

從乾坤之德論「一致而百慮」

鄭吉雄

台灣大學中文系

摘 要

本文主要分析乾坤二卦的關係，及其衍生出來相關的思想問題。本文認為，乾坤居六十四卦之首，顯示純剛純柔發揮到極致的情況。《易經》作者同時強調，乾中有坤，坤中有乾，乾坤是互相依存的兩種力量。因此，《易經》的宇宙論是乾坤互動、健順互推。從文本上考察，乾坤之上並沒有一個更超越的本體。

其次，《易經》的乾坤關係，乾中有坤，坤中亦有乾。但二卦的關係，乾為主，坤為從，這在卦爻辭中可見可證。《易經》所描述的「道」體，雖然是乾坤相盪、剛柔互推，但其整體精神則是主剛健而不主柔順。《易傳》承繼了《易經》乾坤互動及主剛健的原則。《繫辭傳》提出「一致而百慮」，「一致」講的就是《傳》文所說的往來、屈伸之理。這種往來、屈伸之理，與《易》乾坤互動及主剛健的原則是符合的。

關鍵詞：易經，易傳，乾，坤，一致，百慮

一、前言

《易》六十四卦首列「乾」、「坤」二卦。如果說《易》以「乾」、「坤」為道體之本，宇宙萬物均源於乾坤二體，而乾坤之上並無一具超越性的唯一之理，那麼《易經》形上學就是二元論而非一元論。但如果像王弼所說，「無」才是根源，又或者如程頤所說，陰陽之上尚有一個「所以然」，那麼《易經》的哲學就是一元論而不是二元論。這二者之間的分歧，是一個千餘年來爭論不休的大問題。

又《易·繫辭傳》有「天下同歸而殊途，一致而百慮」一語。既云「同歸」、

「一致」，是否表示《繫辭傳》作者認為宇宙是根源於一個唯一而無對的真理或本體？這一觀念又是否自《易經》哲學發展出來的呢？《易傳》所建構的形上理論，又是一元還是二元的呢？《易傳》在這一概念的演繹上，與《易經》究竟是一致還是不一致呢？這些問題，都是討論《易》哲學時所不可迴避的，也是本文要研討的對象。

我認為《易傳》雖為晚出，受到許多諸如《老子》、陰陽家等晚周諸子思想的影響，但歸根究柢，其中許多思想觀念均源自《易經》，殆無疑問。《易傳》「一致而百慮」一語之含義，歷來許多註經者都沒有說清楚，而推究其原本，實與《易經》「乾」、「坤」之間的內在關係，以及二卦之上是否尚有一超越的「所以然」之體等兩個重大問題懸而未決，有密切的關係。由於千餘年來「乾」、「坤」關係一直是《易》學家所注重的，因此本文除前言及結論外，擬於第一部分先分述歷來學者對二卦特殊關係的三種不同的理解。第二部分說明二卦的內在關係，並進一步論證《易》道主剛的思想。第三部分討論則以文義結構分析《繫辭傳》「一致而百慮」一語的含義，以說明《易經》以「乾」、「坤」二元為本的宇宙論。

二、對乾坤二卦特殊性的三種理解

首先，六十四卦中，「乾」、「坤」二卦具有特殊性質，與其餘六十二卦頗不相同。諸卦中唯獨乾坤二卦有《文言傳》，正好反映此一事實。^(註1)按《繫辭傳》多論「乾」「坤」之義的重要性，如：

■天尊地卑，乾坤定矣。

■乾以易知，坤以簡能。……易簡而天下之理得。

■夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。

■乾坤，其《易》之蘊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毀，則無以見

1. 《文言傳》是戰國時期（或更晚）的作品。作者是誰，姑置勿論，但絕不會是周文王。尚秉和《周易尚氏學》稱：「制此乾坤之卦爻辭者，文王也。故曰文言。繹文王所言耳。」（北京：中華書局，1998年，頁22）尚氏之說，證據並不充足。但《文言傳》雖晚，其內容卻是依據「乾」「坤」二卦之義，發揮而成，不可因該《傳》晚出，遂認為經傳彼此無關。

《易》。

■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。

■乾坤其易之門邪？乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。

尤其第5、6條稱乾坤為「門」、「戶」，傳統學者多引申此義，以說明《易》六十四卦以「乾」、「坤」為首，以及唯二卦有《文言傳》的原因。如孔穎達《周易正義》即說：

文言者，是夫子第七翼也。以乾坤，其易之門戶邪，其餘諸卦及爻，皆從乾坤而出，義理深奧，故特作《文言》以開釋之。(註2)

由此可見，《易經》何以以「乾」、「坤」二卦居首，和何以唯獨二卦有《文言傳》，其實是同一個問題。傳統的學者，對於這個問題有不同的解釋，說解之多，不可勝數。但大致區分，則不出三個方向，其一是以二卦的形象提出解釋，其二是以六十四卦的體例提出解釋，其三是以前陰陽剛柔的性質提出解釋。

1. 以二卦的形象提出解釋：

關於這方面，研究者多著眼於「乾」、「坤」的實物意義。如以「乾」、「坤」為夫婦之義。焦循說：

父子君臣上下禮義，必始於夫婦，則伏羲之定人道，不已切乎！……有父子而長少乃可序，吾知伏羲之卦必首乾而次坤。……乾坤生六子，六子共一父母，不可為夫婦，則必相錯焉，此六十四卦所以重也。猶是巽之配震也，坎之配離也，兌之配艮也。在三畫則同一父母之所生，在六畫則已為陰陽之相錯。相錯者以此之長女配彼之長男，以彼之中男少男配此之中女少女，一相錯而婚姻之禮行，嫁娶之制備，八卦成列，因而重之。吾於此知伏羲必重卦為六十四。……卦之旁通，自伏羲已然，非旁通無以示人道之有定，而夫婦之有別也。情性之大，莫若男女（原注：

