

《揭諦》47：49-136

2024年7月

《周易·繫辭》對《易》
所以為「經典」之貞定

Defining the I Ching as a Classic
in the Xici Zhuan

林文莉*

(Wen-Li, Lin)

摘要

《易經》為文化傳統之核心經典，固無疑義；然則《易》之為「經典」的意義究竟為何，尤其「絜靜精微」的《易》教，且如何通過《易經》詮釋而得以實現？就此觀之，〈繫辭〉傳所揭示的解《易》之道，

* 國立臺北商業大學通識教育中心兼任助理教授



實有相應於哲學詮釋學的深度，正涵蘊著建構《易經》詮釋學的豐厚資源。是以，本文乃將〈繫辭〉回歸解經脈絡，致力展開以下詮釋及探討：一、〈繫辭〉如何表述《易經》之具有神聖性，此與所謂「神聖作者說」有何異同，對於經典詮釋而言又為何根本而重要；二、〈繫辭〉如何闡述《易經》所能成就之大用，以及與歷史文化傳統的互文性；三、聖人如何將天地之道隱喻於《易經》，使其成為世人傾聽、深省天命之「中介」。在此同時，亦期尋思何以復甦傳統《易》學生生不息的實踐精神與文化創造力。

關鍵詞：繫辭、易經、經學、經典詮釋

收稿日期：2024/04/02，接受日期：2024/05/28



壹、前言：〈繫辭〉之解《易》特色及其重要性

若問《易經》何以對古今中外，甚至各階層的人們都有著獨特吸引力，或許首先當來自其作為「卜筮之書」，直接關聯於一切存在皆無所逃於天地間的「命運」課題。占卜正根源於人性在面對、恐懼命運之未知時，所自然湧現的心理需求。不過在此同時，《易經》卻也是傳統經教讀本，其畢竟不同於一般卜筮之書，僅能用來測度禍福吉凶，解除一時疑惑。事實上，學術傳統不但賦予《易經》「聖人之所以極深而研幾」的高度肯定，無數學子在「居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」中，亦確實獲得如何安身立命之啟發¹。

然而，經典教育以德性生命之啟發及涵養為核心，著重回歸內在覺醒，占卜即不免有所外求，於是《易經》之

¹ 原文主要依據《周易》十三經注疏本，然章節則參照朱熹《周易本義》，將〈繫辭〉分為上、下篇各十二章。上引文見於〈繫辭·上〉第十章；底下或以（上·10）簡要標示。



兼具卜筮與經教文本的雙重性，殊堪玩味。首先，這兩種「身份」彼此是否為對立、矛盾的，抑或「寓於卜筮」實有深義存焉；換言之，是否必須將《易經》與卜筮切分，才能保有經教開展之可能與正當性？若毋須切分，那麼原本或只為趨利避害的問卜與解占，為何經由《易經》，終得以轉化出成德立命、修己安人的教育理想？這純粹只是解《易》者將道德義涵強加於詮釋的結果嗎？《易》所以能有別於一般筮書而成其為「經典」的基礎何在？再者，若《禮記·經解》所言「絜靜精微，《易》教也」誠然不虛，那麼讀《易》、解《易》之歷程且該如何展開，方能相應地傾聽《易經》，同時形構為實踐啟示，而成就其教化之「絜靜精微」？

上述疑難，《周易·繫辭》傳實已提出關鍵的解答指引。

² 不過，由於〈繫辭〉具「總序」性質，不僅揭示解《易》

² 在經典注疏傳統中，〈彖〉、〈象〉（此二傳依經而分上下篇）、〈文言〉、〈繫辭〉（分上下篇）、〈說卦〉、〈序卦〉與〈雜卦〉等七種輔助解《易》之傳——《十翼》，是最貼近《易經》的解經文獻。後代多依此經傳合編本研讀，《十翼》也因而提高到與經平齊之地位，且影響深遠，乃至今《周易》一名即兼



之道，乃至「往昔為《易》學者，內之以洗心藏密，外之以辨物居方，其用則經國明倫，其極則窮神知化，探蹟索隱，鉤深致遠，天人合一之情，理實同體之盛」，皆於是見之³。故學者多著意於有關窮神知化、應時得中等言說，遂認定其價值為《易經》的哲理化；或更獨立看待之，逕行取作建構儒家道德形上學的文本依據，而忽略了其所從出之解《易》脈絡。⁴

原則上，儘管明《易》並不在占，然〈繫辭〉肯定《易》教原可寓於卜筮中；使《易經》就在猶疑於命運路口的當下，適時參與生命意義之貞定乃至創造。亦即，占卜本身

指《易經》與《十翼》。

³ 引文參見簡宗梧，〈論周易十翼〉，《易經研究論集》，臺北：黎明，1984年，頁269-280。宋儒張載嘗謂：「不知〈繫辭〉而求《易》，正猶不知《禮》而考《春秋》也。」（見《橫渠易說》）程伊川更曰：「聖人用意深處，全在〈繫辭〉。」（見清成德《易集義粹言》引）勞思光先生《中國哲學史》亦認為：「『易傳』各部份中以『繫辭』之理論成分為最重。欲整理『易傳』之理論，亦應以『繫辭』為主要資料。」（卷二，頁91）

⁴ 近代學者致力儒家道德學說之哲理建構，最具典範意義者，當首推牟宗三先生。其對於《易傳》之解讀，除可見諸《心體與性體》等主要著作，也具體展示於其指導學生范良光所撰《易傳道德的形上學》（臺北：臺灣商務印書館，1990年）。



並不必然妨礙德性的啟發。不過，卜筮終究也只提供了占者與《易經》遇合之機緣。即便此一遇合因緣涵藏再多奧祕，但能否使生命因此真實獲益之關鍵，依然有待相應的傾聽與詮釋；其中包括對占筮所得（卦爻象辭）的理解、對卜問事件的觀照，亦關乎面對命運課題之心態等等。是以，〈繫辭〉乃意味深長地提醒：

凡《易》之情，近而不相得，則凶，或害之，悔且吝。⁵

親近或求助於《易經》，絕不意謂即可獲得趨吉避凶的保證。相反地，倘若近之卻「不相得」，未能以真誠、合宜的態度及方式來參詢；或以逃避的心理，僅停留在占測天意的層次而被動地仰賴外在指引，則非但將未蒙其利，反倒會自取其咎，陷入悔憾與艱難。⁶

⁵ 語見〈繫辭·下〉第十二章。由其下文可知，此所謂「相得」與否，主要關聯於解占者之道德品性，正所謂「神而明之，存乎其人」。

⁶ 亦即，若近《易》者面對命運存有逃避、取巧等心態，或僅將《易經》視為一般占測吉凶之書，未能進入「觀象與玩辭」的詮釋歷程，自然也就無法「相得」，並極可能因錯解而自受其害。



然則，究竟如何近《易》方能「相得」，也才真能趨吉避凶，成為自己命運的主人？《易經》面對攸關命運的叩問，且能提供怎樣的回答及助益呢？仔細玩味部分卦爻辭的內容，即不難發現《易經》雖有「吉」、「凶」、「悔」、「吝」等諸多占辭，但其回應命運之間的重心，卻不在給出任何判定，使疑者信受之；而是在充滿未知及考驗的當口，更深切地提點「吉凶之幾」。其間，不只有「履霜，堅冰至」、「負且乘，致寇至」等對於事理人情的洞察，更涵蘊著如何看待命運乃至何以安身立命的價值關懷。例如：

履虎尾，不咥人，亨。(〈履〉卦卦辭)

履校滅趾，無咎。(〈噬嗑〉卦「初九」爻辭)

過涉滅頂，凶，無咎。(〈大過〉卦「上六」爻辭)

暫且孤立地理解這幾則卦爻辭之意涵⁷。首則〈履〉卦的卦辭，肯定即使身處如「履虎尾」這般凶險之境，也依然存在化險為夷的生機。若再聯繫其九四爻辭，則可知轉危

⁷ 上段引文為〈坤〉卦「初六」與〈解〉卦「六三」之爻辭。又，如此「斷章取義」，就經典詮釋而言自是很不恰當的作法。因此須補充說明，此處僅為探索過程之一部分。



為安而得以「終吉」的關鍵，就在能否以相當戒慎恐懼的態度來應對⁸。第二則〈噬嗑〉卦之初九爻辭「履校滅趾」，言手腳因戴上刑具而受到損傷；就表面看來，確非好事。但其後接上「無咎」一詞，則深富意味，引人省思應更以深入、長遠的角度來理解福禍吉凶。〈繫辭〉於此即點出「小懲而大誡，此小人之福也」。對品德未能成熟，尚無法自律者而言，如果適時、嚴明的懲誡能使其知所警惕，以防微杜漸，實未嘗不可謂之福也；否則，任由「惡積而不可揜，罪大而不可解」，將終遭「何校滅耳」之凶，悔恨莫及矣⁹。至於〈大過〉卦上六爻辭「過涉滅頂」，其為「凶」更確定無疑；然而竟以「無咎」言之，亦有深義。人間世是否存在顯將遭逢性命危難，卻惟有毅然承當，方能磊落光明、不留愧怍的境遇呢？此或即「殺身成仁」一類之事。當「涉難滅頂，至於凶亡」，是「本欲濟時拯難」，那麼以「其意則善，而功不成，復有何咎責」。其所以「雖凶無咎」，乃

⁸ 〈履〉卦「九四」爻辭為：「履虎尾，愬愬，終吉」。愬愬，恐懼貌。

⁹ 〈繫辭〉對〈噬嗑〉卦之初九與上九爻辭（「何校滅耳，凶」），皆分別加以闡釋；詳見〈繫辭·下〉第五章。



因「不害義」也¹⁰。

換言之，由這些卦爻辭可知，《易經》關懷命運之層面，並非拘執於一時或表象的順逆得失，而實已涉及生命態度、價值實踐等更根本的立身處世之道。同時，〈繫辭〉特別提到〈大有〉卦之上九爻辭「自天祐之，吉，無不利」¹¹，還有其他諸多言「吉」或「元吉」之卦爻辭，其後也加上「無不利」或「無咎」等占辭¹²，頗值得留意。因為在現代用語習慣中，「吉」與「利」已連為一詞，幾無差別；然

¹⁰ 這段詮釋，主要參考孔穎達《周易正義》與朱熹《周易本義》之注解。《本義》曰：「處過極之地，才弱不足以濟，然於義為無咎矣。蓋殺身成仁之事，故其象占如此。」《正義》且舉例釋之：「處大過之極，是過越之甚也。以此涉危難，乃至於滅頂，言涉難深也。既滅其頂，所以『凶』也。『無咎』者，所以涉難滅頂，至於凶亡，本欲濟時拯難，意善功惡，無可咎責。此猶龍逢、比干，憂時危亂，不懼誅殺，直言深諫，以忤無道之主，遂至滅亡。其意則善，而功不成，復有何咎責？此亦『過涉滅頂凶無咎』之象。故《象》云『不可咎』，言不可害於義理也。」

¹¹ 〈繫辭〉曾三度提及此爻辭；分別見於上傳第二、十二兩章，與下傳第二章。

¹² 例如〈臨〉卦「九二：咸臨，吉，無不利」、〈鼎〉卦「上九：鼎玉鉉，大吉，無不利」、〈隨〉卦卦辭：「元亨，利貞，無咎」、〈益〉卦「初九：利用為大作，元吉，無咎」、〈萃〉卦「九四，大吉，無咎」與〈升〉卦「六四：王用亨於岐山，吉，無咎」等等。



則，卦爻辭如此說法，就純然只是同義語之重複，以作一再的強調嗎？細加玩味，發覺二者有意義層次之區分。正如〈象〉傳所言：

〈大有〉上吉，「自天祐」也。（解〈大有〉卦上九爻辭）

六五「元吉」，自上祐也。（解〈損〉卦六五爻辭）

所以能得「上吉」與「元吉」，係來自上天之助祐，順應天理流行之道¹³，是以，相對於現實、功利層面之「利」，「吉」乃更為根源而上位。於是亦可見，《易經》所關懷之吉凶，並非短視近利地只在意當前利害得失，而是懷有一份對天命的敬畏和嚮往；隱然相信若順乎天理而行，將能把握得福遠禍之道，也自然無所不利。

然而至此，猶只略窺《易經》意義世界的豐厚深邃，確認其與一般占卜之書著實有別。這份由吉凶之「幾」更

¹³ 〈繫辭·上〉第十二章亦有言：「《易》曰：『自天祐之，吉，無不利。』子曰：祐者，助也。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『自天祐之，吉，無不利』也。」



深及天地之「道」的義蘊，使《易經》具有成為經典，乃至成就出安身立命之教的可能¹⁴。〈繫辭〉亦即在此基礎上，不僅提示「道」與「器」的形上、形下之分，尤進而闡發人既位列「三才」，當如何領受、體現天命之德，繼善成性，以「成位」乎天地間。¹⁵ 進言之，〈繫辭〉肯定《易經》絕非只呈顯了「至蹟」、「至動」的宇宙奧妙，其間更涵蘊著「不可惡」與「不可亂」的價值指引，正待解《易》者通過觀象玩辭、觀變玩占的「擬議」歷程，方能使其在真實致用中「成其變化」。因此君子之所以「居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」，目的當不在窺探未知，或

¹⁴ 至於對「天命」的敬畏之情，儘管原初只是神話思惟的自然表露，探問吉凶也或許只為謀利遠害；然而，如果修善成德與吉凶之道本不相違，這份對於天命的虔敬與憂患更將促成德性修善（如《論語·季氏》有言：「孔子曰：君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」〈述而〉篇亦記載：「子疾病，子路請禱。子曰：『有諸？』子路對曰：『有之。誄曰：禱爾於上下神祇。』子曰：『丘之禱久矣。』」），那麼，《易》占之解悟與修德的實踐，也就可能發生微妙關聯了。

¹⁵ 〈繫辭〉區分「形而上者謂之道，形而下者謂之器」（上·12）；並曰「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」（上·5）。更進而肯定，人既與天、地並列為「三才」，當能夠繼善成性，體道而行，則「天下之理得，而成位乎其中矣」（上·1）。



依循外在指示；相反地，是讓《易經》得以參與生命實踐及存在意義之貞定，且由此掌握吉凶之幾，以扭轉、開創命運新局¹⁶。

〈繫辭〉原為解《易》之作。因《周易》通行本將《十翼》與《易經》合編¹⁷，以致《周易》一名往往兼指經、傳。歷代學者無論著眼於象數或義理，幾乎皆據傳以解經，或視經、傳為一體，普遍將經傳合而解之。另一方面，在二十世紀初古史辨運動等疑古思潮中，學者多認為《易經》「只是筮書」，「蘊涵的是史料價值」，至於《十翼》才是《易》

¹⁶ 引文見於〈繫辭〉上傳第八章。又，《論語》記載孔子有言「天命」為君子所畏，且「不知命，無以為君子也」（分別見於〈季氏〉、〈堯曰〉二篇），然其終須經由敬慎誠篤、不斷地修養實踐當中，方能體知。

