

《東坡易傳》釋易方法與義理分析

鄧秀梅*

【提要】

蘇軾雖是以文章詩賦聞名古今，但其人對傳統哲學亦頗有研究，所著之《東坡易傳》在易學史上堪稱獨樹一幟，影響力雖遠不及主流派思想，但其解易之某些方法，頗能闡釋人間事理之至賾而不可惡、至動而不可亂之易道精髓，《四庫全書》贊此書「推闡理勢，言簡意明，往往足以達難顯之情，而深得曲譬之旨」，此言正顯蘇軾易學之特色。其人解易不拘一格，常有出人意外之作法，頗值得後人研究。其次，《東坡易傳》所傳達之易理，大體近於王弼，但又帶著經世濟民的熱情與縱橫家的謀略，這些都是他人無可取代的獨特風格，對易學的發展有著莫大的啟發與貢獻。

關鍵詞：東坡易傳 蘇軾 蘇軾易學 卦合爻別

* 環球科技大學通識教育中心副教授

一、前言

論蘇軾（字子瞻，號東坡居士，1037-1101）之易學，《東坡易傳》可為其傳世著作，此書據聞乃是其父蘇洵晚年欲作《易傳》不成，遺命蘇軾繼作此書。蘇軾雖是以詞章詩賦聞名古今，獨步文壇，然其本人於儒釋道三家思想頗有涉獵，承父命所著之《東坡易傳》在易學史上堪稱獨樹一幟，影響力雖遠不及儒家學派與象數學派等主流思想，但其解易之某些方法，頗能闡釋人間事理之至蹟而不可惡、至動而不可亂之易道精髓。

根據《四庫全書》《東坡易傳》提要所載：「蘇籀《欒城遺言》記蘇洵作《易傳》未成而卒，屬二子述其志。軾書先成，轍乃送所解於軾，今蒙卦猶是轍解，則此書實蘇氏父子兄弟合力為之，題曰軾撰，要其成爾。」^①是此書應非蘇軾單獨撰寫，部份內容應有參考蘇洵、蘇轍之意見，但斟酌損益、最後定稿者畢竟得歸功於蘇軾。故以蘇軾為《東坡易傳》之作者，而視《東坡易傳》為蘇軾易學的代表作，應當不會有太大爭議。

《東坡易傳》得以傳世，其過程相當曲折，^②對於有心研究蘇軾思想的後人，本書甚為重要，譬如蘇軾對人性有異於傳統的見解，他的詞賦所欲表達的人生思想，也可以在《東坡易傳》尋出端倪。^③從易理而論，林麗真教授所著《義理易學鉤玄》分別自尚義理、善策論、能考辨、信圖數四個觀點陳論東坡《易傳》的特質，再深入論究蘇軾總結於道體、道用、與境界之「一」的義理思維，^④可謂宏深而精闢，闡釋《東坡易傳》之思理無遺。林教授之大作是從

① 《景印文淵閣四庫全書總目》，經部易類二，（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁1-66。

② 因為元佑黨爭之故，哲宗紹聖時代全面施行「元佑學禁」，蘇軾著作全數遭禁毀。本書被改頭換面，冠以《毘陵易傳》之名，悄然印行於世。明代陳所蘊和焦竑得其舊本，分別以《蘇氏易傳》和《東坡先生易傳》為名印行於世。前者被閔齊伋以朱墨版重印，又被毛晉編入《津逮秘書》，定名為《蘇氏易傳》；後者被四庫館臣收入《四庫全書》，定名為《東坡易傳》。見涂美雲，〈從元祐黨爭看蘇軾學禁及其發展〉，《東吳中文學報》第十九期，2010年5月。蘇軾，《東坡易傳》〈出版說明〉，龍吟點評，（長春：吉林文史出版社，2002年），頁1-2。

③ 關於《東坡易傳》的論文闡述，請見楊遇青：〈「志氣如神」與「以神行智」——論《東坡易傳》中「神」的觀念〉，《周易研究》總第七十八期，2006年第4期。趙清文，〈人性「可見」嗎？——《東坡易傳》對傳統人性理論的批評〉，《周易研究》總第九十三期（2009年第1期）。陳素英，〈《東坡易傳》及其詞中易境之詮釋〉，《彰化師大國文學報》第十二期（2006年6月）。

④ 林麗真，《義理易學鉤玄》第五章「東坡易傳的特質」、第陸章「東坡易傳中的一」，（臺北：大安出版社，2004年11月），頁91-156。

宏觀的觀點勾勒《東坡易傳》之特質，本文乃從細節處入手，研究蘇軾如何運用其獨到之方法解易，以及他所闡釋天道、人事之事理背後所蘊藏的形而上之「一」有無具體內容，是否切合《易傳》天道創生之剛健精神。

《四庫全書總目》綜評此書曰：

今觀其書，如解乾卦〈象傳〉性命之理諸條，誠不免杳冥恍惚，淪於異學；至其他推闡理勢，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。^⑤

推闡理勢固是每一位易家解析《周易》義理時必然要說明的內容，但如何推述闡釋，則是各有各的方法。本文以為發明愛惡相攻、情偽相感之義正是《東坡易傳》的特色，其詮釋易卦之方法，甚少取益於象數，除非以義求之不得，則以象求之；^⑥亦不固滯在卦象「始、壯、究」的形成過程，反從上下兩卦體或兩爻之間的相敵相應關係綜論此卦欲表明之理勢。至論及天道等形而上之理，《四庫全書總目》議他「杳冥恍惚」，實乃源於東坡釋易本不取儒家天道之理釋之，而是擷取老莊哲理以實之。他實以「無為」之思想為本，下委至人間事理，其所推闡之「理勢」，並非本於儒家道德意識以觀天下之理，故《總目》稱他「淪於異學」，朱子也是從這個觀點力辨其非。^⑦故本文之撰寫首以蘇軾解易之方法入手，觀其如何闡釋事理之強弱、左右、順逆之勢，及其背後所根據的老莊哲理。

二、蘇軾解易方法

蘇軾詮釋六十四卦的方法是其易學之最大特色，他既不採綜卦、錯卦或互體現象觀易，也不太依循卦象由始而壯乃至究而衰的單一直線式的發展以解

^⑤ 《景印文淵閣四庫全書總目》，經部易類二，頁 1-66。

^⑥ 朱彝尊《經義考》卷十九引胡一桂言：「晁以道問東坡曰：『先生易傳當傳萬世？』曰：『尚恨其不知數學。』」見朱彝尊《經義考》點校補正本，（臺北：中央研究院中國文哲研究所）。雖然東坡不排除象數，但對於象數確實不精通，以象解易非其首選，故東坡雖亦信圖數，可是他解釋易卦的確甚少取益於象數。

^⑦ 朱子所撰〈雜學辨〉有「蘇氏易解」一文，專對《東坡易傳》進行質疑批評。文中大部分皆針對蘇軾詮解〈繫辭傳〉的形而上理論，以及〈乾象〉的乾元創生意義而發，無一條涉及六十四卦。見朱熹，〈雜學辨〉，陳俊民校定，《朱子文集》，第七冊（中央研究院歷史與語言研究所出版，2000年），頁 3594-3603。

易；相反的，他通常取上下兩卦體或兩爻彼此之衝突、對立或應援的關係以解卦。其他易家固然也採用此方法，但普遍地大量運用相攻相取、相敵相應的從對立乃至統一的方法，其中尚帶著濃厚的策士縱橫的味道，恐怕唯蘇軾一人而已。這是十分特別的現象，誠為《東坡易傳》之最顯明之特色。而兩爻之間是對立，抑或互援，有待乎整體之卦是何意義決定，觀其解〈繫辭上傳〉第三章「是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦」即可知：

陰陽各有所統御，謂之「齊」。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。⁸

六爻共組成一卦，雖然六爻彼此的時與位不同，看似獨立，然依其觀點，六爻之義實不應別而觀之，或者在別而觀爻之前，首應統合一卦之整體立論，得其所齊之宗旨，而後再順而解之，則脈分理解無不順者。綜合東坡釋易，大約有幾種解法，茲論列如下。