2. 《周易正義》（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本），頁12。

見《白虎通》)。人之性孰不欲男女之有別也。方人道未定，不能自覺，聖人以先覺覺之，故不煩言，而民已悟焉。(註3)

這個說解的理由其實包含三方面：《易》本陰陽，陰陽非抽象之理，而必體現於具體事物之上，則男女夫婦之道，恰可說明陰陽之理體現於人倫事物的事實，此其一。又「情性之大，莫若男女」，沒有男女性情之別，就沒有一切倫理關係，焦氏以為聖人凸顯乾坤二卦的理由在此，此其二。又男女婚配而生兒女，兩個家庭之兒女相配而復生兒女，婚姻嫁娶的禮制即由此而生，這又與「乾」、「坤」二卦生六子卦，相錯相重而為六十四卦的結構相合，此其三。焦循的說解，充分說明了清儒重視歷史文化、氣化流行的思想傾向。近世學者又或以「乾」為鎖鑰，以「坤」為河川。如鄧球柏《帛書周易校釋》：

鍵，卦名。……列于六十四卦之首，蓋以此卦為六十四卦之門戶（原注：即關鍵），鍵，引申為門鎖、關鍵、關閉、封鎖、囚禁等義；假借為建立、剛健、剛強等義。(註4)

又說：

川，卦名。……「川」、「水」古代本為一字，爾後析為二字。「川」兼「川」、「水」二義，因而引申為地，地上唯有通流者為川。通流則「順」，「順」字从川本于通流者。卦名以「川」義取通流，與卦名以鍵義取固塞（鎖須以固關、無鍵則無關矣）相反相成。《周易》六十四卦，全陰全陽之卦僅《鍵》與《川》。《鍵》固塞關閉統帥三十一卦，《川》通流暢行率領三十一卦。反映了先民的鮮明的對稱思維方式。(註5)

其實關於「川」卦的說解，過去王引之《經義述聞》詳列證據，指出「乾『坤』字正當作『坤』；其作『《』者，乃是借用『川』字」，又說「『川』為『坤』之假

3. 氏著，《易圖略·原卦第一》，收入無求備齋《易經集成》（臺北：成文出版社，1976年）146冊，頁128-130。

4. 氏著，《帛書周易校釋》（長沙：湖南出版社，1987年），頁69。

5. 前註引書，頁216-217。

借，而非『坤』之本字」^(註6)，對於「坤」、「川」二字的關係，已有清楚的說明。可惜鄧氏似未參考。美國學者 Edward L. Shaughnessy 亦以「Key」譯「乾」卦卦名^(註7)，亦是執著馬王堆帛書《周易》「𠄎」字形體，錯誤與鄧氏相同。

學者又或認為「乾」、「坤」為天地之義。如陳鼓應、趙建偉《周易注釋與研究》釋「易」為「日出」，又認為「乾」之義亦出自「易」，其義為「天」^(註8)，「坤」則為地。其論《文言傳》名義一節，說：

〈繫上〉一章「天尊地卑，乾坤定矣」，此當為〈文言〉所本。六十四卦只〈乾〉、〈坤〉有〈文言傳〉，可知「文」字源出〈繫上〉「天地之文」，《左傳·昭公二十八年》、《周書·諡法》等也說「經天緯地曰文」。「言」，釋說。對〈乾〉、〈坤〉兩卦（天、地）予以釋說，所以稱〈文言傳〉。^(註9)

傳統學者或釋「乾」、「坤」為「天地之道」^(註10)，而此處直接以「天地」釋「乾」、「坤」。此一解釋中含有頗為濃厚的唯物論的意味。不過此一說解對於先儒針對乾坤實義背後的虛義所作的分析，多未考慮。宋儒趙譽《易說》即曾針對「乾坤」為「天地」之義，提出反駁，說：

卦之始畫也，奇耦而已。一與一為二，故有奇則有耦；二與一為三，故三畫而成卦。……純乎陽則偏乎陽，純乎陰則偏乎陰，其純也固其所以為偏也，況重乾為乾，重坤為坤，六位皆純而健順之至。聖人作易得不為之慮乎。……胡不以未有十翼之言觀之乎。乾坤卦下之辭與六爻之辭，及用九用六之辭，凡二百十七字，自「飛龍在天」一字之外，皆未嘗以天地為言。至孔子作彖、象、文言，乃始詳陳天地之理，特舉其得乾坤健順之大者以明之耳，豈可直謂之天地而不深玩其辭哉。^(註11)

6. 氏著，《經義述聞》（江蘇：江蘇古籍出版社，2000年），頁4。

7. Edward Shaughnessy, *I-Ching: The Classic of Changes*, Ballantine Books, 1998, p. 1.

8. 該書「前言」說：「近人黃振華撰有〈論日出為易〉一文，認為『易』字的本義為『日出』，象徵陰陽變化（原注：《哲學年刊》第5輯，1968年，臺灣商務印書館）。這種說法很有道理。日之上出，運行移易，周而復始，六十四卦變易周環，亦不外此理，故題其名為《易》。」《周易注釋與研究》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁3。

9. 同前註引書，頁17。

10. 如林漢仕《乾坤傳識》引梁寅《易參義》稱：「夫子之意，蓋以乾坤二卦盡天地之道，故尊異其辭，因以明造化之大，固非他卦之可同也。」參《乾坤傳識》（臺北：文史哲出版社，1988年），頁3。

11. 《易經集成》，110冊，頁9-10。

趙氏稱《易經》「乾」、「坤」二卦的內容「皆未嘗以天地為言」，固然有過於執著的弊端（如「坤」初六「履霜堅冰至」即顯然有土地的喻象），但他從卦畫的原始（奇耦），論及「重乾為乾」、「重坤為坤」，二卦「六位皆純」，考慮到卦畫的形成及其意義的發展，顯然是較為周到的。

