

第五章 《東坡易傳》的宇宙觀

儒學的發展，由先秦至於宋明，可說是由重在心性論的討論進而轉為重在天道論的討論。在北宋時期的蘇軾，當然也有一套其所謂「宇宙觀的哲學」也就是牟宗三先生所謂「道德的形上學」(metaphysics of morals)，即由道德的進路建立出一套形上學的理論。這門學問，在先秦的《中庸》與《易傳》已開其端緒，到了後來，才由宋明儒確立起來。

東坡的宇宙人生哲學，他不僅說明宇宙的形上本體及生化律則；而且，他還提出「無心而一」、「至其一而無我」的觀念，對性善說加以批評，以建立其心性哲學。若就天道觀而言，蘇氏融會了〈繫辭傳〉的「易有太極，是生兩儀」的宇宙生成說，以及《老子》的「有物混成，先天地生」的本體論，還有《莊子》的「天地與我並生，萬物與我唯一」的齊物觀，以及王弼的「理一以治眾」的易學原則，而且也多少還受到佛學「一攝一切、一切攝一」的思想啓迪。就人生觀而論，亦是十足地傾向佛道兩家，而尤有得於《莊子》。所謂「反從其本」、「破除三蔽」豈不就是《老子》的「爲道日損」，《莊子》的泯是非、除成見、外生死、通物我，以及佛家的撥去我執、法執嗎？難怪蘇轍在〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉中述及東坡的學術淵源，即特別強調：「(東坡)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！」

據此可見東坡雖治儒經，思想路數卻是三教合一；故出入儒釋道之間，最終目標無非是要尋得一個超脫、大自在的人生；以便融通一切，神遊四方，無罣無礙，達到性靈生活的真正釋放與自由。因此，他並未把「帝」、或「氣」、或「理」作為宇宙的根本；而特別標舉一個具有通、同、齊、大、全諸義，以及超強絕對義、自然無爲義的「一」，來架構其思想。此與理學正宗的批駁《老》、《莊》，顯然站在相對的地位，各被朱熹斥為「雜學」。

第一節 《東坡易傳》的形上思想

我國古人常以陰陽表示矛盾，表示對立統一，《周易》也是這樣，蘇軾在闡釋「一陰一陽之謂道」時說：

陰陽果何物哉？雖有婁、曠之聰明，未有得見其彷彿者也。陰陽交替然後生物，物生然後有象，象立而陰陽隱矣。凡可見者皆物也，非陰陽也。然謂陰陽為無有可乎？雖至愚知其不然也。物何自生哉？是故，指生物而謂之陰陽，與不見陰陽之彷彿而謂之無有者，皆惑也。聖人知道難言也，故借陰陽以言之，曰：一陰一陽之謂道。（卷七）

在本體論上，蘇軾不僅借用了老子和《周易》的「道」的概念來作為自己哲學體系的核心概念，而且還援引老子的「水幾于道」的觀點來解釋「道」，認為「道」是陰陽未交的狀態，是「廓然無一物而不可謂之無有」。蘇軾這段話認為，陰陽是看不見摸不著的，對立統一規律作為事物發展變化的客觀規律與事物本身是有區別的，可見的是事物而不是規律。

東坡注：「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。陰陽一交而生物，其始為水。水者有無之際也，始離于無而入于有矣。老子識之，故其言曰：‘上善若水。’又曰：‘水幾于道。’聖人之德，雖可以名言，而不囿于一物，若水之無常形。此善之上者，幾于道矣，而非道也。若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物而不可謂之無有，此真道之似也。」

由此推出蘇氏蜀學的道論，即由道到陰陽到水到萬物的宇宙演化模式。但是，不能因此就認為「陰陽為無有」，陰陽雖然不可見，但它仍然客觀存在著。把事物與陰陽等同，或藉口陰陽不可見而「謂陰陽為無有」，都是錯誤的。蘇軾的上述意見基本上是正確的。但他的表述確實有不夠準確的地方，他因強調客觀事物同矛盾規律的區別而忽略了它們之間的聯繫，如說「陰陽交然後生物，物生然後有象，象立而陰陽隱矣」，彷彿陰陽不是事物的內在矛盾規律，而是另一種外在的東西。又如說「聖人知道難言也，故借陰陽以喻之」，彷彿陰陽不是道（矛盾規律）本身，而只是借來喻道的，陰陽與道彷彿是兩個東西。

朱熹正是抓住蘇軾這些漏洞，指責蘇軾說：「陰陽以喻道之似，則是道與陰陽各為一物，借此而況彼也。」「道外無物，物外無道。今曰道與物接，則是道與物為二，截然各據一方，至是而始與物接，不亦謬乎？」，「達陰陽之本者，固不指生物而謂之陰陽，亦不別求陰陽於物象聞見之外也。」（《雜學辨·辨蘇氏易傳》）除「道外無物」屬唯心論外，朱熹關於物雖不等於陰陽，陰陽卻存在

於物中的觀點是合理的，他對蘇軾的指責有一定的合理因素，第八章已討論在此就不贅述。

東坡《易·繫辭下傳注》說：夫道一而已，（卷八）

〈繫辭上傳注〉又說：

天地與人一理也。（卷七）

道者，器之上達者也；器者，道之下見者也。其本一也。（卷七）

蘇軾直接以「道一」，來指稱道體，顯明道的超然絕對。進而強調天道、地道與人道，皆同為一道，同本一理。認為形而上的道與形而下的器，本是一而二、二而一的；若說器是道的形下顯現，道便是器的形上本體，在「道」中觀照所有的「器」，則可見共相之「一」。東坡這種論調，乃是建立在「道體器用」的觀點上，並富有相當的形上抽象的概念。在他看，天地之間的萬事、萬物、萬象，雖然紛然雜陳，變動不拘，或在天成象，或在地成形，或在人而有吉凶、悔吝、同異、成敗興廢之異；但此不過是宇宙本體落實至現象界的「所在」不同所產生的諸種外觀。這些外觀(或可謂之「表象」)，有大有小，有圓有方，各不相同；且在相對世界中，因彼此互相推磨激盪，更促成瞬息不一的變動。實則就其本源本體論，乃皆「出於一」，亦「本於一」。〈繫辭上傳注〉便如此說：