（一）以上下兩卦體解卦義

六十四卦分別由兩單卦組合而成，此本為易學之基本常識，然而徹底運用兩卦之相生相剋以解六爻，大約惟蘇軾一人。以小畜卦為例：

䷈ 小畜，亨。密雲不雨，自我西郊。

象曰：小畜，柔得位而上下應之，曰小畜。健而巽，剛中而志行，乃亨。密雲不雨，尚往也；自我西郊，施未行也。

象曰：風行天上，小畜，君子以懿文德。

六十四卦中有兩組卦是大、小相對照的，小畜、大畜是一組，大過與小過是另一組。蘇軾解此四卦時，時常兩兩對照說明。於小畜卦，他說：

小畜之畜乾也，順而畜之，故始順而終反目。大畜之畜乾也，厲而畜之，故始厲而終亨。君子之愛人以德，小人之愛人以姑息。（《東坡易傳》卷 3，大畜卦）

⁸ 蘇軾，《東坡易傳》（長春：吉林文史出版社，2002年），頁 292-293。

柔順以畜乾陽即是蘇軾解此卦之大義，從中再析論陽剛之乾應以何種方式畜止方為允當。以本卦而論，之所以取「小畜」名之，乃謂六四一爻「柔得位而上下應之」，即五陽皆為六四所畜，是以大而畜於小也；其次，此卦乾下巽上，是巽以畜乾，而「巽之所以畜乾者，順之而已」（《東坡易傳》卷1，小畜卦），但以乾陽之剛健本性，絕無可能輕易被柔巽之道所畜止，故最終是密雲不雨，自我西郊。蘇軾解道：

乾之為物，難乎其畜之者也。畜之非其人，則乾不為之用。雖不為之用而眷眷焉，不決去之，卒受其病者，小畜是也。故曰「密雲不雨，自我西郊」。夫陽施於陰則為雨；乾非不知巽之不足以任吾施也，然其為物也，健而急於用，故進而嘗試焉，既已為密雲矣。能為密雲而不能為雨，豈真不能哉？不欲雨也。兩者，乾之有為之功也，不可以輕用，用之於非其人，則喪其所以為乾矣。……既以為雲矣，則是欲雨之道也，能終不雨乎？既已次於郊矣，則是欲往之勢也，能終不往乎？雲而不雨，將安歸哉！故卦以為不雨，而爻不免于雨者，勢也。君子之於非其人也，望而去之，況與之為雲乎？既已為雲矣，又可反乎？乾知巽之不足與雨矣，而猶往從之，故曰「密雲不雨，尚往也」。（《東坡易傳》卷1，小畜卦）

根據乾與巽之性質而推論其間之分合，此正為蘇軾擅長之「推闡理勢」的釋易法。蘇軾為小畜所定之大旨便是：乾之為物若非其人畜之，乾終不為之用。蓋陰之畜乾，非以利之，而是即其安而糜之，糜之非為用乾，純粹是為了制乾⁹，乾陽若不果決離去，終必受病。乾與巽猶如對立之君子與小人，君子終不可為小人所牽繫；下乾之三爻即以能否決斷小人之繫羈而論其吉凶。初九「復自道，何其咎？吉」乃是「進而嘗之，知其不可，反循其道而復其所，則無咎。」（《東坡易傳》卷1，小畜卦）九二「牽復吉」是源於「九二交深於初九矣，故其復也，必自引而後脫，蓋已難矣，然猶可以不自失也。」九三「輿脫輻，夫妻反目」則是「其交益深而不可復，則脫輻而與之處。與之處可也，然乾終不能自革其健而與巽久處而無尤也，故終於反目。」（《東坡易傳》卷1，小

⁹ 此義見於蘇軾解九三「輿脫輻，夫妻反目」，原文是：陽之畜乾也，厲而畜之。厲而畜之者，非以害之也，將盈其氣而作之爾。陰之畜乾也，順而畜之。順而畜之者，非以利之也，將即其安而糜之爾。故大畜將以用乾，而小畜將以制之。」見蘇軾，《東坡易傳》卷1，小畜卦。

畜卦)

巽之三爻，雖則〈彖傳〉只點出六四一爻為畜乾之主，但其餘二陽爻在蘇軾的解釋下，同樣成了暗助六四畜乾的幫手。《東坡易傳》曰：

凡巽皆陰也。六四固陰矣，九五、上九，其質則陽，其志則陰也。以陰畜乾，乾知其不可也易；以質陽而志陰者畜乾，乾知其不可也難。何則？不知其志而見其類也。（《東坡易傳》卷1，小畜卦）

把九五、上九詮釋成兩個貌似陽類實則志陰者，只有蘇軾一人為之，即使影響東坡甚深的王弼也不是這般解析。王弼解此卦縱然也先分別上下兩卦體視之，而後上下三爻一一對應，審視其中之能畜、不能畜之差異。以巽三爻而言，唯上九能固九三之路，九五未能阻擋九二牽復之勢，不僅不阻擋，反而「來而不距，二牽已攀，不為專固」¹⁰；至乎六四，更加不能制初九之復道。除非六四與上九合，方能制焉。此中分合之情勢，王弼純粹就六爻之陰陽相與不相與的客觀情勢論，蘇軾則不然。蘇軾對九五、上九尚揣摩其心志，而斷九五「有孚攀如，富以其鄰」是個貌似至誠欲挽援而留乾者，實際上卻是以其富附其鄰，而與六四、上九并力以畜乾，此為乾陽之所以眷眷而不悟，須自引而後脫之原因。此處即摻入策士深謀之色彩。

對上九「既雨既處，尚德載，婦貞厲，月幾望，君子征凶。」王弼循爻辭之說而判其為「體巽處上，剛不敢犯，尚德者也；為陰之長，能畜剛健，德積載者也。」¹¹然在蘇軾深心揣摩下，上九與九五非真能尚德者，不過深知乾之難畜，故積德而共載之，雖是陽，但爻辭謂之婦，即已明示其實乃為陰也。¹²整個小畜便是一場上之巽對下之乾的暗中羈縻，蘇軾徹底運用上下兩卦體彼此之關係以解此卦，摒棄一般人視九五、上九為乾三爻之同類而相互扶濟、共渡難關的解法，而把此二陽爻視為暗助六四之幫手，原因即在蘇軾貫徹同一卦體為同類的原則，而不單純就陰為陰類、陽為陽類的方式區分之。觀蘇子解小畜，讀之雖令人怵目驚心，但也讓人耳目一新，將君子、小人之分合消長，一一剖

¹⁰ 王弼著、樓宇烈校釋，《王弼集校釋》《周易注》上經，（臺北：華正書局，1992年），頁267。本文關於王弼之《周易注》俱出自本書，故不再重複詳引。

¹¹ 王弼：《周易注》，頁267。

¹² 九五、上九之解見蘇軾，《東坡易傳》，頁42-43。

析清楚，義理之解析確實別出心裁。

除小畜外，其他諸如泰、否、大壯亦然。泰☱☷三陽據於內、居於下，三陰處於外、居於上，象徵天下泰安穩定之局面；但此局面基本上是立足於違反乾坤之本性的，蓋「乾本上也，坤本下也」¹³、「乾樂上復，坤樂下復」¹⁴，此論雖出自王弼之口，蘇軾卻是遵行不渝，本此說解構泰之上下兩卦敵對情形。

以乾之本上而樂於上復的本性，乾三爻極可能不安其所而務進以迫坤，坤三爻不安於上，則將下復以奪乾。如果乾不能抑制上復的衝動，順其剛進之性而往適，則是加速上復；一旦乾恢復其本位，則局面將從泰安轉而至於否危，而成否卦之勢。蘇子據此原則分論乾、坤二卦，九二身為乾三爻之主，理當「包荒，用憑河，不遐遺，朋亡」，這四項全是為了「懷小人也」；九三應當「勿恤其孚」，其意是「九三之所孚者，初與九二也；以其所孚者為樂，進以迫坤而重違之，則危矣。故教之以勿恤其孚。」（《東坡易傳》卷 2，泰卦）居於上位之坤，蘇軾誠其勿順其下復之勢而奪乾，如是乾將病而疾坤，兩方定有一場大戰，泰安之勢必然瓦解。即使坤無法遏止下復之勢，也應如「帝乙歸妹」，蓋女子之歸其夫，非求勝其夫，而是輔之、祉之，如此則乾不病、坤不傷矣。此義集中在六五「帝乙歸妹，以祉元吉」的解釋中。

相反於泰者即是否卦，蘇子解否之方式與泰一致，對於大壯☱☳也是一分為二，下卦乾三爻擬為三隻公羊，上卦震三爻則為三面藩籬，各依所處之地的不同，而有不同的回應。似此解法，即是以上下兩卦體之為對反的立場推論一卦所顯象的事理。除此，蘇軾也就六爻中之兩兩相對應之爻析論其中之敵對、應合，以推釋六爻之義。

（二）以兩對應之爻解釋卦理

〈繫辭下傳〉第十二章有云：

變動以利言，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。凡易之情，近而不相得，則凶，或害之，悔且吝。

此段純就六爻之間的動靜變化以釋吉凶利害之理。爻象之所以有吉有凶，除了

¹³ 王弼：《周易注》，頁 277。

¹⁴ 同上註，頁 278。

本爻時與位之考量外，爻與爻之間的牽引、排斥、互援、敵對之關係也是吉凶的成因。二爻之間若為愛勝惡則吉，惡勝愛則凶；悔吝則由此爻與彼爻之遠相取或近相取而產生，相取是相悅、相感之意；¹⁵情偽相感則是兩爻之相應，若應於真情實理則利，應於人為修飾則害。¹⁶「愛惡相攻」、「遠近相取」、「情偽相感」皆為講明六爻彼此交感相應的各種情況，吉凶悔吝即是由此生焉。