2. 從六十四卦的體例提出解釋：

此類觀點所強調的是「乾」、「坤」在六十四卦整體結構中的特殊位置。如認為乾坤為純卦之首。清儒宋書升《周易要義》：

乾坤為陰陽之大父母，卦屬純體。泰否即乾坤之變，咸恒損益為陰陽長少正對之體。故以泰否入上篇、以咸恒損益入下篇，此以類從也。（註12）

如清儒武運隆《易說源》則提出「乾」卦具發凡起例的性質，他說：

乾卦，大象傳、小象傳及彖傳，與他卦一例，渾而未分。至文言傳則詳為分之。首節復釋六爻之義，以德言。……二節以位言，三節以時言，皆釋其象辭。四節又釋其占辭。……使讀易者，知六十四卦之爻辭，取義不一，有從爻德上取者，有從爻位上取者，有從爻時上取者。乾為六十四卦之首，故為之發凡起例。（註13）

又或有學者以「體」、「用」說明「乾坤」與其餘六十二卦的關係。鄭萬耕稱：

周易之書，乾坤並建以為首，易之體也。六十二卦錯綜乎三十四象，而交列焉，易之用也。（註14）

已故易學家金景芳《周易全解》基本上釋「乾」、「坤」為天地，但他也從矛盾發展的觀念出發，觀察「乾」、「坤」在六十四卦中之所以重要的原因：

六十四卦作為一個發展過程，可以看到，開始時，《乾》純陽，《坤》純

12. 《周易要義》（濟南：山東友誼書社，1989年），頁389。

13. 《易經集成》，99冊，頁219-220。

14. 氏著，《易學精華》（北京：北京出版社，1996年）中冊，頁1384。

陰，最不平衡。當發展到《既濟》，則六爻「剛柔正而位當」，即已達到平衡。乾坤變化發展，本來由於陰陽不平衡。一旦達到平衡，這就等於乾坤毀。「乾坤毀則无以見《易》」，意思是說矛盾既已解決，就再也看不到變化發展了。……「《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣」，這個「幾乎息」三字大可玩味。「幾乎息」實際上是說沒有息，只是象息罷了。幾乎息是指既濟，沒有息是指未濟。（註15）

「乾」、「坤」之所以居六十四卦之首，是因為此二卦為矛盾不平衡之極致。有此一極致，則自「屯」、「蒙」以下有一連串的發展。到最後則以「既濟」之平衡告終，又繼之以「未濟」以昭示矛盾並沒有歇息。依金氏之說，「未濟」之所以未歇息者，實是因為「乾」、「坤」之作用尚未終結的緣故。這就可以證明「乾」、「坤」二卦的重要性了。

3. 從陰陽剛柔的性質提出解釋：

前述兩類的解釋中，第一類中舉出焦循的論點，可視為一種歷史文化的解釋，而焦氏又考慮到男女性情之別在人倫社會中的重要位置，其立說實較周延。但此種對「乾」、「坤」卦義的理解，必須奠基於《易經》為上古聖人所作的前提之上，認為聖人特別標舉「夫婦之道」以開示倫理教化。從今天的觀點衡視，其證據似亦未為足夠。第二類的解釋從六十四卦的關係立論，其實亦必然涉及純陰純陽、剛柔消長之義，則與本節提出的解釋大同而小異。

除前述兩種解釋外，尚有第三類解釋，主要認為「乾」為陽為剛、「坤」為陰為柔，《易》以乾坤為首即顯示陰陽合德而剛柔有體。我認為這一種解釋最為合理。李鼎祚《周易集解》引姚信的說法：

乾坤為門戶，文說乾坤，六十二卦皆放焉。（註16）

孔穎達承此論點，說：

15. 氏著，《周易全解》（長春：吉林大學出版社，1989年），頁5。

16. 《周易集解》，頁7。

乾坤者，陰陽之本始，萬物之祖宗。故為上篇之始而尊之也。(註17)

「陰陽之本始」是從乾坤的性質上說，「萬物之祖宗」則從氣化流行的源頭上說。孔氏又指出：「其餘諸卦及爻，皆從乾坤而出，義理深奧，故特作《文言》以開釋之」(註18)，說明了唯獨二卦有《文言傳》的原因。其後北宋諸儒多發揮此一義。如張載《橫渠先生易說》「繫辭傳」稱：

先立乾坤以為易之門戶，既定剛柔之體，極其變動以盡其時，至於六十四，此易之所以教人也。(註19)

又司馬光《溫公易說》卷六「繫辭下」第五章：

「易之門」，易由此出。乾坤合德，而剛柔有體，交錯而成眾卦。(註20)

剛柔本身不可見，但可以具體地從「乾」、「坤」中見。北宋以降的儒者，多承此說。如朱震《漢上易傳》「繫辭下傳」第八說：

八卦本乾坤者也，夫乾陽至剛，確然不易，示人為君、為父、為夫之道，不亦易乎！夫坤陰至柔，隤然而順，示人為臣、為子、為婦之道，不亦簡乎！乾剛坤柔，以立本者也。(註21)

又說：

「乾坤其易之門邪」……陰陽相盪，剛柔相推，自乾坤而變八卦，自八卦而變六十四卦、三百八十四爻。(註22)

六十四卦都是陰陽剛柔相錯相合而成，而「乾陽至剛」、「坤陰至柔」，那就表示「乾」、「坤」二卦位階與其他六十二卦絕不相同，昭示的是純陰純陽之理。又李衡《周易義海撮要》「繫辭上」：

17.《周易正義》第五論「分上下二篇」，頁7。

18. 同前註引書，頁12。

19.《易經集成》，13冊，頁282。

20.《易經集成》，14冊，頁298。

21.《易經集成》，20冊，頁765。

22.《易經集成》，20冊，頁792。

二氣相推，陰陽之爻交變分為六十四卦有三百八十四爻。(註23)

