

《易傳》中「儒道互動」與儒家「道德的形上學」發展

黃明誠*

一、前言

自先秦以後，儒、道兩家思想成為中國文化的主幹，兩家思想在發展過程中彼此相互批判，如孟子（372B.C-289B.C.）斥責道家楊朱（?-?）「拔一毛而利天下不為也」的「為我」思想是「無君」的「禽獸」（《孟子·滕文公篇》），《荀子·天論》則說：「老子有見於詘，無見於信」又說：「莊子蔽於天而不知人」（〈解蔽〉）；而老莊書中對儒家仁、義、禮、學等觀念亦多有批評¹。

然而兩家在互相批判的過程，也彼此互相影響啟發，針對某些議題的思考，而發展了自家的思想系統，也促成中國思想史的不斷發展，如荀子（313B.C-238B.C.）受道家自然天的影響，卻發展了與道家截然不同的「天人之分」思想，又如宋明理學一方面批判道家，又一方面受其形上學及「致虛守靜」的修養論影響。而漢代的黃老新道家，如《文子》十二篇中論及仁義的有九篇，其中三篇更以〈上仁〉〈上義〉〈上禮〉為標準。

儒、道思想不只影響了兩千多年來中國文化思想的發展，也形塑了中國人的心靈。近來學界常以「儒道互補」說明儒道兩家在中國文化史的發展現象，認為儒道互補是中國文化發展的主線，甚至認為這種互補是構成中國人心靈的超穩定結構。²不過，所謂互補，是以何為主，何為輔，或是「互為主體」則有不同說法；至於互補是一種自覺的更高境界的調合，或只是不自知的混雜拼湊，則許多時候未見學者加以討論。

本文不言「互補」而言「互動」，在於「互補」偏於靜態的概念，而「互動」則強調思想發展的動態過程；再者，「互補」是基於截長補短，各取所需的立場，表示所補過來的必是自

* 高雄師範大學經學研究所兼任助理教授。

¹ 學界對《老子》一書的時代及老子其人與孔子之關係多有不同看法，甚至連《老子》一書與莊子的關係也有先後兩種不同的看法，因非本論文的重點，無法詳論。

² 「儒道互補」的概念由來已久，學者在解釋中國思想史時或言「會通儒道」、「匯通儒道」、「儒道兼綜」、「綜合儒儒」、「調合儒道」，而最早使用「儒道互補」一詞的則是李澤厚，他在《美的歷程》中說：「儒道互補是兩千年來中國美學思想的一條基本線索。」（板橋市元山書局，1986 年，頁 48）其後，在《華夏美學》（台北市三民書局，1996 年）〈儒道互補〉一章中有更進一步的闡述。李澤厚後，用「儒道互補」解釋中國思想文化發展的文章日益增多。

己所缺乏或不足者。而「互動」乃是以自家的思想為主體去回應他家的挑戰與所提出的思想議題，借用歷史學者湯恩比(Arnold Toynbee, 1889-1975)《歷史研究》³中「挑戰與回應」的觀念，在孔子周遊列國時已受到不同理念學者如長沮、桀溺的批評，而孔子也有自己回應的思想，又孟子強調當時「邪說暴行又作」，因此自己與其他派學者對抗是「予豈好辯哉？予不得已也」，至於荀子〈非十二子〉中對諸家的批駁，也是對不同學者的議題與主張的回應。儒家在諸子並起之後，為了捍衛自己的學說，以期為君王、世人接受，必須去回應其他諸子的挑戰與時代新議題的解決之道，這種回應成功，儒家才能繼續發展生存，如果回應無法成功，儒家就會被時代淘汰。《易傳》的天人思想就是在這種挑戰與回應的過程中發展出來的，儒家學者利用詮釋《周易》，去回應道家所提出的「天道」議題，這就是本文所言的「互動」。而在「互動」過程則必然受到他家議題及思想的啟發，以自家思想為主體「接著講」，進而使自家思想系統更加完整。而啟發所產生的觀點，本就是自家思想系統可以有、可能有的進一步發展，與原思想系統本身是相融，可變成一種統一的和諧結構，否則如孔子所言「道不同，不相為謀」(《論語·季氏》)，不同系統的東西如果為互補而互補，東拼西湊，不但對自家思想發展無益，反而造成思想本身系統的扞格、崩解。

本文認為《易傳》的道德的形上學是以儒家道德主體意識和由此建立的人格修養論為本，在回應當時道家所提出「性與天道」的議題，因而融合孔子(551B.C-479B.C)「為仁而知天命」「下學而上達」「天生德於予」、孟子「盡心知性而知天」的天人觀與荀子「君子理天地」⁴人文化成的文化觀，發展出儒家道德的形上學，去回應「性與天道」的議題。《易傳》這種「推天道以明人事」的天人合德思想，是孔孟荀天人思想可以有、可能有的道德形上學進一步發展，這是儒家天人思想本身的發展，而不是儒道互補的結果⁵。如同宋明理學家建構其道德的形上學時受道家、佛家之影響啟發，此自是學界的共識，但並非如學者所言理學是「外儒內道」或「陽儒陰釋」的產物，張載(1020-1077)、程顥(1032-1085)、程頤(1033-1107)、朱熹(1130-1200)、王守仁(1472-1528)在使用佛老觀念或用語時曾自覺地加以分析這些觀

³ 湯恩比著，陳曉林譯《歷史研究》，台北市桂冠圖書，1978年。

⁴ 《荀子·王制》：「天地者，生之始也。……故天地生君子，君子理天地，君子者，天地之參也。」《易傳》中所論及之「君子」的內涵最接近荀子所論。傳統認為《易傳》的時間當在孟荀之後，唯隨著新出土的史料，如馬王堆帛書《周易》、郭店楚簡，有學者推斷「該馬王堆西漢墓建於西元前168年，相當於漢文帝前十二年。因此帛書《周易》的書寫年代可以定於西元前202年之後的漢朝成立後不久的時期。這樣一來就必須認為，帛書《周易》所附的《易傳》，最遲至戰國後期（西元前281-221年）已經產生」，「在（郭店楚簡）《六德》寫成的戰國前期（西元前403-343）時，儒家以經將六經視作經典了」。見此次研討會日本學者淺野裕一〈儒家對《易》的經典化〉。因為帛書《周易》與今本《易傳》時間先後，又有兩種相反的主張，因此《易傳》的完成時代究竟在孟荀之前後，又成了可討論的議題；個人認為在更新確定的史料證明出現前，因根據孟荀與《易傳》思想的內在理路來看，今本《易傳》的完成應在孟荀之後。

⁵ 因為《易傳》這種天人思想有濃厚的融通會合孔孟荀及儒、道思想的現象，因此皆難歸為孟子學派或荀子學派，但視為儒家學派應無問題。論證詳後。

念與儒家之不同處，尤其王守仁在借用道家「靜坐」、「虛無」與佛教的觀念時，皆自覺地剖析詮釋儒家與佛老之不同，所以王守仁的思想是儒道釋互動下產生的儒家道德的形上學，而不是儒道釋互補的產物。

當然《易傳》七種十篇身並非系統化的思想著作，它非成於一時一人之手，是儒家後學編纂有關《周易》詮釋資料而成的著作，與成於一人之手而系統化的著作不同，因此這種道德的形上學尚未十分圓熟，而宋明理學就是《易傳》道德的形上學「接著講」的發展，而儒家的道德的形上學也要到宋明理學才全面開展，進而達到圓熟的境界。（當然對於這種道德的形上學評價如何，涉及評價者的價值和哲學理論判準，本就難有一致的定論，但這種道德的形上學屬於何家，則是客觀學術判斷的問題，不能混淆）

本文重點在討論《易傳》中如何在儒道互動的情況下，由孔孟荀的天人觀，受道家天道觀的啟發，進一步發展為「天人合德」的道德形上學。這種天人合德的道德形上學中，不只強調「繼善成性」、「成性存存」、「自昭明德」、「反身修德」的「盡性」修德工夫，也重視「仰觀俯察」的「窮理」知性活動，與現代某些學者將儒學視為是「心性論中心」的哲學觀念不同，可視為孔子「學思並重」「仁心知性」精神的發展。

又因為自從陳鼓應先生一反過去視《易傳》為儒家學派作品的觀點，提出「《易傳》是以道家為主幹的道家學派著作」的說法後，《易傳》的學派歸屬又成為現代易學討論的焦點之一，本文也將從《易傳》所建構的道德的形上學內容，探討這問題，並釐清儒道兩家學派區分的核心觀念判準。

二、《易傳》道德的形上學析論

「形上學」是使用《繫辭傳》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」的觀念，也就是研究「道」的哲學，而道的內涵，如《繫辭傳》所言：「易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。」因此所謂「形上學」的範圍在於研究天、地、人之道，也就是研究天、地、人的本質與關係的學問，進而探討天、地、人的存在根源。

王夫之（1619-1692）在詮釋「形而上者謂之道，形而下者謂之器」時說：「形而下即形之已成乎為物，而可見可循者也，乃必有其形，而後前乎所以成之者之良能著，後乎所以用之者之功效定。故謂之形而上而不離乎形，道器不相離。」（《周易外傳》卷五）這種「道器合一」的觀念，就是理學中所謂「體用一源」、「顯微無間」（《周易程氏易傳序》）的觀念，道必須透過器，也就是「存有」必須透過「存有者」顯現，舉凡人的道德行為、藝術文化創造、大自然的現象、歷史事件的發展，皆是道的顯現過程，形上學家即在透過這些現象，體會並詮釋道的本質與內涵。借用現代學者的定義，形上學就是「對存有者的存有及各主要存有者