蘇軾解易之另一特色，即是普遍運用此原則於六十四卦當中，鋪陳一卦總體之情勢。譬如訟卦䷅主在述說爭訟之事，全卦僅有初六、六三為陰爻，此二爻如依易之體例，本應分別為九四、上九所擁有，可是九二橫插其中，也想據為己有，九四、上九不服，爭訟於是生焉。依此大意，初六「不永所事，小有言，終吉。」初六不應永久事從於九二，應當相從其正應九四，即使九二略有怨言也無所謂。九二「不克訟，歸。而逋其邑人三百戶，無眚。」即是形容九二憑藉剛強欲將初與三據為己有，以為自家的邑人；無奈二者俱皆不服，除非九二能克服與九四、上九的爭訟，不然初與三難免棄他而去。由是可知，「故九二不克訟而歸，則初六、六三皆棄而違之。失眾知懼，猶可少安，故無眚。」（《東坡易傳》卷 1，訟卦）九二強行據有之行本應有災眚，若他能夠失眾知懼，自我檢討反省，猶可少安，故可無眚，縱使亡失了三百戶邑人。¹⁷

六三「食舊德，貞厲，終吉。或從王事，無成。」舊德者，蘇軾意指二與四，蓋二與四都欲得六三而強施德焉，然「六三之應於上九者，天命之所當有也，非為其有德於我也，雖二與四之德不能奪之矣。是以食舊德不從其配。」¹⁸所謂「食舊德」者，東坡解釋為「食而忘之，不報之謂也，猶若食言云耳。與二陽近而不報其德，故厲而後吉。」（《東坡易傳》卷 1，訟卦）六三縱然身受二、四之厚德，但天命所歸在上九，亦只能辜負二、四一番厚意了。至於九四也是「不克訟」，蓋源於九四除與初六正配之外，仍妄想強求六三，如此自然與上九爭訟；若九四能消弭強求六三之妄想，退而就其命之所當得者，自改而安於貞，則猶可以不失其所有。九五處中無應，可以公正地處理爭訟之事，

¹⁵ 金景芳、呂紹綱，《周易全解》（臺北：韜略出版有限公司，1996年），頁676。

¹⁶ 吳怡，《易經繫辭傳解義》（臺北：三民書局，1991年），頁195。

¹⁷ 蘇軾解「逋其邑人三百戶」為「亡其邑人三百戶」，蓋順其解譯的宗旨一貫下來。見蘇軾，《東坡易傳》卷1，頁31。

¹⁸ 原文是：「是以食舊德以從其配。」現據《蘇氏易傳》改為「是以食舊德不從其配。」蘇軾，《東坡易傳》，頁31。

故經文曰「九五，訟元吉。」

升至上九，訟之上九「或錫之鞶帶，終朝三褫之。象曰：以訟受服，亦不足敬也。」按蘇子的解析，六三是上九的正配，二與四都曾妄想有之，只是皆「不克訟」而歸於上九，故上九之得六三，雖是天命所歸，但也是經過一番訴訟才得以享有的成果。於是「上九之得之也，譬之鞶帶，奪諸其人之身而已，服之於人，情有赧焉，故終朝三褫之。既服之矣，則又褫之，愧而不安之甚也。」（《東坡易傳》卷1，訟卦）

既然蘇子再三強調六三為上九之正配，他鼓勵六三食舊德以從上九，如今卻說九之得三乃是奪諸其人之身而已，情有赧焉，此為何故？

二與四，訟不勝者也，然且終於無眚與吉也；上九訟而勝者，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誇其能，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。（《東坡易傳》卷1，訟卦）

也許在他卦，兩相應之爻如六三與上九者排除萬難而往適會合，是值得慶喜之事；但此為「訟」卦，訟卦有其大意宗旨：

訟，有孚，窒惕，中吉，終凶。利見大人，不利涉大川。

「終凶」即已預告凡是爭訟到底者，即便是勝者亦是凶而不吉，此為上九終取其辱的原因之一；另一原因就是蘇軾本人的領會，他認為「天下之難，未有不起於爭，今又欲以爭濟之，是使相激為深而已。」（《東坡易傳》卷1，訟卦）上九以訟爭得其所有物，縱使此物為其所當有，也只會讓爭訟之禍延續不已，不若不勝者安貞無眚，方為止訟之道。這一思想也許和北宋黨爭的歷史背景有關，凡欲以訟止黨爭之禍者，未有能達其目的者。

運用兩爻之間的情偽相感、愛惡相攻以解析卦義與爻義，訟卦稱得上是一範例。除訟卦外，蘇軾也普遍將此方法應用在其他諸卦，例如睽卦、賁卦、離卦……等，莫不皆然。蘇子之所以能熟練地運用兩爻之相對應以及前一種取上下兩體合論的方式，均可溯源他解卦的一貫宗旨：先求一卦所齊之端，循所齊之端以求六爻的一貫之義，則脈分理解無不順。依此方法解易，必先合一卦以

觀其總義，而後再分論六爻之義，不能反過來，先分別六爻之義，然後再湊起來以觀一卦之宗旨。在此基礎上，蘇軾又發明另一種特別之法，此方法重點在統一卦與別六爻以觀此卦，會呈現不同的效果。此即「卦合則吉，爻別則凶」之解法。

（三）卦合吉、爻別凶之觀易法

《東坡易傳》之異於他書的最大特色，也是最富哲理意義的莫過於他所提出的「卦統而論之，爻別而觀之」一方法。此方法之提出首見於履卦九二、六三與九五的分合連縱解說。

☱履虎尾，不啞人，亨。

彖曰：履，柔履剛也。說而應乎乾，是以履虎尾，不啞人，亨。剛中正，履帝位而不疚，光明也。

綜觀履卦，履之所以得成履者，在乎全卦唯一柔爻六三履藉九二之剛爻。蘇軾在此視九二為猛虎，乾若欲用九二，非透過六三不可。但是「虎何為用於六三而莫之啞？以六三之應乎乾也。」（《東坡易傳》卷 1，履卦）六三是下卦之兌體，兌者悅也，兌應隨於乾之後而悅乎乾，故能履虎尾而不啞人。可是乾何故不能親自用九二？蘇軾解釋道：

乾，剛也；九二，亦剛也。兩剛不能相下，則有爭；有爭，則乾病矣。故乾不親用，而授之以六三。六三以不校之柔而居至寡之地，故九二樂為之用也。九二為三用，而三為五用，是何以異於五之親用二哉？五未嘗病，而有用二之功，故曰履帝位而不疚，光明也。（《東坡易傳》卷 1，履卦）

理由很清楚，基於兩剛相敵而不相應的原則，故五無法親用二，唯三能用二而不為啞噬。因之蘇軾得出一結論：

夫三與五合，則三不見啞而五不病。五與三離，則五至於危而三見啞。卦統而論之，故言其合之吉；爻別而觀之，故見其離之凶。此所以不同也。（《東坡易傳》卷 1，履卦）

以上就是卦統則吉，爻別則凶的道理。有此義理背景，故九二與六三兩個爻辭，蘇軾乃合同一處解釋，此舉真是別出機杼。以九二「履道坦坦，幽人貞吉」而言，經文之所以稱呼九二為幽人者，在於九二提供六三銳利的雙眼與健全的雙足，使六三得坦途而安履之，對此九二從不置一辭以誇耀自己之能，豈非才全德厚、隱約而不愠者乎？

至六三「眇能視，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人爲於大君。」六三先天即是少一目之癩行者，全然假借九二而後能視、能履。然九二之虎何以竟能被柔弱之六三降服？靠的就是上體之乾在背後撐腰。假若「六三不知其眇而自有其明，不量其跛而自與其行，以虎爲畏己，而去乾以自用。虎見六三而不見乾焉，斯咥之矣。」（《東坡易傳》卷1，履卦）再上推至九五「夬履，貞厲。」若九五自恃其剛，不明二之剛不可以剛勝，惟三能用之，遂自以其剛決物，斯履危道之因。

固然蘇子解易必先統齊一卦之端旨，而後分疏六爻之義，廣義而言，此亦是卦合爻別的詮釋方法；但此處蘇子特提出「卦統而論之，故言其合之吉；爻別而觀之，故見其離之凶」的理論，恐怕重點應該放在下一句才是，亦即某些卦爻不能分離卦體而單一疏解，單一疏解唯見其凶，而不見其吉。以履卦論，六三爲履之主，卦辭云「履虎尾，不咥人，亨。」結果至六三卻說「履虎尾，咥人凶。」面對與卦辭完全相反的爻辭，除了少數易家會留意此異狀外，其他多半不以爲意，總認爲卦辭與爻辭本即不能等同而論。王夫之是會留意的少數人之一，所著《周易內傳》卷一有針對此現象略作解釋。首先卦辭意在說明：

