臺大歷史學報第27期
2001年6月，頁1~20

BIBLID1012-8514(2001)27p.1~20

從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成

劉述先*

提要

一九九五年出版英文的《論中國文化的時空觀》（*Time & Space in Chinese Culture*）專集中，有何莫邪（Harbsmeier）的論文，質疑葛蘭納（Granet）在一九三〇年代便已提出的中國人缺少抽象時間觀念的主流論點，提到我在一九七四年發表的英文論文，我願對之作出回應。我澄清自己的立場謂，我並不是說中國人缺少任何抽象的時間觀念，而只是說，中國人缺少與內容分割開來的抽象觀念。正好專集中另有林麗真的論文：〈《周易》「時」「位」觀念的特徵及其發展方向〉，乃引起了我的興趣，由發展觀點探索《周易》時間哲學與歷史哲學之形成。我以前曾由發展觀點探索《周易》之內包含的四種符示：（一）神秘符示，（二）理性／自然符示，（三）宇宙符示，（四）道德／形上符示，現在則進一步探索其時間觀念與歷史觀念。（我的論文範圍比林麗真的窄，她還討論了孟喜、王弼、朱熹的易說，我則只討論《周易》經、傳本身。但我由「時」、「位」出發，作深一層的探索，討論了一些她沒有觸及的論旨，也作出了一些必要的視域的調整。）我提議由以下五個項目作出探討：（一）爻位觀念，（二）時中觀念，（三）道器之相即，（四）主客之融合，（五）沒有一定計劃的辯証法。由《周易》發展出來的時空（宇宙）與歷史觀念對中國傳統的思維方式影響至鉅，與西方形成對比。中國的時空融和、陰陽互濟、對立統一的辯證思維，不像西方的主客分離，玄想的歷史哲學，無論最後審判、絕對精神、無階級社會、歷史發展均指向一定目標，而六十四卦卻終於「未濟」，完成於不完成之中，這是中國傳統思維的特色。

關鍵詞：發展觀點　功能統一　爻位　時中　主客之融和　道器之相即　沒有一定計劃的辯證法

---

* 作者係中央研究院中國文哲研究所特聘講座。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、緣起——中國人缺少怎樣的抽象時間觀念
二、由發展的觀點研究《周易》
三、爻位觀念
四、時中觀念
五、道器之相即
六、主客之融和
七、沒有一定計劃的辯證法

一、緣起——中國人缺少怎樣的抽象時間觀念

在一九九五年出版的論中國文化時空觀的專集中，何莫邪（Harbsmeier）撰文，比論中西的時間與歷史觀念，作出了一些很有意思的觀察。[1]他指出葛蘭納（Granet）在一九三四年提出中國人缺少抽象時間觀念的見解，[2]頗為風行一時。但他提出異議，如果中國人真的沒有抽象時間觀念，那麼司馬遷根本沒法作出「年表」，因為不相關連的事件必須放在一個概念架構之內才能確定彼此先後或同時的關係。他說我在一九七四年發表討論中國的時間觀念的論文，還在重覆中國人缺少抽象時間觀念的論調，[3]而他只能同意，一般而論，中國或者缺少高度理論性的時間觀念，像亞里士多德在物理論中提出的看法那樣。我對他的回應是：我的看法並非源出葛蘭納的見解，我並不是說中國人缺少任何抽

1 Christoph Harbsmeier, "Some Notions of Time and of History in China and in the West", *Time & space in Chinese Culture,* edited by Chun-chieh Huang and Eric Zürcher (Leiden, New York, Koln: E. J. Brill, 1995), 49~71.下文簡稱 Huang, *Time & Space* 及 Harbsmeier, "*Time and History*"。

2 Marcel Grant, *La pensée chinoise* (Paris: Albin Michel, 1934).

3 Shu-hsien Liu, "Time and Temporality: The Chinese Perspective," *Philosophy East and West,* vol.24, no.2 (April, 1974), 145~152.

臺灣大學學術期刊資料庫

象的時間觀念，像他所批評的那樣，而只是說，中國人缺少與內容分割開來的抽象時間觀念。在方法論上，我是卡西勒（Cassirer）的追隨者，他論「文藝復興人」的說法給與了我們重大的啟發，他說：

