臺大中文學報　第二十六期
2007年6月　　頁89～118
臺灣大學中國文學系

論易道主剛

鄭　吉　雄*

提　　要

古今《易》學家頗用「日光之有無」來解釋「陰」、「陽」二字的本義，論《易傳》則著意從「氣」的層次闡釋《易傳》宇宙論中的「陰」與「陽」之關係，不復考慮日光的問題。本文首先指出「易」原理即爲日光的顯隱，「一天」由白天與黑夜循環一次而成，而白天與黑夜的轉變，即取決於太陽的顯現和隱沒。「一年」由春夏秋冬循環一次而成，而寒暑的往來，亦取決於日照的強與弱。地軸線以23.5度傾斜自轉，導致地球有四季亦即陰陽的變化。陰陽的遞嬗循環，氣候的寒燥循環，主要取決於「陽」的壯盛與否。《易》理以「陽」、「剛」爲主不以「陰」、「柔」爲主，其故在此。本文從科學原理分析「易」理「主陽」觀念的形成原因後，進一步認爲卦爻辭已確立了陽大陰小、陽吉陰凶的觀念。其後《易傳》、董仲舒、荀爽、王弼、張載、朱熹等哲學家加以分析、演繹，都將乾坤、剛柔、陰陽的關係指向以「乾」、「剛」、「陽」爲主的方向，對「易道主剛」概念作不同的發揮，包括陽貴陰賤、陽尊陰卑、陽主陰從、陽義陰利等思想。本文理念，雖似尖新，但也許可以替「易」的原理多提供一個思考的角度。

關鍵字：易、剛柔、乾坤、陰陽、二分二至、陽實陰虛

本文於96.02.06收稿，96.05.16審查通過。

＊國立臺灣大學中國文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

An Argument for *Yang* Being the Ultimate Force of Change in the *Yijing*

Cheng, Dennis Chi-hsiung*

Abstract

In the last few centuries, many *Yijing* scholars explained *Dao* (the Way) in terms of the interaction of yin and *yang*. They assumed that the two material forces are coequal and play the same role in the *Yijing*. But in the early *Yijing* tradition, *yang* is considered to be a more important force of change. The reason is that the *Yijing* describes a solar-centered universe. In the *Yijing* text, the references to day and light, and the four seasons are actually reflections of the cyclical movement of sunlight on the north and south hemispheres. To describe the change in sunlight, *yang* means sunshine and *yin* means shade or coldness caused by the lack of sunlight. Either way, *yang* is the ultimate force that causes changes to take place. In this paper, I will demonstrate how this solar-based cosmology is presented in the *Yijing* and how it is developed into a system of thought by commentators such as Dong Zhongshu, Xun Shuang, Wang Bi, and Zhu Xi.

Keywords: qian kun, yin yang, *Yijing*, *I Ching*, *Zhou Yi*, changes

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

論易道主剛

鄭　吉　雄

一、問題的提出

拙著〈論乾坤之德與「一致而百慮」〉及〈「易」占に本づく儒道思想の起源に關する試論——併せて易の乾坤陰陽の字義を論ず〉二文，[1] 曾兩度提及「易道主剛」的觀念，認爲《易》道以「剛」爲主不以「柔」爲主。學術界前輩和同道對於我提出此一觀念屢次提出疑問。他們據《繫辭傳》「一陰一陽之謂道」一語，認爲《周易》的原理是由「陰」、「陽」兩觀念構成，一定是陰陽並重、剛柔互濟，不可能有所偏，而至於主剛不主柔。[2]

---

[1] 前一篇刊《清華學報》32:1（新竹：清華大學，2003 年），頁 145-166；後一篇刊《中國哲學》34（北海道：中國哲學會，2006 年 3 月），頁 1-48。

[2] 關於古今《易》家論乾坤陰陽之義，已詳上註提及兩篇拙著。孔穎達在《周易正義・序》中已說：「自天地開闢，陰陽運行，寒暑迭來，日月更出。」（《周易注疏》，臺北：藝文印書館，1976 年，頁 3。）提供了一種「陰」、「陽」爲平衡、對稱的感覺。王夫之提出著名的「乾坤並建」之說，更落實了陰陽、乾坤、剛柔的平衡對稱的關係。近世學者採取唯物論立場的，凡論及「易」的原義，大多集中討論古筮法、蓍、卦爻辭，對於筮法中奇數偶數與乾坤二卦具有何種特殊意義，則持保留態度。如朱伯崑提出「陰陽爻來于龜卜的龜紋和兆紋，其紋一道者爲『一』，兩道相稱或相連者爲『－－』」的可能，亦提出張政烺數字卦陰陽以代表奇偶數的可能。（參氏著：《易學哲學史》〔北京：華夏出版社，1995 年〕第 1 册，頁 13。）高亨認爲「《周易》之原爲八卦」，而八卦之八種「象徵起於何時，當時有何用途，亦莫能明」（氏著：《周易古經今注》重訂本，北京：中華書局，1984 年，頁 6-7），對於「陰陽」觀念，則認爲「陽爻與

臺灣大學學術期刊資料庫

其實我所稱「易道主剛」，並非說「易」理只有剛沒有柔，而是說「易」理乾坤、剛柔、健順、變常，都是前者爲「主」，後者爲「從」。主從的關係，一直是很清楚的。傳統學者早就一再講過《易》以「變」爲主、或以占變爲常之類的話，講的也是類似的意思。我自二〇〇二年起進行《周易》經傳關係的研究伊始，注意到卦爻辭、《易傳》都蘊涵「易道主剛」的事實，但當時僅形成概念，相關的分析還未開展。直至二〇〇四年我開始撰文探討「易」、「乾」、「坤」、「陰」、「陽」字義後，解決了較基本的問題，「易道主剛」的思想架構大體可以確定，本文亦可以著手了。其實，後世幾位詮解《周易》的偉大的思想家，無不採用此一觀念詮釋陰陽、剛柔的關係。因此，「易道主剛」的觀念，並不是我的新發現，[3] 只不過我特意嘗試將這一問題說得比較清楚而已。

陰爻乃矛盾對立之兩種符號。陽性與陰性乃矛盾對立之兩種事物。天下矛盾對立之兩種事物不盡是一爲陰性，一爲陽性。然《易傳》作者運用不科學之觀點與方法，將天下事物分爲陰陽兩種，從而認爲陰陽兩性事物矛盾對立是事物之普遍規律」（氏著：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社， 1983 年 3 刷，頁 31 ），則是用辯證法論陰陽，與拙見不同。中國大陸的《易》學家觀念與高亨先生近似者頗多，而認爲蓍、卦、爻、辭等具體成分是《易》的要素（如朱伯崑主編：《周易通釋》，北京：昆侖出版社， 2004 年，頁 5 。雄按：該書與《周易知識通覽》爲同一書），至於陰陽、剛柔均爲後起的思想觀念，是《易傳》作者所宣揚發揮的。也有學者如徐志銳認爲「—」、「－－」是世界生成模式的符號，「其基本規律就是一陰一陽的對立統一」。（氏著：〈論《周易》的形象思維〉，《國際易學研究》 2 ，北京：華夏出版社， 1996 年，頁 89 。）曾春海則利用陰陽儀圖（曾先生稱之爲「陰陽魚圖」）來說明「陰」與「陽」均等調和、以合構而成「太極」的關係：「陰陽間係一勻稱、合理和諧的對待關係。……陰陽之間含具著一動一靜、一消一息、一翕一闢的互動推移之動態性的和諧往來。」（氏著：《易經的哲學原理》，臺北：文津出版社， 2003 年，頁 27-28 。）

[3] 蕭元認爲「乾卦和坤卦同爲六十四卦之首，兩者相互作用，不可分離，但首乾次坤的卦序又表明乾具有更爲重要的地位，是作用的主要方面。」參蕭元、廖名春編：《周易大辭典》（北京：中國工人出版社， 1991 年）「乾」條，頁 671 。（雄按：蕭元爲該條執筆人。）與拙見相同。

臺灣大學學術期刊資料庫

本文主要以上述提及的兩篇拙文的論點爲基礎，分別從《易》的原理、卦爻辭、《易傳》以及後儒的解釋等共四個方面，證明「易道主剛」的原理，以與後儒對此一原理的考察和發揮。讀者鑒別本文的引述文獻與分析後，當會認爲我所言不虛。