為卦六三以孤陰失位，躁進而上窺乎乾，欲躡九四，憑陵而進，乾德剛健，非所可躡，故有此象。「不咥人」者，以全卦言之。兌之德說，既非敢與乾競，而初、二二陽與乾合德，乾位尊高，其德剛正，不為所惑，則亦不待咥之以立威，而自不能犯。陰可以其說應之，志上通而有亨道也。¹⁹

如果單就六三一爻而論，其性躁進，早晚爲乾所傷，這是船山早已肯定的；卦辭之所以「不咥人」者，是以全卦論之。以全卦而論，則非單看六三孤陰失位之一爻，而是綜觀乾與兌之對應關係，兌以悅乾，性柔而順，不敢與乾相競，

¹⁹ 王夫之，《周易內傳》，收於《船山全書》，第一冊，（湖南長沙：嶽麓書社，1998年），頁135-136。

而且乾位尊高，其德剛正，亦不待啞之以立威，故不至於啞人之凶。如分離以孤看六三一爻，則是「以一爻之動言之」。以一爻之動言六三，則是「柔失位而居進爻，又躁妄以上干乎陽，乾道方盛，非所能犯，還以自傷，故啞人而凶。」²⁰〈小象〉評斷六三為「眇能視，不足以有明也。跛能履，不足以與行也。啞人之凶，位不當也。武人爲於大君，志剛也。」這些均在說明六三自恃其能，不可教誨，點明「位不當」者，即是「明唯此一爻動則凶，非全卦之德」²¹。

船山之解，其實也是一種「卦合爻別」的運用，然他並未點出「合則吉，離則凶」之意，但觀其註說，實則暗藏此意而不發。綜合全卦而不孤看六三一爻，則三與初、二爲一體，能悅而應乎乾，而不敢與乾競，斯則不致啞噬之凶；反之分離了初與二，單就六三之性與位而觀之，斯有躁妄以上干乎陽的見啞之禍。這即是「合則吉，離則凶」的意思，所有易家唯獨蘇軾正式提出此原則，並加以申論，而運用在其他卦爻的解釋。此見確實越乎他人之上，對於義理學派誠有莫大的貢獻。

履發「卦合吉、爻別凶」之端，真正將此方法徹底應用的則是咸與恆二卦，蘇軾合此二卦言曰：

艮、兌合而後為咸，震、巽合而後為恆。故卦莫吉於咸、恆，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。（《東坡易傳》卷4，恆卦）

離而觀之，則見己而不見彼；合而觀之，則是彼己俱得見。以咸爲論，如何才能彼己俱得見？按咸卦之本義：

☶咸，亨，利貞。取女吉。

象曰：咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與。止而說，男下女，是以亨利貞，取女吉。天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。

咸即是感，二氣感應以相與就是它致亨的原因，雖取男女相感之象爲咸之象，

²⁰ 同上註，頁138。

²¹ 同上註，頁139。

但推而廣之，天地相感而萬物化生，聖人感人心以致天下和平亦在其中，此是大咸大合，吉莫如之，故蘇軾云「卦莫吉於咸、恆，以其合也」。但欲達至此萬物咸合之境是有條件的，《東坡易傳》曰：

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。道之可名言者，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。（《東坡易傳》卷4，咸卦）

能不能「忘」即是決定能否達至咸合之吉的條件。咸感不在心，更不在身，而在「神」。常語雖是「心神」合言，在此蘇軾卻刻意的區別心與神，且將二者推極至不可並存的地步，能否神存端在乎能不能忘心、忘身；能忘則可神存而咸全，不能忘，則神不存而咸一體而已。咸一體則只見一體而不見其他，容易出於不正而致悔吝。能忘者緣於相感之情出於至誠至正，而所謂至誠者，照蘇軾的理解，並非出自道德意識之至誠無妄，而是出於自然實情之無偽，是道家式的自然相感。此處不容矯作、虛偽，一有做作、人爲便失自然相感之無偽，便是心有泥滯而不能忘，故咸其拇便滯於拇，而不見其他四體，咸其腓、咸其股俱然。蘇子曰：

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，六職並舉而我不知，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。六爻各見，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。（《東坡易傳》卷4，咸卦）

此為咸「卦合爻別」之差異處。及至恆卦，恆卦之所以合吉離凶，在於他認為事物在恆久堅固之前，必先亨通無咎，爾後方能永恆貞固地持續下去。所謂亨通者，表現在上下相交而通志、通氣，故「恆之始，陽宜下陰以求亨；及

其終，陰宜下陽以明貞。」（《東坡易傳》卷 4，恆卦）這是蘇軾為恆卦六爻所立的基本原則。依此原則，九四宜下初六，九二、九三、六五、上六皆以陰下陽為正；結果九四亢上不下，初六深藏遠離，六五、上六兩陰爻位居九二、九三之上，六爻皆非正也，故恆與咸一樣，本應大吉亨通，但此是就六爻交感連合起來論；若六爻各居其位，各止其所，則恆卦無一完爻，最上者僅得一「悔亡」而已。此亦是蘇軾暢明「合則吉，離則凶」之意。

三、《東坡易傳》所詮釋之義理

觀蘇軾解卦，交錯縱橫並用，絕不遵循單一直線式的解卦方法，此為蘇軾與其他易家絕大不同處。蘇軾採用此方法，從某一層面來看，可能他早把易書視為闡發人事之理的經典有關。人間事理往往錯綜複雜，既要審知其中應然之理，也需顧及人我對應的形勢，是故有此解易之方法。綜觀《東坡易傳》解析三百八十四爻之感應、攻取的形勢，陰陽相反相成是最基本的形勢關係，繼而為上體與下體之對立相剋，再進而為二爻彼此之感應、親比。這一點即便朱子也是首肯的。²²由此，吾人或可謂《東坡易傳》所表述之義理，首以人事之理為主。

人事之理既包含事理，也涉及現實的人性表現。何謂事理？吾人在論事或事所以成之理時，則吾人所注目者，乃「分別關聯於許多人物之一方面之事之本身」。而任一事之所以成，亦皆只能分別關聯於許多人物之一方面，決不能同時關聯於許多人物之一切方面。²³此為唐君毅先生的解釋。以六十四卦而論，沒有一卦是論具體之人物的，惟是論及一事或一特殊情境；而一事之成，就是關聯於許多人物之一方面，以卦爻而論，多半是關聯於人之某一方面的處事態度與所在之位，此即蘇子喜用陰陽之特質為對照以象徵所欲表達的人物特性，在此事件或情境中會造成何種結果。故東坡述易最顯著的另一特點即在他洞悉人性極為明達通透，陽剛君子與陰柔小人互相抗衡所造成的社會動態，透

²² 朱子所惡者在於蘇軾不照儒家的理論疏解《易傳》之天道性命之理，對其發明愛惡相攻、情偽相感之義是頗稱許的；《朱子語類》又嘗謂「老蘇說得眼前利害事却好。」「利害事」正是指向人情事理之謂。見朱熹，《朱子語類》卷 130，第 8 冊，頁 3113。

²³ 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，新亞研究所叢刊，（香港：新亞研究所出版，臺灣學生書局發行，1979 年），頁 59。

過此書均可有一清晰的認識。

以上不論是事理或現實人性之理，皆屬形而下之理，這一方面蘇軾確實著墨甚多，但不能因此而斷言蘇子無抽象的形而上之思考，在〈繫辭傳〉與少數幾個卦爻的闡說中，蘇子也清楚透露他的形而上哲理。這些均在本節詳述。

（一）陰柔、陽剛之特質闡發

六十四卦唯有坤為純陰、乾為純陽之卦，若論陰柔的特質，取坤卦以譬之應是至為允當。易曰：「坤，元亨，利牝馬之貞。君子有攸往，先迷，後得主，利。西南得朋，東北喪朋，安貞吉。」蘇軾直接解道：

坤之為道，可以為人用，而不可以自用；可以為和，而不可以為倡。故君子利有攸往。往，求用也。先則迷而失道，後則順而得常，此所以為利也。……
兩陰不能相用，故必離類絕朋而求主於東北。（《東坡易傳》卷1，坤卦）

坤陰有此「不可以自用」之特質，故一卦中若出現五陽一陰之卦，此陰爻在形式上雖是一卦之主，但此為主之陰爻必附於陽，得到陽爻的協助，方能擁有全數陽爻而為之主，小畜六四即為明顯之例。若再以大有☰為例，大有〈彖〉曰：

大有，柔得尊位，大中而上下應之，曰大有。其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨。

「柔得尊位，大中而上下應之」指的便是六五一陰爻擁有其他五陽爻，從而為大富有。經文曰：

六五，厥孚交如，威如，吉。
象曰：厥孚交如，信以發志也；威如之吉，易而無備也。

「厥孚交如」意謂上下孚信相交。六五得與上下孚信相交，照程頤的看法，自是它「以孚信接於下，則下亦盡其信誠以事於上」²⁴才能得此結果。程頤是基於儒家「誠信」之道德觀而如此解釋。蘇子不然，其道六五：