> 布沃哈特（Burckhardt）之所以能夠提出他有關文藝復興人的描寫，是因為他是建立在一龐大的事實資料基礎之上的。當我們研習布沃哈特的作品時，這些資料之豐富與可靠性在在地令人驚嘆。然而，布沃哈特所作的這一種統觀活動之方式，他所提供的歷史性的綜合，基本上是與藉經驗途徑獲得的自然概念迥異的。如果我們在這一場合要談論所謂「抽象程序」的話，則此中所涉及的乃是胡塞爾（Husserl）所謂的「觀念化抽象程序」（ideirende Abstraction）。我們是既不能期待，也不能要求這一「觀念化抽象程序」的結果終將可以被某一具體的個別情況印證的。同樣地，就所謂「收蓄」（subsumption）而言，假定吾人當前有一件物體，我們於發覺了這一或某一塊金屬具有了一切我們所知曉的作為「金」的條件後，乃可以把這一塊金屬收蓄於「金」此一概念之下；然而，在談論到有如所謂「文藝復興人」時，所謂收蓄便不能以上述的方式進行了。當我們把李奧納多．達芬奇（Leonardo da Vinci）與亞歷天奴（Aretino），把馬西里奧．費琴諾（Marsiglio Ficino）與凱撒拉．波幾亞（Cesare Borgia）等人都稱為「文藝復興人」的時候，我們當然並不意圖說這些人物全都具有某一些於內容上為固定的，彼此吻合的個別特徵。我們不單只認為他們彼此之間其實完全不一樣，而且更感覺到他們之間甚至是對立的。我們所要指出有關於他們的，不過是：無論他們彼此之間是如何對立迥異，或甚至正因為這些對立，他們卻共同地站立在某一特別的觀念上的相關性之上；也即是說，他們之中的每一個都以其自己的方式參與締造上述我們一般所謂的文藝復興的「精神」，或文藝復興的文明。[4]

我從不懷疑中國人有運用所謂「觀念化抽象程序」或所謂「具體的共相」（concrete universals）的能力。但中國人用的辭語與概念架構仍

4 Ernst Cassirer 著、關子尹譯，《人文科學的邏輯》（臺北：聯經出版社，1986），118~119。

臺灣大學學術期刊資料庫

與西方有異。故我的想法其實與何莫邪的想法差別不大，而他警告我們說：

> 我們（西方人）非常傾向於把自己的概念羼入中國的書名之內，以至把尚書——由於後來叫書經的緣故——譯為「*Book of History*」。這種流行的翻譯扭曲了研究中國的學者的概念架構。[5]

無疑今日我們還在「格義」階段。當然我是學哲學的，進路自與何莫邪不同。我的基本觀念與七四年發表的文章並無差異，但時隔四分之一個世紀，表達自然會很不一樣了。在本文中，我將通過《易經》——包括經和傳——追溯中國人的時間和歷史觀之形成。在這些年間，海峽兩岸對於《易經》的研究已經有了長足的進展而有了新的面貌。我特別要提到兩部代表作，一是業師方東美教授以英文論中國哲學的遺著出版，[6]裏面有整章的篇幅討論《易經》生生而和諧的哲學意涵，發揮得最為淋漓盡緻。[7]而大陸近年來珍貴文物出土，對於《易經》的研究有前所未有的突破，北大朱伯崑教授著《易學哲學史》，[8]對於現階段的研究成果有簡要而精準的綜述。晚近又有關於郭店楚簡的國際性的熱熾討論，[9]裏面與《易經》相關的材料並不多。但據悉上海博物館收購的楚簡有許多有關《易經》的資料，迄今尚未發表，這裏自無從參考。好在我的重點是放在哲學觀念形成的探索，作出現象學的描繪，並不完全依靠考據的成果，只需指出一個大體的方向，便已經很足夠了。

二、由發展的觀點研究《周易》

5 Harbsmeier, "Time and History," in Huang, *Time & Space*, 64.

6 Thomé H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development* (Taipei: Linking Pub. Co., 1981). 此書上半部有孫智燊的中文譯本，見方東美，《中國哲學之精神及其發展（上）》（臺北：成均出版社，1984）。

7 方東美，《中國哲學之精神及其發展（上）》，123~166。

8 朱伯崑，《易學哲學史》（共四冊）（臺北：藍燈文化公司，1991）。

9 近藤浩之，〈包山楚簡卜筮祭禱記錄與郭店楚簡中的《易》〉，收入武漢大學中國文化研究院編，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000），128~133。

臺灣大學學術期刊資料庫

我提議用一種開放的發展的觀點來研究這部古典。現在流行的版本包括了許多孔門後學的東西，其編撰完成可能遲到漢初。《易傳》中已融入了道家與陰陽家的觀點，但基本精神是儒家的，我也限制在儒家的視域之下立論。由現在的觀點看來，去追問《周易》本義是徒勞的。它原來只是一部卜筮之書，並沒有特別深刻的哲學的涵義，或者正是因此它才能夠逃過秦火的劫數。原來經、傳是分離的，後來才印在一起。經的部分可以追溯回周初，傳包括所謂十翼，是孔子與其後學的集體創作，才形成了一整套哲學。在《易經》之中，我曾經分辨出四種符示[10]：