天地一物也，陰陽一氣也。或為象，或為形，所在不同。故「在」云者，明其一也。象者，行之精華發於上者也；形者，象之體質留於下者也。人見其上下直以為兩矣，豈知其未嘗不一邪？繇是觀之，世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在也。自兩以往，有不可勝計者矣。故在天成象，在地成形，變化之始也。（卷七）

在東坡的認識裡，天地二者，一是形之精華發於上的象，一是象之體質留於下的形，其所以有此一上一下的形象之別，乃是宇宙本體開始運作（化生）以後而有的現象。故若超越時間或空間的限制以探其本源本體，則「天」、「地」既形以後，也是統攝於道體之「一」的。「陰」與「陽」的關係，也是如此。

經由上述，可知東坡的思想基本上是建立在「道器體用」的觀點上，就本體界言，是即用顯體；就現象界言，則是即體顯用。東坡主張道器一本，體用

不二；則以「一」名道，除了表明道體的超越玄通、廓然無限外，同時也正表明了道用的神化自如、妙用無邊。因此作為道體的「一」與作為道用的「一」，是不可分說的。

論到道的發用，東坡很強調萬物皆「出於一」、「本於一」、「歸於一」；並贊言之曰：「推而行之者，一也。」（卷七〈繫辭上傳注〉）在他看，宇宙萬象的生化流變，原是受到一個既「超越於物上」又「內在於物中」的形上律則所支配。這個律則，也就是「一」。但其運作軌跡卻極難描述，因它乃是以一種「廓然大公」、「無為自如」的方式在無形中進行著的。這也就是當東坡陳述著道由一而二，由二而生變、生異、生多的過程中，所以念念不忘表明變中有則、異中有同、多中有一，卻又未嘗清楚言明此一是何的原因。因此要明白東坡作為道用的「一」，一方面我們必須了解東坡所謂的「一生陰陽」、「陰陽交而物生」的宇宙生成論；另一方面也須注意其「相反相成」的對立統一原理，以及「至極歸一」的演變律則。必將此一系列的說法合而觀之，方可透視其道用之「一」。

〈易繫辭上傳注〉說：

夫道一而已，然易之作必因其貳者，貳而後有內外，有內外而後有好惡，有好惡而後有失得。……一以自用，貳以濟民。（卷七）

繇是觀之，世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在也。自兩以往，有不可勝計矣！（卷七）

此謂道「由一而貳」，並謂「自一而兩，自兩以往」，很明顯的，是指道由一而二而多的生化過程——即「道之用」。而道之用，就是「易之作」，也就是〈繫辭上傳〉所謂「易有太極，是生兩儀，……」的運作。故「易之作必因其貳」的「貳」，乃指兩儀，兩儀即是「乾」「坤」。乾乃陽之象徵，坤乃陰之象徵。對這「一乾一坤」（亦可謂之「一陰一陽」）與道體之「一」的關係，東坡曾援用〈繫辭上傳〉的「門戶開合」之喻說：

同是戶也，闔則謂之坤，闢則謂之乾。闔闢之間而二物出焉，故變而兩之，通者一也。（卷七〈繫辭上傳注〉）

陰陽二物也，其合也，未嘗不雜。其分也，乾道成男，坤道成女，未嘗雜也。（卷八〈繫辭下傳注〉）

他以門戶比喻道體的「一」；以門戶的一開一合，比喻道體發揮生化功能時，必先產生「一乾一坤」（一陰一陽）的運作。可見乾坤二者，乃是「出於一」而為萬物生化時的必經過程與依據。在本體界中，乾坤本混然無別而為一，好像門戶只是一個自體而已，但它卻以隱具開合變易的潛能；在現象界中，乾坤則判然有分而為二，好像門戶既經打開，則有闔闢（即開合）兩面的功用。於是二者相因相繼相推相摩相形相蕩，而萬物的繁多不齊與往來流變，乃隨之而生。故謂：

陰陽相繼而物生。乾坤者，生生之祖也，是故為易之緼。（卷七〈繫辭上傳注〉）

剛柔相推而生變化，變化一生，則吉凶之至亦多故矣。（同上）

乾坤交，而得喪吉凶之變紛然始起矣！（同上）

相因而有，謂知生生。夫苟不生，則無得無喪無吉無凶。（同上）

有生有物，物轉相生，而吉凶得喪之變備矣！（同上）

生生之極，則易成矣。（同上）

乾坤（陰陽）是生生之祖；有生有物，而後物轉相生；則生生之極，宇宙化育的事功便成就矣！因此，乾坤並非專指天地，陰陽亦非專指男女，而是指萬物所以能夠相形相生的基因。〈繫辭上傳注〉即云：「明乾坤非專以為天地也。天地得其廣大，四時得其變通，日月得其陰陽之氣，至德得其易簡之善。」（卷七）可見天地、四時、日月、至德，乃至人事間繁雜的得喪吉凶之變，皆由乾坤相交、陰陽相繼而生。