處陽剛之間，而獨用柔，無備之甚者也。以其無備而物信之，故歸之者交如

²⁴ 程頤：《周易程氏傳》卷第一，收於程頤、程頤《二程集》（北京：中華書局，2004年），頁771。

也。此柔而能威者，何也？以其無備，知其有餘也。夫備生於不足，不足之形見於外，則威削。（《東坡易傳》卷2，大有卦）

與伊川相較，蘇軾多了一點迴環曲折。蘇軾並非不知道德誠信之感人，不過其重點不在此，而是放在六五之至柔無備。五之得以無防備，是由於其已充實至足，不向外索求，故「知其有餘也。夫備生於不足，不足之形見於外，則威削。」但六五欲成大有之主，尚須有其他陽爻可供支持倚靠。蘇子將此設定在上九一爻。上九「自天佑之，吉無不利。」其曰：

曰佑，曰吉，曰無不利，其為福也多矣。而終不言其所以致福之由，而〈象〉又因其成文，無所復說。此豈真無說也哉！蓋其所以致福者遠矣。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，而後眾允之，履之六三、大有之六五是也。六三附於九五，六五附於上九，而群陽歸之。二陰既因群陽而有功，九五、上九又得以坐受二陰之成績，故履有不疚之光，而大有有自天之佑，此皆聖賢之高致妙用也。……易而無備，六五之順也；厥孚交如，六五之信也；群陽歸之，六五之尚賢也。上九特履之爾。我之所履者，能順且信，又以尚賢，則天人之助將安歸哉？故曰聖人無功，神人無名。而大有上九，不見致福之由也。（《東坡易傳》卷2，大有卦）

故六五之得以俯視群陽而不受排斥，全是依附上九之故，而六五之能附於上九，也是根於陰爻的柔順特質，雖則蘇軾也列出六五之順、信、尚賢的三項美德，然獨陰畢竟無法自立；反之，陽爻便不如此。對陽剛之爻，蘇軾有諸多期許，若以人事比擬之，陰爻在某種程度上象徵德行有虧之小人，陽爻則是剛毅不屈、自強不息之君子。以乾三爻為例，連續三個陽爻壘疊而上，至剛至強、上進不已之象十分明顯，若乾卑居於下，所造成的卦象有乾☰、夬☱、大壯☳、泰☶、需☵、大有☲、小畜☱、大畜☰，除了乾與大有不以乾之上進為病外，其餘諸卦均可視為上卦與下乾之抗衡；其中真正能畜止乾而為其所用者，唯大畜而已。為何大畜之上艮有此能耐？蘇軾如此解說：

物之在乾上者，常有忌乾之心，而乾常有不服之意，需之上六、小畜之上九是也。忌者生於不足以服人爾，不足以服人而又忌之，則人之不服也滋甚。

今夫艮自知有以畜乾，故不忌其健而許其進；乾知艮之有以畜我而不忌，故受其畜而為之用。（《東坡易傳》卷3，大畜卦）

此言真能道盡泱泱君子之風範。小畜同樣也想畜止乾之三爻，奈何六四的陰柔才質怎麼樣都不能令乾爻臣服，縱使有九五與上九的幫忙，也僅得以密雲不雨，乾爻依然要遠離往行。這是巽卦的陰柔本質使然。可是艮就不然。艮為陽卦，象徵一陽高高在上，抑制下面兩個陰爻；在大畜中，上九依然可以發揮此力道，故大畜之名為「大畜」者，即是「以大畜大」²⁵的意思。彼此皆是陽剛之同類，英雄惜英雄，故上艮不忌下乾之進，下乾亦能悅服上艮之用心，彼此都沒有心結，於是乾為艮所畜，艮亦可充分發揮乾之剛性。

與小畜相比，「小畜之畜乾也，順而畜之，故始順而終反目；大畜之畜乾也，厲而畜之，故始厲而終亨。」大畜初九「有厲，利已。」即是表達艮之畜乾乃是以嚴厲端毅的態度畜聚乾健，譬若嚴師，明正教法以使學童收攝聚斂，集中心思於課業上，蓋君子愛人以德，小人愛人以姑息，德業之培育本非順性而為的事，自然會有一點拘束。一旦乾健之德畜聚而成，上九自會敞開天衢，任乾爻暢行前進。這也是上九之德足以自固、自信，是以無忌於乾而敞開天衢大進之，故能令乾大服。合併大畜、小畜以觀人事之進退得失，蘇軾洞悉人心之深且入，令人嘆服！

艮之能畜養乾健，端在於上九一剛爻，從蘇軾對上九的註解，可以體會蘇子對剛毅坦蕩之君子有深刻的期望，陽剛自強之君子除能包容同一性質的同伴外，非我族類的陰柔小人，君子其實也應一併包容畜養之，這既是君子包荒之胸襟，也是穩定社會的力量。基於此，蘇軾特別留意君子與小人之相處之道，許多卦爻處處解析這項道理。

（二）寬裕溫柔的處世之道

理學家解易通常是以嚴謹之道德意識觀易，強調存善去惡，重君子而外小人；《東坡易傳》從不討論如何存善去惡，反而從安定社會時局的角度主張君子如何與小人相處，方能不破壞社會的穩定性。君子之好善惡惡固然是美德，但不宜發展至疾惡如仇的地步，如此則為已甚、為過正。為防過正之行，君子

²⁵ 據易書體例，陽為大，陰為小。小畜是以陰畜陽，以小畜大，故名「小畜」；大畜則是以陽畜陽，以大畜大，故名「大畜」。

面對小人宜包容涵養，而非除之而後快。此意在《東坡易傳》中屢見不鮮，茲以無妄為例。

☰ 無妄，元亨、利貞。其匪正有眚，不利有攸往。

象曰：無妄，剛自外來而為主於內。動而健，剛中而應，大亨以正，天之命也。其匪正有眚，不利有攸往，無妄之往，何之矣？天命不佑，行矣哉！

無妄即是無虛妄，無虛妄當然是至誠至正，至正之無妄乃為天行之道也，有其大亨通之理；人之行無妄之道，自然也可以致亨。蘇軾解析本卦，是在「舉世皆無妄」的預設條件下，探討無妄之世該如何作為。

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。無故而為惡者，天之所甚疾也。世之妄也，則其不正者容有不得已焉。無妄之世，正則安，不正則危。棄安即危非人情，故不正者，必有天災。妄者，物所不與也。茂，勉也；對，濟也。傳曰：「寬以濟猛，猛以濟寬。」天下既已無妄矣，則先王勉濟斯時，容養萬物而已。（《東坡易傳》卷3，無妄卦）

既然舉世皆無妄矣，人不宜再自居無妄，責人大、小行徑俱當無妄。我可以要求自身歸於正，然而欲命天下人依從我也歸於正，則是天之力，而非我之力。此處之天命當非「天命之謂性」之義，而是天所為、非人所能為的意思。使天下從己既是人力所不能為，那便付諸天命即可，聖人於此只需包容這些小不正之妄者，容養萬物而已。但若非達至聖人無意必固我之境者，往往會以無妄自居，而要求別人也應像他一般一絲不苟地行正當之道，如是則會招來動盪不安。無妄之六爻或吉或凶，即是基於「是否會求正於人」來判定。特以六二至九五論之。

六二，不耕穫，不菑畲，則利有攸往。象曰：不耕穫，未富也。

六三，無妄之災，或繫之牛，行人之得，邑人之災。象曰：行人得牛，邑人災也。

九四，可貞，無咎。象曰：可貞無咎，固有之也。

九五，無妄之疾，勿藥有喜。象曰：無妄之藥，不可試也。

對此四爻，蘇軾的總提綱是：

善為天下者不求其必然，求其必然乃至於盡喪。無妄者驅人而內之正也，君子之於正，亦全其大而已矣。全其大，有道不必乎其小，而其大斯全矣。古之為過正之行者，皆內不足而外慕者也。（《東坡易傳》卷3，無妄卦）

此正延續前面所引〈彖傳〉之釋義，使天下皆從於我而為正，乃天所使然，非人力所能為，若不明此自然之理，而求其必然從於我而歸於正，則結果恐將至於盡喪。「無妄者驅人而內之正也，君子之於正，亦全其大而已矣」，這是將無妄者與君子區分開來，無妄者未必即是君子，君子也必不會強人從己，其於所謂「正道」、「正理」，亦只是「全其大而已矣」。至於蘇子所以為之「大」是指什麼？此處倒無明言，揣其意，有可能近於子夏所云「大德不踰閑，小德出入可也」（《論語·子張第十九》）之「大德」的意思。而所謂大德即是「大節」，是以「全其大而已矣」即為責全對方之大節而已，至於小節，君子不會要求對方做到盡善盡美。如求備至於細行，則是「過正」之行了，蘇子譏諷此類人皆為「內不足而外慕者也」。