¹⁷ 《易經》與《十翼》原本獨立成篇，傳並未附在經後；這點由出土的長沙馬王堆三號漢墓帛書本《周易》及漢代熹平石經殘石可得到證明。依《三國志·魏書》〈高貴鄉公紀〉記載，最早將經、傳合一者，可能是東漢末年的鄭玄。其後，晉王弼注《易》，又將〈文言傳〉分列於〈乾〉、〈坤〉二卦之後。到了宋代，才有學者發現通行本《周易》的篇第與古本不合，而企圖恢復古本面貌。詳參葉國良、夏長樸、李隆獻等教授編著之《經學通論》（臺北：國立空中大學，1996年，頁74-75）；或戴君仁先生《談易》之論「易經的古本」（臺北：臺灣開明書店，1982年，頁123-128）。



的「義理之源」，並「摻雜戰國諸子思想」¹⁸。但無論看待《周易》經、傳為分離或合一，實則皆未能正視、乃至深入掘發〈繫辭〉之解經蘊藏，從而亦留下諸多《易經》詮釋難題。¹⁹

晚近之《周易》經傳關係研究雖有所增進，如戴璉璋先生指出：

明象位、重德業是易學發展的兩大主脈。這兩條主

¹⁸ 引文參見鄭吉雄，〈二十世紀初《周易》「經傳分離說」的形成〉（收入劉大鈞主編《大易集奧》，上海：上海古籍，2004年，頁215-247），與〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉之相關論述（同前，頁2-6）。

¹⁹ 筆者曾在謝大寧教授指導下，考察臺灣戰後（1949-2009）具有典範性的解《易》類型；就其詮釋模式及相關預設，探討傳統經學發展的困境，尤其是《易經》未能在此時代繼續發揮其實踐創造力的原因。簡言之，若循傳統乾嘉經學，僅致力訓釋經文、進行考證，或尋求解《易》條例，則儘管有其「句法」層次的貢獻，卻猶難關聯於生命實踐；如依民間講學「援《易》以為說」或「援以入《易》」，似乎較富實踐關懷，或有比興意趣，但往往流於援《易》以成己說，或者著眼於功利，務求徵驗，致使解《易》淪為方術之學。至於以新儒家為代表之哲理建構，雖能參照西方學術規格而取得知識性，且在義理上多所發揮，然以概念邏輯取代觀象玩辭，終導致知與行的二分，乃至意義世界和實踐精神的封限。詳見〈戰後臺灣傳統經學發展之省察與展望〉，發表於「臺灣人、時、地綜合學術研討會」（嘉義：中正大學臺灣人文研究中心，2006年12月）。



脈，發端於《易經》，貫穿於《春秋》，而結穴於《易傳》。於是象位與義理，蘊含富美，相得益彰，為易學與儒學開拓了嶄新的局面。這樣看來，在易學的基本精神上，《傳》不但並未違異於《經》，而且還可以說是對《經》作了最好的繼承與發展。²⁰

此見解固然確當，然就「象位」如何興發為「德業」之資助，乃至如何開啟經典對生命實踐源源不絕之啟發而言，猶待繼續深究。當不再只著眼於發揮哲理，而將〈繫辭〉復歸為解經文本，筆者乃發覺不僅更能融會貫通地詮解之，同時透過其指引，亦欣然得見《易經》所可能開展之啟發道德實踐與生命涵養的經典教育理徑。

若由解經角度，可知〈繫辭〉關切如何「近《易》」方能「相得」，正後設地提示解《易》宜秉持的根本原則、態度以及進路；諸多形而上之深微言說，都能順此脈絡以掘發其詮釋蘊藏。再者，經典詮釋如果不應是制式的方法操作，那麼〈繫辭〉對於解《易》之道的提示，儘管並非方

²⁰ 參見所著《易傳之形成及其思想》，頁 4。



法之具體指導，卻以之能深入經典詮釋更根本的層面，而益顯其價值。換言之，〈繫辭〉之解《易》具有後設省識的高度，並相應於如何傾聽及活用「彌綸天地之道」的《易經》，而有進於僅以注釋理論、普遍的語文學方法論或關於理解和解釋之技藝學等來定義的詮釋層次。若參照當代詮釋學的探索，則〈繫辭〉以其深及經典存有論，乃至能啟導實踐智慧之相關表述，或可謂更有相較於直接進入詮釋歷程之〈彖〉、〈象〉等傳的優先性，並涵藏足以建構《易經》詮釋學之文獻資源。²¹

據洪漢鼎先生之解析，西方詮釋學的發展由古至今，大抵曾歷經三次重大轉向：

- (一) 第一次轉向是從特殊詮釋學到普遍詮釋學的轉向，或者說，從局部詮釋學到一般詮釋學的轉向。
- (二) 第二次轉向是從方法論詮釋學到本體論詮釋

²¹ 此見解主要參考謝大寧先生之〈經典的存有論基礎〉（《中正漢學研究》第7、9期，2005年、2007年，頁59-80、189-211）等相關論述。以下將在〈繫辭〉詮釋基礎上，更深入探討。



學的轉向，或者說，從認識論到哲學的轉向。

- (三) 第三次轉向是從單純作為本體論哲學的詮釋學到作為實踐哲學的詮釋學的轉向，或者說，從單純作為理論哲學的詮釋到作為理論與實踐雙重任務的詮釋學的轉向。²²

關於首次轉向，可以施萊爾馬赫（F. Schleiermacher, 1768-1834）為代表，其「把詮釋學從獨斷論的教條中解放出來，使之成為一解釋規則體系的普遍詮釋學」；但是，如此也使得詮釋學失去原先聯繫於神聖文本、真理內容的向度，以及本有之應用（Applikation）要素。第二次轉向，則先經狄爾泰（W. Dilthey, 1833-1911）嘗試「以詮釋學為精神科學（人文科學）奠定認識論基礎」，再由海德格（M. Heidegger, 1889- 1976）將詮釋更根本地轉為「對人存在本身的現象學闡釋」；亦即，讓理解「不再是對文本（或人的其他精神客觀化物）的外在解釋」，而是「對人存在方式（即此在本身）的揭示（Auslegung）」，以至「對文本所展示的

²² 本段引述及解說主要參考洪先生所著《當代哲學詮釋學導論》，頁 11-18、22-23。



存在世界的闡釋」。

洪先生指出，由於海德格啟發此根本轉向，詮釋學乃重新產生了與真理概念的聯繫，「解釋著的理解占有（*auslegende Verstehensaneignung*）成為我們藉以理解我們自身的真理的占有」；伽達默爾（H.-G. Gadamer, 1900-2002）即在此基礎上，進而開展出哲學詮釋學。在《真理與方法》之序言中，伽達默爾曾如是定位及澄清：

像古老的詮釋學那樣作為一門關於理解的「技藝學」，並不是我的目的。我並不想炮製一套規則體系來描述甚或指導精神科學的方法論程序。我的目的也不是研討精神科學工作的理論基礎，以便使獲得的知識付諸實踐。……我本人的真正主張過去是、現在仍然是一種哲學的主張：問題不是我們做什麼，也不是我們應當做什麼，而是什麼東西超越我們的願望和行動，與我們一起發生。²³

至於詮釋學的第三次轉向，以致力恢復自古希臘亞里斯多

²³ 此為該書之第二版序言，寫於 1965 年（收錄於第二卷之附錄，頁 438）。



德即已提出之「實踐智慧」(phronesis)為核心。針對當代學術發展的偏弊、人文精神的衰微，強調人文社會科學應有別於純粹科學和技術，其「最關鍵的不是客觀性，而是與對象的前行關係」；「正如在藝術和歷史中人的主動參與是它們理論有無價值的根本標準，同樣在其他人文科學中，如政治學、文學、宗教學等，實踐參與正構成它們的本質特徵」²⁴。

對此，洪漢鼎先生再引述伽達默爾所言：

詮釋學是哲學，而且是作為實踐哲學的哲學。

在我看來，在所謂人文科學的自我理解方面，實踐理性問題不僅是其中的一個問題，而且比所有其他問題更首要地被提了出來。Humanities 即「人文科學」，在科學領域中究竟據有何種位置？我將試圖指明，正是亞里斯多德的實踐哲學——而不是近代的方法概念和科學概念——才為人文科學正確的理解提供了唯一有承載力的模式。

²⁴ 參見《當代哲學詮釋學導論》，頁 17。



換言之，伽達默爾主張作為實踐哲學的當代詮釋學，既非純理論的一般知識，亦不只為應用的技術方法，而是試圖重新恢復古老的實踐智慧或實踐理性概念，以為人文科學規定其真正模式；其所探討者乃是「規定所有人的知識和活動的問題，是對於人之為人以及對『善』的選擇最為至關緊要的『最偉大的』問題」²⁵。

從上述解析，不僅約略可知當代詮釋學之豐厚多元，與人文學科整體進展的緊密聯繫；尤其「哲學詮釋學」關於如何通往真理的深思、實踐智慧的關懷，乃至在方法論上的省識與超越，都在在顯見與〈繫辭〉解《易》蘊藏展開對話之可能性。底下，即以疏理〈繫辭〉為核心，勉力闡釋其具有哲學詮釋學深度的內涵，及其對於如何實現《易》教理想的重大意義。

²⁵ 本段所引伽達默爾之言，分別見於所著《科學時代的理性》(The MIT Press, Cambridge, Massa- Chusehs, London, 1981)，頁111；以及《真理與方法》，頁318-319。



貳、《易經》即天地之道的神聖開顯

關於《易》之所以為「經典」，〈繫辭〉究竟如何予以闡述，其間更是否涵蘊如何傾聽《易經》乃至啟發《易》教所值得深思的指引？於此，且試由〈繫辭〉上篇首章展開詮解：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以羣分，吉凶生矣。²⁶ 在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相蕩，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。

這段富有詩意的文辭，將見諸《易經》的「乾坤」、「貴賤」、「剛柔」、「吉凶」乃至「剛柔相摩，八卦相蕩」等基本成

²⁶ 關於「方」字何解，頗有爭議。《周易正義》（以下簡稱《正義》）曰：「方謂法術情性趣舍。故《春秋》云『教子以義方』；注云『方，道也』，是方謂性行法術也。」《周易集解》（以下簡稱《集解》）引《九家易》亦曰：「方，道也。」謂方指人之道術。



素及其推衍，與實存世界「天尊地卑」、「卑高以陳」、「動靜有常」、「方以類聚，物以群分」、「雷霆」、「風雨」、「日月」、「寒暑」等天地萬物之性質與其運行遷流，如此地雜揉並陳，甚至無分彼此。誠如戴璉璋先生指出，「文字上的不可分辨，正反映了作者心意中的沒有分辨」，此間流露著「天地就是一個大卦爻，卦爻就是具體而微的天地」，兩者本即一體、毋庸區辨的意趣。²⁷ 由解《易》角度觀之，則〈繫辭〉正表述了《易經》的所有內容，實已全都「內在」於天地的一切變化中；換言之，「蓋无有一文一字是聖人所杜撰也」²⁸。

不過若道《易經》就如同摹本一般，僅為天地萬物運行變化的某種映現，便也不具其存在實義，更遑論可不斷極深而研幾。是以，有關《易經》與天地變化的聯繫，及所呈顯的內容究竟何指，〈繫辭〉自有更進一層之表述。首先，〈繫辭〉揭示《易經》所以得現於世，乃由於「天垂象，

²⁷ 詳參所著《易傳之形成及其思想》，頁153-154。

²⁸ 語見蕩益智旭《周易禪解》卷八，頁2。



現吉凶，聖人象之」²⁹，其具體描述為：

聖人有以見天下之赜³⁰，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至赜而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。（上·八）

由此可知，《易經》固然來自聖人將所見於天下萬事萬物，儘管極其複雜深微、變動不居，卻也「不可亂」、「不可惡」的存有之「道」，通過仿擬、象徵、靜觀、體行等歷程，寓託於《易》之卦爻文辭中；以至於今後詮釋者能否將此經典「神而明之」，仍「存乎其人」³¹。然而，聖人之與《易

²⁹ 更完整的原文是：「故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之；河出〈圖〉，洛出〈書〉，聖人則之。」（上·十一）

³⁰ 朱熹曰：「赜，雜亂也。」高亨並引《經典釋文》「赜，京作嘖」，認為赜、嘖同字，而嘖可訓雜，如《左傳·定公四年》「嘖有煩言」、《荀子·正名》「嘖然而不類」，皆為其例；所以「此云『天下之赜』，謂天下事物複雜也。下文曰：『探頤索隱』，探赜謂探求複雜之事物也。」（所引《釋文》係抱經堂叢書本。參見《周易大傳今注》，頁 549）

³¹ 上篇第十二章亦有與本章幾乎相同之表述：「是故夫象，聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖



經》，終究並非一般作者與作品的關係。

因為舉凡創作，大可任由作者主導，隨興之所至而恣意揮灑；但聖人身為道得以開顯之憑藉³²，是以體道、行道之圓融無礙，乃成其所以為「聖」。其必真有見於天所垂之「象」，明其所現之「至蹟而不可惡」、「至動而不可亂」的吉凶之幾，亦即如實地有所傾聽於「道」，方能進而象效之，為人間世帶來具有神聖性的經典。是故聖人之於《易經》，本質上實為「述而不作」³³。換言之，《易經》並非來

人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。極天下之蹟者存乎卦；鼓天下之動者存乎辭，其並有言：「化而裁之存乎變；推而行之存乎通；神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」

³² 如《孟子·盡心》下篇中有所謂「性命對揚」之一章，由前述仁、義、禮、知之於父子、君臣、賓主、賢者，是使倫理關係得到價值意義之貞定的關係，再並列、揭示「聖人之於天道也」亦然，同樣點出此義。不過，就在強調聖人對於開顯天道之重要性的同時，宜留意孟子亦指出：「先聖後聖，其揆一也」。換言之，無論哪一位聖人所開顯之內容，實皆內在於道，而由道所已然規定，自然不謀而同；絕非來自一己之隨興創作也。

³³ 一般多將「述而不作」視為詮釋經典之基本原則。本文於此借用之，則期以表達將經典帶來此世界之聖人，亦是虛懷地「紹述」於道，而非自我主導地「創作」典籍。就此而言，則聖人雖以其德行之圓滿，而有開顯至道之「優先性」，然則卻著實並無（亦不應具有）「權威性」；畢竟一旦訴諸權威，聖人也將不成其為聖矣。



自任何創作，而是根源於「道」相即於天地間萬事萬物之變化，始終生生不已地「垂象」，使聖人能「有以見」而「象」之。也因此，儘管「人能弘道，非道弘人」，不過就存有論來說，則當先有「道」之無窮生發及遍一切處，而後始有學人在進德修業中得以有源源不絕、俯拾即是之領會和樂趣。³⁴

