

藉《易傳》評「潤水療法」兼論《易》之義理

王行

摘要

在飽受西方文明洗禮後的華人社會中，如何將《易經》這屬於前現代的哲思，或創生、或補充、或均衡現代化的心理諮詢知識？「潤水療法」的作者已努力踐行於此任重而道遠的路上。但是若要審慎以對「易經」變與不變之道，則必須將「六爻」的理解置於「卦象」中；對於「卦象」的理解，則必須回歸於《周易》中；對於《周易》的認識，若要能體會其義理，即有釋經的《易傳》可供參照。「潤水療法」既以「易經哲學為基礎」，但重點卻在詳述「六維之理」，而少論及「易」的哲思，更未涉於《易傳》。如此失去了《易傳》之輔，對於解經而言，就如同失去了雙翼一般。而我這篇回應文章或許可以拋磚引玉式的補充一、二，而期望能與有此志趣的同道們交流討教。

關鍵字：心理諮商 易經 易傳 六爻之變

王行 東吳大學社會工作學系 (Shane@scu.edu.tw)

「我始終沒有忘記，除了我們今天外，還有那兩千年前的昨天，這個角落外，還有整個世界。」（聞一多《給臧克家信》，引自蔡尚思，2006，143頁）

在《基於周易思想的心理諮詢理論研究——潤水療法的六維結構研究》（以下簡稱「潤水療法」）文中在摘要即提及：「潤水療法認為心理諮詢是一種對話藝術，且對話裡存在著一個類似周易六爻的六維結構。」對於讀者而言，我以為這段文字中「類似」此語意很值得注意。「類似」之意跳脫了「是」與「不是」的二分，於「是」與「不是」之間流動與辯證。在一本討論傳統中國科學方法的書中即認為「據象比類」是《周易》制卦的重要方法（何萍、李維武，1995）。換言之，《周易》的內涵即是掌握了「類似」的精義而發揮到淋漓盡致。但是，成中英（1991）曾提醒我們，由於「方法」的概念，對中國哲思而言是「隱然的存在」，因此不同於西方哲學中「方法論」的概念，而應以「非方法論的方法論」來理解，其中主要的關鍵即在於：「中國哲學因未作心物二分、天人分離的本體假設。故方法之為方法是與心物、理氣、心性、陰陽、天道等形上範疇是無法分開的。」（成中英，1991，263頁）於是，在天人與萬物之間皆有隱含之內在關連的前提下，源於古代中國的《周易》當可能納入源自現代西方的「心理諮詢」（或稱「心理諮詢」）。

壹、 六維與六爻

「潤水療法」文中提及：「『潤水療法』為我國研究者以易經哲學為基礎……。」若依我淺見，在華人社群中，至少在1990年代初即有嘗試從「易理」中建立諮商輔導的哲學觀與方法，包括了楊淑蘭（1990）以及張包意琴、陳麗雲（2000）等。對此，我們當樂見其成，但畢竟涉及兩種不同的文化意識與哲思傳統，從接榫而合，到合而能融實為不易之工，而需任重道遠之志。在此學術建構的過程中，若

不能審慎以對，極有可能如同「拼裝車」般，難以接受現實情境的考驗。尤其是《易經》，自古至今從碩儒大師、道高真人到江湖術士皆能藉其之名，或建立思想知識體系、或自成坊間方術，龍蛇皆處於此道，而多有自圓其所者。因此，若要審慎以對，我們對於「六爻」的理解，就必須置於「卦象」中；對於「卦象」的理解，則必須回歸於《周易》中；對於《周易》的認識，若要能體會其義理，即有釋經的《易傳》可供參照。誠如成中英（1991）所言：

「『易』是指易經哲學，此一哲學體驗了天地萬物的變化終始、生生不息之道，並對人生的本源及宇宙創造力的內涵作了充分的發揮，更提示出宇宙象數系統與義理系統。…如果我們好好省思易傳十翼，我們即可留意到易之理解為易，實由『觀見感通』、『察微知幾』兩項重大的方法。此兩項方法又可細分為四項，即『觀見』、『感通』、『察微』、『知幾』。」（270 頁）

如何理解《易傳》所詮釋《周易》之義理？這已有歷千年以來的大文章；如何將《易經》之義理與現代知識（尤其是西方的科學哲學）對話？這已是近百年來的大事業；如何將《易經》這屬於前現代的哲思，或創生、或補充、或均衡現代化的心理諮詢知識？這或許是近三十年的助人專業社群，在飽受西方文明洗禮後的華人社會中，自我期許的學術目標。若是，我們當思量：《易經》具有怎樣的知識體系？如是之知識體系，又該通過何種視域或論點，而詮釋其攸關助人的知識價值？如是大破大立的方向，「潤水療法」似乎未能述及。該文的旨趣在於將心理諮詢的「對話藝術」過程中，觸及六維向度與「六爻」之間的通性，並以「陰陽之道」相連，而把這相通與相連的默會之知論述清楚。

從挑剔而言，天下文章皆有缺漏，依我之見「潤水療法」亦有疏失。其疏在於難以言盡，從事心理諮詢工作的人皆瞭解，我們通常是「關起門」做事。其中的過程經歷，除了在場的案主與工作者之外，旁人很難通曉「發生了什麼？」，更難探究「如何發生？」。因此，在訓練階段、督導期間，或專案研究時專業社群常以謄錄逐字錄音稿，甚至全程錄像等方式，事後藉以力圖還原現場，但仍有

許多當場的心領神會，若無在場者盡力揭露，則有過眼煙雲之憾，旁人只知其然，卻不知其所以然。或許受限於為文的篇幅（此為論述工作常有之限）；也可能是難以言喻「對話藝術」中的默會之知（此為諮詢工作常見之困）。總之，從「潤水療法」的文本中雖可見「六維」之內涵與諮詢之階段意義，卻實難瞭解心理諮詢師如何透過「對話藝術」蒐集到可滿足於「六維向度」的資料？以及又如何以此資料斷出陰陽之別，進而有六爻之合？致於所「失」，即如前述，「潤水療法」既以「易經哲學為基礎」，但重點卻在詳述六維之理，而少論及「易」的哲思，更未涉於《易傳》。失去了《易傳》之輔，對於解經而言，如同失去了雙翼。被稱之為《十翼》的《易傳》，對易學的傳統而言，如同翅膀，將原為荀彘之書的《周易》提升至哲思本體之域。從知識建構的角度而言，若《周易》之為現代助人工作所用，是用在義理？還是用在荀彘？自然有很大的區別。若以其為「心理諮詢」之哲思基礎，則是以其義理為基礎？還是將僅附於六爻結構，亦有深淺之分。