又如郭雍《郭氏傳家易傳》「繫辭下」：

蓋言先得乾坤陰陽之道，而後見于象者，剛柔之體具焉。剛柔之體具，則六十四卦由此而生。(註24)

至近世學者相類似的解釋，即沿自此一脈的觀念，如馬振彪《周易學說》稱：

六十四卦蕃變不可端倪，一靜一動互為其根，要不越乎陰陽消長之理。陰陽之數極於六九，而其象始著於乾坤。乾元為陽之精，坤元為陰之精。乾元以九交坤，坤元以六交乾。凡六子之卦，其兩畫相同者皆乾坤之本體，其一畫獨異者乃乾坤之二用，所謂元也。六十四卦皆元氣所生。乾元坤元相易，而三百八十四爻之位，遂成於乾坤之中，可以盡天下事物之理。(註25)

從上述材料可見，古今學者多以為「乾」、「坤」展示了陰陽之理；而「乾」、「坤」之對立，實即昭示純陽、純陰的反對。《易》卦自「屯」下迄「未濟」，六十二卦都是陰陽爻相錯而成，獨乾卦六爻皆陽、坤卦六爻皆陰，與諸卦不同。(註26)前引武運隆「發凡起例」說，以及鄭萬耕「體用」說，其實亦係此一意思，都是認為「乾」、「坤」發揮純陽、純陰的特性，而陰陽消長又係六十四卦交錯變化的根本原理。因此，六十二卦的變化作用，其實都以「乾坤」為本體。朱熹亦以此一觀念解釋《文言傳》，說：

此篇申《象傳》、《象傳》之意，以盡乾、坤二卦之蘊，而餘卦之說，因可以例推云。(註27)

23. 《易經集成》，23冊，頁531。

24. 《易經集成》，25冊，頁876。

25. 氏著，《周易學說》(廣州：花城出版社，2002年)，頁32。該書係馬氏遺著，由張善文整理。

26. 當然，讀者請暫勿用「陰陽為戰國晚期思想」的論點相質疑，因為我的重點是構成六十四卦的奇偶二爻。《易》陽爻為奇，陰爻為偶，正如戴震所說的，「一奇以儀陽，一偶以儀陰」(氏著，《緒言》卷上，收入《戴震全書》六，安徽：黃山書社，1995年。)讀者亦不妨視陰陽為奇偶。

27. 朱熹，《易本義》，頁32。

「以例推」即「發凡起例」之意。傅隸樸說：

乾坤為易之門戶，六十二卦都是由乾坤二卦演繹而成的，乾坤二卦之德——元、亨、利、貞——分散在六十二卦中，已繹乾坤中所言，便無須再繹餘卦德卦了。（註28）

亦是此一意思。因此我嘗稱「乾」、「坤」二卦在六十四卦中，發揮的是「概念卦」的作用。這是二卦最突出的地方。「陰」、「陽」之名，固然是屬於戰國時期的觀念。但若暫時借用以表述「乾」、「坤」之德，其實也並無不可。換言之，什麼是「陽」（或剛、健）？這是不易了解的，於是《易經》的作者就立了「乾」卦，用純粹的「奇」告訴人們，「陽」的力量發揮到極致，是一種什麼樣的狀態。什麼是「陰」（或柔、順）？也是不易了解的，於是《易經》的作者就立了「坤」卦，用純粹的「偶」告訴人們，「陰」的力量發揮到極致，是一種什麼樣的狀態。明瞭了這兩種力量發揮至極致的具體情況，二者各種交雜相錯的情形就容易了解了。

三、論乾坤二卦的內在關係與《易》道主剛

因為《易》六十四卦以「乾」、「坤」居首，歷來註《易》研《易》者，關於二卦相反相成的關係，幾乎必定有觸及。但關於二卦的內在關係，竊以為尚有未發之蘊，擬細加討論如下。

「乾」卦具有「天」的喻象，含有純粹剛健的性質；「坤」具有「地」的喻象，含有純粹柔順的性質。乾坤之德，是《易》道所兼蓄，諸卦之總成。這是眾所周知的道理。但如果細加考察，則不難發現，「乾」雖為純陽至剛，但其中實已含「坤」之理；相對地，「坤」雖為純陰至柔，但其中又含「乾」之理。因此，雖說「乾」為純粹剛健，但其中已蘊含有柔順之德；雖說「坤」為純粹柔順，但其中亦已蘊含剛健之德。簡而言之，「乾」中有「坤」、「坤」中亦有「乾」。當然，這個觀點不可以僅止於泛論。按：「乾」卦初九「潛龍勿用」，九二「見龍在田」。「田」本義為農田，《詩經·小雅·甫田》有「俶彼甫田，歲取十千」，《小雅·大

28. 傅隸樸，《周易理解》，頁25。

田》有「大田多稼，既種既戒」，「田」皆指耕種的農地。故《說文》稱：

田，隄也，樹穀曰田，象形。(註29)

「見龍在田」之「田」既指農田，則「潛龍勿用」者，是指龍潛形於農田之下。「田」為地，農田亦地之屬，因此，「乾」卦發展之始，初、二兩爻，均有「坤」之象。又「坤」卦上六，陰的力量發展至極致，爻辭稱「龍戰於野，其血玄黃」，王弼《注》解釋說：

陰之為道，卑順不盈，乃全其美盛而不已，固陽之地，陽所不堪，故戰于野。(註30)

孔穎達《正義》對於王《注》有較仔細的發揮，說：

陰去則陽來，陰乃盛而不去，占固此陽所生久地，故陽氣之龍與之交戰。(註31)

