

論蘇軾《易》與王弼《易》、伊川《易》之異同^{*}

楊自平^{**}

（收稿日期：104年3月30日；接受刊登日期：104年9月8日）

提要

學界對蘇軾《易》已有相當多的研究，然對蘇軾《易》與王弼《易》、伊川《易》作深入比較者較少。故分別從論《易》的定位及卦爻關係、論象數、論卦變與卦主、義理解釋《易》四方面，比較三子說法之異同，藉以彰顯蘇軾《易》學的特色，又可為《易》學史明確指出三子《易》學鮮明的差異。蘇軾在卦、爻辭關係及《易》數議題有其獨特見解，對卦變的論法與伊川相同，且亦重視卦主，義理立場近於老莊。既承繼王弼《易》學，又有所開展，雖與伊川皆重視人事之理，但明顯異於伊川鮮明的儒學色彩。無論在卦、爻辭的解釋或《易》學哲學都有其獨特處。

關鍵詞：蘇軾、《東坡易傳》、王弼、伊川、《易》學

^{*} 本文亦曾於2015.4.11-12明道大學中文系承辦，中國經學研究會、中研院文哲所合辦之「第九屆中國經學國際學術研討會」宣讀，承蒙明道大學中文系張麗珠教授講評，會後業經修改，又幸蒙本刊匿名審查專家提供寶貴修訂意見，使拙文得以再次修訂，於此一併致謝。

^{**} 國立中央大學中國文學系教授。

一、前言

蘇軾（字子瞻，號東坡居士，1037—1101），經學著作有《易傳》、《書傳》、《論語解》，目前僅存《易傳》及《書傳》。關於《易傳》之成書，實成於三蘇父子之手，¹然該書以蘇軾的見解為主。

金生楊《〈蘇氏易傳〉研究》指出蘇軾《易》學的新意所在，言道：

比如以「卦合而言之」、「爻別而觀之」解決卦、爻關係，以多種方式取以為卦義解決卦義的問題，又提出卦皆有時，「用事之爻」等理論，還引入爭鬥的方式重樹爻爻關係等。蘇氏不排斥象數《易》學，在義理的基礎上適當地吸收並發展象數《易》學的部分理論為己服務。比如在卦變、卦象等問題上的新發展深得後人關注。²

並回應朱子批評蘇軾為雜學，言道：

蘇軾善於融會眾學於一爐，在《易傳》之中，他把性命義理與卦爻結構相結合，把政治主張與卦爻之義相聯繫，把各爻的眾多表現與現實人們的行為相比擬，其中更寄託了他個人的情感、理想，與程頤相較，蘇軾的解說是自然和諧的易學研究，而非程頤脫離《易》的理論闡發。³

金生楊異於朱子對蘇軾《易》學採批評的看法，而多予正面肯定，然對蘇軾的評論及論蘇、程差異則有待商榷。既然蘇軾釋《易》談了許多性命義理、政治主張及個人理想，為何仍評為「自然和諧的易學研究」，這不正像他對伊川的批評。此外，雖然朱子批評程頤釋《易》，義理上說得太多，然深究之，仍是扣緊卦、爻辭去談的，⁴而非如金生楊所批評「脫離《易》的理論闡發」。

近期學界對蘇軾《易》的研究，較關注解《易》作法及義理特色，尤以後者為多。鄧

¹ 這方面可參見金生楊《〈蘇氏易傳〉研究》第一章〈〈蘇氏易傳〉的撰述與流傳〉，金生楊：《〈蘇氏易傳〉研究》（成都：巴蜀書社，2002年），頁51-67。

² 金生楊：《〈蘇氏易傳〉研究》，頁319-320。

³ 金生楊：《〈蘇氏易傳〉研究》，頁327。

⁴ 以程頤釋〈屯〉初六「發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往吝」，加入對聖人為治設刑的看法，言道：「自古聖王為治，設刑罰以齊其眾，明教化以善其俗，刑罰立而後教化行。雖聖人尚德而不尚刑，未嘗偏廢也。故為政之始，立法居先。」宋·程頤：《易傳》，收入《二程集》第2冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁720。雖然這段文字並非為解釋爻辭而設，然仍與爻辭有關，並非如金生楊所批評「脫離《易》的理論闡發」。

秀梅曾歸納蘇軾三類解《易》作法：以上下兩卦體解卦義、以應爻釋卦理、卦合吉、爻別凶之觀易法。⁵在義理方面，林麗真指出：「《東坡易傳》實是一套『本乎一』或『明乎一』的宇宙人生哲學。」⁶范立舟指出：「在他看來，此『自然之理』之奧妙可用『出於一而兩於所在』涵括之。」⁷鄧秀梅則認為，《東坡易傳》以人事之理為主。並由三點闡發蘇軾義理：陰柔、陽剛之特質，寬裕溫柔的處世之道、尚無用柔之玄理。⁸

鑑於前賢針對蘇軾《易》已作相當多的討論，然仍有兩個重要問題值得關注的，一是與王弼（字輔嗣，226—249）《易》的關聯，舒大剛據四庫館臣所云：「大體近於王弼，而弼之說惟暢玄風，軾之說多切人事。」⁹認為王弼《易》與蘇軾《易》的差別在於「王弼『唯暢玄風』，而蘇軾之說『多切人事』」，¹⁰並指出蘇軾具有漸變革新的思想，¹¹及矛盾觀。¹²二是與程頤（字正叔，1033—1107）《易》的異同，這方面學界並未多所關注，故本文擬在前人成果後，進一步探討蘇軾《易》對王弼《易》的承繼及開展，並深入考察同期且皆重人事之理的伊川《易》對人事之理的闡發有何差別，透過比較分析見出蘇軾《易》的特色及價值。

二、論蘇軾與王弼、伊川論《易》的定位及卦爻關係之異同

三子對《易》的定位認定略有不同。蘇軾認為《易》為卜筮之書，《易》辭保存聖人之道。蘇軾云：「夫《易》本於卜筮，而聖人開言於其間，以盡天下之人情。」¹³又進一步指出，聖人作《易》辭以盡人情，與從事實際占筮的日者，據陰陽之數以論吉凶不同。蘇軾云：「挾策布卦，以分陰陽而明吉凶，此日者之事，而非聖人之道也。」¹⁴王弼與伊川未將《易》視為卜筮之書，均以義理之書視《易》。朱子曾論王弼云：「至王弼用老、莊

⁵ 鄧秀梅：〈《東坡易傳》釋易方法與義理分析〉，《東海中文學報》第24期（2012年7月），頁118-128。

⁶ 林麗真，〈義理易學鉤玄〉（臺北：大安出版社，2004年），頁125。

⁷ 范立舟〈《東坡易傳》與蘇軾的哲學思想〉，《社會科學輯刊》2009年第5期，頁5。

⁸ 鄧秀梅：〈《東坡易傳》釋易方法與義理分析〉，頁128、129-139。

⁹ 清·永瑤等：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1995年），頁6。

¹⁰ 舒大剛：〈《蘇氏易傳》研究》序〉，頁19。

¹¹ 舒大剛：〈《蘇氏易傳》研究》序〉，頁19-20。

¹² 舒大剛：〈《蘇氏易傳》研究》序〉，頁19-20。

¹³ 宋·蘇軾：《東坡全集·易論》，《景印文淵閣四庫全書》第1107冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年），卷41，頁1b。

¹⁴ 舒大剛：〈《蘇氏易傳》研究》序〉，頁1a。

解，後人便只以為理，而不以為卜筮。」¹⁵伊川亦云：「將以順性命之理，通幽明之故，盡事物之情，而示開物成務之道也。」¹⁶

即此而論，三子均認為《易》有聖人之道，稍出入處在於蘇軾指出《易》本為卜筮之書，然三子皆重視《易》辭，以義理解《易》。

至於「易」的涵義，蘇軾兼重不易與變易，認為恆並非執一不變，變則有窮而變及未窮而變之分，而恆之所以恆是未窮而變，方能終始循環無間。蘇軾云：

物未有窮而不變者，故恆非能執一而不變，能及其未窮而變爾。窮而後變，則有變之形；及其未窮而變，則無變之名，此其所以為恆也。故居〈恆〉之世而利有攸往者，欲及其未窮也；夫能及其未窮而往，則終始相受如環之無端。¹⁷