雖有偏失，但我們絕不可斷言「潤水療法」為無理或無用。從事心理諮詢的實務者其實很明白，我們工作的功能價值得透過使用者（諮詢師與案主雙方）的實際操作與體驗而生。而能夠確認其中理性條件並非形式邏輯的推演，也非量化實證的數據，而是存於現世中的操作與歷史的積澱中。這樣的觀點，與李澤厚（2008）所謂傳統中國文化所內蘊其間的「實用理性」有所相應。不同於西方杜威的「實用主義」未充分重視歷史累積的心理成果，「實用理性」除了看重操作實踐的工具理性外，更強調了「經驗變先驗」、「歷史建理性」的哲思本體。而這樣的本體也充分地表現於儒家思想、陰陽之道中，而在華人世界中得以彌久之條件。換句話說，若一面在現世中持續地踐行於心理諮詢工作中，一面向歷史中的「易理」開放參照，自能有承先啓後之功。前者當然是「潤水療法」作者的實踐工夫，而後者或許可由我（回應者）拋磚引玉補充一、二，與有此志趣的同道們交流討教。

貳、陰陽之辨

「潤水療法」文中提及以「六維」藉陰陽屬性而斷評為「爻」。事實上，《周易》中論及陰陽的卦爻辭很少，僅在「中孚卦」中的九二爻出現：「鳴鶴在陰，其子之和。」。當代學者認為目前沒有足夠的資料可考證在《周易》成書的年代（西周時期）已有陰陽的概念（楊慶中，2004）。將陰陽之道融於《周易》中的應是後世儒者所為，關鍵即在於《易傳》：

「以陰陽為『天地之氣』，與西周末年以來天道自然觀的發展有關。這一時期，討論陰陽問題，或以陰陽概念解釋自然現象的，以史官居多……『陰陽』和『氣』的觀念，這一時期『在智者群己中已普遍流行』。…這種思想對春秋戰國時期的道家，陰陽五行家影響很大。《易傳》接受春秋戰國時期的陰陽說，將它與剛柔說結合，用以說『易』，遂始單純的用為占筮的筮卦，成為演繹宇宙法則的符號憑藉，從而完成了對《周易》的突破。」（楊慶中，2004，65-64 頁）

在卦象中，「爻」是以「一」與「--」兩種符號交替出現。周易六十四卦中的每一卦，皆由六個爻所排列組成；三百又八十四個爻，非「一」即「--」，兩種符號，交錯有序。例如：「乾卦」六個爻皆以「一」符號記之；「泰卦」則下三個爻是「一」，上三個爻則為「--」。不同的卦，「一」或「--」的組合皆不同。由於缺少直接的證據，「一」與「--」兩個符號的原始象徵實難斷言，歸納起來至少有兩種推測性的說法：（一）原始社會對生殖器的崇拜，摹刻而生的圖騰式象徵；（二）遠古先民對「數」之變化的神祕崇拜，而以「一」（奇數）「--」（偶數）作為相對性與相反性的動力象徵。（何萍，李維武，1995）如前述及，若單就周易的文字而論，「陰陽」出現的並不顯著。「爻」承載著「陰」與「陽」的抽象性質，並將卦帶入觀物取象的境界，則是後的思想演進的成果。換言之，是「一」與「--」這兩符號在先，「陽」與「陰」的象徵在後，這一前一後恐怕經歷了千年。但是我們也可以說：無論生殖器也好，數的變化也行，

甚或其他等等諸象，其間本就蘊藏著共通的道理。將周易內文中所隱含的陰陽之道，透過論述而彰顯出來的首推《易傳》。《易傳》是解釋《周易》的論述集，也是將《周易》儒家化的重要依據，其中說到：「一陰一陽之謂道」（易傳繫辭上）就闡釋了陰陽互補的有機性的整體存有觀。

「潤水療法」中提及：「…人的內心有陰陽兩種基本力量（楊文聖、朱育紅，2009）。其中，陰為執著性，包含貪婪、怨恨和糊塗；陽為主動性，包含人的創造性、靈活性和計劃性。」但「陰陽之道」表現了中國人對於宇宙起源的原始概念，按馮友蘭（1993）的考據：

「陽字本是指日光，陰字本是指沒有月光。到後來，陽、陰發展成為指兩種宇宙勢力或原理，也就是陰陽之道。陽代表陽性、主動熱、明、

乾、剛等等，陰代表陰性、被動、冷、暗、溼、柔等等。陰陽二道互相作用，產生宇宙一切現象。這種思想，在中國人的宇宙起源論裏直至近代依然盛行。」（139 頁）

從萬物相連，甚至天人合一的中國傳統思維而言，人的習性或內心狀態亦有陰陽之分，此說本無不可。但「潤水療法」文中未述及更充分之引據，且與我個人的理解有所出路，因而實難確信：「陰為執著性，包含貪婪、怨恨和糊塗」之斷言。若就《易傳》而言，「陰陽之道」是就著「乾坤之道」。「乾，健也；坤，順也。」（易傳·說卦傳）乾代表宇宙的剛健之力，：「天行健，君子以自強不息。」（易傳·繫辭上）；而坤則是生命發展中的柔順之勢：「地勢坤，君子以厚德載物。」（易傳·象傳）。牟宗三（2003）認為乾之德性與陰之德性說出了「易」的宗旨依歸，無論變與不變，都是在「乾」一開創之德及「坤」一終成之德，兩種勢力相遇交織，互補相成而達到「生生不息」的終極目的。除了乾健與坤順之外，陰陽在《易傳》中也從「乾坤之道」延伸而與「闔闢之變」相比：「是故，闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之

通。」(易傳·繫辭上)。從「道」而言，「隱藏」與「開闢」也是兩種力量，當隱蔽之情被開顯時，開顯之處則另有隱蔽之情。西方的哲學家 H. Arendt 在探討對真理的認識時，也有相當類似的想法，她說：「證據是潛藏在表象的世界裡的。因為現象的特性是在顯現的同時也從事藏隱。」(引自蘇友貞譯，2005，89 頁)

在《周易與懷海德之間》一書中，唐力權（1997）對於乾坤／剛柔／陰陽／闔闢之間的道理，做了較詳盡的解析。他認為陰陽是對光態的形容，乾坤則從本體的力量而言，剛柔則是力量所使的狀態，而闔闢即是在生生不息中物的表顯與內隱之象。所以陰陽之說不等於乾坤之道，不等於剛柔之勢，也不等於外顯與隱藏之象。它們之間不是同義，但卻又也相互相連的內含關係，所以不能作為同義語，但應把它視為可轉喻而相通的類比。在《易傳》中這樣的轉喻類比相當多而雜，例如：「乾為天、為圓、為君、為父、為玉、為金……。坤為地、為母、為布、為釜，……。」(易傳·說卦傳)。從以上詞語所表現的抽象概念而言，它們之間絕非同義而相通，卻是從內涵中隱隱相連，而相互轉喻類比。若以「剛健」—開創之德及「柔順」—終成之德為例，其間陰陽兩種勢力互有消長之時，也皆有執著之困。據此，「潤水療法」以「執著性」為「陰」，係陰之執著。坤卦（六爻皆陰）中上六之爻（陰之極），其爻辭以「龍戰於野，其血玄黃」可比為執於陰柔而達到極至之災。但「潤水療法」忽略了「陽」亦有「執著性」。乾卦（六爻皆陽）中上九之爻（陽之極），其爻辭「亢龍，有悔」可比為執於剛健而達到極至之悔。然而無論陰陽，發展到極至則生變。乾卦之變，若變於初爻（陽變陰），則為巽下乾上之「姤卦」；坤卦之變，若便於初爻（陰變陽），則為震下坤上之「復卦」。