（一）神秘符示

（二）理性／自然符示

（三）宇宙符示

（四）道德／形上符示

它們依次發展出來，卻又同時並在。而我所謂發展觀點，早經學者應用，只不過各人舖陳的方式不同罷了！方東美教授曾作一個非常有趣的提議：

> 詩大序曰：「詩三體：賦、比、興。」賦者，敷陳其事；比者，比物見意；興者，興會淋漓，化為象徵妙用，而「言在於此，意寄於彼」。賦體多流行於敘事史詩，比體則常見諸寓言；興體則尤風行於抒情詩詞也。可謂一則用以敷陳事實；一則用以掩映意蘊；一則用以美化創造之幻想力。同理，用以解釋易經形式邏輯系統結構之語言，也可謂之「易三體：賦、比、興」，即事實描述之語言，隱喻意蘊之語言，與創造幻想力之語言，後者尤賴諸象徵化妙用，使

10 這些觀念首見於我的英文論文，Shu-hsien Liu, "The Use of Analogy and Symbolism in Traditional Chinese Philosophy," *Journal of Chinese Philosophy,* vol.1, no.3/4 (Jun-Sep 1974), 313~338。1987年在聖地牙哥，我發表國際中國哲學會的會長演講，對此有進一步的發揮，"On the Functional Unity of the Four Dimensions of Thought in the Book of Changes," *Journal of Chinese Philosophy,* vol.17, no.3 (Sep. 1990), 359~385。在中文方面，我做了前面兩種符示的分析，參拙作，〈由發展的觀點看《周易》思想的神秘符示層面〉（新加坡：東亞哲學研究所，1987）與〈《周易》思想的「理性／自然符示」〉，《清華學報》新十八卷第二期（1988，新竹），275~304。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 意義充份發揮而彰顯。
>
> 由是觀之，一切事實陳述，如日常語言所表達，無非紀錄史實，於以描繪人生與自然情態者也。易經主要原是一部紀史之書，含人生與自然，初無若何高深哲學意義，即有亦為量甚微。蓋上古淳樸，文字有限，事實陳述語言，沿用既久，勢必承受若干意義轉變，由敘事而兼說理，演成說理文字，饒具新意矣，遂用作表達象徵新義之符號矣。原屬描述人生自然紀史之言乃一變而用作象徵表達哲學智慧之工具。[11]

東美師把詩三體的說法引伸，移用到易三體，頗具巧思。但他把重點放在哲學的玄想上面，我們則藉助於朱伯崑教授對近年來易經研究的綜述，對這一發展過程作一現象學的描繪。我們的起點是時空觀專集中林麗真的文章：〈《易經》中的時、位觀念及其發展〉[12]，當然我們會在哲學方面作出更深入的反省，在範圍方面我們將限制在《易經》本身，不去討論後世易學的發展。

由現在的觀點看，既不採取完全信古的態度，也不採取完全疑古的態度。舊的說法是，易的形成歷經三聖：伏羲、文王與孔子。這當然不能當作信史看待，卻提供了三個象徵，傳達給我們一些重要的信息。根據人類學家的研究，由少數民族如彝族的卜法，可以推斷，八卦的起源可以追溯回上古對於伏羲神話的信仰。[13]到了中古，文王囚羑里，有深切的憂患意識，乃深於易。大約《周易》經的部分是編於周初。再到近古，根據《左傳》、《國語》的記載，對於卜筮的解釋，已經有了轉往義理的傾向，孔子正是這個階段最具關鍵性的一個人物。當然太史公謂

---

11 方東美，《中國哲學之精神及其發展》，142~143。

12 Li-chen Lin, "The Notions of Time and Position in the Book of Change and Their Development," translated by Kirill O. Thompson in Huang, *Time & Space*, 89~113。後來承林教授寄贈原稿，題目是：〈周易「時」「位」觀念的特徵及其發展方向〉，但英文本已行世，故仍針對之作出討論。該文發表於《周易研究季刊》第18期（1993，山東），12~15，讀者可以參看。

13 參汪寧生，〈八卦起源〉，《考古》總145期（1976，北京），242~245。

臺灣大學學術期刊資料庫

孔子作十翼的說法不足信，但今人又不免疑古過甚，根本否定孔子與易的關係，過矣！或謂《論語》中完全缺乏這方面的材料，這是不正確的。事實上孔子曾引述恆卦：

> 子曰：「南人有言曰：『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！」「不恆其德，或承之羞，」子曰：「不占而已矣。」（《論語．子路》）

「不恆其德，或承之羞」是恆卦九三爻辭。或謂整本《論語》只引這一條，一定有問題。殊不知，要作偽，一定大量作，只有一條，反而沒問題。太史公謂孔子晚而喜易的說法，正好說明了《論語》中少這方面的材料的緣故。正因為孔子晚年傳易是另一批學生如商瞿，故未錄入《論語》之中。晚近出土的帛書《易》，有一篇〈要〉，未收入今本十翼之中，裏面有子貢對孔子晚而好易的質疑，孔子回答自己與史巫同途而殊歸，無論這是想像或真實的對話，正好間接證明孔子晚而喜易確有其事。[14]孔子晚年所言想必有很多保留在今本《易傳》之中，只我們無法分辨那些是他本人所說，那些是他的後學所說罷了！