蘇軾先肯定常道、常理，然亦指出不可執理不變，須於未窮之際求變，進而於變中保存常理。曾以卦「剛柔相交，上下相錯」¹⁸而稱「至錯」，卦顯常理，六爻展現變化，而變化中有卦之常理存焉。蘇軾云：「故卦者，至錯也；爻者，至變也。至錯之中有循理焉，不可惡也；至變之中有常守焉，不可亂也。」¹⁹

至於王弼則強調變易，然此變易非相對義，而是超越義的「至變」。陰陽變化無窮，藉由卦畫、卦辭以明時，由爻畫、爻辭以明變。王弼云：「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而無體，一陰一陽而無窮。非天下之至變，其孰能與於此哉！是故，卦以存時，爻以示變。」²⁰

伊川雖似王弼重時變，言「易，變易也」，然實近於蘇軾變易須本於常道，但又略有不同，指出常道本身具有變化性。〈易傳序〉云：「易，變易也，隨時變易以從道也。」²¹又云：「天下之理未有不動而能恆者也，動則終而復始，所以恆而不窮。……唯隨時變易乃常道也。」²²

綜觀三子論易的涵義，蘇軾強調不可執理不變，須於未窮之際求變，進而於變保存常

15 宋·黎靖德：《朱子語類》，《朱子全書》第16冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年），卷66，頁2181。

16 宋·程頤：《周易程氏傳·易傳序》，《二程集》第2冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁689。

17 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，《無求備齋易經集成》第16冊（臺北：成文書局，1976年），頁181。

18 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁386。

19 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》頁386。

20 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》（臺北：大安出版社，1999年），頁254。

21 宋·程頤：《周易程氏傳·易傳序》，頁689。

22 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷3，頁862。

理。王弼則談明時通變，較強調變易；至於伊川，表面看來只談易為變易，然深究則發現，伊川談變易是關聯常道而言的，一方面常道之所以為常道便是它本身不斷變化，另一方面，人亦須依時而變化以順從於道。

至於三子論卦畫、卦辭與爻畫、爻辭的關聯，蘇軾以整體與部分、常與變、性與情三組概念解釋二者的關係，認為卦畫、卦辭是整體，有其體性，具恆定性，類似人的性體；爻畫、爻辭是部分，以卦的部分特質適應環境變化，具變化性，類似人情。蘇軾云：「彖者材也，八卦相值，材全而體備；……爻者效天下之動，分卦之材，裂卦之體，而適險易之變也。」²³又指出：「卦有成體，小、大不可易；而爻無常辭，隨其所適之險易。」²⁴

順此，蘇軾提出「卦合而言之」、「爻別而觀之」的觀念，學者多簡稱為「卦合爻別」，此為蘇軾重要主張。蘇軾曾以此釋〈咸〉卦，言道：

是故在卦者，〈咸〉之全也，而在爻者〈咸〉之粗也。爻配一體，自拇而上至於口，當其處者有其德，德有優劣，而吉凶生焉。合而用之，則拇履、腓行、心慮、口言，六職並舉，而我不知，此其為卦也；離而觀之，則拇能履而不能捉，口能言而不能聽，此其為爻也。方其為卦也，見其咸而不見其所以咸，猶其為人也，見其人而不見其體也。六體各見，非全人也。見其所以咸非全德也，是故六爻未有不相應者而皆病焉，不凶則吝，其善者免於悔而已。²⁵

蘇軾釋〈咸〉卦義為「以神交夫神者」，且強調須「遺其心」，²⁶亦即無心無為的精神感通。因此，卦義既然強調無心的感通，故能忘身，遂云「六職並舉，而我不知」，卦辭亦就此此狀況言「亨」。至於六爻分別代表身體、感官，包括足、小腿、大腿、心、口各部位，並認為不可執著形軀、感官，曾云：「身忘而後神存，心不遺則身不忘，身不忘則神忘，故神與身非兩存也。」²⁷六爻爻辭分別執於形軀、感官，故未能得〈咸〉之正，故爻辭多為凶、吝，較好的情況僅免於悔恨。

金生楊曾詮釋「卦合爻別」云：「他具體分析各爻的情況，又將六爻作為整體考察，從而求得六爻可齊之端。這樣就形成了局部與整體辯證的統一、共性與個性的統一。」²⁸金生楊以局部與整體來理解，大抵無誤，唯「辯證的統一」有所不足，蘇軾的說法看不出

²³ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 418。

²⁴ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 372。

²⁵ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 176-177。

²⁶ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 176。

²⁷ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 176。

²⁸ 金生楊：《蘇氏易傳》研究，頁 107。

有此意。

鄧秀梅亦詮釋「卦合爻別」，唯補充對「卦統而論之，故言其合之吉；爻別而觀之，故見其離之凶」的看法云：「但此處蘇子特提出『卦統而論之，故言其合之吉；爻別而觀之，故見其離之凶』的理論，恐怕重點應該放在下一句才是，亦即某些卦爻不能分離卦體而單一疏解，單一疏解唯見其凶，而不見其吉。」²⁹

鄧秀梅的詮解，實誤解蘇軾的意思。蘇軾的原意是注意到卦、爻辭出現相關但不一致的情形，故對此現象提出以「卦合爻別」加以化解。以〈履〉卦來看，卦辭「履虎尾，不咥人，亨」，六三「履虎尾，咥人，凶」，蘇軾解釋同為「履虎尾」，卦辭言「不咥人」的原因是：「乾有九二，乾不能用，而使六三用之，九二者虎也。虎何為用於六三而莫之咥？以六三之應乎乾也。」六三言「咥人」是因：「夫三與五合，則三不見咥，而五不病；五與三離，則五至於危，而三見咥。」造成不同的論斷是因「卦統而論之，故言其合之吉；爻別而觀之，故見其離之凶，此所以不同也。」³⁰亦即卦辭是就六爻整體來看，談三與五合；而爻辭是單就六三一爻來看，特就三、五爻不合而論。

至於王弼，首先就卦、爻關係而言，王弼認為「卦」是談卦時，如，〈乾〉卦代表處乾之時，〈否〉卦代表處閉塞之時。「爻」是指處於該卦時應有的因應作為。王弼「夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。夫時有否泰，故用有行藏。」³¹至於卦辭、爻辭關係，卦有大、小之別，卦辭亦有吉凶險易之別。各卦之反卦或對卦，卦時產生變化，爻辭亦隨之變易。王弼云：「卦有小大，辭有險易，……故卦以反對，而爻亦皆變。」³²又云：「存其時，則動靜應其用。」³³

至於伊川的觀點，彼嘗論《易》辭云：「觀卦之象而繫之以辭，明其吉凶之理，以剛柔相推而知變化之道。」³⁴又據〈繫辭傳〉「彖者言乎象者也，爻者言乎變者也」分別論卦辭、爻辭的性質，指出：「彖言卦之象，爻隨時之變。」³⁵亦即卦、爻辭是觀卦象而明吉凶及剛柔變化之理。至於「彖言卦之象」並非指卦辭專論卦象，而是卦辭重卦象整體，與爻辭只論一爻不同。至於爻辭談「隨時之變」，「時」是就卦而言，即卦時之意，此可由伊川「卦有小大，於時之中有小大」³⁶見出，並認為爻辭乃論各爻因應卦時而有的變化。

29 鄧秀梅：《〈東坡易傳〉釋易方法與義理分析》，頁 125。

30 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 66。

31 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁 257。

32 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁 257-258。

33 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁 257-258。

34 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，《二程集》（二），頁 1027。

35 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，《二程集》（二），頁 1028。

36 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，《二程集》（二），頁 1028。

伊川論爻辭的看法與王弼一致。

綜觀三子所論，伊川與王弼在卦辭談卦時，爻辭談因應卦時的種種變化這點是相同的，唯一不同者，伊川提出「彖言卦之象」，伊川釋卦辭前，常就上、下二體談卦象及卦德，或談六畫卦的陰陽關係，足見對卦象的重視，這方面王弼談得少，就《周易註》來看，僅於八個卦的卦辭談到卦象、卦德。³⁷王弼較常談卦象、卦德是在釋〈彖傳〉處。