依據史料中記載，早在西周末期即有以陰陽之道評斷，天災與世局之間的互為表裡的關係，「幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是有地震。」(引

自馮友蘭，1993）伯陽父是太史重臣，藉著陰陽消長之道，評天災斷人禍，並預測國之將亂。果然如其所料，十年後發生犬戎之禍，幽王被殺，平王東遷，史稱「東周」。

此等善觀象取義，能未蔔先知的古代賢者，似乎帶有「巫」般的神祕。（陳昱志，2014）按上古封建體制，「太史」這個官職掌理了編寫史書，天文曆法，奉天祭祀等形上的知識而上通於神祕之境。爾後先秦的智者賢人們陸續地開顯了這「陰陽之道」。老子說：「萬物負陰而抱陽。」（道德經·四十二章）；莊子說：「陰陽和靜，鬼神不擾。」（莊子·外篇）；荀子說：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起。」（荀子·禮論）；《禮記》上說：「故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端。」（禮記·禮運）。兩千多年前的中土，眾所週知，是文明思想最燦爛的年代，當時一流的思想家紛紛以陰陽之道註解其說，這不只強化了「陰」「陽」深奧之處，更深化了後世對「陰陽」的敬重，乃至附會。華人的歷史傳統中，陰陽之說無所不在：哲學、命理、科學、醫學、軍事、政治、地理、人文、藝術等；生活裡處處亦可附會於陰陽：飲食、居家、婚喪禮儀等。直到今日，若說「陰陽」仍是華人社會，或漢語文化中最具特色的象徵，因不為過。據此，「潤水療法」本於儒、道、...等何家而斷陰陽即為關鍵之所在。然從其文中提及「以易經哲學為基礎」之語，我們就不得不從《易傳》中探其依據。誠如上述，《易傳》是將《周易》提升為哲思之境的關鍵，當然它成了後世儒家思想的重要經典，但也融合了道家思想於其中（顏國明，2006）。儒與道為傳統中國哲思的兩大主流，而《易傳》匯粹了兩家，而與上古之智慧相連。因此，以《易傳》為「翼」，藉以參贊《易經》中陰陽之玄理，實為中國哲思發展的傳統功課。

參、如翼相輔

被稱為「十翼」的《易傳》相傳為孔子晚年的著述，但已被史家確定是匯

集先秦以後的儒者之言而成書。依據史學家顧頡剛考據的結論：

「易經（即卦爻辭）的著作時代在西周，那時沒有儒家，沒有他們的道統的故事，所以它的作者只把商代和周代之際的故事敘述在各卦爻中。《易傳》（即是象傳，

象傳，繫辭傳，文言傳，說卦傳，序卦傳，雜卦傳的總名）的著作時代早不得過戰國，遲則在西漢中葉。」（引自牟宗三，1988，6 頁）

從思想史而言，《易傳》的成就是將荀子之用的《周易》提升至具生命哲學之境的《易經》。當代學者趙中偉（2004）的說法是：

「由於我國哲學一向有歸趨本體論述的意向，以本體意識系統的形成為目的，是以《易傳》對『道』的詮釋，就走向本體及創造的意義。即是從本義的『道路』逐步引申為事物特殊性的『道理』，事物普遍性之最高原則的『天地之道』，以及萬物化生本體的『形上之道』的擴增與延伸。」（78-79 頁）

當代思想家李澤厚（2000）對於儒家與《易傳》的關係，有比較特殊的見解。他認為《易傳》的最大特色是沿襲了儒家思想中的荀學這一派：

「《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』的具體提法或具體命題，把它們改造為『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，創造性的建構了一個完整的世界觀，《易傳》終於成為儒家最基本和最高的哲學典籍。」（125-126 頁）

《易傳》是將周易儒家化的重要依據：「一陰一陽之謂道」闡釋了陰陽互補

的有機性的整體存有觀。接下來又說：「立天之道曰陰與陽，立地之道曰綱與柔，立人之道曰仁與義。」（易傳 說卦傳）陰陽之道衍生出綱柔之道與仁義之道，並對應於天地人三位一體，從此將儒門的道德價值提升至與天地相通的自然，甚至超自然的本體境界，也就是「性」（人性）與「命」（天道）合一的「道德地形上學」（牟宗三，1974）。牟宗三認為儒家言中《易經》的中心思想就是「性與天道」，這位發當代新儒家之先聲的大師引述孔子的一段話：「君子有三畏，畏天命、畏大人、畏聖人之言。」（論語·季氏篇），闡釋出儒家思想所追求的超越觀：

「『畏』是敬畏之畏，非畏懼之畏，敬畏與虔敬或虔誠，都是宗教意識，

表示對超越者的歸依。所謂超越者，在西方是 GOD，在中國儒家則規

定是天命與天道。孔子的『三畏思想』，便是認為一個健康的人格，首

先必要敬畏天命。換句話說，如果缺乏超越感，對超越者沒有衷誠的敬虔與信念，那末一個人不可能成就偉大的人格。」（牟宗三，1974，

40 頁）

依上述所論，以儒學為宗的《易傳》是解釋《周易》的重要著作，而儒家思想中的對「人格」是具有超越性的期許，追求天人合一的「道德本體」。因此，合《周易》與《易傳》而被漢代後儒稱之為「五經之首」，其所含攝的「陰陽之道」，應就著天地人三位一體的哲思本體而論。「易之為書也，廣大悉備；有天道焉、有人道焉、有地道焉；兼三才而兩之，故六。六者非它也，三才之道也」（易傳·繫辭下）。據此，天道分陰陽，人道分陰陽，地道分陰陽，合起就是六個「爻」。各卦即是六「爻」的交錯變化，就「三才」（天道，人道，地道）的排序，由下往上，一爻（以初爻稱）與二爻屬地道，三爻與四爻屬人道，五爻與六爻（以上爻稱）是天道。若就陰陽之別，奇數（初，三，五）爻

