

朱伯崑 著

易學哲學史

第一卷





国防大学 2 062 0775 4

易学哲学史

第一卷

朱伯崑 著

华夏出版社

1995年·北京

(京)新登字 045 号

图书在版编目 (CIP) 数据

易学哲学史/朱伯崑著. —北京: 华夏出版社, 1994. 10

ISBN 7-5080-0590-2

I. 易… I. 朱… III. 周易-哲学理论-研究 N. B221

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (94) 第 11508 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河北里4号)

新华书店经销

北京先锋印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 61印张 1444千字

1995年1月北京第1版 1995年1月北京第1次印刷

印数1-4000册

定价: 88.00元

(共四卷)

序

我于1981~1982年，曾为中国哲学专业研究生开设易学哲学史课程，此书是在讲稿的基础上改写成的，完成于1989年。

关于《周易》经传典籍的研究，从来有两条途径：一是研究《周易》经传中的字义和文意，形成了训诂、注释和考据之学；一是研究《周易》经传所涵蕴的哲理，形成了义理之学。我是研究哲学史的，兴趣在于后者。此书只是对易学史上各家所讲的哲理，按其演变的过程，作一较为系统的叙述，故名为易学哲学史，还不即是作为经学史的易学史。其中也谈到有关经学史的问题，但不是本书的重点。一部完整的易学史还应包括解字系统。

我所以探讨这一课题，由于多年来在中国哲学的教学和研究中，感到中国传统哲学，特别是儒家系统的哲学，同儒家经学发展的历史有密切的联系。此是中国传统哲学的一大特色。可是，近代以来，讲经学史的，不谈其中的哲学问题；讲哲学史的，又不谈其中的易学问题。就后一倾向说，由于脱离经学史，谈历代哲学思想，总有隔靴搔痒之感，不能揭示出其形成和发展的理论渊源。如谈王弼玄学，不去研究其代表作《周易注》的易学问题；谈程颐理学，不研究其唯一的哲学著作《程氏易传》中的易学问题，谈张载哲学著作《正蒙》和王夫之的《周易外传》，不去研究他们的易学观，而是孤立地分析其哲学概念、范畴和命题，见枝叶而不见本根，则难以说清楚其理论的特征及其来源。本书想为解决这一问题，提供一条线索，以补一般哲学史著述之不足。

中国传统哲学问题，十分丰富，需要分别深入总结。本书的

重点是探讨历代易学中的宇宙观和本体论，旁及其它问题。这是因为历代易学哲学对此问题作出了重大贡献，构成了中国传统哲学的重要内容之一。哲学中的宇宙观和本体论，虽然是一古老的问题，但其影响深远，反映了一个民族的理论思维发展的水平及其倾向。探讨此课题，有助于了解中华民族理论思维的特征及其在人类认识史上的地位，为弘扬中华传统文化提供一新的领域。因此，本书以较多的篇幅评介了方以智和王夫之两家的易学哲学。

研究本民族的思想史或哲学史，不是开博物馆，将祖先遗留下来的家珍，一一陈列出来，供人观赏。也非仅仅是借历史的研究，提高民族的自信心，增强民族的凝聚力。此是必要的，但非唯一的目的。更为重要的是，“温故而知新”，使民族传统文化获得新的生命力，向新时代进军。处于当今科学技术突飞猛进和人类历史转折的时期，中国传统文化的阐发，还应面向世界的未来。此书所讨论的历史上的易学哲学问题，如能为现代人的思维和生活方式的走向，提供某种借鉴或启发，以补西方传统思维方式之不足，有助于人类文明的进步，则是莫大的欣慰。

以上是我写此书的缘起和设想，是否可取，仅供学术界参考。历代易学著述，浩如烟海，问题复杂多端，清理这份遗产，十分艰巨，失误之处，盼读者批评指正。

此书一、二册（原为上、中两册），曾付梓问世，此次再版，对其中个别文字和卦象作了一些更正和补充；三、四两册，首次在大陆出版。郑万耕同志阅读了全书原稿，对书中所引原文做了核实，并为全书作了索引。欧阳中石教授为本书题字。华夏出版社大力支持此套书的出版，为大陆读者提供了方便。在此一并致以谢意。

朱伯崑

1994年6月于北京大学

前 言

《周易》是我国一部古老的典籍，其流传已有近三千年的历史。在春秋战国时代，就已被人们视为重要的典籍，以后在长期的封建社会中，一直被尊奉为神圣的经典，其影响之深远，在世界历史上是少见的。《周易》最初是占筮用的一部迷信的书，可是后来随着对它的解释，演变为一部讲哲理的书。从汉朝开始，由于儒家经学的确立和发展，《周易》列为五经之首，人们对它的研究，成了一种专门的学问，即易学。易学与《周易》既有联系，又有区别。《周易》即《易经》，是周人占筮记录的系统化，古人依据其中的卦象和卦爻辞推断人事吉凶。易学则是对《周易》所作的种种解释，并通过其解释，形成了一套理论体系。易学有自己的历史，如果从春秋时期的易说算起，已有两千多年，经历了不同的阶段，形成了许多流派，其内容不断地丰富和发展，从而使《周易》这部古老的占筮典籍得以长期地留传下去。它对我国古代的哲学、宗教、科学、文学艺术以及政治和伦理生活都起了深刻的影响，是我国学术史上的丰碑。

关于易学史的研究，过去属于经学史的领域。经学史所研究的是儒家尊奉的典籍演变和传授的历史，其内容包括传授的世系，不同时代和学派解经的倾向，经典注疏的概况和成就，典籍的辨伪和文字训诂的考证等。其对易学史的研究也大体是这些内容。这方面的研究，严格说来，属于古典文献的领域，清代的历史学家和汉学家以及近人的有关著述，已经取得了不少的成果，虽然至

今尚没有系统的易学史的专著问世。从历史上看，易学作为一门学问，其对《周易》的研究，包括文字和义理两方面。《周易》的文字，十分古奥，简练，要了解其中的义理，首先要弄清卦爻辞的字义。所以许多易学家把毕生的精力，放在对《周易》文字的解释和考证上。现在传下来的有关《周易》的注疏，一部分内容属于这种解字的系统。历代的易学家也研究《周易》中的义理，特别是哲学家们依据其对义理的解释建立和阐发自己的哲学体系。他们对《周易》义理的解释和对其理论思维的探讨，涉及到宇宙、人生的根本问题，包括哲学基本问题和事物发展的一般规律。这部分内容，可以称之为易学哲学。历代关于《周易》的解说和注疏，都有这方面的论述。易学哲学是易学中的重要部分，同样有其发展的历史，如果从《易传》算起，也有两千年之久。可是过去的经学史很少涉及这方面的内容，这需要我们认真地研究和总结。

一般的哲学史的著作，对易学中的哲学也有所论述，但由于受到其自身体裁的局限，总的说来，是脱离易学发展的历史，脱离易学自身的问题，讲其哲学思想，没有揭示出其哲学同易学的内在联系。易学哲学有自己的特点，其哲学是依据易学自身的术语、范畴和命题而展开的，而这些范畴和命题又出于对《周易》占筮体例、卦爻象的变化以及卦爻辞的解释，从而形成了一套独特的理论思维形式；其对哲学问题的回答是通过其理论思维形式来表达的。因此，易学哲学的发展，就其形式和内容说，都同易学自身问题的开展，特别是同对占筮体例的解释紧密联系在一起，有其特有的理论思维发展的逻辑进程及其规律。探讨这些问题就是易学哲学史的任务，这是一个新的研究课题，其内容既不同于作为经学史的易学史，也不同于一般的哲学史。这同佛教史，佛学史和佛学哲学史一样，既有联系，又有区别，各有自己的特殊任

务。总之，易学哲学史所研究的对象，是历化易学中的理论思维并由此而形成的哲学体系发展的历史，它是哲学史的分支，具有专题史的性质。

研究我国易学哲学发展的历史，对了解中国哲学的民族特点、中国文化思想的传统以及中国古代哲学的发展都有重要的意义。以下谈三点意见：

其一，《周易》这部古老的典籍，其形成出于占筮的迷信，后来，作为一种推测人事吉凶和命运的方术，在封建时代仍很流行，成为封建迷信的一部分。这种迷信，被称为占术，用通俗语说，即算卦或算命。占术并不是易学，但同其它类型的迷信比较起来，有自己的特点。它是依据卦爻象的变化推算人的命运，其中含有某种逻辑推衍和理智分析的因素，并非靠祈祷或单凭神灵的启示。后来的易学及其哲学，将这种因素加以发展，使《周易》逐渐变成指导人们的生活，规范人的言行以及观察和分析问题的指南。这就是战国时代的哲学家荀子所说的“善为易者不占”（《荀子·大略》）。因此，易学在其发展的过程中，逐步打破了迷信的领域，其对《周易》所作的理论上的解释，终于发展为一种哲学的世界观。这种世界观逐步摆脱了有神论的影响，并且发展为无神论，长期以来，成为中国的知识界和文化人用来观察和解释世界的工具。这种哲学的世界观，集中到一点，是以阴阳变易的法则说明一切事物。它具有中国的特色，是其它民族和国家，如欧洲、印度和阿拉伯世界所没有的。研究易学哲学发展的历史，对理解中国文化思想的传统，无疑是有帮助的。

其二，《周易》和易学家对它所作的解释，所以在我国历史上产生如此深刻的影响，不在于占术，也不在于其思想的表现形式，如卦爻象和卦爻辞，而在于其理论思维的内容。其所包括的思维方式，十分丰富。有形式逻辑思维，如演绎思维，类推思维，形

式化思维；有辩证思维，如整体思维，变易思维，阴阳互补思维，和谐与均衡思维；有直观思维，如模拟思维，功能思维；有形象思维，如意象合一，象数合一等。其中最为突出的是观察世界的辩证思维。《周易》自身就已蕴藏着辩证思维的萌芽，后来经过易学家和哲学家的阐发，在漫长的封建社会发展的过程中，逐渐形成一种逻辑的和理论的体系，这在世界的古代哲学史上是少有的。我国哲学中的辩证思维，不仅十分丰富，而且有长期发展的历史，大体说来，可以归结为四大流派或系统：《周易》系统、兵家（孙子）系统、老庄哲学系统和佛学系统。在这四大流派中，以《周易》的系统最为丰富，历史最为悠久。古代的辩证思维虽然是朴素的，但它大体符合事物发展的客观规律，对人们处理实际生活，观察自然现象和社会历史的变化，确实起了重要的作用。正因为如此，《周易》这部古老的典籍，长期以来，受到人们的尊重，吸引着历代的易学家、哲学家、科学家和历史学家探讨其中的奥秘。如果说，古代的宗教典籍，是靠信仰和迷信得以长期传播，而《周易》则是靠其自身的理论思维和中国人的智慧相传下去的。中国人的理论思维水平，在同西方的哲学接触以前，主要是通过对《周易》的研究，得到锻炼和提高的。这是中国文化的骄傲。我们研究易学哲学史，就是要批判地继承这份珍贵的历史遗产，总结其理论思维的经验教训，锻炼我们的思维能力，这对发展科学的世界观和方法论，使其具有民族的形式和中国特色都有重要意义。

其三，研究易学哲学史，对深入了解中国哲学的内容及其发展的过程，也是很必要的。我国古代哲学，就其所依据的思想资料说，影响深远的有四种类型：《周易》、《四书》、《老子》、《庄子》，佛教典籍。这四种类型的哲学体系，都有自己的术语，范畴和命题，而且以注疏的形式，发展自己的理论。《周易》虽然是儒家的经书，并居群经之首，但其影响，并不限于儒学的领域。其

它系统的哲学，也不同程度的从《周易》的研究中吸取对自己有用的东西。如魏晋玄学和道教哲学同易学的发展有密切的联系。不研究易学哲学，对玄学的形成和演变，对道教的炼丹理论都难以作出正确的评论。就儒家系统的哲学说，《四书》所讲的内容，使用的术语和范畴，偏重于政治、道德问题，对自然观和宇宙观的论述比较贫乏。从《易传》开始，方为儒家哲学提供了一个较为全面但尚很粗糙的体系。汉朝以后，这一体系逐渐得到完善，到宋明时期发展到高峰。宋明道学作为中国古代哲学的一种形态，从周敦颐到朱熹，再到王夫之，就其哲学体系赖以出发的思想资料 and 理论思维形式说，是通过其易学而形成和发展起来的。宋明哲学中的五大流派，即理学派、数学派、气学派、心学派和功利学派，都同易学理论结合在一起。他们对哲学基本问题的回答，除王守仁的心学外，基本上来于易学哲学中的问题。他们都是宋明时期的著名易学家。那种把宋明道学视为“人学”或“仁学”，进而将中国哲学的特点简单地归结为伦理型的哲学，是由于没有看到或者忽视其易学在其哲学体系中的地位而产生的一种片面见解。历代易学哲学所讨论的问题，借中国古代哲学的术语说，既讲天道（指自然观、宇宙观），又讲人事（指政治、伦理生活），而以探讨事物发展的一般规律为中心。宋明道学亦是这样，其理论的内容是不能以“人道主义”哲学来概括的。此外，易学哲学所提出的范畴，如太极、乾坤、阴阳、道器、理事、理气、形而上和形而下、象数、言意和神化等，都对古代哲学的发展起了深刻的影响。弄清这些范畴的起源、演变及其哲学的性质，同样要研究易学哲学发展的历史。

历史上对《周易》的研究，随着社会的发展，文化思想的演变，经历了不同的历史阶段。古代的易学史大致可分为五个时期：《易传》即战国时期，两汉经学即汉易时期，晋唐易学时期，宋易

时期，清代汉学时期。每个时期的易学都有自己的历史特点，并且同古代经学发展的历史是相适应的。易学哲学的历史分期大体也是如此。战国时期形成的《易传》为易学哲学奠定了理论基础。两汉易学则同当时的天文历法相结合，并受到占星术和天人感应论的影响，形成了以卦气说为中心的哲学体系。晋唐易学，则同老庄玄学相结合，将《周易》原理玄学化，《周易》成了“三玄”之一。玄学派的易学是这个时期易学哲学发展的主流。两宋的易学又同道学即新儒家的哲学相结合，其发展一直延续到清初。清代汉学兴起后，对《周易》的研究，又回到了汉易的传统。前四个时期的易学哲学，在理论思维方面都有自己的特殊贡献，代表易学哲学发展的主要倾向。清代汉学家对《周易》经传文字方面的注释和考证，特别是对汉易的整理和解说，作出了自己的贡献。但对《周易》原理的探讨，没有摆脱汉易的窠臼，虽然也有一些新义，却没有形成自己独特的哲学体系，这同汉学家们对理论兴趣的淡薄，埋头于文字器物的考据学风是分不开的。晚清以来，学术思想界对《周易》的研究并没有中断，但其研究方向，或者继承汉学家的传统，或者局限于对《周易》经传文字方面的解说，在哲学和义理方面，其创见亦甚少。“五四”运动后，随着马克思主义哲学在中国的传播，激发了人们研究世界发展规律的志趣，在科学的世界观的引导下，对《周易》哲学的研究，才开创了新的局面。

古代的易学哲学是前人遗留给我们的一份精神财富，怎样认识和总结这份文化遗产呢？下面提出几点意见，供学术界参考：

其一，各时期的易学哲学，虽有自己的特色，但作为一种哲学形态，是受哲学发展的普遍规律支配的。就其理论思维的路线说，它在发展的过程中，同样体现了唯物论和唯心论，辩证法和形而上学思维的对立斗争。这是历史的事实，是不依易学家的主

观愿望而转移的。例如，《系辞》在解释卦爻象的性质和变化时，提出“一阴一阳之谓道”。此命题的涵义，是讲两点论，后来被一部分易学哲学家所继承，到宋朝的张载和清初的王夫之手中，被阐发为关于对立统一的法则。他们的解释属于辩证思维的路线。可是这一命题，被汉朝的董仲舒和《白虎通议》解释为“阳尊阴卑”、“阴得阳而序”的秩序不可改易，进而宣扬“天不变，道亦不变”。晋代玄学派的易学家韩康伯又将“一阴一阳”解释为“无阴无阳”，将“道”解释为虚无实体，取消了阴阳的对立。这些解释，显然属于形而上学的思维路线。又如太极这一范畴，在《易传》中是作为解释筮法的易学范畴而出现的，从汉朝开始，演变为解释世界的始基和本体的哲学范畴，但对其理解始终存在着唯物论和唯心论的对立。如汉代的易学家有的理解为太一神，有的则理解为浑沌未分的元气。魏晋玄学派的易学则解释为“无”，宋明理学派则解释为“理”，数学派和心学派则解释为“心”，而唯物主义者则解释为“气”。为什么会如此不同的解释呢？这从太极这个辞的字义中是找不到答案的。因此，研究易学哲学发展的历史，要摆脱旧的经学史的框框，探讨其理论思维发展的一般规律，方能回答各派易学哲学观点分歧的原因。

其二，易学哲学作为一种特殊的哲学形态，也有其自身发展的规律。易学哲学的一个显著特点，是通过对《周易》占筮体例的解释，表达其哲学观点的。这是其它流派的哲学所没有的。其对卦爻象和卦爻辞的解释，从《易传》开始，便存在着取象说和取义说的对立。取象说是取八卦所象征的物象解释《周易》中的卦爻象和卦爻辞。取义说是取八卦和六十四卦卦名的涵义，解释卦爻象和卦爻辞。如对乾坤两卦的解释，取象说则以乾为天，坤为地，或以乾为阳气，以坤为阴气，而取义说则以乾为刚健，以坤为柔顺。这两种说法，在《易传》的体系中是并存的，而又互

相补充。可是，汉朝以后，这两种说法逐步发展为两大对立的学派：象数学派和义理学派。这两大流派，无论是对《周易》经传文字的解释，还是对其理论的阐发，都具有自己的特色，而且展开了长期的论争。如汉代的易学，其主流则为象数学派；魏晋玄学派的易学则属于义理学派。宋易中邵雍易学为象数学派，而程颐的易学则属于义理学派。也有些易学家则调和两派的观点，但也各有偏重。如唐朝的孔颖达则偏重取象说，宋朝的朱熹则偏重取义说。不仅如此，同一学派中，又分化为不同的流派，互相争论。易学中的派别斗争，对易学哲学的发展也起了重要的影响。象数学派的易学，如果置物象于第一位，其世界观则往往是唯物主义的；如果置奇偶之数于第一位，又通向了唯心主义。义理学派的易学，如果脱离或鄙视物象而谈易理，其哲学体系则通向唯心主义；如果在物象的基础上讲易理，则形成唯物主义体系。这是易学哲学自身所具有的理论思维发展的一种规律。研究易学哲学史，如果看不到其自身的特点，脱离筮法，孤立地总结其理论思维的内容，抽象地探讨两条思维路线的斗争，不去揭示易学哲学发展过程中的特殊矛盾，其结果对易学哲学的研究，不仅流于一般化，而且容易将古代的理论现代化。

其三，易学哲学中的学术之争和派别斗争，推动着其理论思维的发展。但是这一发展，不是直线的，而是螺旋式的上升过程，是一种否定之否定的过程。就哲学说是无论是唯物主义还是唯心主义流派，就易学说，无论象数学派还是义理学派，他们的学说又是相互影响的，彼此之间存在着批判地继承关系和相互扬弃的关系。不同的学派在斗争中，经常吸取对方的思想资料 and 个别的论点，来丰富自己的理论体系的内容。例如，汉易主卦气说，哲学上则以阴阳二气消息说说明天道和人事变化的规律性。魏晋时期以王弼为代表的易学，则主取义说，以卦象和阴阳之气为有，以

其义理为“无”，宣扬万有以无为本的玄学唯心主义，这是对汉易哲学的否定。但是，玄学派的易学哲学，并没有取消阴阳二气说，而是将其置于贵无论的体系之下，视为虚无实体派生的东西，以此丰富其理论的内容。唐朝的孔颖达于《周易正义》中，又将王弼派的玄学理论加以改造，保存了其中关于事物发展变化的自然无为说，扬弃了以虚无为实体的观念，又重新肯定了汉易哲学中的阴阳二气说，并将它向前发展了。又如，宋易系统中的王夫之以气为太极，是对朱熹以理为太极的否定。但王夫之并不是简单地否定朱熹的太极说，而是从唯心主义者朱熹的易学中吸取其关于太极自身展开为六十四卦的观点，从而确立了以“太和氤氲之气”为世界本质的本体论的学说。因此，研究易学哲学史，如果看不到各流派之间的相互联系及其影响，将思维路线的斗争简单化、绝对化，同样不能揭示出其历史发展的真实面貌。

其四，易学哲学作为一种意识形态，无论就其形式和内容说，都是受其所处的社会历史条件制约的。易学哲学发展的历史表明，每一个时代的易学及其哲学，都是那个时代的历史产物，反映了该时代的精神面貌。这是因为《周易》形成之后，它便作为一种思想资料传流下去，后人对它进行了这样或那样的解释，便形成了各时期的易学。各派的易学所以作出不同的解释，是同易学家所处的社会制度和社会地位以及所受的文化思想教育分不开的，这是意识形态发展的一般规律。封建时代的易学家和哲学家有一个共同的观点，即奉《周易》经传为“圣人之书”，以其内容为“周孔之道”认为《周易》自身有一个完整的理论体系，完满无缺，是绝对真理。易学家的任务，是通过注释，揭示其奥秘，来发扬圣人之道。因此每个时代的易学家都认为他的解释是符合《周易》的本义，得到了“圣人之道”。特别是儒家系统的易学家（包括清代的汉学家），自封其解释为正统，视其它流派为异端或“别

传”。其实，从易学发展的历史看，无所谓正统派的易学。《周易》自身有它的本来面貌，而各时代的易学都反映了易学家所处的那个时代的面貌。这是历史的事实，也是易学家自己意识不到的。因此研究易学哲学史必须打破旧的经学史家从卫护周孔之道的立场评论各派易学的陈腐观念，要将各派的易学及其哲学放在其所处的历史条件下去考察，以历史唯物主义的态度评判各家的理论，因为各派易学及其哲学是特定历史条件的产物，其对《周易》经传的理解包括文字方面的注释，打上了时代的烙印，在研究中更应注意其逻辑的和历史的演变过程，不能以后人的注解代替前人的思想，更不能以今人的观点比附古人的思想。要作到这一点，就要熟悉各时代的历史，包括哲学、科学和文化思想发展的历史，仅凭各家对《周易》经传的注疏，是难以完成这一任务的。

最后，谈谈史料的选择问题。在古典文献中，关于《周易》经传的注释，可以说是浩如烟海，洋洋大观。历代解易有史可查的就有几百家，史书中的《艺文志》、《经籍志》中皆有著录。研究易学及其哲学史，应以其中影响大的有代表性的著述为主。就现留传下来的著作说，如汉代的《京氏易传》和《易纬·乾凿度》，魏晋时期王弼的《周易注》和韩康伯《系辞注》，唐朝孔颖达的《周易正义》，宋朝程颐的《程氏易传》和张载的《易说》，朱熹的《周易本义》，明末清初王夫之的《周易内传》、《周易外传》等，都应重点研究。这些著述所以重要，不仅因为反映了各时代易学发展的特点，而且具有丰富的哲学内容，不同于一般解字系统的注疏。相反，有些关于《周易》的注解，偏重文字字义，对义理无所阐发；或者因袭前人的观点，在理论思维方面并无建树，亦未形成自己的理论体系，缺乏哲学的内容；这些著作，是易学史所要研究的，同易学哲学史的关系不大，可以从略。此外，历史上

有些思想家和哲学家，没有专门从事于《周易》经传的注疏，但依据《周易》，建立起自己的哲学体系，如宋代易学家邵雍；有的对《周易》原理的阐述，不是采取注疏的形式，如朱熹的有关易学哲学的著作。这方面的文献，是过去研究经学史的人所不取的，但却是研究易学哲学史的重要资料。从历史上看，研究《周易》的有两类人物：一类是历代经师或经学家，以及后来从事于注释、考据《周易》经传的专家；一类是历代的哲学家、思想家，将《周易》当成一部哲学著作，研究其中的义理。有些经师或经学家本人亦是哲学家，其著作对哲学问题论述较多，但有些经师解易则停留在文字训诂上。研究易学哲学史，就取材说，应以哲学家、思想家以及富有哲学思想的经学家的著述为主。这是因为易学哲学史所研究的课题，不是研究《周易》本身，亦非从文字训诂方面研究各家对《周易》的注解是否可取，而是研究易学中各流派于《周易》的解释中提出的哲学思想，至于其是否符合《周易》本义，那是无关紧要的。

本书内容共分四编：第一编为先秦时期，第二编为汉唐时期，第三编为两宋时期，第四编元明清时期。近代则从略。

目 录

前 言	(1)
-----	-----

第一编 先秦时期

第一章 春秋战国时代的易说	(3)
第一节 占筮和《周易》	(3)
一 占筮和龟卜	(3)
二 关于《周易》的编纂	(8)
三 卦象和卦序中的逻辑思维	(12)
四 卦爻辞中的世界观	(16)
第二节 关于《周易》的解说	(21)
一 论《周易》中的占筮体例	(22)
二 吉凶由人和天道无常说	(28)
三 阴阳变易说	(34)
第二章 《易传》及其哲学	(41)
第一节 关于《易传》形成的年代	(41)
一 《彖》、《象》、《文言》	(42)
二 《系辞》	(48)
三 《说卦》、《序卦》、《杂卦》	(53)
第二节 《易传》中的哲学问题	(54)
一 论占筮的原则和体例	(56)
二 论《周易》的性质	(68)
三 论《周易》的基本原理	(74)

第二编 汉唐时期

第三章 汉代的象数之学	(113)
第一节 孟喜和京房的卦气说	(113)
一 孟喜的卦气说.....	(116)
二 京房《易传》.....	(126)
三 孟京卦气说在易学和哲学中的地位.....	(153)
第二节 《易纬》和象数之学	(159)
一 《乾凿度》.....	(163)
二 其它《易纬》.....	(189)
第三节 东汉时期象数之学的发展	(197)
一 郑玄易学中的五行说.....	(199)
二 荀爽的乾升坤降说.....	(204)
三 虞翻的卦变说.....	(211)
四 魏伯阳的月体纳甲说.....	(220)
第四章 魏晋玄学派的易学哲学	(245)
第一节 王弼《周易注》和《周易略例》	(245)
一 论《周易》体例.....	(250)
二 易学中的玄学观.....	(280)
第二节 韩康伯《系辞注》	(297)
一 论《周易》的性质.....	(299)
二 易学中的玄学问题.....	(309)
第三节 关于玄学派和象数派的论争	(316)
一 魏晋时期关于易学哲学问题的辩论.....	(316)
二 南北朝时期易学发展的趋势.....	(343)

第五章 唐代易学哲学的发展	(349)
第一节 孔颖达《周易正义》	(352)
一 论《周易》体例.....	(353)
二 论《周易》的原理.....	(361)
第二节 崔憬和李鼎祚的易说	(389)
一 崔憬《易探玄》.....	(389)
二 李鼎祚的易学观.....	(400)

第一编

先秦时期

第一章 春秋战国时代的易说

第一节 占筮和《周易》

易学是通过对《周易》的解释形成和发展起来的。就先秦文献说，对《周易》的解释，始于春秋时期，到战国时代，发展为《易传》。春秋战国可以说是古代易学奠基时期。

研究各时代易学及其哲学发展的历史，首先，对《周易》要有一个完整的理解。近几十年来，学术界对《周易》的研究，开辟了许多新的领域。如有从古代文字学（包括甲骨文、金文）角度进行注解的，有从古代文学史角度进行研究的，也有从社会史和文化思想史的角度进行探讨的。这些研究，都打破了封建时代经学家的旧传统，取得了不少的成果。其中一个主要收获是，把《周易》放在一定的历史条件下进行考查，把它看成是一个时代的意识形态，从而剥下几千年来加给它的神圣的外衣，使其逐渐恢复历史的面貌。这一点是封建时代的学者包括清代的汉学家所望尘莫及的。当然，近人对《周易》的研究，还存在着各种不同的意见，仍旧是继续探讨的课题。

对《周易》本身的探讨，不是本书的任务。这里，结合古人和近人研究的成果，从哲学史的角度，简略地介绍一下《周易》的性质和内容，作为评述历代易学哲学的出发点。

一 占筮和龟卜

上古时代，人们向天神或鬼神卜问吉凶祸福的方法主要有两

种：龟卜和占筮。龟卜是将龟腹骨和兽骨钻孔火烤，周围出现的裂纹，称为“卜”，依据卜兆的形状断定人事的吉凶。殷人是迷信龟卜的，殷墟出土的甲骨文，就是明证。周人也是迷信龟卜的。《周礼·春官·宗伯》记载：“太卜掌三兆之法，一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。共经兆之体，皆百有二十，其颂皆千有二百”。“原兆”，郑玄注谓象田地的裂纹。“颂”，即卜辞，又称为“繇”。这是说，龟兆有玉纹、瓦纹、田纹三大类型，其基本形状又各有一百二十种，断定其吉凶的辞句共三千六百条。周人说的龟卜之法，是从殷代发展来的。

关于占筮，《周礼·春官·宗伯》记载说：

掌三易之法，一曰连山，二曰归藏，三曰周易。其经卦皆八，其别皆六十有四。

“经卦”，指基本卦；“别”，指相重。“易”，郑玄注说：“揲著变易之数，可占者也”。“揲”，数；“著”，占筮用的草。按此说法，占筮之法是，数著草变化的数目，得出八卦之象，依卦象推测吉凶。“连山”、“归藏”之法，已不清楚，后人有种种解释，皆不足信。现传下来的占筮之法只有《周易》一种。关于《周易》揲著求卦的方法，《周易·系辞上》有记载：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。……是故四营而成易，十有八变而成卦。八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

“衍”同“演”。这段话，后人有不同的解释，唐宋以来有两种较为流行的说法。二说都以五十根著草为“大衍之数”，以从中拿出一根放在外边不参与著草数目的变化为“其用四十有九”。都认为以后经过四次经营得出一变之数。第一营是把四十九根任意分为两部分，此即“分而为二以象两”。第二营是于右边一堆中取出一

根放在一边，此即“挂一以象三”第三营是将左右两堆的草根，以四根为一组，分别数之，此即“揲之以四以象四时”。第四营是将左右两堆中的余数放在一堆，此即“归奇于扚以象闰”。“奇”，指余数；“扚”，一说谓指间。这四次经营即分二，挂一，揲四，归奇，称为一变，此即“四营而成易”。一变之后，除去挂一归奇之数，将左右两堆草根混合在一起，再按四营的程序数一遍，此为第二变。二变之后再将剩余的左右两堆草根混合一起，按四营的程序再数一遍，此为第三变。三变的结果，按其总的余数的情况，便得出卦象中的一画或一爻之象。共经过十八变，便得出六爻的形象，成为一卦，此即“十有八变而成卦”。

如何确定一画之象？二说则不尽相同。一说以“归奇”、“挂一”以外的草根的总数目定一爻之象。三变的结果，其总数只能有四种情况：三十六、三十二、二十八、二十四。如为三十六，则为老阳之象；二十四为老阴之象；二十八为少阳之象；三十二为少阴之象。阳爻之象画为一，阴爻之象画为--。画卦的次序是由下往上。一说则以三变挂扚之总数定一爻之象。第一变之数不是五便是九。第二变卦扚之数不是四便是八。第三变之数与第二变同。三变挂扚之总数有八种可能：如为五、四、四，三数相加为十三，以四十九减去十三为三十六，为老阳之象；为九、八、八，三数相加为二十五，四十九减二十五为二十四，为老阴之象；为五、八、八，三数相加为二十一，四十九减二十一为二十八，为少阳之象；为九、四、八，亦是少阳之象；为九、四、四，三数相加为十七，四十九减十七为三十二，为少阴之象；为五、八、四，亦是少阴之象；为五、四、八，亦是少阴之象。前说见于宋朱熹《周易本义·筮仪》，后说见于唐孔颖达《周易正义》。此二说亦有共同点，都是从三变的结果中，找出三十六、三十二、二十八、二十四之数，各除以四，则为七、八、九、六之数。七八为少阳少

阴之数，九、六为老阳老阴之数。

以上这些解释，是否符合《系辞》的原意，已不可考。《系辞》所说的“太衍之数”，是否《周易》的最初筮法，由于史料缺乏，亦难定论。但是，有一点可以肯定，即占筮这种算卦的方法，是以蓍草数目的变化，求得八卦的形象，从而推测吉凶。《左传》僖公十五年，记载韩简的话说：“龟，象也；筮，数也。”以筮为数，表明占筮的特点，是以蓍草之数，判断吉凶。

殷人是否亦讲占筮？按传统的说法，认为《周礼》说的“归藏”是殷人的筮法。近人还有一种说法，认为占筮来于先民对数的崇拜，在远古时代就已存在了。这些说法，尚缺乏有力的证据。但是，周人不仅讲龟卜，而且讲占筮，这是无疑的。在周人看来，二者相比，龟卜总比占筮灵验。《周礼·春官》说：“凡国之大事，先筮而后卜。”《左传》僖公四年记载卜人的话说：“筮短龟长，不如从长。”这些评论，除表明龟卜的形式比占筮更加神秘外，还反映了一种情况：龟卜的历史悠久，而占筮则比较晚出。或者说，占筮乃一种新的形式，被看成是对龟卜的补充，所以遭到卜人的轻视。据近人研究，《周易》中断定吉凶的辞句同甲骨文的卜辞相比，有许多是相同的。如甲骨文中的“贞”字，乃卜问之意。《周易》中的“贞”字，也是卜问之意。旧注训“贞”为“正”，是一种误解。这是近人注解《周易》的一大贡献。又如卜辞中有“吉”、“大吉”、“亡尤”、“利”、“不利”等，这同《周易》中的“吉”、“元吉”、“无咎”、“利涉大川”、“不利有攸往”等，也是一致的。这说明《周易》中的占辞是脱胎于或模仿卜辞的。按《周礼·春官》所说，卜所依据的是龟的兆纹，筮所依据的是卦的形象；卜兆有颂即卜辞，《周易》的卦象则有封爻辞，二者也是相通的。以数目的变化推测人事吉凶，这种迷信，最早起于何时，是可以探讨的。但《周易》所讲的筮法以及《系辞》所说的以蓍求卦的方

法，不会早于殷人的龟卜迷信。《易传·系辞下》说：“易之兴也，其于中古乎？作易者，其有忧患乎？”又说：“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？”这里说的“易”，指《周易》的筮法。这种历史的回顾，总是有依据的。

从殷人的龟卜到周人的占筮，是一个发展的过程，即春秋时期韩简所说从龟象到筮数的过程。同是迷信，二者相比，有两点不同。其一，钻龟取象，其裂痕是自然成文，而卦象是手数蓍草之数，按规定的变易法则推衍而成。前者出于自然，后者靠人为的推算。其二，龟象形成后，便不可改易，卜者即其纹，便可断其吉凶。但卦象形成后，要经过对卦象的种种分析，甚至逻辑上的推衍，方能引出吉凶的判断，同观察龟兆相比，又具有较大的灵活性和更多的思想性，这两点都表明，占筮这一形式的形成和发展意味着人们的抽象思维能力提高了，卜问吉凶的人为的因素增加了。就这一点说，从殷人龟卜到周人的占筮是一个进步。清初学者王夫之评论龟卜和占筮说：“大衍五十而用四十有九，分二，挂一，归奇，过揲，审七八九六之变，以求肖乎理，人谋也；分而为二，多寡成于无心，不测之神，鬼谋也。”又说，“若龟之见兆，但有鬼谋，而无人谋”（《周易内传·系辞上传》）。这是对《系辞》中“人谋鬼谋，百姓与能”的解释。他认为筮法是按数学的法则求得卦象，这是“人谋”；任意分而为二，出于无心，属于“鬼谋”。而龟卜则凭其裂痕断其吉凶，只有“鬼谋”，而无“人谋”。王夫之此论，可以说是道出了二者的区别。由于《周易》筮法，重视数的推算和对卦象的分析，总之，重视人的思维能力，所以后来从《周易》中，终于导出哲学体系，而龟卜始终停留在迷信的阶段，逐步被人们所抛弃。

人类思想的发展，是受一定的社会历史条件制约的。从殷人的龟卜到周人的占筮，反映了我国奴隶制时代社会生产和生活的

发展过程。殷部族的祖先长期从事渔牧业生产，所以殷统治者将龟甲和兽骨作为向天神卜问吉凶的工具。而周部族是以农业生产起家的，其迷信蓍草，实际上出于对农作物的崇拜。周族的农业生产力的提高，多少增强了人的自信心，其统治者在殷周之际的社会政治变革中，又重视人的因素。这些情况反映在占卜的迷信中，于“鬼谋”之外，又参与了“人谋”。一个时代的意识形态的发展，包括宗教迷信在内，总是那个时代的历史产物。

二 关于《周易》的编纂

关于《周易》的作者，《汉书·艺文志》提出“人更三圣”说，认为伏羲氏画八卦，周文王演为六十四卦，并作卦辞和爻辞，而孔子则作传以解经。东汉的经师又提出周公旦作爻辞说。到了宋朝朱熹，概括为“人更四圣”说。这些传统的说法，陆续为后人否定。“五四”运动后，新史学兴起，学术界普遍认为《周易》中的经文部分，即汉人所说的《易经》，非文王周公所作。主要证据是，卦爻辞中讲到的历史人物和历史事件，有的出于文王周公之后。如晋卦卦辞说：“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”旧注或以康侯为美侯，或为安定诸侯，都不指具体的人。近人顾颉刚于《周易卦爻辞中的故事》一文中，指出康侯即卫康叔，卦于卫，乃周武王之弟，称康叔，其事迹在武王之后，从而认为卦辞非文王所作；断定《周易》成于西周初叶。此是近人研究《周易》的一大贡献。旧注所以不释康侯为康叔，是拘于文王作卦辞的传统的成见。但是，传统的“人更三圣”说，也有其合理的因素，即承认《周易》包括传文部分，非一时一人所作，而是陆续形成的，承认卦爻辞的形成同周王朝的建立有密切的关系。这对探讨《周易》的形成是有启发的。关于《周易》经文形成的年代，近人虽有不同的看法，但大多数认为，其基本素材是西周初期或前期的产物。因

为卦爻辞所提到的历史人物和事件，其下限没有晚于西周初期者。

《周易》是周人占筮的典籍，其内容由卦象、卦辞和爻辞三部分组成。卦辞是对卦象的解说，爻辞是对爻象的解说。据《左传》记载，春秋时期的人占筮时，筮得某一卦，便查阅《周易》中该卦的卦爻辞，按其所讲的事情，推测所问之事的吉凶。卦象和卦爻辞是《周易》的基本素材。这些素材非出于一时一人之手。就卦爻辞说，其中重复之处不少。如泰卦初九同否卦初六皆为“拔茅，茹以其汇”；履卦六三同归妹卦初九皆为“眇能视，跛能履”；小畜卦辞和小过卦六五爻辞皆为“密云不雨，自我西郊”等。这说明卦爻辞最初只是某卦某爻的筮辞，后被编入《周易》。《周礼·春官》：“占人掌三《龟》之法，以八《筮》八《象》。以八《卦》八《象》之八《故》以视吉凶。”“八《故》”，即八事。按郑玄注，谓一征（征伐），二象（灾变云物类），三与（与人以物），四谋（谋议），五果（事成与否），六至（来到与否），七雨（降雨与否），八瘳（病愈与否）。关于八事的占筮，称为“八筮”。“以八《卦》八《象》之八《故》”，是说，依八种卦象，推测所占八事之后果。这条材料表明周人发明占筮时，最初只有八卦，按卦的不同的形象判断所占之事的吉凶。判断占问某事和吉凶的辞句，称为筮辞，是占问某事时的原始记录。《周易》六十四卦卦辞和三百八十四爻爻辞，皆来于筮辞。筮辞并非某一个人的创造，而是长期积累的结果。筮辞积累多了，需要整理，作为以后占筮时的参考或依据。《周礼·春官》说：“凡卜筮，既事，则系币以比其命。岁终，则计，其占之中否。”这是说，掌管卜筮的人，于每次占卜之后，将所得的兆象和占断的辞句记录下来，连同礼神之币，藏于府库。年终，将积累的筮辞和卜辞加以统计，整理，看其有多少条已经应验。已经应验的则选出来，作为下一次占筮的依据。依《周礼》所说，《周易》中的卦爻辞，就其素材说，是从大量的筮辞中挑选出来的。如坤卦的筮辞原来有许多条，加

以整理，挑出卦辞一条，爻辞六条，系于卦爻象之下，则成为《周易》中坤卦的内容。《周易》的内容，就其素材说，大概就是这样形成的。

《周易》一书的结构，除素材问题外，还有编纂问题。编纂包括对筮辞的选择，编排和文字加工。有些卦爻辞的文句是经过文字加工的。如渐卦九三爻辞说：“鸿渐于陆，夫征不复”；明夷卦初九爻辞说：“明夷于飞，垂其翼，君子于行，三日不食”；震卦卦辞说：“震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯”。这同《诗经》中的“凤凰于飞，翩翩其羽”（《大雅·生民》）；“雄雉于飞，下上其音；展矣君子，实劳我心”（《国风·邶》）等是一类的文风。震卦的卦辞可以说是一首诗歌。又如中孚卦九二爻辞说：“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。”这同《诗经》的诗歌便没有什么区别了。这些辞句，显然，不是原来的筮辞，而是经过文学家的修饰，便于背诵。就卦的内容说，有些卦的辞句的安排，体现了一个中心观念，有其思想性，并非只是筮辞的堆积。如乾卦各爻爻辞，从初九“潜龙勿用”到用九“群龙无首”，体现了龙的运动和变化。又如艮卦各爻爻辞，从初六“艮其趾”到上九爻“敦艮吉”，都是讲注视人的身体各部分，由趾到脑门。又如渐卦各爻辞，从初六“鸿渐于干”。到上九“鸿渐于陆”，体现了鸿雁由河岸飞到丘陵的过程。此外，如剥卦、复卦、临卦、明夷卦、兑卦、观卦、井卦、坎卦、震卦等，各爻辞间也存在着一一定的联系，都体现某种观念。这些安排，显然是出于编者的意图。以上这些材料说明，《周易》的素材，虽然来于占筮的卦象和筮辞，但其内容和结构是经过加工而编纂成的。编纂的目的是企图将卦象和筮辞系统化，作为占筮的依据。但是，就《周易》全书的情况看，大部分内容仍属于筮辞的堆砌，多数卦的卦爻辞之间缺乏甚至没有逻辑的联系。所以《周易》还不是《诗经》一类的文学

作品，也不是哲学著作，而是一部占筮用的迷信典籍。

关于《周易》的结构，有一个问题是值得讨论的，即卦象和卦爻辞之间有无逻辑的必然联系。传统的看法是，二者存在着必然的联系。如乾卦初九爻辞所以是“潜龙勿用”，因为初九乃乾卦初画，此画为阳爻，龙为阳物表示其处于潜伏状态。因此，历代的易学家，从春秋的筮者，到清代学者，都努力寻求卦爻象和卦爻辞间的内在的联系，或者通过对卦象的各种解释，或者通过对卦爻辞的注释，将二者统一起来，以证明《周易》是神圣的典籍，具有完整的奥妙的思想体系，是圣人之书。每一家都想从文字上、逻辑上将《周易》全书内容讲通，结果在历史上，形成了各种解易的流派，长期争论不休。近人有一种看法，认为《周易》起源于占筮之法，卦爻辞原本是筮辞、巫辞和卦象之间无逻辑的联系。因为某卦象，系之于某种筮辞，是出于所占之事；所占之事是多方面的，筮得同一卦象，是出于不同的事，筮辞认为所占之事同其筮得的卦象存在着必然的联系，正是受了筮法的欺骗。就《周易》的结构说，某些卦爻辞的编排同其爻象可能有某种联系，如乾卦，但这种联系是出于编者的安排，在《周易》全书中是少见的。如果认为每一卦的卦爻辞同其卦爻象都存在着逻辑的联系，则无法说明爻辞的重复问题，也无法解释其中的矛盾现象。近人的这种看法，比较符合《周易》的实际情况。《周易》毕竟是一部迷信的著作，将其哲理化是后来解易者的任务。

总之，《周易》的原始素材来于占筮的记录，后来经过加工，逐渐成为占筮用的典籍。就此书的编纂说，有一定的思想性，也有一定的艺术性，如前面所讲的，不同于卜辞类纂。它近于占筮用的字典，又不只是按甲、乙、丙、丁，罗列各种筮辞。但总的说来，这部典籍的形成是出于占筮的需要，不是用来表述某种理论体系。宋朝朱熹说：“易本为卜筮而作”（《语类》卷六十六），

这一论断是可信的。关于《周易》的编纂，近人认为出于当时的史官之手，《周易》是经过多次整理而成的。史官在古代兼管占卜之事，据《左传》所载，春秋时期从事占筮的人，有周史、史墨、史鱼、史赵、史苏、蔡墨等，他们都是周王朝和诸侯国的史官。《周易》这部典籍的编纂，出于西周的史官之手，也是可信的。近人李镜池于《周易探源》中，对《周易》的形成作了探讨，可以参考。

三 卦象和卦序中的逻辑思维

《周易》推测吉凶的依据是卦象。卦象有两类：一是八卦，一是六十四卦。前者《周礼》称为经卦，后来称为别卦。这种说法意味着六十四卦是从八卦演变而来。总是先有八卦而后方有六十四卦。传统的说法认为伏羲画八卦，文王演为六十四卦，也是说从八卦到六十四卦有一个发展的过程。《周易》中只有六十四卦象，无八卦之象，此乃周人筮法进一步的发展。八卦为单卦，六十四卦为重卦。近人张政烺依据西周出土的铭文有关易卦的材料，认为除少数卦为单卦外，其余皆为重卦（见《试释周初青铜器铭文中的易卦》，《考古学报》1980年4期）。此说如可靠，证明周初已有六十四卦，说明重卦是从单卦发展来的。

关于八卦的起源，古今有许多推测，成为历代易学的内容之一。其中影响大的，有伏羲观象说（见于《易传·系辞》），认为来于对自然现象的观察；有画前有易说（宋邵雍和朱熹），认为起于对数和理的领悟；有文字说（宋杨万里和明黄宗炎），认为来于上古时代的象形文字。近人则提出生殖器说，认为奇偶二画出于先民对男女生殖器的崇拜。还有结绳说，认为奇偶二画来于远古时代结绳以记事。这些说法，都是值得探讨的。八卦构成的基本因素是奇一偶一两画，按揲蓍求卦的筮法说，蓍数和卦象是联系在

一起的。数和象都同蓍草有关。近人有一种说法，认为一根蓍草，其数为奇，其象为一；断开后，其数为偶，其象为--。这种说法，也有一定的道理。还有一说，认为阴阳爻象未于龟卜的龟纹和兆纹，其纹一道者为一，两道相称或相连者为--。又张政烺依据考古提供的资料，提出数字卦说，认为阴阳二爻起于奇偶二数，即一（—）六（∧）之数（见《文物》1984年2期），亦有所据，但今传本《周易》则以九六二数表示阴阳爻象，一为何变为九，尚未提出有力的论证。总之，关于八卦的起源，是一个悬而未决的问题，目前尚难得出结论。

关于八卦的构成，古今也有许多说法。比较早的和流行的是三重说，即将奇—偶--两画，按三重叠，分别组合，便导出八种卦象。

乾 坤 震 巽 坎 离 艮 兑
 ☰ ☷ ☳ ☴ ☵ ☲ ☶ ☱

此说可信，可以说明卦象只能是八种。按三重叠，多半出于对“三”的推崇。古人以三为多数。如《周易·明夷》初九爻辞说：“君子之行，三日不食”；巽卦六四爻辞说：“田获三品”；晋卦卦辞说：“昼日三接”；蒙卦卦辞说：“初筮告，再三，渎，渎则不告”；《周礼》所说的“三兆之法”；《曲礼》所说“卜筮不过三”等，都是以“三”为多数。关于六十四卦的构成，古今说法不一，成为历代易学的内容之一。比较早的和影响大的是重卦说，即八卦两两相叠，即《说卦》所说：“兼三才而两之，故易六画而成卦”。此说可信，两两相叠，只能是六十四卦。八卦所以演为六十四卦，看来是出于占筮的需要。随着占筮的发展，八种卦象不足以包括所占之事，于是加以推衍，成为六十四卦，三百八十四爻，便可以应付无穷事变，此即《系辞》所说：“八卦而小成，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”研究《周易》六十四卦的构成，

不能脱离筮法及其产生的历史条件。用近代的数理逻辑解释六十四卦的构成，可以称之为当代易学，未必就是《周易》原来的“奥秘”。

关于八卦和六十四卦卦名的由来，古今也有许多说法。一是取象说，认为八卦来于对物象的观察，因而以某种物象之名名之。如乾卦之象为天，乾即古天字，所以此卦取名为乾；坤卦之象为地，坤字之本义为地，故此卦取名为坤。二是取义说，认为卦象代表事物之理，取其义理作为一卦之名。如乾三画皆阳爻，阳主刚健，所以取名为乾，乾即此卦九三爻辞“君子终日乾乾”，前进不息之义。坤卦之象纯阴，阴主柔顺，故此卦名为坤，坤即顺义。此二说亦是传统的说法。近人不满意传统的说法，认为卦名和卦象无必然联系。高亨提出取筮辞说，认为先有六十四卦的爻辞，后来从爻辞中取出某一字或两字，作为该卦之名。如乾卦名取于九三爻辞中的“乾”字，屯卦名取于六二或九五爻辞中的“屯”字。卦名的由来，是一个复杂的问题，尚难以解决，高亨说可以参考。卦名同卦爻辞的内容即所占问的事情，是有联系的。据闻一多考证，乾卦中的龙象乃龙星，其出没标志四时节气的变化。乾字本为“𨾏”，即北斗星之别名。按此说，此卦当初是占问节气的变化，筮得三象，后来取名为乾。按坤卦卦辞所说，所问是失马之事，当初筮得三象，认为牝马驯良可以找到，后来取名为坤，坤有顺义。又如震卦，当初所问乃打雷之事，后来取名为震。履卦当初所问是打猎之事，后来取名为履；家人卦当初所问是家庭问题，后来取名为家人。这些解释，比较符合《周易》的性质，说明卦名的由来，并无深奥的意义。

《周易》中六十四卦排列的顺序，被称为卦序。通行本排列的顺序是乾卦为首，次为坤卦，终于未济卦。其顺序如下：

☰乾，☷坤，☵屯，☱蒙，☶需，☱讼，☲师，☵比，☱小

畜，需及，需泰，需否，需同人，需大有，需谦，需毒，需随，需蛊，需临，需观，需噬嗑，需贲，需剥，需复，需无妄，需大畜，需颐，需大过，需坎，需离，需咸，需恒，需遁，需大壮，需晋，需明夷，需家人，需睽，需蹇，需解，需损，需益，需夬，需垢，需萃，需升，需困，需井，需革，需鼎，需震，需艮，需渐，需归妹，需丰，需旅，需巽，需兑，需涣，需节，需中孚，需小过，需既济，需未济。

马王堆汉墓出土的帛书本，其排列顺序与通行本不同。其首卦为乾，次为否卦，终于益卦。帛书本以乾，艮，坎，震，坤，兑，离，巽为八卦的顺序，将六十四卦分为八组，第一组上卦皆乾☰，第二组上卦皆艮☶，第三组上卦皆坎☵，……。每一组的下卦各按乾、坤、艮、兑、坎、离、震，巽的顺序相配，便得出每一组的卦序。其结果是第一组的首卦为☰乾，次卦为☷否；第八组的最后一卦为☱益。此种排列，本于《易传·说卦》，即以乾坤两卦为父母卦，艮、坎、震、为少男，中男、长男，兑、离、巽为少女、中女、长女。乾父同三男为阳卦，以乾为首；坤母同三女为阴卦，以坤为首。按男尊女卑的观点，前四卦在前，后四卦居后。总之，以乾坤统率六子，说明八卦的顺序。每一组下卦排列的顺序则本于《说卦》“天地定位，山泽通气”说，不同的是将坎离（水火）置于震巽（雷风）之前。帛书本的卦序，是以重卦说说明六十四卦的构成。

关于通行本的卦序，古今也有许多说法。较早的是《易传·序卦》，认为从乾卦到未济卦乃一因果的系列，后卦依赖于前卦，或相因，或相反，主要取卦名的义理说明前卦和后卦具有因果的联系。如乾卦代表天，坤卦代表地，天地相交则万物生。所以乾坤两卦居六十四卦之首。其次为屯卦，屯有万物始生之义，所以居于坤卦之后。其次为蒙卦，因为蒙表示万物生后尚处于幼稚状

态，等等。孔颖达于《周易正义》中提出“非复即变”说，认为六十四卦的排列是“二二相偶”，即每两卦为一对，互相配合。其配合的形式，一是复，即卦象颠倒，如屯☳，蒙☶，需☵，讼☶；师☶，比☶等。二是变，即卦象六爻皆相反，如乾☰，坤☷；坎☵，离☲，大过☱，颐☶；中孚☱，小过☱等。前者后来称为综卦，后者又被称为错卦。以上两说，影响很大，孔说符合《周易》的实际情况。通行本六十四卦排列次序，的确是“非复即变”。为什么如此排列？近人有一种说法，认为便于记忆或背诵。此说比较朴实，符合于占筮的需要。

《周易》中的卦象和卦序，总的说来，是为占筮服务的。但是其中隐藏着一种逻辑思维：对立面的排列和组合。就八卦说，分别由奇偶对立两画所构成，八卦则为四个对立面。就六十四卦说，又分别由八种对立的卦象所构成，六十四卦为三十二个对立面。就卦序说，六十四卦又是“二二相偶”，成为对立的卦象互相配合的系列。这种思维是承认卦象存在着对立面，并由对立面所构成，其变化表现在其中的基本要素——两画的配合上。《周易》称此两画为九六，后来被称为奇偶、刚柔或阴阳。这种思维对后来易学的发展起了深刻影响。历代的易学家以对立面的相互关系说明事物的变化，其思想的最初萌芽即存于卦象和卦序中。可以看出，龟卜的兆象出于自然裂痕，不存在逻辑的思维。而《周易》的卦象则出于奇偶两画的排列和组合，是人的理性思维的产物。

四 卦爻辞中的世界观

卦爻辞原本是占筮的记录，后来经过编者的选择和加工，编入《周易》中。就文句说，其内容大致有三类。一类是以自然现象的变化，比拟人事的变化。如大过卦九五爻辞说：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。”渐卦九五爻辞说：“鸿渐于陵，妇三

岁不孕，终莫之胜，吉。”一类是讲人事之得失，此类辞句最多。如屯卦六四爻辞说：“乘马班如，求婚媾，往吉，无不利。”剥卦上九爻辞说：“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”复卦上六爻辞说：“迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君，凶。至于十年，不克征。”还有一类是判断吉凶的辞句，即占辞，如乾卦卦辞：“元亨，利贞”；坤卦卦辞：“元亨，利牝马之贞”；以及“咎”，“无咎”；“厉”，“悔”，“悔亡”，“吝”等。卦爻辞的内容，充分说明《周易》乃占筮的典籍。但是，其中讲的事件和问题，却是当时的社会生活在意识形态上的反映。近人研究《周易》的一大收获，是从社会史的领域探讨卦爻辞的内容。这种新的研究方向始于郭沫若。他在《中国古代社会研究》中，从社会生产、阶级结构、家族和国家制度、社会风俗以及战争和宗教等各方面，分析了卦爻辞的内容，认为《周易》所反映的时代，已经进入奴隶制社会。据近人研究和统计，卦爻辞所反映的社会生活，包括远古时代、殷代和西周初期三个时期的情况，为研究我国古代社会史提供了重要的资料。

从哲学史的角度探讨卦爻辞的内容，涉及到宗教迷信、人生态度、伦理观念以及对周围世界的总的认识等。关于宗教迷信，如升卦六四爻辞说：“王用亨于岐山，吉，无咎”；大有卦上九爻辞说：“自天祐之，吉，无不利”；睽卦上九爻辞说：“睽，孤见豕，负涂，载鬼一车”，等等，都是崇拜天神和人鬼。《周易》相信天神和人鬼可以左右和启示人的命运，有神论是这部典籍的主导思想。但是，同殷代的卜辞比较，其中反映的世界观又有自己的特点。概括起来，有以下三点：

其一，认为天道和人事具有一致性。所谓天道，指自然现象变化的过程。前面讲到，卦爻辞中有些文句，既讲自然现象的变化，又配以人事的变化。所以如此比拟，除文学方面的表现手法

外，也含有一种观点，即认为二者存在着某种同一性。如乾卦爻辞中说的龙象，属于自然现象。初九为“潜龙勿用”，九二为“见龙在田，利见大人”，九五为“飞龙在天，利见大人”，这些爻辞意味着龙由潜伏到腾空，同人的政治生涯从不见用到飞黄腾达是一致的。又如大过卦九二爻辞说：“枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。”九五爻辞说：“枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。”这是说，枯杨生秀和开花，同老夫或老妇新婚一样，具有更生的意义。又如离卦九三爻辞说：“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。”此是说，人老如同太阳将没，不应任意取乐。又如小过卦辞说：“亨，利贞，可小事，不可大事。飞鸟遗之音，不宜上，宜下，大吉。”此是说，飞鸟的声音向下而不向上，所以人事活动下顺则吉，上逆则凶。以上这些比喻，都是将自然现象同人类生活联系起来考查，或者借自然现象的变化说明人事活动的规则。这种思想在卜辞中是找不到的。

其二，认为人的生活遭遇可以转化。《周易》的卦爻辞讲到许多对立的事物。就卦名说，有乾坤，泰否，损益，既济、未济等。就社会地位说，有王君，大人、小人，夫妇，丈夫、小子等。就生活遭遇说，有吉凶、得丧、利不利等。但是，《周易》认为有些事情，特别是人的生活遭遇，不是固定不变的，其对立面是可以转化的。如泰否两卦，泰卦的卦辞是“小往大来，吉亨。”否卦的卦辞是“不利君子贞，大往小来。”此是说，大小往来是可以转化的，泰否、吉凶是可以转化的。泰卦九三爻辞又说：“天平不陂。无往不复。艰贞无咎。”此是说，平陂、往复是可以转化的，虽遇艰险，可以无咎。又如乾卦九五爻辞为“飞龙在天”，上九爻辞则为“亢龙有悔”，此是以乾卦第五画为龙飞之极限，认为超过此极限，至第六画则要走下坡路，即向其反而反面转化。因为吉凶、得丧是可以转化的，所以通过人的努力，可以改变自己的处境。如

乾卦九三爻辞说：“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。”此是说，终日小心警惕，虽处于危境之中，可以无咎。又如比卦卦辞说：“比，吉。原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后去凶。”此是说，比卦虽吉，如果不安于将来，吉化为凶。这种吉凶、得失相互转化的观点，在卜辞中是没有的。卜辞中关于吉凶祸福的断语，界限分明。所卜之事，吉就是吉，凶就是凶，如“受祐”，“不受祐”等不可改变。可是卦爻辞在断定吉凶时，增加了人为的因素，筮得之卦虽不吉利，但通过占者的努力可以化凶为吉。龟卜和占筮同为迷信，相信神灵可能预告人的命运，此是殷周两代意识形态的共同点。但是，殷人则把自己的命运归之于上帝，排斥人为的努力，如纣王所说：“我生不有命在天”（《史记·殷本纪》）。而周初的统治者则提出“天命靡常”，“皇天无亲，唯德是辅”（《左传》僖公五年），强调人为努力，这是一大进步。《周易》卦爻辞的命运观，同周初的天命论是一致的。

其三，认为人事之吉凶，对人有劝戒之意。有些卦爻辞不仅示人以吉凶，同时予人以教训，令人的行为按某种规范而行动。如谦卦初六爻辞说：“谦，谦，君子用涉大川，吉。”谦即谦卑，认为君子有谦卑的品德，过大川可平安无事。恒卦六五爻辞说：“恒其德，贞。妇人吉，夫子凶。”这是说，做妻子的德行有恒，遇事吉利。做丈夫的恒守其德，不能唱义断事，遇事则凶。又如观卦初六爻辞说：“童观、小人无咎，君子吝。”是说，小人有童子之见，可以无大过错，可是君子则以为耻辱。又其六二爻辞说：“窥观，利女贞。”是说，无远大之见，对妇女有利。又如家人九三爻辞说：“家人嗃嗃，悔，厉，吉。妇人嘻嘻，终吝。”是说，做家长的过于严厉如能改正，则是吉事。可是任凭妇子嘻嘻哈哈，终有悔恨。又损卦六三爻辞说：“三人行则损一人，一人行则得其友。”此是说，三人行，意见难于一致，一人独行，遇事无处商量；二

人同行，结为旅伴，可以互相帮助。又益卦九五爻辞说：“有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。”“孚”，旧注训“信”。是说，对人有信，有慈惠之心，自然吉利，因为别人也以慈惠之德对待我。“孚”，新注训“俘”。是说，对待战俘讲慈惠，总是吉利，因为战俘感激我的恩德，不会反抗。以上这些说明，吉凶之事是同人的品德联系在一起的。卦爻辞中的占语，除吉凶、得失、利不利之外，经常使用“咎”、“悔”、“吝”。按后来《系辞》的解释，大的得失，则以吉凶明之；小的问题则以“咎”、“悔”、“吝”示之。不能补过者则明“咎”，善于补过者则明“无咎”。有小缺点，则以“悔”、“吝”劝告之。如蛊卦初六爻辞说：“干父之蛊，有子，考无咎，厉终吉。”“蛊”按朱熹注，谓“坏极而有事”，即对过去的乱事加以治理，“干”，谓建树。这就说，对父辈留下的事情，有孝子加以治理，可以补过，故“无咎”；虽处危境，终归于吉利。所以其九三爻辞又说：“干父之蛊，小有悔，无大咎。”这些辞句，又意味着事情的吉凶又同人能否悔恨改过联系在一起的。按卜辞的内容，只是记录所卜之事，并加以吉凶的断语，而卦爻辞对所占之事则强调其教训的意义。当然，卦爻辞中所说的劝戒、教训，是有其社会性的，反映了当时的生活规范和伦理观念，如前面所说的男尊女卑等。其中特别强调君子和小人的界限。如大有卦九三爻辞说：“公用亨于天子，小人弗克。”此是说，公侯有朝拜天子的资格，而小人则无此权利。又如遁卦九四爻辞说：“好遁，君子吉，小人否。”此是说，同样逃亡、退避，君子则吉，小人则凶。卦爻辞对吉凶的判断虽有阶级的标准，但同龟卜相比，占筮这种方法，不仅为贵族所有，也适用于一般人，包括小人。在殷代社会下层是否有龟卜的权利，不得而知。就卜辞提供的材料看，卜问的人都是王公大人，殷代的贵族。而《周易》和筮法则推广到妇人、小子、小人等，成为民间流行的迷信了。

以上三点说明，《周易》对周围世界的看法，对占卜的态度，同卜辞对比，确有不同之处。可以看出，卦爻辞的素材虽然来自于筮辞，但其内容又不等同于占卜一类的繇辞，体现了先民企图摆脱逆境生活的忧患意识和向上之心。以上三点，应该说是《周易》编者的观点，同西周的意识形态是一致的。这三点，在《周易》中并未成为思想体系，亦无理论上的论述，所以《周易》仍旧是占筮用的迷信著作。但这三点，对后来易学的发展起了深刻的影响。《周易》被认为是讲天人之道即世界根本原理的学问，被认为是讲事物变易法则的学问，被认为是讲人生修养的典籍，都是从这三点中推衍出来的。

第二节 关于《周易》的解说

本节所讲的易说，指《易传》之外，对《周易》的理解或解说。就先秦的文献说，对《周易》的解说是从春秋时期开始的，以前的情况，没有资料可查。就《左传》、《国语》提供的情况看，春秋时期易说的特点是：当时的史官从筮法的角度解释《周易》中的卦爻辞，用来说明所占之事的吉凶。如《四库总目提要》所说：“《左传》所记之诸占，盖犹太卜之遗法。”也有一些思想家，如孔子等对《周易》和占筮的性质作了新的理解。进入战国时代，随着哲学流派的形成和百家争鸣的开展，许多学派对《周易》进行了这样或那样的解释。其总的倾向是，探讨《周易》的原理，从哲学的高度解释筮法以及《周易》的内容。解释《周易》原理的，不仅是儒家，还有道家、阴阳五行家和法家中的人物。就保存下来的史料看，他们对卦爻辞的解说虽然是片断的，不是系统地解释《周易》，但对战国后期《易传》的形成和发展起了一定影响。其中某些观点，又为汉代易学的形成奠定了思想基础。高亨有

《左传、国语的周易说通解》(见《周易杂论》)、《先秦诸子之周易说》(见《周易大传今注》),对春秋战国时代的易说,在史料上作了整理和注解,可以参考。

一 论《周易》中的占筮体例

《周易》作为占筮的依据,在春秋时期已很流行。据《左传》和《国语》记载,当时人以《周易》卜问吉凶,有二十余条,已把《周易》奉为圣人的典籍。《左传》昭公二年记载,韩宣子聘于鲁,“观书于太史氏,见易象与鲁国春秋,曰:“周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德,与周之所以王也。”“书”,包括《易象》和《春秋》,《易象》指《周易》中的卦象。韩宣子认为《周易》和《春秋》乃周王朝开国的典籍,为周礼的一部分,保存在鲁国的史官手中。《周易》不仅在鲁国,在其它诸侯国也是流行的,总的说来,仍被看成是同龟卜并行的占筮的典籍。如出征,结盟,挑选继承人,生子,婚配,推测国家的前途等,都占筮以决疑,许多人包括后来《左传》的作者都迷信筮法灵验。《左传》僖公四年记载,晋献公欲以骊姬为夫人,卜之不吉,筮之吉。献公主张“从筮”。于是同卜人展开辩论,卜人则提出“筮短龟长,不如从长”说,献公未采纳。这说明筮法的威信增强了。春秋时期的人,怎样依据《周易》推测人事之吉凶?总起来看,有以下几种说法:

(1) 变卦说

《左传》庄公二十二年说:“周史有以周易见陈侯者,陈侯使筮之,遇观䷓之否䷋。曰:“是谓观国之光,利用宾于王。此其代陈有国乎!”此是陈侯占问陈敬仲后代是否昌盛。“观国之光,利用宾于王”,乃《周易》观卦六四爻辞。又僖公二十五年记载,晋文公欲勤王称霸,使卜偃筮之:“遇大有䷍之睽䷥,曰:“吉,遇公用享于天子之卦,战克而王殄,吉孰大焉。”“公用享于天子”,

乃大有卦九三爻辞。观䷓之否䷋，是说，从观卦到否卦，即观卦变为否卦，“之”为“变”义。大有䷍之睽䷥，即大有卦变为睽卦。这种体例是说，以著求卦，求得的卦象为观䷓，此卦六四阴爻变为阳爻，则为否䷋卦之象。六四爻所以要变为阳爻，成为另一卦，因为六四爻原为老阳之象，其数为二十四或六。按后来的解释，凡筮得的卦象，其中老阴则变为阴爻，老阳则变为阴爻。九六之数则变，七八之数即少阴少阳之象则不变。大有卦变为睽卦，因为大有卦中的九三乃老阳之象，变为阴爻即成睽卦象。筮得之卦称为本卦或正卦，所变之卦称为之卦或变卦。按《左传》和《国语》所载，判断一事之吉凶，主要看变的一爻，并依此爻之象，查阅《周易》中该卦的爻辞，依其爻辞推测事情的后果。如观卦可变之爻即六四爻辞为“观国之光，利用宾于王”，从而断定陈敬仲的后代必能复兴陈国，所谓“其代陈有国乎！”大有卦可变之爻即九三爻辞为“公用享于天子”，从而推断晋侯可以勤王，为诸侯盟主。按《左传》的记载，筮得某卦后，观看那一卦的卦辞和爻辞，同其可变之爻的层次有关。上面两卦，都是逢一爻可变；则以本卦中可变之爻的爻辞占，并参考之卦。如逢六爻皆不变的卦，即无老阴、老阳之象，则以本卦卦辞占。昭公七年记载，“孔成子以周易筮之，曰元尚享卫国，主其社稷，遇屯䷂。”此屯卦无之卦，因为六爻皆不变，无九、六之数。“元尚享卫国”，元乃卫公子之名，是说公子元能享有卫国。所以如此占断，因为屯卦卦辞为“元亨，利贞，勿用有攸往，利建侯。”“元亨”被说成是“元尚享卫国”，取卦辞“利建侯”之义。如逢六爻皆变之卦，即无少阴少阳之象，六爻皆为老阳或老阴，则以乾坤两卦用九或用六爻辞占。昭公二十九年，蔡墨解释龙象说：“周易有之，在乾䷀之姤䷫，曰潜龙勿用。……其坤䷁，曰见群龙无首，吉。”在乾䷀之坤䷁，是说本卦六爻皆为老阳，六爻皆变，则为之卦坤象，此种情况则以

乾卦用九爻辞“群龙无首”占之。《周易》六十四卦中只有乾坤两卦有用九和用六之辞，即为此而设。

宋朱熹于《易学启蒙》中，依据《左传》、《国语》等提供的材料，拟定了七条体例：①六爻皆不变者，则占本卦卦辞。②一爻变者，则以本卦变爻之辞占。③二爻变者，则以本卦二变爻之辞占，而以上爻之辞为主。④三爻变者，则占本卦及之卦的卦辞，而以本卦为主。⑤四爻变者，则以之卦中二不变之爻辞占，以下爻为主。⑥五爻变者，则以之卦中不变爻的爻辞占。⑦六爻皆变者，乾坤则以二用之辞占，并参考其之卦卦辞。余卦则占之以卦辞。第③⑤条乃朱熹所增。《启蒙》所说，乃大致的估计。春秋时期的占法未必都遵守此体例。如前引《左传》昭公七年，孔成子又算了一卦，“遇屯䷂之比䷇”，解释说：“元亨，又何疑焉。”此是以屯卦卦辞作为推断的依据，并未直接引用屯卦可变之爻即初九爻辞。其体例虽不一致，但以之卦说或变卦说，查阅《周易》中的卦爻辞，从而推断所占之事的后果，这是可以肯定的。

依据《周易》占筮，为什么要讲变卦或爻变？看来，这是出于占筮的需要。一卦卦辞的内容是有限的，只观卦辞，不足以应付所占之事，还要观爻辞。但一卦之爻辞有六条，其内容各不相同，有的其吉凶占语又相矛盾，所以只能选其中的一爻作为推断的主要依据。此爻即可变之爻，即本卦中的九、六之数或老阴、老阳之象。爻变即一和--要画互变后，形成另一卦即之卦。这样，又多了一卦的卦辞和爻辞，作为判断所占之事的依据，便可以应付所占之事的复杂情况了。此即变卦说的由来。变卦说虽出于占筮时对《周易》中卦爻辞的取舍，但提出一个重要观点：所占之事的吉凶，取决于可变之爻，爻变则成为《周易》筮法中的中心观念。此即后来《系辞》所说“爻者言乎变者也”，“刚柔相推而生变化”。《周易》后来被认为是讲变易的学问，特别是讲阴阳变易

的学问，同筮法中的变卦说是分不开的。

(2) 取象说

此说是以八卦象征各种物象，再用八卦所象征的物象，说明重卦的卦象，以此解说一卦的卦辞和爻辞，论证所占之事的吉凶。前面所引，陈侯所占之卦为“观䷓之否䷋”并引观卦六四爻辞作为推断的依据。接着周史解释说：

坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光，于是乎居土上，故曰观国之光，利用宾于王。庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉。故曰利用宾于王。（《左传》庄公二十二年）

“旅”，陈。这是说，观卦下卦为坤，象征土，上卦为巽，象征风。否卦。上卦为乾，象征天。观卦上卦巽变为否卦上卦乾，居于坤卦之上，此即“风为天于土上”。否卦自二画到四画，为艮三象，艮象征山，所以又说“山也”。就否卦卦象说，天光照于山上，山上之材又居于土上，乃树木兴盛之象，表示陈敬仲后代有国而朝王，所以说“观国之光，利用宾于王。”否卦中的艮三象又为门庭，乾象为金玉，坤象为布帛。此卦象又是“庭实旅百，奉之以玉帛”，百美具备之象，表示陈侯后代有资格“利用宾于王”。又《左传》宣公十二年，记载晋楚之战，晋将领先穀不听军令，主张渡河击楚。荀首推断此役必败。他说：

《周易》有之，在师䷆之临䷒，曰师出以律，否臧，凶。执事顺成为臧，逆为否。众散为弱，川壅为泽。有律，以如己也，故曰律。否臧，且律竭也。彘而以竭，天且不整，所以凶也。不行之谓临，有帅而不从，临孰甚焉。此之谓也。果遇，必败。彘子尸之，虽免而归，必有大咎。

“否臧”，谓不善。“彘子”，即先解。“师出以律，否臧，凶”，乃师卦初六爻辞。这是以师䷆之临䷒，推断先穀必败。本卦师初六

为老阴之象，为可变之爻，变为阳爻，成之卦临卦象，故引师卦初六爻辞作为推断的依据。师卦为坎下坤上，临卦为兑下坤上。坎有众义，兑有弱义。坎变为兑，所以说“众散为弱”。坎之物象为川，兑之物象为泽。坎变为兑，意味“川壅为泽”，河水壅塞于泽中而不流通，表示军令遭到破坏，此即“否臧，且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。”师卦变为临卦，乃本卦下卦坎变为兑卦，就物象说，为水变为泽，乃不流之象，所以说“不行之谓临”，表示将领出征，不得帅令，临敌必败。

以上是以八卦所象征的物象，解释《周易》中的卦爻辞，从而推测所占之事的吉凶。就《左传》、《国语》提供的资料看，春秋时期的占法，所取的物象，乾有天、玉、君、父；坤有土、马、帛、母、众；坎有水、川、众、夫；离有火、日、鸟、牛、公、侯；震有雷、车、足、兄、男；巽有风、女；艮有山、男、庭；兑有泽、旗。后来所说的八卦象征天地水火风雷山泽八种自然现象，在春秋时期的筮法中已经具备了。取象说的基本观点是，卦爻辞同卦爻象存在必然的联系，其联系的纽带为所取之物象。此种观点，对后来易学和哲学的发展起了重要的影响。认为《周易》的法则来于对自然现象的摹写，以八种自然现象的相互作用说明万物的形成和变化，就是来于筮法中的取象说。

(3) 取义说

此说是以卦名的意义和卦和德行说明重卦的卦象，以此解说卦爻辞，从而推断所占之事的吉凶。前面说的师之临，坎变为兑，又意味“众散为弱”，以兑为弱，即是取义说。《国语·晋语四》记载，重耳流亡时，筮得屯和豫两卦，筮史断为不吉，因为屯卦䷂震下坎上，豫卦䷏坤下震上，乃“闭而不通”之义。司空季子认为吉，解释说：

震，车也。坎，水也。坤，土也。屯，厚也。豫，乐也。车

班外内，顺以训之，泉原以资之，土厚而乐其实，不有晋国，何以当之。震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震武，众顺，文也。文武具，厚之至也，故曰屯。其繇曰：“元亨，利贞。勿用有攸往，利建侯。主震雷，长也，故曰元。众而顺，嘉也，故曰亨。内有震雷，故曰利贞。车上水不必伯。小事不济，壅也，故曰勿用有攸往。一夫之行也，众顺而有武威，故曰利建侯。坤，母也。震，长男也。母老子强，故曰豫。其繇曰：利建侯，行师居乐，出威之谓也。是二者，得国之卦也。”

“繇”，指卦辞。“外内”，就筮法说，下卦为内，上卦为外；“主”，指以内卦为主。这一大段议论，就取象说，震为车，为雷，为长男；坎为水，为众；坤为土，为母。就取义说，震为动，坎为劳，坤为顺，屯为厚，豫为乐。“车班内外”，指屯卦下卦为震，豫卦上卦为震；“顺以训之”，指屯卦二至五爻有坤之象，豫卦下卦为坤象，坤为顺。“泉原以资之”，指屯卦三至五爻有艮象，艮为山，上卦为坎水；豫卦二至四为艮象，三至五为坎象，亦有山有水，表示山泉不竭。“土厚而乐其实”，指屯豫二卦皆有坤象，坤为土，屯为厚，豫为乐。总之，屯豫二卦表示车道内外，顺路而行，又有泉水资养，土地丰厚，使人快乐，重耳应有晋国。就屯卦说，震下坎上，内卦为主，所以说“主雷与车，而尚（上）水与众。”下卦震有动义，表示车振动而有武功；上卦坎为众，二至五爻为坤，有顺义，表示众人顺从又有文德；所以屯卦意味文武具备，实力雄厚，重耳必有晋国。接着，对屯卦卦辞作了解释。以元为长，以众而顺为亨，以震下为利贞。震下坎上，表示车动而上威，水流而下顺，乃霸业之象，所以说“车上水下必伯”。一夫，指震下；“众顺而武威”，指坎上顺从震下；以此解释“利建侯”。其解释豫卦，以坤下为母，震上为长男，母老而子强，所以豫有乐义。坤

为内卦，居内而乐；震为外卦，行师出征；以此解释其卦辞：“利建侯，行师居乐”，论证重耳必有晋国。以上这些解释，既有取象说，又有取义说。其以厚释屯，乐释豫，以文武具解厚之至，以行师居乐解豫，则主取义说。取义说的特点是，认为卦爻辞同卦名和卦德有其必然的联系。这种观点，对后来易学和哲学的发展同样起了重要影响。易学中的义理学派就是以筮法中的取义说为依据而发展起来的。

取象说和取义说，对卦象的解释，并不局限于重卦中的上下两卦的卦象，而且还取其中二至五爻所构成的卦象。此种体例，后来被称为互体说，即二三四，三四五，各成一卦象，以此解释卦爻辞的内容，应付所占之事的复杂情况。

以上三说，乃见于《左传》、《国语》者。《周易》筮法最初是否即有此三说，此三说何时形成都无史料可考。其中对所占之事应验的记载，显然为《左传》、《国语》的作者所加，但其基本观点，春秋时期已经存在，并为后来的《易传》所吸收。取象和取义虽然是《周易》占法的体例，目的在于说明《周易》作为卜筮之书如何灵验，但以物象和卦义解说各卦的性质，实际上是从自然现象和人类生活中的各种关系考察卦爻辞的吉凶，这样，便将六十四卦中的筮辞成分，开始逻辑化、系统化，从而使《周易》走上了哲理化的道路。就取义和取象二说的逻辑思维说，取象注重卦名所取物象的外延，取义注重卦各的内涵即义理，两说各有所据，所以后来长期争论不休。

二 吉凶由人和天道无常说

春秋时期，《周易》被认为是卜筮之书，可以推断人事之吉凶，这种迷信观念，是比较普遍的。但是，由于当时的社会大变革，社会生产力的提高，阶级斗争的激化，人们对《周易》的理解，又

涌现出新的观点。其中一种倾向是，认为《周易》虽然可以推测未来的变化，但人事的吉凶，说到底，取决于人的行为，特别是人的道德品质，此种观点，可称之为吉凶由人说。《左传》襄公九年记载鲁穆姜被贬进东宫时，算了一卦，遇艮䷳之随䷐，史官推断说：“随，其出也，君必速出。”此是以取义说，解释不久会解除禁闭。可是，穆姜却说：

亡。是于《周易》曰：随，元亨利贞，无咎。元，体之长也。亨，嘉之会也。利，义之和也。贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作为害身，不可谓利；弃位而叛，不可谓贞。有四德者，虽随无咎；我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。

穆姜认为，她的品德很坏，随虽为吉卦，不能改变她的命运，因为她没有随卦卦辞说的“元亨利贞”四德。这里，她对卦辞“元亨利贞”，作了新的解释，以仁德为元，以礼德为亨，以义德为利，以干事为贞。这是以伦理道德的观点，解释吉凶的占辞。按此说法，人事的吉凶同人的道德品质是联系在一起的，品质不好，所占虽吉，不能改变人的处境。穆姜的四德说，同春秋时代出现的伦理观念是一致的。

《左传》昭公十二年记载，鲁国季氏家臣南蒯背叛季氏，事先算了一卦，遇坤䷁之比䷇，依坤卦九五爻辞：“黄裳，元吉”，自以为大吉。请教子服惠伯，惠伯评论说：

吾尝学此矣。忠信之事则可，不然必败。外强内温，忠也；和以率贞，信也。故曰黄裳元吉。黄，中之色也；裳下之饰也；元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德

为善。非此三者弗当。且夫易不可以占险。将何事也，且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳，参成可筮。犹有缺也，筮虽吉，未也。

这是说，坤卦变为比卦，比卦坎上坤下，坎有险义，坤有顺义，此卦的德行为“外强内温，忠也。”又坎为水能和，坤为土能安，所以此卦的德行又为“和以率贞，信也。”总之，具有忠信之德，所以坤卦九五爻辞说“黄裳元吉”。他以忠释黄，以共（恭）释裳，以善释元，以忠，信，善为三美，认为三美具备，方有资格占筮。可是南蒯无忠信之德，筮虽吉，举事必败。此观点同样认为吉凶是同人的品德联系在一起的，无其德，所占虽吉亦凶。“易不可以占险”，是说，对走险贪求的人来说，筮法并不灵验。

《左传》僖公十五年记载，晋献公筮嫁伯姬于秦，遇归妹䷵之睽䷥，史苏推断说：“不吉”。后来晋惠公于战争中被秦俘虏，慨叹说：“先君若从史苏之占，吾不及此夫？”韩简评论此事说：

龟，象也。筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。先君之败德，及可数乎？史苏是占，勿从何益？诗曰：“下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竞由人。”

引诗见《小雅·十月之交》。“滋”，谓增衍，繁多。韩简认为，先有龟象而后有筮数，因为有物则有象，有象方有数，数是物象繁多的标志。如果人的品德败坏了，靠筮数解决不了什么问题，此即“及可数乎”？因此，史苏之占，不足为据，他引《诗经》的话，认为人类的罪过，不是天神降给的，而是人自己造成的，借“职竞由人”说明吉凶由人，占筮不能规定人的命运。

春秋时期的名医医和，亦持此观点。《左传》昭公元年记载说，晋侯求医于秦，秦伯使医和诊断。医和说：“疾不可为也，是谓近女室，疾如蛊。非鬼非食，惑以丧志。良臣将死，天命不祐。”认为晋侯迷恋女人而生疾，非鬼神所赐，咎由自取。接着他讲了一

番生病的原因说：“阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫感疾，明淫心疾。女阳物而晦时，淫则生内热感蛊之疾。今君不节不时，能无及此乎！”这是说，六气过多，则生疾病，阴气过多则生寒疾，阳气过多则生热病，迷恋女人是晦气过多，生内热而得感蛊之疾。最后，他解释“蛊”字说：“淫溺，感乱之所生也，于文皿虫为蛊，谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男，风落山谓之蛊，皆同物也。”此是以《周易》蛊卦象，说明感蛊之疾。蛊卦巽下艮上，按取象说，巽为风，为长女；艮为山，为少男；少男被长女迷惑，如同山木得风而落。医和引蛊卦象，并非用来占筮，而是说明晋侯由于不能节制男女之事得了不治之症。这样，《周易》在医和眼中，又成了讲生活教训的典籍。

以上几条，都是不把《周易》奉为决定人事吉凶的典籍，不大相信占筮可以决定人的命运，实际上是不迷信鬼神可以告示人的祸福；强调人的道德品质和执政者的政绩决定人事的盛衰和国家的兴亡。这种观点同春秋时期的无神论思想是一致的。如史嚭所说：“国将兴，听于民；将亡，听于神”（《左传》庄公三十二年）；臧文仲所说：“修城郭，贬食省用，务穡劝分，此其务也，巫尫何为？”（同上僖公二十一年）士弥牟所说：“薛征于人，宋征于鬼，宋罪大矣”（同上定公元年）；叔兴所说：“是阴阳之事，非吉凶所生也，吉凶由人”（同上僖公十六年）；晏婴所说：“虽其善祝，岂能胜亿兆人之诅？君若欲诛于祝史，修德而后可”（同上昭公二十年）；子产所说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？”（同上昭公十八年）。正是在这种无神论思想的影响下，《周易》作为卜筮之书的迷信色彩削弱了，被引向为讲述人生经验和道德修养的典籍。

孔子作为春秋时代著名的学者和思想家，对《周易》也有研究。司马迁说：“孔子晚而喜易”，“读易韦编三绝”（《史记·孔

子世家》)。就《论语》提供的资料说，有两处讲到学易的问题。《子路》说：

子曰：“南人有言曰‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”

“不恒其德，或承之羞”，子曰：“不占而已矣。”

“不恒其德，或承之羞”，乃《周易》恒卦九三爻辞。孔子以南人所言，人无恒心，不可作巫医，解释恒卦九三爻辞，强调卦爻辞的道德修养的意义。后一句很重要，认为善学易的人，不必去占筮。按此说法，《周易》的用处，是提高人的道德境界，不是卜问吉凶祸福。所以《论语·述而》又说：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣。”认为学易可以使人改过从善。这是把《周易》视为伦理教材。孔子对以前的文化典籍皆有新的理解，对《周易》则强调其人道教训之义，不迷信鬼神，这同前面讲的春秋时期的新观点即吉凶由人说是一致的。孔子这种对《周易》的理解，对后来儒家学者解易起了很大的影响。“不占而已矣”，“可以无大过”，这两句话也是对春秋时代易说的一种总结。

儒家解易，始于孔子，注重卦爻辞的教育意义，不大迷信筮法，此即后来荀子所说：“善为易者不占”（《荀子·大略》）。后来的《易传》，特别是《象》，正是继承孔子的这种学风，对《周易》进行解说的。《礼记》中有六处引《周易》中的话，讲说道德修养的重要性，可以代表后来儒家对孔子易说的阐发。《经解》说：

孔子曰：入其国，其教可知也。其为人也，温柔敦厚，诗教也。疏通知远，书教也。广博易良，乐教也。洁静精微，易教也。恭俭庄敬，礼教也。属辞比事，春秋教也。故诗之失，愚；书之失，诬；乐之失，奢；易之失，贼；礼之失，烦；春秋之失，乱。

此是把《周易》奉为六经之一，认为《易》之教是使人“洁静精微而不贼”。是说《周易》可使人心地纯静，心思精密，做事不害

正道，即提高人的思想境界。此种易学观，可以代表儒家正统派的观点。

春秋时期的易说，除以孔子为代表的重视人道的教育意义外，还有一种倾向，即以《周易》为讲天道变化的法则，从自然界的变化和人事兴衰的过程理解《周易》的卦象。《左传》昭公三十二年记载，鲁国季氏出其君，赵简子问于史墨。史墨评论说。

物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦，王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：“高岸为谷，深谷为陵。”三后之姓，于今为庶，主所知也。在易卦，雷乘乾曰大壮，天之道也。

“贰”，相配。引诗见《小雅·十月之交》。“三后”，指夏、商、周三个朝代的君主。史墨认为，鲁君代代失其政，季氏代代勤于政事，所以季氏得到人民的拥护，鲁君被驱逐死于国外，没有人可怜他。因为“社稷无常奉，君臣无常位”，历史上没有永恒不变的君臣关系，如同《诗经》所说：“高岸为谷，深谷为陵”一样，夏商周三代君主的子孙，而今已变成百姓了。他引《周易》大壮卦象说明这一道理。此卦震上乾下。按取象说，震为雷，为臣；乾为天，为君。雷居天上，表示臣居君上，此即为大壮。这种变化也就是“天之道”。在史墨看来，自然界和人的社会地位存在着对立面的转化，此种转化，不是衰落，而是发展即大壮。这种天道观，不承认自然和人类社会的秩序是永恒不变的，而是把对立面的转化看成是事物发展的必然法则，是对传统观念的一大突破。史墨对《周易》卦象的解释，比前面讲的那些说法，更富有哲学的意义。这种易说也是当时的社会变革在意识形态上的表现。史墨

作为晋国的史官，不仅熟习《周易》，而且通晓天文和历史，善于从天道和人事两方面概括事物变化的法则，从而对《周易》作出了新的解说。这种解易的倾向，到了战国时代，被发展为天道盈虚消息说，成为先秦易说中的一大思潮。

总之，春秋时期的易说，就筮法说，以取象和取义解说卦象和卦爻辞；就易理说，重视生活中的经验教训和道德修养以及事物变易的法则，不以吉凶为鬼神之所赐，开始将《周易》引向哲理化的道路。

三 阴阳变易说

战国时代易说的特点是以阴阳观念解释《周易》的卦象和卦爻辞的内容。《晋书·束皙传》记载说，晋太康二年，于汲县的魏襄王墓中，得竹书数十车，其中关于《周易》的书籍有：

其《易经》二篇，与《周易》上下经同。《易繇阴阳卦》二篇，与《周易》略同，繇辞则异。《卦下易经》一篇，似《说卦》而异。

魏襄王（公元前318—296年）墓中，出土的有关《周易》的著作，可以代表战国时期《周易》流行的情况。杜预于《左传集解后序》中说：

汲郡汲县有发其界内旧冢者，大得古书，皆简编蝌蚪文字。……《周易》及《纪年》最为分了。《周易》上下篇，与今正同。别有《阴阳说》，而无《彖》《象》《文言》《系辞》。……又别有一卷，纯集疏《左氏传》卜筮事，上下次第及其文义，皆与《左传》同，名曰《师春》。师春似是抄集者人名也。

晋人看到的战国墓中出土的有关《周易》的著作，有一个显著的特点，即将易卦辞同“阴阳”观念联系起来。杜预看到的《阴阳说》当是战国时期的解易的著作，其性质类似《易传》的体裁，但

又与《易传》不同。按《易经》中并无阴阳辞句，春秋时期的人解易亦无“阴阳”辞句。以“阴阳”观念解易当出于战国时期。《庄子·天下》评论儒家的“六艺”说：“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”在道家看来，《周易》是讲阴阳学说的。“易以道阴阳”，可以说是概括出战国时期易说的特征。

以阴阳观念说明事物的性质和变化，始于西周末年的史官伯阳父，所谓“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震”（《国语·周语上》）。阴阳指寒暖二气，寒气为阴，暖气为阳，认为阴气压迫阳气，所以有地震。其所谓阴阳，属于天文学的概念，春秋时期，掌管天文的史官，亦以阴阳二气说明气候的变化。如周内史叔兴解释“六鹢退飞过宋都”说：“是阴阳之事，非吉凶所生也”（《左传》僖公十六年）。此是以阴阳二气的变化说明风大，使水鸟退飞。又鲁国梓慎评论日食说：“旱也。日过分而阳犹不克，克必甚，能无旱乎？”（《左传》昭公二十四年）此是说，气节已过春分，阳气正盛，仍不能胜过阴气，日食过后，阳气大盛，必有旱灾。又周景王二十三年，其乐官州鸠解释音乐的作用说：“于是乎气无滞阴，亦无散阳，阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民和利，物备乐成，上下不罢，故曰乐正”（《国语·周语下》）。此亦是以阴阳说明节气的变化。春秋末年越车的范蠡，将天文学中的阴阳说概括为“天道皇皇，日月以为常。明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳。日因而还，月盈而匡”（《国语·越语下》）。并且将“阴阳”观念应用于兵法，以隐蔽和退守为阴，进攻和显露为阳，所谓“后则用阴，先则用阳”（同上）。范蠡的阴阳说可以说是对西周以来阴阳观念发展的总结。

到了战国时期，道家的创始人老子，发展了春秋时代的阴阳说，以阴阳为哲学范畴，解释天地万物的性质。《老子》四十二章

说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”其所谓阴阳，亦指阴阳二气，但认为二气相交则生万物，所以万物都具有阴阳两个方面的性质。《老子》的阴阳说在战国时代起了很大影响。道家老庄学派和黄老学派都以阴阳范畴说明万物的性质及其变化的过程。《庄子·大宗师》说：“父母于子，东西南北，唯命之从。阴阳于人，不翅于父母。”此是以人的生命由阴阳二气所构成，生死出于阴阳的造化。《庄子·秋水》说：“盖师是而无非，师治而无乱乎？是未明天地之理，万物之情者也，是犹师天而无地，师阴而无阳，其不可行明矣。”此是以阴阳为事物的对立面，不可偏废。齐国的黄老学派亦讲阴阳说。《管子》中保存了这一派的著作。如《枢言》说：“凡万物阴阳，两生而参视”，此是对《老子》的“万物负阴而抱阳”的发挥。又《乘马》说：“春秋冬夏，阴阳之推移也。时之长短，阴阳之利用也。日夜之易，阴阳之化也，然则阴阳正矣。虽不正，有余不可损，不足不可益也。天地莫之能损益也。”此是以阴阳解释天时现象的变化，认为其变易有其法则，人意不能损益。

以上这些材料说明，战国前期和中期，阴阳学说是由道家倡导起来的。而儒家的代表人物，从孔子到孟子都不讲阴阳说。《论语》中无阴阳辞句。孟子是战国中期的儒家大师，《孟子》中亦无阴阳说。儒家的典籍《中庸》，据说是孔子的孙子子思的作品，其中亦无阴阳说。这说明战国中期以前鲁国的儒家学者，并不以阴阳为一种范畴解释事物的性质和变化。看来，晋汲冢出土的《阴阳说》，不是来于儒家的传统，其以阴阳观念解易是受了春秋时期的阴阳说和战国前期老子学说的影响。

战国中后期，齐国稷下学者邹衍，以阴阳观念为核心，创立了阴阳五行学派。司马迁评论说：“乃深观阴阳消息，而作怪迂之变，终始大圣之篇，十余万言。”又说：“齐人颂曰谈天衍”（《史

记·孟子荀卿列传》)。邹衍也是当时的天文学家。“深观阴阳消息”，是说懂得阴阳二气一消一息的变化。《管子》书中有《四时》、《五行》，讲一年四时节气的变化，属于邹衍一派的著作，被保存在《管子》中。《四时》说：“是故阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也。刑德者，四时之名也。刑德合于时，则生福；谗则生祸。”《五行》说：“故通乎阳气，所以事天也，经纬日月，用之于民。通乎阴气，所以事地也，经纬星历，所以视其离。”此两篇，都以阴阳二气的盛衰说明一年四季的变化。又《管子·幼官》，也属于这一类著作，以阴阳五行为间架，说明一年四季的变化及人们所应做的事情。《幼官》同《礼记·月令》为一类的历书，都属于阴阳家的著述。《月令》解释夏至说：“阴阳争，死生分”；解释冬至说：“阴阳争，诸生荡”。此即邹衍的“阴阳消息”之意。这说明，战国时代，倡导阴阳说的，不仅有道家，还有阴阳五行家。战国后期，阴阳五行学说的流行，对《周易》的理解和研究，也是有影响的。《吕氏春秋》有《应同》和《召类》，此两篇都是阴阳五行家的著作，讲“类同相召，气同则合”。《召类》一文，为了说明同类相召，举了春秋时期晋国史墨解易的例子。此文说，赵简子将袭卫，派史墨观察卫国的情况，六月而后返。赵简子问，为何去这么久？史默（即史墨）说：“今蘧伯玉为相。史鳅佐焉。孔子为客，子贡使令于君前，甚听。易曰：涣其群，元吉。涣者，贤也。群者，众也。元者，吉之始也。涣其群元吉者，其佐多贤也。”于是赵简子按兵而不动。史墨所引易曰，乃《周易》涣卦六四爻辞。其以涣为贤，以群为众，以元为始。以此说明卫国的贤人集聚在一起，同类相召，“其佐多贤”，不可出兵袭击。此文说明，阴阳五行家也是研究《周易》的，利用史墨对卦爻辞的解释来论证自己的观点。

道家和阴阳家的阴阳说，有其共同点，即以阴阳二气的消长

说明万物变化的过程。认为阳气主生，阴气主杀，阴阳有消长，万物则有生死。此种观点，则为易学家所吸收，用来解释《周易》和筮法中的变化法则。《易传》的作者就是以阴阳变易的观念来解释《周易》的原理。此问题，于第二章再加讨论。这里，介绍一下《易传》以外的观点。

《战国策·秦策》和《史记·范雎蔡泽列传》，皆记载了秦相范雎同蔡泽的对话。蔡泽劝说范雎，趁禄位贵盛，及时引退，不然，会走向反面，陷于危难。他说：

语曰：日中则移，月满则亏，物盛则衰，天地之常数也。进退盈缩，与时变化，圣人之常道也。故国有道则仕，国无道则隐。圣人曰飞龙在天，利见大人。不义而富贵，于我如浮云。……昔者齐桓公九合诸侯，一匡天下，至于葵丘之会，有骄矜之志，畔者九国。吴王夫差，兵无敌于天下，勇强以轻诸侯，陵齐晋，故遂以杀身亡国。夏育、太史湫，叱咤三军，然而身死于庸夫。此皆乘至盛而不返道理，不居卑退处俭约之患也。……易曰：亢龙有悔。此言上而不能下，信而不能诎，往而不能自返者也，愿君孰计之。

以上见《史记·蔡泽传》。《战国策·秦策三》无“圣人曰”至“于我如浮云”句，亦无“易曰”以下一段话。按《史记》所载，蔡泽认为，国有道则仕，此即《周易》乾卦九五爻辞所说：“飞龙在天，利见大人”；国无道则隐，即孔子所说：“不义而富且贵，于我如浮云”（《论语·述而》）。如果身居高位，不知引退，就是不懂得乾卦上九爻辞所说：“亢龙有悔”的道理，其结果是能上而不能下，能伸而不能屈，“乘至盛而不返道理”，必有杀身亡国之祸。其引“语曰”一段话，同《易传》丰卦《象》所说“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，则况于人乎，况于鬼神乎！”文意基本一致，亦即剥卦《象》所说“君子尚消息盈虚，天行也。”蔡

泽所引“语曰”，是否来自《象》，不得而知。但他以“物盛则衰”，“与时变化”说明乾卦上九爻辞“亢龙有悔”的道理，这正是以阴阳消息说解释《周易》中的义理。《老子》九章曾说：“功成名遂身退，天之道。”《管子·白心》解释说：“日极则仄，月满则亏。极之徒仄，满之徒亏，巨之徒灭。孰能已无已乎，效天地之纪。”《庄子·秋水》说：“消息盈虚，终则有始。”道家认为，事物的变化，总是盛极则衰。又《管子·四时》说：“是以圣王治天下，穷则反，终则始。德始于春，长于夏。刑始于秋，流于冬。刑德不失，四时如一。”认为阳气盛于夏，穷则反于秋，阴气到来；阴气盛于冬，穷则反于春；阳气又到来。圣人应以此法，春夏讲德教，秋冬用刑杀。此乃阴阳五行家的“与时变化”说。可以看出，蔡泽的易说是受了道家和阴阳家的影响。

荀子是战国末年的儒家大师，曾引《周易》卦爻辞论证自己的观点。《荀子》中谈到《周易》的有四处。他继承了孔子的学风，认为“善为易者不占”（《大略》），不以《周易》为推断吉凶祸福的典籍，同其无神论思想是一致的。其在《非相》中，引坤卦六四爻辞“括囊，无咎无誉”，用来讽刺“腐儒”。《大略》引小畜初九爻辞“复自道，何其咎”，用来说明《春秋》所以以秦穆公为贤，因为能悔过自新。值得注意的是其对咸卦的解释。《大略》说：

易之咸，见夫妇。夫妇之道不可不正也，君臣父子之本也。咸，感也。以高下下，以男下女，柔上而刚下。聘士之义，亲迎之道，重始也。

此同咸卦《象》所说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与，止而说，男下女”，大同小异。荀子认为咸卦体现了夫妇之道，以咸为感，即男女相感。此卦䷞兑上艮下，兑为少女，艮为少男，男居女下，乃迎娶之象，所以说：“以男下女”。又兑为泽，艮为山，山居泽下，即“以高下下”。“柔上而刚下”，指兑为柔，艮为刚，

刚居柔下。此段解释，不仅主取象说，又讲刚柔说，认为八卦卦象，又各具有刚柔的性质。以刚柔解易见于《彖》，春秋时期无此说。《系辞》说：“阴阳合德而刚柔有体。”又说：“刚柔者，立本者也。”刚柔是阴阳的另一种说法。孔孟不讲阴阳说，而荀子则以阴阳为哲学范畴，说明事物的变化。如《礼论》说：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”这是受了战国时代的阴阳说或以阴阳说解易的影响。又《史记·李斯传》引李斯的话说：“嗟呼！吾闻之荀卿曰：物禁太盛。夫斯乃上蔡布衣，闾巷之黔首，上不知其驽下，遂擢至此。当今人臣之位，无居臣上者，可谓富贵极矣。物极则衰，吾未之所税驾也。”荀子说的“物禁太盛”，李斯说的“物极则衰”，同前面蔡泽所说的“物盛则衰”，“乘至盛而不返道理”是一致的，很可能是受了战国时代易说的影响。

总之，战国时代的易说，除《易传》外，史料较少，晋汲冢出土的《阴阳说》已失传。但从《庄子·天下》、《史记·蔡泽传》以及荀子解易的倾向看，以阴阳变易说明《周易》的原则，是可以肯定的。此种解易的倾向，不是出于孔子的传统，而是来于春秋时期史官的阴阳说。此说后被道家和阴阳家所阐发，用来解释《周易》中的哲理。这说明，春秋战国时代解说《周易》的，不只是儒家一家，直到战国末年仍是如此。所以秦始皇焚书，不焚《周易》，因为“易乃卜筮之书”，非儒家一家的典籍。

第二章 《易传》及其哲学

第一节 关于《易传》形成的年代

《易传》指战国以来的系统地解释《周易》的著作，共七种十篇：《彖》上下，《象》上下；《文言》，《系辞》上下，《说卦》，《序卦》，《杂卦》。此十篇，《易纬·乾凿度》和东汉经师称之为“十翼”，“翼”是辅助之意，表示用来解释《易经》的。汉代学者称解释儒家经典的著作为传。十翼一类的著作亦称为《易传》。司马迁于《史记·太史公自序》中说：“先人有言，自周公卒，五百岁而有孔子。孔子卒后，至于今五百岁，有能绍明世，正易传，继春秋，本诗书礼乐之际？意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。”又说：“易，著天地阴阳四时五行，故长于变”，“易以道化，春秋以道义”。司马父子以《易传》和《春秋》并论，因为他们认为《易传》乃孔子所作。其所谓《易》，包括《易传》，所以说“易以道化，春秋以道义”，从而把“正易传，继春秋”看成是孔子事业的继续。在汉初，关于十翼的著作，亦称为《易》或《传》。陆贾《新语》引《系辞》文：“二人同心”，“天垂象”，则称“易曰”。《淮南子》引《序卦》文，亦称“易曰”。《韩诗外传》引《系辞》文：“易简而天下之理得矣”，则称“传曰”。总之，称十翼之类的解易著作，为《易传》或《传》，始于汉初。汉初的经师，有时将自己解释《周易》的著作，亦称之为《易传》，如《汉书·艺文志》所著录的，所以后人将自己解释《周易》的著述，亦称之为《易传》。东汉经师为了区别所谓孔子所作之《易传》和一般经师

的著述，采《易纬》说，称战国以来的解易著作为“十翼”。

这里，有一个问题是值得讨论的，即《易大传》之所指。司马谈于《论六家之要指》中说：“易大传：天下一致而百虑，同归而殊涂”（同上）。《易大传》于汉初文献中，仅此一见。按其引语，指《系辞》。《系辞》所以又称之为《易大传》，因为此传是通论《周易》之大义，不是如《彖》《象》那样，逐句解经。“大传”一辞不限于解释《周易》。如《仪礼》中《丧服》，有经文和传文，其“传曰”乃逐句解释经文，可称为《丧服传》。可是《礼记》中的《大传》，乃通论祖宗人亲之大义，非逐句逐章解释丧服经文，而且依丧服经文论其大义，故称之为《大传》。汉初经师伏生的《尚书大传》，亦是此种体裁。近人高亨有《周易大传今注》，将十翼统称为《大传》，是可以商榷的。司马迁于《史记》中说的《易传》和《易大传》，各有所指，后者指《系辞》而言。此问题，宋欧阳修于《易童子问》中作了考证，其说可信。

关于《易传》即十翼形成的年代，是一个悬而未决的问题。司马迁于《史记·孔子世家》中，认为《易传》乃孔子所作。此说影响很深。直到欧阳修方怀疑《系辞》为孔子所作。其后，清朝崔述进而怀疑《彖》、《象》为孔子所作。近人同样认为十翼非孔子所作，几乎成为定论。并且认为《易传》各篇非出于一时一人之手，乃战国以来陆续形成的解易作品。但对各篇形成的年代，仍存在不同的意见。大的分歧有二：一是战国前期说，一是战国后期说，争论的焦点为《彖》、《象》和《系辞》的年代。本书同意战国后期说，认为《彖》较早，其次为《象》，《系辞》出于《彖》、《象》之后。十翼基本上成于先秦，乃战国时期的著述。

一 《彖》、《象》、《文言》

《彖》随经文分上下篇，解说《周易》六十四卦的卦象、卦名

和卦辞，不及爻辞。汉注训“彖”为“断”，意谓断定一卦之义。《系辞》说：“彖者，材也”。又说：“观其彖辞，则思过半矣”。“材”，德行；指一卦的卦义。“彖辞”，按孔颖达疏，指卦辞。所以解释卦义和卦辞的传，亦称为《彖》。《彖》随通行本经文亦分上下篇，解释六十四卦的卦象，卦辞和爻辞。解释卦象和卦义的，称为《大象》；解释爻象和爻辞的，称为《小象》。此传所以称之为《彖》，因为《大象》对卦象和卦义的解释，主取象说，即以八卦为天地风雷水火山泽八种自然现象，解释六十四卦的卦义。此即《系辞》所说：“彖者言乎象者也”，“易者象也，象也者，像也”。《文言》是说，以文字记载前人的言论。此传仅是对乾坤两卦卦爻辞的解释。以上三传，其共同点是逐句解释经文，不同于《系辞》等传，可以视为一类。三传相比，《彖》传较早。

关于《彖》形成的年代，无直接史料可以论证。在先秦的典籍中，只有《荀子·大略》与《彖》有关。前章中讲到，《大略》对咸卦的解释，与《彖》所说，大同小异。不同者，《大略》无“二气相感以相与，止而说”，而代之以“以高下下”；用来说明“柔上而刚下”。荀文比传文简省，看来，乃《彖》文的节录。《大略》系荀子讲学的记录，引《彖》文意则从略。据此，《彖》的下限，当在荀子以前。关于上限问题，就占筮体例说，春秋时期的人解易无刚柔说，爻位说，而《彖》则提出刚柔说（见下一节）。《彖》出于春秋以后，是可以肯定的。但此传是否成于战国初期或前期，是值得商榷的。持战国前期说的，其中一条理由是，据《史记·仲尼弟子列传》所记，孔子传易于鲁人商瞿，瞿传楚人馯臂子弘，弘传江东人矫疵。《彖》文多韵语，同老庄著作为一类，作者为南方人，子弘即《荀子》中的子弓。子弓为楚人，从而推断《彖》可能是子弓所作（见高亨《周易大传今注》）。《彖》中使用的术语，如“刚柔”，“盈虚”等，同老庄著作，确有一致之处。

但就《象》的思想内容说，除受道家影响外，同孟子的学说有密切关系。其明显者有：

其一，时中说。《象》解释筮法的一条重要原则为“时中”。认为一卦六爻，二五爻居于上下卦之中位，一般情况下，中爻往往为吉，故以“中”或“中正”为事物的最佳状态。如其释需卦说：“位乎天位，以正中也”；释讼卦说：“利见大人，尚中正也”；释小畜卦说：“健而巽，刚中而志行，乃亨”；释履卦说：“刚中正，履帝位而不疚，光明也”；释同人卦说：“文明以健，中正而应，君子正也”；释大有卦说：“柔得尊位，大中而上下应之，曰大有。”此类辞句，充满《象》文。关于时，认为六爻的吉凶因所处的条件而不同，因时而变，所以把因时而行视为美德，如其释大有卦说：“应乎天而时行，是以元亨”；其释随卦说：“天下随时，随时之义大矣哉！”其释坎卦说：“王公设险，以守其国，险之时用，大矣哉！”其释遁卦说：“刚当位而应，与时行也”；释损卦说：“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行”；其释艮卦说：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”这类的辞句，在《象》文中也是很多的。《象》认为，中同时是相联系的，从而把“时中”即因时而行中道作为人的行为的准则。其释蒙卦说：“蒙亨，以亨行时中也。”以上材料说明，《象》推崇“时中”，是很清楚的。时中说乃儒家的学说。儒家推崇中道，始于孔子，所以《象》的作者提出中位说，解释卦象的吉凶。但孔子没有提出“时”的观念作为行为的准则。推崇“时”，始于孟子。他赞扬孔子说：“孔子，圣之时者也。”（《孟子·万章下》）因为孔子“可以仕则仕，可以止则止，可以久则久，可以速则速”（《孟子·公孙丑上》），意谓因时而行，所以为圣人。孟子亦推崇中道，他说：“孔子岂不欲中道哉！不可必得，故思其次也”（《孟子·尽心下》）。因此，他将时同中结合起来，作为理想的人格标准。他说：“子莫执中，执中为

近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一废百也”（《孟子·尽心上》）。“执中无权”，是说，只守中道，而不懂通权达变，即不能因时而行中道，其结果是固守一种格式，反而破坏了“道”。可以看出，孟子是时中说的倡导者。所以《中庸》说：“君子而时中”。《象》的“时中”观念同孟子学派有密切联系，其所谓“时止而止，时行而行，动静不失其时”，同孟子对孔子的评价：“可以仕则仕，可以止则止”，“孔子，圣之时者也”，并无多大差别。

其二，顺天应人说。《象》有两条，讲到天人关系问题。其释革卦说：“天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉！”其释兑卦说：“是以顺乎天而应乎人。说以先民，民忘其劳；说以犯难，民忘其死；说之大，民劝矣哉！”此是以汤武伐桀纣为革命。认为革命乃顺天应人之事，所以顺天应人，因为深得民心，使民心悦诚服。此种观点，亦见于《孟子》。孟子说：“顺天者存，逆天者亡”（《孟子·离娄上》）。其所谓“顺天”，即“应乎人”，符合人的意愿。他认为，尧所以将政权让给舜，一方面是体现天意，另一方面，也是顺应人心，此即“天与之，人之与之”（《孟子·万章上》）。因此，暴君违背民心，就是违背天意，人人可以诛之。孟子说：“残贼之人，谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”（《孟子·梁惠王下》）。此即《象》所说的“汤武革命”说。由于政权的得失，取决于顺天应人，孟子又提出“悦民”说，所谓“乐民之乐者，民亦乐其乐”（《孟子·梁惠王下》），“取之而燕民悦，则取之”；“取之而燕民不悦，则勿了取”（同上）；并且认为君能取悦于民，虽遇危难，“效死而民弗去”（同上）。这同《象》以“悦”解释兑卦的卦名，以“悦之大，民劝矣”解释“顺乎天而应乎人”也是一致的。

其三，养贤说。《象》不仅提倡“尚贤”，而且主张“养贤”。

其释大畜卦说：“大畜，刚健笃实辉光，日新其德，刚上而尚贤……不家食吉，养贤也。”其释颐卦说：“天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时，大矣哉！”其释鼎卦说：“以木巽火，亨，饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”孔孟都提倡尚贤，但孟子于尚贤外，又提出养贤说。他说：“悦贤不能举，又不能养也，可谓悦贤乎？”（《孟子·万章下》）。是说，悦贤包括尚贤和养贤。关于养贤，他说：“尧之于舜也，使其子九男事之，二女女焉，百官牛羊仓廩备以养舜于畎亩之中，后举而加诸上位，故曰王公之尊贤者也”（同上）。此又是以养贤为举贤的前提。孟子本人，传食于诸侯之间，自以为得其养。这同《象》的“养贤”说也是一致的。

以上三条，说明《象》同孟子学说，不仅在思想上，而且在术语、概念和命题上，都存在着继承关系。问题在于是孟子的观点来于《象》，还有《象》的观点来于孟子。看来，《象》的观点来于孟子。《象》的“时中”说，是解释《周易》和筮法的，如果孟子的时中说来于《象》，可是孟子对《周易》一无评论，说明孟子的观点非来于《周易》系统。《象》的“汤武革命”说，是对孟子的汤武征伐说的概括，使用“革命”一辞，是出于对革卦卦名的解释。思想的内容总是在先，而后方在理论上的概括。就养贤说，在《孟子》中，圣和贤是有区别的，圣高于贤，圣贤并未连为一个词组。可是，《象》在解释鼎卦时，则圣贤连称。就词组的演变说，《象》文当在《孟子》以后。据此，《象》的形成年代，不会早于孟子，可以定于战国中期以后，孟子和荀子之间。

关于《象》形成的年代，高亨认为，《大象》只解六十四卦的卦名和卦义，而不及卦辞，因为《象》已解卦辞，故《象》出于《象》之后，（见《周易大传今注》）。此说甚是。《象》只解卦辞，而不及爻辞。《小象》则补以爻辞，并采爻位说，亦《象》晚出之证。就《象》的文句说，许多地方是发挥《象》的说法。如

《象》解释乾卦说：“万物资始，乃统天”；《大象》则说：“天行健”。《象》解坤卦说：“坤厚载物，德合无疆”；《大象》则说：“地势坤，君子以厚德载物。”《象》解泰卦说：“则是天地交而万物通也”；《大象》则说：“天地交泰，后以财成天地之道。”《象》解否卦说：“则是天地不交而万物不通也”；《大象》则说：“天地不交，否”。就语气说，《象》文乃对《象》文的解释；又《象》解屯卦说：“刚柔始交而难生”。《小象》解释此卦六二爻辞说：“六二之难，柔刚也”，此是用《象》义解释爻象。这类例子很多。《礼记·深衣》曾引坤卦六二《小象》文：“六二之动，直以方也。”《象》的下限，当在《深衣》文以前。《深衣》的年代，已不可考。《礼记》一书大致为从战国至秦汉之际的作品。又《中庸》讲君子的德行说：“博厚配地，高明配天，悠久无疆”。关于“悠久”，解释说：“不息则久”，“悠远则博厚”。又说：“博厚所以载物也。高明所以覆物也。悠久所以成物也”。按此说法，以天德为不息，以地德为载物，这同《象》所说：“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”是一致的。《中庸》乃秦汉之际的作品，其对君子之德和天地之道的解释，看来，是本于《象》文。据此，《象》的下限，当在秦汉之际以前，同样可以看作战国后期的作品。

《文言》是经师讲解乾坤两卦卦爻辞的记录。其中“子曰”，非孔子语，乃经师之言或假托孔子之言。其对乾卦六爻的解释，共有三大段，文意大同小异，说明此传乃经师讲课的记录，非出于一人之手。其对乾卦卦辞“元亨利贞”的解释，以此四字为四德，是抄录《左传》襄公九年穆姜对随卦卦辞的解释，个别字稍有出入。其它解释，多是引《象》《象》文意，加以发挥。如乾元联读，并引《象》文解释说：“时乘六龙以御天也，云行雨施天下平也。”其解坤卦说：“含万物而化光，坤其顺乎，承天而时行。”此本于《象》文“万物资生乃顺承天”，“含弘光大，品物咸亨。”又《小

象》说：“潜龙勿用，阳在下也。”《文言》则说：“潜龙勿用，阳气潜藏。”《小象》解坤六二爻辞说：“六二之动，直以方也。不习无不利，地道光也。”《文言》则说：“直其正，方其义也。君子敬以直内，义以方外。”又说：“地道无成而代有终也”。以上说明，《文言》出于《象》《象》文之后。又《文言》解说乾卦九五爻辞说：“同声相应，同气相求，水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。”《吕氏春秋·应同》说：“类固相召，气同则合，声比则应，鼓宫而宫动，鼓角而角动。平地注水，水流湿。均薪施火，火就燥。山云草莽，水云鱼鳞，旱云烟火，雨云水波，无不皆类其所生以示人。”此与《文言》大同小异。《应同》乃战国后期阴阳五行家的著述。《文言》可能受其影响，其下限当在《吕氏春秋》以前。

二 《系 辞》

“系辞”有二义：一指系于卦爻象之下，即《系辞》所说：“系辞焉以断其吉凶”，即卦爻辞；一指系于《周易》上下经之后，即《系辞》。此传乃通论《周易》和筮法之大义，非逐句解释经文，故又称为《易大传》。孔颖达《周易正义》本，上传分十二章，下传分九章。朱熹《周易本义》本，上下传各分十二章。朱熹依程颐意，将“天数五，地数五……成变化而行鬼神也”一段编在“大衍之数五十”之前，将“天一，地二……天九，地十”一段又置于“天数五……行鬼神也”之前。王夫之于《周易内传·系辞上传》，依《汉书·律历志》和卫元嵩《元包运蓍》篇所引《系辞》文，指出“天一”至“地十”二十字在“天数五”之上，对朱熹的编排作了考证，当从朱熹本。马王堆汉墓出土的帛书本有《系辞》，其内容，一部分与今本同，其它部分则为今本所无。今本《说卦》开头三节，又见于帛书本《系辞》后半部中。这说明，

《系辞》在汉初有不同的传本。

就今本《系辞》说，文意有重复，有错简。有些章节，上下文之间，并无联系。其中对“亢龙有悔”的解释，与《文言》同。看来，此传非出于一时一人之手。是陆续编纂而成的。此传的特点之一是，以阴阳说解释《周易》和筮法的原理，在易学史和哲学史上占有重要地位。主要章节成于何时，也是一个值得讨论的问题。李镜池于《周易探源》中认为，此传成于西汉昭宣之间。帛书本《系辞》的出土，此说已被否定。高亨于《周易大传今注》中认为，此传成于孔门弟子公孔子以前。理由是，今本《礼记·乐记》中有一段文字，与《系辞》第一节“天尊地卑，乾坤定矣”的文意大致相同。今本《乐记》乃公孔子所作，《乐记》中此段文字系抄录《系辞》，故《系辞》成于公孔子之前。按此说法，《系辞》乃战国前期或初期的作品。《乐记》文如下：

天尊地卑，君臣定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，小大殊矣。方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形。如此则礼者天地之别也。地气上齐，天气下降，阴阳相摩，天地相荡，鼓之以雷霆，奋之以风雨，动之以四时，暖之以日月，而百化兴焉。如此则乐者天地之和也……故圣人曰礼乐云。

此节连同前节，被称为“乐礼”部分，是讲礼和乐的来源。今本《乐记》特别是“乐礼”部分，是否公孔子所作，是一个悬而未决的问题。《史记》《乐书》曾抄录《乐记》文，此文汉初已存在。其中许多重要的辞句和段落又见于《荀子·乐论》。如被后人认为是公孔子的话：“乐者审一以定和，比物以饰节”，“乐者先王之所以饰喜也”，皆见于《荀子·乐论》。其中还有些辞句又见于《吕氏春秋》《适音》、《音初》。据此，《乐记》中哪些章节，取之于《公孔子》。为公孔子本人所作，已不可考。《汉书·艺文

志》说：“武帝时，河间献王好儒，与毛生等共采周官及诸子言乐事者以作乐记。”又说：“刘向校书，得乐记二十三篇。”今本《乐记》就是刘向所校二十三篇中的一部分。可见，今本《乐记》并非只是公孙尼子一家的著述。此点，郭沫若于《青铜时代》中早已指出。关于“乐礼”章节，是否公孙尼子时代的作品，更难以断定。如其中所说的“天地官矣”，“性命不同矣”，乃荀子常用的语句。此章开头还说：“五帝殊时，不相沿乐；三王异世，不相袭礼。”此是商鞅的言论，非战国前期和初期所能有。就“乐礼”章的内容看，如以乐为天地之和，礼为天地之序，同《荀子·乐论》所说的“乐合同，礼别异”说是一致的。因此，“乐礼”章节，与其说为公孙尼子所作，不如说是出于荀子后学之手，更符合历史实际。总之，据今本《乐记》，推断《系辞》为战国前期的作品，在孟子和商鞅前已经形成，其证据是不充分的。

据帛书本《系辞》和陆贾《新语》引《系辞》文，此传下限当在秦汉之际以前，这是清楚的。其上限，尚无直接的史料可以判断。就《系辞》的内容说，其中除解释若干卦爻辞外，主要是论述《周易》的性质，八卦的起源，占筮的原则和体例。其中特别推崇乾坤两卦，认为是《周易》的渊源或基础，所谓“乾坤其易之缊邪”。就其对乾坤的解释和占筮体例的论述说，此传同《彖》《象》二传有密切的关系。其解释乾坤两卦说：“乾知大始，坤作成物”；“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”所谓“太始”，“成物”，所谓“大生”和“广生”，即乾坤两卦《彖》所说“万物资始”和“万物资生”，同《彖》文联系起来看，文意自明。《系辞》又说：“成象之谓乾，效法之谓坤”；“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。”此即《象》文所说：

“天行健”，“地势坤”，同《象》文联系看，文意自明。又《系辞》讲观象制器说：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。”为什么垂衣裳，取之于乾坤两卦之象？因为乾卦《象》解九五爻辞说：“飞龙在天，大人造也”；其解坤卦六五爻辞说：“黄裳元吉，文在中也。”从而以黄帝发明衣裳为人类文明的开始。以上说明，《系辞》对乾坤的解释，对于《彖》《象》二传，不同的是，以乾为易，以坤为简，所谓“乾以易知，坤以简能”，称乾坤为简易之理。此是对《彖》《象》乾坤说的发展。

就筮法说，《彖》《象》二传，提出阴阳刚柔说，解释卦象和爻象，此是春秋时期所没有的。如《彖》解释泰否两卦卦象说：“内阳而外阴，内健而外顺”；“内阴而外阳，内柔而外刚。”内指下卦，外指上卦，泰卦乾下坤上，所以说“内阳而外阴”。否卦乾上坤下，所以说“内阴而外阳”。乾卦三爻皆阳爻，坤卦三爻皆阴爻，又称之为刚和柔。其以阳爻为刚，阴爻为柔，认为爻有上下往来，如解随卦说：“刚来下柔，动而悦，随。”因此，《系辞》说：“动静有常，刚柔断矣”；“刚柔相推而生变化”；“彖者，言乎象者也。爻者，言乎变者也”；“爻象动乎内，吉凶见于外”；“刚柔相易，不可为典要，唯变所适”；“八卦以象告，爻象以情言，刚柔杂居而吉凶可见矣。”这些都是解释《彖》的刚柔往来说。前面讲到《彖》以时中观点解释卦辞的吉凶。关于这种体例，《系辞》说：“刚柔者，立本者也；变通者，趣时者也。”又说：“六爻相杂，唯其时物也。”这是说，爻位的吉凶，因所处的时位而不同。又说：“若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。噫！亦要存亡吉凶则居可知矣。知者观其彖辞，则思过半矣。”这是以六爻中的中爻即二五爻作为判断一卦之卦义及其吉凶的依据。“彖辞”，按孔疏，指卦辞。其实，亦指《彖》文，因为“刚中”，“柔得中”，“中正”等，皆见于《彖》辞。此条说明，《系辞》关于占筮体例的论

述是对《彖》《象》爻位说的解释或总结。此外，《彖》《象》都主取象说，特别是《大象》。所以《系辞》又解释说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”；“是故易者象也，象也者像也。”从以上的材料中，可以看出，《系辞》对占筮体例的解释是以《彖》《象》的体例为蓝本的。总是先有某种筮法的体例，方有对某种体例的解释和总结。据此，《系辞》当出于《彖》《象》之后。

《系辞》在解释《周易》原理时，提出若干范畴、概念、命题和历史的事件，其中有些概念、命题等，是同战国后期的思潮相适应的。如《系辞》说：“易有太极”，“太极”一辞在先秦的文献中，仅见于《庄子·大宗师》：“在太极之先而不为高，在六极之下而不为深。”此处太极同六极对文，太极指空间的最高极限。《系辞》说的“太极”，指大衍之数或奇偶两画未分的状态，乃卦象的根源，故称其为太极。庄文说的“太极”，当是此辞的最初含义，而《系辞》则是借用庄文的“太极”解释筮法。又如《系辞》说：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”这是以精气之聚散解释鬼神。此种观点又见于《管子·内业》：“凡物之精，此则为生……流于天地之间，谓之鬼神。”又如《系辞》说：“天尊地卑，乾坤定矣。”“天尊地卑”说，又见于《庄子·天道》：“夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。天尊地卑，神明之位也。”《系辞》以天地神明解释乾坤两卦之来源，即圣人取象说。又《系辞》论述圣人观象制器时，认为包牺氏发明网罟，其后神农氏发明耜耒，又其后黄帝尧舜发明衣裳、舟楫、牛马、弓箭等。这一历史的次序，又见于《商君书·更法》：“伏羲，神农教而不诛，黄帝、尧舜诛而不怒。”以上说明《系辞》中的概念、命题、术语，反映了战国中期以后哲学和学术思想发展的情况，不会早于庄子，商鞅和《管子·内业》。

总之，就对筮法体例的解释说，就范畴、概念、命题发展的历史看，《系辞》的上限当在《彖》文和《庄子·大宗师》之后，乃战国后期陆续形成的著述，其下限可断于战国末年。

三 《说卦》、《序卦》、《杂卦》

关于《说卦》，孔颖达疏说：“陈说八卦之德业变化及法象之所为也。”其内容主要是解释八卦的卦象和卦义。前半部分讲八卦的形成和性质，并以八卦象征八种自然现象，以八卦配东南西北方位。后半部分，是解说卦象和卦义，其解释可以说是对春秋以来筮法中取象和取义说的总结。其中有“和顺于道德而理于义”，“顺性命之理”句，“道德”、“性命”连称，亦是战国后期的作品。汉墓出土帛书本《系辞》中有今本《说卦》文，此传中的一部分汉初已存在。帛书本六十四卦排列的顺序是基于《说卦》中的乾坤父母说。其八卦方位说是，以震生出万物，配东方；巽洁齐万物，配东南方；离光耀万物，配南方；坤养万物，配西南方（传未明言）；兑悦万物，配西方（传亦未明言）；乾使阴阳相薄，配西北方；坎劳万物，为万物之所归，配北方；艮成就万物，配东北方。其中还谈到“兑，正秋也”，也有配四时之义。以四时配四方，见于《管子·四时》、《礼记·月令》，又见于《吕氏春秋·十二纪》。八卦方位说，是受了战国后期阴阳五行学说的影响。

《序卦》是对通行本《周易》六十四卦排列顺序所作的理论上的解释。其中除对乾坤两卦主取象说外，对卦名的解释，大都主取义说。如以屯为盈，以蒙为稚，以需为饮食之道，以师为众，以履为礼，以泰为通，以蛊为事，以坎为陷，以离为丽，以恒为久，以晋为进，以震为动，以艮为止，以巽为入，以兑为悦，等等。依据取义说，此传认为从乾到未济乃一因果的系列，后卦因前卦而有。其对卦名的解释，多处取《彖》《象》义，当出于《彖》

《象》之后。《淮南子·繆称训》曾引“易曰：剥之不可遂尽也，故受之以复。”此传在汉初前已形成。

《杂卦》取卦名相反之义，说明六十四卦乃三十二个对立面。如说乾刚坤柔，比乐师忧，革故鼎新，咸速恒久，剥烂复反，等等。此传可能出于汉人之手。

第二节 《易传》中的哲学问题

《周易》的经和传，当初是由经师个别传授的。据《汉书·儒林传》记载，西汉经师费直治易，亡章句，以《彖》《象》《系辞》等篇，解说上下经。又《魏志·高贵乡公纪》引易博士淳于俊语：“郑氏合彖象于经，欲使学者寻省易了也”。按此说法，以传附经，始于汉代经师费直和郑玄，后传至王弼。今通行本《周易》连合经传，即王弼传本。此种编排，便于查阅，使人“寻省易了”。但也带来一个问题，即以传解经，经传不分，认为经和传是一个完整体系，伏羲，文王所作之《周易》，其义理即寓于孔子所作的十翼之中。这种观念，支配整个封建时代的易学史。因为以传解经，对经文的注解，不能突破陈旧的说法。如“元亨，利贞”的“贞”，封建时代的易学家，一直是训为“正”。这是因为《彖》、《象》二传以“贞”为“正”，认为《彖》《象》为孔子所作，当然正确。虽然，许慎于《说文》中训贞为“卜问”，却为历代经师所不取。以传解经，最大的流弊，是掩盖了《周易》作为卜筮之书的历史面貌。到近人研究《周易》，方突破儒家经师的正统观念，提出经传分家，以经解经，以传解传，从而对《周易》的注解作出新的贡献。

《易传》和《易经》既有联系又有区别。传是对经的解释，但其解释，不是《易传》的作者凭空臆想的，而是战国以来的社会

政治、文化思想发展的历史产物。同《易经》相比，《易传》的显著特点是将古代的卜筮之书哲理化。此种解易的倾向，开始于春秋时期，到了战国时代，随着哲学流派的形成和发展，便形成了以《易传》为代表的解易著作。《易传》解经，就其对筮法体例的论述和对卦象和卦爻辞的解释说，都企图从哲学的高度加以概括。儒家的伦理观念，道家和阴阳五行家的天道观，成了《易传》解易的指导思想。《易传》实际上是哲学著作，有自己的理论体系，成为战国时期一大哲学流派，在易学史和哲学史上都占有重要地位。汉代以来形成的各种解易的哲学流派，都可以从《易传》中找到其思想的渊源。《易传》的作者虽然属于儒家，但其观点并非只是来自于以孔孟为代表的儒家。这同儒家的大师荀子一样，其哲学思想反映了战国时代哲学发展的面貌，并非孔孟正统派。将《易传》的思想皆归之于孔子，是汉代尊孔论的偏见。

《易传》虽然是哲学著作，但它毕竟是解释《周易》和筮法的，又同占筮有着密切联系。《易传》中有两套语言：一是关于占筮的语言，一是哲学语言。有些辞句只是解释筮法，有些辞句是作者用来论述自己的哲学观点，有些辞句二者兼而有之。因此，探讨《易传》中的哲学问题，需要看到这两方面。从易学史上看，对《易传》的解释也存在两种倾向。一种倾向是偏重从筮法的角度解释其中的哲学问题。如《系辞》说：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”此是讲精气鬼神说。可是东汉经师郑玄则以筮法中的七八之数解释“精气为物”，以九六之数解释“游魂为变”。这种解易的倾向，后来被称为象数学派。另一种倾向是偏重从哲理的角度解释其中的筮法问题。例如《系辞》说：“易有太极，是生两仪”，其本义是讲揲著或画卦的过程，讲的是筮法问题。可是后来被许多易学家和哲学家解释为讲宇宙形成的过程，将其哲理化。这两种倾向，都有片面性。近人研究《易传》，提倡经传分家，大

方向是正确的。但由此将《易传》中的问题，不加区别的一概视为哲学问题，似乎是同《周易》及其筮法没有什么关系，或者脱离筮法，抽象地讲其哲理，或者将本来是讲筮法的问题，说成是哲学问题，又未免抬高《易传》在哲学史上的地位。以下结合筮法和战国时代哲学发展的情况，谈谈《易传》中的哲学问题。

一 论占筮的原则和体例

《易传》的主要部分是解释《周易》经文和筮法的，这方面的问题属于占筮的原则和体例的问题。《易传》论占筮的原则和体例，其内容有两方面：一是对卦爻辞的意义及其吉凶辞句的解释，一是论揲著求卦的过程。《彖》《象》二传的内容属于前一类的问题，《系辞》和《说卦》中的某些章节，讨论了后一问题。其对这两方面问题的处理，都体现了作者的哲学观点。

对卦象和卦爻辞的解释，《彖》《象》继承和发挥了春秋时期的取象说和取义说。除此以外，《彖》又提出爻位说，即以爻象在全卦象中所处的地位说明一卦之吉凶。《彖》称奇一偶--两画或阴阳二爻为刚柔，以刚柔的术语概括卦象和爻象的对立。如解泰否两卦时，称其中的坤☷卦象为柔，称乾☰卦象为刚。其释蒙䷃卦说：“初筮告，以刚中也。”“刚”，指下卦九二爻。其释大有䷍卦说：“柔得尊位大中，上下应之。”“柔”，指上卦六五爻。此种说法，是春秋时期解易所未有的。刚柔对称，较早见于《诗·商颂》：“不刚不柔，敷政优优。”又《佐传》文公五年，引晋大夫宁嬴的话说：“商书曰：‘沈渐刚克，高明柔克。夫子壹之，其不没乎？天为刚德，犹不干时，况在人乎？’”以上所说刚柔，都是指人的性格，刚强和柔弱。以刚柔为一种范畴，说明事物的性质，较早见于春秋末年的范蠡论兵法。如他说：“用人无艺，往从其所，刚柔以御，阳节不尽，不死其野”（《国语·越语下》）。“阳节”，

指刚强的气度。此是说，用兵无成法，如果进攻敌人的阵地，应掌握刚柔的分寸，敌人的刚强气势没有耗尽，不要同他死战。在兵法中，刚指进攻勇猛，柔指退守镇静。刚柔又同阴阳联系在一起，阳意味着进攻刚强而显露；阴意味着退守镇静而隐蔽。《老子》吸收了兵法中的刚柔说，从哲学上加以概括，表达事物的两重性。如说：“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行”（《老子》七十八章）；“天下之至柔，驰骋天下之至坚”（《老子》四十三章）。战国时代的兵家和道家，皆以刚柔说明事物的两种对立的性质。春秋时期的人解易，已认为坤☷有顺义，顺同柔是相联系的。春秋时期已有“天为刚德”说，解易者如以乾为天，同坤卦相反的乾卦☰象，自然会引申出刚健之义。《彖》的作者，一方面继承了春秋时期的取义说；另一方面，又吸取了战国时代的刚柔说，以刚柔区分乾坤两卦和奇一偶一两画的性质，作为说明卦象和爻象的范畴。这大概就是《彖》所说的“内健而外顺”，“内柔而外刚”的由来。刚柔说的提出，表示对卦爻象的解释，进一步抽象化了。在此基础上，《彖》、《小象》的作者对卦爻辞吉凶的解释，提出爻位说。其爻位说，概括起来，有以下六点：

（1）当位说

《彖》认为一卦六爻，各有其位，二四六属于偶数，为阴位；一三五属于奇数，为阳位。凡阳爻居阳位或阴爻居阴位，称为当位或得位；相反，阳爻居阴位或阴爻居阳位，称为不当位或失位。一般的情况下，当位的则吉，不当位的则凶，以此解释卦爻辞中的吉凶。如既济卦☵，坎上离下，初九居阳位，六二居阴位，九三居阳位，六四居阴位，九五居阳位，上六居阴位。此卦象六爻皆当位。所以《彖》说：“利贞；刚柔正而位当也。”以此解释此卦卦辞：“亨小，利贞”。又如归妹卦☵，震上兑下，二三四五爻皆不当位，所以《彖》说：“征凶；位不当也。”以此解释此卦卦

辞：“征凶”。又如未济卦☵，离上坎下，六爻皆不当位。《小象》解此卦六三爻辞“未济，征凶”说：“未济，征凶，位不当也。”

(2) 应位说

当位说并不能解释所有的卦爻辞的吉凶，于是又提出应位说。应位是说，初与四、二与五，三与上，其位相应。应位分有应和无应。凡阳爻和阴爻相应为有应，如初爻为阳，四爻为阴，则为有应。凡阳爻遇阳爻或阴爻遇阴爻则为无应，如二爻为阴，五爻亦为阴，则为无应。一般情况下，有应则吉，无应则凶。如大有卦☲，离上乾下，按当位说，此卦象五阳一阴，六五爻居于阳位，乃不当位，应为不吉利。可是，此卦六五爻辞却说：“厥孚交如，威如，吉。”不当位，反而是吉，如何解释？《彖》说：“大有，柔得尊位大中，而上下应之。”“上下应之”，指六五爻与九二爻有应，所以虽不当位，亦吉。以此解释此卦卦辞“元亨”。又如未济卦，六爻皆不当位，可是卦辞却说“亨”。《彖》解释说：“虽不当位，刚柔应也。”“刚柔应”，指初四，二五，三六皆有应。可以看出，应位说是对当位说的补充。

(3) 中位说

此说，前面已介绍过。中位，指居上下卦之中，即二五爻位。一般的情况下，虽不当位，但居二五之位，亦吉。如噬嗑卦☲，其六五爻并不当位，但居上卦之中，所以《彖》说：“柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。”以此卦为吉利。又如，其解未济卦说：“未济，亨，柔得中也。”此指六五爻，居中位，所以吉。《小象》解此卦九二爻辞说：“九二，贞吉，中以行正也”，此是以居下卦之中位为吉。上卦之中位，又称为尊位，如果此位为阳爻所居，既当位，又处尊位，则更为吉利。如其解需卦☵说：“位乎天位，以正中也。”此指九五爻，既当位，又居中位，称为“天位”，即天子之位。以此解释此卦卦辞“亨，利贞。”所以后来解易者，以乾

卦九五爻辞：“飞龙在天，利见大人”，为天子之占，称帝王为九五之尊。

(4) 趋时说

《彖》《象》认为，卦象之吉凶，又因所处的时机而不同。如同居中位，不一定是吉，适时的则吉，失时的则凶。此即《系辞》所说：“变通者，趋时者也。”《彖》解蒙卦䷃卦辞说：“蒙，亨。以亨，行时中也。”中，指九二爻。此爻所以吉，因为得其时，即下文所说：“初筮告，以刚中也。”是说，第一次占问，则告之，此即九二居于中位之时，所以吉。过此时机，即第二次，第三次再占问，则是对筮法的亵渎，以此解释卦辞“再三，渎，渎则不告。”又如节卦䷻，坎上兑下，坎为刚，兑为柔。九二和九五都居中位，所以《彖》说：“节亨。刚柔分而刚得中。”可是，此卦的九二爻辞却说：“不出门庭，凶。”对此，《小象》解释说：“不出门庭，凶，失时极也。”是说，九二虽居中位，但应出而不出，失去时机，所以为凶。总之，认为不能因时而中，仍不吉利。

(5) 承乘说

此说是，一卦中临近两爻，在下者为承，在上者为乘。如果上爻为阳，下爻为阴，则为阴承阳，阳乘阴，此种关系为顺。如果上爻为阴，下爻为阳，此种关系为阴乘阳，阳承阴，则为逆。顺则吉利，逆则不吉利。如小过卦䷛，震上艮下。上卦的爻象是六五乘九四；下卦的爻象是六二承九三。所以《彖》说：“不宜上宜下，大吉。上逆而下顺也。”以此解释此卦卦辞“大吉”。所以为大吉，因为下卦之象为阳乘阴，从下不从上。又如巽卦䷸，上下皆为巽。《彖》解释说：“柔皆顺乎刚，是以小亨”。此指初六承九二，六四承九五，所以说“柔皆顺乎刚”，为“小亨”。又《彖》解归妹卦䷵说：“无攸利，柔乘刚也。”此指上卦六五乘九四，下卦六三乘九二，皆为阴乘阳。六五虽居中位，由于乘阳，所以仍不

吉利。《小象》解屯卦䷂六二爻辞说：“六二之难，乘刚也。十年乃字，反常也。”认为六二虽居中位，可是由于乘于初刚之上，所以有难。承乘说。也是对中位说的一种补充。

(6) 往来说

此说是，卦中各爻可以上下往来，由上到下为来，由下往上为往，以往说明卦义及卦辞之吉凶。如随卦䷐，兑上震下。就卦象说，震为刚，兑为柔。《彖》解释说：“刚来下柔，动而悦，随。”是说，上卦阳爻居于下卦二阴之下，成为震卦，以此解释震为动，兑为悦，下动而上悦，进而解释此卦辞“元亨，利贞。”又如无妄卦䷘，乾上震下。《彖》说：“刚自外来而为主于内。”是说，上卦乾为刚，来到下卦之中，成为震卦初九爻，此爻又统率二阴，以此解释乾上震下，“动而健”，进而解释卦辞“无妄，元亨，利贞。”又贲卦䷖，艮上离下。《彖》说：“柔来而文刚，故亨。”是说，上卦阴爻来到下卦二阳之中，用来文饰阳，以此解释贲卦卦名。又鼎卦䷱，巽下离上。《彖》解释说：“柔进而上行”。是说，下卦初六，由下往上，行到六五，居于中位，解释卦辞：“元吉，亨。”其所以如此解释，按取象说，巽为木，离为火。木火从下往上，乃烹饪食物之象，以说明鼎卦卦义。可以看出，往来说是对取义说和取象说的补充。同往来说相联系的，还有刚柔消长说。如《彖》解泰卦䷊卦辞“小往大来”说：“君子道长，小人道消也。”其解否卦䷋卦辞“大往小来”说“小人道长，君子道消也。”此是以乾卦为刚，坤卦为柔。泰卦内卦内刚，表示刚长，所以说：“君子道长”。否卦内卦为柔，表示柔长，所以说“小人道长”。刚长为吉，柔长则为不吉。又剥卦䷖，为五阴一阳之象。《彖》解释说：“柔变刚也。不利有攸往，小人长也。”“柔变刚”，“变”，改变，指柔长而侵犯刚，以此解释卦辞“不利有攸往”。又复卦䷗，五阴居上，一阳居下。《彖》解释说：“利有攸往，刚长也。”“刚长”，指

此卦下卦初九，表示一阳复生，以此解释卦辞“利有攸往”。

以上这些说法，往往结合起来，解释某一卦的卦义和卦爻辞。哪种说法说得通，就用哪种说法。可以看出，爻位说是春秋时期的取象说和取义说的发展。取象和取义不足以解释卦爻辞的吉凶，则以爻位说加以解释。此说的理论意义是，认为卦象、爻象同卦爻辞之间存在着必然的联系。为了说明其间的联系，当位说解释不通，则提出应位说，应位说说不通，则以中位说解之。中位说说不通，又以趋时说补充之。这些不同的解释恰好证明，卦爻象同卦爻辞之间本没有必然的联系。《彖》、《象》的作者追求其间的联系，是企图将六十四卦的内容逻辑化、体系化。这种逻辑化的企图，实际上是当时的社会政治和哲学思想发展的产物。

爻位说的指导思想可以归结为三点：其一，尊卑等级观念。孟子曾把当时的社会关系概括为“五伦”，其中君臣、父子、夫妇，充分体现了尊卑上下的等级关系。《彖》解家人卦说：“家人有严君焉，父母之谓也。父父子子，兄兄弟弟，夫夫妇妇而家道正，正家而天下定矣。”这种家正而天下定的观点，同孟子说的“人人亲其亲，长其长，则天下平矣”（《孟子·离娄上》）是一致的，反映了战国时代以家庭为生产单位的封建经济的发展。为了维护封建等级的隶属关系，封建的思想家们都提倡尊卑有序，君臣父子夫妇各正其位。这种观念表现在筮法中，即以尊者为阳，卑者为阴，阳居阳位则吉，阳居阴位则不吉，即《彖》《象》提出的当位说，卑者应顺从尊者，不能临驾于尊者之上，此即承乘说。尊者要靠卑者侍奉，卑者要听从尊者的指挥，此即应位说的由来。《彖》、《象》通过卦爻辞的解释，还讨论了如何王天下，平天下的问题，这正反映了战国中期以后社会政治发展的趋势。其二，儒家的时中观念。中位说和趋时说来于孟子的时中说。此问题于第一节中已谈及。《彖》、《象》推崇“中道”，以居中为美德，以

“中正”为行为的准则，以此解释筮法中的体例，乃儒家伦理学说流行的产物。在战国时代，不仅儒家孟子讲趋时，兵家、道家、法家都讲趋时。如《管子·宙合》说：“必周于德，审于时，时德之遇，事之会也”；“时而动，不时则静。”《管子·白心》说：“以时为宝”。《彖》、《象》以能否“与时偕行”，说明卦爻辞的吉凶，也是同战国时代流行的审时度势的思想相适应的。其三，道家和阴阳家的盈虚消长观念。筮法中的刚柔往来说和消长说，同战国时代流行的阴阳消息的思潮是分不开的。此问题于第一章已谈及，这里不再重复。

总之，《彖》、《象》的爻位说，是以儒家伦理观念为中心，并吸收道家和阴阳家的思想而提出的。在《彖》、《象》的作者看来，《周易》六十四卦如同一个社会，每一卦如同社会中一个单位，六爻如同其成员所处的地位或时机，阴阳卦画标志君臣、父子、夫妇、男女、君子小人等区分。卦爻辞的吉凶表示社会成员的遭遇和命运，按其伦理原则行动则吉，违背其原则则凶。刚柔爻象的变动意味着社会各阶层势力的盈虚消长。《彖》、《象》的作者，可以说是按着当时的社会面貌，在易学史上，第一次将《周易》的内容逻辑化和体系化，其逻辑化的途径之一是爻位说。这种逻辑化，正是我国封建制形成时期的社会生活在意识形态领域的反映。

关于占筮的体例，《大象》则发展了春秋时期的取象说。即以八种自然现象解释八卦，进而解释卦象的义理。此传的特点，从哲学上看，是企图将天道和人道统一起来。其对卦义的解释，前句讲自然现象，后句则讲人事生活教训。如其解师卦䷆说：“地中有水，师，君子以容民畜众。”其解小畜卦䷈说：“风行天上，小畜，君子以懿文德。”解履卦䷉说：“上天下泽，履，君子以辨上下，定民志。”解未济卦䷿说：“火在水上，未济。君子以慎辨物居方。”这种体例，是以自然现象比附人事活动，但认为自然的东

西和人的社会活动存在同一性，并把自然现象的互相关系摆在第一位，似乎是人类的政治伦理行为可以在自然界找到根据。这种观点，对后来易学哲学的发展也有很大影响。值得注意的是，此传对卦辞的吉凶没有解释，只是依据卦象和卦名，讲人在社会生活中所应遵守的规则。这样，六十四条《象》文成了生活格言和作人的准则，《周易》被看成是一部政治、伦理教科书。其中许多条是对孔孟观点的阐发，有的直接引自《论语》。此传可以说将《周易》伦理化了。

关于占筮的法则，《系辞》和《说卦》论述了以蓍求卦以及画卦的过程。《系辞》提出的“大衍之数五十，其用四十有九”，第一章第一节中已作了解释，不再重复。关于“大衍之数”，《系辞》又说：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合，天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。

此段话，是讲天地之数，孔颖达《正义》本，置于“大衍之数”一节后，朱熹《本义》本，置于其前，都认为是解释“大衍之数”的。关于以蓍求卦，《系辞》大衍章曾说：“分而为二以象两”，又说：“揲之以四，以象四时。”“两”同“四时”对文。“两”象征天地。看来，“大衍之数”同天地之数是有关的。可是，大衍之数为五十，天地之数则为五十有五，相差五，对此，后人有各种解释。曹魏董遇认为“天地之数五十有五者，其六以象六画之数，故减之而用四十九”（《周易正义》引）。此说认为大衍之数五十，当为五十有五。其用四十有九，是说，其六不用，以象六爻。可是西汉京房和东汉郑玄，皆认为大衍之数为五十。京房说：“五十者，谓十日，十二辰，二十八宿也，凡五十。其一不用者，天之生气将欲以虚来实，故用四十九焉”（同上）。郑玄说：“天地之数五十有

五，以五行通气，凡五行减五，大衍又减一，故用四十九也”（同上）。大衍之数，当以京房和郑玄所依据的版本为是。但董郑皆认为天地之数同大衍之数有关。按郑说，天地之数减五，即是大衍之数。看来，天地之数的提出，是出于对大衍之数的解释。《系辞》说：“天地变化，圣人效之。”就筮法说，认为大衍之数来于天地之数。其以一三五七九为天之数，二四六八十为地之数，在于说明天之为五个奇数构成，地之为五个偶数构成，大衍之数五十属于五之倍数，其中含有筮法中的奇偶之数。《说卦》说：

昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生著，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

关于“参天两地而倚数”，东汉经师皆认为同天地之数或大衍之数有关。马融等认为，参天指一三五，合而为九；两地指二四，合而为六，参天两地指九六之数。郑玄认为，天参和地两，合而为五，表示大衍之数乃五之推衍（以上皆见《正义》引）。这些说法，是否符合《说卦》本义，可以讨论。但有一点可以肯定，其称天为参，以参代表奇数，目的在于说明天地之数为五。可以看出，《系辞》和《说卦》都推崇“五”，以五为天地之数的基础，以此解释大衍之数的来源。这种观点，是受了战国时代五行学说的影响。《管子》有《五行》，其中说：“昔黄帝以其缓急作五声……五声既调，然后作立五行，以正天时。”以五行正天时，即以木为春，火为夏，土为季夏，金为秋，水为冬。《管子·四时》亦执此说。又《管子》有《地员》，将土地因其情况分为“五粟之土”、“五沃之土”、“五沙之土”等等，各分为五类，与其相应的农作物亦各分为五类。此当是阴阳五行家讲的天数五和地数五，即以五数区分天时和地利的层次，说明农业发展所依赖的自然条件。《系辞》和《说卦》的作者吸收了这种观点，用来解释大衍之数出于天地

之数。这种解释是企图将筮法哲理化或数理化，为以著求卦立一理论根据。《系辞》还说：

参伍以变，错综其数。通其变，遂成天地之文。极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。

“错综其数”，指奇偶之数交织在一起。“极其数，遂定天下之象”，谓穷尽奇偶之数，确定六十四卦之象。《说卦》所说的“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”，也是说，有了奇偶之数，方有阴阳卦象。这种解释，就成卦的过程说，是符合筮法原意的。由此却导出一个哲学观点，认为天下事物不仅有象，而且有数，提出象数范畴，说明筮法和事物的变化。此观点，在《易传》并未展开，但对后来易学哲学的发展有很大影响。

关于揲著和画卦的过程，《系辞》又说：

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富贵。备物致用，立功成器以为天下利，莫大乎圣人。探賈索隐，钩深致远，以定天下之吉凶。成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

此段话，后来也有不同的解释。一种解释，认为是讲世界形成的过程，即以太极为最高或最初的实体，两仪为阴阳或天地，四象为四时，八卦为八种自然现象。此种解释，就易学系统说，始于汉易，孔颖达《正义》亦采此说。另一种解释，认为是讲揲著或画卦的过程，宋朱熹，清毛奇龄和李榕都执这种见解，即都不以此章中的太极为世界的本体。后一种解释，符合《系辞》原意。此处说的“易有太极”的“易”，同下文“易有四象”的“易”一样，指《周易》或筮法，并非指世界变化的过程。两仪、四象、八卦，都是指奇偶之数或卦画的变化，由两到八，所以结语说：“八卦定吉凶，吉凶生大业。”后一段，是对蓍龟的赞美，认为其功业同天

地、四时、日月、富贵地位、圣人事业一样，崇高而伟大。此段文意，并非以天地释两仪，以四时释四象，因为下文所说的日月、富贵、圣人等，显然不是指八卦。总之，从上下文意看，都是讲筮法。就筮法说，是讲画卦还是讲揲蓍，或者兼而有之，可以有不同的解释，但不是讲自然观中宇宙论或本体论，这是可以肯定的。这里，关键的问题，是对此句中“太极”一辞的理解。

前节中已谈及，太极一辞，在先秦典籍中又见于《庄子·大宗师》。庄文本义，指空间的最高极限，用来说明“道”在太极之先而不为高。太极非实体概念，“道”乃实体概念。《庄子·天下》解释老子的学说说：“建之以常无有，主之以太一。”此是对《老子》一章的解释。太一指道，具有常无和常有两个方面。在老庄学说中，太一乃实体，但不等于太极。《吕氏春秋·大乐》说：“音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变化，一上下一，合而成章。”又说：“万物所出，造于太一，化于阴阳。”“太一出两仪”句，颇类似《系辞》所说“易有太极，是生两仪。”但下文解释太一说：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之谓太一。故一也者制令，两也者从听。”其以太一为道，即以太一为实体。这是发挥《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的说法，说明音乐“造于太一，化于阴阳。”此文使用“两仪”一辞，可能受了《系辞》的影响。但《大乐》的作者，用“太一”而不用“太极”表达世界的本原，这说明在先秦文献中，太极尚无实体的涵义。予太极以实体的意义，或者以太一为太极乃汉朝人的观点。

在《系辞》中，太极是作为筮法的范畴而出现的。《系辞》的作者，将《庄子》形容空间最高极限的术语，加以改造，用来表达六十四卦的最初根源，此即“易有太极”的本义。就筮法说，关于此太极的内容，后来也有两种解释：一是指“大衍之数五十”，

以其一不用的“一”为太极，以王弼为代表；一是指五十根蓍草或四十九根蓍草混而未分为太极，以唐崔憬为代表。按大衍章的说法，“分而为二以象两”，即此章所说的“是生两仪”的“两”。“揲之以四以象四时”，即此章所说的“两仪生四象”的“四象”。“十有八变而成卦”，即此章所说的“四象生八卦”。因为每变揲四，所以说：“四象生八卦”。一说，四象指爻象七八九六，亦通。按大衍章所说的揲蓍的过程，太极当为五十或四十九之数未分的状态。王弼以太极为其一不用的“一”，这是受了老子学说“道生一，一生二”的影响。有一种意见，认为大衍章所说的是一个连续过程，而易有太极章所说的是相生的过程，从而认为《系辞》的太极说同大衍章没有联系。其实，这两章都肯定其过程存在着先后的程序，都认为八卦是从四十九根草根或太极状态演变而来，即大衍之数或太极在先，八卦居后。说法可以稍有区别，其理论思维都是一致的。总之，太极作为一种范畴，在易学史上和哲学史上，经历了一个发展过程。其最初涵义指空间的最高极限，其次指六十四卦的根源，而后方演变为实体概念，成为说明世界的始基和本体的范畴。

“易有太极”这一章，虽然是讲筮法问题，但认为从太极到八卦是一个生化的过程或分化的过程。这种观点，同样是将以蓍求卦的过程理论化了，其在易学史上和哲学史上起了深刻影响。后来的易学家和哲学家，从《系辞》对筮法的解释中得到启发，从而提出一套关于宇宙形成的理论。在中国哲学史上，关于宇宙形成的理论，有两个系统：一是道家的系统，本于《老子》的“道生一”说；一是《周易》的系统，即被后来易学家所阐发的太极生两仪说。

以上所讲，是《易传》对筮法体例所作的各种解释。这些解释，虽然都是谈筮法，但在不同程度中表现了作者的哲学观点，从

而使《周易》这部古老的占筮著作走上哲学化的道路。

二 论《周易》的性质

从《彖》《象》对卦义，卦爻辞的解释看，《周易》已不只是占筮用的典籍，而且成了依据天道变化，处理生活得失，治理天下国家和进行道德修养的指南。《系辞》和《说卦》的作者，将《彖》《象》的观点加以总结，论述了《周易》一书的性质。《系辞》《评论》《周易》说：

易有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此。

这是说，《周易》有圣人之道四：其一，卦爻辞是言论的依据；其二，卦爻的变化是行动的指导；其三，卦象是制造器物的蓝本；其四，占法是判断吉凶的手段。所以君子有所作为，事先要向《周易》请教，而《周易》则有问必答，告知将来努力的方向，可以说是天下最精妙的典籍。按此说法，占卜吉凶只是《周易》的一种职能，而察言、观变、制器则是其主要任务。《系辞》又说：

是故君子所居而安者，易之序也。所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。

“易之序”，《释文》引虞翻本作“易之象”。按下文“观其象”句，“序”当作“象”。“自天祐之，吉无不利”，引自大有卦上九爻辞。此是说，君子居家则观察卦象，玩味爻辞，行动时则观察卦爻的变化而玩味其占语，此即上天保佑，无不吉利。观象、玩辞、察变都是指学习《周易》而言。意思是，平时对《周易》有所领会，按其所说而行动，自然吉利。这是以《周易》为一种学问，以学

有收获解释爻辞“自天祐之”。关于《周易》有圣人之道，《系辞》又说：

夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。“极深”，穷究事物幽深的道理；“研几”，探求事物变化的征兆。这是说，《周易》蕴藏着事物深远的道理，圣人以此通晓天下人的志向；显示事物变化的苗头，圣人以此成就天下之事业；有求必应，非常神速，圣人以此教化天下百姓。按此说法，《周易》又是圣人探求事物变化的方向，用来治理天下，教化百姓的典籍。故《系辞》又说：

圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。

这是说，圣人以卦象充分显示其意念，以卦名穷究事物之诚伪，以卦爻辞穷尽其言论，依卦爻的变化尽其有利于百姓的事业，总之，以《周易》鼓舞天下人，尽其神化妙用。按此说法，《周易》又成了体现圣人思想和圣人事业的神圣典籍。即使《周易》是用来判断人事之吉凶，但这种作用，说到底是协助圣人完成其功业。此即《系辞》所说：“天地设位，圣人成能。人谋鬼谋，百姓与能。”“人谋”，指与人图谋。“鬼谋”，指求助于鬼神。“百姓与能”，指鼓动百姓参与圣人的事业。这种说法，把圣人之道置于首位，把“鬼谋”即占筮看成是“圣人成能”的活动之一，冲淡了《周易》这部著作的迷信成份，这是受了战国时代无神论思潮的影响。

《系辞》把《周易》看成是讲圣人之道的典籍，其主要目的是，要人们依据《周易》的教导，提高自己的精神境界，特别是道德修养的水平。关于《周易》的兴起，《系辞》说：

“易之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪！当文王与纣之事邪！是故其辞危，危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废，惧

以终始，其要无咎。此之谓易之道也。

此是说，《周易》大概兴于殷周之际，当时周文王受到殷纣王的迫害，所以卦爻辞多自危，使人不忘忧危之事。如果其辞平易，人们则会抱着侥幸心理，其结果失去警惕，反而招来倾覆之祸。“惧以终始”，是说警惕于事之终始，这样，便可不犯过错。这是借周文王的事迹，说明处于困境之中，《周易》可以给人以转危为安的信心。《系辞》又说：

易之为书也不可远，为道也屡迁……其出入以度外内，使知惧，又明于忧患与故。无有师保，如临父母。初率其辞而揆其方，既有典常。苟非其人，道不虚行。

此是说，《周易》是讲变化的，六爻皆可变易，没有固定常规。“出入以度外内”，指爻象出入于内卦和外卦，以此度量卦的吉凶。如泰卦《彖》所说：“内健而外顺，内君子而外小人。”“初率其辞而揆其方”，是说遵循卦爻辞，推度其意义，又有原则可寻，此即“既有典常”。意思是爻象的变化虽然无常，可是其吉凶断语却有原则。正因为如此，《周易》可以使人明白忧患与事故，虽无师保，也如同父母一样告诫自己。关键在于人自己领会和运用，此即“苟非其人，道不虚行。”《系辞》认为，处于忧患时，从《周易》中寻找教训，重要的是寻找其道德教训，作为防止和解除忧患的依据。《系辞》中有三陈九德一章。此章三次陈述了九卦即履、谦、复、恒、损、益、井、困、巽的卦义。其解释说：

易之兴也，其于中古乎！作易者其有忧患乎！是故履，德之基也。谦，德之柄也。复，德之本也。恒，德之固也。损，德之修也。益，德之裕也。困，德之辨也。井，德之地也。巽，德之制也。

这是从道德修养的角度解释此九卦的卦义。高亨于《周易大传今注》中，按《彖》《象》对此九卦的解释，释履为礼，谦为谦虚，

复为复归善道，恒为坚持德操而不改，损为减损欲望与过行，益为增益善念与美行，因为处于困境能辨别是与非，并为以德施人而坚持正义，巽为退让。其释甚是。三陈九卦的意义，在于要人们于忧患中提高道德的境界，以此作为化凶为吉的手段。这是对孔子易说的发展。

《系辞》所说的“易有圣人之道”，还有一个重要内容，即圣人依据《周易》预测未来的事变，指导人们的行动。《系辞》评论《周易》说：

显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！

富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易。

这段话是赞美《周易》的功业广大，德行昌盛。意思是《周易》告人吉凶，断人之疑，如同天地化育万物一样，其仁德显之于外，其功用则藏之于内而不自以为有功。因为是无心而为，所以不与圣人同忧。因为有问必答，其功业同天地一样，广大悉备；其德行如天地一样，日新不已。所以说，“易”就是生而又生，不断变化，此即“生生之谓易”。这里说的“易”，是双关语，既指《周易》，又指变易，即以变易解释《周易》。因为《周易》如天地一样，具备生化之道，变易之理。所以圣人的责任是依《周易》之道，预测未来，断天下之疑，为百姓解除忧患。《系辞》又说：

夫易何为者也？夫易天物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故著之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡，圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。神以知来，知以藏往，其孰能与此哉！古之聪明睿知神武而不杀者夫！是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。圣人以此斋戒，以神明其德夫！

“开物”，开通心意，即下文“通天下之志”。“成务”，规定事业，

即下文“定天下之业”。“冒”，包括。“易以贡”，谓六爻变化以告吉凶。“洗心”，当为“先心”，即开导心意。“退藏于密”，意谓藏《易》道于内心。此是说，《周易》包括天下之道，能开通人的心思，确定所作的事情。圣人就是依此通达天下之志向，规划天下之事业，推断天下之疑惑。蓍草的德行圆而神妙，能预知未来；卦象的德行方而智慧，能藏住或记住过去的事情；六爻的变化，能告人吉凶之义，圣人就是以此开导人的疑惑，无事又藏于胸中，关心吉凶之事，与百姓同忧患。圣人以掌握筮法，知来藏往为最高的境界，可以说是有高度智慧，不用暴力而使百姓心服。圣人的任务就是懂得天道的变化用来考察百姓的事情，以蓍草神物推断未来，作为民用之先导。圣人以《周易》警戒自己，其德行不就发扬光大了吗！这段话的主题是讲《周易》包括天下之道，能藏往知来，圣人依据其变易的法则，推断未来，确定努力的方向，为百姓解除忧患。在《系辞》看来，《周易》和筮法，是无思无为的，不与圣人同忧。可是，圣人掌握了筮法，则与百姓同忧。这种观点，是把《周易》看成是圣人预知来事的工具。而《周易》所以能预知来事，因为蓍草知来，卦象藏往。其将知来和藏往联系起来解释《周易》，其目的在于说明卦象藏有过去事情的经验，揲蓍求卦，是依据卦象所藏之往事，推断所占之事的前途，这同样是把占筮哲理化了。所以《系辞》又说：

夫易彰往而察来，而微显阐幽，开而当名，辨物，正言，断辞，则备矣。其称名也小，其取类也大。其旨远，其辞文。其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。

“而微显阐幽”，高亨校，当为“显微而阐幽”。“当名”，指卦名符合其实际。“辨物”，辨别物类。“正言”，言中其理。“断辞”，断定卦爻辞的吉凶。“贰”，疑惑，此是说，《周易》的功用是“彰往而察来”，即彰明过去的事迹，考察未来的变化，亦即前面所说的

“神以知来，知以藏往。”不仅如此，而且“显微而阐幽”，即显示微细小事来阐明幽隐之事。所以《周易》开释卦爻义，总是名当其实，物辨其类，言中其理，并断之以吉凶之辞。其称道事物之名虽小，取类比喻之事却很广。其辞句虽然文饰，其意义却很深远。其言虽然委曲，然而却切中事理；所论之事虽然广泛而明显，但其道理则深刻而幽隐。它凭人有疑惑，指导百姓的行动，说明得失之原故。此段话的中心思想，是“彰往而察来”。认为卦象卦名和卦爻辞，蕴藏着往事的经验教训，即使其所记载的是碎小之事，其中也包含着深远的道理。所以依据卦名及卦爻辞所论之往事，可以类推所占之事的前途，此即“彰往而察来”。显然，这又是将占筮的活动逻辑化、推理化了。按这种说法，《周易》告人以吉凶，主要不是靠鬼神的威力，而是依靠圣人的智慧，即依据《周易》中的言辞及其所表述的事件，进行推理。这同样冲淡了《周易》和占筮的迷信成分。其所提出的“当名”、“取类”、“正言”等，又是受了战国时代形式逻辑思维发展的影响。

《彖》《象》对卦爻辞的解释，经常以自然现象的变化比拟人事的得失。其将自然现象变化的过程和法则，称之为“天道”和“地道”，将人类活动的规则称之为“人道”。如《彖》解释谦卦说：“天道下济而光明，地道卑而上行”，“人道恶盈而好谦”。《系辞》将这种观点加以发挥，解释《周易》说：

易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之故六。六者非它也，三材之道也。

认为《周易》一书，包括天道、地道和人道，以天、地、人为“三材”。以此解释一卦之中，上五爻为天，四三爻为人，二初爻为地，即“兼三材而两之”，所以一卦有六爻，认为人类生于天地之中，春秋时期已有此说。《系辞》概括为“三材之道”，说明《周易》不是一般的著作，而是包容天人之道的典籍。《说卦》发

挥说：

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理。是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三材而两之，故易六画而成章。

此是说，天道有阴阳，地道有刚柔，人道有仁义。《周易》兼有此三道，即兼有阴阳、刚柔、仁义之理，故六画而成章。而《周易》所讲的三材之道，又来自于事物的“性命之理”。“性”指万物的本性；“命”，指生命的终极；“理”，指事物的规定性。“性命之理”，可以理解为事物的规律性。在《说卦》看来，性命之理，就筮法说，表现为奇偶二数，刚柔两爻，阴阳两卦；就天象说，表现为寒暑二气；就地上的万物说，表现为刚柔二性；就人类生活说，表现为仁义二德。而《周易》皆总结于其中。从而认为圣人作《易》的最终目的是：“和顺于道德而理于义，穷理尽性，以至于命。”《老子》五十一章说：“万物莫不尊道而贵德”。此处“道德”，取老子义，谓事物的最高准则。又《管子·心术》说：“理也者，明分以谕义之意也。”“理于义”，即明其分位，各处其宜。意思是，圣人依据《周易》的法则，遵循事物的准则，确定事物的分位，穷尽事物之理和所禀之性，以至于生命的终极。这样，《周易》又被看成是认识事物的本性及其变化规律从而提高人的精神境界的学问，总之，被认为是讲宇宙人生根本原理之书。这种哲理化的倾向，正是战国时代哲学发展的产物。

三 论《周易》的基本原理

在上述思想的指导下，《易传》的作者通过对《周易》和筮法的解释，论述了《周易》的基本原理，进而探讨了世界的本原，研究了事物的本性及其变化的法则，为古代易学哲学的发展奠定了理论的基础。其对《周易》原理的论述，主要有以下几点：

(1) 一阴一阳之谓道

《易传》的作者，在易学哲学史上的主要贡献，是以“阴阳”为范畴，说明卦象、爻象以及事物的根本性质，并且概括为“一阴一阳之谓道”，作为其易学哲学的基本原理。

前面已经提到，《易经》和春秋时期的人解易，并未提出阴阳范畴，而《易传》的作者受了战国时代流行的阴阳说的影响，以阴阳解释《周易》和筮法。《彖》以阴阳解释卦象和卦辞，仅见于泰、否两卦，即以八卦中的乾卦象为阳，坤卦象为阴，此点，前面已谈及。《大象》并未以阴阳概念解释卦义，因为主取象说。《小象》以阴阳解易，只见于乾坤两卦。其解乾卦初九爻辞说：“潜龙勿用，阳在下也。”其解坤卦初六爻辞说：“履霜坚冰，阴始凝也。”此处讲的阴阳，按文意指阴阳二气，如《文言》所说：“潜龙勿用，阳气潜藏。”又《文言》解坤卦上九爻辞说：“阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也。”此是以乾坤两卦象为阴阳。以上即《彖》、《象》、《文言》中的阴阳说。《彖》、《象》以阴阳解易，并未展开。《彖》解咸卦说：“二气感应以相与”，此处的二气乃山泽二气，即《小象》所说：“山上有泽”，取山泽通气之义。《彖》以阴阳解易，阴阳指刚柔；到《小象》特别是《文言》方提出阴阳二气说。

《系辞》依《彖》《象》中的阴阳说，对卦象和爻象进行了全面解释。其解释八卦的性质说：“阳卦多阴，阴卦多阳，其故何也？阳卦奇，阴卦偶。其德行何也？阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。”此是以乾☰卦为阳，坤☷卦为阴。其它六卦，阴阳二爻相配合，以其中少者定一卦的性质。震☳、坎☵、艮☶为一阳二阴，为阳卦。巽☴、离☲、兑☱为一阴二阳之卦，为阴卦。并以奇数为阳，偶数为阴，此即“阳卦奇，阴卦偶。”后几句是以社会政治现象说明卦的阴阳性质。即以君为阳，以民

为阴；以君子之道为阳，小人之道为阴。阳卦，阳奇一，阴偶二，意味着“一君而二民”，即阳奇为君，阴偶为民，所以为君子之道。阴卦，阴偶一，阳奇二，意味着“二君则一民”，即阴偶为君，阳奇为民，所以为小人之道。此种说法，反映了封建时代的政治思想，君应统治民。其阴阳说，从对卦象的解释推广到人类的政治生活。《系辞》又解释乾坤两卦的性质说：

乾坤其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。

此是以乾坤两卦为《周易》的门户，即以乾坤两卦为其它卦的基础。意思是，乾卦为阳，坤卦为阴，其它卦皆乾坤两卦德行的结合，阴阳二爻的组合又有其体制，此即“阴阳合德而刚柔有体。”乾坤两卦和阴阳二爻相配合，成为八卦或六十四卦，又是体现天地、神明之品德。“以体天地之撰”，《九家易》说：“撰，数也。万物形体皆受天地之数也。”此是以乾坤两卦体现“天地之数”，即天数九，地数六，说明卦象乃阴阳合德。朱熹于《本义》中训“撰”为“事”，亦通。《易传》说的“神明”，其义不一。一是指神灵，如《说卦》所说：“幽赞神明而生著”。一是指发扬光大或深刻的领会，如《系辞》所说：“神而明之，存乎其人。”此处说的“神明”，与天地对文。荀爽注“神明”说：“神者在天，明者在地。神以夜光，明以昼照”（《周易集解·说卦》引）。此是以月光照天为神，日光照地为明。荀说可取。按《国语·周语上》说：“崇立于上帝明神而敬事之。”韦昭注说：“明神，日月也。”周人以日月发光为神灵而崇拜之，故称日月为明神。《系辞》的作者，则以日月的德行为神明。按阴阳说，日为阳，月为阴。此即《系辞》所说：“阴阳之义配日月”。“以通神明之德”，是说乾坤相配，与日阳月阴之品德相通。此处说的阴阳，不仅指乾坤两卦的性质，而且包括天地，日月的性质，并且把阴阳看成是六十四卦

构成的基本法则。

《系辞》以阴阳说明乾坤的性质，以乾坤为《周易》的门户，进而对乾坤两卦的性质，作了具体的解释，以说明乾坤两卦在《周易》中的地位。其解释乾坤说：

乾道成男，坤道成女。乾知太始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。“乾知太始”的“知”，朱熹训“主”，王念孙训“为”。“乾以易知”的“知”，即“智”，与下句“能”对文。此是说，乾的性质为男，坤的性质为女。乾意味着事物的开始，坤意味着事物的完成。乾以平易为智，坤以简单为能。所以乾坤容易被人理解和顺从，受人亲近而有功绩。这段话，就筮法说，乾坤两卦如同男性和女性一样，男女结合而生子女，乾坤两卦配合而成六十四卦，所以说：“乾知大始，坤作成物。”乾坤卦象为纯阴纯阳，简单明瞭，但为其它阴阳相杂之卦的基础，所以说“乾以易知，坤以简能。”总之，以乾坤两卦和阴阳二画为六十四卦的基本要素，故称其为简易。关于乾坤两卦的性质，《系辞》又说：

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。

朱熹以“侯之”为衍文。“亹亹”勤勉。此节以乾为至健，坤为至顺，本于《象》《象》说。认为乾卦的德行刚健而平易，却告人以险难之事；坤卦的德行柔顺而简约，却告人以阻塞之事。故以乾坤两卦为门户的《周易》，能悦人之心，能解人之虑，断吉凶，使人奋勉不息。以上是从简易的角度，说明乾健坤顺乃卦象和事物的基本法则，即《系辞》所说：“易简而天下之理得矣。天下之理得而成位乎其中矣。”“成位”，指确定阴阳刚柔上下之位。关于乾坤的性质，《系辞》又说：

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

“专”作“抟”，即抟聚。“翕”合，闭。以乾的性能为“大生”，坤的性能为“广生”，是本于《象》文。乾所以大生，因为其静时处于抟聚状态，动时则伸直。坤所以广大，因为其静时处于合闭状态，动时则辟开。所以如此解释乾坤，是出于对奇一偶--两画之象的理解。一说，谓以男女生殖器的性能解释奇偶两画和乾坤两卦的性质，亦通。《系辞》认为，乾坤的这种性能，同天地四时生化万物是一致的。最后两句，将乾坤归结为具有阴阳之义和易简之德，表明阴阳简易之理为《周易》的最高原则。所以《系辞》又说：

乾坤其易之缊邪！乾坤成列而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。

“乾坤”，指乾坤两卦卦象。“易”，指《周易》讲的变易之道，乃双关语，即指《周易》，又指变易。前半段的文意是说，乾坤两卦象是《易》道的根源。《周易正义》孔疏说：易者阴阳变化之谓。卦爻变化皆效法阴阳变易，而其根源则从乾坤而来。故乾坤既成列位，易道变化便建立于其中。乾坤若缺毁，则易道损坏。若易道毁坏，不可见其变化之理，则乾坤亦坏，或其近乎止息。此种解释，比较符合《系辞》本文。此段文字是讲筮法问题，乾坤不是指天地，而是指卦象。在《系辞》看来，乾为纯阳，坤为纯阴，有此对立之象，方有六十四卦之变易可言，六十四卦之变易不可见，乾坤两卦的作用也就止息了。但乾坤两卦说到底，是体现阴阳之义和简易之德。所以下文接着说，“形而上者谓之道，形而下

者谓之器。”“形而上”，即有形之上，意谓无形；“形而下”，意谓有形。“道”，指阴阳变易的法则，即上文说的《易》道。“器”，指有形的器物，此处指卦画，即《系辞》所说：“见乃谓之象，形乃谓之器。”这两句是说，乾坤两卦，其阴阳之义是无形的，其卦画是有形的，或者说，奇偶卦画隐藏着阴阳变易的法则。“化而裁之谓之变”，“化”指爻象的变化；“裁”谓节制。是说，爻象的变化有其裁节，即阳变为阴，或阴变为阳，此谓之变，亦即《系辞》所说“一阖一辟谓之变”。“阖”指坤的德行，“辟”指乾的德行。“推而行之谓之通”，指阴阳二爻相互推移而无阻塞，即《系辞》所说“往来不穷谓之通。”“举而错之天下之民谓之事业”，是说，以卦爻变易的法则施之于天下人，教化百姓，就叫圣人的事业。总之，此节的中心思想是通过对乾坤两卦的解释，以阴阳对立说明六十四卦的形成，以阴阳变易说明卦爻变化，并且把阴阳对立和变易的法则称之为形而上的“道”，这是对《象》《象》中的阴阳说的发展。《系辞》进一步将这种观点概括如下：

一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，君子之道鲜矣。

“一阴一阳”，是说，又阴又阳，即有阴就有阳，有阳就有阴，阴可变为阳，阳可变为阴，这就是“道”。此是对上文所说“乾坤成列而易立乎其中”的理论上的概括。下文是说，凡是继承这一法则的，便是完善的，此即“继之者善也”。凡是具备一阴一阳的，就完成其本性，此即“成之者性也”。此是说，任何事物包括卦爻象的变化，都是又阴又阳，这就是事物的完善的本性。可是，一般人总是看不到阴阳两方面，或者见仁而不见智，或者见智而不见仁，以自己所见的一面为道。而百姓只是于日常生活中运用此道，并不懂得其道理。这样，君子之道也就少了。

此段论述，在哲学史和易学史上都有重要意义。其一，将

《周易》的基本原理，概括为“一阴一阳”。就卦画说，奇偶二数，阴阳二爻，乾坤两卦，都是一阴一阳。就乾坤两卦以外的各卦说，皆由阴阳二爻所组成，也是一阴一阳。就六子卦说，震坎艮为阳卦，巽离兑为阴卦，相互对立，是一阴一阳。就六十四卦说，由三十二个对立面构成，也是一阴一阳。总之，离开阴阳对立，就没有六十四卦，也就没有《周易》。就卦爻变化说，老阴和老阳互变，本卦成为之卦，此为一阴一阳。一卦之爻象互变，则成为另一卦象，亦是一阴一阳。在一卦之中，刚柔上下往来，也是一阴一阳。总之，离开阴阳变易，也就没有《周易》的变易法则。此种观点，《说卦》概括为“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”；“分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”“分阴分阳”，是说，六爻之位，二四六为阴，一三五为阳。“迭用柔刚”，是说，或阳爻居阴位，或阴爻居阳位，刚柔互易。其二，将事物的性质及其变化的法则概括为一阴一阳。就《系辞》解释筮法时所举事例看，天为阳，地为阴；日为阳，月为阴；暑为阳；寒为阴；昼为阳，夜为阴。刚为阳，柔为阴；健为阳；顺为阴；明为阳，幽为阴；进为阳，退为阴；辟为阳，阖为阴；伸为阳，屈为阴；贵为阳，贱为阴；男为阳，女为阴；君为阳，民为阴；君子为阳，小人为阴。总之，认为从自然现象到人类社会生活，都存在着对立面，其对立面称之为“一阴一阳”。对立的事物，同卦爻一样，互相变通。如日月有推移，寒暑有往来，行动有屈伸，处境有穷通，君子小人相互消长。此种变化，亦是一阴一阳。其三，“一阴一阳之谓道”这一命题，就其理论思维说，是承认事物存在着两重性，并且要求人们从阴阳两方面，观察事物的性质，既要看到阳的一面，又要看到阴的一面；只看到对立面的一方，见仁而不见智，是一种片面的观点。此命题，可以说是我国古代哲学中两点论的代表。其历史意义是，将西周末年以来的阴阳说，从对具体事物的

论述，如天文学中的寒暖二气的变化，太阳和月亮的盈虚，兵法中的显露和隐蔽，医学中的寒疾和热疾，等等，抽象为表述事物对立性质的范畴，并且把对方面的依存和转化，概括为：“一阴一阳”，看成是事物的本性及其变化的规律。这是《易传》在古代哲学史上的一大贡献。此种抽象化的过程，是通过对象法的解释实现的。《易传》作者认为，卦象和卦爻辞代表某一类事物的原则，如《系辞》所说：“方以类聚，物以群分。”同人卦《象》所说：“君子以类族辨物。”在此种思想的指导下，其对《周易》的解释，不能不走向抽象化的道路，最终引出“一阴一阳之谓道”的命题。这一命题也是对先秦以来辩证思维发展的总结。其对后来易学和哲学的发展起了深刻的影响。

(2) 刚柔相推而生变化

“一阴一阳之谓道”这一命题，其涵意之一，指阴阳变易的法则。《易传》的作者对这一法则，作了多方面的论述。十翼各篇几乎都讨论这一问题，其内容涉及到筮法、自然现象和人类生活各方面。所以《周易》被认为是讲事物变易的学问。孔颖达于《周易正义序》中说：“夫易者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之为，换代之功。……谓之为《易》，取变化之义。”孔氏说的《易》，其实，是指《易传》对《周易》的解释。《易传》对事物变化法则的论述，从形式上看，是解释筮法、卦象和卦爻辞，实际上反映了作者的宇宙观。此种宇宙观，可以说是对先秦以来朴素自发的辩证法的宇宙观的总结。其所提出的观点、范畴、命题，在易学史和哲学史上都起了重要影响。《易传》对事物变易法则的论述，概括起来，有以下几点：

其一，刚柔相推，变在其中。《易传》论事物变化法则，就筮法说，出于对卦爻的解释。前章中讲到，关于占筮的体例，《彖》

提出爻位说，认为爻象在六位中可以上下往来，以此说明卦辞的吉凶。按此说法，爻象的特征是变动。《系辞》解释说：“爻者言乎变者也”。“爻也者效天下之动者也”。“道有变动故曰爻”。还说：“圣人有以见天下之动而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。”“爻”，包括爻象和爻辞。认为爻是用来表现或说明事物的运动和变化的。其不以卦象为动，而以爻象为动，因为卦象的变化取决于其中的爻象的变化。关于爻象的变化，《系辞》说：

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。刚柔相推，变在其中矣。系辞焉而命之，动在其中矣。吉凶悔吝者，生乎动者也。

“象在其中”，是说，八卦所象征的物象存在八卦的行列中。此是解释取象说。下句是说，八卦重为六十四卦，一卦六爻，判断其卦义，又要看其爻象的性质，所以说“爻在其中矣”。此是解释爻位说。一卦之爻象，刚柔相推移，便有了卦象和爻象的变化，此即“变在其中矣”。爻象之下系之以辞，说明其性质，其变动的意义便表示出来了，此即“动在其中矣”。吉凶悔吝等占辞即出于爻象的动变，此即“生于动者也”。此段文字，主要是解释筮法中爻位说。其中提出“刚柔相推，变在其中”，认为卦象和爻象的变化，来于阴阳二爻相推移，此论点十分重要。所谓“相推”，不仅包括阴阳二爻互变，而且包括上下往来，互相消长。如剥卦䷖《象》说：“柔变刚也”。夬卦䷪《象》说：“刚决柔也”。前者为柔长刚消，后者为刚长柔消，此亦是刚柔相推。《易传》认为，爻象变化的基本形式是刚柔相推移。《系辞》说：

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。刚柔相推而生变化，是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。

这里，以刚柔比喻昼夜，因为昼夜的变化是相互推移。《系辞》认为，相互推移的结果，有的前进，有的后退。如白天到来，黑夜则退后。一进一退，也意味一长一消。就爻象说，阴阳二爻，由下至上为进，由上至下为退。有进退消长方有变化，此即“刚柔相推而生变化”。因为爻象有变动，《周易》才有吉凶悔吝等不同的占语。《系辞》认为，刚柔相推，一进一退，也是天地人三才至极之道，即宇宙的普遍法则。《系辞》又说：

是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。

“相摩”，即相切摩，刚柔在推移过程相交接。“相荡”相推荡，刚长则荡去柔，柔长则荡去刚。如乾卦☰荡去一画阳爻，阴爻生起，则为巽卦☴；坤卦☷荡去一画阴爻，阳爻生起，则为震卦☳。震巽两卦象亦互相推荡，此即“八卦相荡”。“鼓之以雷霆”以下几句，是说卦爻的变化，如同雷电鼓动万物，风雨又润泽万物，雷电和风雨相互推移。按取象说，震为雷，离为电，巽为风，坎为雨。震巽相对立，坎离相对立。其变化又如日月运行，一往一来，相推移；又如一寒一暑，相推荡。这是从筮法中的刚柔相推，讲到天时季节变化的法则。《系辞》认为这种相推的过程，也是对立面相召感的过程。从自然现象到人类的精神生活，都是这样。《系辞》说：

天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。尺蠖之屈以求信也。龙蛇之蟄以存身也。精义入神以致用也。利用安身以崇德也。过此以往未之或知也。穷神知化，德之盛也。

此段是对咸卦九四爻辞“憧憧往来，朋从尔思”的解释。意思是，

天下事情，途径虽异，其归则同；意见虽百，其至则一，无需过多思虑。因为事物的变化，总是往来相推，互相召感。如日月相推，方有光明；寒暑相推，方有岁月。屈伸相召感，方有利益之事。如屈伸虫，行则屈其腰，是为了向前伸；龙蛇潜藏，是为了进一步行动。就人类活动说，精研义理，进入神妙的境地，是为了致用；事有所利，身有所安，是为了提高道德业绩。除上述以外，皆不必追求。总之，穷尽事物变化的道理，就是最高的德行。此段文字，可以说是对刚柔相推说的哲理性的概括。

《易传》的刚柔相推说，就其理论思维的内容说，是以对立面的推移解释变化。认为没有阴阳对立面，则没有变易；阴阳对立面不相互推移，也没有变易。这种观点，是把对立面相互作用看成是变化的原因，乃中国古代内因论的先驱。从上面的材料中，可以看出，所谓相推，不仅推去一方，而且召来另一方，如能屈方能伸，寒往则暑来。此种观点，又含有对立面相互依存的涵义。刚柔相推说，只是反映了事物发展规律的一个侧面，把它看成是事物变化的基本法则，是受到筮法的局限。《易传》对事物变易法则的论述，都是以这一法则为核心而展开的。

其二，天地盈虚，与时消息。此条是对事物变易过程的进一步论述。《易传》认为，就筮法说，爻象总是处于变动之中，刚柔相易，变动不居。以此观点考察世界，认为从自然界到人类生活没有不变的东西。《易传》将事物的变易性，概括为盈虚、消长、兴衰的过程。《象》解释丰卦说：

丰，大也。明以动，故丰。“王假之”，尚大也。“勿忧，宜日中”，宜照天下也。日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息，而况于人乎，况于鬼神乎？

此是以丰卦卦义为盛大。因为此卦震上离下，震为动，离为明，则成就大，所以为丰。卦辞说的“王假之”，是说王亲临主持，重视

大事。王如同日在天中，照耀天下，所以不必忧虑。但是，盛大之时，不可永保不变。日中则西斜，月满则亏损，天地万物有盈有虚，因时而消长，不仅人类，鬼神也是这样。又《象》解释剥卦说：

剥，剥也，柔变刚也。“不利攸往”，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。

“顺而止之”，是解释剥卦象坤下艮上。“观象”，观察形势。意谓当柔浸刚，阴的势力兴盛，小人得势之时，应观察时变，不要有所进取，因为小人得势不会长久，即将结束。此即君子以“消息盈虚”为贵，懂得事物变易的法则。“天行”，即天道。因为事物的变化处于消息盈虚的过程，所以人类的活动，要因时而行。《象》解损卦说：“损刚益柔有时。损益盈虚，与时偕行”。此是说，对事物损益，不能违背其盈虚消长的趋势。《易传》的盈虚消长说是对战国以来阴阳消息说的发挥。

《易传》认为，事物的盈虚消长也是一个反复的过程。《象》解释复卦䷗说：

复，亨，刚反，动而以顺行。是以“出入无疾，朋来无咎。”
“反复其道，七日来复”，天行也。“利有攸往”，刚长也。复，其见天地之心乎？

“反复其道，七日来复”，卦辞的原意是，出门者往返于路途之中，七日可以复归。《象》的解释是，此卦震下坤上，震为动，坤为顺，所以是“动而以顺行”，意谓行动平安无事。“刚反”，指刚爻返于下卦之初，表示刚爻始生，即“刚长”。此卦同前卦剥卦䷖相比，乃刚爻复归于下，表示阳的势力抬头，以此解释“七日来复”。从剥卦到复卦，就卦象的变化说，表示阳刚从消到息的过程，所以称为“天行”，即天道。“天地之心”，即《象》说的“天地之情”，指天地的本性。又《象》解泰卦九三爻辞“无往不复”说：“无往

不复，天地际也”。“际”，天地交接之处。是说，泰卦坤上乾下，坤为地，其气上升；乾为天，其气下降；此种相交秩序，不是永恒的。否卦乾上坤下，天处上，地处下，天地相交的这种秩序亦是暂时的，终有复归之时。《彖》、《象》所说的“复”，就其理论思维说，指事物在运动变化过程中的往复循环。这种循环，是盈虚和消长的循环，并非说任何事物的变化都是回到原来的老样子。此种循环论，一方面来于筮法中的刚柔相推说，一方面也来于对天时现象和社会政治生活的直观。节气有寒暑，王朝有兴衰，国家有治乱，人事有得失，总是反复循环不已。《易传》的作者概括为“天行”即天之道。其基本观点是，世界上没有永恒不变的东西。

《易传》还认为，事物在变化的过程中，所以由盈到虚，由盛到衰，是由于发展到极点，向其反面转化，《象》解释乾卦六爻爻辞说：

“潜龙勿用”，阳在下也。“见龙在田”，德施普也。“终日乾乾”，反复道也。“或跃在渊”，进无咎也。“飞龙在天”，大人造也。“亢龙有悔”，盈不可久也。

在《象》看来，乾卦六爻，从初爻到上爻，是一个向上发展的过程。就人的政治生涯说，初爻意味隐居未仕，所谓“阳在下也”。二爻意味出来做官，其才德得以施展，所谓“德施普也”。三爻意味不断努力，不离正道，所谓“反复道也”。四爻意味继续晋升，所谓“进，无咎也”。五爻表示达到高贵的地位，大有作为，所谓“大人造也”。上爻表示发展到顶点，要走向其反面，所谓“盈不可久也。”《周易正义》发挥此观点说：“上居天位，久而亢极，物极则反，故有悔也。”《正义》概括为“物极则反”，是以《象》文，解释经文。这种理论上的概括，是符合《象》文的本文的。《文言》进一步解释上九爻辞说：

亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡；知得而不知丧，其唯圣人乎？知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎？

此是说，亢龙所以有悔，是只知晋升，不知引退；满足于现状，不懂得有丧失的危险。圣人则不如此，兼知进退存亡两方面，又能符合中道，所以不会走向反面。《系辞》解释否卦九五爻辞“其亡，其亡！系于苞桑”说：

危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱，是以身安而国家可保也。

“乱者，有其治者也”，是说，自持其治理国家已经安定，结果召来祸乱。此是说，安于其位，则召来倾危；保持其现状，则召来灭亡；安于其治绩，则召来动乱。因此，提出三不忘，即处于安、存、治的局面，不要忘记危、亡、乱，作为身安国治的保证。可以看出，《易传》的作者，通过对《周易》的解释，从物极则反的法则中，引出防止或警惕走向反面的经验教训。此种观点是承认事物的对立面可以转化，安可以转化为危，存可以转化为亡，治可以转化为乱。并且认为此种转化是有条件的，治转化为乱，其条件是安于其治。认识到这一点，在政治生活中，就可以防止走向反面。因此，《象》把保持谦虚，不骄傲自满，看成是美德。其解谦卦说：

谦，亨。天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈好谦。谦，尊而光，卑而不可逾，君子之终也。

“下济”，指日光下照而育万物。“卑而上行”，指地居下，其气上升。以下几句话是说，日月损其盈满，即日中而西下，月满而亏，正是增益其减损，即落而复升，亏而复圆，此是天道之谦。大地改变其丘高的地势，却流布水土于沟洼之中，使其丰满，这是地

道之谦。鬼神降灾于骄盈者，却赐福于谦退者，此是鬼神之谦。人类厌恶骄满之人，却爱好谦虚之人，此是人道之谦。总之，能谦之人，尊者愈光大，卑者则不可凌越，君子有谦的美德，总有好的结果，此即“君子之终也”。此段论述，是说，满召损，谦受益，表面上看，谦退有所减损，实际上却换来光大丰盛。因为谦虚可以防止骄盈的恶果。此亦是利用对立面转化的法则，防止走向反面。防止骄盈，以谦卑为美德，这种观点不始于《易传》。春秋末年的范蠡曾说：“天道盈而不益，盛而不骄，劳而不矜其功”（《国语·越语下》），以此劝告越王勾践，积蓄实力，做好伐吴的准备。后来《老子》亦说：“持而盈之，不如其已”；“富贵而骄，自遗其咎；功成身退，天之道”（第九章）。《易传》的作者，显然是受了兵家和道家的阴阳消长说的影响。

由于事物发展到极端要转向其反面，《系辞》通过对筮法的解释，又提出变通说。其解释卦象和爻象说：

圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。

“变而通之”，按其上文“立象”，“设卦”，“系辞”等文意，是指爻象的变化。此句是说，爻象的变化，有变有通；爻象的变通显示所占之事的性质及其变化的趋势，指导人们趋利避害，所以说“变而通之以尽利”。关于变通，《系辞》说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”又说：

极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。

此是讲卦象、爻辞和爻象变化的作用，以及圣贤之人以深刻领会其意义，来成就自己的德行。朱熹于《周易本义》中注解道：“卦爻所以变通者在人，人之所以能动而明之者在德。”朱注“变通”

为卦爻的变通，得其本义。“化而裁之”，谓对卦爻的变化，加以裁节，即使阴爻变为阳爻，阳爻变为阴爻。《系辞》认为，这就叫做“变”，“变”指卦画的变易。“通”谓爻象的推移而无阻碍，如上下往来，周流于六位之中，此即“推而行之谓之通”。卦爻的变通，都是出于人的运用和领会，所以说：“神而明之，存乎其人”。《系辞》又解释变通说：

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入民咸用之谓之神。

此段文意，与上面所说，大致相同。这里，以乾坤两卦的性能解释变和通。坤卦纯阴，其画为--，象两扇门合掩，所以其性能主阖闭。乾卦纯阳，其画为一，象木杖之类，能推开门户，所以其性能主开辟。孔疏解“一阖一辟谓之变”说：“或阳变为阴，或开而更闭。或阴变为阳，或闭而还开，是谓之变也”。就筮法说，阴阳二爻互变，即“一阖一辟谓之变。”就事物说，开而又合，合而又开，开合互易，就叫做“变”。“往来不穷谓之通”，是说，对立面一往一来，相互推移，没有穷尽，即循环不已，就叫做通顺。关于变和通的关系，《系辞》还说：

神农氏没，黄帝尧舜氏作，通其变，使民不倦。神而化之，使民宜之。易穷则变，变则通，通则久。

这是说，上古的圣人，发明创造各种器物，是为了使百姓方便有利，其穷尽时则变，变则通顺，通顺了，又可以维持一长久的局面。这是以筮法中的变通说，解释圣人观象制器。按此说法，事物的变化，总是穷而后变，变而后通，通而后久。此是《易传》提出的三阶段说。此三阶段说的中心观念是“变”，即改变现状，如筮法中的阴阳互易那样，打开一新的局面。其所谓“变”，就器物的发明创造说，包含革旧和创新之义。所以此三阶段说，对后来

提倡变法革新的人，起了很大的影响。

穷极则变说是以对立面相互转化的思想为基础的。《序卦》的作者，通过对六十四卦排列顺序的解释，进一步论述了这一思想。此传对六十四卦名的解释，除乾坤两卦外，皆主取义说。其对卦序的解释，有相因说，如其解屯蒙二卦说：“屯者，物之始生也，物生必蒙，故受之以蒙”，此是以万物始生而幼稚，说明此二卦的先后顺序。除相因说外，还有相反说。其相反说，表现了穷极则反的对立面转化的思想。现将其相反说，摘录于下：

泰者通也。物不可终通，故受之以否。物不可以终否，故受之以同人。

剥者剥也。物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以复。……恒者久也。物不可以久居其所，故受之以遁。遁者退也。物不可以终遁，故受之以大壮。

晋者进也。进必有所伤，故受之以明夷。夷者伤也。……蹇者难也。物不可以终难，故受之以解。解者缓也。……聚而上者谓之升，故受之以升。升而不已必困，故受之以困。困乎上者必反下，故受之以井。井道不可不革，故受之以革。革物者莫若鼎，故受之以鼎。……震者动也。物不可以终动，止之，故受之以艮。艮者止也。物不可以终止，故受之以渐。渐者进也。……丰者大也。穷大者必失其居，故受之以旅。……有过物者必济，故受之以既济。物不可穷也，故受之以未济终焉。

以上这些，就卦名的字义说，每两卦为一组，都是相反的。二者的关系是“物不可以终……”，“故受之以……”，即物穷则反，互相转化之义。值得注意的是，对最后两卦既济和未济的解释。“既济”有完成之义。可是此卦不置于最后，而以未济卦，即未完成为其结束。《序卦》认为，这是由于“物不可以终穷也，故受之以

未济终焉。”意思是，事物的转化没有穷尽，一事物的完善，没有终结之时。总之，《易传》认为，事物永远处于变易的过程中，对立面的推移和转化没有穷尽。所以《系辞》又提出“日新之谓盛德，生生之谓易，”“天地之大德曰生”。“日新”，是说，不断地变易，日日不同。“生生”是说生而又生，亦不断变化之义。《易传》的“日新”说，尚无新陈代谢，推陈致新的观念。因为其对变易的理解，是以刚柔相推说为基础的，讲刚柔相易，往复循环，不是讲更新，这是受到筮法自身的局限。《易传》关于盈虚消长的论述，始终没有突破循环论。

其三，天地交而万物通。《易传》认为，在刚柔相推的过程中，其对立面的相互作用，还表现为相交和相攻，即相吸引和相排斥。关于相交，《象》解泰卦说：

“泰，小往大来，吉亨”。则是天地交而万物通也，上下交而其志同也。

其解否卦说：

“否之匪人，不利君子贞。大往小来。”则是天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。

其解归妹卦说：

“归妹”，天地之大义也。天地不交而万物不兴。归妹，人之终始也。

其解咸卦说：

天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感而天地万物之情可见矣。

以上四卦的解释，都是讲刚柔相交。泰卦坤上乾下，表示天气下降，地气上升，天地相交，所以万物通顺。按其爻位说，刚从上来下，柔从下往上，刚居于内卦为主，所以说，“小往大来，吉亨”。相反，否卦乾上坤下，天气上升，地气下降，其气不相交，

所以为否，即不通顺。按爻位说，此卦柔从上来下，刚从下往上，柔居于内卦，所以说“大往小来”，“不利君子贞”。归妹卦，震上兑下，震为长男，兑为少女，亦天地相交之象，所以说“归妹，天地之大义也”。咸卦，兑上艮下，兑为柔，为少女；艮为刚，为少男，乃男女结合之象，亦天地相交之象。以上都是以对立面相吸引解释生化的根源。《系辞》依此解释损卦九三爻辞说：

天地缊纆，万物化醇。男女构精，万物化生。《易》曰：“三人行则损一人，一人行则得其友”，言致一也。

“缊纆”，谓交相融合，指相吸引。此是说，损卦九三爻辞，所以以二人同行为吉利，因为二人可以合作如同天地缊纆，男女构精一样，化生万物。相交说，是以对立面相构通为变化的泉源。此种观点，一方面来于男女交合，一方面也反映了《易传》作者追求上下等级之间的和谐，所谓“上下交而其志同也”。

关于相排斥，《象》解革卦䷰说：

革，水火相息，二女同居，其志不相得曰革。“巳日乃孚”，革而信之。文明以说，大亨以正，革而当，其悔乃亡。天地革而四时成。汤武革命，顺乎天而应乎人。革之时，大矣哉！“巳日乃孚”，是引经文。《周易正义》依传文意，以“孚”为“信”，解此句为“革初未孚，巳日乃信”。此卦兑上离下。兑为泽，为水；离为火。水火相处，或水灭火，或火灭水，此即“水火相息”。又兑为长女，离为中女。二女同嫁一夫，即“二女同居”；相忌相争，即“其志不相得”。此是以水火相灭，二女相争，解释革卦之义。按此说法，革即对立面相排斥。相排斥的结果，势必改变既有的局面。局面已改，使人信服；举止文明，令人喜悦，所以亨吉。改革得当，则无悔恨。下文则以自然现象和社会政治生活的变革，作了论证。“天地革而四时成”，是说，一寒一暑，既相推移，又相排斥，才形成四季。“汤武革命”，是说，商汤伐桀，

周武伐纣，改变奉天命为王的局面。此种变革符合时代的需要，所以说“顺乎天而应乎人”。“汤武革命”，意谓暴君和仁政，既相推移，又相排斥。《象》对革卦的解释，承认事物在盈虚消长的过程中，存在着斗争和剧烈的变革。这正是战国时代的社会政治变革在《易传》作者头脑中的反映。

《易传》认为，相互排斥，是由于存在着对立。但对立的事物，并非都相排斥，也可以相济，因为存在着共同点。《象》解睽卦曰说：

睽，火动而上，泽动而下，二女同居，其志不同行。说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以“小事吉”。天地睽而其事同也。男女睽而其志通也。万物睽而其事类也。睽之时，用大矣哉！

此卦离上兑下，同革卦兑上离下正相反。认为火焰上升，泽水下流，背道而驰；二女同嫁一夫，其心相背。以此解睽卦义为乖异。此卦上下象虽相乖异，但亦有相通之处。按取义说，兑为悦，离为明，意谓心悦而趋向光明。下卦六三爻上升为六五爻而居中位，并与九二爻相应，此即“柔进而上行，得中而应乎刚”。以此解释卦辞“小事吉”。以上这些解释，即用取象说，又用取义说，爻象往来说，中位说和应位说。其目的在于说明异中有同，即下卦阴爻与上卦阴爻相通，并与下卦九二阳爻相呼应。所以其结论说：天上地下，虽相乖异，可是其生化万物之事则同。男女异性，可是其生育子女之心则相通。万物各有其不同的性能，可是又都属于某一事类，有其共同点。总之，万事万物都是异中有同。因为有共同点，虽相反而相成。可以看出，《象》对睽卦的解释，就其理论思维说，承认对立面存在着同一性。革睽两卦，其上下卦象皆处于相反地位。此种情况，则被《象》的作者用来说明对立的事物，既有相排斥的一面，又有相联合的一面。关于对立面相成相济的

思想，春秋时期的思想家已提出，如晏婴的和同之辨，认为不同的音节，“以相成也”；其“刚柔，迟速，高下，周疏，以相济也”（《左传》昭公二十年）。关于对立面相排斥的观点，战国时代的兵家亦常道及。如孙臆于《兵法》中，提出“战者，以形相胜。（《奇正》）。“相胜”即对立的一方，克服另一方；如他所说：“以水胜火”（同上）。《象》的作者，通过对《周易》的解释，可以说是对春秋以来的辩证思想作了一次总结。

关于筮法中的刚柔爻象相吸引和相排斥，《系辞》概括如下：
八卦以象告，爻象以情言。刚柔杂居，而吉凶可见矣。变动以利言，吉凶以情迁。是故爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而利害生。凡易之情，近而不相得则凶，或害之，悔且吝。

此是说，八卦以其卦象告人，爻辞和卦辞以其文句说明所占之事情的情况。刚柔爻象杂居一卦之中，表示事情的吉凶。爻象的变动，因事情的利益而不同；吉凶的判断，随事情的情况而变迁。以上是解释卦象和卦爻辞的作用，并以爻象杂居及其变动说明吉凶的由来。所以下文接着说：“爱恶相攻而吉凶生”。“爱恶相攻”，指刚柔爻象相互排斥，如前面说的革卦和睽卦，因为相攻，也就有了吉凶之分。“远近相取而悔吝生”，指远近之爻相互资取，取之不当，如无位可应，则生悔吝。“情伪相感而利害生”，“情伪”即诚伪，表示刚柔的对立，“相感”即相交。此是说，刚柔相交刚利，如泰卦；不相交则害，如否卦。“近而不相得则凶”，是说，临近两爻如柔乘刚即不相得，则凶。“或害之”，是说，爻象之间，虽相得，相应，但由于其它爻象加以干涉，仍有悔吝。王夫之于《周易内传·系辞下》解释说：“如同人六二，与五（指九五）相得，以三四害之，故凶”。《系辞》这段话的主题，是解释《象》《象》提出的占筮的体例。但就其使用的辞句，如“爱恶”，“情

伪”等来看，又认为筮法中刚柔爻象的变化同人类的思想行为是一致的。其所谓“爱恶相攻”，“远近相取”，“情伪相感”，又意味着人类生活中的吉凶得失也是由于对立面的相攻和相取而形成的。相攻得当，则吉，不当则凶。相取得当则吉，不当则凶。如汤武革命，因为相攻得当，“顺乎天而应乎人”，则吉。就人类生活说，所谓“相得”或“不相得”，是以《易传》作者的价值观为依据的，即符合封建的政治伦理观念则吉，不符合则凶。但是，他们毕竟认为人事的吉凶，在于是否善于处理对立面的关系，就这一点说，无疑是一种辩证的思维。就筮法说，爻象自身无所谓变动。所谓爻有变动，是《易传》作者的解释，或出于人的安排，其解释，实际上来于对自然界和社会生活中变易现象的观察。这种观察是直观的，局部的，片断的，对对立面的分离和联系，斗争和统一，并没作出完整的理解。但这种在筮法的形式下掩盖着的朴素的辩证观点，对后来辩证思维的发展起了深刻的影响。

其四，阴阳不测之谓神。《易传》认为，刚柔爻象的变动没有停止的时候，其变动并非杂乱无章，为吉为凶，都有规则可循。自然界和人类生活的变化亦是如此。《象》解恒卦说：

“恒，亨，无咎，利贞”，久于其道也。天地之道恒久而不已也。“利有攸往”，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。

这是以恒卦卦义为恒久而不间断，主取义说：“久于其道”，是说坚持正道而不懈，则吉利。如同天地的变化，有其法则，恒久而不停止。“终则有始”，是说终而又始，往返无穷，亦恒久不已之义。有此恒心，则“利有攸往”。下文是赞美恒久不已的德行。意思是，日月所以能久照，因为体现天体运行的法则；四时变化所以能久成万物，因为寒暑更迭永不间断；圣人坚守其道而不间断，

则能完成教化天下的任务。总之，从事物的永恒性，可以看到天地万物的真实情况。此是说，事物的变动，有其法则，其法则永恒不改。《象》又解豫卦䷏说：

豫，刚应而志行，顺以动，豫。豫，顺以动，故天地如之，而况“建侯行师”乎？天地以顺动，故日月不过而四时不忒。圣人以顺动，则刑罚清而民服。豫之时，义大矣哉！

“豫”，字义为喜乐。《象》以“顺以动”解释此卦义。此卦九四爻与初六爻为有应，刚得到柔的应和，柔顺应刚，所以说“刚应而志行，顺以动”。又此卦象震上坤下，震为动，坤为顺，亦“顺以动”义。“天地如之”，是说天地亦顺从之，建立诸侯，出兵打仗，亦必吉利。因为柔应和刚，符合正道。“顺以动”，意味着顺其规则而行动。所以下文说，天地按其法则而变动，日月的运转则无过误，四时的更替则无差错。圣人按其道而行动，当罚则罚，刑罚得当，则百姓信服。可以看出，《象》对恒豫两卦的解释，承认事物的变化，恒久不息，有其规律。按其规律而变动，世界方有秩序。《系辞》加以总结说：

刚柔者，立本者也。变通者，趣时者也。吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。

“贞”，《易传》训“正”。“贞胜”是说，以正道取胜。就筮法说，爻象的变化，符合正道则吉，如刚乘柔，刚柔有应，居中位等；相反，则凶。人事的变动，亦是如此。此即“吉凶者，贞胜者也”。“贞观”，是说以正道显示于人；“贞明”，以正道放出光明。“贞夫一”，即“正于一”，意谓行正道而归于一。此三句是说，天地的变化，以其正道显示于人；日月的运行以其正道放出光明；天下事物的变动，皆统一于正道。所谓“正”，指符合正常的规律和规范。以上是《易传》对筮法和事物变化的规律性的论述。

《易传》认为，爻象和事物的变化，有其规律性，人事的吉凶非出于偶然。但爻象于六位之中，并非按着一个模式而变化，其可上可下，可以有应，可以无应，有时居中位，有时不居中位。就此点说，爻象的变化也可以说是没有固定的格式。此即《系辞》所说：

易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所知。

“不可为典要”，即无常定不变的格式。因为爻象的变化，变动不居，对人说来，则难以预料。《系辞》说：

成象之谓乾，效法之谓坤。极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

此是以乾象征天象，故说“成象之谓乾”。坤象征地势，以天为法，故说“效法之谓坤”。“极数知来”，是说，穷极蓍草变化的数目，求得卦象，占问未来之事。“通变之谓事”，是说，爻象有变有通，人因其变通而立事。“阴阳不测”，是说，奇偶之数和刚柔爻象，其变化难以推测。就以蓍求卦说，指事先不能预定求得某卦，其后果不能先定，此即“阴阳不测”。就爻象的变化说，事先亦不能断定某爻必为老阳，或必为老阴，此亦“阴阳不测”。此种观点，被后来的易学家解释为偶然性。此种莫测的性质，《系辞》称之为“神”。《易传》中说的“神”，其义不一。一是指天神，鬼神，神灵，如观卦《彖》所说：“圣人以神道设教”；《系辞》所说：“天生神物，圣人则之”；《说卦》所说：“幽赞神明而生蓍。”二是指变化神速，如《系辞》所说：“唯神也，故不疾而速，不行而至。”三是指思想上有深刻的领悟，如《系辞》所说：“神而明之，存乎其人。”四是指事物的变化，神妙莫测。最后一种含意，在先秦的典籍中，较早见于《孙武兵法》：“兵无常势，水无常形，能因变化而取胜者谓之神”（《虚实》）。是说，因形势的变化而取胜，其

用兵神妙莫测。亦见于《荀子》：“列星随旋，日月递照，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事而见其功，夫是之谓神”（《天论》）。此是以天时的变化，生养万物，不见其作为，而见其功绩为“神”。此亦神妙莫测之义。《系辞》说的“阴阳不测”之“神”，同《孙子》和《荀子》中的说法是一致的。

因为蓍草数目和爻象的变化，神妙莫测，《系辞》进而以筮法变易的性质为神。其称赞蓍草说：“蓍之德圆而神，卦之德方以知”；“神以知来，知以藏往”。“圆而神”，是说，其变动无固定的方所，所以能预知未来的各种变化。所以《系辞》又说：“知几其神乎！”几指吉凶的征兆和变化的苗头。知道变化的苗头，则能堆断未来，即“神以知来”。又其称赞《周易》之道和圣人的境界说：

范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。
故神无方而易无体。

“曲成”，普遍成就。“知”谓能预知未来。“神无方”，就筮法说，指蓍草数目的变化无固定的方向；“易无体”，指爻象的变易无固定的体制。正因为如此，《周易》能包容一切事物的变化，即包括昼，又包括夜，昼夜变易的法则皆在其中，所以能预知未来的事变。圣人以此为其德行，则能教化万民。可以看出，所谓神易无方体，意味着卦爻的变易不固定在某一方面，不居于一种格式，所以能“范围天地之化而不过”，能预知各种事情的吉凶。这是以变动不居的性质为神。所以《系辞》又说：“知变化之道者，其知神之所为乎？”“神”，指“阴阳不测”之“神”。是说，《周易》讲的变化之道，即意味着阴阳变易神妙莫测。因此，其论述圣人的事业说：

显道，神德行。是故可与酬酢，可与祐神矣。

“显道”，彰明变化之道。“神德行”即《系辞》所说“神明其德”，

意谓提高自己的精神境界。“酬酢”，应对或处理事物的变化。“祐神”，赞助其神妙莫测的功能。此是说，十有八变而成卦，既有其规律性，又有其神妙莫测的性质。圣人应依据以蓍求卦的法则，处理人事的变化。以上所说的“神”，都是同变化联系在一起的。“神”不是实体概念，而是指变化的属性。其主体是奇偶二数，刚柔二爻，以及事物的阴阳两方面。此两方面的配合，相易，往来，屈伸，不居于一格，此即“阴阳不测之谓神”。《说卦》发挥这种观点说：

神也者，妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷，桡万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥者乎火，说万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物始万物者莫盛乎艮。故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。

“水火相逮”，《释文》作“水火不相逮”，即此章上文所说“水火不相射”，意谓水火不相入，不相包容，水火并存，各发挥其功能。“疾”，急。“桡”同“挠”。“说”同“悦”。此段文意，以八卦相错，形成六十四卦，说明风雷水火山泽各以其功能生化万物。“妙万物”，是说，其生化万物的功能十分微妙。神是用来形容风雷水火等“能变化”，成万物的功能，微妙莫测，此即“神也者，妙万物而为言者也。”此处所说的“神”，同样不是指某种实体，而是指生化万物的性质。其主体是八卦及其所象征的自然现象。

总之，《易传》的作者，一方面认为筮法和事物的变化有其法则，其法则称之为“道”；另一方面又认为，其变化的过程，不居一格，人们事先难以预料其后果，此种性质称之为“神”。这种观点，被后来的哲学家阐发为事物的变化既存在着必然性，又存在着偶然性。

（3）易与天地准

《易传》的作者，通过对筮法的解释，不仅论述了事物变化的

法则，而且探讨了世界的本原问题。此问题，主要表现在对乾坤两卦的解释中。就占筮的体例说，取象说，以乾坤为天地；取义说，以乾坤为健顺。《大象》主取象说，以乾坤为天地。《说卦》亦以乾坤为天地。《序卦》则说：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者，唯万物”。又说：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。

此亦是以乾坤为天地。因为乾坤两卦居六十四卦之首，从而引伸出天地为万物的根源，并且把天地看成是人类和等级秩序的基础。《周易》下经，始于咸卦。按《彖》的解释，此卦卦义体现夫妇之道，亦是天地相感之义。所以《序卦》又说：“有男女然后有夫妇。”《序卦》对乾坤的解释，亦主取象说。

《彖》对乾坤两卦作了较为详细的解说，后来影响很大。《彖》文是否亦主天地说，是一个值得探讨的问题。现将其解释，抄录于下：

大哉乾元，万物资始乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合大和乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆；含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。

这两段话，都是对乾坤两卦卦辞“元亨，利贞”的解释。其解释有两套语言：一是讲筮法，即解乾坤两卦象；一是表达作者的世界观。仅看到一方面，是不完全的。

乾卦《彖》文的文意是，乾有元亨利贞的德行。其元之德为“万物资始乃统天”。元为始。“统”，孔疏训为“统领”，朱熹训为“贯”，皆通。是说，万物赖乾元而始有，并统率天象。《九家易》

说：“阳称大，六爻纯阳，故曰大。乾者纯阳，众卦所生，天之象也”（李鼎祚《周易集解》引）。荀爽说：“谓分为六十四卦，万一千五百二十策，皆受于乾也。策取始于乾，犹万物之生本于天”（同上）。汉易从筮法角度，解释彖文，其义可取。就筮法说，乾卦六爻皆阳，皆为刚爻。阳爻初画，既是乾卦之始，又是六十四卦之始，故称其为“乾元”。“万物”指六十四卦象。“天”，指乾卦象。阳爻统率乾卦，所以说“乃统天”。“云行雨施，品物流形”，是解释乾卦亨之德。意谓如同云行雨降，滋育万物，流动而成形。就筮法说，指阳爻散布于乾卦或六十二卦之中，无有阻塞，故其德为亨通。张载于《易说》中解释说：“云行雨施，散而无不之也，言乾发挥徧被于六十四卦，各使成象。”张说得筮法之本义。下文说：“大明终始，六位时成。”“大明”，侯果训为“日”。“终始”，日入为终，日出为始。“六位”，一说谓天地四时，一说谓上下四方。“时成”，即“是成”。意思是，如同太阳有出有人，六位由此而定。就筮法说，大明指阳爻，因为日为阳；“六位”，指一卦六爻所处之位。“终始”，指爻象的变动，始于初爻，终于上爻。荀爽注说：“六爻随时而成乾。”（《周易集解》引）。“时乘六龙以御天”，是说，因时而乘六龙驾御于天空。此句，就筮法说，六龙指乾卦六爻皆龙象。“时乘六龙”，是说，阳爻居于六位，因时而不同，如初九为“潜龙勿用”，九五为“飞龙在天”。阳爻周流于乾卦六位之中，所以说“以御天”，以上三句，是进一步解说乾卦的元亨之德。接着说：“乾道变化，各正性命。”“乾道”，就其哲学意义说，指天道，即天时，气候变化的法则。“各正性命”，其哲学意义是，万物因天道之变化，各得其应有的本性和寿命。这两句，就筮法说，“乾道变化”，指阳爻变动的法则。“各正性命”，指乾卦六爻各有自己的规定性。张载于《易说》中解释这两句话说：“此谓六爻。言天道变化趋时者，六爻各随其时自正其性命，

谓六位随时正性命，各有一道理，盖为时各不同。”意谓乾卦六爻各有其意义。这两句是解释乾卦的贞之德，以贞为正。所以下句说：“保合大和，乃利贞。”“保合”，保全。“大和”即“太和”，谓最和谐的状态。其哲学意义，指天时节气的变化极其和谐，风调雨顺，万物皆受其利。就筮法说，指乾卦六爻皆阳，无刚柔相杂，柔侵刚之象，故爻辞皆无凶语，以此解释利之德。最后两句是说，乾卦居众卦之首，统率六十四卦，如同天居万物之上，王居万民之首，天下皆得安宁，此即“首出庶物，万国咸宁”。以上即《彖》释乾卦的两套语言。其所以如此解释乾卦，因为乾卦象，六爻皆阳。《彖》解卦义，以爻位说为主。乾卦无刚柔往来之象，故以阳爻统率全卦，解释卦辞“元亨，利贞。”其中有关哲理性的解释，是以其占筮体例为基础的。

坤卦《彖》文的文意是，坤卦亦有元亨利贞之德。其元之德是“万物资生乃顺承天。”是说，万物赖其生长，有顺天生物之德。此句，就筮法说，坤卦六爻皆阴，皆为柔爻。阴爻初画，为坤卦之始，辅助阳爻初画，形成六十四卦，故称其为“坤元”。“万物”亦指六十四卦。下文说，坤卦又有大地载物之德，广大无边，包含万品，万物皆得以通顺，所谓“品物咸亨”。此是解释坤之亨德。就筮法说，指阴爻普遍于坤卦六位和众卦之中。下文说：“牝马地类，行地无疆”，就筮法说，指坤卦阴爻有批马之象，柔顺而端正，周行上下，无不吉利，所以下文说：“柔顺利贞”。后三句是解释坤卦又有利贞之德。其对坤卦的解释，也是以坤卦象六爻皆阴为其出发点的。

《彖》对乾坤两卦的解释，就其哲学意义说，提出“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”的命题。这里以“乾元”和“坤元”为万物的始基。乾坤二元作为哲学范畴，究竟指什么？对此问题的理解，在易学哲学史上形成两派。一派以阴阳二气解释

乾元和坤元。如《九家易》说：“元者，气之始也。”孔疏亦取此说，以乾元为“阳气昊大，乾体广远。”近人亦有持此说者。此说，始于汉人解易，主取象说，以阴阳二气解释乾坤。一派以天地之德行，即刚健和柔顺，始物和生物的功能，解释乾坤二元，如王弼和程颐。此派主取义说。高亨于《周易大传今注》中，以乾元为“天德之善”，坤元为“地德之善”，取《文言》“元者，善之长”义，亦主取义说。就《彖》本文提供的材料看，取义说比较符合原意。其一，《彖》对占筮体例的解释，有取象说；取义说，又有爻位说。就取象说，其以乾为天，以坤为地，这是清楚的，是否亦以乾坤为阴阳二气，《彖》文并无直接证据。前面已讲到，《彖》以阴阳解易，仅见于泰否两卦，所谓“内阴外阳”，“内柔外刚”，“内健外顺”等，皆指乾坤两卦爻象的性质。其释咸卦，所谓“二气感应以相与”，按上下文意，指山泽通气，男女交感，所取之象，为山泽，少男和少女，非阴阳二气。其二，就乾坤二元同天地的关系看，《彖》文以“乾元”为“统天”，“坤元”为“顺承天”。按阴阳二气说，乾元为阳气之始，“统天”是说，阳气统贯于天象，或天以阳气为本，这是说得通的。可是，以坤元为阴气之始，谓其“乃顺承天”，则意谓先有天象而后阴气顺之，以阴气居于天象之外，这就难以理解了。孔疏意识到这一点，其以乾元为阳气，则不明言坤元为阴气，而是以地气解释坤元：“万物资生者，言万物资地而生。初稟其气谓之始，成形谓之生，乾本气初，故云资始；坤据形成，故云资生。”按阴气乃地气的根源，不就是地气，如同坤元乃坤卦之始，不就是坤卦。孔疏以地气解释“万物资生”，无非是想讲通“顺承天”句。

以上两点说明，以阴阳二气说解释《彖》文，有许多困难。《文言》对《彖》文乾坤二元的解释，则主取义说。其解乾卦说：“乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。乾始能以美利利天下，

不言所利，大矣哉！大哉乾乎！刚健中正纯粹精也。”“纯粹精”是说，乾卦六爻皆阳，为纯阳之象。此是以刚健解释乾卦义，认为其刚健之德一开始便普及于六画之中，所以乾卦辞，虽未明言所利之事，如坤卦辞“利牝马之贞”的辞句，但无不吉利，此乃乾元之广大。其以刚健之德始而通解释“乾元”，符合《彖》的占筮体例。又解释坤卦说：“含万物而化光，坤道其顺乎！承天而时行”。此又是以柔顺释坤卦义。“含万物而化光”是解释《彖》文“含弘光大，品物咸亨”；“承天而时行”是解释《彖》文“乃顺承天”。按此条解释，坤元为地的德行，即生万物而顺承天的德行，乾元则为天始有万物的德行。天德刚健，使万物始有；地德柔顺，使万物生长；万物依赖于天地存在而生长，所以称其德行为“元”。此种解释亦符合《彖》以乾坤为天地说。《彖》虽然以乾坤二元为天地始生万物之德，用来解说刚柔二爻为众卦的基础，但并未因此将健顺二性视为居于天地之上的实体，如后来王弼和程颐所说。因为《彖》对卦义和卦辞的解释，并不排斥取象说。特别是不排斥乾坤天地说。

总之，《彖》、《象》、《说卦》、《序卦》、《文言》对乾坤两卦的解释，都是以乾为天，以坤为地。就筮法说，认为乾坤两卦是六十四卦的基础，在哲学上则认为天地是万物的基础。

乾坤属于易学的范畴；天地属于哲学的范畴，二者究竟是什么关系？或者说，先有乾坤卦象而后有天地，还是先有天地而后有乾坤卦象？对此问题，《彖》《象》二传，没有作出明确的回答，只是将乾坤和天地，相互比拟，相互解说。《系辞》进一步论述了这一问题的，提出“易与天地准”说。它说：

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。

“准”，等。“弥纶”，普遍包罗。此是说，《周易》与天地齐等，所以能包容天地的法则。圣人以《易》道观察天文地理，则知显明和幽隐之事；考察事物的终始，则知生死之说；依据精气成为生命，其游散为灵魂，则知鬼神的情况。此是说，筮法中的刚柔往来上下屈伸的变化，同自然界的幽明生灭以及生命的变化是一致的。下文接着说：

与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下故不过，旁行而不流，乐天知命故不忧，安土敦乎仁故能爱。

“旁行而不流”，是说，其德行遍达四方而不放纵。意思是，圣人掌握了《周易》的法则，其德行可与天地相配，不违背天地之道，所以能周知万物，普济天下人而无过失。对个人的生活遭遇，则安然处之，以仁民爱物为己任。下文接着说：

范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体。

这几句，既指《周易》之道，又指圣人的境界。同样认为《周易》的法则同天地万物的变化过程是一致的。《文言》解释乾卦九五爻辞时，亦说：

夫大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？

“先天”，谓先于天时的变化而行事。“后天”谓于天时变化之后行事。此是说，圣人掌握了《周易》的法则，其德行则与天地日月的变化相一致，即可以预测天时，又可以顺应天时而行动。

为什么“易与天地准”？《系辞》认为，卦爻象及其变化的法则，是圣人效法天地万物的形象及其变化的过程而制定的。其论八卦卦象的来源说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观

鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

此是说，八卦的形象模仿天地万物的形象，来于圣人对天地万物的观察。因此，《系辞》开头一章说：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。

此段话，是说明卦象、爻象、卦爻的变化和吉凶之辞的来源。每句话的前半句，都是讲天地万物，后半句是讲筮法。“以陈”，“以”同“已”。“断”，分。意思是，天上地下，乾坤卦象由此而定。天高地下之序已列，爻象因而有贵贱即阴阳之位。天动地静有其常规，所以爻象也就有了刚柔之分。因为万物因类而聚，因群而分，其性质因类而异，所以卦爻辞也就有了吉凶之不同。天上有日月风雷，寒暑昼夜之象，地上有山川草木鸟兽之形，因时而变化，所以爻象也因时而变动。此是说卦象、爻象的性质及其变化是效法自然界的秩序及其变化。故《系辞》又说：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。

“赜”，复杂。“议”据《释文》，一本作“仪”。意思是，天下事物是复杂的，圣人模拟其形象，故称卦画为象。天下事物处于变化之中，圣人观其会合贯通，因时推行典章礼仪，于是效法其变化，于爻象之下系之以辞句，用来推断事情的吉凶，故称其为爻。天下事物是非常复杂的，不可妄言；其变动有常，不可乱说。所以圣人总是“拟之而后言，议之而后动。”“之”，一说指天下事物，

一说指卦象和爻辞，皆通。意思是，不可妄言，不可妄动，应模拟事物的形象，效法事物的变动，而后规定事物的变化。因此，《系辞》认为，圣人的事业，应以《周易》为法，效法天地，提高自己的精神境界。它说：

易其至矣乎？夫易圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。

“知”同“智”。此是说，圣人的智慧所以高超，是效法天；其行礼谦卑，是效法地。天地各居其位，《易》道便行于其中了。圣人就是依据《周易》讲的道理，成就自己的本性，使其存而又存，不丧失，此即通往道义的门户。由此，《系辞》得出结论说：

是故天生神物，圣人则之。天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出图，洛出书，圣人则之。

“神物”，指蓍龟。河图，洛书，传说古代帝王受命的祥瑞。此是说，筮法和卦象是圣人效法天地的变化而制定的。天的变化指日月星辰的运行，即“天垂象”。地的变化，指黄河洛水所出的图书。

以上这些说法，说明《系辞》的作者把《周易》和筮法看成是对自然现象，特别是天和地的模写，非圣人任意创作的，所以说“易与天地准”。因为《周易》的法则同天地的法则是一致的，《系辞》又提出圣人观象制器说。其要点是，包牺氏发明网罗，教民渔猎，取之于离卦。神农氏发明耒耜，教民耕种，取之于益卦；教民交易，取之于噬嗑卦。黄帝尧舜，发明衣裳，取之于乾坤两卦；发明舟楫，取之于涣卦；发明牛马驾车，取之于随卦；发明击柝防盗，取之于豫卦；发明杵臼，取之于小过卦；制造弓矢，取之于睽卦；建立宫室，取之于大壮卦；发明棺槨，取之于大过卦；发明书契，取之于夬卦。对此说，后来有两种解释。一是主取义说，认为圣人所取的，是上述各卦卦名的意义。如为网罗，“取诸

离”，因为“离”为附丽之义，意谓鱼丽于水，兽丽于山。如为衣裳，“取诸乾坤”，因为乾坤乃尊卑之义，垂衣裳以辨贵贱。又如发明棺槨，取之于大过卦，因为此卦名为过厚之义。以上乃晋韩康伯说。一是主取象说，认为其所取的是上述各卦的物象。如发明网罗，取之于离卦☲，离为目，象征网目。发明耒耜，取之益卦☱，此卦巽上震下，巽为木，震为动，表示木制的农具动于下而耕田。又如，发明舟楫，取之于涣卦☱，此卦巽上坎下，巽为木，坎为水，表示木制的舟楫，浮于水上。又如，教民交易，取之于噬嗑卦☲，此卦离上震下，离为日，震为动，表示日中为市，人们在日下往来交易。又如，为衣裳，取之于乾坤，因为乾象天，坤象地，天居上，地居下，表示上衣而下裳。取象说，符合《系辞》原意。此章开头说，包牺氏之王天下，“仰则观象于天，俯则观法于地”，于是始作八卦。认为卦象取之于自然现象，所以圣人依据卦象，发明创造各器物，以便民利。此亦是《周易》中圣人之道的一个方面，所谓“以制器者尚其象”。

以上是《系辞》所说的“易与天地准”的内容。此命题出于占筮体例中的取象说，取义说和爻位说，特别是取象说。其目的是予筮法中的体例以哲理的依据，或者说，从自然观和历史观的角度，说明《周易》和筮法的合理性。此命题所讨论的主题是，《周易》卦爻象和客观世界的关系。即前面所提到的乾坤同天地的关系。这一问题的实质是，主观和客观，思维和存在的关系。因为所谓筮法和卦象，是人的理性思维的产物，客观世界中不存在八卦和六十四卦。八卦是人头脑中的观念，属于主观的世界，可是，《易传》的作者认为出于对自然现象的模写，其根源在于自然界。这种观点，虽然很幼稚，但却是一种朴素的唯物主义观点，即把自然界摆在第一位，把筮法摆在第二位。这是受了战国时代唯物主义思潮的影响。范蠡曾说：“天地形之，圣人因而成之”

(《国语·越语下》)。《管子·势》发挥说：“修阴阳之从，而道天地之常。”此种以天地为本原的思想，到荀子，发展为《天论》。但是，“易与天地准”这一命题，还包含一种观点，即认为《周易》和筮法，包容了世界的一切法则，所谓“弥纶天地之道”，“范围天地之化而不过”，圣人掌握了《周易》中的法则则可以“知周乎万物而道济天下”。这又把《周易》和筮法视为绝对真理，又陷入了形而上学和唯心论。其观象制器说，虽然隐藏着器物的发明创造来于对客观事物观察的积极因素，但将物质文明的进步最终归之为圣人对卦象的领悟，仍是一种唯心史观。“易与天地准”这一命题，含有积极和消极两方面的因素。其中的消极因素是受到《周易》作为卜筮之书的局限。

“易与天地准”这一命题，在易学史和哲学史上的影响亦很大。对这一命题的理解，形成了不同的流派。一派认为，《周易》的法则是从自然界即天地之形体和阴阳二气中引出来的。一派则认为是从天地之数，阴阳之理，天地之心以及人心中引出来的。在哲学上围绕着世界及其规律的本原问题，展开了长期的论争。

易学哲学史

第二编
汉唐时期



第三章 汉代的象数之学

第一节 孟喜和京房的卦气说

汉代是易学发展的一个重要阶段。此时期的易学，后人称为汉易。秦始皇焚书，不焚《周易》，先秦易学的传授，并未中断。汉王朝建立后，由于统治者表彰儒家，提倡经学，《周易》被尊为六经之一，并居其首，对《周易》的解说成了专门的学问。在西汉，研究《周易》的，不只是儒家的经师，其它流派的思想家也探求《周易》的理论。易学在汉代学术史、思想史和哲学史上都占有重要的地位。

关于《周易》的传授，司马迁认为，孔子死后，传于商瞿，经六世传人齐人田何。汉兴，田何后又传于杨何（见《史记·儒林列传》）。司马谈即受易于杨何。《汉书·儒林传》说，汉兴，田何传易于周王孙、丁宽、服生，皆著《易传》数篇，后又授易杨何。此是汉初传易系统。又说，丁宽传易于田王孙，田王孙又授易施仇、孟喜、梁丘贺，于是“易有施、孟、梁丘之学”。其中，喜传易于焦延寿，焦又影响京房，于是“易有京氏之学”。此是西汉中后期易学传授的系统。关于这个系统，《汉书·艺文志》评论说：“汉兴，田何传之，讫于宣元，有施、孟、梁丘、京氏，列于学官”。此派为官方易学的代表。又说：“至成帝时，刘向校书，考易说，以为诸易家说皆祖田何，杨叙（杨何），丁将军（丁宽），大道略同，惟京为异党。焦延寿独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。”此又是以京房易学为独树一帜，不同于田何易学的传统。以

上可以说是西汉官方易学发展的情况。另外还有一个易学传授系统，以费直为代表，被称费氏易。关于费直，《汉书·儒林传》说：“长于卦筮，亡章句，徒以彖、象、系辞十篇文言解说上下经。”是说，其以《易传》解释经文，无章句。费直大概活动于成哀之间。《汉书·艺文志》说：“民间有费高（高相）二家之说。”又说，刘向以古文经校施、孟、梁丘传本时，发现“唯费氏经与古文同”。据此，官方易学属于今文经学派，以费直为代表的民间易学属于古文经学系统。《后汉书·儒林传》说：“又有东莱费直，传易，授琅邪王横，为费氏学。本以古字，号古文易。又沛人高相传易，授子康及兰陵毋将永，为高氏学。施、孟、梁丘、京氏四家皆立博士，费高二家未得立。”按上述记载，西汉经学中的易学，有今文经学和古文经学两个系统，前者为官方易学，费直为民间易学。上述这些经师和学者，都是以治易为己任的，可以说是易学专家。西汉时期，还有一批学者、思想家研究《周易》。如汉初经师韩婴，除治《诗经》外，亦解说《周易》。《周义正义》和《周易集解》所引《子夏传》据近人考证，为韩婴所著。现存《韩诗外传》中，亦常引《周易》经传文，加以解释。此外，汉初子书，如陆贾《新语》，贾谊《新书》，《淮南子》，董仲舒的《春秋繁露》等，亦引《周易》经传文，加以解说。西汉后期学者严君平、扬雄、刘向和刘歆，都研究《周易》。易学在西汉是很发达的。

西汉学者解易，就其学风说，可以归结为三种倾向。一是以孟喜和京房为代表的官方易学。此派易学，宋人称之为象数之学。其特点有三：其一，以奇偶之数和八卦所象征的物象解说《周易》经传文；其二，以卦气说解释《周易》原理；其三，利用《周易》，讲阴阳灾变。十翼中的《说卦》对此派易学起了很大的影响。二是以费直为代表的易学。费氏著作已失传。就班固所述及其后来的影响看，此派易学不讲卦气说和阴阳灾变，而是以

《易传》文意解经，注重义理，多半是继承汉初的易学传统。按陆贾《新语》说：“易曰：二人同心，其义断金。群党合意，以倾一君，孰不移哉！”（《辨惑》）此是引《系辞》文，评论秦相赵高指鹿为马事。又如韩婴于《子夏传》中释乾卦辞“元亨利贞”说：“元始也，亨通也，利和也，贞正也”（《周易集解》引）。其于《韩诗外传》中，引《系辞》文，加以解释说：“传曰：易简而天下之理得矣。忠易为礼，诚易为辟，贤易为民，工巧易为材。”又解谦卦说：“易有道，大足以守天下，中足以守其国家，近足以守其身，谦之谓也”（卷三）。以上对《周易》经传的理解，都是取人道教训之义，继承《彖》《象》《文言》解经的传统。费直易学大概是属于这一传统。所以费氏易学，后来发展为义理学派。三是以道家黄老之学解释《周易》，或者说，将易学同黄老学说结合起来，讲阴阳变易学说。如《淮南子·人间训》解释乾卦九三爻辞说：“终日乾乾，以阳动也。夕惕若厉，以阳息也。因日以动，因夜以息，惟有道者能行之。”又《缪称训》引《序卦》文，加以解释说：“动而有益，则损随之。故易曰：剥之不可遂尽也。故受之以复。积薄为厚，积卑为高，……其消息也，离朱弗能见也。”这种解易的风气，到西汉后期被严君平继承下来。他著有《道德经指归》，引《周易》经传文意，解释老子的《道德经》。其弟子扬雄说：“观大易之损益兮，览老氏之倚伏；省忧喜之共门兮，察吉凶之同域。”（《太玄赋》）其所著《太玄》，即《大易》和老氏相结合的产物。以上三种解易的倾向，在汉代影响大的是孟喜和京房的易学。他们是汉易象数学派的创始者。汉易作为易学史上的一大阶段，可以以孟京易学为代表。

孟京易学的形成和发展同西汉的哲学和天文学有密切联系。孟京易学属于今文经学派。董仲舒是汉代今文经学的大师，以解说《公羊春秋》而闻名于当时。今文经学派解经，提倡阴阳灾异

迷信。此种学风对孟京易学影响很大。西汉时期，天文学有很大的发展。《淮南子·天文训》和《史记·天官书》乃战国以来天象观测和天文学理论的总结。以《月令》为代表的历书，在西汉也很流行。武帝时，推行太初历，是古代历法的一大改革，其影响亦很大。当时从理论上解释天文现象的是阴阳五行学说。由于天文学和医学的进步，战国以来的阴阳五行学说有了很大发展。西汉各哲学流派，几乎都讲阴阳五行学说。如董仲舒的哲学就是儒家的天命论与阴阳五行说相结合的产物。《淮南子》则以阴阳二气解释世界的物质构成。天文学和阴阳五行学说的发展，对孟京易学的卦气说起了深刻的影响。

西汉的解易的著作，绝大部分都已失传。其集佚见于孙堂《汉魏二十一家易注》，马国翰《玉函山房辑佚书》，黄奭《汉学堂丛书》中。宋朱震有《易丛说》。清惠栋有《易汉学》，张惠言有《周易虞氏义》，《易义别录》，对汉易都有所探讨，可参考。

一 孟喜的卦气说

据《汉书·儒林传》记载，孟喜同门施雠于汉宣帝甘露三年（公元前51前），曾“与五经诸儒杂论同异于石渠阁”。他也是当时有名的今文经学家，参加了汉宣帝召集的经学讨论会。关于孟喜的易学，又说：“得易候阴阳灾变书”，即以阴阳说解说《周易》，以此推测气候的变化，推断人事的吉凶。孟喜是汉易中卦气说的倡导者。其易章句，已失传；其易说的一部分，保存在唐僧一行的《卦议》中。一行评论说：“十二月卦，出于孟氏章句，其说易本于气，而后人以人事明之。”此是说，其易学的特点是以《周易》卦象解说一年节气的变化，即以六十四卦配四时，十二月，二十四节气，七十二候，这就是所谓卦气。一行《卦议》引孟喜说如下：

自冬至初，中孚用事。一月之策，九六七八，是为三十。而卦以地六，候以天五。五六相乘，消息一变。十有二变而岁复初。坎、震、离、兑，二十四气，次主一爻。其初则二至二分也。坎以阴包阳，故自北正。微阳动于下，升而未达，极于二月，凝固之气消，坎运终焉。春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。极于正南，而丰大之变穷，震功究焉。离以阳包阴，故自南正，微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究焉。故阳七之静始于坎；阳九之动始于震。阴八之静始于离，阴六之动始于兑。故四象之变，皆兼六爻，而中节之应备矣（《新唐书》卷二十七上）。

这是说，从冬至初候开始，配以中孚卦，此即“中孚用事”。一月的日数，等于筮法中九六七八之数的总合，此即“是为三十”。“卦以地六”，是说，每月配五个卦，每卦主管六日余。所以称为“地六”，按《系辞》天地之数的说法，地六为地数中的中数。“候以天五”，“候”指七十二候。是说，七十二候的两候之间，五日有余。所以称为“天五”，因为五为天数中的中数。“五六相乘”，是说，五乘六为三十日，代表一个月的节气。“消息一变”，指一个月的气候的变化。一年十二月，其节气的变化，有十二阶段，往复循环，此即“十有二变而岁复初”。“坎、震、离、兑，二十四气”，是说，此四卦，称为四正卦，各主管二十四节气中的六个节气，即从冬至到惊蛰为坎卦用事，春分到芒种为震卦用事，夏至到白露为离卦用事，秋分到大雪为兑卦用事。“次主一爻”，是说，一卦六爻，每一爻又主管一个节气，如坎卦初六为冬至，九二为小寒，六三为大寒，六四为立春，九五为雨水，上六为惊蛰。其它三正卦类此。“其初则二至二分”，是说，四正卦的初爻，分别

为冬至、夏至、春分、秋分。下文分别对四正卦所以主管四时的原因作了解释。按《新唐书·历志》，其它六十卦，则配以七十二候。此六十卦，按辟（君）、公、侯、卿、大夫五爵位，分为五组，每组各有十二卦。十二辟卦为：复，临，泰，大壮，夬，乾，姤，遁，否，观，剥，坤，又称为十二月之主卦或十二月卦。十二侯卦为：屯，小过，需，豫，旅，大有，鼎，恒，巽，归妹，艮，未济。其它卦分别为公、卿、大夫卦。二十四节气，每一节气分为三候即初候，次候和末候，共七十二候。配六十卦时，初候为始卦，次候为中卦，末候为终卦。凡始候二十四，配以公卦和侯卦；次候二十四，配以辟卦和大夫卦；末候二十四，配以侯卦和卿卦。六十卦配七十二候，缺十二卦，则以侯卦补之。侯卦又分为内外。每月的月首称为节，月中称为中，二十四节气，又分为中气和节气两类，中气十二，节气十二。就一年的节气变化说，十一月中冬至，初候为公卦中孚，次候为辟卦复，末候为侯卦屯内。此为一年节气变化的开始。到次年十一月节大雷末候颐卦，为一年节气变化的终结。此即孟喜所说：“四象之变，皆兼六爻，而中、节之应备矣。”唐僧一行依据孟喜的说法，制一卦气图，如下：

卦 气 图

常 气	月中节 四正卦	初 候 始 卦	次 候 中 卦	末 候 终 卦
冬 至	十一月中 坎初六	蚯蚓结 公中孚	麋角解 辟复	水泉动 侯屯内
小 寒	十二月节 坎九二	雁北乡 侯屯外	鹊始巢 大夫谦	野鸡始雊 卿睽
大 寒	十二月中 坎六三	鸡始乳 公升	雉始雊 辟临	水泽腹坚 侯小过内

立 春	正月节 坎六四	东风解冻 侯小过外	蟄虫始振 大夫蒙	鱼 上 冰 卿 益
雨 水	正月中 坎九五	獭 祭 鱼 公 渐	鸿 雁 来 辟 泰	草木萌动 侯需内
惊 蟄	二月节 坎上六	桃 始 华 侯需外	仓 庚 鸣 大夫随	鷹化为鳩 卿 晋
春 分	二月中 震初六	玄 鸟 至 公 解	雷乃发声 辟大壮	始 电 侯豫内
清 明	三月节 震六二	桐 始 华 侯豫外	田鼠化为鴽 大夫讼	虹 始 见 卿 蛊
谷 雨	三月中 震六三	萍 始 生 公 革	鸣鳩拂其羽 辟 夫	戴胜降于桑 侯旅内
立 夏	四月节 震九四	蝼 蝻 鸣 侯旅外	蚯蚓生 大夫师	王 瓜 生 卿 比
小 满	四月中 震六五	苦 菜 秀 公 小畜	靡 草 死 辟 乾	小 暑 至 侯大有内
芒 种	五月节 震上六	螳 螂 生 侯大有外	鷓 始 鸣 大夫家人	反舌无声 卿 井
夏 至	五月中 离初九	鹿 角 解 公 咸	蜩 始 鸣 辟 夫	半 夏 生 侯鼎内
小 暑	六月节 离六二	温 风 至 侯鼎外	蟋蟀居壁 大夫丰	鷹乃学习 卿 涣
大 暑	六月中 离九三	腐草为萤 公 履	土润溽暑 辟 遁	大雨时行 侯恒内
立 秋	七月节 离九四	凉 风 至 侯恒外	白露降 大夫节	寒 蝉 鸣 卿 同人

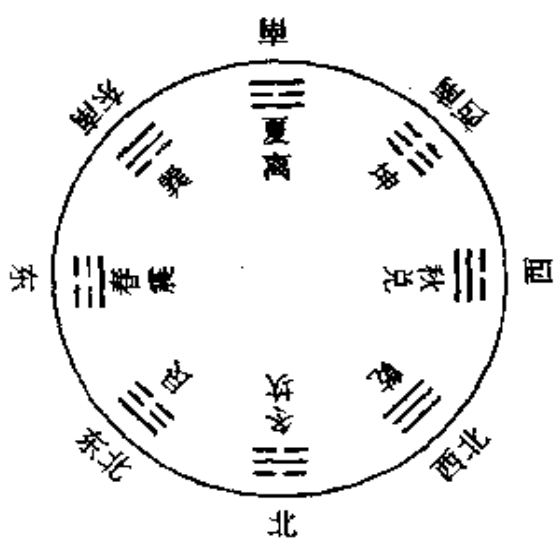
处 暑	七月中 离六五	鹰 祭 马 公 损	天地始肃 辟 否	禾 乃 登 侯 巽 内
白 露	八月节 离上九	鸿 雁 来 侯 巽 外	玄 鸟 归 大 夫 萃	群鸟养羞 卿 大 畜
秋 分	八月中 兑初九	雷乃收声 公 贲	蛰 户 辟 观	水 始 涸 侯归妹内
寒 露	九月节 兑九二	鸿雁来宾 侯归妹外	雀人大水为蛤 大夫无妄	菊有黄华 卿 明 夷
霜 降	九月中 兑六三	豹乃祭兽 公 困	草木黄落 辟 剥	蛰虫咸俯 侯 艮 内
立 冬	十月节 兑九四	水 始 冰 侯 艮 外	地 始 冻 大 夫 既 济	野鸡入水为蜃 卿 噬 嗑
小 雪	十月中 兑九五	虹藏不见 公 大 过	天气上腾地气下降 辟 坤	闭塞而成冬 侯末济内
大 雪	十一月节 兑上六	鶡鸟不鸣 侯永济外	虎 始 交 大 夫 蹇	荔 挺 生 卿 颐

(见《新唐书》卷二十八上)

以上图式，未必都是孟喜的说法。但四正卦说，十二月卦说，六十卦配以七十二候，皆出于孟喜易学，这是可以肯定的。

孟喜的卦气说，怎样形成的？有何理论意义？其一，此说来于《礼记·月令》，《吕氏春秋·十二纪》，《淮南子》的《天文训》和《时则训》。这几篇都讲一年气候的变化，其中关于二十四节气的区分，七十二候的说法大体具备。孟喜不过是以六十四卦解说一年节气的变化。他以坎、震、离、兑为四正卦，主管一年四季，又是本于《说卦》八卦方位说。《说卦》中“万物出乎震，震东方也……”一段话，以图式示之，如下（见121页）。

上文所引孟喜对坎卦的解释说：“坎以阴包阳，故自北正。”“以阴



包阳”，指坎卦象，两阴爻，中为阳爻。此卦居于正北方，即“自北正”。其中阴爻表示阳气开始萌动，但还未上升，故此卦初六爻为十一月中冬至。可是到二月，凝固之气消失，坎卦用事结束，此即“坎运终焉”。其释震卦说：“春分出于震，始据万物之元，为主于内，则群阴化而从之。”是说，震卦三初画，为阳爻，表示万物初生，乃

一卦之主，其上两阴爻皆顺从之，意味着阳气兴起，故此卦初九爻为春分。可是，其气运行到正南方，丰盛万物的作用已尽，震卦用事，至此结束。其解离卦说：“离以阳包阴，故自南正。”“以阳包阴”，指离卦三象，两阳爻，中为阴爻。居于正南方，所以说“自南正”。其中阴爻表示“微阴生于地下”，阴气还未彰明，故此卦初九爻为夏至。可是到八月，草木衰落，“文明之质衰”，离卦用事，至此结束。其释兑卦说：“仲秋阴形于兑，始循万物之末，为主于内，则群阳降而承之。”是说，兑卦三阴爻居上位，表示万物开始衰落，为一卦之主，其下两阳爻奉承之，意味阴气兴起，故此卦初九爻为秋分。可是其气运行到正北方，成就万物之功已穷尽，兑卦用事，至此结束。总之，“阳七之静始于坎”，“阳七”指坎卦中阳爻，乃少阳之象，表示阳气尚未兴起；“阳九之动始于震”，“阳九”指震卦中的阳爻，为老阳之象，表示阳气兴起；“阴八之静始于离”，“阴八”指离卦中的阴爻，乃少阴之象，表示阴气尚未兴起；“阴六之动始于兑”，“阴六”指兑卦中的阴爻，乃老

阴之象，表示阴气兴起。孟喜的这些说法，显然，是对《说卦》中的八方四时说阐发的。以四季配四方，见于《月令》等著作。太阳从东方升起，使人感到暖和，所以以东方配春天。太阳西落，使人感到阴凉，所以以西方配秋天。处于中原地区的人，认为南方热，北方寒，所以以南方配夏天，北方配冬天。《说卦》以坎离震兑相配，是取此四卦的卦义。震为动，表示万物初生，所以配春天，东方。离为明，表示万物茂盛皆相见，故配夏天，南方。兑为悦，表示万物长成而喜悦，配秋天，西方。坎为劳，表示万物皆疲劳，闭藏，配冬天，北方。孟喜则以奇偶之数 and 爻象解释此四卦。以阳爻奇数代表阳气；阴爻偶数代表阴气。把阳卦坎、震视为阳气生息的过程。坎卦的阳爻，其数为七，意味阳气微弱；震卦阳爻，其数为九，意味阳气壮大。把离兑看作阴气生息的过程。离卦的阴爻，其数为八，意味阴气微弱；兑卦的阴爻，其数为六，意味阴气壮大。因为阳主进，以九为极限；阴主退，以六为极限。这样，四正卦所居的方位，便代表阴阳二气于一年之中的消息过程。可以看出孟喜将《月令》和《说卦》中的四时配四方说，发展为卦气说。其特点是以阴阳奇偶之数解释阴阳二气，以卦象中奇偶之数的变化解释阴阳二气消长的过程。此即象数之学的特征。其所说的“坎震离兑，二十四气，次主一爻”，对汉易中的占筮体例起了很大影响。

其二，孟喜提出十二月卦说，即以十二辟卦代表一年十二月，其顺序如下（见123页）。

复卦	十一月中	冬
临卦	十二月中	冬
泰卦	正月中	春
大壮卦	二月中	春
夬卦	三月中	春

乾卦☰	四月中	夏
姤卦☴	五月中	夏
遁卦☶	六月中	夏
否卦☷	七月中	秋
观卦☵	八月中	秋
剥卦☶	九月中	秋
坤卦☷	十月中	冬

此十二卦代表一年节气中的中气，十二卦共七十二爻，代表七十二候。所以选此十二卦代表十二月，因为其中的刚柔二爻的变化，体现了阴阳二气消长的过程。前六卦，即从复卦到乾，表示阳爻逐渐增加，从下往上增长。复卦象为一阳生，临为二阳生，泰为三阳生，大壮为四阳生，夬为五阳生，乾卦六爻皆阳，表示阳气极盛。此为阳息的过程，同时也是阴消的过程。后六卦，从姤到坤，表示阴爻逐渐增加，阴气逐渐增长。姤卦为一阴生，遁为二阴生，否为三阴生，观为四阴生，剥为五阴生，坤六爻皆阴，表示阴气极盛。此为阴息的过程，同时也是阳消的过程。关于七十二候，复卦初九爻表示阳气始动，为十一月冬至次候，到乾卦六爻皆阳，表示阳气盛极，为四月小满次候，姤卦初六爻表示阴气始动，为五月夏至次候，到坤卦六爻皆阴，表示阴气极盛，为十月小雪次候。这样，十二辟卦又象征二十四气和七十二候的变化。此十二卦又被称为十二消息卦。就爻象的变化说，前六卦为阳息阴消，被称为息卦；后六卦为阴息阳消，被称为消卦。一年节气的变化，亦是如此。此说来于《彖》的爻位说，如以剥卦为“柔变刚”，夬卦为“刚决柔”，所谓“消息盈虚，天行也。”清惠栋于《易汉学》中，依孟喜的卦气说，制有卦气图，今取其义，制十二消息图，如下（见124页）。

其三，孟喜以六十卦配一年的日数，认为六十卦中每月配五

十二消息图



个卦，每卦则主管六日七分，此即“卦以地六，侯以天五”说。七分指一日之八十分之七。按此说法，六十卦所代表的总日数为三百六十五日多，当一年之日数。孟喜此说，有两个来源。一是本于律历。《淮南子·天文训》以十二律，配十二月，认为十二律又生出六十音，以六乘之，当一年之数，它说：“一律而生五音，十二律而生六十音。因而六之，六六三十六，故三百六十音，以当一岁之日。”按此说法，六十音，后又称为六十律，每律主管六日。孟喜则以六十卦，代替六十律，每卦亦主管六日。二是本于太初历。汉武帝时，制定了新的历法。天文学家邓平，依据实测，提出八十一分法，规定一月的日数为二十九日八十一分之四十三，即

$29\frac{43}{81}$ 。一年的月数为 $12\frac{7}{19}$ 。一年的日数则为 $365\frac{385}{1539}$ ，即 $365\frac{1}{4}$ 。太初历则以一年之日数为三百六十五日又四分之一日。此说同《淮南子·天文训》中律历说相比，一年之日数，多五日又四分之一日。若每日分为八十分，则五日又四分之一日共有四百二十分。以六十除四百二十，则为七分。据此，孟喜则导出六十卦，每卦主六日七分之说。可以看出，孟喜的卦气说又是同新历法太初历相适应的。

其四，孟喜认为，“自冬至初，中孚用事”，以中孚卦配冬至初候，为一年节气的开始。此说亦本于律历。按《吕氏春秋·十二纪》和《淮南子·天文训》，以十二律配十二月，皆以黄钟为十一月律。《天文训》说：“黄者土德之色，钟者气之所种（踵）也。日冬至，德气为土，色黄，故曰黄钟。”这是按五行家的说法，以中央土德，其色为黄，解释十一月律黄钟。又《管子·四时》称赞土德说：“其德和平用均，中正无私，实辅四时。”认为土有中正之德。《彖》解中孚卦说：“柔在内而得中”，认为此卦二五爻皆居中位，而又当位，有中正之义。又西汉时期，讲五行学说的，亦以五行配五常。如刘歆于《三统历》中，以木配仁，火配礼，金配义，水配智，土配信（见《汉书·律历志》）。认为土德为信，此说，当有所本。“中孚”的“孚”，按《易传》的解释，又有信义。孟喜以中孚卦代表十一月冬至初候，一方面是取此卦的卦义，另一方面与律历中的十一月律说相配合。

其五，孟喜的卦气说又见于《易纬·稽览图》。两说相比，大同小异。《稽览图》说：

小过，蒙，益，渐，泰寅。需，随，晋，解，大壮卯。豫，讼，蛊，革，夬辰。旅，师，比，小畜，乾巳。大有，家人，井，咸，姤午。鼎，丰，涣，离，遁未。恒，节，同人，损，否

申。巽，萃，大畜，贲，观酉。归妹，无妄，明夷，困，剥
 戌。艮，既济，噬嗑，大过，坤亥。未济，蹇，颐，中孚，复
 子。屯，谦，睽，升，临丑。坎六震八离七兑九。已上四卦
 者，四正卦，为四象。每岁十二月，每月五月（卦）。卦六日
 七分。每期三百六十六（五）日，每四分（四分日之一）。

此说，与孟喜卦气说不同者，为以十二支配六十卦。就十二辟卦说，为复（子），临（丑），泰（寅），大壮（卯），夬（辰），乾（巳），姤（午），遁（未），否（申），观（酉），剥（戌），坤（亥）。配以十二月，则复（子）为十一月，姤（午）为五月，坤（亥）为十月。其中所说的“坎六震八离七兑九”，出于《月令》和《汉书·五行志》（见第三节），与孟喜的“坎七震九离八兑六”说不同。此外，关于配五爵位，《稽览图》则以天子、诸侯、三公、九卿、大夫称之。其它皆与孟喜卦气说同。这里有一个问题，值得讨论，即孟喜说取之于《稽览图》，还是《稽览图》取之于孟喜。按孟喜的同门施雠于宣帝甘露三年，参加石渠阁经学会议，当时纬书尚未流行。纬书成于哀平之际（见下一节）。孟喜卦气说，据一行所引孟喜章句，未配十二支，《稽览图》则是增益其说。又《稽览图》中有“复生，坎七日”句。此是对复卦经文“七日来复”的解释，以坎卦为十一月卦。此乃京房的卦气说（见下）。据此，《稽览图》的卦气说，当出于京房之后。

二 京房《易传》

西汉时期，有二京房，都讲易学。一为杨何弟子，梁丘贺的老师。一为京君明，焦延寿的弟子，“以明灾异得幸，为石显所谮诛”（《汉书·儒林传》），死于汉元帝建昭二年。这里讲的京房易，指京君明易学。现传留下来的《京氏易传》（三卷），有吴陆绩注，宋晁公武跋，乃京房解易著作之一。其它著作，皆已失传，其佚

文见马国翰和黄奭所辑佚书中。京房是汉易的代表人物。他把《周易》看成是占算吉凶的典籍，从而创造了许多占算的体例，以讲占候之术而闻名。但其在占算体例的解释中，进一步发展了孟喜的卦气说，并且吸收了当时的阴阳五行学说。京氏易学实际上是以六十四卦卦象和卦爻辞为资料，讲他自己的易学体系，所以被刘向视为“异党”。但从易学史上看，其内容富有创造性，实际上是汉代官方哲学在易学中的表现。以下依据《京氏易传》提供的材料，介绍一下其易学的轮廓。

(1) 八宫卦说

京房于《易传》中，对六十四卦排列的顺序，提出了自己的看法。他将八经卦的重卦称为“八宫”，又称为“八纯”，其排列的顺序是：乾，震，坎，艮，坤，巽，离，兑。此种顺序出于《说卦》，以乾坤为父母卦，各统率三男三女。前四卦为阳卦，后四卦为阴卦。此种排列顺序，与汉墓出土的帛书本为同一系统。每一宫卦又统率七个卦，如乾宫所属之卦，其顺序为姤，遁，否，观，剥，晋，大有。坤宫所属之卦，其顺序为复，临，泰，大壮，夬，需，比。这样，便构成六十四卦排列顺序，始于乾卦，终于归妹。各宫卦中所属之卦，各有自己所处的地位，前五个卦分别称为一世、二世、三世、四世、五世。第六卦称为游魂，第七个卦称为归魂。京房说：“易有四世、一世二世为地易，三世四世为人易，五世八纯为天易，游魂归魂为鬼易”（《京氏易传》）。惠栋《易汉学》，依京房义，制有八宫卦次图，今加以补充，列图表（见128页）。

此图式中，有两点值得注意。其一，八宫中的上爻即上世，皆不变。其所属各卦，有一爻变者，即阳爻变阴爻，或阴爻变阳爻，为一世卦，如乾宫中的姤卦，初画为阴爻，乃乾卦初九所变。有二爻变者，为二世卦，如乾宫中的遁卦，初画和二画都是阴爻，乃

八 官 卦 次 图

世、游、归	八 官 卦							
八上 纯世	乾 ☰	震 ☳	坎 ☵	艮 ☶	坤 ☷	巽 ☴	离 ☲	兑 ☱
一 世	姤 ☴	豫 ☱	节 ☵	贲 ☶	复 ☱	小畜 ☴	旅 ☷	困 ☱
二 世	遁 ☶	解 ☱	屯 ☳	大畜 ☶	临 ☱	家人 ☴	鼎 ☲	萃 ☱
三 世	否 ☷	恒 ☴	既济 ☵	损 ☶	泰 ☳	益 ☴	未济 ☲	咸 ☱
四 世	观 ☶	升 ☴	革 ☱	睽 ☱	大壮 ☳	无妄 ☳	蒙 ☶	蹇 ☵
五 世	剥 ☶	井 ☴	丰 ☱	履 ☱	夬 ☳	噬嗑 ☲	涣 ☴	谦 ☱
游 魂	晋 ☳	大过 ☱	明夷 ☱	中孚 ☴	需 ☱	颐 ☶	讼 ☱	小过 ☱
归 魂	大有 ☲	随 ☴	师 ☱	渐 ☴	比 ☱	蛊 ☴	同人 ☲	归妹 ☴

乾卦初九，九二所变。有三爻变者，为三世卦，如否卦，下卦三画皆阴爻，乃乾卦下卦三阳爻所变。有四爻变者，为四世卦，如观

卦，初画至四画皆为阴爻，乃由乾卦初九、九二、九三、九四所变。有五爻变者，为五世卦，如剥卦，五画皆为阴爻，乃乾卦五阳爻所变。游魂卦，是说，五世卦中的第四画，恢复本宫卦中的第四卦爻象，或者五世卦中的第四画，其阳爻则变为阴爻，阴爻则变为阳爻，即为游魂卦。如乾宫中的五世卦剥六四爻变为九四爻，则为游魂卦晋卦，或者剥卦六四爻恢复乾卦九四爻象，即是晋卦。归魂卦，是说，游魂卦下卦，恢复本宫卦的下卦象，或者游魂卦的下卦变为相反的卦，即为归魂卦。如乾宫中游魂卦晋，其下卦为坤，变为乾，即为归魂卦大有。其它卦皆类此。“游魂”“归魂”的说法，本于《系辞》：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”所以京房将这两类卦称为“鬼易”。其二，京房所以如此排列六十四卦顺序，表示卦爻象的变化乃阴阳消长的过程。八宫中的前四卦为阳卦，以乾为首，乾卦六爻皆阳，表示阳气极盛，其次为姤卦表示一阴生而浸阳，次为遁卦表示二阴生而浸阳，次为否卦表示三阴生而浸阳，次为观卦表示四阴生而浸阳，次为剥卦表示五阴生而浸阳。次为晋卦表示阳不可尽剥，又复于阳，但未回到内卦之位，而是居于外卦四位，如灵魂一样游荡，故称游魂。次为大有，表示复归本位，即下卦变为乾，故称归魂。其在《易传》中解乾卦说：“纯阳用事”；解姤卦说：“阴遇阳”；解遁卦说：“阴荡阳”，“阴来阳退也”；解否卦说：“内象阴长”，“阴气浸长”；其解观卦说：“内象阴道已成”，“阴道浸长”；其解剥卦说：“柔长刚减，天地盈虚”，“天气消灭”；其解晋卦说：“阴阳反复，进退不居，精粹气纯，是为游魂”；解大有卦说：“卦复本宫曰大有，内象见乾是本位”，“阴退阳伏，返本也。”以上是讲阴息阳消的过程。八宫中的后四卦为阴卦，以坤为首，坤卦六爻皆阴，表示阴气极盛，其解释说：“纯阴用事”；其次为复卦表示一阳生，其解释说：“阴极则反，阳道行也”，“阳来荡阴，阴柔反去，刚阳复

位”；次为临卦表示二阳生，解释说：“阳长阴消”；次为泰卦表示三阳生，解释说：“阳长阴危”；次为大壮表示四阳生；解释说：“阳胜阴而为壮”，“阳升阴降，阳来荡阴”；次为夬卦表示五阳生，解释说：“刚决柔，阴道灭”；次为需卦，解释说：“柔道消，消不可极，反于游魂”；次为比卦，解释说：“归魂复本，阴阳相成，万物生也。”以上是讲阳息阴消的过程。京房的乾坤二宫阴阳消长说，实际上来于十二辟卦说，不同的是，所配月份不一致。故一桂于《周易启蒙翼传》外篇，载有京房起月例：八宫中的阳卦四卦，在巳主四月；其一世卦在子主十一月；二世卦在丑主十二月；三世卦在寅主正月；四世卦在卯主二月；五世卦在辰主三月。八宫中的阴卦四卦，在亥主十月；其一世卦在午主五月；二世卦在未主六月；三世卦在申主七月；四世卦在酉主八月；五世卦在戌主九月。阳卦中的游魂卦亦主二月，其归魂卦亦主正月。阴卦中的游魂卦亦主八月，其归魂卦亦主七月。此说同十二辟卦说相比，除乾坤两卦的月分相同外，其它卦的月分正相反。如十二辟卦说，以复卦为十一月，姤卦为五月，而京房则以姤卦为十一月，复卦为五月。京房的这种起月说，不仅同卦象不符，亦同一年节气的变化相矛盾，表现了逻辑思维的混乱。

京房的八宫卦说，还有一个内容，即世应说。此说是《象》《象》应位说的发展。一卦六爻，其以初爻为元士，二爻为大夫，三爻为三公，四爻为诸侯，五爻为天子，上爻为宗庙。六爻各有贵贱等级之位，发挥了《系辞》“列贵贱者存乎位”的说法。他认为一卦的吉凶主要定于其中的一爻之象。每一卦皆有一爻为主，三世卦以三爻三公为主，四世卦以四爻诸侯为主，五世卦以五爻天子为主，八纯卦皆以上爻宗庙为主。为主之爻称为“居世”、“临世”、“治世”等。按应位说，初爻元士居世，则与四爻诸侯相应，二爻大夫居世则与五爻天子相应，三爻三公临世则与上爻宗庙相

应。相反，五爻天子治世则与二爻大夫相应，等等。此即世应说。如其在《易传》中，解释姤卦说：“元士居世，尊就卑，定吉凶只取一爻之象。九四诸侯坚刚在上，阴气处下。”姤为乾宫中的一世卦，所以说：“元士居世”，即此卦初六爻为一卦之主，九四阳爻与之相应，意味着“尊就卑”。其解否卦说：“三公居世，上九宗庙为应，君子以俟时，小人为灾。”否为乾宫三世卦，所以说“三公居世”，即以六三爻为主，上九宗庙相应，表示君子等待顺利时机的到来，小人则为灾。其解剥卦说：“天子治世，反应大夫。”剥为乾宫五世卦，所以说“天子治世”，即此卦中六五爻为主，与六二爻相呼应，所以说“反应大夫”。其解晋卦说：“诸侯居世，反应元士。”晋为乾宫游魂卦，其九四爻乃乾卦阳爻之恢复，故以四爻为主，此即“诸侯居世”，与初六相应，此即“反应元士”。其解大有说：“三公临世，应上九为宗庙。”大有为乾宫归魂卦，此卦九三爻表示乾阳已复于内卦之位，故以三爻为主，此即“三公临世”，与上九宗庙呼应。其它卦的体例皆类此。世应说是为占术服务的，如京房所说：“定吉凶只取一爻之象”。

京房对八宫的解释，还提出飞伏说。此说是，卦象和爻象皆有飞和伏。飞指可见而现于外者，伏指不可见而藏于后者。飞和伏都指对立的卦象和爻象。如乾卦象，可见者为☰，为飞；其对立的卦象为坤☷，潜伏在乾象的背后，不可见，为伏。朱震于《汉上易传》中解释飞伏说：“伏爻何也”曰京房所传飞伏也。乾坤坎离震巽艮兑相伏者也。见者为飞，不可见者为伏。飞方来也，伏既往也。说卦巽其究为躁，卦例飞伏也。太史公律书曰：“冬至一阴下藏，一阳上舒。此论复卦初爻之伏巽也。”朱震认为，京房飞伏说，来于《说卦》对巽的解释。巽有顺义，《说卦》谓其终归于急躁，是说隐藏着与顺相反的含义。按《说卦》以震为决躁，震乃巽的对立面，故震巽互为飞伏。《史记·律书》论冬至，朱震认

为“一阳上舒”，即复卦䷗初九爻，一阳生，“一阴下藏”，指复卦下震的对立面，即巽卦初六爻，因为隐而不见，称之为藏。京房于《易传》中，解小畜卦说：“夏至起纯阳，阳爻位伏藏。冬至阳爻动，阴气凝地”。此即朱震所释飞伏之义。晁公武于《京氏易传》后序中说：“世之所位，而阴阳之肆者谓之飞，阴阳肇乎所配（乾与坤，震与巽，坎与离，艮与兑）而终不脱乎本（以飞某位之卦，乃伏某宫之位），以隐显佐神明者谓之伏。”此是说，八纯卦中的爻象与世卦，游魂、归魂卦中的爻象互为飞伏。朱晁二氏的解释，皆符合京房说本义。关于八宫卦的飞伏，京房于《易传》中，解释乾卦说：“与坤为飞伏”；解坤卦说：“与乾为飞伏”；解震卦说：“与巽为飞伏”；解巽卦说：“与震为飞伏”。坎离和兑艮，亦皆如此，互为飞伏。此是说，八宫卦的背后都潜伏着其对立的卦象。如其解乾卦说：“六位纯阳，阴象在中。阳为君，阴为臣；阳为民，阴为事。阳实阴虚，明暗之象，阴阳可知。”明指阳飞，暗指阴伏。其释离卦说：“阳为阴主，阳伏于阴也。”此卦与坎卦为飞伏。离卦为阴卦，其二五两爻皆为阴，并居中位。可是，其背后藏有阳卦坎卦，坎二五皆为阳，所以说：“阳为阴主，阳伏于阴。”关于其它卦的飞伏，如释姤卦说：“与巽为飞伏。”姤为乾宫一世卦，乾卦初九变为阴爻初六，则为姤䷫。姤卦下卦为巽卦象，其初爻为阴，同乾卦初九，互为飞伏。陆绩注说：“辛丑土，甲子水。”甲子水指乾宫卦初九爻，辛丑土指巽卦初六爻。此以五行爻位说解六位爻象（见下）。又其解夬卦说：“与兑为飞伏。”夬为坤宫五世卦，坤卦五爻皆变阳爻，则为夬䷪卦。坤卦中的五爻为阴，同兑卦中上卦九五阳爻，互为飞伏。又如其释晋卦说：“与艮为飞伏。”晋为乾宫游魂卦，上卦为离，此卦四爻为阳，乃乾阳复归之位，与艮卦六四阴爻，互为飞伏。其它卦例，皆类此。京房所以提出飞伏说，目的在于除本卦卦爻象外，又增一卦爻象，以便于说明卦

爻辞的吉凶。如其解坤卦初六爻辞“履霜坚冰至”说：“阴虽柔顺，气亦坚刚，为无邪气也。”是说，初六爻与乾卦初九爻为飞伏，隐藏着刚阳之气，以此解释“坚冰至”。其解上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：“阴极则阳来，阴消则阳长，衰则退，盛则战。”是说，坤卦上六为阴爻，表面上无乾卦上九阳爻之象，即无龙象。可是爻辞说，“龙战于野”，此龙象乃阴中之阳，藏于上六背后，其努力兴盛则与阴战。所以又说：“阴中有阳，气积万象，故曰阴中阴（当作阳）。阴阳二气，天地相接，人事吉凶见乎象。”京房以飞伏说，解释坤卦爻辞，则丰富了此卦的卦义和内容。就占算之术说，更便于比附人事之吉凶了。

（2）纳甲说

纳甲是说，八宫卦各配以十干，其各爻又分别配以十二支。甲为十干之首，故此说称为“纳甲”配以十二支，称为“纳支”。京房于《易传》中说：

分天地乾坤之象，益之以甲乙壬癸。震巽之象配庚辛，坎离之象配戊己，艮兑之象配丙丁。八卦分阴阳，六位配五行，光明四通，变易立节。

此是说，乾坤两卦象，分内外卦；乾卦内卦纳甲，外卦纳壬；坤卦内卦纳乙，外卦纳癸。其释乾卦说：“甲壬配外内二象”，即此义。其它六卦，各配以庚辛，戊己，丙丁。其解履卦说：“六丙属八卦”。履卦为艮宫五世卦，六指艮卦六五爻，以艮纳丙，故称“六丙”。其释鼎卦说：“阴穴见，火顺于上也。中虚见，纳受辛于内也”。此卦离上巽下，离为火，巽为木，为逊，纳辛，即受巽，因为巽纳辛。意思是，鼎中空，故木能顺火而上，乃烹饪之象。惠栋《易汉学》有京房八卦六位图，其述纳支说为：乾卦六爻，从初爻至上爻，配子，寅，辰，午，申，戌；坤卦六爻配未，巳，卯，丑，亥，酉；震卦六爻配子，寅，辰，午，申，戌；巽卦六爻配，

丑，亥，酉，未，巳，卯；坎卦六爻配寅，辰，午，申，戌，子；离卦六爻配卯，丑，亥，酉，未，巳；艮卦六爻配辰，午，申，戌，子，寅；兑卦六爻为巳，卯，丑，亥，酉，未。京房于《易传》中，还以二十八宿配各卦六爻之位，即用纳支说。如其解乾卦说：“参宿从位起壬戌”。陆绩注说：“壬戌在世居宗庙”。宗庙乃乾卦上九爻。此爻属于乾卦外卦，纳甲配壬，纳支则配戌。又解姤卦说：“井宿从位入辛丑”。此卦与巽初六爻为飞伏，巽卦纳甲为辛，初六爻纳支为丑。其释否卦说：“柳宿从位降乙卯”。此卦与坤为飞伏，乃三世卦，三公居世。乙卯指坤卦三爻。坤内卦纳乙。三爻纳卯。又解剥卦说：“张宿从位降丙子”。此卦与艮为飞伏，乃五世卦。艮纳甲为丙，五爻纳支为子。又解大有说：“轸宿从位降甲辰。”此卦乃乾宫归魂，乾阳返于下卦三爻，三公临世。乾卦三爻，配干支为甲辰。所以大有三爻为甲辰。此是说轸宿降于大有三爻位上。古时由太阳在二十八宿中的位置，推测一年季节的变化。《月令》、《吕氏春秋·十二纪》都有记载，如以日在营室为正月，在奎为二月，在昴为三月，在毕为四月，在东井为五月，在柳为六月，在翼为七月，在角为八月，在房为九月，在尾为十月，在斗为十一月，在婺女为十二月，各月又配以其它星宿。京房则以二十八宿配卦，以每卦六爻代表六个月分，各配以星宿。如乾卦初爻为十一月，二爻为十二月，三爻为正月，四爻为二月，五爻为三月，上爻为四月。他以参为十一月，降于乾卦初九，所以说：“参宿从位起壬戌。”此即他所说的“颁六位”。现参考惠栋的八卦六位图，将京房的纳甲和纳支说，制一图（见135页）。

关于乾坤两卦，京房于《易传》中，认为内外卦所纳之干，可以互易，如乾卦初九甲子同于壬子，九二甲寅同于壬寅，四爻壬申同于甲申；坤卦初六乙未同于癸未，六五癸亥同于乙亥等。此点，朱震于《汉上易丛说》中已指出。

八卦纳甲图

八卦 爻位	乾 ☰	坤 ☷	震 ☳	巽 ☴	坎 ☵	离 ☲	艮 ☶	兑 ☱
上 爻	壬戌	癸酉	庚戌	辛卯	戊子	己巳	丙寅	丁未
五 爻	壬申	癸亥	庚申	辛巳	戊戌	己未	丙子	丁酉
四 爻	壬午	癸丑	庚午	辛未	戊申	己酉	丙戌	丁亥
三 爻	甲辰	乙卯	庚辰	辛酉	戊午	己亥	丙申	丁丑
二 爻	甲寅	乙巳	庚寅	辛亥	戊辰	己丑	丙午	丁卯
初 爻	甲子	乙未	庚子	辛丑	戊寅	己卯	丙辰	丁巳

京房的纳甲说，其源有二。一是配以十干，出于《说卦》以乾坤为父母卦。这两卦，配以甲乙壬癸，表示乾坤乃阴阳之始终。十干分为五阳和五阴，甲为阳之始，乙为阴之始，壬为阳之终，癸为阴之终，故配乾坤父母卦。其它六子卦，阳卦震为长男，配庚，阴卦巽为长女，配辛；阳卦坎为中男，配戊；阴卦离为中女，配

己；阳卦艮为少男，配丙；阴卦兑为少女，配丁。一是配以十二支，来于律历。《后汉书·律历志》引京房的话说：“夫十二律之变，至六十，犹八卦之变为六十四卦也。宓牺作易，纪阳气之初，以为律法。”又说：“以六十律分期之日，黄钟自冬至始，及冬至而复，阴阳寒燠风雨之生焉”。六十律乃十二律之推衍。十二律分阴阳两类：六阳律为黄钟，太簇，姑洗，蕤宾，夷则，无射；六阴律为吕或大吕，夹钟，中吕，林钟，南吕，应钟。按《淮南子·天文训》，十二律配以十二月，十二支如下：

黄钟十一月，子	蕤宾五月，午
大吕十二月，丑	林钟六月，未
太簇正月，寅	夷则七月，申
夹钟二月，卯	南吕八月，酉
姑洗三月，辰	无射九月，戌
仲吕四月，巳	应钟十月，亥

以上十二月，奇数月为阳，偶数月为阴。按此说法，十一月，五月为子午；十二月，六月为丑未。配以乾坤父母卦，乾卦初爻为子（十一月），四爻为午；坤卦初爻为未（六月），四爻为丑，表示阴阳二气之终始。乾卦其它各爻，由下往上，按阳支顺序，配以寅，辰，申，戌。坤卦各爻，按阴支顺序，配以巳，卯，亥，酉。其它六子卦，按律历说，十一月，五月为子午，配阳卦震，各爻按阳支顺序，配以子，寅，辰，午，申，戌；十二月，六月为丑未，配阴卦巽，各爻按阴支顺序，配以丑，亥，酉，未，巳，卯；一月、七月为寅申，配阳卦坎，各爻按阳支顺序，则配以寅，辰，午，申，戌，子。余卦皆类此。乾坤两卦纳支，同震巽两卦基本上是一致的。这是因为八卦为四阴四阳，比十二律或十二支的六阴或六阳，多出一阴一阳。八卦各爻纳支时，阳支则顺行，阴支则逆行，据说，由于阳主进，阴主退，可以看出，京房的纳甲纳

支说，乃《说卦》中的乾坤父母说和律历说相结合的产物。

(3) 五行说

京房易学还以五行学说解释卦爻象和卦爻辞的吉凶。他在《易传》中说：“生吉凶之义，始于五行，终于八卦。”《系辞》《说卦》中讲的天地之数，以五为贵，受了战国时五行说的影响，但还没有以金木水火土的范畴解释《周易》。以五行说解《周易》，始于汉易京房。归纳起来，此说有三。

其一，五星配卦说。五星即土星镇，金星太白，水星太阴，木星岁，火星荧惑。京房于《易传》中解释每卦时，都有“五星从位起某某”语。如解乾卦说：“五星从位起镇星”；解姤卦说：“五星从位起太白”；解遁卦说：“五星从位起太阴”；解否卦说：“五星从位起岁星”；解观卦说：“五星从位起荧惑”。按五行相生说，此顺序为土金水木火。以下各卦，按八宫卦的卦序，各配以五星周而复始，至终卦归妹，配岁星。此即京房所说的“降五行”。《淮南子·天文训》和《史记·天官书》，皆以五星的运行，说人事吉凶，战争的胜负。如《天文训》说：“镇星一宿，当居而弗居，其国亡土；未当居而居之，其国益地。”京房以五星配卦，取当时天文学中的占星术，说人事吉凶。

其二，五行爻位说。此说是以五行配八宫卦及卦中的各爻。此即京房于《易传》所说：“八卦分阴阳，六位配五行”如其解姤卦说：“阴爻用事，金木互体，天下风行曰姤。”姤卦乾上巽下。此是以乾为金，以巽为木，以金木相遇，解说《象》文“天下有风”句。又说：“木入金为始，阴不能制于阳，附于金柅，易之柔道牵也。五行升降，以时消息，阴荡阳，降入遁。”此是解释姤卦初六爻辞：“系于金柅”和《象》文“柔道牵也”。“金柅”，铜制的织布工具。线系于金柅，《象》认为表示柔被牵于刚。京房则以五行说，解说《象》文，认为此爻表示木入金的开始，即柔开始

浸刚，所以说“阴不能制于阳”，以附于阳，解说“柔道牵”。按五行说，金的性能是克木，木入金，表示“阴不能制于阳”，以此说明姤卦为一阴生起之卦，此即“五行升降，以时消息”。京房解释震卦说：“属于木德，取象为雷。”此是以震为木。又说：“角宿从位降庚戌土。内外木土二象俱震。易曰震惊百里。”此卦宗庙处上六，土指上六爻。“内外木土二象”，内指下卦震木，外指上卦上六爻土。以土木皆震动，解释卦辞“震惊百里”。又解屯卦说：“土木应象见吉凶，与震为飞伏。”屯乃坎宫二世卦，土指坎卦二爻，木指震卦二爻。又解艮卦说：“土木分气候，与兑为飞伏。”此卦上世见宗庙，木指艮卦上六爻，土指兑卦上六爻。今参考惠栋八卦六位图，将京房五行爻位说，以图示之如下：

五行六位图

兑 金	艮 土	离 火	坎 水	巽 木	震 木	坤 土	乾 金	八 卦	爻 位
土	木	火	水	木	土	金	土	上	爻
金	水	土	土	火	金	水	金	五	爻
水	土	金	金	土	火	土	火	四	爻
土	金	水	火	金	土	木	土	三	爻
木	火	土	土	水	木	火	木	二	爻
火	土	木	木	土	水	土	水	初	爻

八宫卦配五行，本于《说卦》中取象和取义说。《说卦》以乾为金；坤为地即为土；震为劈，劈为草木开花之象，故配木；巽为木；坎

为水；离为火；艮为山即为土；兑为毁折，为刚，故配金。各爻位配五行，本于《月令》五行配四时十二月说。按《月令》的说法，春季为盛德在木，夏季为盛德在火，秋季为盛德在金，冬季为盛德在水。土属夏秋之间，故为中央土。但土德不专主某一季，其德分布于四季之中。一季有三个月（孟、仲、季），土德则分别散布于季月之中。如下图：

春	{	正月，寅，木		{	七月，申，金
		二月，卯，木			八月，酉，金
		三月，辰，土			九月，戌，土
		四月，巳，火			十月，亥，水
夏	{	五月，午，火		{	十一月，子，水
		六月，未，土			十二月，丑，土

京房即依此顺序，将五行分别配入八卦各爻。如乾卦为阳卦，各爻配以阳支，初爻为子，配水；二爻为寅，配木；三爻为辰，配土；四爻为午，配火；五爻为申，配金；上爻为戌，配土。坤卦为阴卦，各爻配以阴支，初爻，为未，配土；二爻为巳，配火；三爻为卯，配木；四爻为丑，配土；五爻为亥，配水；上爻为酉，配金。其它六子卦各爻，按阴阳区别，配五行，皆类此。

其三，五行生克说。此说是，以八宫卦为母，以其爻位为子。按五行关系，母子之间存在着相生或相克的关系。京房于《易传》中解乾卦时说：“水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，火来四上嫌相敌，金入金乡木渐微。”陆绩注说：“甲子水是乾之子孙，甲寅木是乾之财，甲辰土是乾之父母，壬午火是乾之官鬼，壬申金同位，伤木。”此是说，乾为母，为金；其初爻为水，母子是金生水的关系，此为福德，即陆注所说“乾之子孙”；其二爻为木，母子是金克木的关系，称为宝贝，陆注为“乾之财”；其三爻为土，母子关系是土生金，称为父母；其四爻为火，

母子关系是火克金，称为鬼或官鬼，相敌对；其五爻为金，母子皆为金，此种关系称为同气，即相等关系，互不相害，反而伤木，所以说：“金入金乡木渐微”。京房于《易传》中又解释说：“八卦鬼为系爻，财为制爻，天地为义爻，福德为宝爻，同气为专爻。”此是以子克母为系，母克子为制，子生母为义，母生子为宝，母子同位为专。“系”，谓束缚。据此，他解释乾宫游魂晋卦说：“金方以火土运用事，与艮为飞伏。”金指乾宫，火指乾卦四爻居于晋卦爻位。土指艮卦四爻，所以此卦为“金方以火土用事。”接着又说：“阴阳相资相返，相克相生，至游魂，复归本位为大有。”乾宫四爻为阳，艮卦四爻为阴，故说“相资相返。”乾卦四爻为火，同乾母是相克关系，其降于艮卦四爻为土，同乾母又是相生关系，此即“相克相生”，成为游魂卦。又其解震宫归魂随卦说：“金木交刑，水火相敌，休废于时，吉凶生焉。”此卦与巽卦为飞伏，三公居世。巽卦九三爻为金，震卦为木，其阴爻居巽卦三爻之位，为金克木，即子克母，所以说：“金木交刑”，即为鬼爻。以上即五行生克说。此说本于《淮南子·天文训》：“水生木，木生火，火生土，土生金，金生水。子生母曰义，母生子曰保，子母相得曰专，母胜子曰制，子胜母曰困。以胜击杀，胜而无极。以专从事，专而有功。以义行理，名立而不堕。以保畜养，万物蕃昌。以困举事、破灭死亡。”“保”，即京房所说的“宝”；“困”即京房说的“系”。此是以五行生克论人事吉凶。京房取其义，解说卦爻象的吉凶。

此外，京房于《易传》中说：“于六十四卦，遇王则吉，废则凶，冲则破，刑则败，死则危，生则荣。”其解兑卦说：“吉凶随爻算，岁月运气逐休王。”此种说法，被称为八卦休王说。认为八卦如同五行一样，轮流居统治地位。“王”指当政为王，休指引退。《太平御览》引《京房占易》说：“夏至离王，景风用事，人君当

爵有德，卦有功”（卷三十二）；又说：“立秋坤王，至凉风用事”（卷二十五）。此是模仿《月令》，以八卦分别主管四时节气，即乾主立冬，坤主立秋，震主春分，巽主立夏，坎主冬至，离主夏至，艮主立春，兑主秋分。按五行说，每一卦为王，其它卦则有生死废休。此说本于五行休王说。如其解困卦说：“四时休王，金木交争，万物之情在乎几微。”关于五行休王，《淮南子·地形训》说：“木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木。”又说：“木壮，水老，火生，金囚，土死。火壮，木老，土生，水囚，金死。土壮，火老，金生，木囚，水死。金壮，土老，水生，火囚，木死。水壮，金生，木囚，水死。金壮，土老，水生，火囚，木死。水壮，金老，木生，土囚，火死。”壮，指当令。火生，指木生火。土死，指木胜土。金囚，指金不能克木。水老，指水丧失养木的作用。京房本此，提出八卦休王说。又京房于《易传》中说：“寅中有生火，亥中有生木，巳中有生金，申中有生水。丑中有死金，戊中有死火，未中有死木，辰中有死水，土兼于中。”《汉书·翼奉传》孟康注，以寅为木之始，亥为水之始，巳为火之始，申为金之始。“寅中有生火”，是说木生火。“辰中有死水”是说，土胜水。此说亦本于《淮南子·天文训》：“生于寅，壮于卯，死于戊”等说法。

（4）卦气说

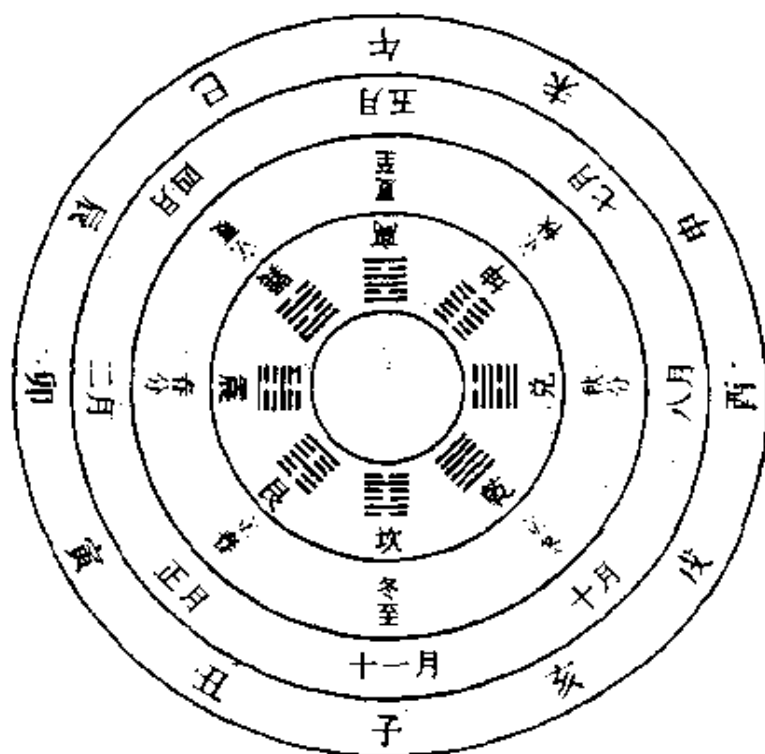
京房解易也讲二十四节气，其在《易传》中说：“分六十四卦，配三百八十四爻，成万一千五百二十策，定气候二十四，考五行于运命，人事天道日月星辰局于指掌。”但其卦气说，有与孟喜说相同的，也有不相同的。其在《易传》中说：“龙德十一月在子在坎卦左行；虎刑五月午在离卦右行。”此是以坎卦主冬至，离卦主夏至，乃孟喜卦气说。龙德和虎刑的说法，本于《淮南子·天文训》：“冬至为德”，“夏至为刑”。意思是，冬至阳气初萌，始生万物，故称其为德。夏至阴气始生，将使万物衰落，故称其为刑。又

说：“北斗之神有雌雄。十一月始建于子，月从一辰，雄左行，雌右行。五月合午谋刑，十一月合子为德。”“雌雄”指阴阳二气。是说，阳气左行，始于十一月冬至；阴气右行，始于五月夏至。此亦是京房于《易传》中所说：“阴从午，阳从子，子午分行。子左行，午右行，左右吉凶。吉凶之道，子午分时。”子午指冬至和夏至。以上是以阴阳二气说解释孟喜的卦气说。其在《易传》中，每卦六爻各配六个月份，表示气候的变化。如解乾卦说：“建子起潜龙，建巳至报，主亢位。”此是以乾卦初爻为十一月冬至，巳指四月，乾卦上九爻，即采孟喜卦气说。

但京房的卦气说，亦有不同于孟喜者。其一，将坎离震巽四正卦纳入一年的日数之中。一行于《卦议》中，引孟喜说之后，接着评论京房卦气说：“京氏又以卦爻配期之日，坎离震兑，其用事自分至首，皆得八十分日之七十三。颐，晋，升，大畜，皆五日十四分，余皆六日七分。”“期”，一年。孟喜以六十卦，三百六十爻，配一年之日数。而京房则以六十四卦三百六十四爻配一年之日数。其日数的分配是，四正卦的初爻，即主二至和二分之爻，各为一日八十分之七十三；颐，晋，升，大畜，此四卦各居四正卦之前，各为五日十四分；其余卦，皆当六日七分。此种说法，将四正卦纳入一年的月份之中，即坎当十一月，离当五月，震当二月，兑当八月。莫它四卦是，乾主立冬，当十月；坤主立秋，当七月；巽主立夏当四月；艮主立春，当正月。按其“阴从午，阳从子，子午分行，子左行，午右行”的说法，制一八卦卦气图（见143页）。

此说来源于《说卦》中的八卦方位说，也是对孟喜说的发展。其所谓“子午分行”，从子左行至午，为阳气从初萌到兴盛的过程；从午右行至子，为阴气从初萌到兴盛的过程。其二，京房于《易传》中又说：

八卦卦气图



立春正月节在寅，坎卦初六，立秋同用。雨水正月中在丑，巽卦初六，处暑同用。惊蛰二月节在子，震卦初九，白露同用。春分二月中在亥，兑卦九四，秋分同用。清明三月节在戌，艮卦六四，寒露同用。谷雨三月中在酉，离卦九四，霜降同用。立夏四月节在申，坎卦六四，立冬同用。小满四月中在未，巽卦六四，小雪同用。芒种五月节在午，震宫六四，大雪同用。夏至五月中在巳，兑宫初九，冬至同用。小暑六月节在辰，艮

宫初六，小寒同用。大暑六月中在卯，离宫初九，大寒同用。此是依太初历，以建寅正月为岁首。前半年六个月，其节气从立春到大暑；后半年，从立秋到大寒，前半年和后半年的节气，相互对应。如立春正月节对立秋七月节，清明三月节对寒露九月节，夏至五月中对冬至十一月中，大暑六月中对大寒十二月中，等等。此二十四节气，分别配以十二支，如立春为寅，立秋亦为寅，此即所谓“同用”。其配八卦，只配六子卦，分别主管二十四节气，一卦主两个节气，如坎卦初六配立春，立秋亦配坎卦，此亦为“同用”。六子卦配二十四节气的顺序，从立春坎卦开始，其次为巽，震，兑，艮，离，到立夏又从坎卦开始，依次循环，到大寒又在离卦。前半年的节气，从立春到大暑，乃阳气兴盛的过程；后半年的节气，从立秋到大寒，乃阴气兴盛的过程。此亦取“子午分行”之义。此种卦气说，同孟喜说相比，于四正卦外，又增加巽艮两卦，主管二十四节气。乾坤父母卦未纳入卦气，因为这两卦乃阴阳二气之代表或二十四节气的根本。六子卦配节气，有的取初爻，有的取四爻，因为前者为下卦之始，后者为上卦之始，取其开始之义。同一卦，有的取初爻，有的取四爻，如立春坎则取初六，立夏坎则取六四，表示所代表的节气不同。总之，京房的卦气说，并不一致，对后来影响大的是以卦爻配一年之日和八卦卦气说。

(5) 阴阳二气说

以上四说，即八宫、纳甲、五行、卦气，就筮法说，也是京房对《周易》占筮体例的理解。这四说，都贯穿一基本思想，即阴阳说。京房易学，就对《周易》原理的理解说，发展了《易传》中的阴阳说，鲜明地提出阴阳二气说。其在《易传》中所说的阴阳，不仅是其易学的最高范畴，也是其哲学的最高范畴。就其易学范畴说，阴阳指卦爻的性质；就哲学范畴说，指阴阳二气。

并且以阴阳二气解释易学中的阴阳范畴。他认为《周易》是讲变化的，所谓变化，就是阴阳变易。其在《易传》中说：

积算随卦起宫，乾坤震巽坎离艮兑，八卦相荡。二气阳入阴，阴入阳，二气交互不停，故曰生生之谓易，天地之内无不通也。

此是以阴阳二气相荡，相交而不停止，解释八卦卦爻象的变易以及《系辞》说的“生生之谓易”。他认为《系辞》说的“日新”和“生生”，都是指阴阳二气的变易永无停止之时，所谓“新新不停，生生相继”（同上）。这就叫做“易”。其解坤卦说：

阴阳二气，天地相接，人事吉凶见乎其象，六位适变，八卦分焉。阴虽虚纳于阳位称实，升降反复，不能久处，千变万化，故称乎易。易者变也。

“称实”，指阴爻居阳位，阴为虚，阳为实。这同样是以阴阳二气的变易，解释卦爻象的变易，以此说明“易”，就是阴阳二气升降变易而无止境。上述两段材料，都是以二气的变易解说筮法中的变易。其在《易传》中，对每一卦卦爻象的变化和卦爻辞的解说，都是从这一原则出发的。如其解释解卦说：

阴阳积气，聚散以时，内险外动必散。易云解者散也。解也品汇甲坼，雷雨交作。积气运动，天地剖判。

“甲坼”，指草木生叶，引《象》文。此卦坎下震上，内卦坎为险，外卦震为动，故《象》说“险以动”。而京房则以阴阳二气的运动变化解释此卦，认为气的运动有聚有散，聚散有时，处于内险外动之时，积气必散。如同雷（震）雨（坎）交作之时，草木为之振动而出地生叶。又如阴阳二气积聚而运动，其结果天地剖判，即阴阳二气散开。以此解说解卦的卦义为“散”。此段解说，认为阴阳二气积聚在一起时，为天地的本原，其散开则形成天和地。又如其解离卦说：

本于纯阳，阴气贯中；稟于刚健，见乎文明。故易曰：“君子以继明照于四方”。阳为阴主，阳伏于阴也。是以体离为日，为火。始于阳象而假以阴气，纯用刚健不能明照。故以阴气入阳，柔于刚健而能顺柔，中虚见火象也。

引“易曰”，乃此卦《象》文。“君子”，通行本作“大人”。此是以阴阳二气解释离卦的卦爻象和卦义。离卦象为二阳爻，中包一阴爻，此即“本于纯阳，阴气贯中”，为文明之象，所以君子效法离明而照耀四方。此是释离为明。为什么离卦为明？因为其六五爻为阴居阳位，表示阳气伏于阴气背后而起主导作用。所以离象可以说“本于纯阳”。但纯阳之体，能发光照物，必须其中贯以阴气，否则成为暴热而伤物。太阳和火，所以能照明，又皆假以阴气的资助，即“以阴气入阳”，使刚阳之气趋于柔顺，即使其中虚，方能发光。按此说法，筮法中的阳爻代表阳气，阴爻代表阴气。刚柔二爻在一卦中的地位 and 关系，即自然界中阴阳二气的关系。他认为纯阳之体，无阴的一面，不能发光照物，这种见解是很深刻的。因此，他认为事物的存在和变易，总是一阴一阳。其解丰卦说：“阴阳之体，不可执一为定象。于八卦，阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显。故系云一阴一阳之谓道。”这是说，阴阳二气相感，或者阳显阴隐，或者阴显阳隐，所以八卦卦象的变化总是相互推荡，不拘于一象，此即又阴又阳。其解损卦说：“阴阳相荡，位不居，六爻有吉凶。四时变更，不可执一以为规。”此是说，爻象所居之位，也是或阴或阳，变动不拘，如同四时的变易一样，或春或秋，或寒或暑。其解遁卦说：“阳消阴长，无专于败。系云能消者息，必专者败。”其引《系辞》文，今本无。这是说，阴阳互为消长，阳消则阴息，如果只专于一面，有阳而无阴，或有阴而无阳，或者只能长，而不能消，结果必败。以上都是从阴阳二气既相对立又相联系的角度解释《系辞》中的“一阴一阳

之谓道”，以气具有两重性说明卦爻象具有两重性。

关于阴阳卦爻变易的形式，京房发挥了《易传》的说法，提出相交，相荡，相争，相合，升降，消长等，同样认为来于阴阳二气变化的形成。如其释泰卦说：

乾坤二象，合为一运，天入地交泰，万物生焉。小往大来，阳长阴危，金土二气交合。易云泰者通也。通天地，长于品汇，阳气内进，阴气升降，升降之道，成于泰象。

泰卦，坤上乾下。金气指乾，土气指坤。“阴气升降”，是说，阴气由上升而下降。此是以阴阳二气升降而相交，解释《象》《象》文的天地交泰。所以其论讼卦又说：“阴阳相背，二气不交，物何由生？”讼卦，乾上坎下。《象》文说：“天与水违行，讼。”是说，天西转而水东流，上下背道而驰，所以成为讼象。京房则以阴阳二气不交释之。又其解屯卦说：

内外刚长，阴阳升降，动而险，凡为物之始，皆出先难后易。

今屯，则阴阳交争，天地始分，万物萌兆在于动难，故曰屯。此卦☳坎上震下，刚长指初五阳爻上升，此乃阴阳二气升降之象。就取象说，水在雷上，亦雷雨交作之象。阴阳二气相交则相争夺，雷雨交争，则振动草木而苏生。阴阳二气交争，则天地剖判，万物萌动。此又是以阴阳二气相排斥，解释此卦《象》文“刚柔始交而难生”和“雷雨之动满盈”。又其解井卦说：

阴生阳消，阳生阴灭，二气交互，万物生焉。

“交互”即相推移。此是以二气相推，一往一来，解释震宫井卦义。又其解家人卦说：

火木分形，阴阳得位，内外相资，二气相合，君君臣臣，父父子子，兄兄弟弟。易曰家人嗃嗃，父子嘻嘻，治家之道，分于此也。

此卦☲巽上离下，故说“火木分形”。二五爻各当其位，又有应，

所以说：“内外相资”。此乃阴阳二气相合之象，故君臣父子各居其位而相和谐。此又是以二气相合解释家人卦义。以上这些都是对《彖》《象》等传以阴阳解易的发展。

值得注意的是，京房于《易传》中，阐述了阴阳转化的观念，提出了物极则反说。如其解升卦说：“自下升高，以至于极，至极而反，以修善道而成其体。”此是说，高极则反。又解艮卦说：“阳极则止，反生阴象。易云艮止也。”此是说，艮卦为乾所生之少男，乃八卦中阳卦之终极，极则反于阴卦，故艮卦卦义为止。又解大壮卦说：

内外二象动而健，阳胜阴而为壮。易曰：“羝羊触藩，羸其角”，进退难也。壮不可极，极则败。物不可极，极则反。故曰：“君子用罔，小人用壮。”

“易曰”，乃大壮九三爻辞。“羝羊”，壮羊。“羸其角”，谓系其角。大壮䷗震上乾下，所以说“动而健”。此卦四爻皆阳，所以说“阳胜阴而为壮”。壮为阳，以其角触藩，反而被系其角，处于进退两难之地，此是壮极则反。以此解释“君子用罔，小人用壮”。此是说，阳胜阴为壮，可是壮极则反于阴。所以事物发展到极端则走向其反面，此即“物不可极，极则反”。又其解震宫五世井卦说：

震至于井，阴阳代位，至极则反，与巽为终，退复于本。故曰游魂为大过。

“阴阳代位”，指震宫九四爻居井卦六四爻之位，则为大过游魂卦。此种阴阳互变，亦是反于本宫卦中之爻象。所以如此，因为五世卦乃发展到极点，“至极则反”，“退复于本”。其解游魂卦大过说：

阴阳相荡，至极则反，反本及末于游魂。分气候三十六。阳入阴，阴阳交互，反归于本，曰归魂，降随卦。

“三十六”，是说，一卦六爻，代表六个月的节气，共代表三十六候。此是以阴阳二气互相推荡，解释至极则反，并以此说明游魂

卦反归复本之义。可以看出，其物极则反说，同气候的变化，阳极生阴，阴极生阳，寒极则暖，暑极则凉，所谓“阴阳代谢”（同上）是联系在一起的。“物极必反”这一命题，就《周易》的系统说，始于京房的“物不可极，极则反”说。

京房的阴阳二气说，还有一方面的内容，即通过对《周易》的解释，讲灾异或灾变。此又京房易学一大特征，也是汉易的特征之一。他在《易传》中说：

生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也。从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰入卦成列，象在其中矣。六爻上下，天地阴阳，运转有无之象，配乎人事，八卦仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时、察人事在乎卦。

“有”和“无”指有形和无形，这是说，八卦告人以吉凶，是本于天时和气候的变化。星辰的运行，告人以灾异，有形可见，此即“从无人有”。卦爻的变化，示人以阴阳，无形可见，即“从有人无”，同样显示吉凶之兆。因为卦爻象的变化，本于阴阳二气的变化，二气的变化规定一年节气的区分，进而决定人事的吉凶。所以一卦六爻，其上下变化同天地日月之运转，示人以灾异，是相配合的。观察天象的变化由于人，告人以灾祥在于天。而八卦爻象既能考天象，又能察人事之吉凶。此即他所说：“天地之数，分于人事。吉凶之兆，定于阴阳”（《易传·井》），“推吉凶于阴阳，定运数于岁时”（《易传·解》）。其解释师卦时也说：

升降得失，吉凶悔吝，定于六爻。六爻之设出于著，著之得象而卦生。积算起于五行，五行正则吉，极则凶。

此处说的五行，亦指五行之气，如《月令》中讲的木气、金气等，其运行的法则也表现在卦爻的变化中。五气的运行告人以吉凶，所以爻象的变化亦示人吉凶悔吝之义。可以看出，京房的卦气说，也

是用来推测人事吉凶的。《汉书·京房传》说：“房治易，事梁人焦延寿。延寿字贛，其说长于灾变。分六十四卦，更值用事，以风雨寒温为候，各有占验，房用之尤精。”“分六十四卦，更值用事”，同一行所说“以卦爻配期之日”是一致的。京房以此占验人事。如其上封事说：“房言灾异，未尝不中。今涌水已出，道人当逐，死尚复何言。”（《汉书·京房传》）这是说，六月为遁卦用事，可是气候反常，当温反寒，涌水为灾，这表示“道人当逐”，贤人受迫害。又上封事说：“乃丙戌小雨，丁亥蒙气去。然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜，强弱安危之机，不可不察”（同上）。“蒙气”，雾气一类，指阴气过盛，气候反常，又称为“乱气”。郎顛解释说：“久阴不雨，乱气也，蒙之比也。”（《后汉书·郎顛传》）京房借蒙卦义和卦象，讲蒙气。“少阴并力而乘消息”，是说，蒙卦四阴爻，二阳爻，表示阴气尚盛，干扰阴阳消息。“戊子”，指丁亥次日。一日分为八十分，分起夜半，每辰十分多。“五十分”，当日中。“杂卦”，指四正卦和消息卦即十二辟卦以外的卦。就卦气说，辟卦指泰、大壮卦。杂卦指晋、解等卦。就人事说，辟卦比喻君，杂卦比喻臣。京房认为，蒙气复起，气候反常，就卦气说，是杂卦干扰消息卦用事；就人事说，表示臣党并力与君争，君不能胜。所以当君的，逢蒙气复起之时，应洞察“强弱安危之机”，防止臣党干政。这是以其卦气说，解释气候反常，进而讲阴阳灾变，推断人事之吉凶。

京房易学中的阴阳二气说是同西汉的哲学和科学，特别是天文学的发展相适应的。西汉的今文经学大师董仲舒，以讲阴阳灾异而闻名。京房的阴阳灾变说，正是今文经学派的哲学思想在易学中的代表。西汉的天文学，当时尚未脱离占星术。如《月令》，《淮南子·天文训》以及《史记·天官书》，都将节气的变化，日

月星辰的运行，同人事的吉凶联系起来。京房的阴阳二气说，来于当时的历法和天文学，并且吸收了其中的占星术，用来解说卦爻象的变化和人事的吉凶。

以上五条，乃京房易学的主要内容。此外，京房对八卦的起源和《周易》的性质，也有一些论述。其在《易传》中说：

夫易者象也，爻者郊也。圣人所以仰观俯察，象天地日月星辰草木万物，顺之则和，逆之则乱。夫细不可穷，深不可极，故揲著布爻，用之于下。筮分六十四卦，配三百六（八）十四爻，序一万一千五百二十策，定天地万物之情状。故吉凶之气顺六爻，上下次之八九六七之数，内外承乘之象。故曰兼三才而两之。

此是发挥《系辞》的圣人观象说，认为卦爻象同天地万物之象是一致的。故六十四卦和三百八十四爻以及阴阳之总策数，可以规定天地万物的情状。由于一卦六爻，上下次之以阴阳之数，内外之象，显示吉凶之气，故兼有天地人变化的法则。总之，《周易》各卦，由于体现了事物的阴阳之数 and 阴阳之象，所以能“定天地万物之情状”。关于象和数，他假借孔子的话说：

孔子曰：阳三阴四，位之正也。三者东方之数。东方日之所出，又圆者径一而开三也。四者西方之数。西方日之所入，又方者径一而取四也。言日月终天之道。故易卦六十四，分上下，象阴阳也。奇偶之数，取之于乾坤。乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命。分四营而成易，十有八变而成卦。卦象定吉凶，明得失，降五行，分四象，顺则吉，逆则凶。

依郑玄义，一为阴之初生，三为阳之正位；二为阴之初生，四为阳之正位。所以说：“阳三阴四，位之正也。”京房认为，卦中的阳三阴四之位，来于天地之数。因为日出东方，天为圆，圆乃径一而周三，所以天数为阳三。日入西方，即进入地下，地为方，方

乃径一而围四，所以地数为阴四。此天三地四之数，也是日月运行的轨道，所以说“日月终天之道”。卦中的奇偶之数，亦来于天地阴阳之数。乾卦纯阳，象天，其数三，其变为九；坤卦纯阴，象地，其数四，其变为六。乾坤两卦具有九六即老阳和老阴之数，乃阴阳卦象的根本，所以说“乾坤者阴阳之根本”。奇偶之数亦取之于坎离两卦。坎为少阳，其中阳爻，其数为七；离为少阴，其中阴爻，其数为八。七八之数乃阴阳卦象的性命，所以说“坎离者阴阳之性命”。揲蓍求卦，四营三变，得出一爻之数，十八变则得出一卦之象，就是体现了这种法则。以上这些说法认为，卦中的阴阳之位和内外之分来了天三地四之数，卦象分阴阳又来于七八九六之数，这是对《系辞》说的“极其数遂定天下之象”的发挥。按这种说法，天地阴阳都有数的规定性，卦象分阴阳亦出于其数的规定性。总之，京房提出“阴阳之数”说明八卦和六十四卦的形成，这是主张数生象。其在《易传》中又说：

阴阳运行，一寒一暑，五行互用，一吉一凶。以通神明之德，以类万物之情。故易所以断天下之理，定之以人伦而明王道。八卦建，五气立，五常法象乾坤，顺于阴阳，以正君臣父子之义。故易曰元亨利贞。

这是说，《周易》包括了二气运行和五行生克的法则，体现了天地万物的德性，不仅可以推断天下之理，也可以规定人类生活的准则。五常即仁义礼智信，就是效法八卦中的乾坤和五行之气，按阴阳变易的法则而制定的，所以能正君臣父子之义。这样，其卦气说又成了规定封建等级秩序的依据。可以看出，京房易学，不仅讲占法，而且通过对占法的解释，形成一套理论体系，用来解释自然和社会，成为汉代哲学的一个组成部分。

三 孟京卦气说在易学和哲学中的地位

孟京的卦气说对汉代易学和哲学都产生了深刻的影响。东汉以来的经学家，解释《周易》经传时，都不同程度上吸取了孟京的卦气说，包括古文经学派的学者在内。以下举几个例子，以见一般。

东汉经师马融解乾卦初九爻辞说：

物莫大于龙，故借龙以喻天之阳气也。初九，建子之月，阳气动于黄泉，既未萌芽，犹是潜伏，故曰潜龙（《周易集解》引）。

此是以建子之月，解释初九爻辞，本于京房《易传》乾卦语：“建子起潜龙”。又东汉经师郑玄解复卦卦辞“反复其道，七日来复”说：

建戌之月，以阳气既尽；建亥之月，纯阴用事。至建子之月，阳气始生。隔此纯阴一卦。卦主六日七分，举其成数言之，而云七日来复。（《周易正义序》引）

这是以孟喜的卦气说，解释“七日来复”。建戌之月，为九月，剥卦用事。建亥之月，为十月，坤卦用事。建子之月，为十一月，息卦复用事。消卦从剥到复，隔坤卦一卦，一卦主六日七分，以整数言，为七日，所以说“七日来复”。王弼不赞成汉易的卦气说，但他解“七日来复”，亦用郑玄说，所谓“阳气始剥尽至来复，时凡七日”（《周易注·复》）。东汉经学家荀爽解释坤卦卦辞“西南得朋，东北丧朋”说：

阴起于午，至申三阴得坤一体，故曰西南得朋。阳起于子，至寅三阳丧坤一体，故曰东北丧朋（《周易集解》引）。

此本于京房“阴从午，阳从子，子午分行”说。阴气起于午，经三辰，至申，三阴增长，为坤象，坤居西南，所以说：“西南得

朋”；阳气起于子，经三辰，至寅，三阳增长，居东北，坤体丧失，所以说“东北丧朋”。又其解《说卦》文：“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以说之，乾以君之”说：

谓建卯之月，震卦用事，天地和合，万物萌动也。谓建巳之月，万物上达，布散田野。谓建子之月，含有萌芽也。谓建午之月，太阳欲长者也。谓建丑之月，消息毕止也。谓建酉之月，万物成熟也。谓建亥之月，乾坤合居，君臣位得也（《周易集解》引）。

这是本于京房的八卦卦气说，又其解坤卦上六爻辞“龙战于野”说：消息之位，坤在于亥，下有伏乾，为其兼于阳，故称龙也（《周易集解》引）。

这是本于京房的飞伏说。又其解《系辞》“乐天知命故不忧”说：坤建于亥，乾立于巳，阴阳孤绝，其法宜忧。坤下有伏乾为乐天，乾下有伏巽为知命。阴阳合居故不忧（同上）。

这也是本于京房的飞伏说。三国虞翻解乾卦《文言》“后天而奉天时”说：

震春、兑秋、坎冬、离夏，四时象具，故后天而奉天时，谓天时行顺也（同上）。

此是以四正卦说，解释四时。又其解复卦辞“出入无疾”说：

坎为疾。十二消息，不见坎象，故出入无疾（同上）。

“坎为疾”，本于《说卦》“为心病”。此是说，十二消息卦中无坎卦，所以“出入无疾”。此亦本于孟京卦气说。又晋干宝，其解易，多采京房说。如其解乾卦初九爻辞说：

阳在初九，十一月之时，自复来也。初九甲子，天正之位，而乾所始也（同上）。

“初九甲子”，本于京房纳甲说。又其解讼卦说：

离之游魂也。离为戈兵，此天气将刑杀，圣人将用师之卦也（同上）。

此本于京房八宫说。讼为离宫游魂卦。“离为戈兵”，本于《说卦》。“天气将刑杀”，本于京房起月例，四世卦阴主八月，游魂阴卦，与四世卦同，主刑杀。又其释比卦六三象辞说：

六三，乙卯，坤之鬼吏，在比之家，有土之君也（同上）。

此本于京房纳甲说和五行生克说。比卦䷇，坤下坎上，乃坤宫归魂卦。坤六三爻纳乙卯，五行配木，为子；坤宫为土，为母。母子关系乃子克母，即木克土的关系，所以说六三爻乃“坤之鬼吏”。以此解释《象》文。“比之匪人，不亦伤乎！”

以上这些，说明孟京易学在汉易系统中起了重要影响，成为后来义理学派主要攻击的对象。

从哲学史上看，孟京易学，特别是京房易学，通过其卦气说，建立起一个以阴阳五行为世界间架的哲学体系。这个体系是汉代阴阳五行学说的发展。京房将八卦和六十四卦看成是世界的模式，认为《周易》既是自然界又是人类社会的缩影，作为世界变易的基本法则即阴阳二气的运行和五行之气的生克，即表现在八卦和六十四卦及三百八十四爻之中。这样，便将西汉以来的自然哲学更加系统化了。尽管他将《周易》中的筮法，引向占候之术，宣扬了天人感应的迷信，但他提出的世界图式对后来的哲学家们探讨世界的普遍联系，很有启发的意义。特别是，他以阴阳二气解释《周易》的原理，借助于当时天文学的知识和理论，阐述《周易》经传中关于事物变化的学说，这是对先秦易学的一大发展。这种学风，对汉代哲学、思想文化的发展都起了很大影响。

西汉的哲学家扬雄，模仿《周易》的结构，作《太玄》，提出一个世界图式，显然是受了孟京卦气说的影响。《太玄》中的“首”，类似《周易》中的卦象，共八十一首；类似《周易》爻象

称为方州部家。首有首辞，相当于卦辞，每首有九赞，相当于爻辞。八十一首排列的顺序是，从中首开始，到最后一首养首为止、第一首表示阳气将要发生，到三十六首强首，阳气最盛；到四十一首应首，阳气衰退，阴气天始发动；到四十九首逃首，阴气极盛；到七十八首将首，阳气又将恢复。他以八十一首的排列，表示一年四季乃阴阳消息的过程值得注意的是，其中许多首的名字同孟京卦气说是一致的。如卦气说，起于中孚，终于颐卦。《太玄》则起于中首，终于养首。中即卦气说的中孚，养即卦气说的颐卦义。关于这一点，宋代学者认为，《太玄》的八十一首出于《易纬·稽览图》的卦气起中孚说，将《太玄》同纬书视为一类。近人亦有持此说者。其实，《易纬》出于孟喜京房之后。扬雄作《太玄》是受了孟京易学的启发。京房《易传》，打破《周易》的卦序顺序，按自己的阴阳消长说，制定了一个八宫图式，这对扬雄自创《太玄》体系是有影响的。《太玄》不仅讲阴阳之象，也讲阴阳之数，并且于每首九赞中，分别配以五行，所谓“鸿本五行，九位重施，上下相因，丑在其中”（《玄莹》），而且讲五行休王，这同京房《易传》中“降五行，颁六位”的说法也是一致的。当然，京房易学所建立的体系，发展为占候之术，大肆宣扬阴阳灾变。《太玄》则不讲阴阳灾变，这同今文经学派的学风是不同的。但扬雄认为，《太玄》也可以推断人事吉凶，所谓“圣人乃作著龟，钻精倚神，藉知休咎，玄术莹之”（同上）。以上这些说明，扬雄的《太玄》同孟京易学存在着继承关系。如果说，西汉的自然哲学始于《淮南子》，那么经过孟京的易学，到扬雄的《太玄》则发展为高峰。宋明时期易学中的义理学派，将《太玄》同京房易学视为一类，并非偶然。

孟京的卦气说，借助于当时的天文、历法讲《周易》，反过来，又对天文历算起了一定的影响。在此以前，作为天文历法的理论

根据，是战国邹衍创立的阴阳五行学说。孟京以后，卦气说又成了古代历法的理论之一。西汉学者刘向，著有《洪范五行传》，以五行阴阳说，讲灾异和占验。《汉书·五行志》就是以刘向的《洪范传》为基础而写成的。刘向也研究易学。《汉书·五行志》讲灾异时，经常引孟京卦气说。如说：“雷以二月出，其卦曰豫。言万物随雷出地，皆逸豫也。以八月入，其卦曰归妹。言雷复归入地，则孕毓根核，保藏蛰火，避盛阴之害，出地则养长华实，发扬隐伏，宣盛阳之德。人能除害，出能兴利，人君之象也。”这是本于孟喜卦气说，以二月为豫卦内“雷乃发声”；八月为归妹卦内，“雷乃收声”。刘向的儿子刘歆，继父业，十分推崇《周易》。其所著《七略》，以《周易》为群经之首，以五经配五常之道，而“易为之原”（《汉书·艺文志》），视《周易》为永恒的真理。《汉书·五行志》说：“刘歆以为庖牺氏继天而王，受河图，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐洛书，法而陈之，洪范是也。”又说：“昔殷道弛，文王演周易。周道敝，孔子述春秋，则乾坤之阴阳，效洪范之咎征。天人之道，粲然备矣。”他以八卦为河图，《洪范》中的五行文为洛书，并把《周易》看成是讲天人之道的重要著作。他依太初历著有《三统历》，保存在《汉书·律历志》中。照《律历志》提供的材料，刘歆易学的一个特点，也是讲卦气说。例如，他解释三统时，以黄钟为天统，林钟为地统，太簇为人统。并配以乾坤两卦象，加以解说。其解释天统说：“十一月，乾之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，钟于太阴，故黄钟为天统，律长九寸”。其解地统说：“六月，坤之初六，阴气受任于太阳，继养化柔，万物生长，茂之于未，令种刚强大，故林钟为地统，律长六寸”。其解人统说：“正月，乾之九三，万物棗通，族出于寅，人奉而成之，仁以养之，义以行之，令事物各得其理。”他以乾坤两卦，配十二律，十二月，十二辰，这是效法孟京卦气说，孟喜

以四正卦配十二月，京房以八卦配十二月，刘歆则以乾坤两卦共十二爻，配十二月。按《三统历》的说法，乾初九为十一月，九二为正月，九三为三月，九四为五月，九五为七月，上九为九月，坤初六为六月，六二为八月，六三为十月，六四为十二月，六五为二月，上六为四月。所以如此相配，因为乾卦纯阳，配奇数月；坤卦纯阴，配偶数月。此种说法，后来被《易纬》和郑玄发展为爻辰说。又班固于《律历志》中，叙述刘歆的三统历说：“经元一以统始，易太极之首也。春秋二以目岁，易两仪之中也。于春每月书王，易三级之统也。于四时虽亡事必书时月，易四象之节也。时月以建分至启闭之分，易八卦之位也。象事成败，易吉凶之效也。”这是以《系辞》中“易有太极，是生两仪”一段话，解说三统历，并用来说《春秋》经。按太初历的纪年，十九年为一章，八十一章为一统，三统为一元。一元之始当甲子夜半朔旦冬至。此即“易有太极”。春秋二季，代表阴阳二气，春为阳中，秋为阴中，此为“两仪”。《春秋》书“春王正月”，乃体现《周易》的“三极之道”。其书四季月份，此即《易》之“四象”、“分至启闭”，指二分二至和四立，认为此八个节气乃“八卦之位”，即乾为立冬，坤为立秋，震为春分，巽为立夏，坎为冬至，离为夏至，兑为秋分，艮为立春。这是本于京房卦气说。以上说明，孟京卦气说，成为汉人讲天文历法的依据之一。

关于这一点，王充评论说：“易京氏布六十四卦，于一岁中，六日七分，一卦用事。卦有阴阳，气有升降，阳升则温，阴升则寒。由此言之，寒温随卦而至，不应政治也。”又说：“京氏占寒温以阴阳升降，变复之家以刑赏喜怒，两家乖迹”（《论衡·寒温篇》）。王充此说，对卦气说作了肯定，因为京房易学是依据阴阳二气的升降讲寒温的变化。至于说，京房易学“不应政治”，这是误解。东汉天文学家张衡评论说：“且律历卦候，九宫风角，数

有征效，世莫肯学，而竟称不占之书，（《后汉书·张衡传》）。“卦候”即卦气。“不占之书”，指讖纬。张衡对卦气说也有所肯定，并将其同讖纬区别开来。汉以后，许多历书，都引卦气说，解说历法，如东汉末年的《乾象历》（见《晋书·律历志》），北魏的《正光历》（见《魏书·律历志》），唐《开元大衍历》等。唐天文学家一行可谓引卦气说解说历法的代表。清初王夫之评论说：“易可以该律，律不可以尽易。犹易可以衍历，历不可以限易。盖历者象数已然之迹，而非阴阳往来之神也。故一行智，而京房迷矣”（《周易外传·系辞上第四章》）。王夫之不赞成汉易的象数之学，反对以卦气说代替《周易》。但他肯定“易可以衍历”，赞扬了一行善于吸取汉易中的合理成分。以上这些说明，孟京的卦气说，特别是推卦用事日，成了古代历法的一个组成部分。我们不能因为孟京易学，特别是京房易学，借卦气说讲阴阳灾异，从而否定其一切。更不能因为孟京以卦气说解释《周易》经传，从而斥责其易学是儒家经学中的“异端”或者为“教外别传”。每一个时代的易学，都是那个时代的哲学、文化思想的产物，无所谓正统易学。从哲学史上看，孟京易学的一大贡献是以阴阳二气运动变化的法则解释《周易》的基本原理，这对后来的哲学家，无论是唯物主义者，还是唯心主义者，探讨世界的本原及其运动变化的规律，都起了重要的影响。

第二节 《易纬》和象数之学

西汉末年，由于社会危机的加深，讖纬开始流行。讖纬乃今文经学派神秘主义思潮发展的产物。讖为神秘的预言，即天启；纬指纬书，即对儒家的经书作的神秘主义的解释，六经皆有纬。《易纬》是对《周易》经传文所作的解释，是汉易中的一个重要流派，

其影响也很大。

关于纬书，特别是《易纬》形成的年代，是一个有争议的问题。有一种意见，认为纬书在西汉前期便形成了，其理由是，西汉初期，甚至秦末已有谶语，如《淮南子·人间训》说：“秦皇挟录图，见其传曰：‘亡秦者胡也’”（又见于《史记·秦始皇本记》）。由此推论，纬书成于西汉前期，并且认为孟京的卦气说来于《易纬》。这是依谶语，推断纬书形成的年代。其实，谶同纬是有区别的，纬书是对六经的解释，假托孔子所作，汉初流行的“秦皇挟录图”，“录图”指谶语，未必就是纬书。南北朝刘勰于《文心雕龙·正纬》中，提出先谶后纬说，认为图箴乃上古时代用来表示受命为王的祥瑞象征，“义非配经”，并非用来解释六经，后来，“伎术之士，附以诡术，或说阴阳，或序灾异，若鸟鸣似语，虫叶成字，篇条滋蔓，必假孔氏。”是说，那些方术之士，将图箴一类的书籍，附加阴阳灾异说，加以推衍，并假托孔子所作，于是形成了纬书，刘氏的论断是正确的。他认为，“纬起哀平”，即始于汉哀帝和平帝之间。刘勰是依据东汉张衡的意见。张衡于上疏中说：“自汉取秦，用兵力战，功成业遂，可谓大事。当此之时，莫或称谶。夏侯胜、眭孟之徒，以道术立名，其所述著，无谶一言。刘向父子，领校秘书，阅定九流，亦无谶录。成哀之后，乃始闻之。”又说：“至于王莽篡位，汉世大祸，八十篇何为不戒？则知图谶成于哀平之际也”（《后汉书·张衡传》）。张衡说的《谶录》，包括纬书在内。“八十篇”，李注说：“衡集上事云：‘河洛五九，六艺四九，谓八十一篇也。’五九谓四十五篇，四九谓三十六篇。张衡认为，在刘氏父子校书之前，纬书尚未形成，因为《七略》并未著录。张衡此论，是有说服力的。纬书不同其他的著述，汉人称为“内书”乃解经之书，而且成为汉代经学的一大流派。如果，在刘氏父子校书前已流行，刘氏必著录。《七略》和《汉书·

艺文志》未著录，说明纬书当时未流行。就《汉书》提供的材料，开始提到纬书的是李寻。其在上大司马王根书中说：“五经六纬，尊术显士”（《汉书·李寻传》）。李寻于哀帝时，召为待诏黄门。王根辅政，在成帝末年，李寻上书，当在成帝死前四年间。刘向校书在成帝初年。刘歆作《三统历》，亦在成帝初年。这说明，纬书的形成，当在哀帝即位前后，即张衡所说成于哀平之际。又汉人提到纬书形成年代的，还有荀悦。其在《申鉴·俗嫌》中说：“世称纬书仲尼之作也。臣悦叔父故司空爽，盖发其伪也。有起于中兴之前，终张之徒之作乎？”终张，据范文澜考证，乃助王莽造符命的田终术（见《汉书》翟方进和王莽传）。按此说法，纬书乃王莽时代的产物，与张衡的“起于哀平”说，亦相符合。总之，纬书形成或流行于哀帝之后，这是可以肯定的。

纬书已失传。关于《易纬》部分，后人辑有逸文。其中有《乾凿度》，《乾坤凿度》，《稽览图》，《通卦验》，《是类谋》，《坤灵图》等。其它纬书，如《河图纬》等，也有解说《周易》的（以上见《黄氏逸书考》）。《易纬》乃孟京易学的发展，出于孟京之后，或刘歆《三统历》之后，《乾凿度》乃《易纬》解易的代表著作。其中许多观点是对《京氏易传》的阐发。如《乾凿度》说：“易者其德也，光明四通，简易立节。”又说：“变易者其气也。天地不变，不能通气，五行迭终，四时更废，君子取象，变节相移（和）。能消者息，必专者败，此其易也。”此本于《京氏易传》：“八卦分阴阳，六位五行，光明四通，变易立节。若天地不变易不能通气，五行迭终，四时更废，变动不居。”“能消者息”两句，乃《京氏易传》遁卦文。又《乾凿度》说：“孔子曰：阳三阴四，位之正也。故易卦六十四分上下，而象阴阳也。”这两句，又分别见于《京氏易传》。又《京氏易传》说：“故易所以断天下之理，定之以人伦，明王道。八卦建，五气立，五常法象乾坤，顺乎阴阳，

以正君臣父子之义。”《乾凿度》则说：“故易者所以断天地，理人伦而明王道。是以画八卦，建五气，以立五常之行，法象乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义”（《周易下义序》引）。“画八卦”几句，郑玄注本作“八卦以建，五气以立，五常以之行。”从文句上看《乾凿度》文是对《京氏易传》文的解释和发挥。又其解释爻有六位说：“初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。”此说来于《京氏易传》，并以“天地之气，必有终始”，对京说作了理论上的阐发。关于《稽览图》，前节已提及，出于孟喜卦气说之后。据《黄氏逸书考》，《是类谋》亦有卦气说：“冬至日在坎，春分日在震，夏至日在离，秋分日在兑。四正之卦，卦有六爻，爻主一气，余六十卦，卦主六日七分八十分之七，岁十二月计三百六十五日四分之一，六十而一周。”有人据此，认为孟京的卦气说出于《是类谋》。但《是类谋》郑玄注本，并无此段文字。据焦循考证，此段话，被认为是《是类谋》文，始见于朱震《汉上易卦图》。朱震所据，乃《稽览图》后附录的文字，即按语中的话，此乃后人所加，并非《易纬》原文。总之，《易纬》讲卦气说的重要部分，皆出于孟喜、京房之后。此亦纬书晚出之证。《白虎通议》曾引《乾凿度》文。《易纬》成书的年代当在京房和《白虎通》之间。

孟京皆以章句解易，并以卦象占风雨寒温。而《易纬》则发展了孟京的卦气说，特别是京房易学，并且吸收了西汉的元气说、阴阳五行学说以及董仲舒和今文经学的神学目的论，将卦气说从理论上作了一次总结。同京房易学相比，《易纬》解易有两点较为突出：一是将《周易》神秘化，或者说神学化；一是以象数解易，并将其理论化。在哲学上提出一个世界图式作为其卦气说和以象数解易的理论基础。《易纬》同其它纬书一样，是西汉末年流行的神秘主义思潮的一部分，也是儒家学说被神秘化的产物。但是其

中也保存了有关天文和地理的知识，历史的知识，不能简单地加以否定。本节以《乾凿度》为主，结合其它纬书，介绍一下《易纬》在易学和哲学史上的地位。

一 《乾凿度》

《乾凿度》，从易学史上看，可以说是汉易的“系辞传”，即汉代易学通论。其对《周易》的性质，八卦的起源，卦爻象的结构以及筮法的体例，都作了解说，乃汉代易学观的代表，对汉唐易学的发展起了很大的影响。此篇解易的主导思想是卦气说，但将卦气说进一步理论化了，或者说，从世界观的高度对卦气说作了论述。所以此篇也是汉代哲学中的重要著作。《乾凿度》和《乾坤凿度》皆有郑玄注（以下引文，凡不注明出处的，皆见《黄氏逸书考》本）。其所提出的易学哲学问题，有以下几点：

（1）易名有三义

《乾凿度》开始便对“易”作了解释，提出“易一名而含三义”（《周易正义序》引）。所谓三义，即简易、变易和不易。它说：

孔子曰：易者易也，变易也，不易也。管三成为道德苞籥。“管三”，即兼有三义。“苞籥”郑注谓“包道之要籥”。是说，易道兼此三义，乃道德之纲要。关于简易，它说：

易者以言其德也。通情无门，藏神无内也。光明四通，仿易立节。天地烂明，日月星辰布设，八卦错序，律历调列，五纬顺轨，四时和乘草结。四渎通情，优游信洁。根著浮流，气更相实，虚无感动，清静炤哲。称物致耀，至诚专密。不烦不挠，淡泊不失，此其易也。

“通情无门，藏神无内”，《正义序》引作“通情无门，藏神无冗”。意思是，不是有心而为，此是对《系辞》所说“显诸仁，藏诸用，

鼓万物而不与圣人同忧”的解释。“仿易立节”，《正义序》引为“简易立节”。“天地”，《正义》作“天以”。“五纬”，郑注谓“五星”。“和栗”，谓气和而严正。“根著浮流”，郑注谓“根著”指草木，“浮流”指人兼鸟兽。大意是，《周易》的德行，照耀天地，分布日月星辰，建立四时节气，生化万物，清净无为。“不烦不挠，淡泊不失”，即无心而为，此即简易之义。关于变易，它说：

变易者，其气也。天地不变，不能通气。五行迭终，四时更废。君臣取象，季节相和。能消者息，必专者败。君臣不变，不能成朝。紂行酷虐，天地反，文王下吕九尾见。夫妇不变，不能成家。妲己擅宠，殷以之破。天任顺季，享国七百。此其变易也。

“相和”，《正义序》引为“相移”。“吕”，指吕尚。“九尾”，九尾狐，祥瑞现象。“季”，文王的父亲季历。此是以气的变化解释“易”为变易之中。“天地不变不能通气”，指否卦象。认为四时节气皆处于变易之中，君臣关系，夫妇关系，也处于变易之中。周文王能变节，所以周灭殷，享国七百年，关于不易，它说：

不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。故易者天地之道也，乾坤之德，万物之宝。至哉！易一元以为元纪。

“一元以为元纪”，郑注谓“天地之元，万物所纪”，即以易为天地之始，万物之纲纪。所谓“不易”，指天地的秩序和人所处的社会地位不能改易，即尊卑的秩序不易。此是发挥《系辞》的“天尊地卑”，“卑高以陈”说。以上的说法，来于《京氏易传》，但京房的本义都是讲变易。而《乾凿度》的作者，将“变易立节”改为“仿（简）易立节”，并增加了“不易”一义。简易和变易，皆见于《系辞》，“不易”之义乃《乾凿度》的阐发，其以“不易”为《周易》的法则之一，目的在论证封建社会的等级秩序是不能变易

的。所以《乾凿度》接着说：

孔子曰：方上古之时，人民无别，群物无殊，未有衣食器用之利。于是伏羲乃仰观象于天，俯观法于地，中观万物之宜，始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。故易者所以经天地，理人伦而明王道。是故八卦以建，五气以立，五常以之行，象法乾坤，顺阴阳，以正君臣父子夫妇之义，度时制宜，作网罟，以畋以渔，以贍人用。于是人民乃治，君亲以尊，臣子以顺，群生和洽，各安其性，八卦之用。

这段话，也是本于《京氏易传》，但其强调的是“经天地”，“理人伦”，君臣父子各安其性，阳尊阴卑乃天经地义，不可改易。这种观点，正是董仲舒和《礼纬·含文嘉》所宣扬的“三纲六纪”说在易学中的反映。《白虎通》解释三纲说：“君臣父子夫妇，六人也。所以称三纲者何？一阴一阳谓之道，阳得阴而成，阴得阳而序，刚柔相配，故六人为三纲。”又说：“纲者张也，纪者理也。大者为纲，小者为纪，所以张理上下，整齐人道也”（《三纲六纪》）。可以看出，纬书系统解易，将“一阴一阳之谓道”，解释为“阴得阳而序”，认为此种秩序乃人伦之纲纪，不可改易。这也就是《乾凿度》所说：“易一元以为元纪”。《易纬》将《周易》的“易”为变易之义，引向“不易”，正是汉代封建社会秩序的规范化在易学哲学中的表现。

易有三义说，在易学史上影响很大。东汉经师郑玄作《易论》，即采此说。孔颖达在《正义序》中亦采此说。宋明易学中的理学派，依易有不易之义，提出阴阳定位说，宣扬“天不变，道亦不变”的形而上学。《乾坤凿度》还提出“易名有四义”说，增加一条：“本日月相衔”义，即以日月相往来为“易”。此是对“易”字字义所作的解释，认为古易字，上为日，下为月。这种日月为易说，乃卦气说的产物，对东汉经师解易也起了一定的影响。

(2) 太易说

京房曾说：“乾坤者阴阳之根本”。《乾凿度》发挥了这一思想，认为乾坤两卦乃八卦和六十四卦的基础。乾坤两卦和八卦怎样形成的呢？《乾凿度》提出一套理论，代表了汉代易学的世界观。它说：

昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者未见气也。太初者气之始也。太始者形之始也。太素者质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者言万物相浑成而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生。物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。

这段话，同《系辞》一样，有两套语言：一是讲筮法问题，即卦象的形成；一是借讲筮法，表达作者的世界观。文章开头，提出问题说：“有形出于无形，乾坤安从生？”是说，乾坤卦象是有形的，但有形之物，皆从无形而生，乾坤卦画，怎样从无形中产生的呢？接着提出宇宙形成的四阶段说：“有太易，有太初，有太始，有太素。”关于这四个阶段的内容，郑玄注说：“太易之始，漠然无气可见者。太初者寒温始生也。太始有兆始萌也。太素者质使形也。诸所为物，皆成包裹，元未分别。”郑玄注符合原意。四阶段，实际上是两大阶段：一是太易即气未产生的阶段，即下文所说“视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也”。“易”指太易。一是气质具备的阶段，即“太始”，“太初”，“太素”三者混而未分，所谓“气形质具而未离，故曰浑沦”的阶段。此“浑沦”的阶段，就是太极。从太易到太极，是一个演变的过程。《乾凿度》

以此解释《系辞》的“易有太极”这句话，即将《易》解释为“太易”，将太极解释为气混而未分，指天地尚未形成的状态。认为先有太易而后生出太极。太易是无形的，如何生出有形的卦象？它接着说，“易无形畔”，可是它“变而为一”，一又变为七，七又变为九。一、七、九，郑玄注说：“太易变而为一，谓为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也。”又说，一主北方阳气初生，七主南方阳气壮盛，九为西方阳气之终究，所以说：“九者气变之究也”。此是以卦气说解释奇数一、七、九。“乃复变为一”，郑注谓，依上文意，当作“乃复变为二，二变为六，六变为八”，指偶数和阴气变化的过程。按此说法，太易既变出阳气之数，又变出阴气之数。以此说明阴阳二气之数，即太极混沦之物，逐渐分化的过程。“一者形变之始”，郑注谓当作“二者形变之始”。二即下文说的天和地，天地乃有形之物，故说“形之始”。阳气轻清上升形成天；地气重浊，下降形成地。有形之物的形成，都经过三个时期：太初，太始，太素，此即“物有始，有壮，有究”。有了阴阳之数和天地之形，也就有了乾坤两卦象，一七九则成为乾卦象，此即“三画而成乾”。有了乾卦象，同时也就有了坤卦象，因为太易又变出偶数二四六，所以说“乾坤相并俱生”。乾坤两卦象，因而重之，此即“六画而成卦”。“易变为一”这一段话，实际上是解释《系辞》说的“是生两仪”这句话，即以阴阳奇偶之数 and 天地之形象为两仪。有了两仪，便有了乾坤两卦。以上即太易说的内容。此说的提出，在易学史和哲学史上都有重要意义，概括起来，有以下几点：

其一，《乾凿度》以太易为世界和筮法的本原。所谓“太易”并非太极，乃先于太极而存在的东西。《乾坤凿度》对此有明确的解释。其《乾凿度》说：“既然物出，始俾太易者也。太易始著太极成，太极成，乾坤行。老神氏说曰性无生，生复体。天性情，地

曲巧，未尽大道，各不知其自性。乾坤既行，太极大成。”“太易始著太极成”，郑注说：“太易无也，太极有也。太易从无人有。圣人和太易有理未形，故曰太易”郑玄以太易为无，太极为有，是本于“性无生，生复体”句。“性无生”，指太易未见气的阶段；“生复体”，指气形质开始具备的太极阶段。“乾坤既行，太极大成”，是说，圣人设乾坤两卦，协助天地阴阳化育万物，成就太极生物之功。其《乾凿度》又说：“太易变，教民不倦。太初而后有太始，太始而后有太素。有形始于弗形，有法始于弗法。”郑玄注后一句说：“太易气未分，太初气始见，太始物有形，太素万物素质由淳在。”“弗形”即“易无形畔”之意。从太初到太素，即气形成的阶段。以上这些，都说明太易是先于太极而存在的。其以“混沦”解释“太极”，太极则指气混沌未分的状态，即汉人所说的元气。其解释《乾凿度》一文的名称说：

圣人凿开天路，显彰化源。大天氏云，一大之物目天，一块之物目地，一气之霏名混沌。一气分为万霸，是上圣凿破虚无，断气为二，缘物成三，天地之道不霏。（《乾坤凿度》）

郑玄注，“霏”同“蔽”，谓遮蔽不明，引伸为气未分化的状态；“霏”，同“溲”，谓“万性之物，分觉其形体”；“霏”，谓“息绝”。“断气为二”，是说，分出阴阳二气，形成天和地，此是以乾为天，以凿为开，以度为路数，道路。“乾凿度”意谓“凿开天路”，即一方面“凿破虚无”，一方面分混沌之气为阴阳二气，这样，天地万物便生生不息了。所以又说：“天门辟元气，易始于乾也。”是说，元气分开阴阳二气，也就有了乾卦之象。以上说明，《乾凿度》所说的“混沦”，是指元气未分的状态，用易学语言说，称为“太极”。以太极为元气，不只《易纬》，其它纬书也持此说。如《河图括地象》说：“有易太极，是生两仪。两仪未分，其气混沦。”又如《孝经纬·钩命诀》说：“天地未分之前，有太易，有

太初，有太始，有太素，有太极，是为五运。形象未分，谓之太易。元气始萌，谓之太初。气形之端，谓之太始。形变有质，谓之太素。质形已具，谓之太极。五气渐变，谓之五运。”此说，同《乾凿度》的说法，稍有不同，但以太极为元气则是一致的。太极元气说，不始于《易纬》。“元气”一语始见于《淮南子·天文训》：“宇宙生元气”（《太平御览》卷一引）。以后，刘歆和扬雄都讲“元气”。刘歆于《三统历》中，提出“太极元气，函三为一。”三指天地人，认为一元含三统，即太极元气含有天地人。其解释黄钟律说：“太极中央元气，故为黄钟”。此以黄钟主十一月冬至子时。黄钟具有土德，所以其方位配中央。此处的元气指阳气之始，因为来于太极，所以说“太极中央元气”。《易纬》以太极为元气，即来于以上的说法。其以太极含有太初，太始，太素三个阶段，脱胎于“元气函三为一”说。所以郑玄注“太初者气之始”说：“元气之所本始”，又说：“一主北方气渐生之始”。此即采取《三统历》的说法，以阳气之始萌，为元气之本始，解释十一月冬至节气的变化。可以看出，《易纬》的太极元气说，乃西汉以来的元气说和卦气说发展的产物。

其二，《乾凿度》提出太易说，目的在于说明卦画的起源。认为乾坤两卦象是同宇宙的起源联系在一起。其发生的程序是：太易——太极——阴阳二气和天地——乾坤两卦。这一演变的过程，从哲学上说，是讲宇宙发生和形成的过程。西汉是宇宙发生论或宇宙演化论发达的时期。这同天文学的发展是分不开的。《淮南子·天文训》为汉代的宇宙发生论奠定了基础。它所依据的哲学思想是《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”说。以“一”为混沌未分的元气，二为阴阳二气，认为阳气清轻，上升为天；阴气重浊，下降为地；天地形成后，万物便陆续产生了。关于“道”，《天文训》中有两种说法：一是“道始于一”说，即以

道为元气；一是“道始于虚廓”说，即以道为虚空。按后一种说法，宇宙发生的过程是：虚空生宇宙，宇宙生元气，元气又分化为阴阳二气，形成天和地。《乾凿度》的宇宙发生论即本于此。不同的是，把《淮南子》的说法纳入易学的系统，以太易代替《淮南子》的“道”，以太极代替《淮南子》的“一”，以《系辞》说的“易有太极，是生两仪”，代替《老子》的“道生一，一生二”的体系。这样，道家黄老学派的宇宙发生论便转变为儒家的宇宙发生论。儒家的宇宙发生论，就其思想资料说，本于《系辞》的“易有太极”说。但赋予太极以实体涵义，作为解释宇宙本原的一种哲学范畴，就现在流传下来的史料看，是由《易纬》确定下来的。《乾凿度》将太极看成是世界形成的物质要素，认为任何物体皆有气形质三个方面，此三方面即存于太极元气中。其太极说，则具有原初物质的意义。这对后来唯物主义哲学的发展起了很大影响。但是《乾凿度》的宇宙发生论，并没有摆脱道家系统的影响。其以太易为未见气，如郑玄所说，以太易为“漠然无气可见”，即以太易为无，以太极为有，甚至将“简易”理解为无为，这样，便陷入了虚生气说。此后，在易学史和哲学史上，围绕太极问题，展开了长期的辩论。属于道家和接近道家系统的则主张虚生气，不以太极为世界的本原，或者将太极解释为虚无。反之，儒家阵营中的易学家，则竭力排除虚生气说，以太极为世界的本原；或者以太极为气，或者以太极为理，对“易有太极”这句话，各自作出不同的解释。

其三，《乾凿度》作为解易的著作，所以讨论宇宙的起源问题，也是为孟京倡导的卦气说，提供一种哲学的根据。其所谓元气，无非指阴阳二气或寒温二气的根源。按卦气说，卦爻的变化所以体现节气的变化，因为卦画来于阴阳二气的变化。于是《乾凿度》便把筮法中的阴阳之数和阴阳二气的变化揉合在一起，认为气的变

化具有数的规定性。阳气的变化为一、七、九；阴气的变化为二、六、八。这样，筮法中的七八九六之数，便成了阴阳二气的代号。京房解易，提出阴阳之数，但主要是用来说明卦象的形成。《易纬》则将阴阳奇偶之数同阴阳二气的变化紧密结合在一起，使筮法中的奇偶之数上升为表达气运动变化的范畴。认为数的变化不仅可以说明节气的变化，而且可以说明世界从无到有的变化过程。这就为汉易中的象数之学提供了理论基础。以后，在易学史上，围绕着气和数的关系，展开了长期的辩论，其渊源则出于《易纬》。

(3) 九宫说

关于阴阳二气的运行及其同八卦的关系，《乾凿度》又提出九宫说。它说：

阳动而进，阴动而退。故阳以七，阴以八为象。易一阴一阳，合而为十五之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦合于十五，则象变之数若一也。阳动而进，变七之九，象其气之息也，阴动而退，变八之六，象其气之消也。故太一取其数以行九宫，四正四维皆合于十五。五音六律七宿，由此作焉。