孔子對於天道的體認，通過易傳得到長足的發展，與道家、陰陽家合流，發展了中國人特有的變易／不易對立統一的辯證觀點，隱含了中國人的時間、歷史、乃至歷史哲學的觀念。由今日的觀點看來，十翼雖非孔子所作，但留下了孔子思想的痕跡，以儒家生生而和諧的精神為主導。其發展的軌跡大體如下：彖傳（上、下）在先，接著是象傳（大象、小象），文言本於彖象，對乾坤兩卦的卦爻辭提出解釋。然後是繫辭（上、下）。這些大多是戰國作品。較後的是說卦、序卦、雜卦，並稱十翼。[15]實際上到繫辭已提出了整套的哲學觀。以下就順著這樣的線索追溯易隱涵的時間、歷史觀念的形成。我打算討論以下五個問題：

（一）爻位觀念；

（二）時中觀念；

---

14 有關這一問題的討論，參拙作，〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道〉，收入《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），16~19。

15 參見朱伯崑，《易學哲學史》第一冊，46~60。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）道器之相即；
（四）主客之融和；
（五）沒有一定計劃的辯證法。[16]

三、爻位觀念

正好林麗真文的討論就以前兩項為重點，我可以接下去講。一個重卦包括六爻，解讀的次序由下而上，經初、二、三、四、五爻以至上爻。由初爻開始，到最上面的第六爻，有時間的先後觀念，而每一個爻佔一個位置，可見易的系統並未分隔時空，功效凝為一體。彖傳首先發展出爻位說。蓋爻分陰分陽，陽爻（－）屬奇，陰爻（--）屬偶，剛柔互濟。不知由何時起，陰爻稱六，陽爻稱九，而整個系統形成了。象傳在這方面沿襲彖傳，只不過把重點轉移，放在象的上面。林麗真文開宗明義，就作出了如下的觀察：

> 傳統中國人從來不用抽象的文字討論時空。他們把實際的時空概念用於日常生活。古代的文本有時提到「宇宙」（涵義即時——空），如《墨經》、《尸子》、《莊子》皆然。……故此，傳統中國的時空觀念與西方思想由數理宰制的抽象時空概念截然不同。而《易經》在這一重要領域之內，將中國思想的發展塑造成形。[17]

何莫邪或者會說，林麗真到了一九九五年還在說中國人缺乏抽象時

16 Cf, Shu-hsien Liu, "On the Formation of a Philosophy and History Through the I-Ching," presented at an international conference on "Notions of Time in Chinese Historical Thinking," held in Taipei, May 26~28, 2000. 這篇文章基本上是我的英文論文之改寫。

17 林麗真文章被譯成英文發表出來，我又譯回中文，參見林麗真，〈周易「時」「位」觀念的特徵及其發展方向〉，89~90。原文是：「中國人講時間與空間，一向很少作抽象的運思，而習慣於扣緊現實的人事界說話。早期的資料除《墨經》、《尸子》、《莊子》偶而提到『大宇宙』的觀念外，其他書中涉及『時、空』的問題時，往往把人的主客觀才質條件一併納入考慮，並以尋索『如何應時守位』為其目標。……此一思維走向，實與西方數學或物理學對『時、空』觀念的思考路數大異其趣。《周易》不言『時、空』，

臺灣大學學術期刊資料庫

空概念，但她講得很明白，中國人所缺少的是為數理宰制的抽象時空概念。而這是有哲學上的理論效果的，東美師曾申論如下：

> Universe 或 cosmos，在中文的表達是「宇——宙」，吾人所謂「宇」，是三度空間的集合，（所謂上下四方謂之宇），而「宙」則指時間變化的延綿，（所謂古往今來謂之宙）。宇宙二字連用，乃是一個整全的系統，只在後世才分化為空間與時間。……最接近它的可能是愛因斯坦的「統一場」。宇宙，如中國哲學家所想的，乃是存在的統一場。[18]

爻位既涵時間觀念，故爻位說也可稱為時位說。同時卜筮的用意本在趨吉避凶，故與價值判斷脫離不了關係。一般而言，陽善陰惡，但傳統中國思想一向看重脈絡，並不是機械式地每一陽爻皆善。舉例說，乾卦六爻皆陽，整體而言，這個卦無疑是善的。故卦辭曰：「乾，元亨利貞」。依高亨的解法，經文的原義只是，大享，利占。但傳文的闡釋卻賦與之很深的涵義。乾，卦名，天也。文言乃以元、亨、利、貞為天德，元，善也；亨，美也；利，利物也；貞，正也。君子亦有此德。[19]上九爻辭曰，亢龍，有悔。居高位而自滿，那就會陷入困境。[20]再配合爻位說來說，一個重卦，初（一）、三、五是奇位，得到陽爻是「當位」，吉；二、四、上（六）是偶位，得到陰爻也「當位」，吉。但奇位得陰爻，或偶位得陽爻，則「不當位」，效果就不一定好。上九正是這樣的一個案例。再由另外一個角度來著眼，一個重卦的六爻，上二爻屬天，下二爻屬地，中二爻屬人，人居於天地之中，與天地都有接觸，向上可以嚮往天的高明，向下可以感念地的博厚。故中國的人文主義決非一寡頭的人文主義，天地人三才互相感通，[21]這是《易傳》、《中庸》「與