這段話雖然未必完全符合王弼的意思，但基本上「坤」上六標示了純粹的「陰」至於極點必遇於陽，這是可以確定的。因此，「乾」和「坤」雖然相反，卻又緊密地相依存，彼此之間，是一種不能區分切割的關係。「乾」卦《文言傳》說：

剛健中正，純粹精也。

「純粹」二字，就說明了「乾」卦六爻皆奇、皆陽的情況。如依「發凡起例」的原則解釋，則「乾」卦立例在前，後面的「坤」卦就不必複述了。陰陽奇偶，其實就是構成六十四卦的最基本的要素。而三百八十四爻，則可視為這兩個要素在各種不同的構成狀態下，所顯示的各種不同的結果。勉強借用「一本萬殊」一語來形容，《易經》「乾」「坤」相依、奇偶相合，標示了「一本」；而三百八十四爻所呈現的各種吉凶悔吝的情況，則標示了「萬殊」。

《易經》「乾」之剛健、「坤」之柔順，雖為一種互相依存，彼此相涵的關係，

29. 段玉裁，《說文解字注》13篇下（臺北：漢京文化事業公司，1983年），頁694。

30. 《周易正義》，頁20。

31. 同前註。

但究其極致，《易經》整體精神，主剛健而不主柔順。換言之，如果說「乾」代表主動、積極，「坤」代表被動、消極，那麼《易》道雖然是「乾」、「坤」兼攝，但「乾」、「坤」是一種動態而非靜態的關係。在動態變動之中，《易經》所昭示的統一的原則與精神，是積極、主動的，而非消極、被動的。而在此動態變動之中，聖人賢人君子因應的態度，也是積極、主動的，而非消極、被動的。

六十四卦每二卦為一組，關係有「錯」有「綜」。不論其為「錯」為「綜」，其發展都是自下而上，往復循環。這種發展本身，就是一種動態。以「乾」卦而言，初九「潛龍勿用」，龍雖潛但不會永遠潛伏，故其發展至九二而見於田，至九三則「終日乾乾」，延續剛健之勢，九四「或躍在淵」，所「躍」者向天上非向地下，故有九五「飛龍在天」，至上九高亢之極而至於「有悔」。

論者或以為「乾」卦為純粹的剛健，當然是主積極主動。但事實上在「乾」、「坤」關係中，「乾」可以包「坤」，「坤」卻不能包「乾」。讓我們看純粹柔順的「坤」卦。「坤」雖有「含章」、「括囊」等傾向於被動、含蓄的語彙，但如以最重要的六二來看（雄按：六二以陰爻處二位，是「坤」卦之主），其爻辭稱：

直方大，不習，无不利。

「直方大」三字中，既有「坤」之德，也包含了「乾」之德。凡《易經》的語言，陽爻稱「大」，陰爻稱「小」，故「否」卦卦辭「大往小來」，「泰」卦卦辭「小往大來」，「大」、「小」均指陽爻、陰爻。又九二與九五相遇為「大過」，六二與六五相遇則為「小過」。「陽」、「大」為「乾」象，而非「坤」象。又《繫辭傳》稱：

夫乾，其靜也專，其動也直。

金景芳據此，指出「直」是乾之德而非坤之德。金氏說：

「直方大」三字，方是講坤的。乾為圓則坤為方，方是坤之德。坤之方與乾之圓相對應。乾體圓，坤效之以方，故坤至靜而德方。至於直與大二字《繫辭傳》說乾「其動也直」，《象傳》說「大哉乾元」，說明直與大是乾之德，不是坤之德。不是坤之德，為什麼坤之主爻六二把直方大連起來說呢？這是因為坤以乾之德為己德，或者說，坤是效法乾的。乾體圓，

坤則效之以來方。乾性直，坤亦未嘗不直。乾無疆，則坤德合無疆，與乾并其大。(註32)

關於「坤」之「方」與「乾」之「直」與「大」聯繫起來的原因，金氏有一傾向唯物論的解釋，(註33)他又釋「不習无不利」說：

「不習」，謂坤之道因任自然，莫之為而為，一切順從乾德而行，其間並無自己的增加造設。這樣做，對於坤來說，沒有任何不利。

然則「坤」卦六二，本身亦蘊含「乾」的剛健性質。再舉「損」卦為例，「損」與「益」相反。「益」是「增足之名」，意義是正面的；「損」是「減損之名」，意義是負面的。但在「損」卦之中，剛健之德亦可不受影響。「損」上九卦辭「弗損，益之，无咎，貞吉，利有攸往，得臣无家」，卦體之終，不但不損，反而有益，原因正在於上交為陽而非陰。王弼解釋說：

處損之終，上無所奉。損終反益，剛德不損，乃反益之，而不憂於咎，用正而吉，不制於柔，剛德遂長，故曰「弗損，益之，无咎」。(註34)

王弼所謂「損終反益，剛德不損」、「不制於柔，剛德遂長」，正說明了剛健之德可以不受柔順之德影響的事實。

上述論證《易經》以剛而不以柔為主要的思想。接著讓我們舉《象傳》、《文言傳》、《彖傳》、《繫辭傳》例證各一，說明《易傳》中亦係主剛，不主柔。前文論及《易經》「坤」中有「乾」，此一思想脈絡，《易傳》十分忠實地加以發揮，如《象傳》於「坤」卦用六「利永貞」下，解釋說：

用六永貞，以大終也。(註35)

32. 氏著，《周易全解》，頁45。

33. 他說：「坤之方怎麼與乾之直、乾之大連繫起來呢？就事理上說，大凡方的東西必首先要直，不直何以成方！而其趨勢總以大為極。猶如幾何學上所謂線面體的關係，沒有直線不可成面，沒有面不能成體，沒有體何以言大！」金氏受二十世紀初以來古史辨學者強調科學實證的影響，故有此一解釋。我認為這個解釋本身是合理的，但似尚不夠充分。