“象”，郑注谓“爻之不变动者”，指筮法中的七八之数 and 少阴少阳之象，乃不变之爻，称其为象。六九之数和老阴老阳之象为可变之爻，称其为变。此是讲爻象的变化和阴阳之数的关系。其以七、九为阳数，六、八为阴数，阳主前进，阴主后退，这是来于阳气主生息，阴气主消失。所以阳数前进止于九，阴数后退止于六。因为七八之数乃不变爻，六九之数为可变之爻，易主变易，所以《周易》以九六之数代表阴阳二爻。这是解释爻称九六的原因。此种解释有一特点，即同阴阳二气变化的性质结合起来讲九六之数，或者以九六之数解释阴阳二气的变化。就阴阳之数说，阳七阴八为不变爻之数，其合为十五；阳九阴六为可变爻之数，其合亦为十五，此即“象变之数若一”。它以此解释《系辞》所说“一阴一

阳之谓道”，即以“合而为十五”为“道”。这种解释同样表现了象数之学的特点。下文接着提出了九宫说。认为太一取阴阳之数即从一到九的次序，运行于九宫之中，九宫有四正和四维，其数相加，亦皆十五。宋朱震解释“取其数”为取七九六八之数。他说：“一与八为九，一与六为七，三与四为七，七与二为九。阳变七为九，阴变八之六，七与八为十五，九与六为十五，故曰四正四维皆合于十五”（《汉上易卦图》）。朱说亦通。按郑玄注，四正四维，亦是八卦所处的方位。四正卦即坎离震兑，四维之卦即坤乾巽艮。太一行于九宫，亦是周行于八卦之中。郑玄注说：“天数大分以阳出，以阴入。阳起于子，阴起于午。是以太一下九宫，从坎宫始”，而“终于离宫”。所以坎数为一，离数为九。按郑玄注，九宫之数和八卦所居的方位，以图示之，如下：

九 宫 图

巽 四	离 九	坤 二
震 三	中 五	兑 七
艮 八	坎 一	乾 六

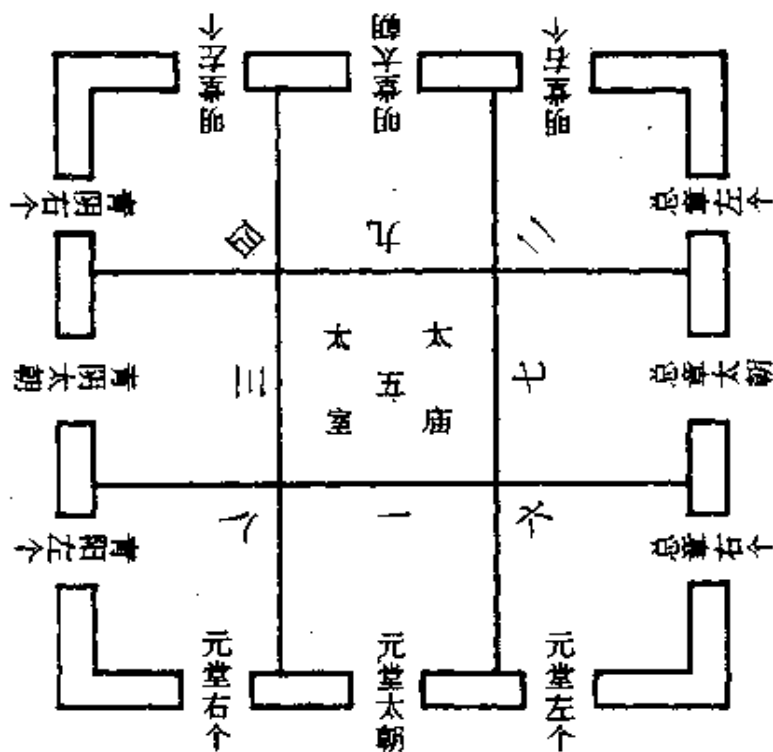
坎离震兑四卦居于东西南北四正位，即四正；乾坤巽艮四卦居于西南、西北、东南、东北四角，即四维。“皆合于十五”，是说，纵、横、斜之数相加，皆为十五。按郑玄注，太一在九宫中运行，始于坎宫一，其次入坤宫二，其次入震宫三，其次入巽宫四，然后入中宫五休息。而后又入乾宫六，依次入兑宫七，艮宫八，到离宫九而结束，此即《乾凿度》所说：“太一取其数以行九宫。”

《乾凿度》的九宫说乃京房卦气说的发展，其目的是以阴阳之

数的变化，说明一年节气的变化。四正和正维的说法，本于京房的八卦卦气说。“太一”，即太乙，郑注谓“北辰之神名也，居其所曰太乙，常行于八卦日辰之间，曰天一，或曰太一。”又引《星经》曰：“天一，太乙主气之神。”按此说法，太一即北极星神。当时的天文学，以北极星主管一年四季的节气，奉北极星为天神。这是出于依二十八宿距北极星的位置，测定二十四节气的变化。《史记·天官书》说：“中宫天极星，其一明者，太一常居也”。到汉武帝时，奉北极星为至上神，所谓“天神贵者太一”（《史记·卦禅书》）。纬书推崇太一神，如《春秋纬·文耀钩》说：“中宫大帝，其精北极星，含元出气，流精生物也。”又说：“中宫大帝，其北极星下一明者，为太一之光，含元气以斗布常。”认为此北极星神，驾御北斗七星，决定四时的变化。《乾凿度》所说的“太一行于九宫”，表示一年气候的变化，即本于此。关于九宫的说法，本于古代的明堂制度。《管子·幼官》，《礼记·月令》和《吕氏春秋·十二纪》都认为天子在一年四季，轮流居于九室，天子所居之处，称为明堂，又称为玄宫。《管子》书中的“幼官”即“玄宫”，因字形相近而误为“幼官”。明堂分为九室，照《月令》所说，天子春居东方青阳三室，夏居南方明堂三室，秋居西方总章三室，冬居北方元堂三室。四季之中各居七十二日，中央之室，每季居十八日，共七十二日。总起来，共三百六十日。四隅之处，乃一室，如春天所居为青阳右个，即夏天所居的明堂左个。其区别在于出入的门户，春天此室开东门，夏天则开南门。所以实际上为九室。《大戴礼记·明堂》，将九室配以九个数目：“明堂者古有之也，凡九室。二九四，七五三，六一八”。以图示之（见174页）。《月令》等并未配以数字，配以数字，始见于《大戴礼记·明堂》。此篇乃汉初著作。其配以九个数，大概受了汉初的《九章算术》的纵横图的影响。东汉徐丘有《数术记遗》，认为九宫乃算术之一。

纵横图，即纵横相加，皆十五，乃古代的魔方，一种数学游戏，欧洲数学史上称之为 magic square。明堂所以分为九室，是效法天分九野，地分九州。《白虎通·明堂》说：“九宫法九州”。《管子·幼官》《礼记·月令》乃战国时代阴阳五行家的著作。阴阳五行家的代表人物邹衍提出大九州说。明堂九室乃邹衍一派的学说。《乾凿度》的九宫说，来于《大戴礼记·明堂》九室说。其将九室

明堂九室图



称为九宫，将天子轮流居于九室，改为“太一取其数以行九宫”，用来说明一年四季的变化。汉初的明堂九室说，并未配八卦。按郑玄的看法，《乾凿度》说的“四正四维皆合于十五”，四正和四

维指八卦。郑玄将九宫说同卦气说联系起来，是否《乾凿度》本义？按四正卦之说，始于孟喜。关于四维之卦，孟喜京房皆未明言。而《易纬》则称乾坤巽艮为四维。《乾坤凿度》说：“庖牺氏画四象，立四隅以定群物发生门，而后立四正。”据此，郑注是有依据的。又东汉张衡上疏说：“臣闻圣人明审律历，以定吉凶，重之以卜筮，杂之以九宫。”又说：“且律历卦候，九宫风角，数有徵效，世莫肯学”（《后汉书·张衡传》）。张衡认为九宫和卦气为一类，乃占术之一，同郑注相符。据此，《乾凿度》的九宫说乃卦气说的一种形式，是京房的八卦卦气说和明堂九室说相结合的产物。其结合的媒介是十五之数。《易纬》认为七八九六之数，奇偶相加，各为十五，恰好符合于九宫纵横之数。此十五之数，在《乾凿度》看来，也就是《系辞》说“大衍之数五十”。所以于太一行九宫之后说：“五音、六律、七宿由此作焉。”五音配十干，六律配十二支，七宿即二十八宿。其数相合为五十。“作”，谓兴起。是说，十干、十二支和二十八宿，皆从九宫中兴起。意思是说，九宫之数亦符合五十之数。所以《乾凿度》说：

故大衍之数五十，所以成变化而行鬼神也。日十干者五音也。辰十二者六律也。星二十八者七宿也。凡五十所以大闢物而出之者也。

此是说，五十之数皆系之于九宫八卦的卦象上。其以十干等为大衍之数，出于京房章句。京注大衍之数说：“五十者谓十日，十二辰，二十八宿也。凡五十其一不用者，天之生气，将欲以虚来实，故用四十九焉”（《周易正义》引）。此是以其一不用为虚，以四十九为实，天之生气，从虚到实，所以说其用四十有九。京房此说是为其纳甲说，二十八宿从位降某某说提供根据。《乾凿度》的作者，吸取了这一说法，说明九宫之数即大衍之数，八卦具有大衍之数。十五之数为什么符合五十之数？《易纬》并未说明。郑注

认为，五为天之数，十为地之数，十五代表天地之数，大衍之数即天地之数。还有一种解释，十五，其顺序倒过来，即五十。此是表面的解释。其基本观点是，就揲蓍求卦说，七八九六之数，来于大衍之数，故将七八或九六之合视为大衍之数。

从以上的分析中，可以看出，九宫说作为卦气说的一种形式，其特点有二：一是以阴阳之数，九宫之数以及大衍之数说明八卦所主的节气的变化具有数的规定性；一是提出太一即北极神，作为四时变化的主宰者。就后一点说，《易纬》进一步将卦气说神秘化了。同其它纬书对太一的解释联系起来看，《易纬》的作者，最终认为，元气和卦气是从中宫大帝即北辰天神口中吐出来的，其运行变化体现了天神的意志，又将卦气说引向了神学目的论。在这种思想的指导下，纬书又将太极元气神秘化。如《春秋纬·说题辞》说：“群阳精也，合为太乙，分为殊名。”“合为太乙”，指太极元气混而未分，称其为“太乙”即太一，又意味着太极元气乃太一神的化身。纬书将《周易》的太极同汉人崇拜的太一神即北极星神视为一体，正是汉代官方倡导的神秘主义在易学中的表现。纬书这种太极观，对东汉经师解易起了一定的影响。如马融注太极说：“易有太极，谓北辰也。太极生两仪，两仪生日月，日月生四时，四时生五行，五行生十二月，十二月生二十四气。北辰居位不动，其余四十九，转运而用也”（《周易正义》引）。这是以卦气说解释大衍之数五十，以其一不用的一为太极，以北极星解释太极，以一年四季的气候变化解释其用四十有九。显然，这是对京房易学和《易纬》的卦气说进一步的阐发。马融的太极观，后经过王弼的改造，终于引出以太极为虚无实体的结论。《易纬》的九宫说，到了宋代，被易学中的图书学派所吸收，或者被视为河图，如刘牧说；或者被视为洛书，如蔡元定说；成了宋明时期象数学派解易的重要内容。

(4) 八卦方位说

九宫说实际上是八卦方位说的一种形式。《乾凿度》的卦气说，主要是八卦方位说。此说是对京房八卦卦气说的进一步阐发。其论八卦方位说：

孔子曰：易始于太极，太极分而为二，故生天地。天地有春夏秋冬夏之节，故生四时。四时各有阴阳刚柔之分，故生八卦。

八卦成列，天地之道立，雷风水火山泽之象定矣。

此是以太极为元气混沌未分的状态，以分而为奇偶二数和阴阳二气，形成天和地为两仪，以四时为四象，以雷风水火等八种自然现象为八卦。总之，以世界形成的过程解释揲蓍或画卦的过程。接着论卦气说：

其布散用事也，震生物于东方，位在二月。巽散之于东南，位在四月。离长之于南方，位在五月。坤养之于西南方，位在六月。兑收之于西方，位在八月。乾剥之于西北方，位在十月。坎藏之于北方，位在十一月。艮终始之于东北方，位在十二月。八卦之气终，则四正四维之分明，生长收藏之道备，阴阳之体定，神明之德通，而万物各以其类成矣，皆易之所包也。至矣哉！易之德也。孔子曰：岁三百六十日而天气周，八卦用事各四十五日，方备岁焉。

此是以八卦配十二月的节气，以坎离震兑为四正卦，乾坤巽艮为四维之卦，各据自己的方位，主持四时的变化，体现一年四季阴阳消长的过程。卦气周行一遍当一年三百六十日，每卦主四十五日。“震生物”，“离长之”，“坎藏之”等，皆本于《说卦》文。按京房的说法，乾坤乃阴阳之根本，为什么反居于四维之位？《乾凿度》对此作了解释：

乾者天也，终而为万物始，北方万物所始也，故乾位在于十月。艮者止物者也，故在四时之终，位在十二月。巽者阴始

顺阳者也，阳始壮于东南方，故位在四月。坤者地之道也，形正六月。四维正纪，经纬正序，度毕矣。

此是对四维之卦所作的解释。认为四维之卦标志阴阳二气运行的终始。“四维正纪”，是说四维正四时之纪。“经纬正序”，经指坎离，纬指震兑，是产四正卦确定二至二分的顺序。按此说法，四维之卦所起的作用更为重要。接着其解释乾坤两卦说：

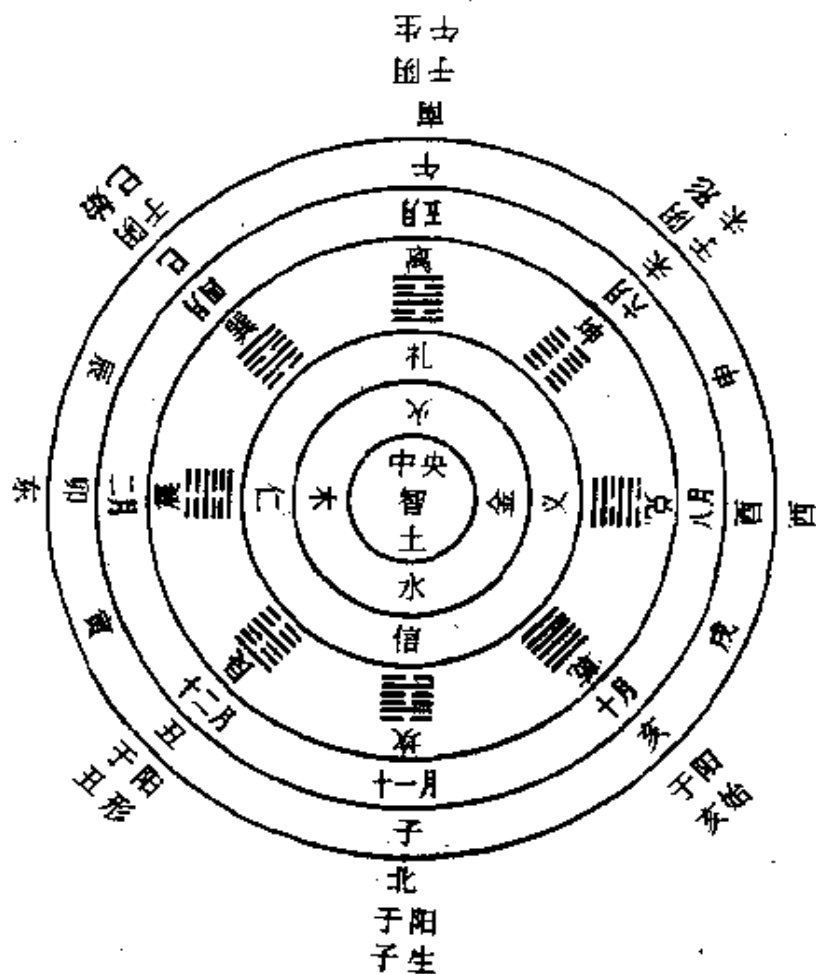
孔子曰：乾坤阴阳之主也。阳始于亥，形于丑，乾位在西北，阳祖微据始也。阴始于巳，形于未，据正立位，故坤位在西南，阴之正也。君道倡始，臣道终正，是以乾位在亥，坤位在未，所以明阴阳之取，定君臣之位也。

此是说，阳气从十月（亥）开始，到十二月（丑）形成，乾居西北，表示阳气处于开始萌生的地位。阴气开始于四月（巳），形成于六月（未），所以坤居西南之位。坤所以不像乾那样居于阴气开始的地位，因为不能同阳气抗衡，表示以卑顺为其美德，成就阳气的事业，此即“据正立位”，即立于其形成之正位。这是因为阳为君道，主倡始；坤为臣道，主守成；阴阳各有其职守，君臣各有其定分。此种说法，就卦气说说，是对阳生于子，阴生于午说的补充，其目的在于解释乾坤乃阴阳之根本。但是，用君臣之道，解释乾坤所处的方位，又将卦气伦理化了。因此，《乾凿度》进一步以五常配八卦，认为一年气候的变化又体现了人伦之道。它说：

孔子曰：八卦之序成立，则五气变形。故人生而应八卦之体；得五气以为五常，仁义礼智信是也。夫万物始出于震，震东方之卦也。阳气始生，受形之道也，故东方为仁。成于离，离南方之卦也。阳得正于上，阴得正于下，尊卑之象，定礼之序也，故南方为礼。入于兑，兑西方之卦也。阴用事而万物得其宜，义之理也，故西方为义。渐于坎，坎北方之卦也。阴

气形盛，（阴）阳气舍闭，信之类也，故北方为信。夫四方之义，皆统于中央，故乾坤艮巽，在四维。中央所以绳四方行也，智之决也，故中央为智。故道兴于仁，立于礼，理于义，定于信，成于智。五者道德之分，天人之际也，圣人所以通天意，理人伦，而明至道也。

八 卦 方 位 图



这是以震离兑坎四正卦配仁礼义信，中央不配卦，但维系四维之

卦，故配智。“五气”，指五行之气，其以五行配五常，五行主四时，四时分属于卦气，这样，卦气也就具有五常的品德。震居东方，为木，阳气生，生万物，所以其德为仁；离居南方，为火，阳气居上，阴气居下，阳尊阴卑，其德为礼；兑居西方，为金，阴气治理万物，其德为义；坎居北方，为水，阴气中含阳气，万物归藏，其德为信。中央统率四方，四维之所系，善于决断，其德为智。五常不仅理人伦，而且明天道，通天意所以乃“天人之际”的根本原理，以上即《乾凿度》八卦方位说的主要内容。此说，以图示之（见上页）。

此图式同京房卦气说相比，有两点值得注意。其一，强调八卦的爻位数目规定一年四季节气变化的度数。其论八卦和气候的关系说：“八卦之生物也，画六爻之移，气周而从卦。八卦数二十四以生阴阳，衍之皆合之于度量。”“生物”，郑玄注谓“其岁之八节，每一卦生三气，则各得十五日。”是说，八卦各主管二至二分和四立，每一卦又生出三个节气，一年共有二十四个节气，所以每一节气十五日有余。“画六爻之移”，按郑玄注，一卦三画中分为二，成为六爻，表示太史刻漏，每气两箭。（参见《后汉书·律历志》）“八卦数二十四以生阴阳”，是说，八单卦二十四画，代表二十四节气，成为重卦，生出四十八箭，即一年四季的阴阳消长。“衍之皆合之于度量”，是说，八卦之爻象加以推衍，共四十八画，皆符合律历所说的度数。可以看出《乾凿度》的作者将八卦卦画的数目同当时天文历法中推算二十四节气的程序揉合在一起，并且认为卦画的数目决定节气变化的度数，所谓“八卦之生物”，“以生阴阳”。这样，便把八卦的象和数摆在第一位。此种观点，显然是对京房易学的进一步发展，同样是象数之学的特点之一。其二，八卦方位说，以五常配八卦方位，又是汉代今文经学派的哲学在卦气说中的反映。以五常配五行，大概汉初亦有此说。《礼记·中

庸》郑玄注解“天命之谓性”说：“木神则仁，金神则义，火神则礼，水神则信，土神则知。”郑注据《孝经说》。《礼记·王制》《正义》引《孝经说》说：“木性则仁，金性则义，火性则礼，水性则信，土性则知。”董仲舒亦以五常解释五行，并将其品德纳入一年四季节气的变化，把主管四季变化的五行，说成是体现了君臣父子之道，所谓“五行者，五行也”（《春秋繁露·五行对》），后一句指五种道德行为。董仲舒的五行说影响很大。刘歆于《三统历》中，亦以五行配五常，说明四时的变化。但刘氏并未以五常配八卦，其以土德为信，又不同于以土德为智说。《易纬》以五常配五行，以土德为智，同《孝经说》为同一系统，并且同八卦联系起来，这样，便将卦气说引向了神学目的论。按唐一行的说法，孟喜讲卦气，“本于气，而后人以人事明之”，认为孟喜不讲人伦之事，附会人事是后人的说法。“后人”大概指京房。而《易纬》则加以系统化，这同汉代官方哲学的发展是相适应的。

《易纬》对八卦的解释是同阴阳二气说结合在一起的，此是汉易的物征之一。但其对八卦的解释，有取数说，有取象说，总的说来，以取数说为主，但不排斥取象说。就取象说说，认为八卦也来于天地风雷等八种自然现象，而此八种自然现象又是阴阳二气相作用的结果，所以八卦卦象也是阴阳二气的产物。据此，《乾坤凿度》提出文字说，解释八卦卦名的由来。其《乾坤凿度》说：“上古变文为字，变气为易，画卦为象，象成设位。”是说，变古代文字成为八卦之名，变阴阳二气成为八卦之象，用来代表八种自然现象。它说：“☰古文天字，今为乾卦”；“☷古僂地字，附于乾，古圣人以为坤卦”；“☴古风字，今巽卦”；“☶古山字，外阳内阴，圣人以为山”；“☵古坎字，水情内刚外柔”；“☲古火字，为离，内弱外刚”；“☳古雷字，今为震”；“☱古泽字，今之兑。”这些说法，是从筮法中的取象说引伸出来的，对后人探讨八卦的起

源也起了一定的影响。

(5) 爻辰说

此说是，按《周易》六十四卦的顺序，每对立两卦，其六爻配以十二辰，代表十二个月份，为一岁；三十二对卦象，则代表三十二年，从乾坤到既济未济，往复循环，推算年代。此说也是卦气说的一种形式。《乾凿度》说：

阳唱而阴和，男行而女随。天道左旋，地道右迁，二卦十二爻而期一岁。乾阳也，坤阴也，并治而交错行。乾贞于十一月子，左行，阳时六。坤贞于六月未，右行，阴时六，以奉顺成其岁。岁终次从于屯蒙。屯蒙主岁，屯为阳，贞于十二月丑，其爻左行，以间时而治六辰。蒙为阴，贞于正月寅，其爻右行，亦间时而治六辰。岁终则从其次卦。阳卦以其辰贞，其爻左行，间辰而治六辰。阴卦与阳卦同位者，退一辰以为贞，其爻右行，间辰而治六辰。泰否之卦，独各贞其辰，其比辰左行相随也。中孚为阳，贞于十一月子；小过为阴，贞于六月未，法于乾坤。三十二岁期而周。六十四卦，三百八十四爻，万一千五百二十圻，复从于贞。

“天道左旋，地道右迁”，又见于《春秋纬·元命苞》：“天左旋，地右动”，“地所以右转者，气浊清少含阴而起迟，故右转迎天佐其道。”此是我国最早的天旋地动说，由对星辰左旋的观察，推测地向右转。《乾凿度》以天为阳，以地为阴，认为天地的旋转乃阴随阳之象。以此说明六十四卦中，二二相偶，一为阳卦，一为阴卦，互相配合。“二卦十二爻而期一岁”，是说，阳卦六爻则配阳爻，阴卦六爻则配阴爻，这样，两卦十二爻，代表十二个月，成为一年。怎样配十二支？下文从乾坤两卦说起。“乾贞于十一月子，左行”，“贞”，郑玄注说：“正也，初爻以此为正。次爻左右者，各从次数之。”是说，乾卦初九当十一月，子。乾为阳，所以说其爻象的变

动为左行，即九二当正月，九三当三月，九四当五月，九五当七月，上九当九月，此即“阳时六”。“坤卦贞于六月未”，是说，坤卦初六当六月，未。其右行的次序是，六二当八月，六三当十月，六四当十二月，六五当二月，上六当四月。因为乾坤两卦一为阳月，一为阴月，交叉并行，所以说“并治而错行。”以图示之如下：

乾 坤 爻 辰 图

乾爻左行	坤爻右行
九月———戌	四月———巳
七月———申	二月———卯
五月———午	十二月———丑
三月———辰	十月———亥
正月———寅	八月———酉
十一月———子	六月———未

以上是三十二年周期中，第一年的爻辰顺序。下文说，“岁终次从于屯蒙”。是说第二年为屯蒙主岁月。屯为阳，其初爻当十二月，丑，其爻左行；蒙为阴，其初爻当正月，寅，其爻右行。“间时而治”，是说，两卦各爻都间隔一辰主岁月。屯蒙卦后，为需讼卦用事；次年又为师比用事。按上述的体例，需则贞于卯，讼则贞于辰；师则贞于巳，比则贞于午。在此程序中，如果阴卦初爻与阳卦处于同一月份，其初爻则退一辰，即以未为贞。如果坤卦初爻不是贞于午，而是贞于未，郑注谓“左右交错相避”。《周礼·大师》注疏说：“黄钟在子，一阳爻生为初九。林钟在未，二阴爻生，得为初六者以阴故退位在未。故曰乾贞于十一月子，坤贞于六月未也”。此是结合十二律讲坤贞于未。按上述体例，至小畜则贞于申，履则贞于酉，泰应贞于戌，否卦当贞于亥。可是下文却说：

“泰否之卦，独各贞其辰，其比辰左行相随也。”是说，泰否两卦则按上述的程序，配十二辰，另有自己的体例。郑注说：“谓泰贞于正月，否贞于七月”，即泰贞于寅，否贞于申。“比辰左行相随”，是说，泰从正月到六月皆阳爻，否从七月到十二月皆阴爻各自相从。以图示之如下：

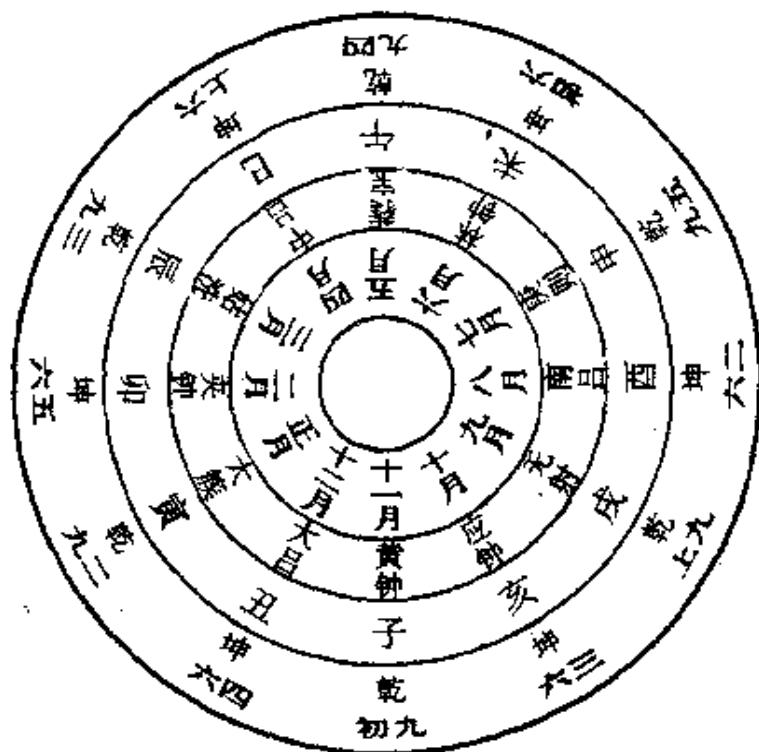
泰 否 爻 辰 图

泰爻左行	否爻右行
六月—— —未	十二月—— —丑
五月—— —午	十一月—— —子
四月—— —巳	十月—— —亥
三月—— —辰	九月—— —戌
二月—— —卯	八月—— —酉
正月—— —寅	七月—— —申

所以如此相配，据说，如以泰贞于戌，则与乾卦上九戌位相重；否贞于亥，又与辟卦坤亥相重，此即郑注所说：“泰否乾坤体气与之相乱，故避之而各贞其辰。”此外，中孚和小过两卦，其配十二辰，则与乾坤两卦体例同。这样，三十二对卦爻象代表三十二年，周而复始，为一大循环。以上即《易纬》爻辰说的大致内容。此说来于京房纳甲说，如乾卦爻辰顺序与乾卦纳甲同。坤卦爻辰顺序，除初爻为未外，其它爻辰，同纳甲说相比，顺序则颠倒过来。以乾坤两卦爻象配十二个月，亦见于刘歆《三统历》。他说：“黄钟初九，律之首，阳之变也。”“林钟初六，吕之首，阴之变也。”此是以乾卦初九为十一月，坤卦初六为六月。《易纬》将此说，加以推衍，应用于六十四卦，以每两卦当一年，便导出“三十二岁期而周”。爻辰说乃纳甲说和律历相结合的产物。郑玄于《周礼·大

师》注“六律六同”时，本《乾凿度》爻辰说，以十二律配乾坤十二爻，以图示之，如下：

乾坤十二爻辰图



《易纬》爻辰说，其本义是讲一年节气的变化，并以六十四卦为一周期，计算年代。就其理论思维说，同样是以阴阳二气的消长和循环解释一年四时的变化，此说，后来为东汉经师所吸收，用来解释《周易》经传。郑玄就是以爻辰说解易的代表。他以乾坤十二爻辰为依据，认为其它各卦的爻辰，逢九从乾爻所值，逢六从坤爻所值。如坎上六，大过上六，其爻辰皆为在巳。泰卦六五亦在卯，中孚六四在丑，困九四在午，明夷九三在辰，等等。据此，

其解释泰卦六五爻辞“归妹以祉，元吉”说：

五爻辰在卯，春为阳中，万物以生。生育者嫁娶之口。仲春之月，嫁娶，男女之礼，福祿大吉（《周礼注疏》引）。

此是以六五在卯，当仲春之月，阳气上升，万物生长，所以男婚女嫁，用来解释“帝乙归妹”，大吉。又其释蛊卦上九爻辞“不事王侯，高尚其事”说：

上九艮爻，艮为山，辰在戌，得乾气父老之象。是臣之致事，故不事王侯。是不得事君，君犹高尚其所为之事（《礼记正义》引）。

蛊卦艮上巽下，所以说“上九艮爻”；从乾上九，所以说“辰在戌”。此位乃长老之象，可以不事君上，但犹得到君上的尊敬。又其释中孚卦辞“中孚，豚鱼吉”说：

三辰为亥，为豕爻失正，故变而从小名，言豚耳，四辰在丑，丑为鳖蟹，鳖蟹鱼之微者，爻得正，故变而从大名，言鱼耳。三体兑，兑为泽。四上值天渊，二五皆坎爻。坎为水，水浸泽则豚利。五亦以水灌渊则鱼利。豚鱼以喻小民也，而为明君贤臣恩意所供养，故吉（《诗正义》引）。

中孚䷛，巽上兑下，六三从坤爻辰，在亥。亥字同豕字形近，所以说“为豕”。此爻不当位，所以从其小名，称之为豚，豚乃豕之小者。六四从坤爻辰，在丑，丑配鳖蟹，鳖蟹乃鱼类之微贱者。但此爻当位，故从其大名，称之为鱼。以上是借爻辰说，以六三为豚，六四为鱼。此卦下卦为兑，其象为泽。六四辰在丑，配二十八宿，为牛斗。此乃天渊所在，主灌溉事，所以说“四上值天渊”。二三爻互易为坎卦象，四五爻互易亦为坎卦象，所以说“二五皆坎爻”。六三为豚，处于泽坎二象之中，得到润泽，此即“水浸泽则豚利”。六四为鱼，处于九五之下，即以水灌渊之时，鱼得其利。总之，豚鱼得水供养，如同小民得到君臣的养活一样，所

以卦辞为吉。以上这些解释，是通过爻辰说追求卦爻辞同卦爻象之间的内在联系，结果尽其牵强附会之能事。此种解易的学风，终于将易学变成繁烦的经学，丧失了理论的意义，成了玩弄文字概念的游戏。这也是汉易中象数之学的一大流弊，后来不能不遭到义理学派攻击。

(6) 论卦序

《乾凿度》还依京房的“阳三阴四”说，论述了《周易》区分上下经的原因及六十四卦排列的顺序。它说：

孔子曰：阳三阴四位之正也。故易卦六十四分而为上下，象阴阳也。夫阳道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。乾坤者阴阳之根本，万物之祖宗也，为上篇始者，尊之也。离为日，坎为月，日月之道，阴阳之经，所以终始万物，故以坎离为终。咸恒者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也，故为下篇始者，贵之也。既济未济为最终者，所以明戒慎而存王道。

孔颖达将此段文字，抄录在《周易正义序》中，个别字稍有出入，并且认为是孔子所作。此是说，上经为三十卦，下经为三十四卦，上卦数目为阳三，下卦数目为阴四，即三十数取其三，三十四数取其四。表示上下经分阴阳，上经为阳，下经为阴。上经始于乾坤，因为其为阴阳卦象的根本，又是万物之祖宗，上经尊其为六十四卦的开始。上经终于坎离，显现日月之道，使万物有始有终，乃阴阳之经，即京房所说“坎离者阴阳之性命”。下经始于咸恒，因为体现男女夫妇之道，生儿育女，继祖传宗，所以其为下经之始。既济、未济两卦为六十四卦的终结，因为既济表示完成，但物不可无穷，警戒王者不可自满，故以未济结束。此种说法，就其观点说，同样以阳奇阴隅之数为《周易》一书的主导思想，并

以乾坤坎离四卦为六十四卦的核心，认为其上经是讲天道，下经是讲人道。总之，以阴阳相配合解说上下经的编排顺序。此说，后来影响亦较大，有反对的，也有赞扬的。就历史实际说，《易》分上下二经，战国时代已如此。《系辞》亦称之为“二篇之策”。其所以分上下，看来，出于简帙之编排。清王夫之，关于卦序的编排，赞成孔疏的“非复即变”说。其论经分上下说：“其分上下也有二，古之简策以韦编之，犹今之卷帙也，简多而不可编为一，故分上下为二，其简之多少，必相称也”。又说：“以错综之象言之，上经错卦六为象六，综卦二十四为象十二，共十八。下经错卦二，综卦三十二，为象亦十八，偶相合也，亦可分为二而均焉者也”（《周易内传发例》）。此是说，上经分为三十卦，其中有六卦为错卦象即孔疏所说的“变”，乾坤坎离颐大过象；其余二十四卦为综卦象即孔疏说的“复”，如屯蒙等卦，其象颠倒，实际上共十二象，所以上经的卦象总数为十八。下经三十四卦中，中孚和小过为错卦象，其象为二；其余三十二卦皆为综卦象，其象为十六，下经卦象亦为十八。此即“偶相合也”。按此说法，每一象当一简，上经为十八简，下经亦为十八简，此即“其简多少，必相称也”。王夫之此说，较为符合历史实际，说明《易》分上下经，并无深奥的道理。《乾凿度》依其阴阳说，将经分上下哲理化，用来论证阳奇阴偶，统率天道和人事，乃世界的基本法则，这也是其象数之学的一种表现。

以上六条，是《乾凿度》对《周易》原理的基本理解，代表《易纬》的易学观。其易学观，除将卦气说神秘化之外，主要是以象数解释易理，特别是以阴阳奇偶之数，七八九六之数，解释阴阳变易的法则，这是象数之学的主要特征。关于象、数、气三者的关系，谁是第一性的，《易纬》的说法，并不一致。如说“八卦二十四以生阴阳”，此是以数为第一位。可是，《乾坤凿度》又说：

“易起无，从无人有，有理若形，形及于变而象，象而后数。”还说：“圣人凿开虚无，畎流大道，万汇滋溢，阴阳成数。”按此说法，数又居于第二位。但把数的法则作为《周易》原理之一，以筮法中的数解释卦气，这是共同的。古代的天文历法，推测日月星辰运行的度数和节气的变化，都是讲数的。律历可谓代表，就《月令》一类的著作说，一年四季的变化亦配以七八九六之数。如《吕氏春秋·十二纪》，春季三月，其数为八；夏月孟仲，其数为七；季夏之数为五；秋季三月，其数为九；冬季三月，其数为六。这里说的七八九六之数，据高诱注，乃五行之数。但同《周易》筮法中的阴阳奇偶之数，又有类似之处。《易纬》的作者，将历法中的数和筮法中的数揉合在一起，通过对卦气的解释，建立起汉易中的象数之学，到宋明时期，发展为易学中的数学派。《易纬》的象数之学，同古希腊的毕达哥拉学派虽有某种相似之处，但前者基于中国古代的天文学，后者则基于数学，二者形式不同，还不能简单地比附。

二 其它《易纬》

《易纬》除《乾凿度》外，后来有影响的，还有《稽览图》，《通卦验》，《是类谋》，《坤灵图》等。这些纬书，同《乾凿度》相比，在易学史和哲学史上并无新的创见；同样讲卦气说，但使卦气说更加神学化，利用卦气说大肆宣扬阴阳灾异和天人感应迷信，成了汉代流行的封建迷信的组成部分。唐一行于《卦议》中说：“十二月卦出于孟氏章句，其说易本于气，而后以人事明之。”后一句话，主要指《易纬》以卦气说讲天人感应迷信。以下简单介绍《稽览图》等，以卦气说宣扬阴阳灾异的内容。

《稽览图》的卦气说，既采孟喜说，亦采京房说，所以此书出于京氏易学之后。其对孟喜说的阐发，前节已言及，这里不再重

复。关于同京房卦气说的关系，它说：

[卦气起中孚]，六日八十分之七而从，四时卦十一辰余而从。坎常以冬至日始效，复生坎七日。消息及杂卦传相去各如中孚。太阳用事，如少阳卦之效也一辰，其阴效也尽日。太阳用事，而少阴卦之效也一辰，其阳也尽日。消息及四时卦各尽其日。

这是讲一年节气的变化，认为起于中孚卦。“六日八十分之七”，指一卦主六日七分。“四时卦”即四正卦坎离震兑。“十一辰余”，郑玄注说：“七十三分而从者得一之卦也。”是说四正卦各主一日八十分之七十三。坎卦主冬至，微阳所生，阳气始萌，温气始效验。其后，经过七日，复卦当运，一阳生于阴下，阴阳二气始交，此即“复生坎七日”。所以为七日，是解释复卦卦辞“七日来复”。“息消”即十二消息卦或辟卦，“杂卦”指十二消息和四正之外的卦。“传相去各如中孚”，是说，其主管的日数与中孚卦同，即为六日七分。“太阴用事”，郑注谓“从否卦至临为太阴”，即阴息阳消的过程，又称消卦。“少阳卦之效也一辰”，郑注谓：“杂卦九三为少阳之效。杂卦九三行于太阴之中，效微温一辰。”是说，从否到临，其中杂卦逢九三爻者，乃少阳之象，表示阴消过程中的微温的效验。“其阴效也尽日”，是说，杂卦其余各爻，皆随太阴卦为寒，尽六日七分。“太阳用事”，指从泰卦至遁卦用事，即阳息阴消的过程，又称为息卦。“少阴卦之效也一辰”，指其中杂卦逢六三爻者，效微寒一辰。其余皆随太阳卦为温，尽六日七分，此即“其阳也尽日”。“消息及四卦各尽其日”，郑注说：“消息尽六日七分，四时尽七十三分。”可以看出，这种卦气说，将四正卦纳入一年的日数之中，各主一日八十分之七十三。其余的消息卦和杂卦主六日七分。这就是一行所说：“京氏又以卦爻配期，坎离震兑其用事自分至之首，皆得八十分日之七十三。”所以《稽览图》

又以坎为十一月卦，震为二月卦，兑为八月卦，亦与京房卦气说同。据此，《稽览图》是对孟喜，京房卦气说的阐发，出于京房之后，这是可以肯定的。

京房的卦气说，曾以消息卦和杂卦的关系，解释气候反常现象，以此讲灾变。《稽览图》将这种灾变说系统化，炮制了一个体系。其以四正卦主管二至二分，十二消息卦主管十二月阴阳二气之消长，杂卦于其间，主管其它气候的变化。按郑玄注，六十四卦中，三爻和上爻的关系，标志寒温变化的程度，其体例是：“九三上六决温，九三上九微温，六三上九决寒，六三上六微寒。”“决”，谓寒温化明显可知。《稽览图》认为，如果一年四季气候的变化符合于上述卦气的顺序，即卦气效，则阴阳调和，天下太平。如果不符合上述的顺序，如当寒而不寒，或当温而不温，即阴阳失调，卦气不效，气候反常，则天下不太平，王朝必有动乱。如其解释剥九月卦说：

剥阴气上达，陨霜以降，寒气以杀，万物成刑。不至，则太阴不强，霜不以时降，万物必有不成刑者，则有伤年之灾。此是说，九月为太阴卦用事，阴气上升，剥卦五阴爻，表示阴气兴盛，天气寒凉，霜降下，草木渐黄。可是，今年在剥卦用事时，“霜不以时降”，气候反常，此为卦气不效，必有灾荒出现。卦气所以不效，《稽览图》认为，是由于杂卦用事不当，侵犯了消息卦用事的权力。它说：

诸卦气温寒清浊各如其所。侵消息者，或阴专政，或阴侵阳。侵之比先蒙。

“温寒清浊”，是说，微温清静，微寒白浊。认为卦气有实气和貌气之分，寒温为实，清浊为貌。清浊乃表面现象，在正常的情况下，实和貌是一致的。“各如其所”，即九三应上九为清静微温，九三应上六为决温，六三应上六为白浊微寒，六三应上九为决寒，等。

“侵消息者”，是说，杂卦中的温寒侵犯了消息卦的温寒。如阴气盛，则为“阴专政，或阴侵阳。”“侵之比先蒙”，意谓阴侵阳之类，始于蒙卦气不正。蒙为正月卦，隔两卦即为泰卦用事。蒙卦为六三应上九，乃决寒之征。可是正月以来，连阴天而不雨，蒙气不消，侵犯了太阳用事，此即“阴侵阳”。这是对京房蒙气说的阐发。此种气候反常，如郑玄注所说：“阳者君，阴者臣。臣专君政事，亦阴侵阳。臣谋杀其君，亦阴侵阳也。”此即京房所说“杂卦之党并力而争。”但《稽览图》认为，杂卦干消息卦乃暂时现象，终究要被消息卦所制服，所以又说：“然息之卦，当胜杂卦也。”此种观点，在政治上意味着君终要制服大臣专政的局面，以上是讲气候失常的一种情况。此外，还有一种情况是，消息卦互相侵犯。它说：

别相侵别一实气不以貌。有实无貌，屈道人也。有貌无实，佞人也。消息无为屈，故无效也。

“别”当为“辟”，“一”谓全是。此是说，辟卦相犯，以实气不以貌气。“实”，指寒温；“貌”，指白浊清静。“有实无貌”，是说，有寒温而无白浊清静。“屈道人”，是说，屈使贤者仕于不肖之君。“有貌无实，佞人也”，是说，有白浊清静之貌而无寒温之实，则佞人以伪善面貌巧仕于君。消息卦至尊无上，但效寒温，不效貌气，此即“消息无为屈，故无效也。”以上解释，本于郑玄注。此段话的意思是，消息卦相侵，时令不正常，确实影响四季寒温的变化，不是表面的清浊的变化，这如同贤者屈仕于不道之君一样。可是，杂卦侵犯消息卦，多半是有貌无实，如同佞人以伪善面貌仕于君主一样，总想夺权专政。这是以气候的不正常，比喻君臣关系的不正常。所以《稽览图》又说：

凡形体不相应，皆有其事而不成也。其在位者有德而不行也。有貌无实，有实无貌，故言从其类也。

郑玄注“形体不相应”说：“形谓白浊清静可得而见，故言形。体者身体寒温也。不相应者，温不清净，寒不白浊也。”是说，气候正常，总是形体相应。形体不相应，有两种情况：一是有实无貌，即消息卦相侵；一是有貌无实，杂卦乘虚而入，干消息卦。消息卦相侵，其气不效，如同君在位有德而不行，只是“屈道人”而已。可是，由此出现灾变，那就意味佞人当道了。总之，以杂卦干消息卦，为阴阳灾变的主要原因。这是对京房所说“遁卦不效，法曰道人始去，寒涌水为灾”的发挥。气候的寒温为什么有时不按卦气规定的顺序进行，出现反常？《稽览图》认为，这是由于人事引起的。它说：“日食之比，阴覆阳也。蒙之比也，阴冒阳也。”是说，蒙气不消，如同日蚀一样，由于阴的势力冒犯了阳，即邪臣阴谋夺取君权引起的。所以郑玄注说：“蒙气也，比非一也。邪臣谋覆冒其君，先雾从夜昏起，或从夜半或平旦。君不觉悟，日中不解，遂成蒙，君复不觉悟，下为雾也。”这是说，久阴不雨，成为雾气，或蒙气，干太阳之卦，是由于邪臣阴谋篡政，而君不觉悟引起的。此即《稽览图》所说：“其人消息日围，观本所起，卦人为之。”因此，要消除时令不正所引起的灾变，应以处理人事为本。它说：

雾者雾也。一日久阴不雨，雾之比也。阳感天，不旋日。诸侯不旋时，大夫不过期。凡异所生，灾所起，各以其政。变之则除。其不可变，则施之亦除。

“阳感天，不旋日”，郑玄注说：“阳者天子，为善一日，天立应以善；为恶一日，天立应以恶。”下文是说，诸侯为善恶一时，天立即感应之；大夫为善恶于一岁，天亦立即感应之。“各以其政”，是说，灾异是由政事引起的。如能改变其政令，灾异则消除。“不可变”，郑注谓“杀贤者也”。在这种情况下，则应卦禄贤者的子孙后代，也可以免除灾害，此即“施之亦除”。由此，《稽览图》得

出结论说：“观本所起，以知存亡。”“本”指政事。显然，这是利用卦气说，鼓吹天人感应的迷信。这也就是——行所评论的“以人事明之”。王充当时评论说：“春温夏暑秋凉冬寒，人君无事，四时自然。夫四时非政所为，而谓寒温独应政治。正月之始，立春之际，百刑皆断，囹圄空虚，然而一寒一暑。当其寒也，何刑所断？当其温也，何赏所施？由此言之，寒温天地节气，非人所为，明矣”（《论衡·寒温篇》）。从王充的评论中可以看出，《易纬》将卦气说引向了神学目的论，而王充则以“天道自然”的理论驳斥了卦气说中的天人感应论。《稽览图》的这种天人感应论，也为东汉的占候家和经师所引用。如郎顛在上疏中，多次引用其文句，作为谴告君主的依据（见《后汉书·郎顛传》）。

《通卦验》通过卦气说，大讲阴阳灾变的效验。其论卦气说：冬至四十五日以次，周天三百六十五日复当。故卦乾西北也，主立冬。坎北方也，主冬至。艮东北也，主立春。震东方也，主春分。巽东南也，主立夏。离南方也，主夏至。坤西南也，主立秋。兑西方也，主秋分。

这是对京房卦气说的叙述。其论卦气应验说：

凡易八卦之气验应，各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知存亡。夫八卦谬乱则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻，八卦气无应失常。

按此说法，八卦之气决定自然界和人类生活的命运。如其论坎卦卦气说：

坎北方也，主冬至。夜半黑气出，直坎，此正气也。气出右，天下旱。气出左，涌水出。坎气不至，则夏至大寒雨雪，涌泉出，岁多大水，应在其冲。坎气见立春之分，则水气乘出，

坎为沟渎，于是岁多水灾，江河决，山水涌出。坎气退则天下旱。

这是说，冬至夜半，坎卦用事，黑气始出。因为坎居北方，配五行，其色为黑。此是正常的气候。如果，坎气出于大雪的节气，必有大旱，此即“气出右，天下旱”；如果出于小寒的节气，即“气出左，涌水出。”按卦气图式，大雪居冬至右，小寒居冬至左，故有此说。如果冬至时，坎气不至，到夏至时必有大寒雨雪；“应在其冲”，谓与冬至相对的夏至节气，受灾害，而且此年多水灾。如果坎气见于立春之时，此年更要发大水。如果，坎气晚出，见于立冬或霜降之时，此年必大旱，此即“坎气退则天下旱”。其论其它七卦的卦气也是这种体例。如艮卦居东北，主立春，其用事时，鸡鸣黄气出，这是正气。如果出于大寒之时，则万物丧，出于惊蛰之时，则山崩涌水出。总之，八卦之气不按时而出，或早或晚，侵犯了其它卦所管的节气，必有灾异。这也是上天对人的警告。《通卦验》说：“夫卦之效也，皆指时卦当应，他卦气及，至其灾，各以其冲应之，此天所以示告于人者也。”关于十二消息卦卦气的效验，它说：

夏三月，侯卦气比不至，则大风折木发屋，期百日二旬，地动应之大风，期在其冲。

“侯卦气”指乾、姤、遁，主夏季三月。此三卦卦气不按时而至，必有狂风暴雨，过一百二十日，到冬季三月，既有兵荒，又有地震。所以接着又说：“春三月，一卦不至则秋蚤霜，二卦不至则雷不发蛰，三卦不至则三公有忧在八月。夏三月，一卦不至则秋草木早死，二卦不至则冬无冰，人民病，三卦不至则臣内杀三公，有纁纁之服，崩以三月为期。”这是说，卦气不效，天灾人祸，接连而起。为什么卦气不效？它说：

夫妇无别，大臣不良，则四时易；政令不行，白黑不别，愚

智同位，则日月天光，精见五色。此离坎之应也。皆八卦变之效也。故曰八卦变象，皆在于己。

此是说，卦气反常，“皆在于己”。“己”指人为，郑注谓“人君”。这同《稽览图》一样，鼓吹天人感应迷信。

《是类谋》则大肆宣扬谶纬迷信。其将孔子神化，认为孔子奉天命，作纬书，记录王者受命之符。后世帝王，依纬书可以知王朝兴衰之根源。它说：“斗佞之世，卯金刀用治，谩修六史，宗术孔书。皇政毁道，散命名胡。秘之隐在文，未消于乱，藏设世表，待人味思。帝必有察握神嬉，世主永味，神以知来。命机之运由孔出，天心表际，悉如河洛，命纪通终命苞。”“斗佞”，太平。“卯金刀”，指刘汉王朝。“皇政”，指秦始皇。“胡”，指二世胡亥。“帝”，指后世帝王。“命机之运”，指历代帝王的命运。“苞”指王命之根本。认为其命运皆见于孔子所作的纬书之中，因为纬书是用来表达天意的。这套神学吃语，同《春秋纬·演孔图》所说：“圣人不空生，必有所制，以显天心，邱为木铎，制天下法。元邱制命，帝卯行也”是一类的东西。孔子如何为后代帝王制命立法？《是类谋》说：“孔子演曰：天子亡征九，圣人起有八符。”九、八本于阴阳之数。是说，孔子制定八卦之气，作为王朝兴亡的征兆效验。其论亡征之一说：

征王亡。一曰震气不效，苍帝之世，周晚之名，曾之候在兑，鼠孽食人，菟群开，虎龙悖出，彗守大辰东方之度，天下亡。“苍帝”，纬书以五帝主管四时，苍帝即青帝，主管春季，与震木相配。“周晚”，指周朝衰亡时人主之名。“曾之候在兑”，是说，候其冲在西方兑为灾，结果是老鼠吃人，意味盗贼将起。兔、龙、虎，东方之禽，皆受其害。大辰即大火星宿，东方苍龙七宿之一。“彗守大辰”，郑注说：“昔周之衰，有星守于户，有星莠于东方”，乃衰亡之验。此是以震气不效，为周王朝灭亡的征兆。其论其它卦

气不效，皆如此例。值得注意的是，其论离气不效，赤帝当政时，则说“天下甚危”，“有能改之”，则可以化凶为吉。纬书以周王朝为木德当运的时代，而汉王朝则是继承周朝的历史，所以为火德当运的时代，其开国皇帝刘邦就是天上赤帝的化身。就卦气说，震为木，主管春季，就朝代的兴亡说，震气象征周朝，其气不效，表示周朝要灭亡了。其次，为离气用事，离为火，象征汉朝的兴起，如果，遇到离气不效，出现灾异，能按孔子为汉制命的法规而行动，就可以消除灾异，天下太平。可以看出，基于天文学知识而形成的卦气说，到了纬书的作者手中，最终成为汉代官方哲学即谶纬神学的奴仆，成了巩固汉王朝统治的工具。

汉易中的卦气说，原本是用六十四卦爻象的变化解释一年节气的变化。在以后的发展中，此说则成了规定气候变化的一种图式，到《易纬》则转化为一种先验的图式，认为任何节气的变化，稍有不合此种图式的规定，则视为灾变之根源。就这一点说，《易纬》的作者，实际上把六十四卦的象和数视为脱离事物而存在的范畴，将《系辞》说的“易与天地准”这一命题，向唯心主义方面发展了。

第三节 东汉时期象数之学的发展

东汉时期，汉代易学有所发展。许多有名的经师注释《周易》经传。代表人物有马融、郑玄和荀爽。《后汉书·儒林传》说：“建武中，范升传孟氏易，以授杨政，而陈元郑众皆传费氏易，其后马融亦为其传。融受郑玄，玄作易注，荀爽又作《易传》，自是费氏兴，而京氏遂衰。”这是就易学发展的主要倾向说的。实际上以京房易为代表的汉易，并未中断，而且传费氏易的，也都受了京氏易学以及《易纬》的影响。前两节中引述的材料，便是证明。

就经学史说，如郑玄解经，虽属古文经学的传统，但又精通今文经学，而且以注纬书而闻名。荀爽虽不大讲阴阳灾变，但亦主卦气说。继承费氏易学的传统，排斥京房易学影响的是曹魏时期的王肃。王肃解易，注重义理，略于象数，成了义理派王弼易学的先导。与王肃同时的东吴虞翻，一方面讲卦气说，一方面又继承了荀爽易学的传统，其易学可以说是汉易中象数之学的进一步发展。关于王肃易学于下一章再加讨论。

东汉经学家解易，从哲学的角度看，没有提出新的理论体系。但从易学的角度看，由于追求卦爻象和卦爻辞间的内在联系，在卦气说的影响下，他们提出一些新的体例，解释《周易》经传。这些新的体例，同样构成汉易中象数之学的一部分，其中也有一些哲学观点，对后来易学哲学的发展起了一定的影响。他们所提出的体例，总的说来，可以称之为卦变说。卦变是说，一卦之中的爻象互易，成为另一卦象，以此解说卦爻辞的意义。此种体例乃爻位说的进一步发展。荀爽和虞翻都以提倡卦变说而闻名。郑玄则以五行说解释筮法和《周易》经传，对后来也有一定的影响。本节所论东汉易学，以以上内容为主，其它则从略。东汉以来经学家解易的著作，已失传，后人辑佚。本节所依据的是李鼎祚《周易集解》本。

东汉易学的发展，除上述儒家解易的系统外，还有道家黄老学派解易的传统。黄老学派的学说，到东汉末年发展为道教。道教宣扬神仙不死，以炼丹为长生不死的方术。东汉末年的魏伯阳，著有《周易参同契》，将卦气说同炼丹术结合起来，以《周易》的原理解说炼丹的理论和方法。此书提出月体纳甲说，成为道教易学的先驱。《参同契》解易，从易学史的角度看，亦属于象数学派，对后来易学的发展也起了一定的影响。

一 郑玄易学中的五行说

郑玄易学的特点之一，是以爻辰说解释《周易》经传文。爻辰说并非郑玄的创造，出于《乾凿度》。此点，前节已提及，不再重复。其易学的另一特点，是以五行说解释周易的筮法，或者说以五行说解释《周易》中的象和数。把《周易》中的数同五行联系起来，始于刘歆的《三统历》。以五行解释八卦的爻位始于京房。郑玄在注解《周易》时，吸收了他们的观点，用来解释《系辞》中大衍之数和天地之数。他释天地之数说：

数者五行，佐天地生物成物之次也。易曰：天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。而五行自水始，火次之，木次之，金次之，土为后。木生数三，成数八。但言八者举其成数（《礼记正义·月令》引）。

这是对《月令》春季中“其数八”的解释。认为《月令》中讲的数乃五行之数。五行之数即《系辞》说的天地之数。天地之数各有五，一二三四五之数即五行水火土金木的顺序，六七八九十之数亦是如此。天地之数配五行，有生数和成数。一二三四五之数为生数，即生万物之数；六七八九十之数为成数，即成万物之数。八为木之成数，所以说“其数八”。这是以五行相生的顺序，解释《系辞》中的天地之数的排列顺序。又其释《系辞》“五位相得各有合”说：

天地之气各有五。五行之次，一曰水，天数也；二曰火，地数也；三曰木，天数也；四曰金，地数也；五曰土，天数也。此五者，阴无匹，阳无偶，故又合之。地六为天一匹也。天七为地二偶也。地八为天三匹也。天九为地四偶也。地十为天五匹也。二五阴阳各有合，然后气相得，施化行也（《春秋疏》引）。

这就说天地之气，各有五个数，天数为奇，地数为偶。仅有奇数，无偶数相配，即只有阳而无阴，还不能生成万物。所以五行之生数和成数要相配合，即地六配天一，地二配天七，地八配天三，地四配天九，地十配天五。天的五个数和地的五个数各相配合，此即“二五阴阳各有合”，天地之气方能生化万物。如此配合，其总数为五十有五。郑玄认为，此五十有五之数即大衍之数。他解释大衍数说：

天一生水于北，地二生火于南，天三生木于东，地四生金于西，天五生土于中。阳无偶，阴无配，未得相成。地六成水于北，与天一并。天七成火于南，与地二并。地八成木于东，与天三并。天九成金于西，与地四并。地十成土乎中，与天五并也。大衍之数五十有五，五行各气并，气并而减五，惟有五十。以五十之数不可以为七八九六，卜筮之占以用之，故更减其一，故四十有九也（《礼记正义·月令疏》引）。

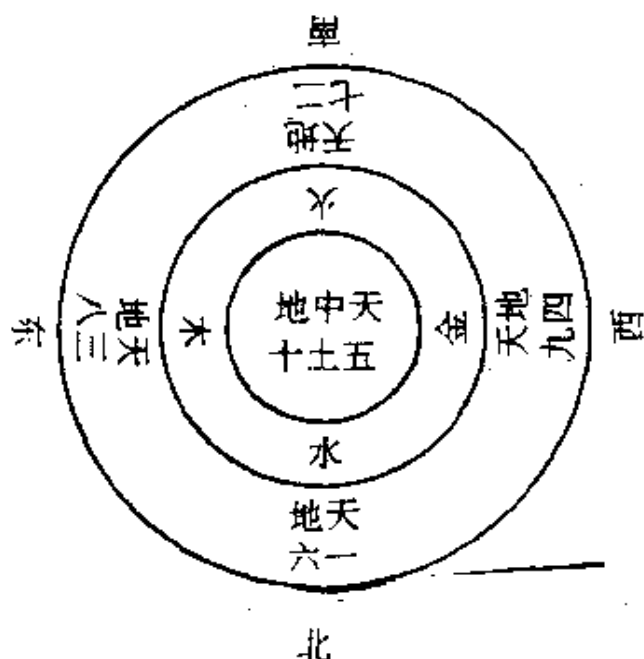
又《周易正义》引郑玄注说：

天地之数五十有五，以五行气通，凡五行减五，大衍又减一，故四十九也。

此是以五行生成之数，解释大衍之数。他以天地之数配五行，并配四方，表示一年气候的变化。“天一生水于北”，是说，阳气始于北方水。“地二生火于南”，是说，阴气始于南方火。“天三生木于东”，表示阳气兴盛。“地四生金于西”，表示阴气兴盛。土居中央，分管四时，但是，只有阳气或只有阴气还不能成万物，所以阴气地六又在北方与阳气天一配合，阳气天七在南方与阴气地二配合。此种配合，就天地之总数说，为五十有五。但大衍之数为五十，又如何解释？郑玄认为，由于五行之气，各相并，则减少了五个数，所以成为五十。就揲蓍的过程说，五十个数，不能得出七八九六之数，所以五十又减其一，此即“其用四

十有九”。郑玄此说，后来被称为五行生成说，其用意是用来解释《易传》中的天地之数和大衍之数。但这种解释，具有哲学的意义，即将大衍之数看成是五行之气生化万物的法则。其将筮法中的阴阳奇偶之数，推衍为五行之气的生数和成数，以“二五阴阳之合”说明万物的形成。此说以图式示之如下：

五行生成图



可以看出，此图式乃五行相生说和卦气说相合的产物。郑玄依此说，解释《系辞》“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”说：

精气谓七八也，游魂谓九六也。七八木火之数，九六金水之数。木火用事而物生，故曰精气为物。金水用事而物变，故曰游魂为变。精气谓之神，游魂谓之鬼。木火生物，金水终物，二物变化，其情与天地相似，故无所差违之也（《周易

集解》引)。

此是以少阳少阴之数为精气，老阳老阴之数为游魂。木八火七居东南，阳气用事生万物，所以说“精气为物”。金九水六居西北，阴气用事，为物变之时，所以说：“游魂为变”。木火用事，物有所伸，所以说“精气谓之神”。金水用事，物有所归，所以说“游魂谓之鬼”。他将七八九六之数同五行相生的顺序联系起来，认为生命的变化，同一年四季的变化是一致的。他以五行之数的变化解释生死和鬼神，这也是象数之学的特征之一。

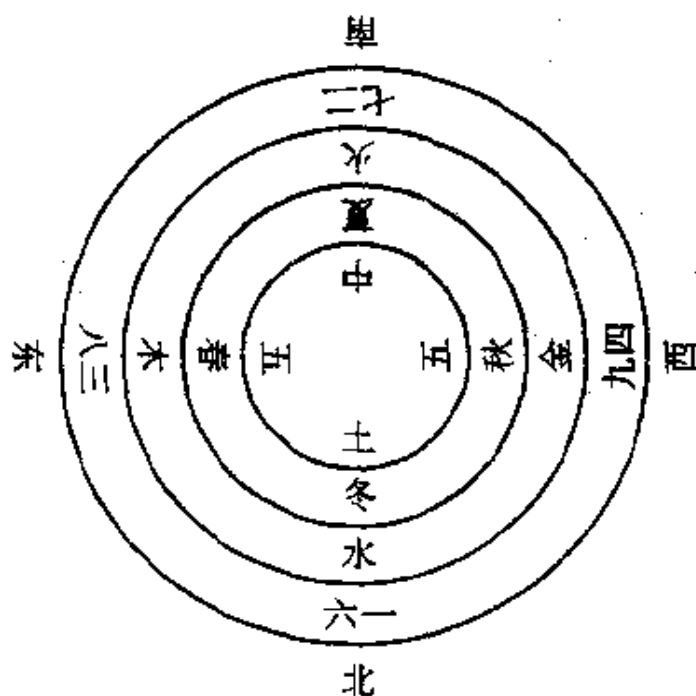
郑玄的五行生成说，来于秦汉时期的五行说。以五行相生说明一年四季的顺序出于《月令》，四季配以七八九六五之数，亦出于《月令》。以天地之数配五行，始见于《尚书大传·五行传》：天一生水，地二生火，天三生木，地四生金。地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，天五生土（《补遗》引《御览》）。郑氏的生成说即本于此。又《汉书·五行志》说：

天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而阴阳易位，故曰妃以五成。然则水之大数六，火七，木八，金九，土十。故水以天一为火二牡，木以天三为土十牡，土以天五为水六牡，火以天七为金四牡，金以天九为木八牡。阳奇为牡，阴偶为妃。故曰：水，火之牡也；火，水之妃也。

此是对《左传》中裨灶所说：“火水妃也”和梓慎所说“水，火之牡也”的解释。这种解释本于刘向、刘歆的《洪范五行传》。刘氏的五行说，多半是对《尚书大传》的发挥。又扬雄于《太玄·玄图》中说：“一与六共宗，二与七为朋，三与八成友，四与九同道，五与五相守。”其于《玄数》中说：“三八为木，为东方为春”；“四九为金，为西方为秋”；“二七为火，为南方为夏”；“一六为水，为北方为冬”；“五五为土，为中央为四维”。扬雄的《太玄》，乃

模仿卦气说的图式而成。每首九赞，配以五行，亦本于刘氏父子的《五行传》。其不同者，以土数为“五五相守”，即以中土为十，不以为十五。以图示之如下：

太玄五行图



此图式亦是郑玄的五行生成说之所本。总之，从《月令》到扬雄的《玄图》，都以五行学说说明四季的变化。郑玄吸收了上述的观点，用来解释《系辞》中的大衍之数和天地之数。此种解释，就易学说，认为天地之数和大衍之数是一致的，大衍之数来于天地之数。就哲学说，他以五行相生说为核心，通过易学的形式，构

造了一个时空间架，作为万物生成的法则，而且这个时空间架又具有数的规定性。郑玄此说，成为汉易中象数之学的内容之一，后来影响很大。虞翻解“五位相得而各有合”说：

五位谓五行之位。甲乾乙坤相得合木，谓天地定位也。丙艮丁兑相得合火，山泽通气也。戊坎己离相得合土，水火相逮也。庚震辛巽相得合金，雷风相薄也。壬壬地癸相得合水，言阴阳相薄而战于乾。故五位相得而各有合（《周易集解》引）。

这是以京房纳甲说，解释“五位相得而各有合”，并用来解释《说卦》中的文句。值得注意的是，虞翻此说将天地之数，五行之位同八卦卦象联系起来，是对郑说的发展。郑玄的五行生成说，到宋代，为易学中的图书学派所吸收。刘牧等将五行生成图以黑白点的图式画出来，称之为洛书，朱熹一派则称之为河图（见本书第三编）。

二、荀爽的乾升坤降说

荀爽解易同样受了京房一派易学的影响。他以八宫、飞伏解易，第一节中已言及。其以卦气说解易也是比较突出的。如其释《说卦》“雷以动之”说：“谓建卯之月，震卦用事，天地和合，万物萌动也”。释“风以散之”说：“谓建巳之月，万物上达，布散田野”。释“雨以润之”说：“谓建子之月，含育萌芽也。”释“日以烜之”说：“谓建午之月，太阳欲长者也。”释“艮以止之”说：“谓建丑之月，消息毕止也。”释“兑以说之”说：“谓建酉之月，万物成熟也。”释“乾以君之”说：“谓建亥之月，乾坤合居，君臣位得也”（以上皆见《周易集解》引）。以上是以京房和《易纬》的八卦方位说解说《易传》文。荀爽虽主卦气说，但不像京房和《易纬》那样，利用卦气说，大讲阴阳灾变。其在《对策》中，

认为汉为火德，离卦用事，当以温暖之气，生养百物，所以应提倡孝道，并未以此讲灾变。其中虽夹杂“感动和气，灾异屡臻”的辞句，但不是用来解易（以上见《后汉书·荀爽传》）。这种学风，显然是受了古文经学派的影响。

荀爽解易，属于自己创见的是乾升坤降说。清惠栋于《易汉学》中解释此说说：“以阳在二者当上升坤五为君，阴在五者当降居乾二为臣。”荀爽认为，乾坤两卦乃基本卦，此两卦的爻位互易，即乾卦九二居于坤卦六五爻位，坤卦六五居于乾卦九二爻位，此即乾升坤降，则形成坎离两卦，为上经之终；坎离两卦相配合，则成为既济和未济，为下经之终。所以乾坤两卦爻位的升降乃八卦和六十四卦的基础。此说本于京房所说“乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命。”他释《文言》解乾卦九五“本乎天者亲上，本乎地者亲下”说：

谓乾九二本出于乾，故曰本乎天。而居坤五，故曰亲上。谓坤六五本出于坤，故曰本乎地。降居乾二，故曰亲下也（《周易集解》引）。

这是以乾卦九二上升坤五之位，坤卦六五下降乾卦九二之位，为爻变的基本规则。又其解释“与日月合其明”说：

谓坤五之乾二成离，离为日。乾二之坤五为坎，坎为月（同上）。

这是说，乾坤两卦，六五和九二爻互易则为坎离两卦象。其解乾卦《象》文“云行雨施天下平”说：

乾升于坤曰云行，坤降于乾曰雨施。乾坤二体成两既济，阴阳和均而得其正，故曰天下平（同上）。

此是说，乾九二居坤六五之位，坤六五居乾九二之位，乾卦下体和坤卦上体，各成为离坎二卦象，成为既济卦象之两体，六爻皆当其位，所以此卦名为既济。由于乾升坤为坎，坤降于乾为离，从

而认为坎离两卦象乃阴阳之府库。其释乾卦《象》文“大明终始”说：

乾起于坎而终于离，坤起于离而终于坎。离坎者，乾坤之家而阴阳之府，故曰大明终始也（同上）。

这是以“大明”为日月，离为日，坎为月。坎离意味着乾坤之终始，因为日月的运行意味着阴阳二气消长之终始，所以说坎离为“乾坤之家而阴阳之府”。此种说法，也是来于卦气说。以乾代表阳气，坤代表阴气；阳始于十一月坎，终于五月离；阴气始于五月离，终于十一月坎，所以说坎离者“乾坤之家”。此外，他还认为，乾坤两卦，乾上九爻居坤卦三爻，“乾来之坤”，则成谦卦䷎。以此解释谦卦《象》文“天道下济而光明”。以上是以乾升坤降说解释《周易》经传。

荀爽将此体例加以推广，以阴阳爻位升降说，解释其它卦。如其释师卦六五爻《象》文“长子帅师以中行”说：

长子谓九二也。五处中应二受任帅师，当上升五，故曰长子帅师以中行也（同上）。

此是说，师卦六五爻所以有长子帅师之义，因为其同九二相应，九二当上升六五居统帅之位。其释临卦九二《象》文“咸临吉，无不利，未顺命也”说：

阳感至二，当升居五，群阴相承，故无不利也。阳当居五，阴当顺从。今尚在二，故曰未顺命也。

“群阴”，指三爻到上爻皆为阴爻。此以九二尚未升六五为“未顺命”。又释升卦六五爻《象》文“贞吉，升阶，大得志也”说：

阴正居中，为阳作阶，使升居五。已下降二，与阳相应，故吉而得志（同上）。

升卦䷭，九二与六五爻相应，“阴正居中”，指六五爻，为九二阳爻上升五位的阶梯。六五下降九二位，乃顺应阳之象，所以说

“吉而得志”。以上是以一卦之中的九二与六五爻互为升降，解释《周易》经传文。不仅如此，荀爽将此说进一步推广，认为一卦中其它各爻，也存在着阳升阴降问题。如其释需卦上六爻辞：“有不速之客三人来，敬之终吉”说：

三人谓下三阳也，须时当升，非有召者，故曰不速之客焉。乾升在上，君位以定。坎降在下，当循臣职，故敬之终吉也（同上）。

需卦䷄，坎上乾下。“三阳”指乾卦。此是说，下卦三阳当上升，不召而来，应居于上爻之位，表示君在上。坎卦上六爻当降于下卦，表示臣居下守职。所以说“敬之终吉”。又释此卦上六《象》文“虽不当位，未大失也”说：

上降居三，虽不当位，承阳有实，故终吉，无大失矣（同上）。

此是说，上六虽不当位，但下降于九三之位，为阴居阳位，即“承阳有实”，所以“无大失”。又如其释离卦九四爻辞“突如其来如”说：

阳升居五，光炎宣扬，故突如其也。阴退居四，灰炭降坠，故其来如也（同上）。

此是说，九四和六五爻互易，阳升阴降，一是光芒四射，一是灰炭下落，以此解释“突如其”和“来如”。荀爽将此体例，再加以推广，认为一卦之爻位升降，则变成另一卦，以此解释《周易》经传文。如其解屯卦《象》文“刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞”说：

物难在始生，此本坎卦也。案初六升二，九二降初，是刚柔始交也。交则成震，震为动也。上有坎，是动乎险中也。动则物通而得正，故曰动乎险中，大亨贞也（同上）。

此是说，坎卦初六爻和九二爻互易，即一升一降，则成为屯卦䷂

，下卦为震，此即“交则成震”。坎上震下，表示“动乎险中”；二五各当其位，乃物通得正之象，所以说“大亨贞”。又其解释蒙卦《象》文“亨，以亨行时中也”说：

此本艮卦也。柔二进居三，三降居二，刚柔得中，故能通，发蒙时令，得时中矣（《周易集解》引）。

这是说，蒙卦䷃由艮卦䷳而来，即艮卦二三爻互易，一升一降，则成蒙卦下卦坎，九二和六五爻各居中位，即“刚柔得中”，所以亨通，时令因时而得当。又如其释困卦《象》文“险以说”说：

此本否卦，阳降为险，阴升为说也（同上）。

困卦䷮，兑上坎下。此卦从否卦䷋变来，即六二同上九互易，一升一降，则成困卦。否卦上九居二爻之位，则为下卦坎，此即“阳降为险”；其六二居上爻之位，则为上卦兑，此即“阴升为说”。又其解井卦卦辞“往来井井”说：

此本泰卦。阳往居五得坎，为井。阴来在初，亦为井。故曰往来井井也（同上）。

此是说，井卦从泰卦而来，泰卦䷊初九上升居五爻之位，六五下降居初爻之位，则成井卦象䷯。由下到上为往，由上到下为来，所以说“往来井井”。此外，他还认为，遁卦䷗，六二与九三互易，“阳来居二”，一升一降则为讼卦䷅；否卦䷋，六三与九五互易，“阴升居五”，则为旅卦䷷；泰卦䷊，九三与上六互易，“乾之三居上”，则成损卦䷨；否卦九五和六二互易则为未济，泰卦六五和九二互易则为既济，等等。以上即荀爽的升降说的内容。

就占筮的体例说，荀爽从其乾升坤降说发展为卦变说，即某一卦通过其爻位的变化，可以成为另一卦。此说是《象》《象》二传的爻位说，特别是刚柔往来说的新发展，也是本于《系辞》所说：“上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”从上面所引的材料看，荀爽不仅以此解释卦爻辞和《象》《象》二传文，还

用来解释《周易》的基本原理。在荀爽看来，乾坤两卦和二五两爻乃六十四卦的基本要素。乾坤乃众卦的父母，有乾坤方有其它卦，有乾坤方有阴阳之变易。其释乾卦《象》文“大哉乾元”说：

谓分为六十四卦，万一千五百二十册，皆受始于乾也。册取始于乾，犹万物之生稟于天（同上）。

“册”同“策”。此是以阳九解释“乾元”，为六十四卦之始。又释坤卦“至哉坤元”说：

谓万一千五百二十册皆受始于乾，由坤而生也。册生于坤，犹万物成形出乎地也（同上）。

此是以阴六解释“坤元”。认为乾得到坤的配合，方形成六十四卦，乾坤二策如同天地始生万物一样。因此，他释《系辞》“乾道成男，坤道成女”说：

男谓乾初适坤为震，二适坤为坎，三适坤为艮，以成三男也。
女谓坤初适乾为巽，二适乾为离，三适乾为兑，以成三女也（同上）。

这是对《说卦》的乾坤父母说的解释，认为乾坤两卦之爻位互易，则形成六子卦。由此得出结论说：“毁乾坤之体，则无以见阴阳之交易也”；“阴阳相易，出于乾坤”；“阴阳相变，功业乃成者也”（同上）。其所谓“相易”，指阴阳爻位的一升一降，认为此乃天地之法则。他释《系辞》观天察地说：“谓阴升之阳则成天文也。阳降之阴则成地之理也”（同上）。关于二五两爻，他解释说：

阳位成于五，五为上中。阴位成于二，二为下中。故易成位乎其中也（同上）。

这是对《系辞》“天下之理得而易成位乎其中”的解释。认为五为阳位，二为阴位，又各居上下卦之中位，符合天下之理。据此，荀爽认为，一卦之中的九二爻应上升居上卦之中位，其六五爻应下降居下卦之中位，此即各当其位，各当其位，则阴阳和谐而不相

侵犯。其释临卦六五爻《象》文“大君之宜，行中之谓也”说：
五者帝位，大君谓二也。宜升上居五位，吉，故曰“知临大君之宜”也。二者处中行，升居五，五亦处中，故曰“行中之谓也”（同上）。

他认为，临卦九二爻乃大君之象，应上升于五位，即居帝王之位，以此解释爻辞“知临大君之宜”。九二原居下卦之中位，上升于五位后，又居上卦之中位，以此解释《象》文“行中”。总之，此爻所以吉利，因为九二上居五位，既处中，又当位，乃阴阳和谐之象征。所以其释师卦《象》文“能以众正，可以王矣”说：

谓二有中和之德而据群阴，上居五位，可以王矣（同上）。

是说，师卦䷆九二爻上居五位，统率群阴，乃王者之象，体现了“中和”的德行。又解泰卦九二爻辞“朋亡，得尚于中行”说：

中谓五，坤为朋，朋亡而下，则二上居五而行中和矣（同上）。

是说，此卦六五爻降于下，九二爻上居五位，亦中和之象。因为推崇中和，他赞美既济卦说：“乾坤二体，成两既济，阴阳和均而得其正，故曰天下平”（同上）。是说，乾升而坤降，成为既济二体，六爻皆当其位，特别是六二和九五各居上下卦之中位，此乃阴阳均和，风调雨顺，天下太平之象征。可以看出，荀爽推重二五爻位，又是对《彖》《象》二传中位说的发挥。他强调九二应上居五位，就社会政治生活说，认为君主应居统治的地位。显然，这又是为封建的君权至高无上作辩护的理论。他将中位同和谐联系起来，以《中庸》的“中和”观念解释中爻的德性，具有儒家易学的特色。

总之，荀爽的易学，在哲学上虽无新的创见，但他以爻位升降说解释《周易》经传以及易学的原理，以阴阳爻位的变易解释《易传》中的哲学命题，同样成为汉易中象数之学的内容之一。

三 虞翻的卦变说

在汉易的系统中，虞翻的《易注》，保存最多，李鼎祚的《周易集解》广为收录。清代易学家研究汉易，十分推崇虞氏易，形成虞氏学。虞翻易学可以说是汉易中以象数解易的代表。他对东汉经师马融，郑玄，荀爽易学，皆有评论，唯独推崇荀爽。其上书论汉代易学说：“经之大者，莫过于易。自汉初以来，海内英才，其读易者，解之率少。至孝灵之际，颍川荀诩号为知易，臣得其注，有愈俗儒”（《三国志·虞翻传》注引）。他发挥了荀爽的刚柔升降说，将卦气说引向卦变说，以卦变说解释《周易》经传。其卦变说的内容主要有二：一是乾坤父母卦变为六子卦，一是十二消息卦变为杂卦。关于前者，他解释《系辞》“易有太极”说：“太极太一也，分为天地，故生两仪也。”其释“两仪生四象”说：

四象四时也。两仪谓乾坤也。乾二五之坤成坎离震兑。震春，兑秋，坎冬，离夏，故两仪生四象（《周易集解》引）。

此是说，两仪生四象，即乾坤生四时，而四时即震兑坎离四正卦用事。乾卦二五即九二和九五，居坤卦二五爻之位，此即“乾二五之坤”，形成坎震两卦。与此相应，坤二五之乾，则形成离兑两卦。后一层涵义，未明言。接着解释“四象生八卦”说：

乾二五之坤则生震坎艮，坤二五之乾则生巽离兑，故四象生八卦（同上）。

又其释“刚柔相摩，八卦相荡”说：

乾以二五摩坤，成震坎艮。坤以二五摩乾，成巽离兑。故刚柔相摩则八卦相荡也（同上）。

以上是说，乾坤为父母卦，乃太极（虞翻视为太一）所生之两仪，乾坤两卦的二五爻互易，则成为坎离两卦。离卦象中，初至三爻

为离卦，二至四爻为巽卦，三至五爻为兑卦。坎卦象中，初至三爻为坎卦，二至四爻为震卦，三至五爻为艮卦。二至四爻和三至五爻各成一卦象，是取互体、约象说。按京房的说法，二四为互体，三五为约象。约象亦互体之意。虞翻解《系辞》“刚柔杂居而吉凶可见矣”说：“乾二之坤成坎，坤五之乾成离，故刚柔杂居。艮为居，离有巽兑，坎有震艮。八卦体备，故吉凶可见也。”巽兑，震艮，都是指互体说的。朱震于《汉上易卦图》中，有坎离天地之中图，即本于虞翻义。今稍为修改，以图示之如下：

乾 坤 生 六 子 图



“太一”为何物？虞翻未明言。或指北辰星，或指元气。虞翻此说，不同于《说卦》中的乾坤父母说，乃荀爽的乾升坤降说的发展，属于卦变说，即乾坤二五爻互易，成为坎离两卦，坎离两卦又蕴藏着其它四卦。这也是对京房所说“乾坤者阴阳之根本，坎离者阴阳之性命”的发挥。

关于十二消息卦变为杂卦，虞翻所论甚多。如其释需卦辞：

“有孚，光，亨贞吉”说：“大壮四之五，孚谓五，离日为光。四之五，得位在中，故光亨贞吉”（《周易集解》引）。此是说，大壮䷗卦，四 五爻互易，即成需䷄卦。需卦由消息卦大壮变来。其三五互体为离，为日光，九五居中位，又当位，所以说“有孚，光，亨贞吉”。又其释随卦辞“元亨，利贞，无咎”说：“否上之初，刚来下柔，初上得正，故元亨利贞，无咎”（同上）。这是说，消息卦否䷋，初上爻互易，则为随䷐卦。上九居于初六之位，即“刚来下柔”，初上皆当位，所以说“元亨利贞”。又其释蛊卦《象》辞：“刚上而柔下，巽而止，蛊”说：“泰初之上，故刚上。坤上之初，故柔下。上艮下巽，故巽而止，蛊也”（同上）。这是说，消息卦泰䷊，初上互易，则为蛊䷑卦。“刚上”，是说，泰初九居上位。“柔下”，是说泰上六居初位。蛊卦上艮下巽，所以说“巽而止”。又解家人卦辞“利女贞”说：“遁初之四也。女谓离巽，二四得正，故利女贞也”（同上）。是说，消息卦遁䷗，初四爻互易，则为家人䷤卦，其下卦为离，上卦为巽，一为中女，一为长女，二四爻皆当位，所以说“利女贞”。又其释解卦辞“利西南”说：“临初之四，坤西南卦。初之四得坤众，故利西南，往得众也”（同上）。是说，消息卦临䷒，初四互易，为解䷧卦。临上卦为坤，居西南，坤为众。初九上升于四位，所以说“利西南，往得众也”。以上是消息卦变为其它卦的例子。虞翻认为，乾坤两卦乃众卦之基础，乾坤两卦相互推移，则成为十二消息卦，此即他所说的“以乾推坤谓之穷理，以坤变乾谓之尽性”（同上）。“以乾推坤”，指自复卦到天卦即息卦变化的过程；“以坤变乾”，指自姤卦到剥卦即消卦变化的过程。他认为夏姤为一阴一阳之卦，临遁为二阴二阳之卦，泰否为三阴三阳之卦，大壮观为四阴四阳之卦。除乾坤两卦和中孚小过两卦外，他将其它卦按阴阳爻画的多少，分别纳入以上四大类中。如师卦乃一阳之卦则纳入复卦中，同人为一阴之卦

则纳入姤卦中，兑卦为四阳二阴之卦则纳入大壮卦中。每一类中的其它卦，皆是该消息卦爻象互易的结果。（见附图一）

附图一中，共为六十八卦，其中有八个卦重复，去其重复者，共六十卦，加上乾坤，中孚小过四卦，共六十四卦。此图式也可以称为六十四卦卦变图。此图式有几点值得注意：其一，其卦变的体例，皆为阴阳二爻互易，主变动者止于一爻。中孚䷛和小过䷛，所以未纳入上述系统中，因为不符合主变者止于一爻。中孚乃二阴之卦，如果置于遁卦系统中，遁二阴爻皆变，方成为中孚卦；此卦亦为四阳之卦，如纳入大壮卦系统中，大壮三四爻皆居上位，方为中孚卦。小过卦不从二阳临卦系统或四阴观卦系统，亦是这种原故。所以中孚和小过，另立体例，被称之变例之卦。其二，消息卦中剥夬两卦，所以不另立系统，因为此两卦亦为一阴一阳之卦，所以并入复姤系统中。其三，二阴二阳之卦同四阴四阳之卦，其中有八个卦重复，这是因为这两大类卦，阴阳爻画的数目皆同，只是顺序颠例，所以重出。如二阳卦临䷒，二之上为颐䷚；四阴卦观䷓，初之五，亦为颐䷚。

虞翻依其卦变说，对《周易》经传文，作了种种解释。其释经文，上面已言及。关于对传文的解释，如其释《系辞》“服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸随”说：

否上之初也。否，乾为马，为远；坤为牛，为重。坤初之上为引重，乾上之初为致远。艮为背，巽为股，在马上，故乘马。巽为绳，绳束缚物，在牛背上，故服牛。出否之随，引重致远，以利天下，故取诸随（同上）。

此是说，否䷋卦，初上两爻互易，则为随䷐卦。否卦乾上坤下，就取象说，乾为马，为远；坤为牛，为重。否卦初六即坤初居上爻之位，为引重；上九即乾上居初爻之位，为致远。随卦二四爻互

体为艮，三五爻互体为巽。艮为背，巽为股，处于否卦乾上之中，表示乘于马上。又巽为绳，处于否卦坤下之中，表示绳系物于牛背上，此为服牛。总之，否变为随，有引重致远之义，所以说“服牛乘马”，“取诸随”。又其解《系辞》“男女构精，万物化生”说：

谓泰初之上成损，艮为男，兑为女，故男女构精。乾为精，损反成益。万物出震，故万物化生也（同上）。

此是对损卦九三爻辞的解释。是说，泰卦䷊，初上爻互易，则为损䷨卦。此卦艮上兑下，一为少男，一为少女，乃男女交合之象。乾为精，损卦的对立卦为益䷗，巽上震下，震出万物，所以说“万物化生”。从以上的例子中，可以看出，虞翻的卦变说，就占筮体例说，无非是企图从某一卦引出另一卦，两卦合在一起，解释《周易》经传，这是对以前各种说法的补充。

虞翻的卦变说，不仅限于上述两种形式。甚至认为，某卦中的两爻互易便成为另一卦。如其释屯卦辞“元亨，利贞”说：“坎二之初，刚柔交震，故元亨。之初得正，故利贞矣”（同上）。此是说，坎䷜卦，二初互易则为屯䷂卦。屯下卦为震，刚柔始交，所以说“元亨”。其初爻当位，所以说“利贞”。又如其释蒙卦《象》文“蒙亨，以亨行时中也”说：“艮三之二，亨谓二，震刚柔接，故亨。蒙亨以通，行时中也”（同上）。是说，艮䷳卦，三二爻互易，则为蒙䷃卦。蒙卦九二六四爻为互体为震，九二为震卦初爻，意味刚柔始接。九二又居下卦之中位，所以说“行时中也”。又如其解比卦说：“师二之上，五得位，众阴顺从，比而辅之，故吉。”是说，师䷆卦，二上爻互易，则为比䷇卦。师卦九二上升而居五位，即“五得位”，成为比卦。比卦九五，既当位又居中位，五阴顺从一阳，所以“吉”。以上的例子表明，所谓卦变，说到底，无非是一卦中的阴阳爻象互易其位。据《三国志》记载，

虞翻曾以其卦变说推测人事吉凶。据说，关羽既败，孙权使虞翻算了一卦，“得兑下坎上，节，五爻变之临。”虞翻推测说：“不出二日，必当断头”，果然应验（以上见《三国志·虞翻传》）。节卦䷻，九五爻变为阴爻，则为临卦䷒，卦辞说“至于八月有凶”。虞翻据此，所以说“不出二日，必当断头”。

其卦变说，更加别致的是对蛊卦《象》文“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也”的解释。“先甲三日”，愿意是说，甲日前三天，即辛日。“后甲三日”是说，甲日后三天，即丁日。按卦辞义，此两天都“利涉大川”。所以《象》文说：“终则有始，天行也”，即以七天为循环一周，符合天道运行的法则。可是，虞翻解释说：

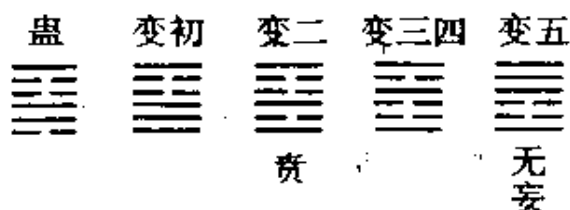
谓初变成乾，乾为甲。至二成离，离为日。谓乾三爻在前，故先甲三日，贲时也。变三至四，体离，至五成乾。乾三爻在后，故后甲三日，无妄时也。易出震，消息历乾坤象。乾为始，坤为终，故终则有始。乾为天，震为行，故天行也（《周易集解》引）。

此是说，蛊卦䷑，初六变为阳爻，其下卦则为乾卦，按纳甲说，乾为甲。九二爻变为阴爻，下卦乾则变为离卦，离为日。乾卦三爻，在离卦之先，所以说“先甲三日”。“至二成离”，即蛊卦下卦变为离卦，乃贲䷖卦象，所以说“贲时也”。此卦的九三爻变为阴爻，六四爻变为阳爻，其上卦则成为离卦，此即“变三至四，体离”，下卦则成为震卦。上卦离六五爻变为阳爻，离卦则变为乾卦，此即“至五成乾”。但此乾卦三爻在离卦之后，所以说“后甲三日”。乾上震下，乃无妄䷘卦象，所以说“无妄时也”。下卦为震一阳生，即“易出震”。阴阳消息以乾坤为标志，乾为始，坤为终，往复循环。乾为天，震为动，为行，所以说“天行也”。此种卦变说，以图示之（见下页）。

此种卦变说，无非是以爻象的变易解释蛊卦辞和《象》文。此种

解释，颇具匠心，实际上与原意无涉，成为一种象数游戏。

蛊 卦 五 变 图



虞翻解易，除上述的卦变说外，还提出旁通说。所谓“旁通”，是说，一卦转化为其对立的卦，六爻皆相反，如乾和坤，坎和离，中孚和小过等，即为旁通之卦。但旁通之卦，并不限于孔颖达说的“变”，即后来说的错卦。凡六爻皆相反者，皆可旁通。如恒䷟和益䷗，师䷆和同人䷌等，亦为旁通之卦。如他解释比䷇卦说：“与大有（䷍）旁通”（同上）。解小畜䷈卦说：“需上变为巽，与豫旁通”（同上）。此是说，需䷄卦，上爻变为阳爻，其上卦则为巽，巽上乾下则为小畜卦䷈，此卦又与豫䷏卦旁通。按此说法，旁通之卦，共有三十二对。虞翻又依此体例，解释《周易》经传文。如其解离卦辞“利贞亨”说：

坤二五之乾，与坎旁通。于爻遁初之五，柔丽中正，故利贞亨（同上）。

这是说，坤二五爻居乾卦二五爻位，则成离卦。离卦的对立面为坎卦。就消息卦说，遁卦䷗，初五互易，则为离䷄卦。阴爻皆居中位，所以说“利贞亨”。又其解此卦《彖》文“日月丽乎天，百谷草木丽乎地”说：

乾五之坤成坎，为月。离为日。日月丽天也。震为百谷，巽为草木，坤为地。乾二五之坤成坎，震体屯，屯者盈也。盈

天地之间者唯万物，万物出震。故百谷草木丽乎地（同上）。此是说，离与坎旁通。乾五之坤，则成为坎卦，为离卦上卦之体。坎为月，离为日，从乾而来，所以说“日月丽天”。离卦与坎卦旁通，离卦☲，二四爻互体为巽，为草木；坎卦☵，二四爻互体为震，为百谷；离卦从神卦来，坤为地。乾二五之坤成为坎卦，二四爻互体为震，以震为下体，则成为屯卦☳，屯为盈满之义，即《序卦》所说“盈天地之间者唯万物”。屯卦二四互体为坤，为地，震又依附于坤，所以说“百谷草木丽乎地”。以上是，从乾坤两卦的卦变说引出离卦，以旁通说引出坎卦；又以乾坤卦变说引出坎卦，从坎卦引出屯卦；进而从离、坎、屯三卦中，引出互体震、巽、坤，目的在于说明“百谷草木丽乎地”。总之，为了解释离卦的《象》文，引出乾、坤、坎、屯、震、巽等单卦和复卦，然后再以取象说，解释各卦，说明《象》文的意义。此种解释，煞费苦心，同样，尽其牵强附会之能事，将汉易进一步引向了烦琐哲学的道路。这也是象数之学的一大特征。

从上述的体例中，可以看出，虞翻之所以讲卦变，讲旁通，无非是使一卦变为两卦以上的卦，然后再以互体说，取象说，解释经传文句。取象说是虞翻易学的重要方面，其讲互体，也是为了以物象解易。汉易都讲取象说，同《说卦》所说的相比，八卦所象征的物象，愈来愈多，愈复杂化了。到虞翻，可以说是发展到高峰。据惠栋于《易汉学》中统计，其所取之象，乾卦六十，坤卦八十二，震卦五十，坎卦四十六，艮卦三十八，巽卦二十，离卦十九，兑卦九。就乾卦象说，为王，为神，为人，为贤人，为君子，为善人，为武人，为行人……。坤卦象有妣，民，姓，刑人，小人，鬼，尸，形，身……。其所取之象，如此之广，其目的是解易时，便于附会《周易》经传文句。如其解《系辞》“人谋鬼谋，百姓与能”说：“乾为人，坤为鬼。乾二五之坤，坎为谋，

乾为百，坤为姓。故人谋鬼谋，百姓与能。”某一卦，取那些象，看来，并无什么原则。什么象，能将某卦的卦爻辞解释通，就设什么象。所以八卦之象，愈来愈繁杂。今传有《焦氏易林》一书，据说为西汉焦延寿所作。是否焦氏所作，值得怀疑。此书的特点是主取象说，所取之象，极为广泛。近人有人依此，认为取象说，可以将卦爻辞都解释通，被认为是易学中的一大发现，道破了《周易》的奥秘。其实，同虞翻一样，自主体系，自圆其说，同《周易》卦爻辞本身的含义，并无多大关系。为了贯彻取象说，虞翻进而提出半象说。所谓“半象”，是说取卦象之一半，如坎☵卦之半象，为☯或☯，巽☴卦的半象为☯或☯。他又依此种体例，解释《周易》经传文。如其解释小畜《象》文“密云不雨，尚往也”说：

密，小也。兑为密，需坎升天为云，坠地称雨。上变为阳，坎象半见。故密云不雨，上往也（同上）。

这是说，小畜䷈卦，乃需䷄所变。需卦上六变为阴爻，为巽，即成小畜卦。此卦中，二四爻互体为兑，为密。需卦坎上乾下，坎为云，乾为天，所以说“需坎升天为云”，其落地方为雨。需卦上六变为阳爻，成为小畜卦。其上卦巽，有坎卦的半象即☯，此即“上变为阳，坎象半见”此半象又同互体兑相依附，乃密云不雨之象，上行而不落于地下，所以说“上往也”。此种解释，乃卦变、互体、半象合而为用。所以取坎卦半象，在于解说密云尚未成为雨，只有雨状之一半。可以看出，半象说，又是对取象说的一种补充。

总起来说，虞翻易学，通过其卦变说、旁通说、互体说、半象说，将汉易引向极其繁杂的解易的道路。正如清代学者王夫之所批评的：“汉儒泥象，多取附会。流及于虞翻，而约象互体，半象变爻，曲以象物者，繁杂琐屈，不可胜纪”（《周易外传·系辞

下传第三章》)。“变爻”即卦变。这种烦琐的象数之学;不能不走向其反面,终于引出以王弼为代表的义理学派。但是,虞翻易学,作为汉易的代表之一,在易学史和哲学史上并非一无可取之处。就易学史说,他继承了荀爽的传统,以卦变说解释《周易》经传,取代了京房易学和《易纬》中的阴阳灾变说,这无疑是一个进步。就哲学史说,其卦变说,蕴藏着一种理论思维,即以对立面的推移和转化,特别是以阴阳二爻互易及其地位的转化为变易的基本法则。荀爽解释“生生之谓易”说:“阴阳相易,转相生也(《周易集解》引)。虞翻的卦变说即本于此。如其解“一阖一辟谓之变”说:“阳变阖阴,阴变辟阳,刚柔相推而生变化也”(同上)。这也是以阴阳相易解释《周易》所讲的变化。正是基于这种观点,他提出卦变说、旁通说。以对立面相易解释变化,这是一种辩证思维。其卦变的图式将卦象分为四类八组,既相对立,又相转化,就是这种辩证思维的表现。正因为如此,其卦变说对后来易学哲学的发展起了一定的影响。宋明时期的易学家和哲学家,都不否认卦变说。其说法,虽不尽同于虞翻,但其根源则出于荀爽和虞翻。朱熹于《周易本义》中,取虞翻义,作卦变图,补五阴五阳之卦各六,自夬剥而来,是对虞翻说的发挥。朱熹认为,“易有两义:一是变易,便是流行底;一是交易,便是对待底”(《朱子语类》卷六十五)。所谓“交易”,即“阴阳交互之理”(同上)。朱熹以此为事物变易的基本法则,就其根源说,即来于汉易中的卦气说和卦变说。

四 魏伯阳的月体纳甲说

魏伯阳的事迹,已不可考。据五代彭晓于《周易参同契分章

《通真义序》中说，魏伯阳乃会稽上虞人，“恬淡守素，唯道是从”，撰《参同契》三篇，“密示青州徐从事，徐乃隐名而注之。至后汉孝桓帝时，公复传授与同郡淳于叔通，遂行于世。”淳于叔通，即淳于斟，又名翼，亦上虞人，袁宏《后汉记》有记载，又葛洪于《神仙传》中，以魏伯阳为炼丹家。《抱朴子·遐览》记述道教的典籍，有“魏伯阳内经”。据此，魏伯阳乃东汉末黄老学派中的炼丹家，其著《周易参同契》的目的是宣扬炼丹可以成仙。其在《参同契》中说：

歌叙大易，三圣遗言。察其旨趣，一统共伦。务在顺理，宣耀精神。神化流通，四海和平。表以为历，万世可循。序以御政，行之不繁。引内养性，黄老自然。含德之厚，归根返源。

“三圣”，指伏羲氏，文王，孔子。认为《周易》的理论，同黄老养生之道是一致的。所以又说：

大易情性，各如其度。黄老用究，较而可御。炉火之事，真有所据。三路由一，俱出经路。

是说，《周易》讲阴阳变化之道，有其节度即规则。黄帝和老子，运用其理论，较量炉火之事，即用来炼丹药。“三道”，一说，指《周易》和黄老之道。一说，指《周易》，黄老和炼丹术。会和三道为一途，即“参同契”，谓三道同一而相合。一说，谓“三道”乃金木火，金为铅，木指丹砂木精，即硫汞，火指水银升华。金木火熔而为一，炼成丹药，此即“参同契”。无论那种解释，“参同契”前，冠以《周易》，表明作者企图用《周易》的原理解释炼丹术，这是无疑的。

炼丹术非始于魏伯阳。《汉书·淮南王传》说，刘安著书甚多，“又有中篇八卷，言神仙黄白之术。”《史记·封禅书》引李少君的话说：“祠灶则致物，致物而丹砂可化为黄金。黄金成，以为饮食

器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见。见之以卦禅则不死，黄帝是也”。李少君亦是神仙家，讲炼丹术。王充于《论衡·道虚》中说：“吞药养性，能令人无病，不能寿之为仙。”又说：“闻为道者，服金玉之精，食紫芝之英，食精神轻，故能神仙。”“金玉之精”，指所炼的丹药。据此，汉初以来，已有炼丹术，乃神仙方术之一。魏伯阳评论说：“古记题龙虎，黄帝美金华，淮南炼秋石，王阳加黄芽。贤者能持行，不肖毋与俱”（《周易参同契》）。其著《参同契》，乃对以前和当时炼丹术的总结。关于炼丹，《参同契》说：

龙呼于虎，虎吸龙精。两相饮食，俱相贪侵。逐相衔咽，咀嚼相吞。

“龙”，又称青龙，指丹砂中的水银。“虎”，又称白虎，指铅。此是说，龙虎相吞食，即水银升华遇铅而起化学反应，成为丹药。又说：

河上姹女，灵而最神。得火则飞，不见埃尘。鬼隐神匿，莫知所存。将欲制之，黄芽为根。

“姹女”，指水银。“得火则飞”，指水银遇火而升华。“黄芽”，一说，指硫黄；一说，指铅汞氧化物，呈黄色，起伏汞的作用。“黄芽为根”，是说水银升华后，受黄芽的制药而不飞失。这同李少君所说丹砂即硫化汞可化为黄金是一类的方术。《参同契》所说的炼丹术，主要指从丹砂中提炼丹药，即置丹砂和铅于炉鼎中，逐渐加温而溶解，使水银升华，并同鼎中药物黄芽相结合，起化学反应，成为晶体的丹药，此即所谓“金液还丹”，服之可以长生不死而成神仙。从化学史的角度说，《参同契》可以说是为中国古代的炼金术奠定了基础，也是世界上保留下来的最早的炼金术的著作。从易学史的角度看，此书以《周易》中的阴阳说，特别是汉易中的卦气说，解释炼丹术，标志着汉易发展的另一倾向，成为后来

道教易学的先驱。

我国古代的炼丹术，就其目的说，追求不死成仙，属于宗教迷信。但就其炼丹的技术说，又是古代化学重要的组成部分。它探讨了无机物质的性能、组成和反应，特别是物质之间的转化形式，并且以一定的实验为基础，积累了较多的化学知识。随着炼丹术的发展，人们对这种古老的实验自然科学，进行理论上的解释。在汉代，用来解释自然科学知识的理论是阴阳五行学说。阴阳五行学说，在《参同契》以前，已成为汉代天文学和医学的理论基础，这对《参同契》的形成起了很大的影响。从哲学史的角度看，《参同契》的一大特征是以阴阳五行学说解释炼丹术中的化学知识，标志着阴阳五行说发展的一个新的方向。但汉代阴阳五行学说，又是同易学的发展联系在一起。从孟京易学到《易纬》，到郑玄、荀爽解易，都吸收了阴阳五行学说，进而发展了汉代的阴阳五行学说。在这种情况下，魏伯阳则将阴阳五行学说，归之为《周易》的系统，从而把《周易》奉为炼丹术的理论基础。这就是他所说的“歌叙大易，三圣遗言，察其旨趣，一统共伦”的由来。《参同契》可以说是汉代易学和炼丹术相结合的产物。

《参同契》六千余语，文字古奥，并且以比喻的语言，描绘炼丹的过程，许多辞句，尚难理解。今传《道藏》中，关于《参同契》的注解，有十一种。最早的注解是五代彭晓的《周易参同契分章通真义》和《周易参同契鼎器歌明镜图》。宋朱熹有《周易参同契考异》，亦名《周易参同契注》。元朝俞琰有《周易参同契发挥》和《易外别传》等。这些著作，对理解《参同契》的内容是有帮助的。但应注意的是，各家的注解，就其对炼丹的理解说，存在两种倾向。一种倾向是，认为此书讲的是炼外丹的方术，即从金属矿石中提炼丹药。一种倾向是，认为是讲炼内丹的方术，其中讲炼外丹的辞句，只是一种比喻。内丹，指炼人身体内的精气。

彭晓注，是从炼外丹的角度解释《参同契》。而朱熹和俞琰则从炼内丹的角度解释《参同契》。按此书中，虽有一些类似炼内丹的辞句，但无具体的内容。其中讲的方术，主要指炼外丹。彭注比较符合原意。如《参同契》说“服食三载，轻举远游”。“巨胜尚延年，还丹可入口，金性不败朽，故为万物宝。术士服食之，寿命很长久。”“还丹入口”，显然是指炼外丹而言。借《参同契》讲炼内丹，当是后来道教徒的阐发。

从易学哲学的领域看，此书主要讲了两个问题：一是以阴阳变易法则解释丹药的形成，一是将汉易中的卦气说，发展为月体纳甲说，解释炼丹的火候。此书同《周易》的关系，朱熹概括说：“按魏书首言乾坤坎离，四卦橐籥之外，其次即言屯蒙六十卦，以见一日用功之早晚。又次言纳甲六卦，以见一日用功之进退。又次即言十二辟卦，以分纳甲六卦而两之。盖内以详理月节，而外以兼统岁功。其所取于易以为说者，如是而已”（《周易参同契考异》附录引）。朱说，大体妥当。故后人将《参同契》的易学称为月体纳甲说。本节所论，以此为主，其它问题，则从略。《周易参同契》的版本较多，此节所引，依朱熹本。

（1）坎离为易说

《参同契》为了解释丹药的形成，发挥了京房和《易纬》的观点，把坎离两卦看成是六十四卦变易的依据。其开章明义便说：

乾坤者易之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运轂正轴。牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道。犹工御者执衔辔，准绳墨，随轨辙，处中以制外，数在律历纪。月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十。刚柔有表里。

“匡郭”，指垣廓围绕之形。“运轂正轴”，指车轴之贯轂，上下轮转。此是以乾坤坎离四卦为基本卦，包括阴阳变易之道。此种观点出于京房《易传》和《乾凿度》，所谓“乾坤者阴阳之根本，坎

离者阴阳之性命”。故《参同契》取此四卦，解释丹药形成的依据。就炼外丹说，乾坤指炉鼎，鼎上釜为乾，下釜为坤，取天上地下之象。“易”指丹药的生成。“坎离”，指药物，坎为铅，离为汞。坎离，亦指水火，火指药物蒸馏，水指药物熔为液体。炼丹须靠炉鼎，所以说“乾坤者易之门户”，如同乾坤为众卦之父母，鼎中置以药物铅和汞，加温后，药物和水火之气则围绕鼎釜，上下轮转。此即“坎离匡郭，运毂正轴。”炉鼎和药物、水火，乃炼丹之基础。鼎上为阳，鼎下为阴，铅为阴，汞为阳，水为阴，火为阳，所以乾坤坎离四卦如同囊籥一样，包括阴阳变易之道。下文，是讲炼丹时应注意火候，如同驾马一样，要懂得驾御的规则。炼丹用火的规矩，是依据历律的度数，即“数在律历纪”。一月三十日，五日为一节，一月共六节，此即“月节有五六”。运火要依据一月之中日辰的变化，此即“经纬奉日使”。一日分昼夜，一月共六十昼夜，相当于六十卦，此即“兼并为六十，刚柔有表里”。可以看出《参同契》是以六十四卦，解释炼丹的全部程序。朱熹注解：“盖六十四卦，除乾坤坎离为炉灶丹药所用，以为火候者止六十卦也”（《周易参同契考异》）。但朱熹却把乾坤炉鼎解释为人的身体，坎离解释为身体中的水火二气或阴阳二气，“易”则指仙胎的形成，认为是讲炼内丹。这是本于宋初道士陈抟和邵雍的说法。俞琰发挥朱熹的说法，解“坎离匡郭，运毂正轴”说：“毂犹身也，轴犹心也。欲毂之运，必正其轴。修还丹者，运吾身中之日月，以与天地造化同途，不正其心，可乎？”此种解释，未必符合《参同契》的原意。《参同契》的六十四卦说，来于汉易卦气说。卦气说以坎离震兑四正卦统率其它六十卦，而《参同契》则以乾坤坎离代替四正卦，此是受了京房和《易纬》的影响。《参同契》虽推崇乾坤坎离四卦，但以坎离两卦为变易的根源。它说：

天地设位而易行乎其中矣。天地者乾坤也，设位者列阴阳配

合之位也。易谓坎离，坎离者乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。幽潜沦匿，升降于中。包囊万物，为道纪纲。以无制有，器用者空。故推消息，坎离没亡。

此是以坎离两卦解释《系辞》中“易行乎其中”和“周流六虚”句。这里提出“易为坎离”说，认为天上地下，乃乾坤之象，各居阴阳之位：“易行乎其中”，即坎离运行于其间。这里，坎离又指日月运行于天地之间。就天象说，日月的运行，形成节气的变化，所以说“易为坎离”。就筮法说，坎离两卦，乃乾坤二卦之表现，即乾升于坤为坎，坤降于乾为离，如荀爽所说“坎离者，乾坤之家而阴阳之府”，意味着乾坤之终始。此即《参同契》所说：“坎离者乾坤二用”。因为坎离为日月之象，所以在一年气候的变化中，不主管某一气候，此即“二用无爻位”。就卦气说，十二消息卦中无坎离象；就月体纳甲说，其盈虚过程中亦无坎离象（见后）。此即下文所说“故推消息，坎离没亡。”坎离虽无爻位，但却流行于消息卦或一月之卦即震兑巽艮乾坤之中（见后），此即“周流行六虚，往来既不定，上下亦无常。”坎离两卦的作用，隐藏在其它卦象之中，此即“幽潜沦匿，升降于中。”总之，坎离虽无爻位，却是变易的根本，所以说“包囊万物，为道纪纲”。这如同《老子》所说“当其无有器之用”一样，此即“以无制有，器用者空”。以上是说，坎离两卦乃乾坤之二用，虽不主管一气候，却是消息卦阴阳升降之依据，如同日月在天地之中运行一样，不主管某一季节，但却是四时变易的根本。显然，《参同契》的坎离为易说，来于《易纬》的日月为易说。正如《参同契》所说：“推类结字，原理为微。坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。”上面这段文字，表面上看是讲卦气说，同时也是用来说明丹药的炼成，取决于药物和水火二气的变化。就炼外丹说，“天地设位”，指炉鼎

法乾坤之象。“易行乎其中”，指铅汞药物和水火之气在鼎中变易和运行。坎离指铅汞和水火。药物和水火之气在鼎中上下运转，变化无常，此即“二用无爻位，周流行六虚”，是丹药形成的根本，所以说“为道纪纲”。可以看出，《参同契》推崇坎离两卦，同其炼丹术是分不开的。铅为阴，取其遇火而熔为白液；汞为阳，取其遇火而升华；水为阴，火为阳，混而为一，炼为丹药，此即“易谓坎离”。所以又说：

乾刚坤柔，配合相包。阳禀阴受，雄雌相须。须以造化，精气乃舒。坎离冠首，光耀垂敷。玄冥难测，不可画图。圣人揆度，参序玄基。四者混沌，经入虚无。六十卦周，张布为舆。龙马就驾，明君御时。和则随从，路平不邪。邪道险阻，倾危国家。

此是以乾坤刚柔，阴阳，雄雌相交合，施布精气，造化生物，比喻药物和水火之气相交合于鼎器之中而成为丹药。“坎离冠首”，指铅汞和水火为丹药之根基，其在鼎器之中，如同日月照耀于天下。但其变化幽深，难以推测，所以圣人探索其变化的规则，著文以显示其玄妙之根基。“四者混沌”，指乾坤坎离即药物和水火之气在鼎中混而为一。“径入虚无”，指在鼎中空间处，上下升降。下文是讲依六十卦的顺序，运火烧炼，如车运行。“龙马就驾”，喻药物就范，化为丹药。运火要注意火候的度数，如同“明君御时”一样，不要违背节气变化的法则。可以看出，其坎离为易说，无非是用来说明铅汞在鼎中经水火调治而成金丹妙药。所以《参同契》又说：

火记不虚作，演易以明之。偃月作鼎炉，白虎为熬枢。汞白为流珠，青龙与之俱。举东以合西，魂魄自相拘。

“火记”，古代炼丹的著作。“偃月作鼎炉”，是说鼎如半月形。“白虎”，指铅，经火而熔化，所以说“为熬枢”。“青龙，指丹砂。

“汞白”彭晓本作“汞日”。日为火，为赤，“汞日”指丹砂即硫化汞，经火而分解出水银，所以说“青龙与之俱”。东西指铅汞所居的方位：汞即青龙居东方，铅即白虎居西方，东西相合，如魂魄相抱，意谓铅汞经加温而成为金丹妙药。铅汞溶合为一体，炼丹术的语言称为龙虎相吸，龙虎交媾；用易学的语言说，即“坎离匡郭”或“易为坎离”。据清代毛奇龄考证，彭晓所编的《参同契》旧本中，有水火匡郭图，如下：



此图式中，左半为离卦，右半为坎卦象，白者为阳爻，黑者为阴爻。就炼外丹说，左离为青龙即丹砂，右坎为白虎即铅。当中的小白圈，指丹药。此图式，后来成为道教讲炼丹的图式之一，宋初道士陈搏的无极图和道学家周敦颐的太极图，皆出于此。

从哲学史的角度看，《参同契》的坎离为易说，是对《易传》中“一阴一阳之谓道”的发挥。“易为坎离”，即“易以道阴阳”的另一种说法。按取象说，离火为日，为阳；坎水为月，为阴。所谓坎离相抱，龙虎相交，水火相通，日月相合，即阴阳相配合之义。此即《参同契》所说：

阳燧以取火，非日不生光。方诸非星月，安能得水浆。二气元且远，感化尚相通。何况近存身，切在于心胸。阴阳配日月，水火为效征。

《参同契》认为，丹药之炼成，基于阴阳相交合的原理，此即它所说：“阴阳相饮食，交感道自然。”因此，孤阴孤阳，不能成为丹药。它说：

物无阴阳，违天背原。牝鸡自卵，其雏不全。夫何故乎？配合未连，三五不交，刚柔离分。施化之精，天地自然。犹火动而炎上，水流而润下，非有师导，使其然者。

此是说，任何物类，皆有阴性和阳性的差别，其相配合，方能生物。孤阴或孤阳之物，“刚柔离分”，则不能生物。“三五不交”三五指土，金水，木火五行中之三类，其不相交，则不能成物（见下。）异性相交，如同火炎上，水润下，水火相交一样，这出于自然之本性。按此说法，铅汞相合而为丹药，出于其自然的法则，即首章所说“覆冒阴阳之道”。《参同契》的这一观点，有其历史意义。就汉易发展的过程说，孟喜和京房以阴阳之道说明节气的变化，提出卦气说，使易学和天文学相结合。魏伯阳则以阴阳之道说明炼丹的原理，实际上是解释无机物质相化合的原因，又使易学同化学结合起来。《参同契》认为，同类中的异性物质相结合，方能产生新的化合物，并且认为，一种物质在一定的条件下，如加热，冷却等，可以转化为另一种物质，这在古代自然辩证法史上是很可贵的见解。它以易学中的辩证思维解释无机物化合过程，这是汉易的一大收获。至于认为所炼出的化合物，所谓金丹，服之可以不死成仙，这又违背了生命的辩证法，走向了宗教神学。

关于丹药的形成，《参同契》还提出“三五与一”说，以五行生克关系，说明铅汞加温起反应，转化为金丹的过程。它说：

太阳流珠，常欲去人。卒得金华，转而相因。化为白液，凝而至坚。金华先唱，有倾之间，解化为水，马齿阑干。阳乃往和，情性自然。迫促时阴，拘畜禁门。慈母育养，孝子报恩。严父施令，教饬子孙。五行错王，相据以生。火性销金，

金伐木荣。三五与一，天地至精。可以口诀，难以书传。

“太阳流珠”，指水银。“金华”，指铅。“马齿阑干”谓如马齿倾斜状。“阳乃往和”，指水银与铅结合。“阴”，指铅液。“拘畜禁门”，指水银遇铅液而不飞失。“慈母育养”，谓金生水，指铅熔化为液体。“严父施令”，谓金克木，指铅制伏飞汞。“五行错王”，谓五行休王，轮流用事。“木荣”，指水银升华而不散失；木，指“丹砂木精”。“三五”，三指火金木，五指土；一说谓，五行中之三组，即土，木火，金水。“与一”即“为一”谓合而为一，指成为丹药。此是说，丹砂（火木）和铅（金水），同土结合，则成为金丹，体现了五行相生和相克的法则，所以金丹为“天地之精”。此段文字中，未明言土五为何种物质。朱熹注认为，火木金皆生于土，又归于土，土指所炼的丹药，呈粉状，类似沙土，所以说：“三五与一”。按“三五与一”，“一”当指丹药，“五”指炼丹用的药物。所以称为土，因为土色为黄。土当指“黄芽”，亦可以变成土状的粉末。《参同契》说：

子午数合三，戊己号称五。三五既和谐，八石正纲纪。呼吸相贪欲，伫思为夫妇。黄土金之父，流珠水之母。水以土为鬼，土填水不起。朱雀为火精，执平调胜负。水胜火消灭，俱死归厚土。三性既合会，本性共宗祖。

按五行生成说，子水为一，午火为二，水火结合，其数为三。按其纳甲说，戊己为土，居中宫，其数为五（见后）。三五为八，象征八石。就药物说，子水为铅水，午火为飞汞。“呼吸相贪”，即青龙白虎相饮食，汞铅相结合。土生金，所以说“黄土金之父”，金指铅。“流珠”，指水银，熔解于铅水之中，使铅水凝固，所以说“流珠水之母”。“水以土为鬼”，是说铅液凝固成土块状，即“土填水不起”。“朱雀”谓南方火，指加温。“执平”，谓调节火候。“胜负”指相克。“水盛”，指铅又熔化为液体。“火消灭”，指飞汞

改变其形态。“俱死归厚土”，指都为土所制伏。“三性”指金，水，火，即金性（铅），水性（铅化为液体），火性（汞升华），混而为一，奉土为宗祖，此即“三性以合会，本性共宗祖”。这里的土，就药物说，指黄芽即前面所引“将欲制之，黄芽为根”。《参同契》又说：

丹砂木精，得金乃并。金水合处，木火为侣。四者混沌，列为龙虎。龙阳数奇，虎阴数偶。肝青为父，肺白为母。肾黑为子，脾黄为祖。三物一家，都归戊己。

“金水合处”，指铅熔为液体。“木火为侣”，指从硫化汞中分解出水银，与铅水同处。“四者混沌”，指金水木火合而为一。“列为龙虎”，指其中具有白虎和青龙二药物。虎偶龙奇相配合，成为丹药。下文，以五行配五藏，肝为木，肺为金，肾为水，脾为土。火当配心，此处未提及。此是以五行相生解释五藏之间的关系，用来说明药物之间的关系。其以脾为五藏之祖，用来比喻土作为药物乃炼成丹药的根基。所以说“三物一家，都归戊己”。“三物”，指金水木或金水火，火木皆指水银升华；“戊己，指中央土。“三物一家”，同上文所说的“三性以合会，本性共宗祖”是一致的。

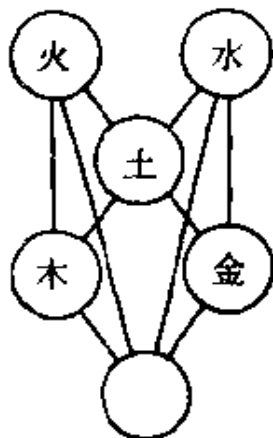
以上这些解释，是参考五代以来各家对《参同契》的注解以及近人研究《参同契》炼丹术的意见，未必尽符合原意，有的解释，出于推测。这是因为，其中关于炼丹术的术语，多取比喻之辞，而且其所指的内容，并不确定。如水火二字，有时指水火二气，有时水指液体，汞水，铅水皆称为水。有时火又指水银，因为遇火而升华，故称之为火。这样，便为后人理解《参同契》的内容，带来很多困难。其以五行配以某种药物，有的还不很清楚，需要进一步探讨。但以五行说明铅、汞、丹砂、黄芽物质的性质及其转化的形态，以五行相生和相克的关系说明上述物质加热后分解和化合的过程，最后融为一体，成为丹药，这一点还是清楚

的。此即《参同契》所说：

五行相克，更为父母。母含滋液，父主慕与。凝精流行，金石不朽。审专不泄，得为成道。

“道”，指金丹妙药。从易学史的角度看，其“三五与一”说，是对京房以来汉易中五行说的发挥。彭晓所编旧本《参同契》中，载有三五至精图，其图式如右图：

此图式中，火木为汞，水金为铅，土为黄芽。土居中央，表示“三物一家，都归戊己”。火据左，水金居右，按坎离为易说，左为离，右为坎。水金相通，表示金生水；火木相通，表示木生火。水火居上位，表示水火药物在炼丹中占首要地位。下一白圈，指丹药，即“三五与一”的“一”。所以水火又直通向此白圈。此图式，后被道教徒所吸收，宋陈搏《无极图》中的五气朝元图和周敦颐《太极图》中五行颁布图，皆出于此。



(2) 月体纳甲说

《参同契》在易学史上影响大的是月体纳甲说。此说的目的是用来说明炼丹运火时，其火候随每月月亮的盈虚而转移。按炼丹家的说法，炉中置炭火，烧鼎器，炭火有增有减，称为“抽添”。火候有两种：一是文火，一是武火。减炭为文火，即温火；加炭为武火，指火势加剧。就一个月说，十五以前用文火，十五以后用武火。就一年说，冬至后减炭，用文火；夏至后加炭，用武火。火候随月亮的盈亏和四时的寒温而变化。此即《参同契》所说：

持冶并合之，驰入赤色门。固塞其际会，务令置完整。炁火

张于下，昼夜声正勤。始文使可修，终竟武乃陈。候视加谨慎，审察调寒温。周旋十二节，节尽更亲观。

“赤色门”指釜口。“固塞”，指将鼎口密封。“声正勤”，指鼎中药物加火后蒸馏和熔化的声音。下几句是说，开始用文火，以后用武火；用火必须谨慎，使寒温得当。“十二节”，指一月或一年分为十二个节度，按其节度，周而复始用火。月终或年终时，打开鼎盖，观察一下药物的变化或增添药物，此即“节尽更亲观”。其纳甲说，就是依据炼丹运火的技术而提出来的。

《参同契》的纳甲说来于京房易学和《易纬·乾凿度》。其纳甲说有三种说法，但皆用来说明一个月炼丹运火的程序，故被称为月体纳甲。

其一，六十卦纳甲说。此说，前面已提及，即一个月分六十昼夜，配以六十卦，说明每日早晚用火的程序。《参同契》说：

朔旦屯直事，至暮蒙当受。昼夜各一卦，用之如次序。既未至晦爽，终则复更始。日辰为期度，动静有早晚。春夏据内体，从子到辰巳。秋冬当外用，自午讫戌亥。赏罚应春秋，昏明顺寒暑。爻辞有仁义，随时发喜怒。如是应四时，五行得其序。

此是说，从早晨起为屯卦用事，傍晚后为蒙卦用事，昼夜各一卦用事。次日则为需讼用事，以后按卦序顺序，到第三十日，为既济和未济用事，朝为既济，暮为未济，如此周而复始循环。此即“既未至晦爽，终则复更始。”炼丹运火，依日辰的顺序进行，此即“日辰为期度，动静有早晚。”以一年的气候变化说，春夏为阳息过程，从十一月子到四月巳；秋冬为阳消过程，从五月午到十月亥。阴阳消息不同，政令因之亦不同，此即“赏罚应春秋”，以顺应四时五行运行的顺序。《参同契》认为，一年四季阴阳消长的顺序，也适用于一月和一日阴阳消长的顺序。就一日说，春夏谓

朝，秋冬谓暮；就一月说，春夏为上半月，秋冬为下半月。因此，一日同一月，一年用火的程序也是一致的。就一年说，前半年由十一月到四月，用文火；后半年，从五月到十月，则用武火。就一日说，昼用文火，夜用武火。就一月说，上半月用文火，下半月用武火。这是因为前半周为阳气上升期间，气温较高，所以减炭；后半周为阴气上升期间，气温较低，所以加炭。此即“昏明顺寒暑，爻辞有仁义，随时发喜怒。”仁指用文火，义指用武火。喜指用文火，怒指用武火。所以《参同契》又说：

万乘之主，处九重之室，发号出令，顺阴阳节，藏器俟时，勿违卦日。屯以子申，蒙用寅戌，余六十卦，各自有日。聊陈两象，未能尽悉。立义设刑，当仁施德。逆之者凶，顺之者吉。

“九重之室”，即《月令》所说的天子所居之九室。此是说，应按卦气的顺序，炼丹用火。“屯以子申，蒙用寅戌”，是取京房纳甲说。屯卦䷂坎上震下，震下初爻纳庚子，坎上初爻纳戊申，此即“屯以子申”。蒙卦䷃艮上坎下，坎下初爻纳戊寅，艮上初爻纳丙戌，此即“蒙用寅戌”。此是以子申寅戌代表子午卯酉，标志一日之变化。朱熹注说：“朝屯则初九庚子之爻，当子时；六四戊申之爻当卯时。暮蒙则初六戊寅之爻当午时，六四 戊戌之爻当酉时。”“余卦纳甲，皆类此，此即“各自有日”。如需以子申，讼用寅午；师以寅丑，比用未申等。十二支表示一日阴阳二气升降的顺序，炼丹用火不能违反此顺序，阳气上升时，用文火，阴气上升时用武火，此即“立义设刑，当仁施德”。如果违背此程序，就如同违反卦气一样，必有灾异，意谓丹药必炼不成，此即“逆之者凶，顺之者吉。”以上为六十卦纳甲说，即以六十卦配三十日，一日两卦用事，说明每日早晚用火的规则。

其二，八卦纳甲说。此说乃《参同契》的主要观点。所谓月

体纳甲，即指此而言。此说是以月亮的盈亏，说明一月之中用火的程序。其以坎离两卦代表日月，其它六卦代表月亮的盈亏过程，八卦各配以干支。《参同契》说：

坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。土王四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方。皆禀中宫，戊己之功。

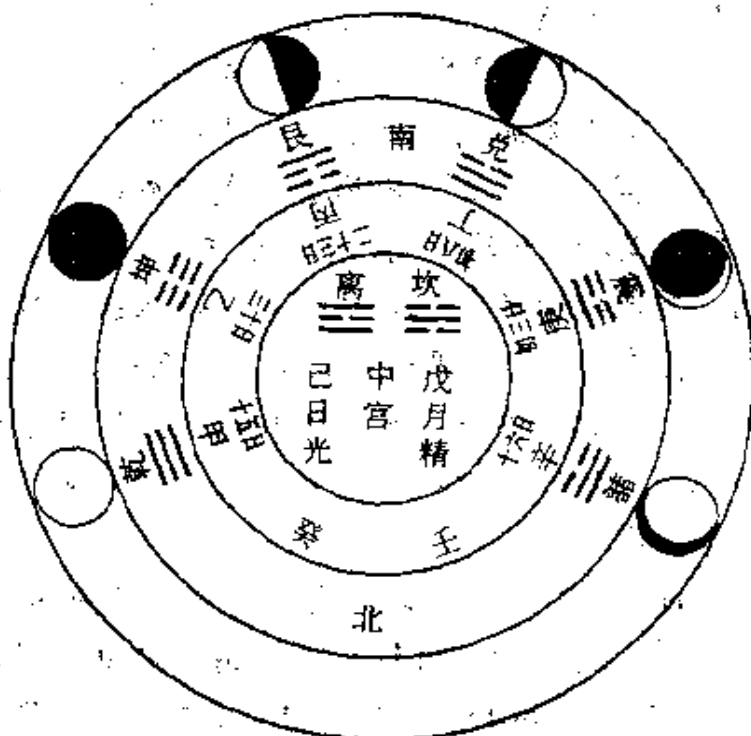
此是以坎月纳戊，离日纳己，配五行土居于中宫。其它六卦，居于东西南北四方，配以五行之色，即东方为青，南方为赤，西方为白，北方为黑，中宫为土联络四方之气，此即“皆禀中宫，戊己之功”。关于其它六卦纳甲的顺序，《参同契》说：

故易统天心，复卦建始萌。长子继父体，因母立兆基。消息应钟律，升降据斗枢。三日出为爽，震受庚西方。八日兑受西，上弦平如绳。十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光。七八道已讫，屈折低下降。十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，东北丧其明。节尽相禘与，继体复生龙。壬癸配甲乙，乾坤括始终。七八数十五，九六亦相应。四者合三十，易气索灭藏。

“天心”，本于复卦《象》文“其见天地之心乎？”此处指天时变化的规律。按卦气说，复为十一月卦，阳气始萌之象。复卦坤上震下，就震下说，乃乾坤父母卦所生之长男，此即“长子继父体，因母立兆基”。“斗枢”，北斗星，其运转标志一年中阴阳二气之升降，此即“升降据斗枢”。下文是以震、兑、乾、巽、艮、坤六卦，配月亮的盈亏的过程，并纳以干支，配四方。初三，月光开始萌生，由西方升起，此时，震卦用事，纳庚。到初八，月光生出一半，即月上弦之时，此时兑卦用事，纳丁。到十五日，月光盛满，即望月，居东方，此时乾卦用事，纳甲。“蟾蜍”，指月亮之精气，兔魄指太阳的精气。月体不发光，借日而生光。此即“兔者吐生

光”。此时，月体全受日光，故为望月，所以说“日月气双明”。“七八”，指十五。十五后，月光开始亏缺，此即“七八道已讫，屈折低下降。”到十六，月光亏缺，居西方，巽卦用事，纳辛。到二十三，光月亏损一半，即月下弦之时，位南方，此时，艮卦用事，纳丙。到三十，月光消失，居东方，此时，坤卦用事，纳乙，所谓“东北丧其明。”以后，从下月初三开始，月光又开始出现，

月体纳甲图



震卦用事，震为龙，此即“节尽相禘与，继体复生龙”。乾纳甲壬，坤纳乙癸，乾当望月，坤当晦时，乾坤两卦意味着阴阳消长之终始，此即“壬癸配甲乙，乾坤括始终”。七八为少阳少阴之数，九六为老阳老阴之数，各为十五，阴阳之数相加，为一月三十日之数。至此阳气已尽，月光全部消失，此即“易气索灭藏”。“索”，谓穷尽。以图示之（见上图）。

此图式中，八卦纳甲的次序，皆本于京房说。月初位于西方，月

望位于东方，亦本于京房说。《太平御览》卷四引《京房易说》说：“月初光，见西方，己后生光见东方，皆日所照”，认为月体无光，因日照而生光。《参同契》据此，置坎离于中宫，意谓“日月为易，刚柔相当”，表示月体凭日光而发光，乃月亮盈亏的根源。按卦气说，震居东方，兑居西方，此图式以震居西方，这是因为月初生光在西方，震☳表示一阳生于下，故配西方。月上弦在南方，兑☱乃二阳生之象，故以兑卦配南方。月光由盈始退，亦见于西方，巽☴表示一阴生于下，故以巽配西方。月下弦亦在南方，艮☶表示二阴生，故配南方。月望和月晦皆在东方，乾☰为全阳，坤☷为全阴，故配东方。北方不见月光，表示乾消坤藏，分别配以壬癸。总之，以六卦配四方和干支，用来说明一月之中月光盈亏即阴阳消长的过程。此图式也是用来说明一月之中炼丹用火的程序。月初微明时，即震卦一阳生，表示阴阳始交，万物始萌，此时起火。即《参同契》所说：“晦至朔旦，震来受符。当斯之时，天地媾其精，日月相揜持。雄阳播玄施，雌阴化黄包，混沌相交接，权舆树根基。”以后，随月亮的盈亏，调节火候；到三十日，坤卦用事时，熄火，观察药物变化的情况；次月月亮初明，再起火。此即《参同契》所说：“圣人不虚生，上观显天符。天符有进退，诘信以应时。”天符指月亮的盈亏即阴阳消长的过程。“诘信”即屈伸，指增减炭火，顺应月光的变化，此即“屈伸以应时”。据说，此图式，也是用来说明鼎中药物加火以后变化的过程。如震卦用事时，月初微明，乃铅汞始交之状；十五日乾卦用事，乃铅汞融合之状；到三十日，坤卦用事，铅汞初成丹药，此为一转，即一次变化。据说，九转方炼成金丹。关于八卦纳甲，《参同契》还说：

毕昴之上，☳震出为微。阳气造端，初九潜龙。阳以三立，阴以八通。故三日☳震动，八日☱行。九二见龙，和平有明。三五德就，☰乾体乃成。九三夕惕，亏折神符。盛衰渐革，终

还其初。☱巽继其统，固际操持。九四或跃，进退道危。☶艮主进止，不得逾时。二十三日，典守弦期。九五飞龙，天位加喜。六五坤☷承，结括终始。蕴养众子，世为类母。阳数已讫，讫则复起。推情合性，转面相与。上九亢龙，战德于野。

“毕昴”，二十八宿中之二宿，月初明，居西方，所以说“毕昴之上，震出为微”。“阳以三立”，指初三，一阳生。“阴以八通”，指初八，月上弦，其光半明。“三五德就”，指十五日，月光盈满。“亏折神符”，指月光转为亏损，一阴将生。“六五坤承”，指三十日坤卦用事。此是以乾卦六爻配六卦，乾初九爻配震，九二爻配兑，九三爻配乾，九四爻配巽，九五爻配艮，上九爻配坤。所以配乾卦六爻，因为乾乃纯阳之象，表示炼丹用阳火。“九三夕惕，亏折神符”，意味着文火将终，要警惕。“上九亢龙，战德于野”，意味用武火，适可而止，不能过分。以上即八卦纳甲说的内容。

其三，十二消息卦说。此说是以卦气说中的十二消息卦，配以十二律，说明一月或一年炼丹用火的程序。《参同契》说：

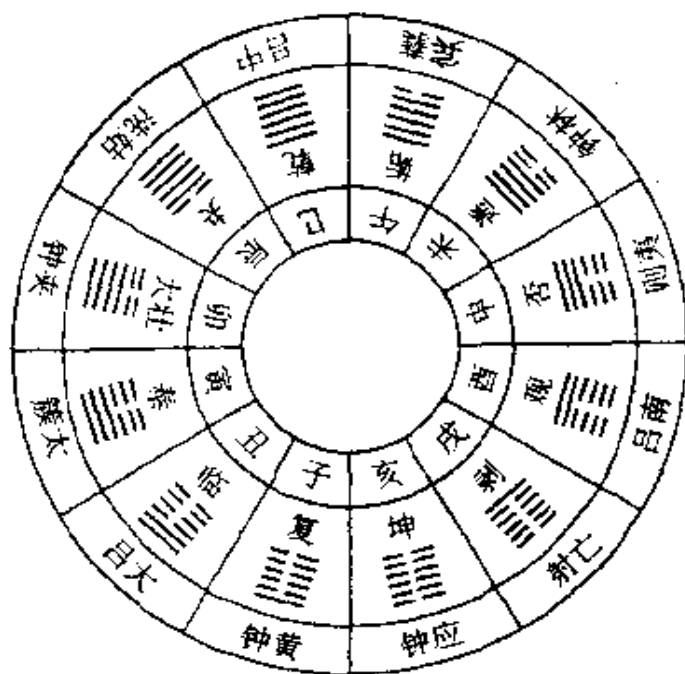
朔旦为☳复，阳气始通。出入无疾，立表微刚。黄钟建子，兆乃兹彰。播施柔暖，黎蒸得常。☱临炉施条，开路正光。光耀渐进，日以益长。丑之大吕，结正低昂。仰之成☵泰，刚柔并隆。阴阳交接，小往大来。辐辏于寅，运而趋时。渐历☲大壮，侠列卯门。榆荚堕落，还归本根。刑德相负，昼夜始分。☱夬阴以退，阳升而前。洗濯羽翮，振索宿尘。☰乾健盛明，广被四邻。阳终于巳，中而相干。☶姤始纪绪，履霜最先。井底寒泉，午为蕤宾。宾服于阴，阴为夫人。☷遁去世位，收敛其精。怀德俟时，棲迟昧冥。☱否闭不通，萌者不生。阴伸阳缩，没阳姓名。☱观其权量，察仲秋情。任蓄微稚，老枯复荣。荠麦牙孽，因胃以生。☱剥烂支体，消

灭其形。化气既竭，亡失至神。道穷则反，归乎☷坤元。恒顺地理，承天布宣。玄幽远眇，隔阂相连。应度育种，阴阳之原。

“微刚”，指一阳生。“结正低昂”，彭晓注谓“金水感气，渐结流珠于上下。”“辐辏”，指太簇。“侠”，指夹钟。“刑德相负”，谓阳德阴刑，相互交替之时，指阳气渐盛，阴气将离，即仲春之月，大壮☳用事。“洗濯”，指姑洗。“羽翮”，翅膀。“中而相干”，中指中吕。“昧冥”，指林钟未。“阴伸”，伸指申。“没阳姓名”，指夷则。“任蓄”，指南吕。“亡失”，指亡射。“隔阂”，阂指亥。“应度”，应指应钟。俞琰于《周易参同契发挥》中，依《参同契》义，制有十二消息卦图如下：（见240页）。

此图式，既是一年，也是一个月炼丹用火的程序。就一年说，十一月子，复卦用事，则起文火；到十月亥，坤卦用事，武火止息。就一月说，复卦用事，即八卦纳甲说的震卦用事，坤卦用事与八卦纳甲同。

总起来说，《参同契》的易学乃汉易中的卦气说与炼丹术相结合的产物。炼丹术并非来于《周易》，《周易》作为古代的占卜之书，同炼丹术亦无直接联系。《参同契》所说的《同易》乃汉易中的卦气说。其援引《周易》是给炼丹术提供一种理论根据。其理论思维的核心是阴阳消长说和五行生克说。值得注意的是，《参同契》将炼丹用火同月亮的盈亏和四时的变化联系起来，认为二者有一种必然的联系，这是对《易纬》中天人感应说和阴阳灾变说的一种扬弃。阴阳灾异说，认为寒温变化应政事，而《参同契》则发展为寒温变化应丹事。炼丹一事，就其化学的意义说，是从金属和矿石中提炼一种化合物。《参同契》认为此种提炼同温度的变化有其必然的联系，这是其中的科学思维因素。从哲学的角度看，《参同契》认为，温度（包括气温）的变化属于自然现象，有其自



身的法则；药物的性质及其配合，也有其固有的法则，前者称之为“阴阳之道”，后者称之为“五行之数”，这些法则都是人不能违背的。但人力并非无可奈何，人掌握了自然的法则，就可以创造奇迹，炼出金丹。此即《参同契》所说：

推演五行数，较约而不烦。举水以激火，奄然灭光荣。日月相激薄，常存晦朔间。水盛坎侵阳，火衰离昼昏。阴阳相饮食，交感道自然。名者以定情，字者缘性言。金来归性初，乃得称还丹。

所谓“推演”，即人为的努力。关于这一点；彭晓于注中说：“窥天地之窍，盗阴阳之精，识造化之根，辨符应之体，相生相克，进退拙伸，皆在乎掌握，故云易统天心也。”此即后来道教徒所说：

“每常天地交合时，夺取阴阳造化机”（俞琰《周易参同契发挥》引《翠虚篇》）。这是承认人类掌握自然界的法则可以改变自然物，是一种不可胜天的辩证思维。正是在这种理论思维的指导下，炼丹术中的科学因素得到发展，成为我国古代化学和药物学的先驱。

（3）虞翻与《参同契》纳甲说

虞翻解易亦用月体纳甲说。唐陆德明于《经典释文》中解易字说：“虞翻注《参同契》云，字从日下月。”据此，虞翻乃《参同契》最早的注释者。又葛洪《神仙传》说，魏伯阳有弟子虞生。有人认为，此虞生即虞翻。以上是说，虞翻易学中的月体纳甲说，来于《参同契》。可是，《三国志·虞翻传》记载说，孙权与张昭论及神仙事，虞翻指责说：“彼皆死人，而语神仙，世岂有仙人邪！”因而触怒孙权，被流放于交州。据此，虞翻不信神仙方术之说。《参同契》乃讲修炼成仙之术，如其所说“欲作服食仙，宜以同类者”，“累积长久，变形而仙”。虞翻既不信神仙方术，为何注《参同契》？即使有注，又如何注之？由于史料缺乏，尚难断定。今按《释文》说，置虞翻纳甲说于《参同契》之后，以见月体纳甲说在汉易学中的影响。

虞翻解坤卦《象》文“东北丧朋，乃终有庆”说：

阳丧灭坤，坤终复生，谓月三日，震象出庚，故乃终有庆。此指说易道阴阳消息之大要也。谓阳月三日，变而成震，出庚，至八日成兑，见丁。庚西丁南，故西南得明。谓二阳为朋，故兑，君子以朋友讲习之。文言曰：敬义立而德不孤。象曰：乃与类行。二十九日消乙入坤，灭藏于癸。乙东癸北，故东北丧朋。谓之以坤灭乾，坤为丧故也（《周易集解》引）。

此是以初三日，月初明，震卦用事，一阳生，居西方，到初八日，上弦月，兑卦用事，居南方，二阳生，解释《象》文“西南得朋，乃与类行”句。以二十九日，为月晦之时，坤卦用事居东北，月

光完全消失，解释“东北丧朋”。此是以“朋”为“明”。“消乙入坤”，是说，此时，坤卦用事，月光消尽，入东方乙。“灭藏于癸”，是说，月光灭后，藏于晦朔之日，纳癸。又其释《系辞》“在天成象”句说：

谓日月在天成八卦，震象出庚，兑象见丁，乾象盈甲，巽象伏辛，艮象消丙，坤象丧乙，坎象流戊，离象就己。故在天成象也（同上）。

此与《参同契》月体纳甲，完全一样。又其解《系辞》“悬象著明，莫大乎日月”说：

谓日月悬天成八卦象。三日暮，震象出庚。八日兑象，见丁。十五日乾象盈甲。十六日旦，巽象退辛。二十三日艮象消丙。三十日坤象灭乙。晦夕朔旦，坎象流戊，日中则离，离象就己，戊己土位，象见于中。日月相推而明生焉，故悬象著明，莫大乎日月者也（同上）。

此处则以三十日为坤象灭乙，与上文二十九日说不同。按其注《说卦》“水火不相射”句说：“谓坎离，射，厌也。水火相通，坎戊离己，月三十日一会于壬，故不相射也”（同上）。此是以三十日为日月相合之时，与上文“二十九日消乙入坤”的说法一致。据此，“三十日坤象灭乙”，当作“二十九日坤象灭乙”。清惠栋于《易汉学》中，制有虞翻八卦纳甲图（见下页）。

此图式同《参同契》月体纳甲图相比较，并不尽同。其不同点有二：其一，虞翻以二十九日，为坤卦用事，纳乙，以三十日为日月会合之时，纳壬。《参同契》对壬癸，未作出明确解释，虞翻作了明确的说明。其二，虞翻讲月体纳甲，乃其卦气说的一种形式，同炼丹术无任何联系。其注坤卦《象》文时，不满意马融，荀爽的说法，从而提出纳甲说。所以其纳甲说属于易学领域中的问题，同道教的说法是有区别的。把虞翻的纳甲说直接看成是对

《参同契》的注解，是不妥当的。如果虞翻说，出于《参同契》之后，其说可以看成是对《参同契》的发展，使月体纳甲说进一步逻辑化、系统化了。宋以后的易学家，为了将月体纳甲同汉易中的卦气说调和起来，又提出许多纳甲的图式，如朱震的纳甲图，清胡渭的新定月体纳甲图等，这些图式，都是自立其说。以这些图式来解释《参同契》的纳甲说，是不符合历史实际的。



《参同契》的易学，是为炼丹术服务的。但它创建了道教解易的系统，其在道教思想史和易学史上都起了很大的影响。宋初华山道士陈抟，以《参同契》的易学理论为指导，以炼内丹为宗旨，将道教易学同炼内丹联系起来，在易学史上创立了龙图易。以后经过邵雍等人，发展为宋明易学中的图书学派或象数学派。邵雍

等人的易学哲学，如其乾南坤北、坎西离东说，其根源可以追溯到《参同契》。但把邵雍、俞琰等人的说法，视为《参同契》的本义，看不见《参同契》易学自身演变的历史，也是不正确的。

第四章 魏晋玄学派的易学哲学

第一节 王弼《周易注》和《周易略例》

魏晋是古代学术史、思想史学以及哲学史上一大转变时期。总的情况是从两汉经学转为魏晋玄学。玄学是以老庄学说为核心而发展起来的哲学流派。魏晋时期也是老庄学说流行的时期。老庄思潮的流行是同门阀士族的兴起相适应的。烦琐的汉代经学，特别是同谶纬相结合的今文经学，经过汉末农民革命战争和社会的动荡，大大削弱了禁锢人们思想的作用，新起的士族需要一种新的理论，为自己的特权作辩护，并用来安定当时的社会秩序。这样，汉代的黄老之学，经过士族之手，便转变为老庄玄学。道家学说，提倡清静、无为和简易，这对士族的学者、思想家解释古代的典籍，起了很大的影响。玄学的倡导者何晏著有《论语集解》，其在《序》中说：“前世传受师说，虽有异同，不为训解。中间为之训解，至于今多矣。所见不同，互有得失。今集诸家之善，记其姓名，有不安者，颇为改易，名曰《论语集解》。”其所谓“集诸家之善者”，即以简明为主，是对汉代烦琐经学学风的一次清算。不仅如此，其对儒家典籍的解释，也渗入了道家的观点。例如，其释“回也、其庶乎，屡空”说：“其于庶几每能虚中者，唯回怀道深远”（《论语集解·先进》）。“空”，谓贫穷。可是，何注依老庄义，释为虚无的精神境界。又如释“不迁怒，不贰过”说：“凡人任情，喜怒违理。颜回任道，怒不过分，迁者移也，怒当其理，不移易也”（《论语集解·雍也》）。此是以老庄的圣人无情

说，解释儒家的“不迁怒，不贰过”。又其释“无为而治者”说：“任官得其人，故无为而治”（《论语集解·卫灵公》）。这是以道家的无为说解释儒家的为政以德说。曹魏时期这种解释儒家典籍的学风，可以说是一种新倾向。在这种风气的影响下，两汉易学则转向以老庄玄学解易的道路，成为易学史上的一大流派。王弼就是这一流派的创始人。

王弼易学的形成，除受老庄思潮的影响外，同古文经学派的发展也是分不开的。曹魏时期的经学大师王肃，乃古文经学派的集大成者。其《周易注》，继承了费氏易的传统，注重义理，以《易传》的观点解释经文，排斥今文经学派和《易纬》解易的学风，不讲互体、卦气、卦变、纳甲等。如其释坤卦卦辞“西南得朋，东北丧朋”说：“西南阴类故得朋，东北阳类故丧朋”（《汉上易丛说》引）。此说本于《说卦》，既不讲荀爽的卦气说，也不讲虞翻的纳甲说。又如其释乾卦《文言》“水流湿，火就燥”说：“水之性润万物而退下，火之性炎盛而升上”（见《黄氏逸书考》）。此种解释，同荀爽的乾升坤降说也是不同的。又如其释《系辞》“在天成象，在地成形”说：“在天成象，象者日月星辰。在地成形者，山川群物也。”此是本于马融注。而虞翻则以月体纳甲说解释“在天成象”，以“震竹，巽木，坎水，离火，艮山，兑泽，乾金，坤土”解释“在地成形”。王肃的解易的学风，在当时颇有影响。如钟会著有《易无互体论》（见《三国志·钟会传》），并与荀融辩论（见《晋书·荀爽传》）。易无互体，显然是排斥汉易中的象数之学。当时的玄学家何晏、向秀皆有关于《周易》的注解。就今传流下来的片断材料看，其解易亦以义理为主，近于费氏易的传统。如何晏释比卦《象》文“地上有水，比”说：“水性润下，今在地上，更相浸润，比之义也”（《周易集解》引）。此与王肃注“水之性润万物而退下”意同。如向秀注大过卦《象》文“不过，大者过

也。栋桡，本末弱也”说：“栋桡则屋坏，主弱则国荒。所以桡，由于初上两阴爻也。初为善始，末是令终，始终皆弱，所以栋桡”（《周易集解》引）。此是借初上两阴爻讲此卦之义理。同虞翻以其卦变说解释此卦是不同的。总之以《易传》中的观点，注解《周易》经传文，抛开汉易中的象数之学，特别是今文经学派和《易纬》的传统，注重义理，文字力求简明，这种古文经学派解易的学风，为玄学家解易所吸收。王弼易学也是继承和发扬了这一风气，如王弼注乾卦初九爻辞说：“文言备矣”（《周易注》），不再注解，此即费氏易以传解经的学风。又王弼《周易注》中的许多观点，同王肃说是一致的。如王肃注损卦上九爻辞“弗损，益之，无咎，贞吉，利有攸往。得臣，无家”说：

处损之极，损极则益，故曰不损，益之；非无咎也，为下所益，故无咎。据五应三，三阴上附，外内相应，上下交接，正吉也，故利有攸往矣。刚阳居上，群下共臣，故曰得臣矣。得臣则万方一轨，故无家也（《周易集解》引）。

损卦䷨，艮上兑下。三阴，指三、四、五爻皆阴爻。“内外相应”，指上九和六三爻，有应。“刚阳居上”，指上九爻。王肃的解释，本于《彖》传的爻位说和损卦《象》文，以“损极则益”，解上九爻义。而虞翻则以其卦变说，互体说释之：“二五已动成益，坤为臣，三变据坤成家人，故曰得臣”（《周易集解》引）。王弼则采王肃义。他说：

处损之终，上无所奉，损终反益。刚德不损，乃反益之，而不忧于咎，用正则吉。不制于柔，刚德遂长，故曰弗损，益之，无咎贞吉，利有攸往也。居上乘柔，处损之极，尚夫刚德，为物所归，故曰得臣。得臣则天下为一，故无家也（《周易注》）。

此段文字，与王肃说，基本一致。“损终反益”，即王肃说的“损

极则益”；“尚夫刚德，为物所归，故曰得臣”，即王肃所说“刚阳居上，群下共臣，故曰得臣矣。”仅此一例，足以说明王肃易学对王弼的影响。当然，马融、荀爽、郑玄等人的注解，本于古文经学派观点的，亦为王弼注所吸取。有一种说法，认为王弼易学来源荆州之学。刘表为荆州牧，王弼之父业，乃刘表之外孙。刘表主荆州，提倡经学，儒生宋衷居荆学之首。宋衷不仅解易，而且以注扬雄《太玄》闻名于当时。宋衷的《太玄注》不仅影响王肃，而且影响王弼易学。此说，值得商榷。如果说，荆州的经学，轻视今文经学的章句之学，如刘表的《周易》注，近于费氏易，还有一定的根据。但由此将王肃和王弼易学的来源，归之于宋衷，特别是其《太玄注》，则是一种推测。《三国志·王肃传》说：“年十八，从宋衷读太玄，而更为之解。”但其《周易注》，是依其父王朗的旧稿而撰写成的，即本传所说“撰定父朗所作易传，皆列于学官”，其与宋衷《太玄注》很难说有什么联系。扬雄虽为古文经学派中的人物，但其所作《太玄》乃卦气说的一种形式，宋衷为其作解诂，表示并不排斥汉易中的象数之学。而王肃解易则是排斥象数之学的。就现传下来的宋衷易注看，其解易取互体说，如其释泰卦六四爻《象》文“翩翩不富”说：“四互体震，翩翩之象也”（《周易集解》引）。而王肃和王弼则排斥互体。总之，王弼易学乃其所处的时代，所谓“正始之音”的产物，归之于其祖父所处的学术环境，是缺乏说服力的。《隋书·经籍志》说：“后汉陈元、郑众，皆传费氏之学。马融又为其传，以授郑玄。玄作易注，荀爽又作易传，魏代王肃、王弼并为之注，自是费氏大兴，京氏遂衰。”此以二王皆传古文经学派的费氏易，是符合历史实际的。

从哲学史的角度看，王弼易学，如前面所说，又是老庄思潮发展的产物。王肃乃当时儒家经学大师，并非玄学家，而王弼则是魏晋玄学的代表人物。其以玄学观点解易，又同汉代道家解易

的传统有一定的联系。王弼不仅注《周易》，而且注《老子》。《老子注》是其玄学的代表著作。这两部著作的写作时间，已不可考。据《三国志·钟会传》注引何劭《王弼传》说，“年十余，好老氏，通辩能言。”其少年时，受老学的影响就很深。其以道家观点解易，是很自然的事情。就汉代易学发展的历史看，道家黄老学派已将《周易》同《老子》相融合，后来演变为《参同契》。道家学说对儒家解易颇有影响。《易纬·乾凿度》即吸收了道家的观点解释“太易”。郑玄注《易纬》发挥为“从无人有”说，两汉的哲学家，包括唯物主义者，都认为《周易》的原理同《老子》的“道”是一致的。如桓谭说：“伏羲氏谓之易，老子谓之道，孔子谓之元，而扬雄谓之玄”（《新论·闵友》）。又如张衡于《灵宪》中，以《老子》的“有物浑成”，解释《易纬》所说的“太素”，以“溟滓”即气未形成的状态为“道之根”。东汉末思想家王符于《潜夫论·本训》中，提出“道者气之根”，说，以《易纬》说的太极元老之学和《易纬》并不一样。但他以玄学观点解易，同汉易中易老结合的传统。这对王弼以老学解易，不无影响。特别是《乾凿度》所说的“有形始于无形”以及郑玄注，显然，为王弼易学所吸收。当然，王弼解易，不仅排斥太极元气说，亦排斥《易纬》的象数之学，同汉代黄老之学和《易纬》并不一样。但他以玄学观点解易，同汉易中易老结合的倾向有着继承的关系。王弼的任务是将这一传统加以改造，把它引向玄学化的道路。

总之，王弼易学的形成是曹魏时期古文经学的发展和老庄玄学兴起相结合的产物。由于玄学家以老庄观点解说《周易》，所以后来人们将《老子》、《庄子》和《周易》称为“三玄”（见《颜氏家训·勉学》）。这表示在魏晋时期，易学的发展走上了玄学的道路。玄学家的易学乃易学史上一重要阶段，既不同于汉易，也不同于后来的宋易。此派易学，从易学史上看，由于排斥汉易的象

数之学，注重义理，创建了义理学派。从哲学史上看，此派易学又把《周易》经传纳入玄学领域，成为魏晋玄学的一个组成部分。其对宋明易学和宋明理学的形成起了很大影响。

王弼的易学著作有《周易注》和《周易略例》。前者是对《易经》和《彖》《象》二传的注释，后者是讲《周易》的体例。《周易注》后收入孔颖达《周易正义》中。唐郭京有《周易举正》，认为得王弼注古本，其实多处出于己意。此点清代崔述已指出。《周易略例》有唐邢琬注，宋魏了翁亦有解说，本节所引《周易注》依《十三经注疏》本，《周易略例》依四部丛刊本。

一 论《周易》体例

王弼注解《周易》，特别是注经文部分，提出若干体例，认为这些体例，体现了《周易》的基本精神。其《周易略例》一书，就是讲他对《周易》体例的理解，实际上代表他的易学观。其对《周易》体例的了解，也散见于《周易注》中。王弼未注《系辞》《说卦》《序卦》《杂卦》等传，也许因为其对《周易》总的理解，见于《周易注》，特别是《略例》中，故对《系辞》等传，不再注释。《略例》的内容，主要讲易学问题，但也渗入了其玄学观点。通过其对《周易》体例的阐述，可以看出王弼易学的特色。其论体例，可以概括为以下几点：

(1) 取义说

王弼作为魏晋时期义理学派的代表，同汉易中象数学派的主要区别在于对卦爻辞的解释主取义说。取义说非始于王弼。《彖》《象》二传，特别是《彖》解经文，以取义为主。此种观点，后被费氏易的系统所继承和发扬。王肃解易，亦主取义说，但不排斥取象，其取象只限于本卦上下二体，并以传文中的取象说解释之，又不同于汉易中的取象说。王弼易学则进一步发挥了取义说，除

对个别的卦爻辞和传文的解释，如对同人卦《象》文，睽卦上九爻辞的解释，夹杂一些取象说外，皆主取义说，并且有意识地排斥取象说。如对《大象》文的解释，除个别例子外，一繁都回避取象说。王弼取义说表现为两个方面。一是对八卦的解释主取义说或卦德说。如以乾为健，以坤为顺，震为威惧，巽为申命，坎为险陷，离为丽，艮为止，兑为悦。其解坎卦《象》文“习坎，重险也。水流而不盈，行险而不失其信”说：

坎以险为用，故特名曰重险。言习坎者，习乎重险也。险繁之极，故水流而不能盈也。处至险而不失刚中，行险而不失其信者，习坎之谓也（《周易注·坎》）。

此是以“习坎”为“习于重坎”，以“习”为“便习之”，即主取义说。他并不否认坎有水象，但水所以流而不能盈，是因为“险陷之极”造成的，同样主取义说。“处至险而不失刚中”，指坎卦中之阳爻居中位，此是本于荀爽所说：“阳来为险而不失中”，指坎卦中之阳爻居中位，此是本于荀爽所说：“阳来为险而不失中，中称信也”（《周易集解》引）。荀氏此注亦为取义说。这同虞翻所说：“两象也。天险地险故曰重险也。信谓二也。震为行。水性有常，消息与月相应，故不失其信矣”（《同上》），很不相同。虞翻主取象说，以天险和地险为“重险”，以水性与月亮盈虚解“行险而不失其信”，并以互体说解坎卦二四爻为震，说明水处于流行的状态。又王弼解震卦卦辞“震来虩虩”和“震惊百里”说：

震之为义，威至而后乃惧也。故曰震来。虩虩，恐惧之貌也。震者警骇怠惰以肃解慢者也。

威震警乎百里，则惰者惧于近矣。

此以震卦为威严使人恐惧，不以震为雷象。以“震惊百里”为王公之威严，施及百里，使人们恐惧。此即取义说。此说来于王肃解易“在有灵而尊者莫若于天，有灵而贵者莫若于王，有声而威

者莫若于雷，有政而严者莫若于侯。是以天子当乾，诸侯用震。地不过一同，雷不过百里。行政百里，则匕鬯亦不丧”（《太平御览》一百四十六）。王肃此说，本于郑玄注：“雷发声于百里，古者诸侯之象”（《周易集解》引）。但郑玄注和王肃注，虽以震有威严之义，但都不否认震为雷。可是王弼则不以震为雷，只取其威严之义。所以其对此卦《大象》文“洊雷震”，则不加解说。这说明王弼解易，坚持取义说。

王弼取义说的另一方面内容是，对六十四卦及其卦爻辞的解释皆主取义说。如以屯卦为“天地造始之时”，以蒙卦为蒙昧之义，以需卦为“饮食宴乐”之义，以讼卦为听讼之义，以师卦为“兴役动众”之义，等等，如其注小过卦六五爻辞“密云不雨，自我西郊”说：

小过者，小者过于大也。六得五位，阴之盛也。故密云不雨至于西郊也。夫雨者，阴布于上，而阳薄之而不得通，则蒸而为雨。今艮止于下而不交焉，故不雨也。（《周易注：小过》）

他认为“小过”是“过小而难未大作，犹在隐伏者也”（同上）。小过䷛，震上艮下，六五爻居上卦中位，此即“阴之盛也”。阴盛所以不雨，因为未同阳相交，尚未振荡而为雨。所以未相交，因为下卦艮为止义，止其相交。此种解释，皆为取义说。而虞翻则以卦变说、互体说、取象说，解释此爻爻辞（见《周易集解》引）。又王弼注巽卦九五爻辞“先庚三日，后庚三日，吉”说：

先申三日，令著之后，复申三日，然后诛而无咎怨矣。甲庚皆申命之谓也（《周易注·巽》）。

王弼以巽为“申命”，本于荀爽所说：“巽为号令，两巽相随，故申命也”（《周易集解》引）。王弼则以此观点，解释九五爻辞，以“庚三日”为“申三日”训庚为申，所谓“申命令谓之庚”。认为

如同蛊卦卦辞“先甲三日，后甲三日”句一样，甲为“创制之令”，申为申命其令。王弼此说，未必符合爻辞原意。但他如此解释，看来，是不赞成卦变说、纳甲说。如虞翻效法其蒙卦五变说，认为巽卦下卦变初至二成离，至三成震。按纳甲说，震纳庚，离为日，震三爻在前，所以说“先庚三日”（见《周易集解》引）。可以看出，王弼的取义说，是同汉易中的象数派解易的学风对立的。

《易传》文也讲取象。王弼既然援引传文解经，对《易传》中的取象说，又如何解释？为了回答这个问题，他提出了义生象说。其在《周易注》中解释乾卦《文言》文说：

夫易者象也。象之所生，生于义也。有斯义然后明之以其物。故以龙叙乾，以马明坤，随着事义而取象焉。是故初九、九二，龙德皆应其义，故可论龙以明之也。至于九三，乾乾夕惕，非龙德也，明以君子当其象矣。统而举之，乾体皆龙，别而叙之，各随其义。

“易者象也”，是引《系辞》文，但王弼解释为象生于义，认为有某卦之卦义，方有某卦所取之物象。如乾坤两卦，乾为刚健，坤为柔顺，此是其卦义，有其义，方取龙象以明乾，取牝马以明坤。乾卦各爻，皆主刚健，所以各爻辞以龙德称之。九三爻，未言龙德，取君子之象，但亦出于“终日乾乾”之义。所以总起来说，亦可以说“乾体皆龙”。各爻称谓之不同，如初九称潜龙，九二称见龙，九五称飞龙，九三称君子等，是表示刚健之德因其所处的时位而异，此即“别而叙之，各随其义”。王弼并不否认卦象，但认为“象之所生，生于义”，以卦义为第一位。此种观点，亦表现在对其它卦的解释中。如其解释鼎卦《彖》文“鼎，象也。以木巽火，亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤”说：

亨者，鼎之所为也。革去故而鼎成新，故为亨饪调和之器也。去故取新，圣贤不可失也。饪，孰也。天下莫不用之。而圣

人用之，乃上以亨上帝，而下以大亨养圣贤也（《周易注·鼎》）。

“亨饪”，即“烹饪”；“孰”，即“熟”。王弼以革卦为去故，以鼎卦为取新，此是本于《杂卦》取义说。但《彖》文则主取象说，认为鼎卦䷱离上巽下，离为火，巽为木，木在火下，乃烹饪之象。王弼认为此乃“鼎之用”。鼎所以有此功用，因为鼎的义理在于“取新”或“成新”；就饮食说，用来调和各种味道，成为一种新的美味。按此说法，鼎卦之象出于“成新”之义。此即义生象说。以上是就卦爻辞的注解，讲取义说。

为了从理论上阐明象生于义，王弼于《略例》中写了《明象》一文。此文一方面尖锐地批评了汉易中的取象说，一方面提出了得意忘象的玄学理论。关于后一问题，下一小节再加评论。其批评汉易说：

是故触类可为其象，合义可为其征。义苟在健，何必马乎？类苟在顺，何必牛乎？爻苟合顺，何必坤乃为牛？义苟应健，何必乾乃为马？而或者定马于乾，案文责卦，有马无乾，则伪说滋漫，难可纪矣。互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行。一失其原，巧愈弥甚。纵复或值，而义无所取。盖存象忘意之由也。忘象以求其意，义斯见矣。

《系辞》说：“方以类聚，物以群分。”王弼据此，认为事物分为若干类别，每类事物都有其共性，即该类事物的义理。人们与物类相接触，总是按其德性，取其物象；依其义理为其象征，此即“触类可为其象，合义可为其征”。“合义”即下文“爻苟合顺”之“合”，指符合。例如，与马一类的事物相接触，凡符合马性的东西，都可归为马类，马性统率各种马象。由此王弼认为：符合该类义理的物象，并不限于其中的某一物象。依据这个原则，他解释了《周易》中的体例。认为《周易》中的卦爻象，符合刚健之

义的，未必都具马象；符合柔顺之义的未必都是牛象。按《说卦》文：“乾为马，坤为牛”。可是，大壮卦䷗，震上乾下，其下卦九三爻辞却说：“羝羊触藩，羸其角”，则以乾健为壮羊之象。此即“义苟在健，何必马乎？”又如坤卦䷁，并无乾象，可是其卦辞却说“利牝马之贞”，并未以坤为牛，此即“类苟在顺，何必牛乎？”“类”，指共性。牝马属于阴柔之类，坤义为柔，故卦辞以牝马称之。又如遁卦䷗，乾上艮下，并无坤象，可是其六二爻辞却说：“执之用黄牛之革”，因为六二为阴爻，有柔顺之义，故以黄牛称之。此即“爻苟合顺，何必坤乃为牛？”又如明夷卦䷣，坤上离下，并无乾象，可是其六二爻辞却说：“夷于左股，用拯马壮，吉。”此爻虽为阴爻，但居中位，顺应九三阳爻，故以马明之。此即“义苟应健，何必乾乃为马。”据此，他批评取象说的错误是：执乾为马，以此考查卦爻辞，当看到无乾象之卦却有马象之辞，同取象说不合时，于是立种种伪说，加以附会。始则以互体解之，互体说不通，则以卦变说解之；卦变讲不通，又推衍为五行说，结果是“一失其原，巧愈弥甚”，纵然其说偶有巧合之时，但于义无所取。这种评论，是针对从京房到虞翻以来的象数之学说的。总之，他认为只有取义说才能解释通卦爻象和卦爻辞之间的联系。由于他推崇卦义，鄙视取象，在哲学上则导出忘象求义的理论。

就占筮的体例说，在《易传》中取义说和取象说是相互补充的。汉易主取象，由于《易传》中的取象说不足以说明卦爻象和卦爻辞之间的联系，于是发展为互体、卦变，甚至半象说。王弼指出这一点，即“伪说滋漫”，是符合汉易发展的历史的。但是，他认为只有取义方符合《周易》体例的本义，这也是一种偏见。其实，王弼的取义说，象生于义说，也未必说得通。如前引明夷卦，六二为阴爻，其义为柔顺，可是爻辞中却有马象，而且此马又属于阳物，显然是同其设立的原则相矛盾的。卦爻象同卦爻辞之间，

本无必然的联系。王弼同样追求其内在的联系，仍旧流于附会。但他当时大讲取义说，要求人们探讨卦爻象和卦爻辞的义理，一扫汉易中象数派的烦琐的解易学风，给人们带来清晰明快、简练，而又意义又深远之感，特别是以取义说，打击了以讖纬为中心的今文经学，这在古代学术史上，可以说是一次解放。王弼的取义说，就其理论思维说，是重视《周易》经传中的抽象的原则，阐发了《系辞》所说“其称名也小，其取类也大”，“其事肆而隐”等观点，认为抽象的德性可以概括具体的物象，不能被卦爻中讲的具体的物象所迷惑，而丢掉其抽象的原则，表现了其易学的理性主义倾向。这对宋明易学中的理学派起了很大影响。但是，它将这一点夸大，又陷入了玄学唯心主义。

（2）一爻为主说

一卦六爻，各爻都有其意义，全卦的意义又如何确定？或者说，一卦之象同其爻象，卦辞同其爻辞有何联系？对这些问题的回答，王弼提出一爻为主说，即全卦的意义主要是由其中一爻之义决定的。一爻为主说，始见于《象》传解经。如屯卦䷂辞说：“元亨利贞”，又说：“利建侯”。此卦所以为吉，《象》解释为“刚柔始交而难生”，处此之时，莫善于建侯。“刚柔始交”，指此卦初九，与六二阴爻开始交接，所以初九爻辞说“利建侯”。按此说法，此卦卦义取决于初九爻。又如需卦䷄辞说：“有孚，光亨，贞吉。”此卦所以吉，《象》解释说：“位乎天位，以正中也。”此是指九五爻，既当位，又居中位，所以此卦九五爻辞为“贞吉”。按此说法，此卦卦义取决于九五爻。《象》传此说，后被京房发挥为“定吉凶，只取一爻之象”（《京氏易传·姤》）。王弼的一爻为主说，即来于此。但他作了发挥和理论上的阐述。其在《周易注》中，经常依《象》传义，解释一卦的卦义，主于一爻。如其注屯卦卦辞“元亨利贞”说：“刚柔始交，是以屯也。不交，则否，故屯乃大亨也。”

大亨则无险，故利贞。”此是以《象》文“刚柔始交而难生”义，注卦辞。其注《象》文“天造草昧，宜建侯而不宁”说：“屯体不宁，故利建侯也。屯者天地始造之时也。造物之始，始于冥昧，故早草昧也。处造始之时，所宜之善，莫善于建侯也。”此本于初九爻义。其注初九爻辞“盘桓，利居贞，利建侯”说：“处屯之初，动则难生，不可以进，故盘桓也。处此时也，其利安在？不唯居贞建侯乎！”此以初九阳爻居一卦之初，同六二阴爻开始交接，为难生之义，表示百姓思念人君的保护，所以“利建侯”。其在《略例·卦略》中说：

䷂ 屯，此一卦，皆阴爻求阳也。屯难之世，弱者不能自济，必依于强，民思其主之时也。故阴爻皆先求阳，不召自往。马虽班如，而犹不废，不得其主，无所凭也。初体阳爻，处首居下，应民所求，合其所望，故大得民也。

此是说，屯卦初九爻，乃阴求阳之义，民思其主之时。其它爻义皆本于此爻。如六二爻辞所说“乘马班如”，亦阴求阳之义。所以此爻之义，决定屯卦一卦之体，或者统率各爻，为一卦之主。可以看出，其一爻为主说，是对《象》爻位说的发挥。

为了从理论上阐述一爻为主说，王弼于《略例》中，写了《明象》一文，说明卦辞的由来和《象》传的意义。其在《明象》中说：

夫象者何也？统论一卦之体，明其所由之主者也。

其在《略例下》说：

凡象者通论一卦之体者也。一卦之体，必由一爻为主，则指明一爻之美，以统一卦之义，大有之类是也。

“一卦之体”，即一卦之体制，指一卦的卦义。王弼认为，卦辞和《象》文是通论一卦之卦义，并说明其由来，即来于一爻为主。《象》的性质，就是“指明一爻之美，以统一卦之义。”为什么

“必由一爻为主？”《明象》说：

繁而不忧乱，变而不忧惑，约以存博，简以济众，其唯象乎？
乱而不能惑，变而不能渝，非天下之至曠，其孰能与于此乎？
故观象以斯，义可见矣。

这段话，就筮法说，是说，一卦六爻，所处的时位不同，其意义亦各不相同。表面上看，似乎间杂乱无章，变化多端，实际上有一个中心观念，统率六爻的变化，规定各爻的意义。《象》的一爻为主说，就是教导人们在非常复杂的情况下，掌握其中心观念，作到“乱而不能惑，变而不能渝”，以简约的原则去认识和把握六爻的复杂变化，此即“约以存博，简以济众”。可以看出，王弼推崇一爻为主，是追求一卦的整体观念，并且认为每一卦皆有一中心思想，此中心思想，可谓简约，但却统率全局。这是王弼一爻为主说的出发点。

王弼说的“一爻为主”，概括起来，讲了三种情况，其一是，指爻辞直接同卦辞相联系的一爻。前引对屯卦的解释，所以取初九爻，因为此卦辞有“利建侯”句，初九爻辞亦有“利建侯”句。又王弼于《略例下》，举例说：

凡象者统论一卦之体者也。象者各辨一爻之义者也。故履卦六三为兑之主，以应于乾，咸卦之体，在斯一爻。故象叙其应，虽危而亨也。象则各言六爻之义，明其吉凶之行；去六三成卦之体，而指说一爻之德，故危不获亨而见啞也。

此是区别《象》和《小象》的不同，认为《小象》是解释各爻的意义。就履卦䷉说，乾上兑下，卦辞说：“履虎尾，不啞人，亨。”王弼认为，此卦之体，主于九六爻，因为其爻辞中有“履虎尾，啞人，凶”句。但卦辞为“不啞人，亨”，如何解释呢？王弼本《象》文义，于《周易注》中解释说：

凡象者言乎一卦之所以为主也。咸卦之体在六三也。履虎尾

者，言其危也。三为履主，以柔履刚，履危者也。履虎尾而不见啣者，以其说而应乎乾也。乾刚正之德者也。不以说行夫佞邪，而以说应乎乾，宜其履虎尾，不见啣而亨。

此是说，六三爻乃履卦之主体，处于九二阳爻之上，此即以柔履刚之义。柔履刚乃危险之事，如同履虎尾一样，要被虎吃掉。所以未被咬，因为六三爻与上卦乾阳爻相应，下卦兑，其义为悦，此即“以其说而应乎乾”。乾具刚正之德，与乾相应，表示远离佞邪，所以虽履虎尾而不见啣，故卦辞为“亨”。此是说，履卦卦义来于六三爻义。此即《略例下》所说：“六三为兑之主，以应于乾，成卦之体，在斯一爻。”至于六三爻辞说“啣人，凶”，按《象》文的解释是由于“位不当也”，指六三爻居于阳位，所以凶，王弼认为，这是就其一爻之意义说的，此即《略例下》所说“夫六三成卦之体，而指说一爻之德。”王弼的这条辩论，企图调合《象》《象》二说，论证成卦之体，在于一爻。

其二是，指居中位之爻，即二五爻。《明象》说：

故六爻相错，可举一以明也。刚柔相乘，可立主以定也。是故杂物撰德，辩是与非，则非其中爻，莫之备矣。

“杂物撰德”，引《系辞》文。又说：

故举卦之名义有主矣，观其彖辞，则思过半矣。夫古今虽殊，军国异容，中之为用，故未可远也。品制万变，宗主存焉；彖之所尚，斯为盛矣。

这是依《系辞》对《象》辞的评论，论证中爻为一卦之主体。其在《略例下》中说：“讼之九二，亦同斯义”，认为讼卦之体，主于九二爻。因为九二居下卦之中位。其在《周易注》中注讼卦卦辞“有孚，窒惕，中吉”说：

今的信塞惧者，得其中吉，必有善听之主焉，其在二乎？以刚而来，正夫群小，断不失中，应斯任也。

此是说，九二为阳爻居中位，有刚正之义，所以其听讼，能“正夫群小，断不失中”，所以卦辞说“中吉”。又其在《周易注》中，注困卦卦辞“亨，贞，大人吉，无咎”说：

处困而用刚，不失其中，履正而能体大者也。能正而不能大博，未能济困者也。故曰贞大人吉也。

困卦䷮兑上坎下，阳爻受到阴爻的围困。可是，九二阳爻居下卦之中位，虽受初六和六三阴爻之围困，“用刚不失其中”，能济困境，所以说“贞，大人吉。”此是本于《象》文“以刚中也”，以居中位之爻，为困卦之主体。

其三是，指一卦之中阴阳爻象之最少者，如五阳一阴或五阴一阳之卦，其中的一阴或一阳之爻，乃该卦之主体。《明象》说：夫少者多之所贵也，寡者众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为之主矣。五阴而一阳，则一阳为之主矣。夫阴之所求者阳也，阳之所求者阴也。阳苟一焉，五阴何得不同而归之。阴苟只焉，五阳何得不同而从之。故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。

五阳一阴之卦有夬、姤、同人、履、小畜、大有等。五阴一阳之卦有师、比、谦、豫、复、剥等。王弼认为，这些卦的卦义，基于其中的一阴或一阳爻的爻义。这是因为多以少为贵，众以寡为宗。如其在《周易注》中注五阴一阳之卦谦卦䷎卦辞“亨，君子有终”和九三爻辞“劳谦，君子有终，吉”说：

处下体之极，履得其位，上下无阳以分其民，众阴所宗，尊莫先焉。居谦之世，何可安尊。上承下接，劳谦匪解，是以吉也。

此是以九三爻为众阴所宗，所以卦辞为“亨，君子有终”。又其注大有䷍卦辞“元亨”和《象》文“柔得尊位大中”说：

处尊以柔，居中以大，体无二阴以分其应，上下应之，靡所

不纳。大有之义也。

“处尊以柔”，指六五爻，居中位，群阳应之，富有一切，故为大有。阴虽贱，但寡者众之尊，五阳不得不从之，此即“阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也。”王弼此说，亦本于《系辞》所说：“阳卦奇，阴卦偶”。其后学韩康伯注此句说：“夫少者多之所宗，一者众之所归。阳卦二阴，故奇为之君，阴卦二阳，故偶为之主”（《系辞注》）。

一爻为主说，乃对《象》的爻位说的发挥。此说，就筮法说，来于变卦说，即本卦变为之卦，以可变之爻断一卦之吉凶。后来，《象》解经，发展为一爻为主说。王弼以此为《周易》之体例，并不能解释一切卦义，而且有时也不能自圆其说。如前引履卦卦辞，以履虎尾，不咬人，为吉。可是，此卦六三爻辞，却说“履虎尾，咥人，凶。”爻义同卦义正相反，六三爻并未成为履卦之体。王弼把六三爻义归之为《象》文所说，不谈经文原义，企图解决这一矛盾，这就强辞夺理了。王弼也意识到一爻为主说，并不能解释一切卦义，所以在《明象》中又补充说：“或有遗爻，而举二体者，卦体不由乎爻也。”“遗爻”，即抛开一爻为主。“二体”，指一卦上下两体，以此确定其卦义。如归妹卦䷵，震上兑下，王弼注此卦义说：“妹者少女之称也。兑为少阴，震为长阳，少阴而承长阳，说以动，嫁妹之象也。”此即二体说，取上下两卦的卦义，解释“归妹”。二体说，很难同取象说划清界限。其注《象》文“说以动，所归妹也”说：“少女而与长男交，少女所不乐了也。而今说以动，所归必妹也。虽与长男交，嫁而系娣，是以说也。”此是以震为长男，兑为少女，以少女同长男交，说明归妹卦义。这又是主取象说了。可以看出，王弼的一爻为主说，同样不能解释通卦爻辞同卦爻象之间的内在联系。这又一次说明二者本无必然的联系。但王弼所以推崇一爻为主，寻求一卦的整体性，却反映了一

种理论思维：承认繁多而又变动的事物中，存在着统一性，规律性。其在《明象》中，赞扬一爻为主说：

夫众不能治众，治众者至寡者也。夫动不能制动，制天下之动者，贞夫一者也。故众之所以得咸存者，主必致一也。动之所以得咸运者，原必无二也。物无妄然，必由其理。统之有宗，会之有元，故繁而不乱，从而不惑。

故自统而寻之，物虽众，则知可以执一御也。由本以观之，义虽博，则知可以一名举也。故处璇玑，以观大运，则天地之动，未足怪也。据会要，以观方来，则六合辐辏，未足多也。“致一”，归于一。“会”，会合。“璇玑”，古代观察天象的仪器。“会要”，纲要。“辐辏”，向轴心会集。这两段话，有两层涵义。其一，就筮法体例说，所谓“众”，“物虽众”，“义虽博”，“天下之动”，皆指一卦六爻说的；所谓“至寡”、“贞夫一”，“宗”、“元”、“执一”、“一名”等，指为主的一爻说的。王弼认为，六爻杂聚，其并存和变化，并非没有章法，而是受一个中心观念即为主的一爻之爻义所规范，所统率，此即“统之有宗，会之有元，故繁而不乱，众而不惑。”其二，就其哲学意义说，“物虽众”，“天下之动”，指事物变化的多样性；“至寡”、“一”、“无二”，“必由其理”的“理”，指其统一性，规律性。王弼认为，宇宙中的事物，包括天象在内，其变化都是复杂多端的，但都受一根本的原则所支配，所以其变动，并非妄动，而是有其规律性；其存在，虽千差万别，并非杂乱无章，而是有其统一性。人们掌握这一根本原则，就如同掌握璇玑和会要一样，不被天象和事物的变化所迷惑。在王弼看来，这两层涵义是一致的，即《周易》的体例，其一爻为主，体现了宇宙中事物变化的规律性。实际上，他是以自己的哲学观点解释《周易》的体例。王弼这种解释，同样表现了其易学的理性主义的特色。他注重《周易》中的义理，从探讨各爻的

爻义，追求一卦的卦义，从复杂的爻象中探讨简易的原理，进而追求事物的最高的普遍原则，这样，在哲学上便导出“物无妄然，必由其理”的命题。这种观点，无论在易学史上，还是在哲学史上都有重要的意义。由于他从事物存在的角度，寻求其所以存在的根据，所谓“众之所以得咸存者，主必致一也”，这就把两汉以来易学中的哲学问题，从宇宙发生论引向本体论即存在论的探讨。这是王弼易学的一大贡献。

当然，王弼从筮法中的一爻为主说导也一以统众说，同其玄学理论也是分不开的。其在《老子指略》中说：“夫欲定物之本者，则虽近而必自远以证其始。夫欲明物之所由者，则虽显而必自幽以叙其本。故取天地之外，以明形骸之内。明侯王孤寡之义，而从道一以宣其始。”认为作为天地万物的根本原理，所谓“道一”，则居于天地之外，隐藏在万物的背后，正因为如此，它才能成为世界的本原。这个“一”，也就是“无”，所谓“由无乃一，一可谓无”（《老子注》四十二章）。因此，他在《明象》中说：“夫动不能制动，制天下之动者贞夫一者也。”是说，作为统率众爻和天地万物的“一”，其自身是不动的，正因为其自身不动，所以才能主宰天下之动，邢涛注说：“一本，动不能制动，作天地不能制动。”按此版本，王弼认为，天地亦是一物，不能制天下之动，主宰天地万物变动的那个“一”，居于天地之上。此与《老子指略》所说“取天地之外，以明形骸之内”的说法是一致的。可以看出，其一以统众说，又同其“有之所始，以无为本”（《老子注》四十章）的玄学理论相通的。所以其注《老子》十一章说：“彖所以能统三十辐者，无也。以其无能受物之故，故能以寡统众也。”总之，王弼通过对《周易》体例一爻为主的解释，最终引出其贵无的玄学理论。这正是玄学家解易的特征之一。于世界之外，寻找世界的统一性，实际上是从思维中引出世界的统一性和规律性，这是

玄学唯心主义的观点。以此种观点解释筮法中的体例，则不承认《周易》的法则，是对天地万象的模写。同取象说相比，则是一种唯心主义说法。

(3) 爻变说

一爻为主说，是追求卦爻的统一性，而爻变说，在于说明爻象的变化，没有一成不变的形式。王弼认为此亦是《周易》体例之一。王弼此说，也是对《系辞》的“神无方而易无体”说的发挥。王弼对《周易》的注解，不仅主取义说，而且取爻象往来说，甚至吸收了荀爽的乾升坤降说，用来说明爻的性质在于变通。如其注贲卦䷖《象》文“柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往”说：

刚柔不分，文何由生？故坤之上六，来居二位，柔来文刚之义也。柔来文刚，居位得中，是以亨。乾之九二，分居上位，分刚上而文柔之义也。刚上文柔，不得中位，不若柔来文刚，故小利有攸往。

此是本于荀爽乾升坤降说解释《象》文刚柔往来说。荀说见《周易集解》。可见，王弼对卦变说，并非一概排斥。因为他引《象》文解经，而《象》本有刚柔往来说，此说同取义说是相联系的。因为爻有往来变动，所以爻义亦变动不居。为此，王弼于《略例》中，写了《明爻通变》一文，此文开头论爻的变化说：

夫爻者何也？言乎变者也。变者何也？情伪之所为也。夫情伪之动，非数之所求也。

此本于《系辞》“爻者言乎变者也”。“情伪”亦本于《系辞》“情伪相感而利害生”。情即实情，伪即虚伪。此处引伸为正反或表里两方面。王弼认为，由于情伪的变动，才有爻义的变化。但情伪的变动，复杂多端，是不能以度数来推测的。意思是说，爻义的变化，没有既定的公式。他在《明爻通变》中，以《周易》中的

卦爻辞为例，讲了三类变动不居的情况。

其一，卦体与爻义虽相合，有时又相反。他说：

合散屈伸，与体相乖。形燥好静，质柔爱刚。体与情反，质与愿违。

“合散屈伸”，指爻义的变化，有合有散，有屈有伸。“体”，指一卦之体，即卦义。王弼认为，爻义的变化，有时同其卦义相乖背。按邢涛注，如萃卦䷬，兑上坤下，此卦之体，上悦下顺，乃合顺聚会之义。可是，六二爻辞说：“引吉，无咎。”王弼于《周易注》中注此爻辞说：

居萃之时，体柔当位。处坤之中，已独处正，与众相殊，异操而聚。民之多僻，独正者危，未能变体以远于害。故必见引，然后乃吉而无咎也。

此是说，六二爻居下卦坤体之中位，而又当位，虽处聚会之体，但不愿随顺别人，已独处正，人虽多僻，而志在静退。此即合中有散，与众不同，所以说“与体相乖”。又如，乾卦初九爻辞说：“潜龙勿用”。王弼注说：“文言备矣”。《文言》解释说：“龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名，……确乎其不可拔，潜龙也。”是说，“潜龙勿用”，乃处于潜屈之时，可是并不因此而动摇自己的志向。按王弼的观点，即屈中有伸。此亦是“与体相乖”之义。“形燥好静”，是说，形体虽急躁，心情却好安静。如归妹卦䷵，震上兑下，上动下悦，其卦体为悦而动。可是九四爻辞说：“归妹愆期，迟归有时。”王弼注说：“愆期迟归，以待时也。”是说，静待婚期的到来，此即“体与情反”。“质柔爱刚”，是说，体质柔顺，其志向又在于刚强。如履卦䷉，乾上兑下，按《象》文义为“柔履刚”，乾为刚，兑为柔。可是六三爻辞说：“武人为于大君”。六三居柔兑之体，其志又在刚武。此即“质与愿违”。

其二，卦中的刚柔二爻，虽然相异，有时又相通。他说：

陵三军者或惧于朝廷之仪，暴威武者或困于酒色之娱。近不必比，远不必乖。同声相应，高下不必均也。同气相求，体质不必齐也。召云者龙，命吕者律。故二女相违而刚柔合体，隆墀永叹，远壑必盈。投戈散地，则六亲不能相保；同舟而济，则胡越何患乎异心。故苟识其情，不忧乖远；苟明其趣，不烦强武。能说诸心，能研诸虑，睽而知其类，异而知其通。其唯明爻者乎！

前两句，邢注，以大畜卦释之。大畜䷙，艮上乾下，按《象》文的说法，乃“刚健笃实”之义。乾体为刚阳，可是其初九爻辞说：“有厉，利已。”王弼注说：“四乃畜已，未可犯也。故进则有厉，已则利也。”四，指六四爻，与初九相应。初九居刚阳之体，不畏三军，但受六四阴柔之畜养，如果猛进，必有危险，故以停止为利。此是说，此刚柔二爻虽相反，却宜和平相处。又此卦九二爻辞说：“舆说辐”。“说”，读为“脱”；“辐”，身与车轴相系之绳。王弼注说：“五处畜盛，未可犯也。遇斯而进，故舆说辐也。居得其中，能以其中，不为冯河死而无悔，遇难能止，故无尤也。”五指六五爻，指辐；九二爻指舆“舆说辐”，是说九二刚阳如果前进，就有脱离的危险。但居于中位，不因猛进而遇难，故无咎。此是说，刚阳固可胜柔阴，但刚健也有却于阴柔之时。“近不必比，远不必乖”，是说，爻位相近，未必相亲；爻位相远，未必相背。如屯卦初九爻和六二爻。王弼注六二爻辞说：“志在乎五，不从于初。屯难之时，正道未行。与初相近而不相得，困于侵害，故屯遭也。”又说：“志在于五，不从于初，故曰女子贞不字也。屯难之世，势不过十年者也。十年则反常，反常则本志斯获矣，故曰十年乃字。”此是说，六二与初九虽相邻近，但不相应，所以不相亲，故爻辞说：“屯如，遭如，乘马班如。”“遭”，回转。六二与九五虽相远，但有应，其志在五，故十年之后，成为婚配，此即“十年乃字”。

按《象》传体例，初四，二五，三上相应。同类者，阴阳相感，不必爻位相齐。此即下文所说“同声相应，高下不必均也”；“召云者龙，命吕者律”。“二女相违”，是说，同为阴类，则不能相合，如革卦《象》文所说：“二女同居，其志不相得。”“刚柔合体”，是说，阴阳异类，反而相合，如恒卦，震上巽下，震为刚，巽为柔，刚柔相应，结为一体。王弼注说：“长阳长阴能相成也。”此是说，阴阳异类，反而相应。“隆墀永叹，远壑必盈”，是说，处于隆高之岛而长叹，远谷之中，盈响而应。如观卦䷓，九五爻居于尊高之位，六二爻居于卑下之位。虽有高下之不同，九五唱之，六二则应之。王弼注九五爻辞：“观我生，君子无咎”说：“居于尊位，为观之主，宣弘大化，光于四表，观之极者也。上之化下，犹风之靡草。”其注六二爻辞“闚观，利女贞”说：“处在于内，寡所鉴见，体分柔弱，从顺而已。犹有应焉，不为全蒙，所见者狭，故曰闚观。”此是说，六二居坤柔之位，如同妇人居人于家内，见识短浅，但同九五相应，受其感化，所见虽狭，未全蒙昧，所以爻辞说：“闚观，利女贞。”此亦是讲阴阳异类而相应。“投戈散地，则六亲不能相保”，是说，自己放下武器，逃亡在外，结果内地的亲属，却得不到安全。此是指遁卦说的。其九四爻辞说：“好遁，君子吉，小人否。”九四爻居于外卦，表示逃亡在外。可是，九四与初六有应。初六爻辞说：“遁尾，厉，勿用有攸往”。按王弼注，“尾”，指尾后，是说，逃亡在后，必遭危险。因为初爻为六，所以说“六亲不能相保”。此是说，刚柔二爻，所处之位，虽有内外之分，却互相影响。“同舟而济”，是说，胡越之人，其心虽不同，如遇风险，则同舟共济，相互帮助。如渐卦䷴，巽上艮下。九三爻辞说：“利御寇”。王弼注说：“异体合好，顺而相保，物莫能间，故利御寇也。”“异体”指九三和六四爻。王弼认为，下卦九三爻向前进，则与上卦六四爻相配合，有止于合顺之义，因为巽为顺，

艮为止，所以说“顺而相保”，则能抵抗盗贼的侵犯。此是说，刚柔二爻，其性质虽不同，但存在着共同的利害关系。所以下文说“苟识其情，不忧乖远”，如阴阳异类虽远而相应；“苟明其趣，不烦强武”，如同舟而济，不劳动武。所以爻的变化，能解除人的忧患，启发人的思虑，此即“能说诸心，能研诸虑”。总之，如睽卦《彖》文所说“男女睽而其志通也，万物睽而其事类也”，此即“睽而知其类，异而知其通”，即差异中存在着同一性。

其三，刚柔二爻，既相吸引，又相排斥。他说：

故有善途而远至，命宫而商应。修下而高者降，与彼而取此者服矣。是故情伪相感，远近相追，爱恶相攻，屈伸相推，见情者获，直往则违。（《明爻通变》）

“善途而远至”，是说，近修之于身，则千里应之。如中孚卦九二爻辞说：“鸣鹤在阴，其子和之。”王弼注说：“处内而居重阴之下，而履不失中，不徇于外，任其真者也。立诚笃志，虽在闇昧，物亦应焉。”此亦是“命宫而商应”。“修下而高者降”，是说，处下位而能修治其身，居高位的亦来归顺。如否卦初六爻，居于下位，王弼注其爻辞说：“居否之初，处顺之始，为类之首者也。”处顺之始，指初六为下卦坤体之始，即“修下”之义，所以爻辞说“贞吉亨”。其九四爻，居上卦之体，处于高位，因与初六有应，亦受其福利，此即“高者降”。所以爻辞说：“有命，无咎，畴离祉。”王弼注畴为初，离为丽。“与彼而取此者服”，是说，居上位者给在下位的一些好处，在下位的便乐于为其使用。如王弼注大有卦䷍六五爻辞“厥孚交如，威如，吉”说：“居尊以柔，处大以中，无私于物，上下应之，信以发志，故其孚交如也。夫不以私于物，物亦公焉；不疑于物，物亦诚焉。既公且信，何难何备。不言而教行，何为而不威如。为大有之主，而不以此道，吉可得乎？”此是说，六五爻居于尊位，由于不以福禄为己有，臣民受其恩惠，反

而树立起自己的威信，使臣民顺服。“情伪相感”，邢注说：“正应相感是实情，蹇之二五之例。不正相感是伪情，颐之三上之例。”按此说法，所谓“正应”，指刚柔二爻各当其位而相应；“不正相感”，指各不当其位而相应。如蹇卦二五爻，各当其位，又有应，此即正应相感。颐卦三上爻皆不当位，但有应，此即不正相感。此条说明，刚柔有应，其情况也不尽同。“远近相追”，按邢注，如睽卦，六三与上九有应，虽远而相追。贲卦䷖，六二九三皆无应位，可是彼此为邻，又可相资助。王弼注六二爻辞“贲其须”说：“得其位而无应，三亦无应，俱无应而比焉，近而相得者也。须之为物，上附者也。循其所履以附于上，故曰贲其须也。”此是说，刚柔相互资助，并不限于有应。“爱恶相攻”，如同人卦䷒，六二本与九五有应，可是九三和九四，也都追求六二，结果互相攻击。所以九三爻辞说：“伏戎于莽”。九四爻辞说：“乘墉，弗克攻，吉。”王弼注此条说：“处上攻下，力能乘墉者也。履非其位，以与人争。二自五应，三非犯己，攻三求二，尤而效之，违义伤理，众所不与，故虽乘墉而不克也。”这是说，爻象之明，有爱有憎，或相吸引，或相排斥，异性相吸，同性则相拒。“屈伸相推”，是说，刚柔二爻互相推荡，如泰否，剥复，姤夬等卦。王弼注夬卦卦辞说：“夬与剥反者也。剥以柔变刚，至于刚几尽。僭以刚决柔，如剥之消刚。刚陨则君子道消，柔消则小人道陨”。此即屈伸相推之义。“见情者获”，是说，情投意合，必有所获。如屯卦六四爻辞说：“乘马班如，求婚媾，往吉无不利。”王弼注说：“求与合好，往必见纳矣。”是说，六四与初九有应，求婚必应允。“直往者违”，是说，本无情意，硬是追求，必无所获。如屯卦六三爻辞说：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往，吝。”王弼注说：“五应在二，往必不纳，何异无虞以从禽乎？虽见基禽而无其虞，徒入于林中，其可获乎？”是说，九五爻本与六二有应，可是六三

前往追求，如同入山林中打猎，无虞人引导一样，必无所获。此是说，刚柔二爻，有时相吸引，有时又相拒绝。

以上三类，是就卦爻辞的内容，说明爻义的变化，复杂多端，神妙莫测。由此，王弼得出结论说：

是故范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而无体，一阴一阳而无穷，非天下之至变，其孰能与于此哉！
是故卦以存时，爻以示变。（同上）

“无体”，本于《系辞》“神无方而易无体。”“一阴一阳而无穷”，本于《系辞》“阴阳不测之谓神。”意思是说，由于刚柔爻位的变化，复杂多端，所以《周易》的法则，范围天地万物之变化而无遗，贯通昼夜，无固定体制，包容阴阳，变易无穷。总之，王弼将卦爻的变化看成是事物的变化，特别是人事变化的一面镜子，认为人类的行动应以爻变为指南，此即“爻以示变”。

王弼的爻变说，就其对《周易》体例的理解说，同前两说一样，是追求卦爻辞和卦爻象之间的逻辑上的联系，企图以刚柔变易无常，无固定形式，解决其中的矛盾说法。他以“情伪之动”说明爻变之莫测，实际上将爻变人格化了。看来，此说也是针对汉易的象数之学和卦气说提出来的。他在此文中论述爻义和事物的变易说：“巧历不能定其算数，圣明不能为之典要，法制所不能齐，度量所不能均也。为之乎岂在夫大哉！”卦气说是将气候的变化和人事的活动纳入既定的公式之中，“为之典要”，定其度数，推测其吉凶。王弼提出“情伪之动，非数之所求”，就是反对将刚柔二爻的变易格式化、模式化，从而打击了汉易特别是《易纬》中的阴阳灾变说。正因为如此，其对爻变的理解，不限于阴阳推移一种形式，特别是认为刚柔二爻，既相异，又相通；既相吸引，又相排斥；以爻变的形式阐发了《易传》中的辩证思维。这是王弼易学哲学中的积极因素。当然，其以爻变说解释卦爻辞中的吉凶，

有些解释同样是牵强附会的。

(4) 适时说

此说是对爻变说的进一步发挥。爻义所以变动不居，难以推度，是由于其所处的时机不同，因而其吉凶之义也就不一样。此即适时而变说。适时说本于《象》《象》，东汉荀爽解易，亦讲趋时说。王弼在《略例》中，写了《明卦适变通爻》一文，进一步阐发了这一观点。他说：

夫卦者时也，爻者适时之变者也。夫时有泰否，故用有行藏。卦有小大，故辞有险易。一时之制，可反而用也。一时之吉，可反而凶也。故卦以反对，而爻亦皆变。是故用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。故名其卦，则吉凶从其类；存其时，则动静应其用。寻名以观其吉凶，举时以观其动静，则一体之变，由斯见矣。

此是说，爻的特点在于变，变总是同所处的时位联系在一起的。卦辞因时而异，爻辞也因时而变化，此即“卦者时也，爻者适时之变者也。”就卦辞的吉凶说，如泰否两卦，泰为大通之时，所以其辞吉；否为不通之时，所以说“不利君子贞”。泰时则行道，否时则不仕，此即“时有泰否，故用有行藏。”“卦有小大”两句，本于《系辞》文，用来说明卦辞因时而不同，如否时辞险，泰时辞易。“一时之制”，“制”指体制。是说，卦义因时不同，其爻义可以相反，此即“可反而用”。如泰卦之体，为吉亨，可是其上六爻辞说“城复于隍”。王弼注说：“居泰上极，各反所应，泰道将灭，上下不交，卑不上承，尊不下施，是故城复于隍，卑道藏也。”又如大畜卦，卦辞为“利贞，不家食，吉。”王弼注说：“有大畜之实，以之养贤，令贤者不家食，乃吉也。”此是本于《象》文，以大畜为养贤之义。可是其上九爻辞说“何天之衢亨。”王弼注说：“处畜之极，畜极则通。大畜以至于大亨之时。何，辞也，犹云何

畜，乃天之衢亨也。”是说，畜到极点则通。天之衢，无所畜，所以亨通。“何畜”，即“可反而用”。“一时之吉，可反而凶”，是说，爻辞的吉凶，可与卦辞相反，如丰卦卦辞说：“亨，王假之。”王弼注说：“大而亨者，王之所至”，此以丰卦之制为吉。可是上六爻辞说：“三岁不覿，凶。”王弼注说：“处于明动尚大之时，而深自幽隐以高其行。大道既济而犹不见，隐不为贤，更为反道，凶其宜也。”此是说，此爻之义为凶。因此，下文又说：“卦以反对而爻亦皆变。”是说，如果卦义相反，其爻义也因之而变。如泰否两卦，泰卦初九爻辞说：“拔茅茹以其汇，征吉。”此是以出征为吉，因为泰卦之体为大通之时。又否卦初六爻辞亦说：“拔茅茹以其汇，贞吉，亨。”但其意义不同。王弼注说：“顺非健也，何可以征。”“顺非健”，指初六居于下卦坤体，不宜前进。此又是以不征为吉，因为否卦之体为闭塞不通之时。总之，卦因时推移，其义无常；爻亦随时而异，处事并无定轨，此即“动静屈伸，唯变所适。”王弼认为，由于卦因时推移，所谓“卦以存时”，人们依卦名则可以知事物之吉凶属于哪一类，如名其为谦、比，则吉从其类；名其为蹇、剥，则凶从其类，此即“名其卦，则吉凶从其类。”由于“卦以存时”，人们应依卦之时，采取不同的措施，如逢震卦则应动，逢艮卦则应止，此即“存其时，则动静应其用。”以上这些，都是就卦辞说的，认为卦辞或卦义因时而不同，其爻义也因之而变。关于爻义的变化，除同卦之时相联系外，王弼认为，还有自己的特殊条例。他在此文中，解释爻的变化说：

夫应者同志之象也。位者爻所处之象也。承乘者逆顺之象也。

远近者险易之象也。内外者出处之象也，初上者始终之象也。

认为爻象在一卦之中，或有应或无应，或当位或不当位，或居中位，或位，或承或乘（居下为承，居上为乘），或相远或相近，或居内卦或居外卦，或居初或居上，因而其适时的情况也各不相同。

他举例说：

是故虽远而可以动者，得其应也。虽险而可以处者得其时也。弱而不惧于敌者，得所据也。忧而不惧于乱者得所附也。柔而不忧于断者，得所御也。虽后而敢为之先者应其始也。物竟而独安于静者要其终也。

“得其应”，“虽远可以动”。如革卦六二爻辞说：“征吉，无咎。”王弼注说：“二与五 虽有水火殊体之异，同处其中，阴阳相应，往必合志，不忧咎也，是以征吉而无咎。”此是说，六二与九五，虽处于异体，相距甚远，但二与五有应，前往必合，出征则吉，此即“虽远可以动”。“虽险可以处”，如需卦䷄，上六爻辞说：“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉。”王弼注说：“至于上六，处卦之终，非塞路者也。与三为应，三来之已，乃为己援，故无畏害之辟，而乃有人穴之固也。”是说上六另入于穴，危险已极，可是与九三爻相应，得三人来支援，静而待之，终吉。“与三为应”，即“得其时也”。以上是以有应为适时。“弱而不惧于敌”，如师卦六五爻辞说：“田有禽，利执言，无咎。”王弼注说：“处师之时，柔得尊位，阴不先唱，柔不犯物，犯而后应，往必得直，故田有禽也。物先犯己，故可以执言而无咎也。”此是说，六五爻乃阴柔而居于尊位，所以往必有所获，执言而讨之，不惧强敌，此即“得所据也”。“忧而不惧于乱”，如遁卦九五爻辞说：“嘉遁贞吉”。王弼注说：“遁而得正，反制于内，小人应命，率正其志，不恶而严，得正之吉，遁之嘉也。”是说，九五居于遁卦外卦，表示逃亡在外，但是居于上卦之中位而又当位，虽担忧国内的动乱，然与内卦六二有应，可使国内小人不为非，所以“贞吉”。此即“得所附也”，“附”，指附着于上卦中位。以上是以当位或据中位以及居内外之体为适时。“柔而不忧于断”，断谓果断。如噬嗑六五爻辞说：“噬乾肉，得黄金。”王弼注说“以阴处阳，以柔乘刚，以噬于物，

物亦不服，故曰噬乾肉也。然处得尊位，以柔乘刚而居于中，能行其戮者也。履不正而能行其戮，刚胜者也。噬虽不服，得中而胜，故曰噬乾肉得黄金也。”是说，六五爻不当位，又居九四之上，即柔乘刚，如同噬腊肉一样，意谓不能服人。可是，由其居于尊位，以柔乘刚，结果得到黄金，意谓果断则能治服人，可是由其居于尊位，以柔乘刚，结果得到黄金，意谓果断则能治服人。此即“得所御也”，指居尊位能驾御九四爻。此是以承乘为适时。“后而敢为之先”，如泰卦初九爻辞说：“征吉”。王弼注说：“上顺而应，不为违距，进皆得志，故以其类征吉。”是说，初九与上卦坤体六四爻有应，虽居下位为后，却敢首先出征，因为居一卦之始，此即“应其始也”。“物竟而独安于静”，如大有卦上九爻辞说：“自天祐之，吉，无不利。”王弼注说：“处大有之上而不累于位，志尚乎贤者也。余爻皆乘刚，而已独乘柔顺也。”是说，大有卦除六五爻外，皆为阳爻，六五爻与下四阳竞争，乃柔乘刚；唯独上九为刚乘柔，不以物而累其心，志在尚贤，独安于静，因为居上卦之终，此即“要其终也”。以上是以爻位之终始为适时。据此，王弼引出结论说：

故观变动者存乎应，察安危者存乎位，辨逆顺者存乎承乘，明出处者存乎外内。远近终始，各存其会。辟险尚远，趣时贵近，比复好先，乾壮恶首。明夷务暗，丰尚光大。

此是说，观察变动，在于是否有应，有应，其动则吉。如谦卦九三与上六有应，所以九三爻辞说：“劳谦，君子有终，吉。”王弼注说：“居谦之世，何可安尊？上承下接，劳谦匪懈，是以吉也。”“劳谦匪懈”即变动之义。又观察安危在于是否当位，当位或居中位则安，不当位或失位则危。如节卦九二爻处于不当位之时，所以爻辞说“不出门庭，凶。”其六四爻处于得位之时，所以爻辞说：“安节，亨。”辨别顺逆则在于承乘关系，刚乘柔为顺，柔乘刚为

逆。如师卦，九二爻居于初六爻之上，为刚乘柔，所以爻辞说：“在师中，吉，无咎。”其六三爻居于九二爻之上，为柔乘刚，所以爻辞说：“师或舆尸，凶。”王弼注说：“以阴处阳，以柔乘刚，进则无应，退无所守，以此用师，宜获舆尸之凶。”关于出处又在于内外之分。如遁卦外卦为乾，三爻皆阳，宜君子外出避难。临卦䷒，初九、九二皆居于内卦，乃阳长之时，所以初九爻辞说“咸临，贞吉”；九二爻辞说“咸临，雷无不利。”意谓宜在朝廷为官。关于爻有远近、终始，其吉凶亦因时而异。如遁卦上九爻辞说“肥遁，无不利。”上九处外卦之极，与内卦无应，可以脱离险境，此即“辟险尚远”。王弼注说：“最处外极，无应于内，超然绝志，心无疑顾，忧患不能累，矰缴不能及，是以肥遁无不利也。”又如观卦六四爻辞说：“观国之光，利用宾于王。”这是因为此爻最近于九五尊位，如王弼注所说：“居观之时，最近至尊，观国之光者也。”此即“趣时贵近”。又如比卦初六和复卦初九爻辞皆为吉利，此即“比复好先”。可是乾卦上九和大壮上六爻辞皆不吉利，此即“乾壮恶首”，首指上爻。又如明夷初九爻辞说：“君子于行”。王弼于《略例·卦略》中解释说：“明夷为闇之主，在于上六，初最远之，故曰君子于行。”是说初九离上六最远，远离黑暗，所以君子尚义而行，此即“明夷务暗”。又台丰卦上六爻辞所以凶，因为离初九爻最远，王弼注初九爻辞说：“以阳适阳，以明之动，能相光大者也。”认为此爻乃光明之义，即《卦略》中所说：“丰，此一卦明以动之卦也。尚于光显，宣阳发畅者也。”可是，上六离初爻最远，不见光明，所以为凶。此即“丰尚光大”，意谓厌恶黑暗。以上是说明“远近终始，各存其会。”“会”，指是否合乎时机，适其时则吉，失其时则凶。最后，王弼于此文中，论述适时的重要性说：

吉凶有时，不可犯也。动静有适，不可过也。犯时之忌，罪

不在大；失其所适，过不在深。动天下，灭君主，而不可危也。侮妻子，用颜色，而不可易也。故当其列贵贱之时，其位不可犯也。遇其忧悔吝之时，其介不可慢也。观爻思变，变斯尽矣。

此是说，吉凶因时而来，不可违犯时机。动静在于适时，不可错过时机。如夬卦九三爻辞说：“壮于頄，有凶。”王弼注说：“处阴长而助阳则善，处刚长而助柔则凶矣。夬为刚长，而三独应上六，助于小人，是以凶也。”此是说，夬卦五阳一阴，处于阳长之时，九三爻虽与上六爻有应，此种有应，由于不合时机，有助于小人道长，所以为凶。此即“犯时之忌，罪不在大。”又如大过九四爻辞说：“栋隆吉。有它吝。”王弼注说：“体属上体，以阳处阴，能极其弱，不为下所挠者也，故栋隆吉也。而应在初，用心不弘，故有它吝也。”是说，九四爻居上卦之体，虽为阳居阴位，不当位，但能拯救弱小，不失为美，所以吉。其“有它吝”，是说，因为与初六有应，不适其时，结果用心不弘，故又有悔恨。此即“失其所适，过不在深。”又如离卦九四爻辞说“焚如，死如”。王弼注说：“逼近至尊，履非其位，欲进其盛，以炎其上，命必不终，故曰死如。”此是说，九四爻逼近六五尊位，有灭君主之义，必遭灭顶之灾，此即“动天下，灭君主，不可危也。”又如王弼注家人卦九三爻辞说：“以阳处阳，刚严者也。处不体之极。为一家之长者也。行与其慢，宁过乎恭。家与其渎，宁过乎严。是以家人虽嗃嗃悔厉，犹得其道；妇子嘻嘻，乃失其节也。”是说，九三爻为刚居阳位，意味着一家之长，对家人应以严厉为宜。如过于严励，令家人嗃嗃，悔其严厉，仍为吉利。如果纵家人慢渎，结果妇子嘻嘻，终有悔恨。此即“侮妻子，用颜色，而不可易也。”“易”为慢易。以上两条是说，无论是国家大事，还是家中小事，都不能违犯其时位。所以下文说：“故当其列贵贱之时，其位不可犯也。”

遇其忧悔吝之时，其介不可慢也。”前者指“动天下”之事，后者指“悔妻子”一事，以上即适时说的内容。

王弼适时说，同样是用来解释《周易》中卦爻辞的吉凶的，是对《易传》中爻位说的进一步发挥。其在易学史上的意义是，企图以此摆脱汉易中象数之学的框框，即不以互体、卦气、取象等论吉凶。他认为卦爻之义因时而变，所以人们的活动也应因其所处的时位而不同，所谓“观爻思变，变斯尽矣。”主张因时而变，不固守某种既定的格式，这是一种辩证思维。但王弼将适时之变同贵贱之位结合在一起，认为时和位不能分开，所处的分位不同，所遇的时机也不同。如阳居阴位，即处于不当位之时；刚柔各据初四之位，即处于有应之时；刚居柔下，即处于柔乘刚之时。所以适时而动，不能违背所处的分位。行动的后果即吉凶，说到底受分位制约的。此即“当其列贵贱之时，其位不可犯也。”显然，这又是把位摆在第一位，用来制约适时之变。贵贱之位是不能侵犯的，即不能改变的。这样，其中的辩证思维又被扼杀了。王弼此说的社会意义是用来论证人们应按自己所处的社会地位，如士庶之别而行动，这又为巩固当时的士族制度提供了理论根据。

(5) 辨位说

《略例》中有《辨位》一文，提出了初上不论位说。他说：“案象无初上得位失位之文。又系辞但论三五、二四同功异位，亦不及初上，何乎？”王弼据《象》文和《系辞》的同功异位说，认为阴阳爻位，只限于二四和三五，前者为阴位，后者为阳位，而不及初上。他论证说，乾卦上九《文言》说：“贵而无位。”需卦上六《象》文说：“虽不当位，未大失也。”如果初上论位，《文言》不得说“贵而无位”，《象》文不得说“不当位。”可见，上九非阳位，上六亦非阴位，初上不论位。为什么初上不论位？他说：

夫位者列贵贱之地，待才用之宅也。爻者守位分之任，应贵

贱之序者也。位有尊卑又有阴阳。尊者阳之所处，卑者阴之所履也。故以尊为阳位。卑为阴位。去初上而论位分，则三五各在一卦之上，亦何得不谓之阳位。二四各在一卦之下，亦何得不谓之阴位。初上者体之终始，事之先后也。故位无常分，事无常所，非可以阴阳定也。尊卑有常序，终始无常主。故系辞但论四爻功位之通例，而不及初上之定位也。

“待才用之宅”，是说，待阴阳二爻或君子、小子居之。此是说，位有尊卑贵贱，爻有阴阳刚柔。三五居一卦之上位，所以为阳位；二四居一卦之下，所以为阴位；表示阳尊阴卑之义，这是固定不变的。而初上表示一卦之终始，初为始，上为终，即事之先后，初为先，上为后。事之终始先后，不能固定何者为阴，何者为阳，即有时阳为始，有时阴为始，非固定不变。此即“尊卑有常序，终始无常主，”所以初上不论阴阳位。王弼此说，也是针对汉易而言的。按荀爽解《文言》文“贵而无位”说：“在上故贵，失位故无位”（《周易集解》引）。此是以失位解释“无位”。又其解需《象》文“虽不当位”说：“上降居三，虽不当位，承阳有实，故终吉，无大失矣”（同上）。是说，上六爻下降于九三之位，乃阴居阳位，所以不当位，但承阳爻，所以吉。荀爽并未讲初上不论位，其以乾卦上九为失位，即以上为阴位。其以升降说解释上六“不当位”，仍认为上六居阴位为当位，荀爽说可以代表汉易的一般观点。可是，王弼注需卦上六爻辞和《象》文说：“处无位之地，不当位者也，敬之则得终吉。”以不当位为无位，这是对汉易当位说的一种修正。初上是否论位？《易传》中说法并不一致。需卦上六《象》文“虽不当位”句，近人高亨认为当作“唯其当位”，因字形而误。此说，亦通，可以说明下句“未大失也。”荀爽不敢改传文，则以升降说释之。总之，王弼的辨位说，只是一种说法。此种说法，反映了一种理论思维：事之终始，不分阴阳，因为事物

的变化，总是一阴一阳而无穷，不能说阳为始，阴为终。

以上五说，是王弼论《周易》体例的基本观点。总起来说，不外两点：一是主取义说，二是主爻位说。从而排斥取象说、互体说、卦变说、纳甲说等。同汉易相比，其对卦爻辞的解释，则着重以人事问题，比附卦爻的变化。此亦王弼易学的特征之一。如他对乾卦各爻辞的解释，都立足于人事问题。如以初九为隐居未仕；九二为出潜离隐，其德普施，虽非君位，有君之德；九三为“居上不骄，在下不忧，因时而惕，不失其几”；九四为“近乎尊位，欲进其道；近乎在下，非跃所及”；九五为居人君之位，“位以德兴，德以位序，以至德而处盛位”；上九为失去贤人的辅助。总之，以君德解释乾卦龙德。此是对《文言》的发挥。他在《周易注》中，解释《文言》“乾元用九，天下治”说：

夫识物之动，则其所以然之理，皆可知也。龙之为德，不为妄者也。潜而用勿，何乎？必穷处于下也。见而在田，必以时之通舍也。以爻为人，以位为时，人不妄动，则时皆可知也。文王明夷，则主可知矣。仲尼旅人，则国可知矣。

此是说，事物的变动，都有其所以然之理，并非妄动，即《明象》所说“物无妄然，必由其理。”乾卦六爻，就是以龙德表示君子特别是人君要因时而行，依理而动，不可妄动。所谓“以爻为人，以位为时”，就是以爻位的变化，说明人事的变动。如明夷卦表示文王蒙大难而能正其志，旅卦表示孔子出仕到处奔波。王弼这种解易的倾向，同汉易中的卦气说，以天时节气的变化说明爻象的变化，是不一样的。唐李鼎祚于《周易集解序》中评论王弼易学说：“郑多参天象，王乃全释人事。且易之为道，岂偏滞于天人哉。”李氏推崇汉易，故有此论。王弼的《周易注》，对卦爻辞的解释，并非“全释人事”，其中也有讲天时变化的。如其注复卦辞“七日来复”，则引郑玄卦气说解之。其注乾卦《文言》“阳气

潜藏”一段说：“全说天气以明之也。”但就王弼易学的基本倾向说，引人事而不以卦气解易，这是可以肯定的。王弼的这种解易倾向，对宋明时期的义理学派起了很大影响。

从易学史上看，王弼对《周易》体例的论述，排除了汉易中的占候之术，把《周易》看成是讲政治哲学的教科书，这在当时说，是一种新风气。他以取义说和爻位说解释卦爻辞，排斥了汉易中的烦琐的象数之学，也是一种新风气。但是，其《周易注》，由于保留了爻位说，其对《周易》所作的义理解释，同样有烦琐哲学的弊病。进一步摆脱烦琐经学的束缚，那是后来宋明易学中义理学派的任务了。

二 易学中的玄学观

王弼对《周易》体例的论述，是其易学的一个方面，这方面的内容，基本上是对古文经学派解易学风的阐发。王弼易学还有另一方面的内容，是以玄学观点即老庄哲学观点，解释《周易》中的卦爻辞。王弼玄学的基本命题是“天地万物皆以无为本”（《晋书·王衍传》），即以“无”为天地阴阳之根本。他在《老子指略》中说：“夫物之所以生，功之所以成，必生乎无形，由乎无名。无形无名者，万物之宗也。”作为天地万物本原的“无”，王弼又称为“至理”，即最高的义理。义理是无形的。其注《老子》四十七章说：“识物之宗，故虽不见而是非之理可得而名也。”“不见”，是说，此至理无形可见，但可以称谓。可以看出，玄学的理论思维，同汉代的元气说、阴阳五行说相比较，重视无形的义理，鄙视事物的形象。这同其易学推崇义理，轻视物象的学风是一致的。王弼的易学，从以义理解易进而以玄学观点解易，合乎其逻辑思维发展的进程。易学中的取义说是其易学同玄学相结合的媒介。王弼以玄学观点解易，突出的有以下几点：

(1) 自然无为

王弼于《老子注》二十五章说：“道不违自然，乃得其性。”于二十九章说：“万物以自然为性，故可因而不可为也，可通而不可执也。”于三十八章中说：“舍己任物，则无为而泰。”所谓无为就是因任自然。王弼在《周易》中，把自然无为看成是高贵的品德。如注临卦六五爻辞“知临大君之宜，吉”说：

处于尊位，履得其中，能纳刚以礼，用建其正，不忌刚长而能任之，委物以能而不犯焉，则聪明者竭其视听，知力者尽其谋能，不为而成，不行而至矣。大君之宜如此而已。

六五处上卦中位，与九二有应，即“能纳刚以礼”，“不忌刚长而能任之。”此是以六五处尊位，比喻君德，与九二有应，比喻任人以能，无为而治。又注革卦上六爻辞“征凶，居贞吉”说：

改革创制，变道已成，功成则事损，事损则无为，故居则得正而吉，征则躁扰而凶也。

此是说，创业改制之后，应无为而治。又其注坤卦六二爻辞“直方大，不习，无不利”说：

居中得正，极于地质，任其自然而物自生，不假脩营而功自成，故不习焉而无不利。

此是说，六二爻居坤卦之中位而又当位，有柔顺之美德，因任自然，不假造作，不为而成。其公自然无为解释“不习，无不利”句，这种解释同汉易是不同的。如荀爽注“不习，无不利”说：“物唱乃和，不敢先有所习。阳之所唱，从而和之，无不利也”（《周易集解》引）。荀爽以阳唱阴和，阴不敢先有所为，为“不习，无不利。”这是以儒家观点解易，而王弼则将其玄学化了。又王弼注损卦《象》文“损益盈虚，与时偕行”说：

自然之质，各定其分，短者不为不足，长者不为有余，损益将何加焉，非道之常，故必与时偕行也。

此是说，自然的东西，都有其规定性，人力不能损益，只能听其自然，此即“与时偕行”。王弼于《老子注》二十章中说：“自然已足，益之则忧。故续凫之足，何异截鹤之胫。”亦是此意。但《象》文的原意是，人们应按天道虚盈的法则进行损益，即“损刚益柔有时”。而王弼注则将“与时偕行”，解释为不可损益，将其中的辩证思维引向了因循自然的宿命论，这又是将《象》文玄学化了。其以自然无为说注解卦爻辞，正是门阀士族的政治哲学在其易学中的表现。

(2) 乾坤用形

王弼依取义说，对乾坤两卦作了解释。他以乾为健，以坤为顺，进而以乾健坤顺为天地之德行。其注乾卦《文言》所说“元、亨、利、贞”四德说：

乾文言首不论乾，而先说元，下乃曰乾，何也？夫乾者统行四事者也。君子以自强不息，行此四者，故首不论乾，而下曰：乾，元亨利贞。

此是说，《文言》开头先说元，结尾时方说乾，这是因为乾为刚健之义，统率元、亨、利、贞四德，君子应以刚健不息行此四德。此是以乾为刚健之德。其注乾卦用九“见群龙无首，吉”说：

九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居人之首，则物之所不与也。以柔顺而为不正，则佞邪之道也。故乾吉在无首，坤利在永贞。

此以九为天的德行，天德的内容为刚健，即乾卦之义理。龙为刚健之象，所以说“能用天德，乃见群龙之义焉。”但以刚健之德而居人之首，则盛气凌人，得不到人们的拥护，所以说“乾吉在无首”。“坤利在永贞”，是说坤卦卦义为柔顺，柔顺而端正，则永远吉利。其注坤卦卦辞“利牝马之贞”说：

坤贞之所利，利于牝马也。马，在下而行者也，而又牝焉，顺

之至也。至顺而后乃亨，故唯利于牝马之贞。

此是以柔顺为坤卦之义理，牝马体现至顺之义，所以坤卦卦辞说“利牝马之贞”。又注《象》文“牝马地类，行地无疆”说：

地之所以得无疆者，以卑顺行之故也。乾以龙御天，坤以马行地。

此又以卑顺为地之德行，地马同类，皆体现柔顺之理。所以其注《象》文“地势坤”说：“地形不顺，其势顺。”《大象》主取象说，以地的形势为坤。而王弼则将形和势区分开来，认为其形不顺，其势为顺，势是就其德性说的。这就排斥了取象说。

从上述的材料中，可以看出，王弼对乾坤两卦的解释，则坚持取义说，这同汉易以天地和阴阳二气解释乾坤是不同的。在王弼看来，天地万物皆有刚健和柔顺的德性，皆备乾坤两卦之义理，所以乾坤非天地，亦非阴阳之气，乃天地阴阳所以然之理。据此，他对乾坤二元作出了与汉易不同的解释。其注《象》文“乾元”说：

天也者形之名也。健也者用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无亏，为物之首，统之者岂非至健哉！大明乎终始之道，故六位不失其时而成。升降无常，随时而用，处则乘潜龙，出则乘飞龙，故曰时乘六龙也。乘变化而御大器，静专动直，不失大和，岂非正性命之情者邪？

“健也者”，指乾；“用形”，谓支配天之形体，或使其形体发挥作用。此是以天为有形之物，以刚健即乾为天之德。王弼认为，天德无形，但能支配其形体。天为有形之物，受其形体的牵累，不能永保无亏损。只有以其刚健之德性，统率其形体，方能居万物之首。为万物之始。此即：“统之者，岂非至健哉！”以上是解释《象》文“大哉乾元，万物资始，乃统天。”下文是说，天以刚健之德，明乎物之终始，如昼夜寒暑有始有终，上下四方六位各因其时而成。但其至健之德性，变化无常，因时而发挥其作用，有

时乘潜龙，有时乘飞龙；即有时表现为潜伏，有时表现为飞跃，总之，凭德性的变化，驾御天之形体。此即“乘变化而御大器。”以上是解释《象》文“大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。”乾作为刚健之德，如《系辞》所说“其静也专，其动也直”，并非刚暴不和，所以能大生万物，使万物各正其性命，此即“不失大和，岂非正性命之情者邪？”以上是解释《象》文“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。”王弼的这些解释，总起来说，就是以“至健”解释“乾元”，认为天依靠至健的德性始有万物，万物又依刚健之德而变化。其注“坤元”说：

地也者形之名也。坤也者用地者也。夫两雄必争，二主必危。有地之形，与刚健为偶，而能永保无疆，用之者不亦至顺乎？若夫行之不以牝马，利之不以永贞，方而又刚，柔而又圆，求安难矣。

“坤也者”，指柔顺之德；“用地”，谓支使地之形体。此是以地为有形之物，以柔顺即坤为地的德性，认为地的形体，能与天德相配合，而不相争夺，永保其无疆，发挥其生万物，载万物的作用，这是由于以至顺之德驾御自己的形体，此即“用之者，不亦至顺乎”？以上是对《象》文“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”的解释。下文是说，行路乘牝马，所以能保证安全，因为牝马同地一样，体现了“至顺”的德性。如果无至顺之德，如同地方而刚，性柔而圆，性与形反，则不能保证安全了。这是对《象》文“牝马地类，行地无疆，柔顺利贞”的解释。王弼的这些解释，总起来说，是以“至顺”解释“坤元”，认为地依赖至顺之德而生万物，载万物，成就天以刚健之德始万物的功业。

王弼对乾坤二元的解释，有一个明显的特点，即不以乾元和坤元为有形之物，而是以至健至顺之德性，解释其始万物，生万物的功绩。其论点是，天地为有形之物，乾坤二元为无形之德。天

所以运行不息，地所以厚德载物，是依靠其无形之德。总之，无形统率有形，乃天地万物存在和变化的基本规律。这正是其“无形无名者，万物之宗也”的玄学观点在易学中的表现。王弼于《老子注》四章中，解释“道冲而用之或不盈，渊兮似万物之宗”说：“人虽知万物治也，治而不以二仪之道，则不能贍也。地虽形魄，不法于天，则不能全其宁。天虽精象，不法于道，则不能保其精。冲而用之，用乃不能穷；满以造买，实来则溢。故冲而用之，又复不盈，其为无穷，亦已极矣。形虽大，不能累其体；事虽殷，不能充其量。万物舍此而求主，主其安在乎？不亦渊兮似万物之宗乎？”此是说，天地万物都是有形之物，以道为法，则物得其养，地全其宁，天保其精。所谓“道”，就是虚无，如同虚空一样，所以能包容一切而没有穷尽。就是说，道体无形无象，所以成为一切有形有象之物的本原。王弼于“乾元”注中所说的“天也者有形之名也，健也者用形者也”，即本于此。可以看出，王弼从乾健坤顺的取义说出发，排斥取象说，终于将乾坤二元看成是天地万物即自然界的宗主，并以有生于无的玄学理论，论证了乾坤二元不是物质性的实体，这样便将《易传》中的自然观引向了玄学唯心主义。

(3) 动息则静

王弼玄学以“无”为天地万物之本，在动静观上，则主张动起于静，动复归于静，把静止看成是绝对的。其注《老子》十六章说：“凡有起于虚，动起于静，故万物虽并动作，卒复归于虚静，是物之极笃也。”其注《周易》时，同样表现了这一观点。复卦《象》文说，“复其见天地之心乎？”王弼注说：

复者反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静，静非对动者也。语息则默，默非对语者也。然则天地虽大，富有万物，雷动风行，运化万变，寂然至无，是其本矣。故动息地

中，乃天地之心见也。若其以有为心，则异类未获具存矣。“反本”，即返于“寂然至无”。“天地以本为心”，即天地以无为心。此是说，复卦的卦义，就是天地万物从运动变化复归于静止。复卦坤上震下，震为动，处于坤下，则静止不动，此即“动息地中，乃天地之心见也。”天地万物所以复归于静止，这是因为运动总有静止的时候，说话总有沉默的时候，静止不是来于运动，沉默亦不是来于说话，此即“静非对动者也”，“默非对话者也”。就是说，有静止方有运动，运动终归于静止；静止是绝对的，运动则是相对的。总之，认为复卦的卦义是由动复归于静。因为天地万物由运动复归于虚静，即以无为心，所以彼此相安无事，可以并存；否则，“以有为心”，即不能归于虚静，结果在运动变化中相互争夺，便不能共存了，此即“异类未获具存矣。”又其注复卦《象》文“先王以日至闭关”说：

冬至阴之复也，夏至阳之复也。故为复则至于寂然大静，先王则天地而行者也。动复则静，行复则止，事复则无事也。此是以冬至为阴复之时，阴为静，所以先王于此日闭关，使商旅不行，不再省事。这是因为运动总是归于静止，事情办完，总归于无事，也是效法天地以寂然大静为心。以上都是借对复卦《象》《象》文宣扬《老子》中“归根曰静”的观点。

王弼的这些解释，同汉易的说法是对立的。京房解释复卦说：“坤上震下，动而顺，是阳来荡阴，阴柔反去，刚阳复位”（《京氏易传·复》）。以复卦下一阳爻，为阳气来复，即阳动之始。汉易中的卦气说，皆持此观点。如荀爽注“复，其见天地之心乎”说：“复者，冬至之卦，阳起初九，为天地心，万物所始，吉凶之先。故曰见天地之心矣”（《周易集解》引）。此亦是以冬至为阳气复始，万物始萌解释初九爻象，以一阳复生为天地心。又宋衷解《象》文“先王以至日闭关”说：“商旅不行，自天子至公侯，不

省四方之事，将以辅遂阳体，成致君道也。制之者王者之事，奉之者为君之业也。故上言先王而下言后也。”此是以“至日闭关”，为先王创制，后君守业之义，表示“辅遂阳体，成致君道”。此亦是以冬至为阳复。虞翻除以卦变说，互体说解释《象》《象》文外，亦以复为一阳复生。他说：“复为阳始，姤则阴始。天地之始，阴阳之首”（《周易集解》引）。其实，王弼注复卦辞“七日来复”，亦说：“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”此是用郑玄说，以复为阳气复生即阳息。可是，其注《象》《象》文时，则以冬至为阴之复，寂然大静之日，不取阳息之义，进而以“寂然至无”解释“天地之心。”这可能是据《象》文“至日闭关”，“后不省方”句推衍出来的，从而以姤卦一阴生，为阳复于静，复卦一阳生，为阴复于静。他如此解说“天地之心”句，主要是用来宣扬其玄学理论。其于《老子注》三十八章说：

是以天地虽广，以无为心；圣王虽大，以虚为主。故曰：以复而视，则天地之心见；至日而思之，则先王之至睹也。故灭其私而无其身，则四海莫不瞻，远近莫不至；殊其己而有其心，则一体不能自全，肌骨不能相容。

“故曰”下两句，是引自复卦《象》《象》文，以说明天地万物皆以无为心。下文“殊其己而有其心”，即其于复卦注中所说“若其以有为心，则异类未获具存矣。”王弼此注同其复卦注可以互相印证。他通过对复卦的解释，即以“动复则静”说将玄学和易学融合在一起。这样，便将易学进一步玄学化了。汉易以卦气说解易，认为阴阳二气互为消长，往复而无穷。王弼于《略例》亦说“一阴一阳而无穷”。如果以阳为动，以阴为静，在汉易的系统中，动静是相互依存的。可是王弼因受老庄学说的影响，最终把静止视为绝对的，以此解易，又把汉易阴阳动静观中的辩证思维引向了形而上学道路。

由于王弼玄学，推崇虚静，鼓吹“圣王虽大，以虚为主”，因此在政治上又导出以静制动说。其注屯卦初九爻辞说：

夫息乱以静，守静以侯，安民在正，弘正在谦。屯难之世，阴求于阳，弱求于强，民思其主之时也。初处首而又下焉，爻备斯义，宜其得民也。

此是说，屯难之时，刚柔始交，表示经过动乱，人心思静，民思其主，弱者要依附于强者，即阴求于阳。屯卦初九，乃强阳之义，与六二始交，即民心思静，弱求于强之时，所以王侯应守静息乱，以此解释爻辞“利建侯。”又其注恒卦上六爻辞“振恒，凶”说：

夫静为躁君，安为动主。故安者上之所处也，静者可久之道也。处卦之上，居动之极，以此为恒，无施而得也。

此是说“静为躁君，安为动主”，静乃治国恒久之道。可是，上六爻义为振动，表示居动之极，恒动不止，结果必凶。王弼的这些解释。实际上反映了经过汉末农民革命战争打击后，新起的门阀士族迫切要求实现一个稳定的封建秩序的愿望。

(4) 得意在忘象

王弼于《略例·明象》中，以取义说，驳斥了汉易中的取象说。此文，从哲学上看，提出了一个基本观点，即“得意在忘象”。此命题也是以其玄学观点解释筮法中的取义说。此文的前半部分，集中辩论了这一问题。他依据《系辞》所说的“书不尽言，言不尽意”以及“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”等，探讨了言、象、意三者的关系。就筮法说，言指卦爻辞，象指卦爻象，意指卦爻象和卦爻辞所涵蕴的意义或义理。意有两层涵意：一是指心意即观念，即《系辞》所说的“圣人之意”；一是引伸为卦象所蕴藏着的义理，即卦义和爻义。其注解卦初六爻《象》文“义无咎也”说：“或有过咎，非理也。义犹理也。”此即为义为理。王弼认为上述两层涵意是一致的。关于言、象、意

三者的关系，《明象》开头说：

夫象者出意者也。言者明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。
言生于象，故可寻言以观象。象生于意，故可寻象以观意。意
以象尽，象以言著。

上述这段话，是对《系辞》所说的“圣人立象以尽意”那几句话的解释。“出意者也”，“出”，非生出之意，乃显现或表现之意，即王弼所说的“有斯义，然后明之以其物”。此段话，就筮法说，意思是，卦象及其所取之物象，是用来表现圣人的心意或卦义的。卦爻辞是用来说明卦象的。因此，穷尽圣人的心意或卦义，莫如通过卦象；穷尽卦象的内容，莫如通过卦爻辞。有卦象方有卦爻辞的解释，有卦义方有卦象以明其义，所以依据卦爻辞可以观察卦象，依据卦象可以理解到卦义。此即“意以象尽，象以言著”。按此说法，言、象、意三者是互相联系的。但这种说法，同《系辞》的原意并不尽同。《系辞》并未说“象生于意”，而王弼则将“立象以尽意”解释为“象生于意”，即其乾卦注中所说“象之所生，生于义也”，意和义相互为训。此段话，虽是直接解释《系辞》文，但是从其取义说出发。因为“象生于意”，寻象可以观意，下文则引出结论说：

故言者所以明象，得象而忘言。象者所以存意，得意而忘象。
犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筮者所以在鱼，得鱼而忘筮
也。然则言者象之蹄也，象者意之筮也。是故存言者，非得
象者也。存象者，非得意者也。

筮鱼之喻，本于《庄子·外物》：“筮者所以在鱼，得鱼而忘筮；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”筮为捕鱼的工具，蹄是捕兔的工具。王弼此段话，又是以庄学义解释言、象、意三者的关系。意思是说，既然卦爻辞是用来说明卦爻象的，“寻言以观象”，既得卦象的内容，便可以忘掉卦爻辞了。既然卦

爻象及其所取的物象是用来保存卦义的，“寻象以观意”，既得卦爻之义，便可以忘掉卦爻象了。例如既得龙象，“潜龙勿用”之言可忘；既得乾健之义，其龙象可舍。这如同捕到鱼兔一样，筌蹄便可弃而不用了。所以要忘言，忘象，因为言对象说，象对意说，言和象都是一种工具。既然是一种工具，停留或拘泥于卦爻辞上，并不能得到卦爻象；停留或拘泥于卦爻象上，并不能得到卦爻义。此即“存言者，非得象者也。存象者，非得意者也”。此处所说的“存”，乃把持不放之意，同上文所说的“象者所以存意”的“存”，意义不尽同。王弼此说，是其“象生于意”的逻辑思维进一步的展开。因为象本来是表现意的，乃义之所生，所以得意之后，自然可以忘掉象。为什么必须要忘掉呢？下文进一步解释说：

象生于意而存象焉，则所存者乃非其象也。言生于象而存言焉，则所存者乃非其言也。然则忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以尽意，而象可忘也。重画以尽情，而画可忘也。

“所存者乃非其象”，是说，所存的不是原来意义的象，即不是用来表现义理的象。如龙象生于刚健之义，是用来表现刚健的，如果拘泥于龙象不放，以为刚健只限于龙象，则失去了假龙象以显义的作用，此即“所存者乃非其象”。“所存者乃非其言”，语义同，此段话是说，执着在卦爻象上，反而有碍于得意；执着在卦爻辞上，反而有碍于得象。所以要求得对卦义的真正理解，必须忘言，忘象，此即“得意在忘象，得象在忘言”。此“在”字，是强调必须忘掉。不仅要忘掉卦画所取的物象，连卦画本身也应忘掉。此即本文中结尾语所说：“忘象以求其意，义斯见矣”。“意”，指卦义和对卦义的理解。

以上是王弼“得意在忘象”说的内容。此文虽然亦讲“得象在忘言”，但其目的还是为了说明“得意在忘象”，所以文章归结

为“忘象以求意”。从易学史上看，王弼第一次辩论了言、象、意三者的关系，其结论是卦义是第一性的东西。言和象都居于次要的地位，是为卦义服务的。但是由于他轻视卦象，在老庄学说的影响下，终于将取义说引向“忘象以求意”的玄学道路。《老子》的哲学是鄙视有形有象的事物的，以无形无名的“道”为有形有象的根本。如王弼于《老子指略》中所阐发的：“形必有所分，声必有所属。故象而形者，非大象也；音而声音，非大音也。”其所追求的“大象”，“大音”，实际上是无象、无声的虚无本体。认为只要抛开物象，才能把握本体，所谓“道不可体，故但志慕而已”（《论语释疑·述而》）。“不可体”，是说，不是通过物象可以把握到的。“志慕”是说，凭内心的领会。他以此种观点，解释易学中的象和义的关系，自然得出“忘象以求意”的结论。这个结论，不是从《易传》中直接引伸出来的。在易学史上，主取义说者并非都讲忘言、忘象。忘象说乃王弼易学的一大特征。

从哲学史上看，王弼的“得意在忘象”说，涉及到物象同其义理的关系问题。言、象、意，就其哲学意义说，言指名言概念；象指事物的形象，现象；意指事物的本质、规律及其对本质的认识。王弼认为，本质的东西隐藏在现象之后，现象只是本质表现自己的形式，拘泥于现象则不能认识本质。如同执着于龙马之象，不会认识乾健坤顺之义一样。就这一点说，王弼看到了本质和现象的区别，认为探讨本质的东西，不能受现象的迷惑，所谓“存象者非得意者也。”这是其易学哲学中的合理因素。但是，他把现象看成是筮蹄一类的工具，认为认识到本质后，便可以抛弃物象，进而认为只有忘掉物象才能真正认识其本质。这又把现象和本质相割裂，即把本质和现象的差别片面夸大，结果又导致在物象之外把握本质的结论。此即后来的唯物主义者所批评的“象外求道”说。象外求道，是唯心主义唯理论的一种形式，同汉代的

经验论相对立的。也是王弼玄学认识论的特征之一。

但是，王弼的“忘象以求意”说，同老庄哲学的认识论又不尽同。老庄不仅鄙视感觉经验，而且鄙视理性思难，认为“道”作为世界的本原，要靠一种神秘的智慧去体验，《老子》称之为“玄览”，庄子称之为“心斋”、“坐忘”。而王弼玄学则靠理性思维的能力，即所谓“明理”。其在《老子指略》中说：

又其为文也，举终以证始，本始以尽终；开而弗达，导而弗牵。寻而后既其义，推而后尽其理。善发事始以首其论，明夫会归以终其文。故使同趣而感发者，莫不美其兴言之始，因而演焉；异旨而独构者，莫不说其会归之征，以为证焉。夫途虽殊，必同其归；虑虽百，必均其致。而举夫归致以明至理，故使触类而思者，莫不欣其思之所应，以为得其义焉。

此段话，是王弼对《老子》一书的领会。认为《老子》要人们“寻而后既其义，推而后尽其理”，即通过逻辑的推演去把握其共同的和最高的原理。这段话，不仅是借用易学的语言，也是以易学中的取义说，解释《老子》的学说，其结果在认识论上又将老庄学说引向了唯心主义唯理论。这说明王弼玄学也是老庄哲学与其易学相结合的产物。王弼的忘言、忘象说虽然是唯心主义的，但他所提出的问题，对魏晋玄学中的言意之辩，宋明哲学中的理事之辩都起了深刻的影响。

(5) 释大衍义

王弼对《系辞》说的“大衍之数五十，其用四十有九”，作了一种新解释，提出了自己的太极观。其太极观具有鲜明的玄学的特色。其对太极的解释，保存在韩康伯的《系辞注》中。王弼说：演天地之数，所赖者五十也。其用四十有九，则其一不用也。不用而用以之通。非数而数以之成，斯易之太极也。四十有九，数之极也。夫无不可以无明，必因于有。故常于有物之

极而必明其所由之宗也。

“天地之数”，按韩康伯注，天数五为奇，地数五为偶，天地之数即天奇地偶之数。“演天地之数”，是说，推演天奇地偶之数，为七八九六之数，此种推衍则依赖于五十之数。王弼以此解释“大衍之数五十”。他以“其一不用”，解释“其用四十有九”，以此不用之“一”为太极，是出于马融说：“易有太极，北辰是也……北辰居位不动，其余四十有九，转运而用也”（《周易正义》引）。王弼的“其一不用”说来于“北辰居位不动”说。但王弼对“一”或太极内容的解释，则与汉易不同。马融则以北极星为太极，郑玄则以元气为太极，都是同汉易的卦气说联系在一起的。王弼于易学中排斥取象说和卦气说，既不以太极为物象，也不以太极或一为数学上的一。因为数学上的一仍有形象可说，既有形象可说，则不能成为太极。此即“不用而用以之通，非数而数以之成，斯易之太极也。”这两句话，就筮法说，此“一”不参与揲著的过程，此即“不用”，但其功用却体现在整个揲著求卦的过程中，此即“而用以之通”。此“一”，由于它本身不是数，六七八九之数才因此而形成，此即“非数而数以之成”。这实际上是说，如果此“一”参与揲著求卦的过程，那就成为大衍之数其用五十，结果得不出六七八九之数，卦象也就不能形成了。所以说“四十有九，数之极也”。是说，揲著只能以四十九为其极限。下文，王弼从其哲理的高度作了论述。他把筮法中的“一”或太极看成是世界的本原即“无”，把四十九根蓍草之数看成是天地万物，即他所说的“有”，“有”指个别存在的东西。认为作为世界本原的“无”，是不能用“无”来说明的，必须凭借有形有象的具体事物显示其作用，如同筮法中的“一”，总是通过四十九根蓍草数目及其变化来显示自己的功绩一样，此即“无不可以无明，必因于有”。最后得出结论：要在个体事物的极限处，穷尽处，即在个体事物之上，

就筮法说，有四十九数之上，来指明个体事物的由来及其赖以存在根据，此即“常于有物之极，而必明其所由之宗也”。显然，这是以其玄学中的“无”来解释筮法中其一不用的“一”和易学中的太极。

王弼的太极观，在易学史上说，是对汉易的太极观的否定。既否定了太极元气说，同时也否定了以太极为北极星神的太乙说。这是王弼易学排斥汉易中象数之学的一种成果。从哲学史上看，王弼通过对大衍之数的解释，以太极为世界本原，进而将太极观念玄学化，视其为虚无实体，一方面打击了《易纬》中的有神论，另一方面也反对了汉易中以太极为原初物质的唯物主义观点。其所说的虚无实体，实际上是一种逻辑上虚构的观念，即无任何质的规定性的最抽象的逻辑概念，不过，王弼将其实体化了。他以此解释太极这一哲学范畴，正是其客观唯心主义思维路线在易学哲学中的表现。将筮法中的太极实体化始于汉易，将此实体观念化则始于王弼。王弼将太极视为虚无实体，除受其玄学的影响外，也是从《易纬》太易说和郑玄对《易纬》注释中如以数起于无的观点引伸出来的。此点，前面已讨论过，这里不再重复了。

近人关于王弼易学的研究，有一种看法，认为王弼的大衍义是讲本体论，并且认为王弼主张本体只能存于万事万物之中，而不在万事万物之上，所谓“体用一如，”不容分割。所引的证据之一，即王弼大衍义所说“无不可以无明，必因于有。故常于有物之极，而必明其所由之宗。”王弼借其大衍义讲玄学本体论，这是无可非议的。但由此认为其本体论的特点是主张本体即太极不能脱离天地万物或四十九之数而存在，这是一种误解。理由有二；其一，在易学史上，凡是将大衍之数中其一不用的“一”，视为单一的“一”，置于四十九之数之外，不参与揲著过程中数目的变化，并以此“一”为太极，在哲学上，大都以太极为居于天地万物之

先或之上的实体，如《易纬》的元气说，马融的北辰说。王弼以其一不用之“一”，居于四十九数之外，不参与揲蓍数目的变化，即以此“一”为单一，正是继承了汉易的传统，不同的是，以此单一为“无”而已。因此，其所说的太极本体，乃居于天地万物之上的实体，其自身并不依赖于天地万物而存在。王弼玄学认为，天地万物皆以此一为体，所谓“万物万形，其归一也”（《老子注四十二章》），是说，万物依靠此“一”而存在。但万物归一，不等于一归万物。就其释大衍义说，此实体并没有下降到天地万物之中，它居于“有物之极，”并非居于万物之中。有一种意见，认为王弼以“一”为无，“无”居于四十九数目之中，其总数仍是四十九，以此证明其不用之一，存于四十九数目之中。这是以王弼讲的“无”为数学上的零，其哲学的意义是不存在。此是取郭象义解释“无”，显然，不是王弼玄学的观点。还有一种意见，认为王弼以一或太极为体，以四十九之数或天地万物为用，太极和天地万物是体用关系，如同波水关系一样不能分离。这又是以佛教哲学中的本体论解释王弼的太极说。总之，这些说法，都不符合王弼于大衍义中所说的“其一不用”的“一”。把筮法中其一不用的“一”，看成是一种整体观念，理解为“合一”或“混一”，即以五十或四十九之数的总合为“一”，那是后来的易学家的任务。其二，王弼所说的“无不可以无明，必因于有”，是就“无”的作用和人们对“无”的体认说的，即“无”要通过“有”方能显示其成就万有的功绩，不是说“无”作为万有的本体，其存在必须依赖有。”因于有”，并非“存于有”。王弼于《老子注》一章中说：

凡有皆始于无，故未形无名之时，则为万物之始。及其有形有名之时，则长之育之，亭之毒之，为其母也。言道以无形无名始成，万物以始以成，而不知其所以，玄之又玄也。

所谓“为万物之始”，即万物未形成以前，“无”作为实体已先存

在了。这同他所说的“其一不用”的“一”，居于四十九数之上是一致的。王弼的后学韩康伯于《系辞注》中注太极说：“夫有必始于无。故太极生两仪也。太极者无称之称，不可得而名，取有之所极，况之太极者也。”所谓“取有之所极，”即王弼所说“常于有物之极，”指有之穷尽处。其以太极为“无”，先于两仪而存在，即本于王弼义。又南齐顾欢，注“其用四十有九”说：“立此五十数以数神，神虽非数，因数而显，故虚其一数，以明不可言之义”（《周易正义》引）。此亦本于王弼大衍义，以不用之“一”，为数外之神，借数以显示其功用。正因为如此，王弼派的太极观，到宋明清时期遭到了程朱派和王夫之等人的批评。

以上五点，乃王弼以玄学解易的突出例子。王弼的这些解释，从哲学史上看，同汉易以卦气说为主体而形成的哲学体系有很大的差别。总的倾向是，对《周易》原理的理解，进一步抽象化或逻辑化了。如对乾坤阴阳的解释，仅取其健顺、动静之义，不以乾坤为天地，亦不以阴阳为日月寒暑。对太极的解释，取象数之极尽处，即超越象数之义，不以太极为元气，亦不以太极为北辰。这种探讨事物的抽象原则的学风，对宋明时期易学哲学中唯心主义流派起了深刻的影响。程朱派的理学，以理为最高的范畴，就是通过对王弼易学的批判继承，即抛弃其中的老庄观点，继承其追求义理的思维路线而形成和发展起来的。

由于王弼易学开创了以义理解易的新风气，对晋唐易学的发展影响颇大。唐孔颖达于《周易正义序》中说：“唯魏世王辅嗣之注，独冠古今。所以江左诸儒，并传其学。河北学者罕能及之。”从而王弼的《周易注》被官方定为正统的易学。明末黄宗羲评论说：“有魏王辅嗣出而注易，得意忘象，得象忘言，日时岁月，五气相推，悉皆摈落，多所不关，庶几潦水尽寒潭清矣。顾论者谓其以老庄解易，试读其注，简当而无浮义，何曾笼络玄旨。故能

远历于唐，发为正义，其廓清之功，不可泯也”（《象数论序》）。黄氏认为，王弼易学“何曾笼络玄旨”，这是误解。但他所以如此评论，主要是赞扬王弼《周易注》“简当而无浮义”，对汉易的象数之学，有“廓清之功”。这种评论是中肯的。宋明易学中的义理学派就是继承和发扬了这一传统，将古代易学哲学的发展推向了一个新的阶段。

第二节 韩康伯《系辞注》

魏晋玄学家关于《周易》的解说和注释，现保存下来的完善的本子，除王弼的《周易注》外，则为晋韩康伯的《系辞注》。王弼注未及《系辞》等传，韩康伯补之。唐孔颖达将此二注合在一起，收入《周易正义》中，成为王弼派易学的代表作。

在曹魏时期，王肃和王弼倡导的义理学派，特别是王弼的易学，对汉易来说，是一种新的流派，在魏晋时期影响很大。但是，汉易中的象数之学，并未因此中断，魏晋时期仍很活跃。东晋张璠著有《周易集解》，《经典释文》引其《序》，列解易者有二十三家，其中魏晋以来有史料可查的，有向秀、荀爽、王宏、阮咸、王济、乐肇、邹湛、张轨等十八人。这些人的著作，皆已失传。就现传下来的片断材料看，此时期的易学家，大致分为两大流派，即义理学派和象数学派，而且相互展开了辩论。如王济，史称“好谈，病老庄，常云：见弼易注，所悟者多”（《三国志·钟会传》注引），属于义理派。关于象数学派可以荀氏家族的易学为代表。荀爽的从孙荀顗，其兄荀融、荀顗的从孙荀爽皆通晓易学。荀爽有难钟会《易无互体论》（见《晋书·荀顗传》），荀融有难王弼《易大衍义》（见《三国志·钟会传》注引），荀爽著有《易义》或《周易注》。就其同钟会和王弼的辩论看，其易学是继承荀爽的传

统，讲互体、卦气、卦变等。《隋志》所载的《荀爽九家注》，集两汉以来象数学派解易的成果，当出于荀爽后代之手。后期的象数学派可以东晋干宝的易学为代表，史称其“性好阴阳术数，留思京房，夏侯胜等传”（《晋书·干宝传》）。就其《周易注》的佚文看，其易学虽吸收了义理学派的一些观点，但其解易的总的倾向，是继承京房以来汉代易学的传统。如八宫说，纳甲说，卦气说，互体说，五行说，八卦休王说，皆为干宝易注所吸收。此时期的象数学派的特点是，不满意以老庄玄学观点解易。如干宝抨击老庄思潮说：“学者以老庄为宗而黜六经，谈者以虚薄为辩而贱名俭”，“是以目三公以萧机之称，标上议以虚谈之名”（《晋纪总论》《文选》四十九）。因此，其注《序卦》文“有天地然后万物生焉”说：

物有先天地而生者矣，今正取始于天地，天地之先，圣人弗之论也。故其所取法象，必自天地而还。老子曰：有物混成，先天地生，吾不知其名，强字之曰道。上系曰：法象莫大乎天地。庄子曰：六合之外，圣人存而不论。春秋谷梁传曰：不求知所不可知者，智也。而今后世浮华之学，强支离道义之门，求之虚诞之域，以伤政害民，岂非谗说殄行，大舜之所疾者乎（《周易集解》引）。

引《春秋·谷梁》语，见隐公三年，引大舜语，见《尚书·舜典》。此是据老庄和儒家典籍，认为天地之先的状况非人力所能知，论证天地为万物的根本。“浮华之学”，指老庄玄学，以虚无为天地之根源。干宝认为此派的易学乃虚诞之言，是圣人所反对的。这段话，也是对王弼太极说的批评。可以看出，魏晋时期易学中象数派和玄学派的斗争是很尖锐的。这一斗争，不仅是关于《周易》体例的理解问题，也涉及到易学中的哲学问题。魏晋时期的象数派，虽然在理论上并无新的建树，包括干宝易学在内，但对

玄学派的易学却是一大威胁。韩康伯就是在干宝以后，进一步阐发了王弼派的观点，同魏晋以来的象数派展开了斗争，成为继王弼以后，玄学家解易的代表人物。

韩康伯，名伯，字康伯，乃殷浩之外甥，史称“清和有思理，留心文艺”（《晋书·韩伯传》），常与王坦之等人辩论，亦玄谈家。王坦之著有《公谦论》，认为“公道体于自然”，“谦义生于不足”（《晋书·王坦之传》），区别公和谦。韩伯作《辩谦论》，认为谦逊亦美德之一，依《周易》谦卦义和《老子》“贵以贱为本”义作了答辩。看来，其学风同王弼一样，揉合易老，其《系辞注》可以说对王弼易学的发展。韩伯注《系辞》等传，不仅引王弼《周易注》和《略例》文，而且在理论上也有新的阐发。他进一步排斥了汉易中的象数之学，依筮法中的取义说，从义理的角度说明《周易》的原理，进而将易理玄学化，使《周易》成为“三玄”之一。他以义理解释《易传》中的范畴、概念，力图摆脱古代的占筮迷信和汉代的占候之术，对宋明易学中义理学派的形成同样起了重要的影响。本节所引韩注，依《十三经注疏》本，并参考《周易集解》本。

一 论《周易》的性质

王弼的《周易注》和《略例》，是通过对六十四卦卦爻辞和占筮体例的解释表达其易学观。而韩注，依《系辞》等文，对王弼的易学观，从易理的高度作了概括和阐发。其对六十四卦的解释，同王弼一样，坚持取义说。如对《系辞》中观象制器的解释，皆主取义说。其注日中为市，取之于噬嗑说：“噬嗑，合也。市人之所聚；异方之所合，设法以合物，噬嗑之义也。”此以噬嗑为聚合之义。释剡木为舟，取诸涣说：“涣者，乘理以散通也。”此以涣为散通之义，解《系辞》文“舟楫之利以济不通”。其释服牛乘马，

取诸随说：“随，随宜也。服牛乘马，随物所之，各得其宜也。”此以随卦为随宜之义，解释“引重致远，以利天下”。其注圣人易之以宫室，取诸大壮说：“宫室壮大于穴居，故制为宫室，取诸大壮也。”此取大壮卦之义理解圣人发明宫室。其注圣人易之以书契，取之于夬说：“夬，决也。书契所以决断万事也”。此以夬卦为断决义，说明圣人发明文字的意义。以上这些，都排斥取象说。在韩伯看来，《系辞》所谓“观象”，是观卦象中之义理。因此，其对《说卦》中的取象说，如乾为马，坤为牛等，皆不如注释。反之，对《序卦》中的取义说，则详加阐述。如注屯卦说：“屯，刚柔始交，故为物之始生也。”注讼卦说：“夫有生则有资，有资则争兴也。”其注坎卦说：“过而不已，则陷没也。”注离卦说：“物穷则变，极陷则反所丽也。”其注革鼎两卦，则取王弼注：“鼎所以和齐生物，成新之器也，故取象焉”，是说鼎之物象，来于其成新之义。值得注意的是，《序卦》则以乾坤为天地，以咸卦为男女，对乾坤和咸卦则主取象说，提出“有天地然后有万物，有万物然后有男女”。韩伯对此评论说：

凡序卦所明，非易之缊也。盖因卦之次，托以明义。咸柔上而刚下，感应以相与，夫妇之象莫美乎斯。人伦之道，莫大乎夫妇，故夫子殷勤深述其义，以崇人伦之始，而不系之于杂也。先儒以乾至离为上经，天道也；咸至未济为下经，人事也。夫易六画成卦，三材必备，错综天人以效变化，岂有天道人事偏于上下哉！斯盖守文而不求义，失之远矣。

韩氏此段评论，其义有二。其一，主取义说，以咸卦为刚柔相感应之义，即以感为感，认为夫妇之象是取法于刚柔相感，孔子“述其义，以崇人伦之始”，“不系之于杂”，“杂”谓物象交错，指取象说。如郑玄注咸卦说：“咸，感也。艮为山，兑为泽，山气下，泽气上，二气通而相应，以生万物”（《周易集解》引）。韩氏认

为，此即系之于杂。又干宝注《系辞》“六爻相杂”说：“一卦六爻，则皆杂有八卦之气。”其注“爻有等，故曰物”说“爻中之义，群物交集，五星四气六亲九族福德刑杀，众刑万类，皆来发于爻，故总谓之物也”（《周易集解》引）。韩伯所说的“杂”，即指卦气，爻辰，纳甲，五行等说。其二，认为《序卦》所说的六十四卦的顺序，并无内在的联系，非《周易》的要旨，其目的是借卦的次序说明六十四卦的卦义，所谓“托以明义”。进而批评了《易纬·乾凿度》的卦序说，即以上经为讲天道，以下经为讲人道。又干宝注《序卦》“有天地然后有万物”一段话说：“上经始于乾坤，有生之本也；下经始于咸恒，人道之首也。易之兴也，当殷之末世，有妲己之祸，当周之盛德，有三母之功。以言天不地不生，夫不妇不成，相须之至，王道之端”（《周易集解》引）。此是取《易纬》义。《易纬》和干宝注，主取象说，以乾坤为天地，以咸恒为男女，以天地为万物之本，人类之源。韩伯认为此是“守文而不求其义”，不知卦义为刚柔相感，将天道和人事割裂。可以看出，韩注是同干宝注对立的，表现了义理派同象数派的分歧。他从取义说出发，对《周易》的性质，继王弼之后，作了新的阐发。其要点有：

（1）八卦备天下之理

王弼曾说：“物无妄然，必由其理。”韩氏认为，八卦和六十四卦以及卦爻辞具备天下之理，《周易》乃明理之书。其注《系辞》“因而重之，爻在其中矣”说：

夫八卦，备天下之理而未极其变，故因而重之以象其动。用拟诸形容，以明治乱之宜；观其所应，以著适时之功，则爻卦之义所存各异，故爻在其中矣。

此是说，八卦之象已备天下之理，但还不能穷尽事物的变化，所以重为六十四卦，每卦六爻用来象征事物变动之理，以明人事治

乱之义以及因时而动的功效，所以爻义各有不同，此即“爻在其中矣”。总之，认为卦象和爻象是用来表达天下之理及事物变易之理的。因此，其注《说卦》“八卦相错”说：“易八卦相错，变化理备。”其注《系辞》“天下之至赜而不可恶也”说：“易之为书，不可远也。恶之则逆于顺，错之则乖于理。”注“拟议以成变化”说：“拟议以动，则尽变化之道。”此亦是说，《周易》一书，备天下之理，人们不能鄙视其至赜之理，不能违背其理，应按其变化的法则而行动。又其注《系辞》“夫易彰往而察来，而微显阐幽”一节说：“易无往不彰，无来不察。而微以之显，幽以之阐。”“微”和“幽”都是指事物之理说的。其注“其事肆而隐”说：“事显而理微也。”此是以事为显，以理为微，认为卦爻辞讲的事件隐藏着事物之理。其注“其称名也小，其取类也大”说“托象以明义，因小以喻大。”是说卦爻辞中的名称，是假借物象，以显明义理，借小事以说明大道理。其注“开而当名，辨物正言，断辞则备矣”说：“开释爻卦，使当其名也。理类辨明，故曰断辞也。”此是说，卦爻之义与其名称是相符的。辨别一类事物之理，就是“断辞”。意思是说，吉凶的判断，来于辨别事物之理。总之，认为《周易》的名称，辞句都是用来表达事物之理的。其在《辩谦论》中说：“夫寻理辩疑，必先定其名分所存。所存既明，则彼我之趣可得而详也。夫谦之为义，存乎降己者也。以高从卑，以贤同鄙，故谦名生焉。”又说：“故惩忿窒欲，著于损象；卑以自牧，实系谦爻”（《晋书·韩伯传》）。这是说，辩论是非，首先要从分析名言即概念入手。“谦”之为德，就其概念说，即“降己”之义。谦卦之名，涵蕴“卑以自牧”之理，如损卦之象，涵蕴“窒欲”之理一样。此是以玄学家的“辨名析理”的观点，理解《周易》的卦爻辞，从而以《周易》为明理的典籍。因此，其注《系辞》“范围天地之化而不过”、说：“范围者，拟范天地而周备其理也。”其

注“夫易，何为者也？”说：“言易通万物之志，成天下之务，其道可以覆冒天下也。”其注“退藏于密”说：“言其道深微，万物日用而不能知其原，故曰退藏于密，犹藏诸用也。”以上都是说，天下之理和变化之道，隐藏在事物的深处，但包罗在卦爻象和卦爻辞之中，通过《周易》可以掌握事物之理。总之，韩伯认为《周易》一书是“托象以明义”，人们应在事象的背后探求其义理，所谓“微以之显，幽以之阐。”这同汉易从象数的角度理解《周易》的法则是不同的，鲜明地表现了义理派易学观的特色。

(2) 乾坤皆恒一其德

王弼以乾坤为健顺之义。韩伯依此，解释《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣”说：“乾坤其易之门户。先明天尊地卑，以定乾坤之体”。是说，“乾坤两卦乃《周易》的根本，懂得天以刚健而尊，地以柔顺而卑，就可确定乾坤的意义了。意思是，乾坤之体制取自天地的尊卑之义。其注《系辞》“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜”说：“乾刚坤柔，各有其体，故曰拟诸形容。”意思是说，乾坤以刚柔为其体制，是取自事物之义理，不是取其形象。孔疏说：“见此刚理，则拟诸乾之形容；见此柔理，则拟诸坤之形容也”。据此，他注《系辞》“夫乾，其静也专，其动也直”一段话说：

乾统天首物，为变化之元，通乎形外者也。坤则顺以承阳，功尽于己，用止乎形者也。故乾以专直，言乎其材；坤以翕辟，言乎其形。

这是说，乾为专一，刚直，所以能统率天，居万物之首，为变化之始，其作用是使万物始有其材质，获得其性命，此即“通乎形外者也”。坤为柔顺，承受乾开创万物的事业，使气收敛和散开，即一翕一辟，万物因而具有形体，此即“用止乎形者也”。此段话，也是对乾坤二元的解释，即以乾元为刚直，万物赖以开始；坤为

柔顺，万物赖以成形。其所说的乾健坤顺，都是就始万物和生万物的德性说的。所以其注《系辞》“阖户谓之坤，辟户谓之乾”说：“坤道包物，乾道施生。”所谓“道”，即指健顺之理或原则说的。此种说法，与汉易不同。如虞翻注说：“从巽之坤，坤柔象夜，故以闭户也。”“从震之乾，乾刚象昼，故以开户也”（《周易集解》引）。此是以卦变说和取象说解释乾辟坤阖。由于韩伯以乾坤为健顺之理，进而又以简易，解释乾坤的性质。其注《系辞》“夫乾，确然示人易矣；夫坤隤然示人简矣”说：

确，刚貌也。隤，柔貌也。乾坤皆恒一其德，物由以成，故简易也。

“恒一其德”，是说乾坤以刚柔为其永恒的德行。认为乾坤以刚柔生成万物，所以其理又简又易。其注《系辞》“乾以易知，坤以简能”说：“天地之道，不为而善始，不劳而善成，故曰简易。”此是说，天地以乾健坤顺之德行化育万物，不为而成，所以称为简易。由此，得出结论：乾坤简易乃事物形成的基本原则。其注《系辞》“易简而天下之理得矣”说：

天下之理，莫不由于易简，而各得顺其分位也。其注《系辞》“天下之理得，而成位乎其中矣”说：

成位至立象也。极易简，则能通天下之理；通天下之理，故能成象并乎天地。言其中，则并明天地也。

“成位”，指成就圣人之位；“立象”，指确立卦象。以上是说，天下之理皆出于乾易坤简即健顺之德，所以事物各得其分位。圣人穷尽易简的法则，则能通晓天下之理，于天地之中，设立卦象，便能与天地并立，而成位其中了。韩伯的这些辩论，总起来说，是以乾健坤顺为抽象的原则，统率一切具体的物象，所以称其为简易。韩氏此说，同汉易亦不同。如《九家易》解“乾知大始”说：“始谓乾禀元气，万物资始也。”荀爽注“坤化成物”说：“物谓坤

任育体，万物资生。”虞翻注“乾以易知，坤以简能”说：“阳见称易，阴藏为简，简阅也。乾息昭物，天下文明，故以易知。坤阅藏物，故以简能矣”（以上皆见《周易集解》引），这都是以元气和阴阳二气说解释乾坤简易。而韩伯则主取义说，以乾坤为抽象的原则。他以无为而自然，解释“简易”，又是取老庄义，解说《周易》的原理。

由于乾坤以刚柔之德统率天地万物，韩伯进而认为一切事物的变化过程都基于刚柔变易之理。其注《系辞》“刚柔者，昼夜之象也”说：

昼则阳刚，夜则阴柔。始总言吉凶变化，而下别明悔吝、昼夜者，悔吝则吉凶之类，昼夜亦变化之道。吉凶之类则同因系辞而明，变化之道则俱由刚柔而著。

此是说，悔吝之辞属于吉凶之类，昼夜之象基于变化之道，有刚柔变易方有变化之道，昼夜的变化乃刚柔变易的一种形式。此种说法，同样把刚柔变易的法则置于第一位。又其注《系辞》“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”说：

精气细益，聚而成物，聚极则散，而游魂为变也。游魂，言其游散也。尽聚散之理，则能知变化之道，无幽而不通也。

以气之聚散解释“精气为物，游魂为变”，见于郑玄注。但郑注又以五行生成说解释之，韩注则抛弃了其五行说，以“聚散之理”，解释“变化之道”。认为气之聚散，本于聚散之理，知聚散之理，则懂得生命变化之道，贯通于幽明之中。幽指气散而为鬼。此是以聚散之理解释鬼神，同汉易以象数释鬼神是不同的。

总起来说，韩伯把乾刚坤柔视为居于事物背后从而支配事物生成和变化的原理。他以此解释《周易》的基本法则，是对王弼易学进一步的发挥。

(3) 非忘象无以制象

韩伯认为,《周易》乃明理的典籍。但《周易》除讲义理外,还讲象和数。理、象、数,三者又有什么关系呢?关于此问题,韩伯阐发了王弼的观点,认为理是象数的根本。他不否认筮法中的象和数。其注《说卦》文“参天两地而倚数,观变于阴阳而立卦”说:

卦,象也。著,数也。卦则雷风相薄,山泽通气,拟象阴阳变化之体;著则错综天地参两之数。著极数以定象,卦备象以尽数。故著曰参天两地而倚数,卦曰观变于阴阳也

他以参为奇,两为偶;七九为阳数,六八为阴数。认为卦象效法阴阳二气的变化,著数来于天地奇偶之数。就成卦的过程说,以奇偶之数确定一卦之象,卦象又具备奇偶即六七八九之数,此即:著极数以定象,卦备象以尽数。”韩伯认为,象和数对判断吉凶都是不可缺少的。其注《系辞》“神以知来,知以藏往”说:“著定数于始,于卦为来。卦成象于终,于著为往。往来之用相成,犹神知也。”此是以著数和卦象相辅相成,说明《周易》能预知未来之事。但是,韩伯认为,著数和卦象,都是有形之物,属于形器的领域,是用来显示易理的,乃易理之用。而易理自身则是超越象数的,正因为其超越象数,方能统率象和数。其注《系辞》“非天下之至精”和“非天下之至神”说:

夫非忘象者,则无以制象。非遗数者,无以极数。至精者无筹策而不可乱,至变者体一而无不周,至神者寂然而无不应。斯盖功用之母,象数所由立。故曰非至精、至变、至神,则不可得与于斯也。

此是对《系辞》所说《周易》乃“天下之至精”,“天下之至变”和“天下之至神”的解释。他认为,《周易》所以为天下之至精,不分远近幽深,能知未来;所以为天下之至变,以阴阳奇偶之数,成天地之文,定天下之象;所以为天下之至神,无思无为,感而遂

通天下之事，就是因为它超越象和数，其自身非象、非数，所以能驾御象数，预知未来。此即“非忘象者，则无以制象。非遗数者，无以极数。”正因为如此，《周易》虽无筹算，却有规则；以一为体，其变通无不周遍；寂然不动，但有求则无不应。此无象非数之主体，乃《周易》发挥其功用的根源；亦是象数形成的基础，此即“斯盖功用之母，象数所由立。”此无象非数的主体是什么呢？其下文注“夫易，圣人之所以极深而研几也”说：

极未形之理则曰深，适动微之会则曰几。

此是说，圣人所要穷尽的是易之理，理是无形的，超于象数之外，所以称之为幽深。可以看出，韩伯终于将易之理，看成是象数的根本。借用后来的易学家的话说，其观点是，有理而后有数，有数而后有象，或者说，以理为体，以象数为用。这对汉易的象数之学是一个打击，也是对王弼的大衍义“非数而数以之成”的阐发。

(4) 体神以明理

易之理既然超越象数，人们如何去认识它？韩伯提出以神明理的说法。其注《系辞》“精义入神，以致用”说：

精义，物理之微者也。神寂然不动，感而遂通，故能乘天下之微，会而通其用也。

“感而遂通”以下两句，李氏《周易集解》引作“理人寂一，则精义斯得，乃用无极也。”他以“物理之微”解释“精义”。认为事物之理要靠人的精神去感应和掌握，此即“精义入神，以致用。”所以要靠精神去把握，因为理是无形的，其注《系辞》“几者，动之微”说：

几者，去无入有，理而无形，不可以名寻，不可以形睹者也。

唯神也不疾而速，感而遂通，故能朗然玄昭，鉴于未形也。

是说，事物变化的苗头，处于有无之间，其理尚未见于形迹，无

形可见，无名可以称谓，只有靠精神这面镜子去体认。但是，“朗然玄昭”，并非使用思虑，苦心追求，而是以宁静之心把握其根本原理。其注《系辞》“利用安身，以崇德”说：

精义由于入神以致其用，利用由于安身以崇其德。理必由其宗，事各本乎其根，归根则宁，天下之理得也。若役其思虑以求动用，忘其安身以徇功美，则伪弥多而理愈失，名弥美而累愈彰矣。

按此说法，苦思苦想，得不到天下之理。因为天下之理皆有其老根，思虑所得的只是枝叶或者假象，妨碍对理的认识；如同一心追求功名，其牵累愈彰一样。其注《系辞》“天下何思何虑”说：

夫少则得，多则惑。涂虽殊，其归则同；虑虽百，其致不二。

苟识其要，不在博求，一以贯之，不虑而尽矣。

此是引《老子》语，解释“一致而百虑”。认为事物的道理总是殊途而同归，穷理是穷其根本，识其要领，一以贯之，不在繁多，也就不需要思虑了。不仅不靠思虑，也不凭借物象。其注《系辞》“神而明之，存乎其人”说：

体神而明之，不假物象，故存乎其人。

“体神”，是说以精神为主体，即依靠精神，去体认事物之理，而不是通过物象，即“不假于象”，要靠人自己去领会，此即“存乎其人”。其注下文“不言而信”说：“体与理会，故不言而信也。”是说，靠精神与理相会合，不发言便取得人们的信任，这就是贤人的德行。其注《系辞》“圣人所以崇德而广业”说：“穷理入神，其德崇也”。以上这些，都是讲怎样才能认识易之理和事物之理。韩伯的这些说法，是对王弼“忘象以求意”的发展。王弼没有明言靠什么能力去求义。韩伯依《系辞》文“寂然不动，感而遂通”，提出“神”来，作为认识易理之依据。其所谓“神”，既排斥感性认识，所谓“不假于象”，又排斥理智的分析，所谓“何思

何虑”，将王弼的唯理论引向了神秘的直觉主义。

总起来说，韩伯从取义说出发，进一步将《周易》的体例抽象化，追求象数背后的东西，以无形之理为《周易》的根本，认为易之理不仅是形而上的，又是超经验的，从而将易学引向了思辨哲学的道路。其对《周易》的理解，对宋明时期易学中的义理学派，起了很大影响。

二 易学中的玄学问题

韩伯同王弼一样，通过对《周易》的注释，或者说，利用易学中的范畴、命题，宣扬老庄玄学。前面已经谈到，他把《周易》中的义理看成是居于象数背后和超经验的抽象原则，以此种观点解释世界，终于导出“无”为天地万物本原的结论。

(1) 众之所归者一

韩伯发挥了王弼的一爻为主说，认为卦象和事物都是以一为宗。其注《系辞》“阳卦奇，阴卦偶”说：“夫少者多之所宗，一者众之所归。阳卦二阴，故为之君；阴卦二阳，故为之主。”阳卦指震☳，坎☵，艮☶；阴卦指巽☴，离☲，兑☱。阳卦二阴爻，一阳爻，所以称为阳卦，因为“一者众之所归”。其注“阳一君而二民，君子之道也”一段话说：

阳，君道也。阴，臣道也。君以无为统众，无为则一也。臣以有事代终，有事则二也。故阳爻画奇，以明君道必一。阴爻画两，以明臣道必二。斯则阴阳之数，君臣之辨也。以君为一，君之德也；二居君位，非其道也。故阳卦曰君子之道，阴卦曰小人之事也。

此是以阳爻为君，阴爻为臣，奇数为君，偶数为臣。阳奇所以为君，因为“君道必一”，无为而治；阴偶所以为臣，因为臣以有事代君之劳。所以二居君位，即臣居君位，乃小人之道。所谓“君

以无为统众，无为则一”，则是以道家的君道无为说解释“一者众之所归”。不仅如此，韩伯还认为，事物的变动，最终也必归于“一”。其注咸卦九四爻辞“憧憧往来，朋从尔思”说：“天下之动，必归乎一。思以求朋，未能一也。一以感物，不思而至。”此是说，不用思虑，事物的变动，自然归于一。其注《系辞》“天下之动，贞夫一者也”和“吉凶者，贞胜者也”说：

贞者，正也，一也。夫有动刚未免乎累，殉吉则未离乎凶。尽会通之变而不累于吉凶者，其唯贞者乎？老子曰：王侯得一以为天下贞。万变虽殊，可以执一御也。

此是说，吉凶生于变动，唯有守一，方能于生死、得失等变动中，免于吉凶之累，就是说，执一以应万变。他以贞为“一”，此“一”指顺其自然而不动情感的境界，即无为的境界。由此，他得出结论：“一”是一切事物的宗主。其注《系辞》“观其彖辞，则思过半矣”说：

夫象者，举立象之统，论中爻之义。约以存博，简以兼众，杂物撰德，而一以贯之。形之所宗者道，众之所归者一。其事弥繁，则愈滞乎形。其理弥约，则转近乎道，象之为义，存乎一也。一之为用，同乎道矣。形而上者可以观道，过半之益，不亦宜乎！

此本王弼一爻为主义，注解《系辞》文。认为“一”是统率众象的，“一”虽为简约，但却可以存博，兼众。这是因为，事物总是有形的，其理是无形的；事物愈多，其形愈繁杂；其理愈简约，则接近于道。道是无形的，无形的东西总是有形事物的宗主；“一”属于无形的世界，所以说“众之所归者一”。韩伯这里所说的“一”，就其哲学意义说，是指统率万象使其繁而不乱的最高的原则，实际上是指作为世界本体的“道”或“无”，所谓“形之所宗者道，众之所归者一”。在他看来，“一”为无形。众为有形；事

为有形，理为无形；有形的事物，总是受无形之理支配，此即一以统众。显然，这是对王弼的“无形无名者，万物之宗”的阐发。韩伯提出的“其事弥繁，则愈滞乎形；其理弥约，则转近乎道”，区别理和事，以理为形而上者，这对宋明易学中理学派的哲学也起了一定的影响。

(2) 言变化而称乎神

韩伯的易学还探讨了卦爻的变化以及事物变化的原因。其变化的原因，称之为“神”。其注《说卦》“神也者，妙万物而为言者也”说：

于此言神者，明八卦运动、变化、推移，莫有使之然者。神则无物，妙万物而为言也。则雷疾风行，火炎水润，莫不自然相与为变化，故能万物既成也。

此是以变化莫测为神，并释“妙万物”为成就万物。韩伯认为，卦爻的变化以及雷风水火的变化，没有使之然者，即皆自然而然，此即“神也者，妙万物而为言者也。”其注《系辞》“知变化之道者，其知神之所为乎”说：“夫变化之道，不为而自然，故知变化者，则知神之所为。”此是以事物的变化，不为而自然为神。据此，其注《系辞》“阴阳不测之谓神”说：

神也者，变化之极，妙万物而为言，不可以形诘者也，故曰阴阳不测。尝试论之曰：原夫两仪之运，万物之动，岂有使之然哉？莫不独化于大虚，歛尔而自造矣。造之非我，理自玄应；化之无主，数自冥运，故不知所以然而况之神。是以明两仪以太极为始，言变化而称极乎神也。夫唯知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照。至虚而善应，则以道为称；不思而玄览，则以神为名。盖资道而罔乎道，由神而冥于神者也。

“言变化而称极乎神”，《集解》本无“极”字。开头几句是说，神乃万物变化之根源，万物有形象，神则无形象可言，此即“阴阳

不测”。此是以无形象之可寻解释“不测”。下文所论，有两层涵意。一层涵意是讲天地万物的变化，无使之然者，皆自造自化，不知其所以然而然，故以“神”称之。所谓“莫不独化于太虚，歎尔而自造”，本于郭象《庄子注》中的独化说。韩伯认为，所谓“独化”，一是不依人的主观为转移，所谓“造之非我”；二是无造物主支配，所谓“化之无主”。总之，是按其固有的本性运动变化，所谓“理自玄应”，“数自冥运”。天地万物所以独化于太虚，这是因为天地来于太极，太极是无形无象的，所以天地万物变化的原因亦无形迹可寻，此即“是以明两仪以太极为始，言变化而称乎神也”。另一层涵意是讲圣人的修养境界，其精神同神化合而为一。“知天之所为者”，指懂得独化的人。此种人的精神境界，与化为体，不追求其所以然，如郭象所说：“捐聪明，弃知虑，魄然忘其所为，而任其自动，故万物无动而不逍遥也。”（《庄子·秋水注》）此即“穷理体化，坐忘遗照”。此种人的境界，可谓虚心而善应，与道同体；无思无虑，神与物冥。如郭象所说“圣人常游外以冥内，无心以顺有，故虽终日见形，而神气无变；俯仰万机，而淡然自若”（《庄子·大宗师注》）。所谓“由神而冥于神”，后一“神”字，指神化，即独化，谓精神同万物的变化合而为一。以上是依郭象的独化说解释《系辞》的“阴阳不测之谓神”。此种解释，显然，是把易学玄学化了。就魏晋玄学的发展说，韩伯企图将郭象崇有论中某些观点纳入王弼派贵无论的体系。从易学哲学史看，他把阴阳不测之神和神妙万物之神，同变化联系起来，所谓“言变化则称乎神”，“神”谓变化的原因，神妙莫测。这种观点，对宋明易学中的神化说起了一定的影响。

（3）论一阴一阳之谓道

《系辞》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”韩伯于此文下，未加注解。但于其它处，则作了论述。他区别道和器。其

注“易有圣人之道四焉”说：“此四者，存乎器象，可得而用也。”这是以卦爻辞句，卦爻象的变化，观象制器和卜筮的活动，为形器，认为此四者乃易道之应用或表现。又注《系辞》“见乃谓之象，形乃谓之器”说：“兆见曰象，成形曰器。”此是以有形有象者为器，就筮法说，卦爻象和卦爻辞句，皆属有形有象的事物，所以称之为形器。又其注“神无方而易无体”说：

方、体者，皆系于形器者也。神则阴阳不测，易则唯变所适，不可以一方一体明。

此又是以有方、有体者为形器，认为卦爻象的变化，无固定不变的方位和形式，所以其变化为阴阳不测之神。又其注《系辞》“可久则贤人之德，可大则贤人之业”说：

天地易简，万物各载其形。圣人无为，群方各遂其业。德业既成，则入于形器，故以贤人目其德业。

此是以成就万物之形象，即“入于形器”，为贤人的德业。总之，韩伯认为，一切有形有象的事物，皆是器，器同形是联在一起的，所以称为“形器”或“器象”。可以看出，其所谓的“器”，指具体的事物，包括卦爻辞和卦爻象。关于道，他认为是无形无象的。所谓“形而上者可以观道”。他以超越形象之上的东西为道。其注《系辞》“君子上交不谄，下交不渎，其知几乎”说：

形而上者况之道，形而下者况之器。于道不冥，而有求焉，未离乎谄也。于器不绝，而有交焉，未免乎渎也。能无谄渎，穷理者乎？

此是以形而上者为道，形而下者即有形之物为器。认为不合乎道，有求于上，不免于奉承；追求器物，同下级交往，难免于轻慢。唯能穷理者，则上交不谄，下交不渎。所谓穷理，即追求道，同形器断绝。又其注《系辞》“鼓万物而不与圣人同忧”说：“万物由之以化，故曰鼓万物也。圣人虽体道以为用，未能至无以为体，故

“顺通天下，则有经营之迹也”。此是说，圣人的境界，如果不能以道为体，只是以道为用，才有治理天下的事迹。“经营之迹”，属于形器的领域，还不是圣人的最高境界。可以看出，韩伯的观点是贵道而贱器，以道为形器的根本。因此，他解释“一阴一阳之谓道”说：

道者何？无之称也，无不通也，无不由也。况之曰道，寂然无体，不可为象。必有之用极，而无之功显，故至乎神无方而易无体，而道可见矣，故穷变以尽神，因神以明道。阴阳虽殊，无一以待之。在阴为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成，故曰一阴一阳也。

“道者，无之称也”至“不可为象”一段话，引自王弼《论语释疑·述而章》（见邢昺《论语注疏》引）。他以道为“无”，就易学说，即以“无”为太极。其注“易有太极，是生两仪”说：“夫有必始于无，故太极生两仪也。太极者，无之称，不可得而名，取有之所极，况之大极者也。”“两仪”，就其哲学意义说，指天地或阴阳二气。认为两仪属于有形的世界，但来于无形即形而上的太极，所以道或太极，总是在有形之物的穷尽处，方显示出始生天地万物的功用，此即“必有之用极，而无之功显”。因为道是有形之物的根源，所以其作用不限于形器的一个方面，此即“至乎神无方而易无体，道可见矣。”因此，从神易无方体，可以了解道体为无，不可为象，此即“因神以明道”。阴阳属于有形有象之物。就卦爻象说，阴卦和阳卦，阴爻和阳爻，都有形象可寻。就天道说，阴阳为气，亦有象可寻。其注《说卦》“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚”说：“在天成象，在地成形。阴阳者言其气，刚柔者言其形。变化始于气象，而后成形。”此是说，阴阳属于形器的领域，其形象是有差别的。但其生成，却依靠道或“无”，此即“阴阳虽殊，无一以待之。”因为道无形象，处于阴的领域而无阴象，

处于阳的领域亦无阳象，可是阴阳依道而成象成形，此即“在阴而为无阴，阴以之生；在阳为无阳，阳以之成”。韩伯认为，这就是“一阴一阳之谓道”。此是以无阴阳之形象为“道”。所以说“道者，无之称也，无不通也，无不由也。”因为道体为“无”，既不见仁，亦不见智，无心无欲，方能把握住道。其注“君子之道鲜矣”说：“君子体道以为用也，仁知则滞于所见，百姓则日用而不知，体斯道者，不亦鲜矣。故常无欲以观其妙，始可以语至而言极也”。“常无欲以观其妙”，引《老子》一章语。按此说法，“一阴一阳”，并非又阴又阳，而是既无阴，又无阳，这就是道。

以上这些辩论，就其理论思维说，不外两点：其一，其所谓“无”，并非数学上的零，乃虚无实体。所谓“寂然无体”，是说，无固定的体制，超越万有之上，为万有之始，此是取王弼义。其二，此虚无实体，虽无形象，却是一切有形有象之物的根本。道为形而上者，阴阳为形而下者。阴阳形器依靠形而上的道，方能存在。韩伯此论，是对汉易的“一阴一阳之谓道”的否定。“道”既非阴阳变化的过程，又非阴阳变易之规律，而是阴阳赖以存在的根据，即王弼派所说的“无也者，开物成务，无往不存者也。阴阳恃以化生，万物恃以成形”（《晋书·王衍传》引）。此种观点，不仅否认阴阳二气为世界的本原，同时也否认了阴阳相反相成的两点论，既是唯心主义，又是形而上学的。

总起来说，韩伯继承王弼的思维路线，从取义说出发，排斥取象说，其结果在哲学上，将事物的义理和物象对立起来，即将理和事，道和器加以割裂，认为理和道总是先于事和器而存在，为形器的根本。此种理论，终于同玄学唯心主义合流，或者以易学中的取义说为依据，宣扬“天地万物皆以无为本”的玄学唯心主义。可以看出，王弼派的易学，在反对汉易中的象数之学，特别是今文经学派易学斗争中，对冲破旧的学术传统有其积极意义。但

从哲学史上看，由于他们以老庄玄学观点解易，又将汉易哲学中的唯物主义因素和辩证思维，一齐抛弃了。王弼派的易学哲学，属于唯心主义阵营。但他们所提出的哲学问题，如太极说，理事之辨和道器之辨，对宋明哲学中的理学派起了深刻影响。将王弼派易学哲学中的老庄玄学观点，加以扬弃，否定其“有必始于无”的理论，魏晋玄学则转为宋明理学了。

第三节 关于玄学派和象数派的论争

王弼和韩康伯的易学，乃玄学派易学的代表，并且成了魏晋南北朝时期易学发展的主流。但玄学派的易学，不仅限于王韩二人，从曹魏开始，还有一批人，提倡和宣扬玄学派的易学。他们的著作，皆已佚失，不能窥其全貌。还有些玄学家，并无系统解易的著作，但对易学中哲学问题，颇感兴趣，提出了一些有理论意义的问题，在当时引起了很大的反响。在魏晋南北朝时期，由于玄学的流行，也出现了一批反玄学的思想家，批判老庄思潮。他们大都属于儒家的学者，由于不满意老庄学说，进而同玄学派的易学开展了争论。他们基本上继承了汉易的传统，属于易学中的象数派。他们之间的争论，旧经学史称之为郑（郑玄）王（王弼）之争。从易学哲学史的角度看，可以归之为玄学派和象数派的论争。他们之间的斗争，不仅丰富了魏晋南北朝时期哲学的内容，而且促进了易学中两大流派相互吸收和融合的趋势，从而为唐代易学哲学的发展打下了思想基础。

一 魏晋时期关于易学哲学问题的辩论

魏晋时期，由于玄学派易学的兴起和流行，人们围绕易学哲学中的问题，展开了长期的辩论。参加辩论的人，并不都是注解

《周易》的专门学者，但由于受了当时易学各派的影响，借易学中的范畴，讨论了一些哲学问题，其观点在哲学史上有其理论的意义，从而成了魏晋哲学中的内容之一。就现在保存下来的史料看，从曹魏到东晋，其所辩论的问题，有关于《周易》的宗旨，言和意的关系，卦爻象的性质以及太极观等。这些问题的辩论，总的说来，表现了象数学派和义理学派的斗争。现分别评述于下：

(1) 论《周易》宗旨

《周易》和筮法，作为一种迷信，预测人事吉凶，在汉代一直流行。据《史记·日者列传》记载，汉初占筮家司马季主，摆卦摊于市中，为人占卜吉凶。贾谊和宋忠前去访问，评论说：“尊官厚禄，世之所高也，贤才处之。今所处非其地，故谓之卑；言不信，行不验，取不当，故谓之汙。夫卜筮者，世俗之所贱简也。世皆言曰：夫卜者，多言誇严，以得人情；虚高人禄命，以说人志，擅言祸灾，以伤人心；矫言鬼神，以尽人财，厚求拜谢，以私于己，此吾之所耻，故谓之卑汙也”。贾谊等以卜筮为骗人之术。司马季主辩解说：“今夫卜者必法天地，象四时，顺于仁义，分策定卦，旋式正棊，然后言天地之利害，事之成败。昔先王之定国家，必先龟策日月，而后乃敢代，正时日乃后入家。产子必先吉凶，后乃有之。……言而鬼神或以殮，忠臣以事其上，孝子以养其亲，慈父以畜其子，此有德者也。而以义置数十百钱，病者或以愈，且死或以生，患或以免，事或以成，嫁子娶妇，或以养生。此之为德。岂直数十百钱哉！”总之，认为卜筮之德很大，不仅有利于国家大事，甚至可以教导臣忠子孝，使病者以愈，死且复生。以司马季主为代表的日者，把《周易》视为占算时日，预测祸福的方术，褚先生于《史记》中，称其为“占家”。当时的占家，还有五行家，堪輿家，丛辰家，历家，建除家，天人家，太一家等。关于他们的著述，《汉书·艺文志》列入《术数略》。其中以《周

易》讲占术的·属于术数，以区别于汉代经师和学者解易的著作。在汉人看来，关于《周易》的研究，有学和术之分。《周易》作为一种占术，是受到学者们的轻视的，但在民间十分流行，亦是汉易中的一个流派。此流派同封建迷信十分密切，在理论上，并无创见。由于他们以卦爻象和阴阳之数占算时日吉凶和鬼怪灾异之事，其解易的风气，亦可归之于象数一派。

曹魏时期的占算家管辂，可以说是此派的代表人物。据《魏书·方技传》记载，他自比于司马季主，被认为“明周易，仰观、风角、占、相之道，无不精微”。“分著下卦，用思精妙，占爻上诸生疾病死亡贫富丧衰，初无差错，莫不惊怪，谓之神人也”（《三国志·管辂传》注引）。后与裴徽、何晏、邓飏等人交游，研讨易道。何晏曾对管辂说：我梦见青蝇数十头，来我鼻上，驱之不肯去，请问是吉是凶？管辂占算说：“鼻者艮，此天中之山，高而不危，所以长守贵也。今青蝇臭恶而集之焉。位峻者颠，轻豪者亡，不可不思害盈之数，盛衰之期。是故山在地中曰谦，雷在天上曰壮。谦则裒多益寡，壮则非礼不履。未有损己而不光大，行非而不伤败。愿君侯上追文王六爻之旨，下思尼父彖象之义，然后三公可决，青蝇可驱也”。这是依据艮、谦，壮，三卦的卦象，讽刺何晏专权必败。据说，十余日后，何晏、邓飏皆被诛。管辂此占，断定何晏死期已到，果然应验。显然，此乃时人和史书附会之辞。但管辂同何晏的辩论，说明了两个问题：一是管辂对《周易》卦爻的理解，主取象说；二是反对玄学家以老庄观点解易。他批评何晏易学说：

夫入神者，当步天元，推阴阳，探玄虚，极幽明，然后览道无穷，未暇细言。若欲差次老庄而参爻象，爻微辩而兴浮藻，可谓射侯之巧，非能破秋毫之妙也（《三国志·管辂传》注引）。

此是以汉易推阴阳之数，定吉凶之事，为“精义入神”。认为以老庄之义解说卦爻象，乃浮夸之辞，言虽巧妙，不能破秋毫。又其评论何晏说：

欲以盆盎之水，求一山之形，形不可得，则智由此惑。故说老庄则巧而多华，说易生义则美而多伪，华则道浮，伪则神虚。（同上）

认为何晏解说老庄和《周易》只是空谈，不足取。可以看出，管辂对《周易》的理解，是同正在兴起的玄学家的易学对立的。照《魏志》的记载，管辂讲易道，很少引卦爻辞。邓飏曾问管辂说：“君见谓善易，而语初不及易中辞义，何故也？”辂回答说：“夫善易者不论易也”（同上）。所谓“不论易”，即不讲卦爻辞中的义理，平原太守刘邠，欲注《周易》，不得其要，问管辂。辂说：

自旦至今，听采圣论，未有易之一分，易安可注也。辂不解古之圣人，何以处乾位于西北，坤位于西南。夫乾坤者天地之象，然天地至大，为神明君父，覆载万物，生长无首，何以安处二位与六卦同列？乾之象象曰：大哉乾元，万物资始，乃统天。夫统者，属也，尊莫大焉，何由有别位也（同上）。

“旦”，指周公旦。此是说，从周公以来，圣人的言论，很少有讲到《周易》的，这说明《周易》不可注解。如乾坤乃天地之象，天地为万物之首，天地乃至大之象，乾元本属于天，可是为何又说乾处西北，坤位西南。此皆不能注解。这表明他不赞成以义理解易。关于《周易》的纲要，他阐述说：

夫天地者则乾坤之卦，著龟者则卜筮之教，日月者离坎之象，变化者阴阳之爻，杳冥者神化之源，未然者则幽冥之先，此皆周易之纪纲，何仆之不谦？（同上）

这是说，天地、日月，阴阳及其变化皆具备于卦爻象之中，依其象数可以推测幽暗之事，断定未来的变化，此即“周易之纪纲”。

关于占算生死时日，他说：

幽明同化，死生一道，悠悠太极，终而复始。文王殒命，不以为忧；仲尼曳杖，不以为惧。绪烦著筮，宜尽其意（同上）。

是说生死同出于太极，循环不已，所以圣人不以死亡之事为忧惧，依占筮可以推测其意。又说：

夫得数者妙，得神者灵，非徒生者有验，死亦有征。是以杜伯乘火气以流精，彭生托水变以立形。是故生者能出亦能入，死者能显亦能幽。此物之精气，化之遊魂，人鬼相感，数使之然也（同上）。

此段话，也是对《系辞》文“精气为物，遊魂为变”的解释。认为生死鬼魂都受阴阳之数的支配，所以推阴阳之数，可以知死后之事，从而宣扬了有鬼论。

以上所引管辂的言论，皆是针对当时玄学家的解易学风而发的。管辂于正始之间，玄学兴起之时，以《周易》为占筮之术，反对以义理和老庄观点解易，是继承汉易中的神秘主义传统。他同义理派和玄学派的辩论，一定程度上反映了易学中有神论和无神论的斗争。

于何晏、王弼和管辂之后，竹林七贤之一阮籍，著有《通易论》，即《周易》通论，对《周易》的原理作了解说。阮籍亦玄学家，崇尚老庄，特别是庄学，著有《通老论》，《达庄论》，《大人先生传》等。其中主张“齐祸福而一生死，以天地为一物，以万类为一指”（《达庄论》），从而抨击了司马氏政权提倡的礼法、名教之治。但其《通易论》，却从儒家的立场，论证了礼法名教之治，符合《周易》的原理，此文的主要内容，是依据《序卦》对六十四卦名的解释，讲儒家的政治哲学，并杂以道家的自然无为说。此文亦可名为卦序论。其论《周易》说：

易者何也？乃昔之玄真，往古之变经也。庖牺氏当天地一终，值人物憔悴，利用不存，法制夷昧，神明之德不通，万物之情不类，于是始作八卦，引而伸之，触类而长之分阴阳，序刚柔，积山泽，连水火，杂而一之，变而通之，终于未济，六十四卦尽而不穷。

此是以《周易》为讲变化的典籍，所谓“往古之变经”。伏牺作八卦，演为六十四卦，也是讲变化之道，要后世君主，“事用有取，变化有成”。接着又说：

庖牺氏布演六十四卦之变，后世圣人，观而因之，象而用之。禹汤之经皆在，而上古之文不存。至于文王，故系其辞。于是归藏氏逝而周典经兴。上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适，故谓之易。易之为书也，本天地，因阴阳，推盛衰，出自幽微，以致明著。

他据《系辞》“唯变所适”义，认为《周易》就是讲变易的典籍，所谓“因阴阳，推盛衰”，要人们穷神知化，应时当务，各有所取。总之，将《周易》看成是圣王明君用来观察事物的变化。从而立政施教的教科书。依此原则，他解释了六十四卦的卦序。从乾卦到泰卦，其解释说：

乾元初潜龙勿用，言大人之德，隐而未彰，潜而未达，待时而兴，循变而发。天地既设，屯蒙始生，需以待时，讼以立义，师以聚众，比以安民。是以先王建万国，亲诸侯，收其心也。原而积之，畜而制之，是以上下和洽，裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民，顺其理也。

“畜而制之”，指小畜卦和履卦。《序卦》说：“物畜然后有礼。故受之以履，履者礼也”。阮氏以履为推行礼制。“裁成天地之道”，指泰卦。又其解从否卦到离卦说：

先王既没，德法乖易，上陵下替，君臣不制，刚柔不和，天

地不交。是以君子一类求同，遏恶扬善，以致其大。谦而光之，衰多益寡，崇圣善以命，雷出于地，于是大人得位，明圣又兴。故先王作乐薦上帝，昭明其道，以答天贶。于是万物服，从随而事之。子遵其父，臣承其君，临取一统，大观天下，是以先王以省方观民设教，仪之以度也。包而有之，合而舍之，故先王用之以明罚敕法。自上乃下，责复其贱，美成享尽。时极日至，先王闭关，商鞅不行，后不省方，以静民也。季叶既衰，非谋之获，应运顺天，不妄而作。故先王茂对时育万物，施仁布泽，以树其德也。万物归随，如法流承，养善反恶，利积生害，刚过失柄，习坎以位，上失其道，下丧其群，于是大人继明照于四方，显其德也。

“刚柔不和；天地不交”，指否卦之时。“一类求同”，指同人卦。“以致其大”，指大有卦。“谦而光之”，指谦卦。“雷出于地”，指豫卦，本郑玄注。“从随而事之”，指随卦和蛊卦，以蛊为事，取《序卦》义。“临取统一”，指临卦。“大观天下”，指观卦。“合而舍之”，指噬嗑卦。“自上乃下，责复其贱”，指贲卦，本于《彖》文“柔来而文刚”，“刚上而文柔”。“美成享尽”，指剥卦。“时极日至”，指复卦。“静民”，谓防止人民作乱。“不妄而作”，指无妄卦，其以“无望”释“无妄”。“万物归随，”指大畜卦。“养善反恶，”指颐卦。“刚过失柄”，指大过卦。“习坎以统”，指坎卦。“继明照于四方”，指离卦，引《象》文。以上乃对上经各卦的解释，或取《序卦》义，或本《彖》《象》义，或引其文。阮籍的这些解释，以取义说为主，配以政治说教。认为从乾卦到泰卦为先王建国治民之盛世，以否卦为德法背离，社会秩序遭到破坏的时期，以后，从同人到复卦，为圣王又兴，推行礼法名教的时期；从无妄卦到离卦，进入衰世，先王针对此时期的变化，则推行德政。由此，他得出结论说：

自乾以来，施平而明，盛衰有时，刚柔无常，或得或失，一阴一阳。出入吉凶，由暗察彰；文明以止，有翼不飞。随之乃存，取之者归。施之以若，用之在微。贵变慎小，与物相追。非知来藏往者，莫之能审也。易之为书也，覆燠天地之道，囊括万物之情，道至而反，事极而改，反用应时，改用当务。应时故天下仰其泽，当务故万物恃其利，津施而天下服。此天下之所以顺自然惠生类也。

此是说，从乾卦到离卦，表示时有盛衰，刚柔无常，或得或失，一阴一阳。社会历史的变化亦是如此。虽然变化无常，但卦序可以告知事物由盛到衰的过程，人们依其程序，可以推测吉凶，由暗察明，随事物的变化，采取不同对策。此即“贵变慎小，与物相追，非知来藏往者，莫之能审也。”因此，《周易》可以说是包容天地变化的法则，告知人们物极则反，事极则改之理。圣王明君依此，“反用应时，改用当务”，即因时立政设教，就可以化乱为治，恩津及于天下，此即“顺自然而惠生类也”。总之，阮籍通过对卦序的解释，从而把六十四卦看成君主应时当务的依据。汉代的卦气说以十二辟卦为核心，将六十四卦看成是四时节气变化的过程，即阴阳二气消息的过程，要求执政者的活动不能违背天时变化的程序，进而宣扬天人感应的迷信。而阮籍的卦序说，吸收了其中盛衰消长的因素，抛弃了天人感应的成份，用来解释人类社会历史治乱兴衰的过程，这是对卦气说的一种改造。他提出的“盛衰有时”，“一阴一阳”，“道至而反，事极而改”以及“应时”、“当务”等，同样是对《易传》中的辩证思维的阐发。

阮籍在《通易论》中对下经卦序的解释，同样体现了这一精神。如其解咸恒两卦说：

天地易之主也，万物易之心也。故虚以受之，感以和之，男下女上，通其气也。柔以承刚，久其类也。

此是依《象》文义，解释感恒两卦，认为夫妇之道乃人类恒久之道。又如其解释萃卦到震卦说：

于是天地萃聚，百姓合用。升而不已，届极及下。井养不穷，卑不能通，不可弗革。改以成器，尊卑有分，长幼有序。主之以震，守之以威。

“届极及下”，指困卦。“改以成器”，指鼎卦。此是说，升级必困，上者必反于下，不可不革，革后，社会秩序又安定了，再以威严守之。又其解既济和未济两卦说：

阴皆乘阳，阳刚凌替，君臣易位，乱而不已，非中之位。故君子思患而豫防之，虑其败也。通变无穷，周败又始，刚未出，阴在中。柔济不遗，遂度不穷。

“阴皆乘阳”，指既济卦一三五皆阳爻，二四六皆阴爻，阴乘阳为逆，阳刚受到压抑，乃君臣易位之象，以此解释《象》文“终止则乱，其道穷也”。“非中之位”，是说此卦的卦义同阳居中位无关。“君子思患则豫防之”，乃引《象》文。此是以既济为天下混乱，君臣易位之时，所以要及时防患。“刚未出，阳在中”，指未济卦九二和六五爻，本于《象》文“未济亨，柔得中也。小狐汔济，未出中也。”此卦中爻象，虽不当位，由于柔居中位，刚应柔，仍可济渡，此即“柔济不遗，遂度不穷。”此是说，处未济之时，应懂得有可济之理。阮籍认为，既济和未济两卦，都是对人臣说的，此即下文所说：“见险虑难，思患豫防，别物居方，慎初敬始，皆人臣之行。”“别物居方”，本于未济卦《象》文“君子以慎辨物居方。”

《通易论》于其文章的结尾，还讨论了善恶和吉凶，天道和人德的关系。其论《周易》和人事吉凶的关系说：

易顺天地，序万物，方圆有正体，四时有常位，事业有所丽，鸟兽有所萃，故万物莫不一也。阴阳性生性，故有刚柔。刚柔情生情，故有爱恶。爱恶生得失，得失生悔吝，悔吝著而

吉凶见。八卦居方以正性，著龟圆通以索情。情性交而利害出。故立仁义以定性，取著龟以制情。仁义有偶而祸福分。是故圣人以建天下之位，守尊卑之制，序阴阳之造，别刚柔之节，顺之者存，逆之者亡，得之者身安，失之者身危。故犯之以别求者，虽吉必凶。知之以守笃者，虽穷必通。

此是说，六十四卦的卦义和顺序同天地万物的秩序是一致的，如卦有乾坤之体，天地有方圆之形；爻有刚柔之位，四时有寒暖之分；易有离卦，事业有所丽；有萃卦，鸟兽有所聚。所以天地万物都有其顺序，此即“万物莫不一也”。就人类生活说，卦有阴阳之性，人类也有阴阳之性。有阴阳则有刚柔，人之刚柔为情。有刚柔之情，则有爱恶；有爱恶，则有得失，有得失则生悔恨，吉凶也就分明了。由于利害出于性情相交，为了避凶就吉，须正性制情。八卦方正可以正人之性，所以《说卦》说“立人之道曰仁与义”，以正人之性。著龟圆通可以断天下之疑，故能制人之情。能以仁义为性，祸福的分别便清楚了。所以圣人以《周易》为准则，建立社会秩序，确定阳尊阴卑，男刚女柔的分位，使人们遵守。存亡得失安危在于是否顺从尊卑之制，阴阳之序。如果冒犯它而别有所求，虽吉必凶；知而笃守，虽穷必通。这是说，吉凶，穷通可以转化，转化的条件是能否遵守尊卑之制，阴阳之序，刚柔之节。由此他得出结论说：

寂寞者德之主，恣睢者贱之原。进往者反之初，终尽者始之根也。是以未至不可圻也，已用不可越也。

“进往者反之初，终尽者始之根”，是说，进退，终始是可以转化的，如剥卦五爻皆阴，至上爻，则转向反面，成为复卦，一阳始于初。但转化，是有条件的。时机未到，不能裂开；已经实行，就不可逾越。所以对待得失，应安然处之；恣意妄为，必走向反面。关于天道和人事的关系，他说：

紂有天下之号，而比匹夫之类，邻周处小侯之细，而享于西山之宾。外内之应已施，而贵贱之名未分，何也？是天道未究，善恶未溥也。是以明夫天之道者不秋，审乎人之德者不忧。在上而不凌乎下，处卑而不犯乎贵。故道不可逆，德不可拂也。

此是说，紂为暴君，不过匹夫；文王德高，却处于卑小之位，此即明夷卦《象》文所说“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之利艰贞，晦其明也。”所以如此，因为天道变化尚未终结，善恶之分尚未明显。在此种情况下，只有等待时机的成熟，不可贪求；努力于道德的修养，可以无忧。此即“道不可逆，德不可拂也”。这里说的“天道”，指《周易》卦序揭示的事物变化的法则和事物一盛一衰相转化的过程。

以上是阮籍《通易论》的主要内容。此论从易学史上看，对各卦的解释，主要采取义说。其解释乾卦九五爻说：“龙者何也？阳健之类，盛德尊贵之喻也。配天之厚，盛德莫高之谓。尊贵大人，爱命处中，当阳德之至也。”其以龙为刚健之类，认为九五爻处于刚阳之盛位，与天相配，所以说“飞龙在天”。此即取义说。虽然，其中解释乾坤父母卦和六子卦的关系时，吸收了汉易中的八卦方位说和五行休王说，这只是个别的情况。就阮籍解易的基本倾向说，其易学属于当时的义理流派，继承和发挥了古文经学派以《易传》文解释《周易》的传统，同管辌的占术是不同的。他把六十四卦的卦义和顺序看成是人类社会治乱兴衰的过程，认为体现了乾辟坤阖，阴阳消长，刚柔相推的法则，人类的活动符合其变化的过程，即接其变化的进程采取不同的措施，其后果则吉，或者化凶为吉；违背其变化的过程，背道而驰，虽吉必凶，此即他所说的：“乾圆坤方，方柔男刚；健柔时推，而祸福是将；循化知生，从变见亡；故吉凶成败不可乱也”（《通易论》）。可以看出，

阮籍对吉凶祸福的解释，排斥了求神问鬼的神秘主义，同样具有理性主义的特色。当然，阮籍所理解的治乱兴衰，仍旧是封建王朝的兴替；其所谓的吉凶成败，是以维护封建等级秩序为原则的。他的《通易论》，实际上是从封建统治阶级的政治需要解释六十四卦的卦义。尽管其在《达庄论》，《大人先生传》中，抨击了儒家的礼法名教之治，甚至提出太古无君论，表现了对司马氏政权的不满，但仍旧维护尊卑贵贱的等级秩序，其《通易论》即是明证。

(2) 言意之辩

言意之辩是魏晋玄学讨论的问题之一。此问题的来源有二：一是出于《庄子·天道》：“语之所贵者，意也。意有所随。意之所随者，不可以言传也。”认为语言不能表达心意之所从。《庄子·外物》进而提出“得意而忘言”说。庄学此论，后人概括为“言不尽意”。一是出于《系辞》：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”认为卦爻辞可以表达圣人的心意，主张言尽意。王弼于《略例·明象》中提出“得象而忘言”，是依庄学义解释《周易》。但王弼于此文中，如前节所说，并未直接讨论言和意的关系。其所说的“得象在忘言”，并非“得意而忘言”，亦非主言不尽意说。魏晋时期，在老庄思潮的影响下，人们围绕着《系辞》文，直接辩论了言意关系，其代表人物有荀粲和欧阳建。他们的辩论，同《周易》直接有关，成为易学哲学问题之一。

在曹魏初期，管辂认为，阴阳之数，只可心会，不能言传。他说：“夫物不精不为神，数不妙不为术。故精者神之所合，妙者智之所遇，合之几微，可以性通，难以言论。是故鲁班不能说其手，离朱不能说其目。非言之难，孔子曰：书不尽言，言之细也；言不尽意，意之微也，斯皆神妙之谓也”（《三国志·管辂传》注引）。其引“孔子曰”，指《系辞》文。此是说，阴阳之数乃神妙之物，凡神妙之事，都不能用语言来表达，如鲁班之巧，离朱之

明，都不能用语言来形容，此即“言不尽意”。此种言不尽意说，以神妙之事为不可言传，尚未受老庄学说的影响。取老庄义，解释《系辞》文的，是荀顛的弟弟荀粲。此人喜好老庄，《世说新语·文学》说：“荀粲谈尚玄远”，同荀氏家族的儒学传统不同，兄弟之间展开了辩论。何劭于《荀粲传》中说：

粲诸兄并以儒术论议，而粲独好言道。常以为子贡称夫子之言性与天道，不可得闻，然则六籍虽存，固圣人之糠粃（《三国志·荀彧传》注引）。

“好言道”的“道”，指老庄所说的“道”。“言性与天道，不可得而闻”，见《论语·公冶长》。子贡原意是说，孔子很少言天道，所以弟子们不得闻。子贡当时所说的“天道”，有其特别的涵意，即子产所谓的“天道远，人道迩”的“天道”，指占星术一类的迷信。孔子对此类迷信，不感兴趣，所以不言天道。而荀粲则按庄学观点释之，此即下文所说：“六经虽存，固圣之糠粃。”此两句，本于《庄子·天道》“君之所读者，古人之糟粕已夫。”认为典籍所记的圣人之言论，不能尽圣人之意，所以为“古人之糟粕”。荀粲此论，引起其兄荀侯的非难，侯引《系辞》文指问说：“易亦云圣人立象以尽意，系辞焉以尽言，则微言胡为不可得而闻见哉！”这是主张言尽意。荀粲回答说：

盖理之微者，非物象之所举也。今称立象以尽意，此非通于意外者也。系辞焉以尽言，此非言乎系表者也。斯则象外之意，系表之言，固蕴而不出矣。

此是说，易理微妙，物象不足以形容。所谓“立象以尽意”，所尽之意非意外之意，即下文所说非“象外之意”，此即“非通乎意外者也”；所谓“系辞焉以尽言”，所尽之言，非《系辞》之上的言论，即非言外之言。象外之意，言外之言，乃“理之微者”，是不能用语言来表达的，此即“固蕴不出矣”。荀粲此论，不敢直接否

认《系辞》文意，而是把它局限于象、言以内的事物，即具体的事物。如乾卦初九爻辞说：“潜龙勿用”，其意为龙处于潜藏的状态。此即立象以尽意，系辞发尽言。但这句话的言外之意，象外之意，即刚健之理，是不能用具体物象和言辞说明的。因为义理是抽象的东西，无法用具体的东西来解释，无论如何解说，或谓之龙，或谓之马，总有片面性，此即“言不尽意”。按此说法，真理是不能言说的。何晏于《论语注》中注“不可得而闻”说：“天道者，元亨日新之道也，深微，故不可得而闻也。”此以元亨日新为天道，认为其理微妙，不可言说。何晏此说同荀粲说是一致的。荀何二人的观点是：事物具有物象和义理两个方面，其物象可以用语言来表达，其义理超乎物象之上，是不能用语言说明的。总之，认为《周易》中的深奥的义理，不可言说。此种言不尽意说的理论思维是，将物象和义理对立起来，在二者之间划了一条鸿沟，并且把语言的作用限于描述物象，从而否认语言和概念可以反映事物的本质。王弼虽主张“忘象以求其意”，还不否认物象和言辞具有筌蹄的作用。按荀粲的说法，象和言的工具意义也被否定了。

西晋时期，欧阳建著有《言尽意论》，同言不尽意论者展开了辩论。其文见于《世说新语·文学》注引，又见于《艺文类聚》十九。此文开头提问说：

世之论者，以为言不尽意，由来尚矣。至于通才达识，咸以为然。若夫蒋公之论眸子，钟傅之言才性，莫不引此为谈证。而先生以为不然，何哉？

“蒋公”，即蒋济，著有《万机论》。《三国志·钟会传》说：“中获军蒋济著论，谓观其眸子，足以知人。”“钟傅”，指钟会和傅嘏。二人曾辩论才性异同问题。按上述说法，言不尽言论又同品评人物有关，经常为论者所引用。由于文献已遗失，蒋济等人的观点，

不得而知。按荀粲的言不尽意说，没有涉及才性之辩。《世说新语·文学》说，荀粲和傅嘏，经常辩论，裴徽进行调和，“常使两情皆得，彼此俱畅”。傅嘏可能受荀粲的影响，以言不尽意论才性问题，此即“莫不引此为谈证”。但《庄子》和《系辞》文，讲言意问题，出于对圣人之书的理解，魏晋时期的辩论，亦出于此，此即欧阳建所说，“由来尚矣”。上引管辂、荀粲之言，可以说明此辩论来于易学问题。荀侯继承其家学汉易的传统，主张“立象以尽意”，“系辞焉以尽其言”。而荀粲则受玄学派解易的影响，提出言不尽意说，以圣人之书为糟粕。欧阳建亦反对此说，其反对以言不尽意论评论人品，是就此说的影响说的。他反驳说：

夫天不言，而四时行焉。圣人不言，而鉴识存焉。形不待名，而方圆已著。色不俟称，而黑白以彰。然则名之于物，无施者也。言之于理，无为者也。而古今务于正名，圣贤不能去言，其故何？

“天不言”和“圣人不言”，本于《论语·阳货》“子欲无言”和“天何言哉”句。玄学家常引这两句话，宣扬道家的“希言自然”（《老子》二十三章），“行不言之教”（《老子》二章），即无为而治的理论。也有人用来宣扬言不尽意论，如张韩的《不用舌论》。但欧阳建用来说明天地万物的性质有其客观性，不是人的名言所能影响的，此即“名之于物，无施者也，言之于理，无为者也。”所以“圣人不言”，如同“天不言。而四时行焉”一样。但圣人虽不言，并不等于说，圣人不去认识天地万物，此即“圣人不言，而鉴识存焉”。“鉴识”，指认识和辨别事物的性质。由于要认识外物，所以孔子讲正名，并不废言，下文接着论述了名言的作用：

诚以理得于心，非言不畅。物定于彼，非名不辨。言不畅志，则无以相接；名不辨物，则鉴识不显。鉴识显而名品殊，言称接而情志畅。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理

有必定之称也。欲辨其实，则殊其名；欲宣其志，则立其称。欧阳建认为，名和言各有自己的作用，名是用来辨别外物的性质的，包括人的性格，所谓“物定于彼，非名不辩”，“名不辩物，则鉴识不显”；“鉴识显而名品殊”。而言是用来表达对外物的认识，彼此借以交流思想，所谓“理得于心，非言不畅”，“言不畅志，则无以相接”，“言称接则情志畅”。虽然事物自身不具有名称，心中之理即意不具有称谓，但要辨别事物的实际情况，必须用不同的名称；表达心中的思想，必须靠言辞。最后，他得出结论说：

名逐物而迁，言因理而变。此犹声发响应，形存影附，不得相与为二矣。苟其不二，则言无不尽矣。吾故以为尽矣。

此是说，事物不同，名称即不同；心中之理不同，说出的言辞也就不同。名和物，言和理，二者如形影和声响一样不可分割。因为不可分割，所以说言无不尽意。

总之，欧阳建的言尽意论，虽然没有直接讨论《周易》中的具体问题，如卦象和卦名，卦义和卦爻辞的关系，但从易学史的角度看，是继承了立象以尽意，系辞焉以尽言的传统，所以其结论归之为“吾故以为尽矣”。此文虽然是批评言不尽意论，同时也是对王弼的得意忘象和得象忘言说的否定。从哲学史上看，欧阳建通过言意之辨，讨论了名和实，即概念和实际事物，言和意，即语言和思想的关系。他认为，名以谓实，言为心声，名和实，言和心中之理是统一的。他以实为形，名为影，理为声，言为响，把客观事物摆在第一位，以唯物论和反映论反对了老庄玄学中的先验论，这在易学哲学史上是一大贡献。《世说新语·文学》说：“旧云，王丞相过江，止道声无哀乐，养生，言尽意三理而已”。可见，欧阳建的言尽意论，到东晋时期，仍有影响。

(3) 易象论

据《世说新语·文学》记载，东晋时期，“殷中军、孙安国、

王、谢能言诸贤，悉在会稽王许。殷与孙共论易象妙于见形。孙语道合，意气干云。一坐咸不安孙理，而辞不能屈。会稽王慨然叹曰：使真长来，故应有以制彼。既迎真长。孙意已不如。真长既至，先令孙自叙本理，孙粗说己语，亦觉绝不及向。刘便作二百许语，辞难简切，孙理遂屈。一坐同时拊掌而笑，称美良久”。殷中军即殷浩，孙安国即孙盛，王指王濛，谢指谢尚。会稽王即简文帝司马昱。真长即刘惔。此是说，殷浩，孙盛，刘惔三人关于易象妙于见形问题，展开了一次大辩论。开始辩论时，孙盛胜殷浩，后孙说又被刘惔屈服，此事亦见于《晋书·孙盛传》：“盛又著医卜及易象妙于见形论，浩等竟无以难之，由是遂知名”。又见于《刘惔传》，大意与《世说新语》同。据此，关于易象的性质，亦是魏晋时期的易学哲学问题之一。

殷浩和刘惔都是玄学家，善于清谈，合易老为一。《晋书·殷浩传》说：“浩识度清远，弱冠有美名，尤善玄言，与叔父融，俱好老易。”《刘惔传》说：“尤好老庄，任自然趣。”看来，殷、刘二人，对《周易》的理解，属于玄学派，即以老庄观点解易。殷浩乃韩伯之舅父，曾称赞韩伯说：“康伯能自标置，居然是出群之器”（《晋书·韩伯传》）。殷、韩易学，属于一派，这是可以肯定的。

孙盛乃儒家学者，亦当时的历史学家，著有《魏氏春秋》和《晋阳秋》。他还著有《老聃非大圣论》和《老子疑问反讯》（皆见《广弘明集》卷五），抨击了王弼派的玄学理论。他当时是殷浩的论敌。《晋书·孙盛传》说：“于时殷浩擅名一时，与抗论者，惟盛而已。”他亦精研《周易》，著有《易象妙于见形论》，坚决反对以老庄玄学观点解易。其评论王弼派的易学说：

易之为书，穷神知化，非天下之至精，其孰能与于此。世之注解，殆皆妄也，况弼以附会之辨，而欲笔统玄旨者乎？故

其叙浮义则丽辞溢目，造阴阳则妙蹟无间。到于六爻变化，群象所效，日时岁月，五气相推，弼皆按落，多所不关。虽有可观者焉，恐将泥夫大道（《三国志·钟会传》注引）。

孙盛此论，表明他拥护汉易的传统。认为王弼易学的错误，是将汉易中的卦气说一概排除，附会老庄，“笼统玄旨”，虚构阴阳变化之妙，即“造阴阳则妙蹟无间”，以此解《周易》，则不懂得穷神知化的道理。看来，其论易，不排斥取象说和卦气说，认为卦爻象的变化，体现了事物的变化，所谓“六爻变化，群象所效”，事物的变化皆效法卦爻象的变化，二者是一致的。据此，其所著《易象妙于见形论》的宗旨是，事物及其变化之道皆显现于卦爻象及其所取物象之中。“妙于见形”，是说，其神妙的变化表现于形象中，本于《说卦》文“神也者，妙万物而为言者也。”按王弼派的易学，区分形而上的道和形而下的器。如韩伯，以卦爻象为形而下的形器之物，从而贵道而贱器。孙盛则认为，《周易》所讲的变化之道和阴阳不测之神，即存于卦爻象和所取的物象之中；卦爻象是有形的，穷神知化不能脱离有形之物，此即“易象妙于见形”。此种观点亦见于其对老庄学说的批评中。他在《老聃非大圣论》中说：

夫大圣乘时，故迹浪于所因。大贤次微，故与大圣而舒卷。所因不同，故有揖让与干戈。迹乖次微道亚，故行藏之轨莫异。……大贤庶几，观象知器，预蒙吉凶，是以运形斯同，御治因应，对接群方，终保元吉。

此是说，大圣的治迹，因时而变，或揖让，或征伐。大贤则以大圣为法，其微妙的境界虽次于大圣，但其出任或隐居，同大圣是一致的。因为大贤近于大圣，总是观象知器，即按形势的变化，推测吉凶，从而采取应时的措施，此即“运形斯同，御治因应”。其下文中又说：

道之为物，唯恍与惚，因应无方，唯变所适。值澄清之时，则司契垂拱，遇万动之化，则形体勃兴。是以洞鉴虽同，有无之教异陈；圣教虽一，而称谓之名殊。自唐虞不希结绳，汤武不拟揖让。夫岂异哉？时运故也。

“道之为物”，乃引《老子》语，“唯变所适”乃《系辞》文。此处，是以“唯变所适”，解释《老子》的“道”，认为“道”总是因时而变，没有一个永恒不变的“道”。所以圣人处清明之时，则讲无为而治；当动乱之时，就不能讲清静无为了。这是因为所处的形势不同，所谓“时运故也”。据此，他既批评了王弼派的玄学贵无论，又批评了裴頠的崇有论，认为“彼二子者，不达圆化之道，各矜其一方者耳”。但此文的核心，是批评贵无论以虚无为至道，不懂得唯变所适，应时当务，所以老聃既非大圣，又非大贤。总之，认为圣贤所追求的道，不能脱离形器的变化。此种观点亦表现在《老子疑问反讯》中。他批评《老子》的“绝圣弃知，民利百倍”说：

夫有仁圣，必有仁圣之德迹。此而不崇，则陶训焉融？仁义不尚，则孝慈道丧。老氏既云绝圣，而每章辄称圣人。即称圣人，则迹焉能得绝？若所欲绝者，绝尧舜周孔之迹，则所称圣者，为是何圣之迹乎？

这也是说，圣人之道即表现于其所推行的政迹中。仁义慈孝，即圣人之迹。此形迹不可绝，不可废，离开仁义慈孝之事迹，无所谓圣人之道。以上这些材料表明，孙盛反对脱离形器和事迹，追求抽象的道。就易学问题说，他认为阴阳变易之道即存于卦爻象及其所取的物象之中。这是继承了汉易的传统。但是，他反对以卦气说讲占候之术，推测人事吉凶，他评论赵达知东南有王气可以避难说：

昔圣王观天地之文，以画八卦之象，故壺壺者著于蓍策，变

化形乎六爻，是以三易虽殊，卦爻理一，安有回转一筹，可以钩深测隐，意对逆占，而能遂知来物者乎？流俗好异，妄设神奇，不幸之中，仲尼所弃。是以君子志其大者，无所取诸（《吴志·赵达传》注引《魏氏春秋》）。

“仲尼所弃”，指《左传》定公十五年，子贡预言鲁君将死事，孔子评论说：“赐不幸言而中，是使赐多言者也。”“壹壹”，指事情层出不穷。此是说，卦象来于对天地万物的模写，事物的变化表现于六爻之中，观察卦爻象即可知吉凶之理，无需占筮。孙盛此论，同样认为易象妙于见形，又驳斥了以《周易》为术数的迷信。总之，孙盛的易学，一方面反对易老合一，使《周易》的研究从老庄玄学中解脱出来；一方面又反对管辂一派的占术，这在魏晋时期的易学史上是有其意义的。

以上所讲，是殷、孙、刘三人解易的基本倾向。殷、刘二人为玄学派，孙盛是反玄学的思想家，所以孙盛的《易象妙于见形论》遇到殷、刘二人的围攻。刘惔的言论，没有传下来，其内容不得而知。关于殷、孙二人的理论，见刘孝标注引。其于《世说新语·文学》“殷与孙共论易象妙于见形”下，注解道：

其论略曰：圣人知观器不足以达变，故表圆应于著龟。圆应不可为典要，故寄妙迹于六爻。六爻周流，唯化所适，故虽一画而吉凶并彰，微一则失之矣。拟器托象，而庆咎交著，系器则失之矣。故设八卦者，盖缘化之影迹也；天下者，寄见之一形也。圆影备未备之象，一形兼未形之形。故尽二仪之道，不与乾坤齐妙；风雨之变，不与巽坎同体矣。

此段文字，马国翰于辑佚书中，认为是孙盛的《易象妙于见形论》；而严可均于《全晋文》中，认为是殷浩的《易象论》或者是对孙说的驳难。马氏大概依《晋书·孙盛传》，严氏大概依《世说新语》。刘注所引，究竟为何人的著述，由于无旁证材料，是一个

值得讨论的问题。

就刘注所引此论的内容看，严可均说可信。此论乃殷浩对孙盛《易象妙于见形论》的反驳。理由是：其一，刘注置此论于“殷与孙共论易象妙于见形”下，未置于下文“孙语道合，意气干云”句下，表明此论乃殷浩的言论。“孙语道合”，乃对注引殷浩说的答辩。其二，此论的主旨是，不赞成取象说，以卦爻象为影迹，同玄学家的贵道贱器说相合。此论开头四句是说，物象和形器不足以了解变化之道，故以龟蓍显示变化的方向，但龟蓍的兆和数变化无常，难以掌握，所以又以六爻来寄托其微妙变化的形迹。意思是，了解事物的变化，观器不如龟蓍的兆应，龟蓍的兆应不如卦象中的六爻。此四句的中心思想是不赞成观象知器以达变，并以卦爻象为变化之道的形迹。所谓“寄妙迹于六爻”，“妙”，指变化之道，神妙莫测。其形迹见于六爻。下文的意思是说，爻象周流于六位，其吉凶的意义，并非固定不变，局限于一事一物，而是“唯化所适”。所以同一爻象，既有凶义，也有吉义，此即“一画而吉凶并彰”。如同为六二爻，坤卦六二爻辞为“无不利”，颐卦六二爻辞则为“征凶”。因此，看不到一爻之象不同的意义，不能得到变化之理，此即“微一则失之矣。”就卦象说，它只是用来表达祸福的形器，同一卦象，其中喜事和恨事交揉在一起，如同一乾卦，九五爻为飞龙在天，上九爻则为亢龙有悔。因此，拘泥于一卦之象，亦不能了解变化之道，此即“系器则失之矣”。总之，设立卦象，无非是用来显示易道变化之影迹，如同治理天下，可寄托其妙迹于一事之中。因为卦象和爻象乃变化之道和吉凶之理的影迹，唯变所适，所以一卦之象，可以具备其未有之象；一爻之形可以兼有其未有之形。如乾卦象，可以为龙，又可以为马，亦可为天，为君；柔爻之象可以为地、为臣、为小人等等。由于一卦之象，不限于一事一物，所以乾坤卦象不与天地

或阴阳之道齐妙，巽坎卦象不与风雨之变同体。意思是，变化之道居于卦爻象之上，卦爻所效之象，只是变化之道的影迹，影迹是不能与道齐妙的。可以看出，此论是利用卦爻画所取之象不限一事一物，无其固定内容，从而认为卦爻象只是表现义理的工具，或变化之道的影子，这同韩伯说的“托象以明义”，“形而上者可以观道”等尊道贱器说是一致的。

据此，刘孝标注引，乃殷浩的易象论，是对孙盛的《易象妙于见形论》的反驳。两派争论的焦点是，卦爻画及其所取之物象，是否《周易》的妙道所在。孙盛执肯定的态度，所谓“六爻变化，群象所效”，“大贤庶几，观象知器”。而殷浩执否定态度，所谓“观器不足以达变”，“系器则失之矣”，“故尽二仪之道，不与乾坤齐妙”。二人都承认爻象是唯变所适，但引出的结论则不同。就其理论思维说，孙盛认为道寓于形器，而殷浩则认为道超越形器。两家关于易象问题的争论，可以归之为道器之辩。如果，道为抽象的原则，从哲学的领域看，孙盛的《易象妙于见形论》则具有唯物主义倾向。

由于老庄玄学的流行，两晋时期，关于易象问题的辩论，不仅是殷孙之争。东晋初期的庾阐，著有《蓍龟论》（《艺文类聚》七十五），辩论了象、数和神妙之道的关系。此文说：“夫物生而后有象，有象而后有数，有数而后吉凶存焉。蓍者寻数之主，非神明之所存，龟者启兆之质，非灵照之所生”。“物生而后有象”，本于《左传》僖公十五年韩简语。但庾阐认为象数和龟兆只是神妙之道所凭借的工具或影迹，并非神明之所在。如同目因火而见，不能因此以火为目。在他看来，占卜的方法很多，同卦爻象一样，都是神明所显示的形迹，以其为神妙之道，是不对的，他论证说：

殊方之卜，或贵象草木，或取类瓦石，而吉凶之应，不异蓍龟。此为神明之主，自有妙会，不由形器。寻理之器，或因

他方，不系著龟。然经有天生神物，又载圆神之说，言者所由也。直称神之美，以及其迹，亦犹筌虽得鱼，筌非鱼也。蹄虽得兔，蹄非兔也。是以象以求妙，妙得而象忘；著以求神，神穷而著废。

庾氏此说，以神妙之道为理，以卦爻象同草木瓦石一样为形器，从而认为《系辞》说的“著之德圆而神”是称赞其理为神妙，进而引王弼的筌鱼之喻，主张得妙而忘象，神穷而废著。他把这种观点，推广到美术领域，认为画象不足以传神。他说：

夫至道玄妙，非器象所载；灵化潜融，非轨迹所传。……树寝所以栖神，而寝非神之所期；立象所以表德，而像非德之所存。若乃废其轨影，洞其玄真，虽明照之鉴独朗，天下恶乎注其耳目哉。（《虞舜像赞》《艺文类聚》十一）

可以看出，庾阐的观点同刘孝标注引殷浩说是一致的。孙盛的《易象妙于见形论》就是针对这一派的易学观而发的。

（4）太极辨

前节中谈到，王弼论太极，就其哲学意义说，以虚无实体为太极，认为此虚无实体乃两仪即天地阴阳之本原。但在魏晋时期，汉易中的太极元气说仍然流行。如稽康说：“浩浩太素，阳曜阴凝，二仪陶化；人伦肇兴”（《太师箴》）。此是采易纬的太极说，以太极为未分之元气。又如晋成公绥于《天地赋》中说：“惟自然之初载兮，道虚无而玄清。太素纷以溷淆兮，始有物而混成，何元一之茫昧兮，廓开辟而著形。尔乃清浊剖分，玄黄判离。太极既殊，是生两仪，星辰焕列，日月重规，天动以尊，地静以卑”（《晋书·成公绥传》）。此亦是发挥易纬的太极元气说，讲宇宙生成论。荀融有难王弼大衍义，内容不详。按荀爽注大衍之数说：“卦各有六爻，六八四十八，加乾坤二用，凡有五十。乾初九潜龙勿用，故用四十有九也”（《周易正义》引）。此是以初九爻潜龙勿用。为

其一不用之一。不以此一为太极。荀融可能依其家学，驳王弼的大衍义，亦可能以汉易的元气说，解释太极。此外，魏晋时期，关于太极，还有一种解释，即不以太极为实体，而以天地为最高的实体，或以太极为天地的德行，或认为天地之前不可知。如阮籍于《通老论》中说：“道法自然而为化，侯王能守之，万物将自化。易谓之太极，春秋谓之元，老子谓之道”（《太平御览》一）他以老子的道解释太极，但其对“道”的理解同王弼派不一样，而是以自然为“道”。其所谓“自然”，即自然而然，指无任何外力的干涉。其于《达庄论》中解释自然和天地的关系说：“天地生于自然，万物生于天地。自然者无外，故天地之名焉。天地者有内，故万物生焉。当其无外，谁谓异乎？当其有内，谁谓殊乎？。所谓“自然者无外”，是说，除自然而然之外，再无任何实体为天地之根源，所以下文说“故天地名焉。”这实际上是说，天地是无限的，自然如此，故能合万物而为一。他推崇天地，同《通易论》中所说“天地易之主也”是一致的。据此，其所谓道或太极，并非居于天地之先的实体，乃指天地至大无外故能包容一切的德行。又王蕃有《浑天象说》，从天体论的角度，论述了天地之外的世界，不能验证。他说：“盖天者，尚不考验，而乃论天地之外，日月所不照，阴阳所不至，目精所不及，仪衡所不测，皆为之说，虚诞无微，是亦邹子瀛海之类也。”又说：“夫末世之儒，多妄穿凿，减增河洛，窃作讖纬，其言浮虚，难悉据用”（《全三国文》七十二）。王蕃此说，虽未直谈太极，但他否认纬书的说法，看来，不赞成太极元气说。认为“天地之体，常然不变”（同上），以天地为永恒的实体。前节引于宝注《序卦》“有天地然后万物生焉”说：“天地之先，圣人弗之论也，故其所法象，必自天地而还。”同样认为，天地乃《周易》法象的根源，寻找天地的老根，乃“浮华之学”，必入于“虚诞之域”。以上是魏晋时期关于太极的不同的

理解。

据《晋书·纪瞻传》记载，纪瞻和顾荣曾辩论太极问题。顾荣赞成汉易的说法，主太极元气说。而纪瞻则不以太极为实体，而以天地为万物之本原。顾说如下：

太极者，盖谓混沌之时矇昧未分，日月含其辉，八卦隐其神，天地混其体，圣人藏其身。然后廓然既变，清浊乃陈，二仪著象，阴阳交泰，万物始萌，六合闢拓。老子云：有物混成，先天地生。诚易之太极也。而王氏云：太极天地，愚谓未当。夫两仪之谓，以体为称，则是天地；以气为名，则名阴阳。今若谓太极为天地，则是天地自生，无生天地者也。老子又云：天地所以能长且久者，以其不自生，故能长久。一生二，二生三，三生万物，以资始，冲气以为和。原元气之本，求天地之根，恐宜以此为准也。

“天地混其体，圣人藏其身”，此是本于刘歆的“太极元气，函三为一”说，以天地人混而未分之元气为太极。“廓然既变，清浊乃陈，二仪著象，阴阳交泰，万物始萌”，本于《易纬·乾凿度》。下文引《老子》文，论证太极乃先天地而生的实体，即以“道”或太极为元气，以两仪为天地阴阳二气，所谓“求天地之根，恐宜以此为准。”从而反对了王氏的“太极天地”说。其以老子的道为元气，是吸收了汉代黄老学派的说法。纪瞻反驳说：

昔庖牺画八卦，阴阳之理尽矣。文王、仲尼系其遗业，三圣相承，共同一致，称易准天，无复其余也。夫天清地平，两仪交泰，四时推移，日月辉其间，自然之数，虽经诸圣，孰知其始。吾子云矇昧未分，岂其然乎！圣人，人也，安得混沌之初能藏其身于未分之内！老氏先天之言，此盖虚诞之说，非易者之意也。亦谓吾子神通体解，所不应疑。意者直谓太极极尽之称，言其理极，无复外形，外形既极，而生两仪。王

氏指向可谓近之。古人举至极以为验，谓二仪生于此，非复谓有父母。若必有父母，非天地其孰在？

纪瞻本于《系辞》“易与天地准”说，认为天地乃四时交替，日月运行的场所，此乃“自然之数”，即出于自然而然，本来如此，虽圣人亦不知其开端。老子所说的“有物混成，先天地生”，是虚诞之说，不合易理。所谓太极，并非天地之根，是说，其理极尽，乃极限之谓，此外，更无它物可言，即“无复外形”。天地即出于事物的极限处，但此极限处并非天地之父母，此即“古人举至极以为验，谓二仪生于此，非复谓有父母。”如果说，必有父母，天地自身就是父母，按此说法，太极并无实体的涵意，乃一形容词，表示事物的极限，即“言其理极，无复外形”。所谓“二仪生于此”，是以天地为极限，在天地之上或之先，别无它物为其始祖。这是肯定天地自身就是世界的本原，此外别无本原。纪瞻此论，同前面所引的阮籍说，王蕃说和干宝的说法是一致的，不仅反对了老子的道先天地生，也反对了太极元气说。

这里有一个问题是值得商榷的。汤用彤先生于《魏晋玄学论稿》中，认为顾荣所说的“王氏云：太极天地”，此王氏，就是王弼；纪瞻说：“王氏指向，可谓近之”，是对王弼的大衍义有所肯定。顾荣说的王氏，是否就是王弼，目前尚无直接的史料可以印证。就顾、纪二人对“太极天地”说的理解看，此说并非王弼义。关于王派的大衍义，前节已论及。王弼以太极为“无”，此“无”乃实体，并非数学上的零。王弼并不主张天地为世界之根源，而是以“无”为天地之本原。其注《老子二十五章》“有物混成，先天地生”说：“混然不可得而知，而万物由之以成，故混成也。不知其谁之子，故先天地生。”他以无形无名解释“混成”，认为道体无名无形，不知其为何物，但为万物之母。“不知其谁之子”，是说：“道”乃世界的本原，在它之先，无任何实体产生它，相反，

它却是天地的根源，此即“故为天地先”。其注《老子四章》“吾不知谁之子，象帝之先”说：“地守其形，德不能过其载；天谦其象，德不能过其覆。天地莫能及之，不亦似帝之先乎。帝，天帝也。”此是说，天地都是有形有象之物，其德性是有限的，不能同道相比，道比天帝还根本，它先于天帝而存在，更是天地的老根了。所以其注《老子》二十五章“人法地，地法天，天法道；道法自然”说：“自然者，无称之言，穷极之辞也。用智不及无知，而形魄不及精象，精象不及无形，有仪不及无仪，故转相法也。道顺自然，天故资焉。无法于道，地故则焉。地法于天，人故象焉。所以为主，其主之者一也。”王弼认为，“道法自然”。即道以自然为其本性，自然是不能用言辞称谓的，因为它无名，无形，无象，无仪，但一切有形象的东西，包括天地在内，都应效法它，依靠它而存在，此即“天故资焉”。按此说法，其所谓“自然”，即“无”的同义语。其所说的“天法道，道法自然”，即“天地万物皆以无为本”。从王弼对《老子》二十五章的解释看，其论述道和天地的关系是，道先天地而存在，乃天地之本原。其所谓“不可得而知”，“不知其谁之子”，是说道体无名无象，非具体事物，但为一切有形有象事物的根源，并非“存而不论”，否认或怀疑道体的存在，更非以天地为父母。可是，顾荣所引的王氏“太极天地”说，按顾纪二人的理解，即以“太极为天地”，也说是以道为天地，将天地置于第一位，太极或道乃一虚名，这同现在保存下来的王弼的太极说及其《老子注》中的观点是相矛盾的。问题的实质是，以天地为第一性，还是以道或太极为第一性。显然，王弼的哲学属于后者。据此，顾荣所评论的“太极天地”说，不是王弼的观点。也正因为如此，纪瞻在辩论中，斥责老子之言为“虚诞之说”，同王氏的太极天地说区别开来。

顾荣和纪瞻所说的王氏，究为何人？由于史料缺乏，尚不能

断定。顾纪的太极之辩，照《晋书》的记载，在西晋后期，晋惠帝太安年间之后，东晋元帝即位之前。在曹魏和西晋前期，王氏易学，影响大的，即二王，王肃和王弼。此外还有王弼之兄王宏，著有《易义》，为张璠《周易集解》所吸取。王宏的著作已失传。现传下来的王肃注的佚文，其注两仪为天地（见《文选注》二十四引），对太极并无解释。其注《系辞》“六爻之动，三极之道也”说：“阴阳刚柔仁义为三极。三极之道，三才极至之理”（《经典释文》引）。此处训“极”为“极至之理”。此与纪瞻以太极为“言其理极，无复外形”之义相合。王肃乃魏晋时期易学中义理学派的代表，其解易倾向，既不同于汉易中易纬的传统，又不同于玄学派的系统。顾纪二人所说的王氏，亦可能指王肃。

从顾荣和纪瞻关于太极问题的辩论中，可以看出，魏晋时期从哲学上解释太极这一范畴，可以归结为三派：一派以太极为元气，一派以太极为虚无实体，一派以太极为天地。太极元气说和太极天地说属于或者近于唯物主义阵营，而王弼派的太极观则属于唯心主义阵营。这三派的观点，对后来易学哲学史上的太极观都起了一定的影响。

二 南北朝时期易学发展的趋势

南北朝时期的易学是魏晋易学的继续。易学中的两大流派仍有斗争，但总的趋势是王弼派的易学占了上峰。此时期，由于佛教神学的广泛流行，又出现了易佛揉合的倾向。《周易正义序》说：“唯魏世王辅嗣之注独冠古今。所以江左诸儒，并传其学，河北学者，罕能及之。其江南义疏十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞。”所谓“河北学者”，指专主郑玄易学的北方经师。而南方经师讲解《周易》，则多本王弼注，其结果流于玄虚，甚致附会佛教的空无理论。这是就南北朝易学发展的总的趋势说的，实际上玄学派和

象数派，王学和郑学两大流派仍存在斗争。《四库提要》说：“易本卜筮之书，故末派寝流于谶纬，王弼乘其极敝而攻之，遂能排击汉儒，自标新学。然《隋书·经籍志》载，晋扬州刺史顾夸等有周易难王辅嗣义一卷。《册府元龟》又载顾悦之难王弼易义四十余条，京口闵康之又申王难顾，是在当日，已有异同。王俭、颜延年以后，此扬彼抑，互诘不休”。南朝颜延之则黜郑尊王，而王俭则存郑贬王。就现在传下来的史料看，南朝的玄学派，虽辞尚玄虚，但对汉易中的象数之学，如卦气说，亦非一概排斥。北朝的易学家亦非不讲虚无的理论。如何妥解《系辞》上下篇说：“上篇明无，故曰易有太极，太极即无也。”“圣人以此洗心，退藏于密，是其无也。下篇明几，从无人有，故云知几其神乎”（《周易正义》引）。此是本于王韩义，解释《系辞》的内容。可以看出，南北朝时期易学中两大流派虽有斗争，同时又出现了相互吸收的趋势。关于南北朝易学各家的著述，《隋书·经籍志》有著录，后皆遗佚。刘瓛、肖衍、伏曼容、诸仲都、周弘正、张讥、庄氏、何妥、卢景裕等，都精通《周易》。就其佚文看，南朝的肖衍、周弘正、张讥等人，对《周易》义理的理解，提出一些新的观点，在易学哲学史上有一定的影响。

玄学派易学的特点是揉合易老，以虚无解释《周易》的最高原理。此种学风同佛教徒和佛学家援引玄学理论解释佛教的空无理论有一致之处。因此，王弼派的易学，又受到了一些佛教徒的赞许。他们通过玄学派的易学，进而以《周易》解说佛教的教义，出现了易佛结合的新倾向。梁武帝肖衍就是此派的代表人物。他既是一个佛教徒，又通晓儒家典籍。《隋志》记载其解易著作有《周易大义》、《周易系辞义疏》、《同易讲疏》等。这些著作的内容，已不得而知。但从其宣扬佛教教义的著作中，可以看出其揉合易佛的倾向。如他在《幸阿育王寺赦诏》中说：“天地盈虚，与时消

息。万物不得齐其蠢生，二仪不得恒其覆载。故劳逸异年，僮惨殊日，去岁失稔，斗粟贵腾，民有困穷，遂臻斯滥。……易曰随之时义大矣域！今真形舍利，复见于世……因时布德，允叶人灵。凡天下罪无轻重，皆赦除之。”（《广弘明集》卷十五）此诏有两点，值得注意：一是以丰卦《象》文“天地盈虚”句，说明年成不好，人民困苦，闹事作乱，可以宽恕。二是引随卦《象》文“随时之义”，宣扬逢真形舍利，复见之时，应对一切罪犯，施行大赦，以表慈悲之心。梁武帝的解易著作，大概亦有同佛教义理相比附之处。其易学虽属于玄学派，但有时亦主太极元气说。其《天象论》中说：“系辞云：易有太极，是生两仪。元气已分，天地设位，清浮升乎上，沉浊居乎下，阴阳以之而变化，寒暑用此而相推，辨尊卑贵贱之道，正内外男女之宜。”此是本于易纬的说法。下文说：“天以妙气为体，广远为量”，其运行往来，“不可以度数而知，不可以形象而譬，此天之大体也。沉浊之气，下凝为地，地以土水为质，广厚为体。”此是以清妙之气为天之体，沉浊之气为地之体，天体无形象，地体有广厚。下文又说：“天地之间，别有升降之气，资始资生，以成万物。易曰：大哉乾元，万物资始。至哉坤元，万物资生。资始之气，能始万物，一动一静，或此乃天之别用，非即天之妙体。资生之气，能生万物，一翕一辟，或此亦地之别用，非即地之妙体。”此是说，天地各有其体用，乾元资始之气为天之体，动静为其用；坤元资生之气为地之体，翕辟为其用。这里，提出体用范畴，解释乾坤、天地、阴阳。所谓“妙体”，指内在的本质；“别用”，指外在的表现和作用。此种体用观，来于佛教哲学。其在《立神明成佛义记》中以无明神明即成佛的意识为体，以思虑为用。他说：“夫心为用本，本一而用殊，殊用自有兴废，一本之性不移。一本者，即无明神明也。”又说：“无明体上，有生有灭，生灭是其异用，无明心义不改。”是说神