深入了解《易經》係根源於「道」之垂象，而為聖人

³⁴ 以上詮釋或不免引生疑難：聖人之與「經典」及「道」的關係，若參照基督教「道成肉身」（Inkarnation）之說來理解，那麼亦可謂三者原即一體，甚至聖人以其能成為道之具體開顯，而更具有重要性。於是上述在存有論層次分辨：當先有道之「現」，方有聖人之「見」，故「經典」更根本地說，是道之通過聖人而獲得的某種「聖顯」，如此解釋則是否真有必要？會不會只是徒增無謂的迂曲？關於這點，上述由梳理〈繫辭〉所展開之詮釋，實無任何否定聖人或標舉新解之意。此因聖人不但不以其非經典之神聖性的根源而有損其為聖；相反地，從「道」在天下之至蹟、至動中依然不斷顯現其自身，「聖人」能有以見於道，乃至更為世人留下讓道得以繼續開顯之「經典」，此一命運事件及其歷程，在在都給了企望傾聽《易經》以助益生命實踐者珍貴的範示和鼓舞，同時也提醒我們重新省思認識真理的方式。又，學者楊儒賓先生〈「積累」與「當下」——時間隱喻下的經典詮釋〉一文，以「聖顯」角度來解析宋明理學程朱、陸王學派，二者看待經典之根本差異；雖與本文探討重心不同（其主要關注「解經」一方；〈繫辭〉對此則另有闡述），然當中有關「道—聖—經」的論述亦值得參考，謹補註之（參見所著《從「五經」到「新五經」》，頁 71-77）。



象效之，則可知內在於《易經》的世界，其實正通向宇宙大化所亙古存在的奧秘；此雖為「不言」之意義無盡藏，但終究得以見於聖人，且即呈顯於《易經》中。〈繫辭〉對此多有表述：

是故《易》者，象也；象也者，像也。彖者，材也
35。爻也者，效天下之動者也。是故吉凶生而悔吝
著也。（下·三）

《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，

³⁵ 韓康伯《周易注》（以下簡稱韓《注》）：「彖，總一卦之義也」；又，「材，才德也。彖言成卦之材，以統卦義也」。《正義》大抵順此而曰：「彖謂卦下之辭，言說乎一卦之象也」；不過，其亦有疏：「立卦之義則見於彖、象者，彖、象謂卦下之辭，說其卦之義也。……案（王弼）《略例》論彖云：彖者何也，統論一卦之體，明其所由之主者也。夫眾不能治眾；治眾者，至寡者也。論卦體皆以一為主，是卦之大略也」。於是「彖」字究竟何指（為卦辭或〈彖〉傳之文），不無疑義。劉百閔《周易事理通義》指出：「卦辭亦稱彖，彖即卦辭之別稱。彖，今俗讀吐亂反，其義為斷。彖亦讀若弛，音近於才。〈繫辭〉傳：『彖者，材也』，才、材、裁古通，謂統稱一卦之材也。〈彖〉傳調釋《易》彖之傳，故彖之義釋，首當從傳。『乾，元亨利貞』，此為〈乾〉卦辭，亦稱〈乾〉彖。」今據此說，更由本段〈繫辭〉上下文推敲，確定所指應為《易經》之「卦辭」。



三材之道也。道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物；物相雜，故曰文；文不當³⁶，故吉凶生焉。（下·十）

聖人設卦，觀象繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，憂虞之象也；變化者，進退之象也；剛柔者，晝夜之象也。

六爻之動，三極之道也。（上·二）

是以，《易經》自不歸屬於任何作者或學術家派，也不應受之框限。又，《易經》之「象」本質是「道」的顯現，故不僅具有形而上之高度；其彌綸著天地自然及所有人事，更攸關「吉凶」之幾的開顯，而帶有價值性的內涵。因此也惟有聖人，乃真能有所見而「象之」，首度將「三極之道」、「吉凶」之理帶入語言，形諸《易經》之象與辭中，進而

³⁶ 高亨《周易大傳今注》論曰：「按『不當』宜作『當不』，轉寫誤倒。不讀為否。不、否古通用，古書常見，《易》中亦有之。〈師〉初六曰：『師出以律，否臧凶。』《音訓》引晁氏曰：『否，古文作不。』是其例。『文當不』即『文當否』。物相雜之文當，則吉，不當則凶，故曰：『文當不，故吉凶生焉。』如作文不當，則只有凶而無凶，何得云吉凶生哉。然則『不當』二字是誤倒，明矣。」（頁 603）此說固有其理，但就古文「偏義複詞」之用法來解，則〈繫辭〉所言實亦可通，不必視之為誤也；故並存此說以供參考。



開啟人文化成的世界（然同時亦須強調，聖人以其德行之圓滿，乃具有「顯道」的優先性，而非權威性）。³⁷

順著〈繫辭〉的指引，除了解《易》之道，或許同時也帶給世人如何認識真理的重要啟發。因為由〈繫辭〉上述提示，使我們得知「道」其實無時無刻不在天地間，以不言之言「相即」於萬事萬物而「垂象」著，於是真理並不來自發明，而是發現，甚至亦惟有在事物自身或經驗事件當中才能被揭示出來。³⁸ 若尋求有所傾聽於道，得以發

³⁷ 〈繫辭〉於揭示「《易》有聖人之道」的同時，即深深贊嘆：《易經》所能成就之大用，若非天下之「至精」、「至變」與「至神」，「其孰能與於此？」（語見上篇第十章）至於上篇第四章曰：「《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。」則尤具體表述《易經》的神聖性，也涵括聖人對於生命變化奧秘之深刻照察。朱熹《本義》解曰：「此窮理之事。以者，聖人以《易》之書也。《易》者，陰陽而已。幽明、死生、鬼神，皆陰陽之變，天地之道也。天文，則有晝夜上下；地理，則有南北高深。原者，推之於前；反者，要之於後。陰精陽氣，聚而成物，神之伸也；魂游魄降，散而為變，鬼之歸也。」

³⁸ 這或許也正是無論古今中外，經典幾乎都通過「敘事」，而非以論理來呈現之主因。不過，此種經驗自然絕對不是封閉的個人內在體驗；相反地，生命乃必須經由虛懷、敞開，有所超越於我執成見，方得以與始終不斷開顯、道說於萬事萬物中的「道」真實相遇。



現真理之首要，乃在於能否獲得與道之開顯相遇的實存「經驗」；那麼欲通過《易經》之觀玩以讓「道」能參與生命之抉擇及實踐，應亦不外於此原則。這點也正與哲學詮釋學的探討有不謀而合之處；如洪漢鼎先生曾論曰：

詮釋學經驗的辯證法表現在理解是一個事件。「理解」一詞 *Ver-stehen*，即某種明白顯然的東西自己立出來了（*zum stehen*）。伽達默爾說：「理解並不在對一切所寫東西的技藝精湛的理解中找到滿足，理解毋寧是真實的經驗，亦即與作為真理起作用的某物進行照面」。照面即一種事件，理解作為 *Ereignis*，即「某種東西發生（*et was geschieht*）」。
這種發生事件，如果從解釋者方面看，即解釋者並不是作為認識者尋找他的對象，他並非運用方法手段去「努力找出」對象的真正意義及其本來究竟是什麼。³⁹

³⁹ 關於 *Ereignis*，洪先生補充說明：「這一概念在大陸和台灣均未有正確譯名，其原因在於未能正確理解。依據我本人的理解，該詞在海氏（按：即海德格 *Martin Heidegger*）用法裡主要有兩種意思，即『自己』與『成就』，故我將之譯成『自成



當明瞭「道」始終在「四時行焉，百物生焉」中顯現其自身，且已由聖人「傾聽」而為《易經》，則對我們而言，尤其重要的是將如何珍惜、學習這份「發現」，通過《易經》來保有向著存在真理的不斷傾聽，同時展開為生命更富有意義的實踐創造，乃至成長提昇。

從〈繫辭〉提示《易經》係聖人「明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用」，並「以此齊戒，以神明其德」⁴⁰，可知聖人不但是以虛懷諦聽、細察深究於存有奧祕的態度，來為世人貢獻這部具有神聖性及教化作用的經典，其自身亦如同齋戒般地誠敬謹慎，以繼續藉由《易經》啟導、轉化涵養境界。這當中也必須留意，在詮釋者與經典之間所不能顛倒的主從、優先次序。就在高舉主體、偏重理性，並習於主客對立之認知模式的現代，此一心態之

事件』」。參考其於 93 年度國科會專題研究計畫「作為自成事件的詮釋學理解和真理概念(II-I)」之成果報告，頁 9。

⁴⁰ 語見〈繫辭〉上篇第十一章。前，作為動詞，有引導之意；《重定周易費氏學》引姚永樸曰：「前，猶導也」。齊，即「齋」（音同）；韓《注》：「洗心曰『齊』，防患曰『戒』。」朱熹《周易本義》（以下簡稱《本義》）：「湛然純一之謂『齊』，肅然警惕之謂『戒』。」



警覺及調整，對於真理之探索益發切要。甚至可以說，一種看待、面對經典之相應的態度及方式，正是能否與具有神聖性之經典真實相遇的內在要求。洪漢鼎先生於考察古希臘前蘇格拉底學派有關「存在與思想同一」之觀點時，亦曾對比古今探求真理之重大差異：

古希臘人把思維看做存在本身的一部份，他們從未將主體性當作起點，然後在這種主觀性基礎上建立知識的客觀性。知識不是他們後天獲得的財產，而是他們參與其中讓自己被引導。古希臘人以此方式去接近真理、邁向真理。古希臘人的辯證對話，不同於現代人的談話，在他們對話中，被探究的事物提出問題，探究者會突然發現自身被「事物本身」（Sache Selbst）所質問。而現代人的談話卻一直把自己視為主導者、操作者。⁴¹

⁴¹ 洪先生並引伽達默爾所論：「在古代辯證法裡，存在的不是主體的方法上的主動性，而是思維所『遭受』的事物本身的行動。這種事物本身的行動就是抓住說話者的真正的思辨運動。」然亦提醒必須留意：「希臘形而上學關於思想與存在的相互隸屬觀念是受目的論支配的。按照目的論，使某物得以獲取的中介



至於筆者之指導教授謝大寧先生以恢復經學傳統的實踐性為關懷，所重新構思之經典詮釋學，其諸多見解亦與〈繫辭〉解《易》提示幾乎若合符節。其論曰：

基本上，經典並不是一般的文本；對一個文化體而言，它的經典乃是存有之向此一文化體所啟示之真理的表現場域，通過經典，存有因之而在場。因此，我們說經典之為一個文本，它相對於所有其他文本，乃有著存有論上的優先性。經典是對存有最直接的傾聽，而亦唯有奠基在這傾聽上，乃有所謂經學的存在。

表面上看，經典自是人造的，但經典之所以為經典，乃是因為由之，一個文化乃能流出，於是我們乃必須倒過來說：是經典說出來了，而後始有人得以將之記為經典的文字。……經典也不會是工具性的。基於此，我們操控不了經典的語言，這也就是

並非偶然地證明自身適合於達到目的，相反，它從一開始就被假定與目的相符合的手段，因此手段隸屬於目的是先行的，我們稱它為合目的性。」（參考同註 38，頁 4、9）



說，我們不可能以概念分析去切割它，而只能去傾聽它，就像詩人並不是去鑄造一個新意象，意象不能被鑄，它只能由世界中流出以進入詩人的語言一般，此所以海德格乃要說測度乃是「作詩」之故。

42

再者，其不僅留意古今「經典意識」之殊異，乃造成經學所以在當代缺席的主因⁴³；經由存有論基礎的深入探討，更指出一種由「仰望著的測度」而來之「將經典之所由出之存有開放出來」的行動⁴⁴——「禱」，正是使經典成其為

⁴² 引文分別摘自〈經典的存有論基礎〉，《中正漢學研究》第 9 期，頁 204；與〈何謂經學〉，頁 11-12。

⁴³ 詳參所著〈比興的現象學——《詩經》詮釋進路底再檢討〉之「關於經典意識」一節。

⁴⁴ 謝先生曾論道：「海德格將此一栖居地（指經典）之出現，歸本於一種『仰望著的測度』，這個測度為的是經典能夠『從其遮蔽狀態中』揭露出來，但這測度具體說乃是什麼呢？毫無疑問的，這個測度只能通過一個所在，此即經典的語言……。海德格於此將經典說視為是經典這一存有之『存有的音說』，並直接將傾聽類比於詩人的『作詩』。」語見〈經典的存有論基礎〉，《中正漢學研究》第 7 期，頁 62。不過在此同時，其亦贊同里克爾所言：「用海德格哲學，我們可以返回到基礎上去，但是我們不可能開始進行那種將導致從基本的存有論到關於人文科學地位的真正認識論的問題上去的運動」；因此，為深入探討「在經典作為神聖世界之向我們說話的憑藉這個前提



經典之核心要素，也是詮釋者能否實存地投入、參與「經典」此一攸關神聖開顯之命運事件。

在學術史上，「伏羲制卦，文王繫辭，孔子作《十翼》」之「《易》歷三聖」說，直到宋代疑古改經風氣興起前，始終都是「先儒更無異論」的共識⁴⁵。此一共識，絕對地信受《易經》為具有神聖性的經典。然歷經清末民初古史辨

下，我們如何傾聽經典之所說，並得以將之展示為意義的基礎所在，乃必須「由經典存有論過渡向經典認識論」，而展開有關「模仿」和「效果歷史意識」等概念之進一步研究（參見所著〈經典詮釋的認識論基礎——從經典存有論問題向認識論的過渡〉，頁9）。

⁴⁵ 語見孔穎達《周易正義·序》之「第四論卦辭爻辭誰作」與「第六論夫子十翼」。而早在《漢書·藝文志》已記載：「《易》曰『宓戲（伏羲）氏仰觀象於天，俯觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。』至於殷、周之際，紂在上位，逆天暴物，文王以諸侯順命而行道，天人之占可得而效，於是重《易》六爻，作上、下篇。孔氏為之〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉、〈文言〉、〈序卦〉之屬十篇。故曰：《易》道深矣，人更三聖，世歷三古。」孔子作《十翼》之說則始於《史記·孔子世家》：「孔子晚而喜《易》，序〈彖〉、〈繫〉、〈象〉、〈說卦〉、〈文言〉。讀《易》，韋編三絕。曰：『假我數年，若是，我於《易》則彬彬矣。』」《正義·序》並補充：「重卦之人，諸儒不同，凡有四說：王輔嗣等以為伏羲畫卦；鄭玄之徒以為神農重卦；孫盛以為夏禹重卦；史遷等以為文王重卦。」此間，當涵有一種「神聖性作者觀」（可參考龔鵬程《文化符號學》，頁8-11）。



思潮的衝擊，《易經》竟又頓失其光環，僅僅被視為「周人占筮的典籍」，「畢竟是一部迷信的著作」，或只是占卜紀錄之彙編；此間，「經典意識」已截然改換⁴⁶。就古史辯學派徹底揚棄經典神聖性所導致的結果，即不難發現在詮釋之初，對文本之本質性的認定，將根本地決定理解將可能觸及、開展之視域。⁴⁷ 相對地，保有「信」、「禱」等仰望、傾聽的態度，對於能否通向神聖的意義世界雖有必要性，然正如同詮釋神話文本所存在的挑戰，欲理解〈繫辭〉對《易經》神聖性之相關敘事，亦須格外警覺勿落入歷史化與實指化，方能相應地有所傾聽，進而尋思如何將提示活

⁴⁶ 語見朱伯崑《易學哲學史》第一冊（北京：華夏出版社，1995），頁 9-11。其認為「《周易》中的卦爻辭，就其素材說，是從大量的筮辭中挑選出來的」，然後「企圖將卦象和筮辭系統化」，並指出：「這部典籍的形成是出於占筮的需要」，而「將其哲理化是後來解《易》者的任務」。

