。無疑，蘇軾的用兵就與我們今天所講的革命戰爭相近了。元人胡炳文作《周易本義通釋》暗用蘇氏之解：「『毒』字之一字，見得王者之師，不得已而用之；如毒藥之攻病，非有沈痾堅癥，不輕用也。其指深矣。」¹⁴⁵不襲程、朱，可謂深悟其妙。基於此，吳之鯨刻本及《青照堂叢書》本《蘇氏易傳》所附評語均表示了極大的贊同。吳本：「毒字得解。」青本：「毒字妙解。」清人重訓詁，輕義理，所釋則未能盡暢其意。王引之的解釋即如此類：「引之謹案：《廣雅》：『毒，安也。』『毒天下』者，安天

¹⁴¹ 《朱子語類》卷七三 易九

¹⁴² 《經典釋文》卷二《周易音義·師》。

¹⁴³ 《周易注》卷一《師》。

¹⁴⁴ 《周易集解》卷三《師》。

¹⁴⁵ 《周易本義通釋》卷一《象上傳》，《通志堂經解》本。

下也。」¹⁴⁶

《豐》六二有「豐其蔀，日中見斗」，九三有「豐其沛，日中見沫」。王弼解「蔀」作「覆暖，障光明之物也」；「沛」作「幡幔，以御盛光也」¹⁴⁷。其實是本於「日中見斗」與「日中見沫」而來，以光綫的強弱作決定，但王解顯然不甚明朗。蘇軾抓住了這一點，一語點破；「蔀，覆也，蔽之全者也。見斗，闇之甚也。沛，旆也，蔽之不全者也。沫，小明也，明闇雜者也。」能見斗，如同夜晚，自然日光全蔽；僅見沫，如同早晨與傍晚，日光略微。蘇軾正是在王氏基礎上的改進。同時蘇軾也是直接接受陸德明之解而來的。按《經典釋文》：「本或作旆，謂幡幔也。」¹⁴⁸

《比·卦辭》有「比，吉。原筮，元永貞」之語。「原筮」怎麼理解？《周易正義》作「原窮其情，筮決其意」¹⁴⁹。蘇軾則從筮法角度解，獨出新意。其解曰：「原，再也，再筮，慎之也。」朱熹喜言筮，其解言「比，親輔也……故筮者得之則當爲人所親輔，然必再筮以自審」¹⁵⁰。以「再筮」釋「原筮」，雖未言所出，其實本自蘇《傳》不言而喻。

蘇軾明於訓詁，長於義理。他的訓詁是爲義理服務。蘇軾時時以義理爲第一位，因爲在他看來訓詁是爲初學者所設，而義理乃是得道者的感悟，由此就可以步入聖人之列。爲此，蘇軾在訓詁時甚至出現如上面所舉「毒」字之解明爲訓詁，實講義理的現象。這與宋人不拘訓詁、注重義理、捨傳求經，直探聖人本意是十分合拍。

¹⁴⁶ 《經義述聞》卷二《以此毒天下而民從之》條，江蘇古籍出版社，1985年。

¹⁴⁷ 《周易注》卷六《豐》。

¹⁴⁸ 《經典釋文》卷二《周易音義·豐》。按：查慎行《周易玩辭集解》卷七：「沛，《東坡易傳》作（旆），釋爲幡幔。說本陸氏。《本義》依之。楊誠齋以日在雲下爲沛。愚竊就字作解，沛者沛然下雨貌。中爻自三至五互兌爲雨，豐其沛者，大雨之象。」陸氏即陸德明，其解當源於王弼。旆當爲旆。「日在雲下爲沛」乃出於虞翻，而查氏之解出自《孟子·梁惠王上》「天油然作雲，沛然下雨。」

¹⁴⁹ 《周易正義》卷二《比》。

¹⁵⁰ 《原本周易本義》卷一《比》。