明之体，永不改易，其用则有生有灭。按王弼于《老子注》中亦提出体用范畴，但没有用来解释《周易》中的义理。以体用解释乾坤卦义，就现传下来的资料看，较早见于肖衍的著作。肖衍是一个唯心论者，但其在《天象论》中对太极和乾坤二元的解释，却是一种唯物主义观点，这是受了汉易的影响。

周弘正曾仕于梁武帝，有《周易义疏》，张讥乃周弘正的学生，有《周易讲疏》。梁武帝同周、张等人曾讨论易学问题（见《陈书·周弘正传》）。周弘正的易学，就其对卦爻辞文字的解释说，多取王弼义。就其哲理的内容说，其新意有二：一是对乾卦卦辞“元亨利贞”的解释，一是对《序卦》的解释。他注解“元亨利贞”说：

元，始也，於时配春，言万物始生，得其元始之序。发育长养，亨通也，於时配夏，夏以通畅，合其嘉美之道，利者，义也，於时配秋，秋以成实，得其利物之宜。贞者，正也。於时配冬，冬以物之终，纳于正之道，若以五行言之，元，木也；亨，火也；利，金也；贞，水也；土则资运四事，故不言之。若以人事，则元为仁，亨为礼，利为义，贞为信。不言智者，谓此四事，因智而用。故乾凿度云：水土二行，兼智兼信是也（《周易正义》引）。

其以元亨利贞为四德，是本于《文言》文，亦本于《子夏传》：“元，始也。亨，通也。利，和也。贞，正也。”但他从天、地、人三方面解释此四德，以天之元亨利贞为春夏秋冬，地之元亨利贞为金木水火，人之元亨利贞为仁礼义信。并且认为四德具有生、养、成、终之义，意味事物从始到终的发展过程。这样，其所说的元亨利贞四德，便突破了道德的领域，具有世界观的意义。这对唐宋易学起了很大影响。又其解《序卦》说：

序卦以六门主摄。第一天道门，第二人事门，第三相因门，第四相反门，第五相须门，第六相病门。如乾之次坤，泰之次

否等，是天道运数门也。如讼必有师，师必有比等，是人事门也。如因小畜生履，因履故遁等，是相因门也。如遁极反壮，动竟归止等，是相反门也。如大有须谦，蒙稚待养，是相须门也，如贲尽致剥，进极致伤等，是相病门也（同上）。此是借用佛教典籍中的辞汇，将六十四卦分为“六门”即六类。乾坤和泰否的顺序是讲阴阳消长盈虚，为天道门。讼、师、比的顺序是讲人事的关系，为人事门。小畜、履、泰的顺序表示畜而后有礼，履而后安泰，前后相因，此为相因门。遁和大壮，震和艮的顺序表示物极则反，此即相反门。大有和谦，蒙和需，表示后者资助前者，此即相须门。贲和剥，晋和明夷，表示后者损害前者，此即相病门。据此，他解释《序卦》文“物不可穷也，故受之以未济终焉”说：

序例有数款，曰然后，曰而后，曰不可，曰不可以，曰不可不，曰必，曰必有，曰必有所，曰莫若，各有取义，约之不外一中。不问天道人事，高者抑之，下者举之，得中者顺之，随时从道以趋中而已。其他奥义，诸贤多搜索于位置时数之间，可喜可愕，不可枚举。然而夫子当时曾不殚及，惟随时用中之道为不易矣（见《黄氏逸书考》辑）。

此段文字，同《正义》所引的观点是一致的，出于明何楷《古周易订诂》引周氏曰。“然后”，“而后”，“不可”等辞，皆见于《序卦》文。周弘正认为，这些说法，都表示“随时用中之道”，即讲时中。所谓“时中”，即“高者抑之，下者举之”，使高下都过于悬殊。就魏晋以来的易学史说，周弘正继阮籍之后，又一次对六十四卦的卦序作了较为详细的论述。周弘正认为《序卦》不只讲人事，又讲天道，卦的顺序表示事物之间存在六种联系，如相因，相反，相须，相病等，而这些联系又都归之于中道。显然，这是以《彖》《象》的时中说解释《序卦》文的精神实质。按此说法，

《序卦》的理论思维不是讲对立面的转化，而是讲调协和适中。同阮籍的《通易论》相比，其中的辩证思维削弱了。

张讥的易学，较为突出的，是对《说卦》文“参天两地而倚数”的解释，《周易正义》引其文说：

以三中含两，有一以包两之义，明天有包地之德，阳有包阴之道，故天举其多，地言其少也。

按韩康伯于《系辞注》中注此条说：“参，奇也。两，耦也。七九阳数，六八阴数”韩氏的意思是，天为奇数，地为偶数，有了奇偶二数，也就有了筮法中的七八九六之数。为什么以参代表奇数，或者说以参为奇数的开始，而不以一为奇数的开始？张讥的解释是，天大于地，天包括地。如果以一代表天数，天数则少于地二之数，不能体现天有包地之德。以参代表天数，天数则大于地数二，体现了“阳有包阴之道”。“天有包地之德”是本于天体论中的浑天说。就数目说，张讥认为三中有两，就有一包括二之义。按此说法，一和三并无本质的差别，以天数为参，在于说明天包容地而已。韩康伯和张讥的说法，都未以“参天两地”为《系辞》中的“天地之数”或大衍之数，不同于马融、郑玄和王肃等人的说法，另立新意。此说并不符合《说卦》文原意，战国时代尚无浑天说。但张讥注提出一个问题，即用“三中含两”说明“一以包两”。此处说的“一”，非单一的一，乃合一之义。此种观点，对宋明时期张载的太极说和王夫之对奇偶两画的解释都起了重要的影响。

第五章 唐代易学哲学的发展

唐王朝建立后，伴随着政治上的统一和稳定，封建经济和文化得到高度的发展。与此相适应，关于经学的研究，出现了总结前人成果的新局面。唐太宗命孔颖达撰《五经正义》，对东汉魏晋南北朝以来各派经师的注释，进行了一次大总结，统一各家的说法，作为官方颁布的教科书。这是经学史上一件大事，对易学的发展起了重大的影响。就易学说，唐代出现了两部总结前人和同时人研究成果的著作：一是孔颖达主编的《周易正义》，一是李鼎祚编的《周易集解》。这两部著作完整地保存下来，可以代表唐代易学发展的倾向。

《周易正义》继承隋朝尊王学的传统，采王弼注和韩康伯注，并对王韩二注逐句加以解释，被称为孔疏。此书虽采王韩二注，推崇玄学派的易学，但并非墨守门户之见，对其它流派的观点一概排斥。孔颖达在此书的《序》中说：“奉敕删定，考察其事，必以仲尼为宗；义理可诠，先以辅嗣为本。去其华而取其实，欲使信而有征。其文简，其理约，寡而制众，变而能通。”“必以仲尼为宗”，指《易传》文和《易纬》中的部分文字。他认为《易传》和《乾凿度》中的孔子曰，皆孔子所作。所谓“去其华而取其实”，是说，对各家的说法，有选择地加以吸收。所以此书，除阐述王韩二注外，从《子夏传》，京房章句，郑玄注，王肃注，到南朝的张讥《周易讲疏》，北朝卢景裕《周易注》等，皆有引述或评论。因此，此书可以说是从王弼派易学的角度，对两汉以来易学发展的成果所作的一次总结。《四库提要》评论此书说：“至颖达等奉诏作疏，始专崇王注，而众说皆废。”又说：“然疏家之体，主于诠

解，注文不欲有所出入。故皇侃礼疏，或乖郑义，颖达至斥为狐不首丘，叶不归根。其墨守专门，固通例然也。至于诠释文句多用空言，不能如诸经正义，根据典籍，源委粲然。则由王弼扫弃旧文，无古义之可引，亦非考证之疏矣。”此论认为，孔疏墨守家法，一切唯王弼注是从，“多用空言”，无字义考证。这是一种片面的见解，并不符合孔疏的实际情况。就其对卦爻辞字义的解释说，并非皆用王弼注。就对义理的理解说，对象数学派和义理学派的观点，皆有吸取的肯定。虽然“先以辅嗣为本”，实际上对王学进行了修正和改造。此书的出现，从易学史上看，具有调和象数和义理两大流派的倾向，是南北朝时期两派易学相互吸收的学风的进一步发展。孔疏不只是引述和罗列各家的说法，而且加以消化，提出自己的易学观，对唐宋时期易学的发展起了深刻的影响，成为汉易转向宋易的桥梁。就哲学发展的历史说，此书通过对《周易》义理的阐发，形成一套世界观的体系，又为魏晋玄学转向宋明理学提供了思想基础。

李鼎祚的《周易集解》是继孔疏之后出现的又一部总结两汉以来易学成果的著作。此书的编辑，出于对孔疏的不满。其在《序》中说：“采群贤之遗言，议三圣之幽蹟，集虞翻、荀爽三十余家，刊辅嗣之野文，补康成之逸象，各列名义，共契元宗。”可以看出，此书的特点，主要是汇集汉易系统中象数派的注释，以纠孔疏之偏，即所谓“刊辅嗣之野文，补康成之逸象。”此书所收集的各家注，以荀爽、虞翻、干宝等人的注解为最多，表明李氏乃唐代提倡汉易象数之学的代表。荀爽、虞翻等人的易学，通过此书，得以流传下来。但书中所集各家注解，除汉易象数派外，对玄学派的注解，如王弼、何晏、韩康伯等，也有所采纳。值得注意的是，就义理方面说，其对韩伯《系辞注》中宣扬玄学贵无论的文字，如对“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，“非天下

之至神，其孰能与于此”，“一致而百虑”，“精义入神以致用”，“几者动之微”，“观其彖辞则思过半矣”，“神者妙万物而为言者也”等文句的注解，都不加评论的收集在《集解》中。这表明李鼎祚对玄学派的易学，亦非一概排斥，对其义理方面的解释，亦有所肯定。其所谓“刊辅嗣之野文”，并未否定玄学派易学的历史地位。清代的汉学家，由于吹捧汉易，注重文字训诂，轻视义理，以象数之学为正统，从而把《周易集解》视为批评晋易老庄虚无之谈和表彰汉学的榜样，这是出于门户之见，同样不符合此书的实际情况。《正义》和《集解》都是对两汉以来易学的总结，不同的是前者偏重玄学派的义理，后者偏重于汉代的象数之学，但从易学史上看，都具有融合两派易学的倾向。李氏《集解》主要是集录各家的注释，自己的论点较少，基本上是资料性的汇编，其在易学史特别是易学哲学史上的地位还不能同《正义》相比。

在唐代，除《正义》和《集解》两部总结前人易学成果的著作外，还有一些易学家自注《周易》，独立地探讨易学的原理。崔憬的《易探玄》，即其中之一。此书已失传，其佚文见于李氏《周易集解》引。《易探玄》评论了孔疏，此书成于《正义》之后，《集解》之前。就其佚文看，崔憬的易学，不满意孔疏对王弼派易学的阐发，但其对卦爻辞的解释亦不取汉易中的卦变、纳甲等说，抛弃了汉易的烦琐经学学风，亦重视义理，在义理方面，特别在易学哲学的问题上，是同玄学派对立的。他提出一些新的观点，对宋明易学也起了一定的影响。崔憬的易学亦可以说是从汉易转向宋易的先驱。

以上三家的著作，代表儒家阵营中解易的倾向。这三家都宣传了气的学说，其自然观是唯物主义的。唐代易学的发展还有其它的系统。即佛道二教解易的系统。佛教和道教在唐朝非常兴盛，影响也很大。唐王朝在文化思想上采取儒、释、道三教并行的政

策。因此，这三大思想流派，既相论争，又互相影响，形成一种融合的倾向。在这种倾向的影响下，佛教徒和道教徒也研究《周易》，或借助易学的理论，宣扬自己的教义。南朝的梁武帝就企图揉合易佛，此种风气到唐代得到发展。唐朝的佛学家讲佛教哲学时也援引易学的观点。如宗密于《原人论》中，引汉易的太极元气说解释器世界形成的过程，以“太极生两仪”的理论为最低级的教门。又如李通玄则以《周易》解说佛教华严宗的教义。唐代的道教徒继承了魏伯阳《参同契》解易的传统，以《周易》讲炼丹术，并且依《周易》的卦象和汉易中的元气说和五行说，泡制一套世界形成的图式，作为道教的理论基础。如《道藏·洞玄部》中的《上方大洞真元妙经图》，以太极为天地之大本，属于道教解易的系统。此系统的易学对宋易中图书学派的形成也起了一定的影响。本章讲的易学哲学限于儒家系统。

第一节 孔颖达《周易正义》

孔颖达于《周易正义序》中，对《周易》的性质，作者，各家的注释都作了评论。此序可以代表他的易学观。其疏有两部分内容：一是对卦爻辞和传文的注解，一是对王韩二注的阐发。前一部分为作者自己的观点，后一部分中也提出了一些新的见解。孔疏解易，除解释《周易》中的字义和文句外，对义理发挥较多，并且讨论了易学哲学问题。此书的形式，虽然是注解《周易》，实际上也是唐代的一部重要哲学著作，后来许多易学家和哲学家从其中吸取观点和材料。本节所论，限于孔疏自己的观点，其转述各家的说法则从略。

一 论《周易》体例

孔疏对《周易》体例的理解，一方面采王弼说，即不讲或很少讲互体、卦变、纳甲等；另一方面又不同于王弼派，即不仅讲取义，而且讲取象，企图将二者结合起来。其对卦爻辞的解释，基本上本于《易传》，特别是《彖》《象》二传的说法。就《彖》《象》二传说，既讲取义，又讲取象，还讲爻位，体例也不一致。孔疏为了调和这些说法，特别是纠正王弼派鄙视取象的偏见，提出“不可一例求之，不可一类取之”，反对将《周易》的体例单一化，绝对化。其解卦名的由来说：

圣人名卦，体例不同。或则以物象而为卦名者，若否、泰、剥、颐、鼎之属是也。或以象之所用而为卦名者，即乾坤之属是也。如此之类多矣。虽取物象乃以人事而为卦名者，即家人、归妹、谦、履之属是也。所以如此不同者，但物有万象，人有万事。若执一事，不可包万物之象。若限局一象，不可总万有之事。故名有隐显，辞有暗驳，不可一例求之，不可一类取之。故系辞云：上下无常，刚柔相易，不可为典要（《正义·乾》）。

此是说，卦名来于取象，但所取之象不一。有取之于物象者，有取物象之作用或性质者，有取于人事者。这是因为易包罗万象万事，不能局限于一象和一事，此即“不可为典要”，“不可一类取之”。又其解释乾卦辞“元亨利贞”四德说：

乾卦象天，故以此四德皆为天德。但阴阳合会，二象相成，皆能有德，非独乾之一卦。是以诸卦之中，亦有四德。但余卦四德，有劣于乾。故乾卦直云四德，更无所言；欲见乾之四德，无所不包。其余四德之下，则更有余事，以四德狭劣，故以余事系之，即坤卦之类是也。……同人云：同人于野亨。坎

卦云：有孚维心亨。损卦云：无咎可贞。此等虽有一德，皆连事而言之。故亦不数。所以然者，但易含万象，事义非一，随时曲变，不可为典要故也。

此是说，“元亨利贞”四德，不仅限于乾卦。如坤卦辞“元亨，利牝马之贞”，亦有四德，但此四德联系“牝马”之事而言，比乾卦的四德则低一层次。有些卦如离、咸、萃等，其卦辞，只讲到三德；有些卦如大有、蛊、渐等，只讲到二德；有些卦如蒙、师、小畜等，只讲到一德；讲一德的卦，如同人、坎、损等，又联系事件而言。总之，体例并不一致。所以不一致，因为“易含万象，事义非一”，随时而变化，同样，“不可一例求之”。又其解履卦《象》文“上天下泽，履”说：

此履卦名合二义。若以爻言之，则在上履践于下，六三履九二也。若以二卦上下之象言之，则履礼也。在下以礼承事于上，此象之所言，取上下二卦卑承尊之义。故云：上天下泽，履。但易合万象，反覆取义，不可定为一体故也。

此是说，履卦卦义有二：一是取爻位，即六三爻处于九二爻之上，乃柔履刚之义；一是取上下两卦之象，上为乾，下为兑，乾为刚，兑为悦，取柔悦刚，卑承尊之义。《象》文乃取上下两卦之象，不取爻位说。履卦所以有二义，这是因为“易合万象，反复取义，不可定为一体”。可以看出，孔疏提出“不可定于一体”，“不可一例求之”，其目的在于调和《易传》中的各种说法，特别是用来调和取义和取象说。

依据上述的原则，孔疏评论了取象的复杂情况。其释乾卦《大象》文，解取象说：“十翼之中，第三翼总象一卦，故谓之大象。但万物之体，自然各有形象，圣人设卦以写万物之象。”此是说，卦象是对万物自然形象的模写。但孔疏认为，《象》文取象，体例亦不一，“六十四卦，说象不同。”有总括六爻，不论象之实

体，即不显上下二体，如乾坤两卦象。有直举上下二体，以成一卦之义，如云雷屯，天地交泰，风雷益，兼山艮，丽泽兑等。有上下两体相对称者，如天与水违行，讼，上天下泽，履；上火下泽，睽等。有直指上体而为文者，如云上于天，需；风行于天上，小畜；雷在天上，大壮，等。有先举上体而后明下体者，如地中有水，师；山下有风，蛊；天下雷行，无妄，等。有先举下象，称在上象之下，取下象以立卦者，如雷在地中，复；天在山中，大畜；明入地中，明夷等。不仅如此，孔疏还认为，所取之象，有实象，有假象。它说：

先儒所云，此等象辞，或有实象，或有假象。实象者，若地上有水，比也；地中生木，升也；皆非虚，故言实也。假象者，若天在山中，风自火出，如此之类，实无此象，假而为义，故谓之假也。虽有实象，假象，皆以义示人，总谓之象也。

“实象”，指符合物象实际情况的，如比卦《象》文“地上有水”。“假象”，指虚假之象，并不符合物象之实情，如大畜卦《象》文“天在山中”。但无论是取实象，或假象，都是用来显示一卦之义，所以皆称之为象。关于取象，孔疏还说：

凡易者象也。以物象而明人事，若诗之比喻也。或取天地阴阳之象，以明义者，若乾之潜龙见龙，坤之履霜坚冰，龙战之属是也。或取万物杂象以明义者，若屯之六三即鹿无虞，六四乘马班如之属是也。如此之类，易中多矣。或直以人事，不取物象以明义者，若乾之九三君子终日乾乾，坤之六三含章可贞之例是也。圣人之意，可以取象者则取象也。可以取人事者则取人事也（《正义·神》）。

此是说，爻所取之象，亦是多方面的，有取天地阴阳之象者，有取万物之杂象者。此外，还有取人事之义者，并非都取物象，如

乾卦九三《象》文“终日乾乾，反复道也”。又其解小畜卦《象》文“风行天上，小畜。君子以懿文德”说：

凡大象君子所取之义，或取二卦之象，而法之者，若地中有水师，君子以从容民畜众，取卦象包容之义。若履卦象云上天下泽履，君子以辨上下，取上下尊卑之义。如此之类，皆取二象，君子法以为行也。或直取卦名，因其卦义所有，君子法之，须合卦义行事者，若讼卦云：君子以作事谋始，防其所讼之源，不取天与水违行之象。若小畜君子以懿文德，不取风行天上之象。

此是说，《大象》解说卦义，有取象者，如师卦坤上坎下，表示地中有水，所以“君子以容民畜众”。“容民畜众”取地能包水之象。但亦有不取物象者，如讼卦乾上坎下，表示天道西转，水流东注，即“天与水违行”。可是《象》文“君子以作事谋始”，却取讼卦之卦义，即“凡欲兴作其事，先须谋虑其始。若初始分职分明，不相干涉，即终无讼也”（《正义·讼》），而未取“天与水违行”之象。《象》文“君子以懿文德”，亦取小畜卦之卦义，不取“风行天上”之象。在孔疏看来，《大象》虽主取象说，并不排斥取义。孔疏所以如此详细地分析和介绍取象，说明他认为取象说是《周易》的重要体例，实际上是对王弼派鄙视取象的一种批评。同时表明取象和取义可以并行，相互补充。

因此，孔疏对《周易》经传的解释，既采取象说，又讲取义说。如其解释大壮卦《象》文“雷在天上，大壮”说：“震雷为威动，乾天主刚健，雷在天上，是刚以动，所以大壮也。”按王弼注此条说：“刚以动也”。只取乾刚震动之义，不谈取象。而孔疏则从天雷之象解说“刚以动”之义。显然，这是对王弼注的补充。又其解涣卦《象》文“利涉大川，乘木有功也”说：“先儒皆以此卦坎下巽上，以为乘木水上，涉川之象，故言乘木有功。王不用象，

直取况喻之义，故言此以序之也。”“王不用象”，指王弼注不以乘木水上释卦义，而以“涉难而常用涣道必有功”解之，取其比喻之义。孔疏于其注下特引取象说与王弼说对比，表示取象说不可废，亦是对王弼注的一种补充。又韩注评论《序卦》说：“凡序卦所明，非易之编也。盖因卦之次，托以明义。”认为卦序是假托六十四卦的次序，说明各卦的卦义，此是以取义说解释卦序的由来，孔疏发挥说：

盖因卦之次，托象以明义，不取深缙之义，故云非易之缙，故以取其人理也。今验六十四卦，二二相耦，非覆即变。覆者表里视之，遂成两卦，屯、蒙、需、讼、师、比之类是也。变者反复唯成一卦，则变以对之，乾、坤、坎、离、大过、颐、中孚、小过之类是也。且圣人本定先后，若元用孔子序卦之意，则不应非复即变。然则康伯所云，因卦之次，托象以明义，盖不虚矣。

关于“非复即变”说，第一章第一节中已谈及。这时值得注意的是，孔疏虽同意韩注，但将韩注说的“因卦之次，托以明义”，解释为“托象以明义，增一“象”字，认为卦义是通过卦象来显示的。其所谓复和变就是依据卦象来区分的，将六十四卦分为两类，表示卦象之间存在着对立的转化的关系。这是对韩注的一种修正。因此，其在《系辞》中批评韩伯的取义说说：

案诸儒象卦制器，皆取卦之爻象之体。今韩氏之意，直取卦名，因以制器。案上系云，以制器者尚其象，则取象不取名也。韩氏乃取名不取象，于义未善矣。今既尊韩氏之学，且依此释之也。

韩伯注观象制器章，则主取义说，即孔疏所说“取名不取象”。孔疏认为韩注不符合《系辞》本义，“于义未善”。这种批评，进一步说明孔疏继承汉易的传统，不废取象说。又《系辞》说：“易之

为书也，不可远”。韩伯注为不可远离变动之理，主取义说。而孔疏则说“不可远者”，言易书之体，皆仿法阴阳拟议而动，不可远离阴阳物象而妄为也。”由于韩注主取义说，其对《说卦》中论八卦卦象的章节，皆不加注释。而孔疏因采取象说，则详加注释，并且将取象和取义结合起来。如其解释“乾健也，坤顺也，震动也……”说：

此一节说八卦名，训乾象天，天体运转不息，故为健也。坤顺也，坤象地，地顺承于天，故为顺也。震动也，震象雷，雷奋动万物，故为动也。巽入也，巽象风，风行无所不入，故为入也。坎陷也，坎象水，水处险陷，故为陷也。离丽也，离象火，火必著于物，故为丽也。艮止也，艮象山，山体静止，故为止也。兑说也，兑象泽，泽润万物，故为说出。

按《说卦》此文，只讲取义，未讲取象。可是，孔疏却从取象的角度解释其取义的由来。认为乾为天，天运转不息，所以其义为健。坤为地，地顺承天，所以其义为顺。离为火。火附着在物体上，所以其义为丽。坎为水，水象有险陷，所以其义为陷，等等。按此说法，八卦的卦义或卦德，出于其所取的物象。这便同王弼说的“象之所生，生于义”的观点对立起来。所以孔疏在阐述王弼注乾卦文言上九爻时，对象生于义说不加解释，实际上是对王弼注的一种批评。可以看出，孔疏对《周易》体例的理解，并非如《四库提要》所说“墨守专门”，不想突破王学的家法。其对取象和取义说的论述，表现了综合两大流派的倾向。这正是唐代易学发展的特征之一。

由于孔疏在《周易》体例问题上综合两派观点，在易学哲学问题上，则以物象和义理统一的观点，解释了八卦和六十四卦的形成。其在乾卦卦辞疏中，解释“卦”说：

易纬云：卦者挂也，言县挂物象以示于人，故谓之卦。但二

画之体，虽象阴阳之气，未成万物之象，未得成卦。必三画以象三才，写天地雷风水火山泽之象，乃谓之卦也。故系辞云：八卦成列，象在其中矣，是也。但初有三画，虽有万物之象，于万物变通之理，犹有未尽，故更重之而有六画，备万物之形象，穷天下之能事，故六画成卦也。

此是说，奇偶二画取象于阴阳二气，八画取象于八种自然物象，重为六十四卦又用来显示万物变通之理。又其解释《说卦》“天地定位，山泽通气……易逆数也”说：

此一节就卦象明重卦之意。易以乾坤象天地，艮兑象山泽，震巽象雷风，坎离象水火。若使天地不交，水火异处，则庶类无生成之用，品物无变化之理，所以因而重之。今八卦相错，则天地人事莫不备矣。故云天地定位而合德，山泽异体而通气，雷风各动而相薄，水火不相入而相资。既八卦之用，变化如此，故圣人重卦，令八卦相错，乾坤震巽坎离艮兑，莫不交互而相重，以象天地雷风水火山泽莫不交错，则易之爻卦与天地等，成性命之理，吉凶之数，既往之事，将来之几，备在爻卦之中矣。

韩伯注此条说：“易八卦相错，变化理备。於往则顺而知之，於来则逆而数之。”此是以义理解释八卦相错，可以预知未来。而孔疏则以物象解释八卦相错，认为凭借物象可知将来之事。又其解《系辞》文“拟诸其形容，象其物宜”说：

圣人有其神妙以能见天下深蹟之至理也，而拟诸其形容者，以此深蹟之理，拟度诸物形容也。见此刚理则拟诸乾之形容，见此柔理则拟诸坤之形容也。象其物宜者，圣人又法象其物之所宜，若象阳物，宜于刚也；若象阴物，宜于柔也，是各象其物之所宜。

此是说，八卦和六十四卦乃模仿事物刚柔之理，此即“拟诸其形

容”。这是本于韩伯注。但孔疏认为，刚柔之理，又来自于阴阳物象的性质，所以圣人又法象其物之所宜，此即“象其物宜”，后一条，则是对韩注的补充或纠正。又其解《系辞》“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣”说：

言八卦各成列位，万物之象在其八卦之中矣。……因此八卦之象而更重之，万物之爻在其所重之中矣。然象亦有爻，爻亦有象，所以象独在卦，爻独在重者，卦则爻少而象多，重则爻多而象少，故在卦举象，在重论爻也。

此是说，八卦模拟物象，六十四卦各爻亦是模拟万物之象，其不同者，八卦所取之物象多，而爻象所取之物象少。此种观点，同韩注不尽同。韩注以“八卦备天下之理”解释“因而重之，爻在其中。”而孔疏则以取象说解释“爻在其中。”韩注“象在其中”说：“备天下之象。”同时又说：“八卦备天下之理。”孔疏对此解释说：“夫八卦备天下理者，前注云备天下之象，据其体；此云备天下之理，据其用也。言八卦大略有八，以备天下大象大理。大者既备，则小者亦备矣。”此处，孔疏提出体用范畴，解释物象和义理的关系，即以象为体，以理为用。如有天之体，则有刚之用；有地之体，则有柔之用。因为事物有体有用，所以八卦和六十四卦既备事物之体，又备事物之用，即既备事物之象，又备事物之理。总之，认为八卦模拟事物之象和事物之理，以象和理统一的观点解释了八卦的来源。并且以物象为义理的基础，以卦义出于卦象。这种观点，显然是对王弼易学的一种扬弃。

孔疏还讨论了象和数的关系。其解《说卦》“幽赞于神明而生蓍”，“观变于阴阳而立卦”说：

蓍是数也。传称物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。然则数从象生，故可用数求象，於是幽赞於神明而生蓍。用蓍之法，求取卦爻，以定吉凶。系辞曰天生神物，圣人则之。无

有远近幽深，遂知来物是也。系辞言伏牺作易之初，不假用著成卦，故直言仰观俯察。此则论其既重之后，端策布爻，故先言先著，后言立卦。非是圣人幽赞元在观变之前。

此段辩论有两层意思。一层意思是，据《系辞》伏牺观象作卦说，认为八卦来于对物象的模写；又据《左传》文，认为数从象生。另一层意思是，依《说卦》“幽赞于神明而生著”，认为先有著草数目的变化，方得出八卦之象，判断人事之吉凶。在孔疏看来，前者是讲八卦的起源，后者是讲以著求卦，这两个问题不能混同。就八卦的来源说，先有物象，而后方有奇偶之数，即“数从象生”。就占筮过程说，先有著草数目的变化方有一卦之象，此即“用数求象”。因此，不能将以著求卦看成是讲八卦的起源，此即“非是圣人幽赞元在观变之前”。孔疏的这条辩论，是针对汉易中数生象的观点说的，认为八卦来于圣人对自然物象的模写，不是出于奇偶之数的规定；揲著所以求得卦象，那是因为奇偶之数依赖于物象。总之，认为象居第一位，数居第二位。此种观点，既不同于王弼派的易学，又不同于汉易中以数规定气象变化的思想，对宋明易学中的象数之辩起了一定的影响。

以上所述，是孔疏论《周易》体例的部分内容。这部分内容，讨论了象、义（理）、数三者的关系，代表孔疏解易的基本方向。其对《周易》原理的理解，对易学哲学问题的处理，都是基于上述的原则发展起来的。

二 论《周易》的原理

孔疏关于《周易》原理的论述，其源有二：一是汉易中的阴阳二气说，一是王弼派的玄学易学观。这两派的观点，就其思维路线说，是对立的。可是，孔疏企图将二者调和起来。有些问题，发挥了汉易的说法；有些问题，则保存了玄学解易的观点和形式，

或者对玄学派的论点给予新的解释。但其总的倾向是，力图扬弃王弼派贵无贱有的思想，以阴阳二气解释《周易》原理，标志着从汉易到宋易的过渡。其论《周易》原理时，涉及到的易学哲学问题，有以下几个方面：

(1) 易理备包有无

其在《序》中，论《周易》的性质时，发挥了《易纬·乾凿度》的易有三义说。关于变易，孔疏说：

夫易者，变化之总名，改换之殊称。自天地开辟，阴阳运行，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相续，莫非资变化之力，换代之功。然变化运行，在阴阳二气，故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也；布以三位，象三才也。谓之为易，取变化之义。

这种解释，本于汉易的卦气说，强调《周易》是讲阴阳变易的典籍，并且认为卦爻象的变化来于阴阳二气的变化；奇偶或刚柔两画，取象于阴阳二气；三画成卦，取象于天地人。因此，孔疏认为，易之三义即简易，变易，不易，都是就“有”说的，所谓“易之三义，唯在于有”。所谓“有”，指有形有象的具体事物。但王弼派以“无”为《周易》的最高原理，又如何解释呢？孔疏说：“然有从无出，理则包无。故乾凿度云：夫有形者生于无形，则乾坤安从生？故有太易，有太初，有太始，有太素……。”此是说，乾坤卦爻象虽然属于“有”，但“有”又出于“无”，所以易之理包括无和有。其所谓“无”，指《易纬》说的“无形”和“太易”。由此，得出结论说：

是知易理备包有无，而易象唯在于有者，盖以圣人作易，本以垂教，教之所备，本备于有。故系辞云：形而上者谓之道。道即无也；形而下者谓之器，器即有也。故以无言之，存乎道体；以有言之，存乎器用。以变化言之，存乎其神；以生

成言之，存乎其易。以真言之，存乎其性；以邪言之，存乎其情。以气言之，存乎阴阳；以质言之，存乎爻象。以教言之，存乎精义；以人言之，存乎景行，此等是也。

孔疏认为，易理包括有和无两个方面。“无”指“道”的领域，道是无形的，所以为“无”。“有”指“器”的领域，器是有形象的，所以称为“有”。此是以道器范畴解释易理之有和无。还认为道为体，器为用，又以体用范畴解释有和无的关系。易理中那些问题属于道或无的领域，那些属于有或器的领域？照下文所说，“神”即变化的原因莫测属于“道”，事物的生成过程即“易”属于器；事物的本性，属于“道”其“情”则属于器；阴阳之气属于“道”，爻象体质则属于器；圣人之教精义入神属于“道”，人们效法而实行之属于器。值得注意的是，此处以阴阳之气为道，认为阴阳之气属于形而上的领域。其所以为形而上，因为尚未成形，无形可见，对爻象而言，亦可称之为无。在孔疏看来，易理虽包括道器两方面，但“圣人作易，本以垂教”，即以《周易》之道教化百姓，必须重视器用，不能空谈易理，此即“教之所备，本备于有。”就是说，必须通过卦爻象的变化，使百姓懂得君臣父子之义，各安其性，如《乾凿度》所说“易者所以断天地，理人伦而明王道。”其释《说卦》文“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”说：

著教既生，爻卦又立，易道周备，无理不尽。圣人用之，上以和协顺成圣人之道德，下以治理断人伦之正义，又能穷极万物深妙之理，穷尽生灵所禀之性。物理既穷，生性又尽，至于一期所赋之命，莫不穷其短长，定其吉凶。

此是说，《周易》具备一切事物之理，圣人依据《周易》，不仅可以穷尽万物之理，又可以穷尽人类的本性，以至于人的生死贵贱等命运。可以看出，孔疏对《周易》原理的理解，偏重于易象即

有的领域，认为有虽然来于无，但不能因此而鄙视易象，废弃器用。显然，此种观点是针对玄学派的易学而言的。正如其在《序》中所说的。“江南义疏，十有余家，皆辞尚虚玄，义多浮诞。原夫易理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有。”这是依据汉易的说法纠正王弼派易学贵无贱有的偏向。

孔疏提出“易理备包有无”，把“无”作为易理的内容之一，一方面是继承王弼的说法，另一方面也是继承《易纬》，特别是郑玄注的说法，但对“无”作了新的理解。孔疏以道体器用解释有和无，也是一种新的论点。按王弼玄学未以体用范畴解释易理，孔疏以道体为无，器用为有，多半是受了佛学的体用观的影响。关于道和器的关系，孔疏解《系辞》文“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

道是无体之名，形是有质之称。凡有从无而生，形由道而立。是先道而后形，是道在形之上，形在道之下。故自形外已上者谓之道也；自形内而下者谓之器也。形虽处道器两畔之际，形在器不在道也。既有形质，可以为器用，故云形而下者谓之器也。

此是说，所谓“形而上”，是说，“自形外已上者”，即无形之谓，凡无形的东西都可以叫做道，此即“形而上者谓之道”。所谓“形而下”，是说，“自形内而下者”，即有形之谓，凡有形的东西都可称之为器，此即“形而下者谓之器”。此说同韩伯注不尽同。韩注本王弼义，以“寂然无体，不可为象”解释“道”，“道”乃虚无实体。而孔疏将“道”解释为无形的东西。按下文所说“既有形质，可以为器用”句，所谓无形，包括尚未成形。所以凡未具备形质的东西都可称为道。按此说法，阴阳二气及其变化的法则没有表现为刚柔两画，成为八卦爻象，亦可称之为道。此即《序》中所说“以气言之，存乎阴阳；以质言之，存乎爻象。”“质”，即形

质，指有形而言，同“气”相对文，“气”指无形的道。孔疏将气纳入形而上的领域，使同韩注区别开来。在韩伯看来，气无形而有象，称之为“气象”，属于有的领域，是虚无实体派生的东西，不能称之为“道”。可以看出，孔疏的道器观是对王弼派的一种改造。关于道和器的关系，孔疏同王弼派一样，区别形而上和形而下，认为形而上的道先于形而下的器而存在，所谓“先道而后形”，器依赖于道，有道方有器，所谓“凡有从无而生，形由道而立”。但他以道为体，以器为用，认为体用是相联系的，不能脱离器用，孤立地讲道。其解《系辞》文“举而错之天下之民谓之事业”说：“谓举此理以为变化而置于天下之民，凡民得以营为事业，故云谓之事业也。”又说：“作易者本以立教故也。非是空谈易道，不关人事也。”此是说，讲易道和易理，不能停留在“无”即形而上的领域，要效法阴阳之道，教化天下人，得以经营事业，即《序》中所说“有而教有”，否则便成为崇尚玄虚的空谈了。

孔疏关于“易理备包有无”和道器问题的辩论，在易学史上和哲学史上都有重要的意义。就易学说，孔疏认为，卦画和卦爻象属于形而下的领域，但来于形而上的道，即阴阳二气及其变化的法则，所谓“变化运行，在阴阳二气。故圣人初画八卦，设刚柔两画，象二气也。”这种观点，就气和象的关系说，认为有气则有象，并借玄学派有生于无的命题，论证阴阳之气乃《周易》的根本原理，这是对汉易的阐发，对宋明时期易学中的气学派起了重要的影响。孔疏提出“易象唯在于有”，一方面肯定了取象说，一方面强调《周易》的作用在于“垂教”，解决人类生活中的实际问题，认为不能借《周易》玄谈义理，这对宋易的形成也起了一定影响。就哲学说，孔疏通过对《周易》原理解释，提出了以气为核心的世界观，认为气无形质，但为一切有形事物的本原。宋明时期的唯物论，正是发展了孔疏的阴阳二气说，抛弃其有生于

无的形式，建立起自己的哲学体系。孔疏提出的道体器用说，在唐宋易学哲学中引起了长期的辩论。一派继承孔疏的说法，以道为体，以器为用；一派则不赞成孔疏说，以器为体，以道为用。一派则区分形而上和形而下，一派则不区分形而上和形而下。他们通过孔疏，进而将道器和体用之争，引向实体和功能，本质和现象，一般和个别问题的论争。

由于主张“易理备包有无”，孔疏在言、象、意问题上，同王弼易学也不尽同。其解《系辞》文“圣人立象以尽意”一节说：

此一节是夫子还自释圣人之意，有可见之理也。圣人立象以尽意者，虽言不尽意，立象可以尽之也。设卦以尽情伪者，非唯立象以尽圣人之意，又设卦以尽百姓之情伪也。系辞焉以尽其言者，虽书不尽言，系辞可以尽其言也。变而通之以尽利者，变谓化而裁之，通谓推而行之，故能尽物之利也。鼓之舞之以尽神者，此一句总结立象尽意，系辞尽言之美。圣人立象以尽其意，系辞则尽其言，可以说化百姓之心，百姓之心自然乐顺，若鼓舞然，而天下从之，非尽神其孰能与于此，故曰鼓之舞之以尽神也。

此段文字的意思是，认为易道深奥，所以书不尽言，言不尽意，这是取王弼义。但另一方面又认为，立象可以尽意，系辞可以尽言，甚至可鼓舞百姓之心以尽其神，这又是对王弼的忘言忘象说的一种否定。其论点是，易理无形，语言虽不能完全表现它，但通过卦爻象可以显示出来。无形的易理同有形的卦象并非截然对立，人们通过卦象可以认识易理，所谓“有可见之理”。正因为如此，圣人立象垂教，“可以说化百姓之心”。此种观点，表现在哲学上，就是承认物象同其本质和规律具有统一性，通过现象可以认识本质，肯定了感性认识的必要性，对魏晋以来的象意之辩和言意之辩作了一次总结。

有和无的范畴，是由老庄哲学提出来的，王弼派用来解释《周易》的原理，以“无”代表易理和世界的基本原理，以“有”代表卦象和物象。孔疏对此加以改造，以阴阳二气及其变化之理无有形体，解释“无”的涵义，从而认为“易理备包有无”，这样，便扬弃了玄学派的理论体系，为宋易的形成提供了思想的基础。

(2) 论乾坤二元

孔疏继承了汉易的说法，认为六十四卦皆来于乾坤两卦。其解《系辞》“乾坤成列而易立乎其中矣”说：“夫易者阴阳变化之谓。阴阳变化，立爻以效之，皆从乾坤而来，故乾生三男，坤生三女而为八卦，变而相重而有六十四卦，三百八十四爻。本之根源，从乾坤而来。故乾坤既成列位，而易道变化建立乎乾坤之中矣。”此是依据乾坤父母卦说，论证乾坤为诸卦之基础。乾坤为什么是父母卦？孔疏依据取象说作了论证。其解释乾卦说：

此乾卦本以象天，天乃积诸阳气而成（天），故此卦六爻皆阳画成卦也。此即象天，何不谓之天而谓之乾者，天者定体之名，乾者体用之称。故说卦云，乾健也，言天之体以健为用。圣人作易，本以教人，欲使人法天之用，不法天之体，故名乾，不名天也。天以健为用者，运行不息，应化无穷，此天之自然之理。故圣人当法此自然之象而施人事，亦当应物成务，云为不已，终日乾乾，无时懈倦，所以因天象以教人事。於物象言之，则纯阳也，天也；於人事言之，则君也，父也。以其居尊，故在诸卦之首，为易理之初。

此段话的意思是，乾卦取象于天，阳气积聚而为天。天有体有用。就其体说，名之为天；就其用说，名之为乾，乾指刚健，此即“言天之体以健为用”。其刚健的内涵，即“运行不息，应化无穷”，此亦是“天之自然之理”。圣人设立乾卦的目的，就是教导人们于人事活动中，法天之用，依其自然之理，终日奋勉，无时

息懈。天为纯阳之气，为万物之始；君父至尊，为人伦之首；所以乾卦为诸卦之始，易理之初。孔疏以乾为健，是本于王弼义，但又不同于王弼注。王弼注说：“天也者形之名也，健也者用形者也”，以刚健为用形者，即形体的主宰。而孔疏将“用形者”解释为“天之用”，即以天象为体，以刚健为天体的功用，用是依赖于体的。其解《象》文“天行健”说：“天是体名，乾则用名，健是其训，三者并见，最为详细。”是说天体运动不息，其性质为刚健，所以称其为乾。显然，这是将天象置于第一位，从取象说出发，解释乾为刚健之义，是对王弼注的一种改造。其以乾为健，不以乾为天，又是对汉易取象说的发展。总之，孔疏以体用范畴将两派的说法统一起来。“天之体以健为用”这一命题，就其理论思维说，肯定天为实体，刚健为实体的性能，即“自然之理”，认为有实体方有其性能，所谓：“天有纯刚，故有健用”（《正义·乾》），性能依赖于其实体。这在易学哲学史上有重要的意义。孔疏对坤卦的解释亦是如此。其解坤卦卦辞说：“盖乾坤合体之物，故乾后次坤，言地之为体，亦能始生万物，各得亨通，故云元亨，与乾同也。”又说：“坤是阴道，当以柔顺为贞，借柔顺之象，以明柔顺之德也。”其解乾卦《象》文时说：“顺者坤之训也，坤则云地势坤。”按此说法，坤卦取象于地，地亦有体有用，地之体以顺为用，坤即顺义，坤顺为地之德行。同样肯定地为实体，柔顺乃实体之性能。因此，其解《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣”说：“天以刚阳而尊，地以阴柔而卑，则乾坤之体安定矣。乾健与天阳同，坤顺与地阴同，故得乾坤定矣”。是说，天体刚阳，所以乾主健；地体阴柔，所以坤主顺；乾健坤顺乃天地之德行。其解韩注“先明天尊地卑，以定乾坤之体”说：

易含万象，天地最大，若天尊地卑，各得其所，则乾坤之义得定矣。若天之不尊，降在滞溺；地之不卑，进在刚盛，则

乾坤之体，何由定矣。案乾坤是天地之用，非天地之体。今云乾坤之体者，是所用之体，乾以健为体，坤以顺为体，故云乾坤之体。

“乾坤之体”，“体”，指体制，非实体义。“天地之体”，此“体”，则指实体。孔疏此说，在于表明，乾坤不能成为天地之实体，只是天地之用，即天地之性能，其实体是天之阳气和地之阴气。以上是孔疏对易学中乾坤范畴所作的哲学的理解。这种理解，就易学说，认为乾坤卦义取象于天健和地顺；就哲学说，认为乾坤乃天地实体之属性。这同王弼易学以乾坤为超越和主宰形体的抽象义理是不同的。

据此，孔疏对《象》文提出的乾坤二元作出了与王弼注不同的解释。其解“大哉乾元，万物资始，乃统天”说：

乾元者，阳气昊大，乾体广远，又以元大始生万物，故曰大哉乾元。万物资始者，释其乾元称大之义。以万象之物，皆资取乾元而各得始生，不失其宜，所以称大也。乃统天者，以其至健而为物始，以此乃能统领于天。天是有形之物，以其至健，能总领有形，是乾元之德也。

此本于汉易的说法，以阳气始生万物为乾元。其释“统天”为“统领于天”，是说，阳气以其至健的性能始有万物，亦是天之属性，因为天体由阳气积聚而成。天体虽是有形之物，但具有纯阳至健之性，所以又能统率一切有形之物。孔疏不以“至健”为乾元，而以阳气之始为乾元；以至健之性领属于天，不以至健之性统率天，这是对王弼注的改造。又其解“时乘六龙以御天”说：

申明乾元乃统天之义。言乾之为德，以依时乘驾六爻之阳气，以控御于天体。六龙即六位之龙也。以所居上下言之，谓之六位也。阳气升降谓之六龙也。上文以至健元始，总明乾德，故云乃统天也。此各乘驾六龙，各分其事，故云以御天也。

此是说，阳气升降于六位，为天所驾御，即“御天”之义。“统天”，是就阳气的总体具有至健德性说的；“御天”，是就阳气的德性分别表现为升降说的。其对“御天”的解释，同王弼注“乘变化而御大器”，即以至健主宰天体亦不同。接着孔疏解“乾道变化，各正性命”说：

道体无形，自然使物开通，谓之为道，言乾卦之德，自然通物，故云乾道也。变谓后来改前，以渐移改谓之变也。化谓一有一无，忽然而改谓之化。言乾之为道，使物渐变者，使物卒化者，各能正定物之性命。性者天生之质，若刚柔迟速之别；命者人所禀受，若贵贱夭寿之属是也。

所谓“道体无形”，按其文义，指阳气变化的性能，自然而然无有形迹，又能使万物开通，故称乾卦之德为“乾道”。“道”指开通的品德。其品德有变有化。变，指渐变；化，指突变。其在《系辞》疏中称变为“渐变”，化为“顿变”，此是取汉易的说法。万物皆依乾道的变化获得自己的规定性，此即“各正性命”。即是说，万物的性命来于阳气变化的德性。所以乾元之气，始有万物。其解“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆”说：

至哉坤元者，叹美坤德，故云至哉。至谓至极也，言地能生养，至极与天同也。但天亦至极，包笼于地，非但至极，又大于地，故乾言大哉，坤言至哉。万物资生者，言万物资地而生，初禀其气谓之始，成形谓之生。乾本气初，故云资始。坤据成形，故云资生。乃顺承天者，乾是刚健，能统领于天；坤是阴柔，以和顺承平于天。坤厚载物，德合无疆者，以其广厚，故能载物，有此生长之德，合会无疆。凡言无疆者，其有二义：一是广博无疆，二是长久无疆也。自此已上，论坤元之气也。

“承平于天”，一本，“平”作“奉”。此是说，乾元作为阳气之始，

使万物始有，此即“初稟其气谓之始”。但万物稟受阳气后，成为有形之物体，要靠坤元的资助，此即“至哉坤元，万物资生”，“成形谓之生”。坤元完成天以刚阳始有万物的事业，所以说“乃顺承天”。此文结尾，以坤元为气。按上文“万物资地而生”句，此气是指地气，不明言其为阴气。这是因为《彖》文以坤为地德，取地顺承天之义。此问题，于第二章已评论过。但就孔疏的易学体系说，所谓“设刚柔两画，象二气”，“坤元之气”实指阴气。其释乾卦《文言》“乾元者，始而亨者也”说：

乾之元气，其德广大，故能遍通诸物之始。若余卦元德，虽能使生万物，德不周普，故云不为乾元何能通物之始。其实，坤元亦能通诸物之始。以此文言论乾元之德，故注连言乾元也。

“注”，指王弼注“不为乾元何能通物之始”。王弼以至健为乾元，统率天之形体。而孔疏则以“乾之元气”解释“乾元”。此处的“元气”，指阳气之始，能“遍通诸物之始”。下文说：“坤元亦能通诸物之始”。“坤元”，当指阴气之始，不同于地气。又其释《系辞》“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也辟，是以广生焉”说：

上经既论易道资阴阳而成，故此经明乾复兼明坤也。乾是纯阳，德能普备，无所偏主，唯专一而已。若气不发动，则静而专一，故云其静也专。若其运转，则四时不忒，寒暑无差，则而得正，故云其动也直。以其动静如此，故能大生焉。……坤是阴柔，闭藏翕敛，故其静也翕，动则开生万物，故其动也辟。以其如此，故能广生于物焉。

这里说的乾和坤，实际上是指乾坤二元，一为大生万物，一为广生万物，即“万物资始”，“万物资生”义。其既以乾为纯阳之气，坤则为阴柔之气，这是清楚的。据此，其在《彖》文疏中说的

“坤元之气”，当指阴气。其以地气释之，是受到《象》文辞句的局限。总之，孔疏以阴阳二气解释乾坤二元，既不同于《象》文，也不同于王弼注，而是对汉易说的发展。

孔疏在解释乾卦时，对元亨利贞四德亦作了不同于王弼注的解释。王弼注“元亨利贞”句，取《文言》义，所谓“夫乾者统行四事者也。君子以自强不息，行此四者，故首不论乾，而下曰乾元亨利贞。”此是以元亨利贞为道德生活中的四德，而孔疏释此四德，取南北朝时期易学家的说法，如庄氏说，即以元亨利贞为天之四德。其引庄氏义说：“元者善之长者，谓天之体性，生养万物。善之大者，莫善施生，元为施生之宗，故言元者善之长也。亨者嘉之会者，嘉美也，言天能通畅万物，使物嘉美之会聚，故云嘉之会也。利者义之和者，言天能利益庶物，使物各得其宜而和同也。贞者事之干者，言天能以中正之气，成就万物，使物皆得干济”。庄氏已佚名，孔疏多引其义。此是以元亨利贞为天生成万物的四种德行：元为使万物初生，亨为使万物通畅成长，利为使万物各得其宜，贞为使万物皆得中正。庄氏此说，同前章所介绍的周弘正的说法是一致的。周氏以元亨利贞配春夏秋冬四时，说明植物生长收成的过程。而庄氏则推广为天道生长万物的过程。孔疏据庄氏义，解释乾卦卦辞“元亨利贞”说：

言此卦之德，有纯阳之性，自然能以阳气始生，万物而得元始亨通，能使物性和谐，各有其利，又能使物坚固贞正得终。此卦自然令物有此四种使得其所，故谓之四德。言圣人亦当法此卦而行善道以长万物，物得生存而为元也。又当以嘉美之事，会合万物，令使开通而为亨也。又当以义协和万物，使物各得其理而为利也。又当以贞固干事，使物各得其正而为贞也。是以圣人法乾而行此四德，故曰元亨利贞。

孔疏此说，不仅用来解释天道，也用来说明人类的活动亦应以天

道为法，辅助万物成长。值得注意的是，其以阳气生化万物的性能，解释天道的内容，将元亨利贞看成是阳气使万物生存、和谐、具有条理和坚固完善的四种德行，并且以元为万物生长之始，以贞为万物成长之终，总之，以元亨利贞为阳气生长万物的四个阶段，此是对庄氏义的阐发。因此，孔疏对《象》文“大哉乾元，万物资始”一段话，亦以元亨利贞四德释之。其释“万物资始，乃统天”说：“天是有形之物，以其至健能总统有形，是乾元之德也。”其释“云行雨施，品物流行”说：“言乾能用天之德，使云气流行，雨泽施布，故品类之物，流布成形，各得亨通，无所壅蔽，是其亨也。”其释“保合太和，乃利贞”说：“纯阳刚暴，若无和顺，则物不得利，又失其正。以能保安合会大和之道，乃能利贞于万物，言万物得利而贞正也”。这些都是用天以刚阳之气生长万物的过程解释元亨利贞四德，同上文所说是一致的。

以上是孔疏对乾坤二元的解释。这些解释在易学史和哲学史上都有其意义。就易学说，此说是用来论证奇偶两画，坤乾两卦以及六十四卦，其形成和变化体现了阴阳二气变化的法则，以阴阳二气为《周易》的基本原理。如其对乾卦各爻，凡具有龙象者，皆以阳气释之。其释初九爻辞说：“阳气潜在地下，故言初九潜龙也”。释九二爻辞说：“阳气发见，故曰见龙。”释九四爻辞说：“阳气渐进，似若龙体，欲飞犹疑或也。”释九五爻辞说：“阳气盛至于天，故云飞龙在天，此自然之象。犹若圣人有龙德，飞腾而居天位，德备天下，为万物所瞻睹。”释上九爻辞说：“亢阳之至大而极盛，故曰亢龙，此自然之象。以人事言之，似圣人有龙德，上居天位，久而亢极，物极则反，故有悔也”。这样，乾卦六爻，实际上体现了阳气由潜藏到盛而衰的过程，此即“阳气升降，谓之六龙也。”又如其释坤卦初六爻辞说：“初六阴气之微，似若初寒之始，但履践其霜微而积渐，故坚冰乃至。”此是以阴气的变化

解释坤卦爻象。对其它各卦的爻象，也经常以阴阳二气释之。如其释屯卦《象》文“刚柔始交而难生”说：“以刚柔二气始欲相交，未相通感，情意未得，故难生也。”按其释《系辞》“刚柔相推，变在其中”说：“刚柔即阴阳也。谓其气即谓之阴阳；语其体，即谓之刚柔也。”实际上是以阴阳二气解释刚柔两爻。可以看出，孔疏此说亦是对汉易卦气说的发展。

就其哲学意义说，孔疏通过对乾坤二元的解释，宣传了以阴阳二气为核心的世界观。认为天地万物和人类生活都为阴阳二气变化的法则所支配，并由阴阳二气所构成。其对乾坤两卦《象》文的解释，这一思想表现得十分清楚。这里再作一些补充。其释《说卦》文“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理”说：“其天地生成万物之理，须在阴阳必备。是以造化辟设之时，其立天之道有二种之气，曰成物之阴与施生之阳也。其立地之道有二种之形，曰顺承之柔与持载之刚也。”又说：“天地既立，人在其间，立人之道有二种之性，曰爱惠之仁与断刮（一本作割）之义也。”此是说，天地人三才之道，各有其对立面，其对立面体现了阴阳二气相辅相成的法则，所谓“须在阴阳必备”，才有自然界和人类社会生活。又其释“精气为物，游魂为变”说：“精气为物者，谓阴阳精灵之气，氤氲积聚而为万物也。游魂为变者，物既积聚，极则分散，将散之时，浮游精魂，去离物形而为改变，则生变为死，成变为败，或未死之间，变为异类也。”这里以阴阳二气解释精气，认为气聚而万物生成，气散则死去而改变其形态，万物之成毁由于阴阳二气的聚散。可以看出，孔疏将阴阳二气看成是天地万物形成和变化的本原，此亦是对汉易特别是《易纬》中二气说的发展。纬书经过隋朝的禁毁，在思想界已丧失其影响。而孔疏则吸取了其中合理的因素，并加以发展。汉代的元气说和阴阳二气说，在唐代得到广泛地传播，孔疏起了重要的作用。唐代的许多哲学

家，以“元气阴阳”解释天，甚至用来解释世界，是受了孔疏解易的影响。宋明时期的易学家，如以张载为代表的气学派，就是从孔疏的乾坤二元说中吸取养料，建立起自己的哲学体系。其对元亨利贞四德的论述，对宋明时期理学派的宇宙观也起了一定的影响。

(3) 无阴无阳谓之道

孔疏把阴阳二气及其变化看成是《周易》的基本原理，进而对《系辞》“一阴一阳之谓道”作了一种新的解释。韩康伯本王弼义，注此条时，以道为无，把无看成是阴阳二气的根本。孔疏依此讨论了道和阴阳的关系。它将道解释为自然无为。其释《系辞》“乾道成男，坤道成女……乾以易知，坤以简能”说：

道谓自然而生，故乾得自然而为男，坤得自然而成女，必云成者有故。以乾因阴而得成男，坤因阳而得成女，故云成也。乾知大始者，以乾是天阳之气，万物皆始生于气，故云知其大始也。坤作成物者，坤是地阴之形，坤能造作以成物也。初始无形，未有营作，故但云知也。已成之物，事可营为，故云作也。乾以易知者，易谓易略，无所造为，以此为知，故曰乾以易知也。坤以简能者，简谓简省，凝静不须繁劳，以此为能，故曰坤以简能也。

此以“自然而生”为“道”。“乾道成男”，是说，乾同阴配合，自然而得男。“乾知大始”，是说，阳气为生物之始，其生物“未有营作”，即无为而自然，故称为“知”。乾易坤简，“易”和“简”，亦是自然无为之义。所以下文又说：“若据乾坤相合，皆无为自然养物之始也，是自然成物之终也。”按此说法，阴阳二气和天地生成万物都是自然而然，无有造作，这种品德，称之为“道”。此是对韩伯注“天地之道，不为而善始”的发挥。据此，其释“一阴一阳之谓道”说：

一谓无也。无阴无阳乃谓之道。一得为无者，无是虚无，虚无是太虚不可分别，唯一而已，故以一为无也。若其有境，则彼此相形有二，有〔二〕不得为一。故在阴之时而不见为阴之功，在阳之时而不见为阳之力。自然而有阴阳，自然无所营为，此则道之谓也，故以言之谓道。以数言之谓之一，以体言之谓之无，以物得开通谓之道，以微妙不测谓之神，以应机变化谓之易。总而言之，皆虚无之谓也。圣人以人事名之，随其义理，立其称号。

此段解释，从表面的辞句看，本于韩注的说法，但内容却不相同。韩注以“无阴无阳”解释“一阴一阳”，认为无阴无阳就是道，以此注解“一阴一阳之谓道”。而孔疏解释为“无阴无阳乃谓之道”，即无阴无阳叫做道。“之谓道”和“谓之道”，意义不同。后者表示“道”并非某种客体，而是无阴无阳的称谓。孔疏还认为，一所以称为无，因为无乃虚无，虚无表示太虚不能分割为二，没有彼此的境地，故称其为一。此是以一为无区分，不会造作，自然而然，解释王弼派说的无和一，其目的在于说明无不是某种实体。因此，其在阴之时，不能造作阴，此即“不见为阴之功”；在阳之时，亦不能造作阳，此即“不见为阳之力。”总之，没有造作阴阳的功能，所以称其为无。阴阳如何产生的呢？下文说：“自然而有阴阳，自然无所营为”，是说阴阳自然而有，其开通万物亦无造作，孔疏认为这种品德或法则，则称之为道。因此，所谓一，无，道，神，易，都是虚无即自然无为的不同的称号。按此说法，“无阴无阳”，即阴阳二气自然而有，不被创造，亦无作为。此种解释，并不符合《系辞》文原意，但肯定了阴阳二气的永恒性，实际上是对王弼派玄学的一种扬弃。其解说韩注时，亦表现了这种观点。其释韩注“必有之用极而无之功显”说：

犹若风雨是有之所用，当用之时，以无为心；风雨既极之后，

万物赖此风雨而得生育，是生育之功，由风雨无心而成。此是以风雨变化为有之用。风雨所以能化育万物，由于“以无为心”，即“无心”，即自然无为之义。又其释韩注“阴阳虽殊，无一以待之”一段话说：

言阴之与阳，虽有两气，恒用虚无之一以拟待之。言在阳之时，亦以为虚无无此阳也；在阴之时，亦以为虚无无此阴也。云在阴为无阴，阴以之生者，谓道虽在于阴而无于阴，言道所生者无阴也；虽无于阴，阴终由道而生，故言阴以之生也。在阳为无阳，阳以之成者，谓道虽在阳，阳中必无道也；虽无于阳，阳必由道而成，故言阳以成之也。道虽无于阴阳，然亦不离于阴阳。阴阳虽由道成，即阴阳亦非道，故曰一阴一阳也。

“无此阳”和“无此阴”，按下文意，即“无于阳”和“无于阴”义，指无心为此阴阳。此段文意是说，阴阳二气虽有差别，皆凭据虚无之一而生成。所谓“恒用虚无之一”，是说，其在阳时，无心于为阳；在阴时，亦无心于为阴。虽无心为阴阳，但阴阳由是而生成。此虚无之一，即是“道”，“道”既不生阴阳，也不作为实体存在于阴阳之中，此即“阳中必无道”。但此虚无之道亦不脱离阴阳，阴阳自身亦非道，这就叫一阴一阳。孔疏的论点有二：一是道或无并非实体，不是某种东西，所以不生阴阳，亦不居于阴阳之中；二是道或无即无为而自然，乃阴阳二气存在和生成万物的属性，所以又不离开阴阳二气，但亦不等于阴阳二气。这同前面所说的“自然而有阴阳，自然无所营为”的思想是一致的。

总之，孔疏以自然无为解释王弼派的道或无。在王弼和韩伯的易学哲学的体系中，道为虚无实体，其性质为无为而自然。而孔疏则扬弃了其体性，归结为阴阳二气自生自化和无所营为的德性。此种对道和无的解释，实际上来自魏晋玄学中郭象的观点。

郭象解庄，视道或无为数学上的零，以“物之自然，非有使然”（《庄子·知北游》注）解释“无”；以“物各自生，而无所出焉”（《庄子·齐物论》注），解释“道”和“天道”。郭象哲学为崇有论，其同王弼贵无论的区别之一，在于是否以道或无为实体。孔疏对两派的区分是有认识的。其释睽卦上九爻辞王弼注“至睽将合，至殊将通，恢诡譎怪，道将为一”时，引郭象注后评论说：“庄子所言，以明齐物，故举恢诡譎怪，至异之物，道通为一，得性则同。王辅嗣用此文而改通为将字者，明物极则反，睽极则通。”“庄子所言”，指郭象义。孔疏认为，“道通为一”和“道将为一”是有区别的。前者是说“形虽万殊，而性本得同”，即万物各有其所可，不否认万有之间的差别。后者是沟通万有的差别，而归之于单一的本体，即返本归无。孔疏赞成郭象义。郭象说属于崇有论，王弼改“通”字为“将”字，则转向贵无论。可以看出，孔疏将道或无解释为天地阴阳自生自化，无为而自然，属于郭象所说“造物者无主而物各自造”的崇有论的思维路线，是对王弼派玄学贵无论的改造。

依据自然无为说，孔疏又解释了“阴阳不测之谓神”。其对神的解释，取韩康伯义，但又不尽同。其释《说卦》“神也者妙万物而为言者也”说：

此一节别明八卦生成之用。八卦运动，万物变化，应时不失，无所不成，莫有使之然者，而求其真宰，无有远近，了无晦迹，不知所以然而然，况之曰神也。

此本于韩伯注，认为八卦爻象和万物的变化，其原因神妙莫测，没有主宰者使之然，不知其所以然而然，即自然而然，故称其为神。因此，其释《系辞》“知变化之道者，其知神之所为乎”说：“言易既知变化之道理，不为而自然也，则知神化之所为，言神化亦不为而自然也。”“神化”指事物变化的道理，不为而自然，神妙

莫测，所以称为神化。此亦取韩伯义。据此其释“阴阳不测之谓神”说：

天下万物，皆由阴阳或生或成。本其所由之理，不可测量之谓也。

这是说，阴阳二气生成万物，其生成万物的原因，不可推测，就是神。其释韩注“言变化而称极乎神。说：“欲言论变化之理；不知涯际，唯称极乎神，神则不可知也”。为什么阴阳变易之理神妙莫测呢？孔疏解释说：

神则阴阳不测者，既幽微不可测度，不可测则何有处所，是神无方也。云易则唯变所适者，既是变易，唯变之适，不有定往，何可有体，是易无体也。云不可以一方一体明者，解无方无体也。凡无方无体各有二义：一者神则不见其处所云为，是无方也；二则周游运动，不常在一处，亦是无方也。无体者，一是自然而变而不知变之所由，是无形体也；二则随变而往，无定在一体，亦是无体也。

此是说，阴阳变易，既无固定处所，又无云为，自然而变，亦无定体，所以神妙莫测。此即其释《说卦》韩注时所说：“神之为道，阴阳不测，妙而无方，生成变化，不知所以然而然者也。”因此，孔疏又将阴阳不测之神称之为“虚无之神”。其释神易无方体说：“神则寂然虚无，阴阳深远，不可求难，是无一方可明也。”在孔疏看来，神和道是阴阳变易的两个方面，就其开通万物说，称其为道；就其发作运动说，称其为神。其释韩注“至乎神无方而易无体而道可见矣”说：

神之发作动用，以生万物，其功成就，乃在于无形。应机变化，虽有功用，本其用之所以，亦在于无也。故至乎神无方而易无体，自然无为之道，可显见矣。

此是以阴阳二气生成万物的作用无有营为，无形迹可见为虚无之

神。认为“自然无为之道”即显现于不测之神中。其释韩注“穷变以尽神，因神以明道”说：

神则杳然不测，千变万化，圣人则穷此千变万化，以尽神之妙理，故云穷变化以尽神。因神以明道者，谓尽神之理，唯在虚无，因此虚无之神，以明道之所在，道亦虚无，故云因神以明道也。

这也是说，变化之理神妙莫测，无为而自然。圣人凭此虚无之神，便能明瞭道之所在。这里说的虚无，都是指不见形迹，无为而自然说的。又其解《系辞》“易无思也，无为也”一章说：

易无思无为也者，任运自然，不关心虑，是无思也。任运自动，不须营造，是无为也。寂然不动，感而遂通天下之故者，既无思无为，故寂然不动，有感必应，万事皆通，是感而遂通天下之故也。故谓事故，言通天下万事也。非天下之至神，其孰能与于此者，言易理神功不测，非天下万事之中，至极神妙；其孰能与于此也。

“易”指《周易》中的象和数，“易理”指象数变易之理。孔疏认为，卦象的变化取之于阴阳二气的变化。此段论述，亦适用于阴阳二气变易之理。所谓“无思”，“无为”，“寂然不动”，在孔疏看来，都是表示变易之理，虚无而神妙莫测。因为其变化，任运自然，不关思虑，所以“无思”；其变化任运自动，不须营造，所以“无为”。总之，以无为而自然解释阴阳变易之理，至极神妙。因此，人们对神化的认识，亦应无思不虑，顺其自然。其释韩注“夫唯知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照”说：“会能穷其物理，体其变化，静坐而忘其事及遗弃所照之物，任其自然之理，不以外事系心，端然玄寂如此者，乃能知天之所为也”。所谓“天之所为”，即不为而自然。认为人能无思无虑，不被外物所干扰，任其自然变化，方能懂得“天之所为”。据此，其释《系辞》“精义入

神以致用”说：“亦言先静而后动。此言人事之用。言圣人用精粹微妙之义，入于神化，寂然不动，乃能致其所用。精义入神，是先静也；以致用，是后动也，是动因静而来也。”此是说，精神保持安静，与神化合一，方能精通易理之微妙，而后方能达到致用的目的。此即“先静而后动”。

以上所述孔疏对“阴阳不测之谓神”的解释，基本上是对韩注的阐发，但与韩注又有区别。其不同者有二。其一，乾注认为“神”来于太极虚无实体的本性，所谓“明两仪以太极为始，言变化而称极乎神。”而孔疏则不以虚无为实体，而归之于阴阳二气的变化不为而自然的性能或作用。因此，其将韩注“两仪以太极为始”，解释为“不知所以然将何为始也”。其二，韩注“易无思也，无为也”时，以神超越于象数之上，为“功用之母，象数所由立”，即象数之根本。而孔疏则认为神并不脱离象数。其释韩注“象数所由立”说：

言象之所以立有象者，岂由象而来，由太虚自然而有象也。数之所以有数者，岂由数而来，由太虚自然而有数也。是太虚之象，太虚之数，是其至精至变也。由其至精，故能制数；由其至变，故能制象。若非至精至变至神，则不得参与妙极之玄理也。

此处说的“太虚”，据下文“太虚之象”，“太虚之数”，不是韩伯说的虚无实体，因为虚无实体无象数可言。此处的“太虚”，当指阴阳之气，气无形体，无造作，故称其为太虚。其释《系辞》“显道神德行”说：“言易理备尽天下之能事，故可以显明无为之道。而神灵其德行之事，言太虚以养万物为德行。今易道以其神灵助太虚而养物，是神其德行也。”“神灵”指变化神妙莫测。“太虚以养万物为德行”，“太虚”亦指阴阳二气，无形体，其化育万物，不为而自然，故称为太虚。易道以其神妙莫测赞助太虚化育万物，此

即“神其德行”。阴阳之气，虽无形体，但有刚健柔顺之象，此即“太虚之象”；其合而未分，其数为一，此即“太虚之数”。有此“太虚之象”和“太虚之数”，自然而有筮法中的象数和具体事物的象数。此即“由太虚自然而有象也”，“由太虚自然而有数也”。由于其为一般象数之根本，所以称其为“至精，至变，至神”。总之，孔疏将王弼派玄学讲的无、虚无、道、神等观念，解释为阴阳之气的德行及其变化的作用，即不为而自然，或者说，不知其所以然而然。此种解释，使王弼派的易学观逐渐从玄学贵无论中摆脱出来，对后来易学和哲学的发展起了很大影响。

孔疏依其自然无为说，还解释了天地的德行。其释乾卦《文言》说：

乾之为体，是天之用。凡天地运化，自然而尔，因无而生有也，无为而自为。天本无心，岂造元亨利贞之德也。天本无名，岂造元亨利贞之名也。但圣人以人事托之，谓此自然之功，为天有四德，垂教于下，使后代圣人法天之所为，故立天四德以设教也。

此是说，天地的运动变化，无使之然者，乃自然而然，“无为而自为”。此处，他以不为而自然，万物自生，解释“因无而生有”。“天本无心”，是说，天没有人的意识，不会造作，元亨利贞乃天本来就有的德行；《文言》称其有四种道德，是假托人事，为了教化百姓。又韩伯注《系辞》“吉凶者，贞胜者也”说：“老子曰：王侯得一以为天下贞。万变虽殊，可以执一御也。”其以贞为一，并以王弼文释之。孔疏借此解释“一”说：

万变虽殊，可以执一御也者，犹若寒变为暑，暑变为寒，少变为壮，壮变为老，老变为死，祸变为福，盛变为衰，变改不同，是万变殊也。其变虽异，皆自然而有。若能知其自然，不造不为，无喜无感，而乘御于此，是可以执一御也。

此是说，从自然现象到人事遭遇，虽千变万化，各有不同，但都是“自然而有”。懂得这一道理，不因其变化而忧喜，此即“执一”以御万变。此是以自然而然，解释“一”。接着其解“天地之道，贞观者也”说：“谓天覆地载之道，以贞正得一，故其功可为物之所观也。”此处说的“一”，亦指不为而自然。又其释乾易坤简说：“由其得一无为，物由以生，是示人易也”；“以其得一，故坤隤然而柔顺，自然无为，以成万物，是示人简矣。”此同样是以自然无为解释乾坤简易之理。又其释《系辞》“天地絪縕，万物化醇”说：

絪縕相附著之义。言天地无心，自然得一。唯二气絪縕，共相和会，万物感之，变化而精醇也。天地若有心为二，则不能使万物化醇也。

此是说，天地并没有意识，其相附著，相会和，乃不为而自然，即“自然得一”，所以万物生化归于精醇。据此，其解释复卦《象》文“复其见天地之心乎”说：

此赞明复卦之义。天地养万物，以静为心，不为而物自为，不生而物自生，寂然不动，此天地之心也。此复卦之象，动息地中，雷在地下，息而不动，静寂之义，与天地之心相似。观此复象，乃见天地之心也。天地非有主宰，何得有心？以人事之心，托天地以示法尔。

按王弼注，以绝对静止为天地之心，所谓“寂然至无，是其本矣”。而孔疏则以“不为而物自为，不生而物自生”，解释天地以静为心，亦即将王弼的“以无为心”或“以无为本”解释为无心而为，或自然无为，即万物自生自化。显然，这是取郭象义，以寂然至无为数学上的零，讲造物者无主而物各自造。其释王弼注“寂然至无是其本”说：

凡有二义：一者万物虽运动于外，而天地寂然至无于其内也。

外是其末，内是其本，言天地无心也。二者虽雷动风行，千化万变，若其风雷止息，运化停住之后，亦寂然至无也。

其第一义，是以“无心”解释“寂然至无”，即上文所说的“不为而物自为，不生而物自生”的意思。可以看出，孔疏对天地生养万物的解释，同其“无阴无阳乃谓之道”的思想是一致的。总之，在生成和变化的问题上，不承认有任何形式的造物主。

孔疏对“一阴一阳之谓道”和“阴阳不测之谓神”的论述，在易学史和哲学史上也很有影响。宋明时期的易学家认为卦爻的变化以及天地阴阳之变化，都是无心而成，不体现造物主的意志，即本于孔疏的自然无为说。唐代的哲学家，如柳宗元、韩愈、刘禹锡，围绕天是否有意志的问题，展开了一场大辩论。柳刘皆认为元气阴阳没有意志，不能干预人事祸福。柳宗元于《非国语》中，提出阴阳二气“自动自休，自峙自流”；其在《天对》中提出“冥凝玄厘，无功无作”，当是受孔疏“自然而有阴阳”以及“天地无心”说的影响。孔疏在讨论这些问题时，是披着王弼派的玄学外衣，使用玄学家的术语，有些观点亦未摆脱玄学的影响。如其关于人道自然无为的观点，不仅为柳刘所抛弃，亦为后来的易学家所不取。其以阴阳变易之理为不可理解，所谓“不知其所以然而然”，亦为后来的易学家和哲学家所扬弃。宋易的任务之一，就是扬弃孔疏解易中玄学的形式和观点，吸取和发展对自己有益的东西而建立其体系。

(4) 太极说

孔疏也讨论了大衍之数，天地之数以及太极的性质等问题。关于大衍之数的解释，孔疏认为“义有多家，各有其说，未知孰是”。其释王弼义说：

万物之策，凡有万一千五百二十。其用此策，推演天地之数，唯用五十策也。一谓自然，所须策者唯用五十。就五十策中，

其所用揲著者，唯用四十有九。其一不用，以其虚无非所用也，故不数之。

“万物之策”，指六十四卦三百八十四爻阴阳之数的总合。是说，以此数推演天地之数，只用其中之五十，故“所赖者五十也”。其一不用的“一”，表示自然而然，此即“一谓自然”。其释王弼注“所赖者五十也”说：“但赖五十者，自然如此，不知其所以然。云则其一不用者，经既云五十，又云其用四十九也。既称其用，明知五十之内，其一是不用者也”。此是说，五十之数，乃自然而有，其一不用的“一”，是用来表示五十之数，自然而有，此即“一谓自然”。因为表示自然而有，所以揲著时，不以其为数而数之，此即“以其虚无，非所用也”。此种说法，与王弼不尽同。王弼以四十有九为数之极，一居于数之外，而孔疏认为此不用之一，居于五十数之内，其作用表示五十之数“自然如此”。此种对“一”的解释，同前面所引“可以执一御”的“一”，即“自然而有”，“自然不造不作”的说法是一致的。看来，孔疏不以其一不用的“一”为居于四十九之上的实体。关于王弼说的太极，孔疏解释说：著所堪用者，从造化虚无而生也。若无造化之生，此著何由得用也。言非数而数以之成者，太一虚无，无形无数，是非可数也。然有形之数，由非数而得成也。即四十九是有形之数，原从非数而来，故将非数之一，总为五十，故云非数而数以之成也。言斯易之太极者，斯此也。言此其一不用者，是易之太极之虚无也。无形即无数也。凡有皆从无而来，故易从太一为始也。

此处以“太一·虚无”解释王弼的太极虚无。其所谓“太一·虚无”，即上文所说的不用之“一”。因为此一乃“自然”之意，故称之为“非数之一”，又称为“太一·虚无”。由于自然而然，方有五十之数 and 四十九之用，故说“有形之数，由非数而得成也。”因为四十九

之数，自然而有，也可以说是从虚无而来，此即“有皆从无而来，故易从太一为始也”。这样，王弼说的太极，被解释为五十数之内的“一”，表示四十九之数自然而有，所以称其为“太一”，或“太一虚无”，或“虚无自然”。其释王弼注“必明其所由之宗”说：“若易由太一，有由于无，变化由于神，皆是所由之宗也。言有且何因如此，皆由于虚无自然而来也。”这里说的“太一”，“无”，“神”，“虚无自然”，皆指自然而有，不知其所以然而然。以上是孔疏对王弼大衍义的解释。此种解释，同样不以太极为居于四十九之上的单一实体。因此，其释《系辞》文“分而为二，以象两”说：

分而为二以象两者，五十之内，去其一，余有四十九，合同未分，是象太一也。今以四十九，分而为二，以象两仪也。

如果说，前面对王弼太极说的解释，尚未完全摆脱王弼的影响，那么，此条对太一即太极的解释，便同王弼义完全不同了。就筮法说，此是以四十九根蓍草合而未分为太极，而不是以其一不用的“一”为太极。四十九根蓍草分为两堆，此即“分而为二，以象两仪”，两仪指天地。孔疏这一说法，就筮法说，是对王弼大衍义的扬弃。上文将王弼说的“一”解释为“自然”，取消了其单一实体的涵义，实际上归为数学上的零，此种理论思维逻辑地发展下去，便得出以四十九之数合而未分为太一的结论。孔疏此说在易学史上是一大发展。此种解释不仅符合《系辞》文的原意，而且扬弃了从汉易到王弼易学以其一不用的“一”为太极的观点，对后来易学的发展起了很大影响。唐代的崔憬，宋代的胡瑗、朱震和朱熹，都吸取这种观点，解释大衍之义。

以上所述，是孔疏围绕大衍义问题，对太极的解释。其太极说还有另一方面的内容，即对《系辞》文“易有太极”一节的解释。孔疏说：

太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初、太一也。故老子云：道生一，即此太极是也。又谓混元既分，即有天地，故曰太极生两仪，即老子云：一生二也。不言天地而言两仪者，指其物体，下与四象相对，故曰两仪，谓两体容仪也。两仪生四象者，谓金木水火稟天地而有，故云两仪生四象。土则分王四季，又地中之别，故唯云四象也。四象生八卦者，若谓震木离火兑金坎水各主一时，又巽同震木。乾同兑金，加以坤艮之土，为八卦也。

孔疏认为，大衍义章是讲揲著求卦的过程，此章是讲八卦的起源。前章疏说：“四十九合同未分，是象太一也。”就画卦取象说，太一取于何物之象？对此问题的解释，孔疏则抛弃了王弼派的太极虚无说，继承和发挥了汉易的元气说，而以“元气混而为一”为太极。认为此混而未分的元气，即《易纬》说的“太初”和“太一”。其分而为两仪，两仪即天地。“易有太极”即老子说的“道生一”。“是生两仪”，即老子说的“一生二”。“四象”即金木水火，因为其由天地而来，所以说“两仪生四象”。四时与五行相配，主管一年四季，配以八卦，即“四象生八卦”。这是以取象说，解释画卦的过程。又其释《系辞》文“易有四象，所以示也”说：“象为卦爻之象也，则上两仪生四象七八九六之谓也。”按此说法，卦爻之象从奇偶两画到四象和八卦，都是取法于天地生成之象，所以孔疏将“易有太极”一章，按汉易的说法，解释为世界形成的过程。并同老子说的“道生一，一生二”命题揉合在一起，以老子说的“一”为元气混而未分，“二”为天地。按孔疏的理解，老子说的“道”，即《系辞》说的“易有太极”的“易”。“道”和“易”的内容，孔疏未作解释，按其易学哲学的体系，当指事物的变易自然而然。孔疏将此章同大衍之数章区分开来，未必符合《系辞》文原义。此问题，于第二章已讨论过。但孔疏据取象说，

将太极释为“元气混而为一”，显然是不赞成韩注以虚无实体解释太极。如果说，汉易提出了太极元气说，王弼又以虚无实体为太极，否定了元气说，孔疏又以太极元气说否定了虚无实体说。但孔疏的太极元气说，并非简单恢复汉易的说法，而是通过王弼派的易学，抛弃了《易纬》中的太易说和太一神说，使汉人讲的太极元气具有明显的原初物质的涵义。此是孔疏解易在哲学史上的一个贡献。其太极元气说，对唐宋时期的唯物主义自然观的发展起了重要的影响。

但孔疏的太极说，有一个问题，即大衍义中的太极说同此章中太极说的关系，并没有解决。其释大衍义时，以四十九之数合同未分为太极，就其理论思维说，是以太极为四十九之数的总合。“分而为二以象两”，此“分”字有展开之义，“易有太极”章中的“是生两仪”，按其引老子文“一生二”说，此“生”字谓生出，即母生子之义。认为太极元气在时间上先于天地而存在，此是继承汉易的传统，讲宇宙生成的问题。而其大衍义中的太极和两仪的关系，则为整体和部分的关系。此种理论思维，推广到哲学上，会导出本体论的结论。孔疏并没有意识到这一点。因此，孔疏以后，围绕对大衍之数的解释，易学和哲学界展开了长期的争论。有的取其“易有太极”说，借《系辞》文讲宇宙形成论，如宋代周敦颐的《太极图说》。有的取其大衍义中的太极说，解释《系辞》的“易有太极”章，讲本体论，如朱熹的太极说。

总起来说，孔疏对《周易》原理的理解，就其对卦爻辞的解释说，既采取义说，又采取象说，而以取象说为主。从而对王弼派的易学理论，作了新的解释，扬弃了王弼派的贵无贱有的思想，将王弼派讲的虚无实体解释为自然而有，自然无为或不知其所以然而然，将玄学中的贵无论引向崇有论。通过崇有论，又将汉易中的元气说，阴阳二气说重新肯定下来，并向前发展了。此是孔

疏在汉唐哲学史上的一大贡献。其对《周易》原理解释，尚披着玄学的外衣，但就其对世界的解释，对易学哲学问题的回答说，基本上属于唯物主义的路线，虽然在一些问题上，还没有摆脱玄学唯心主义的影响。在唐朝前期，佛教唯心主义哲学广泛流行的时期，《周易正义》宣传了气的学说，肯定了世界的物质性，又具有批判佛学唯心主义的意义。其在《序》中评论说：“原夫易理难穷，虽复玄之又玄，至于垂范作则，便是有而教有。若论住内住外之空，就能就所之说，斯乃义涉于释氏，非为教于孔门也。既背其本，又违于注。”此不仅批评了玄学派贵无贱有说，而且斥责了佛教的空观和能所之说，其在唐代哲学史上的地位是不容忽视的。

第二节 崔憬和李鼎祚的易说

崔憬和李鼎祚都是继《周易正义》后，解说《周易》，并对孔疏进行了评论。二人解易的基本倾向，本章开头已作了简单的介绍。此节谈谈他们两人提出的易学哲学问题。

一 崔憬《易探玄》

崔憬《易探玄》佚文，见于李鼎祚《周易集解》引。此节引文，据《黄氏逸书考》本。崔氏解易亦采取象说，并引卦气说，有时亦讲互体。所以李氏《集解》视其为象数学派，对其著作，引述较多。但崔氏易学同虞翻、干宝等还是有区别的。如其释乾卦九四爻辞“或跃在渊，无咎”说：“言君子进德修业，欲及于时，犹龙自试跃天，疑而处渊，上下进退，非邪离群，故无咎。”此是引《文言》文，并参考孔疏解释九四爻辞。而干宝注此爻辞，则以九四爻为二月卦，自大壮来；又以四爻为“虚中”，既不安于地，

又未能飞于天，为跃起之象，但同初九相应，初九为甲子，表示阳气始动于渊（见《集解》引）。崔注对此种卦气说，纳甲说皆所不取，而以《文言》文“君子进德修业，欲及时”释之。又其解坤卦辞“西南得朋，东北丧朋”说：“妻道也。西方坤兑，南方巽离，二方皆阴，与坤同类，故曰西南得朋。东方艮震，北方乾坎，二方皆阳，与坤非类，故曰东北丧朋。”此是本于《说卦》文义，坤兑位西方，巽离位南方，坤兑和巽离皆为阴卦，此即“二方皆阴，与坤同类。”艮震居东方，乾坎居北方，艮震和乾坎皆为阳卦，此即“二方皆阳，与坤非类。”而虞翻解此，则讲月体纳甲说。又崔氏注小畜卦辞“密云不雨，自我西郊”说：“云如不雨，积我西邑之郊，施泽未通，以明小畜之义。”此是本于王弼注，以小畜为阴方积聚，尚未为雨之义。而虞翻对此，则以卦变、互体、半象等释之。以上的例子，说明崔憬易学并非汉代的象数之学，其同孔疏一样，对汉易持批判的吸取态度。但崔氏对王弼派的易学，亦不满意，并且敢于批评其论点，颇有同官方认可的易学相对抗之义。其所以不满意王弼注，主要是因为王弼鄙视卦象，不赞成取象说。因此，其对《周易》体例的理解，主取象说，以卦象为《周易》之根本。其释《系辞》“易者象也，说：“上明取象以制器之义，故于此重释于象。言易者象于万物，象者形象之象也。”认为《周易》是讲物象的典籍。其注《系辞》“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”说：“言易之为书，明三才广无不被，大无不包，悉备有万物之象者也。”此是以《周易》悉备万物之象解释其具备三才之道。所以其释《系辞》“圣人有以见天下之赜”说：“此重明易之缊更引易象及辞释之。言伏羲见天下之深赜，即易之缊也。”此是以物象为“深赜”，即复杂深远；以卦象为《易》之奥缊，认为卦象来于物象。其注：“默而成之，不言而信，存乎其德行”说：“言伏羲成六十四卦，不有言说，而以

卦象明之，而人信之，存乎合天地之德，圣人之行也。”这是说，圣人以卦象说明天地之德行，要人们存而效法其德行。其释“圣人之情见乎辞”说：“言文王作卦爻之辞，所以明圣人之情，陈于易象。”是说，卦爻辞用来解说易象，以表达圣人之心意。按以上的说法，天地人之道表现在物象和卦象之中，圣人对天地万物的认为，即表现在卦爻象和卦爻辞中。所以言、象、意三者是统一的。其注“圣人立象以尽意”一节说：

言伏羲仰观俯察而立八卦之象，以尽其意。设卦谓因而重之为六十四，卦之情伪尽在其中矣。文王作卦爻之辞，以系伏羲立卦之象，既尽其意，故辞亦尽言也。

崔氏主张象以尽意，辞以尽言。这是对王弼的忘言忘象说的否定。因此，其对《周易》经传文的解释，多主取象说。如王弼注晋卦《象》文“明出地上，顺而丽乎大明”说：“顺以著明，臣之道也。柔进而上行，物所与也。”晋卦坤下离上，王弼主取义说，故说“顺以著明”。而崔憬注此说：“浑天之义，日从地出而升于天，故曰明出地上。坤臣道也，日君德也，臣以功进，君以恩接，是以顺而丽乎大明。”此是以坤为地，以离为日，并以浑天说，解释“明出地上”，主取象说。又韩康伯注《系辞》“著之德圆而神，卦之德方以知”说：“圆者运而不穷，方者止而有分。言蓍以圆象神，卦以方象知也。”此是取圆动方静之义，解释蓍圆神以知来，卦方知以藏往。而崔憬注说：

蓍之数七七四十九，象阳，圆其为用也，变通不定，因之以知来物，是蓍之德圆而神也。卦之数，八八六十四，象阴，方其为用也，爻位有分，因之以藏往知事，是卦之德方以知也。

此是以四十九根蓍草的奇数，取象于天之阳气，其作用为圆转不停，所以蓍草的德行，神以知来；以六十四卦为偶数，取象于地之阴气，其作用为方而静止，所以卦的德行，知以藏往。崔氏此

注，以圆动方静为天地阴阳之作用，将天阳地阴置于第一位，以此解释著圆而神，卦方以知，亦主取象说。又王弼、韩康伯和孔疏，皆以《系辞》文“非其中爻不备”，为二五爻。而崔憬将“中爻”解释为“卦中四爻”，即二、三、四、五爻。其注《系辞》文“亦要存亡吉凶，则居可知矣”说：

言中四爻，亦能要定卦中存亡吉凶之事，居然可知矣。孔疏扶王弼义，以此中爻为二五之爻，居中无偏，能统一卦之义，事必不然矣。何则？上文云：六爻相杂，唯其时物。言虽错杂而各独会于时，独主于物，岂可以二五之爻，而兼其杂物撰德，是非存亡吉凶之事乎？且二五之撰德与是，要存与吉则可矣。若主物与非，要亡与凶，则非其所象，故知其不可也。

此是对孔疏本王弼义，以中爻为二五说的批评。崔氏认为，《系辞》说的“杂物撰德，辨是与非”，是说，六爻各有其象，皆可以定卦中存亡吉凶之事。每一爻象都有其吉凶之义，各有其所主之物象，此即“独会于时，独主于物”。二五爻义不可能兼有其它爻义。就二五爻义说，因为居中位，可以要定存与吉之事，但不能要定亡与凶之事，此即“非其所象”。所以“中爻”，应指卦中四爻。按王弼说的“中爻”，亦指卦中的一爻，并非皆指二五爻，而孔疏则解释为二五爻。崔憬所以不满意孔疏的注释，因为孔疏局限于爻义说，忽视爻象，看不到各爻“独主于物”，各有所指的物象。这是从取象说的立场对王弼一爻之义为主说的批评。由于崔憬重视卦象，取物象解释易理，所以对《说卦》中关于八卦卦名的论述，则依取象说和卦气说详加注释。如其注“帝出乎震，齐乎巽……”一节说：

帝者天之王气也。至春分则震王，而万物出生。立夏则巽王，而万物繁齐。夏至则离王，而万物皆相见也。立秋则坤王，而

万物致养也。秋分则兑王，而万物所说。立冬则乾王，而阴阳相薄。冬至则坎王，而万物之所归也。立春则艮王，而万物之所成终成始也。以其周王天下，故谓之帝。

此以“帝”为当位用事，以八卦配四季，取四季中万物生成之象，解释卦名的意义，本于汉易的八卦休王说。又其注《说卦》对乾卦的解释说：“天体清明而刚，故为玉为金。”“乾主立冬已后，冬至已前，故为寒为冰也”。“乾四月纯阳之卦，故取盛阳，色为大赤。”“骨为阳，肉为阴，乾纯阳，爻骨多，故为瘠马。”这些都以物象和节气的变化解释卦名的意义。

总起来说，崔憬对《周易》体例的理解，以取象说为主，但又不排斥取义说，既不同于王弼的易学，又不因袭汉易的象数之学。他强调取象，重视卦象，主张通过卦象研究易理，这在当时是对王弼派易学的一种打击。正因为如此，其对《周易》原理解释，抛弃了孔疏中以玄学辞句解易的形式，代表唐代易学发展的新倾向。

崔憬对《周易》原理解释，就佚文看，辩论了三个同哲学有关的问题，兹评述于下：

其一，关于大衍之数。崔憬注释说：

案说卦云：昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生著，参天两地而倚数……明倚数之法，当参天两地。参天者，谓从参始，顺数而至五七九，不取于一也。两地者，谓从二起，逆数而至十八六，不取于四也。此因天地至上，以配八卦，而取其数也。艮为少阳，其数三。坎为中阳，其数五。震为长阳，其数七。乾为老阳，其数九。兑为少阴，其数二。离为中阴，其数十。巽为长阴，其数八。坤为老阴，其数六。八卦之数，总有五十，故云大衍之数五十也。不取天数一，地数四者，此数八卦之外，大衍所不管也。其用四十有九者，法长阳七七

之数也。六十四卦既法长阴八八之数，故四十九著则法长阳七七之数焉。著圆而神象天，卦方而知象地，阴阳之别也。舍一不用者，以象太极虚而不用也。且天地各得其数以守其位，故太一亦为一数而守其位也。

此是以《说卦》“参天两地”说，解大衍之数五十的内容。按孔疏解“参天两地而倚数”时，曾引马融、郑玄、王肃等人的说法，以参天两地所倚之数即大衍五十之数，并以大衍之数为天地之数五十有五。并认为王弼大衍义，不以大衍之数为天地之数，同郑玄等人的说法不同。崔注多半从孔疏中得到启发，以“参天两地而倚数”解释大衍之数五十。认为天数顺数为三、五、七、九，地数逆数为二、十、八、六。天一和地四之数不计算在内，天地之数共五十，即大衍之数。加上天一地四之数为五十五，即天地之数。因为天一和地四不计算在内，所以天数从三数起，地数从二数起，此即“参天而两地”的由来。为什么天一地四不计算在内？因为其同八卦之数没有关系，此即“八卦之外，大衍所不管也。”其注“参天两地而倚数”说：“其天一地四之数，无卦可配，故虚而不用。此圣人取八卦配天地之数，总五十而为大衍之数。”所谓八卦之数即艮三，坎五，震七，乾九，兑二，离十，巽八，坤六。前四卦为阳卦，各配以奇数；后四卦为阴卦，各配以偶数。此八卦之数合起来为五十，当大衍之数。按此说法，“参天两地而倚数”，是说，天数从参开始顺数，地数从二开始逆数，舍去天一和地四之数，即减去五个数，天地之数的总合为五十，此即大衍之数。崔氏此说，可能据郑玄注“天地之数备于十，乃三之以天，两之以地，而倚托大演之数五十也”而推论出来的，八卦之数，所以如此相配，取乾坤父母说。乾为老阳，为父，其数为九；坤为老阴，为母，其数为六；震为长男，为长阳，其数为七；巽为长女，为长阴，其数为八。余卦类推，阳卦从少阳到老阳，顺数为

三，五、七、九；阴卦从少阴到老阴，逆数为二、十、八、六。八卦配以天地之数。在于说明大衍之数五十，包括八卦之象。关于其用四十有九，崔憬认为，这是效法长阳七七之数，如同六十四卦之数效法长阴八八之数一样，表示著德圆而神，象天之阳；卦德方以知，象地之阴。既然八卦之数当大衍之数五十，为什么不用五十，而用四十九？崔氏认为，舍一而不用，表示此一数取象于太虚，太虚即太一，其数为一，但虚而不用，如同天一地四各守其位而不用其数一样。其太虚、太一的说法，皆本于孔疏。以上是崔憬对大衍之数的解释。这些解释，是企图将大衍之数、天地之数 and 参天两地而倚数统一起来，阐发郑玄说，并吸取孔疏的太一说，其目的在于说明揲著而立卦，八卦即藏于大衍之数中。据此，他批评王弼的大衍义说：

王辅嗣云：演天地之数所赖者五十，其用四十有九，其一不用也。不用而用以之通，非数而数以之成，即易之太极也。四十有九数之极者。但言所赖者五十，不释其所从来，则是亿度而言，非有实据。其一不用，将为法象太极，理纵可通，以为非数而成义，则未允。何则？不可以有对无，五称五十也。

此是说，王弼说所以不可信，没有说明五十之数的来源，只是一种臆想。以一为太极，理虽可通，但以一为非数，则不可。因为不能以有生于无，称五为五十。总之，其论点有二：一是王注不懂得大衍之数来于天地之数；一是将“一”说成是非数，是错误的。在崔憬看来，其一不用的“一”，乃五十中之数，亦属于有的领域，如同天一之数，可以不用或不数，但不能因此以其为无。崔憬此论，亦本于孔疏所说“明知五十之内，其一是不用者也。”所以下文引了孔疏对“其一不用”的解释。崔憬对王弼说的批评，同样表明他反对以不用之“一”或太极为虚无实体，反对把无说成是有的根源，反对将大衍之数说成是来于非数。他指出，其数不

用和非数是有区别的，揭露了王弼大衍义以一数为无的逻辑错误，这比孔疏前进了一步。据此，他注“分而为二以象两，揲之以四以象四时”说：

四十九数合而未分，是象太极也。今分而为二，以象两仪矣。分揲其著，皆以四为数。一策一时故四策以象四时也。

按孔疏以“四十九合同未分是象太一”。崔憬本此，将“太一”改为“太极”。照上文所说“太一亦为一数而守其位”，此处又说“四十九数合而未分是象太极”，两说究为何种关系？崔氏没有解释。一种可能是，认为太一和太极有区别，太一之数为一，而太极则乃整体之义，故以合而未分为太极。一种可能是，认为太一之一，亦整体之义，同太极并无区别。但他以四十九之数合而未分为太极，这是清楚的，按此说法，太极不是居于四十九之数上的单一实体，而是四十九之数的总合，同孔疏一样，认为太极和四十九之数是整体和部分的关系。其对“易有太极”章的注释已佚。就其“四十九数合而未分是象太极”说，多半认为“易有太极”章亦是讲揲著画卦的过程。总起来说，崔憬对大衍之数的论述及其太极说，不以不用之一为虚无实体，以四十九数未分为太极，并且认为八卦涵蕴在大衍之数中。此种观点，在易学哲学史上有其重要意义。就易学说，如果认为大衍之数自身涵蕴着六十四卦，并以大衍之数为太极，那么必然导出六十四卦乃太极自身的展开的结论。就哲学说，如果以太极为世界的本体，两仪和八卦以及六十四卦代表天地万物，逻辑上必然导出天地万物乃世界本体自身展开的理论。这样，“易有太极，是生两仪”这一命题，就其哲学意义说，便从汉易的宇宙生成论转为本体论。崔憬的易学哲学，还没有导出这些结论。但其易说中已含有其思想的萌芽，导出上面的结论是宋明易学哲学家的任务。

其二，关于道器。崔憬《易探玄》亦讨论了形而上和形而下

的关系。其观点同韩康伯注和孔疏正相反。其注释“是故形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

此结上文，兼明易之形器、变通之事业也。凡天地万物皆有形质。就形质之中，有体有用。体者即形质也，用者即形质上之妙用也。言有妙理之用以扶其体，则是道也。其体比用，若器之于物，则是体为形之下，谓之为器也。假令天地圆盖方軫为体，为器，以万物资始资生为用，为道。动物以形躯为体，为器，以灵识为用，为道。植物以枝干为器，为体，以生性为道为用。

在道器问题上，孔疏发挥韩注义，以道为体，以器为用，认为“道是无体之名，形是有质之称”，主张“形由道而立”，先有形而上，而后方有形而下。虽然其所谓道，指阴阳变易，自然无为，与韩注不同，但仍认为道为本，器为末，甚至以“凡有从无而生”的玄学形式解释道和器的关系。而崔憬则取孔疏“天之体以健为用”说解释道与器，认为天地万物都有形质，体和用是用来说明形质的。就其形体和体质说为器，为体；就其形质的功能和作用说，为用，为道。如天圆地方，其形体，为体为器，其生成万物的功能或作用则为用为道。同样，动物的身体为体为器，其知觉意识则为用为道。植物的支干为体为器，其生长的性能则为用为道。此是以器为体，以道为用，道作为实体的功能或作用是依赖于实体器的。实体的功能和作用是无形的，称为形而上；实体的体质是有形的，称为形而下。按此说法，不是先有形而上的道，方有形而下的器，而是形而上的道依赖于形而下的器。崔氏此说的哲学意义，在于反对以道为实体，反对王弼派的“凡有从无而生”说。

崔说所以以器为体，以道为用，这同其对《周易》体例的理解分不开的。他说：“此结上文，兼明易之形器、变通之事业也。”

上文指《系辞》文“乾坤其易之缊耶”一段话。“易之形器”，指乾坤卦象，道指阴阳卦爻变易的性能，即《系辞》所说：“乾坤成列而易立乎其中矣。”“变通之事业”，指《系辞》下文所说：“化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。”崔氏认为，《系辞》关于形上和形下的论述，一方面是总结上文“乾坤其易之缊”，另一方面又是说明下文圣人依据卦象的变易推行教化百姓的事业。此即“兼明易之形器、变通之事业也”。可以看出，其所谓器，就易学说，指卦爻象；所谓道，指卦爻变易的功能和性质。崔氏认为，没有乾坤两卦象，即没有“易之形器”，也就没有阴阳爻象变易之道。阴阳变易之理即存于卦爻象之中。这是从取象说的立场，解释卦象和易理的关系。这样，其在道器问题上，便导出器体道用的结论，从而同王弼派尊道而贱器的观点对立起来。这种易学观表现在哲学问题上，则认为一切存在的东西，一切实体，都是有形质的，体用是天地万物存在的方式，实体同其功能二者不能分割。这种体用观，在中国哲学范畴史上是一大贡献，具有鲜明的唯物主义的性质，后被宋明时期易学中的功利派继承和阐发，成为唯物主义者反对程朱理学派道本器末说的有力武器。以易学中的道器范畴，讲哲学问题，始于韩康伯。以体用范畴说明道器关系，见于孔疏。崔憬在反对王弼派的易学中，对孔疏的道器观进行了改造，置形器于第一位，将孔疏说的自然无为之道，归之于形器的功能和作用，抛弃了其玄学的形式和先道后器的观点，从而在易学哲学史上作出了贡献。

其三，关于卦序。韩注和孔疏对《序卦》所说的六十四卦的顺序，皆不重视，认为“非易之缊”。崔憬则重新肯定了《序卦》的意义，认为此传是讲天地万物发展和变化的法则，乃《周易》所讲变易之道的内容。照其对《序卦》文的解释看，其所理解的变易的法则，集中到一点，就是“物极则反”。韩康伯注《序卦》文

“陷必有所丽，故受之以离，离者丽也”说：“物穷则变，极陷则反所丽也。”崔憬可能从韩注中得到启发，以“物极则反”解释《序卦》中的义理。其注“屯者万物之始生也”说：

此仲尼序文王次卦之意，不序乾坤之次者，以一生二，二生三，三生万物，则天地次第可知，而万物之先后宜序也。万物之始生者，言刚柔始交，故万物资始于乾，而资生于坤也。此是说，《序卦》不序乾坤之次第，而以屯卦为万物之始生，因为乾坤的顺序即天地的顺序，天地生物的顺序如老子所说的“一生二，二生三，三生万物”，其次第十分清楚。此是借老子的说法，以天为一，以地为二，天地相交为三，则万物生。其次第是先天而后地，先乾而后坤。关于“刚柔始交”，其注屯卦《象》文“刚柔始交而难生”说：“十二月，阳始浸长而交于阴，故曰刚柔始交，万物萌芽，生于地中，有寒冰之难，故言难生。”按此说法，刚柔始交，即天地相交和阴阳二气相交之义，万物因此而生，所以乾坤两卦后为屯卦。万物初生后，经过生长，畜养，壮大，通顺，穷困以及后退和前进等反复变易的过程，此过程就是穷则变，极则反。如其注《序卦》文从泰否到大有、谦的论述说：

以礼导之必通，通然后安，所谓君子以辨上下，定民志，通而安也。物极则反，故不终通而否矣，所谓城复于隍者也。否终则倾，故同于人，通而利涉矣。以欲从人，物必归己，所以成大有。富有而自遗其咎，故有大者不可盈，当须谦退，天之道也。

此是说，安泰到极点，则转向反面，即闭塞不通。物否至极，又走向其反面，与人相通而富有。但富有过盈，又要带来不幸，故应谦退，此即“天之道”。此是借《老子》中的观点讲物极则反。又其注从剥到离的顺序说：

夫易穷则有变，物极则反于初，故剥之为道，不可终尽，而

受之于复也。物复其本，则为诚实，故言复则无妄矣。有诚实则可以中心藏之，故言有无妄然后可畜也。大畜刚健，辉光日新，则可观其所养，故言物畜然后可养。养则可动，动则过厚，故受之以大过也。大过不可以极，极则过涉灭顶，故曰物不可以终过，故受之以坎也。物极则反，坎虽陷于地，必有所丽于天，而受之以离也。

此是说从剥到离，同样意味着事物的变化是穷则变，极则反的过程。最后，其注未济卦说：

夫易之为道，穷则变，变则通，而以未济终者，亦物不可穷也。此是引《系辞》文“易穷则变，变则通”解释“物极则反”，并且认为其反复变化没有穷尽，所以以未济为六十四卦的终结。按韩康伯注此条说：“有为而能济者，以已穷物者也。物穷则乖，功极则乱，其可济乎？故受之以未济也。”此是以未济为物穷而不可救济，用道家的观点，解释物极则反，以功极为灾难，以转化为不幸。而崔憬本《序卦》义，以事物的变易不可穷尽为未济，对物极则反的法则持积极的态度。总之，崔氏对《序卦》文的解释，阐发了其中对立面转化的思想，这在唐代的易学哲学史上也是少见的。宋代学者欧阳修于《易童子问》中，将穷则变同极则反联系起来，提出“物极则反，数穷则变，天道之常也”，并且将“物极则反”阐发为“物极而必反”，作为事物发展的基本规律，是对崔憬说的进一步发展。

二 李鼎祚的易学观

李鼎祚在其《集解》中，除集前人注解外，其本人亦有一些注释和评论，表现在案语中。但其所案甚少，多因袭前人，并无新义。如其注乾卦卦辞，系抄录孔疏，但又未注明出处。其注乾卦《文言》，则以五行配四德，本于汉易。注复卦辞“七日来复”则

取郑玄义。注旅卦九四《象》文，则取互体说。其评崔憬释大衍义说：“病诸先达，及乎自料，未免小疵。”所谓“小疵”，指天一地四，其数不用说。李氏则取郑玄五行说和姚信、董遇说。从易学哲学的角度看，其对《周易》经传的按语实无可观者。其《集解》有序文，此《序》，论述《周易》的性质时，除摘录《易传》文外，也有一些新意，可以代表他的易学观。其评论郑王两家说：

郑则多参天象，王乃全释人事。且易之为道，岂偏滞于天人者哉！致使后学之迷，纷然淆乱，各脩局见，莫辨源流。天象远而难寻，人事近而易习，则折扬黄华嗑然而笑，方以类聚，其在兹乎！

“折扬黄华”，语本《庄子·天地》，指俗中小曲，意谓低级的歌曲反而赢得人们的喜欢。李氏认为郑学“多参天象”，王学“全释人事”，看到了郑王解易的区别。但他推崇郑学，认为易学应讲天象，指汉易中的卦气说，斥王弼后学不谈天象乃世俗小曲。这表明他对《周易》体例的理解，主取象说。因此，其论《周易》的性质和意义说：

元气细缊，三才成象；神功浹洽，八索成形。在天则日月运行，润之以风雨；在地则山泽通气，鼓之以雷霆。至若近取诸身，四支百体合其度；远取诸物，森罗万象备其工。阴阳不测之谓神，一阴一阳之谓道，范围天地而不过，曲成万物而不遗。仁者见之以为仁，知者见之以为知，百姓日用而不知，君子之道鲜矣。斯乃显诸仁而藏诸用，神无方而易无体。巍巍荡荡，难可名焉。逮乎天尊地卑，君臣位列，五运相继，父子道彰。震巽索而男女分，咸恒设而夫妇睦，人伦之义既闡，家国之教郁兴。故系辞云：古者庖牺氏王天下也，始画八卦，以通神明之德，以类万物之情。

“元气细缊”本于孔疏“二气细缊，共相合会”。此段论述是说，

《周易》既讲天道，又讲人事。就天道说，元气分为阴阳二气，二气絪縕，便形成天象。其注《系辞》“成象谓之乾”说：“道生一，一生二，二生三，三才既备，以成乾象也。”“三才”，指二气相交为三。“二气的神化妙用，使八索而成形。”“八索”指八方之所系，成形谓在地成形。天地形成后，日月运行，山泽通气，润之以风雨，鼓之以雷霆，万物也就产生了。从万物到人身，皆符合天地阴阳变化的法则，都受其法则支配，这就是“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，“范围天地而不过，曲成万物而不遗”。元气生化天地万物，不见其营为，此即“显诸仁，藏诸用，神无方而易无体”，所以人们难以形容其伟大。就人事说，天地形成后，天高地下，也就有了尊卑之分，人类生活因而也就有了君臣、父子、男女、夫妇之道，家国之教也就兴起了，伏羲氏就是依据天道和人事，画八卦，“以通神明之德，以类万物之情。”此是取圣人观象说，解释八卦的起源。值得注意的是，李氏提出“元气絪縕”说解释天地万物之形成，并以“元气絪縕”解释“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，这是对汉唐的元气阴阳说的发挥，亦是对王弼派以玄学贵无论解易的否定。在唐代佛教哲学盛行的时期，李氏此说同样有对抗佛教唯心主义世界观的意义。其称赞《周易》原理说：

原夫权輿三教，铃键九流，实开国承家、修身之正术也。

认为《周易》乃儒释道三教之始基，九流之锁钥，治国、齐家和修身之正术。“权輿三教”的说法，是对佛道二教世界观的一种打击。可以看出，李氏表扬汉易的目的，不仅是纠孔疏之偏，也是为了在唐代三教斗争中，树立《周易》的权威，统一各流派的思想。宋代的哲学家正是继承和发扬了这种传统，以《周易》为依据，同佛道两家的学说展开了斗争。

朱伯崑 著

易學指要

二卷





国防大学 2 062 0776 3

易学哲学史

第二卷

朱伯崑 著

华夏出版社

1995年·北京

(京)新登字 045 号

图书在版编目 (CIP) 数据

易学哲学史/朱伯崑著. —北京: 华夏出版社, 1994. 10

ISBN 7-5080-0590-2

I. 易… I. 朱… III. 周易-哲学理论-研究 N. B221

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (94) 第 11508 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河北里4号)

新华书店经销

北京先锋印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 61印张 1444千字

1995年1月北京第1版 1995年1月北京第1次印刷

印数1-4000册

定价: 88.00元

(共四卷)

目 录

第三编 两宋时期

第六章 宋易的形成和道学的兴起	(3)
第一节 图书之学的流行	(8)
一 陈抟的象数之学	(11)
二 刘牧的河洛之学	(25)
三 李之才的卦变说	(45)
第二节 李觏和欧阳修的易说	(54)
一 李觏《易论》	(55)
二 欧阳修《易童子问》	(70)
第三节 周敦颐的易学哲学	(84)
一 《太极图说》	(85)
二 《通书》	(100)
第四节 邵雍《皇极经世》	(112)
一 先天易学.....	(116)
二 后天易学.....	(168)
第五节 程颐《易传》	(172)
一 论《周易》的性质和体例.....	(181)
二 易学中的理学问题.....	(208)
第六节 张载《易说》	(255)
一 论《周易》的性质和意义.....	(258)
二 易学中的气论哲学.....	(276)

第七章 南宋时期易学哲学的发展	(324)
第一节 程氏易学的流行和象数之学的分化	(326)
一 朱震《易传》和《易丛说》.....	(328)
二 杨万里《易传》.....	(361)
三 蔡元定和蔡沉的河洛之学.....	(381)
第二节 朱熹的易学哲学	(411)
一 论《周易》经传.....	(416)
二 易学哲学中的理本论.....	(437)
第三节 杨简《易传》	(502)
一 程颢和陆九渊的易说.....	(503)
二 杨简《易传》.....	(527)
第四节 功利学派的易说	(546)
一 薛季宣的易说.....	(549)
二 叶适评《周易》经传.....	(559)

第三编

两宋时期

100

100

1

第六章 宋易的形成和道学的兴起

从北宋开始，古代易学的发展又进入了一个新的阶段，被称为宋易时期。宋易是就易学的形态说的，并不限于北宋，其解易的学风一直延续到清初，北宋则是宋易形成的时期。

宋易的兴起，同北宋时期学术、文化思想和哲学的发展有着密切联系。宋王朝建立后，适应全国统一的形势，强化封建的中央集权统治，大力提倡儒学。如宋太宗时规定“进士须通经义，遵周孔之教。”（《续资治通鉴》卷十一）由是宋初几十年间，从中央到地方，涌现出一大批儒家学者，继唐朝编的《五经正义》后，重新整理、注释、讲解儒家的经典，宣扬周孔之道。这样，在思想文化领域掀起了复兴儒家学说的热潮。他们提倡的儒家学说，同秦汉以来的经学相比，具有自己的历史特点，可以称之为新儒家。新儒家的兴起，是学术史上一件大事情。就经学史说，从汉唐经学转入了宋学时期。宋代的经学被称为宋学。宋学的特征是对儒家经典的解释，注重探讨和阐发其中的义理，不重视文学训诂方面的考证。如程颐说：“读论语而不知道，所谓虽多，奚为也。于是有要约精至之言，能深穷之，而有所见，则不难于观五经矣。”（《二程全书·粹言一》）又说：“学者当识其义而已。苟信于辞，则或有害于义，曾不若无书之为愈也。”（同上）还说：“思索经义不能于简策之外，脱然有独见，资之何由深，居之何由安，非特误己，亦且误人也。”（同上）这都是说，读经书，贵在理解经义，即义理，特别是要有创见，不能停留在辞句和文字上。他评论文章和训诂之学说：“今之学者有三弊，溺于文章，牵于训诂，惑于异端。苟无是三者，则将安归？必趋于圣人之道矣。”（同上）程

颐的这些言论，代表宋学的基本倾向，同汉代经师和后来清代汉学家解经的学风是不同的。这种由经穷理或因经明义的学风，对宋易的形成影响很大。程颐说：“古之学者，先由经以识义理，盖始学时，尽是传授。后之学者，却先须识义理，方始看得经，如易系辞所以解易。今人须看了易，方始看得系辞。”（《二程全书·遗书十五》）此是说，古人因经以明道，后世失其师传，非明道不能知经。研究《周易》，都须要研究《系辞》中的义理。宋易的特征之一，即因经以明道，或明道以知经。总之，不追求《周易》经传文字训诂方面的解释，不停留在经文的表面字义上，注重探讨其中的义理。宋易中的各派，包括象数学派在内，都具有这一特征。此种解易的学风，用现代的说法，就是强调研究《周易》经传中的哲理。由于宋易各派都追求《周易》中的哲理，从而形成了古代易学哲学高度繁荣时期。

从哲学史角度看，北宋是宋明道学形成的时期。“道学”一辞，最早见于程颐的著述。他赞扬其兄程颢说：“闻人朋友为文以叙其事迹，述其道学者甚众。其所以推尊称美之意，人各用其所知，盖不同也。而以为孟子之后，传圣人之道者，一人而已。”（《二程全书·明道先生门人朋友叙述序》）又其在《祭朱公揆文》中说：“今君复往，使予踟蹰于世，忧道学之寡助，则予之哭君，岂特交朋之情而已。”（同上）这里所谓“道学”、“道”，指周公孔子之道，即唐朝韩愈于《论道》中所颂扬的周孔之道。此“道”，韩愈认为，由于佛教和道教的流行，孟子以后便失传了。宋初的儒家学者，继承了韩愈的说法，以复兴周孔之道为己任，大力表扬儒家学说。程颐则把他复兴的儒家学说，称为“道学”。所以“道学”这一学派，近人又称之为新儒家。但新儒家并非都是道学家。道学作为宋明哲学的一种形态，其特点有二：一是视孔孟学说为正统，以排斥二氏（佛教和道教）学说为己任，大力宣扬超功利主义的道德说

教，并建立起一套形上学的理论体系；二是不同程度上吸取了佛道二教的思想资料和个别观点，用来补充和发展儒家的哲学体系。所以宋明道学也可以说是儒家哲学高度发展的产物。《周易》经传，从汉唐以来，就被奉为儒家的重要典籍。在儒家尊奉的经书中，只有《周易》经传，特别是《易传》和后来的易学为儒家哲学提供了一个较为完整的哲学体系。因此，北宋的道学家，都把《周易》经传视为对抗佛道二教的有力武器。如果说，同佛道二教相抗衡的新儒家学说，始于唐朝的韩愈和李翱，而韩李所表彰的经术为《中庸》和《大学》，北宋道学家又继承了唐代易学的传统，继韩李之后，大力研究《周易》，从而将新儒家的哲学推向一个新的阶段。

照《宋史·艺文志》著录，北宋解易的著作有六十余家。其中有著名的哲学家和思想家，如李觏、胡瑗、周敦颐、邵雍、王安石、张载、程颢和程颐等；有著名的文学家，历史学家，如欧阳修、苏轼、司马光等。他们都精通易学，在学术界掀起了研究《周易》的高潮。而新起的儒家学者，特别是道学家则成了宋代易学的奠基人。宋易具有浓厚的哲学内容，其影响之广泛是汉唐所没有的。

关于北宋易学传授的系统，南宋初的易学家朱震说：

陈抟以先天图传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。放以河图、洛书传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。穆修以太极图传周敦颐，敦颐传程颢、程颐。是时，张载讲学于二程、邵雍之间。故雍著皇极经世书，牧陈天地五十有五之教，敦颐作通书，程颐著易传，载造太和、参两篇。（《宋史·朱震传》）

朱震乃程门后学，但他重视象数之学。此说是从象数之学的立场讲北宋易学发展的历史。其将程氏易学归之于象数学派传授的系

统，与实际并不相符。但他对北宋易学的代表人物作了提示，并且将陈抟看成是宋易的创始人，是值得重视的。又明末哲学史家黄宗羲讲到北宋易学的情况说：

然而魏伯阳之参同契，陈希夷之图书，远有端绪。世之好奇者，率王注之淡薄，未尝不以别传私之。逮伊川作易传，收其昆仑旁薄者，散之于六十四卦中，理则语精，易道于是大定矣。其时康节上接种放、穆修、李之才之传，而创为河图先天之说，是亦不过一家之学耳。（《象数论序》）

黄氏属于义理学派，奉程氏易传为宋易的正统，认为其易学来于王弼；并将象数之学称为图书之学，认为此派易学，始于陈希夷即陈抟，后传至邵雍，乃孔门教外“别传”，只是一家之学。黄氏由於鄙视象数之学，从而将王弼易学同程氏易学等同起来，看不见二者的差别，也是不对的。但他认为北宋易学存在着两大对立的流派，并以程氏易学为义理学派的代表，是符合历史实际的。又《四库总目提要》评论宋易说：

汉儒言象数，去古未远也，一变而为京焦，入于机祥；再变而为陈邵，务穷造化，易遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄，一变而为胡瑗、程子，始阐明儒理；再变而李光、杨万里，易遂日启其论端。此两派六宗，已互攻驳。

认为从汉到宋，易学分为两大派：一是象数学派，由汉朝的京房、焦延寿；到宋朝的陈抟、邵雍；一是义理学派，由魏晋的王弼，到宋朝的胡瑗、程颐，再到李光和杨万里。《提要》的作者将李杨视为一宗，因为李杨易学的特点是引史解经。其六宗的说法，未必妥当，但同样认为宋易中存在着象数派和义理派。以上关于宋易发展的历史和派别的论述，虽不尽同，但大体上为宋易的发展，特别是北宋易学演变过程提供了一个粗略的轮廓。

就现在流传下来的北宋的易学著述看，象数学派的倡导者，始

于北宋初的华山道士陈抟，陈抟又传其易学至刘牧和李之才。刘牧推崇图河洛书，李之才则宣扬卦变说。以后周敦颐着重讲象，提出太极图说；邵雍则着重讲数，提出先天学，被称为数学派。义理学派倡导者大概出于儒者胡安定即胡瑗，其后传至程颐。与程氏同时的张载亦属于义理学派，但又不同于程氏易学。北宋儒家学者中，反对象数学派的还有欧阳修和李觏，虽无注解《周易》经传的专门著作，但就其对易理的解释看，亦属于义理学派。北宋易学虽分为两大流派，彼此相互论争，但同汉唐易学相比较，又各有自己的特点。宋易中的象数学派，除继承汉唐易学以象数解易的学风之外，更为突出的是，提出各种图式解说《周易》原理，所以又被称为图书之学。同汉易中的象数之学相比，一般说来，他们回避或排除阴阳灾异说和天人感应的迷信，将汉易中的象数之学进一步哲理化，特别是数理化，形成了易学中的数学派。汉唐的义理学派，因受王弼派易学的影响，走上了玄学化的道路。而北宋易学中的义理学派，吸取了王弼派以义理解易的学风，除苏轼等人外，儒家学者都竭力排斥以老庄玄学观点解释《周易》。其对卦爻辞的解释，继承了唐代易学的传统，不排斥取象说，有的还吸取了汉易中的卦变说。因此，同王弼派的易学又不相同。北宋易学中的义理学派，有的偏重取义，形成了以程颐为代表的理学派的易学体系。有的偏重取象，形成了以张载为代表的气学派的易学体系。义理学派虽分成不同派别，彼此争论，但其共同点都反对图书学派的易学。所以宋易中象数派和义理派的斗争，主要不是表现在对《周易》体例和卦爻辞的解释上，如晋唐时期的郑王之争，而是表现在其易学的理论体系上，即义理派和图书派的斗争。此斗争始自宋初，一直延续到清初。

宋易的形成，同唐孔颖达所编《周易正义》有着批判地继承关系。《周易正义》乃汉以来易学的总结，其中保存了象数学派和

义理学派的论点，北宋易学中的两大派大都从孔疏中吸取观点和材料，来阐发自己的易学体系。但两派的代表人物，作为儒家学者，又都从不同的角度批评或扬弃了玄学派贵无贱有的易学体系。如果说，孔疏是对玄学派易学的一种批判改造，宋代易学又是对孔疏的一种批判改造。此种否定之否定的过程，也是儒家系统的易学体系逐步完善化的过程，从而为以后几个世纪的易学的发展奠定了基础。

宋易的特点之一，是将《周易》的原理高度哲理化。其易学哲学标志着古代易学哲学发展的高峰，而且成为宋明哲学的主要内容。宋明哲学中的五大流派即理学派，数学派，气学派，心学派和功利学派都同易学哲学有密切的关系。前三个流派都是以易学哲学为中心形成了自己的哲学体系。宋朝的心学派同样研究《周易》，并借《周易》经传来表达自己的心学体系。功利学派也探讨《周易》的原理。在北宋时期，理学派、数学派和气学派的体系皆已形成，为后来三派哲学的发展奠定了基础。心学派和功利派的易学哲学，北宋时期已有萌芽，到南宋时期形成了体系。一般说来，其对哲学基本问题的回答，理学派、数学派和心学派属于唯心主义阵营，而气学派和功利学派则属于唯物主义阵营。他们之间的斗争和影响，将我国古代哲学的发展推向了一个新的水平。

本章取材，以各流派代表人物的著述为主。在易学哲学方面无甚建树或影响不大者，如胡瑗、苏轼等人的易学观点，于有关章节中加以介绍，不另立专题评述。

第一节 图书之学的流行

图书学是清代学者对宋易中象数之学的总称，乃汉易中象数

之学的一种形式，也是对汉易象数之学的发展。它来源于道教的解易系统。魏伯阳《参同契》的易学，被唐朝和五代的道教继承下来，并以种种图式，表示其炼丹的理论。此种解易的学风，到宋代演变为图书学派。此派推崇河图和洛书，并依此解释《周易》的原理。《系辞》曾说：“河出图，洛出书，圣人则之。”图书学派就是依据这句话，来宣扬自己的易学体系。

“河图”一辞，最早见于《尚书·顾命》：“赤刀，大训，宏璧，琬琰在西序；大玉，夷玉，天球，河图在东序。”郑玄注说：“图出于河，帝王者之所受。一有洛书二字。”按郑玄说法，汉人看到的《尚书》本子，有的于“河图”下，有“洛书”二字。据此，河洛两辞，最初皆见于《尚书·顾命》。又《论语·子罕》说：“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫。”孔子以河图为祥瑞现象，其慨叹“河不出图”，表示其学说已不能推行了。《系辞》说的“河出图，洛出书，圣人则之”，即本于此。先秦典籍中说的河图、洛书，究为何物？后人种种解释。郑玄取《论语》义，以河洛为受命为王的象征，如同后来所说的符命之类的东西。刘勰于《文心雕龙·正纬》中，亦采此说。元朝俞琰解释《尚书》文，认为东序中的河图，同玉器并列，乃宝器之一。天球为玉器，河图为玉器之有文者，如同西序中所藏的赤刀，乃金器，刻上文字，则为大训。俞氏此说，见于其《周易集说·系辞》，刘宝楠采此说，录于《论语正义》中。此外，还有一说，认为河洛乃上古时代的地图。南宋薛季宣于《河图洛书辨》中，认为“图载江河山川州界之分野”，同《禹贡》《山海经》为一类的图书。黄宗羲亦执此说。以上三说，接近《尚书》文的原意。所谓河洛大概是古代帝王受命为王的象征，或为记载当时的疆土，国界，山川的文物，作为传受王位的宝器。如《管子·小匡》所说：“昔人之受命者，龙龟假，河出图，洛出书，地出乘黄。今三祥未有见者，是曰受命，无乃

失之乎？”看来，上古时代的河洛，同《周易》并无关系。将河洛同《周易》联系起来，始于《系辞》文，但《系辞》并未说明河洛为何物。直到西汉刘歆，方以八卦解释河图，以《洪范》解释洛书，所谓“伏羲氏继天而王，受河图，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐洛书，法而陈之，洪范是也。”（《汉书·五行志》）后伪孔传，亦采此说。西汉扬雄则进一步视河洛为《周易》的来源。他说：“大易之始，河序龙马，洛贡龟书。”（《核灵赋》，李善《文选》注引）此是以黄河龙马所负之图为河图，洛水神龟背上之书为洛书，以河洛为《周易》之本源。刘、扬的说法，后被纬书所吸收，大讲河图、洛书。郑玄注《春秋纬》说：“河以通乾出天苞，洛以流坤吐地符。河龙图发，洛龟书成。河图有九篇，洛书有六篇。”（《周易集解》）此又将河洛发展为两种著作，并取《周易》中九六之数，说明河洛同《周易》的关系。但汉人说的河洛，同《周易》究竟有何种关系，龙马所负之图是什么图式，同卦象又有什么联系？汉魏晋唐的易学家皆无具体的说明，更无图式加以解说。宋初的象数学派，在道教易学的影响下，为了探讨这一奥秘，将《系辞》中的大衍之数，天地之数同河洛联系起来，并为河图和洛书制定了不同的图式，用来说明《周易》的原理，这样，便形成了图书学派。

北宋的图书学派有一个发展的过程。朱震说的北宋易学传授的系统，基本上属于图书学派。此派的创始人为陈抟，陈抟又传于种放。种放以后，分为三支：一是传授陈抟的先天图，到邵雍；一是传授河图、洛书，到刘牧；一是传授太极图到周敦颐。朱震说的传授的谱系，未必皆为事实。但这三支易学，大体符合北宋时期图书学派发展的情况。此三支易学有一个共同点，即都以图式解说《周易》的原理，此亦图书学派的易学特征之一。在北宋时期，图书学派十分流行，成为学术界的一大思潮。宋中期的道

学家周敦颐和邵雍都是从图书学派中分化出来的哲学家。宋明的哲学史也可以说是从图书学派开始的。本节所论，以陈抟、刘牧、李之才等人的易学哲学为主。关于周敦颐和邵雍的易学哲学，另节讨论。

一 陈抟的象数之学

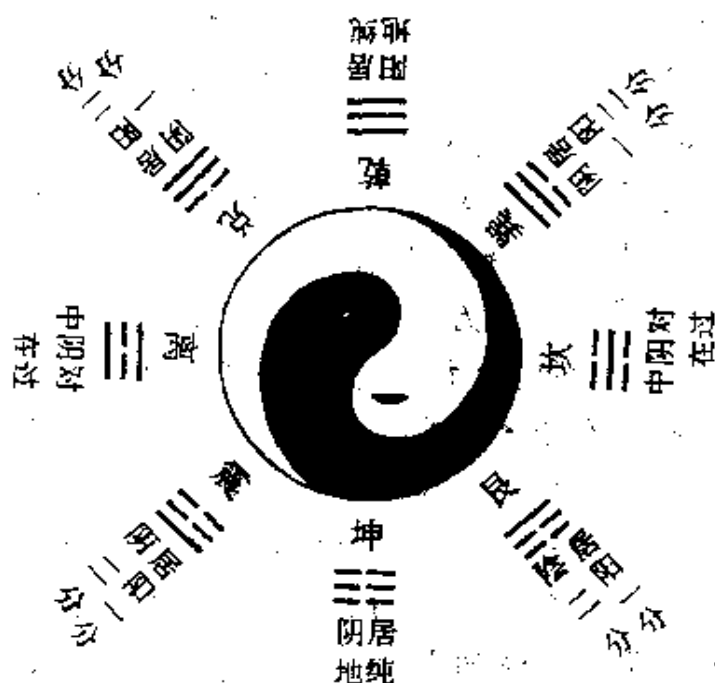
陈抟，字图南，宋太宗赐号为希夷先生，居华山四十年，被称为华山道士。此人乃神仙家，《宋史》为之立传，是五代末和宋初的道教大师。《宋史》说：“抟好读易，手不释卷，常自号扶摇子，著指元篇八十一章，言导养及还丹之事。”其易学继承了汉易中《参同契》的传统。朱熹说：“《参同契》恐是希夷之学，有些是其源流。”（《朱子语类》）又说：“先天图传自希夷，希夷又自有所传。盖方士言不用《参同契》所言是也。”（《语类》一百）但陈抟讲炼丹，其在《指玄》中说：“访师求友学烧丹，精选朱砂作太还，将谓外丹为内药，元来金石不相关。”此是说，炼外丹的说法，只是一种比喻；目的是教人炼内丹。又说：“求仙不识真铅汞，只道丹书手万篇。内里明来是至真，外边人者即非亲。”这是主张炼内丹，不赞成炼外丹。关于炼内丹，《指玄》说：“邈元踪迹归玄武，潜有机关结圣胎。”“圣胎”，即仙胎。看来，陈抟是从炼内丹的角度研究或解释《参同契》中的炼丹术的。他研究《周易》，是借用卦爻象和阴阳之数来说明炼内丹的过程。道教的典籍用各种图式，特别是用《周易》的卦象解释炼丹术，在唐朝便有了。五代彭晓所注《周易参同契》，有《明镜图》、《水火匡廓图》、《三五至精图》等。以图式解释《周易》原理，说明炼丹的过程，五代以来，已成为一种风气。陈抟正是继承这种解易的学风，以图式代替文学，解说《周易》。邵伯温在《经世辨惑》中说：“希夷易学，不烦文字解说，止有图以

寓阴阳之数，与卦之生变。”以图式解易乃陈抟易学的一大特征。陈抟所提出的易学图式，包括象和数两方面的内容。宋王偁于《东都事略·儒学传》中说：“陈抟读易，以数学授穆修，以象学授种放，放授许坚，坚授范谔昌。”是说其图式有的是讲阴阳奇偶之数，有的是讲乾坤坎离等卦爻象，前者为数学，后者为象学。据此，陈抟可以说是宋代象数之学和图书学派的创始人。

陈抟易学提出那些图式？是一个值得探讨的问题。照宋元明人的记载，有三类图式流传下来。一是先天太极图，二是龙图，三是无极图。分别评介于下：

(1) 先天太极图

朱震说：“陈抟以先天图传种放”。此为宋明学者共同的想法。但陈所传之先天图，究为何种图式？据清胡渭于《易图明辨》中考证，宋末元初袁桷于《谢仲直易三图序》中说，朱熹曾嘱其友蔡季通入四川，寻找陈抟的图式，蔡氏得三图，秘而不传，后为谢仲直所获。三图之一为先天太极图，保存在明初赵撝谦《六书本义》中。赵说：“此图世传蔡元定得于蜀之隐者，秘而不传，虽朱子亦莫之见。今得之陈伯敷氏，尝熟玩之，有太极含阴阳，阴阳含八卦之妙。”录其图式如 13 页。此图式，赵氏称之为天地自然之图，即先天太极图。按赵氏的领会，此图式是对《系辞》文“易有太极，是生两仪”的解释。图中黑白两条鱼形，乃阴阳二气环抱之状。阴气盛于北方，为纯阴，居坤卦之位；阳气盛于南方，纯阳，居乾卦之位。阴气极于北，阳气始生，居东北震卦位，卦象为一阳二阴，表示阳气尚微弱。其后，经过东方离卦，东南兑卦位，至乾卦位，阳气极盛，卦象为三阳。阳气极于南，同时一阴生起，迎接阳气。阴气初生。居西南巽卦位，卦象为一阴二阳，表示阴气尚薄弱。其后，经过西方坎，西北艮，至坤卦位，卦象为三阴，阴气极盛。如是，循环不已。图中左白部分，居东方，与



右白部分相呼应，环抱黑的部分，表示二阳中挟一阴，为离卦象，此即“对过阴在中”。右黑部分，居西方，与左黑部分相呼应，环抱白的部分，表示二阴中挟一阳，为坎卦象，此即“对过阳在中”。图中左白部分，从震卦☳一阳生，到离卦☲二阳挟一阴，再到兑卦☱二阳增长，最后到乾卦☰三阳极盛，为阳息的过程。右黑部分，从巽卦☴一阴生，经过坎艮两卦，二阴增长，到坤卦☷三阴全盛，为阴息的过程。图中黑白两鱼尾，表示阴阳二气初起；黑白两鱼头，左方表示阳起而迫阴，阴避阳，回入中宫；右方表示阴起迎阳，阳避阴，回入中宫。总之，此图式，用来表示阴阳二气消息的过程，以阴阳环抱为太极，以八卦之象表示二气之消长。此即赵氏所说“有太极含阴阳，阴阳含八卦之妙。”

此先天太极图式，看来，脱胎于《周易参同契》。其一，此图

式以乾南坤北，离东坎西为四正卦，本于《参同契》：“天地设位而易行乎其中矣。天地者乾坤之象也。设位者列阴阳配合之位也。易谓坎离。”《参同契》以乾坤为天地之象，坎离为日月之象，乾坤居上下，坎离居左右，用来说明炼丹药取法于天地日月之象。此图式，以乾坤居南北，坎离居东西，再配以其它四卦，说明阴阳二气的消长，即本于《参同契》的四正卦说。此图式亦可称之为卦气图，但同汉易的八卦方位说并不相同。京房和《易纬》皆以坎离为南北，不以乾坤为南北。先天图则以乾坤为南北，坎离为东西，看来，是同炼丹术有关的。俞琰于《周易参同契发挥》说，乾坤为人身之象，乾为首，坤为腹，坎离为身中之药物，即水火或阴阳二气。按此说法，此先天太极图，是用来表示炼内丹的过程，从而采取了汉易中卦气说的形式。其二，此图式，阴阳环抱，又是本于《参同契》月体纳甲说。阳气生于东北，经震、离、兑，至乾卦之位，表示望月前三候，（初三，初八，十五），月光增长即阳息的过程；阴气生于西南，经巽、坎、艮，至坤卦之位，表示望月后三候（十六，二十三，三十），月光亏损即阳消阴息的过程。图中黑白两条鱼形，东离为日，西坎为月。其中黑白两点，白点为阳精，黑点为阴魄。白中有黑点，意味着日中原有阴魄；黑中有白点，意味着月中亦含有阳精。日月运行时，此黑白二点，平时不显露，含蕴不出。当望夕之时，月出东方，坎离易位，盛阳将变革，日中阴魄方发挥其作用，与对方之阴相感应，流出而为生阴之本，此即白中显露其黑点。当晦朔之间，此时盛阴将变革，月中原有之阳精发挥其作用，与对方之阳相感应，发泄而出，为生阳之本，此即黑中显露其白点。此黑白两点，本于《参同契》所说：“蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔者吐生光。”其居于图之中心，即《参同契》月体纳甲所说，坎为月精纳戊，离为日光纳己，居于中宫。以上的解释，参考胡渭的说法。俞琰于

《周易参同契发挥》中，解释月体纳甲说，初三月生光，应震卦而纳庚，“以吾身之火候言之。则所谓河车不敢暂留停之时也”；初八，月至上弦，应兑纳丁，“以喻吾身阳火上升之半也”；十五月望，应乾纳甲，“以喻吾身阳火盛满之候也”；十六，应巽纳辛，“则阴受阳禅，峰回路转之时也”；二十三日，月下弦，应艮纳丙，“以喻吾身阴符下降之半也”；三十日，月晦，应坤纳乙，“以喻吾身阴符穷尽之候也”。此是以炼内丹，即炼身体内阴阳二气，解释月体纳甲。又说：“晦朔弦望，一月之盈虚消息也。昼夜晨昏，一日之盈虚消息也。人身法天象地，其气血之盈虚消息，悉与天地造化同途。”还说：“修丹于月望，则气血满而药力全；望后则气血减而药力少。所以翠虚篇谓月夜望中能采取天魂地魄结灵丹。”俞琰的这些说法，可以帮助我们理解先天太极图的意义。

此图式是否就是陈抟先天太极图的原图，已不可考，元明以来，相传如此。即使此图式，与陈抟之原图有出入，其中所表达的思想，如八卦方位说，以阴阳消息讲炼内丹，当出于陈抟。周敦颐有赞陈抟诗说：“始见丹诀信希夷，盖得阴阳造化儿。”认为陈抟以阴阳消息讲炼丹术。前引邵伯温论陈抟易学，“止有图以寓阴阳之数，与卦之生变”，亦认为其图式是讲阴阳消息。又朱熹论邵雍天地定位说，亦认为来于陈抟的先天图（见《周易本义》）。照宋人的说法，此图式确实与陈抟易学有关，或为陈抟所传。此图式所以称为先天图，亦同炼丹术有关。“先天”一辞，出于乾卦《文言》：“先天而天弗违，后天而奉天时。”炼丹家将“先天”引伸为生来固有，“后天”引伸为人造的修炼。俞琰于《易外别传》中，认为《参同契》说的乾上坤下，天上地下，比喻“人之一身首乾腹坤”，具有水火二气，火气上升，水气下润，此乃人生来就有的自然的体质，故称其图式为“先天卦乾上坤下图”。通过内炼之法，使火气下降，水气上升，“降心火于气海”，所谓逆而成丹，

此乃后天人为之事，故称离上坎下为“后天卦”之图式。按此说法，道教所说的“先天”指炼内丹时，人身生来具有的气质。所以上面相传的图式，称为先天图，又称为“天地自然之图”。这个图式，后来影响颇大。邵雍的先天八卦方位图，即来于此。

(2) 龙图

《宋文鉴》有陈抟《龙图序》一文，《宋史·艺文志》著录陈抟《龙图易》一卷。据此，陈抟又有龙图易。“龙图”即龙马负图，指河洛一类的图式。朱熹以《龙图易》为“假书”，其后，亦有人认为河洛图式非出于陈抟。然而《宋文鉴》的编者吕伯恭则认为《龙图易》乃陈抟所作，明初宋濂亦执此说。按《东部事略》和朱震所记，皆认为河洛之学来于陈抟。王僊称陈抟“以象学授种放”，后传之范谔昌，与朱震所说“放以河图、洛书传李溉”的谱系相同。王僊所说的“象学”，包括河洛之学。《龙图易》，乃河洛之学的前身，当出于陈抟。至于《宋文鉴》中的《龙图序》是陈抟所作，还是其门徒所述，已不可考。但其思想出于陈抟，是可以肯定的。《龙图序》说：

且夫龙马始负图，出于牺皇之代，在太古之先也。今存已合之序尚疑之，况更陈其未合之数邪？然则何以知之？答曰：于夫子三陈九卦之义，探其旨，所以知之也。况夫天之垂象，的如贯珠，少有差，则不成其次序矣。故自一至于盈万，皆累累然，如系之于缕也。且若龙图便合，则圣人不得见其象，所以天意先未合而形其象，圣人观象而明其用。是龙图者，天散而示之，伏羲合而用之，仲尼默而形之。

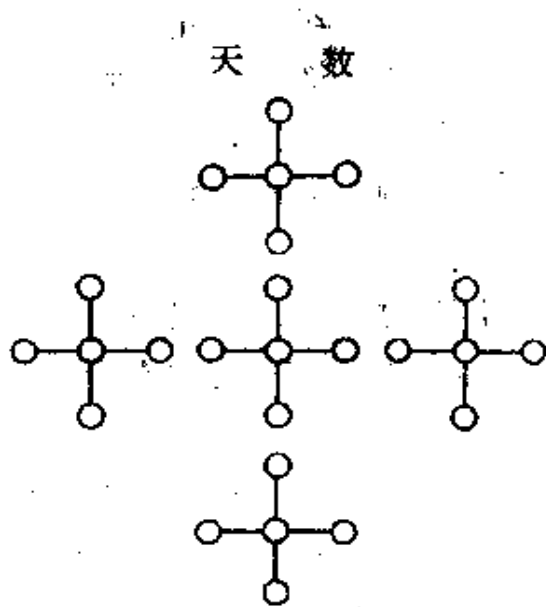
“三陈九卦之义”，本于《系辞》明九卦之德章，此章对履、谦等九卦之德，讲了三次，所以说“三陈九卦之义”。《龙图序》的作者，据此，提出龙图三变说，即一变为天地未合之数，二变为天地已合之位，三变为龙马负图之形。天地之数即《系辞》所说

“天地之数五十有五”。龙图三变也是对《系辞》“天地之数”章所作的解释。元朝张理所著《易象图说》，载有龙图三变图式，现结合《序》文，评述于下：

关于第一变，《序》说：

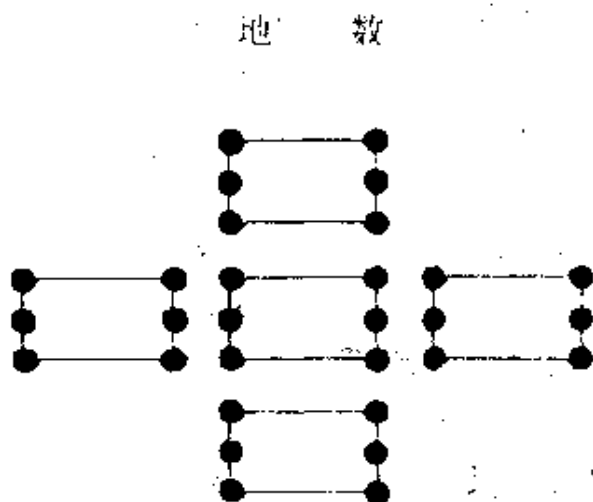
始龙图之未合也，惟五十五数。上二十五，天数也。中贯三五九，外包之十五，尽天三天五天九并十五之位，后形一六无位，又显二十四之为用也。故所谓天垂象矣，下三十，地数也，亦分五位，皆明五之用也。十分而为六，形地之象焉。

此为第一变，即天地未合之数，其图式见 17、18 页。



此图以白圈代表天数，以黑圈代表地数。天数在上，地数在下，像天地之象。天数之总合为二十五，地数之总合为三十，此本于《系辞》文。此图式，天地之数各自分开，即《序》所说“始龙图之未合也，惟五十五数。”天数排列的次序是，五个数为一组，共分为五组，

此即“天五”。每组的纵横之数皆为三，五个组的纵横排列亦为三，此即“天三”。五个组合在一起，其纵横之数皆为九，此即“天九”。横的总数为十五，纵的总数亦为十五。此即“中贯三五九，外包之十五。”天数中的一，地数中的六，在以后的变化中，皆不配位。所以天数二十五，起作用的是二十四，此即“后形一六无位，又显二十四之为用也。”关于地数三十，其排列的次序是，每



六个数为一组，共分五个组，此即“亦分五位，皆明五之用也。”五个组纵横排列，每组之数为六，此即“十分而为六，形地之象焉。”“十”指地数三十。总之，认为天数以五为单位而组成，地数以六为单位而组成。五为奇数，六为

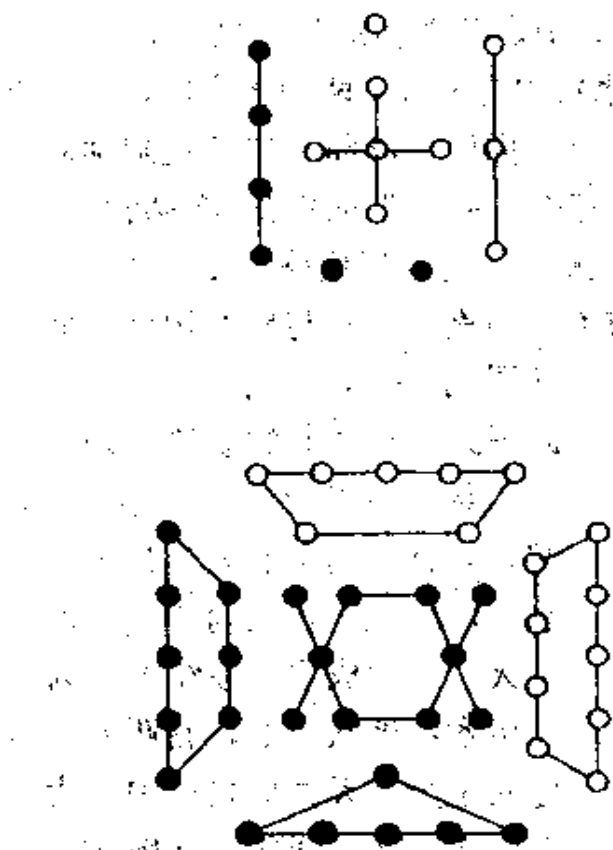
偶数，此本于《汉书·律历志》：“天之中数五，地之中数六。”

关于第二变，《序》说：

六分而成四象，地六不配。在上则一不配，形二十四。在下则六不用，亦形二十四。

此是说，天数中之五组，共去十个数，成为奇偶之数相配合之状；地数中之五组，分开后，另行组合，亦成为奇偶之数配合之状；此即天地已合之位。其图式见 19 页。

此图为天数所变。天数上五一组，其上一之数不动，去四个数，此即《序》所说：“在上则一不配，形而二十四。”其左五一组，去一为四；右五一组，去二为三；下五一组，去三为二；中五一组不动，则成为上面的图式。此图式，上中右，即一五三，共三个奇数；下左，即二四，共两个偶数，据说，此乃参天两地之象。所去掉的十个数，则隐藏在下图中十之中。下图为地数所变。地数中间六一组，去一加于上六一组为七；去二加于左六一组为八；去三加于右六一组为九。下六一组不加任何数，保持原状，即自为六。此即《序》所说：“六分而成四象（七、八、九、六），地六不配。”此图式，偶数组为六、八，奇数组为七、九，各居四方；



中十亦为偶数组，来于天数去掉之十，亦体现天地已合之位。上图中的五个组，即一二三四五之数，表示五行之生数；下图中的五个组，即六七八九十之数，表示五行之成数。一说，谓上图天象中的五个数，各加以五数，则成下图地象之数，即天一加五为地六，地二加五为天七，天三加五为地八，地四加五为天九，天五加五为地十。两图之数

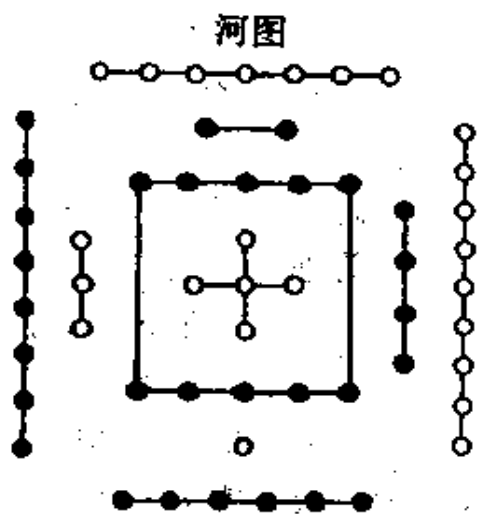
之总合为五十有五，即天地之数。第一变，天象皆为奇数组，地象皆为偶数组，奇偶之组分开，此为“未合之数”。第二变，天象和地象中各有奇偶之组，相配合，此即“已合之序”。

关于第三变，《序》说：

后既合也，天一居上为道之宗，地六居下为地之本，三千地二地四为之用。三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳。大矣哉！龙图之变，被分万途。今略述其梗概焉。

此是说，第二变中的上下两个图合在一起，则为第三变，成为龙马负图。相合的结果是，上图天一居于下图地六之上，此即“天一居上为道之宗，地六居下为地之本”，即天一和地六为一组。上图天三，地二，地四，也效法此规则，与下图七八九之数相配合，此即“三千地二地四为之用”。“三若在阳”，“三”指天数中的一

三五和地数中的六八十，即天数中之三奇和地数中之三偶。孤阴，指天数中之二四；“寡阳”指地数中之七九。两图相合时，一三五不与二四同处，六八十亦不与七九同处。此即“三若在阳则避孤阴，在阴则避寡阳。”关于两图相合，照张理的说法，有两种情况。一是两图相重，即《序》所说，天一同地六相重叠，天一居上，地六居下。按此规则，则地二与天七相重，天三与地八相重，地四与天九相重，天五与地十相重。其图式如左：

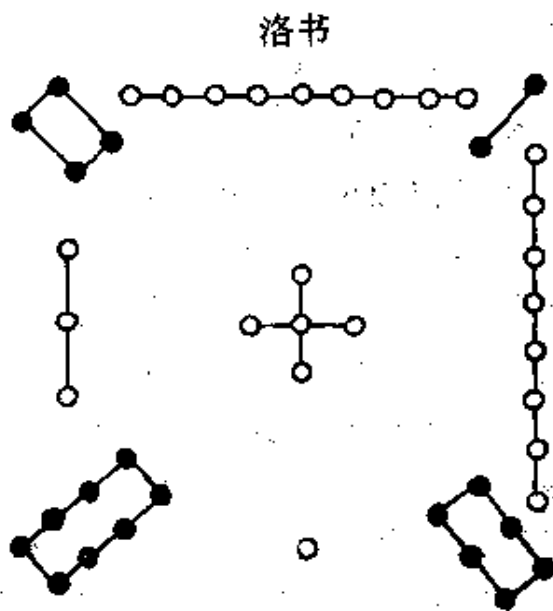


此图式，按汉易的说法，乃五行之生数同五行之成数合在一起；配以五行，则下北方，为天一生水，地六成之；上南方，为地二生火，天七成之；左东方，为天三生木，地八成之；右西方，为地四生金，天九成之；中央为天五生土，地十成之。此图式，可称为五行生成图，后来刘牧称为洛书。

另一种情况是，两图相交，上图中五不动，下图中十隐藏起来；凡奇数即一三七九，分别居于四正位；凡偶数即二四六八，分别居于四隅之位，成为九宫之图。其图式见 21 页。

此图式，纵、横、斜相加皆十五；后来刘牧称之为河图。上述两个图式即五行生成图和九宫图，乃元人张理依南宋蔡元定所画的图式而作的图解，未必就是陈氏龙图易三变的原图。但图中的逻辑思维结构，当出于陈抟。此二图式皆可以生出八卦之象，即除去中宫五或十五，余为一二三四，六七八九，居于八位，分别成为八卦之象。如何配以八卦，《序》未明言，图书学派中的人，后有种种解释。以上为龙图三变说的内容。

龙图易的中心思想是，天地之数，经过三次变化，成为龙图，



用来说明八卦卦象起于龙图。陈抟作为道教的大师，为什么要解释“天地之数五十有五”？看来，这同道教解易的系统也是相关的。《参同契》说：“刚施而退，柔化以滋。九还七返，八归六居。”此是以七八九六之数表示阴阳消长循环。又说：“七八数十五，九六亦相应。四者合三十，阳气索灭藏。”亦是以七八九六之数表示一月之中月亮盈亏的四个阶段。

为了说明七八九六之数和老阳老阴，少阴少阳之象的来源，道教

易学则研究了天地之数演变的过程，最后导出龙图易。其五行生成图来于郑玄的五行说，九宫图来于《易纬》的九宫说。不同的是，将两说中的思想画为图式，并且以黑白圈表达奇偶之数或天地之数，此即《序》所说“的如贯珠，少有差，则不成其次序。”以黑白色表示阴阳奇偶，出于道教解易系统，如彭晓的《水火匡廓图》。龙图易中的黑白圈，无非是道教以图式解易的发展而已。

关于陈抟的龙图易，有一个问题是值得研究的。按《龙图序》，只提到“龙图”一辞，并未言及“洛书”一辞，也未提到九宫之数的配合程序。前面说的九宫图，是张理的解。宋末元初道士雷思齐著有《易图通变》，其在《河图辨征》和《河图遗论》中，辩论了这一问题。他说，他看到《龙图》全书，“于本图之外，就以五十有五之数，别出一图，自标之以为形洛书者，已是其初之失也。”认为陈抟所传的《龙图》一书，其中除本图之外，还附加一图，此图之数为五十五，并标名“洛书”，这是陈抟的失误。

雷氏所见到的本图，指九宫图。他认为，陈抟所说的龙图，即九宫图，五十五之数即存在九宫图中，其中五，即是十，所差之五，分散于其它宫中。所以无需另附一图，其总数为五十五，称之为“洛书”。他所以肯定九宫图为龙图，本于汉易说的河图八卦说。认为九宫图中，除中宫五外，其它八宫，各居一方，乃八卦之本源。故不以五行生成图为河图，并排斥“洛书”的说法。雷氏此说，是否《龙图》之本义，不得而知。他排斥五行生成图，与今传《龙图序》中天一居地六之上的说法，并不相符。但他提出一个问题，即龙图乃指龙马所负之图，不应该有洛书。此与《龙图序》文相合。看来，龙图三变之图，当初皆称为龙图。范溥昌著有《太易源流》，其中说：“龙马负图出河，牺皇穷天人之际，重定五行生成之数，定地上八卦之体。故老子自西周传授孔子。造易之原，天一正北，地二正南，天三正东，地四正西，天五中央。地六配子，天七配午，地八配卯，天九配酉，地十配中，寄于未；乃天地之数五十有五矣。”（《易图变通》引）范溥昌则以五行生成图为河图，亦未用“洛书”一辞。据此，区别河图和洛书，当出于范氏弟子刘牧之手。胡渭于《易图明辨》中，依据河图，洛书的说法不一，否认河洛之学与陈抟有关，认为陈抟所传之图，只有天地自然之图，即先天太极图，河洛图式乃刘牧之学。此说与《东都事图》和朱震所说不符，亦同范溥昌所说龙图易不合，出于其排斥河洛之学的偏见。

（3）无极图

明末黄宗炎著有《图学辨惑》，指出，陈抟所传之图式，还有无极图。他说：“太极图者始于河上公，传自陈图南，名为无极图，乃方士修炼之术，与老庄之长生久视又其旁门岐路也。”认为陈抟曾刻无极图于华山石壁，后传于穆修，修又以无极图授周敦颐。周的太极图即来于陈抟的无极图。黄氏所见到的图式如第 24 页所

示。

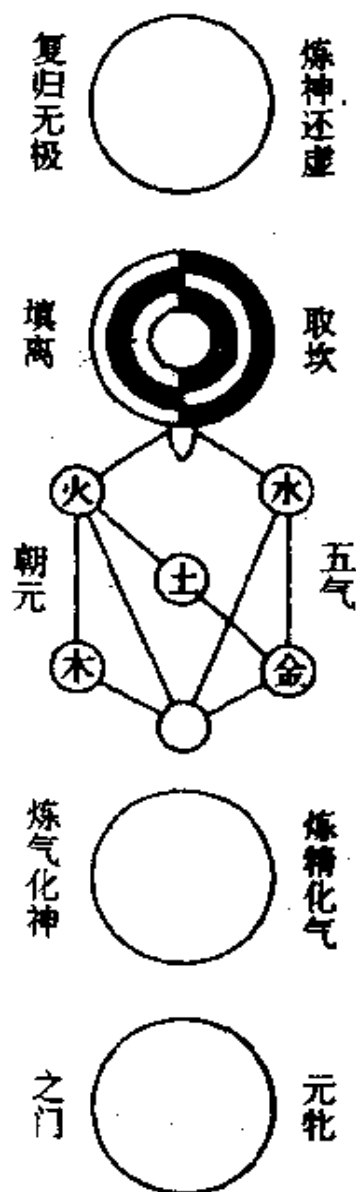
黄氏解释此图式说：

乃方士修炼之术，其义自下而上，以明逆则成丹之法。其大较重在水火，火性炎上，逆之使下，则火不燥烈，唯温养而和煖；水性润下，逆之使上，则水不卑湿，唯滋养而泽。滋养之至，接续不已；温养之至，坚固而不败；律以老氏虚无之道已为有意。其最下圈名为玄牝之门，玄牝即谷神。牝者窍也，谷者虚也，指人身命门两肾空隙之处，气之所由以生，是为祖气。凡人五官百骸之运用知觉，皆根于此。于是提其祖气上升为稍上一圈，名为炼精化气，炼气化神。炼有形之精，化为微芒之气。炼依稀呼吸之气，化为出入有无之神。使贯彻于五脏六腑，而为中层之左木火，右金水，中土相联络之一圈，名为五气朝元。行之而得也，则水火交媾而为孕。又其上之中分黑白而相间杂之一圈，名为取坎填离，乃成圣胎。又使复还于无始，而为最上之一圈，名为炼神还虚，复归无极，而功用至矣。

黄宗炎认为，此无极图是讲炼内丹的过程，所谓“方士修炼之术”，“明逆则成丹之法”。所谓“逆则成丹”，是说，从提炼身体下部之祖气开始，然后贯于五脏，上行则结为仙胎，最后脱胎换骨，成为神仙，此即“自下而上”，故称为“逆”，取《说卦》“易逆数也”之义。按黄宗炎的解釋，此图式最下一圈即元牝之门，指人身两肾间空虚之处，乃祖气即丹田之气所由出。第二圈为祖气上升，加以提炼，炼有形之精化为微芒之气，炼依稀呼吸之气化为出有人无之神，即化精气为呼吸之气，化呼吸之气为精神，此即“炼精化气，炼气化神。”第三圈，表示所炼之气贯穿于五脏之中，统率水火木金土五气，凝聚在一起，此即“五气朝元”。其中水（肾）火（心）二气最为重要，居于上位。炼到火气下降，水

气上升，火不燥热，水不卑湿，温养之至，则进入第四圈取坎填离，即水火相交，形成圣胎。此圈中的小白圈指圣胎。此圣胎加以修炼，则进入最上圈，即神仙的境地。此境地虚无飘渺，无有极限，同祖气所出之元牝之门相呼应，故称之为“炼神还虚，复归无极。”最下一圈和最上一圈，皆为虚无，当中一段为有，表示从无到有，又反归于虚无，虚无为万有之根本，此即“律以老氏虚无之道己为有意”，所以此图式名为无极图。

照黄宗炎的解说，此图式所表示的炼内丹的过程，同陈抟《指玄》和俞琰《参同契发挥》中所说的炼内丹的方术是一致的。此图式是对《参同契》炼丹术的发展，即将炼外丹引向炼内丹。其中的五气朝元图，本于《参同契》的三五至精图；取坎填离图本于《参同契》的水火匡廓图。不同的是，无极图将坎离水火解释为身体的心火和肾水二气，而《参同契》则为铅汞药物和炉中水火二气。又《参同契》说：“四者混沌，径入虚无”，谓水火药物在鼎中混而为一，“虚无”指鼎中之空间。而无极图则将虚无解释为两肾之间空虚处和成仙得道的境



地。其最上一圈名为“复归无极”，亦出于《参同契》。陈抟的无极图表明，宋初的道教已用《周易》的范畴解释炼内丹的方术，对后来道教易学的发展起了很大的影响。此无极图后被周敦颐发展为太极图。

以上三类图式，可以代表陈抟的象数之学。照王侁关于陈抟易学传授的说法，其以数学传穆修，后传至邵雍，其先天太极图当属于数学；以象学传种放，后传至刘牧，其龙图易当属于象学。但就今传下来的三类图式看，其龙图易，讲天地之数的变化和组合，由此而形成的河洛之学应属于数学。其无极图，讲坎离卦象和五行之象，当属于象学。其先天太极图，既讲八卦之象，又讲阴阳变易的度数，象和数兼而有之。但三类图式的共同点都讲阴阳变易的法则，就这一点说，陈抟的易学可以说是宋代易学哲学的先驱。

二 刘牧的河洛之学

刘牧是北宋中期人，以讲河图、洛书闻名于当时。照宋人所说，其河洛之学出于陈抟。朱震说：“范谔昌传刘牧。牧陈天地五十有五之数”，刘牧所陈之数，即龙图易的天地之数。元初雷思齐于《易图通变》中说：“龙图流传未远，知者不鲜。至刘牧乃增至五十五图，名以钩隐。师友自相推许，更为倡述。”刘牧著有《周易新注》，已佚。其所著《易数钩隐图》保存在《道藏·洞真类·灵图类》中。朱震于《易卦图说》中，对刘牧河洛之学，亦有评介。前面讲过，陈抟的龙图易，其第三变，可变出两个图式，即五行生成图和九宫图，皆称之为龙图。而刘牧则加以区别，称五行生成图为洛书，九宫图为河图，提出图九书十说，并对这两个图式作了理论上的解说，在宋易哲学史上影响颇大。《四库总目提要》说：“汉儒言易多主象数，至宋而象数之中复歧出图书一派。

牧在邵子之前，其首倡者也……其学盛行于仁宗时，黄黎献作略例隐诀，吴秘作通神，程大昌作易原，皆发明牧说。而叶昌龄则作图义以驳之。宋咸则作王刘易辨以攻之，李觏复有删定易图论。”宋咸所著《刘牧王弼易辨》，将刘王易学对比，辨其是非，说明刘牧所创图书之学，是同王弼派的义理之学相对立的。就其所著《易数钩隐图》的内容看，他一方面从孔疏中吸取了汉易中的象数之学；另一方面又评论了孔疏，特别是王弼易学的贵无论。其易学可以说是北宋象数学派批评玄学派易学的代表。本节所引刘牧的论点，除注明出处者外，皆见道藏本《易数钩隐图》，包括其中《遗论九事》部分。

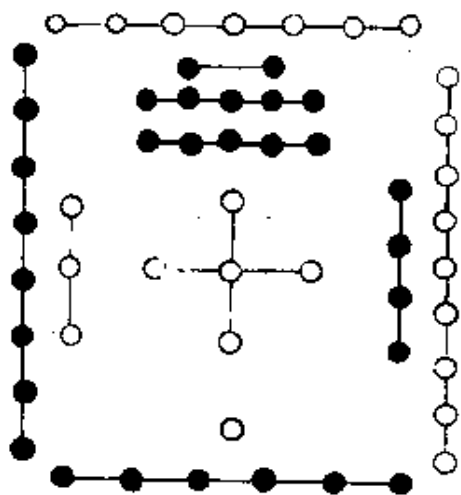
(1) 图九书十说

所谓图九，指九宫图，刘牧以其为河图，故其说被称为图九。所谓书十，指五行生成图，其中天奇之数五个，地偶之数五个，共十个数，刘牧以其为洛书，故其说被称为书十。刘牧的河图和洛书说，是对陈抟龙图易的进一步发展。其论洛书说：

书之九畴，惟五行是包天地自然之数，余八法皆是禹参酌天
时人事类之耳，非龟所负之文也。今详洪范五行传，凡言灾
异，必推五行为之宗。又若鲧无圣德，汨陈五行；是以彝伦
攸斁。则知五行是天垂自然之数，其余归于神龟，余八法皆
大禹引而伸之。

此是以《尚书·洪范》为洛书，本于汉刘歆说，并认为《洪范》中的第一畴，即论五行的文字，为洛水神龟所负之文，其它八畴乃大禹之所增。刘牧说的《洪范》中的五行文字，包括“天地自然之数”，即《系辞》中说的五十有五。他采郑玄说，认为《系辞》说的天地之数，有生数和成数，一三五四为五行之生数，六七八九十为五行之成数。此生数即《洪范》所说的“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”他说：“夫洛书九畴惟出于五行

之数，故陈其已交之生数，然后以土数足之，乃可见其成数也。”“已交之生数”，指一三五四，即《洪范》中五行之顺序。“以土数足之”，指生数各加以土数五，为六七八九十，即五行之成数。按此说法，《洪范》中的五行之数，既陈生数，又包括成数，其总数为五十有五，所以说“包天地自然之数”。这样，其洛书说便将《洪范》中的五行同《系辞》中的天地之数联系起来，这是对郑玄说的发展。据此，他解释了龙图易中第二变的图式，认为天象图式乃洛书五行生数；地象图式乃洛书五行成数，二图合起来，即是牺皇重定五行生成之数，此图式便是洛书。《易数钩隐图》中只列五行之生数和五行之成数图式，其图式与陈抟龙图易二变的图式相同。二图相合的图式，即洛书图，见于《汉上易卦图说》，图式如下：



原图式无黑线，今补之。此图式即前面讲到的张理说的龙图易三变中的五行生成图，十和五的排列稍有不同。朱震解释说：

右洛书，刘牧传之。一与五合而为六，二与五合而为七，三与五合而为八，四与五合而为九，五与五合而为十。一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土，十即五五也。

此是说，中宫之五数与下一数相加为地六之数，与左三相合得地八之数，与右四相合得天九之数，与五相合得地十之数。“五与五合”，指中宫五的倍数为十。按《洪范》说法，一为水，二为火，三为木，四为金，五为土，配以成数，所以一六为水，二七为火，

三八为木，四九为金；五十为土。此说来于《汉书·五行志》：“天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土”；“水之大数六，火七，木八，金九，土十”。此说亦本于郑玄注“天地之数五十有五”说。刘牧解释说：

此乃五行生成之数也。天一生水，地二生火，天三生木，地四生金，天五生土，此其生数也。如此，则阳无匹，阴无偶，故地六成水，天七成火，地八成木，天九成金，地十成土。于是阴阳各有匹偶，而物得成矣，故谓之成数也。

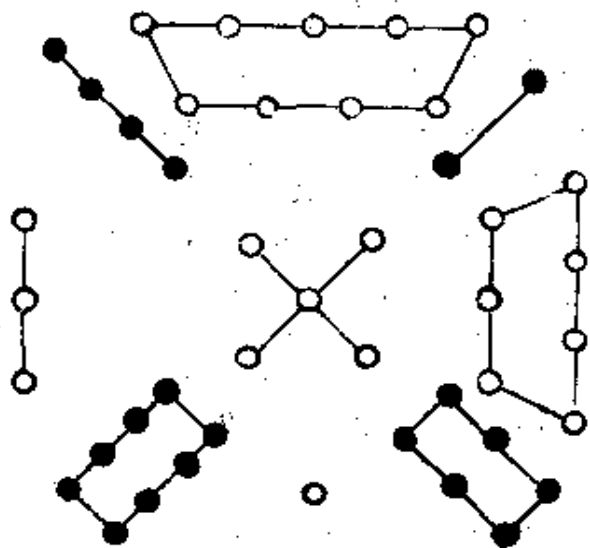
意思是，其洛书图式体现了天地之数中阳奇和阴偶相配合的法则，即天一配地六为水，天七配地二为火，天三配地八为木，天九配地四为金，天五配地十为土，此即“阴阳各有匹偶，而物得成矣。”如此相匹配，其总数为五十有五。可以看出，刘牧此图式在于解释《系辞》文“凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也。”他以《洪范》中五行的顺序为五行之生数，认为此五行之数按阴阳相配的法则各寻找其配偶，必然导出六七八九十即五行之成数，此即“成变化而行鬼神”。按此说法，天地之数五十有五乃《洪范》五行之数自身演变的结果，故称此图式为洛书，他依《洪范》五行文，解释天地之数的由来，也是对孔疏的发展。

其论河图说：

昔者宓戏氏之有天下，感龙马之瑞，负天地之数，出于河，是为龙图者也。戴九履一，左三右七，二与四为肩，六与八为足，五为腹心，纵横数之，皆十五。盖易系所谓参伍以变，错综其数者也。太皞乃则而象之，遂因四正，定五行之数。以阳气肇于建子，为发生之源；阴气萌于建午，为肃杀之基。二气交通，然后变化，所以生万物焉，杀万物焉。

此是以河图为龙马所负之图，即龙图，认为此图式亦负有天地自然之数。其排列是，龙马之头戴九，其足履一，其左部为三，其

右部为七，其肩为二与四，其膝为六与八，其腹心为五（又作“以五为主”）。此龙马所表现的数，纵横数之，皆为十五，此即《系辞》所说：“参伍以变，错综其数。”道藏本《易数钩隐图》，载其图式如下：



朱震《易卦图说》所载的图式与此图同。朱震解释说：“右河图，刘牧传于范溥昌，溥昌传于许坚，许坚传于李溉，溉传于种放，放传于希夷陈抟”，认为此图式来于陈图南。此图即张理所说的陈抟龙图易第三变中的九宫图，七、九、四的排列图式，稍有不同。刘牧对此图

的解释，其来源有二。一是来于汉唐的九宫说。《易纬》的九宫说，到南北朝时期，被佛学家兼数学家甄鸾解释为神龟的形象。其于《数术记遗》中注九宫说：“二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一，五居中央。”唐希明于《太乙金镜式经》中亦说：“九宫之义，法以灵龟，以二四为肩，六八为足，左三右七，戴九履一。”南北朝以来的学者以龟形解释九宫之义，大概是认为九宫之九与《洪范》中九畴之九有关，汉人已称《洪范》为洛书，乃神龟所负之文，故以神龟之形象解说九宫之数。而刘牧则将汉唐的九宫说，称为河图，将龟形改为龙马之形，并按陈抟龙图易，以黑白小圈表示奇偶之数，此即他所说的“感龙马之瑞，负天地之数，出于河，是为龙图也。”二是来于汉易的卦气说和五行说。其所说的“阳气肇于建子”，指龙图中下一白圈，按卦气说，居北方坎位，配干支子，表示阳气始萌；所说的“阴气萌于建午”，指龙图中上九

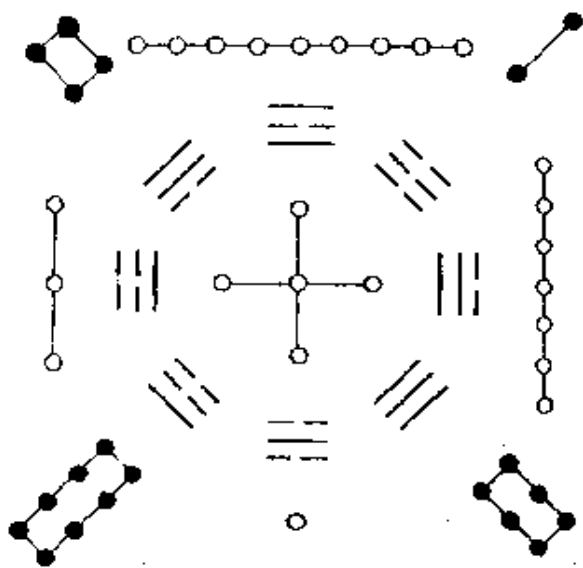
白圈，按卦气说，居南方离位，配干支午，表示阴气始萌。所以其河图之数又体现一年之中阴阳二气消长的过程，此即所谓“所以生万物焉，杀万物焉。”这是引卦气说，即以坎离震兑四正卦之位，解释九宫所处的方位。他认为，此方位也是五行之生数和成数所处的方位，即一三七九阳数，分居于四正位，一北九南，三东七西；二四六八阴数，分居于四隅之位，二居西南，六居西北，八居东北，四居东南；五居中央。四正之数与四隅之数相配，即六一为水，二七为火，三八为木，四九为金，其中五配十为土。此即“遂因四正，定五行之数。”这又是以五行生成之数解释此图式的结构。可以看出，刘牧的河图说乃汉唐以来的九宫说、卦气说和五行说相结合的产物。汉唐的九宫说并无五行说的内容。刘牧通过卦气说将九宫说和五行说结合起来，此乃刘牧对九宫说的发展。

照刘歆和伪孔传的说法，河图为八卦之源。刘牧依此将汉唐的九宫说解释为河图，其目的在于说明八卦之象来于河图。他论述八卦卦象的起源说：

且天一生坎，地二生离，天三生震，地四居兑，天五由中，此五行之生数也。且孤阴不生，独阳不发，故子配地六，午配天七，卯配地八，酉配天九，中配地十。既极五行之成数，遂定八卦之象，因而重之，以成六十四卦三百八十四爻，此圣人设卦观象之奥旨也。

子指天一，午指地二，卯指天三，酉指地四。此是以一二三四即五行之生数为坎离震兑四正卦所依据之数；以六七八九即五行之成数和生数一二三四相配，即“子配地六，午配天七”等便导出另外四卦即乾坤巽艮。其配合的规则是，天一，其数为一，其时为子，其位为水，其卦为坎，配以地六则为乾卦；地二，其数为二，其时为午，其位为火，其卦为离，配以天七，则为巽卦；天

三，其数为三，其时为卯，其位为木，其卦为震，配以地八，则成艮卦；地四，其数为四，其时为酉，其位为金，其卦为兑，配以天九，则成坤卦。五居中央，不参与配卦象。此即“极五行之成数，遂定八卦之象。”亦即他所说的：“水居坎而生乾，金居兑而生坤，火居离而生巽，木居震而生艮。已居四正，而生乾坤艮巽，共成八卦也。”按此说法，坎离震兑则居四正之位，乾坤艮巽四卦，居于四隅之位。九宫之位配以八卦象，南方上九为离，北方下一为坎，东方左三为震，西方右七为兑，西南隅二为坤，西北隅六为乾，东南隅四为巽，东北隅八为艮。以图示如下：



《易数钩隐图》中并无此图式，依其义而图之。从此图式中可以看出，刘牧此说在于说明卦象的来源，但逻辑上不能自圆其说。他一方面以坎离震兑为四正卦，取汉易的卦气说，即以坎居北方，离居南方。可是另一方面又以离卦之数为二，所谓“地二生离”，按九宫

说，地二应居西南隅，南方应为天九。显然，关于离卦所处的方位，其说并不一致。九宫配八卦，始于郑玄《易纬》注，即坤二，离九，巽四，兑七，震三，乾六，坎一，艮八，中五不配卦象。上图式是同郑玄说一致的，亦是刘牧河图配八卦说之所本。但是刘牧又吸收了汉易中的五行说，即以天一为水，地二为火，于是造成了其理论思维自身的矛盾。这说明五行生成说同九宫说是两个

逻辑系统。刘牧企图将二者调和起来，结果是失败了。

刘牧于《易数钩隐图》中进一步讨论了河图和洛书的关系。按陈抟的龙图易，企图将九宫说和五行生成说纳于天地之数五十有五之中。刘牧依此，认为河洛二图式皆出“天地自然之数”。但其洛书之数为五十有五，河图之数则为四十有五，相差十，又如何解释？刘牧则引《系辞》“大衍之数五十”的说法作了回答。认为大衍之数乃天地之用数，就这一点说，二图的总数都是五十。河图之数表现为四十五，减了五，但其功用并未减少，只是隐而不现，此即他所说的“兼其用而不显其成数也”。洛书之数表现为五十五，增了五，但所增之五处于虚位，此即他所说的“虚五以成五行藏用之道”。总之，二图中起作用的数都是五十。朱震于《易卦图说》中解释说：

一三五七九奇数二十有五，所谓天数；二四六八十偶数，所谓地数；故曰天地之数五十有五。数五即十也，故河图之数四十有五，而五十之数具。洛书之数五十有五，而五十之数在焉，惟十即五也。

是说，图中之数四十有五，其五即是十，即五当十计，总数为五十。书中之数五十有五，其中的十即是五，即当五计，总数亦为五十。按此说法，五和十，可以互训。这些解释，无非企图将天地之数，大衍之数以及河洛之数统一起来，说明河洛二图式本质上并无差别。但这两个图式为什么形式上又有不同？刘牧解释说：

且夫河图之数惟四十有五，盖不言土数也。不显土数者，以河图陈八卦之象，若其土数则入乎形数矣，是兼其用而不显其成数也。洛书则五十五数，所以成变化而著形器者也。故河图陈四象而不言五行，洛书演五行而不述四象，然则四象亦金木水火之成数也。在河图则为老阳老阴少阳少阴之数是也，在洛书则金木水火之数也。所以异者，由四象附土数而

成质，故四象异于五行矣。

此是说，河图即九宫图在于说明八卦之象，八卦生于四象，故河图讲四象而不言五行，即中五不配土数，其数为四十五。洛书即五行生成图在于说明五行，不明讲成卦之象，所谓“演五行而不述四象”，故中五配土数，即五与十相合，其数为五十有五。河图四象之数为六七八九，此数表现在洛书图式中，即金木水火之数。二图式的区别在于河图四象不附以土数，这是由于四象非有形之物，而五行为有形之物，四象附以土数方成为五行。刘牧认为，四象和五行，虽然都来于五行生成之数，但二者有微著之不同。因为万物的形成都是从微到著，即从无形到有形，如其所说：“必以微著为渐”或“以微著为次”。从四象到五行，意味着“有生于无，著生于微”，即从道到器，从象到形。以往诸家解易，不明此理，皆不能解释五行之数所以能生和能成的原因，所谓“盖由于象与形不析有无之义也，道与器未分上下之理也。”据此，他进而解释河图和洛书的区别说：

易曰形而上者谓之道，形而下者谓之器。则地六而上谓之道也，地六而下谓之器也。谓天一地二天三地四，止有四象，未著乎形体，故曰形而上者谓之道也。天五运乎变化，上驾天一，下生地六，水之数也。下驾地二，上生天七，火之数也。……地十应五而居中土之数也。此则已著乎形数，故曰形而下者谓之器。所谓象之与形者，易云见乃谓之象，河图所以示其象也。形乃谓之器，洛书所以陈其形也。

是说，河图所以陈四象而不言五行，因为四象属于形而上的道，还未成为形体，故不言土数。洛书所以演五行而不述四象，因为五行属于形而下的器，已成形体，故附以土数十。总之，河图示其象，洛书陈其形，意味着万物的形成，从微而著，从象到形。因此，这两个图式，缺一不可。他说：“易者蕴道与器，所以圣人兼

之而作易。”是说，河图讲道，洛书讲器，圣人兼而有之。又说：

（龙图）虽兼五行，有中位而无土数，唯四十有五，是有其象而未著其形也，唯四象八卦之义耳。龟书乃具五行生成之数，五十有五矣。易者包象与器，故圣人资图书而作之也。

此是说，河图和洛书都基于天地自然之数即五行生成之数，其中官之数皆为五，但河图无土十之数，表示有其象而未成形；洛书具土十之数，表示已成其形。象与形，道与器不可偏废，故圣人既为图，又为书。此是刘牧对“图书”所作的界说，故其易学被称为图书学派。

刘牧的河九洛十说，虽出于陈抟的象数之学，但不同于道教的易学系统，不是用来论证道教的教义，而是以五行生成论说明《周易》的原理，从而提出一个世界图式，用来解释世界的形成和结构。他以河图中的四象解释形而上的道，认为形而上的东西不是虚无的观念，而是尚未成为形器的象和数，从而打击了玄学派的道体虚无说，对宋易哲学的形成和发展起了积极的作用。

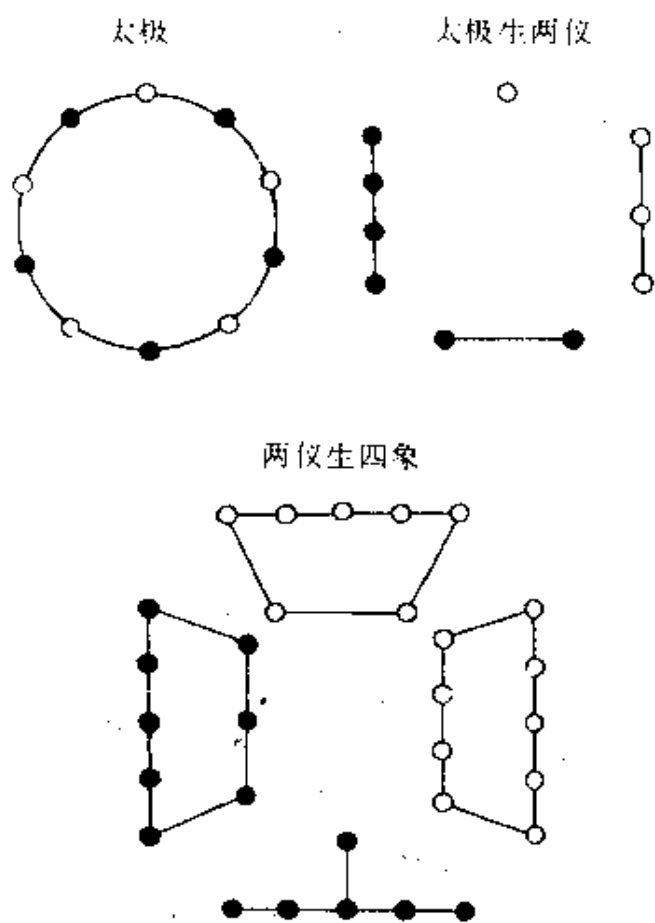
（2）太极说

刘牧为了讨论其河图、洛书之数的根源问题，又解释了《系辞》文“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”句。他于《易数钩隐图》中提出四个图式，解释这四句话，录之于第35、36页。

其解释说：“太极无数与象，今以二仪之气，混而为一以画之，盖欲明二仪所从而生也。”此是依孔疏中的元气说解释太极为混而为一，乃两仪之根源。其白圈表示奇数，黑圈表示偶数，意谓此混一未分之气具有数的规定性，但未显现出来，所以说“无数与象”，由于其混一未分，故以圆图示之。

其解释“太极生两仪”图式说：

太极者一气也。天地未分之前，元气混而为一，一气所判，是



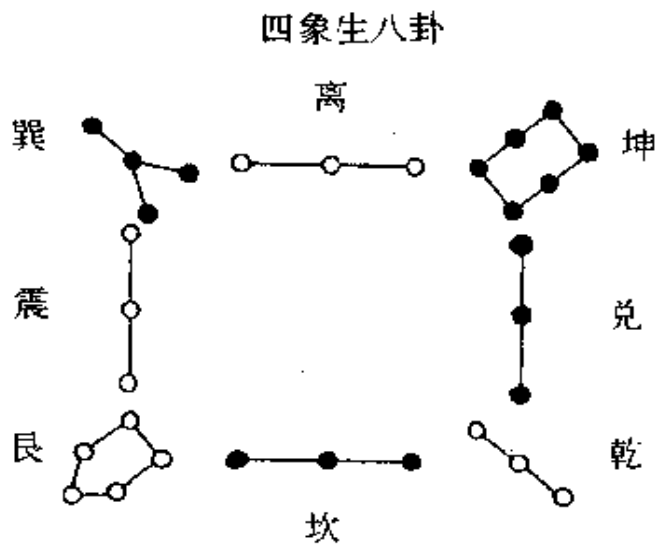
曰两仪。不云乎天地而云乎两仪者，何也？盖以两仪则二气始分，天地则形象斯著，以其始分两体之仪，故谓之两仪也。

此是以阴阳或清浊二气解释两仪，认为两仪乃元气之所分，但尚未成形体，故不称其为天地。但此两仪，同样具有数的规定性。他解释说：“今画天左旋者，取天一天三之位也。画地右动者取地二地四之位也。分而各其处者，盖明上下火交之象也。”“火”，当为“未”字。是说，图中白圈一和三为奇数，黑圈二和四为偶数，奇

数组取之于天圆之数一而为三，偶数组取之于地方之数二而为四，其分处于左右，表示两仪尚未相交。“天左旋”，“地右动”，本于《易纬》。太极生两仪，又意谓太极奇偶未分之数为十，分为天奇之数一和三，地偶之数二和四。

此处的四象，刘牧取孔疏中的七八九六说，不赞成金木水火说，认为此数即老阳老阴少阳少阴之数，故称其为四象。他解释两仪生四象说：

夫五上驾天一
而下生地六，
下驾地二而生
天七，右驾天
三而左生地
八，左驾地四
而右生天九，
此河图四十有
五之数耳。斯
两仪所生之四
象。



此是说，天一天三

和地二地四即两仪各加天五之数，其上为七，其下为六，其左为八，其右为九，九为老阳，六为老阴，七为少阳，八为少阴，此即四象，连同中五之数，总数为四十五，即河图之数。图中无中五之象数，是因为天五散在四象之中，所谓“不云五象者，以五无定位，举其四，则五可知矣。”他还解释说：“且天一地二天三地四，四象之生数也。天五所以斡四象生数而成七九六八之四象，是四象之中皆有五也，则知五能包四象，四象皆五之用也，举其四则五在其中矣。”此又是以五行生成之数解释两仪生四象，四象和中五互相涵蕴。

最后是以其河图图式解释四象生八卦。原图无卦名，依其义补之。他解释此图式说：

五行成数者，水数六，金数九，火数七，木数八也。水居坎而生乾，金居兑而生坤，火居离而生巽，木居震而生艮。已居四正而生乾坤艮巽，共成八卦也。

此是以水六，金九，火七，木八为四象之成数，配以四正卦为水

坎，金兑，火离，木震。此四卦又分别生出乾坤艮巽四隅之卦。

四正卦如何生出四隅卦？他进一步解释说：

原夫八卦之宗，起于四象。四象者五行之成数也。水数六除三画为坎，余三画布于寅上成乾。金数九除三画为兑，余六画布于申上成坤。火数七除三画为离，余四画布于巳上成巽。木数八除三画为震，余五画布于寅上成艮。此所谓四象生八卦也。

此是说，北水六去掉三为坎卦象，其余数三置西北隅则成乾卦象，亥指西北隅。西金九去三为兑卦象，余数六置于西南隅即申位，成为坤卦象。南火七去三为离卦象，余数四置于东南隅即巳位，成为巽卦象。东木八去三为震卦象，余数五置于东北隅即寅位，则成艮卦象。此图式表示四象即七八九六，自身分化为八卦，此即“四象生八卦”。此图式中八卦分布的方位，同京房的八卦方位说是一致的。从其解释中可以看出，此图式同样是汉易中的卦气说、九宫说和五行说相结合的产物。以上是刘牧对“易有太极”章的解释。

刘牧的“易有太极”说，其义有二。其一，就筮法说，认为八卦之象，出于天地之数自身的演变。此数由奇偶两类组成，当其混而未分之时，则为太极，此即“易有太极”。其后分出奇数一三和偶数二四，各居一方，此即“是生两仪”。又其后，奇数一三各加中五，则为偶数六八；偶数二四各加中五，则为奇数七九，此即“两仪生四象”。此七八九六之数，六去三为坎，其余数三为乾；七去四余三，三为离，四为巽；八去三余五，三为震，五为艮；九去三余六，三为兑，六为坤。此即“四象生八卦”。可以看出，其所提出的由太极到八卦的图式，即太极分出一二三四，各加中五而为六七八九的演变的过程，亦即天地之数自身演变的过程。他说：“今龙图其位九，四象八卦皆所包蕴，且其图纵横合天地自然

之数，则非后人能假伪而设也。”是说，两仪、四象和八卦皆蕴涵于天地之数五十五之中，此数自身推演则为四象和八卦。此种演变基于数学的法则，有其逻辑的必然性，故说“非后人能假伪而设”。刘牧对“易有太极”一章的解释，就筮法说，不取揲蓍成卦说，亦不取画卦说，而是取五行之数生成说，此是河洛之学的特征之一。

其二，由太极到八卦的图式，就世界观说，表示天地万物乃太极元气自身分化和演变的产物。认为元气混而为一，即“易有太极”。其后分而为阴阳或清浊二气，此即“是生两仪”。二气一升一降，形成天和地；二气相交则生五行，五行具备，万物也就产生了。他说：

夫气之上者轻清，气之下者重浊。轻清而圆者天之象也，重浊而方者地之象也。兹乃上下未交之时，但分其仪象耳。若二气交，则天一下而生水，地二上而生火，此则形之始也。五行既备而生动植物焉，所谓在天成象，在地成形也。

此种生成的过程，亦即“两仪生四象，四象生八卦”的过程。按筮法说，两仪之数各加中五则为五行之成数。就世界观说，阴阳二气又怎样演变为五行？刘牧说：“至于天五则居中而主乎变化，不知何物也，强名之曰中和之气，不知其所以然而然也。”他提出“中和之气”作为阴阳二气生五行的中间环节，如阳气下降，遇中和之气则为水；阴气上升，遇中和之气则为火等。按此说法，五行乃气化的产物。刘牧认为，阴阳二气属于两仪，无形而有象，其相互配合，方能生万物，此即“一阴一阳之谓道”。他说：“夫且一阴一阳者，独阴独阳之谓也。独阴独阳且不能生物，必俟一阴一阳合，然后运其妙用而成变化，四象因之而有，万物由之而生，故曰无不由之谓道也。”此是对韩康伯注的批评，认为“一阴一阳”，并非“无阴无阳”，而是“独阴独阳”，即阴阳各自独立，万

物由其配合而生，故称其为道。关于五行，刘牧认为，属于有形之物，万物赖其而成形体，凡天地所生之个体事物，包括人类，都由五行构成，阴阳二气即寓于五行之中。他说：

若夫独阴独阳者，天地所禀（天独阳、地独阴），至于五行之物则各舍一阴一阳之气而生也。所以天一与地六合而生水，……此五行之质各禀一阴一阳之气耳。至于动植物又舍五行之气而生也。

是说，阴阳二气所生之五行，各含有阴阳二气，一切生物皆含有阴阳五行之气。关于人类，他说：

至于人之生也，外济五行之利，内具五行之性，五行者木火土金水也。木性仁，火性礼，土性信，金性义，水性智，是故圆首方足最灵于天地之间者，蕴是性也。

“外济五行之利”，谓靠木火土金水五种物质而生存。其论五常之性，本于汉易中的五行说。总之，刘牧又以宇宙生成论解释了“易有太极”说，其生成论可以说是对汉唐易学哲学中的太极元气说的阐发。

刘牧依其太极说，进而批评了玄学派的贵无论。他论王弼大衍义说：

韩氏注以虚一为太极，则未详其所由之宗也。何者？夫太极生两仪，两仪既分，天始生一，肇其有数也，而后生四象，五行之数，合而为五十有五，此天地之数也。今若以太极为虚一之数，则是大衍之数当五十有四也。不然，则余五之数无所设耳。况乎大衍，衍天地之数也，则明乎后天地之数矣。大衍既后天地之数，则太极不可配虚其一之位也，明矣。

刘牧认为，大衍之数所以少五，由于天五不直接显现在两仪生四象的图式中，如其所说：“且夫五十有五，天地之极数也。大衍之数，天地之用数也。盖由天五不用，所以大衍之数少天地之数也。”

按此说法，大衍之数亦是五十有五。其中天五不用，故为五十。据此，他认为，韩注引所谓王弼义，以其一不用为太极，解释大衍之数其用四十有九，是没有根据的。因为从太极生两仪到两仪生四象和五行之数，其所生之总数为五十有五，此数即天地之数，亦是大衍之数，其中天一之数，乃此数之开端，属于有的领域，并非“非数”。如果，以其虚一不用为太极，不参与大衍之数，等于说大衍之数为五十有四，或者以所多之五数为虚设，皆与天地之数不合。况且所谓大衍，是说推衍天地之数，于出天地之数之后，更不应以其一不用为太极。意思是，太极乃天地之数的总根源，不能以其中的不用之一为太极。关于不用之一，刘牧解释说：

盖由天五为变化之始，数在五行之位，故中无定象。又天一居尊而不动，以用天德也（天德九也）。天一者象之始也，有生之宗也，为造化之主，故居尊而不动也。

此是说，大衍之数即天地之数五十有五，《系辞》所说的大衍之数五十，其所少之五，表示散在五行之数中，无固定之象，如土德分居于四季之中。至于其用四十有九，其不用之一，乃天一之数，此数为象数之开端，居尊位而不动，从而天三地二地四之数合而为九阳之数，故为万有之宗，造化之主。就其为造化之主说，此一可以说取象于太极，他说：“四十九者虚天一而不用，象乎太极而神功不测也。”刘牧此说亦在于否认王弼派以“非数”解释不用之一。据此，他进而批评玄学派的太极虚无说道：

又无不可以无明，必因于有，是则以太极为无之称。且太极者，元气混而为一之时也。其气已光，非无之谓，则韩氏之注，义亦迂矣。

此是说，太极乃元气未分的状态，并非虚无。他解释《系辞》“易有太极”说：“易既言有，则非无之谓也。”是说，《周易》讲有，而不言无。他认为，所谓无和有，只意味着无形和有形之别，即

象和形，道和器的区别，如上文所引其评诸家五行生成说所说：“盖由于象与形不析有无之义也”。他以气象无形解释无，也是对玄学派的虚无实体说的否定。

刘牧的太极说，就筮法说，以奇偶两类数未分为太极；就世界观说，以阴阳二气混而为一为太极；认为卦象和世界的形成乃太极自身分化的过程，并且以五行生成说解释这一分化的过程，从而打击了晋唐以来王弼派的太极虚无说，同时抛弃了孔疏的有生于无的形式，成为晋唐易学哲学向宋易转化的标志之一。他驳斥了玄学家的贵无贱有论，但他将王弼的大衍义，看成是韩康伯所伪托，所谓“此必韩氏之寓言，非辅嗣之意也”，还不敢公开否定王弼易学的历史地位。从宋易发展的历史看，刘牧的太极说，就其论卦象和世界的本原说，仍属于汉唐易学哲学中生成论和宇宙论的体系，但由于他以五行的生数和成数即天地之数自身的演变解释太极生两仪，以及生八卦的过程，认为天地之数自身涵蕴两仪、四象和八卦，此种观点对后来理学派和气学派易学哲学中本体论的发展却起了一定的影响。

(3) 象由数说

刘牧的河洛之学属于宋易中的象数学派，其对河洛图式的解释都是从象和数的观点出发的。但就象和数的关系说，谁是第一性的？对此问题，刘牧则主张象由数设，或极数以定象。其所说的象，包括卦象和物象。其论卦象和奇偶之数的关系说：

夫卦者，天垂自然之象也。圣人始得之于河图洛书，遂观天地奇偶之数，从而画之，是成八卦，则非率意以画其数也。

是说，其河图、洛书显示天奇地偶之数，圣人观天地之数而画八卦之象，卦象出于天地之数演变的法则，非圣人任意而为。他将圣人观象说解释为观天地之数，将圣人画卦说成是“画其数”，所谓“圣人观象画卦，盖案龙图错综之数也”，此即主张象由数设，

或极其数以定其象。在刘牧看来，有天奇地偶之数，方有五行生成之数，而后方有八卦之象，卦象的不同出于天奇地偶之数的不同。如其所说：“夫三画所以成卦者，取天地自然奇偶之数也。”又如其所说“四象者五行之成数也。水数六除三画为坎。”他还说：“虽云四象生八卦，然须三五之变易，备七八九六之成数而后能生八卦而定位矣。”“三五之变易”，本于《系辞》文“参伍以变，错综其数。”刘牧将其解释为天五之数与一二三四之数相合配而成七八九六之数，有此数方能生八卦之象。他认为，此即《系辞》所说：“极其数遂定天下之象”。按《系辞》此句，是就揲蓍求卦说的，而刘牧却用来论证八卦之象来于其河图之数或天地之数。此种观点，就象和数的关系说，是主张有数而后有象。又其论物象同奇偶之数的关系说：

天地之极数五十有五之谓也。遂定天地之象者，天地之数既设，则象从而定也。

此又是从世界观的角度解释《系辞》文“极其数遂定天下之象”。认为“极其数”即“天地之极数五十有五”，有此天奇地偶之数，方有天圆地方之象。进而认为，有七八九六之数方有水火木金土五行之物，万物之生成又出于五行之数，如其所说：“生万物者，木火之数也；成万物者，金水之数也。”这又是主张天地万物之形象出于奇偶之数和五行之数。关于阴阳二气和奇偶之数的关系，谁决定谁，刘牧没有明言。但就其极数以定象的理论思维说，阴阳二气既属于象的领域，其阴阳之象亦当出于奇偶之数的规定。

总之，在刘牧看来，天地之数，大衍之数和五行生成之数都表现在其河洛的图式中，其数目的排列和组合，便得出四象和八卦，数的变化决定卦象的形式。由此认为，其河洛图式，不仅包括阴阳二气变化的法则，也包括五行生成的法则，不仅包括空间的方位，还包括时间的过程，天地万物的变化都具备于此图式中，

所谓“生万物焉，杀万物焉。”这样，其河图、洛书则成了世界形成和变化的模式。由于这一世界模式的结构出于天奇地偶之数的排列和组合，其在哲学上必然导出数为天地万物本原的结论。

道藏本《易数钩隐图》前有一序文，署名欧阳永叔。欧阳修与刘牧同时，其易学为义理学派，以河图、洛书为怪妄，并怀疑《系辞》为孔子所作，显然，不会为刘牧的书作序，赞扬其河洛之学。但就此《序》的内容看，同刘牧《易数钩隐图》中的观点完全一致。此《序》或为刘牧所作，其后学易之以欧阳修之名，以张河洛之学。或出于时人及刘牧后学之手，假托欧阳修之名，以申河洛之义。《宋元学案·泰山学案》评刘牧易学说：“其门人则吴秘、黄黎献也。秘上其书于朝，黎献序之。卦德通论一卷，钩隐图三卷。”此《序》亦可能出于刘牧门人黄黎献之手。《四库》本所收《易数钩隐图》，据俞琰等人的意见，以其文意浅薄，非欧阳修所作，视为伪序，将其删去，未免过于武断。即使此《序》非刘牧所作，但其对《易数钩隐图》一书的内容作了扼要的概括，道出了刘牧河洛之学的宗旨，有其历史价值，不容抹煞。此《序》论述刘牧易学的精神说：

夫易者阴阳气交之谓也。若夫阴阳未交，则四象未立，八卦未分，则万物安从而生哉？是故两仪变易而生四象，四象变易而生八卦，重卦六十四卦，於是乎天下之能事毕矣。夫卦者圣人设之，观于象也。象者形而上之应。原其本则形由象生，象由数设。舍其数则无以见四象所由之宗矣。是故仲尼之赞易也，必举天地之极数，以明成变化而行鬼神之道。则知易之为书，必极数以知其本也。

此是说，万物来于卦象，所谓“八卦未分，则万物安从生”，而卦象又来自于阴阳二气相交，即按天奇一三和地偶二四，各与天五相配合而生七八九六之数，遂定老阳老阴少阳少阴之象，此即“两

仪变易而生四象”。此七八九六之数居于四正位而为四正卦，其余数居四隅之位则为四隅卦，此即“四象变易而生八卦”。八卦相重则为六十四卦。此即圣人观阴阳变易之象而设卦。但阴阳之象属于形而上的领域，此即“象者形而上之应”。五行和万物是有形的，来于无形之象，此即“原其本则形由象生”。但阴阳之象或四象又来自于奇偶之数的组合，此即“象由数设”。数是象的宗主，此即“舍其数则无以见四象所由之宗”。所以孔子赞易，必举天地之极数即五十有五之数，说明事物变易之道。人们对《周易》一书的理解，必推极其数，方知其本。按此说法，万物生于卦象，卦象又生于奇偶之数，数则成为天地万物之宗。总之，认为数先于万象万物而存在，规定事物的变易过程，以数为构成事物的基本要素。这是宣扬以数的观念为本的唯心主义世界观。其所以是唯心主义的，因为主张有数而后有象，即将数看成脱离物质现象而存在的观念体，并决定物质现象的变化。

可以看出，以刘牧为代表的河洛之学，就其理论思维说，是从抽象的数的概念出发，以数目自身的排列组合构造其河洛的图式，进而用来解释世界。此种易学，由于以数为核心，解释卦象和物象，实际上属于象数学派中的数学派。《郡斋读书志》评刘长民易学说：“仁宗时，言数者皆宗之。庆历初吴秘献其书于朝，优诏奖之。”（卷一）所以其解易的著述称为《易数钩隐图》。刘牧的数学，是针对玄学家韩康伯注所说“非忘象者则无以制象，非遗数者无以极数”而发的，反对以虚无为象数之母，在当时的历史条件下，有其积极的意义。其同后来邵雍的数学不同之处，在于以五行生成之数为中心，推衍出一个世界模式，着重发展了汉易中的五行说。河洛之学也可以说是宋易中的五行学派。刘牧的河洛之学还表明，易学中的象数学派，虽然以阴阳五行学说解释易理，并提出太极元气说，说明宇宙的形成，具有唯物主义的内容，

但在象和数的关系上，如果将数置于第一位，主张有数而后有象，其易学哲学体系终于陷入唯心主义。宋易中的数学一派属于象数之学中的唯心主义流派。

三 李之才的卦变说

李之才，字挺之，宋初易学家，《宋史》有传。他从穆修学易，“修之易受之种放，放受之陈抟，源流最远，其图书象数变通之妙，秦汉以来鲜有知之者。”（《宋史·李之才传》）李之才易学亦属于陈抟的图书学派。其易学后又传于邵雍。李之才易学主卦变说，有变卦反对图和产十四卦相生图传下来。朱震于《汉上易卦图说》中说：“康节之子伯温传之于河阳陈四丈，陈传之于挺之。”宋林至于《易神传》外篇中说：“长扬郭氏序李氏象学先天卦变曰：陈图南以授穆伯长，伯长以授李挺之，挺之以授邵尧夫。”李氏的卦变说，因讲卦象的变化，故被称为象学，对邵雍易学影响颇深。其卦变图见于朱震《汉上易卦图》，胡渭于《易图明辨》中亦有评论。

李之才的卦变图之一为变卦反对图。此图式，以乾坤二卦为基本卦，其它六十二卦皆为乾坤二卦之变易。乾坤所变之卦，共分四类七组，图式见 46、47、48 页。

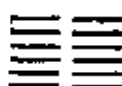
此图式，朱震解释说：“六十四卦则柔相易，周流而变，易于序卦于杂卦尽之。”是说，此卦变图，表示六十四卦刚柔二爻互易，其道理见于《杂卦》和《杂卦》。按此说法，此图式是对《序卦》中卦序和《序卦》三十六对对立卦象的解释。乾坤两卦所以为基本卦，按朱震的解释，乾卦纯阳，表示天行健，乾道变化，万物资始；坤卦纯阴，表示地势坤，坤厚载物，万物资生；天地为万物之父母，故乾坤为六十四卦的父母。此亦本于《系辞》：“乾坤其易之门邪？乾阳物也，坤阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”乾坤二卦三次相交，则变为颐、小过、

乾坤二卦为易之门，万物之祖

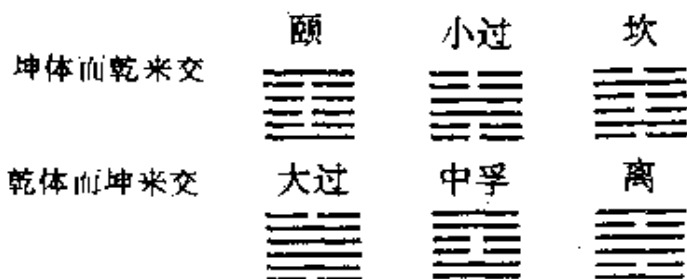
乾老阳



坤老阴



(1) 乾坤相索三变六卦不反对图



坎和大过、中孚、离六卦。乾卦阳爻居坤卦上下之爻位则为颐卦，居坤卦三四之爻位则为小过卦，居坤卦二五之爻位则为坎卦。坤卦阴爻居乾卦上下之爻位则为大过卦，居乾卦三四之爻位则为中孚卦，居乾卦二五之爻位则为离卦。颐、小过、坎三卦为四阴二阳，所以说“坤体而乾来交。”大过、中孚、离三卦为四阳二阴，所以说“乾体而坤来交”。此六卦，各自颠倒，其卦象不变，连同乾坤两卦称为不易之卦，即“不反对”之卦。“不反对”即颠倒过来，卦象并不相反。邵雍于《观物外篇》说：“离肖乾，坎肖坤，中孚肖乾，颐肖离，小过肖坤，大过肖坎。是以乾坤坎离中孚颐大小过皆不可易也。”颐艮所以肖离，因为上下皆阳爻，中为阴爻；大过所以肖坎，因为上下皆阴爻，中为阳爻。邵雍此说是对李之才“乾坤相索三爻变六卦，不反对”图的解释。此即上面第一类图式的内容。第二类图式是，乾卦下生一阴，坤卦下生一阳，各

(2) 乾卦一阴下生反对, 变六卦图

坤卦一阳下生反对, 变六卦图



(3) 乾卦下生二阴, 各六变反对, 变十二卦图

坤卦下生二阴, 各六变反对, 变十二卦图



变出六卦, 共十二卦。乾卦下生一阴为姤䷫卦; 阴爻上升居二, 则为同人䷌卦; 再上升居三, 则为履䷉卦。姤卦倒转过来则为夬䷪卦, 同人卦倒转过来则为大有䷍卦, 履卦倒转过来则为小畜䷈卦。此即“乾卦一阴下生反对, 变六卦。”坤卦下生一阳为复䷗卦; 阳

(4) 乾卦下生二阴，各六变反对，变十二卦图
 坤卦下生三阳，各六变反对，变十二卦图



爻上升居二，为师䷆卦；再上升居三，为谦䷎卦。复卦倒转过来为剥䷖卦，师卦倒转过来为比䷇卦，谦卦倒转过来为豫䷏卦。此即“坤卦一阳下生反对，变六卦。”第三类图式是，乾卦下生二阴，坤卦下生二阳，各变出十二卦，共二十四卦。乾卦下生二阴为遁䷗卦；其六二和九三互易，即六二上升居三，九三下降居二，则为讼䷅卦；讼卦初六和九二互易，一升一降，则为无妄䷘卦。此三卦各自倒转过来则为大壮、需、大畜卦。无妄卦二五爻互易，一升一降，则为睽䷥卦；睽卦六四和上九互易，一升一降，则为兑䷹卦；兑卦二三爻互易，一升一降，则为革䷰卦。此三卦倒转过来则为家人、巽、鼎卦。此即“乾卦下生二阴，各六变反对，变十二卦。”六变指一变为遁，二变为讼，三变为无妄，四变为睽，五变为兑，六变为革。“坤卦下生二阳，各六变反对，变十二卦”，

其体例与乾卦所变同。第四类图是，乾卦生三阴，坤卦生三阳，各六变，各变出十二卦，共二十四卦。乾卦下生三阴为否卦，二与五上爻互易，互为升降，则为恒卦；恒卦初二爻互易，一升一降则为丰卦；此三卦倒转过来则为泰、咸、旅卦。丰卦二三爻互易则为归妹卦；归妹卦四五爻互易则为节卦；节卦二三爻互易则为既济卦。此三卦倒转过来则为渐、涣、未济卦。此即“乾卦三阴各六变反对，变十二卦。”坤卦下生三阳为泰卦，三上爻互易，一升一降，则为损卦；损卦二三爻互易则为贲卦。此三卦倒转过来则为否、益、噬嗑卦。贲卦初二爻互易则为蛊卦，蛊卦五上爻互易则为井卦；井卦初二爻互易则为既济卦。此三卦倒转过来则为随、困、未济卦。以上即乾坤二卦变成四类七组卦的内容。

邵雍于《观物外篇》解说以上的图式说：“体者八变，用者六变。是以八卦之象，不易者四，反易者二，以六变而成八也。重卦之后，不易者八，反复者二十八，以三十六变而成六十四卦也。”“不易四者”，指乾坤坎离四卦。“反易者二”，指震卦颠倒为艮，巽卦颠倒为兑。“六变而成八”，指乾坤相交而生三男和三女卦。“重卦之后不易者八”，指乾坤坎离颐中孚，大过和小过，此八卦颠倒，其象不变。“反覆者二十八”，指其它卦则为反易之卦，共二十八个卦象，五十六卦。八不易卦加上二十八反易之卦，为三十六个卦象，共六十四卦。又解释说：“卦之反对皆六阳六阴也。在易则六阳六阴者十有二对也。去四正，则八阳四阴，八阴四阳者各六对也。十阳二阴，十阴二阳者各三对也。乾坤本也，坎离用也。乾坤坎离上篇之用也。咸，兑艮也；恒，震巽也；兑艮震巽下篇之用也。颐大过小过中孚，二篇之正也。故曰至哉！文王之作易其得天地之用乎！”“六阴六阳”，指上图第四类卦，乾卦生三阴，其变卦为否泰，恒咸，丰旅，归妹渐，节涣，既济未济；此六反对

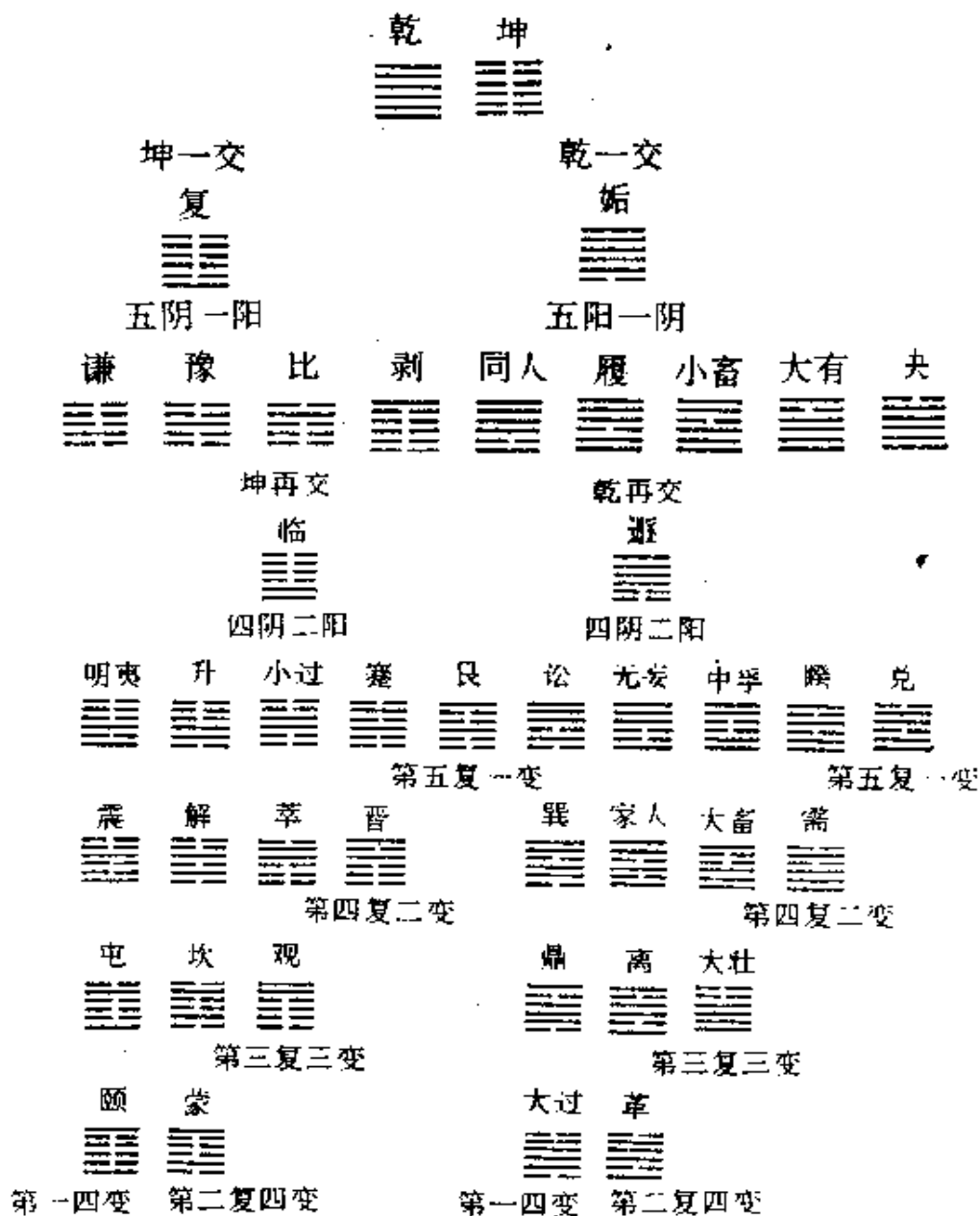
卦，每对皆为六阴六阳，共十二卦。坤卦生三阳，其变卦为泰否，损益，贲噬嗑，蛊随，井困，未济既济；此六反对卦，每对皆六阴六阳共十二卦。“四正”，指颐、大过、中孚、小过。去此四卦，一类则为八阳四阴和八阴四阳之卦，即上图第三类卦。此类卦，乾卦下生二阴，其变卦为遁大壮，讼需，无妄大畜，睽家人，兑巽，革鼎；此六反对卦，每对卦皆八阳四阴，共十二卦。坤卦下生三阳，其变卦为临观，明夷晋，升萃，蹇解，艮震，蒙屯；此六反对卦，每对卦皆八阴四阳，共十二卦。另一类是十阳二阴和十阴二阳之卦，即上图第二类卦。此类卦，乾卦下生一阴，其变卦为姤夫，同人大有，履小畜；此三对卦，每对卦皆十阳二阴，共六卦。坤卦下生一阳，其变卦为复剥，师比，谦豫；此三对卦，每对卦皆十阴二阳，共六卦。就卦序说，上篇三十卦，乾坤为首，坎离为终，颐大过居上篇之中；下篇三十四卦，咸恒为首，咸为兑上艮下，恒为震上巽下，既济未济为终，小过中孚居下篇之中。就八卦说，乾坤坎离居上篇，此即为“上篇之用”；震巽艮兑居下篇，此即为“下篇之用”。颐大过小过中孚，各居上下篇之中，此即“二篇之正”。乾坤两卦居于六十四卦之首，变出其它卦；既济未济居于六十四卦之终，其上下卦体，亦为坎离。坎离二卦乃乾坤之所变，此即“乾坤本也，坎离用也。”所以此变卦反对图，始于乾坤，终于未济既济。

李之才的变卦反对图，其渊源有二。一是来于孔颖达的非复即变说。李之才的八不易之卦，即孔说“变”类之卦；二十八可易之卦，即孔说“复”类之卦。二是来于荀爽的乾坤升降说和虞翻卦变说。李氏所说的“乾卦一阴下生反对”，“坤卦一阳下生反对”，与虞翻卦变说中的一阴一阳之卦同。所谓“乾坤本也，坎离用也”，亦本于虞翻的乾坤生六子卦说。此变卦反对图的内容，是以汉易中的卦变说解释孔疏的非复即变说，或者说，是将孔疏的

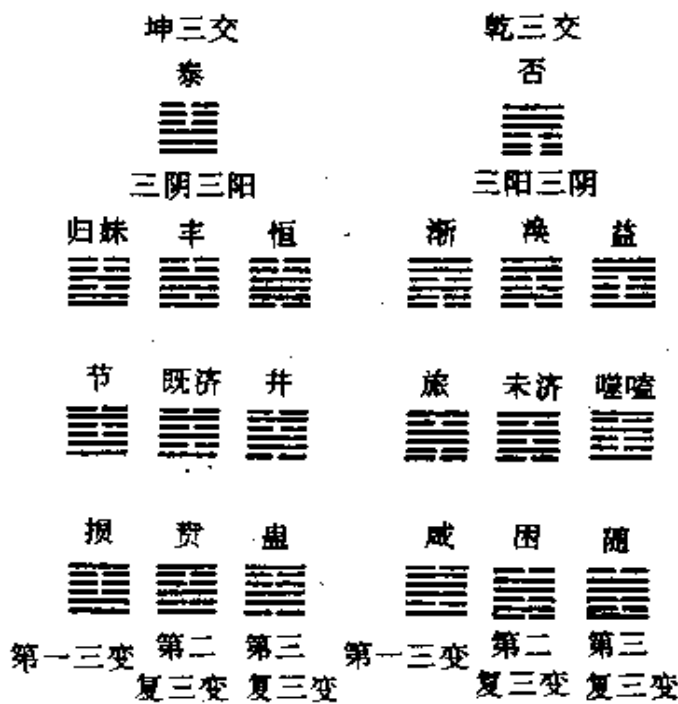
说法加以逻辑化体系化了。其理论思维是，刚柔二爻象互相转化，则成为另一卦，因此，卦与卦之间存在着相互转化的关系。企图以卦变和爻变的图式阐发《序卦》中的辩证思想。此卦图于第四类卦中，泰否，既济，未济，各重复一次。这是因为将六阴六阳之卦分为两组，排列组合的结果，此四卦必然重出。

李之才易学的另一个图式是六十四卦相生图。此图式的内容是，乾坤两卦第一次相交，生出姤复二卦，复为五阴一阳之卦，五变生出五卦；姤为五阳一阴之卦，五变又生出五卦。乾坤第二次相交，生出遁临二卦；遁为四阳二阴之卦，五变生出十四卦；临为四阴二阳之卦，五变生出十四卦。乾坤第三次相交，生出否泰二卦；泰为三阴三阳之卦，三变生出九卦；否为三阳三阴之卦，三变亦生出九卦。其图式见 52、53 页。

此图式中，复卦所生之五卦，皆为五阴一阳之卦。此五卦体现复卦一阳爻逐步上升的过程，即师卦为一阳居二，到剥卦为一阳居上。姤卦所生之五卦，皆为五阳一阴之卦。此五卦体现姤卦一阴爻逐步上升的过程，即同人卦为一阴居二，到夬卦为一阳居上。临卦共生十四卦，皆为四阴二阳之卦。此十四卦分为五组，明夷、升、小过、蹇、艮各居其首。从明夷到艮，表现阳爻逐步上升和阴爻逐步下降的过程，各组中的卦象变化亦体现刚柔二爻互为升降的过程。如临卦到明夷，初爻皆为阳；临卦九二阳爻上升居三，六三下降居二，则为明夷。明夷组四卦，初爻皆为阳；明夷九三上升居四，六四下降居三，则为震卦；震卦九四上升居五，六五下降居四，则为屯卦；屯卦九四上升居上，上六下降居五，则为颐卦。从明夷到颐，表现其中一阳爻逐渐上升的过程。此为“第一四变”。升卦一组，二爻皆为阳爻。从升到蒙，表示其中一阳爻逐渐上升的过程，此为“第二复四变”。小过一组，从小过到观，表示二阳爻逐渐上升的过程，此为“第三复三变”。蹇组中共二卦，



从蹇到晋，同样表示二阳爻上升过程，此为“第四复二变”。艮卦组仅艮卦一卦，此卦二阳爻各居上下体之上，此为“第五复一变”。遁卦共生十四卦，皆为四阳二阴之卦。此十四卦亦分五组，



表示二阴爻逐渐上升过程，其变化的体例与四阴二阳之卦同。泰卦共生九卦，分三组，皆为三阴三阳之卦；泰卦九三上升居四，六四下降居三，则为归妹卦；从归妹到丰，到恒，表示三阳爻逐步上升。归妹卦一组，从归妹到损，表现三阳爻中一阳逐渐上升，此为“第一三变”。丰卦一组，从丰到贲，表示三阳爻中，二阳逐渐上升，此为“第二复三变”。恒卦一组，从恒到蛊，表示三阳爻逐渐上升，此为“第三复三变”。否卦亦生出九卦，皆为三阳三阴之卦，亦分三组。其卦象的变化又体现了三阴爻逐渐上升过程，其体例与三阴三阳之卦同。

邵雍于《观物外篇》说：“阴为阳之母，阳为阴之父。故母孕长男而为复，父生长女而为姤。是以阳起于复，而阴起于姤也。”又说：“易始于乾坤而交于复姤。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤，自此而变无穷矣。”此当是对李之才的“乾一爻而为姤”，“坤一爻

而为复”的解释。看来，邵雍的六十四卦先天图，来自李氏的六十四卦相生图。李氏此图来于虞翻的卦变说。其所说的五阴一阳和五阳一阴之卦，即虞翻说的一阴一阳之卦。其所谓三阴三阳和三阳三阴之卦与虞翻所说同。其所说的四阴二阳和四阳二阴之卦，相当于虞翻所说的二阴二阳和四阴四阳之卦。虞翻以十辟卦为主，讲六十四卦相生，而李氏将大壮、观并入四阳二阴和四阴二阳卦之中，以八辟卦为主，讲六十四卦相生。李氏的卦图有一个优点，避免了虞翻卦变说中重复之卦和变例之卦，可以说是对虞翻卦变说的进一步发展，又将虞翻说加以逻辑化和系统化了。后来朱熹于《周易本义》中，以十二辟卦为主，讲六十四卦相生，其层次共分一阴一阳，三阴三阳，四阴四阳，五阴五阳四大类，相重复者有六十卦，其卦变图更加繁杂了。

第二节 李觏和欧阳修的易说

在河洛之学流行的时期，北宋的李觏和欧阳修也提出了自己的易学观，同图书学派展开了争论。他二人在政治上都属于改革派。李觏参加了范仲淹领导的“庆历”革新活动，欧阳修是当时改革派的代表人物，与范仲淹齐名。他二人都提倡经世致用，排斥佛道二教。李觏著《常语》，批评了孟子的王霸义利之辨，乃宋代功利学派的先驱。欧阳修著有《本论》，与韩愈的《原道》，同为唐宋排佛的名文。他二人虽为儒家学者，但同道学家不同，重视事功，关心当时的社会政治问题，不赞成空谈天道性命，也都是无神论者。其对《周易》的理解，同其学风是分不开的。李觏著有《易论》十三篇和《删定易图序论》六篇（见《直讲李先生文集》），欧阳修著有《易童子问》。二人的易学虽不尽相同，但都不赞成象数学派的解易学风，特别是对刘牧提倡的河洛之学，或

者加以修正，或者全盘否定。他们都把《周易》看成是讲人事兴衰，社会治乱的学问，重人事，反对脱离人事而讲天道。就这一点说，可以说是继承了王弼义理之学的传统，但抛弃了其玄学的理论。李觏则吸取了汉易中的阴阳二气说，成为宋易中的义理学派，特别是气学派的先驱之一。

一 李觏《易论》

据《年谱》，李觏先著有《易论》，三十九岁时，又著《删定刘牧易图序论》。其在《易图序》中说：

觏尝著易论十三篇，援辅嗣之注以解易。盖急于天下国家之用，毫析幽微，所未暇也。世有治易根于刘牧者，其说日不同。因购牧所为易图五十五首观之，则甚复重。假令其说之善，犹不出乎河图、洛书、八卦三者之内，彼五十二皆疣赘也。

又说：

牧又注易，所以为新意者，合牵象数而已。其余则攘辅嗣之指而改其辞，将不攻自破矣。

这两段文字说明，李觏推崇王弼注，不赞成图书学派以象数解易，其易学属于义理学派。

李鼎祚在《周易集解序》中说：“郑多参天象，王乃全释人事。”李觏推崇王弼易，取其人道教训之义，其解易注重义理，也是从这一角度出发的。

(1) 圣人作易，本以教人

李觏不赞成把《周易》看成是占卜一类的迷信著作，也不赞成以佛老之学解释易理，认为，《周易》一书，是讲人伦教化的典籍。他说：

圣人作易，本以教人。而世之鄙儒，忽其常道，竞习异端。有

曰我明其象，则卜筮之书未为泥也。有曰我通其意，则释老之学未为荒也。昼读夜思，疲心于无用之说，其以惑也，不亦宜乎？包牺画八卦而重之，文王周公孔子系之以辞，辅嗣之贤从而为之注，炳如秋阳，坦如大途。君得之以为君，臣得之以为臣，万事之理，犹辐之于轮，靡不在其中矣。（《易论第一》）

“圣人作易，本以教人”，是说，周公、孔子以《周易》教导人们从事于君臣父子之道，从而认为人事之理皆存于《周易》之中。他以王弼为周孔事业之继承者，因为王弼注，以人事为主，取其人道教训之义，关非赞同王弼以玄学观点解易。其所著《易论》十三篇，皆从这一原则出发，企图将《周易》从“卜筮之书”和“释老之学”的影响中摆脱出来，实际上是发挥《象》传的易学思想，成为宋易中义理学派的先驱之一。下面就其《易论》对卦爻辞的解释，看一看其易学的特点。

其《易论第一》，依据某些卦的第五爻的爻辞，大讲“为君之道”。第五爻，被《彖》《象》二传视为尊位，就人事说，代表君。李靛解释损卦六五爻辞说：

夫用贵莫若恭，用富莫若俭。恭则众归焉，俭则财阜焉。恭俭者，先王之所以保四海也。损六五曰或益之十朋之龟，弗克违，元吉。龟可以决疑，喻明智也，以柔居尊而为损道，明智之士皆乐为用矣。非徒人助，天且福之。故象曰六五元吉，自上祐也。恭之得众也如此。

此以“十朋之龟”比喻“明智之士”，认为此卦六五爻为柔居尊位，表示君王推行损道，其结果众才归之，即“恭之得众”。按王弼注此爻辞说：“以柔居尊而为损道，江海处下，百谷归之；履尊以损，则或益之矣。朋，党也。龟者，决疑之物也。”李说即本于此。不同的是，他以“恭”解释王弼的“损道”，则具有儒家的

特色了。又其解释益卦九五爻辞说：

夫上之利民以财则不足也。百姓安堵而不败其业，利之大者也。益九五曰有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。谓因民所利而利之，惠而不费，则不须疑问，必获大吉，而物亦以信惠归于我也。夫博爱无私，君之德之，反是，则非益之谓也。

此是说，此卦九五爻，既当位，又居尊位，为益卦之主，人君应有信惠之心，惠民益物；百姓受其恩惠，亦以信惠报之。“因民所利”以下句，皆出自王弼注。不同的是，李覿以“博爱无私”解释君道和此卦的卦义。以上是通过损益两卦第五爻辞的解释，讲为君之道。这些解释亦是其政治上的改革思想在其易学中的表现。

又如其在《易论第三》中，依据卦爻辞，讨论了“为臣之道”。如其解释升卦九二爻辞说：

夫执刚用直，进不为利，忠诚所志，鬼神亨之。升九二曰孚乃利用禴，无咎。谓与五为应，往必见任，体夫刚德，进不求宠，闲邪存诚，志在大业，故乃利用纳约于神明也。

此是以九二爻比喻臣，认为其与六五爻君位相应，前往见君，被任用，要有刚直品德（九二为阳爻），进不求利，志在大业，以此解释升卦义。“与五为应”以下句，全抄王弼注。又解释蹇六二爻辞说：

夫忠臣之分，虽处险难，义不忘君也。蹇六二曰王臣蹇蹇，匪躬之故。谓居位应五，不以五在难中，私身远害，执心不回，志救王室者也。故象曰王臣蹇蹇，终无咎也。凡此皆为臣之道也。孔子曰为臣不易，岂虚言哉！

孔疏释蹇卦义说：“蹇，难也。有险在前，畏而不进，故称为蹇。”李说本此。其以六二为臣，九五为君，认为君处难险之时，臣应前往赴难，匡救王室，以见忠臣之心。“居位应五”以下句，皆录

自王弼注。

李觏于《易论》中，还通过对卦爻辞的解释讲修身、齐家之道。如其解释蒙观两卦的爻辞说：

性不能自贤，必有习也。事不能自知，必有见也。习之是而见之广，君子所以有成也。蒙六四曰困蒙，吝。谓独远于阳，处两阴之中，困于蒙昧，不能比贤以发其志，故曰吝也。观初六曰童观，小人无咎，君子吝。谓处于观时，而最远朝美体，于阴柔不能自进，无所鉴见，故曰童观，在小人则无咎，君子处之，吝道也。

此是借蒙观二卦爻辞讲修身之道。蒙卦六四，处于六三和六五之间，与九二相隔甚远，此即王弼注所说：“独远于阳，处两阴之中”，居于蒙昧困境，无贤者启发其志，故有悔吝。此以无贤者启蒙，释蒙卦义。观卦初六与九五距离甚远，此即孔疏所说：“处于观时，而最远朝廷之美观。”初六为阴爻，孔疏说：“柔弱不能自进，无所鉴见，故曰童观。”李觏本此，说明“性不能自贤”，“事不能自知”，君子要靠学习和教化，方能有成就，以此解释观卦义。

王弼于《周易略例》中，有《明爻通变》，《明卦适变通爻》，提出“卦以存时，爻以示变”，认为“用无常道，事无轨度，动静屈伸，唯变所适。”李觏本此，于《易论》中讨论了适时而动的问题。《易论第六》说：

或曰吉凶悔吝生乎动者也。请问动而无悔则奚由？曰时乎！时，智者弗能违矣。先时而动者妄也，后时而不进者怠也。妄者过之媒，怠者功之贼也。

此是说，不适时而动，失其时机，必有悔恨。关于先时而动，他说：

蹇初六曰往蹇来誉。谓处难之始，居止之初，独见前识，睹险而止，以待其时，故往则遇蹇，来则誉也。

此皆本于王弼注。孔疏说：“初六处蹇之初，往则遇难，来则得誉。初居艮始下，是能见险而止。见险不往，则是来而得誉。”“初居艮始下”，指蹇卦坎上艮下，初六居艮卦初爻，有止险之义。李觏本此，说明“先时而动者，妄也。”关于后时而动，他说：

节九二曰不出门庭，凶。谓初已造之，至二宜宣其制矣，而故匿之，失时之极，则遂废矣，故不出门庭则凶也。凡此不可后时者也。

此是说，节九二爻辞所以为凶，因为此卦初九爻已立制度，九二爻应乘时发扬，可是却“不出门庭”，匿之而不施行，结果失去时机，事业遂废。此亦本于王弼注，并发挥《象》辞“失时极也”义。以上是发挥王弼的“爻以示变”说。关于王弼说的“卦以存时”，李觏于《易论第十二》中说：

或人请问，乾坤何时也？曰乾者圣人进取天位，非承平之时也。故初则潜，二则见，三则乾乾，四则或跃，五则飞，上则亢也。坤者圣人防闲臣下，非大通之时也。故初则履霜，上则龙战，三则含章而不敢为首，四则括囊而后无咎，五则黄裳而后元吉。唯二居于下卦，履其中正，乃可任其自然也。

此是说，乾坤两卦也有其时。乾卦表示为人君者进取君位的过程，乾卦各爻辞都是针对此过程说的。坤卦表示君臣关系非大通之时，为人臣者不要冒犯君主，应谨慎而行。这些解释，亦本于王弼注。但王弼于《略例》中，未举乾坤为例，唐邢琚注亦未言，及，李觏则作了阐发。

李觏于《易论第十一》中还讨论了适时之变和应变之心的关系。他认为时有小大，有以一世为一时者，如否泰之类，乃天下人所处之时，此其为大；有以一事为一时者，如讼师之类，此其为小。处于否泰大变之时，各人所适之事又各有不同。他举例说：“若其倥偬之质，求师辩惑，蒙之时也。立身响异，非礼勿行，履

之时也。居真德义，以待施惠，井之时也。自远之近，观鉴朝美，观之时也。量能受任，各当其分，鼎之时也……人有解慢，示之以威，震之时也。”此是借卦名之义，讲立政治民，因事因时而异。李觏认为，时既不一，事亦不同，不能相互代替，因此为人君者，应以应变适时之心，统率各种事情的变化，不应纠缠具体事情上。他说：“诸卦之时，君之所遇者多，以事无不统也。臣之所欲者寡，以事有分职也。或一人之身而兼数事，或终食之久而移数时。时既屡迁，迹亦皆变，苟不求其心之所归而专视其迹，则散漫简策，百纽千结，岂中材之所了耶？”这是说，一时一事的变化，事过境迁，则成为陈迹，陈迹不足法，可贵者在于应变之心。所以他又说：

时虽异矣，事虽殊矣。然事以时变者，其迹也；统而论之者，其心也。迹或万殊，而心或一揆也。若夫汤汤洪水，禹以是时而浚川。黎民阻饥，稷以是时而播种。百姓不亲，契以是时而敷五教。蛮夷猾夏，皋陶以是时而明王刑。其迹殊，其所以为心一也。统而论之，谓之有功可也。

“心或一揆”，指应变之心则一。认为古代的圣王以守应变为心，不因循其应变的事迹，所以能建功立业。李觏此说，可以说是对王弼《略例》中适时说的发展，是为当时的新政提供理论根据。

李觏于《易论第八》中，还讨论了变和常的关系，认为二者是相反相济的。他说：

或曰天有常故四时行，地有常故万物生，人有常故德行成。而事或有变，势或有异，有常待之，可乎？曰常者道之纪也，道不以权弗能济矣。是故权者反常者也。事变矣，势异矣，而一本于常，犹胶柱而鼓瑟也。履九五曰夬履，贞厉。谓履道尚谦，不喜处盈。而五以阳处阳，正当其位，是以危也。

此是说，事情因时而异，所以要通权达变，表面上看似乎是反常，

实际上是对常道的补充，“一本于常”。如果，通权达变而违背常道，则有危难，如履卦九五爻辞所说。按王弼注此卦九二爻辞说：“履道尚谦，不喜处盈”，“二以阳处阴，履于谦也。”又其注九五爻辞说：“履道恶盈，而五处尊，是以危。”是说：九五爻为阳居尊位，以刚决正，同谦道相背，故危厉。李靓本此，以履道尚谦为常，以得位处尊为变，认为变应本于常。李靓此说，是对儒家经权说的阐发。

总之，李靓的《易论》，就其内容看，主要是讲人事问题，很少讲天道。其在《易论第十三》中说：

天地万物存乎说卦矣，姑以人事明之。八卦之道，在人靡不有之也。但贤者得其正，不肖者处其偏矣。夫刚而不暴，乾之正也。顺而不邪，坤之正也。动而不妄，震之正也。卑而不辱，巽之正也。险而不可犯，坎之正也。明而不可欺，离之正也。静而不可诱以利，艮之正也。和而不可挠以怒，兑之正也。……夫能具八者之用，震之乎身，充之乎天地之间者，其唯圣人乎？故用之于国则速人安，用之于军则远人服，鼓之舞之，无物不得其宜矣。

这是取八卦之字义和卦德，说明八卦乃修身、治国、安邦之依据。《说卦》对八卦作用的解释，以取象说为主，如“雷以动之，风以散之，雨以润之，……乾以君之，坤以藏之。”孔疏说：“总明八卦养物之功”，偏重于讲天道。而李靓则全以人事释之。此点也是李靓易学同当时的象数学派不同之处。他所以讳言天道，强调人事，看来，是企图将《周易》从算命的迷信中解脱出来。他在《删定易图序论》中说：

若夫释人事而责天道，斯孔子所罕言。古之龟筮，虽质诸神明，必参以行事。南荆将乱，而得黄裳。穆姜弃位而遇元亨利贞。德之不称，知其无益。后之儒生，非史非巫，而言称

运命，矫举经籍，以鍊饰邪说，谓存亡得丧，一出自然，其听之者亦荒矣。王制曰执左道以乱政杀，假于鬼神、时日、卜筮以疑众杀。为人上者必以王制从事，则易道明而君道成矣。可以看出，李觏作为北宋易学中义理学派的先驱，其同象数学派的争论，不仅出于对卦爻辞解释的不同，而且表现为无神论和有神论之争。他以人事问题解释《周易》的原理，如他所说：“盖急乎天下国家之用”，是同其经世致用的学风联系在一起的。其易学观对南宋时期功利学派的易学起了一定的影响。

（2）评河洛之学

李觏所著《删定易图序论》共六篇，是对刘牧的河洛之学的批评。刘牧所为易图，有五十五。李觏认为其图式重复，驳杂，加以删定，仅存三图，并对刘牧的解释作了辨证。他批评刘牧的易图说：“况力穿凿以从傀异，考之破碎，鲜可信用，大惧诬误学子，坏堕世教，乃删其图而存之者三焉，所谓河图也，洛书也，八卦也。于其序解之中，撮举而是正之。诸所触类，亦复详说，成六论，庶乎人事修而王道明也。”可以看出，他并不否认有河图洛书，只是对刘牧的说法不满，如其在《答宋屯田书》中所说：“六经近为狂妄人所椎埋”，不能不辨。其所保存的河洛的图式，与《道藏》《易数钩隐图》和朱震《易卦图》中的图式相同，即河九洛十说。关于八卦方位图，则主离南坎北说。其所以肯定此三图式，在他看来，是本于《易传》。他说：“或问刘氏之说，河图洛书出于伏羲之世，何如？曰信也。系辞称河出图，洛出书，圣人则之。其旨在作易也，则不待禹而明之矣。其所图者信乎？曰洛书五十有五，协于系辞天地之数。河图四十有五，虽于易无文，然其数与其位，灼有条理，不可移易，非妄也。惜乎刘氏之辨则过矣。”这是依据《系辞》文，认为河洛之图乃伏羲所作，有条有理，并非虚妄。可以看出，李觏并不否认刘牧的河图洛书的图式；他同刘

牧的争论，在于对河洛的解释。他认为刘牧的解说，许多观点自相矛盾，难以成立，此即“刘氏之辨则过矣”。

李觏论河图说：

一三五七九奇数，阳也，非中央则四正矣，坎离震兑之位也。二四六八偶数，阴也，不得其正而得四隅矣，乾坤艮巽之位也。乾坎艮震阳卦位也，则左施。兑坤离巽阴卦位也，则右转。奇则先左而后右，偶则先右而后左。坎一震三也，兑七离九也，坤二巽四也，乾六艮八也。抑又纵横数之，皆得十五。此非灼有条理，不可移易者乎！

李觏同刘牧一样，以九宫图为河图，其以九宫之数配以八卦方位，本于郑玄说。与刘说不同之处是，认为河图只表示八卦所居之方位，即坎离震兑居四正位，乾坤艮巽居四隅，但不能产生八卦，而八卦则来于洛书，非来于河图。刘牧的错误在于将河洛合而为一，以河图为八卦之来源。他说：

刘氏以河图洛书合而为一。但以河图无十，而谓水火木金不得土数，未能成形，乃谓之象。至于洛书有十，水火木金附于土而成形矣，则谓之形，以此为异耳。其言四象生八卦，则取河图之七八九六，以其有象字，不可用洛书之形故也。其下文又引水六金九火七木八而生八卦，于此则通取洛书之形矣。噫！何其自相违也。

按刘牧于《易数钩隐图》中说：“河图陈四象而不言五行，洛书演五行不述四象。”又说：河图“有其象而未著其形”。李觏的批评即出于此。认为关于八卦的形成，刘牧一方面说，来于河图之象；一方面又说来于洛书五行之形，不能自圆其说。为什么河图不能产生八卦？李觏论证说：

厥初太极之分，天以阳高于上，地以阴卑于下，天地之气各充所处，则五行万物，何从而生？故初一则天气降于正北，次

二则地气出于西南，次三则天气降于正东，次四则地气出于东南，次五则天气降于中央，次六则地气出于西北，次七则天气降于正西，次八则地气出于东北，次九则天气降于正南。天气虽降，地气虽出，而犹各居一位，未之会合，亦未能生五行矣……况中央八方九位既足，而地十未出焉，天地之气诚不备也。

李觏此说本于孔疏，以太极为天地未分前之元气，认为太极既分，而有天地之气，天气为阳，地气为阴，阴阳二气会合，方能产生五行和万物。按河图的图式，一三五七九，乃天之数，象征天阳之气；二四六八乃地之数，象征地阴之气。以此图式考查天地之气的运行，天地之气各居一方，并未会合，其中宫只有五，即只有天气之数，而地十未出，天地之气亦未具备，故此图式，既不能生象，又不能成形，不能形成八卦。他说：

夫物以阴阳二气之会而后有象，象而后有形。象者胚胎是也。形者耳目鼻口手足是也。河图之数，二气未会，而刘氏谓之象，悖矣。

此段论述，十分重要，提出有气而后有象，有象而后有形，认为河图八卦说违背了有气而后有象的原则。据此，他提出八卦出于洛书说。他说：

一与六合于北而生水，二与七合于南而生火，三与八合于东而生木，四与九合于西而生金，加之地十以合五于中而生土，五行生而万物从之矣。……若夫洛书之数，五位既合，则五行有象，且有形矣。象与形相因之物也。其一二三四五为生数，六七八九十为成数者，徒以先后分之耳，其实二者合而后能生，生则成矣。盖非一生之，待六而后成也。

此是说，十洛之图，其四方之数，皆体现了阴阳二气相会合的法，所谓“一与六合于北”，“二与七合于南”等，所以能生五行

和万物。此图式不仅有象，而且有形，八卦即依此生。他论述说，河图之数，二气未合，品物未生，何所象乎？洛书之数，五行成矣，万物作矣。于是象金而画乾兑，象土而画坤艮，象木而画震巽，象水而画坎，象火而画离。不言五而言四象者，以土分五四时，举四行则土可知矣。又以四行之数而兼著，七少阳，八少阴，九老阳，六老阴是也。

他以金木水火为四象，本于孔疏。孔疏解四象生八卦说：“谓震木离火兑金坎水，各主一时，又巽同震木，乾同兑金，加以坤艮之土，为八卦也。”李说即出于此。按此说法，八卦所居之方位是，坎居北方，离居南方，震居东方，巽居东北，兑居西方，乾居西北，中央不列卦象，坤则居西南，艮则居东南，与河图八卦方位说相合。由此，得出结论说：

敢问画卦皆取洛书矣，其于河图何所则也？曰则其位也。河图有八方之位，洛书有五行之象，二者相须而卦成矣。

以上是李觏批评刘牧河洛说的主要论点。此种批评在宋代易学史和哲学史上都有重要意义。就易学说，刘牧的河图八卦说，如前节所说，是以一二三四之数为两仪，即一三奇数为阳，二四偶数为阴，两仪之数各加中五，为六七八九之数，由此数遂定老阳老阴少阳少阴之象，此即两仪生四象。有此四象之数则生出八卦。刘牧此说是从数学的法则出发的。李觏对此反驳说：“其曰天五驾天一天三而生六七八九者，愈乖远矣。且阴阳会合而后能生，今以天五驾天一天三，乃是二阳相合，安能生六生八哉！天降阳，地出阴，阴阳合而生五行，此理甚明白，岂有阳与阳合而生阴哉！”李觏的论点是，奇偶之数，为阴阳二气之象征，天五加天一乃阳气加阳气，不体现阴阳二气相生万物的法则，不能生水六和木八。显然，这是从阴阳二气说出发。正是依据这一观点，他认为河图之数的排列，表示阴阳二气各居一方，不相会合，故不能生物。

相反，洛书之数的排列，表示阴阳二气相会合，所以能生八卦。刘牧的观点是，有数则有象，象出于数。李觏的观点是，有气而后有象，象和数是依赖于气的。这是双方争论的焦点。由于李觏以阴阳二气解释象和数，不同于刘牧的数学，从而成为北宋易学中以气解易的先驱。就哲学说，刘牧一派把数视为天地万物的本原，所谓“必极数以知其本”。而李觏则本于孔疏对“易有太极，是生两仪”的解释，以太极为天地未发之气，以两仪为天地和阴阳之气，以四象为五行，以八卦象五行之物。认为十洛五十有五之数的排列，即体现了这一世界形成的过程。他抛弃了极数定象说，吸取了孔疏中的太极元气说来说明世界的形成，进而解释八卦的来源。这是一种唯物主义学说，成为宋明哲学中气论的先驱。

李觏于《删定易图序论》中，还同刘牧辩论了大衍之数的问题。他不赞成刘牧对其一不用的“一”所作的解释。他说：

或曰虚其一者，康伯以为太极，刘氏以为天一，何如？曰究观系辞，以四十九分而为二以象两，则是虚一在两仪之前也。

下文太极生两仪，则又太极在两仪之前，太极与虚一相当，则一非太极而何也？

他以其一不用为太极，不赞成刘牧以此一为天一的说法。这是本于王弼注。在李觏看来，《系辞》中的大衍之数章，同“易有太极”章是一致的。刘牧认为，大衍之数出于天地之数，即天地之数减五，则为大衍之数，因而太极不可配虚其一之位。李觏进而辩论说：

作大衍之法，诚在数之后矣，然其所取象，固在数之先，所谓分而为二以象两者也。盖有两仪而后有数也。既可象两仪于数之先，岂不得配太极于两仪之上哉！若以一二三四便为两仪，则天非一天，地非一地而已也。是知天地者，其体也。一二三四之类，其气也。苟虚一以象天一之气，而分四十有

九以象两仪之体，则是逸其末而劳其本，于义乖矣。

这是说，大衍之法，虽出于天地之数之后，但所取之象，却在天地之数之前。所谓“分而为二以象两”，两即两仪，指天地之体。有天地之体，方有天地之数，河洛之中的一二三四之数，是指天地之气说的。按刘牧的说法，以虚一为天一之气，以分四十九为两仪之体，等于说，天一之气在天地之先而有，这是本末颠倒。这里，李觏提出“有两仪而后有数”，以两仪为天地之体，以一二三四为天地之气的度数，实际上是主张有象而后有数。这一观点，也是同刘牧易学对立的。在李觏看来，大衍之法所取之象，即天地万物生成的过程，因此，虚其一的“一”当为太极元气。关于太极，李觏还评论说：

又破康伯之注，无不可以无明必因于有，以谓太极其气已兆，非无之谓，噫！其气虽兆，然比天地之有容体可见，则是无也。又称圣人之辞易有太极，既言有，则非无之谓也。吾以为天地之先，强名太极，其言易有太极，谓有此名曰太极耳，非谓太极便有形也。

刘牧不赞成韩注以无解释太极，认为太极乃元气已兆，不应称之为无。李觏的反驳，表面上看，似乎是拥护王弼注，实际上仍以太极为气，认为太极是对天地说的，天地有形体，太极之气无形体，故太极可以称为无。他以元气无形解释王弼的无，是对孔疏太极元气说的发挥。以上表明，李觏通过对大衍之数之解释，提出以太极之气为世界本原的唯物主义的宇宙观。他以元气无形解释王弼派易学中的无，以天地有形解释王弼派说的有，便将有无问题纳入气论哲学的体系之中，这是李觏易说在宋明哲学史上的一个贡献。

李觏于《删定易图序论》中，对乾卦四德作了解说。孔疏于乾卦《文言》中，引庄氏义，认为元以始物，亨以通物，利以宜

物，正以干物。李觏阐发其义说：

窃尝论之曰：始者其气也，通者其形也，宜者其命也，干者其性也。走者得之以胎，飞者得之以卵，百谷草木得之以句萌，此其始也。胎者不殒，卵者不殒，句者以伸，萌者以出，此其通也。人有衣食，兽有山野，虫豸有陆，鳞介有水，此其宜也。坚者可破而不可软，炎者可灭而不可冷，流者不可使之止，植者不可使之行，此其干也。

这里，值得注意的是，李觏以气、形、命、性解释元亨利贞。他以气为生物的始基，以此解释元。“句萌”，本于《礼记·月令》，句同屈，指草木始生之状。他以胎卵句萌之形的生长为通，以此解释亨。以生物适宜其所处的地理环境为命，以此解释利。以自然物的性能不可改变为性，以此解释贞。李觏此说，同庄氏意比较，抛弃了以元亨利贞配春夏秋冬的说法，用来说明万物，特别是生物的存在所具备的四种因素。其中以气为万物的始基，认为万物依气而成形，其生长又要适合于其生存的环境，从而形成命，其本性又基于气和命，这同样是一种唯物主义学说；同后来理学派讲的元亨利贞是不同的。李觏认为，乾卦之四德，也是人类社会生活的法则。他说：

唯君子为能法乾之德而天下治矣。制夫田以饱之，任妇功以暖之，轻税敛以富之，恤刑罚以生之，此其元也。冠以成之，昏以亲之，讲学以材之，接接以交之，此其亨也。四民有业，百官有职，能者居上，否者在下，此其利也。用善不复疑，去恶不复悔，令一出而不反，事一行而不改，此其贞也。

此是对乾卦《文言》以元亨利贞为仁礼义信四德的阐发。他把四德作为治理天下的四条原则，用来表达庆历新政时期改革派的政治思想，有其进步的意义。

从李觏对刘牧河洛说的评论中，可以看出，其易学的基本思

想是以阴阳二气解释奇偶二画和奇偶之数以及八卦的起源，他说：
古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，是不专决于图书，参互而后起之者也。圣人既接河图有八方，将以八卦位焉。洛书有五行，将以八卦象焉。于是观阴阳而设奇偶二画，观天地人而设上中下三位。纯阳为乾，取至健也。纯阴为坤，取至顺也。一阳处二阴之下，刚不能居于柔，以动出而为震。一阴处二阳之下，柔不能犯于刚，以入伏而为巽。……

此是说，河图洛书只是八卦形成的一种条件，即河图定八卦之方位，洛书定八卦之形象，至于奇偶二画以及八卦之构成，则来于对阴阳二气的观察，此即“观阴阳而设奇偶二画”。阳气刚健，阴气柔顺；乾为纯阳，坤为纯阴，所以乾为至健，坤为至顺。震卦义所以为动，由于刚阳之气居于二阴之下而不屈服；巽卦义所以为伏，由阴柔之气居二阳之下而不能犯刚。其他卦的卦义皆取之于阴阳二气所处的地位及其相互作用。不仅如此，他认为八卦所处方位，也来于阴阳二气之运行。如他说：

西北盛阴用事而阳气尽矣，非至健莫能与之争，故乾位焉，争胜则阳气起，故坎以一阳而位乎北。坎者险也，一阳而犯众阴，诚不为易而为险也。

他认为，乾卦居西北，表示此时盛阴用事，阳气与之相争。坎卦居北方，表示争胜而一阳起，但仍受众阴之围困，所以坎卦有险义。李觏的这些说法，都是以阴阳二气解释卦爻象，进而说明各卦的卦义。此种观点来于汉唐的卦气说。他在《删定易图序论》中对汉易卦气说作了肯定，并且指出扬雄的《太玄》来于卦气说，所谓“太元所以准易者也”。认为《太玄》起于冬至，其首名为中，即取之于中孚卦名。因此，其对八卦起源的论述，也是对汉唐卦气说的批判地继承。就易学史说，卦气说属于象数学派。刘牧一

派易学亦属于象数派，但其处理数、象、气三者的关系时，置数于第一位。而李觏则置气于第一位。就此点而言，其对刘牧易学的批评，又揭开了宋易中气（象）数之争的序幕。稍后，邵雍发展了刘牧一派的象数之学，成为数学派的代表，而张载则发展了气论的传统，成为气学派的代表。

总起来说，李觏易学，就其对卦爻辞的解释说，继承了王弼以来义理学派的传统，主取义说，同时抛弃了王弼派的玄学观点；就其对卦爻象的解释说，又吸取了汉唐以来卦气说，同时扬弃了其中的数生象的观点；并且企图将二者结合起来，如以阴阳二气解释八卦之卦义。总之，他以阴阳二气为核心，解释《周易》的原理，从而开创了宋明易学中气学派解易的先河。

二 欧阳修《易童子问》

欧阳修作为著名的文学家和历史学家，其论《周易》也有自己的特点。他不同于一般经师，敢于打破传统观点，第一次提出《系辞》非孔子所作，对河图、洛书持否定的态度。其对卦爻辞的解释，注重义理，发挥《彖》《象》二传的观点，以评论人事问题为主。由于他怀疑《系辞》《文言》等传为圣人之作，故对其中之哲理很少阐发。总的说来，其易学具有重人事而轻天道的倾向。但他对《周易》经文个别文学的解释，对物极必反的论述，对《系辞》等传的质疑，在易学史上有其历史地位。下面就其所著《易童子问》，谈谈其易学思想的内容。

（1）六十四卦皆言人事

欧阳修同李觏一样，依据王弼注解易的精神，认为六十四卦的卦爻辞都是用来说明人事的。他说：

童子问曰，象曰天行健，君子以自强不息，何谓也？曰其传久矣，而世无疑焉，吾独疑之也。盖圣人取象，所以明卦也，

故曰天行健。乾而嫌其执于象也，则又以人事言之，故曰君子以自强不息。六十四卦皆然也。

此是对《象》文体例的解释。认为《大象》前半句讲天象，后半句则明人事。讲天象的目的在于说明卦义，但恐人执着在物象上，所以又以人事明之，六十四卦皆如此。《大象》文主取象说，欧阳修则以明人事释之，如乾卦的卦义，是借天行健，说明君子自强不息。因为《周易》以言人事为主，对天人之际的问题不必多加追求。他解释谦卦《象》文说：

圣人急于人事者也，天人之际罕言焉。惟谦之象，略具其说矣。圣人，人也，知人而已。天地鬼神不可知，故推其迹；人可知者，故直言其情。以人之情而推天地鬼神之迹，无以异也。然则修吾人事而已。人事修则与天地鬼神合矣。

谦卦《象》文说：“天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。”欧阳修认为，此处所讲天地鬼神谦卑之道，是依据“人道恶盈而好谦”推论出来的。因为天地鬼神之事不可知，可知者为人情和人事。圣人以知人为己任，其以人事推论天事，目的是为了教化一般人，“修吾人事而已”，人事修，也就与天地鬼神之事相合了。这种解释，同样是重人事，所谓“圣人急于人事者也，天人之际罕言焉。”其所谓“天人之际”，包括《论语》所说“夫子言性与天道不可得而闻也”。这表明欧阳修不赞成以天人感应和迷信鬼神的观点看待《周易》，同李觏一样，其易学观具有无神论的倾向。

依据《易》以明人事的观点，欧阳修解释了许多卦的卦爻辞。如其解释观卦义说：

童子问曰，观之象曰，先王以省方观民设教，何谓也？曰圣人处乎人上，而下观于民，各因其方顺其俗而教之。民知各安其生，而不知圣人所以顺之者，此所谓神道设教也。

“神道设教”乃《象》文语。他以圣人观察民俗民情为观，以顺民情而设教，解“神道设教”。其对“神道”的解释，本于王弼注和孔疏：“不知所以然而然谓之神道”。如此解释，便取消了“神道设教”的神秘意义。又如其解豫卦《象》文说：

童子问曰，雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考，何谓也？曰于此见圣人之用心矣。圣人忧以天下，乐以天下。其乐也，荐之上帝祖考而已，其身不与焉。众人之豫，豫其身尔。圣人以天下为心者也。是故以天下之忧为己忧，以天下之乐为己乐。

孔疏解“殷荐之上帝”说：“用此殷盛之乐，荐祭上帝也。”而欧阳修解释为圣人“不以己乐为乐，而以天下之乐为乐，此即‘荐之上帝祖考’”。按“荐”字，王弼注和孔疏皆训无牲而祭，指祭神的简单的仪式（见观卦注）。而欧阳修则取“陈献”之意。他以“圣人以天下为心”解释“荐之上帝”，同样表现了其易学的人本主义倾向。又其释坎卦义说：

童子问曰，坎之卦曰习坎，其象曰习坎重险也者，何谓也？曰坎因重险之象，以戒人之慎习也。习高山者，可以追猿猱；习深渊者，至能游泳出没以为乐。夫险习，则天下之事无不可为也。是以圣人于此，戒人以习恶而不自知，诱人于习善而不倦。故其象曰，君子以常德行习教事也。

“习坎”，汉注训习为重，即重坎，指坎卦象，上下皆为坎。王弼注则训习为“便习其事”。欧阳修取王弼义，认为便习于至险之境，其它事情，皆能胜任。此卦之义在于“戒人慎习”，习于善，而不习其恶。其对坎卦的解释，主取义说，同样强调人道教训之义。又其解释师卦辞说：

童子问曰，师，贞丈人，何谓也？曰师正于丈人也。其象曰，能以众正，可以王矣。童子曰，敢问可以王矣，孰能当之？曰

汤武是已。彼二王者以臣伐主，其为毒也甚矣。然其以本于顺民之欲而除其害，犹毒药瞑眩，以去疾也。故其象又曰，行险而顺，以此毒天下而民从之。童子曰，然则汤武之师正乎？曰凡师必正于丈人者，文王之志也。以此毒天下而王者，汤武也。汤武以顺天应人为心，故孟子曰有汤武之心则可也。童子曰，吉无咎，何谓也？曰为易之说者，为无咎者，本有咎也。犹曰善补过也。呜呼！举师之成功，莫大于王也。然不免毒天下，而仅得补过无咎，以此见兵非圣王之所务，而汤武不足贵也。

其训贞为正，本于《象》文和王弼注。认为兴师动众，必须顺从民意，得民心，方可王天下，此即“能以众正，可以王矣”，“凡师必正于丈人者，文王之志也”。但兴师动众又不免于毒天下之民，所以虽吉而无咎，却仅只于补过而矣。按此说法，师卦卦义在于说明“兵非圣王之所务”。此说与王弼注和孔疏并不相同。王注以丈人为严庄之称，认为出师当示之以威严，方能齐众而有功。其注“吉无咎”，本于《象》文“吉又何咎”，即“吉乃无咎”。而欧阳修则以文王之志，即得民心解“贞丈人”，区别吉和无咎。此种解释，表明他不赞成使用武力而王天下，因为战争总给人民带来损失。值得注意的是，欧阳修引汤武征伐事，解释此卦卦义，认为“汤武不足贵”。这种引史证经，评论历史人物的解易学风，也是其《易》以言人事的易学观的一种表现。《易童子问》并非系统解易的著作，只是欧阳修读《周易》经传的一些体会，但他强调易以言人事，这对宋明易学中的义理学派的形成和发展起了一定影响。

(2) 物极而必反

关于《周易》原理的论述，欧阳修于《易童子问》中，着重发挥了《象》文的“消息盈虚”说，研究了事物变易的法则，提

出“物极而必反”的命题，作为处理人事问题的基本原则。首先，他认为变动不息乃事物得以长久存在的根本法则。其释恒卦卦辞说：

童子问曰，恒利有攸往，终则有始，何谓也？曰恒之为言久也。所谓穷则变，变则通，通则久也。久于其道者，知变之谓也。天地升降而不息，故曰天地之道久而不已也。日月往来，与天偕行而不息，故曰日月得天而能久照；四时代谢，循环而不息，故曰四时变化而能久成。圣人者尚消息盈虚而知进退存亡者也。故曰圣人久于其道而化成。

这是对《象》文的解释。其以变动不息解释恒久之道，本于孔疏：“恒久之道所贵变通，必须变通随时，方可长久。”但欧阳修则将变通解释为“尚消息盈虚”，将变动不息解释为对立面转化的过程。所以其释剥卦卦辞和《象》文“君子尚消息盈虚，天行也”说：

剥者，君子止而不往之时也。剥尽则复，否极则泰，消必有息，盈必有虚，天道也。是以君子尚之，故顺其时而止，亦有时进也。

此是说，卦辞所说“不利有攸往”，并非说君子止而不进，而是说依据“否极则泰来”的法则，等待时机的到来，而后前进。在欧阳修看来，静止并非不动，而是待时机成熟后，大干一番。其释复卦《象》文“复，其见天地之心乎”说：

天地之心，见乎动复也。一阳初动于下矣，天地所以生育万物者本于此，故曰天地之心也。天地以生物为心者也。其《象》曰刚反动而以顺行是矣。童子曰，然则象曰先王以至日闭关，商旅不行，后不省方，岂非静乎？曰至日者，阴阳初复之际也。其来甚微，圣人安静以顺其微，至其盛，然后有所为也，不亦宜哉！

王弼注此说：“动息地中，乃天地之心见也”，以静止为天地之心，

欧阳修释此，正相反，训息为生息，以生育万物为天地之心，实际上是以动为天地之心。所以下文结合《象》文“先王以至日闭关”句，提出相反的质问，“岂非静乎？”欧阳修的解释是，冬至时处于阴阳二气相代之际，阳气始生，但其势尚微，圣人静待其盛，然后大有作为。这同王弼注：“动复则静，行复则止，事复则无事”，也是对立的。此条说明，欧阳修解易，其主取义说，虽然来于王弼注，但同李靓一样，抛弃了老庄玄学观点。就此条解释说，他认为运动是绝对的，静止则是相对的，对宋明易学中的动静观起了一定的影响。由于事物总是处于盈虚消长的过程，剥尽则复，否极则泰，欧阳修进而阐述了汉唐易学中“物极则反”说。其解释乾卦用九爻辞说：

阳过乎亢则灾，数至九而必变，故曰见群龙无首吉。物极则反，数穷则变，天道之常也。故曰天德不可为首也。阴柔之动，多入于邪，圣人因变以戒之，故曰利永贞。

此解本于王弼注：“乾吉在无首，坤利在永贞。”其以九为天德，认为“能用天德，乃见群龙之义。”按孔疏解用九说：“言六爻俱九，乃共成天德，非是一爻之九，则为天德也。”而欧阳修将九解释为阳数之极，认为上九爻辞“亢龙有悔”，表示“阳过乎亢则灾”；用九表示数极必变，变则通，所以说“见群龙无首吉”。他把这一法则概括为“物极则反，数穷则变，天道之常也。”“物极则反”本于孔疏乾卦上九爻辞：“物极则反，故有悔也。”欧阳修认为这是事物变化的基本法则，即“天道之常”。据此，他解释困卦卦辞“困亨，贞大人，吉无咎”说：

困亨者，困极而后亨，物之常理也。所谓易穷则变，变则通也。困而不失其所亨者，在困而亨也，惟君子能之。……童子又曰，敢问贞大人吉无咎者，古之人孰可当之？曰文王之姜里，箕子之明夷。

“困而不失其所亨”，乃引此卦《象》文。按王弼注此卦辞说：“困必通也，处穷而不能自通者小人也。”此以君子处困境不失其自通之道为亨。而欧阳修则以物极则反的法则解之，认为困极则亨，此乃事物之常理，所谓穷则变，变则通。因此君子处于困境，懂得这一法则，则不被困境所屈服，对将来则充满希望。文王和箕子就是这种人。这是以物极则反的法则处理政治斗争。又其解大过卦辞说：

童子问曰，大过之卦辞曰，利有攸往，亨。其象曰，君子以独立不惧，遁世无闷者，其往乎，其遁乎？曰易非一体之书，而卦不为一人设也。大过者桡败之世，可以大有为矣。当物极则反，易为之力之时，是以往而必亨也。然有不以为利而不为者矣。故居是时也，往者利而亨，遁者独立而无闷。

其以大过为“桡败之世”，据王弼义。认为处此之时，卦辞则谓“利有攸往”，《象》文则说“遁世无闷”，二说并不矛盾。因为衰难之世，乃物极则反之时，趁此前往，大干一番，必有收获，所以卦辞以为亨。然也有人居此之时，不以为利，于是超然独立，隐世埋名，不以为忧，此即“遁世无闷”。此是说，处于衰难之世，可以产生两种不同的处世态度。或济世，或隐逸，都是基于物极必反的原则，皆为君子之道。又其解释夬卦说：

夬，刚决柔之卦也。五阳而一阴，决之虽易，而圣人不欲其尽决也，故其象曰所尚乃穷也。小人盛则决之，衰则养之，使知君子之为利，故其象曰君子以施禄及下。小人已衰，君子已盛，物极而必反，不可以不惧，故其象又曰居德则忌。

王弼注“所尚乃穷”说：“尚力取胜，物所同疾也。”是说，夬卦五阳一阴，表示以刚强尚力取胜，结果决而不和，其道乃穷。而欧阳修则以物极则反释之，认为五阳一阴，处于阳极则阴来之时，阳为君子，阴为小人，小人之道已衰，再以刚阳夬之，适得其反。

圣人懂得此常理，不欲尽决之，此即“所尚乃穷也”。据此，处于小人道衰之时，君子当养之，此即“以施禄及下”，不应再用强力，此即“居德则忌”。所以如此对待小人，因为“小人已衰，君子已盛，物极而必反，不可以不惧。”这是依据物极则反的法则讲君子统治小人之道，即处于君子得势之时，不要尽去小人，要留有余地，使小人得其利，这样，君子才不至于走向反面。欧阳修所说的“小人”，包括反抗封建统治的劳动人民在内。就这一点说，其物极则反说，又是为维护封建统治服务的。但他承认，处理不好君子和小人之矛盾，君子势必走向反面，所以“不可以不惧”，这也是封建统治者的经验之谈，有其合理的因素。值得注意的是，欧阳修此处提出“物极而必反”，强调其必然性，这是对汉唐以来的“物极则反”说的发展。这种概括，在易学哲学史上有重要意义：承认对立面转化，是历史之必然，即不可抗拒的规律，大大丰富了历史领域中的辩证法思想。这也是欧阳修作为北宋中期的改革派在哲学上的贡献。

欧阳修于《易童子问》中，通过对卦爻辞和《象》《象》二传文的解释，还讨论了同和异的关系。其解咸卦《象》文说：

凡柔与柔为类，刚与刚为类，谓感必同类，则以柔应柔，以刚应刚，可以为咸乎？故必二气交感，然后为咸也。夫物类同者自同也，何所感哉！惟异类而合，然后见其感也。铁石，无情之物也，而以磁石引铁，则虽隔物而应。象曰观其所感，而万物之情可见者，谓此类也。

按王弼注说：“凡感之为道，不能感非类者也。故引取女以明同类之义也。”此是以同类相感解释咸卦《象》文义。欧阳修的解释正是针对王注而发的。他提出异类相感说，强调同中有异，认为相感出于异，不是基于同。这一论点，则使《象》文“天地感而万物化生”这一命题，具有鲜明的对立面相互作用的意义，也是对

王弼注见同而不见异的一种批评。又其解同人卦说：

童子问曰，同之人象曰唯君子能通天下之志。象又曰君子以类族辨物，何谓也？曰通天下之志者同人也。类族辨物者，同物也。夫同天下者，不可以一概，必使夫各得其同也。人睽其类而同其欲则志通；物安其族而同其生则各从其类。故君子于人则通其志，於物则类其族，使各得其同也。

“各得其同”，本于王注《象》文“君子小人各得所同”。但欧阳修区别人同和物同。认为《象》文的“通天下之志”是讲人同，所谓同人，是说使人类中相对立的类，各得其所欲，此即“通天下之志”。《象》文的“类族辨物”是讲物同，即使万物各因其类而生。总之，讲同天下，并非取消差别，即“不可以一概”，而是使不同类别的人和物，各得其所欲。这同样是强调同中有异。“人睽其类而同其欲则志通”，意味着社会中各阶层的人，都能满足其欲求，同样反映了改革派的政治理想。又其解睽卦说：

童子问曰，睽之象与卦辞之义反，保谓也？曰吾不知也。童子曰，睽之卦曰小事吉，象曰睽之时用大矣哉！曰小事睽则吉，大事睽则凶也。凡睽于此者，必有合于彼，地睽其下而升，天睽其上而降，则上下交而为泰，是谓小睽而大合，使天地睽而上下不交，则否矣。圣人因其小睽而通其大利。故曰天地睽而其事同，男女睽而其志通，万物睽而其事类。其象又曰君以同而异。

此是说，《象》讲的“小事吉”和“睽之时用大矣”并不矛盾，前者是指“小事睽则吉”。其所以吉，因为异中有同，有某一方面相乖奇，另一方面却又相交合，如天地二气上下相交，即异中有同，同有化生万物之事功。男女和万物皆如此。所以《象》文说：“睽之时用大矣哉！”如果事物有异而无同，只有对立而无会合，其必大凶。所以《象》文又说：“君子以同而异”。此是讲异中有同，并

以“大合”解释同，以“小睽”解释异。这种观点，是把对立的统一看成是事物存在和发展的条件，把绝对的对立视为事物毁灭的条件，所谓“大凶”，同样是对《易传》中辩证思维的阐发。

欧阳修于《易童子问》中，也辩论了常和变的问题。其论革卦《象》文说：

童子问曰，革之象曰，汤武革命，顺乎天而应乎人，何谓也？曰逆莫甚乎以臣伐君，若君不君则非君矣。是以至仁而伐桀纣之恶，天之所欲诛，而人之所欲去。汤武诛而去之，故曰顺乎天而应乎人也。童子又曰然则正乎？曰正者常道也。尧传舜，舜传禹，禹传子是已。权者非常之时，必有非常之变也。汤武是已。故其象曰革之时大矣哉云者，见其难之也。

此是以禅让制和君主世袭制为常道，以汤武革命为非常之变，即权变。认为实行权变是有条件的，即“以至仁而伐桀纣之恶”，所以说是“顺乎天而应乎人”。但此种权变出于特殊情况，所谓“非常之时”，所以《象》文说“革之时大矣哉！”欧阳修此论，以常为正道，以变为非常情况，认为汤武革命说到底不符合君臣之正道，只是不得已而为之。这种观点，不承认变革是事物发展过程中的必经环节，同《易传》比较，其辩证思维则大大削弱了。欧阳修虽然是当时改革派的代表，但由于他维护封建的统治，不敢触动君主专制制度，宣称“圣人于乾坤以履霜为戒，以黄裳为吉”（同上），对《象》文所论革卦的卦义，不能不加以新的解释。这说明理论思维的发展，又是受思想家的政治立场制约的。

（3）《系辞》等传非圣人之作

欧阳修于《易童子问》卷下，辩论了《易传》的作者问题。他只肯定《象》《象》二传为孔子所作，认为其它传皆非孔子之作。他说：“系辞非圣人之作乎？曰何独系辞焉，文言说卦而下，皆非圣人之作，而众说淆乱，亦非一人之言也。昔之学易者，杂取以

资其讲说，而说非一家，是以或同或异，或是或非，其择而不精，至使害经而惑世也。”此是说，《系辞》等传，不仅不是孔子所作，亦非一人之作，因为其中许多说法，混乱不清，所谓“众说淆乱”。所以后来的解释也是众说纷纭。欧阳修指责的“众说淆乱”，其义有二：一是《系辞》等传中的文句重复，杂乱无章。他说：“孔子之文章，易、春秋是已。其言愈简，其义愈深。吾不知圣人之作，繁衍丛脞之如此也。”二是其中的观点，自相矛盾，他说：“自相乖戾，尚不可以为一人之说，其可以为圣人之作乎？”这两点都是从逻辑上和文章的结构上，怀疑《系辞》等传为孔子所作。

据此，欧阳修评论《文言》说：“乾之初九曰潜龙勿用。圣人于其象曰阳在下也，岂不曰其文已显而其义已足乎？而为文言者又曰龙德而隐者也，又曰阳在下也，又曰阳气潜藏，又曰潜之为言隐而未见。”此是说，《文言》对乾卦初九爻辞的解释，文句重复四次，可谓“繁衍丛脞”，非圣人之文。关于乾卦四德，他说：“若元亨利贞，则圣人于象言之矣。吾知自尧舜以来用卜筮耳，而孔子不道其初也。”这是说，乾卦辞元亨利贞乃卜筮之辞，孔子并未以其为四德。他又说：“元者善之长也，亨者嘉之会也，利者义之和也，贞者事之干也，是谓乾之四德。又曰乾元者始而亨者也，利贞者性情也，则又非四德矣。谓此二说出于一人乎，则殆非人情也。”此是说，《文言》关于元亨利贞的说法，并不一致，可见，此文非一人之作。他认为，四德说，“是鲁穆姜之言也，在襄公之九年。”并且指出，后十五年，孔子始生，又数十年，孔子始赞易，所以《文言》非孔子之言。欧阳修此说，虽未指出《文言》何时所作，但他认为此传非圣人之书，亦非一人之作，这在易学史上是第一次。

关于《系辞》传，欧阳修指出，其中关于“乾以易知，坤以简能”的文句，有四处文意重复；关于“系辞焉而明吉凶”的文

句，有五处重复。关于讲“三才之道”的文句，有两处重复，而且又同《说卦》传的文句重复。由此得出结论说：“谓其说出于诸家，而昔之人杂取以释经，故择之不精，则不足怪也。谓其说出于一人，则是繁衍丛脞之言也，其遂以为圣人之作，则又大谬也。”此是以《系辞》各章节，出于诸家之说，用来释经，后人编纂在一起，择而不精，故文意重出而驳杂。关于《系辞》论八卦的起源，欧阳修指出，其说有二：一是河出图，洛出书说，一是圣人观象立卦说。此二说是互相矛盾的。如其谓“河出图，洛出书，圣人则之”，是说，“八卦者非人之所为，是天之所降也。”可是其观象立卦说，又意味着“八卦者是人之所为也，河图不与焉。斯二说者已不能相容矣。”另外，《说卦》又提出八卦出于揲蓍说，与《系辞》说又不同。由此得出结论说：“谓此三说，出于一人乎，则殆非人情也。”总之，他认为《系辞》文意重复，观点自相矛盾，非圣人之作。此外，他还指出，《系辞》中关于“知鬼神之情状”一章，同孔子的“未知生，焉知死”说亦相矛盾。他依据《尚书大传》《礼记·大传》的体例，认为《系辞》汉初被称为“大传”，乃儒家经师解易的著作。他说：“古之学经者皆有大传，今书礼之传尚存。此所谓系辞者，汉初谓之易大传也。至东汉又为系辞矣。”这是依据《史记》称《系辞》为《易大传》，断定《系辞》乃经师解易之作，非孔子之文。但他认为，此传比《书》《礼》之大传为优，不必废之。他说：“盖夫使学者知大传为诸儒之作，而敢取其是而舍其非，则三代之末，去圣未远，老师名家之世学，长者先生之余论，杂于其门者在焉，未必无益于学也。使以为圣人之作，不敢有所择而尽信之，则害经惑世者多矣，此不可以不辨也。”这种评论也是比较公正的。最后，他还指出，《文言》和《系辞》中的“子曰”，非孔子所说，乃“讲师之言也”。

关于《说卦》和《杂卦》，欧阳修评论说：“说卦杂卦者，筮

人之占书也，此又不待辨可以知者。”此是以《说卦》《序卦》《杂卦》为占筮之术，更非圣人之作，因此，他不赞成依这些传对卦义的解释，解释《周易》经文。如其释革鼎二卦义说：

童子问曰，革去故而鼎取新，何谓也？曰非圣人之言也，何足问。革曰去故，不待言而可知。鼎曰取新，易无其辞，汝何从而得之？夫以新易旧故谓之革，若以商革夏，以周革商，故其象曰汤武革命者是也。然则以新革故，一事尔，分于二卦者其谁乎？童子又曰，然则鼎之义何谓也？曰圣人言之矣，以木巽火，烹饪也。

“革故鼎新”说，见于《杂卦》。欧阳修认为此说，“非圣人之言”，因为不见于《易经》和《象》《象》二传文。他取《象》文义，以鼎为烹饪之义。又如其释涣卦义说：

谓涣为散者谁与？易无其辞也。童子曰，然则敢问涣之义？曰吾其敢臆说乎！涣之卦辞曰利涉大川，其象曰乘木有功也，其象亦曰风行水上涣。而人语之者，冰释汗浹，皆曰涣然。则涣者流行通达之谓也，与夫乖戾分散之义异矣。呜呼！王者富有九州四海，万物之象莫大于革，可以有庙矣。功德流行，达于天下，莫大于涣，可以有庙矣。

此是据《象》《象》文，对萃、涣两中的卦辞“王假有庙”的解释。欧阳修认为，二卦的卦义是一致的，所以不赞成以涣为散义。按《序卦》说：“说而后散之，故受之以涣。”又《杂卦》说：“涣，离也。”皆以涣为涣散或离散之义。王弼注和孔疏皆本于此。欧阳修认为，以涣为散，不能解释经文“王假有庙，利涉大川，利贞”句。其据《象》文“风行水上涣，先王以亨于帝立庙”，以涣为涣然，即流行通达之谓，引伸为王者功德流行于天下，所以卦辞为吉。欧阳修此解，在易学史上有其意义。按《周易集解》曾引卢氏注此卦《象》文说：“刚来成坎，水流而不穷也。”谓涣卦有流通之义。

但就解字说，仍未训涣为流通。欧阳修一反汉唐注疏，以“冰释汗浹，皆曰涣然”解之，是对《彖》《象》二传的阐发，以此解释卦辞，于义为长。此种新意，是在敢于打破旧的经学传统，即在不承认《序卦》等为圣人之书的基础上取得的。

总之，欧阳修对《易传》的评论，第一次打破了两汉以来孔子作十翼的正统观念，这是易学史上一件大事。他提出的论点，有说服力，对近代易学起了很大影响。他取得的这一成果，同其作为文学家和史学家的学术修养分不开的。就当时易学中的论争看，其否认《系辞》为孔子所作和圣人之书，目的在于反对图书学派的解易学风，反对将易学神秘化。他说：“河洛不出图书，吾昔以言之矣。”又说：“此曲学之士，牵合傅会，以苟通其说，而遂其一家之学尔。其失由于妄以系辞为圣人之言而不敢非，故不得不曲为之说也。河图之出也，八卦之文已具乎，则伏羲受之而已，复何为也？八卦之文不具，必须人力为之，则不足为河图也。”此是就八卦起源问题，从逻辑上揭露河洛学派的说法，不能自圆其说，不符合历史实际，出于曲学之士的牵强附会。其所以不能自圆其说，因为“大抵学易者，莫不欲尊其书，故务为奇说以神之。至其自相乖戾，则曲为牵合而不能通也。”“务为奇说以神之”，即企图将《周易》神秘化。他认为这种学风，必须严加禁止。他说：“古之言伪而辩，顺非而泽者，杀无赦。呜呼！为斯说者，王制之所宜诛也。”此是引《礼记·王制》语，痛斥洛河学派，罪大恶极，应处以严刑。总之，他以河图、洛书为怪妄（《宋元学案·庐陵学案》引）。可以看出，其《易童子问》是对当时流行的图书学派的沉重打击。李觏易学尚不敢否认河图和洛书，因为他仍承认《系辞》为孔子所作，只是不满意刘牧以象数解易的学风。而欧阳修比李觏前进一步，坚决将河洛之说同《周易》区别开来，力图清除河洛之学在易学中的影响，这对南宋功利学派和清代汉学

家的易学都起了重要的影响。

第三节 周敦颐的易学哲学

周敦颐是宋明道学的创始人。其著作有《太极图说》、《通书》和《易说》。《通书》又称为《易通》。潘兴嗣于《濂溪先生墓志铭》中说：先生“尤善谈名理，深于易学，作太极图，易说，易通，数十篇。”关于《易说》，北宋傅耆给周敦颐的信说：“蒙示姤说，意远而不迂，词简而有法，杂之元结集中，不知孰为元，孰为周也。”（《年谱》）“姤说”，是对姤卦的解说。《易说》就是这一类解易的著作。按朱熹的解释，《易说》是“依经以解易”，《通书》是“通论其大旨”，即通论其易学的原理，故又称为《易通》（见《再定太极通书后序》，《朱文公集》卷七十六）。据此，这三种著述都是解释《周易》的，其哲学体系是以易学为中心建立起来的。北宋何平仲有《赠茂叔》诗，其中说：“智深大易知幽赜，乐本咸池得正声”（《周子全书》卷十九），赞扬周敦颐深通易理。如果以周敦颐为道学的创始人，这说明道学哲学体系的建立，同易学的发展有密切关系。

周敦颐的易学来源于陈抟解易系统，这是南宋以来的易学家和哲学家所公认的。周敦颐的《太极图》，朱震认为出于陈抟易学系统。南宋陆象山同朱熹的辩论中，亦执此说。他说：“朱子发谓濂溪得太极图于穆伯长，伯长之传，出于陈希夷，其必有考。希夷之学，老氏之学也。”（《象山先生全集·与朱元晦》）朱熹不承认周敦颐之学出于老氏，但同样认为其太极图来于陈抟易学（见《再定太极通书后序》）。以后，明清学者皆主此说。认为周敦颐的易学来于陈抟系统，这只是问题的一个方面。实际上周氏易学对陈抟派易学进行了改造，属于儒家系统。清代的汉学家如毛奇龄、

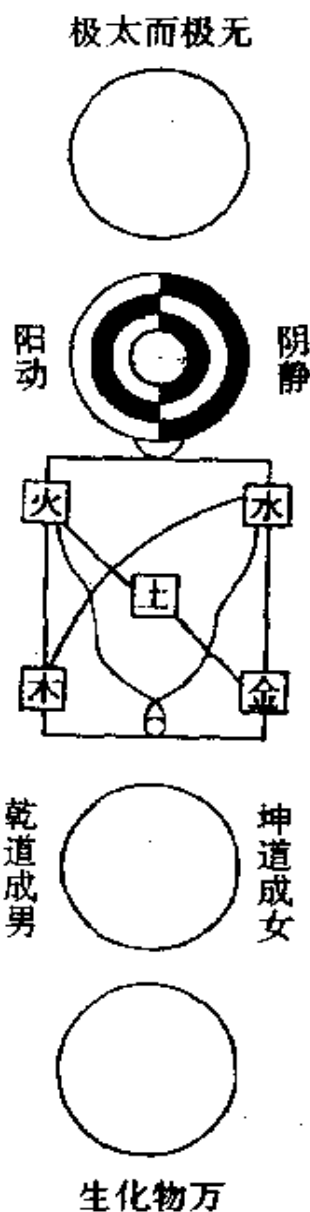
胡渭等人，以周氏易学为道教易学的翻版，这是一种门户之见。周敦颐乃儒家学者，提倡正心诚意的性命之学。其讲学的目的是教人如何成为圣人。程颢说：“昔受学于周茂叔，令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”（《宋元学案·明道学案》）所谓寻颜回乐处，就是寻求为圣人的乐趣。二程曾事师于大儒胡瑗，胡以颜子所好何学为题，试诸生，程颢的答卷，颇受胡瑗的赞赏，“得先生论，大惊，延见，处以学职。”（《宋元学案·伊川学案》）此说明，周敦颐同胡瑗一样，重视儒家的精神修养。孔延之撰《邵州新迁州学记》颂扬周敦颐说：“周君好学博通，言行政事，皆本之六经，考之孔孟，故其所施設，卓卓如此。”（《周子全书》卷十七）周氏研究易学是从儒家立场出发的。但是，他的哲学也确乎受了道教和禅宗的影响。就易学说，他一方面，从陈抟派易学那里吸收了太极图式说，给予新的解释；另一方面又继承了汉唐以来义理学派的传统，并同儒家的伦理观念结合起来，以此解释《周易》的基本原理，从而成为宋明道学家解易的先驱。其《太极图说》和《通书》对宋明哲学的发展起了重要的影响。

一 《太极图说》

周敦颐的《太极图说》，有图和说两部分，《说》是对图式的解说。今本《太极图说》是经过朱熹的整理而流传下来的。现将朱熹所整理的《太极图说》录之于下。（图见86页）

〔说〕

无极而太极。太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。五行之生也，各宜其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交



感，万物化生，万物生生而变化无穷焉。唯人也得其秀而为灵。形既生矣，神发知矣；五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣）而主静（自注：无欲故静），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰立天之道曰阳与阴，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。又曰原始反终，故知生死之说。大哉易也，斯其至矣！（《周子全书》卷一）

以上的图和《说》，有两个问题，值得讨论：一是图式的来源，一是《说》的理论意义。分述于下：

（1）太极图的由来

朱熹整理的《太极图说》，南宋时期便引起争论。争论有三：一为是否周敦颐所作；二是周的原图是否如此；三是《说》的原文是否无误。关于第一条，陆象山给朱熹的信说：“梭山兄谓太极图说，与通书不类，疑非周子所为。不然，则或是其学未成时所作。不然，则或是传他人之文，后人不辨也。”（《全集·与朱元晦》）陆氏兄弟怀疑《太极图说》为周敦颐所作。此说，后来亦有影响。如全祖望于《周程学统论》中说：“无极之真，原于道家者流，必非周子之作，斯则不易之论。”（《宋元学案·濂溪学案》）朱熹据潘兴嗣所写的《墓志铭》，断定《太极图说》为周敦颐所作。朱说为是。关于后两条，胡广仲曾提出怀疑，认为

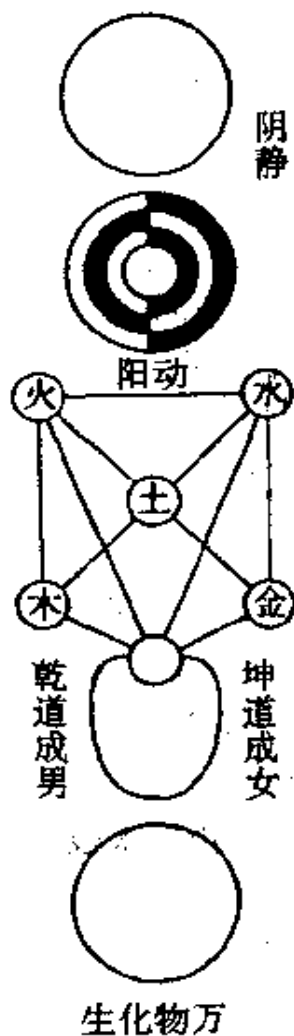
他看到的旧本太极图，同朱说有出入。朱熹给胡广仲的信说：“太极图旧本，极荷垂示，然其意义终未能晓。如阴静在上，而阳动在下，黑中有白，而白中无黑。及五行相生，先后次序，皆所未明。”此是说，胡广仲看到的旧本太极图，最上一圈的注文为“阴静”，其下为“阳动”，动静居上下而分开。朱熹论断说：

周子立象于前，为说于后，互相发明，平正洞达，绝无毫发可疑。而旧传图说，皆有谬误。幸其失于此者，犹或有存于彼。是以向来得以参互考证，改而正之。凡所更改，皆有据依，非出于己意之私也。若如所论，必以旧图为据，而曲为之说，意则巧矣。然既以第一圈为阴静，第二圈为阳动，则夫所谓太极者果安在耶。（《朱文公文集》卷四十二）

朱熹认为，依据《说》中的头一句“无极而太极”，最上一圈应为无极而太极；依据其下文句，阴静和阳动不应分上下，即阴静应居第二圈之右，阳动居其左。朱熹认为，此虽出于他的订正，即“改而正之”，但符合图说的本义。可以看出，今本所传的太极图式，是经过朱订正的。关于《说》中的头一句话，“无极而太极”，朱熹认为，他看到的九江本为“无极而生太极”，“而”字后误多一“生”字。他依据延平本，订正为“无极而太极”。其在《记濂溪传》中又说：

在玉山邂逅洪景庐内翰，借得所修国史中，在濂溪程张等传，尽载太极图说。……然此说本语首句，但云无极而太极。今传所载，乃云自无极而为太极，不知其何所据而增此自为二字也。（《朱文公文集》卷七十一）

这是说，他看到宋史实录所载的周敦颐的《太极图说》，其首句为“自无极而为太极”。但朱熹认为这是记错了，应该纠正。“自无极而为太极”，同九江本的“无极而生太极”，文字稍有出入，意义相同，即都认为太极之先还有个无极，太极是从无极来的。朱



熹不赞成这种观点，认为无极是用来形容太极的，表示太极无有形迹，所以应为“无极而太极”，即无极而又太极，二者无时间先后关系。以上是朱熹关于《太极图说》的订正。

朱熹所订《太极图说》本，直到清初毛奇龄方提出异议。毛氏著有《太极图说遗议》（见《西河合集》），依据南宋朱震为高宗讲《周易》时所进周敦颐的太极图，作了驳斥。朱震所进的太极图式如左图所示。

此图式见于朱震的《易卦图》上卷（通志堂本）。南宋初杨甲《六经图》中亦录有此图式。毛奇龄评论说：

汉上所进图，在高宗绍兴甲寅（公元1134年），而亲见其图而摹画之，则在徽宗政和之丙申（公元1116年）。其间游仕西洛，搜讨遗文，质疑请益，寝食不舍者一十八年。……况其图后注云：右太极图周惇实茂叔传二程先生。其称惇实，则犹在英宗以前，未经避讳改名之际，其图之最真而最先已瞭然矣。（《毛西河先生全集》）

毛氏的考证，可为定论。前引朱熹所说，他看到的旧本太极图，首圈为阴静，而阳动在下，与朱震所进的周敦颐太极图的原图相合。又南宋哲学史家黄震于《黄氏日钞》中指出，朱熹之前刻本（有“绍兴六年日月建阳施孙硕所序”），其中“第七卷载周子通书，缀以太极图，图与通书合而为一，足证晦翁之说，而解陆氏之疑。”又说：“又太极图，初圈象无极而太极者，其上注阴静二字。第二圈象阴阳交互者，其下注阳动字。”（《伊川至论》）

黄氏所见朱熹以前的《太极图说》本，与朱震所进的图式亦相合。这证明今本《太极图》确为朱熹所改。

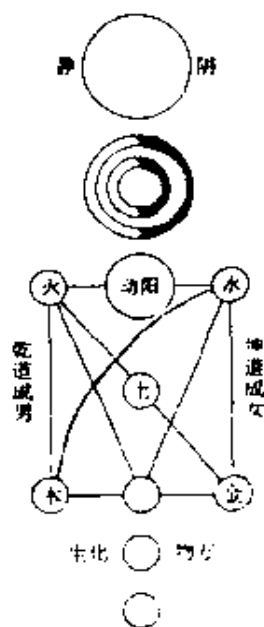
关于《太极图说》首句，毛奇龄指出，据《宋史》实录所记，应为“自无极而为太极。”毛氏此论，亦可信。南宋文仲珪有拜《濂溪先生祠》诗，其中写道：“天实有言谁启秘，道从无极独开先。”这是认为太极图是以无极为先。又潘之定有《濂溪六咏》，其中一首说：“当年太极揭为图，万有皆生于一无。动静互根谁为主，试于静处下功夫。”（以上均见《周子全书》卷十九）这也是认为，无极在太极之先。所以陆象山在同朱熹的争论中，指出《太极图说》的无极加于太极之上，不合儒家宗旨。据此，“无极而太极”乃朱熹一派的说法。朱说可能本于《汉上易卦图》，朱震所见的《太极图说》其首句已为“无极而太极”。朱熹所订《太极图说》反映了朱熹的哲学观点，他以太极为理，故不赞成无极先于太极的说法。

周敦颐的原图，从何而来？清朱彝尊有《太极图授受考》（见《曝书亭集》卷五十八），认为来于道教的典籍。他说：

自汉以来，诸儒言易，莫有及太极图者。惟道家者流，有上方大洞真元妙经，著太极三五之说。唐开元中明皇为制序，而东蜀卫琪注玉清无极洞仙经，衍有无极、太极诸图。

他认为太极图出于道教的《上方大洞真元妙经》，宋以前便有了。今本《道藏》（洞玄部）有《上方大洞真元妙经图》（见《道藏》第百九六册）。其中有一图名“太极先天之图”，图式见90页。

此经的前面，有《唐明皇御制序》，可能是唐朝的著作。图后附有解说。此图式的轮廓，与朱震所进的周氏的太极图原图，基本一致，不同的是第二圈。周的图式为阴阳相交，即坎离相抱；此图式为乾坎相抱，即左半圈为乾卦象，右半圈为坎卦象，即朱熹所看到的旧图“黑中有白，白中无黑”之象。其次不同的是，以



下数第二圈为“万物化生”，以“乾道成男，坤道成女”，列于五行相生图的左右两边，最下一圈未注明其意义。值得注意的是，此图首圈为阴静，第三圈为阳动，与朱震所进原图一致。此图式在宋代颇为流行，故引起朱熹的争议。这说明周的原图同道教的太极先天图有密切关系。

黄宗炎著的《太极图说辨》，认为周敦颐的太极图，来于陈抟的无极图。其图式见第一节。他说：“周茂叔得之，更为太极图说。”又说：“方士之诀，逆则成丹。茂叔之意以为顺而生人。太虚无有，有必本无。是为最上○。乃更炼神还虚，复归无极之名，曰无极而太极。”（《图学辨惑》，《昭代丛书》草稿）黄氏认为，周敦颐的太极图就是把陈抟的无极图自下而上的炼丹的顺序，改为“自上而下，顺而生人”的顺序，就是说，把炼内丹的图式改为讲宇宙发生的图式。朱彝尊于《太极图授受考》中，亦认为陈抟有个无极图，讲修炼之术，与黄说同。

以上是清代学者关于太极图由来的考证。照清人所说，周敦颐的太极图，其源有二：一是道教的先天太极图，一是陈抟的无极图。陈抟的无极图大概脱胎于道教的先天太极图。总之，皆属于道教解易的系统。值得注意的是，图中的第二圈。无极图的第二圈为取坎填离图，与朱震所进的周敦颐太极图原图完全一致。关于第二圈，王夫之评论说：“太极第二图，东有坎，西有离，颇与玄家毕月乌，房日兔，龙吞虎髓，虎吸龙精之说相类，所谓互藏其宅也。世传周子得之于陈图南，愚意陈所传者此一图，而上下四图则周子以其心得者益之，非陈所及也。”（《思问录外篇》）王夫之大概没有看到陈抟的无极图，故

有此论。但他认为太极第二图来于陈抟的炼丹术，这一推论是对的。周敦颐游道观时，曾提诗赞扬陈抟的炼丹术说：“始观丹诀信希夷，盖得阴阳造化几。子自母生能致主，精神合后更知微。”（《周子全书》卷十七）此诗题名为《读英真君丹诀》。《英真君丹诀》即《阴真君长生金丹诀》，是当时流行的一部道教曲籍，周敦颐读此书后，认为陈抟“得阴阳造化之几”，教人修炼成仙。此诗同陈抟的无极图相比，所谓“子”，指水火，“母”，指金木，“主”，指圣胎。水火来于金木，相交成为圣胎，即“子自母生能致主”。“精神合”，指精气神化而为一。“微”，指炼神还虚，微妙莫测。据此，周敦颐的太极图原图大半是以道教的先天太极图为蓝本，并参照陈抟的无极图而炮制成的，即将先天太极图的第二圈易为无极图的第二圈，以坎离相填即中爻互易为乾坤卦象，则成为周的太极图。《说》中首句“自无极而为太极”，太极和无极连称，可能是从这两个图式中得到启发而提出的。

黄宗炎在《太极图说辨》中还认为，周敦颐的《太极图说》又同当时的禅师寿涯的偈有关。据《濂溪志》说：“先生（胡宿）尝至润州，与濂溪游。或谓濂溪与先生同师润州鹤林寺僧寿涯，或邵康节之父，邂逅先生于庐山，从隐者浮老游，遂同受易书。（《宋元学案·濂溪学案》）这是说，周敦颐同胡宿一起曾学于禅师寿涯。僧寿涯已不可考。黄百家于《濂溪学案》中说：

晁氏（晁景迂）谓元公（周敦颐）师事鹤林寺僧寿涯，而得有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时雕之偶。性学指要谓元公初与东总游，久之无所入，总教之静坐，月余忽有得，以诗呈曰：书堂兀坐万机休，日暖风和草自幽。谁道二千年远事，而今只在眼前来。总肯之，即与结青松社。游定夫有周茂叔穷禅客语。

这些材料又说明周敦颐同禅师往来密切。《太极图说》中的“无

极”亦可能受到僧寿涯的偈的启发，以“无极”为先天地而存在的实体。总之，周敦颐的太极图，就其图式说，并非他个人所独创，而是在道教易学和禅宗的虚无说的影响下形成的。

(2) 太极图说的理论意义

陈抟无极图的内容，第一节已言及。这里，介绍一下道教太极先天图的意义。《道藏》中的《上方大洞真元妙经图》前有解说，于太极先天图之后，亦附有解说。其解说太极先天图时，引《系辞》中“易有太极，是生两仪”一段话，加以解释说：“言万物皆有太极、两仪、四象之象，四象八卦具而未动谓之太极，太极者天地之大本耶。”按此解说，此不动之太极即图中最上阴静一圈。两仪指第二圈，就卦象说，即乾坤之象，左为乾象，三轮皆白；右为坤象，应三轮皆黑。可是今《道藏》本为坎象，坎为阴卦，可能以坎代坤，亦可能出于误刻。四象指五行生成图中的水火金木，此本于《周易正义》：“两仪生四象者，谓金木水火稟天地而有。”按其“太极者，天地之大本”的说法，第二圈乾坤拥抱，当为天地相交之象。“坤道成女”，“乾道成男”本于《系辞》文。万物化生一圈，本于《系辞》：“男女构精，万物化生。”显然，此图式，是对《系辞》“易有太极，是生两仪”一段文字的图象化，以说明天地万物之形成，道教以此图式讲宇宙形成论，其目的在于讲炼丹术。此经图前的解说说：“大犹道也，洞者通也。茫茫大道，运真一元阳之气，其气无穷，无所不通，故为万物之宗。人能守之，则神仙可学矣。”此是对《上方大洞真元妙经图》一名的解释，表明此经图式是讲成仙得道的方术。“真元”，即“真一元阳之气”，乃万物之宗主，认为人修炼此气，可成为神仙。此气即太极先天图中阳动一圈，居于水火之中间，与首圈阴静相呼应。首圈为未动之太极，故名为“阴静”。此圈表示阳气运行，无所不通，故名为“阳动”。按上述的解说，此图式所表达的宇宙论的内容是，太

极作为宇宙的本原，其本性是寂静的，它先于天地而存在，又称为“太极先天”。此不动之太极，后生出天和地或阴阳二气，即第二圈乾坤合抱之象。由于阳气的运动又生出水火木金土五行之气，即五行生成图。其中水金居右，属阴；火木居左，属阳，五行相生而形成人类，所以右为“坤道成女”，左为“乾道成男”。阴阳五行之气又生出万物，此即第四圈“万物化生”。此圈居于人类之下，表示人为万物之首，取乾卦《象》文“首出庶物，万国咸宁”义。最下一圈，未注，看来，是指天地万物又回到太极不动的老根。图解中引用《老子》语加以解释说：“况反者道之动。盖有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母，母者道耶。”此是以《老子》的道，解释太极不动，以天地万物复归于不动的太极解释《老子》“反者道之动”。按此说法，天地万物，来于太极，又复归于太极，其中经过阴阳五行之气的变化过程。此种宇宙论的图式，就炼丹术说，是讲修炼人体内的阴阳五行之气，此气来于不动之太极，乃人性所固有，故称为“太极先天”。其所炼的气，主要是真一元阳之气，此是取乾卦《象》文“大哉乾元，万物资始”义。按道教练内丹的说法，此气指体内心火下降之气，同体内肾水之气结合，则成为仙胎。此图式首圈不动之太极为阴静居上，第三圈为阳动居下，此取炼丹家所说：“阴在上，阳下奔”之义。此图式中的炼丹的理论，同陈抟的无极图相比，首圈阴静，即无极图的“炼神还虚，复归无极。”第二圈阴阳二气相抱之象即无极图的取坎填离；其五行相生图，即无极图的五气朝元；其下“万物化生”一圈，即无极图的“炼精化气，炼气化神”；其最下一圈，即无极图的“元牝之门”。陈抟的无极图很可能是对太极先天图所作的炼丹过程的注解，或者是陈抟对太极先天图的发挥，不同的是，太极先天图称首圈即太极为阴静，而无极图则称为无极。

这里有一个问题需要讨论的是，太极先天图所说太极究为何物？是指混沌未分的元气，还是指虚无实体？照此经图所作的解释，认为太极即《老子》说的“道”。此经图中，于太极先天图的前面，还载有两图：一名虚无自然之图，一名道妙惚恍之图。与太极先天之图为同类。前一图的解说中有“太虚无中体自然，道生一气介十焉。”此是以虚无生气，解释《老子》的“道生一”句，显然，以道为虚无。后一图的解说引《老子》的“道之为物，惟恍惟惚……以阅众甫”一段话说：“盖其天下之物，皆生于有，有生于无。恍有耶，惚无耶，阅禀也，甫始也。言无中禀气，始化众有，众有之间，惟人为贵，若能修道，可以长久。”此亦是以“道”为虚无，以“惚”为无，以“恍”为有，以“无中禀气，始化众有”解释“道之为物，惟恍惟惚。”同样主虚生气说。据此，太极先天图的“太极”，亦指虚无实体，因其本性虚静，故又以“阴静”称之。正因为其为虚无实体，陈抟的无极图，又称其为“复归无极”。以太极为无，来于王弼派的玄学易学。但玄学家的“无”乃逻辑观念。道教的无则是宗教的观念，指成仙得道的境界，将其形上学化，则成为世界的本原。道教的太极先天图的出现，表明王弼派的玄学易学，经过道教徒之手，走向了宗教神秘主义。

儒家学者周敦颐将道教的太极图，加以改造，并对其作了新的解说。其总的倾向是，吸收了其中的宇宙论，抛弃了成仙得道的炼丹术，作为儒家成圣人的理论依据。按朱震所进周敦颐太极图原图，结合其《说》，内容如下：

首句“自无极而为太极”，指从第一圈阴静到第二圈三轮图。其以坎离相抱图的中央小白圈为太极，以首圈为无极。无极居于太极之上，表示从无极到太极有一个时间的过程。此句话是解释《系辞》“易有太极”文。其下文：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根；分阴分阳，两仪立焉。”

此是对三轮图的解释。白道为阳，黑道为阴，阳主动，阴主静。此处的阴阳指阴阳二气，本于道教的太极先天图第二圈。“太极动而生阳”，指中央小白圈运动而生第三轮左半白；“静而生阴”，指太极归于静止而生第三轮的右半黑；“静极复动”，指太极再次运动而生第二轮右半白和第一轮的左半白，其静止下来又生第二轮左半黑和第一轮右半黑。“一动一静，互为其根”，指太极动而复静，静而复动，动静互为条件，循环不止。“分阴分阳，两仪立焉”，指三轮中的阴阳二气各居一方，相互对立，于是形成天和地。“两仪”，指天地，亦本于太极先天图。此段的解释与无极图和太极先天图皆不相同。它从阴阳交错对立解释道教的取坎填离为乾坤合抱，并提出阴阳动静观解释《系辞》文“易有太极，是生两仪”，说明太极生天地的过程。此处的“生”字，同下文“生水火木金土”和“化生万物”的“生”同为生出之意。下文：“阳变阴合而生水火木金土”，是说，由于阴阳二气的变化而生出五行之气。阳气主施，能变动，故称“阳变”，阴气主受，与阳气配合，故说“阴合”，取阳唱阴合之义，此即太极下一小圈“阴动”与五行相联系的图式。按五行家的说法，天的阳气变动生出水，地的阴气配合生出火，水火又归于土，土又产生了金和木。木火主春夏，居左方；金水主秋冬，居右方；土居中央，不主管某一季，此即下文所说：“五气顺布，四时运焉。”此段文字是解释《系辞》中的“两仪生四象”句。其下文：“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”，是对上文从无极到五气的生成过程的小结，表示为万物的形成准备了各种条件。“五行一阴阳”，是说，五行之气皆出于阴阳二气；“阴阳一太极”，是说，阴阳二气又皆出于太极。此“一”字乃统一或归一之义。“太极本无极”，是说，太极本于无极，即以无极为其本原。下文：“五行之生也，各一其性”，是说，五气生出后，又各有其特性。“无极之真，二五之精，妙合而凝”，此

三句是讲构成万物的要素。“二五之精”，即阴阳五行之气的精华，与无极的本性即“阴静”微妙地凝聚在一起而构成万物的性质。此指五行生成图中最下一圈。二五为七种要素，加上“无极之真”，共八种要素。此段话是解释《系辞》“四象生八卦”句。此“妙合而凝”的本质，又分为男性和女性。此即“乾道成男”居左，“坤道成女”居右的图式。男女二性相互交感，万物则产生了。由是万物的生化便没有穷尽了。此即“二气交感，万物化生，万物生生而变化无穷焉。”此指最下一圈。以上是讲万物生化的过程，用来解释《系辞》文“八卦定吉凶，吉凶生大业。”可以看出，周敦颐的《太极图说》是依据《系辞》“易有太极，是生两仪”一段话的顺序，讲宇宙形成的过程。

下文一大段，是讲人类的特点及其修养方法。人类是万物中最灵者，因为禀受二五之秀气，此即“唯人也得其秀而为灵”。人类禀受阴气而为形体，禀受阳气产生精神和知觉，其所禀受的五行之气成为人的五常之性。五常之性同外界相感，则形成善恶的区分，于是万事便出现了。此即“形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。”圣人为了使人类的行为趋善去恶，于是确立“仁义中正”的原则，并主之以静，作为人道的最高准则，此即“圣人定之以中正仁义（自注：圣人之道，仁义中正而已矣）而主静（自注：无欲故静），立人极焉。”此是说，人类同样由于二五之精和无极之真妙合而成。圣人所确立的“仁义中正”来于二五之精；就阴阳说，仁属阳，义属阴；就五行说，仁属木，义属金，中属火，正属水；而这些都来于太极。但实现这些原则，要主静，即以“无欲”为指导，这是因为“无欲故静”体现“无极之真”，无极乃太极的根源。下文则引乾卦《文言》文“大人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”，说明圣人所立之人极是效法天地、日月、四时之道，即《说卦》所

说：“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”最后引《系辞》文：“原始反终，故知死生之说。”此是说，若能懂得宇宙化生万物的法则，明白人类生命的来源和归宿，也就解决了生死问题。所以《周易》是非常伟大的，此即结尾语。“大哉易也，斯其至矣。”可以看出，周敦颐的《太极图说》，其最终目的是要说明人的来源及其本质。唐朝佛学家宗密著有《原人论》，从佛教唯心主义立场讲人的本质。佛道二教的“原人”，都从宇宙的本原讲起，从而论证人有成佛或成仙的本性。周敦颐的《太极图说》，也可以说是新儒家的“原人论”，其目的是用来论证人具有成圣人的本性。

周敦颐的《太极图说》在易学哲学史上有其重要的意义。其一，将道家 and 道教的无极观念引入儒家的解易系统始于周敦颐。其所谓无极，指虚无实体，这从其对太极的解释中可以看出。其在《通书》中解释太极说：“五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮。”前两句即《太极图说》中的“五行一阴阳，阴阳一太极。”“混兮”，指太极中阴阳二气混沌未分；“辟兮”，指太极已分化为阴阳二气。这是本于汉唐以来的太极元气说。所谓“太极动而生阳”一段文字，是指太极元气的运动和静止，先后分出阴阳二气。据此，其所谓“自无极而为太极”，即虚生气说。如果以无极为无，太极为有，此又是主张有生于无。《易纬·乾凿度》解释“易有太极”句，即以易为无，以太极为有，但未使用“无极”一语。周敦颐引用“无极”概念，作为太极元气的根源，这是受了道教的影响。以后，儒家易学内部围绕无极问题展开激烈的辩论。周敦颐所以肯定无极的观念，是取其虚静的性质。在修养方法上，他批判地吸取了佛道二教的清静和无为的观点，提出“中正仁义而主静”，即“无欲故静”，作为成圣人的最高准则；并以“虚静”为人性的基本要素，所谓“无极之真，

二五之精，妙合而凝”，这样，在宇宙论上便导出以无极为太极的根源的结论。其二，以阴阳动静解释太极和两仪的关系，此是周敦颐的创见。太极如何生出两仪？汉唐易学皆没有讲。周敦颐提出“动而生阳”，“静而生阴”说，认为太极能动能静，即由于元气自身的运动和静止，分化出阴阳二气；并且认为在分化过程中，运动和静止相互依存，阴阳二气既相轮替，又相对立。这种阴阳动静观吸收了汉易中的阴阳消长说，含有辩证的因素，对宋明易学中的太极观起了很大影响。但是，他认为，太极在分化过程中，总是先分出阳气，而后方分出阴气，阳气总是同运动结合在一起，而阴气又同静止联系在一起，这样又把阳动和阴静加以分割，抹煞了二者的统一性。就太极和无极的关系说，他以静止为无极的本性。按其“太极本无极”的说法，太极的运动，说到底又来自于无极的静止，或者归于无极的静止，也就是说，太极的运动是暂时的，相对的，而不是永恒的，绝对的。这又是在太极之上寻找运动的泉源，未能从道家和道教的动静观中摆脱出来，最终陷入了形而上学。这种观点又受到后来的易学家和哲学家批评。其三，周敦颐的《太极图说》为儒家的宇宙论提供了一个完整的体系。其论天地万物的形成，大致可归为四个阶段。第一阶段为无极时期，既无阴阳，亦无动静，即任何物质都不存在。第二阶段为太极时期，产生了原初物质无气，后分化为阴阳二气，形成天和地。第三阶段为五行时期，即从阴阳二气生出五行之气，二五之精凝聚在一起，成为万物形成的物质材料，同时又禀有无极之性，构成万物的共同本性。第四阶段为万物形成阶段，即男性的和女性的两类物体相交感，产出了万物。其中禀受二五之秀气，成为人类，人类的特点，在于有神智，即有精神和知觉。这种从宇宙开始到人类的演变过程，即无极→太极→阴阳二气→五行之气→万物和人类，是以前的儒家哲学所少有的，也是对汉唐易学中的宇宙论

和李觀的太极元气说的发展。其以无极为世界的本原，这是客观唯心主义的说法，但是从太极元气以下，其对于世界形成的论述，则是唯物主义的。值得注意的是，《说》结尾引《系辞》文“原始反终，故知生死之说”，认为人的生命来于二五之精，死后又归于二五之精，最后回到无极，生死乃一气化的过程。这种观点，同佛道二教的生死观相比，既不追求来生，也不讲不死，不承认宗教所说的彼岸世界，具有无神论的性质，从而为道学家的生死观奠定了基础。其四，就宋易的传统说，周敦颐的《太极图说》，有图有说，说是用来解释图的。其以图式表达义理，来于陈抟的象数之学。但道教的太极先天图和陈抟的无极图，其第二圈都是阴阳卦象，即讲象而不讲数，属于象学。周敦颐的《太极图》亦属于象学。他在《通书》中解释卦象说：“圣人之精，画卦以示；圣人之蕴，因卦以发。卦不画，圣人之精不可得而见。微卦，圣人之蕴，殆不可悉而得闻。”（《精蕴第三十》）此是对《系辞》文：“圣人立象以尽意”的解释，认为只有卦象方能表达义理，强调卦象的重要性。所以朱熹评论说：“太极图，立象尽意，剖析幽微，周子盖不得已而作也。”（《文集·答张敬夫》）同样认为太极图属于象学系统。这也是其易学哲学中的宇宙论具有唯物主义成份的原因之一。

以上所谈，是依据朱震所进的太极图，考察其《说》的理论意义。朱熹认为此图式同《说》的内容有出入，从而对图的注文作了改正。他以第一圈和第二圈为“无极而太极”，以第一圈为虚设，取消阳动一圈，将“阴静”列于第二圈的右方，“阳动”，列于其左方，以阴静和阳动表示太极之动静。此种订正，表示朱熹力图扬弃道教图式的影响，使图式进一步逻辑化了。如果说，周敦颐的《太极图说》，扬弃了道教的炼丹术的内容，但是图式中还保留了阴阳动静分上下的注文，而朱熹修订过的图，又从图式上

清除了道教炼丹术的影响，这是一个进步。所以朱熹修订的太极图成为宋明清时期的标准的图式。朱熹认为此图式乃周敦颐的发明创造，所谓“不由师传，默契道体”，其目的在于树立道学的威信，以对抗佛道二教的教义。此图说的内容，后经过朱熹的解释，又将宇宙论引向了本体论。哲学家和易学家通过对《太极图说》的解释，展开了两条路线的斗争。

二 《通书》

《通书》即《易通》，也是周敦颐解释《周易》的著作。其内容主要是通过对《易传》中辞句的解释，发挥其观点。其中也解释了《中庸》、《论语》等书中的辞句，并同《易传》揉合在一起。从易学史上看，其对《周易》经传的理解，既不同于汉易，也不同于道教易学，而是把它看成是讲政治教化和道德修养的典籍，表现了新儒家解易的特色。从哲学史上看，此书也是为其成圣人的理论，立一形上学的依据，同样对道学家的哲学发展起了重要的影响。

关于《通书》和《太极图说》的关系，是宋明哲学史上长期争论的问题。朱熹认为，《易通》与《太极图说》，“并出程氏以传于世，而其为说，实相表里。”（《通书·序》）又说：“周子留下太极图，若无通书，却教人如何晓得。故太极图得通书而始明。”（《语类》卷九十四）他认为《通书》是解释《太极图说》的。以后，朱熹一派皆执此观点。与此相反，陆象山则不赞成此说。他说：“太极图说以无极二字冠首，而通书终篇未尝一及无极字。”（《全集·与朱元晦》）他只承认《通书》为周氏的著作。陆氏此说，亦颇有影响。如黄百家于《濂溪学案》中说：“盖周子之通书，固纯白而无瑕，不若图说之儒非儒，老非老，释非释也。况通书与二程俱未言及无极，此实足征矣。”这是肯定《通书》，贬低

《太极图说》。双方争论的焦点是，《通书》中只讲“太极”，未使用“无极”一语。看来，朱熹的论断，有可取之处。《通书》中虽未使用“无极”一语，但与《太极图说》中的思想是相通的。如《通书·动静》中说：“水阴根阳，火阳根阴。五行阴阳，阴阳太极。四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮。”前两句是说，水火二气来于阴阳二气。其后两句是说，五行之气原于阴阳二气，阴阳二气又来自太极。此即《太极图说》所说：“阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。五行一阴阳也，阴阳一太极也。”又如《通书·理性命》中说：“二气五行，化生万物，五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。”“一”，指太极元气。“二本则一”，即《太极图说》说的“阴阳一太极”。“是万为一，一实万分”，是说，万物皆来于太极元气，太极元气又分化为万物。“万一各正，小大有定”，是说，万物因禀受的二气五行各有程度的不同，所以又有大小等不同的差别。此即《太极图说》所说的“五行之生也，各一其性”；“二气交感，万物化生。”又如《通书·道》中说：“圣人之道，仁义中正而已矣。”守之贵，行之利，廓之配天地，岂不简易，岂为难知，不守不行不廓耳。”此即图说所说：“圣人之道，仁义中正而已矣。”又如《通书·圣学》说：“圣可学乎？曰可。曰有要乎？曰有。请闻焉。曰一为要。一者，无欲也。无欲则静虚，动直。”此种修养方法即图说说的“无欲故静”。以上所引，说明《太极图说》中的基本观点及其辞句，见于《通书》，并非如陆氏所说，与《通书》没有关系。至于《通书》为什么未使用“无极”一语，可能由于周敦颐写《通书》时，已抛弃了这一范畴。据潘兴嗣写的《墓志铭》说，周敦颐“深于易学，作太极图，易说，易通，数十篇。”其将《太极图》列于首位，可能此篇写作的时间较早，而《通书》则是后来的作品，就上面引的材料看，《通书》中的辞句，多半是对《太极

图说》中文句的解释。这一推断，如果属实，说明周敦颐的易学哲学进一步从道教系统中摆脱出来。就此书对《周易》经传的解释说，既未结合卦爻象和筮法之数，亦未引用晋唐易学中的玄学观点，而是从儒家立场，特别是依据《中庸》中的观念，解释其中的义理。就这一点说，《通书》中的易学又成了宋易中义理学派的先驱。以下结合其对《周易》经传的解释，谈谈此书中的哲学观点。

(1) 乾元为诚之源

《通书》同《太极图说》不同处，在于发挥了《中庸》中“诚”的观念，以“诚”为圣人的最高境界。《诚下》说：

圣，诚而已矣。诚，五常之本，百行之原也。静无而动有，至正明达也。五常百行，非诚，非也。邪，暗塞也。故诚则无事矣。至易而难行，果而确，无难焉。故曰一日克己复礼，天下归仁焉。

此是说，诚是一切道德行为的本原。不出于诚的道德行为，不能算是道德的。诚的内容是“静无动有”。“静无”，是说，念头未起时，处于无思无欲的状态。“动有”，是说，感于外物，念头兴起，其行为自然是善的，所谓“至正则明达”。有了诚的境界，其道德行为可以说是不勉而中，不思而得，此即“至易”。如果存有私心，行起来便十分困难，此即“行难”。实现诚的境界，关键在于克服私心和私欲，此即《论语》所说：“一日克己复礼，天下归仁焉。”《中庸》说的“诚”，就道德生活说，指道德行为的自觉心，即真心实意地履行道德规范的意识，同虚伪是对立的。没有诚的意识，道德行为必然是虚伪的。所以周敦颐把“诚”看成是“五常之本，百行之原”，认为没有诚的精神境界，不能成为圣人。关于诚的境界，《通书·圣》又说：“无欲则静虚动直。静虚则明，明则通。动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎！”“无欲”，指诚的境界；

“静虚动直”，即“静无动有”；“明”，谓清虚无碍。“动直则公”，是说，念头的兴起，正直而无私。“诚”的境界或“诚”的观念，怎样来的呢？周敦颐引乾卦《象》文作了解释。他说：

诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。乾道变化，各正性命，诚斯立焉，纯粹至善者也。故曰一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。元亨，诚之通；利贞，诚之复。大哉易也，性命之源乎！（《诚上》）

此是以乾元为诚的根源。就是说，诚所以为五常之本，百行之原，是来于乾元使万物始有的本性。乾道变化，使万物各有其性命，人道之诚即基于此而建立起来的。“纯粹至善”，是说，乾道赋与人的诚的本性，无丝毫不善之杂，此是本于乾卦《文言》“大哉乾乎，刚健中正纯粹精也。”由于诚来于乾道变化，并成为人的善的本性，所以又引《系辞》文说：“一阴一阳之谓道，继之善也，成之者性也。”此处说的“一阴一阳”，取图说中的“阳变阴合”之义。因此乾卦的四德元亨利贞，也是诚的品德。元亨是诚的始通，利贞是诚的归复，此即“元亨，诚之通；利贞，诚之复。”其对四德的解释，本于《周易正义》孔疏。因为道德性命出于乾元，所以说，“大哉易也，性命之源乎。”总之，此章是以乾元解释诚的本原，进而说明诚乃人性所固有，其主题是讲人性善。

周敦颐以乾元解释诚，看来，他认为《易传》和《中庸》的观点是相通的。《通书·拟议》说：“至诚则动，动时变，变则化。故曰拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”前几句本于《中庸》“唯天下至诚为能化”。后几句，见于《系辞》。周氏认为，二者的意思是一致的。又《中庸》说：“至诚无息。”周氏认为，此即乾卦九三爻辞所说：“君子终日乾乾”。《通书·乾损益动》说：“君子乾乾不息于诚”。据此，他以乾卦卦义解释诚，又是取《象》文“天行健，君子以自强不息”义。此章对诚的解释，同其

《太极图说》也有联系，朱熹认为，“此书与太极图相表里，诚即所谓太极也。”（见《通书》朱注）以诚为太极，乃朱熹的观点，非周氏本义。按朱震所进的图式，“乾元”即图中“阳动”一圆，《说》中的“阳变”一语，其居五行之首，取“万物资始”义。乾阳主动，就天道和人道说，即“天行健，君子以自强不息。”此乾元之动，就人性说，即“至诚不息”的德性。但“阳动”是从首圈“阴静”来的，动本于静，所以诚的境界又为“静无动有”。此“静无”即图说中的“无极之真”。人性所以是“纯粹至善”的，因为诚的境界乃“静无动有”，基于乾道变化的法则。周敦颐说的乾元，就易学的传统说，是指阳气还是指刚健之性？按其太极元气说，是继承了孔疏的传统，即以乾元为阳气之始，认为诚的德性，基于阳气之动。阳气始生万物，所以诚为百行之原。但是，由于他受了道家和道教的影响，又把无极之静看成是阳气运动的本原，在人性论上便把“静无”视为诚的基础。可以看出，其乾元说，虽来于孔疏，又不同于孔疏。其所说的诚，虽来于《中庸》，又不同于《中庸》。他以乾元解释诚，是为新儒家的人性论立一宇宙论的根据，这正是宋明道学的任务之一。

（2）论几者动之微

《系辞》说：“知几其神乎”，“几者动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。”又说：“颜氏之子，其殆庶几乎？有不善未尝不知，知之未尝复行也。”《系辞》说的“几”，指事物变化的苗头，特别是吉凶之先兆。因为卜筮能预知事物变化的苗头，所以又称其为神妙莫测。“知几”，亦是圣人之德，颜回近于圣人，所以说“其殆庶几乎！”周敦颐于《通书》中，对《系辞》说的“几”作了新的解释，把“知几”作为实现诚的境界的修养方法。《诚几德》章说：

诚无为，几善恶。德，爱曰仁，宜曰义，理曰礼，通曰智，守

曰信。性焉安焉之谓圣，复焉执焉之谓贤，发微不可见，充周不可穷之谓神。

“诚无为”，是说，诚的境界，不追求什么，即无心，无欲，乃“纯粹至善”的。“几”，此处指念头萌动，尚未成为行为，但已有了善恶的分别。如果，念头初动，基于“诚无为”的境界，必然是善的；如果杂以私心，有所追求，成为恶念，行为则是不道德的。此即“几，善恶。”圣人行五常之德，出于诚的本性，不需造作，此即“性焉安焉之谓圣”，贤人则需要努力方能达到，此即“复焉执焉之谓贤。”圣人的境界，其念头萌动，出于无心，不见形迹，却周适于诸德之中，可谓神妙莫测，此即“发微不可见，充周不可穷之谓神。”此处关于贤、圣、神的说法，皆本于《孟子》。此章的论点是，善出于几，几又基于诚。几不出于诚则流为恶。圣人几基于诚。《通书·圣》说：

寂然不动者，诚也。感而遂通者，神也。动而未形，有无之间者，几也。诚精故明，神应故妙，几微故幽。诚神几曰圣人。

“寂然不动”，“感而遂通”，本于《系辞》。《系辞》原意是说，筮法告人吉凶，神速莫测，而周氏则用来解释圣人的精神境界，诚的境界，无心无欲，无所追求，所以说“寂然不动”。其同外物接触感应神速，无不通顺，此即“感而遂通者，神也。”“动而未形”，指念头萌动，尚未成为行为，处于有无之间，这就是“几”。“几”，指行为的动机。未同外物接触时，毫无私心私欲，故头脑清明，此即“诚精故明”。同外物接触后，其反应又神速莫测，此即“神应故妙”。念头兴起时，隐藏在心内深处，此即“几微故幽”。基于诚心，与外物相感，为善的动机，自然纯正，其行为必定是道德的。孟子曾说：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。”（《孟子·公孙丑上》）按周敦颐的说法，仁爱之心，出于

人的本性，自然而然，不需造作，亦无所追求，此即“寂然不动者，诚也。”看到孺子将入井，不用思索，马上便去拯救，此即“感而遂通者，神也。”但其动机，如孟子所说，“非所以内交于孺子父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也”（同上），毫无个人利益的打算，此即“动而未形，有无之间者，几也。”出于这种动机的仁德，才是道德的，此即“诚神几曰圣人”。可以看出，周敦颐将《系辞》中的“神”和“几”，加以伦理化了。所以《通书·思》又说：

洪范曰思曰睿，睿作圣。无思，本也；思通，用也。几动于彼，诚动于此，无思而无不通，为圣人。不思则不能通微，不睿则不能无不通。是则无不通生于通微，通微生于思。故思者圣功之本，而吉凶之几也。易曰君子见几而作，不俟终日。又曰知几其神乎！

此是引《尚书·洪范》文，解释“思”，进而解释“几”。在周敦颐看来，诚的境界是“无思”的，此即“无思，本也。”但“无思”，并非不用思考，只是无心或无为，有此“无思”的境界，思考问题，方能无所不通，此即“思通，用也。”念头萌动，出于无思，此即“几动于彼”。但此种无思之诚，其动又出于思考，此即“诚动于此”。基于无思之思，念头萌动，必然纯正，此即圣人的境界。由于行为的动机是通过思考而兴起的，所谓“通微生于思”，因此，诚的境界不是废弃思考。基于诚的思考乃成圣人的基本功夫，此即“思者，圣功之本，而吉凶之几也。”吉凶，指善恶。所以君子总是按善的动机而行动，此即“君子见几而作”，“知几其神乎！”《系辞》曾说：“易无思也，无为也。”周敦颐用来解释诚的境界。但是，他认为“无思”并非“不思”，而是无心而思，使念头萌动，纯正无私。所谓“知几”，“见几”，即善于察觉动机是否纯正。这样，《易传》中的“知几”说，“无思”说，便被周

敦颐解释为成圣人的修养方法。此种观点，就伦理学说，是对儒家的动机主义的发展。就易学的历史说，其对“几”的解释，既不同于汉易，也不同于王弼派的易学。如虞翻解释“几者动之微”说：“阳见初成震，故动之微，复初，元吉，吉之先见者也。”（《周易集解》引）此是以卦气说解释“几”，即以震卦初爻阳气始动为几。晋韩康伯解释说：“几者去无入有，理而未形者，不可以名寻，不可以形睹见者也。”此是以事物之理，非无又非有，处于有无之间，解释“几”。此是以玄学观点，解释“几”。周敦颐说：“动而未形，有无之间者，几也。”此是本于乾注，但是，他将“理而未形”，改为“动而未形”，“几”则获得行为动机的意义。这样，玄学派的易学便转向宋代道学家的易学了。

（3）释神妙万物

《系辞》说：“阴阳不测之谓神”。《说卦》说：“神者妙万物而为言者也”。《通书·动静》解释神说：

动而无静，静而无动，物也。动而无动，静而无静，神也。动而无动，静而无静，非不动不静也。物则不通，神妙万物。

此是区别物的运动和神的运动。认为一般事物，有动有静；神也有自己的动静。但一般事物运动时，不含有静止；其静止时，又不含有运动，此即“动而无静，静而无动。”神则不然，其运动非一般事物的运动，即不脱离静止；其静止亦非一般事物的静止，即不脱离运动。此即“动而无动，静而无静，非不动不静也。”正因为如此，一般事物有自己的局限，不能相通，而神则统率万物，无所不通。此即“物则不通，神妙万物。”朱熹认为，此动静兼有的神，即《太极图说》中的太极之体，并以太极之理解之。此是朱熹的观点。按周敦颐的“自无极而为太极”说，此处的神，当指“无极”的性质。无极是虚静的，但却是太极之动的根源，所以它“动而无动，静而无静”，超出一般的动静。按《系辞》说：“易无

思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此。”韩康伯注说：“至神者，寂然而无不应。”周敦颐多半从此注中得到启发，将“寂然而无不应”，理解为“动而无动，静而无静。”又孔疏解神妙万物说：“神也者非物，妙万物而为言。”认为神乃万物变化的根源，其自身无形迹，但却范围天地万物的变化。周氏区别物 and 神，亦本于此。看来，其“神妙万物”说来于王弼派的解易系统，没有摆脱有生于无，动起于静的影响。虽然，其在《通书》中扬弃了“无极”这一范畴。周敦颐如此解释“神”，是为其修养方法，提供形上学的依据。就道德修养说，所谓“动而无动”，是说，诚的境界同外物接触，念头兴起，则不受名利的诱惑，仍保持静虚的本性。所谓“静而无静”，是说，诚的境界，并非百事不思，不起任何念头，而是有感则应，履行五常之德。总之，即前面所说的“静无动有”，“静虚动直”。此种动静，非一般的动静，就修养方法说，既非世俗感物而动的动，亦非佛道二教脱离世俗的清静无为，而是以无私之心履行儒家的道德规范。这样，玄学派的易学，通过周敦颐的解释，同样转化为宋明道学了。

(4) 论穷理尽性以至于命

《象》《象》二传，皆主中位说，以刚柔二爻各居中位为吉。如蒙卦，艮上坎下，《象》释九二爻说：“初筮吉，以刚中也。”又其释讼卦九五和九二爻说：“讼有孚窒，惕中吉，刚来得中也。”又其释噬嗑六二和六五爻说：“柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。”据此，周敦颐提出刚柔中道说，作为道德修养的准则之一。《通书·师》说：

或问曰：曷为天下善？曰：师。曰：何谓也？曰：性者刚柔善恶，中而已矣。不达，曰：刚善为义，为直，为断，为严毅，为干固；恶儿猛，为隘，为强梁。柔善为慈，为顺，为巽；恶为懦弱，

为无断，为邪佞。惟中也者和也，中节也，天下之达道也，圣人之事也。故圣人立教，俾人自易其恶，自至其中而止矣。此是以中道为师。意思是，既不为刚善，亦不为刚恶；既不为柔善，亦不为柔恶；而是取刚柔二善之中，去刚柔二恶；既不偏于刚善，亦不偏于柔善，所谓“自易其恶，自至其中而止矣。”所谓“性者刚柔善恶，中而已矣”，是说，人性禀二五之精而成，有刚柔善恶之不齐，但通过教化，皆可趋于中道。因为中道乃性之至善者。故下文，引《中庸》文加以解释，认为喜怒哀乐未发之中即是和，发而自然中节，无过不及之事，所以圣人依此中道教化一般人。这样，周敦颐又将《易传》的刚柔得中说同《中庸》的中和说结合在一起，作为道德修养的准则。据此，他解释了《易传》的“穷理尽性”说。《通书·理性命》说：

厥彰厥微，匪灵弗莹。刚善刚恶，柔亦如之，中焉止矣。二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，大小有定。

《理性命》，本于《说卦》文“穷理尽性以至于命”。孔疏说：“能穷极万物深妙之理，究尽生灵所禀之性，物理既穷，生性又尽，至于一期所赋之命，莫不穷其短长，定其吉凶。”《通书》此章，即发挥此义。彰和微，是就事物之理说的。孔疏解《系辞》“微显阐幽”说：“观其易辞，是微而幽暗也，演其易理则显见著明也。”又韩康伯注《系辞》“其事肆而隐”说：“事显而理微也。”周氏本此，认为事物之理有显有微，非人心之灵，不能明之，此即“厥彰厥微，匪灵弗莹”。此是解释“穷理”。按《说卦》文，所穷之理，指阴阳刚柔之理，周氏此处所说，指阴阳二气变易的法则。其后三句是解释“尽性”。认为人性由二气构成，故有刚柔善恶之不同，但其中又有中和之性，去其刚柔二恶，使刚柔二善趋于中道，做到“中焉止矣”，就是尽性。以下是说，万物皆来于太极，即由太

极而分出二气，二气又产生五气，由是形成万物，万物又各有自己的规定性，此即“万一各正，小大有定。”此是解释《说卦》文“以至于命”。可以看出，此章的内容，同样是为其人性论和修养方法提供宇宙论的根据。从宇宙论的领域，解释《说卦》文“穷理尽性以至于命”，是周敦颐易学新的贡献。此章对宋明易学中的义理学派起了很大的影响。

(5) 释诸卦义

《通书》对讼、蒙、艮、损、益、家人、睽、复、无妄等卦义，分别作了解释。这些解释，大体主取义说。如其释家人、睽两卦说：

治天下有本，身之谓也。治天下有则，家之谓也。本必端，端本，诚心而已矣，则必善。善则和亲而已矣。家人离，必起于妇人。故睽次家人。以二女同居而志不同行也。尧所以厘降二女于妫汭，舜可禅乎！吾兹试矣。是治天下观于家，治家观于身而已矣。身端，心诚之谓也。诚心，复其不善之动而已矣。

其对家人卦义的解释本于《象》文“正家而天下定矣”。并结合《大学》文，“意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”其对睽卦的解释，亦本于《象》文。其引尧舜故事，又是引史证经。他以诚心解释这两卦的卦义，同样体现了其解易的伦理学的倾向。又其解释复、无妄两卦义说：

不善之动，妄也。妄复则无妄矣。无妄则诚矣。故无妄次复，而曰先王以茂对时，育万物，深哉！

此是引《象》文，解释无妄卦义。但其解释，既不同于汉易，又不同王弼派易学。如《九家易》说：“天下雷行，阳气普遍，无物不与。故曰物与也。物受之以生，无有灾妄，故曰物与无妄。”（《周易集解》引）。此是以卦气说解释无妄。又王弼注说：“物皆

不敢妄，然后万物乃得各全其性。”此又是以其玄学观点，“物无妄然，必由其理”，解释无妄。而周敦颐则以“不善之动”，解释妄，以其诚的观念解释无妄，所谓“无妄则诚矣”。无妄居于复卦之后，表示妄去则无妄到来。此即上文所说：“诚心，复其不善之动而已矣。”复，谓转去。此种解释，又赋予无妄卦义以伦理学的意义，同样表现了宋易的特征，后被程颐继承下来。又其解释损益两卦义说：

君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲，迁善改过而后至。乾之用其善是，损益之大莫是过。圣人之旨深哉！吉凶悔吝生乎动。噫，吉一而已，动可不慎乎！

“君子乾乾不息”，本于乾卦《象》文“君子以自强不息”。周氏则以不息为诚。“惩忿窒欲”乃损卦《象》文。“迁善改过”，本于益卦《象》文“见善则迁，有过则改。”其将三卦的《象》文合在一起，在于说明，不息之诚的境界，必须经过窒欲和迁善的功夫方能达到。此处，以禁欲解释损卦义，以迁善解释益卦义，取两卦的伦理意义，本于王弼注。但同至诚不息结合起来，便转向宋明道学了。又其解释蒙艮两卦义说：

童蒙求我，我正果行，如筮焉。筮，叩神也。再三则渎矣，渎则不告也。山下出泉，静而清也，汨则乱，乱不决也。慎哉！其惟时中乎？

艮其背，背非见也。静则止，止非为也；为，不止矣。其道也深乎！

其对蒙卦的解释，据《象》《象》文，但却用来说明师教不可不慎重。如果童蒙之人，如山下泉水，静而清，则教之。如果汨乱不静，虽教之，亦不能果行，不如不教。教与不教，因时而取中，此即“其惟时中乎”！此又是以人道教训之义，解释蒙卦卦辞。其对艮卦的解释，亦本于王弼注：“背者不见之物也。不见则自然静止，

……强止之，则奸邪并兴。”周敦颐发挥为“止，非为也；为，不止矣。”是说，静则止，出于无心而为；有心而为，反而不能静止。这又是宣扬其“诚无为”和“主静”说。此条解释，后被程颐发挥为“无欲”和“无我”说，成为道学宣扬禁欲主义的先驱。

总之，《通书》中的易学，一方面继承了晋唐易学中的义理学派的传统，一方面又扬弃了王弼派的玄学观点，以儒家的伦理道德观念为中心，解释《周易》经传，并且与四书中的观念，特别是《中庸》中的观念相结合。他以《周易》经传提供的资料讲宇宙观，将四书中的哲学、伦理学的问题，纳入易学的系统，这就为道学家的哲学体系的形成奠定了思想基础。当然，周敦颐的易学还没有完全摆脱道家 and 道教的影响。进一步摆脱其影响，则是程氏易学哲学的任务了。

第四节 邵雍《皇极经世》

邵雍是北宋五子之一，有名的易学家。他一生的主要工作是解说《周易》的原理。他的哲学体系，同周敦颐一样，是以其易学为核心而建立起来的。程颢于《邵尧夫先生墓志铭》中说：“先生少时，自雄其材，慷慨有大志。既学，力慕高远，谓先王之事为可必致。乃其学益老，德益邵，玩心高明，观于天地之运化，阴阳之消长，以达乎万物之变，然后颺然其顺，浩然其归。”（《二程全书·明道文集》）邵雍以探讨天地万物的运动变化和阴阳消长为其哲学的宗旨。关于邵雍学术的来源，程颢接着说：“独先生之学为有传也。先生得之于李挺之，挺之得之于穆伯长，推其源流，远有端绪。今穆李之言及其行事，概可见矣。而先生纯一不杂，汪洋浩大，乃其所自得者多矣。”（同上）程颢认为，邵雍的易学来于李之才，而李之才之学又来自于穆修。此即后来朱震所说的，来

于陈抟的系统。《宋史·道学传》依此，叙述邵雍易学的渊源说：“北海李之才摄共城令。闻雍好学，尝造其庐，谓曰，子亦闻物理性命之学乎？雍对曰，幸受教。乃事之才，受河图，洛书，宓牺八卦六十四卦图像。之才之学，远有端绪。而雍探賾索隐，妙悟神契，洞彻蕴奥……遂衍宓牺先天之旨，著书十万言行于世，然世之知其道者鲜矣。”认为邵雍易学是对李之才易学的阐发。据此，邵雍的易学属于北宋象数学派的系统，这是可以肯定的。邵雍的易学，虽然来于陈抟系统，受了道教和道家学说的影响，但同周敦颐一样，是站在儒家的立场，解说《周易》的原理的。他在《伊川击壤集序》中说：“予自壮岁，业于儒术，谓人世之乐，何尝有万之一二，而谓名教之乐，固有万万焉。况观物之乐，复有万万者焉。”其在《观物内篇》说：“仲尼后禹千五百余年，今之后仲尼又千五百余年。虽不敢比仲尼上赞真舜禹，岂不敢比孟子上赞仲尼乎！”他同其他道学家一样，以孔孟事业的继承者自居，以追求儒家的名教之乐为志向。因此，朱熹于《伊洛渊源录》中列邵雍为道学的大师之一。清代的一些汉学家，为了反对图书学派，将邵雍易学看成是陈抟易学的翻版，归之于道教系统，认为背叛了儒家的正统，这种门户之见，是不符合历史实际的。

邵雍易学的特点，当时被称为数学。程颢评论说：“尧夫欲传数学于某兄弟，某兄弟那得功夫，要学须是二十年工夫。”（《宋元学案·百源学案》引）第一节中已谈及，陈抟派的易学，有象学和数学两方面。邵雍易学发展了其数学的方面。但邵氏易学，并非不讲卦象，而是说，在奇偶之数之基础上讲卦象的变化，主张“数生象”，故被称为数学。其易学突出地体现了象数学派的特征。与邵雍同时的哲学家，张载和程颐都以研究易学而闻名。张载创气学派，程颐创理学派，同邵雍的数学派，成为三足鼎立之势。

邵雍的易学又被称为先天学。朱震认为，“陈抟以先天图传种

放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍。”（《宋史·朱震传》）所谓“先天图”，即乾坤坎离的图式。此图式始于陈抟的道教易学。李之才的卦变说，以乾坤为本，坎离为用，以乾坤一交而为复姤，即来于陈抟的先天图，所以其卦变说又称之为“先天卦变说”。邵雍易学的基本原则之一，是以乾坤坎离为四正卦，由此推衍出一套图式，进一步发展了李之才的卦变说。邵雍认为，以乾坤坎离为四正卦的图式乃伏羲氏所画，故称此类图式为先天图，称其学为先天学；而汉易中以坎巽震兑为四正卦的图式，乃文王之易，是伏羲易的推演，称之为后天之学。邵雍对这两类的图式都有解说，但他推崇前者。朱熹在《答袁机仲书》中评论邵雍易学说：“自初未有画时，说到六画满处者，邵子所谓先天之学也。卦成之后，各因一义推说，邵子所谓后天之学也。”又说：“据邵氏说，先天者伏羲所画之易也。后天者文王所演之易也。伏羲之易，初无文字，只有一图以寓其象数，而天地万物之理，阴阳终始之变具焉。文王之易即今之周易而孔子所为作传者是也。”（《文集》卷三十八）朱熹此论，大体符合邵氏易学的内容。所谓伏羲之易，即以乾坤坎离四正卦为内容的图式。邵雍认为此类图式，乃《周易》的基本原理，先《周易》而有，所以称其易学为先天学。“先天”一词，来于陈抟派易学。邵雍于《先天吟》中说：“先天事业有谁为，为者如何告者谁。”另一首说：“若问先天一事无，后天方要着功夫。”（《击壤集》）此是以生来具有的为先天，人为获得的为后天。朱熹认为，“一事无”，即“出于自然，不用安排。”（《语类》卷一百）邵雍于《天意吟》中说：“天意无佗只自然，自然之外更无天。”（《击壤集》）朱说即本于此。邵雍认为，其先天图式，非人力有意编造出来的，而是自然而有的，故称其为先天。至于以伏羲画卦为先天，此说不始于邵雍。晋干宝说：“伏羲之易小成，为先天。神农之易中成，为中天。黄帝之易大成，

为后天。”（何楷《周易订诂》引）邵雍以伏羲之卦为先天，可能受干宝说的影响。

邵雍的易学，很少解释《周易》经文即卦爻辞，因为他认为《周易》卦爻辞乃文王之易，属于后天之学，他的兴趣在他所说的先天易学，即伏羲氏所画的图式，认为此图式，有卦无文，但其中尽备天地万物之理。此种学风，可以说是陈抟派以图式解易的发展。但就其对图式的解说看，其所依据的思想资料则来于《易传》，特别是《系辞》和《说卦》。就这一方面说，其易学又是对《系辞》和《说卦》二传的阐发。他继承和发展了汉易中的卦气说，但抛弃了汉代经师以卦气和象数解释《周易》卦爻辞的烦琐的经学形式，成为宋明时期象数学派的代表。邵雍是一位典型的易学哲学家。他说：“知易者不必引用讲解，始为知易”，“人能用易，是为知易。”（《观物外篇》）所谓“用易”，即以其象数之学为中心，推衍出一套哲学体系，特别是关于宇宙运动和变化的模式，预测未来的事变，从而创立了宋明哲学中的数学派，对宋明哲学的发展起了一定影响。

邵雍的易学哲学著作是《皇极经世》，包括《观物内篇》和《观物外篇》。据其子邵伯温 and 弟子张岷所说，内篇为邵雍所著之书，外篇乃其门人弟子所记之言。内篇偏重于易理，外篇偏重于象数。《皇极经世》原本已失传。后人整理和注解的，有其子邵伯温的《皇极系述》、《观物内外篇解》；其后学张行成有《周易变通》，蔡元定有《经世指要》，朱熹于《易学启蒙》和《语类·邵子之书》中也有解说。元俞琰有《易外别传》，明黄畿有《皇极经世传》，清王植有《皇极经世直解》等。这些解说，各有其特色，未必皆切合原意，但对了解邵雍易学的内容，还是有帮助的。此外，黄宗羲有《易学象数论》，黄宗炎有《先天卦图辨》，胡渭有《易图明辨》，对邵雍易学皆有评论，亦可参考。

一 先天易学

邵雍所说的先天图，究竟为那些图式，共有多少？张行成于《周易通变序》中说：“康节先生谓图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理，尽在其中矣。谓先天图也。先生之学祖于象数二图。”又说：“先生之书尽离乎十四图。先生之意，推明伏羲之意也。仆不自揆，辄敷演解释，命曰通变。庶几学先天者得其门而入焉。”张氏认为，邵雍所传先天图共十四，后失传。他得于蜀中，加以解说，著书名《周易变通》。其所说的十四图，有象和数各一图，象图为乾坤相交图，演变为四象运行之一图；数图为坎离相交图，演变为八卦变化之八图。合前共十一图，加上有极图，分两图，卦一图，共十四图。张氏所说的十四图，是否邵雍的先天图原本，已不可考。但他认为，其基本图式为象数二图，是有依据的。蔡西山和朱熹于其著述中也例举了邵氏先天图的几种图式。朱熹于《易学启蒙》和《周易本义》中，将邵雍的伏羲先天图归结为四种：伏羲八卦次序图，伏羲八卦方位图，伏羲六十四卦次序图，伏羲六十四卦方位图。《周易本义》解释说：“伏羲四图，其说皆出于邵氏。盖邵氏得之李之才挺之，挺之得之穆修伯长，伯长得之华山希夷先生陈抟图南者，所谓先天之学也。”就现传《皇极经世》中的论述和宋明以来诸家的解说看。邵氏的先天图并非仅此四图。但朱熹所概括的伏羲四图，却道出了邵氏先天学的基本内容，其后来影响也很大。此四图，实际上是两类图式：卦次图和方位图，其基本图式为八卦次序图和八卦方位图，即张行成所说的象数二图。此二图又是同一原理的两种表现形式。现以朱熹所归纳的四种图式为主，结合其它图式和《皇极经世》的有关论述，分析一下邵氏先天易学的内容及其理论意义。

(1) 八卦和六十四卦次序图

此类图式在于说明八卦的起源和六十四卦形成的次序。关于此类问题，《易传》有五种说法：《系辞》的观象立卦说，大衍之数说，易有太极说，《说卦》的参天两地而倚数说和乾坤父母说。此五说的重点各有不同，都涉及到八卦和六十四卦的形成问题。邵雍则取大衍之数说和参天两地而倚数说，并以此解释其它说法。《观物外篇》解大衍之数说：

易之大衍何数也？圣人之倚数也。天数二十有五，合之为五十。地数三十，合之为六十。故曰五位相得而各有合也。五十者著数也，六十者卦数也。五者著之小衍也，故五十为大衍也。八者卦之小成，则六十四为大成也。著德圆以况天之数，故七七四十九也，五十者存一而言之也。卦德方以况地之数，故八八六十四也，六十者去四而言之也。著者用数也，卦者体数也。用以体为基，故存一也。体以用为本，故去四也。

此是以天地之数解释大衍之数 and 卦数。认为大衍之数为著数，来于天数二十五的倍数，即五十。存一不用为四十有九，此数即天数七的七倍。地数三十，其倍数为六十，此数是地八的八倍，即六十四去四（指乾坤坎离四正卦），为卦数。大衍之数五十，又是参天两地之数即五的推演，六十四卦之数又是八卦之数的推演。著数和卦数为体用关系，相互依存。按此说法，著之数和卦数分别出于天地之数。又其解“参天两地而倚数”说：