⁴⁷ 若再參照佛教有「信解行證」或「信願行」等次第說，著重生命如欲邁出體證更高境界的修行步履，則可知在起始處，「信」之生起實有其必要性。惟此「信」應絕非感性的盲從，而是讓生命向其仰望處或欲傾聽之意義世界敞開，秉持謙卑虔敬的心態，同時更以誠懇修養己身之行動，來保有這份傾聽；正如孔子之「禱」。並且，這當中正存在著一種里克爾在其象徵詮釋學中所論「為了相信它，應當理解它；為了理解它，應當相信它」（語見《惡的象徵》，翁紹軍譯，頁 379）的「詮釋循環」。



用於解《易》中。

若將〈繫辭〉此解對照於同樣揭示《易經》具有神聖性之「神聖作者」說，以及為了證成「《易》歷三聖」說（尤其是確認《十翼》為孔子所作）之諸多考釋議論，則知〈繫辭〉如此表述可謂更究竟且善巧。因為《易經》之神聖性，並無法藉由任何人擔保，即使品德再高亦然；畢竟，「道」並非來自發明，不應從屬任何個體的創造，而惟有將生命朝盡善盡美而修學，方得以更全然領會之⁴⁸。此或許即《易》、《詩》、《書》作者雖多未詳，終無礙其為文化傳統之核心經典；孟子雖「乃所願，則學孔子也」，卻依然致力

⁴⁸ 謝大寧先生曾指出「經典中預設孔子的地位，這預設的確也不必是基於事實，而純只是一種經典神聖性的『隱喻』而已」，其論道：「常識中，我們亦恆有一個想法，即經典之語言總來自經典作者之賦予，亦即經典之意義來自一個封閉的歷程，這封閉之歷程來自作者之規範性，於是我之傾聽遂可以理解成輾轉以傾聽作者之所說。但誠如海德格在〈論真理的本質〉一文中之所說，如果經典作者之能通過語言而表達某種意義，這意義若不首先來自存有之自我揭示，經典作者又何能為力？因此，說到頭，經典的意義實來自於存有之音說，這音說由經典作者之傾聽而達乎語言，而這語言之說出，再經由我之傾聽而成為我所理解的意義，此一關係在存有論上的主從先後是不能顛倒的。」（參見〈經典詮釋的認識論基礎〉，頁2、5）



倡導「聖人」乃是「先得我心之所同然耳」⁴⁹。

前文述及謝大寧先生探究經典之存有論基礎，提出「經典是在禱之中而成其為經典」，且詮釋者惟有「在禱之存在方式中，乃能參與經典的世界」此一核心見解，顯見對經典之神聖性的重視；所以強調「經典之為一種『聖顯』的面向」，也來自對傳統經學之實踐精神的深切體會⁵⁰。其論道：

如果我們不是那麼執著於宗教這兩個字的狹義定義的話，我們大概不會否認中國傳統的經典正是我們文化中真理之建構者。換言之，它在我們文化中

⁴⁹ 語見《孟子》之〈公孫丑·上〉與〈告子·上〉。

⁵⁰ 引言參見〈經典的存有論基礎〉，《中正漢學研究》第 9 期，頁 202、204。謝先生並進一步指出：「確立經典的神聖性，為的是讓整個經學的開展，成為對聖人所代表之神聖世界的繼志述事，換句話說，傳統經學之為一門學術，其實踐性是很強的。而我們若進一步看，這實踐性就不只是經學傳承者主觀的承擔而已，它同時也代表著它乃是我們文化裡的整個神聖敘事。若是如此的話，則上述說明便還同時指出了其實是從神聖性中開展出整個經學的，所謂的注疏等等，都是神聖世界的說話。如此一來，我們如果想要認識注疏等等的文本，便也必須從神聖性這概念開始出發……。」（語見所著〈經典詮釋的認識論基礎〉，頁 262）



的意義，正表示了最原初的聖顯，作為一種聖顯之被揭示，它和《聖經》之為一個文本，其實是在相同層次之上的。

經典與原創性的文本並不是一般的文本，在「聖與俗」這樣的一種存有論之區分裡，特別是經典，它所具有的存有論意義，乃是一種神聖存有的意思。於是經典之向我們說，事實上即代表了神聖世界之向我們揭示其意義，……傳統經學所預設的經典與神聖性之關聯，反而是一種比較有道理的想法，因為它清楚地向我們預示了一種經典特殊的存有論地位。⁵¹

於是，把「宗教」定義建立在「人與神聖的相遇經驗」上的當代宗教學家伊利亞德(M. Eliade)，藉由「揭示、描述、勾畫人與神聖相遇的生命經驗及由此產生的具普遍性、根本性的意義，從而說明神聖經驗如何與人類整體生活的經驗結合，如何能為後者帶來挑戰和轉化」所發展出的宗教

⁵¹ 前則引自〈經典的存有論基礎〉，頁 200-201；後則參見〈經典詮釋的認識論基礎〉，頁 262。



現象學，也成為謝先生留意汲取之論證資源。不過，伊利亞德關於「凡俗」與「神聖」既連續又斷裂的「聖顯」（hierophany）研究，固然富有啟發⁵²；然就《易經》詮釋而言，既知經典來自神聖開顯於聖人之傾聽中而首次達乎語言，文本自身即具有神聖性，則問題更在於當如何珍惜這份得以召喚與神聖再度同在之經驗的「象徵語言」，才能繼續保有向著宇宙根源、存有之道的相應傾聽，同時也使經典真能成其為開啟聖顯之中介，參與價值實踐和文化創造，促成歷史存在的不斷轉化及提昇。⁵³

⁵² 請參閱所著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，臺北：桂冠，2001年。黎志添《宗教研究與詮釋學：宗教學建立的思考》指出：「從方法論來說，伊利亞德的『神聖』與『凡俗』論最大的貢獻是，沒有把宗教經驗的研究陷入一種二元性對立式的描述。所謂『連續』是指物仍是物，與神聖相遇仍是需要媒體，仍需要與物周圍的環境建立關係；而『斷裂』是指物不是封閉的，它是可以開放的，並且延伸出去與大地宇宙、生命的根源接連起來；結果，物不再是物，是神聖顯現的地方（媒介）。伊利亞德說：『由於顯現了神聖，縱然它依舊是該種物件，那物件已經轉化成為別的東西，因為它已進入環繞它的宇宙氛圍。』」（頁91-106）。

⁵³ 伊利亞德指出，「宗教人與神聖相遇的經驗表達往往都是以象徵語言（symbolic language）保存下來，並且正是因為通過象徵語言，個人的神聖經驗獲得了一客觀存在的形式」；並有言：「宗教象徵不僅揭示終極本體的結構或存在的向度，同時它亦



參、《易》有「聖人之道」四焉：言、動、制器與卜筮

《易經》的神聖性並非超絕於歷史之外；相反地，〈繫辭〉指出其實已生生不息地在歷史中成其作用，啟導著文化傳統的創生。〈繫辭〉下篇第二章，敘述《易經》自遠古以來，即成為聖人展開博濟群生、安利天下之重大文明建制的啟發泉源，也為經典與傳統之互文性提供諸多具體事例：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸〈離〉。包犧

提供人類〔在歷史上〕生存的一個意義」。黎志添先生於是進而將伊利亞德「人類文化的開始都是根源於宗教經驗」與里克爾（P. Ricoeur）「象徵引發思想」的見解結合起來，以論述有關「宗教經驗與文化生成的相互關係」；其曰：「個人宗教經驗以客體形式的宗教象徵記錄下來，而因為理解宗教象徵又引發文化思想。此三者的相互關係正好說明了人類開始對自身世界的認識與價值的創造」。參考同前註，頁 24-25。



氏沒，神農氏作，斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸〈益〉。日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸〈噬嗑〉。神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。《易》窮則變，變則通，通則久。是以「自天祐之，吉，无不利」。黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治⁵⁴，蓋取諸〈乾〉、〈坤〉。剝木

⁵⁴ 《集解》引《九家易》曰：「黃帝以上，羽皮革木以禦寒暑，至乎黃帝，始製衣裳，垂示天下。」《正義》亦云：「以前衣皮，其製短小；今衣絲麻布帛所作衣裳，其製長大，故云『垂衣裳』也。」柳詒徵於所撰《中國文化史》第七章更加以申論：「〈繫辭〉稱黃帝堯舜之德，首舉垂衣裳而天下治，其義至可疑。治天下之法多矣，何以舉垂衣裳乎？顧君惕森謂古衣字象覆二人之形，衣何以覆二人，義亦不可解。衣字之下半，當即北字，古代北方開化之人，知有冠服，南方則多裸體文身，故衣字象北方之人戴冠者，其說至有思想。衣裳之原，起於禦寒，西北氣寒，而東南氣燠，故〈王制〉述四夷，惟西北之人有衣，東南無衣也。以文字證之，南北日裘，邊地日裔，固皆以衣分中外，而衣服之服，古以為疆界之名。推其引申假借之由，必非出於無故，以事實證之，禹時有裸國。當商時，荆蠻之俗，文身斷髮，至戰國時，於越猶然。中夏之文明，首以冠裳衣服為重，而南北之別、聲教之暨，胥可於衣裳覘之，此〈繫辭〉所以稱垂衣裳而天下治歟！」此外，也或有將「垂衣裳」聯繫於垂拱而治，而引申無為而治之義；如李光地《周易折中》引郭雍謂：「垂衣裳而天下治，無為而治也。無為而治者，無他焉，法乾坤易簡而已。」諸說皆持之成理。但就這段〈繫辭〉



為舟，剡木為楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下，蓋取諸〈渙〉。服牛乘馬，引重致遠，以利天下，蓋取諸〈隨〉。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸〈豫〉。斷木為杵，掘地為臼，杵臼之利，萬民以濟，蓋取諸〈小過〉。弦木為弧，剡木為矢，弧矢之利，以威天下，蓋取諸〈睽〉。上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨，蓋取諸〈大壯〉。古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數；後世聖人易之以棺槨，蓋取諸〈大過〉。上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸〈夬〉。

儘管這些器物或制度在創作之初，究竟如何由《易》卦獲得啟發，此過程及其內容，或許只能留待揣想推測，無從追究正解。例如首則言包犧（伏羲）氏用以漁獵之「結繩而為罔罟」⁵⁵的發明，係取法於〈離〉卦，這雖能確認

乃著重《易經》所帶來文明建制之啟發而言，似以前三則解釋為宜。

⁵⁵ 作，有興起、創作之意。《經義述聞》引王念孫曰：「作字涉上文『作八卦』而衍。結繩而為罔罟，文義已明，加一作字則



是一種譬喻式的引申聯想，並從〈繫辭〉有言「制器者尚其象」，更可知「象」乃興發創作靈感的關鍵；然而，其究竟自〈離〉卦興起了哪些想像，才發展出此項創作，卻恐怕會是永遠的謎題⁵⁶，因此本文不擬詳加考釋。由文中提

贅矣。……案《正義》論重卦之人云『包犧結繩而為罔罟』，是孔所見本無作字。」其更徵引諸例以確認「自唐石經始衍作字，而各本皆沿其誤。」所幸若果為一字之衍，於文義尚無妨礙。罔，同「網」；罟，也是網的名稱，《經典釋文》：「黃本作『為罔罟』，云『取獸曰罔，取魚曰罟』」。佃，《釋文》：「音田，本亦作『田』」，指田獵；《釋文》引馬融曰：「取獸曰田，取魚曰漁」。

⁵⁶ 謝大寧先生曾舉本段〈繫辭〉為例，以論述《易傳》解《易》是以「譬喻」式的起興手法；此有別於漢《易》所普遍採取之「象徵」模式，亦相對更優於同樣採譬喻模式卻落入「實指化」的王弼《易》解（漢《易》亦有實指化之失）。詳參所著〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，收入《中國經典詮釋傳統（二）儒學篇》（以下簡稱《儒學篇》），頁 65-111。筆者雖十分贊同上述見解，不過就這小段〈繫辭〉詮釋而言，則以為或有再論之餘地。如其曰：「用罔罟入山以佃，入水以漁，為什麼取離之象呢？蓋離者麗也，罔罟必附麗於山或水中，以待獵物之上鉤也。」但對照《周易本義》所注：「兩目相承，而物麗焉」，可知其重點尤在〈離〉的上下卦皆象「目」（參見〈說卦〉傳），故相承而有「物麗」之象（並未必有附麗之義）；亦即，此解乃著眼於卦與物之間的形象相似。若再參考《周易禪解》之見解：「驅鳥獸魚蛇于山澤，使民得稼穡者，乃深明物各宜麗其所者也，故取諸〈離〉。」則又屬另一層之發揮。而這些詮釋當中，應無孰是孰非的問題，惟帶出更豐富多采的興發與省思空間。



及之創作者乃伏羲、神農以至黃帝、堯、舜等，皆自古傳說中開創歷史文明的聖王觀之，尤以為本段當屬某種神聖敘事，原即毋須進行實證性之考釋也⁵⁷。事實上，〈繫辭〉對此十二項來自《易》卦的發明，亦全以「蓋」字表之；其義應如《周易口義》記載宋儒胡瑗所解：

蓋者，疑之之辭也。……言聖人創立其事不必觀此卦而成之，蓋聖人作事立器自然符合於此之卦象也，非準擬此卦然後成之，故曰蓋取諸……。⁵⁸

⁵⁷ 伊利亞德於所著《聖與俗——宗教的本質》曾論道：「神聖時間進入存在，是一次而永遠的，它非由另一種時間所展開，因為沒有任何時間在它之前就已存在，而它的真實存在，則被敘述在各式神話之中。」（頁 119）又，「神話故事，敘述神聖的歷史，也就是發生在創始、起初時的原初事件。此外，敘述神聖的歷史，也相當於此奧秘的顯現。因為神話故事中的人物並不是普通人，他們是神或文化英雄，並且基於他們的行為，建構了各種奧秘：人無法理解他們的行為，除非他們將自己顯示予人。」（頁 140）是以關於神聖敘事之解讀，值得參考當代神話學家喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell, 1904-1987）其研究及出色的詮釋所提示：「神話是隱喻與象徵的表達，其語言是詩歌而非散文的」，而「將神話的敘事當做事實或史實來讀只會掏空神話中所蘊含的精神性訊息」；「畢竟，『神話的主要功能是使我們與現在身處的時代與環境發生意義，而非數千年前那些遙遠而陌生的時代』」（語見《英雄的旅程》李子寧先生之「導讀」，臺北：立緒文化，2001年，頁 32。）。

⁵⁸ 此為宋代倪天隱記述其師胡瑗之說。參見該書卷十二，臺灣商



剋實而論，舉凡天地間所有「象」、「法」，乃至「鳥獸之文，與地之宜」，無論遠近親疏，無不能帶來創造發明的靈感。那麼，〈繫辭〉此說又是否有值得玩味之處嗎？若本段為神聖敘事，則隱喻在言說背後，正待我們領略、探索的意義世界可能為何？細心讀之即不難發現，成書於周初的《易經》，自然應在伏羲、神農、黃帝、堯、舜之後無疑；但〈繫辭〉竟然指出諸聖王所以有諸多器物發明及文明建制，皆來自《易》卦的啟發，如此豈非背離史實？不過，若承續上一節對《易經》神聖性之探討，當可推知〈繫辭〉於此所說之「《易》卦」，並非意指現今經本中的卦畫文辭，而乃原本即內在於天地間的卦象；亦即，是由「仰觀象於天，俯觀法於地」而將《易經》帶來世間之聖人，其原初所見之「象」。其亙古即「相即」於天地運化之萬事萬物而源源不絕地垂象、開顯著，自不必然只有實際述作《易經》之聖人才能有以見之。於是〈繫辭〉如此表述，似乎致力在導引我們當藉由經典，用心朝向神聖道說之更根源處虛懷