蘇軾有一看法與伊川相同，皆承繼〈繫辭傳〉「彖者言乎象者也，爻者言乎變者也」論卦辭、爻辭，卦辭言卦整體之象，爻辭論所處情境之險易，唯補充爻未嘗無小大，只是強調適時之變。蘇軾云：

卦有成體，小大不可易，而爻無常辭，隨其所適之險易。故曰：「彖者言乎象，爻者言乎變。」夫爻亦未嘗無小大，而獨以險易言者，明不在乎爻，而在乎所適也。同是人也，而賢於此，愚於彼，所適之不同也如此。³⁸

至於蘇軾的「卦合爻別」，表面看來與王、程二子無異，都是談整體與部分關係，但不同的是，蘇軾並非僅就卦象及「時」的面向談，而是關注卦、爻辭出現不一致的情形，如占辭或所取之象，卦辭言吉，而爻辭卻言凶，針對此問題，提出卦、爻辭所據立場有整體與部分之別加以解決。相較下，王、程二子並未特別意識這個問題，而是在「夫卦者，時也；爻者，適時之變者也」的觀念下，解釋在這樣的卦時何以會有這樣的結果，而該爻是在怎樣的時位有此結果。

三、論蘇軾與王弼、伊川論象數之異同

首先談三子如何論象。蘇軾認為聖人畫卦的目的是因事物雜錯之處難以用言詞表達，故藉卦畫剛柔交錯之象來模寫，同時展現六爻的屈伸進退變化之理，進而說明行事之吉凶。蘇軾云：「物錯之際難言也，聖人有以見之，擬諸其形容，象其物宜，而畫以為卦。

³⁷ 王弼釋〈屯〉云：「剛柔始交，是以屯也。」釋〈噬嗑〉云：「凡物之不親，由有間也。」釋〈坎〉云：「坎，險陷之名也。」釋〈夬〉云：「〈夬〉與〈剝〉反者也，……」釋〈升〉云：「巽順可以升。」釋〈漸〉云：「止而巽」，釋〈歸妹〉云：「兌為少陰，震為長陽，……說以動，嫁妹之象也。」釋〈巽〉云：「全以巽為德」。魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁 14、66、90、133、143、166、169、178。

³⁸ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 372-373。

剛柔相交，上下相錯，而六爻進退屈信於其間，其進退屈信不可必，其順之則吉，逆之則凶者，可必也。」³⁹

蘇軾亦解釋意與言、象的關係，指出聖人亦重視言辭，然亦有言辭所不能盡者，故立象以盡意。言道：「聖人非不欲正言也，以為有不可勝言者，惟象為能盡之。」⁴⁰又指出聖人立象是以彷彿近似之形象表意，然真正明白者可藉象以見理，不能明白者則為象所限囿。蘇軾云：「象者，像也，像之言似也。其實有不容言者，故以其似者告也。達者因似以識真，不達則又見其似似者而日以遠矣」⁴¹

王弼就意、象、言，認為象以存意、盡意，言則為說明象而設，三者以意為根本，象、言是掌握意、象的媒介，進而提出一旦明象、得意，便要拋去媒介，勿再執著。王弼云：「言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。」⁴²

王弼忘象說包含兩方面，除前面所云得意後須忘象，尚包括尋意的過程亦須忘象。正因王弼認為《易》以聖人之意為本，象只是媒介，因此釋卦、爻辭取象，只需釋象與卦義的關聯，無需依附〈說卦傳〉、互體、卦變等。王弼云：

是故觸類可為其象，合義可為其徵。……而或者定馬於乾，案文責卦，有馬無乾，偽說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變；變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。縱復或值，而義無所取，蓋存象忘意之由也。

忘象以求其意，義斯見矣。⁴³

至於伊川論象，則指出聖人所認識的世界，及聖人如何表現對世界的認識。他認為聖人對世界的認識是透過體悟天地之理，並藉由仰觀俯察，由事物之形跡加以驗證，故能知天地之理與事物的所以然。伊川云：「遍理天地之道，而復仰觀天文，俯察地理，驗之著見之跡，故能『知幽明之故』。在理為幽，成象為明，『知幽明之故』，知理與物之所以然也。」⁴⁴伊川認為聖人認為世界具有普遍、無限的存在之理，此理便是乾坤天地之理，⁴⁵此

39 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 386。

40 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 407。

41 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 417-418。

42 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁 262。

43 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁 262。

44 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁 1028。

45 伊川云：「天地之間，萬物之理，無有不同。乾，……惟其專直，故其生物之功大；……坤體動則開，應乾開闢而廣生萬物。」宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁 1029。

理是「平易簡直」的。⁴⁶並指出有理而後有萬物之形象，言道：「天下之理，易簡而已。有理而後有象。」⁴⁷聖人藉由卦象及卦、爻辭取象來比擬或象徵事物之類型、形象，伊川云：「聖人見天下深遠之事，而比擬其形容，體象其事類，故謂之象。」⁴⁸聖人立象是為開顯事物之理。伊川云：「至微者理也，至著者象也。」⁴⁹伊川釋乾初九爻辭云：「理無形也，故假象以顯義。」⁵⁰指出透過卦、爻辭取龍象彰顯乾健之理。

綜觀三子論象，蘇軾認為象乃表達事物雜錯處無法以言辭表達者，視象的作用乃補言的不足，強調立象以盡意，不同於王弼是象為言的補充。而王弼認為意、象、言三者相關，且以意為本，象的作用在存意、盡意，而言是作為說明象的媒介，並認為在尋意的過程或得到聖人之意後，均須忘象，此乃王弼獨特見地。伊川則認為無論就聖人所認識的世界或《易》而言，理無形象，故假象以顯理。引入理來說明象，此為伊川之獨見。

關於三子釋象的共通處，三子均不取〈說卦傳〉「乾為馬」、「坤為牛」之類來釋象，僅採八卦所象徵的天地水火等，及八卦所象徵的方位與卦德說。其中，釋卦、爻辭方位取象之由，三子於〈蹇〉「利西南不利東北」，均取〈說卦傳〉以艮代表東北，以坤代表西南方。⁵¹

三子釋象主要運用爻位、爻性及兩爻間承、乘、比、應的關係。其中，在爻位議題上，王弼提出初、上無位的主張，即「初、上者是事之終始，無陰陽定位」⁵²。理由是：

〈象〉無初、上得位、失位之文，又〈繫辭〉但論三、五，二、四同功異位，亦不及初、上，何乎？唯〈乾〉上九〈文言〉云「貴而無位」，〈需〉上六云「雖不當位」。若以上為陰位邪，則〈需〉上六不得云不當位也；若以上為陽位邪，則〈乾〉上九不得云「貴而無位」也。⁵³

伊川曾批評上述說法，認為六爻皆有陰陽之位，認為所舉〈乾〉、〈需〉二例的「位」

⁴⁶ 伊川云：「乾始物之道易，坤成物之能簡。平易故人易知，簡直故人易從。」宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁 1027。

⁴⁷ 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁 1027。

⁴⁸ 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁 1030。

⁴⁹ 宋·程頤：《周易程氏傳·易傳序》，頁 689。

⁵⁰ 宋·程頤：《河南程氏經說》，卷 1，頁 695。

⁵¹ 三子釋〈蹇〉「利西南不利東北」，蘇軾云：「艮，東北也；坎，北也。難在東北，則西南者無難之地也。」宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 215。王弼云：「西南，地也；東北，山也。」魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁 120。伊川云：「西南，坤方；坤，地也，體順而易。東北，艮方；艮，山也。」宋·程頤：《周易程氏傳》，卷 3，頁 895。