居陽位，偶數（二，四，上）居陰位。自古到今，這樣的爻序已是「易學」的入門常識，無論荀問或解經，從各爻所屬之才與所居之位而推衍論斷，皆是重要（但非絕對）參考依據。

肆、六爻之變

依「潤水療法」文中所述，係將時間、行動、參照、身體、同情和利益的六維結構化為「六爻」的卦象結構，以《易經》的寬廣而言，亦無不可。但再與《易傳》參比，顯然較集中於個體之身、情、知、行、利等經驗狀態，而與天人地三才之德，有所不同。如前所言，「三才」是比於「道德本體」而相通，天是剛健之乾德，地是柔順之坤德，人是忠恕之仁德。兩者之差異，依我而看是出自於對於

「人」的觀點。這也是西方心理學範疇之「人」與中國哲思玄理中的「人」在根本處上的不同。特別是儒家思想，所謂「人」是在倫理關係中整體存在的意識與實踐（王行，2015）。誠如余英時所言：

「這個觀點要求把『人』當作一個有理性也有感性的、有意志也有欲望的生命整體看待。整體的自我一方面通向宇宙，與天地萬物為一體；

另一方面則通向人間世界，成就人倫秩序。」（余英時，2007，頁51）

從「人」的立場而論，三才六爻皆可指涉為「人」，從初爻與二爻是地載萬物而一體相連之「人」，上爻與五爻則為與天相應合一之「人」，三爻與四爻即是在人倫關係中踐行之「人」。所以地道之人為柔順之坤德，天道之人為剛健之乾德，人道之人為忠恕之心的仁德。此與「潤水療法」所言的六維向度有很大的區別，後者多是就著個體之人而言，前者則以道德本體之追求為本。兩者若有交會之處，勉強的可以拿「六維結構」中的「時間」相較於《易傳》所言：

「大明終始，六位時成，時乘六龍以禦天。」（易傳·彖傳）。這段話解說了乾卦中六個陽爻皆自然發展下不同之時位，而分別給予了剛健之生命潛能不同的考驗與生機。然而牟宗三曾提醒我們：

「時位用西方詞語就是時間、空間，中國沒有時間、空間這種抽象的觀念，中國用時位一詞比較具體。時位用於表示爻的性格，照西方的思考方式，可以說是爻的形式條件（formal condition）除形式條件之外，什麼東西代表質料（matter）呢？…爻本身就是氣，陰陽以氣言嘛！

所以，時位是形式條件，時位這個條件所表示的那個爻的質料的成分就在爻本身表示。」（牟宗三，2003，42 頁）

從「時位」來看，若要將「時」納入六爻之中，那也只是「形式條件」而無法構成實質條件。換言之，六爻皆有其時，各爻皆待時而動，由陰轉陽，或從陽變陰。「潤水療法」將「時間」視為第一維度而比為初爻，又引南懷瑾以道家「過去為陽，未來為陰」之說斷爻於陰陽。對此，我們若參考高懷民（1995）之解述則可

更進一步地認識其中生動玄妙之處：

「…易經認為宇宙間一切事物都是『時位』間的變化，故六十四爻每卦

六爻的名稱上，最下者為『初爻』，最上者為『上爻』，『初』與『上』

分別表明『時』與『位』之義，二者落在一卦之上，表示『時位』之一體不離。雖然，『時』與『位』終是有別，就易經思想而言，『時』為

本，而『位』在『時』中展開，故代表『時』義的初爻居下，而代表『位』

義的『上爻』居上」。（42 頁）

但易經之義理甚為活潑，「時位」之間的關係也不僅於此：

「易經六十四卦以乾、坤居首，綜述二性之『時位』，自第三卦屯以下

的六十二卦，為六十二個變化之『時』…而每一卦之六爻，即為該『時』

中所展開的『六位』。自初爻至上爻，在『時』而言，為一個整體的時

間，而就『位』言則是六個不同的位別，任何『時』中，均可區為多個『位』…。但畢竟『時』與『位』並非截然二分，因為兩者永恆不離故，只是卦義多於『時』而爻義多於『位』，其實均應以『時位』

稱

之。」(43 頁)。

卦中有爻，時中有位，爻不離卦，位不離時。陰陽本是氣，爻變即是氣動之徵，時位則是變動的形式條件，也就是所謂的「時機」。據此，不只是初爻，各爻皆有其時，各爻也得其所位。因此若以「時」斷爻還是要得納入「位」。

「爻」因著「位」而凸顯了不同的意涵。「爻也者，效天下之動者也」(易傳·繫辭下)，「爻」是變動的象徵。從卦的結構而言，天人地「三才」與陰陽兩「位」(奇數爻為陽位，偶數爻為陰位)皆為不變項，但「爻」卻是變動項，而有「陽爻」與「陰爻」之分：「道有變動，故曰爻；爻有等，故曰物；物相雜，故曰文；文不當，故吉凶生。」(易傳·繫辭下)。變動之爻，落於三才，居於兩位，成就了等第事物，事物相雜成就了事理，也就有了吉凶禍福的變化。「易之為書也，廣大備悉。」(易傳·繫辭下)，陰陽變動之爻，應對於陰陽不變之位，落在三才不等之次第，而排列組合成

六十四個卦象，象徵著宇宙生成、道德本體、生命發展、物象義理、人生禍福、處事為人…等不易、變易與簡易的道理。舉例而言，蒙卦中的六個爻，第二爻與第六個爻皆是陽爻，而以「九二」與「上九」稱之；第一、第三、第四

與第五爻皆為陰爻，則以「初六」、「六三」、「六四」與「六五」稱之。進而論之，「九二」雖為陽爻但居陰位（二為偶數），「上九」亦是陽爻居陰位（六為偶數），這就叫做「不當位」。在陰爻（初六、六三、六四與六五）之中，除了「六四」當位（四為偶數）之外，皆餘亦「不當位」。從卦象而言，通常「不當位」之「爻」處境比較不順或不利。但或順與逆，或利與弊，還必須考量與其他各爻之間的關係。其中上下相鄰之爻稱「比」，上爻對下爻稱「乘」，下爻對上爻稱「承」。以此原則，若上爻為陽，下爻為陰，即是陽乘陰，陰承陽；反之則是陰乘陽，陽承陰。通常「陰乘陽，陽承陰」的關係比較緊張而多凶吝。但吉凶之際，還要看其他各爻的支持系統是否能相應而有「感」，感則通，通則順。所謂「感」即是以「異性相合」為原則，陰陽相遇則有感。而「感」的方式也有兩種，一為上爻與下爻之感；二為下卦與上卦之感。前者由初到六之爻，相鄰而感，例如：蒙卦中的初六與九二即是相鄰之爻。後者則是初爻對應於四爻，二爻對五爻，三爻對上爻即是彼此相應。若是陰陽相應有感，反之陰對應陰，陽對應於陽則互斥而相阻。例如：蒙卦中初爻與六四皆為陰爻而互斥，九二與六五則是陰陽相遇而有感。然而「潤水療法」的六維結構雖可比於六爻，但似乎尚未進一步考量到卦中的六爻相關、次第相連、比鄰相應，上下相感，甚至於其他六十三卦環繫相扣的原則。在這樣有機性變化的原則中，若要斷卦，實難套以公式性的思維而加以操作，這也是易經最生動活潑且神祕之處。