據此，萬物的生化過程，似可歸納為以下幾個步驟：

道體在靜止未顯的狀態時，原是超言絕象、混沌齊同、沒有時空限制的形上之「一」，既不可謂之無，亦不可謂之有。

當道體開始產生動態運作時，必先由「一」表現出「陰」、「陽」（「乾」、「坤」）兩種變化基因。此時陰陽雖不雜，且已隱具派生萬物的潛能，但仍超越於物象見聞之外，僅可說是「生生之祖」。當陰陽之間一屈一伸，開始往來運作時，必相因相繼相摩相蕩，乃有可見的實物產生。

一有實物，則物交物，又轉相生，於是五花八門的各種現象便陸續出現。人們只見到種種有形物象的落實存在，以及種種因變而生的得喪吉凶，卻往往不知其背後一直是有一個既「超越於物上」又「內在於物中」的陰陽消長律則在無形中支配著。〈繫辭上傳卷七注〉所謂「陰陽交然後生物，物生然後有象，象立而陰陽隱矣。」（卷七）想必涵具此意。

爲什麼這個出於「一」的「陰」與「陽」（「乾」與「坤」）會是萬物相形相生的基因？東坡認爲這是由於「陰」「陽」二者具有相反對立的型態與反向運動的能力使然。他說：

上而為陽，其漸必虛；下而為陰，其漸必實。至虛極於無，直實極於有。
（卷七〈繫辭上傳注〉）

所謂「其漸」者也，就是一種動態的、持續的、緩慢的作用。「陽」慢慢虛消以至於無，即是陽往陰極運作；「陰」慢慢實長以至於有，即是陰往陽極運作。而在一陰一陽如此各往對方運作的過程中，「陰」、「陽」這相反對立的兩性，便互相吸引，互相滲透，互相統攝，互相轉化，好像又再融通爲一個新的「一」。所以「陰」、「陽」的運作，表面看是對立爲二的，其實是通同爲一的。如此由一而二，由二而一，生生不息地運行著，不僅造成各個事物內在的律動與發展，也陰物物交感而有許多變易不一的現象發生，甚至帶動了整個宇宙的生化過程。

蘇軾的著作說他廣泛的興趣和包容文化傳統所有方面的博大胸襟。從某種意義上說，每個人所做的每一件事都是「道」的延伸，都是有作用的。蘇軾從未試圖規定某種程式或指定某個思想爲正統學說。可這絕不意味著對蘇軾來說所有的存在都是同樣重要的。蘇軾區分了達者（即能夠理解應事接物過程的人）和未達者（即追求一致的結果且只會模仿過去成就的人）。就好像蘇軾評價王安石時所說的，真正的統一性應該是能夠創造新事物的。它完全不可以等同於強求新生事物整齊一致。那些要求別人整齊劃一或堅持固定標準的人妨礙了他人實踐中運用「道」。他們不但顛倒因果，而且將原本只適一時一事的行動作爲標準。

美國學者包弼德在《蘇軾與文》一篇中指出，蘇軾關於人們如何行「道」、如何成爲聖人的過程可以分爲三階段：第一階段獲得知識與技能；第二階段直覺飛躍到統一性的狀態；第三階段自然應事接物。用蘇軾的河流比喻來表達，

第一個階段是朝著源頭逆流而上，在此過程中不斷理解過去的變化和革新；第二個階段是與源頭融為一體；第三個階段是重新順流而下，以純粹自然的方式應接世間一切變化。這幾個階段在實踐中環環相扣。蘇軾的一生就是在知識、統一性和實踐三者之間反覆追求的一生，我們絕不能認為，他鼓勵人們不要知識和對統一體的直覺而自發行動，否則，我們將陷入極大的謬誤，並且與蘇軾的實踐背道而馳。

第一階段是求知。因為「知之未極道之不全，是以有過」。¹⁵¹蘇軾認為最有意義的知識是萬變中不變的知識。獲得這種知識可以使人更加接近根本統一性。

所以與天地準者，以能知幽明之故，死生之說，鬼神之情狀之。

人如果運用這種知識，便可以在同類事物中由知知推知未知。

必其所見而後知，則聖人之所知者亦寡矣。是故聖人之學也，以其所見者推至其所不見者。¹⁵²

知曉某物的「理」包括知道它是如何運作的，怎樣才能把握它的「理」以及在把握其「理」的過程中，可能會有哪些結果。在大多數情況下，蘇軾只是簡單地提到，自己努力掌握或培養相應的技能即是求知的一部分，不過他偶爾卻這樣明確說道：「精義」者，「窮理」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」者也。¹⁵³

但是，知曉事物如何運作並學習應對它的技巧，跟達到與源統一完全是兩碼事。對蘇軾來說，某些重要的東西靠「學」是學不到的。這樣，想要從學到的知識達到那使事物保持活潑和變化的統一性的狀態，人就必須有一個飛躍。這種整體性真覺把握的過程可以用「道」人合一來表達。這個過程中有一些深不可測的情境，蘇軾稱之為「神」。

神之所為，不可知也。觀變化而知之爾。天下之至精至變，與聖人之所以極深研幾者，每以神終之。是以知變化之間，神無不在。因而知之可

¹⁵¹ 《東坡易傳》卷七

¹⁵² 《東坡易傳》卷七

¹⁵³ 《東坡易傳》卷七

也，指以為神則不可。¹⁵⁴

可見，宇宙的最後根源是不可知並不可說的，這種直覺領悟的目的在於讓人能夠運用知識，而不在增加知識。最後的階段是重新「順流而下」，以自然而然的態度對這個變化的世界做出反應。他對統一性的直覺並不告訴人們該做什麼。恰恰相反，它允許人們不知不覺地就自如行動，這樣，他與事物就能相處自然，一起發展。