⁵² 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁 265。

⁵³ 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁 265。

是指爵位。⁵⁴伊川的說法實具說服力，王弼初上無位的說法實有商議處，不若以初上既具陰陽之位，又兼終始之地，較為穩妥。

蘇軾並未專門討論王弼初、上無位說，然從《東坡易傳》考察，蘇軾亦常於初、上二爻言無位。如，釋〈屯〉初九云：「初九以貴下賤，有君之德而無其位」⁵⁵釋〈頤〉上九云：「有其德而無其位，故厲而後吉。」⁵⁶然須進一步探討的是，所謂的無位是否是王弼初、上無位之意？從所引二例來看，答案是否定的。何以見得？因蘇軾於〈屯〉初九、〈頤〉上九均強調有德，此乃就爻性陰陽而言，軾所說的無位，則是無爵位之意。可再舉數例印證，釋〈巽〉初六云：「初六有其權而無其位。」⁵⁷釋〈明夷〉六四云：「近不明之君，而位非用事之地，雖以遜免可也。」⁵⁸釋〈萃〉九四云：「非其位而有聚物之權，五之所忌也。」⁵⁹從「有權」、「用事」的用語可見出蘇軾所說的位是爵位之意。此外，蘇軾亦不認為初、上皆為無爵位之地，如，釋〈益〉上九云：「上者獨高之位，下之所疾也。」⁶⁰

可見蘇軾認為初、上仍可論陰陽之位，即此提出「初上者，本末之地也」的主張，既為本末之地，當以陽爻為正。蘇軾藉以解釋〈大過〉棟樑之象及〈小過〉飛鳥之象，〈大過〉、〈小過〉兩卦初、上皆為陰爻。蘇軾云：「〈大過〉之棟、〈小過〉之飛鳥，皆以為一卦之象，而其於爻也，皆寄之於初、上者，本末之地也。」⁶¹又認為初、上既為本末之地，自當以陽居之。遂云：「上者，本末之地也，以陽居之則正，以陰居之則顛，故曰〈頤〉，養正也；〈大過〉，顛也。」⁶²

至於數，王弼的看法僅見論大衍義，言道：

演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用以之通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無，明必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。⁶³

⁵⁴ 此出自《朱子語類》，「問：『王弼說初、上無陰陽定位如何？』曰：『伊川說：陰陽奇偶，豈容無也。〈乾〉上九『貴而無位』、〈需〉上六『不當位』，乃爵位之位，非陰陽之位。』此說極好。」宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 67，頁 2235。

⁵⁵ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 33。

⁵⁶ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 157。

⁵⁷ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 322。

⁵⁸ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 203。

⁵⁹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 256。

⁶⁰ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 240。

⁶¹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 346。

⁶² 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 469。

⁶³ 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁 212。

然這段文字並非純粹論數，而是從存有論立場討論體用關係。一是數之體，是數之所以為數的根本，四十九是數，是數之極。

至於伊川，亦針對卦、爻辭「九」、「十」、「三」、「甲」等用語有所關注，釋〈乾〉初九云：「九，陽數之盛。」⁶⁴釋〈屯〉六二云：「十，數之終也。」⁶⁵釋〈蠱〉云：「甲，數之首，事之始也。」⁶⁶

伊川亦曾就宇宙論立場討論數，言道：「有理則有氣，有氣則有數。……數，氣之用也。」⁶⁷伊川認為理氣相即不離，有氣便有形質，有形質即成數。故伊川云：「凡物之大小、輕重、高下、文質，皆有數度。」⁶⁸此外，伊川亦認為「推數可以知來物」。⁶⁹

至於天地之數與大衍之數，首先，伊川注意到〈繫辭上傳〉第八章、第十章出現錯簡的現象，⁷⁰主張將「天數五、地數五」一句，由第八章移至第十章「天九、地十」之後。伊川云：「自天一至地十，合在天數五、地數五上。簡編失其次也，天一生數、地六成數，才有上五者，便下有五者，二五合而成陰陽之功，萬物變化鬼神之用也。」⁷¹經過伊川調動文句後，這兩章的文意更形完整，這個發現相當重要，後世《易》家多依據此說法改動〈繫辭上傳〉的文字。除此，伊川亦言及生數、成數的概念，視天一為生數，視地六為成數；天一至天五為上五，地六至地十為下五。

至於大衍之數，伊川先說明大衍數五十如何得來，指出：「大衍之數五十，數始於一，備於五，小衍之而成十，大衍之則為五十。」⁷²伊川稱十為小衍數，至於如何從小衍成為大衍，伊川未言。然從文句中「始於一，備於五」推斷，若小衍數代表一，大衍數為五倍的小衍數，則期數為五十。

對於一與四十九的關係，不同於王弼從存有論立場去談，而是從數本身去談，認為數成五十便成定數，不再變化，故去掉一，成為四十九，方能開始變化。伊川云：「五十，數之成也。成則不動，故損一以為用。」⁷³

64 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷1，頁695。

65 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷1，頁716。

66 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷2，頁788。

67 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁1030。

68 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷4，頁1006。

69 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁1029。

70 以王、韓《周易註》來看，〈繫辭上傳〉第十章為「天一、地二、……天九、地十。子曰：『夫《易》何者為也？夫《易》，開物成務，冒天下之道，……』……」。第八章為「大衍之數五十，……故再扚而後掛。天數五、地數五，……凡天地之數五十有五，此所以成變化，而行鬼神也。乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，……」魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁214、212。

71 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁1030-1031。

72 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁1028。

73 宋·程頤：《河南程氏經說·易說》，頁1028。

至於蘇軾對數的看法，他認為聖人作《易》雖以人事義理為主，然《易》有象、有數，雖非聖人作《易》的重心，然卻不可忽略不談。蘇軾云：

聖人之道，存乎其爻之辭，而不在其數，數非聖人之所盡心也。然《易》始於八卦至於六十四，此其為書，未離乎用數也。而世之人皆恥其言《易》之數，或者言而不得其要，紛紜迂闊而不可解，此高論之士所以不言歟？……而聖人開言於其間，以盡天下之人情，使其為數紛亂而不可考，則聖人豈肯以其有用之言，而託之無用之數哉？⁷⁴

蘇軾論大衍數，雖與伊川所說「數始於一，備於五，小衍之而成十」相似，然特別處在於結合五行說。蘇軾將一、二、三、四與水、火、木、金相配，並稱為特數，即可見之數；將五與土配，稱五、土為不特數，即不可見之數，以其無特定之名、位、氣。然五行之數一、二、三、四及相因之數六、七、八、九皆賴之以成。而土本身亦因此得到水、火、木、金之數而成十。即此而言，五在六、七、八、九中，而一、二、三、四在十之中。蘇軾云：

五行蓋交相成也，水、火、木、金不得土，土不得是四者，皆不能成。夫五行之數，始於一而至於五足矣；自六以往者，相因之數也。水、火、木、金得土而後成，故一得五而成六，二得五而成七，三得五而成八，四得五而成九。土無定位，無成名，無專氣。水、火、木、金四者成，而土成矣。故得水之一、得火之二、得木之三、得金之四，而成十。言十則一、二、三、四在其中，而言六、七、八、九則五在其中矣。大衍之數五十者，五不特數，以為在六、七、八、九之中也。一、二、三、四在十之中，然而特數者何也？水、火、木、金特見於四時，而土不特見；言四時足以舉土，而言土不足以舉四時也。⁷⁵

這個說法相當獨特，藉由五行、四時系統，藉由土居中的特性，發揮五的獨特處。宋代吳仁傑《易圖說》⁷⁶及丁易東《大衍索隱》⁷⁷皆收錄此說法。

⁷⁴ 宋·蘇軾《東坡全集·易論》，卷41，頁1a-1b。

⁷⁵ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁389。

⁷⁶ 宋·吳仁傑：《易圖說》，《通志堂經解》第1冊（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996年），卷3，頁634。

⁷⁷ 宋·丁易東：《大衍索隱》，《景印文淵閣四庫全書》第806冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年），卷3，頁11b-12a。

至於「其用四十有九」，蘇軾則採王弼的說法，將其一不用的一，類似太極與兩儀關係中的太極。蘇軾云：「易有太極是生兩儀，分而為二，以象兩，則其一不用，太極之象也。」⁷⁸