傾聽，以讀出一部「活」的《易經》。⁵⁹

關於不應將經典僅視為某種文化遺產（即使是當作最重要的精神載體亦然），或「抽象」成為認知某一文化體的標記，謝大寧先生曾予以深刻論述：

海德格在〈藝術作品的本源〉中所說：「這裡的建立不再意味著純然的設置。在建立作品時，神聖作為神聖開啟出來，神被召喚入其現身在場的敞開之中……，神就在尊嚴中，在光輝中現身在場。我們所謂的世界，在神之光輝的反照中發出光芒，亦即光亮起來。」經典也是如此，它之被確立為經，首先是以活的，現身在場的，與經典成立之初的人們底生命緊密相連的，同其呼吸的方式而確立的。在其中，真理就不只是通過經典而自行揭示了自己的這種「純然的設置」，而是進一步的「神聖作為神

⁵⁹ 此處也容易聯想起有所謂「先天易」與「後天易」之說。然就經典的「無時間性」思之，〈繫辭〉所導引的《易經》詮釋，既不求還歸無何有之鄉，亦不偏重建功立業於人間世；而是致力藉由經典來極深研幾，期同時保有形上之道與形下之器的聯通乃至圓成，即在凡俗以成就神聖。



聖開啟出來」。我以為原初人們的經典意識正是如此，對他們而言，不是由他們選擇了某種東西、標準作品以為經典，而根本是真理通過經典而照亮了他們的世界。換言之，經典不是被哪個人創作出來的，也不是被什麼力量規定出來的，它現實上有沒有具體的作者，也沒有那麼相干，它就祇是讓真理在場而已。而人們也就因著這個在場，乃建立了他們的世界。所以這當中沒有懸隔，簡單地說，人們乃是活在經典之中。⁶⁰

⁶⁰ 詳參〈比興的現象學——《詩經》詮釋進路底再檢討〉，《南華通識教育研究》第 2 期，2004 年，頁 2-6。謝先生並援引伽達默爾的「古典型概念」，以更深入描述經典的「無時間性」以及如何成其與文化傳統的「互文性」。其論曰：「所謂的無時間性，乃是一個『辯證』的概念，它『一方面立於時間性的基礎上，另一方面又處於與時間性的對立中』，無時間性不是一個超歷史的，或者說是神世界的時間性，它所意味的是作品的無盡之『復現』。……經典的規範性與歷史性，意味的是經典作為一個歷史實在，它即是主體，而它的每一個再現，都以『意指自身』並『解釋自身』的方式，展現其價值上的規範性，高達美由此而說經典的無時間性，此一無時間性和藝術作品之在不斷的復現中顯示其同一性，無疑是完全相同的。」（詳參〈經典的存有論基礎〉，《中正漢學研究》第 7 期，頁 68-71、75-76）



然則《易經》又是如何「讓真理在場」，參與著開啟神聖、價值性的實踐創造，從而「照亮」了歷史文明呢？〈繫辭〉指出除了上述「制器」這一面向，《易經》的廣大作用，主要尤展現在啟導個體生命最切身尋常之「言」說與行「動」，以及能藉著某一實際機緣而觸發對命運之深省的「卜筮」解占：

《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響⁶¹，无有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，

⁶¹ 阮元《校勘記》：「石經、岳本、宋本、古本、足利本同閩監毛本，『響』作『嚮』。《釋文》：『嚮』又作『響』。」《正義》曰：「『其受命也如響』者，謂著受人命，報人吉凶，如響之應聲也。」《本義》釋曰：「此尚辭、尚占之事，言人以著問《易》，求其卦爻之辭，而以之發言處事，則《易》受人之命而有以告之，如嚮之應聲，以決其未來之吉凶也。以言，與『以言者尚其辭』之『以言』義同。命，則將筮而告著之語。《冠禮》：「筮曰，宰自右贊命」是也。」（按：《儀禮·士冠禮》之原文為：於筮曰，則「宰自右少退，贊命」。）以上二解皆從卜筮的脈絡，將「命」理解為占卜儀式中的禱詞；然就本章乃揭示《易經》同時具有「言」、「動」與「制器」等道用思之，則亦不妨將「命」更廣義地解為無論占筮者或讀《易》者，所對於《易經》的叩問。



其孰能與於此？參伍以變，錯綜其數⁶²。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？《易》，无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：「《易》有聖人之道四焉」者，此之謂也。（上·十）

於是可知，《易經》絕非只是一般的卜筮之書或占卜紀錄而已。果能善用《易經》，則其文辭之深富詩意、言約旨遠，

⁶² 《正義》曰：「『參伍以變』者，參，三也；伍，五也。或三或五以相參合，以相改變；略舉三、五，諸數皆然也。『錯綜其數』者，錯謂交錯，綜謂總聚，交錯總聚其陰陽之數也。」《本義》補充：「『參伍』、『錯綜』，皆古語，而『參伍』尤難曉。按：《荀子》云『窺敵制變，欲伍以參』；《韓非》曰『省同異之言，以知朋黨之分；偶參伍之驗，以責陳言之實』，又曰『參之以比物，伍之以合參』；《史記》曰『必參而伍之』，又曰：『參伍不失』；《漢書》曰『參伍其賈，以類相準』；此足以相發明矣。」《周易禪解》則加以解說：「參者，彼此參合之謂；伍者，行伍定列之謂也。雖彼此參合，而不壞行伍之定列；雖行伍定列，而不壞彼此之參合；故名參伍以變。由彼此參合，則其數相錯；由行伍定列，則其數可綜；故云錯綜其數。」



卦爻間所內涵之承乘與應等錯綜推行，乃至各個聯繫於天地之道、義蘊深邃豐盈的卦象，無一不能帶來啟發，助成盛德大業之實現。同時〈繫辭〉提示，也惟有如同最能虛懷傾聽、繼善成性之聖人，將生命達乎「至精」、「至變」與「至神」的境界，方得以真正「與於此」；經由《易經》以成就「通天下之志」、「成天下之務」之大用，且乘著道用之妙，而在無為任運中「不疾而速，不行而至」，亦使「百姓日用而不知」⁶³。

然而，這並不代表未達此圓善境界者，即無可藉助《易經》以「極深而研幾」。細加推敲，可知凡有志於德性涵養之「君子」，如欲有所作為、行動，則《易經》適足資請益；其並以「無時間性」的經典特質，而能導引請益者朝向「无有遠近幽深，遂知來物」⁶⁴的境界提昇，惟必要條件乃在

⁶³ 引文見於〈繫辭·上〉第五章。

⁶⁴ 嘗試思之，此「物」或許非指任何具體實存的物或事，而是可聯繫到「開物成務」之脈絡，意謂能夠開顯、成就其存在之價值意義者；正如《中庸》所言「誠者物之終始，不誠無物」之「物」也（由此亦可見「誠」與「物」之一體性。至宋明理學，則更有「意之所在為物」與「明覺之感應為物」等論）。同時，「遂知來物」之「知」或亦不宜解作認知，實則《中庸》有言：



叩問之態度能否至心精誠。因為《易經》「其受命也如響」，恰如《禮記·學記》有喻「叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴」⁶⁵。再者，縱然已達「聖人」之境，《易經》依然是其所以能「感而遂通天下」，相應於變動不居的時空情境，繼續成己成物、參贊天地化育之源源不絕的資助。也因此，雖聖人乃能將《易經》大用予以最充分圓滿的發揮，然讀《易》或解占卻不屬於任何人的專利。藉由《易經》而不斷極深研幾，致力讓生命更臻美善的實踐及創造，始終都值得有志者竭誠參與，精益求精。

關於本章首句指出以《易經》之「辭」、「變」、「象」與「占」，分別能助成「言」、「動」、「制器」與「卜筮」等聖人之道之四種面向，嘗試思之，則此句或不妨參照古文

「誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。」此處以成己、成物為「性」之德，且以之能助成「時措之宜」，也值得留意。至於經典的「無時間性」，尚請參閱前註 60。

⁶⁵ 其完整原文是：「善學者，師逸而功倍，又從而庸之；不善學者，師勤而功半，又從而怨之。善問者，如攻堅木，先其易者，後其節目，及其久也，相說以解；不善問者反此。善待問者，如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴，待其從容，然後盡其聲；不善答問者反此。此皆進學之道也。」



常見之「互文」修辭來予以更靈活地理解。亦即，重點在於肯定藉由《易經》之觀象與玩辭，以及進一步之觀變與觀占，將主要能從這四種面向來成就聖人之道，而毋須拘泥於各自的對應關係，勉強索解⁶⁶。又，在四種《易》之用中，「制器」是為文化長遠開展奠立基業，但如何自《易經》汲取發明靈感，線索未明，故無有聖王之能，恐難以學之。至於「言」、「動」與「卜筮」，則在日用平常間；尤其是「言」與「動」，〈繫辭〉更以之為所以能「動天地」之「樞機」。其釋〈中孚〉九二爻辭「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之」時，即述此義：

⁶⁶ 《周易禪解》曾會通〈繫辭·上〉第二章言「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」來詮釋本句：「前文云君子觀象、玩辭、觀變、玩占，今言此四即《易》所有聖人之道也。夫玩辭則能言，觀變則能動，觀象則可以制器，玩占則可以卜筮決疑。言也，動也，制器也，卜筮也，聖人修身治人之事，豈有外于此四者哉。」此解甚有見地，卻也引發筆者省思是否必得堅持如此的對應聯繫，於是乃試以互文釋之。所謂互文這種修辭法，即在不妨礙理解的前提下，適度省略上下句所複重之字詞，以使得文句讀來仍可知完整的句意，但已產生某種既簡約精鍊又能交織互補之美；例如《詩經·小雅·蓼莪》「父兮生我，母兮鞠我」、范仲淹《岳陽樓記》「不以物喜，不以己悲」等句，皆其例也。



子曰：「君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機；樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？」(上·八)

事實上，引導世人如何由研讀《易經》以助益於言行實踐、安身立命，邁向聖賢之道，正是〈繫辭〉解《易》之重心所在。若將《易經》用以卜筮，目的亦不離於此；惟其提供了一種儀式，在作用上具有協助詮釋者完成心態之過渡，以進入更敞開、諦聽，更充分省識自身處境及與神聖之關聯的狀態。然就最核心之如何向《易經》請益而言，則無論占筮與否，皆須通過觀象與玩辭的歷程，是以並無本質差異。

同時，若再聯結〈繫辭〉已提出「形而上者謂之道，形而下者謂之器」此明確的區分⁶⁷，則尤可推知儘管「道」、

⁶⁷ 語見上篇第十二章：「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，舉而措之天下之民謂之事



「器」相即，然〈繫辭〉關懷《易》用之重心，應不在形下世界具體產生了何物何事；而是經由《易經》所啟發的實踐創造，終究能否助成事物體現出存在之價值意義，成為「道」之在此生生不息地開顯（人亦因此得以「成位」乎天地間）。〈繫辭〉上篇第十一章有言：

子曰：「夫《易》，何為者也？夫《易》，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢⁶⁸。聖人

業。」

⁶⁸ 韓《注》：「圓者，運而不窮；方者，止而有分。言蓍以圓象神，卦以方象知也。唯變所適，無數不周，故曰『圓』；卦列爻分，各有其體，故曰『方』也。貢，告也；六爻變易以告吉凶。」《周易禪解》則釋曰：「蓍之德，極其變化而不可測也；卦之德，有其定理而不可昧也；爻之義，盡其變通而未嘗隱也。」二解可以並參。而據阮元《校勘記》：「『貢』，京、陸、虞作『工』，荀作『功』」；故王引之《經義述聞》加以考釋：「《爾雅》曰：『功，成也』。《管子·五輔》篇『士修身功材』；《莊子·天道》篇『帝王無為而天下功』；《荀子·富國》篇『百姓之力待之而後功』；皆謂『成』為『功』也。六爻之義剛柔相易，乃得成爻，所謂『道有變動故曰爻』也；故曰『六爻之義易以功』。作『工』、作『貢』，皆借字耳。」此字之異，於義影響不大，但可備一說（參考高亨《周易大傳今注》，頁 551-552）。



以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往。其孰能與於此哉？古之聰明睿知，神武而不殺者夫！是以明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。聖人以此齊戒，以神明其德夫！……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。是故法象莫大乎天地；變通莫大乎四時；縣象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富貴；備物致用，立成器⁶⁹以為天下利，莫大乎聖人；探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。

本章或雖「專言卜筮」⁷⁰，對筮法所用之「蓍」，以及成文

⁶⁹ 高亨《周易大傳今注》之「附考」曰：「今本無功字。《漢書·貨殖傳》引此四句，亦無功字。但宋祈校說曰：『一本作立功成器。』是宋本《漢書》或有功字。又《漢書·翟進傳》曰：『備物致用，立功成器，以為天下利。』正用《易傳》此文。」因此其認為「有功字是也」。然以阮元《校勘記》未曾提及，若僅由間接引文即補上，證據恐嫌薄弱；惟此說或可留意，故且備註之。又，下文「亹亹」為連續不倦或往前進之形容，高亨亦有附註：「亹亹，《集解》本均作『媿媿』，二字古通用。」並補充尚可與「勉」字通用，亦或有「微妙」之義。（詳參該書，頁 553-554）

⁷⁰ 參見朱熹《周易本義》對〈繫辭〉各章所作之提要。



於《易》書之「卦」與「爻」的特質，加以「圓而神」、「方以知」、「易以貢」等富有意象的形容；不過就解《易》來說，重點更在《易經》得以成就「開物成務」之功，助成「天地之道」的顯發；並且，研《易》及解占同時也是聖人（亦涵括有志成聖者）藉以「洗心」、「齋（齋）戒」，而能「退藏於密」、「神明其德」，不斷拓深、廣大其胸懷心量的過程。其中，道出研讀《易經》所終能到達之境界「神以知來，知以藏往」一語，殊堪玩味。

依〈繫辭〉文脈推敲，「神」字之「陰陽不測」以及「民咸用之」、運化「無方」等義，始終是與「道」的開顯或「德」的圓善相聯繫；如其曰：

顯道，神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。子曰：

「知變化之道者，其知神之所為乎。」（上·九）

精義入神，以致用也。……窮神知化，德之盛也。

（下·五）⁷¹

⁷¹ 上述引文分別參見〈繫辭〉「陰陽不測之謂神」（上·五）、「民咸用之謂之神」（上·十一）與「神无方而易无體」（上·四）等語；前論並曾引述「唯神也，故不疾而速，不行而至」（上·十）與「通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之」（下·