領域的本性與原理所做的全體性、統一性、基礎性的探討。」⁶

這種根源的探討有兩條進路，一為本體論，一為宇宙論，進而說明宇宙最高實體與人之關係。細而論之，本體論與宇宙論之不同，宇宙論重視天地萬物之起源、構成元素、創生過程；本體論則注意天地萬物的存在根據、終極原因。

如《繫辭傳》所言，《易傳》乃是說明萬有存在的根據與終極原因，也就包含了人性、人所創造的文化世界與此最高實體的關係，借用司馬遷《史記·太史公自序》的話就是「究天人之際」的學問。《易傳》中對這種天人之學的說明很多，而其核心觀念《繫辭傳》有系統的說明：

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，生生之謂易，成象之謂乾，效法之為坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。

此段話貫串了「天道」、「地道」、「人道」，予以系統化的說明，天道體現在陰陽互動變化的過程，這種過程產生一股生生不息的創造力，也就是「生生之謂易」，能承繼天道不息的創造生命力者為「善」，而完成天道創生活動的「善」的關鍵就是「性」。天道是自然運行的結果，故言無憂，此自是近於道家「天地不仁」的自然天觀念，這種「自然天」的觀念早在《詩》《書》時代及《左傳》《國語》的記載中已見萌芽跡象，而《論》《孟》中所言的天亦含有「自然天」的意義，因此不必然是來自道家，在那個思想融合的時代背景下，受道家啟發自是合理的推斷⁷；但天道無憂，聖人卻有憂，故《繫辭傳》說：「作易者，其有憂患乎」。文中所言「繼」、「成」的力量乃是來自人的自覺意志，而這正是道德活動的根源，故說：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」，《繫辭傳》又說：「夫易，聖人之所以崇德而廣業也。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。」此強調「性」的修養擴充為道德根源的觀念，正與孟子所言「存其心，養其性，所以事天」（《孟子·盡心上》）的思想相應。

《易》的目的在提昇德性、完成人文事業，崇德而廣業，「性」所完成的天道即是「善」，這種「善」一方面道德的自覺實踐結果，一方面也是知性活動的表現，故需「仰觀俯察」「觀天取象」，《繫辭傳》認為道德實踐活動仍有賴理性判斷的輔助，也就是孔子所強調「學」的工夫，孔子曾說：「好仁不好學，其蔽也愚」（《論語·陽貨》），仁心不代表行為的完全正確性，需要透過理性的引導，才不會成為愚昧。雖然孔子所言「學」以人文為主，而《易傳》則強調「仰觀俯察」、「天人」「人文」並重，較孔子所言學範圍廣，而且嚴格來說，這和孟子

⁶ 見沈清松《物理之後——形上學的發展》（台北牛頓出版股份有限公司，1987年1月初版）頁22。

⁷ 有關《詩》《書》及《左傳》《國語》《論》《孟》中所言的天含有「自然天」的意義的例子，詳參李杜《中西哲學思想中的天道與上帝》（台北藍燈文化事業股份有限公司，2000年9月出版；本書最早於1976年由聯經出版社出版）頁33、45～50、63～65、77～80。

所強調「心」為一切價值判斷標準的觀念不盡相同，也與後來王守仁所言「知行合一」的觀念有所歧異。但因為孔子曾觀「天」、「逝水」、「松柏」而悟人事之理，而且強調「下學而上達，知我者其天乎」（《論語·憲問》）「唯天為大，唯堯則之」（《論語·泰伯》）「天生德於予」（《論語·述而》），因此本就可能開出這種思想，故《大學》有「格物」之說，而宋代理學亦據此而說「格物窮理」⁸，是故不能說《易傳》這種對知性能力的強調與天道人道合一的思想背離孔門。

這種強調知性活動能力在人文化成中重要性的觀念，源頭為孔子強調「學思並重」「仁心知性」的觀念，孔子這種觀念下開孟子重思與荀子重學二路，荀子是先秦儒家中最重視知性活動在人文化成所佔的主導地位，而《易傳》強調君子「進德修業」（《文言傳》）、「崇德廣業」（《繫辭傳》）的歷程，可說兼顧了「學思」二路，兼涵德性與知性，與孟子只重視心性的道德自覺能力的擴充實踐有所不同，因此有學者認為《易傳》與儒家荀子一派有關。⁹

《易傳》所言的這種知性的表現在「仰以觀於天文，俯以察於地理」的「窮理知天」活動上，這種觀察體悟的能力，在孔子身上已展現出來，孔子曾讚嘆：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。」（《論語·陽貨》）也曾見川流而曰：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」（《論語·子罕》）又說：「歲寒，然後知松柏之後凋」（《論語·子罕》）而孟子也曾效孔子觀水而悟人事之理：

徐子曰：「仲尼亟稱於水曰：『水哉！水哉！』何取於水也？」孟子：「原泉混混，不舍

⁸ 《墨子·公孟》中有儒家學者公孟子說：「今孔子博詩書，察禮樂，詳萬物」，足見「詳萬物」被視為孔門的教義之一。

⁹ 《荀子·非相》：「故易曰：『括囊無咎無譽』腐儒之謂也。」又說：「易曰：『復自道，何其咎』春秋賢穆公，以為能變也。」（《大略》）「善為《易》者不占」（同上）「湯之咸，見夫婦。夫婦之道，不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也，以高下下，以男下女，柔上而剛下。」（同上）前三條與論語中孔子論及《易》的態度相同，第四條對《咸》卦的解釋，運用了卦義說、爻位說、剛柔說，則是儒家解易的新見解，因此有些學者據此論斷《易傳》屬於荀子一派。如清汪中《述學補遺·荀子通論》即認為易傳自荀子。郭沫若（1892-1978）說：「兩者（指《荀子·大略》與《象下傳》）之相類似是很明顯的。……易傳顯明地把荀子的話更展開了。它把他的見解由君臣父子的人倫問題擴展到天地萬物的宇宙觀上去」，《繫辭傳》至少其中的一部分明明受了荀子的影響，從思想系統上可以見到它們的關係。《青銅時代·周易的制作時代》，大陸群益出版社，1946年初版，頁78。李澤厚承其說而說：「本文採《易傳》與荀學有關。這種有關也主要從理論體系的发展史來看的。《易傳》的最大特點，我以為，便是沿襲了荀學中剛健奮鬥的基本精神，捨棄了『天人之分』『制天命而用之』的具體命題，把他們改造為『天行健，君子以自強不息』，賦予自然以人的品德色彩，提到『一陰一陽之謂道』的形而上學的明確高度，創造性地建構了一個完整的世界觀。《易傳》終於成為整個儒家最基本和最高的哲學典籍。」《中國古代思想史論》台北風雲時代出版公司，1990年，頁138~139。又說：「與荀子一樣，《易傳》也尊禮、定分、主治、明罰，……這些也大大不同於《老子》反『禮』的立場和態度。」（同上，頁145）不過在《荀子·儒效篇》說：「《禮》之敬文也，《樂》之中和也，《詩》《書》之博也，《春秋》之微也，在天地之間畢矣」，此乃總述各經，而未嘗及易，則荀子之未嘗重視易，故徐復觀說：「易傳系統在儒家中恐係獨成一派的。」（《中國人性論史》頁563）又荀子強調天人之分且主性惡，而《易傳》強調天人合德且主性善，核心價值觀念不同，因此《易傳》或有取荀子思想，但應非荀子一派。

晝夜，盈科而後進，放乎四海，有本者如是，是之取爾！苟為無本，七八月之間雨集，溝澮皆盈，其涸也，可立而待也。故聲聞過情，君子恥之。」（《孟子·離婁篇》）

這是體察自然所悟之理，孟子又以「牛山之木嘗美矣」，以喻人性本善之理，雖然是一種比喻的用法，但未嘗不可說主張萬物有其共通之理，孟子也曾引《詩》：「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」及孔子的評語：「為此詩者，其知道乎！」則所謂「道」自然也包括天道了，因此孟子也說：「誠者，天之道；思誠者，人之道。至誠而不動者，未之有也。不誠，未有能動者也。」（《孟子·離婁篇》）雖然孟子是由「心」衡定「萬物之理」，故言：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」（《孟子·盡心上》），由「盡心知性而知天」，是一種由內而外的天人合一之學，但既然天人合一，則「推天道以明人事者」的思維未必不能產生，不必如有些學者所強調的必來自道家。《禮記》也曾如此記述：

哀公問孔子曰：君子何貴乎天道也？孔子對曰：貴其不已，如日月東西相從而不已也，是天道也；不閉其久，是天道也；無為而物成，是天道也。（《哀公問》）

孔子曰：天無私覆地無私載，日月無私照。（《孔子閒居》）

天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也；地載神氣，神氣風霆，風霆流行，庶物露生，無非教也。（《孔子閒居》）

這些言論是否為孔子所言，學者有不同看法，但可以肯定的是漢人認為「推天道以明人事」是相應孔子思想的¹⁰。由春秋時代人已很注意到天的自然義，加上《論語》中，也見出孔子所言「天」亦含自然義，而孔子亦曾觀自然物象而悟人事之理，則由「天道自然」以建立儒家之道德形上學的思維亦可據孔子而開出，雖然這種思想在孔子只是引而未發，須待儒家後學在時代刺激與其他學派互動情況下，才得以被逼出。

《易傳》中屢屢強調聖人具有德性與知性合一的能力，才能法天效地，以成人文化成之業，《繫辭傳》說：

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，遊魂為變，是故知鬼神之情狀，與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。