易有真数，三而已。参天者三三而九，两地者倍三而六。参天两地而倚数，非天地之正数也。倚者拟也。拟天地正数而生也。

三，指一奇二偶，合而为三，此为易之真数，即以奇偶二数为易的基本数，此基本数又称之为天地之正数。因为天地之数分别由天奇和地偶之数组成。“参天”，是说天以一而函三乘真数三则为

九，此即“参天者三三而九”。“两地”，是说地分一奇为二，乘真数三则为六，此即“两地者倍三而六”。此是以九六解释参天两地之数。邵雍认为此九六之数，关非天地之正数，乃模拟天地之正数而生。按此说法，筮法中的九六之数来于奇偶二数即易之真数三。九乘四为三十六，为老阳之数，当乾卦一爻之策。六乘四为二十四，为老阴之数，即坤卦一爻之策。乾坤卦象则来于奇偶二数。所以《观物外篇》又说：“乾坤起自奇偶，生自太极。”以上这些是邵雍对大衍之数，天地之数，参天两地而倚数的解释。其解释并非《易传》文原意。但其总的思想是，揲蓍之数，八卦和六十四之数，以及九六之数 and 乾坤卦象，皆来于天地之正数即奇偶之数。以奇偶之数及其变易观察《周易》的象和数，这是邵雍易学的出发点。他把揲蓍求卦的过程，看成是八卦和六十四卦形成的过程，不取圣人观象立卦说，而主极数以定象说，这正是数学派解易的特征。

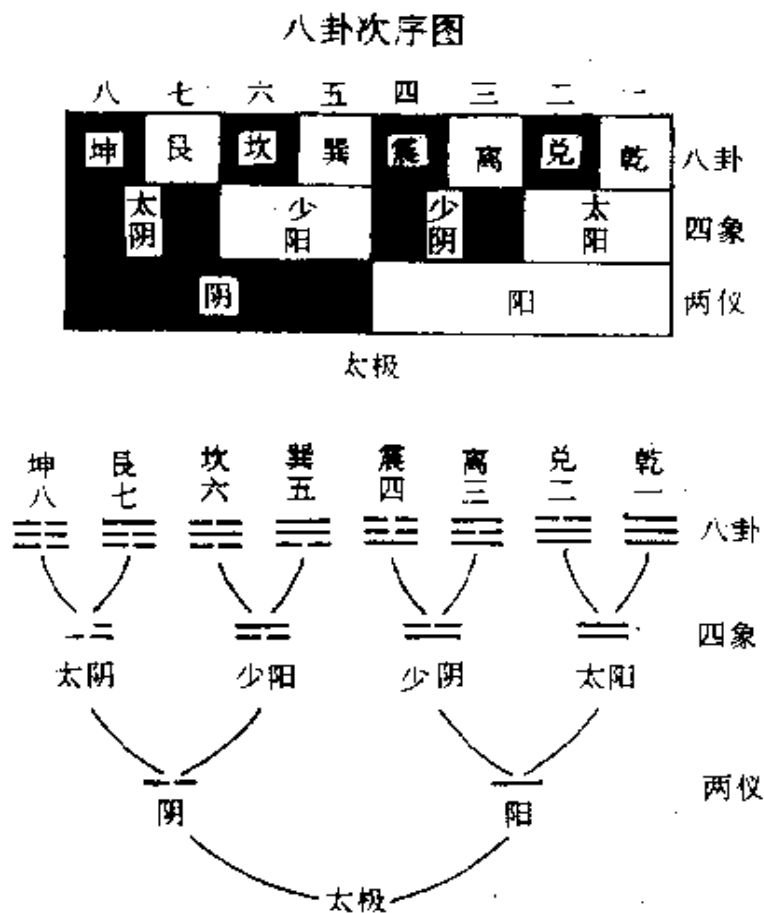
据此原则，邵雍论述了八卦和六十四卦形成的过程。《观物外篇》说：

太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，衍之斯为万。

此段论述，内容有二：一是讲八卦之形成，一是讲六十四卦的形成。八卦形成的过程是，太极分为两仪，两仪又生出四象，四象又形成八卦。此过程即“一分为二，二分为四，四分为八”的过

程。关于八卦形成的图式，有两种说法，一是朱熹所述，一是蔡元定所记。朱熹所述的图式如下：

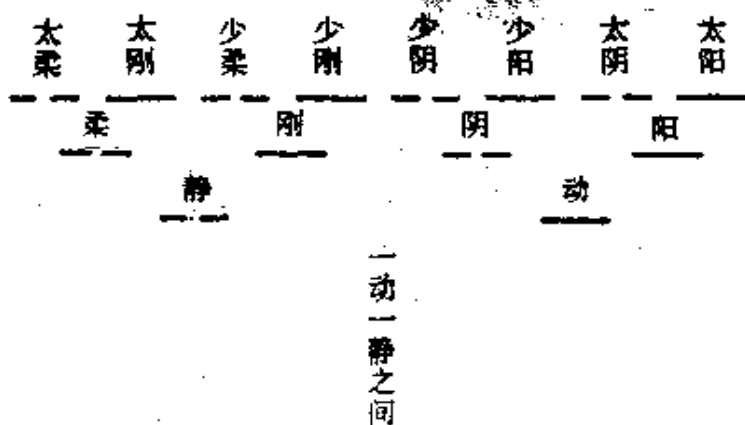
此图式见于《周易正义》。以卦象示之如下：



以上的图式，即朱熹说的伏羲八卦次序图，其顺序由乾一到坤八横行，又被称为小横图。关于乾一兑二离三等顺序，见于《观物外篇》。《易学启蒙》解释此八卦次序横图说：“太极之判，始生一奇一偶而为一画者二，是为两仪，其数则阳一而阴二……邵子所谓一分为二者也。”“两仪之上各生一奇一偶而为二画者四，是谓四象……所谓二分为四者。”“四象之上各生一奇一偶而为三画者八，于是三才略具而有八卦之名矣。其位则乾一兑二离三震四

巽五坎六艮七坤八。”按此说法，太极为一，分出阴—阳—两画，阳—上各加一奇—偶则为太阳=和少阴=之象，阴—上各加一奇—偶则为少阳=和太阴=之象。太阳=上各加一奇—偶则为乾☰兑☱两卦象。少阴=之上各加一奇—偶则为离☲震☳两卦象。少阳=之上各加一奇—偶则为巽☴坎☵两卦象。太阴=之上各加一奇—偶则为艮☶坤☷两卦象。此即太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。其顺序由右至左，则为乾—兑—离—震—坎—巽—艮—坤。

蔡氏有《经世衍易》图，图式如下：



此图式见《性理大全》。其解释说：“一动一静之间者，易之所谓太极也。动静者，易所谓两仪也。阴阳刚柔者，易所谓四象也。太阳，太阴，少阳，少阴，少刚，少柔，太刚，太柔，易所谓八卦也。”蔡氏所记，亦有所本。邵雍于《观物内篇》说：

天生于动者也，地生于静者也。一动一静交，而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉。一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交，而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳，静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。

邵伯温解释说：“混成一体，谓之太极。太极既判，初有仪形，谓之两仪。两仪又判，而为阴阳刚柔，谓之四象。四象又判，而为

太阳，少阳，太阴，少阴，太刚，少刚，太柔，少柔，而成八卦。”此是以动静为两仪，阴阳刚柔为四象。始动生阳，动极生静，始静生柔，静极生刚，此即两仪生四象。阴阳又分为太阳太阴，少阳少阴；刚柔又分为少刚少柔，太刚太柔，此即四象生八卦。所谓八卦，即太阳为乾，太阴为兑，少阳为离，少阴为震，少刚为巽，少柔为坎，太刚为艮，太柔为坤。所以如此相配，就《经世衍易》图看，由下而上观之，从右开始，动一，阳一，太阳一，则为乾三象；其次动一，阳一，太阴--，则为兑三象；其次动一，阴--，少阳一，则为离三象；其次动一，阴--，少阴--，则为震三象。以上为右边所生之四卦。从左开始，静--，柔--，太柔--，则为坤象；其次静一，柔--，太刚一，则为艮象；其次静--，刚一，少柔一，则为坎象；其次，静一，刚一，少刚一，则为巽三象。此是左边所生四卦。从右至左，其卦位顺序亦是乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八。关于一动一静之间，邵雍于《观物内篇》说：“夫一动一静者，天地至妙者欤？夫一动一静之间者，天地人之至妙者欤？”邵雍认为此一动一静之间者乃天地人之根源。其子邵伯温注解：“不役乎动，不滞乎静，非动非静而主乎动静者，一动一静之间者也。”此是以超乎动静又主宰动静为动静之间者，因为其超乎动静，故以混成一体之太极当之。蔡氏所述的图式，与朱熹所述的并不尽同，但同样认为八卦的形成是一分为二，二分为四，四分为八的过程。

上述的八卦次序图，加以推衍，即“八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”，便导出伏羲六十四卦次序横图，图式见122页。

此图式见于《周易本义》和《宋元学案·百源学案》。《易学启蒙》解释此图说：“八卦之上各生一奇一偶而为四画者十六，于经未见，邵子所谓八分为十六者是也。又为两仪之上各加八卦，又

为八卦之上各加两仪也。四画之上各生一奇一偶而为五画者三十二，邵子所谓分为三十二者是也。又为四象之上各加八卦，又为八卦之上各加四象也。五画之上各生一奇一偶而为六画者六十四，则兼三才而两之，而八卦之乘八卦亦周。于是六十四卦之各立而易道大成矣。”此是说八卦之上分别各加一奇一偶，则成四画之卦共十六，如乾☰上各加一奇一偶则为☶，☱；兑☱上各加一奇一偶则为☲，☳，等等。四画之卦上之分别加一奇一偶，则为五画之卦共三十二，如☳上各加一奇一偶则为☰，☷，等。五画之卦分别再加一奇一偶，则成六画之卦，共六十四。按此法则，☳各加一奇一偶为则乾☰，夬☱；☲上各加一奇一偶则为大有☲，大壮☳等等。此六十四卦的次序，从右到左，首卦为乾☰，次为夬☱，次为大有☲……当中两卦，左为姤☴，右为复☱。最末为坤☷，坤前为剥☶……此种排列的顺序又被称为大横图。邵雍于《观物外篇》说：“一变而二，二变而四，三变而八卦成矣。四变而十六，五变而三十二，六变而六十四备矣。”此指大横图而言。此图式，太极之上共有六个层次。“一变而二”指两仪层次，“二变而四”指四象层次，“三变而八”指八卦层次，“四变而十六”指十六卦层次，“五变而三十二”指三十二卦层次，“六变而六十四”指六十四卦层次。此图式，从右到左横看，即从乾到坤；乾卦经过六变，而为坤卦。乾☰上九爻变为阴爻为夬☱，此即“一变而二”，二指夬卦，居于第二位。夬☱九五爻变为阴爻为大壮☳，此即“二变而四”，四指大壮，居于第四位。大壮☳九四变为阴爻为泰☰，此即“三变而八”，八指泰卦，居于第八位。泰卦☰九三爻变为阴爻，则为临☱，此即“四变而十六”，十六指临卦，居于第十六位。临卦☱九二变为阴爻，则为复☱，此即“五变而三十二”，三十二指复卦居于第三十二位。复卦☱初九变为阴爻，则为坤☷，此即“六变而六十四”，坤居最末位。按此说，此横图，由

乾至坤，也是阳消阴长的过程。

按上述逐步各加一奇一偶的法则，六十四卦还可以推衍下去，如六画之上各生一奇一偶成为七画卦，共为一百二十八卦；七画之上各生一奇一偶成为八画卦，共二百五十六卦，如是推衍，可以无穷。此即邵雍所说：“十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少；愈细则愈繁。合之则为一，衍之则为万。”“根”和“一”，皆指太极而言。总之，六十四卦是从一分为一奇一偶，然后逐次各加一奇一偶演变而成。

邵雍关于八卦和六十四卦形成的理论，在易学史上自成一家。其基本法则是“一分为二，二分为四，四分为八……。”程颢称此法则为“加一倍法”；他说：“尧夫之数，只是加一倍法。”（《外书》十二）意思是说，六十四卦的形成，从奇（一）偶（--）二数出发，分别再加以奇偶二数，逐次加上，即二为一的倍数，四为二的倍数，八为四的倍数，十六为八的倍数……。此种法则朱熹又称之为“一分为二”法，他说：“此只是一分为二，节节如此，以至无穷，皆是一生两尔。”（《语类》卷六十七）意思是，二分为四以下，都是按“一分为二”的法则进行的，如四分为八，即四象各分为二；八分为十六，即八卦各分为二。朱熹亦称此法则为四分法。他说：“其数以阴阳刚柔四者为准，四分为八，八分为十六，只管推之无穷。”（同上）又说：“康节以四起数，叠叠推下去。”（《语类》卷一百）《语类》还记载说，学生问：“先生说邵尧夫看天下物皆成四片，如此，则圣人看天下物皆成两片也。”朱熹回答说：“也是如此。只是阴阳而已。”（同上）所谓“四者为准”，“以四起数”，指数分阴阳刚柔或太阳太阴少阳少阴，就筮法说，指七八九六。邵雍于《观物内篇》说：“天之大阴阳尽之矣。地之大刚柔尽之矣。阴阳尽而四时成焉。刚柔尽而四维成焉。夫四时四维者，天地至大之谓也。”此即“看天下物皆成四片”。朱

熹所以强调邵雍易学“以四起数”，目的是将其同老学的系统区别开来。如《老子》也讲“一生二”，但不讲“二生四”，而讲“三生三”。扬雄的《太玄》，则讲“一以三起”，一生三为三方，三生九为九州，九生二十七为二十七部，九乘九为八十一首。而《易传》系统则讲二生四，四生八。因此，朱熹以四分法，概括邵雍的易学。但四分法，说到底还是二分法，所谓“看天下物皆成两片”，所谓“只是阴阳而已”，即一分为二，奇偶而已。可以看出，加一倍法和一分为二法，其理论思维是一致的，都是从一开始，或逐次加一倍，或逐次分为二。如此推衍的结果，两仪，四象，八卦至六十四卦各层次中，都是阴阳相间而对立，如横图中黑白相间而对立。此即邵雍所说：“分阴分阳，叠用刚柔，故易六位而成章。”此是引《说卦》文，但给予新的解释，说明六十四卦乃阴阳对立面经过六次分化而成。

邵雍以加一倍法或一分为二法，解释六十四卦卦数和卦象的形成，是把奇偶二数的演变置于第一位，有此数学的法则，方有六十四卦，并以此解释《系辞》“易有太极”章。这种解释乃汉唐易学所未见。如虞翻以卦变说解释两仪生四象，四象生八卦（见《周易集解》引），韩康伯则以有生于无说，解释太极生两仪。孔疏则以太极元气说，五行说，解释太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。而邵雍则取数的变化，其着眼点为一，二，四，八，认为其间的关系，如程朱所说乃加一倍或一分为二的关系。此种观点，既排斥了无生有说，又排斥了汉唐易中取象说，创立了以数学观点解易的新流派。他所提出的数学方法，同近代数学中的二进位制有相似之处。奇偶二数相当于二进位制中○和1两个记号。其加一倍法，从两仪开始，类似于逢二进位。所以德国近代哲学家和数学家莱布尼兹看到邵雍的六十四卦次序图后，惊叹不已，认为此图式同其二进位制是一致的。这是因为邵雍的一分为二法，就

数的计算说，同样采取两个数即奇偶二数作为其记数法的基数。但邵雍的这个图式，就其内容说，并非是讲数学上的二进位制（见后）。

邵雍的八卦次序图，不仅用来解释八卦的形成，而且用来说明世界形成的过程，此图式又具有世界观或宇宙论的意义。据《观物篇》和蔡氏所述《经世衍易》的图式，天地万物都是按八卦生成的次序演变出来的。《观物外篇》说：

阴阳分而生两仪，两仪交而生四象，四象交而成八卦，八卦交而生万物。故二仪生天地之类，四象定天地之体。四象生日月之类，八卦定日月之体。八卦生万物之类，重卦定万物之体。类者生之序也，体者象之交也。推类者必本乎生，观体者必由乎象。生则未来而逆推，象则既成而顺观。是故日月一类也，同出而异处也，异处而同象也。推此以往，物焉逃哉！

“阴阳分而生两仪”，据下文“二仪生天地”句，指“太极分而生两仪”。此是说，八卦形成的过程，也是天地万物形成的过程。“二仪生天地之类”，即《观物内篇》所说：“天生于动者也，地生于静者也。”《观物内篇》又说：“动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交而地之用尽之矣。”此即上文所说“四象定天地之体”，即以阴阳为天之物，以刚柔为地之物。《观物内篇》又说：“太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天之物尽之矣。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之物尽之矣。”此是以天之阴阳生日月星辰，地之刚柔生水火土石；日月星辰配太阳（乾），太阴（兑），少阳（离），少阴（震）；水火土石配太柔（坤），太刚（艮），少柔（坎），少刚（巽）。此即上文所说“四象生日月之类，八卦定日月之体。”

《观物内篇》又说：

日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜，寒暑昼夜变而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷，雨风露雷交而地之化尽之矣。暑变物之性，寒变物之情，昼变物之形，夜变物之体，性情形体交而动植之感尽之矣。雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木，走飞草木交而动植之应尽之矣。

此是说，天之日月星辰又生出暑寒昼夜，地之水火土石又生出雨风露雷。暑寒昼夜变化万物的性情形体，雨风露雷化育走飞草木，从而生出动植物。《观物内篇》又说：

夫人也者，暑寒昼夜无不变，雨风露雷无不化，性情形体无不感，走飞草木无不应。所以目善万物之色，耳善万物之声，鼻善万物之气，口善万物之味，灵于万物不亦宜乎？

此是说，人类亦是天之阴阳和地之刚柔变化的产物。但人类同动植物即走飞草木又有区别。因为天之阴阳所变的性情形体，成为人的目耳口鼻，地之刚柔所化之木草飞走，成为人的感官对象即色声气味。人类能以目耳鼻口吸取木之色，草之声，飞之气，走之味，以养育自己，所以“惟人兼乎万物而为万物之灵”（《观物外篇》）。此外，邵雍于《观物》内外篇中，还以乾兑离震配元会运世，巽坎艮坤配岁月日辰；以乾兑离震配帝王伯，巽坎艮坤配《易》《书》《诗》《春秋》；前者又配道德功力，后者又配仁义礼智。还以乾兑离震配心胆脾肾，巽坎艮坤配肺肝胃膀胱等。以此说明历史年代、历史人物和经典的区分以及脏腑等差别，也都出于八卦的性质的不同。此即上文所说“八卦生万物之类，重卦定万物之体。”后一句是说，六十四卦的性质，规定万物不同的性能。其以八卦配各种事物，本于《易传》取象说，但自立新意。总之，邵雍认为，万物形成许多类，如两仪生天地之类，四象生日

月星辰之类，八卦生万物之类。其类别的不同，由于天地万物生成的顺序，即由二而四，由四而八而不同。各类的事物有自己的特性，又是由于阴阳相交之象不同。如阴阳之象为天，刚柔之象为地，太阳之象为日，太阴之象为月等。此即上文所说“类者生之序也，体者象之交也。”因此，推求事物的类别必须根据其生成的顺序；观察事物的性质必须凭借其阴阳之象。此即“推类者必本乎生，观体者必由乎象。”因为事物总是属于某一类，其中未生者，可以推测其性能；已生者，其象已成，可以探求其顺序。此即“生则未来而逆推，象则既成而顺观。”由于万物的形成有其顺序和类别，每类事物不仅有相同点，又有相异处。如日月之类，同出于阴阳之象，但日为昼，月为夜，其处不同。其处虽不同，但又同属于天象。此即“日月一类也，同出而异处也，异处而同象也。”同象即同类，异处即异体。总之，宇宙中的万物都是同类而异体，毫无例外，此即“推此以往，物焉逃哉！”今仿《经世衍易图》，制一宇宙形成的图式（见129页）。

此种生成的次序即按“一分为二”的法则进行的，太极为一，天地为二，天之阴阳和地之刚柔为四，日月星辰石土火水为八，其上之万物则为十六，三十二，六十四等。皇帝王伯以上还有许多层次，如道德功力等，则从略。此图式不仅是宇宙发生的程序，也是万物分类的图式。如天类中分阴阳二气，阳气类中有日月之类，日类为太阳，包括暑，性，目，元，皇；月类为太阴，包括寒，情，耳，会，帝。此种分类，是依据《说卦》“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”而推衍出来的。他说：“生生长类，天地成功。别生分类，圣人成能。”此分类的基本原则是一分为二，即将宇宙中的万物分为两大类，然后又分为四大类和八大类，类与类之间存在着涵蕴关系。其涵蕴关系又是其生成次序的体现。他说：“万

秋春	书	诗	易	霸	王	帝	皇
辰	日	月	岁	运	世	会	元
味	气	声	色	鼻	口	耳	目
走	飞	草	木	体	形	情	性
雨	风	露	雷	夜	昼	寒	暑
水	火	土	石	辰	星	月	日
柔		刚		阴		阳	
地				天			
极 太							

物各有太极两仪四象八卦之次，亦有古今之象。”（《观物外篇》）在邵雍看来，宇宙形成的过程，是类与种不断分化的过程，其顺序既是自然的，又是逻辑的。这是邵雍的宇宙论的一大特色。

邵雍以“一分为二”的法则解释天地万物的形成，此法则既有发生论，又有结构论的意义。“一分为二”表示万物在形成和发展的过程中，始终存在着对立面，任何事物都由对立面构成。此对立面或称为动静，或称为阴阳，或称为刚柔。认为其对立面既相依存，又相渗透。《观物外篇》说：

阳不能自立，必得阴而后立，故阳以阴为基。阴不能自见，必待阳而后见，故阴以阳为唱。阳知其始而亨其成，阴效其法而终其劳。

此段话有双重意义。就卦象的形成说，阴阳指奇偶二画或刚柔二爻。太极分为两仪后，此两仪相互对待，缺一方则不能成为卦象；阳主始，阴主成，不能孤立存在。此即“阳以阴为基”，“阴以阳为唱”。所以两仪、四象和八卦以及六十四卦，都是一阴一阳相配合，如大横图中黑白相配的图式。邵雍以此解释《系辞》“一阴一阳之谓道”说：“一阴一阳天地之道也，物由是而生，由是而成也。”（《观物外篇》）就万物的形成说，阴阳指事物具有的对立性能。他说：“天得地而万物生，君得臣而万化行，父得子，夫得妇而家道成。故有一则有二，有二则有四，有三则有六，有四则有八。”（同上）此是说，自然界和人类生活也由对立面构成。二，四，六，八，都是指对立面的构成说的。如日月星辰石土火水为八，其中由四个对立面构成：日月，星辰，石土，火水。此种对立体现太阳和太阴，少阳和少阴，少刚和少柔，太刚和太柔的对立和依存。其举例说：“阳得阴而为雨，阴得阳而为风，刚得柔而为云，柔得刚而为雷。”（同上）又说：“阳生阴，故水先成。阴生阳，故火后成。阴阳相生也，体性相须也。是以阳去则阴竭，阴尽则阳灭。”（同上）此是依据“天一生水，地二生火”说，论证阴阳相生，体（阴）性（阳）相成，去一不可。又说：“阴伏阳而形质生，阳伏阴而性情生，是以阳生阴，阴生阳。”（同上）他还认为，即使阳类或阴类事物，其阴阳成份也不是单一的，而是阴中有阳，阳中有阴，其不同，在于阴阳成份之多少。他说：“一气分而阴阳判。得阳之多者为天，得阴之多者为地。是故阴阳半（判）而形质具焉，阴阳偏而性情分焉。形质又分，则多阳者为刚也，多阴者为柔也。性情又分，则多阳者阳之极也，多阴也者阴之极也。”（同上）他还举例说：“动者性也，静者体也。在天则阳动而阴静，在地则阳静而阴动。”（同上）此是说，天气其性为阳，主动，但其形质为静；地体其性为阴，主静，但其体质为动。所以天气运转

而其体质变化如寒暑则迟，地体静止而其体质变化如雷雨则速。又举例说：“天半明半晦，日半盈半缩，月半盈半亏，星半静半动，阴阳之义也。（同上）此是说，天为阳，有晦的一面；日为阳，有缩之时；月为阴，有盈之时；星为阳，也有不动者。又说：“阳中之阴，月也，以其阳之类，故能见乎昼。阴中之阳，星也，所以见于夜”（同上）。此是说，月为阴，有时见于昼，有阳的一面；星为阳，却见于夜，又有阴的一面。其所以如此，因为月虽为阴，但出于阳类；星虽为阳，但出于阴类。以上是说，卦象和万物都处于对立面相互依存的关系中。

邵雍关于宇宙的形成及其结构的论述，是对汉唐以来以阴阳学说为中心的宇宙论的发展。此种宇宙论同周敦颐的《太极图说》相比，着眼于层次和类属关系，在古代哲学史上是少见的。他以数学上的加一倍法，观察宇宙形成的层次和类别，认为其过程是从一到二，从二到四，从四到八……，这是一种机械的排比，其分类也不是科学的。但是，他承认宇宙中个体事物的发展，是从一到多，从单纯到复杂，而且没有穷尽，所谓“愈大则愈少，愈细则愈繁”，形成一个互相联系的整体，并且以对立面的互相依存，说明世界的普遍联系，这无疑是一种辩证思维，有力地打击了创世说。

邵雍在《观物内篇》还依八卦之数推论万物之数。他说：

太阳之体数十，太阴之体数十二，少阳之体数十，少阴之体数十二。少刚之体数十，少柔之体数十二。太刚之体数十，太柔之体数十二。进太阳少阳太刚少刚之体数，退太阴少阴太柔少柔之体数，是谓太阳少阳太刚少刚之用数。进太阴少阴太柔少柔之体数，退太阳少阳太刚少刚之体数，是谓太阴少阴太柔少柔之用数。太阳少阳太刚少刚之体数一百六十，太阴少阴太柔少柔之体数一百九十二。太阳少阳太刚少刚之用

数一百一十二，太阴少阴太柔少柔之用数一百五十二。

邵雍认为，卦数有体有用。体数指本来具有之数，如八卦之体数为八，六十四卦之体数为六十四。用数指发挥其功能或作用之数，如六十四卦，乾坤坎离四正卦为不用之卦，其用数则为六十。又如八卦，震巽或兑艮为不用之卦，其用数则为六，如《观物外篇》所说：“天体数四而用三，地体数四而用三。”他还认为，八卦中太阳、少阳、太刚、少刚即乾离巽艮之体数各为十，太阴、少阴、太柔、少柔即兑震坎坤之体数各为十二。此是取天干十地支十二之数，与阳刚和阴柔相配。按此说法，阳刚之卦的总体数为： $10+10+10+10=40$ 。阴柔之卦的总体数为： $12+12+12+12=48$ 。上文说的“进”，指加四倍，此是取筮法中之策数，如四九为三十六，四六为二十四等。上文中的“退”，即减去。所谓“进太阳少阳太刚少刚之体数”，即阳刚之总体数加四倍，即： $40\times 4=160$ 。所谓“退太阴少阴太柔少柔之体数”，即 $160-48=112$ 。此数即“太阳少阳太刚少刚之用数”。所以称为用数，亦取“天之体数四，而用者三，不用者一”之义。下文是说，阴柔之总体数加四倍，减去阳刚之总体数，即 $192-40=152$ 。此为“太阴少阴太柔少柔之用数”。此篇又接着说：

以太阳少阳太刚少刚之用数唱太阴少阴太柔少柔之用数，是谓日月星辰之变数。以太阴少阴太柔少柔之用数和太阳少阳太刚少刚之用数，是谓水火土石之化数。日月星辰之变数一万七千二十四，谓之动数；水火土石之化数一万七千二十四，谓之植数。再唱和日月星辰水火土石之变化，通数二亿八千九百八十一万六千五百七十六，谓之动植通数。

“唱”、“和”皆指相乘。此是说，阳刚之用数乘阴柔之用数， $112\times 152=17024$ 。此数即日月星辰之变数，因为日月星辰能变物之性情形体，所以称其数为变数。下文是说，阴柔和阳刚之用数再

相乘，仍为17024，此为水火土石之化数。所以称为化数，因为水火土石可以化育走飞草木。邵雍认为，变数即动物之数，化数即植物之数。此二类数再相乘，即 $17024 \times 17024 = 289816576$ ，为动植之通数。邵雍此说，是由阳刚阴柔之体数导出其用数，再由用数导出日月星辰和水火土石之数，最后导出动植物之总数。其目的是通过数的推衍，说明宇宙中的个体事物的变化是从简单到复杂的过程。至于他提出的那些具体的数字，则近于数学游戏，并无实际意义。

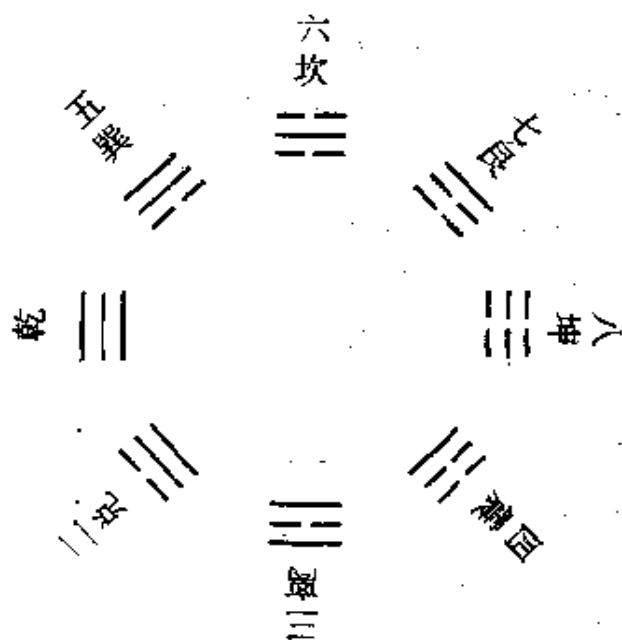
(2) 八卦和六十四卦方位图

此类图式，就易学说，是说明八卦和六十四卦所处的方位。《说卦》说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。数往者顺，知来者逆。是故易逆数也。”邵雍则以其横图的顺序解释此章之义，即以“天地定位”为乾一居南，坤八居北；以“水火不相射”为离三居东，坎六居西，则形成八卦方位图。《观物外篇》说：

天地定位一节，明伏羲八卦也。八卦相错者明交相错，而成六十四卦也。数往者顺，若顺天而行，是左旋也，皆已生之卦也，故云数往也。知来者逆，若逆天而行，是右行也，皆未生之卦也，故曰知来也。夫易之数，由逆而成矣。此一节直解困意，若逆知四时之谓也。

其图式称为伏羲八卦方位图（见134页）。

此图见于《周易本义》，又称为小圆图。朱熹解释说：“乾南坤北，离东坎西，震东北，兑东南，巽西南，艮西北。自震至乾为顺，自巽至坤为逆。”朱说以自震四至乾一为顺，取震为一阳生于下，离兑为二阳生，至乾为三阳生，表示阳气上升的过程。此阳息过程，仿天左行，故为顺行，如从今日追数往日，即“数往者顺”。故以此四卦为已生之卦。由巽五至坤八，为阴息过程，此



为右行，即逆天而行，犹从今日逆计来日，故说“知来者逆”，以此四卦为未生之卦。朱熹此说，颇有影响。清何梦瑶于《皇极经世易知》中，以自乾一至震四为顺。因为此四卦的顺序为一二三四，不应倒数。何说为是。所谓左施，指左半圈四卦，从乾一到震四；右行指右半圈四卦，从巽五到坤八。左

右行的说法，本于《易纬》天左施，地右转。天为阳，地为阴，故左半圈为阳，右半圈为阴。已生之卦，是说，已有乾三爻为阳，至兑离为二阳，震为一阳。追数其往，即由震一数到乾三；此即“数往者顺”。未生之卦，是说，从巽五到坤八，巽为一阴，坎艮为二阴，至坤方为三阴，有巽一阴时，尚无二阴，亦无三阴。从巽一阴推测其未来，此即“知来者逆”。其运行虽有顺有逆，但就八卦的形成说，如小横图的顺序，皆从右到左，即逆天而行。就四时的运行说，总是阳消而后阴生，由冬天而后推知有春夏。所以说“易之数由逆而成矣”，“若逆知四时之谓也”。按《说卦》中说的“数往者顺，知来者逆”，同八卦方位并无关系。虞翻解此，方同卦气说联系起来。其解“数往者顺”说：“谓坤消从午至亥，上下故顺也。”是说阴消从午至亥，由上到下，所以为顺行。其解“知来者逆”说：“乾息从子至巳，下上故逆也。”（《周易集解》）是说，阳长从子到巳，由下而上，所以为逆行。虞翻以右行为顺，左行为逆。邵雍此说，以左行为顺，以右行为逆，不取上下义。

邵雍此图式的理论意义在于说明一年四季的变化乃阴阳消长

的过程。《观物外篇》说：

震始交阴而阳生，巽始消阳而阴生，兑阳长也，艮阴长也。震兑在天之阴也。巽艮在地之阳也。天以始生言之，故阴上而阳下，交泰之义也。地以既成言之，故阳上而阴下，尊卑之位也。乾坤定上下之位，离坎列左右之门，天地之所阖辟，日月之所出入。是以春夏秋冬，晦朔弦望，昼夜长短，行度盈缩，莫不由乎此矣。

此是说，乾坤始交为震巽。震为一阳生，表示阴消而阳生。巽为一阴生，表示阳消而阴生。兑为二阳，表示阳长。艮为二阴，表示阴长。震兑居左半圈，震为少阴，兑为太阴，此即“震兑在天之阴也”。巽艮居右半圈，巽为少刚，艮为太刚，此即“巽艮在地之阳也”。左半圈表示天始生万物，有交泰之义，所以震兑两卦象，皆阴爻在上，阳爻在下。右半圈表示地成万物，所以巽艮两卦象，皆阳爻在上，阴爻在下，意味着阳尊而阴卑，阳唱而阴和。以上是讲震兑巽艮四卦阴阳消长之意义。下文是说，乾居上，坤居下，离居左，坎居右，即乾南坤北，离东坎西。乾为天，左半圈由下而上，表示阳气生长，辟户而施生万物；坤为地，右半圈由下而下，表示阴气增长，阖户而收藏万物。此即“天地之所阖辟”。离为日，日起于东方；坎为月，月生于西方。此即“日月之所出入”。天地之阖辟，形成春夏秋冬，即春夏为阳辟，秋冬为阴阖。月之出入，形成晦朔弦望。日之出入，形成昼夜长短。此是说，四时之运行，月之盈亏，日之长短，昼夜之交替，皆表现在此图式中。所以如此，因为此图式体现了阴阳互为消长的过程。《观物外篇》说：

自下而上谓之升，自上而下谓之降。升者生也，降者消也。故阳生于下，阴生于上，是以万物皆反生。阴生阳，阳生阴，阴复生阳，阳复生阴，是以循环而无穷。

“自下而上”，指阳升。“自上而下”，指阳降。“万物皆反生”，是说动物先生头部，由上而下；植物先生根，由下而上，其生相反。邵雍认为，阴阳互为消长，由下而上，由上而下，循环无穷。一年，一月，一日，其变化皆如此。可以看出，所谓伏羲八卦方位图，是将八卦的方位同四时变化联系起来，以此说明事物的变化，特别是天时和节气变化的规律性。

此图式，同小横图是一致的。将横图从中折开，拼为圆形，便得出此小圆图。就此图式的理论说，其来源有三：一是来于陈抟的先天图，一是来于李之才的卦变说，一是来于汉易的卦气说。邵雍所说的“乾坤定上下之位，坎离列左右之门”，以乾坤坎离为四正卦，即来于陈抟说，更远可追溯到《参同契》。朱熹评论说：“先天图直是精微，不超于邵子。希夷以前无有，只是秘而不传。次第是方士辈所相传授。参同契中所言，亦有些意思相似，与历不相应。”（《语类》卷六十五）后一句是说，同历法中的坎离震兑四正卦说不是一个系统。按邵雍有《乾坤吟》说：“道不远于人，乾坤只在身。谁能天地外，别去觅乾坤。”又有《先天吟》说：“天地与身皆易地，已身殊不异磨牺。”（《击壤集》）此以人身为天地乾坤，人身同伏羲八卦方位图无异，正是出于道教的炼内丹说。又邵雍解释四正卦说：“四正者，乾坤坎离也。观其象，无反复之变，所以为正也。”（《观物外篇》）又说：“天有二正，地有二正，而共用二变，以成八卦也。天有四正，地有四正，而共用二十八变，以成六十四卦也。是以小成之卦，正者四，变者二，共六卦也。大成之卦，正者八，变者二十八，共三十六卦也。乾坤坎离为三十六卦之祖也。兑震巽艮为二十八卦之祖也。”（同上）“天有二正，”指乾离二卦；“地有二正”，指坤坎二卦。“二变”，指兑巽互转，艮震互转。此是对李之才的卦变反对说的解释。就八卦说，乾坤坎离皆不易之卦，卦象颠倒，其象不变，邵雍以此为

正。其它四卦为可易之卦，即兑倒转为巽，艮倒转为震。邵雍以此为变。八卦由四正二变组成。乾坤坎离为不易之卦，所以居四正位；兑巽艮震为可变之卦，所以居四隅。此是以卦变说解释其八卦方位图。其以八方配四时，又是本于汉易的卦气说。按其四正卦说，震之初为冬至，离兑之中为春分，乾之末交于夏至；巽之初为夏至，坎艮之中为秋分，坤之末交于冬至。此是就一年气候说的。就一月的变化说，照月体纳甲说，震为初三，兑为初八，乾为十五，巽为十六，艮为二十三，坤为三十日。此种卦气说，又不同于汉易。如京房的卦气说，本于《说卦》中“帝出于震”一章，讲八卦方位，取八卦的卦义。其卦象的排列顺序，不表示阴阳之消长。而伏羲八卦方位图，其卦象的排列顺序则体现了阴阳消长的过程。就这一点说，此图式比汉易中的卦气说更加象数化了。此八卦方位图的顺序，即横图排列的顺序，从右到左，从乾到坤，此顺序亦是讲卦气说。如果将横图中的奇偶以1（奇）0（偶）代之，两仪的顺序从右到左为10；四象的顺序为11（太阳），10（少阴），01（少阳），00（太阴）；八卦的顺序为111（乾），110（兑），101（离），100（震），011（巽），010（坎），001（艮），000（坤）。此种进位的顺序，与数学中的二进位的顺序正相反。邵雍认为，此顺序只能从右到左，所谓“易之数，由逆而成”，因为他以乾坤坎离为四正卦，讲一年四季气候的变化过程。据此，邵雍的八卦横图和圆图，都是讲卦气说，并非讲数学上的二进位制，虽然，从左到右看，与二进位的顺序是一致的。

邵雍认为，将八卦方位圆图加以推衍，便得出伏羲六十四卦方位圆图，所谓“八卦相错者明交相错而成六十四卦也”。意思是，八卦交相配合，便得六十四重卦，其八重卦的方位与八卦的方位相同。《观物外篇》说：

复至乾，凡百有十二阳。姤至坤，凡百有十二阴。姤至坤，凡

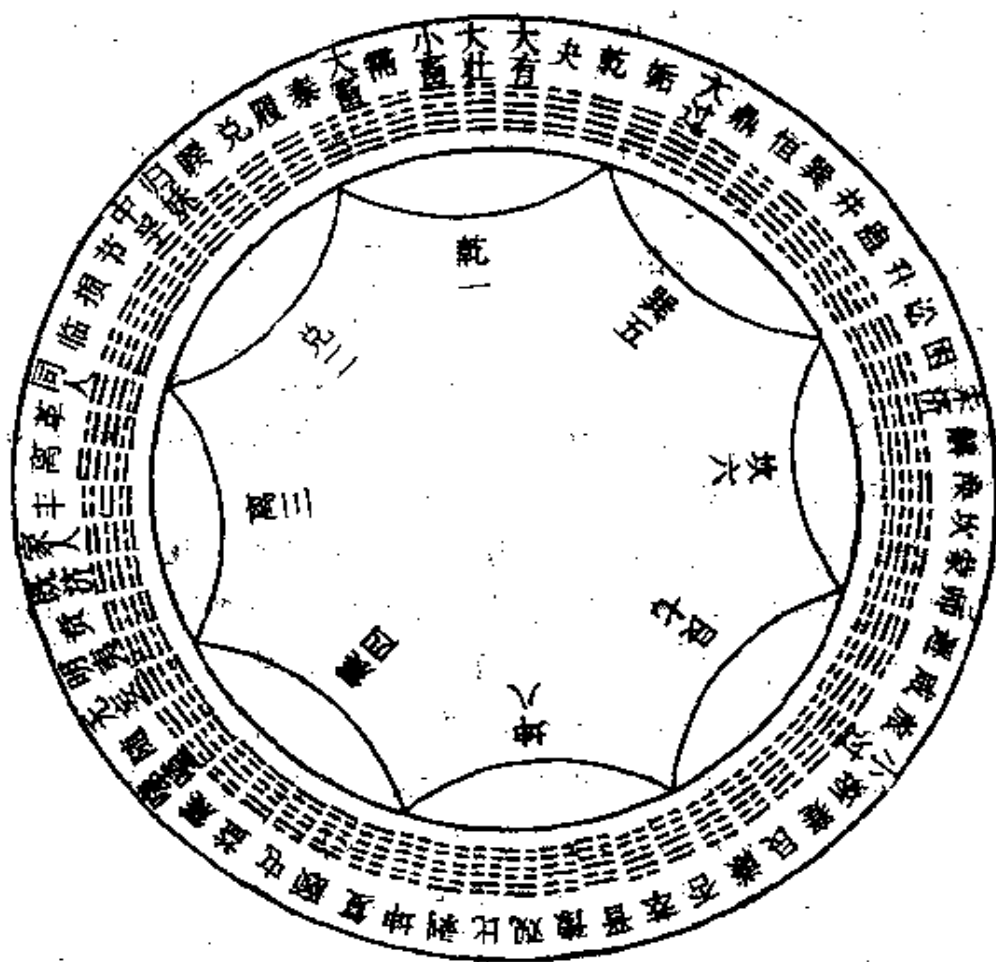
八十阳。复至乾，凡八十阴。乾三十六，坤十二，离兑巽二十八，坎艮震二十。夫易根于乾坤而生于姤复。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤。自兹而无穷矣。

阳在阴中，阳逆行。阴在阳中，阴逆行。阳在阳中，阴在阴中则皆顺行。此真至之理，按图可见之矣。

这几段话，是对伏羲六十卦方位图的描述。其图式见下页。

此图式见于《周易正义》大圆图，依邵雍义，圈内补以八卦方位顺序。此图式中诸卦的排列亦是“乾坤定上下之位，离坎列左右之门。”左半圈从复到乾共三十二卦，阳爻共一百十二，阴爻共八十。右半圈从姤到坤，共三十二卦，阴爻共一百十二，阳爻共八十。左半圈阳爻占优势，故称阳，右半圈阴爻占优势，故称阴。按李之才六十四卦相生说，乾坤为诸卦之祖，乾坤相交，生复姤二卦，即乾一爻而为姤，坤一爻而为复，此即邵雍所说“刚交柔而为复，柔交刚而为姤。”其它卦皆生于复姤二卦，故又称为复姤小父母说。复卦☱为一阳生，左行至临卦☱为二阳生，至泰卦☱为三阳生，至大壮卦☱为四阳生，至夬卦☱为五阳生，至乾卦☰为六阳生，乾为阳极盛。其次为姤卦☴一阴生，右行至遁卦☶为二阴生，至否卦☷为三阴生，至观卦☶为四阴生，至剥卦☶为五阴生，至坤卦☷为六阴生，坤为阴极盛。以后，又为复卦一阳复生，此即邵雍所说“自兹而无穷矣”。此六十四卦又分居于八卦。从乾☰到泰☱，共八卦，其下卦皆为☰，分属于乾一；从履☱到临☱，共八卦，其下卦皆为☰，分属于兑二；从同人☲到明夷☱，共八卦，其下卦皆为☰，分属于离三；从无妄☲到复☱，共八卦，其下卦皆为☰，分属于震四；从姤☴到升☱，共八卦，下卦皆为☰，分属于巽五；从遁☶到谦☱，共八卦，下卦皆为☰，分属于艮七；从否☷到坤☷，共八卦，下卦皆为☷分属于坤八。乾一中的八个卦，其阳爻共三十六；坤八中的八个卦，其阳爻共十

六十四卦圆图



二；离，兑，巽中的八个卦，其阳爻各为二十八；坎，艮，震中的八个卦，其阳爻各二十。此即邵雍上文所说“乾三十六，坤十二，离兑巽二十八，坎艮震三十。”《观物外篇》说：“乾四十八而四分之一分为阴所克也。坤四十八而四分之一分为所克之阳也。乾

得三十六，而坤得十二也。”亦是此意。左半圈，从复到乾，为阳升过程。就乾兑离震四类卦说，震类卦阳爻二十，至离和兑类阳爻各二十八，到乾类卦阳爻三十六，阳爻由少到多，逐步上升，此即“阳在阳中”，谓之顺行。右半圈，从姤到坤，乃阳消或阴长的过程。就巽坎艮坤四类卦说，巽类卦阳爻共二十八，至坎艮两类卦，阳爻各二十，到坤类卦阳爻为十二。阳爻由多到少，逐步下降。此即“阳在阴中阳逆行”。同样，右半圈，阴爻逐步增长，则为“阴在阴中”，亦谓之顺行；左半圈，阴爻逐步减少，此即“阴在阳中阴逆行”。此处说的顺逆，是取上下义。其在《观物外篇》又解释此图式说：

无极之前，阴含阳也。有象之后，阳分阴也。阴为阳之母，阳为阴之父。故母孕长男而为复，父生长女而为姤。是以阳起于复，而阴起于姤也。

“无极”，指坤复二卦之间，居于阴尽和阳生之际，既非阴，又非阳，即阴阳之交接点，故称为无极。此本于月体纳甲说的晦朔之间，坤震之际，为无光之时。“无极之前”，指从坤反姤，图的右半圈。“有象之后”，指从复至乾，图的左半圈。“分”，谓分出；“含”，谓吸收。邵雍说：“乾以分之，坤以合之，震以长之，巽以消之。长则分，分则消，消则翕也。”（《观物外篇》）是说，乾卦分出的，坤卦则吸收，震一阳生表示阳长，巽一阴生表示阳消。左半圈为阳，从复至乾，阳气增长，即乾逐渐分出而为阴的过程。如复卦䷗为一阳生，即乾分出五阳而为阴；夬卦二阳长，即乾分出四阳而为阴。此表示万象成长，此即“有象之后，阳分阴也。”右半圈为阴，从坤反姤，左方分出的阳为右方所吸收，如夬卦分出的—阳，为坤卦所吸收，则为剥䷖；泰卦分出的三阳为坤卦吸收，则为否䷋，此即“无极之前，阴含阳也。”“阴含阳”，所以说“阴为阳之母”；“阳分阴”，所以说“阳为阴之父”。据此，坤为母，一

交于乾为复，复为长男，一阳生，此即“母孕长男而为复”。乾为父，一交于坤而为姤，姤为长女，一阴生，此即“父生长女而为姤”。坤为母，复为子，所以坤左为复。乾为父，姤为女，所以乾右为姤。阳从复卦开始，阴从姤卦开始，此即“阳起于复，而阴起于姤也。”据此，邵雍还提出“天根月窟”说，解释此图式。其《观物吟》说：

耳目聪明男子身，洪钧赋与不为贫。因探月窟方知物，未琢天根岂识人。乾遇巽时观月窟，地逢雷处看天根。天根月窟闲来往，三十六宫都是春。（《伊川击壤集》卷十六）

此是说，乾巽二卦之间为月窟，乃一阴将生之处，即“乾遇巽时观月窟”。坤震二卦之间为天根，乃一阳将生之所，即“地（坤）逢雷（震）处看天根”。巽为一阴生，所以称为月窟。震为一阳生，所以称为天根。以上是就小圆图说的。就大圆图说，坤复二卦之间为天根，乾姤之间为月窟，亦是阴阳将生之处。朱熹有诗说：“忽然夜半一声雷，万户千门次第开。若识无心含有象，许君亲见伏羲来。”（《答袁机仲》）“无心含有象”，即坤复之际，阳气将生之时。关于三十六宫。就小圆图说，指乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八之数的总合为三十六。就大圆图说，其中的八个不易之卦（乾坤坎离颐中孚大过小过）与二十八个可易之卦（夬姤，复剥等）的总合，亦为三十六。阴阳周流于八卦和六十四卦之中，此即“三十六宫都是春”。元俞琰于《易外别传》中有天极月窟图，录之于下（见图 143 页）。

从此图式中可以看出，邵雍的伏羲六十四卦方位图的主要意图是用来表达阴阳互为消长的过程。图内六圈代表六爻，黑地为阴爻，白地为阳爻。每一圈中的阴阳各为三十二，其分布皆相对立，表示阴阳互为消长。

邵雍此图式的理论意义也是用来说明一年节气的变化。《观物

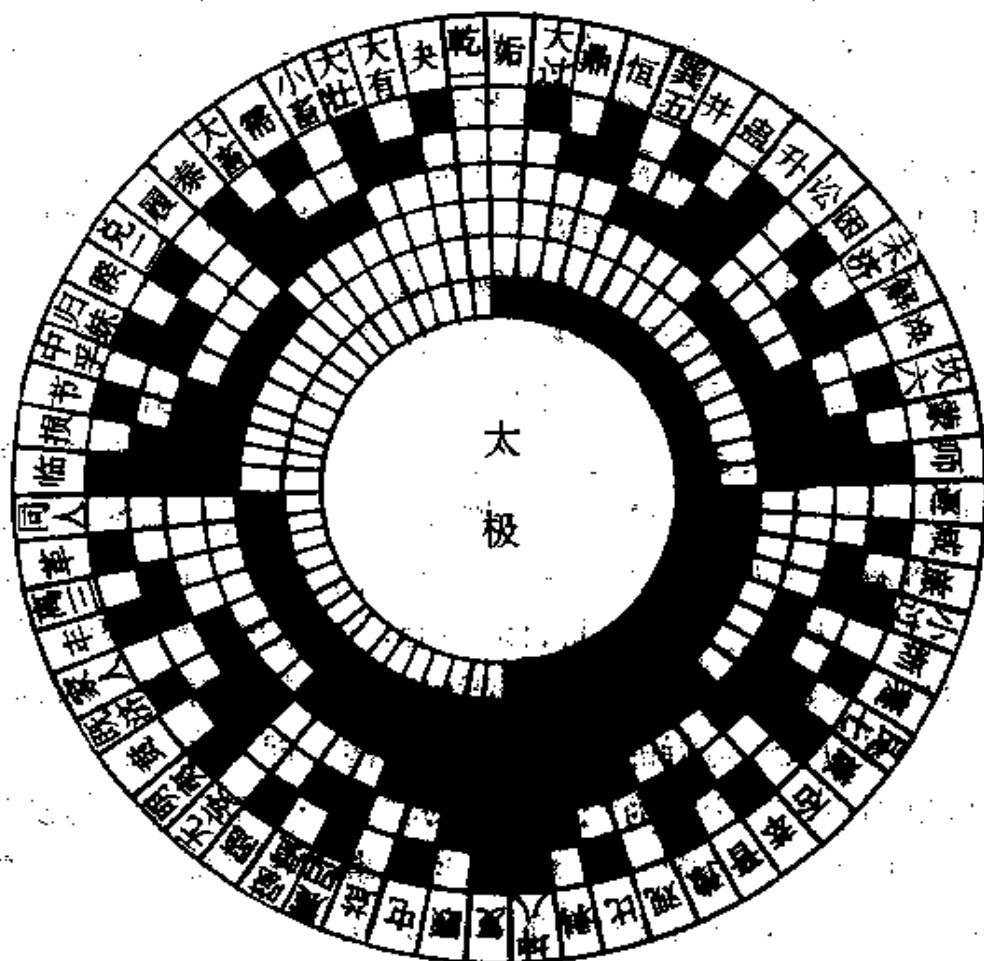
外篇》说：“冬至之子中阴之极，春分之卯中阳之中，夏至之午中阳之极，秋分之酉中阴之中。凡三百六十，中分之，则一百八十，此二至二分相去之数。”按此说法，配以六十四卦，复为冬至子之半，无妄明夷为立春寅之初，同人临为春分卯之半，履泰为立夏巳之初，至乾末交夏至为午之半，姤为夏至午之半，升讼为立秋申之初，师遁为秋分酉之半，谦否为立冬亥之初，至坤末交冬至为子之半。邵雍于《冬至吟》中说“冬至子之半，天心无改移。一阳初起处，万物未生时。玄酒味方淡，大音声正希。此言如不信，更请问庖牺。”（《击壤集》）“一阳初起处”，指复卦，当冬至子之半。其所谓“天根”，即指冬至将至而未至之时。其另一首《冬至吟》说：“何者谓之几，天根理极微。今年初尽处，明日未来时。”（同上）据此，月窟指夏至将至而未至之时。《观物外篇》又说：

阳爻昼数也，阴爻夜数也。天地相衔，阴阳相交，故昼夜相杂，刚柔相错。春夏阳多也，故昼数多，夜数少。秋冬阴多也，故昼数少，夜数多。

此是以大圆图中一百九十二阳爻为昼之数，一百九十二阴爻为夜之数，用来说明昼夜之长短。阴阳爻左右交错，表示昼夜交叉。左为阳，亦有阴爻；但阳爻一百一十二，阴爻八十，表示春夏阳用事多，白天长，夜间短。右为阴，亦有阳爻，但阴爻一百一十二，阳爻八十，表示秋冬阴用事多，夜间长，白天短。

从上述的材料中可以看出，此伏羲六十四卦方位图，也可以说是邵雍的卦气说。此卦气说，同汉易相比，不同有二。其一，邵雍以乾坤坎离为四正卦，认为冬至夜半子时阳气始于复卦，不是起于中孚卦。就卦象的变化说，其比坎离震兑四正卦说，更加逻辑化了，系统化了。其二，汉易以十二辟卦代表一年中阴阳二气消长的过程，每卦之间配四杂卦，共六十卦。消息卦之间的间隔是相等的。可是邵雍的卦气说，消息卦之间的距离并不相等。从

窟 月



根 天

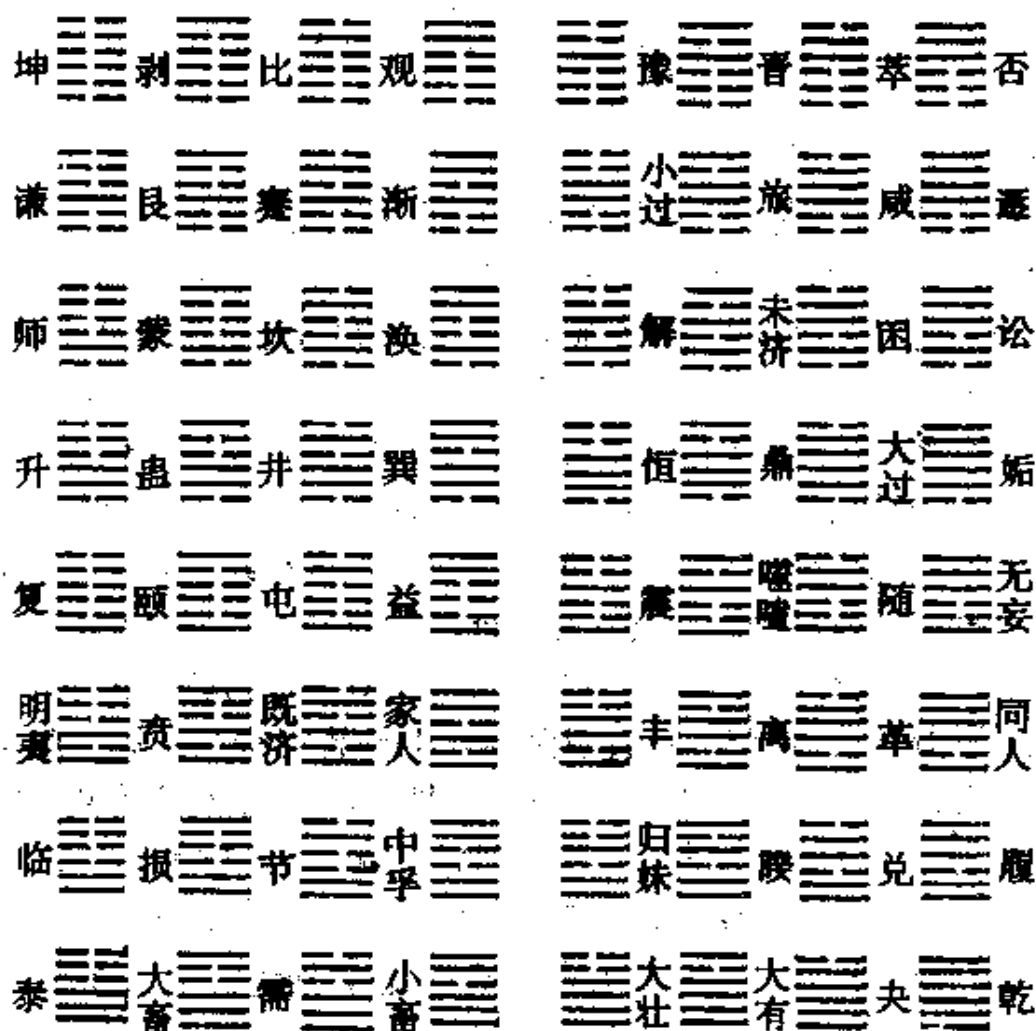
复卦到临卦，经历十六卦；从临卦到泰卦，经历七卦；从泰卦到大壮卦，则经历三卦；从大壮卦到夬卦，只经历一卦；而夬卦后即接乾卦。右半圈六辟卦分布的情况亦是这样。其所以如此分布，据说是出于阴阳二气的运行，始缓而终速和始速而终缓，或者说先疏而后密和先密而后疏。此种解释未免牵强。看来，邵雍不以十二消息卦代表十二月。然而他又以消息卦代表阴阳消长的过程，这就不能自圆其说了。

邵雍不仅用六十四卦圆图说明一年节气的变化，而且进一步用来说明万物的兴衰，社会的治乱以及世界的终始。其在《首尾吟》中说：“物盛物衰随气候，人荣人瘁逐推移。天边新月有时待，水上落花何处追。”（《击壤集》）此是以一年节气的阴阳消长观察万物的盛衰和人事的推移。又其《四道吟》说：“天道有消长，地道有险夷，人道有兴废，物道有盛衰。”（同上）这也是依据阴阳消长的法则得出的结论。又《观物外篇》说：“复次剥，明治生于乱乎！姤次夬，明乱生于治乎！时哉！时哉！未有剥而不复，未有夬而不姤者。防乎其防。”此是以剥卦为乱，以复卦为治，剥去则复来，所以说“治生于乱”。又以姤为乱，夬为治，夬倒转则为姤，所以说乱生于治。这又是以物极则反的法则，解释剥复和夬姤互相推移，说明治乱可以转化，要人们防患于未然。《观物外篇》又说：“天地之气运，北而南则治，南而北则乱，乱久则复，北而南矣。天道人事皆然。推之历代可见消长之理也。”此是说，圆图左半圈为天气运行的轨道，从北到南，即从复到乾，阳气用事，世道则治。右半圈为地气运行的轨道，从南到北，即从姤至坤，阴气用事，世道则乱。此即天道人事消长之理。其以卦气说推断社会的治乱，便同汉易中的灾异说相近了。关于世界的终始，邵雍论述最多，见后。可以看出，伏羲六十四卦方位图的哲学意义，是用来说明事物变化的规律性，认为宇宙中的事物总是处于阴阳推移的过程，没有永恒不变的东西。当然，其所谓推移，同汉易一样，认为是循环的过程，故以圆图示之。

邵雍论伏羲六十四卦方位图时，除圆图外，还提出方图。其《大易吟》说：

天地定位，否泰反类。山泽通气，损咸见义。雷风相薄，恒益起意。水火相射，既济未济。四象相交，成十六事。八卦相荡，为六十四。

这也是对《说卦》“天地定位，山泽通气”一章所作的解释。其图式如下：



此图式见《周易本易》。此六十四卦方图，由四个层次组成。中间四卦即巽震恒益为第一层。其外十二卦即以坎离未济既济为四隅者为第二层。此十二卦外又有二十卦即以艮兑咸损为四隅者为第三层。第四层即以乾坤泰否为四隅者共二十八卦。内外四层共六十四卦。外第四层，乾居西北，坤居东南，泰居东北，否居

西南；乾为天，坤为地，乾坤和泰否，即对角之卦的卦象皆相反，此即“天地定位，否泰反类。”第三层之四隅即艮兑损咸，艮为山，兑为泽，其对角之卦象亦相反，此即“山泽通气，损咸见义。”第二层之四隅即坎离既济未济，坎为水，离为火，其对角之卦象亦相反，此即“水火相射，既济未济。”内第一层，即震巽恒益四卦，震为雷，巽为风，对角之卦象亦相反，此即“风雷相薄，恒益起意。”从乾西北角斜行至坤东南角，经过兑离震巽坎艮六卦，此斜线上共有八个卦，其顺序即从乾一到坤八；从西南角否到东北泰斜行，经过咸未济恒益既济损六卦，此对角线上亦共有八个卦；合在一起，共十六卦。此即“四象相交，成十六事。”四象指阴阳刚柔。又此图式，从下层向上看，共为八层。第一层为乾一宫八卦，第二层为兑二宫八卦，第三层为离三宫八卦，第四层为震四宫八卦，第五层为巽五宫八卦，第六层为坎六宫八卦，第七层为艮七宫八卦，第八层为坤八宫八卦。外四层的二十八个卦，从乾到泰横观，下卦皆为乾（☰），直观到否，上卦亦皆为乾；从坤到否横观，下卦皆为坤（☷），直观到泰，上卦皆为坤。此亦“乾坤定位”义。第三层的二十个卦，从兑到损横观，下卦皆为兑（☱），直观到咸，其上卦皆为兑；从艮到咸横观，下卦皆为艮（☶），直观到损，上卦皆为艮。此为“山泽通气”义。第二层的十二个卦，从离到既济横观，下卦皆为离（☲），直观到未济，上卦皆为离；从坎到未济横观，下卦皆为坎（☵），直观到未济，上卦皆为坎。此即“水火相射”义。内一层的四个卦，从震到益，下卦皆震（☳），从震到恒，上卦皆震；从巽到恒，下卦皆为巽（☴），到益，上卦皆为巽。此图式是以震巽两卦为中心而展开的，震为一阳生，巽为一阴生，其次为坎离艮兑二阴二阳生，再其次为乾坤三阳三阴生，所以说“雷风相薄，恒益起意。”此顺序本于《说卦》“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以暄之，艮以止之，兑以悦之，

乾以君之，坤以藏之。”以上这些变化，都是说八单卦交相配合，则形成六十四卦。此即上文所说：“八卦相荡，为六十四。”

此六十四卦方图的排列层次，是其横图和圆图的另一种形式。大横图从中折开，拼以圆形，便得出大圆图。将横图或圆图分为八段，自下而上叠成八层，其结果是第一层即横图或圆图的从乾至泰，第二层即横图或圆图的自临至履，至第八层即横图或圆图的自否至坤。这说明，横、圆、方三图是相通的。朱熹解释此方图的理论意义说：“是说方图中两交股底。且如西北角乾，东南角坤，是天地定位，便对东北角泰，西南角否。次乾是兑，次坤是艮，便对次否之咸，次泰之损。后四卦亦如是，共十六卦。”（《语类》卷六十五）意思是，此方图是讲六十四卦各有定位，如乾居西北，坤居东南，其它卦依次而定其位，而且定位中又各有对待，如乾与坤对，兑与艮对，离与坎对，震与巽对；剥与夬对，比与大有对，观与大壮对，豫与小畜对，晋与需对，萃与大畜对，否与泰对，等等。朱熹此说，虽不能概括此图式的全部内容，但知道出了其主要的意义，即在于说明空间的结构由三十二个对立面组成。

邵雍认为，圆图象天，方图象地，天圆而地方，天地本相函。于是又将六十四卦方图，置于六十四卦圆图之中，形成一外圆而内方的方圆合一图。《周易本义》载其图式如下（图见148页）。《观物外篇》说：

天圆而地方。圆之数起一而积六，方之数起一而积八，变之则起四而积十二也。六者常以六变，八者常以八变，而十二者亦以八变，自然之道也。八者天地之体也，六者天之用也，十二者地之用也。天变方为圆而常存其一，地分一为四而常执其方。天变其体而不变更其用也，地变其用而不变更其体也。此是以数目的变化说明方圆二图式。“圆之数起一而积六”，是说，

自然而然的法则。就天地之体数说，天体为四，即太阳少阳太阴少阴；地体亦为四，即太刚少刚太柔少柔。此即“八者天地之体也”。但天为圆，以六数为其用；地为方，以十二数为其用，此即“六者天之用地，十二者地之用也。”天之体数四，四乃方形之数，其运行流转，便变为圆的体数，圆的体数为三，取圆者经一围三义。四去一则为三，天之方数则变为圆数，此即“天变方为圆而常存其一”。圆数三，加一倍则为天之用数六。又天之体数四，其用为三，加一倍亦为六。天之用数并无变化，此即“天变其体而不变更其用也。”地之体数为四，亦方形之数，其分为四方东南西北，仍为方形，此即“地分一为四而常执其方”。地之体数四，但其用亦为三，分为四方后，其用变为十二，此即“地变其用而不变更其体也”。以上这些论点，无非在于说明天体为圆，主运动，其体数为三，用数为六；地体为方，主定位，其体数四，用数为十二。大圆图表示天体为圆，主运行，其六变则为三十六，乘十，则为三百六十，显示一年三百六十日时间的变化。方图则表示地体为方，主定位，其八变，则为六十四个方块，显示东西南北空间的分布。所以《观物外篇》又说：

圆者六变，六六而进之，故六十，变而三百六十矣。”方者八变，故八八而成六十四矣。阳主进，是以进之为六十也。圆者径一围三，重之则六也。方者径一围四，重之则八也。裁方而为圆，天所以运行；分大而为小，地所以生化。故天用六变，地用四变也。圆者星也，历纪之数，其肇于此乎！方者土也，画州九地之法，其仿于此乎！盖圆者河图之数，方者洛书之文。故羲文因之而造易，禹箕叙之而作范也。

此是说，圆图代表天体运行的周期，即一年三百六十日，历纪之数出于此。方图代表东西南北四方，九州之数本于此。意思是方圆二图也是天文地理之根源。圆图为河图之数，方图为洛书之文。

二图合而为一，即天地之缩影。此又以河洛说，解释方圆二图。

朱熹解释此方圆合一图说：“圆图象天，一顺一逆，流行中有对待，如震八卦对巽八卦之类。方图象地，有逆无顺，定位中有对待，四角相对，如乾八对坤八之类。此方圆图之辨也。”（《宋元学案·百源学案》引）“有逆无顺”，是说方图上下八层，就六十四卦的顺序说，都从右到左，为右行。按朱熹的解释，圆图的重点在于讲阴阳流行，方图的重点在于讲阴阳定位。前者是就时间过程说的，后者是就空间方位说的。据此，邵雍的方圆合一图，可以说是宇宙的时间和空间的间架或模式，用来表示天地万物和人类生活都处于此空间和时间的模式中，这就是邵雍的先天图的哲学意义。邵雍关于时空间架的理论，同秦汉以来的阴阳五行流派相比，其特点是讲阴阳而不讲五行，将时间的过程和空间的方位皆归之于阴阳配合，以变化为阴阳推移，以方位为阴阳对峙，这种一分为二的宇宙论对宋明哲学起了很大的影响。

（3）皇极经世图

邵伯温解释《皇极经世》说：“至大之谓皇，至中之谓极，至正之谓经，至变之谓世”，以“皇极经世”，为大中至正应变无方之道。此种解释，未必是邵雍之本义。邵雍于《书皇极经世后》中说：“朴散人道立，法始乎牺皇”（《击壤集》），以“皇”为三皇之一，指伏羲氏，以“极”为羲皇所立之最高法则。又其《经世吟》说：“羲轩尧舜，汤武桓文。皇王帝伯，父子君臣。四者之道，理限于秦。降及两汉，又历三分。……非唐不济，非宋不存。千世万世，中原有人。”（同上）此同样以皇为三皇，并以考察三皇以来世道之变化为“经世”。据此，其所谓“皇极经世”，即按三皇所立的至高法则，观察和推测人类历史的变化以御世。因为此法则为伏羲氏所立，故又称其易学著作作为《皇极经世》。此亦是其先天学的内容之一。

邵雍依据六十四卦圆图，又制定了一个历史年表，说明人类历史演变过程，进而说明宇宙历史演变的过程。此年表称之为皇极经世图。《观物内篇》说：

日经天之元，月经天之会，星经天之运，辰经天之世。以日经日，则元之元可知矣。以日经月，则元之会可知矣。以日经星，则元之运可知矣。以日经辰，则元之世可知矣。以月经日，则会之元可知矣。以月经月，则会之会可知矣。以月经星，则会之运可知矣。以月经辰，则会之世可知矣。以星经日，则运之元可知矣。以星经月，则运之会可知矣。以星经星，则运之运可知矣。以星经辰，则运之世可知矣。以辰经日，则世之元可知矣。以辰经月，则世之会可知矣。以辰经星，则世之运可知矣。以辰经辰，则世之世可知矣。

“经”，谓纪，治理之意。此是以天象日月星辰配计算时间的单位：元会运世。太阳一年绕天一周，故以日配元；日月交会，一年十二次，故以月配会。经星一年运行三百六十度，故以星配运；一日十二时辰，故以辰配世。邵雍认为，日月星辰互相治理，元会运世也互相统率。以日经日，等于一元之元。以日经月，等于一元之会；以日经星，等于一元之运；以日经辰，等于一元之世。以月经日，等于一会之元；以月经月，等于一会之会。其余例同。意思是，计算时间的算法有元会世运，以元为单位计算，一元之中有元会运世；以会为单位，一会之中亦有元会运世；以世为单位，一世之中也有元会运世。元会运世，如何计算呢？其接着说：

元之元一，元之会十二，元之运三百六十，元之世四千三百二十。会之元十二，会之会一百四十四，会之运四千三百二十，会之世五万一千八百四十。运之元三百六十，运之会四千三百二十，运之运一十二万九千六百，运之世一百五十五万五千二百。世之元四千三百二十，世之会五万一千八百四

十，世之运一百五十五万五千二百，世之世一千八百六十六万二千四百。

此是说，以元为一，其会为十二，其运为三百六十，其世为四千三百二十。折合年数，一世为三十年，一运则为十二世，一会则为三十运，一元则为十二会。按此计算一元的时间为十二万九千六百年。以会为单位计算，会之元为十二，会之会即十二乘十二为一百四十四（ $12 \times 12 = 144$ ），会之运即十二乘三百六十为四千三百二十（ $12 \times 360 = 4320$ ），会之世即十二乘四千三百二十为五万一千八百四十（ $12 \times 4320 = 51840$ ）。按年数计算，此一会所统率的时间为一百五十五万五千二百年（1555200）。按此推论，到世之世，其年数为五亿五千九百八十七万二千年（559872000）。其子邵伯温解释说：“一元象一年，十二会象十二月，三百六十运象三百六十日，四千三百二十世象四千三百二十时也。”又说：“经世一元十二会，三百六十运，四千三百二十世。一世三十年，是为十二万九千六百年，是为皇极经世一元之数。”但此一元之数只是宇宙时间中很短促的阶段。在宇宙大化之中，还有其它更长更长的阶段。如会之元，运之元，世之元等。邵伯温解释说：“一元在大化之间犹一年也。自元之元更相变而至辰之元，自元至辰更相变而至辰之辰而后数穷矣。穷则变，变则生，生而不穷也。皇极经世但著一元之数，使人伸而引之，可至于终而复始也。其法皆以十二三十相乘。十二，三十，日月之数也。其消息盈虚之说，不著于书，使人得而求之，盖藏诸用也。此易所谓天地之数也。”元之元即元一之数，到辰之元，辰为时，辰之元即时之元。上引《观物内篇》，邵雍只讲到世之世。邵伯温认为，此为天之数。以后，配以地数，又按岁，月，日，时（辰）的顺序进行，即岁之元，岁之会，岁之运，岁之世；月之元，月之会，月之运，月之世；直到辰之元即时之元。辰之元以后为辰之会，辰之运，辰之

世再配以岁月日时，则为辰之岁，辰之月，辰之日，辰之时，即辰之辰。到此为止，此一大周期方结束，此即“而后数穷矣”。但穷则变，变则生，又从元之元开始，所谓“终而复始”，进入另一大的周期。此即所谓“天地之数”，或“天地终始之数”。此处所说的“天地”等于宇宙，如果元之元当一元之数，其一大周期的年数是难以计算的，以上可以说是邵雍为宇宙历史而制定的年谱。

此宇宙周期是从六十四卦圆图推衍出来的，六十四卦分为八宫即从乾一到坤八，每宫八个卦。八宫分别配以元会运世岁月日时，乾一为元，兑二为会，离三为运，震四为世，巽五为岁，坎六为月，艮七为日，坤八为时。每一宫中的八个卦再分别配以元会运世岁月日时，如乾一中的八个卦，乾为元之元，夬为元之会，大有为元之运，大壮为元之世，小畜为元之岁，需为元之月，大畜为元之日，泰为元之时。兑二中的八个卦，履为会之元，兑为会之会，睽为会之运，归妹为会之世，中孚为会之岁，节为会之月，损为会之日，临为会之时。到坤宫八，否为辰之元，坤为辰之时。乾宫一中八个卦当一元之数。乾为一，即元之元；兑为十二，即元之会；大壮为四千三百二十，即元之世；小畜当一十二万九千六百，即元之岁。需为元之月，当一百五十五万五千二百个月；大畜为元之日，当四千六百六十五万六千日；泰为元之时，当五亿五千九百八十七万二千时辰。此种计算的方法是，乾为一，乘以十二则为夬卦十二，夬卦十二乘以三十则为大有卦三百六十，大有三百六十乘以十二则为大壮四千三百二十，大壮之数乘以三十则为小畜一十二万九千六百。余卦皆准此。总之，每宫中的八个卦，居奇数位的则乘以十二，居偶数位的则乘以三十。《观物外篇》说：“一生二为夬，当十二之数也。二生四为大壮，当四千三百二十之数也。四生八为泰，当五亿五千九百八十七万二千之数也。”又说：“乾为一，乾之五爻分而为大有，以当三百六十之数

也。乾之四爻分而为小畜，以当十二万九千六百之数也。”此即邵伯温所说“其法皆以十二，三十相乘。”以上是讲乾宫一中即一元之数的计算情况。其它宫的计算亦依此例。如兑宫二的首卦为履，为会之元，其数为十二，乘以十二则为次卦兑一百四十四，兑卦数乘以三十则得睽卦四千三百二十，至中孚为会之岁，其数则为一百五十五万五千二百。按上述的法则配合和计算，六十四卦从乾卦开始，为元之元；到坤卦为止，则为辰之辰。按年计算，此周期即天数和地数之总合，为十二亿一千六百一十九万二千三百二十年（1216192320）。此亦邵雍设想的天地终始之数。此是以姤卦即地之始当一计算。

其子邵伯温，依邵雍义，作一元消长之数图，说明一元的时间中世界演变的过程。此一元的时间，在宇宙的长河中，当乾一元之元之数，即一十二万九千六百年。其图式如下：

元	会	运	世				
日甲	月子一	星三十	辰三百六十	年一万八百	复	☱	
	月丑二	星六十	辰七百二十	年二万一千六百	临	☶	
	月寅三	星九十	辰一千八十	年三万二千四百	泰	☳	开物 星之日七十六
	月卯四	星一百二十	辰一千四百四十	年四万三千二百	大壮	☰	
	月辰五	星一百五十	辰一千八百	年五万四千	夬	☱	
	月巳六	星一百八十	辰二千一百六十	年六万四千八百	乾	☰	唐尧始星之癸一百八十辰二千一百五十七
	月午七	星二百一十	辰二千三百二十	年七万五千六百	姤	☴	夏殷周秦西汉西晋十六国南北朝隋唐五代宋
	月未八	星二百四十	辰二千八百八十	年八万六千四百	遁	☶	
	月申九	星二百七十	辰三千二百四十	年九万七千二百	否	☷	

元	会	运	世				
	月酉十	星 三百	辰 三千六百	年 一千万八千	观	䷓	
	月戌十一	星 三百三十	辰 三千九百六十	年 十一万八千八百	剥	䷖	开物 星之戌三百一十五
	月亥十二	星 三百六十	辰 四千三百二十	年 一十二万九千六百	坤	䷁	

此图式见于《性理大全》。此是以六十四卦中的十二消息卦说明一元时间中事物的变化。元的时间按十干的顺序计算，第一元称为“日甲”，指我们现在所处的世界的时间。我们这个世界，从第一会即月子开始，到第十二会即月亥而告终。会的时间，按十二支顺序计算。一会为三十运，到第二会，则加三十运为六十运；到第三会，再加三十运则为九十运，以下例同。一运为十二世，三十运则为三百六十世，到第二会则为七百二十世，即六十运乘十二，以下例同。一世为三十年，三百六十世则为一万八百年，到第二会则为二万一千六百年，即七百二十世乘三十，到第十二会则为十二万九千六百年。十二会，如同一年十二月，配以十二消息卦。第一会为复卦，表示一阳生；到第六会为乾卦，为阳盛时期；第七会为姤卦，表示一阴生；第十二会为坤卦，为阴盛时期。朱熹引《皇极经世》说：“天开于子，地辟于丑，人生于寅。”按此说法，我们这个世界的天体形成于第一会月子，即复卦用事，一阳复生，此即“天开于子。”第二会月丑，临卦用事，二阳升长，为大地形成时期，此即“地辟于丑”。天地形成后，到第三会月寅，泰卦用事，三阳升，形成了人类和万物，此即“人生于寅”。此时期为三万二千四百年。图中注为“开物，星之己七十六”。“开物”，是说，万物形成。“星之己”，指此会中第十六运。运按十干计算，逢一运为甲，二运为乙，六运则为己。此会共九十运，从第一到第十六，为己。合前会六十运，共七十六运，人类和万物

即生于此会第七十六运中。到第六会月己，乾卦用事，阳极盛，人类社会则发展到盛世，即唐尧时期。图中注为“唐尧始星之癸一百八十，辰二千一百五十七。”“星之癸”，指此会中第三十运，逢十配癸，合前一百五十运，为第一百八十运。“辰二千一百五十七”，指此运中第九世。一运十二世。此会中的第一运第一世合前为一千八百零一，到第三十运的第一世为二千一百四十九，第九世则为二千一百五十七，唐尧即在此时兴起。第七会月午，姤卦用事，一阴生，人类社会开始衰微，如同夏至阴气方萌。此时期从夏王朝建立开始，经殷、周、秦、两汉、三国、两晋、南北朝、隋、唐、五代，到北宋，如图中注文所说。按邵雍的算法，北宋神宗熙宁元年即公元1068年，为此会中第十运，合前为第一百九十运中的第二世中的第十五年。到第十一会月戌，剥卦用事，五阴增长，我们这世界上的万物便灭绝了，如同冬天到来，百物枯死一样。此即注文中说的“物闭”。“星之戌”，指此会中第十五运，逢五配戌，合前计三百一十五运，此时期人类和万物都不存在了。到第十二会月亥，坤卦用事，阴盛极，我们所处的这个世界便消灭了。如果，我们所处的这个世界为六十四卦圆图中元之元的阶段，此一元之世界消灭后，另一个世界又接续而生，如是循环不已。上述邵伯温的一元消长图，是邵雍的皇极经世图的简化，也是其图式的纲领。据说，原图十二会，每会中的时间都有细密的划分，特别是从第六会开始，将中国古代历史的年表皆编入其中。

此图式在易学哲学史上有其重要的意义。其一，他将卦气说加以推衍，制定了一个宇宙历史年表，这是邵雍易学的一大创造。《周易》同历算结合始于汉易。邵雍继承和发展了这一传统，不仅用来推算人类历史的进程，而且用来推算宇宙历史的进程。他将易学中的象和数变为计算时间程序的抽象的符号，将易学同数学结合起来，使《周易》的原理进一步抽象化了。《周易》中的象和

数，原为推测人事吉凶的依据，邵雍则发展为推测事物演变程序的工具，无疑是一个进步。其二，邵雍将卦气说中的阴阳消长法则加以推广，用来解释宇宙和人类社会变化的规律。这种观点的指导思想是以阴阳消长为宇宙的普遍规律。他认为作为天文历法家，其可贵之处，就在于懂得事物发展的规律。《观物外篇》说：“历不能无差。今之学历者但知历法，不知历理。能布算者洛下闳也，能推步者甘公石公也。洛下闳但知历法，扬雄知历法，又知历理。”邵雍所以推崇扬雄，因为他认为其《太玄》揭示出天体运行的规律。所谓“历理”，指阴阳消长的法则。这表明其经世图的意义，不在于推算宇宙变化的年代，更重要的是说明其变化的规律。他所以用六十四卦圆图说明宇宙变化的周期，因为在他看来，宇宙同样是阴阳消长的过程。如前面所说以乾（元之元）复（世之时）之间为阳长，姤（岁之元）坤（辰之时）之间为阳消。《观物外篇》还说：“易之生数，十二万九千六百，总为四千三百二十世，此消长之大数也。”此是说一元中的四千三百二十世，一半为长，一半为消。以此推衍，其它周期之数，亦是一半为长，一半为消。这样，此宇宙历史年表便富有哲学的意义了。其三，他依据阴阳消长的法则得出天地有终始的结论。《观物外篇》说：“易之数，穷天地始终。或曰：天地亦有终始乎？曰：即有消长，岂无终始？天地虽大，是亦形器，乃二物也。”其所谓天地，不仅指我们现在所处的世界，用现代的话说，即地球和太阳系，还指其它的世界，即我们现在所说的宇宙。邵雍认为宇宙存在许多层次和周期，其周期有长有短。我们这个世界的周期只当一元之数，同宇宙的大周期相比，十分短促。他所推算的那些具体的数字，来于易学中象数之学，并无科学根据，甚至近于数学游戏，但是他肯定整个宇宙中的事物都是有终始的，包括太阳在内都有生有灭。我们这个世界毁灭了，另一个世界又诞生了，整个宇宙是众多的

世界生灭连续的过程。这是邵雍借助于易学中的辩证思维所得出的一个合乎科学的结论，是其易学哲学的一大贡献。关于人类历史的发展，他把唐尧时代看为盛世，把以后的历史视为向衰世转化，这是受到儒家尊王贱霸论的历史观的局限。其四，他依据阴阳消长的法则和天地有生灭的理论，提出一种“观物”的人生观，认为懂得宇宙演变的规律，便能从情欲的牵累中解脱出来，获得一种高尚的乐趣。他说：“观物之乐复有万万者焉，虽死生荣辱转战于前，曾未入于心中，则何异四时风花雪月一过乎眼也。诚为能以物观物而不两伤者焉。盖其间情累都忘去尔。”（《击壤集序》）“以物观物”，即冷静观察万物的变化，承认阴阳消长过程有其必然性，即不以心伤物，又不以物伤心；所谓“两不相伤”，一切变易都视其为风花雪月，过眼云烟。有此境界，生死荣辱也就不动乎心了。因此，其解易著作又称为《观物篇》。此种冷眼观物的人生观，虽然带有道家出世主义色彩，但有鲜明的理智主义倾向，也是邵雍易学哲学的特色之一。

（4）先天学为心法

前面所讲的几种图式都是邵雍所认为的先天图，属于先天易学。这些图式及其所表示的时空结构，如何产生的呢？他把太极看成是各种象和数的根源，太极又是什么呢？这涉及到其易学哲学的基本问题，即象、数、理、心四者的关系问题。

邵氏在解释八卦和六十四卦横图及万物生成的程序时，提出神、数、象、器四个基本观念。数指奇偶二数，大衍之数，天地之数；其所说的一分为二，二分为四，四分为八等，皆属于数的范畴。象指阴阳刚柔之象，即☰，☷，☱，☶，或一，缊，或三，☳等爻象和卦象。器指卦画和有形的个体事物，如他所说的天地，日月，水火，土石等。神指变化的性能和根源。

关于四者的关系，《观物外篇》说：

太极一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，器则变，复归于神也。

这两段文字，是解释其八卦次序图的。其以太极为一，认为“一”的本性是不动，动而生二，有二，其变化则神妙莫测。以此解释《观物外篇》所说“太极既分，两仪立矣。”关于“一”和“二”，《观物外篇》说：

一者数之始而非数也。故二二为四，三三为九，四四为十六，五五为二十五，六六为三十六，七七为四十九，八八为六十四，九九为八十一，而一不可变也。

此是说，“一”不属于数，而是数的根源。数是从二开始的，有二方有数的一系列的变化，所以数可变，而一是不变的。又说：

有地然后有二，有二然后有昼夜。二三以变，错综而成。故易以二而生，数以十二而起，而一非数也，非数而数以之成也。

此是以天为一，认为有天方有地，有地则有二。有二则有三，有了二和三，数的变化便复杂多样了。“易以二生”，是说，《周易》的变易来于二。“数以十二而起”，十二即二的六倍。邵雍认为一和十，皆不变之数，十以后的数，从十二开始变化，十二即二。这同样是说，一不是数，数的变化从二开始，但无一亦无二，所以一为数的根源。“非数而数以之成”，是借用王弼大衍义的说法。就太极两仪说，一为太极，二当为两仪，即奇偶二数。据此，上文说的“不动生二，二则神也”，二指奇偶二数。有二方有数的变化，此即“二则神也”。神指数的变化神妙莫测的性能。《观物外篇》说：“神无方而易无体。滞于一方则不能变化，非神也。”二之数所以为神妙莫测，是本于《系辞》“阴阳不测之谓神”。下文“神生数”，数指二即奇偶所生的数的变化，如二生四，四生八等，其变

化皆从二开始，所以说“神生数”。有了二、四、八等数，也就产生了阴阳刚柔爻象和卦象，此即“数生象”。有了爻象和卦象，也就有了天地、日月、星辰、水火、土石等个体事物，此即“象生器”。但形器并非不变的，有成则有毁，有始则有终，终归于奇偶二数变化神妙莫测，此即“器则变，复归于神也。”照邵伯温的解释，邵雍又以“一动一静之间者”为太极。此动静之间者，即尚无动静之分，同太极为一的思想是一致的。以后，始生动静，即“不动生二”之意。以上这些论点表明，邵雍将数置于第一位，所谓神，无非是奇偶二数变化的性能；认为有数的变化方有象和器，从而提出“数生象”的命题。此是其易学哲学的出发点。

如何看待数呢？《观物外篇》说：“易有内象，理数是也。有外象，指定一物而不变者是也。自然而然不得而更者，内象内数也。他皆外象外数也。”此是说，卦象可分为两大类：一是内象，表示内在的理数；一是外象，表示外在的具体事物，其变化的数据则为外数。前者指奇偶变化的法则，后者指天地风雷等变化的形迹。这里“理数”并提，指数变化的规律性，如一分为二法，故称其为内。邵雍认为，数的变化有其自身的法则，不是人的主观任意安排的，此即“自然而然不得而更者”。因此，他又说：“天下之类出于理，违乎理则入于术。世人以数而入于术，故不入于理也。”这是说，讲数，如果离开理，则流于术。“术”，指占术一类的主观猜测。这些论点表明，其所谓数是同理结合在一起的，所谓“理数”，用现代的话说，即数理，指数的变化所具有的逻辑性。所以他把方圆之数的变化法则称为“自然之道”。程颐评论说：“邵尧夫数法出于李挺之，至尧夫推数方及理。”（《遗书》卷十八）这是中肯的。但邵雍以理解释数，并非如程颐那样，主张有理而后有数，而是认为数是有理的，天地之数即天地之理，理和数是统一的，因此又遭到程颐非难。

数理如何来的呢？这是一个重要的问题。照上述的材料看，数始于二，二又来于一，一即太极。此太极之一，究为何物？为何是数的根源？邵雍于《观物外篇》中回答说：“心为太极”。这里说的心，当指人的心，特别是圣人之心。他描述此心说：“人心当如止水则定，定则静，静则明。”（同上）“定则静”，指心不起念头，以此为心的本性。又说：“心一而不分，则能应万物，此君子所以虚心而不动也。”（同上）此同样是以不起念头为心一而不动。又说：“无思无为者神妙致一之地也。所谓一以贯之，圣人以此洗心，退藏于密。”（同上）后两句，引自《系辞》。这是说，无思无为方达到心一而不分，圣人以此种境地为本性的，保持而不丧失。总之，这些说法，都是认为心的本性是一而不动。这同上文所说的“太极一也，不动”，“太极不动，性也”等说法是一致的。据此，他所说的“太极一也，不动生二”，实际上是以不动之心为数的根源。此不动之心怎样产生奇偶二数？邵氏没有明确回答。按其以太极为“一动一静之间者”的说法，心不起任何念头，此种境地既非动，又非静，超乎动静，即所谓“心一而不分”。其发作时，念头兴起，即是动；停顿下来，即是静。动则为奇数，静则为偶数。因为奇数为阳，主动；偶数为阴，主静。此即“太极不动，性也。发则神，神则数。”总之，奇偶之数来于心之动静，而心之动静又根于“心一而不分”。他以不动之心为心的本性，并以此解释太极，这是受了道家和道教心性学说的影响。

其子邵伯温解释“一为太极”说：“天地万物莫不以一为本，原于一而衍之为万，穷天下之数复归于一。一者何也？天地之心也，造化之原也。”此是以一为天地之心，造化之本原。又说：“天地之心，盖于动静之间，有以见之。夫天地之心，于此见之。圣人之心即天地之心也，亦于此而见之。”（《宋元学案·百源学案》）此是说，太极作为造化天地万物的心，即是圣人之心，见于

动静之间者。又其后学蔡元定解释其太极说：“一动一静，天地之至妙欤？一动一静之间，天地人之至妙欤？一动一静之间者，非动非静而主乎动静，所谓太极也。又曰思虑未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎谁？所谓范围天地，曲成万物，造化在我者也。盖超乎形器，非数之所能及矣，虽然，是亦数也。”（同上）这同样是以圣人之心为太极，认为此心非动非静，但却主宰动静；超乎形器，但却造化万物；非数所能计算，但为数的根源，所以说“是亦数也”。后一句是发挥邵雍的“非数而数以之成”义。可以看出，邵雍把人心视为奇偶二数的根源，这在易学史上还是第一次。当然，其所说的圣人之心，并非主观任意之心。《观物外篇》说：

易之为书，将以顺性命之理者，循自然也。孔子绝四，从心，一以贯之，至命者也。颜子心斋，屡空，好学者也。子贡多积以为学，臆度以求道，不能剝心灭见，委身于理，不受命者也。春秋循自然之理而不立私意，故为尽性之书也。

此是借孔子对其弟子的评价，说明圣人之心是顺性命之理，即循自然之理，不是以私意为心。所以他把孔子说的“毋意，毋必，毋固，毋我”奉为养心的原则。以上述观点，考察邵雍的“心为太极”说，其所说的心，实际上指遵循推理法则的心，可以称之为逻辑的心。正因为如此，他又提出“道为太极”（《观物外篇》）说。这里说的“道”，即上文说的“自然之理”或“自然之道”，就易学说，指逻辑的法则，同其“心为太极”说联系起来看，可以称之为“道心”。但并非程朱派所说的伦理学上的毫无私欲之心，而是逻辑学和数学意义上的心。此心同样是“不立私意”，所以成为推理和推算以及奇偶二数变化的根源。

象数出自圣人之心，此观点也见于邵雍对意言象数四者的解释中。《观物外篇》说：

君子于易，玩象，玩数，玩辞，玩意。象起于形，数起于质，名起于言，意起于用。有意必有言，有言必有象，有象必有数。数立则象生，象生则言彰，言彰则意显。象数则筮蹄也，言意则鱼兔也。得鱼兔而忘筮蹄则可也。舍筮蹄而求鱼兔，则未见其得也。

“名起于言”，言指卦爻辞，名指卦名。“意起于用”，用指《系辞》所说“以前民用”，即预测来事。此段话是对王弼的“忘象以求其意”说的批评。邵雍认为，卦爻象起于卦画，卦名起于卦爻辞，奇偶之数起于卦的体质，圣人之意起于教民占事知未来。因此，有了圣人之意，必须有言辞来表达，此即“有意必有言”。有了卦爻辞必须有卦爻象为其说明的对象，此即“有言必有象”。有了卦爻象，必有其数，规定其性质，此即“有象必有数”。这里说的“必有”，是就条件说的，非时间先后关系。所以下文又说，“数立则象生”，即有数才有象，因为卦象是体现奇偶之数的；“象生则言彰”，即有了卦爻象，卦爻辞方有可说；“言彰而意显”，即有了卦爻辞，圣人之意才显示出来。因此，象数虽是工具，但离开此工具，无从表达圣人之意，此即“舍筮蹄而求鱼兔，则未见其得也。”按《系辞》“书不尽言”章和王弼的解释，只讲言象意三者的关系。而邵雍解释此章则加进了数，并且提出“数立则象生”，以数为象的根源。在他看来，《周易》的变化起于数，而数的法则藏于圣人心中。圣人为了表达其心意，必须借助于《周易》中的言、象、数。这种观点，一方面驳斥了王弼派对象数的否定，另一方面又论述了圣人之意是言象数的总根子。其同王弼派的区别有二：一是王弼以“意”为义理，而邵雍以其为心中的数理；一是王弼主张废弃象数以显义，邵雍主张借象数以显意。程颐批判地吸取了二家的观点，提出“假象以显义”。

邵雍沿着上述的思维路线，终于导出以先天图为心法的结论。

《观物外篇》说：

先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事生于心也。

图虽无文，吾终日言而未尝离乎是。盖天地万物之理，尽在其中矣。

先天图者，环中也。

这是说的“中”，指中心。他说：“天地之本，其起于中乎！是以乾坤屢变而不离乎中。人居天地之中，心居人之中，日中则盛，月中则盈，故君子贵中也。”（同上）中，就先天图式说，指图之中心，此即“先天图者，环中也。”中，就义理说，指太极。他说：“五十分之则为十，若参天两之则为六，两地又两之则为四，此天地分太极之数也。”（同上）。此是对大衍之数的解释。大衍之数分为五个十，此即“五十分之则为十”。下文是解释《说卦》“参天两地而倚数”，认为天参的倍数为六，地两的倍数为四，六四相加亦为十，当大衍中十之数。按此说法，大衍之数分为五个十，也可以说是五的十倍。参天两地之数合而为十，又是五的二倍。也就是说，有此五数方有大衍之数和天地之数。所以下文说，“此天地分太极之数也”。分谓分有，太极之数指参两之数和大衍中的五之数，即小衍之数。其以此数为太极，脱胎于刘牧的河图洛书说。刘氏以中宫天五之数为变化之主，邵雍据此，以其为太极。按河洛说，中宫之数居于图之中，为两仪生四象的核心。邵雍又仿此，提出其“环中”说，认为其先天图式，如河洛中五之数衍为河洛图式一样，“皆自中起”，即从图中太极开始，衍为整个图式，此即“先天图者，环中也”。此居中之太极，就其横图说，指“一动一静之间者”，因其居中，即非动非静，故为太极。就圆图说，指图中之白地，如洛书河图之中五居中心一样，朱熹即持此说。一说，指坤复之际，居六十四卦之中，即天根处。此处无象，称为无极，但万象又从此处兴起，故为太极。就方图说，指震巽四卦，

即邵雍所说：“雷风相薄，恒益起意”，六十四卦由此而起。邵雍认为，此居中之太极，亦即人之心；由中兴起，就是由心生出，所以下文说：“万化万事生于心也”，此说，非中心之意，指人之心，即上文所引“心居人之中”的心。因此，他把先天学，称为“心法”。“心法”，即心所具有的形成先天图的法则，如一分为二，二分为四等。按此法则而形成的图式，虽无文字，但天地万物之理，如天圆地方，四时运行，万物之兴衰，人事之推移，皆在其中。其《观易吟》说：

一物其来有一身，一身还有一乾坤。能知万物备于我，肯把三才别立根。天向一中分体用，人于心上起经纶。天人焉有两般义，道不虚行只在人。（《击壤集》）

此是说，人心具备天地乾坤之理，天人本无两样，天道变化的法则即人心思维的法则。按此说法，《周易》的法则先于卦爻辞和卦爻画而存在。此即他所说：“须信画前元有易，自从删后更无诗。”（《伊洛渊源录》卷九）此说被称为“画前有易”。邵雍认为此乃伏羲氏之发明。其在《观三皇吟》说：“许大乾坤自我宣，乾坤之外复何言。初分大道非常道，才有先天未后天。”（《击壤集》）可以看出，邵雍所说的先天学，实际上是心学。如他所说：“先天之学，心也。后天之学，迹也。出入有无生死者，道也。”（《观物外篇》）道指阴阳变化的法则，统率个体事物的生灭，存于圣人之心，故称其学为先天之学。

总起来说，邵雍认为其先天图及其变化的法则出于心的法则，此种观点实际上是将易学的法则归之于人心的产物。他所以得出这一结论，就其理论思维说，是将数学的法则，如他所说的一分为二，方圆之数的演算等，看成是头脑自生的，先验的东西。总之，认为数的变化和演算的规律性，存于思维自身之中，是从思维自身的活动中引出来的。这种先验论的数学观，使他的先天图

终于成为一种先验模式。他以此解释宇宙的形成和时空的结构，不能不陷入唯心论的先验论。其先天学关于事物变化法则的论述，虽然含有不少的辩证法的因素，但对易理和哲学基本问题的回答则是唯心主义的。

邵雍所说的“心为太极”的“心”，是个人的心，还是宇宙的心？这是一个值得争论的问题。有一种意见，认为其所说的“心”，乃天地之心，指宇宙的心。因为邵雍曾说：“天地之心者，生万物之本也。天地之情者，情状也，与鬼神之情状同也。”（《观物外篇》）其《自余吟》又说：“身在天地后，心在天地前。天地自我出，自余何足言。”（《击壤集》）此“心在天地前”的心，亦指宇宙的心。按这种说法，邵雍的哲学体系则属于客观唯心主义的性质。此种解释，未必符合其本义。此处说的“天地之心”，是引复卦《象》文“复，其见天地之心乎！”邵雍认为，此处的心指根本，与天地之情状为对文，故将这句解释为“生物之本”。意思是，复卦为一阳生，乃天地生万物之本，并非认为天地有意识。《自余吟》中说的“心在天地前”，即下句所说“天地自我出”的意思。此心亦指人心，非宇宙的心。主观唯心论者，总是认为先有人心，后有世界，世界依赖于人心。邵雍亦是如此。其“心为太极”说最终陷入了主观唯心论。

邵雍于《皇极经世》中，关于太极的说法，并不一致。他以太极为天地之始，诸图之源，这是一贯的。但他讲到宇宙的原始状态时，又以太极为气。如《观物外篇》说：“本一气也，生则为阳，消则为阴，故二者一而已，四者二而已，六者三而已，八者四而已矣。”此处，一气同二对文，二指阴阳，一气当指太极。又其《观物吟》说：“一气才分，两仪已备。圆者为天，方者为地。变化生成，动植类起。人在其间，最灵最贵。”（《击壤集》）此处，一气同两仪对文，讲天地万物生成的过程，一气当指太极。这又

是以汉易中的太极元气说解释天地之形成。就其哲学体系说，此说同心为太极说并不矛盾。在他看来，具体事物的形成乃气化的过程，如同一年节气的变化乃阴阳二气的变化一样。但其变化的程序和法则则基于人心。因为心法是一分为二，所以一气分而为阴阳，形成天和地，此即“心为太极”。他肯定宇宙的原始状态为太极元气，并不影响其哲学体系的先验论的性质。邵雍的易学哲学的特色，是以数为最高的范畴，认为宇宙中的一切事物都按数学的法则演变，而数学的法则为心法，乃先验的东西，正因为如此，方具有普遍的规律性，为世界的本源。如他所说：“室中造车，天下可行，轨辙合故也。苟顺义理，合人情，日月所照皆可行也。”（《观物外篇》）这种闭门造车，出门合辙的理论，关键在于不懂得数学中的义理同样是客观事物及其变化的规律在人脑中的反映，由此通向了先验论。如果说，刘牧派的易学哲学将数看成是先于具体事物而存在的范畴，邵雍则将其归之于思维的产物。

邵雍的易学哲学还有一个值得讨论的问题。他以太极为一，两仪为二，一同二究竟是什么关系？这涉及到对《系辞》“易有太极，是生两仪”的解释。他认为此太极之一，不是数，因为处于一动一静之间，二作为数是后来生出的，所谓“不动，生二”。按此说法，所谓“一分为二”，即一生二，此一自身并不包涵二，即不包涵对立面，对立面是后来分化的结果，如他所说“十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝。”这是以太极和两仪为母生子的关系，所生之子，又处于母体之外。母和子是分开的。此种观点，重视分化和对立，被后来的易学哲学家称为“破作两片”，又被认为是讲对立而不讲统一。此种观点，只承认阴阳互为消长，或彼此交错，相互依存，但不承认阴阳的性质可以转化，如阴阳二爻一样，可以互易其位，但其性质则是不变的。因此，其一分为二或一生二说，又含有形而上学和机械论的内容，不能不

受到后来辩证法思想家的批评。这种观点的认识论的根源，在于认为数的概念是不变的，一就是一，二就是二，一加一，方为二，一可以分为二，但一自身不能包含二。这种非此即彼的数学思维路线，又导出“破作两片”的形而上学的宇宙结构论。但是，邵雍的太极说，还有另一种观点，即前引对大衍之数中五的解释。其以参两之数为太极，认为太极之数其自身展开则为天地之数。按此种观点，如果以太极为一，此一应包含两仪、四象、八卦之数，两仪、四象等乃太极自身之展开。但邵雍并未引出这一结论。可是其子邵伯温则发挥说：

有太极则有两仪、四象、八卦，以至于天地万物，固已备矣，非谓今日有太极而明日方有两仪，后日乃有四象八卦也。虽谓之日太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，其实一时具足。如有形则有影，有一则有二有三，以至于无穷皆然（《宋元学案·百源学案》）。

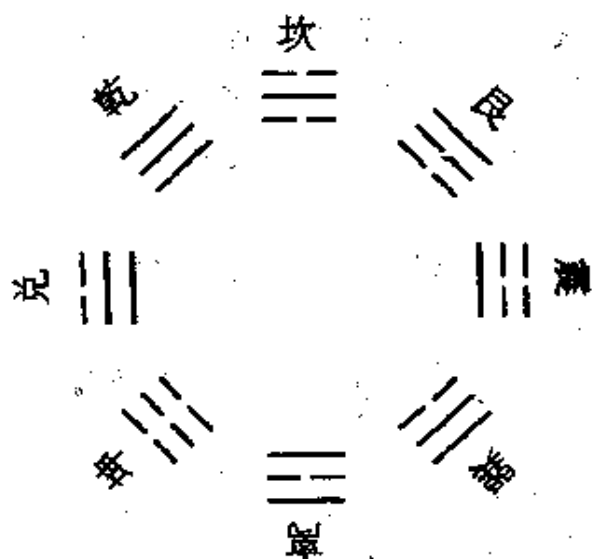
按此说法，太极生两仪，乃太极自身所含两仪之展开。如果太极为一，此一自身不仅含二，而且包含四、八等。按此说法，太极和两仪不是母生子的关系，而是母怀子的关系，子在母中而不分开。也就是说，太极和两仪是逻辑上的涵蕴关系，如同形影一样，“一时具足”。此说提出后，在宋明易学史上，围绕太极和两仪的关系，即一和两的关系展开长期的争论。通过这一争论，在哲学上，将周敦颐和邵雍的宇宙生成论引向了本体论。

总之，邵雍的先天易学，其对卦爻象变化的解释，在整体上说，虽然是先验论和形而上学的，但他提出的问题，在宋明易学哲学史上起了深刻的影响。

二 后天易学

邵雍易学的另一部分内容，即他所说的“后天之学”。此指今

传《周易》中的易学，邵雍认为此乃周文王所演，故称其学为后天。他说：“起震终艮一节，明文王八卦也。”（《观物外篇》）此是以《说卦》中“帝出乎震”一节为文王八卦说的依据。就图式说，邵雍认为文王八卦也有两种：一是文王八卦次序图，一是文王八卦方位图。文王八卦方位图，即他说的“起震终艮”。此图式中八卦的方位是离南坎北，震东兑西，坤西南，乾西北，巽东南，艮东北。图式如下：



此图式见于《周易本义》，即汉易中的八卦卦气图，邵雍则称之为文王八卦。《观物外篇》解释此图式说：

至哉！文王之作易也，其得天地之用乎？故乾坤交为泰，坎离交而为既济也。乾生于子，坤生于午，离终于申，坎终于寅，以应天之时也。置乾于西北，退坤于西南，长子用事，而长女代母，坎离得位而兑艮为偶，以应地之方也。王者之法，其尽于是矣。

“乾坤交为泰”，就卦象说，指泰卦坤上乾下，表示阳气生于下，阴气生于上，天地相交之象，万物始通。此是就伏羲八卦方位说的。“坎离交而为既济”，就卦象说，指既济卦离上坎下，即离南坎北之象，此表示万物形成。此是就文王八卦说的。“乾生于子，坤生于午”，是说，乾坤之位居南北，因相交为泰，乾返于下，坤返于上，所以乾生于子，坤生于午，取阳气始生于下，阴气始生于上

义。其它六卦，配十二支，坎位为申，居西方，历酉戌亥子丑而终于寅，此即“坎终于寅”。离位为寅，居东方，历卯辰巳午未而终于申，此即“离终于申”。以上是就伏羲八卦方位说的。“置乾于西北”，是说，乾由南退居西北之位，“退坤于西南”，是说，坤由北退居于西南。其结果是震居东方，震为长男，主生物，此即“长子用事”；巽居东南，为长女，代坤而长物，此即“长女代母”；离居南，坎居北，即“坎离得位”；兑居西与震相配，艮居东北与巽相配，此即“兑艮为偶”，取兑为成物，艮为终物之义。以上是讲文王八卦方位。就卦气说，他认为伏羲八卦为天道，文王八卦为地道，地道是从天道发展而来，表示文王继承并发展了伏羲氏的事业，故称其为后天之学。《观物外篇》又解释说：

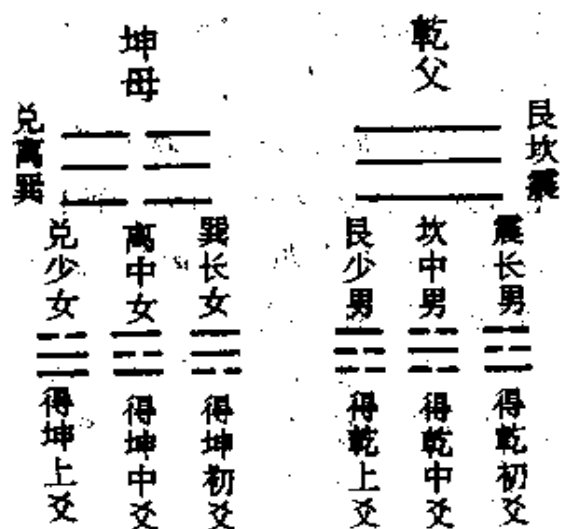
乾坤纵而六子横，易之本也。震兑横而六卦纵，易之用也。先天之学心也，后天之学迹也。

“乾坤纵”，指乾南坤北，伏羲八卦，此乃易之体。“震兑横”，指文王八卦，此为易之用。体为根本，出于心；用为体之应用，乃心之形迹，故文王之易为后天之学。总之，以文王八卦为伏羲八卦之应用。

邵雍所以将坎离震兑四正卦说视为文王之易，这是继承汉易的传统，在于解释《周易》中的卦序。如他所说：“乾坤天地之本，坎离天地之用。是以易始于乾坤，中于坎离，终于既未济。而否泰为上经之中，咸恒当下经之首，皆言乎其用也。”（同上）邵雍的这种说法，实际上认为乾坤坎离四正卦的图式早于坎离震兑四正卦的图式，《说卦》中的“天地定位”说早于“帝出乎震”说，为自己的先天图作辩护而已。

关于文王八卦图的另一图式，即朱熹说的八卦次序，图式如下（见171页）。

此图式亦见于《周易本义》。邵雍于《观物外篇》说：



乾坤合而生六子，三男皆阳也，三女皆阴也。兑分一阴以与艮，坎分一阴以奉离，震巽以二相易，合而言之，阴阳各半。是以水火相生而相克尅，然后既成万物也。

此说本于《说卦》中乾坤父母卦说，认为六子卦来于乾坤两卦相交。“阴阳各半”，是说，兑离

震合而为五阳四阴；巽坎艮合而为五阴四阳；如同水火相生相尅，而成万物。邵雍此说，亦来于汉易。他归之于文王八卦，亦在于论证其先天图即伏羲八卦次序图出于心法，而乾坤六子说只是文王之推演。总起来说，其后天之学，并无新意，只表明其先天易学乃汉易之发展而已。

最后，谈一谈关于邵雍先天易学的评价问题。宋明以来学者对其评价，基本有二：一是肯定，一是否定。肯定者以朱熹和俞琰为代表。朱熹评价说：“邵氏先天之说，则有推本伏羲画卦次第生生之妙，乃是易之宗祖，尤不当率尔妄议。”（《答袁机仲》，《文集》卷三十八）他认为，邵雍的一分为二法，说出八卦形成的本原，有“自然契合，不假安排之妙”，“易之心髓，全在此处”。（同上）这是从其先天图具有高度的逻辑性，肯定其在易学史上的地位。他并不因其先天学来于陈抟易学而否定其价值。明末方以智亦持此种态度。元俞琰则从道教的立场肯定其学说，认为其先天图是对陈抟派炼丹术的阐发。俞氏此论，颇有影响。黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等人，据俞琰说，认为邵雍的先天图乃道教《参同契》的发展，进而否定其在易学史上的地位。如黄宗炎说：

“其云乾南坤北也，实养生家之大旨，谓人身本具天地，俱因水润火炎，会易变易，变其本体。故今三乾之中画损而成三离，三坤之中画塞而成三坎，是后天使然。”又说：“离复为乾，坎复为坤，乃先天之南北也。养生所重，专在水火。比之天地，既以南北置乾坤，坎离不得不就东西。坎月也，水也，生于西方。离日也，火也，出自东方。丹家砂火能伏汞水铅水，结成金液，所谓火中水，水中金，混合结聚。”（《先天卦图辨》）黄氏此论，只看到邵雍的乾南坤北说来于《参同契》，从而以其易为道家炼丹术的翻版。他以《周易》经传为依据，指责先天易学是对《周易》历史面貌的歪曲。然而从易学哲学的角度看，邵氏先天学的历史意义正在于不因袭传统的意见，从而在理论上作出了新的阐发。朱熹的评论就是从这种观点出发的。但是，他从肯定伏羲八卦说先于文王八卦说，认为历史的事实，即是如此，不肯承认先天易学乃邵雍的创见，这也是封建时代易学家的一种偏见。

第五节 程颢《易传》

宋明道学的奠基人程颢和程颐，都是北宋易学中义理学派的代表。程氏兄弟对《周易》易理的理解，有共同点，也有不同点。他们都以天理为其哲学的最高范畴，但关于心和理的关系，二人的观点又不尽同。一般说来，大程不区分心和理，而小程则区分心和理。明代心学派的代表湛若水、王龙溪和哲学史家黄宗羲等，都认为程颢的学说为心学派的先驱，程颐则为理学派的先驱。本节据此，关于程颢易学的理论，特别是不同于程颐者，于心学派易学一节中论述。《二程遗书》中二先生语部分，凡与程颐观点一致者，或难区分者，皆于此节中加以评述。

北宋易学中的义理学派，并非始于程氏兄弟。前节所论欧阳

修和李覿的易说，已开义理学派的先河。此外，二程的老师胡瑗，其后学孙复，石介等儒家学者，讲解经义，主义理，排斥二氏，其解说《周易》经传，既反对象数之学，也反对王弼派的易学。胡安定有《周易口义》，着重解说卦爻辞的文意，并以阴阳二气说解释易理，反对王弼玄学派以虚无观念解释太极。张南轩评论说，其解易“不论互体”，“于象数扫除尽略”（《宋元学案·安定学案》）。孙复亦有《易说》，其评论王弼派易学说：“专守王弼、韩康伯之说，而求于大易，吾未见其能尽于大易也。”（《宋元学案·泰山学案》）程氏易学就是继承了北宋以来的这种解易的学风。程颐说：“易有百余家，难为遍观，如素未读，不晓文义，且须看王弼、胡先生、荆公三家，理会得文义且要熟读，然后却有用心处。”（《二程全书·遗书》十九）《宋史·艺文志》著录，王安石有《易解》十四卷，已佚。照程氏于《遗书》中对王安石易说的评论看，王氏易学亦属于义理学派。程颐教人读这三家解易的著作，正表明他是北宋义理学派的倡导者。他教人读王弼《周易注》，并非赞成王弼以老庄观点解说易理。他评论王弼派易学说：“自孔子赞易之后，更无人会读易。先儒不见于书者，有则不可知，见于书者皆未尽。如王辅嗣、韩康伯，只以老庄解之，是何道理。”（《外书》）程氏又说：“王弼注易元不见道，但都以老庄之意解说而已。”（《遗书》一）程颐不赞成以老庄观点解易，在当时也是有所指的。如由苏轼定稿的《苏氏易传》，多阐述王弼义，并杂以老庄观点。如其释坎卦《象》文“维心亨，乃以刚中也”说：“水之所以至柔而能胜物者，维不以力争而以心通也。不以力争故柔外，以心通故刚中。”（《苏氏易传》卷三）此是取老子义，解释水德，进而解释坎卦义。又如其释“一阴一阳之谓道”说：“一阴一阳者，阴阳未交而物未生之谓也，喻道之似，莫密于此者矣。阴阳一交而生物，其始为水。水者有无之际也。始离于无而入于有

矣，老子识之。”（《苏氏易传》卷七）此是以道为虚无实体，所谓“廓然无一物而不可谓之无有，此真道之似也。”（同上）此种观点又本于韩康伯注。程氏不赞成这种学风，竭力排除王弼派以玄学观点解易的影响。他虽推荐胡瑗易说，但并不以阴阳二气为易学的最高范畴，而是取其以儒家义理解易的学风。对王安石易学，也持此种态度，虽然也不赞成王氏对卦爻辞的解释。总之，程颐坚持以儒家学说，特别是《四书》中的观点，解释《周易》经传。从而使他成了宋明易学中义理学派特别是理学派易学的奠基人。

义理学派是同象数学派对立的。程氏兄弟尖锐地批评了当时流行的象数之学。程颐评论图书学派说：“圣人之道，如河图洛书，其始止于画上便出义。后之人既重卦，又系辞求之，未必得其理。”（《遗书》十五）又说：“圣人见河图洛书而画八卦，然何必图书，只看此象，亦可作八卦，数便此中可起，古圣人只取神物之至著者耳，只如树木，亦可见数。”（同上）此是说，任何事物中都存在阴阳之象和阴阳之数，无河洛之图，照样可以画出八卦。因此，他对刘牧的图书之学多次提出批评。如其批评刘牧说：“牧又谓乾坤与坎离男女同生，曰非也。譬如父母生男女，岂男女与父母同生？既有乾坤，方三索而得六子。若曰乾坤生时，六子生理同有，则有此理。谓乾坤坎离同生，岂有此事？既是同生，则何言六子耶？”（同上）。“乾坤与坎离男女同生”，指刘牧的河图八卦说。程氏依《说卦》中的乾坤父母说，批评了刘牧的说法。以上说明，程氏易学是不赞成图书之学的。值得注意的是，程氏易学还同邵雍的数学展开了辩论。二程同邵雍交往很深，但易学观点并不相同。程颐说：“某与尧夫同里巷居三十年余，世间事无所不论，惟未尝一字及数耳。”（《外书》十二）此是说，其对邵雍数学，并不感兴趣。《遗书》二上，有二先生语，评论邵雍数学说：“尧夫之学，

先从理上推意言象数。言天下之理须出于四者，推到理处曰，我得此大者，则万事由我，无有不定。然未必有术，要之亦难以治天下国家。其为人则直是无礼不恭，惟是侮玩，虽天地亦为之侮玩。”意思是，将天下之理归之于象数，则会导致“万事由我”而出，流于方术，不仅无礼不恭，甚至侮玩天地，即否认了事物的规律性。可以看出，程氏易学哲学的特点是，以“理”为最高范畴，一方面代替王弼派的“无”，一方面代替象数学派的“数”，从而建立起自己的易学体系。

朱震于经筵进表中，将程氏易学归之于陈抟派象数之学的系统，所谓“修以太极图传周惇颐、惇传程颢和程颐。”（《宋史·朱震传》）朱震此说，在易学史和哲学史上引起长期的争论。一种意见，以朱熹为代表，认为二程的学说是周敦颐的《太极图说》的发展。他说：“今观通书，皆是发明太极，书虽不多，而统纪已尽。二程得其传，但二程之业广耳。”（《语类》卷九十三）但朱熹当时所看到的二程的著作中，没有讲到太极图，亦未提到太极一辞。朱熹对此，提出两条解释：一是“程子不以太极图授门人，盖以未有能受之者”（《语类》卷九十四）；二是“二程不言太极者，用刘绚记程言，清虚一大，恐人别处走。今只说敬意，只在所由只一理也。”（《语类》卷九十三）后一条所引程氏语，见《二程全集·遗书》二上。是说，二程所以不言太极，因为太极一辞，容易用“清虚一大”说（指张载的太极说）混为一谈，同道家的太极说划不清界限，故以“一理”代之。朱熹的意见是，程氏《遗书》中，虽未讲到太极，但并不等于说，二程的学说同周敦颐的易学没有继承关系，另一种意见，以全祖望为代表，认为二程学说同周敦颐并无关系。他说：“濂溪之门，二程子少尝游焉，其后伊洛所得，实不由于濂溪。是在高弟荣阳吕公已明言之，其孙紫微又申言之，汪玉山亦云然。”又说：“予谓濂溪诚入圣人之

室，而二程子未尝传其学，则必欲沟合之，良无庸矣。”（《宋元学案·序》）全氏本于吕希哲，吕本中和汪玉山说，认为二程学说非来于周敦颐，不同意朱熹的说法，双方的争论，实际上关系到《太极图说》的评价问题。朱熹推崇《太极图说》，以二程为周氏学说的继承者。全祖望则认为《太极图说》，“原于道家者流”，而二程是排斥二氏的，所以否认二程同周氏易学有继承关系。朱熹的说法大概本于朱震。朱震把程氏易学归于陈抟派象数之学的系统，显然是不对的。但全祖望等人看到二程易学的特点，不囿于周敦颐，从而否认二程易学同周敦颐的关系，也是一种片面见解。二程弟子杨时说：“子谓门弟子曰：昔吾受易于周子，使吾求仲尼颜子之所乐。要哉此言，二三子志之。”（《二程全书·粹言》）此是说，程氏曾学易于周敦颐。《辨书》十记程氏语说：“周茂叔谓一部法华经，只消一个艮卦可了。”又《宋元学案·濂溪学案》录程伊川问邵雍说：“不知天地安在何处？康节为之极论其理，以至六合之外。伊川叹曰：平生惟见周茂叔论至此。”“极论其理”，《二程全书·附录》作“极论天地万物之理以及六合之外”。所谓周敦颐所论，即指《太极图说》中的义理。据此，二程对《太极图说》和《通书》，并非毫无所知。《遗书》六记载二先生语说：“二气五行，刚柔万殊，圣人所由惟一理，人须要复其初。”此说即本于《太极图说》：“五行一阴阳也，阴阳一太极也”和《通书》：“五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。”不同的是，以“一理”代替太极。又程颐的主一和主敬说，亦本于《太极图说》“圣人定之以中正仁义而主静”和《通书》“一者无欲也，无欲则静虚动直。”不同的是，以“敬”代替“静”一辞。总之，程氏易学同周敦颐的学说有着批判地继承关系。周氏的《太极图说》，属于象学，但其目的是“立象以尽意”，发挥其中的义理。其《通书》更是以义理解说卦爻辞，这对程氏的易学起了一定的影响。

至于二程不讲太极图式，或罕言太极一辞，这是出于不大赞成周邵二家以图式解易的学风，力图清除二氏学说在易学中的影响。如程颐所说：“世人之学，博闻强识者岂少，其终无有不入禅学者。就其间特立不惑无如子厚、尧夫。然其说之流，恐未免此弊。”（《遗书》十五）^①据《遗说》六所说：“周茂叔穷禅客”语，此条评论，也适合于周敦颐。程氏认为，周敦颐、邵雍和张载三人，其学说多少都受了二氏的影响，特别是关于太极的解释。这大概是程氏不传《太极图说》的原因。但就程氏易学的形成说，周邵二家对其所起的影响，也是不容否定的。

总之，程氏易学继王弼之后，将义理学派推向了一个新的阶段，在易学史上有其划时代的意义。特别是程颐的易学为宋明理学奠定了理论基础。由于他以理或天理为其易学的最高范畴，提出“有理而后有象，有象而后有数”（《遗书》二十一上）以及“有理则有气，有气则有数”（《易说·系辞》）的命题，辩论了理事关系、道器关系和理气关系，从而在哲学上开创了本体论的体系，这对宋明哲学的发展起了深刻的影响。

程颐易学的著作是《程氏易传》。此书也是程颐的唯一的哲学著作，积数十年的心血，经过多次修改，晚年方成书。此书大概是仿王弼《周易注》，只注解《周易》经文和《象》《象》《文言》三传，对《系辞》以下等传皆无注解。此外，他还有《易说·系辞》，乃讲解《系辞》文的讲稿，只到《系辞上》“天地之数”为止；程氏还有《答张闳中书》，对象数之学提出批评。其平时讲解易学的言论，大部分保存在其弟子和后学所编的《遗书》《外书》和《粹言》中。其《易传》一书，在宋明易学史和哲学史上影响很大。朱熹评论说：“已前解易，多只说象数，自程门以后，人方都作道理说了。”（《语类》卷六十七）从易学史上看，流传下来的义理学派的代表著作，可以说前有王弼《周易注》，后有《程氏

易传》。

关于程颐易学的著述，有一个问题是值得讨论的，即今传《程氏易传》前附有《上下篇义》和《易序》二文；此二文是否为程颐所作？朱熹所编二程有关著述和语录中未论及此二文，朱熹亦未谈及此二文。因此，明清以来，便有人怀疑其为程氏著述。以《易序》为程氏遗文，见于元朝谭善心所辑《程子遗文》（见《全书》《附录总目》）。谭氏所补《易序》文，据宋熊节编的《性理群书》。熊节乃朱熹弟子。《四库提要》说：“是书采摭有宋诸儒遗文，分类编次。”谭氏依《性理群书》所补程氏遗文，除《易序》外，还有《礼序》一文。但《四库》所收《性理群书》本，于《易序》文下，署名文公，为朱熹所作。《礼序》一文，未署名，置于《易序》和朱熹《诗集传序》之间，似乎亦以其为朱熹所作。《易序》和《礼序》二文，又见于程门弟子周行己的《浮沚集》中，易其名为《易讲义序》和《礼记讲义序》。依上述资料，关于《易序》一文的作者，有三说：一为程颐遗文，一为朱熹所作，一为周行己所作。弄清此问题，涉及到《性理群书》的版本和《浮沚集》的内容问题。《性理群书》宋刻本，已不可见，现存元刻本已残缺不全。《四库》本以《易序》为朱熹遗文，不知何所据。谭氏补程氏遗文，在元至治三年，当从元人所见。明胡广编《周易传义大全》则以《易序》为程氏文。今传《浮沚集》，出于《永乐大典》本，宋本已不可见。其卷四所载《易讲义序》与《性理群书》所收《易序》文，文字稍有出入。如《浮沚集》本有“伏羲始作八卦，文王因而重之，孔子系之以辞”，《群书》本则无此三句。又如，“散而在理，则有万殊”句，《浮沚集》本作“散而在野，则有万殊。”此说明《易序》一文，曾在宋人中传抄，各有传本，故其文字不尽同。此《序》是否周行己所作？这倒是一个值得争议的问题。

周行己学于程颐和吕大临。吕为张载弟子。周行己的易学受张载学说影响颇深。《浮沚集》中有《经解》一文，其论太极说：“万物皆有太极，太极者道之本也。万物皆有两仪，两仪者道之大用。无一则不立，无两则不成。太极即两仪以成体，两仪即一以成用。故太极不谓之先，为两仪不谓之后。然则谓之一阴一阳者，不离乎一也。谓之道者，不离乎两也。”此是阐发张载的“一物两体”说，认为太极和两仪，一而二，二而一，不容分割。此文还说：“清通不可象者为神，神者阴阳之妙也，故曰阴阳不测谓之神。不测则不可谓之二，成物则不可谓之一。二即一而不离，神体物而不遗。”此又是对张载的“一故神，两故化”的阐发。按其“二即一而不离”的说法，此文则以太极为气。此文又说：“太极即中也，中即性也。太极立而阴阳具乎其中矣。性成而阴阳行乎其中矣。”其以中为性，并以中解释太极，又是本于吕大临义。此文不言无极。看来，周行己的易学属于关学系统，关学并不赞成周敦颐的无极而太极说。可是，《易讲义序》和《易序》文，论太极说：“太极者道也，两仪者阴阳也，阴阳一道也，太极无极也。”此文以太极为阴阳之本，又以无极解释太极，是对周敦颐《太极图说》的解说，同《经解》中的太极观，并不一致。如果说，程氏易学不谈无极，故《易序》非程氏遗文，依此论点，周行己作为程门弟子和张载后学，其易学更不应言无极，《易讲义序》亦可以说非周行己所作。总之，仅依《浮沚集》，还难以断定《易序》非程氏遗文。熊节编《性理群书》时，收《易序》一文，并置其于程颐和朱熹文之间，不署名其为周行己作，必有所据。

就《易序》一文的内容说，除上述所引解说《太极图说》的一段文字外，其它观点和文辞，皆见于程颐有关易学的论述（见后）。《程氏易传》前有《易传序》一文，此文作于“元符二年己卯正月庚申”，即公元1099年，程氏死前八年，乃其晚年所作。

《易序》如为程氏遗文，亦是其较早的作品。《易序》是讲解《周易》的序言，统论《周易》一书的大义。《易传序》是程氏为自己写的《易传》所作的序，不同于《易序》的体例。二序相比，其内容有相同者，也有不同者。引起人们争议的是《易序》中解说《太极图说》中的一段话。如果承认程氏易学受过周敦颐的影响，后来又扬弃了周的太极说，《易序》作为程氏较早的作品，是可以理解的。从《易序》到《易传序》，说明程氏易学有一个发展的过程。据此，在没有其它可靠史料证实前，关于《易序》一文，本书取谭善心说，作程氏遗文处理。

关于《上下篇义》，是否程氏遗文，别无旁证材料。南宋末刻的程氏《易传》本，已附有《上下篇义》。但此文的内容，与《程氏易传》所论卦义和占筮的体例，差别甚大。此文的内容是讲《周易》一书分上下篇的理由。认为“卦之分，则以阴阳，阳盛者居上，阴盛者居下。所谓盛者或以卦，或以爻，卦与爻取义不同。”意思是，就卦象说，凡有乾卦象者，如泰、否、需、讼等，皆在上篇；有坤卦象者，如晋、明夷、萃、升等，皆在下篇。就爻象说，虽有坤卦象，但为一阳之卦，一阳居上，为众阴之主，乃阳盛之象，所以剥卦居上篇；一阴五阳之卦，如小畜，大有，表示众阳说于一阴，一阴非众阳之主，仍为阳盛之象，所以亦在上篇。这些说法，并不见于《程氏易传》，相反，程颐于《易传》中，以剥卦为阴盛之象，不为阳极。又此文还批评了王弼一爻为主说：“王弼云，一阴为之主，非也。故一阴之卦皆在上篇，小畜、履、同人、大有是也。”是说，一阴五阳之卦，其阴爻并非一卦之主，同一阴五阳之卦不同。可是，程氏于《易传》中，常取王弼义，解释一阴五阳之卦义。如其解释小畜卦《象》文说：“言成卦之义也。以阴居四又处上位，柔得位也。上下五阳皆应之，为所畜也。”此是以小畜六四爻为一卦之主，以一阴而畜五阳，故为小畜。又此

文开头说：“乾坤，天地之道，阴阳之本，故为上篇之首。坎离，阴阳之成质，故为上篇之终。咸，恒，夫妇之道，生育之本，故为下篇之首。未济，坎离之合；既济，坎离之交；合而交则生物，阴阳之成功也，故为下篇之终。”此是本于汉易的说法，以乾坤为阴阳之本，坎离为阴阳之性命。但程氏于《易传》中，对坎离两卦的解释，则取《序卦》义，以坎为陷，以离为丽。又程氏解未济卦义说：“为卦离上坎下，火在水上，不相为用，故为未济。”又说：“水火不交，不相济为用，故为未济。”程氏以水火不相交解释未济卦义，与《上下篇义》的“合而交则生物”说正相反。就以上几条内容看，《上下篇义》不代表程氏易学的基本思想，是否程氏遗文，可以存疑。

以下，以《程氏易传》为主，结合程颐其它有关易学的著述和言论，谈谈程氏易学及其哲学的基本倾向。

一 论《周易》的性质和体例

程颐对《周易》的体例及其性质的理解，基本上继承了王弼易学的传统。当然，他是站在儒家的立场，对王弼的观点，有吸收，有扬弃。关于《周易》一书的性质，其在《易传序》中说：“易变易也，随时变易以从道也。其为书也，广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情而示开物成物之道也。圣人之忧患后世可谓至矣。”此段文字，代表程颐对《周易》的总的看法，既包括对《周易》的性质，又包括对占筮体例的理解。其以“易”为变易，这是继承传统的观点，如孔疏所说：“夫易者，变化之总名，改换之殊称。”下文要点有三：其一，所谓“随时变易以从道”，是说，卦爻象的变化，因时不同，其义理也因时而异，但都不违背“道”；其二，《周易》一书悉备“性命之理”，即包括事物变易之理；其三，圣人的任务是教人懂得变易之理，说明吉

凶之由来，正确处理人类生活，所谓“尽事物之情而示开物成物之道”。以上三点，都是以《周易》为讲事物变易法则的书，此是程氏易学的出发点，也是对《周易》的总的看法。其特点是以“理”或“天理”解释变易的法则，从而建立起理学的易学体系。

(1) 易随时以取义

王弼依《象》文义，对卦爻辞的解释，提出取义说，一爻为主说，爻变说，适时说等体例。程颐于其《易传》中，对卦爻辞的解释，基本上继承了王弼的说法，这是他赞扬王弼《周易注》的主要原因。其论成卦的体例说：

凡卦有以二体之义及二象而成者，如屯取动乎险中与云雷，讼取上刚下险与天水违行是也。有取一爻者成卦之由也。柔得位而上下应之曰小畜，柔得尊位大中而上下应之曰大有是也。有取二体又取消长之义者，雷在地中复，山附于地剥是也。有取二象、兼取二爻交变为义者，风雷益，兼取损上益下；山下有泽损，兼取损下益上是也。有既以二象成卦、复取爻之义者，夬之刚决柔，姤之柔遇刚是也。有以用成卦者，巽乎水而上水井，木上有火鼎是也。鼎又以卦形为象。有以形为象者，山下有雷颐，颐中有物曰噬嗑是也。此成卦之义也。

(《易传·贲》)

“二体”，指上下二卦。此是说，诸卦的体例不一，但总的说来，可分为两大类，即取义说和取象说。“二体之义”指取义，如屯卦坎上震下，《象》文说：“动乎险中”，程氏解释说：“动于险中，为艰屯之义。”“二象”，指取象，如屯卦《象》文说：“云雷屯，君子以经纶。”“取一爻者”即王弼的一爻为主说，如大有，程氏解释《象》文说：“五以阴居君位，柔得尊位也，处中得大中之道也，为诸阳所宗，上下应之也。”此以六五爻为大有卦成卦之由。一爻为主说，取刚柔爻位之性质，亦属于取义说。“取二体又取消长

义”，“二体”，指二体之象，如剥卦艮上坤下，《象》文说：“山附于地剥”。程氏解释说：“以二体言之，山附于地，山高起地上而反附着于地，颓剥之象也。”此是以“消长之义”补充《象》文的取象说。“取二象，兼取二爻交变为义”，是说，既取二体之象，又取爻变之义。如益卦巽上震下，程氏解释说：“为卦巽上震下，雷风二物相益也”，此是解释《象》文。又说：“巽震二卦皆由下变而成。阳变而为阴者损也，阴变而为阳者益也。上卦损而下卦益，损上益下所以为益，此以益言也。”“阳变而为阴”，指上卦巽☴，乃乾卦初爻变为阴爻，为损义。”阴变而为阳”，指下卦震☳，乃坤卦初爻变为阳爻，为益义。“损上益下”，为《象》文语，王弼注说：“此就二体释卦名之义，柔损在上，刚动在下，上巽不违于下，损上益下之义也。”程氏则以爻变说解释王弼注的二体之义。“既以二象成卦，复取爻之义”，是说，既取二体之象，又取某爻之义。如夬卦，程氏解释说：“为卦兑上乾下。以二体言之，泽水之聚也，乃上于至高之处，有溃决之象。以爻言之，五阳在下长而将极，一阴在上消而将尽，众阳上进，决去一阴，所以为夬也。夬者刚决之义。”“泽水之聚”，是对《象》文“泽上于天”的解释。五阳决上之一阴，本于孔疏。“有以用成卦者”，是说，就所取物象的功用以成一卦之义。如井卦，程氏解释说：“为卦坎上巽下，坎水也，巽之象则木也，巽之义则入也。木器之象，木入于水而上乎水，汲井之象也。”其解释此卦《象》文说：“巽入于水下而上其水者，井也。井之养于物不有穷已，取之而不竭，德有常也。”此是说，井卦坎上巽下，为木入于水又出于水上，故井水有养物之功用。又如鼎卦，程氏解释说：“以上下二体言之，则中虚在上，下有足以承之，亦鼎之象也。取其义，则木从火也。巽人也，顺从之义，以木从火为然之象。火之用，惟燔与烹。燔不假器，故取烹象而为鼎，以木巽火，烹饪之象也。”“中虚在上，下有足以

承之”，指鼎卦象，中虚指六五爻，下有足指初六爻象鼎之足。“以木从火为然之象”，即烹饪之象，此是取木顺火义，以巽为顺，主取义说。王弼注《象》文“以木巽火”说：“烹饪，鼎之用也。”此即程氏所说“以用成卦者”。“以形为象者”，是说，依据卦画的形状，确定其卦义。如鼎卦，其卦画似鼎器之形。又如噬嗑，程氏解释说：“卦上下二刚爻而中柔，外刚中虚，人颐口之象也。中虚之中，又一刚爻，为颐中有物之象。口中有物则隔，其上下不得噬，必啮之则得噬，故为噬嗑。”此以阴爻为虚，初九和上九爻为颌之上下，九四爻为口中之物，表示必咬之而后上下相合。此处所谓“以形为象”，实际上是取刚柔爻义，说明成卦之义。上述这些体例，虽然有取义和取象之别，但讲到取象时，总是不离取义说。由于《象》文，主取象说，程氏并不否认此说，但其解释一卦之卦义时，总是以取义说为主。如其释随卦义说：

为卦兑上震下，兑为说，震为动，说而动，动而悦，皆随之义。女随人者也，以少女从长男，随之义也。又震为雷，兑为泽，雷震于泽中，泽随而动，随之象也。又以卦变言之，乾之上来居坤之下，坤之初往居乾之上，阳来下于阴也。以阳下阴，阴必悦随，为随之义。凡成卦既取二体之义，又有取爻义者，复有更取卦变之义者，如随之取义，尤为详备。

此段解释中，除引《象》文“泽中有雷”外，皆为取义说，其以“泽随而动”解释《象》文，亦是取“悦而动”之义。以上这些表明，程氏易学主取义说，继承了王弼注的传统。

但是，《程氏易传》同王弼《周易注》相比，其对《周易》体例的理解，又有不同点，并非墨守王弼派的家法，而是有所创新。其突出者有：

其一，程氏提出卦变说，解释卦爻辞的内容。王弼于《周易注》中，曾依荀爽乾升坤降说，解释《象》文的刚柔往来说，如

其对贲卦的解释。程颐吸收了这一观点，提出卦变说。其释贲卦《象》文“柔来而文刚故亨，分刚上而文柔，故小利，有攸往”说：“下体本乾，柔来文其中而为离。上体本坤，刚往文其上而为艮，乃为山下有火，止于文明而成贲也。”（《易传·贲》）贲卦䷗，艮上离下。下体离卦，为乾卦二爻变为阴爻；上体艮卦，为坤卦上爻变为阳爻，程氏认为此即“柔来而文刚”和“分刚上而文柔”。此说本于王弼注。但他不赞成爻有往来升降说，而主乾坤卦变说。其释此卦《象》文“观乎人文，以化成天下”说：

如讼、无妄云刚来，岂自上体而来也？凡以柔居五者，皆云柔进而上行。柔居下者也，乃居尊位，是进而上也，非谓自下体而上也。卦之变皆自乾坤，先儒不达，故谓贲本是泰卦，岂有乾坤重而为泰，又由泰而变之理？下离本乾中爻，变而成离；上艮为坤上爻，变而成艮。离在内，故云柔来；艮在上，故云刚上，非自下体而上也。乾坤变而为六子，八卦重而为六十四，皆由乾坤之变也。

此是说，《象》文说的刚柔往来，并非自下体而上或自上体而下，而是指刚柔居上下之位。如贲卦《象》文“柔来而文刚”，并非上体之柔来居于下体之刚之中，而是说，柔居下体乾刚之中位。此是以乾坤卦变说，解释刚柔往来。他认为，六十四卦皆由乾坤两卦而来。贲卦亦是乾坤两卦之所变，非来自泰卦。“先儒不达”，指孔疏：“若天地交泰，则刚柔得交。若乾上坤下，则是天地否闭，刚柔不得交。故分刚而上，分柔而下也。”此是说，贲卦乃泰卦所变，所以分刚而上，分柔而下，取刚柔相交叉。孔说本于虞翻的卦变说，即泰卦䷊，九二爻和上六爻互易，则为贲卦䷗。程颐只取乾坤卦变说，此说大概来于李之才的卦变说。程氏于《易传》中，对随蛊等卦《象》的解释皆取卦变说。如其释随卦《象》文“刚来而下柔”说：“谓乾之上九来居坤之下，坤之初六往居乾之上，

以阳刚来下于阴柔，是以上下下，以贵下贱，能如是，物之所随也。”而王弼注此，则取二体说：“震刚而兑柔也。以刚下柔，动而之说，乃得随也。”

其二，程氏对爻位说，提出新的解释。王弼论爻位，有中位，当位，应位，初上不论位等说。关于中位和当位，程颐推崇中位。如其释恒卦九二爻辞“悔亡”说：

在恒之义，居得其正，则常道也。九阳爻居阴位，非常理也。处非其常，本当有悔，而九二以中德而应于五，五复居中，以中而应中；其处与动皆得中也，是能久于中也。能恒久于中，则不失正矣。中重于正，中则正矣，正不必中也。九二以刚中之德而应于中，德之盛也，足以亡其悔矣。

“居得其正”，就爻位说，指当位。此卦九二为阳居阴位，为不当位，即其位不正，应有悔。但因其居中位，又与上卦六五有应，“以中而应中”，出处皆得中道，所以“悔亡”。王弼注此说：“虽失其位，恒位于中，可以消悔也。”认为居中可以补救失位，而程氏阐发为“中重于正，中则正矣，正不必中也。”认为中可以率正，中高于正。又其释震卦六五爻辞说：

六五虽以阴居阳，不当位为不正，然以柔居刚又得中，乃有中道者也。不失中则不违于正矣，所以中为贵也。诸卦二五虽不当位，多以中为美；三四虽当位，或以不中为过，中常重于正也。盖中则不违于正，正不必中也，天下之理莫善于中。

此处，提出“以中为贵”说，“天下之理莫善于中”，即以居中位，有中德为判断吉凶的最高准则。这同其推崇儒家的中庸说是分不开的。他说：“中者只是不偏，偏则不是中，庸只是常，犹言中者是大中也。”庸者是定理也，定理者天下不易之理也。”（《遗书》十五）关于初上不论位问题，程颐评论说：

初居最下，无位者也。上处尊位之上，过于尊位，亦无位者也。王弼以为无阴阳之位，阴阳系于奇偶，岂容无也。然诸卦初上不言当位不当位者，盖初终之义为重，临之初九则以位为正。若需上六云不当位，乾上九云无位，爵位之位，非阴阳之位也。（《易传·噬嗑》）

此是说，有奇偶之数即有阴阳之位。初爻为奇，其位为阳；上爻为偶，其位为阴。王弼以初上无阴阳之位，所以不论位，是不对的。程颐认为，《彖》《象》《文言》说的初上无位或不当位，其位是指爵位，或权势之位，非阴阳之位。初爻其位最下，上爻又过于五爻之尊位，所以为无位或不当位。如乾卦上九《文言》说：“贵而无位，高而无民”，即“九居上而当不当尊位”，非无阴位。如需卦上六《象》文说“虽不当位，未大失也”，是说，“阴居在下，而居上为不当位也”，亦指权位而言。程氏认为，初上表示位之终始，其义为重，所以不论其当位或不当位。如噬嗑初九爻辞说：“履校灭趾，无咎。”程颐解释说：“九居初最下，无位者也，下民之象，为受刑之人。当用刑之始，罪小而刑轻……愆之于小与初，故得无咎也。”又如大有上九爻辞说：“自天祐之，吉无不利”。程氏解释说：“上九在卦之终，居无位之地，最大有之极而不居其有者也。”又说：“六爻之中皆乐居权位，唯初上不处其位，故初九无咎，上九无不利。”此是说，噬嗑初九和大有上九，都不居权位，所以或无咎，或吉利。但亦有例外。如临卦初九爻辞说：“咸临，贞吉。”程颐解释说：“他卦初上爻，不言得位失位，盖初终之义为重也。临则以初得位居正为重。”是说，临初九爻为阳居阳位，即当位，所以“贞吉”。其所以如此解释，是为了迎合《象》文“咸临，贞吉，志行正也。”程氏解释说：“以九居阳，又应四之正，其志正也。”以上这些辩论表明，程氏以刚柔所居之位为权位或爵位，即官位或政治地位，以此解释爻辞之吉凶。此说肯定初上亦

有阴阳之位，是对王弼说的一种扬弃。关于应位说，王弼注《周易》，依《象》文义，认为初四，二五，三上，其刚柔相应，或相吸引，或相排斥，而刚与刚，柔与柔，则无应。程颐注《周易》经传，只取爻位相应，不论刚柔之分。其释丰卦初九爻辞“遇其配主，虽旬无咎，往有尚”说：

旬，均也。天下之相应者，常非均敌。如阴之应阳，柔之从刚，下之附上。敌则安肯相从？唯丰之初四，其用则相资，其应则相成。故虽物是阳刚，相从而无过咎也。盖非明则动无所之，非动则明无所用，相资而成用。同舟若胡越一心，共难则仇怨协力，事势使然也。

“同舟若胡越一心”，本于王弼《略例·明爻通变》。按孔疏依王弼义，释此爻说：“俱是阳爻，谓之为均，非阴阳相应，嫌其有咎。以其能相光大，故虽均可以无咎而往有嘉尚也。”是说，此卦初九和九四皆为刚阳，本不相应，应为有咎。但就二体说，此卦震上离下，有动明相光大之义，所以无咎。程氏释此爻，认为初四其位相应，虽同为刚阳，亦可有应，此即“其应则相成”。又其释困卦九五爻辞说：“阴阳相应者，自然相应也。如夫妇骨肉分定也。五与二皆阳爻，以刚中之德同而相应，相求而后合者也。如君臣、朋友义合也。”是说，此卦九五和九二，虽同为刚阳，亦可相应，有君臣相合之义。又其释小过六二爻辞“过其祖，遇其妣”说：“二与五，居相应之地，同有柔中之德，志不从于三四，故过四而遇五，是过其祖也。五阴而尊，祖妣之象，与二同德相应。在他卦则阴阳相求，过之时必过其常，故异也。”此以“过”为相过之过，取王弼义。但王弼注此条说：“在小过而当位，过而得之之谓也。祖，始也，谓初也。妣者居内履中而正者也。过初而履二位，故曰过其祖而遇其妣。”此是以初六为祖，以六二已过初六爻为“过其祖”，以六二当位而又履中解释“遇其妣”，总之，以当位说

解释六二爻辞。而程颐则以应位说释之，认为六二与六五有应，虽同为阴柔，亦可相应，此即“同德相应”。其以第四爻为祖，以第五爻为妣，以六二爻经过四爻而与五爻相遇，解释爻辞“过其祖，遇其妣。”他以同阴相应为“过其常”，即不受刚柔相应说的局限，说明小过卦义。

上述程氏对《周易》体例的理解，也可以说是对王弼说的发展或补充。其所提出的卦变说，当位说，相应说，更有利于说明卦爻象和卦爻辞之间的联系，或者说，对卦爻辞的解释，更富有灵活性。这些说法，都同其取义说有密切的联系。

由于程氏易学不墨守汉唐以来的体例，进而提出“随时取义”说。此说的内容是，认为《周易》经传对卦爻辞吉凶的解释，并无一定的格式，此处此时可以作此种解释，易处异时，又可作另一种解释，此即“易随时以取义”。在程氏看来，《周易》是讲变易的，所以其对吉凶之辞的解释，也是不拘一格，变易无常。其释否卦初六爻辞“拔茅茹以其汇，贞吉亨”说：

泰与否皆取茅为象者，以群阴同在下，有牵连之象也。泰之时，则以同征为吉；否之时，则同贞为亨。始以内小人外君子为否之义，复以初六否而在下为君子之道。易随时取义，变动无常。否之时，在下者君子也。否之三阴上皆有应，在否隔之时，隔绝不相通，故无应义。初六能与其类贞固其节，则处否之吉而其道之亨也。

此是说，泰否两卦初爻之辞皆为“拔茅茹以其汇”，但一为“征吉”，一为“贞吉亨”。所以如此取义，因为其时不同。就否卦说，《象》文以其卦义为“内小人而外君子，小人道长，君子道消。”可是其初六爻辞又说“贞吉亨”。其所以为吉，因为否卦三阴，处于下卦，表示处否之时，君子受压，又不能与上卦三阳相应，然而初六与其同类能坚守其节操，所以为亨。按此说法，否卦三阴，有

时指小人，有时又指君子。这是因为“易随时取义，变动无常。”又其释明夷六五爻辞“箕子之明夷，利贞”说：

五为君位乃常也。然易之取义，变动随时。上六处坤之上而明夷之极，阴暗伤明之极者也。五切近之，圣人因以五为切近至暗之人，以见处之之义，故不专以君位言。上六阴暗，伤明之极，故以为明夷之主。五切近伤明之主，若显其明，则伤害必矣。故当如箕子之自晦藏，则可以免于难。

此是说，此卦上六爻为阴暗之极处，为一卦之主。六五爻近于上六，即接近至暗之人，如殷之纣王。如果六五爻自显其明，必受上六之伤害，故自晦其明，以此避祸，如殷之箕子。箕子乃商之旧臣，其当此卦之六五爻，表示五爻并非皆指君位。此即随时以取义。又其释讼卦《象》文“刚来而得中”说：“据卦辞，二乃善也，而爻中不见其善。盖卦辞取其有孚得中而言，乃善也。爻则以自下讼上为义，所取不同也。”此卦之卦辞说：“有孚，窒惕中吉。”《象》文以“刚来而得中”释之。程氏依王弼义，以此卦之九二爻为一卦之主，即“刚来而得中”，所以卦辞为“有孚，窒惕中吉。”即以此卦为善。可是，此卦九二爻辞却说：“不克讼”，未言其为善。因为爻辞所指的是“自下讼上”，即九二与九五争讼，九二不能与九五相敌，所以说“不克讼”。此亦本王弼注。按此解释，卦辞以九二为善，爻辞又以九二为不善。程氏认为，这是各有所取，不必一致，即随时取义，变动无常。此种观点，如《易序》中所说：“至哉，易乎！其道至大而无不包，其用至神而无不存。时固未始有一，而卦未始有定象。事固未始有穷，而爻亦未始有定位。以一时而索卦则拘于无变，非易也。以一事而明爻则窒而不通，非易也。”

王弼于《略例·明爻通变》中说：“卦以存时，爻亦示变。”于《明卦适变通爻》中说：“夫卦者时也，爻者适时之变者也。”认为

卦爻因时而变，其义理亦随之不同。程颐依据此说，提出“随时以取义”，企图解决《周易》经传中一些不一致甚至矛盾的说法。从而对卦爻辞的解释，具有更大的灵活性，主动性，使取义说得到充分地发挥。总之，程颐对《周易》体例的理解，一方面继承了王弼的观点，另一方面又提出一些新的补充，并且将其以义理解易的学风，纳入儒家易学的系统。这样，其《易传》便成了宋明时期义理学派解易的典范。

(2) 随时变易以从道

随时以取义，是就对卦爻象和卦爻辞的解释说的。程颐据此，进一步提出“随时变易以从道”，说明《周易》的性质及其原则。其在《易传序》中说：

易，变易也，随时变易以从道也。其为书也。广大悉备，将以顺性命之理，通幽明之故，尽事物之情而示开物成务之道也。

此是说，《周易》是讲事物的变易的，其变易无一定之格式，因时而不同，但并非杂乱无章，而是有其原则。它使人顺从性命之理，通晓变化的原因，穷尽事物之性情，从而指导人们的行动。这里说的“道”，指原则、原理和规范。所谓“随时变易以从道”，其涵义有二：一指事物（包括卦爻象）的变化有其原则，一指人的活动也有其规范。《外书》十一记载说：“郭忠孝议易传序曰，易即道也，又何从道？或以问伊川。伊川曰，人随时变易为何？为从道也。”是说，人的活动随时而不同，是为了符合道。在程颐看来，《周易》不仅讲变易，更重要的是讲变易之道。就是说，事物的变易，虽无固定的格式，因时而异，但总是遵循一定的原则，体现某种原理，符合某种规范。《周易》就是引导人们按某种原则而行动。这一观点，贯穿于其对卦爻辞和传文的解释中。

在程颐看来，六十四卦和三百八十四爻，每一卦都表示某种

道，每一爻又表示某种道，卦爻象的变化都遵循其变化之道。关于六十四卦之道，程氏取《序卦传》的说法，如乾坤两卦体现天地之道，屯卦表示万物始生之道，蒙卦表示物生发蒙之道，需卦体现饮食之道，讼卦讲争讼之道，师卦体现出师之道，比卦讲亲辅之道。等等。《序卦传》对卦象的解释主取义说，程氏则阐发为六十四卦之道。韩康伯评论《序卦》说：“凡序卦所明，非易之编也。”程氏批评说：“序卦非易之蕴，此不合道。”（《遗书》六）此当为程颐语。程颐十分推崇《序卦》，其于《易传》中，在注解每卦的爻辞前，皆引《序卦》文，解说该卦之卦义。他所以如此重视《序卦》，在于认为《序卦》所说合乎道，可以说明一卦之义理。他说：“卦之序皆有义理。有相反者，有相生者，爻变则义变化也。”（《遗书》十八）关于一卦六爻，程氏认为，一方面体现一卦之道，另一方面又各有自己所遵循的道。如《易序》所说：“六十四卦三百八十四爻皆所以顺性命之理，尽变化之道也。”兹举其对乾坤两卦的解释为例，说明于下：

其释乾卦说：

乾天也。天者天之形体，乾者天之性情。乾健也，健而无息之谓乾。夫天专言之，则道也，天且弗违是也。分而言之，则以形体谓之天，以主宰谓之帝，以功用谓之鬼神，以妙用谓之神，以性情谓之乾。乾者万物之始，故为天，为阳，为父，为君。

程氏对“天”作了分析。就其整体或本质说，天就是道，即天道，指天所遵循的法则。分开说，其形体称为天，其为万物之主宰称为帝，其生化万物之功能称为鬼神，其变化莫测称为神，其性情称为乾。程氏以乾为天刚健不息之性情，本于王弼的取义说，认为此刚健不息之性，能使万物始有，成就天体，阳气，君父等个体事物。显然，此是对王弼注：“天也者形之名也，健也者用形者

也”的发挥。其所谓天道，指始万物之道，即刚健不息之法则，因此又称为乾道。其释《象》文“大哉乾元”一段说：

大哉乾元，赞乾元始万物之道大也。四德之元，犹五常之仁，偏言则一事，专言则包四者。万物资始乃统天，言元也。乾元统言天之道也。天道始万物，物资始于天也。”……乾道变化，生育万物，洪纤高下，各以其类，各正性命也。

此以乾元为天之道，所以称为元，取其始万物之义。乾道变化，即天道变化，生育万物。其以始万物之道解释乾元，亦主取义说，不同于以乾元为阳气之始的取象说。又其释《象》文“天行健”说：“乾道覆育之象至大，非圣人莫能体，欲人皆可法也。故取其行健而已。至健固足以见天道也。君子以自强不息，法天行之健也。”此是以刚健不息为乾道即天道的内容。又释《文言》“乾元用九，乃见天则”说：“用九之道，天之则也。天之法则谓天道也。”按程氏的解释，“九”指刚阳之德。此亦是以刚健之德为天之道。又其释《文言》“大哉乾乎，刚健中正纯粹精也”说：“大哉，赞乾道之大也。以刚健中正纯粹六者形容乾道，精谓六者之精极。”以上这些，都是以天道解释乾道，以刚健不息之德行解释乾道的内容。也就是说，把天道刚健不息看作乾卦之卦义，或乾卦象所遵循的原则。程氏认为，乾卦六爻，都体现乾道刚健不息之义。其释《象》文“大明终始，六位时成”说：“卦之初终，乃天道终始，乘此六爻之时，乃天运也。”又释《文言》“六爻发挥旁通情”说：“以六爻发挥旁通，尽其情义，乘六爻之时，以当天运，则天之功用著矣。”此是说，乾卦从初爻到上爻，皆表示天行健的法则。但六爻各有自己的时和位，因而又有自己所遵行的变化之道，此即“乘六爻之时，以当天运。”照程颐于《易传》中对六爻的解释，初爻“在一卦之下，为始物之端”，表示阳微潜藏之时，就人事说，“当晦养以俟时”，此即初爻变化之道。九二爻表示刚健之德，见

于地上，普及万物，就人事说，“利见大德之君”，可以出仕。九三爻居于下体之上，表示其德已显，前进不息，就人事说，宜“进德修业”，日夕不懈。九四爻居上卦之下，“离下位而升上位”，处于进退之转折点，就人事说，应“量可而进”，随时而行。九五爻居于尊位，表示刚阳之德，上升于天，处于显赫之时，就人事说，为居于君位，万民莫不归仰。上九爻居于上卦之极，已过九五中正之位，处于刚阳之德盈则变之时，就人事说，“穷极而灾至”，应有悔。关于用九，程氏就：“用九者处乾刚之道，以阳居乾体，纯乎刚者也。刚柔相济为中，而乃以纯刚，是过乎刚也。见群龙谓观诸阳之义，无为首则吉也。以刚为天下先，凶之道也。”此是对“用九，见群龙无首，吉”的解释。是说，乾卦象六爻皆阳，其体纯刚，行乾刚之道，再用纯刚，则偏离中道，必凶。“见群龙无首”，意味着居纯刚之体，不以刚阳为先，所以吉。以上这些解释，亦本于王弼注，但程颐将其理解为“随时变易以从道”，认为每一爻的变化皆有其原则，顺之则吉，违之则凶。

其释坤卦卦辞说：

坤，乾之对也，四德同而贞体则异。乾以刚固为贞，坤则柔顺而贞。牝马柔顺而健行，故取其象曰牝马之贞。

此是以坤为柔顺之德性，故与乾相对。牝马乃柔顺之物，故卦辞说“牝马之贞”。又其释《象》“至哉坤元”一段说：

资生之道可谓大矣，乾既称大，故坤称至。至义差缓，不若大之盛也。圣人于尊卑之辨，谨严如此。万物资乾以始，资坤以生，父母之道也。顺承天施以成其功，坤之厚德，持载万物，合于乾之无疆也。

其以坤元为资生之道，认为其德行为顺承天道施与之功，养育万物。又说：

以含弘光大四者形容坤道，犹乾之刚健中正纯粹也。含，包

容也；弘，宽裕也；光，昭明也；大，博厚也。有此四者，故能承天之功，品物咸得亨。遂取牝马为象者，以其柔顺而健行，地之类也。

此是以柔顺为坤之内容，认为含弘光大都是用来形容柔顺之德的。坤道即地之道，牝马柔顺，所以说“牝马地类”。又其释《文言》“坤至柔而动也刚”一段说：

坤道至柔而其动则刚，坤体至静而其德则方。动刚故应乾不违，德方故生物有常。阴之道不唱而和，故居后为得而主利成万物，坤之常也。

此是说，坤道以顺乾德而动为其德性。乾道唱其先，始万物；坤道和其后则生万物。此即坤之法则，所谓“坤之常也”。以上这些解释即以坤为地之德性，其内容为柔顺，承天而行，亦本于王弼取义说。程氏认为此坤道或地道亦体现在坤卦六爻之中。按程颐的说法，其初六爻，居下体之下，表示“阴始生于下，至微也”，当阴柔始生之时，应戒其增长，以防小恶积累而成大患。六二爻居下体之中，表示“坤道中正在下，地之道也”，就人事说，“主敬以直其内，守义以方其外”，从容中道，以光大其德行。六三爻居下体之上，表示“地道代天终物”，而不居其功，就人事说，臣有善则归之于君，以柔顺为其美德。六四爻居上体之下，临近五爻之位，无相得之义，表示“天地闭隔则万物不遂”，就人事说，处于君臣道绝之时，当晦藏自守，谨慎行事。六五爻处于尊位，表示以柔顺之德而守中道，就人事说，显居尊位，仍“守中而居下”，不为过分之事，所以“元吉”。上六爻居一卦之极处，表示阴柔盛极，不顺于阳，与阳抗争，进则必战，战而必伤。关于用六，程氏说：“坤之用六，犹乾之用九，用阴之道也。阴道柔而难常，故用六之道，利在常永贞固。”是说常用柔顺之道，保持永远贞固，即王弼注所说：“乾吉在无首，坤利在永贞。”以上这些是

说，坤卦六爻同具阴柔之德，但又各有其遵循的法则，顺之则吉，违之则凶。此亦“随时变易以从道”。

在程颐看来，乾卦纯阳，体现刚健之道；坤卦纯阴，体现柔顺之道；刚柔二爻亦是如此。并以此说明其它卦变化的法则。如其释大有卦说：“一柔居尊，众阳并应，居尊执柔，物之所归也，上下应之，为大有之义。大有，盛大丰有也。”“柔”指六五阴爻，“众阳”指其它阳爻。是说，六五居尊位，“处中得大中之道”，众物所归，故富有一切。此为大有之道。其所以如此，因为“五之性柔顺而明，能顺应乎二，二乾之主也，是应乎乾也。顺应乾行，顺乎天时也，故曰应乎天而时行，其德如此，是以元亨也。”这是对《象》文的解释。认为六五与九二有应，表示五爻以柔顺之德顺应乾道而行，故大有而且元亨。又其释此卦九二爻辞说：“九以阳刚居二，为六五之君所倚任。刚健则才胜，居柔则谦顺，得中则无过，其才如此，所以能任大有之任。如大车之材，强壮能胜载重物也，可以任重行远，故有所往而无咎也”。此是以有刚健之德又居中位，解释九二爻，以此说明有堪当重任之才，为六五之君所器重。此即九二爻变化之道。程颐对其它各卦变易之道的解释大都类此。

程颐将“随时变易以从道”看成是《周易》讲变易的一条原则，这是其取义说的发展。其所谓道，是从所取之义引伸出来的。乾卦之义为刚健，其道则为刚健不息；坤卦之义为柔顺，其道则为柔顺以应乾。泰卦之义为安泰，其道则为阴阳交而万物遂通，否卦之义为闭塞，其道则为阴阳不交，上下不通，等等。其所谓道，说到底，是指阴阳变易的法则，如其《易说·系辞》所说：“道者一阴一阳也。”如《易序》所说：“易者阴阳之道也，卦者阴阳之物也，爻者阴阳之动也。”在程氏看来，卦爻象和事物的变易，虽因时而异，但都以阴阳之道为其依据。所谓乾道，坤道，比之道，

小畜之道，泰之道，否之道，大有之道等等，都是阴阳之道的不同形式。因此其所谓“随时变易以从道”，实际是说，随时符合阴阳变易的法则。程氏认为圣人就是依《周易》中讲的道，以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。其释乾卦《文言》“大人者与天地合其德”一段说：

大人与天地日月四时鬼神合者，合乎道也。天地者道也。鬼神者造化之迹也。圣人先于天而天同之，后于天而能顺天者，合于道而已。合于道，则人与鬼神岂能违也。

“天地者道也”，是说，大人与天地合其德，其所合者不是天地之形体，而是天地之道，即乾坤之道，刚柔之道。“与鬼神合其吉凶”，是说，与阴阳造化之形迹合其吉凶。“先天而天弗违，后天而奉天时”，是说，圣人的行动符合道，所以圣人与天合一。程氏如此推崇变易之道，这在以前的易学史上是少见的。象数学派讲变易，着眼于阴阳之象和阴阳之数。王弼讲变易，着眼于时和位，所谓“吉凶之时不可犯也”，“列贵贱之时，其位不可犯也。”（《略例·明卦适变通爻》）而程颐则把变易之道置于第一位，用来统率象、数、时、位的变化。这是程氏易学的一大特点，从而将义理学派的易学推向了新的阶段。

（3）易周尽万物之理

前面讲的道，主要指卦爻象的变化所遵循的原则或法则，同时也是人事穷达进退所依据的规范。但这些法则和规范是圣人主观设想的，还是出于事物的规律？程颐认为《周易》的法则，出于事物之理，提出“理”或“天理”范畴，说明事物的变化有其客观的规律性。其在《易说·系辞》中说：

圣人见天下深远之事，曠，深远也。而比拟其形容，体象其事类，故谓之象。天下之动无穷也，必观其会通，会通，纲要也。乃以行其典礼，典礼，法度也，物之则也。系之辞以

断其吉凶者，爻也。言天下之深远难知也，而理之所有，不可厌也。言天下之动无穷也，而物有其方不可紊也。拟度而设其辞，商议以察其动，拟议以成其变化也。

此是对《系辞》文“圣人有以见天下之赜”一章的解释。意思是，天下之事，虽然深远难知，但皆有其理，可以探求；圣人将其所见之事理，加以形容，设立卦象，以象征那一类的事物。事物之变动没有穷尽，但其会合变通皆有纲领，其变化皆有规定而不紊乱。圣人依其变动的规律，系之以爻辞来判断吉凶。圣人总是效仿和度量事物之理，设立卦爻辞；商议天下之动，考察爻象之变动，以成就变化之道。此种解释，本于韩康伯注和孔疏。如孔疏说：“赜谓深远难见。圣人有其神妙，以能见天下深赜之至理也。而拟之者其形容者，以此深赜之理，拟度诸物，形容也。见此理刚，则拟诸乾之形容；见柔之理，则拟诸坤之形容也。”又如韩注说：“易之为书不可远也，恶之则逆于顺，错之则乖于理。”程氏依此，提出“理之所有，不可厌”，“物有其方，不可紊”，强调事物本有其理，其变动有其规律，并且将《系辞》说的“拟之而后言，议之而后动”，解释为卦爻象和卦爻辞基于事物之理及其变动的规律。如他所说：“言所以述理。以言者尚其辞，谓于言求理者，则存意于辞也。”（《易说·系辞》）因为《周易》中的法则基于事物之理，程氏进而将《周易》一书视为万理之总括。其在《易传》中解释屯卦上六《象》文说：“夫卦者事也，爻者事之时也。分三而又两之，足以包括众理，引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”此是说，一卦六爻，六十四卦三百八十四爻包括天下之理。其在《易说·系辞》中解释《系辞》“与天地相似故不违”一节说：

易之义与天地之道相似，故无差违，相似，谓同也。智周乎万物而道济天下，故不过，义之所包，知也。其义周尽万物

之理，其道足以济天下故无过差。旁行而不流，旁通远及而不流失正理。顺乎理，乐天也；安其分，知命也；顺理安分，故无所忧。安土，安所止也；敦乎仁，存乎同也，是以能爱。范围，俗语谓之模量，模量天地之运化而不过差，委曲成就万物之理而无遗失，通昼夜辟阖屈伸之道而知其所以然。如此，则得天地之妙用，知道德之本源。所以见至神之妙，无有方所；而易之准道，无有形体。

《系辞》此文，韩康伯注为“皆言神之所为”，指讲太极虚无神妙莫测之功能。孔疏认为“亦是圣人所为”，指讲圣人之德性。程氏解此，认为是讲“易之义”，即《周易》之义理，所以将“智”或“知”解释为“义之所包”。认为《周易》之义理同天地之道是一致的，它普遍地包容万物之理，适合于一切事物之理而不流失，教人顺理安分而无忧，安土敦仁而能爱。它模仿比量天地之运化，通达屈伸往来之规律，并涵蕴其所以然之理。因为“易之义”得天地之妙用，含道德之本源，所以其变易神妙莫测，无有固定的方所，其同天地之道合一，故无有固定的形体，此即“神无方而易无体”。此种解释，并不符合《系辞》文本义，但反映了一种观点，即将《周易》视为万理之总括。又程氏解说《系辞》文“易与天地准”一节说：

圣人作易以准则天地之道。易之义，天地之道也，故能弥纶天地之道……弥纶，遍理也，遍理天地之道。而复仰观天文，俯察地理，验之著见之迹，故能知幽明之故。在理为幽，成象为明，知幽明之故，知理与物之所以然也。原究其始，要考其终，则可以见死生之理。聚为精气，散为游魂，聚则为物，散则为变，观聚散则见鬼神之情状。万物始终，聚散而已，鬼神造化之功也。以幽明之故，死生之理，鬼神之情状观之，则可以见天地之道也。

此段解说，同样认为“易之义”与天地之道等同。其以“天地之道”解释“易与天地准”中的“天地”，乃主取义说。“在理为幽，成象为明”，本于韩康伯注“幽明者有形无形之象”，但程氏以无形为理，有形为象，并将“幽明之故”解释为“理与物之所以然”。关于“死生之说”，韩注为“终始之数”，而程氏释为“死生之理”。关于“鬼神之情状”，韩注：“尽聚散之理则能知变化之道无幽而不通”。程氏说的“聚散而已”，亦指聚散之理。其释萃卦《象》文说：“天地之化育，万物之生成，凡有者聚皆也，无有动静终始之理，散聚而已。”（《易传》）但孔疏认为，韩注说的“鬼神之情状”指“虚无之神”，程氏则抛弃了这种观点。按程颐上述的解说，《系辞》说的“幽明之故”，“死生之说”，“鬼神之情状”皆指事物变易之理，此变易之理即天地之道，亦是《周易》之义理。这样，《周易》便成了穷理尽性之书。程氏说：

易是个甚，易又不只是这一部书，是易之道也。不要将易又是一个事，即事尽天理便是易也（《遗书》二上）。

此是说，《周易》是讲变易的法则的，但其目的是教导人们“即事尽天理”。其所谓“天理”，指事物之理，本来就有，非虚无或虚无所生，亦非人意所安排，人只能顺从，故以“天”形容之。如程氏所说，“天理云者，百理具备，元无少欠。”（《遗书》二上）照程颐在《易传》中的解释，其所谓“理”或“天理”，或指事理之当然，或指事理之固然，或指事理之必然，或指事理之自然，或指事物之所以然，其义不一。如其释无妄卦六二爻辞说：“凡理之所以然者，非妄也。”（《易传·无妄》）此是以事物之所以然为理。此种观点，来于王弼注乾卦《文言》：“夫识物之动，则其所以然之理皆可知也。”关于必然，程颐释睽卦义说：“家道穷则睽乖离散，理必然也。”关于自然，其解益卦六二爻辞说：“满则不受，虚则来物，理自然也。”关于当然，其释泰卦六二爻《象》文说：

“理当然者，天也。”又其释无妄卦六二爻辞说：“不耕而获，不菑而畲，谓不首造其事，因其事理之所当然也。”关于固然，又说：“盖耕则必有获，菑则必有畲，是事理之固然，非心意之所造作也。”以上五说，可代表程颐对“理”的理解。总起来说，其所谓理或天理，指事物存在及其变化的根据，包括事物的规律、本质和规范。程氏认为，《周易》中的卦爻象和卦爻辞就是要人们认识事物的本质，遵循其规律和规范，以提高人的境界，即《说卦》所说“穷理尽性以至于命”。其对《周易》经传的注解，皆贯穿这一精神。以下举若干例子，加以说明，以见一般。

如其释泰卦九三爻辞“无平不陂，无往不复，艰贞，无咎”说：泰久而必否。故于泰之盛与阳之将进而为诫曰：天常安平而不险陂者，谓无常泰也。无常往不返者，谓阴当复也。平者陂，往者复，则为否矣。当知天理之必然。方泰之时，不敢安逸，常艰危其思虑，正固其施为，如是则可以无咎。

此是说，九三爻居泰卦之中，阳爻之上，为泰之盛，但盛极则衰，故其爻辞为“无平不陂，无往不复”，以此警告人们，当泰之时，不要安逸而常艰危，如是则可以无咎。这里，程氏提出“天理之必然”，解释盛极将衰，泰极则否来乃事物发展的必然规律。认为人懂得这一规律，则可以防止走向反面。又其解释此卦六四爻辞“翩翩不富以其邻”说：

夫阴阳之升降乃时运之否泰，或交或散，理之常也。泰既过中，则将变矣。圣人于三，尚言艰贞则有福。盖三为将中，知戒则可保。四已过中矣，理必变矣。

此是说，九三爻处泰卦之中，以盛极为戒，可保安泰，所以其爻辞说“于食有福”。可是六四爻已过泰卦之中，为阴之始，表示开始向反面变化，所以爻辞说“不富以其邻”。这如同阴阳二气之升降，有时相交，有时相离，此乃事物变化的规律，即“理之常

也”。当其转变时，不能不变，有其必然性，此即“理必变矣”。这又是以“天理之必然”，解释九三爻到六四爻变化的过程。又如其释剥卦《象》文“顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也”说：

卦有顺止之象，乃处剥之道，君子当观而体之。君子尚消息盈虚，天行也。君子存心消息盈虚之理而能顺之，乃合乎天行也。理有消衰，有息长，有盈满，有虚损，顺之则吉，逆之则凶。君子随时敦尚，所以事天也。

此是说，剥卦五阴一阳，为阴盛极之象。就二体说，艮上坤下，又有顺止之义。君子观此卦象，心悟消息盈虚之理，顺此理而行，就是合乎天行。随时顺乎此理，就是事天。这里，以消息盈虚之理解释天行，即以消长盈虚为天理之必然，认为顺之则吉，逆之则凶。又其解恒卦《象》文“天地之道恒久而不已”说：“天地之所以不已，盖有恒久之道。人能恒于可恒之道，则合天地之理也。”此是以“天地之理”即天地之所以然，解释“天地之道。下文接着说：

天下之理未有不静而能恒者也。动则终而复始，所以恒久而不穷。凡天地所生之物，虽山岳之坚厚，未有能不变者也，故恒非一定之谓也。一定则不能恒矣。唯随时变易乃常道也，故方利有所往。明理之如是，惧人之泥于常也。

此以变易而不穷，无固定的形式为恒，本于孔疏：“恒久之道，所贵变通，必须变通随时，方可长久”。但程氏以“天下之理”解之，认为此乃事物之规律，懂得此规律，便不泥于常规了。又如其释益卦《象》文“益，动而巽，日进无疆”说：

为益之道，其动巽顺于理，则其益日进，广大无有疆限也。动而不顺于理，岂能成大益也。

益卦巽上震下，所以说“动而顺”。程氏认为“动而顺”即顺事物

之理而动，所以日益进步。又其释损卦卦辞“损，有孚，元吉，无咎，可贞，利有攸往”说：

损，减损也。凡损，抑其过以就义理，皆损之道也。损之道必有孚诚，谓至诚顺于理也。损而顺理则大善而吉。所损无过差，可贞固常行而利有所往也。人之所损，或过或不及，或不常，皆不合正理，非有孚也。非有孚，则无吉而有咎。非可贞之道，不可行也。

此是说损卦义为减损。但为损之道，并非任意减损，而是所损既不过分，又非不及，即“顺于理”，或“合正理”。合乎理则吉，不合乎理则凶。此处说的理，指规范，内容指中庸。又其释履卦卦义说：

为卦天上泽下，天而在上，泽而处下，上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也，常履之道也，故为履。履，践也，藉也。履物为践，履于物为藉。以柔藉刚，故为履也。不曰刚履柔，而曰柔履刚者，刚乘柔，常理，不足道。故易中唯言柔乘刚，不言刚乘柔也。言履藉于刚，乃见卑顺说应之义。

此以履为践礼，本于孔疏释此卦《象》文义。但程氏以“理之当”解释“上下尊卑”之义。此处的“理”指纲常名分。按《象》文说：“履，柔履刚也，说而应乎乾，是以履虎尾，不咥人，亨。”王弼注，以此卦六三爻居于九二爻之上，即柔乘刚，为不利，所以为危，如同履虎尾一样。但虎所以不咬人，又因此卦乾上兑下，乾为刚，贞为柔，“说而应乎乾”，所以为亨。程氏认为“说而应乎乾”，乃柔为刚所履，固而又以履为藉，所谓“以柔藉刚，故为履也”，以此解释《象》文“柔履刚”之义。他取王弼注中的二体义，以“柔履刚”为柔被刚所履。认为《象》所以不言“刚乘柔”，而说“柔履刚”或“柔乘刚”，指柔履于刚，是要突出柔为卑顺之义，表明下顺乎上乃理之当然。所以其释卦辞“履虎尾，

不啻人”说：“以柔履藉于刚，上下各得其义，事之至顺，理之至当也。人之履行如此，虽履至危之地，亦无所害。”所谓“理之至当”，指合乎上下之分，尊卑之义。又其释大过卦卦义说：

所谓大过者，常事之大者耳，非有过于理也。惟其大，故不常见，以其比常见者大，故谓之大过。如尧舜之禅让，汤武之放伐，皆由道也。道无不中，无不常，以世人所不常见，故谓之大过于常也。

此是本郑玄和王弼义，以大过之过为相过之过。认为大过指道德功业大过于一般人。但程氏提出“理”，以解释大过，所谓其事之大，“非过于理”，如尧舜汤武之功业即本于理，由于道。相反，小人之事，过于常规，则凶。其释此卦上六爻辞“过涉灭顶，凶”说：

上六以阴柔处过极，是小人过常之极者也。小人之所谓大过，非能为大过人之事也，直过常越理，不恤危亡，履险蹈祸而已。如过涉于水，至灭没其顶，其凶可知。

此又是以小人“过常越理”为凶。以上这些例子表明，程氏以理或天理解释卦爻辞的内容，以是否合乎理，说明卦爻辞的吉凶。其在《易传序》中说：

易有圣人道四焉，以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。吉凶消长之理，进退存亡之道备于辞，推辞考卦，可以知变，象与占在其中矣。

此是说，卦爻辞是记述吉凶消长之理的，因此，依据卦爻辞中所讲的吉凶消长之理，便可以知道事物变化的原因，从而推测吉凶祸福，这就是占筮。据此，他解释损卦六五爻辞“或益之十朋之龟，弗克违，元吉”说：

或有益之之事，则十朋助之矣。十，众辞。龟者决是非吉凶之物。众人之公论，必合众理，虽龟筮不能违也。如此，可谓大善之吉矣。古人曰谋从众，则合天心。

按王弼注，以龟比喻智谋之士，“十朋之龟”谓从才之用事。程氏以龟为占卜，属下读。认为六五爻为柔居尊位，虚其中与九二刚阳相应，表示自损以顺在下之贤者，虽龟卜都不能违背。因为众贤之言合乎理，龟卜是顺从理的。所谓“天心”，指天理。此卦六五爻辞与益卦六二爻辞同。程氏释益卦六二爻亦说：“或有可益之事，则众朋助而益之。十者众辞，众人所是理之至当也。龟者占吉凶，辨是非之物。言其至是，龟不能违也。”此亦是说，吉凶之占取决于其事是否符合理。因此，其释损卦六五《象》文“元吉，自上祐也”说：“所以是元吉者，以其能尽众人之见，合天地之理，故自上天降之福祐也。”此是以“合天地之理”，解释《象》文“自上祐”句。但程氏所说的“天”，并非意志的天，亦指天理而言。其释萃卦《象》文“顺天命”句说：“随时之宜，顺理而行，故象云顺天命也。”又说：“物聚而力贖乃可以有为，故利有攸往，皆天理然也。”故云顺天命也。”此是以天理解释天命。据此，其所谓自天祐之，实际上是说，顺天理者必得福。《遗书》二十二上记载程颐和学生的对话说：“棣问福善祸淫如何？曰此自然之理，善则有福，淫则有祸。又问天道如何？曰只是理，理便是天道也。且如说皇天震怒，终不是有人在上震怒，只是理如此。”程氏以“自然之理”即天理，解释周人说的“天道福善祸淫”，认为天非人格神，无赏罚意志，所谓善恶之报，只是理当如此。其对《周易》卦爻辞“自天祐之”的理解，亦是此意。

总之，程颐提出理或天理解释《周易》中的变化之道，以是否合天理，顺天理解释卦爻辞的吉凶，这是《程氏易传》的一大特征。以理解释《周易》的变化之道，不始于程颐，王弼和韩康伯注以及孔疏已开其端。如王弼于《略例·明象》中说：“物无妄然，必由其理。”孔疏解无妄卦辞说：“无妄者，以刚为内，主动而能健，以此临下，物皆无敢诈伪虚妄，俱行实理，所以大得亨

通，利于贞正。”此以顺理而行为无妄。程氏于其《易传》中以“顺理”，“合正理”解释无妄卦义，即本于孔疏。又韩康伯注《系辞》“因而重之，爻在其中矣”说：“夫八卦备天下之理而未极其变，故因而重之，以象其动；用拟诸形容，以明治乱之宜”，认为六十四卦具备事物变易之理。孔疏又将其理称为“自然之理”。这些观点对程氏以理解易都有所启发。程颐的任务是，以理为中心，广泛地解释卦爻辞的义理，并且对理这一范畴作了阐发，提出“天理”，代替孔疏讲的“自然之理”。“天理”这一术语，亦非始于程氏，但以其解说《周易》之道，当是程氏兄弟的创见。玄学派解易，认为变化之道，无为而自然，易理神妙而不可测，不知其所以然而然，如韩康伯和孔疏所说，其所谓“自然之理”，亦含有这种意义。程氏提出“天理”，强调吉凶变易之理的客观规律性，规范性和可知性，以区别于老庄玄学观点，从而建立起儒家以理学解易的体系。玄学派解易，已开始将《周易》视为明理之书，排斥了汉易象数学派以象数占算阴阳灾变的迷信成份。程氏易学，通过对理的解释，进一步发扬了这一传统，将《周易》从占术中解放出来。他评论卜筮说：“古者卜筮将以决疑也。今之卜筮则不然，计其命之穷通，校其身之达否而矣。噫！亦惑矣。”（《遗书》二十五）所谓决疑，指明理。荀子所说的“善易者不占”（《荀子·大略》），被程氏易学高度哲理化了。宋明易学中的义理学派就是沿着程氏对《周易》一书的理解向前发展的。

（4）关于引史证经

王弼解易重人事，以人类的社会生活解释《周易》中卦爻象的变化和卦爻辞的内容。这种学风亦被《程氏易传》所发扬。其解乾卦《文言》“乾元用九”说：

或问乾之六爻，皆圣人之事乎？曰：尽其道者圣人也。得失则吉凶存焉，岂特乾哉？诸卦皆然也。

乾卦六爻皆言圣人之事，本于王弼注乾卦六爻义。王注认为，乾卦六爻皆言为君之德。孔疏解释为“乾卦是阳生之世，故六爻所述，皆以圣人出处托之。”又孔疏释初九爻辞说：“诸儒皆以为舜始渔于雷泽”，以此爻是讲大舜之事。何妥注“潜龙勿用，下也”亦说：“以人事明之，当帝舜耕渔之日，卑贱处下，未为时用。”（《周易集解》引）程氏本此，认为乾卦六爻皆言大舜之事。如其释九二说：“以圣人言之，舜之田渔时也。”释九三说：“舜之玄德升闻时也。”释九四说：“舜之历试时也。”但其所谓的“圣人”，并非指一般的君主，而是指儒家所理想的圣人或圣王。此即程颐所说“尽其道者，圣人也。”据此，其释上九爻辞“亢龙有悔”说：“上九至于亢极，故有悔也。有过则有悔。唯圣人知进退存亡而无过，则不至于悔也。”此是说，上九一爻讲的义理，对圣人不适用。这种圣人无过说，也是对《文言》文“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎”的发挥。在程氏看来，圣人懂得“进退存亡得丧之理”，所以不至于亢。程颐认为，不仅乾卦六爻讲人事，其他卦各爻亦明人事得失之理，故常以历史人物的事迹加以解说。如其释坤卦六五爻辞说：“阴者臣道也。妇道也。臣居尊位，舜葬是也，犹可言也。妇居尊位，女媧氏，武氏是也，非常之变不可言也，故有黄裳之戒而不尽言也。”此是说，此爻爻辞是警戒武则天那样的妇人篡夺君位。又如其释谦卦九三爻辞“劳谦君子有终吉”说：“三以阳刚之德而居下体，为众阴所宗，履得其位，为下之上，是上为君所任，下为众所从，有功劳而持谦德者也，故曰劳谦。古之人有当之者，周公是也，身当天下之大位。上奉幼弱之主，谦恭自牧，夔夔如畏然，可谓有劳而能矣。”此是说，此卦三爻为阳，其它皆为阴爻，九三又居下体之上，表示上为君主所信任，下为众人所追从，有功劳而不自矜，此种谦逊之德，周公旦可以当之。又如其释蒙卦上九爻辞“击蒙，不利为寇，利御寇”说：“九居上，

刚极而不中，故戒不利为寇。治人之蒙乃御寇也，肆为刚暴乃为寇也。若舜之征有苗，周公之诛三监，御寇也。秦皇汉武，穷兵诛伐，为寇也。”此是引古代帝王用兵之事解释“御寇”和“为寇”。又其释随卦九四爻辞“有孚在道以明，何咎”说：“唯孚诚积于中，动为合于道，以明哲处之，则又何咎？古之人有行之者，伊尹，周公，孔明是也，皆德及于民，而民随之……是以下信而上不疑，位极而无逼上之嫌，势重而无专强不过，非圣人、大贤则不能也。其次如唐之郭子仪威震主而主不疑，亦由中有诚孚而处，无甚失也，非明哲能如是乎！”此是说，九四以刚阳之才，临近九五君位，下得百姓之心，却无逼上之嫌，由于心存诚信，动合于道，以明哲处之。如汉之孔明，唐之郭子仪。按引史说经，汉易变开其端，借历史人物的遭遇说明卦爻辞的意义。但汉唐人解易，所引历史事件不多。宋易中的义理学派，由于重视王弼注以明人事的传统，常以历史人物的事迹解释卦爻辞，《程氏易传》正是发扬这种传统。此种解易学风，实际上是把历史人物的活动看成是吉凶消长之理的体现者，这样，《周易》经传又成为总结历史经验教训、正确处理君臣民三者关系的教科书。这同宋王朝统一中国后，重用儒臣，提倡以周孔之教治国，强化封建专制主义的统治是相适应的。

二 易学中的理学问题

程颐是宋明道学中理学派的奠基人，其哲学体系主要来源于对《周易》经传的解释。他在解释《周易》的性质和体例时，提出许多原则，对其提出的原则，予以哲理的解释，便形成其易学哲学。易学哲学也是程颐哲学的核心。作为其哲学体系的理学就是以其易学为基础形成和展开的。近人研究程颐哲学有一种倾向：抛开其易学，特别是其《易传》，孤立地分析其哲学命题，这同抛

开王弼的《周易注》和《周易略例》研究其玄学一样，是不易揭示出其哲学理论的渊源及其本质的。程颐在解释《周易》的原理时，提出哪些哲学问题，从而建立起其理学的哲学体系？概括起来，有以下几点：

(1) 体用一源，显微无间

此问题，就易学说，是讨论卦爻象、卦爻辞与其义理的关系。王弼主取义说，在同汉易象数学派的辩论中，写了《明象》一文，提出“得意在忘象”，倒向对象数的否定。程颐亦主取义说，在同当时的象数学派的辩论中，提出“因象以明理”或“假象以显义”。其在《答张闳中书》中说：

理无形也，故因象以明理。理既见乎辞矣，则可由辞以观象。
故曰得其义则象数在其中矣。

此是说，一卦之义理是无形的，通过卦爻所取之象方显示出来。而卦爻辞又是用来说明义理的，依卦爻辞可以考察卦爻所取之象。所以如此，因为一卦之义理统率其卦爻象，了解一卦之义理，其象数也就清楚了，此即“得其义，则象数在其中矣。”按此说法，卦象、所取之卦义和卦辞，三者并不互相排斥。卦爻辞是用来说明其义理的，而其义理又是通过所取之物象显示出来。这是因为无形的东西，通过有形象的事物，方能被人了解。这同王弼的说法是不同的，肯定了卦爻辞及其所取物象的地位。但他把物象和卦爻辞看成是表现其义理的手段或形式，此即“因象以明理”。可以看出，程颐并不排斥取象说，而是将取象说置于取义说之下，以调和《象》《象》二传中的取义说和取象说。其在卦初九爻辞“潜龙勿用”说：

理无形也，故假象以显义。乾以龙为象。龙之为物，灵变不测，故以象乾道变化，阳气消息，圣人进退。初九在一卦之下，为始物之端。阳气方萌，圣人侧微，若龙之潜隐，未可

自用，当晦养以俟时。

“理无形”，就乾卦说，指刚健不息之理，但此种义理是通过乾卦所取之物象，即龙象来显示的。龙善于变化，取其象以显示乾道变化，消息进退之理。初九爻，取龙潜隐之象，以显示刚阳始物之义。此即“假象以显义”。“假”和“显”，用来表明“象”乃义理表现自己的形式，即上文所说“因象以明理”。又如其释坤卦卦辞说：

乾以刚固为贞，坤则柔顺而贞。牝马柔顺而健行，故取其象曰牝马之贞。

是说，坤卦之义理为柔顺。牝马有柔顺之德，故取其象以明坤卦柔顺之理。又如其释履卦说：

为卦天上泽下，天而在上，泽而处下，上下之分，尊卑之义，理之当也。

履卦乾上兑下，就取象说，乾为天，兑为泽，乃天上泽下之象。取此象用来显示上下之分，尊卑之理。又如其释谦卦说：

为卦坤上艮下，地中有山也。地体卑下，山高大之物，而居地下，谦之象也。以崇高之德而处卑之下，谦之义也。

是说，谦卦所取之物象为山在地下，以此象显示卑下之中蕴藏其崇高之义。以上这些解释表明，程颐虽主取义说，但肯定言、象、意三者存在着合一关系，认为辞可以得意，象可以明理，这也可以说是对王弼的“得意在忘象”说的一种否定。这种否定标志着义理学派从玄学解易转向以理学解易的道路。玄学和理学都推崇义理，但王弼玄学则排斥物象，而理学不排斥物象。程颐不排斥物象，可能从韩康伯《系辞注》“托象以明义”和孔疏解《序卦》“托象以明义”中得到启发，并受了孔疏的影响。

程颐提出的“因象以明理”，虽不排斥物象，但就象数和义理的关系说，却认为义理为本，又提出“有理而后有象”说。其在

《答张闳中书》中说：

来书云，易之义本起于数。谓义起于数，则非也。有理而后有象，有象而后有数。易因象以明理，由象而知数，得其义则象数在其中矣。必得象之隐微，尽数之毫忽，乃寻流逐末，术家之所尚，非濡者之所务也。管辂，郭璞之徒是也。

此段话，是对象数学派的批评。此处说的象，既指卦象，又指所取之物象。“义起于数”是数学派的理论，大概是指邵雍易学说的。程颐不赞成此说。其论点是，卦的阴阳爻象，是体现刚柔之理；所取之物象，亦是用来显示其义理，此即“有理而后有象”。有了阴阳卦象和阴阳气象，方有其变化的度数，如奇偶之数，九六之数，天地之数等。此即“有象而后有数”。关于理和数的关系，其在《易说·系辞》中说：“有理则有气，有气则有数。行鬼神者，数也。数，气之用也。”此处说的气，指天地之气即阴阳气象，如四时运行之气。鬼神指气象变化的表现，所谓“以功用谓之鬼神”。此是解释《系辞》大衍之数和天地之数文。理指消息盈虚之理。气指阴阳二气之变化。数指二气运行之度数，所谓“数，气之用也”。此是主张有理而后有数，显然是对邵雍易学的批评。程氏认为，置数于第一位，则会流于术家。《遗书》二十一上记载程颐和邵雍的辩论说：

邵尧夫谓程子曰，子虽聪明，然天下之事亦众矣，子能尽知邪？子曰天下之事，某所不知者固多，然尧夫所谓不知者何事？是时适雷起。尧夫曰子知雷起处乎？子曰某知之，尧夫不知也。尧夫愕然曰何谓也？子曰既知之，安用数推也？以其不知，故待推而后知。尧夫曰子以为起于何处？子曰起于起处。尧夫瞿然称善。

程颐认为，邵雍以数推算来事，正表明对事情一无所知。懂得事物之理，用不着推算。如雷声起于何处？程氏认为“起于起处”，

是说，雷声起于雷起之理。即有震之理必有雷声，懂得此理，无需用数推算。程氏此论，置事物之理于第一位，也是对邵雍数学流于占术的一种批评。关于理和象的关系，程颐于《易说·系辞》中说：“天下之理易简而已。有理而后有象成位乎其中矣。”又说：“圣人既设卦，观卦之象，而系之以辞，明其吉凶之理，以刚柔相推而知变化之道。”前几句，是对《系辞》文“天下之理得而成位乎其中矣”的解释，其解释本于韩康伯注：“极易简则能通天下之理，通天下之理，故成象并乎天地。”孔疏解释为“能通天下之理，故能成立卦象于天地之中。”程颐据此，提出“有理而后有象”，即有乾坤简易之理，方有乾坤卦象及其所取之物象。这也是将理置于第一位。总之，关于理，象，数三者的关系，程氏认为，理为根本，象和数都是用来表现理的。这样，又同象数学派的观点，对立起来，也是对邵雍的“数立则象生”说的否定。

以上这些材料表明，程颐在同玄学派和象数学派的辩论中，既不赞成王弼的“得意忘象”说，又不赞成邵雍的“数生象”说，以“有理而后有象”和“因象以明理”，处理理和象的关系，即把《周易》中的象看成是其义理的显现。这是程氏以其理学解易的基本观点。据此，他提出“体用一源，显微无间”的命题。其在《易传序》中说：

君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。得于辞而不达其意者有矣，未有不得于辞而能通其意者也。至微者，理也。至著者，象也。体用一源，显微无间。观会通以行其典礼，则辞无所不备。故善学者求言必自近，易于近者，非知言者也。予所传者，辞也。由辞以得其意，则在乎人焉。

此段文字的意思是，卦爻辞是用来表达圣人之意的，不了解卦爻辞，不会懂得圣人之意。圣人之意指对卦爻意义的理解，包括理和象两方面。理，隐藏在背后，所以是“至微”，象显现在外部，

所以说“至著”。理是体，象是用，有其体便有其用，体用不容分离，理和象融合在一起，此即体用一源，显微无间。事物变化的纲要以及人们所遵循的法则，亦皆备于卦爻辞之中。所以善学易者，应研究卦爻辞，由辞方能得到圣人之意。此是说，言、象、意是合一的，理和象也是合一的。关于理和象的合一，程氏称之为“体用一源，显微无间”，认为此是其易学的基本原则。他传受其《易传》时，一再强调这一原则的重要性。《外书》十二记载程颐同其学生伊和静的问答说：“先生曰伊川易序既成，其中有曰体用一源，显微无间。先生告伊川曰，似太泄露天机。伊川曰，汝看得如此甚善。”伊氏认为“体用一源，显微无间”乃《周易》之奥秘，不应公开道破，程颐对此十分赞赏。同书还记载程颐回答伊和静说：“如此分明说破，犹自人不解悟。”这同样是说，此原则乃《周易》之精髓，一般人不易理解。程颐所以如此看重这一原则，因为就易学史说，它既不同于王弼玄学派的易学，又不同于象数派特别是邵雍的易学，集中体现了程氏易学哲学的基本原则。

此原则的理论思维是，以体和用，微和显，解释理和象的关系。微显对称，出于《系辞》文“微显幽阐”，韩康伯注为“微以之显，幽以之阐。”又韩注《系辞》“其事肆而隐”说：“事显而理微也。”孔疏以显为显露，微为幽隐。卦爻辞所讲之事明显可见，所论之义理则深而幽隐，此即“事显而理微”。程氏依此，以微显或幽明解释理和象。《易说·系辞》解说“知幽明之故”说：“在理为幽，成象为明。知幽明之故，知理与物之所以然也。”此是以理为幽深，以物象为显明。按韩康伯注此，谓无形为幽，有形为明。程氏所说“在理为幽，成象为明”，亦指理无形，物象有形。“成象”是说，无形之理，成为有形之象。据此，程氏所说的“至微者，理也”，是说理自身无形，隐藏在事物的背后，深而幽隐，故为“至微”。所说的“至著者，象也”，是说物象有形可见，显

露在外部，故为“至著”。但理和象乃一事之两方面，未成形时为理；成形时为象；就其隐于内说为理，显于外说为象。此即“显微无间”。如乾卦，其理为刚健不息，为微；其象为龙，为显。龙的变化从潜龙到亢龙，即刚阳屈伸消长之理的显现。可以看出，程氏以显微解释理和象，用现代的话说，就是以本质和现象这一对范畴解释理和象，即以理为本质，隐藏在背后，所以称为“微”；以象为现象，显露在外部，所以称为“显”。现象是本质的表现形式，不容分离，此即“显微无间”。关于体用对称，以理为体，以象为用，本于孔疏的道体器用说。孔氏以道为无形，器为有形，认为无形乃有形之根本，“形由道而生”，故称道为体；有形质则成为器，器有其用，故称器为用。程氏准此，以理无形象为体，以象有形象为用，但又不同于孔疏。孔疏本于玄学的“凡有从无而生”，提出“先道而后形”，即先有道体，而后方生出器用。程氏不赞成这种体用观，认为体用不应分先后。程颢解释咸恒二卦说：“咸恒，体用也，体用无先后。”（《遗书》十一）所谓“无先后”，是说，无时间先后的关系。程颢亦持此观点。其在《易传》中解释恒卦说：“咸少男在少女之下，以男下女上，是男女交感之义。恒长男在长女之上，男尊女卑，夫妇居室之常道也。”此是说，咸卦为男女交感之义，恒卦体现夫妇之道。此两卦的顺序虽然是先咸而后恒，不是就时间说的，而是就体用关系说的，即咸卦为体，恒卦为用。就卦义说，男女交感为体，夫妇尊卑关系为用。男尊女卑乃男女交感的表现形式，不能说，男女交感在先，夫妇关系在后，此即“体用不分先后”。程氏以其体用关系，解释卦序，表明他们所追求的是六十四卦之间的逻辑的联系。此种体用观，来于佛学。如唐代华严宗大师法藏，以“自性清净心”为体，以“染心”或生灭心为用，并以波水关系，比喻体用关系，即以水性清净为体，波浪为用，认为二者不即不离，非一非异。其在《华

严经义海百门》中说：“法无分齐，现必同时；理不碍差，隐显一际。用则波腾鼎沸，全真体以运行；体即镜净水澄，举随缘而会寂。”（《种智普耀门第三》）此是说，清净心和生灭心，如波水关系，融合一起，不相舍离。此即佛家讲的体用一如。此种体用观，认为体用无先后，如同波水关系一样，水显现为波，波又不离水，所谓“现必同时”，“隐显一际”。程颐是通晓华严宗教义的。其对性和情的解释，即采用波水说。他说：“湛然平静如镜者，水之性也。及遇沙石或地势不平，便有湍激，或风行其上，便为波涛汹涌，此岂水之性哉。”（《遗书》十八）其所谓“体用一源”，当出于此。此种体用观，同其“显微无间”说是一致的，具有本体和现象的涵义。即认为现象乃本体自身的显现，本体又同现象融合在一起。朱熹解释程颐的“体用一源”说：“盖自理而言，则即体而用在其中，所谓一原也。自象而言，则即显而微不能外，所谓无间也。”（《答汪尚书》，《朱子文集》卷三十）朱熹认为，“体用一源”，是从理这一方面说的，理有体用，其象为用，即在其体（理）中。“显微无间”，是从象这一方面说的，象有显微，其微即是理，又不在象外。朱说可谓得其要旨。

“体用一源，显微无间”说，在易学史和哲学史上都有重要的意义。就易学说，此说是对其“因象以明理”或“假象以显义”的理论上的概括。认为卦象和卦义融合在一起，如体用关系，不相分离。卦爻象及其所取之物象乃卦爻之义的表现形式。这是站在新儒家义理学派的立场，对汉唐以来关于言、象、意的争论作的一次总结，对宋明易学的发展起了很大影响。他依据此原则，在哲学上探讨了理事关系问题，从而建立起理学的哲学体系。

理事这一范畴的提出，始于韩康伯《系辞注》：“事显而理微也”。就其对《周易》的解释说，事指卦爻辞中所讲的具体事，如乾卦初九爻辞说的“潜龙勿用”，屯卦卦辞说的“勿用有攸往，

利建侯”等。理指卦爻辞所讲的义理。卦爻辞所讲的事，都是有形有象的，如《《系辞》》所说“辨物正言，辞则备矣。”据此，程氏认为，理和象的关系，也就是理和事的关系。他说：

至显者莫如事，至微者莫如理。而事理一致，微显一源。古之君子所谓善学者，以其能通于此而已。（《遗书》二十五）

此是对其《易传序》中“体用一源”的另一种说法，但其意义并不限于易学。这里提出理事合一说。事指具体的事物，理指事物之所以然及其规律。他说：“天下物皆可以理照，有物必有则，一物须有一理。”（《遗书》十八）又说：“凡物有本末，不可分本末为两段事。洒扫应对，是其然，必有所以然。”（《遗书》十五）程氏认为，任何事物皆有两个方面：理与事。理指一物一事之所以然，事指表现于形迹者。理为体，事为用，理为微，事为显，二者是一致的，不相分离，此即“事理一致”，“微显一源”。按此说，一切有形象的事物，都是其理的具体化或现实化。他说：

冲漠无朕，万象森然已具。未应不是先，已应不是后。如百尺之木，自根本至枝叶，皆是一贯。不可道上面一段事无形无兆，却待人旋安排引入来，教入涂辙。既是涂辙，却只是一个涂辙。（《遗书》十五）

“冲漠无朕”，指理无形兆。但万象皆具备于其中，此即“万象森然已具”。有理则有事，事未应不是理在先，事已应不是理在后。此即“未应不是先，已应不是后。”“应”，指理显现为事。先后，是就时间说的。此是说，理事不分先后，即“体用不分先后”。因为具体的事物乃其理的现实化，所以事物皆具有其理。理如同树根，事如同枝叶。根同枝叶贯通而为一，不容分离。事物各具有其理，不是出于人的安排，即将无形之理引入事物之中。理事本来融合在一起，处于一个涂辙。此论是以其“体用一源，显微无间”说，论证宇宙万象本来具备于万理之中。程颐认为，宇宙中

存在着万事万物之理，所谓“百理具备，元无少欠”，其现实化，即表现为形迹，则为事物，因而任何事物都是有理的。人类的活动必须遵循事物之理，所谓：即事尽天理”。

此种理事合一说，是对玄学和佛学的世界观的一种否定。韩康伯以玄学观点解易，以理事为有无关系，贵无而贱有。如其注《系辞》文“非中爻不备”说：“其事弥繁则愈滞乎形，其理弥约则转近乎道。”所谓道，指虚无。其以虚无之道，统率事物之理，宣扬万有以无为本。程氏认为，理为实有，其无形迹，并非以虚无为本。其评论太虚说：“亦无太虚。指虚曰，皆是理，安得谓之虚，天下无实于理者。”（《遗书》三）这里说的太虚，指玄学派推崇的太虚虚无。程氏认为没有虚无的世界，到处都是理，有理则有事，人类的生活，非清静无为，不做什么事情。其批评老子的无为说：“圣人作易，未尝言无为。惟曰无思也，无为也，此戒夫作为也。然下即曰，寂然不动，感而遂通天下之故。是动静之理，未尝为一偏之说矣。”（《遗书》五）此是通过《系辞》文“寂然不动”的解释，反对老子的清静无为说。他以《周易》具万理，比喻人心，认为心中之理，如同易理一样，“寂然不动”，但同外事接触，便能通晓天下事。《易》所谓无为，只是戒人造作。就“感而遂通天下之故”说，人类并非无为，而是按事物之理从事各种活动。而老氏之学，不懂得“无思”、“无为”是顺理而行事，结果否定有为，知静而不知动，是一偏之说。可以看出，其理事合一说，是对老庄玄学以虚无为最高境界的一种批判。佛教华严宗亦讲理事合一，但以理为“自性清净心”，以事为清净心所显现的假象，并不以理为事物之所以然及其规律。程颐评论佛学说：“书言天叙天秩。天有是理，圣人循而行之，所谓道也。圣人本天，释氏本心。”（《遗书》二十一下）是说，佛家不以天理为本，而以心为本。由于佛家以心为本，从而以事物为虚幻，必然

走向废弃人伦日常生活的出世主义。程颐评论说：

道之外无物，物之外无道。是天地之间无适而非道也。即父子而父子在所亲，即君臣而君臣在所严，以至为夫妇，为长幼，为朋友，无所为而非道。此道所以不可须臾离也。然则毁人伦去四大者，其分于道也，远矣。……彼释氏之学，于敬以直内则有之矣，义以方外则未之有也。故滞固者入于枯槁，疏通者归于肆恣，此佛之教所以为隘也。吾道则不然，率性而已。斯理也，圣人于易备言之（《遗书》四）

“敬以直内”，“义以方外”乃引坤卦《文言》语。程颐于其《易传》中解释说：“君子主敬以直其内，守义以方其外。”又《遗书》十八记载程颐的话说：“问有人专务敬以直内，不务方外何如？曰有诸中必形诸外，惟恐不直内，内直则外必方。”据此，此段语录，当为程颐语。道外无物，物外无道，乃理事合一的另一说法。父子，君臣，夫妇等是就事说的；所亲，所严是就理说的。程氏认为，君臣父子之道或君臣父子之理，即存于君臣父子等事物之中，佛家毁人伦，去地火水风四大，脱离事物而追求道是错误的。释氏之本心，同《文言》所说“敬以直内”，有相似之处，但不懂得“义以方外”，即不以理处事，结果其行为或流于枯槁，或归于放肆。儒家则不然，率性而行，即循理而行事，此即《周易》所讲的道理。据此，他又批评释氏说：“问恶外物如何？曰是不知道者也。物安可恶？释氏之学便如此。释氏要屏事，不问这事是合有邪，合无邪？若是合有，又安可屏？若是合无，自然无了，更屏什么？彼方外者，苟且务静，乃远迹山林之间，盖非理明者也，世方以为高感矣。”（《遗书》十八）“合有”，应该有，即出于理之当然。此是说，有理则有事，事不可弃，弃事则必遁迹山林，不懂得事物之理。这又是依据其理事合一说，批判了佛教的出世主义。可以看出，程氏的理事合一说，也是针对二氏学说提出的。其

易学哲学成了道学家批判佛道二家的武器。

程氏依其理事合一说，考察人的认识问题，提出格物穷理说。“格物”一辞，出于《大学》“致知在格物”。“穷理”一辞出于《说卦》“穷理尽性以至于命”。程氏将二者结合起来，以格物为穷理。他说：“格犹穷也，物犹理也，犹曰穷其理而已也。”（《遗书》二十五）如何穷理？他说：“随事观理，而天下之理得矣。天下之理得，然后可以至于圣人。君子之学，将以反躬而已矣。反躬在致知，致知在格物。”（《遗书》二十五）又说：“物则事也。凡事上穷极其理，则无不通。”（《遗书》十五）按此说法，所谓格物，就是究至事物之理，或即事而穷其理。此种观点，是不赞成脱离事物而穷理。因为在程氏看来，理事不相分离，事物的形迹是其理的外在的表现，所以随事观理，可以得到天下之理。所谓“一草一木皆有理，须是察。”（《遗书》十五）其格物穷理说，是从其“因象以明理”的易学原则推衍出来的，同二氏的瞑目静观也是不同的。

程氏的体用同源说，虽然在理和象或理和事的问题上批评了玄学和佛学的观点，但他仍认为，理为根本，故称理为体，称象或事为用；用是不能脱离体的，有体方有用，此即“有理而后有象”，理居于第一位。因此，其所谓“事理一致，微显同源”是从理为事本出发的。因为他置理于第一位，将事物视为理的表现形式，必然导出另一结论：理是永恒的，不因事象的存在而存在。他说：

寂然不动，感而遂通。此已言人分上事。若论道，则万理皆具，不说感与未感。（《遗书》十五）

此是说，与理相应，是就人事说的。但就理自身说，无论有无人事与之相感，万理皆已存在，不受人事之影响。此即“天理云者这一个道理，更有甚穷已，不为尧存，不为桀亡”（《遗书》二

上)，后被认为是主张理在事先，或理在事上。前引程氏以波水关系论性和情，认为波浪非出于水的本性。又《遗书》六记程氏论波水关系说：“有一物而相离者，如形无影不害其成形，水无波不害其为水。”按此说法，水作为体又可以脱离用而存在。可以看出，程氏的体用一源说，并非理事统一说，同佛家一样，最终将理事相互依存关系加以割裂，认为无形之理可以脱离有形之物象而存在。这种观点是把世界分为两部分：理世界和事或物世界，脱胎于佛教所说的彼岸世界和此岸世界，认为有形有象的世界即物质世界是理世界的具体化或实现化。这是程氏理学的实质。认为事物之理可以脱离事物在宇宙中什么地方存在，所谓“万理具在平铺放着”（同上），这种“理”已不再是事物的本质及其规律，而是关于事物的一般概念。其“有理则有象”的命题，就其哲学意义说，是肯定先有概念，后有事物。所谓“体用一源”，就其理论思维说，是把现实事物看成是其概念的化身。因此，程氏理学的思维路线是唯心主义的，具有客观唯心主义的特色。如果说，王弼的玄学，由于排斥物象，走向“凡有生于无”的唯心论，程氏的理学，虽不排斥物象，但以理为物象之本原，同样走向了唯心论。玄学和理学的形式，虽不相同，甚至相互责难，但其理论思维路线是一脉相承的。

程颐的理学唯心主义同其易学观是分不开的。由于其对《周易》体例的理解，主取义说，把物象视为表现义理的工具，所谓“假象以显义”，在哲学上终于导出其理本论。就卦爻辞的内容说，程氏认为有事和义两个方面。三百八十四爻的爻辞，可以说是讲了三八十四条事情，但每一条事，又都涵有其义理。如乾卦九五爻辞“飞龙在天，利见大人”，其事为龙飞于天，为君之象，其义为刚健至盛，飞黄腾达。事是具体的，有形象的，其义则是抽象的，无形的。卦爻辞所讲的事，虽是具体的，但不局限于其所

讲那一件事，而是指那一类的事。如“飞龙在天”，并不限于为君之事，亦指为臣的居显贵之位。《遗书》记载程颐的话说：

看易且要知时，凡六爻人人有用，圣人自有圣人用，贤人自有贤人用，众人自有众人用，学者自有学者用，君有君用，臣有臣用，无所不用。因问坤卦是臣之事，人君有用处否？先生曰，是何无用？如厚德载物，人君安可不用？（《遗书》十九）

此是说，一卦六爻，其卦爻辞虽讲的是具体的事，但不限于其所指的具体的人，而是对任何人都适用。如坤卦所说的事，不限于为臣的，对为君也适用。又记载说：

问胡先生解九四作太子，恐不是卦义。先生云，亦不妨，只看如何用。当储贰则做储贰。使九四近君，便做储贰，亦不害。但不要拘一。若执一事，则三百八十四爻只做得三百八十四件事，便休也。（同上）

胡先生，指其老师胡瑗。程氏认为，其以乾卦九四爻乃讲太子之事，亦可。因为九四近于九五君位。“不要拘一”，是说，不要局限于卦爻辞所讲的某一件事，否则三百八十四爻，只是讲三百八十四件事，便不能范围天地之化，曲成万物之理了。这两段语录说明，程颐所追求的是卦爻辞中的抽象的义理，所谓“予所传者辞也；由辞以得其意，则在乎人焉。”他认为只有把握住辞中的抽象的义理，对具体事物的推断，方能无所不通。《遗书》二下记载二先生语说：“蓍龟虽无情，然所以为卦，而卦有吉凶，莫非有此理。以其有是理也，故以是问焉，其应也如响。若以私心及错卦象问之，便不应，盖没此理。今日理与前日已定之理，只是一个理，故应也。”此是说，占筮所以有应，是依据其义理推论出来的。这种观点的思维是：只有抽象的义理方能统率具体的事物。其在《易说·系辞》中解释“方以类聚，物以群分，吉凶生矣”说“事

有理，物有形也。事则有类，形则有群，善恶分而吉凶生矣。”此是说，事物分为若干类，事物的类，因其理而不同。又分为若干群，事物的群，因其形象而异，因为事物属于不同的类和群，顺其类者则吉，背其趣者则凶，此即“善恶分而吉凶生矣”。值得注意的是，程氏以理解释类，以形象解释群，认为其类不同，其群亦异。此种观点，是把理看成是一类事物的共同的东西，认为一类事物之理统率该类事物的个别分子，并决定该类事物外在的形象。可以看出，程氏所说的理，是从一类事物的共性中抽象出来的，具有一般的性质。所以其理事之辨，就其理论思维说，仍旧是一般和个别问题的辩论。因为一般包括个别，个别体现一般，从而认为一般可以脱离个别或先于个别而存在，这种形而上学的思维路线，就是其“有理而后有象”的理本论的认识论的根源。如果说，王弼易学，由于追求抽象的义理，以有形之物为无形之道的障碍，从而通向贵无论，而程氏易学，不以有形为无形之累，扬弃了玄学的贵无论，但同样追求抽象的义理，其结果以有形之物为无形之理的化身，又导出理本论。两派的易学哲学，都推崇抽象的一般，所以都通向了唯心论。但是，从易学哲学发展的历史看，从王弼的贵无论到程颐的理本论，或者说，将玄学派的有无之辨，引向理事之辨，却是一个进步。因为程氏的理事合一说，通过对《周易》原理解释，鲜明地揭示了一般和个别，本质和现象的关系，这在认识史上是一个贡献。虽然，其答案是唯心主义的。

程颐以佛学中的体用合一说，解释理事关系，认为体用无先后，所谓“未应不是先，已应不是后”，理和事在时间上无先后之可言。此种观点，就中国哲学发展的历史说，可以说是明确地提出了本体论的问题。此问题，王弼易学，通过有无之辨，虽然已开其端，但仍保留了有生于无的发生论的内容。程氏的理事说，以

事为理自身的显现，以物象为其本质的表现形式，认为万事万象皆依赖其理而存在，这样，理便成为物质世界的本体。此问题提出后，哲学史上关于世界本原问题的辩论，便从宇宙论转向了本体论。

(2) 所以阴阳者出道

此命题是讨论阴阳和道的关系。程氏易学讲阴阳，有两层涵义：一是指卦爻象，又称刚柔；一是指阴阳二气和阴阳之物，即物象。如其释泰卦说：“为卦坤阴在上，乾阳居下，天地阴阳之气相交而和，则万物生成。”又说：“阳为君子，阴为小人，君子来处于内，小人往处于外，是君子得位，小人在下，天下之泰也。”这里，坤阴和乾阳，是就卦象说的；阴阳二气和君子小人，指所取的物象说的。道指阴阳卦象和物象变化的法则。前节谈及，程氏关于《周易》体例的理解，提出“随时变易以从道”，即卦爻象和事物的变化都遵循阴阳变化的法则。但此法则从何而来，为什么事物会有阴阳及其变易，阴阳的根源是什么？这也是程氏易学提出的重要的哲学问题。

程氏认为，任何事物包括卦爻象都存在着阴阳对立面。其在《易说·系辞》中解释“阴阳不测之谓神”说：“天下之有，不离乎阴阳，惟神也莫知其乡，不测其为刚柔动静也。”是说，凡有形象的事物，都有阴阳两方面，但阴阳之变化，或为刚柔，或为动静，则神妙莫测。他又说：“盖天地间无一物无阴阳。”（《遗书》十八）为什么都有阴阳两个方面？他说：“天地之间皆有对，有阴则有阳，有善则有恶。”（《遗书》十五）认为事物本来就存在着对立面，所谓“皆有对”。其兄程颢亦执此说。他说：“天地万物之理，无独必有对，皆自然而然，非有安排也。”（《遗书》十一）又说：“万物莫不有对。一阴一阳，一善一恶，阳长则阴消，善增则恶减。斯理也，推之其远乎！人只要知此耳。”（同上）二

程都把对立面看成是天地万物存在的规律，这种认识，显然来自《周易》经传中的阴阳说。程颐发挥说：

道无无对，有阴则有阳，有善则有恶，有是则有非，无一亦无三。故易曰：三人行则损一人，一人行则得其友，只是二也。（《遗书》十五）

“道无无对”，是说，事物之理没有不是对立的，世界上不存在着单一孤独的东西。三总要归于二，如损卦六三爻辞所说，所以说“无一亦无三”。程氏于其《易传》中解释损卦六三爻辞说：

损者损有余也，益者益不足也。三人谓下三阳，上三阴。三阳同行则损九三以益上，三阴同行则损上六以为三，三人行则损一人也。……初二二阳，四五二阴，同德相比，三与上应，皆两相与，则其志专，皆得其友也。三虽与四相比，然异体而应上，非同行者也。三人则损一人，一人则得其友。盖天下无不二者，一与二相对待，生生之本也，三则余而当损矣。此损益之大义也。

损卦☶艮上兑下。程氏对此卦的解释，取乾坤卦变说。下体原为乾，上体原为坤，所谓“下三阳，上三阴”，以此解说爻辞中的“三人”。去下体乾卦九三爻居上体坤卦上六之位，则为艮；去上体坤卦上六爻居下体乾卦九三之位，则为兑。此即“三人行则损一人”。一人指乾九三或坤上六。又此卦初九与初二，六四与六五为同德相近，此为“得其友”。六三又与上六相应，此即“一人行则得其友”，一人指六三。其所以如此，因为“天下无不二者”，即使为一也是同二相对，有阴阳对立，方相交生物而不息，所以三乃多余之物。又其释贲卦《象》文“文明以止，人文也”说：

阴阳刚柔相文者，天之文也。止于文明者，人之文也。止谓处于文明也。质必有文，自然之理，理必有对待，生生之本也。有上则有下，有此则有彼，有质则有文。一不独立，二

则为文，非知道者孰能识之？天文天之理也，人文人之道也。“阴阳刚柔相文者”，指贲卦䷖艮上离下，其下体本于乾，柔来文其中而为离；上体本于坤，刚往文其上而为艮。是说，阴阳刚柔对立之象互相文饰则为贲卦义。这里提出“理必有对待”，认为阴阳刚柔等对立现象，体现了对待之理，理有对立，所以有阴必有阳，有刚必有柔。按此说法，阴阳对立之象乃阴阳之理的显现。此是程氏阴阳说的出发点。

阴阳之理是阴阳之物所遵循的原则，程氏又称其为“道”。“道”是无形的，其表现则有形象可察。因此，程氏又称道为形而上，称阴阳为形而下。其在《易传》中释坤卦《象》文“先迷失道，后顺得常”说：

乾之用，阳之为也。坤之用，阴之为也。形而上曰天地之道，形而下曰阴阳之功。先迷后得以下，言阴道也。先唱则迷，失阴道；后和则顺而得其常理。西南阴方，从其类得朋也。东北阳方，离其类丧朋也。离其类而从阳则能成生物之功，终有吉庆也。与类行者本也，从于阳者用也。阴体柔躁，故从于阳则能安贞而吉，应地道之无疆也。

“乾之用，阳之为也”，是说，乾之体为刚健，其用为先唱而始物，凡阳性的东西，其作为都是先唱而始物。“坤之用，阴之为也”，是说，坤之体为柔顺，其用为后和而生物。凡阴性的东西，其作为都是后和而生物。此是解释乾坤两卦的卦义。就天地说，天为阳，地为阴，天德刚健，地德柔顺，刚柔二德作为天地之道是无形的，但其表现为形迹，天阳气先唱而始物，地阴气后和而生物。此即“形而上曰天地之道，形而下曰阴阳之功。”功，谓事功。此处说的“天地之道”，即刚健和柔顺之理和天地所遵循的法则。地所遵循的法则为“阴道”，其内容为顺从于阳，其先唱则迷惑，丧失阴道；其后和，即顺从于阳，则符合为阴之理，此即“顺而得其常

理”。阴离其类而顺从阳，虽丧其朋，但有生物之功，所以说，“乃终有庆”。程氏此段解释本于王弼注：“有地之形与刚健为耦，而以永保无疆，用之者不亦至顺乎。”王注以柔顺为地之德性，认为此性统率其形体，顺天而行，所以永保无疆。而程氏将刚健和柔顺概括为乾坤阴阳之理和天地之道，将“有地之形”发挥为地为阴气有生物之功，并以形而上和形而下解释天地之道和天地生化万物之功绩。他以道为无形之理，阴阳为有形之物，认为阴阳二气生化万物之事乃其刚健柔顺之理的体现。这样，便将王弼的无形统率有形的玄学理论，改造为天地之道规定阴阳二气和天地之事的理本论。

关于道和阴阳的关系，程氏于《易传》中解释恒卦《象》文“观其所恒而天地万物之情可见矣”说：

此极言常理。日月阴阳之精气耳，唯其顺天之道。往来盈缩故能久照而不已。得天，顺天理也。四时阴阳之气耳，往来变化，生成万物，亦以得天故长久不已。圣人以常久之道，行之有常，而天下化之以成美俗也。观其所恒，谓观日月之久照，四时之久成，圣人之道所以能常久之理，观此则天地万物之情理可见矣。天地常久之道，天下常久之理，非知道者，孰能识之。

此处讲的阴阳，皆指阴阳之气。认为日月是由阴阳之精气构成的，四时是由阴阳寒暖之气形成的。但是，日月能久照，由于其顺天之道；四时能生成万物而不息，由于其顺天之理。圣人教化万民，以成其美俗，由于行道有常，顺天下之理。其以“阴阳之精气”解释日月，以“顺天理”解释《象》文说的“得天”。认为阴阳之气顺其盈虚消长之理，其为日月方能久照，为四时方能生化万物而不已。阴阳二气为有形之物，盈虚消长为无形之理即天之道，有形之气只有顺其无形之理，方能永恒存在，发挥其功用。这样，阴

阳之理或阴阳之道则成了阴阳二气或阴阳之物存在的根据。此即他在《易说·系辞》中说的“有理则有气”。

依据上述的论点，程颐提出“所以阴阳者是道”的命题。他说：“一阴一阳之谓道，道非阴阳也，所以一阴一阳，道也。如一阖一辟谓之变。”（《遗书》三）此是对《系辞》“一阴一阳之谓道”的解释，认为道和阴阳是有区别的，阴阳自身不能称为道，所以为阴为阳者才是道，如同阖辟自身不能称为变，有阖有辟方称为变。又说：“有形总是气，无形只是道。”（《遗书》六）是说，阴阳属于气的领域，气是有形的，所以不能称为道。但程氏认为，阴阳虽非道，道却不脱离阴阳，二者只是形而上和形而下的不同。他说：

离了阴阳更无道，所以阴阳者是道也。阴阳，气也，气是形而下者，道是形而上者。形而上者则是密也（《遗书》十五）。

此是以《系辞》文“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，解释道和阴阳的关系。认为器是有形之物，阴阳之气属于器类，所以为形而下者，而道则为形而上者。道所以为形而上者，因为乃阴阳之所以然。关于一物之所以然，程颐说：“物理须是要穷，若言天地之所以高深，鬼神之所以幽显。若只言天只是高，地只是深，只是已辞，更有甚。”（《遗书》十五）“已辞”，谓已经成为那样，如天高地深，已是如此，无更多的话可说。但天为什么高，地为什么深，即天高地深之理，这是要深入研究的。按此说法，一物之所以然，即一物所以成为那样的原因和根据，即一物之理，所谓“物理须是要穷”。如其所说：“语其大，至天地之高厚；语其小，至一物之所以然，学者皆当理会。”（《遗书》卷十八）据此，“所以阴阳者”，即阴阳成为阴阳的根据或其本质，指阴阳之理。程氏认为，此理无形，属于形而上的道。但此理为阴阳之理，又不能

脱离阴阳，所以说“离了阴阳更无道”。此处，程氏以《系辞》中的道器范畴，解释阴阳和道的关系。他以形而上的道为“密”。“密”一辞，本于《系辞》“圣人以此洗心，退藏于密。”韩康伯注此说：“言其道深微，万物日用而不能知其原。”以密为万物的本原，深奥莫测。程氏即取此义。他说：“退藏于密，密是用之源，圣人之妙处。”（《遗书》十五）结合其体用观，其以形而上的道为“密”，即以道为体，以形而下的器为用。据此，其所谓“形而上者则是密也”，即以道为体，以阴阳为用，认为有形的阴阳之气乃无形之道的表现形式。此即“所以阴阳者是道”这一命题的哲学意义。

程氏关于形而上和形而下的解释本于孔疏：“自形外已上者谓之道也，自形内而下者谓之器也。”但又不同于孔疏。孔疏取韩康伯说，以道为无，以器为有，认为“凡有从无而生”，“先道而后形”。但又以气解释无形之道，以气为形而上，以个体事物为形而下之器。而程氏则以道为理，即阴阳之所以然，以阴阳二气为形而下，认为阴阳二气作为器类，乃其所以然之理的显现，二者为体用同源，所以道不是阴阳，但又不离于阴阳。这是以其本体论的观点，解释道和阴阳的关系，也是对孔疏的一种否定。又韩康伯注“一阴一阳之谓道”，以道为“无之称”，以“一阴一阳”为“在阴为无阴”，“在阳为无阳”，故为阴阳之本。而程氏将道解释为阴阳之所以然，将“一阴一阳”解释为有阴有阳，又以理本论代替了玄学贵无论。这样，便将道器有无之争，引向道器理气之争，明确提出理气关系问题，揭开了宋明哲学中理气之辨的序幕。

依据其理本论，程颐批评了老庄玄学和道教哲学宣扬的虚生气说。他说：

一阴一阳之谓道，此理故深，说则无可说。所以阴阳者道，既曰气，则便是二，言开阖，已是感，既二则便有感。所以开

闾者道，开闾便是阴阳，老氏言虚生气，非也。（《遗书》十五）

此是说，道乃阴阳二气的所以然，其本身不是气，无所谓开闾相感问题。气分为阴阳，方有开闾相感。开闾乃阴阳二气之事，道是开闾之理，有此理，方有二气之运动。理或道乃实有，非虚无。阴阳开闾相感是开闾之理的实现化，非虚无之所生。此种观点是，以阴阳开闾之道，为形而上的理世界，以阴阳开闾相感为形而下的器世界，二者为体用关系，有理则有气，不是先有道体或虚无实体而后生出气来。在程颐看来，阴阳和道，在时间上亦无有先后，所以不赞成老子的“道生一，一生二”说。可以看出，程氏的“所以阴阳者是道”这一本体论的命题，是对道家 and 道教“有生于无”的宇宙发生论的一种否定。如果说，周敦颐和邵雍的易学哲学，在探讨世界的本原时，因受道家 and 道教的影响，仍从宇宙论的角度回答这一问题，程颐易学哲学，则依其体用一源说，在批评玄学派的过程中，抛弃了宇宙论的形式，将周邵二家的学说引向了本体论。这是程氏易学哲学的主要贡献。

这里，有一个问题，值得讨论，即程颐关于太极的看法。其所说的“所以阴阳者是道”，就阴阳和太极的关系说，此“道”是否就是太极？此点，《遗书》中没有明说。但《易序》说：“所以易有太极，是生两仪。太极者道也，两仪者阴阳也，阴阳一道也，太极无极也。万物之生，负阴而抱阳，莫不有太极，莫不有两仪，絪縕交感，变化无穷。”此是对周敦颐太极说的解释。其以太极为道，以阴阳为两仪，认为道和阴阳的关系，即太极和两仪的关系，并且以“散之在理则有万殊，统之在道则无二致”，解释道或太极。这里说的“道”即“理一”或“一理”。所说的“无极”，依上下文意，非实体义，指道无极限。关于“理一”，程氏论述很多。其解《系辞》文“一致而百虑”说：“天下之理一也，途虽殊而其归

则同；虑虽百而其致则一。虽物有万殊，事有万变；统之以一，则无能违也。”（《易传·咸》）是说，万物虽殊，却有一个根本原理统率它们。又其论格物穷理说：“但得一道入，便可以能穷者，只为万物皆是一理。至如一物一事，虽小皆有是理。”（《遗书》十五）此是说，万物皆禀有此根本的理，穷一物一事之理，便能得到此根本的理。又其评论华严宗的理事无碍说道：“只为释氏要周遮，一言以蔽之，不过曰万理归一理也……亦未得道他不是。”（《遗书》十八）此是说，佛家讲的“万理归于一理”，也有可取之处。至于其归宿宣扬生死轮回，则是错误的。以上这些，都说明程颐于万理之外，又追求“一理”，即统率万理的理。此“一理”是什么？其释睽卦《象》文“天地睽而其事同”说：“圣人明物理之本同，所以能同天下而合万类也。以天地男女万物明之，天高地下，其体睽也；然阳降阴升，相合而化成育之事，则同也……生物万殊，睽也；然而得天地之和，禀阴阳之气，则相类也。物虽异而理本同。故天下之大，群生之众，睽散万殊，而圣人能同之。”（《易传·睽》）此是说，天地万物皆禀有阴阳二气之理，所以其事有同一处。因此，《遗书》六记载二先生语说：“二气五行，刚柔万殊，圣人所由惟一理，人须要复其初。”这些话来于周敦颐的《太极图说》和《通书》。如《通书》说：“二气五行，化生万物。五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。”《通书》说的“一”，指太极，所谓“五行阴阳，阴阳太极。”程氏则称其为“一理”。所谓“复其初”，即回到“一理”。如其所说：“天下之事，归于一是，是乃理也。循此理乃可进学，至形而上者也。”（《外书》一）此处以“一理”为形而上的道，是就道德修养说的。就其本体论的意义说，此“一理”作为阴阳二气之本，即是太极。《粹言》记载程氏的话说：“离阴阳则无道，阴阳气也，形而下也，道太虚也，形而上也。”此处说的“太虚”，即太极，即“所以阴

阳者”。以上这些史料表明，程氏追求的“一理”，即其所说的“所以阴阳者”，以其为阴阳之根源，显然，是来于周氏的太极说。不同的是，周氏以太极为混而未分的气，程氏则归之为形而上的道，即阴阳之理。此是对周氏太极观的一种批判地改造。《易序》中的太极说，可以看成是这一改造过程中的过渡环节。至于后来程氏在讲学中，不明言太极，不谈无极，是因为不赞成周、邵、张三家的太极观，“恐人别处去”，陷入道家的太极虚无说，故以“一理”代之。程氏的“一理”说，后来被朱熹所继承，将“所以阴阳者是道”阐发为太极之理，用来解说周敦颐的太极说，进一步发展了理学派的本体论。

(3) 动静无端，阴阳无始

程颐的阴阳说，不仅讨论了阴阳之本原，还探讨了阴阳变易的过程和法则。认为阴阳动静既无开始，亦无终结。其在《易说·系辞》中说：

道者，一阴一阳也。动静无端，阴阳无始，非知道者，孰能识之。动静相因而成变化。

这里说的“道”，指过程和法则，“一阴一阳”指阳动和阴静互相依存，相互流转；无端和无始，谓阳动和阴静同时存在，没有开端。此段文字，也是对《系辞》“一阴一阳之谓道”的解释。但其主题不是讲阴阳之所以然，而是讲阴阳变易的过程。程氏讲阴阳变易，就易学说，指卦爻象的变化。卦有阴阳，爻有刚柔。按《系辞》的说法，刚柔爻象相推相易，一卦则变为另一卦，所谓“刚柔相推而生变化”，“刚柔相易，不可为典要。”而且其变易如同昼夜一样，往来推移，所谓“刚柔者，昼夜之象也。”程颐解释说：“刚柔相易而成昼夜，观昼夜则知刚柔之道矣。”（《易说·系辞》）同样认为刚柔爻象同昼夜一样，处于相互流转的过程。又其解释《系辞》“动静有常，刚柔断矣”说：“阳动阴静，各有其常

则刚柔判矣。”(同上)这是以阳主动,阴主静,解释刚柔的性质。据此,其所谓“一阴一阳”,就其对《周易》体例的理解说,指刚柔二爻相互推移;所谓“动静无端,阴阳无始”,指刚柔二爻相互推移,没有开端,也没有终结;所谓“动静相因而成变化”,是说,刚柔二爻相互依存,方有卦象的变化。但是,程氏认为,卦爻象变易的过程和法则,也是天地万物变化的过程和法则。据此,在哲学上他提出阴阳二气无始说,屈伸消长相因说,动静相因说,探讨了物质世界运动和变化的规律性。

程氏易学十分重视《易传》提出的盈虚消长说。其在《易传》中释丰卦《象》文“天地盈虚,与时消息”说:

盈虚谓盛衰,消息谓进退,天地之运随进退也。鬼神谓造化之迹,于万物盛衰可见于消息也。

此处说的“鬼神”,是对《象》文“况于鬼神乎”的解释,以鬼神为造化之形迹,不以其为神灵。其以盛衰进退解释盈虚消息,说明《象》说的“天地盈虚”乃自然界运动变化的普遍法则。不仅如此,程氏还吸取了汉易以来的卦气说,将盛衰和消息看成是气化的过程。他说:“盖气自是有盛则必有衰,衰则终必复盛。若冬不春,夜不昼,则气化息矣。”(《遗书》十五)又说:“时所以有古今风气人物之异者何也?气有淳漓,自然之理,有盛必有衰,有终则必有始,有昼则必有夜。譬之一片地,始开荒田则其收谷倍,及其久也,一岁薄于一岁,气亦盛衰故也。”(同上)其所谓气化,不仅指天时气候的变化,还包括阴阳二气化育万物及人类社会风俗等变化的过程。程氏认为“有盛必有衰,衰则终必复盛”,“有终则必有始”,此乃事物变化的普遍规律。依据这种观点,他在《易传》中,解释了卦爻象的变化和某些卦爻辞的内容。如解释临卦《象》文“至于八月有凶,消不久也”说:

临二阳生,阳方渐盛之时,故圣人为之戒云。阳虽方长,然

至于八月则消而凶矣。八月谓阳生之八月，阳始生于复，自复到遁，凡八月，自建子至建未也。二阴长而阳消矣，故云消不久也。在阴阳之气言之，则消长如循环，不可易也。以人事言之，则阳为君子，阴为小人。方君子道长之时，圣人之为诫，使知极则有凶之理而虞备之，常不至于满极，则无凶也。

王弼注此条说：“八月阳衰而阴长，小人道长，君子道消也，故曰有凶。”孔疏说：“以临卦建丑而至否卦建申为八月。”程氏注此，则取郑玄、虞翻及何氏义，以建子阳生，至建未为八月。配十二辟卦，以建子为复卦，以建未为遁卦，以建丑为临卦。遁卦䷗与临卦象䷒相反，所以说“二阴长而阳消”，此即《象》文所说“消不久也”。此是借十二辟卦的卦象，讲阳长则阴消，阴消则阳长。程氏认为，阴阳二气的变化亦是如此，所谓“在阴阳之气言之，则消长如循环，不可易也。”所以处于阳长之时，应以盛极为诫。此即卦辞所说“至于八月有凶”。又如，其释剥卦上九爻辞“硕果不食”说：

诸阳消剥已尽，独有上九一爻尚存，如硕大之果不见食，将见复生之理。上九亦变，则纯阴矣。然阳无可尽之理，变于上则生于下，无间可容息也。圣人发明此理，以见阳与君子之道，不可亡也。或曰剥尽则为纯坤，岂复有阳乎？曰以卦配月，则坤当十月。以气消息言，则阳剥为坤，阳来为复，阳未尝尽也。剥尽于上，则复生于下矣。故十月谓之阳月，恐疑其无阳也。阴亦然，圣人不言耳。

剥卦䷖仅上九一爻为阳，不被阴的势力所剥蚀，故爻辞说，“硕果不食”。但上九一爻又表示一阳将要复生，即将居初爻之位，转变为复卦䷗，所以不被阴爻剥尽而成坤卦。这是因为阳的势力在盛衰过程中不能间断，所谓“无间可容息”，即永不穷尽。程氏此

说在于说明阴阳势力只是互为消长，并非一方吃掉另一方。下文则引卦气说作了解释。“十月谓之阳月”，本于《毛诗正义》《小雅·采薇》，其释“岁亦阳止”说：“阳历阳月也。笺云十月为阳。时坤用事，嫌于无明，故以名此月为阳。”程氏以十月为阳，并配坤卦，即本于郑笺。认为坤为十月卦，纯阴用事，但又称此月为阳月，此是表示阳气无可穷尽之时，阴阳二气在消长的过程中，任何时候都不是孤立地存在。如他所说：“盖阴阳之气，有常存而不移者，有消长而无穷者。”（《遗书》十八）又其释复卦《象》文“七日来复”说：

谓消长之道，反复迭至，阳之消至七日而来复。始阳之始消也，七变而成复，故云七日，谓七更也。临云八月有凶，谓阳长至于阴长，历八月也。阳进则阴退，君子道长，则小人道消，故利有攸往也。

王弼注此，取郑玄说，以七日当六日七分之义。即坤复两卦之间，当七日，表示“阳气始剥尽，至来复时，凡七日。”程氏注此，不取王弼义，以“七日”为“七更”或“七变”。即以姤卦䷫为阳气始消，以复卦䷗阳气始萌，从姤到复，爻象经过七次变化，表示阴阳互为进退，至复卦为阳进而阴退。此说本于宋初易学家王昭素说。程氏所以采取此说，亦在于说明阳气无“剥尽”之理。因此，他又解释此卦《象》文“复其见天地之心乎”说：

其道反复往来，迭消迭息。七日而来复者，天地之运行如是也。消长相因，天之理也。阳刚君子之道长，故利有攸往。一阳复于下，乃天地生物之心也。先儒皆以静为见天地之心，盖不知动之端乃天地之心也。非知道者，孰能识之。

此段解说，是对王弼注以“寂然至无”为“天地之心”的批评。程氏认为，复卦象一阳生于下，表示阳气始萌，刚阳主动，始生万物，所以《象》文说“复其见天地之心”。而先儒王弼以静止为天

地之心，是不懂得天地运行之道。他评论说：“人说复其见天地之心，皆以谓至静能见天地之心，非也。复之卦下面一画，便是动也，安得谓之静。自古儒者皆言静见天地之心，唯某言动而见天地之心。”（《遗书》十八）程氏此说本于汉易卦气说。欧阳修于《易童子问》中，解释复卦《象》文时，已提出“天地以生物为心”。程氏归之于自己的发明，乃掠人之美。但他以此公开批评王弼的玄学观点并以动为天地之心，这倒是发前人之所未发。他以阳动为天地之心，在于说明阴阳二气“消长相因”，并无绝对静之时。因此其释此卦《象》文“先王以至日闭关”说：

雷在地中，阳始复之时也。阳始生于下而甚微，安静而后能长。先王顺天道，当日至阳之始生，安静以养之，故闭关使商旅不得行，人君不省视四方，观复之象而顺天道也。在一人之身亦然，当安静以养其阳也。

此说亦是对王弼注“动复则静，行复则止，事复则无事”的批评。程氏以静以养阳，即静以养动，解释《象》文“闭关”和“后不省方”义，同样认为阳动和阴静相互依存，或“消息相因”，不赞成静而无动或阴而无阳说。程氏此说，看来，是本于欧阳修的“安静以顺其微”，但程氏从“消长相因”的观点作了阐发。以上这些表明，程氏易学虽主取义说，但对汉易以来的卦气说，并非一概排斥，而是批判地吸取了其合理的内核即阴阳消息说，用来论述卦爻象和阴阳二气变易的过程。值得注意的是，其对消息的解释。前面所引，他以进退解释消息，强调“消”非消灭，“息”作为止息之义，亦非息灭，认为阴阳二气的运行，只有屈伸或进退，并非阳生则阴灭，阴生则阳灭。其释艮卦义说：

动静相因，动则有静，静则有动。物无常动之理，艮所以次震也。艮者止也，不曰止者艮。山之象有安重坚实之意，非止义可尽也。乾坤之交，三索而成艮。一阳居二阴之上，阳

动而上进之，物既止于上则止矣。阴者静也，上止而下静，故为艮也。

此是解释《序卦》文“艮者止也”，认为震为动，艮卦在震卦之后，表示“动静相因”，有动则有静，动静不相离。艮卦虽有静止之义，但非只是静止而不动，而是表示“安重坚实”，所以取象为山，因此不能以静止为艮，此即“艮者止也，不曰止者艮”。就卦爻象说，艮卦为一阳居二阴之上，阳主动，表示阳动而进于上位，止其所当止，乃安止之义，亦非静而不动。总之，程氏认为，“止”为各得其所，如“父止于慈，子止于孝”，非静止无为。就动静关系说，程氏认为阴静之时并不排除阳动，阳动之时，亦不排除阴静。如《遗书》七所说：“静中便有动，动中自有静。”《遗书》二上还记载程氏论艮卦义说：

冬至一阳生，却须斗寒，正如欲晓而反暗也。阴阳之际，亦不可截然不相接，厮侵过便是道理。天地之间，如是者极多。

艮之为义，终万物，始万物，此理最妙，须玩索这个理。

“斗寒”，是说，冬至后常加倍寒冷。“欲晓而反暗”，是说，天将亮时，反而阴黑。程氏认为，其所以如此，因为处于阴阳消长之际，阴阳并非截然分开，毫无联系，而是相互侵过，此即《说卦》所说“终万物始万物者莫盛乎艮。”意思是说，艮卦义不仅是终止万物，也是始生万物，二者兼而有之，所以“此理最妙”。《遗书》六解释“艮始终万物”说：“息，止也，生也。止则便生，不止则不生。”是说，如果息训为止息，但此止息同时又意味着生长，因为生和止不可分离，正是由于有终止，方有再生长。这是从动静相因讲到息生相因。可以看出，其论艮卦义的目的旨在说明运动和静止互相渗透，消和息或息和生亦相互包涵，阴阳二气并不因其盛衰消长而归于熄灭，总是处于相互流转和相互依存的过程中。程颐认为，正因为阴阳二气互为消长，所以方能相交而

生万物。《遗书》二上记二先生语说：

天地阴阳之策，使如二扇磨，升降盈虚柔刚，初未尝停息；阳常盈，阴常方，故使不齐。譬如磨既行，齿都不齐，既不齐，便生出万变，故物之不齐，物之情也。而庄周强要齐物，然而物终不齐也。

“不齐”，指阴阳二气或盛或衰，或进或退，互为消长，而不一律。此是说，阴阳二气一升一降，一盈一虚即一盛一衰，往来不停，如两扇磨一样，互相摩擦，齿既不同，所生出来的万物也就千差万别。从而批评了庄子的齐物说。两扇磨，比喻阴阳二气同时存在，废一不可，取《系辞》所说：“天地絪縕，万物化醇”之义。

依据上述阴阳二气变化的过程，程颐提出“阴阳无始”说，认为阴和阳在时间上没有先后，阴阳二气也没有开端。他解释“一阴一阳之谓道”说：

阴阳开阖，本无先后，不可道今日有阴，明日有阳。如人有形影。盖形影一时，不可言今日有形，明日有影，有便齐有。（《遗书》十五）

此是说，阴阳开阖相感，在时间不分先后，不能说先有阳气，而后方有阴气，而是同时存在，即“有便齐有”。因为无时间先后，所以说“动静无端，阴阳无始”。

程氏此说，在易学哲学史上有其重要的意义。他把阴阳二气看成是相互依存和相互推移的过程，从而不承认阴阳二气有开端，肯定了阴阳二气运动变化的永恒性，这对汉唐以来的虚生气说是一严重的打击，也是对周敦颐太极说的一种批判地改造。周氏的“自无极而为太极”说，不仅认为阴阳二气有开端，而且认为先有阳气而后方有阴气，所谓“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”程氏一方面吸收了周氏的“一动一静，互为其根”说，另一方面却扬弃了“动而生阳”说，提出“动静无端，阴阳无始”，清算了

道家的“有生于无”说在易学哲学中的影响，将阴阳二气说纳入其本体论的体系。这对宋明哲学中的气论起了很大的影响。朱熹解释“阴阳无始”说：“这不道说有个始，他那有始之前，毕竟是个什么？他自做一番天地了，坏了后，又恁地做起来，那个有甚穷尽。”（《语类》卷九十四）此是说，物质世界在时间上没有开端。朱熹还依据当时的地质学的知识作了论证：“常见高山有螺蚌壳，或生石中，此石即旧日之土，螺蚌即水中之物，下者却变为高，柔者变为刚。此事思之至深有可验者。”（同上）此是说，地壳和生物的变化乃阴阳升降和刚柔推移的过程，以此证明物质世界没有开端。程颐和朱熹都是唯心主义的理学家，主张理为气本，但都承认阴阳二气无始无终。可以看出，当一种唯心论批判另一种唯心论的体系时，是有利于唯物主义发展的。

程颐的“动静无端，阴阳无始”说，也是对佛教世界观的一种打击。原始佛教提出“诸法无常，后来佛家将物质世界的变化归之为“成、住、坏、空”四个阶段。程颐评论说：

释氏言成住坏空便是不知道。只有成坏无住空。且如草木，初生既成，生尽便枯坏也。他以谓如木之生，生长既足却自住，然后却渐渐毁坏。天下之物无有住者。婴儿一生，长一日，便是减一日，何尝得住。然而气体日渐长大，长的自长，减的自减，自不相干也。（《遗书》二十八）

程氏认为，物质世界的变化，只有成坏，并无住空。佛家说的“住”，是说有一个时期自足不变，这是不可能的，如婴儿一降生，其生命每天都处于增减的过程，即处于消长的过程。佛家所谓“空”是说，消灭无余，归于虚无，这也是不可能的，因为物体可以毁坏，但阴阳二气并不消灭。《遗书》二上记载二先生语说：“彼其言成住坏空。曰成坏则可，住与空则非也。如小儿既生，亦日日长行，元不会住。是佗本理，只是一个消长盈亏耳，更没别

事。”此是说，事物的变化只有盛衰消长，并无不变和归于空无的阶段。这就有力地打击了佛教以现实世界为虚幻的神学理论。

程氏的“动静无端，阴阳无始”说，是对《周易》经传和汉唐以来易学中辩证思维的发展。其贡献是肯定阴阳对立面的转化，既无开始，亦无终结；指出个体事物有成毁，有生死，但物质世界即程氏所说的形而下的气世界却无终始。如他所说：“一日言之，便自有一日阴阳。一时言之，便自有一时阴阳。一岁言之，便自有一岁阴阳。一纪言之，便自有一纪阴阳。气运不息，如王者一代，又是个大阴阳也。”（《遗书》十九）此是说，从自然界到人类历史，任何时候，都处于阴阳气化的连续过程。其在《易传》中解释未济卦义说：“既济矣，物之穷也。物穷而不变，则无不己之理。易者变易而不穷也。故既济之后，受之以未济而终焉。未济则未穷也，未穷则有生生之义。”他以生生不已，解释未济和未穷，就其哲学观点说，就是认为气化过程没有间断，亦无终结。程氏把“阴阳无始”看成是阴阳势力盛衰消长的循环过程，不承认质的变革，仍是一种循环论。但这种循环论的锋芒在于反对佛道两家所宣扬的万法始于无和万法归于空的宇宙观，在当时有其进步意义。儒释道三家都讲变易，都讲盛衰盈虚。然而道家则以运动和变化为暂时的，佛家则以变易为虚幻现象，两家都追求永恒的静止。而儒家基于《周易》经传的阴阳说，在同佛道两家动静观的斗争中发展了《序卦》关于对立面转化没有穷尽的思想，到程颐概括为“动静无端，阴阳无始”，肯定对立面转化的永恒性和实在性。这是程氏易学在我国古代辩证法史上的主要贡献。

但是，程颐作为封建的哲学家，却不能将其阴阳说坚持到底。他同汉代的董仲舒一样，把阴性的事物看成是阳性事物的配偶，具有尊阳而贱阴的倾向。所谓阳唱而阴和，阳尊而阴卑，就是这种观点的表现。这种观点正是其维护封建等级的观念在其易学哲学

中的反映。由于他尊阳贱阴，在论述阴阳互相流转时，又导出一个结论：阴的势力可以被阳的势力剥尽。其释剥卦上九爻辞时说：

或曰阴阳之消必待尽而后复生于下，此在上便有复生之义何也？夫之上六何以言终有凶？曰上九居剥之极，上有一阳，阳无可尽理，故明其有复生之义，见君子之道，不可亡也。夫者阳消阴，阴小人之道也。故但言其消亡耳。何用更言却有复生之理乎！

此是说，剥卦上九处剥之极，但阳无剥尽之理，所以有复生之义，表示君子之道不可亡。可是夬卦䷪，其上六处夬之极，将被刚阳决去一阴，表示小人之道将亡，故爻辞说，“无号，终有凶。”其释上六爻辞说：

阳长将极，阴消将尽，独一阴处穷极之地，是众君子得时，决去危疑之小也，其势必须消尽，故云无号咷畏惧，终必有凶也。

又其释此爻《象》文“无号之凶，终不可长也”说：

阳刚君子之道造而益盛，小人之道既已穷极，自然消亡，岂复能长久乎？虽号咷无以为也，故云终不可长也。

此是说，阴性势力必为阳性势力所剥尽，在转化过程中无复生之理。这一论点，虽然是就社会生活说的，但毕竟承认阴有间断之时，这就同上面所说的阴阳同时并存的观点相矛盾了。其所谓小人，指不遵守封建礼教的人，程氏对此种人，十分厌恶，从而导出阴可以被阳剥尽的结论。这就是封建思想家的形而上学的偏见了。

(4) 往来屈伸只是理

气世界的盈虚消息，程氏又称之为“往来屈伸”，认为屈伸相召感，方有运动和变化的过程。其论《系辞》文“屈信相感而利生焉”说：

此以往来屈信明感应之理。屈则有信，信则有屈，所谓感应也。故日月相推而明生，寒暑相推而岁成，功用由是而成，故曰屈伸相感而利生焉。感动也，有感必有应。凡有动皆为感，感则必有应，所应复为感，感复有应，所以不已也。……前云屈信之理矣，复取物以明之。尺蠖之行，先屈而后信，盖无屈则无信，信而后有屈。观尺蠖则知感应之理矣。龙蛇之藏，所以存息其身而后能奋迅也，不蛰则不能奋矣，动息相感乃屈信也。（《易传·咸》）

此论有两点值得注意：其一，以感为召感，即对立面的一方召来另一方；以应为响应，即对立面的另一方与之相呼应。认为对立面的双方，互为感应，如屈可召来伸，伸又可召来屈，屈伸往来而无止境，从而形成运动和变化。其二，认为屈伸往来出于感应之理，有此理则有往来屈伸之事，如日月相推而明生，寒暑相推而岁成，尺蠖先屈而后伸，龙蛇之蛰以待奋起。此两点是程氏对《系辞》作的新的解释，既不同于汉易，又不同于孔疏。他以对立面相吸引为往来屈伸变化的根源，具有某种内因论的因素。

依据往来屈伸之理，程颐阐发了汉唐以来的物极则反说。他同欧阳修一样，强调物极必反，认为对立的双方，一方发展到极处，必然走向其反面。其释否卦卦辞说：“夫物理往来通泰之极则必否，否所以次泰也。”又说：“消长阖辟，相因而不息。泰极则复，否终则倾，无常而不变之理，人道岂能无也，既否则泰也。”此是把物极必反看成是往来屈伸和盛衰消长的主要内容。在程氏看来，正是由于屈伸相感，所以事物的变化总是泰极则否，否极则泰，而无止息，天道和人道皆如此，此乃事物变化的普遍规律。如其释否卦上九爻辞“倾否”说：

上九否之终也。物理极而必反，故泰极则否，否极则泰。上九否既极也，故否道倾复而变也。

又释此爻《象》文“否终则倾，何可长也”说：

否终则必倾，岂有长否之理。极而必反，理之常也，然反危为安，易乱为治，必有刚阳之才而后能也。故否之上九则能倾否，屯之上六则不能变屯也。

上九爻居否卦之终，表示否极必反，所以爻辞说“倾否”，意味着反危为安，易乱为治。但此种转化是有条件的。否卦上九所以能转危为安，因为阳爻居上位，表示有刚阳之才，能拨乱反正。屯卦上六爻，虽居一卦之终，但为阴爻居上位，表示柔弱而无力变革，所以其爻辞说“乘马班如，泣血涟如。”这里，提出“物理极而必反”，“极而必反，理之常也”，即以“物极则反”为必然的规律。又其释复卦卦义说：

物无剥尽之理，故剥极则复来，阴极则阳生，阳剥极于上而复生于下，穷上而反下也。复所以次剥也。为卦一阳生于五阴之下，阴极而阳复也。岁十月阴盛既极，冬至则一阳复生于地中，故为复也。阳君子之道，阳消极而复反，君子之道消极而复长也，故为反善之义。

此段论述，从卦爻象一直讲到人事的变化，认为都受物极必反的法则支配。就卦爻象说，剥卦上九居剥卦之极，极则反于下，居于初爻之位，成为复卦。就节气说，十月为阴盛之极，极则反，所以冬至则阳气始萌于地中。就人事说，阳为君子之道，消极必反，君子之道复长。又其释睽卦上九爻辞说：

物理极而必反。以近明之，如人适东，东极也，动则西也。如升高，高极矣，动则下也，既极则动而必反也。上之睽乖既极，三之所处者正理。大凡失道既极，则必反正理，故上于三，始疑而终必合也。

此是说，睽卦上九，处睽之极，极则反，不再乖离，猜疑六三爻为豕，为鬼，而是与六三相应，结合成为夫妇，此即“始疑而终

必合”。此亦是“物理极而必反”，如同适东而极则往西，升高而极而下降，“动极必反”一样。此处提出“失道既极，则必反正理”，认为物极必反，归根到底，是反于正，即反于正常的秩序。此是程氏物极则反说的又一特点。如其释复卦九三爻《象》文“无往不复，天地际地”说：

阳降于下，必复于上；阳升于上，必复于下，屈伸往来之常理也。因天地交际之道，明泰否不常之理以为戒也。

此是说，泰卦九三爻居下体乾卦之上，与上体坤卦相接，处于天地相交之际，物极必反的转折点，意味着阳气上升，阴气下降，阴阳之地位将要转化。其所以如此转化，因为阳居下必复于上，阴在上必复于下，即恢复其原来的地位，此是“屈伸往来之常理”。所谓“常理”，指正常的法则和秩序。

以上这些对卦爻象和卦爻辞的解释，贯穿一个基本观点，即事物的变化乃“屈伸往来之理”和“物理极而必反”在具体的事物中的表现。此种天理，对人来说，是不可抗拒的，人类只能顺此法则而行动。其释剥卦《象》文“君子尚消息盈虚天行也”说：

君子存心消息盈虚之理而能顺之，乃合乎天行也。理有消衰，有息长，有盈满，有虚损，顺之则吉，逆之则凶。君子随时敦尚，所以事天也。

此以消息盈虚之理解释“天行”，以心存此天理并按此理而行动为事天。又其释离卦九三爻辞“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶”说：

九三居下体之终，是前明将尽，后明当继之时，人之始终，时之革易也，故为日昃之离。日下昃之明也，昃则将灭矣。以理言之，盛必有衰，始必有终，常道也。达者顺理为乐，缶常用之器也，鼓缶而歌，乐其常也。不能如是，则以大耋为嗟，忧乃为凶也。

此是说，离卦九三爻处于下卦之极，极则反，其光明将尽，如日落西下，所以爻辞说“日昃之离”。就人事说，此时当人之暮年，进入衰老时期，这是出于盛必有衰，始必有终之理，达观者懂得此理，则乐天而知命，击缶而歌，不以为忧。不能如是，忧老之将至，死期将近，悲叹不已，反是大凶。按王弼注，将“不鼓缶而歌”解释为“不委之于人，养志无为”，强调顺应自然，无所用事。而程氏则以“鼓缶而歌，乐其常”释之，认为不能如是则大凶。此种以理化情说，表现了儒家对衰老和死亡的乐观主义精神。

程颐依据屈伸往来之变为理之必然，进一步探讨了理和气的关系。他依据“有理则有气”的命题，认为有往来屈伸之理，气方往来屈伸之事。他说：

近取诸身，百理皆具。屈伸往来之义，只于鼻息之间见之。屈伸往来只是理，不必将既屈之气，复为方伸之气。生生之理，自然不息。如复言七日来复，其间无不断续。阳已复生，物极必返，其理须如此。有生便有死，有始便有终。（《遗书》十五）

此亦是对复卦义的解释。关于“七日来复”，从汉易到晋唐易学皆引卦气说解之。程氏亦讲卦气说，如前所引的，以姤卦七变而成复。此条则以屈伸往来之理或物极必反之理解释阴阳二气之消长。认为人的身体也具备各种理，其一为屈伸往来之理，有此理，所以显现为呼吸之气息，此即“只于鼻息之间见之”。但气之屈伸，并非已屈之气变为将伸之气，如阴气已消，转为阳气之息，而是另有阳气复生，代替阴气之屈。这是因为二气的运行从不间断，生生不已，既往之气涸竭，自然生出新的气，“物极必返，其理须如此”。他进一步解释说：

若谓既返之气，复将为方伸之气，必资于此，则殊与天地之化不相似。天地之化，自然生生不穷，更何复资于既毙之形，

既返之气，以为造化？近取诸身，其开阖往来，见之鼻息，然不必须假吸复入以为呼，气则自然生。人气之生，生于真元。天之气亦自然生生不穷。至如海水，因阳盛而润，及阴盛而生，亦不是将已润之气却生水，自然能生。屈伸往来只是理也，盛则便有衰，昼则便有夜，往则便有来。天地中如洪炉，何物不销铄了。（同上）

此是以人的呼吸和海水之潮汐，论证“屈伸往来只是理”。认为人体内呼出之气，不是从体外吸入，而是生于体内的真元之气。海水潮生，不是来于退潮之气，而是潮退之后，海水自然生出新潮之气。阴阳二气造化万物亦是这样。万物禀天地阴阳之气而生，其形体衰败后，其气便散尽无余，天地继续生出新的气造万物，此即“更何复资于既毙之形，既返之气，以为造化。”天地造化万物所以不用既散之气，因为物理极而必反，旧气衰亡，必然有新气生出，有屈必有伸，有往必有来。此是从理有屈伸，引出气自然生生的不息结论。其“真元之气”说，本于道教。他又说：

凡物之散，其气遂尽，无复归本原之理。天地间如洪炉，虽生物销铄亦尽，况既散之气，岂有复在，天地造化又焉用此既散之气？其造化者自是生气……此是气之终始。开阖便是易，一阖一辟谓之变。

此是说，一物所禀之气，当其物体毁灭后，其气亦消尽，不复存在。天地造化万物，如同大冶陶金，既炼出新物，又销铄旧物无余，旧气消灭，新气又生，终而复始，所谓“气之终始”。程氏认为，此即《系辞》所说“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”即《周易》所讲的变易之道。

以上这些论点，在程氏看来，同其“阴阳无始”说是一致的。按程氏的逻辑，“无始”是就天地之气说的。天地生物之气，生生不息，消长循环而不穷，故无始无终。此处说的“既散之气，岂

有复在”，是就个体事物所禀受的气说的。个体所禀受的气，随个体事物的生灭而生灭，是有始有终的。如四时之气，春夏之气终极后，秋冬之气又代之而起。总之，天地阴阳之气无有始终，其屈伸往来表现在个体事物之气的生灭过程中，而这些变化归根到底都是屈伸往来之理的现实化，此即“屈伸往来只是理”。

程氏此论，在易学哲学史上也是有意义的。由于他区分两个世界：理世界和气或事世界，把气世界看成是理世界的现实化，在发展观上则以屈伸往来和物极必反之理为屈伸往来之事的本原。在程氏看来，理世界是不动的，即理自身不运动，所谓“寂然不动，万物森然已具”。屈伸往来之理亦是不动的，但气却按屈伸往来之理而运动变化。按程氏的说法，一物之理乃一物之所以然，此是不变的，如天为刚健，地为柔顺，春暖秋凉，君尊臣卑，其理皆不可改易。因此其所谓的往来屈伸，物极必反，只是对立面双方的地位和势力的转化，如天气下降，地气上升，日往月来，四时代兴，君子道消，小人道长等，至于事物自身的性质是不能转化的。就阴阳二气说，阴气不能转化为阳气；就一事物所禀之气说，当其形态消灭后，其气亦消尽无余，亦不能转化为另一事物。这是因为事物的性质基于事物之理，理自身不能转化，新事物的产生乃其理的现实化。可以看出，由于程氏主张理为气本，在发展观上认为“屈伸往来只是理”，终于导出个体所禀之气有生灭的结论。《遗书》二下记二先生语说：

心所感通者只是理也。知天下事，有即有，无即无，无古今前后，至如梦寐，皆无形，只是有此理。若言涉于形声之类，则是气也。物生则气聚，死则散而归尽。有声则须是口，既触则须是身。其质既坏，又安得有此。乃知无此理，便不可信。

此语录讲的理气关系，与程颐论点相同，当为程颐语。此是说，无

论有形之物或无形之事，其理是永恒的，无古今往来，虽无形可见，但其理常存。气类之物则不然，总有成毁。物生由于气聚，物死，其气则散尽，形质俱坏，不复存在。如声音为气类，形体败坏后，不再发音。但聚散之理，并不归于虚无。程氏这一论点，后来被概括为气有生灭，理无生灭，在哲学史上引起长期的争论。理本论者赞成此说，气本论者则反对此说。就程氏此论的理论思维说，他是以事物之理为凝固不变的东西，实际上是把事物的一般概念看成是脱离具体事物而自存的实体，不懂得概念的辩证法，把概念的相对的凝固性片面夸大，引出事物之理永恒不变的结论。因此，其发展观，虽然阐发了《周易》经传中的辩证法的因素，但由于区分理气为两个世界，主张理为气本，所以不承认事物在屈伸往来过程中，从旧质态转化为新质态，总之，不承认质的变革，终于倒向天理不变论的形而上学。此种形而上学是为巩固后期封建社会的统治秩序服务的。如其在《易传·履》中所说：“天而在上，泽而处下，上下之分，尊卑之义，理之当也，礼之本也，常履之道也。”此种形而上学观点，也是同其易学理论联系在一起的。由于他主取义说，认为卦爻辞中的义理统率其中各种具体的事，所占之事各种各样，因时而变，但其义理或吉凶之理则是不变的。此种易学观点表现在哲学上，则认为事物之类是不变的，其中的个体是可变的，有生灭的，由此导出理无生灭而个体之气有生灭的理论。

(5) 性即理

程颐易学哲学还讨论了性和理的关系，理和欲的问题，在人性论上提出了性即理说。其在《易传》中释乾卦《象》.文“乾道变化，各正性命”说：

乾道变化，生育万物，洪纤高下，各以其类，各正性命也。天所赋为命，物所受为性。保合太和乃利贞，保谓常存，合谓

常和，保合太和，是以利且贞也。

他以乾元始万物为天之道，认为其生育万物，不分大小高下，皆按其类别，使其各有自己的性和命，万物常久保存其和顺，则利而正固。此处，以天所给予的为命，以物所禀受的为性，没有明言理，其所说的“类”，即指万物之理，如《易说·系辞》所说“事有理，物有形也，事则有类，形则有群。”程氏认为，每一类事物，其理不同，其性和命，也各有自己的规定性。此即“各以其类，各正性命。”因此，他解释《说卦》“穷理尽性以至于命”说：

理也，性也，命也，三者未尝有异。穷理则尽性，尽性则知天命矣。天命犹天道也，以其用而言之，则谓之命，命者造化之谓也。（《遗书》二十一下）

此是说，理、性、命没有本质的差别。就一物之所以然及其当然之则说，谓之理；就一物所禀有的性质说，谓之性；就一物之生死成毁的过程说，谓之命，此即“命者，造化之谓也。”万物的性和命，皆受其理的制约，所以说“三者未尝有异”，“穷理则尽性”。程氏此论的基本观点是，以理解释性。他说：“且如性，何须待有物方指为性？性自在也。贤所言见者事，某所言见者理（如曰不见而彰是也）。”（《遗书》十八）此是说，事物之性，不待事物而有，待理而有，有其理方有其性，而后方有其事物。据此，他批评王安石说：

介甫解直方大云：因物之性而生之，直也；成物之形而不可易，方也。人见似好，只是不识理如此。是物先有个性，坤因而生之，是甚义理，全不识也。（《遗书》十九）

此是批评王安石对坤卦六二爻辞的解释。王安石说已不可考。按程氏所引，王安石对坤卦的解释，大概以坤为地德，认为地体因万物之性而生长万物，故称其德为直。程氏认为此是以性为万物所固有，所谓“物先有个性”，不懂得有其理方有其性，而后方有

其物。程氏此论，以事物之性不依赖于事物而存在，所谓“性自在”即视事物之性乃其理的表现，此是其论性的出发点。

据此，程颐进一步讨论了人性问题。其解说《系辞》文“成性存存，道义之门”说：

高卑之位设，则易在其中矣。斯理也，成之在人则为性（诚之者性也）。人心存乎此理之所存，乃道义之门也。（《易说·系辞》）

此是说，天高地卑之理，即尊卑之义，上下之分，表现在人心中，则成为人的本性，人心存置此理而不丧失，就是道义的门户。又其解说《系辞》“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性”说：“顺继此道则为善也，成之在人则谓之性也。”（同上）“此道”，指一阴一阳的法则，认为顺从此法则的就是善的，人心具有此法则，就叫做性。这是把人性即人的本质属性看成是天理在人心中表现，或者说，天理落在人心中则成为人性。所以程颐说：“在天为命，在义为理，在人为性，主于身为心，其实一也。”（《遗书》十八）又说：“自理言之，谓之天；自禀受言之，谓之性；自存诸人言之，谓之心。”（《遗书》二十二下）程氏把这种人性称之为“天命之性”，即人之所以为人者，认为它不同于人所禀受的气质之性。他说：

生之谓性与天命之谓性，同乎性字，不可一概论。生之谓性，止训所禀受也。天命之谓性，此言性之理也。今人言天性柔缓，天性刚急，俗言天成皆生来如此，此训所禀受也。若性之理也，则无不善，曰天者，自然之理也。（《遗书》二十四）

“生之谓性”，在程氏看来，乃气质之性，即人所禀受的阴阳二气，成为人的刚柔等性。此种性是同人的形体联系在一起，因人而异，非“天命之性”。“天命之性”，乃天理在人心中上的显现，所谓

“性之理也”。它不依赖于个人的形体，永远是善的，乃为善的根源，人所共有。气质之性的表现，程颐又称之为“才”，“才”是可以改变的，可以为善，可以为恶。而性则无往而不善，因为性是理的显现。他说：“才乃人之资质，循性修之，虽至恶可胜而为善。”（《遗书》二十二上）又说：“性即理也，所谓理性是也。天下之理，原其所自，未有不善。喜怒哀乐未发，何尝不善，发而中节，则无往而不善。”（同上）其所谓“天下之理”，就社会生活说，指君臣父子之理，忠君孝父等伦理道德规范。按其理事合一说，有君臣父子之理，则有忠君孝父之事，其理落在人心中，则成为人的本性。其未同外界相感时，也是寂然不动的，同外界相接触，则表现为忠君孝父之事。《遗书》二上记二先生语说：

寂然不动，感而遂通者，天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡。父子君臣常理不易，何曾动来。因不动，故言寂然；虽不动，感便通，感非自外也。

此段语录，与《遗书》三所记程颐语：“感而遂通天下之故，以其寂然不动，小则事物之至，大则无时而不感”的观点相同，当为程颐语。此是对《系辞》文“寂然不动，感而遂通天下之故”的解释。他以君臣父子之理，具于心中，解释“寂然不动”，以心同外界相感，通晓君臣父子之事，解释“感而遂通天下之故。”依此，他又解释《中庸》中的中和观念说：

喜怒哀乐之未发谓之中，中也者言寂然不动者也，故曰天下之大本。发而皆中节谓之和，和也者感而遂通者也，故曰天下之达道。（《遗书》二十五）

此是以心中具有君臣父子之理解释“中”，以其“感而遂通”解释“和”，将《系辞》和《中庸》中的观点揉合在一起，论证其性即理和人性善的学说。

程氏的人性论，并非皆来于《周易》经传的解释，但其基本

观点即性即理说，则来于其易学的理论。他以刚健之义理解释乾，以乾为天之性情，将此种观点加以推衍，便导出性即理的结论。他认为人性有两重：天命之性和气质之性。并以天命之性为人的本质属性，此是其理为气本说在人性论中的表现。他以君臣父子之理万古长存，不增不减，不因历史人物的变迁而改变，这又是其区分两个世界的理论；在其伦理学说中的反映。总之，程氏关于人的学说，同周敦颐一样，是以其易学为基础的，不同的是，周氏从宇宙论的角度讲人性论，程氏则从本体论的角度论人的本质。

程氏易学哲学还讨论了理和欲的关系。周敦颐于《通书》中，以损卦《象》文“惩忿窒欲”解释损卦义。程氏依此，于其《易传》中解释损卦《象》文说：

君子观损之象，以损于己，在修己之道，所当损者，唯忿与欲。故以惩戒其忿怒，窒塞其意欲也。

为什么要窒塞其意欲？其释此卦卦辞“曷之用，二簋可用享”说：二簋之约，可用享祭，言在乎诚而已。诚为本也，天下之害，无不由于末之胜也。峻宇雕墙，本于宫室；酒池肉林，本于饮食……凡人欲之过者，皆本于奉养，其流之远则为害矣。先王制其本者天理也，后人流于末者人欲也。损之义，损人欲以复天理而已。

其对“二簋可用享”的解释，本于王弼注：“二簋，质薄之器也，行损以信，虽二簋而可用享。”但程氏以“诚敬为本”，以浮华为末，以损浮末，存诚心，解释卦辞文义。并且提出天理和人欲，解释本和末，认为损卦之义为“损人欲，以复天理。”天理和人欲对称，始见于《礼记·乐记》“人化物也者，灭天理而穷人欲也。”程氏依此，认为天理和人欲不可并存，用来解释某些卦的卦爻辞。其中突出的是对无妄卦义的解释。他说：

复者，反于道也，既复于道则合正理而无妄，故复之后，受

之以无妄也。为卦乾上震下，震，动也，动以天为无妄，动以人欲则妄矣。无妄之义大矣哉！

此种解释，本于周氏《通书》“不善之动，妄也。妄复则无妄矣。”不同的是，以天理和人欲解释无妄和妄。所谓“动以天为无妄”，即顺天理而动则无妄。又其释此卦六三爻辞“无妄之灾”说：

三以阴柔而不中正，是为妄者也。又志应于上，欲也，亦妄也。在无妄之道为灾害也。人之妄动，由有欲也，妄动而得，亦必有失，虽使得其所利，其动而妄，失已大矣。

是说，六三爻乃阴居阳位，不当位，不合正理，所以为妄。其与上九有应，出于意欲，如人之妄动，亦为妄。妄动虽有所得，亦必有所失，由于违背正理，所以为灾。又其释六二爻辞“不耕获，不菑畲，则利有所往”说：

凡理之所以然者，非妄也；人所欲为者乃妄也。故以耕获菑畲譬之。六二居中得正，又应五之中正，居动体而柔顺，为动能顺乎中正，乃无妄者也，故极言无妄之义。

是说，六二爻与六三爻不同，为阴居下卦之中位，当位而处中，又与九五爻有应，九五亦居中正之位，其动能顺乎中正，即合乎正理，非敢妄为，所以吉利。其解释“不耕获，不菑畲”说：

不耕而获，不菑而畲，谓不首造其事，因其事理，所当然也。首造其事，则是人心所作为，乃妄也。因事理之当然，则是顺理而应物，非妄也，获与畲是也。

“不首造其事”，本于王弼注“代终已成，而不造也。不擅其美，乃尽臣道”，犹若农夫不敢发首而耕，唯在后获。但程氏阐发为“因其事理所当然”，“顺理应物”，非有意造作；有意造作，则为人欲，违背天理，必不吉利。可以看出，其所谓人欲有二义：一是欲求过度，二是任意造作。比两点皆不按天理而动，所以为妄。程氏认为，此种顺理而动的境界，就是“诚”。其解释此卦卦辞说：

“无妄者至诚也，至诚者天之道也。”此是对周敦颐的“无妄则诚矣”的发挥，即以无私欲，无私心，解释“诚”，作为道德修养的至高境界。此种境界是，从思想到言行，都符合礼的规定，即符合封建等级名分的规定。程氏说：“视听言动，非理不为，即是礼，礼即是理也。不是天理，便是私欲。人虽有意于为善，亦是非礼。无人欲即皆天理。”（《遗书》十五）此处说的天理，即君臣父子之所以然，忠君孝父之理。人欲指私心私欲，出于个人打算。程氏认为，一切出于个人打算的言行，就是违背天理。这样，其所提出的理欲之辨，则成了维护封建专制主义的工具。

为了宣扬禁欲说，程氏兄弟十分推崇艮卦义。程颐于《易传》中解释此卦《象》文“艮其止，止其所也”说：

夫有物必有则。父止于慈，子止于孝，君止于仁，臣止于敬。万物庶事，莫不各有所止，得其所则安，失其所则悖。圣人所以使天下顺治，非能为物作则也，唯止之，各于其所而已。

此是引《大学》“止于至善”义，解释艮卦义，认为所谓“止”，即服从封建等级名分的规定，使君臣父子各得其所，不做违反等级名分的事。如何做到这一点呢？程颐提出“无欲”和“无我”说。其释此卦卦辞“艮其背，不获其身”说：

人之所以不安其止者，动于欲也。欲牵于前而求其止，不可得也。故艮之道，当艮其背。所见者在前，而背乃背之，是所不见也。止于所不见，则无欲以乱其心，而止乃安。不获其身，不见其身也，谓忘我也。无我则止矣，不能无我，无可止之道。行其庭，不见其人。庭除之间，至近也。在背则虽至近，不见，谓不交于物也。外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道，于止为无咎也。

此大段解释，乃程氏道德说教的代表，也是道学家提倡的修养方

法。此注解本于王弼注和周敦颐的“诚无为”说。是说人们所以不能安于其所止，如子不止于孝，臣不止于忠，那是由于私欲的牵累，即“动于欲”。艮卦的卦义，就是教导人们见到可欲之物，如同背而不见一样，“无欲以乱其心”，此即“艮其背”；忘掉自己，即不存私心，此即“不获其身”；不同外物打交道，此即“行其庭，不见其人。”总之，程氏认为，此卦的卦义就是叫人“外物不接，内欲不萌”，即排除个人的任何打算，连忠君孝子之名都不追求，一心一意履行君臣父子之道，这样，万物万事便各得其所，君臣父子之理也就在实际生活中显现出来了。此种修养经，既来于佛道二家，又不同于二氏的禁欲主义。程颐批评释氏说：“释氏多言定，圣人便言止。且如物之好，须道是好；物之恶，必道是恶。物自好恶，关我这里甚事。若说道我只是定，更无所为。然物之好恶亦自在里，故圣人只言止。所谓止，如人君止于仁，人臣止于敬之类是也。《易》之艮言止之义曰，艮其止，止其所也。”（《遗书》十八）又说：“看一部华严经，不如看一艮卦（经只言一止观）。”（《遗书》六）意思是，佛教讲的人定和止观，是断去一切情欲，抛弃人伦物理，属于出世主义。而儒家圣人，并非无情感，形如槁木，心如死灰，而是好物之所好，恶物之所恶，推行君臣父子之道，所以讲止，而不讲定。儒家说的“无欲”、“无我”，是说没有“私心”，止其所当止，所以儒道高于佛道，《周易》艮卦义胜过一部《华严经》。程氏的禁欲说，在当时也用来抵制李觏和王安石提倡的功利主义。他认为功利派离义讲利，以情为性，同样追求私欲。其批评王安石的学说道：“在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学。”（《遗书》三上）可以看出，程颐的性即理说，也是在反对二氏的出世主义和宋代功利派的斗争中形成的，反映了官僚地主阶级保守派的政治要求。

第六节 张载《易说》

张载也是北宋新儒家的代表之一，同二程一样，推崇《周易》和《四书》，以发扬周孔之道和批判佛老之学为己任，所以朱熹于《伊洛渊源录》和《近思录》中，奉张载为道学家的大师之一。但张载学说又不同于二程。程颐为理学派的代表，而张载则是气学派的代表。所谓气学，是说，把气作为其哲学的最高范畴。这种哲学体系，同样是建立在易学的基础上的，张载就是这一学派的奠基人。

邵雍、程颐和张载都是当时著名的易学家，三人关于易学及其哲学问题常进行辩论。张载的易学亦属于义理学派，不同于刘牧、邵雍一派的象数之学。他对《周易》体例的理解，同程颐一样，来于王弼注，特别是来于孔疏。孔疏企图调和义理学派和象数学派，对《周易》经传的解释，重视取象，从而把阴阳二气变易的法则作为易学的最高范畴。这一传统被张载易学继承下来。但张载易学又不同于孔疏。他同二程一样，反对以老庄玄学观点解释《周易》原理。他评论说：“不悟一阴一阳范围天地、通乎昼夜、三极大中之矩，遂使儒、佛、老庄混然一涂。语天道性命者，不罔于恍惚梦幻，则定以有生于无，为穷高极微之论。入德之途，不知择术而求，多见其蔽于波而陷于淫矣。”（《正蒙·太和》）这段评语，不仅表述了其哲学观点，也反映了其易学观。就哲学说，他推崇《周易》，反对佛学和老庄学说。就易学说，他反对“以有生于无，为穷高极微之论”，即反对以道家学说解释《周易》的原理。此处说的“语天道性命者”，既包括孔疏中的老庄玄学观点，同时也指受道家学说影响的周敦颐和邵雍的易学。从易学发展的历史看，孔疏是对玄学派易学的一种批判地改造，张载易学又是对孔

疏的一种批判改造。如果说，王弼注，经过程颐的批判，转化为理学派的易学，孔疏又通过张载的批判，转化为气学派的易学。当然，北宋气学派的易学，不始于张载，李觏已开其端。但李氏易说，在同刘牧派象数之学的斗争中，对《周易》原理解释仍保存了洛书的形式，而张载的易学，终于抛弃了河洛之学，不以八卦来于河图洛书。他解释《系辞》文“河出图，洛出书，圣人则之”说：“作易以示人，犹天垂象见吉凶；作书契效法，犹地出图书。”（《易说·系辞上》）意思是圣人效法河图洛书发明了文字，其作易，与河洛并无直接关系。因此，其以阴阳二气解释《周易》的原理，也是对李觏易说的发展。总之，汉易中的阴阳二气说，经过孔疏，李觏，到张载，终于建立起以气为核心的易学体系。这一发展进程，也是对汉易中的天人感应说，孔疏中的老庄玄学观点以及图书学派易学的扬弃过程。张载易学可以说是对汉唐以来以元气和阴阳二气解释易理的一次批判地总结，其在易学哲学史上，同程颐易学一样，有划时代的意义。

张载易学体系的形成，同程氏易学也有一定的联系。二程和张载都把其易学看成是批判佛老两家学说的武器，同属于宋易中的义理学派。其易学有共同点，也有不同之处。据说，张载早年在开卦坐虎皮椅说易，听者甚众。一夕，二程至，同张载讨论易学问题。次日，张载说易，撤去虎皮说：“吾平日为诸公说者皆乱道，有二程近到，深明易道，吾所弗及，汝辈可师之。”（《外书》十二）此事乃程氏弟子所记，可能有些夸张，但张载推崇程氏易学，曾受二程的影响，是可以肯定的。就今传张载的《易说》看，其中对卦爻辞的解释，有些是同《程氏易传》中的观点一致的。如其对《周易》体例的理解，取卦变说，肯定《序卦》，并使用“天理”一辞，解释天下之理，这些当是受了程颐的影响。但二程和张载也相互批评。如张载以太极为气，二程则指责是讲

“清虚一大”，不能同道家学说划清界限，引人走上邪路。又如程氏，特别是大程以尽性为穷理，而张载则主张“先穷理以至于尽性”（《语录》下）。最大的分歧是，程颐以“天理”为易学的最高范畴，而张载以气为最高范畴，前者主张“有理则有气”，“有理而后有象”，而后者则主张“有气方有象”，“气之生即是道，是易。”就这一方面看，张氏易学又是在同程氏易的斗争中形成的。可以看出，北宋易学中的义理学派，在同图书学派和佛道两家的斗争中，又逐渐分化为理学和气学两大流派。这两大流派，在哲学上，则表现为唯心论和唯物论的对立。张载易学哲学为宋明时期的唯物主义的发展奠定了理论的基础。

张载的易学著作是《横渠易说》，简称为《易说》。《易说》不是《易传》一类的体裁，逐句解经，而是有选择地解释《周易》经传中的辞句。张氏《易说》同程氏《易传》相比，对经文的解释比较简单，对《系辞》的解释，则较为详细。这表示张载所关心的是易学中的哲学问题。他推崇《系辞》说：“系辞反复惟在明易所以为易，撮聚众意以为解，欲晓后人也。”又说：“不先尽系辞，则其观于易也，或远或近，或太艰难。不知系辞而求易，正犹不知礼而考春秋也。”（《易说·系辞上》）此是以《系辞》文为解说《周易》原理的著作，认为研究《周易》，应先玩味《系辞》，如同研究《春秋》，应先通晓周礼一样。所以其在《易说》中以大量的文字解说了《系辞》文。而《程氏易传》于《系辞》则无注释。《易说》为张载前期的解易的著作。后来他又作《正蒙》。《正蒙》是其哲学的代表作。此书的内容是张氏对儒家的经书，特别是《周易》和《四书》中的文辞所作的种种解释，相当于读书心得，后由其弟子苏颐整理而成。其中以解说《周易》的原理为主，有些篇如《太和》、《参两》、《神化》、《大易》、《乾称》都是直接解说《周易》经传的，《大易》可以说是其《易说》的节录篇。《易

说》中的许多观点，或收入《正蒙》中，或于《正蒙》中作了进一步发挥。从《易说》到《正蒙》，说明张载的哲学是以其易学为基础而发展起来的。他同周敦颐，二程一样，援引《四书》文解释《周易》经传，或者以《周易》经传文解说《四书》中的文辞，表现了新儒家解经的特色。其对《周易》经传的解释，同样重视义理的阐发，不同于汉代经师解经的学风，具有宋学的特点。本节所论张载易学哲学，以其《易说》为主，并参考《正蒙》。中华书局刊行的《张载集》，对张载的著作，作了较为详细的校勘，本节引文依据《张载集》本。其中的《易说》，依吕祖谦的《周易系辞精义》作了校补。但《精义》所引，并非皆出于张载《易说·系辞》的原文，个别文字亦有勘误。《张子全书》中的《易说》保存了《易说》的全文，亦有可取之处，可以参考。

一 论《周易》的性质和意义

张载对《周易》的体例和性质的理解，基本上继承孔疏的观点，并吸取了程氏的一些说法，虽有发挥，但新意不多。他着重讲了两个问题：

(1) 观其象而玩其辞

张载对《周易》体例的理解，本于王弼注，不取互体、纳甲、五行等说，不同于汉易中象数学派。王弼注提出的一爻为主说、中位说、当位说、应位说皆为张载《易说》所吸收。如其论中位说：“初上终始，三四非贵要之用，非内外之主，中爻以要存亡吉凶。如困卦贞大人吉，无咎，盖以刚中也。小过，小事吉，大事凶，以柔得中之类。”（《易说·系辞下》）此是对《系辞》文“若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备”的解释，以二五爻定一卦之吉凶。但张载对卦爻辞的解释，并非因袭王弼注和孔疏。如其释临卦辞“八月有凶”说：

临言有凶者，大抵易之于爻，变阳至二，便为之戒，恐有过满之萌。未过中已戒，犹履霜坚冰之义。及泰之三日无平不陂，无往不复，皆过中之戒也。（《易说·临》）

王弼注：“八月阳衰而阴长，小人道长，君子道消，故曰有凶。”以八月为阳衰之时，所以有凶。张氏则以此卦九二爻居中位释之，认为此爻已居中位，不加警戒则有凶。如坤卦初爻未过中位，泰卦九三已过中位，其爻辞皆为警戒之义。张氏此解，同样推崇中爻，但不以其爻辞必吉。又其于《易说》中释既济卦辞“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福”说：

东邻，上六也；西邻，六四也。过于济，厚也；几于中，时也。济而合体，虽薄受福。九五既济之主，举上与下，其义之得不言而著也。

王弼注此卦，依《象》文“初吉，柔得中”，以六二爻居中位，为一卦之主。张氏则以九五爻为一卦之主，以东邻为上六爻，西邻为六四爻，认为上六过于九五，为厚；六四近于九五，为时，以此解《象》文“东邻杀牛，不如西邻之时”义。意思是，西邻之祭虽薄，但近于时中，故“实受其福”。此亦是取王弼体例，但具体的解释则不同。张载对《周易》体例的理解，亦有不同于王弼和孔疏者，即以乾坤卦变说，解释卦爻辞。如其释噬嗑卦《象》文“刚柔分，动而明，雷电合而章”说：

九五分而下，初六分而上，故曰刚柔分。合而章，合而成文也。（《易说》）

王弼注和孔疏释此，取上下二体义，即噬嗑卦离上震下，离柔在上，震刚在下，故说“刚柔分”。张载则取卦变说，以上卦本为乾，下卦本为坤，上卦九五爻居下卦初位，下卦初爻居上卦五位，则成噬嗑卦，此即“九五分而下，初六分而上”，以此解释“刚柔分。”又其释益卦《象》文说：

上巽下动者，损上益下之道，木以动而巽，故利涉大川。否卦九四下而为初九，故曰天施地生，又曰损上益下，又自上下下。（同上）

益卦䷗巽上震下，王弼注：“处上而巽，不违于下，损上益下之谓也。”此即张氏所说“损上益下之道”。“木以动而巽”，亦取王弼义。《象》文“天施地生”句，孔疏则以天在上，施气于下，地在下，受气于上，解释“损上益下”义。“自上下下”句，王弼注以九五爻释之，所谓“五处中正，自上下下，故有庆也。”这两句《象》文，张载则以卦变说释之。认为此卦原为否卦象，上卦为天乾，下卦为地坤。否卦九四爻下居初爻之位，则为益卦象，以此解释“自上下下”句。张氏力图从爻象的变化中，解说《象》文的辞句。又其释渐卦九三爻辞“鸿渐于陆，夫征不复，孕妇不育，凶，利御寇”说：

渐卦九三，六四易位而居，三离上卦，四离下体，故曰夫征不复，妇孕不育。然相与之固，物莫能间，故利用御寇也。（同上）

渐卦䷴巽上艮下。王弼注认为，此卦九三爻不同下体中之阴爻相处，而追求六四爻，以此释“夫征不复”；其结果下体之阴爻，另有新欢，不能守其贞操，以此释“妇孕不育”所以为凶。但如果能合好，则“利御寇”。而张载则以卦变说解之。认为渐卦九三爻同六四爻互易其位，即九三爻脱离上卦巽，六四爻脱离下卦艮，成为否卦，否卦天上地下，乃天地不交之象，以此解释卦辞“夫征不复，妇孕不育”句。又其释归妹卦《象》文“天地之大义也”说：

泰之九三进而在四，六四降而在三，故曰天地之大义也。（同上）

归妹䷵震上兑下，王弼注此，取二体义，震为长男，兑为少女，男上女下，相交之义，所谓“阴阳既合，长少又交，天地之大义，人

伦之终始。”张氏则以卦变说解之，认为泰卦坤上乾下，即天下地上，其九三上进而居四位，六四爻下降而居三位，即九三同六四互易其位，则为归妹卦象，以此解释天地相交，男女相交之义。以上这些说法，当是受了程颐的乾坤卦变说的影响，但与程说又不尽同。程氏只讲乾坤卦变，张氏不局限于此说，从孔疏那里，又吸取汉易的卦变说，如以归妹来于泰卦，渐卦可变为否卦等。其吸取卦变说的目的，看来，是取八卦所象征的物象，特别是天地之象，以解说卦爻辞的意义。

关于取义和取象，张载于《易说》中，继承孔疏的观点，认为可以相互补充。其对卦爻辞的解释，有时取义，有时取象。但就其对六十四卦的解释说，主要是取义，即取卦名的字义。如其释乾卦说：“不曰天地而曰乾坤，言天地则有体，言乾坤则无形，故性也者，虽乾坤亦在其中。”（《易说·乾》）此是以乾为刚健之性，坤为柔顺之德，即取其刚健之义。又其释《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣”说：“物物象天地，不曰天地而曰乾坤者，言其用也。乾坤亦何形？犹言神也。”（《易说·系辞上》）此是以乾坤为天地之用，即天地之德性，德性是无形的，与“神”为一类。其对乾坤两卦的解释，本于王弼注。对其它各卦的解释，大都取《序卦》义。如以屯卦为聚，以蒙卦为昏蒙，以需卦为饮食，以讼卦为争讼，以震为动，以艮为止，等等。有时又引《序卦》文，解释一卦之义。如其释萃卦说：“姤者通也，物相遇而后聚，故受之以萃。”（《易说·萃》）又其解困卦说：“升而不已必困，故受之以困。”（《易说·困》）其在《易说·系辞下》对现象制器说的解释，亦本韩康伯义，大都主取义说。他评论说：“易说制作之意，盖取诸某卦；止是取其义与象契，非必见卦而后有为也。”意思是说，观象制器，不是说，圣人观卦象而后制器，而是说，取某卦之义与物象合者，用来说明创作器具的意义。如其释神农氏为耜

耒，取之于益卦说：“天施地生而损上益下，故播种次之。”是说，益卦之义为损上益下，意谓天施地生，依此卦义，教人耕种；不是说，神农氏看到益卦象，上体为巽为木，下体为震为动，从而发明了耒耜。以上这些，表明张载同程颐一样，属于义理学派，继承了王弼派的传统。

但是，由于他受了孔疏和崔憬取象说的影响，认为一卦之义即存于卦象和所取之物象之中，卦爻辞是用来说明卦象的，玩味一卦之象，方能理解其卦义。其释《系辞》文“象者言乎象者也”说：“象谓一卦之质”（《易说·系辞上》）。是说，象为一卦之体质。又其解《系辞》文“八卦以象告”说“八卦有体，故象在其中。”（《易说·系辞下》）是说卦象乃一卦之体制，八卦靠其象来显示其卦义。又其解释《系辞》“鼓之舞之以尽神”说：“辞不鼓舞则不足以尽神，辞谓易之辞也。于象故有此意矣，又系之以辞，因而驾说，使人向之，极尽动之义也。”（《易说·系辞下》）张载以神为事物运动的推动者。认为卦爻辞的作用在于鼓舞人们按其意而活动，卦象中本来就含有此意，其下系之以辞，加以解说，使人向往，充分发挥动的意义。因此，其解释《系辞》“动则观其变而玩其占”说：

占非卜筮之谓，但事在外可以占验也，观乎事变，斯可以占矣。盖居则观其象而玩其辞，此所以动则观其变而玩其占也。
（《易说·系辞上》）

是说，占验并非卜筮，求助于鬼神，而是观察事物变易的过程，推测未来的动向，但做到这一点，必须考察卦爻象，玩味卦爻辞。因为卦爻象涵有事物变易之道，卦爻辞将其表述出来指导人们占验未来的事变。所以他又说：“欲观易当先玩辞，盖所以说易象也。”“系辞所以论易之道，既知易之道，则易象在其中，故观易必由系辞。”（《易说·系辞上》）以上这些说法，又是主张通过卦爻辞，

于卦爻象中考查卦义和爻义，或者于卦爻象所取的物象中，探求事物的义理。依据这一原则，他对《象》传中的取象说，作了一种新的解释。其释谦卦《象》文“地中有山，谦”说：

隐高于卑，谦之象也。易大象皆是实事，卦爻小象则容有寓意而已。言风自火出家人，家之道必自烹饪始。风，风也，教也，盖言教家人之道必自此始也。又如言木上有水井，则明言井之实事也。又言地中有山，谦，夫山者崇高之物，非谦而何！又如言动雷屯，云雷皆是气之聚处，屯，聚也。

此是说。《大象》所取之物象，皆是事物的实际情况，并以此显示一卦之义。如谦卦坤上艮下，取山在地下之象，意味着“隐高于卑”，所以卦义为谦。又如家人卦巽上离下，取风火之象，即《象》文所说“风自火出”，表示烹饪，此乃家道之始，所以卦义为家人。其在《易说·家人》中说：“家人道在于烹爨，一家之政，乐不乐，平不平，皆系于此。”此是说，家人之道即存于烹饪之事中，有此事方有家人之道。又如屯卦坎上震下，坎为云，震为雷，故《象》文说：“云雷屯”，云雷所以为屯，因为乃阴阳二气积聚之处，所以其卦义为屯，即凝聚之义。又如其释中孚卦说：

中孚，上巽施之，下悦承之，其中必有感化而出焉者。盖孚都覆乳之象，有必生之理，信且正，天之道也。

是说，中孚卦巽上兑下，巽为风，兑为泽，故《象》文说“泽上是说，中孚卦巽上兑下，巽为风，兑为泽，故《象》文说“泽上有风”。风施之于上，泽承之于下，必有感化之事出。张氏此解，大概本于崔憬义：“流风令于上，布泽惠于下，中孚之象也。”（李鼎祚《周易集解》）此是以风为风化，以泽为恩泽，故张载说“必有感化而出焉者”。以孚为覆乳之象，此乃张载所立新意；其目的在于说明此卦所取之物象“有必生之理”，以此解释《象》文：“君子以议狱缓死”。

张载以卦象所取之物象说明卦义，还表现于对乾坤两卦的解释。其释《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣”说：

先分天地之位，乾坤立则方见易，故其事则莫非易也。所以先言天地，乾坤易之门户也。……阴阳言其实，乾坤言其用，如言刚柔也。乾坤则所包者广。（《易说·系辞上》）

此是说，先有天地之位，后立乾坤卦象；天地生化万物，故乾坤两卦为易之门户。天地有其形体，即天圆而地方；有其内在的实质，即阴阳二气；其作用或德性为乾坤，即刚健和柔顺。按此说法，乾坤两卦的卦义来于天地阴阳之象。张氏此说本于孔疏：“若天不刚阳，地不柔阴，是乾坤之体，不得定也。”又其解释坎离两卦说：

坎离者，天地之中二气之正交。然离本阴卦，坎本阳卦，以此见二气其本如此而交，性也。非此二物则无易。（《易说·习坎》）

按卦变说，乾坤两卦，六五与九二爻互易，则成坎离两卦象。乾为天阳，坤为地阴，所以说，“坎离者，天地之中二气之正交。”又离卦象二阳一阴，为阴卦；坎卦象二阴一阳，为阳卦；亦是阴阳二气相交之象。此又是以天地阴阳之气解释坎离两卦的来源，并且认为无阴阳二气则没有卦爻象的变易。此种观点亦本于孔疏：“圣人初画八卦，设刚柔两面，象二气也。”

从张载对取义和取象的论述中，可以看出，其对《周易》体例的理解，与其说来于王弼注，勿宁说来于孔疏。宋明易学中的义理学派，由于受了唐代易学的影响，并非象王弼派易学那样，排斥取象说。但其对取象的解释，又存在两种不同的倾向。以程颐为代表的义理学派，认为象是义表现自己的形式，“假象以显义”，主张由辞以得意，象即在其中。而以张载为代表的义理学派，认为义存于象中，辞所以说象，主张观象以求其意。前者以义为主

体，后者以象为主体。此种不同的倾向，表现在哲学上则形成理学派和气学派的对立。

(2) 易即天道而归于人事

易学史上的义理学派，其对占筮和《周易》一书的理解，有一共同点，即不以占筮为向神灵卜问吉凶祸福，而是依据卦爻辞中的义理，决疑惑，断吉凶，从而指导人的行动。王弼和程颐都是这样看待《周易》的，张载也是如此。但王弼注偏重人事，程颐《易传》既讲天道又讲人事。张载的观点与程氏基本相同。他说：“易之为书。有君子小人之杂；道有阴阳，爻有吉凶之戒，使人先事决疑，避凶就吉。”（《易说·系辞上》）此是对《系辞》文“系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”的解释。是说，爻辞的吉凶，出于阴阳二气变易之道，所以《周易》能断人之疑，引导人们去凶就吉。又说：“易象系之以辞者，于卦既已具其意象矣，又切于人事言之，以示劝戒。”（同上）此是对《系辞》文“系辞焉，所以告也”的解释。是说，卦象本来具有吉凶之意，系之以辞，并结合人事加以说明，劝戒人们避凶就吉。又其解说《系辞》文“因贰以济民行”说：“天下之理既已思尽，因易之三百八十四爻变动，以寓之人事告人，则当如何时，如何事，如何则吉，如何则凶，宜动宜静，丁宁以为告戒，所以因贰以济民行也。”（《易说·系辞下》）是说，三百八十四爻具有事物变易之理，能告戒人当于何时，做什么事，怎样避凶就吉。“贰”，指吉和凶。又其解释《系辞》文“变化云为，吉事有祥，象事知器，占事知来”说：“言易于人事终始悉备，行善事者，易有祥应之理。萌兆之事，而易具著见之器，疑虑而占，则易示将来之验。”（同上）“器”，指卦爻画。是说，《周易》悉备人事变易之道，事变之苗头皆见之于卦爻画中，行善事，按其变易之理而行动，必吉祥，所以《周易》能教人预测未来之事。《周易》所以能预知未来的事变，张载

认为是由于卦爻象变易的法则和卦爻辞所讲的变易之理，具有普遍的规律性，既适于过去，也适合于未来。其释《说卦》“易，逆数也”说：“如孟子曰苟求于故，则千岁之日至，可坐而致也。”（《易说·说卦》）此是以知来为逆，认为懂得变易的法则，如同孟子所说懂得节气变易的法则，可以预知千年的日至时间一样。所以其释《系辞》“极数知来之谓占”说：“极数知来，前知也。前知其变，有道术以通之，君子所以措于民者远矣。”（《易说·系辞上》）“道术”，指掌握和运用变易法则的艺术，“远”，谓深远。张载关于占验的论述，同程颐的观点是一致的。因此，他不赞成把占筮看成是向鬼神卜问祸福的迷信。他说：“占非卜筮之谓。”（同上）“卜筮”，指向龟蓍卜问吉凶，即不以龟蓍为神灵之物。其释《说卦》“幽赞于神明而生蓍”说：“事在未来之前，吉凶在方策之上，蓍在手中，卒归三处一时合，岂非幽赞于神明而得尔也？”（《易说·说卦》）“方策”，指卦爻象和卦爻辞。张载认为，蓍草只是占验未来的一种工具，所谓“蓍在手中”，推测吉凶，是依据卦爻象和卦爻辞中的义理，蓍草自身不能告人以吉凶。因此，他解释《系辞》“显道，神德性”说：

显道者，危使平，易使倾，惧以终始，其要无咎之道也。神德行者，寂然不动，冥会于万化之感而莫知为之者也。受命如响，故可以酬酢；曲尽鬼谋，故可祐神。显道，神德性，此言蓍龟之行也。（《易说·系辞上》）

“行”，谓德行。此是说，六十四卦所以能示人吉凶，因为它显示人、事物变易的法则，使人懂得危险可以化为安平，慢易可以转为倾覆，对事物之终始，抱以警惕之心，则可以无悔恨，此即“显道”之意。《周易》中的卦象，虽然不动，可是它暗中与事物的变化相感应，其作用神妙莫测，“莫知为之者”，此即“神德性”。它有求必应，使人能应付各种事变，此即《系辞》所说“可

以酬酢”；它告人吉凶，穷尽鬼神之智谋，些即《系辞》所说“可以祐神”。此处说的鬼和神，指《周易》示人吉凶，神妙莫测，非常灵验，以多谋解释鬼，以不测解释神。张载认为，此即龟蓍的德行。此种解释，实际上否定了龟蓍的神秘性质，或者说，予传统的卜筮观念以理性主义的解释。由此，他得出结论说：

易即天道，独入于爻位系之以辞者，此则归于人事。盖八卦本天道，三阴三阳，一升一降，而变成八卦，错综为六十四，分而有三百八十四爻也。因爻有吉凶动静，故系之以辞，存乎教诫，使人动则观其变而玩其占，其出入以度，内外使知惧，又明于忧患与故，无有师保，如临父母。圣人与人撰出一法律之书，使人知所向避，易之义也。（《易说·系辞上》）

此是对《系辞》文“易与天地准，故能弥纶天地之道”的解释。“观其变而玩其占”以下至“如临父母”句，皆引《系辞》文。此是说，《周易》讲的变易法则即是阴阳二气变易的法则或过程，此即“易即天道”。八卦就是依据天道即二气变易的法则而形成的。乾坤两卦之象，三阴三阳，即效法阴阳二气，气有升降，阴气上升，阳气下降，所以乾坤两卦中的刚柔爻位上下互易，则成为其它六卦。如乾卦上爻下居坤卦初爻之位则为震卦，坤卦初爻上居乾卦上爻之位则为兑卦。八卦相错，成为六十四卦，分为三百八十四爻。爻有吉凶动静，系之以辞，告诫人依其吉凶之理而行动，使人懂得忧患和事故，如同老师和父母亲临教训一样。所以《周易》一书乃圣人依据天道为人类制定的行为规范，其目的是用来处理人事问题。此即“易即天道，独入于爻位系之以辞者，此则归于人事”。张氏此论是把《周易》视为规范人类行为的教科书，鲜明地表达了义理学派的《周易》观。

但是，张载作为儒家学者，其所说的《周易》“使人知所向避”，或“避凶就吉”，是以其道德原则为尺度的。即是说，有道

德教养的人方能做到避凶就吉，方有资格依《周易》占验未来之事。其释《系辞》文“知崇礼卑……成性存存，道义之门”说：

夫易，圣人所以崇德广业，以知为德，以礼为业也，故知崇则德崇矣。此论易书之道，而圣人亦所以教人。……天地设位，故易行乎其中，知礼成性，则道义自此而出也，道义之门，盖由仁义行也。

此是说，天崇高，地谦卑，天地定其位，则造化行于其中。圣人效法《周易》讲的天地之道，以知崇为德，以礼卑为业，以此来教化人。圣人以知礼成其本性，道义则从此出，仁义由此而行。这又是把《周易》看成是讲道德，行仁义的教科书。由此他得出结论说：

易为君子谋，不为小人谋，故撰德于卦，虽又有小大，及系辞其义，必喻于君子之义。（《易说·系辞下》）

这里提出“易为君子谋”，是说，《周易》是为君子占验未来之事，每一卦都是教导人们如何具有君子的品德。卦爻辞中的吉凶，乃善恶之意，道德败坏的小人，从《周易》中得不到好处，此即“不为小人谋”。其所谓三百八十四爻皆“寓之人事”，主要指喻人以“君子之义”。因此，他十分推崇《系辞》中的三陈九卦，认为“系辞独说九卦之德者，盖九卦为德，切于人事。”（《易说·系辞下》）此是对《系辞》文“履，德之基也”的解释，以九卦卦义为人类道德生活的依据。可以看出，张载同样把《周易》看成是穷理尽性之书，其所谓穷理，指研究事物变易的法则；所谓尽性，指提高人的道德境界。

依据此种观点，张载在其《易说》中，尽量从道德修养的角度解释卦爻辞，把卦爻辞看成是从事道德修养的格言，此是张载解易的一大特色。其中突出的例子是对乾卦各爻辞的解释。其论初九爻“潜龙勿用”说“孔子喜弟子之不仕，盖为德未成则不可

以仕，是行而未成者也。故潜龙勿用，龙德未显者也。”（《易说·乾·文言》）此是以龙象表示君子之德行。“潜龙”，是说其德行尚未显著，即从事于修养的时期，不求名声，不求官位，即是“勿用”。张载认为此爻所指，即颜回的修养的境界，所谓“颜子未成性，是为潜龙，亦未肯止于见龙，盖以其德其时则须当潜。”（同上）总之，以初爻为“颜子龙德而隐”的品德。关于九二爻辞“见龙在田，利见大人”，他说：“颜氏求龙德正中而未见其止，故择中庸，得一善则拳拳服膺，叹夫子之忽焉前后也。”（同上）此是以九二爻居下卦之中位，为中正即中庸的德行。“见龙在田”，是说，颜回求中庸之德而不止。“利见大人”，谓思念孔子的道德境界。关于九三爻，他说：“求致用者，几不可缓；将进德者，涉义必精。此君子所以立多凶多惧之地，乾乾德业，不少懈于趋时也。”（同上）是说，君子当处于困境之时，仍进德不息，以此解释爻辞“终日乾乾”句。关于九四爻，他说：“德非为邪，故进退上下，惟义所适，惟时所合，故曰欲及时也。能如此择义，则无咎也。”（同上）是说，九四爻处于可上可下之位，可进可退之时，在此关键时刻，君子“惟义所适”，即讲求正义；不动摇自己的信念，以此解释《文言》义。关于九五爻，他说：“乃大人造位天德，成圣跻圣者尔。”（《易说·乾·彖》）此是以九五爻为达到圣人的境界。所以又说：“九五，大人化矣，天德位矣，成性圣矣，故既曰利见大人，又曰圣人作而万物覩。”（《易说·乾·文言》）是说“飞龙在天”，表示其德行充分显现，至于登峰造极的境地，故其成就与天德同位，与圣人等同，既能化人，又能化物，其德行普照一切，此即“利见大人”。张载认为，此种境界，即孔子的境界，所谓“仲尼犹天，九五飞龙在天，其致一也。”（同上）因此，他认为，九五爻不是讲人君之德，应处于从君之位。他说：“大人而升圣乃位乎天德也。不言帝王而言天德，位不足道也，所性不存焉。”

(同上)是说,圣人的境界,其德同天,帝王之位不能与之相比。此即“及夫化而圣矣,造而位天德矣,则富贵不足以言之。”(《易说·乾》)因此,关于上九爻,他评论说:“上九亢龙,缘卦画而言,须分初终,终则自是亢极。言君位则易有极之理,圣人之分则安有过亢。”又说:“亢龙以位画为言,若圣人则不失其正,何亢之有?”(《易说·乾·文言》)是说“亢龙有悔”这一条,对圣人不适用,因为圣人没有犯过错的问题,而人君方有此问题。此种解释,同程颐的观点是一致的。总之,张氏认为,乾卦从初爻到九五爻,都是讲成圣人的不同阶段,此即他所说“潜龙自是圣人之德备具,但未发见。见龙成性,至飞龙则位天德。”(同上)张载对乾卦爻辞的解释,同王弼注和程颐《易传》相比,其不同点是,不以二五爻位为君位和君之德,而以颜回和孔子的德行,解释此二爻之义理。其对“飞龙在天”的解释,可以说是对传统的“九五之尊”说的突破,表现了张载对富贵之位的轻视。其对乾卦各爻的解释,突出了儒家的伦理道德说教,是对《文言》解易的发展。

当然,张载作为封建时代的易学家,其对卦爻辞的解释,同样贯穿着维护封建主义的精神。如其解释坤卦辞“西南得朋,东北丧朋”说:“江沱之间,有嫡不以其媵备数,是不能丧朋也。媵遇劳而无怨,却是能丧朋者,其卒嘯也歌,是乃终有庆也。此妇人之教大者也。”(《易说·坤》)此是说,西南为坤位,二女共嫁一夫,为“得朋”,即《彖》文所说“乃与类行”。可是,嫡怕媵妾夺取自己的地位,排挤媵,即“不以其媵备数”,不能置媵于度外,此即“不能丧朋”。然而媵却劳而无怨,能忘记嫡对自己的歧视,此即“东北丧朋”。嫡因此受感动而自悔,嘯之以歌,与媵和睦相处,此即《彖》文所说“乃终有庆”。此种解释,据《诗经·召南·江有汜》章:“江有汜,之子归,不我以,不我以,其后也

悔。江有渚，之子归，不我与，不我与，其后也处。江有沱，之子归，不我过，不我过，其嘯也歌。”《毛诗正义》释此诗说：“江有汜，美媵也。勤而无怨，嫡能悔过也。文王之时，江沱之间，有嫡不以其媵备数，媵遇劳而无怨，嫡亦自悔也。”张载本此，解释坤卦辞和《象》文意，并归之为“妇教之大本”。此种解释，抛弃了汉易的卦气说，代之以封建的伦理说教，为一夫多妻制作了辩护。又其解释大壮卦义和《象》文“君子以非礼弗履”说：

克己反礼，壮莫甚焉，故易于大壮见之。克己，下学上达交相养也。下学则必达，达则必上，盖不行则终何以成德？明则诚矣，诚则明矣。克己要当以理义战胜私己，盖理乃天德，克己者必有刚强壮健之德乃胜己。（《易说·大壮》）

此是引《论语》“克己复礼”解释大壮卦义，认为大壮即“刚强壮健之德”，有此德则能战胜私心、私欲，即以天理逐散人欲。这同程颐借履卦义富扬理欲之辨，便没有什么区别了。张氏的克己复礼说，后被朱熹所阐发。

张载认为，易本天道而归于人事，由此进而讨论了天道和人道的关系。关于天道，他说：“易乃性与天道，其象日月为易，易之义包括天道变化。”（《易说·系辞上》）性，指事物的本性，特别是人性。这里，以日月解释“易”象，本于汉易。日月运行，有出有人，变化不息，此即“易之义包天道变化”。此是以日月变化的过程为天道。其在《正蒙·太和》中说：“昼夜者，天之一息乎！寒暑者，天之昼夜乎！天道春秋分而气易，犹人一寤寐而魂交。”此是以昼夜和四时变化的过程为天道。又其解说《说卦》文“立天之道曰阴与阳”说：“易一物而三才备，阴阳气也，而谓之天；刚柔质也，而谓之地；仁义德也，而谓之人。”（《易说·说卦》）此又是以阴阳二气变化的过程为天道。总之，其所谓天，指天象之总合。他说：“人鲜识天，天意不可方体，姑指日月星辰之处，

视以为天。”（《易说·系辞上》）所谓道，指天象变化的过程和法则。此种对天道的理解，本于汉易和孔疏。但是汉易的天道观，一般说来，具有天人感应的因素，而张载讲天道，因受孔疏的影响，以自然无为解释其变化的过程。断言《周易》经传讲的天地是无心的，其化育万物不受任何意志的支配。如其释观卦《象》文“圣人以神道设教”说：

有两则须有感，然天之感有何思虑？莫非自然。圣人则能用感，何谓用感？凡教化设教，皆是用感也，作于此化于彼者，皆感之道，圣人以神道设教也。（《易说·观卦》）

“天之感”，指阴阳二气相感，表现为四时运行。张载认为，此种相感，出于自然，莫有人的思虑。圣人据此设教，感化百姓，此即“用感”，即“神道设教”。所谓“神道，指圣人以至诚之心，感动百姓，其道神妙莫测。此种解释具有鲜明的无神论的意义。又其释恒卦《象》文“观其所恒而天地之情可见矣”说：

观书当不以文害辞，如云义者出于思虑忖度，易言天地之大义，则天地固无思虑。天地之情，天地之心，皆放此。（《易说·恒》）

此是说，《象》中说的“天地之义”，“天地之情”，“天地之心”等辞句，不能理解为有意识的活动，不能以辞害义，“心”或“情”是指天地的实际情况。因此，他解释复卦《象》文“复其见天地之心乎”说：

复言天地之心，咸、恒、大壮言天地之情，心，内也，其原在内时，则有形见，情则见于事也，故可得而名状。……大抵言天地之心者，天地之大德曰生，则以生物为本者，乃天地之心也。地雷见天地之心者，天地之心惟是生物，天地之大德曰生也。雷复于地中，却是生物。象言终则有始，天行也。天行何尝有息？正以静，有何期程？此动是静中之动，静

中之动，动而不穷，又有甚首尾起灭？自有天地以来以迄于今，盖为静而动。天则无心无为，无所主宰，恒然如此，有何休歇？（《易说·复》）

此是说，心，指内在的本质，其表现在外部，有形可状，则为情。意思是，心非意识，情亦非情感。张载认为，复卦《象》文说的“天地之心”，即天地“以生物为本”，雷复于地中，即是“生物”之意。复并非复归于静止，而是“静中之动”，即生物不息，生生无穷，无有休止。此是自然如此，无主宰者使之然，此即“天则无心无为，无有主宰，恒然如此。”张氏此解，本于孔疏：“天地非有主宰，何得有心”。张氏此论同程颐观点基本一致，都批评了王弼注以绝对静止为天地之心的玄学观点。但张载所强调的是无心无为说。此种观点，在当时也打击了邵雍易学以天地之心即圣人之心的论点。因为天地无心，所以不能将人的思虑强加于天道。其论《系辞》“鼓万物而不与圣人同忧”说：

系之为言，或说易书，或说天，或说人，卒归一道，盖不异术，故其参错而理则同也。鼓万物而不与圣人同忧，则于是分出天人之道。人不可以混天，鼓万物而不与圣人同忧，此言天德之至也。与天同忧乐，垂法于后世，虽是圣人之事，亦犹圣人之末流尔。（《易说·系辞上》）

是说，《系辞》说的易，天，人，其道理是一致的。但其所说的“鼓万物而不与圣人同忧”，则是区别天和人。“不与圣人同忧”，是讲天道，即天的德行，天没有人的忧乐问题，所以说：“不与圣人同忧”。至于所谓圣人与天同忧乐，是出于教化后世的需要，乃圣人之末流，不足为训。这是提出“人不可以混天”，反对把人的意识，强加于天。此种观点是荀子，王充，柳宗元的天论的继续，也是对老子学说的批判地继承。他批评老子说：“老子言天地不仁，以万物为刍狗，此是也。圣人不仁，以百姓为刍狗，此则异矣。圣

人岂有不仁，所患者不仁也。天地则何意于仁，鼓万物而已。圣人则仁尔，此其为能弘道也。”（同上）此是说，“天地不仁”是正确的，从而认为圣人不仁，则是错误的。张载认为，老子同样不分天和人，从而废弃人道，这是违背人类的生活之道。他进而评论说：

神则不屈，无复回易，鼓万物而不与圣人同忧，此直谓天也。天则无心，神可以不诚，圣人则岂忘思虑忧患？虽圣人亦人耳，焉得遂欲如天之神，庸不害于其事？圣人苟不用思虑忧患以经世，则何用圣人？天治自足矣。圣人所以有忧者，圣人之仁也；不可以说言者，天也。盖圣人成能，所以异于天地。（同上）

“神”，同伸。“神则不屈”，是说，天化育万物，生生不息，不是出于谋虑，所以从不屈折，亦不改易，因为天本无心，自然无为。人则不同，人有思虑，不能忘去忧患。圣人仁爱百姓，总是用思虑忧患以治世，不能无为而治。意思是圣人总是发扬人的能动性，不同于天地自然物，从而又批评了道家的因循自然的说教。张载认为，《系辞》说的“与天地相似故不违”，不是说，圣人不思虑，而是说不要存主观成见，要象天地那样无私心。他说：“意，有思也；必，有待也；固，不化也；我，有方也。四者有一焉，则与天地不相似。”（同上）此是以孔子的四勿说，解释圣人的境界，即以谦虚为人的美德，如其释谦卦《象》文说：“天以广大自然取贵，人自要尊大，须意、我、固、必，欲顺己尊己，又悦己之情，此所以取辱取怒也。”（《易说·谦》）据此，他认为，《中庸》说的“人与天地参”，亦是说“无意、必、固、我，然后范围天地之化。”（《正蒙·三十》）张氏此说，是同程颢的天人一本说对立的。程氏说：“范围天地之化而不过者，模范出一天地尔，非在外也。如此曲成万物，岂有遗哉！”（《遗书》十一）此是说人心可以规

范天地之变化。又说：“言体天地之化，已剩一体字，只此便是天地之化，不可对此个，别有天地。”（《遗书》二上）此是说，人心体认天地之化，即是天地之化，人可以包括天。因此，其批评张载说：“冬寒夏暑阴阳也，所以运动变化者神也。神无方，故易无体。若如或者别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。”（《遗书》十一）此是以人之神即阴阳不测之神，即天之神，主张天人一本。“或者”，指张载。按张载解释“神无方而易无体”说：“系辞言易，大概是语易书制作之意，其言易无体之类，则是天易也。”（《易说·系辞上》）张氏认为神易无方体，是说阴阳二气的变化不测，生生不已，即他所说的“天易”。而程氏则归之于人心的变化，无有方所，可以包容天地。从而指责张载说为天人二本。其实，张载和程颢的争论在于是否承认天人有区别。张载的观点是，一方面认为天道和人道有共同遵循的法则，所以说易本天道而归于人事；另一方面又区分天和人，认为天人不可混同。其论《系辞》“天地设位，圣人成能”说：

天能谓性，人谋谓能。夫人尽性，不以天能为能，而以人谋为能，故曰天地设位，圣人成能。天人不须强分。易言天道，则与人事一滚论之，若分别则只是薄乎云尔。自然人谋合，盖一体也。人谋之所经画，亦莫非天理。（《易说·系辞下》）

此是说，天道和天道有共同点，所以《周易》将天道同人事统而论之，天道的变化与人谋自然相合，人之谋画皆顺从天理，此即天人一体。从这方面说，“天人不须强分”。但天所能者基于自然而然，此即，“天能谓性”，而人所能者，则出于思虑谋画，此即“人谋为能”。所以大人君子总是发扬人的本性，即竭尽其思虑谋画，不以自然无为为自己的本能，此即“天地设位，圣人成能”。其所谓“圣人成能”，即充分发挥人的主观能动性，以自己的智慧认识天道，经营万物万事，成就天之所不能，以救济天下之人，如

《系辞》所说“知周乎万物而道济天下”。

可以看出，张载通过对《系辞》解文的注释所提出的天人观，可以说是对汉唐以来的天人之辨所作的一次总结。它既扬弃了汉易中的天人感应论，批评了邵雍和程颢以圣人之心为天地之心的唯心论，又批评了王弼派易学和孔疏中的人道自然无为说，具有唯物主义和无神论的特色，这也是张载作为新儒家的代表之一，解释《周易》经传的一大收获，对后来王夫之的天人观起了很大的影响。

二 易学中的气论哲学

孔疏解易，继承了汉易中的卦气说，扬弃了其天人感应的因素，以阴阳二气的变易解说《周易》的基本原理，成为张载气论的先驱，但仍保留了王弼派易学的形式，并未完全摆脱玄学的影响。张载的《易说》，一方面继承了孔疏以阴阳二气解易的传统，另一方面又抛弃了孔疏的玄学形式，通过对《系辞》的解释，终于建立起气论哲学的体系。其气论哲学，既不同于邵雍的象数之学，又不同于程氏理学，在宋明时期的易学史和哲学史上都起了深刻的影响。其所提出的问题，有以下几个方面：

(1) 有气方有象

前面谈到，张载因受孔疏取象说的影响，在肯定卦象和所取物象的基础上解释卦爻辞中的义理。这种观点，表现在哲学上，即把象看成是事物存在的根据。首先，他探讨了象的性质及其特点，认为象和形是不同的。形指大小方圆等形状或形体，象指刚柔动静等性能。有象者，不一定有形，有形者必有象。就六十四卦说，其卦画，有形可见，为形；其性质有阴阳，有吉凶，为象。就八卦所取的物象说，如艮为山，离为火，坎为水，都有形可见，为形；巽为风，震为雷，风雷无形却有象。就卦爻说，奇偶两画为

形，其刚柔动静为象。这些说法，并不始于张载，但他特别重视二者的区分。如其释艮卦《象》文“其道光明”说：“易言光明者，多艮之象，著则明之义也。”（《易说·艮》）此是以光明为艮之象，意谓止其所当止，其道光明显著。又其释颐卦《象》文说：“山下有雷，畜养之象。”（《易说·颐》）。此是以畜养为象。其释《系辞》“两仪生四象”说：“四象即乾之四德，四时之象，故下云变通莫大乎四时。”（《易说·系辞上》）此是以元、亨、利、贞为乾之四象，取孔疏义：始生万物为元，开通万物为亨，使万物各得其理为利，各得其正为贞。张载认为，此四象即春夏秋冬四时之象。又其解说《说卦》“乾，健；坤，顺也”说：“健、动、陷、止，刚之象；顺、丽、人、说，柔之体。”（《易说·说卦》）此是将八卦之卦义，分别归之为刚柔之象。又解释“巽为鸡”说：“飞升躁动，不能致远，鸡之象。”（同上）此是以鸡之运动为象。又其解《系辞》“几者动之微”说：

几者象见而未形者也。形则涉乎明，不待神而后知也。（《易说·系辞下》）

张载认为，“几”即苗头，乃动之微，有其象，但尚未成形。“涉乎明”的“明”，指“离明”，即肉眼，取离为目之象。凡成形的东西，肉眼看得见，乃视觉的对象，此即“形则涉乎明”，不靠精神便可以认识。而“几”，即动之苗头，属于象，而且其象细微，不是肉眼直接可以看到的。以上这些论点表明，凡未成形或无形的事物，张载皆归之为象。形可以包括象，如鸡之形，有飞之象；地之形，有生物之象。但象却不包括形，如昼夜寒暑之象，吉凶进退之象。可以看出，张载所谓的象，是一种比形体更为广泛的关于事物存在的概念，这种概念是从易学中的卦象和物象中概括出来的。他辨别形和象，提出无形而有象，其目的在于说明无形的东西不能归之于虚无。在他看来，王弼派的错误之一，是把形

和象混同起来，由于追求无形，进而排斥象，走上“忘象以求义”和“天地万物以无为本”的玄学道路。

张载不仅论述了形和象的区别，还讨论了形和象的联系，认为形可以转化为象，象可以转化为形，二者只有幽明之分，并无有无之别。其解释《系辞》文“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”说：

盈天地之间者，法象而已。文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之因，方其不形也，有以知明之故。（《易说·系辞上》）

《序卦》说：“盈天地之间者唯万物”，张氏将“万物”易为“法象”，强调宇宙中充满了有象的事物。其成为有形之物，则为天文地理，如日月山川等，此是肉眼察觉到的，所以称之为明；当其未成有形之物时，有象而无形，是肉眼看不到的，所以称之为幽。“故”，张氏训为原故，认为幽是明的原因，即象是形的原因；形是从象转化来的，所以从幽可以知明，从明可以知幽。其又解释“幽明”说：

显其聚也，隐其散也。显且隐，幽明所以存乎象；聚且散，推荡所以妙乎神。（同上）

此是说，气有聚散，其聚而成形，肉眼可见，为显；其散开而归于无形之物，肉眼不可见，为隐。物体所以显而隐，由于幽和明都不能离开象，此即“幽明所以存乎象”。气所以聚而散，是出于气的运动的本性，此即“推荡所以妙乎神”。此是说，幽明，隐显，象形，是互相转化的。总之，宇宙间的事物，非形则象，非幽则明，没有真空的世界，此即张载所说“盈天地之间者，法象而已。”他以形和象解释《系辞》中的“幽明”，既不同于韩康伯注，也不同于程颐的说法。韩注以无形之幽为虚无妙道，而程氏则以理为幽，以象为明。这正是气学派同玄学派和理学的分歧之一。

张载依据其幽明说，批评佛道两家说：

天文地理，皆因明而知之，非明则皆幽也，此所以知幽明之故。万物相见乎离，非离不相见也。见者由明，而不见者非无物也，乃是天之至处。彼异学者则皆归之空虚，盖徒知明而已，不察夫幽，所见一边耳。（同上）

“离”，指目，“万物相见乎离”，乃引《说卦》文，“异学”，指佛道二家。此是说，宇宙中的事物，非明则幽，即非形即象。天文地理为有形之物，目可见；至于“天之至处”，虽无日月星辰可见，但并非无物，归于空无；仍有其象。二氏的错误在于以有形可见为有，以无形可见为无，只知有明，不知有幽，结果倒向虚无主义。所以他又说：

大易不言有无，言有无，诸子之陋也。人虽信此说，然不能知以何为有，以何为无。如人之言曰自然，而鲜有识自然之为体。（同上）

此是说，《周易》只讲变易，即由幽到明，由明到幽，或由象而成形，形又变而为象，而诸子，主要指道家，则讲从无到有，有又归于无。其实“有”乃有形，“无”乃无形；无形之物，并非虚无。由此进一步得出结论说：

气聚则离明得施而有形，气不聚则离明不得施而无形。方其聚也，安得不谓之客？方其散也，安得遽谓之无？故圣人仰观俯察，但云知幽明之故，不云知有无之故。（同上）

此是以其幽明说解释气之聚散，认为气聚而为有形之物，目可见；其未凝聚则为无形之物，目不可见；其聚而为有形之物，乃暂时的形态，所以称之为“客”。但当其散开时，成为无形之象，并非归之虚无，此即“安得遽谓之无”。所以圣人只说有幽明，不讲有归于无。张氏此论的目的在于说明气无形而有象，幽和明乃气存在的两种形式，气聚而成为万物，万物消失后又归于无形之气，从

而论证了气的永恒性。如果说，程氏易学将玄学派易学中的有无之辨，引向理事之辨，而张氏易学将有无之辨引向了形象之辨，以象为事物存在的根据。张氏此论，既反对了玄学派的贵无论，又反对了程颐的理本论，成为其气论哲学的基本内容之一。

张载依其无形而有象说，进而讨论了形上和形下的问题。其解释《系辞》文“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

一阴一阳不可以形器拘，故谓之道。乾坤成列而下，皆易之器。……运于无形之谓道，形而下者不足以言之。形而上者是无形体者，故形而上者谓之道也。形而下者是有形体者，故形而下者谓之器。无形迹者即道也，如大德教化是也；有形迹者即器也，见于事实即礼义是也。（《易说·系辞上》）

此是说，就易学说，一阴一阳，贯彻于一切卦画之中，不局限于某些卦，故称其为道。道是没有形体的，称为形而上。“乾坤成列而下”，指六十四卦，卦有卦画，为有形之器物，故称其为形而下。就道德修养说，道德原则和思想境界没有形迹，如《中庸》所说“大德教化”，此即是道；其见于礼义，有形迹可察，即是器。张氏此说，同样以有形和无形，解释形上和形下，道和器。此种解释，从字面上看，同孔疏和程颐的说法，并无不同。但就其思想内容说，张载认为，形而上的道，虽无形，但却有象。其解《系辞》“以言者尚其辞”说“形而上者，得辞斯得象矣，故变化之理，存乎辞。”（《易说·系辞上》）此是说，形而上的道，既然可以用言辞来表达，表明它是有象的，所以得其辞便得其象，不仅得其象，而且变化之理亦存于其中。意思是，道虽无形，能以名言表达，则非虚无。其在《正蒙》中进一步发挥说：

形而上者，得意斯得名，得名斯得象。不得名，非得象也。故语道至于不能象，则名言亡矣。（《天道》）

此是说，形而上的道，既得其意义，便可以名称之，既然可以名

言称谓，便是得到它的象。除非以道为不可象，名言才不能表达它。意思是辞、象、意三者是统一的，不容分割，即使是形而上的道，既然可以用言辞来表述，则表明其无形而有象。“得辞斯得象”这一命题，显然，是对王弼“得意在忘象，得象在忘言”的否定。张载的道器观在易学哲学史上也是有意义的。他认为道器之分乃形象之分，非有无之分，亦非理事之分，道虽然居于形器之上，“形而下者不足以言之”，但却不脱离物象的领域，这同样是对贵无论和理本论的一种打击。此种观点，后被王夫之所阐发，进一步导出“象外无道”的结论。

张载所说的无形而有象的领域，主要是指气说的。因此，他又研究了气和象的关系，提出了“有气方有象”的命题。其释《系辞》“夫乾天下之至健也”一段文字说：

阳之意至健，不尔何以发散和一？阴之性常顺，然而地体重浊，不能随则不能顺，少不顺即有变矣。有变则有象，如乾健坤顺，有此气则有此象可得而言；若无则直无而已，谓之何而可？是无可得名。故形而上者，得辞斯得象，但于无形之中得以措辞者，已是得象可状也。今雷风有动之象，须得天为健，虽未尝见，然而成象，故以天道言。及其法也则是效也，效著则是成形，成形则地道也。若以耳目所及求理，则安得尽！如言寂然，湛然，亦须有此象。有气方有象，虽未形，不害象在其中。（《易说·系辞下》）

“阳之意”，即阳气之性，此是说，天阳之气至健，所以主发散和一；地阴之气常顺，所以地体随天而行，少有不顺，即有变异。张载于《正蒙·参两》中说“天左旋，处其中者顺之，少迟则反右矣。”“处其中者”，指地体。是说地随天转，其速度少迟，则表现为右旋，此即“少不顺，即有变矣。”下文的意思是，有变化则有象显示出来。如同有阴阳二气，便有乾健坤顺之象可说，如果一

无所有，便无可称谓。形而上者，虽无形，但可称谓；即有象可以形容。如雷风之动，来自天阳刚健之气，虽无形可见，及其成为天象，便可以天道称之。阴气常顺，效法阳气而动，及其成为地形，则以地道称之。至于天象深远之处，所谓“寂然，湛然”，非耳目所得及，但亦有其象。因为有气便有象，气虽未成形，不妨害其中有象。张氏此论，是就天气和天象讲气和象的关系。其中肯定乾健坤顺为阴阳二气之象，认为气总是有象的，天象来于天之气，气和象不可分离。程氏易学，从“假象以显义”的原则出发，以阴阳二气为形而下之器，认为气和象乃天理或天道的表现形式，从而提出“有理则有象”的命题，而张载则以无形而有象解释形而上的道，以气为形而上者，认为象乃气所固有，从而提出“有气方有象”的命题。这种对立，即气学派和理学派的对立。

由于张载分别形和象，认为气无形而有象，并非虚无，进而对气的概念作了一种新的解释。其在《正蒙·神化》中说：

所谓气也者，非待其郁蒸凝聚，接于目而后知之；苟健顺，动止，浩然，湛然之得言，皆可名之象尔。然则象若非气，指何为象？时若非象，指何为时？（又见《易说·系辞下》）

此是说，气作为卦象和物象的根源，并非水蒸气、云气一类的气体，此类气体是有形可见的，非形而上者。气作为事物的本原，其特点在于有象，凡刚健，柔顺，运动，静止，广大，深远等，皆是气之象。象总是气之象，若无阴阳二气，则无健顺，动止之可说。时间的变化也有其象，如无春夏秋冬之象，则无四时可言。此种对气的解释，来于汉易和孔疏。卦气说讲的阴阳二气，指寒暖二气，已不是有形可见的蒸气一类的气体。张载吸收了这种观点，不以有形之气为万物本原之气，以健顺、动止等为阴阳二气的性能，亦非始于张载。张氏的观点是，以健顺、动止等性能为气之

象，不是象王弼和程颐所说的那样，以健顺为气之理。谓气有健顺、动止之象，来于对卦爻象的解释；谓其有浩然、湛然之象，来于对天象的观测。张载把这些性质归之为气之象，表明气作为万物的本原，有其物质属性，其属性不是肉眼可以看到的，具有某种抽象的性质。如果说，气作为古代哲学中的一种物质范畴，照张载的说法，其外延更加广泛了，其内涵更加深化了。虽然，其所谓气，还不是近代的物质概念，但仍具有气体物质的特征。

依据上述观点，张载在哲学上，提出“凡象皆气”说，论证了世界的统一性。其在《正蒙·乾称》中说：

凡可状，皆有也。凡有，皆象也。凡象，皆气也。气之性本虚而神，则神与性乃气所固有，此鬼神所以体物而不可遗也。

（舍气，有象否？非象，有意否？）

“本虚而神”，指气没有固定的形态，自然无为，其运动变化神妙莫测。“鬼神”，指阴阳二气变化的性能。“体物而不可遗”本于《中庸》文。此是说，凡可以形容的，都是存在的东西；一切存在的东西，都是有象的，一切物象都是气的表现，气本身无固定形态，其变化神妙莫测，无有方所，但却为一切事物的实体。此即“体物而不遗”，此是以气和象说明世界统一于物质性。此种观点，显然是受了李贽的有气而后有象，有象而后有形说的影响。这同程颐所说的“有理而后有象”，世界统一于理的唯心主义观点是对立的。自注中的文句，是说明气、象、意三者的关系。意思是，离开气，便没有象；离开象，便没有意。这几句话，就其易学说，是说，没有阴阳二气，便没有卦爻象，抛弃卦爻象，也就没有卦爻的意义。就哲学观点说，是说，没有气，便没有物象；无物象，便无其义理。此说，不仅反对了王弼的“得意在忘象”，而且也打击了程颐的理本论，在哲学史上有其重要的意义。据此，他批评佛道两家的世界观说：

气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气则无无。故圣人语性与天道之极，尽于参伍之神，变易而已。诸子浅妄，有有无之分，非穷理之学也。（《易说·系辞上》）

此是对《系辞》文“非天下之至变”、“非天下之至神”的解释。“参伍之神”，本于《系辞》“参伍以变”，指气的变化，复杂多端，神妙莫测。“太虚”，此处指广大虚空。“太虚即气”，即《正蒙·太和》中所说：“知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二，顾聚散、出入、形不形，能推本所从来，则深于易者也。”此处是以冰水之喻，解释气同万物的关系，此种解释始于汉代王充的元气说。但张载不以气为元气，认为气充满于广大虚空，称其为太虚之气。此气凝聚起来，如同水凝为冰，便形成万物；万物消失后，其所禀之气，又回到太虚之气中去，如冰释而为水一样。所以圣人论述性和天道的最高原则，只讲气有聚散变易，而不讲从无到有，从有到无。而诸子，主要指道家和佛家，则区分有和无，即以无为有的根本，以虚空为万物的本性，非穷理之学。张载此说的基本论点是，气有聚散而无生灭，万物之生灭乃气聚散的不同形式。从而肯定了气的永恒性，即物质世界的永恒性。据此，其在《正蒙·太和》中，批评“虚生气”说道：

若谓虚能生气，则虚无穷，气有限，体用殊绝，入老氏有生于无自然之论，不识所谓有无混一之常。

张载指出，虚空充满了气，所谓“气块然太虚”（同上，虚空无限，气亦无限。如果以气为虚空所生，气则成为有限之物，此是将体用割裂，即以无限为体，以有限为用，不懂得有和无是统一的，必然陷入老氏有生于无说。其所谓“有无混一之常”，是说，乃无气未聚而无形，有是气聚而有形，有形和无形，皆统一于气，宇宙中并无虚无的世界。张氏此论，不仅批评了汉易中的虚生气说，玄学派的有生于无说，同时也尖锐地批评了周敦颐以“无极”为世

界本原的宇宙论。其所指责的“虚无穷，气有限”，包括周氏的“自无极而为太极”的理论。他接着批评佛家说：

若谓万象为太虚中所见之物，则物与虚不相资，形自形，性自性，形性天人不相待而有，陷于浮图以山河大地为见病之说。

“万象为太虚中所见之物”，是说将万象视为虚空中所显现之物象，即以虚空为万物的本性，以物象为其表现。张载认为，此是将性和形相割裂，将天道和人事相割裂，总之，将物象和太虚即本质和现象相割裂，即“物与虚不相资，其结果，必然将山河大地视为幻觉的产物。张氏此论，是以无形之气为万物的本性，以万象为气的表现形式，认为气充满虚空，其凝聚则为万物，气和有形之物皆为客观的存在，气为真实，物象亦非虚幻。张载的这些评论，都是从其气象统一的观点出发，坚持了气的普遍性和永恒性，从而揭露了佛道两家在有无问题上所犯的错误：用现代哲学语言说，道家系统陷入客观唯心论，佛学系统则陷入了主观唯心论。这是张载气论哲学的一大贡献。

张载认为，气有聚散而无生灭，这一论点，也是同程颐的理有屈伸，故气有生灭的说法对立的。程氏从理本论出发，以理为形而上，气为形而下，认为个体事物禀受的气，随其形体的消失而消灭，而理则是永恒的。张载从气一元论出发，以气为形而上，以有形之物为形而下，认为个体事物的生灭，只是气的一聚一散，气散仍回到太虚中，并非消尽无余。此种观点，后被气学派阐发为气不灭论，成为打击理本论的有力武器。

可以看出，张载的气论哲学是在批评玄学派和道教的易学体系而建立起来的。晋唐以来易学中的有无之辨，是其气论哲学立论的前提。他所提出的“有气方有象”的命题，就其思维路线说，来源于孔疏中阴阳二气说，但抛弃了“凡有从无而生”的玄学形

式，将“无”归结为气无形而有象，将“有”归结为气聚而有形，以气之聚散解释有和无的转化。这样，王弼派的玄学贵无论，通过孔疏的解释，到张载终于转化为唯物主义的气一元论。

张载的易学哲学，还讨论了象和数的关系。邵雍提出“数生象”，张载对此并无直接的评论。但就其对大衍之数的解释看，认为数是依赖于形和象的。他说：

大衍之数五十，其用四十有九，天地之数也，一固不为用。天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天混然一物，无有终始首尾，其中何数之有？然此言特示有渐尔。理须先数天，又必须先言一，次乃至十也。且天下之数止于十，穷则自十而反一。又数当止于九，其言十者，九之耦也。扬雄亦曰五与五相守者，盖地数无过天数之理，孰有地大于天乎？（《易说·系辞上》）

此是以天地之数为大衍之数，其数少五，这里没有说明。此说本于郑玄注。其一不用的“一”，张载认为指“天一”。此说出于刘牧，邵雍亦有此观点。但张载认为，“天一”表示天处于混然不分的状态，所以为一。此混然不分的状态，无数可说，此即“一固不用”。然而数的变化总是从一开始，到十为止，有一个渐进的过程。所以讲天地之数时，从道理上说，即从逻辑上说，应从天一开始，即把天一当成数来计算。此种观点，就数和象的关系说，就是认为天地之数的排列，依赖于天地之形象。在张载看来，天地乃最大的形象，天有其象，地有其形，天象未形成时，混然一体，无数可言；成象之后，居万象之首，为数之始，故又称天一。就天和地的关系说，先有天而后有地，地是效法天的，所以数天地之数时，先言天一，后说地二，到地十为止。下文是说，天下之数应当说是止于九，所以言地十，意味着十乃九的配偶，如扬雄所说“五与五相守”。因为九为天之数，天之形象大于地，地之数

不能超过天之数，此即“地数无过天数之理，孰有地大于天乎？”此亦是说，天地之数取决于天地之形象。张氏此说，实际上主张有象而后有数。据此，又解释《系辞》文“天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”说：“成变化而行鬼神，成行阴阳之气而已矣。”（同上）此是说，五十有五之数，无非是成就和推行阴阳之气的变化而已。这又是主张有气则有数。以上这些观点，同李觀说也是一致的，可以说是对象数之学的一种批评。

（2）气之生即是道是易

前节谈到，张载把天道视为《周易》的基本原则，所谓“易即天道”。其所谓“天道”，说到底，指阴阳二气变易的过程和法则，并以此解释卦爻象的变化及卦爻辞的义理。因此，在张载看来，气不仅是万象的本原，其变易即气化的过程，也是万物运动和变化的过程，其变易的法则即天地万物所遵循的规律。其解释“形而上者谓之道”说：

凡不形以上者，皆谓之道。惟是有无相接与形不形处，知之为难，须知气从此首。盖为气能一有无，无则自然生，气之生即是道是易。（《易说·系辞上》）

此是说，道是无形的。人们对有形和无形相交接之处难以理解，但气的变化正是从此处开始，即是说，一方面气无形体，另一方面又可以转化为有形之物，所以气能统一有形和无形。气虽无形，却生生不已，无使之然者，此即“无则自然生”。气的生生不已的变化过程，就是道，也就是易。此处说的“生”，指生生，即变化不止，即《系辞》所说的“生生之谓易”。张载解释此条说：“生生，犹言进进也。”（《易说·系辞上》）又其解释《系辞》文“易无体”说：“以其生生，故言无体。”（同上）此皆是以不断的变易解释“生生”。张载认为，气是不断变化的，所以说“气之生即是道是易”。张氏此说，有两点值得注意：其一，以气的运动变化的过

程解释道，即以道为气化的过程；此即《正蒙·太和》所说：“由气化有道之名”。此种解释，既不同于韩康伯注，也不同于程颐的说法。韩氏以虚无实体为形而上的道，程氏以阴阳之所以然，即阴阳之理为形而上的道，皆以道为实体。而张氏则以道为气化的过程。其二，其所说的道的内容，即一阴一阳，相互推移，即张载所说“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道。”总之，他把道看成是阴阳二气相互推移的过程。此即《正蒙·乾称》所说：“语其推行故曰道，语其不测故曰神，语其生生故曰易，其实一物，指事而异名尔。”“一物”，指气。是说气的运动变化，就其一阴一阳相互推移说，叫做道；就其阴阳变易，神妙莫测说，叫做神；就其变易而无穷尽说，叫做易。张载认为，气化的过程，即是一阴一阳，相互推行，而不停止，卦爻象和天地万物都是依据这一变易的法则而运动变化。这就是“一阴一阳之谓道”。这一论点，同样构成了其气论哲学的主要内容。

其解释《系辞》文“乾坤毁则无以见易”说：

乾坤既列，则其间六十四卦爻位错综以为变易。苟乾坤不列，则何以见易？易不可见，则是无乾坤。乾坤，天地也；易，造化也。圣人之意莫先乎要识造化，既识造化，然后其理可穷。彼惟不识造化，以为幻妄也。不见易，则何以知天道？不知天道，则何以语性？（《易说·系辞上》）

此是以乾坤两卦并列，为六十四卦爻位变易的基础。张载主乾坤卦变说，故有此论。此处说的“易”，既指《周易》，又指变易。按其卦变说，乾卦纯阳，坤卦纯阴，乾坤两卦中的阴阳爻位互易，即相互推移，则有六十四卦之变易，所以无乾坤两卦，则无《周易》爻位的变化，此即“乾坤毁则无以见易”。乾坤成列，即一阴一阳并列；相互推移，即“错综以为变易”。下文是说，卦爻象的变易，同天地的变化是一致的。“乾坤，天地也”，是说乾坤并列，

来于天地并立。按张载的说法，“阴阳言其实，乾坤言其用”，天地以阴阳二气为其实体。所谓乾坤成列，亦指来于阴阳二气并行。“易，造化也”，是说《周易》讲的变易，即天地阴阳造化万物的过程。此过程是有其规律可寻的，如其在《正蒙·太和》中所说：“天地之气，虽聚散攻取百涂，然而其为理也顺而不妄。”所以说“既识造化，然后其理可穷。”“彼”，指佛家。张载认为，佛家所以把世界看成是虚幻，所谓“诬世界乾坤为幻化”（《正蒙·太和》），是由于不懂得阴阳二气造化万物的过程，有其规律性，从而也就不懂得天道和性命。张氏此论在于说明阴阳二气的对立及其相互推移，是一切事物变易的根源。如其在《正蒙·太和》中所说：“造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物无无阴阳者，是以知天地变化，二端而已。”二端指阴阳相互推移。按孔疏解《系辞》“刚柔相推，变在其中”说：“变化之道，在刚柔相推之中。刚柔即阴阳也，论其气即谓之阴阳，语其体即谓之刚柔也。”张载以阴阳推行为变化之道，进而解释“一阴一阳之谓道”，是对孔疏的阐发。

张载依据阴阳二气相互推移的法则，解释了天地万物形成的过程。其释《系辞》文“天地絪縕，万物化醇”说：

气块然太虚，升降飞扬，未尝止息，易所谓絪縕，庄生所谓生物以息相吹，野马者欤！此虚实动静之机，阴阳刚柔之始。浮而上者阳之清，降而下者阴之浊，其感通聚结，为风雨，为霜雪，万品之流行、山川之融结，糟粕煨烬，无非教也。（《易说·系辞下》）

引《庄子》文，见《逍遥游》。“无非教也”，朱熹解释为“示人以理”。此是说，气充满太虚之中，一升一降，即《周易》说的“絪縕”，如同庄子说的野马尘埃一样，在空中飞扬。此种状态乃其虚实动静之关键，阴阳刚柔之开端。其中阳气轻浮而上升，阴气重

浊而下降，二气相感而凝聚成风雨霜雪、山川草木等万物，此即“天地絪縕，万物化醇。”此处说的上升和下降，即阴阳相互推移，或相吸引，或相排斥。如《正蒙·参两》中所说：“凡阴气凝聚，阳在内者不得出，则奋击而为雷霆；阳在外者不得入，则周旋不舍而为风”，“阳陷于阴为水，附于阴为火”，等等。其在《参两》中列举了许多天文现象和物理现象，说明阴阳二气之推称乃自然现象变化的基本法则。他说：

阴阳之精互藏其宅，则各得所安，故日月之形，万古不变。若阴阳之气，则循环迭至，聚散相荡，升降相求，絪縕相揉，盖相兼相制，欲一之而不能，此其所以屈伸无方，运行不息，莫或使之，不曰性命之理，谓之何哉？（《正蒙·参两》）

此是说，日为阳精，其质本阴；月为阴精，其质本阳，此即“互藏其宅”，各得其所安，所以日月的形状，万古不变。可是，阴阳之气则处于永恒的变化过程中，其变化的形式，或消息相替，或聚散相推，或升降相感，或施受相揉，总之，不是相互渗透即“相兼”，就是相互胜负即“相制”，只有一方，而没有另一方，这是不可能的。其屈伸不局限于一个方面，总是不断地运动，自然而然，此即事物发展的规律，所谓“性命之理”。此处提出“相兼相制”作为阴阳推移的主要形式。又其在《正蒙·太和》中，论述气化的过程说：

太和所谓道，中涵浮沉、升降、动静相感之性，是生絪縕、相荡、胜负、屈伸之始。其来也几微易简，其究也广大坚固。……不如野马、絪縕，不足谓之太和。语道者知此，谓之知道。学易者知此，谓之见易。不如是，虽周公之才美，其智不足称也已。