而言『時、位』，即最足以代表此一特質。」

18 Cf. Thomé H. Fang, *The Chinese View of Life* (Hong Kong: The Union Press, 1957), 47. 此為我的譯文。

19 參見高亨，《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979），53。

20 高亨，《周易大傳今注》，59。

21 參見朱伯崑，《易學哲學史》第一冊，83。繫辭曰：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而兩之，故六，六者非它也，三材之道也。」說卦發

臺灣大學學術期刊資料庫

天地參」（第二十二章）對於「三一」（Trinity）的理解。天（macrocosm）人（microcosm）之間是一種夥伴關係。人也並不將一切委之於命，故乾象曰：「天行健，君子以自強不息。」這樣的態度的確能充分表達儒家哲學的精神。

四、時中觀念

朱伯崑指出，蒙卦彖傳曰：「蒙亨，以亨行是時中也」，推崇時中，是很清楚的。儒家推崇中道，孔子即贊「中庸之為德也，其至矣乎！」（論語。雍也第六）但孔子未言「時」字，孟子才推崇孔子是「聖之『時』者也。」（孟子。萬章下）故孟子所把握的中道，決不是機械的東西。他說：「子莫執中，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一廢百也。」（孟子。盡心上）可以看出，孟子是時中說的倡導者，而《中庸》更明言：「君子而時中」（第二章）易傳的時中觀念，與思孟學派有密切關聯，應該是沒有疑問的。[22]

對於時中的力動的了解已經在易傳如彖象中充分地展示了出來。下卦的中爻（二，地位）與上卦的中爻（五，天位）為同位，同理，初與四，三與上，也為同位。人生於地上，故第三爻為人位。三、四爻分屬下、上兩卦，故有某種不穩定的關係。四爻為上卦之始，與下卦之三爻可以是連續（從），或者凌駕（乘）的關係。如兩中爻剛柔相應，即五爻為陽，二爻為陰，則剛柔得中，君臣相濟，也反映了儒家的中道思想。而初爻地位雖卑微，卻有不斷向上攀升的機會；上爻雖高，卻有隨時被顛覆的危險。這些體例千變萬化，可謂不一而足。[23]再加上人的因素，就更為複雜了。或者講到這裏，需要舉整個卦的實例說明，就由乾卦開

揮說：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道，曰陰曰陽，立地之道，曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義，兼三材而兩之，故易六畫而成章。」

22 朱伯崑，《易學哲學史》第一冊，50。

23 參見高亨，《周易大傳今注》，34~47。

臺灣大學學術期刊資料庫

始。[24]

䷀ 乾，元亨利貞

初九，潛龍，勿用。

九二，見龍在田，利見大人。

九三，君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。

九四，或躍在淵，無咎。

九五，飛龍在天，利見大人。

上九，亢龍，有悔。

用九，見群龍無首，吉。

彖曰：大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。

象曰：天行健，君子以自強不息。

小象每爻都有疏釋，這裏就不煩再引了。乾卦特別之處在，六爻皆陽，故爻辭另外還有用九一條，並附有文言，也可略加徵引如下：

文言曰：元者，善之長也。亨者，嘉之會也。利者，義之和也。貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰，乾、元、亨、利、貞。……夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況于人乎，況于鬼神乎。亢之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。其唯聖人乎。知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎。[25]

由乾卦的經文，便可看出，那是精心編纂的結果。《易傳》預設天人的感通，但那與迷信無關，一部卜筮之書已被轉化成為一部哲學智慧

24 高亨，《周易大傳今注》，53~56。

25 高亨，《周易大傳今注》，60~61、72~73。

臺灣大學學術期刊資料庫

的寶典，升降進退有一定的秩序。在不斷變化的過程中，不可能永遠維持純陽的局面。陰氣漸長，初、二、三、四、五、上諸爻依次為陰爻所取代，而形成了其他的卦。到六爻皆陰，乃形成坤卦，恰好是乾卦的對反，卻又彼此相反相成。坤彖曰：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。」[26]象曰：「地勢坤，君子以厚德載物」。[27]文言曰：「坤至柔而動也剛，至靜而德方，後得主而有常，含萬物而化光。坤道其順乎，承天而時行。……君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。」[28]坤卦六爻皆陰，故爻辭另有用六一條，並附有文言，恰與乾卦相當。同樣，在不斷變化的過程中，不可能永遠維持純陰的局面。陽氣漸長，一陽來復，形成復卦，更有其重要的象徵意義。熊十力先生著：《乾坤衍》，[29]以乾坤為易之門，乃其餘諸卦諸爻之所從出。此一家言說，非必可從，但也的確提供了睿識，給與了我們重大的啟發。