爲了說明人行動的這三個階段，蘇軾舉了游泳的例子。在下面這段引文中，他解釋《繫辭傳》中經常被討論的「精義」和「入神」。蘇軾將這與《說卦》中的「窮理盡性以至於命」相聯繫：

精義者，窮理也。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，精義者也。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，未有不善遊者也，而況以操舟乎？此之謂致用也。故善遊者之操舟也，其心閑，其體舒，是何故？則用利而身安也。事至於身安，則物莫吾測而德崇矣。¹⁵⁵

游泳是人如何能依「道」而行且在變化的世界上保持不沉的實例。固然，一個人必須瞭解水並且會游泳，但他能不能夠對他所遇到的一切變化反應自如，則完全取決於他達到統一性狀態的能力，在這種狀態中，他已經意識不到自己與水有什麼區別。他的目標是既不強迫水違逆本性去適應他，又能保持不沉。當他「入神」時，也就達到了那種根本統一性。由於「理」的統一，「性」的實存，「神」的活動和「道」的存在，他和水就成了同一宇宙的不同部分。不過，蘇軾顯然不想解釋「何以如此」，他認為「知其如此」便已足夠。

第二節《東坡易傳》的道體

道之大全的本體觀念或有無絕對實體觀念，是判斷一個哲學家層次高低的一個重要標誌。就《周易》而言整個宇宙是一個息息相通、生生不已、獨一無二的有機整體，用哲學語言來說，就是一個大全、一個通體、一個通一無二的

¹⁵⁴ 《東坡易傳》卷七

¹⁵⁵ 《東坡易傳》卷七

絕對實體。中國古代哲學的天人一體，可以說是對絕對實體的一種特定表達。而蘇軾對宇宙本體的思考，則集中體現在他提出的「道之大全」和「道一而已」的命題之中。在蘇軾看來，道之大全的本體觀念，是《周易》最先闡發的，「夫道之大全也，未始有名，而易實開之。」¹⁵⁶「易將明乎一，未有不用變化、晦明、寒暑、往來、屈伸者也，此皆二也，而以明一者，惟通二爲一，然後其一可必。」¹⁵⁷《周易》中的變與化，晦與明，寒與暑、往與來，屈與伸，乃至於象與形，進與退，剛與柔，乾與坤，陰與陽，天與地都是出於一而兩於所在都是同一實體在兩種情況、兩種境地中的不同稱謂，不同表現。因此它們「皆所以明一也」¹⁵⁸。都是用以說明同一實體的。道雖被規定爲超越有無的東西，但由道而至萬物，仍是由無到有的過程，因此蘇軾說：「至虛極于無，至實極于有，無爲大始，有爲成物。」（卷七）

《說卦傳》有「兼三才而兩之」之語，《繫辭》有「貳以濟民」之言，蘇東坡把二者結合起來發揮說：「兼三才而兩之。所謂貳也，夫道一而已，然《易》之作必因其貳者，貳而後有內外，有內外而後有好惡，有好惡而後有失得，故孔子以《易》爲衰世之意，而興於中古者，以其因貳也。一以自用，貳以濟民。」¹⁵⁹這裡蘇東坡借孔子之語，把貳以濟民作爲《易》有衰世之意的依據，並提出「一以自用」與之相區別，這不僅明確將一以自用置於貳以濟民之上，從而與他性命論中的「人之自用」，乾坤解時的龍爲變化自用者相貫通，似也包含著將「一以自用」的作爲盛世之意的意向。而他所說的「未達者治其書……可以寡過，達者行其道，無出無入，無內無外，周流六位，無往不適，雖爲聖人可也。」¹⁶⁰則明顯將行易道置於治易書之上，在肯定通曉易道可增進人的智慧，提升人的境界的同時，也向人們透露出如上的資訊。

除上述之外，蘇軾把貞釋爲正而一，並提出了天地一物也，陰陽一氣也，「道也，器之上達者也；器者，道之下見者也，其本一也」¹⁶¹，「效之者，效其體一而周萬物也」¹⁶²等觀點，這些觀點，無疑都是蘇軾絕對實體觀念的引伸和具

¹⁵⁶—四〇頁

¹⁵⁷—三八頁

¹⁵⁸同上

¹⁵⁹—四一頁

¹⁶⁰—四三頁

¹⁶¹—三四頁

¹⁶²—三三頁

體化。

蘇軾對《周易》的「十翼」中哲學意味最強的《繫辭傳》的解釋，揭示了這三分形態的論述結構。《易經》的作者們區分了作為書名的「易」和作為卜筮之「道」的「易」。他們更進一步認為，卜筮之「道」與天、地、人之「道」協調一致。也即與世界變化的宇宙大化過程相一致。這種協調一致極其重要。但蘇軾從未將《易傳》之「道」理解為卜筮，他指出，卜筮是只有功利價值的「虛器」。¹⁶³在別處，蘇軾採納了歐陽修的觀點並寫道：「《易》者，聖人所以盡人情之變，而非所以求神於卜筮也。」¹⁶⁴他認為上面的引文意著，當一個人將此書用作行動指南時，盡管他不可以離開《易經》之書，但經書與易「道」是分離的。書是固定且有限的，而「道」是變動且無限的。

這就意味著要想真正合「道」而行，或將「道」運用於實踐之中，一個人不可拘泥於此書。蘇軾的結論是，「道」在「遠處」或「十分遙遠」，因此人們學習的目標就是重新建立與「道」的直接聯繫而不受固定概念與文本的阻隔。