王弼注乾卦《象》文“保合太和”说：“不和而刚暴”，以太和为高度的和谐。张载本此，以气处于最高和谐的状态为太和，道指

气化的过程。在气化的过程中，阴阳二气，处于高度和谐的最佳境地，此即“太和所谓道”。张载认为，此境地中，涵有阳气轻浮而上升，阴气重浊而下降，阳动阴静相互召感的本性。有此本性，方产生相互吸引，相互推荡，相互胜负，相互屈伸等运动形式。此种变化过程，开始时细微而简易，终究成为广大而坚定，即成为万事万物运动变化的形式。这就是《周易》所说的变易之道。张氏此论，是对气运动变化的性质和形式的总的描述。所谓浮沉、升降、动静、絪縕、相荡、胜负、屈伸等，都是指阴阳二气相互推移的性质及其表现形式。这些性质和形式，一方面来于《系辞》对爻象变化的描述，一方面来于对气体运动形式的观察，成了张载气论哲学用来解释物质世界运动变化形式的依据。

关于阴阳相推行，张载着重讨论了“相感”的问题。其在《正蒙·乾称》中论相感说：“以万物本一，故一能合异。以其能合异，故谓之感，若非有异则无合。”是说万物为一整体，既有共同点，又有差异和对立。正因为如此，所以不同的事物又相互影响，即相感应。又其释咸卦《象》文“二气感应以相与”，“天地感而万物化生”说：

感之道不一：或以同而感，圣人感人心以道，此是以同也；或以异而应，男女是也，二女同居则无感也；或以相悦而感，或以相畏而感，如虎先见犬，犬自不能去，犬若见虎则能避之；又如磁石引针，相应而感也。若以爱心而来者自相亲，以害心而来者相见容色自别。……感如影响，无复先后，有动必感，咸感而应，故曰咸速也。（《易说·咸》）

此是以对立面相召感，解释咸卦义和《象》文义。认为相感之道有多方面的内容。有同类相感者，如圣人，以其道感化百姓，即《象》文所说“圣人感人心则天下和平”，此是“以同而感”。有异性相感者，如男女之事，即“以异而应”；有以相悦而感者，如朋

友间互赏识而同游；亦有相畏而感者，如犬遇虎则避开，等等。张载认为，对立面相感，如形影关系，不分先后，对立面有推移，则必有感应，此即“有动必感”。按此说法，所谓感应，包括对立面相互吸引和相互排斥，乃事物运动的基本形式。其将相互排斥归之于感应的内容之一，所谓相感，则有普遍联系的意义。此是张载对易学中感应说的新的阐发。据此，其在《正蒙·动物》中论事物的普遍联系说：

物无孤立之理，非同异，屈伸，终始以发明之，则虽物非物也。事有始卒乃成，非同异，有无相感，则不见其成，不见其成则虽物非物，故一屈一伸相感而利生焉。

此是说，事物总是处于运动变化的过程，从同到异，从屈到伸，从始到终，相互召感，并非孤立地存在，只有一方面而无另一方。无对立面相感，即无事物，亦无事物之成就，此即《系辞》所说“屈伸相感而利生焉”。这里提出的“物无孤立之理”，是讲对立面的普遍联系，并含有对立面转化的意义，不同于程氏的“理必有对”说。

张载关于阴阳二气和对立面相互推移的论述，贯穿一中心观念，即气化的过程总是一阴一阳，缺一不可，所谓“欲一之而不能”，“物无孤立之理”。此种观点，他又称之为“兼体”，即兼有对立面的双方。其在《正蒙·乾称》中说：

体不偏滞，乃可谓无方无体。偏滞于昼夜阴阳者物也，若道则兼体而无累也。以其兼体，故曰一阴一阳，又曰阴阳不测，又曰一阖一辟，又曰通乎昼夜。

“体无偏滞”，是说，不停滞在阴阳一个方面。张载认为，此即《系辞》所说：“神无方而易无体”。个体事物是有偏滞的，如白昼不兼有黑夜，可是道即变化的过程，则兼有对立面的双方，如天道兼有昼夜，而不被其一方所牵累，此即“兼体而无累”。所以

《系辞》说“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”。关于“一阖一辟”，张载解释说：“一动一静是道之常，专于动静则偏也。一阖一辟谓之变，人之有息，盖刚柔相摩，乾坤阖辟之象也。”（《易说·系辞上》）“专于动静”，是说，专于动静的一个方面，即有静而无动，或有动而无静，或有阖而无辟，有辟而无阖，此皆非道之常，即不符合变化的过程。这同人的气息一样，总是一呼一吸，刚柔相推移。据此，他批评佛教说：

释氏之言性不识易，识易然后尽性。盖易则有无动静可以兼而不偏也。（《易说·系辞上》）

是说，佛教教义追求空无和寂静，偏滞于一面，不能兼有无和动静，即不能“兼体而无累”，根本不懂易道，更谈不上穷理尽性。据此，其在《正蒙·太和》中又批评二氏的生命观说：

太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也。然则圣人尽道其间，兼体而不累者，存神其至矣。彼语寂灭者往而不返，徇生执有者物而不化，二者虽有间矣，以言乎失道则均焉。

“不得已而然”，指气有聚则有散，有散则有聚，自然如此，“欲一之而不能”。“存神”，谓圣人与气化合一的精神境界。此是说，人的生命过程，无非是气之聚散，气聚则生，气散则死；懂得一聚一散，此即：“兼体而不累”。可是佛教追求无生，以超脱生死的彼岸世界为归宿；此即“语寂灭者往而不返”；而道教则留恋肉体，追求长生不死，此即“徇生执有者物而不化”。佛道二教各有所偏滞，佛教鄙视生命，道教贪恋生命，都不懂得生死乃气之聚散，此即“言乎失道则均焉”。又其在《正蒙·乾称》中释《系辞》文“原始反终，故知生死之说”说：“谓原始而知生，则求其终而知死必矣。此夫子所以直季路之问而不隐也。”是说始为生命的开端，终为生命的终结，有始必有终，有生必有死，生死联系在一起，所

以孔子说“未知生，焉知死。”此是以“兼体”说考查人的生命现象，以气化的过程解释生和死，从而驳斥了佛道二教的有神论及其形而上学的一点论。张载认为，儒家必须坚持阴阳说，方能同佛道两家划清界限。他说：“不悟一阴一阳范围天地，通乎昼夜，三极大中之矩，遂使儒佛老庄混然一涂。”（《正蒙·太和》）可以看出，张载的阴阳说，强调对立面的双方不可偏废，是对《系辞》中两点论的阐发。

因此，张载认为，必须从对立面的双方观察事物的变化，方不被其表面现象所迷惑。其释《系辞》文“天下之动，贞夫一者也”说：

著天地日月，以刚柔立其本也，其变虽大，盖不能迁夫正者也。贞明不为日月所眩，贞观不为天地所迁。贞，正也，本也，不眩，不惑，不倚之谓也。……盖言天地之道，不眩惑者始能观之；日月之明，不眩惑者，始能明之；天下之动，不眩惑者始能见夫一也。所以不眩惑者何？正以是本也。本立则不为见闻所转，其闻其见，须透彻所以来，乃不眩惑。此盖谓人以贞而观天地，明日月，一天下之动也。（《易说·系辞下》）

张氏此论，以刚柔对立为天地日月之道和天下之动的根本。所谓“贞观”、“贞明”、“贞夫一”；即从“刚柔立其本”的观点，观察天地之道，日月之明，天下之动，这样，方不被耳闻目见的表面现象所迷惑，不偏倚其一方面，从其千变万化中把握其大源，如其所说“必从一德见其大源，至于尽处，则可以不惑。”（同上）他以刚柔立本解释贞和正，以此考察事物的变化，这又是以一阴一阳为事物变化的根本规律。此规律，张载称之为“理”。其释《系辞》“情伪相感而利害生”说：

易言情伪相感而利害生，则是专以人事言，故有情伪利害也。

屈伸相感而利生，此则是理也，惟以利言。（《易说·系辞下》）

张载认为，所谓“情伪相感而利害生”，是说，“诚则顺理而利，伪则不循理而害”（同上），此是就人事说的，属于人的活动是否遵循循理的问题。至于“屈伸相感而利生”，即阴阳相召感，方有事物的变化和成就，属于天道，此是就理说的，理指客观的规律，即上文所说的“贞夫一”。此种解释同孔疏不同。也疏本于韩康伯注，以“贞夫一”为无二心，自然无为，而张载以其为“刚柔立本”，即阴阳往来推移的规律，此亦是对孔疏的一种改造。

关于气化的过程，张载因受孔疏的影响，强调其为自然的过程。他说：“有谓心即是易，造化也，心又焉能尽易之道。”（《易说·系辞上》）此是说，《周易》中讲的变易之道，是无心的，人心不能造化万物。此说多半是对邵雍以圣人之心为天地之心的批评。又其释《系辞》对咸卦九四爻辞“憧憧往来，朋从尔思”的解释说：

天地之道，惟有日月寒暑之往来，屈伸动静两端而已，在我精义入神以致用，则细碎皆不能出其间；在于术内，已过、未来者事著在心，毕竟何益！浮思游想尽去之，惟困向去日新可也。（《易说·咸》）

“精义入神”，是说，精研其义理，掌握气化的法则。“在于术内，指归之于数术，以心推算未来的事变。张氏认为，自然现象的变化出于阴阳二气之屈伸往来，认识和掌握此法则，虽细小之事，亦能处理。如果以为过去和未来之事，都已存在于心中，靠数术便可推算出来，只是浮思游想，毫无益处。张氏此论，也是对邵雍的象数之学的批评。因此，他竭力反对将人的主观意识加于屈伸往来的自然过程。其论咸卦说：

感非有意，咸三思以求朋，此则不足道。圣人惟于屈伸有感，

能有屈伸，所以得天下之物，何用憧憧以思而求朋。（《易说·咸》）

此是说，对立面的相互感应，出于自然，不是人的主观意念所能求得的，人类只能顺其自然，虚心容纳。他又说：

今天下无穷动静情伪，止一屈信而已，在我先行其所无事，则复何事之有！日月寒暑之往来，尺蠖之屈，龙蛇之蛰，莫非行其所无事，是以悉其蓄也。百虑而一致，失得此一致之理，则何用百虑！虑数百，卒归乎理而已矣。（《易说·系辞上》）

此亦是对《系辞》文论咸卦九四爻辞的解释。此是说，事物的变化，说到底是一屈一伸。人们对事物之屈伸，如寒暑之往来，尺蠖之屈伸等，只能虚心待之，“行其所无事”。此即《系辞》所说“天下何思何虑”！所以不用思虑，因为其理终会归于一致，既然先得其一致之理，（指往来屈伸之法），也就用不着思虑了。由此，其在《正蒙·至当》中又引出结论说：

君子无所争，彼伸则我屈，知也。彼屈则吾不伸而伸矣，又何争！无不容然后尽屈伸之道；至虚则无所不伸矣。君子无所争，知几于屈伸之感而已。精义入神，交伸于不争之地，顺莫甚焉，利莫大焉。天下何思何虑，明屈伸之变，斯尽之矣。

此是说，屈伸往来乃一自然的过程，君子对屈伸往来不应有所争，即顺其自然。由于君子懂得一屈一伸，乃事物变化的必然法则，屈者不会永远屈，伸者也不会永远伸，所以当彼伸我屈之时，我不去争，我伸彼屈，终会到来。此即“交伸于不争之地，顺莫甚焉，利莫大焉。”前节谈到，张载认为，易即天道而终归于人事，但天道和人事又有区别，不能以人混天。可是其关于屈伸往来的论述，并没有坚持这一原则，断言天道之屈伸是无为而自然，人事之屈伸亦应如此，从而在社会生活领域中又抹煞了人为的努力，终于陷入了自然转化论。这一点，并没有摆脱道家学说和孔疏的影响。

张载关于气化的学说，有一个问题是值得讨论的，即关于变和化的解释。其释《系辞》文“知变化之道者，其知神之所为乎”说：“变言其著，化言其渐。”（《易说·系辞上》）此是以变为显著的变化，以化为渐渐的变化，即微小而不明显的变化。又其释《系辞》文“感而遂通天下之故”说：“易言感而遂通者，盖语神也。虽指暴者谓之神，然暴亦固有渐，是亦化也。”（同上）暴，谓急迫。是说，急迫的变化，虽然神速，但亦是逐渐形成的，亦有化的内容。如其所说“雷霆感动虽速，然其所由来，亦渐尔。”（《易说·系辞下》）又其释《系辞》文“化而裁之谓之变”说：“乾坤交通，固约裁其化而指别之，则名体各殊，故谓之变。”（《易说·系辞上》）此是以乾坤卦变说，解释变和化，即以爻位的推移为化，以成为另一卦象为变。裁，指制裁；约，指制约。又其释“化而裁之存乎变”说：“圣人因天地之化，裁节而立法，使民知寒暑之变，故为之春夏秋冬，亦化而裁之之一端耳。”（同上）此又是以阴阳二气之推移为化，以寒暑之区分为变，裁，指人为的划分。他又解释说：“变则化，由粗入精也。化而裁之谓之变，以著显微也。化而裁之存乎变，存四时之变，则周岁之化可裁；存昼夜之变，则百刻之化可裁。”（同上）此是以显著的变化为变，以精微的变化为化，变而化之，即“由粗而入精”；使精微成为显著，此即“化而裁之谓之变”。把握着显著的变化，如存四时之变，细微的变化便可划分其阶段，如一年的变化可区分为四季，此即“化而裁之存乎变”。以上这些论述，总起来说，以显著的和急迫的变化为变，以逐渐的微细的变化为化。张氏此说，不同于汉唐的注疏，如孔疏说：“以其往复相推，或渐变而顿化。”以变为不明显的变化，以化为显著的变化。汉唐注疏大概本于道家，如《庄子》所说的“物化”，即以一物变为另一物为化，从而以变为渐。张载不满意此种说法，反其意而解之。但无论汉唐注疏，还

是张载的解释，都区别变和化，认为事物的变化有两种形式。这两种形式相当于现代所说的渐变和突变，还未归结为量变和质变。在易学哲学中很难形成质量的概念。这同易学家对爻象变化和气体变化的解释分不开的。就筮法说，刚柔相推引起卦象的变化，其相推主要是位置的迁移，并非皆是量的积累。就气体说，其变化总是从微小成为显著，出于对其表面形态的观察。古代哲学中的气论，并非古希腊哲学中的原子论，没有明确提出质和量范畴，说明物质的变化过程及其规律。张载所举的关于变和化的例子，鲜明地表现了这一特征。

(3) 一物两体 张载以“兼体而无累”，解释了“一阴一阳谓之道”，视其为气化的过程。据此，他又提出“一物两体”说，对太极作了一种新的解释。其释《说卦》“立天之道曰阴与阳”一段话说：

一物两体，其太极之谓欤！阴阳天道，象之成也。刚柔地道，法之效也。仁义人道，性之立也。三才两之，莫不有乾坤之道也。（《易说·说卦》）

此是以“一物两体”为太极。体，指体质；两体，意谓兼有对立的两方面。两体即下文所说的“乾坤之道”，其表现为天道，为阴阳二气；表现为地道，为刚柔之性；表现为人道，为仁义之德。按此说法，太极乃宇宙之最高原理，其兼有阴阳和刚健顺柔双重性质。以数的形式来表示，太极不是一，也不是二，而是一中有二，此即“一物两体”。其在《易说·说卦》中，解释“参天两地而倚数”说：

有两则有一，是太极也。若一则有两，有两亦一在，无两亦一在。然无两则安用一？不以太极，空虚而已？非天参也。“无两亦一在”，按上下文意，当作“无两亦无一”。或属下读，亦通。其解《系辞》文“乾坤毁则无以见易”说：“感而后有通，不

有两则无一，故圣人以刚柔立本，乾坤毁则无以见易。”（《易说·系辞上》）“不有两则无一”，即“无两亦无一”之义。“若一则有两”，是说一中包涵两，所以有两则有一，无两亦无一。没有两，一也就失去其意义，此即“无两安用一？”因为太极是一中包两，所以太极不是虚无，而是取法于天参之象。此说，是对王弼派以太极为虚无的批评。其以太极为一中有两，来于南北朝易学家张讥（著有《周易讲疏》）对“参天两地”的解释。孔疏引述其说说：“不以一目奇者，张氏云，以三中含两，有一以包两之义。明天有包地之德，阳有阴之道，故天举其多，地言其少也。”“不以一目奇者”，是说不以一为奇数，如何妥以奇偶解释参两。张氏即张讥，则不取此说，认为参为奇数之始，此三中含有两，表示“一以包两”。按此说法，一乃整体之义，参中含两，即整体兼有两，所以说“有一以包两之义”。其所以如此解释，表示天参大于地两，天可以包括地，即“阳有包阴之道”。张载从此说中，得到启发，以天参为一以包两，用来解释太极之象。此是其“一物两体”说的由来。

太极作为“一物两体”，究为何物？张载认为，此实体就是气。其解释“参天两地而倚数”说：

一物两体者，气也。一故神（两在故不测），两故化（推行于一），此天之所以参也。两不立则一不可见，一不可见则两之用息。两体者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一而已。（《易说·说卦》）

括弧内文，是张载自注。此是以“一物两体”为气，即以太极为气。此太极之气，兼有虚实，动静，聚散，清浊两方面，即具有乾坤之道，具有一阴一阳，此即“一物两体”。此两体不可分离，相互依存，成为一体，此即“其究一而已”。此两体，相互对立，方有其相互依存，此即“两不立则一不可见”；没有其相互依存，

也就不能相互推移，此即“一不可见则两之用息”。由于其对立面相互依存，所以才有气运动变化，神妙莫测，此即“一故神”；但此一并非单一，而是一中有两，所以自注又说“两在故不测”。由于其对立面并存，才有气化的过程，即相互推移的过程，所以说：“两故化”；但此推移，并非毫无联系，绝对分离，而是相互依存，结为一体，所以自注又说“推行于一”。关于“一故神，两故化”，其在《正蒙·神化》中解释说：“气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神”，即是此意。

以上这些论点表明，张载所说的太极，一物两体，其哲学的意义即指阴阳二气统一体。其所说的一和两，不是数学的概念，而是哲学的范畴，即一指统一，两指对立。张载认为，此阴阳二气统一体，其统一的一面乃气运动变化的根源，所以说“一故神”，“合一不测为神”。神，指气内在的运动的性能。其解释《系辞》“其知神之所为乎”说：“惟神为能变化，以其一天下之动也。人能知变化之道，其必知神之为也。”（《易说·系辞上》）又其解“鼓之舞之以尽神”说：“天下之动，神鼓之也，神则主乎动，故天下之动，皆神之为也。”（同上）他以神为运动变化的动因，因其莫测，称其为神。又《正蒙·乾称》说：“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”此又以神为气所固有的本性。此种运动本性基于阴阳二气之“合一”。这里说的“合一”，即对立的双方联结在一起，指统一，即一中包两的一，并不取消阴阳的差别和对立。正因为此统一体中包括差别对立，所以气的运动过程，总是表现为一阴一阳，一聚一散，一屈一伸等相互推移，而不偏滞于一方，此即“两故化”。此种对立和统一的关系，张载在《正蒙·神化》中加以总结说：“神，天德；化，天道。德，其体；道，其用，一于气而已。”此是以体用关系，说明神和化的关系。天德，指气的运动本性，即“合一不测”；天道，指气化的过程，即“推行有

渐”；前者为体，为内在的根据；后者为用，为外部的表现；二者是统一的，皆统一于气。可以看出，张载的一物两体说或太极说，是以对立统一的观点考察气的运动性质，其目的在于说明气为什么能运动变化？其运动的过程和形式为什么是一阴一阳？

张载对太极所作的解释，在易学史和哲学史上都有其重要的意义。就易学史说，其所谓太极，指六十四卦的根源，两体指乾坤两卦。张载关于六十四卦的形成，取乾坤卦变说，认为六十四卦的爻位变化皆来于乾坤两卦，所谓“苟乾坤不列，则何以见易。”在他看来，乾坤两卦，既对立，又统一，所以其阴阳爻位，相互推移，分别形成其它六十二卦。而每一卦又都具有阴阳二爻，此即“一物两体”。但卦象中的一物两体，来于太极之气的性质。其解释《系辞》文“夫乾，天下之至健”，“夫坤，天下之顺也”说：“太虚之气，阴阳一物也，然而有两体，健顺而已。”（《易说·系辞下》）太虚之气即太极之气。此气具有阴阳两体，一为刚健，一为柔顺，表现在卦象中，则为乾坤两卦。这样，便为其乾坤卦变说提供了理论根据。程氏易学，亦主乾坤卦变说，但认为乾坤对立本于对待之理，其变易则出于往来屈伸之理，而理自身又是不变的，这难以说明卦象变易的根源。而张载则以太极之气，即阴阳二气统一体具有运动的本性，说明乾坤两卦互相作用从而形成六十四卦，这比程氏的说法，前进了一步，后被王夫之发展为乾坤并建说。就哲学史说，其太极说有以下几点意义：

其一，其以气解释太极，以太极为阴阳二气的统一体，即一物两体，不仅否认了王弼派玄学的太极虚无说，也是对程颐以理一为太极说的打击，同时又是对周敦颐的太极说的一种改造。周氏以太极为混沌未分之气，认为后来方分化出阳气和阴气，所谓“太极动而生阳，静而生阴”。而张载以阴阳二气统一体解释太极，则扬弃了“动而生阳”说。认为太极之气非居于阴阳二气之上，太

极同阴阳二气在时间上无先后，就其统一而成为一体说为太极，就其气化的过程说则为阴阳。此种太极观可以说是汉唐以来的太极元气说的新发展。孔疏解释太极说：“太极谓天地未分之前，元气混而为一，即是太初，太一也。”此是继承汉易的说法，以太极为混沌未分之元气先于天地而存在。而张载将“元气混而为一”，解释为“一物两体”，以太虚之气取代元气，以阴阳二气为天地之实体，这便扬弃了汉唐以来以气为原初物质的观念，而以太虚之气的聚散即阴阳二气之推移过程，解释万物之形成及其毁灭。此种观点，意味着汉唐以来的气论哲学。其对自然界的解释，从宇宙论开始向本体论过渡，对后来的气论哲学起了一定的影响。但张载的气论哲学，就其整体说仍属于宇宙论的体系。在他看来，从太虚之气到人类，仍经历了一个时间的过程。其在《正蒙·动物》中说：“生有先后，所以为天序。小大，高下相并而相形焉，是谓天秩。天之生物也有序，物之既形也有秩。知序然后经正，知秩然后礼行。”“天之生物也有序”，是说万物的形成在时间上有先后的顺序。关于这一顺序，其在《易说·系辞上》解释“天数五，地数五，五位相得而各有合”说：

参天两地，此但天地之质也，通其数为五。乾坤正合为坎离，坎离之数当六七，精为日月，粗为水火，坎离合而后万物生。得天地之最灵为人，故人亦参为性，两为体，推其次序，数当八九。八九而下，土其终也，故土之为数终于地十。

此是以《说卦》文“参天两地”之数为五，认为此五个数，即五行之生数一，二，三，四，五，其中天数有三，地数有二，此即参天两地之数，此数为天地之数，亦是阴阳二气之数，此数先于五行之成数，表示天地和阴阳二气先于万物存在。就卦象说，此数为乾坤两卦之数，先于其它卦象而存在。下文说，“乾坤正合为坎离”，是说，乾卦二五爻居坤卦二五之位则为坎卦，坤卦二五爻

居乾卦二五之位则为离卦，“正合”，指二五爻位互易。“坎离之数当六七”，六七乃五行之成数，坎离次于乾坤两卦，故以六七之数当之。坎离两卦，就其所取之物象说，坎为月，离为日，此是就其精者而言；就其粗者言，坎为水，离为火。坎离两卦相交，又形成其它各卦，表示日月水火相交而后生出万物。以上这些说法，本于汉易卦变说，特别是虞翻的卦变说，不同的是，配以五行之数。下文是说，人得天地之气的精华，为万物最灵者，人以天参为性，以地两为形体。就万物形成的次序说，人类当五行成数中之八九。至于地十之数，则以土当之，因为土居五行中之终位。此是以五行之成数，配水火木金土的顺序，故以地十为土。张载的这些说法，无非是对汉易中卦变说和五行说的发挥。但其中贯穿一基本观点，即以其成卦的先后顺序，解释万物形成的顺序；以五行之生数和成数的顺序，说明先有天地，后有日月水火，而后有万物，而后方有人类。显然，这是对汉唐以来的宇宙论的发挥，也是周敦颐《太极图说》中宇宙论的继续。因此，还不能将张载的气论哲学归之为本体论的体系。但就太极和阴阳的关系说，张载认为太极不在阴阳之上，亦不在阴阳之先，这一论点，则为后来气学派的易学哲学家所发展，建立起以气为核心的本体论。

其二，张载以一物两体解释太极，更为重要的意义是唯物主义地探讨了物质世界运动变化的泉源问题。汉唐以来的太极元气说，都认为物质世界的运动变化是受阴阳二气的变易法则支配的，但其运动变化的根源是什么？《系辞》所说的“知变化之道者，其知神之所为乎！”神为什么是运动变化的动力？对此问题，前人都没有明确作出唯物主义的解释。就孔疏说，因受韩康伯注的影响，以“不为而自然”解释神，其意义仅在于否认有造物主支配阴阳二气的变易，并没有正面回答运动的泉源问题。周敦颐的太极说，因受道教易学的影响，又以无极之静为太极之动的根源。到了程

颐，提出“屈伸往来只是理”，不承认气自身具有运动变化的本性。张载作为气学派哲学的代表，针对上述的各种说法，提出“一故神，两故化”，以对立统一的观点，说明气自身具有运动变化的性能，认为其根源在于阴阳二气具有统一性，从而相互作用，或相感，或相荡。而此统一性，即存于作为世界本原的太极之气中。张载说的太极之气乃物质性的实体，认为运动变化的泉源即存于此实体之中，这一论点，便将易学哲学史上的内因论提到了一个新的水平，有力地打击了各种类型的外因论。这是张载气论哲学的一大贡献。但是，张载说的“一故神，是以对立的面和谐为物质现象变化的内在原因，并非以对立面的斗争为事物运动变化的泉源。在他看来，对立面的和谐是事物发展的最佳状态，太极作为阴阳二气统一体，相互依存，即是处于和谐的状态。如其解释屈伸往来说：“日月寒暑往来，正以相屈伸，故不相害。”（《易说·感》）此是说，屈和伸非相对抗，相敌对，一屈一伸不是相损害的过程，以此解释《系辞》文“屈伸往来而利生焉”。又如其解释睽卦《象》文“君子以同而异”说：“一于异则乖而不合，故和而不同。”（《易说·睽》）是说，完全对立，至于相抵忤，则不能同处于一体，所以君子主张和而不同，即和平相处。又如其释《系辞》文“天地絪縕”说：“天大无外，其为感者絪縕而已。万物之所以相感者，利用出入，莫知其乡，一万物之妙者欤！”（《易说·系辞下》）此处的天，指广大虚空，充满了气，气和空间是无限的，所以说“天大无外”。但其相感，无非是阴阳二气相互渗透，相互引吸而已，此即“其为感者絪縕而已”。下文是说，万物之相感也都以此为其依据。故其变化神妙莫测。其所谓絪縕，指二气相交处于和谐的状态。因此，他在《正蒙·太和》中将气化过程的最佳境地称为“太和”。总之，张载将对立面的和谐看成是相互依存的主要内容，认为对立的一方，不损害另一方，其相互推移

方有可能，方有运动和变化。因此，其在《正蒙·太和》中评论对立面的斗争说：

气本之虚湛一无形，感而生则聚而有象。有象斯有对，对必反其为；有反斯有仇，仇必和而解。

头一句是讲太虚之气的本性，意谓其未凝聚时，虚而无形，尚未分化为对立。湛一，谓清净纯一，指尚未相感的状态。下文是说，由于相感而生变化，凝聚为升降、刚柔、屈伸等象。有象则有对立，有对立，其作为则相反；其作为相反，则相仇视，意谓相斗争，但斗争的结果，必定是归于和解。张载此论，将对立面的斗争看成是所化过程中的必经阶段，可以说是发前人之所未发，也是对易学中的辩证思维的发展。但是，在他看来，对立面的斗争是相对的，而对立面的和谐则是绝对的，所谓“仇必和而解”，即强调和谐是其必然的归宿。这样，张载关于事物运动变化的学说，关于运动的泉源问题，最终陷入了矛盾融合论。其将对立面的和谐看成是运动变化的泉源和归宿，有其认识论的根源。就易学说，刚柔二爻相推移，方有卦象的变化，其推移并不相害；就气体的变化说，其上升下降，相互推荡，从直观的角度看，表面上总是呈现出融合的状态。这样，张载在哲学上将其一物两体说终于引向了矛盾融合论。其陷入融合论也有其社会根源。在北宋中期阶级矛盾和民族矛盾加深的时期，张载希望封建王朝有所改革，但又不想损害特权阶层的利益。为了使封建社会的等级关系不趋于破裂，他企图通过仁爱的说教缓和当时的阶级矛盾，如其在《西铭》中所追求的“民胞物与”的社会，在《正蒙·诚明》中所说的“爱必兼爱”，在《易说》所说的“君子无所争”，等等。这种儒家的社会政治立场，使他终于不肯承认对立面斗争的绝对性。

以上所谈，是张载的“一物两体”说的主要内容，也是此说的基本倾向。但此说还存在着另一方面的问题：其以太极为一，此

一是否仅是合一？其所谓“合一”，是否仅有统一一种涵义？这是值得讨论的问题。

就《易说》和《正蒙》提供的材料看，张载用来形容太极的“一”，还保存了另一种涵义，即汉唐以来易学家所说的单一和混一。其解释《说卦》“参天两地而倚数”说：

地所以两，分刚柔男女而效之，法也。天所以参，一太极两仪而象之，性也。（《易说·说卦》）

此是说，刚柔男女之分，取法于地之两；太极两仪之性，取象于天之参。此处说的两仪，指阴阳二气，即其所说“阴阳天道，象之成也。刚柔地道，法之效也。”（同上）这是清楚的。但“一太极”如何解释？有一种理解，认为“一太极两仪”，即“一物两体”之义，“一太极”即“一物”。此种解释未必妥当。因为前面所引张载关于太极的解释，是以“一物两体”为太极，并非以“一物”为太极，意思是太极自身包涵两体，一乃整体之义。而此处说的太极前面冠以“一”字，同两仪的“两”字并列，表示太极是一，两仪是二，合而为三，以此说明取象于天参。这里说的“一”乃三中之一，很难用“合一”来解释。又其解说《系辞》文“太衍之数五十，其用四十有九”说：

极（两两），是为天三。数虽三，其实一也，象成而未形也。地（两两），刚亦效也，柔亦效也。……参天两地，五也（一地两，二也。三地两，六也，坤用。五地两，十也。一天三，三也。三天三，九也，乾用。五天三，十五也。凡三五乘天地之数，总四十有五，并参天两地自然之数五，共五十。虚太极之一，故为四十有九。（《易说·系辞上》）

“极（两两）”和“地（两两）”是对《系辞》文“分而为二以象两”的解释。“极（两两）”即上面说的“一太极两仪”；所以说“是为天三”。“地（两两）”即上面说的“地所以两”，所以说“刚

亦效也，柔亦效也。”下文是说，参天两地之数，合而为五。照注中的解释，此五数乃小衍之数，邵雍和程颐亦有此说。但此小衍之数，怎样推衍为大衍之数五十，邵程两家都没有明确的说明。张载于注中则作了详细的解释。意思是，地两为二，乘三为六，乘五为十；天参为三，乘三为九，乘五为十五，此即“三五乘天地之数”天之数为三，九，十五，地之数为二，六，十，合之为四十有五。此四十五之数再加上参天两地之五，共为五十，此即大衍之数。此五十数中，其一为太极之数，去此太极之一，则为四十有九，此即“其用四十有九”。此是以参天两地之数解释大衍之数。此处说的“虚太极之一”，即以太极为“一”，此“一”，显然，不是“合一”，不是“一物两体”的“一”，而是同四十九之数并列的“一”，即单一，数学上的一。此“一”即天参中“一太极两仪”之一。其以太极为一，解释大衍之数，其一不用之一，此又是取王弼大衍义。不同的是，王弼以此一为非数，而张载以其为单一，其涵义是，一自身不包括两。此种太极说，对其气论哲学同样起了一定的影响。

前面谈到，张载以“一物两体”为太极，在哲学上，则以阴阳二气统一体为太极。如果以单一为太极，以两仪为阴阳，则意味着太极在两仪之上，此种太极已不再是阴阳二气统一体，而是阴阳二气存在的根据。此种观点，在其《易说》和《正蒙》中都有表现，成为其气论哲学的内容之一。前面所引《正蒙·太和》文：“气本之虚则湛一无形，感而生则聚而有象”，其以清虚解释气之本性，已含有阴阳二气未分之意。此种观点进一步发展，则认为阴阳对立并非气的本然状态，其本然状态是不分阴阳。其在《正蒙·乾称》中说：

太虚者，气之体。气有阴阳，屈伸相感之无穷，故神之应也无穷；其散无数，故神之应也无数。虽无穷，其实湛然；虽

无数，其实一而已。阴阳之气，散则万殊，人莫知其一也；合则混然，人不见其殊也。

“气之体”，体，谓体制，指本然的状态，或本性。“太虚者，气之体”，即以太虚为气的本然状态。关于太虚，其在《正蒙·太和》中说：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。至静无感，性之渊源，有识有知，物交之客感尔。”“气之本体”，亦是指气的本然状态。张载认为，此状态没有聚散问题，因为阴阳并未分化，不能相感，所谓“至静无感”，故又称其为太虚。气的这种虚而静的性质，乃人性的本原，此即“性之渊源”。据此，其所谓“太虚者，气之体”，即以虚而静为气的本性。下文是说，其分化为阴阳二气后，于是屈伸相感而没有穷尽，气的运动变化亦没有穷尽。其分散开成为万象，各有不同，数不胜数，其运动变化的形式也不胜数。气的变化虽然无穷无数，但就其本性说，是清虚的，所谓“其实湛然”；是混一不分的，所谓“其实一而已”。当其“散则万殊”，便不知其为一；当其“合则混然”，人又不见其为万殊。此处以“湛然”，“合则混然”，解释“气之体”，解释“太虚”的涵义，并且同阴阳二气之分化区别开来，如《正蒙·太和》称太虚为“本体”，称阴阳二气的变化为“客形”。这种区分表明，其用来形容太虚的“一”，已非统一之义，乃混然不分的一，即单一，纯一，无差别之义。由此，其在《正蒙》中，对太虚和神，又作了一种解释。他说：

太虚为清，清则无碍，无碍故神；反清为浊，浊则碍，碍则形。凡气清则通，昏则壅，清极则神。故聚而有间则风行，风行则声闻具达，清之验与！不行而至，通之极与！

此处以太虚无形为清，清同浊是对立的，故以浊为有形之物。神指气通行无阻的性能。张载认为，气所以通行无阻，因为其本性清虚，所谓“清则通”，“清极则神”。气之清而神，如同风行于空

间一样，声闻具达，毫无阻塞。此即《系辞》所说“唯神也故不疾而速，不行而至”。此处以清而通解释太虚之气，此种解释，便远离其阴阳统一体的观念了。由于张载强调太虚的本性为清，进而又导出一个论点说：“散殊而可象为气，清通而不可象为神。”（《正蒙·太和》）此是以阴阳二气为可象之物，以太虚为无象之神，又将太虚和阴阳二气对立起来，认为太虚比阴阳更为根本。由此，他引出结论说：“神者，太虚妙应之目。凡天地法象，皆神化之糟粕尔。”（同上）此是以太虚之神为精华，以天地万物为其所化之糟粕，又将太虚同天地万物对立起来，走向了贵虚贱形的道路。

张载气论的这一内容，被二程称之为“清虚一大”说。程氏评论说：“立清虚一大为万物源，恐未安，须兼清浊虚实乃可言。道体物不遗，不应有方所。”（《二程全书·遗书二上》）此是说，既然以太虚之气为万物之本原，此气应兼有清浊两方面，不能只是清，否则即是有方所，局限于一方，不足为世界的本原。又程颢评论说：“气外无神，神外无气。或者谓清者神，则浊者非神乎！”（《遗书十一》）此是说，神和气是统一的，或者指张载，却将气和神分开，其结果只承认清者为神。程氏此论，是针对张载的“清通而不可象为神”而发的。又朱熹评论说：“渠初云清虚一大，为伊川诘难。乃云清兼浊，虚兼实，一兼二，大兼小。渠本要说形而上，最是此处不分明。如参两云，以参为阳，两为阴，阳有太极，阴无太极。”（《语类》卷九十九）是说，张载最初以太虚为清，后受到程颢的指责，改为清兼浊，一兼二（指“一物两体”），此种改变，表明张载弄不清楚什么是形而上。如其参两说，以太极取象于天参，同地两相对待。但天为阳，地为阴，其结果则以太极有阳而无阴，太极成了有方所之物，不懂得形而上的道。朱熹此论，由批评张载的清虚一大，进而批评其“一物两体”说，

认为其根本错误在于不懂得形而上者只是理，而不是气，所以其关于太极的解释，逻辑上不能自圆其说。程朱都不赞成张载的气论哲学，但从他们的评论中，可以看出，张载的清虚之气说同其一物两体说是不一致的，甚至相矛盾的。这种不一致，并非如朱熹所说，不懂得什么是形而上。从易学史看，其原因之一，是由于张载保存了汉唐以来太极为单一的观点，没有彻底摆脱王弼派易学哲学的影响。

张载何时提出清虚一大说，已不可考。朱熹认为，张氏先提出清虚一大，后改为一物两体即“一兼二”，不知其有何根据。就现存张载的著述看，其清虚一大说，见于《正蒙》，《易说》中并无此种观念。如果《易说》为其早期著作，清虚一大说，也可能是后来提出的。但在张载看来，这两种观点，可以并存，并不矛盾。其论点是，清虚是就气的本性说的；所谓“太虚无形；气之本体”；阴阳是就其表现说的，所谓“气有阴阳，屈伸相感无穷”。按此说法，其所说的太极之气，则具有双重的性质，成为张载气论的一大特色。他按此观点解释世界，则认为世界具有两重性：一方面是以清虚为本性的气世界，一方面为有形有象的器世界；前者为形而上，后者为形而下；前者为永恒的，后者是有生灭的。形而下的世界由形而上的世界转化而来，所谓“聚而为万物”；其消灭后，又回到形而上的世界，所谓“散而为太虚”。但其聚散终究是“变化之客形”，万象终归是“神化之糟粕”。总之，承认在有形有象的世界之外，还存在一个以清虚为本性的气世界。按此观点，解释个体事物，则认为其性质也有两重性。如其解释人性说：“合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。”（《正蒙·太和》）又说：“形而后有气质之性，善反之则天地之性存焉。”（《正蒙·诚明》）还说：“湛一，气之本；攻取，气之欲。”（同上）张载认为人性由气构成，不同于程颐的“性即理”说，但他

认为人性有两重性：一是由气的清虚本性形成的道德本能；一是由气之阴阳形成的生理和心理的性能，此即“合虚与气有性之名”。前者张载称之为：“天地之性”，后者称之为“气质之性”。前者“湛一”体现了气的清虚本质，不受情欲的左右；后者“攻取”，即追求感官的享受。张载认为，一个有道德的人，不应以气质之性为自己的本性，所谓“气质之性，君子有弗性者焉”，“不以嗜欲累其心，不以小害大，末丧本耳。”（同上）总之，以气之清虚为本，以气之阴阳为末，此即他所说的“吾儒以参为性”（《易说·说卦》），从而为推行封建的道德说教提供了理论根据。由此，其在《正蒙·动物》中引出结论说：“海水凝则冰，浮则沤，然冰之才，沤之性，其存其亡，海不得而与焉。推是足以究死生之说。”此是说，个体事物的生灭包括人的生死，如同冰水的变化一样，或凝而为冰，或浮而为泡沫，但冰和水泡的才性同海水的本性并无必然的关系。即认为冰沤之性不基于水的本性，将冰沤之性同海水之性区分开来，以此论证生死存亡是生命的暂时形态，清虚之气方是生命的本质，此性则是永存的。因此，其对事物的运动和变化，亦持两重性的观点：一方面其屈伸往来而不穷，另一方面作为运动泉源的“神”，则不受屈伸往来的影响，如其所说“天之不测谓神，神而有常谓天。”（《正蒙·天道》）前句谓阴阳变易，神妙不测；后句是说，无论如何变易，神却是永恒不变的。这又将神同万物变易的过程和形式区别开来，甚至认为神可以脱离具体事物的变易而存在。他说：“物形乃有小大精粗，神则无精粗，神即神而已，不必言用。譬之三十辐共一毂则为车，若无辐与毂，则何以见车之用。”（《易说·系辞上》）此又是以神为独立实体，以具体事物的运动为此实体的表现。以上这些观点表明，张载的气论哲学，虽然打击了王弼派的玄学贵无论，但就其理论思维说，并没有彻底摆脱其影响。程颐说：“世人之学，博闻强识者

岂少，其终无有不入于禅者。就其间持立不惑，无如子厚、尧夫。然其说之流，恐未免此弊。”（《遗书》十五）程氏所以有此评论，就张载说，由于他以清虚和无感为人性的本质，与禅宗的说法相近。但就张载的自然观说，勿宁说，其说之流，恐未免有玄学派易学的弊病。

就张载易学哲学中所使用的“太虚”一辞说，他以此语表述太极之气，即受了玄学派易学的影响。太虚一辞，原出于道家，见于《庄子·知北游》：“不过乎昆仑，不游于太虚”，以虚空深远为太虚，后被用来解释太空。以太虚解说易学中的问题，魏晋时期已开其端。如张湛于《列子·天瑞》注中，解释《易纬》“太易者，未见气也”说：“易者不穷滞之称，凝寂于太虚之哉，将何所见耶？如易系之太极，老氏之浑成也。”此是以气尚未变易，凝寂于太虚之中，无阴阳之象，解释太极。他读见为现，以“未见气”为气无象可见。又韩康伯注《系辞》“阴阳不测之谓神”说，天地万物“莫不独化于太虚”，“明两仪以太极为始，言变化而称极乎神。”此是以天地万物独化于太虚之中，不知其所以然而然，解释神为变化的根源。以上两说，仍以太虚为虚空，但视太虚为太极之气和神化的场所。张载说的“气块然太虚”，“气之聚散于太虚”，亦指气存在和变化的场所，不同的是张载认为虚空充满了气，所谓“虚空即气”。到孔疏解易，则以太虚解释王弼派说的虚无，所谓“虚无是太虚不可分别，唯一而已”（《正义·系辞上》）此是以阴阳不可区分为太虚。孔疏说的太虚已摆脱空间的概念，以道体解之，认为此太虚乃象数之根源，所谓“由太虚自然而有象”，“由太虚自然而有数”（同上）。但其所说的太虚，并非王弼和韩康伯说的虚无实体，而是指“太一虚无，无形无数”（同上），即太一没有形迹；其所谓“太一”即“元气混而为一”（同上），也就是它所说的太极，为了保留玄学的形式，又称其为太虚。胡璩于

《周易口义》中批评孔疏说：“又言虚一以象虚无之气，此皆近于庄老空空之说，以惑后世。”（《系辞上传》）胡氏不赞成以虚无解释太极，但他认为孔疏说的“虚一”，属于气的范畴，这一点是说对了。张载说的“太虚之气”，并以其为太极，即本于孔疏的太虚说。孔疏不敢明言太虚即是气，而张载明言之，这比孔疏前进一步。但他认为太虚的本性无阴阳之分，甚至清通而不可象，这又是受了孔疏以太虚解释王弼派虚无观念的影响。总之，“太虚”乃道家、道教、玄学经常使用的术语，其涵义其二：一指虚空，一指世界的本原，即太极。张载将这两种涵义揉合在一起，认为作为世界本原的气，充满广大虚空，但其本性清虚而无形。这种清虚的观念，如程颐所批评的，其说之流，未免有二氏之弊了。

张载的太极说，一方面以太极为阴阳二气统一体，另一方面又认为其本性无阴阳之分，这种不一致的说法，除受汉唐以来太极说的影响外，就其理论思维说，还在于他不能辨别统一和混一。“一物两体”这一命题，是讲对立的统一，因为它承认阴阳差别的存在，二者又相互依存。可是汉唐以来的太极元气说，讲“混而为一”，意思是阴阳未分，不承认阴阳差别的存在。张载将汉唐的“混而为一”说，解释为阴阳二气的统一体，这在理论上是一大发展。但由此认为统一和混一是一回事，或者企图将二者调合起来，势必造成其关于太虚之气的两重性的说法。这种不区分统一和混一甚致同一或单一的思想，在《正蒙》中时有表现。就其所使用的“合一”一辞说，有时指统一，有时又指混一。如“合一不测为神”，此是讲统一；“合则混然”，又是讲混一。其在《正蒙·诚明》中说：“阴阳合一存乎道，性与天道合一存乎诚。”此处说的合一，承认差别存在。可是同时又说：“天人异用，不足以言诚；天人异知，不足以尽明。所谓诚明者，性与天道不见乎小大之别也。”这又是以天人无差别解释天人合一的境界了。有一种意见，

认为张载说的“合一”，仅是统一之义，理由是，宋明以来的哲学家使用的“合一”一辞，皆指统一而言，此说未必符合历史实际。中国传统哲学使用的术语，其概念常因人的理解而不同。即使同一哲学家，使用同一术语，其概念的内涵也往往因情况而异。就“合一”一辞说，如果将其理解为对立面合在一起，不再存在差异，此种合一，已非统一之义，乃混一的同一语。如南宋的易学家朱震解释《系辞》文“二人同心，其利断金”说：“中孚，同人，二五相易，乃成变化。故曰一则神，两则化，一者合两而为一也。”（《汉上易传·系辞》）就同人卦说，此卦☱乾上离下，其二五爻互易，则为大有☱卦象。此卦九三至六五，为互体兑卦象。按取象说，乾为金，兑为毁折，兑附于乾上，此即“二人同心，其利断金。”下文是引张载语，解释其卦变说，“两则化”，指“二五互易”，“一则神”，指二五爻同心同德，协调一致，完成其变化，所谓“一者，合两而为一也。”两，指二五爻；一，指二五爻义并无差别，即其所说“变化不同，其归同也。”这是以同一，解释合二为一，以此说明“二人同心”义。此种解释，本于《程氏易传》：“同者，一也；一不可分，分乃二也。一可以通金石，冒水火，无所不能入，故云其利断金。”朱震此处以同一解释合一，表明宋明时期的易学家，很难区分二者的不同。其所以不能区分，因为他们都把对立面的和谐或融合看成是事物存在和发展的最佳状态，如张载所说“仇必和而解”。这是儒家学者难以克服的局限性。

张载太极说所暴露出来的问题，特别是由于其“一物两体”说同清虚一大说的矛盾而形成的两个世界的思想，以太虚之气居于天地法象之上的观点，成了后来气学派的易学哲学家所研究的课题之一。这些问题，直到张载易学的继承者王夫之，方得到解决。他提出“太和絪縕之气”解释太极，以太极自身的展开，说明作为世界本原的气同天地万物的关系；从而在古代哲学史上作出了

赤出的贡献。

(4) 论穷神知化

张载认为，圣人的主要任务是，如《系辞》所说：“穷神知化，德之盛也。”因此，其在《易说》中对“穷神知化”作了一种新的解说，《正蒙·神化》又集中地表现了对此问题的看法。此命题属于对气化法则和事物变易法则的认识问题，也是张载对其所追求的生活理想的回答。

张载把《周易》看成是讲事物变易法则的典籍。关于事物变易的法则，归结为“神化”二字。张载在《易说》中所说的“神”，大体说来，是继承《易传》中的各种说法，但抛弃了以“神”为神灵的有神论的观点。他所说的神，主要有两种涵义：一是指气运动变化的本性，这种意义的“神”，是同“化”即气化的过程相对称的，本于《系辞》说的“阴阳不测之谓神”和“知变化之道者，其知神之所为乎！”二是指人的精神和与气化合一的精神境界，本于《系辞》所说“神而明之，存乎其人。”张载认为，前者属于天，有其客观规律性，后者属于人，是人的理性思维活动的高级形式及其成果。此二者是一致的，穷神知化就是解决二者的关系，以树立正确的人生态度。

前面谈到，张载以神化解释物质世界运动变化的法则和过程，其内容包括神和化两个方面：“神”指运动的性能和泉源，“化”指运动的过程和形式。“神”和“化”是互相联系的，所谓“一故神，两故化。”关于神和化的具体内容，这里不在重复。所要着重介绍的是，张载认为神和化都是气所固有的本能，是独立于人的意识而存在的，不是人心造化出来的。但是，人可以认识和掌握气化的法则和过程，这就是他所说的“穷神知化”。其在《正蒙·神化》中说：

神化者，天之良能，非人能，故大而位天德，然后能穷神知

化。

“天之良能”，指气所固有的能力，不是人为的产物，所以说“非人能”。“大而位天德”，是说，心胸宽广，达到圣人的地位，才能“穷神知化”。此是把穷神知化看成是圣人的事业，作为哲学家的最高任务。但穷神知化，并不是一件容易的事情。其释《系辞》文“穷神知化，德之盛也”说：

形而上者，得辞几得象矣。神为不测，故缓辞不足以尽神，缓则化矣。化为难知，故急辞则不足以体化，急则反神。（《易说·系辞下》）

反，同返。缓辞，缓慢的言辞。急辞，急迫的言辞。此是说，形而上的道，只要得其称谓，即可知其象。可是对神化的表述，则不容易掌握。神的性质，神速莫测，缓辞则不足以尽其意。以缓辞来表达，实际上讲的是化，因为“化言其渐”，乃细微缓慢的变化，此即“缓则化矣”。化为细微的逐渐的变化，其过程难以认识，所以急辞不足以体察它。以急辞来表达，实际上讲的是神，因为神乃不疾而速，此即“急则反神”。此论是说，事物的运动和变化，都有神和化两方面，二者既是区别，又有联系，须慎重处理方能认识和掌握气化的法则。

如何穷神知化？按其在《易说》中的说法，提出两种途径或阶段：入神和存神。入神，本于《系辞》文“精义入神以致用”；存神，本于《系辞》文“神而明之，存乎其人”。关于入神，他说：

精义入神以致用，谓贯穿天下义理，有以待之，故可致用。穷神是穷尽其神也，入神是仅能入于神也，言入如自外而入，义固有深浅。

“入神”，是说进入神化的境地，指对神化的理性认识。“穷神”是穷尽其神，即与神化合一的境界。张载认为入神的前提是“精义”，即精研事物之义理，并对其融会贯通，这样，便可以达到致

用的目的，即掌握变化的法则，致力于人事的应用。因为入神的条件是精研义理，所以说“自外而入”。外，指心外。张载认为，“理不在人，皆在物”（《语录上》），精研心外的义理，方能对神化有所认识。但入神仅是穷神的初级阶段，所以说“入神是仅能入于神也”。可以看出，其所谓入神，即是钻研事物变易之理。所以他又说：“义有精粗，穷理则至于精义，若尽性则即是入神，盖惟故神。通天下唯一物而已，惟是要精义入神。”（《易说·系辞下》）是说，义理有深浅，穷理到其精深之处，即是精义，由穷理进而穷尽事物之本性，认识到天下事物皆一气之所化，即“惟一故神”，则进入神化的境地。张载认为，精义入神，同“穷理尽性以至于命”是分不开的。因为人和万物的性和命皆气化之产物，不认识气化的规律，谈不上懂得性和命。他说：“既识造化，然后其理可穷。”“不见易则不识造化，不识造化则不识性命，既不识造化，则将何谓之性命也？”（《易说·系辞上》）所谓“造化”，即气化万物；“识造化”，即“精义入神”。张载认为，精义入神，即懂得事物变易的法则，便可以预见未来，按事物变化的过程，早作准备，使自己处于有利的地位。他说：

精义入神，豫而已。学者求圣人之学以备所行之事，今日先撰次来日所行必要作事。如此，若事在一月前，则自一月前栽培安排，则至是时有备。……撰次豫备乃择义之精，若是则何患乎物至事来！精义入神须从此去，豫则事无不备，备则用利，用利则身安。（《易说·系辞下》）

此是对《系辞》文“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”的解释。此是说，穷究义理，至于精处，对事物的到来，便可早作准备，提前安排，此即“撰次豫备乃择义之精”；早作准备，则利用安身，以提高自己修养境界。所以他又说：“知几其神，精义入神，皆豫之至也。豫者见事于未萌，豫即神也。”（同上）此

是引《系辞》“知几其神乎”，解释“精义入神”，以预知事物变化的苗头为神，所谓“豫即神也”。怎样才能作到精义入神？他说：“精义入神，要得尽思虑，临事无疑。”（同上）又说：“明庶物，察人伦，然后能精义入神，因性其仁而行。”（同上）是说要靠思虑，充分发挥理智的作用，明察人伦物理。因此，他把精义入神看成是大人的事业。他说：

精义入神，利用安身，此大人之事。大人之事则在思勉力行，可以推而至之。未之或知以上，是圣人德盛自致，非思勉可得。（同上）

“未之或知以上”，是引《系辞》文“过此以往，未之或知也”。此是说，精义入神乃大人君子的修养境界，其功夫在于《大学》说的“思勉力行”，过此以上则是圣人的境界，即不思而得，不勉而中。此种穷神的途径和境界，即是存神。

关于存神，他说：

上天之载，无声臭可象，正惟仪刑文王，当冥契天德而万邦信说，故易曰神而明之，存乎其人。（《易说·系辞下》）

“上天之载”句，本于《诗·大雅·文王》：“上天之载，无声无臭，仪刑文王，万邦作孚。”张载借此诗句，讲其存神说。“上天之载”，指“清通不可象为神”；“仪刑文王”，指效法文王的境界，其境界是“冥契天德”，意谓其精神暗中与神化合一，达到和保持此种境界即是存神。张载认为，此种境界乃平日修养自然成熟的结果，不是以思虑勉强得到的。他说：“穷神知化乃养成自然，非思勉之能强，故崇德而外，君子未或致知也。”（同上）此处说的“穷神知化”，指穷尽其神，即存神的阶段，此境界只有崇德方能达到，所谓“德盛仁熟”，自然而成，不是运用思虑勉强求得的。因此，其释《系辞》“穷神知化，德之盛也”，又说：

穷神知化，与天为一，岂有我所能勉哉？乃德盛自致尔。大

抵思虑静乃能炤物，须放心宽快公平以求之，乃可见道。况德行自是广大，易曰穷神知化，德之盛也，岂浅心可得！
(同上)

“与天为一”，指精神与天德合一。“有我”，指以身心为己有，苦思苦想。张载认为，有我则心胸不广大，所以要从事道德修养，破除我见，待德盛仁熟，自然与天合一。他在《易说·系辞上》论述这种修养的境界说：

神不可致思，存焉可也。化不可助长，顺焉可也。存虚明，久至德，顺变化，达时中，仁之至，义之尽也。

这里提出存神顺化说，存神即不运用思虑，即上文说的“冥契天德”；顺化即安于变化，不人为地助长。“存虚明”，谓保持内心的安静，即上文说的“思虑静”。“久至德”，谓待德行成熟。张氏认为，能存神顺化，也就仁至义尽了。其在《正蒙·神化》中论述这种境界说：

气有阴阳，推行有渐为化，合一不测为神。其在人也，智义利用，则神化之事备矣。德盛者，穷神则智不足道，知化则义不足云。天之化也运诸气，人之化也顺夫时，非气非时，则化之名何有？化之实何施？中庸曰至诚为能化，孟子曰大而化之，皆以德合阴阳，与天地同流而无不能也。

《孟子·尽心上》说：“大而化之谓之圣，圣而不可知之之谓神。”又说：“夫君子所过者化，所存者神。上下与天地同流，岂曰小补之哉！”张载此处，利用孟子的说法，宣传其存神说，“存神”一辞亦本于《孟子》。张氏此段论述，明确表明，其所穷之神乃气之神，所知之化乃气之化。其论点是，人是气化的产物，人应研究和利用气化的法则，处理人的生活，此即“神化之事备矣”。但这仅是穷神知化的初级阶段，还不是生活的最高境界。最高的境界即所谓“德盛者”，其穷神则不用智力，知化则不精研义理。这是

因为从天到人皆处于气化的过程中。就人说，人的生命和生活也因时而变，此即“人之化也顺夫时”。因此，圣人皆以顺应阴阳二气的变易变则，与天地之化同流，为自己的最高的德行。张载认为，这种境界，即《系辞》所说“天下何思何虑”，任凭日月寒暑往来，“行其所无事”；就是《中庸》说的“至诚为能化”，孟子说的“大而化之谓之圣”。显然，张载是以自己的神化说解释《孟子》和《中庸》中的文句。其目的在于说明，存神的境界，不是运用智力，辨别义理，而是安于气化的过程，不被个体事物的生死存亡所牵累。如其在《正蒙·神化》中所说：“存神过化，忘物累而顺性命乎！”“存神过化”，本于《孟子》“所过者化，所存者神”。张载将存神解释为“忘物累”，将过化解释为“顺性命”。总之，认为顺应事物变易的法则，不计较个人生活中的利害得失，精神上便得到解脱。此即“穷神知化，德之盛也”。

张载的穷神知化说，在易学史和哲学史上也有其重要意义。就易学史说，汉唐以来的易学家解释《系辞》此文，汉易则主卦气说，王弼派则以玄学观点解之，其说虽不同，但皆未以“穷神知化”为重要的易学理论。张载则非常重视此命题。其解释此段文字时，区别精义人神和存神，以存神为穷神知化的最高境界。并同《中庸》中的观点揉合在一起，解释此种境界，这对宋明易学家注释《系辞》此文起了很大的影响。

从哲学史看，其穷神知化说讨论了天和人，内和外，即主观和客观，思维和存在的关系问题。其所谓神和化，即天德和天道，指气化的本性和过程，有其客观规律性，故以天称之。所谓穷神知化指对气化法则的认识，属于人的主观方面的问题，故视其为圣人的事业。张载认为，天和人具有同一性，人不仅是气化的产物，具有气的本性，而且可以认识和顺应气化的法则。他说：“天道即性也，故思知人者不可不知天，能知天斯能知人矣。知天知

人与穷理尽性以至于命同意。”（《易说·说卦》）此是对“穷理尽性”文的解释。性，指人的本性。认为精研气化之理即穷理，则能充分发挥人的本性即“尽性”。因为“天道即性”，天和人具有同一性，所以人能知天，能知天便能知人。这种观点，被称之为“合天人”，即张载所说“性与天道合一存乎诚”。（《正蒙·诚明》）其所谓诚，指天人合一的境界，本于《中庸》说的“合内外之道”。但张载的天人合一说，不是天合于人，而是人合于天，所以把“知天”置于第一位，此种观点，在认识论上，则以客观的气化法则为第一性的东西，主张人的思想应同客观的气化法则相一致。因此，关于神化的认识，他把“精义入神”，即向事物中穷其义理，置于首要的地位，主张“先穷理以至于尽性”。（《语录下》）就这一点说，其穷神知化说，具有唯物主义的因素。据《程氏遗书》十记载，二程和张载关于穷理尽性问题曾展开辩论。程颢主张一步走，所谓“一时并了。元无次序，不可将穷理作知之事，若实穷得理，即性命亦可了”。（《遗书》二上）是说，穷理即是尽性，尽性便是穷理，所谓“一时并了”，不分先后。其所以如此主张，因为在天人问题上，他主张“天人一本”，所谓“人可包天”，即以天合于人，人心即天理，其在认识论上则导出“只心便是天，尽之便知性，知性便知天。”（同上）而张载的论点正相反，认为“能知天，斯能知人”，所以主张“学者须穷理为先，如此则方有学。”（《遗书》十）从张载同程氏的辩论中可以看出，两家都讲合天人，都承认天人具有同一性，但其思维路线并不相同，表现为唯物论和唯心论的对立。张载的精义入神说，后被解释为道问学，对宋明哲学中的唯物主义思想起了一定的影响。

张载以存神为最高境界，其存神说，并非提倡直觉主义，而是以精义入神为前提的。其释“利用安身，以崇德也”说：“正惟存神尔。不能利用，使不思不勉，执多以御，故憧憧心劳而德丧

矣。”（《易说·系辞下》）此是以存神的境界解释“崇德”，认为不能利用安身，以进入不思不勉的境界，而是多方思虑，结果劳心而丧德。意思是，精义入神，利用安身，乃崇德的前提，但只停留在精义入神上，反而不能达到存神的境界。他又说：“君子行义以达其道，精一于义，使不思而得，不勉而中，如介于石，故能见几而作。”（同上）“介于石”，引豫卦九二爻辞文。是说，“精一于义”，穷理至于精一之处，处理事情则能不思而得，不勉而中，耿介如石而不动摇，则能见几而作。此亦是说，精义入神是存神的条件。在张载看来，入神和存神的区别，在于是否有思虑，是否运用智力。存神是排除思虑干扰的，有思说，表面上主张虚心以接物而无所系着，破除憧憧往来之心，实际上将主观融化于客观之中，陷入了自然顺化论。此种观点，来于玄学派的易学。如韩康伯注所说：“知天之所为者，穷理体化，坐忘遗照，至虚而善应，则以道为称；不思而玄览，则以神为名。”如孔疏所说：“任其自然之理，不以他事系心。”当然，韩注所谓神，指虚无的精神，张载则认为是仁德的高度表现。但从认识论和修养方法看，都追求一种虚而善应的不思的境界，这说明张载的存神说没有摆脱玄学派易学的影响。张载的存神说，同其人性论也是分不开的。他在自然观上，以清虚为气的本性，并以其为人性的本质，认为仁义道德即出于清虚之性，这种观点表现在认识论和修养方法上，则以不用智力，涵养德性，为穷神的最高原则。可以看出，关于穷神知化，张载区分入神和存神，实际上是以入神为认识问题，存神为道德修养问题。所以其存神说，后来又被道学家解释为尊德性。

穷神知化本属于认识问题，张载最终归之为道德修养问题，其目的在于表明其穷神知化说也是一种人生观，此种人生观是以其宇宙论和认识论为依据的。据此，他批判了佛道二教的教义。其

在《正蒙·神化》中批评佛教说：

无我然后得正己之尽，存神然后妙应物之感。范围天地之化而不过，过则溺于空，沦于静，既不能存夫神，又不能知夫化矣。

“无我”，是说，以自己的生命为气化的产物，不以身心为个人所私有。能无我方能够穷尽自己的本性，此即“得正己之尽”。无我即存神的境界，有此境界，则能顺应事物的变化，此即“妙应物之感”。张载认为，有此境界，虽范围天地之化而无过差。下文是说，佛教不懂得生死乃气化的产物，既不能尽己之性，又不能应物之化，不能与天地之化合一，从而追求空虚寂静的世界，走向了对现实生活的否定。在张载看来，儒家的圣人，以存神顺化为最高的境界，有此境界的人，同样不被生死问题所牵累，既不厌恶人生，又不追求来生，生则尽人事，死则得到安息。此即他在《西铭》中所说的：“存，吾顺事；没，吾宁也。”可以看出，张载的穷神知化说，虽然受了玄学派易学的某种影响，但他坚定地反对虚无主义的人生观，进而批判了佛道二教的生死观，从而为宋明时期的唯物主义和无神论者反对佛道二教的有神论提供了有力的武器。这也是张载易学哲学的贡献之一。

第七章 南宋时期易学哲学的发展

南宋是宋易发展时期，宋易中的象数之学和义理之学，都很流行，特别是程氏易学，经过程门后学的阐发，成为南宋易学发展的主流。宋末元初的易学家俞琰评论南宋以来易学界的情况说：“至宋濂洛诸公，彬彬辈出，一扫虚无之弊，圣人之本旨始明。奈何世之尚占而宗邵康节者，则以义理为虚文；尚辞宗程伊川者，则以象数为末技。而程邵之学分为两家，牺画周经，亦为两途，遂使学者莫之适从。逮夫紫阳朱子本义之作，发程邵之未发，辞必归于画，理不外于象，圣人之本旨，于是乎大明焉。”（《周易集说·自序》）俞琰乃朱熹的后学，但他认为“舍画而玩辞，舍象而穷理，辞虽明，理虽通，非易也。汉去古未远，诸儒训解，多论象数，盖亦有所本。”（同上）在他看来，从濂洛诸公之后，宋易分为两大流派，即以邵雍为代表的象数学派和以程颐为代表的义理学派，相互论争，至朱熹作《周易本义》，方统一两家易学。又南宋末哲学史家黄震评论宋代易学说：“我朝理学大明，伊川程先生作易传，以明圣人之道，谓易有圣人之道四焉……故其为传，专主于辞，发理精明，如揭日月矣。时有若康节邵先生，才奇学博，探曠造化，又别求易于辞之外，谓今之易后天之易也，而有先天之易焉，用以推占事物，无不可以前知者。自是二说并兴，言理学者宗伊川，言数学者宗康节，同名为易，而莫能相一。至晦庵朱先生作易本文，作易启蒙，乃兼二说，穷极古始。”（《黄氏日钞·读易》）黄震亦朱门后学，其论易属于义理学派，并不赞成邵雍的象数之学，特别是汉易中的纳甲、飞伏、卦气等说，但他同样认为宋易在发展过程中分为理学和数学两大流派，不能相一，到

朱熹方兼取二说，集诸儒之大成。俞、黄所论，就易学的派别和影响说，大体符合南宋易学发展的基本情况。

但从易学哲学的角度看，象数学派和义理学派的观点都是比较复杂的，还不能简单地归结为程邵两家之学。同北宋的易学哲学相比，此时期的象数学派和义理学派出现了相互汲取或相互影响的倾向。如象数学派的代表朱震，则吸取了程颐和张载的观点；义理学派的代表朱熹则吸收了象数学派，特别是邵雍的观点。不仅如此，象数学派和义理学派，由于其代表人物的易学观点和哲学观点并不尽同，又各自分化为不同的流派，相互争论。就象数学派说，有的注重卦象，以象为第一位，如朱震的易学哲学；有的注重奇偶之数，以数为第一位，如蔡元定的儿子蔡沉的易学哲学。就义理学派说，由于南宋时期，道学内部明显地分化为理学和心学两大流派，其对易学原理解释也分化为理学派的易学和心学两大流派，前者以朱熹为代表，后者以杨简为代表。此外，在南宋的哲学界，又形成了同道学家相对立的功利学派，其代表人物也研究易学。此派既批评了象数学派，特别是河洛之学，又批评了理学派的易学观，在易学哲学史上独树一帜，可以叶适为代表。总之，南宋时期的易学哲学，是丰富多彩的，俞、黄将其概括为理学和数学两大派别，是由于没有从哲学的角度考察南宋易学，并且受到各自学术立场的局限。

理学家朱熹在易学哲学史上占有重要的地位。他站在理学派的立场，对北宋以来的易学及其哲学的发展进行了一次大总结。他继承了程氏易学的传统，对周敦颐、邵雍、张载、朱震等人的易学哲学观点皆有吸收和扬弃，从而形成一个庞大的易学哲学体系，对以后几个世纪的易学哲学的发展都起了深刻的影响。

南宋时期的易学哲学的发展，在宋明哲学史上也有重要的理论意义。如果说，北宋新儒家各派易学哲学的主要任务是排斥王

弼玄学派的哲学体系，确立新儒家的世界观和人生观；同佛道二教相抗衡，而南宋儒家各派的易学哲学则从清算玄学派的体系转向对其自身提出的诸问题的探讨。如关于理气，道器，心物，天人，穷理尽性，动静等问题，儒家内部都展开了大辩论，其论争一直延续到清初，成为宋明哲学的主要内容之一。通过这些争论，发展了本体论的学说，将古代哲学的理论思维推向一个新的水平。

南宋时期的易学哲学的发展同当时的社会政治状况也是相关的。如果说，北宋易学哲学的兴起是适合于宋王朝的统一的需要，为巩固后期封建社会秩序提供一种理论依据，那么，南宋易学哲学家则是处于王朝偏安、民族矛盾和阶级矛盾激化时期，他们以《周易》作为考察王朝兴亡和社会治乱的工具，企图通过对《周易》经传的解释，为挽救宋王朝的危机提供一种理论体系。他们对《周易》原理的探讨、解释和争论，实际上反映了社会上不同集团特别是地主阶级中不同政治派别的要求和利益。这是南宋时期易学哲学发达的社会根源。

第一节 程氏易学的流行和象数之学的分化

邵雍、程颐和张载三家易学，在南宋产生了很大影响。唐孔颖达的《周易正义》在经学界和思想界已丧失其统治地位，邵、程、张三家解易的著作，广为传播，特别是程颐的《易传》成了南宋知识界研究《周易》经传的必读的典籍。朱熹回顾说：“只今《易传》一书，散满天下，家置而人有之。”（《语类》卷九十三）这一转变，说明宋易已取得了支配的形态。北宋易学的流行，当归功于程门弟子及其后学。程门大弟子游酢、伊焯、郭忠孝及其子郭雍等，皆以传程氏易闻名于当时，郭雍于《郭氏传家易说·自序》中说：“宋兴百有余载，有明道，伊川二程先生、横渠张先生

出焉，鉴前世儒者之弊，力除千载利禄之学，直以圣人为师，斯道为己任，岂非古之豪杰之士哉！”此是以程氏和张氏易学，直接继承孔子的事业，为儒家之正统。程门弟子及其后学，传授程氏易时，也宣传了张载的学说，因为在他们看来，程张两家皆为义理学派，可以相互补充。张载的易学，也是通过程门弟子的介绍，在南宋得到传播的。与朱熹同时，阐发义理之学的代表人物，是杨万里，由于他受了张载易学的影响，其易学哲学具有唯物主义的因素。他的《诚斋易传》在当时和后来都起了一定影响。

据《宋元学案》记载，传授邵雍易学的，除其子邵伯温外，有其弟子王豫和张嶠（见《王张诸儒学案》），其后有张行成和祝泌（《见《张祝诸儒学案》》）。全祖望评论说：“康节之学，不得其传，牛氏父子自谓有所授受，世不敢信也。张行成疏通其纰缪，遂成一家，玉山汪文定公雅重之。其后如祝子泾，又稍不同。至于廖应准之徒，则益诞矣。”全氏此论，大体符合实际情况。南宋以来传邵氏易的，或者解说其图式，或者流为术数，在理论上并无新的发展。南宋的象数之学是通过程朱派中的人物得到发展并无新的发展。南宋的象数之学是通过程朱派中的人物得到发展的。程朱派的学者所以研究象数之学，其原因之一是，北宋义理学派的代表程颐和张载，对卦爻象和卦爻辞的解释，都取卦变说。卦变说属于象数学派的系统，李之才和邵雍都讲卦变说，并被北宋的义理学派所吸收。因此，南宋理学派的易学家，并非都排斥象数之学。其中有的对象数之学颇感兴趣，或者企图调和两派的观点，或者从义理学派中分化出来，成为南宋时期象数之学阐发者。程颐再传弟子朱震，朱熹的好友蔡元定及其子蔡沉，就是这一时期宣传象数之学的代表人物。他们对汉代易学和邵雍的数学都有研究，在理论上也有新的发展，这是受到义理学派的影响。就其哲学观点说，此时期的象数之学，分化为两种不同的倾向：一种倾

向以朱震为代表，主张有象而后有数；一种倾向以蔡沉为代表，主张有数而后有象。前者的易学哲学体系属于唯物主义，后者的体系则是唯心主义的。

一 朱震《易传》和《易丛说》

朱震是程氏大弟子谢良佐即上蔡的门人，《宋史》有传。他曾为宋高宗讲解《周易》，著有《周易集传》，又称为《汉上易传》，附《易图》和《易丛说》。他也是一位易学史家，对两汉以来的易学流派，以及北宋以来易学的发展都进行了探讨。他在《进周易表》中，对汉易作了充分肯定，认为京房以来的卦气说，“出于周易系辞，说卦”，“后马、郑、荀、虞各自名家，说虽不同，要之去象数之源，犹未远也”。至魏王弼和钟会，“尽去旧说，并杂以老庄之言，于是儒者专尚文辞，不复推原大传”，天人之道，自此而分裂。直到宋朝兴起，方恢复汉易的传统，从陈抟易学开始，以后传至周敦颐和程颐。朱震将程氏易学归之于象数系统，表明他是站在象数学派的立场，考察宋代易学发展的历史。他排斥王弼易学体系，而不否定程氏易学。一方面由于他是程门后学，尊重理学家的传统；另一方面也是由于程氏《易传》容纳了卦变说，不废取象说。关于他自己的易学，在《进周易表》中说：

以易传为宗，和舍雍载之论，上采汉魏吴晋元魏，下逮有唐及今，包括异同，补苴罅漏，庶几道离而复合。

此是说，其易学以程颐《易传》为主，并融会邵雍和张载，又兼采汉唐以来的观点加以补充。“道离而复合”，指恢复被王弼所分裂的传统，即象数之学的传统。他的三种易学著作，确乎体现了这一宗旨。其在《易传》中，解释经传文时，常引程、邵、张三家的言论，而以引《程氏易传》语为最多。其《易图》，用各种图式

解说《彖》《象》《说卦》《系辞》等传中的文句，包括汉易到北宋各易学家的说法，共四十余幅，集中表达了象数学派的易学观。《丛说》是对各家解释《周易》经传的评论，以宣传象数学派的观点为主。他如此重视象数之学，并以象数派的观点解说明程颐和张载的言论，这在宋明易学史上是一新的动向。

朱震的易学及其哲学有其历史的意义。就是学史说，他对汉易和北宋的象数之学作了一次总结，为象数派的易学提供了一套理论体系。他不仅初步整理和解释了汉易的卦气说、纳甲说、飞伏说、五行说、互体说和卦变说，而且对北宋刘牧的河洛说，李之才的卦变说，周敦颐的太极图和邵雍的先天图，都作了介绍和评论。其对象数学派观点的整理和介绍，有一定的史料价值，对清代汉学家研究汉易和图书学派的演变，起了很大的影响。这是他的主要贡献。就哲学史说，朱震作为一位解易的经师，在理论上创见虽不多，但由于坚持取象说，并受程张二家的影响，一方面以气解释太极，一方面又阐发了程氏的体用一源说，对宋明哲学中的本体论的发展起了一定的影响。由于他主张有象而后有数，成为象数学派中具有唯物主义倾向的代表人物。以下谈两个问题：

(1) 圣人设卦本以观象

朱震对卦爻象和卦爻辞的解释，继承了汉易取象说，并吸收了互体、卦变、纳甲、飞伏、五行、卦气等说。其在《易传序》中说：

圣人观阴阳之变而立卦，效天下之动而生爻。变动之别，其传有五：曰动爻，曰卦变，曰互体，曰五行，曰纳甲，而卦变之中，又有变焉。

这段话是朱震对《周易》体例理解的总的论述。他提出的五种体例，都属于象数学派的系统。所谓“动爻”，即爻变，包括揲蓍求卦过程中九六之变，虞翻所说阳居阴位或阴居阳位则变，以及刚

柔升降往来于六位之中等。朱震认为“动爻”本于《系辞》文“爻象动乎内，吉凶见于外”等说法。所谓“卦变”，指乾坤两卦相交而成十二辟卦，包括坎离震兑四正卦主四时说，即汉易的卦气说。朱震认为此是本于复卦卦辞“七日来复”以及《说卦》“震东方”文。“卦变之中又有变焉”，指乾坤两卦又变为六十二卦，包括李之才乾坤反对卦图中的卦变说，朱氏认为此是出于《杂卦》文。所谓“互体”即郑玄、虞翻讲的互体说，所谓“一卦含四卦”。朱氏认为此是本于《系辞》文“八卦相荡”，“杂物撰德”等文。所谓“五行”，指五行生成说，朱氏认为此出于《系辞》文天地之数及《说卦》文“巽为木”，“坎为水”等。所谓“纳甲”即京房和虞翻的纳甲说，朱氏认为此是出于蛊卦卦辞“先甲三日，后甲三日”，巽卦九五爻辞“先庚三日，后庚三日”以及《系辞》“悬象著明莫大于日月”等文。其在《易传序》中接着说：

凡此五者之变，自一二三四言之谓之数，自有形无形言之谓之象，自推考象数言之谓之占。圣人无不该也，无不编也。随其变而言之谓之辞，辞也者所以明道也。故辞之所指，变也，象数也，占也，无上具焉。

此是说，以上五种体例中讲的变化，包括数和象，《周易》就是依据此五种象数的变化占验未来之事；卦辞和爻辞是圣人用来表明象数变化法则的。朱氏此论，明显地表现了象数学派解易的特色。在朱震看来，卦爻辞是表达一卦之中象数的变化的，这同程颐所说“由辞以得其意”的观点是不同的。朱震在《易传》中，就是依据上述五种体例解说六十四卦的卦爻辞以及《彖》《象》《文言》等文。此五种体例，包括从京房到邵雍各家的观点，朱震将其融会在一起。其《易传》则成了宋代易学史上象数学派解易的代表作。以下举几下例子，以见一般。

如其在《易传》中解释乾卦《象》“潜龙勿用，阳在下也”一

章说：

晋太史蔡墨曰：在乾之姤曰潜龙勿用，在乾之同人曰见龙在田，此系辞所谓乾一索，再索，三索，陆绩所谓初九，九二也。初九变坤，下有伏震，潜龙也，阳气潜在下之时，玄白昆仑旁薄幽也。二居地表，田也。坤变为离，离为文，文章炳明，见龙也。龙德而见，如日下照施及于物者，普矣。玄曰龙出乎中，龙德始著也。

此是对乾卦初九，九二爻辞和《象》文的解释。引蔡墨语，见《左传》昭公二十九年。蔡墨原意是讲变卦，即占得乾卦象，初爻为老阳，变为阴爻，则为之卦姤；二爻为老阳，变为阴爻，则为之卦同人。朱震依此解释动爻说和卦变说。所引《系辞》文，当为《说卦》乾坤父母卦说。引陆绩说，本于《周易集解》乾卦《文言》注引：“乾六爻发挥变动，旁通于坤”，即乾卦六爻同坤卦六爻相互转化。引扬雄《太玄》语见《玄渊·中》。此是采取汉易卦变说，解释乾卦初九和九二爻辞。认为乾卦六爻同坤卦六爻相交，乾一索则为姤☱，再索则为同人☶。“初九变坤”，指姤卦象，下体为巽，其背后隐藏着对立的卦象震☳。《说卦》说“震为龙”，故说“下有伏震，潜龙也”，此是取京房飞伏说，解释爻辞文“潜龙”一辞。引《太玄》文，说明《象》文“阳在下”句，表示阳气处于潜伏状态。“坤变为离”，指同人卦象，下体为离☲；“离为文”，本于同人《象》文“文明以健”，表示龙德而显现，如日照四方。以此解释《象》文“见龙在田，德普施”句。引《太玄》文亦是此意。又其解释乾卦九四、九五爻辞和《象》文说：

初二三，有伏震，震为龙为足，五为坎。九四变离兑，兑为泽，泽，渊也。足进乎五，或跃也。伏震为龙，退而在渊也。九居四，履非其位，宜有咎，进则无咎。……程颐易传曰：量可而尽，其适时则无咎。九五坎变离，离为飞，乾为天，离

渊而飞，飞龙在天也。离为目，见也。九五动，九二大人应而往造之，利见大人也。

此是说，乾卦初爻变阴爻为姤卦䷫，初二三爻为巽卦象，其伏为震三；按《说卦》，震为龙，又为足。“五为坎”，即上体乾卦，九四和上九变为阴爻，九五爻不变，则为坎卦象，上坎下巽则为井卦䷯象。“九四变离兑”，指乾卦九四爻变为阴爻，此井卦象中，三四五爻为离卦象，二三四爻为兑卦象，此是取互体说，下卦伏震阳爻上居九五之位，九五爻居互体兑卦象之上，按《说卦》，震为足，兑为泽，此即“足进乎五，或跃也”。以此解释乾卦九四《象》文“或跃在渊，进无咎也”。“退而在渊”，是说井卦象，下卦伏震居于互体兑卦象之下位。“九居四”，指乾卦九四爻，阳居阴位，为不当位，所以说“宜有咎”。下引《程氏易传》语，解释《象》文“进无咎”。以上是解释九四爻辞。以下文是解释九五爻辞。“九五坎变离”，是说，乾卦九五变阴爻，上体则为离卦，承上文，故说“坎变离”。乾卦九五变为阴爻，则为大有卦象䷍，上体为离，“离为飞”，取离为雉，有飞象。“离渊而飞”，是说，坎变离，三五互体为兑卦象。离卦居于下体乾卦之上，离为飞，乾为天，此即“飞龙在天”。离又为目，目有见象。“九五动”，是说九五变为阴爻，九二阳爻与之相应，此即“利见大人”。以上对乾卦各爻辞所做的解释，其中有动爻说，卦变说，互体说和飞伏说，最后落到取象上。其引程颐语，是用来论证其取象说，或者说，按象数派的体例解释《程氏易传》文。

又其在《易传》中释蛊卦《象》文“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也”说：

天道之行，终则有始，无非事者，圣人于蛊巽二卦明之。蛊东方卦也，巽西方卦也。甲者事之始，庚者事之终，始则有终，终则更始，往来不穷。以日言之，春分旦出于甲，秋分

暮入于庚。以月言之，三日成震，震纳庚；十五成乾，乾纳甲；三十日成坤，灭藏于癸，复为震，甲庚者，天地之终始也。

此是以卦气说和纳甲说解释蛊巽二卦的卦爻辞。蛊卦䷑初六变为阳爻，下体为乾，乾为龙，震亦为龙，乃东方之宿，苍龙之象，所以说“蛊东方卦也”。按《说卦》，巽“其穷为躁卦”，即以巽的对立面为震卦，震为东方卦，巽则为西方卦。蛊卦辞有“先甲三日”语，巽卦九五爻辞有“先庚三日”语。蛊居东方，万物生息，甲为事首，所以说“甲者事之始”；巽居西方，万象衰落，所以说“庚者事之终”。“以日言之”，是就日之运行说，日出东方甲时且为春分，日入西方庚时暮为秋分，表示一年之终始。“以月言之”，是就月亮盈晦说，十五月盈成乾，纳甲；初三月初萌成震，纳庚，为一月之终始。此是取《参同契》和虞翻的月体纳甲说，解释蛊巽两卦的卦爻辞。接着又说：

蛊事之坏也，巽行事也。变更之始，当虑其终；事久而蛊，当图其始。先甲三日，图其始也。蛊一变大畜，乾纳甲；再变贲，离为日。乾之爻在先，先甲三日也。三变颐，四变噬嗑，离为日；五变无妄，乾纳甲。乾三爻在后，后甲三日也。先甲者，先其事而究其所以然；后甲者，后其事而虑其将然。究其所以然，则知教之之道；虑其将然，则知备之之方。一日二日，至于三日，虑之深，推之远，故能革前弊，弭后患，久而可行，图始者至矣。

此是引虞翻蛊卦说解释“先甲三日，后甲三日”文。“蛊一变大畜”，是说蛊卦象䷑，初六变为阳爻，为大畜䷙卦，此卦下体乾纳甲。蛊卦九二爻变为阴爻，则为贲卦象䷖，其下体为离，取象为日。此即“再变贲，离为日”。按此卦变过程，先有乾三爻象，后有离象，乾纳甲，离为日，此即“先甲三日”。贲卦九三变为阴爻，

则为颐卦象☶，六四变为阳爻则为噬嗑卦象☲，其上体为离，此即“三变颐，四变噬嗑，离为日”。其六五变为阳爻，则为无妄卦象☲，上体为乾，此即“五变无妄，乾纳甲。”按此卦变过程，先有离象，后有乾三爻象，离为日，乾纳甲，此即“后甲三日”。以上是对虞翻说的解释，虞说见《周易集解》。但朱震解此卦时，又引《程氏易传》说。程颐主取义说，认为甲为“数之首，事之始。”“先甲三日”，谓先思虑三日再图谋治理，即“先于此，究其所以然也。”“后甲三日”，谓治事后又经过三日思虑，准备具体的对策，即“后于此，虑其将然也。”朱氏所说“事久而盍，当图其始”，即本于程氏义。下文一段文字，皆抄自《程氏易传》，个别字，稍有改动。他引《程氏易传》语，其目的在于给虞翻说以一种义理的解释，认为盍卦辞，不仅讲天道消息，亦讲人事问题。但其对卦辞的解释，则主取象说。他所以讲卦变，讲纳甲，在于从盍卦象中引出离卦象，以离为日，解说“先甲三日”和“后甲三日”文。

又如其释损卦卦辞和《象》文“曷之用，二簋可用亨”说：
兑为口，有问之意，损益相为用也。损益二卦，皆有簋象。坤为腹为方，震为足，艮为鼻，震巽为木，木为方器，有腹有足有鼻，簋也。……上为宗庙，艮为门阙为手，震为长子，升自门阙而荐之，亨也。

此是以互体说，解释“二簋可用亨”句。损卦☶，艮上兑下。下体兑，按《说卦》，兑为口，有提问之意，以此解释“曷之用”，即何所用？三五爻为互体坤，二四爻为互体震，按《说卦》，坤为腹，震为足，坤为地，又有方象。上体为艮为鼻，互体震又有伏巽，巽为木。此是说，损卦具有簋器之象。“上为宗庙”，指上九爻为宗庙，此本于京房和荀爽说。以下所取之象，皆本于《说卦》。此是说，损卦又有长子祭祀之象，以此解释“可用亨”句。又其解释此卦六三爻辞“三人行则损一人，一人行则得其友”说：

横自泰变，三阳并进，三人行也。九三一爻损而之上，三人行则损一人也。九二上行，则上六下居三，刚柔偶合，一人行则得其友也。三爻即上爻也，故谓之友。太玄曰工与七共朋，三与八成友。二七均火也，三八均木也，犹三即上也。万物之理，无有独立而无友者，有一则有两。得配也。有两则有一，致一也。有两者益也，有一者损也。两则变，一则化，是谓天地生生之本，非致一，其能生乎！

此是说，损卦由泰卦变来，泰卦䷊下体乾，三阳并进，即爻辞所说的“三人行”。其九三爻上行居上爻之位，则变为损卦䷨象，下体乾三爻则损去一爻，此即爻辞所说“则损一人”。又泰卦九二爻上行居上位，上六爻下居九三之位，亦为损卦象，此即“一人行”。其结果，六三与上九相应，此即“刚柔偶合，一人行则得其友”。三上相配，所以为友，是基于五行之数相配的法则，如扬雄所说：“一与六共宗，二与七共朋，三与八成友，四与九成道，五与五相守。”（《太玄·玄图》）“三八为木”，“四九为金”，“二七为火”，“一六为水”（《太玄·玄数》）。此是依五行生成说解释爻辞“一人行得其友”。下文说的“有一则有两”，“有两则有一”，以“致一”为“生生之本”句，又本于《程氏易传》文，企图将五行生成说同程氏的理必有对说结合起来。

从以上的例子中可以看出，朱震在《自序》中提出的五种体例，主要的是卦变和互体二说，动爻、纳甲、五行说都是从此二说为基础的。其讲卦变的目的，又是为了引出互体，最后，通过互体所取之物象，解释卦爻辞。因此，他在其《易传》《丛说》中，对卦变说、互体说、取象说作了较为详细的论述和辩解。

其在《丛说》中论卦变说：“周易论变，故古人言易，虽不筮，必以变言其义。”认为《周易》讲变易，乃指卦象和爻象的变易，所以古人以变易为《周易》的原理。接着他叙述了卦变说发展的

历史。认为《左传》中记载的“所谓之某卦者”，就是讲卦变说，即以变卦说为卦变说的先驱。孔子作十翼，亦讲卦变说，如《象》讲的刚柔上下往来，《系辞》所说“刚柔相易”、“唯变所适”，《说卦》说的“巽曰其究为噪卦”，《序卦》说的“剥穷上反下，故受之以复”，《说卦》说的乾坤父母卦生六子卦等，都是讲卦变。所以孔子以后讲易者，亦主卦变说。如京房的八卦相生而成六十四卦说，虞翻、蔡景君、伏曼容的旁通说，李之才的卦变说。“考之于经，其说皆有所合”。所以宋儒程颐和张载亦皆言卦变，如程氏对损卦六三爻辞的解释，“此正论卦变也”。张载解释损卦说“六三本为上六，上九本为九三”，“则横渠言卦变矣”。不仅如此，他还认为，即使王弼排斥卦变说，实际上其注《周易》，亦讲卦变。他举例说：“王弼注贲曰，坤之上六来居二位，柔来文刚之义也。乾之九二分居上位，分刚上而文柔之义也。此即卦变也。而弼力诋卦变，是终日数十，而不知二五也。”（同上）这种批评，表明朱震视卦变说为《周易》的基本体例。他在《易传》中，还对卦变说作了理论上的阐述：

或曰圣人既重卦矣，又有卦变何也？曰因体以明用也。易无非用，用无非变；以乾坤为体，则以八卦为用；以六十四卦为体，则以卦变为用；以卦变为体，则以六爻相变为用，体用相资，其变无穷。（《易传·屯》）

此是以体用范畴说明卦变说的理论意义。体，指卦的体质；用，指爻象的变化。认为《周易》是“因体以明用”，离开用，则无变易，亦无《周易》。其解《系辞》文“易之为书也，不可远”一章说：“盖不可远者，易之体也，而有用焉；为道也屡迁者，易之用也，而有体焉。能知卦象合一，体用同源者乎，斯可以言易之书也。”此处说的体，指一卦六位，所谓“成六位以为体质”（同上），此是不变的，但其用即爻象上下往来，变化于六位之中，却无穷尽，

此即“卦象合一，体用同源”。可以看出，其对卦变说的解释，集中到一点，即认为此说体现了以变易为用的精神。从而上溯到《周礼》八经卦别为六十四卦说，春秋时期的变卦说，《易传》中的刚柔往来说，乾坤父母卦说，直到京房的八宫卦说，飞伏说以及卦气说。总之，将荀爽、虞翻以前关于卦爻象变易的体例和观点，皆纳入卦变说，以此来论证以虞翻和李之才为代表的卦变说乃《周易》之正统，回敬义理学派对卦变说的攻击。

关于卦变和互体的关系，其在《易传·屯》中说：

易曰刚柔相摩，八卦相荡，先儒谓阴阳之气旋转摩薄，乾以二五摩坤成震坎艮，坤以二五摩乾成巽离兑。故刚柔相摩则乾坤成坎离，所谓卦变也。八卦相荡，则坎离卦中互有震艮巽兑之象，所谓互体也。

此是解说荀爽以来的卦变说，即乾坤两卦二五爻互易而成坎离两卦。朱震认为，有坎离两卦，即有其它四卦，因为离卦中有互体巽兑二卦，坎卦中有互体震艮二卦。其《易图》中有“坎离天地之中图”，即解释此种卦变说。朱氏此论在于说明一卦可变为许多卦，甚至发如焦氏《易林》所说每卦皆可变为六十四卦。依此体例，以互体解释卦爻辞，则不限于本卦之象，还可以旁通其它有关之卦。这样，互体的范围就更加广泛了。其推崇卦变说，又在于贯彻汉易以互体解易的精神，这也是象数学派的特征之一。

关于互体说，他说：“郑氏传马融之学，多论互体”（《丛说》），认为互体说乃汉易的传统。但在朱震看来，此说也有长期的历史，可以追溯到春秋时期。他指出，《左传》所记载的占筮之辞，如周太史为陈厉公占，遇观之否（见《左传》庄公二十二年），谓“有山之材，而照之以天光，于是乎居土上”，山指否卦中二四爻艮卦象，此即讲互体。从而批评王弼派说：“王弼谓互体不足，遂及卦变，钟会著论，力排互体，未详所谓易道甚大矣。”

(《易传·屯》)甚至认为王弼注易亦讲互体。他说：“王弼讥互体、卦变，然注睽六三曰：‘如虽受困，终获刚助。睽自初至五成困，此用互体也。’”(《丛说》)睽卦☵离上兑下，困卦☱兑上坎下。朱震认为，王弼说的“初虽受困”，乃指睽卦初至三为兑，三至五为互体坎，有困卦之象，故王氏亦讲互体。又其在《易传》中，解释《系辞》文“若夫杂物撰德，辨是与非，则非中爻不备”说：“中爻，崔憬所谓二三四五，京房所谓互体是也。”他取唐崔憬的中爻说，论证互体说乃《系辞》解释《周易》的重要体例；关于互体的内容，他提出“体有六变”说，举豫卦为例说：“自四以上震也，四以下艮也，合上下视之，坎也。震有伏巽，艮有伏兑，坎有伏离，六体也，变而化之则无穷矣。”(《易传·豫》)。豫卦☱震上坤下。朱震认为，四至上为震，二至四为艮，三至五即“合上下视之”，为坎，加上其伏卦，巽，兑，离，共为六体。按此说法，互体不仅指二四和三五爻象，上下二体亦为互体之形式，而且还包括隐伏的对立的卦象，此种互体说，同其卦变说一样，内容比汉易的说法更为广泛，其目的在于充分发挥取象说。如豫卦九四爻辞说：“由豫大有得，勿疑朋盍簪。”王弼注，以盍为合，簪为疾，即速来。认为九四爻为一卦之主，居上体震之下，其动则众阴从之，以得其悦豫；守信而不疑于物，众阴群朋则合聚而疾来。程颐解此爻辞，本王弼义，认为九四居大臣之位，六五之君顺从之，上任之以事，得大行其志；能尽其至诚，勿有疑虑，则朋类自当合聚而助。程氏以簪为聚。王程二家解此爻辞，皆主取义说。朱震注此爻辞，则本于虞翻取象说：

四为豫之主，五阴顺从，由已以致豫，故曰由豫。以一阳而从五阴，大者有得也，故曰大有得。然不免于疑者，在近君危疑之地，无同德之助，众阴不从五而从已也。疑谓伏巽，巽为不果，坎见巽伏，故勿疑。盍合也，五交四也，言积诚不

已，下情通于上也。坎为发，为通，四刚在上，众柔之际，交而通之，犹簪也。发非簪则散乱不理，安有发之柔顺而不从簪乎！

朱氏此解，突出两点：一是以互体震之伏卦巽，解释“疑”。按《说卦》，巽为“不果”，即不果断。但此卦象，坎为显，巽为隐，所以说“勿疑”。二是以互体坎中的阳爻为簪象，以坎为发象，解释爻辞“朋盍簪”，意谓九四刚阳居众柔之间，沟通上下，如同簪系之于发间，使发不散乱。其以坎为发本于《说卦》巽为寡发。此卦为坎见巽伏，所以坎为发。可以看出，朱氏企图从卦象及其所物象中寻找卦爻辞的意义，不能不凭借互体说，进而将其阐发为“体有六变”说。从易学史上看，义理学派，一般说来，不讲互体，而象数学派则视互体为《周易》的基本体例。朱震易学鲜明地表现出了这一特色。

关于取象，朱震也提出一套理论。其在《易传·系辞》中，解释“圣人设卦观象”一章说：

圣人设卦本以观象，不言而见吉凶。自伏羲至于尧舜文王，近者同时，远者万有千岁，其道如出乎一人，观象而自得也。圣人忧患后世，惧观之者，其智有不足以知此，于是系之卦辞，又系之爻辞，以明告之，非得已也，为观象而未知者设也。

此是说，伏羲设卦，教人观察卦象，推测吉凶。后来的圣人如文王，忧虑后人不能观卦象而知吉凶，于是系之于卦爻辞，解释卦爻象。又其解释《系辞》文“象者言乎象者也”说：“设卦观象，默而识之，不得已有象者，所以言乎一卦之象也，玩其象辞而不得，观其象可也。”此亦是说，辞是用来解释象的，一卦之象乃一卦之体，《周易》一书以卦象为其结构。因此，其解释《象》传的意义说：

易者象也，有卦象，有爻象。象也者言乎象者也，言卦象也。

爻象动乎内，言爻象也。夫子之大象，别以八卦取义，错综而成之。有取两体者，有取互体者，有取卦变者。大概象有未尽者，于大象申之。

此是引《系辞》文解释《象》的由来，认为《象》《象》二传都是解释卦象的，《大象》是对《象》的补充。并且指出，象有两种涵义：一是指卦爻象，一是指八卦所取之物象，如《大象》所取八卦之象。关于卦爻象，其《丛说》说：“初奇，二偶，三奇，四偶，五奇，六偶。卦有取于奇偶为象者，如乾九四曰渊。渊，重坎也，自四至上有重坎象。”此是以卦爻及爻位之奇偶为象。乾卦六爻皆阳，但就六位之奇偶说，居偶位者即二四六，为阴。从乾卦四和上爻为阴看，自四至上则为坎卦象，故爻辞说“或跃在渊”。关于乾坤两卦之象，其在《易传》中解《系辞》文“乾坤其易之蕴耶”说：“乾健也，坤顺也，健顺者意也，谓之乾坤者名也，乾奇坤偶者象也，象成而著者形也。”此是说，乾坤两卦，乾坤为其名，健顺为其意，奇偶为其象，卦画为其形。此亦是以乾坤两卦之奇偶为象。朱震认为，圣人建立奇偶卦象，是用来表现圣人之意，即《系辞》所说“立象以尽意”，离开卦象，则不能尽其意。他说：“意至曠也。圣人于无形之中建立有象，因象而得名，因名而得意，则言之所不能尽见者，尽矣。”（同上）此是说，卦爻象即奇偶之象乃得意的根据。据此，其于《丛说》中批评王弼说：

王弼曰，爻苟合顺，何必坤乃为牛。义苟应健，何必乾乃为马。不知凡健顺者皆乾坤之象，爻有变化，杂而成文。如不以健顺论乾坤之性，则说卦赘矣。辅嗣自系辞而下，不释其义，盖于象数穷矣。

意思是说，王弼不懂得象的意义。任何卦都有奇偶之象，象是不能废弃的。任何卦义都是有象的，凡具有健顺之性的，皆有乾坤之象，即皆有奇偶之象。正因为如此，《系辞》《说卦》以健顺解

说乾坤两卦象的性质。王弼不释《系辞》《说卦》，象数也就被废止了。朱震此论，区别卦象和所取之物象，认为王弼的错误在于由排斥物象而排斥卦象，从而离卦象而求义理，违背了《系辞》所说“圣人立象以尽意”的原则。

关于八卦所取之物象，朱震认为也是不能废弃的。其在《易传》中释《系辞》文圣人观象制器一章说：

盖动于人情，见于风气，有是时必有是象。易者象也。易之有象，拟诸其形容而已。犹绘画之事，雕刻之工，一毫损益，则不相似矣。

此是说，易之有象，来于对物象之模画，八卦之象，来于对八类事物的模拟。其释《系辞》文“拟诸形容，象其物宜”说：“圣人见天下之赜，将以示人，故拟诸其形容，象其八物之宜。形，一定也，刚柔以立本也；容，变动也，变通以趋时也，是故谓之象。立象则卦也，变通也，在其中矣。”此是说，圣人所立之卦象，是模拟天地风雷水火山泽人物之形体及其运动变化的趋势，所以称其为象。因此，以八类物象解释卦爻象和卦爻辞，则是理所当然的事。朱震此说，又将卦象和物象统一起来，进一步驳斥了王弼派的废象取义说。依据此种取象说，朱震还肯定了五行说。其在《丛说》中说：“八卦兼用五行，乃尽其象，管辂、郭璞共用此术。”并批评王弼说：“王弼云，卦变不足，推致五也。”此是说王弼解易，亦用五行说，其排斥五行说同样是自相矛盾。他认为五行说出于《说卦》，同样是不能废弃的。因此，朱震于《易传》中，对《说卦》中的取象说，详加注解和考证，其文字与注解《系辞》文部分不相上下，表明他十分重视以八卦所取之物象解释卦爻象和卦爻辞。其所论八卦所取之物象，可以说是对汉易以来各家取象说所作的一次总结。其中有些说法，对研究八卦之起源颇有启发性。如其依《说卦》文，乾为龙，震亦为龙，震其究为健等说法，

认为乾可变为震，震可变为乾，“震东方卦，直春分以后，辰亦为龙，苍龙之次也。动极必反，故龙以春分升，以秋分降”。所以乾卦中讲的龙象，亦指龙星而言。此说对近人解释乾卦爻辞起了一定的影响。

朱震还探讨了《周易》取象的体例。其在《丛说》中说：
 卦有取前卦以为象者，有取后卦以为象者，有一爻而取两象者，有一象而兼二爻者，有一爻变动而二爻共取以为象者，其言可谓曲矣，然而尽万物之理。不如是，无以致曲焉；不如是，其言亦不能以中矣。

此是对经文中取象的解释。“前卦”和“后卦”，指卦序中的相因之卦，如归妹卦则取前卦渐卦辞中“女归”之象。“一爻即取两象”，如鼎卦初六爻，按其爻辞，既取颠趾之象，又取妾得子之象。“一象而兼二爻”，如渐卦九三爻和上九爻，其爻辞皆为“鸿渐于陆”。“一爻变动而二爻共取以为象”，如渐卦六四爻取妇象，下降亲九三爻，其爻辞则为“妇孕不育”，上升亲九五爻，其爻辞则为“妇三岁不孕”。朱震此说，无非是说，《周易》卦爻辞所言之象，虽然细微，但却穷尽万物之理，企图以取象说解释卦爻辞与卦爻象存在着逻辑的必然联系。他评论虞翻说：“虞氏论象太密，则失之于牵合，而牵合之弊，或至于无说，此可删也。”（《丛说》）其实，朱震的取象说，同样，“失之于牵合”，这是象数学派共同的流弊。

以上所述，有朱震论《周易》体例的大致轮廓，其基本精神是坚持取象说。其易学哲学就是以此为出发点而展开的。由于他主取象说，关于八卦和筮法的起源，则阐发了《系辞》的观象说，认为来于圣人对天地万物的模写。其在《易传》中解说《系辞》文第一章说：

乾坤贵贱两者，圣人观天地而画卦。刚柔、吉凶变化者，圣

人观万物而生爻。变化者，爻有变动也。伏羲画卦，乾上坤下，立天地之位。归藏先坤后乾，首万物之母。连山乾始于子，坤始于午。至周易，尊乾卑坤，其体乃定。见于卦，则上体乾也，下体坤也。

此是说，乾坤卦画，来于天地方位；爻象的变动来于万物之动静。三易虽有不同，但都效法天地之象。归藏以坤卦为首，因为地为万物之母。连山以艮为首，艮终始万物，取法阳气始于子，阴气始于午。《周易》以乾卦为首，尊乾卑坤，是效法天高地卑。他接着说：

五方之物，各以其类聚，同气也。五物之类，各以其群分，异情也。气同则合，情异则离而吉凶生矣。爻或得朋，或失类，或远而相应，或近而不相得，或睽而通，或异而同，阴阳之情也。

此是说，万物各因其类而有同异，同则相合，异则相离，所以卦之爻象有吉有凶，或相应，或不相得，或如睽卦乖而相通，异中有同，同中有异。他接着又说：

在天成象者阴阳也，在地成形者刚柔也。天变则地化，变者阴阳极而相变也。阴阳之气变于上，刚柔之形化于下。故策二十八者其数七，策三十二者其数八，策三十六者其数九，策二十四者其数六。阴阳交错，刚柔互分。

这是对“在天成象，在地成形，变化见矣”的解释。其以阴阳二气为天象，以刚柔体质为地形，认为筮法中的七八九六之数取法于天象阴阳之变，地形刚柔之化。二气运行，阳极则阴，阴极则阳，所以策数七为少阳，九为老阳，八为少阴，六为老阴。九六为数之极，极则变，其相变，取法于阴阳寒暑之变。据此阴阳之变，效法地形之化而为爻，故爻有刚柔之分。此是以取法天变地化解释揲蓍立卦。其下文又说：

天地变化之道，乾坤之交也。乾以刚摩柔，坤以柔摩刚，刚柔相摩，八卦相荡，变化彰矣。

此是解释“刚柔相摩，八卦相荡”句。意思是，乾坤两卦相交而生六子卦，取法于天地变化之道，即雷霆风雨之滋润，日月寒暑之运行而万物化生。所以坤二五之乾而为离，离有互体兑巽；乾二五之坤为坎，坎有互体艮震互体，此即“八卦相荡”。以上这些论述，即认为先有天地万物之象，后有卦爻象，如其所说：“法象莫大乎天地，故定乾坤也。变通莫大乎四时，故明六爻也。悬象著明莫大乎日月，故用坎离也”（《易传·系辞上》），显然是对易学中模拟说的阐发。他把卦爻象及其变化看成是对自然和社会现象的模写，是一种唯物主义观点。

从上述的论点中，还可以看出，他把七八九六之数归之于阴阳二气之变易，实际上认为，有气而后有数。其在《易传》中解释《说卦》文“幽赞神明而生蓍”说：

圣人赞天地以立人道，于是生蓍之法以起数。其用起于一，及其究也，上下与天地同流而无迹，故曰幽赞。太玄曰昆仑天地而产蓍，一者何也，气之始也。

他以神明为天地之性，取扬雄义，认为蓍草生于天地，揲蓍之数起于一，一乃气之始，即认为有气而后有数。又其解《系辞》大衍之数章说：

易舍万象，策数乃数之一，又有爻数，卦数，五行，十日，十二辰，五声，十二律，纳甲之数，不可一端。

此是以蓍数为万象之一，其它数如爻数、卦数、纳甲之数，亦皆万象之不同表现。他将数纳入象的领域，以数为象表现自己的形式。所以又称奇偶之数为象，所谓“乾奇坤偶者象也”。此种观点，实际上认为有象方有数。可以看出，关于气、象、数三者的关系，朱震把气象置于第一位。关于气和象的关系，其在《易传》中解

释《系辞》文“乾坤其易之门耶”一章说：

乾刚者，阳之物，老阳之物也，其德则健。坤柔者，阴之物，老阴之策也，其德则顺。阴阳气也，刚柔形也。气变而有形，形具而有体，是故总策成爻，健顺合德而刚柔之体见矣。圣人以此体天地之撰。体，形容之也；撰，定也；形容天地之所定者，体造物也，即刚柔有体是也。天神也，地明也，通神明之德者，示幽显一源也，即阴阳合德是已。阴阳相荡，刚柔相推，自乾坤而变八卦，自八卦而变六十四卦，三百八十四爻。其称名也杂然不齐，枝叶至扶疏矣，而亦不越乎阴阳二端而已。

此段文字可代表朱震的易学观。他以阴阳为气，刚柔为形，健顺为德。认为阴阳二气是无形的，其变而为有形之物，则具刚柔之体，所以撰著而成爻，爻有刚柔而成卦。卦以刚柔为体，健顺为德。其以刚柔为体，乃形容天地所造之物，有一定体质，非刚则柔，此即“以体天地之撰”；以健顺为德，乃通达天地阴阳之性能，即阳健阴顺之性为幽，乾健坤顺之德为显，卦象之德来于阴阳二气之性，此即“以通神明之德”，“幽显一源”。由于二气相荡，刚柔相推，所以乾坤两卦变为六十四卦，三百八十四爻。卦象之称谓，虽参差不一，说到底无非是阴阳二气之变易而已。朱震此段论过，有两点值得注意：一是以阴阳二气之变化为卦爻象和卦爻德及其变易的根源，此种观点，实际上主张有气而后有象，如其所说：“气聚而有见故谓之象，象成而有形故谓之器。”（《易传·系辞上》）二是以“天地之所定者”解释“天地之撰”。按汉易和韩康伯注，皆以撰为数，而朱震则训撰为定，意谓天地之内，万物之象皆有一定的体质。此种解释，同样表示其推崇气和象。

前面讲到，易学史上的象数学派，就其发展的趋势说，分化为两派：一派主张有数而后有象，以邵雍为代表；一派主张有象

而后有数，可以朱震为代表。朱震的象数之学，以气、象为第一位，是受了周郭颐和张载的影响。由于他对筮法的解释，主张有气而后有象，有象而后有数，在哲学上终于导出气为世界本原的结论，成为南宋时期气论哲学的阐发者。

(2) 太极者阴阳之本

朱震的易学哲学在易学史和哲学史上影响较大的是太极说。其太极说是围绕对《系辞》“易有太极”章，大衍之数章和《说卦》“参天两地而倚数”的解释而展开的。通过对太极的解释，将三章的观点揉合在一起，发展了象数学派的太极观。

首先，他认为天地之数，大衍之数 and 参天两地之数是一致的。关于天地之数，其在《易传·系辞》中解释说：

一三五七九奇也，故天数五；二四六八十偶也，故地数十。九者河图数也，十者洛书数也。五位相得者，一五为六，故一与六相得；二五为七，故二与七相得；三五为八，故三与八相得；四五为九，故四与九相得；五五为十，故五与十相得。然各有合。故一与二合，丁壬也；三与五合，甲己也；五与六合，戊癸也；七与四合，丙辛也；九与八合，乙庚也；五即十也。天地五十有五，大概如此。故日月天地之数五十有五，然五十则在其中。

此是以天地之数解释河洛之数，其以九为河图数，十为洛书数，本于刘牧说。其在《易图》中首录刘牧的河图和洛书两个图式，并作了介绍，表示他推崇河洛之学。其在《丛说》中对刘牧河洛说的具体内容，虽有所批评，但以天地之数解释河洛之数，并以九宫图为河图，以五行生成图为洛书，如其所说“河图九宫，洛书五行，圣人则之”（《易传·系辞》），则是对刘牧说的发挥。其对“五位相得”的解释，本于郑玄、虞翻说，用来解释河洛之数，其对“各有合”的解释，乃指河图的图式。其在《丛说》中引虞翻

的话说：“甲乾乙坤相得合木，丙艮丁兑相得合火，戊坎己离相得合土，庚震辛巽相得合金，壬壬地癸相得合水。翻谓天地者言乾坤也。十日之数甲一乙二丙三丁四戊五己六庚七辛八壬九癸十。”虞氏说见李鼎祚《周易集解》。其说是，按天数五和地数五的次序，配以十干支和八卦，即天一配甲乾，地二配乙坤，天三配丙艮，地四配丁兑，天五配戊坎，地六配己离，天七配庚震，地八配辛巽。天九配壬，地十配癸，则不配卦。天奇和地偶相配合，则为五行，即甲乙相合为木，丙丁合而为火，戊己合而为土，庚辛合而为金，壬癸合而为水。关于“各有合”，虞氏还有一说：“一六合水，二七合火，三八合木，四九合金，五十合土。”（《周易集解》）此说配以十干，即一六甲己为水，二七乙庚为火，三八丙辛为木，四九丁壬为金，五五戊癸为土。朱震依据虞翻说，对“各有合”提出一种新的解释。他以河图中的东三配甲，南九配乙，西七配丙，北一配丁，中五配戊己，东北八配庚，东南四配辛，西南二配壬，西北六配癸。河图中五之数当十计，即两个五，一配戊，一配癸。按此说法，一与二合为丁壬，三与五合为甲己，五与六合为戊癸，七与四合为丙辛，九与八合为乙庚。配以五行，三五为木，九八为火，七四为金，一二为水，五六为土，土居中央，木火金水，居四正位。其数总计为五十，此即“凡天地之数五十有五，然五十则在其中”。以上是由天地之数引出河图之数，并用来解释大衍之数五十。他接着又说：

大衍之数五十，而策数六七八九何也？曰六者一五也，七者二五也，八者三五也，九者四五也。举六七八九则一二三四五具，所谓五与十者未始离也。五与十，中也，中不可离也。考之于历，四时迭王，而土王四季，凡七十有五与金木水火等。此河图十五隐于一九三七二四六八之意。刘牧曰天五居中，主乎变化，三才既备，迭藏于密是也。故六七八九而

五十之教具，五十之教而天地五十有五之教具。

此是说，大衍之数中的策数七八九六即是五行之成数六七八九，此六七八九包括其生数一三五四，即河图四十五之数。此河图中五之数，按天地之数，天五配地十，与十不相离，此即“五与十未始离也”。天五与十居中位，如同土居中位，不主管某一季，但却总管四季，其作用隐藏在四季之中一样，“主乎变化”，隐于八宫之中，“退藏于密”。按此说法，河图九宫之数即洛书五行之数，亦即大衍五十之数，亦是天地五十有五之数。同洛书之数相比，河图之数差十，只是隐而未现，其总数皆为五十有五，即天地之数。此天地之数中，又皆有大衍五十之数，此即“六七八九而五十之教具，五十之教而天地五十有五之教具”。这种说法，同刘牧说，基本上是一致的。其在《易图》中，解释刘牧的洛书说：“天地之数五十有五，数五即十也。故河图之数四十有五，而五十之教具。洛书之数五十有五，而五十之数在焉，惟十即五也。”朱震宣扬此说的目的在于说明八卦和《周易》来于天地之象数。其解《系辞》“河出图，洛出书，圣人则之”说：

于著龟图书言则之者，大衍之数，八卦、五行，作易者数皆十五，水六火七木八金九五行之教具焉。传曰圣人以著龟而信天地四时日月之象数，以河图洛书而信著龟之象数，信矣，其不疑也。于是乎作易。

此是说，蓍有数，龟有象，蓍龟之象数即河图洛书之象数，其来于天地四时日月之象数。河图具八卦，洛书具五行，皆有大衍之数五十。依大衍之数，揲蓍求卦，得策数七八九六，八卦之爻象皆在其中。此七八九六之数，具有一二三四五之数，即具有九宫之数，其卦象则为一坎九离三震七兑八艮四巽二坤六乾。策数七八为十五，九六亦为十五。九宫之数纵横亦皆十五。此七八九六亦是洛书五行之数，即一六为水，二七为火，三八为木，四九为

金，五五为土。其卦象则为六水坎，七火离，八木震，九金兑，居四正之位，乾坤艮巽居四隅之位，与河图同。朱震认为七八九六之数说到底来于天地四时之象数，所谓“四时者，坎离震兑，此六七八九之数也。”（《丛说》）其释《系辞》文“天地变化，圣人效之”说：“天地变化，四时行焉，万物生焉，故圣人效之。”可以看出，其对河洛之数的解释，实际上来于汉易中的卦气说。按《月令》系统，以五行配四季，并配七八九六之数：春为木，其数八；夏为火，其数七；秋为金，其数九；冬为水，其数六。照《吕氏春秋》高诱注：木居五行中第三位，三五则为八；火居五行中第二位，二五则为七；金居五行中第四位，四五则为九；水居五行中第一位，一五则为六。五行按水火木金土的顺序排列，故有此五行之数。朱震认为，此五行之数，即坎离震兑四正卦之数，即筮法中的七八九六四象之数，亦是河图洛书中四正位之数。此五行之数，又是天地之数和大衍之数。这样，便将卦气说，五行说，河洛说，天地之数和大衍之数说揉合在一起，形成一个体系，以此说明八卦和六十四卦形成的过程。这也是对刘牧河洛之学的阐发。

关于“参天两地”，朱震在《易传·说卦》中说：

参天两地五也，五小衍也。天地五十有五之数具，而河图洛书大衍之数实倚其中。一与五为六，二与五为七，三与五为八，四与五为九，九与一为十。五十者河图数也，五十有五者洛书数也。五十有五即五十数，五十即大衍四十有九数。

此是说，五为小衍之数，加以推衍则为大衍之数五十。此小衍之数即参天两地之数。其在《易传》中解大衍之数，亦持此说：“小衍之五参两也，大衍之五十，则小衍在其中矣。”其以五为小衍之数本于程颐和邵雍说。但朱震认为此参两之五即小衍之数，亦是天地之数中的天五或中五之数。此中五之数，分别加以一三三四，

则为七八九六，共四十五，五当十计，或增九加一之数，十当五计，则为河图五十之数。此五十之数即洛书五十有五之数，亦是大衍之数。按此说法，从小衍之数即参两之五，衍为大衍之数五十，即天五之数衍为河图之数之五十。此又是以河图中五之数自身的展开，解释小衍之数展开为大衍之数，以此解释《说卦》文“参天两地而倚数”。其以河图之数为中五之数的展开，亦本于刘牧说。这样，朱震又将参天两地说同大衍之数，天地之数以及河洛之数揉合在一起，建立起以参两或中五为核心的象数体系，用来说明八卦的形成，即以成卦的过程为参两之数逻辑地展开过程，或天地之数自身组合的过程。

以上是朱震关于筮法中揲蓍成卦的解释，在此基础上，他提出了太极说。其在《易传》中释“大衍之数五十，其用四十有九”说：

一者体也，太极不动之数，四十有九者用也。两仪四象分太极之数，总之则一，散之则四十有九，非四十有九之外，复有一而其一不用也。方其一也，两仪四象未始不具；及其散也，太极未始或亡，体用不相离也。四十有九者七也，是故爻用六，蓍用七，卦用八，玄用九，十即五也，十盈数，不可衍也。分之左右而为二，以象两者，分阴阳刚柔也。挂一于小指以象三者，一太极两仪也。揲之以四以象四时者，阴阳寒暑即四象也。

此是以不用之一为体，以四十九为用，以体用范畴说明一和四十九的关系。朱氏认为此不用之一即是太极，乃不动之数，所以为体。四十九参与揲蓍过程，因其变化引出策数七八九六，所以为用。但此太极之一，并非单一之数，而是指四十九之总合，此即“总之则一”，“非四十九之外，复有一而其一不用”。此太极之一，散开即是四十有九。其未散开时，涵蕴着两仪四象；其散开后，两

仪、四象又分有太极之数，太极并不因此而丧失。此即体中有用，用中有体，“体用不相离”。此四十九蓍草之数分为左右两堆，以象两，即分为阴阳刚柔，以象两仪。挂一以象三，即象天三，如张载说的一太极两仪。揲之以四以象四时，即象春夏秋冬四季。此四十九根蓍草之数，由七推衍而来，即七七四十九，所以说“蓍用七”。一卦之策数，由六爻之策数推衍而成，如乾之策三十六，可衍为二百一十六，所以说“爻用六”。卦分为八，其变为六十四，所以说“卦用八”。《太玄》八十一首，由九推衍而成，所以说“玄用九”。十乃数之极，不能再推衍。这些说法，是用来表明所谓“用”，乃其数自身逻辑地展开，两仪、四象、八卦和六十四卦以及三百八十四爻，一万一千五百二十策，乃四十九之数逻辑地展开。

上边这一段论述中，其重要的论点是，以太极为一，但此一，非数学上的单一，乃四十九数之总合，即以四十九数之整体为一，以四十九数之散开，成为两仪，或为四象，或为八卦，或为六十四卦为用。其在《丛说》中，对这一观点，作了详细地解释。他评论了京房、马融、荀爽、郑玄、董遇、王弼、顾欢和刘牧等人的大衍义。认为不用之一，并非独立的实体，如京房说的天之生气，马融说的太极北辰，王弼说的太极虚无，刘牧说的天一不动。他批评刘牧说：“刘所谓一者，言一之定位也。不知五十去一，则在四十九中。使四十九去一，则一又在四十八。凡有数则未尝无一，而一之所在，无往而不为万物之祖。得此而不失，是谓执天地之机。”此是说，不用之一，非有定位之一，如与地二相对的天一之一，而是整体之一。所以五十去一，一又在四十九之中，四十九去一，一又在四十八之中。此一存于一切数中，所以为万物之祖。他认为，王弼以其一不用之一为太极，此不用之一，即“四十九数总而为一者”，其“散而为四十九，即太极在其中”。但

王弼所说“夫无不可以无明，必因于有，常于有物之极必明其所由之宗，此言未尽也。”是说，王弼以太极居于有物之极，以其为无，是不对的。他说：“四十九因于太极，而太极非无也。”朱震以王弼说的太极为四十九之总合，是一种误解。此种误解大概出于王弼以太极之一为非数。此非数之一，朱震则理解为整体之一。实际上他是以孔疏、崔憬和胡瑗的太极说解释王弼的其一不用说。孔疏说：“分而为二以象两仪者，五十之内去其一，余有四十九，合同未分是象太一也。”（《周易正义·系辞》）崔憬说：“四十九数合而未分，是象太极也。今分而为二，以象两仪也。”（《周易集解》引）到北宋胡瑗解大衍义，亦以不用之一为四十九合而未分。他说：“然四十九未分之时，则为一，以象太极，天地未判之际。”（《周易口义·系辞上》）。此三家皆不赞成或者批评了王弼的大衍义。朱震以四十九合而未分为太极，正是继承了这一传统。其以太极为不动之数，或不动之一，不仅受了邵雍的太极说的影响，亦是对程颐说的发挥。程氏于《易说·系辞》中说：“大衍之数五十，数始于一，备于五。小衍之成十，大衍之则为五十，数之成也。成则不动，故损一以为用”，“成则不动”，即朱氏“其一不动”说之所本。但邵雍以太极不动之一为非数，程氏又以不用之一为单一之数，而朱震则以其为四十九之总合，又不同于邵、程二家。他以太极之一为体，以四十九之数为用，又是吸取了程颐的体用一源说。其在《丛说》中说：“动静一源，显微无间。知四十有九为一之用，即知一为四十有九之体矣。”程氏以体用一源说明义理和事象的关系，而朱震用来说明一和四十九的关系，即以四十九为太极之一自身的展开。四十九有数可数，故为显；一隐于四十九之中，故为微，二者不相分离，此即“显微无间”。此种观点，必然引出太极涵有两仪、四象；两仪、四象又具有太极的结论。朱震以整体和部分的关系，说明体用不可分离；通过对大

衍之数的解释，提出太极和两仪不可分离；把两仪、四象视为太极自身的展开，这一论点，在易学史和哲学史上都有重要的理论意义。其以太极为体，两仪、四象为用，又使太极这一范畴获得本体的涵义。此种太极观，对易学哲学中唯心主义和唯物主义流派理论思维的发展，都起了深刻的影响。

以上所谈，是朱震从揲蓍成卦的角度，论太极的性质和意义。其以大衍之数，其一不用为太极，又在于说明此太极之一乃《周易》象数演变的根源。其在《丛说》中说：“盖天地之数五十有五，自一衍而为五，大衍为五十，五十则五十五在其中，其用四十有九，则一在其中，更不论五十五也。”此是说，天地之数，大衍之数，参两之参，实质上并无差别。自一开始，小衍而为五即参两，大衍则为五十，此五十之数即涵蕴五十有五。其用四十有九，太极之一即在其中。因而不再说大衍之数五十有五。朱氏此论，实际上把天地之数包括河洛之数，大衍之数和参两之数看成是太极之一自身的展开，以此说明《周易》的象数根源于太极之一。因此，其解《系辞》“易有太极”一章说：

极，中也。太极中之至欤！易有太极，四十有九，合而为一乎！四象八卦具而未动，谓之太极，在人则喜怒哀乐之未发者也。阴阳，匹也，故谓之仪。太极动而生阴阳，阳极动而生静，阴极复动而生阳。始动静者少也，极动静者老也，故生四象。乾老阳也，震坎艮少阳也，坤老阴也，巽离兑少阴也，故四象生八卦。卦有爻，爻有位，刚柔相交有当否，故八卦定吉凶。有吉凶则有利害，人谋用矣，故生大业。

其训极为中，取汉注《洪范》“皇极”为大中之义。故以“太极”为“中之至”。其如此解释太极字义，因为他以太极为不动之数，认为此未动之太极，表现在人心中，即《中庸》所说“喜怒哀乐之未发谓之中”。此种对中的解释，本于程氏《中庸》解：“中散

为万事，未复合为一理。”（《中庸章句》引）总之，以具万象而未散开为太极，故以“四十有九，合而为一”解释“易有太极”句。就揲蓍成卦说，此太极之一，具备四象八卦之象数，但尚未散开，即所谓“未动”。下文则取周敦颐的《太极图说》解释太极散开而为四象八卦的过程。认为此太极之一，动则生阴阳，此即“是生两仪”。始动为少阳，动极为老阳；始静为少阴，静极则为老阴，此即“两仪生四象”。老阳为乾，老阴为坤，少阳为震坎艮，少阴为巽离兑，此即“四象生八卦”。依卦爻象的变化推测吉凶，此即“八卦定吉凶”。依吉凶而辨利害，此即“吉凶生大业”。以上是从揲蓍成卦的角度，解释“易有太极”一章的内容。此种解释是把四象、八卦看成是大衍之数自身的展开，以不动之一即太极为八卦和六十卦之根源。又其释《系辞》文“易无思也，无为也”一章说：

易有思也，本于无思；有为也，本于无为。合五十有五之数归于太极，寂然无声，其一不动，万化冥会乎其中。有物感之，散为六七八九之变，而天下之所以然者无乎不通，所谓远近幽深遂知来物，乃其一也。精者精此者也，变者变此者也，神之又神，谓之至神。

“有思”、“有为”，指《周易》能预知未来，指导人的行动。“无思”、“无为”指《周易》讲的变易法则乃自然的法则。朱震认为，《系辞》说的“易无思”、“寂然不动”，即指大衍之数合而为一，尚未分开，此即太极不动之一，但万象的变化已涵蕴于其中。“有物感之”，指向筮法卜问吉凶。于是太极不动之一，即大衍之数之总合，便散开为两仪，由两仪演变出七八九六四象之数，进而形成八卦，则能通达天下之事，预知未来的事变。究其根源在于太极之一含有万象的变化。所以《系辞》以其为“天下之至精”、“天下之至变”、“天下之至神”。这些解释亦在于说明太极之一乃《周

易》象数变化之根源。因此，其在《易传自序》中得出结论说：

夫易广矣，大矣，其远不可御矣，然不越乎阴阳二端，其究则一而已矣。一者天地之根本也，万物之权舆也，阴阳动静之源也，故谓之太极。学至于此止矣，卦可遗也，爻可忘也，五者之变反于一也。是故圣人之辞因是而止矣。

“五者之变”，指动爻，卦变，互体，五行和纳甲。此是将太极之一视为阴阳动静之本原，认为《周易》象数五种变易皆源于太极之一，并归于太极之一。懂得太极乃天地万象之根本，此乃易学的最高成就，此即“学至于此，止矣。”从这些材料中可以看出，太极乃朱震象数之学的最高范畴，他以此解释世界，便导出太极为天地万物本原的结论。

其在《丛说》中，解释“易有太极”一章说：

太极者阴阳之本也，两仪者阴阳之分也，四象者金木水火土也，八卦者阴阳五行布于四时而生万物也。故不知八卦则不知五行，不知五行则不知阴阳，不知阴阳则不知太极。人孰知太极之不相离乎？不知太极则不可以语易矣，故曰易有太极。

此段文字，是就画卦的程序说的，以取象说解释八卦形成的过程，也是予前面讲的揲蓍成卦的过程以世界观的内容。就世界观意义说，太极为阴阳二气的根本，引即“是生两仪”；阴阳二气分化为五行，此即“两仪生四象”；阴阳五行之气的运行分布于四季而生万物，此即“四象生八卦”。由八卦而知有五行，由五行而知有阴阳，由阴阳而知有太极，太极即在阴阳、五行、八卦或万物之中，此即“易有太极”。按此说法，万物的生成皆本于阴阳五行之气，太极作为阴阳之本，又不脱离万物而存在。其在《易传》中解释《系辞》文“原始反终，故知生死之说”说：

聚而为有，生之始也；散而入无，生之终也。始终循环，生

死相续，聚散之理也。……乾兑金也，震巽木也，坎水离火也，坤艮土也。乾震坎艮阳也，坤巽离兑阴也。阴阳之精，五行之气，气聚为精，精聚为物。得乾为首，得坤为腹，得震为足，得巽为股，得坎为耳，得离为目，得艮为鼻，得兑为口。及其散也，五行阴阳各还其本。故魂阳反于天，魄阴归于地。其生也，气日至而滋息；物生既盈，气日反而游散。至之谓神，以其申也；反之谓鬼，以其归也。阴阳转续，触类成形，其游魂为变乎！

此是从气化的观点解释生死现象和鬼神之称谓。所谓“聚而为有”，“散而入无”，即其所说“形散为气，明而幽也；气聚成形，幽而明也”（同上），以气之聚散解释有和无，此是取张载说。此段文意是说，气有阴阳，故八卦分阴阳两类；阴阳二气又统率五行之气，八卦又配以五行。阴阳五行之气聚而为人的形体，人的形体各部分由阴阳五行之气构成，所以《说卦》以乾为首，以坤为腹，以震为足。……，意谓得阴气和金气则为首，得阴气和土气则为腹，得阳气和木气则为足……此即“精气为物”。阴阳五行之气散开后，阳气返于天，阴气归于地，形体因而消失，此即“游魂为变”。气聚而生，乃气之伸，故谓之神；气散而死，各归其本，故谓鬼。此即“鬼神之情状”。显然，此是阐发张载的气论哲学，以气之聚散解释生和死，鬼和神。其在《丛说》中进一步解释说：

阴阳转续，触类成形。聚者不能无散，散者不能无聚。屈伸相感，阴阳之变也。神申也，其气聚而曰息。鬼归也，其气散而曰消。物其形也，散其情也。然则气何从生乎？曰太虚者气之本体，人容也，动则聚而为气，静则散为太虚，动静聚散有形无形，其鬼神之情状乎？

“容”，乃“客”之误，本于张载“其聚其散，变化之客形耳。”此

是引张载的太虚说，解说气之聚散和鬼神之情状。其以太虚为气之本体，以形体为气化之客形，认为太虚动则分出阴阳二气，聚而成形，形体之气散开，返于太虚，归于静止，此即“鬼神之情状”。此是以生死为“阴阳之变”，以太虚为阴阳之气的根源。朱震认为，太虚即是太极。其在《易传》中解释《说卦》文“是以立天之道曰阴阳”一章说：

易有太极，太虚也。阴阳者，太虚聚而有气也；柔刚者，气聚而有体也。仁义根于太虚，见于气体而动于知觉者也。自万物同源观之谓之性，自禀赋观之谓之命，自通天地人观之谓之理，三者一也。

其以太虚解释太极，亦取张载义，认为太虚凝聚则有阴阳二气，此即“立天之道曰阴阳”。阴阳二气凝聚而为刚柔形体，此即，“立地之道曰柔与刚”。仁义之德源于太虚，表现于人的形气而此即“立人之道曰仁与义”。万物同源于太虚，则为性；万物禀受阴阳二气，刚柔不齐，则为命；天地人遵循共同的法则，三才合而为一，则为理。由此得出结论：懂得通天地人而贯之一理则是“穷理”，知万物同源，同出于太虚便是“尽性”，知生死寿夭禀于有气之初，则为知命，此即“穷理尽性以至于命”。总之，天道阴阳，地道刚柔，人道仁义，皆本于太虚，所以《系辞》说“易有太极”。朱氏此论，以阴阳为太虚凝聚之气，这一观点，表明其所说的太虚乃气尚未分化的状态，所谓太极即阴阳二气混而为一。因此，其在《丛说》中批评王弼的太极观说：“四十九因于太极而太极非无也，一气混沦而未判之时也。”此处明确认为太极乃混而未分之气。其在《丛说》中又说：“一元之气，变为四时，人自婴儿、少壮、老耄、死亡，亦止于四变。”此一元之气，亦指混而未分之气，即太极之气。其《丛说》又说：

至隐之中，万象具焉，见而有形，是为万物。人见其无形也，

以为未始有物焉，而不知所谓物者，实根于此。今有形之初，本于胞胎，胞胎之初，源于一气。而一气而动，絪縕相感，可谓至隐矣，故圣人画卦以示之，一，画之微，太极两仪四象八卦无所不备。谓之四象，则五行在其中矣。

程颐曾说：“冲漠无朕，万象森然已具。”（《遗书》卷十五）朱震依此说法，提出“至隐心中，万象具焉。”但程氏以无形无迹者为理，而朱震则以“至隐”者为气。气未分化，故称其为“一气”。气动而分为阴阳，絪縕相感，但尚未成为有形之物，所以称其为“至隐”。朱震认为，此“一气”虽无形可见，但却是一切有形之物的本原，所谓“胞胎之初，源于一气。”所以圣人画卦，以“一”表示“一气”。此“一”画，虽然细微，但从太极到八卦皆在其中，如同“一气”虽为“至隐”，但万象莫不具备。朱氏此论，就易学说，所谓“一”，即其所说的“一者，太极不动数”（《易图》），就画卦说，此一画即邵雍说的太极之象；就哲学说，“一”指“一气”，即混而未分之气，即太极或太虚之气。就易学说，此太极不动之一，散开为四十九之数，表现为两仪四象和八卦；就哲学说，此太极未分之气，动则分为阴阳二气，形成天和地；又散为五行之气，变为四时；阴阳五行之气聚而为万物，万物形体消失后，其所禀之气又归于太极未分之气。由此得出结论说：

太极者中之至也，天地之大本也，所以生天地者也。天地分太极，万物分天地，人资天地之中以生。观乎人则天地之体见矣。故曰惟皇上帝，降衷于民。而人之心者，又人之中也。寂然不动，太极含三也，感而遂通，则天地位矣，万物育矣。（《丛说》）

“惟皇上帝，降衷于民”，引自《孟子》。此是说，太极为“中之至”，所以包含一切，既含天地，又含有人类，所谓“太极含三”。太极动则分出天地人；其分出天地，天地又分有太极；天地分出

万物，万物又分有天地。人类处天地之中而生，所以人心居于人体之中心。从人心有仁义，可以看到天有阴阳，地有刚柔，此即“观乎人则天地之体见矣”。此段文字当是对“易有太极，是生两仪”和“兼三才而两之”的解释，此种解释，以太极为天地人之本原，更具有世界观的意义。值得注意的是，朱震此处，以“分”字解释“是生两仪”之“生”，表示太极自身涵有天地之象，其散开则为天地，此即“天地分太极”。天有阴阳，地有刚柔，阴阳刚柔散开，又形成万物和人类，此即“万物分天地”。按此说法，天地万物乃太极未分之气自身展开产物。此种观点，同其易学理论，即太极不动之一散而为四十有九，成为两仪、四象、八卦是一致的。这是朱震的太极说的基本特色。

朱震的太极说，从易学哲学史看，来于汉易的太极元气说和张载的太虚说，但又有其特点。他以太极为混而未分之气，称其为“一”，此是本于汉易。以太虚解释阴阳二气尚未分化，称其为“一”，此是本于汉易。以太虚解释阴阳二气尚未分化，又是本于张载的“合则混然”说。但汉易如《乾凿度》以太极元气来于虚无，周敦颐以太极元气由于无极，朱震则抛弃了虚生气说，这是受了张载的影响。但张载的太极说又流于清虚一大，朱震则抛弃了其清虚观念，以混而未分解释张载的“太虚无形，气之本体。”这样，其太极说，在 worldview 上则坚持了气为世界本原的路线，进一步摆脱了道家系统的太极观的影响。

朱震以太极为天地万物的本原，又是对程颐的“体用一源”说批判地继承。他虽为程门后学，其对《周易》经传的解释，如他自己所说“以易传为宗”，可是在理气问题上，却以气为世界的本原，不以道和理为本原。其在《易传》中解释《系辞》文“一阴一阳之谓道”说：

知易无方，则知易无体。知易无体，则知一阴一阳之道。一

阴一阳，在天日月之行也，昼夜之经也，寒暑之运也；在人屈伸也，动静也，语默也。推而行之，故以是名之为道。

此段论述中，以道为阴阳二气相互推移的过程，不以道为阴阳二气之所以然，如其所说“君子之道，智仁合，体用一，兼体阴阳而无累，通乎昼夜之道而知”（同上），这是对张载学说的发挥。又其解“形而上者谓之道”说：“形而上者谓之道，变通也。形而下者谓之器，执方也”（同上），同样以道为变通的过程，亦本于张载说。又其解释《说卦》文“和顺于道德而理于义”说：

阴阳气也，刚柔者气聚而有体也。由推行言之谓之道，由得于道言之谓之德，性者万物之一源，命者刚柔不齐禀于有气之初者也，理者通乎道德性命而一之者也，义者道德所施之宜也。

此是对道、德、性、命、理、义所作的解释。朱震以阴阳二气之推移为道，以兼体而不偏滞为德，以同源于太虚为性，以禀气不均为命，以贯通道德性命而为一为理，以万事各得其宜为义。认为圣人就是依上述的道德性命之理而作易，所谓“生著起数，立卦生爻”，“系之以辞，和之使这乖，顺之使之违”（同上），此即“合顺于道德而理于义”。朱震的这些解释，就其哲学观点说，都是以气为前提的，他不以理为气存在的根据，而是以万事万物包括人类的性命统一于气为理，这是对程颐的理气说的改造。据此，他以“体用一源，显微无间”解释太极之一和四十九的关系，在哲学上必然要导出以太极未分之气为体，以天地万物为用的结论，即把天地万物视为太极之气体自身的展开，而太极之气又在万象之中，太极同天地万物不可分离。在朱震的著作中，虽然没有明确说出这一结论，但已含有这一理论思维的内容。其体用一源说，从宋明哲学史看，则为气学派的本体论的形成莫下了基础。这也是朱震的易学哲学的重要贡献。

儒家系统的太极观，就其发展的趋势说，总的说来，是逐渐摆脱道家思想影响的过程。朱震作为儒家的学者和解易的经师，在这个问题上虽然尽了自己的努力，但其太极说仍保存了道家思想的痕迹。他以太极为不动之数，以寂然不动解释太极之气混而未分，这一观点，并没有摆脱玄学派的寂然虚无说，周敦颐的“动而生阳”说，邵雍的“太极不动”说，程颐的“冲漠无朕”说以及张载的“至静无感”说的影响。克服以太极为静止的观念，那是后来气学派的任务。

二 杨万里《易传》

杨万里是南宋初期的著名的文学家，也是一位思想家。他著有《诚斋易传》。其子杨长孺说，其父所著《易传》，“阅十有七年而后成书，平生精力，尽于此书。”（《诚斋易传·申送易传状》）杨氏亦是南宋的易学专家。《四库提要》评论其《易传》说：“是书大旨本程氏而多引史传以证之，初名易外传，后乃改定今名。宋代书肆，曾与程传并刊以行，谓之程杨易传。”后乃改定今名。此书在宋代颇有影响。全祖望跋杨诚斋易传说：“易至南宋，康节之学盛行，鲜有不眩惑其说。其卓然不惑者，则诚斋之易传乎！其于图书九十之妄，方位南北之讹，未尝有一语及者。……中以史事证经学，尤为洞邃。予尝谓辅嗣之传，当以伊川为正脉，诚斋为小宗，胡安定、苏眉山诸家不如也。”（《宋元学案·赵张诸儒学案》）是说，杨氏易学属于义理学派，发明程氏易，是同以邵雍为代表的象数学派、图书学派相对立的。谢山跋和《提要》语，大体符合杨氏易学的情况。杨氏《易传》可说是对程氏易学的阐发。他在《诚斋易传》中，解释卦爻辞时，常援引和称赞二程的说法；其引史证经，解说卦爻辞，也是对程颐学风的继承和发扬。他解《周易》经传，亦引张载《易说》文，其易学也受了张载的影响。

他对卦爻象和卦爻辞的解释，不像朱震那样，揉合汉易解经的体例，而是以程氏《易传》的体例为依据，对当时流行的图书学皆不引述。如其解“大衍之数”章，只阐发程颐的“数始于一，备于五”义，对“天地之数”的解释，亦不取五行说，又不同于朱熹。其《易传》可以说是程颐之后，宋易中义理学派解易的代表。其解《周易》经传，除引史证经外，还注重从文字和义理两方面进行串讲，力求文理贯通，不拘于文字训诂和注疏的形式，又体现了宋学解经的特色。杨氏还著有哲学著作《庸言》，对《周易》经传也有解释和阐发。就其易学哲学说，他因为受了唐代孔疏的太极元气说和张载气论的影响，企图将阴阳二气说同程氏的天理说揉合在一起，同朱熹相比，其自然观具有唯物主义的因素，但在天理问题上，仍旧陷入了唯心主义。

(1) 易者圣人通变之书

他在其《易传序》中解说《周易》一书的原理说：

易者何也？易之书为言变也。易者圣人通变之书也。何谓变？盖阴阳，太极之变也；五行，阴阳之变也；人与万物，五行之变也；万事与人，万物之变也。古初以迨于今，万事之变未已也。其作也，一得一失；而其究也，一治一乱。圣人有忧焉，于是幽观其通而逆絀其图，易之所以作也。

杨氏此论，是对《程氏易传序》中所说“易变易也，随时变化以从道也”的阐发。其论太极，阴阳之变，又是本于周敦颐的《太极图说》和《通书》中的有关文句。最后，将《周易》归结为研究人事变化法则的书，认为学习《周易》的目的是，于人事得失、社会治乱的变化中，掌握其法则，转灾为福，转危为安，转乱为治，实现正心、修身、齐家、治国和平天下之道，使万事万变归于“中正”（同上）。是这从儒家哲学的立场讲变易之道。因此，其批评佛道两家说：

后世或以事物之变为不足以揆吾心，举而捐之于空虚者，是乱天下者也。不然，以为不足以遁吾术，挈而持之以权谲者，是愈乱天下者也。（《易传序》）

在对待事物变易的问题上，他既批评了佛道追求虚无境界的不动心说，又批评了借事物的变易玩弄权术的通权达变说。总之，他认为，《周易》作为“圣人通变之书”，是教导人们“穷理尽性”，使“危可安，乱可治”（同上）。这种易学观，反映了南宋初期主战派和改革派关心国家兴亡、挽救王朝危机的政治要求。

此种易学观也表现于其对《周易》经传文的解释中。如其释屯卦䷂《象》文“云雷屯，君子以经纶”说：“天下无事，庸人不庸人。天下多难，豪杰不豪杰。当屯难之时，君子当之，岂可以晏然处之哉！非有经纶天下之才，则屯未易亨。”（《易传·屯》）此是取程氏义，以屯卦为艰难之时，多难之秋，逢此时代，君子不可安然处之，应以经纶天下之才，以济屯难，方能转危为安。又其释此卦九五爻辞和《象》文说：

九五以刚明之君，居屯难之世，宜其拨乱反正有余也。然其泽犹屯而未光，其所正可小而不可大。是屯难终不可济乎？有君无臣故也。六四近臣则弱，立三近臣则又弱，六二大臣则又弱。然则九五将欲有为，谁与有为？惟一初九，则远而在下。贤而在下，则如无贤。臣而在远，则如无臣。（同上）

此是以九五阳爻为君，以六二、六三、六四阴爻为柔弱之臣，以初九为刚强有为之臣。处屯难之世，人君必须泽及远方在下的刚强之臣，委以重任，方能拨乱反正。此是对《象》文“屯其膏，施未光”的解说。此种解释，正反映了杨万里重视选拔人才，以挽救宋王朝危机的政治观点。又其释泰卦辞说：

乾坤开辟之世乎！屯蒙鸿荒之世乎！需养结绳之世乎！讼师阪泉涿鹿之世乎！畜履书契大法之世乎！泰通尧舜雍熙之世

乎！过是而后，泰而否，否而泰，一治一乱，治少乱多，泰岂可复哉！（《易传·泰》）

此是解释从乾卦到泰卦之间卦象的排列次序，认为此排列顺序体现了上古历史发展的过程。从需卦开始，人类便出现争夺，所谓“养者生之原，亦争之端”（同上），有争夺例有讼事（讼）和战争（师），于是有归顺（比），有生聚（畜），有礼法（履），进入尧舜大治时代，即泰卦时期。此后，历史的发展便是一治一乱，泰否循环，有治无乱的时代便结束了。所谓治乱往复，即君子和小人之道互为消长。因此，处于安泰之时，必须安而不忘危，时刻警惕险难的到来。其释泰卦九三爻辞说：

平与陂相推，往与复相移。居泰之世者，勿谓时平，其险将萌；勿谓阴往，其复反掌。九三阳盛矣，极阴将复，泰将否矣，可不惧乎！君臣克艰而守正，庶乎其无咎。倘或不恤此理之必信，将自食其福而永终矣。（同上）

此是对程颐所说“当知天理之必然，方泰之时，不敢安逸”的发挥。又其释泰卦上六爻辞说：

泰至于上六，则阴盛而阳微，君子消而小人长，泰往而否来，如城之颓而为隍；于是治化而乱，存化而亡，国化而家，辟化而庶，有不忍言者矣。诗曰高岸为谷，深谷为陵是也……呜呼！圣从之戒，亦不缓矣，而犹有不惧者，何也？（同上）

是说，处于泰极否来之时，治乱存亡的关键时刻，再不知警戒，就要丧权亡国，沦为庶人。此种解释，实际上是对南宋王朝的忠告。又其释《文言》对初九爻辞的解释说：

初九惟其以龙德而隐也。故以世从道，不以道从世；以实晦名，不以实显名。内乐存，不有行于时，必有行于己，所谓遁世无闷，乐则行之也。外忧亡，故不见知于人，见知于天，所谓不见是而无闷，忧则违之也。其守不夺，其坚不拔，岂

躁于用哉！此潜龙之德也。

“内乐存”，指以坚持自己的节操为乐，不同流合污；“外忧亡”，指忧虑国家的危亡，虽不见用，也不改变自己的爱国立场。此即《文言》所说“龙德而隐者也”。这些解释，同样表现了南宋主战派的政治立场，也是杨万里自己人格的写照。可以看出，他将《周易》视为“圣人通变之书”，是企图从《周易》中寻找拨乱反正的法则，以挽救国家和民族的危亡。据此，他解释《系辞》文“圣人观象以尽意”说：

以一卦言之，天地交者，泰之象也；不交者，否之象也。通塞之象立，而治乱之意尽矣。以一爻言之，初而潜者，勿用之象也；上而无亢者，不知退之象也。上下之象立而潜退之意尽矣。（《易传·系辞》）

此是说，卦爻象是用来表现义理的，即显示进退、存亡、治乱之理，故立象可以尽意，《周易》一书并无神秘的意义。又其解《说卦》文“数往者顺，知来者逆”说：

八卦刚柔错综，然后得失吉凶可得而前知也。所谓前知者，易之道也，非特占事知来之谓也。占特易之一端而已。易之道无它，其于已往之得失吉凶，既旋观而顺数，故其于方来之得失吉凶，亦逆睹而前知。见履霜而知冰坚之必至，以已往之微，知方来之著也。见离明而知日昃之必凶，以已往之盛，知方来之衰也。（《易传·说卦》）

此是说，《周易》作为知来的典籍，并非只是算命，卜问吉凶。更为重要的是，依据过去的经验，预知未来的事变，此即“数往者顺，知来者逆”，即“前知”，亦即见微而知显。如同坤卦初六爻辞所说，见履霜则知坚冰之必至，见已往之盛，则知将来之衰。按此说法，卦爻象和卦爻辞反映一类事物变化的法则，告知人们事物变化的方向及其后果。此种观点，既反对将《周易》原理神秘

化，又排斥了邵雍的先天易学，把《周易》看成是解决人类生活问题的指南，这也是对王弼以来义理学派重人事，轻天道解易学观的发挥。所以其解《系辞》文“易之为书也，不可远”说：

易道之用存乎变，易道之体存乎常，易道之行存乎人……君臣父子无非易也，视听言动无非易也，治乱安危无非易也，取舍进退无非易也。鱼离水则死，人远易则凶。（《易传·系辞》）

是说，易道有变有常，靠人来推行。易之于人，如水之于鱼，不可分离。因为人的生活，从个人的言行视听，到国家的治乱兴亡，都同易息息相关。其所谓“易”，非指《周易》一书，而是指“易书之道”，即《周易》所揭示的事物变易的法则。接着其释“为道也屡迁，变动不居”以下一段说：

易之道有体有用。其变而无常者用也，其常而不变更者体也。君子之学易，能通其变而得其常，极其用而执其体，是可谓善学易之书而深明易之辞，力行易之道者矣。易道之体安在哉？曰敬而已矣。乾曰夕惕若，敬也。坤曰敬以直内，敬也。易之道千变万化而律于一敬，大哉敬乎！……故易之道为实用不为虚言矣！（同上）

所谓“通其变而得其常”，是说，对事物的变易，不能掉以轻心，应谨慎小心地对待，怀着敬畏的心情，以此处世，以此自律。他以易道之体为“敬”，即敬畏，本于程颢的易说。其所谓“实用”，是说，以易之道解决社会政治生活中的实际问题，不是空谈其义理。此即他所说的“开达物理，成就世务”（《易传·系辞》）。其引史证经的易学风就是建立在这种易学观的基础上的。

（2）引史证经

杨万里易学的一大特征，如《四库提要》所说：“大旨本程氏而多引史传以证之”，所以其《易传》初名为《外传》。此种学风亦来于《程氏易传》，杨氏解易，尤为突出。其《诚斋易传》，对

各卦和各爻义理的解释，几乎皆引历史事件和历史人物的言行加以论证，以说明《周易》乃圣人通变之书。以下举几个例子，以见一般。如其释乾卦卦象说：

杂卦曰乾健，说卦曰乾刚，又曰乾为天为君。故君德体天，天德主刚。风霆烈日，天之刚也。刚明果断，君之刚也。君惟刚则勇于进德，力于行道，明于见善，决于改过，主善必坚，去邪必果，建天下之大公，以破天下之众私，声色不能惑，小人不能移，阴柔不能奸矣。故亡汉不以成哀而以孝元，亡唐不以穆敬而以文宗，皆不刚健之过也。然强足拒谏，强明自任，岂刚也哉！（《易传·乾》）

其对乾卦的解释，首引《杂卦》和《说卦》文，即以乾为刚健，为天德主刚，这是继承义理学派的取义说，同时也不废取象说，即以乾为天为君，但以取义为主。认为乾卦体现了君主的刚健之德，能不被阴柔奸邪所惑，勇于进德，勇于改过，勇于为公而不为私。结尾引汉唐亡国的历史作了论证。汉元帝“柔仁好儒”（《汉书·元帝纪》），此即，亡汉不以成哀而以孝元。“穆敬”即唐穆宗和唐敬宗。史称唐文宗优柔寡断，明不足以烛理，此即“唐亡不以穆敬而以文宗”。又其释乾卦九三爻辞说：

乾乾者犹曰健健云耳，虽然九三危而无咎，信矣。亦有危而有咎者乎？曰有。蚩尤、后羿、羿、卓在上而骄其下，在下而忧其不为上。骄则有懈心，何德心勤；忧则有觊心，何位之惧？故终必亡而已矣。或曰不有操、懿乎？曰汉一变而为魏，盖三世希不失矣。魏一变而为晋，盖再世希不失矣。使魏晋不足征，则乾乾夕惕之戒，妄矣。（同上）

程颐以此爻当舜之元德升闻之时，杨氏进而以为人君之德，处下位之上，尊卑未定之时，其危莫大，故应保持警惕，终日乾乾而不息。此即“九三危而无咎”。但居此时位之君，亦有危而有咎者。

如蚩尤、后羿、王莽、董卓等，居下位时，则想篡夺上位，居上位时又骄其下属，不知警惕，结果自取灭亡。又如曹操、司马懿亦是此类人物，所以曹魏和西晋王朝和历史都很短促。此是引上古、两汉、魏晋王朝的历史，阐明九三爻辞的义理。又其释乾上九爻辞说：

五者位之极上者，极之极故为亢。居君位而又上焉，将何之乎？此益戒舜以罔淫于乐，禹戒舜以无若丹朱之时也。若志与位俱亢，则有悔矣。梁武帝、唐明皇晚年是已。（同上）

“益戒舜”事，见《书经·大禹谟》；“禹戒舜”事，见《书经·益稷》。此是引《虞书》论证居君位应以“亢龙”为戒。至于梁武帝、唐明皇其晚年不知以“亢”为戒，则犯了大过错。又如其释坤卦卦辞“先迷而后得主”说：

坤地道也，阴道也，母妻臣道也，皆欲以阴从阳，不欲以阴从阴。阴从阴则造化消，阴从阳则造化息。母妻臣自从则乱且危，母从子，妻从夫，臣从君，则治且安。故阴盛阳微，月壮日亏。吕武专而汉唐倾，懿裕强而魏晋亡。此阴不从阳之灾也。故坤之阴，处先则迷，处后则得，必以后为利之主也。（《易传·坤》）

其以坤卦为地道、阴道，亦主取义说。认为阴道柔顺，应顺从阳。就人事说，母妻臣为阴，其道为从子、从夫、从君，则治且安；母妻臣自从，即阴从阴，而不从阳，则乱且危。此即“坤阴处先则迷，处后则得。”如汉吕后、唐武则天专政，从阴而从阳，结果汉唐倾。魏司马懿和东晋刘裕专权，亦为阴不从阳，结果魏晋亡。又其释坤卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：

阴极伤阳，臣盛伤君。六而居上，阴极而臣盛矣。故阴阳争，君臣战，两伤两穷而后已。赵高篡秦，秦亡而高亦诛。王莽篡汉，汉微而莽亦败……其血玄黄，两龙俱伤也。（同上）

其以两败俱伤，解释“其血玄黄”，是取程氏义。但程氏未引史以明之，而杨万里则引赵高篡秦，王莽篡汉论证此爻之爻义。

从其对乾坤两卦的解释中，可以看了，所谓引史证经，无非是引用历代统治阶级的政治历史，特别是封建时代王朝兴替的历史，以附会《周易》的卦爻象和卦爻辞。这种附会反映了一种易学观，即把《周易》看成是封建统治者治理国家的一部教科书。这样，就更增强了《周易》一书在经学中的地位。《四库提要》评论《诚斋易传》说：“圣人作易，本以吉凶悔吝示人事之所从，箕子之贞，鬼方之伐，帝乙之归妹，周公明著其文，则三百八十四爻可以例举矣。舍人事而谈天道，正后儒说易之病，未可以引史证经病万里也。”此种评论正是基于封建统治的政治需要而提出的。

(3) 易之道天理而已

《诚斋易传》也讨论了易学哲学问题。此问题是围绕着对卦爻象以及大衍之数的解释而展开的。关于《周易》的起源，杨氏继承了传统的说法，以八卦为伏羲氏所画，后经周文王推演，系之以辞，又经孔子的解释，成为《周易》经传一书。总之，易之书乃圣人所作，所谓“大哉！作易之圣人乎！”（《易传·系辞》）但他区分易之书和易之道，认为圣人依天地之道而作《易》书，但不能创作天地之道。他说：“天地出于易而易非出于天地。圣人作夫易而易不作于圣人也。”（同上）前一句中的“易”，指“易之道”，即天地之道，认为有易之道方有天地。后一句中“易不作于圣人”的“易”，亦指易之道，认为易道非圣人私意的产物。其所谓易之道即“易之理”或天地之理。认为《周易》一书是圣人效法天地之理而写成的。这是杨万里关于《易》书和易理的基本观点。这种观点来于程颐易学。其论《周易》的本源说：

盖易有二：有未画之易，有既画之易，未画者易之理，既画者易之书。曰天尊地卑，曰卑高以陈，曰动静有常，曰方以

类聚，物以群分，曰在天成象，在地成形，此未画之易也，易之理也。有圣人作，仰观俯察，于是制此之画，写彼之理，罗彼之理，归此之画，而易之书生焉。（《易传·系辞》）

此是对《系辞》文开头一段话的解释。认为“天尊地卑”，“卑高以陈”等句，是讲未画之易，即“易之理”；“乾坤定矣”、“贵贱位矣”等句，是讲未画之易，即易之书。既画之易源于未画之易，易之书出于对易之理的模写。“未画之易”说本于程颐派所颂扬的邵雍的“画前有易”说。但邵雍说的画前有易，指易之数，杨万里理解为“易之理”，此又是本于程氏易学。杨氏此说，包括对卦爻象，卦爻辞以及揲蓍之数、阴阳之数的理解，认为《周易》中的一切都来于“易之理”。如其认卦象说：

象者何也？所以形天下无形之理也。爻者何也？所以穷天下无穷之事也。何谓形天下无形之理？今夫天之高，地之厚，日月之明，雨露之润，人皆可得而见也，未离夫物之有形故也。至于其所以高，所以厚，所以明，所以润，人不可得而见也，其理无形故也。人不可得而见，则谁见之？见之者圣人也。圣人见天下有至幽至赜之理，将与天下，形其所无形，使天下见吾之所见。（同上）

此是对《系辞》文“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，故谓之象”的解释。其以卦象和所取之物象为有形之物，以事物之所以然为无形之理，认为圣人于《周易》中立卦象并系之以辞，是用来“形天下无形之理”。其举例说：“乾道无形，圣人独见乾之赜，于是取龙以象乎乾，言健而神也。坤道无形，圣人独见坤之赜，于是取马以象乎坤，言顺而载也。”（同上）此是说，乾卦象及其所取之物象是用来表现刚健之理，坤卦象和所取之物象是用来表现柔顺之理。他以“理”为一物之所以然，故说理无形象，此是本于程氏易学。认为卦象表现事物之义理，又是本于

程颐的“假象以显义”说。据此，关于八卦图象的来源，他又提出文字说。他说：

三三古之天地字也。曷由知之？由坎离知之，偃之为三三，立之为水火。若雷风山泽之字亦然。故汉字坤字作《。八字立而声画不可胜穷矣，岂特鸟迹哉！后世草书天字作元，即三也。（《易传·乾》）

他认为，八卦的图象及其卦名，来于古代的形象文字，如三和三即上古时代的水火二字，三和三即上古时代的天地二字，此说始于《易纬·乾凿度》，并非杨氏创见。但也提出此说的目的，在于说明卦象同文字一样是用来表现“天下无形之理”。

又其论爻象说：

曰刚柔相推而生变化。盖谓某卦之吉凶生于某卦之变化，某画之变化生于阴阳之推移。何谓象？物有事有理，故有象。事也理也犹之形也。象也犹之影也。不知其象视其影，不知其事与理视其象。……欲知理之进退消长也如何，卦爻象之以变化。理之昼夜往来也又如何，卦爻象之以刚柔。盖变化者进退之影也，刚柔者昼夜之影也。（同上）

此是对《系辞》文“刚柔相推而生变化”和“变化者进退之象也”的解释。认为爻象即奇侧之象乃表明阴阳之理，刚柔爻象的变化表现阴阳消长之理。象和理的关系，如同影和形的关系。其举例说：

夫以五阳决一阴，阳进极矣，进极必退，于是一变而为姤，而阳退焉。剥以五阴剥一阳，阳退穷矣，退穷必进，于是一变为复而阳进焉。吾之变化一出而彼之进退无迹者，有迹矣。（同上）

此是说，从夫到姤，从剥到复，其爻象的变化表现了阴阳进退之理，即程颐说的物极必返之理。“吾之变化”，指爻象之变化。爻

象变化有形迹可见，阴阳进退之理，则无形迹可见，无形之理靠有形之象来表现自己，此即“彼之进退无迹者，有迹矣。”关于卦爻象和卦爻辞的关系，杨万里说：

昔者圣人之设卦也，有卦而后有象，有象而后有辞。画有奇偶者象也。曰潜龙勿有用爻辞也，曰阳在下者象辞也。有泯则卦隐，辞废则象晦，卦以象立，象以辞明。（同上）

此是对《系辞》文“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”的解释。认为卦爻辞是用来解说卦爻象的吉凶之理的，所谓“观其有是象而吉凶之理已具，系之以是辞而吉凶之象始明也。”（同上）如乾卦初九爻辞是用来说明初九爻象居于乾卦初画之位，显示“勿用”之理。此种观点，本于程氏所说“推辞考卦可以知变，象与占在其中矣。”（《易传序》）以上是说，有理而后有象，有象而后有辞。关于理和数，象和数的关系，其释《说卦》文“参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”说：

今夫一三五天数也，三积之而为九。二四地数也，两积之而为六，故曰参天两地而倚数，倚之言依也。天地之道不在数也，依于数而已。然数寓于蓍而蓍非数，故得数者忘蓍。卦托于数而数非卦，故得卦者忘数。数既形矣，卦斯设焉，圣人因其变之，或九或七而为阳；因其变之，或六或八而为阴，变至十有八而卦成焉。（《易传·说卦》）

此是以九六之数解释参两之数，认为真寓于揲蓍的数目中，则为七八九六之数。但参两之数，并非天地之道，只是用来表现天地之道的一种形式，此即“天地之道不在数也，依于数而已。”因为蓍草之数是得象的工具，所以得数可以忘蓍，得卦可以忘数。如得到七八九六之数，可以忘掉蓍草的排列，得到阴阳爻象，可以忘掉七八九六之数。按此说法，《周易》或筮法中讲的数，只是揲蓍成卦过程中的工具，不是《周易》的基本原理，所以得到卦象

后，可以忘数。王弼易学提出“得意而忘象”，杨氏效此，提出“得卦者忘数”，显然，这是对邵雍一派以数为易学原理的批评。关于数和理的关系，他说：

易者何物也？生生无息之理也。是理也，具于天地，散于万物；聚于圣人，形于八卦。合而言之，命之曰易。别而言之，自无象而之有象，则谓之乾；法乎乾而效学之，则谓之坤。合天地之数五十有五，穷其极以知方来则谓之占。通乎易之理以应乎物之变，则谓之事。（《易传·系辞》）

此是对《系辞》文“生生之谓易”以下几句的解释。按此解释，乾坤卦象，五十五之数皆是易理之一个方面，天地有生生之理，方有天地之数。此又是主张有理而后有数，同程颐的观点也是一致的。

总之，关于理、象、辞、数，杨氏认为，易之理最为根本，有未画之易即易之理，方有有形有象的东西，方有卦爻象，卦爻辞和揲蓍之数，天地之数，此是对程氏易学提出的“有理而后有象”、“有理则有数”的发挥。因此，他把易之道，又称之为“天理”。其释《系辞》文“易其至矣乎”一节说：

然则易之道何道也？天理而已。是理也，在天地为阴阳，在日月为昼夜，在四时为生育长养，在鬼神为吉凶，在人为君臣父子，仁义礼乐，此易之道也。异端之所谓道，非易之所谓道。（《易传·系辞》）

“异端”，指佛道两家，认为易之道即天理，存在于自然界和人类生活中。其所谓天理，包括自然界和人类社会的秩序以及盈虚消长、屈伸往来等变化的法则。他解释“天理”说：

易之道何道也？天理而已。本然之谓理，当然之谓义，因其本然而行其当然之谓道，天地人物均具此道之谓性。圣人得此道者也，体之以成身之谓德，用之以成事之谓业。（同上）

此是对《系辞》文“夫易圣人所以崇德而广业”的解释。认为易之道包括两层涵义：本然和当然。从本然方面说，称为理，从当然方面说，称为义，总称之为“天理”。得此天理，即是天地人物之性。他以本然和当然，解释道和天理。亦出于程氏易学。易之道或天理的具体内容，又是什么？他解释说：“然易之道何道也？天地而已。天地之道何道也？一阴一阳而已矣。……天地可一息而无阴阳乎？阴阳可一息而不动静乎？故曰天地之道本乎阴阳。夫阴阳之为道安在哉？在乎生物而已。生物者善也，所以生物者道也。”（《易传·系辞》）此是对“一阴一阳之谓道”的解释。其所谓阴阳，就其哲学概念说，指阴阳二气。杨氏认为天地靠阴阳二气相配合，方能生长万物，此即“天地之道”，“本乎阴阳”。但他并不以阴阳为道，而是以其所以然者为道，即以阴阳二气生物之理为道。此种观点，亦本于程氏易学。又其解释《系辞》文“夫易广矣，大矣”说：

然易道之所以如是之广大者，其原安出哉！出于乾坤两卦而已。乾何物也？阳之异名也。坤何物也？阴之异名也。一阴一阳之谓道，一乾一坤之谓易。一生两，两生四，四生八，八生六十四，非奇则偶皆乾坤也。一奇一偶，一贵一贱，一分一合，一顺一逆，而天地人物、君臣父子、仁义礼乐，由是生焉。（同上）

此是说，从六十四卦的形成到天地人物的产生，都出于阴阳对立面相互配合，相互推移，此种道理，即是“道”，即易道的具体内容。所以其释《说卦》“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理”一章说：

阴阳立而天之道不孤，刚柔立而地之道不孤，仁义立而人之道不孤。天下之理未有孤而能立者。有日必有月，有山必有泽，有父必有母，至于昼夜寒暑也，前后左右也，耳目手足

也，靡不然者。……曷谓性命之理？阴阳也，柔刚也，仁义也，是性命之理也。顺之则圣，则贤，则君子，则无咎，则吉；逆之则愚，则鄙，则小人，则悔，则凶。（《易传·说卦》）

此又是以一阴一阳为性命之理，即所谓“天下之理未有孤而能立者”。此种观点，即程颢所说：“天地万物之理，无独必有对”。杨万里认为此即“一阴一阳之谓道”，即易之道，或天理。依此，其解释《系辞》文“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

易之道一阴一阳而已矣。此所谓圣人作易之意，其聚在乾坤之二卦也。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。……今夫筮豆，器譬也；所以秩筮豆者，道譬也。吾身之手足，器譬也；所以使手足者，道譬也。一阴一阳之谓道，阴阳亦未离于器者也，所以阴阳者道也。道不自立，以器而立；器不自行，以道而行。……形而上云者以[无]形而使有形也，形而下云者以有形而使于无形也。（《易传·系辞》）

此是说，阴阳之道为形而上，其表现在乾坤二卦中，为乾健坤顺，皆形而上者；乾坤卦画之象，为有形之物，即形而下者为器。道和器的关系是，道不离器，器不离道，但器受道的支配，所谓“形而上云者以无形而使有形也”。形而上者所以支配形而下者，因为道乃阴阳之所以然，此即“所以阴阳者道也”。此种道器观，以道为阴阳之所以然，是取程颢义。“以无形而使有形”，又是取王弼义。其与王弼派不同的是，以阴阳之理为道的内容，道并非虚无实体。所谓“道不自立，以器而立；器不自行，以道而行”又是对程颢的理事合一说的阐发。

可以看出，杨万里所说的画前之易，易之理，天地之道，一阴一阳之道，天理等乃同一内容的不同的说法。总之，将一阴一阳之道即天地之道称为天理，即天地本然之理。他认为《周易》一

书及其所讲的法则，是圣人仿效天地本然之理而制定的，此即《系辞》所说“易与天地准，故能弥纶天地之道。”他解释说：“易之未作也，法天地之道，以为易之道，故曰准。准之言法也，如太玄准易之准也。易之既作也，还以易之道而理天地之道，故曰纶。纶之言经理也，如君子以经纶之纶也。……惟其准则乎天地，故能遍经乎天地，非以易而理天地也，以天地理天地也。”（同上）显然，此种对《周易》一书来源的理解，是一种唯物主义观点。上节讲到，朱震认为，《周易》一书中的卦爻象及其变易的法则是天地万物之象的模写，而杨万里则认为是对天地之道即天理之模写。这是象数派和义理学派的分歧之一。杨氏作为南宋义理学派的代表，在《周易》来源问题上，坚持模写论，这是十分可贵的。

但是在理和象的问题上，由于他主张有理而后有象，假象以显义，又承认易之道即天地之道只是天地人物所禀有，并非出于天地，或天地所固有。他又解释《系辞》文“夫易所以崇德而广业”说：

圣人之德业，非圣人之德业也，天地之德业也。非天地之德业也，易之道也。天地非具易之道，不得为天地。圣人非得易之道，不得为圣人。故道也者天地圣人席上之珍也。天地圣人不能为夫珍，而能有夫珍焉。（《易传·系辞》）

这里所说的“德业”，指按易之道而成就的德性和功业。杨氏将圣人之德业归之于天地之德业，将天地之德业又归于易之道，并且认为天地不具备易之道，不能成为天地。易之道如同圣人席上的珍宝，天地不能产生易之道，如同圣人不能制造珍宝一样，此即“天地圣人不能为夫珍而能有夫珍焉”。按此说法，天地之道不是天地所固有，而是得自天理。或者说，天理表现在天地之中，成天地之道。这样，又将天地和易之道割裂开来，此即他所说的

“天地出于易，而易非出于天地。”（同上）这样，其所说的易之道，天地之道，一阴一阳之道又成了先于天地阴阳而有的法则，同程颐一样，陷入了客观唯心论。

杨万里的易学哲学还讨论了太极问题。其释大衍之数说：

天地之数不过于五。然其数五十而其用四十有九者，虚其一也。虚其一者，复归于一也。所谓易有太极也。分而为二者，取四十九枚之著，以左右手无意而中分之谓二也，象两者两仪也。（《易传·系辞》）

“天地之数不过于五”，本于程氏义，其引程颐的话说：“数始于一，备于五。小衍之为十，大衍之为五十。”（同上）他以“虚其一”即不用之一为太极，则本于王弼义，亦来于张载说。此种观点，不同于朱震，即不以四十九之总合为太极。此是从揲蓍成卦的角度讲太极和两仪。又其解《系辞》“易有太极”章说：

易有太极，何谓也？曰元气浑沦，阴阳未分，是谓太极。当是之时，易之道已具矣，故曰易有太极。然则非太极之能有夫易而易能有夫太极也。是生两仪，何谓也？曰元气既分，一阴一阳，于是生焉。两仪生四象，何谓也？曰两仪之阳，一生二，是阳之二象也；两仪之阴，一生二，是阴之二象也。合而言之，是为四象。（同上）

此是解“易有太极，是生两仪，两仪生四象”句。此处，以元气未分解释太极，本于孔疏。以易之道具有太极，解释“易有太极”句，以元气分为阴阳，解释“是生两仪”句。两仪，就筮法说，即阳奇（—）阴偶（--）两画。一画阳（—），生出两画阳（==）；一画阴（--）生出两画阴（==），此即“两仪生四象”，此种解释不同于邵雍以太阳、少阳、太阴、少阴为四象说。他接着说：

四象生八卦，何谓也？曰三四象之二阳重两仪之一阳，其卦

乾生焉。☳☵四象之二阴重两仪之一阴，其卦坤生焉。☳☳两仪之一阳降于四象二阴之下，其卦生震。☵☵两仪之一阴降于四象二阳之下，其卦生巽。☳☵两仪之一阳交于四象二阴之中，是生坎之卦。☵☳两仪之一阴交于四象二阳之中，是生离之卦。☳☳两仪之一阳升于四象二阴之上，于是艮之卦生矣。☵☵两仪之一阴升于四象二阳之上，于是兑之卦生矣。是谓生八卦。

此是将☳、☵四象，按上中下三画的层次，各加一奇一偶即一阴一阳，便得出八卦之象。此说亦不同于邵雍的加一倍法。以上主要是从画卦的过程解释“易有太极”章。此章的解释同其对“大衍之数”章的解释，稍有不同。其大衍义讲的太极，即“虚其一”的“一”，其自身并未分出两仪，两仪出于四十九之分为两。而此章讲的两仪，则是由太极分出的。关于太极生两仪，他接着又解释说：

盖太极者一气之太初也，极之为言至也。两仪者二气之有仪也。四象者重两仪而有象也。何也？阴阳不测，至幽至神，无仪无象，太极是也。有仪则幽者著而有仪则矣，阴阳是也。有象则阴阳之著者形而有物象矣，五行是也。仪者极之著，象者仪之形。故一气者二气之祖也，二仪者五行之母也。二气分而纯者为乾，为坤；二气散而杂者为震，为巽，为坎，为离，为艮，为兑。乾天也，坤地也，震巽木也，坎水也，离火也，艮土也，兑金也。故周子曰五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。周子所谓无极者，非无极也，无声无臭之至也。

此段文意是讲宇宙形成问题。他以“一气之初”为太极，此时阴阳未分，无仪象可言。以后一气分为二气即阴阳，阴阳二气各有其规定性，有其仪则，故为两仪。二气之仪则各自相重而有象，此即两仪生四象。以后，阴阳二气又生出五行，五行为有形之物，即

二气之纯者分为天和地，二气之杂者散为木水火土金，此即四象生八卦。杨氏认为此种生成的次序是，从无仪无象的元气，生出有仪有象的阴阳二气，由有象的阴阳二气又生出天地和五行有形之物。总之，从无象到有象，从有象到有形。他认为此即周敦颐于《太极图说》中所说：“五行一阴阳也。阴阳一太极也，太极本无极也。”并且认为，周敦颐说的无极，是指太极之气，无仪无象的状态，无极并非虚无实体，此即“所谓无极者非无极也，无声无臭之至也。”

此种太极观是对以前的太极元气说的阐发。其在另一哲学著作《庸言》中说：“太极气之元，天地气之辨，阴阳气之妙，五行气之显。元故无象，辨则有象，妙故无物，显则有物。”（《庸言》卷十二）“气之元”即“一气之太初”，指太极之气未分化的状态，无象可说。阴阳二气已有象可分，但其变化神妙莫测，无固定的方体，所以说“阴阳气之妙”，“妙故无物”至于天地和五行，皆有形象和方体，所以又称其为“气之辨”和“气之显”。此是以太极元气从无象到有象，从幽到显的发展过程，解释元气化生天地万物的过程。他又说：“阴阳神而无名是以无极，阴阳浑而为一气是以有太极，阴阳辨而为乾坤是以生两仪，阴阳始交为雷风，再交为水火，交偏为山泽。”（《庸言》卷十五）“阴阳神而无名”，即其《易传》中所说的“阴阳不测，至幽至神，无仪无象，太极是也”，《庸言》则称之为“无极”。在杨氏看来，元气，就其阴阳浑而未分说，称为太极；就其无象莫测说，称之为无极。阴阳辨而为乾坤”，乾坤指天地。下文是说，由于阴阳二气相交，产生了雷风、水火、山泽等自然现象。此是用“两仪生四象，四象生八卦”的公式，说明太极元气生化万物的过程。所以其在《易传·系辞》中说：“阴阳未分谓之太极，太极既分谓之阴阳，其为天地之道一也。舍阴阳以求太极者，无太极；舍太极以求天地者，

无天地。”总之，杨氏认为，天地万物皆源于太极元气，其分化的过程是，由一而二，由二而四，由四而八，即由无象而有象，由有象而有形。他以“无仪无象”解释太极元气，不同于张载的无形而有象说。但以气无象解释周敦颐的无极，不承认无极为虚无实体，将“太极本无极”解释为太极之气本来无仪无象，从而否定了周敦颐的虚生气说。这种否定，不同于程朱派，即不以理无形迹解释“无极”，肯定太极之气为天地万物之母，这是一种唯物主义观点，对后来易学哲学的发展起了一定影响。

但是由于他受了程氏易学的影响，以易之道为天理，又将“易有太极”解释为“非太极之能有夫易而易能有夫太极”，认为易之道高于太极，比太极之气更为根本，从而又导出易之道先于太极而有的结论。他解释其太极元气说：

易出于天地乎？天地出于易乎？虽然，易之未作，易在太极之先；易之既作，易在八卦之内。八卦画而吉凶定，吉凶定而大业生，大哉作易之圣人乎！大哉易书之事业乎！（《易传·系辞》）

“易在太极之先”，所谓“易”指易之道，认为易道即天理先于太极而有。他还说：

圣人不过因阴阳之逆顺，从而断定之而已，圣人何与焉。使圣人之作易，有秋毫与于其间，则是易之书乃圣人之私书，易之道乃圣人之私术，何以先太极而有初，后天地而无终乎！

这也是说，易之道先于太极而有，太极生天地后，易之道又寓于天地万物之中而无终结。此种太极观同其所说的“天地出于易，而易非出于天地”的观点是一致的。总之，在杨氏看来，就具体事物说，道和器是统一的，所谓“道不自立，以器而立。”其在《庸言》中解释《《序卦》文“有天地而后有万物”一章说：“夫惟有是物也，然后有道有所措也。彼异端者，必欲举天下之有而混之

于无，然后谓之道。物亡道存，道则存矣；何地措道哉。”（《庸言》卷五）“异端”，指佛道两家。他反对佛道二家以虚无为道，认为有其物，其道方有落脚之地，如有君臣父子夫妇，礼义作为人伦之道方有所措，否则，道便成了架空之物。但是，就易之道作为天地万物的基本原则说，他认为不仅先于天地阴阳而存在，亦先于太极而存在。或者说，就世界本原说，元气最终依赖易之道，这又是程颐所说的“有理而后有气”的命题了。可以看出，其太极观，虽然以太极为元气，不承认无极为虚无实体，表现了唯物主义观点，但由于他在易学上的主张有理而后有象，在哲学上终于不能从程颐的理本气末说解脱出来。从哲学史上看，杨万里的太极观，属于周敦颐的宇宙生成论的系统，不同于程颐和朱震的本体论，这同他对大衍之数的解释，即以不用之一为太极的观点，也是联系在一起的。

三 蔡元定和蔡沉的河洛之学

蔡元定是朱熹的朋友和学生，虽为朱熹的学生，但对吕律、象数之学，颇有研究。据《宋史·儒林传》记载，其父发，博览群书，以程氏《语录》、邵氏《经世》、张氏《正蒙》授元定，“元定深涵其义。既长，辨析益精。”朱熹评论说：“向见季通，说甚俊敏，更能勉力操修，以世家学为佳耳。”（《文集续集·答毛朋寿》）全祖望于《宋元学案·西山蔡氏学案》中说：“其律吕、象数之学，盖得之其家庭之传，惜夫翁季录之不存也。”看来，蔡元定的象数之学，出于其家传。其所著《经世指要》，是对邵雍象数之学的阐发。其论邵雍数学说：“十六者，四象相因之数也。凡天地之变化，万物之感应，古今之因革损益，皆不出乎十六，十六而天地之道毕矣。”又说：“盖超乎形器，非数之能及矣。虽然，是亦数也。伊川先生曰：数学至康节方及理。康节之数，先生未之

学，至其本原，则亦不出乎先生之说矣。”（《宋元学案·百源学案》引）此说是企图调和理学和数学。蔡元定还著有《吕律新书》，他也是宋代著名的音乐学家。在汉代，关于吕律的研究，已同阴阳五行学说结合天一起，并为汉易所吸收，成为汉代象数之学的内容之一。蔡氏对吕律的研究，正是继承这一传统。其解易的著作有《大衍详说》以及同朱熹合著的《易学启蒙》。就蔡元定的主要著述看，其易学属于象数学派。《西山蔡氏学案》引唐氏语说：“孔孟教人，言理不言数。邵蔡二子欲发诸子之所未发，而使理与数灿然于天地之间，其功亦不细矣。”此是以蔡元定与邵雍为同一学派。蔡氏有子蔡渊和沉皆通易学。蔡渊有《周易训解》。其《易象言意》，杂论卦爻十翼象数，对《易传》中的术语、范畴、占筮体例等，作了简明扼要的解释。其论易理本于朱熹说，是对朱熹易学的阐发。蔡沉则继承其父象数之学，著有《洪范皇极》。《宋史·儒林传》说：“洪范之数，学者久失其传，元定独心得之，然未及论著，曰：成吾书者沉也。沉受父师之托，沈潜反复者数十年，然后民书，发明先儒之所未及。”此书虽是解说《洪范》，实际上是借《洪范》的资料，讲其象数之学。他以数理为宇宙的基本法则，其易学可以说是南宋时期数学派的代表。蔡元定和蔡沉，虽为朱门弟子；但其易学则继承了汉易和宋易中象数之学的传统。其象数之学，除受邵雍数学的影响外，对刘牧以来的河图、洛书学，皆有新的阐发。其象数之学可以说是北宋以来图书学派的继续和发展，特别是《易学启蒙》中的河洛之学，成为元明清以来易学家宣传象数之学的主要依据。蔡氏父子的河洛之学，并不尽同，分述于下：

（1）河十洛九说

蔡元定的河洛之学见于《易学启蒙》。关于此书的编著，《宋史》本传说：“熹疏释四书及为易诗传、通鉴纲目，皆与元定往复

参订。启蒙一书，则属元定起稿。”此书乃朱熹与蔡元定之合著，非朱熹一人之作。朱熹在《易学启蒙序》中说：“近世学者，类喜谈易而不察乎此。其专于文义者，既支离散漫，而无所根著；其涉于象数者，又皆牵合附会，而或以为出于圣人心思智虑之所为也。若是者，予窃病焉。因与同志，颇辑旧闻，为书四篇，以示初学，使毋疑于其说云。”其中说的“同志”，即蔡元定。又朱熹在给蔡元定的信中说：“启蒙修了未？早欲得之。”（《文集·答蔡季通》）又说：“易图甚精，但发例中，不能尽述，当略提破，而籍图以传耳。”（同上）又说：“启蒙中欲改数处，今签出奉呈，幸更审之，可改即改为佳，免令旧本流布太广也。”（《文集读集·答蔡季通》）还说：“启蒙所改是否？又天一地二一节，与天数五地数五相连，此是程子改定，当时不曾说破，今恐亦当添程说，乃明也。”（同上）以上这些，说明《启蒙》一书，由蔡元定起稿，朱熹加以指导，并提出修改意见，最后，由蔡氏成书。朱熹所以要编《启蒙》一书，在于说明《周易》原为卜筮之书，要读懂此书，必须了解其中的象数。他说：“此书（指《周易》）本为卜筮而作，其言皆依象数以断吉凶。今其法已不传，诸儒之言象数者，例皆穿凿；言义理者又太汗漫，故其为书难读。此本义启蒙所以作也。”（《文集·答刘君房》）他既不赞成脱离筮法讲《周易》中的义理，也不赞成象数学派对卦爻象和卦爻辞所作的穿凿附会的解释。其编《启蒙》，在于介绍有关筮法的基本知识，帮助学者了解《周易》一书的本来面貌，并非提倡象数之学。他说：“启蒙本欲学者且就大传所言卦画蓍数推寻，不须过为浮说。而自今观之，如论河图洛书，亦未免有剩语。”（同上）又说：“熹向来作启蒙，正因见人说得支离，因窃以谓易中所说象数，圣人所已言者不过如此。今学易者，但晓得此数条，则于易略通大体，而象数亦皆有用。此外纷纷皆不须理会矣。”（《文集·答方宾王》）还说：“近又尝编

一小书，略论象数梗概，并以为献妄。窃自谓学易而有意于象数之说者，于此不可不知，外此，则不必知也。（《文集·答赵提举》）此是说，讲象数，要有一定的限度，不能漫无边际。关于邵雍的象数之学，他评价说：“康节文字，二兄亦已见之，熹亦不能尽其说。只启蒙所载，为有发于易，他则别成一家之学。季通近编出梗概，欲刊行，且夕必见之，然亦不必深究也。”（《文集·答陈才卿》）此是说，对邵雍易学，也应有取舍。蔡元定所介绍的邵雍学说，只是一察之言，不必深究。这些材料说明，《易学启蒙》中所讲的象数之学，在朱熹看来，是为了帮助初学《周易》的人，对筮法先有一个大概的了解，所以名为《启蒙》，并非提倡河洛之学和邵雍易学。由于蔡元定通晓象数这学，故同蔡氏合著此书，并由蔡氏起稿。此书，虽由朱熹审订，其中有此观点，亦出自朱熹，但就全书的文字和素材说，当出自蔡氏之手。

此书内容共四篇：《本图书第一》，《原卦画第二》，《明蓍策第三》，《考变占第四》。于第一和第三篇的论述中，各有一大段文字，前标有“蔡元定曰”，表示此乃蔡氏的说法。其未标明者，当为朱熹和蔡氏共同的看法。如关于河十洛九说，乃蔡元定的意见。朱熹给蔡氏的信说：“前曰七八九六之说，于意云何，近细推之，乃自河图而来，即老兄所谓洛书者。欲于启蒙之首，增此一扁，并列河图洛书，以发其端。”（《文集·答蔡季通》）朱熹原以九宫图为河图，后采取蔡氏说法，以九宫图为洛书。又说：“归奇多寡不同，向时尝辱见示，无可疑者，似合附入图中。今却附还，幸便写入四象之后也。”（同上）《启蒙》中对揲蓍法的解释，亦采蔡氏说。关于第三篇，讲画卦过程，以太极为理，则为朱熹的观点。朱熹给蔡氏的信说：“有是理则天地设位而易行乎其中矣。两而生四，四而生八，至于八则三变相因而三才可见。故圣人因之画为八卦，以形变易之妙而定吉凶，至此然后可以言书耳。”（同上）此是以

理本论解释《系辞》文“易有太极”章，为《启蒙》所吸取。总之，《启蒙》一书乃朱蔡二人之合著，其中所讲的有关象数之学，一方面来于蔡氏家学，另一方面又受了朱熹的影响。就宋易发展的传统说，河洛之学和邵雍易学属于陈抟系统，不属于程氏易学的传统。《易学启蒙》对陈抟系统的易学作了某种肯定和阐发，使宋易中的象数之学，在程朱理学的影响下，走上了理和数相融合的道路。蔡元定当是这一倾向的推动者。

《启蒙》中的象数之学，是以河图洛书说为中心而展开的，所以其首篇名为“本图书”。第二篇是讲卦画的根源，介绍邵雍的先天易学，但将邵雍的说法纳入了河洛系统。第三篇讲大衍之数，亦以河洛说为依据。就此书的易理说，可以说是阐发河洛之学。蔡元定是河洛之学的倡导者。朱熹为了解释《启蒙》中的观点，对河洛也有论述。今一并加以评介，以见此派象数之学发展的特征。

《启蒙》所以首明图书，按朱熹的说法，是用来说明《周易》中“象数本原”（《文集·答袁机仲》），即认为卦象和阴阳奇偶之数皆出于河图洛书。此是北宋时期图书学派的共同观点。但《启蒙》对河洛的解释，不同于刘牧说。刘牧以九宫图为河图，五行生成图为洛书，即以河图之数为九，以洛书之数为十。《启蒙》不采此说，而以河图之数为十，洛书之数为九。蔡元定说：

古今传记，自孔安国、刘向父子、班固皆以河图授牺，洛书锡禹，关子明、邵康节皆十为河图，九为洛书。盖大传既陈天地五十有五之数，洪范又明言天乃锡禹洪范九畴，而九宫之数，戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，正龟背之象也。惟刘牧臆见，以九为河图，十为洛书，托言出于危夷，既与诸儒旧说不合，又引大传以为二者皆出于伏羲之世，其易置图书，并无明验。

刘敞与伪孔传，皆未明言河图为十。其引邵雍语说：“盖圆者河图

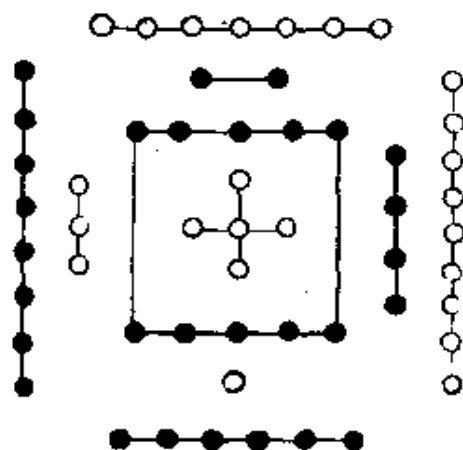
之数，方者洛书之文。故牺文因之而造易，禹箕叙之而作范也。”邵氏此说，以河图为圆，洛书为方，圆数为三，方数为二，亦未以河图之数为十，洛书之数为九。此点，魏了翁亦指出：“朱子九图十书之说，引邵子以证之。但邵子第言图圆书方，不言九十，仆未敢以为证也。”（《宋元学案·鹤山学案》）蔡元定的主要依据，是关子明的《易传》说：

河图之文，七前八后，八左九右，圣人观之以画卦。是故全七之三以为离，奇以为巽；全八之三以为震，奇以为艮；全六之三以为坎，奇以为乾；全九之三以为兑，奇以为坤。正者全其位，隅者尽其画。洛书之交，九前一后，三左七右，四前左，二前右，八后左，六后右。

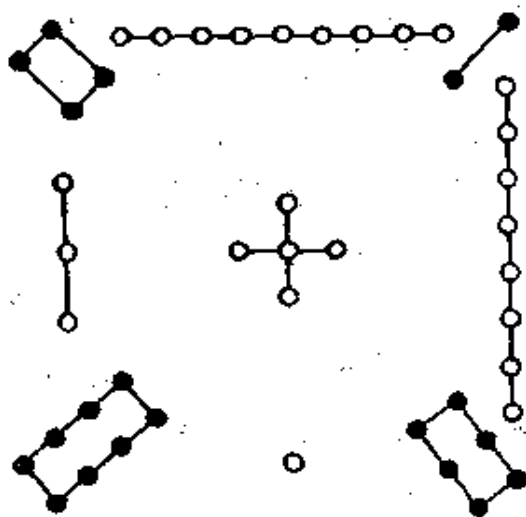
“奇”，乃“归奇”之“奇”，谓余数。“全七之三为离，奇以为巽”，是说，七数之中三为离，余数四为巽，此是以河图之数配八卦方位。此说与刘牧所说“火数七除三画为离，余四画布于已上成巽”同意。“正者全其位，隅者尽其画”，即以坎离震兑居四正位，乾坤巽艮居四隅，此说与刘牧说亦相同。其不同者，关氏《易传》以十为河图，以九为洛书。据朱熹后来考证，《关朗易传》是伪书，非北魏关朗所作：“关子明易，是阮逸作，陈无己集中说得分明。”（《语类》卷六十七）阮逸与刘牧同时，为对抗刘牧说，而易两图之名。关氏《易传》，虽为阮逸所伪托，但朱熹并未怀疑蔡氏所提出的河十洛九说。以九宫为洛书文，唐代已有之，并非阮逸创见；以河图之数为五十有五，陈抟龙图易亦有此意，亦非阮氏创见。看来，十河九洛说较早，蔡氏因之，不无道理。但以邵雍的河洛说，为十河九洛，则是蔡元定的解释。此种解释，表明蔡氏易学企图将邵雍易学纳入河洛之学的系统。今将《启蒙》所定河洛图式，录之于下（见387页）。

此图式中，河图中宫十、五排列的形式，与刘牧洛书图，稍

河图



洛书



有不同，其它皆同。自《启蒙》提出河十洛九说后，易学界展开了长期的辩论，直到清代的汉学仍说话论不休。此种辩论，不涉及图式的内容，属于名辞之争，理论意义不大。但蔡氏所定的河洛图式，由于载于《启蒙》和《周义本义》中，遂成为南宋以来

流行的说法。

《启蒙》中的河十洛九说，虽采自关朗《易传》，但对二图的解释，既不同于阮逸说，亦不同于刘牧说。其解释《系辞》文天地之数章说：

此一节，夫子所以发明河图之数也。天地之间一气而已。分而为二，则为阴阳，而五行造化，万物始终，无不管于是焉。故河图之位，一与六共宗而居乎北，二与七为朋而居乎南，三与八同道而居乎东，四与九为友而居乎西，五与十相守而居乎中。盖其所以为数者，不过一阴一阳，以两其五行而已……积五奇而为二十五，积五偶而为三十，合是二者而为五十有五。此河图之全数，皆夫子之意，而诸儒之说也。至于洛书，则虽夫子之所未言，然其象其说，已具于前，有以通之。

其中省略的文字为五行生成说。《启蒙》此说，以天地之数解释河图之数，与刘牧的洛书说同。其不同者，刘牧推崇九宫图，以其为形而上之道，以五行生成图为形而下之器，而《启蒙》则推崇五行生成图，因为此图式与《系辞》天文地之数说同。朱熹给蔡元定的信说：“鄙意但觉九宫之图，意义精约，故疑其先出……今详所论，亦是一说，更俟面论。然恐卒未有定论，不若两存以俟后人之为愈也。”（《文集·答蔡季通》）此是推崇九宫图，大概是受了刘牧说的影响。蔡氏的河洛辨说，不得而知，朱熹认为可以两存。按文意推测，蔡氏主五行生成图，以其为河图。其所以尊河图，按邵雍的说法，由于河图效法天圆之象。《启蒙》推崇河图即五行生成图，是采纳了蔡氏的意见。后来朱熹解释说：“盖必以五十五数为体，而后四十五者之变可得而推。又况易传明有五十有五之文，而洪范又有九位之数耶。”（《文集·答程可久》）此是推崇五行生成图，并以此图为河图，不赞成刘牧说。朱熹后来又解释说：“如鸿荒之世，天地之间，阴阳之气，虽各有象，然初未

尝有数也。至于河图之出，然后五十有五之数，奇偶生成，灿然可见。”（《文集·答袁机仲》）此亦是推崇五行生成图，即以其河图为《周易》象数之根源。《启蒙》解释河洛的关系说：

河图以五生数统五成数而同处于方，盖揭其全以示人而遵其常，数之体也。洛书以五奇数统四偶数而各居其所，盖主于阳以统阴而肇其变，数之用也。

此是以数之体用关系，解释河图与洛书。“揭其全以示人”，是说，河图之数为十，数至十而全，乃数之常体。“主于阳以统阴”，是说，洛书这数为九，数之变始于一而终于九，为数之用。“以五生数统五成数”，是说，河图之数以生数为主，即以一二三四五，统率六七八九十，生数居于内，成数成于外，“中者为主，外者为客”。就方位说，一六居北方，二七居南方，三八居东方，四九居西方，此即“同处其方”。所以如此相配，因为一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，中宫五与十为土。此是体同一年之中，阴阳五行之气相为终始的过程。“以五奇数统四偶数”，是说，洛书之数以奇数为主，居四正之位，而偶数则居四维之位，受制于奇数，所谓“正者为君，侧者为臣”，此是体现阳主阴辅之理。《启蒙》此说，与刘牧亦不同。刘牧以卦气说解释九宫图式，《启蒙》则以卦气说解释五行生成图式。《启蒙》如此重视河图，是企图从此图式中直接引出八卦之象，进而说明卦象来于天地之数。

关于河图洛书中奇偶之数排列的顺序，《启蒙》提出一新的解释。认为河图体现了五行相生的顺序，所谓“始东次南，次中，次西，次北，左旋一周而又始于东也”是说，三八为木居东，二七为火居南，中五与十为土，四九为金居西，一六为水居北。由东到南为木生火，由南到中为火生土，由中到西为土生金，由西到北为金生水。关于洛书，则认为体现了五行相胜的顺序，所谓“水克火，火克金，金克木，木克土，右旋一周，而土复克水也”。

是说一六为水居北，二七为火居西，四九为金居南，三八为木居东，五土居中。从北到西为水克火；从西到南为火克金；从南到东为金克木；从东到中为木克土；从中到北为土克水；此即“右旋一周”。《启蒙》此说亦不同于刘牧说。刘牧以五行相生说解释九宫图，《启蒙》则以五行相胜说解释九宫图。在刘牧看来，河洛二图中五行所居的方位是一致的，即皆为水北、木东、火南、金西、土中。而《启蒙》则认为九宫图中，火居西，金居南。此说，符合于二七为火，四九为金的法则，比刘牧说前进一步。但就其所处的方位说，生数二居西南，四居东南，不同于河图中二居南，四居东。《启蒙》解释说：“盖阳不可易，而阴可易，成数虽阳，固亦生之阴也。”是说，河洛二图中生数一三五所处的方位皆同，此为“阳不可易”；而二四所处的方位则不同，此为“阴可易”，因而其成数七九所处的方位亦不同，因为阴阳相互而生，此即“成数虽阳，固亦生之阴也。”此种辩论，亦在于说明河图主常，洛书主变。

《启蒙》依此，进而解释了八卦之象来于河洛之数。它说：

河图主全，故极于十，而奇偶之位均，论其积实，然后见其偶赢而奇乏也。洛书主变，故极于九，而其位与实皆奇赢而偶乏也。必皆虚其中也，然后阴阳之数均于二十而无偏耳。

此是说，河图中的十个数，其奇偶之数所居的方位皆相等，即一六居北，三八居东，二七居南，四九居西，十五居中。但就奇偶之总数说，偶数为三十，奇数为二十五，此即“偶赢而奇乏”。洛书中的九个数，奇数之位为五，偶数之位为四，奇数总为二十五，偶数总为二十，此即“皆奇赢而偶乏”。但如果以二图中宫之数为虚设，二图中的奇偶之总数，皆为二十。由此导出结论说：

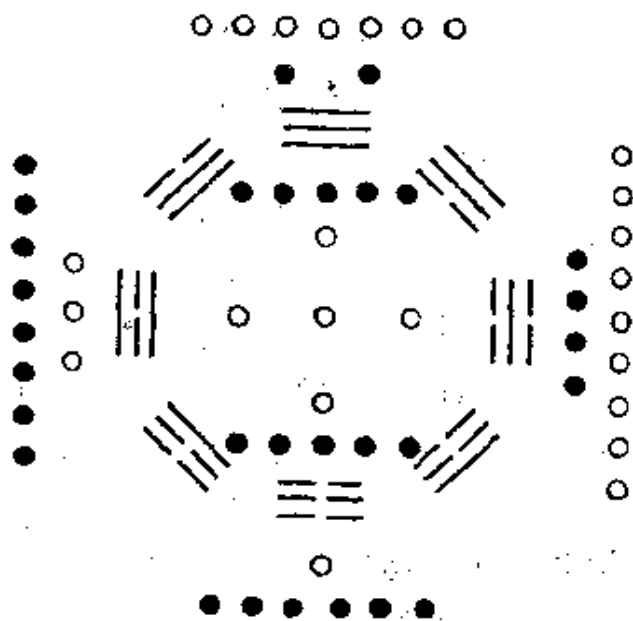
河图之虚五与十者，太极也。奇数二十，偶数二十者，两仪也。以一二三四为六七八九者四象也。析四方之合，以为乾

坤离坎；补四隅之空，以为兑震巽艮者，八卦也。……洛书而虚其中，则亦太极也。奇偶各居二十，则亦两仪也。一二三四而含九八七六，纵横十五而互为七八九六，则亦四象也。四方之正以为乾坤离坎，四隅之偏以为兑震巽艮，则亦八卦也。

此是以二图中宫之数为太极，以奇偶之总数为两仪。“以一二三四为六七八九”，是说，河图中生数一二三四，各加以中五，则为六七八九，此即为四象即老阳，少阴，少阳，老阴之数。“一二三四而含九八七六”，是说，洛书中一与九相对，二与八相对，三与七相对，四与六相对，其合数皆为十，所以一含九，二含八，三含七，四含六，此是洛书四角之数。有了四象，即生出八卦。就河图说，分北方一六之数则为坤卦；分南方二七之数，则为乾卦；分东方三八之数，则为离卦；分西方四九之数，则为坎卦。此即“析四方之合，以为乾坤离坎。”其余数，各居四隅之位，则为兑震巽艮四卦。清李光地所编《周易折中·启蒙附论》中有先天卦位配河图之象，表示河图生八卦，录之于下（见392页）。

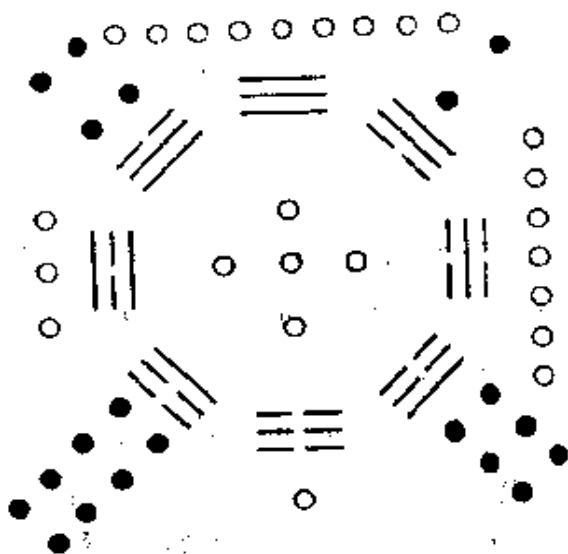
按此图式，是卦之数由一六北方分出，兑卦之数由二七南方分出，震卦之数由三八东方分出，巽卦之数由四九西方分出。其所分出者为生数还是成数，《启蒙》并未说明。但以乾坤离坎居四正之位，左方为阳长阴消，右方为阴长阳消过程，这是清楚的。就洛书说，《启蒙》认为，四方之奇数则生乾坤离坎四正卦，四隅之偶数则生兑震巽艮四卦。《启蒙附论》有先天卦配洛书之数图，录之于下（见393页）

按此图式，一何以配坤，九何以配乾？《启蒙》亦未说明。看来，洛书所生之八卦方位，是效法河图所生之八卦方位，因为其以河图为体，洛书为用，用不离乎体。以河洛图式，解释两仪生四象，四象生八卦，刘牧已开其端。刘氏以其河图中的一三和二



四为两仪，六七八九为四象。此说为《启蒙》所吸收。但配以八卦方位，《启蒙》则不同于刘牧说。刘氏取汉易中的坎离震兑四正卦说，解释其河图中的八卦方位。而《启蒙》则取邵雍易学中的乾坤坎离四正卦说，解释其河图中的八卦方位，这是对河洛之学的新发展。刘氏企图将汉易中的卦气说和九宫说揉合在一起，一方面以地二为离，另一方面而又以天九为离，不能自圆其说。《启蒙》则以邵雍的先天八卦方位说解释五行生成图，即以乾卦居南，坤卦居北，说明一年之中阴阳二气运行的过程，不取刘牧说。但就五行相生的顺序说，二七为火居南方，一六为水居北方，配卦象，火何以为乾，水可以为坤？卦象和五行相配，仍存在着矛盾，亦不能自圆其说。此点，朱熹后来亦有察觉，他说：“河图洛书于八卦九章无相著，不知如何”。（《语类》卷六十五）后来的图书学派又提出若干说法，企图解决这一矛盾，都难以取得成功。此说明卦象同河洛之数本无必然的逻辑联系。

刘牧易学试图调和河图和洛书之数，《启蒙》也是如此。蔡元定于《启蒙》中说：



其实天地之理一而已矣。虽时有古今先后之不同，而其理则不容于有二也。故伏羲但据河图以作易，则不必豫见洛河图，而已暗与之符矣。其所以然者何哉！诚以此理之外，无复他理故也。

此是说，河洛之来源虽不同，但其中讲的义理则一。因此，《启蒙》认为，《易传》中的天地之数，大衍之数，参两之数，同河洛之数是一致的，都是阐发一理，关于参两之数同河洛的关系，《启蒙》说：

凡数之始，一阴一阳而已矣。阳之象圆，圆者径一而围三；阴之象方，方者径一而围四。围三者以一为一，故参其一阳而为三。围四者以二为一，故两其一阴而为二。是所谓参天两地者也。三二之合则为五矣。此河图洛书之数，所以皆以五为中也。

此是说，《说卦》讲的“参天两地”，来于天圆地方之数。天数为三，地数为二，三二之合为五，此即河洛二图中五之数。关于天地之数，大衍之数同河洛的关系，《启蒙》又说：

河图之一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为

土，则固洪范之五行，而五十有五者又九畴之子目也。是则洛书固可以为易，而河图亦可以为范矣。且又安知图之不为书，书之不为图也邪？……且以河图而虚十，则洛书四十有五之数也；虚五则大衍五十之数也；积五与十，则洛书纵横十五之数也。以五乘十，以十乘五，则又大衍之数也。洛书之五，又自含五而得十，而通为大衍之数矣。积五与十，则得十五，而通为河图之数矣。

此是说，河图之数即洛书之数，亦即大衍之数和天地之数。其计算方法，与刘牧说同。值得注意的是，《启蒙》此说，以参两之数为中心，将天地之数，大衍之数和河洛之数联系起来，以河洛之数为参两之数自身的展开。其释“大衍之数”说：

河图洛书之中数皆五，衍之而各极其数，以至于十，则合为五十矣。

此是说，河洛中五之数，其自身展开，即五中的每一个数都推衍为十，便为五十之数。就河图说，中五各加一二三四五，便得六七八九十之数，总数则为五十有五。此数因中五而得，五为基数，其自身无所因，虚此中五之数，则为大衍之数五十。就洛书说，其积数为四十五，但其中五，又自含五数，即五当十计，其数亦为大衍之数五十。按此说法天地之数，大衍之数，河洛之数皆出于中五之数。此中五之数，即参两之数，其未展开时，为五，其展开后则为五十，五和五十相互涵蕴。故又称此中五之数为太极。照此说法，筮法中的象和数，皆是参两太极之数自身的展开。其以参两之数解释大衍之数，本于邵雍和程颐说。但以参两之数为河洛中五之数，进而说明两仪、四象、八卦出于河洛之数，以此论证八卦乃大衍之数自身的展开，又是受了朱震易学的影响。《启蒙》此说的理论意义是，八卦之象数本具于太极即中五之中，太极和卦象乃隐显的关系。此种观点，就其易学哲学说，使太极这

一范畴同样获得了本体论的意义。

《启蒙》在《原卦画》中，正是从本体论的观点，对《系辞》文“易有太极”章，作了解释。《启蒙》将此章理解为画卦过程，所谓“包牺画卦，所取如此”。但却以邵雍的先天八卦次序图解释画卦的过程。其释“易有太极”说：

太极者象数未形，而其理已具之称。形器已具，而其理无朕之目。在河图洛书，皆虚中之象也。周子曰无极而太极。邵子曰道为太极，又曰心为太极，此之谓也。

“其理已具”，是说已具有两仪四象和六十四卦之理。认为此太极即是河洛中五之数。并以此解释周敦颐和邵雍的太极说。又其释“是生两仪”说：

太极之判，始生一奇一偶，而为一画者二，是为两仪。其数则阳一而阴二，在河图洛书则奇偶是也。周子所谓太极动而生阳……分阴分阳两仪立焉。邵子所谓一分为二者，皆谓此也。

此是以奇偶二画为两仪，认为两仪即河洛中奇偶二数，即周氏说的分阴分阳，亦即邵雍说的一分为二。所谓“始生一奇一偶”，意谓从太极中分出一奇一偶。又其释“两仪生四象”说：

两仪之上，各生一奇一偶，而为二画者四，是谓四象。其位则太阳一，少阴二，少阳三，太阴四。其数则太阳九，少阴八，少阳七，太阴六。以河图言之，则六者一而得于五者也。七者二而得于五者也，八者三而得于五者也，九者四而得于五者也。以洛书言之，则九者十分一之余也，八者十分二之余也，七者十分三之余也，六者十分四之余也。周子所谓水火木金，邵子所谓二分为四者，皆谓此也。

此是以两仪之上各加一奇一偶，从太阳到太阴为四象之位，其数为七八九六。认为此四象之数即河洛中六七八九之数，即周氏

《太极图说》中的水火木金，亦即邵雍说的二分为四。又其解“四象生八卦”说：

四象之上，各生一奇一偶，而为三画者八。于是三才略具而有八卦之名矣。其位则乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八。在河图则乾坤离坎分居四实，兑震巽艮分居四虚。在洛书则乾坤坎离分居四方，兑震巽艮分居四隅。周礼所谓三易经卦皆八，大传所谓八卦成列，邵子所谓四分为八者，皆指此而言也。

此是说，四象之上各加一奇一偶则为八卦之象。此八卦之象即河洛之数所生之四正卦和隅卦，即邵雍所说的四分为八。以上这些解释，主要是以邵雍说解释其河洛说，引周敦颐语，只是陪衬。所以其结论说：

故两仪之未分也，浑然太极，而两仪、四象、六十四卦之理，已乘然于其中。自太极而分两仪，则太极固太极也，两仪固两仪也。自两仪而分四象，则两仪又为太极，而四象又为两仪矣。自是而推之，由四而八，由八而十六，由十六而三十二，由三十二而六十四，以至于百千万亿之无穷。虽其见于摹画者，若有先后而出于人为，然其已定之形，已成之势，则固已具于浑然之中，而不容毫发思虑作为于其间也。

此段文字的意义有三：其一，认为邵雍的加一倍法，乃画前之易理，有其固有的条理，非圣人有意制造，圣人不过是发现此理，以卦画的形成表述出来而已。因此，卦画出于此加一倍法，并非由揲蓍而后得。其所谓理，实际上指数理。其二，将邵氏的加一倍法，始于太极之一，理解为六十四卦之理的总合；以邵氏的一分为二，二分为四，二分为八，为太极之理自身的展开。所以两仪又具有太极，四象又具有两仪，八卦又具有四象。此种太极观，扬弃了邵氏的发生论的内容，获得了本体论的涵义。其三，以此种

观点解释河洛之数生八卦的过程，其河洛说又具有理本论的特色。总之，《启蒙》的河洛说和其所述的邵氏先天易学，就其易学哲学说，都是以太极之数自身展开为八卦和六十四卦，或者说，以本体论的观点解释卦象的起源。此种观点显然是受了邵伯温和朱震的太极观的影响。

关于《启蒙》中的太极观，有一个问题是值得讨论的。其《明蓍策》篇，解释大衍之数，“其用四十九”说：

揲著之法，取五十茎为一握，置其一不用，以象太极，而其当用之策，凡四十有九，盖两仪具而未分之象也。

这里说的，“以象太极”，是指其一不用，还是指四十九蓍草未分？后来，有两种解释：一说指不用之一，一说指四十九根未分。照其以太极为众理深然未分说，此太极应指四十九之总合；并非王弼派说的太极。朱熹在同郭雍的辩论中说：“大衍之数五十，其用四十有九者，五十之内去其一，但用四十有九策，合同未分，是象太一也。”（《文集·蓍卦考误》）又朱熹于《周易本义》中注大衍之数，其用四十有九说：“大衍之数五十，盖以河图中宫天五乘地十而得之。至用以筮，则又止于四十有九。”此或以四十九未分或以河图中宫之数为太极，此太极亦即两仪未分之象，此是发挥孔疏中的观点，并受了朱震说的影响。

总之，《启蒙》认为，《周易》中的象数来于河洛，河洛之数的演变，形成八卦和六十四卦卦象，而河洛之数又出于“自然之理”，此即蔡元定所说“诚以此理之外，无复它理”，“假令今世复有图书者出，其数亦必相符”。他以理解数，是对河洛之学和邵雍易学的发展，这是受了程氏易学的影响。蔡氏和《启蒙》中的象数之学，同朱震易学比较，具有不同的倾向。朱震主张有象而后有数，而蔡氏则主张有理而后有数。前者以气象居第一位，后者以理居第一位。显然，蔡氏和《启蒙》的象数之学，属于唯心

主义的路线。此种观点，经过蔡氏之子，朱熹的学生蔡沉的阐发，又引出以数为本原的结论。

(2) 河偶洛奇说

蔡沉的河洛之学见于其所著《洪范皇极》。此书以易学中的河洛书的说解释《洪范》中的义理，特别是以洛书图式解释洪范九畴，属于易学系统。他在朱熹的指导下，著有《书经集传》。其在《洪范》中解释九畴说：“易言河出图，洛出书，圣人则之。盖治水功成，洛龟呈瑞，如箫韶奏而凤仪，春秋作而麟至，亦其理也。世传戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，即洛书之数也。”此是以易学中九宫图解释《洪范》中的九畴。其所著《洪范皇极》，又从数学的观点，研究了河洛之异同，将洛书视为数的本原，万事万物的基本法则。其在《洪范皇极序》中说：

先君子曰：洛书者，数之原也。余读洪范而有感焉。上稽天文，下察地理，中参人物古今之变，穷义理之精微，究兴亡之征兆，微显阐幽，彝伦攸叙，真有天地万物各得其所之妙……余所乐而玩者，理也。余所言而传者，数也。若其所以数之妙，则在乎人之自得焉尔。

他继承了其父象数之学的传统，将理和数统一起来，并且以数解理，进一步发展了此派的河洛之学。

他继承了其父的河十洛九说，但以河图为《周易》系统，以洛书为《洪范》系统。其论河洛之异同说：

河图体圆而用方，圣人以之而画卦。洛书体方而用圆，圣人以之而叙畴。卦者阴阳之象也。畴者五行之数也。象非偶不立，数非奇不行。奇偶之分，象数之始也。（《洪范皇极·内篇》）

河圆洛方说本于邵雍。但蔡氏认为卦画出于河图，九畴则出于洛书。河图讲阴阳之象，洛书则言五行之数。阴阳之象为偶，五行

之数，为奇。偶为象之始，奇为数之始。他将河图洛书说发展和河图洛书说，并以象和数，区别河洛。以卦象出于河图，将洛书归之于讲五行之数，是对《启蒙》说的发展。又其论《周易》与《洪范》说：

体天地之撰者，易之象；纪天地之撰者，范之数。数者始于一，象者成于二。一者奇，二者偶也。奇者数之所以行，偶者象之所以立。故二而四，四而八，八者卦之象也。一而三，三而九，九者九畴之数也。由是重之，八而六十四，六十四而四千九十六，而象备矣。九而八十一，八十一而六千五百六十一，而数周矣。（《洪范皇极序》）

此是说，《周易》讲象，基于偶数；《洪范》讲数，基于奇数。所以卦象的形成过程，由二而四，由四而八，重之，则为六十四卦，再重之则为四千九十六个卦。范数形成的过程则由一而三，由三而九即九畴之数，九乘九则为八十一，八十一自乘则为六千五百六十一。六十四卦可演变为四千九十六个卦，本于《启蒙》卦变说：“以一卦为主，而各具六十四卦，凡四千九十六卦，与焦贛易林合。”即每一卦皆可变为六十四卦。至于《洪范》九畴，其九可演变为八十一，进而演为六千五百六十一，则是蔡氏的发明。蔡氏此说，亦在于说明河图主偶，洛书主奇。按《启蒙》的说法，河图象天圆，其数为三，为奇；洛书象地方，其数为二，为偶。蔡沉则以河图为偶，洛书为奇。其理由是，“河图体圆而用方”，河图之数，其用为偶，二、四、八皆象方之数；“洛书体方而用圆”，洛书之数，其用为奇，一、三、九皆象圆之数。由于河图之用数为偶，所以易有阴阳相配之卦象；洛书之用数为奇，所以范有五行之数。其讲河图洛书，是就此二图式的作用说的。他进一步解释说：

河图非无奇也，而用则存乎偶。洛书非无偶也，而用则存乎

奇。偶者阴阳之对待乎，奇者五行之迭运乎！对待者不能孤，迭运者不能穷。天地之形，四时之成，人物之生，万化之凝，其妙矣乎！（《洪范皇极·内篇》）

此是说，河洛之数各有奇偶。河图之数虽有奇，但奇偶之数的排列，皆为阴阳相配，即一六、二七、三八、四九各相配偶，显示其用为偶。洛书之数虽有偶，但其奇数即一、三、五、七、九或居四正位，或居中位，体现五行相生和相胜的顺序，显示其用为奇。由于河图之数，其用为偶，所以天地万物皆按阴阳之象相互对立；洛书之数，其用为奇，所以天地万物又按五行顺序相互流转。如其所说：“故天地定位，山泽通气，木盛而金衰，水寒而火囚，理有相须，而物不两大也。”（同上）“天地定位”，是就河图主偶说的；“木盛而金衰”，是就洛书主奇说的。蔡氏此说，来于邵雍的卦次和卦位说。所谓河图讲阴阳对待，本于邵氏的先天八卦圆图，此即“圆而用方”；洛书讲五行流转，本于邵氏的后天八卦圆图，此即“方而用圆”。其兄蔡渊于《易象言意》中说：“天地之间，对待流行而已。易体天地之撰者也，故伏羲八卦圆图（天地定位，至水火不相射）以对待而作也。文王八卦圆图（帝出乎震至成乎艮）以流行而作也。……是知主对待者必以流行为用，主流行者必以对待为用。”而蔡沉则以对待解释河图，以流转解释洛书。在他看来，阴阳对待属于静的范畴，五行流转属于动的范畴，静基于偶，动出于奇。他说：“天下之理动者奇而静者偶，行者奇而止者偶。”（《洪范皇极·内篇》）据此，他又解释河洛二图说：

数者，动而之乎静者也。象者，静而之乎动者也。动者用之，所以行，静者体之所以立。清浊未判，用实先焉。天地已位，体斯立焉。用既为体，体复为用，体用相仍，此天地万物所以化生而无穷也。（《洪范皇极·内篇》）

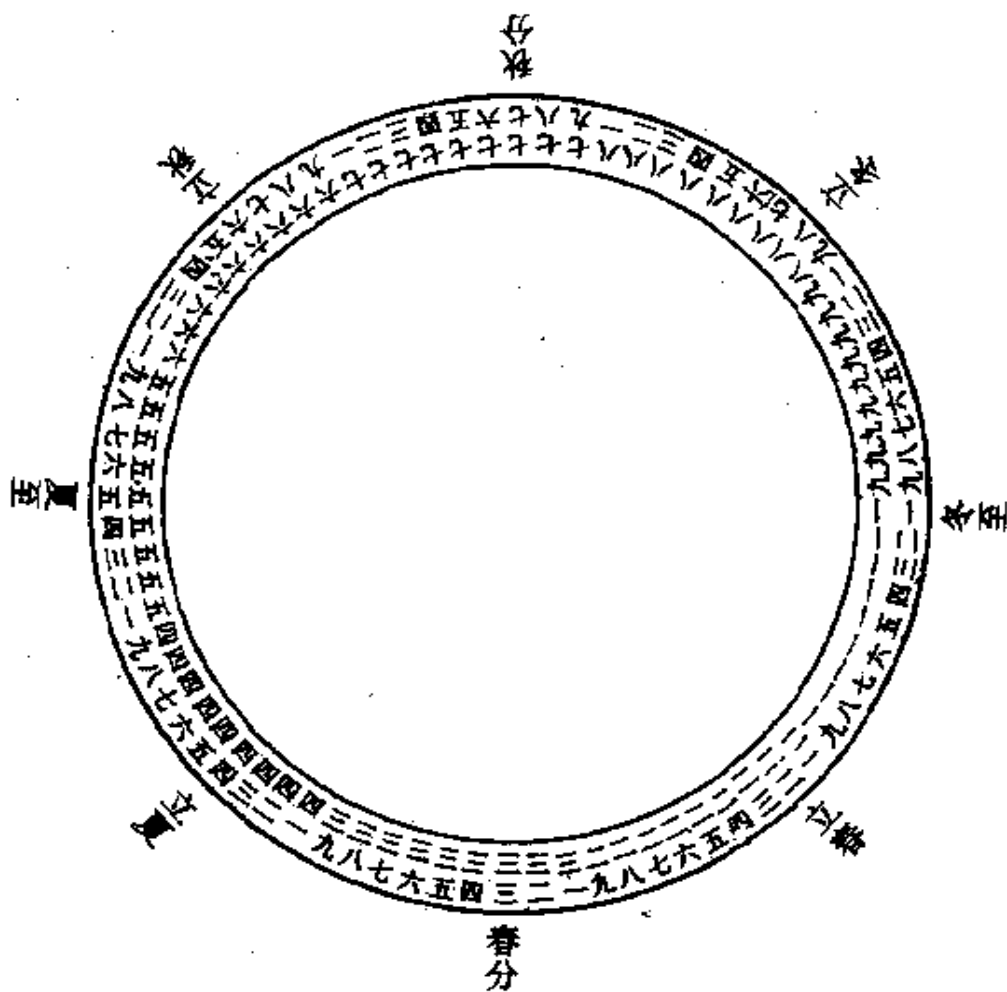
“数者”，指洛书中五行之数，其数为奇，主动，所以事物从动到静。“象者”，指河图中阴阳之象，其数为偶，所以事物从静到动。事物因动而有其用，因静而有其体，此即“动者用之所以行，静者体之所以立”。但事物之生化，总是先动而后静。就天地之形成说，阴阳二气尚未分化，已含有动之机，此即“清浊未判，用实先焉”。二气分化后，清气为天，浊气为地，天上地下相对待而存在，此即“天地已位，体斯立焉”。其体其用相互依赖，所以天地万物生化而无穷。因此，他又说：“流行者，其阳乎？成性者，其阴乎？阳者数之生也，阴者数之成也。”（同上）所谓“阳者”，指洛书中的奇数主动；“阴者”，指河图中的偶数主静；前者使万物流动，后者使万物成性。由此，他又说：“数之方生，化育流行。数之已定，物正性命。圆行方止，为物终始。”（同上）“数之方生”，指洛书之数始于一，由一而三，由三而九，主流知。“数之已定”，指河图之数定于二，由二而四，由四而八，主定性。“圆行”，指洛书，其用为圆；“方止”，指河图，其用为方；前者表示万物之始，后者表示万物之终。所以河图洛书互为经纬，象和数殊途而回归。他说：“数之与象，若异用也，而本则一。若殊途也，而归则同。不明乎数，不足与语象；不明乎象，不足与语数。二者可以相有，不可以相无也。”（同上）数指洛书，象指河图。还说：“阴阳五行，固非二体；八卦九畴，亦非二致。理一用殊，非深于造化者，孰能识之。”（同上）总之《周易》和《洪范》，河图与洛书，相辅相成。以上，即蔡沉河偶洛奇说的主要内容。

蔡沉此说，同《启蒙》相比，有三点值得注意：其一，《启蒙》讲河洛，在于说明《周易》象数之来源，其目的是解释筮法。而蔡沉讲河洛，在于说明天地万物形成和变化的法则。按蔡沉的解释，河洛二图成了世界存在和运动的模式。其二，《启蒙》讲河洛，不区分象和数，静和动，而蔡沉通过其河偶洛奇说，以河图

主象，洛书主数，河图主静，洛书主动。其三，《启蒙》以邵雍的先天卦位图解释河图和洛书中奇偶之数所处的方位，而蔡沉则以邵氏的先天图解释河图，以邵氏的后天图解释洛书。以上三点，都是对《启蒙》河洛之学的发展。

由于蔡沉以洛书之数主动，又效法邵氏的后天方位图式，制造了一个九九圆数图，说明一年四季节气变化的规律。他认为，《洪范》之数的变化，由一而三，由三而九，由九而八十一。于是按九九歌的顺序，将一年中的二至、二分、四立，分别纳入从一一到九九的顺序中：冬至为一一，立春为二二，春分为三三，立夏为四四，夏至为五五，立秋为六六，秋分为七七，立冬为八八。他说：“一数之周，一岁之运也。九数之重，八节之分也。一一阳之始也，五五阴之萌也，三三阳之中也，七七阴之中也。二二者阳之长，四四者阳之壮，五则阳极矣。六六者阴之长，八八者阴之壮，九则阴极矣。”（《洪范皇极·内篇》）录其图式如下（见403页）。

此图式是按九宫图的模式推衍出来的。北方当九宫图中水一，南方当火九，东方当木三，西方当金七，中当土五。由冬至春，为水生木；由春到夏，为木生火；由夏到秋，为火生土，土生金；由秋到冬，为金生水，其以火居南，水居北，是依据邵雍的后天方位图，离南坎北说。他还以一水居北方，七火居西方，九金居南方，三木居东方，五土居中，解释九宫图。按此方位，此九九圆数图又体现五行相胜的顺序：春天为金克木，木克土，夏天为火克金，秋天为水克火，冬天为土克水。此即他所说：“相生则水木火土金，相克则水火金木土。出明入幽，千变万化，四时之运，生克著焉。”（《洪范皇极·内篇》）此图式的左半圈为阳气上升，右半圈为阴气上升过程。总之，他认为洛书图，既体现五行相生，又体现五行相克的顺序，其九九圆数图，是对洛书的五行流转法则



的阐发。蔡氏此说，一方面以九宫图中的天九为火，天七为金，讲五行相生；另一方面又以天九为金，天七为火，讲五行相克，逻辑上仍不能自圆其说。他模仿司马光《潜虚》，还以算畴的形式，表达九九八十一的顺序，如一—为日，二—为川，六—为丁，九—为■共八十一章，各命一名，如日为原，川为潜，丁为蒙等，相当于《周易》六十四卦。还模仿邵雍的先天六十四卦圆图和方图，制造了一个范数图，表示事物变化的法则，并用来推测吉凶。蔡沉所以将《洪范》九畴推衍为八十一章，其理由是：“易更四圣，

而象已著。范锡神禹，而数不传。后之作者，昧象数之原，窒变通之妙，或即象而为数，或反数而拟象，洞极用书，潜虚用图，非无作也，而牵合附会，自然之数，益晦蚀焉。”（《洪范皇极序》）是说，《周易》讲象，《洪范》讲数，但《洪范》之数未传下来，从而使象数之学不明。而关朗《洞极经》和司马光的《潜虚》，虽各发挥河洛之学，但谈象数皆牵强附会。所以他提出《洪范》之数，以补象数之学的不足，以明象数的区别和联系。可以看出，其谈《洪范》八十一章，或洛书之学，是突出数在象数之学中的地位，以数为其易学的基本原理。他推崇数说：

嗟夫！天地之所以肇者数也，人物之所以生者数也，万事之所以得失者亦数也。数之体著于形，数之用妙乎理，非穷神知化独立物表者，曷足以与此哉！（同上）

此是说，天地万物万事都来源于数。“数之体”，指河偶之数，显现为物之形象；“数之用”，指洛奇之数，表现为生化之理，奇偶之数虽独立于万物之上，却是事物变化的最后根源。蔡沉的河洛之学终于导出了以数为世界本原的世界观。

据此，蔡沉讨论了理和数的关系。他说：

有理斯有气，气著而理隐。有气斯有形，形著而气隐。人知形之数，而不知气之数。人知气之数，而不知理之数。知理之数则几矣。动静可求其端，阴阳可求其始，天地可求其初，万物可求其化，鬼神知其所幽，礼乐知其所著，生知所来，死知所去。易曰穷神知化，德之盛也。（《洪范皇极·内篇》）

“有理则有气”，本于程朱的理本论。此是说，天地万物之形基于气，而气又基于理。但形、气、理三者皆有其数。一般人只知形气之数，而不知理之数。理之数乃动静之端，阴阳之始，天地之初，万物之纪，生死鬼神变化之源。懂得理之数，即《系辞》所说：“穷神知化，德之盛也。”此是以“理之数”为一切事物的本

原。蔡氏认为理和数是统一的，理通过数表现自己，二者不能分离。他说：“理之所始，数之所起，微乎微乎，其小无形；昭乎昭乎，其大无垠。微者昭之原，小者大之根。有先有后，孰离孰分。成性存存，道义之门。”（同上）此是说，理有微显，数有小大，虽有先后，不容分离。他进而解释说：

物有其则，数者尽天下之物则也。事有其理，数者尽天下之事理也。得乎数，则物之则，事之理，无不在焉。不明乎数，不明乎善也。不诚乎数，不诚乎身也。故静则察乎数之常，而天下之故无不通。动则达乎数之变，而天下之几无不获。（同上）

此是说，事物的规律，总是通过数表现出来，此即“数者尽天下之事理也”。因此，明理必须明乎数，修养身心都不能离开对数的理解。数有常有变，如河图偶数为数之常，主静而为物之体，所以“静则察乎数之常”。洛书奇数为数之变，主动而为物之用，所以“动则达乎数之变”。能明乎数，则天下之事无不通，天下之变无不获。由此得出结论说：

中人以上，达于数者也。中人以下，囿于数者也。圣人因理以著教，天下因教以明理。然则数者，圣人所以教天下后世者也……利民而不费，济世而不穷，神化而不测，数之用，其大矣哉！（同上）

此是说，圣人的任务是因理以显数，天下人则因数以明理。因为数是理的显现，所以圣人以数教天下人。因为数是理的显现，蔡沉认为人的智慧在于是否明乎数。他说：“虚明则神，神则圣，圣者数之通也。窒暗则惑，惑则愚，愚者数之塞也。”（同上）

蔡氏关于理数关系的辨说，表面上看，主张有理则有数，阐述程朱的观点。但他强调理数不相分离，认为一切事物之理都体现数的规定性，而数自身又是有理的。如其所说，阴阳对待之理

基于偶，五行流转之理基于奇，“天下之理，动者奇而静者偶。”此种观点，实际上是以数解理，即以数理解释事物的规律性。此是对其父蔡元定的理数观的发展，也是对邵雍数学的阐发。

蔡沉还研究了数同物的关系。他说：

顺数则知物之所始，逆数则知物之所终。数与物非二体也，始与终非二致也。大而天地，小而毫末，明而礼乐，幽而鬼神，知数即知物也，知始即知终也。数与物无穷，其谁始而谁终？
(同上)

头两句，是就卦气说的。“顺数”，就其九九圆数图说，指一一冬至到五五夏至；“逆数”，指从五五夏至到九九冬至前。前者表示万物生长，故为物之所始；后者表示万物消亡，故为物之所终。此是说，九九之数的变化同物之终始是一致的，万物的消息具有数的规定性。不仅如此，大至天地，小至秋毫之末，都有数的规定性，数无穷尽，物亦无穷尽，数同物合而为一。他进一步论证说：

溟漠之间，兆朕之先，数之原也。有仪有象，判一而两，数之分也。日月星辰系于上，山岳川泽莫于下，数之著也。四时迭运而不穷，五气以序而流通，风雷不测，雨露之泽，万物形色，数之化也。圣人继世，经天纬地，立兹人极，称物平施，父子以亲，君臣以义，夫妇以别，长幼以序，朋友以信，数之教也。分天为九野，别地为九州，制人为九行，九品任官，九井均田，九族睦俗，九礼辨分……九经九纬，数之度也。孔子曰为天下国家有九经。(同上)

此是说，从天地万物到人类生活都有其数的规定性。“溟漠之间”，指太极未分，其数为一，此是数之原。以后，分为两仪，形成阴阳二气和天地，即其数一分为二，此是数之分。天有日月，地有山川，其形象皆相对待，此是数之著，即因偶数而立为形体。四时运行，五气流转，万物生死变化，此是数之化，即因奇数而运

动变化。圣人依偶数原则，即阴阳相偶，制定君臣、父子，夫妇之教，此是数之教。圣人又依奇数之变，由一而九，分天为九野，别地为九州，以至于礼乐刑政，历算和各种规章制度皆以九来划分，此是数之度。所以孔子又说，治理天下国家有九经，即《中庸》所说：修身，尊贤，亲亲，敬大臣，体群臣，学庶民，来百工，柔远人，怀诸侯。总之，他把数看成是天地万物万事之秩序及其变化的规律，以数为治理天下国家的大法。不仅如此，他还认为：“昔者圣人之原数也，以决天下之疑，以成天下之务，以顺性命之理，析事辨物，彰往而明。”（同上）是说，数不仅是治理国家的大法，也是分析事物的性质和预测未来的方法。按此说法，其河洛之学不仅是一种世界观，又是一种方法论，即以数理为核心的世界观和方法论。

在蔡沉看来，整个世界都是按数的法则运动和变化，但就本原说，是先有数的法则还是先有事物的运动和变化？对这一问题，他回答说：

数始于冥冥，妙于无形，非体非用，非静非动。动实其机，用因以随。动极而静，清浊体正。天施地生，品汇咸亨。各正性命，小大以定，斯数之命。（同上）

“数始于冥冥”，是说，数始于太极之一，即其所说“一者数之始”（同上），此一无形无象，其自身无体用，亦无动静，因为它不是有形之物。但含有运动的机能，于是变化随之而生，即一分为两，形成阴阳二气。当其静止下来，则成为清浊之形体，形成天和地。天地相交，万物化生，万物又各有其规定性，其规定性亦出于数，此即“斯数之命”。这段文字，是对周敦颐的太极说的解释。但他以奇数一，为太极。认为此太极之一，为万物生化的根源，先于阴阳二气以及天地万物而有。此种观点来于朱熹的理为太极说，并以奇数一解释太极之理。蔡沉又说：

九者生数也，十者成数也。生者方发而未形，成者已具而有体。未形而有形者，变化见也。有体而无体者，其用藏也。是故雨以润之，暘以燠之，寒以敛之，燥以散之，风以动之。其生物也不测，其成物也不忒。生居物先，成居物后，故能为奇，故能为偶。（同上）

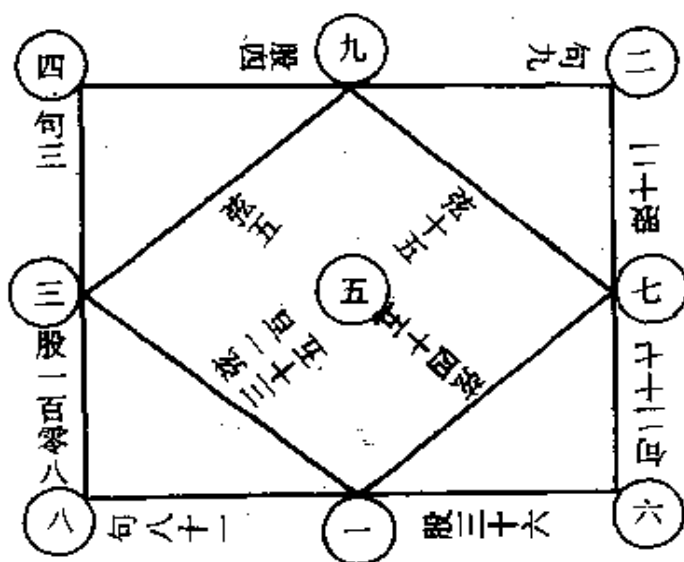
此是对洛书中九和十之数的解释。认为洛书中的九数，为“生数”。按下文意，“生者方生而未形”，“生数”指生物之数。洛书中五之数，其自身又含有五之数，为十，此即“十者成数也”，“成数”，指成物之数。“物”，指五行之物，如他所说“十者数之成也，数成而五行备也。”（同上）关于九和十的关系，他还说“九者变通之机，十者五行之叙也。”（同上）是说，洛书九，主变通，其中宫十使五行成为形体，此亦“动者奇而静者偶”之义。按此说法，奇数九主生物，五行未成形之前，九数已存在，有此九数，方有五行之变，此即“未形而有形者，变化见矣。”因为有成数十，所以奇偶二数相配，各自成为水火木金土五行之体，此即“成者已具而有体”。五行虽各有其体，但却互相流转，相生和相克，如雨润风吹，其物莫测，其体并非无变，其十数之用即藏于其中，此即“有体而无体者，其用藏也”。总之，先有生数九而后方有五行之物，有了五行之物，其成数十又居于其中。此即“生居物先，成居物后”。所以洛书之数既能为奇，又能为偶。此是以洛书九先于五行之物而存在，认为先有奇数的变化，方有五行之物及其流转的过程。

以上两段材料表明，尽管蔡氏说“数与物非二体”，即数与物不容分离，但从本原说，他仍主张有数而后有物，特别是奇数一和九，先于天地万物而存在，所谓“独立于物表者”。他的河洛之学，就易学哲学说，同样是一种唯心主义学说，是一种以抽象的数的观念为本原的客观唯心主义。

总起来说，蔡沉的河图之学，将图书学派的象数之学发展到一个新的阶段。他从数的领域讨论了《周易》的法则，并从哲学的高度讨论了数的性质及其变化的规律，其河洛之学可以说是古代易学中数理哲学的代表。其河偶洛奇说，实际上将易学中的“一阴一阳之谓道”，归之为奇偶二数，以奇偶为中心，制造了一个世界模式，以偶数说明对待，以奇数说明转化，总之，将世界的存在和变化归之于奇偶二数的相互作用。他以数学的形式解释事物的对立和转化，同样具有辩证思维的因素。他所提出的河洛图式，仍旧是基于对中国大陆气候变化的观测，其所说的“万物”，主要指植物和农产品，因此，并不能解释整个世界。但他提出一个问题：世界的规律是通过数学的法则表现出来的，物质变化的规律可以用数学的方式来计算和推测，肯定物质世界的变化存在着量的规定性。这是图书学派的易学在哲学史上的一个贡献。但他以数解理，将事物的质的规定性还原于量的规定性，见量而不见质，并将量的规定性看成是脱离具体事物而存在的抽象的数的观念的化身，则陷入了唯心主义。

蔡氏父子的河洛之学，从对筮法的解释，发展为世界的模式。此模式，通过奇偶二数的对立和依存的关系，说明天地万物处于普通联系的过程。因此，其河洛图式，又成了以后的博物科学家用来解释数学、天文、地理、音乐、物理、医学等理论的哲学依据。按蔡沉的说法，河图主阴阳，洛书主五行，这样，古代的阴阳五行学说，作为自然科学的理论根据，又通过河洛图式，进一步规范化，逻辑化，成为明清以来自然科学家解释自然现象的理论依据。例如，《周易折中·启蒙附论》发挥了蔡氏父子的观点，以其河图洛书为数学的理论根源。如其解释洛书说：“今考洛书，纵横逆顺，无往不得加减乘除之法，开方勾股之算，乃自其未变之先而诸法浑具，至洛书而始尽其参伍错综之致云尔。”此是说，

洛书图式，含有加减乘除之法，开方以及勾股弦的定律。其论勾股弦定律说：“勾三股四弦五。勾九，股十二，弦十五。勾二十七，股三十六，弦四十五。勾八十一，股一百零八，弦一百三十五。此洛书四隅合中方，而寓四勾股之法者，推之至于无穷，法皆视此。”录其图式于下：



此图式，以洛书为方，取邵雍说。此洛书方图，其四角为四个三角形，每一三角形，为一勾股弦的图式，皆以中五为弦的一边，此即“四隅合中方，而寓四勾股之法”。左上角为勾三，股四，弦五。从左上角经右上角，运行一周，其勾股弦之数依次各加三倍，右上角则为勾九，股十二，弦十五；右下角则为勾二十七，股三十六，弦四十五；左下角则为勾八十一，股一百零八，弦一百三十五。从左向右旋，所以迭次各加三倍，因为洛书之数的变化为一而三，三而九。就此图式左上角说，三和四各自乘为九和十六，中五自乘为二十五。九和十六之积适为二十五。以此说明勾股之面积的总合等于弦的面积。《启蒙附论》认为，其面积之总合为五十，即是大衍之数。就五行方位说，三为木，四为金，五为

土，三者的关系是，土生金，又生木，以此说明勾股弦三边之数存在着内在的联系。其以勾股弦定理出于河洛图式，是一种比附。但它通过河洛的图式，解释勾股弦之间的比例关系，特别是用来说明勾股之数总是一奇一偶，奇偶结合，方有勾股弦定理。此种解释，就其理论思维说，是符合数学发展的规律的。《周易折中》一书的校订有当时大数学家梅穀成参加。《启蒙附论》以河洛图式讲数学原理，同梅氏的审定是分不开的。这说明蔡氏父子的河洛之学对明清以来的数学家探讨数学的原理起了一定的影响。

第二节 朱熹的易学哲学

朱熹是宋代理学大师。他继程颐之后，通过对《周易》经传的解释，阐发了理学派的哲学体系，成为以后几个世纪官方哲学的代表。

朱熹的解易著述，十分丰富。除同蔡氏合编《易学启蒙》外，其影响大的为《周易本义》，《年谱》谓此书成于淳熙四年（公元1177年），《启蒙》成书于十三年（公元1186年）。实际上《本义》于《启蒙》前，并未成书。朱熹与朋友的书信中，屡次提到此书草稿被人窃出刊行，错误很多，不足为据。他说：“某之谬说，本未成书，往时为人窃出印卖，更加错误，殊不可读。”（《别集·答杨伯起》）“谬说”，指《本义》草稿。又说：“旧读此书，尝有私记未定而为人传出摹印，近虽收毁而传布已多，不知曾见之否？其说虽未定，然大概可见。循此求之，庶不为凿空强说也……又尝作启蒙一书，亦已版行，不知曾见之否？”（《别集·答孙季和》）此书大体于晚年定稿。他说：“易传初以未成书，故不敢出。近觉老老，不能复有所进，颇欲传之于人而私居无人写得，只有一本，不敢远寄。”（《别集·答孙敬甫》）“易传”，即《本义》稿

本。据此，今所传《周易本义》本，当出于《启蒙》之后，故其中注《系辞》文“河出图，洛出书”，有“详见启蒙”语。《启蒙》在于解释筮法中的象数，说明《周易》本为卜筮之书。《周易本义》是对《周易》经传所作的注释，其目的亦在于说明易本卜筮之书，但其重点在于解说卦爻辞。其释卦爻辞，去诸家之繁说，注重文义，以简略为其特色。如他所说：“易于六经，最为难读。穿冗太深，附会太巧，恐转失本指。故顷尝为之说，欲以简易通之。然所未通处极多，未有可下手处，只得翻其所不知。”（《文集·答方宾王》）又说：“某之易简略者，当时只是略搭记，兼文义。伊川及诸儒皆已说了，某只就语脉中，略牵过这意思。”（《语类》卷六十七）他注《周易》经文，言简义赅，其不通处，宁可存疑，不穿凿附会，此种解经学风，是一种革新，在易学史上是少见的。《语类》卷六十八到七十七，汇集了朱熹平日讲学时对《周易》经传文的解说，此部分语录，可以说是对《周易本义》一书所作的补充和发挥。朱熹解释《周易》经传的著述，除《本义》和《启蒙》外，还有同其朋友、学生讨论易学问题的来往书信，《文集·杂著》中有关易说，《语类》卷六十五到六十七关于《周易》纲领的解说。这些也都是研究朱熹易学的重要资料。朱熹从哲学的角度解释《周易》原理的著述有《太极图说解》和《通书解》。此二书虽是解说周敦颐的著作，但集中体现了他的易学哲学思想，在易学哲学史上占有重要的地位，特别是其《太极图说解》，乃朱熹易学哲学的结晶。此外，《语类》中所载《周子书》、《程子书》、《张子书》和《邵子书》部分，乃朱熹平日讲学时解说北宋五子哲学的语录，其中大部分表现了其易学哲学思想，亦是研究朱熹易学哲学的重要资料。

关于朱熹易学，有一个问题是值得讨论的。有一种观点，认为朱熹易学既非义理学派，亦非象数学派，而是综合象数之学和

义理之学，合二者为一。此说的主要依据是，《本义》和《启蒙》中肯定了河洛之书，同邵雍的先天易学，杨万里的《易传》相比，具有不同的倾向。此问题，前节中已谈及，其对象数之学有所肯定，仅在于说明《周易》作为卜筮之书，预测吉凶，不能脱离象数；解释《周易》经文的义理，亦不能脱离筮法中的象数。他说：程氏易传已甚详细。今启蒙所附益者，只是向来卜筮一节耳。若推广旁通则离不得彼书也。程先生说易，得其理则象数在其中，固是如此。然泝流以观，却须先见象数的当下落，方说得理不走作。不然，事无证实，则虚理易差也。（《文集·答郑子上》）

此是推重程颐以义理解易的学风，但认为解释《周易》中的卦爻辞，不能脱离其中的象数，否则，所作的义理的解释便容易落空而走样。他评论《程氏易传》说：“易传言理甚备，象数却欠在。”（《语类》卷六十七）所谓“象”，指卦象及八卦所取之物象和卦爻辞中所说的物象；所谓“数”，指大衍之数 and 天地之数。朱熹认为，《程氏易传》由于过于讲说《周易》中的义理，有时脱离象数，不能揭示《周易》一书的本意，此是其不足之处。就这一点说，象数学派解易，有可取之处，不能一概否定。但朱熹并非赞成象数学派的解易学风。他评论说：“易中先儒旧法皆不可废，但互体、五行、纳甲、飞伏之类，未及致思耳。”（《文集·答王伯丰》）此是不赞成汉易和朱震的解易的学风。其评论朱震易学说，朱震又多用伏卦互体说阴阳，说阳便及阴，说阴便及阳，乾可为坤，坤可为乾，太走作。近来林黄中又撰出一翻筋斗互体，一卦可变作八卦，也是好笑。”（《语类》卷六十七）林栗解易亦主互体说，为朱熹所不取。他认为，此派将《周易》经传中的象数讲过了头，“太拘滞支离，不可究诘”，“皆可以束之高阁而不必问”（《文集·答陆子美》）。就《周易本义》对卦爻辞的解释看，朱熹所依据

的体例有四：两体、卦象、卦德和卦变”两体即《象》传中的爻位说。此四种体例，皆来于《程氏易传》。朱熹特别重视卦德即取义说。他说：“易中取象，不如卦德上命字，较亲切。如蒙险而止，复刚动而顺行，此皆亲切。如山下出泉，地中有雷，恐是后来又就那上面添出，所以易中取象处，亦有难理会者。”（《语类》卷六十六）此是就蒙、复两卦，论取象不如取义亲切。又说：“古人取象，也只是看大意略如此仿佛，不皆端的。”（《语类》卷七十）他认为，圣人取象释义，只是一种大概的说法，用来表示所占事情的吉凶，并无一定的体例，不可强解，否则，便流于穿凿、支离。朱熹有《易象说》一文，见《文集·杂著》。此文对汉易中的象数之学和王弼以来的义理之学，皆有评论，认为“二者皆失之一偏”，但其重点，批评了象数学派的解易学风。其评汉易说：

且以一端论之，乾之为马，坤之为牛，说卦有明文矣。马之为健，牛之为顺，在物有常理矣。至于案文责卦，若屯之有马而无乾，离之有牛而无坤，乾之六龙则或疑于震，坤之牝马则当反为乾，是皆有不可晓者。是以汉儒求之说卦而不得，则遂相与创为互体、变卦、五行、纳甲、飞伏之法，参互以求而幸其偶合。其说虽详，然其不可通者，终不可通；其可通者，又皆傅会穿凿而非有自然之势……故王弼曰：义苟应健，何必乾乃为马？义苟合顺，何必坤乃为牛？而程子亦曰：理无形也，故假象以显义。此其所以破先儒胶固支离之失，而开后学玩辞玩占之方，则至矣。

此是说，《说卦》以乾为焉，坤为牛，虽有所据，合乎常理，但并不能依此解释通《周易》各卦的卦爻象和卦爻辞。如屯卦六二、六四、上六爻辞皆有“乘马班如”句，但屯卦坎上震下，并无乾象，此即“屯之有马而无乾”。又如离卦卦辞说：“畜牝牛，吉。”可是离卦上下皆为离象，并无坤象，此即“离之有牛而无坤”。同样，

《说卦》以震为龙，按此说法，乾卦六爻的爻辞讲龙象，此卦当为震卦。坤卦卦辞有“利牝马之贞”，此卦亦当为乾卦。这些都是取象说不能解释的。可是，汉儒坚持取象说，于是又创立了互体、纳甲、飞伏等体例，或者穿凿附会，或者终解释不通。于是王弼提出忘象求义说，程颐提出假象以显义说，破其支离之病，为后来以义理解易树立了榜样。朱熹认为，王弼和程颐易学是有功于后世的。其不足之处是，“又似直以易之取象，无复有所自来，但如诗之比兴，与孟子之比喻而已”（同上），即只将取象看成是一种比喻，不承认《说卦》中的取象说有其由来和依据。其于《易象说》结尾，论述自己的观点说：

易之取象，固必有所自来，而其为说必已具于大卜之官，顾今不可复考，则姑阙之。而直据辞中之象以求象中之意，使足以为训戒而决吉凶。如王氏，程子与吾本义之云者，其亦可矣，固不必深求其象之所自来，然亦不可直谓假象而遽欲忘之也。

从这段结论中可以看出，他自认为其《周易本义》同王弼和程颐易学属于一派，对取象说不必深究，但也不应学王弼那样走向极端而忘象求义。总之，他对卦爻辞的解释，基本上是继承程颐的学风，注重义理但又不废取象就。其评论《程氏易传》说：

自秦汉以来考象数者，泥于术数而不得其弘通简易之法；谈义理者，沦于空寂而不合乎仁义中正之归。求其因时立教，以承三圣，不同于法而同于道者，则惟伊川先生程氏之书而已。

（《文集·书伊川先生易传板本后》）

此段话，既批评了汉易的象数之学，又批评了王弼派的玄学易学，而以程氏易学为正宗。据此，朱熹的易学，对筮法的解释，虽然吸收了河洛图式和邵雍的先天易学，但仍属于义理学派；或者说，站在义理学派的立场，吸收象数学派的某些观点，以补其不足。如

其所说：“孔圣传之，是为十翼。遭秦弗烬，及宋而明。邵传羲画，程演周经。象陈数列，言尽理得。”（《文集·易五赞》）此种解易的学风，对其易学哲学有深刻的影响。其易学哲学中的理本论的体系，就是以这种易学为基础而建立起来的。

朱熹的易学及其哲学在宋代易学史和哲学史上都占有重要的地位。他站在义理学派的立场，对北宋以来的易学和哲学的发展作了一次总结。他批判地吸取了各家的观点，以程氏易学为骨干，融会各家的长处，建立起一个庞大的体系。他吸取了欧阳修易说中某些论点，提出易本卜筮之书，企图说明《周易》的本来面貌。他阐发了程颐的假象以显义说，提出易只是个空底物事，进一步将《周易》中的卦爻辞和卦爻象抽象化和逻辑化。他吸收了图书学派的中五太极说和朱震的大衍之数说，以卦爻象为太极之数自身的展开，从而丰富和发展了程颐的体用一源说，在哲学上完成了理本论的体系。他还吸取了邵雍的加一倍法，说明太极自身展开为卦爻象的过程，用来丰富其本体论的体系。他还吸收了张载和朱震易学中的阴阳二气说，以二气变化的法则解释物质世界变化的规律，发展了程颐的阴阳无始说。最后，他以体用一源的本体论观点，解释了周敦颐的太极图说，将汉唐和北宋以来易学哲学中的宇宙生成论的体系，转变为本体论的体系，对儒家哲学的发展作出了自己的贡献。朱熹的易学哲学体系，虽然是唯心主义的，但由于他吸取了各家的观点，其中包括气学派的观点，又具有较多的唯物主义因素，从而对后来哲学的发展起了深刻的影响。

一 论《周易》经传

关于《周易》经传的形成，自《汉书·艺文志》提出“人更三圣”说后，易学界一直把《周易》经传看成是周孔之道的体现，认为伏羲画卦，周文王作卦爻辞，孔子作传，三圣之业一脉相承，

并无差别，因而对《周易》一书的理解，都依传文义解释经文。由于以传解经，将《周易》一书进一步哲理化，《周易》作为占筮的典籍，其本来的面貌则被淹没了。直到北宋欧阳修提出《系辞》非孔子所作，这种传统的观念才发生动摇。《周易》经传是否形成一个完整的体系，经和传究竟有没有区别，《周易》作为经书之一，有无其特色？围绕这些问题，易学界和经学界展开了热烈的讨论。朱熹仍认为《系辞》为孔子所作，不赞成欧阳修的说法，但对《周易》的理解，却受到欧阳修易说的影响。他说：“启蒙初间，只因看欧阳公集内或问易大衍，遂将来考算得出，以此知诸公文集，虽各自成一家文字，中间自有好处。”（《语类》卷六十七）此是说，其作《启蒙》，以《周易》为卜筮之书，是受了欧阳修易说的影响。又说：“大凡人文字，皆不可忽。欧公文字，寻常往往不以经旨取之。至于说用九用六，自来却未曾有人说得如此。他初非理会象数者，而此论最得之。”（《语类》卷六十八）朱熹以乾坤两卦中用九用六爻辞为占筮的体例，即逢六爻皆为老阳或皆为老阴之卦则以用九或用六爻辞占。他认为此说出于欧阳修易说，以《周易》为占卜之书。他说：“如欧说，盖为卜筮言。所以须着有用九用六。若如伊川说，便无此也得！”（同上）在欧阳修的影响下，他重新研讨了经和传的关系。一方面区别了经和传，提出易本卜筮之书；另一方面，又探讨了《周易》作为占筮典籍的理论思维的内容和形式，提出易只是个空底物事，对《周易》经传的研究做出了超越前人的贡献。

（1）易本卜筮之书

关于《周易》经传的形成，朱熹取四圣说，即伏羲画八卦，周文王演为重卦并作卦辞，周公旦作爻辞，孔子作传，认为四圣皆以《周易》为卜筮之书。他说：

易本卜筮之书，后人以为止于卜筮。至于王弼用老庄解，后

人便只以为理，而不以占卜筮，亦非。想当初伏羲画卦之时，只是阳为吉，阴为凶，无文辞，其不敬说，窃意如此。后文王见其不可晓，故为老作彖辞，盖得爻处不可晓，故周公为之作爻辞。又不可晓，故孔子为老作序彖，皆解当初之意。（《语类》卷六十六）

关于演为六十四卦，朱熹的说法不一。有时认为重卦出于文王，有时认为文王前已有六十四卦，有时又说已不可考，但肯定卦辞为文王所作。关于周公作爻辞，东汉经师已有此说。朱熹所执的理由是，爻辞中讲到文王之事，“不应是文王自说”（《语类》卷六十七），故爻辞为周公所作。朱熹提出的人更四圣说，虽是因袭传统的说法，但他认为四圣作《周易》经传，内容各有不同，而说到底，又都以《周易》为卜筮之书，不赞成王弼以来的易学家以《周易》为义理之书。《周易》所以为卜筮之书，其所依论据是《左传》、《周语》和《周礼》中关于《周易》的解释。他说：“易乃卜筮之书。古者则藏于太史，太卜以占吉凶，亦未有许多说话。”（《语类》卷六十六）朱熹这一论点，可以说是企图恢复《周易》的本来面貌，不仅对当时的义理学派，对象数学派的《周易》观也是一大冲击，在经学史上是值得大书特书的。

《周易》虽为卜筮之书，但他认为经和传是经过三圣或四圣的阐发而形成的，其论《周易》，又各有自己的特点。他说：

易之为书，更历三圣而制作不同。若庖牺氏之象，文王之辞，皆依卜筮以为教，而其法则异。至于孔子之赞，则又一以义理为教而不专于卜筮也。是岂其故相反哉！俗之淳漓既异，故其所以为教为法者不得不异，而道则未尝不同的。（《文集·书伊川先生易传板本后》）

这里所说的“道”，指依卜筮断吉凶而训戒世人。朱熹认为，圣人之道虽同，但由于各时代的社会风俗和人们的精神面貌不同，其

教人的方法也因而不同，对《周易》的解释也不得不异。他实际上，将《周易》经传分为三类：伏羲易，文王周公易和孔子易。关于伏羲易，他说：“古人淳质，初无文义，故画卦爻以开物成务。”（《语类》卷六十六）又说：“盖上古之时，民淳俗朴，风气未开；于天下事全未知识。故圣人立龟以与之卜，作易以与之筮，使之趋利避害，以成天下之事，故曰开物成务。”（同上）此是说，上古之民，知识未开，遇事不知如何处理，于是伏羲画卦作易，以筮法教民，占得吉便去做，占得凶便不去做，此即《系辞》所说“夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”此是从教民趋利避害的观点，解释占筮的起源。关于文王、周公易，他说：“自伏羲而上，但有此六画，而未有文字可传。到得文王、周公用系之以辞，故曰圣人观卦象系辞焉而明吉凶。……文王观卦体之象而为之象辞，周公视卦爻之变而为之爻辞，而吉凶之象益著矣。”（《语类》六十七）此是说，文王、周公之易始有文字，即作卦爻辞，说明伏羲所画卦象的吉凶之义。朱熹认为，“文王之易虽有文字，但也是为了占筮而设，尚未讲出深远的道理。如卦爻辞中的“利涉大川”、“利有攸往”等辞句，朱熹认为此是告戒人们“利于行舟”、“利于启行”，并无其它意义。因为卦爻辞中所讲的事情，大都是古人所占之事。他说：“易中言帝乙归妹，箕子明夷，高宗伐鬼方之类；疑皆当时帝乙、高宗、箕子曾占得此爻，故后人因而记之，而圣人以入爻也。”（《语类》卷六十六）又说：“古人凡事必占。如田获三禽，则田猎之事，亦占也。”（同上）因为是古人占卜之事，有的现已考查不清，不能强加解释。他说：“其中言语，亦然有不可晓者，然亦无用尽晓。盖当时事与人语言，自有与今日不同者。然其中有那事今尚存，语言有与今不异者，则尚可晓尔。如利用侵伐，是事存而词可晓者。只如比卦初六，有孚，比之无咎。有孚，盈缶，终来有他吉之类，便不可晓。”（《语

类》卷六十七)朱熹此论,即以卦爻辞为占筮之辞,不以其为讲哲理的文字;这在易学史上可谓发前人之所未发。在他看来,直到孔子作《彖》、《象》、《文言》、《系辞》等传,方讲出一番道理。他说:“文王重卦作彖辞,周公作爻辞,亦只是为占筮设。到孔子方始说从义理上去。”(《语类》卷六十六)关于孔子易,他说:

盖易本卜筮之书。故先王设官掌于太卜而不列于学校,学校所设诗书礼乐而已。至孔子乃于其中推出所以设卦观象系辞之旨,而因以识夫吉凶进退存亡之道。(《文集·答黎季忱》)

他以孔子易即十翼为讲义理的著作,认为《易传》的特点是从卦爻象和卦爻辞中讲出一番哲理来,不同于文王易。其所说的“道理”,主要指阴阳消长盈虚之理。如其所说:“文王周公之词皆是为卜筮。后来孔子见得有是书,必有是理。故因那阴阳消长盈虚说出个进退存亡之道理来。”(《语类》卷六十七)在朱熹看来,伏羲所画之卦,文王周公所系之辞,虽涵有阴阳消长之理,但都未说出来,到孔子解易,方将此理讲出来,成为人们所遵循的进退存亡的法则。总之,朱熹认为,《周易》从经到传是一发展的过程,即由占筮吉凶到讲说哲理的过程。他举例说,伏羲氏画八卦,乾卦之象为☰,坤卦之象为☷,人们筮得乾卦或坤卦象,便依此象以断吉凶。到了文王则于乾卦象下添入“元亨利贞”,于坤卦象下添入“元亨利牝马之贞”卦辞。但文王、周公所作的卦爻辞,“早已不是伏羲之意,已是文王、周公自说他一般道理了,然犹是就占处说。如卜得乾卦则大亨而利于正耳。”(《语类》卷六十六)。是说,文王所系之乾卦卦辞“元亨利贞”,本是占筮之辞,表明所占之事吉利,比伏羲易有象而无文进了一步。此占辞的意义是“大亨而利于正”,即于“元亨”处断句,意味非常通顺,有利于正事,亦无高深的道理。此即“犹是就占处说”。可是,到了孔子解易则不同了。他说:“及孔子系易,作彖、象、文言,则以元亨

利贞为乾之四德，又非文王之易矣。到得孔子，尽是说道理。”（同上）他认为，将筮辞“元亨，利贞”，解释为“元、亨、利、贞”四德，出于孔子易，即以“物生为元，长为亨，成而未全为利，成熟为贞”（《语类》卷六十八）；就人道说，以其为仁义礼智。朱熹对四德的解释，本于孔疏和程氏《易传》。但孔疏和程氏易，皆以四德解释乾卦辞“元亨利贞”。而朱熹则以四德解说《象》传和《文言》，表示孔子易与文王易有所不同。在朱熹看来，四德说，是通过筮辞讲出一番哲理。他说：“夫子读易，与常人不同。是他胸中洞见阴阳刚柔吉凶消长进退存亡之理。其赞易，即就胸中写出这道理。”（《语类》卷六十六）朱熹此说，区别了经和传，不赞成以四德说解释经文“元亨利贞”。他以“元”为“大”，不以“元”为“始”，主张“元亨”连读，这种训诂，在经学史上是一个突破，对近人解释卦辞“元亨利贞”起了一定影响。

由于朱熹将《周易》经传看成是一个发展的过程，强调读《周易》时，应将经和传分别看，“必欲牵合作一意看不得”（《语类》卷六十六），不能将孔子易当成文王易，也不能将文王易当成伏羲易去理解。他说：“今人读易，当分为三筹。伏羲自是伏羲之易，文王自是文王之易，孔子自是孔子之易。”（同上）因此，他不赞成以传文义解释经文。他说：

读易之法。窃疑卦爻之词，本为卜筮者断吉凶而以训戒。至象象文言之作，始因其吉凶训戒之意而推说其义理以明之。后人但见孔子所说义理，而不复推本文王周公之本意，因鄙卜筮为不足言。而其所以言易者遂远于日用之实，类皆牵合委曲，偏主一事而言，无复包融贯曲畅旁通之妙。（《文集·答吕伯恭》）

此是说，以孔子易所讲的义理，去了解卦爻辞，谓言易本为占筮作，其结果是牵合附会，失去经文的本意。他说：“今未晓得圣人

作易之本意，便先要说道理，纵饶说得好，只是与易原不相干。”（《语类》卷六十六）其所说的“易之本意”，即指易本卜筮之书。他举例说：“如楚辞，以神为君，祀之者为臣，以见其敬奉不可忘之义。固是说君臣，但假托神事而说。今也须与他说事神。然后及他事君之意。”（同上）是说，读《周易》经文，如读《楚辞》一样，其说事神事，虽寓有事君之意，但不能将事神文义解为事君。据此，他评论程氏易说：“伊川见得个大道理，却将往来合他这道理，不是解易。”（《语类》卷六十七）是说，程氏以义理解释经文，往往脱离筮法，不合《周易》之本义。例如，关于乾坤两卦用九和用六爻辞，程氏易因受王弼注的影响，取《象》和《文言》意，以“天德”解释用九，认为“以刚为天下先，凶之道也”，所以“观诸阳之义，无为首，则吉也”。朱熹因受欧阳修的影响，认为乾卦用九爻辞乃占筮之词，所谓“凡占用九用六者，用其变爻占也。此揲蓍之法。遇乾而六爻皆变，则为阴，故有群龙无首之象，即坤利牝马之贞也。”（《语类》卷六十八）是说筮得六爻皆为老阳，其之卦为坤象，则以此条爻辞占，意味着刚而能柔则吉。可是，程氏脱离筮法，以义理解之。他批评说：“凡说文字，须有情理方是。用九当如欧公说，方有情理。某解易所以不敢同伊川，便是有这般处。”（同上）所谓“情理”，指易本卜筮之书。又如，无妄卦义，程氏易因受王弼注影响，以“至诚”解释“无妄”，以六二爻辞“不耕获，不菑畲”为“不耕而获，不菑而畲”，进而以人欲为妄，以顺天理为无妄，认为顺天理者则“利有攸往”。而朱熹则取《史记·春申列传》中义，以无妄为“无望”，所谓“无妄是个不指望偶然底卦”，“无妄之灾，言无故而灾。”（《语类》卷七十一）因而其解六二爻辞为“不耕不获，不菑不畲”，意谓“虽事事都不动作，亦自利有攸往。”（同上）据此，他又批评程氏易说：“人之卜筮，如决杯珎，如此则吉，如此则凶。

杯琖又何尝有许多道理。如程子之说，说得道理尽好，尽开阔，只是不如此，未有许多道理。”（同上）“易之六爻只是占吉凶之词，至象象方说义理。”（同上）他认为程氏对无妄卦爻的解释，同样是以传解经，不合乎卦爻辞的本义。可以看出，他区别文王易和孔子易，其目的在于探讨《周易》一书的本来面貌。不仅如此，朱熹还认为，即使孔子易以义理为主，但其解易亦非完全脱离筮法，不顾占筮之用。他说：

到得孔子，尽是说道理。然犹就卜筮上发出许多道理，欲人晓得所以凶，所以吉。卦爻好则吉，卦爻不好则凶。若卦爻大好而已德相当，则吉。卦爻虽吉，而已德不足以胜之，则虽吉亦凶。卦爻虽凶，而已德足以胜之，则虽凶犹吉，反复都就占筮上发明晦人底道理。（《语类》卷六十六）

此是说，《象》、《象》、《文言》等传，虽讲出一番义理，也是依据占筮之词，讲诲人之道。朱熹此论，不仅针对义理学派的解易学风，同样适用于象数学派。在他看来，象数学派以互体、纳甲、五行等解释卦爻辞，同样是于卜筮之外增添道理。他说：“据某看来，圣人作易专为卜筮，后来儒者讳道是卜筮之书，全不要惹他卜筮之意，所以费力。”（《语类》卷六十七）为了摆脱后儒解易的影响，说明易本卜筮之书，朱熹重新注解《周易》经传，并定名为“本义”。他评论其书说：“据某解一部易，只是作卜筮之书。今人说得来太精了，更入粗不得。如某之说虽粗，然却入得精，精义皆在其中。”（《语类》卷六十六）此是说，他力图从占筮的角度注释卦爻象和卦爻辞，对旧注删繁就简，所谓“以粗疏为当”，以解文义为主，不增添义理，如此解易，方不失易之本意，此即“精义皆在其中”。其《周易本义》正是体现了这种学风。《本义》同孔疏和程氏易相比，文义简略，对卦爻辞的解释，着眼于占筮之事和吉凶之由，具有较为朴实的风格，可以说是对旧注的一种

改造。由于他立足于卜筮解释经文，其对字义的注解，亦能超越前人的巢臼，作出新的贡献。如大有卦九三爻辞“公用亨于天子”，随卦上六爻辞“王用亨于西山”，孔疏和程氏皆训“亨为通”。而朱熹于《本义》中则训“亨”为“享”。他说：“古者亨通之亨，亨献之亨，烹饪之烹，皆作亨字”（《周易本义·大有》），断定大有和随卦爻辞所说的“亨”皆为享献之意，以“用亨于西山”为祭祀山川之筮词。朱熹此解为后来的易学家所公认。近人解易，以乾卦卦辞“元亨利贞”中的“元亨”，为“大亨”，以其为古人举行重大祭祀典礼时所占之词，当是受了朱熹注的启发。不仅如此，朱熹对传文的解释，也着眼于筮法。其论《系辞》说：“须要就卦中一一见得许多道理，然后可读系辞也。”（《语类》卷七十五）又说：“系辞自大衍数以下，皆是说卜筮事。若不晓得他尽是说爻变中道理，则如所谓动静不居，周流六虚之类，有何凭著。今人说易，所以不将卜筮为主者，只是嫌怕小却这道理，故凭虚失实，茫昧臆度而已。”（同上）此是说，读《系辞》文不能脱离卦爻象和卦爻辞，不能脱离卜筮之事，否则便流于空论。因此其于《本义》中注《系辞》文，也是以说卜筮事为主。如《系辞》第一章“天尊地卑，乾坤定矣”几句，韩康伯注则从世界观的角度加以解释，不谈筮法问题。而朱注则以“乾坤”为纯阴纯阳之卦名，“贵贱”为卦爻上下之位，“刚柔”为卦爻阴阳之称，“吉凶”为卦爻占决之辞，“变化”为著策卦爻阴变为阳，阳变为阴。认为这几句的上半句是讲天地万物之理，而下半句则是讲筮法。又如“易有太极，是生两仪”一章，诸家大都从世界观的角度立论，而朱熹于《本义》中则解释为画卦或揲蓍的程序，讲筮法而不谈世界观的问题。又如其于《本义》中注“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：“卦爻阴阳皆形而下者，其理则道出”，认为此处说的形而上和形而下是就卦爻象及其变化之理说的。关

于“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”，朱熹认为亦是就卦爻说的。他说：“阴阳两爻，自此之彼，自彼之此，若不截断，则岂有定体。通是通其变，将已裁定者而推行之，即是通。”（《语类》卷七十五）总之，认为此节讲道和器，变和化，都是指筮法中的问题，不是泛言天人之道。由此，他认为，读易之法，还应将后人解易同孔子易区分开来。他说：“孔子之易，非文王之易；文王之易，非伏羲之易；伊川易传又自是程氏之易也。”（《语类》卷六十七）又说：“须是将伏羲画底卦做一样看……孔子说的做一样看；王辅嗣、伊川说底各做一样看。”（同上）以上这些，也是对传统注解的一大突破。

朱熹关于《周易》经传的论述，在易学史上有其重要的意义。从汉朝以来，无论是义理学派还是象数学派，其解易都是经传不分，以传解经，并且将经文部分逐渐哲理化。到宋代易学家将《周易》视为讲哲理的教科书，特别是程氏《易传》，由于突出以义理解易，使《周易》丧失了其本来面貌。而朱熹则从历史的和发展的观点，研究《周易》经传，以经为占筮的典籍，以传为后来讲义理或哲理的著述，认为二者既有联系，又有区别，不能脱离筮法解释《周易》，这在当时是非常大胆的言论，如他自己所表明的，“与先儒之说皆不同”（《语类》卷六十六），可以说是对传统观念的一种突破。值得注意的是，朱熹还以这种观点研究了易学的历史，认为从汉易京房到程氏易学，各成一家之言，其解易并非就是《周易》经传之本义，但如其说出一番道理，亦应肯定，不应抛弃。如张载于其《易说》中，解《系辞》文“天地之道，贞观者也”，训贞为正，为本，意谓“天地之道，不眩惑者始能观之。”朱熹则训“贞”为“常”，认为张载说，虽不合传文本义，但其说有其意义，不应以其为非。他说：

此虽非经意，然其说自好，便是行得他底说，有甚不可。大

凡看人解经，虽一时有与经意稍远，然其说底自是一说，自有用处，不可废也。不特后人，古来已如此。如元亨利贞，文王重卦，只是大亨利于守正而已，到夫子却自解分作四德看。文王卦辞当看文王意思，到孔子文言，当看孔子意思，岂可以一说为是，一说为非。（《语类》卷七十六）

此种观点，不仅区别了经和传，而且区别了《易传》和易学，并且肯定了诸家易学的历史地位。总之，他站在哲学史家的立场，强调还《周易》一书的本来面貌，但不因此否认《易传》和历代易学解易的价值，这是朱熹研究《周易》经传的一大贡献。当然，其论《周易》经传，也有其局限性。如为了说明筮法和卦画的起源，他肯定了图书学派的河洛图式和邵雍的先天图式为伏羲时代的产物，从而遭到明末清初易学家的责难。其对卦爻辞字义的解释，也未摆脱传统旧注的影响，仍认为卦爻辞同卦爻象存在着逻辑的联系，并以《彖》、《象》和程氏易提出的体例解释其间的联系。这些问题的解决，是后来的易学家，特别是近代易学的任务。

朱熹关于《周易》经传的论述，还有另一方面的内容，即认为经和传以及程氏易学还存在着共同点。在他看来，伏羲所以如此画卦，文王、周公所以如此系辞，孔子又那样解释和阐发，因为其中存在着共同点。他解释周子《通书》中语“圣人之蕴，因卦以发”说：“方其初画也，未有乾四德意思。到孔子始推出来。然文王、孔子虽能推出意思而其道理亦不出伏羲始画之中，故谓之蕴。”（《语类》卷九十四）朱熹称此共同点为“四圣一心”。（《文集·易五赞》）关于伏羲画卦，他说：“伏羲作易，只画八卦如此，也何尝明说阴阳刚柔吉凶之理，然其中则具此道理。”（《语类》卷六十六）是说，伏羲所画之卦象，虽无文字解说，但其中存在着阴阳吉凶之理，即阳为吉，阴为凶。至文王、周公系之以辞，又以文字和所占之事来表达阴阳吉凶之理。他：“如人占

得这爻，便要人知得这爻之象是吉是凶。吉便为之，凶便不为。然如此，理却自在其中矣。”（同上）是说，卦爻辞中说的事象，其中含有阴阳吉凶之理。如剥卦上九爻辞说“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”此爻辞所说之事象，含有“五阴在下，来剥一阳”，即阴阳消长吉凶之理。不过，文王、周公易未将此阴阳消长之理说出而已。到孔子作传，方将此阴阳吉凶之理说出来，此即他所说“孔子恐义理一向没卜筮中，故明其义”。（同上）他赞扬孔子说：“大哉孔子，晚好是书。韦编既绝，八索以祛。乃作彖象，十翼之篇。专用义理，发挥经言。”（《文集·易五赞》）由此，他认为易学家的任务还在于将筮法和卦爻辞中的阴阳吉凶之理揭示出来，继承孔子易的精神，领会其中的义理。这样，他又回到了义理学派和程氏易学的路线。他评论程氏易说：“易传义理精，字数足，无一毫欠阙。他人着工夫补缀，亦安得如此自然。只是与本义不相合。”（《语类》卷六十七）是说，程氏解易，虽不合《周易》之本义，但其说义理十分精微，无可非议。又说：“易传明白无难看。但伊川以天下许多道理，散入六十四卦中，若作易看，即无意味。唯将来作事看，即句句字字有用处。”（同上）是说，程氏易所讲六十四卦中之义理，虽不合《周易》经文本义，但其揭示出来的义理，却句句有用处。他还说：“易传须先读他书，理会得义理了，方有个人路，见其精密处。盖其所言义理极妙，初学者未便使着，不识其味，都无启发。如遗书之类，人看着却有启发处。非是易传不好，是不合使未当看者看。须是已知义理者，得此便可磨砢入细。此书于学者非是启蒙工夫，乃磨砢工夫。”（同上）是说，《程氏易传》乃讲义理之书，不是学易的启蒙之书，必先读其它讲义理的书，如《中庸》、《孟子》等，对义理有所认识，方能领会此书之精神，提高自己的境界。这样，朱熹又对程氏易学作了肯定，以其书为学者所必读，如其所说：“后之君子诚能日取其一卦

若一爻者熟复而深玩之……则于吉凶消长之理，进退存亡之道，将无所求而不得。迩之事父，远之事君，亦无处而不当矣。”（《文集·书伊川先生易传校本后》）此是以《程氏易传》为阐发阴阳消长吉凶之理的重要著作，所以其在《周易本义》中又多处取程氏说，或加以发挥，或加以删节，并以继承程氏易学的事业为己任。他说：“在昔程氏，继周绍孔，奥旨宏纲，星陈极拱。惟斯未启，以俟后人。小子狂简，敢述而申之。”（《文集·易五赞》）可以看出，朱熹虽以《周易》为卜筮之书，并不反对研讨其中的义理，而且主张精研其哲理。他说：

盖易不比诗书，它是说尽天下后世无穷无尽底事理。只一两字，便是一个道理。又人须是经历天下许多事，读易方知各有一理，精审端正。今既未尽经历，非是此心大段虚明宁静，如何见得？此不可不自勉也。（《语类》卷六十七）

此是说，研究《周易》中的义理，不仅要读有关讲义理的书，还要有丰富的人生经历，对其中包含的事理，方能领会得深刻。朱熹本人正是依据这种观点，通过对《周易》经传的解释，建立起自己的哲学体系。

总起来说，“易本卜筮之书”这一论断，有两层涵义：其一，不赞成以义理注解卦爻辞的文义和名物，要求从卜筮的角度，注明其原意；其二，认为此卜筮之书存在着天下事物之理，需要后人揭示和阐发。朱熹认为，这两层涵义并不矛盾。这种对待《周易》的态度，表明朱熹既是一个历史学家，又是一个哲学家，从而使他对《周易》经传的研究超过了前人的贡献。

（2）易只是个空虚物事

《周易》既然是卜筮之书，卦爻辞所讲的又是有关吉凶之事，人们又如何从其中揭示出其包含的义理呢？这是需要进一步回答的问题。关于此问题，程颐曾说：“不要拘一，若执一事，则三百

八十四爻，只作得三百八十四件事，便休也。”（《遗书》卷十九）是说，卦爻辞所讲的具体的事，不应只看成一件事，如果只看成是某一件事，《周易》便不能穷尽一切事物的变化了。朱熹将程氏的这一观点，加以发展，提出“易只是个空底物事”的说法。他论《周易》同其它经书的区别说：

其它经，先因其事，方有其文。如书言尧舜禹汤伊尹武王周公之事，因有许多事业，方说道这里。若无这事，亦不说到此。若易只则是个空底物事。未有是事，预先说是理，故包括尽许多道理。看人做甚事，皆撞着他。（《语类》卷六十六）

此是说，《诗》、《书》、《春秋》等经书中所说的其人其事，都是实有其事，一件事便是一件事，有其事，方有其文，言说其理。可是，《周易》卦爻辞，所讲的具体的事，是借事显理，即借此事说未来之事，显示那一类事件的义理，此即“未有是事，预先说是理”。因为其所说的事件不是专指某人某事说的，所以说“易只是个空底物事”。因为《易》是空底物事，所以包括许多事理。其所谓“空底物事”，即以其为空架子，可以套入许多具体的事物，又称其为“只是空说个道理”（《语类》卷六十七）他说：“易自是不惹著事，只虚空说一种道理，不似它书，便各著事上说。”（同上）“空说个道理”，又称为“假借虚设之辞”（同上）。他说：“须知得他是假托说，是包含说。假托谓不惹着那事，包含是说个影象在那里，无所不包。”（同上）因为卦爻辞所讲的事件，都是假托之辞，如同事物的影子一样，所以能包含那一类的事物。他举例说：“易如一个镜相似，看甚物来，都能照得。如所谓潜龙，只是有个潜龙之象。自天子至庶人，看甚人来都使得。”（同上）又说：“易说一个物，非真是一个物。如说龙，非真龙。若他书，则真是事实。孝弟便是孝弟，仁便是仁。”（同上）朱熹认为，正因

为卦爻辞所讲的事是假借虚设，所以《周易》作为占筮的典籍能推断未来一切事变，充分发挥其作用。他说：

盖文王虽是有定象，有定辞，皆是虚说。此个地头，合是如此处置，初不粘着物上。故一卦一爻，足以包无穷之事，不可只以一事指定说。他里面也有指一事说处，如利建侯，利用祭祀之类。其他皆不是指一事说。此所以见易之为用，无所不该，无所不遍，但看人如何用之耳。（《语类》卷六十七）

“不粘着物上”，是说，卦爻象和卦爻辞，其所指不限于某一件事。而是那一类事物的套子，即假托某件事来表达该类事物的阴阳吉凶之理。此即“一卦一爻，足以包无穷之事”，所以有求必应，其应如响。他认为，如此看待卦爻辞，方将《周易》讲“活”；执著于一爻止于一事，则成为“死法”，便不能通天下之志了。如关于乾卦各爻辞的解释，象数学派以其为讲真龙或天象，王弼注以其为说君德，程氏《易传》以其为讲大舜之事，张载《易说》以其为讲孔子修德之事。如此限定，乾卦爻辞则不适用于一般人，成为死法。朱熹评论说：“太祖一日问王昭素曰：九五飞龙在天，利见大人，常人何可占得此卦？昭素曰：何害？若臣等占得，则陛下是飞龙在天，臣等利见大人，是利见陛下也。此说最好。”（《语类》卷六十八）朱熹认为，北宋初易学家王昭素答宋太祖问，不以九五爻辞为讲君德，当臣子的占得此爻，也有其用处，即将此条爻辞讲活了，故称赞其“说得最好”。朱熹的学生领会说：“如此看来，易多是假借虚设，故用无穷，人人皆用得也。”（同上）朱熹进而评论程氏易说：

六爻不必限定是说人君。且如潜龙勿用，若是庶人得之，自当不用；人君得之，当退避。见龙在田，若是众人得，亦可用事。利见大人，如今人所谓宜见贵人之类。易不是限定底

物。伊川亦自说一爻当一事，则三百八十四爻只当三百八十四事。说得自好。不知如何到他解，却恁地说。（《语类》卷六十七）

是说，乾卦爻辞可以适用任何人之占，不限于人君。程颐曾说过，三百八十四爻不能只看成是三百八十四件事，可是其解乾卦爻辞，却违背自己的论点。所以他又批评说：“易本是卜筮之书。卦辞爻辞无所不包，看人如何用。程先生只说得一理。”（同上）“说得一理”，谓只适用于一件事。如其释乾卦爻辞，但为说大舜之事。朱熹认为，“此非易本义”。可以看出，朱熹以易为空底物事，是对程颐的“假象以显义”说的进一步发展。

朱熹著有《易九赞》（见《文集·杂著》），是其论《周易》经传的纲领性的文献，曾作为《易学启蒙》的附录，刊行于世。其中《警学》篇说：

理定既实，事来尚虚。用应始有，体该本无。稽实待虚，存体应用。执古御今，由静制动。洁静精微，是之谓易。体之在我，动有常吉。

这几句话，是朱熹对“易只是空底物事”这一原则的哲理性的解释。头两句“理定既实，事来尚虚”，朱熹自己解释说：“盖事之方来，尚虚而未有。若论其理，则先自定，固已实矣。”（《语类》卷六十七）是说，所占的事情之理，早已存在，此为实；而与理相应的事情，尚未到来，其为虚。其解释下两句说：“用应始有，谓理之用实，故有。体该本无，谓理之体，该万事万物，又初无形迹之可见，故无”。（同上）是说，理有体用两方面；其体包括万事，但无形迹可见，所以为无；其用可以应万事，所以为有。关于“稽实待虚”两句，他解释说：“稽考实理，以待事物之来；存此理之体，以应无穷之用。”（同上）此亦是从体和用两方面说明理和事的关系。关于“执古御今”两句，他说：“执古，古

便是易书里面文字语言。御今，今便是今日之事。以静制动，理便是静底，事便是动底。”（同上）此又是以动静解释理和事的关系。他举例说，如屯卦六三爻辞说：“即鹿无虞，惟入于林中，君子几不如舍，往吝。”此爻之理是：“即鹿而无虞，人必陷于林中。若不舍而往，是取吝之道。”（同上）是说，打猎而无虞人引导，必陷入林中而不能自拔；一意追捕，必招来悔恨，此即“取吝之道”。但此“取吝之道”即此爻之理，却可以应万事。他说：“这个道理，若后人做事，如求官爵者求之不已，便是取吝之道。求财利者，求之不已，亦是取吝之道。”（同上）按此解释，此爻辞之理为遇事不能贪求，贪求乃“取吝之道”。有此实理，便可应万事，如打猎、求官、谋钱财之事，皆可适用。此爻辞之理为体，其事为用；其理无形迹，其用可见。考查此爻之理，以待方来之事，就是“稽实待虚”。他还举例说：“如潜龙勿用，其理谓当此时只当潜晦不当用。若占得此爻，凡事便未可做。所谓君子动则观其变而玩其占。若是无事之时，观其象而玩其辞，亦当知其理如此。”（同上）是说，乾卦初九爻辞，其理是“只当潜晦”，即当此时不要有所作为，所谓“凡事便未可做”。此理为体，其事如人君退避，贤者隐居，庶人不用等为用。“潜晦”之理是静的，人事是动的，研究此爻辞之理，以应付将来之变，即“以静制动”。玩味此爻辞，处理当今之事，即“执古御今”，亦即《系辞》所说的“君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占”。朱熹认为，如此了解《周易》，即不将卦爻辞粘在某一具体事物上，保持其虚静的道理，此即《礼记·经解》所说“洁静精微，易教也”，即他所说的“洁静精微，是之谓易”。君子善于体会此原则，其处理事情则常吉利，此即“体之在我，动有常吉”。由此，他赞美王昭素答宋太祖问说：

此所谓理定既实，事来尚虚，存体应用，稽实待虚。所以三百八十四爻而天下万事无不可该，无不周遍，此易之用所以

不旁也。”(《语类》卷六十八) 王昭素对乾卦九五爻的领会，就是遵循“稽实等虚”的原则，讲出了君臣之道，维护了帝王的尊严，此即“体之在我，动有常吉”。

在朱熹看来，王昭素对乾卦九五爻的领会，就是遵循“稽实等虚”的原则，讲出了君臣之道，维护了帝王的尊严，此即“体之在我，动有常吉”。

朱熹的“稽实待虚”说在易学史上有其重要的意义。《易》本是卜筮之书，卦爻辞所说之事，皆当时占问的某件事。后人依此书算命，其所卜之事，未必是卦爻辞中所说之事。其所问之事，与筮得的卦爻辞所说之事，常不相干。占者只能依卦爻辞所说之事加以推衍，以断所卜之事的吉凶。朱熹的“稽实待虚”说，就是予此种现象以理论上的解释。此又是对程颐的“因象以明理”说的新发展。他依据义理学派的观点，认为卦爻有理和事或理和象两方面的内容。他以卦爻之理为实，卦爻象和卦爻辞所说之事为虚，因为理为实，事为虚，所以卦爻之理可以概括一切与之相应的具体事物，从而导出卦爻辞乃“空说的道理”这一论点。此论点是说，某卦某爻之象及其辞句，是代表那一类事物之理的符号，如他所说的“影象”，学《易》就是从某卦某爻的辞句中体会出其中所涵蕴的义理。按此说法，卦爻象和卦爻辞有两层意义：一是抽象的意义，即该类事物的义理；一是具体的意义，即该类事物中的个别事项。学《易》的主要任务是，掌握其中的抽象有义理，不受其所说的具体事件或个别事件的干扰。也说是说，对卦爻象和卦爻辞的理解，愈空疏愈好，愈抽象则愈精微，其运用也就愈灵活。此种观点，实际上是以卦爻象和卦爻辞为表现一类事物之理的形式，视《周易》三百八十四条爻辞为三百八十四条公式，可以代入一切有关事物，如今人所说《周易》乃一部代数学。这样，便将《周易》一书的内容更加抽象化和公式化了。此正是义理学派解易的一大特色。

“稽实待虚”说的理论思维是，从类概念出发，探讨卦爻象和

卦爻辞的意义。朱熹和程颐一样，重视类概念，以此解说《周易》中的阴阳吉凶之理。其解《系辞》文“方以类聚，物以群分”说：“言天下事物各有类分，故存乎易者，吉有吉类，凶有凶类。”（《语类》卷七十四）其解同人《象》文“君子以类族辨物”说：“类族是就人上说，辨物是就物上说。天下有不可皆同之理，故随他头上去分别。类族如分姓氏，张氏同作一类，李姓同作一类。辨物，如牛类是一类，马类是一类。就其异处，以致其同，此其所以为同也。”（《语类》卷七十）此是说，天下事物皆属于不同的类。其理不同，其类则不同。同类的事物，有其异处，也有其同处，一类事物之理即其同处。此即他所说：“如一所屋只是一个道理，有厅有堂。如草木只有一个道理，有桃有李。”（《语类》卷六）他认为，卦爻辞中所讲的事物亦是如此。一卦或一爻代表一类事物，其事不必同，其吉凶之理则同。故依其辞可以推论该类事物的动向。他说：“卦爻之辞，只是因依象类，虚设于此，以待扣而决者。使以所值之辞，决所疑之事，似若假之神明，而亦必有是理而后有是辞。”（《文集·答张敬夫》）此是说，卦爻辞是表达一类事物之理的，其所说的事，只是一种象征，“虚设于此”。正因为是虚设之辞，以其推断来事之吉凶，有如神明。他解释《系辞》文“引而伸之，触类而长之”说：“是占得一卦，则就上而推着看。如乾则推其为圆为君为父之类是也。”（《语类》卷七十五）是说，乾卦之理为刚健，凡具有刚健之性的事物，皆属于乾类。占得乾卦象，依其刚健之理，可以推出天圆、君父等人物的动向，此即“触类而长之”。又其解《系辞》“神以知来，知以藏往”说：“一卦之中，凡爻卦所载，圣人所已言者，皆具已见底道理，便是藏往。占得此卦，因此道理以推未来之事，便是知来。”（《语类》卷七十五）据此，他又论《周易》说：

易之为书，本为卜筮而作。然其义理精微，广大悉备，不可

以一法论。盖有此理即有此象，有此象即有此数，各随问者，意所感通。如利涉大川，或是渡江，或是涉险，不可预为定说。但其本旨只是渡江，而推类旁通，各随其事。（《文集·答郑子上》）

“不可以一法论”，指卦爻辞所说之事，不限定某一件事。此是说。卦爻辞所说的事象是表现该事物之理的，此即“有此理即有此象”。与此理相应的事象有多方面，因所问而不同。如卦爻辞所说的“利涉大川”，从其本义上说，指渡江之事，但其所涵蕴的义理为平安渡过，此理同样适用于涉险之事。渡江和涉险二事属于一类。所以依渡江之事可以类推涉险之事，此即“推类旁通，各随其事”。从朱熹的这些论点中可以看出，他是依据形式逻辑的思维考察卦爻辞中的概念和命题。其所说的一类事物之理，指该类概念的内涵；所说的事，指该类概念的外延。一类事物由众多不同的个体组成，但每一个体又都具有共同的性质。朱熹所追求的是概念的内涵，一类事物的本质，即他所说的卦爻之理，认为得到其理，同类中的不同之事便可以相互印证，从而导出其“稽实待虚”说。此种对筮法的解释，使《周易》作为占筮的手段，更加逻辑化了。

这种对《周易》的理解，表现在哲学上，便形成了朱熹的理事之辨。宋明哲学中对此问题的论述，始于《程氏易传》。它以理为微，以事为显，提出“体用一源，显微无间”，即以事为理的显现，二者为体用关系。朱熹则进一步发展了这一原则，以理为实，事为虚，理为已定，事为方来，理为静，事为动，主张存体应用，以静御动。此种观点，是把抽象的东西看作实体，具体的东西看成影象，以此论证理为事的本原，从而导出理在事上和理在事先的结论。他解释程氏的“体用一源，显微无间”说：

体用一源，体虽无迹，中已有用。显微无间者，显中便显微。

“天地未有，万物已具”此是体中有用，天地既立，此理亦存，此是显中微。《语类》卷六十七解释：“显微”。

“体虽无迹，中已有用”，即上文所说“理之体，该万事万物，又初无形迹可见”；万事万物皆出于无形之理，此即“体用一源”。“显中便具微”，即其所说“易之卦爻所以该尽天下之理”（同上）；意谓理又在事中，即“显微无间”。总之，未有其事，其理已在，即“理定既实，事来尚虚”；事物出现后，其理又在其中。“天地未有”以下几句，是依此逻辑，讲本体论问题。即以天地生万物之理为体，天地生万物之事为用。因为体中有用，理在事先，所以“天地未有，万物已具”；有了天地，其理又存于其中。此即“体用一源，显微无间”。此种理事关系，即其所说：“未有天地之先，毕竟也只是理，有此理，便此有天地；若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。”（《语类》卷一）又其解释程颐的“体用一源，显微无间”说：

其曰体用一原者，以至微之理言之，则冲漠无朕，而万象昭然已具也。其曰显微无间者，以至著之象言之，则即事即物，而此理无乎不在也。言理则先体而后用。盖举体而用之理已具，是所以为一原也。言事则先显而后微。盖即事而事之体可见，所以为无间也。然则所谓一原者，是岂漫无精粗先后之可言哉！况既曰体立而后用行，则亦不嫌于先有此而后有彼矣。（《周子全书》卷二引）

朱熹认为，“体用一原”，是从理这一方面说的，即理为体，象为用，理中有象，此即“先体而后用”，“举体而用之理已具”。“显微无间”，是从象这一方面说的，即象为显，理为微，象中有理，此即“先显而后微”，“即事而理之体可见”。体用虽为一原，理事虽为无间，但二者却有精粗先后之别，即理为精，为先；事为粗，为后。因为就体用关系说，总是“体立而后用行”，所以不妨说，

先有理而后有事象。据此，他又解释程颐说的“冲漠无朕，万象森然已具”说：“未有事物之时，此理已具。少间应处，只是此理。”（《语类》卷九十四）是说，有其理，则有其事与之相应；未有其事相应，其理仍在。因此，朱熹认为，不能因为讲“体用一原”，而抹煞理事的差别。他说：“且既曰有理而后有象，则理象便非一物。故伊川但言其同源与无间耳。其实体用显微之分则不能无也。”（《文集·答何叔京》）此即其理在事上和理在事先说。此种观点正是其易学中的“存体应用，稽实待虚”说在哲学中的表现。

可以看出，朱熹哲学中关于理事问题的辩论同样来于对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释。由于他追求概念和命题的抽象意义，以具体和个别的事物为次要的东西，终于将一般和个别加以割裂，倒向先有一般，后有个别，或一般脱离个别而存在的结论。将《周易》卦爻象和卦爻辞抽象化、公式化和逻辑化，是其理本论哲学的认识论的根源之一。

二 易学哲学中的理本论

程颐易学在否定玄学派易学的基础上，建立起理本论的哲学体系。朱熹继承了程氏易学的路线，吸取了周敦颐、邵雍、张载和朱震的观点，丰富和发展了理本论的体系，成为理学派易学哲学的完成者。朱熹哲学所依据的思想资料是《四书》和《周易》经传。其哲学体系的核心即本体论，是通过《周易》经传的解释和阐发而建立起来的。朱熹哲学中的重要问题，如理气问题、理事问题、人性问题、动静问题，都是从其易学命题中引伸出来的。朱熹哲学中的最高范畴太极，也是通过对筮法的解释而提出的。朱熹关于世界发展规律的学说更是从其易学中推衍出来的。朱熹曾说，脱离卜筮和象数，不会理解《周易》的本义。仿此，也可以说，脱离朱熹的易学，也不会理解其理本论的哲学体系。

《太极图说解》是朱熹易学哲学的代表作。此书的《后记》写于乾道九年。实际上他在编《程氏遗书》时，即乾道四年左右已有初稿，至淳熙十五年方授学人，是年已五十九岁。此后，又经常为诸生讲解此书。此书的文字和内容是经过多次修改的。如他说：“熹向以太极为体，动静为用，其言固有病，后已改之曰：太极者本然之妙也，动静者所乘之机也。”（《文集·答杨子直》）“本然之妙”语，见于今本《太极图说解》。此书的内容可以说是朱熹用几十年的功夫，反复潜研而成。书中的基本观点，受程氏易学的影响颇深。他说：“易之为书，广大悉备，然语其至极，则此图尽之，其旨岂不深哉！抑尝闻之，程子昆弟之学于周子也。周子手是图以授之。程子言性与天道，多出于此。”（《太极图说解》）将程氏易学尽归之于周氏学说，并非史实。但这种说法，表示朱熹要以程颐易学的原理解释周的《太极图说》。其称赞周敦颐的《太极图说》说：“其体用之一源，显微之无间，秦汉以下，未有臻斯理者。”（《文集·隆兴府学濂溪先生祠记》）显然，这是以程氏的思想理解周敦颐的学说。今传周的《太极图说》，其图和说，都是由朱熹审订的。此点于第六章第三节中已谈及。其所以加此订正，反映了朱熹的易学哲学，即依据程氏的“体用一源”说，将周敦颐的宇宙发生论纳入其本体论的体系；从而消除道家和道教学说的影响。此种理论体系的转变，又是通过对阴阳和太极的解释而实现的。朱熹认为，《系辞》所说的“易有太极，是生两仪”一节，乃“圣人作易纲领”（《文集·记林黄中辨易西铭》），为“易之精”（《语类》卷七十七）。他对此章节中的范畴、命题，从易学的哲学两方面，作了新阐发，从而引出其著名的理气之辨，将理学派的本体论，推向一个新的水平。

（1）易只是一阴一阳

在朱熹看来，《易》虽为卜筮之书，但其蕴藏的基本原理，无

非是一阴一阳。他说：“易只是一阴一阳。”（《语类》卷六十五）关于“易”的解释，孔疏依汉易说，概括为易有三义：变易、简易、不易。程颐取变易说，朱熹继承程说，将变易的内容归之为“一阴一阳”。他说：“易只消阴阳二字括尽”（同上），又说：“易是变易，阴阳无一日不变，无一时不变，庄子分明说易以道阴阳。”（《语类》卷七十四）其所说的“一阴一阳”，谓阴阳既对立，又流转。朱熹以阴阳变易解释《周易》之原理，是继承前人的说法，但他强调的是“只”字，即只是阴阳变易，并无其它内容。此种观点，是以“一阴一阳”为《周易》的基本法则，认为一切事物的存在和变化都出于阴阳及其变易。如何理解这一法则？按朱熹所说，有两层涵意：一是指阴阳之理，一是指阴阳之气。其注“一阴一阳之谓道”说：“阴阳迭运者，气也。其理则所谓道。”（《周易本义·系辞上》）此种注解，本于程氏易学。朱熹则从理气或理事两方面，对此命题作了阐发。

关于阴阳之理，他说：“天地之间，无往而非阴阳。一动一静，一语一默，皆是阴阳之理。至如摇扇便属阳，住扇便属阴，莫不有阴阳之理。”（《语类》卷六十五）其所谓阴阳之理，指阴阳二气之所以然即阴阳之本性及其变易的规律。其释程氏语“其体谓之易，其理谓之道”说：

体是体质，犹言骨子也。易者阴阳错综交换代易之谓。如寒暑昼夜，阖辟往来，而实理流行，盖与道为体也。（《语类》卷九十五）

是说，阴阳变易是易的体质，但其中有实理，规定其如此变易，此实理便是道。即其所说：“其阖辟变化之体则谓之易，然所以能阖辟变化之理，则谓之道。”（同上）此理即阴阳之理。按朱熹的说法，“理”有二义：一指所以然，一指规律性。“道”是“理”之统称。关于阴阳之所以然，即阴阳之事的规定性，照朱熹所说，其

内容是多方面的，如健顺、动静、生成、虚实、进退、消息、屈伸、阖辟、尊卑、仁义、吉凶等，皆分属于阴阳之理。上文说的“一动一静”，即出于阳动阴静之理，有此理方有动静、语默之事。朱熹认为，理无形迹，属于形而上的领域。按此观点，其所说的“阴阳之理”，是指各种对立性能的抽象原则或本质，不同于具体的阴阳之事，故称之为“所以为阴阳者”。关于阴阳变易的规律，他说：“阴阳之道，一进一退，一长一消，反复往来上下，于此见之。”（《语类》卷六十五）朱熹认为，事物在运动变化的过程中，其阴阳对立面或相交，或相替，反复往来而无穷；此种规律性，亦是阴阳之理，有此理方有阴阳变易之事。朱熹依据这种阴阳说，考察了《周易》一书的内容，认为一阴一阳之理贯穿于《周易》的一切领域，圣人作易，即依此阴阳之理。关于卦画和卦象，他说：

圣人作易之初，盖是仰观俯察，见得盈乎天地之间，无非一阴一阳之理。有是理则有是象，有是象，则其教便自在这里。（《语类》卷六十七）

是说，伏羲氏因一阴一阳之理而画卦，开始时，只画一奇以象阳，画一偶以象阴。有了奇偶两画，也就有了由二而四，由四而八，由八而十六等数的变化，形成八卦和六十四卦。此即“有是理而后有是象”，而数即在其中。也就是说，有阴阳之理，方有《周易》之象数。又其解释《系辞》文“近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”说：“圣人看这许多般事物，都不出阴阳两字。便是河图洛书，也则是阴阳，粗说时即是奇偶。圣人却看见这个上面都有那阴阳底道理。”（《语类》卷七十六）其在《本义》中亦说：“俯仰远近，所取不一，然不过以验阴阳消息两端而已。”此是说，圣人观象而作易，其所观者，非事物的阴阳之象，而是物象中的阴阳之理。如其所说：“圣人心细，虽以鸟兽羽毛之微，也尽察得有阴阳。”（《语类》卷七十六）朱熹以阴阳之理解释卦画和奇偶之数

的来源，不同于象数学派。关于卦爻辞，他说：“《易》之有辞，皆由阴阳之理。圣人系许多辞，包尽天下之理。只因万事不离乎阴阳，故因阴阳而推说万事之理。”（《语类》卷六十五）又说：“《易》之有辞，是说，卦爻辞所说，包括万事之理，而说到底，不过是阴阳之理。因为万事不离乎阴阳，其所说出之理亦皆不离乎阴阳。总之，圣人观象玩辞，都在于领会其中的阴阳之理。他发挥蔡元定的话说：“季通云：看易者，须识理象数辞，四者未尝相离。盖有如是之理，便有如是之象，有如是之象，便有如是之数。有理与象数，便不能无辞。易六十四卦，三百八十四爻，有自然之象，不是安排出来。”（《语类》卷六十七）

朱熹认为，理、象、数、辞四者所以结合在一起，因为象、数、辞皆是阴阳之理的表现形式。就卦爻象说，由于出于阴阳之理，其变化自然如此，不是人意所编造的。朱熹将阴阳之理置于第一位，认为此理存乎天地之间，伏羲依此画两卦，文王、周公依此而系辞，孔子依此而作传。邵雍提出“画前有易”说，朱熹认为此画前之易即阴阳之理。此正是理学派的易学的一大特色。

朱熹依据此种阴阳说，解释了乾坤两卦的意义，进而在哲学上讨论了天地万物的本原问题。其在《本义》中注乾坤两卦说：“乾者，健也，阳之性也……见阳之性健而其成形之大者为天。故三奇之卦名之曰乾而拟之于天也。”又说：“坤者，顺也，阴之性也……阴之成形莫大于地，此卦三画皆偶，故名坤而象地。”其以健顺释乾坤，是主取义说，本于王弼注和程氏《易传》。按王弼注说：“健者能用形者也”。程传说：“天者，天之形体。乾者，天之性情。乾，健也，健而无息之谓乾。”皆以乾坤为天地之性，不以乾坤为天地之形。朱熹依此，以乾健坤顺为阴阳二气之性，认为有至健之性方有天之形，有至顺之性方有地之形。他解释说：“乾坤只是卦名。乾只是个健，坤只是个顺。纯是阳，所以健；纯是

阴，所以顺。至健者惟天，至顺者惟地。所以后来取象，乾便为天，坤便为地。”（《语类》卷六十八）此说并不排斥取象说，但以取象说来于取义说。朱熹以乾健坤顺为阴阳二气之性，其目的在于用来说明健顺乃阴阳之理或天地之理。他说：“乾者天之性情，指理而言也”（同上），又说：“乾是健理，坤是顺理，近是。”（同上）其解《系辞》文“易则易知，简则易从”说：“乾坤只是健顺之理，非可指乾坤为天地，亦不可指乾坤为二卦，在天地与卦中皆是此理。”（《语类》卷七十四）又其解《系辞》文“乾阳物也，坤阴物也”说：“乾阳物，坤阴物。阴阳形而下者，乾坤形而上者。”（《语类》卷七十六）此是以乾坤即健顺为阴阳之理，此理也是天地之理，属于形而上的领域。朱熹认为，天地的形体来于阴阳二气，但天地之所以为天地，即天地之本性，却基于阴阳之理，或健顺之理。如天运不息，由于其德刚健；地势载物，由于其德柔顺。他以健顺即阴阳之理解释乾坤两卦的性质，鲜明地表现了理学派解易的特征。关于乾坤两卦象，朱熹认为亦出于阴阳健顺之理，非基于天地之象。他说：“在易则有乾坤，非是因有天地而始定乾坤。”（《语类》卷七十四）此是对《系辞》文“天尊地卑，乾坤定矣”的解释。此种解释，不以天地之形象规定乾坤卦象，而以阳尊阴卑之理，说明乾坤两卦的来源。按此说法，圣人观天地之象而画乾坤两卦，不是取其象，而是取其理，即其所说“因至著之象，以见至微之理。”（同上）此种观点，表现在哲学上，则认为有健顺之性方有天地之形，阴阳健顺之理并不依赖于天地之形。相反，天地阴阳乃健顺之理的表现。他说：“乾乾不息者体，日往月来，寒来暑往者用。”（《语类》卷七十六）此是以刚健不息之理为体，以天象的变化即阴阳二气的推移为用。此说同孔疏以天为体，以健为用正相反。可以看出，由于朱熹对乾坤两卦的解释，主取义说，终于导出天地之理为天地之本质的结论。

朱熹依据阴阳之理又解释了《象》文乾坤二元说。其于《本义》中注乾元说：“乾元，天德之大始，故万物之生，皆资之以为始也。又为四德之首，而贯乎天德之始终，故曰统天。”他以乾元为天始万物之德行，即以其为生物之理（见后），此理统率天之形体，故说乾元统天。他说：“盖天只是以形体而言，乾元即天之所以为天者也，犹言性统形尔。”（《语类》卷六十八）朱熹认为，有此生物之理，方有始万物之气，而后方有万物之形。所以此万物资始之理，又成为万物的性命。《本义》注“乾道变化”一节说：“物所受为性，天所赋为命。太和，阴阳会合，冲和之气也。各正者，得于有生之初；保合者，全于已生之后。此言乾道变化，无所不利，而万物各得其性命以自全，以释利贞之义也。”此是取程传的四德说，以“万物资始”句为讲天德之元；“云行雨施”句讲天德之亨；“乾道变化”句讲天德之利贞。程传以“乾道”为“天道”，朱熹解释为“天德”，即天生万物的德行。此生物之德行，使万物由初生到成形。万物各得此生物之理成为自己的性命，此即“各正性命”。万物成形后，还要各自保合此生理，方能自全，此即“保合太和，乃利贞”。程传对“太和”未加注解，朱熹则以“阴阳会合”之气释之，是取张载说。但此太和之气本于乾道生物之理，所以“保合太和”，即保持其生物之理。他解释说：

乾道变化，各正性命，总是一个理。此理处处相浑论。如一粒粟，生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。一穗有百粒，每粒个个完全。又将这百粒去种，又各成百粒，生生只管不已。初间只是这一粒分去，物物各有理，总只是一个理。（《语类》卷九十四）

此处说的“理”即生物之理，即生理。万物各得此理而生，即“物物各有其理”。所以又说：“天之生物，莫不各有躯壳，如人之有体，果实之有皮核，有个躯壳保合以全之。能保合，则真性常

存，生生不穷。”（《语类》卷六十八）“真性常存”，即保合其生理。此是以乾道即天德为万物生化之根本。其注周子《通书》第一章，亦持此说，其释“大哉乾元”说：“乾者纯阳之卦，其义为健，乃天德之别名也。元，始也。资，取也。言乾道之元，万物所取以为始者，乃实理流出，以赋于人之本，如水之有源。”其释“乾道变化”说：“天所赋为命，物所受为性。言乾道变化，而万物各得受其所赋之正，则实理于是而各为一物之主矣。”此处说的“实理”，即天德生物之理。以上是以乾元为万物资始之理。又其于《本义》中注坤元说：“始者气之始，生者形之始。顺承天施，地之道也。”“生者形之始”，是对《象》文“万物资生”的解释，意谓坤元顺承乾元之德，使万物生而有形。其解释说：“万物资乾以始而有气，资坤以生而有形。气至而生，即坤元也。”（《语类》卷六十九）此是以坤元为地的德行，使万物而有形质。朱熹认为，乾作为健之理，天之性，主于生物，使万物而有气，坤作为顺之理，地之德，在于成物，使万物而有形；所以乾坤二元，一为万物之始，一为万物之生。总之，以乾坤二元为“天地生物之端倪”（同上）。可以看出，由于朱熹主取义说，所以视乾坤二元为两条抽象的范畴或原则，作为天地生化万物的根据。这种观点，虽然容纳了阴阳二气说，但不以二气为乾坤二元，而以其为健顺之理生物和成物的材料，同样表现了理学派解易的特征。

朱熹依其乾坤说，重新解释了乾之四德元亨利贞。孔疏以元亨利贞为阳气生化万物的四个阶段。程传以始、长、遂、成、释元亨利贞，以其为天道生长万物的四个阶段。朱熹综合二说，用来解释传文中的四德。他说：“梅蕊初生为元，开花为亨，结子为利，成熟为贞。物生为元，长为亨，成而未完为利，成熟为贞。”（《语类》卷六十八）此是对孔、程二说的发挥。但他认为，这四个阶段，既是就理说的，也是就气说的。他说：

元亨利贞，理也有这四段，气也有这四段。理便在气中，两个不曾相离，若是说时，曾有那未涉于气底四德，要就气上看也得。所以伊川说元者物之始，亨者物之遂，利者物之实，贞者物之成。这虽是就气上说，然理便在其中。（同上）

朱熹认为，此四阶段，既是万事万物生长变化之理，又是气化万物的过程，二者既有区别，又不相分离。他说：“以天道言之，为元亨利贞。以四时言之，为春夏秋冬。以人道言之，为仁义礼智。以气候言之，为温凉燥湿。以四方言之，为东西南北。”（同上）天道和入道，是就理说的；四时和气候，是就气说的。就气化和事物变化的过程说，此四阶段，在时间上有先后的顺序，而且是一个循环的过程。他说：“谷之生，萌芽是元，苗是亨，穗是利，成实是贞。谷之实，又复能生。循环无穷。”（同上）又说：“气无始无终，且从元处说起，元之前又是贞了。如子时是今日，子之前又是昨日之亥，无空阙时。”（同上）关于此循环的过程，他说：“元亨利贞无断处，贞了又元。”（同上）“贞了又元”，后被称为“贞下起元”。朱熹认为，任何事物的变化，都经过这四个阶段，一年的变化是如此，一日一时的变化过程也是如此。“虽一息之微，亦有四个段子恁地运转。（《语类》卷六十八）“贞了又元”，表示事物的变化，生生不已，没有穷尽，此即《系辞》所说“天地之大德曰生”。可以看出，朱熹对元亨利贞四德的解释，是以中国大陆气候植物生长收成的过程为依据的。植物生长的过程同一年四季气候变化的过程联系在一起，一年气候的变化，为阴阳二气消长的过程，所以植物的变化则经过元亨利贞四个阶段。如其所说：“元是未通底，亨利是收未成底，贞是已成底。譬如春夏秋冬，冬夏便是阴阳极处，其间春秋便是接过处”。（同上）按此说法，元亨利贞也是阴阳二气相互流转的顺序。就元亨利贞之理说，朱熹认为，此四德乃事物变化过程中的四种规定性。有此四种规定性，

阴阳二气和万事万物的变化方有其生长收成的过程。他说：“这个道理，直是自然，全不是安排得。只是圣人便窥见机缄，表明出来。”（《语类》卷六十九）圣人所发现的元亨利贞之理，又有什么特点呢？朱熹认为，四德作为事物发展过程的规定性，其自身并无时间先后的顺序。他说：“仁义礼智，似一个包子，里面合下都具了。一理混然，非有先后。元亨利贞，便是如此。不是说道有元之时，有亨之时。”（《语类》卷六十八）此是说，人性中的元亨利贞为仁义礼智四德。此四德于人性中，“一理混然”，当下都具备，无先后之别，即不能说先有仁，后有义。作为事物生长变化之理的元亨利贞亦是如此，不能说先有元之理，后有亨之理。在他看来，事物的变化过程有先后，其理则无先后。他说：“如春夏秋冬，元亨利贞，固不能无先后，然不冬则何以为春，而不贞又何以为元。就此看之，又自有先后也。”（《文集·答王子合》）此是说，事物在发展过程中，此元亨利贞四阶段，在时间上存在着因果联系。接着又说：“理固无先后，然时与事，是不能无先后之殊矣。”（同上）此是区别理和事。就事物之理说，如元亨利贞四种定规性，则无时间上的联系，按此说法，元亨利贞之理是超时间的。朱熹此说，是对程氏以理解易的进一步发展，表明四德作为万事万物变化的规律，同样是一种抽象的原则。

总之，朱熹以阴阳之理解释《周易》经传中的重要观念，目的在于将《周易》中的法则抽象化，企图以抽象的原则统率具体的事物。此种观点正是其“稽实待虚”的原则在易学哲学中的表现。

“易只是一阴一阳”这一命题还有另一层涵意，即以阴阳之事说明《周易》经传乃讲变易的典籍。按朱熹的观点，阴阳之理属于形而上的世界，阴阳之事属于形而下的领域。其所说的阴阳之事，包括卦爻象，阴阳二气和万事万物，总之，指一切具体的东

西。朱熹认为，在这个领域中，一切事物都处于变易的过程，其变易归根到底，无非是一阴一阳。其论卦爻象的变化说：

易不过只是一个阴阳奇偶，千变万变则易之体立。若奇偶不交变，奇纯是奇，偶纯是偶，去那里见易。易不可见，则阴阳奇偶之用，亦何自而辨。（《语类》卷七十五）

此是对《系辞》“乾坤其易之缊邪”一节的解释。“阴阳奇偶”，指奇偶两画，此两画相交相推移，方有六十四卦象，方有易之变易。此即他所说“易只是阴阳卦画，没有这几个卦画，凭个甚写出那阴阳造化，何处更得易来。”（同上）此是说，卦爻象的变易无非是一阴一阳卦画的相互推移。关于阴阳之气的变化，他说：

阴阳虽是两个字，然却只是一气之消息，一进一退，一消一长，进处便是阳，退处便是阴，长处便是阳，消处便是阴。只是这一气之消长，做出古今天地间无限事来。（《语类》卷七十四）

此是说，气的变化，其进退消长，也是一阴一阳。万事万物都依此变易而出，所以个体事物的存在及其变化也是一阴一阳。他说：“天地之间，别有甚事，只是阴与阳两个字。看是什么物事，都离不得。只就身上体看，才开眼，不是阴，便是阳……只是一动一静，便是阴阳。”（《语类》卷六十五）又说：“无一物不有阴阳乾坤。至于至微至细，草木禽兽，亦有牝牡阴阳。”（同上）朱熹将事物的变易归结为阴阳变易是对以前的阴阳说的发挥。由此，他进而研究了事物变易的法则，特别是阴阳二气变易的法则。他说：

阴阳有个流行底，有个定位底。一动一静互为其根，便是流行底，寒暑往来是也。分阴分阳，两仪立焉，便是定位底，天地上下四方是也。易有两义：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底。魂魄以二气言，阳是魂，阴是魄。以一气言，则伸为魂，屈为魄。（《语类》卷六十五）

此是对周氏《太极图说》中“一动一静”和“分阴分阳”句的解释。认为阴阳变易的法则有二：一是流行，即推移；一是交易，即交错。前者相互转化，即“互为其根”；后者相互对待，即“两仪立焉，便是定位底”。他解释说：“交易是阳交于阴，阴交于阳，是卦图上底。如天地定位，山泽通气云云者是也。变易是阳变阴，阴变阳，老阳变为少阴，老阴变为少阳。此是占筮之法，如昼夜寒暑，屈伸往来者是也。”（同上）“卦图”，指八卦方位图，乾南坤北说。此是以卦位和筮法解释交易和变易之义，阴阳交象互变，即是变易；八卦方位图中，阴中有阳，阳中有阴，就是交易。他解释邵雍的先天六十四卦图说：“先天图一边都是阳，一边都是阴。阳中有阴，阴中有阳，便是阳往交易阴，阴来交易阳，两边各各相对，其实非此往彼来，只是象如此。”（同上）是说，此图中，左半圈为阳，其中有阴；右半圈为阴，其中有阳，左右各三十二卦象，相互对待。此是交错对待之象，非相互往来之义。按此说法，所谓“交易”，即阴阳对立面相互渗透。有相待，方有渗透，而对待意味着阳是阳，阴是阴，各居其位，不相混淆，此即“分阴分阳”，“有个定位底”。据此，他评论程氏易学说：

阴阳有相对而言者，如东阳西阴，南阳北阴是也。有错杂而言者，如昼夜寒暑，一个横一个直是也。伊川言易变易也，只说得相对底阴阳流转而已，不说错杂底阴阳交互之理。言易须兼此二者。（同上）

是说，程氏只看到阴阳流行时，未看到阴阳交错的。按程氏易，亦讲阴阳定位，却罕言阴阳交错。交易说，出于邵雍易学。朱熹关于“易有两义”的概括，可以说是对周敦颐以来论阴阳变易法则的总结。朱熹的学生蔡渊于《易象言意》中阐述朱熹观点的来源说：“天地之间，对待流行而已。易体天地之撰者也。故伏羲八卦圆图（天地定位至水火不相射）以对待而作也。文王八卦圆图

(帝出乎震至成乎艮)以流行而作也。伏羲六十四卦横图(始乾、夫、大有,终观、比、剥、坤)以流行而作也。文王六十四卦横图(始乾坤屯蒙,终既济未济)以对待而作也。是知主对待者,必以流行为用;主流行者,必以对待为用,学者不可不察也。”蔡氏此论,将阴阳对待和流行的法则皆归之于邵雍的先天卦图和后天卦图,并不符合宋易发展的实际情况,但邵氏易学对朱熹的阴阳说确乎起于一定的影响,这是无疑的。值得注意的是,朱熹以“一气”说明流行,以“二气”说明对待;前者指转化,后者指对立。此种观点,含有对立统一的因素。至于蔡渊所说的流行和对待互为体用,则是蔡氏的发挥,未必是朱熹的本义。

朱熹关于阴阳变易法则的论述,就理学派的系统说,也提出若干新的观点:

其一,关于阴阳流行,朱熹主一气说,认为阴阳之推移,乃一气之消长。他说:“阴阳做一个看亦得,做两个看亦得。做两个看,分阴分阳,两仪立焉。做一个看,只是一个消息。”(《语类》卷六十五)“做一个看”,是说,同是一气,长时为阳,消时为阴。他说:“阴阳只是一气,阳之退便是阴之生。不是阳退了,又别有个阴生。”(同上)是说,同是一气,其阳的一面发展到顶点便转化为阴气,不是说,阳气尽了,另有个阴气出来代替它,此即“阳消处便是阴”(同上)。他论证说:“天地间只是一个气。自今年冬至到明年冬至,是他地气周匝,把来折做两截时,前面底便是阳,后面底便是阴。又折做四截也如此,便是四时。”(同上)是说,同一地气,其运行时,分为两个阶段,前面的是阳,后面的则是阴;其分为四个阶段,便是春夏秋冬四时。又说:“这只是个嘘吸,嘘是阳,吸是阴。唤做一气。固是如此。”(同上)是说,呼吸只是一气之呼吸,呼时为阳,吸时为阴。朱熹此说,不同于邵雍和程颐的二气流转说,即不以阴阳消长为二气相互代替

的过程，而是以一气的自身转化说明事物的盈虚盛衰。此种观点意味着一事物在其变化过程中自身具有矛盾的同一性，所谓流转，不是二物更替，而是一物之分化。值得注意的是，朱熹认为，此种转化也是对立面相克服的过程。他说：“天地间，无两立之理，非阴胜阳，即阳胜阴，无物不然，无时不然。”（《语类》卷六十五）又说：“天地间，一阴一阳，如环无端，便是相胜底道理。”（《语类》卷七十六）朱熹此说，在易学哲学史上有重要的意义。它突破了汉易特别是卦气说中的二气轮替说，以一气之消长说明一年气候变化的过程，对对立面的转化作出了新的阐发，这是受了张载阴阳说的影响。

其二，关于阴阳流行，朱熹还提出渐化和顿变说。乾卦《象》辞说：“乾道变化，各正性命。”《系辞》说：“刚柔相推而生变化”，“变化者进退之象也”，“化而裁之谓之变”。关于“变化”，汉注以阳来阴往为变，阴来阳往为化，如虞翻所说：“刚推柔生变，柔推刚生化”（《周易集解·系辞》引），即以阳动为变，阴动为化。孔疏则以变为“渐变”，化为“顿化”，如其所说“变谓后来改前，以渐移改，谓之变也。化谓一有一无，忽然而改谓之化。”（《周易正义·乾》）张载于《易说》中则说：“变言其著，化言其渐”，与孔疏正相反。朱熹综合上述的说法，认为阴阳在转化过程中存在“变”和“化”两个阶段。其在《本义》注“乾道变化”说：“变者化之渐，化者变之成”，此是取孔疏说，以“变”为“渐变”，以“化”为渐变的完成。又其注“刚柔相推而生变化”说：“言卦爻阴阳迭相推荡，而阴或变阳，阳或化阴。”此又是以阴变为阳为“变”，阳变为阴为“化”，本于汉注。但其解释阴变阳，阳化阴时，又吸取了张载说，以化为渐，以变为著。他说：“阳化为柔，只恁地消缩去，无痕迹，故曰化。阴变为刚，是其势漫长，有头面，故曰变。”（见《语类》卷七十四）又说：“变是自阴之阳，

忽然而变，故谓之变。化是自阳之阴，渐渐消磨将去，故谓之化。”（同上）还说：“化则渐渐化尽，以至于无。变则骤然而长。变是自无而有，化是自有而无。”（同上）按此说法，阳气转化为阴气是渐化的过程，而阴气转化阳气则为骤变过程。其所以如此，据说是“阳之轻清无形，而阴之重浊有迹。”（同上）朱熹此说，是企图将汉注同张载说结合起来。他认为，张载对《系辞》文“化而裁之谓之变”的解释是正确的。他说：“变化二者不同。化是渐化，如自子至亥，渐渐消化，以至于无。如自今日至来日，则谓之变。变是顿断，有可见处。横渠说化而裁之一段好。”（《语类》卷七十五）此是以化为渐变。以变为骤变，不同于《本义》中说的“变者化之渐，化者变之成。”但他认为，张载说也有缺点，即脱离阴阳变易讲“变”和“化”，不合《周易》之本意（见《语类》卷七十四）。这又是吸收了汉易的说法。据此，他解释复卦说：
剥尽为坤，复则一阳生也。复之一阳不是顿然便生，乃是自坤卦中积来。且一月三十日，以复之一阳，分作三十分，从小雪后便一日生一分。上面得一分，下面便生一分。到十一月半，一阳始成也。以此便见得天地无休息处。（《语类》卷七十一）

是说，从剥卦转化为复卦，非突然而成，其间经过渐化的过程。一爻当一月三十日，剥卦上九消一分，复卦初九则长一分。按节气说，小雪后，阳气便一日生一分，到十一月半，一阳始成，方处复卦位。即是说，从剥到复，阳气萌生，“逐分累起”，方成一阳。阴阳推移，其间无中断处，必须经量变的连续过程。他解释说：“且如天运流行，本无一息间断，岂解一月无阳？且如木之黄落时，萌芽已生了。不特如此，木之冬青者，必先萌芽，而后旧时方落。”（同上）是说，木黄叶落非一夕而成，也是经过渐化，即量的积累。由此得出结论：

一气不顿进，一形不顿亏。盖见此理阴阳消长亦然。如胞胎时十月具，方成个儿子。（同上）

“一气不顿进”，是说，阴阳之消长必须经过渐化即量的积累。就朱熹所举的例子看，所谓渐化即量变。所谓顿变相当于质变。此种变化观是对孔疏和张载说的发展。其理论意义在于指出对立面的转化必须经过量变过程。此点可谓发前人之所未发。

其三，关于阴阳流行，朱熹发展了程氏的“动静无端，阴阳无始”说，认为阴阳流转，既无始，又无终。其在《太极图说解》中解释周氏的“一动一静，互为其根”句说：“推之于前，而不见其始之合；引之于后，而不见其终之离也。故程子曰：动静无端，阴阳无始，非知道者，孰能知之。”此是以程氏的“阴阳无始”解释周氏的“互为其根”。是说，一阴一阳，相互流转，其始无端，不见其合；一动一静，相互推移，其终又不见其离。意思是，阴阳流行是一个连续不断的过程，没有开头，也没有终结，即阴了又阳，阳了又阴，循环不已。他又说：

阴阳本无始。但以阳动阴静相对言，则阳为先，阴为后，阳为始，阴为终。犹一岁以正月为更端，其实姑始于此耳。岁首以前，非截然别为一段事。则是其循环错综不可以先后始终言，亦可见矣。（《语类》卷九十四）

此是说，就事物变化的某一过程说，阴阳有其始终先后，如一年正月为始，但不能说，今年以前的岁月是截然不同的另一事物，即阳气始于今年岁首，以前并无阴阳二气推移。就事物变化的总过程说，阴阳错综循环，并无先后始终可说。也就是说，阳动之前为阴静，阴静之前，又为阳动；推而上之，追溯过去，其始无端；推而下之，以至未来之际，其卒无终。此种观点，肯定阴阳二气处于永恒的流转过程，是对气无始无终说的阐发。由此朱熹认为，整个物质世界的变化，也是这样，既无开端，也无终结。他解释

“阴阳无始”说：“这不可说道有个始，他那有始之前，毕竟是个什么。他自是做一番天地了。坏了后，他恁地做起来，那个有甚穷尽。”（同上）此是说，我们今日所处的世界只是阴阳流转总过程中的一个阶段，在此天地之前，已有一番天地，此天地毁坏后，仍有另一天地，其前无始，其后无终。他论证说：“程子云：‘动静无端，阴阳无始。’此语见得分明，今高山上多有石上蛭壳之类，是低处成高。又蛭须生于泥沙中，今乃在石上，则是柔化为刚，天地变迁，何常之有。”（同上）他依据当时的地质学的知识，高山上有贝壳的化石，说明当年此地为柯海，进而论证我们所处的世界是一个阴阳流转的过程，从而推论整个宇宙也是阴阳阖辟连续不断的过程。他认为，邵雍提出的宇宙年谱，以十二万九千六百年为一元，即体现了“动静无端，阴阳无始”的原则（同上），朱熹此说，在哲学史上也有重要的意义。他一方面肯定了物质世界的变化是对立面转化的过程，另一方面又认为无论如何转化，阴阳二气作为世界构成的物质要素，不被创造，也不消灭。此是朱熹阴阳说的又一贡献。

其四，关于阴阳交易，朱熹提出阴阳各生阴阳说。他说：“一物上又各自有阴阳，如人之男女，阴阳也。逢人身上，又各有血气，血阴而气阳也。如昼夜之间，昼阳而夜阴也。而昼阳自午后又属阴，夜阴自子后又属阳，便是阴阳各生阴阳之象。”（《语类》卷六十五）

是说，万事万物各分阴阳，一事一物又各有其阴阳，阴中有阳，阳中有阴，阴阳交错对待，此即“阴阳各生阴阳”。又其论《系辞》中的天文地理说：“天文是阳，地理是阴，然各有阴阳。天之昼是阳，夜是阴，日是阳，月是阴。地如高属阳，下属阴，平坦属阳，险阻属阴，东南属阳，西北属阴。”（《语类》卷七十四）此是说，天为阳，地为阴，天地又各生其阴阳。由此，他又解释乾卦

《象》文说：“大哉乾元，万物资始，乃继之者善也。乾道变化，各正性命，此成之者性也。”（《语类》卷七十四）此是以《系辞》“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性”，解释“大哉乾元”一节的内容。意思是，“继之者善”属阳，“成之者性”属阴；“万物资始”属阳，“各正性命”属阴。他说：“继之者善，生生不已之意属阳。成之者性，各正性命之意属阴。”（同上）“生生不已”，指“大哉乾元，万物资始”句。此种解释，出于其《通书解》第一章。周氏愿意以乾道为阳动，为诚之本源。朱熹则以其为气之方出而未成形，其造化之理不息属阳；气凝聚成人物之性，属阴。认为乾元始气为阳，但其发育万物的过程又各有阴阳。朱熹称此观点为“以继善成性分阴阳”（《周子全书》卷二引），亦即其所说“于造化流行处分阴阳”（《语类》卷七十四）。此是以阴阳交易说解释《通书》第一章。关于生死鬼神，他说：

精属阴，气属阳，然又自有错综底道理。然就一人之身，将来横看，生便带个死底道理。人身虽是属阳，而体魄便属阴；及其死而属阴，又却是此气，便亦属阳。（同上）

此是解释《系辞》文“精气为物，游魂为变”句。是说，“精气为物”为聚，为伸，属阳，为神；“游魂为变”为散，为屈，属阴，为鬼。前者，自无而有，为生；后者，自有而无，为死。生为阳，死为阴。但生死之中又有阴阳。精气为物为生，精则属阴，气则属阳。人身之生气属阳，其体魄则为阴。生命为阳，但又含有将来之死，此又是阳中有阴。死亡为阴，其魂气上升，又是阴中有阳。关于刚柔仁义，他说：

盖仁本是柔底物事，发出来却刚。但看万物发生时，便自恁地奋迅出来，有刚的意思。义本是刚底物事，发出来却柔。但看万物尚杀时，便恁地收敛憔悴，有柔底意思。如人，春夏间阳胜，却有懈怠处；秋冬间阴胜，却有健实处。（《语类》

卷七十七)

此是对《系辞》文“立天之道曰阴与阳”一节的解释。是说，地道刚柔和人道仁义，各有阴阳，即仁柔为阳，义刚为阴。就万物的生化说，仁柔主发育，为阳；义刚主收敛，为阴。但其中又各有仁柔和义刚。如万物生长，其生意为仁柔，其长势奋健又为刚。其衰枯为义刚，其憔悴又为柔。此即“仁体柔而用刚，义体刚而用柔”，“阳中之阴，阴中之阳，互藏其根之意。”（同上）“互藏其根”，即阴阳交错。关于动静，他说：“乾坤各有动静，于其四德见之。静体而动用，静别而动交也。”（《周易本义·系辞》）此是对《系辞》文“夫乾其静也专”一节的解释。朱熹认为，此处之乾坤，指天地之气即阴阳二气之体性。天气主流行，属动；地气主收敛，属阴。但又各有动静。如其四德，元亨主动，利贞主静。“静体而动用”，谓乾卦象为一奇，表示专一而静，但其动则行直，如天之气刚健不息而入于地气之中。此即以静为体，以动为用。“静别而动交”，谓坤卦象为二偶，表示闾一而静，但其动则开辟。如地之气虚静而敞开，以待天气降入其中，此即以静为别（指偶画象--中虚而分开），以动为交（指与天气相交感）。此种解释，是说，天气属阳，主动，其中又有静；地气属阴，主静，其中又有动。如其所说“如一个刚健底人，虽在此静坐，亦专一而有个作用底意思，只待去作用，到得动时，其直可知。”意谓“乾虽静时，亦有动意。”（《语类》卷六十八）按此说法，阴阳二气变化，亦是动中有静，静中有动，阴阳交错。朱熹此说，在宋易哲学史上也其意义。程氏曾提出“无独必有对”，朱熹依邵雍的一分为二法，将其阐发为阴阳各生阴阳说，认为卦象和事物的对立面是错综复杂的。对立面是由许多层次构成的，不能将分阴分阳简单化，并且以当时的天文地理、生物和医学的知识，论证了阴阳交错的复杂性。此种观点，含有对立面相互渗透的因素。如果以阳的一方

为肯定的因素，阴的一方为否定的因素，其“阳中有阴”说，又意味着肯定中含有否定的因素，如其论生死，“生便带个死底道理”。这是朱熹阴阳说的又一贡献。

以上四条，可以说是朱熹关于事物变易学说中的辩证法思想，也是对前人辩证思维的一个总结，丰富和发展了理学派的阴阳观。

但是，朱熹关于阴阳变易法则的论述，有两点始终不能突破。其一，就流行说，认为阴阳变易是一循环的过程。其解释“一阴一阳之谓道”说：

一如一阖一辟谓之变。只是一阴了又一阳，此便是道。寒了又暑，暑了又寒，这道理只循环不已。维天之命，于穆不已，万古如此。（《语类》卷七十七）

“维天之命”句，见《诗·周颂》。是说，一阴一阳即阴阳循环的过程，此理万古不变。又其解释《系辞》文“尺蠖之屈以求信”一节说：“太凡这个都是一屈一信，一消一息，一往一来，一阖一辟。大底有大底阖辟消息，小底有小底阖辟消息，皆只是这个道理。”（《语类》卷七十六）是说，对立面的流转，既有大循环，又有小循环，屈伸往来而不已。不仅天道如此，人事的变化亦如此。他说：“气运从来一盛了又一衰，一衰了又一盛，只管恁地循环去，无有衰而不盛者……盖一治必又一乱，一乱必又一治。”（《语类》卷一）是说，人类历史的发展也是盛衰、治乱往复循环的过程。因此，他解释《系辞》文“生生之谓易”说：“阴生阳，阳生阴，其变无穷。”（《周易本义·系辞》）此是以阴阳流转，循环不已，为“生生”的过程。据此，他又解释《系辞》文“显诸仁，藏诸用”说：

譬如一树一根，生许多枝叶花实，此是显诸仁处。及至结实，一核成一个种子，此是藏诸用处。生生不已，所谓日新也。万物无不具此理，所谓富有也。（《语类》卷七十四）

是说，树生枝，开花，结果为“显诸仁”，其果实，又成为种子，生出另一树来，即“藏诸用”。此种过程，往复循环，即“生生不已”。此即《系辞》所说“日新之谓盛德”。他说：“日新是只管运用流行，生生不已。”（同上）按此说法，所谓“日新”，也是一阖一辟的过程，如同一粒种子生出花果，其果实作为种子又生出花果，如此循环不已。此种日新说，排除了新事物的产生，成为旧事物的不断重复。他将“日新”解释为“生生不已”，即屈伸消长，往复循环，表明朱熹又是循环论的拥护者。

其二，就阴阳对待说，认为事物虽由各种对立面组成，但其本性及其所应处的地位是不可改变的。其解释《太极图说》中“分阴分阳”说：“分阴分阳，两仪立焉，分之可以一定而不移也。”（《太极图说解》）是说阴阳二气分开后，阴即阴，阳即阳，界限分明，各有定位或分位，而不可改移。他解释此“分”字说：“分犹定位耳”（《文集·答林子王》）。所说“定位”，指阴阳的规定性及其所应处的地位。如其解释乾坤两卦的性质说：

乾坤阴阳，以位相对而言，固只一般。然以分言，乾尊坤卑，阳尊阴卑，不可并也。以一家言之，父母故皆尊，母终不可并乎父。兼一家只容有一个尊长，不容并，所谓尊无二上也。（《语类》卷六十八）

此处说的“分”，指定位或分位。是说，就阴阳相对而言，有阳必有阴，阴阳缺一不可。但就其本分说，阳为尊，阴为卑，阴阳的地位不能平等，此即“尊无二上”。人事如此，天道亦如此，这是不可改易的。又其解释《系辞》文“刚柔者立本者也”说：

刚柔者，阴阳之质，是移易不得之定体，故谓之本。若刚变为柔，柔变为刚，便是变通之用。（《语类》卷七十六）

此是说，阴阳二气成为事物的体质，便为刚柔。刚柔既分，各有定体，不能改变，所以称其为本。至于刚变为柔，柔变为刚，如

昼夜相互流转，此是就变通说的，如《系辞》所说“变通者趋时者也”，因时而不同，此即流转为用。意思是，刚的可变为柔的，但刚作为刚，柔作为柔，其本分是不能变的。昼夜之象可以转化，但昼夜之本质却固定不移。按此说法，阴阳流转属于现象领域，定位不移属于本质领域。又其解释孔子说的夏礼殷继的观点说：

因字最重。所谓损益者，亦是要扶持三纲五常而已。如秦之继周，虽损益有所不当，然三纲五常终变不得。君臣依旧是君臣，父子依旧是父子，只是安顿得不好尔。圣人所可知者，亦只是知其相因者也。如四时之运，春后必当是夏，夏后必当是秋，其间虽寒暑不能无缪戾，然四时之运，终改不得也。

（《语类》卷二十四）

是说，就人类社会生活说，盛衰消长，流行不已，如同四时的变化一样，寒暑相替，但三纲五常，即君臣父子夫妇之道，却永如远不能改易，如同四时之顺序一样，不能改易。此亦是定位不移的另一说法。如其所说“君臣父子，定位不易，事之常也。”（《文集·甲寅行宫便殿奏劄一》）可以看出，朱熹所说“阴阳有个定位底”，还有另一层涵意，即对立面的分位，不可改变。在朱熹看来，事物皆具有阴阳两重性，甚至其阴阳又各生阴阳，但阴之所以为阴，阳之所以为阳，其本质则是对峙的，不能转化的。个体事物中的阴阳现象，反复流转，生生不已，但阴和阳的性质和关系，即阴阳之理是不能转化的。就天道说，气候的寒暑可以转化，但春气暖，冬气寒，此种规定，则不能转化。就人道说，君臣父子可以转化，但臣忠于君，子孝于父，此种规定，则不能转化。事物的阴阳性质，作为其质的规定性，有相对的稳定性的，但将其片面夸大，认为永恒不变，则转化为谬误。其阴阳定位说，又是一种形而上学思维，是董仲舒提出的“天不变，道亦不变”的新形式。

总起来说，朱熹关于事物变化法则的论述，其讲阴阳流行，由于看不到从旧质态到新质态的过渡，则陷入了循环论；讲阴阳对待，由于将对立面的性质凝固化，又陷入了定位不移说。循环论和定位不易说，已见于邵雍和程颐易学，朱熹作了进一步阐发。这两点，后来都遭到辩证法家王夫之的批评。朱熹的易学哲学所以不能突破这两点，除受筮法中卦爻象的变易，卦气说和封建的伦理观的局限处，还在于他区分阴阳变易之理和阴阳变易之事。其论“一阴一阳之谓道”说：

阴阳是气不是道，所以阴阳者乃道也。若只言阴阳之谓道，则阴阳是道。今日一阴一阳，则是所以循环者乃道也。一阖一辟谓之变，亦然。（《语类》卷七十四）

此种解释本于程颐说，区别阴阳和道，以一阴一阳往复循环之所以然，即其循环之理为道，即其所说“此理即道也”（同上）。道和理属于形而上的世界，阴阳属于形而下的世界。他说：

一物便有阴阳，寒暖生杀皆见得是形而下者。事物虽大，皆形而下者，尧舜之事业是也。理虽小，皆形而上者。（《语类》卷七十五）

这是区别阴阳变易之事和阴阳变易之理。关于这两个世界的关系，他说：

其形者则谓之器，其不形者则谓之道。然而道非器不形，器非道不立。盖阴阳亦器也，而所以阴阳者道也。是以一阴一阳往来不息，而圣人指是以明道之全体。（《文集·答丘子野》）

是说，这两个世界既有区别，又有联系。就其联系说，阴阳之理通过阴阳之事表现自己，此即“道非器不形”；阴阳之事靠阴阳之理方能成立，此即“器非道不立”。就理事关系说，朱熹认为，有其理方有其事，理乃事之所以然。他说：“阴阳之理，有会处，有

分处，事皆如此。”（《语类》卷六十五）“会处”，指流转；“分处”，指对峙。又说：“天地间有个定局底，如四方是也。有个推行底，如四时是也。理都如此。”（《语类》卷六十八）是说，有对峙之理，方有对待之事；有推行之理，方有流行之事。关于对待，他发挥程氏义说：“有高必有下，有大必有小，皆是理必当如此。”（《语类》卷九十五）关于流行，他说：“从古至今，恁地滚将去，只是个阴阳。是孰使之然哉？乃道也。”（《语类》卷七十四）总之，阴阳流行和对待之事，皆出于其理之当然或必然。但朱熹认为，事物之流行属于形而下的世界，在形而上的理世界不存在变易的问题。其解释复卦《象》辞“复，见天地之心”说：

以阴阳之气言之，则有消有息。以阴阳之理言之，则无消息之间，学者体认此理，则识天地之心。（《语类》卷七十一）

是说，有消息之理，方有消息之事，但阴阳之理自身无消息变易问题。不仅无变易问题，也无先后问题。蔡元定曾说：“理有流行，有对待。先有流行，后有对待。”朱熹评论说：“难说先有后有”（《语类》卷六）。在朱熹看来，阴阳变易之理乃阴阳变易之所以然，此所以然之理，乃事物变易之规定性，其自身不变易，永恒如此。正因为如此，个体事物和阴阳二气，其屈伸往来，虽然流行不已，但其本质由于出于阴阳之理，理无变易，所以其定位不移，万古如是。

可以看出，朱熹提出的“易只是一阴一阳”这一命题，就其所谓的形而下的世界说，承认运动和变化，并且对事物运动的过程和形式，作出许多有价值的概括，闪烁着辩证思维的光芒。但就其所说的形而上的世界说，只承认理有对待，不承认理自身能变易，这种世界观又是形而上学的。其所以认为理世界无变易之事，就其认识论的根源说，是以阴阳之理为抽象的原则，将阴阳之概念凝固化，并且同具体事物隔离开来。从而认为具体的东西，

物质的东西，无时不变动，生生不已；抽象的东西，概念和范畴，却是永恒不变的。其实，事物的本质和反映本质的概念，同样处于变易和流转的过程。这一点，是程朱理学派所不肯承认的。这种形而上学思维形式，就程朱理学说，同他们对《周易》的卦爻象和卦爻辞所作的抽象化的理解是分不开的，是其取义说的逻辑思维思维的必然产物。

(2) 推其本则太极生阴阳

太极是朱熹易学和哲学中的最高范畴。它作为理学的范畴，又是出于对筮法中太极的解释。北宋以来的气学派以太极为气，数学派的代表邵雍以太极为心，朱熹则提出太极为理说。其在《本义》中注解“易有太极”说：“易者，阴阳之变。太极者，其理也。”他以“易”为阴阳之变易，以太极为理，即阴阳变易之理，此种观点，来于程氏易学。他说：“阴阳只是阴阳，道是太极。程子说所以一阴一阳者，道也。”（《语类》卷九十四）朱熹认为，程氏所说的一阴一阳之所以然者，即阴阳之理，就是太极。此是朱熹的太极观的基本观点。他以此种太极观为核心，研究了太极和两仪的关系。建立起其本体论的哲学体系。

朱熹的太极说，有两层内容：就筮法说，太极指卦画的根源；就哲学说，太极指世界的本原。这两层涵意又是一致的。以下，先介绍一下其筮法中的太极说。

前面谈到，朱熹认为：“易只是一阴一阳”。此命题，就筮法说，是说，卦爻象的形成和变化，无非是阴阳奇偶两画的组合和推移。但奇偶两画，如何形成八卦和六十四卦？奇偶两画又从哪里来的？朱熹以其太极说作了回答。关于《系辞》“易有太极，是生两仪”一节，朱熹认为是讲画卦和成卦的程序，不是讲世界观即天地万物的形成问题。他说：“太极、两仪、四象、八卦者，伏羲画卦之法也。”（《文集·答王伯丰》）又说：“熹窃谓此一节乃

孔子发明伏羲画卦自然之形体，次第最为切要。古今说者，惟康节、明道二先生为能知之。”（《文集·与郭冲晦》）他以此节为讲画卦的程序，乃发前人之所未发。这是由于他以《周易》为卜筮之书，认为《系辞》所说者，亦不脱离象数和筮法。但他却以邵雍的加一倍法，解释《系辞》此节讲的内容。他说：

易有太极，便有个阴阳出来，阴阳便是两仪，仪，匹也。两仪生四象，便是一个阴又生出一个阳，☯是一象也。一个阳又生出一个阴，☱是一象也。一个阴又生一个阴，☷是一象也。一个阳又生一个阳，☰是一象也。此谓四象。四象生八卦，是这个四象生四阴时，便成坎震坤兑四卦；生四个阳时，便成巽离艮乾四卦。（《语类》卷七十五）

此即邵雍说的“一分为二，二分为四，四分为八”的程序，这种解释又见于《周易本义》和《易学启蒙》。关于卦象的形成，程氏取三才六位说，即八卦之上各加八卦，则为六十四卦。朱熹并不否认此说，其于《本义·乾》中作了介绍。但对“易有太极”一节的解释，则取邵雍的一分为二说，认为邵雍此说，是讲伏羲画卦，乃先天之学，是“易之心髓”（《文集·答袁机仲》）。关于此节中讲的太极，朱熹解释说：“以卦画言之，太极者，象数未形之全体也。”（《文集·答郭冲晦》）又说：

此太极却是为画卦说。当未画卦前，太极只是一个浑沦底道理，里面包含阴阳，刚柔，奇偶，无所不有。乃各画一奇一偶，便是生两仪。（《语类》卷七十五）

所谓“全体”，不是指卦爻象说的，而是指一切卦爻象和奇偶之数所依据的阴阳之理。即《启蒙》所说：“自两仪之未分也，浑然太极。而两仪、四象、六十四卦之理已粲然于其中。”按此说法，太极乃一切象数之理的总体或整体，因为尚未分开，所以说“是一个浑沦底道理。”此未分之理，他又称为“一理”或“理一”。他

说：

易有太极，是生两仪者，一理之判，始生一奇一偶而一画者二也。两仪生四象者，两仪之上各生一奇一偶而为二画者四也。四象生八卦者，四象之上各生一奇一偶而为三画者八也。此乃易学纲领，开卷第一义。然古今未见有识之者。至康节先生始传先天之学而得其说，且以此为伏羲氏之易也。（《文集·答虞士朋》）

此是以“一理”未分为太极，以分为奇偶两画为两仪，以其上各生奇偶二画为四象，以四象之上各生奇偶两画为八卦。朱熹认为，此乃易学的纲领，为邵雍所发现。按邵雍所说的“太极，一也”。指“一动一静之间者”，即动静未分的境地，其自身非数，但为奇偶二数的根源。而朱熹将其解释为“一理”，即象数之理的全体。此是朱熹太极观的又一特征。据此，他进一步解释太极和两仪、四象、八卦的关系说：

易有太极，便是下面两仪四象、八卦。自三百八十四爻总为六十四，自六十四总为八卦，自八卦总为四象，自四象总为两仪。自两仪总为太极。以物论之，易之太极，如木之有根，浮屠之有顶。但木之根，浮屠之顶，是有形之极。太极却不是一物，无方所顿放，是无形之极。（《语类》卷七十五）

是说，太极乃象数变化的根源及其最高的准则。如同树有根，佛塔有顶。从三百八十四爻到太极，如同佛塔从下向上层层积累，相互依赖。所以三百八十四爻可归结为六十四卦，六十四卦可归结为八卦，八卦归结为四象，四象归结为两仪，两仪又归结为太极。此处说的“总”字，乃归总之意。如果从塔顶向下看，此“总”字又有统率之意，如树根统率枝干花叶一样。此种关系乃迭层相生的关系。如《启蒙序》所说：“自本而干，自干而枝，其势若有所迫而自不能已”，即根生于干，干生枝，枝又生叶。此种关系，也是