蘇軾釋「是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而小成」採唐代一行的說法，⁷⁹於「參伍以變，錯綜其數」採《易緯乾鑿度》九宮之數的說法，並指出二者相為表裏，雖不見於經，但不可廢棄。⁸⁰

就三子論數觀之，王弼從存有論立場討論一與四十九的體用關係，以一為數之體，四十九是數。關於一的說法，後為蘇軾所承繼。至於伊川，則從宇宙論立場論數與氣的關係，並提及小衍數與大衍數，對於其一不用解釋為，大衍數至五十便成定數，不再變化；若能減去一而成四十九，則又可產生變化。至於蘇軾乃三子中較重視數的，肯定《易》數的重要，並引入五行體系說明五行之數與相因之數的理論基礎，對於「五」的定位作出哲學性的說明，指出其無特定的氣、位與名號。此外，亦認可一行及九宮數可用於解釋《易》數。由蘇軾引五行體系、一行之學、九宮數以釋《易》數，雖代表蘇軾重視《易》數，但卻也產生引外部系統以釋《易》的疑慮，這恐怕是蘇軾必須面對的批評。

四 論蘇軾與王弼、伊川於卦變、卦主釋《易》之異同

關於卦變，王弼批評卦變，亦不取卦變釋《易》。特別的是蘇軾、伊川與皆採三畫乾坤卦變說。蘇軾不取焦氏《易林》一卦變為六十三卦，亦不取一陽一陰之卦自〈復〉、〈姤〉所變的消息卦變。指出：

《易》有剛柔往來，上下相易之說，而其最著者，〈賁〉之〈象〉也。故學者沿是，爭推其所從變，曰〈泰〉變為〈賁〉，此大惑也。一卦之變為六十三，豈獨為〈賁〉也哉？學者徒知〈泰〉之為〈賁〉，又烏知〈賁〉之不為〈泰〉乎？⁸¹

⁷⁸ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 391。

⁷⁹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 393-394。

⁸⁰ 蘇軾云：「此與一行之學不同，然吾以為相表裏者。二者雖不經見，而其說皆不可廢也。」宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 397。

⁸¹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 126。

伊川亦批評消息卦變，指出：「豈有乾、坤重而為〈泰〉，又由〈泰〉而變之理？」⁸²主張：「卦之變皆自乾、坤」，「乾、坤變而為六子，八卦重而為六十四，皆由乾坤之變也。」⁸³蘇軾則詳盡解釋乾、坤如何變為六子，言道：

凡《易》之所謂剛柔相易者，皆本諸乾、坤也。乾施一陽於坤，以化其一陰，而生三子，皆一陽而二陰。凡三子之卦，有言剛來者，明此本坤也，而乾來化之坤；施一陰於乾，以化其一陽，而生三女，皆一陰而二陽，凡三女之卦，有言柔來者，明此本乾也，而坤來化之。⁸⁴

至於卦主釋《易》方面，三子均採卦主說。王弼解釋卦主即「成卦之體」⁸⁵，提出一陽一陰之卦以少者為主的卦主原則，言道：「一卦之體必由一爻為主，則指明一爻之美以統一卦之義，〈大有〉之類是也。」⁸⁶然考察王弼釋經實踐卻發現例外的情形，於〈剝〉以六五為卦主，言道：「處〈剝〉之時，居得尊位，為〈剝〉之主者也。」⁸⁷

另外，除一陽一陰之卦外，《周易註》以六爻整體言卦主者，最多的是第五爻，以其居尊位之故，⁸⁸又於九五強調具中正當位。尚有以第二爻為卦主者，有〈蒙〉⁸⁹、〈遯〉⁹⁰，以上爻為主爻者〈需〉⁹¹、〈頤〉⁹²、〈明夷〉⁹³，亦有一例〈震〉卦以第四爻為卦主。⁹⁴至於就上、下二體論卦主的唯一特例是〈蹇〉，以九三為下卦之主。⁹⁵此外，亦有二主的特例，於〈噬嗑〉卦既言六五為六爻之卦主，又言九四為眾陰之主。⁹⁶

綜觀上述，王弼並未建立嚴謹的卦主體系，否則不會有數個特例出現，此亦說明王弼是以配合卦義、卦、爻辭為主，而非只具符號形式義。此外，在配合卦義、卦、爻辭的前

82 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷2，頁809。

83 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷2，頁809。

84 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁126-127。

85 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁36。

86 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁258。

87 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注·周易略例》，頁74。

88 以九五為卦主者有〈訟〉、〈觀〉、〈无妄〉、〈坎〉、〈益〉、〈萃〉、〈渙〉、〈節〉、〈中孚〉；以六五為卦主者有〈噬嗑〉、〈賁〉、〈大畜〉、〈恆〉、〈晉〉、〈未濟〉。

89 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁18。

90 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁104。

91 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁23。

92 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁86。

93 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁23。

94 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁162。

95 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁122。

96 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁66、68。

提下，再依據幾個重要原則，包括居尊位、中正、以一陽為眾陰之主，以及成卦之由。

蘇軾以卦主釋《易》，有承繼王弼說法者，有〈比〉主九五、〈剝〉主六五、〈坎〉主九五、〈遯〉主六二、〈明夷〉主上六、〈萃〉主九五、〈未濟〉主六五。⁹⁷與王弼認定不同者有〈師〉與〈蹇〉二例。王弼認定〈師〉的卦主在九二，理由是九二為剛居中且得六五之君的信任，⁹⁸蘇軾認定在六五，言道：「夫以陰柔為〈師〉之主，不患其好勝而輕敵也，患其弱而多疑爾。」⁹⁹二者的差別在於王弼以主帥論，而蘇軾以君王論。王弼是以九三為〈蹇〉卦內卦之主，蘇軾以九五為卦主，言道：「九五以大蹇為朋來之主。以中正為往來之節。」¹⁰⁰以九五陽剛中正居尊故能濟蹇。二子說法的差別在於，王弼就上下卦分開論，蘇軾就六畫整體來看。

至於其他則王弼未言卦主者，而蘇軾認定為卦主者有〈姤〉主九五、〈旅〉主六五、〈兌〉主九五。然此數卦並非強調五為君位，釋〈姤〉九五云：「九五者〈姤〉之主也，知初六之勢將至於剝盡而後止。」¹⁰¹釋〈旅〉上九「六五〈旅〉之主也。」¹⁰²釋〈兌〉六三云：「九五〈兌〉之主也。」¹⁰³〈姤〉九五能預知陽有剝盡之勢，〈旅〉六五以陰爻居用事之地，得中應剛，故能接待旅人，而為〈旅〉之主，即以陰爻為主人，陽爻為旅人、為客。釋〈旅〉卦辭云：「〈旅〉六二、六五，二陰據用事之地；而九三、九四、上九三陽寓於其間，所以為旅也。小者為主，而大者為旅，為主者以得中而順乎剛為亨。」¹⁰⁴〈兌〉九五則強調其當位，言道：「以正當之位，而孚於難知之小人。」¹⁰⁵此三者皆是將第五爻與卦義及六爻整個關聯起來立論。

值得注意者，蘇軾論主爻，並非全針對一卦而言，亦常出現諸陽爻之主，或某爻之主。如，釋〈泰〉即以九二為下卦三陽之主，此乃將上下卦分開看。¹⁰⁶又如，釋〈隨〉初九¹⁰⁷、〈睽〉九四¹⁰⁸就第二爻而言第五爻為其主，以解釋爻辭中「官」、「遇主」之意。

97 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 57、134、169、188、200、257、354。

98 王弼云：「以剛居中而應於上，在師而得其中者也。承上之寵，為〈師〉之主。」魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》，頁 28。

99 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 53。

100 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 217。

101 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 251。

102 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 320。

103 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 327。

104 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 317。

105 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 328。

106 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 73。

107 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 103。

108 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 213。

釋〈巽〉六四則藉相比之爻為釋。¹⁰⁹

此外，亦有藉六爻中的兩爻談君臣關係，如，〈既濟〉九三談〈既濟〉九三、九五與〈未濟〉九四、六五的君臣關係，言道：「〈未濟〉之主在六五，而九四為之臣，有震主之威者也。其威不用之於主，而用之於伐鬼方。」又云：「〈既濟〉之九三以九五為主，臣、主皆，故曰『高宗伐鬼方』，以見三之為五用也。」¹¹⁰