但是不可否認，《易經》確實與「道」有關，所以在《東坡易經》六十四卦和卦爻辭以及在《繫辭傳》的注釋當中，可以看到蘇軾怎麼解釋書與「道」的關係。蘇軾說到，聖人們從「道」之間存在極緊密的聯繫。聖人們從未刻意表現得仁或義。相反，他們既有同情之心，也有為名之心；當他們做某事時「是

¹⁶³侯外廬等《中國思想史》第四卷第一部分（北京，人民出版社，1959），第 584~589 頁，其中對《蘇氏易傳》、蘇轍的《老子解》和蘇軾弟子秦觀的幾篇哲學文章做了令人信服的比較。西方第一個評述《蘇氏易傳》的是 George Hatch，見於 Yves Hervouet 編的《宋代書錄》（香港中文大學，1978），第 4~9 頁。當代中國正對蘇軾和中國思想史重新評價，對蘇軾的研究已經取得了豐碩成果，其中至少有兩篇文章論述《蘇氏易傳》：前已提及的曾棗莊 1980 年寫的論文和孔繁《蘇軾（昆陵易傳）的哲學思想》，載《中國哲學》1983 年第 9 期，第 221~239 頁。後者有很多有益的洞見。儘管《東坡易傳》先由蘇洵作注，但 Hatch 從中幾乎沒有發現蘇洵的思想，另一方面，朱熹認為其中有蘇洵的思想，但他卻將其視為蘇軾的道家和佛家思想成分加以批評，見王基西《北宋易學考》（台灣師範大學 1978 年碩士論文），第 71 頁。準確地說，正如侯外廬和 Hatch 所注意到的，這些思想成分其實對蘇軾的思想相當重要。關於朱熹對蘇軾的批評，尤其是對《東坡易傳》的批評，見包弼德《朱熹對士人學問的重新定義》，見於 John Chaffee 和狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）編《宋明理學教育的形成階段》（伯克利和洛杉磯，加州大學出版社，1989）。蘇軾在《東坡易傳》中的思想，也出現在他後來對《尚書》的注釋中，參見 Hatch 在《宋代書錄》中關於《東坡易傳》中對「一」及「人心」與「道心」的統一的論述，分別在第 15 頁和第 18 頁。Hatch 的觀點與 Andrew March 的《蘇軾的自我與自然》中的很多思想是一致的，見《美國東方學會學報》1966 年第 86 期，第 337~396 頁。

¹⁶⁴《東坡易傳》卷七。請注意蘇軾並未死守《繫辭傳》的標準分段（哈佛—燕京學社漢學索引：《易經》分冊）。只是為方便起見，在《東坡易傳》中對《繫辭傳》的注釋的引文包括對某些原文的解釋。

心著於物也」。¹⁶⁵這樣，在人類價值領域中，人們憑依他的天性處事時，就做到「道與物接」了。

蘇軾解釋說，《易經》問世的目的就在於使「道」能夠為人瞭解。事實上，經文本身的繁複多樣表明人們的努力更加細致地描述「道」，並試圖揭示「道」對人類行為的意義。以下引文中加引號的字出自《易經》：

夫道之大全也，來始有「名」，而《易》實開之，賦之以「名」，以名為不足，而取諸「物」以寓其意，以「物」為不足而「正言」之，以「言」為不足而斷之以「辭」，則備矣。「名」者，「言」之約者也，「辭」者，「言」之悉者也。……夫「言」者，取眾人之所知之以況其所不知。¹⁶⁶

有《易經》中，盡管不同解讀層次表達各異，但它們的目的是一樣的。但是由於「道之大全」極難表達，這些不同解讀層次就顯得十分必要。它是所有人「所不知」的重要存在。不過，聖人們卻是能夠表達並能用它來指引民眾的。因此對經書的不同層次的解讀就是不斷嘗試更加充分地表達這些思想以及它們對人類行為所隱藏的指導意義。對經文的解讀越簡要，時間過得越久，後人就越難理解，作者們正是基於這種憂慮而作《易經》的：

此四者，蚤人之所取象以作《易》也。當是之時，有其象而無其辭，示人以其意而已。……聖人以後世為不足以知也，故繫辭以告之，定吉凶以斷之，聖人之憂世也深矣。¹⁶⁷

依此我們可以得出這樣的結論，如果人們在行動中受此書的指引，他們的行為也就有可能符合聖人關於「道」的思想。在蘇軾哲學中最高范疇是「道」，而沿用漢儒和玄學的術語，特稱為「道之大全」。蘇軾說：「夫道之大全也，未始有名，而易實開之，賦之以名；以名為不足，而取諸物以寓其意。」（卷八）

「道」離開《易經》之書而獨立存在，達者可以不依賴於此書而在日常實踐中運用「道」。那麼，蘇軾所謂「道」是怎麼樣的呢？一般通常將這些哲學問題與他那個時代的哲學家，如邵雍、周敦頤、張載和二程兄弟聯繫在一起討論。