¹⁰ 許多學者在反對孔子與《易傳》有關時，都喜歡引子貢所言「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞」（《論語·公冶長》）一章，證明孔子不講天道，而《易傳》尤其是《象傳》與《繫辭傳》專言天道，因此二者無關。事實上，論語中許多地方正是孔子論天道與人性的內涵。故朱熹《四書集注》注此章時說：「夫子之文章日見乎外，固學者所共聞，至於性與天道，則夫子罕言之，而學者有不得聞者，蓋聖門教不躐等，子貢至是始得聞之，而歎其美。」

可以見出《繫辭傳》作者不只將易視為德性之理，也是天地運行、萬有變化之理，易道統天蓋地，化成天地，而無所遺漏，故言「神无方而易无體」。作《易》的聖人不只有德而且有知，能知天下之理，也能道濟天下，以完成人文化成之事業，使世界富有日新，實現天道生生之理，此理即是仁，有仁而愛萬物，此自不同於老子所言「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁以百姓為芻狗」（《第五章》）的思想。《繫辭傳》又將自然之理與人性之德合一，這種強調天道生生之德的說法，與《中庸》「天地之道，可一言而盡也；其為物不貳，則其生物不測」的說法相同，《中庸》將此「生生之理」稱為「至誠無息」的「誠」，前人曾說：「易傳、中庸一面認為人道本身就是天道，此義當溯源於孔孟。但另一方面也常先從認識天道入手來規範人道，此法則則襲諸莊老。但莊老言天道，只就象言象，易傳中庸則不肯就象言象，而要在現象中籀繹出此現象所特具而顯著的『德性』，此點與莊老發生絕大歧異。」¹¹後代由「儒道互補」角度論述《易傳》乃合道家自然主義與儒家人文主義而成的論點，皆就此發。

《易傳》中以「神」為兼涵德性實踐與知性活動的人性的最高境界，《易傳》的「神」是透過主體而呈現，所謂「神而明之存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行」（《繫辭傳》），透過主體的修為，人達到「聖人」的最高德性境界，此境界不只有德而且有知，窮究天地造化運行之理，所謂「精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。」（《繫辭傳》）¹²

這種合知性與德性為一的易道觀，在《說卦》中也提及：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。和順於道德而理於義，

¹¹ 見錢穆〈莊老與易庸〉，《莊老通辨》（台北東大圖書有限公司，1991年12月初版）頁340。本文作於民國四十年，後收入民國四十六年十月由香港新亞書院研究所初版發行的《莊老通辨》。

¹² 《繫辭傳》中「神」出現二十四次，或指天道神妙無限的創造力量，如「神无方易无體」「陰陽不測之謂神」，這裡的「神」偏重自然觀的解釋，與道家相近，荀子也曾如是說「列星隨旋，日月遞炤，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。」（〈天論〉）；然而一旦就人格主體境界而言「神」時，就可看出「神」乃人修養至德性與知性合一的最高境界，所謂「極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，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」（《繫辭傳》），此反而近於儒家言「神」，孟子已有「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子·盡心上》）之說，孟子所言之「神」是與天地合德的道德最高境界，故又說：「可欲之謂善，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」（《孟子·盡心下》）《中庸》也說：「至誠之道，可以前知，國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體；福禍將至，善必先知之，不善必先知之；故至誠如神。」孟子言德性之神，《中庸》言知性之神，《易傳》則合二者言神。

窮理盡性以至於命。昔者聖人之作易也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，兼三才而兩之，故易六畫而成卦。」

《說卦》作者對《易》由來的解釋，不一定符合《易》產生的歷史真相，但《說卦》作者認為易是聖人為了建立天道、地道、人道的意義與原理所創造的符號，其目的在使人能順天道所賦之德，依義而行，進而「窮理盡性以知命」，「窮理」為知性活動，「盡性」為德性擴充實踐活動。這種「窮理盡性以至於命」的道德形上學對後代儒家產生深遠的影響。

《繫辭傳》認為實踐天道的根源來自君子的道德主體自覺與知性體察的理性活動，而一般人因缺乏這種自覺，因此雖然也活動於天道生生不息的歷程中，但不能體察此理，不能擴充此性，因此無法窮理盡性。這裡隱隱約約透露人可能偏離天道的說法，人既是稟天道而生，為何有些人無法「繼之」「成之」，必定是與人自身某些特質有關，後代常利用「性與情」或「天理與人欲」的「道德二元性」來說明人偏離天道的的原因。但既然人可能繼天道、成天道，也可能偏離，則點出實踐的關鍵就是人的道德主體自覺上，也就點出了人主體性的可貴。因此人並非被決定的，而是天道的完成者，人所完成的即是「盛德大業」。

《繫辭傳》中以天道為乾坤（陰陽）變化的和諧過程，但如果進一步推究則何者為「第一因」時，《易傳》就表現出儒家哲學有別於道家陰柔、貴雌、守靜哲學的特色，那就是強調「剛健中正主動」的天道觀與人格論，《易傳》的天道論中，乾坤這兩股力量，乃是以乾為發動根源，而坤表現為承受輔助的作用，《乾卦·彖傳》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。

《坤卦·彖傳》曰：

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。

乾元為道體，是萬物創生的依據，元者本源也，也就是「存有的本體」，透過乾道的變化，萬物各自依循此乾道所賦予的本性（性命）而行，就能達到圓滿和諧的狀態，就是「太和」，因此所謂天道乃是一種圓滿和諧的運行狀態。

此自是就「應然」的角度立論，因為就「實然」的現象界而言，萬有不時產生衝突矛盾，表示萬有並不能完全依此天道而行，也就是不能正性命，只有人具有此道德主體的自覺能力，如《中庸》所言「致中和，天地位焉，萬物育焉」、「能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可與天地參」，「致」、「贊」的工夫只能落在「天命之謂性」的「性」中，這是就人的角度立論，是一種「道德的人文主義」。

《文言傳》進一步解釋乾道的本質：

乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。

大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。

「性情」依文意可解為「性之實」，也就是性的本質，乃是合乎乾道的狀態，此方是「利貞」；也可解為「性其情」，也就是使萬有之情合乎乾道所賦予性，則似乎情可能有偏離性的可能；此乃「道德二元性」的說明，用以說明為何萬有偏離乾道的原因。既然萬有雖稟乾道而生，但不保證能合此道而行，因此必須引入一套修養論，來說明萬有如何才能依乾道而行，此修養論在《易傳》中只就人而言，只有人能透過道德修養，發揮實踐本性，以合天道，也就是只有人能自覺發揮道德主體能動性以契合天道，故《繫辭傳》說：「苟非其人，道不虛行。」此正是孔子所說：「人能弘道，非道弘人」（《論語·衛靈公》）之理，《象傳》也說：「天行健，君子以自強不息。」這裡的「君子」自是儒家的用語，強調人當不斷擴充實踐天賦之性，「以成德為行」（《文言傳》），自我實現以臻圓滿，這種道德實踐的進程永無止境，故曰「不息」。這是一種人文化的天道觀，與道家的自然天道觀有本質的不同。

《易傳》認為天地剛健不息的生命力就是天道的本質，也就是《復卦·彖傳》所言：「利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎」，「天地之心」即天地的本質，《大有卦·彖傳》說：「大有，……其德剛健而文明，應乎天而時行，是以元亨」，《大畜卦·彖傳》說：「大畜，剛健篤實輝光，日新其德，剛上而尚賢，能止健，大正也」。《大壯卦·彖傳》也說：「正大而天地之情可見」。這種思想正與《中庸》「至誠無息」的說法相應。在此種宇宙觀之下，人是要「有為」，要自強不息，要完成自我道德主體性。而老莊則正反對這種剛健的思想，認為宇宙之道的本質是虛靜柔弱，「道」之內涵為「無」為「虛」，人面對這種宇宙觀，是要求無為，消解自我的主體性，以求復歸自然。

《易傳》雖強調「剛柔並濟」，但又特重天道剛健中正之德，與道家重柔弱反剛強不同，此正顯示《易傳》中儒家的傳統，儒家特別重視人道德主體剛強的意志，《論語》記載：「子曰，吾未見剛者。或對曰，申枨。子曰，枨也欲，焉得剛。」（《公冶長》）「士不可不弘毅」（《泰伯》）「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」（《衛靈公》），孟子則認為「浩然之氣」是「至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間」（《孟子·公孫丑》）並堅持「大丈夫」的人格，《中庸》也說：「故君子和而不流，強哉矯；中立而不倚，強哉矯；國有道，不變塞焉，強哉矯；國無道，至死不變，強哉矯。」《易傳》這種剛健中正之德正顯示出它與道家不同的天道人道觀內涵

《易傳》因為強調人的道德主體自覺在實踐天道的關鍵地位，因此《易傳》又強調「進德修業」、「崇德廣業」、「日新其德」的人格修養論，德性是人文化成的基礎，也是天道得以在人文界完成的關鍵，此正是《易傳》有別道家的儒家本色，其論修養工夫，和老子「致虛極，守靜篤」與莊子「心齋」、「坐忘」不同，《易傳》中有關君子人格的修養論，純是儒家本色：

庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化」（《乾卦·象傳》）

君子終日乾乾，夕惕若厲，無咎，何謂也？子曰，君子進德修業。忠信，所以進德也，修辭立其誠，所以居業也，知至至之可與幾也，知終終之可與存義也。（《文言傳》）

君子以成德為行……君子學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之。（同上）

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。（同上）

直其正也，方其義也。君子敬以直內，義以方外，敬義立而德不孤。直方大。不習，无不利。（同上）

君子以果行育德。（《蒙卦·象傳》）

君子以懿文德。（《小畜卦·象傳》）

君子以多識前言往行，以畜其德。（《大畜卦·象傳》）

君子以遏惡揚善，順天休命。（《大有卦·象傳》）

君子以非禮弗履。（《大壯卦·象傳》）

君子以自昭明德。（《晉卦·象傳》）

君子以反身脩德。（《蹇卦·象傳》）

君子以懲忿窒欲。（《損卦·象傳》）¹³

《易傳》認為君子進德修業之工夫，在「閑邪存誠」、「忠信」、「敬以直內，義以方外」、「學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之」、「體仁」、「多識前言往行」、「遏惡揚善」、「非禮弗履」、「自昭明德」、「反身脩德」、「懲忿窒欲」，這種人格修養論，與《中庸》接近，都是儒家道德哲學的發揮¹⁴，相較孟子專言「擴充」、「養氣」、「寡欲」的「心性論中心」思路，可以見出是更加全面，可說是綜合了孔孟荀的修養論。其中「體仁」、「自昭明德」、「反身脩德」三句，更可顯見以道德主體自覺為本的修養論。

《易傳》認為透過修養工夫，人自能與「天地合其德」，達到與天同高的地位，《文言傳》說：「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，而況於人乎？況於鬼神乎？」人不再是天的附屬，

¹³ 《易傳》中談論修德工夫的以《象傳》最多，學者將此書稱為「君子的教科書」，有學者認為此書純就人事立論，與《象傳》「推天道以明人事」的思維不同。但就《象傳》的體例來看，是先就卦象的討論後再論及人事之理，而卦象所代表的正是自然現象之間的關係，也就是探討與天道有關的問題，而由此引申出人事的內容，正是認為在天道與人道存在的一致性。此說參見王博《易傳通論》（台北大展出版社有限公司，2004年11月初版）頁103。老莊中亦偶言及君子者，但與儒家意涵不同，老子：「君子居則貴左」「兵者不祥之器不得已而用之」，《莊子·在宥》：「君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。」

¹⁴ 《中庸》講「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。」「人一能己百之，人十能己千之，果能此道，雖愚必明，雖柔必強。」同樣是「學思並重」，強調人的主體能動性。

人也不須祈求鬼神降福，人的所行純乎天道，盡乎天德，透過道德修養達到「從心所欲不踰矩」的境界，人挺立了人的尊嚴，這是道德人文主義的極致。

三、《易傳》思想的核心價值歸屬問題

《繫辭傳》引「子曰」之語說：「天下何思何慮？天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？」而《中庸》中也說「道並行而不悖」，相較孔子「道不同，不相為謀」及孟荀激烈批駁其他諸子的態度，可以見出《繫辭傳》作者更融通開闊的思想態度，作者認為天下學說本有共通之理，反映了戰國末年政治走向大一統的趨勢下，思想界也興起調合融貫的趨勢，諸子在彼此互相批判的情況下，也互相啟發影響；思想家企圖在更廣闊的思維下兼融各家學說優點，創造更完善的思想體系，以回應思想所面對的挑戰。雖然有此理想不必然產生此種結果，但這種融通綜合的思想體系創造，至少是《繫辭傳》作者是自覺的企圖。而《易傳》也反映這種思想綜合的現象，因此「天道、人道、地道」皆可以在《易傳》中找到詮釋理論，《易傳》本身就是先秦諸子互動下的產物，而其中以「儒道互動」的影響最大。

根據中國最早的說法《易傳》十篇，也就是所謂《十翼》都出於孔子之手，直到北宋歐陽脩（1007-1072）認為《繫辭傳》、《文言》、《說卦》以下皆非孔子所作，並說「眾說淆亂，亦非一人之言也」（《易童子問》卷三），而單篇文章如《繫辭傳》也是「繁衍叢脞之言，與夫自相乖戾之說」（同上），只認為《彖傳》和《象傳》為孔子所作。之後，清代崔述（1740-1816）《洙泗考信錄》又提出更多的證據，孔子作十翼的說法幾乎被推翻。到了現代，在「古時辨」時期，許多學者總結歷史上相關《易傳》的說法，展開全面的討論，而漸漸形成一些共識：《易傳》十篇非孔子所作，而是出於儒家後學；十篇也非一人一時之作。不過有關各篇的寫作年代學者仍有不同看法，有些認為其最早在《左傳》成書時便已大致形成——如乾「四德」之說，最晚則在西漢初期。有些則認為《彖傳》、《象傳》成於戰國中期略與孟子同時而稍後，其他篇章則成於戰國晚期。不過，近年來由於地下文物的出土，尤其是1973年長沙馬王堆帛書的出土，許多學者藉由帛書內容的分析，肯定孔子與《易傳》有關。¹⁵

而古史辨時期的學者也認為《易傳》中有關天道的看法，諸如陰陽、剛柔、天道自然的觀念當受道家的影響，但《易傳》的思想基本上是以儒家為主，其後此觀點漸成為學術界的共識；直到陳鼓應先生在錢穆¹⁶（1895-1990）、馮友蘭（1895-1990）、李鏡池（1902-1975）、

¹⁵ 詳參李學勤《周易經傳溯源》〈「五十以學易」問題考辨〉、〈《易傳》的年代問題〉、〈從帛書《易傳》看孔子與《易》〉（高雄麗文文化事業公司，1995年）

¹⁶ 錢穆先生早在古史辨時期就主張易傳出於道家，認為「《易繫》裏的思想，大體上是遠於《論語》而近於老莊的」。見錢穆〈論十翼非孔子所作〉，文刊民國十七年《蘇中校刊》十七、十八合期，後收《古史辨第三冊》（此用台北明倫出版社，1970年，臺初版）頁89～94；錢先生也曾主張易傳大學中庸的思想皆出於老莊，且其思想不屬於儒家系譜。不過在後來在作〈莊老與易庸〉時，仍主張「易庸不失為儒家孔孟傳統，而終與莊老異趨」（頁341）。

朱伯崑、黃沛榮諸先生的基礎下，系統整合眾說，提出了「《易傳》以道家為主幹，乃道家學派的作品」說法後，《易傳》思想體系的區判又成易學討論的重要議題。近來則有學者站在現代學術開放的角度，以「儒道互補」說明《易傳》的思想特色，認為《易傳》非儒非道，亦儒亦道，就其天道觀而言顯然是接受了道家的思想，但卻避免了道家的那種「蔽於天而不知人」的缺陷，而與人道的主觀理想緊密結合起來。就其人道觀而言，顯然接受了儒家的思想，但卻避免了儒家那種蔽於人而不知天的缺陷，而使之建立在對天道客觀理想的基礎之上，因此與其他各家相比，《易傳》在處理天人關係問題上，沒有割斷「以天合人」與「以人合天」的循環往復的過程而陷於一偏，更為徹底地貫徹了天人合一的思路，更為全面地體現了中國思想的共同特徵。¹⁷

而《易傳》因為是詮釋周易的作品，因此許多地方要配合易的卦爻來解釋，因此總顯支離，加上非一人一時之作，甚至有些地方不同《易傳》篇章對易卦的解釋也不一樣，因此黃沛榮先生說：「前賢治《易》常有兩種錯誤的觀念，或混《易經》與《易傳》為一；或以經傳分立，然仍視十翼為一體，而互通哲理。前者經傳不分，故述其義例則不分內容，論其思想則不分時代，自屬明顯而嚴重之錯誤；後者亦因昧於諸傳時代及作者之有異，以致誤會眾說為一談。」¹⁸這種說法自是延續了歐陽脩的論點。

但本文認為在《易傳》分散或繁雜的言論中，仍可抽繹出核心觀念。即使不同時代、不同人的思想仍可有一致的中心觀念，如同孔孟、老莊不同時代，但因孔孟有些思想一脈相承，故同歸儒家，而老莊雖有思想之差異，但在核心價值觀念卻是一脈相承，故同屬道家。而中國學派之所以分派，也是因為不同時代、不同人中仍有共通而一致的思想，才可同歸某家，因此《易傳》十篇或許非成於一時一人之手，而有些地方並未系統化，甚至有些理論不能達成一致，但本文仍認為諸篇中有些核心觀念仍是一致而可以歸派的。《易傳》的核心觀念就是陰陽調合的天道觀，天道、人道一貫的天人合一思想，重視剛柔並濟而強調剛健中正之德的人格理想，主張「自昭明德」、「反身修德」，由實踐人性之善去體現天道的善，天人合德，強調道德教化的人文思想。

本文認為儒道兩家思想在某些方面雖有相通之處，但究其實，兩家思想系統在核心價值觀念上則斷然不可混淆，因此學派的區分仍有其思想史的價值，否則中國學術的發展過程恐難得其真實面貌。因此《易傳》的思想就其核心價值觀念來評判，仍屬儒家思想為主體，而在與先秦各家思想（尤其是道家）互動融合的情況下，發展出儒家的道德形上學，道德實踐與人文教化的問題仍是《易傳》的核心問題。