二、從《易》的原理證明

關於「陰」、「陽」二觀念的源起與演變，歷代《易》注家提出過各種解釋，近世如丁茶山（若鏞，1762-1836）、徐復觀（秉常、佛觀，1903-1982）、戴璉璋等幾位學者更先後明確地以日光之有無，來解釋二字，[4] 卻沒有進一步探究日光之有與無，如何影響《周易》宇宙論的建構。原因在於，前賢與時賢多認爲「陰」、「陽」之爲日光之有無，僅屬於二字的初始義。而《易經》卦爻辭中只有「中孚」九二爻辭有「鳴鶴在陰，其子和之」，從上下文脈看，又不是取義於《易》理恆言之「陰陽」字。唯《易傳》大量討論到「陰陽」，學者遂多直接以先秦文獻廣泛出現的「陰」、「陽」記載來論證《易傳》陰陽二氣的變換互動

[4] 朝鮮儒者丁茶山《中庸講義》論及「陰」、「陽」之名，起於日照：「陰陽之名起於日光之照掩。日所隱曰陰，日所映曰陽。」（《中庸講義》，收入丁若鏞：《與猶堂全書》第 4 册，漢城：茶山學術財團刊印本，頁 238 。）其說有見地。但若鏞又說陰陽「本無體質，只有明闇，原不可以爲萬物之父母」，則似仍有一間之未達。徐復觀《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》（臺北：民主評論社， 1961 年 11 月）提出「陰陽」本字應爲「」、「易」，「原意是有無日光的兩種天氣」（參該書頁 3 ），並考訂分析了春秋時期陰陽五行的各種文獻材料。戴璉璋也分析了徐復觀所提出的原典，而得出類似的結論，指出「從西周到東周初期，陰陽兩字的主要涵義是指日光的有無或日光能否照射的地區」。（氏著：《易傳之形成及其思想》「陰陽觀念的發展」（臺北：文津出版社， 1989 年），頁 59 。）戴先生也進一步導入說明春秋戰國時期陰陽觀念與《易傳》所記陰陽思想的關係。詳參《易傳之形成及其思想》頁 55-69 。但本文所提出的地軸傾斜、日照於南北半球轉移的理念與陰陽遞換的關係，則二先生均未提出。

臺灣大學學術期刊資料庫

關係。[5]因此前賢、時賢不免將「日光之顯隱」封鎖在「文字學的初始義」的牢籠裏，而基於「經傳分離」的基本理念，[6]將《易經》和《易傳》切割，而著意從「氣」的層次闡釋《易傳》宇宙論中的「陰」與「陽」之關係，不復考慮日光的問題。拙文〈「易」占に本づく儒道思想の起源に關する試論——併せて易の乾坤陰陽の字義を論ず〉在前賢研究的基礎上進一步指出，《易》的原理即爲日光的顯隱，「一天」由白天與黑夜循環一次而成，而白天與黑夜的轉變，即取決於太陽的顯現和隱沒。「一年」由春夏秋冬循環一次而成，而寒暑的往來，亦取決於日照的強與弱。簡而言之，地軸線以23.5度傾斜自轉，導致地球有四季的變化。就北半球的位置而言，一年之中，夏天太陽照射點落在北回歸線，是爲北半球受日照最長最烈之時。之後，隨著日照南移，北半球的氣溫漸降。日照點移至赤道後，北半球漸入秋，並隨著陽光的進一步南移而入冬趨於酷寒。待日照點從南回歸線北移，隨著陽光漸向北移動，北半球又復趨於溫暖，直至落在北回歸線而北半球恢復爲酷熱。[7]由於中國位處北半球而非赤道，故有四季之分。日照在一年之中規律性地南北移動，日照所至即溫暖，日照不及時即轉爲寒冷。倘以「陽」表述日照，「陰」表述沒有日照，則陰陽的遞嬗循環，氣候的寒燥循環，主要取決於「陽」的壯盛與否。也就是說，四季遞換完全由於日照的長短強弱，陰陽的消息也取決於「陽」的南北轉移。《易》理以「剛」爲主不以「柔」爲主，其故在此；古人特別重視「二分二至」（春分、秋分，夏至、冬至）的觀念，其故亦在此。《易》理自一陰一陽循環往復構成，歸總言之，此一原理的基

[5] 除徐復觀和戴璉璋二先生用此一分析方法外，如鄺芷人說「陰陽二字在文字學上原是分別指雲蔽日而暗及太陽之明照而言。這大抵就是陰陽二字的初始義」。又引《老子》稱「負陰而抱陽」則認爲老子已經「分別指二種抽象原則或二種物質條件」，而《繫辭傳》「一陰一陽之謂道」則「更明顯爲一對相反而又相成的本體論或宇宙論的普遍原則。（氏著：《陰陽五行及其體系》，臺北：文津出版社，1998年，頁10。）

[6] 詳參拙著：〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉，刊《漢學研究》24:1（2006），頁1-33。

[7] 假設地軸並非傾斜，那麼位處地球中線的赤道，就會恆常燠熱，而愈向南北方向移動則愈冷。

臺灣大學學術期刊資料庫

礎，即是地軸傾斜影響日照運移而成四季。[8] 而此一自然規律，固然是「易」（包括書本之《易經》亦即卦爻辭和概念之「易」）原理最根本的依據，亦成爲戰國以降《易》家「易道主剛」思想的基礎。

地球運動模式，受太陽引力吸引而有公轉；受月亮的引力吸引而自轉發生「錐形運動」，形成「歲差」(precession)。也就是說，地球的自轉並非以平滑的線條進行，而是依循規律性的波動。換言之，地球的運動主要由太陽引力控制，而運動的偏移則受月亮影響。古人稱「日」爲「太陽」，稱「月」爲「太陰」，陰陽相對，其故在此。先民也許沒有「地球環繞太陽運轉、月亮環繞地球運轉」的天文知識，但在世代累積的生活經驗中，先民早已注意到太陽對地球、日光對於人類生活具有決定性的控制力量。

由於《易經》是一部創作的成果而非纂輯的占筮材料，[9]「乾」、「坤」二卦在創立之始，即已不是單純運用其字的本義，而是已包含一種以上的複雜象喻。古人常以乾、坤配陰、陽，或以剛、柔釋乾、坤的德性，或以乾、坤爲日月、天地的喻象。這種情形，《易》學研究者必須給予合理的解釋，不能僅推論爲戰國《易》家的新解釋。在「乾坤」、「陰陽」、「剛柔」、「日月」、「天地」幾組《易》相對觀念而言，「乾」無論釋爲象「天」、「日」、「陽光」、「剛健」，都是「太陽」喻象的延伸；而「坤」的喻象則有「月亮」和

---

[8] 「四象」指涉的少陽、老陽、少陰、老陰，即指「四季」而言。高亨：「蓋筮法以四營象四時，即以七象春，以九象夏，以八象秋，以六象冬也。春時陽氣漸壯，故象春之七爲少陽。夏時陽氣漸老，故象夏之九爲老陽。秋時陰氣漸壯，故象秋之八爲少陰。冬時陰氣漸老，故象冬之六爲老陰。由春而夏，乃由陽而陽，時序雖改而陽氣未變，故七爲不變之陽爻焉。由夏而秋，乃由陽而陰，時序既改，陽氣亦變，故九爲宜變之陽爻焉。由秋而冬，乃由陰而陰，時序雖改而陰氣未變，故八爲不變之陰爻焉。由冬而春，乃由陰而陽，時序既改，陰氣亦變，故六爲宜變之陰爻焉。」（氏著：《周易古經今注》，頁 144 。）

[9] 屈翼鵬先生首倡卦爻辭成於一手之說，黃沛榮師已明白指出卦爻辭非雜纂而成，非長時間積聚的複雜的材料，亦非「由許多本子混合編纂而成」。（說詳氏著：〈周易卦爻辭釋例〉，收入氏著：《易學乾坤》〔臺北：大安出版社， 1998 年〕，頁 155 、 156 。）關於《周易》義理與卜筮的一體性問題，我將另文討論。