¹⁶⁵ 《道德經》第八章。

¹⁶⁶ 《東坡易傳》卷八。

¹⁶⁷ 《東坡易傳》卷八。

蘇軾也提出了相同的問題，對於「道」的解釋，東坡不認為道體是帝是神，抑或是物是氣；可見東坡的思想並不依循有神論，也不贊同唯氣論。似乎可以說這種關係類似於西方哲學的「一與多」的問題。蘇軾設想，「多」，即世界上事物的表面的多樣性，從根本上說就是「一」。它們有共同的起源，並且共同組成一個統一的模式、過程。蘇軾同樣深刻地認識到，無論這個更加根本的統一體由什麼構成，它都比人們能夠直接感知的具體事物或事件更加抽象也更加概念化。東坡認為「道」是「不可見」，且「未始有名」的，它似「廓然無一物」，卻不可謂之「無有」。在談及是什麼賦予變化的事物以統一時，他有時用「理」這個詞來表達，「理」通常指使得事物運行或者成為它們自己的內在模式或原理。雖然他沒有賦予「理」哲學意義上的重要性，但是他的用法在一定程度上還是接近於程頤的用法，因為他提及萬物歸一的「理」和具體事物與事件的數不清的「理」。（我們必須在一個更全面的範疇體系之內更好地理解「理」：從一株具體的竹子到各種各樣的竹子、所有的竹子、所有的植物以及天地，都是有「理」的；因此，在這個體系中，最概括性的「理」或「事」包括所有其他事物的「理」。）蘇軾是經由形上觀照而得的一個宇宙大共相，其中並不包含任何主觀的道德意義與價值判斷。此與程朱理學所以肯定「理」為「所以然」及「所當然」之價值根源者不同。

其實，蘇軾在許多情形下沒有使用「理」這個詞，但這絲毫沒有妨礙蘇軾指出理念、關係、發展模式等等的存在，用以說明特定實例的多樣性，能夠在這一層次上理解「理」是極其重要的，但蘇軾卻沒有清楚表達這層理解的本質意義。在一些情況下，他認為這層理解是知性知識的一種形式，能夠被清晰地解釋和定義，但是在別的情形下（尤其是當他處理更加抽象和內在的層次之時），他暗示這一層次的理解只能直覺地「得」，但無法從知性上「知」。在蘇軾看來「道」和這個變化的世界上的所有具體事物是有關係的。〈繫辭上傳注〉所說的：「有成而後有毀，有廢而後有興，是以之吉凶之生於相形。」（卷七）萬物的消長、強弱、大小、高低、善惡、美醜、吉凶、得喪、躁靜、虛實、同異、離合、成毀、興廢……等，都可說是同在此種「相反相成」的對立通一原則下進展著的。這正是因此，一切變動不拘的、對立不一的現象，都只不過是宇宙生化流程中所暫時顯露的表象，而不是永恆不變的真象。欲識真象，只有超越表象，探其所本，透過陰陽「相反相成」的對立通一原則，把握到那個超然而

遍在的形上之「一」，這樣才不致為萬象的繁複流變所亂。所以，東坡一直強調著說：

晝夜相反而能通之，則不為變化所亂，可以知之。(卷七〈繫辭上傳注〉)

夫出於一而至於無窮，人之觀之，以為有無窮之異；聖人觀之，則以為進退晝夜之間耳。見其今之進也，而以為非向之退者，可乎？見其今之明也，而已為非向之晦者，可乎？聖人以進退觀變化，以晝夜觀剛柔。二觀立，無往而不一者也。(同上)

不以貞為觀者，自大觀之，則以為小；自高觀之，則以為下。不以貞為明者，意之所及則明，所不及則不明。故天地無異觀，日月無異明者，以其正且一也。(卷八〈繫辭下傳注〉)

蘇軾認識到，萬物歸一的觀念事關信仰。人可以設想統一的存在，但我們舉目所及都是具體事物層面上的變遷不息。然而，相信萬物歸一又是至關重要的，他是人們相信一個和諧的人類社會目標的堅實基礎。

又說：

致，極也。極則一矣；其不一者，蓋未極也。四海之水同一平也，胡越之繩同一直也，故致一而百慮皆得也。夫何思何慮？(同上)

甚至直截了當地說：

易簡者，一之謂也。(卷七〈繫辭上傳注〉)

易將明乎一。……唯通二為一，然後其一可必。(卷八〈繫辭下傳注〉)

唯「通二為一」、「通變為同」，然後宇宙的究極真理與形上律則——「一」，才可把握。《莊子·齊物論》篇有云：「物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭譎怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，道通為一。為達者之通為一。……已而不知其然，謂之道。勞神明為一，而不知其同也。」〈德充符〉篇亦云：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。」莊子這種「道通為一」、「萬物皆一」的觀點，顯然就是東坡上文所說的：「二觀立，無往而不一」；「故天地無異觀，日月無異明者，以其正且一也」；「其不一者，蓋未極也，致極則一」。

明乎此，則東坡〈赤壁賦〉所標舉的人生哲學——所謂「自其變者而觀之，則天地曾不能以一瞬；自其不變者而觀之，則物與我皆無盡也。」便不難理解。蘇軾不認為局部利益是一個社會治秩序的惟一可能的基礎，也不認為學者所能期望的最好結果不過是盡可能地平衡各種利害。關於這個根本統一性，蘇軾極力避免陷入王安石的觀點，認為一切事物的真正作用在於它是整體的一部分，每一事物的意義總是相對於其他一切存在而言才能說明的，此外它沒有別的意義。

蘇軾反對謂「道」具特定內涵的說法。在他的心目中，「道」似乎是神秘而不可知的。所謂「廓然無一物，而不可謂之無有，此真道之似也。」這話便很玄。既然是「無一物」了，為什麼不能稱它作「無有」？那麼，這樣依個「似無而非無」的道，究竟應該如何把握呢？〈繫辭傳注〉說：