相較王弼以九五為卦主皆因陽剛中正居尊位，德位兼備，蘇軾卻有否定九五為有德之君的說法。如，釋〈坎〉上六云：「夫有敵而深自屈以致人者，敵平則汰矣，故九五非有德之主也。無德以致人，則其所致者，皆有求於我者也。」¹¹¹

此外，蘇軾不認為各卦都有卦主，如，〈屯〉卦¹¹²、〈渙〉卦¹¹³，天下草創之際或崩亂之時，不似太平時期有唯一共主，故於此二卦不言卦主。此外，蘇軾雖以六五為〈旅〉之卦主，然亦認為此卦主只是為旅人暫時的依靠，並非正主。¹¹⁴

綜觀蘇軾以卦主釋《易》，亦非取形式義，而是以相應解釋卦、爻辭為主，此立場與王弼是一致的。不同處在於，蘇軾論主爻，多了以六畫中的兩爻論主從這部分，以及與實際人事有更密切對應，包括君臣關係及所處時代環境，此乃蘇軾與王弼卦主釋《易》的明顯差異處。

伊川亦以卦主釋《易》，有以一爻為卦主者，有就二體論卦主者，甚至有二者兼含之例，實承繼王弼。其中較需留意者為以一爻為卦主者及二者兼含者。

以一爻為卦主者，除部分與二子一致者，有多處是王弼、蘇軾未言者，〈坤〉主六二、〈需〉主九五、〈小畜〉主六四、¹¹⁵〈豫〉主九四、¹¹⁶〈賁〉主六二、〈咸〉主九四、〈解〉主六五、〈鼎〉主六五、〈中孚〉主六四。其中，較特別者，〈坤〉六二以陰爻居下卦之中為卦主，〈咸〉、〈鼎〉二例相近，〈咸〉以心之感通為義，四居心之位，故九四為卦主，〈鼎〉六五居鼎耳之要位而為卦主。〈賁〉因以離為明取義，故以六二為卦主，〈中孚〉以二陰爻中虛為誠信之意，然因四當位而為卦主。

至於與王弼解法全異者有兩例。伊川以六五為〈蒙〉之主，強調六五之君能用九二剛明之才，王弼則以九二為卦主。¹¹⁷伊川以九二為〈訟〉之主，九二自外而來，而與五均為

¹⁰⁹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 324。

¹¹⁰ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 354、355。

¹¹¹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 169。

¹¹² 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 35。

¹¹³ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 332。

¹¹⁴ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 317。

¹¹⁵ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷 1，頁 744。

¹¹⁶ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷 2，頁 781。

¹¹⁷ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷 1，頁 719。

陽剛而起爭訟；王弼則以九五為聽訟之主。¹¹⁸

與蘇軾異者有二例，伊川以六五柔居尊位為〈泰〉之主，¹¹⁹蘇軾則以下卦三陽論九二為陽之主。伊川以上六乃悅之極為〈兌〉之主，¹²⁰蘇軾則以上六為小人，以九五當位為卦主。

至於與王弼同與蘇軾異之例，伊川以九二陽剛居中之主帥為〈師〉之主，¹²¹與王弼看法相同，與蘇軾以六五之君為卦主不同。尚有與蘇軾同與王弼異的例子，伊川認為〈妄〉之卦主是因初爻變為震，震以初爻為主，故〈妄〉之主在初九；¹²²蘇軾亦指初九，王弼以九五居尊位而為卦主。

除上述以一爻為主之例，尚有兼含二者之例，有四卦。伊川釋〈豐〉，既以六二、九四為二體之主，又言六五為〈豐〉之主。¹²³另有一例為〈同人〉，雖與王弼皆以六二為主爻，然加上二體之主爻，以合於卦義。¹²⁴尚有〈震〉、〈艮〉二例，於〈震〉既言初九為下卦震之主，又言六五為〈震〉之卦主。¹²⁵於〈艮〉既言二體之主爻在九三、上九，又指出〈艮〉之主爻在六五。¹²⁶

綜觀三子以卦主釋《易》，可見出三子均重視卦主，且皆以配合卦、爻辭為主，而非以形式為主，因此一陽一陰之卦未必以一陽一陰為卦主。三子皆常以九五為卦主，以其居尊位之故，王弼、伊川皆肯定九五有德有位，唯蘇軾認為九五未必有德。此外，蘇軾特別針對具體人事提出某些時機、情境未必有定主。三子言卦主多談以一爻為卦主者，唯王弼、伊川亦言二體之主，伊川甚至於一卦中兼言二者的情形。足見三子皆重卦主釋《易》，唯解釋有同有異耳。

五 論蘇軾與王弼、伊川義理解釋《易》之異同

前言已指出四庫館臣言王弼重玄理，蘇軾重人事，此乃就二子《易》學的特色來說。

¹¹⁸ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷1，頁730。

¹¹⁹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷1，頁757。

¹²⁰ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷4，頁1000。

¹²¹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷1，頁732。

¹²² 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷2，頁823。

¹²³ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷4，頁985、987、988。

¹²⁴ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷1，頁763。

¹²⁵ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷4，頁964、966。

¹²⁶ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，卷4，頁970、972、971。

然就王弼《易》整體觀之，除〈坤〉、〈復〉、〈艮〉諸卦的卦、爻辭適合以玄理解說者外，大抵是順著經文解釋。此外，值得留意者，《東坡易傳》所引王弼《易》皆非玄理性的部分。

就三子釋義實踐來看，王弼的文字較精要，個人義理發揮較少；伊川在義理發揮上較王弼為多，而蘇軾又較伊川為多。蘇軾藉「一陰一陽之謂道」這段文字，發揮他的宇宙觀，將「一陰一陽」解釋為陰陽未交，並指出此際廓然無一物，但不可視為空無。言道：「聖人知道之難言也，故借陰陽以言之。……一陰一陽者，陰陽未交，而物未生之謂也，喻道之似，莫密於此者矣。」¹²⁷又云：「若夫水之未生，陰陽之未交，廓然無一物，而不可謂之無有，此真道之似也。」¹²⁸蘇軾亦認為陰陽未交可稱之為道，亦可稱為太極。¹²⁹

蘇轍對蘇軾以道乃陰陽未交有不同看法，認為陰陽未交是元氣而非道。¹³⁰關於蘇轍的批評，事實上，蘇軾所說的陰陽未交是強調萬物未生的狀態，可稱之為元氣，亦可就其為宇宙創生本體而稱之為道體。

至於萬物的生成，蘇軾認為最早出現的是水。理由是，物始生其形不定，水特性正好符合。言道：「陰陽一交而生物，其始為水。水者，有無之際也。始離於無，而入於有矣。老子識之，故其言曰：『上善若水』，又曰『水幾於道』。」¹³¹

關於人性議題，蘇軾認為前賢多就性的可見處談性，但他認為這只近似於性，而不是性。言道：「君子患性之難見也，故以可見者言性。夫以可見者言性，皆性之似也。」¹³²蘇軾援用思考宇宙論的路數探討人性議題，認為人由道所生，道賦予人德性，但德性不是道。又指出道並沒有消失，而是隱於德性中。蘇軾云：

聖人之德，雖可以名言，而不囿於一物，若水之無常形，此善之上者，幾於道矣，而非道也。……陰陽交而生物，道與物接而生善。物生而陰陽隱，善立而道不見矣。¹³³

蘇軾所稱天生的德性並非孟子的道德性，而是無善無惡的性體。蘇軾區分天生的德性與透過後天修為所得的善，強調德性是道所生。蘇軾云：

127 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 378。

128 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 377-378。

129 蘇軾云：「太極者，有物之先也。」宋·蘇軾：《東坡先生易傳》頁 404。

130 蘇轍云：「『《易》曰：『一陰一陽之謂道』，坡公以為陰陽未交，公以坡公所說為未允。』公曰：『陰陽未交，元氣也，非道也。……』」宋·蘇籀：《灤城遺言》，《景印文淵閣四庫全書》第 864 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年），頁 9b。