因為傳統對《易傳》學派的歸屬皆歸儒家而無異議，即使認為《易傳》受道家天道的影

¹⁷ 余敦康《易學今昔·周易的思想精髓與價值理想——一個儒道互補的新型的世界觀》（大陸貴林廣西師範大學出版社2005年第1版）頁39。

¹⁸ 黃沛榮《周易象象傳義理探微·緒論》（台北漢京文化事業有限公司，1984年初版）頁8。

響仍不礙其為儒家天人之學的發展，直到陳鼓應「道家主幹說」以後，《易傳》學派的歸屬才成為議題，因此下文先討論陳先生的說法。

陳先生認為老莊所創始的道家是中國哲學的主幹，現有的中國哲學史多以儒家思想的發展為主線，這不僅不合史實，而且狹義化了中國哲學史的內涵。從形上學、認識論、方法論等哲學的主要方面來看，道家思想在中國哲學史上所佔的比重都遠遠超過儒家。儒家思想是政治倫理，但這只是專業哲學的枝節部分，就抽象的哲學思維而言，道家的貢獻遠遠超過儒家。儒家有所謂形上學或哲學理論的建構也都淵源於道家。中國傳統哲學的主要概念和範疇多淵源道家。如「無」「有」「道」「器」「無極」「太極」「太一」「天理」「大化」「自然」「無為」「有為」「精」「氣」「變」「常」「虛」「實」「動」「靜」等都始創於老莊。

陳先生主要是透過易傳，而得到儒家的形上學或理論建構都淵源於道家的論點。他說：哲學在古代中國稱為「玄學」，「三玄」——老莊易之中就有兩部是正宗的道家，而《易經》就天道觀而言，與《老子》的內在聯繫至為密切，與「罕言天道」的孔學的聯繫則甚微。晚於《易經》七八百年的《易傳》，是以道家為主體，而融匯陰陽、儒、墨、法各家學派思想而成的作品。

陳先生認為《易傳》為道家學派作品，主要是《易傳》「就其天道觀與辯證思維方法而言，所受老莊影響尤為明顯。而儒家所影響的政治倫理部分在《易傳》哲學體系中並不佔主導作用，而其天地、夫妻、君臣之間的尊卑觀念，又恰恰是傳統文化中的糟粕。」「《易傳》學派繼承早期道家的思維方式及其天道觀而發展基本上是屬於道家系統之作。」而且前些時候學界討論「儒道互補」問題，並提出「以道補儒」的說法。從中國政治史或倫理學史來看這是可以成立的但從哲學史的角度看，「以道補儒」是不確的。歷代許多被認為是儒家的思想家，其實是外儒內道。¹⁹

陳先生在文章中進一步論證《易傳》為道家學派之作，主要論點如下：一、《彖傳》天道觀以道家思想為主體。包括（一）「乾知太始，坤作成物」的萬物起源說（二）「與時偕行」「終而復始」「復見天地之心」的自然循環論（三）陰陽氣化宇宙論（四）剛柔並濟說（五）天地人一體觀和「損益謙」的天道、地道觀。還有《易傳》一些用語，如「精氣」、「幾」、「神」、「『道』『德』『道』『器』『言』『意』」皆出自老莊，與道家同義；而「太極」、「雲行雨施」、「品物流行」、「大明」、「性命」、「太和」、「天行」皆與莊子同。所以如果不是《彖傳》受莊子影響，或莊子受《彖傳》的影響，那就很可能是兩者出於同一作者群。此外，《易傳》「推天道以明人事者也」（《四庫全書總目提要》語）及「對反辯證」的思維方式皆出自道家。²⁰

¹⁹ 以上言論具見《老莊新論·序》（台北五南圖書出版有限公司，1993年3月初版）

²⁰ 詳見《老莊新論·彖傳》與老莊、《老莊新論·易傳·繫辭傳》所受老子的影響、《老莊新論·易傳·繫辭傳》所受莊子的影響、《老莊新論·論道家在中國哲學史上的主幹說——兼論道、儒、墨、法多元互補》。這些文章原發表於大陸《哲學研究》一九八九年第一期。

針對這種《易傳》乃道家學派作品的看法，本文認為可由下列幾點加以討論。

（一）陳先生是以西方哲學的標準來看中國哲學的發展，但是西方哲學也有各種流派，也有強調人生哲學的，如存在主義。西人所用哲學的本義只是「愛智之學」，因此凡是追求智慧和思考學問皆屬哲學，並不能因為西方哲學以形上學、認識論、方法論為主流，中國哲學的價值與主幹就要以此西方哲學主流為價值的評斷標準。

而且中國哲學，重視的是體道、行道的實踐工夫，一些純理的思辨往往被視為「空言」，因此形上學、認識論、方法論向非中國哲學的主幹，即使是道家學說中心都不在天道論、認識論、方法論而在人格論，及達此理想人格的修養論。陳先生在〈老子哲學系統的形成〉一文中也說：「老子整個哲學系統的發展，可以說是由宇宙論伸展到人生論，再由人生論延伸政治論。然而，如果我們了解老子思想形成的真正動機，我們當可知道他的形上學只是為了應合人生與政治的要求而建立了。」²¹

既然道家的重心也在人生論與政治論，則以儒道為主幹的中國哲學，就該以人生論與政治論做為哪家哲學才是主幹的判準；如果就人生哲學或政治論來看，中國思想當然是以儒家思想為主幹，而兼融其它各家；而《易傳》中的人生哲學及政治論當然是屬於儒家系統的。因此《易傳》當然是儒家學派的作品。

《易傳》中有些政治思想自然如陳先生所言是「傳統文化中的糟粕」，但《易傳》強調君子自強不息的剛健人格、重視自昭明德、反身修德的道德修養，強調以道德化成天下的「儒家道德人文主義」總是有其歷久彌新的永恆意義。

（二）陳先生認為《易傳》「推天道以明人事者也」（《四庫全書總目提要》語）及「對反辯證」的思維方式皆出自道家，因此為道家學派作品。

針對此點，個人認為思想的推論方式只是一種學術工具，每個人應該都可以利用某種推理方式來建立其哲學體系；如同使用了邏輯的推論方式，並不能就說它是邏輯學派。在先秦諸子中，諸如墨子由「天志」而論「兼愛」之理，鄒衍由天而人以論五德終始之說，亦皆「推天道以明人事」，因此不能說用了這種推論方式就屬道家。²² 儒道兩家思想性格的差異不在其

²¹ 陳鼓應《老子註譯及評介》，大陸中華書局 1984 年第 1 版，頁 1。

²² 李存山〈道家「主幹地位」獻疑〉曾說：「老子哲學在中國古代首先較為完整地建立了『推天道以明人事』的框架，這對儒學的發展有重大影響，但儒學並非天生就不具備建立這樣一個框架的能力；探討中國哲學的主幹地位，不是探討哪家首先建立了一個較完整的哲學框架，而是探討哪家主要影響或決定這一框架的發展和特殊性質。不應以西方哲學『的主流一直是形上學與知識論』為標準來稱衡儒道兩家在中國哲學史的地位，而應探討中國傳統哲學有別於西方哲學的特殊性質是如何被決定的。」（頁 388～389）又說：「判定一部著作或一個學派屬於哪家系統，不應以是否具有「天道——人道」的哲學框架為標準，而應主要考察它如何解釋「天道」「人道」及其關係。」（頁 393）原載大陸《哲學

人生論的推論方式，而在人生論與政治論上，也就是人性的內涵，與人文化成的問題。

再者，「天道支配著自然界也支配人類社會」這種思維早在道家之學就已產生，在中國則為主宰天的觀念，道家只是掃除主宰天的觀念而建立自然天的思想，道家建立的只是自然天的系統思想而非建立了「推天道以明人事」的思維，因此不能用這種思維來決定學派的屬性，而應以天道的內涵來決定。

孔孟的天道觀以「道德天」的為主，但論、孟中所言「天」之觀念有些地方也延續了春秋以來已萌芽「自然天」觀念。《易傳》的天道觀既是自然又是道德的、情感的，並不違背儒家思想，反而與老莊書中的「天」只純是自然義，不帶道德與感情的看法不同。因此陳先生引用馮友蘭《孔子在中國歷史中之地位》²³所說：「論語中孔子所說的天完全是係一有意志的天帝，一個主宰天。但主宰之天，在《易·彖》中沒有地位」因為《易傳》中之「天」乃「義理之天」是屬於「自然主義哲學」。利用這種說法來證明《易傳》不是儒家學派而是道家學派，並非恰當。

如前所論，「推天道以明人事」的思維不一定出自道家，這樣的證據還有很多，早在《孟子》所引《詩》「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」中，就可以看出「由天道而人事」的思維。而古文《尚書》中「天視自我民視，天聽自我民聽」（〈泰誓〉）的話，也是「天道人道合一」。又《左傳》的記載：「劉子曰：民受天地之中以生，乃所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養之以福，不能者敗以取禍。」（〈成公十三年〉）「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。」（〈昭二十五年〉）也是「推天道以明人事」。而《國語·周語上》也載：「周之將亡矣。夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏不能出，陰迫不能烝，於是地震。」這種「天人感應」的思維，也是由天象的變化來推斷人事之因，也是「推天道以明人事」的思維。

再者，所謂《易傳》「對反辯證」的思維方式皆出自道家的說法，論證也和上面一樣，這種思維是否為道家的專利，只要用了這種思維就屬於道家，應未必然。陳先生也說：「古希臘哲學之父以水為原質，……而早於泰勒斯三百多年的《易經》，已用八種基本原素（八卦）及對立面矛盾轉化的觀點來解釋萬物生成、變化與發展。」²⁴既然這種對立面矛盾轉化的宇宙觀在《易經》已有雛型，而老子能採用，而《易傳》為解《易》之作，為何不能本此思維而建立天人之學，就一定要透過老子。

這裡所言的「對反辯證」，指的就是《易傳》中「陰陽」「剛柔」「動靜」「先後」「上下」「始終」「出入」「存亡」的思維，如《繫辭傳》所言之「一陰一陽之謂道」、「剛柔相推而生