且此有自然而然者，天地且不能知，而聖人豈得與於其間而制其予奪哉？（卷七）

貞，正也，一也。《老子》曰：「王侯得一以為天下貞。」夫貞之於天下也，豈求勝之哉？故勝者，貞之衰也，有勝必有貞，而吉凶生矣！（卷八）

「道」或「道之大全」仍即佛學中雙遣有無的抽空了的本體，這是說明宇宙的本體，不是智者經由學問的思辨可以認知的，也不是聖人憑其道德意志可以制其予奪的。他引用《老子》三十九章「王侯得一以為天下貞」的話，以「一」指道，也以「一」解貞、正。認為一（貞、正、道）之於天下，是超越勝負吉凶相對關係的。可見東坡所說的「貞一」、「道一」，就如老《莊》筆下的「道」或「自然」，必須游心於是非利害之外，在超越心靈與忘化境界中，完全地無執、無累、無心、無我，才能觀照得明白。以下數段〈繫辭傳〉的注文，也可進一步看出東坡對道體之「一」的描繪：

易有太極，是生兩儀，分而為二以象兩，則其一不用，太極之象也。（卷七）

夫苟不生，則無得無喪無吉無凶。方是之時，易在乎其中而人莫見，故謂之道，而不謂之易。（卷七）

夫道之大全也，未始有名。而易始開之，賦之以名。(卷八)

君子之於道，至於一而不二，如手之自用，則亦莫知其所已然而然矣。

(卷八)

然而，「道」既然不具特定內涵，那麼聖人作為一個行動的人，在他行動時不需要僵化的原則，他不加思考而行動自然。他直接行動——思考時不帶成見，行「道」或處世時，也不故意運用什麼規範。正如蘇軾所說：「至一則無我。」¹⁶⁸他解釋道，這樣行動意味著他絲毫沒有私「心」，也就是說，他不為了特定的或狹隘的私利而行動。「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」。¹⁶⁹聖人保持著這種狀態，「其所以異於人者，特以其無心爾」¹⁷⁰。

聖人與「道」合一完成了自己的世俗使命。他不用仰賴前人的觀點去看待事物。因而他總是自然而然地認識了事物內在的「理」。

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？吾一有心於其間，則物有僥幸天枉，不盡其理者矣……則吾……雖欲備位可得乎？¹⁷¹

聖人自然而然的直接行動保證了萬物自然發展。蘇軾相信其在一個根本統一體，它由天下萬物共同組成，若任萬物自然發展，萬物都會自得其所。但人非生而為聖人。他們有自己的意志，會按自己的想法做事，而且他們被紛繁的世界所迷惑，害怕保持純真本性成為他們自己。

天地與人一理也，而人常不能與天地相似者，物有以蔽之也。變化亂之，禍福劫之，所不可知者惑之。……夫苟無蔽，則人固與天地相似也。¹⁷²

那麼，人們到底怎麼才能返回天性之道？有一種方法是，相要成為聖人就必須斷絕自己與外物的聯繫，好領會與天地融為一體的那種感覺。蘇軾從認為有自己的意志是成為聖人的必由之路。

¹⁶⁸ 《東坡易傳》卷八。

¹⁶⁹ 「兩」及類似術語的兩種用法，參見《東坡易傳》卷七，卷八。

¹⁷⁰ 《東坡題跋》卷一，《跋荆溪外集》。

¹⁷¹ 《東坡易傳》卷一。

¹⁷² 《東坡易傳》卷一。

據此，林麗真老師在其《義理易學鉤玄》也提到，道體的內涵特質論，它根本無所謂得喪吉凶，或是非好壞，也不落形跡，也不可言狀，故可說是近乎「至虛極於無」的虛無狀態。東坡說「道一」、「理一」、「本一」、「貞一」、「易將明乎一」，蓋以「一」稱「道」，並指為宇宙的本體，萬物的形上根據。也可以說東坡思想中的道體，乃是「有物之先」的「不用之一」，有時又可稱為「道之大全」或「易之太極」。若就但就此一所具的性能論，它卻是化生宇宙萬物（由一生二以至無窮）的根源。故好似廓然無一物，卻不可謂之無有，東坡只好勉強以「一」稱之。因為「一」字可以同時兼具至簡義、不二義、初始義、究極義、大全義、無差別相義等。故藉「一」，可以說明至簡不二的道體具有「先天地生」的邏輯先在性，以及「未始有名」而「人莫之見」的超越性；另方面也表明宇宙的太始狀態，原是那樣的寂兮寥兮、非有非無、廓然大公、混沌齊一。其「一」的內涵特質，與通、同、齊、大、全義近，又有同然、全然、超然、自然之旨。並且超越時空限制的一種抽象理念，因此，人不能根據學識或道德來把握，必須透過無我之心，在超然境界中來觀照。這種見解主要是依承道家的自然哲學而有的。故此「一」，顯然不是「空無」，但也不是具體的「實有」，而是處在一種「通」、「同」、「齊」、「大」、「全」，以及「無待」、「無為」、「自如」、「自然」的心境中，方能觀照到的「道之大全」。

這麼看來，《東坡易傳》中所陳述的道用之「一」，顯然受到莊子哲學相當的影響。所不同的，似乎是東坡更懂得使用「通二為一」的辯證推理方式而已。其實，東坡雖然已經注意到陰陽「相反相成」的對立通一原理，但他並不重視這種「由一而二」、「由二而一」的辯證過程，反而在表明道的運作軌跡是超言絕象、不露形跡、自然無為的。在其傳注中每有這樣的話：