臺灣大學學術期刊資料庫

「大地」的歧異。單就「月亮」和「大地」二者之間，是無法找到任何的關連，以解釋「坤」同時象「地」又象「月」的原因的。然而，倘以「太陽」爲「乾」象爲基準，則月亮和大地都與太陽爲相對：「日」和「月」對於地球都有重大影響，在古代漁獵、農業社會，先民早已從生活經驗中切身感知此一原理；而陽光爲大地萬物生命所必需，也是人盡皆知的事實。

六十四卦之中，「坎離」二卦與「乾坤」二卦具有較爲特殊的關係。「乾」、「坤」居上經之首二卦，「坎」、「離」居上經之末二卦。關於卦序的義理，黃沛榮師曾有精闢的論述。[10] 我的看法，「離」源出「乾」卦，「坎」則源出「坤」卦。「乾」本義爲日照上出，孜孜不息。古往今來，人類對於生活用品如食物、衣物的乾燥，均多依賴日照，因此「乾」字又有乾燥義。[11] 日照猛烈，大地乾燥，則往往引致山林大火，《莊子》所謂「十日並出，萬物皆照」[12] 即爲同類的現象。古人取得火，除人爲的鑽木等方法外，最通常的方法即係從山林大火之後的餘燼取得。「離」本象「火」，但因與「乾」字具有密切的關係，故「離」九三爻辭有「日昃之離」的夕陽之象。

至於「坤」卦本義爲雷電發生，而「陰陽」的「陰」字本義又爲「雲覆日」，陰雲覆蔽、雷電交作，與大雨往往同時發生。因此「坤」的概念，本與

---

10 參氏著：〈《易經》形式結構中所蘊涵之義理〉，刊《漢學研究》19:1 (2001)，頁 1-22 。目前《易》學研究受限於出土文獻不足，未能證明今本《易》卦序，自卦爻辭撰著於西周初年，即已同時出現。在未有更早的證據以前，我們仍應以今本爲據。

11 《說文解字》釋「乾」爲「上出也」，季旭昇認爲「不知其義爲何」。段玉裁解釋：「此乾字之本義也。自有文字以後，乃用爲卦名。而孔子釋之曰：『健也。』健之義生於『上出』。上出爲乾，下注則爲濕。故乾與濕相對。俗別其音，古無是也。」（段玉裁：《說文解字注》〔臺北：漢京出版事業有限公司， 1983 年〕，頁 740 下。）段《注》的解釋非常清楚。季旭昇釋「乾」字本義爲「乾燥」，並引《睡虎地秦簡》 50.92 ：「比言甲前旁有乾血。」也可能是參考了段《注》「上出爲乾，下注則爲濕。故乾與濕相對」解釋的緣故。參季旭昇：《說文新證》（臺北：臺灣學生書局， 2002 年）。

12 清・郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局「新編諸子集成本」）。

臺灣大學學術期刊資料庫

雨水具有密切的關係。而「雨」即爲地面河川之水的來源。「坤」字讀爲「川瀆」字，《象傳》稱「地勢坤」表述「地勢順」之意，秦漢《易》家多認爲「坤」本作「巛」，帛書《周易》作「川」，於是土地的「坤」與河流的「川」發生關係，「坎」水即源於此。[13]

在「易」的原理中，陰陽相輔、乾坤相對、剛柔並濟，固然是顚撲不破的道理。然而，陰陽、乾坤、剛柔互相依循、互相推移的模式，始終是乾、陽、剛爲主動，坤、陰、柔爲被動。以下我將再從卦爻辭、《易傳》和後儒的詮解等共三個方面分析。

三、從卦爻辭證明

《易》以「陽」爲主的原理，發揮於卦名和卦爻辭之中，則有陽大陰小、陽吉陰凶、陽尊陰卑等思想。分析如下。

六十四卦除「乾」、「坤」二卦外，均以陰陽爻構合而成。陰爻稱「小」，陽爻稱「大」。「小畜」卦，朱子《周易本義》：

> 小，陰也。畜，止之義也。

毛奇齡《仲氏易》：

> 以大畜小者謂之小畜，以小畜大者謂之大畜。……大小者，陰陽也。

焦循《易通釋》：

> 陽剛爲大，陰柔爲小。

陰陽爻以大小區分。「大」、「小」兩概念具有價值高低的含義，因此由「大」、「小」又引申出「主、從」、「吉、凶」的區別。如「泰」卦卦辭「小往大來」，「否」卦卦辭「大往小來」；「大」即「陽」，「小」即「陰」；「陽」來爲「泰」，「陰」來爲「否」；故「泰」卦爲「吉」而「亨」，「

[13] 此一解釋詳見拙著：〈從〈太一生水〉試論《乾・彖》所記兩種宇宙論〉，發表於武漢大學「中國簡帛學論壇 2006 」國際學術研討會，即將刊登於《簡帛》2（武漢：武漢大學簡帛研究中心，2007 年）。

臺灣大學學術期刊資料庫

否」則「不利君子」。[14]《易》義既然尚吉不尚凶，則必尚大不尚小，尚陽不尚陰。「大」字本身的意義即是正面的，如「大有」卦五陽一陰，卦辭爲「元亨」。又「大有」二字爲豐收之義。《春秋》宣公十六年：「冬，大有年。」《穀梁傳》：

五穀皆熟爲有年也。五穀大熟爲大有年。

「豫」卦九四，爻辭稱：

由豫，大有得，勿疑，朋盍簪。

「豫」卦一陽五陰，「大有得」的「大」即指九四陽爻而言，故卦名本具有「猶疑」之義，得陽爻則可以「勿疑」。

再以「剝」、「復」二卦爲例，「剝」字字義爲「剝落」，有敲擊、[15]破裂、[16]消盡[17]等意義，「剝」卦五陰爻居於上九之下，爲「陽」被「陰」所消解之象，即《彖傳》所謂「柔變剛」，故上九爻辭「碩果不食」，「碩」義爲「大」，上九「碩果」未爲五陰所食。將此爻對照初、二、三、四、五爻，則五「陽」俱爲「陰」所吞食、消解，故卦名爲「剝」。又卦辭雖未至於「凶」，亦爲「不利有攸往」。至於「復」字主要爲「返回」[18]之義，其卦爲初九一陽爻居於五陰爻之下，即指「陽」的返回並將有所滋長。故卦辭稱「出入无疾，

14 「泰」卦卦辭：「小往大來，吉，亨。」「否」卦卦辭：「否之匪人，不利君子貞，大往小來。」

15 《詩經・豳風・七月》「八月剝棗」，《毛傳》：「剝，擊也。」見孔穎達：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1979 年），頁 285 。

16 《說文解字》「剝」：「裂也。」段玉裁：《說文解字注》（臺北：漢京出版事業公司，1983 年），頁 180 下。

17 段玉裁：「《易傳》曰：『致飾，然後通則盡矣，故受之以剝。剝者，剝也，物不可以終盡，剝窮上反下，故受之以復也。』按：此是『剝』訓『盡』，『裂』則將盡矣。」同前注，頁 180 下。

18 《爾雅・釋言》：「復，返也。」邢昺：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，1979 年），頁 37 上。又《周易》「泰」卦：「无平不陂，无往不復。」孔穎達：《周易注疏》，頁 42 下。《詩經・小雅・鴻雁之什・黃鳥》：「復我邦族。」鄭《箋》：「復，反也。」《毛詩注疏》，頁 379 下。

臺灣大學學術期刊資料庫

朋來无咎。反復其道，七日來復」，「朋」即指「陽」而言，[19]則「陽」有滋長之義。以「剝」、「復」二卦比較，前者「陽」爲「陰」所消解，則「不利有攸往」；後者「陽」滋息、「陰」減退，則卦辭爲「吉」而「利有攸往」。可見陽息則吉，陰消則否。[20]《易》義尚吉不尚凶，則尚陽不尚陰，可無疑問。

陰陽爻以大小區分，亦以大小區別君子、小人。前引「剝」卦上九爻辭「君子得輿，小人剝廬」，意指一陽爻居五陰爻之上，則有君子得小人支持之象；反之以小人而居於此爻，則無所庇蔭。[21]