不即不离的关系。太极如同树根，卦爻象如同枝干。枝干长在树根上，树根又不脱离枝干，此即他所说：“太极之所以为太极，却不离乎两仪、四象、八卦。如一阴一阳之谓道，指一阴一阳为道则不可，而道则不离乎阴阳也。”（《语类》卷七十五）所谓“不离”，是说，太极生出两仪、四象、八卦，并不脱离卦爻象，又寓于卦爻象之中，如同树根生长枝干之生理，又寓于枝干花叶之中，所以枝叶得以生生不已。他同陆象山辩论“无极而太极”一命题时说：“且夫大传之极者何也？即两仪、四象、八卦之理，具于三者之先，而缙于三者之内也。”（《文集·答陆子静》）是说，太极总括两仪、四象、八卦之理，有此太极之理，方有两仪、四象、八卦之画，此即“具于三者之先”；而两仪、四象、八卦画出后，太极之理又寓于卦画或卦爻象之中，此即“缙于三者之内”。按上述这些说法，太极和卦爻象，说到底，是一种涵蕴的关系，即太极包涵卦爻象之理，而卦爻象又具有太极之理。由此，朱熹又导出每一卦和每一爻具有一太极的理论。朱熹的学生提问说：“启蒙所谓自太极而分两仪，则太极固太极，两仪固两仪。自两仪而分四象，则两仪又为太极，而四象又为两仪，以至四象生八卦，节节推去，莫不皆然。可见一物各具一太极，是如此否？”朱熹回答说：“此只是一分为二，节节如此，以至无穷，皆是一生两耳。”（《语类》卷六十七）此是说，太极生两仪，是一分为二，两仪生四象，四象生八卦，也都是一分为二，所以两仪生四象，也是太极分两仪。意思是，两仪、四象、八卦又各为一太极。他又举例说：“太极如一本生上，分而为枝干，又分而生花生叶，生生不穷。到得成果子，里面又有生生不穷之理，生将出去，又是无限个太极，更无停息。”（《语类》卷七十五）此是以树木之生长，比喻筮法中的卦爻象的形成，以树根之生理比喻太极，以枝叶花果比喻卦爻象。每一花果都有生生之理，所以每一卦爻象又都有太极。所结

的果实无穷，所以太极不只是一个，也可说是“无限个太极”。这种比喻在于说明太极之理分为各种卦爻象时，并未因此远离卦爻象，而是居于每一卦爻象之中。他说：

盖既曰各具太极，则此处便又有阴阳五行许多道理，须要随处一一尽得。如先天之说，亦是太极散为六十四卦，三百八十四爻，而一卦一爻莫不具一太极。其各具于太极处，又便有许多道理须要随处尽得，皆不但为块然自守之计而已。

（《文集·答黄直卿》）

“先天之说”，即上面说的从太极到六十四卦的画卦过程；即邵雍说的一分为二的过程。“太极散为六十四卦”，即太极分两仪，两仪分四象，到六十四卦的完成。朱熹认为，此六十四卦和三百八十四爻，第一卦一爻莫不各具一太极，也就是说都具有象数之理的全体。所以也要于每一卦每一爻中穷尽太极之理。意思是于每一卦每一爻中穷尽阴阳奇偶相交和相推之理。一爻具一太极，是基于卦变说。最后，关于太极和卦爻象的关系，他得出结论说：

易有太极，是生两仪，则先从实理处说，若论其生则俱生，太极依旧在阴阳里。但言其次序，须有这实理，方始有阴阳也。其理则一。虽然自见在事物而观之，则阴阳函太极，推其本则太极生阴阳。（《语类》卷七十五）

“实理”，指太极之理。此是说，太极之理即含两仪之理，从这一方面说，太极和两仪可以说是同时而生，即“生则俱生”，意谓有太极即有两仪。因为是“俱生”，所以太极不在阴阳之外；即“依旧在阴阳里”。亦即下文所说“阴阳函太极”。但从画卦的程序说，总是有太极之理，方有阴阳卦画，此即“推其本则太极生阴阳”。“本”，指阴阳卦画之所以然，即阴阳之理。按此说法，太极如同水之源，两仪、四象、八卦如同水之流。有源即有流，即此“俱生”。水源之水即存于水流之中，此即“阴阳函太极”。但“推其

本”，总是水源生水流。以上是朱熹对《系辞》文“易有太极，是生两仪”一节所作的解释。

朱熹此说在易学哲学史上有其重要的理论意义。总起来说，他把六十四卦的形成看成是太极之理自身展开的过程。他以“分”和“散”解释“是生两仪”的“生”字，表明从太极到三百八十四爻是太极之理自身的散开。太极同卦爻象，类似母子关系，又非母子关系。就“推其本”说，有太极之理，方有两仪、四象、八卦，如同母生子，存在着次序；就“实理”说，两仪、四象、八卦又函有太极，子体和母体并未分离，又非母生子的关系。朱熹的学生提问说：“太极生两仪，两仪生四象，此如母生子，子在母外之义。若两仪五行，却是子在母内。”朱熹回答说：“是如此，阴阳、五行、万物各有一太极。”（《语类》卷九十四）此是讨论周敦颐的太极图式，由太极而阴阳，由阴阳而五行。其学生认为，太极和两仪，为母生子，太极在阴阳外。阴阳和五行的关系，为子在母内，即五行分属于阴和阳二气。朱熹则认为，太极亦在阴阳内，即“各有一太极”，亦子在母内之意。又朱熹同林栗曾辩论太极和卦象的关系。林栗易学属象数学派，著有《易经传集解》，其对卦爻象和卦爻辞的解释，主互体说。他认为，“易有太极，是生两仪”一节，是就每一卦说的。即一卦的全体为太极，内外卦为两仪，二互体为四象，颠倒过来看，二体及互体总为八卦。朱熹反问说：“兼若如此，即是太极包两仪，两仪包四象，四象包八卦，与圣人所谓生者，意思不同矣。”林栗辩解说：“唯其包之，是以能生之，包之与生，实一义尔。”朱熹又反问说：“包如人之怀子，子在母中。生如人之生子，子在母外，恐不同也。”（以上见《文集·记林黄中辩易西铭》）林栗的观点是，太极为一卦之整体，包容两仪、四象、八卦，不赞成邵雍的一分为二说。朱熹在这里区别“包”和“生”，认为《系辞》所说为“是生两仪”。非

“是包两仪”。他阐述说：“方其为太极也，未有两仪也，由太极而后生两仪。方其为两仪，未有四象也，由两仪而后生四象。方其为四象，未有八卦也，由四象而后生八卦，此之谓生。若以为包，则是未有太极，已先有两仪。未有两仪，已先有四象。未有四象，已先有八卦矣。”（《语类》卷六十七）是说，林栗所说的“包”，不承认从太极到八卦有一生成的次序。按此观点，也可以说，未有太极，已有八卦，非《系辞》本义。从上述的辩论中，可以看出，朱熹一方面认为两仪为太极所生，如同母生子，有一自然的程序；另一方面则又认为所生之两仪，并未离开太极，母又在子之中，“太极依旧在阴阳里”。这种不即不离的关系，在于用来表示从太极到两仪、四象、八卦是太极之理自身展开的过程。此种展开的过程，就其理论思维说，是指逻辑的进程，即逻辑的演绎过程，非今日有太极，明日有两仪，后日又有四象那种时间上的生成过程。朱熹说：“太极乃两仪、四象、八卦之理，不可谓无，但未有形象之可言尔。故自此而生一阴一阳，乃为两仪，而四象、八卦又是从此皆有。自然次第，不由人力安排。”（《文集·记林黄中辩易西铭》）此是说，太极乃象数之理的全体，理无形迹，其分出或散开为一阴一阳，则为两仪，此一阴一阳，又各分出一阴一阳，则为四象；其上又各自分出一阴一阳，则为八卦。每一层次，都是原有的阴阳之理自身的展开。此处说的“自然次第”，实际上指数学中逻辑推演的程序，有其自身的必然性，所以说“不由人力安排”。按此说法，太极之理自身涵蕴两仪、四象、八卦，其展开的层次则为由两仪而四象，由四象而八卦。太极如同前提，两仪、四象、八卦如同结论。结论从前提而来，此即“推其本则太极生阴阳”；前提所表达的义理又存在结论之中，此即太极又寓于阴阳之中。前提涵蕴结论，有前提必有结论，所以说“若论生则俱生”。

以太极之理自身逻辑地展开说明伏羲画卦说，此是朱熹一大创见。朱熹此说，同其对大衍之数的解释分不开的。《易学启蒙》认为，大衍之数同河洛之数是一致的。河洛中五之数为太极。大衍之数五十，置其一不用，为四十有九，以象太极。就揲蓍成卦说，两仪、四象、八卦乃河图中五之数或四十九之数自身的展开。朱熹以太极涵蕴两仪、四象、八卦之理，以太极为象数未形之全体，即出于此。朱熹并不以四十九蓍缠而未分为太极，因为太极为理，乃形而上者，四十九蓍合而未分，乃形而下者（见《文集·答赵子钦》），但合而未分之象，却基于太极未分之理。此种太极观，不以太极为单一之数或非数之一，亦不以其为单一之理，而视其为众理未分之整体，显然，是受了邵伯温和朱震的太极说的影响。此种太极说，并不同于邵雍的一分为二说。邵氏所谓“一分为二”，非整体之一分为二，而是母生子的关系，所以一生出二后，一并不在二之中。朱熹此说，与程氏的“理一”说，亦不尽同。程氏的“理一”是同“万理”相对待的，指万理的总根源，其自身并不包括众理。但就太极和两仪关系说，朱熹此说又是受了程氏“体用一源，显微无间”说的影响。他以太极为理，以两仪为卦画，即将二者归为理和象的关系。按程氏的观点，太极之理为体，两仪四象八卦为用，前者为微，后者为显。这样，《周易》六十四卦三百八十四爻便被视为太极之理自身的显现，所以每一卦每一爻又具有一太极。可以看出，朱熹的太极说，乃邵、程两家学说的新发展，也可以说是依程氏的观点，发展了邵雍的一分为二说，而朱震的“体用同原”说在这一发展中起了重要的作用。

近年来关于朱熹太极说的研究，有一种意见认为，朱熹的“易有太极，是生两仪”说，是一种生机主义，即视太极为具有生命活力或生意的种子，两仪、四象、八卦以及天地万物都是此种子创造出来的。此种观点出于对朱熹提出的根枝之喻的误解。在

朱熹的哲学中，气是生物的种子，理是形而上的，如朱熹所说：“盖气则能凝结造作，理却无情意，无计度，无造作。”又说：“白地生出一个物事，这个是气。若理则只是个净洁空阔底世界，无形迹，他不会造作，气则能酝酿凝聚生物也。”（《语类》卷一）朱熹说的理世界，实际上是指逻辑的概念世界，并无创造的意志。其所说的树根、谷粒、果实仅是一种形象化的比喻。古代中国以农业生产为主，朱熹讲学时，以植物生长为例，通俗地说明自己的论点，这是很自然的。但依此比喻，将其太极说归结为生机主义，甚至说成是德国哲学家莱布尼兹单子论的创世说，未免过于附会。这种误解，是脱离朱熹的易学，特别是脱离其对筮法的解释而造成的。

以上所论，是朱熹太极说的一层涵义，即从画卦和揲蓍的过程，讲太极的性质和意义。此说还有一层内容，从世界观的高度，或者说本体论的领域，讲太极和阴阳的关系，这就是朱熹哲学中的理气关系问题。其《太极图说解》是回答此问题的纲领性的文献。这一领域中的太极说是以其筮法中的太极说及其易学基本原理为依据的。程颐提出“有理则有气，有气则有数”，认为有天地之理，则有天地之气，有此气便有天地之数。此出于对天地之数和大衍之数的解释。朱熹也持此说。他说：“气便是数。有是理，便有是气；有是气，便有是数，物物皆如此。”（《语类》卷六十五）认为数乃天地之气在运行过程中所表现出来的“节度”或“界限”，所以说“气便是数”，即程颐所说“数，气之用也。”但程氏易学，对理气关系没有展开论述。朱熹依据其筮法中的“易有太极”说，通过对周敦颐《太极图说》的解释，以太极为理，以两仪为气，进一步探讨了理气关系，并将理气范畴全面地发展为哲学范畴，用来解释天地万物的由来及其存在的根据，从而完成了理学派的本体论的体系。

首先，介绍一下朱熹哲学中理气范畴的由来及其意义。朱熹所说的理，就筮法说，指阴阳或刚柔二爻、奇偶二数、乾坤两卦之所以然以及阴阳卦爻象变易的规律，即阴阳奇偶之理。朱熹将这一观念推广到其哲学领域，则以理为事物之所以然及其当然之则。他说：“至于所以然，则理出。”（《语类》卷四十九）又说：“天下万物当然之则便是理。”（《语类》卷一百一十七）其解释即物穷理说：“自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易者。”（《大学或问》）一物一事之所以然，指事物的本质。当然之则，包括规范和规律两层涵义。伦理规范和自然规律，朱熹皆称之为“当然之则”。其所谓“当然”又含有“必然”的意义。不区分当然和必然是中国传统哲学的特点之一。朱熹关于理的认识本于程氏哲学，归结为上述两点，便将其含义规范化了。朱熹说的气，就易学的内容说，指卦气说中的阴阳二气，如阳气始于子，阴气始于午等，进一步引伸为天地之气。此种理解亦出于程氏易学。但就其哲学概念说，又不同于程颐说，即进而将阴阳二气看成是个体事物构成的物质材料。他说：“五行阴阳七者滚合，便是生物的材料。”（《语类》卷九十四）此是以阴阳五行之气为万物形成的七种物质要素，又是来于周敦颐的“二五之精”说。材料说是朱熹气论的主要特征。他说：“阴阳是气，五行是质。有这质，所以做得出物事来。”（《语类》卷一）“质”，指气之凝结状态，天地万物皆依而构成自己的物质实体。总之，朱熹认为，理是事物之所以然和当然之则，气是事物构成的物质材料。就此种意义说，理和气乃万事万物形成的必要条件，二者缺一不可。他说：“人之所以生，理与气合而已。”（《语类》卷四）此处说的“人”，也包括物在内。其解释《太极图说》中“二五之精，妙合而凝”说：“故人物之生，必得是理，然后可以为健顺仁义礼智之性；必得是气，然后以为魂魄五脏百体之身。周子所谓

二五之精，妙合而凝，正谓是也。”（《周子全书》卷一引）朱熹此说，是同其易学观相联系的。就筮法说，任何卦象，都是由阴阳之理和奇偶之画所构成。所以任何事物也都是理气结合的产物。按朱熹的逻辑，阴阳五行之气作为生物的材料，同卦画一样，是有形象的东西，属于形而下的世界；而事物之所以然及其当然之则，同筮法中的阴阳之理一样，属于形而上的世界。但这两个世界，对个体事物的形成说，哪一方面是根本的呢？他回答说：

天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也。气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人物之生，必本此理，然后有性；必禀此气，然后有形。其性其形，虽不外乎一身，然其道器之间，分际甚明，不可乱也。（见《文集·答黄道夫》）

朱熹认为，理为生物之本，气为生物之具。“本”，指本原；“具”，指器材。对一物之形成说，理为其性，气成其形，二者缺一不可。但理和气，并非平行的关系，就一物的形成说，理为其本原。为什么理为生物之本？朱熹则依据其筮法中“易有太极”说，将理气关系归结为太极和阴阳的关系，提出理本气末说，发展了程颐的理本论的体系。

前面谈到，朱熹说的太极，就筮法说，指阴阳奇偶之理的全体，乃八卦和六十四卦形成的根源。就哲学说，其所说的太极，则指天地天物的本原。他解《太极图说》中的太极说：“圣人谓之太极者，所以指天地万物之根也。”（《语类》卷九十四）此即《太极图说解》中所说：“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”“无声无臭”，指理无形迹，解释周敦颐说的“无极”一辞。“造化”，指阴阳五行之气生化万物。“枢纽”，指气化万物之理，有此理，方有气化之事，故为气化之枢纽。“品汇”，指万类。这两句，是解释周敦颐说的“太极”一辞。为什么太极是

天地万物之根？因为太极乃天地万物之理。他说：“盖所谓太极云者，合天地万物之理而一名之耳。以其无器与形而天地万物之理无不在是，故曰无极而太极。”（《文集·隆兴府学濂溪先生祠序》）“合天地万物之理”，又称为“总天地万物之理”。他说：“极是道理之极至，总天地万物之理，便是太极。太极只是一个实理，一以贯之。”（《周子全书》卷一引）“总天地万物之理”，指天地万物共同遵循之理，所以说“只有一个实理”。但此实理，并非单一之理，而是指阴阳五行之理的全体。他说：“太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事。”（《语类》卷九十四）又说：“所谓太极者，只二气五行之理，非别有物为太极也。”（同上）在朱熹看来，阴阳五行之理，并不相同。阳气之理主健，阴气之理主顺，五行之气又各有自己的规定性，如水之润下，火之炎上等，五行之理也不尽同。而太极则为阴阳五行之理的全体，即阴阳五行之气之所以然及其变化的规律。他说：“阴阳五行错综不失条绪便是理。”（《语类》卷一）此处说的理，指阴阳五行之气变易的规律。朱熹认为，有此阴阳五行之理，方有天地万物之性，所以说太极总天地万物之理。由于天地万物依此理而形成自己的本性，所以太极又是天地万物最高准则。此即他所说：“周子所谓太极是天地人物万善至好底表德。”（《语类》卷九十四）朱熹以太极为阴阳五行之理的全体，偶其以筮法中的太极为“象数未形之全体”的观点是一致的。总之，太极作为天地万物之理即二气五行之理的全体，就其整体说，为“一理”，就其内容说，又是众理之总括。此是朱熹太极观的又一特色。

朱熹依据这种太极观，讨论了太极同阴阳、五行以及天地万物的关系。周敦颐的《太极图说》说：“五行一阴阳”。朱熹依此，将五行之气归结为阴阳二气。他说：“盖五行异质，四时异气，而皆不能外乎阴阳。”（《太极图说解》）但阴阳二气又从何来，如何

理解周氏说的“阴阳一太极”？朱熹着重探讨了这一问题，其论太极和阴阳二气的关系说：

○此所谓无极而太极也，所以动而为阳，静而为阴之本体也。然非有以离乎阴阳也，即阴阳而指其本体，不杂乎阴阳而为言耳。（《太极图说解》）

此○，指太极图式中的最上一圈，朱熹以其为太极之理，认为此理乃阳动阴静之本体，但此本体并不离开阴阳二气，即在阴阳二气之中，指其中小○，此即“即阴阳而指其本体”。但此本体又同阴阳二气有区别，虽在阴阳之中，却保持自己的独立性，此即“不杂乎阴阳而为言耳”。这两句，是朱熹论太极同二气关系的基本观点。他解释说：

熹前书所谓太极不在阴阳之外者，正与来教所谓不倚于阴阳而生阴阳者合。但熹以形而上下者，其实初不相杂，故曰在阴阳之中。吾丈以形而上下者，其名不可相杂，故曰不在阴阳之外。虽所自而言不同，而初未尝有异也。（《文集·答程可久》）

程可久的太极说，详情不得而知。照朱熹所引，似乎亦主张太极不离阴阳，即“不在阴阳之外”。朱熹认为这同其《太极图说解》中的观点，基本上是一致的。但朱熹的论点是，太极和阴阳二气乃形上和形下的关系，二者本有区别，即“其实初不相杂”，但又相互联系，太极又在二气之中，即“不离乎阴阳”。“不杂于阴阳”，谓太极乃形而上之理，不同二气相混杂。此种观点，他在同陆象山的辩论中，又称为“在阴阳之外而未尝不行乎阴阳之中。”（《文集·答陆子静》）“在阴阳之外”，仍指“不杂乎阴阳”，不是说脱离阴阳二气。“未尝”，表示太极之理始终寓于阴阳之中，他又解释这种不即不离的关系说：“性犹太极也，心犹阴阳也。太极只在阴阳之中，非能离阴阳也。然至论太极自是太极，阴阳自是

阴阳，惟性与心亦然。所谓一而二，二而一也”。（《语类》卷五）此是从人性论角度说明太极和阴阳二气既有联系，又有区分。朱熹此说，同其筮法中的太极说，即太极分而为两仪，又寓于两仪之中的观点亦是一致的。

朱熹于《太极图说解》中，进一步论述二者的关系说：

太极，形而上之道也。阴阳，形而下之器也。是以自其著者而观之，则动静不同时，阴阳不同位，而太极无不在焉。自其微者而观之，则冲穆无朕，而动静阴阳之理，已悉具于其中矣。

“著者”，指阴阳二气；“微者”，指太极之理。此是以道和器的范畴，说明太极和阴阳二气的关系。是说，就阴阳二气说，其流行不同时，其对待不同位，但太极之理即在其中。就太极说，无声无形，但阴阳动静之理皆具其中。他以形而上的理为微，以形而下的气为显，以显微关系，解释理气关系。此是以程氏易学的“显微无间”说，说明太极之理和阴阳二气乃不即不离的关系。据此，他又解释太极说：

太极非别为一物，即阴阳而在阴阳，即五行而在五行，即万物而在万物，只是一个理而已。因其极至，故名曰太极。
（《语类》卷九十四）

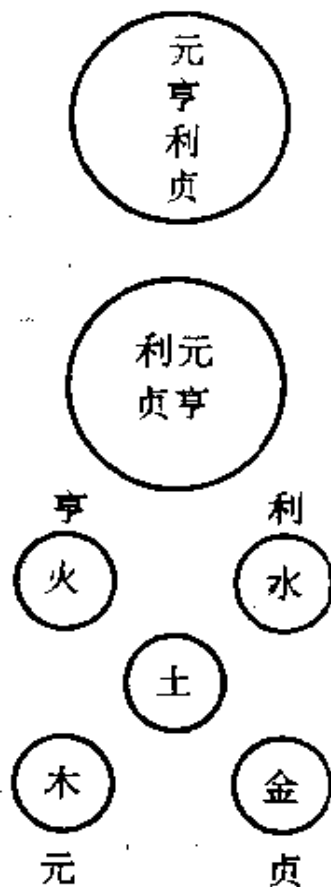
此是说，阴阳、五行和万物虽稜于太极之理，但此理即在阴阳五行之气和万物之中。此处说的“一个理”，指阴阳五行之理的全体。认为从阴阳到万物各有此太极之理的全体。其解释《太极图说》中“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也”说“五行具，则造化发育之具，无不备矣。故又即此而推本之，以明其浑然一体，莫非无极之妙，而无极之妙亦未尝不各具于一物之中也。”（《太极图说解》）此是对太极图中从太极到五行的程序的解释。“无极之妙”，指太极之理无有形迹。是说，有了五行之气，万物发育成

形的条件便皆具备了。由五行之气上推其本原，五行不离乎阴阳，阴阳又不离乎太极，而太极又始终寓于阴阳、五行和万物之中。“浑然一体”，指阴阳五行之理的全体。关于这种程序，他进一步解释说：

太极、阴阳、五行，只将元亨利贞看甚好。太极是元亨利贞都在上面。阴阳是，利贞是阴，元亨是阳。五行是，元是木，亨是火，利是金，贞是水。（《语类》卷九十四）

此是以元亨利贞为太极之理的全体，以元亨为阳，利贞为阴，又以元亨利贞分别为木火金水。其图示如右。此图式中的上一圈为太极，其中的元亨利贞代表阴阳五行之理的全体。第二圈为阴阳二气，其中亦有元亨利贞，但分而为阴阳。其下为五行相生图，其中亦有元亨利贞，但分属于五行。土居五行之中，不配乾卦四德。此图式不仅说明阴阳和五行之气各具有太极之理的全体，而且表示从太极到阴阳，由阴阳而五行，乃太极之理自身散开或展开的过程。他论述这种展开的过程说：

自下推而上去，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物之中又各具一理，所谓乾道变化各正性命，然总又只是一个理。此理处处皆浑沦，如粒粟生为苗，苗便生花，花便结实，又成粟，还复本形。（《语类》卷九十四）



这里说的“一个理”，即下文说的“此理处处皆浑沦”，亦指阴阳五行之理的全体。是说，从太极到万物，是太极之理自身的散开；从万物到太极，又是万物归于太极之理。如同粟粒从萌芽到结实，又成为种子，生生不已。这种比喻，同其筮法中的太极说也是一致的。其在《太极图说解》中，进而论太极和万物的关系说：“盖合而言之，万物统体一太极也。分而言之，一物各具一太极也。所谓天下无性外之物，而性无不在者，于此尤可以见其全矣。”“统体”，即整体。“性”，指太极之理，寓于万物之中，成为人物的本性。是说，万物作为一个整体，其本体为一太极；就其分开说，一物又各有一太极，此即他所说的“人人有一太极，物物有一太极”（同上）。所谓“各具一理”，“各具一太极”，是说，人物形成后，又都具有阴阳五行之理的全体，成为各自的本性，此即程氏所说“天下无性外之物”。按此观点，从太极到阴阳五行，并非如父生子，鸡生蛋的关系。他说：

圣人谓之太极者，所以指天地万物之根也。周子因之而又谓之无极者，所以著夫无声无臭之妙也。然曰无极而太极，太极本无极，则非无极之后，别生太极，而太极之上先有无极也。又曰五行阴阳，阴阳太极，则非太极之后，别生二五，而二五之上，先有太极也。以至于成男成女，化生万物，而无极之妙，盖未始不在是焉。此一图之纲领，大易之遗意，与老子所谓物生于有，有生于无，而以造化为真有始终者，正南北矣。（《文集·答杨子直》）

此是说，由太极而阴阳五行，并非先有太极居于阴阳五行之上，而后另外生出阴阳五行之气。这同“无极而太极”一样，并非先有个无极居于太极之上，而后生出太极。朱熹认为，无极和太极之间，不存在时间积累的过程，即其所说“无积渐”（《语类》卷九十四），而是说，太极无形而有理。同样，从太极到阴阳五行和万

物，也不是一个时间的过程，即先有个太极而后生出二五之精，如同先有鸡而后生蛋，先有父而后生子。此种生物说，乃老子的“天下万物生于有，有生于无”的论点，同《周易》学说是南辕北辙。朱熹认为，从太极到万物化生，乃体用关系。他说：

自太极至万物化生，只是一个道理包括，非是先有此而后有彼。但统是一个大源，由体而达用，从微而至著耳。（《语类》卷九十四）

意思是说，太极之理为体，阴阳五行之气和万物化生为用，有体则有用。前者为微，后者为显。阴阳之气和万物化生乃太极之理自身的显现，彼此之间不存在时间上的先后问题。这一论点，十分重要，是朱熹本体论的精髓。二者虽无时间上的先后关系，但又存在着顺序和节次。其学生提问说：“自阳动以至于人物之生，是一时俱生，且如此说，为是节次如此？”朱熹回答说：

道先后不可，然亦须有节次。康节推至上十二万八千云云，不知以前又如何？太极之前，须有个世界来，正如昨日之夜，今日之昼耳。阴阳亦一大阖辟也。但当其初开时，须昏暗，渐渐乃明，故有此节次。其实已一齐在其中。（同上）

是说，从太极动而生阳，到万物化生，可以说是“一时俱生”，不能说彼先此后，但却存在着层次或程序。如邵雍的宇宙论所说，太极生出我们今日所处的世界，以十二万八千年为一元，在我们这个世界之前，还有另一个世界，宇宙总是一阴一阳，开合不已。但太极当初生天地万物时，是由暗到明，逐渐生出各种具体的事物，经过许多层次或段落。虽经许多阶段，其实天地万物已都在太极之中。意思是，从太极到万物化生，一方面说是“俱生”，另一方面又是逐渐展开的过程。这同其筮法中的太极生两仪说：“生则俱生”，但又有“次序”，也是一致的。

从朱熹上述的观点中，可以看出，他将阴阳五行和万物化生，

看成是太极之理自身展开的过程，就其论点看，这一过程，同样不是时间的过程，而是逻辑的过程。其所谓“节次”，实际上指逻辑的程序。程颐的易学哲学将事和象看成其理自身显现的形式，朱熹用这一观点考察太极之理同阴阳气象以及天地万物的关系，则以阴阳五行之理即太极为本体，二五之气和万物为现象，以逻辑的展开形式，解释本体自身显现为现象。这样，便完成了理本论的理论体系。还可以看出，他对周敦颐的太极图和邵雍的先天图式的解释，都是从程颐的“体用一源，显微无间”的原则出发的，其结果又将周邵两家图式中的宇宙发生论的体系，转变为本体论的体系。这是朱熹的易学哲学在理学发展史上的一大贡献。这种理论体系的转变，也是对道家 and 道教哲学中宇宙发生论体系进一步清算的结果。前面提及，朱熹同杨子直的辩论中，认为老子的有生于无说不属于《周易》的系统，将道家的“道生一”说同“易有太极”说合而为一是错误的。其同程可久的辩论中，亦持此论。他说：

太极之义正谓理之极至耳。有是理即有是物，无先后次序之可言，故曰易有太极。则是太极乃在阴阳之中，而非在阴阳之外也。今以大中训之，又以乾坤未判，大衍未分之时论之，恐未安也。形而上者谓之道，形而下者谓之器。今论太极而曰其物谓之神，又以天地未分，元气合而为一者言之，亦恐未安也。有是理即有是气，气则无不两者，故易曰太极生两仪。而老乃谓先生一，而后一乃生二，则其察理亦不精矣。（《文集·答程可久》）

此是说，太极之理同天地阴阳始终在一起而不可分割。太极作为天地之根，并非仅存于乾坤未判，大衍之数未分之时，先于天地、阴阳而存在；不应称其为神，亦非合而为一的混沌之气，如汉易说的元气。太极乃阴阳五行之理的全体，有此理，其气自然分而

为二，此即太极生两仪。此“生”字，非老子所说的“道生一，一生二”的“生”，即父生子之生，谓道先于一，而后方生一，一先于二而后生二。因为太极和天地阴阳乃形上和形下的关系，不是时间上的先后关系。朱熹此论，可以说是继程颐之后，对道家或受道家易学体系影响的太极说的批评。这一批评，鲜明地表现了宇宙发生论同本体论的对立。从朱熹的评论中，可以看出，这种对立的理论思维在于如何理解形而上和形而下的关系。孔疏因受王弼派易学哲学的影响，提出“凡有从无而生，形由道而立，是先道而后形。”（《周易正义·系辞》）认为二者存在着时间上的先后关系。朱熹继承了程颐的说法，认为道乃器之所以然，二者既有区别，又不相脱离。他说：“指器为道，固不得；离器于道，亦不得。且如此火，是器，自有道在这里。”（《语类》卷七十五）又说：“道不离乎器，器不遗乎道。”（同上）道和器乃体用关系，无先后之可言。他说：

乾乾不息者体，日往月来、寒来暑往者用。有体则有用，有用则有体，不可分先后说。（《语类》卷七十六）

“乾乾不息”，指刚健之理，此是体；寒暑往来乃阴阳之事，此是用。二者不即不离，不分先后，可以看出，“体用一源”乃程朱派理本论的基本原则。朱熹说的“推其本则太极生阴阳”这一命题，正是基于这一原则而提出的。

总之，朱熹认为，《周易》六十四卦和三百八十四爻包括天下事物之理。卦爻象形成的法则和天地万物形成的法则是一致的。此即他所说的“凡天地许多道理，易上都有，所以与天地齐准而能弥纶天地之道。”（《语类》卷七十四）他一方面，以体用一原的观点解释卦爻象乃太极之理自身的展开；另一方面，又以此种观点解释物质世界乃太极本体自身的显现；认为本体和现象，非一非二，不即不离。这样，朱熹便成为中国哲学史上本体论的重要

的代表。他的本体论不仅限于自然观，而且贯彻到其认识论、人性论和道德修养等领域。就认识论说，如朱熹的“即物穷理”说，就是建立在其本体论的基础上的。他说：“形而上者，指理而言；形而下者，指事物而言。事事物物皆有其理。事物可见，而其理难知。即事即物，便要见得此理，只是如此看。但要真实于事上见得这个道理，然后于己有益……大学之道。不曰穷理，而谓之格物，只是使人就实处穷竟。事事物物上，有许多道理，穷之不可不尽也。”（《语类》卷七十五）就本体论说，太极不离乎阴阳，物物有一太极，人人有一太极，理虽无形迹，却寓于万事万物之中。所以研究事物之理不能脱离形器，此即“即事即物，便要见得此理”。“穷理”出于《易传》，“格物”出于《大学》。朱熹认为，二者的观点是一致的。《大学》突出“格物”，是要人们“就实处穷竟”其理。关于人性论和道德修养问题，朱熹更是依其本体论的观点作了回答。如以人性为理气的结合，以太极之理为人性的本质，主张于人伦日用处体验仁义礼智之理，于喜怒哀乐之已发和未发处用功夫，持守仁义之理，不被人欲所侵蚀。这些观点，一般论朱熹哲学的著作皆有介绍，这里便不多谈了。朱熹的本体论的体系，虽然是唯心主义的，便他所阐发的本体和现象一而二，二而一的观点，太极和阴阳不即不离的学说，对以后几个世纪哲学的发展起了重大的影响。

（3）关于理气之辨

以上所论，是朱熹通过对卦爻象形成的解释，在哲学上完成其理本论体系的基本轮廓。但他关于理气关系的论述，就细节说，是比较复杂的。其中有三个论点，即理先气后说，理一分殊说和太极动静观，一直成为长期争论的课题。这三个问题，都涉及到朱熹哲学的理论思维的实质，有必要加以介绍的剖析。

其一，关于理先气后说。前面谈到，朱熹认为太极之理同二

五之气，本无先后之可说。但是在他的一些著述中，特别是讲学中，又提出理先气后说。这又如何理解？一种理解是，此是朱熹哲学体系中的矛盾，故不能自圆其说。一种理解是，就事物的构成说，理气无先后，但就世界的本原说，理在气先，即先有太极之理而后生出阴阳二气。还有一种理解是，说理气无先后，是就时间过程说的；说理先气后，是就逻辑关系说的。就朱熹理本论的基本原则即“体用一源，显微无间”说，后一种理解，符合朱熹学说的本义。朱熹所以辩论此问题，是出于对周敦颐《太极图说》的解释。周敦颐说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”周氏此说，其本义是讲宇宙发生的过程，以太极为混沌未分之元气，居于二气之先，由于太极之动，方生出阴阳二气。但朱熹却按程氏的体用一源说，解释周敦颐的体系，并以太极为理。这样，便产生了理气有先后的问题。按程颐的观点，理气不应有先后，按周敦颐的观点，太极应在二气之先。朱熹所引程可久说，即认为太极应在二气之先。朱熹的学生，对此问题常迷惑不解，要求朱熹作出明确的回答。朱熹的回答是，从一方面说，理气无先后；从另一方面说，理应在气先。如他说：“此本无先后之可言，然必欲推其所从来，则须说先有是理。然理又非别为一物，即存乎气之中。”（《语类》卷一）“理与气本无先后之可言，但推上去时，却如理在先，气在后相似。”（同上）“要之也，先有理，只不可说是今日有是理，明日却有是气。”（同上）还说：“理未尝离乎气，然理形而上者，气形而下者。自形而上下言，岂无先后。”（同上）其答赵致道亦说：“若论本原，即有是理，然后有气，故理不可以偏全论。若论禀赋，则有是气而后理随以具，故有是气，则有是理，无是气则无是理。”（《文集·答赵致道》）以上这些说法，其论点是一致的。其中说的“本无先后之可言”，“理未尝离乎气”，都是指时间的过程说的，即“不可说是今日有是理，明日却有是气。”

其中说的“必欲推其所从来”，“推上去时”，“要之也，先有理”；“若论本原，即有是理，然后有气”；“自形而上下言，岂无先后”等，都是就逻辑关系说的。因为是就逻辑关系说的，所以其表达的语气则为“须说先有是理”，“却如理在先，气在后相似”，“要之也，先有理”。“须说”和“要之”，指逻辑上的根据即“必欲推其所从来”。这种关系，不是时间上的先后关系，所以又用“相似”一辞表示之。

可以看出，其理先气后说的基本论点是“自形而上下言，岂无先后。”此种先后，就其理论思维说，是区别形而上和形而下，以形而上为形而下之本原，即道乃器之所以然。就此种意义说，“须说先有是理”。此种理在气先说，借用欧洲的哲学语言可以称之为“逻辑在先”说，欧洲哲学史上的逻辑在先说，也有不同的类型。朱熹的逻辑在先说，属于形式逻辑的领域。即认为类概念的内涵包涵其中个体事物，前提涵蕴结论，前提先于结论而有。逻辑在先，并非就是事实在先，即时间上在先。以此一种关系解释理气关系，则认为理是气之所以为气的根据。有阴阳之理，方有阴阳之气，虽然阴阳之理即存于阴阳之气中。此即“必欲推其所从来”，“却如理在先”。“推上去”，指寻求气存在的根据，如同前提是结论的根据一样。此种在先说，同其“体用一源”说是一致的。他说：“至于形而上下，却有分别。须分得此是体，彼是用，方说得一源。分得此是象，彼是理，方说得无间。”（《文集·答吕子约》）此是以形而上为体，形而下为用，认为二者不容混淆。关于体用，朱熹说：“只就那骨处，便是体。如水之或流或止，或激或成波浪，是用。”又说：如这身体，目视耳听，手足运动处，便是用。”还说：“体是这个道理，用是他用处。如耳听目视，自然如此，是理也。开眼看物，着耳听声，便是用。”（以上见《语类》卷六）这些说法，只是一种比喻，其中所说的波水之喻又是

出于佛教华严宗的体用观。这种比喻，在于说明体涵蕴用，如有耳目之体，自然有视听之用，用是体的表现形式，时间上无先后之可说。但体对用说，体是骨子，是主体，总是有其体，方有其用，如有水之体，方有波浪之用。就此种意义说，也可以说体在先，用在后。其解释周氏的太极图说：“见 ☵ 页此○之动而阳，静而阴也。中○者，其本体也。见 ☳ 页者，阳之动也，○之用所以行也。见 ☷ 页者，阴之静也，○之体所以立也。”（《太极图说解》）“中○”，指第二图即阴阳环抱图中的当中的小白圈，即太极，此是“本体”。左右两半圈为阴阳二气，阳气主动，表现太极之用；阴气主静，表现太极之体朱熹称此种关系为“体立而用行”（同上）。他解释这种关系说：

言理则先体而后用。盖举体而用之理已具，是所以为一原也。言事则先显而后微，盖即事而理之体可见，是所以为无间也。然则所谓一原者，是岂漫无精粗先后之可言哉！况既曰体立而后用行，则亦不嫌于先有此而后有彼矣。（《周子全书》卷二引）

是说，理对事说，理为体，事为用，有体方有用，“体立而用行”，因此，也可以说“先体而后用”。所谓“体用一原”，是说用乃理之体的表现，用之理已存于体之中，不是说，体用无差别，无“精粗先后之可言”。此处说的“先后”，同样是就逻辑关系说的，即体为用的根据，所以又称为“精粗”关系。按此说法，理和气的关系，如上文说的中○太极同两仪阴阳的关系，也是精粗关系。就此种关系说，也可以说理在先，气在后。此种先后关系，朱熹又称之为本末关系。其在《太极图说解》中解释太极和阴阳的关系说：“阴阳一太极，精粗本末，无彼此也。”“无彼此”，谓无先彼后此的时间的过程，但却有本末精粗的差别。本和精，指理，末和粗，指气。理所以为精，因为理无形象；气所以为粗，因为气

有形象。同样，理所以为本，因为是形而上，气所以为末，因为是形而下。可以看出，朱熹的理先气后说，不过是本末精粗说的另一种说法，同其理气本无先后说，并无矛盾，只是从不同的角度立论而已。

据此，朱熹言论中有关“理生气”的说法，亦应如此理解。如说“气虽是理之所生”（《语类》卷四），太极“生此阴阳之气”（《语类》卷九十四）。又《周子全书》引朱熹的话解释“太极动而生阳”说：“太极生阴阳，理生气也。阴阳既生，则太极在其中，理复在气内也。”这里的“生”字，不是就时间过程说的，不能理解为父生子的问题。此处的“生”字，其义有二：一是展开或显现的意思，“理生气”是说，气是理的显现。所以下文说“理复在气内”；一是指存在的根据，“理生气”是说，理是气存在的根据，即理为气之所以然，有此理方有此气。朱熹自己解释说：“有是理，后生是气，自一阴一阳之谓道推来。”（《语类》卷一）是说，理乃二气之所以然，故说理生气。朱熹的“理生气”说乃本体论的命题。这同其对筮法中太极生两仪的解释是一致的。正因为如此，在朱熹的言论中，总是理气并称；有理则有气，理又在气之中，也就是说，他并不认为宇宙中有一个时候，只有太极之理而无阴阳之气。此即他所说的“气无终始”说。朱熹认为，个体事物的气，是有生灭的，已消之气不能复为新生之气，此是本于程颐说。但宇宙中存在的阴阳二气，却是无始无终的。为了表达这一观点，有时朱熹又以太极为气。他说：

一片底，便是分做两片底。两片底，便是分做五片底。做这万物、四时、五行，只是从那太极中来。太极只是一个气，连通分做两个气，里面动底是阳，静底是阴，又分做五气，又散为万物。（《语类》卷三）

此亦是对周氏太极图式所做的解释，认为从太极到万物化生为一

气化过程，此过程是气自身分出或散开的过程。此处提出“太极只是一个气”。此气指阴阳未分的状态，朱熹又称其为“太极”。但此太极指同太极之理相应的气的状态。按朱熹的逻辑，有其理，必有其气。此太极之气是太极之理的显现，不是气学派所说的太极观念。但他以太极这一概念表达气的原始状态，表明在朱熹的哲学中，气作为万物构成的材料不是被某种实体创造出来的，而是无始的。此即他所说：“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”（《语类》卷一）气虽无始无终，但其存在和变化却依靠太极之理，此即他所说：“至其所以为阴阳者，则又无适而太极之本然也。”（《太极图说解》）“太极之本然”指太极之理。据此，朱熹关于理气先后问题的辩论，可以归结为理为气本说。如其所说：“有是理便有是气，但理是本。”（《语类》卷一）此是朱熹对其理本论的阐发。

就理气关系说，朱熹认为，理气同时俱有。但就理事关系说，则认为有一物之理，未必有其物。在朱熹看来，气同个体事物，虽同属于形而下的世界，但二者又有区别。气是构成个体事物的材料，气作为材料，无始无终，但由它构成的个体事物却有生有灭。气构成某一个体，是按着其理的规定。但气未凝结为某一个体时，其理仍存于形而上的世界。他说：

所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开，各在一处，然不害二物之各为一物也。若在理上看，则虽未有物，而已有物之理。然亦但有其理而已，未尝实有是物也。（《文集·答刘叔文》）

此是说，一物之形成，由于理气之合，即“二物浑沦，不可分开”，但理是理，气是气，“决是二物”，即《太极图说解》中说的，太极之理，非离乎阴阳，又不杂乎阴阳。但就理同个体事物的关系说，则未有其物，已有物之理。有其理不必有其物。他论证说：

未有天地之先，毕竟也只是理，有此理便有此天地。若无此理，便亦无天地，无人无物，都无该载了。有理便有气，流行发育万物。（《语类》卷一）

“此理”，指天地之理。在朱熹的哲学中，“天地”是就其形体说，属于个体事物，不等于阴阳二气（见《语类》卷七十四）。天地之理，指健顺之理。此是说，天地之理独立于天地而存在。但有此理，便有阴阳二气凝结为天地，化育万物。这里，理事问题同理气问题，是分开说的。又说：

太极只是天地万物之理。在天地言，则天地中有太极。在万物言，则万物之中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。（《语类》卷一）

“天地万物之理”，指阴阳五行之理。此理存于天地万物之中，即各有一太极。但未有天地之时，此理已先存在。这也是说，天地万物之理可以脱离个体事物。又其学生提问说：“太极动而生阳，静而生阴，见得理先而气后。”此是按发生论的观点，理解周敦颐的命题。朱熹回答说：“虽是如此，然亦不须如此理会。二者有则皆有。”是说，不必从发生论的角度加以解释。“有则皆有”，是说理气在时间上无先后。接着其学生又问：“未有一物之时如何？”朱熹回答说：“是有天下公共之理，未有一物所具之理。”（以上见《语类》卷九十四）是说，未有某个体事物，仍有天下公共之理。此公共之理，指太极之理。此段对话，也区别了理气关系和理事关系。认为前者，时间上无先后；后者，其理可以脱离个别事物而存在。又其论理气关系说：“也须有先后。且如万一山河大地都陷了，毕竟理却只在这里。”（《语类》卷一）“也须有先后”，是承上文“不可说今日有是理，明日却有是气”说的，指逻辑上的先后关系。下文的解释是一种比喻，用来说明理是气存在的根据。这个比喻，同样表明天地之理可以脱离天地万物而存在。由此得

得出结论说：“要之，理之一字，不可以有无论，未有天地之时，便已如此了。”（《文集·答杨志仁》）从以上所引的材料中，可以看出，朱熹关于理气关系的论证是比较复杂的。就理气关系说，朱熹认为二者不即不离，因为他主气无终始；就理事关系说，又认为可以脱离。此种脱离关系，后来被称为理在事先或理在事上。其所说的“先”，也是就逻辑关系和体用关系说的。但这种在先说，由于肯定个体事物有生灭，又导出太极之理可以脱离天地万物独立自存的结论。

朱熹关于理气先后问题的辩论，在哲学史上有其重要的理论意义。就理气关系说，他以逻辑在先的思维，代替事实在先的观点，认为“理气本无先后之可言”，“有则俱有”，肯定了气的永恒性，反对了道家系统的虚生气的思维路线，对后来的唯物主义的气本论的发展起了重要的影响，但此逻辑在先说，又意味着理为气本，将太极之理视为一种独立的实体，即视理为一物，认为此理并不依赖气，相反，气却依赖太极之理。如其所说：“道之体用，不外乎阴阳，而其所以然者，则示尝倚于阴阳也”（《周易本义·系辞上》）。这样，又肯定了理是第一性的，气是第二性的，反对了以气为世界本原的学说，此正是理本论的理论思维的特色。以理为独立的实体，以气为理的表现形式，这种观点虽然肯定理在气中，但仍旧是将二者割裂，所谓“不倚于阴阳”，其所说的太极之理，只能是脱离物质存在的抽象的原则，已不再是物质存在的本质及其运动变化的规律，而是关于物质存在的概念，及其运动变化的范畴。以此种观念体为太极，作为世界的本原，说明世界的统一性，正是理本论的客观唯心主义的实质。自从朱熹提出理气之辨后，哲学界围绕这一问题，展开了长期的争论。争论的焦点是，气为实体还是理为实体，理依赖气还是气依赖理？朱熹的理为气本说，遭到了唯物主义者的尖锐批评。就理事关系说，朱

熹以逻辑在先的思维解释太极和天地万物的关系，认为太极涵蕴个体事物，其展开为个体，太极又在其中，所谓“物物有一太极”。这种观点，含有承认本体和现象不相分离的因素，是一种辩证的观点，打击了创世说的思维路线，对后来唯物主义本体论的发展也起了重要的影响。但是，此种逻辑在先说又意味着理在事上，以理为实体，导出未有其事，已有其理的结论。他还认为个体事物中的理气合一，乃“二物浑沦”，“各为一物”，理在个体事物中仍为独立自存的实体，又导出个体有生灭，而理无生灭的结论。这种理在事先或理为事上的观点，就本体和现象的关系说，仍旧是将二者的关系加以割裂，结果其所说的作为天地万物之理的太极，便成了脱离个体事物而存在的抽象的观念，天地万物则成了此抽象观念的化身。这种客观唯心主义的思维路线，同样遭到唯物主义者的批评”

从朱熹的理气之辨中，可以看出，其理本论的认识论的根源，在于区别形而上和形而下为两个世界，将事物之理视为形而上的世界，并且以形式逻辑的思维形式论证了形而上是形而下世界的本原，即认为概念的内涵比外延中的个别事项更为根本，抽象的东西比具体的东西更有价值，以此来解释世界。这同其对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释是分不开的。他主张画前有易，卦爻象来源于阴阳之理，卦爻辞所讲之事乃其义理的表现形式，依其义理可以推出各种未来事件的后果。这种易学观，表现在哲学上，便导出理为气本说，理在事先说。其所说的理，原指阴阳二气和个体事物存在之根据及其变化的规律，理对个体事物说，具有一般的意义。因此，他提出的理事之辨，又涉及到一般和个别的关系问题。就此问题说，朱熹看到一般的东​​西存于个别之中，如其所说物物有一太极。但是，由于他把一般和个别的区别，片面夸大，视一般的东​​西为独立的实体，以一般的东​​西为一自存的世界，

又将一般与个别割裂，这样，一般的東西便成了脱离个别而存在的抽象的观念。他看到一般的東西可以包括个别，类概念的内涵涵蕴个别事項，但由此认为一般的東西不必依赖个别，概念的内涵不必依赖其事項，则导出理在事上的结论。这同其以卦爻象和卦爻辞为个别，以其义理为一般的東西，追求抽象的义理，主张“稽实待虚”的观点也是联系在一起的。

朱熹的本体论同欧洲的亚里斯多德和黑格尔的哲学相比，也有自己的特点。朱熹的理气合一说，就个体事物的形成说，表面上类似亚里斯多德的形式因和质料因。但亚氏说的形式因，并不包括事物变易的规律；所说的质料因，指物质一般，又是一种消极的，被雕塑的材料。而朱熹说的理，不仅指事物的模型，而且包括其变易的规律；所说的气不仅有其规定性，又具有造化万物的能力。在朱熹看来，理作为事物的规范和规律，是通过气化的过程而成为各种实体的。而亚氏则将实物的形成归之于形式的作用，最终将“一切形式的形式”，看成是同质料没有任何联系的最高的实体，走向了神学的目的论。而朱熹则认为太极之理未尝脱离阴阳二气，物物有一太极，没有倒向神学的创世说。朱熹的太极，表面上看，类似黑格尔的绝对理念，都是最高的观念性的实体，但黑格尔的理念，是理性的化身，具有精神的能动性，从而把物质世界看成是绝对理性外化的产物，不承认物质世界的永恒性。而朱熹的太极之理，是阴阳五行之理的总合，不是理性思维活动的化身，它自身不能转化为物质的东西。在朱熹看来，物质世界的形成是气化的结果，气是无始无终的，而理只是规定实物的本质，它自身不能创造物质世界。所有这些特点，都是同中国易学哲学发展的历史，特别是程氏易学的“体用一原，显微无间”的原则分不开的。同样是客观唯心主义的思维路线，但每个民族的哲学又有自己的特征，不能简单地比附。

其二，关于理一分殊说。“理一分殊”这一命题，出于程颐对张载《西铭》的解释，即以仁爱之理为“理一”，以君臣、父子、兄弟之爱为“分殊”。认为仁爱之理，既有同一性，又有差异性。朱熹解释说：“如这众人，只是一个道理，有张三，有李四，李四不可为张三，张三不可为李四。如阴阳。西铭言理一分殊，亦是如此。”（《语类》卷六）又说：“西铭自首至末，皆是理一而分殊。乾父坤母，固是一理。分而言之，便见乾坤自乾坤，父母自父母，惟称字，便是异也。”（《语类》卷九十八）此是对《西铭》首句“乾称父，坤称母”的解释，认为乾坤皆阴阳之理，此为“理一”，但乾坤各有自己之理。为“分殊”。又周敦颐于《通书·理性命》章说：“是万为一，一实万分，万一各正，小大有定”，提出一和万的关系，以一为本源，万为派生。朱熹注解：“自本而之末，则一理之实，而万物分之以为体。故万物之中各有一太极，而小大之物，莫不各有一定之分也。”（《通书解》）朱熹认为，“一实万分，万一各正，便是理一分殊处。”（《语类》卷九十四）此是朱熹的解释，非周氏本义。又朱熹解释邵雍的先天图式说：“太极散为六十四卦，三百八十四爻，而一卦一爻莫不具一太极。”（《文集·答黄直卿》）按其《通书》“一实万分”的解释，此种散开的过程，亦是“理一分殊”。这些观点说明，朱熹的理一分殊说，其来源有三：一是程氏说，认为同一性中存在着差异性；一是周敦颐的“一实万分”说，谓太极生出万物，万物又归一于太极；三是其易学中的太极说，即太极散为六十四卦，每一卦爻象各具一太极。此三说的意义，并不尽同。朱熹皆以“理一分殊”来表述。但从本体论的领域看，朱熹的理一分殊说，主要指第三种涵义，即个体事物所具之理乃太极一理自身的显现，出于其筮法中的太极说。前引其对《通书》“一实万分”的解释，就是基于其筮法中的太极说。此说的特点是，太极之理为“理一”，天地万物各自禀有

太极之理为“分殊”，即其所说“万物分之以为体”。此“分”字并非分裂之分，不是说，万物分割太极之理的一个方面，而是指禀受，取朱震的“天地分太极”之义，谓万物各自禀有太极之全体。他解释说：

本只是一个太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已，及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。（《语类》卷九十四）

此是借佛教禅宗的月印万川说，解释其理一分殊的命题。按此说法，“分殊”谓万殊禀有理一，目的在于说明个体事物所禀有的太极之理乃太极之全体。此说，不同于程颐说，亦不同于周敦颐说。此处说的“理一”，非单一之理，亦非天地万物之理的总合，即包容一切事物之理，而是指阴阳五行之理的全体。因此又不同于佛教华严宗抹煞现象差异的“一即一切”说。就其人性论说，则指人性中仁义礼智之理的全体。他说：“性是太极浑然之体，本不可以名字言，但其中含具万理，而纲领之大者有四，故命之曰仁义礼智。”（《文集·答陈器之》）“万理”，指以四德为基础的各种道德观念，非指万物之理。此种理一分殊说不是讲个体事物间的差异性，而是论证天地万物具有共同的本质。但此种分殊说又如何回答个体事物之间的差异性？事物的多样性？对此问题，朱熹提出理同气异说。其在《太极图说解》中说：“五行之生，各一其性。气殊质异，各一其○，无假借也。”是说，万物禀五行之气而成形，禀气各有不同，其体质亦不同，但所禀受的太极之理则是相同的。又说：“盖人物之生，莫不有太极之道焉。然阴阳五行，气质交运，而人之所禀，犹得其秀，故其心为最灵，而有以不失其性之全，所谓天地之心，而人之极也。”（同上）是说，人物同禀有太极之理，但人类所禀受的气乃阴阳五行之秀者，其气精英，故人为万物之灵；而物所禀的气，乃阴阳五行之粗者或渣，滓故为禽兽，为草

木等等。即是说，人物之异别出于气质之性。亦即他所说的“论万物之一原，则理同而气异。”（《文集·答商伯》）朱熹在《延平问答》中，称此种论点亦为“理一分殊”。此种理一分殊说，又是取程氏义，以“理一”为同一性，以“分殊”为差异性。

总之，朱熹关于理一分殊问题的辩论，就本体论的意义说，可以归之为讨论世界的统一性和多样性的问题。此命题，有两层涵义：一是用来表述统一性，一是用表述差异性。前者出于其易学中的太极说，后者出于程颐对《西铭》的解释。就其易学哲学说，朱熹重视的是世界的统一性和同一性的问题。这同其易学观追求卦爻象和卦爻辞的抽象的意义是分不开的。

其三，关于太极动静问题。朱熹的太极说，还有一个经常辩论的问题，即太极是否运动？此问题也是由于对周氏的《太极图说》的解释引起的。周敦颐说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”这两句话，如何理解？按周氏的哲学体系，以太极为混沌未分之气，气有运动的性能，“太极动而生阳”，这句话是可以理解的，可是，朱熹则以太极为理，理又如何运动而生阳气呢？其学生经常向朱熹提出这一问题。朱熹在其书信中，也常讨论这一问题。此问题涉及到周敦颐和朱熹学说的异同问题，也涉及到对朱熹理学的评价问题。其在《太极图说解》中，注解这两句话说：

太极之有动静，是天命之流行也。所谓一阴一阳之谓道。诚者圣人之本，物之终始，而命之道也。其动也，诚之通也。继之者善，万物之所资以始也。其静也，诚之复也。成之者性，万物各正性命也。……盖太极者。本然之妙也，动静者，所乘之机也。

此是朱熹以其注《通书》一章的观点，解释太极动静的问题。“诚”，按朱熹在《通书解》中的说法，指太极之理。“其动也”，指阳动；“诚之通”，指太极中的元亨之理。“其静也”，指阴静；“诚

之复”，指太极中的利贞之理。“天命之流行”，按其在《太极图说解》中的解释：“一静一动，互为其根，命之所以流行而不已也”，指阴阳二气之流行而言。由于“太极之有动静”，所以阴阳二气相互推移不已。朱熹认为此即“一阴一阳之谓道”，亦即其所说“一阴一阳，则是所以循环者，乃道也。”据此，“太极之有动静”，当指太极中有所以为阳动阴静之理。“其动也”，“其静也”中“其”字，指阴阳二气的动静，如其所说：“一阴一阳是总名。继之者善，是二气五行事。成之者性，是气化已后事。”（《语类》卷七十四）按上述朱熹的解释，“太极动而生阳”两句，是说，太极中有动静之理，才有阴阳二气动静之事。阳气之动，体现亨通之理；阴气之静，体现利贞之理，此即“其动也，诚之通也”；“其静也，诚之复也。”因为太极自身具有动静之理，所以说：“太极者，本然之妙也。”妙，谓微妙，意谓太极中本有动静之理，乃阳动阴静的本原。但此动静之理，又寓于阴阳二气之中，依二气而流行。所以下句又说：“动静者，所乘之机也。”是说，二气之动静乃动静之理所凭借的机括，如其所说：“理搭于气而行”（《语类》卷九十四）。他进一步解释这两句话说：

太极，理也，动静，气也。气行则理亦行，二者常相依而未尝相离也。太极犹人，动静犹马，马所以载人，人所以乘马。马之一出一入，人亦与之一出一入。盖一动一静，而太极之妙，未尝不在焉。（同上）

此段话，说得很清楚。气犹马，理犹人。人骑马上，可以驾御马之动静，并随马之出入而出入。从上述材料中，可以看出，所谓“太极之有动静”，是说，太极中有动静之理，不是说太极自身能动能静。朱熹曾多次阐述这一观点。他说：

理有动静，故气有动静。若理无动静，则气何自而有动静乎？且以目前论之，仁便是动，义便是静，此又何关于气乎？

（《文集·答郑子上》）

此是说，太极自身虽无动静之可说，但却有动静之理，有此动静之理，气方有动静之事，即“理有动静，故气有动静。”“理有动静”，即《太极图说解》中说的“太极之有动静”，不是说，太极能动静。下文是就人性问题，说明理有动静。“仁便是动，义便是静”，是说，仁义之理便是太极中的动静之理。朱熹以仁义为理，认为此理基于太极中的动静之理。动之理主生生，故为仁德；静之理主收敛，故为义德；仁义之理不是来于气质之性，所以说“何关于气”。此段话的论点是，气之动静来于太极中的动静之理，但动静之理并非来于气之动静。又说：“阳动阴静，非太极动静，只是理有动静。理不可见，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨马相似。”（《语类》卷九十四）“非太极动静，只是理有动静”，同样是说，不是太极自身能动能静，只是其中有动之理和静之理。”又其学生说：“太极兼动静而言”。朱熹纠正说：“不是兼动静，太极有动静。”（同上）“兼动静”，是说能动又能静。“有动静”，是说有动静之理，无动静之事。因此，他又解释“太极动而生阳”一段话说：

有这动之理，便能动而生阳；有这静之理，便能静而生阴。既动则理又在动之中；既静则理又在静之中。（同上）

“有这动之理”，指太极而言；“便能动而生阳”，指气而言。是说，太极有动之理，故气便能动而生阳。下两句，文意同。气已动而生阳，动之理又在阳动之中，此即“既动则理又在其中”。这也就是他所说的：“动则此理行，此动中之太极也。静则此理存，此静中之太极也。”（同上）意谓动静之理又不离开阳动阴静之事。朱熹的这些辩论，都在说明：理有动静，故气有动静。而理有动静，只是说，有动静之理，不是说理能动静。可以看出，“理有动静”这一命题，同“气有动静”这一命题，其意义并不相同，不能因

表面辞句对文，而以辞害意。为什么太极中的动静之理，不能运动或静止？他回答说：

盖天地之间，只有动静两端，循环不已，更无余事，此之谓易。而其动其静，则必有所以动静之理焉，是则所谓太极者也。……谓太极含动静则可（以本体而言也），谓太极有动静则可（以流行而言也）。若谓太极便是动静，则是形而上下者不可分，而易有太极之言，亦赘矣。（《文集·答杨子直》）

“太极含动静”，谓太极涵有动静之理，此种说法，是就其本体说的，即自注所说“以本体而言也”。“太极有动静”这种提法，是说有此动静之理，气便能运动和静止，此即自注所说“以流行而言也”。“流行”是指气说的，或“理搭于气而行”。“太极便是动静”，是说，太极自身能动静，朱熹认为，这种说法是错误的。其所以错误，因为混淆了形而上和形而下的界限。就是说，太极动静之理属于形而上的世界，阴阳动静之事属于形而下的世界。在形而上的世界，无所谓运动和静止的问题。其解释《通书》动静章说：

此章动而无静，静而无动，物也，此言形而下之器也。形而下者，则不能通。故方其动时，则无了那静；方其静也，则无了那动。如水只是水，火只是火。……动而无动，静而无静，非不动不静，此言形而上之理也。理则神妙莫测”。方其动时，未尝不静，故曰无动。方其静时，未尝不动，故曰无静。静中有动，动中有静，静而能动，动而能静，阳中有阴，阴中有阳，错综无穷是也。（《语类》卷九十四）

《通书》以“动而无动，静而无静”为“神”，朱熹将其解释为“理”，所谓“理则神妙莫测”。朱熹认为，就形而下的事物说，当其动时则排斥静，当其静时则排斥动，此即周氏说的“物则不通”。就形而上的理世界说，当动之理使气运动时，仍存在着静之

理，此即“方其动时，未尝不静”，即周氏说的“动而无动”。当静之理使气静止时，仍存在着动之理，此即“方其静时，未尝不动”，即周氏说的“静而无静”。其所以如此，因为在形而上的理世界，阴阳动静之理，交错在一起，动之理中有静之理，静之理中有动之理，如同阴阳之理交错而对待。因为静中有动，所以能使气静极而动；因为动中有静，所以又能使气动极而静，此即“静而能动，动而能静”。此处说的“能动”，“能静”，谓能使气运动和静止，不是说，理自身能动能静。他解释周敦颐的“动而无动，静而无静，神也”说：

此说动而生阳，动极而静，静而生阴，静极复动，此自有个神在其间，不属阴，不属阳，故曰阴阳不测之谓神。且如昼动夜静，在昼间神不与之俱动，在夜间神不与之俱静。神又自是神，神却变得昼夜，昼夜却变不得神，神妙万物。（同上）

朱熹以理为神。认为阴阳动静循环流行，其中有使之然者，即动静之理。动静之理不属于阴阳二气，但能使二气运动和静止，而其自身又不动静，所以神妙莫测。如动静之理能使昼动夜静，但其自身于白天不运动，于夜间也不静止。它超越昼动夜静之上，此即“神又自是神”；它能使昼夜变化，而昼夜却不能使它变化，此即周子说的“神妙万物”。此论点亦见于其人性论。他说：“惟圣人无人欲之私而全乎天理，是以其动也，静之理未尝亡；其静也，动之机未尝息，此周子所谓神妙万物者也。”（《文集·答胡广仲》）此是说，动静之理不因心之动静而存亡。以上这此说明，在形而上的理世界，只有动静之理，无有动静之事。这同前面所提到的，在形而上的理世界，只有屈伸往来之理，而无兴衰消长之事，只有变易之理，而无变易之事的论点是一致的。这种观点，等于说，太极之理自身是不动的。朱熹的太极动静说，可以归结为

太极不动论。

朱熹的太极动静说，还讨论了动之理和静之理的关系问题。此问题，出于对“动静无端，阴阳无始”的解释。朱熹认为，就气的运动的总过程说，动静并无开端，即阳动之前有阴静，阴静之前又有阳动。可是，就事物发展的某一阶段说，总是从静止开始的，静而后动，他说：

动静无端，阴阳无始，本不可以先后言，然就中间截断言之，则亦不害其有先后也。观周子所言太极动而生阳，则其未动之前，固已常静矣。……如克己复礼然后为仁，固不可谓前此无仁，必由静而后动也。（《文集·答王子合》）

是说，不论是气的变化和道德修养，总是先静而后动。其学生问：“太极始于阳动乎？”朱熹回答：“阴静是太极之本，然阴静又自阳动而生。”（《语类》卷九十四）此是以阴静为气化流行的出发点。其解释《太极图说》中的“主静”说：“譬如人说话，也须先沉默，然后可以说话。盖沉默中，便有个语言底意思。”（同上）又说：“易言利贞者性情也。元亨是发用处，必至于利贞乃见乾之实体，万物到秋冬收敛成实，方见得他本质，故曰性情，此亦主静之说也。”（同上）是说，元亨主动，利贞主静。物至秋冬而成实，此实又为生长之起点。无此利贞之静，春夏便无再生长之动。故万物之成长，亦主静。他又论证说：“必云主静云者，盖以其相资之势言之。则动有资于静，而静无资于动。如乾不专一则不能直遂；坤不翕聚则不能发散。龙蛇不蛰，则无以奋；尺蠖不屈，则无以伸，亦天理之必然也。”（《文集·答胡广仲》）“乾不专一”、“坤不翕聚”，语出于程氏。此又以主静为事物发展的一条规律。朱熹此说又在于论证人的道德修养过程，必须主静。其解释周氏的“主静，立人极焉”说：

此言圣人全动静之德，而常本之于静也。……动静周流，而

其动也，必主乎静。此所以成位乎中，而天地日月，四时鬼神，有所不能违也。（《太极图说解》）

“必主乎静”，就道德修养说，指心中无私欲，能使情欲的发作不走向邪路。朱熹认为，天地日月之运行，四时的变化，阴阳二气的推移，都不能违背这一法则。朱熹此说，可称之为太极主静说。为什么事物的变易以静为主？这是因为太极中的动静之理存在着体用关系。他说：

太极自是涵动静之理，却不可以动静分体用。盖静太极之体也，动即太极之用也。譬如扇子，只是个扇子，摇动便是用，放下便是体。才放下时，便只是这一个道理，及摇动时，亦只是这一个道理。（《语类》卷九十四）

“不可以动静分体用”，此句费解。按其在《答扬子直》中说：“熹向以太极为体，动静为用，其言固有病。后已改之曰：太极者本然之妙也，动静者所乘之机也。此则庶几近之。”“以太极为体，动静为用”，是说，太极乃动静之实体，动静是实体的流行。朱熹认为，此说不当，后于《太极图说解》中改为“动静者所乘之机”。按此观点，“不可以动静分体用”，是说，不能以太极的静止为体，其运动为用，因为太极自身无动静之事。但太极之中含有动静之理，就动静之理说，静之理为太极之体，动之理为太极之用。此即“静太极之体也，动即太极之用也”。下面所举摇扇的例子，是说，摇扇为用，放下为体，体主静，用主动，但其动静皆出于理。《语类》中有一条附录说：“动不是太极，但动者太极之用耳。静不是太极，但静者太极之体也。”（《语类》卷九十四）如果此录可靠，亦是说，太极自身无动静，但其中静之理为体，动之理为用，所以事物的变化有动有静，而以静为本。朱熹此论点，亦即《太极图说解》中所说“盖必体立而后用以行”，所以某一事物的变化，总是“由静而后动。”

这种动静观也表现在朱熹的伦理学中。他以太极之理的全体为人性之本质，认为此阴阳五行之理，具于人性中则为仁义礼智之性。但人的生命又来于阴阳五行之气，其表现在人的心理活动上则为知觉运动之心和喜怒哀乐之情等。心有动静，情有已发和未发，心和情属于阴阳之事的领域。他说：“心之理是太极，心之动静是阴阳。”（《语类》卷五）“心之理”，指心中具有的仁义礼智之理。朱熹认为，仁义之理，即心之太极是不动的，其感于外物，则形成恻隐、羞恶等心。他说：

盖四端之未发也，虽寂然不动，而其中自有条理，自有间架，不是侏侗都无一物，所以外边才感，中间便应。如赤子入井之事感，则仁之理便应，而恻隐之心于是乎形。（《文集·答陈器之》）

此说来于二程，以《系辞》文“寂然不动，感而遂通天下之事”解释仁义之理能生恻隐羞恶之心。认为仁义之理属于“寂然不动”的领域，在四端未发作前已具备，为人的本性。同外事相感，才有心之发作，成为孟子说的四端。此是说，心有动静之事，而仁义之理自身是不动的，但为心之动静之本原。因此，他又以未发为性，已发为情。他说：“性情一物，其所以分，只为未发已发之不同耳。”（《文集·答何叔京》）未发为性，是说，喜怒哀乐未发作时，仁义之理已具，故为性，不是说，性处于静止的状态。但情之已发和未发，心之动静，又都不脱离太极中的动静之理。他说：

未发之前，太极之静而阴也。已发之后，太极之动而阳也。其未发也，敬为之主，而义已具。其已发也，必主于义，而敬行焉，则何间断之有哉！（同上）

“未发”，指喜怒哀乐之未发；“已发”，所指同。是说，情之未发为静，基于太极中的阴静之理；情之已发为动，基于太极中的阳动之理。所以进行修养时，情未发，应主敬；情已发，又要主于

义，即善于裁断。因此，他不赞成仅以未发为太极说。他说：“未发者，太极之静也；已发者，太极之动也。须如此看得方无偏滞。”（《文集·答吕子约》）此处说的“太极之静”，亦指太极中的阴静之理。总之，太极含有动静之理，情之已发和未发皆受其理的制约。他说：

夫易，变易也，兼指一动一静，已发未发而言之也。太极者，性情之妙也，乃一动一静，未发已发之理也，故曰易有太极，言即其动静阖辟而皆有是理也。（《文集·答吴晦叔》）

此是说，情之已发未发属于阴阳动静之事，但此已发未发之事，又基于太极之中的动静之理和已发未发之理。即是说，理有动静，所以情有已发和未发。但人性中的理即太极自身却无动静之事。他辩论说：

若以未发言之，未发却只是静。动静阴阳皆是形而下者。然动亦太极之动，静亦太极之静，但动静非太极耳，故周子只以无极言之。未发固不可谓之太极，然中含喜怒哀乐，喜乐属阳，怒哀属阴，四者初未著，而其理已具。若对已发言之，容或可谓之太极，然终是难说。（《语类》卷九十四）

此是说，已发未发，阴阳动静，皆是形而下之事，但其动静之事却出于太极中动静之理，即“动亦太极之动，静亦太极之静”。太极虽有动静之理，但其自身却不会运动和静止，此即“动静非太极耳”。朱熹认为，此即周子说的“无极”。因为人性中的太极乃动静之理的全体，所以既不能说未发为太极，也不能说已发为太极。人性中的动静之理，虽无动静之事，但有体用之分。静之理为体，动之理为用，“体立而用行”。所以进行道德修养时，以静为主，即以敬为主，谓在情未发作前，对仁义之理，充分体认，敬守勿失，作为省察自己言行的立脚处。以上这些，乃其本体论中的太极动静说，在其人性论中的表现。

可以看出，朱熹的太极不动说和太极主静说是相通的。他一方面说，太极之理超乎动静，即无动静之事；另一方面，又以阴静之理为太极之本。这种论点，等于说，太极作为天地万物之本体，是绝对静止的，而天地万物却处于运动变化的过程中。此种太极说的来源，是多方面的。一是来于周敦颐的太极图以阴静为无极说；一是来于邵雍的“太极不动”说；一是来于佛教哲学中的动静观，如华严宗以如来藏本体为虚静，其用则为生灭变化，如其波水之喻，水之本性为静止，为体，其波浪为生灭，为用。朱熹的“体立而用行”，大概出于此。看来，其太极不动说，没有彻底摆脱佛道两家的动静观的影响。但从其易学系统看，其以太极只有动静之理，而无动静之事，又是出于对筮法和卦爻辞的解释。如前面所介绍的，他以卦爻象和卦爻辞中的义理为静，以卦爻象和卦爻辞所说之事为动，以理静事动，静以御动，解释筮法中推断吉凶的活动。此种易学观表现在其本体论中，则形成了其太极不动说和主静说。

朱熹的太极动静说，说到底是一种形而上学的理论思维。其对形而下世界的解释，闪烁着辩证法的光辉，但对形而上领域的解释，则不承认作为世界的本体自身能运动变化。这在理论上便提出一个问题：一个绝对静止的本体，为什么其现象流转而不已？本体世界和现象世界的这一矛盾，如何解决？此问题，在佛教哲学的体系中，是这样回答的：现象世界的运动和变化是虚幻，是假象。以其为真实，是出于人心的造作。可是，理学的体系不承认现象世界的运动变化是幻有，不承认世界的运动变化是人心的产物。如程氏所说“圣人本天，释氏本心”。关于这一形上学问题，理学派是无力回答的。回答这个问题，是后来气学派的任务。

前面谈到，朱熹说的太极，作为世界的本体，实际上是一种观念体。在他看来，此观念体，自身不能运动。这一观点，明确

表明，朱熹的理学不是欧洲黑格尔哲学类型的体系。将朱熹说的“理有动静”解释为理念自身能运动，其外化则为物质的世界，是一种误解。此种误解是由于古代汉语的表达形式造成的。为什么朱熹认为理自身不会运动？就其理论思维说，其根本原因在于将概念视为凝固的东西。朱熹说的理，照其自己的说法，指事物之所以然和当然之则。但按其理为气本和理在事上的论点，作为事物本原的理，实际上是关于一类事物的一般概念。个体事物的本质同反映其本质的概念，既有区别，又有联系。概念是头脑中的东西，不就是事物的本质，对本质说，具有相对的独立性，但其泉源却存于客观事物的本质中。当概念反映本质的相对稳定性时，其内涵是不变的；当事物的本质改变后，概念的内涵又随之改变而向前发展。概念可以说是变与不变的统一。朱熹理学思维的要害处，在于只看到概念的相对的独立性，并将其片面夸大，使其凝固化，永恒化，从而在本体论上导出太极不动的结论。其所以将事物之理和反映事物之理的概念凝固化，也有其社会根源。这就是朱熹经常强调的作为人之理的三纲五常，是永恒不变的。这种封建的阶级偏见，由肯定君臣父子之道不可改，进而推论一切事物之理皆不变，使他不能不走向形而上学的道路。从这一方面说，朱熹的易学哲学又成了为封建制度的永恒性作辩护的工具。

第三节 杨简《易传》

宋明道学中的心学一派，是从二程哲学中分化出来的。程氏兄弟都以天理为其哲学的最高范畴，但其学说并不尽同。大程开心学派的先河，小程则是理学派的奠基人。程颢提出的关于心学的命题，到南宋时期为陆九渊所阐发。象山论北宋道学说：“韩退之言辄死不得其传，固不敢诬后世无贤者。然真是至伊洛诸公，得

千载不传之学。但草创未为光明，到今日若不大段光明，更干当甚事。”（《象山全集·语录》）他自认为是北宋道学的继承者。关于二程学说，陆氏评论说：“二程见周茂叔后，吟风玩月而归，有吾与点也之意。后来明道此意却存，伊川已失此意”（同上）。又说：“伊川蔽固深，明道却通疏。”（同上）此是推崇程颢，贬低程颐。又其弟子杨简说：“先生独谓简曰：卯角时，闻人诵伊川语，自觉若伤我者。亦尝谓人曰：伊川之言奚为，与孔子、孟子之言不类。”（《象山全集·象山先生行状》）照此说法，陆氏又是排斥程颐学说的。明代心学大师王守仁，称陆象山学说为“心学”（《象山先生全集·叙》），同样推崇程颢，认为由孟子到陆象山一脉相传。陆九渊可以说是心学的奠基人。由于陆学继承了程颢的学说，其哲学体系不同于朱熹，朱陆之辩便成了宋明哲学史上长期争论的课题。心学派对《周易》经传也进行了解释，并通过其解释宣扬自己的哲学观点，成为宋易中的一个流派。心学派的易学，就其对卦爻辞的解释看，亦属于义理学派，但又不同于气学派和理学派。此派以心性说易，以人心为其易学的最高范畴，宣扬天人一本，其易学哲学具有主观唯心主义的特色。此种倾向，始于程颢易学，后被陆九渊阐发，其弟子杨简则发展为有一套易学哲学体系，成为心学派解易的代表。心学派的易学体系，不如理学派影响大，但其哲学观点同易学发展的历史也有内在的联系。研究此派的易学哲学，对了解心学的特征也是有帮助的。

一 程颢和陆九渊的易说

程颢和陆九渊皆未留下解说《周易》经传的专门著作，其对《周易》的解释散见于其《语录》和其它有关著述中。现将二人易说的主要观点，分别介绍于下：

（1）论生生之谓易

程氏兄弟都推崇张载的《西铭》，但二人的理解并不尽同。程颐提出理一分殊说，以仁爱之理为理一，以爱有差等为分殊，但强调分殊，所谓“分殊之蔽，私胜而失仁；无分之罪，兼爱而无义。”（《伊川文集》卷五）而程颢则强调理一，从而提出“仁者以天地万物为一体”说。他说：“学者须先识仁，仁者浑然与物同体，义礼智信皆仁也。识得此理，以诚敬存之而已，不须防检，不须穷索……此道与物无对，大不足以名之，天地之用皆我之用，孟子言万物皆备于我，须反身而诚，乃为大乐。若反身未诚，则犹是二物有对，以己合彼，终未有之，又安得乐。订顽意思乃备言此体。”（《遗书》二上）《订顽》即《西铭》。认为《西铭》中讲的仁爱之理，即孟子说的良知良能，此理将自己与天地万物融为一体，无彼我之分，心存此理而不失，则是孟子所说的“万物皆备于我”的境界。因此他又说：“仁者以天地万物为一体。莫非己也，认得为己，何所不至。若不有诸己，自不与己相干，如手足不仁，气已不贯，皆不属己。”（同上）是说，个人之心同天地万物成为一个整体，如一人之身，手足相连，痛痒相贯，所以仁者仁爱万物，以天地为父母，以万物为同伴。此是以理一或一体说，解释张载《西铭》中的义理。此种一体说，强调天人本无差别，不区分天理和人心，以个人的心统率天地万物，不同于程颐的“物我一理”说。程颢的识仁说，成为后来心学的主要论点之一。他对《周易》原理解释，也体现了这一特点，不区分天和地，提出天人一本说，成为心学派易学哲学的基本原则。

就《遗书》提供的材料看，程颢对某些卦的解释，如艮、蛊、无妄等卦，与程颐说基本一致。他以理解释天，认为事物的差别对立，出于天理之自然，非人力所安排，与程颐说亦同。但对“易”的解释，与程颐并不尽同。其解释《系辞》文“天地之大德曰生”说：

天地之大德曰生。天地絪縕，万物化醇。生之谓性（告子此言是，而谓犬之性犹牛之性，牛之性犹犬之性，则非也）。万物之生意最可观，此元者善之长也，斯所谓仁也。人与天地一物也，而人特自小之何耶？（《遗书》十一）

“元者善之长”，引乾卦《文言》语。他以“生意”和仁德解释“生”字义，认为仁德乃万善之首，亦是天地生育万物的品德，因此人和天地并无差别。又《遗书》二上记二先生语曰：

生生之谓易，是天之所以为道也。天只是以生为道，继此生理者即是善也。善便是一个元底意思，元者善之长，万物皆有春意，便是继之者善也，成之者性也。成却待它万物自成，其性须得。

此处对“生”的解释，与上文同。“春意”即“生意”，亦即仁德。此二先生语，当为程颢语。其以“生意”即仁德解释天道，进而解释《系辞》文“生生之谓易”，认为继此生理的便是善，所以万物皆有生意，以仁德为其本性。按程颐解释“生生之谓易”说：“生生相续，变易而不穷也。”（《易说·系辞》）又说：“易者变易而不穷也……未穷则有生生之义。”（《易传·未济》）此是以变易而无穷尽解释“生生”之义。又说：“有阴便有阳，有阳便有阴，有一便有二，才有一二便有一二之间，便是三，已往更无穷。老子亦言三生万物。此是生生之谓易，理自然如此。继天之命，於穆不已，自是理自相续不已，非是人为之。”（《遗书》十八）此以阴阳变易而无穷，解释生生之理，皆不以生意或仁德解释“易”。又程颐解释《系辞》文“继之者善，成之者性”说：“动静相因而成变化，顺继此道则为善也，成之在人则谓性也。”（《易说·系辞》）此以阴阳动静变易之道，解释继善成性，亦不同于程颢说。以生意和仁德解释易之道，乃程颢易学的特征之一。此种解释同其识仁说是一致的。

关于“易”的解释，《遗书》一又记载说：

忠信所以进德，终日乾乾，君子当终日对越在天也。盖上天之载，无声无臭。其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。孟子于其中又发挥出浩然之气，可谓尽矣。

此段语录，朱熹于《近思录》中作程颢语。此是对乾卦《文言》的解释。认为乾乃天之德性，君子终日进德不息，即是配天。“上天之载，无声无臭”，本于《诗·大雅·文王》，用来说明天道乾乾，无有形迹。“其体则谓之易”，“体”指体制，“易”指“生生之谓易”，意谓天以生生为体。“其理则谓之道”，是说，天道即天之生理。“其用则谓之神”，“神”指天道生生的作用。他自己解释说：“生生之谓易，生生之用，则神也。”（《遗书》十一）又说：“穷神知化，化之妙者神也。”（同上）此以天道生化万物的功能，神妙莫测为神。“其命于人则谓之性”，是说天道生生体现在人心上，则为本性，即上文所说的仁德。此是对《中庸》“天命之谓性”的解释。程颢认为，孟子说的“浩然之气”乃仁德的气象，充塞于天地之间，故仁者与天地万物结为一体。此即“孟子于其中又发挥出浩然之气，可谓尽矣。”总之，此段语录，同样是以生意和仁德解释乾卦九三爻辞，进而解释其所说的易之道或易之理，说明天人并无差别。

据此，他又解释《系辞》文“天地设位而易行乎其中”说：生生之谓易，天地设位而易行乎其中，乾坤毁则无以见易，易不可见，乾坤或几乎息矣。易毕竟是甚？又指而言曰：圣人以此洗心，退藏于密，圣人示人之意至此深且明矣，终无人理会易也。（《遗书》十二）

意思是说，《系辞》中所说的“易”，皆“生生之谓易”之义，如其所说：“生生之谓易。天地设位而易行乎其中，岂可只以今之易

书为易乎。”(同上)认为此生生之易即圣人之心，即仁爱之德。以此解释《系辞》文“圣人以此洗心，退藏于密。”即“圣人以此斋戒，以神明其德。”(《遗书》十一)他进而解释易和天地的关系说：

天地设位而易行乎其中，只是敬也。敬则无间断，体物而不可遗者，诚敬而已矣。不诚则无物也。诗曰：维天之命，于穆不已，于乎不显，文王之德之纯。纯亦不已，纯则无间断。(《遗书》十一)

引《诗》，见《周颂·维天之命》。此是依《中庸》文，解释《诗·维天之命》章，进而解释其所说的易之道。认为《诗》说的天命深远而无穷尽，即周文王之德纯而不杂，纯而不杂，所以无间断，生生不已。此纯而不杂的品德，即《中庸》说的“诚”，“诚”的表现是“敬”，即坤卦《文言》说的“敬以直内”。能诚敬，其仁德则无间断，体物而不遗，与天道合一。此诚敬即《系辞》所说的“易行乎其中”的“易。”此又是以诚而敬解释生生之易。诚和敬，乃圣人与天德合一的境界，有此境界，便能神化万物，上下与天地同流。所以他又说：“中庸言诚，便是神。”(同上)因此，又以“易”为“神”。他说：“天地只是设位，易行乎其中者，神也。”(同上)此“神”，并非鬼神之神，乃孟子所说：“君子所过者化，所存者神”(《孟子·尽心》)，指圣人以仁德化育万物的精神面貌。所以他又说：“天地设位而易行其中，何不言人行其中？盖人亦物也。若言神行乎其中，则人只于鬼神上求矣。若言理言诚亦可也。而特言易者，欲使人默识而自得之也。”(同上)意思是说，“易行乎其中”的“易”，指生生不息之仁德，即圣人的精神境界，可以称为生理，亦可以称为诚；不称其为“人”或“神”，是避免引起误解。此种观点，实际上是以圣人的精神境界为易之道。所以他又说：

天位乎上，地位乎下，人位乎中。无人则无以见天地。书曰：惟天地万物父母，惟人万物之灵。易曰：天地设位而易行乎其中，乾坤毁无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。（同上）

引《书》语，见《周书·泰誓》。此是以人的精神解释“易”，以“无人则无以见天地”，解释“易不可见，则乾坤或几乎息矣”。即是说，天地上下之位，靠人心来显现。《遗书》二下记载二先生语说：

惟人气最清，可以辅相裁成。天地设位，圣人成能，直行乎天地之中，所以为三才。天地本一物也，地亦天也。只是人为天地心。是心之动，则分了天为上，地为下，兼三才而两之，故六也。

此段上文有“惻隱之心，便是一个生物春的气象”，以仁德为春意或生意，与程颢思想同。此段语录当为程颢语。此处又以圣人之心为天地之心，认为此心之动，则分天为上，地为下，所以卦有三才而为六画。此即《系辞》所说“天地设位而易行乎其中”，“天地设位，圣人成能”，即泰卦《象》文所说：“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜。”此种解释，明确地以人心为易，并以圣人之心为天地之中心。因此，他解释乾卦《文言》“先天而天不违”说：

至诚可以赞天地之化育，则可以与天地参。赞者，参赞之义，先天而天弗违，后天而奉天时之谓也，非谓赞助。只有一个诚，何助之有。（《遗书》十一）

此是以《中庸》文解释《文言》“先天而天弗违”句，认为《中庸》说的“赞天地之化育”，不是赞助天地之化育，而是说，此至诚的境界，即是天地之化育，即《文言》说的圣人之心先于天而动而天并不违背圣人之心。此种解释，不区分天和人，以人心的

活动为天道的组成部分，此种观点称之为“天人一本。”他说：

冬寒夏暑，阴阳也。所以运动变化者，神也。神无方，故易无体。若如或者，别立一天，谓人不可以包天，则有方矣，是二本也。（同上）

此是以阴阳寒暑往来变化的动力为神，此动力即《中庸》所说的“至诚无息”的德行。阴阳寒暑的变化有其方所和形迹，其动力则无方所和形体，此即“神无方而易无体”。程氏认为，此天道之神，即圣人化育万物的精神力量，同样无有方所，如《中庸》所说“洋洋乎发育万物，峻极于天”，无所不包。“或者”，指张载。《正蒙·乾称》说：“天包载万物于内，所感所性，乾坤阴阳二端而已，无内外之合，无耳目之引取，与人物蕞然异矣。”在程氏看来，此是于人之外，别立一天，谓人不可包天，是讲天人二本。他又批评说：

道一本也。或谓以心包诚，不若以诚包心；以至诚参天地，不若以至诚体人物，是二本也。（同上）

“诚”，指天道至诚不息。“以至诚体人物”，谓以诚心体认万物。程颢认为，“以诚包心”，或以诚心体认万物，乃心外求天，人合于天，是讲天人二本。其所谓天人一本，是说，天人本无差别，如《遗书》六所说：“天人本无二，不必言合。”按此说法，天道不在人心之外。其解《系辞》“范围天地而不过”说：“范围天地之化而不过者，模范出一天地尔，非在外也。如此曲成万物，岂有遗哉！”（《遗书》十一）是说，天地万物的变化，不在圣人之心外。又说：“大人者与天地合其德，与日月合其明，非在外也。”（同上）此亦是说，天地日月不在大人的心外。又说：“诚者天之道，敬者人事之本（敬者用也），敬则诚。”（同上）是说，人事之敬即天道之诚，天道不在人心之外。由此得出结论说：

学者不必远求，近取诸身，只明人理敬而已矣，便是约处。易

之乾卦言圣人之学，坤卦言贤人之学。惟言敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。至于圣人，亦止如是，更无别途，穿凿系累，自非道理。故有道有理，天人一也，更不分别。

（《遗书》二上）

是说，乾卦主天道乾乾，九三《文言》说君子“修辞立其诚”，是讲圣人之学；坤卦九二《文言》则说“君子敬以直内，义以方外”，是明人理，讲贤人之学。但圣人之学亦须“敬以直内，义以方外”，方能“德不孤”，与物同一。所以天道和人理，是一回事，此即“天人一也，更不分别”。

程颢关于天人问题的辩论，实际上是以《中庸》中天人合一的观点，解释《周易》的原理，如其所说的《系辞》和《中庸》“是岂不同”（《遗书》十四），不赞成《系辞》言天道，《中庸》言人事的说法。他将“生生之谓易”解释为生物不息的仁爱意识，认为此意识即《中庸》说的“至诚无息”的德行，也是圣人的最高精神境界，有此境界，则能化育天地万物，这样，便导出天人一本的结论。其释“生生”为“生意”或“春意”、仁德，本于《文言》乾卦四德说，如孔疏引述庄氏义：“以此四句明天之德也，而配四时。元是物始，于时配春，春为发生，故下云体仁，仁则春也。”上述程颢对“易”的解释，与程颐说亦不同。程颐解释《文言》四德说：“推乾之道，施于人事。元亨利贞，乾之四德，在人则元者众善之首也。”（《伊川易传·乾》）其以“元者万物之始”为讲天道，以《文言》所说“元者善之长也”为讲人事。认为人事效法天道，但人事不等于天道。因此，其释“天地设位而易行乎其中”说：“高卑顺理，合天地之道也。高卑之位设，则易在其中矣。斯理也，成之在人则为性（诚之者性也），人心存乎此理之所存，乃道义之门也。”（《易说·系辞》）此是以天尊地卑之理解释“易”，认为此理，在人则为性，人心存此理而不失，则是道义

之门。小程以天理为“易”，不以人心为“易”。又其解释“神”说：“天下之有，不离乎阴阳，惟神也，莫知其乡，不测其为刚柔动静也。”（同上）此是以阴阳变易神妙莫测为神。又说：“以妙用谓之神，以性情谓之乾。”（《易传·乾》）此是以天道资始万物的作用无穷尽为神，皆不以神为阴阳变易的动力，也不以其为人心之神。他区别了天道之神和人心之神，虽然主张后者效法前者。因此，其论“赞天地之化育”说：“言人尽性，所造如此。若只是诚，更不须论。所谓人者天地之心，及天聪明，自我民聪明止，谓只是一理，而天人所为，各自有分。”（《遗书》十五）“天聪明，自我民聪明”，引自（虞书·皋陶谟）。此是说，人所以能与天地参，是通过尽人物之性，并非只靠至诚的境界。天人有共同的法则，所谓“只是一理”，但天人又有自己的本分，不能混同。因此，其论乾卦《文言》“先天而天弗违”说：“圣人先于天而天同之，后于天而能顺天者，合于道而已。合于道，则人与鬼神岂能违也。”（《易传·乾》）“道”，指天地之道，认为圣人的活动合乎天地的法则，则能先天而天弗违，后天而奉天时。他主张人心合乎天道，并不以人心为天道。又其解释泰卦《象》文“财成天地之道”说：“天地之道，不能自成，须圣人裁成辅相之。如岁有四时，圣人春则教民播种，秋则教民收获，是裁成也。教民锄耘灌溉是辅相也。”（《遗书》二十二上）此是以依据天地之法则从事于农业生产，解释“裁成天地之道”，同样将“天地之道”置于第一位，非如程颢所说“是心之动，便分了天为上，地为下。”程颢同样主张合天人，一内外，如其所说：“安有知人道而不知天道者乎？道一也，岂人道自是人道，天道自是天道……天地人只是一道也，才通其一，则余皆通。论其体则天尊地卑，如论其道，岂有异哉！”（《遗书》十八）是说，天地人存在着共同的法则，有其同一性，所谓“只是一道”。但就天和人的关系说，天人又各有其分。可以看出，其所

谓合天人，并非天合于人，而是人合于天，即合于天理或合乎道。其所说的理或道，不是个人的心，而是其所说的客观法则。而程颢则以人心为天道，所谓“天人一本，不必言合”。这正是理学和心学的分歧之一。总之，程颢解易，将《周易》的原则引向了主观唯心主义。

程颢从天人一本出发，讨论了形而上和形而下的关系。他说：故说神如在其上，如在其左右。大小大事，而只曰诚之不可掩如此夫！彻上彻下，不过如此。形而上为道，形而下为器，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人。（《遗书》一）

此段语录是对乾卦九三《文言》“忠信所以进德”所作的解释。“神如在其上，在其左右”，“诚之不可掩如此夫”，皆引自《中庸》。《中庸》原意，神，指鬼神，程颢用来表达其所说的易道生生之神，所谓“其体则谓之易”，“其用则谓神”。认为此神虽无形体，但无所不在，此即“如在其上，如在其左右”，任何事都不能遮掩，此即“诚之不可掩”。其上达天道，下贯人事，此即“彻上彻下，不过如此。”此天道之神，如《诗》所说“上天之载，无声无臭”，乃形而上的道；人事作为有形迹，如《诗》所说：“仪刑文王，万邦作孚”，乃形而下的器。道器虽有形上和形下之说，但就本质说，道和器并无区别，此即“器亦道，道亦器”。只要把握着道，不拘古今人已，无往而不通。此种道器观，认为道并不脱离器，上天之载即存于文王所作所为之中。天命之不已即文王之德之纯。此种观点，亦即他所说：“诚者天之道，敬者人事之本，敬则诚”，认为诚敬将道器融而为一。所以他又说：“洒扫应对，便是形而上者，理无大小故也。故君子只在慎独。”（《遗书》十三）是说，日常生活规则，虽为小事，即形而上之道所在处，所以君子要慎独。依此，他解释“一阴一阳之谓道”说：

阴阳亦形而下者也，而曰道者，惟此语截得上下最分明，元来只此是道，要在人默而识之也。（《遗书》十一）

此是说，阴阳为形而下，道为形而上，就无形和有形说，其界限分明，但毕竟是以阴阳为道，此即“元来只此是道”。意思是，道器虽有形上和形下之分，但道不在阴阳形器之外，即“道亦器，器亦道”。大程此说，不同于小程。小程以“所以阴阳者”为道，道乃阴阳之理，此理居于形而上的世界。而大程以道为“生意”，为“诚”，为“神”，为仁德，主张天人一本，“万物皆有春意”，此道即在阴阳变易之中，所以不承认道居于形器之上。此种道器观同其以人心统率天地的易学原则是一致的

关于《说卦》所说的“穷理尽性以至于命”，程颢解释说：

穷理尽性以至于命，三事一时并了，元无次序，不可将穷理作知之事。若实穷得理，即性命亦可了。（《遗书》二上）

是说，穷理，尽性，以至于命，三者是一回事，穷理即是尽性，不能将穷理当作求知之事，亦不能先穷理而后尽性。《遗书》二上记载说：

尝喻以心知天，犹居京师往长安。但知出西门，便可到长安。此犹是言作两处。若要诚实，只在京师，便是到长安，更不必别求长安。只心便是天，尽之便知性，知性便知天（一本作性便是天）。当处便认取，更不可外求。

“以心知天”，谓穷理之事。“但知出西门，便可到长安”，是主张知先行后。语录认为，这是分两步走，即先穷理而后尽性，不懂得尽心便是知天。此亦是讲，“一时并了”，当为程颢语。按此说，尽心即是穷理。因为“心便是天”，所以说“不可外求”。其以人心为天道，在伦理学和认识论上必然得出“不可外求”的结论。程颢此论，就心和理的关系说，认为心和理是一回事。他说：“曾子易簧之意，心是理，理是心，声为律，身为度也。”（《遗书》十

三) 曾子病危时, 其弟子要曾子换席子, 曾子不许, 认为非礼, 事见《礼记·檀弓》。程颢认为, 曾子不以死亡而动其心, 说明心即是理, 理即是心, 如同声音和身体自有规则约束一样。《遗书》五说: “理与心一, 而人不能会之为一。” “会之为一”, 谓融合而为一, 即以心为理。此语亦当为大程语。大程的穷理尽性说, 同小程说亦不尽同。程颢亦讲: “穷理, 尽性, 至命只是一事, 才穷理便尽性, 才尽性便至命” (《遗书》十八), 是说, 三者是相通的, 但他认为, 应有前后次序。他说: “尽其心者, 我自尽其心, 能尽心则自然知性, 知天矣。如言穷理尽性以至于命, 以序言之, 不得不然。其实只能穷理, 便尽性至命也。” (《遗书》二十二上) 此是说, 穷理和尽性, 尽心和知天, 应有先后程序, 并非“一时并了”, 而且以穷理为先。穷理为求知之事, 力行必先穷理。他说: “譬如人欲往京师, 必知是出那门, 行那路, 然后可往。如不知, 虽有欲往之心, 其将何之?” (《遗书》十八) 此说, 与程颢的“只心便是天”说正相反。因此, 关于格物和致知, 他说: “自格物而充之, 然后可以至圣人。不知格物, 而先欲诚意、心正、身修者, 未有能中于理者。” (《遗书》二十五) 此是以格物穷理为诚意、正心的前提。关于心和理的关系, 他说: “自理言之谓之天, 自禀受言之谓之性, 自存诸人言之谓之心。” (《遗书》二十二上) 此是以心为天理之存于人者, 即后来朱熹说的理具于心, 不同于心即理说。以上所引程颢的观点, 表明二程学说, 既有相同点, 又有不同点。其不同点同对《周易》原理解释是分不开的。二程学说的不同点, 成为后来理学和心学争论的根源。

总之, 程颢的易说, 以仁德和至诚的境界解释“生生之谓易”, 认为天地之道和阴阳变易的法则不离人心, 以个人的意识代替客观的规律, 便走上了主观唯心主义道路, 成为心学派解易的先驱。

(2) 易理充塞宇宙

陆九渊的易学，就其对卦爻辞的解释说，亦主取义说，属于二程易学的系统。他对《伊川易传》虽有评论，但以天理说易则来于程氏，不同的是，以程颢的观点解释天理和易理。其论卦爻象说：“君子以理制事，以理观象。”（《象山全集·语录》）后一句是说，依事物之理考查卦爻象，理解卦爻辞。如其释坤卦六五和离卦六二爻说：

坤之六五曰黄裳元吉，离之六二曰黄离元吉。尝谓中之为道大矣，世尝玩于其说而莫之省也。夫以尧舜禹三圣人相授受而同出于一辞，则道宜莫大于此矣，而不过曰允执厥中。故子思之书反复乎大中之说，丁宁乎时中之论。而世之喜事者不明乎中说，欲为惊人可喜之行，是非独得罪于圣人，而其所以速戾取祸者，盖亦不旋踵矣。（《全集·程文》）

他以中道解释坤卦六五和离卦六二爻辞，本于《象》文，并取《伊川易传》义，以坤卦六五居上体之中位，离卦六二居下体之中位，以“黄裳”为“守中而居下”，“黄离”为“所丽得中位”，两卦之时位虽异，但皆以守中为美德，所以“元吉”。但陆氏认为，此“中道”即《书·大禹谟》所说的“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的“中”，乃尧、舜、禹三圣相传之法，即《中庸》所说的“大中”和“时中”之道。他在同朱熹的辩论中，解释此“中道”说：“此理至矣，外此更复有太极哉！以极为中则为不明理，以极为形，乃为明理乎！”（《全集·与朱元晦》），朱熹以周敦颐说的“无极”为理无形迹。陆氏反对此说法，依《周书·洪范》中“皇极”，训极为中，认为太极即皇极，乃宇宙根本原理”他说：“太极皇极乃是实字，所指之实，岂容有二，充塞宇宙，无非此理。”（同上）“充塞”一辞，本于孟子的“浩然之气”说。“此理至矣”，本于程颢所说：“中之理至矣。独阴不生，独阳

不生，偏则为禽兽，为夷狄，中则为人。”（《遗书》十一）可以看出，陆氏所说的“以理观象”，其所谓理，不仅指卦爻象所显示的某卦和某爻之义理，而且指宇宙人生的根本原理，即他所说的“此理”。以“此理”，解释易理，是陆氏易学哲学的特征之一。

他有《易说》一文，此文说：

此理塞宇宙，谁能逃之，顺之则吉，逆之则凶。其蒙蔽则为昏愚，通彻则为明智。昏愚者不见是理，故多逆，以致凶。明智者见是理，故能顺以致吉。说易者谓阳贵而阴贱，刚明而柔暗，是固然矣。今晋之为卦，上离六五，一阴为明之主。下坤以三阴顺从于离明，是以致吉，二阳爻反皆不善。盖离之所以为明者，明是理也。坤之三阴能顺从其明，宜其吉，无不利。此以明理，顺理而善，则其不尽然者，亦宜其不尽善也。不明此理而泥于爻画名言之末，岂可与言易哉！（《全集·杂著·易说》）

此是说，《周易》的卦爻象和卦爻辞是用来明理的，其所明之理充塞宇宙，顺之则吉，逆之则凶，吉凶在于能否明理。如晋卦象，四阴二阳。上体为离，离为明，六五爻为一卦之主。下体为坤，坤为顺，三阴爻皆顺从上体离明，所以四阴爻之爻辞皆吉利，而九四和上九爻辞则不尽吉利。此说是对此卦《彖》文“明出地上，顺而丽于大明，柔进而上行，是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接”的解释。陆氏认为，上卦离象，其义为明，在于明充塞宇宙之间的理。六五阴爻，为柔居中正之位，乃大明之主，故“吉无不利”。下体三阴，能顺此理，所以其爻辞亦吉。上九以阳刚居上卦之极，过于刚强，有失中道。九四不当位，又与上九同德，贪图上进，处于危地。此二阳爻不尽明理，顺理，所以亦不尽善。阳贵阴贱，刚明柔暗，乃说易者之常谈。但解易不能拘泥于此。如晋卦象，阴爻皆能明理，顺理，反而为贵。陆氏此说，将明理、顺理视为解

易的基本原则。照其对晋卦爻辞的解释看，其所明所顺之理，亦是大中之理。认为此理充塞宇宙，明之顺之则吉，不明不顺则凶。

陆氏认为，此理乃天地人共同遵循的最高准则，如其所说：“此道充塞宇宙，天地顺此而动，故日月不过而四时不忒。圣人顺此而动，故刑罚清而民服。”（《全集·与黄康年》）此是引豫卦《象》文解释“此理”的普遍性。但人类怎样才能顺此理而动呢？陆氏提出无私说，即心无人欲之私，其行为自然符合中道。他说：“此理在宇宙间，未尝有所隐遁。天地之所以为天地者，顺此理而无私焉耳。人与天地并立而为三极，安得自私而不顺理哉！孟子曰先立乎大者，则其小者不能夺也。”（《全集·与朱济道》）“先立乎其大者”，指心不被私欲所蒙蔽。陆氏认为此种境界即《中庸》所说的诚。他解释乾卦九二《文言》“庸言之信，庸行之谨”一段话说：

乾之九二，何其诚之至而德之博也？……诚之在己者不期存而自存，而其端特在于闲邪；德之及物者不期化而自化，而其机特在于不伐，则天理人欲之相为消长，其间可谓不容发矣。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化，此所以为君德欤！中庸之言诚，曰非成己而已也，所以成物也。然则成己成物一出于诚。彼其所以成己者乃其所以成物也。非于成己之外，复有所谓成物也。（《全集·程文·庸言之信》）

此是以九二爻为讲人君之德。认为《文言》说的“闲邪存其诚”即《中庸》说的“成己”；“德博而化”即《中庸》说的“成物”。成己在于闲邪，成物在于不伐，都在于去人欲之私，所谓“一出于诚”。成己是反省内心，成物是使外物得到化育。但成物基于成己，所以成物亦不在成己之外，此即《中庸》说的“合内外之道”。陆氏认为，此种内外合一的境界，是从内心发出的，出于心中的大

中之道。所以他又解释九二爻说：

惟五以飞龙在天，而二以见龙在田者，皆有利大人之美。夫君位既已在五，则夫君德者非人之龙德中正，其孰足以当之？圣人于是发成己成物之道，存诚博德之要，使后之人君，能明圣人之言，以全九二之德，则天下有不足为矣。（同上）

是说，九二爻居下卦之中位，同九五爻一样，为君位，人君处此位，心无私欲之蔽，则无所偏倚而存大中之德，如《书·大禹谟》所说“允执其中”，故能成己，又能成物，既能闲邪存其诚，又能博德而化物，从而无所偏私，将万物人我融而为一。按此说法，其所说的大中之理，说到底，乃圣人之心所固有的法则，通过诚己之心方显露出来。因为此理发自诚心，故说其“充塞宇宙”。显然，此是对程颢的天人一本说的阐发。

按其：“诚己，仁也”的说法，陆氏认为，此诚己诚物之德，也就是孟子说的仁义之心。进而又导出心即理的结论。他说：

道塞宇宙，非有所隐遁。在天曰阴阳，在地曰刚柔，在人曰仁义。故仁义者人之本心也。孟子曰存乎人者岂无仁义之心哉！又曰我固有之，非由外铄我也。愚不肯者不及焉，则蔽于物欲而失其本心。贤者、智者过之，则蔽于意见而失其本心。故易大传曰：仁者见仁谓之仁，智者见智谓之智，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。（《全集·与赵监》）

此引《说卦》文，说明道充塞宇宙，其在人则为仁义之心，此心生来固有，所以称为本心。“愚者不及”，“智者过之”，引《中庸》文：以“蔽于物欲”解释“不及”，以“蔽于意见”解释“过之”，认为二者不合乎中道，所以丧失本心而不见天理，此即《系辞》所说“君子之道鲜矣”。所谓“道塞宇宙”，即前文所说“此理塞宇宙”。按此说法，本心和天理并无区分。又具解释乾卦九二《文言》“闲邪存其诚”和孟子的“存心”说：“只存一字，自可使

人明得此理。此理本天所以与我，非由外铄。明得此理，即是主宰，真能为主，则外物不能移，邪说不能惑。”（《全集·与曾宅之》）又说：“盖心一心也，理一理也，至当归一，精义无二，此心此理实不容有二。故夫子曰吾道一以贯之，孟子曰夫道一而已矣，又曰道二，仁与不仁而已。如是则为仁，反是则为不仁。仁即此心也，此理也。”（同上）此是说，无私欲之诚，即是仁心，即是天理，存此心即是存天理，此即“此心此理，不容有二。”据此，其解释坤卦六二爻辞说：

敬，此理也，义，亦此理也。内，此理也；外，亦此理也。故曰直方大，不习无不利。孟子曰所不虑而知者其良知也，所不学而能者良能也。此天之所与我者，我固有之，非由外铄我也。故曰万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉，此吾之本心也。（同上）

此是以坤卦六二《文言》“敬以直内，义以方外”解释六二爻辞，用来说明内外一理，认为此理即孟子说的“良知”、“良能”，即个人的“本心”。他进而解释说：“四端者即此心也，天之所以与我者即此心也。人皆有是心，心皆具是理，心即理也。”（《全集·与李宰》，“四端”指孟子说的四心。“心皆具是理”，是说，心生来具有天理，非由外铄，所以说：“心即理”。即其所说：“心苟不蔽于物欲，则义理其固有也。”（《全集·与傅齐贤》）由此认为，认识此理，无需外求，此即《系辞》所说：“易则易知，简则易从”。“易简而天下之理得矣”（《全集·与曾宅之》）。故称其心学为“简易”之学。陆氏此说，不同于程朱的“理具于心”说，因为其前提是天人一本，以理为纯主观的产物。由于其主张天人一本，本心即天理，进而导出有名的结论：“万物森然于方寸之间，满心而发，充塞宇宙，无非此理。孟子就四端上指示人，岂是人心只有这四端而已。”（《全集·语录》）此是说，万物皆在我心中，

此心充分发扬光大，充塞宇宙，便是天理，此即《中庸》所说：“诚者物之终始”。由于主张心即理，其所谓“此理充塞宇宙”，可以归之为此心充塞宇宙，即他所说的“宇宙内事，是己分内事；己分内事，是宇宙内事”（《全集·杂说》），“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”（同上）。

此种观点，表现在其易学哲学中，则认为易理和人心不容有二，爻之义即吾心之理，著卦之德即圣人之心。其释《系辞》文“圣人以此洗心，退藏于密”说：

涤人之妄则复乎天者自尔微，尽己之心则交乎物者无恚累。著卦之德，六爻之义，圣人所以复乎天交乎物者，何其至耶？以此洗心，则人为之妄，涤之而无余。人妄既涤，天理自全，退藏于密微之地，复乎天而已。由是而吉凶之恚，与民同之，而已之心无不尽。心既尽，则事物之交，来以神知，往以知藏，复何累之有哉！（《全集·程文》）

此是借《系辞》文，讲心学派提倡的精神境界。认为卦之德和爻之义在于去人欲之妄，复天理之全，使本心发扬光大，与外物打交道，又不受外物牵累。此即“圣人以此洗心，退藏于密”。这样，吉凶则与百姓同恚，遇事则能知来藏往。此种精神境界，即“内外合，体用备。”（同上）据此，他批评象数学派说：“易之书所以不可以象数泥而浮虚说也。”（同上）此是把《周易》看成是提高精神境界的著作，不以其为占卜之书。所以他对《系辞》中的三陈九德，详加解释，认为“九卦之列，君子修身之要，其序如此”（《全集·语录》）。又其解释“退藏于密”说：

以此洗心，信乎其复于天矣。虽六七八九之错综无穷，乾坤六子之摩荡不息，而五十之数所谓不用之一者，实于是乎见之，则圣人退藏之地，岂所谓过而漏焉者哉！得失之象形，悔吝之情著，则爻之所以为吉凶者，吾之所以与民同恚者也。至

诚如神，受命如响，事物之来，神以知之，无以异于著之圆也。物各付物，所过者化，事物之往，知以藏之，无以异于卦之方也。夫圣人之同乎民交乎物者亦异于不及而胶焉者矣。（同上）

他以太衍之数，不用之一，为圣人之心。认为此心之夫理自全，如同不用之一不参与卦爻象的变化一样，不受外物的牵引。此心，陆氏称之为“道心”，即《书·大禹谟》说的“道心为微”，所以说“复乎天者自尔微”。他以此心为“圣人退藏之地”，表示此心乃圣人根本，不随波逐流，不受外物牵引，所以说“岂所谓过而溺焉者哉！”他又以大衍之数，其用四十有九，为圣人济世之事。认为四十九之蓍数衍为八卦，其爻象变化，告人以吉凶，所以圣人与民同患。圣人尽其心，至诚如神，则能知来藏往，此即“蓍之德圆而神，卦之德方以知”，故能“同乎民，交乎物”，推行仁道，使天下百姓皆受其惠。所以说“亦异于不及而胶焉者矣”。“不及而胶”，谓只仁爱一方之民。以上这些说法，就筮法说，以大衍数五十，其一不用为体，以四十九为用；就圣人的境界说，以道心为体，以济世为用。认为筮法与圣人的境界并无差别，并以中道观解释圣人的境界，既不随波逐流，又能化育万民万事，如同揲蓍成卦一样，其一不用，四十九方能成其用。按此说法，易理和人心并无差异，实际上是以人心解释易理。据此，其解释八卦的起源说：

塞宇宙一理耳。上古圣人先觉此理，故其王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。于是有辞有变有象有占，以觉斯民。后世圣人虽累千百载，其所知所觉，不容有异，曰若合符节，曰其揆一也。非真知此理者，不能为此言也。（《全集·与吴斗南》）

所谓“圣人先觉此理”，“真知此理”，非如程朱派所说即物而穷理，而是存心明理，即内求于心，所谓“此心本灵，此理本明”（《全集·与刘志甫》），即《与吴斗南》中所说“自昭明德”；他解释格物说：“格物者格此者也。伏羲仰象俯法，亦先于此尽力焉耳。不然，所谓格物，末而已矣。”（《全集·语录》）“此”，指明心中之理。陆氏认为，伏羲先明其心中之理，然后观象立卦，以觉斯民。后世圣人，由于其心同，其理同，故其所知所觉不容有异。此种观点。实际上以圣人之心为《周易》形成的根源，是心学派解易的一大特色。

陆九渊还研究了形而上和形而下的问题。他继承程颢易学的观点，从天人一本出发，认为道和器不容分割。在同朱熹的辩论中，他批评理学派说：

易之为道，一阴一阳而已。先后始终，动静晦明，上下进退，往来阖辟，盈虚消长，尊卑贵贱，表里隐显，向背顺逆，存亡得丧，出入行藏，何适而非一阴一阳哉！奇偶相寻，变化无穷，故曰其为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常……下系亦曰易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六。六者非他也，三才之道也。今顾以阴阳为非道，而直谓之形器，其孰为昧于道器之分哉！（《全集·与朱元晦》）

朱熹继承程颢说，以道为阴阳之所以然，道为形而上，阴阳为形而下，认为周敦颐说的“无极而太极”，无极指太极之理无有形迹，故其为形而上的道。陆氏反对此说，认为太极之上不应再加“无极”二字，以无极解释太极乃老氏之学。凡无形体者皆可称为形而上，阴阳无形体，亦可称为形而上。他说：“一阴一阳之谓道，一阴一阳已是形而上者，况太极乎？”（同上）意谓阴阳已是形而上者，太极之理为形而上，更是如此，无需再以“无极”明之。其

对“一阴一阳之谓道”的解释，不以道为阴阳之所以然，而是以其为阴阳变易的过程和法则，此过程和法则无有形体，故为形而上。陆氏此说的目的在于阐发程颢的“道亦器，器亦道”说，不以无形之道为独立自存的理世界，同其“此理充塞宇宙”，不分天人的观点是一致的。他说：

此理塞宇宙，所谓道外无事，事外无道。舍此而别有商量，别有趋向，别有规模，别有形迹，别有行业，别有事功，则与道不相干，则是异端，则是利欲为之陷溺，为之蒙白，说即是邪说，见即是邪见。（《全集·语录》）

是说，日常应事接物，皆道之所在，因为“此理塞宇宙”，不分上下，故道不离事；事外无道，离事讲道或离道行事，不是异端，便是邪说。异端，指佛道二教，离事求道；邪说，指功利学派，以事为道。可以看出，由于陆氏主张心即理，理根于心，其发则充塞宇宙，人心即天理，故不区分两个世界。此种观点，并非主张道依赖于器，而是以人心统贯道和器，此亦是心学派易学哲学的特征之一。此种观点，亦表现在理欲之辩中。他说：

天理人欲之言，亦自不是至论。若天是理，人是欲，则是天人不同矣。……天理人欲之言，盖出于乐记之言，亦根于老子。且如专言静是天性，则动独不是天性耶？书云人心惟危，道心为惟微。解者多指人心为人欲，道心为天理。此说非是。心一也，人安有二心？自人而言则曰惟危，自道而言则曰惟微。罔念作狂，克念作圣，非危乎？无声无臭，无形无体，非微乎？（《全集·语录》）

陆氏认为，《礼记·乐记》区分天理和人欲，出于老子学说，即以静为人的天性，以感物而动为人欲，将天人对立起来，此是“裂天人而为二”（同上）。“解者”，指程朱学派，以《大禹谟》说的“人心”为人欲，“道心”为天理。“罔念作狂”两句，本于《周书·

多方》。“无声无臭”，本于《诗·大雅·文王》。陆九渊不赞成程朱派以天理、人欲解释道心和人心，认为人心和道心不容对立，即“心一也，安有二心？”此心无人欲之私即是天理。所谓“人心惟危”，“危”，谓人心可以为狂，亦可以为圣，应加警惕；人心不就是人欲。他从天人一本出发，主张心即理，故不以天理为脱离人心而存在于形而上的世界，此亦是心学和理学区别之一。

总起来说，理学派以事物的规律性解释易理，而心学派则以人心活动的准则解释易理。前者以天理为事物之所以然，居于形而上的世界，实际上将事物的概念视为独立自存的实体，以个体事物为概念的现实化，走上客观唯心主义。后者以天理为主观的原则，基于人心，充塞宇宙，实际上将个人的精神，特别是道德意识视为宇宙的原理，则走上主观唯心主义。陆九渊的易学及其哲学就是心学派的奠基者。

陆氏易学属于义理学派，同样不赞成以象数解易。他说：“数即理也，人不明理，如何明数。”（《全集·语录》）他同朱熹一样，主张有理而后有数。但其对揲蓍成卦的解释，并不排斥河洛之学。其《杂著》中有《易数》一文，以河洛之数说明八卦的形成。其论筮法中的四象说：

论五行生成，水合在一六，火合在二七，木合在三八，金合在四九，土合在五十。数至四而五在其中矣。一与四自为五，二与三自为五，二与三少阴少阳之里也。一与四老阴老阳之表也。五数既见，二得五为七，三得五为八，故七为少阳，八为少阴。一得五为六，四得五为九，故六为老阴，九为老阳。故七与八合，其数十五，六与九合，其数亦十五。少阴少阳老阴老阳，是谓四象。（《易数》）

其在《杂著·三五以变，错综其数》中说：“天地之数五十有五，而五为小衍，五十为大衍。”按此说法，其所说的五行生成之数即

天地之数，其中五为小衍之数。“数至四而五在其中”，是说四象或四营，其中含有五之数。如四方，含有中央，则为五方。陆氏认为，此中五小衍之数，加一则为六，一六为水；加二为七，二七为火；加三为八，三八为木；加四为九，四九为金；加五为十，五十为土。此即“五位相得而各有合”，其总数即天地之数亦即五行生成之数。此是说，五行生成之数，由中五之数演变而成。陆氏认为，此中五之数，就其为一与四之合说，一为老阴，四为老阳；就其为二与三之合说，二为少阴，三为少阳。就一二三四的程序说，二三在一四之间，二三居内，一四居外，所以说“二与三，少阴少阳之里也。一与四，老阴老阳之表也。”此一二三四之数，各加五数，则为七八九六之数。六九居表，七八居里。居里为少，居外为老。故六为老阴，九为老阳，七为少阳，八为少阴，此即四象。此四象之数亦是五行之成数。他说：“生而未成不可用，故用其成数。”（同上）此是说，筮法中的四象，由中五之数衍变而来。他解释说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。四象者阴阳有老少，谓老阳少阳老阴少阴也。或曰六七八九为四象，即老阳老阴少阳少阴也。”按此说法，太极当中五之数，衍为五行生数，其中的奇数一、三为阳，偶数二、四为阴，此即“是生两仪”。此阴阳之数，各加五数，则为七八九六之数，即老阴老阳少阳少阴之象，此即“两仪生四象”。关于“四象生八卦”，他说：

三奇者，四四四也。三偶者八八八也。此老阴老阳也，即乾坤之象，故不容有二。若少阴少阳，则各有三变，此六子之象也。两偶一奇则四八八为震之象，八四八为坎之象，八八四为艮之象。两奇一偶，则八四四为巽之象，四八四为离之象，四四八为兑之象。四象生八卦，亦可见于此。（同上）

关于四和八，他解释说：“一揲之余，不四则八，再揲、三揲之余，

亦不四则八。四奇也，八偶也，故三揲而皆奇，则四四四，有乾之象。三揲而皆偶，则八八八，有坤之象。”（《全集·语录》）四、八指揲之以四的余数，即归奇之数。按孔疏于《正义》中，以第一变归奇之数，不五则九，是连同挂一之数说的。陆氏不取挂一之数，只取余数，故说“一揲之余，不四则八”。他以余数四为奇画，余数八为偶画，出于以四为一，八乃四之倍数，故为偶。朱熹亦有此说。陆氏认为，如果三揲之余数皆为四，即四四四，则为乾卦象☰，三揲之余数皆为八，即八八八，则为坤卦象☷。三奇为老阳之象，三偶为老阴之象，乾坤两卦为父母卦，“故不容有二”。如果三揲之余数为四八八，即初揲的余数为四，二揲为八，三揲亦为八，画卦时，从下往上，则为震卦象☳，为两偶一奇之卦。三揲之余数为八四八，则为坎卦象☵；为八八四，则为艮卦象☶。艮坎两卦亦是两偶一奇之卦。凡两偶一奇之卦皆为少阳。三揲之余数为八四四，则巽卦象☴；为四八四，则为离卦象☲；为四四八，则为兑卦象☱。此皆两奇一偶之卦，为少阴。此六子卦，震、坎、艮为少阳，巽、离、兑为少阴，故说“少阴少阳，则各有三变。”陆氏认为，此即“四象生八卦”。

可以看出，陆九渊对揲蓍成卦的解释，受了河洛之学的影响。他以“易有太极”章为讲筮法问题，同朱熹说是一致的。但朱熹以其为画卦过程，陆氏则以其为揲蓍过程。就揲蓍说，陆氏取揲四之余数定八卦之象，即不取过揲之数，亦不取挂扚之数，不同于朱熹说，别立新义，其法甚简。按其解释，三揲即一变便得八卦之象，其有六爻，每爻三揲，三六十八，即《系辞》文“十有八变而成卦”。按此说法，老阴老阳少阴少阳四象，指卦象，非指爻象，并认为乾坤为可变之卦，六子卦皆不变之卦，则与春秋以来的筮法不合。看来，陆氏的揲蓍说，不如朱熹精密。其论易数，在于说明：“吾尝言天下有不易之理，是理有不穷之变，诚得其理，

则变之不穷者皆理之不易者也。”（《易数》）意思是，易数的变化所以无穷，皆出于其不变之理。所以人们在事物的变易面前，应小心翼翼，心存其理。可见，其论象数，是脱离占筮内容的。这同他以《周易》为存心明理之书的易学观是分不开的。

二 杨简《易传》

杨简是陆九渊的大弟子，也是南宋时期心学的主要宣传者。陆氏提出的心学命题，经过杨简阐发，在宋明时期产生了很大影响。他继承了程颢和陆九渊的易学，著有《杨氏易传》二十卷，又有《己易》一卷。《四库总目提要》说：“考自汉以来，以老庄说易，始于魏王弼。以心性说易，始王宗传及简。宗传淳熙中进士，简乾道中进士，皆孝宗时人也。顾宗传人微言轻，其书仅存，不甚为学者所诵习。简则为象山弟子之冠，如朱门之有黄，又历官中外，政绩可观，在南宋为名臣，尤足以笼罩一世，故至明季，其说大行。”王宗传著有《童溪易传》。《提要》将王杨易学视为同一系统，未必确切。王氏《易传》，虽以心性解易，如其所说“易即吾心，吾心即易”（《童溪易传·系辞上》），但同杨简易学，并不相同，不属于心学体系。其解易，常引《伊川易传》、《张载易说》、《朱震易传》语。其论太极，有时取王弼说，有时取朱震说，有时取周敦颐说。其观点，比较混杂，未成体系，故后世无甚影响。又《提要》评论杨简《易传》说：“简之学出于陆九渊，故其解易，惟以人心为主，而象数事物，皆在所略。”此语颇得其要。杨简乃宋明时期以人心解易的代表人物，他发挥了程颢和陆九渊的天人一本的思想，认为易之理即人之心，以此为原则，解释了六十四卦的卦爻象和卦爻辞以及《彖》、《象》、《文言》三传，建立起心学派的易学哲学体系。其《易传》未释《系辞》以下等传。因为他不以《系辞》文皆为孔子所作。其《己易》，乃通论《周

易》的原则，集中代表了他的易学观。总的说来，杨简易学哲学的方向是将程颢和陆九渊的观点引向了以自我意识为核心的本体论。

(1) 易之道即人之心

关于《周书》一书，杨简大概受了朱熹的影响，认为“易本占筮之书”（《易传·坤》），但圣人于卦爻象下系之以辞，却是为了教化百姓，提高人们的品德。他说：“圣人作易，因筮设教，因人情引之而诸道。”（《易传·解》）“因人之情”，谓利用百姓避凶就吉的心理，使其心趋于道，此即“因筮设教”。他进一步解释说：

卜筮者民之利用，圣人系之以辞，因明人之道心，是谓正德。人心即道，故舜曰道心。孔子曰夫易所以崇德广业也。（《易传·乾》）

“利用”、“正德”、“道心”，皆出于《虞书·大禹谟》。“崇德广业”本于《系辞》“子曰”语。此是以卜筮为“利用”之事，以系之以辞为“正德”，即发扬“道心”。“人心即道”本于陆九渊说。杨氏认为，《系辞》中说的“易所以崇德广业”，即圣人以卦爻辞来发扬人的道心。按此说法，易之道即道心，即人心。其释复卦《象》“复，其见天地之心乎”说：“喜君子，恶小人，万古人心如此。人心即易之道也。”（《易传·复》）又说：“天地之心即道，即易之道，即人，即人之心，即天地，即万物，即万事，即万理。”（同上）此是说，天地之心即道心，即人心，即万事万物之理。这又是阐发陆氏的心即理说。总之，以人心解释易之道既是杨氏易学的出发点，亦是其归结点。

据此原则，他解释了许多卦的卦义。如其解释乾卦初九爻辞“潜龙勿用”说：

人之所以不能安于下而多有进用之意者，动于意而失其本心也。人之本心至神至明，与天地为一。方阳气在下，阳气寂

然安于下，未尝动也。人能如阳气之在下，寂然无进动之意，则与天地为一，不失其心矣，是之谓得易之道。不能安于潜而有欲用之意者，必获咎厉，必凶，是谓失易之道。（《易传·乾》）

“阳气在下”，取《象》“阳在下也”及《文言》“阳气潜藏”义。“本心”，指“道心”，此是以意念未动解释“潜龙”，以道心解释“潜龙勿用”。意思是，不能安于下位而求进用，有此念头，便失去道心，即丧失易之道，必凶。人之本心，不起念头，如同阳气存在，寂然不动，则能“与天地为一”，有此种境界，便得到易之道。又其解释无妄卦《象》文“无妄之往，何之矣”说：

言其本止而不动，意动则妄矣。往则为妄矣。动则离无妄而之妄矣。故曰无妄之往，何之矣。离无妄而之妄，离天命而之人欲，天不祐也。何以能行。非天不祐，自取也。（《易传·无妄》）

按《伊川易传》以无妄为天理，而杨简取陆氏说，以无妄为本心即道心。认为此无妄之心，即意念未动的境界，意念兴起，即是妄，妄则离去本心，就人欲而背天理，此即“无妄之往，何之矣”。离无妄之本心而趋人欲，天必不祐。此是以意念未起，不失道心，解释无妄卦义。又其释此卦初九爻辞“无妄往，吉”说：“此谓以无妄而往也，乃真心而往也，象所言无妄之往。动于意而离，是谓失其道心。道心者，人之本心也，真心非放逸之心世，虽动而未尝离也。”（同上）此处“无妄之往”，取《象》文义，亦取程氏义，以“往”为行，不以其为离义。杨氏认为，本心并非不动，而是不起意念，顺本心而行动，一切思想言行都是善的。所以爻辞说“无妄之往，吉。”此种观点，还表现在对复卦初九爻辞“不远复，无祇悔，元吉”的解释中，他说：

意起为过，不继为复。不继者，不再起也，是谓不远复。意

起不已，继继益滋，后虽能复，不可谓不远复。不远之复，孔子独与颜子谓其有不善，未尝不知，知者未尝复行者……颜子清明，微过即觉，觉即泯然无际如初。神明如初，是谓不远复。（《易传·复》）

此是引《系辞》中对此爻辞的解释，即颜回“有不善，未尝不知，知之未尝复行”解释“不远复”。但杨氏将“不远复”理解为意念不再兴起。认为颜回心如明镜，虽起意念，但不继续，又回到清虚的境地，所谓“神明如初”，所以爻辞说无大悔而元吉。此是以回到意念未动的境地，即复其本心，解释复卦初九爻义。初九乃复卦之初爻，一卦之始。因此，其又解释“元吉”之“元”说：“元，始也，复其意未动之始也。是元即乾元，即坤元。元不可思，元不可度，始谓之始。又谓之大，又谓之道心，又谓之天地之心。”（同上）此以意念未动之初为元。认为此境界，即是道心，又称之为天地之心，《象》文说的“乾元”、“坤元”亦是此意。按此说法，道心又是万物的根源。由于其以乾坤二元为道心，又解释坤卦六二爻辞“直方大，不习，无不利”说：

曰直，曰方，皆所以形容道心之言，非有二理也。此道甚大，故曰直方大。此道乃人心之所自有，不假修习而得。（《易传·坤》）

他以形容地德的“直方大”为形容道心之语，认为此心乃人所固有，不需修习，所以无不利。关于“不习”他又解释说：

直心而往即易之道。意起则支而入于邪矣。直心而行，虽遇万变，未尝转易，是之谓方。圆则转，方则不转。方者特明不转之义，非于直之外，又有方也……是道非学习之所能，故曰不习。孟子曰：人之所不习而能者，其良能也，所不虑而知者，其良知也。习者勉强，本有者莫俟乎习？此虽人道，即地之道，故曰地道光也。光如日月之光，无思无为而无所不

照不光明者也。必入于意，必支而他，必不直方，必昏，必不利。（《易传·》卷二十）

“支”，谓支离。此以不起意念，不入于邪，解释“直方大”，认为此直方大之心即是道心，即人之本心，生来就有，即孟子说的良知良能，不需学习。此心虽是入道，亦是地之道，即易之道。关于易道无思无为，其又解释说：

道心无体，因物有迁，迁则有所倚，有所倚则入于邪。不动于意，本无所倚，本无邪偏，何思何虑？自至，自中，自神，自明，无所不通。人之所以动而巽者此也，何思何虑？天之所以施者此也，何思何虑？地之所以生者此也，何思何虑？惟无思故无所不明。惟无为故无不应。凡易之道皆此道也，皆大易之道也。（《易传·益》）

此是对益卦《象》文“凡益之道，与时偕行”的解释。按此卦《象》文又说：“益动而巽，曰进无疆。天施地生，其益无方。”益卦巽上震下，取两体义，故说“动而巽”，即动而顺。杨氏认为，所谓“无方”，指道心无体，不动于意念，无所偏倚，故不入于邪，因而无需思虑。此心自然合乎道，所以无所不通。人靠此心而动顺，天靠此心而下施，地靠此心而生育，此心即易之道，即《系辞》所说的“易无思无为也”。他说：“少读易大传，深受无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。窃自念学道，必造此妙。”（《易传》卷二十）他将“寂然不动”解释为“不动于意”，认为此心即道心，既是易之本体，又是人心之本体。这样，一部《周易》便成了心学派的修养经。

总之，杨氏解易，不是像程朱派那样，以天理为出发点，而是以道心为出发点，认为易即道心。其所谓道心，如哲学史家黄宗羲所说：“象山说颜子克己之学，非如常人克去一切忿欲利害之私。盖欲于意念所起处，将来克去。故慈湖以不起意念为宗，是

师门之传也。”（《宋元学案·慈湖学案》）杨氏以不起意念为道心，以此解释易理，不仅出于陆氏心学，而且受了佛教大乘性宗和禅宗学说的影响。

（2）卦爻名殊而道一

杨简通过对卦爻象的解释，还研究了事物的差异和同一的问题，同样表现了心学派解易的特色。关于乾坤两卦，陆象山提出乾坤一理说。他说：“乾坤同一理也。孔子于乾曰大哉乾元，于坤则曰至哉坤元。”（《全集·与赵泳遗》）认为“塞宇宙一理耳”，所以乾坤本质上并无差别。杨简将此观点加以发挥，提出乾坤一道说。他解释说：

坤者两画之乾，乾者一画之坤也……--坤者两画之乾，非乾道之外复有坤道也。故曰明此以南面，尧之所以为君也。明此以北面，舜之所以为臣也。难者曰：乾坤之道果一，则象何以有大哉、至哉之分？应之曰：大哉至哉所以致君臣之辨，所以辨上下之分。而坤爻又曰直方大，又曰以大终也。是坤亦未尝不大，于以明乾坤之实未始不一也。不然，则孔子何以曰一以贯之，中庸何以曰天地之道，其为物不貳。（《易传·乾》）

“--坤者两画之乾”，是说，就卦爻象说，--坤不过是一乾分而为两画而已，偶画--已包含在奇画--之中，所以说“非乾道之外复有坤道。”“以大终”，引自坤卦上六《象》文。认为《象》虽称坤元为“至哉”，但《象》又称其为大，所以乾坤之道并无差别。至于《象》称乾为大，称坤为至，只意味着君臣上下之辨，如同尧舜的关系一样，其道并无差别。此即“乾坤之实，未始不一”。意思是，乾坤只是形式上，名义上的差别，其实质并无差别。如其所说：“乾坤之名不同，而用则无二也。故曰通乎一，万事毕。”（同上）此种观点，亦表现在对坤卦的解释中。他说：“乾坤之道

一也。分阴分阳而言之，则乾为天为君为父为夫，坤为地为臣为母为妻……姑以此著君臣夫妇之辨，其实一也。”（《易传·坤》）是说，乾坤两卦，表面上看，分阴分阳，其作用并非差别对立。他解释说：

地形在下，其势承天，乃顺承天。乃者所因之辞。乾坤虽一，天体至大，无所不统，故乾象曰乃统天。地在天中，势卑而承天，因其卑而承天，故象曰乃顺承天。予以明乾坤之道一，因形发用，是谓并行而不相悖。（同上）

“乃顺承天”，引自坤卦《象》文“地在天中”，本于浑天说；杨氏认为，乾坤如天地一样，其形体和所处的地位虽不同，但地总是顺从天，阴总是顺从阳，君臣父子夫妇关系亦是如此。此说明乾坤之道本一，其作用并不相背，如《中庸》所说“并行而不相悖”。据此，他进一步解释乾坤一道说：

智者通达，乾坤一道。虽于坤曰刚健中正纯粹精也，亦无不可，何必指事为验？乾坤之道，为臣为妻，不得此至柔动刚，至静德方之道，则为臣不尽忠，为妻不尽正。道心无体，无体可执，非至柔乎！立己私焉，则不柔矣。有体之柔，柔则不刚。无体之刚，刚不可屈，义不可夺，非动刚乎！（《易传·坤》）

此是对坤卦《文言》“坤至柔而动也刚”的解释。杨简认为，《文言》所说“大哉乾乎！刚健中正纯粹精也”，同样适用于坤卦之德。因为坤虽为柔为静，可是《文言》又说：“坤至柔而动也刚”。就人道说，坤道为臣，但有动而刚之德，方能为君尽忠，为妻之道亦是如此。这是因为道心无体，不偏于刚或柔之一方。就其无体说，可谓至柔，但此至柔之德，不动于意，不入于邪，又刚直而不可屈。按此说法，乾坤所以一道，是因为体现道心无方体。从道心方面看，乾坤之德，可以说是“一道而名殊”（同上）。他说：

“坤之顺即乾之健，坤之承天即乾之绕天。坤之生物于春，长物于夏，成物于秋，藏物于冬，时行也。名殊形殊，阴阳之气殊，而实一也。”（同上）总之，无论就人道或天道说，乾坤之道并无区分。其所以无区分，因为道心如此，此即其“实一也”。

杨简的乾坤一道说，就其理论思维说是追求事物和卦爻象的同一性，从而将差别对立看成是表面的现象。此种观点，也表现在对其它卦的解释中。突出的是对睽卦及其《象》文的解释。他说：

天高地下，睽矣，其造化之事则同也。男阳女阴，睽矣，而夫妇之至通和而不睽也。万物不胜其睽异矣，而其事则类也。万物虽多，不出乎八卦之属，虽鸟兽草木昆虫之微，各从其类。八卦又不出阴阳之二类，阴阳又不出易道之一类，曰同，曰通，曰类，姑以晓天下之瞶瞶者。（《易传·睽》）

此处提出“同”、“通”、“类”，说明天地万物存在着同一性。认为天地万物虽有差别对立，但又都归于某一类。如同八卦爻象一样，各有差异，但皆可归于阴阳两类，而阴阳又归于易道一类。从易道这一最高的层次看，一切事物并无本质差别。关于同、通、类三者的关系，他论述说：

类则通通则同，同则一者，非合而为一也，未始不一也。人心无体，无体则无际，无际则天地在其中，人物生其中，鬼神行其中，万代万变皆在其中，然则柯往而不一乎！如人之耳目口鼻四肢，虽不同而一人也。根干枝叶花实虽不同，而一木也。源流潜派淤激虽不同，而一水也。人惟意动而迁，自昏自乱，自纷纷，而不昏者自不睹其为异也。（同上）

此是说，天地万物为一大类，所以相通，相通则相同，相同则为一，不是合而为一，而是未尝不一。就是说，天地万物在本质上是同一的。此种同一性，如同四肢而一人，根叶而一木，源流而

一水。杨氏认为，人们见其为异，那是出于意念之动，出于意识的分别，是庸人自扰。如果心不起念，不偏于一方，则无界限之分，此即“人心无体，无体则无际”。此种境界即是道心。以道心观之，天地万物皆在人心中，并无差别，此即“何往而不一乎！”即是说，由于道心无体，包容一切差别，事物虽异而本质同一。他解释睽卦《象》文“君子以同而异”说：“道心之中固自有如此之异用而非异也。孔子曰天下何思何虑？无思无虑是谓道心。”（同上）此亦是说，从道心的观点看，事物的表现虽有差别而其实质并无差别，此即“异用而非异”。因为道心无思无虑，不起分别心，所以视天地万物而为一。他形容道心说：“如水鉴之照万物，虽曲折万变，而水鉴无思无虑也。”（《易传·蛊》）杨氏此论，将事物的类同，体同和相通看成是一回事，将同一性片面夸大，从而否认事物之间存在本质的差别，最终将事物的差别对立归之于人心的产物。他以差别对立出于人的分别心，又是受了佛教唯心论的影响。

杨简将此种观点加以推广，认为六十四卦，三百八十四爻，万事万物，说到底，都“名殊而道一”。他说：

合三易而观之，而后八卦之妙，大易之用，混然一贯之道，昭昭于天下矣。而诸儒言易，率以乾为大，坤次之，震坎艮巽离兑又次之，噫嘻！末矣。一者易之一也，--者易之--也。其纯一者名之曰乾。纯--者名之曰坤。其一、--杂者名之曰震坎艮巽离兑，其实皆易之异名，初无本末精粗大小之殊也。

（《易传》卷一）

“三易”指连山、归藏《周易》。此是说，八卦之形状虽异，但并无本末精粗大小之别。以乾卦或以乾坤两卦为本，以其它卦为末，不符合三易之道。因为阴阳两爻相互包涵，其它各卦又都是阴阳两爻相杂，其不同只是名称，其道则一。即是说，八卦皆易道之

体现，所以卦爻并无本质差别。由此，得出结论说，

八卦者易道之变也，而六十四卦者又变化中之变化也。物有大小，道无大小。德有优劣，道无优劣。其心通者，洞见天地人物尽在吾性量中，而天地人物之变化皆吾性中之变化，尚何本末精粗大小之间？虽说卦有父母六子之殊，其道未尝不一。（同上）

此是说，八卦和六十四卦之象皆是易道变化的不同形式，如同事物一样，其德不同，其道则一。其道所以为一，因为事物之变化皆出于吾心之变化，天地人物尽在我心之中。愚者不懂这一道理，所以只见卦爻象之间的差别；此乃明者所不取。他解释乾卦《象》文说：

始终一物也，本末一致也，事理一贯也，非事外有理也，非理外有事也。曰事曰理，曰本曰末，曰始曰终，皆常人自分裂之，自立其名。君子不得而骤违之，亦姑从而为是言也。明者自以为本一也。不明者自以为实不可一也。（《易传·乾》）

杨简认为，分别本末始终，分别理和事，如程朱派以理为本，以事为末，事外求理，此乃常人之见，自立其名，不懂得万事万物万理皆出于人心，其本则一。

总之，杨简的“名殊而道一”说，不赞成区分事物的差别和对立，追求无差别的境界，是对程颢的“仁者与天地万物为一体”和陆九渊的“此理充塞宇宙”说的新的发展。可以看出，心学从人心出发，以本心或道心为事物之本原，视卦爻象和事物的差别为人心的产物，则不区别道和器，理和事，即不以理为本，事为末。这一点，也可以说是客观唯心主义和主观唯心主义的区别之一。

（3）天人本一

杨简以易之道即人之心，以卦爻象的变化及其差异出于人心，

其理论思维的根源是不区分天和人。他继程颢和陆九渊之后，提出“天人本一”、“天人一致”和“三才一体”说，作为其易学哲学的基本原则。他解释乾卦《象》文“乾道变化，各正性命”说：

天乾即吾之刚健中正者也，岂独天有之，吾无之？孔子欲无言，以天何言哉！四时行焉，百物生焉为比。上系曰与天地相似，又曰范围天地，曲成万物。中庸曰圣人之道，发育万物。三才一，万理一。（《易传·乾》）

此是引《论语》、《系辞》和《中庸》文，论证天地人本是一理，进而说明天道变化同人心变化并无差别。又其解释《象》文“首出庶物，万国咸宁”说：

夫道一而已矣。是道超出乎万物之表，故曰首出庶物。是道能致万国咸安宁，故曰万国咸宁。首出庶物似言天，万国咸宁似言人。学者观之，疑不可联言。合而言之，所以明天人一致，使学者不得而两之。知天人之本一，则知乾矣。（《易传·乾》）

是说，以“首出庶物”为明天道，“万国咸宁”是讲人道。此是表面的看法。其实，这两句话，不能分开，合而观之，即联系起来看，都是讲乾道，用来说明“天人一致”、“天人本一”。杨氏所说的“天人本一”，是说，天人是一回事，人心即是天道，天道不在人心之外。他解释乾卦《象》文“天行健，君子以自强不息”说：

君子所以自强不息者，即天行之健也。非天行之健在彼，而君子仿之于此也。天人未始不一也。（《易传·乾》）

杨氏认为，君子自强不息，不是君子效法天道，而是天道自身的活动，天人不容分彼此。此即他所说“知天人之无二，则可以与言易矣。”（《易传·乾》）“无二”是说，人心和天道不只有其同一性，而是等同无差别。显然，这是对程颢的天人一本说的发挥。因此，其解释乾卦《文言》“大人与天地合其德”说：

天，吾之高；地，吾之厚；日月，吾之明；四时，吾之序；鬼神，吾之吉凶。其谓之合也固宜；其谓之弗违也，又何疑。故《大传》亦曰“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”（同上）意思是，天地万物的变化即是吾心的变化；如陆氏所说，“宇宙即是吾心，吾心便是宇宙”，所以大人与天地同德，范围天地之化而不过。此即程颢所说“非外也”，可以看出，其所谓“天人本一”，实际上是认为人心可以支配客观世界的变化。他在其（《易传·临》）中，解释阴阳气数的变化说：

阴阳生乎道，故道可以转阴阳之气数。特以人之尽道者寡，而消息盈虚之数鲜有能易之者。孔子曰圣人在上，日不食……亦有以人道修明而潜弥其灾者。此易道变化无穷之妙，阴阳变化无一日不自道心而生者。

这是对临卦卦辞和《象》文“八月有凶”的解释。是说，阴阳气数出于易之道，而易道即道心，所以圣人之心可以改变四时节气度数的变化。此种天人一本说，又宣扬了汉易中的天人感应论。

总之，杨简的“天人本一”说，由于不区分天和人，即不区分主观和客观，从而以主观代替客观，具有主观唯心主义的特色。此种天人观，就易学哲学说，同数学派、理学派和气学派的观点是不同的。数学派将天道归之为数学法则，肯定其有逻辑的必然性。理学派以天道为阴阳变易之理，属于形而上的世界。气学派则认为天道乃气运动变化的过程及其规律，属于客观物质世界。三派的观点虽然不同，但都承认天道和易道不依个人的意志而转移。而心学派则将天道和易的法则归之于个人的心，特别是心理学和伦理学讲的心。如果说，四派的易学哲学都讲天人合一，但在如何理解天和人，如何理解合一的问题上却存在着分歧。此种分歧，就其理论思维说，不仅表现为唯物论和唯心论的对立，也表现为唯心主义内部不同派别的争议。那种笼统地，不加分析地将中国

哲学的特色归之于“一天人，合内外”的说法，是不能揭示出理论思维发展的规律的。

杨简的天人观，作为其易学哲学的理论基础，集中地表现在其所著《己易》中。此书可以说是关于《周易》的通论。所谓“己易”，即以易为己，以自我为《周易》的基本原则，认为《周易》中的法则乃自我的化身。此书将天人关系，归之于物我关系，内外关系，论证了卦爻象和天地万物皆出于我个人的意识。关于《周易》的性质，他说：

易者己也，非有他也。以易为书，不以易为己，不可也。以易为天地之变化，不以易为己之变化，不可也。天地我之天地，变化我之变化，非他物也，私者裂之，私者自小也。
(《己易》)

是说，《周易》一书及其所讲的变化之道，都是以我为中心而形成的，我即是易，《周易》所讲的天地变化即我的变化。以天地之变化为大，以我为小，那是将天人关系割裂了。此段话，可以说是其《周易》观的总纲。前面所引其对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，也是从“己易”这一原则出发的。

依据这一原则，其在《己易》中讨论了卦爻象的来源。他说：包牺氏欲形容易是己而不可得，画而为一。於戏！是可以形容吾体之似矣。又谓是虽是以形容吾体，而吾体之中又有变化之殊焉，又无以形容之，画而为--。一者吾之一也，一者吾之--也。

是说，伏羲氏最初画卦，从奇一偶一两画，阴阳二爻画起，即在于表明易之为己。一画表示我之全体，--画表示我这一整体的变化又有分别。即其所说：“一者吾之全也，--者吾之分也。全即分也，分即全也。”（同上）后两句是说，部分乃整体的部分，整体包涵部分，所以奇偶两画，并非对立，如其所说：“坤者两画之乾，

乾者一画之坤也。”（同上）此段文意是说，奇偶两画来于我的整体和部分。据此，其论乾坤两卦象说：

乾何以三一也？天此物也，人此物也，地此物也，天二一也，天二已也，皆我之为也。坤何以三--也？天有阴阳日月明晦也，地有刚柔高下流止也，人有君臣夫妇贵贱善恶也。（同上）

是说，乾卦所以为三奇，表示天地人乃一整体，即我之全体，即：“皆我之为也”。坤卦所以三偶，表示天地人又各有其对立面，其对立面即我之部分。杨氏认为，其它六卦象，亦皆我之变化。如其论震卦说：“阳为主，自下而动且起也，此我之变态也。”（同上）是说，震卦二阴一阳，阳为一卦之主，震为动，此是我之变动。又如坎卦，一阳陷于二阴之中，“此我之坎也”。艮卦，一阳止二阴之上，“明乎我之止也”。兑卦，一阴居二阳之上，表示阴柔发散于外，为悦，“明乎我之悦也”。由此得出结论说：

举天地万物万化万理，皆一而已矣。举天地万物万化万理，皆乾而已矣。坤者乾之两，非乾之外复有坤也。震巽坎离艮兑，又乾之交错散殊，非乾之外，复有此六物也，皆吾之变化也。不以天地万物万化万理为己，而惟执耳目口鼻四肢为己，是割吾之全体，而裂取分寸之肤也，是梧于血气而自私也，自小也。（同上）

“一”，指我之全体。是说，天地万物，各种变化都是我的全体的变化；用卦象来表示，都是乾的变化。坤之两即在乾之中，即在我的整体之中。六子卦，无非是乾卦变化的不同方面，即我的全体的不同部分，不在乾卦之外，即不在我的全体之外。我之全体，不限于我的身体，天地万物及其变化皆是我的全体。仅以我的身体为我，那是自甘渺小。以上是从奇偶两画的来源论证八卦的形成无非是我的放大。关于八卦的卦义及其所取之物象。杨简同样

认为是我的放大。如论乾天坤地说：

清明者吾之清明，博厚者吾之博厚，而人不自知也。人不自知，而相与指名曰彼天也，彼地也。……夫所以为我者，毋曰血气形貌而已也。吾性之澄然清明而非物，吾性洞然无际而非量。天者吾性中之象，地者吾性中之形。故曰在天成象，在地成形，皆我之所为也。混融无内外，贯通无异殊，观一画，其旨昭昭矣。（《己易》）

是说，由于我的心性清明，我的形体厚博，所以天为清明，地为厚博。天地乃我之形和性，皆我之所为。我与天地之象，融合为一，本无差别，如其所说“一者吾之合也”。此段文意是说，乾坤所取之物象，是取我之象，关于乾健坤顺，杨氏认为也是出于我的性质。他说：“乾健也。言乎千变万化，不可纪极，往古来今，无所终穷，而吾体之刚健未始有改也。言乎可指之象，刚所谓天也。”（同上）是说，我之体质刚健而不改，其变无穷，故以天为健。由此，得出结论说：

指吾之刚为九，指吾之柔为六，指吾之清浊为天地，指吾之震巽为雷风，指吾之坎离为水火，指吾之艮兑为山泽。又指吾之变而化之错而通之者为六十四卦，三百八十四爻。以吾之照临为日月，以吾之变通为四时，以吾之散殊于清浊之两间者为万物。（同上）

此处说的六子卦，皆主取义说。“吾之震巽”，即我之变动；“吾之艮兑”，即我之止悦；“吾之坎离”，即我之陷丽。认为有我之体质、心性、变化、作为，方有刚柔二爻，方有八卦所取之物象，方有六十四卦，三百八十四爻。《系辞》说：“象莫大乎天地，变通莫大乎四时，著明莫大乎日月。”杨简则认为天地日月，四时以及万物，皆出于我之体质和心性的变化。按此说法，圣人不是观天象，察物理而作卦，而是依人的体质、心性而立卦。

关于卦爻辞，杨氏认为更是出于我之心性。其论乾卦“元亨利贞”说：

元亨利贞，吾之四德也，吾本无此四者之殊，人言之者自殊尔。人推吾之始，名之曰元，又曰仁。言吾之通，名曰亨，又曰礼。言吾之利，名之曰利，又曰义。言吾之正，名之曰贞。又曰固。（同上）

是说，元亨利贞作为四德，出于我之始、通、利、正，即仁礼义正四种品德。杨简认为，此四德亦是人之本心，即人之良知良能。圣人作易，即取之于此心，发明此心。他说：“近取诸身，殊不远也，身犹远耳。近取诸心，即此心也。”（同上）此心指道心。杨简认为，《周易》中的吉凶之辞是用来表示存此心不起意念，即是吉；起于意而失此心，即是凶。其论乾卦各爻辞说：

无虞他日之吉凶，但观一念虑之得失。当乾之初而不肯潜，此心放也。当五而不能飞，此心固也。当三而不惕，此心慢也。当四而不疑，此心止也。循吾本心以往，则能飞能潜，能疑能惕，能用天下之九，亦能用天下之六，能尽通天下之故。……吾心中自有如是十百千万散殊之正义也。礼仪三百，威仪三千，非吾心外物也。故曰性之德也，合内外之道也。（同上）

此是说，乾卦各爻辞是教人于任何情况下都不起念，不起念，则无私心，不入于邪，仁义本心自然光大，其思想言行无往而不合乎规矩，所谓“仕止久速，一合其宜；周旋曲折，各当其可”（同上），此即内外合一的境界。有此境界即是吉，无此境界即是凶。按此说法，《周易》中的吉凶、得失、悔吝、咎和无咎等筮辞以及《象》《象》二传解释吉凶之辞的各种体例，都在于表示能否循本心而动。由此，又得出结论说：

此心果可得而见乎？果不可得而见乎？果动乎？果不动乎？特未之察耳。似动而不移也，似变而未尝改也。不改不移，谓

之寂然不动可也，谓之无思无虑可也，谓之不疾而速，不行而至可也。此天下之至动也，此天下之至贲也。象也者像此者也，爻也者仿此者也。非贲自贲，动自动也，一物而殊名也，一人而姓名字行之不同也。（同上）

“似动而不移”，是说，仁义本心感物而动却不受意念起落的影响。就其不改不移说，可以说是“寂然不动”；就其感物而动说，可以说是“不疾而速，不行而至。”杨氏认为，此心即《系辞》所说“天下之至动”、“天下之至贲”。卦即像此心之贲，爻即仿此心之动，事物之贲，事物之动，都依此心而动，此即“非贲自贲，动自动也”。因为天下之事，天下之动，皆出于仁义本心，即道心，所以说“一物而殊名”，一人而名字不同。按此说法，仁义本心即道心又是一切卦爻象和卦爻辞的总根源，也是天地万物，万事万理的根源。杨简于其《易传》中没有论及太极问题。全祖望于《宋元学案·慈湖学案》中说：“说易，盖亦不取无极之说，以道始于太极而已。”此照说杨氏又以道心法，为太极，视道心为世界的本原。可以看出，其所谓“己易”，实际上是以己之心为易，以其所说的本心或道心为易。此心即陆九渊所说的“此理充塞宇宙”，统贯天地人。不同的是杨简不提“此理”，而说心性。他说：“吾未见夫天与地与人之有三也。三者形也，一者性也，亦曰道也，又曰易也，名言之不同，而其实一体也。”（同上）此即杨氏所说的“天人本一”。

杨简依其“天人本一”说，在《己易》中批评了《系辞》中的某些观点。他认为《系辞》中除标有“子曰”的章节外，皆非圣人之言，非孔子所作。他在其《易传》中评论说：“其尝谓大传非圣人作。于是乎益验此一章，乃不知道者推测圣人之意，其如此甚矣。夫道之不明也久矣，未有一人知大传之非者。惟子曰下乃圣人之言，余则非。”（《易传》卷二十）“此一章”，指圣人观

象作卦章。他认为此章非圣人之言，就是依据其“天人本一”说。他说：“天象地法，鸟兽之文，地之宜，与凡在身及在物，皆在乎此心光明之中，非如此一章辞气之劳也。”（同上）是说，八卦来于人心即道心，不是模仿外物，故以此章为非。他在《己易》中，进而批评《系辞》文“易与天地准”说：

吾道一以贯之，此孔子之言也。其曰易与天地准，此亦非孔子之言也。何以明之？天地即易也。幽明本无故，故不必曰仰观俯察而后知其故也。死生本无说，不必原始要终而后知其说也。

“天地即易”，按其“己易”的观点，是说，我的心即是易，天地即在我的心中，无所谓“与天地准”。“幽明本无故”，是说，幽明根于人心，不必出于终始之理，亦非出于生死之数，亦非出于阴阳气化，而是基于人心。总之，杨氏认为，“天人本一”，“吾道一以贯之”，不必于己心之外寻找天地法象及其变化的原因。据此，他又批评《系辞》文“天地设位而易行乎其中”说：

夫易，圣人所以崇德而广业也，此孔子之言也。圣人即易也，德业即易也。继曰天地设位而易行乎其中，又非孔子之言也。何者？离易与天地而二之也。

“孔子之言”，指《系辞》中冠有“子曰”者。杨氏认为，圣人之心即是易，说易行于天地之中，是将天地与易割裂为二，即以天地与圣人为二，不懂“天人本一”。此说，不以易与天地并列，可以说是对程颢说的进一步发展。又其批评《系辞》文“乾坤毁无以见易”说：

乾即易，坤即易。其曰乾坤毁无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息。又曰形而上者谓之道，形而下者谓之器。其非圣言，断断如黑白，如一二之易辨也。

是说，乾坤即是易，本在我心中，不是有乾坤对立而后方有易。同

样，我的心即是道，如其所说“此心常见于日用饮食之间”，“道也未始须臾离也”（同上），非居于有形之上，故《系辞》所说，非圣人之言。

从杨简对《系辞》文的批评中，可以看出，他反对于人心之外寻找《周易》的法则，认为“天即道，天即乾，天即易，天即人。”（同上）因此，学习《周易》，不能求之于书本，应求之于心。他说：“善学易者，求诸己，不求诸书。古圣作易，凡以开吾心之明而已。不求诸己而求诸书，其不明古圣之所指也。”（同上）“求诸己”，即其所说“近求诸心”。“求诸心”，可以说是心学解易的基本精神，其理论思维的基础则是程颢以来倡导的天人一本论。

杨简以“己易”来阐发天人一本的思想，也有自己的特色。他通过对《周易》的解释，将心学派的观点引向唯我论。程颢以“易”为生之仁，认为圣人有此诚心即是天地之化育，不区分主观和客观。陆九渊则以“易”为仁义和大中之理，认为此理根于人心，充塞宇宙，心即理，心明此理，既成己，又成物，融客观于主观之中。而杨简则讳言天理，直以道心为易，特别是以己之心为易，认为天地万物，万事万理皆我心性所固有，以宇宙为我之放大，视客观为主观之显现，形成了以个人意识为世界本质的本体论。此种本体论，亦可称之为心本论，其理论思维必然通向唯我论。杨简以易为己，便是此种思想的先驱。明代心学大师王守仁，就是在杨简易学哲学的影响下，终于将其本体论引向了唯我论。

可以看出，宋代心学产生和发展的历史，就其理论思维发展的逻辑进程说，由于推崇《孟子》和《中庸》中的天赋道德论，将仁义之心和诚心，特别是伦理生活中的自觉性和主观能动性，无限吹涨，不区分天和入，内和外，最终导致以自然和社会依赖于人心（又称之为“神”，“神明”或“精神”）即个人意识而存在的

结论。这一结论不是直接从《孟子》和《中庸》引伸出来的，而是通过对《周易》经传的解释而实现的。心学派的易学哲学同样对其哲学的发展起了重要的影响。

第四节 功利学派的易说

南宋时期的学术界，除理学和心学外，又形成了功利之学。照传统的说法，功利之学的倡导者为永嘉和永康学派。关于永嘉学派，黄宗羲说：“永嘉之学教人，就事上理会，步步着实，言之必使可行，足以开物成务。盖亦鉴一种闭眉合眼，一瞠精神自附道学者，于古今事物之变，不知为何等也。”（《宋元学案·艮斋学案》“永嘉之学”，指永嘉人薛季宣倡导的学派。此派学风主务实，重视事功，反对空谈道义。又黄百家评论说：“季宣既得道洁之传，加以考订千载，凡夫礼乐兵农，莫不赅通委曲，真可施之实用。又得陈傅良继之，其徒益盛。此亦一时灿然学问之区也。然为考亭之徒所不喜，目之为功利之学。”（同上）道洁即袁溉，乃程门弟子，其学“自六经百氏，下至博奕小教方术兵书，无所不通，于易理尤精邃，未尝轻以示人。”（《宋元学案·刘李诸儒学案》）袁溉虽学于二程，但通晓经史百家之言，又精于兵法。薛季宣钻研礼乐制度，田赋、兵制、地形、水利等问题，是受了袁溉的影响。其弟子陈傅良亦主事功，精通《周礼》，讲求实用，故被朱熹及其门人视为“功利之学”。永嘉学派的代表人物还有叶适。全祖望评论说：“水心较止斋又稍晚出，其学始同而终异。永嘉功利之说，至水心始一洗之……乾淳诸老既歿，学术之会总为朱陆二派，而水心断断其间，遂称鼎足。”（《宋元学案·水心学案》）全氏以叶适之学始洗功利之说，此论未必准确。但他认为永嘉之学经过叶适的阐发，成为与朱陆相抗衡的流派，则是实论。关于永康之学，

黄百家评论说：“永嘉之学，薛郑俱出自程子。是时陈同甫亮又崛起于永康，无所承接。然其为学，俱以读书经济为事，嗤黜空疏，随人牙后谈性命者，以为灰埃。亦遂为世所忌，以为近于功利，俱目之为浙学。”（《宋元学案·龙川学案》）郑，指郑伯熊，亦永嘉人，周行己的私淑弟子。永康之学的倡导者是陈亮。黄氏认为，亦主事功，反对空谈性命，与永嘉之学为同一倾向。以上所引，是《宋元学案》的作者和编者关于永嘉和永康之学的评述，以其代表人物为薛季宣，陈傅良，叶适和陈亮。此四人皆浙江人，故称其为浙学。朱熹当时评论说：“江西之学只是禅，浙学却专是功利。”（《语类》卷百二十二）江西之学指陆象山学说。朱熹以浙学即永嘉和永康之学皆在提倡功利，此是站在道学家的超功利主义立场对浙学的贬语。但这种指责却道出了永嘉和永康之学的特征。在宋代哲学史上，哲学家们围绕理欲、义利、事功和道义等问题，展开了热烈的辩论。道学家特别是理学和心学流派，都鼓吹理欲之辩、义利之辩，推崇道义，鄙视事功，总之，都宣扬超功利主义。而永嘉和永康之学，则认为道义不能脱离事功。如薛季宣所说：“未明道揆通于法守之务，要终为无用。”（《浪语集·与沈应先书》）叶适所说：“既无功利，则道义乃无用之虚语。”（《习学记言序目·汉书三》）陈亮所论：“功到成处便是有德，事到济处便是有理。”（《止斋文集·答陈同甫》）据此，永嘉和永康之学可以称之为功利学派。此学派的倡导者，就其师承关系说，虽然出自程门后学，但其学术思想体系并非洛学传统，而是独树一帜，以经济为己任，置事功于第一位，反对空谈义理，成为程朱理学和陆氏心学的反对派。他们属于宋代兴起的新儒家，但不是道学家。叶适尖锐地批评了“道学”，陈亮则谴责了道学家提倡的道德性命之说。他们将儒家学说引向了经邦济世的务实主义，代表宋明时期儒家思想发展的新倾向，在当时和后来都起了很大的影响。在

南宋民族矛盾和阶级矛盾尖锐化的时期，永嘉和永康一派的学者，政治上属于抗金派。他们提倡富国强兵，要求改革王朝的腐败政治，主张发展商品经济，抵抗金人入侵，收复失地。因此，在学术上提倡研究与国计民生息息相关的问题，反对空谈哲理，此即功利学派形成的社会根源。

南宋功利学派的形成，就其思想渊源说，可以追溯到北宋。李觏的学说，可以说是功利派思想的先驱。王安石亦讲功利，甚至言财利。关学的倡导者张载，亦研究天文、兵法、边防、礼制等问题。北宋改革派提倡的研究国计民生等实际问题的学风，为南宋功利学派所继承和发扬。宋陈振孙于《直斋书录解題》中，认为永嘉之学出于程门弟子同行己。《宋元学案》亦采此说。黄百家说：“行己以躬行之学，得郑伯熊为之弟子，其后叶适继兴，经术文章，质有其文，其徒甚盛。”（《宋元学案·周许诸儒学案》）黄氏此说，本于叶适语：“永嘉之学必兢省以御物欲者，周作于前而郑承于后也。”（《水心集·温州新修学记》）认为永嘉学者主躬行实践，始于周行己。永嘉传洛学者，有所谓元丰太学九先生，即周行己、许景衡、刘安节、刘安上、戴述、赵霄、张焯、沈躬行、蒋元中。此九人同时在太学，故称为太学九先生。全祖望评论九先生说：“世知永嘉诸子之传洛学，不知其传关学。考所谓九先生者，其六人及程门，其三则私淑也。而周浮沚，沈彬老又尝从兰田吕氏游，非横渠之再传乎”。（《宋元学案·周许诸儒学案》）沈彬老即沈躬行。周、沈二人，虽为程氏弟子，但又都学于张载门人吕大临。吕大临兄弟务为实践之学，黄百家说：“勉勉以进修成德为事，而又其共讲经世实济之学，严异端之教。”（《宋元学案·吕范诸儒学案》）看来，关学的务实学风，经过周行己等人亦传于永嘉，故受到叶适的称颂。永嘉和永康之学，除受关学影响外，也受到南宋时期兴起的文史之学的影响。当时学术界出现了研究

古代历史文献的风气，吕祖谦是其倡导者。此派后被称为文史学派，其学风注重研究历史事件和历史文献，为解决当今的社会政治问题汲取经验教训。全祖望评论说：“宋乾淳以后，学派分而为三：朱学也，吕学也，陆学也”。（《宋元学案·东莱学案》）吕祖谦常与薛季宣、陈傅良、叶适和陈亮往来论学，其学风对功利学派的形成也起了一定影响。

功利学派的代表人物，作为儒家学者，同样推崇《周易》，以其为阐述事物变化之原理和君子进德修业之书。但他们对《周易》经传的论述，并不同于洛学和关学，其易说在易学史上可以说是独具一格。由于其学风注重对古代典章制度和文献的考订，关于《周易》经传特别是十翼的研究，继北宋欧阳修之后，提出许多新的观点，对传统易学是一大突破；为后人探讨《周易》经传的形成提供了新的线索。其对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，就其总的倾向说，属于宋易中的义理学派，但主取象说，通过物象，阐述其义理，既不赞成理学派的观点，也不赞成象数之学。其易学哲学，竭力排除神秘主义和道家学说对儒家哲学影响，宣传了无神论；着重研究了道器关系问题，提出道不离器说，同程朱派展开了大辩论，打击了魏晋玄学和程朱理学的本体论，为其功利主义原则即道义不离事功提供了哲学基础。从而对宋明时期唯物主义学说的发展作出了自己的贡献。以下以薛季宣和叶适的易说为主，谈谈功利学派的易学观及其哲学问题。

一 薛季宣的易说

薛氏未留下注释《周易》的著作，其关于《周易》经传的论述，有《书古文周易后》、《河图洛书辨》、《答陈同甫书》、《复张人杰学谕书》等，皆见于其著作《浪语集》中。他推崇《周易》说：

它经虽玄妙难拟，要皆自周易出也。夫礼乐王政之纪纲，诗

书春秋其已事也。凡名数声音性命事物之理，非易无自见也。

六经之道，易为之宗。（《浪语集·书古文周易后》）

此是说，《周易》乃六经之总纲，事物之形象度数及其无形之义理皆见于此书之中。经书中的微妙义理，难以领会者，皆显示于《周易》一书中，此即“六经之道，易为之宗”。薛氏认为，《易》、《礼》、《诗》、《书》乃王者治世之规矩绳墨，圣人之言皆存在经书之中，六经乃载道之器。巧匠夫规矩不能为方圆，学者离经书则不能成圣人，理天下。此即他所说“学者为道而舍经，犹工人而去其规墨也。虽有工锤之指，其能制器乎？”（《浪语集·论语直解序》）按此说法，《周易》作为六经之宗，其所载之道乃圣人经邦济世的最高准则。以《周易》统率群经，此说始于《汉书·艺文志》，薛氏则依其明经治世的原则作了阐发。薛氏认为，《周易》作为圣人治世的规墨，其中之一是变通之道。他说：“通其变，使民不倦，此黄帝尧舜之治，某何德以堪之”。（《浪语集·复张人杰学谕书》）此是对《系辞》文“易穷则变，变则通，通则久”的赞扬。认为古代圣王就是依据这一原则，制器物，以便民用。但是，正确理解和运用这一原则，并非易事。他说：

六经之义，于易备焉。以为通足以尽之，则太极之体未尝动也。以为定足以周之，则作易之道变为占。是皆本诸吾身，参诸天地，拟诸变化，可由而不可测者，某安足以知之？不知易而施诸民，犹宵行而瞽者也。（同上）

此是说，《周易》所载事物变通的准则，以其为变动无常，可是太极之体，则未尝动；以其为安定静止，可是其能占断未来；此皆模拟天地万物之化而神妙莫测。意思是，《周易》讲的变通之道乃动静之统一。只看到一方面，如同盲人夜行一样，必迷失方向。可是，后人以易道治世，往往偏于一端。他说：

夫易之通变，后世失之远矣。执中无权，犹执一也。苟知变

而不知止，则必若晋人之为通。大传有之，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。变通之道，尽此赞也。（同上）

“晋人之为通”，大概指阮籍的《通易论》，只求变易而不讲安定。薛氏认为，此种变通说，如孟子所批评的子莫执中说一样，执一而废百。他以“寂然不动”解释太极之体，以“感而遂通”解释事物的变通，大概是本于朱震的太极说。叶适评述薛季宣的学说道：“永嘉之学必弥纶以通世变者，薛经其始而陈纬其终也。”（《水心集·温州新修学记》）是说，永嘉之学对古代的典章制度无不研究，在于借古治今，“以通世变”，此种学风始于薛季宣。“以通世变”，即主变通。可以看出，薛氏易学中的变通说，是同其政治上的改革观点相联系的。

薛季宣还研究了八卦的起源，进而对河图洛书提出了新的解释。他同意《系辞》中的圣人观象说，认为八卦来于圣人对天地万物法象的模写。他说：“伏羲氏之作易也，仰以观于天文，俯以察于地理，观鸟兽之文，近取诸身，远取诸物，始画八卦。图书之说，从可知矣。”（《浪语集·河图洛书辨》）是说，卦象取之于天地万物之象，河洛之数即取之于天地之数。他进一步解释说：

夫易之有卦，所以悉法也。画卦之法，原于象数，则象数者，易之根株也。河图之数四十有五，乾元用九之数也。洛书之数五十有五，大衍五十之数也。究其始终之数，则九实尸之。故地有九州，天有九野，传称河洛皆九曲，岂取数于是乎！（同上）

其以河为九，洛为十，是取刘牧和朱震说。认为揲蓍成卦基于河洛之数，而河洛之数又以九数为主，此九数来于天有九野，地有九州。河洛各有九曲。由此认为，纬书所说的河图，载九州山河分界，未可为非。他说：“春秋命历序河图帝王之阶，图载江河山川

州界之分野，讖纬之说虽无足深信，其有近正，不可弃也。”（同上）据此，他解释《系辞》“河出图，洛出书”说：

信斯言也，则河图洛书乃山海经之类，在夏为禹贡，周为职方氏所掌。今诸路闰年图经，汉司空与地图地理志之比也。按山海经所言，皆地之物产，鸟兽虫鱼草木之属，其古史职方之意欤！仲尼所言几不外是。其曰河洛之所自出，川师上之名也。（同上）

此是说，河图洛书乃周王朝主管河川的官吏所进的有关地图、地理志的图籍，同《山海经》为一类文献，记载了黄河、洛水流域的地名物产。至于洛书，河称图；那是因为黄河之源出于神州之外，凭传闻知其曲直，故以图示之；而洛水之源在九州之内，其经过之地，人得详之，故以文字记之；此即“图书者，详略之方也。”（同上）由此得出结论说：

周天子之立也，河图与大训并列，时九鼎亦宝于周室，皆务以辨物象而施地政，所谓据九鼎按图籍者也。仲尼作了周末，病礼乐之废坏，职方之职不举，所谓叹凤图者，非有他也。龟龙之说，果何稽乎！（同上）

“河图与大训并列”，指《周书·顾命》中所说大训在西序，河图在东序。意思是，《周书》中说的河图，即周王朝的地图，同九鼎一样，乃“辨物象而施地政”的宝器。孔子所以慨叹“凤鸟不至，河不出图”（《论语·子罕》），是因为周官失其职守，病其礼坏乐崩。解易者以河图洛书为龙马负图，神龟献书，乃无稽之谈。薛氏此论，在易学史上有其重要的意义。他依据《周书》、《论语》中所说的“河图”，一方面认为古来确有河图、洛书，河洛并非出于圣人之神道设教；另一方面又驳斥了龙龟说，反对将河洛神秘化。他说：“就龙龟之说，成无验之文，自汉儒启之，后世宗之，征引释经，如出一口，而圣人之道隐，历史之说行。后世暗君庸夫，乱

臣贼子，据之假符命，惑匪彝，为天下患者，比比而是。圣人忧深虑远，肯为此妖伪贱贼哉！”（同上）他断言河图、洛书非人君受命之符，以符命说出于巫史之虚构，乃后世昏君乱臣篡夺政权之工具，这是发前人之所未发，沉重地打击了汉代以来关于河洛的神秘主义说教。薛季宣也是一位地理学家，著有《九州图志》，对《山海经》也颇有研究。他以河图洛书为古代的地图，在考古学史上是一大创见，对后人研究河洛的起源起了很大影响。北宋的欧阳修，依《系辞》非孔子所作，斥责河图洛书为“怪妄”，但没正面回答《周书》和《论语》中的“河图”究为何物。而薛氏的河洛之辩，则超过了欧阳修的水平。这也是功利学派研究古代历史文献的一大收获。

薛季宣的易学哲学主要讨论了道器关系问题。其给陈亮的信说：

夫道之不可迹，未遽以体用论。见之时措，体用宛若可识。卒之何者为体，何者为用，即以徒善徒法为体为用之别，体用固如是邪？上形下形，曰道曰器。道无形，舍器将安适哉？且道非器可名，然不远物，则常存乎形器之内。昧者离器于道，以为非道，遗之，非但不知器，亦不知道矣。（《浪语集·答陈同甫书》）

此是说，体用关系即表现于日常行事之中，但不能以徒善徒法分别体和用。“徒善”、“徒法”，本于《孟子·离娄上》：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”薛氏认为，为善之心和遵循曲章制度是统一的，如同画方圆，匠心和规矩，缺一不可。所以不能以徒善为体，或徒法为用，即不能将体用关系割裂，离体求用或离用求体。下文进而以道器关系，论证了道不远于人，即在事物之中。意思是，道为形而上，器为形而下。但作为无形的道，离有形之器物则无所适。道和器虽有区别，不能称器为道，但道却不远离

于事物，而离于形器之中。愚昧之人，方将道器分割，以为器不是道，从而弃器为道，此种人既不懂得器，亦不懂得道。薛氏此论，坚持了道器合一说，但其重点是讲道不离器，断言道在器中，道非离器独立自存之物。此种观点，同其体用观联系起来看，实际上认为体不离用，故说遗其器，“非但不知器，亦不知道”。他接着批评异端离器求道说：

下学上达，惟天知之。知天而后可以得天之知，决非异端遗形器者之求之见。礼仪威仪，待夫人而后行。且苟不至德，谁能知味？日用自知之谓，其切当矣乎！曾子且日三省其身，吾曹安可辄废检察。且不识不知，顺帝之则者，古人事业。学不至此，恐至道不凝。此事自得，则当深知，殆未可以言言之也。（同上）

“下学上达”，本于《论语》：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎。”（《宪问》）“礼仪威仪”句，本于《中庸》：“礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。故曰苟不至德，至道不凝焉。”“不识不知，顺帝之则”，本于《诗·大雅·文王》。此是从道德修养角度讲道器关系。关于“下学而上达”，程颐解释说：“凡下学人事，便是上达天理。”（《外书》二）此以理事关系解释下学和上达。又说：“天下之事，归于一是，是乃理也。循此理乃可进学至形而上者也。”（《外书》一）此是以下学为形而下之事，上达为形而上之道。薛氏准此，认为下学和上达不可偏废，此即孔子说的“知天”。可是佛道二家，遗弃形器，排斥下学，其所谓上达，必然沦于虚无。《中庸》说的“待其人而后行”，即待至德之人推行礼仪三千于日用之中，圣人之道即因此而显达。所以有德之人，应如曾参那样，每日省察自己的言行，方能达到“不识不知，顺帝之则”的境界。薛氏此论，强调尊德性，不能脱离道问学，不能脱离日常行事，而空谈道德性命。此即他所说：“第于事物之上，

习于心无适莫，则将天理自见，持之以久，会当知之。”（同上）“心无适莫”，本于《论语·里仁》：“无适也，无莫也，义之与比。”是说，只能就事物上，方能达到心无偏倚，得见天理。据此，批评离事言理，离器求道说：“空无之学，不可谓无所见，迄无所用，不知所谓不二者尔。未明道揆通于法守之务，要终为无用。洒扫应对进退，虽为威仪之一，古人以为道无本末者。”（《浪语集·与沈应先书》）是说，离器言道，则为空无之学，虽有所见，但无所用，不懂得道器不二，不可分割。如果将道揆与法守分离，道则成为无用之物。洒扫应对，虽为形而下之事，礼仪之一，但形而上之道即寓于其中，因为道无本末之别，即不能以道为本，以器为末。以上即薛季宣的道器观。

薛氏的道器合一说，从易学哲学史看，是对二程学说的改造。程颐主体用一源，即事显理，程颢则主道器不二，所谓“道亦器，器亦道”，此种观点曾为永嘉学者所继承和阐发。永嘉九先生之一刘安节，有《行于万物者道》一文，其论道器关系说：

形而上者谓之道，形而下者谓之器。形一也，而名二者即形之上下而言之也。世之昧者不知其一，乃以虚空旷荡而言道，故终日言道而不及物。以形名象数而言物，故终日言物而不及道。道与物离而为二，不能相通，则非特不知道，亦不知物矣。盖有道必有物，无物则非道。有物必有道，无道则非物。是物也者论其形，而道也者所以运乎物者也。明乎此，则庄周之论得矣。（《刘左史集·论》）

“庄周之论”，指《庄子·知北游》所说的道“无所不在”说。刘氏此论，实际上是阐发程颢的道器不二说，一方面反对离道言器；另一方面也反对离器言道，认为道器不容分割，所谓“有物必有道”，“有道必有物”，形上和形下仅是名称之分。道乃“所以运乎物者”，故为形而上，但不脱离形下之物。他进而从体用关系，论

述道和器关系说：

天地之所复载，日月星辰之所临照，河岳之所融结，动植之所生成，果且有已乎哉！道行不已，物之形所以生。物生不已，道之用所以著。……三才者，万物之大者也，而道实周流其中焉。举三才以该万物，则道之为道可睹矣。孔子曰：立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。道一也，即其所以行乎天地人而言之，故分而为三焉。（同上）

此是以道为体，以形器为用，认为道作为天地万物之所以然，即万物生化之本，周流于天地万物之中。此又以体用同源的观点论证了道在物中。可以看出，刘安节的道器合一说，是对二程说的发展。其将程颐说的体用同源和程颢的道器不二说阐发为道行于万物之中。薛季宣的道器观，大概受了刘氏的影响。如其所说“非但不知器，亦不知道矣”，同刘氏说的“非特不知道，亦不知物矣”，文句如此类似，并非偶然巧合。不同的是，薛氏将其道物相通说引向体不离用和道不离器说，即以器用为道体存在的依据，所谓“道无形，舍器将安适哉。”此又是对刘氏道器合一说的发展。从易学哲学史看，薛氏的道不离器说，不以道为脱离形器独立自存的实体，又是受了唐朝崔憬的器体道用说的影响。

薛季宣的道器观是一种唯物主义学说。因为他认为事物的原则和规范不能脱离有形的个体和具体的物象，道德修养的最高境界不能脱离实际生活和实践的效果。即是说，抽象的和精神性的东西依存于具体的和物质性的东西，理性的东西依赖于感性的东西，为善的动机依赖于言行的功效，此即道不离器。此种道器观是对程朱派道本器末说的沉重打击，为功利学派的道义不能脱离事功的思想提供了哲学基础。

功利学派的代表人物陈亮和叶适都基于这种哲学驳斥了理学派和心学派关于道德性命的说教。如陈亮和朱熹围绕王霸义利问

题而进行的争论，就其哲学问题说，可以归结为道器之争。陈亮批评道学家说：“至于艰难变故之际，书生之智，知议论之当正，而不知事功之为何物；知节义之当守，而不知形势之为何用，宛转于文法之中，而无一人能自拔者。”（《龙川集·戊申再上孝宗皇帝书》）“书生之智”，指道学家不知事功而空道义。由于他重视事功，得出结论说：“夫道非出于形气之表，而常行于事物之间者也。”（《龙川集·勉强行道大有功》）又说：“夫渊渊正大之理，不于事物而达之，则孔孟之学才迂阔矣。”（同上）此是主张道寓于形器之中。又说：“夫盈宇宙者无非物，日用之间无非事。古之帝王独明于事物之故，发言立政，顺民之心，因时之宜，处其常不情，遇其变而天下安之。”（《龙川集·经书发题》）是说，应依据事物的客观实际，确立施政的原则。又说：“夫道之在天下，何物非道，千涂万辙，因事作则。”（《龙川集·与应仲实》）此又是主张从实际事物中引出关于事物的原理和原则。据此，他批评朱熹说：“人之所以与天地并立而为三者，非天地常独运，而人为有息也。人不立，则天地不能独运，舍天地则无以为道矣。夫不为尧存，不为桀亡者，非谓其舍人而为道也。若谓道之存亡，非人所能与，则舍人可以道，而释氏之言不诬矣。”（《龙川集·与朱元晦秘书》）按朱熹在辩论中说：“若论道之常存，却又非人所能预。只是此个自是亘古今常在不灭之物，虽千五百年被人作坏，终殄灭不得耳。”（《文集·答陈同甫》）朱熹说的道，指尧舜周孔之道，认为此道万古长存，不依历史人物和社会变迁而存亡。此是其道本器末说在历史观中的表现。而陈亮则认为，天地之道依靠天地而存在，人道依靠人而存在，天地和人都是有形之物，脱离形器没有永恒的独立自存的道。舍人物以为道，其所谓道，无非是佛教所说的虚无之道的翻版。关于叶适的道器观，见后。可以看出，薛季宣的道不离器说成为功利学派批判程朱理学的有力武

器。

不仅如此，明清时代的功利学派也都继承了这一理论。明朝的李贽说：“熹与亮往复论王伯之辩，叶适曰：同甫既修皇帝王伯之学，上下三千余年，考其合散，发其秘藏，见圣贤之精微，常流行于事物，儒者失其指，故不足以开物成务。其说皆今人所未讲，朱元晦意有不与，而不能夺也。”（《藏书·名臣传》）此是赞扬陈、叶的道不离物说。所以他又说：“道之在人，犹水之在地也。人之求道，犹之掘地而求水也。然则水无不在地，人无不载道，审矣。而谓水有不流，道有不传，可乎！”（《藏书·德业儒臣前论》）此是继陈亮、叶适之后，依据道在物中的观点，批判了程朱学派的道统说。到了清代，功利学派的代表人物李塨，进一步提出“理在事中”的命题。如其所说：“不知圣贤言道，皆属虚字，无在阴阳伦常之外而别有一物曰道曰理者……在天在人通行者名之曰道。”（《论语传注问·学而》）又说：“夫事有条理曰理，即在事中。今日理在事上，是理别为一物矣。”（《同上·子张》）此是说，道和理作为事物的原理或原则，并非独立自存的实体，只能存在于个体事物之中，进而批判了朱熹以洒扫应对之事为形而下，以洒扫应对之理为形而上的理本论。李塨此论，也可以说是对薛季宣的道不离器说的继承和发展。以上所引，在于说明南宋以来功利学派的哲学，由于主张道义不能脱离事功，在本体论的领域则主张道在物中，理在事中，而这一理论思维的形成和发展，同易学哲学中的问题，即道器关系问题的辩论是分不开的。永嘉学派的道器合一说为这一思维路线奠定了理论基础。当然，明清时期主道不离器说者，并非皆属于功利学派。其它流派围绕道器问题，也展开了热烈争论。其中唯物主义者，如方以智和王夫之，其易学哲学亦主道不离器，并且作了全面地阐述和论证。但就其思想渊源说，同样可以追溯到薛季宣的易说。

二 叶适评《周易》经传

南宋功利学派的代表人物，唯有叶适较全面地对《周易》经传进行了解释和评论。其所著《习学记言序目》评论了经史子学，于《周易》部分中，对六十四卦的大义都作了解说，虽然不是逐句解经。其对十翼也作了解释和评论，此书的其它部份，也有一些关于易学问题的论述。此外，其《文集》中还有《易》一文，讨论了《周易》的起源和性质。总之，叶适十分重视对《周易》的研究，其有关著述，较为丰富，其易说可以说是南宋功利学派解易的代表。

叶适的易学，较为突出的是，对《易传》各部分，进行了分析和考证。他继承欧阳修的观点，认为十翼除象象二传外，皆非孔子所作。他说：

孔子之学，无所作也，而于易独立有成书，盖其忧患之者至矣。不幸而与大传以下并行，学者于孔氏无所得，惟大传以下为信。虽非昔之所谓溷诬怪幻者，然而依于神以夸其表，耀于文以逞其流，于易之道犹曰出入焉而已。（《习学记言·周易四》）

“于易独有成书”，指《象》《象》二传为孔子所作。“大传以下”，指《系辞》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》等传。认为《文言》和大传以下，皆非孔子所作，其文义虽非荒诞怪妄，但都夸耀其辞，以逞怪妄，不符合《周易》之道。此即他所说“乾文言详矣，学者玩文言而忘象象。且文言与上下系、说卦、序卦之说，嚶嚶焉非易之正也。”（《习学记言·周易一》）为什么《象》《象》二传为孔子所作，而其它则非？他说：

象象辞意劲厉，截然著明，正与论语相出入，然后信其为孔氏作无疑。至所谓上下系、文言、序卦，文义复重，浅深失

中，与彖象异，而亦附之孔氏者，妄也。自颜曾而下，迄于子思、孟子，所名义理，万端千绪，然皆不若易象之示人简而切，确而易行。学者诚有志于道，以是为经，而他书特纬之焉可也。（《习学记言·周易三》）

此段论述十分重要，不仅表现了其对《周易》经传的总的看法，也反映了他的易学观。叶氏认为，《彖》、《象》二传所以为孔子所作，因为其文意与“论语相出入”。所谓与《论语》相出入，主要指《大象》文，此即下文所说“皆不若易象之示人简而切”。“易象”，指《周易》中的《象》传。所以他认为，研究《周易》应以《象》文为主。至于大传以下，其文意与《彖》、《象》往往不合，所以非孔子所作。叶氏此论，是以《象》特别是《大象》为依据，考察十翼其它部分。此说有一定的道理。如讼卦《象》文“君子以作事谋始”，大畜卦《象》文“以多识前言往行，以畜其德”，益卦《象》文“以见善则迁，有过则改”，艮卦《象》文“以思不出位”等，确与《论语》文句相似，有的则出于《论语》。他还说：“论语既为群弟子分别君子与小人无所不尽，而易之象为君子设者五十有四焉。”（同上）此说也有所见。但由此认为《彖》、《象》为孔子所作，仍是一种推测。此类推论，表示叶适对卦爻辞的解释主取象说。他否认大传以下为孔子所作，其理由之一是，孔子不信卜筮。如其评论《系辞》文“问焉而以言，其命也如响”说：“真卜筮之所为，而圣人之所黜尔，反以为有圣人之道，可乎！”（《习学记言·周易四》）此是依孔子所说“不占而已”（《论语·子路》），否认《系辞》为孔子作。其次，他认为，《系辞》中有些文句，近于佛老之言，非孔子意。如其评“无思无为”、“寂然不动”句说：“今传之言易如此，则何以责夫异端者乎！”（同上）他还认为，“孔子系易，辞不及数”（《习学记言·唐书二》），可是，《系辞》既讲大衍之数，又讲五行生成之数，所以非孔子本义。欧

阳修于《易童子问》中，怀疑《文言》、《系辞》以下，为孔子所作，其主要证据是，其中的说法，“自相乖戾，尚不可以为一人之说，其可以为圣人之作乎？”而叶适则以《论语》为依据，考察《文言》、《系辞》等传，认为十翼除《彖》、《象》外，皆非孔子之言。其对《易传》的研究，就文献的考证说，比欧阳修前进一步，对近人研究《易传》的形成，同样有重要的影响。这也是功利学派研究经史文献的收获之一。

南宋的易学家和哲学家，无论是理学派、心学派、气学派和数学派都以十翼为孔子所作，都以《系辞》等传为圣人之言，并依据《文言》、《系辞》等传，建立自己的哲学体系。叶适继欧阳修以后，否认《系辞》等传为孔子所作和圣人之言，不仅对上述各流派的易学哲学是一沉重的打击，也是对薛季宜易说的一种扬弃。从其对十翼内容的评论看，其易说既不赞成程朱派的义理之学，也不赞成图书派的象数之学，对气学派的易学也不苟同。总之，从汉易的卦气说，晋唐玄学派的易学，到宋代道学各派的易学，都执批判的态度。他推崇《彖》、《象》二传，特别是《大象》，并以此为核心解说《周易》经文，论述《周易》的义理，其易学可以说是汉代古文经学派解易学风的继续，不同的是抛弃了《文言》、《系辞》等传中的观点，他力图将《周易》与先秦时代的初期儒家学说结合起来，以此作为抵制佛老二家哲学体系的理论武器。

叶适有《总述讲学大指》，概述了其讲学的宗旨。此文是针对张载弟子范育为《正蒙》所作的序文而发的，见于《习学记言·皇朝文鉴三》。此文针对程朱派的道统说，为儒家学说的传授，也立了一个系统。照其说法，儒家讲的道，始于尧，其后相传顺序为舜、禹、皋陶、汤、伊尹、文王、周公、孔子、孟子，而以周孔之业最为显赫。他赞扬周公说：“治教并行，礼刑兼举，百官众

有司，虽名物卑琐，而道德义理皆具。”其赞扬孔子说：“周道既坏，上世所存皆放失，诸子辩士，人各为家。孔子搜补遗文坠典，诗书礼乐春秋有述无作，惟易著彖象，然后唐虞三代之道，赖以有传。”是说，周孔都是通过文物典章，传授三代之道。到了孟子，因受子思影响，好为“新说奇论”，又往往言行不一，周孔之道则未能完整地相传下去，所谓“使道不完而有迹”，由是引起了“千载绝学”之论。叶氏此说，实际上不承认思孟之学为儒家正统，是对道学家炮制的道统说的批评。接着，他评论《周易》和历代易学说：

有易以来，筮之辞义不胜多矣。周易者，知道者所为，而周有司所用也。孔子独为之著彖象，盖惜其为他异说所乱，故约之中正以明卦爻之指，黜异说之妄以示道德之归。其余文言、上下系、说卦诸篇，所著之人，或在孔子前，或在孔子后，或与孔子同时，习易者会为一书。后世不深考，以为皆孔子作也，故彖象掩郁未振，而十翼讲诵独多。魏晋而后，遂与老庄并行，号为孔老。佛学后出，其变为禅，喜其说者以为与孔子不异，亦援十翼以自况，故又号为儒释。

此是说，《周易》的作者以此书明道，即讲道德教化，周朝的有司方用来占筮，后来以卦爻辞为筮辞，形成各种各样的解释。孔子有见于此，作《彖》、《象》二传，在于驳斥各种异说，维护《周易》的本来面貌。因此，十翼除《彖》、《象》外，属于异说之类，皆非孔子所作。“后世不深考”（按叶适的考证，指司马迁、刘向父子、扬雄和班固等人），不加分辨，合为一书，皆以其为孔子所作，由是大肆讲诵《文言》、《系辞》等传，《彖》、《象》之义便被掩盖了。到魏晋以后，王弼等人又凭借《系辞》、《文言》等传，宣扬老庄之学，形成易老合流。佛学兴起后，受佛学影响的人又援引十翼比附禅宗，又形成易佛合流，孔子的易学便被吞没了。接

着，评论宋代易学说：

本朝承平时，禅说尤炽，儒释共驾，异端会同。其间豪杰之士，有欲修明吾说以胜之者，而周张二程出焉，自谓出入于佛老甚久，已而曰吾道固有之矣。故无极太极、动静男女、太和参两、形气聚散、絪縕感通，有直内，无方外，不足以入尧舜之道，皆本于十翼，以为此吾所有之道，非彼之道也。及其启教后学，于子思孟子之新说奇论，皆特发明之，大抵欲抑浮屠之锋锐，而示吾所有之道若此。然不悟十翼非孔子作，则道之本统尚晦；不知夷狄之学本与中国异，而徒以新说奇论辟之，则子思孟子之失遂彰。

此是说，有宋以来，以周张二程为首的道学家，为了抵制佛老思潮，又以《文言》、《系辞》等传为依据，提出无极太极等说，并阐发思孟的新奇之论，以教后学，结果尧舜周孔之道，日晦而不明。最后，质责范育说：

范育序正蒙，谓此书以六经所未载，圣人所不言者与浮屠老子辨，岂非以病为药，而与寇盗设郭郭助之捍御乎？

叶适认为，张载同二程一样，皆依《系辞》等传，同佛老之学辩论，不仅不能同二氏学说划清界线，反而为盗设防，替二氏张目。意思是，《系辞》等传中有些观点近于异端之言，非周孔之学，阐发此种怪论，是不能同二氏抗衡的。以上所录叶适讲学大旨，可以说是对易学发展的历史作了一次总结，表明其研究《周易》经传的目的是要发扬他所认为的儒家学说的正统，清洗佛老对儒学的影响。其对《周易》经传文献的考订，卦爻象的解释及其义理的分析，都是从这一立场出发的。

(1) 以卦象定入德之条目

由于叶适仅以《彖》、《象》二传为孔子所作，并以易学为孔子之学，非占筮之术，其对《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，则

依《彖》、《象》二传义，特别是《大象》义。《彖》主刚柔说，《大象》主取象说，叶适则综合二者，并以取象说为本。他在《习学记言·周易》中《上下经总论》部分，引六十四卦《大象》文，加以解释说：

日与人接，最著而察者八物，因八物之交错而象之者，卦也。此君子之所用，非小人之所知也。故乾以自强不息，坤以厚德载物……既济以思患预防，未济以慎辨物居方，皆因是象，用是德，修身应事，致治消患之正条目也。

八物，即天地、山泽、水火、雷风八种自然物，指《大象》所取八卦之物象。叶适认为，八卦之象取之于八物，六十四卦之象则取之八物交错之象。如屯卦震下坎上，则取云在雷上；蒙卦坎下艮上，则取山下出泉之象。《大象》对卦义的解释本于所取之物象，如乾卦象取之于“天行健”，故其卦义为“以自强不息”；坤卦象取之于“地势坤”，故其卦义为“以厚德载物”。“自强不息”，出于天象之运行；“厚德载物”，出于地体之广厚；人事活动亦以此为纲目，此即“皆因是象，用是德，修身应事，致治消患之正条目。”此是对《大象》取象说的发挥。关于《彖》的体例，他说：

按易以象释卦，皆因其画之刚柔逆顺往来之情，以明其吉凶得失之故，无所谓无思无为，寂然不动，不疾而速，不行而至者。（《习学记言·周易四》）

意思是，卦画分刚柔，奇画为刚，偶画为柔，卦象由刚柔爻象而组成，《彖》文则以刚柔爻象的变化解释一卦之吉凶。此是对《彖》文刚柔说的发挥，进而否定了《系辞》所说的“易无思无为”说。叶适认为，刚柔说是就重卦象六画说的，八物说是就八单卦所取的物象说的，此二体例缺一不可。他说：

其为三，阳也，天也，此易之始画（本一而三者，非三则无以为八也）；其有阴，则地也。理未有不对立者也，阳之一雷

二水三山，阴之一风二火三泽，此卦也；其为六也，阳则乾、震、坎、艮，阴则坤、兑、离、巽，此义也。以卦则五足矣，以义必六，而交错往来所以行于事物也。学者观其一不观其二，此易道所以难明也。（《习学记言·周易一》）

阴阳，指奇偶两画的性质，即刚柔二爻。此是说，三画皆阳即刚爻，取法于天；三画皆阴即柔爻，取法于地，其理相互对立；震卦初画为刚，坎卦二画为刚，艮卦三画为刚，取物则为雷、水、山；巽卦初画为柔，离卦二画为柔，兑卦三画为柔，取物则为风、火、泽。此即“阳之一霜二水三山，阴之一风二火三泽，此卦也。”“卦”指八单卦，取之于八物之象，故说“此卦也”。六画指重卦，属于阳者为乾、震、坎、艮，属于阴者为坤、兑、离、巽。有此六画，方有刚柔爻象交错往来，方有一卦之义理，此即“此义也”。就卦所取之物象说，三画之卦就足够用了；但就卦义说，卦必须六画，方能体现事物变化的过程。意思是，八单卦表示物象，重卦显示刚柔变易之理，前者为《大象》的体例，后者为《象》的体例，二者缺一不可。但刚柔变易之义又基于所取八物之象。他依此种体例，将六画之卦分为上下或内外两体，依两体所取之物象及其刚柔爻义解释了六十四卦各卦的义理。以下举几个明显的例子，以见一般。

其解乾坤两卦说：

乾德终始主乎健，其象曰自强，曰不息。坤德终始主乎顺，其象曰厚德，曰载物。（《习学记言·周易四》）

能自强不息，厚德载物，而天地之道在我矣。知用九天德不可为首而知始矣，知用六利永贞而知终矣。道之示人，未有切乎此者也，远而他求则远矣。（《习学记言·周易一》）

“用九”和“用六”句，皆本《大象》文。此是说，乾卦六画皆为刚爻，其德主健，因此《象》说：“天行健，君子以自强不息。”坤

卦六画皆为柔爻，其德主顺，因此《象》说：“地势坤，君子以厚德载物。”意思是，乾坤两卦，取天地为其物象，故其卦义，一为刚健，一为柔顺。君子象此，所谓“天地之道在我”，其修德应事，亦应自强不息，厚德载物。由于乾卦六画皆刚爻，如天德纯刚，不可复以刚强为先；君子准此，居人之首，应以宽柔待人，此即“知始”。由于坤卦六画皆柔爻，如地道至顺，守柔德，则永远安固而有利，君子以此修身，即是“知终”。可以看出，其对乾坤两卦的解释，以《大象》文为依据，从取象说引出取义说，进而导出君子修身处事的准则。其它体例，皆所不取，所谓“违而他求则远矣”。

其释咸、恒两卦说：

山上有泽，柔上而刚下，二气感应以相与者，本无而忽为有也。雷风相与，刚上而柔下，刚柔皆应者，本有而不可无也。非本无而忽有，不足以言变；非本有而不可无，不足以言恒。凡变化万物，调和异心，俄倾而应，咸也。至于日月照明，四序迭行，终古而在，恒也。君子之象是也，于人之有，杂然而来，则虚己以受之；于己之有，凝然而止，则自立而不可易也。今夫学者之言易也，虚受人则失己，自立于人则失人。偏胜而不足以成德者，咸、恒不并观之过也。（《习学记学·周易二》）

“山上有泽”，本于咸卦《象》；“柔上而刚下，二气感应以相与”，本于咸卦《象》。“雷风相与”句，本于恒卦《象》。其对咸恒两卦的解释，一方面取《象》刚柔上下说，一方面取《象》人物说，并将二者结合起来。咸卦兑上艮下，故说“山上有泽”；兑为阴卦为柔，艮为阳卦为刚，故谓“柔上而刚下”。山泽之气相渗透，所以说“二气感应以相与”。叶适认为，此种感应，从无到有，可称之为变化，此即“非本无而忽有，不足以言变”。万物的变化，都是

和谐异己，顷刻相应，此即咸义。君子像此，对别人之有，应虚心接受，此即《象》文所说“君子以虚受人”。恒卦震上巽下，故说“风雷相与”；震为刚，巽为柔。故谓“刚上而柔下”；此卦初四、二五、三上爻皆有应，此即“刚柔皆应”。叶适认为，此种关系从来如此，不可归之于无，可谓之永恒，此即“非本有而不可无，不足以言恒”。日月照明，四时运行，万古不变，此即恒义。君子像此，对自己之有，应坚持不改，此即《象》文所说“君子以立不易方”。叶适认为，咸恒乃对立之卦象，相反相成，不可偏废。学者依此二卦义，修德待人，不可偏胜；既能“虚受人”，又要“自立于己”。按传统的说法，以咸恒二卦为讲夫妇之道。叶适不取此义，不以咸卦为男下女上，恒卦为男上女下，而以其为山泽、风雷，此是取《大象》八物说。按《程氏易传》，对此二卦《象》文刚柔上下的解释，取乾坤卦变说，而叶适皆取二体说，将刚柔之德归之于山泽、风雷之象。他以变释咸卦义，以不变释恒卦义，又是出于对物象的观察。其对君子修身应事的解释，亦本于《大象》义。

又其释蹇解二卦说：

山下出泉，其卦蒙。山上有水，其卦蹇。蒙者德之稚，蹇者德之壮也。云在雷上，其卦屯；雷在水上，其卦解。屯者难之生，解者难之平也。故蒙为险而止，蹇为见险而能止，屯为动乎险中，解为动而免乎险，故屯蒙其始，蹇解其终也……夫其蹇也，修德攻阙以反于己；及其解也，赦过宥罪以恕乎人，君子之道可知矣。（《习学记言·周易二》）

此是通过屯蒙二卦义解释蹇、解二卦的性质。蒙卦坎下艮上，同蹇卦艮下坎上为对立之卦；屯卦震下坎上，同解卦坎下震上为对立之卦。而屯与蒙、蹇与解又互为对立之卦。“山下出泉”，本于蒙卦《象》文；“险而止”，本于蒙卦《象》文。前者主取象，后

者主取义。“云在雷上”，本于屯卦《象》文；“动乎险中”，本于屯卦《象》文。“山上有水”，本于蹇卦《象》；“见险而能止”，本于蹇卦《象》。“雷在雨上”，本于解卦《象》；“动而免乎险”，本于解卦《象》。叶适认为，蒙卦取山下出泉象，表示泉水初涌，其德性尚未发育，所以说“蒙者德之稚”；因为泉水初涌，未知所向，所以说“险而止”。蹇卦取山上有水象，表示山阻水流，遇艰难应发扬其德性，所以说“蹇者德之壮”；因为有山阻挡，不能冒险而进，所以说“见险而能止”。屯卦取云在雷上象，表示云尚未成雨，刚柔始交而难生，所以说“屯者难之生”；由于难于成雨，雷鸣于云层，所以说“动乎险中”。解卦取雷在雨上象，表示雷振而雨降，刚柔交感而畅通，艰难已解，所以说“解者难之平”；由于雨水下降，雷振于外，所以说“动而免乎险”。就此四卦的卦义说，屯蒙为始，蹇解为终。就蹇为终说，君子逢大难之时，应如《象》文所说：“以反身修德”；就解为终说，君子处草木生长之时，应如《象》文所说：“以赦过宥罪”。可以看出，叶适对屯、蒙、蹇、解四卦的解释，既取《大象》主象说，又取《象》的取义说，而且以取象说即八物说解释《象》之取义说，最后引出君子之道，如其所说：“皆因是象，用是德”，阐发《大象》文义。

又其释革、鼎二卦说：

杂卦又言革去故，鼎取新。夫谓革为去故，则宜若其理然者，而鼎无取新之义。当革之时，物情事故，无不更易，而有不可变者，如鼎之烹饪有实，人所资以生养，盖犹故也。故以正位凝命系于革之后，以为知其有不可革者，而正位凝命以待之，则始终终始相为无穷，而易之道常流通矣。（《习学记言·周易三》）

《杂卦》主取义说，故释鼎为新。王弼《周易注》本此，其释鼎卦《象》文说：“革去故而鼎成新，故为亨。”叶适释此卦，则取《大

象》义，认为鼎卦取“木上有火”象，表示烹饪之事，人赖以生养，乃不可变者，所以《象》文说：“君子以正位凝命”，即君子象此，于改革之后，应端正其位，安定其命，使不可改者得以延续下去，这样，事物的变化方有始有终。总之，不赞成盲目改革或只求改革而不求安定。所以认为“鼎无取新之义”。欧阳修于《易童子问》中，以“鼎取新”，“非圣人之言”，认为革卦义即以新革故，无需再以鼎卦义为立新。叶适对鼎卦的解释，是对欧阳修说的阐发。他依《大象》取象说，否定了《杂卦》的取义说。

又其释无妄卦义说：

乾居外而其内为坤，为离，为艮，为兑，为巽，无有吉者，独为震也，以刚居内而消阴。妄者，阴也；无妄者，刚居内而消去之也。圣人欲天下之不为妄，则必自其刚之居内者始。近世之学，谓动以天为无妄，动以人则有妄。夫卦之画，孰非天者？偶震与乾合，而遂谓动以天为无妄，则他卦之妄者多矣，岂足以教人哉！且人之动，则固人而已矣，又孰从而天之？不见其天而强名焉，是将自掩而为妄不可止也。孔子曰：吾未见刚者。或对曰：申枵。子曰：枵也欲，焉得刚！然则以刚居内而消阴，卦之正义，孔氏之本学也。（《习学记言·周易二》）

此是说，乾居上体之卦，唯独其下体为震者，即无妄卦为吉利。因为震为雷，其德刚，又居于内，为消阴之象，阴消则为无妄。君子象此，不为妄，必自内心刚强开始，所以孔子推重刚德。“近世之学”，指程颐易学，如程氏所说“动以天为无妄，动以人欲则妄矣。”（《伊川易传》二）叶适认为，程氏此说乃以天理人欲区分妄与无妄，非孔子之本学。因为无妄卦画乾上震下，其配合出于自然，如以此卦为无妄义，其它卦则大都成了有妄之卦，何以教人为善？况人之动，属于人事，与天无关，谓其动以天，是强加

天于人，自为妄事以欺人。叶适此论，就其哲学观点说，不赞成道学家以天理人欲区分君子和小人，如其所说：“然后知近世之论学，谓动以天为无妄，而以天理人欲为圣狂之分者，其择义未精也。”（《习学记言·周易二》）就易学说，不赞成程氏的取义说。程颐以乾为天道，以震为动，认为乾上震下乃顺天理而动，故为无妄。而叶适则取《大象》文“天下雷行，物与无妄”，即雷行于天下，刚阳之气上升，万物萌生，阴气已消，故为无妄。此是依取象说，驳斥了程氏易学宣扬存天理灭人欲的说教。

从以上所举的例子中，可以看出，叶适对《周易》卦象和卦义的解释，虽然取《彖》、《象》的体例，但以《大象》为主，甚至以《象》文义解释《彖》之刚柔说和取义说。就其易学哲学说，实际上是主张义出于象，即以一卦之义理来于该卦的卦画及其所取的物象。他说：

夫象者所以推明其义理之所从生而全其为是卦之意者也。象者所以言其得为是卦者也。而圣人君子先王后帝杂取而用之，以之修身，以之应物，而无所不合。因八物而两之，而后有义，义立而后有用。（《水心别集·进卷·易》）

是说，《彖》是阐明卦的义理，说明一卦之意义，而《象》是讲一卦之构成及其由来，圣人杂取二者作为修身处事之依据。但就象和义的关系说，总是先有上下两体所取之物象，而后方有一卦之义理，即“因八物而两之，而后有义”，有其义理而后方有人事之用。显然，这是主张义出于象，即有象而后有理。所以他又说：“六十四卦皆因其象以成理，非洗心也。”（《习学记言·周易四》）“洗心”，本于《系辞》“以此洗心”句。“因其象以成理”，“象”指卦画及所取之物象，“理”指一卦之义理。由于主张卦义出于卦象，所以又说：

夫人之一身，自仁义礼智信之外无余理；形于世故，自六十

四卦之外无余义。学者溯源而后循流，则庶几得之，若沿流以求源，则不胜其失。故余谆谆焉以卦象定入德之目而略于爻，又以卦名通世故之义训而略于卦者，惧沿流不足以求源也。（《习学记言·周易三》）

是说，世故之理皆存于六十四卦卦义之中，如同修身之理皆存于五德之中一样。但卦义来于其卦象，卦象乃卦之源。其它皆出于对卦象和卦名的解释，属于支流。因此，研究《周易》，应“溯源而后循流”，否则便不得要领，迷失方向。所谓“溯源”，首要是“以卦象定入德之目”，即依据《象》文取物说，确定一卦之义理，作为修德应事的根据；其次是“以卦各通世故之义训”，即依据卦名通晓世故之义理。至于卦辞和爻辞及对它的解释，属于支流，可以从略，此即他所说的“略于爻”、“略于卦”。叶适认为，卦名是从卦象而来，所谓“诸卦之名，以象取之。”（《习学记言·周易四》）他虽重视卦名，但对其解释仍属于取象说的系统。

叶适的义出于象说，在易学哲学史上有其重要的意义。关于象和义的关系，王弼易学主取义说，提出“象之所生，生于义”（《周易注·乾》），进而提出“得义在忘象”（《周易略例·明象》），由于鄙视卦象，在哲学上倒向玄学贵无论。程颐易学亦主取义说，但不排斥卦象和物象，提出“假象以显义”，“因象以明理”，以象为显示义理的形式，进而以义理为本，以象为末，在哲学上又导出了道学理本论。而叶适易说，则主取象说，认为义出于象，将程氏易学的“因象以明理”改造为“因其象以成理”，或者说将程氏的“有理而后有象”改造为有象而后有理。此种观点，将物或物象置于第一位，将其义理置于第二位，在哲学上必然导出事物之理不能脱离物象而存在的结论。此是叶适的易学哲学的一大贡献。如其论道和物的关系说：

按古诗作者，无不以一物立义，物之所在，道则在焉。物有

止，道无止也，非知道者不能该物，非知物者不能至道。道虽广大，理备事足，而终归之于物，不使散流，此圣贤经世之业，非习为文词者所能知也。（《习学记言·皇朝文鉴一》）此是论四言诗之难得。“物有止”，是说，个体事物有其规定性。道则不局限于某一个体，此即“道无止”。叶适认为，道虽然是抽象的东西，不固定在某一个体上，但却不能脱离个体事物，此即“物之所在，道则在焉”，“道虽广大”，“而终归之于物”。人们掌握了道，可以统率个体事物，但只有了解个体事物，方能得到道。总之，道和物是统一的，不容分割，统一的基础是物。此种道不离物说，同其对《周易》的解释：“因八物而两之而后有义”是相通的。据此，他驳斥《老子》的天道观说：

夫有天地与人而道行焉，未知其孰先后也。老子私其道以自喜，故曰先天地生，又曰天法道，又曰天得一以清。且道果混成而在天地之先乎？道法天乎，天法道乎？一得天乎，天得一乎？山林之学，不稽于古圣贤，以道言天，而其慢侮如此。（《习学记言·老子》）

此是说，道同天地人等个体事物是统一的。有天地，天地之道即寓于其中；有人，人道则行于其中。道同个体事物无所谓谁先谁后的问题。老子之学讲道先天地而生，以天地之道先于天地而存在，实际上是以道慢天。他说：“按自古圣人，中天地而立，因天地而教，道可言，未有于天地之先而言道者。”（《习语记言·皇朝文鉴一》）“因天地而教”，是说，不脱离天地而讲天道，这同其易学因卦象讲说其义理也是相通的。

又如，其论道器关系说：

形而上者谓之道。按一阴一阳之谓道，兼阴虽差，犹可也。若夫言形上则无下，而道愈隐矣。（《习学记言·周易四》）

是说，以道兼有阴的一方，于理虽差，犹有可是者。至于以道为

形而上者，谓其不在形而下之中，即“言形上则无下”，道更加隐而不见了。此是对程朱派离器言道批评的发挥，也是对薛季宣的道不离器说的发挥。就易学说，卦画和所取之物象，属于形下之器，其义理为形上之道。按叶适的义出于象说，有其象方有其理，必然导出形而上的道只能寓于形器之中的结论。他说：

书有刚柔比偶，乐有声器，礼有威仪，物有规矩，事有度数，而性命道德未有超然遗物而独立者也。（《水心别集·进卷·大学》）

此是说，书道，礼乐之道，事物之理以及道德性命，都不能脱离其形器而独立存在。后一句话，是对程朱理学的严厉批评。他还认为，先王之道作为治理天下的最高原则，同样不能脱离古代的典章和器物，如其所说“其道在于器数，其交通在于事物。”（《习学记言·大学》）周室衰落后，由于圣王不作，器物丧而不存，或残缺不全，度数不明，百姓无所见闻；心无所从，于是相趋于乱。孔子的事业就在于整理古代的文物典章，察其器数，传播先王之道。由此得出结论说：“无验于事者，其言不合；无考于器者，其道不化，论高而实违，是又不可也。”（同上）此是说，先王之道是通过其器物而流传于后世的，其器不存，其道也就暗而不明了。发扬先王之道，必须考察其形器，否则便是空谈。他说：“欲折衷天下之义理，必尽考详天下之事物而后不谬。”（《水心文集·题西溪集》）这同样是对道学家空谈道德性命的批评。

叶适关于道和物，道和器的论述，就其理论思维说，其所探讨的同样是一般和个别的关系问题。其所谓道，包括天道和人道两方面。天道指自然物的规律，人道指道德原则和政治原则。所谓物和器，指有形的可以感受的具体事物，如自然界中的八物，社会生活中的典章制度，礼器，乐器等。规律和原则属于抽象的一般的东西，器物乃个别的实体。叶适的道器观，不承认道作为一

般的原则可以脱离个别实体而独立存在，即不以规律和原则为自存之物。如其所说：“虽书自尧舜时亦已言道，及孔子言道尤著明，然终不的言道是何物。岂古人所谓道者，上下皆通知之，但患所行不至耶？老聃本周史官，而其书尽遗万事而特言道……而易传及子思孟子亦争言道，皆定为某物，故后世之于道始有异说，而又益以庄列西方之学，愈乖离矣。”（《习学记言·周礼》）是说，道乃人物通行的法则，即存于事物之中。从老子到思孟言道，方“定为某物”，以其为自存的实体，道的涵义也就被歪曲了。叶适不以一般的東西为自存的实体，认为一般不能脱离个别实体而存在，这是一种唯物主义学说，继薛季宣、陈亮之后，又一次打击了程朱派的理本论。由于他在本体论领域，坚持道在物中，道不离器说，在认识论领域，则主张依靠耳目见闻，考详有形之器物，去认识和掌握事物之义理，从而尖锐地批判了从孟子到宋代道学家的尊心贱耳目的唯理论（见《习学记言·孟子》），成为两宋时期宣传唯物论的经验论的代表。这种唯物主义学说，显然，是同其易学哲学紧密联系在一起，也可以说是其易学中的取象说，“因其象以成理”说在本体论和认识论中的表现，从而为功利学派的道义不脱离事功的学说提供了哲学的基础。

（2）察天地阴阳而设卦

叶适的易说着重探讨了八卦和《周易》的起源。他既不赞成伏羲画卦说，又不赞成人更三圣说，不以《周易》为卜筮之书，突出地批判了象数之学和图书学派的《周易》观。关于《周易》，他说：“易不知何人所作，则曰伏羲画卦，文王重之。按周太卜掌三易，经卦皆八，别则六十四，则画非伏羲，重非文王也。”（《习学记言·皇朝文鉴三》）他依《周礼·春官》所记，认为《易》有三种，即连山，归藏，周易，此三易远自夏商就有了，不知作者为谁。孔子所传者为周易，其它二易，皆已失传。所谓周易，非

周文王之易，乃“周流而变易”之义（见《习学记言·隋书二》），其名称与“连山”、“归藏”为一类，皆非卜筮之书。后来的卜筮家将三易作为卡筮之用，不合乎文王、周公之意，更非孔子系易之宗旨。他说：

后世有伏羲始画八卦，文王重为六十四，又谓紂囚文王于羑里，始演周易，又谓河出图有自然之文，学者因之有伏羲先天、文王后天之论，不知何所本始。……然则周易果文王所改作，而后世臣子不以严宗庙，参黄谟，顾乃藏之于太祝，等之于卜筮，何嫌慢其先君若是哉！凡卦之辞，爻之繇，筮史所测，推数极象，比物连类，不差毫发，独孔子以为不然。故孔氏之系易，以为必如是而测之，由其中正而不以祸福利害乱其心者，此君子之所为易也。学者既不能知，反援孔子之易同归于卜筮，以为人更三圣，世历三古而后成书。嗟夫！学者之自聾聩，无足怪者，而吾悲其转相聾聩于人而未有已也！（《习学记言·周礼》）

叶适此说，不赞成《系辞》关于《周易》形成的说法，进而否定了《汉书·艺文志》的“人更三圣”说，实际上是反对朱熹关于《周易》经传形成的论述，即不以《易》为卜筮之书，不应将《周易》分为伏羲之易，文王、周公之易和孔子之易，更不应讲伏羲先天之易和文王后天之易。总之，不赞成以象数之学解说《周易》。如其所说：“古卜筮家皆用其所自为繇，国各有占，人自立说，而象数之学胜，道益以茫昧难明，孔子将以义理黜之，故别为彖象，专本中正，不用象数，所以合文王周公之本心。盖一家之学而天下从之，固非删定诗书之比也。”（《习学记言·毛诗》）此是说，以《周易》为占筮之书，便如“筮史所测，推数极象”，甚至自为筮辞，各立占法，必然导出象数之学。孔子别为《彖》、《象》，旨在明义理，而黜象数，立一家之学。

叶适关于《周易》的论述，在易学史上也是很少见的。他依《周礼·春官》，怀疑伏羲画卦说，否认文王重卦和作卦爻辞说；可谓发前人之所未发，对传统易学是一种突破。对近人研究《周易》的形成，起了很大影响。他不以《周易》为卜筮之书，以《彖》、《象》所说为《周易》之本义，认为孔子作《彖》、《象》旨在明义理，此种说法，仍未摆脱儒家易学的传统，但其目的在于否定汉易以来的象数之学，特别是宋易中刘牧和邵雍一派的象数之学，继欧阳修之后，进一步打击了易学中的图书之学。他评论说：

书之未备也，易存乎道，见道者足以为易。书之既备也，易存乎书，天下即其书而求之，书备而易始穷矣。测之以象数，别之以筮占，离析其卦爻，而杂之以事物之故，辨智几碎而不得其毫芒，于是阴阳律历，曲学小数，时日下俚之说，与夫素隐行怪、窥测异端、悛诡不伦之士，埋伏于山林草野之间者，又皆自托于易。故后世以易为幽远难通之书，其上下出入，鬼神恍惚，不可穷诘而无以为用于天下。（《水心别集·进卷·易》）

此是说，《周易》一书形成后，由于易道存于其书中，人们即书而求其道，于是以其为占筮，以象数分析其中的卦爻象和卦爻辞，穷尽智力而不得其道于毫芒，结果则引出阴阳卦气说和占候术，山林隐士也以其怪妄之说比附《周易》，《周易》则被视为无法理解的神秘的东西。叶适此论揭露了象数学派在其发展过程中同神秘主义思潮的联系，表现了其易学的无神论的倾向。可以看出，其对六十四卦的解释，虽主取象说，但对《周易》的理解，竭力排斥象数之学，仍属于义理学派的传统。其推崇义理之学，亦非如程朱派那样，追求玄奥的哲理，而是注重实用，即以《周易》为君子修身治世之书。他说：

易非道也，所以用是道也。圣人有以用天下之道，而名之为易，易者易也。夫物之推移，世之迁革，流行变化，不常其所，此天地之至数也，圣人已见之矣。是故道以易天下，而不持其自易。迎其端萌，察其逆顺，而与之终始。（同上）

“易”，指《周易》一书。是说，《易》自身不是道，是用来推行道的，圣人用它推行天下之道，促进事物之变易，故名其为易。“易者易也”，后一“易”字，为变易。叶适认为，事物和人类社会都是处于不断变化的过程，此是天经地义，圣人就是依据事物变化的法则变易天下事物，与事物的变化共始终。所以《周易》名为“周易”，即“周流而变易”。他提出“道以易天下”，或“有用于天下”，正是功利学派提倡的道义不离事功的观点，在其易学中的表现。

叶适于《周易》的研究中，着重探讨了八卦和六十四卦的起源问题，进一步驳斥了象数之学。他取《周礼·春官》所说的“其经卦皆八，其别皆六十有四”说，加以解释说：

连山、归藏虽不可得而见矣，以其义推之，非变则无以为易，非经非别则无以尽变；古人之所同者，不知其安所从始也。而后之言易者，乃曰伏羲始画八卦，又曰以代结绳之政，神于野而诞于朴，非学者所宜述也。（《习学记言·周易四》）

叶适认为，三易皆讲变易，所谓变易，即从八经卦变为六十四卦，卦象的变易始于何时，何人所为，已不可考。但后人以八经卦为伏羲所画，六十四卦为文王所重，与《周礼》说不合，不足信。按叶适的解释，有了八经卦，其相互重叠，自然导出六十四卦，此即所以为变易，他说：“按易之始，有三而已；自然而成八；有六而已，自然而成六十四”。（同上）是说，奇偶两画，按三重之，则为八卦；按六重之，则为六十四卦。卦象最初形成时，即已如此，从八卦变为六十四卦不是历史地发展过程。叶氏此说在于否认

《周易》成书于周文王之手。关于八卦的形成，他取三重说，是同邵雍的加一倍法对立的。但卦画又是怎样来的呢？他继承了圣人观象设卦说，认为六卦来于古代圣人对天地阴阳的观察。他说：

是故莫若反其本而论之。曰卦，曰象，曰彖，曰爻，此其所以为易而天下后世之所共知者也。然至于求之而莫得其当。夫天地水火雷风山泽，此八物者一气之所役，阴阳之所分。其始为造，其卒为化，而圣人不知其所由来者也。因其相摩相荡，鼓舞闾辟，设而两之，而义理生焉，故曰卦。是故有亨有否，可行可止，而人则取配之，后有圣人焉，推而明之。……然则圣人所以察天地阴阳拟诸其身者，至矣。（《水心别集·进卷·易》）

此是说，自然界中的八物，乃一气分为阴阳而造成的，阴阳二气造化万物，不知其所从来。圣人象此，因二气相摩相荡，有闾有辟，设立奇偶两画，其相互推移，则形成八卦。“义理生焉”，谓八卦形成的义理，出于奇偶两画相推移，如同阴阳二气相荡，形成八物一样。配以人事之亨否、行止，又经过圣人之阐发，便形成了卦爻辞和《彖》、《象》两传。叶适此说，就八卦的形成说，可以称之为因天地阴阳而设卦，即八卦来于对阴阳二气和八物的模仿。卦画如何模仿阴阳二气和八物而形成八卦？他进一步解释说：

按易之始，其义有阳而未有阴，其物有天而未有地。及其阳而阴之，初虚取诸风，中虚取诸火，终虚取诸泽。阴而阳之，初实取诸雷（雷有形），中实取诸水，终实取诸山。（画起于一，物莫先于天，故象天，天尊，阳也。二之则象地，地卑，阴也。及自阳为阴，自阴为阳，始有虚实之辨。）取物以配义，义立而物隐。（《习学记言·太玄》）

“义”，指奇偶两画的性质，即阴阳或刚柔。叶适认为，卦画起于一，即阳奇，此即“易之始，其义有阳而未阴”；有奇画一，而后

便有偶画--，与之对立。奇画为三，取物于天；偶画为三，取象于地；就物象说，先有天而后有地，所以卦画先有三而后有三。阳奇之卦三，其初画变为阴，取物于风，则为三；中画为阴，取物于火，则为三；上画为阴，取物于泽，则为三。阴为虚，故说“初虚取诸风”。阴偶之卦三，其初画变为阳，取物于雷，则为三；中画为阳，取物于水，则为三；上画为阳，取物于山，则为三。阳为实，故说“初实取诸雷”。按叶适的说法，阴阳二气相摩相荡，方有八种自然物。阳荡于阴，为风，为火，为泽；阴荡于阳，为雷、为水，为山。前者，阴气渗入，为无形之物，称其为虚；后者，阳气渗入，为有形之物，称其为实。此即“自阳为阴，自阴为阳，始有虚实之辨”。按此说法，八单卦的卦画所以如此安排，是取法于八种自然物中阴阳二气相配合的法则，如天为纯阳之气，卦取其义，则为乾三；地为纯阴之气，卦取其义，则为坤三；火为外阳中阴，卦取其义，则为离三；水为阳陷于阴中，卦取其义，则为坎三。此即其所说“取物以配义，义立而物隐。”是说，八卦中的阴阳之义，即奇偶画的排列，取之于八种自然物象。因为其为八物之象征，所以说“义立而物隐”。叶适此论，以卦画的形成来于阴阳二气和八物之象，本于《周易正义》孔疏说，属于宋易中气学派的系统。这同其对卦义的解释主取象说是分不开的。据此，他批评了关于八卦起源的其它说法。其批评乾坤父母卦说道：

且易之始画也，独乾而非坤，故象之赞乾也，有乾而无坤，无其赞坤也，顺承天而已……然而以乾坤为父母，六卦为男女，皆卜筮牵合之虚文，非孔氏之书所道也。（《习学记言·周易四》）

是说，就画卦说，先为阳奇，后为阴偶，先有乾卦，后有坤卦，所以乾卦《象》赞乾之德而不及坤；赞坤卦之德，只言其顺承天。意思是乾坤不并生，故乾坤两卦非其它六卦之父母。他批评《说

卦》说：“说卦乃以为天地父母，至有一索再索，男女长少之殊，学者不说，因弊精神于无用，自是以往，又将有不可胜穷者，皆易之蠹也。”（《习学记言·周易二》）是说，卦爻之义在于刚柔，刚柔可以取男女夫妇之象，但由此认为乾坤两卦即天父地母，其相交则生出六子女，则是妄言。他说：“易之于物，无所不取，其以位之刚柔、气之通塞而取于男女，可也。而以乾坤为父母，坎离震艮巽兑为男女，真若生育然，则吾不知其说也。”（同上）按邵雍和朱熹易学皆以乾坤父母卦说为文王八卦次序。叶适此论，就是针对此种象数之学而发的。又其批评《系辞》文“兼三材而两之故六”说：

六画成卦，画之所自有；六位成章，亦画之所自成；谓阴阳刚柔天地所由立于此，亦非也。易之作也，自画而始，不三之则无以为八也，不六之则无以为六十四也。故一以为天也，六之以为乾；二以为地也，六之以为坤。有一者无二也，有二者无一也，安得预计其为三哉！且易之既成，则固备乎天地与人矣，而其始之所以作，则不必备也。原其始者莫著乎画，传者徒杂而言之，宜其晦而不明欤！（《习学记言·周易四》）

此是说，一卦三画，不如此，则无八卦；一卦六画，不如此，则无六十四卦。此皆卦画自身所固有，并非基于“三材之道”，亦不能说天道之阴阳，地道之刚柔，人道之仁义，由此六画而立。就乾坤两卦说，阳奇象天，六画则为乾☰；阴偶象地，六画则为坤☷；或为阳奇，或为阴偶，所谓“有一者无二也，有二者无一也”，不能以“三”推测之。《周易》一书已成，可以说其备天地人三才之道，但其开始画卦，不能说便具备三才之道。叶适此说，不赞成以天地人解释一卦六画的构成，是对传统易学观点的一种否定，其目的在于探讨卦画形成的原始涵义。

值得注意的是，关于卦画起源问题，叶适还批评了揲蓍成卦说。其论《系辞》大衍章说：

按易之始，有三而已，自然而成八；有六而已，自然而成六十四。一成一反，象类晓然而名义出焉，非四十九所能用，非挂非归非再扚所能通也。然则自乾而至未济，皆已具矣，已具则必有起数，故筮人为是以起之。云得某爻，爻成当某卦，某爻当变，变当之某卦而已，此易之浅事也。易成在先，卦起在后。今传之言若是，是不知易之所以成，而即以筮人之所起者为易，无惑乎易道之不章也。（同上）

是说，六十四卦卦象，从乾到未济，由八单卦自然演变而成，其中两卦为一对，卦画皆相反，所谓“一成一反”，类别清楚，卦名由此而出。此种程序绝非四十九之数所能用，亦非挂一、归奇、再扚之所能通。可是筮人以其占断吉凶，只有求之数，依数得爻，因爻成卦。此种卦象，起之于后，非易之本然。以其为六十四卦形成的根源，易道则晦而不明了。“易成在先，卦起在后”，本于孔疏所说“非是圣人幽赞，元在观变之前”（《周易正义·说卦》），即观象成卦在先，以数求象在后。叶适对此作了新的发挥。以揲蓍求卦为筮人之所为，非圣人之道，其目的在于反对象数学派的数生象说。其批评天文历法中的卦气说说：

历有所起，自然之数，而书不言，以为历官之事，非典训所当知也。孔子系易，辞不及数，惟大传称大衍之数五十，其用四十有九，而大衍无所起，不知何以为五十，何以缺一而用四十九？……夫论易而必及数，非孔氏之本指明矣，而谓历由易起，然则天地国家之初，有易而后有历邪，有历而后有易邪？易与历果为一耶，为二耶？学者不究其始之所以，而放乎末流之纠纷，摭道以从数，执数以害道，此最当先论也。（《习学记言·唐书二》）

“书”指《书经》。叶适认为，古代历法是讲数的，此乃历官之事，与《周易》无关。孔子所作《彖》、《象》二传皆不言数。《系辞》所谓大衍之数，何以五十，不得而知，大概模仿历数以起卦，但出于筮者之手。以其为易之本义，谓历数起于易，实为不懂历史。后世学者，以此论易，流于数术，掩易道而从数，则走上邪路。据此，他又评扬雄《太玄》说：

易之始，有义而已，义立而后数从之。今之所谓数者，非易之初也，雄见其已成，而谓为易者必先数而后义，故研精殚智于历而后玄始成，不知教既立，则义岂复有哉！（《习学记言·太玄》）

“义”，指卦画之阴阳或刚柔。叶适认为，有阴阳之义，方有奇偶之数。扬雄受象数之学的影响，其论易则“先数而后义”，援历数而为《太玄》，实际是“执数以害道”。叶适对汉易卦气说的批评，也是对宋代的图书学派和数学派的斥责。邵雍提出“数生象”，叶适则说“义立而后数从之”。叶适所谓“义”，又出于物象，因此，就象和数的关系说，他实际上主象生数。这同气学派的观点是一致的。由于叶适不赞成以数解易，又批评了河洛之学。其论《系辞》中天地之数说：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十，此言阴阳奇偶也。以为五行生成，非也。按洪范以凡举五行，録之所以汨陈者，谓其以土捍水耳。五行无所不在，其曰天生而地成之，是又传之所无有，而学者以异说佐之也。（《习学记言·周易四》）

是说，天地之数只是用来表达阳奇阴偶之义，非五行生成之数。《洪范》所谓五行，是讲大禹治水之事，亦无天生地成之说。五行生成说出于卦气说。他说：“五行之物，遍满天下，触之即应，求之即得，而谓其生成之数必有次第，盖历家立其所起以象天地之

行，不得不然也。”（《习学记言·唐书二》）他认为，以五行说易，出于西汉刘氏父子。其评刘向说：“刘向为王氏考灾异，著五行传，归于切劘当世，而汉儒之言阴阳者，其学亦各有所主。然洪范之说由此堕裂，世乱不能救，其祸尚小，道坏不能复，其害尤大也。”（《习学记言·汉书二》）是说，以五行言灾异，违背《洪范》本义。又评刘歆说：“刘歆乃谓五常之道相须而备，而易为之原，又谓古者三年通一艺，其浮妄不经如此，学者欲援是以至道，难矣哉！”（同上）是说，以五行说出于《周易》更是妄言。进而批评刘歆论河图、洛书说：

使河出图而为易果在伏羲之世，则洛出书而为洪范乃在禹之时，前后悬远，何昔经而今始纬乎？易不知书，书不知易，八卦取物之大者以义象，九畴兼政之细者以类推，当禹治六府、三事，不取诸八物，安在其相表里也？且此特刘歆之言尔，后世学者尊奉之无异于古文，因而推于天人之际，以伪缘伪，是乌能致其极也！（同上）

按刘歆的说法，河图为八卦，洛书为九畴，二者相为表里。叶适指出，二者形成的时代，前后悬远，内容不同，不相经纬，其说有背于历史。后人以此讲天人之际，更是以伪论伪。叶适此论旨在反对利用阴阳五行说鼓吹天人感应的迷信。他批评刘氏父子说：“刘向父子乃言帝出于震，包羲为木德而得火德，是何等见识！妄傅经义，希世媚上，昔之巫覡犹羞之。”（同上）又说：“天文、地理、人道，本皆人之所自命，其是非得失，吉凶祸福，要当反之于身。若夫星文之多，气候之杂，天不以命于人，而人皆以自命者求天，曰天有是命，则人有是事，此亦古圣贤所不道，而学为君子者所当阙也。”（同上）又说：“圣人敬天而不责，畏天而不求。天自有天道，人自有人道，历象璇玑，顺天行以授人，使不异而已。若不尽人道而求备于天以齐之，必如景之象形，响之应声，求

天甚详，责天愈急，而人道尽废矣。”（同上）这些评论也是对汉易卦气说中的天人感应迷信而发的，同样坚持了无神论的观点。他不赞成以五行生成之数，解释《系辞》文“天地之数”以及大衍之数，亦在于反对图书学派以五行生成之数和九宫之数解释八卦之起源，就其易学哲学说，亦是反对数生象说。他认为《洪范》九畴，即《尚书·大禹谟》所说的六府（水火金木土谷）和三事（正德、利用、厚生），如其所说“总而合之，六府三事为九功，则与洪范九畴名异而实同也”（同上），乃箕子劝武王修禹旧法之纲目，非讲灾异阴阳之书，与《周易》更无关系。此种考证，可以说是继薛季宣之后，对图书学派，特别是蔡氏父子的河洛之学又一严重打击，在易学史上也有其重要意义。

关于卦象之起源，叶适还批评了邵雍提出的先天和后天易学。他说：

师传先后天，乃义理之见于形容者，非有其实。然山人隐士辄以意附益，别为先天之学。且天不以言命人，所谓卦爻画象，皆古圣智所自为，寓之于物以济世用，未知其于天道孰先孰后，而先后二字亦何系损益？山人隐士以此玩世自足可矣，而儒者信之，遂有参用先后天之论。（《习学记言·皇朝文鉴一》）

邵雍于其《观三皇吟》中说：“许大乾坤自我宣，乾坤之外复何言。初分大道非常道，才有先天未后天。”（《伊川击壤集》卷十五）叶适所论，是对邵雍此诗的批评。意思是，先后天之辞，出于《文言》传经师之言，乃义理之形容辞，非实有其事。后来道家 and 道教徒即“山林隐士”，方附会其意，立先天之学。就《周易》说，其卦爻象，出于古圣贤之手，取之于八物，用来修身济世，非上天之所命，卦爻象同天道本无先后关系，无所谓先天之易和后天之易。邵雍作为儒者，信山林隐士之言，实乃大误。接着又批评

说：“夫天地之道常与人接，顾恐人之所以法象者，不能相为流通，

至其差忒乖戾，则无以辅其不及，而天人交失矣。奈何舍实事而希影象，弃有用而为无益？此与孟子所谓毁瓦画墁何异，盖学者之大患也。（同上）

是说，天地之道同人类相接触，人以法象表现它，如果法象与天地之道不相符合，则不能辅天道而治万物，此即“天人交失矣”，可是，邵雍的先天之学，以其卦爻画象，先于天地而有，实际上是“舍实事而希影象”，其先天八卦次序图，实乃无用之物。叶适此论，依模写说，斥责先天易学为脱离事实的幻想。

总之，叶适关于《周易》和六十四卦起源的论述，未必都符合历史实际，其圣人观象说亦是一种推测。但其同数学派的争论，就易学哲学说，却意味着反映论和先验论的斗争。叶适以卦爻象为“古圣智所自为”，承认其为人类智慧的创造，属于思维领域，但他断言这一智慧的产物出于对自然物及其变化规律的反映，所谓“察天地阴阳而拟诸其身”。此种观点表明，他依据思维和存在，主观和客观的关系，唯物主义地回答了卦象的起源问题，从而批判了象数学派中的唯心论和神秘主义。此是功利学派易学哲学的又一贡献。

但叶适处理这一问题时，由于未能摆脱理学派的影响，又提出“天地固准易”说。他批评《系辞》文“易与天地准”说：

传之为是言也，将以大夫易也，其意若曰，天地至大也，而易能准之，又弥纶之尔。按乾称统天，泰称时成天地之道，豫称顺以动，故天地如之，大壮称正大，天地之情可见矣。诗书之称道，未尝不先天。惟易不然，盖其因变以明理，而后知天地之不能违也。然则天地固准易，而易非准天地也，且既已准而从之矣，又安能弥纶之乎？（《习学记言·周易四》）

是说，《周易》讲的变易之道，统率天和地，如乾卦《象》所说“大哉乾元乃统天”，大壮《象》所说“正大，天地之情可见矣。”所以依《周易》卦爻象之变化，可以认识天地变化之理。据此，可知天地不能与《周易》相违。此即“天地固准易，而易非准天地。”叶适此说，由于强调《周易》能弥纶天地之道，又将其义理绝对化，滑向了唯心主义。

叶适还讨论了六十四卦的卦序问题。唐朝的李鼎祚、宋代的胡瑗和程颐于其解易的著作中，都推崇《序卦》传，并引述《序卦》文，列于所释各卦的前面，作为解说该卦卦义的依据。叶适竭力反对此种学风，尖锐地抨击了《序卦》的卦序说。他说：“按上下系、说卦浮称泛指，去道虽远，犹时有所明，惟序卦最浅鄙，于易有害。”（《习学记言·周易四》）叶适认为，《序卦》文所以浅鄙，因其以卦名的字义解说一卦之由来，不懂得诸卦之名，取之于卦象，结果按卦名的字义解释六十四卦排列的顺序，牵强而可笑。他评论说：

今序卦不然，以是为天地万物之所存也，鳞次栉比而言之，以是为铅槩篆籀之常文也。嗟乎！使其果若是，则束而联之，一读尽矣，奚以易为！学者尺寸不辨，而谓有见于无穷，吾不知也。（同上）

是说，以卦名字义解释卦象，依其字义将六十四卦排比联为一系列，以其为天地万物变化的程序，甚至以其为上古之文字，果真如此，连读其字便穷尽其理，无待圣人和后学反复训释，《周易》也就无可钻研了。“学者尺寸不辨”，指程颐而言。因此，叶适释六十四卦卦义时开头或结尾亦引《序卦》文，但不是颂扬，而是进行批驳。如其论需讼两卦说：“序卦物稚不可以不养也，物之稚者养，而壮者不养乎？饮食必有讼，饮食则曷为必讼？”（《习学记言·周易一》）《序卦》以蒙卦字义为“物之稚”，需卦字义为

“养”，讼卦字义为争讼，故卦序为蒙而后需，需而后为讼。叶适指出，物幼者需养于饮食，其壮者则不必养于饮食吗？物需饮食以养，何以必争讼？意谓此三卦的顺序，无必然联系。又其论师比两卦说：“序卦讼必有众起，故受之以师，讼而有众起乎？众起而后讼乎？师……必有所比，师者不比之谓也，比则安能师？”（同上）《序卦》以师卦字义为众，比卦字义为亲，认为“讼必有众”，“众必有所比”，故卦序为讼而后师，师后比。《伊川易传》解释说：“师之兴，由于有争也；所以次讼也。”又说：“人类必相亲辅然后能安，故既有众则必有所比，比所以次师也。”叶适指出，既然争讼而后兴师动众，则不应说众起而必相亲。意谓兴师动众和相亲相辅，自相矛盾，亦无必然联系。又其论小畜、履二卦说：“比必有所畜，故受之以小畜。按师卦为容民畜众之久，不以比为畜也。物畜然后有礼。按雷在天上大壮，其物散而不畜，则非畜而后有礼也。”（同上）《序卦》以小畜为聚会，履为礼，所以说“物畜然后有礼”。《伊川易传》解释说：“物相比附则为聚，聚畜也。”又说：“夫物之聚则有大小之别，高下之等，美恶之分，是物畜然后有礼……礼人之所履也。”所以《序卦》以比后为小畜，小畜后为履。叶适则依师卦《象》文义，以畜为“畜众”，认为小畜卦同比卦无必然联系，即“不以比为畜也”。又依大壮卦《象》文“雷在天上大壮，君子以非礼弗履”义，认为物散而后有礼。故小畜同履卦亦无必然联系。又其论泰否两卦说：“履而泰，然后安。成履之道在于虎尾而啣人，不得言泰。泰若通也，物不可以终通。物之不能终通，势也，若易之持泰，则固欲其终通。”（同上）《序卦》以泰为通，以不可终通为否。认为行礼而后安泰，安泰则通顺，但不可终通，故泰后为否。叶适认为，依履卦卦辞和六三爻辞义，此卦是讲履虎尾咬人之事，既履虎尾，处于险地，不能说履而后安泰。至于物不可以终通，此乃势之必然，承认事有其泰，

又是追求终通，于理亦乖悖。意思是，履、泰、否三卦之间亦无逻辑的联系。值得注意的是，叶适尖锐地批评了《序卦》对咸恒两卦的解释。他说：

易之有上下经，其简帙繁重，分之然也，序既错举以附合之，又为之说曰：有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子。学者因是又以为上经首乾坤，下经首咸恒者，父母夫妇之象也。夫关雎鹊巢，明指义类，自家形国，以是为后妃夫人者，盖以其事言也。若天地阴阳，则象之而已，其父母夫妇男女安在也？（《习学记言·周易二》）

《序卦》认为，《周易》经上，始于乾坤，是讲有天地而后有万物；经下始于咸恒，是讲有男女然后有夫妇，而后有父子。叶适指出，后来解易者依此，以经分上下为讲天地父母和夫妇之道，此是以人事比附天道。进一步驳斥了以父母男女解释天地阴阳的说法，他认为，《周易》经分上下，是由于简帙繁重，并无什么深奥义理。叶适此说，可谓定论，对后来易学家论《周易》分上下经起了重要的影响。

总之，叶适对《序卦》的批评，其义有二：一是对六十四卦卦象的解释，不赞成因名而取义说；一是认为六十四卦前后排列的顺序，无必然联系，即后卦非因前卦而有。就后一点说，叶适继承了孔疏的“非复即变”说，认为六十四卦的卦象，二二相偶，非一因果的系列。他说：“按易之初一画，卦分为十二，二卦对立而为六十四，画之始终具焉。圣人非罔民以自神者，而学者多异说，不知过也。”（《习学记言·周易三》）“卦分而为十二”，当作“卦分而为三十二”。是说，就阴阳卦爻画说，六十四卦可分为三十二组卦象，每一组卦象，就是两两相对，如乾☰与坤☷对，屯☳与蒙☶对，此即“二卦对立而为六十四”。所以六十四卦的卦序，并无神秘意义。可是后来解易的人，则为异说，“罔民以自神”，

《卦序》说即其一。可以看出，叶适否认六十四卦为一因果系列，不赞成借卦序讲相因相反或物极则反之理，但他并不否认六十四卦存在着对立面，并且认为二二相偶之卦，其卦义相反而相成。他说：“易举一以见二，指二以明一，诸卦无不然也，而莫著乎坎离。坎实而离虚，非独其理也，其物也。”（《习学记言·周易二》）是说，举其一方，则知双方；指双方，又明其一理。如坎离两卦，坎为实，离为虚，相互对立。然而由坎可以知离，就取物说，举水必陷而后行，则知火必丽而后明，其理则一。此是说，相反之卦，有其相通处。不仅相通，而且不可偏废。如其所说：“偏胜而不足以成德者，咸恒不并观之过也。”（同上）因此其在《习学记言》中对六十四卦的解释，皆采取二卦对立为一组的形式。这表明其对卦序的解释，同样闪烁着辩证思维的光芒，是对孔疏“二二相偶”说的阐发，对后来的易学家如来知德、方以智等人的易学哲学起了深刻的影响。

（3）乾坤不并言

叶适依其八卦起源说，又提出乾坤不并立说，进而批评了《系辞》“一阴一阳之谓道”和“易有大极”说，在哲学上否定了各流派的太极观。其论乾坤两卦的关系说：

且易之始画也，独乾而非坤，故彖之赞乾也，有乾而无坤，及其赞坤也，顺承乎天而已。然则乾道成男，坤道成女，乾知大始，坤作成物，乾以易知，坤以简能，是非坤不足以配乾，非乾坤不足以成易，而独乾非坤，有乾无坤之义隐矣。乾道变化，各正性命，充满覆载，无非乾也。乾道成男，坤道成女，则阴为无预乎阳，阳必有待于阴，而乾之功用偏矣。

（《习学记言·周易四》）

此是对《系辞》文“天尊地卑，乾坤定矣”句、“乾道成男，坤道成女”句、“乾坤毁无以见易”句的批评。“独乾而无坤”，就画卦

的过程说，指先画阳奇，后画阴偶，谓《周易》之卦象始于阳奇。叶适认为，乾坤两卦《象》文，即阐发此种义理。如其赞乾卦说“大哉乾元，万物资始”，论天有生物之德，而不及坤。其论万物之性命，则说“乾道变化，各正性命”，亦未及坤。至于其赞坤卦，则说“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”，又以顺天为其美德。意思是，天德乾道自有生物之功，无需依靠坤的势力，此即“独乾而非坤”。据此，他认为《系辞》关于乾坤并称的观点，与《象》文不合；所谓非乾坤并立无以成易，阳必待阴方有生物之功等说法，都是缩小了乾的作用。又其评乾卦上九爻《文言》句说：

乾为易之主，非他卦交错相成之比，故其为初也潜而隐，而非不可用也。其为四也跃而进，而非必求用也。至于上，则道成且革矣，故爻以为亢而有悔，而象以为盈不可久，明其将变而之阴尔，非若传之所谓也。且始终皆道，奚位之择？独乾御世，奚民之求？功则由己，奚辅之待？后世不知乾所以成易，而指成易以论乾，是以其言若此也。（同上）

《文言》以“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔”解释爻辞“亢龙有悔”。叶适认为，就卦画说，乾卦纯刚，无阴阳交错之象，故其初爻为潜而隐，至上九爻其道已成，成则变革，所以《象》说：“盈不可久”，即将变而为阴。从初到上，皆为刚阳之道，其见于人事，既不择位，亦不求民，功劳由己，无待贤人之辅。意思是乾道自成，无需阴的势力成就其功业。所谓“乾为易之至”，“乾所以成易”，就画卦说，谓卦始于阳奇；就义理说，谓刚阳之道，统率一切。由此得出结论说：

易于乾坤不并言，盖因乾而后有坤也；天地则并言之矣，盖有天则必有地也。象称坤厚德载物，德合无疆，先迷失道，后顺得常……先后得丧之间，作易者戒之，则坤之广，宜若配地者。至乾以元统天，以六御天，正性命，合太和，皆有待

于乾而后能，则乾之为大，非配天者也。考德者不明乎此，则阴阳错行，刚柔杂施，何以出首万物而用九乎！（同上）

此论，是针对《系辞》文“夫乾，其静也专，其动也直……广大配天地”说的。“乾坤不并言”，是说，乾坤不同时而有，其功能亦不等同。“天地则并言之”，是说，天地并立，同时存在。其论点是，依乾坤《象》文义，坤道之广，尚可配地，可是，乾以元统天，又乘六龙以御天，乾道则大于天。不能与天相配。因为乾不配天，则不能说其静专而动直，即不能以阴阳错行解释乾道，如朱熹所论。可以看出，叶适的“有乾无坤”说，不是否认坤或阴的势力的存在，而是指“乾坤不并言”，即乾坤不能相提并论，如其所说乾以其刚阳之德，出首万物，不靠阴柔之力。值得注意的是，他为了论证这一观点，认为“乾坤不并言”、“天地则并言”，又把乾坤同天地对立起来，这便同前面所引的“有天而未有地”，的说法相矛盾了。这种逻辑上的失误，是由于其对乾道的解释，偏离了取象说，没有摆脱理学派取义说的影响。故此说后来遭到了王夫之的尖锐批评。

叶适依其乾坤不并立说，进而评论了“一阴一阳之谓道”这一命题。他说：

一阴一阳，氤氲渺微，至难明也。善为之继，而综统之机难执；性所以成，而归全之本易离，仁智皆道之偏也。虽然，圣人之于道，盖难乎言，其言之者有矣，曰天道下济而光明，天道亏盈而益谦……夫天与人不相接，而其好恶消长，如影响符契之相答然，此其所以贵于圣人之言道也。道者，阳而不阴之谓也，一阴一阳，非所以谓道也。仁者不忧，智者不惑，于见道莫察焉。（同上）

此是对《系辞》“一阴一阳之谓道”一节的批评。叶适认为，此节后人皆以其为精微至极之言。这是因为阴阳絪縕，微细难明；继

之为善；但难于执其总；成之为性，又不易全其本。所以仁智各为道之一偏。道虽难言，但圣人并非无所说，如《象》所说“天道下济而光明”等。《象》所说的道和天道，皆指刚阳之道。此道未与人相接，自然消长，比圣人说的更为可贵。因此，只能说阳而不阴之谓道，不能说一阴一阳谓之道。仁者和智者对此道皆有所见，只是未觉察而已。他以阳而不阴为道，同样是说，阴阳不能并论，即刚阳者不靠阴柔成其功，阴柔亦不能改变刚阳的命运。如其论剥卦说：

五阴之卦，为复，为师，为谦，为豫，为比，为剥。世言阳不可无阴，德阴必配阳者，卜史之论也。阴何功于物？杀其已生，坏其已成者，性情使之耳。然其得一阳而宗之，交臂并首，爱戴顺承，虽未至于二五之正位，而保惠收恤之力苟有见焉，皆足以扶群阴而就其功也。惟夫阳自弃而旅于外，群阴并升，无所统一，其争为剥落以害成功者，非能变阳，乃所以自变也。（《习学记言·周易二》）

是说，剥为五阴一阳之卦，一阳居五阴之上。此卦象非如世之解易者所说，为阳不可无阴，阴德必配阳。因为阴主杀生或破坏，无功于物。一阳居上，虽未居二五之位，但能统领群阴，有扶助群阴之功。由于其居上体，自弃而处于外，无力统一群阴，结果群阴并争，剥落而害其功。总之，剥卦卦义不是出于阴变阳，即阴侵阳，而是由于阳居外，“无所统一”，“乃所以自变也”。此即“道者，阳而不阴之谓也”。又其论复卦说：

剥者渐剥，复者顿复也。封之反此为彼无不然者，而莫盛于复。……本诸人心，其为不善以消其善如剥之消阳者，曰渐可也；及其一念捷疾，克己复礼，亦犹阳之顿复也。然则渐而迷者，人之过也；顿而复者，人之心也。故剥者，天地之过也；复者，天地之心也。呜呼？独阳无阴，岂独圣人以义

礼尊之哉？乃天地之正性也。（同上）

复卦象为一阳居于五阴之下，乃剥卦倒转之象，剥复相为对待。叶适认为，剥卦一阳居上为阳消之象，其消是逐渐形成的，所以说“剥者渐剥”。复卦为阳复之象，由于同剥相对立，故其复为“顿复”，不应为萌芽而渐长。就人事说，其为不善，是逐渐形成的，此即“渐剥”，及其一念觉悟，克己复礼，此即“顿复”。前者为入之过，后者为入之心。天地亦如此，所以《象》说：“复者，其见天地之心乎！”但无论是渐剥还是顿复，都是刚阳之自变，无待于阴，即“独阳无阴”。

叶适的独阳无阴说，在易学哲学史上是很少见的。此说的意义是，以刚阳为积极的东西，阴柔为消极的东西，尊刚健而贱柔顺，以刚健为事物发展变化基本原则，此即他所说的“道者，阳而不阴之谓也。”其目的在于提倡积极的进取的和坚韧不拔的刚毅精神，是对南宋统治阶级苟且偷安，萎靡不振的社会风气的批判，同其抗金的政治立场是分不开的。就其易学哲学说，他推崇刚阳之德，是对传统的阳主阴从说的阐发。但他由此否认“一阴一阳之谓道”这一命题，认为阴作为阳的对立面，对阳的变化不起什么作用，这又否认了阴阳互相渗透和相辅相成的辩证法。叶适有《进卷·中庸》一文，其论中庸说：

道原于一而成于两，古者之言道者必以两。凡物之形，阴阳刚柔，逆顺向背，奇偶离合，纪纬纪纲，皆两也。夫岂惟此，凡天下之可言者，皆两也，非一也。一物无不然，而况万物？万物皆然，而况其相禅之无穷者乎！交错纷纭，若见若闻，是谓人文。虽然，天下不知其为两也久矣，而各执其一以自遂，奇譎秘怪，蹇陋而不弘者，皆生于两之不明……然则中庸者，所以济物之两而明道之一者也；为两之所能依而非两之所能在者也。（《水心别集》）

此是以易学中的理论思维解释中庸之道。按此说法，中庸即对立面双方相互依存，废一不可，此即“道原于一而成于两”，“济物之两而明道之一者”。此“一”指统一。下文说的“各执其一以自遂”，“一”指对立面的一方。“为两之所能依而非两之所能在”，是说，中庸之道不是讲对立面的存在，而是讲对立面不可偏废。叶适此论，其主要倾向是讲两点论，反对“各执其一”的一点论，用《周易》系统的语言说，即“一阴一阳之谓道”，虽仍带有调和论的彩色。可是，其在《习学记言》中，由于主张卦画始于一，推崇刚阳之德，又提出“独阳无阴”说，此说虽未废阴，但终究是割裂了阴阳相互联系的一面，倒向了“执一以自遂”的形而上学，甚至否认二者可以转化。如否卦九五爻辞说：“其亡其亡，系于苞桑。”《系辞》解释说：“危者安其位者也，亡者保其存者也，乱者有其治者也”，提出三不忘说。叶适指责说：“呜呼！吾未见处危乱之世而自谓治安者也。”（《习学记言·周易四》）认为处于危难之世，只要坚持刚阳之德，自可抵制阴的势力，从而不肯承认安和危、治和乱、存和亡可以互相转化，此种观点，未免过于天真。事物的变化是复杂的和曲折的。就人类生活说，刚健不息是一种美德，但一味逞强，或刚愎自用，则走向反面。阴作为消极势力和否定的因素，如果善于处理，可以转化为积极的因素或起积极的作用。就这一点说，老子的“柔弱胜刚强”说，有其合理的内核。叶适作为儒家学者，竭力排斥老庄之学，进而否认《系辞》中的两点论，不肯吸取对立学派中的合理因素，这种维护儒家传统观念的宗派主义立场，是其理论上失误的原因之一。

叶适的易学还评论了太极观念。关于太极，他曾说：

故君子之用易莫切于象爻者，所以备一卦之事者也。有卦则有易，有易则有太极，太极立而始终真矣。因而两之而变生焉。故夫两者所以明变，而六者所以为两也。（《水心别集·

进卷·易》

“因而两之”，即“因八物而两之”指两单卦重叠而为六画之卦。有六画之卦，则有刚柔爻象之变易，此即“两者所以明变，而六者所以为两也。”“易”，指《周易》一书。“太极”，按其文意，指最高准则。叶适认为，《周易》的内容是由卦、爻、《彖》、《象》四部分构成的。卦指八单卦，爻指刚柔爻象。有八卦，方有《周易》，此即“有卦则有易”。有《周易》一书，也就有了处理事物的最高原则，此即“有易则有太极”，有了最高原则，事情之终始也就具备了，此即“太极立而终始具”。他不以太极为卦画之根源，也不以太极为世界的本原，而以其为人事的最高准则，是受了《洪范》中“皇极”概念的启发。他著有《皇极》一文，其中说：“夫极非有物，而所以建是极者则有物也。”（《习学记言·进卷·皇极》）是说，皇极是依据事物的情况而建立起来的处理事物的最高准则。他以此义理解释易学中的太极，也是对传统的易学观念的一种扬弃。

《进卷·易》一文，曾引《系辞》文，并称其为孔子语，尚未否定《系辞》为孔子所作，故未斥责“太极”一辞。可是，其于《习学记言》中，由于否认《系辞》为孔子所作，进而批判了太极说。其论“易有太极”章说：

易有太极，近世学者以为宗旨秘义。按卦所象惟八物，惟八物之义为乾、坤、艮、巽、坎、离、震、兑，孔子以为未足也，又因象以明之，其征兆往往卦义所未及。故谓乾各正性命，谓复见天地之心，言神于观，言情于大壮，言感于咸，言久于恒，言大义于归妹，无所不备矣，独无所谓太极者，不知传何以称之也？（《习学记言·周易四》）

此是说，卦象取之于八种自然物，乾、坤等卦名出于八物之德性。孔子作《彖》，又阐明六十四卦之义理。如称乾为“乾道变化，各

正性命”；称复卦为“复，其见天地之心乎”；称观卦为“观天之神道而四时不忒”；称大壮卦为“正大，天地之情可见矣”；称咸卦为“观其所感而天地万物之情可见矣”；称恒卦为“天地之道，恒久而不已也”；称归妹为“天地之大义也，天地不交而万物不兴。”《象》论天地之精微，无所不备，独无太极一辞，故《系辞》所说的“易有太极”非孔学之本义。叶适所谓《象》阐明的义理，就其举的例子看，皆指天地阴阳之德性，特别是天道刚阳之德。他认为，《象》、《象》说的天地之道，即自然界和人类社会的最高法则，无需提出太极观念为其根源。接着他批评各种太极观说：

自老聃为虚无之祖，然犹不敢放言，曰无名天地之始，有名万物之母而已。至庄列始妄为名字，不胜其多，故有太始、太素、未始有夫未始有无，茫昧广远之说。传易者将以本原圣人，扶立世教，而亦为太极以骇异后学，后学鼓而从之，失其舍归，而道日以离矣。又言太极生两仪，两仪生四象，则文浅而义陋矣。（同上）

是说，老子以道为虚无，宣扬道先天地生，但仍认为其无以名之，不敢狂言，到庄列，则提出许多名称，如太始、太素，未始有无等。至《系辞》又提出太极，以骇后世。至于所谓太极生两仪等，文义更为浅薄。此处说的太始、太素，叶适引自《列子》，实际上出自《易纬·乾凿度》。叶适的这一批评，在易学哲学史上很有意义。他第一次指出，关于天地本原的学说始于《老子》，其后《庄子》继之，《系辞》说的太极，作为天地之根源，即来于老庄学说。此论近于史实，发前人之所未发，是对宋易中儒家各派太极观念的严重挑战。他进一步批评理学派和气学派的太极观说：

后世学者，幸六经之已明，五行八卦，品列纯备；道之会宗，无所变流，可日用而无疑矣，奈何反为太极无极，动静男女，清虚一大，转相夸授，自貽蔽蒙？悲夫！盖孔已尽究古人之

异学，发于象象，其述天地精微，皆卦义所未言。不幸大传，文言诸杂说附益混乱，是以令学者纷纷至此。（《习学记言·子华子》）

“五行八卦”，五行指《洪范》中的五行，八卦指《周易》八卦所取之八物。叶适认为，此皆见于儒家经典，足以说明万物的品类及其变化的依据，足以指导人类的日常生活。孔子于《象》《象》中又加以阐发，足以尽天地之精微。可是作为儒家学者，却效法异端之论，宣扬无极而太极，清虚一大等，可谓自欺欺人。“太极无极”，指周敦颐和朱熹的太极说；“清虚一大”，指张载的太极说。叶适此论，意义有二：其一是，认为八物和五行乃构成世界的基本要素，道作为变易的原则，即存于八物和五行之中，在其先或其上，别无实体为其宗主，此是其道在物中说的进一步发挥。其二是，尖锐地指出，无极太极和清虚一大说都受了道家 and 道教学说的影响。如其在《总述讲学大指》中所说：“周张二程出焉，自谓出入佛老甚久，已而曰吾道固有之矣，故无极太极，动静男女，太和参两……以为此吾所有之道，非彼之道也”；实际上是陷入佛老而不能自拔。他说：“程朱攻斥老佛至深，然尽用其学而不能自知者，以易大传误之，而又自于易误解也。”（《习学记言·皇朝文鉴四》）

叶适如此否定《系辞》中的太极说，乃秦汉以来的易学家和哲学家所不敢道者。他如此排斥太极观念，除敢于否认《系辞》为孔子所作外，就其理论思维说，同其尊重耳目见闻，反对冥想空想、任意虚构的求实学风分不开的。在叶适看来，天地阴阳的老根，或其所以然之理，非人的智力所能知。如其所说“圣人不知其所由来者也”（《进卷·易》），“一阴一阳，氤氲渺微，至难明也。”（《习学记言·周易四》）而佛老之徒，凭其所说的神秘的“知觉”，方妄言天地之外的世界，儒者效此，实乃大错。他说：

其言天地之表，六合之外，无际无极，皆其身所亲历，足所亲履，目习见而耳习闻也。以为世外瑰特广博之论，置之可矣。今儒者乃援大传天地絪縕，通昼夜之道而知，不疾而速，不行而至……而曰吾所有之道，盖若是也。誉之者以自，同毁之者以自异，嘻，末矣。（《习学记言·皇朝文鉴三》）

是说，佛道二教门徒自认为天地之外的世界乃其亲身所经历，此是故为奇特之论，可置之不理，而儒者引《系辞》中“天地絪縕”等，与之相争，宣称儒家言道亦如是，则不能不引起人们的争议了。意思是，儒家不应违背求实的传统，故为玄虚之论。他批评此种学风说：

今也，神明之则以不可见为见，褻鄙之则以必可见为见，学易者未有不出乎二者，相高于不测，相深于无穷，而其实则与卜筮同归于浅末而已。（《习学记言·周易二》）

是说，或以神明之不可见者为见，或褻鄙之，以必可见者为见，相为高深莫测之论，以此解易，同卜筮一样肤浅。意思是，二者都脱离人的实际经验，空谈《周易》义理。

叶适是一位经验论者，曾尖锐地批评了心贱耳目说，其对《周易》义理的研究是从经验论立场出发的。他以八物解释六十四卦义，以八物和五行解释世界，以阴阳二气为八物之根源，认为天地阴阳以外的世界，实难测验，总之，相信感性的和直观的物理世界，反对了易学中的形上学（metaphysics）。此种经验论的易学哲学也是功利学派注重实用，反对空谈义理的学风在易学研究中的表现。经验论者观察世界，往往停留于现象领域，比较忽视理性思维的抽象作用，不深入探讨事物的本质，同样不能正确地解释世界。叶适的易学哲学，亦是这样。他反对了易学哲学中的神秘主义和玄学派、理学派、心学派、数学派的唯心主义，有其积极的意义。但由此反对探讨形而上的问题，视本体论一概为玄

虚之学，对张载的气一元论也简单地加以否定，未免带有狭隘的经验主义和功利主义的偏见。明清时期的唯物主义易学哲学家，在克服这种偏见的基础上，进一步研究了本体和现象的关系，从而对本体论的研究作出了新的贡献。

朱伯崑 著

易學哲學史

第三卷





国防大学 2 062 0777 2

易学哲学史

第三卷

朱伯崑 著

华夏出版社

1995年·北京

(京)新登字 045 号

图书在版编目 (CIP) 数据

易学哲学史/朱伯崑著. —北京: 华夏出版社, 1994. 10

ISBN 7-5080-0590-2

I. 易… I. 朱… III. 周易-哲学理论-研究 N. B221

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (94) 第 11508 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河北里4号)

新华书店经销

北京先锋印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 61印张 1444千字

1995年1月北京第1版 1995年1月北京第1次印刷

印数1-4000册

定价: 88.00元

(共四卷)

第四编

元明清时期

目 录

第四编 元明清时期

第八章 宋易的繁荣和理学的衰落	(3)
第一节 元代象数之学	(11)
一 雷思齐《易图通变》	(14)
二 俞琰《易外别传》	(33)
三 张理《易象图说》	(42)
四 肖汉中《读易考原》	(67)
第二节 明代义理学派的易学哲学	(77)
一 薛瑾的易说	(81)
二 蔡清《周易蒙引》	(106)
三 罗钦顺的易学哲学	(137)
四 王廷相的易学哲学 (附何塘《阴阳管见》)	(164)
第三节 明代心学的易学哲学	(194)
一 湛若水的易说	(198)
二 王畿的易说	(216)
三 禅宗的易说	(247)
第四节 明代象数之学的发展	(268)
一 来知德《周易集注》	(272)
二 张介宾《医易义》	(310)
第五节 方以智与《周易时论合编》	(336)
一 论象数之学	(349)
二 易学中的哲学问题	(426)



第八章 宋易的繁荣和理学的衰落

元明两代是宋易及其哲学深入发展的时期。两宋形成和发展起来的象数之学和义理之学，经过元明易学家和哲学家的阐发，到明末清初发展到高峰。宋易及其哲学，特别是宋明道学，作为经学史和哲学史的一个历史阶段，至清初而告结束。

元明易学哲学的发展也有其文化背景和社会背景。元朝建立后，蒙古族统治者，为笼络汉族势力，启用一批汉族学者，大力提倡儒学。据《元史·选举》记载：元仁宗皇庆年间，王朝规定科举考试科目以朱熹注为标准答案。从此，程朱理学成了官方的经学。黄宗羲说：“至于有元，许衡、赵复以朱氏学倡于北方，故士人但知有朱氏耳。然非能知朱氏也，不过以科目为资，不得不从事焉。”（《宋元学案·静明宝峰学案》）。明朝建立后，明太祖朱元璋亦徵召儒家学者，讲论道德，修明治术。至明成祖朱棣命胡广等人编纂《四书五经大全》，用程朱注，作为明代科举考试的必读教科书。朱棣还命胡广等人编《性理大全》，将周、程、张、朱诸家言性理之书类聚成编，成祖为之作序，宣布程朱理学为官方认可的正统哲学。明代科举考试还推行八股文，四书义和经义大都用程朱注。《大全》的颁布是经学史上的—件大事，标志着宋代的经学即宋学终于代替了汉唐经学《五经正义》，成为占统治地位的学术形态，对明代思想文化的发展起了深刻的影响。明末学者顾炎武评论说：“制义初行，一时人士，尽弃宋元以来所传之实学，上下相蒙，以饔利禄而莫之问也。呜呼！经学之废，实自此始。”（《日知录·四书五经大全》）又说：“愚尝谓自宋之末造，以至有明之初年，经术人材，于斯为盛。自八股行而古学弃，《大全》出

而经说亡，十族诛而臣节变。洪武，永乐之间，亦世道升降之一会矣。”（《同上·书传会选》）顾氏此论，是站在实学的立场对明代官方经学的抨击，有其时代的意义，但也表明程朱派的经学同科举和八股文结合后，成了士人学子追求功名利禄的工具，终于走上僵化和衰颓的道路。

元明两代官方倡导的经学，对易学哲学的发展同样起了很大的影响。就易学史说，朱熹的《周易本义》成了官方认可的权威性的典籍。元明两代先后涌现出一批注疏《本义》的著作。如《四库》所收元人胡一桂所著《易本义附录纂疏》和《易学启蒙翼传》，以朱熹的《本义》为宗，取《朱子文集》和《语类》中讲易理者，作为附录；取儒家各派之易说合于《本义》者作为《纂注》；并于《翼传》中解说朱熹所肯定的象数之学。其子胡炳文又著《周易本义通释》，其学生董真卿著《周易会通》，皆阐发朱熹易学。胡一桂颂扬朱熹说：“有天地矣，可无易乎？不可也。有易矣，可无本义，启蒙乎？金声玉振集大成，众言殽乱折诸圣，朱夫子其圣人之徒与？”又说：“朱子勃兴，探前圣之精微，破俗学之纆妄，本义、启蒙作，而后吾易始明于世。愚尝谓孔圣以来，朱夫子有功于易，断断乎其不可及已。”（张溥《易经注疏大全合纂·五赞》引）“俗学之纆妄”，指刘牧的图书学，林栗的互体说以及麻衣易等。他奉朱熹为当代的孔圣人。胡氏父子对《本义》的纂疏和通释，皆笃守朱熹义，建树甚少，但对明代的官方易学的形成颇有影响。明胡广等奉成祖命所编的官方易学著作《周易大全》，即取材于胡氏著作。朱彝尊《经义考》评论《大全》说：“广等就前儒成编，杂为钞录，而去其姓名。易则取天台、鄱阳二董氏，双湖、云峰二胡氏。”天台董氏即南宋董楷，著有《周易传义附录》，合程氏《易传》与朱熹《本义》为一书，而采两家易说附录其下。鄱阳董氏即董真卿，双湖即胡一桂，云峰即胡炳文。朱

氏所论甚是。《周易大全·凡例》说：“诸家之说，一宗程传、本义折衷，并取其辞论之精醇，理学之明当者，分注二氏之后，以附羽翼之，而其同异得失，先儒双湖胡氏，云峰胡氏，尝论订者，亦详择而附著焉。”此书实际上是以胡氏所著书为蓝本，并钞录各家易说，断以程朱义而成编。《四库总目提要》评论此书说：“二百余年以此取士，一代之令甲在焉。录存其书，见有明儒者之经学，其初之不敢放轶者由于此，其后之不免固陋者，亦由于此。”此书颁布后，以前的注疏尽被废弃，成为王朝认可的唯一的易学典籍。此书所引诸家注有一百三十家，始于汉代孔安国，终于元代鄱阳董氏，而以程氏《易传》和朱熹《本义》为纲领，实为宣扬程朱派易学著述的资料汇编。其钞录程朱义和诸家说，亦多割裂其内容，并无学术价值。顾炎武评论说：“将谓此书既成，可以章一代教学之功，启百世儒林之绪，而仅取已成之书，抄腾一过，上欺朝廷，下逛士子，唐宋之时，有是事乎？”（《日知录·四书五经大全》）所论颇为中肯。此书虽无学术价值，但影响很大。其颁布和流行，意味着程朱派的易学，特别是朱熹易学取得了统治地位，成为士人所尊奉的教条。明初以来有见识的易学家和哲学家，无论是义理学派还是象数学派中的学者，正是通过对《大全》的反思和评论，察觉到理学派易学的流弊，从而走上修正或反对程朱理学的道路。

就哲学史说，宋代兴起的新儒家哲学，到了元代，由于王朝推崇程朱理学，其它流派受到压制，理论上很少创新。明朝永乐年后，程朱学说进一步被官方尊为正统哲学，理学终于走上停滞和僵化的道路。《明史·儒林传》说：“经学非汉唐之精专，性理袭宋元之糟粕，论者谓科举盛而儒术微，殆其然乎！”此论虽不符合明代哲学发展的全貌，但程朱理学确乎是江河日下，丧失了其生命力。在明代，凡恪守程朱教义而不敢有所异同的儒家学者，在

哲学上可以说是皆无贡献。官方颁布的《性理大全》，本欲定学术于一尊，其结果却引出了自己的对立面，激起了批判程朱理学的思潮。这一思潮，明中期以后，迅速发展，形成了明代哲学的繁荣时期。就程朱学派说，自《大全》颁布后，其中追求真理的学者，因受气论哲学，特别是张载学说的影响，对理学的一些基本命题，重新检讨，因而从程朱学派中逐步分化出来，将理本论引向了气本论。此种分化，始于薛瑄，经过蔡清到罗钦顺，终于建立起气本论的体系。在这条路线的影响下，明代涌现出一批阐发气论哲学的学者和大师，如崔铣、黄佐、王廷相、唐鹤征、方以智和王夫之等，而王夫之则是完成气本论的殿军。如果说，以张载为代表的气论哲学，到南宋被朱熹的哲学所吸收，在理本论的冲击下，没有得到发展，到了明代，理学派和气学派中的学者，又通过对朱熹理本论的批评，吸取了程朱体用一原的观点，又完成了气学本体论的体系。同宋代的哲学相比，明代可以说是气学派的形上学和本体论流行和发达的时期。

此外，由于理学走向僵化，南宋以来的心学又流行起来。明代心学的兴起，同样出于对官方经学和哲学的不满。《明史·儒林传》说：“原夫明初诸儒，皆朱子门人之支流余裔，师承有自，矩矱秩然。……学术之分，则自陈献章、王守仁始。”明代心学始于陈献章即陈白沙。其后心学分为湛若水和王守仁两大派。明中期以后，湛王两家心学又分化为许多支派，成为与官方理学相抗衡而影响甚大的思潮。心学兴起后，同理学和气学展开了大辩论，传统说的朱陆之争，达到高潮。明代心学也有自己的特点。湛王两家都从理本论和气本论中吸取营养，阐发南宋以来陆、杨所建立的心学体系，使心本论的理论思维完善化和精致化。明代也是心学派的本体论流行和发展的时期。值得注意的是，由于明代的心学吸收了气学的观点，后来从心学派中分化出气一元论的倡导者，

成为气学派的同盟军。由于陆王心学受佛教禅宗影响较深，心学派的佛家中又出现了儒佛合一论者，在思想界掀起了儒佛异同的大辩论，进一步促进了心学的分化。心学由此走上衰落的道路。

总之，自《大全》颁布后，理学、气学、心学和佛学四大流派相互论争。各派之间不仅相互批评，而且自我反思，进而相互渗透，从而将古代哲学中的本体论推向新的水平。哲学史家黄宗羲评论明代儒家哲学的贡献说：“尝谓有明文章事功，皆不及前代，独于理学前代所不及也。牛毛茧丝，无不辨析，真能发先儒之所未发。程朱之辟释氏，其说虽繁，是只在遮上，其弥近理而乱真者，终是指他不出。明儒于毫厘之际，使无遁影。”（《明儒学案·凡例》）“理学”指道学，非指程朱理学。黄氏此论，是就儒家对佛学的批判而言，认为明儒超过了宋元学者。但他所概括的“牛毛茧丝，无不辨析”，却道出了明代哲学家的理论思维的水平；即重视和善于分析问题，对哲学中的概念、命题以及理论思维的内容和形式，都深入辨析其异同。这也是宋学重视义理所产生的积极成果。明代各派哲学经过长期的论争，程朱理学由停滞而解体，陆王心学由兴盛而分裂，而气学派的哲学，在同理学和心学的斗争中，不断完善和发展自己的体系，终于以其理论的优势，压倒对方，作为宋明哲学发展的丰硕成果而影响于后世。

上述元明哲学发展的过程和轮廓，同这一时期易学的发展是分不开的。就形上学和本体论说，各派的论争是围绕着造物、理气、理事、心物、心理、心气、心性以及太极等问题而展开的。其对这些问题的回答，主要是通过《周易》经传的解释。易学成了各派论证和阐发自己哲学体系的主要依据。元明易学，就其解易的基本倾向说，仍分为义理之学和象数之学两大流派。就其解易的原则说，义理学派又分为理学、气学和心学三派；象数学派分为数学和象学两派。以程朱理学为代表的义理之学，虽被官方

定为易学的正统，但易学中的派别斗争，并未因此而终止，相反，更加复杂和深化了。斗争的焦点是易学中的理、气、象、数、心五大范畴那一个最为根本，从而各自建立起不同的易学体系。

就象数学派说，由于朱熹易学并不一概排斥象数之学，元明两代的河洛之学和邵雍的先天易学，在朱熹易学的支持下，皆有所发展。特别是邵雍的易学，被象数学派视为解释《周易》卦爻象和卦爻辞的体例之一。元代的象数之学颇多创新。易学家雷思齐，继宋代张行成之后，主有数而后有象，成为数学派解易的代表。而俞琰、张理和肖汉中等，主有象而后有数，又发展了象学的传统。到了明代，象学一派成了象数之学的主流。此派易学不仅主取象说，而且兼论理和数，同程朱派的取义说展开了斗争。著名的易学家来知德即其代表人物。其后，方以智父子解释《周易》经传，继承了象学的传统，又吸收了数学的观点，对元明以来的象数之学作了一次大总结，标志着象数之学发展的高峰。元明两代的象数之学，提倡以象解易，因而提出许多图象解说其易理，又形成了易图学。易图学是宋代图书之学的新发展。象学派继承了汉易以来的卦气说，提出象气合一，象理合一，并以气为象、数、理的根据，从而阐发了气论哲学，特别是阴阳五行学说的传统，丰富和发展了气本论的理论体系。此派易学还同当时的自然科学知识结合起来，或援引天文、地理、物理、医学和算学等知识解说其易理，或以其象数原理总结当时流行的自然科学的成果，从而推动了气论哲学的发展。他们还提出许多世界模式解释自然界的普遍联系，成为古代自然科学理论思维的阐发者。总之，元明两代的象数之学，对宋明哲学和科学的发展作出了自己的贡献，这是不容忽视或抹煞的。

就义理学派说，程朱易学虽然取得了统治地位，但其取义说，不足以解释通卦爻象和卦爻辞的联系，不能回答《易传》中取象

说的体例，因而受到一些易学家的指责。此种指责，元代已开其端。当时南方大儒吴澄，亦传授程朱之学，但他对《周易》经传的解释，一决于象，主理在象中，从而在哲学上阐发了理不离气说。到明代薛瑄解易，因受张载易说和元代象学的影响，提出象理合一说，在本体论上断言理气无先后，为理学向气学的过渡创造了条件。其后著名的易学家蔡清，其解易虽主义理，因受薛瑄易说的影响，亦主理象合一，从而批评了朱熹易学离气言理的观点，在哲学上走向气本论。哲学家罗钦顺又受蔡清易学的影响，进而提出理气为一说，公开批评了朱熹的理本论。由于他们在易学领域主理寓于象中，从而逐渐从理学派中分化出来，成为气本论的倡导者。明代气论哲学的代表人物王廷相，继承了张载易学哲学的传统，关于理、气、象、数的关系，主张有气方有象，有象方有数，有气方有理，既反对了程朱派的理本论，又反对了刘牧、邵雍一派的象数之学，在哲学上捍卫了气一元论。到了明末清初，王夫之站在义理学派的立场，继承了义理和象数两派中以象解易的传统，在哲学上全面阐发了气本论，为宋明哲学的发展作出了杰出的贡献。象数之学的象学派和义理之学的气学派，由于其对《周易》原理的解释存在着共同点，在哲学上形成了同盟军，成为明代反对理本论和心本论的强大势力。

义理学派中心学一派，以心为易，以内心修养方法和精神境界解释《周易》的卦爻象和卦爻辞，哲学上主天人一本，即天人无差别，导出人心为世界本体的结论。为了论证其心本论，湛王两家易学都辩论了理、气、象、数同心的关系。他们依前辈心学的道器合一说，亦主理气合一；依其取义说，主有理而后有象。其谈理气问题，与气学派相通；谈理象问题，又与理学派相通。但最终又将理、气、象、数的根源归之于人心，即道德意识，进而提出心为太极或良知为太极说，完成了心本论的哲学体系。明代

的心学，因受气学的影响，又提出心气合一或心气为一说，以此论证其天人一本的命题。正因为如此，后来又从心学中分化出气一元论的倡导者。由于明代陆王心学通过《周易》经传的解释，宣扬其修养方法，佛教禅宗中的儒佛合一论者，又按佛家的观点解释《周易》经传，形成了禅宗的易学。此派易学利用卦爻象和卦爻辞讲禅宗的修养经，并且提出真如太极说，以丰富禅宗的心本论。

总之，元明以来各派哲学的发展，就其形上学和本体论说，都同易学及其哲学有着密切的联系。脱离这一时期的易学哲学史，很难深入了解宋明道学包括理学，气学和心学三大流派在明代演变的过程及其历史意义。

元明两代易学和哲学的发展，同当时社会的变化也有一定的联系。后期封建社会发展到明朝中期，由于商品经济的发展和资本主义萌芽，社会矛盾加深了，农民和地主阶级的斗争也不断激化，明王朝从此由兴盛走向衰落。面临社会危机的加深，以程朱理学为正统的意识形态，由于走上僵化的道路，已不能应付当时的社会危机，这样，在思想界和学术界便出现了批判程朱理学的思潮。气学的流行和心学的兴起，在当时都是作为理学的对立面在社会上产生了广泛的影响。但心学的流行同样未能解决王朝面临的危机。明朝末年，由于阶级矛盾和民族矛盾的激化，明王朝终于灭亡了。由是思想界和学术界又掀起批判陆王心学的思潮。方以智父子和王夫之的易学哲学就是在这种历史条件下诞生的。明末清初的社会大变动，不仅促进了道学的解体，也标志着宋学的终结。

元明两代的易学著作是十分丰富的。《四库》所收共四十七部，存目者有一百五十九部。其中绝大部分为明人解易的著作。《明史·艺文志》著录，明代易学著述有一百九十家。此表明元明两代

也是古代易学繁荣的时期。本节所论易学哲学的历史，以有代表性和影响较大的易学家和哲学家的著作为主，以哲学问题为纲，其它则从略。关于王夫之的易学哲学，则于次章讨论。

第一节 元代象数之学

《四库》所收元代解易著作有二十家，有解说明程朱义者，有阐发河洛之学和邵雍先后天易学者。但义理学派的著述，其对《周易》经传的解释，除依程朱义外，在哲学和理论思维方面，很少建树。而象数之学，通过对河洛图式和邵雍的先后天图式的解释，则颇多创新。元代阐发象数之学固不限于是象数学派的学者。由于朱熹不废象数，于《周易》三书卷之中对邵雍和邵雍的图式作了肯定，即使程朱派的易学家也研究象数之学。胡一桂于《易学启蒙翼传序》中说：“邵雍之学，刘牧之学者有之。古义已复古矣，复循王雱之流皆有之。又于整比数均如丹青矣，复祖尚玄旨者又有之。吾是吾说更容乎得已也哉！”故日月图书之象数明，天地自然之易彰矣。因此，在其著作中，继南宋朱震之后，研究了从汉京房到宋刘牧、邵雍的象数之学，虽然贡献不多。元代讲象数之学的，也不限于儒家学者。道教学者，继承陈抟易学的传统，亦研究象数之学，儒家学者亦有人依象数之学解说道教的典籍。就易学史说，元代的象数之学较为发达，而且有自己的特色，对后世的影响亦较大，故立专题加以评述。

宋代的象数之学已分为数学和象学两支。这两支对元代的象数之学皆有影响。元代的易学家研究象数之学造诣较深或有独到见解的，有俞琰、雷思齐、张理和肖汉中。俞氏是朱熹的后学，但他重视象数学派的理论，依邵雍的先天学重新解释《周易参同契》，将汉易以来的卦气说，引向人体结构说。雷思齐为元代道教

大师，继承了刘牧、邵雍的易学传统，以九宫图为核心，解释《周易》原理。张理乃吴澄后学，将河洛之学，先后天学以及《太极图说》揉合在一起，提出一个以阴阳五行为间架的世界图式，成为元代象数之学的代表。肖汉中研究了卦序问题，以六十四卦象的逻辑结构解释《周易》卦序的程序。雷思齐的易学属于数学，其他三家属于象学。他们各自提出不同的图式，并且同天时节气的变化和人体脏腑血脉的分布结合起来，解释其易理。此种学风对明代易学和自然科学的理论思维的发展都起了一定的影响。

就哲学说，元代易学家所辩论的主要问题有三：一是河洛之辨。朱熹派以河为十，洛为九；刘牧派以河为九，洛为十；或者反对以河洛图式解易。二是象数之辨。数学派主张有数而后有象，象学派则主张有象而后有数，而程朱派则主有理而后有数。三是象理之辨。程朱派坚持取义说，主假象以显义，有理方有象；而受象数之学影响的易学家则主取象说，反对离象言义，主理寓于象。后两个问题乃象数之学同程朱易学争论的焦点。在这场辩论中，元代大儒吴澄支持象学的观点，其易学观对象数学派的发展起了一定的影响。

吴氏亦著名易学家，著有《易纂言》和《易纂言外翼》。其注解《周易》经传文，多本朱熹义，但他主取象说，对象数之学颇感兴趣。《四库总目提要》评论说：“自唐定正义，易遂以王弼为宗，象数之学久置不讲。澄为纂言，一决于象，史谓其能尽破传注之穿凿，故言者多宗之。”认为吴氏易学不尽同于程朱说。吴氏论取象说：“牺皇所画之卦画谓之象，文王所名之卦名谓之象，彖辞爻辞泛取所有之物亦谓之象。”（《易纂言外翼·象例》）按此说法，《周易》的内容，取决于象。关于卦画的起源，亦主观象说。他说：“牺皇八卦之画，象天地八物，则谓八卦之画为象。”（《易纂言·象上传》）此说不同于朱熹。他对河图洛书，邵雍的先后天

方图诸图以及卦变、互体等皆有解释，虽创见不多。其取象说，对其易学哲学颇有影响。如其释“易有太极”章说：“易谓阳奇阴偶互相更换而为四象八卦也。……易有太极，谓一阴一阳之相易有理以为之主宰也。”（《易纂言·系辞》）此说本于朱熹义。但他认为太极之理并不脱离阴阳二气。他解释“一阴一阳之谓道”说：“阴阳气也，道者理也。然非别有一物在气中，即是气为之主宰者，道也。”（同上），此是对朱熹的“理与气决是二物”或“二物浑沦”说的一种扬弃。因此，其论理气关系说：“自未有天地之前，至既有天地之后，只是阴阳二气而已。本只是一气，分而言之，则曰阴阳。又就阴阳之中细分之，则为五行，五行即二气，二气即一气。气之所以能如此者何也？以理为之主宰也。理者非别有一物在气中，只是为气之主宰者即是。无理外之气，亦无气外之理。”（《宋元学案·草庐学案》）这是主张理在气中，理气并非二物。如其所说：“太极与此气非有二物，只是主宰此气者便是。非别有一物在气中而主宰之也。”（同上）此种观点，实际上是不赞成理先气后说。他说：“理在气中，原不相离。老子以为先有理而后有气。横渠张子诋其有生于无之非，晦庵先生诋其有无为二之非，其无字是说理字，有字是说气字。”（同上）朱熹说，见其《文集》、《答杨子直》和《答程可久》。朱熹原意是批评老子的有生于无说，吴澄则理解为理只能存于气中，不在气先。此种理解，实际上是对朱熹的理先气后说的一种扬弃。他所以主张理在气中，就其易学思想说，由于主取象说，故以天地阴阳之气解释阳奇阴偶卦画。如他以乾为天，以“原其气之所始则出于天‘解释’大哉乾元，万物资始”（见《易纂言》），从而在理气问题上，不赞成别理气为二物。正因为如此，在道器问题上，亦主张二者不可分割。他说：“先儒云：道亦器，器亦道。是道器虽有形而上形而下之分，然合一无间，未始相离也。”（《宋元学案·草庐学案》）先儒，指程颢。

吴澄易学不属于象数学派，但由于他受象数之学的影响，深入研究象数问题，从而对程朱派的易学哲学，特别是朱熹的哲学有所修正，成为明代的理学向气学转化的先驱。

吴氏的取象说，在元代颇有影响。关于象和义的关系，元黄泽说：“易起于数，因数设卦，因卦立象，因象起意，因意生辞……圣人言易之为教如此，易不可废象明矣。”（《宋元学案·草庐学案》）黄泽为吴澄同调，学术上相互影响。他提倡象学，反对离象言义。其所著《易学濫觴》，论象学说：“所贵于象学者，可以辨诸家之得失，凡纷纭错杂之论，至明象而后定。”关于象和数的关系，他说：“象与数不可相离，象为主而数为用。如天是象，三百六十五度四分度之一，是数。日月是象，一日一度，一月十三度十九分度之七，是数。天与日月运而为春夏秋冬，又积为元会运世。天与日月是象，春夏秋冬，元会运世是数。易之有象数所以法天。卦主象而著主数，二者相须，但象有定而数无穷，故成变化行鬼神，必归之数也。”（《易学濫觴》）此是以象为体，数为用，主张有象而后有数，是对数学派易学的一种批评。黄氏所论表明，象数和象理之争乃当时易学中的大问题。象学派提出的以象解易的原则，既反对数学派的观点，又不赞成程朱派的取义说，代表元代易学的新方向，对明代象数之学和义理之学的发展都起了重要的影响。

一 雷思齐《易图通变》

宋代的象数学派分化为象学和数学两支。关于数学一支，除邵雍、蔡沉外，还有张行成。张氏易学，本书第二册于邵雍一节已提及，并未评介其内容。因其对元明两代象数之学有影响，这里，略加追述。

他著有《述衍》、《皇极经世索隐》、《观物外编衍义》、《易通

变》等。其所著《易通变》，依邵雍的先天图等推衍出几十个图式，加以解释，名为“通变”。此书将邵氏的先天图归结为象图和数图两个基本图式，前者称为乾坤交泰图，表示生物之时；后者称为坎离交而成既济图，表示生物之数。其所谓象图，来于邵雍的先天卦位图，所谓数图来于邵雍的先天卦序图。但他认为无论是象图或数图，都出于天奇地偶之数的演变。从而将数看成是《周易》的本原。如其所说“天地变化有自然之数，圣人效之以作易也。”（《易通变》卷三十六）关于先天卦数，他说：“乾兑离震巽坎艮坤者，名也；名所以表其德。一二三四五六七八者，数也，数所以定其位。位者体也，故有位斯有卦。德者，用也，故有卦斯有爻。卦者体也，爻者用也。”（同上卷一）此是以八卦之名基于一二三四五六七八之数，即以☰为乾，☱为兑，☲为离，☴为坤为八等。据此，其将六十四卦之卦象皆视为此八个数目的配合。如乾卦则为☰，坤卦为☷，泰卦为☶，否卦为☷，益为☱，损为☲等。他以卦位之数为体，卦名之德为用，以体用关系，解释卦义依赖于卦数。因此，他所提出的图式，绝大部分都用卦数和卦名表示六十四卦。关于卦象的起源，他又说：“圆者天之仪也，外圆中虚，有数而未有天，为太极之性。方者地之仪也，外方中密，有数而未有地，当大物之质。两仪已生，性质已判，故有数，有数则有位矣。”（同上）此是对太极生两仪的解释。他认为太极乃象数之全体，就筮法说即四十九蓍之合一。其分为两仪，一为天仪圆图，只有数而无形象，为太极之性；一为地仪方图，亦只有数而无形象；当大物之质。性质既分而后有卦位之数。他以邵雍的方圆二图为两仪，认为两仪只有其数，一为性，一为质，都无形象；此两图相交，方有卦爻之象。因此，关于象和数的关系，他论述说：“太极者太虚也。太虚无物，理为实义。因理而有数，因数而有象，因象而有卦。既有卦矣，象数乃藏于其中。”（同上卷三十四）“理

为实义”，“理”指数之理，即数的变化法则。如其所说：“天圆所以致用，起于一，变于三，径一围三之理也。”“地方所以立体，起于一，变于四，径一围四之理也。”（同上卷一）此本于邵雍说。他认为，太极只有理数，故为太虚，分为两仪，则有天圆地方之数，有此数方有卦象。这是阐发邵雍的“数生象”说。因此，在哲学上，他将数的变化法则，视为物理的基础。他解释“参天两地”说：“太极之数五，天得其三，地得其二，所以成变化而行鬼神。不学易，何以识造化之端倪？易通则物理自通，未有不通易理而能通物理也。”（同上卷十二）所谓“易理”，即指奇偶之数变易之理。由此，他得出结论说：“象生于数，数生于理。故天地万物之生皆祖于数。圣人先知先觉，因制之以示人，以分天度，量地理，观之天地皆有数，况人物乎！自伏羲画卦以用太极，神农植谷以用元气，于是黄帝制历，分天度也；画野分析，量地理也。其余隶首造算，大挠造甲子，苍颉造字，岐伯论医，伶伦造律，皆以理数而示人者也。”（同上卷十二）此是说，天文、地理、算数、历史、文字、医理、音律等学问，都是依据数的法则而建立起来的。因为“天地万物之生皆祖于数”，“天地万物之象之理无逃乎先天数者”（同上卷七）。据此，他在《易通变》中，结合其提出的图式，对天文，地理，医理，音律，皆从数的角度，作了解说。特别是他以易数推衍人体生理结构，认为“伏羲画易，黄帝岐伯论医，本出一原，无越三才之理也”。（同上卷七）其解说虽流于穿凿附会，但企图从数学的领域探讨自然现象变化的规律性，这对元明两代象数之学的发展起了一定的影响。其对大衍之数的解释，也含有一种辩证思维。如他说：“易有太极，是生两仪。蓍之合一为太极，分二象两者，所以立体起用也。天下之理，一不分则两不立，一不立则体不成；两不合一则不通，两不通则用不行。上而太极，下而纤芥，其立体致用，无非合而分，分而合者。故揲

蓍之法，象之也。”（同上卷二十九）他大概依张载的“一故神，两故化”说，提出“合而分，分而合，”视其为事物发展的基本规律。此说，亦为明清时期的易学哲学所吸收。

在元代，继张行成之后，阐发数学派易学传统的是雷思齐。雷氏乃元初道教大师，学者尊为空山先生，所著诗文，颇受元代学者袁褊和吴澄的称赞。他精通老庄，又通晓易学。其易学著作有《易筮通变》和《易图通变》，见《道藏·大玄部》。这两部著作是对筮法与河图的解释，阐发宋代的象数之学。但他企图将《老子》中的观点同易学结合起来，其象数之学则别具一格。元人张宗演说：“雷思齐嗜学有要，精研是书，探核本旨，为之传释，合儒老之所同，历诋其所异。条分绪别，终始一贯，不趣入老氏之室，避之席以相授受也。”（《空山先生易图通变序》）“合儒老之所同”，就其易学说，指以老子学说解释《周易》原理。但他并非继承魏晋玄学派的易学，而是阐发陈抟一派的图书之学，成为道教系统中象数学派的代表之一。就象和数的关系说，他推崇数，以奇偶二数的排列组合解释《老子》中的“道生一”章和《系辞》文“一阴一阳之谓道”。其象数之学又是发扬宋易中数学一派的传统。其所提出的易学哲学问题，有以下两点：

（1）河九八卦说

雷氏所著《易图通变》，重点解释了陈抟所说的龙图，认为其龙图，是指河图，即九宫图，不承认洛书即五行生成图属于易学系统。他继承了刘牧的河九洛十说，但反对以洛十说解释八卦。他批评刘牧说：“自图南五传而至刘牧长民，乃增至五十五图，名以《钩隐》，师友自相推许，更为唱述……河图本列八卦而数五十有五也。及长民辈始破洛书古说，谓非只是《洪范》，必别有书出于牺之上世，牺乃得而并则之，以作易也。”（《河图遗论》）雷氏此论，取刘歆说，以八卦出于河图，《洪范》出于洛书，从而认为刘

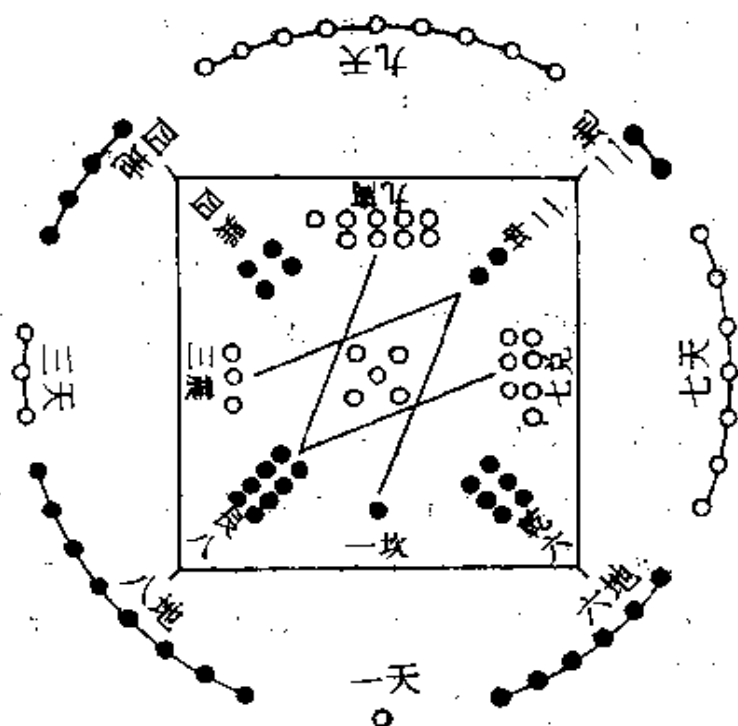
牧以洛十为八卦之本原是错误的。他依据陈抟《龙图易》，认为刘牧的说法，是对陈抟易学的歪曲。他说：“且不惟汉儒引《洪范》以为洛书，虽图南之初谓形洛书者，亦不过谓十为用，十为成形，故《洪范》陈五行之用也者，是明指洛书为洪范。不知长民辈不本其初，故倍其师传，而谓洛书非出于禹之时，益使后之人迷乱而失所依据。”（同上）“倍”同“背”。是说，陈抟即使提到洛书，亦指《洪范》而言，与八卦无关。而刘牧则背其师说，以洛书为伏羲画卦之源。雷氏此说的目的在于排斥五行生成图，只承认九宫图为《周易》象数之所本。其排斥五行生成图又在于不赞成汉易以五行说解说易理。如其所说：“与汉诸儒事事必强推五行以求合于春秋灾异，附会五十五数以为洛书者，实不敢谓然，不敢同也。”（《河图辨征》）因此，他提出河九八卦说。

其论河图八卦说：

河图，八卦是也。图之出，圣人则之。……图之教，以八卦成列，相荡相错，参天两地，参伍以变，皆自然而然。后世不本其数实惟四十，而以其十五会通于中，乃妄计天地之数五十有五，以意增制于四十之外，以求其合，率其中。故愈说愈迷，纷纷迄今。（《易图通变·序》）

此是说，河图之数本为四十，乃八卦之所从出，此数体现了参天两地，参伍以变的法则。后人不晓其本义，妄增中宫十五之数，以傅会天地之数五十有五，故其说纷纭。他同样认为河图九宫之数符合天地之数五十有五，但却以九宫图之数为四十，不同意中宫标以天五和地十之数，因为中宫之数已体现在四十之中。雷氏此说，不同于传统的说法，即不以九宫图式中的数目为四十五。录其河图图式如下（见19页图）。

此图式，他称为“河图四十征误之图。”其注解此图式说：“河图本数兼四方四维，共四十，员布为体，以天五地十虚用以行



其四十，故合天地之数五十有五。”此图式中的方图为传统的图式，圆图乃雷思齐所提出的图式，其总数共四十。为什么河图之实数为四十，而中宫天五地十之数仅有其作用而无实位？他于《易图通变》中说：

四方者各以其阳奇居于正，四维者各以其阴偶附于偏。然天数之有五，地数之有十，均合于阴阳奇偶而同谓之生成，乃独无所见于四方之位，何也？四象无五，八卦无十故也。然易之所以范围不过，曲成不遗者，正由假此天五与地十之虚数，以行其实用于四象八卦而成河图者。特不当效世习置五虚点于图中心而附以十点，谬云五十，而不知其用也。

此是说，天地之数五十五，一二三四五为生数，二四六八十为成数。河图中奇数一三七九居四正之位，偶数二四六八居四隅之位。天一生之，地六则成之，奇偶之数，一生一成，互相配合。天五

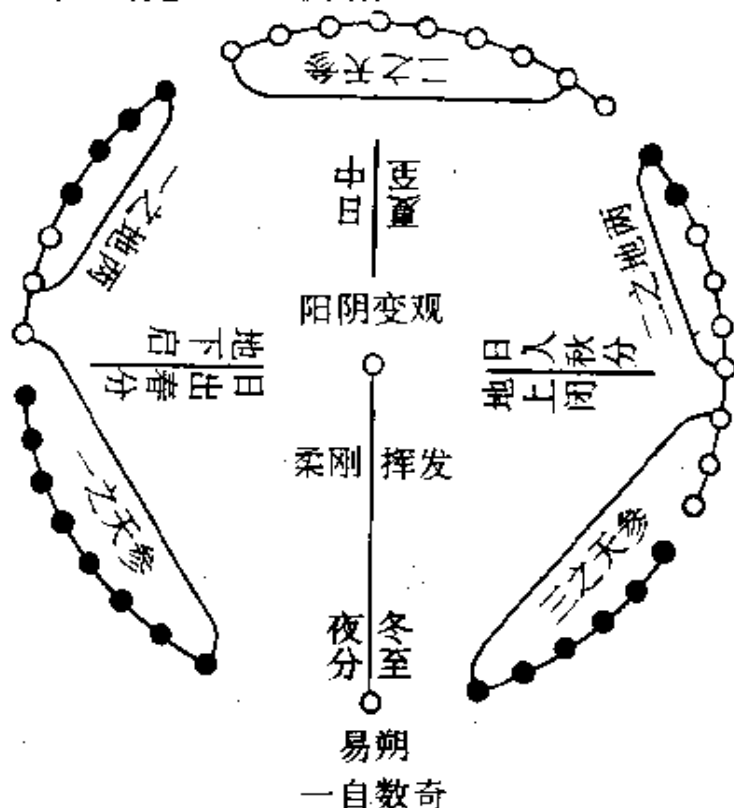
和地十亦属于生成之数，可是河图中却无其位。这是因为一二三四作为四象其中无五数；四象各加中五为六七八九，为八卦所居之位，其中无十数。意思是说，五和十不表现四象和八卦之数，所以河图中无其位，其数为虚数。天五和地十虽为虚数，但其作用却体现在四象八卦之中，无需于河图中宫以五点和十点之数标明之，故河图之实数为四十，即一二三四之合为十，六七八九之合亦三十，共四十。

天五地十怎样以其虚用行于四十之中呢？他提出一种解释说：坎一巽四而五，故乾六离九而十五也，合之而二十。坤二震三而五，故兑七艮八而十五也，合之亦二十。是一二三四之十成六七八九之三十。故河图之数止于四十，而虚用天五地十而为天地之数五十有五也。（同上）

此是说，生数天一地四相合为五，成数地六天九相合为十五，生数和成数相合为二十。生数地二天三相合亦为五，成数天七地八相合亦十五，生数与成数相合亦二十。故河图之数止于四十。但成数六出于一与五合，成数九出于四与五合，成数七出于二与五合，成数八出于三与五合。此五数不见于河图之位，为虚数，当天五之数。又成数六七八九之中，各有五数，去其五数，余数为一二三四，其相合为十，当地十之数，此地十之数亦不见于河图之位，为虚数。有此虚数，方有成数之合三十。总之，天五和地十之数不见于河图之位，但却行于河图四十之中，成为实数四十形成的依据。河图四十之实数与天五地十之虚数相参，则为天地之数。由此，他得出结论说：“一二三四而五，同为生数，一至四其实体，五其虚用也。六七八九而十，同为成数，六至九其实体，十其虚用也。四象无五，八卦无十，坦然明白矣。”（同上）“实体”，指河图中有位之数。雷是氏此说，就数学的排列组合说，实际认为河图四十之实数，是由生数一二三四即四象之数推演出来

的。即生数一四为五，五加一则为六，五加四为九；生数二三亦为五，五加二为七，五加三为八；其总数共四十。在此算式中，五非独立之数，藏于生数和成数之中，此即“五其虚用”；十亦非独立之数，藏于生数和成数之中，此即“十其虚用”。实数四十加虚数十五则为五十有五，即天地之数。此即他所说：“河图之数正实四十，而以天五地十之虚数通用之以计，凡天地之数五十有五者也。”（同上）雷氏此说的理论意义在于说明天地之数凭十五之虚数方能演变为河图四十之实数，从而宣扬万有本于虚无的道家思想。

雷思齐还提出参两说解释其河图说。“参两”即《说卦》所说“参天两地而倚数”。雷氏认为，此章也是讲河图八卦之数。其《易图通变》中，有参天两地倚数之图，录之于下：



原图式中，注文有山泽通气，雷风相薄等，今省去。他解释此图

式说：

必参其三三，两其三二，是参两之一小成矣。故必又参其三三而参之为参天，两其三二而两之为两地。是天地之数无从而合且分矣。乃以其初不入于用之一数，寄于十以行其中而为之分且合，以成其中制者，是一也。而求于图之数，如环无端，其一莫见何在，而所见惟十尔。夫参其三三与两其三二，合而为大参两。斯有以见天地浑成一始终者所以然矣。

雷氏认为，《说卦》说的参两之数，其三乘三为九，两乘三为六，此是参两之小成。九为阳极，乃天之标志；六为阴极，乃地之标志。故九乘三即“参其三三而参之为参天”，其总数为二十七；六乘二即“两其三二而两之为两地”，其总数为十二。此即前图式中，艮八合震三中之一，为九，为参天之一；离九，其数为九，为参天之二；乾六合兑七中之三，亦为九，为参天之三。此三个天九之合为二十七，此即“参其三三而必参之为参天”。图中巽四合震三之二，为六，为地两之一；坤二合兑七中之四，亦为六，为地两之二。此两个地六之合为十二，此即“两其三二而两之为两地”。此参天两地之数之合为三十九。但此三十九之数，不能体现天地之数之分与合，成为一二三四和六七八九之位。还要依坎一之数，方成为河图四十之实数。此坎一即图中注文所说“倚数自一”。然此坎一之数不参与参天两地之数，而是寄于十，以控制参天两地之数。此十数即图中中央一○。因为其存于河图四方之中，即九一为十，二八为十，三七为十，四六为十，故以○表示之。此即雷氏所说“以其初不入于用之一数寄于十以行其中，而为之分且合，以成其中制者，是一也。”此制中之一，不见于图中之数，而寄于十，所以说“其一莫见何在，而所见惟十”。此十即地十之数，连同天五为十五，当天九与地十相合之数，故又称为“大参两”。此大参两使天地之数成为一体，此即“有以见天地浑成一始

终者所以然矣。”雷氏此说，在于说明河图之数亦符合《说卦》文“参天两地而倚数”，实际上是以其河图说解释《说卦》文。按其说法，河图之实数为四十，而参天两地之数为三十九，相差为一。为了自圆其说，则以坎一之数寄于十，使四方之数合而为四十。其所以如此处理，如其所说：“惟坎之一，独无所可用，特立于中，而以无用之用而用有用之用，则中之用，不既大矣哉！故坎之一，虽不在参两参五之用，而用之以制参天两地参伍之制焉。”（同上）此是说，坎一之数如同中宫之虚数一样，虽不在参天两地之数中，但却支配参天两地之数，使其发挥作用，此即道家所说的“无用之大用”。

雷氏认为，此参天两地倚数之图式，也是日月运行、四时推移、昼夜往来之模式。按其解释，图中两地之数分居上位，参天之—和参天之二之数分居下位，表示天以其气体包容地形于下，地以其形体用天之气行于上。此是取天体论中的浑天说，解释参天两地之数所居之方位。就一年节气说，图中坎一之中当冬至，震三之中当春分，离九之中当夏至，兑七之中当秋分。就昼夜说，坎一当夜分，震三之中当日出，离九之中当日中，兑七之中当日入。春分、日出表示天气开辟，阳气上升；秋分、日入表示地气阖闭，阳气入地。此即其所说：“辟户谓乾，近则日之出旦，月之上弦，远则春之日夜分而谓启也。阖户谓坤，近则日之入夕，月之下弦，远则秋之日夜分而谓闭也。”（《易图通变》）关于坎一之位，他解释说：“以坎中之一阳不在参两之位者，因其始生自然之一，介然特立于阴阳终始之际，起岁之朔，月之朔，以体生生之谓易。”（同上）是说，坎一之中居于阴阳二气交替之际，同时又表示阳气复动，为冬朔之始，月之初一。其不参与参天两地之数，但却为一年一月之始；震三之中，离九之中兑七之中，正是法此坎一之中，而为夏至和春秋二分之分界线。此即“以无用之用而用有

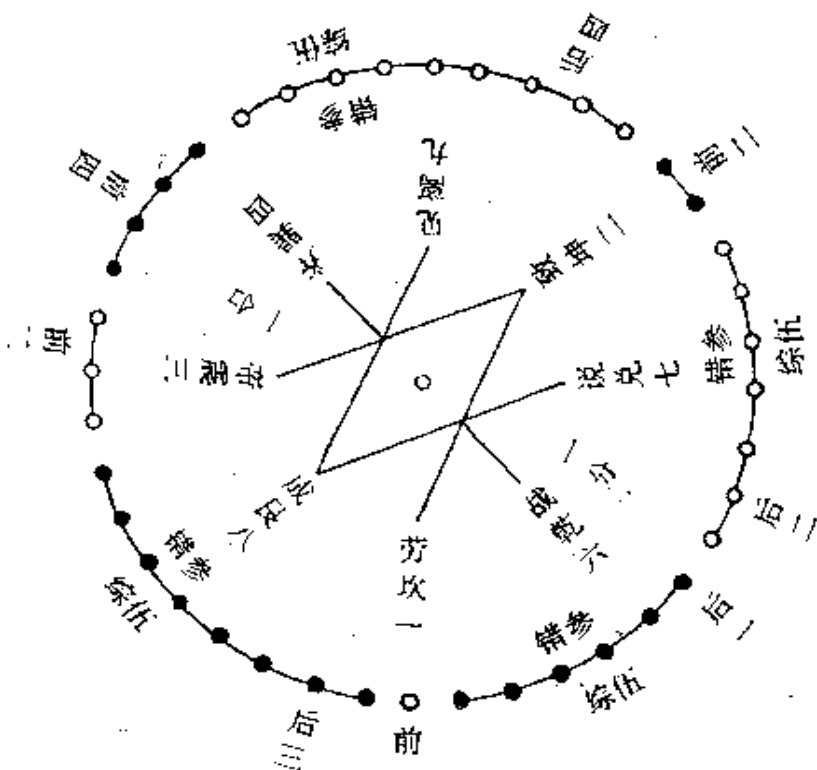
用之用。”因此，他把此图式看成是天时气候变化的模式，如其所说：“以是知参两之制，非有日以定其昼夜长短，有月以更其朔望赢缩，则天地之形气体用，阳阴之变化生成，其升降进退之变通，分合出人之归宿，则恶从而讨其真是哉。”（同上）雷氏认为，此图式，说到底，体现了“一阴一阳，进退升降，往复循环”的规律。

雷思齐还提出参伍综错说，说明其河图之数。此说出于对《系辞》文“参伍以变，错综其数，通其变遂成天地之文，极其数遂定天下之象”的解释。他解释说：“其谓之参伍综错者，五以前之数少于五，无所用伍。五以后之数多于五，故参以五，伍于其中，错而综之，而行其制中之法也。”（同上）“五以前之数”，指一二三四；“五以后之数”，指六七八九。雷氏认为，以五参入，与五为伍，此即参伍之义。六七八九之中，各有五数，亦参伍之义。其中的一二三四，未与五相合，分散开来为错，其同五相合则为综，此即“错而综之”，成为六七八九之数。其《易图通变》中有一参伍以变错综其数图，录之于下（见25页图）。

他解释此图式说：

天一起于坎，地六附于坤（乾），是一六之合，综之则七也。参以天五，错伍于中，并列而求之，其首尾各一也。故坎之一数为阳，立极于北方之始；而乾之六数为阴，附于西北之维也。天三出于震，地八附于艮，是三八之合综之则十有一也。参以天五，错伍于中，并列而求之，其首尾各三也。故震之三数为阳，立于东方之正，而艮之八数为阴，而附东北之维也。……。

此图式中，以战、劳、成、帝、齐、见、说、致、配八卦，取《说卦》章“帝出乎震……”句。此圆图之数共四十，即河图之实数。按雷氏的解释，天一与地六之合为七。于此七数中，五居中



间，其前后各一，此即“参以天五，错伍于中，并列而求之，其首尾各一。”此居中间之五，乃天五虚数藏于七数之中，故说“参以天五，错伍于中。”由于其首尾各一，故坎一之阳，居于北方，为阳之始；坤六为阴，则居西北之位。天三与地八之合为十一。于此数中，五居中间，此亦“参以天五，错伍其中”，其首尾各三，天三为震，为阳，故居东方；艮八为阴，则居东北之位。按此体例，地二与天七之合为九，五居中间，其首尾各二，故坤二之阴先居西南，兑七之阳则居西方。地四与天九之合为十三，五居其中间，其首尾各四，故巽四之阴退守东南，离九之阳而居于正南。雷氏此说亦在于说明河图四十之实数乃天五之虚数与一二三四之生数相配合的结果。此即他所说：“由是知乾兑艮离之所以六七八九即坎坤震巽之一二三四也。故阳得五而阴，阴得五而阳，偶得

五而奇，奇得五而偶。乾之六乃一五而六也。兑之七乃二五而七也。艮之八乃三五而八也。离之九乃四五而九也。”（同上）此是说，坎一坤二震三巽四之数各参以天五之数，则成乾六兑七艮八离九之数。因此，他解释“参伍以变”和“错综其数”说：

参乾坎参艮震，自北而东；参兑坤参离巽，自西而南。参而分，伍而合，是谓参伍以变。错而分之，见其参；综而合之，见其位；是谓错综其数。而错综者即参伍也。散而错之，如一二三四之重分；敛而综之，乃六七八九之复合也。是谓五位相得而各有合，岂尝如后世别置五虚点于图心而实谓天五哉！故由是知河图之数，纵横顺逆，莫非自然而然，不待人为牵合傅会以使然也。（同上）

此处的“参”，乃相参之意，即相并列。此是说，乾六与坎一，艮八与震三，分开排列，从乾六到震三，即从北到东。兑七与坤二，离九与巽四，分开排列，从兑到巽，即从西而南。“参”表示已分开，此即“参而分”；“伍”表示与五相合，此即“伍而合”。分而合，即“参伍以变。”由于相互错开，方有八卦相参的顺序，此即“错而分之，见其参”。由于与五相合，如一与五合为六，二与五合为七等，方有河图之数的方位，此即“综而合之，见其位。”分而为一二三四，即是“错”；与五相合，成为六七八九，即是“综”。错而综，即“错综其数”。分而复合，错而相综，此即《系辞》所说“五位相得而各有合，”即天一与天五合而为六，地二与天五合而为七等。但此天五之虚数已体现在六七八九之中，无需以五点之数目列于图之中宫，故河图之实数为四十。雷氏以参伍错综解释其河图之数，自认为是发前人之所未发，但就其理论思维说，仍旧是以前河图之数为生数一二三四自身演算的结果。

总之，雷思齐的河九八卦说，同样是以天地之数推演其河图之数，强调河图之象即九宫方位图式，出于天奇地偶之数的排列

组合，置数为第一位。如其所说：

则河图以作易，其数之所由，起乎数之起不过一阴一阳之道而已。易道之所以一阴一阳者，不过以奇偶之数互为分且合，以生成而已。阳奇阴偶变而通之，绳绳兮杂而不乱者，不过大传所谓天一地二以至天五且地十而已。（《易图通变》）

他以奇偶二数的一分一合解释“一阴一阳之谓道”，将“则河图以作易”看成是依据奇偶二数相分相合的法则而确定《周易》的图式，此种观点乃继承数学派的“数生象”说，所谓“极其数然后能定天下之象”（同上）。雷氏将这一观点加以推广，认为空间和时间的顺序都出于奇偶之数的分与合。他说：

天地之理未始不有数行乎其中。然或有余于数，不足于数，唯其余不足而为之中制。故虽阴阳奇偶之数，有分有合，有虚有实，有进有退，有自然互相生成之中道焉。一阴一阳之谓道者，阴阳分一以为天地，上下合一以为乾坤。天地上下分为四方而中无以合乾坤。阴阳合为四时而中有可分，是同一道也。

此是说，天地之理皆有数的规定性。但其数有不足和有余，如生数一三四少于五为不足，成数六七八九多于五为有余。因为有不足和有余，所以以天五居中，使之相互补充，如一合五为六，一合六为七等。此之谓中道。意思是，一阴一阳之道，也是奇偶二数互为生成之道。如奇数为天，偶数为地，奇偶相分，则为天和地，此即“阴阳分一以为天地。”天居上，地居下，上下合一则为乾坤，天地为有形之物，分为上下，则形成四方，其中央则无固定方所，故可以合上下而为乾坤。奇偶二数相合，如一三为阳之生数，待六八之阴数，方有由冬至夏的气候；二四为阴之生数，赖七九之阳数，方有由夏至冬的气候。此即“阴阳合为四时”。阴阳之气为无形之物，故可相合而为四时。但四时之中位不属于某一

季节，而分散于四季之中，此即“中有可分”。总之，就空间方位说，分中有合；就四时变通说，合中有分，皆合于“一阴一阳之谓道”，此即“是同一道也”。然此分合又都以中五为媒介，四方之合通过中央，四时之分通过其中时。此中间环节，无固定之时位，却为四方和四时成立的关键。由此，他得出结论说：

四方有中，中无定体，而四象八卦以之立。四时有五，五无定著，而四时八节以之行。孔子著大传不存河图；而特存天地之数者，示其有得以数，则图在其中矣。（同上）

此是依天奇地偶之数的分与合，解释河图图式的来源，进而解释时间和空间的结构。可以看出，雷氏的象数之学属于数学一派的传统，其将奇偶之数的排列和组合视为世界构成和变化的基本法则，同样是宣扬以数的观念为核心的世界观。

（2）释大衍义

雷氏于其著作《易筮通变》中，解释了《系辞》文大衍章和易有太极章，说明八卦形成的过程。他认为，《系辞》说的天地之数五十有五，大衍之数五十，以及易有太极是生两仪，三者的义理是相通的。他引《易纬·乾凿度》的易有太极说后，评论说：

有是而观，则易之有太极，而太极者特浑沦之寄称尔。浑沦而上，既有谓易，谓初，谓始，谓素，凡四其称，而至于浑沦而五，故以浑沦为太极，是之谓五太也。是则太极也者，既先舍其五于中矣。故天地之数五十有五，而大衍之数乃五十者，既虚其太极已上之五，而取用于五十之妙也。（《易筮通变·衍数》）

“浑沦”指《易纬》说的“太极”，“易”指“太易”，“初”指“太初”，“始”指“太始”，“素”指“太素”。雷氏认为，《易纬》说的太极，处于太易、太初、太始、太素之后第五种状态，所以太极也可以称为“五太”。此五太即太极乃个体事物和卦象的根源，

当天地之数五十五中之五。天地之数损其五，即大衍之数五十，此五十乃太极之五的妙用，即太极之五不参与大衍之数的变化，其生化的作用通过五十之数显示出来。此即“虚其太极已上之五，而取用于五十之妙也。”雷氏此说，是利用《易纬》的易有太极说，解释天地之数和大衍之数是一致的。此种解释，同样放弃了汉易中的五行说，如郑玄所说凡五行减五，则为大衍之数五十。

《易纬·乾凿度》又说：“易变而为一，一者形变之始也。”雷氏据此，又解释了卦象形成的过程。他说：

夫易者盖阴阳之总，而太极者特阴阳变化之宗会焉尔。故曰易变而为一，一者形变之始也。易由太极以标其一，所以为成象之谓乾，即所谓形变之始，而乃所以为一也。由乾分其一——以为二——，而始谓之坤。（同上）

雷氏认为，“易有太极”之“易”，即《系辞》所说的“生生之谓易”，此“易”指阴阳之总合，而“太极”乃指阴阳变化之根源，为生生之本。《易纬》说的“易变而为一”，即阴阳变化的总根源为一，此一即是太极，此即“易由太极以标其一”。此太极之一亦是形变之开始，其成为形象，则为乾卦阳爻一之一一画；此阳爻之一一画分为二，即坤卦阴爻--之二画。有此乾坤二爻象，便形成了四象和八卦。此是以太极之一，为卦象的始基。此太极之一，同前面说的“五太”说，有何关系？雷氏并未明言。按其上下文意，此太极之一属于大衍五十之妙用，指阴阳变易之开端。所以他进而解释“大衍之数五十，其用四十有九”说：

故大衍之五十，先尊其太极不用之一，以为生生之本。而其用四十有九者，盖由一之二，其一以生两仪--，是分而为二以象两，一又参其一以为三才之道三，是挂一以象三，一复三其一为四象，则南北东西之判，春夏秋冬之序，水火木金之位，莫不由是以著，则所以揲之以四，以象四时者也，而河

图之数所以四十者也。(同上)

此是解释大衍义中其一不用，分二象两，挂一象三，揲四象四时的辞句。他以不用之一为太极，认为此不用之一也是阳爻之开端，其分为二，则生阴爻两仪。此不用之一乘以三，为三才之道，即一卦三画，即“挂一以象三。”此不用之一乘以四，为阴阳老少四象。有此四象，四方之分，四时之序，五行之位以及河图之实数也就显示出来了。总之，两仪，三才，四象，河图八卦都出于此太极不用之一。雷氏此说，不仅用未解释大衍义章，也是用来解释易有太极章。他说：

所谓太极不用之一，虽不以为用，而乾阳之始一，实兆乎此，则其用来始不由此以出也。因此乾用之一以分而为坤体之二，所谓象两而为两仪。以两仪而一阴一阳以老少于其位，是两仪已含四象矣。是以继之以象三之一，而分阴分阳，迭柔刚而用之，而象三以画，则四象遂生八卦，而八卦者已成列矣。八卦各三位，八卦而小成，三极之道于是乎见矣。合而言之，是易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，已著于用而成于体矣。（《易筮通变·命著》）

此段论述，将挂一象三说，置于四象和八卦之间，认为四象按三画分别组合，如《说卦》所说“分阴分阳，迭用刚柔”，则成为八卦。此是说，大衍数中不用之一为太极，其分为二则为两仪，两仪即阴爻之象，连同阳爻之象，各有老少之位，即是四象。阴阳二爻象，按三画相互配合，即为八卦。总之，从太极到八卦的过程，即从不用之一到用以成体的过程。雷氏此说的特点是，以太极为画阳爻之始，以两仪为阴爻之象，有此阴阳二爻象，按三才之道组合，则成八卦之象。此说的目的在于说明从太极到八卦体现了一生二，二生三，三生四，四生五的法则。他在《易图通变》中说：

天数始于一，则太极之全也，阳之正也。一析而二，则太极之分也，阴之偏也。一二参而三，则阳既唱而奇，一三转而四，则阴遂随而偶。由一与四唱于前，交对而为五，是两其五，两五相伍则十也。

此是说，太极之一即天一之奇，为阳爻之象，此一析而为二，为阴爻之象，乃太极之分。一二相参为三，即天三，此天三唱于前，地四之偶则随之于后，天三以象三才，地四则为四象。一与四相交即相合而为天五，二与三相交亦为五，两个五，其合则为地十。有此一二三四五之数也就有了八卦之数，即河图之数。所以他又说：

且太极而两仪，所以四象而八卦，不过生数之一二三四，成数之六七八九而已。至于五与十，虽有其数，特存虚用，未尝列于卦象之实体者也。盖自一分一而二，一二而三，一三而四，是四象立矣。四象无五也。天五特虚中而无体，然一四而五，二三亦五，是两伍矣。（同上）

此是说，从太极到八卦，乃生数一二三四与天五虚数相合而为六七八九之数的过程。而从天一到地十，又是分一而二，一二而三，一三而四，一四而五，一五为六，二五为七，三五为八，四五为九，五五为十的演算过程。天五地十在八卦形成的过程中，有其数无其位。但此无位之数，其总合为十五，此十五之数即大衍之数五十的原型。他说：“正以天五与地十，以五乘十，而为此大衍之五十也。”（《易筮通变·衍数》）又说：“河图之十五，大衍之五十，皆虚有其十与五之数以为之用，而实无其位之体也”。（《易图通变》），按此说法，其河图之数又是大衍之数演变的结果。总之，其大衍义的宗旨是：河图八卦方位，说到底，是太极不用之一，按着天地之数生成的顺序而演算出来的。

雷思齐对大衍之数章的解释，在易学哲学史上也有其理论的

意义。其一，他以其不用之一为太极，出于王弼义，但又不同王弼派的太极说。王弼派以此太极为非数之虚无实体，而雷氏以其为天之一。此太极之一，既非阴阳未分之统一体，亦非四十九合而未分之整体，乃单一之一，故以天一之数称之。雷氏此说大概出于汉代易学家京房以不用之一为“天之生气”说和马融以不用之一为北辰说。不同的是雷氏以此不用之一，为单一之数，表现了其以数学解易的特色。依雷氏的说法，有一而后有二，有二而后有三，而后有四，有五，有六七八九十，此乃一生成的系列。此种观点，就其哲学意义说，就是认为奇偶之数 and 阴阳卦象以及四方、四时和天地万物都是从此不用之一按其数目的递增的法则陆续生出来的。即由单一向复杂变化。这是以数目的逐步增加讲宇宙生成论。此种理论，在宋明本体论流行时期，坚持世界的形成乃一因果联系的系列，后项因前项而有，而且具有量变的规定性，仍有其历史的价值。其二，雷氏以一而二，二而三，三而四等，解释天地之数前项和后项的关系，用来说明卦象形成的过程。此种理论，不同于邵雍的一分为二，二分为四，四分为八的加一倍法。邵氏不承认三和五的地位，而雷氏则将三和五纳入卦象形成的程序中。其重视三，虽然受到大衍章中“挂一以象三”的启发，但认为有一而后有二，有一二方有三，又是受了《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”的影响。一怎样生二，二怎样生三呢？他解释说：“由一自分其一以为二，起自为之对，则见其二不见其一矣。其一又自参，出于二之中，故三也。”（《易图通变》）“自参”，即一自身的三倍。雷氏认为，一自身分裂为二，为其自身树立对立面，所谓“起自为之对”；而一又自身增而为三，这是出于有二则有二之中，二与中合而为三。如阴爻为二画，其象为--，两画之间为中，合而为三。雷氏此说，以一自身的分裂和增殖说明一生二，二生三的过程，是对《老子》“道生一”说的新

的阐发，也是其以辩证思维处理观念和事物自身发展而取得的积极成果。雷氏重视五的地位，又是受了河图洛书说以五为中宫的影响，虽然他不以五数居中宫之位。如果说，邵雍的加一倍法，按倍数向前推衍，以四分法解释世界的结构和层次，带有机械论的倾向，而雷氏提出的变易的法则，则按奇偶二数自身的转化向前推衍，以九宫图式解释世界的结构和层次，特别是以中道即中五为核心，将时空中的诸层次联结为一均衡的整体，则具有较为深刻的辩证思维的内容。这也是雷氏的象数之学在哲学上的一大收获。

总起来说，雷思齐在其《易筮通变》和《易图通变》中，企图通过对天地之数、大衍之数和河图之数的解释，从数的角度，寻找世界的普遍联系及其变化的规律，丰富和发展了数学派的易学哲学。但由于受到《周易》筮法的局限，其所寻求的数的变易法则，有的则出于附会，如以中宫十五之数当大衍五十之数，以天地之数为体，以大衍之数为用，以一当十等，并无逻辑的意义。其所使用的概念和范畴，有的缺乏确定的含义。如其太极说，有时援引《易纬》中的太极说，以太极为浑沦而五的实体，有时又以太极为单一实体，其说不一，又表现出其逻辑思维的薄弱。

二 俞琰《易外别传》

俞琰乃宋末元初的易学家，《宋元学案》列其学于《晦翁学案》，视其为朱熹后学，著有《周易集说》，《读易举要》，《周易参同契发挥》和《易外别传》等。他推崇朱熹的易学说：“逮夫紫阳朱子本义之作，发程邵之未发，辞必归于画，理不外乎象，圣人之本旨，于是乎大明焉。”（《周易集说·序》）其《周易集说》对卦爻辞的解释多本朱熹义。朱熹以炼内丹的理论注《周易参同契》，俞氏本此，亦以内炼之术解说《参同契》。他对道教练丹理

论，颇有研究，自称“古吴石涧道人”。《宋元学案》说：“宋亡，隐居著书，自号林屋山人，精于易。”俞琰易学虽出于朱熹，但并不尽同于朱熹易学。首先，他排斥河洛之学，认为以河洛之数解释易理，出于汉人之附会。他说：“夫九宫之数，在易无之。易唯有天地之数五十有五耳。初未尝目此数为河图。”（《读易举要·河图洛书之附会》）又说：“河图之数五十五，洛书之数四十五，圣人既不明言，则汉儒之说肛说耳，非圣人之本意也。”（同上）他认为，《系辞》所说：“河出图，洛出书，圣人则之”，所谓河图，即《尚书·顾命》所说的列于东序之河图，其与天球并列，乃玉之有文者；洛书乃石而自有文者，同《周易》之数并无关系（见《周易集说·系辞》）。俞氏此说，可谓发前人之所未发。他所以排斥河洛之学，看来，是不赞成以数为《周易》之根源。他评论象数之学说：“大抵象隐于理，理寓于数，贯理数为一，则举此可以知彼。离而二之，虽欲兼通，不可得也。”（《读易举要·论象数之学》）又说：“象数固不可不知，然亦不可深泥。”（《读易举要·卦画取象》）他认为，象、数、理是统一的，脱离象和理而讲数，是不对的。因此，他批评张行成的象数之学说：“元亨利贞，在文王只是二事，不过谓大亨而利于正。至孔子方分作四件。朱子言之详矣。张行成乃谓周易起数以四，而孔子于此发其端，此岂圣人之意哉！张氏为邵子之学，故其说如此。”（《读易举要·论象数之学》）张行成易学，本于邵雍数学，故以乾卦辞“元亨利贞”为起数以四。俞氏依朱熹义驳之，表示他不赞成将易学归之为数学。其次，关于象和理的关系，他说：“当知辞本于象，象本于画，有画斯有象，有象斯有辞。易之理尽在于画，诂可舍六画之象，而专论辞之理哉！舍画而玩辞，舍象而穷理，辞虽明，理虽通，非易也。汉之去古未远，诸儒训解，多论象数，盖亦有所本。”（《周易集说自序》）此段话，不仅针对玄学派的易学，也是

对程氏易学的批评。程颐在其《易传序》中说：“予所传者辞也，由辞以得其意，则在乎人焉。”此即俞氏所说：“舍画而玩辞，舍象而穷理，辞虽明，理虽通，非易也。”这表明他也不赞成脱离卦象而谈义理。总之，其易学的基本倾向主取象说，其对象数之学，采取评判的态度，对邵雍易学也是从象学的立场去理解的。从易学史上看，他所著《周易集说》，新意不多。其有影响的论述是对《周易参同契》和道教练丹理论的解释。《周易参同契发挥》多处引邵雍语，如以乾坤为首腹，以坎离为心火和肾水二气，以先天八卦方位解释丹家内炼之道。此点，本书中册，于邵雍易学一节中亦提及，不再重复。

俞琰著有《易外别传》，此书是以邵雍的先天图解释魏伯阳的《周易参同契》。他解释此书说：“易外别传一卷，为之图，为之说，披阐先天图环中之极玄，证以参同契、阴符诸书，参以伊川、横渠诸儒之至论，所以发朱子之所未发，以推广邵子言外之意。”所谓“发朱子之所未发”，“推广邵子言外之意”，指依朱熹对《参同契》的解释，用邵雍的先天图式解说道教练内丹的理论。他在此书的《序》中说：“人生天地间，首乾腹坤，呼日吸月，与天地同一阴阳。易以道阴阳，故伯阳借易以明其说，大要不出先天一图。是虽易道之绪余，然亦君子养生之切务，盖不可不知也。”他认为邵氏的先天图是讲天地阴阳变易的法则，人的身体同样受此法则支配；道教讲的修炼之术，即依此阴阳变易之法则。可见，他著此书的目的，是为道教练内丹的方术寻找哲学的依据。以《周易》原理解释丹家内炼之术，宋初道教大师陈抟已开其端，至邵雍将陈抟易学发展为先天学，至朱熹又以道教练内丹的理论解说《参同契》。俞琰正是继承了这一传统，进一步将道教的炼丹术同邵雍易学结合起来，成为宋易中以图式解释《周易参同契》的代表。

邵雍以其先天图为世界的模式，俞琰进而视先天图为人体结构的模式。他说：

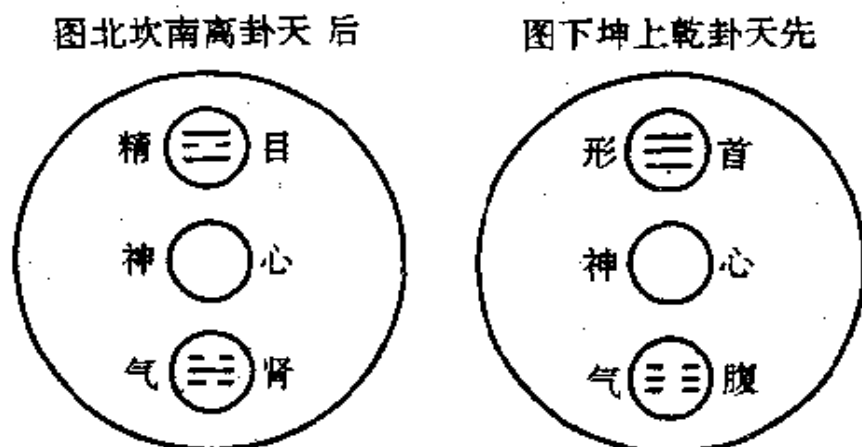
图之妙在乎终坤始复，循环无穷，其至妙则又在乎坤复之交，一动一静之间。愚尝学此矣。遍阅云笈，略晓其一二。忽遇隐者，授以读易之法，乃尽得环中之秘。及而求之吾身，则康节邵子所谓太极，所谓天根月窟，所谓三十六宫，靡不备焉，是谓身中之易。（《易外别传序》）

此是说，先天图中的坤复之际，乃阴阳终始交接处，所谓“一动一静之间”者，此交接处即是人身体内阴阳二气往复循环的交接点。因此，人体皆备先天图中的太极、天根月窟和三十六宫。他提出“身中之易”，即以人体为《周易》原理的化身。如其所说：“盖易与天地相似，人身亦与天地相似。是故魏伯阳假易以作参同契。”（《易外别传》）他以炼内丹解释《参同契》，从而又以邵氏的先天图解释炼内丹的理论。其指导思想是以人身为易。俞琰也在《易外别传》中，提出许多图式，企图说明人体各器官是按先后天卦位的程序而构成的。他解释先天六十四卦圆图说：

愚谓月窟在上，天根在下。往来乎月窟天根之间者心也。何谓三十六宫？乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八是也。三十六宫都是春，谓和气周流乎一身也。如此则三十六宫不在纸上而在吾身中矣。（同上）

此图式，见本书第二册邵雍一节中的天根月窟图，“天根”即坤复之际。俞琰认为，人身中的天根乃体内阴阳二气往来交接点，体内阴阳二气周而复始运行，此即邵雍所说“三十六宫都是春。”图中心处，即环中，乃人之心，因为心居人身之中部，亦是人身之太极。他说：“人之一身即先天图也。心居人身之中，犹太极在先天图之中。朱紫阳谓中间空处是也。图自复而始，至坤而终，终始相连如环，故谓之环。环中者，六十四卦环于其外，而太极居

其中也，在易为太极，在人为心。人之心为太极，则可以语道关。”（同上）此是对邵雍的“心为太极”说和朱熹的“太极虚中之象”的解释。俞琰认为此太极之心，如同天上北斗星指挥星辰的运转一样，指挥体内二气流行而不息。他说：“天以斗为机，人以心为机，运于心中，犹斗运于天中。”（同上）又说：“盖人道与天道一也。人能收视返听，藏心于渊，取呼吸之往来，周流不息，则与天道同运，而天行之机，吾得而执之矣。”（同上）他所说的太极之心，不仅指心脏，而且指人的精神或意识。他提出两个图式，解释心的作用，录之于下：



他解释先天卦图说：“人之一身，首乾腹坤，而心居其中，其位犹三才也。气统肾，形统于首，一上一下，本不相交，所以使之交者神也。神运乎中，则上下混融，与天地同流，此非三才之道欤！夫神守于肾则静而藏伏，坤之道也。守于首则动而运行，乾之道也。”（同上）此是对邵雍说的“神统于心，气统于肾，形统于首，形气交而神主乎其中”的解释。“气统于肾”，就先天卦图说，指坤腹，因为肾居于腹中。此是说，先天图为乾上坤下即乾南坤北，此即人身之象。首居上，腹居下，取《说卦》“乾为首，坤为腹”

义。图中之心即先天图的环中，即人心之太极。人居天地之中，乾坤为天地，准此，首心腹亦可称为三才之道。天地相交，通过人类，准此，首为形体阳气之所会，肾为腹内阴气之所凝，形气相交通过人心之神，此即“神运乎中则上下混融。”心之神既能使肾气静而凝聚，又能使形体运动，阳气得以周流而不息，此即乾坤之道。总之，心之神统率体内阴阳二气，使其各发挥其作用，生命方能保持旺盛。此是人的自然本性，故称其图式为“先天。”又其解释后天卦象说：“目之所至，心亦至焉。故内炼之法，以目视鼻，以鼻对脐，降心火入于气海，盖不过片晌功夫而已。”此是说，后天卦位离上坎下即离南坎北，就人体说，离为目居上，坎为肾居下，中央为心。心之神通于目，目下视至脐，则心火下降而入于肾气，即阴阳二气相交合，此即炼内丹的方术。心火之性本上升，通过人为的修炼，使其下降，与肾水之气相融合，成为仙胎，故称其图式为“后天。”关于离上坎下之卦位，他还解释说：“内炼之道，至简至易。惟欲降心火入于丹田耳。丹田在脐之后，肾之前，正居腹中……肾属水，心属火，火入水中，则水火交媾，如晦朔之间，日月之合璧。”（同上）所谓“水火交媾，”即阴阳二气缜密交结于丹田，即丹家所说的炼丹田之气，此乃炼内丹的基本功。俞琰认为，此内炼之道即存在后天卦图中。可以看出，俞琰通过对邵雍的先后二天图式的解释，将卦气说引向了丹家的内炼之道。他将邵雍说的“先天图者环中也”，解释为“心为太极”，即以图之中心为心，进而将邵雍说的“心”解释为炼内丹的心神，认为靠此精神力量方能调和体内阴阳或水火二气，使其结为仙胎。如其所说：“气与神合，犹地道之承天。天地以此而生物，吾身以此而产药。”（同上）这样，邵雍的易学又转化为道教哲学的理论之一。

俞琰还认为，内炼之道主要是炼呼吸之气。他解释《参同

契》语“龙呼于虎，虎吸龙精”说：“盖以呼吸为龙虎，为夫妇，千经万论，譬喻纷纷，不过呼吸两家而已。”（同上）据此，他认为先天图中的坤终复始，是讲呼吸之道。其解释邵雍所说：“冬至之后为呼，夏至之后为吸”说：“冬至之后，自复而乾属阳，故以为呼；夏至后，自姤而坤属阴，故以为吸。呼乃气之出，故属冬至之后；吸乃气之入，故属夏至之后。大则为天地一岁之呼吸，小则为人身之呼吸。”（同上）此是以一岁之阴阳消长为人身一息之呼吸。关于坤复之际，即邵雍说的“天根”或“无极”，俞琰解释说：“谓吾身之乾坤，内交静极，机发而与天地之机相应，是诚天地人之至妙至妙者也。”（同上）他认为，此天根处，乃“造化之真机”，亦是人能否长生的关键。就是说，如果呼而不吸，或吸而不呼，呼吸不连续运动，生命也就止息了。此即邵雍所说：“一动一静之间，天地人之至妙至妙者欤！”他进而解释先天图中从坤复至乾姤，从乾姤再至坤复这一循环过程说：

一升一降，上下往来，盖循环而无穷也。天地如此，人身亦如此。子时气到尾间，丑寅在腰间，卯辰巳在脊背，午在泥丸，未申酉在胸膈，戌亥则又归于腹中，此一日之升降然也。一息亦然。吸则自下而升于上，呼则自上而降于下。在天则应星而如斗指子午，在地则应潮而如月在子午。子午盖天地之中也……人能知吾身之中，以合乎天地之中，则乾坤不在天地而在吾身矣。（同上）

“一升一降”，指坤中一阳生升至六阳为乾，乾中一阴生降至六阴为坤。从坤到乾，经过复（一阳），临（二阳），泰（三阳），大壮（四阳），夬（五阳）等卦；从乾到坤，经过姤（一阴），遁（二阴），否（三阴），观（四阴），剥（五阴）等卦。俞氏认为，此一升一降的过程，既是人体内阴阳二气一日之间升降的过程，又是一息之间一呼一吸的过程。乾坤坎离四正卦皆居中位，当天地的

子午之位，亦是人身体中之中位。此即邵雍所说：“道不远于人，乾坤只在身。谁往天地外，别去觅乾坤”。（《乾坤吟》）按此说法，卦爻象的变化皆表示人体内阴阳二气之变化。他又有乾坤交变十二卦循环升降图，录之于下：



俞琰解释说：“乾上坤下，吾身之天地也。泰左否右，吾身天地之升降也。复非十一月，亦非夜半子时，乃身中之子也。姤非五月，亦非日中午时，乃身中之午也。”可以看出，他将《参同契》所说：“日辰为时期，动静有早晚”等炼外丹加火的时间顺序解释为炼内丹运气的过程，将卦气说中的十二辟卦归

之为人体内阴阳二气消长的模式。因此，他又解释《系辞》文“一阖一辟谓之变，往来无穷谓之通”说：

愚按参同契云：二用无支位，周流行六虚……二用，九六也。六虚，卦之六画也。以喻一呼一吸，往来上下，久之则神凝息定，所以成变化也。呼则气出，阳之辟也。吸则气入，阴之阖也。盖人身之阴阳，与天地之阴阳相似。若能御呼吸于上下，使之周流不息，则阖辟往来之妙，尽在吾身中矣。（同上）

此种解释，明确地将《周易》的阴阳变易法则看成是呼吸法则，特别是道教内炼运气的法则。俞琰认为，坤终复始的先天图式，在于揭示人体内阴阳二气运行不息的过程。他引《灵枢经》中的话说：“气之行，如水之流，如日月之行不休。故阴脉营其藏，阳脉营其府，如环之无端，莫知其纪，终而复始。”俞氏加以解释说：

“愚谓人身气血常常流通则安，一有壅滞则病。内炼之道，息息相继，如水之滂至而其流相续，则真气上下灌注，亦如水之流通也。”（同上）“真气”即道教所炼的丹田之气。这样，又将古代医学理论同道教内炼之术结合起来，邵雍的先天图式则成了人体中血脉和呼吸循环的模式。

俞琰对先天图的解释，在易学哲学史上也有其意义。其一，就易学史说，邵氏的先天图是建立在数学的基础上的。而俞氏的解释则注重卦象，不注重奇偶之数。如他解释七八九六之数说：“丹家有所谓赤龙黑虎者，东方苍龙七宿运而之南，则为赤龙。西方白虎七宿运而之北则为黑虎，无非譬喻身中之呼吸。究而言之，何龙虎之有？何金木水火之有？何七八九六之有？皆譬喻耳。”（同上）此是说，易学中的七八九六之数，包括《参同契》中说的“七八数十五，九六亦相应”，都是用来比喻人身中呼吸之气运行的程序。这说明，其对先天图的解释，属于象数之学中象学的传统。此种解易学风，对后来象数学派的发展起了一定影响。其二，值得注意的是其对太极的解释。邵雍说的“心为太极”和“道为太极”，本指逻辑的心，即数学上的观念及其演绎法则。而朱熹将“道”解释为天地自然之理，将“心为太极”解释为天地之理具于心，以其理学观点解释邵雍的太极说。而俞琰则以生理学和心理学上的心，即以心脏和精神能力解释邵雍的“心为太极”说。这同道家以伦理学上的心解释太极观念很不相同，在宋明易学哲学史上别具一格，也是对程朱学说的一种扬弃。其三，从俞琰对先天图的解释中，可以看出，他排斥汉易以来的卦气说。他说：“圣人言乾坤二卦之策数，易纬乃以六十四卦之爻数配之，其以迂曲牵强甚矣。”（《读易举要·卦气之附会》）又说：“卦气之说，巫史附会之说，非圣人之意也。”（同上）他认为，卦气说是模仿先天图而成的，所谓“先天圆图始复次临，次泰而终于坤。卦气图

以复临等十二卦主十二月，盖仿先天图。”（同上）此说，实乃违背历史实际，但表明他对卦气说的鄙视。他虽反对以卦气说解释先天图，但却认为天时和人体的变化存在着共同的规律。他说：“人道与天道一也”，“万古之阖辟，其理一也。”（《易外别传》）此理即一阴一阳往来不息的法则。他认为此法则贯穿于天地万物之中，道教的内炼之术，就是依据这一法则。这样，俞琰便将先天图和卦气说，从讲天时节气变化引向讲人体血脉和呼吸的变化，进而将易学同古代医学结合起来，从而使邵雍的图式成为元明以来医学界解释人体结构和血气运行的模式之一。

三 张理《易象图说》

《宋元学案·草庐学案》说，元人张理“著易象图三卷，大易象数钩深图三卷。”梓材案说：“先生尝从杜清碧于武夷，尽得其学。以其所得于易者，演为十有五图，以发明天道自然之象。”杜清碧即杜本，通晓天文、地理、历律、度数，其易学属于邵雍一派。张理的易学，出于杜氏。所著《易象图说》三卷，见道藏《洞真部·灵图类》。又《灵图类》收有《大易象数钩深图》三卷，未署名，与《宋元学案》所记张理著作同名。但此书中关于河图、洛书的论述，取刘牧的河九洛十说，而《易象图说》则取蔡元定的河十洛九说。如果道藏本《大易象数钩深图》为张理所作，其河洛说经历了一个发展过程。本节所论张理的象数之学，以《易象图说》为主。