反之，若不責人細行，則是「內足而略外」²⁶者。以此標準來判定這四爻的吉凶過咎則為如下：

陰之居陰，安其分者也，六二是也。而其居陽也，不安其分而外慕者也，六三是也。陽之居陽，致其用者也，九五是也。而其居陰也，內足而藏其用者也，九四是也。（《東坡易傳》卷3，無妄卦）

六二是居中而當位，正是安其分，而不敢為過正之行。經文稱其：「不耕穫，不菑畲，則利有攸往。」蘇子解之云：

夫必其所耕而後穫，必其所菑而後畲，則是揀髮而櫛，數米而炊，擇地而蹈之，充其操者蚓而後可，將有所往，動則躓矣。故曰於義可穫，不必其所耕也；於道可畲，不必其所菑也。不害其為正而可以通天下之情，故利有攸往。（《東坡易傳》卷3，無妄卦）

²⁶ 《東坡易傳》原文是：「夫內足者，恃內而略外，不足者反之。」見其書，頁110。

陳仲子因過廉之舉而遭孟子譏議，如以陳仲子為廉士之標準，遍求世人與他一樣偏頗固執、不通人情，則是蚓而後可充其操者。「必其所耕而後穫，必其所菑而後畚」即是人人皆須親自從事耕種、開墾荒地，才有獲取農產食糧的正當性，君子若如此要求世人，當真是動則躓矣。故經文「不耕穫，不菑畚」即是不要求人人都得躬身事農，百工各從事自己擅長的工作，選擇適當的職業，便有獲取食糧的正當性。六二既中且正，故可如此安其分，至六三陰居陽位，就不太能安份守位了。

六三不安其分，而外慕其名，自知其不足，而求詳於無妄，故曰「無妄之災，或繫之牛，行人之得，邑人之災。」或者繫其牛於此，而為行道者之得之也；行者固不可知矣，而欲責得於邑人，宜其有無辜而遇禍者，此無妄之所以為災也。然卒至於大妄，則求詳之過也。（《東坡易傳》卷3，無妄卦）

蘇子解釋六三一爻完全顛覆他人對「無妄之災」的觀念與解法。最典型的解法就如《周易本義》所解：「無故而得災，如行人牽牛以去，而居者反遭詰捕之擾也。」²⁷如依蘇子所擬定的全卦大意，則此爻之致災全然由於自己詳於無妄，必要尋出一個確切的答案，導致無辜之邑人受殃罹禍，這正是六三無妄所引起的大災難。而九五之無妄也近於此。蓋五居尊得正，無論從德性或地位而論，它都無可挑剔，正是「無妄之極」。然作易者依然諄諄告誡「無妄之疾，勿藥有喜」，其故何哉？

無妄之世而有疾焉，是大正之世而未免乎小不正也。天下之有小不正，是養其大正也，烏可藥哉！以無妄為藥，是以至正而毒天下，天下其誰安之？故曰「無妄之藥，不可試也」。（《東坡易傳》卷3，無妄卦）

以至正而毒天下者，乃是自居無妄者之所為，聖人對待不得已之小不正，只會容養，而不會用無妄之正道強力責求，不然人心將惶惶不安，深恐一個不留神便犯了過失！九四與此二爻相比便無如此強勢，頗得東坡嘉許。

九四內足而藏其用，詘其至剛而用之以柔，故曰可貞無咎。可以其真正物而

²⁷ 朱熹，《周易本義》，收於《十四卷本周易本義、易學啓蒙通釋》（臺北：廣文書局，1992年），卷一，頁47。

無咎者，惟四也。其象曰：「固有之。」固有之者，生而性之，非外掠而取之也。（《東坡易傳》卷3，無妄卦）

究其故，九四乃剛居柔位，柔位恰好化解陽九的強剛和自以為是，不會強求人於正，而是會順其自然地導人於正。綜合其論，無妄固然為正，然一旦「過正」，無妄立即變而為妄。而正與過正的分界線即在能否包容小不正，此義如引申開來，即是正人君子能否包容小人了。涵容小人是東坡歷經千難百患之餘所獲得的處世心得，無妄的義理便已透露此端倪，至泰☰蘇子的解釋就更明顯了。

陽始於復而至於泰。泰而後為大壯，大壯而後為夬。泰之世，不若大壯與夬之世，小人愈衰而君子愈盛也。然而聖人獨安於泰者，以為世之小人不可勝盡，必欲迫而逐之，使之窮而無歸，其勢必至於爭，爭則勝負之勢未有決焉，故獨安夫泰，使君子居中，常制其命；小人在外，不為無措，然後君子之患無由而起，此泰之所以為最安也。（《東坡易傳》卷2，泰卦）

「剛柔並濟」為易理之大意宗旨，雖然易貴陽而賤陰，但也不是一味崇剛絀陰，重剛不中往往引來更大的凶咎，這也是作易者欲提醒人之處。蘇軾對幾個陽多陰少的易卦充滿濃厚的警誡意味，諸如無妄、大壯☰與夬☰，面對陽剛君子愈來愈盛的局面，不樂反憂，所憂者即是剛者逞其強而引來小人的反撲，反陷入窮盡之殃。夬〈象〉有句「告自邑，不利即戎，所尚乃窮也」，蘇子解為：「戎，上六也。五陽之強，足以即之有餘，然而不即也，此所以不窮也。自以為不足，雖弱有餘；自以為足，雖強有所止矣。故其所尚，乃所以窮也。」（《東坡易傳》卷5，夬卦）對唯一與上六相應的九三，他鼓勵它不要避私其配（配指與九三正應的上六）之嫌，反而要「舍其朋以答其配，使上六之陰和洽而為雨，以至於濡，雖有不知我心而愠者，然終必無咎。」（《東坡易傳》卷5，夬卦）亦是秉此理念註解。何以面對凶險之小人要如此寬容呢？蓋「陽盈則憂溢，溢則憂覆」（《東坡易傳》卷5，夬卦），易曰「無平不陂，無往不復」，蘇子之憂應當也是作易者之憂吧！

（三）歸易於尚無用柔之玄理

以上所論，較偏向社會人事之理，說明人與人之間的折衝、協調、互助、抗衡之各類關係，誠如《四庫全書》所云「多切人事，其文詞博辨，足資啓發」²⁸。而蘇子的「多切人事」並非僅止於形而下的人事之理，而是上通於其形而上之「一」為根源。

天地一物也，陰陽一氣也。或為象，或為形，所在不同。……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。（《東坡易傳》卷7，〈繫辭傳上〉）

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。（《東坡易傳》卷7，〈繫辭傳上〉）

東坡釋易確有其深邃的形而上之根據。此形而上之根據應非本於儒家雄健創生之精神，僅是一種「兩通於一，一變化兩」之形式意義的形上原理，此原理比起儒家之天道創生較近於老子的無為自然義。譬如〈繫辭傳〉所言「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。」東坡釋曰：

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。夫大始豈復有作哉？故乾特知之而已，作者坤也。乾無心於知之，故易；坤無心於作之，故簡。易，故無所不知；簡，故無所不能。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。（《東坡易傳》卷7，〈繫辭傳上〉）

這是老子「天下萬物生於有，有生於無」（《道德經》第四十章）的思維。把乾元釋為陽之漸以至於虛而為無，將坤元解成陰之漸以至於實而為有，以符合「無名天地之始，有名萬物之母」（《道德經》第一章）之思想。在此架構下，乾知、坤作成了乾無心於知、坤無心於作，但「知」與「作」是什麼意思，自始至終蘇軾皆未曾解釋，也不留心乾知坤作在這一章有無重要作用，重點完

²⁸ 《四庫全書總目》，頁1-66。

全放在「無心」一意上。於是緊接下來的易和簡兩大特性，也必須立基在無心之知、無心之作上，方能有易、簡之效能。至此，乾、坤之開元終成的意義悉數隱沒，無心方是天地大化之本。

根於無心的「易」可以無所不知，出於無心的「簡」可以無所不能，進一步再將天下萬事萬物總歸於「易、簡」，易、簡遂成天下之一。然返溯易簡之由來乃根源於無心的結果，故「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。」有心則不一，不一非但無信，亦無誠、無仁、無真正之德，也無法和同天下之人。蘇子解析六十四卦之德，早已暗寓此觀念於其中。

論爻象，陰爻比陽爻較能表達無心之易、簡，蓋陽為實、陰為虛，中虛能容物，無太多執見，故蘇子常以陰爻象無心之義。此時之陰爻自然不是前文所列之「小人」之涵義，而是高一層次的玄德表徵。例如前文所引大有卦，「自天佑之，吉無不利」雖是上九之爻辭，能得天之佑，依孔子的見解：