四、從易傳的詮釋證明

卦爻辭「乾」、「坤」之義取法於陽光的顯隱。就卦爻辭而論，「乾」卦六爻以龍爲象，強調剛健上進，故「潛龍」發展而至於「亢龍」；「坤」卦六爻則強調含蓄（含章、括囊无咎无譽）、中道（黃裳元吉）。《繫辭傳》提示：「乾」道主剛健，剛健則主變化、開創；「坤」道主柔順，柔順則主穩定、完成。[22]《易》的精神在於變化，「乾」、「坤」二卦，其實均以變化爲主——「乾」是顯明的變化，故有飛躍之象；而「坤」則是柔順的變化，正如履霜至於獲得堅冰。以《易傳》而論，《說卦傳》：

---

19 輔嗣《注》：「朋，謂陽也。」

20 以消息卦理論而言，「復」、「臨」、「泰」、「大壯」、「夬」、「乾」爲陽息卦，喻十一月至四月陽氣滋長；「姤」、「遯」、「否」、「觀」、「剝」、「坤」爲陰消卦，喻五月至十月陽氣潛藏、爲陰所消。可見「陽息則吉、陰消則否」所代表的意義，置於自然界而論，則日照的有無，可以引申而喻指人事的吉凶。

21 輔嗣《注》：「君子居之，則爲民所覆蔭；小人用之，則剝下所庇也。」

22 《繫辭上傳》以「動」、「靜」釋「乾」、「坤」；《文言傳》亦然，論「乾」則強調「進德修業」，論「坤」則稱「至柔而動也剛，至靜而德方」。「動」即變化，「靜」則穩定。又《繫辭上傳》：「乾知大始，坤作成物。」

臺灣大學學術期刊資料庫

參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。

換言之，一動一靜、一陰一陽、一剛一柔，雖然是相摩相盪，互相推移，但整個變動過程，在「動靜」、「陰陽」、「剛柔」的替換中，仍然是以變動爲主，也就是以剛健變化爲主，所謂「觀變於陰陽」即指此。《文言傳》釋「坤」卦「承天而時行」，則「坤」是承「乾」的力量，以「乾」爲主導。又說：

積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故，其所由來漸矣，由辯之不早辯也。《易》曰「履霜堅冰至」，蓋言順也。

甚至「順」也是一種「變」。《文言傳》又說：

天地變化，草木蕃；天地閉，賢人隱。

「生生之謂易」，變化就是生生的表徵。至於《繫辭傳》論變與不變，也是總以變動爲主，而非以不變、靜態、穩定爲主。如：

參伍以變，錯綜其數。通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此？（繫辭上）

闔户謂之坤，闢户謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通，見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入、民咸用之謂之神。（繫辭上）

剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝，生乎動者也。（繫辭下）

易窮則變，變則通，通則久。（繫辭下）

日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。（繫辭下）

《易》之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。（繫辭下）

然則《易》是「天下之至變」、「一闔一闢謂之變」，然則《易》理以「變」爲主，不以「不變」爲主，顯然無疑。

臺灣大學學術期刊資料庫

《象傳》有「陽貴陰賤」之論。「屯」卦初九《象傳》：「以貴下賤，大得民也。」依王輔嗣《周易注》的解釋「陽貴而陰賤也」，《象傳》即以陽爻爲貴，陰爻爲賤。

五、從後儒的《易》詮釋證明

（一）董仲舒《春秋繁露》及漢魏《易》家的詮釋

董仲舒《春秋繁露》有許多重要觀念來自《易》，其中常被討論的是「陽尊陰卑」，而此觀念之所以常常受到批評，又是因爲它是綱常名教理論的基礎：君爲臣綱、父爲子綱、夫爲妻綱，都是「陽尊陰卑」思想的延伸。但經過上文的分析後，即可明白，「陽尊陰卑」並不是董仲舒的新創，而是先秦《易》學的舊義。

首先，《春秋繁露》承戰國中葉以來陰陽五行的思想，而以儒家結合陰陽家的理論，重新建立一套宇宙秩序。這套秩序提出區別黑白、是非、厚薄、親疏、遠近、善惡、賢不肖[23]等人倫價值觀念，以貫徹董氏的尊陽卑陰、[24]尊君卑臣思想，而其理論基礎之一，即在於陰陽的關係與五行的秩序。其中五行相生相勝衍生出的朝代更迭、改正朔、易服飾之論，一般思想史書籍論述甚多，於此不再複述。唯此種更迭改易的理論，推其立說根本，應在於陰陽推移之論。《春秋繁露・天辨在人》稱：

---

[23] 據《史記・太史公自序》：「夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。」《史記》（北京：中華書局，1959 年）第 10 册，頁 3297。又《春秋繁露・楚莊王》：「屈伸之志，詳略之文，皆應之。吾以其近近而遠遠，親親而疏疏也。亦知其貴貴而賤賤，重重而輕輕也。有知其厚厚而薄薄，善善而惡惡也。有知其陽陽而陰陰，白白而黑黑也。」蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局「新編諸子集成」本，1992 年），頁 11。

[24] 《春秋繁露》有〈陽尊陰卑〉篇。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 少陽因木而起，助春之生也；太陽因火而起，助夏之養也；少陰因金而起，助秋之成也；太陰因水而起，助冬之藏也。[25]

董氏這段話，是將金木水火與四季結合起來，並以筮法加以解釋。依《繫辭傳》所述的揲蓍之法，大衍之數五十，其用四十有九；三變而得一爻，十八變而得一卦。三變之中，三奇爲老陽，即董氏所謂「太陽」，爲夏季；二陽一陰得「少陰」爲秋季；三陰爲老陰，即董氏所謂「太陰」，爲冬季；二陰一陽得「少陽」爲春季。[26]陰陽老少，既判定了易爻變不變的準則，同時也標示了四季的轉換。不過董氏所說的陰陽循環規律，陰陽的力量在其宇宙論中並不對稱。他說：

> 陽氣始出東北而南行，就其位也；西轉而北入，藏其休也。陰氣始出東南而北行，亦就其位也；西轉而南入，屏其伏也。是故陽以南方爲位，以北方爲休；陰以北方爲位，以南方爲伏。陽至其位而大暑熱，陰至其位而大寒凍；陽至其休而入化於地，陰至其伏而避德於下。是故夏出長於上、冬入化於下者，陽也；夏入守虛地於下、冬出守虛位於上者，陰也。陽出實入實，陰出空入空，天之任陽不任陰，好德不好刑，如是也。[27]

依照董氏的講法，陽氣運行自東北開始，依順時針方向南行，繼而向北而藏其休。陰氣運行自東南開始，依逆時針方向，北行遇陽於正北，然後經正西方轉至南而屏其伏。這種運行中，陽的力量是實的，陰的力量是虛的。怎麼看得出

---

25 《春秋繁露義證》，頁 335 。

26 參高亨對《繫辭傳》「兩儀生四象，四象生八卦」的解釋：「蓍草七揲者爲少陽之爻，以象春也。由春往夏，是陽之增長，故七揲爲不變之陽爻。蓍草九揲者爲老陽之爻，以象夏也。由夏往秋，是由陽變陰，故九揲爲可變之陽爻。蓍草八揲者爲少陰之爻，以象秋也。由秋往冬，是陰之增長，故八揲爲不變之陰爻。蓍草六揲者爲老陰之爻，以象冬也。由冬往春，是由陰變陽，故六揲爲可變之陰爻。少陽、老陽、少陰、老陰四種爻乃象四時。八卦由此四種爻構成，故曰：『四象生八卦』。」氏著：《周易大傳今注》，頁 538-539 。

27 《春秋繁露・陰陽位》，《春秋繁露義證》，頁 337-338 。

臺灣大學學術期刊資料庫

呢？根據〈陰陽出入〉和〈陰陽終始〉兩篇的講法，夏至陰氣於正南方屏其伏，此下則漸盛而起於東南，至秋分而至於東，這時候，陽氣則居於西，「陰陽之氣俱相併」，過此則陽漸消而陰漸長，漸而入冬。至陰陽二氣相遇於北方，亦即在冬至時，實實在在的陽氣入化於地，「入者損一」；而空空虛虛的陰氣就出而佔據在上，「出者益二」，出的力量大於入，故冬至而大寒凍；再漸而陽漸息而陰漸損，陰氣自北而行於西，陽氣自北而行於東，至春分而陽氣居正東，陰氣居正西，「陰陽之氣俱相併」，[28] 過此則漸而入夏，陰陽之氣相遇於正南方，此時爲夏至，而實實在在的陽氣出長於上，「出者益二」；而空空虛虛的陰氣則入守地於下，「入者損一」，出的力量大於入，故夏至而大暑熱。在這種循環中，陽氣是正面的力量，春分少陽至於正東方和五行中的「木」結合，與之俱生；到達夏至，太陽與五行中的「火」結合，與之俱煖。這種情況，董氏稱之爲「經」。相對地，陰氣是負面的力量，故春分陰氣至於西方不在東方，而反助東方之陽氣；秋分陰氣至於東方不在西方，而反助西方之陽氣。這種情況，董氏稱之爲「權」。[29] 以圖表顯示，則爲：