五、道器之相即

彖、象、文言均預設天人間之相應架構，既有宇宙論的意涵，也有形上學的意涵。繫辭乃將之發展成為一整套的哲學，茲再略加徵引如下，繫辭上有曰：

> 是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。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。是故易有太極，是生兩儀。兩儀生四象。四象生八卦。八卦定吉凶。吉凶生大業。[30]

---

26 高亨，《周易大傳今注》，76。

27 高亨，《周易大傳今注》，78。

28 高亨，《周易大傳今注》，83~85。

29 熊十力，〈自序〉，《乾坤衍》（臺北：學生書局，1976年景印再版），1。

30 高亨，《周易大傳今注》，536~539。承不具名評審者提醒，高注以筮法言，兩儀指天

臺灣大學學術期刊資料庫

這是中國古典中首次出現「太極」觀念。它是終極的形而上的創生原理，依對立統一的方式創生萬物。兩儀指陰陽。四象指太陰、太陽、少陰、少陽。八卦依說卦，乃乾（天）、坤（地）、震（雷）、巽（風）、坎（水）、離（火）、艮（山）、兌（澤）。易傳作者以八卦可象宇宙一切事物而乾坤尤佔樞紐性之地位。繫辭上有曰：

> 乾坤，其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。是故形而上者謂之道。形而下者謂之器。化而裁之謂之變。推而行之謂之通。舉而錯之天下之民謂之事業。[31]

道非一物，不聞不睹，故為形而上（metaphysical），是超越的創生原理。器有形有象，故為形而下，是內在的創造過程的成果。兩方面形成對比，卻又互相依賴，不像柏拉圖的二元論，超越的理型與內在（具體）的事物隔離，變與不變，打成了兩截，以致構成了嚴重的哲學問題。易則徹頭徹尾是一創造性的哲學。繫辭上有云：

> 生生之謂易。成象之謂乾。效法之謂坤。極數知來之謂占。通變之謂事。陰陽不測之謂神。夫易廣矣大矣，以言乎遠則不御；以言乎邇則靜而正；以言乎天地之間則備矣。夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。子曰：「易，其至矣乎。夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」[32]

易用「生生」之疊字最有意趣，東美師將之譯為「Creative creativity」，[33]這絕非修辭學上所謂的「redundancy」（贅辭）。「生生」意謂永遠不會窮竭的創生力量，不像「生」，指已經創造完成的（created）結果。

地，四象指四時，比後世流行邵雍、朱熹以兩儀指陰陽的說法古老，更接近《周易》時間（四時更替）與空間（乾坤天地）的原義。

31 高亨，《周易大傳今注》，542~543。

32 高亨，《周易大傳今注》，515~518。

33 Thomé H. Fang, *Chinese Philosophy: Its Spirit and Its Development*, 110.

臺灣大學學術期刊資料庫

漢代的鄭玄就講易之三義，所謂「變易」、「不易」、「周易」（即所謂「易簡」）。周易一詞不再只指周代之易，還有「易道周普」的涵義。形上、形下，超越，內在，不易、變易，時間（temporal）與超時間（trans-temporal），互相穿透。這樣的思想更為宋明理學所發揚光大，充分可以反映中國傳統的思維方式。而人正如周敦頤（太極圖說）所謂「得其秀而最靈」，在天地萬物之中，只有人能把握「生生」的涵義。繫辭上有曰：

> 一陰一陽之謂道。繼之者，善也。成之者，性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業至矣哉。富有之謂大業。日新之謂盛德。[34]

這一段話意義深遠豐富。很明顯是以儒家思想為主導，故曰繼之者善，成之者性。卻又吸納了陰陽家與道家的睿識，形成了整套的思想，有豐富的認識論與存有論的涵義。人是通過自己內在性分的稟賦，才能把握寓於陰陽變化的生道。但要將之提升到意識的層面有深刻的體證，仍是一種難得的成就。只有對仁有深刻體證的人，仁的世界才會向他開展出來，同理，只有對知有深刻體認的人，知的世界才會向他開展出來。所以君子之道是稀有的成就，卻又與一般老百姓不隔，他們還停留在日用而不知的境界。他們要通過君子的推動，才能成就一番盛德大業。

六、主客之融和

在這裏，非常重要的一個關鍵在，絕不可以把這一段話的意涵誤釋成為相對主義（relativism）、主觀主義（subjectivism）。在這方面，海德格（Martin Heidegger）的「現象存有論」（phenomenological ontology）可以給與我們重大的啟發。他對德國的認識論傳統過分側重主體的傾向不滿。照他的說法，人，所謂「此在」（Dasein），生下來就被投擲在