第一則引文以「神德行」與「祐神」中的「神」之意涵並不同（前者應從人之修為而言；後者則指向道之作用⁷²），且因此更添「人」原能與「道」為一，在相與「酬酢」間參與變化，共成盛德大業之意趣。於是，「神以知來，知以藏往」彷彿正意調著，就在參與道的開顯之際，也讓自身存在進入「一次而永遠」的神聖時間中，「無有遠近幽深，遂知來物」；此一超越（卻也不離）於歷史時間之流的當下，既涵攝了過去，同時也參與、把握著將來⁷³。所謂「知來（物）」者，在解占重心並非妄然臆測，而係價值意義之貞定的脈絡中，亦將有其合理解釋之可能。不過，關於「知」

二）」等相關表述。

⁷² 且就語法言之亦有別：前者為述語，具動詞性；後者是賓語，大抵可屬表述境界的名詞。然則這第二個「神」字，或許也未可排除當中依然涵有某種原始思惟的信仰成素，而可能同時意指著宇宙間具有靈明神通的存有者；只是即便有此存在，其亦必涵容在「變化之道」中也。

⁷³ 請參考註 60 所引。伊利亞德並論道：「神聖與凡俗是世界上存有的二種模式，被人類在歷史過程中所呈現的二種存在性情境……。神聖與凡俗的二種存在模式，關係到人類在宇宙中所成為的各種不同情境；因此他們也關係到哲學家，以及所有尋求發現人類存在的各種可能性幅度的人。」（語見《聖與俗——宗教的本質》，頁 66）



字之義，自不宜依現代用語及思惟習慣而解為主客對立的認知。

再者，「精義入神，以致用也」一語亦呼應前述：《易經》啟導歷史文明之創生，最可貴者猶不在形而下之「制器」功績，而是形上層面「顯道」且成就其妙用之「開物」與「成務」⁷⁴。萬事萬物本同沐於道中，也惟有敞開自身以領受天命，參與大化，乃終能活出存在於天地間的意義。至於聖人，正為體道而行，圓滿成己、成物之典範，是以〈繫辭〉有言「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖

⁷⁴ 韓《注》：「精義，物理之微者也。神，寂然不動，感而遂通，故能乘天下之微，會而通其用也。」賴錫三教授〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉（收入《莊子靈光的當代詮釋》，頁119-166），將「精」、「神」與「氣」置入生命「存有的連續性之光譜」，深入探討其層次差異及統合關係，同時也和身體觀、心性論、存有論、工夫論等語言相互溝通，並加以詮釋策略之省識，故此論或可提供闡釋「精義入神」一語之論述資源。其指出在「氣」的存有連續性光譜中，可方便權分「『（精）神』乃是氣之最純粹至精者，而『精』則是氣之稍精微者，而『形物』則又是氣之最粗者」；又，「〈知北遊〉以『至精』來形容『神明』」，「關於『神』屬形上無形層次，在《莊子》書中應屬明白無疑」。至於朱熹《本義》將此解為「精研其義」，則提供另一理解可能。



人」。⁷⁵ 前引之「法象莫大乎天地；變通莫大乎四時；縣象著明莫大乎日月」等語，則再度表述了《易經》與天地變化之道的一體性。⁷⁶

⁷⁵ 此「精義入神」以「致用」，方得以「開物成務」之義（其與《中庸》之言「至誠如神」、「誠者物之終始」的脈絡亦可相通），當涵有開展關於「物」之存有論的潛能。蔣年豐先生於所著〈從海德格與沙特的器具哲學到《易傳》器具世界的形上結構〉即已留意，「《易傳》乃是在器具性世界與備用性的存有中點出『正德—利用—厚生』的義理。我們也可說，『正德—利用—厚生』的觀念後面含藏著一個極為特殊的宇宙觀與存有論。而這個特殊的宇宙觀與存有論卻無法以科學或知識論的角度來解釋」。至於「早期海德格之使用『器具』這概念，是拿它作為敞開事物的涉指結構（referential structure）的線索。在海德格看來，這個世界的世間性（worldhood）在於它是個涉指的整體（a referential totality）；而也唯有在這種樣式的結構中，我們才能體會到事物的真確面貌（accurate features）」。
於是蔣先生指出：「早期的海德格在現象描述中所構築出來的器具理論（即從事物的『備用性』而不從其『擺置性』著手來掌握事物之間的涉指關係）」，正「提供了一個很有意義解釋角度讓我們來研究《周易》」。（詳參其論文集《與西洋哲學對話》，頁 183-196）

⁷⁶ 然而以上探討實不宜忘記，人之所以能「顯道，神德行」，與變化之道「酬酢」，進而開務成務之憑藉，始終有賴於相應的《易經》詮釋實踐；否則無論解說再高妙，對未真能「與於此」者而言，畢竟只為引人嚮往之境界語。



肆、卦象爻辭如何「彌綸」天地之道

「《易》與天地準，故能彌綸天地之道」⁷⁷，是〈繫辭〉對《易經》之價值意義的根本肯認。然則，僅以六十四個由陰爻、陽爻排列組合而成的符號，以及所繫聯之卦爻辭，《易經》又如何能擔負「冒天下之道」，並啟導「開物成務」，

⁷⁷ 語見〈繫辭·上〉第四章。《韓注》：「作《易》以準天地。」關於「準」字，《釋文》引京房曰「等也」，《集解》引虞翻曰「同也」；《正義》則釋云：「言聖人作《易》與天地相準，調準擬天地，則乾健以法天、坤順以地之類是也。」至於「彌綸」，有周遍包羅之意；《集解》引虞翻曰：「『彌』，大；『綸』，絡。謂《易》在天下包絡萬物，以言乎天地之間則備矣。」朱熹《本義》則解說：「《易》書卦爻，具有天地之道，與之齊準。彌，如『彌縫』之彌，有終竟聯合之意。綸，有選擇條理之意。」此外，如〈繫辭〉言「六爻之動，三極之道也」（上·二）又：「夫《易》，廣矣！大矣！以言乎遠，則不禦；以言乎邇，則靜而正；以言乎天地之間，則備矣！」（上·六）亦皆強調《易經》足以涵括、曲盡天地之道的奧祕。《正義》解曰：「此贊明《易》理之大。《易》之變化極於四遠，是廣矣；窮於上天，是大矣，故下云『廣大配天地』也。『以言乎遠則不禦』者，禦，止也；言乎《易》之變化窮極幽深之遠，則不有禦止也，謂无所止息也。邇，近也；言《易》之變化在於邇近之處，則寧靜而得正，調變化之道於其近處，物各靜而得正，不煩亂邪僻也。遠尚不禦，近則不禦，可知近既靜正，則遠亦靜正；互文也。」



促成人們對存在意義之深省及價值創造？解答線索，或許即在〈繫辭〉這段引論中：

子曰：「書不盡言，言不盡意。」然則聖人之意，其不可見乎？子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」（上·十二）

其間點出「立象」是為關鍵所在，而此亦《易經》有別於其他典籍的最大特色。蓋「言不盡意」乃所有語言表述無可超克之侷限，但聖人卻終究以「立象」來解除了這一必然存在的難題；此間自有「顯道」、「讓真理在場」之智慧存焉。只是這不同於一般語言之「象」，又當如何理解？前已論及，《易經》係來自聖人有以見於「天垂象，見吉凶」，因而「象（效）」之。是以，此「象」本質上乃「形而上」之道的顯現，且涵蘊著吉凶之幾。關於「形」、「器」與「象」之分，〈繫辭〉亦有提示：

在天成象，在地成形，變化見矣。（上·一）

見乃謂之象，形乃謂之器。（上·十一）



韓康伯《注》則曰：「兆見曰象，成形曰器。」由此可知，立於《易經》之「象」，並非實指文本所呈現之六十四則有形的卦畫（雖亦不離之）。從〈繫辭〉將「立象」另舉於「設卦」與「繫辭」前，也可見「象」的層次更當在卦畫及卦爻辭之上，而同時涵攝之，以成為道之開顯、意義興發的中介。⁷⁸

儘管組成《易》卦之每一部份，在觀象與玩辭的歷程中，都各有其承載之內容面向及重要性，如〈繫辭〉有言：

象者，言乎象者也；爻者，言乎變者也。⁷⁹（上·

⁷⁸ 林月惠先生曾指出，按原文檢視之，〈繫辭〉重「象」更甚於「數」；「因為〈繫辭〉上下廿四章中，論及『象』者有十三章之多，而提到『數』的卻只有三章。況且今馬王堆出土的帛書《周易》，猶缺「大衍之數五十……」（〈上繫〉，九）一章」。而更重要的是，「透過『象』，德性價值的無窮世界與形上之域方可詮表」（詳參所著〈《易傳·繫辭》之道德的形上學〉，頁 234-237）。

⁷⁹ 此處之「象」，當為統論一卦之體的「卦辭」，而非指〈彖傳〉；請參考註 34 之辨析。關於卦、爻的相互關係，林義正教授如此解說：「卦辭指示整個境遇的吉凶狀況，爻辭指示在整個境遇中局部處境的進退情形。相對而言，爻辭是指具體行動應如何應變的」；又，「卦象是從整體境域的靜觀來看的，而爻象是從內部關係的動觀來看的」，「《周易》的爻變乃是聖人借此顯示行動的趣時原理」。（參見所著〈《易傳》視域下的《周易》觀〉，頁 11-12）



三)

八卦成列，象在其中矣⁸⁰；因而重之，爻在其中矣；剛柔相推，變在其中矣；繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝者，生乎動者也；剛柔者，立本者也；變通者，趣時者也；吉凶者，貞勝者也；天地之道，貞觀者也；日月之道，貞明者也；天下之動，貞夫一者也。（下·一）⁸¹

⁸⁰ 有關「八卦」與經本六十四卦的關聯，據《漢書·藝文志》可知班固認為：《易》之初始唯有八卦，而八卦乃伏羲所畫；六十四卦為周文王所重，並作上、下經；三、《十翼》為孔子所作（《周易正義·序》之重卦說，則請參見註 44）。然而近人余永梁以龜卜盛行於殷代，當時尚未使用八卦與筮法，所以八卦之畫不應早於商、周之際。學者屈萬里先生亦以為畫卦的目的本為占筮，但只有八卦無法作占筮之用，所以必自重為六十四卦；若僅有卦名，沒有卦、爻辭，也無法用於占卜，故認為八卦、六十四卦以及卦、爻辭，應是同一時代的產物。屈先生並以甲骨刻辭與《易》卦對證，推定畫卦和重卦的時代不會早於殷代晚年，甚至可能已遲至西周初年。此外「數字卦」的出土發現，更提供檢討重卦說之重要輔證（詳參戴璉璋先生《易傳之形成及其思想》，頁 15-21、234-243）。不過，若就〈象傳〉及〈說卦傳〉皆著重八卦取象以解《易》而言，則無論重卦與否，八卦的象徵意義確可涵容於六十四卦而豐富其理解；惟八卦之「象」的層次（部分），自應歸屬在六十四卦（整體）之下。

⁸¹ 〈繫辭·上〉第十一章尚有言：「《易》有四象，所以示也；繫辭焉，所以告也；定之以吉凶，所以斷也。」至於此「四象」



大抵「卦以存時，爻以示變」，卦中剛、柔兩質性之爻的交參推衍，加上繫聯能帶起更多興發聯想之辭語，乃共同形成了如今所見，可供「變而通之，鼓之舞之」的詮釋文本；而「象」與卦畫爻辭之間，正具有某種詮釋循環的關係。原則上，所有卦畫及卦爻辭之內容，均須匯歸於此卦之「象」的理解中，始得以進而趣向「貞一」之道的領會。

但這並不意謂著，解《易》即如同一般文獻詮釋，只需展開在文本內部的理解循環，能掌握其隱喻核心，順適完成解說即可。因為雖知「言者，明象者也」，既已觀象玩

之義，《正義》認為如莊氏或何氏所解皆不然（前者以「六十四卦中有實象、有假象、有義象、有用象，為四象也」；後者則以為是指〈繫辭〉前文提及之「天生神物聖人則之」、「天地變化聖人效之」、「天垂象見吉凶聖人象之」與「河出圖洛出書聖人則之」等四事）；於是解曰：「象之與辭相對之物，辭既爻卦之下辭，則象為爻卦之象也。則上『兩儀生四象』，七八九六之謂也。故諸儒有為七八九六，今則從以為義。」然則何謂「七八九六」？《周易尚氏學》云：「七、八、九、六即南北東西，即春夏秋冬也。」今以《正義》依〈繫辭〉文脈所解為順適；但《尚氏學》之見，恐已是引申或附會。試由其居「兩儀」與「八卦」之間，在筮法中亦有「七八九六」，分別是指「少陽」、「少陰」、「老陽」與「老陰」來推想，則或可將「四象」即視由為二爻所構成之四組象徵（在此脈絡中，「老陰」、「老陰」宜改稱「太陰」與「太陽」）。



辭而有所領略於「象」，但問題猶在如何由象以「出意」⁸²？再者，〈繫辭〉亦肯定《易經》終將得以通過詮釋的「變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」，成就其無限豐盈、生生不息的道說，那麼這且如何可能？尤為重要的是，前述探討已知〈繫辭〉引導我們發現的經典詮釋，並不僅止於思惟理趣，更是得以與於道之神聖開顯，攸關命運能否從而展開「立本」、「趣時」乃至「貞勝」於吉凶悔吝的實踐行動；於是「象」在這當中，又如何促成《易經》「在場」，使其成就所以為經典之用？有鑑於同時關涉著道之「現」與聖人之「見」的「象」，乃《易》與天地之道的聯繫所在，也正是能否傾聽於「意」，走進《易經》意義世界，同時參與

⁸² 以上非〈繫辭〉之引文，係取自王弼《周易略例》之〈明爻通變〉與〈明象〉兩篇。刑濤注云：「卦者，統一時之大義；爻者，適時中之通變。」並可參考〈明卦適變通爻〉等更細部解說：「夫應者，同志之象也；位者，爻所處之象也。承乘者，逆順之象也；遠近者，險易之象也。內外者，出處之象也；初上者，終始之象也」。只是王弼最重要之見解，尤在〈明象〉所提醒：「一失其原，巧愈彌甚。從復或值，而義无所取」；故當「言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象」（就文意推敲，此當忘之「象」應指有形可見之卦畫符號，而非意義無限豐盈之象徵）。



道之開顯，實現《易》教的關鍵；因此，以下將試借助一些論述資源，盡可能深入解明。

首先，《易》象以其根源於道之自為地「垂象」、顯現，實可謂「存在本身的表達行動」；且由聖人「立」於《易經》文本中，而具有某種「自主的實在性」，更能繼續源源不絕地帶起神聖開顯的「存在事件」，成就一種「在的擴充」⁸³。由是觀之，則蔣年豐先生為探究儒家傳統之文學觀，深刻洞察晚期海德格提出的「原始語言」(Ursprache)說，其義或與此最為切近；亦即，「象」正具有如同「原始語言」之深邃及高度，富有詩性本質。因進入詩人賀德林的語言世界，受其感發，海德格逐漸關切、思索「詩的語言」何以拯救人類脫離「存有」根源，走向對立與破壞的歷史命運，「呼喚著神祇能重新降臨」。蔣先生論曰：