	春　分	春→夏	夏　至	夏→秋	秋　分	秋→冬	冬　至	冬→春
陽	東	東南	南（就其位）	西南	西	西北	北（藏其休）	東北◎
陰	西	西南	南（屏其伏）	東南◎	東	東北	北（就其位）	西北

＊「◎」表示其起源點

28 《春秋繁露義證》，頁 340 。

29 董仲舒此一思想，馮友蘭亦有分析，與本文稍有不同。讀者可以互參。詳氏著：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社， 1998 年 12 月）第二十七章第七章，中册，頁 64-69 。另方面，《淮南子・詮言訓》亦說：「陽氣起於東北，盡於西南；陰氣起於西南，盡於東北。陰陽之始，皆調適相似，日長其類，以侵相遠，或熱焦沙，或寒凝冰。」參《淮南子》（臺北：藝文印書館， 1959 年。）與《春秋繁露》所述相同，而詳盡更有過之，指出陰陽發展於至極之地，「或熱焦沙」，那就是赤道的氣候；「或寒凝冰」，那就是兩極的氣候。

臺灣大學學術期刊資料庫

「陽」氣起於冬春之交，而「陰」氣起於夏秋之交。就經義而言，「經」訓爲「常」，「權」則爲「反常」。[30] 董仲舒的「經」、「權」之論的核心理念即係「陽實陰虛」。簡而言之，「陽」增長的力量源出於自身，此所謂「經常」；「陰」的增長則主要肇因於「陽」的衰減或消失，此所謂「反常」。換言之，「陰」並沒有實質的力量，凡「陽」的減損，「陰」即增益。以自然界而言，日照所及即溫暖，日照不及則寒冷。

在董仲舒陰陽二氣運行的圖譜中，「陽」的運行是順時針由北而南再而向北，「陰」的運行是逆時針由南向北再而向南。這與自然界的四種現象一致，分別爲：

地球是圓的。

地軸是斜的。

中國居於北半球。

天左旋，日月星辰自東向西運動。

天體繞著地球運動此一原理，自先秦思想家即已覺察到。[31] 具體而言，董仲舒雖然沒有上述四方面的認知，但他的描述，完全符合太陽從北回歸線至南回歸線再返北的事實：首先，北半球之所以入冬轉冷，主要是因爲日照轉移而直射南半球的緣故。此即所謂「陽實陰虛」。而由於太陽永遠從東方升起，因此董仲舒認爲春分陽氣顯露即在東方，其源起的契機則在東北（即陰氣就其位於正北之後，冬至之後，一陽來復起之時），而日照自南回歸線返回北半球，故陽氣的「位」亦即其最強盛的地點必在南方（就其位）。相對地，就中國而言，冷鋒驅動寒流力量自北極而南下，主要是因爲陽的力量消減的緣故。故陰氣的

30 《尚書・大禹謨》：「寧失不經。」僞《孔傳》：「經，常。」參《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，1979 年），頁 55 上。《春秋》宣公十二年《左傳》：「政有經矣。」杜預《注》：「經，常也。」參《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1979 年），頁 390 上。《說文》：「權，黃華木，從木，雚聲。一曰反常。」詳《說文解字注》，頁 246 上。

31 《莊子・天運》：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行事？意者其有機緘而不得已邪？意者其運轉而不能自止邪？」

臺灣大學學術期刊資料庫

「位」（就其位）在北方，而以冬至最爲強盛。

漢儒除董仲舒外，漢魏《易》家又有「陽升陰降」之說，認爲凡陽在下，應上升至五位；凡陰在上，應降居於陽所遺留之位。其說備見於屈萬里先生《先秦漢魏易例述評》，茲不贅辭。[32] 歷來治《易》者批評漢儒此一學說者甚多，[33] 我並不是說「陽升陰降」之說合乎《易》本義，但就理論背景而言，此一觀念實來自於「易道主剛」。從「易道主剛」觀念出現後，「陽貴陰賤」、「陽尊陰卑」、「陽升陰降」等思想，都隨之而興起。這樣的一條線索，可以適切地解釋先秦至兩漢陰陽觀念的發展。

（二）王輔嗣《周易注》的詮釋

歷來研究者均肯定王弼（輔嗣）推翻漢儒象數的典範，而不知輔嗣對於漢儒象數，亦有部分的接受。關於「易道主剛」觀念的接受與否，輔嗣的情況比較複雜。人所共知輔嗣有「崇本息末」之論，而所謂「本」，實即《老子》所標舉的「無」。《周易》「復」卦「復見其天地之心乎」句下王弼《注》：

> 復者，反本之謂也。天地以本爲心者也。凡動息則靜，靜非對動者也；語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有爲心，則異類未獲具存矣。[34]

---

[32] 依屈先生的分析，有「乾二當升坤五，坤五當降乾二」、「初九當升爲九五」、「九三當升爲九五」、「九四當升爲九五」等例。其後唐代李鼎祚編《周易集解》，承繼漢魏《易》家思想，亦持陽尊陰卑的思想，如「需」卦釋六四「需于血，出自穴」，稱「陰體卑弱，宜順從陽」，「陽」指初九。詳屈萬里：《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1969 年），頁 117-119 。

[33] 如余敦康認爲《周易》以傳解經的傳統是「著重於闡發陰陽相交、二氣感應的義理」，荀爽等學者的「陽升陰降」是象數派易學的特殊立場，不能視爲一種普遍適用的體例，強行加在《周易》的文本之上。（參氏著：《易學今昔》，桂林：廣西師範大學出版社，2005 年 6 月，頁 201 。）

[34] 《周易注疏》，頁 65 。

臺灣大學學術期刊資料庫

輔嗣以「反本」二字解釋「復」之名。「反本」之「本」亦即「崇本息末」之「本」，也就是上文的「靜」、「默」、「无」三個觀念。以本文縷述自卦爻辭、《易傳》一脈相承的觀念而言，「乾」爲陽動、「坤」爲陰靜，那麼輔嗣應該屬於主「陰」不主「陽」的一系思想。尤其如果我們讀《周易略例》，王弼說：

> 夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。[35]

「動」不是主，「貞一」才是主。「貞一」的概念源出《老子》「王侯得一以爲天下貞」一語。那麼「一」就是老子的「道」，也就是「無」。因此邢璹《注》說：

> 制眾歸一，故靜爲躁君，安爲動主。[36]

「安」、「靜」都是「無」的替代之名。作爲「陰」的喻象，「安靜」才是「躁動」的君主。

但有趣的是，如果我們進入輔嗣的《周易注》，我們又可找到許多「易道主剛」觀念的痕跡，證明當輔嗣直接面對卦爻辭時，實無法違悖「主剛」的道理，隨文作《注》，也只好隨順舊義。首先，輔嗣注《周易》通用的觀念，以初、三、五（奇數）爻位爲大、君、夫、剛之位，以二、四、上（耦數）爻位爲小、臣、妻、柔之位；前者應配以陽爻，後者宜配以陰爻。以陽爻爲「大」爲「剛」，陰爻爲「小」爲「柔」。故「訟」卦《彖傳》《注》：