按上述之原則再參看爻辭，對於蒙卦中所蘊含的吉凶之兆自有了然。例如：初六陰爻，雖不當位（初為奇數屬陽），但上承九二陽爻，所以雖然有不順之憾，但尚不至於凶，故爻辭為：「初六，發蒙，利用刑人，用說。桎梏以往，吝¹。」；

¹ 「吝」在周易中的斷言表示「有憾於心也」。請參閱陸寶千著「易經文義通解」。

九二為陽爻，但也不當位（二為偶數屬陰），卻下乘陰爻（初六）而上承也是陰爻（六三），位於兩陰之中，像是被兩股柔順之勢含納於中，所以雖不當位但已被上下包容之象，故爻辭為：「包蒙，吉」²；六三為陰爻居陽位，又處下卦之至，既不當位又處極端，爻辭的斷言為：「勿用取女，見金夫，不有躬。無攸利。」簡要言之，就是時機不對，徒勞無利；六四是陰爻居陰位（四為偶數屬陰），似乎應該是吉象，但是卦象之斷須考量整體內部各爻之間的相互關係，而不能套公式般的應用。據此，爻辭的斷言是：「困蒙，吝。」雖然是陰爻當位，但是卻上缺陽爻相乘，下又與六三之陽相距，支持系統不夠雖不致於凶，但卻是孤軍奮鬥之「吝」；六五是陰爻居陽位（五為奇數屬陽），雖不當位，但有下卦之九二陽爻相應，又有上九之陽爻相遇，上下皆有感而通，若以天人地三才而論，又有天子之象，據此，爻辭為：「童蒙，吉。」；上九是陽爻居陰位，同時也是上卦之極，雖不當位且處於極處，但下卦有六三之陰相應，又有上卦之六五可乘，上下兩卦皆有相輔之象，所以爻辭為：「擊蒙 不利為寇，利禦寇。」簡言之，利於守成之興，若進取則不利。

伍、占易與學易

「易者，占筮知名。」（引自李澤厚，2012，20頁），《周易》本筮筮筮記載之書，今已被多家論證而成不爭之實。按喻天舒的說法，商朝是以甲骨進行筮問，而從燒灼之裂紋斷吉凶。到了西周，則以數蓍草所產生之奇與偶之各種組合來測吉凶。也就是揲蓍為「爻」，組爻成「卦」，再參照《周易》所記載的「辭」（卦辭與爻辭）進行詮釋以斷其吉凶。顯然地，從甲骨斷紋到揲蓍取數，後者比較更具操作穩定的優勢，當然也更依賴了數字性的計算。《易傳》中對於揲蓍取數以算天機的方法道出了理據，但也反應了遠古先民對於數字的神祕崇

² 「吉」在周易中的斷言表示「行事之得也」。請參閱陸寶千著「易經文義通解」。

拜：「是故聖人以通天地之志，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。」（《易傳·繫辭上》）。揲蓍取數，非奇即偶，唯變所適；周而不窮所以圓，圓則通，通則神。再將奇偶之變，以「爻」之陰陽符號表徵於卦；組爻成卦就有了定，定則方，方則知。知在於能掌握六爻的義理，而這義理就是透過易經中的卦辭，爻辭所彰顯出來的。（陸寶千，2003）。

前文述及，透過《易傳》，儒家將《周易》提升至形上本體的哲思高度。但是，也是透過《易傳》，更強化了儒與巫的交集面。上古文化活動中多有「巫」的神祕色彩（余英時，2007；李澤厚，2012）。不同於西方世界，中國文明發展中「巫」的演進自有特色，按李澤厚的說法：

「『巫』的特徵是動態，激情，人本和人神不分的『一個世界』。相比較

來說，宗教則屬於更為靜態，理性，主客分明，神人分離的『兩個世界』。…

西方由『巫』脫魅而走向科學（識知，由巫術中的技術發展而來）與宗教

教（情感，由巫術中的情感轉化而來）的分途。中國則由『巫』而『史』，

而直接過渡到『禮』（人文）與『仁』（人性）的理性塑建。」（李澤厚，

2012，17 頁）

對於由巫到史再轉化為禮與仁的演進，余英時（2007）認為對文化思想史而言，這是重要的「軸心突破」，開啓了「內向超越」的人文主義，形成道德、哲學與宗教三種價值意識混合為一體的文化傳統。

眾所周知，傳統的中國相當重視「敬天祭祖」，在上古時代的「祖先崇拜」，從「家為巫史」，轉為「巫君合一」，爾後衍生了巫、祝、蔔、史等專業職

官。李澤厚認為由「巫」轉「史」的漫長過程中，蔔筮活動扮演了重要的角色。「巫」是動態性的超自然神祕經驗，「蔔筮」則透過靜態性的數字演算活動，但仍能保存「巫」的特質：

「蔔，筮雖為理知性，認知性很明顯的活動，仍飽含情感因素。『誠則

靈』為根本準則，即要求蔔筮者，蔔筮活動以及蔔筮對象（王）必須進入和呈現畏，敬，忠，誠等主觀情感狀態，它們具有關鍵性作用。在這裡，情感，想像與理知是交織混同一起，它不是邏輯認識，而更多審美敏感。」（李澤厚，2012，19 頁）

孔子即曾論斷過：「南人有言曰：人而無恆，不可以作巫醫。善夫。」（《論語·子路篇》，引自宋文里，2014，62 頁）表現了對巫的善意。孔子也曾分享過：「假我數年，五十以學易，可以無過矣。」（《論語·述而篇》，引自宋文里，2014，62 頁）而提高了《周易》在儒門中的知識地位。可見儒與巫之間絕非對立甚且相融的關係。文化心理學者宋文里（2014）對「巫儒相混」的問題，有深刻的解說：

「漢語文化曾有一段歷史，巫與儒的身分各異，各司其職，沒有相互牽連，這樣的一段歷史可能始於周制。儒者出於司徒，蔔者出於史官。

儒者，蔔者的身分地位與功能執掌完全不同，因此兩不相干。至少在周代的早期情況是如此。但在春秋戰國之後，這關係就因為社會功能重疊（譬如都為人執行婚喪之禮）而輾合起來。…所以這樣改頭換面後的儒，就變成儒家正統，此後歷兩千年而不改。…關於巫儒相混的問題，一個基本關鍵就是在《易經》。」（59 頁）