34. 《周易正義》，頁96。

35. 《周易正義》，頁20。

前文述及《易經》語言，陽爻稱「大」。《易傳》亦承《易經》的用語，《象傳》「以大終」，即指「坤」卦純陰，發展至終極而遇陽。乾陽坤陰，則「坤」卦發展之終，又有「乾」之象。這也是上文討論「坤」中有「乾」的佐證之一。此為《象傳》之例。

「坤」卦《文言傳》：

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。(註36)

「坤」雖為「至柔」，但「動也剛」，顯然就是「乾」的力量使然。至於「承天」，亦即「承乾」之意。然則在《文言傳》作者的理解中，「坤」卦的柔順之中亦蘊含「乾」剛健的性質，至為明白。以上是《文言傳》之證。

至於《象傳》亦主剛，以「剝」卦為例，一陽爻居上位而五陰爻居下位，是「柔變剛」之象；其釋「不利有攸往」，亦稱「小人長也」。其全體所表述的，是小人道長，君子道消之象。最後則說：

君子尚消息盈虛，天行也。(註37)

消息盈虛，雖然是互相推移，如孔穎達《正義》所說的「若道消之時，行消道也；道息之時，行盈道也」(註38)，但關鍵還在於「君子」、「天行」二語。「乾」卦《象傳》說：

天行健，君子以自強不息。(註39)

《象傳》作者最後以「君子」、「天行」並舉，顯然是引申至「乾」卦「剛健」的卦義。則「剝」雖處於「柔變剛」、「小人道長」之時，君子亦應依循「乾」卦剛健的原則與精神，以應付消息盈虛之變化。由此看來，該傳作者主剛不主柔，亦至為明白。以上是《象傳》之證。

36. 同前註。

37. 《周易正義》，頁63。

38. 《周易正義》，頁63。

39. 《周易正義》，頁11。

至於《繫辭傳》中，有對卦體的描述，有對道體的描述，有對聖人君子的描述。這些描述都是主剛健而不主柔順。就其對卦體的描述而言，《繫辭傳》說：

六爻之動，三極之道也。(註40)

六爻之變動，自下而上發展，卦爻繫以吉凶悔吝，卦爻辭示以變化進退的原則，卦與卦之間蘊含往來、終始的規律。六十四卦整體結構，是一個積極、剛健、動態的過程。就其對道體的描述而言，《繫辭傳》說：

一陰一陽之謂道。繼之者善，成之者性。(註41)

《易》道道體「一陰一陽」本身是一種向前的、積極的動態過程。唯其是向前、積極、動態，才有「繼善」、「成性」可言。「繼善」、「成性」二語，後儒據以推論萬物化生、人性弘揚的問題，也多依循向前、積極的精神。這方面，不但宋儒有很多精采的解釋，清儒王夫之亦有深入的發揮。《繫辭傳》又說：

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。(註42)

從道的闔闢、往來、見象、形器、制法，一直到「民咸用之」，整個過程也是向前、積極、動態的。就其對聖人君子的描述而言，《繫辭傳》說：

是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。(註43)

君子觀象玩辭、觀變玩占，是屬於有為、積極的態度。又說：

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。(註44)

這一段文字講聖人如何化裁道器，通變、推行，最後則「舉而錯之天下之民」。這

40. 《周易正義》，頁 146。

41. 《周易正義》，頁 148。

42. 《周易正義》，頁 156。

43. 《周易正義》，頁 146。

44. 《周易正義》，頁 158。

亦是強調有爲、積極的態度。其餘《繫辭傳》特別強調「動」字，如「繫辭焉而命之，動在其中」、「吉凶悔吝者，生乎動者也」、「道有變動，故曰爻」，不勝枚舉，多少都反映了《繫辭傳》主剛健的精神。雖然我們知道《易》道兼攝乾坤剛柔，但就《易經》與《易傳》的具體內容來觀察，則《易》的整體精神是傾向剛健而非傾向柔順的。

試以之與《老子》作對照，《老子》說「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」，天道最終是「反」。而《老子》所講的「反」是「復歸於道」的意思。^(註 45)要注意的是：《老子》強調「復」（如「吾以觀復」），雖然源自《易經》「復」卦以及往來循環的思想，但《老子》進一步主張「反者道之用，弱者道之用」^(註 46)，顯然將「復」的觀念引導到一個馮友蘭所說的向後倒退的方向。「弱」即「柔弱」；「反」的精神從道體上說，是要「復歸於無物」^(註 47)、「復歸於樸」^(註 48)；落實於人的行爲，就是「爲學日益」的相反，要「爲道日損」^(註 49)，要「專氣致柔」^(註 50)；落實於政治，就是「處無爲之事，行不言之教」^(註 51)，要「絕聖棄智」^(註 52)。這種偏重陰柔、消極、退守的態度，顯然與上文所分析《易經》和《易傳》的精神是相違悖的。楊儒賓也注意到《易傳》與《老子》的差異。他說：

《中庸》、《易傳》形容道體多喜用陽剛性的狀詞，如乾元、直方大之類；老子形容道體則喜用陰柔性的狀詞，如玄牝、天下母等，這些形容不會只是修辭技巧的問題，它們多少反映了對於創造實體不同的理解。^(註 53)

《易傳》與《老子》相異並非修辭技巧而是理解不同，我認爲是正確的論斷。近年來學術界頗有學者認爲《易傳》屬於道家思想。如陳鼓應師即主此說。^(註 54)我認爲這個論點頗可商榷。先秦道家有莊子、老子、《黃帝四經》、《管子》等幾個不同

45. 用馮友蘭的解釋，參氏著，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1998年）上冊，頁334。