> 以剛而來，正夫群小，斷不失中，應斯任也。

「以剛而來」指「訟」九二；「群小」即指初六、六三。輔嗣又以「陽」爲「實」，如「小畜」卦九五爻辭《注》：

> 以陽居陽，處實者也。居盛處實，而不專固，「富以其鄰」者也。

以「陽」爲實，相對上則以「陰」爲虛。輔嗣又以「五」位爲「天位」，宜配

---

35 《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 250 。

36 同上註，頁 251 。

臺灣大學學術期刊資料庫

以陽爻。如「需」卦九五《注》：

> 已得天位，暢其中正，无所復須，故酒食而已，獲貞吉也。

輔嗣又認爲「乾」卦九二有「君之德」，九五則既有「君之德」又有「君之位」。「坤」卦六五則《注》說：

> 坤爲臣道，美盡於下。

輔嗣又以「陽剛」爲君子，以「陰柔」爲小人。「臨」卦《彖傳》「臨，剛浸而長，說而順，剛中而應，大亨以正，天之道也」下輔嗣《注》說：

> 陽轉進長，陰道日消，君子日長，小人日憂，大亨以正之義。

「臨」爲十二月之卦，處「復」、「泰」之間，象陽氣的滋長，輔嗣引申爲「君子日長，小人日憂」。如上文所說，《易》理陽長則君子道長小人道消爲吉，陰盛則小人道長君子道消爲凶，輔嗣承繼此一理念，加以衍釋：

> 夫剛長，則君子道興；陰盛，則小人道長。然則處陰長而助陽則善，處剛長而助柔則凶矣。[37]

輔嗣又推論陰陽之間，陽爲主帥，陰則不能爲主帥。「師」卦六五爻辭「長子帥師，弟子輿尸，貞凶」句下輔嗣《注》說：

> 柔非軍帥，陰非剛武，故不躬行，必以授也。授不得主，則眾不從，故「長子帥師」可也；弟子之凶，固其宜也。

另方面，他又以爲陰陽之間，陽可以制陰，陰不得制陽。如「小畜」上九爻辭「既雨既處，尚德載。婦貞，厲。月幾望，君子征凶」，輔嗣《注》云：

> 體巽處上，剛不敢犯，「尚德」者也；爲陰之長，能畜剛健，「德積載」者也；婦制其夫，臣制其君，雖貞近危，故曰「婦貞厲」也。陰之盈盛，莫盛於此，故曰「月幾望」也。

據孔穎達所稱「上九制九三，是婦制其夫、臣制其君」，上爻爲宜爲陰，始能與九三相應；今雖爲上九而非上六，但仍以「陰」之「位」壓制九三之陽，故有「婦制其夫，臣制其君」之象，而得「雖貞近危」的占斷。這樣看，輔嗣顯

---

[37] 《周易》「夬」卦九三《王弼注》，頁 135。

臺灣大學學術期刊資料庫

然認爲以夫制婦、以君制臣、以陽制陰才是合宜的。

以上分析輔嗣觀念中的陰陽關係，總是以陽爲主、爲尊貴，以陰爲輔、爲卑賤。故「訟」卦初六輔嗣《注》說：

凡陽唱而陰和，陰非先唱者也。[38]

唱者在先，和者在後。陽唱陰和，則是陽爲主，陰爲從。如果說輔嗣接受「易道主陽」、「易道主剛」的理念，應該是完全合理的判斷。

（三）張橫渠《正蒙》的詮釋

上文分析漢魏儒者對「易道主剛」一義的發揮，均係以易理爲基本概念，加以衍釋的結果。直至北宋理學家，特別朝向「創造性的詮釋」，以發揮新義理爲本旨。北宋五子均對《周易》有精深的研究，其中張橫渠以「氣本論」的思想，對於易道以剛健爲主的思想，有所演繹，值得注意。橫渠早年著《易說》，對於《易》理有所論述。晚年則融和早年的理論而著《正蒙》。這也是一部完全以詮釋、發揮《易》理的著名哲學鉅著。

橫渠透過詮釋《周易》，吸收了《易》道主剛的要旨，用「有」來統一「有」與「無」這兩個觀念，用「動」來統一「動」與「靜」兩個概念。他利用此一方法，釐清「有」與「無」、「動」與「靜」兩組概念後，同時也界定了儒家思想與佛教、道教思想的不同。[39]

---

38 《周易注疏》，頁 34 。又「革」卦六二輔嗣《注》亦說：「陰之爲物，不能先唱，順從者也；不能自革，革己乃能從之。」《周易注疏》，頁 112 上。

39 儒、釋、道三教對於宇宙根源的理解，儒家主「有」、佛教主「空」、道教主「無」。對於儒者而言，「空」、「無」都是與「有」相對的觀念，這是宋明以降儒者常以釋老並稱的緣故。北宋幾位開山的理學家都很清楚，單單講存有之宇宙，不足以回應佛、老的「空」、「無」思想（也可以說宋儒受了釋、老「空」、「無」思想影響，已不走漢儒直接講「存有」之氣化宇宙的路子）；但過度向「空」、「無」一邊傾斜，又好像向釋、老思想投降，失去儒家的立場。倘如用存有論的方式描述一個「空」、「無」（或近乎「空」、「無」）的概念，那又變成《淮南子》類型的宇宙形成論，立論者非要一層層講出「無」如何生「有」的過程不可。

臺灣大學學術期刊資料庫

關於「有」與「無」、「動」與「靜」的問題，可以從橫渠《正蒙》說明。《正蒙》建構的氣化的宇宙論，是超越感官與經驗知解的「存有」。[40] 正因爲它是超越感官與經驗知解，所以它能涵括佛教最高概念「空」的屬性。橫渠的方法，是用描述「空」概念的術語，來刻畫他思想中的氣本體，稱之爲「太虛」：

> 太虛無形，氣之本體。其聚其散，變化之客形爾。至靜無感性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形，與無感無形，惟盡性者一之。

「太虛無形」，即具有超越感官與經驗知解的屬性；但它爲「客形」、能「變化」那就是「有」而非「無」。這裡橫渠強調「至靜無感」是「性之淵源」，甚至引起學者誤會他是「性」、「氣」二元論。[41] 其實橫渠對「本體」、「淵源」的描述，意僅僅是強調宇宙本體的大公中正；落實到人的道德心而論，也是大公中正。換言之，客觀的世界本源和主觀的人性本源一樣，本身是客觀地、本然地存在在那裡，沒有方所、沒有意態。[42]「客感客形」講的是「有」，「無感無形」講的是「無」，總之宇宙的本然狀態只是一個整體，不得已才分爲兩方面來講。將「有」和「無」統一起來，即橫渠所謂「有無混一之常」，[43] 就是一種最高的調和之存有，這是「太和」之名的由來：

> 太和所謂道，中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相蕩、勝負、屈伸之始。其來也幾微易簡，其究也廣大堅固，起知於易者乾乎！效

---

[40] 橫渠認爲萬物是實體的存在，《正蒙・太和篇》說：「若謂萬象爲太虛中所見之物，則物與虛不相資，形自形，性自性，形性、天人不相待而有，陷於浮屠以山河大地爲見病之說。」詳《張載集》（北京：中華書局， 1978 年），頁 8 。

[41] 張岱年曾指出有些學者認爲橫渠的思想是二元論，而橫渠有一些話也「比較難懂，更易引起誤解」，因此張岱年認爲張載的「唯物論是不徹底的」。參氏著：〈關於張載的思想和著作〉，收入《張載集》，頁 2-5 。

[42] 因此他所講的「靜」，並不是老莊所講的虛靜，而是含有儒家德性意義、不雜人欲、「無意必固我之鑿」（《正蒙・中正篇》語）的情狀。

[43] 《正蒙・太和篇》：「若謂虛能生氣，則虛無窮，氣有限，體用殊絕，入老氏有生于無自然之論，不識所謂有無混一之常。」《張載集》，頁 8 。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 法於簡者坤乎。散殊而可象爲氣，清通而不可象爲神，不如野馬絪縕，不足謂之太和。語道者知此，謂之知道；學易者見此，謂之見易。不如是，雖周公才美，其智不足稱也已。

「太和」是「道」，所謂「中涵浮沈、升降、動靜、相感之性，是生絪縕、相蕩、勝負、屈伸之始」，那就是「氣」。「太和」中涵「氣」，不是在「氣」之外別爲一物、或層次更高的一種存在，否則就變成「無中生有」了。「太和」其實即是「氣」的存有的既無形無垠、又爲客形客感的一種廣漠統一的狀態。所以一講到「太和」是什麼，那就只能描述「氣」的各種形態變化，是一種「存有」——也由於它是「存有」，所以它和道、佛的「無」、「空」都截然不同。他說：