陽儒陰蔔的現象，歷代大儒皆有批判與反思，北宋張載即提出「易為君子謀，不為小人謀。」（引自宋文里，2014，66 頁）將「志於君子」置於士子鑽研蔔筮之書的前提。而朱熹更積極地一面不斷強調：「今人須以蔔筮之書看之，

方得，不然，不可看易。」（引自宋文里，2014，63 頁），一面又花功夫注解而寫了《周易本義》，希望藉以恢復儒門大義（宋文里，2014）。到了清初的王夫之似乎比較融通於聖學與筮術之間，他說：「故占易，學易，聖人之用易，二道不可偏廢。故曰：居則觀其象而玩其辭，學也；動則觀其變而玩其占，筮也。」（引自宋文里，2014，66 頁）志為君子的知識分子專於修身養性的內聖工夫，藉由對卦象的觀察體會卦辭的義理；當逢變動之際遇時，就藉由筮卦來觀察人世變化，以修外王之道。到了民國之後，受到西方新知的影響，學者們（例如胡適之），多視《易經》為不科學的落後象徵，然而依據蔡尚思（2006）的選材匯編之較析，我們可以看出當時也有文史哲的大師們也費了心思研究《易經》，希望從中能去蕪存菁。其中有本著科學考據之精神，藉由《易經》，探究古史真相（例如顧頡剛）。而郭沫若則深究《易經》的辯證性邏輯之後，而斷言其為思維演化過程中的「幼稚階段」。聞一多則從靠考據方法鑽研卦爻辭甚深，並將研究發現作為以古喻今的反思材料³。（蔡尚思，2006）無論是處於西潮漸近的民初時代裡，或是在向西看齊的現代社會中，這些以古照今的批判與反思之論，都是促使易學因時而變而能與時並進。

儒家傳統將天，人與萬物連為整體系統，經歷千年逐漸形成了中國的文化信仰，因而據有宗教情懷及道德使命的色彩，以致後世的學者以「儒教」稱之。依據喻天舒（2009）的分析，從「學」而「教」的演進過程中，《易傳》則扮演關鍵性的角色。《易傳》將筮之器（周易）提升至義理哲思的境界，其間

³例如，聞一多考據了豫卦的六二爻辭「其介如石」，證明了其「石」乃體罰的刑具，將犯錯者罰站於石頭上以示眾人，而非後來的「堅守中正」之義。另外，他對遯卦的解說也很有意思：「易經說，『肥遯，無不利』」我們不妨讀肥為本字。而把『肥遯』解為肥了之後再遯。那便是說一個儒家做了幾任『官』，撈得肥肥的，然後撒開腿就跑，跑到一所別墅或山莊裡，變成一個什麼居士，便是『道』家了，這當然是對自己最有利的辦法了。」（聞一多全集，引自蔡尚思，2006，頁 143）。

並沒有排斥鬼神，卻不鼓勵一味迷信，而是「理性地解釋自古以來流傳以久的神鬼觀念。這樣兼具道德使命與天人情懷的理性傳統，或許可以「宗教」或「準宗教」稱知，但其實也是儒家的人文主義傳統。如此的人文主義傳統其實是奠基於開放性的知識型態。從春秋戰國百家爭鳴的大時代，儒門即以「不占而已矣」之心，向「易」開放。爾後也曾向道家，陰陽家，甚至法家開放，而「易」也成為諸家交織合流的場境。北宋之，大儒們承先起後的與佛老對話，成就了「理學」，其中「易」又具關鍵性的地位，藉李澤厚（2000）的說法：

「範文瀾說，『宋學以周易來代替佛教的哲學』。『周茂叔謂一部法華經

只消一個艮卦即可了。』從周，紹到張載到程，朱，之所以都抬出周易，

正是因為，佛教既然討論現實世界的真幻，動靜，有無，人們認識的可能，必要，真妄，要與之對抗或辯論，便也得討論這些問題，在這方面，傳統儒學經典中可資憑據的，也大概只有《周易》了。充滿先秦理性精神的《周易》，正好作為對抗認存在為空幻，否定感性現實世

界，追求寂滅或長生的佛老理論的哲學批判武器。」（頁 236）

易學，數千年來，是儒家內部理性精神的建構資產，也是中國思想體系內部交雜融合的觸媒，更是面對外來哲思文明的抗體及反思機制。民初之後，仍然有依此人文主義的傳統，例如熊十力以堅守孔門真義之心，向世界開放，力求既尚古又更新之民主理想。民國之後的當代新儒家們更是以學貫東西之識，致力於儒學的翻整，其中研究康德哲學頗深的牟宗三，即以《易經》與西方的科學哲學對話，例如：

「…康德在講科學知識時，把現象界與非現象界，範疇所應用界及所

不應用界分的很清楚，儼然沒有連絡之可能；但至於講玄學時，又

把

那些範疇綜合起來而打通那個鴻溝了。中國人似乎沒有費這麼大的

力

氣與周折，也沒有那麼大的衝突。…周易一支的知識論乃由周易所

用

的『象』與『象』而昭示出來的。…由此所昭示出來的知識論，概

括

言之，可說是一種實在論的知識論。…我常把知識論分為兩大支

派：

一為知覺之因果說（Causal theory of perception），以羅素為代表；

一

為知識可能之先驗說（Apriority theory of the possibility of

knowledge）

以康德為代表。從周易一支所昭示的知識論似乎是屬於前者。…屬

於

因果說者，則說一切東西都可互為符號，互為徵象。故世界之理解

全

賴於此。同時，世界之意義或價值亦賴於此。知識對著理解、道德

對

著理解。理解、意義，俱由『象』起。故價值論亦由象象之作用而

昭

示。」（牟宗三，1988，418-419 頁）

我們可以看出牟宗三努力地將《易經》之義理，以西方知識論的語言，爬疏了理據的座標，而為《易經》的現代化問題做出了貢獻。近年來台灣的本土心理學運動中，黃光國（2014）也從西方科學哲學的視域，闡釋了「實在論」與陰陽思維的宇宙論之間的相應，而提出了所謂「進化認識論」的典範，試圖

建構一個

「含攝文化的理論」，其中也肯定了《易經》的後現代性意涵。此外，李澤厚以馬克思的唯物史觀與儒家的形上本體思想對話，而提出了「經驗變先驗」、「歷史建理性」的「歷史本體論」，依據翁開誠（2014）的闡釋：