张理的象数之学，总的说来，是效法刘牧、邵雍、朱震等解易的学风，以各种图式解释《周易》原理和卦爻象的意义。他特别推崇河图和洛书，其论八卦起源说：

易曰河出图，洛出书，圣人则之。图书者，天地阴阳之象也。易者，圣人以写天地阴阳之神也。故一动一静形而为一——

一，奇偶生生，动静互变，四象上下左右相交，而易卦画矣。三以画天，☷以画地，☵以画水，☲以画火，☱以画泽，☶以画山。风因于泽，雷因于山。卦以表象；象以命名，名以显义，义以正辞，辞达而易书作矣。将以顺性命之理，究礼乐之原，成变化而行鬼神者，要皆不出乎图书之象与数而已。（《易象图说·序》）

此是说，天地阴阳之象，其运动变化的性能，即阳动阴静为神。奇偶二画，出于阳动阴静之神。阳动阴静互变则生阴阳老少四象，四象相交则成八卦。八卦之画以写天地水火山泽风雷之象，此即“卦以表象。”卦名因表象而不同，此即“象以命名”。卦名是用来显示卦义的，卦义又是用来规范卦爻辞的。此即“名以显义，义以正辞”。有了卦爻辞，辞达其义，《周易》一书便形成了。按此说法，卦象起于天地阴阳之象，有其象，方有其名，有其名方有其义其辞。这是以观象说阐述《周易》一书的来源。但张氏认为，天地阴阳之象皆具备于河图洛书之中，《周易》所探讨的性命之理和礼乐之原又皆存于河洛之象和数中。因为河洛之象数同天地阴阳之象和神是一致的。故河洛的图式，不仅为八卦之根源，也是天地阴阳及其变化规律的象征。这又是继承了北宋以来图书学派的传统，以河洛图式为其象数之学的根本。但张理的象数之学，并不限于河洛系统，他还吸收了周敦颐的太极图，邵雍的先天图和后天图，企图将这些图式揉合在一起，提出一个以阴阳五行为间架的世界模式，用来解释自然现象和社会现象的变化过程及其法则。其象数之学同样具有哲学的意义。

（1）河天洛地说

关于河图、洛书，张理吸取了陈抟、刘牧、邵雍和蔡元定四家的说法，特别是邵雍的说法，提出河图主天象，洛书主地形，作为观察世界的基本模式。他在《易象图说》中，首先解释了陈抟

的《龙图序》一文。其说在本书中册第一章中已介绍过，这里再作一些补充。关于龙图第三变，他说：“按一二三四天之象，象变于上；六七八九地之形，形成于下。上下相重而为五行，则左右前后生成之位是也。上下相交而为八卦，则四正四隅，九宫之位是也。”（《易象图说内篇》）他认为，龙图之三变，变出河图与洛书两个图式。其以五行生成图为河图，九宫图为洛书，此是取蔡元定的河十洛九说。关于相重和相交，他取占术遁甲说，认为天象一二三四犹如遁甲天盘在上，随时运转；地形六七八九如同遁甲地盘在下，布定而不易，即天象旋转，而地形不动，取天动地静之义。当天象一〇转到地形北方之位，则一居北而与六合，二居南而与七合，三居东而与八合，四居西而与九合，则形成天地生成之数，即河图之象。当天象一〇转到西北之位，则一居西北，二居东南，三居东北，四居西南，六居北方，七居南方，八居东北方，九居西方，形成洛书天地交午之数。他认为此即扬雄所说：“一与六共宗，二与七为朋，三与八为友，四与九同道，五与五相守。”此图式中，二四，七九，一六，三八，各易其位，则成洛书纵横十五之象。关于天象一二三四五与地形六七八九十之配合，张理认为此即《系辞》所说：“参伍以变，错综其数。通其变遂成天地之交，极其数遂定天下之象。”他解释“参伍”和“错综”说：

参谓参于两间，如记云离坐离立，毋往参焉之参。考之图变，如一二三四参居六七八九之间者是也。伍谓伍于五位，如什伍部伍之伍。考之图变，如一二三四位于六七八九之上者是也。错者交而互之，一左一右之谓。考之图变，则三四左右互居是也。综者综而挈之，一低一昂之谓。考之图变，则一二上下低昂是也。（同上）

他以阴阳奇偶左右相对为错，阴阳奇偶上下互转为综，此说对后来易学家对卦象的解释起了一定影响。张理以天动地静说解释河

洛之数的形成，其意义在于推崇五行之生数，以生数为体，以六七八九十成数为用。陈抟《龙图序》曾说“天一居上为道之宗，地六居下为器之本。”张理发挥说：

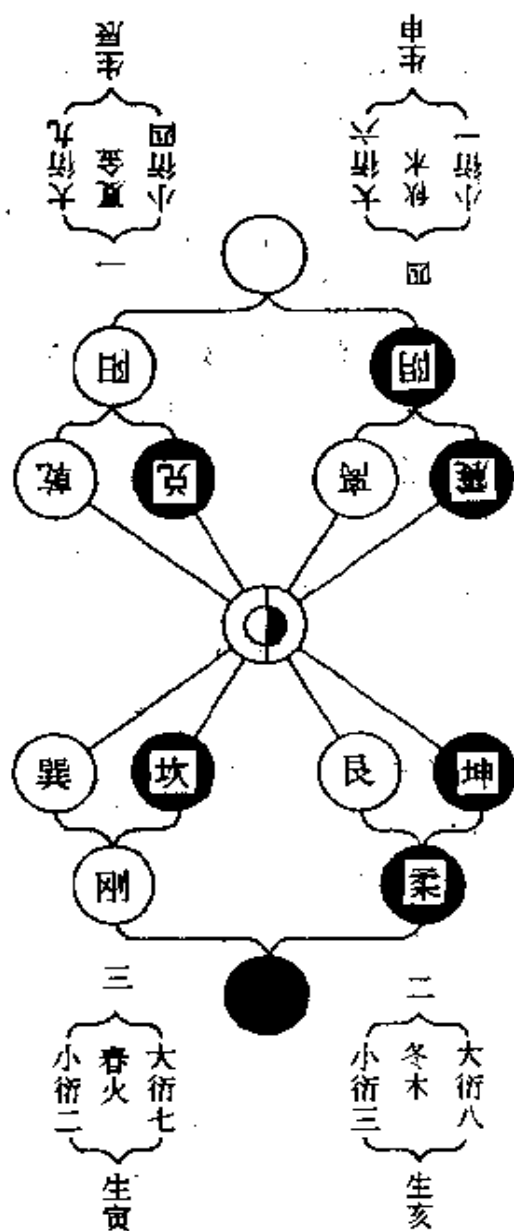
此图其上天○者一之象也。其下地者--之象也。其中天☵者四象五行也。左上一○太阳为火之象，右上一○少阴为金之象，左下一○少阳为木之象，右下一○太阴为水之象。土者冲气居中，以运四方，畅始施生，亦阴亦阳。右旁○○三才之象，卦之所以画。左旁●●四时之象，著之所以揲四。是故上象一三四者著数卦爻之体也。下位形也，九八七六金木火水之盛数，中见地十土之成数也……是故下形六七八九者著数卦爻之用也。上体而下用，上象而下形，象动形静，体立用行，而造化不可胜既矣。（同上）

此是以天象之数即五行之生数一二三四五为体，以地形之数即五行之成数六七八九十为用，以体用关系解释陈抟的道器说。天象所以为体，因为其五个数乃著数卦爻之主体，有此数方有地形六七八九十之数，即天五之数自身之展开，如一加五为六，二加五为七等，则为地形之数，所以地形之数为用。天象中的五个数，即金木水火土五行之生数和阴阳老少四象之数，此数乃八卦卦象之根源，亦揲著画卦之所本，所以说体立而用行。此是阐发刘牧义。又邵雍论河洛说：“盖圆者河图之数，方者洛书之文”，以河图象天，洛书象地。张理据此，又论述了河图和洛书的关系。他在《易象图说序》中说：

河图洛书，相为经纬，×+者图书之枢纽也。以×重+☱则左右前者河图四正之体也。以×交+☶，则四正四隅者洛书九宫之文也。顺而左还者天之圆，浑仪历象之所由制。逆而右布者地之方，封建井牧之所由启也。以圆函方☱，以方局圆☶，则范围天地之化而不过，曲成万物而不遗矣。

“×”张理自注说：“古五字。”此处说的河洛，取河十洛九说，但他认为一主天象，一主地形，又出于邵雍说。此段话的意思是，河图洛书缺一不可，如同天圆地方相互配合而成世界。河洛之数皆出于中宫五和十之数，此是取朱熹说。中宫五和十相乘则为大衍之数五十。此数亦是天地之数。故说“×十者图书之枢纽。”就五和十的文字形状说，×十相重，则成母形，此形象即河图之数各居四正之位；×十相交，则成米形，此形象即洛书之数居四正和四隅之位。河图之数效天象左转，乃历象之所从出，洛书之数自右分布，效地之方，乃封建井田之所由来。圆方之图相互包含，天地万物的变化皆在其中了。这样，其河洛二图则成了世界的基本模式。值得注意的是，张理认为邵雍的先天图和后天八卦图也都出于河洛之图式，即先天八卦方位来于河图，后天八卦方位来于洛书。其《易象图说外篇》中，列有河洛××生成之图象，对此问题作了说明。其图式如下（见47页图）。

他解释此图式说：“此象纵横十有×数正，则河图中宫天×乘地十之象。其中●者易也，即图书中×之中，动而阳，上同乎天，其象为○；静而阴，下同乎地，其象为●。天○下生○●为阴阳；地●上生○●为柔刚；即图书中×之上下左右，其数则阳一阴四刚三柔二。衍而一六、二七、三八、四九，即图书四维之东西南北，分为八卦，合为五行。五行之生也，各一其性。此图之象原其生，而河图之位据其旺，洛书之位总其变，大衍之周揭其实也。”此是说，其中天象，地象，八卦之象，当十计，中宫之象当五计，合于河洛图式中中宫十、五之数，十乘五即大衍之数五十。图中①之象，即中宫五之数，其阳动为○，以象天；阴静为●，以象地。天○下生阴阳，地●上生刚柔，即河洛图式中上下左右之位，其数为阳一阴四刚三柔二，各加中五之数则为六七八九，居东西南北四正之位，即南七北六东八西九。配以一二三四，则成八卦之



方位，此即“分为八卦。”就图式说，乾兑离震为天○所生之卦，巽坎艮坤为地●所生之卦。乾兑属于阳，配五行为金夏；离震属于阴，配五行则为水秋；巽坎属于刚，配五行为火春；艮坤属于柔，配五行为木冬；其中宫五配土，此即“合为五行。”阳一所以为金，因为小衍为五，大衍为十，五去一为四，十去一为九，当四九之数。阴四所以配水，因为大衍十去四为六，小衍五去四为一，当一六之数。刚三为火，柔二为木，其例同。此即“五行之生也，各一其性。”此五行之数配以方位，则二七为火居南，一六为水居北，四九为金居西，三八为木居东，成河图之位；其金火易位，金居南，火居西，则成洛书之位。图书之位皆

来于大衍之数五十。此即“此图之象原其生，而河图之位据其旺，洛书之位总其变，太衍之周揭其实也”。总之，八卦出于天之阴阳和地之刚柔，亦出于木火金水，配以中土五，即出于五行。张理认为，邵雍所说的先天卦象和后天卦象方位即出于此图之象。他

接着解释说：

是知先天之象本之图，乾七兑二位乎刚，离八震三位乎柔，天之四象交乎地也。坤六艮一位乎阴，坎九巽四位乎阳，地之四象交于天也。后天之象本之图，乾兑生于天之阳，乾一兑九而成十（乾居一，兑居九）。离艮生于天之阴（震反为艮），离七艮三而成十（离居七，艮居三）。坤震生于地之柔（艮反为震），坤二震八而成十（坤居二，震居八）。坎巽生于地之刚，坎六巽四而成十（坎居六，巽居四）。今图后天巽二而坤四者，邵子所谓长女代母者也。先后二天，象数吻合，则图画卦，厥有旨哉！

此是说，此图式中的巽坎和乾兑互易其位，离震和艮坤互易其位，从寅到亥，卦象排列的顺序则为乾兑，巽坎，艮坤，离震。乾兑居刚三之位，为火，当二七之数，七为乾，兑为二，居南方；巽坎居阳一之位，为金，当四九之数，四为巽，九为坎，居西方；艮坤居阴四之位，为水，当一六之数，一为艮，坤为六，居北方；离震居柔二之位，为木，当三八之数，三为震，八为离居东方。此即邵雍说的乾南坤北先天八卦方位。又此图式中，艮震互易其位，当中四卦为离坎震兑，其四隅之卦为乾坤艮巽。按其洛书天地交午图式，离为七，居南方；坎为六，居北方；震为八，居东方；兑为九，居西方；一居西北为乾；二居东南，为巽；三居东北，为艮；四居西南为坤。坤巽互易，则坤二居西南，巽四居东南，取邵雍所说长女代母之义。此即邵雍所说的离南坎北后天八卦方位。以上是说，此河洛十×生成之图象，一方面形成河图之位，进而导出先天八卦方位图；另一方面又变为洛书之位，进而导出后天八卦方位图。这样，河洛二图又成为先后二天图的根源。张理此说，既不同于刘牧说，也不同于朱蔡氏。刘氏取汉易卦气说，以坎离震兑为四正卦，以此解释河洛二图中八卦所处的方位。朱蔡

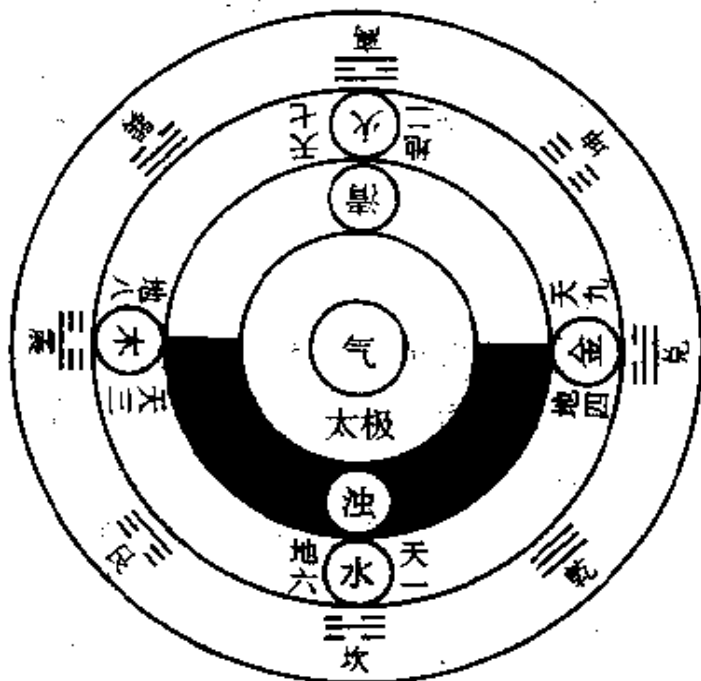
二氏则以乾坤坎离为四正卦，并以此解释河洛二图中八卦所处的方位。而张理则综合两家的说法，以乾坤坎离四正卦解释河图中八卦之方位，以坎离震兑四正卦解释洛书中八卦之方位。这样，便将邵雍的先后二天图式纳入其河洛二图之中。这是对宋易中图书之学的发展，其目的是炮制一套更加完善的世界模式，用来解释世界。

(2) 太极图说

张理为了将河洛和先后二天说揉合在一起，又解释了周敦颐的太极图说，并以周氏的太极图统率其它图式，论述了宇宙的形成和结构。他认为周敦颐的《太极图说》全文，是对《系辞》文“易有太极”一章的解释。“无极而太极”是解释“易有太极”句。“太极动而生阳，……分阴分阳两仪立焉”是解释“是生两仪”句。“阳变阴合而生水火木金土”一段话，是解释“两仪生四象”句。“五行之生也”以下一段话，是解释“四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”句，此乃《周易》卦象形成的过程，也是天地万物形成的过程。据此，他提出许多图式，解释周氏的太极图说。

关于“易有太极”，他引朱熹的话说：“朱子曰易者阴阳之变，太极者其理也。谓之太极者，至极之义，兼有标准之名，实造化之枢纽，品彙之根柢也。本无形体声嗅之可指，至宋濂溪先生始画一圆，而今图因之。”（《易象图说外篇》）此是以太极图中最上一圈为“无极而太极”，认为此太极即朱熹所说的至极之理，其无形迹，故称为无极。此太极又称为一，他引许慎《说文》说：“惟初太极，道立于一，造分天地，化成万物。一者数之始也”（同上）。此太极亦是卦象的根源。但他理解的理，又是同气结合在一起的。他发挥朱熹的话说：“朱子曰天地之间一气而已，分而为二，则为阴阳，而五行造化，万物终始，无不管于是焉。”（《易象图说内篇》）此又是以一气混而未分为造化之本原。《大易象数钩深

图》中，有一易有太极图，列有周敦颐的太极图，其图式与朱震于《汉上易图说》中所录同。其后面又有太极一图，录之于下：



其解释说：“太极未有象数，惟一气耳。一气既分，清轻者上为天，重浊者下为地，太极生两仪也。两仪既分，则金木水火四方之位列，两仪生四象也。水数六居坎而生乾，金数九居兑而生坤，火数七居离而生巽，木数八居震而生艮，四象生八卦也。”其注解：“旧有此图。”（按此图式见于南宋初杨甲《六经图》中）。此又是以混一不分之气为太极。因此，张氏解释太极生两仪之象说：

太极判，而气之轻清者上浮为天；气之重浊者下凝为地。圣人仰观俯察，受河图则而画卦。则天○以画一，则地●●以画二，名一曰奇为阳，名二曰偶为阴。此上奇下偶者，天地之定位。中×者，天地气交，四象八卦，万物化生之本。乐记所谓一动一静者，天地之间也。（《易象图说内篇》）。

录其图式于下（见右图）。

此图又称为“天地设位。”图圈表示太极，□和一表示阴阳二气，×表示二气相交。所说的“太极判”，当指元气或一气分而为上下。张氏认为，此图式即周敦颐说的“太极动而生阳，动极而静，静而生阴……分阴分阳，两仪立焉。”



关于两仪生四象之象，他解释说：

朱子曰阳仪生奇为太阳，生偶为少阴。阴仪生奇为少阳，生偶为太阴。旧图四象平布，生生不息。今图阳仪下生一奇一偶为阴阳。阴仪上生一奇一偶为刚柔。四象裹转，循环不穷。刚交于阴，阴交于刚，阳交于柔，柔交于阳。上下左右相交而万物生焉。周子曰阳变阴合而生水火木金土，五气顺布，四时行焉。（同上）

录其图于下（见 52 页）。

此图又名“乾坤成列”。“旧图四象平布”，指《周易本义》所录伏羲八卦次序图。张理将四象分列上下，表示四象相交而生五行，取周敦颐所说“阳变阴合而生水火木金土”之义，以四象分列和五气顺布为同一模式。按张理的解释，少阳所以配木，因为乃阴仪所生，为阴中之阳，表示东方阳气生物，于时为春，在天为风，在地为木。太阳所以配火，因为乃阳仪所生，为阳中之阳，表示南方阳气养物，于时为夏，在天为热，在地为火。少阴所以配金，因为乃阳仪所生，为阳中之阴，表示西方阴气敛物，于时为秋，在天为燥，在地为金。太阴所以配水，因为乃阴仪所生，为阴中之阴，表示北方阴气藏物，于时为冬，在天为寒，在地为水。中央所以配土，因为中央乃阴阳之中，处四方之内，经纬四季，在天为湿，在地为土。此是取《黄帝内经·素问》中的阴阳五行说，解释两仪生四象。他认为，此图式所表示的阴阳五行之气，配以五行生成之数，也是河洛图式形成的依据。其《易象图说外篇》有

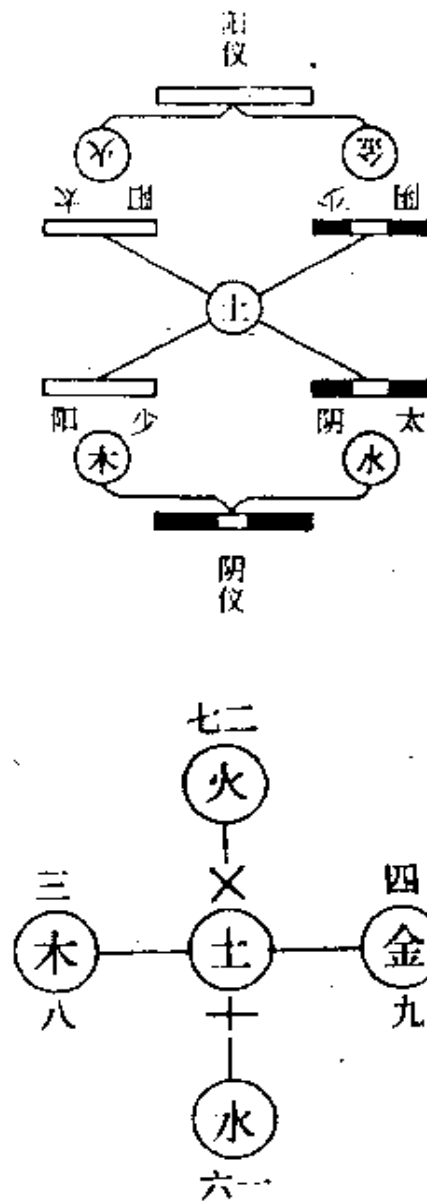
五气之图，其图式如下右下图：

张理解释说：“×者中也，中也者四方之交会也。东木西金南火北水。其行之序则曰木火土金水。木火为阳，金水为阴，土居中央，亦阴亦阳。其生之序则曰水火木金土。水木为阳，火金为阴。天以一生水而地以六成之，故河图一六居北而为水……天以×生土而地十以成之，故河图×十居中而为土，交贯四气而作其枢纽也。是故五行之象见乎天，五行之质具乎地。人肖天地以有生，具五气以成形，禀五性以成德。故语性道者无一不本于是。”按此说法，河图五行生成图又出于两仪生四象之象。五行之气不仅构成天地之形象，也是人类体质和德性形成的基础。关于四象生八卦之象，他说：

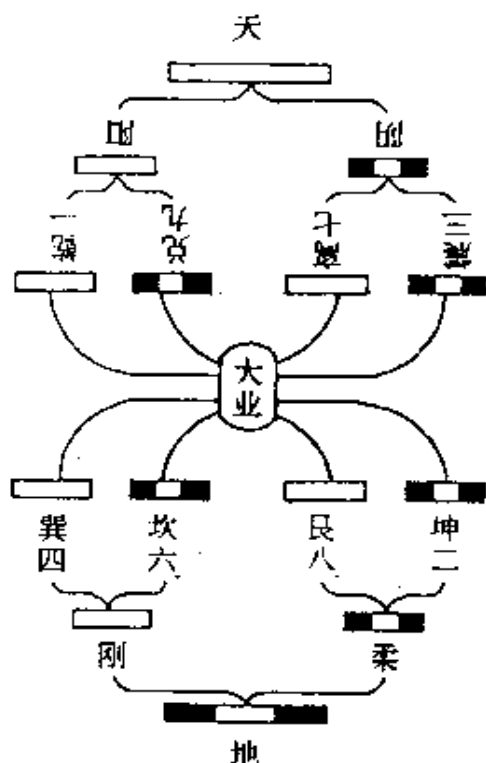
阳下交于柔，柔上交于阳而成乾坤（天地定位）艮兑（山泽通气）。刚上交于阴，阴下

交于刚而成震巽（雷风相薄）坎离（水火不相射）。天乘阳，垂日星，在天者仰而反观，故乾兑离震天之四象，自上而下生。地乘阴，穿山川（艮为山，坎为川），在地者俯而顺察，故坤艮坎巽，地之四象，自下而上生。（《易象图说内篇》）

录其图式如 53 页图：



“阳下交于柔，柔上交于阳”，谓阳仪（天）下交太阳=成乾☰，下交太阴==成艮☶；阴仪（地）上交太阳=成兑☱，上交太阴==成坤☷。 “刚上交于阴，阴下交于刚”，谓阴仪（地）上交少阳==成坎☵，上交少阴==成震☳；阳仪（天）下交少阴=成离☲，下交==少阳成巽☴。此八卦配以五行生成之数，为乾一坤二震三巽四坎六离七艮八兑九，此取其洛书天地交午之数，即坎六居北，乾一居西北，兑九居西，坤二居东南，离七居南，巽四居西南。艮震互易，则震八居东方，艮三居东北。乾兑离震为天之



四象，配天象则为乾天，兑月，离日星，震辰。坤艮坎巽为地之四象，配地象则为坤草，艮山，坎川，巽地木。“大业”，指天之四象和地之四象所成就的各种功业。张理认为，此四象生八卦图式，即周氏《太极图说》中“五行之生也”以下一段话。他说：“天有四时（春夏秋冬），地有四隅（东西南北），故四象各生奇偶而八卦彰（乾兑离震生于上，仰而反观者天之象也。坤艮坎巽生于下，俯而顺察者地之形也，即所谓四象生八卦。周子谓无极之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女也。”（《易象图说外篇》）阴阳老少和五行之气相交，即“妙合而凝”。“乾道成男，坤道成女”，即生八卦。

张理认为此四象八卦之图式，也是万物构成的模式。其《易象图说外篇》，列有四象八卦之图式八种，各配以天时气候，人体

结构，儒家典籍，音乐声律，国家官制，军队编制等。关于节气变化，称之为四象八卦六节之图。图式如下：

“六节”，指六个节气

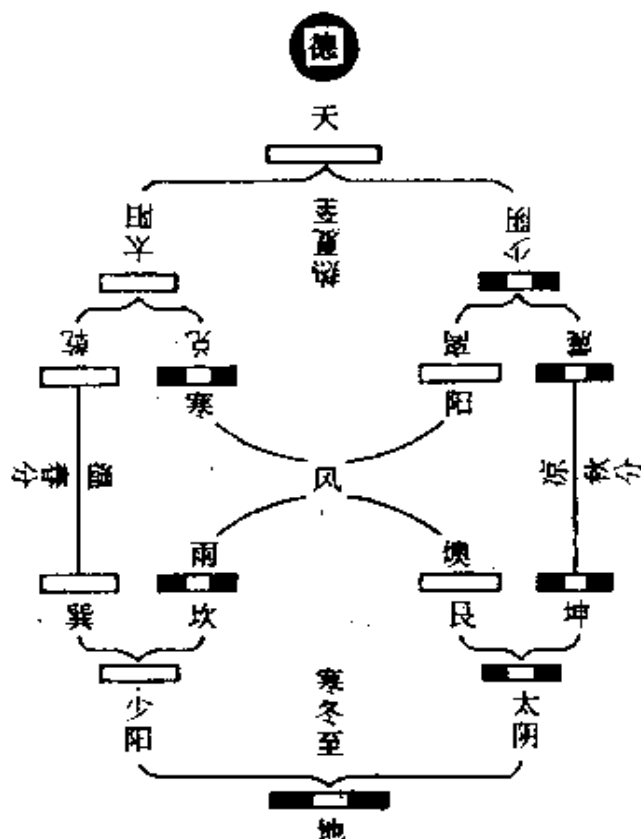
即二至、二立、二分。

他解释说：“夫四时之气，由乾坤阖辟动静，

阴阳升降消息使之然也。冬至阴极生阳，夏至阳极生阴，乾坤阴阳之合也。秋分阴之中，坤之阖。春分阳之中，乾之辟。冬夏二至，阴阳合也。春秋二分，阴阳离也。按图而观，义斯可见。”又说：

“外卦巽温乾热震凉坤寒，天地四时之正气也。中央坎离艮兑

四卦，配为雨助燠寒风，天地四时之游气也。游气纷扰，参差不齐，五者来备，各以其时，则百谷用成，庶草蕃庠，休征类应。”此是以《书·洪范》中的五气即雨助燠寒风，解释此图式的意义。“阴阳合”，谓阴阳相生，表示二至。“阴阳离”，谓阴阳相分开，表示二分。张理还认为，人类居天地之中，人以手足经脉三阴三阳，上应天之气，动而不息；以五脏六腑，下应地之气，静而守位。这是以《内经·素问》中阴阳二气说，解释气候的变化同人类生理结构的联系。由于他重视四象八卦图同人类生活的关系，其中有三个图用来解释

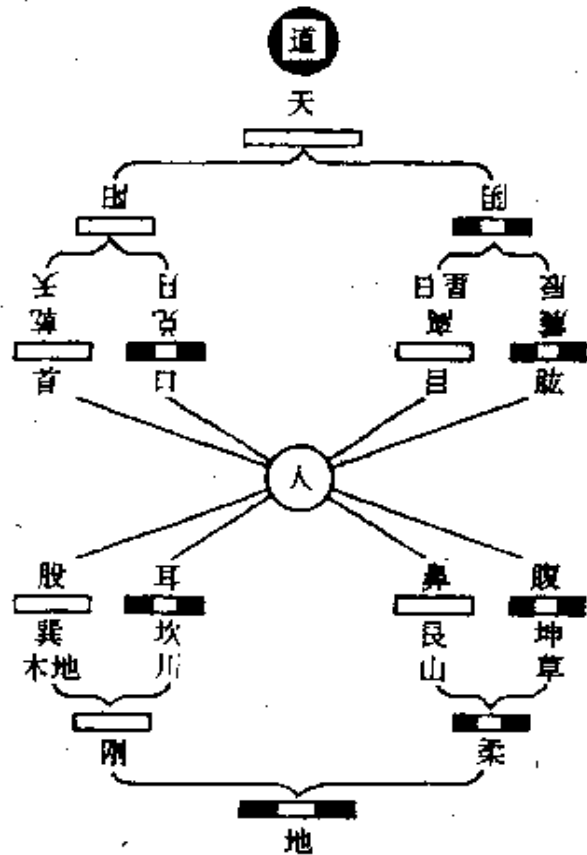


风，天地四时之游气也。游气纷扰，参差不齐，五者来备，各以其时，则百谷用成，庶草蕃庠，休征类应。”此是以《书·洪范》中的五气即雨助燠寒风，解释此图式的意义。“阴阳合”，谓阴阳相生，表示二至。“阴阳离”，谓阴阳相分开，表示二分。张理还认为，人类居天地之中，人以手足经脉三阴三阳，上应天之气，动而不息；以五脏六腑，下应地之气，静而守位。这是以《内经·素问》中阴阳二气说，解释气候的变化同人类生理结构的联系。由于他重视四象八卦图同人类生活的关系，其中有三个图用来解释

人的形体和生理结构。其中有一图名四象八卦六位之图。其图式如下（见右图）。

他解释此图式说：“上下左右相交，乾下交坤，巽上交震，离下交坎，艮上交兑。而人当其气交之中，禀天地四象八卦之气以成形，而理亦赋焉。头圆居上得之乾，腹虚有容得之坤，股肱动作得之震巽，离目主视，坎耳善听，兑口能言，艮鼻处嘿（目口阳也，得天之气故动。耳鼻阴也，得地之气故静），所谓得是气而为是形也。”此是以首腹股肱耳目口鼻配八卦，认为人的形体来于天地四象八卦之气。他又说：“知效天之阳，于卦为坎（水主知）；仁效天之阴，于卦为艮（山主仁）；礼法地之柔，于卦为离（火主礼）；义法地之刚，于卦为兑（金主义）；所谓得是理而为是性也。”此是以中间四卦之气配仁义礼法，为人性之所本。理气结合而成为人，又是取程朱义。此图式中，乾兑离震配天象日月星辰，巽坎艮坤配地象山川草木，表示人的形体又同天地之象有其联系。故此图式又称之为“道”，显示天地人三才之道。前一图式称为“德”，表示人类的

活动与六节相适应。张理还将人之五脏六腑纳入其四象八卦的图式中，称之为四象八卦六体之图。其相配的格式是：两仪



为上顶下间，阳为背脊；阴为膺胸，刚为尻骶，柔为少腹，乾至巽为腰，震至坤为脐，离为心，坎为肾，兑为肺，艮为肝，其中宫为脾。他发挥《内经·素问》的话说：“背为阳，阳中之阳，心也（离为心火）。背为阳，阳中之阴，肺也（兑为肺金）。心肺居上，其位高，离兑之象也。腹为阴，阴中之阴，肾也（坎为肾水）。腹为阴，阴中之阳，肝也（艮反震为肝木）。肾肝居下，其位卑，坎艮之象也。脾者中州，阴中之至阴，故其位居中。此皆阴阳表里，内外相输应。”此是利用四象和八卦之间的关系，说明五脏之间存在着内在的联系。他又称此图式为“性”。张理还将人体六脉纳入四象八卦之中。在此图式中，两仪配君火和寒水，天象中之六象配手之三阳三阴，即阳为太阳，乾为少阳，兑为厥阳，阴为少阴，离为阳明，震为太阴。地象中之六象配足之三阴三阳，即刚为太阳，巽为少阳，坎为厥阴，柔为少阴，艮为阳明，坤为太阴。他说：“手足三阴三阳，人之六脉也。人禀天地冲和之气，受五行生化之形，阴阳刚柔萃于一身，通上下而为三才，生气根于中，命曰神机。六气（指寒暑燥湿风火）和于外，六味养于内，起居有时，饮食有节，然后能致其和而宅神气，以为机发之主，故身安而无病。”此是阐发《内经》说，利用四象八卦之图式，揭示体内六脉同天时六气和地利六味之间的联系，说明健康和疾病的原因。所以又称此图式为“命”。以上是以四象八卦图式解释自然现象。

张理还以四象八卦的图式解释儒家六经，周礼六官，军队六师。关于六经，他以天为《乐》，地为《礼》，夏阳为《书》，秋阴为《诗》，春刚为《易》，冬柔为《春秋》，中宫为中和之道。他说：“圣人作乐以象天，制礼以配地。乐由阳来，礼由阴作。礼乐者天之阴阳也，易诗书春秋四时也。四时和于上，四教行于国，而礼乐兴矣。”关于六官，他以天配天官冢宰，掌邦治；地配地官司徒，

掌邦教；少阳配春官宗伯，掌邦礼；太阳配夏官司马，掌邦政；少阴配秋官司寇，掌邦禁；太阴冬官司空，掌邦土；中官为王，统率六官。他说：“天地之有四时，百官之有六职，天下万事备尽于此。若网之在纲，裘之挈领，虽百世不可易矣。”这又是以四象八卦图式解释社会现象。

张理依据此四象八卦图式，还解释了邵雍的先后二天八卦方位图。他说：

八卦相错，上者交左，下者交右，则乾南坤北，离东坎西而先天八卦圆图之象著矣。震艮互观，反震为艮，反艮为震，则乾坤艮巽居隅，坎离震兑居中而后天八卦方图之象著矣。由是动静相资，先后互体，圆方变用，而天地造化之义不可胜既矣。（《易象图说·内篇》）

“上者交左”是说，此图式中天象三层相交，居左，为乾兑离震四卦；“下者交右”是说，地象三层相交，居右，为坤艮坎巽四卦。此顺序，乾居南方，坤则居北方，离居东方，坎则居西方，与邵氏先天八卦方位次序即乾兑离震巽坎艮坤同。此图式中，震艮互易，或各自倒转，中间四正卦则为坎离震兑，四隅之卦则为乾坤艮巽。此顺序又与邵氏后天八卦方位次序同。张理认为，先天八卦为圆图，后天八卦为方图。圆者主动，方者主静，方圆结合，天地万物的变化皆在其中了。总之，此四象八卦之象又包含先后天八卦方位之象。这样，又把邵雍的先天图纳入周敦颐的太极图中。张理认为，有此先后天八卦方位，便导出六十四卦先天图和后天图，天地万物变化的过程以及人类活动的规则便被揭示出来了。他说：“八卦相错相摩相荡，因而重之，变而通之，推而行之，而六十四卦圆方变用之图出矣。圆者以仿天，方者以法地，变者以从道，用者以和义。……悉皆为图以显其象，为说以敷其趣。虽其言不本于先儒传注之旨，或者庶几乎！”（《易象图说序》）张理认

为，其四象八卦之象，不仅包括河洛图式，又包括先后天图式，此是发先儒之所未发。这表明其四象生八卦图，也是其图书之学的重要内容。

张理进而解释了邵雍的先天六十四卦圆方图和后天六十四卦图。关于圆图，他称之为六十四卦循环之图，以卦气说解释此图式的意义。如其所说：“震始交坤，一阳生，冬至之卦，变坤为复。是以乾起于复之初九而尽于午中。巽始消乾，一阴生，夏至之卦，变乾为姤。是以坤起于姤之初六，昼于子中。乾坤定上下之位。冬至变坤，阴多多寒，昼极短而夜极长。夏至变乾，阳多多热，昼极长而夜极短。冬夏二至阴阳合也。”（《易象图说内篇》）此是以阴阳二气之消长和一年节气之变化解说先天六十四卦圆图。他还认为此图式，也表示一月之月光盈虚消长的过程。关于先天六十四卦方图，他认为亦是表示一年节气变化的过程。如以泰为正月立春，乾为四月立夏，否为七月立秋，坤为十月立冬。此外，还以二十八宿配周维二十八卦。《系辞》说：“刚柔者立本者也，变通者趋时者也。”张理据此，提出六十四卦变通之图。图式于下（见59页）。

此图式与俞琰《易外别传》中六十四卦直图，大致相同，乃先天六十四卦横图或圆图之所变。张理称其为变通之图，用来显示阴阳刚柔爻象趋时而变化，说明事物变易的过程。他解释此图式说：

刚柔者变通之本体，变通者刚柔之时用。以图推之，乾刚坤柔位乎上下，乃不易之定体，故曰刚柔者立本者也。坤初爻柔变而趋于刚，为复为临为泰为大壮为夬，进之极而为乾，自冬而夏也。乾初爻刚化趋于柔，为姤为后遁为否为观为剥，退之极而为坤，自夏而冬也，故曰变通者趋时者也。（《易象图说内篇》）

按此说法，下面坤卦六阴，当十月，其初爻变为阳爻复卦䷗卦，为

			☰	否	七月三阴	
			☱	渐		
	二阴		☱	遁	四阴	
六月			☱	旅	观八月	
			☱	讼	威	晋
			☱	巽	涣	艮
			☱	鼎	未济	蒙
	一阴降		☱	大过	困	小过
五月			☱	姤	无妄	蛊
			☱	同人	家人	井
			☱	履	恒	比
四月			☱	小畜	益	谦
六阳			☱	大有	睽	噬嗑
			☱	夬	大畜	随
三月			☱	中孚	贲	颐
五阳			☱	革	既济	屯
			☱	需	损	明夷
			☱	大壮	节	临
二月			☱	归妹	二阳	
四阳			☱	泰	正月三阳	

十一月冬至一阳生。其二爻变为临䷒卦，当十二月；三爻变为泰䷊卦，当正月；四爻变为大壮䷡卦，当二月；五爻变为夬䷪卦，当三月；六爻皆变为乾䷀卦，当四月。上面乾卦六阳，其初爻变为阴爻，为姤䷫卦，当五月夏至一阴生。其二爻变为遁䷗卦，当六月；三爻变为否䷋卦，当七月；四爻变为观䷓卦，当八月；五爻变为剥䷖卦，当九月；六爻皆变为坤䷁卦，当十月。此以十二辟卦阴阳消长之程序居此图式外围之位，从坤开始，左行一周，说明一年节气变化过程。此图式，横看，共七行，从上向下数，第二行为一阳五阴之卦，共六卦；第六行为五阳一阴之卦，共六卦。第三行为二阳四阴之卦，共十五卦；第五行为四阳二阴之卦，共十五卦。中间一行，即第四行，为三阳三阴之卦，共二十卦。图左为阳，表示阳气上升；右为阴，表示阴气下降。纵看，当中四卦为乾离坎坤，即先天图中的四正卦，统率一年四季。张理认为，此变通之图，亦是人体结构之图式。他说：

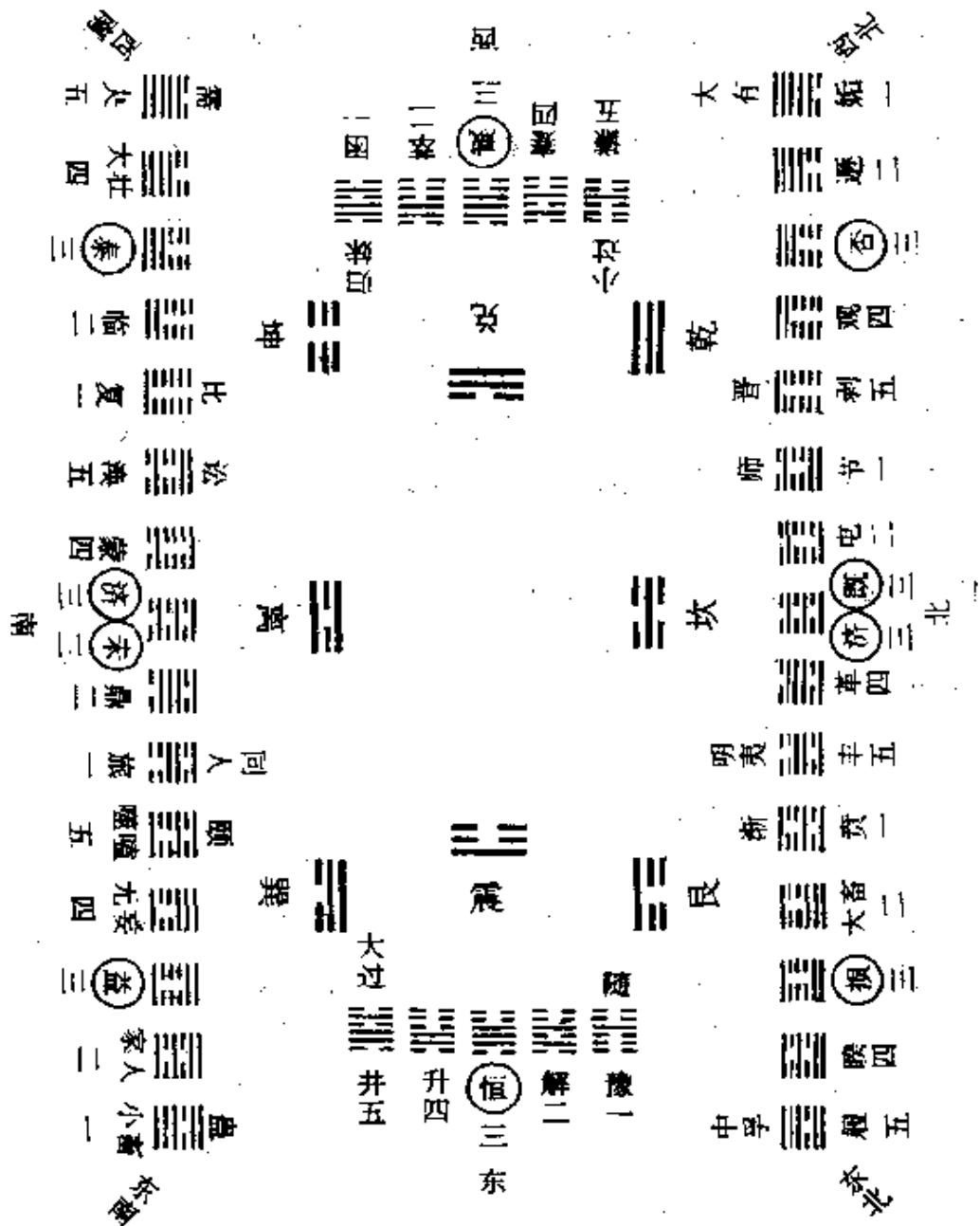
今以此图推之，盖以人身形合之天地阴阳者也。乾为首而居上，坤为腹而居下，离为心，坎为肾；心，火也；肾，水也。故离上而坎下。阳起于腹，自左而升，由人之督脉（阳脉也）起自尻，循脊背而上走于首。阴起于姤，自右而降，由人之任脉（阴脉也）至自咽，循膺胸而下，起于腹也。（同上）

此是本于道教的乾首坤腹、离心坎肾说，以其变通图解释血脉于从体内左右循环的过程。不仅如此，张理还认为，此图式也是世界变通之缩影。他说：“上二十卦法天，天者阳之轻清，故皆四阳五阳之卦。下二十卦法地，地者阴之重浊，故皆四阴五阴之卦。中二十卦象人，人者天地之德，阴阳之交，故皆三阴三阳之卦，亦如人之经脉手足，各有三阴三阳之卦也。”（同上）其以中间横行为人类，以三阴三阳之卦显示人的足手有三阴三阳之经脉，又是

以医学知识解释此图式。

关于后天之卦图，张理提出六十四卦致用之图。图式于下（见62页）。

他解释说：“乾起于西北者，天倾西北之义也。乾既位西北，则坤当位东南，以地不满东南故。巽长女代居其位，巽亦先天兑之反也。是以坤退居西南。”（同上）此是本于邵雍说，以后天卦位由先天卦位转变而来。是说，乾居西北，本于中国大陆地势西北高，东南低。东南当居坤位，今坤居西南，以巽代之，取长女代母之义，故坤退居西南。图中八纯卦下各配以七卦，则取京房八宫卦说。张理认为，此图式亦是洛书九宫之图。其《易象图说外篇》，有九宫之图，图中九宫之位配以九州：西北为雍州（今陕西甘肃等地），西南为荆州（今荆潭湖广等处），正西为梁州（今川蜀云姚等处），正南为扬州（今两淮两浙江东江西等处），东南为徐州（今徐邳宿亳等州），正东为青州（今益都沂密登莱等州），东北为兖州（今济南东平东昌济宁等处），正北为冀州（今大都燕南河间平阳等路），正中为豫州（今河南襄阳等处）。括弧内的地名，乃张理自注，为元朝之地理疆界。此即他所说：“神禹别之而作贡，箕子演之而叙畴也。”按此观点，后天六十四卦致用之图也是用来表示地理疆界的。当然，此图式不只限于说明地理之区别，其同后天八卦流行图一样，也是用来说明一年四季变化和人事活动的规则。如其所说：“物不可以主，故帝出乎震，震东方也，日之所出也。主器者莫若长子，长子用事而长女配之，故次之以巽，有宗子世妇之象。家齐而后国治，由家以及国，故次之以离，离也者明也。圣人南面而听天下，大明中天之象也。日中则昃，故次之以坤，坤者顺也。致役乎坤，休工之义也，故次以兑，兑西方也，日之所入也，响晦入宴息，故曰说言乎兑……”（《易象图说内篇》）此是对《说卦》中“帝出乎震”一章的解释，但他以封建



社会的宗法关系和国家制度说明后天卦象方位的意义。所以张理又赞扬此图式说：“王者之礼法尽于是矣”。（同上）以上张理所阐发的先后天卦位之图式，是有用来解释《系辞》文“八卦定吉凶，吉凶生大业。”他认为这也就是周氏《太极图说》中所说：“二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。”

总起来说，张理的太极图说，可以说是对刘牧以来的象数之学作了一次总结。他以周敦颐的《太极图说》为纲领，将河洛和先后二天说皆纳入其中，从而制定出一个关于宇宙形成和世界结构的模式。此模式有以下几点值得评论：

其一，就卦象的形成说，认为从太极之一到六十四卦，其中经过了二仪，四象，六位和八卦。二仪加中一为三才，四象加中一为五行，六位加中一为七始即二五之精，八卦加中一为九宫。他说：“一三五七九而二仪四象八卦在其中矣。阳倡而阴合，阳实而阴虚。仪虽二而实三，象虽四而实五，卦虽八而实九。于以见天地间非阳不生，非阴不成，造化自然之本原也。”（《易象图说外篇》）按此说法，从太极到八卦，也是从一到二三四五六七八九之数连续增加的过程；奇数主生，偶数主成，奇偶二数相配，形成此连续的系列。以此说明卦象和世界的形成有其规律性。八卦变为六十四卦，其卦象的排列也体现了阴阳奇偶既对立又相成的规律。如其论先天六十四卦圆图所说：“一仰一覆，下体八卦静而守位，上体八卦动而右转，由是刚柔相摩，八卦相荡，一贞而八悔，八八六十四卦左右相交……累累若贯珠，若网在纲，有条而不紊，察其自然之妙，非人力所能为也。”（《易象图说内篇》）这些说法都是利用数学的法则，说明事物的形成和发展是从简单到复杂逐渐展开的连续的过程，而这一连续的过程又体现了对立面相反相成的法则。

其二，他以太极为一气混而未分，二仪为阴阳二气，四象为

阴阳老少四气和水火木金土五行之气，八卦又为天地风雷山泽水火或寒暑温凉燥湿雨暘等气。总之，认为太极元气自身分化为阴阳、五行和八卦之气，不同类型的气各有自己的特性，但又都统率于阴阳二气。按此说法，从太极到六十四卦，即从元气到万物，乃元气自身演变为阴阳五行之气进而形成天地万物的过程。万物都具有五行之气，又都归结为阴阳二气，从天象到人类生活，莫不如此。这样，其太极图说，又是以阴阳五行为间架的关于世界构成的理论。他所提出的四象八卦之图式，明显地表现了这一特征。值得注意的是，他对阴阳五行的解释，许多观点来自《内经·素问》和《灵枢》。《内经》作为我国古代医学典籍，其哲学基础是阴阳五行学说。张理的象数之学援引医学中的阴阳五行说解释其易学图式，又将易学同医学结合起来，对后来医学以《周易》图象解释生理和病理起了一定的影响。张理通过其易象图式提出的世界观也是两宋以来太极元气说的延续。他以理气合一说解释太极为一气未分之实体。但此未分之实体，却含蕴着四象和八卦以及天地万物构成的基本因素。他解释《系辞》文“大衍之数五十，其用四十有九”说：“朱子曰：大衍之数，盖取河图中宫天 \times 乘地十而得之。以五乘十，以十乘五而亦皆得五十焉。至用以筮，则又止用四十有九，皆出于理势之自然，非人之智力所能损益也。右蓍四十九策绦作一束，法太极全体之象，其数之所以然，盖总八卦生爻之实也。”（《易象图说·内篇》）此又是取朱熹义，以四十九未分之数为太极之全体，认为此太极之象数自身含蕴四象和八卦。按此观点，其所说的太极之气，不仅具有世界始基的意义，又有世界本体的涵义。这一观点，又是南宋朱震的太极说的继续，也是对邵雍太极说的一种扬弃。

其三，张理以周氏的《太极图说》为纲领，统率河洛和先后二天图式，就其理论思维说，是企图说明以六十四卦为代表的整

个世界存在着普遍的联系，不仅存在着时间的联系，又存在着空间的联系。宇宙中个体事物的存在和变化不是孤立的现象，而是同其它事物的存在和变化连结在一起的。世界普遍联系的纽带或要素，就卦象说，是阴阳爻象和奇偶之数；就世界说，是阴阳五行之气，即周敦颐所说“二五之精”。此种联系，既存于河洛二图式中，又存于先后二天图式中。河图和先天图表示时间上的联系，如一年四季的变化；洛书和后天图又表示空间方位的联系，如地理之分布。而这两类图式又相互依存和转化，如其所说“动静相资，先后互体。”处于此图式中的个体事物，都按着阴阳五行的关系，相互影响。如他认为寒暑燥湿风火为天之六气，出于天有阴阳；辛甘鹵咸淡酸苦为地之六味，出于地之刚柔；六气和六味又各具有五行之性。二气五行又构成人的形体、五脏和经脉。就经脉说，六脉流行同六气和六味存在着一定的联系。他说：“寒湿，阴也。寒伤荣，病于下，足经先受之。热火，阳也。热伤气，病于上，手经先受之。风为阴之阳，善行而数变，风胜肝，肝主筋，故拳挛而抽掣者，风之为也。燥为阳之阴，善敛而收缩，燥胜肺，肺主皮毛，故涩而皱裂者，燥之为也。”（《易象图说外篇》）此是阐发《内经》中的观点，说明人体内经脉的变化同气候和饮食的联系。按此观点，整个世界，依阴阳五行的关系，成为一大系统。在此系统中，又分别形成许多层次，如两仪，四象，五行，八卦等，各层次之间又相互联系。个体事物分属于某一层次，又相互影响。先秦的阴阳五行学说乃古代系统论的先驱。汉代医学吸取了这种理论，作为古代医学的理论基础。张理的象数之学吸取这种理论思维，以易学中的概念和范畴，特别是易象图式将其表现出来。这样，《系辞》中的“易有太极”章和周敦颐的《太极图说》，通过张理的解释，又获得世界模式和系统论的意义。此是张理易学哲学的主要贡献。张理通过其易象图式所追求的普遍联系，

就其整体说，是一种辩证思维；但就其对个体事物的解释说，有些联系是真实的；有些则是推测和虚构，这同古代科学知识发展的水平相适应的。如将儒家典籍六经纳入其世界模式中，便是一种虚构了。

其四，关于象和数的关系，张理没有明确的论断。但是，他以周氏的太极图为纲领，将河洛和先后二天图式纳入其中，表示他注重易象，即卦爻象和天地阴阳之象，故称其易学著作为“易象图说”。他说：“图书者，天地阴阳之象也。易者圣人以写天地阴阳之神也。”（《易象图说·序》）又说：“圣人仰观其象之玄，故画一一而拟之于天；俯察其顺之序，故画一一而拟之于地。天有阴阳，地有刚柔，故奇偶各生奇偶而四象备。天有四时，地有四隅，故四象各生奇偶而八卦彰。”（《易象图说·外篇》）这都是从象学的立场讲奇偶之数，不同于刘牧和邵雍从数学观点讲易象。因此，其象数之学，总的说来，属于象学一派，但并不排斥数的作用和意义。如前面所提到的，从太极到八卦的演变过程具有数的规定性，因而具有逻辑的必然性，所谓“自然之妙，非人力所能为”，这是受了邵雍数学的影响。关于象数和人心即思维的关系，张理认为三者是一致的。他论象和心的关系说：“头圆足方，腹阴背阳，离目外明，坎耳内聪，口鼻有肖乎山泽，声气有象乎雷风，故天下之理得而成位乎其中。是知易即我心，我心即易。故推而图之，章之为六位而极备，叙之六节而四时行。”（《易象图说·序》）是说，人类的形体肖天地阴阳和五行之象而生，所以人心具有天地阴阳五行之理，将心中之易理以图式表示出来，即是四象八卦之象，所以“我心即易。”关于数和心的关系，他说：“稽之生成图，则见天地四象八卦万物皆备于我……夫子所谓一其理不外乎是矣。先天图由一而二，由二而四，由四而八，推而至于百千万亿之无穷。先儒所谓心为太极，具众理而应万事。”（《易象

图说·内篇》先儒，指朱熹。是说，由太极到八卦的图式，特别是其加一倍的法则，亦是我心所固有，所以“心为太极，具众理而应万事”。可以看出，关于易象的来源，当他坚持圣人观象说，在哲学上则表现了唯物主义观点。但由于他的世界模式具有天人合一的特色，不能区别客观和主观，从而认为人心本来具有阴阳五行之理，又导出了“心为太极”的结论。这一结论，没有摆脱邵雍数学和朱熹理学的影响，则陷入了唯心主义。

四 肖汉中《读易考原》

肖汉中，字景元，元泰和人，所著《读易考原》，对明代易学颇有影响。《四库总目提要》说：“汉中书不甚著。明初朱升作周易旁注，始采录其文，附于末卷。升自记称谨节缩为上下经二图于右，而录其原文于下，以广其传。则是书经升编辑，不尽汉中之旧。”又说：“其说虽亦出于邵氏，而推阐卦序，颇具精理。”肖氏所著《读易考原》，原书已逸，《四库》所著录者，乃明朱升所编。书凡三篇：一论分卦，二论合卦，三论卦序。此书的主题是辩论卦序问题，特别是《周易》六十四卦排列的程序问题。他依邵雍说，探讨了六十四卦分上下经的逻辑结构，提出卦体分主客说，代表元代象数之学发展的又一倾向。

关于《周易》六十四卦分上下经排列，从汉以来，其说不一。肖氏不赞成以《序卦》义解释六十四卦排列的程序。他说：“二篇之分与卦之序已定于孔子之先矣。非卦与序，特待孔子出，始序次之而分为两篇也。孔子之序卦也，因卦之名，说名之义，序其名义，前后相承，以诏学者，盖教人观易之一法。”是说，《序卦》出于《周易》六十四卦顺序即易序之后，以卦名之义，即取义说，解说六十四卦的顺序，其解释只是“教人观易之一法”，并非易序本义。关于易序的结构，他赞成孔颖达说：“圣人本定先后，

自有指，非用孔子序卦之意。若元用孔子序卦之意，不应其卦二二相偶偶。伏羲、文王本定先后，以两卦之对为次序，非以一卦之名为次序。韩孔之疑，不为未见。”但他认为，孔说也有不足之处，未能说明乾坤之后何以受之以屯蒙，屯蒙之后何以受之以需讼等。因此，肖氏提出自己的卦序说。他说：

窃谓圣人先分卦而后序，必先名卦之所以分，始可论卦之所以序。卦非待名而后序，篇非因序而始分、作易本指在卦名外者。

是说，总是先分出六十四卦象，而后方命名以称之，不能说先有卦之名而后方有卦之序。“分卦”，指六十四卦分上下经，乃八单卦所分出，有其逻辑的结构。关于卦序的逻辑结构，肖氏认为程朱二家都试图作了回答。程氏《易传》所附《上下篇义》，他认为此文乃程颐所著。其中提出“卦之分以阴阳。阳上者居上，而卦有乾者居上篇；阴盛者居下而卦有坤者居下篇”。肖氏评论说，“条例不一，费于辨析”。因为经上有乾卦者凡十一卦，有坤卦者亦十一卦；经下有坤者凡四卦，有乾者亦四卦；并不足以说明乾为阳盛居上篇，坤为阴盛而居下篇。又如剥卦下体为坤，又为阴盛之象，可是仍居上篇；大壮卦下体为乾，又为阳盛之象，可是乃居下篇。此文虽作了解释，“往往逐卦推义”，体例并不一致。所以朱熹于《本易》中，不取《上下篇义》，提出“特以简帙重大，故分上下两篇。”但朱说亦缺乏说服力，因为“文王所作六十四卦彖辞，通不过七百一十五字，谓之简帙重大，可得乎？分为二，各三十二卦可也，上经止三十，下经乃三十四卦，何为而然也？”是说，《周易》六十四卦，共七百一十五个字，作为简帙，并非重大。既分为上下经，上下应各为三十二卦，不应上经为三十，下经为三十四卦。由此，他得出结论说：“由伊川之说，则分卦有义；由文公之说，则分卦无义。谓分卦无义似不可，谓分卦有义则又无

说以定，后学将安从？”他主先分卦而后序，但又不赞成《上下篇义》，从而提出自己的易序说。就理论思维说，其说既不赞成取义说，又不赞成象由数设说，而是分析卦象的逻辑结构，属于象学系统。

首先，关于六十四卦的形成，他说：

夫卦之始画也，乾南坤北，离东坎西，四方之正。震东北，巽西南，艮西北，兑东南，四隅之偏也。周礼曰其经卦八，方其画而为八也，总名经卦而已，及重而为六十四，于是易分为上下两经。且圣人若何而分之？盖先分八卦，次分余卦附也。八卦之分若何？乾坤坎离四正卦也，当居上经；震巽艮兑四偏卦也，当居下经。八卦既分，余卦以次附焉，此两经所以分之纲领也。

此取邵雍的四正卦说，认为乾坤坎离为四正卦，故居上经；震巽艮兑为四隅卦，故居下经。此八卦为经卦，其余各卦，皆由此八卦而分出，故为六十四卦之纲领。他所说的“重而为六十四”，是说：八经卦自身分出并相配合而为六十四卦。下文阐述说：

六十四卦之体，八卦之体为之也。每卦各具上下二体，则六十四卦，凡具一百二十八体。乾之体，十有六；坤之体，十有六；六子之体，合十有六；总为一百二十八体而成六十四卦，皆自八卦本体中分出而生者也。上经乾坤坎离之卦，下经震巽艮兑之卦，所谓八卦之本体也。其体分出互合而生五十六卦者，八卦本体之用也。或分出而生上经之卦，或分出而生下经之卦。

是说，六十四卦，每卦各具上下二体，共一百二十八体。其中有乾体者十六卦，有坤体者亦十六卦，其它具六子卦之体者各有十六卦。此一百二十八体，皆从八经卦之体分出，或分出为上经之卦，或分出为下经之卦。八经卦分居上下经，此为八卦之本体，其

分出并相配合而生其它五十六卦，此为八卦本体之用。他以体用范畴解释八卦与其余五十六卦的关系。关于八卦之分与合，进而论述说：

尝考其卦体之所以分（八卦各十六体，或分在上经，或分在下经），又考其卦体之所以合（或以此上体合彼下体而成某卦，或以此下体合彼上体而成某卦）。明乎分体之义，而知上经之卦，不可移之下经；下经之卦，不可移之上经，真不偶然也。何哉？夫八卦之体分子上经者止于六十，分子下经者乃六十有八。

是说，八卦各十六体，分居于上下经，于上下经中，又相互配合，如上经中，乾与坎合则为需卦☵，坤与坎合则为比卦☵，兑与震合则为随卦☵等；下经中，兑与艮合则为咸卦☶，震与乾合则为大壮☳，离与兑合则为睽卦☵等。如此分合，上经之卦只能是三十，共六十体；下经之卦，只能是三十四，共六十八体。其所以如此分布，因为：

盖上经以乾坤坎离为主，下经以震巽艮兑为主。乾坤坎离本体之卦居于上经，其体之分出于上经者用于内也，分出于下经者用于外也。震巽艮兑本体之卦居于下经，其体之分出于下经者用于内也，分出于上经者用于外也。用于内为主，用于外为客。是故乾坤坎离之分体在上经为主，在下经为客。震巽艮兑之分体在下经为主，在上经为客。

此是说，四正卦居上经，为主，其分出于上经者为用于内，其分出于下经者为用于外。四隅卦居下经，为主，其分出于下经者为用于内，其分出于上经者为用于外。所以四正卦居上经为主，居下经为客；四隅卦居下经为主，居上经为客。关于乾坤两卦，其体分布于上下经者，他说：

乾之体十六，见于上经者十二，见于下经者四。坤之体十六，

见于上经者十二，见于下经者四。

《读易考原》无图象，补其图式如下（见左图）。

经下				
经上				

此图式中，泰否两卦重出。此两卦，上下二体各有乾坤卦象，或为乾所分出，或为坤所分出，故重复。为什么乾坤之十六体，其分布于上下经，或为十二，或为四？肖氏解释说：

康节有曰：天之体四，用者三，不用者一。地之体四，用者三，不用者一。康节斯言为皇极经世体数发，非为易上下经体数发也。然用其说推之，义自吻合。乾坤之体十有六（四四也），用其三（三四也），所以十二体居上经；不用者一（一四也），所以余四体居下经。“四四”，谓四个四；“三四”，谓三个四；“一四”，谓一个四。此是说，按邵氏的体四用三说，乾坤之体各为四个四，即十六，此即天地之体四；各以十二体居上经，即以三个四居上经，此即其用者三；其不用者为一个四，各居下经，此即

“不用者一。”他又解释说：

盖阴阳之教有体用。自体而言，其数常均；自用而言，阳主进，阴主退。故其为数也，阳常赢，阴常缩。以四计之，阳能用其三，阴止用其一。以十六计之，则阳居十二，阴用四

矣。阳之体数，以四计之，用者三，不用者一。其一之不用者，为阴所用也。阴之体数，以四计之，用者一，不用者三。其三之不用者，为阳所用也。是故乾之十六体，其十二体，乾之用体也。其四体，乾不自用，为阴所用。坤之十六体，其四体，坤之用体也，其十二体，坤不自用，为阳所用。是乾之用体在上经，坤之用体在下经。

“阴阳之数有体用”，本于《易学启蒙》：“阴阳之体数均，其用数则阳三而阴一”。此是说，就阴阳之用数说，阳主进而常赢，阴主退而常缩。乾为阳，其体十六，为四个四，用其三即十二，居上经；其一即四不自用，为阴所用，故居下经。坤为阴，其体十六，亦为四个四，用其一即四，居下经；其三即十二不自用，为阳所用，故居上经。此是以上经为阳，下经为阴。乾之体，其用所以为十二，因为阳主赢；坤之体，其用所以为四，因为阴主缩。总之，肖氏认为，六十四卦之体自八卦之体分出，八卦之体又自乾坤之体分出，六十四卦无非是一乾坤而已。所谓“乾坤即易，易即乾坤。乾坤二体合之即易之一体，易之一体分之即乾坤之二体也”。所以《周易》作为易之一体，其分为上下二经，“上经取阳升而上之义，下经取阴降而下之义。上经所以明易之阳体即乾之阳体也。下经所以明易之阴体即坤之阴体也”。这些论点无非是用来说明乾之用体十二故居上经，其不自用之四，则居下经；坤之用体四故居下经，其不自用之十二，则居上经。他以阴阳解释经分上下义，进而解释乾坤卦体分布于上下经的逻辑结构，又是对程传所附《上下篇义》的阐发。

关于其它六卦，分布于上下经的情况，他说：

坎之体十有六，见上经者八，见下经者八。震之体十有六，见上经者七，见下经者九。艮之体十有六，见上经者七，见下经者九。离之体十有六，见上经者六，见下经者十。巽之体

十有六，见上经四，见下经者十二。兑之体十有六，见上经者四，见下经者十二。

以图象补之如下（见74页）。

此图式中，上经有坎之体者八，有震艮之体者各七，坎之体多于震或艮之体，此即肖氏所说“坎多而震艮少”，相差一体。上经有离之体者六，有巽兑之体者各四，离之体多于巽或兑之体，此即“离多而巽兑少”，相差两体。坎与震艮皆为阳卦，离与巽兑皆为阴卦。所以阳卦之数相差为一，阴卦之数相差为二，合于阳奇阴偶的法则。他解释说：“盖上经坎离为主，震巽艮兑为客，主胜于客，客下于主。坎八而震艮七，减其一。离六而巽兑四，减其二。阳卦减其一，奇数也。阴卦减其二，偶数也。”是说，上经中坎离之体数所以多于震巽艮兑之体数，因为坎离之卦居上经为主，震巽艮兑之卦居上经者为客，“主胜于客，客下主”。此本于其四正卦说。又此图式中，下经有巽兑之体者各十二，有离卦之体者十，“巽兑多而离少”，相差两体。有震艮之体者九，有坎卦之体者八，“震艮多而坎少”，相差一体。所以如此构成，他解释说：“盖下经震艮巽兑为主，坎离为客，主胜于客，客下于主。坎八而震艮九，加其一。离十而巽兑十二，加其二。阳卦加其一，奇数也。阴卦加其二，偶数也。”是说下经中震艮巽兑为主，坎离则为客，主胜于客。所以阳卦震或艮体比坎卦体多一体，阴卦巽或兑体比离卦体多两体，亦符合阳奇阴偶的法则。此又是本于其四隅卦说。又此图式中，唯坎卦之体，上下经各有八。肖氏解释说：“所分之体，最得其正。”这是因为坎卦象☵，三画之内，阳画居中，不偏于上，亦不偏于下，其本体正，其分体亦正，故上下经各有八。离卦之本体，就卦象说，亦有中画，但其中画为阴，阴则效法阳，其体数则视坎卦体为进退，故离卦之分体，于上经为六，于下经为十，前者为退，后者为进。“退”，指上经离体六比坎卦八少两体，

经上						经下										
坎	比	屯	蒙	需	讼	师	节	困	井	涣	节	归妹	渐	鼎	井	困
震	屯	豫	随	复	无妄	噬嗑	恒	解	益	夬	中孚	中孚	艮	革	升	中孚
艮	颐	谦	蛊	贲	剥	大畜	丰	遁	损	否	否	否	否	否	否	否
离	同人	大有	睽	贲	离	晋	旅	小过	旅	明夷	小过	小过	小过	小过	小过	小过
巽	小畜	蛊	观	大过	恒	渐	恒	家人	家人	既济	未济	未济	未济	未济	未济	未济
兑	履	随	临	大过	大过	咸	咸	咸	咸	咸	咸	咸	咸	咸	咸	咸

“进”，指下经离体十比下经坎卦体八多两体。肖氏解释说：“上经坎体八而离体六者，离视坎体而减其二也。减其二者，离以其体之偶数退居坎体之下故也。”又说：“下经坎体八而离体十者，离视坎体而多其二也。多其二者，离以其体之偶数进居于坎体之上故也。”肖氏认为，此种进退，即同坎体之数相比，或减二，或增二，同离卦三的结构也是一致的。离卦象上画为阳，其下一画为阴，阴为偶数二，居于一阳之下，所以上经其体数减其二，即八减二，其分体之数为六。又此卦象，其下一画为阳，中画为阴，阴居阳上，即偶数居阳画之上，所以下经其体数增其二，即八加二，其分体之数为十。此即肖氏所说“惟离之分体视坎体而为进退也。”以上是论坎离两卦体数之多寡。至于其它四卦即震艮巽兑之体数，肖氏解释说：“震艮巽兑之分体视坎离而为赢缩。”这是因为此四卦乃四隅之卦，其卦体非如坎离之正。就卦象说，震艮之阳画，巽兑之阴画，或偏于上，或偏于下。此四卦之本体居偏，所以此四卦之体视坎离而分体。即阳卦震艮之体视坎体而为赢缩，即同坎八相比，震之体数见于经上者七，见于经下者九；艮之体数见于经上者七，见于经下者亦九。阴卦巽兑之体视离卦而为赢缩，即同上经离卦六相比，巽兑之体见于上经者各为四；同下经离卦十相比，巽兑之体见于下经者各为十二。阳卦所差之数或增其一，或减其一；阴卦所差之数或减其二，或增其二，亦符合阳奇阴偶的法则。由此，肖氏得出结论说：

愚考易至此，始悟圣人于易经六十四，并无衍文，而独于坎曰习坎，岂无意欤！曰是上经之卦体六十，一体不可得而增；下经之卦体六十八，一体不可得而减。其分体之数既定，斯成卦之数亦定。则上经三十卦，一卦亦不可得而增；下经三十四卦，一卦亦不可得而减。

是说，六十四卦中唯独坎卦名为“习坎”，意味着其分体居上下经

者各为八。此数既定后，离卦之分体，则依坎体之数而进退，或为七，或为九。坎离之体数既定后，震巽艮兑之分体，则依坎离二体之数而赢缩，或为七，或为九，或为四，或为十二。如此组合，上经之卦体只能是六十，而成三十卦；下经之卦体只能是六十八，而成三十四卦。

肖氏此说，不以《序卦》所论的卦序为六十四卦逻辑的结构，实际上是不赞成以卦名解释卦序，即不赞成取义说。其论六十四卦的构成，着眼于卦爻象和奇偶之数，当属于元代象数之学的系统。但肖氏此说，并不赞成李之才和邵雍的卦变说。邵雍说：“八卦之象，不易者四，反易者二，以六变而成八也。重卦之后，不易者八，反复者二十八，以三十六变而成六十四卦也。”（《观物外篇》）是说，乾坤两卦变出坎离、颐大过，中孚小过六卦，此为八不易之卦。余卦五十六，亦为乾坤两卦所变，为反复之卦，共二十八种卦象，连同八不易之卦，共三十六种卦象，形成六十四卦。按此说法，六十四卦的顺序是，上经乾坤为首，坎离为终，颐大过居上经之中；下经咸恒为首，既济未济为终，小过中孚居下经之中。（见本书第二卷第六章第一节）八不易之卦，居上经者六，居下经者二。二十八个反复之卦，居上经者十二，居下经者十六。按此说法，上经不易之卦六，加反复之卦十二，共为十八，下经不易之卦二，加反复之卦十六，亦为十八。上下经之卦体各十八，此即《系辞》所说“十有八变而成卦”。肖氏评论此说道：“圣人分六正十二反，合十有八，为上经；分二正十六反，合十有八，为下经。以谓得圣人十有八变而成卦之说。然十有八变乃揲蓍成卦论也，非易上下经分卦论也。观前所考，则或其然矣。”“六正”，即乾坤坎离颐大过六不易之卦，“十二反”即上经屯蒙等十二对反复之卦。“二正”即下经小过中孚二不易之卦，“十六反”即下经咸恒等十六对反复之卦。肖氏认为，以此说明六十四卦分居上下

经，是取揲蓍成卦说，不足为据。

总之，肖氏的卦序说，以乾坤坎离四正卦为核心，推论六十四卦分上下经的逻辑结构，可谓自成一家之言。就其逻辑思维说，此说由八单卦推衍出五十六卦，所谓“其体之分出互合而生五十六卦者，八卦本体之用也，”当属于演绎的系统。但就演绎逻辑思维说，六十四卦乃八单卦的三次方，八单卦于六十四卦中，各分为十六体，共为一百二十八体。可是，肖氏图式所列的重卦数共一百二十，除八重卦外，余五十六卦各重复一次。这同其演绎的法则并不一致，逻辑上不能自圆其说。此表明《周易》分上下经，本无什么奥秘。肖氏的解释仍旧是一种失败的尝试。但他追求六十四卦的逻辑结构，特别是所提出的卦体分主客说，对明代象数之学的发展起了一定影响。肖氏论乾坤之后所以为屯蒙师比等顺序，则从略。

第二节 明代义理学派的易学哲学

明代是宋易深入发展的时期，明初的义理学派首先担负起这一任务。明代义理学派，就其哲学倾向说，分为理学，气学和心学三大势力。本节所论义理学派，指理学和气学派的学说，关于心学派的易学，见下一节。明代理学和气学派的易学是通过宋代道学家周、程、张、朱的易学，特别是朱熹《本义》的注疏和评论而发展起来的。其共同点是，沿袭程朱解易的体例，不以互体、五行、纳甲等解释《周易》经文，特别是卦爻辞和卦爻象之间的联系，而是以阐发经传文句的义理为主。但同元代义理学派相比，明代的义理之学，也有自己的特点。元代的义理学派，特别是理学一派解释《周易》经传，大都因循程朱教义，不敢有所异同。可是明代的理学家并非都是如此，其对官方颁布的《周易

大全》，敢于有所非议。至于气学派的代表人物，对程朱的教条，特别是朱熹的易学哲学，则公开进行了抨击。总之，明代理学，从明初开始，其内部便存在着分歧，后来逐渐尖锐化，到明代中期，形成了理学和气学论争的高潮，从而推动了明代易学哲学的发展。

明初理学大师有薛瑄、曹端和胡居仁，三人皆通易学。《明史·儒林传》论曹端说：“洎明兴三十余载，而端起崤澗间，倡明绝学，论者推明初理学之冠。”《明儒学案·师说》称曹氏为“今之濂溪”，以阐发周氏太极图说为宗旨，著有《周易乾坤二卦解义》和《太极图说述解》。但其论太极，则取朱熹义，如其所说：“微周子启于千载不传之秘，则熟知太极之为理而非气也哉！”（《明儒学案·曹端学案》）赞扬朱熹《太极图说解》申“理不离乎阴阳，不杂乎阴阳文旨”为“至当归一之说”。他以太极之理为实体，主理宰气说。胡居仁乃吴与弼的门人，《明儒学案》列其说于《崇仁学案》中。其所著《居业录》，亦辩论易学哲学问题。《四库》收有胡居仁《易象钞》四卷，前有胡氏自序。《提要》评论说：“居仁之学，虽出于吴与弼，而笃实则远过其师。故在明代，与曹端、薛瑄俱号醇儒。其说易亦简明确切，不涉支离元渺之谈。”但此书所辑诸家易说，有黄正宪、章本清语，皆出于胡氏之后。显然，此书乃后人所伪托，非胡氏之作。就《居业录》说，胡氏的易学哲学，亦阐述朱熹义。如其论理、气、象、数的关系说：“有理而后有气，有气则有象有数。”以理居第一位。又说：“有此理则有此气，气乃理之所为。是反说了有此气则有此理，理乃气之所为。”此主理为气本说。又其评论张载气论说：“张子以太和为道体，太和是气，万物所由生，故曰保合太和乃利贞。所以为是太和者，道也。就以太和为道体，误矣。”这也是发挥程朱的说法，并批评了气本论。总之，曹端和胡居仁皆恪守程朱教义，乃明代易学中理本论的代表。理学大师薛瑄，《明儒学案》列为《河东学案》的创

始人。《明史》评论说：“瑄学一本程朱，其修己教人，以复性为主。”（《儒林传》）其所著《读书录》，多辩论易学哲学问题。黄宗羲说：“乎录性理大全，通宵不寐，遇有所得，即便札记。”（《明儒学案·河东学案》）但他对官方所定的哲学教材，特别是程朱的教义，并非如《明史》所说：“一本程朱。”他主理象合一和理气合一，反对理先气后和理生气说，企图修正朱熹的理本论。他以乾坤二元为气，颇受张载气论的影响。薛瑄的易说，虽属于理学派，但他并不恪守朱熹旧说，而是有所突破，成为明代义理学派的先驱。

在薛氏易说的影响下，明代理学阵营内部出现了一批易学家和哲学家，重新解释《周易》经传和注疏朱熹《本义》。他们或对朱熹易学原理加以修正，或者公开批评朱熹理本论的体系，走向气本论。明代经学大师蔡清，继《周易大全》后，依朱熹《本义》义，重新注释《周易》经传。其所著《周易蒙引》及明代义理学派解易的代表著作。在明代易学史上，他第一次提出对朱熹易说应有所异同。其所谓异同，不仅指文字训诂问题，更重要的是对义理的理解。他将朱熹说的理，理解为阴阳变易的规律，以阴阳合一解释太极，主理气合一说，并引张载说，解释阴阳之道。其《周易蒙引》一书，影响很大，多为后来的易学家所引用。在蔡清的影响下，出现了明代著名哲学家罗钦顺。他的哲学也是通过对《周易》原理的理解而形成的。其易学亦属于义理学派。所著《困知记》主要讨论了易学哲学问题。他阐发了薛瑄特别是蔡清的理气合一说，以气的运动和变化的规律性解释理，提出理气为一说，明确地否定了朱熹以理为实体的观念，将理学的理本论推向气本论。其后，崔铣著《读易余言》，因受蔡清的影响，以气之条理为理，对朱熹《本义》颇有异同。他不仅批评了程朱派以理为阴阳之所以然的观念，扬弃了薛瑄的气有聚散而理无聚散说，

而且舍象数而阐义理，否定了图书之学的历史地位。其后，黄佐因受罗钦顺的影响，进一步批评了朱熹的理先气后说，并且以太极为气，提出了理气无先后的气本论。《明史》评论说：“佐学以程朱为宗，惟理气之说，独特一论。”（《文苑传》）所谓“独特一论”，实际上是对程朱理学的背叛。总之，从蔡清到黄佐，被旧史认为属于程朱派的学者，通过对朱熹易学及其哲学的注释和评论，逐渐从理学体系中分化出来，成为气本论的倡导者。正因为如此，史学家黄宗羲将蔡清、罗钦顺等人的学说列入《诸儒学案》中，不以他们为理学正统，甚致否认其为程朱派下人物（见《南雷文定前集·移史馆论不宜立理学传书》）。这说明明代程朱派的理学，并非铁板一块，而是处于分化的过程。由于他们受了张载气论易学的影响，通过理气之辩，终于扬弃了程朱的理本气末说，为明代气论哲学的发展开辟了新的途径。以张载为代表的气论哲学，由于缺乏明确的本体论的意识，未能摆脱汉易元气说的影响。而以薛瑄为首的义理学派，由于坚持“体用一原，显微无间”这一原则，并同张载的气论结合起来，从而为气学本体论的形成和发展奠定了理论基础，对宋明哲学的发展作出了新的贡献。当心学兴起后，这一派的易学哲学又成了反对心学本体论的先驱，并对后来心学的发展起了深刻的影响。

明朝中期，在理学、气学和心学三派展开的大辩论中，出现了气学派的代表人物王廷相。他著有《慎言》和《雅述》，其中亦讨论了易学哲学问题。他极力反对图书学派的象数之学，对易理的理解继承了张载的气论传统，并同程朱派的理本论展开了斗争。他主太极元气说，以理为气的性能，阐发了气不灭论。并提出元气种子说，论证了万物的起源及其差异。他是一位气一元论者。当时何塘著有《阴阳管见》，依易学中的取象说，主阴阳二元论，王氏对此进行了反驳。何王之辨所提出的问题，对以后气论哲学的

发展也起了一定影响。

以上是理学和气学派的易学哲学发展的大致轮廓。照《四库》所收明代义理学派的解易著作，包括存目部分，阐发程朱义兼张载说者，不下十多种。但其中对传统有所突破，特别是在哲学上有所建树并影响于后世者，为数甚少。本节所论，以上述哲学问题的辩论为主要线索，以本体论问题为中心，以薛瑄、蔡清、罗钦顺和王廷相四家的学说为主，谈谈明代理学和气学派的易学哲学的特点及其在哲学史上的地位。其它则从略。

一 薛瑄的易说

薛瑄是明初理学大师。黄宗羲论其学说说：“先生以复性为宗，濂洛为鹄。所著读书录，大概为《太极图说》、《西铭》、《正蒙》之义疏，然多重复杂出，未经删削。盖唯体验身心，非欲成书也。”（《明儒学案·河东学案》）黄氏认为其为学宗旨，主体验身心，注重道德修养，其所著《读书录》只是为宋代理学著述作注疏，理论上并无创见或贡献。黄氏此论，未必全面。其《读书录》，虽为读书笥记，效法张载《正蒙》之体例，但其中对周、邵、程、朱之学的阐发，在宋明哲学史上有其历史地位，对明代程朱理学的发展起了一定的影响。其《读书录》主要谈易学哲学问题。其易学哲学，可以说是明代义理学派的先驱。薛瑄虽无专门解易的著作，但其理学体系，同样是在程朱派易学的基础上形成的。他通过对程朱易学的解释，进而对理学派易学哲学问题，如理气之辨，体用一原说，太极观等，特别是朱熹的《太极图说解》都作了较为深刻的解说。其解说不尽同于当时官方颁布的《性理大全》等哲学教科书，对程朱派的理学观点，有所扬弃，有所发展，成为明代哲学中理本论向气本论转化的媒介之一。下面就《读书录》一书提供的材料，谈谈其易学哲学的基本内容。

(1) 易为性命之源

薛瑄非常推重易学，其易学思想来于朱熹。他评论宋易说：“邵子有功于易之象数，伊川有功于易之义理，朱子明易之象数兼程子之义理。三夫子有功于易，自孔子以来，未之有也。”（《读书续录》卷三）他以朱熹易学兼有义理和象数两方面，加以称颂。但就薛氏对卦爻象和卦爻辞的解释看，他继承了义理学派的传统，主程伊川的“假象以显义”说。他说：“程子曰：理无形也，故假象以显义。非特易为然，太极图亦是已。”（《读书录》卷八）认为周敦颐的太极图，同样主假象以显义。因此，其对卦爻辞的解释，大都通过卦象，阐发其义理。《读书录》卷五中，有“易大象”一部分，据《大象》文解释了许多卦的卦义，共六十余条。如其释坤卦说：“重坤相因，其势极厚；君子法之，以厚德载物。”此是以坤卦上下二体皆为地象，表示地势极厚，所以君子以厚德载物为其德行。又释晋卦义说：“地暗火明，明出暗为晋。君子观其象，以去暗即明，故曰以自昭明德。”又其释大畜卦义说：“天气也，山形也，以形畜气，所畜至大。君子法之，多识前言往行，以畜其德。”大畜卦艮上乾下，《象》文说“天在山中，大畜”。薛氏认为，此为山中畜藏天气之义，所以为大畜，故《象》又说“君子以多识前言往行，以畜其德”。又其释中孚卦义说：“中孚全体则中虚，二体则中实。中虚如心之无物，中实如心之有理。”中孚卦巽上兑下，三四为阴，初二五上皆为阳，阳为实，阴为虚。程颐于《易传》中说：“内外皆实而中虚，为中孚之象。……在二体则中实；在全体则中虚。中虚信之本，中实信之质。”“二体则中实”，指二五为阳爻并居二体之中位。“全体则中虚”，指整个卦象，二四爻为阴，居全体之中位。薛氏依此，以中虚为“心之无物”，中实为“心之有理”，认为此卦义为心中无物而有理，故中孚为信。以上皆以卦象或所取之物象为显示其义理的形式，以此解说《大

象》文义。故其解释乾卦说：“乾卦六阳爻而已。就乾上有天之理、四德之义，六爻有六龙潜见惕跃飞亢之义。凡象爻文言之辞皆发明卦爻之理而已。余卦皆然。”（《读书续录》卷四）此是说，六十四卦卦爻象都是用来表现其义理的，卦爻辞都是用来解说其义理的，所以又说：“易大象皆以义理言”（《读书录》卷八）。显然，此是对程氏易学“因象以明理”的发挥。薛氏论取象，仅限于上下二体所取之物象，同程朱易学一样，本于《说卦》文，不讲互体，五行、纳甲等，不同于象数学派的取象说。据此，其易学属于义理学派。

程颐曾说：“有理而后有象，有象而后有数。”（《文集·答张闾中书》）又说：“有理则有气，有气则有数。”（《易说·系辞》）薛氏由此受到启发，研究了理气象数的关系，认为此四条乃《周易》的基本原则。他说：“理气象数之外，无余物。”（《读书录》卷四）又说：“理气象数初不相离。如乾之健，理也。其象，大象也。其所以为象者，气也。气之有次第节限者，数也。”（同上，卷十）是说，就乾卦说，其理为健，其象为天，其气为阳，阳气变化的节度为数。此四者本不相离。如其所说：“象数理气，浑然无间，理虽不杂，亦不离也。”（同上，卷十一）是说，理气象数成为一整体，但又有区别。他又解释说：“奇阳之数，健阳之性。有数即有理，元不相离。偶阴亦然。”（《读书续录》卷四）还说：“天阳也，其气浑然无间，故其数奇，一以象之；地阴也，其形中虚而开，故其数偶，--以象之。”（《读书录》卷三）此是说，有天地之形象，则有阳奇阴偶之数 and 刚柔二爻之画，健顺之性即刚柔之理，即存于其中。其论河洛图式说：“象数自河图始，满天地间，无非象数也，而理在其中。”（《读书续录》卷一）是说，象数始于河图，而理即寓于象数之中，如刚健之理即寓于乾卦象及其阳奇之数中。薛氏认为，理气象数四者，虽不相离，浑然无间，但

理终为主。其释《系辞》文“易与天地准”说：

卦爻未画时，至虚至静中，而卦爻之理已具。既卦爻既画，而天地万物之理皆具于卦爻之中。故曰易与天地准，故能弥纶天地之道。（同上）

“卦爻”画，包括卦爻象和奇偶之数。此是说，未有卦画，已有卦爻之理；卦爻既画，其理又寓于其象数之中，所以说“易与天地准。”按此说法，《周易》中的象数，基于天地之理，有此理，方有象和数。此理即阳健阴顺之理；薛氏取朱熹义，称其为“画前之易。”他说：“象数未形，而其理已具，即画前之易也”（《读书续录》卷一）。总之，薛氏认为，六十四卦，每一卦都由理气象数四者构成，成为一整体，而不相分离。但就四者的关系说，则理为主，即有理则有气，而后方有象，而后方有数。象和数乃理和气表现自己的方式。此种观点，基本上来于程朱派易学，但强调理气象数乃一整体，不容分割，又是对程朱易学的发挥。他以气为象之所以然，又是对程朱说的修正。

薛氏易说还讨论了《周易》中易理的来源问题。认为“易”有易书之易和画前之易，易书之易出于对画前之易的模写。他说：“读有画之易，当知无画之易。有画之易，今之易书，犹可以言求。无画之易，则可以心会，而不可以言求。邵子所谓须信画前元有易是也。”（《读书录》卷四）但他按朱熹的观点，解释了邵雍的画前之易说，即以天地阴阳之理气为画前之易。他说：

天地间阴阳是自然之易。卦画奇偶不过模写阴阳之象而已，故亦谓之易。卦之奇偶法阴阳之奇偶，而画天地之易。易书之易，同一阴阳而已（《读书续录》卷四）

所谓“自然之易”或“天地之易”，指阴阳二气之变易，此为画前之易。易书中的阴阳爻象和奇偶之数出于天地自然之易，故说“同一阴阳也”。他还说：“圆图定位流行之易，模写天地定位流行

之易。”（同上）此是以天地定位、阴阳流行为画前之易，以邵雍的先天圆图为对天地之易的模写。薛氏提出“模写”说，解释二者的一致性。所以他又说：“圣人作易，因阴阳之实体，为卦爻之法象，是则卦爻之法象，无非模写天地阴阳之实体而已。”（同上，卷一）前两句引自朱熹《周易本义·系辞》。按朱说，“实体”，指天地为阴阳形气之实体。薛瑄则以模写说，解释朱熹义。但朱说的天地阴阳，不仅指阴阳二气，亦指天地阴阳之理。按其理为气本说，《周易》中的画卦，说到底，又是出于阴阳之理，此即他所说：“有是理则有是象，有是象，则有其数便自然在这里。”（《语类》卷六十七）薛瑄据此，又认为易书之易也是对天地阴阳之理的模写。他说：“实理皆在乎万物万事之间，圣贤之书，不过模写其理耳。”（《读书录》卷十）“实理”谓阴阳之理。“圣贤之书”包括《周易》在内。总之，薛氏提出“模写”说，解释《周易》中理气象数，特别是象数的来源，此是对程朱易学的发展。此说对明代易学家论卦爻象的来源，起了很大的影响。

由于薛瑄以《周易》为对画前之易的模写，从而将《周易》经传看成是讲世界之本原及其运动变化规律的典籍。其赞扬《周易》中的易理说：“易者阴阳也，充满天地，流行古今，无一物不体，无瞬息之有间。”（《读书续录》卷二）又说：“易由一奇一偶，至于无穷。以此见造化，只一阴一阳，而无所不包。”（同上，卷三）以阴阳变易解释易理，进而解释气化的过程及其规律，亦本于朱熹义。按朱熹说，阴阳变易包括理气两方面。薛氏依此，进而赞扬易理说：“阴阳交错而实理流行，故曰大哉！易也，其性命之源乎！”（同上）其解释说：

易者阴阳之气，交错往来是也。而性命之理实具于气之中，故曰易为性命之源。（同上）

“大哉！易也，其性命之源乎”，引自周敦颐《通书·诚上》。此是

说,《周易》所讲的阴阳二气之变易乃天地万物和人类形成和变化的根源,天地万物和人类之理即存于阴阳二气交错往来之中,所以“易为性命之源”。此处说的“易”,乃双关语,既指画前之易,又指易书之易。因此,又说:“天地阴阳,昼夜四时,人物男女,万物终始,皆真易充满六合,贯彻乎古今也。”(同上,卷一)“真易”,指画前之易,即阴阳二气造化万物之理。由此得出结论说:

论天地阴阳造化,莫备于易。外易而论造化,即程子所谓邪诞妖妄之说。(同上,卷十一)

此处说的“易”,指易之书,认为谈造化,讲世界的本原及其变易,都不能抛开《周易》。此种周易观,不以易学仅是书本上的学问,进而要求人们研究《周易》以外的易理,即天地自然之易,可以说是对《周易》经传注疏之学的一种突破。按此观点,研究《周易》,还应面向客观世界。这样,其易学观便更富有哲学的意义,也是对宋易学风进一步的阐发。正是基于此种易学观,薛氏对周敦颐的《太极图说》,邵雍的《皇极经世》以及河图洛书之学,作了充分地肯定,认为这些著作,虽非逐句注释《周易》经传文,但对天地自然之易皆有发明,不能因为其讲象数而被轻视。如其颂扬周的《太极图》说:“以至五经四书与凡圣贤之言,又岂有出此图之外者哉!呜呼!其旨深矣。”(《读书录》卷八)又其赞扬邵雍易学说:“图象隐于异学者数千年,至邵子而反之于易,其有功于易学大矣。”(同上,卷三)又说:“易之本原,至邵子而复明。”(同上)“易之本原”,指天地自然之易。又其论河洛图象说:“河图乃万数万理万象万化之源。”(同上)这些言论表明,薛氏感兴趣的问题,不是关于《周易》经传文字的注疏,而是依其易理对世界所作的解释。他对义理学派的易学,特别是程朱理学派的易学,也是基于这种观点而展开研究的。所以其在《读书录》中,突出地讨论了理气,太极,体用一原,以及理一分殊等问题。他认

为这些问题，不仅是《周易》一书中的重要问题，也是天地自然之易的主要内容。由于他的兴趣集中在易学哲学问题上，从而成了明代哲学本体论的倡导者。

(2) 理气不可分先后

薛氏的易学哲学突出地讨论了理气关系问题。前面提及，他认为《周易》中的每一卦都含有理气象数四种要素，气是象之所以然，即象形成的物质根据，数是气和象的节度，而理则是一卦的本质，决定一卦的性质，故四者以理为主。据此，其解释先天图式说：“自复之息，至乾而盈；自巽之消，至坤而虚；复又息而至于乾而盈，巽又消而至坤而虚。消息盈虚，皆气之流行而理为之主也。”（《读书续录》卷四）是说，从复卦一阳生，到乾卦六爻皆阳；从巽卦一阴生，到坤卦六爻皆阴，往复变易，阴阳爻象和奇偶之数互为盈虚消长，皆出于阴阳二气之流行，而理则为之主。理指阴阳消长极则反的原则。按此观点，理和气乃六十四卦形成及其变易所依据的基本原则。其解释程颐的“易，变易也，随时变易以从道”说：“易是气，道是理，随时变易以道，气在是，而理亦在是也。”（同上）认为《周易》所讲的变易，都体现了理气不相分离的原则。有其气，其理即在其中。按其模写说，此种变易的原则，出于天地之道，即天地自然之易，所谓“开眼六十四卦，皆见于天地之间”（《读书录》卷四）。因此，他把理和气视为天地万物形成和变易的基本原理。其论理气说：“天地间只有理气而已。其可见者气也，其不可见者理也。故曰君子之道费而隐。”（同上，卷一）后一句，引自《中庸》。薛氏以费为气，以隐为理。因为理无形迹，故称其为隐。又说：“天地万物，浑是一团理气；”（同上，卷三）“举目皆实理实气，此外无一物”（《读书续录》卷一）。不仅如此，他认为从周敦颐的太极图到程朱的易学哲学，都是讲理气问题。其论太极图说：“太极图一言以蔽之，曰

理气而已。”（《读书录》卷三）此是依朱熹说，以无极而太极言理，阴阳五行言气。总之，薛瑄通过其易说，将理气问题视为本体论中的核心问题，从而对理气关系作出了新的阐发。

薛瑄依程朱说，认为天地万物等凡有形象的个体都是气化的产物，气是个体形成的物质材料，宇宙间充满气，其运动变化，永不止息，所以万物生生不息。他说：“天地之初，人物无种，纯是气化。自人物有种之后，则形化虽盛，而气化亦未尝息。”（《读书录》卷四）“形化”，指人类、禽兽、五谷之类，依其种子而生下一代。“气化”，指无种而生者，如腐草为萤，湿气生虫，人气生虱等。薛氏认为，万物的形成，从气化到形化，而气化过程则永不止息。所谓气化，即气的聚散过程。他说：“细看天地万物皆气聚而成形。有聚必有散，虽散有大小迟速之不同，其散一也。”（同上）此是据张载义，说明个体事物之成毁出于气之聚散。个体事物虽有成毁，构成个体事物的气虽有聚散或生灭，但宇宙中的气，即阴阳二气，不仅不消失，而且日新不已，永无穷尽。他说：“阴阳滚滚不已，造化人事皆由此出，造化日新，人事日新”。（《读书续录》卷四）“日新”，指事物的变化没有穷尽。所以没有穷尽，是由于气的变化没有穷尽。他说：“万物一年生一番，是得一年之气。万物虽销落泯灭无余，而气之滚滚日新者，自无穷已，而所以无穷已者，岂非太极为之体与！”（同上，卷三）太极指理。此是以植物的生长衰落为例，说明造化万物的气永无穷尽之时，因为气与太极同体。薛氏对气的解释，吸收了张载和程朱两家的观点，新意虽不多，但强调个体事物形成和变易的过程基于气的运动和变化，气是个体存在的支柱和根源。据此，他解释《象》传中的乾坤二元说：“乾元坤元，万化之源也。”（同上，卷一）其所以为万化之根源，因为万物皆资其气而始成形。他说：“万物资乾元为气之始，即资坤元为形之始。是则坤元之气即乾元之气，坤

无所作为，惟顺承天施而已。”（同上）此是对“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”的解释。此种解释不尽同于程朱说。程颐以天道始万物，地道成万物，解释乾坤二元。朱熹则以天地之德性为乾坤二元，都不以乾坤二元为气。而薛氏明言乾坤二元为气，认为万物资乾元之气而始有，资坤元之气而成形。所以又说：“乾元为气之统体，无所不包，故曰统天。”（同上，卷一）“统体”，即整体或全体。薛氏以乾坤二元为元初之气，这是对程氏易学哲学的一种修正，是受了气学派学说的影响。又其解夬卦义说：“剥穷于上而阳生于下，夬决于上而阴生于下。以此见阳固未尝有息，而阴以未尝可绝。阴阳消息相因之理，微矣。”（《读书续录》卷一）他以阴未尝绝，解释夬卦上九爻辞，也是对程氏说的一种修改。其论气，还引入孟子的浩然之气。他说：“易有阴阳，即浩然之气也。”（同上，卷三）又说：“孟子言浩然之气，至大至刚。至大则大而六合，细而一塵，无非此气之充周。至刚则贯崖石而草木生……人之气即天地之正气也。能直养而无害，则塞天地；贯金石，至大至刚者可见也。”（《读书录》卷一）孟子的浩然之气，原意指人的精神境界。薛氏认为，此气即生物之气，即阴阳二气，因其广大无边，故称“浩然之气。”人所养的浩然之气，即天地之正气，此气无偏邪之蔽，故又称为正气。此说，将物质的气同表达精神面貌的气节之气，混同起来，也是受了程朱的影响。

关于同气对称的“理”，薛瑄解释说：“可见者是气，气之所以然便是理。理虽不离气而独立，亦不杂气而无别”（同上，卷四）“气之所以然”，指气的本性或本质，称其为“理”。理不脱离气，也不混杂于气。又说：“消息者气，而所以消息者理。”（同上，卷五）此是以气所以运动变化的根据为理，即程朱所说有屈伸之理，方有气之屈伸。关于事物的理，他说：

天地之间，物各有理。理者其中脉络条理，合当是如此者，是也。大而天之所以健而不息，地之所以顺而有常，皆理之合当如此也。若天息而地不宁，即非天地合当之理矣。以万物观之，如花木之生，春夏秋冬之各有其时，青黄赤白之各有其色，万古长然不易，此花木合当之理也……此理之所以无物不有，无时不然，语大天下莫能载，语小天下莫能破也。

（同上，卷一）

此以个体事物该当如是者为理，即以当然之则为理。并且认为一物之理，万古如是。因为万物皆有其理，理也可以说无处不在。他进而论述说：

此理真实无妄，如天地日月，风云雨露，草木昆虫，阴阳五行，万物万事，皆有常形定则，亘古今而不易。若非实理为之主，则岁改而月不同矣。（同上，卷六）

此处又以“常形定则”解释万物之类型，皆出于理的规定。他又说：理无穷而气亦无穷。但理无变而气有消息。如温热凉寒气也，所以温热凉寒理也。温尽热生，热尽凉生，凉尽寒生，寒尽温复生，循环不已。气有消息，而理则常主消息而不与之消息也。（同上）

是说，理气都永恒存在着，但理自身不变易，而气却有消有息。如四时之气，往来推移而不已。但其温热凉寒之性即温寒之理却永不改易。以上是薛氏关于理的解释。其解释亦出于程朱，但强调理乃物体的特性或定则，所谓“自然之脉络条理。”就理气关系说，阳气的特性为刚健，刚健即阳气之理。同样，柔顺即阴气之理。阴阳合之一气，含有健顺二性，其理则称为太极。他说：“易者阴阳之变，而其所以为是阴阳之变，太极也。”（同上，卷四）太极即阴阳之理的整体。同样认为，阴阳有变易，其理则无变易。

薛氏依朱熹的理气说，认为任何物体都有理和气两方面，理

和气相互依存，不能单独存在，从而阐发了理气合一说。他说：“大而六合，小于一塵，气无不贯，而理无不寓。”（《读书录》卷一）又说：“徧满天下，皆气之充塞，而理寓其中。”（同上）此是说，宇宙中，无无理之气，亦无无气之理。他举例说：“即树根观之，须思未有根之先，而冲漠无朕之中而树根之理已具。逮夫气机一动，资死资生，而理亦随之，树之根，由是生焉。”（同上）他认为作为宇宙根本的理即太极，同样居于阴阳二气之中。他说：“阴阳中有理，理不外乎阴阳。精粗本末无二致，观太极图可见矣。”（《读书续录》卷四）“精粗本末无二致”，引自朱熹的《太极图解说》。“无二致”，指理气不能分离。即其所说：“太极即在阴阳之中，阴阳不在太极之外，理气浑然而无间。若截理气为二，则非矣。”（同上，卷一）就周敦颐的太极图说：“太极图上面大圈子，即阴阳中小圈子。在阴阳中，见其不离；在上见其不离；其实一而已矣。非小圈外，别有一圈为太极也。”（《读书录》卷一）认为图中最上一圈作为太极之理即阴阳相抱图中的小白圈，表示理气不相分离。薛氏认为，此种不相离或合一的关系，如同道器关系一样，不容分割。其论道器关系说：

大而天地万物，小一发一塵，凡可见者皆形而下之器；其不可见者，皆形而上之道。然器即寓乎道之中，道不离乎器之外。故曰道亦器也，器亦道也。（同上）

后一句，引程颢语，以此说明道不在形器之外。薛氏认为，理气关系亦是形上和形下的关系，所谓“气有形，理无迹”（同上，卷三），所以二者亦不能分割。此即他所说：“理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器也。”（同上，卷六）他还认为，因为理气乃合一关系，故从周敦颐，到张载、二程和朱熹，其讲理时，并不离开气；讲气时，也不离开理。如张载以鬼神为二气之良能，薛瑄解释说：“鬼神是二气实然之理。鬼神合理气为一而言。”（《读书续录》卷

二)又说:“但易兼理气而言,张子以气言,然器亦道也,道亦器也,是则言虽殊,而其致则一也。”(《读书录》卷七)此是以理气合一理解张载的气论哲学。这样,薛氏便将周、张、程、朱的理气说皆纳入理气合一的体系。此是其本体论以出发点。

薛氏从理气合一说出发,进而辩论了理气先后问题。他坚持理气无先后说。他说:“理气间不容发,如何分孰为先,孰为后?”(同上,卷四)又说:“理气本不可分先后。但语其微显,则若理在气先。其实有则俱有,不可以先后论也。”(同上,卷二)。此是说,理气只有显微之分,无先后之别。其所谓不可分先后,是就时间过程说的,即“有则俱有”。他论证说:“理气一时俱有,不可分先后。若无气,理定无止泊处。”(《读书续录》)是说,如果理为先,气在后,理便无有着落处成为悬空之物。又说:“理气不可分先后,只如太极图可见。”(《读书录》卷四)他解释说:“此图中小圈,即无极而太极……方其动也,则太极附动而行;方其静也,则太极依静而立。阴阳相根,理气混合,元无间断先后。”(同上)其以无极而太极为理,即图中的小白圈,认为此小白圈始终同阴阳二气混合在一起,其动而生阳,静而生阴,皆附在阴阳二气上,无先后之别。他还解释说:“理只在气中,决不可分先后。如太极动而生阳,动前便是静,静便是气。岂可说理先而气后也?”(同上)是说,动前之静仍是气。按此观点“太极动而生阳”,不是说,太极之理在先,其动方生出阳气来,而是说,理有动静,故气有动静,气是永恒的。据此,他驳斥理生气说:

今天地之始即前天地之终。其终也,虽天地混合为一,而气则未尝有息。……若以太极在气先,则是气有断绝,而太极别为一悬空之物,而能生夫气矣。是岂动静无端,阴阳无始之谓乎!以是知前天地之终,今天地之始,气虽有动静之殊,实未尝有一息之断绝,而太极乃所以主宰流行乎其中也。(同

上，卷二)

天地终始说，本于邵雍和朱熹，薛氏以阴阳无始说作了论证。认为在宇宙长河中，今日之天地和以前的天地，其间没有真空的地带。某一世界的毁灭，只意味着气处于静极的状态，但就在此静极的状态中，阳动之端既已萌生，此即“太极动而生阳”，由是又形成另一个世界。而太极之理，即在阴静中，又在阳动中，始终不离乎气之动静。在两个世界交替的过程中，气无一息之断绝，太极作为气的主宰，即存于气之流行中。所以太极之理不在气先，以理在气先，等于说气有断灭，有背于“动静无端，阴阳无始”说。薛氏此论，断言太极之理在时间上不能先于阴阳二气而存在，太极决非“一悬空之物”，从而驳斥了理生气说。他又阐述说：

或言未有天地之先，毕竟先有此理，有此理便有此气。窃谓理气不可分先后。盖未有天地之先，天地之形虽未成，而所以为天地之气，则浑浑乎未尝间断止息，而理涵乎气之中也。……分天与地而理无不在，一动一静而理无不存，从至化生万物，万物生生而变化无穷。理气二者，盖无须臾之相离也；又安可分孰先孰后哉！孔子曰易有太极，其此之谓与！
(同上)

“或言”一段，引朱熹语，见《语类》卷一。薛氏认为，此段语录，应从理气不可分先后的角度理解。所谓“有此理便有此气”，是说，天地未成形前，天地之气并未间断，而太极之理即在此气之中。不仅如此，天地万物形成后，万物生化无穷尽，其理气亦不相离，即是说，不存在先后问题，此即《系辞》说的“易有太极”。此处说的“易”，薛氏理解为阴阳二气的变易，认为阴阳二气在变化的过程中，无时不有太极之理，此即“易有太极”。可以看出，其理气无先后说的主要论点是反对理在气先说和理生气说。此种观点，也表现在其人性论中。他说：

大哉易也，性命之原乎！易即阴阳动静也，性命即阴阳中太极之理也。阴阳动静，而太极虽不杂乎阴阳，亦不离乎阴阳，故曰大哉易也，其性命之源乎！（《读书续录》卷三）

是说，太极之理作为性命之所以然，即存在人所禀有的气质之性中。天命之性和气质之性，一而二，二而一，不可分离。由此得出结论说：“人之性与气，有则一时俱有，非有先后也。”（《读书录》卷二）

薛氏关于理气先后问题的辩论，来源于朱熹。朱熹一方面认为理气在时间上无先后；一方面又认为理气在逻辑上应分先后。朱熹的学生往往将朱熹的逻辑在先说，理解为时间在先说。如蔡渊论理气关系说：

主太极而言，则太极在阴阳之先；主阴阳而言，则太极在阴阳之内。盖自阴阳未生之时而言，则所谓太极者，其理已具。自阴阳既生之时而言，则所谓太极者即在乎阴阳之中也。谓阴阳之上别有太极，常为阴阳之主者，固为蹈于列子不生不化之谬。而独执夫太极则在阴阳之中之说者，则又失其根柢枢纽之所为，而大本有所不识，其害有不可胜言者。（蔡清《周易蒙引·系辞上》引）

列子说，见《列子·天瑞》：“生物者不生，化物者不化。”“根柢枢纽”，本于朱熹《太极图说解》：“上天之载，无声无臭，而实造化之枢纽，品汇之根柢也。”蔡渊此说，以太极为理，但认为阴阳未生之时，此理亦存在；阴阳既生之后，此理又在阴阳之中。他承认阴阳二气有开端，气未生之时，其理已存在，显然是宣扬时间上理在气先说，并将此说视为“大本”。而薛瑄则阐发了朱熹的理气在时间上无先后的观点，扬弃了朱熹的逻辑在先说。他只承认理气有精粗本末之分，不赞成以先后说解释理微气显这一命题。就这一点说，其理气观可以说是对朱熹说的一种修正，从而打击

了蔡渊一派的理本论。薛氏此说，也是对吴澄的理气观的引伸，对明代理学派和气学派哲学的发展都起了一定的影响。

但在理气问题上，薛氏并没有扬弃程朱派的理为气本说。他说：“理气虽不可分先后，然气之所以如此者，则理之所为也。”（同上，卷四）因此，他又辩论了理气本末问题。认为就本末关系说，理不随气的变化而变化，理是亘古不变的。他说：“理为主，气为客，客有往来，皆主之所为，则主则不与俱往。”（同上，卷五）他论证说：

理如光，气如飞鸟。理乘气机而动，如日光载鸟背而飞。鸟飞而日光虽不离其背，实未尝与之俱往而有间断之处，亦犹气动而理虽未尝与之暂离，实未尝与之俱尽而有灭息之时。气有聚散，理无聚散，于此可见。（同上）

此是说，理作为气运动的常则，不因气的变化而变化，如同日光和飞鸟一样，飞鸟怎样飞翔，其背上的日光却不消失。此即“气有聚散，理无聚散。”他又说：

理如月，气如水，或一海水，或一江水，或一溪水，或一沼水……水尽时，各水之月光，虽不可见，而月之本体常存，初不与水俱尽也。以是观之，则气有聚散，而理无聚散也，又可见矣。（同上，卷四）

此是引月印万川说，论证水有穷尽，而月体长存，所以气有聚散而理无聚散。此处说的气，指个体事物所禀受的气，如海水或溪水等。此种气同个体事物一样，有穷尽之时，但其理，却是永存的。如其所说：“理如日月之光，小大之物，各得其光之一分。物在则光在物，物尽则光在光。”（同上，卷四）是说，个体事物有生灭，其理则无生灭。薛氏此论，不是说，阴阳二气有生灭，而是说个体事物及其所禀受的气有穷尽和毁灭，所以用“气有聚散而理无聚散”这一命题来表述。此命题的含义是，气有聚散变化，

而理则无变易。因为，理乃气运动变化之所以然，气无论如何变易，其所以然是不变的，如同四时之气有寒暑之易，而寒暑之理是不变的。可以看出，薛氏虽然否定了理先气后说，但仍坚持程朱的理无变易说。这表明其哲学体系仍属于理本论。就其所举的例子看，将理比作日光或月光，仍视理为一物，即视理一实体，所以理不因气的变易而变易。据此，其所宣扬的理气合一说，并没有摆脱朱熹的“二物混论”说的影响，如其所说的“气有形，理无迹。气载理，理乘气，二者浑浑乎，无毫发之间也”（同上，卷三）。这同其有理则有象的易学命题是分不开的。薛氏的理无变易说，后来遭到了气学派的哲学家的尖锐批评。唯物主义者罗钦顺就是在批评薛氏的理气观基础上将理气合一说引向了唯物主义。

（3）万物各具一太极

薛氏论太极，亦取朱熹义。一是以其为卦爻画的根源，一是以其为天地万物的本原。并以太极为理。就易学说，其论太极和卦爻象的关系说：“太极自能生两仪四象八卦，加倍生生而不容已，所谓生生之谓易也。”（《读书续录》卷一）此是以邵雍的加一倍法，解释太极之理同卦爻象的关系。但他则取朱熹义，认为所谓“生”，乃散开或展开之意，并非母生子的关系。他说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，谓之生则齐生，就非有片时之间断也。”（同上，卷二）“齐生”，指逻辑地展开，无时间的先后过程。因为从太极到六十四卦乃太极之理自身展开的逻辑过程。所以每一卦每一爻皆备太极之理。他说：“六十四卦三百八十四爻，皆阴阳之变，所谓易也。而一卦一爻之理即太极也。”（同上）又说：“由八卦到六十四卦，三百八十四爻，每卦每爻无非奇偶阴阳，卦卦有太极，爻爻有太极。气之所在，理随在焉，夫岂有亏欠间隔哉！”（同上）此是说，每一卦，每一爻皆备阴阳奇偶之理，所以说，卦卦爻爻各具一太极。此是以太极为阴阳之理统

一体。但乾坤两卦，或为纯阳，或为纯阴，乾坤两卦之爻象，如何具有太极之理？薛氏解释说：“阴阳无顿绝之理，至阴之中阳已生，纯坤初爻有阳是也。至阳之中阴已生，纯乾初爻有阴也。”（同上，卷四）此是以周敦颐的互为其根说，解释乾坤两卦之爻象亦各具一太极。薛氏此说，是对朱熹太极说的阐发。

据此，薛氏论述了太极作为哲学范畴，其同天地万物的关系。就哲学说，他认为太极乃万理之总称。他说：“太极者，万理之总名。”（《读书录》卷四）又说：“太极中阴阳五行男女万物之理，无所不有，所谓冲漠无朕之中，万象森然已具也。”（同上，卷二）后两句，引程颐语。其所说的万物之理，实际上是指阴阳五行之理，因为天地万物皆出于阴阳五行之理，故皆具有阴阳五行之理，如其所说“天地间无别事，只一理，阴阳五行化生万物而已”（《读书续录》卷四）。所谓“一理”，即阴阳五行之理的整体。此种太极观同其易学中的太极观也是一致的。据此，他论太极同天地万物的关系说：

太极即理也。合天地万物之理言之，万物统体一太极也。就天地万物之理言之，一物各具一太极也。统体者所以涵夫各具者，似合矣，而未尝不分也。各具者所以分夫统体者，似分矣，而未尝不合也。（《读书录》卷二）

此亦发挥朱熹义。“统体”即整体。天地万物皆为太极之理的显现，此即“万物统体一太极”；天地万物又各有一太极，此即“一物各具一太极”。他解释说：“即天地万物观之，浑然一理，远迩大小之间，万物统体一太极也。即天地万物分而言之，天有太极，地有太极，万物各有一太极，一物各具一太极也。”（《读书续录》卷一）他进而解释说，太极包涵天地万物，如同大海之水包涵水中百物，此即“万物统体一太极”，海水中之百物又各得海水之一，此即“万物各具一太极”（同上）。此是说，天地万物皆禀有阴阳

五行之理，此即“统体一太极”；天地万物各有自己的阴阳五行之理，此即“各具一太极”。他认为，“惟其万物统体一太极，故万物各具一太极”（同上）。按此说法，作为统体的太极同万物各自禀有的太极，乃整体和部分的关系，有整体的太极，方有个体的太极。这是因为个体之太极乃整体太极自身的展开，此种展开，同样不是时间的过程，即先合而后分，分后又归于合，而是合中有分，分中有合，此即上文所说“似合矣，而未尝不分也”，“似分矣，而未尝不合也”。按此说法，太极作为世界的本原，不是创造万理，而是自身涵有万理，其展开则为天地万物之理。他认为此即程颐说的“冲漠无朕，万象森然已具”。他解释天地万物的形成说：

无极而太极。太极动而生阳，静而生阴，以至阳变阴合而生水火木金土，真精妙合，气化生男女，形化生万物。窃意其初，理为之主，而一齐造化生就。（《读书续录》卷二）

是说，太极之理展开为天地万物之理，从而形成个体事物，要通过气化的过程，即由阴阳二气分为五行之气，由是成为万物和人类，而太极之理即存于其中，并为气化之主。此种生化过程，同样不是时间的先后过程，而是“一齐造化成就”。显然，此是据朱熹的本体论，解释周敦颐《太极图说》中的义理。此种解释，同其易学中的“易有太极”说也是一致的。他认为此种生化关系乃源流关系，他说：“太极图，如水一源，流而为千古万派，却都只是源中水也。”（《读书录》卷八）此种关系，也是体用关系，他说：“万物并育，道并行，大德敦化，太极之体也。不害不悖，小德川流，太极之用也。”（《读书续录》卷一）“大德敦化”，指水一源；“小德川流，即千支万派。前者为体，后者为用”。用乃体的显现或展开，而体又存于用中。就太极之体的展开说，此即“统体一太极”；就体在用中说，此即“万物各具一太极”。可以看

出，薛氏的太极观具有鲜明的本体论的意义。在他看来，太极作为世界的本体，同世界的关系，亦非母生子的关系，而是体用关系。即是说天地万物乃太极之理的显现，本体和万象不存在时间先后的顺序。此是对朱熹本体论的发挥。

既然“万物各具一太极”，又如何解释天地万物之间的差别？薛氏又以理一分殊说作了回答。其论理一分殊说：“理犹一大城子，无不包罗其中。千门万户，大衢小巷，即所谓分殊也。理一所以统夫分殊，分殊所以分夫理一，其实一而已矣。”（《读书录》卷一）此是以整体和部分的关系解释理一分殊。又说：“理一乃所包乎分殊，分殊即所以行乎理一。分殊固在乎理一之中，而理一又岂离分殊之外哉！”（《读书录》卷一）是说，理一和分殊，又相互涵蕴，理一不在分殊之外。就易学说，薛氏认为，太极和卦爻象，即理一分殊的关系。他说：

一分而为二，一即在二中，而一之本体未尝分也。二分而为四，一即在四之中，而二之一则未尝少也。四得为八，一即在八中，而四之一又未尝减也。……盖一生二，二生四，四生八，八生十六，十六生三十二，三十二生六十四，而一随生随在者，分之殊也。六十四根于三十二，三十二根于十六，十六根于八，八根于四，四根于二，二根于一者，理之一也。理之一各贯于分殊之中，分之殊毕统于理一之内。（同上，卷四）

这是以理一分殊解释邵雍的加一倍法。理一，指太极；分殊，指从两仪到六十四卦。他认为，从一分为二，到三十二分为六十四卦，理一始终都在分殊中，如“一在二中”，“一在八中”。理一作为太极之体，不因分殊而减少，所谓“随生随在”，此即“分之殊”。倒过来说，从六十四卦到三十二，再到太极，又都统归于太极之内，此即“理之一”。他接着说：

分之殊，若分矣，而理之一则浑然无所不包，实未尝不合也。理之一若合矣，而分之殊则粲然各有条理，未尝不分也。分而合，合而分，斯所谓一以贯之者欤！（同上）

是说，太极作为理一，其展开为卦爻象，则为分殊，但此分殊，并非分割理一，理一仍包容一切分殊，此即“未尝不合也”。卦爻象作为分殊，又都根源于一，但此理一，并非抹煞分殊，分殊仍各有其条理，此即“未尝不分也”。意思是说，从理一到分殊，从分殊上溯到理一，不是一分一合即分开和合并，而是合中有分，分中有合，此即“分而合，合而分”，“一以贯之”。也就是说，理一与分殊，太极和卦爻象有合有分，不是时间先后的关系，而是同一性和差异性的关系。差别中存在着同一，此即“未尝不合也”；同一中存在着差别，此即“未尝不分也”。此种理一分殊说，是将六十四卦看为一个整体，太极作为理一，分别显现于两仪，四象和八卦之中，所以八卦和六十四卦存在同一性，此即理一“无所不包”；卦爻象虽然皆是太极一理的表现，但卦爻象又存在差别，此即分殊“各有条理”。按此观点，虽然卦爻象各具一太极，并不妨碍卦爻象又各有自己的特点。

依据这种理一分殊说，薛氏进而论述了太极作世界的本体同个体事物的关系。他说：“万物统体一太极者，道之体也；万物各具一太极者，道之用也，一本之所以万殊也。”（《读书续录》卷九）此是以太极作为理一，为体；天地万物作为分殊为用。体用不可分为二，太极和天地万物，亦不可分为二。他论证说：

统天地万物言之，一理也。天地万物各有一理，分殊也。就天言之，天一理也，而天之风云雷雨之属，各有一理，其分殊也。就地言之，地一理也，而地之山川草木之类各有一理，其分殊也。就人一家言之，一理，而人之父子夫妇长幼之类，各有一理，分殊也。……就一草一木言之，一理也，而枝干

花叶之不同，分殊也。理一行乎分殊之中，分殊不在理一之外，一本万殊，万殊一本也。（《读书录》卷十）

此是说，从天地到一草一木，皆体现理一分殊的关系。太极为理一，天地万物之理为分殊；天之理为理一，风云雷雨之理为分殊；家之理为理一，父子夫妇长幼之理为分殊；草木之理为理一，花叶之理为分殊。按此说法，从自然界到人类社会其理一分殊，存在着许多层次。最高的层次为太极和天地万物的关系，最低的层次可以归之为一草一木同其枝叶的关系。从太极到枝叶，其理一分殊又相互涵蕴。上一层次中的分殊，又是下一层次中的理一，此即“一本万殊，万殊一本”。而且任何层次中的理一皆在分殊中，分殊又不在理一之外。此种理一分殊说，就其理论思维说，是按类属关系观察和解释世界的结构。其所谓理一，指一类事物的共同本性，分殊指其中某种事物的特性。天地万物作为最大的类，其共同的本质即是太极，此为“统体之太极”；天地万物都禀有此类的属性，此即“万物各具一太极”。但天地万物作为分殊，又分属于各自的类别，各有其条理，千差万别，作为统体之太极即存于千差万别的特性或个性之中。总之，其以逻辑中类属关系说明整个世界，如同六十四卦一样，既有同一性，又有差异性。薛氏此说同朱熹说相比，强调理一为事物的共性，但认为共性，不仅包括理，而且包括气，又从理气合一的角度解释了理一分殊的命题。他说：“万物惟其同一气，故皆同一理。”（《读书续录》卷一）又说：“一气一理，浑然无间，万物各得一气一理，分之则殊，合之则一。”（同上）还说：“理气在天地为公共之物，丽于形则万殊矣。”“一气流布，一本也。著物则各形各色而分殊矣。”（《读书录》卷三）这些观点，都意味着不脱离气讲理一分殊，认为个体事物的差别，不仅基于禀气之不同，也基于所禀受的理不尽同。此又是对朱熹说的发展。薛氏虽然以理气合一的观点看待理一分殊，但

关于太极这一范畴的解释，他却坚持理为太极说，不赞成气为太极说。他说：“以气中有太极则可，以气即太极则不可。”（《读书续录》卷十一）认为气为太极说，乃汉代象数之学和道家的观点，非周敦颐太极说的本义。这又是发挥朱熹说。因此，就理事关系说，他认为太极作为宇宙最高的原理，是不依赖于个体事物的。他说：“万物尽，天地老，超然独存，再造天地万物者，其太极乎！”（《读书录》卷四）此种太极，已不再是世界的共性，而成了居于世界之上的本体，一种绝对的观念。此种太极观又是对程朱派理本论的阐发。此种太极观，就其易学思想说，来于其画前有易说；就其哲学思想说，始终以理为一物，即视事物之所以然为实体，以气和个体事物有变易而理则无变易。从而其本体论终究未能从客观唯心主义体系中摆脱出来。

（4）论体用一原

薛氏的易学哲学着重讨论了程颐提出的“体用一原，显微无间”这一命题。前面讲的理象关系，理气关系，太极和理一分殊问题，薛氏皆依“体用一原，显微无间”的原则作了深入的解释。其本体论哲学体系的核心，可以归之为体用一原说。他解释此命题说：“体即微，显即用。体用一原，先言体而用在其中。显微无间，先言用而体不能外。”（《读书续录》卷二）又说：“体用一原者即源而流在其中。显微无间者，即流而源不外是。”（同上）此是按朱熹说，解释此命题。认为体用关系即显微关系，即源流关系；从体方面说，称为“一原”；从用方面说，称为“无间”。“一原”，是说，体包涵用，源包涵流；“无间”，是说，体又在用中，源又在流中。他本程朱义，认为体和微，指无形之理或形而上的道；用和显，指气象或形而下之器。他说：“盖体与微皆以理言，用与显皆以象言，理中有象，象中有理，初无毫发之间也。”（《读书续录》卷三）又说：“显者器也，微者道也。器不离道，道

不离器，故曰无间。”（同上，卷三）总之，按薛氏的解释，体用或显微关系，乃无形和有形，抽象和具体，普通和特殊的关系，二者不即不离，特别是不容分离，此即“体用一原，显微无间”。

据此，他解释了卦爻之理同卦爻象的关系。他说：“太极两仪四象以至六十四卦，体用一源也。自六十四卦以至两仪太极，显微无间也。”（《读书录》卷八）是说，从太极到卦爻象，是从体这一方面讲的，故为一原；从卦爻象到太极，是从用这一方面讲的，故为无间。他解释说：

即太极而言，已具两仪四象八卦以至六十四卦三百八十四爻之象，故曰体用一源也。即两仪四象八卦六十四卦三百八十四爻而言，太极之理，无往不在，故曰显微无间。（《读书录》卷二）

是说，太极之理含有六十四卦爻象，此即“言体而用在其中”，故为“体用一原”。另一方面此太极之理即在六十四卦爻象之中，即卦卦爻爻各具一太极，此即“言用而体不能外”，故为“显微无间”。此是说，阴阳之理和卦爻象乃不即不离的关系。阴阳之理含有卦爻象，或者说，卦爻象基于阴阳之理，而阴阳之理又存于卦爻象之中。他认为邵雍的先天图和周敦颐的太极图讲的太极和卦象的关系，都体现这一原则。

在易学家看来，六十四卦乃宇宙的缩影。易学中的法则即宇宙的法则。因而薛氏又以“体用一原，显微无间”的原则，解释了世界和人类社会。其论事物之理和物象的关系说：“自天地万物有形之象观之，而无声臭之理皆寓其中，故曰显微无间也。自无声无臭之理观之，天地万物之象，悉具于中，故曰体用一原也。”（《读书续录》卷三）“无声无臭之理”，指太极。又说：“即太极无声无臭而阴阳五行男女万物之象已具于其中，所谓体用一源也。即阴阳五行男女万物之象，而太极之理无所不在，所谓显微无间

也。”（《读书续录》卷二）此是说，物理和物象不容分割，如其所说：“冲漠无朕，而万象昭然已具。盖才有理即有象，初非悬空之理与象分而为二也。”（同上）又如其所说：“理不离象，故曰一源。象不外理，故曰无间。”“体用一源，理包乎象。显微无间，象不外乎理。”（同上）总之，理显为象，理又在象中。因为二者的关系为体用一原，所以时间上无先后之分，如其所说：“冲漠无朕之理，与昭然之万象，一时俱有，非先有理而后有象也。”（同上）又其论理气关系说：“费是隐之流行处，隐是费之存主处。体用一源，显微无间。如阴阳五行流行，发生万物，费也。而其所以化生之机，不可见者，隐也。”（《读书录》卷一）费隐范畴，本于《中庸》。费即显，隐即微。此是以阴阳五行之气为费为显，以气化万物之理为隐为微，二者亦体用关系，不容分割。又其以体用一原说解释其理气合一说：

大德敦化如泉源，小德川流如泉源散而为千支万派，其实皆理气之一源，达而为理气之万殊。分而言之，各有体用之别。合而言之，则体用一源也。（《读书续录》卷二）

此又以理气合一为体，万象万事为用。认为前者为大德敦化，后者为小德川流，体用各有区别，但大德敦化之理气即存于小德川流之用中。此是说，理气同万象亦不能分割。在薛氏看来，理事关系，亦是体用一原。他说：

必明理而求诸事，求诸事而明其理。俾理在于事，皆有的实；事合乎理，而不违戾。斯理明事当，而知行两得矣。（同上）

此从认识论的角度讲理事合一。认为做事不能离开理，明理也不能离开事。因为理包涵事，理又存于事中。理明事当，知行方不犯错误。关于道德修养问题，他说：

体用一源，以至微之理言之，如人心未发之时，虽冲漠无朕，而万事万物之用已具，故曰体用一源。显微无间，以至著之

象言之，如人之一身以至君臣父子万物万事而至理无不在，故曰显微无间。（同上，卷三）

是说，心中具有的，君臣父子之理，虽未同外界接触，成为行为，但君臣父子之事已具于其中，此即体用一原。履行君臣父子之事，而君臣父子之理又在其中，此即显微无间。他还说：

未发之中，大德之敦化；已发之和，小德之川流。中者大本也，和者达道也。大本为体，大道为用。体用一源，显微无间，于此可见。（同上，卷二）

此又是以体用一原，解释《中庸》中已发和未发文句。是说，喜怒哀乐未发时，君臣父子之理具于心中，此为大德敦化，为“中”，为大本，为体；及其已发，和而中节，符合君臣父子之理，此为小德川流，为达道，为用。未发之中已涵有发而中节之事，此即“体用一原”；已发之和又具有未发之中即君臣父子之理，此即“显微无间”。这又是以体用一原为道德修养的最高境界。

可以看出，其体用一原作为本体论的原则，贯穿于其易学和哲学诸问题之中。由此，他得出结论说：“体用一原，显微无间；动静无端，阴阳无始；其大无外，其小无内；非知道者，孰能知之？”（《读书录》卷九）“其大无外，其小无内”，指理说的。此段话，可以说是薛氏对其本体论观点的概括，也是对程朱理学的阐发。其论体用一原，在于阐明其理象合一，理气合一观点，认为理象和理气不应分先后。但由于他坚持理为主，终于承认体可以脱离用，微可以脱离显，又导出理在事上说。如其所说：

如未有此宫室，已有此宫室之理；及有此宫室而理在宫室之中。如未有天地万物，已有天地万物之理；及有天地万物而理在天地万物之中。所谓体用一源，显微无间也。（《读书录》卷十）

可以看出，其所谓体用一原，其着眼点在体上，即朱熹所说的

“必体立而后用有以行”（《太极图说解》），认为有体方有用，此乃体用不离的前提。因此，其论理事合一，是以理为本，不是以事为本；论理象合一，同样以理为本，不是以象为本；论理气关系也是如此。这同理学派的“假象以显义”的易学原则是分不开的。所以其体用一原说，同程朱一样，最终又将体用割裂，导出未有宫室，先有宫室之理的结论，陷入客观唯心主义或观念论。

总之，薛瑄的易学哲学，特别是其本体论，虽然没有摆脱程朱理学的影响，但并未停留在程朱的水平上，而是有所前进，对明代的义理学派和象数学派的观点都起了一定的影响。

二 蔡清《周易蒙引》

蔡清乃明代著名的学者和经学家。《明史·儒林传》评论说：“平生饰躬砥行，贫而乐施，为族党依赖，以善易名。嘉靖八年，其子推官存远，以所著易经、四书蒙引进于朝，诏为刊布。”黄宗羲于《诸儒学案》中评论说：“先生生平精力，尽用之易、四书蒙引，茧丝牛毛，不足喻其细也。盖从训诂而见大体。”又说：“其释经书，至今人奉之如金科玉律。”此以蔡氏为著名的经学家，其所著《周易蒙引》和《四书蒙引》，影响颇大。其释经书，注重文字训诂，但又通过训诂，阐发义理。此种学风来于朱熹。他评论朱陆两家说：“此正统所以独归于朱子，而陆氏所就，犹未免为偏安之业也。”（《明儒学案·蔡清学案》引）其学术思想本于朱子之学和朱熹理学，但又不尽同于朱熹，对罗钦顺等人颇有影响。黄宗羲于《明儒学案·师说》中说：“又累疏荐罗整庵，王阳明、吕泾野、陈白沙，则其声气所感通可知。”

蔡清也是一位有名的易学家。其所著《周易蒙引》，阐发朱熹易学，为明代重要的易学著作之一。《四书总目提要》说：“是书专以发明朱子为主，故其体例以本义与经文并书。但于本义每条

之首加一圈以示别，盖尊之亚于经也。然实多与本义异同。”又说：“朱子不全从程传，而能发明程传者莫如朱子。清不全从本义，而能发明本义者莫若清。醇儒心得之学，所由与争门户者异欤？”此评大体中肯，但《提要》所举不同于《本义》者，仅限于对经传中文字训诂的解释，如《本义》以乾卦“用九”，为“诸卦百九十二阳爻之通例”，而蔡清则认为“孔子象传及文言，节节皆是主六爻皆用九者言”。又如《本义》以《周易》“其简帙重大，故分为上下两篇”，而蔡清则不以为然。这些不同，并不足以说明《周易蒙引》一书的特点。蔡清著此书的目的，看来，是不同意当时官方颁布的《周易大全》。其评论《大全》说：“愚尝窃谓易经大全及今所刊行本义，俱欠更张。盖自国初诸老，收大全时，偶失权度，而学者至今多不知有古易矣。主司以此搭题，士子依之而缀文，殊未安也。”（《周易蒙引·乾》）此论虽就《大全》中所录经传文字而发，同时也是对其所录诸家易说，特别是程朱易说的一种批评。《大全》所收程朱易说，特别是朱熹易说，只是罗列其有关文句，不加分析，不辨义理，不敢有所同异。蔡清批评此种学风说：

大抵读书须要酌以真理，不可全信耳目，全凭故纸。虽朱子之说，亦不能无未尽善处。且朱子之释注诸书，据文集所载，则其前后不同亦多。据语类所载，则其不同处尤多。若理出于至当归一，又安有不同者邪？然则学者安得便以朱子之说遂不敢有所同异邪？（《周易蒙引·系辞上》）

他认为，朱熹所注释的经书，其说多不一致，亦有未尽善处，不能皆视为真理。其不一致者，甚至不妥者，应一一指出或加以修正。蔡氏此论，可以说是对当时官方倡导的程朱理学的典籍《四书五经大全》的挑战，在宋明经学史上有重要的意义。其对朱熹注释的修正，不仅限于文字训诂，更为重要的是对义理的阐发。就

《周易蒙引》说，此书的重点是依《本义》注，阐发程朱派的易学哲学，对朱注字字推敲，确如黄宗羲所说“茧丝牛毛不足以喻其细”。其对朱说的阐发和修正，就易学哲学说，继薛瑄之后，坚持理气合一说，主理寓于器，并提出太极涵阴阳，试图将朱熹的理本论引向气本论。其易学哲学深受薛瑄易学和张载气论的影响。如果说，薛瑄作为明初理学大师，不墨守程朱家法，对理学的命题有所修正，蔡清作为程朱理学的阐发者，同样不恪守程朱教义，又对理学有所突破，从而促使明代理学家逐渐从程朱派中分化出来，成为明代气论哲学的倡导者之一。

蔡清的解易著作，除《周易蒙引》这一巨著外，尚有《性理要解》二卷。此书列于《四库》子部儒家类存目中。《提要》解释说：“是编以性理要解为名，而上卷题虚斋看太极图说，下卷题虚斋看河图、洛书说。”此书是对《太极图》和河洛图式的解说，亦发挥朱熹义。本节所论，以《周易蒙引》中的哲学问题为主，其它则从略。《周易蒙引》，据《四库》本。

（1）易书模写天地之易

蔡清本朱熹义，讨论了《周易》一书的性质及其根源。朱熹于《本义》中，解释伏羲观象作卦说：“俯仰远近，所取不一。然不过以验阴阳消息两端而已。”所谓“阴阳消息两端”，指阴阳之理。如其所说：“圣人作易之初，盖是仰观俯察，见得盈乎天地之间，无非一阴一阳之理。”（《语类》卷六十七）朱熹认为卦爻象和卦爻辞皆出于天地间阴阳消息之理，并以阴阳之理解释邵雍说的画前有易。蔡氏依此，研究了易书之易和天地之易的关系，认为易书之易出于对天地之易的模写。关于天地之易，蔡氏解释说：

圣人仰则以易而观乎天文之昼夜上下，俯则以易而察乎地理之南北高深，则知昼也，上也，南也，高也，所以明者阴变为阳也。夜也，上也，北也，深也，所以幽者阳变为阴也。是

以知幽明之故也。（《周易蒙引·系辞上》）

此是对朱注《系辞》“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”的解释。认为昼夜有往来，日月有上下即升降，昼和上为阴变为阳，此为明；夜和下为阳变为阴，此为幽；此为天之易。地势有南北高深，南、高为阴变为阳，北、深为阳变为阴，前者为明，后者为幽，此为地之易。关于地之阴阳变易，他进而解释说：“无平不陂。地未有一于高者行，行必有低处；亦未有一于低者行，行又必有高处。一高一低，一起一伏，便是变也。”（同上）又说：“一里之内，凡有数个南北，所谓东家之西即西家之东，亦分明有变在面前。”（同上）是说，地势有高低起伏，方位有东西互易，此亦阴阳之变易，其变易不限于沧海桑田之事。关于人物之变易，他说：

原夫人物之始而即以反其终，则知始之所以生者，气化之凝，而阴变为阳也。终之所以死者，气化之尽，而阳变为阴也。是知生死之说矣。（同上）

此是对《系辞》文“原始反终，故知生死之说”的解释。是说，气化的由阴变为阳，凝而为形，为生；由阳变而为阴，散而形灭为死。生死亦是阴阳之变易。此为人物之易。其解张载《正蒙·太和》中的文句“气聚则离明得施而有形”说：“此正所谓阴阳之变，所谓易也。”（同上）可以看出，其所谓“天地之易”，指自然界阴阳变易的现象及其法则。

据此，蔡氏认为，《周易》一书的内容，就是讲阴阳变易及其规律。其释《系辞》“易与天地准”说：

莫大乎天地而易书与天地同其大焉，何也？如所谓死生鬼神知仁之类，莫非阴阳之变，天地之道也。易书于是道也，自其外而统观之，则幽明死生鬼神之类，无一不包括于其中，有以弥之而无遗焉。自其内而细观之，则于所弥之中，或幽或

明，或死或生，或鬼神或仁智之类，又皆有以纶之而不紊焉。

夫易能弥纶天地之道如此，信乎易与天地准也。（同上）

是说，易书中讲的阴阳变易及天地之道，就其大说，宇宙中一切事物，无所不包；就其小说，任何细微的东西都受阴阳变易的法则所支配。所以说“易与天地准，故能弥纶天道之道”。蔡氏此说，大概受了薛瑄的影响。因此，其释《系辞》文首章说：

观夫天地之尊卑则易之乾坤定矣。盖天地之所在即乾坤所在也。观夫天地万物之有卑高则易之贵贱位矣。盖卑高所在即贵贱所在也。观夫阳物之常动、阴物之常静，则易之刚柔断于此矣。是动静所在即刚柔所在也。观夫事之以类而聚，物之以群而分，则易之吉凶生于此矣。是事物善恶所在即吉凶之所在也。观夫在天者之成象，在地者之成形，而易之变化见于此矣。是象形所在即变化所在也。是易虽未作，如易中许多物事，则色色皆已备于六合之内。（同上）

此是发挥朱熹义，以此章中的上句为讲天地万物，下句为讲筮法。但蔡氏认为二者是一回事，所谓“天地之所在即乾坤之所在，”未有易书之易，已有天地万物之易，易本为宇宙所固有，易书不过是模写天地之易而已。他说：

愚观此一节，是夫子从有易之后而追论夫未有易之前，以见画前之有易也。夫易有乾坤，有贵贱，有刚柔，有吉凶，有变化，然此等名物，要皆非圣人凿空所为，不过皆据六合中所自有者而模写出耳。（同上）

他以天地之易为画前之有易，认为圣人据天地之易而作易书，所作之易书非圣人凭空杜撰，而是对天地之易的模写。“模写”一辞，大概始于薛瑄，蔡氏本之。但蔡氏所理解的模写，不仅指模写阴阳变易之理，而且包括阴阳变易之象。上文所引，“象形所在即变化所在”，即指天象和地形说的。关于易书模写天地变易之理，他

说：

易何以见其弥纶天地之道邪？盖天地之道不过一阴阳之变也。而易书卦爻亦一阴阳之变也。易书只一阴阳之变，凡幽明、死生、鬼神、智仁之属，易皆有以象之而无遗也。（同上）

此处提出“易皆有以象之”，意谓易书之易即模写天地阴阳变易之理。如其释《系辞》“易者象也，象也者像也”说：“夫易者岂有他哉！只是六十四卦三百八十四爻之象而已。而是卦爻之象正所以像夫造化事物之理也。”（《周易正蒙引·系辞下》）又说：“象字总是像天下之曠与天下之动。天下之曠与天下之动各有神明之德焉，各有万物之情焉。”（同上）此是以卦爻象像事物变易之理或其性情。又其解释“像”说：“象也者像也，说得甚广。凡说卦传所言，自天地定位至所广八卦之象，皆是形体亦在，性情亦在。是近取诸身者亦在，是远取诸物者亦在。”（同上）按此说法，易书所模写的对象虽包括事物之义理和形象两方面，但其性情即义理同其形象结为一体。他进而解释说：

如六画之乾，所以像夫纯阳至健之理，而凡为天为君之类皆在其中矣。六画之坤，所以像夫纯阴至顺之理，而凡为地为母之类，亦在其中矣。以其爻言，如乾之六爻则有以像夫潜见惕跃飞亢之理，坤之六爻或以像一阴之始生，或以像阴盛而亢阳，亦各自像一个理，所谓理之似也。此理字以其寓于器者言。盖有是物，必有是理，理非个悬空理也。（同上）

朱熹于《本义》中，注“象也者，像也”说：“易卦之形，理之似也”，以卦之形象像阴阳之理。而蔡氏理解为所像阴阳之理，并非悬空之物，而是寓于器中。蔡氏此说，是对朱说的修正，认为易书模写的天地阴阳变易之理即存于天地万物之中。按此说法，所谓画前有易，此易不仅指变易之理，也指天地万物变易的过程。此亦是对薛瑄的模写说的发展。关于易书模写天地之理，蔡氏又解

释说：

大抵易书之理即天地之理，天地之理亦吾身之理。孔子此章之言，一以见人当求易理于天地，二以见人当求天地之理于吾身。盖有天地之易，有吾身之易，有易书之易。究而论之，则易理本在天地与吾身，其易书则是天地人身之易之影子也。若不是于天地吾身上体验得出，则看那易书之易，终亦杀死了。虽曰易与天地准，亦不见其果与天地准矣。（《周易蒙引·系辞上》）

此是对《系辞》文“天下之理得而成位乎其中矣”的解释。朱熹于《本义》释“成位”为“成人之位”，认为此是论圣人之能事，可以与天地相参。蔡氏发挥为体验天地和自己身上之易，进而认识到易书之易的根源在于天地万物之中，易书之易不过是天地之易的“影子”。此种观点，也是对其模写说的发挥。不仅如此，蔡氏认为，《易传》中的文句，也都是模写天地万物之事及其情理。坤卦《象》文说：“坤厚德载物，德合无疆，含弘光大，品物咸亨。”蔡氏释“含弘光大”说：“含弘光大，坤之亨处，正在光大二字上。然光大自含弘而出，理势必然。故文字亦然也。圣人此等文字，其笔全为道理所使，若有不容不然者。”（《周易蒙引·坤》）是说，坤有含弘之德，方有光大之势，此乃理势之必然，故圣人之文字，不可损益。由此，得出结论说：

凡作文字，只管听道理所使，不容以己意而有所增损方是。若到尽头，便是笔下造化，便是手代天工，大抵六经非圣人之文，天地之文也。天地不能自文，假圣人之手而文之耳。（同上）

是说，经书之文乃写天地之文，毫不走样，丝毫不容私意杂于其中。此种说法，虽出于尊孔读经的正统观念，但却表现了蔡氏的真理观，即真理必须是对客观造化的忠实反映，人类的认识必须

符合客观的实际方有永恒的价值。他以“不容以己意有所增损”来阐述其模写说，以“天地不能自文，假圣人之手而文之”处理主观和客观的关系，这无疑是一种唯物主义学说，也是对以前易学哲学中模写说的阐发。

蔡氏依其“易与天地准”即模写说，进而认为人们掌握了易书之易则能参天地之化育，穷理尽性以至于命。其释坤卦辞“安贞吉”说：

易者穷理尽性以至于命者。寻常看易，只见得是吉凶悔吝之辞而已，安得有性命在？其实，易中无一句一字，不在性命上来。如乾元亨利贞，则自乾道大通至正上来。坤自元亨利牝马之贞以下，无一字不从阳全阴半道理上来也。伏羲卦画亦然。盖易中所有，都下一层者，其实一画一字都有上一层道理在，所谓形而上者谓之道，诸卦皆然。（《周易蒙引·坤》）

此是说，乾卦的“元亨利贞”作为吉凶之辞，是基于乾道大通至正之理；坤卦的“元亨利牝马之贞”以下辞句，又是基于坤道的阳全阴半之理。关于坤道，朱熹于《本义》中说：“阳大阴小，阳得兼阴，阴不得兼阳。故坤之德，常减于乾之半也。”是说，坤以顺从乾阳之健为自己的德行，成就乾道的事业，故其德行当乾道之半。蔡氏说的“阳全阴半”即本于此。他认为此乃一切阴性事物的性命之理，故坤卦辞为“元亨，利牝马之贞”。卦爻画和卦爻辞为形而下之物，但其中皆具有无形的性命之理。乾坤如此，其它卦亦皆如此。因此，蔡氏认为，学习易书之易，不是只看吉凶辞句，而是玩味其中的性命之理，从而驾御自然和处理好人类生活。其解乾卦《象》文“时乘六龙以御天”说：

非但六十四卦三百八十四爻周流于宇宙之间，足以供斯人之用而不穷，只此乾之六龙，亦无一日不周流于天下。而天下

之人随其位分之尊卑大小用之，皆无少有缺焉者也。乃知圣人之御天以至万国咸宁者，实不能有外于此也。惟神而明之，存乎其人耳。（《周易蒙引·乾》）

《本义》以《象》文此句，为讲圣人之事。蔡氏依此，认为乾卦六爻所含有的潜、见、惕、跃飞、亢之理，因时位而不同，圣人依此性命之理，既可御天，又可治国，此即朱熹于《本义》所说：“此圣人之元亨也。”蔡氏进而解释朱熹此注说：“大概生万物者，天地也。参天地者，圣人也。易之六位，本以天地人三才并立，圣人则尽人道者也。”（同上）按此说法，易书之易又成了人类穷理尽性以至于命的典籍。

此种易学观，亦表现在对其它各卦的解释中。如其释同人卦《象》文“君子以类族辨物”说：

要该得尽致同，尽在审异上。若不审其异，则混淆杂乱，反不同矣。朱子及冯氏说辨物处，要非夫子正意也。（《周易蒙引·同人》）

按朱熹于《本义》中注“类族辨物”说：“所以审异而致同也。”朱氏自己解释说：“类族如分姓氏，张性同作一类，李性同作一类。辨物，如牛类是一类，马类是一类，就其异处，以致其同，此其所以为同也。”（《语类》卷七十）其讲“类族辨物”，追求个体的同一性，忽视其差异性，故蔡氏批评朱说“非夫子正意也”。在蔡氏看来，事物之性理，有同有异。必先辨其异，方能知其同，否则，所求之同，只是混杂，并非类同。“辨物”是说，辨别个体事物之差异，不是区分类属关系。他举例说：“类族易说，辨物颇难说。如本草所草诸药门类最切。……麻黄、葛根，杏仁之类，则同于疗寒。石膏、黄芩、知母之属，则同于疗热。此则审异致同之意也。”（《周易蒙引·同人》）是说，就《本草》所记药物说，都是先考查其物性之差异而后进行分类，治病方无差错。可以看

出，蔡氏所说的“穷理尽性以至于命”，不仅指道德修养，还包括研究自然现象的规律。又如，朱熹于《本义》中注无妄卦辞说：“无妄，实理自然之谓。史记作无望，谓无所期望而有得焉者，其义亦通。”蔡清发挥朱熹此义说：

无妄实理自然之谓。无妄只是实，实处便是理也。实理非假人为，故曰实理自然。自然二字便该得无所期望而得之意。无妄者实也，实处便是理。此实理非指仁义忠信孝悌之类。下边自然二字，正与此意相应。（《周易蒙引·无妄》）

其将朱熹说的“实理自然”，理解为客观事物自然如此，不依赖于人的愿望而存在，以此解释无妄卦义。他不以无妄为道德信念，是对程朱说的扬弃。接着其释此卦《象》文“大亨以正，天之命也”说：“正则无妄，无妄诚也。诚者天之道，而天佑之矣”（同上）。此又以“诚”解释无妄，进而解释天道，认为人道得其正，则与天道合一，意谓不违背客观存在及其规律，此即“天佑之矣”。蔡氏此说，对王夫之以天道之诚为“实有”的观念起了一定的影响。

由此，蔡氏又讨论了天人关系。其释乾卦《文言》“夫大人者与天地合其德”一章说：

此节总是言大人之德，只是以道为体。以道为体，只是无私，如天无私覆，地无私载，日月无私照，四时之序无私，鬼神之吉凶无私，皆道也。大人亦无私，则道在我而质之天地而合，质之日月而合，质之四时鬼神无往而不合矣。（《周易蒙引·乾》）

此是阐发朱熹的“大人无私，以道为体”说。认为天道本无私心，圣人无私心，则与天道合其德。进而掌握天道，其行事则“先天而天弗违，后天而奉天时”。其论“先天而天弗违”说：

先天而天弗违，盖虽先乎天而实合乎天也。既合乎天，便是

行得去；行得去处，便是天不违。如所行有悖乎天，天亦何尝故违之，自是理行不得耳，天何心哉！然既行不得，即是天违之矣。所谓天命不佑行矣哉！（同上）

此是以圣人掌握天道即客观的法则创造自然界所没有的东西为“先天”，如其所说“如治设纲罟、制耒耜、作书契之类，皆先天事也”（同上）；以人所创造的成果为“天弗违”，即为天道所承受，即符合客观的规律。关于“后天而奉天时”，他解释说：

后天而奉天时，谓此天既为了我，便是后于天，即依而为之，是吾奉乎天时也。天之道时焉而已矣。时即理也。易经尽说天时，如应天而时行，承天而时行之类，莫非理也。（同上）

此是以自然给与的东西为“后天”，认为圣人顺此天道而行事，即是“奉天时”。他以天理解释天时，亦取朱熹义：“知理如是，奉而行之。”（《本义·乾》）但蔡氏认为，先天之天亦指天时即天理而言，如其所说“圣人之先天后天一时焉而已矣”（《周易蒙引·乾》），强调圣人先天而为，亦是合乎天理，并非如朱熹所说“只是圣人意要如此，天便顺从”（《语类》卷六十九）。

总之，蔡氏关于易书之易和天地之易的论述，将天地之易置于第一位，以易书之易为对客观世界及其法则的模写，从而将天道和圣人之意统一起来，即将思维和存在统一起来，此种《周易》观，对后来的易学家和哲学家如来知德和方以智等人的思想起了一定的影响。

（2）论阴阳变易

蔡氏认为，易书所模写的天地之易，即阴阳变易。阴阳变易将易书和客观世界统一起来。因此，他着重阐发了阴阳变易的内容及事物发展的基本规律。朱熹提出易有二义，即交易和变易。蔡氏对此作了较为详细地解说。他说：

举天地间物物皆是易，不是变易便是交易，二端之外，更无

他也。此古之圣人所以用一易字以该括之，而朱子又分为变易、交易二义以发明之也。呜呼！尽之矣。（《周易蒙引·周易》）

他十分推崇朱熹关于易的解释，认为变易和交易贯穿于筮法和一切事物之中。而易书和筮法中的交易和变易又是对客观事物的交易和变易的模写。他说：“交易、变易在易有之，在实体亦有的。本是实体上的物事，模写入易中耳。”（同上）关于交易，朱熹说：“交易是阳交于阴，阴变于阳，是卦图上底。如天地定位，山泽通气云云者是也。”（《语录》卷六十五）蔡清发挥说：

若就逐卦六位言，则初阳而二阴，三阴而四阴，五阳而六阴，是亦有对待之义。又以横图言，在两仪则阳与阴对，在四象则太阳与太阴相对，少阴与少阳相对。在八卦则乾阳与坤阴相对，震阳与巽阴相对，艮阳与兑阴相对，坎阳与离阴相对。其在圆图、方图皆然。又以卦之反对言之，自乾刚坤柔、比乐师忧以下，一一皆有交易之义也。盖此理无处无之，在易书皆然。（《周易蒙引·周易》）

此是从卦爻象排列的顺序和层次说明交易之义。如一卦六位，递分阴阳，既相对待，又相交错。邵雍的先天横图，从两仪到八卦，也是分阴分阳，既相对待，又相交错。其方，圆图式所列之卦爻象，亦是如此。“以卦之反对言之”，指《杂卦》中卦象排列的程序。他说：“卦皆反对，义亦反对。反对之义即一阴一阳之易也。辞虽若浅，义则甚正。不然，圣人序卦，乾必与坤相联，屯必与蒙相联，岂泛然全无谓哉！是故翼易者不可无杂卦传之作也。”（《周易蒙引·杂卦》）是说，《序卦》和《杂卦》讲的卦序，皆为交易之义。《正义》所说的“非复即变”，蔡氏皆以“交易”释之。关于“实体”即客观存在的交易，他阐述说：

如天上地下相对也，则天气下降以交于地，地气上升以交于

天，其实理故然也。推之山泽雷风水火皆然。故山不得水不能生草木鸟兽，泽不得土不能生鱼鳖蛟龙，则相交之理亦昭然也。以至雷风则相益者也，水火则相济者也。天地间无一物不然。故曰天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。（《周易蒙引·周易》）

此是说，凡阴阳对立之物，必相交合或渗透，天地，山水，土泽，风雷，水火皆如此。他以“水火相济”解释《说卦》文“水火不相射”句，取孔疏“水火不相入而相资”义，并以睽卦《象》文释之。此种解释，又使“交易”获得相反而又相成的涵义。所以他进而解释说：

凡君臣父子，长幼朋友，内外上下，刚柔文武，以至庶物之雌雄牝牡，食味之酸咸凉热等类，凡其二者之对立而其理之相须者，皆谓之交易也。虽至微之物亦各有个面背内外，面背内外则相须而不可相无者也，是以交易所在矣。（同上）

按此说法，事物的阴阳对立，既相反又相须，即相互依存，此亦交易之义。按朱熹的交易说，只讲阴阳交错即相间或渗透，而蔡氏又引伸为相反相成，可以说是对朱熹的分阴分阳说或阴阳定位说的一种补充。

关于变易，朱熹说：“变易是阳变阴，阴变阳，老阳变少阴，老阴变少阳。此是占筮之法，如昼夜寒暑，屈伸往来者是也。”（《语类》卷六十五）蔡氏发挥说：

盖卦爻之在图书，初无变之可言。唯于占筮得卦之后，有九六七八之数，则九者变为八，六者变为七，于是有变易之义耳。大抵易有卦有著，有卦无著则易为无用，有著无卦则易为无体。交易大抵主卦爻言，变易大抵主著言。（同上）

此是从揲著成卦的角度讲变易，本于变卦说。认为交易是就卦爻象和卦序的结构说的，变易是就占法的。前者为体，后者为用。所

谓“用”，即刚柔二爻互变或相互推移。蔡氏认为此种易书之易，同样来于实体的变易。他说：

造化之交易，所谓分阴分阳，天地四方，是其至明白易见者也。故天阳与地阴相对，南阳与北阴相对，东阳与西阴相对。交易（按：当为变易）则所谓一动一静，互为其根者也，故昼阳往而夜阴来，夜阴往而昼阳来，暑阳往而寒阴来，寒阴往而暑阳来，此气数之相推者也。（同上）

此是以阴阳二气相互流转，互为其根，解释事物的变易。关于阴阳流行，他说：“阴阳一气也。在天则成象，在地则成形，而成象成形各自有变化也。以成象之变化言之，如日月之往来，寒暑之交代，雷霆雨露之或作或止之类，皆是也。以成形之变化言之，如山川之或气嘘而品物流行，或气吸而品物归根，如水之往者过，来者续，或为潮，或为汐。如动物之有作息，植物之有荣悴之类皆是也。”（《周易蒙引·系辞上》）此是说，宇宙中一切实体的运动和变化都基于一气之阴阳消长，即阴阳流行。关于互为其根，他说：“且如明也，生也，神也，昼之属也，昼为阳，而阳实根于阴。幽也，死也，鬼也，夜之属也，夜为阴，而阴实根乎阳。”（《周易蒙引·系辞上》）此是对《系辞》文“通乎昼夜之道而知”的解释。认为昼夜互为其根，即是阴阳于消长过程中，互为其根，循环不已。由明而知幽，由生而知死；幽和明，生和死，互为因果。此种观点，又称之为“阴阳之相因”（《周易蒙引·周易》），也是对朱熹说的阐发。

蔡氏认为，交易和变易也是联系在一起的。照上文所引，交易为体，变易为用，二者乃体用关系，所以有阴阳之对立，方有阴阳之流行。其释《系辞》“乾坤成列而易立乎其中”说：

画卦定位，则二者成列而易之体立矣。此谓画成横图时，节节是阴阳相对，便见是乾坤成列。斯时也，虽未论到著策卦

爻之阴变为阳，阳化为阴处，然其所以阴变阳，阳化阴之体已立于此而莫之能外矣。（《周易蒙引·系辞上》）

首句，引自朱熹《本义》注。是说，伏羲横图中两仪、四象、八卦之象，皆为阴阳对立，此即“乾坤成列”。有此对立之体，阴阳互变之用，即存于其中了。所以又说：“谓变化者，阴阳之变化也。设若无此阴阳之画，则所谓变化者，谁为之乎？故曰乾坤毁则无以见易。”（同上）总之，其以阴阳对立为阴阳变易的根源，认为无对待则无流转。按蔡渊曾提出“主对待者必以流行为用，主流行者必以对待为用”（《易象言意》），并以伏羲横图为流行之用，伏羲八卦圆图为对待之体。而蔡清则以横图为对待之体，以阴阳变易为对待之用，则是发挥朱熹说。蔡清还认为，交易和变易也是相互渗透的。他说：“交者亦有变，变者亦有交。”（《周易蒙引·周易》）就筮法，此大概是指卦变说的，如乾坤两卦为对待之体，其爻象互易，则为其它六卦。就实体说，阴阳对待之体亦始于流行之用，流行之用亦成为对待之体。他说：“虽然动静相生而无端故，对待亦有肇于流行者，所谓体在天地后，用在天地先是也。流行亦有对待者，所谓太极动而生阳，阳极而静，静而生阴，阴极复动者也。”（同上）是说，天地对立之体，始于阴阳二气流行之用；二气流行之用，又成为阳动阴静之体。按此说法，交易和变易，对待和流行，则成了宇宙中一切事物存在和运动的基本形式，如其所说“二端之外，更无他也。”他认为有对待方有流行，将对立面及其互相依存看成是运动和变化的前提，又是受了张载易说的影响。

由此，蔡氏又讨论了事物运动变化的趋势。朱熹于《本义》中，曾引张载的神化说注解《系辞》文“阴阳不测之谓神”和“穷神知化”句。关于张载的“一故神，两故化”，朱熹解释说：“一是一个道理，却有两端用处。譬如阴阳，阴中有阳，阳中有阴，阳

极生阴，阴极生阳，所以神化无穷。”（《语类》卷九十八）此是以阴阳交错之理为“一故神”，阴阳转化之事为“两故化”。又其解释《系辞》文“神无方而易无体”说：“神便是忽然在阴，又忽然在阳底。易便是或为阴，或为阳。”（《语类》卷七十四）此是以阴阳之理超乎形迹，既可为阴，又可为阳，故其神妙莫测。如其所说：“不属阴，不属于阳，故曰阴阳不测之谓神。”（《语类》卷九十四）“不属阴，不属阳”，即又在阴，又在阳之义。朱氏此说，以“理”解释“一故神”，以气或事解释“两故化”。蔡清亦借张载的神化说，解释《系辞》中的神化观点，但不尽同朱熹。其解释“神无方易无体”说：

一神两化，何谓也？非一不能神，非两不能化。何谓非两不能化？盖独阳不成，独阴不生。有个昼，又有个夜，有个寒，又有个暑。二者只管行，方能化。所谓日月相推而明生，寒暑相推而岁成，以至于百千万变之不同，皆两用也。何谓非一不能神？盖阴必变阳，非与阳界然为二也。阳必变阴，非与阴界然为二也。一物两体，互为其根，其实一也。以其妙也故谓之神，必一乃神也。（《周易蒙引·系辞上》）

其对“两故化”的解释，与朱熹说同。但关于“一故神”的解释，则以阴阳互变而无绝对界限为“一”，以其变化莫测为“神”。此种理解本于张载义，如其所说“一物两体，互为其根，其实一也”。此“一”指阴阳二气互为因果，合而为一。他解释说：“自两化而言谓之易，神即一。神也一物，两体也左右。是一阴一阳之谓道，即阴阳不测之谓神也。”（同上）此是以张载的“一物两体”说，解释“一故神”，以“一”为阴阳二气合为一气。因为二气乃一物之两方面，所以阴阳互为其根。又其解释《系辞》文“穷神知化”说：“合一不测为神，化与两在故不测同。惟其两在，所以合一，是合阴阳而为一，所以为神。”（《周易蒙引·系辞

下》)此以合一为神,两在为化,亦取张载义。但蔡氏此说,是从阴阳变易的角度解释“一故神”和“合一不测之谓神”,即以“合一”解释阴阳转化的过程,强调阴阳非界然为二,绝对对立。此说又不尽同于张载。张氏以合一为体,两化为用;以神为天德,即变化的动因;以化为天道,即变化的过程。而蔡氏则以神为两故化的必然归宿。他说:“合一不测为神。不合不谓之一,不一不为两在,不两在不为不测。合者两者之合也,神化非二物也,故曰一物两体也。”(同上)他以阴阳相互转化解释“一物两体”,所以说“神化非二物。”因此,其解释《系辞》“知变化之道者,其知神之所为乎”说:

神字对人言,明非人之所能为也。盖天地大衍之数,揲著求卦之法,无一不出于理势之自然,实宰物者之所安排也。宰物者何心哉!一气机之迭运,一奇偶之积分,若使之然,而实非使之然者。虽欲其不然,而有不得不然者,故曰神之所为也。要之,神亦无为也。神本无心,故自然。惟自然,故至妙。(《周易蒙引·系辞上》)

此是以阴阳二气,刚柔二爻,奇偶二数之变易,不得不然,即自然而非使之然,所谓“理势之自然”,为神。显然,其所谓神,指阴阳变易的必然性,因非人力所能为,故谓其神妙莫测。他接着解释说:

此神字,即程子乾卦传所谓以妙用言谓之神者也。其实即天之妙用,张子所谓一神之神也。一神而两化,故成出许多许多教法来,故彼此相当,不合而合,出于无心而成,而实非有心者所能成也。(同上)

此处以两化在过程中相互变易即所谓“不合而合”的必然性解释“一故神”。“神”非某种实体,而是指阴阳互转的性能,所以又说:“离阴阳无可言神也”(同上)。蔡氏此说,即不以理为神,亦不以

气化的动力为神，而以阴阳互变的性能为神。按此说法，神即寓于阴阳二气变易之中，即寓于化中，离化无神。按张载由于以气之清通本性为神，又将神同化对立起来。而蔡氏的神化说克服了这一弱点，对后来的唯物主义神化说起了一定的影响。

(3) 太极兼阴阳

蔡清取朱熹义，认为易即是阴阳之变易，阴阳或依存或转化即是易。以此为《周易》筮法和宇宙的基本原理。但此原理是一元的，还是两元的？在阴阳之上或之后有无某种实体统率阴阳或作为阴阳存在的根据？此问题，涉及到阴阳和太极的关系。蔡氏对此提出太极兼阴阳说，从而在本体论上走向了气本论，或者说，从朱熹的理本论转向气本论。

关于太极这一范畴，蔡氏认为有两种涵义：一是筮法即易中之太极，一是实体之太极。“易有太极”一章所讲的太极，指易中之太极或易卦之太极。他解释说：

易有太极，易者阴阳之变，太极者阴阳之所以变者也。阴阳之所以变者，太极有动有静也。太极有动静即是一每生二也。一每生二即是太极之理也。自两仪以上以至于六十四卦皆是此理，即一神两化也。此处主易而言。盖易是影此理者也。故此太极字，亦是易中之太极，与周子太极图者不同。（《周易蒙引·系辞上》）

是说，太极涵有阳动阴静之性，此为一，有此一，便生出阴阳即两仪，此即“一每生二也。”此“一每生二”之理即一故神，两故化。从两仪到六十四卦皆是此“一每生二”之理的影子，如其所说：“盖先有此道理而后有此卦爻变化之器以象之”（《周易蒙引·系辞下》）。故此章中之太极是就易卦说的，不同于周氏《太极图说》中的太极。蔡氏对“易有太极”的解释，本于朱熹说，认为此章是讲画卦的过程。但以“一神两化”的法则解释太极之理，

说明卦爻象变易的根源，又不尽同于朱熹。他还认为，据此章中“八卦定吉凶”句，此章亦可理解为揲蓍求卦的过程。他说：“揲蓍之序，其初揲三变，非奇则偶，分明是一揲而得两仪也。其再揲，三变，奇上再得奇则为太阳象，偶上再得偶则为太阴象，分明是再揲而得两仪也。至第三揲之三变，则又非奇则偶，随其所凑皆成三画之卦。八卦随其所值，又分明是三揲而得八卦之象矣。”（《周易蒙引·系辞上》）此说本于胡炳文《周易本义通释》，但作了补充。是说，初揲三变之数，非奇则偶，为初画之象，此即“是生两仪”。再揲三变之数亦是非奇则偶，各加于初画之上，则为四象，此即“两仪生四象”。三揲三变之数亦非奇则偶，再加于四象之上，则为八卦之象，此即“四象生八卦”。总之，每揲皆有阳奇阴偶之值，此亦“一每生二”之理。以上表明，蔡氏以“易有太极”章为讲画卦或揲蓍之序，即讲易卦之阴阳，不是讲造化之阴阳。他又解释说：

两仪者，两即是那天地间阴阳，仪则谓此奇偶二画，即是那阴阳之仪形也。四象者，四即是那天地间太阳少阴少阳太阴象，则谓此第二画之分太少者，即是四者之象貌也。象与仪一类，八卦之卦字亦然。故谓卦为挂以示也。后来俱以两仪四象当实字说，如谓阴阳为两仪，或谓天地为两仪。盖不知此字之立本，主于易，而后或借用之。相承之久，遂作实字用也。（同上）

是说，卦画之阴阳乃模写天地之阴阳。但“两仪”，“四象”，“八卦”则指卦画之阴阳说的，此是这些字之本义。“两仪”等辞，本无实体之涵义，赋予其实体的涵义，是后人的发挥。按此说法，此章“太极”一辞，亦无实体涵义，只表示两仪合一的状态，称其为“理”或“一神两化”，亦无实体或造化之涵义。他说：“此乃本义之正意，其后，先儒引用，或至以太极为形而上者，阴阳为

形而下者，则皆是借用之。犹寂然不动，感而遂通，本指耆卦。先儒尽借以论人心，亦无不可。”（《周易蒙引·系辞下》）此是对《系辞》文“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的解释。同样认为，此两句话的本义，如朱熹所说是指卦爻之理和卦爻画说的，亦无实体之意。赋予其实体意，亦是一种引伸。总之，蔡氏区分易卦之易和造化即实体之易，不赞成以实体意解释《系辞》中的“太极”。虽然，以易卦之易来于对实体之易的模写。此种注释《周易》经传的学风，同朱熹以《周易》为卜筮之书的观点是分不开的。

蔡氏虽不以“易有太极”章为讲造化问题，但并不排斥后人特别是朱熹易学以太极解释造化本原问题。在他看来，易卦中之太极，说到底还是模写造化之太极。因此，其在《周易蒙引》中，又对实体之太极作了阐发，成为其本体论的重要范畴。其论实体之太极说：

尝观天地生物，何缘有男女之分？盖太极实函阴阳，所谓一阴一阳之谓道也。是以太极肇判之初，其气固自分阴分阳。阳之轻清上浮为天，阴之重浊下凝为地。及天地既位之后，此气又相缦细融结，亦自分阴分阳。得阳之奇而健者为男，得阴之偶而顺者为女。此皆其理之自然而不容以不然者。（《周易蒙引·系辞上》）

此是对“乾道成男，坤道成女”的解释。蔡氏此处说的太极，指气化的根源，即阴阳合一之实体，所谓“太极函阴阳”。此太极实体是理还是气？据下文“其气固自分阴分阳”和“此气又相缦细融结”语，太极当指阴阳合一之气，气有阳健和阴顺的性质，所以其分开后，阳气为天，阴气为地；二气相交所生之万物，又因所禀二气之不同，故有男女之别。他认为《周易》卦序，上经始于乾坤而终于坎离，下经始于咸恒而终于既济未济，即来于此气

化的程序。关于上经之卦序，他说：

愚意乾坤者造化之本体，坎离者乾坤之大用。坎为水阴也，离为火阳也。天地所以造化万物者，一阴一阳而已，此即太极之阴静阳动也。凡单言水火，便当阴阳，便包五行，使乾坤而无坎离，则乾坤或几乎息矣。此上经之所以首乾坤而终坎离也欤！（《周易蒙引·周易》）

此说本于邵雍先天图“乾坤定上下之位，坎离列左右之门”，故以乾坤为体，坎离为用。就气化过程说，乾坤当阴阳二气，坎离当水火二气，但水火即阴阳二气的表现形式，故阴阳为体，水火为用。有体必有用，所上经卦序首乾坤而终坎离。此阴阳二气之体，具有动静之性，即是太极，亦即一阴一阳之谓道。

蔡氏此说表明，其以阴阳二气之整体为太极，认为此整体乃气化或天地造化之本原。因此，他解释乾卦《象》文“大哉乾元，万物资始乃统天”说：

盖天之四德，默运于冥漠之间，而万物之所以为元亨利贞者，惟其机之所动耳。所以然者，以物物各具一太极。盖自其向日成始之时，其阴阳会合冲和之气，浑沦全具，而所以为来日之元亨利贞者，悉已载于其中而无遗矣……总是体统一元之气流行贯通而无间然者也。不然，天虽不物物而雕之，亦当一一而取之，而天亦当一一而应之，而造化亦劳矣，亦当有时而息矣。岂可谓天道无心而成化也哉！岂所谓动静无端，阴阳无始之妙道也哉！（《周易蒙引·乾》）

他以乾元为天德，取朱熹义。但认为乾元乃气始物的德行，万物资气而生，即“万物资始”义。此造化之气具有元亨利贞四德，万物亦具此四德而生长成熟。因为每一个体事物，当其存在时，都禀有“阴阳会合冲和之气”，即各有一太极，所以其生长都具有元亨利贞的过程，此即“其机之所动耳”。机指气之机。故下文说

“总是体统一元之气”，流行而不间断。此气化的过程是无心的，既不创造万物，也无止息之时，此即“动静无端，阴阳无始”。蔡氏此说不尽同于朱熹。朱氏以乾元为刚健之理，认为天有此理，万物方禀气而始有。而蔡氏则直接以气释之，认为气有始物之德，即是乾元。又朱氏于《本义》中，以“阴阳会合冲和之气”解释“太和”，而蔡氏则以其为太极。总之，乾元作为始物之实体，是气，而不是理。所以其释“统天”说：“浑然只是一个发生之气，此可见元之统天”。而朱熹却说：“乾元即天之所以为天者也，犹言性统形耳。”（《语类》六十八）因此，他质问朱熹说：

朱子曰：元亨利贞，理也有此四段，气也有此四段，理便在气中。若是说时，则有那未涉于气底四德，要就气上看也得，有是气则理便具。愚按所谓未涉于气底四德，终未可晓耳。一个四德，岂容理气两端？姑记所疑。（《周易蒙引·乾》）

引朱熹说，见《语类》卷六十八。朱说承认“有那未涉于气底四德”，指元亨利贞之理可以不依赖于气。蔡氏认为，此是别理气为两端，不足信。又其释坤卦《象》文“至哉坤元，万物资生”说：

万物资生，生者形之始，始字细认，方见是坤元。……万物之生成，只是一元之气而已。造化原无两个元也。坤元只是乾元后一截，当其气形交接处。乾坤虽云两个物，实则只是一般物也。以一般物而受两个物之投种，究竟宁有是理哉！盖总一气机也。（《周易蒙引·坤》）

“生者，形之始”，本于朱熹注。但朱注以坤元为地道即柔顺之理，认为依此理，万物方成其形。而蔡氏则以“一元之气”释之。认为乾元之气的后截，即是坤元，主凝而成形，故为“气形交接处”。乾元和坤元本是一气，只不过是功能不同，一主生物，一主成物。如其所说：“自品物观之，向者乾元资始之时，仅有其气，而犹未有其形也。坤元资生之时，始有形，而犹未流其形也。”

(《周易蒙引·乾》)此是释乾卦《象》文“云行雨施，品物流行”句。“流其形”，谓植物“生生不已，出出不穷”。乾坤二元，“只是一元之气”，本于其所说“阳全阴半之理”。可以看出，蔡氏对乾坤二元的理解，主气一元说，此一元之气，就其作为气化的本原说，涵有阴阳两方面，即是太极。就气化的过程说，其阳的一方，为万物的始基，即是乾元；其阴的一方，凝而成形，即是坤元。所以他说：“语道体之全谓之太极，语太极之流行谓之道，语道之妙谓之神。”(《周易蒙引·系辞上》)“道体之全”，指太极兼有阴阳两方面。“流行”，指气化万物，其过程称之为道；其造化的功能，称之为神。这样，蔡氏便将实体之太极，同“一阴一阳之谓道”和“阴阳不测之谓神”统一起来，用来解释天地万物的形成。张载曾说：“语其兼体，故曰一阴一阳”，“语其推行故曰道，语其不测故曰神，语其生生故曰易，其实一物，指事而异名尔。”(《正蒙·乾称》)蔡氏对太极，道和神的理解，实际上是受到张载气论的启发，从而扬弃了朱熹易学中的太极说。

就实体说，太极作为阴阳二气之全体，是指原初物质，还是指宇宙的本体？蔡氏因受朱熹本体论的影响，认为此太极实体，也是宇宙的正体。其释《系辞》文“六爻之动，三极之道”说：

一阴一阳之谓道，此句说太极道理最明尽。盖动只是阳，静只是阴，皆是滞于器也。若夫不滞于动，不滞于静，非动非静而妙乎动静者，则谓之道者，太极也。天之道，一阴了又一阳，一阳了又一阴，阴阳只管循环不已。地道亦然，人道亦然。此即所谓至理而三才各一太极也。(《周易蒙引·系辞上》)

“至理而三才各一太极”，本于朱熹《本义》注。但朱熹以“道”为理，而蔡氏则以其为阴阳之全体，即不滞于动静之一方，既为阴，又为阳，此即“太极”，亦即“一阴一阳之谓道。”“非动非静而妙

乎动静，”本于邵雍说。但蔡氏用来解释太极之气不滞于阳动和阴静的一方面，认为滞于一方，则为形器，而非本体。此太极所以为宇宙之本体，因为天地人皆具有此实体，并依其法则而变化。他论证说：

盖三才各一太极。太极则兼阴阳，阴阳则有变化。此至理之自然，所谓一阴一阳之谓道，阴阳不测之谓神也。是故立天之道曰阴与阳，阴不一于阴，阴必变为阳；阳不一于阳，阳必化为阴；此则天道之所以为太极也。合五上二爻既当乎天，则五上之刚柔变化，即天道之阴阳变化矣。其理有二乎？立地之道曰柔与刚，柔不一于柔，柔必变为刚；刚不一于刚，刚必化为柔；此即地道之所以为太极者然也。……立人之道曰仁与义。仁，人之阳德也，为慈惠，为宽裕之类；义，人之阴德也，为严毅，为刚果之类。二者积中而时出，因物而赋形，此则人道之所以为太极者也。（同上）

“五上之刚柔变化”，是说，其为刚爻则化为柔，其为柔爻则变为刚，即刚柔二爻互变之义。此种变化本于天道阴阳二气之互变。以上是说，天地人三才各具太极本体，即兼有阴阳两方面。所以其变化过程亦兼有阴阳两方面。就天道说，其变化不滞于阴阳之一方，即阴必变为阳，阳必化为阴；就地道说，亦不滞于刚柔一方，即柔必变为刚，刚必化为柔；就人道说，不滞于仁义之一方，即义变为仁，仁又化为义，仁义不偏废。此处提出“三才各一太极，太极则兼阴阳”，是从本体论的角度，为其阴阳变易说提供理论根据。如其所说“庶几阳根阴，阴根阳，二本则一之妙，有以见太极之全体无乎不在也”（同上）。

关于太极无所不在，他又论证说：“且如一年春夏发生之候为阳，秋冬收藏之候为阴，是一年之内，有个太极也。”（同上）此是对“一阴一阳之谓道”的解释，认为一年气候的变化，有阴阳

之分和阴阳之变，表明一年之中有太极本体。接着又说：“由此推而上之，是气机也运转不停，今年如此，明年又如此，”积至“十二万九千六百年而犹未已也，可谓其大无外矣，此不谓之太极乎！此不谓之动静无端，阴阳无始乎？”（同上）是说，一元之太化亦如一年四时之变化，其中亦有太极本体，本体可谓“其大无外”。接着又说：“自四时推而上之，一时有三月，一月有三十日”，至“一刻有三百八十五息，一息有一嘘一吸。然物类不同，嘘吸亦有长者，亦有短者。其微至于蚍蜉蚁嘘吸之气，必亢短数；而其一嘘一吸，均一造化动静之机也，可谓其小无内矣。斯又不谓之动静无端，阴阳无始乎，非太极之理乎？”（同上）是说，短到一息，小至蚍蜉，皆有一吸一嘘，即皆有阴阳动静之分和阴阳互变，即皆有太极实体，太极亦可以说是“其小无内”由此得出结论说：

自一元而二元、三元，以至于十元、百元之无穷，独非此一气之动静；独非此一理之统贯乎！信乎君子语大天下莫能载，语小天下莫能破矣。圣人以其无穷无尽而无以名状之，故强加之以太极之名。盖太极只是此理之尊号而已。（同上）

此是说，小到积微，大到宇宙长河皆此一气之动静，一理之统贯。此实体无穷无尽，无以形容之，强名之为太极。此处，蔡氏以理称谓太极，是取朱熹说，但其涵意，非指阴阳二气之所以然，而是指“动静无端，阴阳无始”的法则。关于太极和阴阳的关系，朱熹曾说“推其本则太极生阴阳”，以太极之理为本，阴阳二气为末。而蔡氏则以“阴阳无始”的法则解释太极之理，则扬弃了理的实体涵义，也是对朱熹说的一种修正。

在朱熹的易学哲学中，以太极和阴阳，即理和气，为两种实体，二者的关系是不即不离。其于《本义》中释“一阴一阳之谓道”一章说：“此章言道之体用，不外乎阴阳，而其所以然者，则未尝倚于阴阳也。”“不外乎阴阳”，谓寓于阴阳之中。“未尝倚于

阴阳”，又称为“不杂乎阴阳”，即以阴阳之理或道，为独立自存的实体，虽寓于阴阳之中，而不受其影响。而蔡氏解释朱熹义却说：“此章阴阳正指动静言，静其体，动其用也。道字便兼有动静，舍阴阳则道无安泊处，故曰一阴一阳之谓道。两个一字最活，迭运意思全在两一字上，言阴阳只管恁底迭运而道不外是矣。”（《周易蒙引·系辞上》）蔡氏此说是以兼有阳动和阴静双方为道，即以阴阳迭运为道，非以阴阳之理为道。因此，他解释《系辞》“一阴一阳之谓道”说：

此一句只当云夫所谓道者，非他也，即其所以一阴而复一阳者之谓道也。盖道不离乎阴阳，而亦不杂乎阴阳，乃太极之谓也。太极动而生阳，静而生阴，动静无端，阴阳无始，是即一阴一阳之谓道也。（同上）

此是以阴阳转化的过程及其法则为道，故道不脱离阴阳，也不杂于阴阳。其所谓“不杂乎阴阳”，即“未尝倚于阴阳”，意谓不倚于阴或阳的一方，即其所说“阴不一于阴，阴必变为阳”，阴阳流转而不息。此种解释，亦非朱熹原意，同样扬弃了“道”的实体涵意。关于朱熹的“未尝倚于阴阳”说，蔡氏还解释说：

道惟不倚于阴阳，故能随所在而无不该。在继善成性亦有此道，在仁智之禀亦有此道。在显仁藏用，成象效法，亦有此道。在知来通变，亦有此道也。如此看，较活。（同上）

此是说，道不倚于阴阳，是说不局限于阴阳二气，而是贯通于一切事之中，从天地化育到人类生活皆有此道。此种观点，以太极无在无所不在，即以道为普遍的法则，寓于一切事物之中，解释“不倚于阴阳”，亦不同于朱熹说。关于这一点，蔡氏还解释说：

朱子曰：太极浑沦未判，而其理已具之称。谓举太极而言，而二气五行、万物诸形器之属，即在其中，则太极非有离乎形器也。又曰：形器已具，而其理无睽之目。谓自二气五行万物

而言，而太极亦即在其中，亦见太极非有离乎形器也，但亦不杂乎形器耳。（同上）

朱熹的原意是，太极未判，而阴阳五行之理皆已具备；形器已成，无形之理又寓于其中。蔡氏则解释为太极未判，二气五行和万物皆在其中；形器已成，太极又在形器之中。以此论证太极作为本体始终不脱离形器之物。因为太极不局限于某一形器之中，而是无所不在，所以又说：“但亦不杂乎形器。”总之，蔡氏将朱熹说的太极“不倚于阴阳”和“不杂乎阴阳”，或理解为不偏倚于阴阳之一方，或理解为不局限于阴阳二气或某一器物。此种解释实际上是来于张载的“一物两体”说或“兼体”说，并吸收了朱熹的“物物一太极”说，从而抛弃了朱熹以太极之理为独立实体的观念，将朱熹的理本论引向了气本论。按蔡清的说法，太极作为阴阳二气之兼体或全体，即寓于一切形器之中，故其大无外，其小无内。这一观点，对后来气本论的发展起了很大影响。

蔡清于《周易蒙引》中还讨论了理气关系问题。但他以阴阳二气变易之规律为理，故主理气不可分离。其释《系辞》“大衍之数五十，其用四十有九”说：

必虚其一，以象太极者，盖气必有理。大衍之数五十者，气数也。气不徒气而理存焉。然气有为而理无为，故虚其一，以象太极之无为。若不虚其一，则有气而无理，而数亦滞而不通矣。故曰皆出于理势之自然，非人智力所能损益也。（《周易蒙引·系辞上》）

“故曰”以下语，引自朱熹《本义》。朱熹于《本义》，对此不用之一，未加解释，而蔡氏则以“理”释之。他以四十九为气数，认为其变化有其规律，“非人智力所能损益”，故以不用之一，即虚其一来表示。此不用之一，如太极之理，无心无为，故不参与四十九之数的变化。此理虽无为，而四十九气数的变化皆受其支配。

此种大衍义乃发前人所未发。就理气关系说，他认为，有气必有理，否则气的变化便滞而不通了。此处所说的理，显然，不是朱熹说的气之所以然，而是指气运动变化的规律，所以说“气必有理”，而不说“有理则有气”。他以不用之一为太极，是取王弼义。但认为此太极之理，并非某种实体，而是阴阳变易的规律。蔡氏此说，虽不同于朱熹以四十九未分为不用之一，但同样认为此不用之一，作为四十九之数变化的规律，存于四十九之数中，以此论证理不离气。又其解释《系辞》“穷神知化”说：“主一理妙于二气者言，即太极也。化是二气之迭运，理是一理之主宰。”（《周易蒙引·系辞下》）此是说，阴阳二气相互流转，有太极之理，主宰于其中。但太极之理作为二气变易之主宰，亦非某种实体，如前面所说：“若使之然，而实非使之然，”乃“不得不然者，故曰神之所为也”（《周易蒙引·系辞上》）。此种主宰者，就其为变易之规律说，称之为理；就其为变易的性能说，称之为神。因此，其在《中庸蒙引》中说：“盈天地间一气机之屈伸往来而不已焉，此即理之所在也。”此论，明确地以理为气运动变化即阴阳变易的规律，从而有力地打击了朱熹的理本论。

但是，在理气问题上，由于蔡氏未能摆脱朱熹说的影响，有时又保留了理先气后说。如其释“形而上者谓之道”说：“始初圣人因见天地间有许多道理，故为此卦爻变化以该载之，即所谓立象以尽意，设卦以尽情伪者也。是先有是理而后有是气也。”（《周易蒙引·系辞下》）蔡氏此说的目的是用来说明卦爻象即易书之易出于圣人对阴阳变易之理的模写。但他取朱熹义，以卦爻象和阴阳二气同为形而下之器，又导出先有理而后有气说。此种提法，难免有理气割裂之嫌，未能从朱熹的理本论解脱出来。按着蔡清的理气合一说走下去，彻底否认理的实体性，则是唯物主义者罗钦顺和崔铤的任务了。

关于罗氏的易学哲学，见后。这里介绍一下崔铤的易说。崔氏易学亦属于义理学派。《明儒学案·诸儒学案》有《崔铤学案》，明史亦有传。他著有《读易余言》五卷，收入《四库》中。《四库提要》评论说：“是书以程传为主，而兼采王弼、吴澄之说，与朱子本义颇有异同。大旨舍象数而阐义理。故谓陈抟所传图象，皆衍术数，与易无干。诸儒卦变之说，亦支离无取。”又说：“惟删说卦广象八章，而别以蔡清之说增损之。”他不赞成图书学派的解易学风，对《周易》经传的理论多取蔡清义。黄宗羲评论其学说道：“先生之学，以程朱为的，然于程子之言心学者，则又删之，以为涉于高虚，是门人之附会，无乃固欤！至其言理气无缝合处，先生自有真得，不随朱子脚下转是也。”（《明儒学案·诸儒学案中二》）此以崔氏属于程朱派，竭力反对陆王心学。但就其论理气关系说，则“不随朱子脚下转”，而主气即理说。他实际上是从理学派分化出来的气论哲学的代表之一。其气论哲学深受蔡清《周易蒙引》的影响。如其在《读易余言》中论太极说：

自宋以来言太极者，谓阴阳之外别有一物立于上以主张乎是，别理气而二之，愈烦而愈支。夫合而言之，太极也；分而言之，仪也，象也，卦也。夫极若脊也，屋樑也，以其居中而至故名。仪者容也，象者兽也，卦者以物附杖也，皆取于物，以为象。（《系辞上》）

以“象”为兽名，本于蔡清注。此是以太极、两仪、四象和八卦等卦爻象来于对实物的模写，所谓“皆取于物，以为象”。认为易中之太极，即卦爻象合而为一，其分开，则为两仪、四象和八卦。就造化之太极说，阴阳合一，则为太极；其分开，则为阴阳。因此，阴阳之上，别无太极，即不能以太极为理，而居于气上，“别理气而二之”。又其论太极说：

此章谓一阴一阳者气也，所以一阴一阳者道也。宋儒说得不

是。夫太极动而生阳，静而生阴，浑而言之曰太极，分而言之，曰阴阳。天地由是而运，万物由是而生死。言其流行谓之道，言其真实谓之诚，言其条达谓之理，言其妙合适可谓之中，言其不已谓之命，言其灵妙谓之神，故曰一阴一阳之谓道。圣人说得直截，说得曲尽，不得于外别求道也。（同上）

此是对《系辞》“一阴一阳谓道”的解说。开头两句，引程朱语。崔氏认为，此命题所以谬误，是不懂得太极与阴阳乃合与分的关系。“浑而言之”，即上文说的“合而言之”。在崔氏看来，周敦颐说的“太极动而阳”和“静而生阴”，是讲阴阳二气一合一分，太极和阴阳并无本质的差别，不能以“道”或太极为阴阳之所以然，即阴阳之理。所谓“道”，“诚”，“理”，“中”，“命”，“神”，都是就气说的，不过指事不同而已。他以气的真实存在为“诚”，以气的条理为理，以气的流行过程为道，以其变化的性能为神，都是对蔡清说的阐发。他将“一阴一阳之谓道”解释为离开阴阳便没有道，即其所说“不得于外别求道”，从而抛弃了朱熹的“道不倚于阴阳”的说法，也是对蔡清说的进一步展开。总之，他以太极为阴阳之合，不以太极为理，抛弃了理学的形式，鲜明地转到气一元论立场上来。关于理气关系，他论证说：

气者流行而举质者也；其合当如是而有条理者，理也。如春秋者气也，温与凉者理也，气之中正也。温未能胜冬而寒，凉未能革夏而热，气未充也。怨伏乖戾，气之变也。皆理之所必然也。若天有理气二道，人有理气二性，岂不异哉！（同上）

此是说，气流行而有其规定，只能如此而不能如彼，有其条理和秩序，即是理。就天道说，气有阴阳变化，阳为春，阴为秋，前者温，后者凉，中正不偏，即其理。不仅如此，阳气未充，不能

胜寒；阴气未盈，不能胜夏；气的变化又有过与不及或非常之变；这些变化过程也有其理。总之，气为实体，理乃气体变化的规律，所谓“皆理所必然也。”以上所引崔氏语，皆见明张镜心《易经增注》，《四库》本，文字稍有出入。关于人道之理气，他说：“阳刚也，生也；阴柔也，成也；皆气也，即其理也。仁阳也，爱也；义阴也，敬也；皆气也，即其理也。古人曰阴阳，曰仁义，一而已。”（《明儒学案·崔铎学案》引）是说，人禀阴阳二气，有刚阳和阴柔二性，故有仁爱 and 义敬之理。他说：“理者气之道，善者气之德，岂伊二物哉！”（同上）就人道说，同样是气为理本。这是因为人体之气亦本于太极。他说：“系辞易有太极，诗曰有物有则。夫极者易之翕，则者物之能，故曰纯粹精也。舍是而谈理气，支矣夫。”（同上）“易”指阴阳变易，本于蔡清义。此是以人禀太极合一之气，纯粹精一，有其规则，解释人有仁义之性。总之，关于理气关系，他以气的流行变化，有其条理为理，不以气之所以然为理。如其所说：“造化流行，明时者气乎！春当温，秋当凉者理乎！理乃气之条理，虽纷纭而不可乱者。”（同上）又说：“气也，惟其为理，斯谓之性。犹夫纯洁而温者，不谓之石而谓之玉也。理之训有条理也。古用以言一事，至宋儒而言道体也。”（同上）是说，理乃气之条理和物之性能，古人言理皆就具体的事说的，从来不以理为本体，以其为“道体”，始于宋儒。此是对程朱理本论的否定。据此，他又批评程朱的理无聚散说：

朱子谓气有聚散，理无聚散，窃所未详。盖造化之原，理常聚而气亦聚。人物之生，气若散而理亦散。气既散矣，理安所附。是故天地，寒暑也；人物，禾稼也。暑来禾生，寒来禾死，尽矣。明年又蕃其鲜者。故曰日新之谓盛德。（同上）是说，理气皆有聚散，气有聚散则理有聚散。如气有寒暑之变，禾有生死之化一样，其德性日新而不已。以上这些表明，崔铎继承

了蔡清的思维路线，通过对《周易》经传的解释，否定了理的实体性，成为明代气论哲学的倡导者之一。

三 罗钦顺的易学哲学

罗钦顺是明代中期从程朱学派分化出来的哲学家。他处于明代心学兴起的时期。当时心学的倡导者湛若水和王守仁，继宋代陆象山之后，各自建立起心学的体系，影响很大。罗氏可以说是心学的反对派，同湛若水和王守仁直接展开了论争。他同湛、王等人的辩论，可以说是朱陆之争的继续。王守仁编有《朱子晚年定论》，认为朱熹晚年的哲学亦归于心学。罗氏通过文献的考证，力辨王说之非。其学虽来源于程朱，但又不同程朱理学。他说：“愚尝遍取程朱之书，潜玩精思，反覆不置。惟于伯子说，子无所疑。叔子与朱子论著答问，不为不多，往往穷深极微，两端皆竭。所可疑者，独未见其定于一尔。岂其所谓犹隔一膜者乎！夫因其言而求其所未一，非笃于尊信者不能。此愚所以尽心焉而不敢忽也。”（《困知记》卷上）“犹隔一膜”，引朱熹语。他对大程学说，无所疑，但对程颐和朱熹说，不能无疑。因为程朱论学，有自相矛盾之处，所谓“未见其定于一”。他认为，研究程朱之学，应纠正其学说中不一致之处，正是尊信程朱之学。罗氏此言，表明他企图修正程朱学说。从理学史看，其所修正的正是理本论的要害问题，即以理气为二物的论点。因此，还不能将罗氏哲学归结为程朱之学。哲学史家黄宗羲说：“整庵之论理气，专攻朱子理气，乃学之主脑，则非其派下明矣。”（《南雷文定前集·移史馆论不宜立理学传书》）黄氏所论，颇有见地。因而他在《明儒学案》中，将罗氏哲学列于《诸儒学案》，不以其为理学家。罗氏敢于怀疑官方表彰的朱熹理学，此种学风，当是受了蔡清的影响。他推崇蔡氏乃“儒林中之杰出者”（《困知记》卷下）。就明代的哲学史说，

罗氏哲学同薛瑄学说也存在着批判地继承关系。他论薛氏说：“其言虽间有可疑，察其所至，少见有能及之者，可谓君子儒矣。”（同上）又说：“薛文清读书录，甚有体认工夫，见得到处尽到。区区所见，盖有不期而合者矣。然亦有未能尽合处，信乎归一之难也。”（同上），他所肯定的是薛瑄的“理气不可分先后”说，但不赞成其“二物混沦”说。就此而言，其理气观又是对薛氏说的进一步发展。此种发展，标志着程朱派的理本论，通过罗氏的批评，转化为气本论。罗氏哲学可以说是明代气本论的倡导者。他同心学派的辩论，也是从这一立场出发的，从而对宋明哲学史上本体论学说，作出了自己的贡献。

罗氏并未注疏《周易》经传，严格讲，他不是一位易学家。但对《周易》经传亦有研究。他所阐发的哲学问题，如理气关系，心性关系，格物穷理等，都是依据《周易》经传提供的思想资料及其易学观点而展开的。其所著《困知记》一书，其立论的根据，主要是《周易》经传，特别是《系辞》。就此而言，罗氏也是一位易学哲学家。他在同心学派的辩论中，尖锐地批判了杨简的《己易》。其易学哲学也是明代反对心学派易学的代表。罗氏从批判道学中的心学，进而又批判了佛教禅宗的心学。他也是继张载之后，从理论上批判佛教哲学的代表人物。黄宗羲说：“先生于禅学尤极探讨，发其所以不同之故。自唐以来，排斥佛氏，未有若是之明且悉者。呜乎！先生之功伟矣。”（《明儒学案·罗钦顺学案》）罗氏批判禅宗心学的理论武器，同样基于《周易》经传。罗氏正是依其易学哲学同道学中的理学和心学以及禅宗心学开展了大辩论，从而发展了气学派的唯物主义学说，其对明清两代的唯物主义的发展起了深刻的影响。以下以其所著《困知记》为主，谈谈罗氏易学哲学的内容。

（1）易为穷理尽性之书

罗氏的易学观点同样属于义理学派。其论《周易》说：“易之为书，有辞，有变，有象，有占。变与象皆出于自然，其理即所谓性命之理也。圣人系之辞也，特因而顺之而深致其意；于吉凶悔吝之占，凡以为立人道计尔。”（《困知记》卷下）是说，《周易》中爻变和卦象含有性命之理，卦爻辞是发扬其中的性命之理的，至于吉凶之占，也是为了确立人道。关于吉凶之占，他解释说：

占也者，圣人于其变动之初，逆推其理势，必至于此，故明以为教。欲人豫知所谨，以免手悔吝与凶。若待其象之既成，则无可免之理矣。使诚有得于观玩，固能适裁制之宜。其或于卜筮得之，亦可以不迷乎趋避之路，此人极之所以立也。是则君子之玩占，及其日用功夫，初无待于卜筮。（同上）

“观玩，”指《系辞》文“观其象而玩其辞”。罗氏认为此乃学易的基本功夫，即通过观象玩辞，推论理势之所必至，教人相应地采取适宜的措施，从而免于悔吝和凶险，树立做人的准则，即“人极之所以立也”。总之，《周易》所谓占，教人防患于未然，不是向神灵占问吉凶。因此，他不同意以《周易》为卜筮之书。他说：“谓易只为卜筮而作，鄙见终不能无疑。后儒之论恐难尽废也。”（《困知记·附录·答林正郎贞孚》）而以《周易》为明理之书。他说：

夫易之为书，所以教人穷理尽性以至于命也。苟能穷理尽性以至于命，则学易之能事毕矣，而又何学焉。性命之理，他经固无不具，然未有专言之，如易之明且尽者。易苟未明，他经虽有所得，其于尽性至命，窃恐未易言也。（《困知记续》卷上）

是说，《周易》专言穷理尽性以至于命，故居群经之首；易理不明，难以领会其它经书中的义理。关于《周易》中的义理，他说：“易

逐卦逐爻各是一象，象各具一理。其为象也不一，而理亦然。然究而论之，象之不一，诚不一也。理之不一，盖无非而非一也。故曰同归而殊途，一致而百虑，非知道者，孰能知之？”（《困知记》卷下）是说，六十四卦的卦爻各有其象，象又各具一理，而各卦各爻之理，又统归于一理。罗氏认为，此根本的理，即阴阳变易之理。他说：

夫阴阳昼夜死生古今，易之体也。深微者，易之理也。神化者，易之用也。圣人全体皆易，故能范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。佛氏昧焉，一切冥行妄作，至于灭绝彝伦而不知悔。（《困知记续》卷上）

此是以阴阳变易及其规律为《周易》的基本原则，认为圣人掌握了此法则，则能范围天地之化而不过，而佛教昧于阴阳变易之理，故以世界为虚幻。此说本于程氏和张载。他论张载哲学说：“正蒙有云：阴阳之色，循环迭至，聚散相荡，升降相求……莫或使之，不曰性命之理，谓之何哉！此段议论是精。”（《困知记》卷上）其所谓易之理或性命之理，是就阴阳二气的变易说的。在罗氏看来，卦爻象及其变化，皆基于阴阳二气变易之理，所谓“穷理尽性以至于命”，即穷尽阴阳二气变易之理。据此，关于气象理三者的关系，他主张理乃气、象之理，存于气、象之中。罗氏还讨论了气象数三者的关系。他说：

夫有气斯有神，有象斯有数。变化纷纭，胡可胜纪？然太极之妙，无乎不在。其流为讖纬、术数之学者，良由昧于至理而溺于偏见耳。（《困知记续三》）

“神”，就易学说，指卦爻象变化的性能；就哲学说，指阴阳二气变化的作用。此论将气和象置于第一位，认为无气和象，便无“神”和数。离开气、象而讲数，必陷于易纬和术数之学。他说：“如洪范五行传之类，牵合附会，诚无足取。”（同上）关于数和理

的关系，他说：“邵子因学数推见至理，其见处甚超，殆与二程无异。而二程不甚许之者，盖以其发本要归，不离于数而已。其作用既别，未免与理为二也。”（《困知记》卷下）罗氏推崇邵雍的先天图，认为超过周敦颐的太极图，但并不赞成邵氏的数学，因为其推数见理，终以理数为二，即离理言数。他同程氏一样，主张有理而后有数。总之，关于理气象数的关系，罗氏继承了象学的传统，将气和象看成是理和数的基础。正是在这种易学观的影响下，他对穷理尽性之学作出了新的阐发。

（2）理气为一说

罗氏的易学哲学，其解释太极和两仪的关系时，突出地批评了程朱派的理气合一说。前节讲到，薛瑄主理气合一说，断言理气不可分先后，对罗氏颇有影响。罗氏在薛瑄说的基础上，进一步辩论了理气关系问题，提出理气为一说，批评了“二物混论”说，断言理在气中，但理并非实体。其释《系辞》“易有太极”文说：

易大传曰：易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。夫太极形而上者也，两仪四象八卦形而下者也。圣人只是一直说下来，更不分别。可见理气之不容分矣。……明道程先生只此是道一语，仆已尝表出。还有可为证者一条：形而上为道，形而下为器，须着如此说。器亦道，道亦器是也。合此数说观之，切恐理气终难作二物看。（《困知记·附录·与林次崖金宪》）

此是发挥大程的器亦道，道亦器说，解释太极和两仪以下的关系。认为太极作为无形之理同有形象的两仪、四象、八卦不能分割，即其所说“更不分别”，从而断定理气不容以二物看。此说的目的，在于表达太极之理，并非独立的实体。他进而解释程颢语说：

窃详其意，盖以上天之载，无声无臭，不说个形而上下，则此理无自而明，非溺于空虚，即胶于形器，故曰须着如此说。

名虽有道器之别，然非实二物，故曰器亦道，道亦器也。至于原来只此是道一语，则理气浑然，更无罅缝，虽欲二之，自不容于二之。正欲学者，就形而下者之中，悟形而下者之妙；二之则不是也。（《同上·答林次崖完金》）

他认为，程颢说的“截得上下最分明”语，并非将道器分裂为二，而是指形上和形下有其区别，“截”谓断定，非“分截”即分割之义（见《困知录》续四）。所以又说：“器亦道，道亦器也。”罗氏的理解，符合大程本义。因为道器不容分割，故太极之理同卦爻象不容分割，理气不容为二物。可以看出，罗氏的道器观，本于程颢说。但并非赞成大程哲学中的心学观点，而是吸取其合理的因素。并且认为形而上的道即存于形而下的器中，即其所谓“就形而下者之中，悟形而上者之妙。”这又是对程颢说的发展。据此，他赞扬邵雍的先天图说：

先天图最宜潜玩，性命之理，直是分明。分阴分阳，太极之体立；一阴一阳，太极之用行。若玩得熟时，使见得一本之散为万殊，万殊之原于一本，无非自然之妙，有人知手之舞之足之蹈之者矣。（《困知记续》卷上）

此是引用朱熹《太极图说解》语，赞扬伏羲八卦次序横图，认为其讲的画卦的程序；含蕴性命之理，从太极到八卦为“一本散为万殊”，从八卦到太极为“万殊原本一本。”阴阳即奇偶卦画，列于太极之两边，此为“太极之体立”；其上各加一阴一阳，此为“太极之用行。”总之，此横图体现了阴阳对立和流行的法则。他进而解释此图式说：

先天横图，最宜潜玩，奇偶二画之中，当一线空白处，着太极两字，其旨深矣。阳奇而阴偶，二气流行，不容有纤毫间断。但画而为图，若非留一线空白，则奇偶无自而分，此即邵康节所谓一动一静之间，天地人之至妙至妙者也。偶画亦

有空者。盖气之分，实一气之运，直行去为阳，转过来便是阴，须空一线，方见其转折处。阴之本体，只是后半截耳。只此一奇一偶，每加一倍，其数至不可胜穷。然倍至六画，则三才之道包括已尽。图虽无文，而其理甚显，要在默而识之。

（《困知记》四续）

罗氏此处以“二气流行”解释阴阳奇偶卦画变化的过程。认为太极列于图中空白处，表示阴阳二气由此分出，此即邵氏说的“一动一静之间。”但阴阳二气之流行，实为一气之运行，其直行则为阳气，转过来便为阴气。此本于蔡清的阳全阴半说。所以奇画为一，表示直行；偶画为--，表示转折，其中空白线，即转折处。罗氏此说，不以太极为心，也不以太极为阴阳二气之所以然，而以太极为气运动变化的分水岭和转折点。认为气的分化和转折，有其必然的规律，此即“图虽无文，而其理甚显。”按此说法，太极作为形而上的道，不是以某种实体居于气的运动变化中，而是气自身运动变化的规律性。在罗氏看来，规律性是没有形迹的，故图中以空白处表示之。其对先天横图的解释，可以说是发前人所未发。正是依据这种易学观点，他继薛瑄之后，进一步辩论了理气关系问题。

其论理气关系说：

自夫子赞易，始以穷理为言。理果何物也哉？盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一闢，一升一降，循环无已。积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶轕而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物，依于气而立，附于气以行也。或者因易有太极一言，乃疑阴阳之变易，类有一物主宰乎其间者，是不然。夫易乃两仪四象八卦之总名，

太极则众理之总名也。云易有太极，明万殊之原于一本也。因而推其生生之序，明一本之散为万殊也。斯固自然之机，不宰之宰，夫岂可以形迹求哉！（《困知记》卷上）

此是说，宇宙中充满了气，气无处不有，无时不有，在空间和时间上都是无限的。气的运动形式为动静、往来、阖辟、升降，循环不已；其变化过程，由微而显，或由显而微。四时的运行，植物生长收藏，人类的生活规范，人事的成败得失，都是气化的产物。但气化的过程是有规律的，所以万事万物的变化，虽然千条万绪，复杂多端，纠缠在一起，并不混乱，而是有其秩序和条理，此即是理。意思是，气化有其规律，万事万物的变化也有其规律，其规律便是理。理并非某种实体，附着在气上，随气而流行。太极乃众理之总称，易是卦爻象的总名。“易有太极”，是说卦爻象的变化皆有其理，此即“万殊之原于一本”；其变化过程，从太极到八卦又有其次序，此即“一本之散为万殊”。总之卦爻象和万事万物的变化，都遵循其规律，其规律皆出于自然，没有主宰者使其然。罗氏此论，是发挥张载义：“阴阳之气，则循环迭至……运行不息，莫或使之，不曰性命之理，谓之何哉！”（《正蒙·参两》）即以理为气运动变化的规律，从而批评了朱熹的“理宰气”和“理载于气”说。他以太极为众理之总名，又是本于朱熹说，但不以太极为阴阳之所以然，又是对朱说的扬弃。气的运行为什么具有规律性？他进一步解释说：

理只是气之理，当于气的转折处观之，往而来，来而往，便是转折处也。夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。易有太极，此之谓也。若于转折处看得分明，自然头头皆合。程子尝言，天地间只有一个感应而已，更有甚事。……夫感应者，气也。如是而感则如是而应，有不容以毫发差者，

理也。（《困知记续》卷上）

“理只是气之理”，是说，理依赖于气，因为理乃气流行的转折点。此转折处，即前面所说的“一气之运，直行去为阳，转过来便是阴”。罗氏认为，此种往来推移，有其必然性，即“往而不能不来，来而不能不往”。此种必然性，出于自然，即“莫知其所以然而然”，并非有主宰者使之然，此即气之理，也就是《系辞》说“易有太极”，即事物的变易皆有其理。下文则引程氏语，并以气之感应，即阴阳二气相互召感，有其必然性，解释理的涵义。关于这一点，他还解释说：“不有两则无一，然天地间无适而非感应，是故无适而非理。”（《困知记》卷上）此亦是以理为阴阳召感的必然，又是取张载义。罗氏此论，进一步说明，理非某种实体，主宰气的运动变化，而是阴阳变易自身所固有的规律性。按程朱言理，其义有二：一指事物之所以然，一指事物之当然或必然。罗氏释理，取后种涵义，扬弃前种涵义。因为前种涵义，容易导至离气言理，视理气为二物。据此，他评论程朱的理气观说：

斯义也，惟程伯子言之最精，叔子与朱子似乎小有未合。……所谓叔子小有未合者，刘元承记其语有云：所以阴阳者道，又云：所以闾辟者道。窃详所以二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌。以伯子元来只此是道之语观之，自见浑然之妙，似不须更着所以字也。所谓朱子小有未合者，盖其言有云：理与气决是二物；又云：气强理弱；又云：若无此气，则此理如何顿放。似此类颇多。惟答柯国材一书有云：一阴一阳，往来不息，即是道之全体。此语最为直截，深有合于程伯子之言，然不多见，不知竟以何者为定论也。（《困知记》卷上）

罗氏此论表明，他赞成大程的“道亦器，器亦道”说，不赞成小程以道为阴阳之所以然说；赞成朱熹的以阴阳往来为道说，不赞

成其理气决是二物说。他又批评朱熹说：

盖朱子尝有言曰：气之性，即太极全体堕在气质之中。又曰：理只是泊在气上。仆之所疑，莫甚于此。理果何形状而可以堕以泊言之乎？不离不杂，无非此意，但辞有精粗之不同耳。只缘平日将理气作二物看，所以不觉说出此等话来。（《困知记·附录·答林次崖第二书》）

此是依朱熹的人性论，评朱熹视理为实体，从而“将理气作二物看”。值得注意的是，罗氏指出，朱熹的“太极不离乎阴阳”，又“不杂于阴阳”说，也是主张理气为二物，不过其说法较为精致而已。此论可谓道出了朱熹理本论的要害。由此，他进而批评了周敦颐的《太极图说》。他说：

至于无极之真，二五之精，妙合而凝三语，愚则不能无疑。凡物必有两而后可以言合。太极与阴阳果二物乎？其为物也果二，方其未合之先，各安在耶？朱子终身认理气为二物，其源盖出于此。（《困知记》卷下）

其以无极为理无形迹，取朱熹义。但不同意“妙合而凝”说，因为太极和阴阳无先分后合的关系，理气本非二物。此条实际上批评的是朱熹的《太极图解说》。由此他进而批评了薛瑄的理气观。他说：

录中有云：理气无缝隙，故曰器亦道，道亦器，其言当矣。至于反复证明气有聚散，理无聚散之说，愚则不能无疑。夫一有一无，其为缝隙也，大矣，安得谓之器亦道，道亦器耶？盖文清之于理气，亦始终认为二物，故其言未免时有窒碍也。……尝窃以为气之聚，便是聚之理；气之散，便是散之理。惟其有聚有散，是乃所谓理也。推之造化之消长，事物之终始，莫不皆然。（《困知记》卷下）

他肯定了薛瑄的道器观及其理气不可分先后说，但不同意薛氏以

理为日光，气为飞鸟的比喻。认为此种比喻，仍视理气为二物，所以导出气有聚散，理无聚散的结论。他指出，气之聚散，皆有其理，其一聚一散的规律性，即是理。万事万物的消长变化，也都有其规律性，即皆有其理。按程朱派的说法，聚散之理乃气聚散之所以然，一物之所以然是永恒不变的。罗氏指出，此说不懂得理乃事物变易的条理，仍以理气为二物，有背于其“理气无缝隙”说。在罗氏看来，薛瑄所以陷于这种错误，是由于不善于深入分析义理，如其所说：“夫理精深微妙，至为难言，苟毫发失真，虽欲免于窒碍而不可得。”（同上）这一批评，是十分中肯的，道破了薛瑄陷入理本论的思想根源。因此，他又批评了理气合一说。他说：“若夫理气合一之论，未审疑之者为谁，自仆观之，似犹多一合字。”（《困知记·附录·答湛甘泉大司马》）罗氏认为，理和气非合一关系，乃一事之两方面，故说“多一合字”。他表白自己的观点说：“仆虽不敏，然从事于程朱之学也，盖亦有年，反复参详，彼此交尽，其认理气为一物，盖有得乎明道先生之言，非臆决也。”（《困知记·附录·答林次崖金宪》）罗氏将其理气观归之为“理气为一”，这样，便从程朱理学中分化出来，由理本论转向了气本论。他走向气本论，就其理论思维说，集中到一点，就是以理为阴阳变易的规律性，不能其为实体，即不视理为一物，从而对宋明哲学的发展作出了贡献。如黄宗羲所说：“先生之论理气，最为精确。”（《明儒学案·罗钦顺学案》）

罗氏的理气为一说，并非不区别理和气。他说：“理须就气上认取，然认气为理便不是。此处间不容发，最为难言，要在人善观而默识之。”（《困知记》卷下）这同其道器观是一致的。所谓“理须就气上认取”，意思是说，气为实体，理乃气运动的形式或规律，气乃理之本。因此，他认为，《易传》讲的理，都是不脱离气而言。他说：“吾夫子赞易，千言万语，只是发明此理，始终未

尝及气字，非遗之也。理即气之理也。”（《困知记·附录·答林正郎 贞孚》）据此，罗氏虽以太极为理，取朱熹义，但其言太极，并不脱离气。他论张载的神化说：

神化者，天地之妙用也。天地间非阴阳不化，非太极不神。然遂以太极为神，以阴阳为化则不可。夫化乃阴阳之所为，而阴阳非化也。神乃太极之所为，而太极非神也。为之为言，所谓莫之为而为者也。张子云：一故神，两故化。盖化言其运行者也，神言其存主者也。……故言化则神在其中矣；言神则化在其中矣；言阴阳则太极在其中矣，言太极则阴阳在其中矣。一而二，二而一者也。（《困知记》卷上）

他以二气之运行为化，二气之合一为神，神指气运动的性能，神妙莫测，本于张载义。张载以“一物两体”解释太极，故罗氏又说“非太极不神”，“神乃太极之所为”。这里说的太极，实际上指阴阳二气统一体和气运动变化的规律。有此统一体及其运动的规律，方有运动变化的性能，此即“神乃太极之所为”。然不能以太极为神，如同不能以阴阳二气为化一样。太极和神，阴阳和化，虽有区别，但不可遗弃一方，言神即包涵化，言化即包涵神，言太极即包涵阴阳，言阴阳即包涵太极，所谓“一而二，二而一者也”。罗氏此说表明，其以太极为理，即含有气的内容，因为太极和阴阳并非二物，乃一物的两方面。此说，同薛瑄的太极说相类似，但薛氏以理气合一释太极，而罗氏则以“理气为一”释之。据此，罗氏又批评禅宗的诗说：“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋。此诗乃高禅所作也。自吾儒观之，昭然太极之义，夫复何言？然彼初未尝知有阴阳，安真有所谓太极哉！此所以大乱真也。”（《困知录续》卷上）所引高禅之诗，据说，乃宋僧寿涯所作，周敦颐的太极说，曾受此诗的影响。罗氏认为，禅宗所谓的世界本原，类似儒家的太极范畴，但其所谓“无形本寂

寥”者，既脱离阴阳之理，又脱离阴阳之气，乃虚无的实体，从而视万象为虚幻。他论儒家的学说说：“若吾儒所见，则凡赋形于两间者，同一阴阳之气以成形，同一阴阳之理以为性。有知无知，无非出于一本。”（同上）此是以理气统一体为世界的本原，驳斥了佛教哲学关于虚无主义的说教。总之，罗氏虽以太极为理，但他主理气为一说，并且断言“理只是气之理”，理依赖于气，其本体论可以归之为气本论。他不明言太极为气，那是由于没有摆脱朱熹说的影响。

罗氏的理气观虽属于气本论的系统，但对张载气论哲学亦有所评论。他不赞成其太虚说。他说：“由太虚有天之名数语，亦是将理气看作二物，其求之不为不深，但语涉牵合，殆非性命自然之理也。”（《困知记》卷下）认为其所说的太虚观念，无形无象，相当于无形之理，同阴阳气化对立起来，未免有分理气为二之病。他还批评《正蒙》中所说“聚亦吾体，散亦吾体，知死之不亡者，可与言性矣”说：

夫人物则有生有死，天地则万古如一，气聚而生形而为有，有此物即有此理。气散而死，终归于无。无此物即无此理，安得所谓死而不亡者耶？若夫天地之运，万古如一，又何死生存亡之有？譬之一树，人物乃其花叶，天地其根源也。花谢叶枯，则脱落而飘零矣。其根干之生意固自若也，而飘零者复何交涉，谓之不亡可乎？（同上）

按上下文意，所谓“天地”，包括天地之气即阴阳二气。认为人物之生，由于气之聚；人物之死，由于气之散。此是发挥张载说。但不同意以人物之性为死而不亡的观点。其理由是，人物之性即人物之理，因个体之死亡而消灭。天地之气可以永存，但人物之理，如同花谢叶枯一样，不能永存。按张载说的“太虚”，指气言，罗言理解为理，是一种误解。张氏说的死而不亡之性，是就太虚之

气的本性说的，亦非指理而言。此条批评，实际所指的是程朱派的理不灭论。但张氏说的“太虚无形，气之本体”，却同阴阳二气有别，认为个体有消灭，其太虚本性，即清虚之气却不消灭，又回到宇宙中去。罗氏的批评，也适用于张载的气有两重性的理论。在罗氏看来，只有阴阳二气，在阴阳之上并无清虚之气作为二气的本原。就个体事物说，其形体因气之散而消失，其性也随之消灭。这又是对张载气论哲学的一种修正。这里提出“无此物即无此理”，在理事问题上，同样坚持离事无理说，反对了程朱派的理本论。

总之，罗氏的理气观，虽来于程朱和张载，但他并不因袭传统，而是有所前进，有所发展。就明代的易学哲学说，其“理气为一”说的提出，显然，是受了蔡清的影响。罗氏论蔡清学说说：“蔡介夫中庸蒙引论鬼神数段极精。其一生做穷理工夫，且能力行所学，盖儒林中之杰出者”（《困知记》卷下）。他赞扬蔡清于《中庸蒙引》中对鬼神的解释。蔡氏释《中庸》“鬼神之为德也，其盛也乎”说：

盖实有是物，则实有是气，则实有是理。盈天地间，一气机之屈伸往来而不已焉，此即理之所在也。无物不有，无时不然，所谓一阴一阳之谓道是也，道容可离乎！（《中庸蒙引》）

此以阴阳二气的变易解释鬼神，本于张载义。认为阴阳二气有屈伸往来，其屈伸往来处，即理之所在，此即《系辞》说的“一阴一阳之谓道”。所以鬼神体物不遗，无所不在。就理气关系说，其置气于第一位，所谓“实有是物，则实有是气，则实有是理。”罗氏的易学哲学，以理为气屈伸往来的规律，故理依赖于气，其说当出于此。罗氏的理气观，对明代易学哲学中的本体论影响颇深。如明代学者黄佐，其论理气，即本于罗氏说。他说：“盖理即气也。一气浑沦，名为太极；二气分判，各为阴阳……所谓穷

理也，非谓未有天地之先，毕竟是理，而理在气先；亦非气以成形，理亦赋焉，而理在气后。尝近取诸身，则耳目视听，有聪明之理，自吾心明之也。非聪明之理，在未有耳目之先，出于视听之后也。口体言貌之恭从，以至万理皆然。此天地人物之各具者，虽欲素之，吾心自能穷究，恶得而素诸。”又说：“斯论也，吾闻诸罗整庵氏而益明。”（《明儒学案·黄佐学案》）黄氏此论，以理字为虚名，用来称谓气运动变化的条理，以及万物所固有的性能，故理非实体，先于气和个体事物而有。值得注意的是，他明言太极为气，又是对罗说的发展。后来，刘宗周和黄宗羲之论理气关系，亦本于罗钦顺说。总之，自罗钦顺提出理气为一说后，程朱派的理本论，受到严重的挑战。明代的哲学家言理气者，大都受了罗说的影响。但就理作为事物的本质说，即程朱说的一物之所以然，是否先于个体事物而有，罗氏的易学哲学，没有正面回答。进一步解决此问题，那是后来易学哲学家的任务了。

（3）心性不可混而为一

罗氏哲学，其影响较大的，有两条：一是一理气，即前面所说的；一是辨心性，即区别心和性。后一条，是针对心学派的本体论而提出的。心学派论心性，其基本观点是以心为性，进而以心为理，宣扬心本论。罗氏尖锐地批判了这种观点。其所提出的论证，同样是以其易学哲学为依据的，特别是驳斥了心学派的以心为易说。围绕此问题，他同宋代心学派的代表陆象山、杨简、明代心学的代表陈白沙、湛若水、王守仁等人的观点，展开了大辩论，成为明代反对心学派的代表人物。

罗氏论心性，本于朱熹说，即以心为知觉灵明，以性为理。他说：“夫心者，人之神明；性者，人之生理。理之所在谓之心，心之所有谓之性，不可混而为一也。”又说：“二者初不相离而实不容相混。精之又精，乃见其真。其或认心以为性，真所谓差毫厘

而谬千里者矣。”（《困知记》卷上）“神明”，又称为“虚灵知觉”（同上）。是说，心是人的知觉作用，性是人的生理，心能明其理，心中之理便是性。此是以心为主观认识能力，性作为生理是认识的对象，故二者不可混而为一。如其所说：“盖心之所灵者，以有性焉，不谓性即灵也。”（《困知记·附录·复张角川少宰》）他认为心学的错误是“认心以为性”，不区分心和性。他引《系辞》文加以论证说：

夫易圣人所以极深而研几也。易道则然，即天道也，其在人也，容有二乎？是故至精者，性也；至变者，情也；至神者，心也。所贵乎存心者，固将极其深，研其几，以无失乎性情之正也。若徒有见乎至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，而几之不能研，顾欲通天下之志，成天下之务，有是理哉！（同上）

此是引“天下之至精”，“天下之至变”，“天下之至神”句，论证心和性的区别。认为易道即天道，表现人类生活中，即是人道。就人道说，“天下之至精”即人之性，“天下之至变”即人之情，“天下之至神”即人之心。所谓存心，就是依易道精研事物之义理及其变化的先兆，从而使人的性情不失其正。如果以心之神明为道，不去极深研几，认识自己的性和情，便不能像《周易》那样，通天下之志，成天下之务了。这里，罗氏以“神”为神速，就人心说，指思维的活动，有感而应，非常神速。但无论《周易》之神和人心之神，同“至精”和“至变”都有区别。至精是就义理说的，至神是就功用说的，故心性不能混同。他又论证说：

昔吾夫子赞易言性屡矣。曰乾道变化，各正性命；曰成之者性；曰圣人作易，以顺性命之理；曰穷理尽性以至于命。但详味此数言，性即理也，明矣。于心亦屡言之，曰圣人以此洗心，曰易其心而后语，曰能说诸心。夫心而曰洗，曰易，曰

说，洗心而曰以此。试详味此数语，谓心即理也，其可通乎？

（同上，卷下）

此是依《易传》中说的心和性的概念不同，论证心非理，亦非性，从而批评了陆象山的心即理说。他又论证说：

能通之妙，乃此心之神；而所通之理，是乃所谓道也。若认精神以为道，则错矣。易大传曰一阴一阳之谓道，又曰阴阳不测之谓神。道为实体，神为妙用，虽非判然二物，而实不容于相混，圣人所两言之也。（《困知记续》卷下）

他以“能通”解释心，以“所通”解释理或性，即以心之神为主观认识能力，以理或性为认识的对象。如其所说：“能思者心，所思而得者性之理也。”（《困知记》卷下）他认为，《系辞》文，一方面说“一阴一阳之谓道”，另一方面又说“阴阳不测之谓神，”即区分道和神。因为道乃阴阳二气化育万物的规律，而神乃阴阳二气化育万物的功能，前者为实体，后者为妙用，不可混同。就人道说，人心之神，属于妙用，其性之理属于实体，二者也不应混同。可以看出，其辨别心和性，实际上是区分心和理。其目的在于说明道或理具有客观的规律性，不出于人之心，也不依赖于人之神明。如其论阴阳变易说：“窃惟天地之化，消息盈虚而已，其妙虽不可测，而理则有常。圣人裁成之云，亦惟因其时，顺其理，为之节度，以遂生人之利，非能有所损益也。”（《困知记》卷下）此是说，事物之盈虚消长，有其客观规律性，即“理则有常”。泰卦《象》说的“以财成天地之道”，是说圣人因其盈虚消长之理，而为之节度，以利于人类生活，但对盈虚消长的法则，不能有所损益。他认为，《系辞》说的“范围天地之化而不过”，亦应作如此理解。关于道，他还说：“夫法者，道之别名。凡事没不有法，苟得其法，即为合理，是即道也。”（同上）此以法则为道，如搬木得法，即合乎道。所以又说：“夫道固无所不在，必其合乎

义理而无私，乃可为道。”（同上）“无私”，谓无主观之见，使行为符合客观法则。由此得出结论说：“道乃天地万物公共之理，非有我之所得私。圣贤经书，明若日星，何尝有一言，以道为吾，为我？惟释氏妄诞，乃曰天上天下，惟我独尊。”（同上）罗氏对道和理的理解，同其易学观是分不开的。其所谓“天地万物公共之理”，指阴阳变易的法则，即一阴一阳之道，如其所说：“天地之化，人物之生，典礼之彰，鬼神之神，古今之运，死生之变，吉凶悔吝之应，其说殆不可胜穷，一言以蔽之曰一阴一阳之谓道。”（同上，卷上）在罗氏看来，阴阳变易之理，是不依人心而转移的，物性和人性都来于此理，所以不能以人心为性，以心为理。这正是理学派和心学派的易学分歧之一。罗氏的心性之辨，虽来于程朱理学，但他认为阴阳变易之理依赖于阴阳二气，事物之理依赖于个体事物；其所谓道和理，又不同于程朱观点。因而其所提出的心性和心理之辨，可以说是区别了主观和客观，具有唯物主义的意义。

据此，他尖锐地批评了心学派的本体论。其评陆象山的心学说：“象山之教学者，顾以为此心但存，则此理自明……苟学而不思，此理终无由而得。凡其当如此，自如此者，虽或有出于灵觉之妙，而轻重长短，类皆无所取中，非过焉，斯不及矣。遂乃执灵觉以为至道，谓非禅学而何？”（同上，卷下）按陆氏以《周易》讲的中道，基于人心，所以说“此心但存，此理自明”，无须学习和思考。罗氏认为，心的作用，在于思考性之理，能思其理，方能使行为合乎中道，否则单凭灵觉之妙用，不极深研几，其所思所为，非过即不及。不区别心和性，即“执灵觉以为至道”，必然陷于禅学而不能自拔。此条，也是对陆氏以心为易说的批评。又其评论陈白沙说：

近世道学之倡，陈白沙不为无力，而学术之误亦恐自白沙始。

至无而动，至近而神，此白沙自得之妙也。愚前所谓徒见夫至神者，遂以为道在是矣，而深之不能极，而几之不能研，虽不为白沙而发，而白沙之病，正恐在此。（同上）

引白沙语，见《白沙子全集·复张东白内翰》。陈氏解释说：“知者，能知至无于至近，则无动而非神。”此是讲心学的修养方法。“至无”指心体处于虚静状态，“至近”指心内。“动”谓形于外，“神”谓精神，神妙不测。是说，人心本虚静，不受外物干扰，即是至道。但此种境界，不需积累，无需外求，即在心内，所谓“自我得之”（同上）。罗氏指出，此是以心之神明为道，违背《系辞》文区别神和道的宗旨。又其评湛若水说：

新泉问辨录有云：不若大其心，包天地万物而与之一体，则夫一念之发，以至天下之物，无不在内。此非余之所敢知也。夫程子所谓仁者浑然与物同体，乃其理之自然。今欲大其心以包之，则是出于人为，非所以为自然之理矣。如此体认，其于道也，不亦远乎？（《困知记续》三）

引湛氏语，见《甘泉先生文集》卷八。湛氏亦以心为易（见后）。认为易道根于人心，故大其心，则能包容天地万物，从而与万物融为一体。所以说一念发动，天下事物皆在其中。此是发挥大程的人可以包天和天人一本说。而罗氏则将大程说的“仁者与天地万物同体”这一命题，解释为“自然之理”，即人与万物同出于一理，本于天道自然。如其所说：“盈天地之间者，惟万物，人固万物中一物尔。乾道变化，各正性命，人犹物也，我犹人也，其理容有二哉！”（《困知记》卷上）又如其所说：“天之道，莫非自然。人之道皆是当然。凡其所当然者，皆其自然不可违者也……是之谓天人一理。”（同上）此是说，人道本于天道，故“仁者与天地万物为一体”。显然，此是依小程义，解释程颢的命题。其所以如此解释，在于区别人心和天道，人为和自然，从而反对湛氏的心

本论。他评论湛氏的错误说：“易大传曰一阴一阳之谓道，又曰阴阳不测之谓神。……今乃认不测之神以为天理，若所谓道者，果何物邪？”（《困知记·附录·答湛甘泉大司马》）湛若水以阴阳不测之神即人心之神，从而导出良知即天理的结论。罗氏的质问即就此而发的。

杨简乃心学派易学的代表。罗氏从别心性出发，于《困知记》中，又以大量笔墨，批判了杨氏《己易》中的心本论。他依其易学哲学，从天人关系，理一分殊的角度，谴责了《己易》即以己心为易的谬误。从而在同心学派的易学哲学的斗争中作出了贡献。其评《己易》说：“慈湖之志于道，不为不笃，然终蔽于所见，直以虚灵知觉为道心，夫安得不谬乎！集中己易一篇，乃其最所用意，以诱进学徒者。袞袞数千言……究其指归，不出乎虚灵知觉而已。于四圣之易，绝不相干。”（《困知记续》卷下）“道心”，按罗氏的观点，指性之理，认为《己易》的中心思想是以知觉灵明之心为性，其解易同《周易》经传，毫不相干。罗氏此论，可谓击中心学派易学的要害。又评论说：“阅斯集者，但看得此篇破时，譬之破竹，余皆迎刃而解矣。”（同上）其将杨氏的易学哲学看成是其心学体系的核心，也是有眼力的。他指出，杨简以心为性，即以心为道或为理，其结果必然导致人心为自然立法的结论。他说：“盖其言有云：其心通者，洞见天地人物皆在吾性量之中，而天地万物之变化皆吾性之变化……此等言语，不谓之以心法起灭天地，谓之何哉！”（同上）“以心法起灭天地”，语本张载对佛教哲学的批判。罗氏认为，杨氏《己易》的宗旨，同佛学一样，“以心法起灭天地。”因此，他着重辩论了人心同天地万物的关系，即天人关系问题。他说：

天地人物止是一理。然而语天道则曰阴阳，语地道则曰刚柔，语人道则曰仁义，何也？盖其分既殊，其为道也自不容于无

别。然则鸟兽草木之为物，亦云庶矣，欲名其道，夫岂可以一言尽乎？大抵性与命同，道以形异，必明乎异同之际，斯可以尽天地人物之理。（同上，卷上）

此是解释《说卦》文，认为天地和人类，既有同一性，又有差异性，此即“理一而分殊”。理一，指天地万物和人类皆出于太极，皆受阴阳气化的规律支配，此即“性与命同”；分殊，指天地人物成形后，因其形体之不同，又各有自己遵循的法则，此即“道以形异。”罗氏认为研究天地人物之理，必须明同异。所谓明同异，首先要明其异，而后方能见其同。他说：“天人物我之分明，始于言理一。不然，第承用旧闻而已。”（《困知记》卷上）是说，关于理一分殊的理解，不能因袭旧说，如朱熹说，即先明理一，后讲分殊。他又说：

盖通天地人物，其理本一，而其分则殊。必有以察乎其分之殊，然后理之一者可见。必有见矣，必从而固守之，然后应酬之际，无或差谬，此博约所以为吾儒之实学也。”（《困知记续》卷下）

罗氏此说，强调研究事物之理，应从分殊处下手，否则，谈理一，就如同禅宗那样，以虚空旷荡的境界为理一。他认为，讲天人关系，必须遵守这条原则。据此，他批判杨简的《己易》说：

愚尝谓人心之体即天之体，本来一物。但其主于我者谓之心，非臆说也，乃实见也。若谓其心通者，洞见天地人物皆在吾性量之中，而此心可以范围天地，则是以心大而天地小矣。是以天地为有限量矣。本欲其一，反成二物，谓之知道可乎？易有太极，是生两仪，乃统体之太极。乾道变化，各正性命，则物物各具一太极矣。其所以太极则一而分则殊。惟其分殊，故其用亦别。若谓天地人物之变化皆吾心之变化，而以发育万物归之吾心，是不知有分之殊矣。既不知分之殊，又恶可语

夫理之一哉！（同上）

是说，人心和天地同出于太极，此为理一。但人体形成后，其禀有的理气又有其特点，即人有自我意识，即人心。此心与人的形体相结合，乃天地万物中之物，是有限量的实体，故心不可能范围天地，亦不可能具有天地万物，否则，“是心大而天地小矣”。违背理一分殊的规律。下文，则引述朱熹的太极观，说明理一分殊乃宇宙的基本法则，其理解与薛瑄同。是说，由于物物各有一太极，其分则殊，不仅其实体不同，其功用亦有别。所以天地人物之变化不可能出于吾心，人心不可能发育万物。他认为，杨氏易学的根本错误是“不知有分之殊”。他接着评论说：

盖发育万物，自是造化之功用，人何与焉。……况天地之变化，万古自如，人心之变化，与生俱生，则亦与生俱尽。谓其常住不灭，无是理也。慈湖误矣，藐然数尺之躯，乃欲私造化为己物，何其不知量哉！（同上）

“造化之功用”，指气化之功能，即阴阳不测之神。认为发育万物出于气化，非人力所能参与。而且人心作为人体的一方面，总是随形体而生灭。同天地相比，天地之变化，万古常存，而人心总是要消灭的。所以此渺小之人心不可能造化天地万物。这样，就有力地驳斥了杨简的人心造化万物的心本论。最后一句，深刻地揭露了主观唯心主义者的狂妄。罗氏于《困知记》中，还依据其心性学说批判了佛教禅学的唯心论，并且指出杨简的心学命题来于佛教经典。因此，他又斥责杨简为“圣门之罪人”（同上）。

罗氏对杨简《己易》的批判，在易学史和哲学史上都有其重要意义。就易学史说，杨简的易学乃宋明时期心学派的代表。明代心学的倡导者和发扬者，如王守仁、湛若水、王畿等人，其论易理，都受了杨简说的影响。罗氏对杨简的批评，也是对明代心学派易学观的批评，反映了明代义理学派内部两种思维路线的斗

争。就哲学史说，罗氏对杨简易学哲学的批评，也是对心学派本体论的否定。值得注意的是，他依据朱熹的理一分殊说，考查了天人关系，从而批评了心学派的天人一本说。罗氏继承宋学的传统，同样讲天人一理或天人合一。但他实际上继承的是程颢和张载的天人观，即天和人，既有同一性，又有差异性，所谓“天人一理而其分不同”（《困知记》卷上）。就同一性说，认为不是天合于人，而是人合于天，将天道或天理置于第一位。就差异性，认为人作为万物中之一物，其特点是有意识，此即心之神明，而心之神明又依赖于人的形体，其作用只在于认识客观事物的规律，如其所说“能思者心，所思而得者，性之理也”。因而人心不可能造化世界及其规律。他说：“以其分之殊，故天之所为，有非人所能为者；人之所为，有非物所能为者。”（《困知记·附录·又答欧阳少司成崇一》）此种天人观，既看到天人之间的共同点，即皆为气化的产物，同时又看到天和人的差别。就其所讲的差别看，实际上是区别主体和客体，以客观独立于主体而存在。这是一种唯物主义的天人观，也是罗氏运用理一分殊这一理论思维观察世界所取得的积极成果。罗氏的论点又一次表明，同样讲天人一理，或天人合一，却存在着两条不同的路线。还表明，宋明哲学史上的天人之辩，同易学哲学发展的历史是分不开的。但罗氏对此问题的论述，也有其弱点。他在同心学派辩论时，常引程颢的天人一本说，作为自己立论的依据。其实，是以小程的观点，解释大程的命题。如程颢解释《系辞》，“范围天地之化而不过”说：“模范出一天地尔，非在外也。”显然，此是以人心可以规范天地之化育，人可以包天，讲其天人一本。可是罗氏却理解为，“如此即是与天道吻合之意，所谓不过者，在圣人”（《困知记》卷下）。此种解释，是取程颢义。这是因为他推崇程颢的道器观，从而不愿公开批评其天人一本说。可是，心学派的本体论，出于程颢的天人观，

后被杨简和湛若水等人继承来，作为其立论的依据。罗氏在天人问题上不区分二程的观点，结果又为心学派维护自己的观点保留了余地。这不能不说是一种失误。罗氏区分心和性，在明代哲学史上也引起长期的争论。如黄宗羲评论说：“先生之论心性，颇与其论理气自相矛盾。夫在天为气者，在人为心；在天为理者，在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异也。”（《明儒学案·罗整庵学案》）黄氏在心性问题上，拥护心学的观点，故有此论。但罗氏并不以心为气，而是以心为气的功能或作用，其表现在人的形体上，成为人的认识能力。就此而言，心性仍有区别。罗氏的论点，还是难以反驳的。

（4）论格物穷理

心学派提出的“心即理”这一命题，就认识论说，主张求理于内心，反对心外求理。王守仁则提出格物即格心说和致良知说，解释格物穷理，所谓“物理不外于吾心，外吾心而求物理，无物理矣”（《传习录》中）。又说：“若鄙人所谓致知格物者，致吾心良知于事事物物也。吾心之良知即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理也。”（同上）罗钦顺在同王守仁心学一派的辩论中，又尖锐地批评了这种格物穷理说。他立论的根据，也是基于其易学哲学。他解释《说卦》文“穷理尽性以至于命”说：

人之有心，固然亦是一物，然专以格物为格此心则不可。说卦传曰：观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。后两句，皆主卦爻而言。穷理云者，即卦爻而穷之也。盖一卦有一卦之理，一爻一爻之理，皆可当穷。穷到极处，却止是一理。此理在人则谓之性，在天则谓之命。心也者，人之神明而理之存主处也。岂可谓心即理而以穷理为穷此心哉！（《困知记·附录·答元恕弟》）

罗氏认为，《说卦》说的“穷理”，指穷一卦一爻之理，穷至极处，便发现天地万物皆出于阴阳之理。此理在人便是性。心作为人的神明，在于认识和存住此理。故心自身非理，穷理是穷卦爻象和事物之理，不是如王守仁说的“致吾心良知之天理。”格物是就卦爻象和事物上穷理，不是格心。可以看出，罗氏论格物穷理同其心性之辨是联系在一起。他又说：

乾道变化，各正性命，此天理之在万物者也。吾夫子赞易明言天地万物之理以示人。故有志于学者，须就天地万物上讲求其理，若何谓之纯粹精，若何谓之各正。人固万物中一物尔。须灼然见得此理之在天地者，与其在人心者无二；在人心者与其在鸟兽草木金石者无二……方可谓之物格知至，方可谓之知性知天。不然，只是揣摩臆度而已。（《困知记·附录·又答欧阳少司成崇一》）

“纯粹精”，指《文言》文所说“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也”。罗氏认为，“纯粹精”乃“天理之本然”。“各正性命”，谓万物各自禀受此天理而成为自己的性和命。所以学易的人，要于天地万物上求其理。通过考查天地万物和人心所有之理，便能通晓贯通于自然界和人类社会中的太极之理。如此，方谓物格而知至，知性而知天。否则，其所穷之理，只是主观的猜测。意思是，心学派舍天地万物而穷理，即求理于内心，其所穷之理，不是天理，而是主观的意念。罗氏此说表明，穷理的前提是格物，不是格心。因为天理存于事物之中，物物有一太极，穷理须先从分殊处下手，所以必须格物。他说：

仆言理一分殊最尽，只是说道体。又尝言所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有见乎理之一，方是下学功夫。举分殊则事物不待言矣。（《困知记·附录·答林次崖第二书》）

是说，于分殊上体认理一，方为格物。据此，他批评王守仁说：

凡吾之有此身，与夫万物之为万物，孰非出于乾坤？其理固皆乾坤之理也。自我而观，物固物也。以理观之，我亦物也，浑然一致而已，夫何分于内外乎？所贵乎格物者，正欲即其分之殊，而有见乎理之一，无彼无此，无欠无余，而实有统会，夫然后谓之知至。（《困知记·附录·与王阳明书》）

此是说，万物和人类皆资乾坤二元即阴阳二气而生成，所以皆具乾坤之理。就此而言，物我并无不同，此即“浑然一致”。格物所以可贵，在就人物之分殊处，考察理之一，然后方谓知至。所以《大学》说“致知在格物”，而不说“格物在致知”。而王守仁则颠倒过来，以致良知于事事物物，事物各得其理为格物，鼓吹格物在致知。而其所谓致知，又是所谓“正心”，更非《大学》本义。他进而批评王学的正心说：“试以吾意着于川之流，鸢之飞，鱼之跃，若之何正其不正以归于正耶！”（同上）是说，改正心中的念头，不可能改变事物运动的规律。总之，罗氏认为，由于王学不懂得理一分殊，不懂得心性之别，在认识论上也就不懂得《大学》说的“致知在格物”的意义，从而以良知为天理，以格物为格心，走上了心内求理的道路。

据此，他又批评心学派倡导的“简易”之学说：“易简而天下之理得，乃成德之事。若夫学者之事，则博学、审问、慎思、明辨、笃行，废一不可。循此五者以进，所以求至于易简也。苟厌夫学问之烦，而欲径达于易简之域，是岂所谓易简哉！”（《困知录》卷上）他以道问学为尊德性的前提，也是对心学派的修养方法的否定。

在明代心学兴起的时期，罗氏对其格物致知说的批评，虽然本于程朱的格物穷理说，但因受其易学哲学的影响，以穷理为穷一卦一爻之理，进而穷尽阴阳之理，强调从分殊处求其理一，从而导出即天地万物而求天理的结论。就其反对以心为理和主张心

外求理说，其格物穷理说具有唯物主义的因素。罗氏所以强调即物而穷理，因为他所追求的天理乃其易学哲学说的阴阳变易之理或太极之理，指阴阳二气变易的法则，而不是像心学派，特别是王学所追求的作为伦理规范的君臣父子之理。这也是罗氏格物穷理说的特征之一。此种穷理说对后来的唯物主义，特别是自然科学家倡导的格物穷理说起了一定的影响。但就心和理的关系说，罗氏并没有摆脱朱熹说的影响。他仍认为，人心生来也具有性命之理，心中之理同事物之理本来一致。他说：“或疑所通之理为道，则道乃在乎事物而不在吾心。殊不知事物之理，与吾心之理一而已矣。不然，何谓一以贯之，何谓合内外之道？”（《困知记续》下）意思是说，阴阳之理，人生来就有，藏于心中，此理同心外之理本来是一回事，此即《中庸》说的“合内外之道”。这又发挥了朱熹的“理得天而具于心”的观点。此种观点，就其本体论说，主天人一理；但就认识论说，则认为理作为认识的对象，亦存于心中，结果承认了心的认识亦是反省内心之理。这一观点，便同前面讲的心外求理的格物说不一致了，是难以同心学派的观点划清界限的。这是因为，“心即理”和“理具于心”，此二说虽有差别，但就其理论思维的实质说，都背离了反映论。罗氏的格物穷理说，力图区别主观和客观，但由于受了程朱理学的“性即理”的影响，不能区分作为客观规律的理和作为观念的理的差别，从而造成其哲学体系的一大缺点。就其易学哲学说，他认为太极作为理一，其分殊，或为天道阴阳，或为地道刚柔，或为人道仁义，从而把仁义道德看成是人类生来具有的品质。如其所说：“天理通天地人物而言，易所谓性命之理也。仁字专就人身而言，易所谓立人之道曰仁与义也。盖天地人物原无二理。故此理之在人心者，自与天地万物相为流通，是之谓仁。”（《困知记·附录·又答刘貳守焕吾》）此种天赋道德论，终于使他承认了理具于心说，

又陷入了客观唯心主义。

四 王廷相的易学哲学（附何塘《阴阳管见》）

王廷相是明代气学派的代表人物。其对《周易》经传，亦无专门注释，但其哲学同其易学也有密切关系。就易学史说，他是明代义理学派反对象数之学的代表，对图书之学和邵雍数学都持否定态度。就其易学哲学说，王氏主太极元气说，并以元气解释张载的太虚之气，作为批判理本论的武器。他是一位气一元论者，同何塘的两元论展开了大辩论。他对自然科学知识颇感兴趣，也是一位天文学家。其为学重观察和实际经验，对怪诞幽玄和神秘主义思潮十分反感。他也是一位无神论者。其对《周易》的理解，就是从这一立场出发的。其著作有《王氏家藏集》，附有《慎言》《雅述》和《内台集》。本节以其哲学著作《慎言》《雅述》为主，结合其它有关文章，谈谈其易学哲学的内容。本节所引资料，据中华书局《王廷相哲学选集》本。

（1）评象数之学

王氏对《周易》经文的解释，大抵主取义说。如其释乾卦卦辞“元亨利贞”说：“元亨利贞，易谓大通而利正也。”此是依朱熹义。关于《周易》的性质，他说：“事变万殊，圣人乃时措。易即时措之道，随时变易，无有穷已，故曰生生之谓易。”（《慎言·见闻》）此是发挥程颐的“随时变易以从道”说，认为《周易》是讲变化的，易道即随事物的变化而采取不同的措施，处理人事之得失。其对“生生之谓易”的解释，亦取程氏义。因此，他竭力反对占术。他说：“程子曰：古之卜筮，将以决疑也。今之卜筮则不然，计其命之穷通，校其身之达否而已。噫，亦惑矣！”（《雅述》上）此是引程颐语，以算命为迷惑。其所以反对占术，是因为他对两汉以来流行的占候之术、风水、算命、谶纬等迷信，

皆执否定的态度。他评论说：“阴阳家之足以知天也，五行家之足以知命也，术数家之足以知人也，皆圣道之蠹贼也。世之惑也久矣，安得推明孔氏之学而与之共学乎？”（《慎言·见闻》）他所以不信占术，因为此类迷信，既不合事实，又违背理性。他说：“学者于道，贵精心以察之，验诸天人，参诸事会，务得其实而行之，所谓自得也已。使不运吾之权度，逐逐焉，惟前言之是信，几于拾果核而喷之者也，能知味也乎哉！”（同上）是说，一切言论都要以实际经验和理智来检验，不能盲从。据此，他批评宋易象数之学说：

嗟乎！易自邵朱以来，如先天、后天、河洛、五行，任意附入者已多，及求诸六十四卦，何曾具此？后学自少至老，读其遗文，迷而不省。又为衍其余说，日胶月固而不可解，使四易之圣，杂以异端之说，悲哉！（《内台集·答何柏斋造化论》）

是说，图书之学和先后天之学，邵雍倡其先，朱熹述其后，无非是推衍易纬和道教的异说，与四圣之易背道而驰。王氏对象数之学总的批评，有一个特点，即将象数之学纳入两汉以来的神秘主义系统。此种易学观，正是其无神论的立场在易学中的表现，同宋代叶适的易说是一致的。

自元明以来，由于朱熹的《周易本义》被官方定为科举考试的教科书，学术界很少有人敢于否定邵雍的先天图式。而王廷相则尖锐地抨击了邵氏的先天图。他说：

康节先天图乃揆排阴阳卦画为之，但知易者，皆可能也，何有精造玄诣寓其间！细推六十四卦，皆各自据卦义为说，复相对待为次，与图了无相涉。未有图之先，易道不见其不明而少；图既出之后，易道不见其明而多。朱子乃的然信之，遂牵强附入系辞，岂非惑耶！（《雅述》下）

“牵强附人系辞”，指朱熹于《本义》中以邵氏先天卦序图解释《系辞下》中“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣”句。此是说，邵氏先天图只是讲卦画过程或六十四卦的结构，所谓“挨排阴阳卦画”，并无深奥义理。至于《周易》六十四卦，各卦皆主取义说，即取卦名之义。其排列顺序皆相对待，即孔疏所说“非复即变”，“二二相偶”，与邵氏先天卦序，所谓乾一兑二离三震四巽五等，毫无关系。朱熹据邵氏说解释《系辞》文，完全是牵强附会。他接着又说：

濂溪太极之论，本乎易有太极而言，非杜撰也，但一无字稍异耳。盖卓乎先天之义，造化之本，虽天地，日月，四时犹在其后。朱子乃曰太极不如先天之大，何耶！据先天图论之，有阴阳，有天地，有四时，有象数，皆太极已形之余，而谓之先天，何居？义不符名，率然标取，学者迷而不察，岂不可哀！或曰图乃方士炼气之术，托易而作，与参同契类，无乃其然乎！（同上）

引朱子语，指先天六十四卦圆图，其中心为太极，故太极不如先天之大，见《易学启蒙》。王氏认为，周敦颐论太极，以其为无极则不妥，但尚本于《系辞》文。按《系辞》和周氏太极说，太极为造化之本原，天地日月，四时，在太极之后，太极具有先天之义。可是，邵氏的先天图，具有阴阳，天地，四时和象数，此乃太极已成有形之物，称其为先天，已是“义不符名”，而朱熹据先天图论太极，更是错上加错。先天图乃道教《参同契》一类的东西，非《周易》经传本义。王氏进一步解释说：

天者，太极已形也。形则象数具而八卦章矣。先于天者太虚之气尔，无形也，无象与数也，故曰太极，伏羲之画，谓无象得乎哉！命之先天，何居？或曰仲尼已言之。曰乾文之言，天与人相先后也，逾远矣。（《雅述》上）

其以太极为太虚之气，取张载说。认为此太虚之气即是先天，此先天之气，既无形，亦无象和数。而伏羲所画之卦象，已具象和数，故不能再称其为先天，如邵雍的伏羲先天卦序图。至于乾卦《文言》所说的先天和后天，是就天和人关系说的，与邵氏的先天图说，并无直接关系。王氏上述所论，皆取“先天”为先于天地而有之义，或先于象数之义。此说同邵雍说并不尽同。但道教的先天太极图，其所谓先天，确乎含有先天地而有之义。王氏据此，驳斥邵雍的先天说不能自圆其说，也是对道教易学的一种否定。他以象数为太极之已形者，即以象数为气之成形者。因此，王氏又讨论了气、象、数三者的关系。其在《慎言·道体》中说：“象者气之成，数者象之积。”是说，有气方有象，有象方有数，置气于第一位。据此，他驳斥邵雍以数决定事物之变易的过程说：

天地道化不齐，故教有奇偶之变，自然之则也。太极也，君也，父也，不可以二者也。天地也，牝牡也，昼夜也，不可以三者也。三才不可以四，四时不可以五，五行不可以六。故曰物不齐，物之情也。……邵子于天地人物之道，必以四而分之，胶固矣。异于造化万有不齐之性，戾于圣人物各付物之心，牵合傅会，举一而废百者矣。（《慎言·五行》）

“道化”，指气化。他认为，天地万物，其类不同，其数的规定性亦因之而异，此是出于气化之不齐。如太极、君、父，其数为一；天地，阴阳，牝牡等，其数为二；三才为三，四时为四，五行为五。可是，邵雍将天地万物皆纳入其四分法中，违背了气化不齐的规律。气化不齐说，本于程颐。其又批评邵雍说：

或问：天开于子，地闢于丑，人生于寅，必待一万八百年，有诸？王子曰：生成固有序矣，数何居若是，又何齐若是？岂非以十二辰之数而强附之耶？地闢，物既生之，陆也草木昆虫，水也蛟螭鱼鳖，人亦类也，与俱生矣。盖气化之不容已

如此，安能若是久乎？（同上）

“王子”，王廷相自称。此是批评邵雍的一元消长之数。一万八百年，指一元十二会，每会之间，相差一万八百年。王氏认为，天地万物的形成，本有其次序。但邵雍依其数学法则断定从开天辟地到人类诞生，其相隔皆为一万八百年，如此整齐，实际上是违背气化的规律。邵氏此说，无非是出于一日十二时辰的推衍。王氏认为，人类同动植物同时而生，这是出于元气有种说（见后）。以上，是依其气化不齐的法则，驳斥了邵氏数学中机械论的观点。

不仅如此，王氏还研究了数和理的关系，进一步否定了邵氏易学中的数本论。其论易数说：“易卦不言数，惟大传有大衍之数五十之说，盖以蓍求卦之数也。”（《雅述》上）是说，《周易》经传中言数者，仅见于《系辞》大衍章，所论大衍之数五十，其用四十有九，只意味着揲蓍求卦之数，别无它意。至于唐一行制定大衍历，只是“假易以重其历”（同上），与易数并无实际关系。就易数和历数说，易数出于人为，历数基于天运，前者用来求卦，后来用来计算天体运行周期。易数不能决定人事之吉凶，历数亦不能规范天体运行之轨道。他说：

得卦由数，吉凶在卦而不在数，又况吉凶本之人事乎？得天由数，离合在天不在数，又况离合出于数外乎？是数者，求卦求天之死法具耳。学者不探其原，弃理以从数，执数以明义，于事无实，于道有乖，殊失圣人之旨矣。（同上）

“离合”，指日月和五星之会合或分离。此是说，易数或卦数并不能决定人事之吉凶，因为吉凶本于人事。历数并不能决定天体之离合，因为其离合本于天运。易数和历数只是求卦和求天的死法即计算的方式，其所表示的是事物之理。可是象数学派则以数为理，即“弃理以从数，执数以明义”，是与事实相违的。王氏此论，不仅针对汉易卦气说中的数学观，也是对邵雍数学的一种否定。所

以他进而批评邵雍说：

易虽有数，圣人不论数而论理，要诸尽人事耳，故曰得其义则象数在其中。自邵子以数论天地人物之变，弃人伦而尚定命，以故后学论数纷纭，废置人事，别为异端，害道甚矣。

（同上）

“得其义则象数在其中”，乃引程颐语。在王廷相看来，邵雍虽言“理数”，实际上是以数为理，其结果是论数而不论理，以数推测天地人物变化的趋向，一切听任数的安排，所谓“弃人伦而尚定命”，必然流为宿命论。可以看出，王氏关于气、象、理、数关系的论述，以气为本，以象为气之成，以理为气之具（见后），以数为象和理的表现形式和计算的方法。总之，不以数为事物的要素和规律，从而打击了易学哲学中以数为世界本原的形上学。

王氏对象数之学的批评，还表现在对图书之学的评论中。他着重批评了其中的五行观。按《易学启蒙》，以五行相生解释河图，以五行相克解释洛书。王氏评论说：“五行生克出自异端邪术，古今大惑，莫甚于此。”（《内台集·答顾华玉杂论》）因为古人说的五行，只表示水火木金土乃人类生活所依赖的物质资料，并无其它意义。他说：“夫五行、六府，古昔先王取以论证，不过重民用耳。逮夫末世，圣王不作，正道湮塞，处士横议，怪诞纷起，始有以五行傅会于脏腑者矣，始有傅会于四时者矣，始有傅会于星纬地理者矣！下至于唐，始傅会于生命之术矣。再及于宋，则傅会于阴阳造化矣！”（同上）此是以五行为五材，从而批评了汉朝以来天文气象学、医学、地理学以及哲学中的五行说。他有《五行四时辩》一文，不赞成以五行配四时。他说：“今之言五行者，必曰四时各主之，亦非也。春止为木，则水火土金之气孰绝灭之乎？秋止为金，则水火土木之气孰停留之乎？土惟旺于四季，则余月之气孰把持而不使之运乎？又安有今日为木，明日为火，又

明日为土，为金，为木乎？秦汉以来，鄙儒牵合附会之论类如此。”（《内台集》）是说，以五行配四时，某一行当令时，其它四行并未因而断绝和停顿。以五行相生的顺序解释四时之运行，如同今天为木，明天为火一样，更是牵强附会。其《慎言》中有《五行》一篇，其中批评《礼记·礼运》中“播五行于四时，和而后月生也”说：“嗟乎！月之生与月之盈缺，由于日之远近为之，与五行之播何涉乎？以其实言之，日月往来，乃成四时。今日而后月生，是四时生月矣，可乎？五行家之谬论，类如此。”是说，四时和顺，同月光初明，并无必然联系。相反，月有进退，方有四时寒暑之分。以上是依其所理解的天文学知识，否定了卦气说中的五行说。他认为此种五行说，出于纬书。他说：“五行生克之说，如于讖纬托经，求信其术，终而儒者援纬以附于经，此天下之惑，固蔽而不可解矣。”（《慎言·君子》）王氏还辩论了五行的来源及其性能。孔疏解释《书·洪范》论五行之顺序说：“万物之本有生于无者，生于微，及其成形，亦以微著为渐。五行先后，亦以微著为次。五行之体，水最微为一，火渐著为二，木形实为三……”王氏评论说：

此附会洪范之说也。五行之性，火有气而无质，当作最先；水有质而不结，次之；土有体而不坚，再次之；木体坚而为化，再次之；金体固而不铄，当以为终。虽五行生成之序，亦不外此。孔氏说背矣。（《慎言·五行》）

王氏认为，五行生成之序，如果说是由微到著，其顺序应为火水土木金，因为就形质说，火为气最微，当居最先；金体最坚固，当居最后。此说虽是批评孔疏《周书·洪范》，实际上也是批评汉唐易学中的五行说。因为孔疏解释《洪范》文，曾引《系辞》“天数五，地数五”文，以《洪范》中的五行之序为易学中的五行生成之数。王氏的批评，则否定了天一生水，地二生火的程序，打击

了河洛之学的理论基础。但他并不否认五行之间存在着联系，其所反对的是五行家所规定的金生水，水生木等相生的程序。他说：

夫金乃水土与火三精凝结，化理最后。水则阴精所化，万物为质之本。五行家曰金生水，自今观之，厥类悬绝不侔，厥理颠倒失次，安有生水之理？夫木以火为气，以水为滋，以土为宅，此天然至道。五行家曰水生木，无土将附木于何所？水多火灭土绝，木且死矣，夫安能生？今谓水中生萍，恐非大观之论。（《内台集·答顾华玉杂论》）

是说，水土与火之精相凝结而为金，故金不能生水；木靠火水土三物而生，仅靠水，并不能生木。他认为五行之中，只有水火土方能生万物，而水火二气乃万物生成之本。其论五行说：

夫水火，元气之先化，水火具而后土生，有土则万物生而大化备矣。金木者，与人物同途也。谓五行、六府急于生民之用，可也，与水火并立而为生人物之本源，此则邪术小道之傅会也。（同上）

此是说，五行作为造化之本原，只有水火二气和土可以当之，木和金，来于水土，不能同水火并立为生物之本。按宋明以来的易学家和哲学家，从刘牧开始，无论是象数学派或义理学派，大都以五行为五种要素，解释万物的构成，五行获得了元素的涵义。而王廷相通过对五行的直观，认为金和木，乃水火二气和土的产物，不能为造化之本，就是说，不具备元素的内容，这在我国易学哲学史上和古代物理学史上是一大突破。关于物质元素，他只承认水火二气，而水火二气又基于阴阳二气，即元气，其它皆不足以言之。此种元素观，表明对物质形态的观测更加深入了。

易学中的象数之学，起于汉代的卦气说，即以阴阳二气之消长解说卦爻象的变化，进而以卦爻象的变化解释天文气象的变化。宋易中的象数之学，如刘牧的河洛之学，邵雍的先后天图式，也

是以新的形式，阐发阴阳二气消长说。而王廷相在同象数学派的论争中，则反对以阴阳二气消长说解释气候变化的规律。他说：“先儒谓阴阳二气自能消长，自能寒暑，此万古糊涂之论。原未尝仰观俯察，以运人心之灵，用体天地之化也。后之学者，随声附和，以为定论，此正可以太息者！”（《家藏集·答孟望之论慎言》）他认为气候之寒暖，不是由于阴阳二气的消长，而是出于地表距离太阳之远近。他论证说：

故仆平生见其日近极而暑，日远极而寒，故著为说曰：四时寒暑之机，由日之进退，气不得而专焉。意虽圣人复起不得而易，何也？曰，大火也，真阳之精也。人于木火，近之则热，况近真阳之火，有不热者乎？热则地脉开矣，生物畅矣，水泉达矣，雨泽行矣，津液通矣。孰谓非日之力乎？故日近而暑，日远而寒，理不过此。……以日月之行而得冬夏，则寒暑由日之运行致之矣，而又何疑乎！（同上）

他以太阳为热的泉源，以太阳运行（实际上指地球公转）距离地面之远近，解释一年气候的变化。这是接近科学的论点，从而打击了象数学派所依据的理论基础。

总之，王氏对象数之学的批评，有两个特点：一是从文献上考证象数和五行的本来意义，一是基于对物质现象的直接观察。从而以象数学派的基本命题和论点为牵强附会，违背《周易》经传文句的本义。此种学风，对明末清初黄宗炎、黄宗羲等人对象数之学的批评，起了一定的影响。但从王氏的批评中，可以看出，他比较忽视象数学派易学哲学中理论思维的积极因素，具有某种实证的和经验主义的偏向。他看到象数学派所提出的世界模式，有不符合经验的一面，但由此将其探讨世界普遍联系的思维也加以抛弃。他看到汉代以来的象数之学有同神秘主义相联系的一面，坚持了其无神论的立场，但由此将邵雍数学同占术等同起来，不肯

承认其哲学价值。他曾说：“儒者之为学，归于明道而已。使论得乎道真，虽纬说稗官亦可从信，况庄、列乎！使于道有背驰，虽程朱之论亦可以正而教之。斯言也，何论道不广若是。”（《内台集·太极辩》）然而其对象数学派的批评，没有持这种态度，这不能不说是一种门户偏见了。

（2）理气之辩

从易学哲学史看，王廷相热烈地辩论了理气关系问题。他是明代气论哲学的代表之一，其气论来于张载。他著有《横渠理气辩》，表明他是张载学说的阐发者。依张载说，他同程朱派的理本论展开了大辩论。前面谈到，就易学说，他认为，气、象、理、数四者，气为根本，在哲学上必然导出气为世界本原的结论。关于理气关系，他说：

气，物之原也；理，气之具也；器，气之成也。易曰形而上者为道，形而下者为器。然谓之形，以气言之矣。故曰神与性乃气所固有者，此也。（《慎言·道体》）

此段话是王廷相论理气关系的纲领，“故曰”以下语，引自张载《正蒙·乾称》：“气之性本虚而神，则神与性乃气所固有。”朱熹曾说：“理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。”（《文集·答黄道夫》）王廷相则将此说颠倒过来，以气为生物之本，以理为气之具。“具”，谓材质。理为气之具，是说，理乃气所具有的性能，故下文引张载语：“神与性乃气所固有。”其论形上和形下，以气之无形者为形而上，为道；气之成形者为形而下，为器，此即“谓之形，以气言之”。按此说法，理作为气的性能，无形体，故为道；气作为物之原，成为形体，故为器。无形之理和有形之物都不能脱离气。他说：

天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下造化之实体也。是故虚受乎气，非能生气也。理载于气，非能始气也。世

儒谓理能生气，即老氏道生天地矣。谓理可离气而论，是形性不相待而立，即佛氏以山河大地为病，而别有所谓真性矣，可乎不可乎！（同上）

“形性不相待而立”本于张载《正蒙·大和》。此是以气为造化之实体，以理为气造化万物的性能，以实体和性能不可分割的论点，驳斥了道家的虚生气说和理学家的理生气说。认为这两家的理论同佛家于山河大地之外别立真空本性是一路货色。为什么说气外无性，气外无理？他证论说：

人具形气而后性出焉。今日性与气合，是性别是一物，不从气出，人有生之后，各相来附合耳。此理然乎？人有生气则性存，无生气则性灭矣，一贯之道，不可离而论者也。如耳之能听，目之能视，心之能思，皆耳目心之固有者，无耳目，无心，则视听与思尚能存乎！（《雅述》）上

此是从人性论角度论证性或理依赖于气。“性与气合”，引朱熹语：“人之有生，性与气合而已。”王氏认为，朱熹此说，以理气结合解释人性，乃二元论的观点，即不以性或理为人之形气所固有，离气而言理。在王氏看来，人之生气形成人的生命，无生命则无人性，如其所说“是性也者，乃气之生理，一本之道也。”（《内台集·答薛君采论性书》）由于他主生之为性说，从而认为仁义礼智四德基于人的知觉运动，无人的生命和人心，亦无此性，如同无耳目则无视听，无心则无思虑一样。王氏此说的特点是，以实体和功能的关系，论证理依赖于气。此种论证，不仅限于人性问题，也出于其对自然物的理解。他说：

夫万物之生，气为理之本，理乃气之载，所谓有元气则有动静，有天地则有化育，有父子则有慈孝，有耳目则有聪明是也。非大观造化，默契道体者，恶足以识之？（《内台集·太极辨》）

此处，以元气为实体，以动静为其性能；以天地为实体，以化育为其功能；从而得出“气为理之本”的结论。这一结论同朱熹的理为气本说是对立的。王廷相还从道和气的关系，论证理依赖于气。他批评程朱派说：

老庄谓道生天地，宋儒谓天地之先只有此理，此乃改易面目立论耳，与老、庄之旨何殊！愚谓天地未生，只有元气，元气具，则造化人物之道理即此而在，故元气之上无物，无道，无理。（《雅述》上）

此是说，作为天地万物本原的道和理，即“造化人物之道理”，只存于元气之中，离开元气别无造化之道。他阐述说：“元气即道体。有虚即有气，有气即有道，气有变化是道有变化，气即道，道即气，不得以离合论者。或谓气有变，道一不变，是道自道，气自气，歧然二物，非一贯之妙也。”（同上）此是从变化的角度，论证道依赖于气。为什么说气变则道变？他解释说：

且夫道莫大于天地之化，日月星辰有薄食彗孛，雷霆风雨有震击飘忽，山川海渚有崩亏竭溢，草木昆虫有荣枯生化，群然变而不常矣，况人事之盛衰得丧杳无定端，乃谓道一而不变，得乎？气有常，有不常，则道有变有不变，一而不变，不足以该之也。（同上）

此处说的“道”，指气化以及万物变化的过程和方式。他认为气造化万物，有常和不常。常指气化万物，各有类型；不常指万物和人事又各按其类型而变易，如草木之荣枯，人事之盛衰等。因为万物之变易因气的变化而异，所以说气变则道变，世界上没有永恒不变的道。关于这一点，他又解释说：

天地之间，一气生生，而常而变，万有不齐，故气一则理一，气万则理万，世儒专言理一而遗理万，偏矣。天有天之理，地有地之理，人有人之理，物有物之理，幽有幽之理，明有明

之理，各各差别。统而言之，皆气之化，大德敦厚，本始一源也；分而言之，气有百昌，小德川流，各正性命也。若曰天乃天，吾心亦天；神乃神，吾心亦神；以之取喻可矣，即以人为天为神，则小大非伦，灵明各异，征诸实理，恐终不相类矣。（《雅述》上）

此处提出“气一则理一，气万则理万”，强调气有分殊，故理有分殊，从而批评了心学派以人之神为天之神的天人一本说。王氏还就神和气的关系，论证“道”非造化之本原。他说：

余尝以为元气之上无物，有元气即有元神，有元神即能运行而为阴阳，有阴阳则天地万物之性理备矣，非元气之外又有物以主宰之也。今日所以阴阳者道也，夫道也者，空虚无实之名也，何以能动静而为阴阳？（《内台集·答薛君采论性书》）

此处说的“元神”或“神”，取张载“一故神”义，指气运动变化的性能。认为气运行而分为阴阳，基于元气之神，但神作为阴阳二气之动因不在气之外，非如程颐说的“所以阴阳者道也”，即以道居于阴阳二气之上而主宰气的变化；而在气之中，如张载说的“神与性乃气所固有”。他解释说：“阴阳者气之体也，阖辟动静者性之能也。屈伸相感者机之由也。缊紲而化者，神之妙也。”（《慎言·道体》）总之，离气言神或言道，神和道则成了空洞的名词，不能说明阴阳二气变化的根源。由此得出结论说：“有形亦是气，无形亦是气，道寓其中矣。有形生气也，无形元气也。元气无息，故道亦无息。是故无形者，道之氏也；有形者，道之显也。”（《慎言·道体》）是说，道作为运动变化的过程或方式，即寓于气之中，元气是道的根抵，道是形气的表现方式，所以说“气为理之本，理为气之载。”

王廷相关于理气问题的辩论，同罗钦顺相比，其特点是以理

为气的性能，以气为造化之实体，以形体同其功能的关系，论证理依赖于气或理寓于气。他将气分为元气和形气，前者为本原之气，后者为成形之气即构成个体事物的气；认为理或道，既不脱离元气，又不脱离形气；进而论证气为世界的本原。他不以阴阳二气屈伸往来之转折处为理，如罗钦顺说，同其鄙视卦气说是分不开的。

王氏于理气辩中，还阐发了张载的气有聚散而无生灭的理论，驳斥了程朱派的气有生灭说。他说：

是故气有聚散，无灭息。雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也；得火之灼，复化而为烟。以形观之，若有有无之分矣，而气之出入于太虚者，初未尝减也。譬冰之于海矣，寒而为冰，聚也；融渐而为水，散也。其聚其散，冰固有有无也，而海之水无损焉。此气机开阖有无生死之说也。三才之实化极矣。（《慎言·道体》）

此是说，气化而为雨水，遇火炎则变为蒸气；气凝结而为草木，火烧则化为烟气。物体的形态虽有生灭，但构成其形体的气则出入于太空中，并未减损。如同海水凝聚而为冰，融化又为水，冰之形态有生灭，海水并无减损。气之变化有聚散，故物体之形态有生灭，形态虽有生灭，其气并无增减。天地人之变化皆遵循这一规律。此即“三才之实化极矣”。王氏此论，明确提出气不灭说，所谓“气之出入于太虚者，初未尝减也”，并以物体形态的转化论证气不灭，是对张载气论的阐发。关于个体事物的变化，他还说：“有聚气，有游气，游聚合，物以之而化，化则育，育则大，大则久，久则衰，衰则散，散则灭，而游聚之本未尝息焉？（同上）“游气”，指气之散开，游于太虚。是说个体事物的产生，由于气之凝聚，但其中又有游气成分，散开的性能，所以个体事物形成后，又经历变化的过程，由发育而壮大，由壮大而衰亡，形态虽

灭亡，但游聚之气并不息灭。即其所说：“气有翕聚，则形有萌蘖，而生化显矣；气有盛衰，则形有壮老，而始终著矣”。（同上）据此，他批评程朱派气有生灭而理无生灭说：

又曰：气之已散者，既散而无有矣，其根于理而日生者，固浩然而无穷。吁！此言也，窥测造化之不尽者矣。何以言之？气游于虚者也，理生于气者也，气虽有散，仍在两间，不能灭也。故曰万物不能不散而为太虚。理根于气，不能独存也。故曰神与性皆气所固有。（《内台集·横渠理气辩》）

“又曰”引朱熹说，“故曰”引张载语。此是说，气之无穷，不是由于其理日生气，而是气散归于太虚而不灭。理所以不能生气，因为理根于气，理不能自存。依此，他又从理事关系的角度，批评了程朱派的事有存亡而理无存亡的理本论。他说：

儒者曰：天地间万形皆有敝，惟理独不朽。此殆类痴言也。理无形质安得而朽！以其情实论之，揖让之，然后为伐放，伐放之后为篡夺，井田坏而阡陌成，封建罢而郡县设，行于前者不能行于后，宜于古者不能宜于今，理因时制宜，逝者皆刍狗矣，不亦朽敝乎哉！（《雅述》下）

他认为，不仅理根于气，理又因事而异。事存，其理存；事亡，其理亦亡。如政权转移的方式，经济、政治制度之变迁，都因时代的需要而变易，历史上无永恒不变之事，亦无永恒不朽之理。此处说的理，指治理国家和社会的原则，从而打击了朱熹所说道“自是亘古至今常在不灭”的命题。他提出的“理因时制宜”说，同其“易即时措之道”的观点也是联系在一起的。

王氏的理气之辩，还突出地表现于太极观中。他有《太极辩》一文，批评了朱熹的太极为理说。其论太极说“太极之说，始于易有太极之论。推极造化，不可名言，故曰太极。求其实，即天地未判之前，大始浑沌清虚之气是也”（《内台集·太极辩》）。

他以太极为造化之极限或根源，认为此极限即“太始浑沌清虚之气”。“太始浑沌”，取汉易中的太极元气说：“清虚之气，”取张载的“太虚之气”或清虚一大说。他解释说：

道体不可言无，生有有无。天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之天机也。有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所始，无所终之妙也。不可知其所至，故曰太极；不可以为象，故曰太虚。非曰阴阳之外有极有虚也。二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎？是故即其象，可称曰有；及其化，可称曰无。而造化之元机，实未尝泯。故曰道体不可言无。（《慎言·道体》）

“生有有无”，有，指天地万物；有无，指万物有生有死。“道体”，指太极本体。是说，太极作为宇宙的本体，并非虚无，乃天地来判时之元气。它含有阴阳二气，故称“元气混涵”。此气充满太虚即太空，清通而无象，故称太虚；无法知其极限，故称“太极”。当其阴阳二气相交感，万象显露，天地万物由此而生，可称为“有”；个体事物形成后，又由壮大而衰亡，可称为“无”。但太极之气作为造化之元机或实体，未尝消灭。所以道体不可言无。此即其所说：“元气之上无物，故曰太极，言推究于至极不可得而知。故论道体必以元气为始，故曰有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所终无所始之妙也。气为造化之宗枢，安得不谓之有。”（《内台集·答何柏斋造化论》）此是说，就其为造化之实体说，为元气；就元气充满无限的虚空说，为太虚；就其为世界的本原说，为太极；三者为一，故非虚无。关于太虚，他解释说：

两仪未判，太虚固气也。天地既生，中虚亦气也。是天地万物不越乎气机聚散而已。是故太虚无形，气之本体，清通而不可为象也。太虚氤氲，万物化醇，生生而不容以息也，其性命之本原乎！（《慎言·乾运》）



“造化自有人无”两句，指万物基于气的聚散，故其形体有生有灭，生为有，灭为无。此段文义有二：前半段是说，气聚而为有形之物，物体消亡后，其气又归于太虚，气则永恒不灭。所以太极作为天地未判前的实体，只能是元气或太虚之气。至于所谓理，乃气和万象的性能，未有天地前，依赖于元气；已有天地后，又依赖于天地万物，此即程颐说的“冲漠无朕，万象森然已具。”因为理非独立自存的实体，故其不能为太极。他将程氏语，解释为万象皆具备其理，即理在象中，非象在理中，以此反对朱熹的命题：“未有天地，毕竟是有此理”。总之，其以理依于气的观点，论证太极是气而不是理。后半段是说，若以太极为理，所谓太极动而生阳或静而生阴，乃不通之论。因为理非实体，即“理虚而无着者”，无发动之机括，不能动静，其自身又无形象，故不能产生阴阳二气。此是驳斥朱熹对周氏太极说的解释或朱熹的“推其本则太极生阴阳”的命题。王氏论点有二：一是运动的实体是气而不是理，动静乃气之性能，如其所说“阴阳者气之体也，阖辟动静者性之能也”（《慎言·道体》），故理自身不能运动。二是理非实体，无有种子，故不能生出阴阳二气，如其所说：“若曰气根于理而生，不知理是何物，有何种子，便能生气？”（《横渠理气辩》）关于后一论点，他提出元气种子说或太虚种子说，即太极种子说，认为太极作为实体本含有天地万物的种子，故为世界的本原。他阐述说：

有太虚之气，则有阴阳。有阴阳则万物之种一本皆具，随气之美恶大小而受化，虽天之所得亦然也。阴阳之精，一化而为水火，再化而为土，万物莫不藉以生之，而其种则本元气之固有，非水火土所得而专也。（《慎言·道体》）

此是说，太虚之气分为阴阳，阳气化为火，阴气化为水，水火又化为土，万物依土而生，但其种子为元气所固有。关于种子，他

说：“仆尝谓天地之间无非气之所成。有人有人之气，物有物之气，则人有人之种，物有物之种。如五金有五金之种，草木有草木之种，各各具足，不相凌犯，不相假借。”（《内台集·答顾华玉杂论》）是说，万物皆由气构成，但万物各有类型，总是以其类而相禅，不相假借，如人只生人，而不生马。这是因为万物禀有的气种不同，故其品类，性能，材质各不相同，而且永不改易。他说：“万物巨细刚柔，各异其材。声色臭味，各殊其性。阅乎古而不变者，气种之有定也。人不肖其父则肖其母，数世之后，必有与祖同其体貌者，气种之复其本也。”（《慎言·道体》）他依子孙容貌肖其父母和祖辈的遗传性，论证其气种有定说。据此，他认为，太极元气具备一切事物的种子，其化为阴阳二气和水火土，而气种即寓于其中，由是产生各种不同的物类，而理不具备气种，故不能生物。据此，他又批评了朱熹的物物各具一太极说。他说：

太极者，道化至极之名，无象无数，而万物莫不由之以生，实混沌未判之气也，故曰元气。儒者曰：太极散而为万物，万物各具一太极，斯言误矣。何也？元气化为万物，万物各受元气而生，有美恶，有偏全，或人或物，或大或小，万万不齐，谓之各得太极一气则可，谓之各具一太极则不可。太极元气混全之称，万物不过各具一支耳，虽水火大化犹涉一偏，而况乎于人乎？（《雅述》上）

是说，太极元气乃混全之称，它具备各种事物的种子，万物所禀之气，只是太极元气之一支，一个方面。可是，朱熹认为万物各具一整体太极，便抹煞了万物的种类差别。他以整体和部份的关系，驳斥了朱熹的理一分殊说。不仅如此，王氏还批评了《易纬·乾凿度》以太易为未见气的观点。他说：

天地未形，惟有太空，空即太虚，冲然元气。气不离虚，虚不离气，天地日月万形之种，皆备于内，一气氤氲萌蘖而万

有成质矣。是气也者，乃太虚固有之物，无所有而来，无所从而去者。今日未见气是太虚，有无气之时矣。其然岂其然乎？（同上）

是说，元气充满太空，既无开始，亦无终结，空间和元气不分离，而天地万物之种子又皆存于其中，宇宙中不存在没有气的虚空。以上所述，即王氏太极观的基本内容。

从易学哲学史看，其太极元气说，不同于以前者，有两点：其一，提出种子说，以元气具备万有的种子，故太极为世界的本原，其种子说本于朱熹：“且如天地间，人物草木禽兽，其生也没不有种，定不会无种子，白地生出一个物事，这个都是气。”（《语类》卷一）王氏加以引伸，以元气具有生物的种子，实际上将生物学中的物种说，加以推衍，同元气结合起来，以“气种”观念解释万有种类的不同，此是发前人之所未发。按此观点，从太极到天地万物，乃太极元气自身的展开，即是说，太极元气自身涵蕴天地万物的种子，其散开后，则成为天地万物。朱熹曾说：“总天地万物之理便是太极”，王氏则提出总天地万物之气种为太极，表现了理本论和气本论的对立。其二，他一方面以太极为宇宙的始基，即“天地未判之气”；另一方面又以太极为宇宙之全体，即“元气混全之称”。关于后一点，他说：“气者造化之本。有浑浑者，有生生者，皆道之体也。生则有灭，故有始有终。浑然者充塞宇宙，无迹无执。不见其始，安知其终？世儒止知气化，而不知气本，皆于道远。”（《慎言·道体》）“气化”，指物有生灭；“气本”，指元气无始无终，即“浑然者充塞宇宙”，此即以太极元气为宇宙之整体。按此观点，元气为整体，天地万物为个体，个体有生灭，而整体无生灭，总之，天地万物的生灭，无非是宇宙中太极元气之聚散而已。此说，不以太极元气为原初物质，如汉易的太极元气说，而是以张载的太虚即气说解释传统的元气说，从

而使太极元气具有本体论的意义，按张载的气论哲学，以气或太虚之气解释太极，不使用元气这一范畴，而王廷相阐发张载气论，则引入元气说，认为太虚之气即是天地未判之气或混沌未分之气，企图回答程朱对清虚一大说的指责，进而打击程朱派的理为太极说。以上两点，可以说是王廷相对以前气论哲学的阐发。

但元气这一概念，本质上属于宇宙发生论的范畴，王氏以此解释张载的太虚说，又使其太极观打上了宇宙论的烙印。正因为如此，其对程朱派理本论的批评，有些论点，未能击中其要害。如他以朱熹的“理生气”为母生子的关系，即先有理而后生出气来，从而质问说：“不知理是何物，有何种子，便能生气？”其实，程朱皆以理气为体用关系，其理生气说，意谓理为气本，非道家的道生一说。而王廷相却将理本论的体系同道家的无生有的体系视为同一类型，加以攻击。这表明王氏的气论哲学，还不能区分本体论和宇宙论。正因为如此，其理气观又具有自身无法克服的弱点。就理气关系说，他一方面说：“气为理之本，理乃气之载”，以理气为本末关系；另一方面又说：“气游虚者也，理生于气者也”，又以理气为母子关系，即先有气而后生理。前者为本体论的命题，后者则为宇宙论的命题，二者是难以统一的。后一命题意味着宇宙有一个时期，只有气而无理，无道。这又将理气关系加以割裂，借用王氏自己的话说：“是形性不相待而立”，同理本论相比，又倒向另一极端。黄宗羲评论王廷相的理气之辩说：“先生受病之原，在理字不甚分明。但知无气外之理，以为气一则理一，气万则理万，气聚则理聚，气散则理散，毕竟视理若一物，与气相附为有无。不知天地之间，只有气，更无理，所谓理者，以气自有条理，故立名耳。”（《明儒学案·诸儒学案》）又说：“宋儒言理能生气，亦只误认理为一物，先生非之，乃仍蹈其失乎！”（同上）黄氏此论，依罗钦顺说，评论王廷相的理气观，未免偏激，以至抹煞了

王氏气论同理学的对立。但王氏提出的“理生于气”的命题，确如黄氏所批评的，“毕竟视理若一物”。王氏以气为实体，以理为实体之功能或性质，认为功能总是物质或物体的功能，不能脱离实体而独立自存，这是正确的，从而打击了理本论。但由此认为，先有实体而后产生功能，又视功能为一物，便同理本论的思维路线划不清界限了。总之，王廷相将易学哲学中的理气之辩，引向实体和性能的辩论，在反对理本论的斗争中作出自己的贡献，但由于未能摆脱汉唐以来传统的元气观念的影响，终未能正确解决理气关系问题。这同其易学哲学不重视体用一原的理论思维是分不开的。

(3) 阴阳之辩

何塘即何柏斋，著有《阴阳管见》和《阴阳管见后语》，依邵雍先天卦横图，谈造化之道，同王廷相展开了辩论，王氏进行了答辩。双方往复辩论的文献，收入王氏《内台集》中。此文又称为《阴阳管见辩》。这场辩论是以阴阳问题为核心而展开的。何氏主阴阳二元论王氏主气一元论，以下先介绍一下何塘的论点。

何氏易学哲学来于邵雍的先天八卦次序图。他认为此图式不仅是画卦的程序，也是造化万物的图式。他解释说：

太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，此伏羲易象之本也。乾离皆生于阳，故谓天火为阳；坤坎皆生于阴，故谓地水为阴。乾变其初九为初六，则为巽，故谓风为天之为，盖天下交于阴也。坤变其六三为九三，则为艮，故谓山为地之为。坎变其初六为初九之，则为艮，故谓山为地之为，坎变其初六为初九，则为兑，水与阳交，则相和而为泽，故谓泽为水之为。坤艮离震相比，从其类也。（《阴阳管见》）

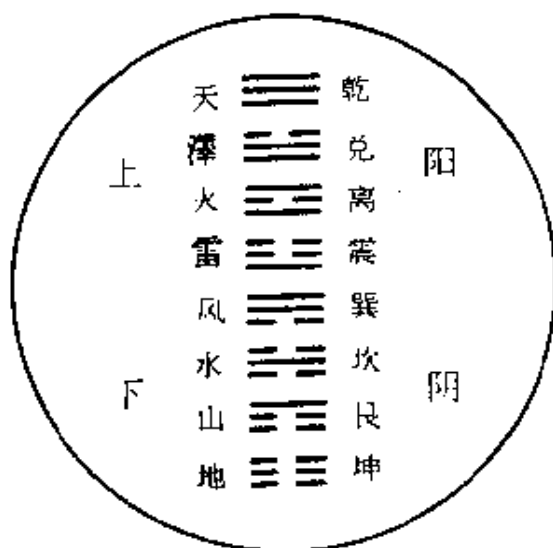
“伏羲易象”，指邵雍的先天八卦次序图。是说，此图式，乾离皆生于阳仪，坤坎皆生于阴仪。就取象说，乾为天，离为火，皆为

阳；坤为地，坎为水，皆为阴。乾天之初画变为阴爻，为巽，取象为风，故风为天之为；离火之上画变为阴爻，为震，取象为雷，故雷为火之为。坤之初画变为阳爻，为艮，取象为山，故山为地之为；坎之初画变为阳爻，为兑，取象为泽，故泽为水之为。即是说，乾坤坎离变为巽震艮兑，天地水火各变为风雷山泽。据此，他又批评邵雍说：

天以日月星辰而为暑寒昼夜，地以水火土石化而为雨风露雷，此其书之大指也。自今观之，暑寒昼夜皆主于日月，星辰何有焉。风为天所变，雷为火所变，雨露皆水所变，其理甚明，少思则得之矣。火为风，石为雷，土为露，岂不牵强之甚哉！且其取象，乾不为天而为日，离不为日而为星，坤仅为水，坎仅为土，与伏羲之易象大异，乃自谓其学出于伏羲之先天图，吾不知其说也。（同上）

此是批评邵雍依先天八卦次序图所配的自然现象，多为牵强附会，如邵氏所说“日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜，暑寒昼夜交而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷，雨风露雷交而地之化尽之矣。”（《观物内篇》）。何氏认为，风为天所变，雷为火所变，不能说火为风，石为雷。又邵氏于其世界图式中，以日为乾卦类，星为离卦类，土为坎卦类，水为坤卦类。何氏认为，此种配合，亦违背《易传》中的取象说，令人难以理解。但他并不否认邵雍小横图中乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八的顺序，并且认为前四卦为阳，后四卦为阴；合而言之，则为太极；分而言之，则为两仪。八卦配以物象，天泽火雷为阳，风水山地为阴，此两仪相合，则生万物。其《阴阳管见后语》中，有一太极图，录之于下（见187页）

他解释说：“以伏羲之横图竖起观之，则造化在目中矣。此易之太极图也”。何氏认为，此太极图即造化万物的图式。他说：



造化之道，合言之则为太极，分言之则为阴阳，谓之两仪。阴阳又分之，则为太阴太阳少阴少阳，谓之四象。四象又分之，则为天地水火风雷山泽之象，谓之八卦。天地水火常在，故为体；雷风山泽，或有或无，故谓之变，此皆在造化之中，而未生物也。其既合则物生矣。（《阴阳管见后语》）

此是取邵雍义，以乾坤坎离为体，震巽兑艮为用，故乾变为巽，风为天之变；离变为震，雷为火之变；坤变为艮，山为地之变；坎变为兑，泽为水之变。此是万物生化之根源。此八种卦象和物象，分属于阴和阳，上和下，各有其规定性，其相配合，方产生万物。他进而解释说：

造化之道，一阴一阳而矣，阳动阴静，阳明阴晦，阳有知，阴无知，阴有形，阳无形。阳无体，以阴为体；阴无用，待阳而用。二者相合则物生，相离则物死。微哉，微哉！（《阴阳管见》）

“阳有知”，本于《系辞》文“乾知大始”句。“阳无体，以阴为体”句，亦取邵雍义。何氏论阴阳，强调阴为形，阳为神，以形

神区别阴阳。其论八卦所取之物象说：

天为阳，地为阴，火为阳，水为阴。天阳之阳也，故神而无
形；地阴之阴也，故形而不神。火阳之阴也，故可见，然终
无形也。水阴之阳也，故能化，然终无知也。（同上）

他提出阳神而阴形，“神”即其说的“有知”。是说，八卦所取之物象，凡属阴者皆有形而不神，如地山水风；凡属阳者皆神而无形，如天泽火雷。风虽属阴，其无形，由于天变而为风，本于阳。泽属阳，其有形，由于地变而为泽，本于阴。其所谓神，指主宰运动变化的能力，乃阳性事物的特征。如其论天神而无形说：“盖天阳气也，动而不息，其行至健，日月五星，皆运于天者也”。（同上）其论水有形而不神说：“水体凝而性静者也。其融，火化之也；其流，天运之也。天火无形，实为阴枢，而人不能见也。”（同上）是说，水为阴，本性静止，其流动出于天火之神。因此，他把阳神和阴形视为造化万物的基本原则。如其所说：“殊不知造化之道，阳为神，阴为形，形聚则可见，散则不可见，神无聚散之迹，故终不可见。今夫人之知觉运动，皆神之所为也，是岂有形可见乎？观人则造化之妙可知也。”（同上）是说，形体为阴，故有聚散；其运动的机能为阳，为神，无聚散之形迹。如同人心之神，无形迹可见，但为形体知觉运动的主宰。据此，他认为，张载以气之聚散于太虚说明万物之生灭，并非至论，他批评张载说：“老子谓有生于无，周子谓无极太极而生阴阳五行，张子谓太虚无形而生天地糟粕，所见大略相同。但老子、周子犹谓神生形，无生有。至张子则直谓虚而形，止为气之聚散，不复知有神形之分，此又不同也。”（《阴阳管见后语》）他以周子的太极为神，无极为神无形迹，故有此论。此是说，张载以气之聚散于太虚解释万物之生灭，而不知生灭者为阴形，其阳神并不消失，还不如老子和周子的无生有，神生形说。总之，何氏认为，万物之生化，基于

天火之神和地水之形，神形合则万物生，神形离则万物死。不赞成生死气化说，他辩论说：

或曰：天地水火恐未足以尽造化之蕴，不如以阴阳统之。予窃以为阴阳者，虚名也；天地水火者，实体也；二而一者也。谓天地水火未足以尽造化之蕴，此特未之察耳。人知水之为水，而不知寒凉润泽皆水也。人知火之为火，而不知温热光明皆火也。天宰之以神，地载之以形，水火二者交会变化于其间。万物由是而生，由是而死，造化之能事毕矣。（《阴阳管见》）

他认为，阴阳并非实体，而是实体天地水火之类别，即“虚名”，即是说，阴阳并非二气。万物之生化，不是由于气化，而是由于天地水火之分合，即是说，天火为其神，地水成其形，合则物生，离则物死。在他看来，所谓太极，即非元气，亦非太虚之气，而是阴形和阳神未分之合体，即天地水火未分之本体，及其分为阴形和阳神，则生成万物。其论太极说：

殊不知太极乃阴阳合而未分者也，阴形阳神皆在其中。及分为阴阳，则阳为天火，依旧为神；阴为地水，依旧为形。若太极本体，止有神而无形，则分后地水之形何从而来哉！由此化生人物，其心性之神，则皆天火之神所为也；其血肉之形，则皆地水之形所为也。此理先圣屡有言者，但学者忽而不察耳。（《阴阳管见后语》）

此以太极为阴形和阳神之合体，万物之形神即此本体之分体，故太极为万物之本原。据此，他进而批评张载的太极观说：“易有太极，是生两仪。两仪者阴阳也，太极者阴阳合一而未分者也。阴有阳无，阴形阳神，固皆在其中矣。故分为两仪，则亦不过分其本有者。若谓太虚清通之气为太极，则不知地水之阴，自何而来也。”（《阴阳管见辩》）是说，张载的清虚一大说，是以太极为神，

如张氏所说“清通而不可象为神”，表示太极不含有阴形，即有阳而无阴，故不能为世界的本原。此是继程朱后对张载的清虚一大说的批评。不仅如此，他还批评了周敦颐《太极图说》中阳动阴静互为其根说。他说。

自今观之，则天阳之动者也，果何时动极而静乎？地阴之静者也，果何时静极而动乎？天不能生地，水不能生火，无愚智皆知之。乃谓阴阳相生，不亦误乎？盖天地水火虽浑然而不可离，实灿然而不可乱。先儒但见其不相离，而未察其不可乱也，故立论混而无别。愚窃以为阴之与阳，谓之相依则可，谓之相生则不可。（《阴阳管见》）

是说，太极含有阳动和阴静，阳动和阴静虽不可分离，但又各有其规定性，不可混而无别。二者的关系只是相互依存，而不能相互转化，即“谓之相生则不可”。所以不能相生，因为天不能生地，水不能生火。天地水火乃造化之实体，本具于太极之中。何氏认为，此种对待见于伏羲所画之卦象。他说：

先圣作易，见造化之妙，有有形无形之两体。故画奇偶以象之，谓之两仪。见无形之气，又有火之可见者；有形之形，又有水河化为气者，故于奇之上又分奇偶，偶之上亦分奇偶，谓之四象。是画易之次第，即造化之实也，乃谓其局而谬，误矣。（《阴阳管见辨》）

此是解释邵雍的一分为二法，认为奇偶两画各分为奇偶，便形成八卦之象。此伏羲卦序图中只有阴阳对待而无相生或转化，故造化之道，只有阴阳两体对立，即有形和无形之对立，天火之神和地水之形的对立。由此他得出结论说：“予窃谓论道体者，易象为主，老子，周子次之，横渠为下，盖以其不知神形之分也。”（同上）以上即何氏阴阳说的主要论点。

从易学哲学史看，何塘的阴阳说乃《象》传取象说和邵雍的

先天八卦说相结合的产物。其以天地水火为造化之实体本于邵雍的乾坤坎离四正卦说。其阳神阴形说又是本于《礼记·郊特牲》的鬼神观：“鬼神，阴阳也”，“魂气归于天，形魄归于地，故祭求诸阴阳之义也。”即以灵魂为阳神，以肉体为阴形，前者为神，后者为鬼。人死之后，魂魄分离，故为鬼神。此即何塘所说：“阴形阳神，合则生人，所谓精气为物也。离则人死，所谓游魂为变也。方其生也，形神为一，未易察也。及其死也，神则去矣，而去者初无形可见，形虽尚在，然已无所知矣。阳有知而无形，阴有形而无知，岂不昭然而易察乎！”（《阴阳管见后语》）他将传统的阴阳鬼神说同易学中的阴阳说结合起来，用来说明造化之道和《系辞》文“一阴一阳之谓道”，便导出其阴阳观。此说以阳神和阴形为独立的实体，可以称之为阴阳二元论和形神两元论。其哲学意义是不承认天地万物为气化的产物，不赞成以阴阳二气解释两仪和以元气解释太极，反对气一元论，故遭到王廷相的尖锐批评。

王氏的批评，就其理论意义说，概括起来，有以下几点：其一，天地水火非造化之本原，太极作为本体，只能是元气，天地水火皆出于元气。他说：

不思元气之中万有俱备，以其气本言之，有蒸有湿。蒸者能运动，为阳为火；湿者常润静，为阴为水。无湿则蒸靡附，无蒸则湿不化。始虽清微，郁则妙合而凝，神乃生焉，故曰阴阳不测之谓神。是气也者形之种，而形者气之化，一虚一实皆气也。神者形气之妙用，性之不得已者也，三者一贯之道也。今执事以神为阳，以形为阴，此出自释氏仙佛之论，误矣。……仲尼之门，论阴阳必以气，论神必不离阴阳。执事以神为阳，以形为阴，愚以为异端之见矣。（《阴阳管见辨》）

是说，气有蒸湿之不同，气之蒸者为阳火，气之湿者为阴水，蒸湿妙合而为形体，其功能或作用则为神，无气则无形，亦无神，

此即“三者一贯之道”。何塘以阳为神，以形为阴，实际上是重复佛道两家的形神观。总之，离阴阳二气则无神，此即“阴阳不测之谓神”。此是以阴阳二气之化合解释形神之来源，驳斥了何氏离气言形的形神二元论。他进而辩论说：“愚谓天地水火万物皆从元气而化，盖由元气本体具有此种，故能化出天地水火万物。”（同上）是说，天地水火并非造化之实体，因为此四者皆出于元气之种子。按王氏的说法，太虚之气，先化为天，成为日月雷雨等天象，天象交相变化则生水火，水火蒸结而为土，万物皆生于土。从而得出结论说：“金石草木，水火土之化也，虽有精粗先后之殊，皆出自元气之种。谓地与天与水火一时并生，均为造化之本体，愚切以为非然矣。”（同上）他以地为水火二气的产物，以气一元论反对了阳神阴形的两元论。其二，阴阳并非孤立地存在，宇宙中无独阴独阳之物，不能说凡属气者皆阳，凡属形者皆阴。他辩论说：

阴阳即元气，其体之始，本自相浑，不可离拆，故所生化之物，有阴有阳，亦不能相离。但气有偏盛，遂为物主矣。星陨皆火，能焚物，故谓星为阳余。柏斋谓云为独阴矣，愚谓阴乘阳耳。其有象可见者阴也，自地如缕而出，能运动飞扬者乃阳也。谓水为纯阴矣，愚则谓阴挟阳耳。其有质而就下者阴也，其得日光而散为气者则阳也，但阴盛于阳，故属阴类矣。（同上）

是说，凡元气所化生之物，既有阴，又有阳。如云属阴，其能飞扬者为阳。水属阴，得日光而化为蒸气者则为阳。其在《慎言·道体》中说：“极言之，凡有形体以至氤氲葱苍之气可象者皆阴也，所以变化、运动、升降、飞扬之不可见者皆阳也。”按王氏自己的解释，此是说，“二气相待而有，离其一不得者”（《阴阳管见辩》）。是说，凡属阴类者，其运动变化的性能则为阳；凡属阳类

者，其形象可见则为阴。万物所禀的阴阳之气各有偏盛，偏于阳者为阳类，偏于阴者为阴类。王氏又以阴阳相互渗透的观点，驳斥了何塘的阴阳二元论。其三，何塘为了区别形和神，在辩论中说：“凡属气者皆阳，凡属形者皆阴，此数语甚真，然谓之气，则犹有象，不如以神字易之，盖神即气之灵，尤妙也。”（同上）此又以神可不假形气而有。王氏指出，无论造化之神，还是人心之神，皆依赖于气，而人心之神又依赖于人的形体，宇宙中并无脱离形气之神。他说：“夫神必藉形气而有者，无形气则神灭矣。纵有之，亦乘夫未散之气而显者，如火光之必附于物而后见，无物则火尚何在乎！”（同上）是说，神乃气之性能和形体之妙用，无形气则神灭，如同无燃烧之物体则无火光一样。从而驳斥了何塘的形体死亡其神不灭的形神两元论，有力地打击了有鬼论。以上三点，可以说是捍卫了张载气论哲学中的唯物主义和无神论的思维路线，在反对两元论的斗争中作出了贡献。

王何二人还辩论了太虚之气的问题。何氏从两元论出发，批评张载说：“老氏谓万物生于有，有生于无，误矣。横渠力辩其失，及自为说，则谓太虚无形，气之本体；其聚其散，变化之客形耳。客形有也，生于无形，此与老氏有生于无者何异，是无异同浴而讥裸裎也。”（同上）认为张载的太虚说，以无形者为本体，以聚散者为客形，即主张有形生于无形，同老子有生于无说并无区别。王氏反驳说：“天地水火本然之体皆自太虚种子出，道体岂不实乎，岂不有乎！”（同上）此是以其种子说论证太虚非虚无。他又反驳说：

气虽无形可见，却是实有之物，口可以吸而入，手可以摇而得，非虚寂空冥，无所索取者。世儒类以气体为无，厥睹误矣。愚谓学者必识气本，然后可以论造化。不然，头脑既善，难与辩其余矣。（同上）

此是以气体为可感受之物，论证太虚虽无形，并非虚无。王氏此论，是发挥张载的气无形而有象说，肯定气为物质的存在，有力地捍卫了气一元论的唯物主义路线。但就王氏的气论体系说，他未能坚持这一观点。如其所说：“太虚无形，气之本体，清通而不可为象也。”（《慎言·乾运》）“不可以为象，故曰太虚”（《慎言·道体》）；“先于天者，太虚之气耳，无形也，无象与数也，故曰太极”（《雅述》上）。此种观点，又认为太虚之气不仅无形而且无象，又是受了张载的清虚一大说的影响。此种无形无象的太虚说，很难回答何塘的质问，成为其气论哲学的又一弱点。这一弱点，也是同其太极观联系在一起。关于太极元气和阴阳的关系，王氏一方面说：“元气即阴阳”，“非曰阴阳之外，有极有虚也”，认为太极或太虚不脱离阴阳二气而存在；另一方面又说：“太极元气和阴阳”，“但有先后之序”，二者存在时间先后的顺序，故元气无象，而阴阳有象。这两种说法是难以调协的。前者为本体论的命题，后者为宇宙论的命题。如果以可感受的气体为太虚之气，则不应说太虚“不可以为象”；如果以可感受的气体为阴阳二气，则不应说“元气即阴阳”，即不应以清虚之气为阴阳二气。王氏企图将气论哲学中两种论点揉合在一起，结果不能自圆其说，如何塘所指责的，不能同道家的虚生气的思维路线划清界限。从何王两家的辩论中，可以看出，以张载为代表的气本论，必须抛弃清虚一大的观念，或太极先于阴阳而有的观念，方能完成其形上学的体系。这一任务，被后来的易学家和哲学家方以智和王夫之实现了。

第三节 明代心学的易学哲学

明代是心学流行的时期。宋代陆象山和杨简的学说，到明代

得到发展。明中期以后，心学成为同程朱理学相抗衡的主要势力，并且代替了理学的权威地位，在社会上起了广泛的影响。黄宗羲的《明儒学案》，以心学为明代哲学和学术思想发展的主流，不无见地。明代的心学派继承了宋学的传统，同样研究《周易》经传，并借易理阐发其心学思想。但明代心学派的易学，因受理学和气学的影响，又有自己的特点。宋代杨简的易学，为心学的本体论奠定了基石，但论证还很粗糙，理论思维也较简单，还不足以同理学和佛学的形上学抗争。而明代的心学，则吸收了理学本体论的思维，但以心为最高范畴，完成了心学的形上学体系。这一体系的确立，同样是通过易学中诸范畴的解释而实现的。研究心学派的易学，对了解心学体系的发展也是有益的。

明代心学始于吴与弼的弟子陈献章。他不满意理学倡导的修养方法，主张于静坐中涵养天理，达到心理合一的境界；认为有此境界，则天地由我立，万化从我出，吾心便成为宇宙的主宰。他还通过对《周易》卦爻辞的解释，阐述其内心的修养方法。陈氏之后，其弟子湛若水创建甘泉心学派，王守仁创建姚江心学派。王湛两家，各立宗旨，影响深远，成为明代心学的两大思潮。《明史》评论湛王两家说：“若水初与守仁同讲学，后各立宗旨，守仁以致良知为宗，若水以随处体认天理为宗。守仁言若水之学为求之于外，若水亦谓守仁格物之说不可信者四。又曰阳明与吾心不同。阳明所谓心，指方寸而言。吾之所谓心，体万物而不遗者也，故以吾之心为外。一时学者遂分王湛之学。”（《湛若水传》）此是从修养方法，讲二家之异同。但二家所以有此区分，就本体论说，基于对心和理的理解不同。两家不同于理学者，皆主心外无理和心外无物。但王守仁则继承了杨简的心即理说，不区分心和理，认为心之条理即是天理。而湛若水不赞成杨简的观点，认为心包括万理，故心外无理，但心同理又有区别，心不就是理。湛氏心学

深受理学的影响。两家为了论证自己的心学观，都援引易学的理论，成了明代心学派易学的奠基者。

从易学史上看，两家的易学皆属于义理学派，其共同点是，阐发宋代心学的传统，即以心为易，以《周易》讲的法则为心的法则，视《周易》经传为讲内心修养的典籍。但两家对图书学派的态度并不尽同。湛氏以图书学派提出的各种图式为“乌狗”，而王氏心学派，因受朱熹《本义》的影响，不排斥河洛和先后天等图式，甚至利用这些图式讲内心修养的过程和方法。湛若水也是一位易学家，其解易的论文不少，在易学史上的地位不容忽视。他提出人心与天地同体说，并将气论引入其心学的体系，论证人心为天地万物的本原。王守仁并非易学家，其解易的著述也较少，但他提出“良知即易”说，并以程朱的“体用一原，显微无间”说解释良知本体同喜怒哀乐即未发和已发的关系，对后来心学派易学的发展起了很大的影响。值得注意的是，湛王两家的易学哲学，因受宋明以来理学和气学的影响，提出心气合一说或心气为一说，论证心或良知为世界的本体，完善了心学本体论的体系，对后来心学的发展起了重要影响。王守仁之后，心学内部以及心学和理学之间围绕心、气、性的问题展开了大辩论。被黄宗羲列为王门心学中的人物，如唐鹤征和蒋信等，依据心气为一说，导出气为心之实体，心为知觉灵明，气之清虚纯粹者即是性等结论，进而提出太极为气说，从心学中分化出来，成为气一元论倡导者。

王守仁的易学观，后被王门弟子及其后学所阐发，在明代易学史上出现了一批以心学观点解易的著作。如王门弟子季本著《易学四同》，认为画前之易，伏羲之易，文王之易和孔子之易，并无差别，用来阐发杨简以来的心学。如其释乾卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：“太阴晦极而阳未尝亡，犹人心昏蔽已甚而天理未泯也。”（《明儒学案·浙中学案》引），以龙为阳，喻天

理；以所居之位为阴，喻人欲；以理欲之争，解释“其血玄黄”句。又其论《周易》说：“良心在人，无有死时，此天命之本体。圣人作易，开之以吉凶悔吝，使人自复其本心而已矣。”（同上）此即发挥王守仁的“良知即易”说。此外，罗洪先，刘邦采，万廷言等，皆有解易的专著。黄宗羲评论万氏的《易说》说：“先生深于易，三百八十四爻无非心体之流行，不著爻象，而又不离爻象，自来说易者，程传而外，未之或先也。盖深见乾元至善之体，融结为孩提之爱敬，若先生始可谓之知性矣。”（《明儒学案·江右学案》引）他以乾元为良知，亦是阐发阳明义。在王门弟子中，阐发王门心易之学，影响较大而自成系统者是王畿的易学。他著有《大象义述》，借《大象》文句，阐发其心学教义。他是王学中四无之教的倡导者，在修养方法上主一悟本体即是功夫，颇受禅宗的影响。其易学哲学也是为其修养方法提供形上学的依据。他发展了王守仁的“良知即易”说，以心气为一说，阐发心学的天人一本论，论证良知为宇宙的本体，并以太极为心之极；从心学的角度提出先后天之辩，以“体用一原”说研究了思维活动的规律，成为明代心学派易学的代表人物。其易学哲学在心学内部引起长期争论，促进了心学的分化。方学渐家族的易学和刘宗周的哲学就是在反对王畿一派的易学和心学的斗争中发展起来的。

王守仁的心学，因受杨简学说的影响，亦援引禅宗教义，阐述其致良知的修养方法。王学中以王畿为代表的顿悟派，以禅宗的不着念说解释致良知，尤为突出。其《调息法》说：“一念微明，常惺常寂，范三教之宗旨。吾儒谓之燕息，佛氏谓之反思，老氏谓之踵息，造化阖辟之元机也。以此征学，亦以此卫生，了此便是彻上彻下之道。”（《明儒学案·浙中学案》引）此种儒禅合一或儒佛合一的倾向，亦见于王门泰州学派中罗汝芳等倡导的当下体认良知本体的学说中，禅学当时亦被称为心学。儒佛两家的心

学有无差别?成为明代思想界一大论争的课题。儒佛合一论者,不仅有儒家心学中的人物,也还有禅宗中的人物。他们或者援禅入儒,或者援儒入禅。从而将《周易》经传看成是倡导儒禅合一的媒介。这样,在易学界又出现了一批以禅心观点解释《周易》的著作,成为明代心学派易学哲学的一个支流。明代禅师真可的《解易》和智旭的《周易禅解》,即其代表。照他们的解释,《周易》又成了佛教禅宗的修养经。禅宗易学在理论思维方面,并无建树,其解易的倾向受到儒家学者尖锐的批评。

据《明史·艺文志》和《四库》著录,明代心学派解易的著述,有十余种。本节所论心学派的易学,以哲学问题为主要线索,以其代表人物湛若水和王畿的易学以及禅宗的易说为重点,其它则从略。

一 湛若水的易说

湛若水是陈献章的学生,明代心学大师之一。他自称其学说为心学。但其心学不尽同于王守仁,其影响亦颇深远,成为与王学并驾齐驱的一大流派。黄宗羲评论说:“王湛两家,各立宗旨,湛氏门人,虽不及王氏之盛,当时学于湛者,或毕业于王学;学于王者,或毕业于湛,亦犹朱陆之门下,递相出人也。其后源远流长,王氏之外,名湛氏学者,至今不绝。”(《明儒学案·甘泉学案》)湛王二人,围绕良知问题展开热烈辩论。黄宗羲认为,王氏主致良知,湛氏主随处体认天理,故宗旨不同。此是就两家的修养方法说的。但就形上学说,湛氏提出理气心性合一说,以人心与天地万物同体,为心学派本体论的发展开辟了一条新的途径。他反对杨简的心学,力图使心学摆脱禅学的影响。他评论陆象山和杨简说:“盖象山之学虽非禅,而独立高处。夫道中正而已矣,高则其流弊不得不至于禅。故一传而有慈湖,慈湖真禅者也。”又

说：“仆因言学者欲学象山，不若学明道，故于时有遵道录之编，乃中正不易之的也。若于象山，则敬之而不敢非之，亦不敢学之。”（《甘泉文集·寄崔渠司成》）此言表明，湛氏的心学不尽同于陆氏系统，而是吸收了理学派的观点，建立起自己的体系。湛氏心学的体系，同其易学也是分不开的。他也是一位易学家，编有《修复古易经传训测》十卷，已逸。其心学论点，同王学相比，与其对《周易》经传的理解，有着密切联系。其易学哲学可以说是明代心学派解易的代表之一。其易学哲学观点见于其《甘泉先生文集》和所著《圣学格物通》中。以下，以其《文集》提供的材料为主，介绍一下其易学哲学的倾向。

（1）心之体即是易体

湛氏易学属于义理学派，颇受程颐易学的影响。其在《修复古易经传训测序》中说：“夫易圣人所以顺阴阳之道，明变化之理，而立天地人之极者也。其为文也，盖取诸日月，日月者阴阳变易之大端也。变易即道也。其为书也，立象以明理，理得而象亡矣。”（《甘泉先生文集》卷十七）此本于程氏易，以《周易》为明阴阳变易之理的典籍，并提出“立象以明理”，即程氏说的“假象以显义”，视卦爻象为表达阴阳变易之理的工具，故又说“理得而象亡矣”。因为他主因象而见理，故又主张以传解经。他说：“善治易者，吾独取费直焉，以孔子之十传，明羲文周公之经。”（同上）他自称对《周易》的解释是继承汉代费氏易的传统。他推崇易传说：“夫易传，孔子所以体天地之道，尽人物之理，穷变化之奥也。……是故韦编三绝，以穷夫易之道。由文王周公之易，以穷伏羲之易；由伏羲之易，以穷身心之易；由身心之易，以穷天地人物之易。是故十传作焉，广大悉备至矣。”（同上）认为《易传》所阐发的易理，贯通于天地人，都是对经文的阐发。因此，他重编《周易》经传，仿费氏易，以传文解释经文，虽不赞成分传附经。因为他推

崇义理之学，对象数学派的学风，颇多评论。其论河洛之学说：“伏羲作易，只见天地间惟阴阳奇偶耳。故始作一画于上，加之至六，而后尽天地人物变易之理，洛书之合者，亦合于此耳。后世有圣人作易，亦不过此。”（《文集·新泉问辨续录》）此亦本于程氏义，认为天地万物皆有阴阳奇偶之数，伏羲画卦，并非出于河洛图式；相反，河洛图式则出于天地间阴阳变易之理。又评论说：“学者宜体易理，以有诸己而已矣。故图书者圣人画卦之白狗也。后儒未能明易理，汲汲焉理会图书，分析配合，是求之圣人画卦之白狗也，岂不悞哉！”（《文集·岳游纪行略》）后儒，指图书学派，脱离易理，分析河洛图式。他认为，图书中之象数，无非是显示阴阳之理的工具，不宜过多地追求，如同白狗一样，用后，便应抛弃。此种观点，不以象数为《周易》的基本法则，主张有理而后有数。因而又评论邵雍数学说：“伊川诘尧夫，知易数为知天，知易理为知天？今图书，易数之类也。故周程只是学易，未曾理会图书可知矣。”（同上）认为图书之学属于数学一派，故周程不言图书。他又评论邵氏数学说：“程子尝言，邵尧夫于儒术，却未有见。尧夫说易，二程皆未信服，以其易数而未知易理也。”（《文集·问疑续录》）此是发挥有理而后有数的观点，批评邵氏易学离理而言数的错误。以上说明，湛氏易学继承了程氏义理之学的传统。

但就易学哲学说，湛氏论易理，又不同于程颐理学，而是阐发心学的观点。《系辞》曾说：“圣人以此洗心，退藏于密”。程颐将这两句话，理解为提高人的道德境界。因此明代的心学家十分重视“洗心”，“藏密”说。湛氏论易理，亦是如此，视《周易》经传为讲心学修养的典籍。他论学易的目的说：“体认天理，终日乾乾，便是学易。一部易只是说圣人以此洗心，退藏于密。圣人以此斋戒，神明其德，夫更有何事？”（《文集·新泉辨问录》）“圣

人”以下句，乃引程颢语。是说，易理亦人心之理，即上文所说“身心之易”。学习《周易》，就是体认天理，以此提高人的内心修养的境界，此即“洗心”，“退藏于密”。他进而解释说：

著卦是易理之形见者也，在卦在心，皆是一理。以卦以感通其理，理见而心之邪秽去矣。此即所谓易简之学。观象玩辞，观变玩占，即学易以感通此心之理，与洗心退藏于密一事。大贤以下，学易固如此。孔子韦编三绝，又何所事乎！（同上）

是说，学易的人，观象玩辞，观变玩占，其目的是以此来感通心中天理，即使心中之理显露出来，清洗心中之私欲和邪念。因为卦爻象中的义理同心中之理，本是一理。所以观象玩辞，同洗心藏密是一回事。这样，便将对《周易》卦爻象和卦爻辞的领会，归结为体认心中之天理，易学则成了心学的组成部份。湛氏认为，儒家经书都是来启发心中之理，不仅限于《周易》。其论六经的作用说：“六经皆注我心者也，故能以觉吾心。易以注吾心之时也，书以注吾心之中也，诗以注吾心之性情也，春秋以注我心之是非也。……是故能开聪明，扩良知，非六经能外益之；聪明良知也，自我有之，彼但能开之，扩之而已矣。”（《文集·广德州儒学新建尊经阁记》）此处提出“易以注吾心之时”，是说，《周易》在于启发人心中之时，即心中因时变易之理。他说：“一部易，只在时与位耳，随时随位即道也。”（《文集·新泉问辨续录》）是说，卦爻之义，因时位而不同，人心的变化亦是如此。因时而变易，即是道。此是发挥程颢的“随时变易以从道”说。由此得出结论说：

心之体即是易体，心之几即是爻变。故用易全在九六，而学问之功，全在几之变处，非变，无功也。（《文集·语录》）

“心之体即是易体”，即以心为易；“易体”，指卦的体制。意思是，人心即卦体，心变化之几，即是爻变。《易》的作用全在阴阳爻变，时位不同处，此即“全在九六”。作学问即从事内心修养，全在心

变化之萌兆处下功夫。心无变易，无从用功夫。按此说法，《周易》经传就是教导人们于人心变易处，体认天理，此即“易以注吾心之时也”。因此，他解释《系辞》文“拟议以成其变化”说：“拟议者皆在心，即所谓体认天理也。而后言动者，言动由中出也。久则熟而变化，即圣人矣。”（《文集·新泉问辨录》）湛氏正是依据这种易学观解释《周易》卦爻象和卦爻辞的。如其释乾卦九三爻辞说：

天行健，君子以自强不息，君子终日乾乾夕惕若。昊天曰明，及而出王；昊天曰旦，及尔游衍。圣人者是切切然者，何也？其天理流行不息乎！天人一也。我心少懈，则天理息矣。（《文集·雍语》）

“昊天曰明”以下四句，引自《诗·大雅·板》，用来说明天人一体。此以“天理流行不息”，解释“天行健”；以人心不懈，体认天理，解释“君子终日乾乾，夕惕若”和“君子以自强不息”句。又其释坤卦六二爻辞说：

敬以直内；义以方外，两句只是一段功夫。在心为敬，应事为义，合内外之道也。当敬直时，义涵于敬；当义方时，敬行乎义，原非二物。……习只便是如此持养，即随处体认天理。（《文集·新泉问辨》）

此以《文言》文，解释坤卦六二爻辞“直方大，不习无不利”。认为心敬，应事自然合乎义，内外乃一回事，即“敬义合一”。并以“随处体认天理”解释“不习无不利”句。又其解释蒙卦义说：

易曰蒙以养正，圣功也。正也者诚也，洒扫应对，立诚也。明德新民，立诚而章矣。致中致和，立诚而化矣。是故圣学始终之备矣。（《文集·新论》）

此是引蒙卦《彖》文释蒙卦义，并以《中庸》中“诚”的观念解释“正”，以涵养诚德为成圣之功夫。又其释复卦说：

冬至一阳初动，所谓来复时也。天地之心，何时不在，特于动复时见耳。人心一念萌动，即是初心，无有不善。如孟子乍见孺子将入井，便有怵惕惻隐之心，乍见处，亦是初心复时也。人之良心，何尝不在，特于初动时见耳。……若识得此一点初心真心，便是天理。（《文集·新泉问辨录》）

其以复卦一阳生，为动之端，为天地之心，本于程氏《易传》义。但湛氏认为，此动之端即“人心一念萌动”；人为善之初心，亦即孟子说的惻隐之心。见孺子将入井，前往营救，即此初心之复。将此初动之心，扩充涵养，便可以保四海。此初动之心，即是良知，即是天理。显然，此是以心学的观点，解释复卦一阳初生之义，不同于程朱说。

由于湛氏以《周易》为提高内心修养的典籍，同样不以占筮为求福避祸的工具。其论占卜说：“古者占吉凶于无心，求吾天然之本心也。以圣人之心，犹恐未尽合于天然。故用占卜以验之。”（《文集·语录》）“天然之本心”，指符合天理之心。此是说，占筮的目的不在求吉凶祸福，而在于使心符合天理。以上所引其对卦爻辞的解释，即是“求吾天然之本心”，也就是体认天理。此种易学观，同其它义理学派的观点一样，具有理性主义的特色。在此种易学观的基础上，湛氏通过对《周易》经传文的解释，阐发了其心学体系，从而发展了宋明哲学中的本体论。

（2）人心与天地万物同体

湛氏的易学哲学，同陆象山和杨简的心学相比，进一步提出天人同体说。此说的内容是，合理、气、心、性而为一，以人心为天地之心，论证心为宇宙的本体。首先，他辩论了理气关系问题。《文集·语录》记载湛氏同其学生的对话说：

潘洋问：理气之说，自孟子、周程而后鲜有能明之者。先生推明合一之学曰：气之中者，道也。曰一阴一阳之谓道，而

偏阴偏阳者非道。阳明先生亦曰：理者气之条理，气者理之运用。夫然后理气合一之说章明于天下矣。如曰气以成形，理亦赋焉，枯槁虽无气而有理，则是天下有性外之物，洋窃疑之。先生曰：此却看到是。如曰理气为二，请于气外，更寻个理出来，而世儒犹不信。阳明二句近之，亦似稍分了。其论孟子，指养浩然之气说。引王守仁的理气说，见《传习录》。“气以成形，理亦赋焉”，指朱熹说。此段对话表明，湛氏不赞成朱熹别理气为二说，认为王守仁说，以气为理之运用，亦有理气分离之嫌。他主理气合一说。其所提出的论点，基于对“一阴一阳之谓道”的解释。认为“一阴一阳”，指气说的；阴阳二气，各无偏倚，得其中正，便是道，即是理。即以气之中正者为理，所以理气不能分离。此乃湛氏理气说的基本论点。他经常阐述这一论点。如其解释“一阴一阳之谓道”说：

一阴一阳则便是中，故谓之道。文公乃谓一阴一阳者，气也；所以一阴一阳者，理也。似觉多了。然则爻之不中不正者如何？曰恶亦不可不谓之性，故吉凶悔吝皆易也。但以其偏阴偏阳，不可谓之中正，非易之全体，故难以语道。（《文集·语录》）

“文公”，指朱熹。此以阴阳二气无偏倚为道，不以二气之所以然为道，不同于程朱说。其所以以气之中正者为道，由于其对占筮体例的解释，主中位和当位说。即以爻之中正者为吉，不居中正之位者为凶。从而以中正解释“一阴一阳之谓道”。湛氏认为，人物之性，皆出于阴阳二气，有得二气之偏者，有得二气之全者。得其偏者为恶，得其全者为善，如同爻象有吉有凶一样。如其解《系辞》继善成性句说：“易卦既成，人体之，得其中正者，即道，而不中不正者，为凶。避凶趋吉，成天下之亶亶而大业生矣。”（《文集·答王征问易》）按张载易学以兼体说，解释“一阴一

阳”；蔡清以阴阳无偏倚解释“一阴一阳”。湛氏的观点当是受了张蔡二家的影响，不同的是以中正观念解释阴阳无偏倚。因为气之中正者为道，湛氏则反对气外求道。他说：“一阴一阳之谓道，外阴阳则道不可言矣。阴阳息，则无以见道矣”。（《文集·新论》）就理气关系说，此是以气为实体，以道为气无偏倚，主理依于气。他又论证说：

夫天地之生物也，犹父母之生子也，一气而已矣。何别理附之有？……人也者，得气之中和者也；圣也者，极其中和之至者也。阴阳合德，刚柔适中，理也，天之性也。夫人之喜怒，气也；其中节焉，理也。易曰一阴一阳之谓道，道也者，阴阳之中也。形而上者谓之道，形而下者谓之器，器即气也。气有形，故曰形而下，及其适中焉，即道也。夫中何形矣，故曰形而上，上下一体也。以气理相对而言之，是二体也。（同上）

此从人物之性的角度讲理不离气。“何别理附之有”，是反对朱熹的理附于气说，认为此说别理气为二物，不符合《系辞》说的“一阴一阳之谓道”。按湛氏的解释，得中和之气者为人，即是人之道；刚柔二气适中而无偏倚，即是理；喜怒得其当，无过和不及，亦是理。总之，阴阳得其中，即是道。阴阳为器，有形可见，为形而下，中正无形可见，为道，为形而上。但形上和形下，不容分割，结为一体，如程颢所说“道亦器，器亦道”。总之，形而下的东西，其阴阳之气，不偏于一方，所谓“适中”，即是道。湛氏此论，又以形而下者为实体，以其气无偏倚的境地为理，不以理为一物附着在气上，亦主理不离气，道不离器。如其所说：“道器同一形字，故易不离形而言道，大学不离物而言理。”《文集·新泉问辨续录》）此说，显然是受了罗钦顺的理气观的影响。不同的是，罗氏以阴阳二气往来屈伸之转折处为理，而湛氏则以气之

中正处为理。湛氏说的“中正”，是同《中庸》的“中和”结合在一起的，属于价值观念，以此解释一阴一阳之道，未免将气的性质赋予伦理的色彩，其以道为中正，也是发挥陆象山的易学哲学中的中道观。他以中正解释阴阳之道，还出于对孟子养气说的理解。他说：“孟子即气言道，发千古未发之蕴。”（《文集·扬子折衷》）认为孟子说的“其为气也，配义与道”（《孟子·公孙丑上》），所谓“道”即是中正。他解释说：

言气即道，便不是。气得其中正，发于事物，即道即义，非二物也。配者合一之名，非以二物相配也。在心为道，在事为义，言非疵也。（同上）

此是说，所养之气，得其中正，便是“配义与道”。道和气并非二物相配，而是一事之两方面，如同心中之道，表现于事上，则为义一样。按孟子所说的气即浩然之气，指道德修养的精神境界，即后来说的气节，非指阴阳二气。湛氏则以阴阳之气释之，这意味着他企图将易学中的气的概念同伦理学中的气节概念揉合在一起，此正是心学派气论的特征之一。此种融合，表明心学派不区分物质的气和精神的气，从而使其气论带有某种伦理的基调。但就理气关系说，他以阴阳二气为实体，断言离气无理，就这一点说，又是同气学派的观点一致的。后来心学派中的人物，讲理气合一，离气无理，当是受了湛氏的影响。

湛氏还讨论了性和气的关系，提出性气一体说。他说：

吾观于大易而知道器之不可以为二也。爻之阴阳刚柔，器也；得其中正焉，道也。器譬，则气也；道譬，则性也；气得中正焉，理也，性也。是故性气一体。（《文集·雍语》）

是说，刚柔爻象为器，居中正之位为道。气如同器，性如同道。人物得气之中正者，即其性，即其理，理不离气，性亦不离气，如道器不可分为二。他又解释说：“外气以求性道也，吾只见其惑也。

是故夫子川上之叹，子思鸢鱼之察，易一阴一阳之训，即气即道也。器其气也，道其理也，天地之原也，器理一也。犹之手足持行也，性特持行之中正者也。故气外言性者，鲜不流于释。”（《文集·新论》）“川上之叹”，即《论语·子罕》所说：“子在川上曰：逝者如斯夫！不舍昼夜。”“鸢鱼之察”，本于《中庸》：“诗云：鸢飞戾天，鱼跃于渊，言其上下察也。”湛氏以水流为气，不舍昼夜为道。鸢飞鱼跃为气，上下飞行为性。认为此即《系辞》说“一阴一阳之谓道”。故气外无性，亦无道。按此说法，人物之性，即是气质之性，其气质之中正纯粹者，即是天地之性或天命之性，外此，别无天命之性。如其所说：“天地之性，非在气质之外也，其中正焉者，即天地之中赋予人者也，故曰天地之性。是故天下之言性也者，皆即气质言之者也。……气质之中正，即性而已矣”。（同上）又说：“性即气也，其中正纯粹精也”。（同上）总之，湛氏认为，阴阳之气构成人物之性，离气无性，而气之纯粹中正者，即得阴阳之全者，构成人之性。所以离气之中正，别无人之理或人之性。此即性气合一说。此说，不同于程朱派的性即理说，不以人之理先于气而有，而以气质之性为人性之主体，此又是受了程颢人性论的影响。此种人性论，同样出于其易学中的阴阳说。他说：

天地间只是一个性，气即性也，性即理也，更无三者相对。易曰一阴一阳之谓道，孟子曰形色天性也，诗曰天生蒸民，有物有则。……皆是此意。舍气何处寻得道来。故曰乾坤毁，则无以见易。盖气与道为体者也。得其中正即是性，即是理，即是道。故曰一阴一阳之谓道，而偏阴偏阳则非道矣。（《文集·新泉问辨录》）

可以看出，此种性气合一说，同其理气合一说是一致的。其以阴阳之中正者为人性之本质，则打击了程朱派的性即理说，就其否

认理为独立自存的实体这一点说，也是同气学派的人性论相通的。

湛若水还讨论了心和性的关系。他解释心说：“知觉者，心之体也；思虑者，心之用也。灵而应，明而照，通乎万变而不汨。夫然后能尽心之神，明照而灭遗，灵应而无方。”（《文集·樵语》）此以心为人的知觉灵明，发挥孟子的“心之官则思”说。湛氏认为，此虚灵之心，不受习气的干扰，能明照天地万物，通晓一切变化，此即他所说“大其心，然后能全体天地之性”（同上）；“心也者，体万物而不遗者也”（《文集·孔门传授心法论》）。为什么人类有此种能力？他认为这同人的本性是分不开的。其论心和性的关系说：“性也者，天地万物一体者也，浑然宇宙，其气同也。心也者，体万物而不遗者也。性也者，心之生理也，心性非二也。”（《文集·心性图说》）此是说，天地万物浑然一体，皆以气为性。气之中正者成为人之性，人依此性而生存，即获得生命。此性也是人之生理，此生理表现为知觉灵明，即是人之心。他说：“心者，人之生理也；性者，心之生理也。”（《文集·孔门传授心法论》）所以心与人俱生，性与心俱生，无先后之分，此即“心性非二也”。由于心性不二，湛氏进而认为，人以气之中正为其本性，人心亦以中正为其本体或本心。他解释《书·大禹谟》“惟精惟一，允执其中”说：“中，其心之法也”；“精，其无过不及也；一，其至也。无过不及，所以归于一至也。是又执中之法也”。（同上）此种执中之心，湛氏认为即是道心或本心，即心之本体。其所谓中，或执中，就心的活动说，指不受物欲或习气蒙蔽，不偏倚事物的一方，能容纳一切事物，所谓“体天地万物而不遗”；就内外关系说，指心既不主于内而离物，也不主于外而滞物，所谓“内外合一而心法见矣”（同上）；就道德修养说，涵养此心光大，如孟子所说，既勿忘，亦勿助长。湛氏认为，有此中正之心，即能体认天理。他说：“心求中正，便是天理。”（《文集·新泉问辨录》）

“天理者，吾心本体之中正也。”（《文集·雍语》）天理，指气之中正。由此得出结论说：“心即性也，性即理也。性者，心之生理也，心性一也”。（《文集·岳游纪行略》）。可以看出，湛氏论心性，同样是以其阴阳无偏倚说为依据的，认为性之纯粹中正与心之中正不容分割，此即其心性合一说。此说并不否认心和性的差别，而是合心性理三者为一体，将人心看成是气、性、理的集中体现者，为其天人同体说提供理论根据。

心学派共同的观点是讲天人一体。此说始于程颢，所谓“仁者与天地万物为一体”，其后陆象山、杨简、王守仁皆有阐发。湛氏作为明代心学大师之一，同样讨论了这一问题。但其论天人一体，又有自己的特点，即从其对“一阴一阳之谓道”的理解出发，将气、理、性、心合而为一，以人心统括天地万物。其论天人关系说：

夫圣人之学，心学也。如何谓心学？万事万物莫非心也。记曰人者天地之心。人如何谓天地之心？人与天地同一气，人之一呼一吸，与天地之气相通为一，便见是天地人合一处。……何以言之？人者天地之心也。天地与人同一气，气之精灵中正处即心。故天地无心，人即其心。（《文集·讲章》）

引“记曰”，见《礼记·礼运》。此以人心为天地之心。人心所以为天地之心，因为天地人同为一气之所化。但人所禀受之气，纯粹中正，其精灵者为心。天地虽无心，但人类得天独厚，天地之德皆体现在人的身心上，故人心即是天地之心。此处提出“气之精灵中正处即心”，即以气之精灵者为心之神明，其中正为心之本体。此是以气解释心的本源。关于心和气的关系，他还说：“神者，气之精也，心之灵也，天地万物之良能也。上天之载，无声无息，神之所为也，至矣。何则？人者天地之心也，心者天地之神也。”（《文集·祁门神交精舍记》）此是以先秦的精气说解释心和神。又

朱熹论心说：“所觉者，心之理也；能觉者，气之灵也。”（《语类》五）又说：“心者，气之精爽。”（同上）湛氏以气释心，也是受了朱说的影响。他以气释心，其目的在于论证人与天地万物为一整体，不可分割。此种一体论，一方面以气为主体，将天地万物联结在一起，所谓“浑然宇宙，其气同也”；另一方面，又赋予气以精神的性能，所谓“神者，气之精”，在于人则为心，以此论证人心即是天地之心。所以人类不仅与天地同气，又与天地同心，如其所说“人与天地同心同体，参赞位育，与天地配”（《文集·讲章》）。湛氏认为，探讨此种一体的学问，便是大人之学或心学。他说：“何谓大人？这个大人即易大人者与天地合其德的大人。大人浑然与天地万物为一体。”（同上）首句所问的“大人”，指《大学》讲的“大人之学”。他认为，此大人即是乾卦《文言》说的“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”的大人，即与天地万物融为一体的大人。其所追求的境界，即《中庸》说的“合内外之道”。有此种境界的人，便是圣人。此种合一的境界，全靠心的领悟，故称其学问为心学。他说：

天地人物彼此，一气耳。气之精粹即中也。气无人我故中。混人我致中则存乎心。此在心为理，非有内外可言也。（《文集·语录》）

可以看出，其天人一体论，是建立在其心气合一说的基础上的。即是说，气以其纯粹中正合天地万物而为一，人心作为纯粹中正的体现者，又以其虚灵明觉浑天地万物人我而为一，破除内外的隔阂。也就是说，宇宙的一体性，是通过人心来完成的。这样，其关于理气，性气，心性合一的论点，通过其心气合一说又被纳入心学体系，从而建立起其心本论。

在湛氏看来，由于人心与天地万物同体，人心作为天地之心，如同其驾御人身一样，亦可以支配宇宙，化育万物。他说：

记曰：人者天地之心，最是精微。若看到破，则人与天地只是隔一形骸皮肤耳，其气未尝不贯通。人之心即天地之心，人之性情即天地之性情。性情正而和，而万化生焉。故曰天地之用，皆我之用，是天地万化在我矣。孟子说乐莫大焉，大不足以言之也。（《文集·新泉问辨续录》）

此是说，宇宙之气，将天地和人贯通为一整体，并无隔阂。所以人心即天地之心，人的性情即天地之性情。人心和性情得其中正和谐，便可以支配天地万物的变化，此即“天地万化在我矣”。湛氏认为，此即孟子说的“万物皆备于我，反身而诚，乐莫大焉。”这样，其天人一体说，终于导出人心主宰世界的结论。湛氏还认为，既然人心与天地万物同体，心的度量则同天地一样广大，宇宙一切事物，皆包涵于其中，不在人心之外。其在《心性图说》中说：“心也者，包乎天地万物之外而贯乎天地万物之中者也。中外非二也。天地无内外，心亦无内外，极言耳矣。故谓内为本心，而外天地万事以为心者，小之为心也甚矣。”此是说，人心包括天地万物，又贯通于天地万物之中，天地万物不在人心之外；如果以人心为内，以天地万物为外，反而视心为小了。此论也是针对王守仁的心学而发的。他批评王守仁说：“盖阳明与吾看心不同。吾之所谓心者，体万物而不遗者也，故无内外。阳明所谓心者指腔子里而为言者也，故以吾之说为外”。（《文集·答杨少默》）又说：“不肖则以为人心与天地万物为体，心体物而不遗。认为心体广大，则物不能外矣。故格物非在外也，格致之心，又非在外矣。”（《文集·与阴阳鸿胪》）认为王阳明说的“意之所在便是物”，仍以心为内，以物为外，是将心看小了。人心本来包括天地万物，故格物不必外求。此种心本论，也不同于杨简说。他批评杨简说：“谓人与天地日月同体，可也，其理一也。慈湖言人即是天地日月，混矣。知其浑然者，而不知粲然者矣。知理一而不知分殊矣。”

（《文集·杨子折衷》）此是依罗钦顺的理一分殊说，驳杨简的天人一本说。认为天人一体，并非天人等同。可以看出，其心本论的特点是强调人与天地万物同体，即天地人为一整体，不容支离，因为同体同气，所以人心即天地之心，人心可以包容天地万物。他赞成心外无物说，但不赞成杨简和王守仁的心即事和心即物说。以上是湛氏从本体论的角度讲天人合一。

此种天人一体论，还表现在湛氏对格物穷理的理解上。他说：“盖物我一体，理无内外，万物皆备于我之说，尽之矣。然谓在物为理，则不可。此理毕竟在心，贯通乎万物万事。”（《文集·新泉问辨录》）此不赞成在物为理说。按程颐于《易传·艮》说：“在物为理，处物为义。”湛氏则改为“在心为理，处物为义”。（《文集·新泉问辨录》）其理由是，人心与天地万物同体，无内外之分，所以人心之理即贯通于万事万物之中。因为理不在物而在于心，故不可心外求理。其所谓理或天理，说到底，指中正之理，或生生之理，此理乃人心所固有，所以不必即物而穷理。其学生问道：“体认天理，其体中否？”湛氏回答说：“吾只有一虚心在耳。心虚而中见，犹心虚而占筮神。”（《文集·语录》）“虚心”，指心不受习气和私欲的干扰，清如明镜，自然体认到中正之理。此说既不同于理学派的观点，亦不尽同于陆象山和王守仁的观点。他批评杨简说：“心之神，心之生生乃理也。存其心，养其性，其心三月不违仁。以心为理是慈湖之蔽也。”（同上）“其心三月不违仁”，即《论语》所说颜回的修养境界。湛氏认为，此种符合生理的仁的境界，是通过存心养性的修养过程而实现的。此表明天理乃人心所固有，所谓“心之生生乃理也”。但必须通过明心的功夫，方能显露出来，因而心不就是理。总之，不赞成心即理说。他批评王守仁说：“若以良知良能为成性，达之为无功，则天下如何有不孝不弟不慈之人乎？”（《文集·讲章》）是说，如果以

心为理，格物穷理就是改正心的念头，念头一正即是天理，不必从事涵养功夫，即“达之为无功”，此种格物说，则不能解释为什么有不忠不孝之人。湛氏主张“随处体认天理”，即随时随地扩充其心，涵养天理，故不赞成王门的致良知说。其论修养方法，也是同其天人一体的本体论联系在一起。

总之，湛氏心学的特征是视人与天地万物为一整体，以人心为天地之心，同样追求世界的整体性及其普遍联系。此种本体论，也是为其伦理学说”提供一形而上学依据。即以同体同心说宣扬儒学的仁爱道德乃天经地义。如其所说：“万物皆备于我，物我同体也。君臣父子夫妇长幼朋友同体也，同体故义亲，义亲故道生。……亲也者同体之义，仁之谓也。”（《文集·约言》）但就其理论思维说，此种心本论，同其易学观，即以心之体为易体的观点是紧密联系在一起。也就是说，他在易学上以心为易，在哲学上则以人心为天地之心。当然，“人者天地之心”这一命题，出于《礼记》，并非来于《周易》经传，但湛氏对此命题的论证，却是依据其对《周易》经传的理解。其中对“一阴一阳之谓道”的解释，可以说是其天人同体说的理论支柱。其理气合一，性气合一，心性合一，心理合一以及心气合一等论点，都是基于其对“一阴一阳之谓道”的理解而展开的。就易学说，他推崇中位说，从而在哲学上推崇中道观，进而以中道观解释“一阴一阳之谓道”，进而认为理、气、心、性都以中正为准则，最终将中正归之为人心的法则，所谓“惟精惟一，允持其中”，从而导出人心包容天地万物、万事和万理的结论。湛氏所推崇的中正观点，来自《中庸》的中和说，属于伦理学的范畴，同自然界的均衡与调协是两回事。他以中和之中，解释阴阳二气无偏倚，则将伦理的和心理的法则同物理的法则混为一谈，其结果导出其理气合一、心气合一、心理合一以及人心即天地之心的天人一体观。虽然，他因受罗钦顺的

影响，区分“浑然”和“粲然”，“理一”和“分殊”，“能通”和“所通”，不赞成心即物和心即理的命题，便就思维和存在的关系说，仍旧混淆了主观和客观，这是心学派无法克服的局限性。尽管其对道器、理气问题的论述，特别是以气的概念解释世界的一体性，同气学派的理论有其一致处，具有唯物主义的因素，但其论道不离器，理不离气，最终归结为道不离心。因此，就其哲学体系的整体说，是以主观包容客观为其出发点和归结点，其思维路线仍旧是主观唯心主义的。就明代哲学史说，湛派心学的天人一体论，由于容纳了气论哲学的观点，特别是所提出的心气合一说，对心学的发展起了很大影响。明代心学中讲道不离气，理高于气者，大都发挥湛氏的理气合一说，反对程朱派的理本论。明末心学大师刘宗周的“离气无所谓理”，“离器而道不可见”，“盈天地间只有气质之性”，“人心一气”，以及黄宗羲所说的“盈天地间皆心也”即“盈天地之间皆气”等论点，就其思想渊源说，都可以追溯到湛若水的心学体系。

(3) 论体用一原

明代的哲学家，无论哪一派，其谈本体论时，大都阐发程氏易学哲学提出的“体用一原，显微无间”说。湛氏亦以“体用一原”这一命题，阐发其心学的理论。就易学说，其解释“易有太极，是生两仪”说：

道一而已矣，天地阴阳，道，一物也，岂有如此相生之理？此一段，只说卦画之生，由一而分为二，二分为四，四分为八，而八卦成矣。一是太极，要之一理，由微而著也。（《文集·答王德征易问》）

是说，太极生两仪，两仪生四象等，并非两物相生，如母生子一样。因为阴阳和道乃是一物，并非二物。就画卦说，太极指一理未分，其分开，则为两仪、四象和八卦。此是取朱熹义，解释邵

雍的加一倍法。“由微而著”，是说，太极一理为微，两仪、四象、八卦为显。太极同卦象乃显微关系。又其解释周敦颐的“太极动而生阳”和“静而生阴”说：

只可言动而为阳，未可言动而生阳，又安可言阳而生动乎？只可言静而为阴，未可言静而生阴，又安可言阴而生静乎？盖阳与动，阴与静，本是一物，不可言生于此。见濂溪未如孔子易传。……阴阳动静，岂可将来分体用？（同上）

是说，阴阳动静，乃体用关系。体用一原，不可分先后。因此不赞成周氏的太极动而生阳说，亦不赞成阳而生动说。王守仁论阴阳动静，亦执此观点，又其评论伏羲八卦配五行说：“此以八卦由微而著，言五行生成之次，原本始也。而变化之为用，自在其中。若以伏羲卦为先天，文王卦为后天，乃亦世儒沿袭之说，先天后天义原不在此。”（《文集·语录》）是说，八卦各配以水火金木次序，亦是显微关系，一为体，一为用，用即在体中。因而不能以伏羲八卦为先天而有，文王八卦为后天形成。意思是，伏羲八卦即乾南坤北图式与文王八卦即离南坎北图式，乃体用关系，不应分先后。以上这些，都是对程朱易学中体用观的阐发。

就哲学说，湛氏以体用一原说，着重地论述了其心学修养方法的特征。其论“随处体认天理”说：

吾所谓体认者，非分未发已发，非分动静。所谓随处体认天理者，随未发已发，随动随静。盖动静皆吾心之本体，体用一原故也。如彼明镜然，其明莹光照者，其本体也。其照物与不照，任物之来去，而本体自若。心于本体，其于未发已发，或动或静，亦若是而已矣。若谓静未发为本体，而外已发而动以为言，恐亦有歧而二之之弊也。（《文集·答孟生津》）

此是对《中庸》“喜怒哀乐未发之谓中，发而中节之谓和”的解释。

认为心以中正为其本体，无习性之弊，故虚灵而明觉，如明镜一样，无论照物与否，永放光辉。此即体用一原。如果以未发之静为体，以已发之动为用，只在未发处体认天理，则将体用割裂。所谓随处体认天理，即不分已发和未发，不分动和静，如其所说“随心随意随身随国随天下，盖随其所寂所感时耳。……所寂所感不同，而皆不离于吾心中正之本体。”（《文集·答阳明都宪论格物书》）此种观点是，不以静动分体用，而以心之中正和明察为体用，方为体用一原。湛氏此说，认为动中亦可体认天理，实际上是对其师陈白沙提出的“须从静中养出个端倪来”（《白沙子集·与贺克恭黄门》）的修养方法的修正，对王守仁的时时致良知说起了一定的影响。湛氏还企图以体用一原这一命题，解释心和物的关系。前引湛氏同王守仁的辩论，认为其所说的心，不分内外，其格物说亦不分内外，随处体认天理，并非心外穷理。他认为此种观点，即“程子所谓体用一原，显微无间。”（《文集·答杨少默》）按此说法，湛氏又以心为微，为体；以外物为显，为用；认为二者乃体用一原的关系，即体在用中，用在体中，以此论证“心者，体万物而不遗”，“心包乎天地万物之外而又贯乎天地万物之中”。这样，其体用一原说又成了其心本论立论的根据。此种体用一原说，融主客为一体，具有心学派本体论的特色。这又一次说明，宋明以来，由于易学哲学的发展，本体论的研究，已成为哲学发展的主流。

二 王畿的易说

明代心学的另一大师是王守仁。他继承了陆象山和杨简的心即理说，并将其发展为致良知说，建立起其心本论的体系。其同湛派不同的是，以心理为一解释心理合一，心物为一解释心物合一，心气为一解释心气合一，总之，不区分心和理，心和物，心

和气，认为天理即是良知，良知即是天理，致吾心之良知于事事物物，事事物物皆得其理。由于不区分心和理，心和物，其在本体论上则发挥了陆象山和杨简的天人一本说，宣称天地万物俱在我良知发用流行中。其论天人一体，重理一而轻分殊。王氏心学的基本命题，虽非出自《周易》经传，但其思想体系亦受易学影响。他居龙场时，著有《五经亿说》，对《周易》亦有解说。《王文成公全书》中保存了几条其对《周易》经传文字的解释。就这几条《亿说》看，其解易学风亦属于义理学派。如其对恒卦、遁卦、晋卦义的解释大都援引或发挥程氏《易传》义。如其解晋卦《象》文“明出地上，晋，君子以自昭明德”说：“心之德，本无不明也。故谓明德，有时而不明者，蔽于私也。去其私，无不明矣。日之出地，日自出也，天无与焉。君子以明明德，自明之也，人无与焉。自昭也者，自去其私欲之蔽而已。”（《全书·续编·五经亿说十三条》）此是对程氏《易传》文“去蔽致知，昭明德于己”的发挥。因此，他同样以《周易》为明理决疑的典籍。他说：“卜筮是理，理亦是卜筮。……卜筮者，不过求决狐疑，神明吾心而已。易是问诸天，人有疑，自信不及，故以易问天。谓人心尚有所涉，惟天不容伪耳。”（《传习录》下）“天”，指天理。认为卜筮如同博学，番问，慎思，明辨一样，非求助于鬼神，而是明天理，以解心中之疑惑。因此，他同样以《周易》为提高人的精神境界的典籍。他早年有《玩易窝记》一文，其中说：“神故知周万物而无方，化故范围天地而无迹。无方则象辞基焉，无迹则变占生焉。是故君子洗心而退藏于密，斋戒以神明其德也。”（《全书·外集五》）神和化，谓阴阳变易之道，神妙莫测，包容万物而无方所，范围天地而无形迹。但卦爻象和卦爻辞由此而立，爻变和占问由此而生，所以君子观象玩辞，观变玩占，领会事物变易之道，以此来提高人的精神面貌，此即“君子洗心而退藏于密，斋