> 知虛空即氣，則有無、隱顯、神化、性命通一無二。顧聚散、出入、形不形、能推本所從來，則深于《易》者也。

將有無、隱顯、神化、性命、聚散、出入、形不形全部統一起來，與《易》有何關係呢？原來橫渠觀念的氣化宇宙，雖爲有無統一、動靜統一，但究其終極意義，則始終是存有的、動態的，而不是虛空的、靜態的。試看「太虛無形，氣之本體」一段文字以下的描述：

> 天地之氣，雖聚散攻取百塗，然其爲理也，順而不妄。氣之爲物，散入無形，適得吾體。聚爲有象，不失吾常。太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物，萬物不能不散而爲太虛。循是出入，是皆不得已而然也。然則聖人盡道其間，兼體而不累者，存神其至矣。彼語寂滅者往而不反，徇生執有者物而不化，二者雖有間矣，以言乎失道則均焉。聚亦吾體，散亦吾體，知死之不亡者，可與言性矣。[44]

宇宙間充滿著「氣」。「氣」既是自然的元素也是先驗地具有至善的德性。就是說「氣」本身有一種「順而不妄」的「理」。「太虛」既是「無感無形」、「客感客形」的統一體（「盡性者」可以「一之」），又「不能無氣」，那麼

[44] 同前注，頁 7 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「無感無形」之時，「氣」事實上還是存在的。同時「氣」具有「理」地聚散攻取百塗，本身即是「太虛」的變化，體用統一，有無統一，就是橫渠最所重視的，因此橫渠「聚亦吾體，散亦吾體」。這個「體」不是人的形體生命，而是將人的形體生命擴大來看去體察宇宙的生命。「散入無形，適得吾體」，反過來說，吾體有限的生命階段結束，也將散入無形而爲太虛。「體」未嘗變化，只不過是一個永恆的「動→靜→動→靜」過程。這個過程雖然是一動一靜，但通體卻是動態而不是靜態。橫渠稱這兩種狀態是一個動態、統一的整體。《易說・說卦》說：

> 兩不立則一不可見，一不可見則兩之用息。兩體者，虛實也，動靜也，聚散，清濁也，其究一而已。有兩則有一，是太極也。若一則有兩，有兩亦一在，無兩亦一在；然無兩，安用一？[45]

這段話從正面解釋，那就是體用「不離不雜」的意思。「用」就是「兩」，「體」就是「一」。「兩不立則一不可見」（沒有兩就沒有一），那就是用中見體，是體用不離；「一不可見則兩之用息」（沒有一則亦沒有兩的作用），那就是體在用之上，是體用不雜。這個動態的過程，用《易》的語言來講就是一陰一陽：

> 不悟一陰一陽範圍天地，通乎晝夜、三極、大中之矩，遂使儒佛老莊，混然一途。語天道性命者，不罔於恍惚夢幻，則定以「有生於無」爲窮高極微之論，入德之途。不知擇術而求，多見其蔽而陷於淫矣。[46]

「一陰一陽」既是「理」，也是「氣」，理氣一體，晝夜、三極、大中之矩都是「氣」中的順然不妄的規律和準則。《正蒙》又說：

> 氣聚，則離明得施而有形；氣不聚，則離明不得施而無形。方其聚，安得不謂之客？方其散也，安得遽謂之無？故聖人仰觀俯察，但云「知幽明之故」，不云「知有無之故」。[47]

---

[45] 同前注，頁 233 。
[46] 同前注，頁 8 。
[47] 同前注。

臺灣大學學術期刊資料庫

這段話等於說，一切都是「氣」的聚散，無論客形、無形均然，都屬存有的問題，根本沒有「有無」的問題，而且「聚」時爲「客」（雄按：「客」字一本作「有」），「散」時非「無」，那就是永恆的存有。他也由此推斷，宇宙大生命的問題只有「幽明」的問題而無所謂「有無」的問題，這是因爲宇宙永恆爲「有」之故。進一步說，不但是永恆之有，也是永恆之動。《正蒙・參兩篇》說：

> 地所以兩，分剛柔男女而效之，法也。天所以參，一太極兩儀而象之，性也。一物兩體，氣也。一故神，兩故化，此天之所以參也。……陰陽之精互藏其宅，則各得其所安，故日月之形，萬古不變。若陰陽之氣，則循環迭至，聚散相蕩，升降相求，絪縕相揉，蓋相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸無方，運行不息，莫或使之。不曰性命之理，謂之何哉？[48]

這段話形容「陰陽之氣」各種聚散、升降、相揉、相兼、相制，「欲一之而不能」，換言之「太虛」之體落實爲氣化的世界，運動才是恆常的狀態。〈動物篇〉又說：

> 物無孤立之理，非同異、屈伸、終始以發明之，則雖物非物也。事有始卒乃成，非同異、有無相感，則不見其成。不見其成，則雖物非物。故曰：「屈伸相感而利生焉」。[49]

天地萬物本身是一陰一陽的永恆存在，這就是「物無孤立之理」。同異、有無的互相感應，則是一陰一陽的動態存在。上述的觀念，在橫渠早年的著作《易說・復卦》中已有所演繹：

> 靜之動也无休息之期，故地雷爲卦，言反又言復，終則有始，循環無窮。……剝之與復，不可容線；須臾不復，則乾坤之道息也。故適盡即生，更無先後之次也。此義最大。[50]

---

[48] 同前注，頁 10-12 。
[49] 同前注，頁 19 。
[50] 同前注，頁 112 。

臺灣大學學術期刊資料庫

「復其見天地之心」句下注說：

> 天行何嘗有息？正以靜，有何期程？此動是靜中之動。靜中之動，動而不窮，又有甚首尾起滅？自有天地以來以迄于今，蓋爲靜而動。天則無心無爲，無所主宰，恆然如此，有何休歇？[51]

又說：

> 《彖》曰：「終則有始，天行也。」天行何嘗有息？正以靜，有何期程？此動是靜中之動。靜中之動，動而不窮，又有甚首尾起滅？自有天地以來以迄於今，蓋爲靜而動。[52]

這幾段話眞是再明白不過了。一動一靜，無休息之時，等於說天地恆動，動靜循環，無窮無盡。即使「靜」之時，亦是在「一靜一動」的狀態中，此即所謂「自有天地以來以迄於今，蓋爲靜而動」。橫渠說「此義最大」，那麼「動」就是他所體認到宇宙最終極的概念。

回到本文一再提出的觀念，《易》理「乾」、「坤」二卦，一陽一陰、一剛一柔、一動一靜，但畢竟陰陽、剛柔、動靜的統一，是統一於剛健的動態變化之中。正因爲張橫渠如此理解《易》理，才描繪出一個恆常動態的氣化宇宙。這也可見橫渠對於《易》理終極的體會，《易》道是以剛健爲主，而不以柔順爲主的。

（四）朱子《周易本義》的詮釋

朱子與傳統《易》家均以乾爲晝、爲陽、爲剛、爲動，以坤爲夜、爲陰、爲柔、爲靜。此無異辭。[53] 又稱陽爻爲大、爲大人；陰爻爲小、爲小人。大小

---

51 同前注，頁 113 。

52 《橫渠易說》「復」卦，引自《張載集》，頁 112, 113 。

53 《繫辭上傳》「六爻之動，三極之道也」句《本義》：「柔變而趨於剛者，退極而進也；剛化而趨於柔者，進極而退也。既變而剛，則晝而陽矣；既化而柔，則夜而陰矣。」《周易本義》（臺北：大安出版社， 1999 年），頁 236 。又「易不可見，則乾坤或幾乎息矣」句下《本義》：「凡陽皆乾，凡陰皆坤。」

臺灣大學學術期刊資料庫

之間，亦有主從、尊卑、貴賤之義，如「困」卦卦辭「亨，貞，大人吉，无咎，有言不信」，朱子《周易本義》（以下簡稱《本義》）說：

> 困者，窮而不能自振之義。坎剛爲兌柔所揜，九二爲二陰所揜，四、五爲上六所揜，所以爲「困」。坎險、兌說，處險而說，是身雖困而道則亨也。二、五剛中，又有大人之象。占者處困能亨，則得其正矣，非大人其孰能之？故曰「貞」，又曰「大人」者，明不正之小人不能當也。[54]

據朱子的解釋，「困」卦之窮而不能自振，主要反映在九二與九五兩個陽爻被初六、六三和上六三個陰爻所困，其喻象則是大人爲小人所困，則陰陽貴賤、吉凶、尊卑之義，就很清楚了。