131 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 378。

132 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 12。

133 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 402。

君子日修其善，以消其不善，不善者日消，有不可得而消者焉；小人日修其不善，以消其善，善者日消，亦有不可得而消者焉，夫不可得而消者。堯舜不能加焉，桀紂不能亡焉，是豈非性也哉？君子之至於是，用是為道，則去聖不遠矣。¹³⁴

蘇軾又討論性與情的問題，情本於性，而有的感情、情緒等心理活動。蘇軾云：「情者，性之動也。汨而上至於命，沿而下至於情，無非性者。性之與情，非有善惡之也，方其散而有為，則謂之情耳。」¹³⁵

蘇軾認為人的德性是人之所以為人的根本，也是人能成聖、成道的樞機。言道：「性者，其所以為人者也，非是無以成道矣。」¹³⁶並依據「繼之者善，成之者性」批評孟子的性善論，認為孟子是以善為性，以可見的善為性，並非就性本身來論。言道：「昔者孟子以善為性，以為至矣。讀《易》而後知其非也。孟子之於性，蓋見其繼者而已，夫善，性之效也。孟子不及見性，而見夫性之效，因以所見者為性。」¹³⁷

綜合上述，蘇軾認為人之為人在於由道所生的德性，而性能發用為情，透過後天修為而能為善去惡，即此方可論善惡。並批評孟子從性的發用側隱、羞惡四端談性善，然孟子以天生本具的四端而稱性善，蘇軾的批評並不恰當。

蘇軾《易》學哲學的核心是「通二為一」的思想，此觀念實得自《易》太極、陰陽的觀念。就宇宙論觀之，蘇軾云：「天地一物也，陰陽一氣也，或為象，或為形，所在之不同，故在云者明其一也。……由是觀之，世之所謂變化者，未嘗不出於一，而兩於所在也。自兩以往，有不可勝計者矣。」¹³⁸天地、陰陽皆本於道，而萬物又自天地、陰陽所所化生。至於人性論，亦以性體為本，以性之發用與情為兩，性之發用與情看似為二，其本則一。蘇軾云：「方其變化，各之於情無所不至，反而循之，各直其性，以至於命，此所以為貞也。」¹³⁹

蘇軾雖指出明體的重要，但更強調透過通二為一方能真正明體。言道：「《易》將明乎一，未有不用變化，晦明、寒暑、往來、屈信者也，此皆二也。而以明一者，惟通二為一，然後其一可必。」¹⁴⁰

¹³⁴ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 12-13。

¹³⁵ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 13-14。

¹³⁶ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 380。

¹³⁷ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 379。

¹³⁸ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 364。

¹³⁹ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 11-12。

¹⁴⁰ 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 420。

至於如何達致通二為一的目標，蘇軾提出須無心的理念，此亦出自體悟天地生化萬物無心而功成。蘇軾云：「乾無心於知之，故易，坤無心於作之故簡；易故無所不知，簡故無所不能。」¹⁴¹故主張人應法天地無心應物，使物各自成其為自己。蘇軾云：「夫無心而一，一而信，則物莫不得盡其天理以生、以死。故生者不德，死者不怨，無怨無德，則聖人者豈不備位於其中哉！」¹⁴²

蘇軾即此提出以「一」觀天下的慧見，將〈繫辭傳〉的「貞」解釋為「正」、「一」¹⁴³，指出：「不以貞為觀者，自大觀之則以為小；自高觀之則以為下。不以貞為明者，意之所及則明，所不及則不明。故天地無異觀，日月無異明者，以其正且一也。」¹⁴⁴若能以「一」觀天下，則物無大小、美惡之別，皆能如其本來面目；人亦可不起分別心，而消泯爭端。

整體來看，蘇軾對《易》的詮解實結合老子重視道，談無心無為，以及莊子齊物的思想。相較於王弼，王弼的體用哲學亦重視明體，在明體這部分，二子是一致的。不同的是，蘇軾發揮「用」這部分，提出即用以明體，談通二為一的主張。此外，二子皆引老子無心無為的思想，唯蘇軾側重在人的部分，而王弼則就天地無心以生化萬物來談，強調天地是無心無為而功自成。

至於伊川的《易》學哲學，在宇宙論方面，伊川從天地生物處談萬物生成，不談未生物前的狀態。曾云：「先儒皆以靜為見天地之心，蓋不知動之端，乃天地之心也，非知道者孰能識之。」¹⁴⁵因此，從陰陽二氣相交生萬物談起，不談陰陽未交時的狀態，並言萬物的生死乃由於陰陽二氣之聚散，氣之聚散有理在其中主宰。釋〈萃·彖〉云：「天地之化育，萬物之生成，凡有者皆聚也。有無動靜終始之理，聚散而已。」¹⁴⁶然需強調的是，伊川談氣是連著理去談的，主張理在氣中。

此外，伊川認為天下事物看似千差萬別，然皆有通貫之理，殊途同歸，即此提出明理的重要。釋〈同人·彖〉云：「天下之志，萬殊理則，一也。君子明理，故能通天下之志。」¹⁴⁷至於如何明理，伊川提出「貞」，將貞解釋為「虛中無我」，即無私心之意。言道：「貞者，虛中無我之謂也。……夫貞一，則所感無不通，……以有係之私心，既主於一隅一事，豈能廓然無所不通乎？」¹⁴⁸

141 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 366。

142 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 368。

143 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 411。

144 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，頁 412。

145 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷 2，頁 819。

146 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷 3，頁 930。

147 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷 1，頁 764。

148 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷 3，頁 857-858。

就以「一」通貫事物的主張來看，表面與蘇軾、王弼相類，然實際卻明顯不同，伊川以「理」來解釋「一」，從分殊之事物見出通貫之理。伊川亦注意到事物具相對性，有上有下、有文有質之別。釋〈賁·彖〉云：「質必有文，自然之理。理必有對待，生生之本也。有上則有下，有此則有彼，有質則有文，一不獨立，二則為文。非知道者，孰能識之！」¹⁴⁹這點看似亦與蘇軾重視「兩」相類，但不同的是伊川從「理」上講，而蘇軾從體之用來談。

伊川亦提到「貞一」，且解釋為無我，看似亦與蘇軾主「無心」相類，但伊川仍是屬儒家的思維，儒家亦能談無我的觀念，《論語》便有「毋意、毋必、毋故、毋我」的說法，與近於老子的蘇軾仍有不同。

伊川更鮮明的儒家立場表現在重視陽剛、君子、倫常及義利之辨這幾點上。關於陽剛、君子這部分，釋〈剝〉上九云：「聖人發明此理，以見陽與君子之道不可亡也。」¹⁵⁰亦曾言倫常乃人世之準則，言道：「夫有物必有則，父止於慈，子止於孝，君止於仁，臣止於敬。」¹⁵¹

又於〈損〉、〈益〉兩卦亦發揮孟子的義利之辨，及他所強調「存天理，去人欲」的主張。言道：「先王制其本者，天理也；後人流於末者，人欲也。〈損〉之義，損人欲以復天理而已。」¹⁵²伊川指出若能出於公心，合於正理，則人亦樂於讓利。釋〈益〉上九〈小象〉云：「理者，天下之至公；利者，眾人所同欲。苟公其心，不失其正理，則與眾同利，無侵於人，人亦欲與之；若切於好利，蔽於自私，求自益以損於人，則人亦與之力爭。」¹⁵³

綜觀三子的《易》學哲學，雖然三子皆被歸為義理釋《易》，而蘇軾與伊川亦被歸於重人事之理，然深究之可發現，三子實各有特色。王弼的特色在「統之有宗，會之有元」的體用哲學，蘇軾則表現在通一為二的哲學思想，伊川將他格物窮理的理念，結合《易》所談的人事及「時」的概念，於《易》發揮「因時而處宜，隨事而順理」¹⁵⁴的觀點。