34 高亨，《周易大傳今注》，514~515。

臺灣大學學術期刊資料庫

一個「世界」（World）之中。故「世界」（客）與「人」（主）互相依存，它是意義結構，並非塊然獨存純然外在的存有。人在「非本真的」（inauthentic）模態與「本真的」（authentic）模態面對的是不同的世界系絡，前者把握的是機械的時間觀念，後者把握的是實存的時間觀念，這才會體現到人是「走向死亡的存有」，而有所焦慮與關注。[35]儒家自不能滿足於海德格式的現象學的描述，也不認為這樣的描述普世皆然。但「世界」是意義結構，不只可以在易傳中找到類似的思想，更在王陽明發揮易的哲理的思想中找到了深刻的印證。在《傳習錄》下，王陽明有曰：

> 人一日間，古今世界都經過一番，只是人不見耳。夜氣清明時，無視無聽，無思無作，淡然平懷，就是羲皇世界。平旦時，神清氣朗，雍雍穆穆，就是堯舜世界。日中以前，禮儀交會，氣象秩然，就是三代世界。日中以後，神氣漸昏，往來雜擾，就是春秋戰國世界。漸漸昏夜，萬物寢息，景象寂寥，就是人消物盡世界。學者信得良知過，不為氣所亂，便常做個羲皇以上人。[36]

陽明由解釋孟子存夜氣做工夫開始，與古代歷史整個關連起來，這正是回歸易傳的精神，繫辭下有云：

> 古者包羲氏之王天下也，仰則觀象于天，俯則觀法于地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，于是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。[37]

在精神的感通之下，我們可以凌越時間與歷史的隔閡，回返伏羲的「世界」，而且可以讓這樣的世界經常保持在我們的生活之中。林麗真在檢討了孟喜、王弼、朱熹三家易說之後，作出如下的結論：

---

35 Cf. Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (New York and Evanston: Harper & Row, 1962).

36 王陽明的思想不是什麼主觀觀念論（subjective idealism），要對之有進一步的了解，參見拙作，〈王學與朱學：陽明心學之再闡釋〉，《朱子哲學思想的發展與完成》（臺北：學生書局，1995年增訂三版），485~520。我在本文的討論，把範圍限制在易傳的材料以內，只有這一段引文是例外，情非得已，尚盼曲諒。

37 高亨，《周易大傳今注》，558~559。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 這三家對於時位的解釋都有著主觀人文主義（subjective humanism）的印記。故此，三家對於易經傳的解讀，都繼續在實際人生與生命哲學的脈絡之下，發展時位觀念。他們並未開出任何思潮，以近代的抽象、客觀、數學的方式來看時位。[38]

林麗真因受到當代新儒家唐君毅與牟宗三的影響，重視主體性的觀念，這並不錯。但她不了解，文章英譯本用「subjective humanism」這樣的詞語會引起相對主義、主觀主義的聯想，而偏向一邊。故我強調易傳的思想平衡主、客，借用了當前流行的詮釋學的說法，這樣才能更妥貼地掌握易傳所隱含的哲學的精神。

七、沒有一定計劃的辯證法

易傳既平衡主、客，在超越和內在之間把握中道，當然隱含一「對立統一」之辯證架構。易的經文泰卦九三爻辭曰：「無平不陂，無往不復。」[39]這裏面已經隱含了一種素樸的辯證法的思想。而六十四卦的形成，孔穎達於《周易正義》中提出「非復即變」說，認為六十四卦的排列是「二二相偶」，即每兩卦為一對，互相配合。其配合的形式：一是復，即卦象顛倒；一是變，即卦象六爻皆相反。以上兩說，影響很大，孔說符合《周易》的實際情況。朱伯崑指出，《周易》中的卦象和卦序，隱藏著一種邏輯思維：對立面的排列和組合。歷代的易學家以對立面的相互關係說明事物的變化，其思想的最初萌芽即存于卦象和卦序中。可以看出，龜卜的兆象出于自然裂痕，不存在邏輯的思維。而《周易》的

---

38 Li-chen Lin, "The Notions of Time and Position in the Book of Change and Their Development," 113. 同註12，我的譯文。原文是：「顯然，他們之解卦時、爻位，都是帶著相當主觀的人文色彩，故承〈易傳〉，接續『時、位』問題的討論，而更貼切地引向人生哲學的層面去發揮。」英譯文是採取意譯的方式，故對原文有所增刪，這是應該加以說明的。

39 高亨，《周大易大傳今注》，149。

臺灣大學學術期刊資料庫

卦象則出于奇偶兩畫的排列和組合，是人的理性思維的產物。[40]

這樣的「對立統一」原則，既用於天象，也用於人事。《彖》已提出了順天應人說。其釋革卦曰：「天地革而四時成。湯武革命，順乎天而應乎人。革之時，大矣哉！」[41]這裏面已隱含了一套時間哲學，乃至歷史哲學。歷史通過辯證的方式發展，能夠掌握歷史發展的方向，就能夠創造歷史。從表面看來，這樣的辯證法好像與西方黑格爾或馬克思的辯證法（Dialectics）似乎有非常類似的地方。但是我卻要指出，中國式的辯證思維與西方式的辯證法，無論是唯心或唯物，有十分不同的特性，可以由以下兩個方面看得出來。