或者以爲朱子陰陽貴賤尊卑之義，只是隨順舊義，並不代表他對於「易道主剛」的觀念有任何新的詮解，那麼讓我們看《繫辭上傳》「乾以易知，坤以簡能」句下《本義》說：

> 乾健而動，即其所知，便能始物而无所難，故爲以易而知大始。坤順而靜，凡其所能，皆從乎陽而不自作，故爲以簡而能成物。[55]

朱子直言「坤」「皆從乎陽而不自作」，豈不就是「陽主」而「陰從」之意？宋代理學家亟嚴「義利之辨」，而「家人」卦六四「富家，大吉」朱子《本義》釋曰：

> 陽主義，陰主利。以陰居陰而上在位，能富其家者也。

在理學的概念範疇中，「義」屬天、公、理，「利」則屬人、私、欲。朱子「陽主義，陰主利」的思想，在宋儒思想體統中，還與「君子小人之辨」相爲表裡，因此「夬」卦《彖傳》「剛長乃終」句下《本義》說：

> 以卦體言，謂以一小人加於眾君子之上，是其罪也。「剛長及終」，謂一變則爲純《乾》也。

又「夬」卦辭《本義》說：

---

54 《周易本義》，頁 178 。
55 《周易本義》，頁 234 。

臺灣大學學術期刊資料庫

以五陽去一陰，決之而已。然其決之也，必正名其罪，而盡誠以呼號其眾，相與合力，然亦尚有危厲，不可安肆。又當先治其私，而不可專尚威武，則利有所往也。

朱子解釋「夬」卦眾陽爲「眾君子」，而決去一陰之「小人」，尙要「正名其罪，而盡誠以呼號其眾，相與合力」，這段話中陽貴陰賤、陽尊陰卑的思想就更爲清晰了。故「乾」卦《彖傳》「東北喪朋，乃終有慶」朱子《周易本義》：

陽大陰小，陽得兼陰，陰不得兼陽。故坤之德，常減於乾之半也。[56]

「陽得兼陰，陰不得兼陽」一語，即具體指出「陽」與「陰」並非處於對等、並重的狀態，而是「坤之德，常減於乾之半」。此一意義，拙著〈從乾坤之德論一致而百慮〉一文亦曾有所申論，茲不贅辭。「坤之德」如何「常減於乾之半」呢？「乾」《文言傳》「大哉乾乎！剛健中正，純粹精也」句下朱子《本義》說：

純者，不雜於陰柔；粹者，不雜於邪惡。蓋剛健中正之至極，而精者，又純粹之至極也。或疑乾剛无柔，不得言中正者，不然也。天地之間，本一氣之流行，而有動靜爾。以其流行之統體而言，則但謂之乾，而无所不包矣。以其動靜分之，然後有陰陽剛柔之別也。

「或疑」以下一段文字，朱子申論之意再明白不過了：「乾」无所不包，而「乾」之下區分動靜以後，始再有陰陽剛柔之分。如前所述，朱子思想中，「乾」屬剛、動、健、陽，「坤」屬柔、靜、順、陰，當無問題。但這與「乾无所不包」並不衝突，朱子之意，實即上文分析張橫渠的部分相同的意思：宇宙之間的動態過程固然是一動一靜、一陰一陽、一剛一柔，但統體而觀察之，這種二元相對、相摩相盪的關係，本身即一個終極的剛健、動態的活動。朱子所謂「无所不包」即指此而言，所謂「流行之統體」亦即指此而言。然則朱子觀念中，「易道主剛」的意義和張橫渠是頗爲近似的。

56 《周易本義》，頁 40 。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、結　　論

「易道主剛」只是一個籠統的概念，一個基本方向。這個基本方向在易理形成之時，已透過「地球主要受太陽引力控制」、「地軸傾斜」、「日照南北運移」等幾方面確立起來，先民因此早就深深感受到「乾」、「陽」是整個自然世界運動的一個主導力量。後世的詮《易》者，從卦爻辭確立了陽大陰小、陽吉陰凶的觀念後，《易傳》、董仲舒、荀爽、王弼、張載、朱熹等哲學家加以分析、演繹，對「易道主剛」概念作不同的發揮，包括陽貴陰賤、陽尊陰卑、陽主陰從、陽義陰利等觀念，以及陽可包陰陰不可包陽、乾可包坤坤不可包乾的思想。後世的思想史研究者每謂漢儒陽尊陰卑的倫理思想是爲古代封建專制制度立言，又稱王輔嗣推翻漢儒象數，似乎沒有注意到「易道主剛」的原理，是歷來《易》家普遍接受，並且有所承繼和發揮。宋儒雖然以創造性的詮釋，對於《易》理有新的突破性解釋，將之接引到心性論的建構上，但仔細分析，橫渠、朱子二君子在明瞭「易道主剛」的原理後，亦將此一思想加以發揮而建構其宇宙論。看來研治《易》學和思想史的學者，都不得不重新評估「易道主剛」此一概念的影響力了。

（責任校對：邱培超）

引用書目

一、傳統文獻

漢・司馬遷：《史記》1-10（北京：中華書局，1959年）。
漢・劉安：《淮南子》（臺北：藝文印書館，1959年）。
魏・王弼、韓康伯：《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999年）。
唐・孔穎達疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1979年，清嘉慶南昌學

臺灣大學學術期刊資料庫

堂重刊宋本十三經注疏本）。
唐・孔穎達疏：《尚書注疏》（臺北：藝文印書館，1979 年，清嘉慶南昌學堂重刊宋本十三經注疏本）。
唐・孔穎達疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1979 年，清嘉慶南昌學堂重刊宋本十三經注疏本）。
唐・孔穎達疏：《春秋左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1979 年，清嘉慶南昌學堂重刊宋本十三經注疏本）。
宋・邢昺疏：《爾雅注疏》（臺北：藝文印書館，1979 年，清嘉慶南昌學堂重刊宋本十三經注疏本）。
宋・張載：《張載集》（北京：中華書局，1978 年）。
宋・朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1999 年）。
清・段玉裁注：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年）。
清・蘇輿義證：《春秋繁露義證》（北京：中華書局「新編諸子集成本」，1992 年）。
清・郭慶藩集釋：《莊子集釋》（北京：中華書局「新編諸子集成本」）。

二、近人論著

丁若鏞：《中庸講義》，收入氏著《與猶堂全書》第4冊（漢城：茶山學術財團刊印本）。
朱伯崑：《易學哲學史》1-4（北京：華夏出版社，1995 年）。
朱伯崑主編：《周易通釋》（北京：昆侖出版社，2004 年）。
余敦康：《易學今昔》（桂林：廣西師範大學出版社，2005 年6 月）。
季旭昇：《說文新證》上下（臺北：臺灣學生書局，2002 年）。
屈萬里：《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1969 年）。
徐志銳：〈論《周易》形象思維〉，朱伯崑主編：《國際易學研究》第二輯（北京：華夏出版社，1996 年），頁87-98。
徐復觀：《陰陽五行觀念之演變及若干有關文獻的成立時代與解釋的問題》

臺灣大學學術期刊資料庫

（臺北：民主評論社，1961年11月）。
高　亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1983年3刷）。
高　亨：《周易古經今注》重訂本（北京：中華書局，1984年）。
曾春海：《易經的哲學原理》（臺北：文津出版社，2003年）。
馮友蘭：《中國哲學史新編》上中下册（北京：人民出版社，1999年2月）。
黃沛榮：〈《易經》形式結構中所蘊涵之義理〉，刊《漢學研究》19:1（2001年），頁1-22。
黃沛榮：《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998年）。
鄭吉雄：〈論乾坤之德與「一致而百慮」〉，《清華學報》32:1（新竹：清華大學，2003年），頁145-166。
鄭吉雄：〈「易」占に本づく儒道思想の起源に關する試論——併せて易の乾坤陰陽の字義を論ず〉，刊《中國哲學》34（北海道：中國哲學會，2006年3月），頁1-48。
鄭吉雄：〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉，刊《漢學研究》24:1 (2006)，頁1-33。
蕭元主編、廖名春副主編：《周易大辭典》（北京：中國工人出版社，1991年）。
戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989年）。
鄺芷人：《陰陽五行及其體系》（臺北：文津出版社，1998年）。

臺灣大學學術期刊資料庫