「『天命之謂性』用在李澤厚思想上，這『天』是先天，也是先驗，而華人文化傳統沒有人格神，是由巫轉為史（或士）的傳統（李澤厚，2012），

所以難以像歐美將先驗歸於上帝，李澤厚則提出『經驗變先驗』。也就是說在華人的文化中的先驗是由前人的經驗而來，從遠古的人類祖先開

始為了活著，面對他們生存的處境，形成他們的生存經驗，一代代前人

的生存經驗，傳遞給一代代後人，成為後人的先驗。這一代代為了生存

所實踐出的經驗，其中最基礎的實踐是製造並使用物質工具的勞動，通

過歷史積澱，形成人類特有的『理性』，可分為外在的『人文』（human

culture）與內在的『人性』（human nature），這也就是『歷史建理性』。」

（102 頁）

據此，從巫史的《周易》、哲思的《易傳》到各家之註解，歷經了數千年歷史之積澱所建構的「易理」，它已不只是蔔筮之術與上古史料傳說，更是感性與知性兼具理性本體之經典，反映出中國傳統生活中「實用理性」的內涵。它可與神密活動相連，可與日用生活相關，更可與生命哲思之道相通。

陸、易術與療心

在東西方知識典範的交會對話中，將《易經》與西方心理治療理論產生關連，榮格（Carl Jung）是先例之一，並且以西方式的思維言語，將《易經》中關於蔔筮的東方神祕活動，置放於靈性與理性兼具的論述空間。這位獨具慧眼的分析心理學大師，在上世紀初即以跨界性的探討靈性體驗而著名。他對於西藏密教，印度靈修，禪宗內觀，甚至道教內丹學等皆有涉獵。嚮往東方哲思與神祕主義的榮

格，曾有如下的說法：

「我對於占蔔感到興趣已超過三十年了，對我而言，占蔔作為探究潛意識的方法，似乎有非比尋常的意義。…事實上，我們的科學是建立在以往被視為公理的因果法則上，…正如我們在《易經》裡看到的，中國人的心靈似乎完全被事件的機率層面吸引住了，我們認為巧合的，

卻似乎成了這種特別心靈的主要關懷。…《易經》對待自然的態度，似乎很不以我們因果的程式為然。在古代中國人的眼中，實際觀察時的情境，是機率的撞擊，而非因果鏈會集所產生的明確效果；他們的興趣似乎集中在觀察時機率事件所形成的緣會，而非巧合時所需要的假設之理由。」（引自楊儒賓，2001，218-219 頁）

不同於牟宗三努力地以西方認識論的語言，論述《易經》義理部分的哲學面向，榮格則是驚艷於《易經》中屬於神祕體驗的蔔筮活動，而有自成一格的認識歷程。此種被稱之為「同時性」展現了古老的心靈沈思所擁有的智慧，而被榮格視為與集體潛意識的靈性能量有關。他的說法是：

「《易經》的作者相信卦爻在某情境運作時，它與情境不僅在時間上，

而且在性質上都是契合的。對他來說，卦爻是成卦時情境的代表，它

的作用甚至超過了時鐘上的時辰，或是曆表上季節月分等劃分所能作的，同時卦爻也被視為成卦時主要情境的指引者。…這種假設蘊含了我所謂的同時性此種相當怪異的原則，這種主張恰與因果性所主張的相反，後者只是統計的真理，並不是絕對的…。然而同時性原理確認為事件在時空中的契合，並不只是機率而已，它蘊含更多的意義，一言以蔽之，也就是客觀的諸事件彼此之間，以及它們與觀察者主觀的心理狀態間，有一特殊性的相互依存的關係。」（引自楊儒賓，

2001，

220-221 頁）

據榮格表示，為了將《易經》推薦給英語世界，他特別蔔了一卦，而得到的
是「鼎」。榮格從鼎卦中領悟到的啟發是：「當我們不再從占蔔睿智的勸諭以及深邃的洞見中獲得助益時，我們也就不再能從命運的迷宮以及人性的昏暗中辨出明路。」（引自楊儒賓，2001，225 頁）榮格對《易經》占筮的觀點，不只是批判了西方認識論的視域，同時也挑戰了當代的心理治療師們（包括了心理諮商與諮詢等廣義之心理療癒工作者），處於現代性科學化的專業處境中，心理治療是否能將占筮活動納入為服務案主於排憂解煩，逢凶化吉或探討靈性潛能的專業作為中？眾所周知，心理治療是以心理學為知識基礎，而現代性科學化的心理學是否可容納具神祕色彩的《易經》為合理的知識領域？最近宋文里（2014）對此命題有深入的探討，而持樂觀但審慎的立場。他認為：佛洛伊德，榮格到以後之精神分析等的動力心理學為理解人性的「最深學問」；而建構了《易經》義理的先聖儒學為超越人性的「最高學問」，兩者若能融會接合，即能開創更漢語世界特色的「理心術」。但宋文里卻反對將《易經》當作「解碼法」般直接套用於臨床工作，所謂「解碼法」的就是「每一個符號都可以根據固定的方法轉變成另一種我們有已知意義的符號。」（67 頁）換言之，宋文里確實看重《易經》具有「占」的神祕與「學」的深奧，而依操持者的稟賦不同，

而有高明或幼稚之別，也就是「大巫」與「小巫」之分，他說：

「…易學確實有其在現代世界中『重現江湖』的可能—這在心理學家榮

格（C. G. Jung）那種對待易占的態度—及將『易』人格化，且可與之對話，並且得到『易』的回應—之中可以看出一重要跡象。…聖人之學

在後來的歷史過程中參雜了太多的小人之道，…我們一開始就知道所謂

『大／小』的道理，其實真的不是什麼『傳統／現代』，『西方／東方』

的差別，而是，我們究竟是不是要以『為往聖繼絕學』的名義來弄清處

我們自己果然已持有的信念：我們永遠在對抗著精神分析叫做『幼稚狀

態』（“infantilism”），而我們叫做『小人』的狀態。在面對困厄苦難時，『幼稚狀態』既不能安慰我們，更別說會我們消災解厄，只能讓我們一直陷落在安逸無憂的幻覺中。」（宋文里，2014，70 頁）

柒、結語—蒙山下出泉

「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，於是始作八卦，觀鳥獸之文，與天地之宜，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。」（易傳 繫辭下）