46. 朱謙之，《老子校釋》（北京：中華書局，1984年），頁165。

47. 《老子校釋》，頁54。

48. 《老子校釋》，頁113。

49. 《老子校釋》，頁192。

50. 《老子校釋》，頁40。

51. 《老子校釋》，頁10。

52. 《老子校釋》，頁74。

53. 氏著，《先秦道家『道』的觀念的發展》（臺北：臺灣大學「文史叢刊」之77，1987年），頁50。

54. 參氏著，《易傳與道家思想》（臺北：臺灣商務印書館，1994年）。

的支派，「道家思想」似過於概括。不過就先秦道家中的《老子》而言，其思想實與《易傳》大相逕庭。《易傳》與《老子》二者均接受了《易經》乾坤、剛柔相依相推的思想，這從思想史的角度看，是不會有問題的。然而，《易傳》偏於積極、尚剛健，是從正面承繼發揮了《易經》思想；《老子》則偏於消極、尚陰柔，顯然是從反面去理解和發揮《易經》思想。《老子》講「損之又損，至於無為」，與《易經》「損」卦「剛德不損」、「剛德遂長」，相去何啻千里？關於《易傳》與《老子》思想異同問題，因非本文重心，暫止於此，容以另文討論。

四、論「一致而百慮」

上文對於「乾坤之德」已有所討論，主要認為乾中有坤、坤中有乾；乾坤互依互動，其主要的精神是主剛健不主柔順。接著我想藉由討論《繫辭傳》「一致而百慮」一語，分析該傳作者所認知的宇宙本體是一元抑或二元的問題。正如我們所知，《繫辭傳》有「一陰一陽之謂道」一語，歷來有兩個不同的解釋：其一是認為「陰陽」本身就是「一本」，其二則認為「陰陽」之上還有一個「所以然」。《易經》在這一點上似乎沒有直接說明。《繫辭傳》提出「天地之道」、「天下之理」，這個「道」或「理」，究竟是一個先於萬物而存在的先驗之本體，抑或是天地之間森然萬殊的萬物所透顯出來的後驗之條理呢？

《繫辭傳》說：

《易》曰：「憧憧往來，朋從爾思。」子曰：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮。天下何思何慮？」

「憧憧往來，朋從爾思」二語，出自《易經》「咸」卦九四爻辭。《繫辭傳》二語下韓康伯《注》云：

天下之動，必須乎一。思以求朋，未能一也。一以感物，不思而至。(註55)

「須」是「等待」的意思，韓氏的意思是，「思以求朋」，有彼我之分，就不能遵循

55. 《周易正義》，頁169。

於「一」，必須依循「一」的準則以「感物」，則物自能不思而至。(註 56)那麼「一」是什麼呢？《繫辭傳》「天下何思何慮」下韓《注》云：

夫少則得，多則感，塗雖殊，其歸則同。慮雖百，其致不二。苟識其要，不在博求，一以貫之，不慮而盡矣。(註 57)

依文意解釋「少則得」，應該含有「愈少則愈易得」的意思，故後文云「其歸則同」，既云「同歸」，則起點和目標都只有一個。然而「一貫」之意，韓氏亦未明言。孔穎達(574-648)《正義》解釋說：

「子曰：天下何思何慮」者，言得一之道，心既寂靜，何假思慮也。「天下同歸而殊塗」者，言天下萬事，終則同歸於一，但初時殊異其塗路也。「一致而百慮」者，所致雖一，慮必有百，言慮雖百種，必歸於一致也。塗雖殊異，亦同歸於至真也。言多則不如少，動則不如寂，則天下之事，何須思也，何須慮也！(註 58)

孔氏在這段話中反反覆覆說「一」說「殊」，又用「一之道」來解釋「一貫」，但並未直接說明「一之道」、「一致」是什麼。不過我們從這段話中「言多則不如少，動則不如寂」二語，與《正義》卷首十論中的第一論「道即无也」的說法互證，則孔氏觀念中的「一」，應該是王弼所強調的「无」。朱熹《易本義》說：

言理本無二，而殊塗百慮，莫非自然，何以思慮為哉？(註 59)

這裡朱子顯然是用「理」來釋「一」。然而，若脫離了理氣論，則「一」是什麼還是不清楚的。根據我的考察，近世注《易》的學者，唯有高亨《周易大傳今注》對於「同歸而殊塗，一致而百慮」二語解釋得最清楚。但高氏釋「同歸」為「同歸於一地」，釋「一致」為「同至于一處」(註 60)，則與韓、孔「道一」，程、朱「理

56. 雄按，「朋從爾思」的「思」字本為語詞，無實義。這裡韓康伯的解釋是引申的用法。

57. 《周易正義》，頁 169。

58. 同前註。

59. 氏著，《周易本義》(臺北：大安出版社，1999年)，頁 258。

60. 《今注》：「天下人同歸於一地，而所走之路多異；同至于一處，而所抱之想法有百種。如儒墨道法各家同在追求社會治安，而其主張各異。然則天下人何思何慮，何去何從哉？」(《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，1983年，頁 570) 高亨先生將「同歸」釋為「同歸於一地」，與「殊途」二字恰好契合，都與「坤」、「地」的喻象有關。

一」的解釋南轅北轍，變成與《易》的形上之理邈不相涉。其實，若以《繫辭傳》緊接著的一段文字看，傳文說：

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。往者屈也，來者信也，屈信相感而利生焉。(註61)

「日往則月來……屈信相感而利生焉」，就是針對「天下何思何慮」一問語的回答。如果我們用「本證法」以《繫辭傳》前後文互證，則「同歸」與「一致」，不應像高氏所說，指具體的「地」，而應該是講一種抽象的循環往復之理，就是「日月」、「寒暑」的「往來」、「屈信」的規律。這樣看來，《繫辭傳》的作者仍然是圍繞著《易經》經文「乾」、「坤」二卦健順之誼來發揮。