近代西方深刻受到希臘傳統的影響。黑格爾的邏輯脫胎自亞里士多德的形式邏輯，十分富於系統性。把正反合的原則用到歷史上，展現了豐富的面貌。但把歷史去牽就邏輯架構，也不免出現削足就履的情況。馬克思的辯證法雖把心、物的關係顛倒了過來，仍然展現了類似的特性。《周易》隱含的辯證思維缺少這樣的系統性，似乎比較粗糙、素樸，帶有隨機性。但其實它是不同的東西，它根本不是科學，而是智慧傳統的表現。如果歷史哲學指歷史發展有一定規律的玄想歷史哲學，那麼中國傳統並沒有這樣的東西。由現代到後現代，西方正忙著做「解構」（deconstruction）的工作，中國傳統從來沒有做過系統的建構，所以也沒有這樣的需要。

近代西方同樣深刻受到希伯萊傳統的影響。聖經有著「末世論」（eschatology）的傳統，歷史往著「最後審判」一定的目標走去。黑格爾年輕時研究神學，無疑也有同樣的傾向，歷史走往絕對精神的體現。馬克思是徹底的無神論者，但歷史也有一定的走向，即無階級社會烏托邦的體現。但《周易》並無一定的目標走向。最令人稱奇的是，第六十三卦是「既濟」，一切都完成了，最後第六十四卦卻是「未濟」，於是循環往復，周而復始，永無盡期。故此我把《周易》所教定性為一「沒有一定計劃的辯證法」（a dialectics without definite programs）。乾卦用

40 朱伯崑，《易學哲學史》第一冊，17~18。

41 朱伯崑，《易學哲學史》第一冊，50。

臺灣大學學術期刊資料庫

九爻辭曰：「見群龍無首，吉」，也正是體現了同樣的精神。

最後需要回答的一個問題是，《周易》是否為一種「循環論」的思想？就六十四卦的循環往復來看，似乎的確隱含了循環論的思想。但如前所述，中國人更重視內容，每一個新的循環，都有新內容，故也很難說是典型的循環論。《周易》也似隱含著一種演化論，或謂展示了一種螺旋上升的過程。但這同樣沒有必然性。總之，《周易》絕對不含歷史定命論的思想。人有智慧，就可以在順境逆境中上升，缺乏智慧，則也可以遭遇乾坤顛毀的悲慘的境地。故此《周易》強調的是，智慧的體現與行動的決心。這樣的智慧傳統完全存乎其人，既不流於絕對主義（absolutism），也不流於相對主義（relativism）。「理一而分殊」，這正是由《周易》傳統結晶出來的智慧，有其現代與後現代的意義。[42]

（責任編輯：吳雅婷　校對：劉嵐崧）

42 參見拙作，〈「理一分殊」的現代解釋〉，《理想與現實的糾結》（臺北：學生書局，1993），157~188。

臺灣大學學術期刊資料庫

On the Formation of the *Yi-Jing's* Philosophy of Time and History from a Developmental Point of View

Shu-hsien Liu

Abstract

In *Time and Space in Chinese Culture* (1995), Harbsmeier contributed a paper which challenged Granet's view that the Chinese did not have an abstract notion of time at all, and refered to a paper of mine published in 1974. I would like to clarify my own position by pointing out that, my assertion was only that abstractions employed in mathematical and natural sciences in the West as applied to temporal sequence in divorce of content were alien to the Chinese tradition. A similar viewpoint was expressed in Li-chen Lin's article: "The Notions of Time and Position in the *Book of Change* and Their Development" in the same collection of essays. So, I take her paper as my point of departure to study the formation of the *Yi-Jing*'s philosophy of time and history from a developmental point of view. I refer only to the text of the classic and the so-called Ten Wings attached to it, and propose to discuss five aspects of the philosophy of time and history implicit in the *Yi-Jing* as follows:

1. the idea of *yao-wei* (position of component lines);
2. the idea of *shih-zhong* (timeliness);
3. the interdependence between immanence and transcendence;

臺灣大學學術期刊資料庫

4. the interdependence between subjectivity and objectivity;

5. a dialectics without definite programs.

This classic has profoundly influenced the traditional Chinese way of thinking, which refuses to separate form from content, time from space, value from existence, subjectivity from objectivity, and immanence from transcendence. Such thought is in sharp contrast to the mainstreams of Western thought. The most interesting feature is that the Chinese view has a dialectics without any definite program, as the cycle of sixty-four hexagrams ends with the hexagram: "not yet accomplished", which leads to a new cycle with new content. Thus, history does not have a *telos*, no matter whether it is the Last Judgment Day, or Absolute Spirit, or Classless Society.

Keywords: a developmental point of view, functional unity, position of component lines, timeliness, interdependence of subjectivity and objectivity, immanence and transcendence, a dialectics without definite programs.

臺灣大學學術期刊資料庫