研究》一九九〇第四期，文收陳鼓應《老莊新論》（同上）。

²³ 原載1927年12月《燕京學報》第二期。引文見《老莊新論》頁297。

²⁴ 《老莊新論》（同上）頁295。

變化」。雖然在儒家系統中，不僅《論語》中沒有陰陽的觀念，連被認為是出於子思的《中庸》及戰國中期的《孟子》也同樣沒有陰陽觀念。梁啟超曾說：「陰陽二字意義之劇變，蓋自老子始」，老子書中唯一論及「陰陽」處是「道生一，一生二，二生三，三生萬物；萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（《第四十二章》），此處的「陰陽」是否為一所生之「二」，未易斷言，而且梁啟超說：「雖然，五千言中，言陰陽者，只此一句，且亦非書中重要語，故謂老子與陰陽說有何關係，吾未敢承。」²⁵李漢三曾引梁氏之說進一步推論：「就事論事，所謂『萬物負陰而抱陽』，負謂背負，抱曰懷抱，承上文，言萬物之生，所背為陰，所向為陽，蓋仍古義。」²⁶老子言陰陽仍承春秋所用陰陽的原義，並未成為其學說的重要思想，與《繫辭傳》所言「一陰一陽之謂道」，並用以論人性「仁義」內涵之說不同，因此《易傳》陰陽說是否來自道家，亦不能斷言。

先秦儒家首先使用陰陽觀念者為荀子，荀子說：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治」（《荀子·禮論》）「四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成。」（《荀子·禮論》）「星墜木鳴，國人皆恐。曰，是何也？曰，無何也。是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。」「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義；人有氣、有生、有知亦且有義，故最為天下貴也。」（《荀子·王制》）荀子的天道觀受道家影響，已是定論，荀子也是以「氣」為萬物的初基，以「陰陽」為天道變化之因，卻導出以重學明禮、化性起偽的人文化成思想。因此前面提及學者或斷定《易傳》為荀子一派，而以陰陽論天道恰是《易傳》的特色，故《莊子·天下篇》說：「易以道陰陽」，而《禮記·祭義》也說：「昔者聖人建陰陽天地之情，立以為易。」因此姑且不論《易傳》的陰陽觀念可能不是來自道家，即使來自道家，但因為《易傳》由陰陽說所建立的天道論，強調「繼之者善也，成之者性也」，最後與仁義之人道貫而為一，這種觀念就絕對與道家不同。

個人認為，《易傳》既為詮釋《周易》而作，因此與《論語》《孟子》純為孔孟和弟子個人理念之抒發，及《中庸》純為個人或學派理念之闡述不同，它必須受《周易》原有的卦象符號及卦爻辭的規範，順著《周易》原有、可能有或可以引申的意念發展，即使是《易傳》作者獨特的《周易》詮釋觀點，不一定為《周易》創造者原有之觀念，但此觀念總是《易傳》作者自認為相應《周易》原有、可能有或應有的進一步發展，借用伽達默爾（Hans-Gadamer, 1900-2002）的詮釋學術語，這是《易傳》作者的「視域」（horizon）與《周易》本身的「視域」所產生的「視域融合」（fusion of horizons）的結果²⁷。

²⁵ 梁啟超《陰陽五行說之來歷》，轉引自李漢三《先秦兩漢之陰陽五行學說》，台北鐘鼎文化出版公司，1967年初版，頁14~15。

²⁶ 李漢三《先秦兩漢之陰陽五行學說》（同上）頁15。

²⁷ 所謂「視域」（horizon）就是觀察者從某個立足點所能看到的區域，它是由觀察者的「歷史性」存在所提供的觀物角度，誰不能把自身置於這種歷史性視域中，誰就不能理解傳統事物的意義。就伽達默爾的看法，解釋者的視域不是封閉孤立的它是理解在時間中進行交流的場所。解釋者的任務就是括大

而《周易》的符號設計本就含有一種二元的思考方式，而這種二元思考模式根據人類學家的研究本就是人類最原始的思考方式之一²⁸，不必文明出現或道家學說出現才會有，因此，《易傳》借用春秋時代即已有的「陰陽」、「剛柔」詞語，「觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻」（《說卦》），本是正常的事。《說卦》作者認為陰陽、剛柔本身乃是就卦象發展出的觀念，並沒有說這種思想是來自老莊影響。《易傳》利用《易》本有的二元思考，進一步發展出一套闡述儒家道德觀的理念（最後仍是德性一元論），本是合理的推斷。

進一步說，即使陰陽、剛柔在道家手中才變成重要哲學術語，但也不能因為《易傳》使用了道家的術語，就說它是道家的著作或是以道家為主幹。因為任何新學說的產生都不可創造一套全新的術語，而勢必借用原有的語彙，這是思想史發展常見的現象，否則當第一位思想家出現後，只要有人用了他所用的語言，就說他屬於此思想家一派的學者，那我們研究思想的發展及流派根本不用看他們的思想內容、核心觀念，只要看他們用的語言即可，那思想史恐怕就非多元發展的面貌了。就像老莊、陰陽家、荀子都使用了春秋時代早已出現的陰陽、剛柔觀念²⁹，但無礙他們成為三種核心思想不同的三家學派。因此不能據《易傳》的陰陽觀而推斷《易傳》為道家學派作品，反而由其天道人道的關係與內容，可以斷定《易傳》為屬於儒家道德形上學的一支。

借用清代章學誠的說法：「古人之言，所以為公也，未嘗矜於文辭，而私據為己有也。志期於道，言以明志，文以足言。……周衰文弊，諸子爭鳴，蓋在夫子既歿，微言絕而大義已乖也。然而諸子思以其學易天下，固將以其所謂道者，爭天下之莫可加，而語言文字，未嘗私其所出也。」「諸子之奮起，由於道術既裂，而各以其聰明才力所偏，每有得於大道之一端，而遂欲以之易天下。其持之有故，而言之成理，故將推衍其學術，而傳之其徒焉。苟足以顯其術而立其宗，而援述於前，與附衍其後者，未嘗分居立言之功也。」（《文史通義·言公上》）

古人並沒有現代那種著作權的觀念，他們並不會把某些術語視為自己學派或別的學派的專利，相反的，他們會採用彼此所用的術語，認為這些語詞只要能更有效、更深入地傳達自家思想，則這些術語就是天下人所共用共享，也就是上文所言的「未嘗矜於文辭，而私據為己有也」、「未嘗私其所出也」，因此判斷某書思想歸屬的重點不在術語的使用，而在這些術語如何使用，其內涵如何。如同先秦諸子都會言及「天」、「道」，但對這些術語所代表的內涵卻

自己的視域，與其他視域交融產生一種「視域融合」的效果。在「視域融合」中，歷史和現在，客體與主體，自我與他者構成一個統一體，這種理解方式就是人存在的方式。詳參伽達默爾著，洪漢鼎譯《真理與方法——詮釋學的基本特徵》，大陸上海譯文出版社，1994年4月第1版。又可參帕瑪（Richard E. Palmer）著《詮釋學》，台北桂冠圖書，1992年5月初版。

²⁸詳參克勞德·李維史陀（Claude levi-strauss, 1908- ）著，王志明譯，《憂鬱的熱帶》（Tristes tropiques）（台北聯經出版公司，1989年月初版）

²⁹春秋末年范蠡把陰陽的範疇提高到天道的高度來論述使之具有更普遍的哲學意義：「天道皇皇，日月以為常，明者以為法，微者以為行。陽至而陰，陰至而陽。」（《國語·越語下》）

具有各家學派的獨特性，故決定某著作歸屬何家，不能由此所用的語詞，而必須由此思想系統的核心價值觀念來定，也就是由其「術」其「宗」來定。

《易傳》與道家使用了一些相似的術語，因此認為其受道家影響自是合理的推論，但史料在這點卻未有直接的記載，而孔子與《易傳》的傳承關係則史有明載，陳鼓應先生也贊同「孔子晚而好易」之說，但他說：「但這時他的思想已經定型。而孔子晚而好《易》可能是受老子的影響。」³⁰這也只是陳先生的推測罷了，如果孔子晚年好《易》確實可信，則《易傳》的思想出自孔子更是合理的判斷，孔子晚年好《易》還史有明載，而孔子好《易》是受老子影響則根本無任何資料可以證明。《論語·述而》記：「子曰，加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。」《論語·子路》則記：「子曰，南人有言：『人而無恆，不可以作巫醫』，善夫！不恆其德，或承之羞。」有人以為文中所言「南人」或指老子，其實就文意看，先言「善夫」，乃是評論南人的話說得好，再引《周易·恆卦》九三爻辭的話相印證，證明恆德的重要性，並不是《周易》的話為南人所言。而孔子又說：「不占而已。」（《論語·子路》）證明孔子讀易的態度乃重其義理。《史記·孔子世家》也載：「孔子晚而喜《易》。」³¹1973年出土的長沙馬王堆帛書有些接近《易傳》的作品，其中《要》篇中有一章記載孔子晚年研究《周易》的情況：「夫子老而好易，居則在席，行則在囊」，子貢因為此與老師平日「不語怪力亂神」的理性精神不合，因此不解而質疑說：「夫子亦信其筮乎？」孔子回答說：

易我復其祝卜矣，我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，又仁者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以易？吾求其德而已，吾與史巫同途而殊歸者也。³²