如今暫且回到《繫辭傳》，《傳》文就提及「一陰一陽之謂道」。「一陰一陽」四字，黃沛榮師曾就先秦語法比較的基礎上作出解釋，指出其意是「時而為陰，時而為陽」之意，而不是「一個陰加一個陽」之意。我們看《易經》原文，除奇偶二畫所顯示的「陰」與「陽」外，實亦找不到其他比陰陽位階更高的概念。唯程頤《易傳》說：

「一陰一陽之謂道」，此理固深，說則無可說。所以陰陽者道，既曰氣，則便是二。言開闔已是感，既二，則便有感。所以開闔者道，開闔便是陰陽。(註62)

程氏用的是理氣觀念的「理」，來說明陰陽之上還有一個所以然，給了「一陰一陽之謂道」一語一個新解。自伊川以後，治《易》析為二派，一派主張一陰一陽本身即是「道」，這一派應歸屬於「氣論」；另一派則主張一陰一陽之上還有一個「所以然」，這一派應歸屬於「理論」。我在這裡不想持「求本義」的心態去批評二派的得失對錯，但平心而論，後一派不願用「陰陽」二概念來釋「一致」，自有其哲學上的立場與視界，然而要在原始文獻上證實「陰陽」之上還有一個「所以然」，

61.《周易正義》，頁169。

62.《二程遺書》第15卷「伊川先生語一」(上海：上海古籍出版社，1992年)，頁123。伊川又說：「離了陰陽更無道。所以陰陽者，是道也。陰陽，氣也。」又說：「『一陰一陽之謂道』，陰陽，亦形而下者。」(《二程遺書》，頁92。)

證據仍然是不足的。熊十力（1885-1968）可能也注意到這個問題，因此在其《乾坤衍》一書中特別提出「乾元」和「坤元」兩個概念，以「元」貫串、統轄「乾坤」，為這個問題提供了一個特別的思考方向。^(註 63)不過「元」這個概念既是由《文言傳》的作者轉變「乾」卦卦辭「元亨利貞」之「元」而來，^(註 64)那麼以此一概念統轄「乾坤」之旨，恐怕只能被視為熊十力的別解，不能說《易經》作者即表達此義。

總結來說，《易經》的哲學思想是以「乾坤」為核心。或者更精準地說，是以構成乾坤的兩種原素或力量——可以是健順、^(註 65)陰陽、或奇偶、或正負——為基礎。在《易經》作者的觀念中，萬物的構成演化，都是這兩種原素的作用；而三百八十四爻則是以簡馭繁地標示了萬事萬物殊別的情況。《易傳》的多位撰著者掌握了這一個原則，而朝不同的方向發展了幾套哲學思想體系。關於這一點，涉及問題頗多，我將另文討論。

五、結論

本文探討了《易經》的乾坤之德、主剛不主柔的思想，並探索了《易傳》詮釋《易經》時對於此兩大課題的演繹。本文結論認為：

1. 《易經》的宇宙論是乾坤互動、健順互推。從文本上考察，乾坤之上並沒有一個更超越的本體；
2. 《易經》的乾坤關係，乾中有坤，坤中亦有乾。但二卦的關係，乾為主，坤為從，這在卦爻辭中可見可證；
3. 《易經》所描述的「道」體，雖然是乾坤相盪、剛柔互推，但其整體精神則是

63. 詳參拙著〈從經典詮釋傳統論二十世紀《易》詮釋的分期與類型〉，收入《易圖象與易詮釋》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年），頁69-71。

64. 按：「元亨」，「元」訓為「大」，歷來無異說；「亨」自漢儒即訓為「通」，至宋儒亦承此說，朱熹《易本義》亦釋「元」為「大」，「亨」為「通」。但依高亨《周易古經今注》之說，「元」本義為「大」，「亨」本義為「享」，即享祭之義。

65. 雄按：「乾」訓為「健」，《象傳》「天行健」云云，已主此說。帛書《周易》作「健」，即讀為「乾」或「健」。又依王引之《經義述聞》，「坤」訓為「順」，《象傳》「地勢坤」之「坤」字即「順」字，義為「地勢平順」。朱熹《中庸章句》釋「天命之謂性」，稱「因各得其所賦之理，以為健順五常之德」（氏著：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年，頁23），「健順」義亦自「乾坤」而來。

主剛健而不主柔順；

4. 《易傳》承繼了《易經》乾坤互動及主剛健的原則。《繫辭傳》提出「一致而百慮」，「一致」講的就是《傳》文所說的往來、屈伸之理。這種往來、屈伸之理，與《易》乾坤互動及主剛健的原則是符合的。

(編輯部按：本文實際出版日期為 2003 年 10 月)

On the Theoretical Relationship between the Hexagrams “Qian” and “Kun”

Dennis C. H. Cheng

Department of Chinese Literature
National Taiwan University

ABSTRACT

This paper mainly discusses the philosophical relationship of the two hexagrams “qian” and “kun”. We draw the following conclusions:

1. In the paragraph of the “qian” hexagram of the Yijing, we can find words interpreting the concept of “kun”, and, in the paragraph of the “kun” hexagram, we can find words interpreting the concept of “qian”.
2. The two hexagrams are interrelated, indicating the dialectical relationship of the two opposite forces (positive and negative, hard and soft, active and passive) of the universe. According to the original text, there isn't any transcendent ontological origin above “qian” and “kun”.
3. Although the cosmological structure of the theory of “change” is built up by the power generated from both “qian” and “kun”, the dynamic movement of the universe is mainly pushed by the positive force of “qian”. To a certain extent, we should say the main spirit of the theory of “change” is positive and active.
4. Yizhuan inherited the spirit of the Yijing. The word “yi-zhi” (一致) in the Xicizhuan also indicates the philosophical relationship of the two concepts “qian” and “kun”.

Key words: Qian, kun, hexagram, Yijing, Yizhuan