如依海德格的解釋，這是因為賀德林認為詩的語言道出了事物存在的真相，裏面即含藏著「興建」(bauen)，所以才可以使入「安居」(wohnen)。

⁸³ 引文出處同註 38，頁 5-7。



在海德格的哲學思維之下，語言其實是「辭命」。所謂「辭命」，乃是「性命意義的存有」的表露。……詩的語言讓我們感發了四方世界，詩的語言讓四方世界有所響應。其中的感發響應（die Sage）是種原始的宇宙情感，它是非常原始的（urspruenglich, primordial）。由此，我們可以看到性命的真諦，所以我們說詩的語言是「辭命」，或是「命之辭」。也因此，作為「命之辭」的語言也可說是「原始語言」。……在以上對海德格的原始語言的論述中，可以看到語言不是作為工具被看待的，語言乃是一種「存有論的活動」。它揭示了人之存在與世界事物之間最深切的關聯性。⁸⁴

若《易》象確為可視某種原始語言，則於人心思惟、

⁸⁴ 詳參所著〈「原始語言」與儒家的文學觀〉，收入《與西洋哲學對話》，頁 147-161。蔣先生並補充說明：「就海德格所承接賀德林的哲學問題而言，海德格乃企圖將近世文明所建立的『橫撐豎架』（das Gestell）的世界消納在此原始性極強的四方世界之中。所以，雖然海德格並不是在哲學上刻意繼承賀德林的浪漫主義，但他的哲學實際上已深化了賀德林所關心的問題，也因此，海德格會批評西方傳統形上學。」



歷史命運堪憂之今日，蔣年豐先生以下這番見解，儘管是就海德格帶給西方傳統形上學的挑戰而論，卻也彷彿道出恢復以「詩興」感發為本之經典詮釋所具有的深刻意義：

這個挑戰（指「涵蘊在原始語言之下的哲學理念」所「對西方傳統形上學的框架提出極為根本性的挑戰」）是多方面的，如：第一、在海德格「意識」不再成為主體性的主要內容，而是以「語言」代之；第二、主客關係式的心物對峙不再成為認知的模式，存有意義之在 Dasein 身上昭顯乃是哲學思考的重點；第三、外在世界不再以「表象」的姿態被我們所接受，而是以「四方」的姿態出現，為我們所領受。如果是以「表象」的姿態出現，則其中還蘊涵著「實體—表象」的思維模式，而這個思維模式正好蒙蔽了我們與這個世界的親鄰關係（Naehe）。……當語言作為「表章成言」時，語言才是「保有」（Ereignis）；而「保有」即表現了語言的「蘊藏」（Versammlung）。語言即以此存有論的



活動「表白」了事物的實在，而造就了「乃有」(Es gibt)——而這就是「存有」(Sein) 的真面貌。

海德格所謂「表章成言」(logos)，係指「存有即在詩的語言中昭示其本相」的活動⁸⁵；易言之，在此脈絡中的語言，「乃是『道』的具體形貌；在語言的鋪陳展示中，存有的真相與萬物的生命就被賦與了」⁸⁶。於是可知，來自超越於主客對立乃至現實時空之「聖顯」事件的《易》象，其與世界之關係，既非「符號論」或「約定論」裏的語言工具，

⁸⁵ 參考同前註。引文中節略的部分是：「依海德格之見，整部西方形上學的傳統正道出了它之徹底遺忘了『性命意義的存有』，它所企圖掌握的存有只是存有物的體性，換句話說，只是『對象意義的存有』。所以，海德格之追問存有的意義含帶著對整個西方傳統形上學施予『解蔽』。他要回到赫拉克利特斯 (Heraclitus) 的『表章成言』(logos) 去。由這位先蘇時期的哲學家的語言觀念所含帶的存有論的思想來從事最根源性的哲學思考。」

⁸⁶ 參見蔣先生〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉，收入《文本與實踐(一)儒家思想的當代詮釋》，頁 99-149。文中亦有論曰：「原始語言 (primordial language) 所指的語言，依海德格之意不是或不只是個工具，而必然是詩化的語詞 (poetic words)。這種詩化的語詞是一切藝術的根本性質。當人們面臨這種語言時，人們乃感受到從深不可測之存在根源而起的興發，也正因為如此，使得藝術對奉持著它們的民族永遠保有著歷史感。更重要的是，原始語言既能使人安身立命又能帶給人存有的真相。」



亦非「圖象論」或「自然主義摹寫論」中的真理摹本，而實質即是道開顯其自身的「表現」，只是聖人才真能有以「象（效）」之⁸⁷；但其無限豐盈之「真意」，則始終都向所有誠心修學者開放，使其得以朝向存有真理不斷深思及起行。

不過以上藉助「原始語言」說，雖或可更深入理解《易》象的形上特質與其作用之珍貴，但其畢竟「立」於《易》

⁸⁷ 此處仍方便借助洪漢鼎先生引述伽達默爾對柏拉圖於 *Cratylus* 中論述兩種對立的語言觀（約定論與自然主義摹寫論或相似論）以及與這兩種觀點相近之現代語言理論（符號論與圖象論）的檢討。簡言之，無論約定論以為「語詞是通過約定所確立的明確意義而與對象相關，這種約定關係規定了該語詞的意義」，抑或自然主義摹寫論主張「存在有語詞從其自然相似性得來的與對象的某種正確性」，二者皆將語詞置於與物相對的格局中，使之「未在真正深度上被思考」而各有偏失；「伽達默爾認為柏拉圖實際上非常深刻認識到真理不可以在個別語詞裏找到，語詞要成為真只有當它們被組織成話語」，並且「語詞是一過程，意義的統一性就是在這種過程中達到完全的表達」，當中存在著「語言的思辨結構」。至於符號論認為「語言只是符號（*semeion*），它沒有任何對存在的指稱或指明」，也「可按約定變更」（於是亦名曰語言工具論）；相對地，圖象論則認為「語言是圖象或摹本，圖象（*eikon*）或摹本的特徵就是自身類似於其原型，有著對存在的指稱或指明」，「不可隨意改變」。對此，洪先生則由伽達默爾的見解指出「語言不是一種可以聽憑意願、欲望、意識或一般主觀性支配的工具」，不過「來到語言表達（*Zur-Sprache-Kommen*）」卻「並不意味著獲得第二種存在」；因為「能被理解的存在就是語言，只有從自身出發才能向理解顯示」。參考同註 38，頁 7-9。



中，因而實際上也惟有通過經典文本的詮釋，方能有所傾聽且致用。再者，已立於六十四組卦畫爻辭中的《易》象，又何以能對無盡深廣的天地之道，具有「彌綸」乃至「開物成務」之功呢？於此，且再留意〈繫辭〉更多相關表述：

是故四營而成「易」，十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。（上·九）

子曰：「夫《易》，彰往而察來，而微顯闡幽；開而當名辨物，正言斷辭，則備矣⁸⁸。其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆

⁸⁸ 韓《注》曰：「《易》无往不彰，无來不察，而微以之顯，幽以之闡。闡，明也。」又，「開釋爻卦，使各當其名也。理類辨明，故曰斷辭也。」至於《周易譯注》云：「『開』，指作《易》者開釋卦爻、撰繫文辭；名、物、言、辭，均指卦爻辭；當、辨、正、斷，句中為使動用法，意猶『使名當』、『使物辨』、『使言正』、『使辭斷』；備，謂義理完備。這兩句說明作《易》者在『繫辭』之時，周密思考以撰寫文辭、開釋卦爻，使六十四卦三百八十四爻名物適當、言辭明正而義理完備。」（頁 591）此說則或有其理，卻有如同將《易經》視為義理封閉自足系統的疑慮；故謹錄之以為對照，而以前解為是。此外，《本義》附註：「『而微顯』，恐當作『微顯而』。『開而』之『而』，亦疑有誤。」



而隱⁸⁹。因貳以濟民行，以明失得之報。⁹⁰」（下·

六）

前一則指出，經「四營」十八變之卜筮儀式而占得《易》卦後，所以能圓滿無遺地啟導天下事皆成其能，猶須再通過「引而伸之，觸類而長之」的詮釋歷程；顯然，這將不僅止於完成文本字面、內部之理解循環即可。其中，「八卦

⁸⁹ 韓《注》指出《易經》乃「託象以明義，因小以喻大」；再者，「變化无恆，不可為典要，故其言曲而中也」。《正義》舉例以釋：「『其旨遠』者，近道此事，遠明彼事，是其旨意深遠。若『龍戰于野』，近言龍戰，乃遠明陰陽鬪爭，聖人變革，是其旨遠也。『其辭文』者，不直言所論之事，乃以義理明之，是其辭文飾也。若『黃裳，元吉』，不直言得中居職，乃云黃裳，是其辭文也。『其言曲而中』者，變化无恆，不可為體例，其言隨物屈曲而各中其理也。」《周易禪解》更闡述其理：「一卦止有一名故小，一名具含眾義故大；包盡內聖外王之學，故旨遠；辭不煩而意已達，故文；言偏而意无不圓，故曲而中；事定而凡情難測，故肆而隱。」《本義》注：「肆，陳也。」

⁹⁰ 關於「貳」字，有多種解釋。韓《注》：「貳則失得也，因失得以通濟民行，故明失得之報也。失得之報者，得其會則吉，乖其理則凶。」《正義》所解相近：「貳，二也，謂吉凶二理。言《易》因自然吉凶二理以濟民之行也，欲令趨吉而避凶，行善而不行惡也。」不過，《集解》引虞翻曰：「二，謂乾與坤也」，則於義更深。至於《本義》以為：「貳，疑也」，如就下文緊接「以濟民行」思之，似難順通其說；不過《周易禪解》亦由此而曰：「因決疑以明失得之報，遂令民之蚩蚩亦可避失而趨得也。」



而小成」一語似乎正提示著，如同「八卦」各有基本「象徵」意涵⁹¹，且能成為聯類、比配於天地間各種面向的一組「隱喻」般⁹²；由六爻所形構之六十四卦，也自可依相

⁹¹ 由三爻構成之八「單卦」，其豐富的象徵意涵及隱喻面向，可詳參〈說卦〉傳。

⁹² 謝大寧先生曾如此論述「譬喻（隱喻）」、「象徵」及其異同：「一般而言，譬喻和象徵當然是兩回事，但在平常的用法中，它們也是相當相近以致經常混用的。從兩者的共同性來看，它們皆在使一個非感覺的東西進入我們的感覺之中。但譬喻作為這樣一個功能，當它達成任務後，它便可以功成身退了；然而象徵則始終是『依據於它自身的在場，而且是通過其所展示或表述的東西的立場才獲得其再現性功能的』。如果我們依照這樣一個譬喻和象徵的功能性來區分的話，則我們前文說經典的真理恆須依賴經典之在場，以此而言，比興之表達，當然不會只是像一則寓言一般，只具有意義呈現上的過渡性功能……。換言之，我們雖仍可以用不嚴格的譬喻之義來說比興，但它的真正意義卻是在它的象徵性之上的，這樣我們也就解決了這個名詞上不一致的問題。……古代學者早已指出『《易》象』與比興的關聯性，章實齋說『《易》象雖包六藝，與《詩》之比興，尤為表裡。夫《詩》之流別，盛於戰國，人文所謂長於諷喻，不學《詩》則無以言也。然戰國之文，深於比興，即其深於取象者也』。《易》象之象，我們一般即以象徵說之，而它與比興之譬喻相關，可見在傳統的用法中，這兩者間的區分常是不太嚴格的，因此我們也大可不必在這上面做太多文章了。」（語見〈比興的現象學——《詩經》詮釋進路的再檢討〉，頁 20-21）也因此，其並不特意區辨象徵與譬喻，而是關注「隱喻」理解及其「敘事」的詮釋創造。因為「經典」以其與文化傳統的互文性，作為意義世界興發的根源，實可謂具有象徵性的隱喻文本；至於在此脈絡的「隱喻」，是透過經典所正待傾聽及



同原理關聯於萬事萬物，引伸、觸發更繁富深微的領會和行動。至於第二則，大抵更著重卦爻辭於成就《易經》「微顯闡幽」，省識過往今來之重要性。蓋《易》所開顯者，乃「當名辨物，正言斷辭」等攸關價值意義的貞定或抉擇，以輔濟世人立身處世，明察吉凶得失之理⁹³；而過程中，能藉小喻大、辭文旨遠的卦爻辭（所謂「稱名」者，或尤指卦名而言），正使《易經》既得以微言中的，也義趣深藏。

94

言詮（生發意義）之核心，其與經典文本正構成某種詮釋循環的關係。亦即，經典文本乃能夠體道之聖人，將其傾聽首度隱喻於文本中，同時也成就出得以不斷引發思惟及創造的象徵語言。是故筆者在詮解《易》象時，既以為其是寓涵於《易經》之卦畫及卦爻辭中，正待觀玩（且能進而活潑展開於敘事實踐而致其用）的隱喻，亦視之為深有興發動能的原初象徵。

⁹³ 清儒章學誠《文史通義·易教下》有言：「《易》象通於《詩》之比興，《易》辭通於《春秋》之例。嚴天澤之分，則二多譽，四多懼焉；謹治亂之際，則陽君子，陰小人也。杜微漸之端，垢一陰，而已惕女壯；臨二陽，而即慮八月焉。慎名器之假，五戒陰柔，三多危惕焉。至於四德尊，元而無異稱，亨有小亨，利貞有小利貞，貞有貞吉、貞兇，吉有元吉，悔有悔亡，咎有無咎；一字出入，謹嚴甚於《春秋》。」

⁹⁴ 此間「當名」、「正言」與價值意義之開顯的內在聯繫，值得再深究。蔣年豐先生於〈從「興」的精神現象論《春秋》經傳的解釋學基礎〉中已洞見：「在傳統的儒家經典的解釋背後，存在著一個共同的解釋學基礎，這個解釋學基礎可稱之為『興』」



然而，當何以更確切理解由卦畫及卦爻辭所共同構成之象徵語言，及其與天地之道的活潑隱喻關係，且相應地如其為象徵語言、隱喻文本的《易經》詮釋究竟如何展開？更重要的是，又如何能使經典文本得以展開象徵及隱喻之核心——《易》象，成其為「原始語言」的本質作用，同時也讓詮釋成為「顯道，神德行」之實踐與創造？參詢謝大寧先生所構思之經典詮釋學，於逐步由存有論邁向認識論之際，其格外看重視詮釋學家里克爾（Paul Ricoeur）在所著《惡的象徵》中，通過將懺悔告白的語言予以「象徵式的詩意展開」，既成功地詮釋了《聖經》文本，也提供了如何「以存在之思底作詩來思入經典的文本之中」的啟發和示範。⁹⁵

的精神現象學。發現這個精神現象學的線索在於《詩經》、《周易》與《春秋經》共同採取了充滿『興象』的思維方式。……這種思維模式也建立了一個重要的論點，那就是，《春秋經》之中的價值判斷所運用的語言，也就是『名』，所扮演的乃是存有論意義的角色。」（語見該文發表於《清華學報》之摘要，新 22 卷第 1 期，1992 年 3 月，頁 27-63。）