帛書完成於戰國後期至漢文帝前十二年，遠早於司馬遷完成《史記》之時，在這時期的儒者眼中，孔子將《易》視為德義之書，藉讀《易》「進德修業」，正與《易傳》所顯示出的易學態度相同，可見這是戰國後期至漢初學者的共識。《史記·仲尼列傳》記孔子傳《易》於商瞿以至楊何，其說歷來有人質疑，但由《要》篇此章可以見出孔門弟子受《易》者不只商瞿一人，至少子貢與孔子論過易學。因此孔子即使沒有寫作《易傳》，但曾傳授過《易傳》的說法，

³⁰ 《老莊新論》（同上）頁295。

³¹ 傳統對孔子晚年好《易》並無異議，後來因為唐代陸德明《經典釋文》卷二十四《論語音義》云：「學易：如字。《魯論》讀『易』為『亦』，今從《古》」學者或以為如依《魯論》，「易」應為「亦」字，連下讀作「亦可以無大過矣」，認為此章與《周易》無關。今人李學勤先生則辨析以為，《魯》讀「易」為「亦」，是「文字有異而不是讀音不同」。然後辨別「《魯》讀都是異文，但異文的情況又有區別。異文的產生是因為音近通假或者傳訛所致，因此「亦」乃「易」晚起的異文，與作「易」的本子沒有平等的地位。因此探討孔子與《周易》的關係時，可以放心引用此章，不必顧慮種種異說干擾。詳見《周易經傳溯源·從帛書《易傳》看孔子與《易》》（高雄麗文文化事業公司1995年10月初版）頁285～291。

³² 《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社，1993年，頁435。

又更加可信。

至於天地人一體觀，也不一定出自道家，孟子與中庸中早已言及，所謂：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（《孟子·盡心上》）「為天下至誠，為能盡其性；盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化；可以贊天地之化，則可以與天地參矣。」（《中庸》）此自是天地人一體觀。與至於「損盈益謙」的觀念，在古籍中亦有類似的說法，《左傳》曾載：「盈而蕩，天之道」（《莊公四年》）「盈必毀，天之道也」（《哀十一年》）《國語》也載：「范蠡曰，天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功」（《國語·越語下》）而孔子也非常重視謙遜之德，盛讚「巍巍乎！舜、禹之有天下而不與焉！」（《論語·泰伯》）推崇舜禹「功成不居」的精神，而舜禹本就是順天而行，可見這種天道觀非道家專利，《易傳》這些觀念不必然是出於道家。

（三）至於《易傳》的用語許多地方與莊子相似（不一定相同），而據以論斷它與莊子的關係，則更難確定，因為究竟《易傳》與莊子前後的關係陳先生也不能確認，而且《莊子·天下篇》說：「易以道陰陽」，而陰陽變成《易傳》的重要觀念出現在《繫辭傳》，如此看來似乎《繫辭傳》尚在《莊子·天下篇》之前，因此究竟是《易傳》襲用莊子用語，還是莊子影響襲用《易傳》用語尚難斷定。

再者，如前所言，使用相似的語詞並不代表兩家同出一學派，而且陳先生所引的《易傳》「與時偕行」的觀念不一定來自道家，《易傳》由重視「時」與「位」，強調因時而動，執守中正之道，與儒家本就相通，老子雖曾言「動善時」（《第八章》），而《易傳》則說：「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。」（《艮卦·彖傳》）「亨，以亨行，時中也。」（《蒙卦·彖傳》）此正與孔子所言：「用之則行，舍之則藏」（《論語·述而》）「天下有道則仕，無道則隱。」（《論語·泰伯》）的觀念相通，而孟子也說孔子「可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕」，是「聖之時也」（《孟子·萬章下》）。

至於《易傳》所言「復見天地之心」，如本文前面所論，乃以剛健而主動為天地之本質（心），與老子由柔弱虛靜以言「萬物並作吾以觀復」「復根曰靜」（《第十六章》）不同。老子重「觀」，因此無為；《易傳》重「行」，因此有為，要成性存存，要化成天下，要自強不息；至於《易傳》中「神」也如前所論，雖有些地方用以論天地變化之神妙，但論及主體的部份都含有倫理性的道德涵義，與老莊所言神不同；而《易傳》論「『道』『德』」，雖亦由天道而人德，與老子推論方式同，但因《易傳》言「德」重道的生生之仁與人的道德主體意識的「德」³³，與老莊由不含倫理性的自然本質以言萬物之「德」亦不同。因此某些術語的相同，不足以推斷兩家是否同屬一學派，仍要由整體的核心價值觀念加以區判。

³³ 《周易》言德有五處，其中《易經·恆卦》：「不恆其德，或承之羞」「恆其德」、《易經·益卦》：「有孚惠我德」，乃西周「敬德」意識的傳承，此自是與儒家言「德」的源頭相同；而《易傳》中所言之「德」，多屬這種倫理性的道德意涵。

借用陳先生書中所引王充《論衡·本性》：「孔子道德之祖，諸子之中最卓著者。」和《劉子·九流》：「道者玄化為本，儒者德教為宗。九流之中，二化為最」的話來看，中國道德哲學與人文文化成的思想本就是以儒家為主幹，而《易傳》雖「推天道以明人事」，但人事仍是其學說中心議題，因此自然也是屬於儒家思想，莊子曾說：「不以人助天」（〈大宗師〉），「忘己之人是之謂入於天」（〈天地〉）老莊認為去主體性才能合天，道家的「人」是完全依附在「道」之下；《易傳》要成性存存才能合天，才能進德修業，正顯示出要以人助天，要贊天地化育，要以人弘道，這正是儒家本色。

由於《易傳》這種由天道自然而論道德人文化成的人道思想特色，與儒家孟荀兩派皆有所不同，因此有學者認為《易傳》應獨立於一派，余敦康先生即主此說，他認為荀子主張性惡論，而《易傳》主張性善論，二者在人性論是對立的。至於《易傳》的性善論雖然和孟子是相一致的，但從其哲學基礎上來看，又是根本對立的。孟子把性善說成人們內心所固有的，《易傳》卻從天道陰陽變化的規律上找根據，從這一點來看把它歸為孟派也不恰當。余先生又說：

在戰國末年學術融合業已蔚成風氣的歷史條件下，各家各派都在從事綜合總結的工作。《易傳》對綜合總結所持的態度就是《繫辭下》所說：「天下同歸而殊塗，一致而百慮」。這是一種超越的態度、寬容的態度，與荀子在〈非十二子〉〈解蔽〉中所持的那種帶有頑固學派成見的批判態度有著很大的不同。雖然它明顯地接受了由道家及陰陽家發展起來的陰陽之說，建立了一套不同於孔孟的自然主義的天道觀，但不能據此而斷定它是屬於道家陰陽學派的作品。另一方面，雖然它以鄒魯文化為背景，與儒家思想有著很深的關係，也不能據此而斷定它是屬於儒家學派的作品。僅只因為秦漢文獻所記，傳授《周易》的主要是儒家學者，漢人才奉《周易》為儒家經典。就《易傳》的思想整體而言，它是道家的自然主義與儒家的人文主義的一種有機的結合，既不像純粹道家那樣側重於天道，蔽於天而不知人，也不像純粹的儒家那樣，蔽於人而不知天。³⁴

本文前面提過，天道自然本就可以據孔子所言「天」的自然義開出，而且《易傳》由天道自然而推及人性之善與孟子性善說，並不是根本對立，孟子雖主張性善是內心固有，不代表它與天道無關，孟子思想中亦保有天道的崇高性，天道也是善，所以盡性才能知天。《易傳》與孟子言人性之內涵只是推論方式不同，由不同角度的思考結果，並非對立；《易傳》因為本身是詮釋《周易》的作品，而《周易》本身乃是由符號去推測天地萬物變化之規律，因此《易傳》在詮釋時不能不受《周易》這種「視域」的規範，但因為《易傳》作者乃是儒家學者，

³⁴ 見余敦康《〈易傳〉的形成與篇目》（收入朱伯崑主編《易經通釋》，大陸昆侖出版社2004年第1版）頁96～97。

自然要由天道推及到人性之善，強調人的道德主體才是完成天道的關鍵，自強不息的道德修為才是人文化成的基礎，這即是站在儒家的角度，將道家的天道議題納入自己的思想系統，站在儒家的立場去回應時代的問題，這種天人合德思想與《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的說法，同樣是把天道自然扣緊人性的善，把道扣緊在人文教化上，都屬於儒家「德性一元論」的傳統。³⁵

可以說，《易傳》《中庸》的思想，在《論語》、《孟子》中均已觸及，只是引而未發，必得在儒家學者與其他學派互動的情況下，為了回應其它學派的挑戰與時代議題，始發展出《易傳》與《中庸》的天人思想。這種思想是立基於儒家的人性論、文化觀所發展出來的道德形上學。因此，即使《易傳》不能歸孟派與荀派，但歸為儒家則沒有問題。余先生自己也說：「孔子在探索人性本質的最高依據時經常要追溯到天，他曾說『天何言哉？四時行焉，百物生焉。』如果孔子再進一步探索支配這個自然運行的內在規律，也是可以得出『一陰一陽之謂道』的結論的。」³⁶這就是本文前面所言《易傳》乃是孔孟思想「接著講」的發展，乃是儒學本身可能、可以的發展。儒家的荀子「聖人不求知天」其實是儒學的歧出，孔孟對天其實都保有周初所萌發的「敬德」、「知天」的意識，天命乃是由自身道德實踐而體悟的。