六、結論

¹⁴⁹ 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷2，頁808。

¹⁵⁰ 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷2，頁816。

¹⁵¹ 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷3，頁968。

¹⁵² 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷3，頁907。

¹⁵³ 宋·程頤：《周易程氏傳》，卷3，頁918。

¹⁵⁴ 釋〈豐〉初九云：「聖人因時而處宜，隨事而順理。」宋·程頤：《周易程氏傳》，卷4，頁985。

鑑於學界對蘇軾《易》學已有不少討論，然對於蘇軾《易》學與王弼《易》學的承繼與開展，以及與伊川《易》學的差異，卻罕見深入而完整的比較。故本文基於前人成果，進一步就三子《易》學的異同作深入考察，一方面透過比較以彰顯蘇軾《易》學的特色，另一方面又可為《易》學史明確指出三子《易》學鮮明的差異。

經由深入比較後，有四個重點特別值得關注。

其一，在卦、爻辭關係上，三子皆言及整體與部分的關係，然蘇軾的「卦合爻別」卻多關注卦、爻辭不一致的現象，藉此提出解決之道。

其二，在《易》數議題上，蘇軾是三子中最重視數的，他肯定《易》數的重要，並引入五行體系說明天地之數，對「五」作出哲學性的解釋，指出「五」為不特數，以其無特定的氣、定位、定名，然卻能成就其他特定數，同時也受其他特定數的協助而成為十。

其三，蘇軾與王弼、伊川皆重視卦主釋《易》，且並非談形式義，而是扣緊卦、爻辭去談，且皆常以第五爻為卦主，以其居尊位故。唯蘇軾並不認為九五一定為有德之主，且從實際人事指出並非任何時代都有定主，這兩點相當獨特。

其四，在義理解釋《易》方面，三子均被歸為義理派《易》學，蘇軾與王弼皆被認定受老莊思想影響，且蘇軾與伊川皆被認定重人事之理。蘇軾《易》學哲學的核心是通二為一的思想，一是本體，二是本體發用所致。蘇軾強調明體，然認為須通二為一方能真正明體。王弼只重「統之有宗，會之有元」的本體，不似蘇軾即用談通二明體。伊川則重視萬物一理。蘇軾的宇宙論將道解釋為陰陽未交，陰陽二氣既交，最早出現的是水。人性論則強調人的德性由道所生，此德性是無善無惡的本體。性能發用而為情，透過後天修為而能為善去惡，即此方有善可言。其宇宙論、人性論皆可涵蓋在通二為一的思想架構下，通陰陽以明太極，通性情以明性體。至於如何通二為一，蘇軾提出無心的概念，無心應物而使物各自成其為自己，此乃結合老子的無為及莊子的齊物思想。即此觀之，舒大剛認為蘇軾《易》是本於儒學，而稱「是王弼玄學《易》向新儒學《易》的過渡成果。」¹⁵⁵「雜採百家，歸本儒學。」¹⁵⁵這樣的論定，值得商榷。

綜觀蘇軾《易》學，無論在卦、爻辭解釋或《易》學哲學都有獨到處，透過對比分析，更能彰顯與王弼《易》、伊川《易》的異同，即此見出義理派《易》學的精彩。

徵引文獻

¹⁵⁵ 舒大剛：〈《蘇氏易傳》研究》序〉，《蘇氏易傳》研究》，頁18、19。

古籍

- 魏·王弼、晉·韓康伯：《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999年）。【Wang, Bi and Han, Kang-bo (1999). *Zhou yi wang han zhu* (Annotations about *Zhouyi* by Wang, Bi and Han, Kang-bo). Taipei: Daan.】
- 宋·丁易東：《大衍索隱》，《景印文淵閣四庫全書》第806冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年）。【Ding, Yu-dong(1983-1986). *Da yan suo yin* (The Index of the Dayan). Taipei: The Commercial Press.】
- 宋·吳仁傑：《易圖說》，《通志堂經解》第1冊（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1996年）。【Wu, Ren-jie(1996). *Yi tu shuo* (The Caption of Change). Yangzhou: Jiangsu Guangling Guji Keyinshe.】
- 宋·程頤：《易傳》，《二程集》第2冊（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年）。【Cheng, Yi (1983). *Yi zhuan* (Biography of *Change*). Taipei: Hanjing.】
- 宋·黎靖德：《朱子語類》，《朱子全書》第16冊（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年）。【Li, Jing-de (2002), *Zhu zi yu lei* (Analects of Zhu, Xi). Shanghai: Shanghai Ancient Books.】
- 宋·蘇軾：《東坡先生易傳》，《無求備齋易經集成》第16冊（臺北：成文書局，1976年）。【Su, Shi (1976). *Dong po xian sheng yi zhuan* (Dongpo's Commentary of Book of *Change*). Taipei: Chengwen Books.】
- 宋·蘇軾《東坡全集》，《景印文淵閣四庫全書》第1107冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年）。【Su, Shi (1983-1986). *Dong po quan ji* (The Complete Works of Su Dongpo), Taipei: The Commercial Press.】
- 宋·蘇籀：《灤城遺言》，《景印文淵閣四庫全書》第864冊（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年）。【Su, Zhou (1983-1986). *Luan cheng yi yan* (Luancheng words), Taipei: The Commercial Press.】
- 清·永瑤等：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1995年）。【Yong, Yong (1995). *Sikuquanshu zongmu* (The imperial catalog of the four treasuries), Beijing: Zhonghua book company】

近人論著

- 林麗真：《義理易學鉤玄》（臺北：大安出版社，2004年）。【Lin, Li-zhen (2004). *Yi li yi xue gou xuan* (Philosophy of *the Book of Change*). Taipei: Daan.】
- 金生楊：《蘇氏易傳》研究》（成都：巴蜀書社，2002年）。【Jin, Sheng-yang (2002). *Su shi yi zhuan yan jiu* (A Study of *Su Shi Yi Zhuan*). Chengdu: Bashu Publishing House.】
- 范立舟：〈《東坡易傳》與蘇軾的哲學思想〉，《社會科學輯刊》第5期（2009年），頁4-8。
【Fan, Li-zhou (2009). *Dong po yi zhuan yu su shi de zhe xue si xiang* (“Dongpo’s Commentary of *Book of Change*” and *Su Shi’s* Philosophic thoughts). *Social Science Journal*, 5, PP.4-8.】
- 鄧秀梅：〈《東坡易傳》釋易方法與義理分析〉，《東海中文學報》第24期（2012年7月），頁115-146。
【Teng, Hsiu-mei (2012). *Dong po yi zhuan shi yi fang fa yu yi li fen xi* (The Interpretive Methods and Theoretical Analysis of the *Dongpo Yi Zhuan*). *Tunghai Journal of Chinese Literature*, 24, PP.115-138.】

A Comparative Study on Su Shi's, Wang Bi's and Cheng Yi's Commentaries on the *Yijing*

Yang, Tzu-ping

(Received March 30, 2015; Accepted September 8, 2015)

Abstract

Although there are lots of studies on Su Shi's *Yijing*, only few of them focus on comparing Su Shi's, Wang Bi's and Cheng Yi's *Yijing*. This essay will focus on the orientation of *Yijing* and the relationship between Yao (爻) and Gua (卦), the image-number system, hexagram alternation and Gua zhu, interpretation of the *Yijing* based on the reasons respectively. With this in mind, the essay will compare Su's, Wang's and Cheng's studies, and carry out the characteristics of Su's *Yijing* Learning, which contributes to the history of *Yijing* Learning. Su's insight consists in his unique interpretations of the relationship between Yao and Gua and the number system. Su's opinion on hexagram alternation is the same as Cheng Yi's, they attach great importance to Gua zhu. However, Su's position about reasons is similar to Laozi (老子) and Zhuang Zhou (莊周). Although Su inherits Wang Bi's *Yijing* Learning, he develops his own way of interpretation. Su and Cheng Yi both accentuate the importance of using the principles of human affairs in interpreting the *Yijing*. However, Cheng's interpretation carries his own distinct Confucian characteristic. We could conclude that Su's interpretation of Gua and Yao or his philosophy of *Yijing* Learning has a system of his own.

Keywords: Su Shi, *Dongpoyizhuan*, Wang Bi, Cheng Yi, *Yijing* Learning