萬物自生自成，故天地設位而已。（卷八〈繫辭下傳注〉）

以利言之則有變動，而道固自如也。（同上）

萬物之勝衰於四時之間者，皆其自然，莫或使之。（卷九〈說卦傳注〉）

乾無心於知之故易，坤無心於作之故簡。易固無所不知，簡固無所不能。
（卷七〈繫辭上傳注〉）

乾坤唯無心故一。（同上）

這樣看來，人的貴賤正是「必然之勢，無使之然者」，等級制度是不可改變的。這就可以知道，唯物主義者是在必然性方面論證世界，而唯心主義者是在命定性方面論證世界，前者可以得出世界可變的結論，而後者卻可以得出世界永遠不變的結論。

天地之間，或貴或賤，未有位之者也，卑高陳而貴賤自位矣。或剛或柔，未有斷之者也，動靜常而剛柔自斷矣。……吉凶自生矣。……變化自見矣。是故剛柔相摩，八卦相蕩，雷霆風雨，日月寒暑，更用迭作於其間，雜然施之而未嘗有意也。……我有是道，物各得之，如是而已。（同上）

這種「自生」、「自成」、「自如」、「自然」、「自位」、「自斷」、「自見」……，以及「未嘗有擇」、「未嘗有意」、「莫或使之」、「無心故一」……等等，都是表明道以不露形跡、虛無玄妙的型態，完成化育萬物的事功。因此，談到萬物的生成，東坡還提出一個相當奇特的見解，認為實物界中「水」是最早派生出來的。他說：

陰陽一交而生物，其始為水。水者，有無之際也，始離于無而入于有矣。老子識之，故其言曰：「上善若水」，又曰：「水幾于道」。聖人之德雖可以名言，而不囿于一物，若水之無常形，此善之上者，幾于道矣，而非道也。若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物而不可謂之無有，此真道之似也。」（卷七）

因為水是液體，是流動性的，是無常形的，它不囿於一物，能隨外在環境而往來屈伸。——這種特質，好像比較接近道的虛妙玄通性，所以東坡認為水是「始離於無而入於有」的第一種東西。而且為了說明這種看法，它還引用「天以一生水，地以六成之」的陰陽數術理論，又參證以「甘水」、「真液」等金丹方術的經驗，標榜「水」的特質與地位¹⁷³，這恐是受傳統黃老道教說法的影響。我們若撇開其中所攙雜的道教說法不論，特就東坡思想的基本取向看，則從他

¹⁷³ 蘇軾標揚水德，甚或雜揉數術方士之論以為說，此可參見《東坡後集》中的幾篇文章：如〈送錢塘僧思聰歸孤山敘〉云：「天以一生水，地以六成之。」（卷九）〈續養生論〉云：「陰陽之始交，天一為水。凡人之始造形皆水也，故五行一曰水。」（卷九）〈天慶觀乳泉賦〉云：「物老死於坤而萌芽于復，故水者物之終始也。……吾何以知之？蓋嘗求之于身而得其說。凡水之在人者，為汗、為涕、為淚、為血、為漉、為丘、為涎、為沫，此數者皆水之去人而外驚，然後肇形于有物，皆鹹而不能返，故鹹者九而甘者一。一者何也？為華池之真液下湧於舌底而上流於牙頰，甘而不壞，白而不濁，宜古之仙者以是為金丹之祖，長生不死之藥也。」（卷八）

倡言「水德」的觀念中，似乎可以了解他所描述的道，乃是以「虛妙玄通」為相的。

宇宙生成論是《東坡易傳》的一個基本主題，在有如何生於無、有與無的關係上，蘇軾並不像《老子》那樣認為「有生于無」，而是將運動看成是有與無之間聯繫的方式，將道的本質規定為運動，即「易」。就道用顯之相說：東坡強調萬物皆自生自成。則乃是表明道用的週全博大與道相的神妙無方。蘇軾在解釋“生生之謂易”時說：

相因而有，謂之生生，夫苟不生，則無得無喪，無吉無凶。方是之時，易存乎其中而人莫見，故謂之道，而不謂之易。有生有物，物轉相生，而吉凶得喪之變備矣。方是之時，道行乎其間而人不知，故謂之易，而不謂之道。聖人之作《易》也，不有所設，則無以交于事物之域，而盡得喪吉凶之變。¹⁷⁴

「無得無喪，無吉無凶」的「道」是人的經驗感受不到的，人所能感受到的，是「物轉相生，而吉凶得喪之變備矣」的「易」。就道用的運作規則說：東坡陳述萬物皆「出於一」、「本於一」、「歸於一」。此「一」乃是指一種既超越於物上；又內在於物中的形上律則。更明確的說：當它用以說明萬物的生化流變時，此「一」實指陰陽所以具有「相反相成」性的對立通一原則。聖人作《易》，是爲了「盡得喪吉凶之變」，因此，「道」不是僵硬的，不是外在于人的，而是無時無處不與人共存共生著的「易」。更應該看到的是，「得喪吉凶」是人的情感判斷和價值判斷，因此，「易」也就必然導源于人的情感。蘇軾在評論散文、詩歌、書法和繪畫時也提到，人可以不斷地認識宇宙大化過程，若是相信通過對變化世界的特定事件做出特定反應，「道」就能最好地運用於實踐，在蘇軾那裡，「道」與「一」是同一個概念，像對待「道」的態度一樣，認為「一」是「不可執」的，他說：「天下之理未嘗不一，而一不可執，知其未嘗不一而莫之執，則幾矣。」（卷七）如果懂得了「一」「不可執」而「莫之執」，也就差不多了。既然這個無善無惡、無止無動的抽象的「一」是不可捉摸的，蘇軾就採取了存而不論的態度，那麼，什麼才是「可執」的呢？只有具體的事物、活生生的情感才是可以把握和依靠的。

¹⁷⁴ 《東坡易傳》卷七。