⁹⁵ 至於里克爾所提出「象徵引發思想」的深刻洞見，與其進而開展之象徵詮釋學，更為經典詮釋學之建構提供了豐厚的論述以及可能性。謝大寧先生於〈譬喻與推證的抉擇——儒佛實踐哲



簡言之，里克爾主張「象徵」才是「語言的發源地」，真正「哲學思考的起點」；而普遍存在於文明起始處，「那已被給出的古老的象徵語言中，其實均先充滿了神聖性」。因而，我們實須通過一種「詮釋的傾聽」方式來展開思索，以「再次『記住』那蘊涵在象徵語言中的神聖性、真理性」，並「重新『修補』我們與神聖性的關係」；此乃有別於今日習以主體為中心，並在抽象思惟中遺忘了存有，而能回歸「直接與行動相聯繫」之思想及詮釋實踐。是以，謝大寧先生基本上即認為《易》象很可以用里克爾所說的「原初的象徵符號」來理解；因為這正是在文明經驗之初的一種「根本」且「無可替代」的語言，成為開顯意義之源頭。⁹⁶

學之展開進路的難題》指出：里克爾所欲發展之象徵詮釋學，「它骨子裡所蘊涵的某種實踐性目的」；「他（里克爾）說『這是利用象徵的現代信仰方式，一種隨現代性而來的苦惱的表達方式和對那苦惱的醫治方式』（語見《惡的象徵》，頁 380），這一種新式的信仰治療學當然是很值得關注的。而我們也正是在這一目的之下，從象徵導致思想這一原則，透過『相信與批判的結合』，而開闢了一種象徵詮釋學。這種詮釋學可以破除象徵中的不合理、不合知識的成分，但也因而充實了我們的思想，也勾聯起了我們生命和神聖性的關聯。」

⁹⁶ 以上引言主要參考謝大寧先生於〈從經典詮釋看《易經》新詮釋〉（97 學年度國科會專題研究計畫結案報告），頁 9-10；以及〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，



也由於象徵所引發的思想，是一種「不再與對語言的沉思割離，它是不會突然中斷的沉思，是一種跨越過對記號學與語意學割離的門徑之沉思。對於這種思考方式來說，由還原法所建立的主體，無異於指意生活的開端。被談論的世界之存有，與在說話的人類之存有，同時誕生」⁹⁷；因此

《儒學篇》頁 67-69 等相關論述。但在此同時，先生尤關切如何使「象徵引發思想」得以具體落實於文本詮釋，所以其首先強調里克爾係將象徵之理解放在「語意學」而非「記號學」的脈絡中，須留意此間的語言層次差異。又，所以進行這段論述，是為了「將構成意義世界之憑藉，從主體性及其法則，轉換到象徵語言上」，過程中必須回應來自心理分析與結構主義的挑戰（參見〈譬喻與詮釋——從《法華經》的譬喻看牟宗三先生的天台詮釋〉，《臺北大學中文學報》創刊號，2006 年，頁 104-105）。由於此一辨析有助於呈顯在里克爾見解中「象徵」及「隱喻」的一體性，亦為相當重要的概念釐清，故謹補充說明。

⁹⁷ 語見里克爾《詮釋的衝突》，頁 290。謝先生並論曰：「里克爾引用了一個李維史陀的考察，李維史陀認為從人類學的角度看，語言不是個累積性的產物，它『只能於瞬間發生』，只有在語言發生後，知識才得以累積。於是『在人類心靈的歷史裡，存有一個在具有不連續性特徵的象徵思想，與具有連續性特徵的知識之間的根本對立關係』。這也就是說，象徵這種語言乃是突然產生的，而且唯有在它產生之後，其他知識之語言乃有附麗之處。亦即，象徵所代表的是語言的超驗之開端。所以里克爾說：『象徵功能與各種種類之記號，是位於不同的層次上，後者可以藉由一般之記號科學、記號學，加以辨識與說明；象徵功能不適任何集合或種屬，而是一種可能性之條件。』換句話說，那作為現象學還原背後之超驗基礎的，乃是那作為語言



先生指出，「也許，《易》卦正是在這樣的脈絡中，讓它所指涉的世界之存有，得以和詮釋者同時誕生了」⁹⁸。

其次，里克爾正是通過「隱喻」，來解說如何由文本語境以產生新意義。⁹⁹ 借助里克爾對於文本語境及其隱喻性

之起源的象徵語言，正是這象徵語言所表示的象徵功能，引生了底下的全部指意關係，乃至自我的定立，從而可以指向整個世界，而開創出整個意義世界。」（參見〈譬喻與詮釋——從《法華經》的譬喻看牟宗三先生的天台詮釋〉，頁 107。）

⁹⁸ 參見所著〈從經典詮釋看《易經》新詮釋〉，頁 10-11。又，此一過程也將如里克爾所云：「我在表達世界的過程中表達了我自己，我在譯解世界的神聖性過程中探索了我自己的神聖性」（參考〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，《儒學篇》，頁 82）。

⁹⁹ 對此，謝先生曾扼要加以綜述：「普通我們只在修辭中去了解隱喻，隱喻在這脈絡中，只以語詞為單位；以此而言，它是很難與文本有任何對照關係的。可是語義學地說，隱喻之語詞若要產生意義轉換的效果，卻恆須放在某種『語境關聯的動作』中，所以里克爾綜括了現代隱喻理論的說法說『一個詞在特定語境中獲得一種隱喻的意義，在特定的語境中，隱喻與其他具有字面意義的詞相對立。意義的變化最初起源於字面意義之間的衝突，這種衝突排斥這些我們正在討論的詞的字面用法，並提供一些線索來發現一種能和句子的語境相一致，並使句子在其中有意義的新意義』。這一說法乃讓隱喻從語詞轉入了話語的脈絡，也使它脫離了修辭學的關連，而進入語義學的脈絡中，這就使隱喻得以可能和文本發生關聯了。而里克爾企圖說明的是，隱喻其實乃是一個小型的作品，而文本則是其濃縮為某個隱喻的狀況下的大規模延伸。這也就是說，隱喻代表的是話語事件及話語意義的凝縮，而文本則是此一凝縮的擴大鋪陳。」（參見〈何謂《易經》的意義〉，頁 12-14、17-18。）



的解析，謝大寧先生不但得以更清晰地論述、檢討《易》學傳統所涉及的意義層次與特色，從中亦掘發歷來《易》注其實皆由對卦象興發之隱喻聯想而來。再者，里克爾由「隱喻」以至「敘事」的展開，尤逐漸找出如何開啟經典意義世界，且重新恢復經學傳統之實踐創造力的論述理徑。其指出：

象徵在類比性中顯示其意義，這個象徵不能被形式化，它始終屬於一種思索，它也始終「在場」，它總是要表示某種東西，而最終則在表示世界。……我們也可以簡約地說，象徵是一種必須在其深度的意向性中思索才能被抉發出意義的符號。於是，我們可以據此而說《易》象。¹⁰⁰

¹⁰⁰ 謝先生且論曰：「里克爾復進一步指出了由這個原初的象徵符號可以開展出一個『意向性結構』。……換言之，我之所以說若想解開這個由《易經》所形成的詮釋問題，必須有賴於一條現象學的進路，正是基於我們必須依此一進路，乃能進入到由《易》象原初的象徵符號所開展出的這個意向性結構中去的緣故。這也就是說，我們若要考慮《易經》之經典文本與其詮釋文本之間的關係，事實上的確有賴於這樣一種現象學，以描述出如何可能由《易》象來發展出種種詮釋。」以上引文參見〈言與意的辯證——先秦漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，《儒學篇》頁 82-83、69-70。



謹此須補充說明，本節所以徵引蔣年豐先生與謝大寧先生之經典詮釋研究，是在探索〈繫辭〉言「象」乃道之顯現，然何以讓《易經》詮釋能契接此根源，「冒天下之道」，同時更成就其「開物成務」之用的脈絡中；由於循著〈繫辭〉提示，得知「象」確為開展《易經》詮釋之核心，卻猶待深入解明，於是參詢、借助於既有成果，以略見依〈繫辭〉指引，實有發展出能引導生命朝向存有真理不斷深思及起行之《易經》詮釋學的潛能。本文仍盡可能本於〈繫辭〉來掘發其解《易》蘊藏，而不以任何說法為指導；同時，勉力以虛懷傾聽〈繫辭〉為基礎，期如此能有更多發現，並可與既有成果進行更有意義之對話交流。



伍、結語

《易經》為文化傳統的之核心經典，〈繫辭〉係將其神聖性表述為「天垂象，見吉凶」而「聖人則（象效）之」的命運事件，而且不只是聖人自身，這更是關聯於歷史文化整體命運的大事。其所以必由「聖人」來領受、效法而得現於世，正為了確保來自天命之道說已被如實傾聽；此後，亦將由《易經》繼續擔負啟發生命實踐及文化創造，作為在歷史中的存有者，能與存有之道不斷保持聯通的中介。其次，〈繫辭〉亦具體解說《易經》主要在「言、動、制器與卜筮」等方面，成就著啟導進德修業、人文化成，以及藉解占機緣來省思命運課題等深廣功用。由諸多文明建制或器物發明皆來自《易》之啟發，可知其所說的「《易》卦」並非實指有形的卦畫與卦爻辭，而是原即內在於天地間，為「仰觀象於天，俯觀法於地」而將《易》現於世者所見之「象」。

〈繫辭〉更揭示《易經》所以能彌綸天地之道，促成



對命運之深省，「立象」乃關鍵所在。《易經》所立之「象」，是能興發意義，深富象徵性的「原始語言」，同時經典文本之比配於天地之道，則形成一種活潑的「隱喻」的關係。當詮釋者能如其為隱喻，在「引而申之，觸類而長之」的「擬議」歷程中，虛懷誠敬地展開對自身「德命」之深省，將不致落入實指化等語言陷阱，進而受益於《易經》對價值實踐及創造的無窮啟發，乃至實現「絜靜精微」的「成德」之教。

細加玩味〈繫辭〉對於解《易》之道的種種表述，益發覺得〈繫辭〉係致力引導如何讀出一部「活的《易經》」。其意味深長地提醒著，惟有在相應的傾聽及詮解中，方能使《易經》成其所以為「經典」，吾人也才得以與這部亙古常新，足可「顯道」而「神德行」之經典真實相遇。¹⁰¹

¹⁰¹ 關於「乾坤」何以為《易》之門，乃至如何通過相應的《易經》詮釋，以尋得安身立命之道，〈繫辭〉尚有更多重要表述。期另以專文，再深入詮解與探討。



參考文獻

一、古籍注疏

唐·孔穎達，《周易正義》阮刻十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1955 年。

唐·李鼎祚，《周易集解》，北京：中華書局，1985 年。

宋·胡瑗，《周易口義》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

宋·朱熹，《周易本義》，臺北：大安出版社，1999 年。

明·來知德，《周易集注》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

明·滿益智旭，《周易禪解》，臺北：新文豐出版公司，1979 年。

清·孫星衍，《周易集解》，北京：中華書局，1985 年。

清·焦循，《周易補疏》，臺北：藝文印書館，1959 年。

清·李道平，《周易集解纂疏》，北京：中華書局，1994 年。



- 吳 怡，《易經繫辭傳解義》，臺北：三民書局，1991年。
- 高 亨，《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，1979年。
- 戴璉璋，《周易經傳疏解》，臺北：中研院中國文哲研究所，2021年。

二、現代專書

- 方東美，《生生之德》，臺北：黎明文化事業公司，1989年。
- 林啟屏，《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 洪漢鼎，《當代哲學詮釋學導論》，臺北：五南圖書出版公司，2008年。
- 陳榮華，《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，臺北：明文書局，1998年。
- 彭國翔，《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007年。
- 楊儒賓，《從「五經」到「新五經」》，臺北：臺灣大學



出版中心，2013 年。

劉百閔，《周易事理通義》，臺北：世界書局，1985 年。

蔣年豐，《與西洋哲學對話》，臺北：桂冠圖書公司，2005 年。

戴君仁，《談易》，臺北：臺灣開明書店，1982 年。

戴璉璋，《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1989 年。

Eliade, Mircea (伊利亞德) 著，楊素娥譯，《聖與俗：宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2001 年。

Gadamer, Hans-Georg (加達默爾) 著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報文化出版公司，1993 年。

Ricoeur, Paul (利科) 著，汪堂家譯，《活的隱喻》，上海：上海譯文出版社，2004 年。

三、期刊論文

何澤恆，〈《易傳》「參天兩地」訓義檢討〉，《臺大中文學報》第 36 期，2012 年 3 月，頁 35-37+39-63。



吳冠宏，〈仁心詩興的進路——從馬浮的經學思想到蔣年豐的經學解釋學〉，《臺大文史哲學報》第 73 期，2010 年 11 月，頁 37-62。

林月惠，〈《易傳·繫辭》之道德的形上學〉，《嘉義師院學報》第 8 期，1994 年 11 月，頁 231-250。

林義正，〈《易傳》視域下的《周易》觀〉，「2011 年國際易學大會第 23 屆臺北年會」（中華民國易經學會主辦），2011 年 11 月。

林維杰，〈象徵與譬喻：儒家經典詮釋的兩條進路〉，《國立中央大學人文學報》第 34 期，2008 年 4 月，頁 1-32。

楊儒賓，〈觀天地生物氣象〉，《中國語文論譯叢刊》第 21 輯，2007 年 8 月，頁 107-138。

戴璉璋，〈孔門對《周易》的解讀〉，《當代儒學研究》第 11 期，2011 年 12 月，頁 1+3-27。

戴璉璋，〈文心與易道〉，《政大中文學報》第 29 期，2018 年 6 月，頁 5-23。



謝大寧，〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，

《鵝湖學誌》第 16 期，1996 年 6 月，頁 1-51。

謝大寧，〈何謂經學〉，「第六屆當代新儒學國際學術會

議」（中央大學哲學研究所、東方人文學術研究基金會、鵝湖雜誌社聯合主辦），2001 年。

謝大寧，〈經典的存有論基礎〉，《中正漢學研究》第 7、

9 期，2005 年、2007 年，頁 59-80、189-211。

謝大寧，〈經典詮釋的認識論基礎——從經典存有論問題向

認識論的過渡〉，「第三屆中國文哲之當代詮釋學術研討會」（臺北大學中國語文學系主辦），2007 年。



Abstract

The I Ching is undoubtedly a core classic of cultural tradition. However, what exactly is the significance of the I Ching as a "classic," and how can the educational ideals be realized through its interpretation? The Xici Zhuan reveals an interpretive approach to the I Ching with philosophical hermeneutic depth, and provides rich resources for constructing its hermeneutics. Therefore, this paper re-examines the Xici Zhuan as an interpretive text and seeks to explore the following: First, how the Xici Zhuan describes the sacredness of the I Ching and how this compares to the "sacred author theory," emphasizing why this is fundamental and important for classical interpretation. Second, how the Xici Zhuan articulates the significant utility of the I Ching and its intertextual relationship with historical and cultural



traditions. Third, how the sages used the I Ching to metaphorically represent the Tao in the Universe, making it a "medium" for people to listen to and reflect on destiny. Additionally, the paper attempts to recover the practical spirit and cultural creativity within the tradition of I Ching studies.

Keywords: Xici Zhuan, I Ching (Book of Changes), Classic Studies, Interpretation of the Classics