上文雖是擬古之傳說，卻說明瞭先民聖者制卦的方法：細緻的觀察、豐富的想像，延伸至以情相通之詮釋，給予了理性與感性很大的空間。我們可再舉蒙卦

為例，此卦象下卦為坎（水），象徵多變而多險，但也象徵著可以興萬物之生機資源；上卦為艮（山），象徵穩定而厚重，但也象徵著阻礙之止。坎下艮上，往後則多險，往前又遇到阻礙，顯然是不知所從的蒙昧之象。但是水是資源可以創生，山則可以是歸依之止；水旁有山則有了流的方向，山邊有水則更為生機，而能篤實豐富；就像是孩子的學習之心有了引導，而老師的學養經驗得到更新的生機。據此，蒙卦的卦辭為：「蒙匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三瀆，瀆則不告。利貞」⁴。「蒙」可比於學習與教育，例如：「啟蒙」即是我們生活中常用之語。若從六十四卦的先後出現的排序，也可以引伸出各卦前後相連的義理：「有天（乾卦）地（坤卦），然後有萬物生焉；盈天地之間者唯萬物，故受之以屯（屯卦），屯者盈也，屯者物之始生也；物生必蒙，故受之以蒙，蒙者蒙也，物之穉也；…」（易傳 序卦傳）。萬物出生必然處天真無知的蒙昧之象，所以「蒙卦」即是即描述了由蒙昧到啟蒙，從無知到有知的學習狀態。先絕條件則是童子想要求教的自發心，而且還要有如在占筮般的真誠心，如果能以此為正而持續不懈，就會有好結果了。觀象取物，通情比類是成卦的原則，然而解卦還是要觸類而旁通。「蒙卦」描述水與山相依而彰的關係，類比為啟蒙之習，當然還可以旁通於人生各種際遇而有所到啟示。於是解卦之人的人文素養，生命歷練及稟賦高低實為關鍵，所以張載才說：「易為君子謀，不為小人謀。」前述及宋文里（2014）將「小人」之喻，轉而為精神分析中所稱的「幼稚狀態」，無論從神祕活動，或從哲思義理，此喻皆有其貼切之處。

「潤水療法」其名中有「水」，老子說：「上善若水。」（道德經 第八章）。若延此比象，積澱千年之《易傳》高穩如山！水傍大山，則依勢而導；山下有泉，可利資萬物。近年來，我雖困知勉行於諸先進之後，但願如「潤水療法」般，志於將中國傳統哲思轉化創生，作為現代助人專業知識之重要資產（王行

⁴ 「利」在周易中的斷言表示「遂也，宜也，合也。」「貞」則是「正而固也」。「利貞」的意思即為：若方向是正的，意志是穩固的，即可得到適宜的結果。請參閱陸寶千著「易經文義通解」。頁 20

2015)。從蒙昧之心到通達其理，肯定是漫長且艱難之探究與學習過程，如此任重而道遠之處境，亦可比為「蒙卦」。「蒙」為下坎（水）上艮（山）之象，故「山下有險，險而止。」（易傳 彖傳），象徵著學習過程必定有探索、嘗試及挫折之險難。但若遇險而能知其止，逢難而能通其變，則誠如《易傳》所言：「山下出泉，蒙。君子以果行育德。」（易傳 象傳），成長之泉源即在實踐中湧現，而成就君子之德性。謹以此卦與「潤水療法」作者及同道們相勉。

參考文獻

- 王行（2015）。**修身與齊家：以儒家心學為助人知識的家族治療**。臺北：心理。
- 成中英（1991）。中國哲學中的方法詮釋學——非方法論的方法論。**國立臺灣大學哲學論評**，14，249-288。
- 牟宗三（1974）。**中國哲學的特質**。臺北：台灣學生書局。
- 牟宗三（1988）。**周易的自然哲學與道德函義**。臺北：文津。
- 牟宗三（2003）。**周易哲學演講錄**。臺北：聯經。
- 何萍、李維武（1995）。**中國傳統科學方法論的嬗變**。臺北：淑馨。
- 余英時（2007）。**知識人與中國文化的價值**。臺北：時報文化。
- 宋文里（2014）。療遇時刻：理心術與療癒的多重文化交叉論。**哲學與文化月刊**，

41 (12), 47-74。

李澤厚 (2000)。中國古代思想史論。臺北：三民。

李澤厚 (2008)。實用理性與樂感文化。北京：新華書店。

李澤厚 (2012)。說巫史傳統。上海：上海譯文。

唐力權 (1997)。周易與懷德海：場有哲學序論。瀋陽市：遼寧大學出版社。

翁開誠 (2014)。道在倫常日用之情中：從李澤厚的儒學「情本體」說起。哲學與文化月刊，**41** (12)，97-119。

高懷民 (1995)。易經對人類三大問題的提出及其解決之道。詮釋與創造：傳統中華文化及其發展 (沈清松主編)。臺北：聯合報系出版文化基金會。

張包意琴、陳麗雲 (2000)。和諧中變革：易經與華人心理輔導。本土心理學研究，**14**，199-235。

陳昱志 (2014)。導言：儒道思想與巫文化專題。哲學與文化，**39** (6)，1-6。

陸寶千 (2003)。易經文義通解。臺北：廣文。

喻天舒 (2009)。王國維、郭沫若與儒教。北京：北京大學。

馮友蘭 (1993)。中國哲學簡史。臺北：藍燈。

黃光國 (2014)。倫理療癒與德性領導的後現代智慧。臺北：心理。

楊淑蘭 (1990) 從大易哲學談中國的輔導哲學觀。輔導月刊，**26**，14-19。

楊慶中 (2004)。論《易傳》詮經的向度。哲學與文化月刊，**31** (10)，57-72。

趙中偉 (2004)。形而上者謂之器：《易傳》之「道」的本體詮釋與創造詮釋。哲學與文化月刊，**31** (10)，75-94。

蔡尚思 (2006)。十家論易。上海：上海人民出版社。

顏國明 (2006)。易傳與儒道關係論衡。臺北：里仁。

Arendt, H. (2005). 心智生命：思想、判斷與行動的關聯 (蘇友貞譯)。臺北：立緒 (原著出版於 1978)

Jung, C. G. (2001). 東洋冥想的心理學—從易到禪 (楊儒賓譯)。臺北：商鼎文化。
(原著出版於 1995)

Commentary on the Six Dimensions of Mountain Stream Therapy based on the meaning of “I Chuan” and “I Ching”

Wang, Shane

Abstract

In a contemporary Chinese society heavily influenced by western culture, how does one attempt to create a new knowledge of counseling that is based on the ancient and mysterious book of I Ching? In the Six Dimensions of Mountain Stream Therapy, the author has been practicing the concepts, but this article found considerable discrepancies between the six-dimensions presented by author and the meaning of Six Yao (six lines on the triagram) presented in the I Ching. However, careful examination of the truth of change in the I Ching showed that the Six-Yao must be understood in the context of Gua Xiang(hexagram symbols), which in turn must be studied with reference to the connotations of the I Ching. The I Ching is studied with reference to

the I Chung, an annotation of the I Ching by masters of Chinese philosophy who explained the I Ching over the last several thousand years. The author of the Six Dimensions in the Mountain Stream Therapy asserts that the dimensions are based on the philosophy of I Ching, but this article argued that the concept of Six Dimensions weakly reflects the I Ching and fails to reflect the I Chung. The absence of I Chung as a supplementary reference in academic work and in the interpretation of Six-Yao is like the absence of wings. Hence, this article believes that the Six Dimensions of Mountain Stream Therapy should focus on the annotations from I Chuan, and hopes for more discussion with those interested in Chinese philosophy.

Keywords: Counseling, I Ching , I Chung, the dynamic of “Six-Yao”.

Wang, Shane

Soochow University (Shane@scu.edu.tw)