天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也。是以自天佑之，吉無不利。（〈繫辭下傳〉第十一章）

信、順、尚賢三德，按蘇軾之解，可不是上九之德，而是六五之德。六五附於上九，上九因此可坐收六五之成績，故自天佑之歸於上九。六五之有此賢德，自是原於其處陽剛之間而獨「用柔」，有心者容易流於「用剛」，唯無心者知用柔之妙。是以六五能夠信以發志、易而無備，具足信、順、尚賢之德，且又將天人之助歸於上九，自身不居賢、居功，蘇軾特贊之曰「聖人無功，神人無名」，把莊子那一套思想都用上了。

另外大壯六五之爻亦有此象。大壯☱下三個陽爻猶如三隻公羊，不斷對上卦的三個藩籬進行抵觸，九四當初九之觸，六五為九二施壯之地，上六則是與九三纏鬥不已。以六五此一柔爻而言，易曰：

六五，喪羊於易，無悔。

象曰：喪羊於易，位不當也。

蘇軾循六五所處是陰居陽位，判斷此爻不純乎陰，暗中有志於助陽，面對九二

這隻公羊，不僅不網羅它，反而任它縱馳出入。六五得以無悔，原是：

人皆為藩以御羊，而已獨無有，豈非易之至也歟？有藩者，羸其角，而易者喪之；羸其角者無攸利，則喪之者無悔，豈不明哉！（《東坡易傳》卷 4，大壯卦）

有心者面對外在勢力的入侵，只會築起高牆藩籬抗拒，如同上六豎立藩籬以御羊²⁹。然而用剛禦剛，以強制強，只會陷入糾葛的膠局；無心者則連抵禦的意念都沒有，完全順勢而為，遑論高築藩籬以拒外力。如是一來，羊既不會觸藩，自己也不會網破，而落入不能退、不能遂的窘境。此六五得以無悔之故。無論大有六五的「易而無備」或大壯六五的「喪羊於易」，蘇軾隱然承續「易、簡者，一之謂也。凡有心者，雖欲一不可得也」的大旨作解。

將易、簡之德發揮得淋漓盡致的具體物，莫過於水。《道德經》有「上善莫若水」之論，蘇子同樣對水也做了一番讚美：

萬物皆有常形，惟水不然。因物以為形而已。世以有常形者為信，而以無常形者為不信。然而方者可斫以為圓，曲者可矯以為直，常形之不可恃以為信也如此。今夫水，雖無常形，而因物以為形者，可以前定也。是故工取平焉，君子取法焉。惟無常形，是以忤物而無傷。惟莫之傷也，故行險而不失其信。由此觀之，天下之信，未有若水者也。（《東坡易傳》卷 3，坎卦）

此讚辭出自坎卦之註解。坎之卦辭云：

☵ 習坎，有孚，維心亨。行有尚。

彖曰：習坎，重險也，水流而不盈，行險而不失其信。維心亨，乃以剛中也。行有尚，往有功也。天險，不可升也；地險，山川丘陵也；王公設險以守其國。險之時用大矣哉！

以上註文即是註解「水流而不盈，行險而不失其信」一語。議水之信，照彖辭的說法，即在水流而不盈止，不停地滔滔前行，歷經千巖萬壑之險，終歸

²⁹ 大壯上六爻辭曰：「羸羊觸藩，不能退，不能遂。無攸利，艱則吉。」象曰：「不能退，不能遂，不詳也。艱則吉，咎不長也。」上六雖也是陰爻，但不若六五聽任時勢的變化，無心應之、為之，架起了高籬抵禦公羊的抵觸，導致雙方陷入難解難分的窘境。

大海這一點上，見出水之信實，蘇子析釋水之信亦然。水能歷經重險而終抵大海，憑藉的即是它的「無常形」，若水有常形，必定忤物而受傷，逆勢而受挫。常人僅從表面觀物，以為有常形者方能為信，無常形者即是善變而無信，不知水之善變無形正是它得以奔流至海的條件。蘇軾的觀點實有啓人之處。

以水之無常形、因物以為形的特點論，水應是至柔至順之物，然而彖辭說「維心亨，乃以剛中也」，「剛中」豈不是與水的柔順特質相抵觸？蘇子如此解道：

所遇有難易，然而未嘗不志於行者，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，維不以力爭而以心通也。不以力爭，故柔外；以心通，故剛中。（《東坡易傳》卷3，坎卦）

柔之為道，至此又有一番新詮釋，所謂柔者，是接物而不與物爭，百轉千折與物周旋，最終達到心之所志，此為水之所以至柔而能勝物的原因。若道水之勝物亦是一種爭，那麼水之爭乃是「不爭之爭」，不爭之爭，正為老子一再出現的主張。老子盛讚「上善若水」，原因即在「水善利萬物而不爭」，並結論「夫唯不爭，故無尤」³⁰；第二十二章「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」蘇軾承襲老子思想的痕跡，十分明顯。

四、蘇軾易學之檢視

東坡之善議論，有氣節，所議論之文詞自有人不到處，這是連朱子都稱讚的³¹；但不表示蘇子的經解議論全數無疑義，觀《東坡易傳》一書，其中儘有漏綻或源頭不明的現象，只是以其過人的筆力掩飾過去罷了。以下略論筆者對此書質疑的地方。

有學者道：「《東坡易傳》實是一套『本乎一』或『明乎一』的宇宙人生

³⁰ 《道德經》第八章：上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。

³¹ 朱子曰：「東坡善議論，有氣節。」（若海錄）又曰：「東坡天資高明，其議論文詞自有人不到處。」（木之錄）。見朱熹，《朱子語類》卷130，第8冊，頁3113。

哲學。」³²此見解十分精準透關，但對於此「一」的具體內容，蘇軾始終未曾明示，此即所謂源頭不明。緣於此「一」之內容不明，故蘇軾難以徹頭徹尾正顯所欲詮釋之理之意。以蘇軾解析「乾知太始，坤作成物」為例，他始終都未正面解釋何謂乾知、何謂坤作，為何以「知」隸屬乾，以「作」隸屬坤？而是直接以「無心」籠統涵蓋乾之知、坤之作。此處即見出蘇軾不明乾坤之本義，自然不清楚乾生坤成的創生意涵，朱子抨擊他「不知道之所以為道，而欲以虛無寂滅之學，揣摩而言之，故其說如此。」³³說得相當中肯，以虛無寂滅之學揣摩論易，確實沒有把握到萬物生成的源頭，而這卻是〈繫辭傳〉最重要、最基本的理論。

或許有學者質疑〈繫辭傳〉乃是儒者詮釋《周易》的作品，自然會從儒家天道觀解易理；可是《周易》必定隸屬於儒家經典嗎？它能否是一部「中性」性質的古籍，可為各門學派假借以傳達自家的義理？此問題涉及的層面極廣，深度極深，須另撰一文探究之，非本文所能處理。不過就六十四卦而論，蘇軾也不盡然可以指出其中的原理。就以坎卦而言，水之能行險而不失其信，是源於其「剛中」？抑或源於其「柔外」？按經文之意十分簡單，正是水之「剛中」之德，方能促使它流而不盈、不失其信。可是蘇軾另加入「柔外」的因素，且盛贊水為天下至柔之物，由於至柔，故能因物以為形，忤物而無傷。如是一來，究竟是水的剛中之德，或是至柔之外形才是它行險而不失其信的真正因素？

從儒家道德哲學而言，剛柔可以並行不悖，從道德本心絕對順從天理以觀，此為柔順的展現；自獨立不懼、堅守正道而言，又是至剛至正的風範。道德本心無所謂剛、柔，說它是剛，可；說它是柔，亦可。它只是通達於理，而視外在境遇以調整接物的態度。其次，若論有心、無心之分別，從道德本心之存在性言，說「有心」是可以的；自道德本心之「無意、必、固、我」的圓用言，說「無心」也不違逆。³⁴反觀蘇軾論水之剛中柔外，固然「剛中」亦是

³² 林麗真，《義理易學鉤玄》，頁 125。

³³ 朱熹，《雜學辨·蘇氏易解》，陳俊民校定，《朱子文集》卷第 72，第七冊（臺北：德富文教基金會，2000 年），頁 3599。

³⁴ 儒者談有心、無心最有名的實例是王陽明起行征思田，王畿、錢德洪追送嚴灘，當時所討論的議題。據《傳習錄》記載：汝中學佛家實相幻相之說。先生曰：「有心俱是實，無心俱是幻。無心俱是實，有心俱是幻。」汝中曰：「有心俱是實，無心俱是幻，是本體上說功夫。無心俱是實，有心俱是幻是功夫上說本體。」先生然其言。見王守仁，《傳習錄》，徐愛、錢德洪等人編輯，收於《王陽明全集》卷 3（臺北：河洛圖書出版社，1978 年初版），頁 81。