因此儒家即使言天道自然，也與老子「天地不仁」的消解人主體性的自然主義不相同，儒家言自然天道其實含有濃烈的倫理性色彩，把客觀外在的自然倫理化了，所謂天道雖先人而在，客觀存在於人之外，但因為人性為「天所命」，與生俱來帶著與天合一的善性，而天道的意義正有賴人性的善去完成實踐，因此《易傳》中的天道帶有道德與情感的色彩。宋明理學正是接著《易傳》的天道觀去言自然，程顥說：「天地之大德曰生。天地絪縕，萬物化醇，生之為性，萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之何耶？」（《河南程氏遺書》卷十一）朱熹說：「天地以生物為心者也，而人物之生，又各得夫天地之心以為心者也，……在天地則塊然生物之心，在人則溫然愛人利物之心。」（《朱子文集》卷六十七〈仁說〉）「發明心字，曰：一言以蔽之，曰生而已已矣。天地之大德曰生。人受天地之氣而生，故此心必仁，仁則生矣。」（《朱子語類》卷五）王守仁說：「仁是造化生生不息之理，雖瀰漫周遍無處不是。然其流行發生，亦自有漸；惟其有漸，所以必有發端處，所以生生不息。譬之於木，其始抽芽便是生意發端處，然後有幹，有枝葉；父子兄弟之愛，

³⁵ 錢穆先生說：「我們若把西方的哲學觀點來衡量批評莊老與易庸他們都是主張根據宇宙界來推及到人生界的。莊老宇宙論可說是唯物的，他們對物的觀念注重其流動變化，是氣化的一元論。《易》《庸》並不反對此觀點，只從天地萬物之流變化中，指出其內在固有之一種性格與特徵就是『德性一元論』。此種德性一元論為中國思想史中之特創。《易》《庸》即運用此觀點來求人生界與宇宙界之合一，所謂天人合一。因此《易》《庸》不失為儒家孔孟傳統，而終與莊老異趨。」見《莊老通辨》（同前）頁341。

³⁶ 余敦康《易學今昔·周易的思想精髓與價值理想——一個儒道互補的新型的世界觀》（大陸貴州廣西師範大學出版社2005年第1版）頁43。

是人心生意發端處，如木之抽芽，由此而仁民而愛物。」（《傳習錄上》）這是儒家道德形上學一貫的立場。³⁷

四、結論

現代解構主義（Deconstructionism）學者認為「結構」並不是如結構主義者所言是固定的，而是由差異所組成的，由於差別的變化而引起結構的變化，因此沒有固定的結構，結構是不斷變化發展的。由於「文本」本身的開放性、不穩定性，在「文本」閱讀和寫作時需不斷分解原來文本的結構，根據主體自己的情況形成新的結構。解構主義學者認為思想文學作品只是一種符號，作品符號系統所表達觀念的第一意義系統外，還存在第二意義系統，即讀者和

³⁷ 當然這種由天道推及人道的天人合德思想，則有不同評價，勞思光先生說：「所謂德性及價值問題，決不能訴於存在或存有領域。以宇宙論觀念為基礎而建立之任何價值理論本身皆必屬粗陋虛弱。」（《中國哲學史三上》（台北市三民書局，1983年初版）頁3。又說：「孔孟之說本屬『心性論』，以『主體性』為第一序自甚明白。中庸易傳及宋儒之說則並非先以『主體性』為基礎以展開而建立『客觀化』觀念。故孔孟之學與易傳中庸之『天道觀』之差異，並非『未客觀化之主體性』與『客觀化之主體性』之差異，而是代表『主體性』之『心性論』與強調『存有原則』之天道觀間之差異。」（《中國哲學史三上》頁67）又說：「不就主體觀念建立肯定，而就存有觀念建立肯定者，即對『價值』作一『存有論意義的解釋』（Ontological Interpretation），然後據之以斷定『世界』之『有價值』。具體言之，此種肯定又可分兩型。其一即以易傳所謂『天地之大德曰生』為代表；其二則可以中庸之『盡性』一觀念為代表。……前者可稱為『天道觀』後者可稱為『本性觀』。持『天道觀』以肯定世界時，其說大致先斷定有『形上共同原理』實際運行於萬有中，而為存有界之總方向，即就此方向建立價值觀念。（誠按：此所謂推天道以明人事）。……『天道』雖是一形上實有，但此實有必須兼有價值根源；否則，若天道在價值上有『中立性』則據『天道』以肯定世界即不可能。……以易傳中『大德曰生』之『天道觀念』為例。此一生生不息之原理，即以說明萬有之總方向，故非一形式概念。而此一為『天道』所表之總方向，又必須視為『善』或『價值』之根源。換言之，順此方向為『善』，逆此方向為『惡』。但『天道』既實際運行於萬有中，則萬有似應承受『天道』之決定，何以有不順『天道』之方向之可能？解答此問題，須另設一觀念，以建立道德生活中之二元性（Ethical Duality）。……但設立此二元性後，其基本問題仍未解決，蓋『天道』倘實際決定萬有，則何以人之情緒獨能悖乎『天道』仍是一待解決的問題，此處隱隱通至『自由意志』或『主體自由』等問題。持『天道觀』者，於此並無確定說明。」（《中國哲學史三上》頁53～54。

於此問題此處無法詳論，要提出的是，個人同意孟子為「心性論中心」，以心為第一序的說法，但不認為孔子有明確建立「心性論中心」思想的自覺意識，因此才有「天生德於予」之說，孔子的話本就留了文本被詮釋的開放性與模糊性，因此儒家後學據此開出天道論，不能說它不相應孔子思想。

文學評論家對作品的感受解讀。第二意義系統沒有固定的結構體，會感受因主體不同而差異，即使同一主體不同情況下的閱讀，也會產生不同的體會，不同的體會又產生新的意義系統。每一次閱讀，有一個主體的閱讀，實際上都是一個意義創造的過程。解構主義的代表學者德里達（J. Derrida, 1930-2004）認為一切書寫或語言都有統一的規律，閱讀詮釋的差別產生歷史和社會中一切的結構系統。因此沒有固定的結構，只有差異的意義系統，這是一個動態的過程，其意義是不斷形成的。閱讀就是尋找文本意義的過程，主體在閱讀中不斷拆解原本文本，對文本進行多方面、多層次的詮釋。閱讀寫作本身就是一種對話，作者一方面與自己對，一面與文本對話，一面解答自己的提出問題，一面又以讀者的身份從文本中尋找新問題。³⁸

借用這觀念，可以說思想史的發展就是對前人思想或其作品的閱讀理解過程，也就是一連串產生意義系統的過程。《易傳》作者藉由閱讀解釋《易經》的過程，創造了自己的思想系統，這些思想就《易傳》作者的理解乃是相應孔子的思想，因此文中常引「子曰」為自己的理論背書。不管這些話是否為孔子所說或傳承，但至少是作《易傳》者以為是符合孔子的思想。藉由本文的分析，在孔孟荀的思想系統中，早已存在著天人之學的發展，孟子的思想就是孔子思想的創造性詮釋，雖然兩人也存在著某些思想差異，這種差異本身就是孟子「閱讀」、「寫作」的結果，孟子不只與孔子對話，也與他所處的時代對話，他要解決孔子的問題，也要解決他自己所面對的時代問題，因此「差異」本身就是思想史的常態，但就其核心觀念而言是相應可解釋的。而《易傳》處於思想大融合的時代環境下，重新閱讀《易經》及其之前諸子所創造的符號，依自己的體會創造出一種新的天人合德思想，這種思想本身就與孔孟荀儒學存在著差異，但這樣的詮釋是在因為孔子所言的「天」、「知天命」、「下學上達」本身就存在著詮釋的開放性、不確地性，孟子那種由內而外、由心而性而天與《易傳》由上而下、由天而人，都是這種天人之學可能的發展，也是儒家思想的再創造，雖然發展本身就代表與原系統存在著差異，但這種詮釋是原意義符號系統可以有、可能有的「閱讀」結果，而且其核心價值觀念是相應可解釋的，因此《易傳》仍應該被視為儒家學派的作品。³⁹

儒家思想本身就是在一組核心價值觀念不斷因不同主體閱讀、再創造的情況下，擴大發展其系統的結果，不同的思想學派也是在類似的情況發展出來的，思想史本身就是閱讀史、詮釋史。但不同思想學派的區判，就是建立在這些核心價值觀念的差異上，這種核心價值觀念就中國思想來說就是人性論及此人性論所發展的天人之學，也就是對人性本質的看法與人與世界的關係。這種區判除了是中國思想史不同學派的區判，也是與西方思想有明顯差異的文化特色，如同儒道思想本身雖然存在著歧異，但相較西方思想，它們似乎在某些方面又顯

³⁸ 參程志民、江怡主編《當代哲學新詞典》，大陸吉林人民出版社，2003年第1版，頁112。

³⁹ 本論文完成後，才讀及顏國明先生《易傳與儒道關係論衡》（台北里仁書局2006年初版），書中對「《易傳》為道家學派作品」的主張有縝密的批判，有些論點亦與本文相近，可以參看。

示出中國思想的共同特色，這種特色有些學者名之為「內在超越的心性論」或稱之為「主體性的哲學思維」或是「生命的學問」。因此在衡判中國哲學的主幹與價值不能以西方哲學為標準，而應考慮中國哲學的特色（當然任何思想都不是完美無缺的，一定有理論所無法顧及之處，因此保持心靈的開放性，是從事思想研究的人所必須堅守的）。

《易傳》中的思想也顯現著中國思想的共同特色，這種思想本身就是在先秦諸子思想互動的情況發展出來的，而其核心價值觀念就是儒家天人合德思想，繼道為善，成道為性，成性存存是道義之門，這是儒家的道德人文主義。這種天人合德的道德人文主義對後代實有深遠的影響。