「心通」界定，但何謂心通？要通達什麼才算心通？這些蘇子都未解答，僅以「未嘗不志於行者，是水之心也」充當心通之義；換成另一種說法，就是水執著於前行即謂之心通。如此，水是有心而非無心；既非無心，尚能遵循前文的易簡之旨否？

或許我們可以理解為這是蘇軾「以剛中而柔外的聖人之德自勉，力圖在執著與曠達之間進行整合，做到行險而不失其信，保持自己的人格的完整。」³⁵此說法的義理背景是認為在蘇軾的思想中，同時存在自然之理與人事之功的矛盾、衝突，此矛盾擴大至哲學上，便是天道與人道的矛盾，自然主義與人文主義的矛盾。蘇軾的曠達，「是以一種宇宙意識和超然態度觀照人生，順應自然之理，不為外物所蔽，其要點在於無心。所謂執著，是以一種憂患意識和人文情懷關心民生疾苦，急乎天下國家之用，力求發揚人事之功，撥亂反正，其要點在於有意。」³⁶此為大陸近代易學家余敦康先生對蘇軾心意的體會與了解。余先生之言也許正中蘇軾之意，然本文依然要從學術觀點評論蘇軾這一前後不一的理論的缺失所在。

依本文的觀點，蘇軾論無心、有心之前，未曾肯定道之實體的存在，只是泛然論述如何行道才能幾於道，故道體的存在性與運用性在他是全然無區別，他僅是以無心為道之標的，一旦有心，便不合乎道。假若余先生所言吻合蘇軾之意，依儒家觀點看，憂患意識與關心民生疾苦，正為道的體現，當然也是乾坤易簡的精神，蓋出自道德本心的憂患與關懷是最易知、最易從。不過若以無心為道之標的，還說無心於知、無心於作，方是易簡之旨，那麼憂患民生疾苦的「執著」恰恰是相反於道的。而水之行險不失其信，這樣有心而執著的意念，雖是柔外，但內在其實不合乎道，除非蘇軾論道只看外在表現而無視內在的意念，而蘇子是不會如此膚淺的，是故本文以為東坡論道縱使有人之不到處，但他對德性與性命之原並不透徹，這一點絕對導致他論易不周延，甚至會出現矛盾。

再觀其他易卦，例如恆卦也出現同樣混沌不明的問題。蘇子注恆卦之精采處，除了以「卦合則吉，爻別則凶」的原則疏解外，他提出「未窮而變」的概念，同樣令人刮目相看。其道：

³⁵ 余敦康，《漢宋易學解讀》（北京：華夏出版社，2006年），頁183。

³⁶ 同上註，頁183。

物未有窮而不變者，故恆非能執一而不變，能及其未窮而變爾。窮而後變，則有變之形；及其未窮而變，則無變之名。此所以為恆也。故居恆之世，而利有攸往者，欲及其未窮也。夫能及其未窮而往，則終始相受，如環之無端。（《東坡易傳》卷4，恆卦）

蘇軾此解顯是循依〈繫辭下傳〉之言：「易窮則變，變則通，通則久，是以自天佑之，吉無不利。」（〈繫辭下傳〉第二章）易之得以通久，其要即在「窮則變，變則通」，蘇軾更進一步申論，所謂「變」者非是等到「窮」盡方得以變，而是在「未窮」之時即應開始變化了。雖然未窮之時變，無變之形，亦無變之名，然如此之變方能成就最終之化，而使天地長久不已。「日月得天而能久照，四時變化而能久成」的注文更能清楚表達此意：

將明恆久之道，而以日月之運、四時之變明之，明其未窮而變也。陽至於午，未窮也；而陰已生。陰至於子，未窮也；而陽已萌。故寒暑之際人安之，如待其窮而後變，則生物無類矣。雷、風非天地之常用也，而天地之化所以無常者，以有雷、風也。故君子法之，以能變為恆。立不易方，而其道遠矣。（《東坡易傳》卷4，恆卦）

此注文極佳，果然深知變通之道，這可能與蘇軾所處之北宋政治環境有關，彼時王安石雷厲風行的維新變法，既無政令宣導，亦無前行試用，不問民情、不分區域，乍然驟變，帶給朝廷、百姓不知所措的心情，蘇軾可能心有戚戚焉吧？故而有此哲理產生。但是未窮而「變」，是要往哪個方向變？要如何變？有無規則可以依循？這些蘇軾可就一無交代了，此即是本文所評的「源頭不明」處。

五、結語

錢穆先生所著《宋明理學概述》總評蘇軾、蘇轍二兄弟之學：

他們會合著莊、老、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，但只可說是一種策論派的史學吧！³⁷

單就《東坡易傳》而論，本書確實展現就事論事、和會融通之能，正如錢穆先生所言；但本文不以爲本書也同錢氏所云「卒無所歸、卒無所宗主」，蓋此書之最高義理宗旨明顯溯源自道家思想，此無庸置疑。然而蘇軾畢竟與王弼等正統的道家易學家不同，他對經世頗爲用心，解易方法不拘一格，還帶著一絲縱橫家的謀略，錢氏稱他「是在統一時代而又是儒學極盛期的策士」，「非縱橫、非清談、非禪學；而亦縱橫、亦清談、亦禪學」³⁸，是極精準的評論。難以歸類而自成一格，這就是《東坡易傳》的風格，即使有不少可批評的地方，但蘇軾所獨發的觀點，譬如「卦合則吉，爻別則凶」，對易學的發展有著莫大的啓發與貢獻。

參考文獻

傳統文獻

1. 王弼，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1982年。
2. 程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2004年。
3. 蘇軾，《東坡易傳》，龍吟點評，（《四庫全書》版本，以《學津討源》本《蘇氏易傳》爲校對）（長春：吉林文史出版社，2002年）。
4. 朱熹，《朱子文集》，陳俊民校定（中央研究院歷史與語言研究所出版，2000年）。
5. 朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
6. 朱熹，（宋）黎靖德編，《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987年。
7. 朱熹，《十四卷本周易本義、易學啓蒙通釋》，臺北：廣文書局，1992年。
8. 楊簡，《楊氏易傳》，楊家駱主編，《四明叢書》第一集第一冊（臺北：中國文化學院出版部，1964年）。
9. 王守仁，《傳習錄》，收於《王陽明全集》，臺北：河洛圖書公司，1978年。

³⁷ 錢穆，《宋明理學概述》（臺北：蘭臺出版社，2001年），頁23。

³⁸ 同上註，頁23。

10. 《景印文淵閣四庫全書總目》，經部易類二，（臺北：台灣商務印書館，1986年）。
11. 王夫之，《周易內傳》，《船山全書》第一冊（湖南長沙：嶽麓書社，1998年）。

近人論著

1. 吳怡，《易經繫辭傳解義》，臺北：三民書局，1991年。
2. 余敦康，《漢宋易學解讀》，北京：華夏出版社，2006年。
3. 金景芳、呂紹綱，《周易全解》，臺北：韜略出版有限公司，1996年。
4. 林麗真，《義理易學鉤玄》，臺北：大安出版社，2004年。
5. 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，新亞研究所叢刊（香港：新亞研究所出版，台灣學生書局發行，1979年）。
6. 涂美雲：〈從元祐黨爭看蘇軾學禁及其發展〉，《東吳中文學報》第十九期，2010年5月。
7. 錢穆，《宋明理學概述》，臺北：蘭臺出版社，2001年。

期刊論文

1. 陳素英：〈《東坡易傳》及其詞中易境之詮釋〉，《彰化師大國文學報》第十二期，2006年6月。
2. 楊遇青：〈「志氣如神」與「以神行智」——論《東坡易傳》中「神」的觀念〉，《周易研究》總第七十八期，2006年第4期。
3. 趙清文：〈人性「可見」嗎？——《東坡易傳》對傳統人性理論的批評〉，《周易研究》總第九十三期，2009年第1期。

The Interpretive Methods and Theoretical Analysis of the *Dongpo yi zhuan*

Teng, Hsiu-mei*

【 Abstract 】

Su Shi (蘇軾, pseudonym Dongpo) is widely known as a literary genius of the Song dynasty. Yet he was also an accomplished philosopher who took a distinctive approach to *Yijing* studies with his *Dongpo yi zhuan* (東坡易傳 *Dongpo's Commentary on the Yijing*). Although his work in this field has not been highly influential, his methods of interpreting the *Yijing* have made a considerable contribution to the field, as evidenced by the way in which the *Siku quanshu* praises the exegetical approach of the *Dongpo yi zhuan*. Su Shi's eclectic and novel approach to the *Yijing* can be likened to that of Wang Bi. Yet the *Dongpo yi zhuan* is unique for its inclusion of diplomacy and a concern with the common weal, and thus constitutes a major contribution to the field of *Yijing* studies.

Key words : *Dongpo yi zhuan* Su Shi *Yijing* *guahe yaobie*

* Associate Professor in Liberal Education Center Transworld University.