戒以神明其德”。此句亦是引程颢语。王氏易学观，虽重义理，但不排斥象数之学，其论河洛图式说：“天地显自然之数，圣人法之以作经焉……伏羲则图以画卦，虚五与十者，太极也。”（《全书·山东御试录》）此是发挥《易学启蒙》的观点，又是受了朱熹的影响。

王氏以义理解易，虽出于程氏《易传》，但其对易理的理解，又是本于心学传统。他从洗心藏密，神明其德的立场出发，同样以《周易》为心易；认为易的法则，即内心修养的法则，提出“良知即易”说。其论致良知说：

良知即是易，其为道也属迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，惟变所适。此知如何捉摸得？见得透时，便是圣人。（《传习录》下）

此以《系辞》文，说明良知同易道一样，变动不居，无有方体，似乎是难以捉摸。其实，其为道，至简至易，至精至微，只要善于领会，“见得透时，便是圣人”。所谓良知变动不居，是说，从事致良知的修养，没有成规，即固定不变的格式，而是随时随地，因所遇的情况而异，即孟子说的时中或通权达变。他说：“中只是天理，只是易，随时变易，如何执得？须是因时制宜，难预先定一个规矩在。”（《传心录》上）此又是发挥程氏易学中“随时变易以从道”说，以道为天理，即大中至正之理；所以说“中只是天理，只是易”。意思是，致良知，存天理，无固定的格式，因时间条件而不同，此即“随时变易以从道”。如其所说，圣人，童子，卖柴人，各有自己致良知格式，不能执一而废百。此处，提出“中只是天理”，本于陆象山说，即以中正为易道和人心的基本法则。其论“一阴一阳之谓道”说：“仁、智岂可不谓之道？但见得偏了，便有弊病。”（同上）他同样以阴阳无偏倚解释大中至正之道。王氏认为，此大中之道即天理，也就是《中庸》说的未发之

中；此未发之中，就是良知。他说：“良知即是未发之中，即是廓然大公，寂然不动之本体，人人之所同具者也。”（《传习录·答陆原静书》）据此，他又讨论了已发和未发，动和静的关系。他说：“未发之中，即良知也，无前后内外，而浑然一体者也。……未发在已发之中，而已发之中未尝别有未发者在；已发在未发之中，而未发之中而未尝别有已发者存。是未尝无动静，而不可以动静分者也。”（同上）是说，良知作为未发之中，即存于喜怒哀乐已发之中，即是说，天理作为静即存于感物而动之中；已发和未发，静和动不容分割，以动静分别已发和未发，于动前求静，于已发之外求未发之中，都不懂得“浑然一体”。他认为此即程颢于《答横渠先生定性书》中说的“动亦定，静亦定，无将迎，无内外”，也就是程朱说的“体用一原”。他说：“心不可以动静为体用。动静，时也。即体而言，用在体；即用而言，体在用，是谓体用一源。”（《传习录》上）是说，未发之中为体，已发中节为用，但二者相互涵蕴，不能以动静分体用。据此，其评论周敦颐的“太极动而生阳”，“静而生阴”说：

太极生生之理，妙用无息，而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动，谓之阳之生，非谓动而后生阳也。就其生生之中，指其常体不易者而谓之静，谓之阴之生，非谓静而后生阴也。若果静而后生阴，动而后生阳，则是阴阳动静，截然各为一物矣。阴阳一气也，一气屈伸而为阴阳；动静一理也，一理隐显而为动静……所谓动静无端，阴阳无始，在知道者，默而识之，非可以言语穷也。（《传习录·答陆原静书》）

此以阴静和阳动为体用关系，不是父生子的关系，以此解释程颢的命题“动静无端，阴阳无始”义。其以太极为“生生之理”，生生，取程颢义，指“生意”或“春意”，生生之理，指仁德，如王

氏所说：“仁是造化生生不息之理”（《传习录》上）。王氏认为，太极作为宇宙的生生之理，即是阴阳二气生生之事。就其生生不息的过程说为动，即是阳之生；就其有固定的体制而不改易说，即是阴之静。他举例说，春夏秋冬往来不息，此即阳动，但春夏和秋冬各有其规定性，此即“常体不易”，即是阴静。所以阴阳动静不可分先后，此即体用一原。又其评论程氏命题“冲漠无朕，万象森然已具”说：“万象森然时，亦冲漠无朕，冲漠无朕即万象森然。”（同上）是说，天理为静，为体，万象为动，为用，二者相互包涵。又说：“未扣时原是惊天动地，既扣时也只是寂天寞地。”（《传习录》下）亦是此意。王氏此论，在于说明良知或未发之中作为心之本体，即处于喜怒哀乐已发之中，所谓动中有静，静中有动，动静不容分割。所以静时和动时，都可以致良知，为其随时致良说提供了理论根据。此论点，同湛若水的随时体认天理说也是一致的。此说明易学哲学中的本体论的观点，对王氏心学同样起了重要的影响。

从上述所引的材料中，可以看出，易学哲学中的阴阳二气说亦为王氏心学所吸收，作为论证其修养方法和思维活动规律的依据。因为在王氏看来，心和气在本质上并无差别。他同样以知觉灵明为心，认为气之精灵者为人之神明，如其所说“精神之精以气言”，“精则神”（《传习录·答陆原静书》），但以良知为精神之主体。他说：“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气，以其凝聚而言谓之精，安可以形象方所求哉！”（同上）是说，良知之妙用为神，良知之流行为气，良知之凝聚为精。按此说法，精、气、神三者乃良知不同的表现形式，良知作为心之本体其运动的性能为气。此种观点即是以心气为一。据此，王氏论证了其人心与天地万物同体说。他说：

盖天地万物与人是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明，

风雨露雷，日月星辰，禽兽草木，山川土石，与人原只一体。故五谷禽兽之类皆可以养人，药石之类皆可以疗疾，只为同此一气，故能相通耳。（《传习录》下）

“人心一点灵明”，指良知。他认为天地万物皆有良知，彼此相通，成为一体，这是因为良知之流行为气，“同此一气，故能相通耳”。这样，良知不仅是心之本体，又成了世界的本体。据此，他又导出了天地万物与人心共存亡的结论。他说：“可知充天塞地中间，只有这个灵明；人只为形体自间隔了。我的灵明便是天地鬼神的主宰……天地鬼神万物，离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。我的灵明，离却天地鬼神万物，亦没有我的灵明。如此，便是一气流通的，如何与他间隔得。”（同上）可以看出，他从气同相感，得出了天地万物随个人灵明消失而消失的结论。此种心本论的理论思维，同样是心气为一说，同湛若水说相比，具有唯我论的特点。因为湛氏论天人同体，主人心包涵天地万物，而王氏则主天人同一。如其论乾卦《文言》“大人与天地合其德”说：

大人与天默契其未然者，奉行其已然者。夫大人与天为一而已矣，然则默而奉行之者，岂有先后之间哉！昔文言申乾九五爻义而及此意，谓大人之于天，形虽不同，道则无异。……是则先天不违，大人即天也。后天奉天，天即大人也。大人与天，其可以二视之哉！此九五所以为天下之利见也欤！大抵无天人之别，在天则为天道，在人则为人道，其分虽殊，其理则一也。众人囿于形体，知有其分而不知有其理一，始与天地不相似耳。惟圣人纯于义理而无人欲之私，其体即天地之体，其心即天地之心，而其所以为之者，莫非天地之所为也。故曰循理则与天为一。（《全书·山东乡试录·易》）

此文的重点是解释《文言》文“先天而天弗违，后天而奉天时”句。“大人即天”，是说，圣人所制定的法典即天将要显示的秩序，所

谓“默契其未然者”，故“先天而天弗违”；“天即大人”，是说，天已显示出的秩序，即圣人所推行的典礼，所谓：“奉行其已然者”，故“后天而奉天时”。所以大人与天为一。众人为其形体所囿，见其分殊而不见其理一，所以不懂得天人同心同体。此处，将重分殊看成是一种偏见，出于人欲之私，表明王氏心学所追求的天人一理，是强调天人本无差别。由此得出结论说：“人者，天地万物之心也；心者，天地万物之主也。心即天，言心则天地万物皆举之矣”。（《全书·答季明德》）。由于良知是心之本体，王氏又引出结论说：“先天而天弗违，天即良知也。后天而奉天时，良知即天也。”（《传习录》下）这样，良知又成了宇宙的主宰者，如其所说：“天地万物俱在我良知的发用流行中”（《传习录》下）。

以上材料表明，虽然王守仁的心学是同程朱派关于心理问题的辩论中形成的，其致良说来于对四书中有关道德观念的推衍，但由此建立起以良知为核心的本体论，同样是借助于对《周易》经传的解释和宋明以来的易学哲学问题的阐发。王氏并非易学家或解易的经师，其所谈的易学哲学问题，也比较贫乏，但所提出的观点，对王门易学哲学的发展起了很大的影响。

王畿是王守仁的学生，继承和阐发了王氏的易学哲学观点，成为王派心学解易的代表。王守仁死后，王氏心学分成许多流派，其中围绕修养方法问题，分化为两大派。关于修养方法，王守仁曾提出四句教：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”（《传习录》下）其学生钱德洪和王畿二人，对此四句教，各有不同的理解。钱德洪认为此是讲通过修养功夫，去习心，恢复良知本体。王畿则认为是讲一旦觉悟心体无善恶，意、知、物三者皆无善恶，所谓悟得本体，即是功夫。此种争论，借用佛教禅学的语言说，前者主渐修，后者主顿悟。以后王学内部，围绕本论和功夫问题，展开了长期的辩论，甚至相

互攻击。黄宗羲认为，江右王门学者，大都主功夫，黄氏本人亦主功夫，所谓“功夫所至即其本体”。而王畿和泰州学派大都主本体，所谓一悟本体即是功夫。王畿则为王学中顿悟派的倡导者，以倡四无之教，闻名当时。他有《天泉证道纪》，阐述其观点说：“心、意、知、物只是一事。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。”又说：“上根了人，悟得无善无恶，心体便从无处立根基，与知、物皆从无生，一了百当，即本体便是功夫，易简直截，更无剩欠，顿悟之学也”。（《龙谿先生全集·语录》）从而视功夫派，主渐修，是为中根以下人立教。王畿的心学颇受禅学影响。其所谓“四无”，也是发挥杨简的心不起意说。他赞扬杨简心学说：“知慈湖不起意之义，则知良知矣。”又说：“慈湖之学得于象山，超然自悟本心，乃易简直接根源。”（《全集·语录·慈湖精舍会语》）认为良知本体，自清自明，不起意念，当下即是圣人。因此，其心学也可以说是继承杨简的传统，将王守仁心学引向了儒禅合一的道路。王畿心学同其易学也有密切关系。他有《大象义述》解释六十四卦《大象》文。关于讨论易学哲学的文章有《先天后天解义》《河图洛书解义》《易与天地准一章大旨》《艮止精一之旨》《天根月窟说》《易测授张叔学》《图书先后天跋语》《学易说》《藏密轩说》《太极亭记》等。以上皆见《龙谿先生全集》。同其师王守仁相比，其易学修养较深。同杨简相比，其对《系辞》文发挥较多，对河洛图式和邵雍的天先后图式皆有解说。这是因为他不否认《系辞》为孔子所作，同湛若水一样，利用《系辞》宣扬其心本论的体系。总之，他继承了心学派以心解易的传统，进一步发展了王守仁的“良知即易”说，成为王门心学派以心解易的代表。以下谈谈其易学哲学的基本内容。

（1）论易为君子谋

自从张载提出“易为君子谋”后，宋明以来的义理学派大都阐发此义，视《周易》为提高人的道德修养境界的典籍，心学派犹其如此。王畿论学易的目的说：“学习之道，迁善改过而已矣。人心本善，奚事于见善而始迁；本无过，奚事于有过而始改，斯固易道之原也。圣远学绝，人失其心而习气乘之，始不免有过……请事于颜子之学，究其原，握其机，慎于一念之初，使习气自消而善自复，元吉之道也。”（《全集·记·学易说》）是说，学易的目的是清洗人的习气之心，恢复本心之善，即益损两卦说的“迁善改过”，亦即颜回为学的宗旨。“慎于一念之初”，即不使一念不善萌生于心中。此又是发挥王守仁的致良知说。王畿认为，《周易》的卦爻辞和《彖》《象》等传的解释，都是出于这一目的，此即“易为君子谋”。他说：“易为君子谋，此乃揭示学者用功之的，非徒谈说造化而已也。故曰天行健，君子以自强不息。君子行此四德，曰元亨利贞。”（《全集·语录·南雍诸友鸡鸣凭虚阁会语》）是说，乾卦卦辞“元亨利贞”，是教导君子从事于内心修养（见下），所以《象》说“君子以自强不息”。王氏本此，对《周易》卦爻辞和《大象》文作了解释，充分表达了王门心学的易学观。他著有《大象义述》，逐卦逐句加以注释。其所以重视《大象》文。因此文突出地体现了以儒家伦理观念解释卦辞的义理，便于发挥其心学观点。以下举几个例子，以见一般。

其论乾卦《大象》文说：

乾，天德也。天地灵气，结而为心。无欲者，心之本体，即所谓乾也。天德之运，昼夜周天，终古不息，日月之代明，四时之错行，不害不悖，以其健也。圣德之运，通乎昼夜，终身不息，尧舜兢业，文王緝熙，孔子不厌不倦，同乎天也。贤人以下，不能以无欲，非强以矫之，则不能胜，故曰自胜者强，所欲不必沉溺。意有所向，更是欲，寡之又寡，以至于

无。人以天定，君子之强，以法天也。（《全集·大象义述》）其以乾为天德，为健，主取义说，不同于《大象》以乾为天的取象说。第二句，对“心”的解释本于心气合一说。王畿亦主天人一体，故又以乾为心之本体，即无欲的境界。此境界即王派心学说的良知。此是说，乾作为天德，其德刚健，所以日月和四时运行不息。圣人以天德为德，本无欲意之累，故自强不息。一般人不能无欲，要经过教化，清除欲念，方能与天同德。他以破除意念解释《象》文“君子以自强不息”，正是心学解易的特征。又其解释乾卦各爻爻辞说：

乾之为卦，或潜或见，或惕或跃，或飞或亢，位虽有六，不过出处两端而已。内体主处，外体主出。潜，处之极也；亢，出之穷也；见与飞，上下之交也；惕与跃，内外之际也。六者，君子终身经历之时也。知处而不知出，此心固也。知出而不知处，此心放也，皆所谓意必也。……良知者，气之灵，谓之乾知，亦谓之明德。大明终始，明乎此而已，君子之学也。故曰君子以此洗心，退藏于密，密之时义，大矣哉！（同上）

此以乾卦六爻位，为君子出处之位，下体为处，上体为出。认为君子的品德应出处兼顾，其心既不固执，也不放逸，这样，良知方发扬光大，此即“明德”。乾卦《象》说的“大明终始”，即明此心之德，此即君子之学。君子以此卦之义理，端正自己的思想，此即“洗心”；使良知不被欲意蒙蔽，此即“退藏于密”。密，指良知或道心。按此解释，乾卦爻辞和《象》文，便成了心学派的修养经。又其解释乾卦辞“元亨利贞”说：

今人乍见孺子入井，皆有怵惕惻隐之心，乃其最初无欲一念，所谓元也。转念则为纳交、要誉，恶其声而然，流于欲矣。元者始也，亨通利遂贞正，皆本于最初一念统天也。最初一念

即易之所谓复，复其见天地之心。意必固我，有一焉，便与天地不相似。（语录·南雍请友鸡鸣凭虚阁会语）

此以无欲之一念，解释孟子的恻隐之心，进而解释“元”。认为有此最初一念，人的性情皆得其正；此即“亨通利遂贞正”。此最初无欲一念，即复卦一阳复生之义。因此，其于《大象义述》中解释复卦说：

气机隐伏，人不可得见，迨至复时，静而方动，动而未发，天地生物之心也。……生理本不息，有息焉者，人欲间之耳。日夜之所息，保护爱养平旦清明之气，不为旦昼之所牾亡，君子复性之功也。

此以阳始于下动而未发解释《大象》“雷在地中复”句。认为复卦一阳生，表示静而方动，此乃天地生物之心。此心也就是人的生生不息之心，但人因欲意的干扰，此心常窒息。故孟子教人爱养平旦清明之气，以复其本性。其对《象》文“复，其见天地之心”的解释，取程氏义，以动为天地之心；认为《象》文说的“雷在地中”，意味着动而未发，即静止之义。因此，进行内心修养，不能将动静分开，应于阳动之时，从事恐惧修省功夫。又其解释复卦各爻辞说：

易为君子谋，复，其见天地之心。良知者，造化之灵机，天地之心也。复之六爻，皆发此义。初复者，复之始，才动即觉，才觉即化，一念初机，不待远而后复。颜子之所以修身也。学贵近仁，二比于初，谓之休复。学务于恒，三失于中正，谓之频复。四处群阳之中，志应于初，谓之独复。敦复者，服膺勿先，笃于复也。故曰敦复无悔，中以自考也。迷复者，非迷而不复，欲求复而失其所主，至于十年不克征，故曰迷复之凶，反君道也。（《全集·语录·建初山房会籍申约》）

此以良知为天地之心。认为复卦六爻各爻辞都是教人复其良知本心。六爻所以不同，因为人的资质有纯驳，所以复有远近，功有难易。按程颐于《易传》中释上六爻辞“迷复，凶”说：“以阴柔居复之终，终迷不复者也”，以“迷复”为迷而不复，故凶。王氏不取程氏义，以“迷复”为“欲求复而失其所主”，其目的在于将六爻之辞皆纳于心学的复性说之中。以初爻为颜回的修养境界，程氏《易传》已有此说，但王氏则以良知之初念释之，同样表现了心学的特征。

又其《大象义述》释蒙卦义说：

蒙者圣之基也。防未萌之欲，弗使牾外诱保未发之中，弗使惊于异趋，贞以养之，自然可入于圣，此果行育德之功，学之脉也。……孟子善用易，其曰大人者，不失其赤子之心者也。赤子之心即所谓蒙，良知良能，人所固有。大人之所为大人，无所不知，无所不能，惟不失其固有之良而已，非有所加也。

其以“山下出泉”，静而清，为水之源。就人心说，此清泉之水，即良知良能，孟子说的“赤子之心”，此即蒙卦义，所以说“蒙者，圣之基也”。大人的境界，即保持此良知良能而不丧失，以提高自己的道德境界，此即《象》所说“君子以果行育德”。他不以“蒙”为昏蒙之义，而为清静之义，此种解释，亦出于其心学的需要。又其解释咸卦义说：

感者，无心之感，虚中无我之谓贞，贞则吉而悔亡。无心之感，所谓何思何虑也。着于思虑，则为忡忡。何思何虑，乃学者用功之节度，非指圣学之成功也。……何思何虑之旨，各于系辞。何思何虑，非无思无虑也。直心以动，出于自然；终日思虑，而未尝有所思虑。（同上）

此是以《系辞》文“天下何思何虑”，解释咸卦九四爻辞“贞吉，

悔亡，憧憧往来，朋从尔思”句。“虚中无我之谓贞，取《大象》“山中有泽，君子以虚受人”义。但他以“何思何虑”，解释王派心学的修养方法，即“直心以动，出于自然”，意思是不自私用智，纯任良知本心而行，即只思虑良知，其它皆不思虑，此即“终日思虑，而未尝有所思虑”。此是发挥王守仁义，他以“无心之感”解释致良知，又是宣扬其四无之教。又其解释晋卦《象》文“君子以自昭明德”说：

君子观明出地上之象，悟本体之本明，故自昭其明德。君子之学，欺曰自欺，谦曰自谦，复曰自复，得曰自得，明曰自明，皆非有待于外也。良知即所谓明德；致良知，昭德之学也。（同上）

按程氏《易传》，以“去蔽致知”解释“自昭明德”，而王畿则以一悟本体即是功夫释之，以此解说王守仁的致良知。又其释大畜卦《象》文“君子以多识前言往行，以畜其德”说：

中庸曰君子尊德性而道问学。天之所以与我者，德性而已。舍德性，更无所为学。学问，正所以尊之也。多识前言往行，所谓学问之事，博文也。畜德所谓尊德性，约礼也。孟子曰学问之道无他，求其放心而已矣。学问惟在于求放心，多识惟在于言一德也。后儒分尊德性为存心，道问学为致知，存心之外，别有致知之功，尚未措之，于行则离矣。知者心之灵，致知正所以存心，非有二也。（同上）

王氏此说，以尊德性为学问之本，认为道问学，不是于心外求知识，而是如孟子所说的“求于放心而已”，所谓“致知正所以存心”，从而批评了后儒即程朱派于存心之外，求致知的修养方法。此种解释，并不符合《象》文本义，但表现了心学派的立场，后来遭到唯物主义者的尖锐批评。

又其解释艮卦《象》文说：

两山并峙，不相往来，止之象。心之官则思，以思为职。位，所居之位。不出其位，犹云止其所也。不出位之思，谓之正思，如水鉴之应物而常止也。如日月之贞明，变化云为，万物毕照而未尝动也。思者心之用，思不根于心谓之忘，谓之忡忡，便是废天职。……思者圣功之本。思不可以有无言，著于无思即为沈空；著于有思，即为逐物。无思而不通，千圣之绝学也。先儒谓万事各有其所，得其所则止而安；不出位，如素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱之类；专以应迹而言，未明思之本旨。

此是对《大象》文“兼山艮，君子以思不出其位”的解释。此处说的“无思”，指不用思虑。是说，艮有止义，但非不用思虑，而是心如明镜，照物而不动，此即“以思不出其位”，意思是说，不被所思之事，干扰心之清明。“先儒”，指程朱说。如程氏《易传》所说：“有物必有则，父止于慈，子止于孝”，“思安所止，不出其位也”。王氏认为，此种解释，“专以应迹而言”，不懂得思之本义。此种解释，同样表现了心学和理学的不同。

以上所引材料表明，王畿作为明代心学的代表之一，其易学同样属于义理学派，其不同于理学派和气学派者，在于以心学的观点，特别是王门的致良知说，解说《周易》经传中的文句。正是在这种解易学风的基础上，他利用《周易》经传提供的材料，将王派心本论纳入易学的体系，从而发展了王派心学的本体论。

（2）易为心易

王畿发挥了王守仁的“良知即易”说，以良知为易学的最高范畴，进而论证良知乃天地万物的本原。首先，其解释卦画的起源说：

昔者伏羲氏之作易也，首列乾坤以发天地之秘。乾，阳物也；坤，阴物也；坎离者，乾坤之二用，阴阳之变也。四象以下，

六十卦，阴阳所变之节也，周天之度也。故曰易以道阴阳。仰观俯察，类万物之情，近取而得之，不越乎身心两家而已。心即乾之阳也，身即坤之阴也。心中之神，身中之气，即坎离之交也。神气往来，即六十四卦周天之法象也。（《全集·杂著·易测授叔学》）

其以乾坤坎离之变易解释六十四卦的形成，本于道教解易著作《参同契》，以乾阳坤阴为卦象的基础。但他认为，伏羲画卦时所依据的阴阳之物，说到底：是出于人的身心，此即“近取而得之，不越乎身心两字”。心为乾阳，身为坤阴。心中有神，身中有气，神气相交，故有卦象坎离之交；神气往来，周流不已，故有六十四卦之变易。他接着说：

嗟嗟！易学之不传也，久矣。自阳明先师倡明良知之旨，而易道始明。不学不虑，天然灵窍，其究也，范围天地，发育万物，其机不出于一念之微。良知之主宰即所谓神，良知之流行即所谓气，尽此谓之尽性，立此谓之立命。良知先天而不违，天即良知也。良知后天而奉时，良知即天也。文王之辞，录此者也。周公之爻，效此者也。孔子之易，赞此者也。（同上）

他认为，王守仁倡良知之学，正是阐明易道。因为良知统率神和气，所谓“良知之主宰即所谓神，良知之流行即所谓气”，尽性立命皆本于此。下文则以王守仁的“天即良知”语，说明良知乃一切变化的根源。从而认为，伏羲画卦，文王、周公作卦爻辞以及孔子赞易，都是阐明良知，所以说良知即易。可以看出，王畿对《系辞》所说伏羲观象画卦的解释，既不取阴阳二气，也不取阴阳之理和阴阳之数，而是取人之身心，即神和气，最终又归之为良知，这样良知便成了《周易》一书形成的根源。因此，他又以良知为“画前之易”。他说：

寂然不动者，易之体；感而遂通者，易之用；所谓画前之易也。释者谓随时变易以从道，只说得一半，语感而遗寂，语用而遗体，知进而不知退，非藏密旨也。易即是道，若欲从之，是犹二也，二则支矣。此古今学术之辨也。（《全集·杂著·藏密轩说》）

此是释《系辞》文“寂然不动，感而遂通天下之故”句，认为易道有体有用，易之体用即是良知，此良知之体用即邵雍说的画前之易。下文是批评程颐的“随时变易以从道”，认为此语将易和道割裂。因为易作为良知，其自身即是道，此外，别无道可从，此是以心学的心即理的观点，批评程朱派析心理为二说。

王氏认为，“知之一字，众妙之门”，即将良知视为《周易》所说的事物变化的基本原则。据此，他解释《系辞》文“通乎昼夜之道而知”说：

千古圣学，只一知字尽之。知是贯彻天地万物之灵气。吾人日间，欲念恍惚，或至耗亡，夜间杂气纷扰，或至昏沉，便是不能通乎昼夜，便与天地不相似，便与万物不相涉。时时致良知，朝乾夕惕，不为欲念所扰，昏气所乘，贞明不息，方是通乎昼夜之道而知。通乎昼夜，自能通乎天地万物，自能范围曲成。存此谓之存神，见此谓之见易。故神无方而易无体，是谓弥纶天地之道，是谓穷理尽性以至于命。（《全集·语录·三山丽泽录》）

此以《系辞》说的“知”为良知，认为此良知即是灵气，灵气贯彻于天地万物之中，通乎昼夜。人之良知，不受杂气干扰，亦通乎昼夜，进而通乎天地万物，范围天地之化。存此良知即是存神，见此良知即是见易，穷理尽性以至于命皆本于此良知。此是依王学的天人一体说，论证良知乃弥纶天地的基本原理。又其解释《系辞》文“乾知太始，坤作成物”说：

乾知太始，良知即乾知，灵明首出，刚健无欲，混沌初开第一窍，未生万物，故谓之太始，顺此良知而行，无所事事，便是坤作成物。本义训知为主，反使圣人吃紧明白话头，含糊昏缓，无入手处。……夫良知之于万物，犹目之于色，耳之于声也。目惟无色，始能辨五色；耳惟无声，始能辨五声；良知惟无物，始能尽万物之变。无中生有，不以迹求。是乃天职之自然，造化之灵体，故曰变动不居，周流六虚，不可为典要，惟变所适，易即良知也。（《全集·答季彭山龙镜书》）

“良知惟无物”，是说，良知本体，超乎形象，无是无非，故知一切是非，本于王守仁义。“无中生有”，亦是此意。“变动不居”句，亦引述王守仁说。其训“乾知”之“知”为知觉之知，取汉唐注，故不以朱熹注为然。其所以如此注释，便于将“乾知”说成是良知，从而以良知为世界的本原。按汉唐注疏，以阳气始生万物解释“乾知大始”，王畿仿此，则以良知为万物始生的根源，所谓“混沌初开第一窍”。“坤作成物”，无非是顺从良知的事业。万物皆从良知中来，此即“无中生有”。良知无形象，故能穷尽万物的变化，所以说良知乃“造化之灵体”，“易即良知”。王守仁曾说：“目无体，以万物之色为体……心无体，以天地万物感应之是非为体。”（《传习录》下）王畿依此，则将良知视为万物变化的泉源。由此，他得出结论说：

良知是造化之精灵，吾人当以造化为学。造者，自无而显于有；化者，自有而归于无。不造则化之源息，不化则造之机滞。吾之精灵，生天生地，生万物，而天地万物又归于无。无时不造，无时不化，未尝有一息停。自元会运世，以至于瞬息微眇，莫不皆然。知此，则造化在吾乎，而吾致知之功，自不容已矣。（《全集·东游会语》）

张载曾说：“不见易则不识造化，不识造化则不知性命。”（《易说

·系辞上》)故王畿说：“吾人当以造化为学”。但他以良知解释“乾知”，良知则成为造化世界的主体；此良知又是人的良知，所以又说“造化在吾乎”。良知无声无臭，超乎形象，故为无；天地万物有形有象，故为有。天地万物从良知中来，此为造；天地万物又归于良知，此为化。万物有生灭，而良知却无生灭，所谓“天地有尽而我无尽”（《全集·龙南山居会语》）。“良知是造化的精灵”，“生天生地”，亦是引其师王守仁语。但王守仁并没将此命题，直接同易学联系起来。而王畿则通过对《系辞》“乾知太始”，“知周乎万物”，“通乎昼夜之道而知”，“神以知来，知以藏往”等文句的解释，将王守仁的良知说进一步纳入易学的体系，这样，《周易》经传同样成了王派心学宣扬其本体论的依据。

王畿视良知为造化之精灵，就其理论思维说，是阐发心气为一说。其《全集·语录》中有《易与天地准一章大旨》，对《系辞》第四章（《周易本义》本），作了全面地解释。其大旨是阐发以良知为核心的易学观及其世界观。

此文开头说：

天地间一气而已。易者，日月之象，阴阳往来之体，随时变易，道存其中矣。其气之灵，谓之良知，虚明寂照，无前后内外，浑然一体者也。所以准天地而弥纶之者，必有本以出之，非徒法象相示而已也。易者，阴阳而已，幽明生死鬼神皆阴阳之变，天地之道也。知者，良知也。致良知，所谓说，所谓情状，可不言而喻矣。

“知者”，指《系辞》“知幽明之故”，“知生死之说”，“知鬼神之情况”中的三“知”字，王畿认为，此知字，即指良知。此是说，天地间充满气，易作为阴阳二气之变易，有道存于其中。此气即是良知，良知为气之灵者，即是易。所以《系辞》说：“易与天地准，故能弥纶天地之道”。气无处不在，联结天地万物为一体；良知无

所不照，浑人我内外而为一。所以人致其良知，则能知幽明、生死、鬼神之变易，即能知阴阳变易之故及其情状。意思是，良知成为气之灵者，乃阴阳变易之主宰，故人心之良知能知阴阳变易之事。此种心气为一说，王畿所论颇多。如他说：“良知者，天地之灵气，原与万物同体。手足痿痹，则为不仁，灵气有所不贯也。”（《全集·太平杜氏重修家谱序》）又说：“良知者，心之灵气，万物一体之根，遇亲自知孝，遇长自知悌。”（《全集·赠宪伯太谷朱使君平寇序》）据此，他接着解释《系辞》。“与天地相似故不违，知周乎万物而道济天下”一段文句说：

天地之道，知仁而已。仁者，知之不息，非二也。痿痹则为不仁，灵气有所不贯也。不违，不过，不流，乐天而不忧，安土而能爱，莫非天则之自然，良知之顺应也。范围者，良知之极于大而非荡也，故不过。曲成者，良知之体乎物而非清也，故不遗。幽明生死鬼神即昼夜之谓，通乎昼夜之道而知。变动周流，不为典要，天地万物有所不能违焉，是谓无方之神，无体之易。才有典要，即著方体，不可以适变。故曰大哉！易也，斯其至矣。（《易与天地准一章大旨》）

“不违”，指“与天地相似故不违”；“不过”，指“道济天下故不过”；“不流”，指“旁行而不流”。王畿认为，这三句都是说，良知成为气之灵者，贯彻于天地万物之中，故能包容天地万物，又能仁爱万物，顺应万物。“范围天地之化而不过”，是说，良知广大到极点但不放荡；“曲成万物而不遗”，是说，良知成为万物之本体又保持本性而不丧失。“通乎昼夜之道而知”，是说，良知通乎幽明生死鬼神，周流于天地万物之间，惟变所适，此即“神无方而易无体”。按孔疏以《系辞》此段文字是讲圣人之德与天地相合，朱熹《本义》亦以为是讲圣人尽性之事，而程颐则认为是讲《周易》之义理与天地之道相似。王畿取王守仁的良知即易说，以

此段文字为讲良知与天地万物融为一体。这样，良知则成了世界的本体。此本体即是人心之本体。所以此文最后说：

明道云：只穷理，便尽性以至于命，一也，分为三事则支。易，心易也。以易为书则泥，是皆未明于大易之过也。善学者，能于一念入微求之，得其所谓虚明寂照一体之机，易不在书而在于我。可以卧见羲皇，神游周孔之大庭，大丈夫尚友之志也。

引程颢语，表示理、性、命三者毕统之于心，故下文说“易，心易也”，即以心为易，不以《周易》一书为易。这是因为良知作为气之灵者，即人心之良知，而人心之良知即是易。所以善学易的人，应求之于心，于一念入微处，体认良知之本体，这样，“易不在书而在于我”，也就是说，天地之道和阴阳之变易都在我的心中，此即“易与天地准”。

可以看出，王畿同样利用气的学说，宣扬心本论。就心学发展的历史看，宋代的陆象山和杨简，主要是从心理问题出发，讲心为世界的本原。到了明代，随着气论哲学的发展，特别是程朱派关于气论的阐发，心学派的代表人物，如陈白沙、湛若水、王守仁都援引气的观念解释世界的一体性，王畿也是这样。但湛若水一派主心气合一，即以气释心，认为气之灵者在人则为心，以此论证其天人一体说。而王门心学则将心气合一，引向心气为一，即以心释气，所谓“良知之流行即所谓气”，不区分物质的和精神的，心理的和物理的东西，企图以此论证其天人一体说，进而引出其心本论。其理论思维的来源，同样可以追溯到先秦的精气说。但精气说的主旨是用来说明精神现象有其物质的基础，而王门心学则用来说明物质现象的变化出于精神力量。同样，混淆心和气，其着眼点并不相同。这是因为心学派以心为其学说的最高范畴，乃阐发孟子的心性学说。孟子曾说：“君子以仁存心”（《孟子·离

娄下》），即君子不应丧失仁爱之心。王门心学据此，则以失去仁爱本心，不关心于别人痛痒为生理上的麻木不仁，如王畿所说“手足痿痹，则为不仁，灵气有所不贯也。”这样，便导出其心气为一的论点。心学认为心为人道之本，将此观点，推而广之，便导出心为天地万物之本的结论。此是明代心学心本论的认识论的根源。

王畿既然以心为易，又如何解释太极呢？他解释周敦颐的《太极图说》说：

夫千古圣人之学，心学也。太极者，心之极也。有无相生，动静相承。自无极而太极，而阴阳五行，而万物，自无而向于有，所谓顺也。由万物而五行阴阳，而太极，而无极，自有而归于无，所谓逆也。一顺一逆，造化生成之机也。（《全集·记·太极亭记》）

其以“太极”为“心之极”，即以良知为太极，因为良知乃心之极则，即心之本体。他将“无极而太极”解释为：“自无极而太极”，是取陆象山说。但认为此无极并非虚无实体，太极亦非形器之物。无极指良知本体，无是无非，超乎形象；太极，指心以良知为极则，以此解释“自无极而太极”。从无极良知到万物化生，即从无到有，此为造；从万物归于无极，即从有到无，此为化。前者为顺，后者为逆，顺逆，指太极图式，从上至下和从下至上，取画卦从下往上数为逆之义。他以心之本体即良知为太极，以此解释周氏太极图中关于宇宙形成的层次，则鲜明地表现了心学派易学哲学的特征。按湛王两家，仍以太极为理，虽然以心为理或合心理而为一，但皆未明言心为太极。而王畿则明言心为太极。此太极之心并非邵雍说的逻辑的心，而是指心之本体即良知。此种太极观可以说是对心学派易学哲学的一大发展。王派心学以良知为太极者，不限于王畿，钱德洪亦有此说。如钱氏说：“此知运用万

古，有定体，故曰太极。无声无臭可即，故曰无极。太极之运无迹，而阴阳之行有渐。故自一生二，生四，生八，以至庶物露生，极其万而无穷焉。是顺而往而数之，故曰数往者顺。自万物推本太极，以至于无极，逆其所从来而知之，故曰知来者逆。”（《明儒学案·浙中学案》）此论同王畿说，大同小异，谁影响谁，不得而知。但王门弟子将其师的良知即易说，引向了太极良知说，这是可以肯定的。王畿在其《太极亭记》中接着说：

粤自圣学失传，心极之义不明。汉儒之学，以有为宗，仁义道德礼乐法度典章，一切执为典要，有可循守，若以为太极矣。不知太极本无极，胡可以言有也？佛氏之学，以空为宗，仁义为幻，礼乐为赘，并其典章法度而弃之，一切归于寂灭，无可致诘，若以为无极矣。不知无极而太极，胡可以无言也？

此又依其“自无极而太极”说，批评了汉学和佛学。其批评汉儒“不知太极本无极”，实际上是说，不懂得良知乃仁义道德法度的根本。其批评佛学“不知无极而太极”，又是质责佛教以仁义法度为虚幻，同样不知良知本体。他认为此两家共同的缺点是“无以窥心极之全”（同上）。其对汉儒的批评，也是对程朱派的批评。他认为，周敦颐的《太极图说》，正是补救两家之弊；其所提出的“定之以仁义中正而主静”，就是“太极而主静，即所谓无极也”（同上）。接着，他赞扬王守仁的心学说：

数百年后，阳明先师，倡明良知之教以觉天下，而心极之义复大明于世。寂然不动者，良知之体；感而遂通者，良知之用。常寂常感，忘寂忘感，良知之极则也。夫良知知是知非，而实无是无非。无中之有，有中之无，大易之旨也。故曰立天之道曰阴与阳，天之极也。立地之道曰柔与刚，地之极也。立人之道曰仁与义，人之极也。人者，天地之心，阴阳五行之秀，万物之宰。良知一致而三极立，天地万物有所不能违

焉。

是说，王守仁的致良知说，是继周敦颐之后，阐明无和有的关系。良知寂然不动，无是无非，是其体；感而遂通，知是知非是其用。所以良知可以说是“无中之有，有中之无”，即《太极图说》中说的从无到有，从有到无，此即“大易之旨也”。但人心乃天地之心，人为万物之宰，人从事致良知，其一念之微，即不起欲念，如周敦颐说的以一为要，以无欲为至，三极亦因此确立。总之，天道，地道和人道皆立于人的良知之上，所以说“天地万物有所不能违焉”。这样，周敦颐的《太极图说》，又成了心学派构造其体系的依据。尽管心学派的代表人物，对《周易》经传文句的解释，大都出于望文生义，甚至牵强附会，如王畿所作的解释，但其如此解释却反映了一种倾向：心学派要发展自己形上学和本体论，同样要借助于易学系统。

王畿还利用《易传》中的文句阐述了其心学的修养方法。《系辞》说：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下故，非天下之至神，其孰能与于此。”宋明道学家，无论理学或心学派，经常以此文句，讲自己的修养方法。理学派以理为易，以寂然不动为天理，以感而遂通为事，主张即事穷理。心学派则以心为易，以寂然不动为良知，以感而遂通为明察，主张存心明理。前引王畿的话说：“寂然不动者，良知之体；感而遂通者，良知之用”，即是阐发心学的修养经。他解释说：“虚寂原是良知之体，明觉原是良知之用。体用一原，原无生后之分。”（《全集·语录·濂阳会语》）此种观点，就修养方法说，谓心无欲念，无是无非，无善无恶，为良知之体；有此境地，自然能明察是非善恶，为良知之用。二者并无时间上或功夫上的先后之分即不能说先寂而后感，或先静而后动。因此，他又解释“易无思也，无为也”说：“无思者，非不思也。无思而不通寂而感也。不思不能通微，不通微则不能

无不通，感而寂也。”（《全集·语录·答南明汪子问》）是说，无思作为寂的境界，并非不用思虑，而是所思所虑，一出于良知，别无其它思虑，即“无思者，非不思也”。正是因为有此种无思的境界，其明察是非方无所不通，此即“寂而感”。如果不用思虑，连良知都不反思，感而动时，不通晓静的境界，则不能明察一切是非善恶，故说“感而寂”。总之，寂和感，不容分割，此即体用一原。王畿此说，亦本于王守仁语“所思所虑，只是天理，更无别思别虑耳，非谓无思无虑也。”（《传习录》中）但他区别“无思”和“不思”，并以“寂然不动”解释无思的境地，以“感而遂通”解释明察是非，以寂感一原，解释致良知，即任良知而行，一出于自然，则为其四无之教提供了理论根据。其区别“无思”和“不思”，也是受了禅学的无念为宗说的影响。如其所说：“慧能曰：不思善，不思恶，却又不断百思想。此上乘之学，不二法门也。”（《答南明汪子问》）又其解释《系辞》文洗心藏密说：

若曰当先养性，良知即是性体自然之觉，又孰从而先之邪？易言著之神，卦之知，神知即是良知，良知者，心之灵也。洗心退藏于密，只是良知洁洁净净，无一尘之累，不论有事无事，常是湛然的，常是肃然的，是谓斋戒，以神明其德。神知即是神明，非洗心藏密之后而有神明之用也。（《全集·语录·致知议辨》）

此论是同王门江右代表人物聂双江辩论格物致知问题。聂氏主功夫，认为“欲致知，当先养性”，“洗心藏密，所以神明其德也。而后神明之用，随感而应”（同上）。是说，先进行内心修养，此即“洗心藏密”，然后致良知，则无所不通，此即“而后神明之用，随感而应”。所以称其修养方法为“潜龙之学”，如乾卦《文言》初九所说：“君子以成德为行”。王畿不赞成这一观点，认为良知是对性体的自觉，不能说养性在先。因为《系辞》说的“神以知来，

知以藏往”，皆指良知而言。所谓“以此洗心，退藏于密”，亦指良知而言，即保持良知本体不受欲念的牵累，常处于“寂然不动”的境地，此即《系辞》所说“以此斋戒，以神明其德”。“神明”即是神知，即是良知，无需先养性而后神明其德。王氏此论，主即本体便是功夫，以致良知为对良知本体的自觉，认为洗心藏密和神明其德是一回事。这同上面说的体用一原的观点，也是一致的。又其论穷理说：

易曰穷理尽性以至于命。心一也，以其全体惻怛而言谓之仁，以其得宜而言谓之义，以其条理而言谓之理，以其明觉而言谓之知。……不以外心以求仁，不以外心以求义，独可外心以求理乎？系辞所谓穷理，兼格致诚正而言，圣学之全功也。故曰只穷理，便尽性，以至于命。若专指格物为穷理，而求理于事物之中，不惟于系辞之义有偏，亦非大学之本旨也。（《全集·答吴悟斋》）

“格致诚正”，即《大学》说的格物、致知、诚意、正心。“故曰”，是引述程颢语，即三步并一步走。此论是阐发陆王心学的心即理说。认为心之条理即是理，《系辞》说的“穷理”，包括格物、致知，正心、诚意四个方面而不容分割，格物无非是说心如明镜，无物不照，即正心、诚意之义，所以程颢以为穷理、尽性以至于命为一回事。因此，穷理并非穷外物之理，而是体认心之条理，此即致知功夫，由此得出结论说：“果信得良知及时，则知识莫非良知之用，谓吾心原有本来知识，亦未为不可。”（同上）可以看出，心学派和理学家对《说卦》文义，各依自己的哲学体系，加以解说。宋明哲学中关于格物穷理之辨，也是依据《易传》提供的思想资料而展开的。

（3）先天统后天

王畿易学属于义理学派，但因受朱熹《周易本义》影响，对

邵雍的先天图式或其先天易学，颇为推重，并将其纳入心学的体系。他有《击壤集序》一文，其中说：“康节之学，洗涤心源，得诸静养，穷天地始终之变，究古今治乱之原，以经世为治，观于物，有以自得也。”又说：“击壤集中，无非发挥先天之旨。”（《全集·序》）他所以推崇先天之心，因为邵曾说“先天图，心法也。”王畿认为，此说同心学有一致处，邵氏易学同样讲陆王派的心学。实际上，是以自己的心学观点解释邵雍的先天之学。他有《先天后天解义》一文，解释邵雍先后天图式说：

此造化自然之法象，非人力之所能为，后儒特未之深察耳。夫伏羲八卦，乾南坤北，离东坎西谓之四正，震兑巽艮则居于四隅，此存体之位，先天之学也，文王八卦，离南坎北，震东兑西谓之四正，乾坤艮巽则居于四隅，此入用之位，后天之学也。先后一揆，体用一原，先天所以涵后天之用，后天所以阐先天之体。在伏羲非有待于文王，在文王非有加于伏羲也。（《全集·杂著》）

此以伏羲先天八卦方位为体，文王后天八卦方位为用，以“先后一揆，体用一原”解释先后天之关系。但其所说的体用一原，是说，后天之用本在先天之体中，后天之用是阐发先天之体，主张体立而用行，本于程朱说。为什么“先天所以涵后天之用”？按其所作的解释，先天八卦方位图，上下左右四正卦相交，则变其体；四隅之卦不相交，则易其位。如乾下交于坤，得坤卦之中爻，则为离卦象；坤上交于乾，得其中爻则为坎卦象。离卦西交于坎，离火主炎上，其上爻变为阴爻，则为震。坎东交于离，坎水主润下，其下爻变为阳爻，则为兑。这样，先天四正卦则变为后天四正卦。此即“交者变其卦体”。又离居乾位，上交之坤，逐乾于西南，坎居坤位而下交之乾，则逐坤于西北。坤既居巽卦之位，巽则不得不移置于东南；乾既居艮卦之位，艮则不得不移置于东北。这样，

先天四隅卦则变为后天四隅卦，此即“不交者易其方位”。王氏此说，是对邵雍的“置乾于西北，退坤于西南，长子用事，而长女代母，坎离得位，而兑艮为偶”（《观物外篇》）的解释。其着眼点在于剖析卦象自身的变易。邵雍于《观物外篇》中，认为伏羲八卦为“易之本”，故为先天之学；文王八卦为“易之用”，故为后天之学。王畿依此，以先天八卦为体，后天八卦为用，以体用一原说，解释先天和后天之卦并无时间先后关系，即“在伏羲非有待于文王，在文王非有加于伏羲”。即是说，后天之卦乃先天之卦的显现，先天卦体本涵蕴着后天卦位，此即“先天所以涵后天之用”。此种解释，排除了先后天图式形成的历史过程，是对邵雍说的一种发展。接着他又解释说：

吾人处于天地之间，上为乾，下为坤；离为日，生于东；坎为月，生于西；艮为山，奠于西北；兑为泽，汇于东南；震为雷，奋于东北；巽为风，起于西南；八卦成列，此寂然不动之体，即所谓先天也。上下无常，刚柔相易，山泽以气通，雷风以形薄，八卦摩荡，此感而遂通之用，即所谓后天也。坎离者，乾坤二用，二用无爻位，周流行于六虚，后天奉时，以复于先天也。坎者阴中之阳，命宗也。离者阳中之阴，性宗也。而其机不外于一念之微，寂感相仍，互为体用，性命合一之宗也。

此以八卦所取之天地风雷水火等象，解释先后天卦的方位，进而说明性命之根源。他以天地风雷水火山泽所处的方位，即先天八卦方位，为“寂然不动之体”；以天地风雷水火山泽之气，相通相荡，即后天八卦方位，为“感而遂通之用”。“坎离者，乾坤二用”以下句，引自《参同契》。认为坎离两卦，流行于六位之中，即水火二气往复运行，复归于先天之卦位，此即“后天而奉天时”。坎离卦象，或阳居阴中，或阴居阳中，乃性命之宗。此是发

挥道教的理论：以水火二气为生命之源。下文是说，水火二气变化的关键又在于人的一念之微，即良知。良知将寂感、体用、性命合而为一。可以看出，其论先后天卦位，最终归于其致良知说。按此说法，先天卦位当良知之体；后天卦位，当良知之用，良知之用即包涵在良知之体中，后天即在先天之中，又为其寂感一原说提供了理论根据。王畿还著有《天根月窟说》，解释了邵雍的先天六十四卦次序圆图。其论天根月窟说：

此是尧夫一生受用底本，所谓窃弄造化也。天地之间，一阴一阳而已矣。乾阳物也，坤阴物也。阳主动，坤主静，坤逢震为天根，所谓复也。乾遇巽，为月窟，所谓姤也。震为长子，巽为长女，长子代父，长女代母，乾坤，先天也。自一阳之复，而临而泰而大壮而夬，以至于乾；自一阴之姤，而遁而否而观而剥，以至于坤，而后天以返于先天，奉天时也。根主发生，鼓万物之出机；窟主闭藏，鼓万物之入机，阳往阴来之义也。（《全集·杂著》）

此以图中复卦位为天根，复卦坤上震下，故说“坤逢震为天根”；以姤卦位为月窟，是说，复姤两卦象中的震巽单卦象，意味着“长子代父，长女代母”，故以复姤代替乾坤之职能。乾居南，坤居北，此为先天。从复卦一阳生，到乾卦六阳；从姤卦一阴生，到坤卦六阴，表示又回到先天之位，此即“后天而奉天时”。从天根一阳生，到月窟一阴生，往复循环，表示阴阳二气生、藏万物，循环不已。按此说法，此六十四卦圆图，虽为先天图式，其中涵有后天流行之用，而后天流行之用，即天根月窟往来之气，总是复归于先天之体，即乾坤卦位。此又是以六十四卦圆图，阐明其先天统率后天的理论。此文接着说：

古之人，仰观俯察，类万物之情，而近取诸身，造化非外也。一念初萌，洪濛始判，粹然至善，谓之复，复者阳之动也。当

念摄持，翕聚保合，不动于妄，谓之姤，姤者阴之静也。一动一静之间，天地人之至妙者也。夫一阴一阳之谓道，继之者善，即谓之复；成之者性，即谓之姤。复与姤，人人所同具，百姓持日用而不知耳。

是说，此天根月窟之义，即是心的变化法则，所谓“造化非外也”。一念初动，无私心杂念，纯粹至善，即是复。当念头发作时，要保持冷静，注意收敛，不使之妄动，即是姤。动时不忘静，此即邵雍说的“一动一静之间者，天地人之至妙者也”。一念初动，无私心杂念，即《系辞》说的“继之者善”，即是复。保持冷静，不流于妄动，即“成之者性”，即是姤。按此说法，天根月窟相互依存，乃人性所固有，故为内心修养所遵循的规则。他接着说：

复者阳乘阴也，姤者静遇阳也。知复而不知姤，则孤阳易荡而藏不密。知姤而不知复，则独阴易滞而应不神。知复知姤，乾坤互用，动静不失其时，圣学之妙也。尧夫所谓九即师门所谓良知。万有生于无，知为无知之知，归寂之体，即天根也；万物备于我，物为无物之物，应感之用，即月窟也。

是说，复姤相因，即阴阳依存，即乾坤互用，动静相含，阳动阴静，不容分割。人心也是这样，心动而不流于荡，心静又不流于滞。所以此天根月窟圆图，即王守仁说的良知。良知无知，无是无非，此寂然不动之体，即是天根；但又无所不知，无物不应，此感而遂通之用，即是月窟。天根为万有之生处，此即“万有生于无”；月窟为万有之归宿，此即“万物备于我”。此处，王畿又以天根为良知之体，月窟为良知之用，以天根月窟相互依存，解释寂感一原。如其所说：“寂然不动者，先天之体；感而遂通者，后天之用。寂而感即体而用行焉；感而寂，即用而体存焉，一也。”（《全集·易测受张叔学》）这些解释，都是以先天图式中阴阳二气运行的法则为内心修养的法则，为其致良知说提供本体论的根

据。

据此，在修养方法上，王畿竭力倡先天之学。他说：

良知者，本心之明，不由思虑而得，先天之学也。知识则不能自信其心，未免假于多学忆中之助，而已入于后天也。良知即未发之中，即是发而中节之和，此是千圣斩关第一义，所谓无前后内外，浑然一体者也。（《全集·语录·致知议略》）

此是以顺良知而行，不用思虑，为先天之学；以积累知识，多学多问，为后天功夫。他认为，未发和已发乃体用关系，良知作为未发之中，其发自然中节，所以无需于先天之学外，积累知识，作为致良知的途径。此即陆王所说“先立乎其大者”。大者立，其它皆应刃而解。他进而解释说：

吾人一切世情嗜欲，皆从意生。心本至善，意始有不善。若能在先天心体上立根，则意所动，自无不善。一切世情嗜欲，自无所容，致知功夫，自然易简省力，所谓后天而奉天时也。若在后天动意上立根，未免有世情嗜欲之杂，才落牵缠，便费斩截；致知功夫，转觉繁难，欲复先天之本体，便有许多费力处。颜子有不善，未尝不知，知之未尝复行，便是先天简易之学。原宪克伐，怨欲不行，便是后天繁难之学，不可不辨也。（《全集·语录·王山丽泽录》）

认为在先天心体上立根，即于良知之体上着眼，意念兴起，自无不善，毫无欲念之累，功夫简易省力，即是先天易简之学，如颜回的境界。如果在后天动意处立根，即着眼于意念萌动之后，则未免杂以情欲；需下克伐功夫，方能恢复心体至善，此是后天繁难之学，如原宪的修养境界。王氏此论，并不否认后天之用，但认为后天之用，必建立在对先天心体的自觉上，方无不善，此即“后天而奉天时”。他不赞成的是那种脱离先天领悟的后天之学。王氏认为此种后天之学，只是为中等以下的人设立的。他说：

人之根器，原有两种。意即心之流行，心即意之主宰，何尝分得？但从心上立根，无善无恶之心即是无善无恶之意，先天统后天，上根之器也。若从意上立根，不免有善恶两端之抉择；而心亦不能无杂，是后天复先天，中根以下之器也。

（《文集·答冯伟川》）

此处说的心，指心之本体，即未发之中，良知之体，寂然不动的境地，即“无善无恶”的境地。有此境界，即“从心上立根”，意念萌动，亦无善无恶，意谓无需辨别善恶，自然无不善，此即“先天统后天”。此种修养境界，为上根人所设，高于普通人只在后天克伐处用功夫的境界。可以看出，王氏利用邵雍的先后天之辨，又为其四无之教制造了理论依据。他提倡先天之学，说到底，是为以了推行其“即本体便是功夫”的说教。但王氏认为，从事先天之学的修养，亦非是于静处用功，即先守静养性，而后致良知。他说：“夫寂者未发之中，先天之学也。未发之功都在发上用，先天之功却在后天上用。明道云：此是日用本领功夫却在已发处现之。康节先天吟云：若说先天无个字，后天须用著功夫。可谓得其旨矣。”（《全集·语录·致知议辨》）他不同意瞑心静坐的修养方法，故又借邵雍的诗，宣传王守仁的随时致良知或于动时致良知的教义。

王畿关于先后天之辨，利用邵雍有关先天易学的论述，阐发其心学理论，在易学哲学史也有其意义。邵雍的先后天图式，本为卦气说的一种形式，讲阴阳二气变易的法则，以此解释天地万物变化的规律。到了元朝，又被理解为讲生理变化和炼内丹的法则，如道教易学和医学所说的。明代的心学，特别是以王畿为代表的心学，因受以身为易说的影响，又以先后天图式为讲心理的和精神修养的法则。王畿说的特点是，以体用一原解释先后天图式，进而论证其心学的修养方法亦为体用一原。就其对先后天图

式的解释看，以阴阳二气之分布为体，以其流行为用，认为用即包涵在体中，体用无时间上前后之分，表明心学派也是本体论思潮的发扬者。其以体用一原，解释心活动的规律，认为观念的兴起和消失其动静亦相互依存。此种观点，抛开其关于良知的天赋说教，对思潮运动形式的考查，具有辩证的因素。这也是心学派的阴阳动静观的一个贡献。但就其论修养方法说，承认心有寂然不动的本体，认为一旦觉悟到此无善无恶的本体，顺此本心而动，其思想和行为自然是善的。此种观点，排斥了后天的，感性的，人为的知识积累，以对天赋道德观念的反思，为最高的境地，拒绝心外穷理或即物穷理，又突出地表现了心学的主观唯心主义的特色。因此，其倡导的先天之学，在易学界和哲学界引起了长期的争论。这一争论，也是在心学阵营内部展开的。如王门江右学者罗洪先批评王畿说：“然其谓工夫，又却是无工夫可用，故谓之以良知致良知，如道家先天制后天之意。其说实出于阳明口授，大抵本之佛氏，翻传灯诸书，其旨洞然。直是与吾儒兢兢业业，必有事一段，绝不相蒙，分明二人属两家风气。”（《明儒学案·江右学案》）此是以王畿先天之学来于佛道两家，有背于儒家宗旨，不承认王畿心学为王门正统。又王时槐评先天之学说：“夫彻古今，弥宇宙，皆后天也。先天无体，舍后天，亦无所谓先天矣。故必修于后天，正所以完先天之性也。”（《明儒学案·江右学案》）认为后天是先天存在的依据。到了桐城方氏，特别是方孔炤和方以智，通过易学哲学中的先后天之辨，提出“先天即在后天中”，在易学哲学史作出了重大贡献。

三 禅宗的易说

宋明以来，佛教禅宗十分流行。禅宗作为佛教的一大宗派，具有中国的特色，受中国固有的哲学影响较深。其流行后，又对儒

家的心性学说的发展起了很大的影响。宋代道学中的心学一派，其讲内心修养方法，如扬筒的不着意说，即受禅宗无念为宗的影响。心学派这种融合禅学的倾向，到了明代得到发展。姚江心学一派，尤为突出。王守仁的念念致良知说，就是在禅宗修养方法的启发下提出来的。前面所述，王畿以顿悟说解释致良知的修养方法，也是对王守仁容纳禅学观点的发扬。因此，在王门心学内部又掀起了一股儒佛合一论的思潮。此种儒佛合一论，亦流行于明代禅师的著述中。如名僧德清论三教异同说：“是知三教圣人，所同者心，所异者迹也。以迹求心，则如蠡测海；以心融迹，则似芥含空；心迹相忘，则万派朝宗，百川一味。”（《憨山老人梦游集》卷四十五）为什么三教异迹而同心？他解释说：“若以三界唯心，万法唯识而观，不独三教本来一理，无有一事一法，不从此心之所建立；若以平等法界而观，不独三圣本来一体，无有一人一物，不是毘庐遮那海印三昧威神所现。”（同上）是说，一切唯心所立，故三教同心，本来一理。因此，他常引儒家典籍，宣扬佛教和禅宗的教义。如其解释《论语》“克己复礼为仁”说：“己者，我执也，岂非先破我执为修禅之要！一日克己，天下归仁，岂非顿悟之妙！以天下皆物与己作对待障碍，若我执一破，则万物皆己，岂非归仁乃顿悟之效耶？”（同上卷五）他以破我执解释“克己复礼”，以得“顿悟之妙”解释“天下归仁”，则将儒家的道德修养禅学化了。他还著有《大学直指》、《中庸直指》和《大学纲目决疑》，亦是借儒家典籍阐发佛家修养经。如释《大学》“知止而后有定，定而后能静”说：“苟能了达本体，当下寂然，此是自性定，不是强求得的定。只如六祖大师，开示学人心云：‘不思善，不思恶，如何是座上本来面目。……如悟自家一向原不曾动。’此便是知止而后有定的样子。”（同上卷四十四）此是以禅宗的不动心说解释儒家《大学》的教义。以上表明，禅宗中的儒佛合一论者，无非是企图借

儒家的典籍来论证其心学乃绝对的真理，将儒学纳入佛学之中。在此种学风的影响下，儒家心学和佛家心学派以禅宗观点解释《周易》经传，则不足为奇了。

在王门心学中，援禅学观点注解《周易》经传较为明显者有泰州学派的焦竑。他公开倡导儒佛合一论，著文批驳程颢辟佛的言论。他著有《易筌》，《四库提要》评论说：“是书大旨欲以二氏通于易”，“时颇以禅学讥之，不盖诬云”。就《明儒学案》引其论学语，他确乎是以禅心为易。如解《系辞》文“天下何思何虑”说：“佛氏所言本来无物者，即中庸未发之中之意也。未发云者，非拨去喜怒哀乐而后为未发，当喜怒无喜怒，当哀乐无哀乐之谓也。故孔子论憧憧往来，明从尔思，而且天下何思何虑。于憧憧往来之中而直指何思何虑之本体也。”此是取禅宗的无念为宗义解释《系辞》“天下何思何虑”句。认为于喜怒哀乐中而不著于喜怒哀乐，即是本体的境界，进而阐发其师罗汝芳的离流行而无本体的修养方法。又其解释艮卦卦辞说：

程子斥佛，其言虽多，大抵谓出离生死为利心。夫生死者所谓生灭心也。起信论有真如，生灭二门。未达真如之门，则念念迁流，终无了歇，欲止其所不能已，以出离生死为利心，是易之止其所，亦利心也。然止亦非殄灭消煞之云也。艮其背，非无身也，而不获其身；行其庭，非无人也，而不见其人。不损事以为空，事即空；灭情以求性，情即性。殄灭消煞，则二乘之断见矣。

按程颢于《易传》中解释此卦辞说：“外物不接，内欲不萌，如是而止，乃得止之道”。以脱离物欲为止义，而焦氏则以禅宗的“情即性”和“事即空”说，解释艮止并非断绝情欲，而是在生灭心中，领悟真如本体。泰州学派颜均主“纯任自然，便谓之道”，焦氏则以禅宗义解释之。又田夫夏廷美事师焦竑，依情即性说，导

出“悟则人欲即天理，迷则天理亦入欲”（《明儒学案·泰州学案》）的结论。以李贽为代表的左派王学，由此又走向批判程朱理学的道路。焦氏以禅学观点解易，对王学的分化起了一定的影响。按《四库》著录，明人方时化有解易著作六种，《提要》评论说：“大旨以佛经解易”，“要不脱佛家之宗旨”，“总以禅机为主”。李贽《易因》亦多引方时化语。王门后学，特别是泰州学派中的人物，其援禅解易的目的，是阐发其心性学说，以对抗程朱派的教条主义。

明张镜心著有《易经增注》。此书于《系辞》下引阳明《澄心录》说：

心为太极，万事万化，不外一心，同而殊，一而百，如水源灌百川，如日月照万物，本体空明，不著一念，而万感裕焉。圣人之心，诚则明，静则照，本来良知，不留一法，万法咸备，以无为还心，以天下还天下，天下何思何虑？易之道也，即圣人之心也。凡人思虑，都是客尘妄想，顷刻万变，愈照愈昏，愈巧愈拙。圣人直扫世谛，独指本真，曰天下何思何虑，是易之最上密义，千万而不出其宗者也。精义入神，言一也。利足安身，言安也。一则可百，安则能虑，过此以往，则识见拟议，一无可著。穷神知化，从心不逾，万变不出其宗也。

此文提出“心为太极”说，但以不著一念为心之本体，以思虑为客尘妄想，主不思不虑，以复心之良知本体。此是以禅宗心学观点解释致良知说。此文未必是王守仁所作。因王学以“何思何虑”为只思虑天理，不主张废弃思虑。此文，将儒家的心为太极说引向佛性说，当是王门心学中儒佛合一论者所作，代表王门心学派以禅解易的倾向。

明代禅师以禅解易的代表人物有真可和智旭。真可当时与李

费齐名，乃明代佛学大师之一，社会上颇有声望，亦是儒佛合一论的倡导者。他说：“儒也，释也，老也，皆名焉而已，非实也。实也者，心也。……知此乃可言三家一道也。”（《紫柏老人集》卷九）认为儒释道三家皆主明心复性，故无本质差别。他有《解易》一文，提出自己的易学观。其论禅宗教义，常引《周易》经传语。智旭亦明末佛学大师，儒佛合一论的倡导者。他说：“儒之德业学问，实佛之命脉骨髓。故在世为真儒者，出世乃为真佛。”（《灵峰宗论》卷二）又说：“惟学佛然后知儒，亦惟真儒乃能学佛”。（同上卷七）同样从心学出发，讲佛儒合一。他对儒家典籍修养较深，熟悉道学中的朱陆之争，著《儒释宗传窃议》和《性学开蒙答问》，辨儒释之异同，站在禅学的立场，调和理学和心学，并以佛学为最上乘，颇具唐代宗密的判教之风。他十分推崇王守仁的心学，认为孔颜心法，至阳明而大明。为了宣扬其儒佛合一论，他著有《周易禅解》一书，成为宋明易学史上，禅宗心学派解易的代表作。以下，以真可和智旭的有关解易的著述为主，谈谈此派易学及其哲学的特点。本节所引两家著述，据金陵刻经处本。

（1）易有性情

真可在《解易》一文中，讨论了《周易》一书的性质，提出易有性情说。此说本于乾卦《文言》“利贞者，性情也”和《系辞》文“八卦以象告，爻彖以情言”，“情伪相感而利害生”。但他不以《周易》为卜筮之书，而是继承心学的观点，以心为易，借卦爻的关系阐发其心性学说。他说：“易显道神德行。道至微者也，德行至粗者也。如能通易，则至微者我可以显之，至粗者我可以神之。易岂可不读乎，不读易则学问不通方。”（《紫柏尊者别集》卷四）此是以《周易》为明心见性之书。他论易之道说：“伏羲未画之先，岂无易哉？然非伏羲画之，则天下不知也。”（《解

易·紫柏老人集》卷二十二)他以画前之易为先天,伏羲所画之易为后天,认为先天之道和后天之易,不即不离。其所以如是,因为人心即易。他说:

中庸之未发,即易之未画;发而皆中节,即易之已画。或曰中,或曰和,或曰道,或曰易。中也者,未发不昧已发之谓也。和也者,已发不乖未发之谓也。先天谓之道,后天谓之易。故曰形而上者谓之道,形而下者谓之器。器成则易行乎其中矣。外器而求易,犹外卦而求爻也,宁有是处。(《紫柏老人集》卷九)

他以《中庸》中未发和已发之论,解释先后天之易,认为未发之中和已发之和不容分割,所以先天之道和后天之器亦不分离。此说,就其易学观说,是以易之理为先天,以卦爻画为后天,即以先天为体,后天为用,以体用关系,论证其心性合一或性情合一说。其论后天卦画说:

夫卦六十有四,而吉凶之情具而未著也。具故,非无也;未著故,非有也。非无故,则不可谓之性;非有故,则不可谓之情。既不可谓之性与情,谓之心非乎?故六十四,心之所寓也;三百八十四爻,情之唐肆也。故内外之情,吉凶之机,虽错变无常,然不出乎卦之内,爻之奇偶也。内近亲,外近疏,吉近善,凶近恶。亲疏具而无我,心也。善恶具而有状,情也。夫心与情,易之道穷于是矣。而心之前,有所谓性者,则非卦爻所能仿佛者也。然离卦爻而求之,则又离波求水也。(同上卷七)

此段话的论点是,后天之易,有卦有爻,卦含有吉凶之义,但通过爻显示出来,故不能以卦为性,也不能以卦为情。爻方显示吉凶之情,如《系辞》所说:“爻象动乎内,吉凶见乎外。”故爻为情,此即“善恶具而有状,情也。”卦有内外亲疏,但不显示事情

的吉凶，具无我的品德，故卦为心，此即“亲疏具而无我，心也。”心有迷悟，情有善恶，故卦爻有形迹，所以又说“心与情，易之道穷于是矣。”至于性，乃先天之易，本无形迹，既无心，亦无情，非卦爻所能仿佛，但求得先天之易，又不能离开后天卦爻；见其本性，又不能脱离心和情。此先天之易或性，乃易之理，亦是易之体，有此体，方有其用。他论述说：“性有性之体，性有性之用，性有性之相。何谓体？用所从出也。何谓用？相所从出也。何谓相？昭然而可接者也。如善恶苦乐之情，此相也。苦乐之情未接，灵然而不昧者，此用也。外相与用，而昭然与灵然者皆无所自矣，此体也。”（同上）此处说的“性之体”，指易之理说的；性之用指卦画说的，即心；性之相，指爻说的，即情。用虽出于体，但不离用，由用方能识体，由情方能见性。此即他所说“苟圣人不可见之情见不可见之性，则性终不可见也。”（同上）其所谓性，就其禅学的内容说，指佛性。总之，他以禅宗的性命之学，解释先天之道和后天之易，或者以易学中的命题阐发其心性学说。关于性、心、情三者的关系，他又说：

夫理，性之通也；情，性之塞也。然理与情而属心统之。故曰心统性情。即此观之，心乃独处于性情之间者也。故心悟，则情可化而为理，心迷则理变为情矣。若夫心之前者谓之性，性能应物，则谓之心；应物而无累则谓之理；应物而有累者，始谓之情也。（同上卷一）

“心统性情”，乃张载语。真可借此命题，发挥禅宗的修养经。他以性为理，指禅宗说的佛性，此理，既不著于声色形骸，又不著于寂灭虚空。故说“性之通也”。应物而有累，或为善或为恶，而不能解脱，此为情，故说“性之塞也”。性之通塞，在于心之迷悟。心悟，情可化为性；心迷，性可变为情，心处于性情之间，故说“心统性情”。此是借道学家的命题，论证圣人与众人，佛与凡夫，

并无绝对的界线，其差别在于一念之间。如其所说：“呜呼！心果何物乎？能使人为圣人，又能使人为众人。圣人与众人，亦皆无常者也。顾我善用心，不善用心何如耳！”（同上）所谓“善用心”，即心处于无意识的状态，对是非、善恶、空有皆不作肯定或否定，此种境界，既不执着外物和虚空，又不脱离形色，即是佛性。真可认为，《周易》中的卦爻象和卦爻辞就是用来显示佛性或易理的。

其在《解易》一文中，论卦爻之无常说：

若乾有常，则终为乾矣，离自何始？坤若有常，则终为坤矣，坎自何生？故乾坤皆无常，而坎离生焉，至一卦生八卦，一爻生四六十四爻，不本于无常，则其生也穷矣。此就远取诸物而言也。如近取诸身，则一身有四体，手与足也。总手与足而数之，不过二十指。就一指观之，可屈可伸；若指有常，则屈伸之路塞矣。

此是借用卦变和爻变说，论证卦爻处于永恒的变化之中，如手指一样，有屈则有伸，天地间无不变之事物，性和情亦是如此。此文接着说：

吾以是知，先天之易初无有常，则后天之路不穷也。后天之易无常，而先天之途本自通也。苟性若有常，情何从生？情若有常，性何从明？唯性无常，则道可为器也；唯情无常，则器可复为道也。圣人知其然，所以即情而复性，而不废耳目之用；即性而摄情，而本无物我之累也。

是说，先后天之易皆无常，所以后天始开，先天可复，即先后天可以转化。性和情亦皆无常，性可以化为情，情可以复归于性，如道可为器，器可复为道一样。因此，在修养方法上，一方面，不废弃耳目声色之用，即于耳目声色中复其本性，此即“即情复性”；另一方面，又不受耳目声色之牵累，以性统率情，此即“即

性而摄情”。所以悟道之人，总是开物成务，多方变化，使天下沾其化，令万物情消而性复。此种复性说的特点是，不脱离世俗生活而复其本性，如同求得先天之易理，不脱离后天卦爻一样。由此，他得出结论说：

然易有理事焉，性情焉，卦爻焉，三者体同而名异。何哉？所在因时之称谓异也。苟神而明之，理可以为事，事可以为理，则性与情，卦与爻，独不可以相易乎哉？如易之数，爻情是也。如易之理，卦性是也。数明，则吉凶、消长之机在我而不在造物也；理通，则卷万而藏一，虽鬼神之灵，阴阳之妙，亦莫吾陶铸也。（同上）

此是说，卦之本性为理，其爻为事为情，理事、性情和卦爻三位一体，无本质的差别。理事可以转化，性和情，卦和爻亦可以转化。明于奇偶之数，则吉凶消长之机在我而不在造物者；心通于六十四卦之理，则阴阳变易之妙亦任我陶铸。所谓“数明”和“理通”，即前面说的“即情复性”，或因情而见性。他又从反面论证说：

夫性不可见，则我固有之全失。固有之全失，则我立于大全之中而运其末，亦终不可得，而易之道亦几乎息矣。易息而谓天地万物存，则天地万物皆易外有也，虽至愚不信。（同上卷六）

是说，不能即情见性，则不能主宰宇宙的变易，易之道也就要止息了，天地万物就不能存在了。此论表明，其所谓易之道，即禅宗所说的心、性、情的变易法则，进而论证天地万物依靠人心而存在，如六祖慧能所说“心生种种法生，心灭种种法灭”（《坛经·付嘱品》）。

正是依据这种易学观，真可于《解易》中，对某些卦的卦义作了解释。如其解释井卦说：

夫井不自井，由人而井……卦不自卦，合六爻而后有卦。爻亦不自爻，分一卦而后有爻。然合六爻而为卦，则心在而情不存矣；分一卦而为六爻，则情在而心不存矣。夫情果有情哉？心果有心哉？但应物而有累，则谓之情；应物而无累，则谓之心。

“由人而井”，本于《序卦》“井道不可不革”义，以此说明事物的变易出于人心。下文是说，卦和爻相互依存，故卦不自卦，爻不自爻；当六爻合而为卦，卦为心，则心在而无情；当一卦为分六爻，爻为情，则情在而无心。卦和爻可以互易，所以心和情亦无绝对的界线，应物无累则为心，应物有累则为情。他接着说：

故情与心，名焉而已。若其实也，亦存乎其人耳。故曰：周流六虚，上下无常。无常者，情也；六虚者，爻也。爻乃虚位，忽吉忽凶，皆情之所致，故曰吉凶以情迁。设一心不生，六虚不游，则应物而累，与无累者全矣。全则谓之卦，卦则无我而灵者寓焉，爻则有我而昧者寓焉。心则又寓乎卦爻之间，故可以统性情。统通也。盖善用其心，则情通而非有，性通而非无。

“故曰”语，皆引《系辞》文。是说，六爻之变化，忽吉忽凶，所以说“上下无常”；其所以无常，因为爻为情，“吉凶以情迁”。至于卦，乃六爻之合，不周游于六虚，为心灵之所寓，无我而不昧；有此境界，则与理相通，所以说“心统性情”。心灵不昧，通于情而不著于情，故不以情为有；通于理而不论于空寂，故不以性为无。此种对井卦的解释，与井卦卦爻辞并无关系，只是借“井不自井，由人而井”义，发挥其“心统性情”说。又其释咸卦九四爻辞“憧憧往来，朋从尔思”说：

咸之四爻，吾知之矣。如有心而应之，终不甚光大也。无心听天，则未光者亦光大也。噫！吾才生心，则性变而为情矣。

性无我而灵，故能通天下之情，情通则无事不吉；不通则有我而滞，故以之图事，吉亦变凶也。

此是依《系辞》文“天下何思何虑”句，释九四爻辞。但以“憧憧往来”为有心而应，“何思何虑”为无心而听其自然。认为有心而应，不能无我，则不能通天下之情，以此处事，虽吉亦变为凶。如无心而听其自然，即不思不虑，无我之累，必能通天下之情，以此处事，则事无不吉。按阳明心学解释“何思何虑”说：“是言所思所虑，只是一个天理，更无别思别虑耳，非谓无思无虑也。”又说：“若以私意去安排思索出来，便是用智自私矣。何思何虑，正是功夫。”（《传习录》中）此以只思天理为“何思何虑”，或以无私心私意为：“何思何虑”。而真可则以心无执著即无心说解释“何思何虑”，则将儒家的心学引向了禅学的道路。又其释渐卦爻说：

大都一心不生，则吉凶无地；一微涉动，则吉凶生矣。故渐之六爻，一微未涉之初，有其位而无其人。一微涉动之后，则有是位而有是人矣。唐李长者以渐卦六爻寓十信升进之意。盖十信自初至十，皆以生灭心，闻法悟解，以解始染，尚属生灭，未入无生灭位。至入初住，则分得无生灭矣。

“李长者”，即李通玄，以华严宗的教义解说《周易》。“一心不生”，真可其引“智鉴曰：一心不生，万法无咎”。“一微涉动”，其引“庐山曰：一微涉动境，成此颧山势”。“十信升进”，即佛家所说的十种心：一信心，二念心，三精进心，四慧心，五定心，六不退心，七护法心，八回向心，九戒心，十愿心。“至入初住”，谓十信后进而住于佛地之位，其初住为发心住。此是以佛家的十信升进，解释渐卦初六“鸿渐于干”到上九“鸿渐于陆”的顺序。真可认为，此种修行的程序，其爻位的变化，皆情之所致，仍出于生灭心，如庐山所说“一微涉动境，成此颧山势”，尚未进入成佛

的境地。至于渐卦之全体，一心不生，六虚不游，应物而无累，如智鉴所说“一心不生，万法无咎”，则入初住无生灭的境界，此即“即情而复性”。这样，渐卦及其六爻，通过真可的解释，则成了佛家的明心见性的修养经。

依其即情复性说，真可提出玩象得意说，辩论了言、象、意三者的关系。他说：

圣人以为书不尽言，言不尽意。故设象以寓其意，使学者玩象积久，智论情枯，意得而象忘，则书与言不能尽者，我得之矣。一得永得，千古无疑。死生递更，是非交错，而我所得者，光洁坚固，了无污染损坏也。（《紫柏老人集》卷二）

是说，意虽言之所不能尽，但设象可以尽意，因为意寓于象中，所以得意在于玩象。玩象积久，智情皆用尽，便得到意而忘却象，此意则超越生死和是非，永恒不变。其所谓意，指佛教的义理及对义理的领悟，即佛意，认为非言语文字能表达，所谓“言不尽意”，但寓于象中。其所谓象，即佛家说的用来表达或显示义理的媒介物。所以他接着说：

所谓象者，如龙象乾，马象坤，如大鹏象止观，如童男童女表真谛，如长者优婆夷表俗谛。故表即象也，象即表也。象则托物寓意，表则借事显理。故意得则无象非意，理显则无事非理。无象非意，我不欲忘象而象自忘；无事非理，我无心会理而理自冥。（同上）

是说，《周易》中的龙马之象是用来表达乾坤之意，佛典中说的大鹏，童男童女等象，是用来表达佛教的教义，如真谛，俗谛以及止观等。象即表达，其表达的方式总是假托某种物象，以寓其意，或假借某事项以显其理。所以得其意，则觉察到凡象皆是意而象自忘如同凡事皆是理，而理自冥。真可此论在于说明，意于寓象中，玩象方得其意，但得意后，象便自然被遗忘。玩象的结果是

忘象。此是阐发王弼玄学派的得意忘象说。但他进而认为，象既忘却，意也就不存在了。他接着说：

忘象则意难独存，理冥岂事能碍者乎？夫事不能碍理，则观精而止深；观精而止深，则意不存而象无待。无待则无外。所以天地虽大，万物虽众，虚空虽无边畔，然皆不能逃我无外之用者也。（同上）

“观精而止深”，谓精细观察生灭变化，深入于断绝流转的境地，指佛家止观两种修养的功夫。此是说，由于象意相因，理事无碍，止观双修到圆满的境地，不仅意不存在，象也无所依据，意象双亡，其大无外，天地万物无所逃于我心之外。他进而阐述此种境界说：

因观而入止，功在玩象而得意。即止用观，功在意忘而象无待故也。故学者必有志于道，则止之与观。苟不精研玩象，则意不得。意不得则象不忘，象不忘则意在，意在则不深，止不深则不能即万化而寂寥。（同上）

此处提出玩象得意说，认为精于玩象，得其意而象忘，则由观而入止；象忘则意亦不存，象亦无所待，就止而用观。如是则知不弃万物而万物自空。可以看出，真可说的玩象得意，其最终目的是达到意象两忘的境界，如其所说：“若人识得意，意外本无象，无象则无物，无意则无我。”（《紫柏老人集》卷九）。此种无物无我的境界，即一切皆空的境界，即成佛的境界。如六祖慧能所说“本来无一物，何处惹尘埃”。但此种境界，并不与现实世界隔绝，而是即形色见其虚无本性，所以主玩象得意说。就易学史说，此说吸取了王弼的“得意忘象”说和程颐的“假象以显义”说，但又不同于王、程二家说，即不以得意为归宿，而以无意为宗旨，又走向对义理的否定。就哲学史说，此派禅宗心学，以清净心为本体，以生灭为现象，以心领悟义理为意。忘意则本体自然光大，天地万物皆为我用。此种心本论，虽然主张即现象而体认本体，但

最终以义理为体认本体的障碍，其体系不仅是唯心主义的，又是直觉主义的。

(2) 易即真如之性

智旭的《周易禅解》，对《周易》经传皆有解说，其解说亦主取义，但从禅宗心学的立场，解说义理。他认为《周易》和禅学并无本质差别，因为孔门心学和佛门心学是一脉相承的，其论孔门心法说：

有心而后有天地万物，圣贤传授，不过以心印心，故曰人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执其中。心岂有二哉？迷其本一，故人心惟危，如水成冰也。悟其无二，故道心惟微，如冰还成水也。返迷归悟，故名惟精，如汤消冰也。迷悟性空，故名惟一，如冰水同一湿性也。炽燃迷悟，体元不属迷悟两端，故名厥中，即惟一之体也。从迷得悟，一悟不复迷，故名允执，即惟精之功也。尧以此心学立其极，了知心外无天地万物，……宋有陆象山，明有王阳明，后之学者，苟契于心性之源，谓尧舜孔颜至今未亡可也。（《灵峰宗论》卷二）

此大段论述，是以禅宗心学观点解释《尚书·大禹谟》中的四句教。认为迷其本心，即是人心；悟其本心，即是道心；人心和道心的区别在于迷悟之间，如冰水关系一样，同一湿性，寒则为冰，热则为水。一悟永不复迷，即是允执；心体不落于迷悟两端，即是厥中。尧舜立此心法，得知天地万物皆在本心之中。此心法，后传于孔子和颜回，又传于陆九渊和王阳明，经久未亡。按陆王所说的道心，指仁义本心，而智旭则以对佛家清净心的领悟为道心。两家所推崇的心，并不相同，不加区分，正是儒佛合一论者的思维特征。智旭对《周易》和佛典的了解，亦是如此。如其论《系辞》文“天地之大德曰生”说：

圣贤皆以同体大悲，为学问纲宗。儒谓万物皆备于我，释谓

心佛众生三无差别。推惻隐之心，可保四海，极大悲之量，徧周法界。故曰天地之大德曰生。（同上）

他将儒家的仁爱，佛家的慈悲和《系辞》所说的天地生物的品德，混为一谈，以此论证儒学和禅学可以相互印证。因此，其在《周易禅解自序》中说：“吾所由解易者无他，以禅入儒，诱儒知禅耳”。此是他解易的原则。如此解易，便将《周易》经传禅学化了。

其在《示马太昭》中，论易有禅说：

夫易既范围曲成矣，何无体？既无体矣，以何物范围天地，曲成万物？试深思之，可谓易无禅邪？可谓圣人不知禅邪？且圣人明言，阴阳不测之谓神，又言神无方矣。后儒必以乾阳配天配君，坤阴配地配臣，则广八卦所云，乾为寒为冰为马等，坤为吝墙为文为墨等，果何物邪？圣人明言，易无体矣。（《灵峰宗论》卷二）

此是依《系辞》文神易无方体句，认为八卦所取之物象，无固定物宜，亦无固定体制，所以能范围天地，曲成万物。他接着说：

至动莫若乾，画仅奇，恐动或非动也。至静莫若坤，画仅偶，恐静或非静也。艮山兑泽，皆不动之物也，何得称咸也？巽风震雷，皆不停之象也，何反称恒也？坎中男也，何水至冷也？离中女也，何火至热也？水降灭火也，火燃竭水也，何以称既济也？水润下得所也，火炎上而顺性也，何以称未济也？故曰不可惟典要，惟变所适。故后儒执之为典要，不知变通也？

前几句，对乾坤动静的解释，依《系辞》文“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤其静也翕，其动也闢，是以广生焉”。智旭认为，乾之性至动，其画为奇一，又表示其静也专，此即“恐动或非动也”。坤之性至静，其画为--，又表示其动也辟，此即“恐静或非静也”。意谓乾坤之动静，无固定不变的体制。下文

是说，咸卦兑上艮下，取象山泽皆不动之物，可是咸卦义为感，又为动义。恒卦震上巽下，所取风雷之象，皆变动而不息，可是卦义为恒，即恒久而不变。坎为中男，其性为阳，可是其所取水象为至冷。离为中女，其性为阴，可是所取火象为至热。既济坎上离下，乃水火相息之象，可是卦义却为相济而有成。未济离上坎下，水下润，火上升，各顺其性，可是卦义则为未济。这些都表明八卦之义理并无固定不移的体制，而是“惟变所适”。如同佛家所讲的义理一样，“亦权亦实，亦兼权实，亦非权实”（同上）。他还认为，此种神易无方体，又同佛家的心性一样，既变又不变，他说：“现前一念心性，不变随缘，随缘不变之妙，方知不易之为变易，变易之终不易”（同上）。关于变易和不易的关系，他进而解释说：

夫所谓不易者，惟无方无体故耳。使有方有体，则是器非道，何名神，何名易？又不达无方无体，不惟阴阳是器，太极亦器也。苟达无方无体，不惟太极非器，阴阳乃至万物亦非器也。周子曰：太极本无极也。亦可曰：阳本无阳也，阴本无阴也，八卦本无八卦也，六爻本无六爻也。故曰阴阳不测之谓神也。阴阳设有方体，安得名不测也？（同上）

是说，易即阴阳变易无方体，因为无方体，所以神妙不测。如果有方体，则道即是道，器便是器，各有规定性，道器不能互易，太极亦有其固定体制，太极亦是器了。所以周敦颐说：“太极本无极”。“无极”是说，太极无方体。阴阳卦画和八卦亦是如此，因其无方体，亦可以说阴本无阴，阳本无阳，八卦本无八卦，六爻本无六爻，同太极一样，以无为其本性，此即“不易”。智旭此论，利用“神无方，易无体”句和解易体例的多样化，论证奇偶两画，八卦和六爻本无自性，而以无性为其本性，进而宣扬禅易合一论。如其所说：“论云：诸无自性，无他性，无共性，无因性，无性亦

无性。无性之性，乃名诸法实性。噫！此易邪？亦易亦禅邪？非易非禅邪？”（同上）按程颐依神易无方体，提出“易随时变易以从道”，不否认变易的规律性，而智旭则导出否认阴阳变易规律性的结论。这也是儒学和禅学的差别之一。陆王心学主“心即理”，肯定心的活动自身具有规律性，以存天理为宗旨；而佛家则以无心为心的本体，以摆脱规律的约束为归宿，此又是儒家心学同佛家心学的差别之一。

由于智旭主易亦禅，以禅入儒，其在《周易禅解》一书中大多以佛家观点或禅学解说《周易》经传文句。如其解释乾卦六爻说：

佛法释乾六爻者，龙乃神通变化之物，喻佛性也。理即位中，佛性为烦恼所覆，故勿用。名字位中，宜参见师友，故利见大人。观行位中，宜精进不息，故曰乾夕惕。相似位中，不著似道法爱，故跃在渊。分证位中，八相成道，利益群品，故为人所利见。究竟位中，不入涅槃，同流九界，故云有悔。（《周易禅解·乾》）

此是依天台宗所立圆教菩萨之行位有六即，解释乾卦六爻之位及其爻辞。按智旭的说法，初九潜龙勿用，为理即位；九二见龙在田，利见大人，为名字位；九三君子终日乾乾，夕惕若，为观行位；九四或跃在渊，为相似位；九五飞龙在天，利见大人，为分证位；上六亢龙有悔，为究竟位。总之，以龙象喻佛性，六爻皆是佛的境地。按此说法，乾卦六爻之义，从初到上，则成了成佛的六个层次。又其解释《系辞》文“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

盖易即吾心不思议之心体，乾即照，坤即寂；乾即慧，坤即定；乾即观，坤即止。若非止观定慧，不见心体。若不见心体，安有止观定慧？是故即形而非形者，向上一著即谓之道；

无形而成形者，向下施設即谓之器。道可成器，器可表道，即谓之变。从道垂器，从器入道，即谓之通。自既悟道与器之一如，以此化天下之民，即谓之事业矣。（《周易祥解·系辞》）

他以易为心之本体，其“不思议”，本于《系辞》文“易无思也，无为也”句。乾为阳动，坤为阴静，故以乾为心之照，坤为心之寂。《系辞》说“乾知太始，坤作成物”。故又以乾为慧，为观；以坤为定，为止。总之，以乾坤两卦为佛家的修养功夫，即止观定慧。无乾坤两卦，无以见易；无止观定慧，亦无以见公之本体。以上是解释《系辞》文“乾坤其易之缊邪”一节。下文则以心之本体无形解释形而上之道，以止观定慧有所施設为形而下之器。认为道器本不相离，心体同止观定慧本为一体，故道可以成器，由器又可以入道，此即“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”。以道器一如，教化天下，此即“举而措之天下之民，谓之事业”。此种道器观，继承了陆王派心学的观点，不以道器为对立之物，如其所说：“体乾坤之道而修定慧，由定慧而彻见自心之易理者也”（同上），宣扬佛家的体用一如的心本论。又其释《说卦》文“神也者妙万物而为言者也”说：

夫神不即万物，亦不离万物，故曰妙万物也。一念菩提心，能动无边生死大海，震之象也。三观破惑无不徧，巽之象也。慧火乾枯惑业苦水，离之象也。法喜辩才，自利利他，兑之象也。法性理水润泽一切，坎之象也。首楞严三昧，究意坚固，艮之象也。凡此皆乾坤之妙用也，即八卦而非八卦，故曰神也。（《周易祥解·说卦》）

此以乾坤即天地化育万物之妙用为神。按上文智旭的说法，乾为观，坤为止，此处说的神，就其佛学的含意说，指止观的妙用。下文是说，《说卦》说的“动万物者莫疾乎雷”，即佛家一念菩提心，

能震动无边生死大海，此即震卦象。“挠万物者莫疾乎风”，即佛家以三观（空观、假观和中观）扫除一切惑业，此即巽卦象。燥万物者莫燥乎火”，即佛家以慧火烧干一切惑水，此即离卦象。“说万物者莫说乎泽”，即佛家见法欢喜，辨财天女，自利而利人，此即兑之象。“润万物者莫润乎水”，即法性真如之水，润泽一切事物，此即坎卦象。“终万物始万物者莫盛乎艮”，即佛家三昧境地，正定而不乱，此即艮卦象。此六卦象，皆为乾坤即止观之妙用，此妙用，与八卦不即不离，故称其为神。按此说法，八卦之象则成了见性成佛的象征。又其释《说卦》“天地定位”章说：

若从一生二，从二生四，从四生八，从八生六十四等，是为顺数。若从六十四遯至八，八遯至四，四遯至二，二遯至一，一亦本为实法，是为逆数。顺数则是流转门，逆数则是还灭门。流转从阴阳二画出，还灭门从阴阳二画入，故曰乾坤其易之门。至人作易，要人即流转而悟还灭，超脱生死转回，故曰易逆数也。

其对此章的解释，取邵雍的先天八卦次序义，不同于朱熹的《周易本义》注，朱注则以方位图释之。“一”指太极。智旭认为，此加一倍法，从太极到六十四卦，为顺数的程序；从六十四卦到太极，为逆数的程序；此即“数往者顺，知来者逆”。但他以顺数为佛家说的流转门，即现象世界的展开；以逆数为还灭门，即本体世界的回归，以阴阳二画为出入二门的门户，此即《系辞》所说“乾坤其易之门邪”。认为圣人作易，即要人不离流转门而悟还灭门，即从现象领悟本体，从而超脱生死轮回，进入涅槃世界，此即“易逆数也”。这样，伏羲卦次序图则成了佛家观察世界变化的模式。又其解释《说卦》的取象说：

此广八卦一章，尤见易理之铺天布地，不问精粗，不分贵贱，不论有情无情，禅门所谓青青翠竹，总是真如；悄悄黄花，莫

非般若。又曰墙壁瓦砾，皆是如来清净法身。……欧阳腐儒，乃疑非圣人所作，陋矣，陋矣。（同上）

是说，乾为天，为圆，为君……兑为泽，为少女，为巫等，广取物象，表示易理铺天盖地，无所不包，无物不有。此即禅门所说翠竹黄花，莫非般若；墙壁瓦砾，皆有佛性；担水斫柴，无非妙道。从而批评了欧阳修的易说。智旭从易学中的取象说引出禅宗的教义，此种比附，煞费苦心，可谓“诱儒知禅”的典型例子。如此解易，《同易》便成了禅宗心学的附属品。

值得注意的是，其对“易有太极”一章的解释。他在《性学开蒙答问》中，进一步借太极范畴，阐发佛家的心本论，提出易即真如说。其释“易有太极”说：

夫既云易有太极，则太极乃易之所有，毕竟易是何物，有此太极？倘以画辞为易，应云太极生天地，天地生万物，然后伏羲因之画卦，文王因之系辞，何反云易有太极？易有太极，易理固在太极之先矣。设非吾人本源佛性，更是何物？（《灵峰宗论》卷三）

他依“易有太极”句，认为易当在太极之先，太极为易之所有，太极并非本体，易乃本体。此本体惟佛性可以当之，即真如自性。他接着说：

当知易即真如之性，具有随缘不变，不变随缘之义，密说为易。而此真如，但有性德，未有修德，故不守自性，不觉念起而有无明。此无始住地无明，正是二种死生根本，密说之为太极。（同上）

易所以为真如或佛性，因为真如随缘变易而其本性不变，此即“变易终于不易”义，故又称其为“易”。因为真如随缘变易，当其未修德时，不能守其真如本性，一念生起，则为无明所蔽，此无明乃生死的种子，即是太极。按此说法，“易有太极”，即真如

随缘而生无明，此无明乃现象世界形成的根源。接着，其论现象世界的形成说：

因明立所，晦昧为空，相待成摇之风轮，即所谓动而生阳；坚明立碍之金轮，即所谓静而生阴。风金相摩，火光出现，宝明生润，水轮下含，即所谓两仪生四象也；火腾水降，交发立坚，为海为洲，为山为木，即所谓四象生八卦，乃至生万物也。名相稍异，大体宛同，顺之则生死始，逆之则轮回息，故又云易逆数也，亦既微示人以出世要旨矣。（同上）

此是说，明则为所，昧则为空，空所相摇则生风，此为“动而生阳”；其坚明而不通则为金，此为“静而生阴”。此即“是生两仪”。金风相摩则生火，金镜湿润则生水，此即“两仪生四象”。水火相交则为海、洲、山、木等，此即“四象生八卦”，由是万物化生。由太极无明，到万物化生，此为顺，乃生死轮回的世界；由万物生灭流转，归于太极无明，进而超脱生死轮回，此为逆。《说卦》所说“易逆数也”，是教导人们以出世为宗旨。智旭认为，太极所生之阳动和阴静二门，乃能否成佛的关键。他说：“易传寂然不动，感而遂通一语，即寂照无二之体；而乾坤其易之门一语，即流转还灭逆顺二修之关。”（同上）是说，迷则顺动静或散或昏而生死流转，悟则借动静修止观而进入涅槃。按道教徒以“易有太极”章，为讲炼丹成仙的过程，如陈抟的无极图，从下到上，表示逆而成丹。而佛门智旭则以此章为讲逆而成佛的过程。两家对此章的解释，可谓异曲同工。智旭不以太极而以易为本体，而易即真如之性，即心自性，认为此性不能自守，则生无明，由是生万物而生死轮回不已。此是以现象世界为真如本体之所变。但他认为此真如之性，并不因无明所生的生死世界而有所增损，而是随缘不易，不易随缘，如波水关系一样，波有起伏，而湿性不易。因此又主张由波而得水，即流转而入涅槃。此种唯心论，同道教

的体系相比，具有本体论的特色，也是同陆王派的心本论相通的。

《四书总目提要》评宋王宗传《童溪易传》说：“以禅言易，起于南宋之初。”明中期以后，此风益盛，真可与智旭的易说，可为代表。就易学史说，禅门解易大都出于比附，将心学派的“六经注我”的学风发挥到极端，不能不受到儒家经学者的抨击。由于出于比附，其对易学中范畴的解释，往往不能自圆其说。如智旭对太极的解释，或为真如，或为无明。但从其比附中，亦可以看出，儒家易学中关于阴阳变易的学说，道器合一的学说，同佛家的生灭流转说，禅宗的佛性说，又有某种相同点。抛开其神学的呓语，就其理论思维说，关于事物转化的论述，特别是精神和心理方面的转化观念，如性和情，真如和无明，流转门和还灭门，先天和后天等互相依存和转化的观点，在易学哲学史上也是不容抹煞的。但禅宗的易学，同道教系统的易学相比，其主要任务是利用《周易》经传中的思维为其教义张目，理论上的建树较少，这同其宗教哲学具有直觉主义的特色是分不开的。

第四节 明代象数之学的发展

明代易学界涌现出许多以象数观点解易的著述，至明朝末年，达到了高潮。据《四库》著录，此类解易著作，不下二十余家。其中除解经者外，有专门阐述河图洛书的，也有阐发邵氏易学的，并推衍出各种各样的图式，解说《周易》原理。自宋初陈抟开始以图式解易以来，经过宋元到明代，此种风气，愈演愈盛，形成了易学中的易图学。易图学的特征是，在周敦颐的太极图、刘牧的河洛图和邵雍的先后天图的基础上推演出许多图式，不仅解释易理，而且解释世界，总之，以图式来表达其逻辑思维 and 世界观。明代也是易图学流行的时期，标志着象数之学发展到高峰。

据《四库提要》提供的资料，明代象数之学的发达，其原因有多方面。其一，就明代易学的发展说，以朱熹为代表的官方易学，并不排斥象数，特别是《易学启蒙》一书，为象数之学的发展开辟了道路。阐发朱熹《本义》的易学家，都解说河洛和先后天图式。如韩邦奇所著《易学启蒙意见》，即以许多图式，推衍邵雍的易学。又朱熹本以《周易》为卜筮之书，可是明代的义理学派解释《周易》经传，惟阐发其哲理，有的不仅脱离筮法，而且不以《周易》为卜筮之书，又同朱熹说不合。此种学风引起易学界的不满。如陈士元著《易象钩解》，其《序》说：“京房之学授受有自。今之学士大夫摈斥不取。使圣人不因卜筮而作易，惟欲立言垂训，则画卦揲著何为哉！”他认为易以卜筮为用，而卜筮以象为宗，肯定汉易以象数解经的体例，视变爻，互体等为太古卜筮之法，因而提倡象数之学。更为重要的是，理学派的解易著作，因阐发程朱传统，主取义说，坚持假象以显义，轻视取象，此种学风亦引起人们的不满。如熊过所著《周易象旨决录》，继承元代以来象学传统，批评了义理学派言理而不及象的学风。他于《自序》中说：“初闻闽人蔡清善为易，购得其书，惟开陈宗义，不及象，于是稍记疑者为赘言。”他因主取象说，进而研究汉易，成为象数之学的倡导者。熊氏此书，可以说是明代象数之学同义理学派斗争的产物。《四库提要》评论此书说：“系辞曰：易者象也，象也者像也。王弼以下，变而谈理；陈抟以下，变而言数，所谓各明一义者也。后人并而一之，概称象数。于是喜为杳冥之说者，并而扫之，乃讳言象数。明人之易，言数者入道家，言理者入释氏。职是故矣”。“道家”，指道教；“言理者”，指心学派的易学。按此说法，明代象学的兴起，也是同心学派的斗争分不开的。其二，就明代哲学发展的历史说，理本论倡于前，心本论兴于后，两派的哲学都脱离或鄙视有形象的事物；特别是心学一派将天地法象归

之于人心，甚至与佛教唯心论合流。面对这种唯心主义思潮，明代提倡实学的学者和思想家，借考订《周易》中的象或数，反对空谈玄理。如魏濬的《易义古象通》，主张即象著理，以理明象。《四库提要》评论说：“明自万历以后，经学弥荒，笃实者局于文句，无所发明；高明者惊于元虚，流为恣肆。浚独能博考旧文，兼存古义”。又明末陈际泰著《周易翼简捷解》，阐明河洛之学。《四库提要》评论说：“盖明末心学横流，大抵以狂禅解易，故为此论以救这，所见独为笃实。”《提要》所评，说明明中期后，象数之学的流行，也是对心学流弊的一种反抗。其三，伴随明代自然科学知识的发展，学术界又形成了一种厚生利物和探求物理的务实学风。许多有自然科学知识修养或从事于自然科学研究的学者，继承和发扬了前辈易学与自然科学相结合的传统，以易学中的阴阳五行观解释自然现象变化的规律，亦倡导象数之学，抵制理学和心学奢谈道德性命的说教。如方以智家族有关解易的著作以及黄道周的《易象正》等，代表了这一倾向。其四，明中期以来象数之学的流行，也有其社会根源。伴随社会危机的加深和王朝的没落与倾覆，一些忧国忧民之士，在农民革命风暴和清兵入侵的打击下，企图借助于象数之学，来表达自己的政见，总结亡国的经验教训和预卜其前程。如钱芬著《读易绪言》，取象数推求易理，其言君子小人阴阳消长之际，“多有感于明末门户分争之祸，借以发泄其不平”（《四库提要》）。又如程观生著《四易通义》，其《自序》说：“时当大乱，非藉四圣之力不足以救，故发一义，以举今之非，而折衷于易理之是。”总之，由于以上种种原因，象数之学不仅成为明代哲学中的一大流派，而且后来终于引出自己的对立面，又意味着宋易发展的终结。

明代象数学派的易学和哲学，同前代相比，也有自己的特点。象数学派内部分为象学和数学两支。数学派多阐发邵氏易学，解

易以数为本，如贾必的《学易》和卓尔康的《易学》。此派为数不多。在明代影响大的是象学一派，解易以象为主，兼论数理，主有象则有数。此派易学乃明代象数之学的主流。对《易经》的注释，他们不仅援引河洛之学，而且以邵氏先后天之学解释卦爻辞。同义理学派相比，此派也提出一些新的体例解释卦爻象和卦爻辞之间的联系，对取象、互体、变爻以及卦序的逻辑结构，分析较详。他们还以其象数法则解释天文、地理、物理、医学和算学，或者引入这些自然科学知识及其成果说明其易学中的象数法则。尤为突出的是，许多象数学者和医学家，继承元朝以来易学的传统，引易理即象数解释医理，形成了医易学派。历代易学倡导的阴阳五行观，经过明代象数之学的阐发，成为古代自然科学理论思维的支柱。就易学哲学说，此时期的象数之学，因受理本论和气本论的影响，其对世界的解释，不仅提出一套模式，解释宇宙的形成，而且辩论了理、气、象、数的关系，以气为世界的本原，以象数为气的表现形式，以理为气化的条理，提出有气则有象，有象则有理，有理则有数，研究了本体和现象的关系，从而将两汉以来象数学派倡导的宇宙论转变为本体论。由于他们从象数出发，重视个体事物和现象，置象于第一位，提出象气合一，象理合一，导出本体寓于现象之中，道寓于形器之中，理气不脱离象数，一般不脱离个别的结论，在宋明易学哲学史上作出了重大的贡献。

在明代易学史上对象学有突出的贡献并影响于后世的著作是来知德的《周易集注》。此书是在总结以前象学发展的基础上形成的。他提出阴阳错综说解释卦象的逻辑结构和邵雍的先后天图式，并以错综，爻变，中爻等解说六十四卦的卦爻象和卦爻辞，发展了易学中的取象说。他著此书也是出于对当时官方哲学和易学的不满。由于其易学自成体系，颇多新意，当时推为“绝学”。其象学因吸取了理学派易学观点，特别是朱熹提出的并经蔡清阐发的

阴阳变易说，不仅讲象，而且言理，从而为象数之学的发展开辟了一新的途径。其易学对明末清初的唯物主义者，如方以智和王夫之的哲学起了一定的影响。明代象数之学同自然科学结合密切的是医学家解易的著作。明代著名的医学家张介宾不仅精通医理，而且通晓易理，他著有《医易》，收入其所著医学著作中。此书虽是依易理阐述医理，但代表了明代象数学派取得的新成果。研究其学说，有助于我们进一步理解古代易学同自然科学理论思维的联系。本节所论明代的象数之学，以来知德和张介宾的著述为主，其它则从略。

明朝末年，出现了总结象数之学的重要著作，即方以智同其父方孔炤合编的《周易时论合编》。此书进一步吸收了元明以来象数之学的成果，并在其基础上作出新的发展，终于完成了象数学派本体论的体系。关于方氏家族的象数哲学，见下一节。

一 来知德《周易集注》

来知德是继蔡清之后，明代著名的易学家。《明儒学案》和《明史》皆有其传。《明史·儒林传》说：“所著有省觉录，省事录，理学辨疑，心学晦明解诸书，而周易集注一篇，用功尤笃。自言学莫邃于易。……覃思者数年，始悟易象。又数年始悟文王序卦、孔子杂卦之意。又数年始悟卦变之非，盖二十九年而后成书。”黄宗羲于《诸儒学案》中说：“亲歿，庐墓六年，遂无宦情。至万县山中，潜心三十年，以求易象，著错综图。一左一右曰错，六爻相反，如乾坤是也；一上一下曰综，反对如屯蒙是也；以观阴阳变化。著黑白图，以验理欲之消长。”按黄氏和《明史》的看法，来氏易学的特征有二：一是以象解易，一是以错综解释六十四卦象。前者是继承唐宋以来易学中的传统，后者是对孔疏非复即变说的阐发。但就其易学体系的概念，范畴和命题说，就其《周

《易》经传的注文看，其易学颇受《周易本义》的影响。如其将《周易》经传分为伏羲、文王、周公、孔子之易，以河洛图式和邵雍的先天圆图为伏羲之易，后天圆图为文王之易，皆本于朱熹说。又如其释《周易》书名说：“易字有交易，变易两义”（《易注·周易上经》），亦发挥朱熹说，又如其释乾卦卦辞“元亨利贞”说：“若即以为四德，殊非先王立教之意矣。至孔子文言，纯以义理论，方指为四德也”。（《易注·乾》）其不以卦辞“元亨利贞”为四德，以元亨为“大亨”，为断吉凶之辞，亦取朱熹说。又其释乾卦义说：“乾者，健也。阳主于动，动而有常，其动不息，非至健不能。奇者阳之数，天者阳之体，健者阳之性。”（同上）此亦取《本义》义。他虽主象学，但对乾坤两卦的解释，则从义理学派。又朱熹以《周易》为卜筮之书，对《系辞》文的解释，也不脱离筮法。此种学风也被来氏《易注》继承下来。如其释《系辞》首章“天尊地卑，乾坤定矣”说：“天地者阴阳形气之实体，乾坤者易中纯阴纯阳之卦名；卑高者天地上下之位，贵贱者易中卦爻上下之位……”。（《易注·系辞上》）此大段注释，或抄录或发挥《本义》文，以前句讲天地万物法象，以后句为解筮法。又如其释《系辞》“易有太极”章，亦取朱熹说，以此章为讲画卦的过程，并加以一倍法释之，不以其为讲宇宙生成的过程。其对朱熹的思想，也有发挥。如其释《系辞》“易与天地准，故能弥纶天地之道”说：“弥纶天地者，如以乾卦言，为天，为圆，以至为木果，即一卦而八卦可知矣。如以乾卦初爻潜龙言，在君得之则当静守，在臣得之则当退休，在士得之则当静修，在商贾得之则当待价，在女子得之则当愆期……”。（同上）此亦本于朱熹义，以卦爻辞为空套子，可以概括许多事，以此解释“故能弥纶天地之道”句。此种解释，着眼于“易本卜筮之书”，是对朱熹说的阐发。又如其注《系辞》文“一阴一阳之谓道”句，认为此命题，有三层涵义：一

是讲天地之道，一是讲人道即人性，一是讲筮法。关于后者，他说：“究极此一阴一阳之数以知来，则谓之占；详通其一阴一阳之变，以行事，则谓之事。此则一阴一阳之道在卜筮者也。”（同上）此是解释《系辞》文“极数知来谓之占，通变谓之事”。但以阴阳卦画和奇偶之数以及阴阳老少之变，解释一阴一阳之道。此种解释，也是以《周易》为卜筮之书，其注《系辞》文，不脱离筮法问题。这也是来氏《易注》的优点之一，故为后人所推重。此外，朱熹弟子蔡渊的易学对来氏《易注》也起了一定影响。以上所引，说明来氏易学，就其依据的思想资料 and 观点说，同义理学派有着继承关系。这说明以程朱派为代表的官方易学，当时影响很大，往往成为人们解易的出发点。但来氏易学并非因袭程朱派的观点。就其解易的基本路线说，其解经的体例，抛弃了卦变说，提出错综说，中爻说，爻变说；其对卦爻辞的解释，主取象说。就其易学哲学说，主道不离器，理气合一说，从而又对朱熹提出批评。就此而言，其易学也可以说是从理学派分化出来的。其论理和象的关系，主理寓于象中，以象为第一位；其论占筮体例，取互体说；这又是继承了象数学派特别是象学解易的传统。由于来氏吸收了朱熹一派的观点，其易学代表着明代象数之学发展的新方向。本节所论来氏《易注》，据四库本。

（1）舍象不可以言易

《系辞》说“易有圣人之道四焉”，来氏解释说：“易之道，不过辞，变，象，占四者而已”。（《易注·系辞上》）认为《周易》一书内容，可归结为辞、变、象、占四条。辞即卦爻辞；变指爻变，即刚柔二爻相互推移，阴变阳，阳变阴；象指卦爻象；占谓推断吉凶。关于四者的关系，他说：“辞因象而系，占因变而决。静而未卜筮时，易之所有者，象与辞也。动而方卜筮时，易之所有者，变与占也。”（同上）认为辞是解释象的，以明一卦一爻之

吉凶。此即“辞因象而系”，即《系辞》所说“圣人设卦，观象系辞焉而明吉凶”。辞与象皆《周易》一书所本有者，人们于未卜筮时，应观象玩辞，领会二者的关系，此即《系辞》所说“君子居则观其象而玩其辞”。但推断所问之事的吉凶，要依据一爻之变，如乾卦初九爻辞“潜龙勿用”，乃初阳在下之变，人们依此占辞，决定言行之取舍，此即“占因变而决”，即《系辞》所谓“动则观其变而玩其占”。所谓爻变，来氏认为，乃刚柔爻象之变，所谓“刚柔相推者象也，变由象而出”（同上）；如刚变柔乃进之象，柔变刚乃退之象；刚属阳明，乃昼之象；柔属阴柔，乃夜之象。按此说法，依《周易》而推断人事之吉凶，首先是依据所筮得的卦象和爻象的变化，进而依其卦爻辞，判断所问之事的吉凶。此种观点，置卦爻象于第一位，此是来氏易学的出发点。

来氏认为，卦爻辞是用来说明卦爻象之吉凶的，同样承认辞和象之间存在着逻辑的联系。为了说明此种联系，他提出四条原则或体例，即取象说，错综说，爻变说和中爻说。其《易注》有《易经字义》和《六十四卦启蒙说》，论述了这四条原则。关于卦象，他解释《系辞》“圣人立象以尽意”说：“立象者，伏羲画一奇以象阳，画一偶以象阴也。立象则大而天地，小而万物，精及无形，粗及有象，悉包括于其中矣。”（《易注·系辞上》）是说，象有二义：一指卦画之形象，即卦象；一指卦象所象征的天地万物之象。又其释“极其数遂定天下之象”说：“定天下之象皆，如乾坤相错，则乾马坤牛之类，各有其象；震艮相综，则震雷艮山之类，各有其象是也。”（同上）是说，乾坤卦画为卦象，马牛为其所取之物象。他依《说卦》义，认为八卦和六十四卦象，乃天地万物之象征，卦爻辞中所说的事物，如马、牛、飞龙、虎豹、鱼、男女等，同其卦爻象有内在的联系，易学家的任务就是揭示二者的关系。其《易经字义》中有《象》一文，对取象说作了详细地

阐发。他说：

朱子语录云：卦要看得亲切，须是兼象看，但象失其传了。殊不知圣人立象，有卦情之象，有卦画之象，有大象之象，有中爻之象，有错卦之象，有综卦之象，有爻变之象，有占中之象。正如释卦名义，有以卦德释者，有以卦象释者，有以卦体释者，有以卦综释者，皆言象也。所以说拟诸其形容，象其物宜。但形容物宜可，拟可象，即是象矣。

此是对朱熹“象失其传”说的批评。朱熹认为，八卦所取之物象，难以理会，如乾为马，而说龙，如此之类，皆不通。来氏认为，朱说不知《周易》所取之象，有不拘于《说卦》所说乾马坤牛乾首坤腹之类者，因而提出卦情之象，卦画之象；大象之象等说。关于卦情之象，他说：“如乾卦本马，而言龙，以乾道变化，龙乃变化之物，故以龙言之。”（同上）是说，乾卦之性情主变化，故取龙象。又如咸卦，艮为少男，兑为少女，为男女相感之情，所以其爻辞中有“拇”，“腓”，“脢”，“辅颊舌”等象，表示四体百骸，从拇而上，自舌而下，无往而非感。又如中孚卦情为信，故卦爻辞所取之物象有豚鱼知风，鹤知秋，鸡知旦等，表示此三物皆有信。又如渐卦爻辞取鸿，因为鸿群飞而有序，又不失其时，合于渐进之义。此即以卦情而立象者。关于卦画之象，他说，如剥卦，一阳覆于上，五阴在下，列于两旁，如宅、庐、床之象，故爻辞说“剥床”，“剥庐”。又如鼎卦，即取鼎卦画离上巽下之象。此即以画之形而立象者。关于大象之象，此是依《大象》文，以卦之两体取象。他说：“又有卦体，大象之象。凡阳在上皆象艮巽，阳在下者皆象震兑。阳在上下者皆象离，阴在上下者皆象坎”。如益卦，巽上震下，上下两体皆为阳，则象离卦，所以其六二爻说“益之十朋之龟”，因为《说卦》说，离为龟。颐卦，艮上震下，二体皆阳，亦象离，故其初九爻辞说“舍尔灵龟”，亦言龟。又如大

过卦，兑上巽下，上下二体为阴，象坎卦，所以卦爻辞言“栋”，因为《说卦》以坎为木之坚多心者，即栋之象。又如中孚卦，巽上兑下，二体皆阳，象离，二四爻互体为震，取雷象。此卦象既有离火，又有震雷，与噬嗑卦离上震下，取象火雷同。故中孚《大象》说“君子以议狱缓死”，噬嗑卦辞说“亨利用狱”。此即大象之象。关于中爻之象，即汉易所说以互体取象。如渐卦九三爻辞说“妇孕不育”。来氏认为，此卦中爻二四互体为坎卦象，其爻辞合乎坎中满之象。其九五爻辞说“三岁不孕”，此指中爻三五互体为离，合离中虚之象。关于错卦之象，指依与本卦相错之卦而取象。如履卦，乾上兑下，下卦兑之错卦为艮，按《说卦》，艮为狗，狗虎相似，故为虎，所以履卦辞为“履虎尾”。关于综卦之象，指取相综之卦象，如井卦与困卦相综，因为兑上坎下，倒转过来，为井即坎上巽下。《说卦》以巽为利市三倍，即为市邑，故井卦卦辞说“改邑不改井”。关于爻变之象，如乾之本象为马，坎与震，皆得乾之一画，故亦取象为马。坤之本象为牛，离得坤之一画，故亦言牛。此外，还有相因而取象者，如革卦九五爻说“大人虎变”，这是因为其上卦兑错艮，艮为虎；其上六爻说“君子豹变”，因为豹次于虎，故相因而言豹。此外，还有无此事此理而立象者，如爻辞所说金车、玉铉之类，因爻内有此象，但无其事其理。以上即来氏所说的取象说。这些说法，可以说是对以前的取象说的补充。

关于错综说，其在《易经字义》中解释错说：

错者，阴与阳相对也。父与母错，长男与长女错，中男与中女错，少男与少女错。八卦相错，六十四皆不外此错也。……八卦既相错，所以象即寓于错之中。如乾错坤，乾为马，坤即利牝马之贞。履卦兑错艮，艮为虎，文王即以虎言之。

此是说，八卦和六十四卦之象，其阴阳卦爻画皆相反对者，则为

错。卦画相错，其所取之物象亦相对错。来氏认为中爻互体，亦有相错者。如小畜卦，三五爻互体为离，其错卦为坎，故卦辞说“密云不雨”，六四爻辞说“血去惕出”。按《说卦》，坎为血，为加忧。关于综，他说：

综字之义，即织布帛之综，或上或下，颠之，倒之者也。如乾坤坎离四正之卦，或上或下。巽兑艮震四隅之卦，则巽即为兑，艮即为震，其名则不同。如屯蒙相综，在屯则为雷，在蒙则为山是也。……如损益相综，损之六五，即益之六二，特倒转耳，故其象皆十朋之龟。夬姤相综，夬之九四，即姤之九三，故其象皆臀无虞。综之妙如此。

此是说，八卦和六十四之象，上下相互颠倒，如巽倒转则为兑，屯倒转则为蒙，卦象既相综，所取之物象即寓于综之中。如屯卦，坎上震下，其例转为蒙，艮上坎下，所以屯卦《大象》说“云雷屯”，蒙卦《大象》说“山下出泉”。又如，损卦六五爻辞说“或益之十朋之龟”，益卦六二爻辞亦说“或益之十朋之龟”，这是由于损卦倒转为益卦，其六五爻即益卦之六二爻。又如夬卦九四爻辞说“臀无虞”，姤卦九三爻辞亦说“臀无肤”。这是因为夬卦倒转为姤卦，其九四爻即姤卦九三爻。可以看出，来氏企图以相综说，解释《周易》中卦亦爻辞重复的现象。他还认为，爻象亦可相综，如噬嗑卦二五爻相综，所以《象》说“柔得中而上行”。又如无妄卦，上六与下初相综，故《象》说“刚自外来而主于内”。此又以其爻象相综说解释《象》文中的刚柔往来说。关于爻变说，《易经字义》解释说：

变者，阳变阴，阴变阳也，如乾卦初变，即为姤，是就本卦变之……盖爻一动即变。如渐卦九三，以三为夫，以坎中满为妇孕。及三爻一变，则阳死成坤，离绝夫位，故有夫征不复之象。既成坤，则并坎中满，遁不见矣。

此是说，《周易》经传中说的“变”，指一爻之变，即爻变，而非卦变。如乾卦初爻为阳，其变为阴，则为姤卦。又如渐卦九三爻辞说“夫征不复，妇孕不育”。此是以三为夫，三又居互体坎之中位，取象妇孕。此九三爻，变为阴爻，下体则为坤象，表示阳死，离去夫位，所以爻辞说“夫征不复”。下体成坤，互体坎象消失，所以爻辞又说“妇孕不育”。此以爻变说解释爻辞所说的物象的变化。关于中爻说，其《易经字义》解释说：

中爻者，二三四五所合之卦也。《系辞》第九章，孔子言之详矣。……如离卦居三，同人曰三岁，未济曰三季，既济曰三季，明夷曰三日，皆以本卦三言也。若坎之三岁，困之三岁，解之三品，皆离之错也。渐之三岁，巽之三品，皆中爻合离也。牛之三岁，以上六变，而为离也。

是说，中爻指二至五，居上六和下初之中间，故称中爻。二四为一卦象，三五成一卦象。来氏认为此即《系辞》所说“辨是与非，则非中爻不备。”此是取唐崔憬的卦中四爻说，但以互体说解释其意义。下文，以离卦为例，加以说明。“离卦居三”，是说，按邵雍的伏羲八卦次序图，乾一，兑二，离三，震四，坤八的说法，离卦居第三位。所以六十四卦中，其上下二体有离卦象者，其爻辞皆有“三”，如同人九三说“三岁不兴”，明夷初九说“三日不食”，既济九三说“三年克之”，未济九四说“三年，有赏于大国”。离之错卦为坎，故有坎卦象者，其爻辞亦言三，如坎卦上六说“三岁不得”，困卦初六说“三岁不覿”，解卦九二说“田获三狐”。准此，互体为离者，爻辞亦言三。如渐卦，三五为离，故其九五爻辞说“三岁不孕”。巽卦，三五亦为离，故六四爻辞说“田获三品”。此即“皆以中爻合离也”。又丰卦上六爻辞说：“三岁不覿”。所以言三，因为其上六变为阳爻，成为离象。以上即来氏的中爻说。最后，他总结说：

大抵错者，阴阳横相对也。综者，阴阳上下相颠倒也。变者，阳变阴，阴变阳也。中爻者，阴阳内外相连属也。周公作爻辞，不过此错、综、变、中爻四者而已。（《易经字义·中爻》）

来氏认为，依据此四条体例，可以解释通爻辞和爻象间的联系。以上是来氏提出的解释卦爻象和卦爻辞的体例。据此，他制一易经启蒙图，按文王六十四卦的顺序，对每一卦的卦象，错卦，综卦，中爻，爻变，皆作了规定。如乾卦，其象为☰，其错为坤☷，其综仍为乾☰，故不言综，其二五为中爻，其情性为刚健。关于乾卦六爻之变，即爻变，所论复杂，补以卦象，录其图式于下（见281页图）。

此图式中，离卦倒转仍为离，故不说综离。此是说，乾卦初爻变为阴，其下体则为巽，巽之错为震，巽之综为兑。初爻变阴，则成姤，姤之错为复，姤之综为夬。夬卦中爻，二四互体为乾，故说乾下，三五互体亦为乾，故说乾上。按三才说，此爻居于地位。其它爻的变化，皆如此例。来氏认为，六爻变后，仍有综错，中爻，这是因为有阴阳卦画，必有错，必有综，必有中爻，体现阴阳循环之理。由此，他得出结论说：“四圣千古不传之秘，尽泄于此。学者能于此而熟玩之，则辞、变、象、占，黎然明白。四圣之易，不在四圣，而在我矣。”（《六十四卦启蒙说》）即以其《易经启蒙图》为揭开《周易》一书奥秘的关键。

来氏于其《周易集注》中依其所提出体例，即取象、错综、爻变和中爻说，解释了六十四卦的卦爻象和卦爻辞，成为来氏《易注》解易的主要特征。如其注乾卦初九爻辞说：“潜，藏也，象初。龙，阳物，变化莫测，亦犹乾道变化，故象九。且此爻变巽错震，亦有龙象，故爻即以龙言之，所谓拟诸形容，象其物宜者此也。”（《易注·乾》）此是依其卦情之象说，解释初九爻，取龙象。按

六变兑	五变离	四变巽	三变兑	二变离	初变巽
艮错	坎错	震错	艮错	坎错	震错
巽综		兑综	巽综		兑综
	有大成	畜小成	履成	人同成	姤成
夬成					
剥错	比错	豫错	谦错	师错	复错
姤综	人同综	复综	畜小综	有大综	夬综
中爻	中爻	中爻	中爻	中爻	中爻
乾下	乾下	兑下	离下	巽下	乾下
乾上	兑上	离上	巽上	乾上	乾上
天位	天位	人位	人位	地位	地位

其爻变说，此爻变为阴，下体为巽，巽之错卦为震，《说卦》以震为龙，故此爻亦有龙象。又其解释乾卦九三爻辞说：“以六画卦言之，三于三才为人道，以乾德而居人道，君子之象也。故三不言龙。三变，则中爻为离，离日在下卦之中，终日之象也。下乾终而上乾继，乾乾之象，乃健而不息也。惕，忧也。变离错坎，忧之象也。”（同上）是说，九三爻辞不言龙而言君子，因为此爻居人位。此爻变为阴，中爻二四互体为离，离为日，又在下卦之中，故说“终日”。此卦二体皆为乾象，下终上继，故说“乾乾”，表示刚健不息。又此互体离之错卦为坎，《说卦》以坎为加忧，故爻辞又言惕。有日则有夕相对，故又说“夕惕”。以此解释九三爻辞“君子终日乾乾，夕惕若”句。又其注坤卦上六爻辞说：“六阳为龙，坤之错也。故阴阳皆可以言龙。且变艮综震，亦龙之象也。亦艮，为剥，阴阳相剥，战之象也。战于卦外，野之象也。”（同上）是说，乾之错卦为坤，乾言龙，坤亦可言龙。坤卦上六爻变为阳，其上体为艮，艮之综卦为震，故此爻亦可言龙。上六爻变，则成为剥卦，表示阴阳相剥，故又言战，上六爻居于外卦，有野外之意，故又言野，以此解释“龙战于野”句。又其注屯卦六三爻”即鹿无虞，惟入于林中，君子几，不如舍，往，吝”说：

盖此卦中爻艮为山，山足曰麓，三居中爻，艮之足，麓之象也。虞者，虞人也。三四为人位，虞人之象也。无虞者，无正应之象也。震错巽，巽为入，入之象也。上艮为山，下震为竹，林中之象也。言就山足逐兽，无虞人指示，乃陷入于林中也。坎错离明，见几之象也。舍者，舍而不逐也，亦艮止之象也。（《易注·屯》）

其以“鹿”为“麓”，以此卦三五互体为艮，皆取汉虞翻义。是说，屯卦中爻三五互体为艮，艮为山，六三爻又居艮卦之初，取山足之象，故爻辞言“即麓”。三四画居人位，故爻辞又言“虞”，即

“虞人”。六三与上六无应，故言“无虞”。屯卦下体震，其错为巽，《说卦》以巽为人，故爻辞言“人”。又《说卦》以震为竹，连同互体艮，为林中之象，故爻辞言“林中”。屯卦上体坎，其错为离，离为明，明察几微之象，故又言“君子几”。又互体艮有止义，故爻辞又说“舍而不逐”。其注蒙卦初六爻辞“发蒙，利用刑人，用说桎梏以往，吝”说：

坎为桎梏，桎梏之象也。在足曰桎，在手曰梏。中爻震为足，外卦艮为手，用桎梏之象也。本卦坎错离，艮综震，有噬嗑折狱用刑之象。故丰、旅、贲三卦有此象，皆言狱。说者脱也，用脱桎梏，即不用刑人也。变兑为毁折，脱之象也。往者，往发其蒙也。吝者，利之反。变兑，则和悦矣。和悦安能发蒙，故吝。（《易注·蒙》）

震足艮手说，亦取虞翻义。是说，蒙卦艮上坎下。据《荀九家易》，坎为桎梏。此卦中爻，二四互体为震，《说卦》以震为足，其上体艮，居外卦，《说卦》说，艮为手。故震艮为用桎梏之象。下体坎之错为离，上体艮之综为震，离震合体为噬嗑，噬嗑卦辞说“利用狱”，故错离综震有折狱用刑之象。丰卦震上离下，亦震离合体，故《大象》说“君子以折狱致刑”。旅卦离上艮下，艮之综为震，亦有震离合体之象，故《大象》说“君子以明慎用刑而不留狱”。贲卦艮上离下，艮之综亦为震，故《大象》说“无敢折狱。”下文是说，“用说”之“说”，当作“脱”。就爻象说，此卦初爻变为阳，下体为兑，《说卦》以兑为毁折，故爻辞言“说”，即“脱”。又兑为和悦，和悦则不能发蒙，所以此爻之占辞为“吝”。来氏提出的取象，错综，爻变，中爻诸体例，皆见于此爻的注释中。当然，来氏对六十四卦的解释，并不限于此四条原则，《易传》提出的体例，其《易注》也都继承下来。但同诸家注相比，此四条可以代表来注的主要特征。所以他自己表白说：“非山中研究

三十季，安能知之？宜乎诸儒以象失其传也。”（《易经字义·综》）

总之，来氏关于占筮体例的见解，或者说关于注解《周易》卦爻象和卦爻辞的原则，归结到一点，就是主取象说。他所提出的错综爻变、中爻等体例，都是为取象服务的。就是说，通过错综，爻变，中爻，引出多种卦象，并以其所取之物象，解释这些卦象，进而说明卦爻象同卦爻辞之间的关系，以此证明《周易》乃一完整的严密的逻辑体系。他所提出的体例，同汉易和宋易相比，其鲜明不同者为错综说。所谓爻变说，乃汉易卦变说的一种形式，中爻说即互体说，皆非来氏所自创。其错综说，则出于孔疏的非复即变说。但孔疏是用来解释《周易》卦序的，不以其解释经传文，而来氏则以其为占筮的体例。他企图以错综说代替汉易以来的卦变说，特别是程颐《易传》和朱熹《本义》中的卦变说。如其所说：“宋儒不知文王序卦，如屯蒙相综之卦，本是一卦，向上成一卦，向下成一卦……如讼之刚来而得中，乃卦综也，非卦变也。以为自遁卦变来，非矣。”（《易经字义·变》按朱熹于《本义》中注讼卦《象》辞“刚来而得中”说：“以卦变、卦体、卦象释卦辞。”按其卦变图式，讼为二阴二阳之卦，自遁而来。来氏此论，显然，是对朱说的批评。但错综说，作为占筮的体例，同卦变说，并无本质的区别，都承认一卦可以变为另一卦，其不同者在于卦变的形式。来氏自认为，其错综说，可以解释通卦爻象和卦爻辞之间的联系，乃发前人之所未发，其实仍旧是对传统体例的一种补充，仍存在逻辑上的矛盾。如其论损益相综，认为损卦六五爻即益卦六二爻之倒转，所以其爻辞，皆为“或益之十朋之龟”，企图解决卦爻辞之间的重复问题。可是，其注泰卦初九爻辞“拔茅茹以其汇”说：“变巽为阴木，草茅之象也”。其注否卦初六爻辞“拔茅茹以其汇”又说：“变震为蕃，茅茹之象也。否综泰，故初爻辞同。”

(《易注·否》)此是以爻变说解释此两爻中的茅茹之象；以否综泰，解释其爻辞相同。此种解释，同其对损益两卦中“十朋之龟”的解释，其体例并不一致。按前说，否卦初六爻辞“拔茅茹以其汇”，应为上九爻辞。因为泰例转为否卦，其初爻居上九之位，可是，此爻辞却居初六之位。此种“否综泰”说，便难以自圆其说了。又履卦六三爻辞说：“眇能视，跛能履”。来氏解释说：“中爻巽错震足，下离为目，皆为兑之毁折，眇跛之象也。”(《易注·履》)履卦乾上兑下。中爻二四互体为离，三五互体为巽。巽之错卦为震。据《说卦》义，震为足，离为目，下体兑为毁折。故六三爻辞言眇，言跛。其注归妹初九爻辞“跛能履”，亦说：“震为足，足居初，中爻离为目，目与足皆毁折。所以初爻言足之跛，二爻言目之眇也。”(《易注·归妹》)此又是以错卦说，中爻说，解释履归妹两卦中爻辞之重复现象，而不取综卦说。就其对归妹爻辞的解释说，也难以自圆其说。此卦震上兑下，中爻二四互体为离。按来氏说法，震为足，可是，此卦爻辞“跛能履”，未居震卦之爻位，而系于下体兑卦之初画。来氏只好以足居身体之下，故以爻辞居一卦之下解之。此种解释同其对履卦六三爻辞“跛能履”的解释又不一致。至于说归妹中爻互体为离，离为目，故九二爻辞应为“眇能视”，更没有提出什么理由。来氏还企图通过错综说，中爻说，爻变说，解释卦爻辞中的“三”，皆同离卦象有关，如前面所引的材料，“三年”，“三品”，“三岁”，“三日”等。可是，其解释需卦上六爻辞“有不速之客三人来”，则用旧说，以下体乾三画为三人象。又其注损卦六三爻辞“三人行”说：“震为木，天三生木，木数居三，为人位，故有三人行之象。”(《易注·损》)是说，损卦艮上兑下，中爻二四互体为震，震为木。按五行生成说，木居第三位，此爻又居人位，故其爻辞为“三人行”。其所以如此解释，因为按其错综说，中爻说，爻变说，都不能导出离卦

象。其释蛊卦卦辞“先甲三日，后甲三日”说：“曰先三后三者，六爻也。先三者，下三爻也，巽也。后三者，上三爻也，艮也。”（《易注·蛊》）其所以如此解释，因为蛊卦艮上巽下，按其错综等体例，同样引不出离卦象来。以上表明，来氏所设想的体例，同样不能适合一切卦爻象和卦爻辞，而且有的解释是自相矛盾。至于他用哪种体例，解释哪些卦爻辞，更没有什么规则。在他看来，哪种体例，能将卦爻象和卦爻辞的联系解释通，就用那种体例。他自认为，“研究三十季”，将已失传的《周易》的象发掘出来，实际上仍旧是一种失败的尝试。他的尝试又一次证明《周易》中的卦爻象和卦爻辞间本没有必然的联系。

关于取象说，按来氏的解释，其涵义也很广泛。在他看来，凡天地之间的事物，无论有形和无形者，皆可归之为象。如其所说“大而天地，小而万物，精及无形，粗及有象，悉包括于其中。”（《易注·系辞上》）因此，他把物体之德性也归之所取之物象中。所以其注《说卦》文，补充了许多象。如乾卦所补之象，有为旋，为知，为富，为大，为顶，为武等；坤卦所补者有为末，为小，为能，为明等；坎卦所补者有为淫，为北，为幽，为浮等；离卦所补者有为苦，为朱，为三，为焚，为泣，为歌，为号，为南，为不育，为害等。按此种观点，八卦之德行，如乾健坤顺，震动巽入，坎陷离丽，艮止兑悦，亦可称之为象，实际上，其解释《周易》卦爻辞时也常以卦德为象。这样，其取象说同取义说，便无严格区别了。正因为如此，其对乾坤两卦的解释，不取天地说，而取卦德说。如其所说：“天地者，乾坤之形体；乾坤者，天地之性情。”（《易注·系辞上》）这又是用程朱说。不仅如此，他还以卦德解释物象之来源。如其解释《说卦》文“乾为天，为圆，为君”说：“纯阳而至健，故为天；天体圆，运动不息，故为圆；乾之生乎万物，犹君之主万民也。”又说：“良马，马之健，而纯健

之不变者也；老马，健之时变者也……乾道变化，故又以变言之。”（《易注·说卦》）按此说法，有乾道变化，刚健不息之德，方有天、圆、君、父、良马之象。这同义理学派的观点，便没有什么区别了。可以看出，来氏的取象说，不仅不排斥取义说，而且包容取义说。这说明，取象说不足以解释卦爻象和卦爻辞之间的联系，不得不援引取义说了。

但从宋明易学史看，来氏提出的体例，也有其意义。他在其《易注·原序》中说：

自王弼扫象以后，象旨遂尘埋于后世。本朝纂修易经、性理大全，虽会诸儒众注成书，然不过以理言之而已，均不知其象，不知文王序卦，不知孔子杂卦……四圣之易，如长夜者二千余年，不其可长叹也哉！

此言表达了来氏作《易注》的目的，出于对官方所修《周易大全》和《性理大全》的不满。也就是说，企图以象学纠正程朱派不言其象，只言其理的错误。就此而言，他所提出的占筮体例，也可以说是对官方正统易学的一次挑战。他提出的错综、中爻、爻变诸说，都是企图以此说明取象说或象学乃四圣之易的微言秘旨。这样，其易学便从理学派中分化出来，成为明代象学的代表。

由于来氏推崇象学，其在《易注》中，讨论了象、理、数三者的关系。关于象，其注《系辞》文“极天下之赜者存乎卦”说：“极，究；赜，多也。天地万物之形象，千态万状，至多而难见也。卦之象，莫不穷究而形容之，故曰极天下之赜者存乎卦。”（《易注·系辞上》）他训“赜”为繁多，指物象千态万状，以卦象为天地万物形象之形容。所谓“形容”，语本《系辞》，来氏则理解为模写。其解《系辞》文“天尊地卑”章说：“此圣人仰观俯察列于两间之可见者，故以尊卑、卑高、动静、类群、形象言之。象者，日月星辰之属；形者，山川动植之属。两间形象，其中有往有来，

有隐有见，有荣有枯，有生有死，千变万化。易中变化，则阴极变阳，阳极化阴也。”（《易注·系辞》）是说，有天地万物之形象，方有乾坤、刚柔等卦爻象；万物之形象有往有来，有生有死，故卦爻象的变化则阳极变阴，阴极变阳。接着又说：

此一条言，天地万物，一对一待，易之象也。盖未画易之前，一部易经，已列于两间。故天尊地卑，未有易卦之乾坤，而乾坤已定矣。卑高以陈，未有易卦之贵贱，而贵贱已位矣。……在天成象，在地成形，未有易卦之变化，而变化已见矣。圣人之易，不过模写其象数而已，非有心安排也。”（同上）

他把天地万物之形象及其变化的过程，称之为画前之易，认为未有《周易》之卦画，先有此“易”，而圣人所作之《易》乃对画前之易即天地万物之象数的模写。他同样提出模写说，说明《周易》的来源。其模写说，本于蔡清《周易蒙引》，是对圣人观象说的发挥。但此说，同以前的观象说比较，也有其特点，即认为《周易》中的卦象，不仅模写天地万物之形象，而且模写天地万物之理。来氏因受理学派的影响，认为天地万物不仅有形象，而且有其理，寓于形象之中。其注《系辞》文“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故”说：

天垂象有文章，地之山川原隰，各有条理，阳极而阴生则渐幽，阴极而阳生则渐明。一日之天地如此，终古之天地亦如此。故者所以然之理也。（《易注·系辞上》）

在他看来，天地万物之理，说到底，是阴阳消长之理。他接着说：“盖易以道阴阳，阴阳之道不过幽明死生鬼神之理而已。……而作易圣人皆有以知之，此所以易与天地准也。”（同上）此是说，易象中又涵有阴阳消长之理，其理同样出于天地阴阳之理。因此，其注《系辞》文“夫易广矣，大矣”一章说：“盖易道不外乎阴阳，而阴阳之理则遍体乎事物。以远言，其理则天高而莫御；以迹言，

其理则地静而不偏；以天地之间而言，则万事万物之理无不备矣。此易所以广大也。”（同上）此是说，《周易》所以广大，不仅包括天地万物之形象，而且包括天地万物之理。其所以如此，同样出于对天地之理的模式。他说：“易不过模写乾坤之理。易道之广大，其原盖出于此”。（同上）所谓“乾坤之理”，指乾健坤顺，即天地之情性。可以看出，其模写说，不仅意味着模写物象，而且包括模写物理。这是因为事物之形象和其理是统一的，不相分离。他注《系辞》文“天下之至赜而不可恶也”一节说：“盖事虽至赜，而理则至一。事虽至动，而理则至静。故赜虽可恶，而象之理，犁然当于心，则不可恶也。动虽可乱；而爻之理井然有条贯，则不可乱也。是以学易者，比拟其所立之象以出言，则言之浅深详略，自当其理。”（同上）此是说，事物之形象虽繁多，但其阴阳之理则一，所以《系辞》说“不可恶也”。学易者，据卦象而发言，言必当其理，此即《系辞》所说“拟之而后言”。由此，他得出结论说：

易卦者，写万物之形象之谓也。舍象不可以言易矣。象也者像也，假象以寓理，乃事理仿佛近似而可想象者也，非造化之贞体也。象者，象之材也，乃卦之德。爻者效天下之动者也，象之变也，乃卦之趣时也。是故伏羲之易，惟象其理而近似之耳，至于文王有象以言其材，周公有爻以效其动，则吉凶由此而生，悔吝由此而著矣。而要之皆据其象而已，故舍象不可言易也。（《易注·系辞下》）

此段注文是对《系辞》“是故易者象也，象也者像也”一章的解释。“象”，指卦象。是说，卦爻象不仅模写万物之形象，而且模写事物之理。但卦爻象作为摹本，并非万物本来之形象和事物本来之理，此即“非造化之贞体”，而是对其模写。因为是模写，只能是“仿佛近似”，或“惟像其理而近似之”，所以《系辞》说“象也者

像也”。即凭卦象比拟物象及其所蕴藏的事物之理，所谓“假象以寓理”。此是伏羲画卦的宗旨。下文是说，彖作为卦辞是用来解说卦象之德性的，此是文王之易的任务；爻辞是用来解说卦爻象的变动的，说明所占之事的吉凶，此是周公之易的任务。总之，三圣之易都是依据卦爻象揭示或解说事理，所以说“舍象不可以言易”。又其在《原序》中论象和理的关系说：

若易则无此事，无此理，惟有此象而已。有象则大小远近精粗千璞万径之理，咸寓乎其中，方可弥纶天地。无象则所言者止一理而已，何以弥纶？故象犹镜也，有镜则万物毕照。若舍其镜，是无镜而索照矣。

此说，可以说是对其象学的总结。认为《周易》同其它经书不同，所论事和理，有的虽非实有，如全本、王弦等，但有其象。象是复杂多端的，有象则一切理皆寓于其中，故《周易》能弥纶天地之道。无象而言理，其理只是一理，不能范围天地。象如同镜子，万物皆照于其中。这同程朱派的有理而后有象说成了鲜明的对比。因此，他批评理学派说：

若学易者，不观其象，乃曰得意在忘象，得象在忘言，正告子所谓不得于言，勿求于心者也。若舍此象，止言其理，岂圣人作易前民用，以教天下之心哉！（《易注·系辞下》）

此论既批评了王弼派的玄学易学，又批评了理学派的易学。按其在《易经解字·象》中，引蔡氏语说：“后世之言易者，乃曰得意在忘象，得象在忘言，一切指为鱼兔筌蹄，殆非圣人作易前民用，以教天下之意矣。”蔡氏本义是站在程朱派的立场，反对王弼派以老庄观点解易。而来氏据此，用来批评理学派特别是朱熹的易学。如其所说：“自王弼不知文王序卦之妙，扫除其象，后儒泥滞说卦，所以说象失其传；而不知未失其传也。”（同上）此种批评，即前文所说“若舍此象，止言其理，岂圣人作易前民用，以教天下之

心哉！”如果说，唐朝孔疏解易，企图以取象说纠正玄学派易学之编，那么来氏又发扬了孔疏取象的传统，以此纠正理学派的易学之偏。其论象和理的关系，可以追逆到孔疏。

关于象和数的关系，来氏所论不多。其论数，主要限于河图之数 and 揲蓍之数。其论天地之数说：“天阳，其数奇，故一三五七九属天；地阴，其数偶，故二四六八十属地。”（《易注·系辞上》）此以天地之数为天地阴阳的规定性，认为天数和地数是隶属于天和地的。有此天地之数则有大衍之数 and 参两之数。他注《系辞》“大衍之数五十”说：“言广天地之数也”。其注《说卦》文“参天两地而倚数”说：““参之者，三之也。天一天三天五之三位也。两之者，二之也，地二地四之二位也。倚者，依也。天一依天三，天三依天五，而为九。地二依地四而为六也。”（《易注·说卦》）他不以圆者径~而为三，方者径一而围四说解释参两之义，不赞成朱熹于《本义》中的注释。而以参为天一、天三、天五三个数的总合；以两为地二、地四两个数的总合。前者为九，后者为六，以说明过揲之数。这是因为，“生数居河图之内，乃五行之发端，故可以起数；成数居河图之外，乃五行之结果，故不可以起数。”（同上）是说，五行之生数，有三个天数即一三五，两个地数即二四，从而形成参两之数，即九六之数，故《周易》三百八十四爻皆用九六之数。来氏此说，脱胎于《易学启蒙》以参两为河图中五之数。他不以天圆地方之数解释参两，也是不赞成数学派的说法，如邵雍说，而是以天地之数为阴阳之理的表现形式。其注《说卦》文“和顺道德而理于义，穷理尽性以至于命”说：“言蓍数卦爻，而必曰义命者，道器无二致，理数不相离。圣人作易，惟教人安于义命而已，故兼天人而言之，此方谓之易。”（同上）是说，蓍数卦爻，是讲天道，“理于义”和“以至于命”，是讲人事，但二者是一致的”，因为道器不可分离，理和数也不相分

离。此处说的“道器无二致”，道指阴阳之理，器指阴阳之象。“理数不相离”，理亦指阴阳之理，数指量的规定性。来氏认为，“理于义”，即料理人事之吉凶，符合六十四卦之义理。这样，便能“至于命”，即安于进退存亡得失之数。关于这一观点，其释《系辞》文“天下同归而殊途，一致而百虑”说：“同归而殊途者，同归于理，而其途则殊；一致而百虑者，一致于数，而其虑则百……言人有百般思虑皆归至于数，有数存焉，非人思虑所能为也，正所谓莫之致而至者，命也。”（《易注·系辞下》）此以同归为归于理，一致即至于数，至于数即至于命。因为，数作为量的规定性，同理一样，出于自然，非人思虑所能改易。其注《系辞》“屈伸往来而利生焉”说：“应时而屈，自然而屈；应时而信，自然而信；此则物理相感，一定之数，惟委乎形之自然而已……造化物理，往来屈信，既有一定之数，则吾惟安其一致之数而已，又何必百虑而憧憧往来哉！”（同上）此是说，不仅人事，一切物理，其屈伸往来，即阴阳消长，都有数的规定性，能安于此种规定性，即是最高的德行。他说：“造化物理，有一定自然之数，吾身有一定自然之理，而吾能尽其理，安其数，则穷神知化而德盛矣。”（同上）按此说法，理和数是不可分离的。所以他又说：“一部易经，说数即说理。”（同上）

以上是来知德关于象、理、数的论述。其论三者的关系，可以归结为有象则有理，有理则有数，或如其所说“有象即有数，有数即有理。”（《易注·原序》）在他看来，不仅《周易》中的象、理、数，客观事物中的象、理、数，亦是此种关系。总之，皆置象于第一位。此种理论思维，就其同理学派的关系说，将程颐提出的“假象以显义”或“因象以明理”，改为“假象以寓理”，“寓”意味着理蕴藏于象中，如其所说“道器不相离”（见后），即以形象为理存在的基地，认为无象则无理。这样，便从理学派的

观点分化出来。就其同数学派的关系说，他不以理为数之理，而以数为理之数，又继承了程朱派的有理则有数说，同数学派的观点对立起来。这两点，对后来方以智和王夫之的易学哲学都起了影响。他提出模写说，解释《周易》中象、理、数的来源，并以客观事物即天地万物的存在为画前之易，又是对理学派和数学派的画前有易说的改造。他把客观事物的形象及其变化之规律，称之为“自然之象”，“自然之变”，“自然之理”，“自然之数”，以“自然”这一范畴表示客观存在，以《周易》中的辞、变、象、占即圣人之道，为圣人对自然的模写，属于人的认识领域，所谓“作易圣人，有以知之”，以此种观点解释“易与天地准”这一命题，其模写说则具有鲜明的唯物论反映论的特色。但是他把“自然”的事物，视为人力无可奈何的东西，以安于造化之理数，为最高智慧和德性，又通向了机械的宿命论。克服这一弱点，则是方以智和王夫之的易学哲学的任务了。

(2) 阴阳之理非对待则流行

来氏易学哲学还突出地讨论了阴阳变易的法则，提出非对待即流行说。此说出于其对《序卦》和《杂卦》以及《说卦》中八卦方位说的解释，也是为其错综说提供理论依据，同样是来氏易学哲学的特色之一。

其论《序卦》说：“宋儒不知象，就说序卦非圣人之书，又说非圣人之蕴，非圣人之精，殊不知序卦非为理设，乃为象设也。如井、蹇、解、无妄等卦辞，使非序卦、杂卦，则不知文王之言，何自来也。自孔子没，历秦汉至今，叛经者，皆因不知序卦、杂卦也。”（《易注·序卦》）宋欧阳修和沙随程氏，皆以《序卦》为非圣人之书。朱熹评论说：“先儒以为非圣人之蕴，某以为谓之非圣人之精则可，谓非易之蕴则不可。”（《语类》卷七十七）先儒指韩康伯。朱熹不以韩说为然，但以《序卦》为“非圣人之精”，故

于《本义》中，对《序卦》文不加注解。来氏之言，即就此而发的。他提出的理由是，“宋儒不知象”，认为《序卦》对卦名的解释，同样是讲卦象，而不是讲卦义即卦名之义，所谓“非为理设”。如井卦卦辞说：“改邑不改井”，即《序卦》文所说“困乎上者必反下，故受之以井，井道不可不革，故受之以革”。蹇卦辞所说“利西南，不利东北”，即《序卦》文所说“蹇者，难也”。此皆解释卦象，不是解释卦名。按来氏说法，井卦坎上巽下，其象为水入于下，而取于上，所以《序卦》说“困于上者，必反于下，故受之以井，所以次困。”（《易注·井》）故以《序卦》文主取象说。来氏此说，出于孔疏，表示他坚持取象说，从而批评宋儒以六十四卦之名义，解释《序卦》文为离经叛道。又其论《杂卦》说：

杂卦者，杂乱文王之序卦也。孔子将序卦一述者，特借其一端之理以序之。其实恐后学颠倒文王所序之卦也。一端之理在所缓也。又恐后学以序卦为定理，不知其中有错有综，有此二体，故杂乱其卦。前者居于后，后者居于前，只将二体两卦有错有综者，下释其意。故乾刚坤柔，比乐师忧，是也。使非有此杂卦，象必失其传也。（《易注·杂卦》）

来氏认为，孔子作《序卦》，将六十四卦连续起来，加以解说，只是讲卦序中一方面的道理，其目的是怕后人将《周易》的卦序颠倒。因为《序卦》所说乃一端之理，孔子又怕后人以其为定理，又作《杂卦》，说明六十四卦的结构，其卦象的排列，无非是一错一综。所以《杂卦》中六十四卦的顺序，前后排列又不同于《序卦》，而是按错综关系，讲说卦序，如乾刚坤柔，比乐师忧等，目的是表明《序卦》中的六十四卦的结构也是有错有综，象并未失传。总之，他认为，《序卦》和《杂卦》互相阐发，都在于揭示错综乃六十四卦的逻辑结构，说明“舍象不可以言易”。来氏此说，实际上是以《杂卦》中的错综之理，观察六十四卦的顺序。指晋

韩康伯注《杂卦》说：“杂卦者，杂糅众卦，错综其义，或以同相类，或以异相明也。”（《正义》引）韩注对“错综”，未加注释。孔疏释为“错谓交错，综谓总聚”（《正义·系辞上》）。韩氏认为，《杂卦》所论卦义，有相反者，有相同者，交错在一起，故称“杂卦”。到宋朱熹，则认为《杂卦》所论各卦义，乃“反对之义，只是反覆，则吉凶祸福动静刚柔，皆相反了”，但他又认为有数卦的解释“又不对了”（《语录》卷七十七），难于理解。故其于《本义》中说：“自大过以下，卦不反对，故疑其错简。今以韵协之，又似非误，未详何义。”“大过以下”，指《杂卦》文中“大过，颠也；姤，遇也，柔遇刚也。渐，女归待男行也；颐，养正也。既济，定也；归妹，女之终也；未济，男之穷也。夬，决也，刚决柔也，君子道长，小人道忧也。”此种排列顺序，两卦之间，无反对义。朱熹的学生蔡渊，据朱熹提出的“疑其错简”说，将大过卦以下的顺序改为“大过，颠也；颐，养正也。既济，定也；未济，男之穷也。归妹，女之终也；渐，女归待男行也。姤，遇也，柔遇刚也；夬，决也，刚决柔也”。认为《杂卦》所论各卦义皆两两相反对。来知德则取蔡渊说，并用蔡氏所订证的《杂卦》文，在韩康伯注文“错综其义”的启发下，以错综说解释《杂卦》的结构。如其注《杂卦》文“乾刚坤柔”说：

此以错言，言乾坤之情性也。文王序卦六十四卦，止乾坤坎离，不过颐、小过中孚八卦相错。盖伏羲圆图乾坤坎离四正之卦，本相错；四隅之卦，兑错艮，震错巽，故大过颐，小过中孚，所以相错也。（《易注·杂卦》）

此以邵雍说的八不变之卦为错卦，即乾坤相错，大过颐相错等。此外，认为四正卦亦相错之卦，四隅卦亦相错之卦，以此理解《说卦》文“八卦相错”句。其取蔡渊说，以“大过，颠也；颐，养正也”为《杂卦》原文，亦本于其卦象相错。又其注《杂卦》“比

乐师忧”说：

此以综言，因二卦同体，文王相综为一卦。后言综者仿此。顺在内，故乐；险在内，故忧。凡综卦，有四正综四正者，比乐师忧，大有众、同人亲之类也。四隅之卦，艮与震综，皆一阳二阴之卦，艮可以言震，震可以言艮。兑与巽综，皆二阳一阴之卦，兑可以言巽，巽可以言兑，如随蛊，咸恒之类是也。有以正综隅，隅综正者，临观、屯蒙之类是也。前儒不知乎此，所以言象失其传，而不知象即藏于错综之中，因不细玩杂卦是也。（同上）

是说，比师乃相综之卦，所以《杂卦》说“比乐师忧”，表示其卦义亦相反，但此种相反，出于卦象的颠倒。就比师两卦说，比为坎上坤下，师为坤上坎下。坤、坎皆属四正卦，此种倒转为“四正综四正”。四隅之卦，亦有相综者，即艮震相颠倒，巽兑相颠倒。如随卦兑上震下，上体兑倒转则为巽，下体震倒转则为艮，艮居上体，巽居下体则为蛊卦。亦有正隅之卦相综者。如临观两卦象，临为坤上兑下，观为巽上坤下，此种倒转是居四正之卦即坤卦上下例转，居四隅之卦即兑巽之卦倒转，此即“以正综隅，隅综正者”。宋儒不懂此道理，所以言象失其传。其实象即存于《杂卦》的错综之中。可以看出，来氏将《杂卦》文看成是其错综说的主要根据。他进而解释“错综”二语说：

错者，阴阳相对，阳错其阴，阴错其阳也。如伏羲圆图，乾错坤，坎错离，八卦相错是也。综即今织布帛之综，一上一下者也。如屯蒙之类本是一卦，在下则为屯，在上则为蒙，载之于文王序卦者是也。（《易注·系辞上》）

此是对《系辞》文“错综其数”的解释。朱熹于《本义》中解释“错综”二语说：“错者，交而互之，一左一右之谓也。综者，总而挈之，一低一昂之谓也”。朱熹自己解释说：“错综其数，便只

是七八九六；六对九，七对八，便是东西相错。六上生七为阳，九下生八为阴，便是上下为综。”（《语类》卷七十五）按此说法错综是就揲蓍求卦的过程说的，虽然，有时他也以乾对坤，坎对离为“交错”（同上）。但总的说来，朱说不以错综释卦象。来氏可能从朱说中得到启发，以“错综”二语解释卦象。特别是以“综”解释上下颠倒之卦，当是来氏之创见。但将六十四卦分为错综两大类，就其理论思维说，又是基于孔疏的非复即变说，来氏不过改易其名称而已。

来氏依其错综说，解释了《周易》六十四卦序即文王卦序的结构。其注《系辞》文“君子所居而安者，易之序也”说：

序者，文王序卦也。所居而安者，文王六十四卦之序；所乐而玩者，周公三百八十四爻之辞。文王序卦有错有综，变化无穷，若可迁移矣。然文王本具自然之画而定之，非有心安排也，故不可迁移。如乾止可与坤相错，不可与别卦相错。故孔子杂卦曰：乾刚坤柔。屯止可与蒙相综，不可与别卦相综。故杂卦曰：屯见而不失其居，蒙杂而著。故处而不迁。（《易注·系辞上》）

他将“易之序”理解为《周易》六十四卦之序。认为此卦序中有错有综，变化无穷，但又有一定的规则，不可改易。如乾坤之相错，屯蒙之相综，并引《杂卦》文作了论证。因此，在其《易注·改正分卷图》中，按其错综主，将《周易》上下经，各分为十八卦。他说：“上经分卷，共十八卦，相综者两卦，止作一卦。相错者一卦自为一卦，此即文王序卦。”又说：“下经分卷，共十八卦，此即文王序卦。”是说，上经错卦共六卦，即乾、坤、坎、离、颐、大过。其余卦，每相综两卦，按一卦计，如屯蒙为一卦，需讼为一卦，共十二卦，总为十八卦。下经中错卦二，即中孚和小过，其余为相综之卦，共十六卦，总计亦为十八卦。他评论说：

“前儒不知文王立序卦之意，止以为上下篇之次序，取其多寡平均，……今依孔子杂卦传改正”。他不赞成旧说，以屯卦附于坤后，需卦附于蒙后的观点，故作此种编排。总之，《周易》六十四卦序，在他看来，共三十六个卦象，此三十六个卦象，又称为三十六宫。录其图式如下：



他在《易注·上下经篇义》中，解释此序卦义说：“上经首乾坤，必乾坤，历否泰，至颐大过，而后终之以坎离。”“下经首咸恒，必咸恒，历损益，至中孚小过，而后终之以既济未济。”意思是说，上经首乾坤，表示阴阳之定位，乃易之数，对待不移者。从乾到履，其阴阳卦画各三十，共六十，表示阴极于六，阴极于六，阴极于大至此，乾坤必变，所以其下乾坤上下相综而为否泰。由乾坤到否泰，其间表示万物吉凶消长进退存亡，不可胜数。自同人到大畜，无非是否泰之相推。此为天道变化的过程。至颐和大过，两卦相错，表示山泽通气，雷风相薄，有此对待，方有乾坤水火

之相交，故上经以坎离而终。下经首咸恒，表示阴阳交感，乃易之气，流行而不已者。从咸到解，其阴阳卦画，亦各三十，共六十，亦表示阴极于六，至此，男女必变。所以咸恒之男女上下相综而为损益。从咸恒到损益，其间表示万事吉凶消长进退存亡，亦不可胜纪。自夬以下到节，无非损益之相推。此为人道变化的过程。至中孚和大过，两卦相错，亦表示山泽通气，雷风相薄，有此对待，方有男女之水火相交，故下经以既济未济而终。由此，得出结论说：“要之，天道之体，虽以否泰为主，而未必无人道。人道之用，虽以损益为主，而未必无天道。上下经之篇义，蕴蓄其妙，至此。”（《易注·上下经篇义》）按此说法，《周易》六十四卦序，体现了天道和人事变化的规律。其中的综卦，表示万物万事的盈虚消长过程，即阴阳流行的过程；错卦则表示天地和男女既对立又相交的规律，即阴阳对待的法则。来氏认为，此即《杂卦》和《序卦》中所蕴藏的妙道。

因此，他从哲学上解释错卦说：“天地造化之理，独阴独阳，不能生成。故有刚必有柔，有男必有女，所以八卦相错，八卦既相错，所以象即寓于错之中。”（《易经字义·错》）此是以阴阳对待之理解释错卦义。又其解释综卦说：“盖易以道阴阳，阴阳之理，流行不常，原非死物胶固一定者。故颠之倒之，可上可下者，以其流行不常耳。”（《易经字义·综》）此是以阴阳流行之理解释综卦义。因此，他又说：“盖天地间万物，独阴独阳，不能生成，故必有错。而阴阳循环之理，阳上则阴下，阴上则阳下，故必有综。则错综二字，不论六爻变与不变，皆不能离者也。若无错综，不成易矣。”（《易注·六十四卦启蒙说》）他以阴阳相错即相对待解释错卦象，以阴阳互为消长即流行解释综卦象，对孔疏提出的非复即变说，予以哲理的解释，这在易学哲学史上是一大突破。

来氏依此说，又解释了《说卦》中的八卦方位说。他认为，

“天地定位”和“雷以动之”章，即邵雍说的伏羲八卦圆图，是讲八卦相错。“帝出乎震”和“神也者妙万物而言者也”章，即邵雍说的文王八卦圆图，是讲八卦流行。其注“天地定位”章说：

错者，阳与阴相对待，一阴对一阳，二阴对二阳，三阴对三阳也。故一与八错，二与七错，三与六错，四与五错。八卦不相错，则阴阳不相对待，非易矣。宋儒不知错综二字，故以为相交而成六十四卦。殊不知此专说八卦。逆数方得相错，非言六十四卦也。（《易注·说卦》）

一到八等数字，指邵雍伏羲八卦圆图顺序，即乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八。故说“一与八错，二与七错”等。“相交而成六十四卦”，指乾坤卦变说。朱熹于《本义》中注此章说“八卦相交而成六十四卦”。来氏不赞成朱说，认为此章说的“八卦相错”，指阴阳相对待而成八卦。按邵雍的图式，乾一兑二离三震四的顺序为往，巽五坎六艮七坤八的顺序为来。往为顺，来为逆。在此图式中，巽五不次于震四，而次于乾一。来氏认为，这是因为八卦之象相错，故以巽五至坤八为逆数，所以《说卦》说：“是故易逆数也”。意思是说，巽五与震四相错，故巽卦之位次于乾一而居西南，与东北之震相对待，所以说“逆数方得相错”。朱熹于《本义》中注此章，亦取邵雍的伏羲卦位说，但认为从乾一到坤八的顺序皆为逆数。来氏不赞成朱的解释，故有此论。又其注“雷以动之”章说：“上章言八卦之对待，故首之以乾坤。此章言八卦对待生物之功，故终之以乾坤。”（同上）是说，乾坤始交而为震巽，震巽相错，动则物萌，散则物解，故说“雷以动之，风以散之”，此言生物之功。乾坤中交而为坎离，坎离相错，润则物滋，暄则物舒，故说“雨以润之，日以暄之”，此言长物之功。乾坤终交而为艮兑，艮兑亦相错，止则物成，说则物遂，故说“艮以止之，兑以说之”，此言成物之功。乾为万物之主，于物无所不统；坤为养

物之府，于物无所不容，“六子不过各分一职以听命”（同上），所以又说“乾以君之，坤以藏之”。总之，伏羲八卦圆图是讲八卦相错，生物成物之功。

其注“帝出乎震”一章说：

此因文王圆图，帝出乎震八句，孔子解之。虽八卦震巽离坤兑乾坎艮之序，实春夏秋冬五行循环流行之序也。盖震巽属木，木生火，故离次之。离火生土，故坤次之。坤土生金，故兑乾次之。金生水，故坎次之。水非土亦不能生物，故艮次之。水土又生木火。此自然之序也。（同上）

他以此章讲的八卦方位的顺序，即离南坎北、震东兑西，为文王八卦圆图。认为此图式，实际上是讲四季相代，循环流行。他取汉易中五行配八卦说，以五行相生的顺序，解释此图式中八卦流行的顺序。又注“神也者妙万物而为言者也”一节说：“神即雷风之类，妙即动挠之类，以其不可测，故谓之神。……此节言文王之流行，曰动万物者，春也；曰挠万物者，春夏之交也；曰燥万物者，夏也；曰说万物者，秋也；曰润万物者，冬也；曰终始万物者，冬秋之交也。所以火不与水对，山不与泽对。”（同上）他以雷风等化育万物的功能为神。认为此节是讲八卦流行而生成万物的功能。因为是讲流行之功，所以此节中所讲的水火，山泽等，皆不相对称。朱熹于《本义》注“雷以动之”一章说：“此卦位相对，与上章同”。其注“帝出乎震”一章，则说：“此章所推卦位之说，多未详者”。来氏认为，文王八卦方位是讲八卦流行过程，朱熹则不解其义。所以他批评朱熹说：

先儒不知对待流行，而倡为先天后天之说。所以本义于此一节，皆云未详。殊不知二图分不得先后。譬如天之与地，对待也；二气交感，生成万物者，流行也。天地岂先后哉！男之与女，对待也；二气交感，生成男女者，流行也。男女岂

先后哉！所以伏羲文王之图，不可废一。孔子所以发二圣千载之秘者，此也。（同上）

“先儒”，指邵雍，以伏羲八卦圆图为先天之学，文王八卦圆图为后天之学。朱熹于《本义》中注《说卦》文，亦采此说。来氏不赞成以先后天说，区别这两类图式。认为此两类图式，一讲对待，一讲流行，不可偏废。如同天与地，男与女，不能分先后。有对待，即有流行。来氏此论，是批评朱熹只知伏羲八卦圆图讲对待，而不知文王卦圆图言流行。由此他进一步讨论了这两类图式以及对待和流行的关系。他说：

必有伏羲之对待，水火相济，雷风不相薄，山泽通气，然后阳变阴化，有以运其神妙万物而生成之也。若止于言流行而无对待，则男女不相配，刚柔不相摩，独阴不生，独阳不成，安能行鬼神，成变化，而动之，挠之，燥之，说之，润之，以终始万物哉！（同上）

是说，因为伏羲八卦圆图，主对待，表示对立的自然现象水火、雷风等，由于相反，方有相济；相交，相通；而后方有阳变阴化，以其神化的功能，生成万物。如果，只讲流行，而不讲对待，有阳而无阴，或有阴而无阳，刚柔不相摩，不相交，也就无有变化的过程，万物也就不能生成了。由此得出结论说：“言文王之流行，必有伏羲之对待而后可流行也。”（同上）又其于《易注》中解释《文王八卦方位之图》说：

盖有对待，其气运必流行而不已。有流行，其象数必对待而不移。故男女相对待，其气必相摩荡。若不相摩荡，则男女乃死物矣。此处安得有先后？故不分先后天。

此亦是说，对待和流行不分先后，二者乃体用关系，从而反对了邵雍的先后天说。

来氏认为，不仅卦象有对待和流行，整个物质世界的变化都

遵循这一法则。其注《系辞》文“是故刚柔相摩，八卦相荡……乾知大始，坤作成物”说：

两仪配对，气通于间，交感相摩荡也。唯两间之气，交感相摩而后生育不穷。得阳气之健者为主男，得阴气之顺者为女。然成男虽属乾道，成女虽属坤道，合之则乾始而坤终。此造化一气流行之妙，两在不可测者也。（《易注·系辞上》）

他以此章中所说的“八卦相荡”，指天地水火山泽雷风八种自然现象，即八卦所取之物象，相互推荡，非指乾坤等卦象。是说，由于天与地对，方有阴阳二气相摩荡，有气之相感相摩，方有万物的生成，得阳气者为男性，得阴气者为女性，此即“造化一气流行之妙”。“两在不可测”，本于张载对“神”的解释。他又概括说：“天尊地卑一条，言天地对待之体；刚柔相摩一条，言天地流行之用。”（同上）按此说法，天地万物，有其对待之体，方有其流行变化之用。其所谓造化流行，不仅指生成，而且包括消亡，即万物万事盈虚消长进退存亡而循环不已。来氏认为，八卦和六十四卦象中的错综之理，乃天地阴阳之对待和流行法则在《周易》中的反映。如其所说：

包牺氏之王天下也，仰观俯察，与鸟兽之文，兼地之宜，近取诸身，远取诸物，见得天地间，一对一待，成列于两间者，不过此阴阳也。一往一来，流行于两间者，不过此阴阳也。于是画一奇以象阳，画一偶以象阴，因而重之，以为八卦，以通明之德，以类万物之情。（《易注·系辞下》）

此是对《系辞》文观象说的解释。“一对一待”，即阴阳对待；“一往一来”，即阴阳流行。就卦象说，前者为错卦，后者为综卦。最后，他得出结论说：

以易名书者，易字有交易，变易两义。交易以对待言，如天气下降，地气上腾也。变易以流行言，如阳极变阴，阴极变

阳也。阴阳之理，非交易则变易，故以易名之。（《易注·周易上经》）

按此说法，阴阳之理，也可以归之为非对待则流行。对待为一阴一阳，流行也是一阴一阳，前者为体，后者为用。有体则有用，二者不可分离。

从易学哲学史上看，以对待和流行解释变易，出于朱熹。来氏说的“易字有交易，变易两义”一段注释，即本于朱熹说。蔡清于《周易蒙引》中对此说，也详加解说。朱熹的后学蔡渊于其《易象意言》中，又以对待流行说，解释邵雍的伏羲八卦圆图和文王八卦圆图。他说“天地之间，对待流行而已。易体天地之撰者也。故伏羲八卦圆图（天地定位，至水火不相射）以对待而作也。文王八卦圆图（帝出乎震至成言乎艮）以流行而作也。伏羲六十四卦横图（始乾大有，终观比剥坤）以流行而作也。文王六十四卦横图（始乾屯蒙，终既注未济）以对待而作也。是知主对待者，必以流行为用；主流行者，必以对待为用，学者不可不察也。”来氏以伏羲八卦图为讲对待，以文王八卦图为讲流行，即本于蔡氏说。不同的是，来氏不以文王六十四卦横图即卦序，为因对待而作，认为此图式，既讲对待，又讲流行并以流行为主。如其所说：“孔子韦编三绝，于阴阳之理，悦心研虑已久，故于圆图看出错字，于序卦看出综字，所以说错综其数。”（《易经字义·中爻》）“看出综字”，即指流行说的。但他以对待和流行解释其错综说和八卦方位说，则是受到蔡氏易学哲学的启发。其以对待为体，流行为用，又是对蔡说的发展。此说的理论意义是，以对待和流行为世界运动变化的普遍规律，并把对待看成是流行的根源；以对立面的相互作用，解释运动变化的泉源。这无疑是一种辩证思维，是对易学哲学中阴阳说的阐发。其错综说和对待流行说，对方以智和王夫之的易学哲学都起了深刻的影响。

(3) 道器不相离

来氏从其象学出发，还讨论了道器关系，理气关系。前面谈及，就理和象的关系说，他主理寓于象中，即不把象看成理自身显现自己的形式，而是以象为理存在的基地，认为理不能脱离象而存在。象为个体事物，理为一般的法则，理寓于象，意味着一般的东西，不能脱离个别。此种观点，就道器问题说，则认为道器不相离。其解释《系辞》道和器说：“阴阳之象皆形也。形而上者，超乎形器之上，无声无臭，则理也。故谓之道。形而下者，则囿于形器之下，有色有象，止于形而已，故谓之器”。（《易注·系辞上》）此种字义的解释，本于程朱说，以阴阳之理为道，以阴阳之象为器。就易学说，乾坤卦画和阴阳卦象为器，健顺之理则为道。关于二者的关系，他说：

道器不相离，如有天地就有太极之理在里面。如有人身此躯体，就有五性之理藏于此躯体中。所以孔子分形上形下，不离形字也。（同上）

是说，凡形器之物，都有其理寓于其中。如太极作为天地之理即在天地中，人的五性之理即存于躯体之中。所以孔子讲形上和形下，皆不离有形之体。来氏此论，表面上与程朱说相似，实际上是以形器为道或理存在的基地。所以他不说有太极之理则有天地，而是说“有天地，就有太极之理在里面。”此种道器不相离说，实际上是说，道不离器。所以其注“易有太极，是生两仪”说：“太极者，至极之理也。理寓于象数之中，难以名状，故曰太极。生者，加一倍法也。”（同上）他以此处的“太极”，为“至极之理”，即指阴阳之理未分的状态。但认为此未分之理即寓于象数之中，难以形容，故称其为太极。并以邵雍的加一倍法，解释“是生两仪”以下文句。此种解释，不以“易有太极”的太极为世界的本原，而是以其为筮法中象数的根源。但他强调此太极为理，不能

脱离象数而存在，从而在哲学上，批评朱熹说：“朱子说，未有天地之先，毕竟先有此理。说得不是。有物方有理。程子说，在物为理。说得是。”（《明儒学案·诸儒学安》引）此是借程颐《易传》中的说法，批评朱熹的理在天地先说。此种评论，同其《易注》中的观点是一致的。

由此，他又讨论了理气关系。其注“天尊地卑，乾坤定矣”说：“天地者，阴阳形气之实体；乾坤者，易中纯阴纯阳之卦名。”（《易注·系辞上》）此两句是抄录朱熹《本义》注文，认为天地作为实体，由阴阳二气构成，乾坤作为卦名，乃凭依阴阳二气，但以“模写”说释之。其注“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾”一章说：

二气之机，静藏诸用，动显诸二者，易之乾与坤也。二气之运，推迁不常，相续不穷者，易之变与通也。此理之显于其迹，呈诸象数，涉诸声臭者，易之象与器也。此道修于其教，垂宪示人，百姓不知者，易之法与神也。乃者二气之理也。
（同上）

“机，谓机关。是说，就阴阳二气之功能说，阴气主静，收敛万物，藏诸用；阳气主动，生长万物，显诸仁；此即《周易》说的“阖户谓之坤，辟户谓之乾”。阴阳二气之运行，推移而不穷，即《周易》说的“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”。阴阳二气之理表现于象数、声臭之中，则为有形之物，此即《周易》说的“见乃谓之象，形乃谓之器”。圣人以此道，教化百姓，百姓不知其所以然而然，此即“制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神”。此亦是说，《周易》中的乾坤动静，阴阳推移，画卦和象数的配合，以及观象制器，以利民用等，都是依据阴阳二气运动变化的性能、过程及其规律，即本于天道，以前民用，总之，《周易》的法则，说到底，是模写阴阳二气及其运动变化的规律。因此，其解释乾

卦《象》文“大哉乾元”一节说：

乾元者，乾之元也。元者，大也，始也。始者，物之始，非以万物之始即元也。言万物所资以始者，此乃四德之元也。此言气，而不言形。若涉于形，便是坤之资生矣。（《易注·乾》）

此是解释“万物资始”句。认为乾元乃天道之始，表示万物依气而始有，故说“万物资始”。接着注“云行雨施，品物流行”句说：“有是气即有是形。资始者，气也。气发泄之盛，则云行雨施矣。品者，物各分类；流者，物各以类而生生不已也。云行雨施者，气之亨。品物流行者，物随造化以亨也”。（同上）此是以气化成形，生生不已，为天道之亨。又其注“乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞”说：

物所受为性，天所赋为命。保者常存而不亏，合者翕聚而不散。太和，阴阳会合冲和之气也。各正者，各正于万物向实之初；保合者，保合于万物向实之后。就各正言，则曰性命。性命虽以理言，而不离乎气。就保合言，则曰太和，太和虽以气言，而不离乎理。其实非有二也。（同上）

“向实”，谓结为果实。他以太和为阴阳二气之会合，以性命为二气之理，认为万物禀气而成形向实，禀理而各得其正，其气聚而不散，其理常存不亏，则利而坚固，以此解释天道之利贞。此处，提出理气不相离说，认为二者乃统一体，合而为一，不可分割。又其注坤卦《象》文“至哉坤元”一节说：

乾以施之，坤则受之，交接之间，一气而已。始者气之始，生者形之始。万物之形，皆生于地，然非地之自能为也。天所施之气至，则生矣。故曰乃顺承天。（《易注·坤》）

此以坤元为形之始，认为万物禀乾元而有气，禀坤元而有形，即天施其气，地受其气而使万物成形，以此解释“万物资生乃顺承

天”句。来氏对乾坤二元的解释，如以天道明乾义，以元为大为始，以太和为阴阳会合冲和之气，以始者为气之始，以生者为形之生等，皆本于朱熹《本义》。其不同者在于对天道或乾道的理解。朱注则以天道为天德，如其所说“乾元，天德之大始，故万物之生，皆资之以始”。其所谓乾元或天德，乃“天之所以为天者”（《语类》卷六十八），即天之理。因而朱熹解释“大哉乾元”说：“所谓大哉乾元，万物资始；至哉坤元，万物资生。那元字便是生物之仁，资始是得其气，资生是成其形。”（同上）此是以乾元为仁德，即仁理，认为有天德生物之仁，万物方资气而始有。此是以理为第一位，主理为气本说。而来氏则以天道为气化过程，以乾元为施气之始，故万物资始；以坤元为地成形之始，故万物资生。所以说“交接之间，一气而已。”而阴阳性命之理，即在形气之中，所以理气不相离。这又是受了气学派的影响。因此，其注《系辞》文“原始反终，故知生死之说”说：

人物之始终，皆此阴阳之气。其始也，气聚而理随以完，故生。其终也，气散而理随以尽，故死。说者，死生乃人之常谈也。（《易注·系辞上》）

是说，气聚而生，其理则备；气散而死，其理亦尽。认为人物之理，随气之聚散而生灭。此说明显地置气于第一位，同程朱派说的气有聚散而理无生灭的观点，对立起来，走向了气本论。由此，其解释《系辞》文“一阴一阳之谓道”说：

理乘气机以出入，一阴一阳。气之散殊，即太极之理整各具而富有者也。气之迭运，即太极之理流行而日新者也。故谓之道。（同上）

此处说的太极，不是就筮法或哲学中的太极说的，而是就哲学中的太极即天地阴阳之理说的。“理乘气机以出入”本于朱熹《太极图说解》：“太极者，本然之妙也；动静者，所乘之机也”，即“理

搭于气而行”。来氏认为，其运行是一阴一阳。下文是说，气散而为万殊，太极之理则随之而寓于万殊之中，无物不有，此即富有。气之运行，阴阳推移，太极之理也因气之流行而日新。此过程，称之为道。来氏此说，同朱熹说相比，有两点不同：一是认为理随气的运动变化而日新，一是以流行过程为道，而不是如朱熹于《本义》所说的“其理则所谓道”。按朱熹说法，“此章言道之体用，不外乎阴阳，而其所以然者，则未尝倚于阴阳也”（《周易本义·系辞上》），即以太极之理为本，阴阳之气为末，故说“未尝倚于阴阳”。照来氏的解释，一阴一阳乃气化流行之过程，太极作为阴阳之理即寓于其气化过程之中，任何条件下，理气皆不能分离。这同其筮法中的太极观：“理寓于象数之中，难以名状，故曰太极”是一致的。

来氏于其《易注》中易图部分，于伏羲六十四圆图前，自画一梁山来知德圆图，录之如下（见右图）：

他解释此图式说：“此圣人作易之序也。理气象数、阴阳老少、往来进退、常变吉凶，皆尚乎其中。孔子系易简而天下之理得，及一阴一阳之谓道，易有太极，形上形下数篇，以至幽赞神明一章，卒归于义命，皆不外此图。神而明之，一部易经，不在四圣而在于我矣。”他以此图式，包括《周易》中理气象数一切法则。“对待者数”，指伏羲圆图中乾一坤八相对之数。

“流行者气”，指文王圆图离南坎北，阴阳流转。又解释说：“盖伏羲之图，易之对待；文王之图，易之流行，而德之图不在文字，天地间理气象数不过如此。此则兼对待流行主宰之理而图之也。”按



流行者气

主宰者理

对待者数

此说法，此图式中，阴阳鱼互抱之象，既表示阴阳对待，又表示阴阳流行，阴阳既为气，又为数，合而为一。当中白圈为主宰之理，此理即寓于阴阳气数之中。所以说“天地间，理气象数，不过如此”。按上文的说法，“易有太极”一章的内容，也在此图式中。即以当中白圈为太极之理，此太极即寓于阴阳二气和象数之中。据此，此圆图也可以看成是来氏的太极图。此图式，大概来于元明相传的古太极图，如明初赵撝谦于《六书本义》中所录的关于陈抟的太极图（见本书第二卷）。来氏则画一白圈于图之当中，表示太极之理。显然，这是受了理学派易学哲学的影响。

以上是来知德《易注》中理气观的基本论点。其中许多说法，出自朱熹《本义》，如以太极为理，不说太极为气，以气之动静为理所乘之机。但他将朱熹的理气“两个不曾分离”（《语类》卷六十七）的说法，加以引伸，以气为理存在和流行的基地，以理气合一理解太极，从而抛弃了朱熹的理先气后说，这在易学哲学史上也是一种突破。这同其易学中的取象说是分不开的。《四库总目提要》评来氏易学说：“皆由冥心力索，得其端倪。因而参互旁通，自成一说。当时推为绝学。”又说：“故数百年来，信其说者颇多，攻其说者亦不少。”此论是就来氏解释《周易》经传所提出的体例说的。但就其易学哲学说，来氏虽不是明代有名的哲学家，他以象学为中心，注解易理，承认一般的原则即寓于个别之中，这对后来的哲学家方以智和王夫之等人的哲学也起了一定的影响。

二 张介宾《医易义》

宋元以来的象数之学，对古代医学理论影响颇深。前述易学家如张行成、俞琰、张理等，已结合人的生理结构，讲先天图和河洛图式。此种学风，到元明时代，在医学界形成了以易理解释医理的流派，成为象数之学分支之一。本节以明代大医学家张介

宾的医学理论为主，谈谈易学对古代医学的影响。

在汉代成书的我国古代医学名著《内经》，包括《素问》和《灵枢》，其以阴阳五行学说解释医理，已受《易传》和汉易卦气说的影响。如《素问·天元纪大论》论述阴阳五行说：“物生谓之化，物极谓之变，阴阳不测谓之神，神用无方谓之圣。”此是受《系辞》阴阳说的影响。又说：“太虚廖廓，肇基化元，万物资始五运终天。布气真灵，总统坤元。九星悬朗，七曜周旋。曰阴曰阳，曰柔曰刚。幽显既位，寒暑弛张。生生化化，品物咸章。”此以乾坤二元说解释天地万物的形成，显然，是来于乾坤《象》辞和汉代的卦气说。《内经》中的阴阳说，也有自己的特点，如提出的三阴三阳说，不同于《易传》系统的阴阳四象说，但其医学哲学受了《易传》和汉易的影响，这是可以肯定的。因此，后人解释《内经》的著作，经常引用易学中的原则和论点，将医学和易学结合起来。如唐代医学家王冰注解《内经》，常引《易传》文，并以象数解说阴阳五行说。如其注《内素》文“阳中有阴，阴中有阳”说：“阴阳之气，极则过亢，故各兼之。……易之卦，离中虚，坎中实，此其义象也。”（《天元纪大论》）此是以坎离两卦之象，说明阳中有阴，阴中有阳。又其解“天有十日”说：“十者，天地之至数也。易辞曰天九地十，则其义也。”（《六节藏象论》）其解“三而成文”说：“非唯人独由三气以生，天地之道亦如是矣。故易乾坤诸卦，皆必三矣。”（同上）此又是以易之数解《素问》文。又其解释脉理说：“位无常居，物极则反也。乾坤之义，阴极则龙战于野，阳极则亢龙有悔，是以阴阳极脉，死于夜半日中也。”（《素问·三部九候论》）此是发挥孔疏义，解释九候之脉。又如其释“中央生湿”说：“易义曰：阳上薄阴，阴能固之，然后湿而为雨，明湿生于固阴之气也。”（《素问·阴阳应象大论》）此引汉唐易学中的卦气说，解释《内经》中的阴阳说。以上所引，说明

以易学，特别是象数之学解释医理有悠久的历史。到了宋朝以后，由于象数之学有了新的发展，如河图洛书说，先后二天说，便为医学家所吸收，形成了医学中的象数学派。明代医学家张介宾即其代表。

张介宾不仅精通医理，而且对六经和诸子之学也有研究。他著有医学名著《类经》和《类经图翼》。前者分类编选《素问》和《灵枢》原文，并详加注解。后者以图解的形式，讨论人体结构和医理。其在《图翼》中《附翼》部分，有《医易义》一文，系统地论述了易学和医学的关系，他所了解的易学或易理，主要指象数之学。其易学不仅包括汉易卦气说，而且着重阐发了宋易中河洛之学和先后二天说。他据朱熹《周易本义》，列河图、洛书、伏羲八卦和文王八卦等图式于《类经附翼》之首。其对《内经》的注解，也引用宋易中象数学派的观点，这是宋以前的医学著述中所没有的。邵雍的易学对其医学起了重大影响。如他推崇邵雍说：“数之为学，岂易言哉！苟能通之，则幽显高下，无不会通，而天地之大，象数之多，可因一而推矣。明乎此者，自列圣而下，惟康节一人哉！”（《类经图翼·气数统论》）张氏并非易学中的数学派，但对邵氏学说给予很高的评价。他注解《内经》时，常引邵雍语。如其注《素问·阴阳应象大论》文“寒极生热，热极生寒”说：“邵子曰：动之始则阳生，动之极则阴生。静之始则柔生，静之极则刚生。此周易老变而少不变之义。如人伤于寒，则病为热，本寒而变热也。内热已极，而反寒栗，本热而变寒也。故阴阳之理，极则必变。”（《类经·阴阳类》）此是以邵雍易学中阴阳转化的观点，解释病理。又如其注《素问·天元纪大论》文“曰阴阳，曰柔曰刚”说：“邵子曰：天之大，阴阳尽之；地之大，刚柔尽之。故天道资始，阴阳而矣；地道资生，刚柔而已。然刚即阳之道，柔即阴之道，故又曰动静有常，刚柔断矣。此又以阴阳

刚柔，合天地而总言之也。”（《类经·运气类》）此是对邵氏的阴阳刚柔说的发挥，又如其注《素问·金匱真言论》文“背为阳”，“腹为阴”说：“以形体言之，本为地象，故背为阳，腹为阴，而阳经行于背，阴经行于腹也。天地阴阳之道，当考伏羲六十四卦方圆图。圆图象天，阳在东南；方图象地，阳在西北，其义最精，燎然可见。”（《类经·阴阳类》）此又是以邵雍的先天方位图解释《素问》文。张氏注《内经》，也引河洛说。如注《素问·三部九候论》文“天地之至数，始于一，终于九”说：“以一二三四，连九八七六，而五居乎中，亦阳九之数也。故以天而言岁，则一岁统四季，一季统九十日，是天数之九也。以地而言位，则戴九履一，左三右七，二四为肩，六八为足，五位中宫，是洛书之九也。”（《类经·脉色类》）按王冰注此，以九为数之极，而张介宾则以宋易中的洛书之数释之。不仅如此，张氏注《内经》还引述道教易学中的内炼说。如注《阴阳应象大论》文“水为阴，火为阳”说：“水火者即阴阳之征兆，阴阳者即水火之性情。凡天地万物之气，无往而非水火之运用，故天以日月为水火，易以坎离为水火，医以心肾为水火，丹以精气为水火。夫肾者水也，水中生气，即真火也。心者火也，火中生液，即真水也。水火互藏，乃至道之所在，医家首宜省察。”（《类经·阴阳类》）此种观点，又是受了道教水火二气说的影响。总之，从其对《内经》的注释看，其易学观点，来于宋易中象数之学的传统。其关于易学的论述，可以说是从医学的领域，对两汉以来的象数之学作了一次总结。以下介绍一下其易学哲学的基本观点。

（1）易具医之理

邵雍曾说：“道不远于人，乾坤只在身”（《击壤集·乾坤吟》），又说：“天地与身皆易地，已身殊不异庖羲。”（《击壤集·先天吟》）这是发挥《系辞》中圣人观象，近取诸身的观点，认为

人身也具有乾坤卦象。其后，张行成、俞琰、张理等易学家，皆以阴阳卦象和奇偶之数解释人体的结构和身心的活动。张介宾继承了这一观点，提出医易说，认为“医易相通，理无二致”，以《周易》的原理为医学的理论基础。他说：

乃知天地之道，以阴阳二气而造化万物。人生之理，以阴阳二气而长养百骸。易者易也，具阴阳动静之妙；医者意也，合阴阳消长之机。虽阴阳已备于内经，而变化莫大乎周易。故曰天人一理者，一此阴阳也。医易同源者，同此变化也。（《类经附翼·医易义》）

他以阴阳变易的法则，将天地之道和人生之理统一起来，认为《周易》是讲阴阳变易之理的典籍，而《内经》中的阴阳说，是以《周易》为基础的。因此，不知易，不足以言医。这是对汉唐以来的医学家援易释医观点的总结，道出了古代易学和医学的关系。接着他论证说：

伟哉人生，禀二五之精，为万物之灵，得天地之中和，参乾坤之化育。四象应天，四体应地，天地之合辟，即吾身之呼吸也。昼夜之潮汐，即吾身之脉息也。天之北辰为群动之本，人之一心为全体之君也。由是观之，天之气即人之气，人之体即天之体。（同上）

此是以人身为小天地，即天地之缩影，认为天气之阴阳变易即人身之呼吸和脉息。其以北辰当人之心，又是本于俞琰的“天以斗为机，人以心为机”说。此是以易学中的卦气说解释天人同为一理。他进而论证说：

故以爻象言之，则天地之道以六为节；三才而两，是为六爻；六奇六偶，是为十二。故天有十二月，人有十二藏；天有十二会，人有十二经；天有十二辰，人有十二节。知乎此，则营卫之周流，经络之表里，象在其中矣。以藏象言之，则自

初六至上六为阴为藏，初六次命门，六二次肾，六三次肝，六四次脾，六五次心，上六次肺。初九至上九为阳为府，初九当膀胱，九二当大肠，九三当小肠，九四当胆，九五当胃，上九当三焦。知乎此，而藏府之阴阳，内景之高下，象在其中矣。（同上）

此是以卦爻象配五脏六腑和经脉，解释人的生理器官和血脉的分布，各有阴阳之象，层次不等，作为观察生理疾病的根据。他还以八卦之象配人的形体，如乾为首，坤为腹，坎为耳，离为目，兑为口，巽为股，艮为手，震为足，认为八卦爻象分阴阳，体外器官亦各有阴阳之象，如其所说“坎为耳，阳聪于内也，离为目，阴阳在外也”（同上）。关于爻象的变化，他说：

以动静言之，则阳主乎动，阴主乎静。天圆而动，地方而静。静者动之基，动者静之机。刚柔推荡，易之动静也。阴阳升降，气之动静也。形气消息，物之动静也。昼夜兴寝，身之动静也。欲详求夫动静，须精察乎阴阳。动极者镇之以静，阴亢者胜之以阳。病治脉药，须识动中有静。声色气味，当知柔里藏刚。知刚柔动静之精微，而医中运用之玄妙，思过其半矣。（同上）

此是说，爻象刚柔推荡，乃易之动静，形成卦爻象的变化。准此，天地阴阳之气一升一降，形成四时的变化。形气互为消息，成为万物和人类体质的变化。总之，事物之动静出于阴阳变易，阴阳动静又相互依存和转化。依据这一法则，考察生理和病理，对症下药，方为医门之圣贤。张氏还认为，《周易》讲的阴阳变易有常有变，由常知变，由变知常。人的生理和病情的变化，亦是如此。他说：

是常者易之体，变者易之用。古今不易易之体，随时变易易之用，人心未动常之体，物欲一生变之用。由是以推，则属

阴属阳者，禀受之常也；或寒或热，病生之变也。素大素小者，脉赋之常也；忽浮忽沉者，脉应之变也。恒劳恒逸者，居处之常也；乍荣乍辱者，盛衰之变也。瘦肥无改者，体貌之常也；声色顿异者，形容之变也。常者易以知，变者应难识。……是以圣人仰视俯察，远求近取，体其常也；进德修业，因事制宜，通其变也。故曰不通变，不足以知常；不知常，不足以通变。知常变之道者，庶免乎依样画葫芦，而可与语医中之权矣。（同上）

此是说，人的体质和脉络各有阴阳之性，此是禀赋之常。但此禀赋之常，同阴阳卦爻象一样，又居于变易的过程。如体有寒热，脉有浮沉，此为变，变则为病。因此，检方疗病，既要知常，又要通变，不能依样画葫芦，此即“医中之权”。

总之，张介宾认为，易理和医理，包括天地万物之理皆归之于阴阳。如其所说：“神莫神于易，易莫易于医，欲该医易，理只阴阳。故天下之万声，出于一阖一辟；天下之万数，出于一偶一奇；天下之万理，出于一动一静；天下之万象，出于一方一圆。方圆也，动静也，奇偶也，阖辟也，总不出于一与二也。”（同上）“一与二”，即阳与阴，奇为阳，偶为阴。此是说，天地万物的法则和人类的生理法则以及治疗疾病的法则，说到底，无非是阴阳变易之理，而此基本法则，即存于《周易》一书中。因此，易学乃医学之指南。如其所说，“易之为书，一言一字，皆藏医学之指南；一象一爻，咸寓尊生之心。”（同上）“天之变化，观易可见。人之情况，于象可验。病之阴阳，有法可按。”（同上）他称天地之理为“外易”，称身心之理为“内易”，认为了解身心所具之易理，更为重要，医学的任务就在于揭示身心中之易理。他说：“内外孰亲？天人孰近？故必求诸己而后可以求诸人，先乎内而后可以及乎外。是物理之易犹可缓，而心身之易不容忽。医之为道，身

心之易也。医而不易，其何以行之哉！”（同上）不仅如此，他还认为，天地所具之易理，人力很难参与其变化。可是，身心所有的易理，为人所掌握，则可以燮调阴阳，造化身心，延长生命。他说：

易天地之易诚难，未敢曰斡旋造化。易身心之易还易，岂不可燮理阴阳？故以易之变化参乎医，则有象莫非医，医尽回天之造化；以医之运用赞乎易，则一身都是易，易真系我之安危。予故曰易具医之理，医得易之用。（同上）

此是说，掌握身心中的阴阳变易法则，就可以易危为安，易亡为存，人力可以回天。如其所说：“造化者天地之道，而斡旋者圣人之能。消长者阴阳之几，而燮理者明哲之事。欲补天功，医其为最。”（《类经图翼·序》）此是对《系辞》文“天地设位，圣人成能”思想的阐发。最后，他得出结论说：“致心于玄境，致身于寿域，气数可以挽回，天地可以反复，固无往而非医，亦无往而非易，易之与医，宁有二哉！”（同上）

张介宾的医易义，不仅在医学史上，在易学哲学史上都有重要的意义。就医学史说，他把揭示和运用身心中阴阳变易之理视为医学的根本任务，说出了我国古代医学作为自然科学之一的基本特色。自然科学的基本任务是探讨自然现象变化的规律，并依其规律造福于人类。我国传统医学亦是这样。如张介宾所说：“医者理也，理透心明斯至矣。夫扁鹊之目洞垣者，亦窥窍于理耳。”（《类经图翼·序》）这种认识，同其易学的修养是分不开的，这是他依据易学的法则研究医学的主要收获。就易学史说，晋唐以来的义理学派，强调易以明人事，其所谓人事，主要指道德修养，政治上的兴衰，社会的治乱和个人的得失，从而视《周易》为讲道德修养和治理天下国家的教科书。而张介宾对《周易》的理解，继承了汉代象数学派的传统，即强调易以明天道，以《周易》为

讲自然现象，特别是天时变化的规律，但因受宋元以来象数之学的影响，进而视《周易》为医学的理论基础。这种易学观的形成，即通过汉代的天文学，道教的炼丹术，到元明医学，表明易学哲学同自然科学进一步结合起来，象数之学我为我国古代自然科学的理论基础之一。

(2) 阴阳五行说

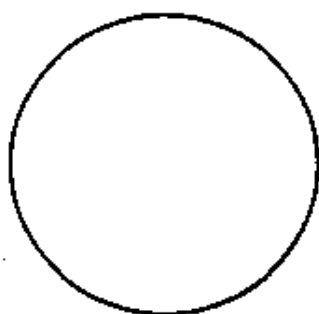
阴阳五行说是古代医学的哲学基础。汉代以后，阴阳五行说同易学合流，成为象数之学的主要内容。张介宾同历代医学家一样，推崇阴阳五行学说，以阴阳五行之气解释世界的物质构成和生命的本原。但其学说也有时代的特点，即通过宋元易学中的图书之学，邵雍的先后天易学，解释医学中的阴阳五行说，进而阐明《内经》原理。这里，介绍一下其医学中的阴阳五行学说。

为了说明人的生命的来源和身体结构的素质和功能，张氏接过了周敦颐的太极图说和邵雍的先天图中的宇宙论，以太极为天地万物和人类生命的根源。其论太极说：

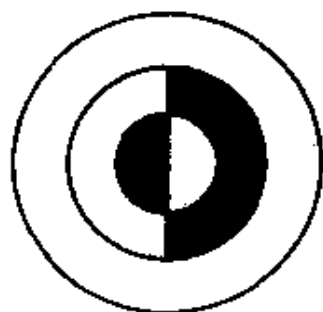
太极者，天地万物之始也。太始天元册文曰：太虚廖廓，肇基化元。老子曰：无名天地之始，有名万物之母。邵子曰：若论先天一事无，后天方要着工夫。由是观之，则太虚之初，廓然无象，自无而有，生化肇焉。化生于一，是名太极，太极动静而阴阳分。故天地只此动静，动静便是阴阳，阴阳便是太极，此外更无余事。（《类经图翼·运气上》）

引太始天元册文，见《素问·天元纪大论》。张氏认为，《素问》所说的“太虚”即《系辞》说的太极，即《老子》说的道，即邵雍说的先天，即周敦颐说的太极本无极。《类经图翼》中有一太虚图，录之于下（见319页左上）。

他解释说：“太虚者，太极也，太极本无极，故曰太虚。”（同上）并认为此无极之太极，即朱熹说的“夫太极者，理而已矣，朱子



曰象数未形理已具。”(同上)此种说法,表面上看,合“太虚”,“无”,“气”,“理”而为一,总称为太极,而实际上,是以太极为阴阳二气未分之统一体,即其所说“阴阳便是太极,此外更无余事。”因为太极之气未分化,尚未形成有形之物,所以称其为太虚或无极,或理,或邵雍说的“先天一事无”。其分化为阴阳二气,形成天地万物,即邵雍说的“后天方要着工夫。”《图翼》中有一阴阳图,录之于下



(见左图)。他解释说:

体象之道,自无而存者也。无者先天之气,有者后天之形。邵子曰:天依形,地附气;气以造形,形以寓气。是以开物者为先天,成物者为后天。无极而太极者先天,太极而阴阳者后天。数之生者先天,数之成者后天。无声无臭者先天,有体有象者后天。先天者太极之一气,后天者两仪之阴阳,阴阳分而天地立,是为体象之祖,而物之最大者也。(同上)

此是以先天解释“无”或“无极而太极”,以后天解释“有”或“两仪之阴阳”,明确认为先天之无即是“太极之一气”。而此太极之一气,本具备象数之理,朱熹说的太极之理即寓于此气中。他解释说:“先儒曰:天下无理外之气,亦无气外之理。故理不可以离气,气不可以外理,理在气亦在,气行理亦行。”(同上)可以看出,其太极观,乃太极元气说的新形式,既不同于周敦颐的虚生气说,也不同于朱熹的理生气说,又不同于邵雍的“心为太极”说。其“太极之一气”说同张理的太极观是一致的,不同的是以先后天解释元气和阴阳二气。所以他接着说:

夫既有此气,则不能无清浊而两仪以判,既有清浊,则不能

无老少而四象以分。故清阳为天，浊阴为地，动静有机，阴阳有变。由此而五行分焉，气候布焉，神鬼灵焉，方隅位焉。河洛布生成之数，卦气存奇偶之化几。有死有生，造化之流行不息。有升有降，气运之消长无端。……所以万物之气皆天地，合之而为一天地。天地之气即万物，散之而为万天地。故不知一，不足以知万；不知万，不足以言医。理气阴阳之学，实医道开卷第一义，学者首当究心焉。（同上）

此是说，太极为未分之气，两仪为阳清阴浊，四象为阴阳老少，由是而生五行之气，由是而有河洛生成之数，卦气奇偶之变。张氏认为，天地万物即按此程序而形成，按五行生成之序和奇偶之变而变化。此处说的“天地之气”，即阴阳二气；所说的“一”，指天地合一之气，即太极。万物之气来于天地之气，万物各具有天地之气，即各具有阴阳二气，亦即具有太极之气。医学的原理即基于天地阴阳之气，此即“不知一，不足以知万；不知万，不足以言医。”所以他把理气阴阳之学，视为医学开卷之第一义。张氏此论，就其宇宙论说，是对宋元易学中太极元气说的发挥，并无新意，但他以此解释《素问》中的太虚说和阴阳说，便将两汉以来的医学哲学纳入了易学，特别是象数之学的体系。按《素问》说的太虚，指广大虚空，其以阴阳五行之气运行于太虚之中，为万物之本原。而张介宾以其为太极之一气，或理气合一之实体，以阴阳为两仪，以太极生两仪，解释天地万物的形成，则使古代的医学哲学立足于气一元论的基础上，这是受了象数学派中唯物主义思维路线的影响。

张介宾依据邵雍的“一分为二”的公式，进一步解释了万物和人类生命形成的过程。其论太极之一说：“是为造物之初，因虚以化气，因气以造形，而为先天一气之祖也。医而明此，乃知生生化化，皆有所原，则吾身于未有之初，便可因之以知其肇基于

父母，而预占其禀受之象矣。”（《类经附翼·医易》）此是以太极之一气为人类生命的根源。“因虚以化气”，谓太极之一气，分化为阴阳二气；“因气以造形”，谓一切有形之物，皆由阴阳二气构成，所以说此太极之一乃“先天一气之祖”。接着其论“一分为二”说：“所谓一分为二者，是生两仪也。太极动而生阳，静而生阴……分阴与阳，两仪立焉。是为有象之始，因形以寓气，因气以化神，而为后天有象之祖也。医而明此，乃知阴阳气血，皆有所钟，则凡吾身之形体气质，可因之以知其纯驳偏正，而默会其禀赋之刚柔矣。”（同上）此是以太极一气分化为阴阳二气为构成人类形体气质的基本要素。“因形以寓气”，是说，形体形成后，阴阳二气即寓于其中。“因气以化神”，是说，形体中的气化为人心之神和形体运动变化之机能。所以说阴阳二气为“后天体象之祖”。张氏认为，万物和人类体质之不齐，皆出自其所禀赋的阴阳二气之纯驳不等。其在《类经图翼·阴阳体象》中，举了大量的例子，从天文地理到动植物和人类，说明一切自然现象，莫不如是。如植物，得东气者多长而秀，得南气者多茂而郁，得西气者多强而劲，得北气者多坚而曲。如动物得阳气多者飞而亲上，得阴气多者潜而就下；西北之虫，鳞甲而多蛰；东南之虫，羽毛而常腾。就人的体质说，阳禀多者刚而烈，阴禀多者懦而柔。所以他说：“凡万物化生，总由二气。得乾道者，于人为男，于物为牡；得坤道者，于人为女，于物为牝。乾类属阳者多动，坤类属阴者多静。方隅岁月，气有不同，万物适值其气，随所受而成其性。”（《图翼·阴阳体象》）又说：“有此必有彼，有对必有待。物各有父母，分牝牡于蜉蝣。物各一太极，包两仪于子粒。如蚊喙至微，能通血气；虱睛最眇，亦辨西东。用是而推，则至广至极，至微至精，随气而聚，触几而生，大不可量，小不可测，何莫非阴阳之至德，化工之精妙，亦岂可以造作而形容者欤！”（同上）按此

说法，一切有形象的东西，大至虚空，小至微粒子，都是一分为二，所谓“物各一太极，包两仪于子粒”，“何莫非阴阳之至德”。其所理解的一分为二，并非机械地划分，而指物体的结构及其功能的两重性。此是张介宾依据邵雍的一分为二说，观测自然现象取得的积极成果之一。

接着，他论“二分为四”说：“所谓二分为四者，两仪生四象也。谓动之始则阳生，动之极则阴生；静之始则柔生，静之极则刚生。太少阴阳为天四象，太少刚柔为地四体。耳目口鼻以应天，血气骨肉以应地。医而明此，乃知阳中有阴，阴中有阳，则凡人之似阳非阳，似阴非阴，可因之以知其真假逆顺，而察其互藏之幽显矣。”（同上）“动之始生阳……”，乃引自邵雍《观物内篇》。此是说，阴阳二气又分为天之阴阳和地之刚柔，阴阳刚柔又各自分为老少。人之耳目口鼻应天之阴阳老少，其血气骨肉则应地之刚柔老少。所以人的生理器官和体质结构，虽由阴阳二气构成，但属阳者，其中有阴；属阴者，其中又有阳，阴阳相互包涵，或阳显而阴幽，或阴显而阳幽，所谓“阴阳互藏”。他认为，一切自然现象莫不如此。他说：“至若奇偶相衔，互藏其宅，一二同根，神化莫测。”（《图翼·阴阳体象》）“奇偶”和“一二”皆指阴阳。他举例说，如天体为阳，其半体居于地下，又有阴。地为阴，其高山插于天中，又有阳。高处为阳，可是至高之地，冬气常在，又有阴。低下为阴，可是污下之地，春气常存，又有阳。水本阴，而温谷之泉能热；火本阳，而肖丘之焰则寒。就植物说，阳居盛暑，然而五月靡草死；阴极严寒，然而仲冬荠麦生。此是以生为阳，死为阴，说明植物之荣枯，亦是阳中有阴，阴中有阳。他所著《类经》中有《阴阳之中复有阴阳》一节，解释《素问·金匱真言论》中的阴阳说。其中解释人的五脏说，心肺居于膈上，为阳；肝脾肾居于膈下，为阴。然阳中又分阴阳，心为阳中之阳，肺为阳

中之阴。阴中又分阴阳，肾为阴中之阴，肝为阴中之阳，脾为阴中之至阴。关于疾病和治疗，他说：“春病在阴者，以春阳尚微而余阴尚盛也。秋病在阳者，以秋阴尚微而余阳尚盛也。必当体察气宜，庶无误治”。此是说，应按阴阳互藏的法则，进行针灸和药物治疗，才免于误治。张氏此论，将邵雍说的“二分为四”，理解为阴阳相互包涵，亦非机械地分割，进而说明物体的两重性，错综交织，成为一有机的联系。这也是对邵雍说的发展。

接着其论“四分为八”说：“所谓四分为八者，四象生八卦也。……伏羲八卦分阴阳之体象，文王八卦明五行之精微。医而明此，方知阴阳之中复有阴阳，刚柔之中原有刚柔，而其对待之体，消息之机，交感之妙，错综之义，昭乎已备。则凡人之性理神机，形情病治，可因之以得其纲领，而会通其变化之多矣。”（《附翼·医易》）此是以阴阳爻象交织于阴阳卦象之中，阴阳爻象又互为消长和转化，说明物体中的阴阳要素，非孤立和静止地存在，而是相互影响，互为消息，处于运动变化的过程。张氏认为，人体的生理结构和机能亦是如此。如其于《类经》中解释《素问·阴阳应象大论》文“重阴必阳，重阳必阴”说：“盖阴阳之道，同气相求，故阳伤于阳，阴伤于阴。然而重阳必变为阴证，重阴必变为阳证。如以热水沐浴身反凉，凉水沐浴身反热……此与上文重寒则热，寒极生热，义相上下，所当互求。”（《类经·阴阳类》）此是说，阴阳体象不仅同类相感，而且相互转化。又其注“阴盛则身寒”说：“阴盛则阳衰，故身寒。阳衰则表不固，故汗出而身冷……阴极者，阳竭于中，故腹满而死。”（同上）是说，体中阴阳之气，互为消长，以此阐明阴盛阳病，阳盛阴病之义。张氏此论，以阴阳相感和转化，解释邵雍的：“四分为八”，说明物体，特别是有机体内部处于变化之中，而其变化也是有规律可循的。这也是对邵雍义的新的阐发。关“八分为十六”以下，他解释说：“自

兹而四象相交成十六事，八卦相荡为六十四，分内外以配六爻，推九六以成蓍数，人物由之而成，万象因之以毕具。前阅圆图，即其精义，是图虽象乎万有，尤切夫人之一身。”（《附翼·医易》）此是以六十四卦的结构和次序，即邵雍的先天圆图为万象之缩影，人身之模式。这样，先天图便成了医理的指南。张氏所以推崇邵氏的先天图，在于重视其中的阴阳说，因而对“一分为二”法，作了一种新的解释。这也是古代医学对易学哲学的发展所起的影响。

因为邵雍的先天图是讲阴阳变易的法则，而人的生理变化同样受这一法则支配，于是张氏进一步又以此图式解释人的生命变化的过程，他说：

六十四卦列于外，昭阴阳变易之理也。太极独运乎中，象心为一身之主也。乾南坤北者，象首腹之上下也。离东坎西者，象耳目之左右也。自复至同人，当内卦震离之地，为阴中少阳之十六，在人为二八。自临至乾，当内卦兑乾之地，为阳中少阴之十六，在人为四八。自姤至师，当内卦巽坎之地，为阳中少阴之十六，在人为六四。自遁至坤，当内卦艮坤之地，为阴中少阳之十六，在人为八八。……前一世始于复之一阳，渐次增添，至乾而阳盛已极，乃象人之自少至壮。后半生始于姤之一阴，渐次耗减，至坤而阳尽以终，乃象人之自衰至老。（同上）

按邵雍的八卦次序图，“内卦震离之地，为阴中少阳”，当为“阳中少阴”。“内卦巽坎之地，为阳中少阴”，当为“阴中少阳”。此以邵氏先天圆图为人之生命的模式。邵雍说：“先天图，环中也。”张氏认为此环中，即是太极，居于图式之中央，周围六十四卦表现阴阳变易之过程。就人身说，此环中之太极当人之心，因心居身体之中央。乾南坤北，当人之首腹，分居身体之上下。坎离当人之耳目，居左右。图的左半圈，从复卦到同人卦，共十六卦，其

下体之卦分属于震离二宫，此二宫卦之象属于卦次图中阳中之少阴，此即“为阴中少阴之十六”，十六指震离二宫中的十六个卦象。左半图，从复开始上行，离宫居第二位，当二八之数，就人的年龄说，当十六岁，为少年时期。从临到乾，其十六卦，分属于兑乾二宫，就卦序说，此二宫卦之象属于阳中之太阳，乾宫卦居左半圈第四位，当四八之数，就人的年龄说，当三十二岁，为壮年时期。图的右半圈，从垢到师下行，共十六个卦，分属于巽坎二宫。此二宫卦之象属于卦次图中阴中之少阳，坎宫卦居图中第六位，当六八之数，就人的年龄说，当四十八岁，为中年时期。从遁到坤，分属于艮坤二宫，坤宫卦居图中第八位，当八八之数，就人的年龄说，当六十四岁，为老年时期。就卦气说，从复到乾为阳生于子而极于午，就人的寿命说，当前半生；从垢到坤复，为阴生于午而极于子，就人的寿命说，为后半生。可以看出，张氏此说，将先天图中的卦气说推广为人的寿命从少年到老年转化的模式，认为人的生命同样处于阴阳消长的过程。据此，他提出了养生之道。他说：

死生之机，升降而已。欲和升降之要，则宜降不宜生者，须防剥之再进。宜升不宜降者，当培复之始生。畏剥所从衰，须从观始；求复之渐进，宜向临行。此中有千肯綮，最在形情气味。欲明消长之道，求诸此而得之矣。（同上）

“形情气味”，当作“形精气味”，本于《素问·阴阳应象大论》：“味归形，形归气，气归精”。此是说，阳主升，为生；阴主降，为死，此即“死生之机，升降而已”。就先天图说，从复到乾为阳生过程，从垢到坤为阴降过程。此图式也表示生死的转化。图的左半圈表示生命的成长壮大，此即“宜升不宜降者”。右半圈表示生命走向衰老，此即“宜降不宜升者”。剥卦五阴一阳，表示生命已衰微到极点，再前进，即成为坤卦象，生命便终结了。当进入衰

老时期，要防止走向死亡，应提前预防，此即“畏剥所从衰，须从观始”。观卦居于剥卦之前，为四阴二阳，表示尚未十分衰老。复卦一阳生，意味着生命的诞生。在生命成长时期，初生时就应加以培养，壮年时期方体质健壮，此即“求复之渐，宜向临行”。临卦当壮年时期。怎样才能防止老死和使青春旺盛？张氏认为，最关键的是饮食得当，精气和血气充足，形体强健，此即“最在形精气味”，这就是生命的消长之道。此是依据先天图中阴阳消长的法则，发挥人的能动性，来壮大和延长人的生命。在张介宾看来，阳主伸，阴主屈，屈伸是互相转化的，既相反又相成，但其转化总是经过量变的过程，人类应利用这一量变的过程，防患于未然，他说：

以屈伸言之，如寒往则暑来，昼往则夜来，壮往则衰来，正往则邪来。故难易相成，是非相倾，刚柔相制，冰炭相形。知乎此，则微者甚之基，盛者衰之渐，大由小而成，远由近而通。故安不可以忘危，治不可忘乱，积羽可以沉舟，群轻可以折轴。（同上）

张氏此说，也是对邵氏先天圆图的解释。图中六十四卦象，既相对立，又相转化，相反而相成。但阴阳屈伸往来的过程，有量变和质变阶段。从坤到复，从乾到垢为质变；从复到乾，从垢到坤，又意味着量的积累。如复为一阳生，到临为二阳长，泰为三阳长，大壮为四阳长，夬为五阳长等。此种转化，即“微者甚之基，盛者衰之渐”。张氏认为，人的生命，从生到死，同样受这一法则支配。“畏剥所从衰，须从观始；求复之渐进，宜向临行”就是基于这一法则。此是张氏对阴阳消长说的新的阐发，成为考查人的体质和机能变化的依据。

关于阴和阳的关系，邵雍曾说：“阴阳相生也，体性相须也。是以阳去则阴竭，阴尽则阳灭。阴对阳为二，然阳来则生，阳去

则死，天地万物生死主于阳，则归于一也。”（《观物外篇》）是说，阴阳相互依存，阳居主导的地位。就先天图说，从复到坤，也是阳长和阳消的过程。此即“阳来则生，阳去则死”。张介宾据此，提出阳为生之本说。他说：

夫生也者阳也，奇也，一也，舟也。易有万象，而欲以一字统之者，曰阳而已矣。生死事大，而欲以一字蔽之者，何莫非乾阳之所为？……所以元贯四德，春贯四时，而天地之道，阳常盛，阴常亏，以为万物生生之本，此先天造化之自然也。

（同上）

此以阳气为构成生命的基本要素，即“阴以阳为主”，“阴以阳为唱”。因为生命的特点在于“生”，生属于阳，阳主健，阳尽则死。所以养生之道在于保持体内之阳气盈而不衰。他说：“此诚医学之纲领，生命之枢机也。”（同上）据此，他写了《大宝论》和《真阴论》（见《附翼·求正录》），探讨了体内阴阳二气和生命的关系。其于《大宝论》中说：“夫二者阴也，后天之形也。一者阳也，先天之气也。神由气化，而气本乎天，所以发生吾身者，即真阳之气也。形以精成，而精生于气，所以成立吾身者，即真阴之气也”。此是说，阳气主精神和生机，阴气构成形体即肉体。构成肉体的要素称为“精”，“精”来于阴气；生命的生机和活力以及人的精神称为“神”，“神”来于阳气。人的生命，靠神气而有生命力，靠精气而有形体，前者为阳，后者为阴。张氏认为，阴阳二气，对生命的构成说，缺一不可，但生命的本质，取决于阳气。他论证说：“夫形气者，阳化气，阴成形，是形本属于阴，而凡通体之温者，阳气也。五官五脏之神明不测者，阳气也。及其死，则身冷如冰，灵觉尽灭，形固存而气则去，此以阳脱在前，而阴留在后，是形气阴阳之辨也。”此是以人体的温度，生理机能和知觉的活动，论证阳气为性命之本。因此，他把阳气比作人身之太阳。

他说：“天地之和者，惟此日也。万物之生者，惟此日也。设无此日，则天地虽大，一寒质耳，岂非六合尽冰壶，乾坤皆地狱乎？人是小乾坤，得阳则生，失阳则死。”又说：“天空之大宝，只此一红日，人之大宝，只此一息真阳。”这是以动植物靠阳光而生存，论证阳气为生命的本质。张氏论证真阳之气为人的命根子，其论点是，脾胃非五脏之本，其本在命门。命门即两肾之中处，乃丹田之气集中之地，又为气海，其为生命之门，故称命门。他说：“夫生之门即死之户，所以人之盛衰安危，皆系于此者，以其为生气之源，而气强则强，气衰则病。此虽至阴之地，而实元阳之宅。若彼脾胃者，乃后天水谷之本，犹属元阳之子耳。”此以命门处为阳气生根之所，论证阳气为生命之本。以上这些说法，都是发挥《易传》中乾元资始，阳德为贵的思想，并同《内经》所说“凡阴阳之要，阳密乃固”的观点结合起来，得出“阴之所恃者，惟阳为主”的结论。

但是，张氏并不因此否认阴气的作用。邵雍曾说：“阳不能独立，必得阴而后立，故阳以阴为基。”（《观物外篇》）张氏又阐发了这一思想，写了《真阴论》，论述了阴气的重要性。此文说：“欲知所以死生者，须察乎阳，察阳者，察其衰与不衰。欲知所以存亡者，须察乎阴，察阴者，察其坏与不坏，此保生之要法也。”是说，阴气又称为真精，形成人的肉体的气质，肉体的坏与不坏，取决于阴气之亏盈。他论证说：“经曰：五脏者，主藏精者也，不可伤，伤则失守而阴虚，阴虚则无气，无气则死矣。”此是说，五脏藏有真精，构成人的心、肺、肝、肾等，阳气即寓于其中而发挥其作用。五脏之精受到损伤，阳气也随之消失而死亡。他特别指出，五脏五液，皆归于真精，而五精又都统率于肾，肾有精室，乃人身之命门，为真阴之府。肾气亏损，则为阴虚之病，生命活力也就衰退了。此即“五脏之本，本在命门；神气之本，本在元

精。”张氏认为，这就是邵雍说的“阳以阴为基”。总之，按邵雍的说法，一方面阳为阴之主，一方面阳又以阴为基。张氏从生理学和病理学的角度阐述了这种辩证关系，丰富了易学中的辩证法。他以阳气解释生命的活力和生理的机能以及精神知觉等活动，以阴气解释形体和脏腑等生理器官的素质，认为二者相互依存，并提出“神气之本，本在元精”，视补阴、滋肾为治疗疾病和增强生命力的重大纲领。这是张介宾依据邵雍易学在生理学和医学上而取得的一大收获。

以上所述，是张氏对易学中阴阳说的阐发。下面介绍一下其对五行说的解释。关于五行的性质，他说：“五行者，水火木金土也。五行即阴阳之质，阴阳即五行之气，气非质不立，质非气不行。行也者，所以行阴阳之气也。”（《图翼·五行统论》）他以阴阳之气见于形质者为五行，认为五行也是气类，乃阴阳二气的形质化，阴阳二气通过五行而流行变化，此即“所以行阴阳之气也”。其以五行为阴阳之质，本于朱熹说。他说：“先儒曰：天地者，阴阳对待之定体；一二三四五六七八九十者，阴阳流行之次序。对待非流行不能变化，流行非对待不能自行，此五行所以流行于天地中而为用也。”（同上）一二三四五等，指五行生成之数。认为五行之气有数的规定性，是用来显示阴阳二气流行之秩序。即阴阳对立之物，其运动变化，是通过五行之间的关系而进行的。张氏此说，以五行为阴阳二气流行的秩序，或二气流行的形式，其着眼点，不在于用来说明物质构成的要素，而在于说明物质运动和变化的形态和层次。据此，他认为，河图和洛书就是通过五行的方位来表示阴阳二气流行的次序的。他说：“河洛图书具阴阳之象，分左右中前后以列五行生成之数焉。”（同上）又说：“土王中宫而统乎四维，五为数中，故土曰五。此五行生数之祖，先有生数而后有成数，乃成一阴一阳生成之道，此天地自然之理也。虽

河图五行之次序，而实以分五行之阴阳，阴阳既有次序，气数必有盛衰。”（《图翼·五行生成数解》）此是说，图中天一之水，其数奇，为阳；地二之火，其数偶，为阴；天三之木，其数奇，为阳；地四之金，其数为偶，为阴。土居中宫，统率其它四行，故数为五。有此生数，则有成数，阴阳奇偶相配合，如天一生水，地六成之，则“成一阴一阳生成之道”。他还说：“河图以老阳之位一而配老阴之数六，少阴之位二而配少阳之数七，少阳之位三而配少阴之数八，老阴之位四而配老阳之数九，是又河图阴阳互藏之妙也。”（《图翼·气数统论》）此是说，阴阳运行的次序，表现在河图五行生成之数中。阴阳消长盛衰的度数体现在五行的层次中。如就天时节气的变化说，阴阳二气的运行，表现为木王于春，火王于夏，金王于秋，水王于冬，土王于四季；其变为六气，则木之化为风，火之化为暑与热，土之化为湿，金之化为燥，水之化为寒。就物体的体质说，其阴阳变易表现为水质平，火质锐，木质长，金质方，土质圆。就其性情说，阴阳变易表现为水性寒，火性热，木性温，金性清，土性蒸。总之，在张氏看来，天之六气，地之五方以及五星，五谷，五畜，五音，五色，五味，五脏等，都是阴阳二气运动变化五种不同的形式。关于五脏，他说：

以精神言之，则北水一，我之精，故曰肾藏精。南二火，我之神，故曰心藏神。东三木，我之魂，故曰肝藏魂。西四金，我之魄，故曰肺藏魄。中五土，我之意，故曰脾藏意。欲知魂魄之阴阳，须识精神之有类……藏府五行之象，存乎其中矣。（《附翼·医易》）

此是阐发《内经》中的观点，以五行配五脏，但以河络图式释之。认为木火同为阳气居于东南，故心和肝为阳，其所藏之神和魂为一类；水金同归于阴气居于西北，故肾肺为阴，其所藏之精魄为一类。土居中宫，统率四气，故脾所藏之意，独居于中。这样，河

洛中的五行分布，便成了体内阴阳二气和五脏以及神气和精气变化的模式。

张介宾如此理解五行和河洛图式，其目的在于说明物质的变化以及人体各器官的变化，遵循五行相生和相克的法则。其论五行之间的关系说：

此外，如洛书、乐律、刘向、班固等义，序各不同，无非变化之道，而运用之机，亦无过生克之理耳。故自其相生者言，则水以生木，木以生火，火以生土，土以生金，金以生水。自其相克者言，则水能克火，火能克金，金能克木，木能克土，土能克水。自其胜复者言，则凡有所胜，必有所败，有所败，必有所复，母之败也，子必救之。如水之太过，火受伤矣，火之子土，出而制焉。……盖造化之几，不可无生，亦不可无制。无生则发育无由，无制则亢而有害。生克循环，运行不息，而天地之道，斯无穷已。（《图翼·五行统论》）

“此外”，指河图以外的五行说。认为五行说的意义是讲生克之理，揭示天地万物变化之道。关于相生和相克，他认为二者是相联系的。如水克火，水太过而伤火，火所生之土又出而制服水；火太过而伤金，金所生之水又制服火。此即“有所败，必有所复，母之败也，子必救之”。相生显示其来源，相制防止其过分。生克交相用，保持生态之均衡，所以天地万物运动变化而不息。《图翼》中有一五行图，录之于下（见332页）。

张氏进而认为，五行生中有克，克中有用。关于生中有克，他说：“如木以生火，火胜则木乃灰烬。火以生土，土胜则水为扑灭。……此其所以相生者，实亦有所相残也”。（同上）是说，相生中包涵着相残。关于克中有用，他说：“如火之炎炽，得水克而成既济之功。金之顽钝，得火克而成锻炼之器。……此其所以相克者，实又所以相成也。”（同上）是说，相克中又包含着相济，他认为



此即“生克反用之道”（同上）。张氏关于五行生克的解释，承认性质不同甚至相反的东西，既相排斥，又相生化，而且相生自身就包括相残，相克自身又包含着相成，以此说明物体包括有机体变化的复杂性，具有深刻的辩证思维的内容。此是易学中的对立统一法则的具体运用，也是他观察自然现象变化而取得的一大

收获。

为了说明物体变化的复杂性，张氏还提出五行互藏说，即五行之中各有五行，五行相互包涵。他说：

所谓五者之中有互藏者，如木之有津，木中水也。土之有泉，土中水也。金之有液，金中水也。火之熔物，火中水也。夫水为造化之原，五物之生，其初皆水，而五行之中，一无水之不可也。火之互藏，木钻之而见，金击之而见，石凿之而见。惟是水中之火，人多不知，而油能生火，两大生雷，湿多生热，皆是也。且火为阳生之本，虽若无形，而实无往不在，凡属气物之物，非火不足以生，故五行之中，一无火之不可也。（同上）

此是以水火为例，认为五行之中各含有水火的因素，此即“五行之理，交互无穷”（同上）。张氏的五行互藏说，是其阴阳互藏说的发展。此说不仅认为不同的物质形态不但相互包涵，而且互相转化，五行作为阴阳二气运动的形式，不是孤立地存在，而是联系在一起。此种对物质现象变化的观察，同样闪烁着辩证思维的光芒。五行之中虽各具有五行，但他特别重视水火二行。他说：“然而变虽无穷，总不出乎阴阳；阴阳之用，总不离乎水火。所以天地之间，无往而非水火之用。欲以一言而蔽五行之理者，曰乾

坤付正性于坎离，坎离为乾坤之用耳。”（同上）又说：“凡水火之功，缺一不可。命门之火，谓之元气；命门之水，谓之元精。五液充，则形体赖而强壮；五气治，则营卫赖以调和。此命门之水火，即十二藏之化源。”（《附翼·真阴论》）此是说，水火二气鲜明地体现了阴阳二气的功能，即象数学派所说的乾坤为坎离之体，坎离为乾坤之用。就人的脏腑说，命门即人身之太极，其所生之两仪见于水火二气，为性命之本。医学就是依据五行生克和五行互藏的法则观察脏腑和脉理的变化，从而提出治疗的方案。

总起来说，张介宾以邵雍的先天学解释医学中的阴阳说，以河洛之学解释医学中的五行说，一方面将古代医学原理纳入宋元以来象数之学的体系中；另一方面又以医学中的阴阳五行说丰富了易学中象数之学的内容。其对阴阳五行说的解释，主要是以气象、地理、物理、音律、生物，特别是生理现象为依据的。这说明宋元以来的象数之学，走上了与自然科学相结合的道路，成为我国古代自然科学家研究自然现象的理论思维依据。

（3）论理气象数

张介宾作为一位医学家，也讨论了理气象数四者的关系，虽然对此问题论述不多，但却表明了其象数之学的基本倾向。其《图翼》中有《气数统论》一文，研究了气和数的关系，提出“有其气，必有其数”。他说：

气者天之气候，数者天地之定数。天地之道，一阴一阳而尽之，升降有期而气候行，阴阳有数而次第立。次第既立，则先后因之而定。气候既行，则节序由之而成。节序之所以分者，由寒暑之再更；寒暑之所以更者，由日行之度异。

此是从节气的变化说明气和数的关系。认为阴阳二气，一升一降，形成一年节气。但阴阳二气的升降，有周期，从而有数的规定性，所以其运行有其次第。其运行所以分节次，又是由于寒暑更替，而

寒暑之更替又是出于太阳运行的度数不同。意思是说，气候的变化和太阳的运行，其自身有周期，所以有数的规定性。所以说有天地之气，方有天地之数。这是发挥气学派的观点，认为有气方有数，数是依赖于气的。他进而解释说，春为阳始，阳始则温，其象为少阳，即阴中之阳，故以数七表示之。夏为阳极，阳极则热，其象为老阳，即阳中之阳，故以数九表示之。秋为阴始，阴始则凉，其象为少阴，即阳中之阴，故以数八示之。冬为阴极，阴极则寒，其象为老阴，即阴中之阴，故以数六示之。按此说法，七八九六之数基于阴阳老少之程度不同。此即有其气或其象而后有其数。因此，他论奇偶之数的来源说：

然而既有其气，亦必有其数，数非气不行，气非数不立，故易传曰：天地之数，所以成变化而行鬼神者。然太极未动，气未见也，数何有焉？及自动而生阳，便有一数；自动而静，便是二数；静极复动，便是三数；动极复静，便是四数。朱子曰：两仪者，始为一画以分阴阳；四象者，次为二画以分太少也。是数之所起，亦惟阴阳而已。

“气未见”，指太极一气，尚未分化，即其所说的“太虚”。此是说，太极未动，没有数，分化为阳动和阴静，方有奇偶二数，即阳动为奇，阴静为偶；有阴阳体象，方有奇偶之数。此说本于邵雍的“太极一也，不动，生二，二则神也。”但张氏以太极不动，为太虚之气，又是对邵雍说的一种扬弃。由于奇偶之数出于阴阳气象，阳气为天，阴气为地，所以奇偶之数又分属于天地之形象，此即张氏所说：“阳数奇而属天，阴数偶而属地。”就是说，天为圆，所以其数为三；地为方，所以其数为二，“三二相合，是为五数，故图书之数，皆以五居中也。”（同上）张氏认为，河洛之数即出于阴阳老少之象。总之，天地万物都具有阴阳体象，故皆有数的规定性。他说：“然则仰而观，俯而察，上而苍天，下而黄泉，大含

元气，细入无伦，亦有能逃于数之外者乎，故以天地而观人，则人实太仓之一粟；以数而观天地，则天地特数中之一物耳。数之为学，岂易言哉！”（同上）表面上看，此是赞扬邵雍的数学，实际上，他将数置于阴阳体象或阴阳二气的基础上，所谓“数之所起，亦惟阴阳而已”，又是对邵雍的“数生象”说的扬弃。就气、象、数三者的关系说，张氏置气象于第一位，从物质现象的运动变化具有量的规定性，阐述数的作用和意义。其象数之学，同张理一样，属于象学或气学派的传统，虽然他对邵雍的数学给予很高的评价。

关于理和象的关系，他说：

有是象则有是理，有是理则有是用。孰非吾道格致之学，所当默识心通哉！余尝闻之滑伯仁云：至微者理也，至著者象也，体用一原，显微无间，得其理则象可得而推矣。（《困翼·阴阳体象》）

“象”，指阴阳体象；“理”，谓变化之道，即阴阳变易之理；“用”，指功能，如阳主热，阴主寒等。张氏认为，象和理是统一的，此即程颐于其《易传序》中所说“体用一原，显微无间”。但在张氏看来，理象统一的基础是象，而不是理，此即“有是象则有是理”。所谓格物致知，即由象而得理，得其理又可以推象。这样，对世界的认识，则能“启原而达流，因此而识彼，则万化之几，既在吾心，而左右逢源，头头是道矣”。（同上），可以看出，在理象问题上，张介宾批判地吸取了程朱理学的体用一原说，又将程朱派的“有理而后有象”的命题改造为“有是象则有是理”，置物象于第一位，以此解释程朱派的格物穷理说。这样，宋明哲学中的格物致知说，经过张介宾的解释，便具有自然科学方法论的意义。这也是他从医学的角度研究象数之学取得的积极成果之一。

第五节 方以智与《周易时论合编》

由于元明以来象数之学的流行，特别是象学思潮的兴起，明代许多易学家成为象学的拥护者，并同其它流派展开了论争。到了明朝末年，随着文化学术思想发展的趋势，易学界出现了总结北宋以来象数之学发展成果的要求。这一任务，由方孔炤及其子方以智担负起来了。

方以智是明末清初的大思想家和哲学家之一，也是一位著名的自然科学家和文字、音韵学家。他又是一位易学家，其学术思想包括在哲学和自然科学方面的成就，都同其易学思想有着密切的联系。但其易学则来于方氏家学的传统。他的曾祖父方学渐著有《易蠡》，祖父方大镇著有《易意》和《野同录》。方以智的名字，就是其祖父依《系辞》文“蓍之德圆而神，卦之德方以知”而命名的。其父方孔炤尤精通易学，著有《周易时论》。其外祖父吴应宾有《学易斋集》，其祖父之弟方颢有《易荡》，其师王宣著有《风姬易溯》和《孔易衍》。总之，桐城方氏之学可以说是具有易学传统的学术流派。方以智的学术思想深受其家学的影响。如他所说：“余小子少受河洛于王虚舟先生，符我家学，犹恨为词章所废，周章好博，且曰谨守父师之说，以晚学易，梲昧而文过耳！时乎！时乎！犹恐不及。”（《周易时论·后跋》）按其自述，方以智的易学主要来于其父方孔炤和其师王宣即王虚舟。其论王宣易学说：“智年十七八即闻先生诸论，旷观千世，间引人闻道，深者征于象数。其所杂著多言物理。是时先生年七十，盖深于河洛，杨、京、关、邵，无能出其宗者。”（《浮山文后集·虚舟先生传》）王宣易学属于象数学派。又其在《通雅·凡例》中说：“少受河洛于王虚舟先生，又待中丞于法司，闻黄石斋先生之易，别有折中论

说。此天人大原，象数律历之微，尽本诸此。”中丞，指其父方孔炤。黄石斋即明末思想家黄道周。方孔炤和黄道周，因得罪杨嗣昌，被捕下狱，两人曾在狱中，讨论易学，黄氏著有《易象正》，《三易洞玑》，亦主象数之学。方以智在《通雅·音义杂论》中，赞扬王宣的河洛图和黄道周的方圆图说：“尤为绝学，旷代始闻”。其易学也受了黄道周的影响。关于其父方孔炤的易学，他说：“会杨、京、关、邵，以推见四圣，发挥旁通，论诸图说……一有天地，无非象数也。大无外，细无间，以此为征，不者洗洋矣。观玩环中，原其始终，古今一呼吸也。杂而不越，旁行而不流，此时论所以折衷诸家者乎！”（《周易时论·后跋》）“杨”指杨雄，“关”即关郎，“京”即京房。“环中”，指方孔炤的居室环中堂。此是说，其父的易学亦属于象数学派，所著《周易时论》，乃汉唐宋明以来象数之学的总结。所谓“折衷诸家”，按上下文意，主要指象数之学中的各种流派。以上这些说明，方以智的易学属于象数学派，其哲学以及自然科学方面的理论，都是以象数之学为中心而建立起来的。

方以智关于自然科学方面的著述是《物理小识》，文字和音韵学的著作是《通雅》。这两部著作中都有关于象数之学的论述。其哲学著作有《东西均》《药地炮庄》《易余》和《古今性说合编》等。《东西均》中的《三征》《反困》《颠倒》《象数》《所以》《消息》等章，都直接地讲其易学哲学问题。《易余》更是依其易学阐述其哲学思想。《药地炮庄》是对庄学的评论，《性说》是关于人性问题的评论。这两种著作中，也都有其易学哲学的论述。总之，方以智的代表性的学术著作，都同其易学有关，特别是同其象数之学结合在一起。因此，研究方以智的学术思想，特别是其哲学，必须研究其象数学，方能阐明这位17世纪的思想家在哲学史的地位。

方氏系统地解释《周易》经传的文字，保存在其父所著《周易时论》的按语中。此书是桐城方氏易学的代表作，对方以智的影响颇深。据方以智说，其父著《时论》始于崇祯三年，“广先曾王父易蠡，先王父易意而阐之，名曰时论”；获赦之后，又折衷诸家之说。崇祯十六年即公元1643年方以智曾为此书稿作跋。顺治十二年，其父去世。方孔炤作此书，曾三易其稿。顺治十五年，方以智又为此书稿作跋，并命其子中德、中通、中履将前后稿合编成书（以上均见《周易时论·后跋》）。此书是在方以智的主持下，由其三个儿子编辑成的。但方以智主编此书时，非只是编排整理原稿和润色文字，而是通过此书的编辑，来表达他自己对《周易》经传的理解，进一步阐发方氏三代易学，特别是其父方孔炤的易学观。《周易时论合编》中的各章节，几乎都被他加了按语或解说，称为“智曰”、“智按”、“愚者曰”、“浮山曰”等。他还编有《图象几表》八卷，附于此书前面。清朱彝尊于《经义考》中，未提到《图象几表》，因此有人以《几表》乃方以智所自著，后被编入《合编》中。按方孔炤于《周易时论合编·凡例》中说：“自在西庠，与石斋公论易表法，邵子举概而已，细差殊未合也。故衍二十四图，易历相追，今十余年，究之本无追不合者。”又其解说《周易》经传文时，常有“详见前图”语。又《几表》部分，前有孔炤于崇祯十六年写的前言，后面有方以智写的记语。此说明，孔炤原稿中，本有许多图式，附于经传文前面。此《几表》部分，并非全是方以智所自著，同样是对其父所作《几表》的补充和发挥。《几表》中所列的图式有一百多幅，从汉京房的卦气图到明末黄道周的《天方图说》都有解说。其中主要的内容是卦气图、河图洛书图式和邵雍易学中的各种图式。所列图式，如此繁多，表明方氏父子十分重视象数之学。就《合编》对《周易》经传文句的解释看，其内容也是以象数派的观点为主。此书的注释，由三

部份组成。一部份是选录汉唐到明末各家的注解，不下十百家，但以方学渐，方大镇和王宣以及吴应宾等人的易说为主。一部份是方孔炤解易的文字，其中“时论曰”部分，集中反映了他的易学思想。一部份是方以智所作的按语和解说。此书的内容，表面上看，是选录各家解易的文字，所谓“合编前哲之言”，实际上是通过对各家的引述，阐发方氏父子的象数之学，所以此书又被称为“万派朝宗”。其中所引义理学派代表人物，如王弼和韩康伯，苏东坡、程颐和张载，朱熹和杨简等人的易说，或者作为对前人论点的回顾，或者作为批判或吸取的资料，在全书中不占主要地位。更为突出的是方氏父子常用卦气说，河图洛书说以及邵雍的先后天说，解释《周易》经传中的文句，此说明其易学的主流为象数之学。因此，此书也可以说是站在象数学派的立场，对汉唐以来的易学所作的一次总结。

有一个值得讨论的问题是，《时论合编》同方以智其它著述，如《物理小识》《通雅》和《东西均》等的关系。方以智于崇祯十六年已读过其父《时论》的稿本，顺治十五年，再次阅读《时论》前后两稿，并命其子编辑成书。其所加的按语当在此书编成之前，即公元1658年以前。但今传本《物理小识》中有“详见周易时论”语，《东西均》中有引“时论”语。方以智于《物理小识》和《东西均》中所说的“时论”，是指其父的初稿，还是修改稿，已难于辨别。就《东西均》一书说，其中的《东西均记》写于公元1652年前后，但其它章何时定稿，已不可考。因而还不能作出《东西均》一书的内容，早于《周易时论合编》的论断。以《时论》中方以智的按语同《东西均》比较，有一明显的差别，即前者直接阐述方氏三代易学的宗旨，而后者无论就思想内容和文字表达说，受佛教和道家的影响都很深。方以智于1643年为其父《时论》作跋，决心发扬其父易学的宗旨，1650年方出家为僧，开

始接受佛教思想的影响,《时论合编》虽成书于公元1658年,但其中的观点,特别是对象数之学的理解,同《物理小识》和《通雅》中的观点是一致的,其共同点是受佛道两家思想影响较少,具有儒家的特色,非如后来他所追求的那种易佛相通,易庄相通,企图融合儒释道三家义理的倾向。据此,此书中方以智的易学应视为其前期思想的代表。

《周易时论合编》在易学哲学史上有其重要的意义,它代表桐城方氏学派的易学观。此种易学始于方学渐,完成于方孔炤,而方孔炤又是此派易学的代表,方以智于此书中不过是阐述其父的论点而已。由于后来方以智的影响较大,其父的贡献往往被人忽视,或者将方氏家学的贡献皆归于方以智。此点应加以澄清,以恢复历史的本来面貌。故本节所论,不限于方以智的易学思想,而是以方孔炤的观点为纲,评述方氏父子的象数之学。关于方以智易学哲学的评介也以《时论合编》提供的材料为主要依据,并参考方以智的其它著述。本节所引《周易时论合编》,依北京大学图书馆藏顺治十七年刻本。

桐城方氏易学的形成,有其历史的原因。就意识形态方面说,可以说是明代中期以后哲学,文化思想的发展的产物。就哲学界说,由于王守仁心学的兴起,其社会影响超过了程朱理学,心学和理学展开了尖锐的斗争。王守仁的学说又分化为许多流派,其中有些流派,因受佛教禅宗心学的影响,又走上了儒佛合一的道路。如前节中说的王畿,倡导四无说,并以禅宗的“无念为宗”说解释王门心学的修养方法。泰州学派的焦竑则主张“佛学即为圣学”。周汝登和陶望龄亦援禅释儒,周氏所著《圣学宗传》,“尽采先儒语录类禅者以入,盖万历以后,士大夫讲学者多类此”(《明史·儒林传》)。道学以外的人物,如李贽,因受心学和禅学影响,亦企图揉合儒释。心学派援佛入儒的学风,在思想界引起了强烈

的反响，在道学内部展开了长期的辩论。程朱学派中的人物，力辩儒释之分，如陈建于《学部通辨》中，以“儒佛混淆”为一大“部障”。儒家学者郝敬断言孔门的修养方法，不同于二氏的明心见性和致虚守静说，禅宗的无念说与“中庸择执正相反”，主张“实学”，反对空虚之谈。孔奇逢继周海门后，著《理学宗传》，提出辨儒释于毫厘之差，斥周海门说是以假乱真。儒佛异同之辩，在心学派内部也很激烈。王门江右一派大抵不赞成援佛释儒。如王时槐断言禅宗之学与孔门正脉绝不相侔；邓元锡著《论儒释书》，辨儒释之异同，以释氏之学有体而无用，归世界于幻妄。泰州学派内部，亦有不赞成以禅宗明心见性说解释王阳明心学的，如耿定向竭力排斥心学中崇虚耽无的倾向，并同李贽，焦竑展开了辩论。心学中湛若水一派，如杨时乔，亦辨儒释，驳斥了以虚灵知觉为妙道的儒禅合一论。东林学派的代表人物，如顾宪成、高攀龙、孙慎行等，都反对王门中的四无说，尖锐地批评了儒禅合一的论调。总之，儒佛同异之辨成了明朝后期哲学界和学术界的一大问题。值得注意的是，在这场论战中，双方都援引《周易》经传为自己的论点作辩护。如儒佛合一论者焦竑，亦是易学家，企图通过对易理的解释，揉合儒禅两家的心学。周汝登则以念头之起灭解释邵雍的天根月窟说，以《系辞》文“无思无虑”解王门四无之教，论证儒禅一致。相反，别儒释一派，则以《周易》经传的阴阳变易说，继善成性说，穷理尽性说，观象制器以前民用说，易学中的道器合一说，体用一原说等，批评了心学派中崇无尚虚、追求空寂的倾向。王时槐、邓元锡、杨时乔、郝敬、高攀龙等人的易学皆属于这一阵营。哲学和易学中的这一斗争，从明中叶一直延续到明朝末年，许多哲学家和易学家都卷入这一论争中。

桐城方氏易学就是在这—斗争中形成和发展起来的。方学渐

学于耿定向之弟耿定理，故《明儒学案》将方氏列于泰州学案。耿定理，同样不赞成以“无念为宗”解释王门的致良知说，认为心之本体虽然“无声无臭”，却存于庸言庸行之中。他说：“孔氏之无声无臭，亦是有形有象。孔氏之有形有象，原自无声无臭。”（《泰州学案》），此是依易学中的体用一源说，解释心之本体并非虚无的境地。他还认为，孔子所著《象》传，都是讲学习的；“卦，卦学也。爻，爻学也。学不厌，教不倦，立己立人，达己达人，易之生生也如是。”（同上），此是以不断学习，解释“生生之谓易”，反对“无念为宗”的心学修养经。耿氏此论，对方学渐颇有影响。方氏坚决反对王门中的四无说，曾摘录古来和近世有关讲心的言论，以示学人，“以见不睹不闻之中，有莫见莫显者以为万象之主，非空然无一物者也。”（同上）其在《心学宗》中，认为四无说乃王龙溪所倡；歪曲了王阳明的心学，并批评禅宗的心学说：“彼异端者，虽亦曰明心，不明乎善而空之，则见以为心者，谬矣”（同上）因此，他将尽心明理，格物致知，视为孔门之心法。关于穷理，他说：“其在物先物外者不可测，而在物后物中者有可见。因其可见，求其不可测，因物后以知物先，因物中以知物外，切实易简，所谓中庸之学也。”（同上）此是发挥程朱派的即物穷理说，批评心学中的致良知说和二氏的空心说。他进而批评二氏说：“譬之天，儒见天之全，虚空是天，四时百物皆是天。释老但知天为虚空，以四时百物为幻妄，所见固不同也。”又说：“释以空为性，虽谓山河大地皆佛性，其意悉归之空。老氏炼形还虚，则又以气之清虚者为性，见益浅矣。”（同上）方氏如此批评二氏，目的在于清除佛道两家学说对道学的影响。因此，关于道器问题，他说：“道，形上；器，形下。谓器不能达乎道者，非也。凡人所学，总属之下，莫载莫破，皆下也。其理不可见闻，则上也。不徒曰上，而曰形上。形即器也，安得求道于器之外乎。”（同上）此又是以

道寓于器，理寓于气说，驳斥二氏离形器求道的路线。关于本体和现象，他说：“根本是未发之枝叶，枝叶是已发之根本。但见冲漠无朕，不见其中有万象之根，是谓根本无枝叶，后来欲芟枝叶以还根本也，可乎！”（同上）此又是发挥程氏的体用同源说，反对扫象求理的本体论。以上是《明儒学案》对方以渐心学特征的概括。可以看出，方氏学说是在批评王门四无说，泰州学派中儒禅合一论和二氏的虚空为性说而建立起来的。由于他排斥虚无的说教，故又称其学为“崇实”。方学渐也是一位易学家，著有《易蠡》，被选人《周易时论合编》中，称为“蠡曰”，“明善公曰”。就《时论》所录的材料看，其易学思想同上述的观点是一致的。如其论乾卦义说：“艮坤为实体，而乾则大用藏体者也。用坤成物，而始终以艮。四时周天，所以用三统乎！”认为乾作为天之大用，即藏于地体坤艮之中，以生成万物，所以四时运行，百物生长，都不能脱离地之体，此即四而用三。四指四时，三指乾坤艮。方氏此论，是发挥邵雍的天元体而以地为体以及四分用三说，说明形而上的道即寓于形而下的形器之中。总之，方学渐的哲学和易学乃桐城方氏四代家学的先驱，方大镇、方孔炤和方以智前期的哲学和易学，都是继承和发扬这一传统，以实学反对佛道两家和道学中的空虚之学，而方孔炤的易学则作出了突出的贡献。

方氏易学的形成和发展，同明代自然科学知识的进步也是分不开的。明代出现了不少总结自然科学和生产技术知识的论著。如医学家李时珍的《本草纲目》，农学家徐光启的《农业全书》，徐宏祖的《徐霞客游记》，机械学家宋应星的《天工开物》，数学家程大位的《算法统宗》和梅文鼎的《丛书辑要》等，都是影响于后世的我国古代的科技名著。方以智的《物理小识》就是在此种学风下产生的。总结人类对自然现象认识的成果，是明代文化思想的一种新动向。这同明代中期以来社会经济的变化相适应的。商

品经济的迅速发展和资本主义的萌芽，促进了人们对自然现象的研究和生产技术的探求。此外，伴随西方基督教传教士来华，带来了西方的天文学、算学、地理学等著述，更加激发了人们研究自然科学知识的兴趣，王征、李之藻、徐光启，李天经等，都是热心学习西学的代表。针对道学家，特别是心学派格物致知的说教，人们面向自然界，研究自然现象变化的过程和规律以及自然物的性能，以利民用，这也是一种求实的新学风。此种学风也渗透到哲学界中来。方以智于《物理小识·总论》中，曾引邓无锡关于物产因地而异，或创新或变灭的论述。其子方中通于《编录缘起》中说：“邓潜谷先生作物性志”。此说明邓无锡作为王门江右学派中的人物，不仅反对儒禅合一的心学，而且研究自然物的变迁及其性能。这同他提倡的“明伦察物”，“精义利用”的格物致说是分不开的。将道学家的格物致知说引向对自然现象的研究，从而反对心学派明心见性的修养经，这一任务，主要由方氏家学担当起来了。

《物理小识》和《通雅》讲物理，常引“虚舟子曰”，“野同录曰”，“潜草曰”。虚舟子即方以智之师王宣，学于方学渐，不仅精通河洛之学，并研究物理，著有《物理所》。方以智著《物理小识》，即受此书的启发。如其所说：“因虚舟师物理所，随闻随决，随时录之，以俟后日之会通耳。”（《物理小识·自序》）就方以智所录的材料看，王宣也是一位具有渊博的自然科学知识的学者。他说：“用实者虚，用虚者实，虚实本一致也。”（《通雅·卷首二》引），意思是说，讲虚不能脱离实，所谓“君子虚受即充实”，以虚贯实中，反对那种“扫伦物学问之实务”的空虚之学，此是对方学渐“崇实”学风的阐发。其《物理所》当是这种务实学学风的产物。《野同录》是方大镇的著作，此书多被选人《周易时论》中。就方以智父子所引的材料看，此书不仅讲易学，也谈物理。值

得注意的是，方大镇提出研究学问应以天地万物为书，认为《周易》的卦象就是伏羲氏依天地万物之书而制定的。《周易时论合编·系辞上》引《野同录》文说：“不知上古之仰见俯察，六合七尺，四时百物，莫非精入深几之书，圣人继起表之，以前民用”。这是借对《周易》的解释，表达他的学术思想，认为精研义理，应以大自然为书，方能有利于国计民生。因此，他指出，必须研究物理，明其差别，懂得虚在实中，方能清除“凿空之弊”。此种格致说也是对其父“崇实”思想的阐发。《潜草》是方孔炤所著。此书乃随笔录，按方以智所引，其中亦谈物理。《物理小识·总论》引《潜草》说：“圣人官天地，府万物，推历律，定制度，兴礼乐，以前民用，化至咸若，皆物理也。其常也即其变也。变未有极乎？变极自反乎？惟神而明之者知之。”是说，天地万物之理有常有变，执常而不知变，即使依旁《神农本草》，也足以杀人。这同样强调研究学问，应知物理，应以天地万物的变化为书，才能以前民用。《潜草》说：

言义理，言经济，言文章，言律历，言性命，言物理，各各专科，然物理在一切中，而易以象数端倪格通之。即性命、生死、鬼神、抵一大物理也。（《物理小识·总论》引）

此是说，讲各种学问，都不能离物理，即“物理在一切中”，性命·鬼神也只是一大物理。而《周易》中的象数就是用来格通物理的，象数图式乃圣人读天地万物之书而概括出来的表法，人心依此表法又可以造化万物。以上这些表明，方氏家学因受明代自然科学知识进步的影响，又将其哲学，特别是格物致知之学，引向对自然界物理的探讨，反过来，又以其物理之学丰富其哲学思维的内容。方氏易学就是这种学风下发展起来的。

他们所以推崇象数之学，是同其格通物理，探讨自然现象的规律进而改造自然物以利民用的兴趣联系在一起的。从前面所引

王宣、方大镇和方孔炤的言论中，可以看出，他们解释物理时，已同《周易》中的象数结合起来。其所以如此，是由于象数之学从汉朝开始就已经同天文、历法、炼丹术中的化学以及医学知识联系在一起。到了宋朝形成了河洛之学和邵雍的先天易学，其在形成和发展的过程中也同天文、地理、医学和数学结合在一起。元明以来的天算家，医学家利用河洛图式和先后天图式，解释天文现象，生理和病理以及数学演算方式，已成为一种风气，如朱震亨和张介宾的医易，程大位的纵横算法等。王宣一方面精研河洛一方面又著《物理所》，并非偶然。就《时论合编》所载的有关象数之学的图式说，许多是解说自然现象的变化和物理的。其中关于天文和地理的图式有日月运行图，八际峙望图，明生岁成纳甲气朔图，革节中孚归奇象闰图，宿度图，分野星图，三轮六合八觚图，卦气直日图，显爻应廿四气纳虚图，禹贡依生序说等；关于数学的图式有大九九方图，河洛极数概，商高积矩图说，天方图等；关于音律图式有律吕声音几表；关于医学的图式有五运六气图，人身呼吸十二经卦气图等。又徐光启在西方传教士利玛窦等人的协助下，主编《崇祯历书》，改革旧的历法。方孔炤著有《崇祯历书约》，其中赞扬西方的天文、历算说：“万历中，有欧逻巴人利玛窦，浮海历诸国而至。其国重天学，所云静天即於穆之理也。九重天包地球，如腴气鼓豆，其质测也。子曰天子失官，学在四夷，犹信。礼失而求诸野，不亦可当野乎！”（《时论合编·图象几表》）此是赞扬泰西的地球中心说，认为这同《黄帝内经》所说地在天中，“大气举之”，是一致的，科学知识总是“有开必先，后来加详”（同上），所以中学，亦应参考西方的历算。他在《时论》中曾引用一些西方传入的科学知识，解释《周易》经传。值得注意的是，其在《崇祯历书约》中，同样以象数之学，解释中西的天文历法。他说：“易无体而寓卦策象数以为体而用之，圣

人惟言天地日月四时，而於穆其中矣。故致理以象数为征，而历律几微，正盈虚消息之表也。”（同上）是说，天体运行和气象变化的规律即存于天地日月四时之中，其规律通过《周易》卦爻象和阴阳之数的变易法则，方能显示清楚，此即“至理以象数为征”。他把象数之学看成是自然科学知识的指导或总结。以上这些表明，方氏易学同自然科学知识有着密切的联系，也可以说是在宋明以来自然科学发展的基础上形成的。

方氏家学所以重视易学，世代相传而不息，这同其社会遭遇，生活处境也有关系。方氏虽为桐城地区大族，但在明朝后期和末期，由于社会危机加深，阶级斗争和民族斗争的激化以及党争的兴起，从方大镇到方以智的生活都处于动荡之中；或因触犯宦官而遭祸，如方大镇；或因镇压农民起义失利而被逮下狱，如方孔炤；或因逃避党争之祸、农民起义和清兵入侵，四处流离，最后出家为僧，如方以智。总之，从方学渐以后，方氏三代都处于忧患之中。《系辞》说：“作易者，其有忧患乎！”又说：“其出入以度，外内使惧，又明于忧患与故，无有师保，如临父母。”方氏三代在困境中又将《周易》视为解除忧患的典籍，企图从对《周易》经传的研究中，追求安心立命的依据，总结政治斗争和王朝兴废的经验教训，寻找新的出路。因此，《时论合编》中，就其对卦爻辞和传文的解释说，不仅讲天道，而且谈人事，特别是治国平天下的经验教训。所以方孔炤将其解易的著作称为“时论”，如其所说“贵时用也”（《时论合编·凡例》）。

就易学史说，方氏易学，除继承和发扬河洛图书之学和邵雍的先后天易学的传统外，也受了宋明以来义理学派的影响。其对程朱易学和张载易学，并不一概排斥，而是采取吸取态度。吸收程朱派的理学观点，方学渐已开其先，其格物致知说，实际上是来源于程朱。其后方氏三代，继承这一学风，都从程朱易学，特

别是朱熹易学中吸取养料，丰富其象数之学。从方大镇到方以智都以太极为理，在理象关系上，主体用一源，即本于程朱说。其两间皆气说，又是出于张载，并以阴阳五行说发展了张载以来气论哲学。总之，他们以象数之学为骨干，分别吸收理学派和气学派两家的观点，从而在易学哲学史上建立起一套本体论的体系。由于受自然科学知识影响较多，他们提出“太极在有极中”的命题，主理寓于气，道寓于器，理寓于象数，有极之上无太极，以象数之学的体系，论证本体即在现象中，从而在易学哲学史上作出了新的贡献。就《周易时论合编》提供的材料看，方孔炤的易学哲学，由于坚定地批判佛道两家的虚无哲学和陆王派的尊心说，坚持理气象数四者不可分割，又扬弃了程朱派的理本论和邵雍哲学中的先天论，其哲学体系具有鲜明的唯物主义性质，可以说是宋明以来象数流派中唯物主义哲学的代表，也是易学史上象数之学发展的积极成果。方以智于《时论合编》中所作的按语，基本上阐发其父的易学哲学思想，虽然，对二氏虚无哲学的批评，较为薄弱，其易学哲学体系乃属于唯物主义的。可是，其在《东西均》和《易余》等著作中，关于易学哲学的论述，因受佛道两家哲学的影响，特别是佛教禅宗哲学的影响，走上企图调和儒、释、道三家的本体论的道路，最终又陷入了唯心主义。

事物的发展总是物极则反。就明末清初的易学史看，以方氏为代表的象数之学，由于以河洛之学和先后天易学，解释《周易》经传，又将象数之学推向极端，遭到义理学派和考据学派的抨击。王夫之的易学和黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、胡渭等人对图书学派和邵雍易学的否定，就是在这种情势下产生的。就这一点说，以方氏为代表的象数之学，又标志着宋易中象数流派的终结。

一 论象数之学

方以智论其父易学的传统说：“会扬、京、关、邵，以推见四圣；发挥旁通，论诸图说。自晋以后，右王左郑，而李鼎祚集之，依然皮傅钩釧也。至康节乃名河洛之原，考亭表之。学易家或凿象数以言占，或废象数而言理，岂观其通而知时义者哉！”（《时论后跋》）“四圣”指伏羲，文王，周公和孔子。“考亭”即朱熹。方以智认为，其父的易学除继承汉易的传统外，尤为重视宋易中的图书之学和邵雍的易学。因为汉代的象数之学，自晋以后，由于王弼派易学的流行，没有得到发展，直至邵雍，才发扬光大，所以受到朱熹的表彰。其父的易学正是继承这一传统。只有发扬这一传统，才能防止易学流于占术，或空谈义理，方能因时通变，以前民用，即“观其通而知时义”。方氏此论，是以象数之学为易学之正统，批评了“废象数而言理”的义理之学，说出了方氏易学的特征。此派易学所以推崇象数，其理由之一是，认为象数可表达因时而变的法则，指导人的行动。方孔炤在《时论合编·凡例》中说：“吾谓六十四卦皆不息之时也。时时变而中不变者也。伏羲约表一切生成之象，文王总表四时藏岁之图，孔子始影写一太极之真而实归于顺理同患之用……邵子以年月日时，征元会世运，而曰经世者，贵时用也。”“中”指变易的原则，即下文说的“太极之真”。这是说，六十四卦象，伏羲先天图，文王后天图，孔子的太极图以及邵雍的皇极经世图，都是用来显示时间变化的过程及其法则，教导人们顺其时而行动。此种易学观，视象数为时间变易之表法，强调“时用”，是对《系辞》的变通趋时说的阐发。关于象数之学的重要意义，方以智于《通雅》和《物理小识》中，也有论述。其在《通雅》中说：

河洛卦策，征其端倪，物理毕矣。岐伯曰：六合之内，不离

于五。邵明小衍，其约几乎？肢官蛻蛻，象纬声光，是造化物理之符。世士苦于世累，好修则守常理者，有才则溺词章，豁达则喜放懒，谁肯精致开诚，以决质俟之疑乎！平子，冲之，一行，康节间出，难遇也。（《读类略提语》）

“平子”，即张衡。意思是说，河洛图式，《黄帝内经》的五行之数，和邵雍的小衍之数都是自然现象变化之几的象征，物理造化之符验。可是那些守常理，溺词章，喜放达之人，废弃象数之学，不肯精义入神以致用，也就不能断天下之疑。而张衡、祖冲之、一行和邵雍，由于精通象数，对物理的研究方作出重大的贡献。此是视象数之学为自然科学家探求物理的指针，并将邵雍列入自然科学家的行列。又其在《物理小识》中说：

日月星辰，天悬象数如此。官肢经络，天之表人身如此。图书卦策，圣人之冒准约几如此。无非物也，无非心也，犹二之乎？自黄帝明运气，唐虞在玑衡，孔子学易以扞闾衍天地之五，历数律度，是所首重。儒者多半弗问，故秩序变化之原不能灼然。……核实难，逃虚易，洸洋之流，实不能其故，故吹影镂空，以为恢奇。其言象数者，类流小术，支离附会，未覆其真，又宜其生厌也。于是乎两间之真象数，举皆茫然矣。（《象数理气征几论》）

“冒准”，本于《系辞》文“夫易开物成务，冒天下之道”和“易与天地准”。“约几”，本于《系辞》文“知几，其神乎”。“运气”，指《内经·素问》中的五运六气说。“扞闾衍天地之五”，指《系辞》文大衍章。“心”，指圣人所制定的《周易》的法则，即图书卦策，因其出于圣人之心，故以“心”称之。“小术”，指占术，如其父所说“矜言占验，则流为术数耳”（《时论合编·三易考约》），指《火珠林》之类占术。方氏此论，认为象数之学同样出于医学、天文历法的需要，用来说明自然现象变化的秩序及其本原。可是

后来儒者多不知此意，或者逃于虚无之谈，或者流于术数，对两间之真象数一无所知，结果走上弃伦物，灭礼乐的道路。此处，以象数之学为“核实”之学，进一步阐述了象数之学同自然科学的联系。他进而表述自己的志愿说：

因地而变者，因时而变者有之，其常有而名变者，则古今殊称，无博学者会通之耳。天裂李陨，息壤水斗，气形光声，无逃质理。智每因邵蔡为嚆矢，征河洛之通符，借远西为郊子，申禹周之矩积。……通神明之德，类万物之情，易简知险阻，险阻知易简，易岂欺人者哉！或质测，或通几，不相坏也。（《物理小识·总论》）

“水斗”，本于《国语·周语》“洛水斗”。“矩积”，指《周髀算经》的天文历算之学。此是说，自然现象包括星陨和水斗，其变化都有规律可循，所谓“无逃质理”。邵雍和蔡元定的象数之学，河洛之学，泰西传教士传入的天文，地理和算学，中国古代的天算文学，都是讲自然现象变化的规律，应加以继承和发扬。下文是说，《周易》包括“质测”和“通几”两方面。“质测”，谓考测物理，“通几”，谓通晓变化的规律。物理现象复杂多端，故称为“险阻”。象数原则，纲举目张，称其为“易简”。此是本于《系辞》文“夫乾天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤天下之顺也，德行恒简以知阻”。方氏认为，质测属于险阻，通几属于易简，但二者可以相通，即以易简知险阻，险阻皆为易简，此即“不相坏也。”这就是易学的基本任务。方氏此论，十分重要，道出了其象数之学的宗旨，即研究自然现象变化的基本规律，进而以此考查物理。因此，他在《周易时论》中批评怀疑象数之学的人说：

若谓图书不可信，则六合之日月，七尺之经纶，应叶之律历，周甸之干支，皆不可信矣。概虚者，执皆有皆无之影事而荒之，循庸者执宰治质分之训诂而疑之，谁肯研极精义乎！

（《时论合编·蛊》）

此是以古代的天文历法、医学和声律学，论证象数之学的贡献，从而批评了以无形无象为玄妙的虚无之教和埋头于文字训诂的平庸之学。此种象数观也表现在其哲学著作《东西均》中，其中《象数》一章，集中讨论了象数问题。如其所说：“世有泥象数而不知通者，固矣。专言理而扫象数者，亦固也”。又说：“执虚理而不征之象数者，是边无而废有也。执一恶蹟，则先为恶蹟之心所得……真易简者，不离繁多而易简也”。“泥象数而不知通”，即上文所引“类流小术，支离附会”。“执虚理”，即上文所说“概虚者”，离象数而空谈义理，只知无而不知有。“执一恶蹟”，谓脱离象数而孤守至理之一。“真易简”，指象数的基本原则，本于方孔炤所说：“真易简者，动蹟皆易简也。”（《时论合编·凡例》）方氏认为此基本原则即存于复杂多端的现象之中。从而批评了“专言理而扫象数”和“泥象数而不知通”的两种偏见。但《东西均·象数》所理解的象数之学，同《通雅》《物理小识》和《时论合编》相比，又渗入了佛教哲学和老庄玄学的术语，甚至认为“斥象明心，此破执入门之粗法”，“人谓废之然后为虚玄，不知象数即虚玄也”，又对扫象的虚无之学有所肯定，走向象数与玄虚合一的道路。但就反映方以智前期思想的著作看，其对象数之学的理解，一方面来于其师王宣，如其所说：“虚舟师授河洛，为详约之纲宗，而乃叹图学之妙也。秩序变化，顿时全举，使人会通，多即一矣。天文地理，器象制度之类，非图岂易学哉！”（《通雅·杂学考究类略》）；另一方面也是阐述其父所说的“物理在一切中，而易以象数端几而格通之”的论点。从而对象数之学作出了不同于前人的新的理解。此种理解，在易学史和哲学史上都有重要的意义。就易学史说，其将象数之学纳入古代科学的领域，将邵雍等易学家与古代科学家相提并论，认为象数之学不离质测之学，此是发前

人之所未发。就这一点说，其象数观可以说是宋明以来自然科学知识发展的产物。就哲学史说，其表彰象数之学的主要目的，是反对明代后期道学，特别是心学中的虚无之谈，反对心学中以四无为宗旨的儒禅合一的说教。因此，方氏父子的象数之学，在当时的历史条件下，有其积极的意义，是不应抹煞的。由于方氏父子对象数之学有新的理解，其关于象数问题的论述，可以说是对以前的象数之学作了一次总结。其主要内容有以下几点：

(1) 虚空皆象数

此命题是讨论虚空与象数以及理、气、象、数四者的关系。方以智于崇祯十六年写的《时论·后跋》中说：“一有天地，无非象数也。大无外，细无间，以此为征，不者洸洋矣”。此论点来于其父所说：“非膠辞训之名字，则溯洸洋之巧言，告之曰：虚空皆象数也。”（《时论合编·凡例》）方以智之子方中通于《时论合编·跋》中说：“老父会通之曰：虚空皆象数，象数即虚空。”可见，此命题乃方氏易学中的基本论点。

为什么说“虚空皆象数？”首先，由于他们对《周易》占筮体例的理解，主取象说，此是象数学派解易的共同特征。《时论合编·玩易杂说》说：“程子曰：理见乎辞，则可由辞以观象。后世能据其词以明象，则易道可兴。但不得其辞者众，此象之所以虽在，难知也。”又说：“辞者所以言乎象，尚辞即象，玩辞即明乎象也。”此说，表面上看，是解释《程颐易传序》文，但不同于程义。程氏本义是讲“由辞以得其意”，而方氏则理解为“由辞以观象”。此种观点，实际来于张载的“欲观易，先当玩辞，盖所以说易象也。”（《横渠易说·系辞上》）由于方氏重视取象，其对六十四卦名称的涵义，一方面从文字训诂角度加以解释，另一方面则集诸家取象说以阐明其卦义，如方孔炤所说，先训字义，“此后载诸取象之说，此后方集诸家通说，或言心学，或言治教，或引古今事。”

（《时论合编·凡例》因此，其对《说卦》文中的取象说，详加解说，从汉易到宋明诸家说，皆有引述；所补之象，极其繁多。如坤卦所补者四十，震卦所补者四十三，巽卦所补者三十五，坎卦所补者六十三，离卦所补者四十五，等等。八卦所取之物象共三百多。所取之物象，就自然物或自然现象说，从天文、地理到草木虫鱼，皆网罗其中。不仅如此，对八卦所取之物象，还作出解说。如方以智解说乾为木果说：“乾声转为乾湿之乾，故又为 天干亦取 也。木果为贞下起元之象，可乾而藏之，与离为飞伏，故离为乾卦。”（《时论合编·说卦》）此是读乾为干，解释乾为木果。方氏认为取象说，体现了《系辞》所说“以类万物之情”，实际上是同他们钻研物理的兴趣分不开的。如方孔炤所说：“善观物理者，自有取法，不拘一说也。”（同上）是说，诸家所取物象，其说虽不一，应以符合物理者为准。由此，方孔炤得出结论说：

两间物物皆河洛也。人人具全卦爻，而时时事事有当然之卦爻，无非象也。卦爻命词所取之象，此小象也，虚舟最精……总之，无所非象，而圣人亦时有不取；无所非义，而圣人亦时有不宣。盖缘爻触变而会通之，随人征理事耳。（《时论合编·凡例》）

此是说，天地间充满了各种象，卦爻象和河洛图象是圣人对万象的类别所作的高度概括，所谓“表法”，如天、圆、马、龙、全、玉、石、头部、寒冰等象，则以乾卦象表示之。因此，物物皆有卦爻象，人人也有卦爻象，如乾为首，坤为腹，震为足，离为目等。事事皆有卦爻象，如方氏所说，乾为道德，为福祉，为战，为行师；坤为安宁，承受，为智，为敦厚等。总之，无处不有象，无处不是象。但圣人所取之象（指《周易》经传中所取的象），并非包罗无遗，也有所不取者，人们可随所占之事由，因爻象的变化，取其象而会通之。此种观点，可以说是对张载所说“盈天地之间

皆象也”的发挥。因此，他又说：

一切表法，天地之无隐也；乾坤不毁，是易之无隐也。民事民业，即天视天听也。日用饮食，雅皆罕矣。浅者不知圣人之神明默成，深者自以为知圣人之神明默成，然终不知日用饮事之无非事业也，无非象也，无非乾坤也，无非道器也，无非蹟动也，无非变通也，即无非神明默成也。岂独卦爻立象为不言之言哉！（《时论合编·系辞上》）

此是对《系辞》文“圣人立象以尽意”一章的解释。是说，圣人言所不尽之意，则立卦爻象以尽之。因为孔子所罕言的天道性命等大道理，即存于平日所常言的事情之中，此即“民事民业，即天视天听也；日用饮食，雅皆罕矣。”圣人暗中领会的大道理，所谓“神明默成”，并不脱离日用饮食之事，日用饮食即是事业，即是象。任何深远的道理，都可以象显示出来，所谓“一切表法，天地之无隐也；乾坤不毁，是易之无隐也。”意思是说，圣人所立之卦爻象，如同物象一样，涵蕴着大道理，故不可废弃。如方以智所解说的：“其固守系表而执以为一，破象徜徉而不详其二者，皆非真知易之鼓舞者也。”（同上）“一”指天道性命的根本原理，“二”指万象。又如他所阐发的：“象也，如也，离也，皆明其二而一也。又能明此表法，则上下贵贱，一切历然，皆是冒象，皆是实象。岂容执全有全无之大冒，而荒人伦事物之贞邪主仆邪！”（《时论合编·系辞上》）是说，离差别象而追求统括，即“大冒”，只能倒向一切皆空的说教。以上是方氏对象的理解。此种理解，就筮法说，主取象说；就其哲学观点说，认为两间皆物象，没有虚无的世界。方以智总结其父的论点说：

虚空不得不卦，卦不得不辞，犹大一之不得不天地也。不得不贵贱刚柔，不得不类聚群分，犹无在无不在者，不得不成象成形而在也。费象即隐无象，费形即隐无形，因知不落有

无之太极，即践卦爻之形矣。总总之伦，无非阴阳之象；不知不能，蕴于知能，以贤治愚，鼓德业为饮食，至动至蹟，两间交网。圣人日表之以理，而易简如此矣。知易简即知险阻，而险阻皆易简也。（《时论合编·系辞提纲》）

方氏此按语，写于甲午年，即公元1654年，为其父《时论》第三稿而作。“大一”，即太极，取《礼记·礼运》中的大一说。“不落有无”，谓既非有，又非无。“知能”，本于《系辞》文“乾以易知，坤以简能”。“两端”，指阴阳。“易简”和“险阻”，即《物理小识·总论》中所说的，指《周易》中象数和物理。此是说，太极作为世界的本原，虽无形象，但成为天地万象，即在成形成象之中，离万象别无太极，此即“费象即隐无象，费形即隐无形”。就筮法说，太极作为卦爻本原，即表现在卦爻象中，此即“太极即践卦爻之形。”总之，一切伦类，无非阴阳之象，乾坤之知能，别无离万象和卦象而存在的虚无的世界，此即“虚空不得不卦，卦不得不辞。”可以看出，方氏因主取象说，从而打击了万法归于虚无的说教。

方氏易学，因受汉易和邵雍易学的影响，不仅重视象，而且重视数，所以象数并称，认为一切象，都有数的规定性。关于数，方孔炤发挥虞翻的观点说：

一切阴阳五行皆有度数，而变在其中。所以即在其中，圣人制度数，以议德行，表于甲历之节。卦皆其本然，而圣人表之，即以节天地矣。制度通变，皆不离度，后之矜神明者，全戾差别，曾知别即是圆乎！（《时论合编·系辞》）

是说，一切阴阳五行之象，都有数的规定性，按其度数而变化，所以圣人依其本有的度数而制定历法，如节卦《象》所说：“君子以制度数，议德行”，从而裁节天地之化，如区分四时，划分周期。故立制度以通变，不能脱离度数。而度数又基于物理有差别，如

没有径一围三，也就没有圆。此是以万象有差异和层次，其变化过程有阶段，解释度数乃事物所固有。又方以智的老师王宣解释数说：“律历礼乐即河洛之秩序，不容思虑者也。物皆数也，数皆理也，圣人不违物理，故天不能违圣人，极数知来，如屈其指。然圣人至此罕言，因数付数，犹因物付物耳。一切物数，信其理自如此，岂徧数毛孔而知之乎！河洛百点，周公九章，实天之节度也。”（《时论合编·图象几表·极数概》）此是说，天地万物皆有数的规定性，而数的规定性，又是出于物之理。孔子罕言数，是因为物理本来具有数的规定性，不再多说。圣人所制定的律历礼乐的度数，即河洛图式中的数，皆出于物理之数，所以“先天而无弗违。”王氏此说，对方氏父子的数论颇有影响。方以智阐述其师的观点说：

圣人体道而遁于开物成务之用中。深几变化，非数何征乎！故六十之节，曰制数度，议德行。此言数本天之度也。一二三四五而万理备矣。大一大二，亦奇贯偶中之冒也。畏数迷玄，往往执冒，曾知官骸伦物之数度，即元会鬼神之数度乎！……圣人知声未始声，色未始色，故制律历礼乐而数度中费隐之节焉。（同上）

“六十之节”，本于其父子《时论·节》中对《象》文“节，君子以制数度，议德行”的解释：“君子观六十卦通期之象，而知大一之即在万中也。一必用二，旋四藏五，而八维十二宫周天，俱环矣。五行五常，莫不于此表法焉。因数起度以节之，由德为行而倡之，约之于制，以为节也。”“六十卦”，指节卦。按《周易》卦序，节卦居倒数第四位，“一必用二”以下一段文字，是解释河图中奇偶之数的排列（见后）。方氏认为，此河图之数表示太极之一即在万数中。节卦之义，处于第六十个卦位，表示天地之数六十为一周期，至此而加以节制，所谓“因数起度以节之”。此是取汉

易中的卦气说，以节卦为关节点，解释《象》文“制数度，议德行”句。因为此数是讲天时节气的变化过程，故方以智说：“此言数本天之度也”。下文是说，天地之数或河图之数，无非基于一二三四五之数，所以此数可以说是备万理。然而此数归根到底出于一奇二偶，而一奇又贯于二偶之中，由于它统括一切数，故又称为大一贯大二之“冒”。意思是说，大一不是独一，而是行于二或众数之中，即其父所说“一必用二”。下文是说，离开官骸伦物之数谈大一，即是“畏数逃玄”。圣人懂得无声无色之大一即在有声有色的度数中，所以制定律历礼乐，使其度数各符合其规定，此即“中费隐之节焉”。方氏此说，要点有二：一是物理和礼乐等皆有数的规定性，数是事物变化的过程和规律的征验，即“深几变化，非数何征？”二是离开天地万物之数或河洛之数，别无太极之一，或王弼派说的“一以统众”的“一”。关于后一点，方孔炤曾说：

今人空疏躁陋，稍稍观具全费全隐之通解，则受匪漫汗，而礼运之五六十二，俱不必问；易之五六七八九，俱等粪土。此无所得之执一流弊也。五音全是宫商，商全是宫，固矣。然则位子之宫，变调之宫，当在何律，可不察乎！世间实学，何怪晨星？（《时论合编·系辞上》）

此是对《系辞》文“天地之数五十有五”的解释。“全费全隐”，是说，笼统地讲费或隐。方氏认为，被此种“通解”所渗透，对《礼运》说的五声六律十二管等一概不问，视《周易》讲的五行生成之数为废物，结果其所执之一，只能是空洞和虚无的东西。下文以音律的知识，作了论证。是说，如同讲五音，不辨宫商，定宫调，不察变调一样，不懂音律度数之差异，并非实学。

总之，在方氏看来，由于天地万物自身具有象和数，所以圣人依其象数，立表法，指导人们观察事物的变化，成就人类的事

业，此即易学的根本任务。据此他批评二氏说：

明谓天地间之万理万事，毕于象数，睹闻即不睹闻，诚一极深研几而造化在手矣。苟且拔学，迷于无理无事之黄叶，以荒忽给人，而人甘为所给。坐负天地，浪死人牛，岂萌不哀哉！（《时论合编·系辞上》）

“黄叶，”谓“黄叶止啼”，语本《涅槃经》，意谓以杨树之黄叶为金，与小儿，止其啼哭。譬喻以天上之乐果止人间之恶事。此是依“虚空皆象数”，对虚无主义的批评。由此，方以智又得出结论说：

智每叹虚空无非卦爻象数，圣人格通，处处表说。后人好径苟偷，必见得电拂，非以空拳禅贩，即踞荒高独尊，况胶训诂、膏词章乎！况世味乎！以故天地生成之实法差别，开物成务，深几神明，少有抉微示后者。此老父所以晚年摹据不休也。（《时论合编·系辞上》）

这里提出“虚空无非卦爻象数”，断言没有虚无的世界。此论，一方面批评了以虚空为妙道的玄虚之论，一方面批评了埋头于训诂，词章之学，要人们深入研究“天地生成之实法差别”，即从事于象数之学以挽救学术界的危机。方以智认为，此是其父晚年著书立说的主要目的。

为了论证“虚空皆象数”，方氏进而讨论了象、数、理、气的关系。方孔炤说：

易合理象数为费隐一贯之书，善前民用，适中于时。神也，准也，变也，度也，皆因二贞一之几，随物征验者也。诸子百家岂能逃此恒易简知险阻之范围哉！（《时论合编·系辞下》）

“费隐”，费指象数，隐指理。“适中于时”，指因时而符合中道。“神”，“准”，指理言；“变”，“度”，指象数言。“因二贞一”，二指象数，一指理。此是说《周易》一书，合理象数而为一，即

费隐不相分离。所以能指导人的行动，随时符合中道。贞一之理贯于象数之中，方有事物变化的苗头，所谓“因二贞一之几”，验之物物而皆然。诸子百家欲精研物理者，都不能逃乎此。此处，提出的理、象，数三者统一的论点，乃方氏象数之学的基本原则。

关于象和数的关系，方孔炤解释说：“圣人举十字示人，易简极矣。吾十五年而乃豁然于象数之塞虚空也。必以睹闻，表不睹闻，而象之分合即数也。动躋至于京垓秭沟，而不出此十也。”（《时论合编·系辞上》）此是对《系辞》天地之数章的解释。“十”指从天一到地十之数，按十进制，此十个数，乃一切数变化的根源。此是说，事物之理虽不可见闻，但总是通过耳闻目见的象数显示出来。物象在变化过程中，总是有分有合，其分合处即是数。如天地阴阳之象，其合而未分为一，分而为天地阴阳为二，阴阳各分为老少为四，分为金木水火土为五，等等。此种观点，实际上认为有其象则有其数。又其解释河洛图式说：“理藏于象，象历为数。易以睹闻传不睹闻，非待马龟而具，特因马龟而触其征耳。”（《时论合编·图象几表·河图洛书旧说》）“马龟”，指龙马和洛龟。“理藏于象，象历为数。”后一句是说，象的差别和层次，清楚可数，为数。此亦是主张数不脱离象，有象则有数。方以智于《时论合编》中，对象数的关系，没有明确地论述。但其在《东西均·象数》中引黄道周的话说：“圣人因之作易，积辰为岁，积爻为象，因象立数，因数明卦。”“因象立数，”是说，爻象有刚柔变易之不同，故立数以表示其差异，如立六爻十八变之数，六十四卦之数等。此亦是说，有象方有数。方以智于此章中说：“因象而知无象，则无象之理始显；因象有数，有数记之，而万理始可析合，则象数乃破执之精法”。此段话，基本上是发挥其父和黄道周的“象历为数”和“因象立数”的观点。最后一句是说，懂得象数即虚玄，不必废除象数，即可达到破除执着外境的

偏见。这一点又是受佛教哲学的影响。

关于理和象的关系，方孔炤解释说：“见器即见形，见形即见象，见象即见理。”（《时论合编·系辞上》）认为形、象、理三者是相互联系的，不容分割。又其论先后天图式说：

羲之象在圆为太极，为两仪，为四象，为八卦，以图示之，而使观之者即观此象也。文王更置卦位，而以象之著见者，为闾为辟，为往为来。变通为象，而究其象之所自闾而辟，辟而闾，往而来，来而往，所以为闾辟往来以示人，而人观之者即观此象也。象本于理，以此理措乎日用即制器是也，是象之显设也，皆谓观象之学（《时论合编·图象几表·观易杂说》）

“所以为闾辟，往来以示人”，是取程颐义，指理而言。此是说，伏羲先天八卦讲成卦的次序，文王后天八卦讲爻位的变化，其成为图式，有象可见，《系辞》所说“观象玩辞”，即观察此两类图象。但这两类图象，又出于其所以然之理，此即“象本于理”。依其理而施之日用，即是观象制器。总之，易学可以说是“观象之学”。意思是说，象本于理，而理又寓于象中，观象方可明理，因而可以制器。此种观点，基本上是发挥程朱派的体用一原说，但强调理寓于象，不能离象言理。如方以智于《物理小识·总论》中所说：

卑者自便，高者自尊，或合物以言理，或托空以惑物，学术日裂，物习日变，弁髦礼乐，灭弃图书，其有不坏其心者，但暗与道合而已。偶得物理之一端，则委之术数者流，安得圣人复起，非体天地之揆，类万物之情，乌能知其故哉！

“舍物言理”和“灭弃图书”，都是对扫象言理的批评。方氏父子于《时论》中讨论最多的是数和理的关系。对此问题，他们一方面继承了程朱派“有理则有数”说，一方面又发挥了邵雍的理数

观，企图将二说结合起来。方孔炤依扬雄《太玄》，评论说：“世非任数失理者，即谈虚冒之理而遗教者，谁研极而通变乎！”（《时论合编·图象表几·太玄》）认为扬雄的《太玄》将理和数结合起来，讲数而不离理，所以能通变化之道。任数而失理则流为术数。此是发挥邵雍的观点。又其论声律说：“吾谓自然之理，自然之数，一合无不合……惟声难定，而声之所协，数即符之，故因数以考其声焉。而所中之数度即为开物成务之矩，即寓制器尚象之宜，非徒为诸管设也。参天两地，其能外乎？故邵子以声定物数，学者当知声数之理，极数知来，听乐知德，亦无所能外于天地之自然也。”（《时论合编·律吕声音几表》）意思是说，音调的差异，有其“自然之理”，圣人依其理而定律管之数，由其度数又可考其声调。依度数而制器，不限于律管一事。人们应从“声数之理”，领会到一切数皆有其自然之理，包括参两之数在内，这样方能极其数以知来事。此是依理数合一的观点，论证数不能脱离理。又其论雪花六角形说：“雪花六出者，凡物聚方以八围一，聚圆以六围一，此定理中之定数也。水居空□□气体内，气不容水，急切围抱，不令四散，水则聚而自保，故成圆体，此定理中之定势也。”（《时论合编·图象表几·两间质约》）是说，冬日水气上升于天空，遇冷而凝聚为圆体，散开则为雪花。此是“定理中之定势”。其形六角，是因为凡聚而为圆的物体，其数皆是“以六围一”，即“圆一于中，其围则必六。”此是“定理中之定数”。此处，以“定理”“定数”和“定势”，说明雪花六出，论证有其理必有其数，有其理数必有其趋势，三者不容分割，而数又依于理。

关于理数关系，方以智发挥说：“凡不可见之理寓可见之象者，皆数也。以数极数而知之，皆著也。”（《时论合编·系辞上》）是说，卦爻象中之理，又通过数的形式表现出来。又说：“至理一合，

无所不合，万事万理以数为征。”（《时论合编·系辞上》）此又是以数为表现事理的标志。由此，他得出结论说：

冒言之，理与数相倚也。无理数与理数亦相倚也。犹夫一与二之相倚也。立卦生爻，依数而理寓焉。尽性至命，则超于一切而依然一切也。此节序森列之理数，分毫不坏也。示人研极，则倚数穷理，即逆是顺。圣人开成，则倚数穷理，是饮食耳。故会通者，以为象数，一切是象数；以为道理，一切是道理。（《时论合编·说卦》）

此是对《说卦》文“参天两地而倚数”的解释。其以“倚”为相倚，是取邵雍义。是说，参两之数，说到底，出于奇偶之数有奇则有偶，二者不可分离。理与数亦相倚而存在。卦爻的生成，出于奇偶之数，而理即寓于其中。《说卦》说的“穷理尽性以至于命”，表面上看，似乎超于一切，实际上仍然在一切事物中，理数之秩序并未受到损坏。因此，研极之功，在于“倚数穷理”。极数知来，虽为逆推，但却顺乎理。圣人开物成务，也是“倚数穷理”，不离日常饮食之事。能融会贯通的人，不离象数，因为一切皆象数，一切皆是道理。意谓一切道理即存于象数之中。方氏此论，以数为理的征验，提出理数相倚，而理即寓于数中。进而认为，穷理尽性，不仅不能脱离象，也不能脱离数，总之，不赞成弃数言理。此种理数合一观，照方氏自己的说法，是出于邵雍和程朱易学。但邵氏则以数为本，程氏又以理为本。两家虽皆主合一说，但其观点并不尽同。邵雍的后学张行成，察觉到这一点，提出理生数说，依程氏义，解释了邵雍的理数说。方氏所论，实际上本于张行成。其在《图象几表》中引张行成的话说：“理生数，而论理遗数，譬作乐弃音律也。”“理生数”，是说，数是用来表现理的。如有圆之理，则以径一围三示之。方氏即依此义，提出其理数合一说，认为离理无数，弃数也无从见理。可以看出，此说，一方

面是对邵程两家理数观的扬弃，一方面也是对宋明以来理数之争的总结。

方氏还讨论了理、象、数同气的关系。关于理气关系，见下一节。这里，介绍一下其论气同象数的关系。方大镇曾说：“气为阴阳，象为天地，数为奇偶，而贯者与之同时同体，故孔子常言往来，以用二即一也。”（《时论合编·乾》）“贯者”，指理。“同时同体”，是说，同时存在，共居于一体。此是说，理气象数四者融为一体，而理即在阴阳二气、天地之象和奇偶之数中，此即“用二即一”。方大镇此论，为方以智父子所继承，就气同象数说，以象数为气化的形式和度数。方孔炤解释说：

数者，气化分限节度也。八卦相错，惟以数行，而理寓之，不倚则穷，不逆则散。倚以寄体，逆以神用。主张气化，先天弗违。人不深几，何堪语此。（《时论合编·说卦》）

此是对《说卦》文“天地定位，山泽通气”一章的解释。认为八卦相错出于天地、山泽、雷风、水火之气相互交错，或相倚，或逆行，如天气在上而下降，地气在下而上升，即逆行。气化者不相倚，其变则穷；若不逆行，气则散而不聚，此即“不倚则穷，不逆则散。”相倚则成其体，逆行方显其用。此为气化之主宰，天地万物都不能违背，可谓“先天而天弗违”。但此气化过程，又有数的规定性，通过数的变化而进行的，此即“数者，气化分限节度也”，“惟以数行”，而气化之理即寓于其中。方氏此论，以数为气化的节度或转折点，本于程朱义，即有气而后有数；但其视数为气化的表法，也是同古代气象学，以数为计算一年节气变化的手段分不开的。又方氏在《时论·图象表几·五行杂变附》中说：

其实只此易之阴阳，蕴为万变。或位之所适，数之所适，互相错综，而统御生克交焉。通者曰：此位数适配耳。不知其适配之即至理也。明者以图书卦策为准，则万法齐矣。图书

卦策，安往而非位数之互相错综乎！

此是说，五行之气，说到底，出于阴阳二气。阴阳五行之气虽千变万化，但各有其时位和数，所以其变化，互为错综，相生相克。气化过程中的位和数，乃至理的表现。图书卦策中的位和数，互相错综，亦出于此。此亦是以数为气化的节度和表法。由此，方以智得出结论说：

为物不二之至理，隐不可见，质皆气也。征其端倪，不离象数。彼扫器言道，离费穷隐者，偏权也。……胡康侯曰：象数者，天理也，非人之所能为也。天示其度，地产其状，物缺其则，身具其符，心自冥应，但未尝求其故耳！学者静正矣，不合俯仰远近而互观之，又何所征哉！（《物理小识·象数理气征几论》）

胡康侯即宋胡安国。此是说，万物之至理，虽不可见，但万物之质皆气所为，气质是可见的。其变化的端倪，通过象和数，方能认识，此即“征其端倪，不离象数。”因此，离开象数，不能了解气质的变化的过程，也就不能认识万物之至理。所谓“离费穷隐者，偏权也”，即片面的看法。方氏此论，鲜明地表述了理气象数统一的观点，认为数是依赖于气的，可以说是对方氏家学象数观的总结。此种观点也表现在《东西均·象数》中，如其所说：“愚故为象数雪屈曰：‘理与象，气与形，皆虚实有无之两端而一者也。气发为声，形托为文，象即有数，数则可记。’”“两端而一”，是说，理与气，气与象数，合而为一体。总之，方氏认为，两间皆气，两间皆象数，两间皆河洛，所以说“虚空皆象数。”

方氏的象数观，在易学史和哲学史上都有其重要意义。就易学史说，他们认为离开象和数便没有《周易》。河洛图式和邵雍的先后天图式，由象和数组成，概括了一切象和数的变化法则，乃天地万物变化的缩影。他们并不否认义理学派所推崇的易简之理

和无形无象之至理，但认为《周易》所说的理，即存于象数之中，特别是河洛等图式之中。显然，这是站在象数学派的立场，对理气象数的争论作了一次总结。尤其值得注意的是，在象数问题上，他们主张有象即有数，有气则有数，不以数为气和象的本原，又是继承了朱震一派的象数之学的传统，其象数观不同于数学派，属于唯物主义的路线。这同他们关心自然现象的变化，通晓自然科学方面的知识，提倡“质测”之学是分不开的。就哲学史说，“虚空皆象数”这一命题，也是宋元以来儒家哲学反对佛道两家世界观的继续。如果说，以程朱为代表的义理学派，以理反对虚无的世界，如程颐所说“皆是理，安得谓之虚”（《遗书》卷三）；以张载为代表的气学派，以气作为反对虚空世界的武器，如张载提出的“虚空即气则无无”（《正蒙·太和》）；那么，以方氏为代表的象数学派，继承了上述的传统，则提出“虚空皆象数”，以象数为理气之表法，又以象数为武器驳斥了崇虚逃玄的说教。其所谓象数，并不脱离理和气，就这一点说：“虚空皆象数”这一命题，又是对儒家易学哲学反对二氏之学的总结。象数属于形象世界，乃见闻的对象，以此论证世界的实在性，更加有力地打击了以世界为虚幻或以虚无为妙道的唯心主义的世界观，进一步发展了中国古典哲学中唯物主义实在论的传统，此是方氏易哲学的一大贡献。就自然科学史说，方氏父子认为一切自然现象皆有其象和数，提出“象历为数”，“征象明理”，“倚数穷理”，较为正确地处理了理象数三者的关系，虽然，其所说的象数的内容，尚局限于阴阳五行和河洛图式，还不能突破易学的模式。但就其理论思维说，要求人们以象数范畴和象数合一的观点考查自然现象的差异及其变化过程和规律，总之，以象数为质测之表法，这表明人们对自然现象的认识已自觉地走上了观察和实测的道路。其象数观，在我国古代自然科学思想史上，也有其重要意义。

(2) 先天在后天中

邵雍以其先天图式为伏羲易，以后天图式为文王易，并提出画前有易说，解释六十四卦的形成。邵氏此说影响颇大，但也受到一些易学家的反对。如明代郝敬只承认文王八卦图式，不承认先天八卦图式，实际上不赞成画前有易说。此问题在明代易学界展开了争论。方氏继承了邵雍说，力辩先天易学乃《周易》之根源。如方孔炤说：“乾无所不君，坤无所不藏也。六合七尺，何处非易？而先后方圆诸图，刻镂虚空；费隐变化，不可思议。京山信后天，不信先天；玄子信圆图，不信方图；乃是信河洛不及，乃是信六合七尺不及耳。”（《时论合编·说卦》）此是对《说卦》文“乾以君之”一章的解释。京山即郝敬。玄子即何楷。方氏认为先后天图和河洛图式乃一完整体系，不容分割或偏废。虚空皆象数，包括先天图式在内。据此，方氏讨论了伏羲八卦和文王八卦的关系，先天和后天的问题，提出“先在后中”这一命题，发展了邵雍易学中的先后天说。

首先，关于伏羲八卦和文王八卦二图式的关系，方孔炤阐述说：“后天八圆乃痹观之，先天八圆当桥起而立轮观之，不则乾南当在下，坤北当在上矣。此盖以乾午在上，而坤子在下，如人之身，故日定尊卑之位也。……后天八卦则环地盘为罗径，以四时加四方者也。两间皆气，散殊适用，天地但定位耳。”（《时论合编·说卦》）此是以八卦圆图解释《说卦》“天地定位，山泽通气”一章。“痹观”，谓下视，即作为平面观之。是说，伏羲圆图，竖起来看，则乾居上，坤居下，坎离居轮之腰部，列于左右。此图式表示天气在上，地气在下；艮山结金石之气于下，为泉脉之所从出；兑泽通云雨之气在上，石土因此而润，此即“山泽通气”。震雷从地起，由内而动于外；巽风自天行，由外而入于内，相互激发，此即“风雷相薄”。火水则左右相济，日月东西旋转，

此即“水火不相射”。后天八卦圆图，如罗盘针，坎离震兑，表示四时运行，并配以四方。按此说法，先天八卦圆图表示天地、火水、风雷、山泽之气所居的地位，相互对待，故而相交错，此即“八卦相错”。而后天八卦圆图则表示四时之运行，所以《说卦》又说：“帝出乎震，齐乎巽……”。方孔炤解释“帝出乎震”一章说：“时行物生，万古当前。羲易一有俱有，故文王阐而著之。建寅首春，称为帝出，所谓太极莅皇极之任，而出巡无所不用其极之天下也。”是说，周文王阐发伏羲八卦之义，故为后天八卦，以建寅为岁首，当春天，木气用事，所以《说卦》又说“万物出乎震，震东方也。”方以智发挥说：“播五行于四时，言环中必轮用也，以岁为征。实则大而元会，小而呼吸，皆此轮也。”（同上）此是说，五行之气散开为春夏秋冬四时之气，轮替不已，表示一年的时间，以前民用，此即文王后天八卦图式。大而元会，小而呼吸，其往复循环，亦在此图式中。总之，以文王八卦圆图，体现时用。如方孔炤所说：“二章既环而列对，矩而开方，则物围物范，岁功消息，皆在其中，皆有大顺逆，细顺逆。而言通用莫如时……至文王而阐之耳。”（同上）“二章”指《说卦》文“天地定位”和“雷以动之”二章。“矩而开方”，指先天方图。意思是先天方圆图列阴阳对待之位，以规范万物变化的次序，而后天圆图则以四时轮转表现其功用。即是说，以先天图式为体，后天图式为用，二者本质上并无差别。其于《图象几表》中，列有《先天八卦》和《后天方位》两图式，方孔炤评论说：

天地之理本自如此，先后并用。圣人随时发明，基制度行事，自然符合，非可执何者为圣人之易也。文王发明后天之用，故以归之耳。旧谓先天主乾称君，所重在正南，后天主震称帝，所重在正东。吾谓举上下以立体，而用则木之生气主之。（《时论合编·图象几表》）

此说以乾坤坎离四正卦说为确立上下左右阴阳对立之体制，以坎离震兑四正卦说为表示四时运行之程序，前者为体，后者为用，所以皆为圣人之易。方氏以乾坤坎离四正卦为四时运行的根据，而不以其为四时运行的次序，是对邵雍说的发展。《图象几表》中，有《先天三纵一横图》和《后天三纵一横图》，录之于下：

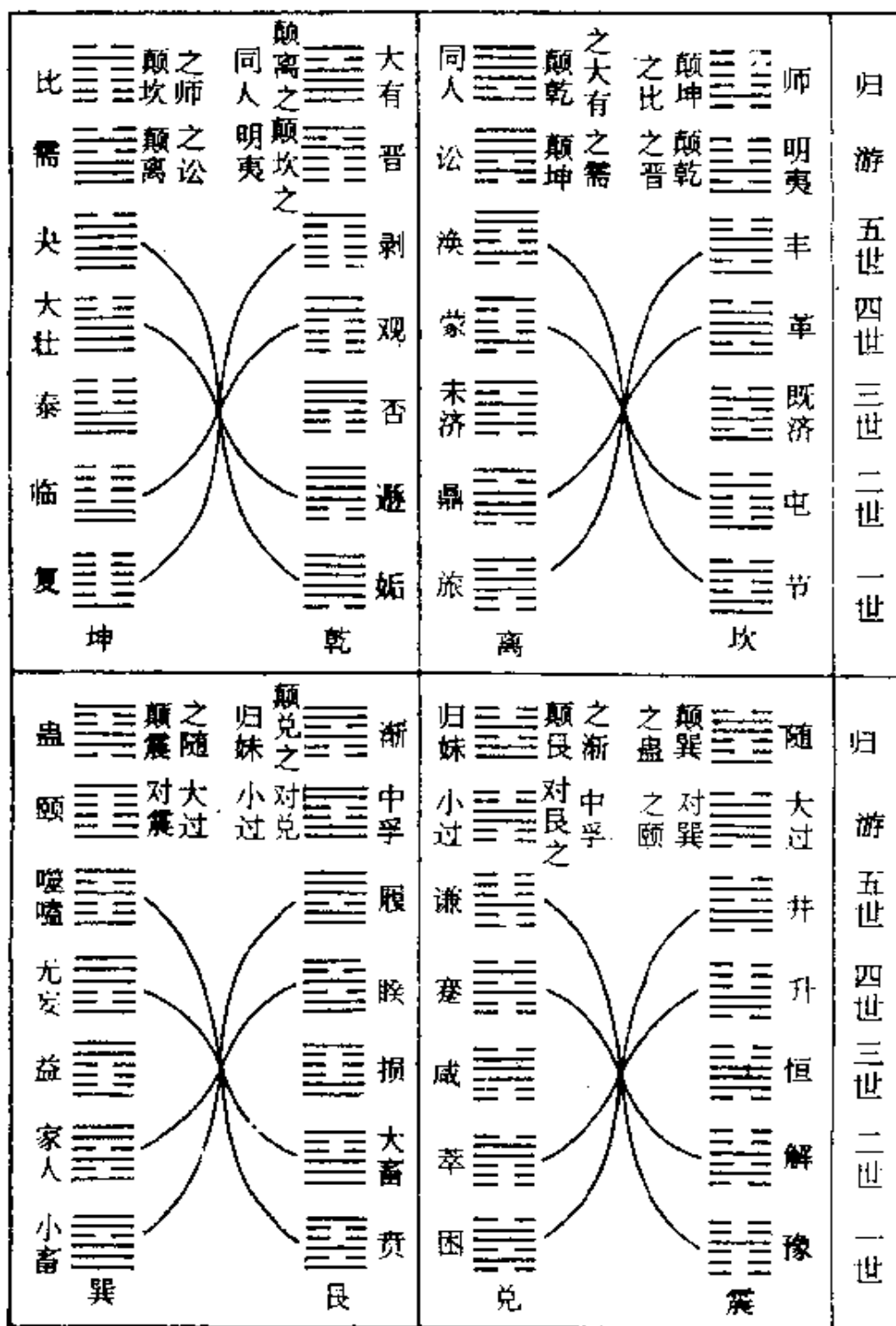


此两图式，其卦象的排列，皆为三纵一横。就先天图说，乾坤坎离居四正位，总震巽艮居四隅之位。但纵看，乾与坤，兑与震，巽与艮，皆为对待之卦象；横看，离与坎卦象亦相对待。就后天图说，纵看和横看，其卦象亦皆对待。有此种对待之体制，方有进退升降相交之象，方有四时运行之次序，所以先天八卦为体，后天八卦为用。方孔炤评论此两图式说：“先天定体，后天交用，邵雍纵横举概耳，俱不相碍也。”（同上）此说实际上是对邵雍的先天圆图主流行，方图主对待的一种改造，即以先天图皆主对待，而以后天图主流行。关于先天八卦为体说，方氏还以乾坤坎离为不易之卦，兑艮巽震为可易之卦释之。他说：“八卦本六卦，以乾坤坎离四正不易，而四偏颠倒，止二卦耳。故以巽艮二偏，夹卯震之开，而以乾坤二统正者，夹酉兑之收。艮巽即震兑之位，乾

坤即艮巽之位，四偏合为二全，而主正以用偏焉，重此出入之门也。”（同上）此是说，八卦实际只是六个卦象，除乾坤坎离四卦外，另外四卦，实际上只有两卦之象，即震倒转为艮，巽倒转为兑。乾坤坎离为不易之卦，所以居四正位；震艮巽兑为可易之卦，为偏卦，所以居四隅之位。此四偏卦相合则为四正卦象。此是先天八卦图的结构。后天八卦图，乾坤坎离仍为四正卦，震艮巽兑亦为四偏卦。只是所处之方位，不同于先天图式，即坎离居南北，震兑居东西，乾居西南，坤居西北，巽居东南，艮居东北，但仍表示四正为主，以用四偏。所以如此配其方位，由于此后天图式，主时用，表示震居东方为春，万物生长，兑居西方为秋，万物收成，此即“重此出入之门也。”即是说，后天八卦图即以先天八卦为体，就其时用说，则不同于先天八卦方位。至于后天八卦中的乾坤卦象为什么居西南和西北二隅之位，方氏则取《易纬·乾凿度》和邵雍说，如方以智所说：“阳祖微而据始，坤臣道以正终，盖谓先天用于后天，图变书而分阴居四维也。”（《时论合编·盍》）

《图象几表》中有《四正四隅正对颠对合文王卦位》图，又以邵雍的先天八卦方位解释京房八宫卦中各卦的次序。认为此八宫卦为文王后天易，其中的卦序与先天八卦方位相合，并不相碍。录其图式于下：（见 371 页）

此图式中，八宫卦分为两组：乾坤坎离四正卦为一组，巽艮兑震四隅卦为一组。前者为不易之卦，后者为可易之卦。四正卦各宫所统率的卦象，皆相对待或相错。如姤与复，遁与临，否与泰，节与旅，屯与鼎，既济与未济等，皆为相反之卦，方氏称为“正对”。不仅相对错，从一世到五世，又相互颠倒，如姤与夬，剥与复，观与临，泰与否，节与涣，丰与旅，蒙与屯等，皆为颠倒之卦，方氏称为“颠对。”四隅卦所统率的卦象，从一世到五世，不



相对待，但相颠倒，如贲与噬嗑，履与小畜，大畜与无妄，损与益，豫与谦，井与困，恒与咸等。四正卦各宫中的归魂，游魂，亦相互颠倒，如乾宫大有与离宫同人相互颠倒，坤宫比与坎宫师相颠倒。四隅卦中各宫中的归游二魂，归魂卦相互颠倒，游魂卦则相对错，如震宫大过与巽宫颐相对待，兑宫小过与艮宫中孚相对错。所以如此，因为此四卦亦为不易之卦。四正卦各宫中的归游二魂，就二体说，皆为乾坤与坎离相交之象，如乾宫大有为离上乾下，坤宫比卦为坎上坤下，坎宫明夷为坤上离下等。四隅卦各宫中归游二魂皆为震兑与艮巽相交之象，如巽宫蛊为艮上巽下，艮宫中孚为巽上兑下，震宫大过为兑上巽下等。此即方氏所说：“四正四隅各自为对，而归游之卦则乾坤与坎离相交，震兑与艮巽互交。”此图式的理论意义是，八宫卦中的卦序是按着先天八卦的卦位即四正和四隅的变化法则而展开的。以此说明先天八卦即存于文王后天六十四卦中，并为文王后天卦位形成的根据。因此，方氏对《周易》六十四卦排列的顺序，亦以先天八卦圆图释之。其阐述说：

乾坤坎离四正卦也，故以居四正者居上经，而为上经之主，乾又为主于坎离，而乾更为坤主也。兑巽震艮四偏也，故以居四隅者居下经而为下经之主，兑巽又为主于震艮，而兑更为巽主也。故在上经，则乾坤十二递减而坎之八，震艮之七，兑巽之六，合之其六十体，而乾坤最尊也。在下经，则兑巽十二，递减而离之十，震艮之九，坎之八，乾坤之四，合之共六十八体，而兑巽最贵也。（《时论合编·图象凡表·序卦说》）

按文意，“兑巽之六”，当为“离之六”，其下文应补“兑巽之四。”此是说，上经共三十卦，就二体说，共六十体。乾坤居上经之首，坎离居其终。其中乾坤之体各十二，坎之体为八，震艮之体各七，

离之体六，兑巽之体各四。乾坤坎离之体占主要地位，此即“以居四正者居上经，而为上经之主。”兑巽震艮四偏卦之体少于四正卦，为上经之客。就四正卦说，乾坤之体数又多于坎离，故说“乾坤又为主于坎离”。乾坤之体数最多，故说“乾坤最尊”。下经共三十四卦，共六十八体，兑巽艮震四隅卦居于下经。兑巽体数各十二，离为十，震艮各九，坎八，乾坤各四。兑巽体数最多，所以说“为下经之主”，“兑巽最贵”。总之，以先天卦位中的四正卦，为上经之主，四偏卦为上经之客；以四隅卦为下经之主，四正卦为下经之客。此是以先天八卦解释《周易》即文王后天六十四卦序的构成。乾坤坎离四正卦所以居上经，因为此四卦之体正，正则全，而乾尊于坤，坎右于离，以阳为贵。震巽艮兑四隅卦所以居下经，因为此四卦之体偏，偏则不全，而巽上于震，兑上于艮，以阴为贵。此即“文王分卦，亦本先天圆图。”（同上）至于下经，兑以巽为主，亦是效法先天八卦图，即乾兑相联，居于东南之位，兑与乾对等，乾主坤，故兑亦主巽，此即“自先天图得之。”（同上）可以看出，方氏所述关于《周易》卦序的理论，同样在于说明文王后天之卦来于伏羲先天之卦，而先天八卦方位即存于后天之卦序中。《图象几表》中载有《黄氏卦序演》，其中说：“上篇首乾坤，天地定位也。下篇首咸恒，山泽通气，雷风相薄也。俱以坎离终，水火不相射也。后天之序，其昉于先天乎！”此是以《说卦》文“天地定位”一章，解释《周易》卦序。方氏所述，亦本此说。其四正和四偏说又是来于肖汉中卦序说。方氏还以卦变说，说明先后二天图式的关系，认为后天卦变的顺序亦出先天卦次图，所论颇繁琐，这里，不再介绍。

总之，方氏关于先后天二图式的论述，贯穿一中心观念，即以先天卦为体，后天卦为用。此说本于邵雍。但方氏强调先天卦即存于后天卦中，二者不能分离。由此，方孔炤得出结论说：

三四章皆言先天，五六章皆言后天，此因卦位而分指之也。其实落一画后，即后天矣。其行于先后天之中者，所谓神也。神即谓之先天可也。究竟无先无后，惟有此时。六经妙字，独见于此。（《时论合编·说卦》）

此是对《说卦》“神也者妙万物而为言者也”一章的解释。“神”，方氏此处理解为阴阳二气或天地之气变化的功能和化育生物的作用。“三四章”，指《说卦》“天地定位”和“雷以动之”二章；“五六章”，指《说卦》“帝出乎震”和“神也者”二章。方氏认为，前者讲先天八卦图，后者讲后天八卦图，就八卦图象说，皆已成为后天，此即“落一画后，即后天矣。”但此两种图式中，皆有阴阳变易的功能，存于其中，就是说，皆为阴阳二气变化之神的表法，其不同，仅在于八卦所处的方位差异而已。就此种意义说，阴阳变易之神亦可称为先天，其后天则为八卦图象。因为先天之神即存在后天图象之中，说到底二者并无先后之分，皆可归结为时用，此即“惟有此时”。有此时用，方显示出阴阳变化，成就万物而神妙莫测。方氏此论，其意义有二：一是先后天八卦图式，就其图式说，虽有先后天之分，但就其义理说，两图式皆讲阴阳变易，先天图式乃阴阳变易之体制，后天图式乃其时用，二者融而为一，不能离开后天时用，而别求先天之体；亦不能弃先天之体，只讲后天时用；二是先后二天图皆有其象数，有象数者即是后天，而阴阳变易之神作为先天，如邵雍所说的即存于先后二天图象中。因此，先后天在时间上并无先后之分，皆归结为趋时变化，以前民用。此两点意义，归结为一点，就是“先天在后天中”。方氏此说，表面上看，是发挥邵雍的先后二天说，但其着眼点，不在先天，而在后天；不在其体，而在其用；强调先天不能脱离后天孤立地存在。此说虽非方氏一家之言，但方氏易学作了详细地论证和阐发。其理论思维是，先天作为本原的东西，并不脱离后天即

万象的变化过程而存在。

方氏依据其对先后天图式的理解，进而在哲学上讨论了先天和后天的关系。就哲学范畴说，方氏对先后二天的理解，内涵不一。或指本原的东西为先天，派生的东西为后天。或指自然赋与的，即本性的东西为先天；以后来形成的东西为后天。或以本来就有的为先天，人为的东西为后天。或指内在的本质为先天，外部的表现为后天。或指无形象者为先天，有形象者为后天。或指经验以外者为先天，经验为后天；以不学而能者为先天，以学问为后天。这些涵义，并非方氏所自创，乃延用宋元明以来诸家的说法。但方氏认为，无论那种涵义，作为先天的东西即在后天之中，先天不脱离后天而孤立存在。此种观点，方学渐和方大镇的易学已开其端。

方学渐解《文言》乾卦九五爻辞说：

大人之心通天地之先，而用必后天。事起天地之后，而智必先天。非可炫一先天之名于后天之上，别立一宗也。深彻几先，则无先后矣。四与字中，即造造化，岂徒听之造化已耶！（《时论合编·乾》）

此是对“先天而天弗违，后天而奉天时”的解释。“四与字”，指“大人者与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”中的“与”字。他以大人的智慧通晓天地变化的法则为先天，依此法则治理天地万物之事为后天。认为二者不容分割，先天的智慧即见于后天之事中，此即“心通天地之先，而用必后天”，“事起天地之后，而智必先天”。离开治理后天之事，别无先天智慧，后天之上别无先天。深入理会事物变化的苗头，预测其未来变化的方向，即合先后天而为一，此即“无先后矣”。由于大人不离后天之事，讲先天，所以其境界与天地四时的变化相符合，故能协助天地四时造化万物，此即“即造造化”。方氏此论，就其

理论思维说，以圣人的思维为先天，事物的变化为后天，认为二者具有同一性，并且认为无脱离后天事物的先天思维，反对“别立一宗”，批评了道学中扫物尊心和舍物言理的说教。方氏此说，对其后代的先后天说，影响颇大，成为方氏家学立论的依据。方大镇论先后天说：

万即一也，必曰一统万，必曰不住一，必曰就在万之一以理其万者，何也？先天后天只有一用，用必不离事物，物必有亲疏贵贱……此费即隐之道体也。（《时论合编·说卦》）

此是对《说卦》取象说的解释。“万”指万象，“一”指万象的根源。此处以“一”为先天，以“万”为后天。认为此先天之一，不脱离后天之万，此即“必曰不住之一，必曰就在万之一以理其万。”两“必”字，强调先天之一，只能寓于后天之万中。所以如此，因为先后天之意义，终归于时用，而时用又不能离开事物。先天之一无形象可见为隐，后天万象，有象可见为费，二者不能分离，此即“万即一也”，“费即隐之道体也”。方氏此说，以时用理解先后天义，同样主张先天不能脱离后天独立存在。此说，也是对王弼派“一以统万”说的批评。方大镇此说，取本原和派生义，说明先天不能脱离后天。

方以智的老师王宣论先后天说：

先天无可说，声臭即后天。有易而后天即先天矣。后天始有方位可言。阴为偶，有朋象焉。以图书合后天取之，南西之土坤，东北之土艮，艮为闭塞之土，坤为生息之土。夏秋得朋，冬春丧朋，此得丧之势也。得丧所以迷，而得丧安贞，即所以得主也。（《时论合编·坤》）

方孔炤引此，标“遯日，”又称“易遯日”，当指王宣所著《凤姬易遯》。此段文字是王宣对坤卦卦辞的解释。他以后天八卦说，解释卦辞“西南得朋，东北丧朋”句。认为坤土居西南之位，艮土

居东北之位，坤土主生息，艮土主闭塞，西南当夏秋，东北当冬春，所以说“西南得朋，东北丧朋。”此说，虽无新意，但他提出“有易而后天即先天”。是说，先天无声无臭，无法称谓，但有了《周易》，先天即在后天中，即是说，先天作为万物生化道，即存于后天八卦所表示的四时运行中。方孔炤解释说：“文王起而后其天，即后其地，以为先在后中。西南之土，东北之土，门户阖辟，为物主也。”（同上）此即方以智所说：“时行故物生，天果何以为天乎？时而已矣。”（《时论合编·乾》）此是对孔子说的“天何言哉！四时行焉，百物生焉”的发挥。认为乾卦《象》说的“天行健”之天，即孔子说的“天何言哉”之天，此天乃刚健不息之道，其作为先天，即存在“四时行焉，百物生焉”的后天之中。按宋明以来的哲学家，常引《诗·大雅·文王》“上天之载，无声无臭”句，解释其所说的形而上的道或先天的境界。王宣这里的“后天即先天”，即针对此种观点而发。其理论意义是，离开有声有臭的世界，别无形而上的世界。王氏此说，对方孔炤和方以智的思想也颇有影响。

方孔炤继其父之后，进一步阐发了先后天相互依存的观点，并以后天为先天存在的基础。其论《系辞》“夫乾天下之至健也，德行恒易以知险”一章说：

末章备于德行，恒易简以知险阻，而示人研悦知言，则以苟且为易简者，不善，明矣。要惟天下之理得，则动贖象数皆易简也，研极精入，正所以易简也。上下传两收德行，贵在乾坤之纯，惟至惟恒，则用六子六十四卦之杂而皆纯也。本自易知简能者，先天也；善用其知能者后天也。先在后中，止有善用，故易示人善用之方，即是贞一，而易之所以为易，即在其中，岂忧缺少哉！（《时论合编·系辞下》）

“研悦”，即《系辞》下文所说“能说诸心，能研诸虑”。是说，乾

健坤顺之德行，恒易恒简，所以能知险阻。但易简之德，并非苟且所致，必须深入研究天地万物生成之表法，方能如《系辞》所说“易简而天下之理得”。这是因为，此乾易坤简之德，即表现在六子卦和六十四卦之中，所谓“贵在乾坤之纯，惟至惟恒，则用六子六十四之杂而皆纯矣”。就人同易简之理的关系说，易知和简能，乃乾坤之本性，为先天；善于用其易知简能，为后天之事。而先天即在后天之中，所以只有善于用其知能，方能理解其本性，易理即存于善用之方中。方氏此说，以乾易坤简，乾知坤能为先天之纯，以六子卦和六十四卦的形成为后天之杂；以本性为先天，以用其本性为后天，以体在用中，论证先天依赖于后天，不能空谈本性。如王宣所说：“圣人无假于蓍龟，而具足于研悦，发愤至老，韦编三绝，知器知来，差别无逃。彼扫器事云为，以言本体，乃激权耳……非入用详别之质论也。”（同上）其所说的“本体”即方孔炤说的先天，“器事云为”和“入用详别之质论”即方孔炤说的后天。方孔炤进而阐述此观点说：

先天不能不后天，纯不能不杂居。此吉凶同患者，所以神明乎天道民故也。纯在杂中，譬之水焉。水之味甘，水弥此孟，甘亦弥此孟也。必知其甘之所在，而水味得矣。因凝而冰，亦此孟水也。因加温焉，温亦弥此孟也。因甘之宜人而洁则宜，秽则不宜，此不可不知也。……圣人知器知来，皆以易简知险阻之理而知之也。知杂之即纯，而又知杂中之纯焉，又知纯在杂中之善不善焉，皆以知易简之善知之也。（同上）

此是对《系辞》“八卦以象告”的解释。纯指乾坤两卦，杂指六子卦象，刚柔杂居。是说，八卦以其画象示人吉凶，是因为“先天不能不后天”，即作为先天的健顺之理，总是寓于后天卦象之中；乾坤之德行总是居于六子卦之中，此即“纯不能不杂居”。所以圣人断吉凶，与民同患，总要通晓天道和民事。下文是以水之甘味，

论证“纯在杂中”，先天在后天中。如水满盂中，其甘味即充满于此盂之中。又如其中之水凝而为冰，冰亦充满此盂之中，加温后，其温度亦充满于此盂中。水洁则其甘味适口，水污则味不适口。总之，水之甘味和温度，皆存于清浊寒温等不同的状态中，此即“纯在杂中”。所以圣人了解器物，预测来事，依易简而知险阻之理，不仅知杂不离纯，而且知纯在杂中，又知杂中之纯有善与不善之分。方氏此论，实际上以本质的东西为先天，如水的味道和温度，以具体的形态和状态为后天，如盂中之水，水之清浊等。以水的本质不脱离水的具体的状态，论证先天即存于后天之中，以此说明乾健坤顺之德行即在六十四卦的卦象之中。此即“先天不能不后天”。由于他强调后天是先天存在的基础，先天之功用即表现在后天的器物中，进而得出结论说：

后天之学固后天，先天之学亦后天也。止尽后天，即是先天，无先无后，无容辞矣。（同上）

此是对以《系辞上》所说“象其物宜故谓之象”为先天之学，以《系辞下》所说“八卦以象告”为后天之学的批评。提出“止尽后天，即是先天”，认为离开后天别无先天之学。此种观点，实际上是对邵雍先天易学的一种扬弃。

方以智论先后天说：

於穆之天何差？而於穆之天在表法之天中，不得不差，不得不历，历亦不得不差，差则不得不治，治必明时。……故全有全无之大冒，原不忧其缺少，民用正在差别，后天即先天也。（《时论合编·革》）

此是解释革卦《大象》文“君子以治历明时”句。“於穆之天”，指天体运行的本来状态，语本《诗·周颂·维天之命》“维天之命，於穆不已”句。“於穆”，谓深远无穷。“表法之天”，指人们对天体运行度数的推算。“全有全无之大冒”，指“於穆之天”的全体，

本无缺欠。此是以岁差问题讲先后天的关系。认为“於穆之天”，其运行无所谓误差。岁差出于人们的推算，其推算的周期，若干年后，必出现不尽合之处，此即“历亦不得不差”。有岁差，就要修改历法，使其符合原来的周期，此即“治必明时”。历法的修改，并不影响天体运行本有的周期，但无岁差和历法，人们无法认识其周期，以前民用，所以说：“后天即先天也”。这里，方氏以“於穆之天”为先天，以“表法之天”为后天，论证先天即在后天中，也说是说，以自然规律为先天，以人对规律的认识为后天，认为人应不断修正认识中的误差，使其符合自然的法则。也就是说，存在和思维总是一致的，作为先天的自然规律必须反映在人的思维即后天中来，人方能依其规律，造福于人类。此种“后天即先天”说，无疑是正确的。又其论无妄卦和大畜卦的关系说：

先天为一，今时为多，舍多无一，舍今时安有先天耶？则今时多识之大畜，即先天一贯之无妄，甚燎然也。（《时论合编·大畜》）

按《周易》卦序，大畜居于无妄之后。大畜《象》文说：“君子以多识前言往行，以畜其德”。方氏以无妄为真诚的境地或本性，故称其为先天。如方孔炤所说“无妄，先天也。”（《时论合编·无妄》）。无妄卦乾上震下，按方孔炤的说法，先天圆图，起于乾而终于复，复为阳气初动。无妄次于复，表示“雷乃发声，春生万物为真生”（同上）。但此无妄之天，即存于万物生长的过程中，特别是人类养育万物的活动中，如《大象》所说“先王以茂对时，育万物。”育万物，即畜养万物，所以无妄卦之后为大畜。就人类的道德修养说，无妄表示诚的境界，大畜表示后天的学习。但此诚的境界，通过学习方能达到。如方孔炤说：“圣人立教，善于分明。无妄表体，大畜表用。止有下学，即藏上达。”（《时论合编·大畜》）方氏此说，实际上是以无妄为先天，大畜为后天。按卦序说，

无妄虽列于大畜之前，但就逻辑关系说，却存于大畜之中。方以智对大畜卦义的解释，即发挥其父的观点。其所说的“一”，指无妄的境界，“多”指养育和学习，取大畜《象》文“多识”义。“今时”，指后天的境地，本于《象》文“以茂对时”。认为一在多中，舍多无一，舍今时之畜养和多学多问，别无所谓先天的无妄境界。方以智此处，以道德修养的最高境界为先天，以不断学习，畜养其品德为后天，认为只有下学，方能上达，论证先天存于后天之中，并依赖于后天。这就有力地打击了心学派弃后天而追求先天本体的修养经。又方以智解释坤卦六二《象》文“六二之动，直以方也，不习无不利，地道光也”说：

乾之直动，用坤之方也。坤之不习，本体也。乾之学问所以善用也。乾体坤用，转为坤体乾用。一部易皆为善动前用。止有后天，并无先天。知止其不知，即不习之先天矣，则知之中皆不知者也，习之中皆不习者也。何容赘计一先天乎！（《时论合编·坤》）

按《系辞上》说：“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉。”方氏依此，以“直以方”为乾之动直而用坤之方，即以坤为体，以乾为用。其在《时论·乾》中说：“静塞者坤也，圆应者乾也。顺其序别，坤用也；神于变通，乾用也。成物立体者坤也，无体而随物寓体者，乾也。”此是说，乾坤各有体用，但又相互转化。就天地之体制说，乾天为圆，坤地为方，地坤之方乃天乾之圆的表现，如先天圆图表现为方图，此即乾为体，坤为用。但就万物的形成说，天乾主变通，地坤主成形，此又以乾为用，以坤为体。但乾之用即寓于坤之体中，此即“无体而随物寓体”。乾体坤用所以转化为坤体乾用，因为一部《周易》，主变动，以前民用。如其父方孔炤所说：“所谓至体者，乃无体之体，实止有一用耳。”（《时论合编·乾》）。是说，乾之本体本无实体，只是其用。方以智依

此，解释坤卦六二《象》文，则认为“六二之动”，出于乾之用，所以说其动“直以方”。由于坤之体，顺乾而动，所以说“坤之不习，本体也”，即坤体以不习为其本性，而学习则出于乾卦九二爻，如《文言》所说：“君子学以聚之，问而辨之”，此即“乾之学问，所以善用也。”乾卦九二爻所以主学问，由于《周易》善动前用，“止有后天，并无先天”，即只有后天之用，并无先天之体。意思是，先天之本只在后天之用中。如坤体之不习只在乾用之学问中；如不知不习之先天既在知而习之后天中，此即“知止其所不知，即不习之先天也。”“知止其所不知”，本于《庄子·齐物》。因此，无需于后天之外，追求先天。方氏此论，以不习为先天，以学问为后天，认为坤卦六二爻辞说的“不习无不利”，并非任其自然，不假修习，如王弼和程颐所说，而是在后天的修习中，“止其所不知”，即不勉强求所不知。同样驳斥了道家家和二氏废弃后天学习而追求先天本心的修养经。

方氏关于先后天问题的辩论，在易学史和哲学史上也有其意义。就易学史说，他们以后天为先天存在的基地，其目的在于肯定象数乃《周易》之根本，是对其“虚空皆象数”的阐发。因为象数属于后天范畴，易贵时用，不能脱离象数，即不能脱离后天。邵雍所说的画前之易，先天易学，即在后天诸图式中。此是对邵雍先天易学的一种修正。方氏还以体用范畴，论证先天不能脱离后天，也是对邵雍说的一种修正。邵氏易学以先天为体，后天为用，如其所说：“乾坤纵而六子横，易之本也。震兑横而六子纵，易之用也。先天之学心也，后天之学迹也。”（《观物外篇》）。但关于天地的关系，他又主张以天为用，以地为体，因为天为圆，主变通，地为方，主定位，而天之用即寓于地之体中。方氏则发展了后一观点，以用为体，提出舍用无体。如方大镇所说：“易贵时用，用即是体。”（《时论合编·蹇》）又如方孔炤所说：“天地至

广大，莫易简于道义之门矣。即用是体，莫易简于物宜典礼矣。”（《时论合编·系辞上》）又如方以智所说：“专论至体，非真妄所可言也。必无离日用之体，惟正用之，乃无管耳。”（《时论合编·无妄》）又如其所说：“望君子悟不住之一，故舍体而言用。”（《时论合编·系辞上》）后一句是说，离用则无体。方氏以此观点，解释先后天的关系，则认为先天之体即在后天之用中，从而扬弃了贵体贱用的观点，这在易学史上是一大创见，将先天易学纳入了后天时用的道路。

就哲学史说，方孔炤提出“先天之学亦后天”，不承认有脱离后天的先天之学。借用欧洲哲学的范畴说，如果，先天之学指形上学，即后物理学，那么，方氏则认为，离开物理之学，即后天之学，别无形上学。方氏并不否认形上学的原则，即不否认先天的东西，但断言形上的东西不在人伦物理即后天之上或其后，从而否定了各种形式的唯心主义本体论。这种唯物主义理论思维路线，同其关于自然科学知识的研究，特别是同其天文气象、医学和物理的方面的造诣是分不开的。方氏关于先后天问题的辩论，虽出于对象数之学的理解，但就明代哲学发展的历史说，也是对心学派中先后天之争的回答。关于修养方法，前节中已提及，王学内部，围绕本体和功夫问题的辩论，分成两派。一派以王龙溪为代表，因主四无说，提倡本体即是功夫，从而以良知本体为先天，以功夫为后天，推崇先天之学，轻视后天之学。一派则主张本体不离功夫，在先后天问题上，则主先天不离后天。方氏则继承和发展后一派的观点，断言离后天修习，别无先天本体，进一步打击了王门中关于四无的说教，对宋明以来哲学中的先天后天之辨，作了一次总结。虽然，方以智在《东西均》和《易余》等著作中，由于受了佛道二家相对主义的影响，从“后天即先天”，倒向了“无先后”即取消先后的结论。如其所说：“必暗后天，以明先天，

又暗先后，以明中天。”（《东西均·三征》）“中天”谓取消先后天的差别。但其前期坚持反对先天之学的斗争，是不应抹煞的。

（3）河洛中五说

方氏父子不仅推重先后天图式，尤为推崇河洛图式。方孔炤提出“两间物物皆河洛”，视河洛为宇宙之表法，如方以智所说：“以此河洛象数为一切生成之公证。”（《时论合编·图象几表·太极图说》）。其对河洛图式的解释本于朱、蔡的河十九洛说，融合邵雍的先后天说，并折衷元明以来诸家说。他们以“中五”为中心观念，将《系辞》中的“天地之数”，“大衍之数”，“参伍错综”说和《说卦》中的“参两”说，串通在一起，形成一套逻辑的体系，解释河洛二图的结构及其变化的法则，作为世界变化的基本模式。其河图洛书说，也是对刘牧以来的图书之学的总结。

关于河图和洛书的关系，方氏吸取了传统的说法，即以河图为体，洛书为用，认者这两个图式是统一的。方孔炤说“图书一理，皆易道也。九畴应书，九宫又何尝非图之中五四运乎！”（《同上·图象几表·河图洛书旧说》）是说，洛书九宫图即河图之中五四运图。又说：

河源远，故为图之体。洛源近，故为书之用。龙寓于马，以天行托地行也。……系辞传举五十有五，人以为河图也。岂知除十为洛书，何尝不具洛书之用乎！乘除圆方，不出一二三四五六七八九十而已矣。（同上）

此是以河为体，以洛为用。河所以为体，因为河图之总数为五十五，与天地之数合；去掉十之数，则为四十五，即洛书之总数，故以洛书为用。此洛书之数即存于河图之数中，此即“何尝不见洛书之用？”所谓“以天行托地行”，实际上是以河图为天圆，洛书为地方，此又本于邵雍河洛说。但方氏认为，此二图式，虽有体用之分，却互相效法，相互依存。他说：“旧说图法天，故五行顺

序；书法地，故五行逆施。实则天因地偶以立体，而地以天奇而致用。图又法地，书又法天也。”（同上）“五行顺序”，是说，河图之数配五行，右旋则相生。“五行逆施”，是说，洛书之数配五行，左旋则相克。方氏认为，五行的次序虽不同，但就天地的关系说，天无体而以地为体，地有体而以天为用，所以说，河图又效法地体，洛书又效法天用。意思是说，河洛二图，其体用互藏，即图体藏用，书用藏体，河图之体即藏于洛书之用中。方氏此说也是对蔡沉说的阐发。总之，方氏认为，河洛二图都出于天地之数五十有五，所以其体用互藏。因此，其释《系辞》“天地之数”章说：

十止是五，五藏四中，四用半为二，二即藏三，三即一也。十不用，而金火易为洛书。故但言五之圆，而八方在矣。（《时论合编·系辞上》）

是说，从天一到地十，共十个数，但此十个数，由五个天数和五个地数构成，所以说“十止是五”。就河图说，五居中宫，一二三四和六七八九，分居四方，此即“五藏四中”。但此四方之数，总归为阳奇阴偶之数起作用，此即“四用半为二”。阳奇为一，阴偶为二，合而为三；此即“二即藏三”。但此三又出于一分为二，终归结为一，此即“三即一也”。此一指大一，即太极之一。意思是说，大一分为天奇地偶之数，二倍之为阴阳老少之数，居于四方之位，五和十则居中央，则成为河图图式。河图的中十之数不用，配五行，金火互易其位，即七九之数易位，则为洛书图式。河图即涵蕴洛书，此即“但言五之圆，而八方在矣。”五圆指河图，八方指洛书。此是取邵雍天圆为图，地方为书说。方氏此说强调河洛二图，都是以中五统率四方之数，故其解天地之数说：“一三七九统于中之一五，地之二四六八统于中之二五。故天地之数皆曰数五也。特以其生数奇，奇属天，故曰天五尔。古五作×，四交

藏旋之象。”（《图象几表·河图洛书旧说》）“一五”指中宫五，“二五”指中宫十。以古五字为“×”，表示四方相交，此本于张理说。以上是据“天地之数”，解释河洛图式的结构，说明中五乃河洛二图之中心。

又《系辞》文说：“参伍以变，错综其数。通其变遂成天下之文，极其数遂定天下之象”。方氏认为此节亦是讲河洛图式。方孔炤解释说：

此中五与十者，天地之中终也。十统于五，大一之枢也，无实无虚之至用也，合而为十五，乃三五也，生数也。近周围一二三四，乃二五也，而统于中之一五。外围六七八九，乃六五也，合统于中之三五。此三五之本论也。天以地立方体，而以圆用之。故举二即参天矣，布四即藏五矣。约而称之，六七八九皆一二三四得五而成者也。言一言五而二四在中，参两在中矣。故曰参伍以变，错综其数。（《时论合编·图象几表·三五错综说》）

此以三五之数解释“参伍以变”句，说明河图之构成。“十统于五”，指中宫之五统率十，此乃大一之至用。大一无象，亦非虚空，所以说“无实无虚”。中宫之五与十，合为十五，此十五之数，乃三个五组成，乃五行之生数，此即“三五也”。图中内围一二三四，其数合而为十，十为二个五，受中宫之五，即一个五统率。其外围六七八九，为五行之成数，共为三十，此三十由六个五组成，此即“乃六五也”，又统率于中宫之十五即“三五”。就天地之数说，天圆之数参，地体之数二，天地体用互藏，所以说“举二即藏参”。天圆之数亦为五，地方之数亦为四，所以说“布四即藏五”。总之，其成数皆为其生数加五而成。此即“参伍以变，错综其数”。方氏此论，亦在于说明中宫之一五，乃河图之核心，它既统率五行生数，又统率其成数，生数各得五则为成数，河图之数乃

中宫一五之展开。方以智发挥说：“言一必有二，此两也，言二必有三，此参也。两必有四，四必藏中五，而合参两即为五，此伍也。”（《时论合编·系辞上》）此以二中藏三为“参”，二之倍数为四，四中又藏五，又以此五为三二之合，故为“伍”。总之，五行之生数，从一到五，乃一逻辑地展开，既相参，又相为伍。有此生数，各加五，则为六七八九十之成数。他不以参伍为三五之数，而取相参伍之义，同其父上述说法不尽同，但认为河图之数乃大一自身的展开，五为生数之终，又为成数之母，故居中宫之位，同其父的观点则是一致的。

又方孔炤解释《说卦》文“参天两地而倚数”说：

一（二）三，阳九也，天三也。二四，阳六也，地二也。此十五生数以起数，二三为五之数本也。河图去十，而金火易位为洛书。阳正阴隅，则以三倍之，不出于一三九七之四正；以二倍之，不出于二四八六之四隅，此参两之用始也。（《时论合编·说卦》）

此以参天为天圆之数，即径一围三，倍之则为九；地两为地方之数，即径一而围四，四加二则为六。参天两地之数即九六之数，合而为十五，即为河图中宫之数。此中宫十五之数散开则为五行之生数，各加五则为其成数，成为河图之数，此即“十五生数以起数”。中五之数，乃二三之合，即参天两地之数合而为中五之数，所以说“二三为五之数本”。河图之数去中宫之十，七九易位，则为洛书。洛书之数，其阳数一三九七居四正位，阴数二四六八居四隅位。阳数从一开始，三倍之，则为三九七之数；阴数从二开始，二倍之，则为四六八。按三之倍数当为六。方氏认为六七之数互藏，如五音七调，必用六律，六即藏七，故以三之倍数为七。阳数所以三倍之，阴数所以二倍之，基于参天两地之义。方以智发挥说：“总是一以二用，两即藏参，倍二旋四，而中五弥纶矣。”

(同上)是说,大一之用表现为二,有二即有三,有二与三,则有五,此即“参天两地而倚数”。方氏释“倚”为交相倚,以此解释河洛二图中宫之五,本于天地之数。

以上所述,是方氏父子据天地之数解释河洛之数的构成。其论点是,五居天地之数之中位,故河洛图式以中五为核心,不仅如此,方氏进而又以大衍之数,解释河洛之数。《图象几表》中有《大衍著原》图,方氏引述说:

河洛合为一百而方矣,用半即大衍也。图四布连中为五,藏中则为四,此四五为奇之象也。书八布,连中为九,藏中为八,此八九为偶之象也。图书皆重五,而图十一其五,藏五兼六之用也。书九其五,专示初挂之奇偶也。盈五虚五即盈虚之表也。

此是说,河图之数五十五,洛书之数四十五,合而为一百。其半则为大衍之数五十。河图中五之数藏于四方之中,为天奇之象。洛书八方,中宫藏于其中,此为地偶之象。但河图和洛书之数皆基于大衍之五十,河图之数虚其中五之数则为五十。五六之数互藏,藏其五即虚其五,即虚其六。河图之数虚其六,则为四十九,此即“大衍之数五十,其用四十有九”。洛书之数四十五,此四十五之数,就揲蓍求卦说,当太阳一九,太阴四六,少阳三七,少阴二八之数的总合,有此奇偶之数,方有一爻之象,此即“专示初挂之奇偶也”。洛书之数盈其五,亦为五十。洛书所增之五即河图所损之五。此即“盈五虚五即盈虚之表也”。方氏此说,皆以河洛之数为五十,符合大衍数,故以五为单位,解释河洛图式的构成。即河图为十一个五,所谓“图十一其五”,为五十五,虚其五为五十。洛书九个五,所谓“九其五”,盈其五亦为五十。此即“图书皆重五”。二图所以尊五,因为此中五之数,即小衍之数,其大衍则为五十。其引述邵雍的话说:“五者蓍之小衍,故五十为大衍。”

(同上)，其以河图中五之数为小衍，又是本于朱、蔡《启蒙》说。他说：“朱子曰河图中五乘地十而得之。”(同上)。是说，中宫之五乘十，则为大衍之数五十。此五十之数乃河洛二图增损之基数，即是说，增五则五十五，减五则为四十五，各当河洛之数。可以看出，其河洛中五说，又是出于对大衍之数的解释。

为了说明河洛之数的形成和演变，方氏于《图象表几》中，列有《密衍》图。方以智解释说：“因邵子小衍，以虚舟子法衍之，曰密衍”。方氏引王宣的话说：

天下之数始于一，终于十，而五为中。言五而兼六者，五为生数之终，而六为成数之始也。言五与十者，合两生成之终数也。故五十者数之统也。五与十为数十五，以一五合二五也，参伍也。故河洛为十五者十二。原其始则五行之生数，十五已足，用九用六，用十五也。即以此作十圆图，而五在中，已尽其妙。大衍以十乘五，以五乘十而是矣。河图五十五，虚其中宫之五者，亦适合也。

“河洛为十五者十二”，是说，洛书之数纵横斜相加各为十五，共有八个十五；河图之数共有四个十五，即四方之数分别相加，八一六为十五，六七二为十五，二九八为十五，四三八为十五。王氏此论以中五为核心，将天地之数，大衍之数，参伍错综之数，同河洛之数融为一体，说明河洛图式的构成。前引方氏父子的说法，多本于此。王宣所作十圆图，皆以五居中宫，以说明河洛图式形成和演变的过程。(其图式见本卷书后附图一)。此图式，方以智称之为《密衍》，取大衍义。此图式的第一图之前，尚列有“前衍无极即有极图”，只是一空白，并无象数，乃方以智所增。其解释说：“河洛卦策，处处弥编，有何虚空非象数，象数非虚空乎！”是说，此空白虽无象数，如同虚空，但一切象数皆充满其中，表示“虚空皆象数”。就其为空白说，称为“无极”；就其涵蕴象数说，

称为“有极”。此乃密衍以前的状态，故称为“前衍”。从第一图到第十图，图下皆有解说，此解说，大概是方以智据王宣义所作。第一图，只有一小白圈，居中宫，称为“有极即无极图”。意思是，天地之数始于一，乃象数之开端，故为“有极”。但河洛之象数，皆蕴藏其中，所谓“随处一星，即有中五四破，而八卦九宫十二盘三百六十皆具矣”。虚空中的象数皆在此一圈之中，所以说“有极即无极”。此图乃密衍之开始。第二图为中五图，称为“邵子小衍”。是说，前图中的小白点，上下左右各加一点，则为五居中宫之象。其北为太阳，东为少阳，南为少阴，西即太阴，此即“四破”，即中一四散，成为中五之象。其解释说：“中五即中一也。可以藏一而旋四用三矣，可用三于一矣。或纵或横即参矣。或四用半即两矣”。是说，中五由中一推衍而来，所以说“中五即中一”。此中一居于四方之中，使四方旋转，如四季运行，但凡四其用为三，其一不用，或一而用三，此即“藏一旋四用三”。四分用三，本于邵雍义，如八卦实际上只有六卦象，四季起作用者为春夏秋三季，此即四分用三。此中五图，纵横数之，皆为三，即用三之义。周围四点，用其半，则为两即图中周围相互对应的两小圈。按此说法，此中五图又具有参天两地之象。第三图，乃中宫十五图，称为“道家曰古河图”。其解释说：“十五是参伍也，一切卦象总用四周之四十。”又说：“天地之数尽于十五，以五乘十，十乘五，皆大衍也”。此以中宫十五相乘为大衍。前图为小衍，中五的倍数为十，十与五相乘则为五十。十与五相乘，即“参伍”之义。此图中外围之十，又涵蕴河洛四周之总数四十，卦象即基于此四十之数。他又解释此图式说：“全图皆太极，而不碍以中之十五为极，又以中之五为极，又以中五之一为极。”“全图”，指河洛全图，以其为太极之全体，故说“全图皆太极”。但其中又以中宫十五为极，而十五又以中五为极，中五又以中一为极。“极”，指根源。意思

是，从中一到十五乃中一之数的推演过程，阴阳奇偶之数 and 卦象即依此十五之数而形成和展开的。第四图为五行生数分布图。他解释说：“三五分之，即五行生数，中一五原不动，而四行乃二五所分也，四象显矣。”是说，前图中的十五点，中五不动，周围之十点即二五，向四方散开，一则居北，三居东，二居南，四居西，则为阴阳老少四象。此图式由一二三四五组成，故称“五行生数”。第五图为阴阳相配图，即前图白点，各配以黑点，如其所说：“有阳即有阴，微固交汁，而显亦各分。”是说，四象各有阴阳，交汁在一起。黑点一三居外，其白点则居内，表示“冬春阴在外，阳在内”；黑点二四居内，其白点居外，表示“夏秋阳在外，阴在内”。第六图为五行成数图，即前图生数各加中五，北方为六，东方为八，南方为七，西方为九，中宫加五为十，如其所说：“阴阳既配，各以中五加之；即各具五行之成数。”第七图为河图，即前面四方之成数各自合并，各配五行，则为此图式。其解释说：“环生对克，矩在西南，巳亥方连，寅申方开，太少应之，四正藏隅，为十五者四。”“环生对克”，是说，图中五行按相生顺序右旋，即水生木，木生火，火生土，土生金，金生水；其对者则相克，即水克火，金克木。“矩在西南”，“矩”指火土金之位，成为矩形，其弦面向西南，配十二支，当未申，乃夏秋即阴阳二气之交接处或转折点。中宫土则面向此方位，成就火生土，土生金的顺序。“巳亥方连”，是说，巳居东南，亥居西北，一为阳气盛，一为阴气盛，互为消长。“寅申方开”，是说，寅居东，为春；申居西，为秋，当阴阳二气兴起。“太少应之”，是说，阴阳老少之象与之相应。如此为太阳位，其数一六；南为少阴位，其数二七；东为少阳位，其数三八；西为太阴位，其数四九。“四正藏隅，为十五者四”，即前面说的共有四个十五。第八图名为中宫除十图，其解释说：“天下之数尽于十，而十不用，以九极则十复为一也。”是说，

所以去十不用，因数之用，以九为极限，至十则复为一。此是受珠算逢五寄上位，变而为一；逢十寄前位，变而为一的影响。这样，河图之数则转为洛书之数。第九图为金火易位图，即前图中金火即二七与四九互易其位，其它则不易。其解释说：“水木土不易而火金易者，用先阴也。五行惟金火以阴用阳。”是说，五行生数，一水三木五土为阳，二火四金为阴。金火所以易其位，照方孔炤的说法，“水火不变而金火变通”；“火用暖光，金主声气，人用之最先者也。”（同上）此即“用先阴也”。又方以智解释说：“南方西方，阴而用阳，暑即藏寒，为万物之用地，成地坤土居间，故易位在此。”（同上）是说，南西二方虽处阴位，但当夏秋之间，暑而藏寒，此即“金火以阴用阳”。方氏此说，不尽同于《启蒙》，但以金火易位，引出洛书图五行相克的顺序，则是一致的。第十图为洛书图，其解释说：“环克对生，矩在岁限，已亥数贯，左旋数生，合五生偶，半边亦生偶。为十五者八，纵横交午皆是矣”。是说，前图中的偶数各居四隅之位，则为洛书图式。此即其所说：“阳居四正，阴居四偶，八方九宫，洛书建极”。“建极”，谓建立皇极，尊阳抑阴。此是以《洪范》中的九畴，解释洛书图式。“环克对生”，是说，五行按生克顺序右旋，即水克火，火克金，金克木，木克土，土克水；其相对者则相生，即金生水，木生火。“矩在岁限”，“岁限”，指东北位，处于冬春之交，当丑寅，土则面向此方位。“已亥数贯”，是说，东南已直向西北亥，其数为四五六相连贯。“左旋数生”，是说，中五合北一为六，左旋西北得六，北一合六为西方七，西七合西南二为正南九，九合东南四为十三，去十为正东三，三合东北八为十一，去十得一为北方一。“合五生偶”，是说，中五合北一为六，中五合东三为八，中五合西七为十二，去十为西南二，五合南九为十四，去十为东南四。“半边亦生偶”，是说，八一六七为洛书外围之半，其合为二十二，去二十，

得西南二；合二九四三为十八，亦为外围之半，去十得东北八，等等。洛书纵横斜数皆为十五，共有八个十五，此即“为十五者八”。以上即方氏所述从中一到河图，再到洛书“密衍”的程序和法则。

此说，就易学史说，是对以前各家河洛说的总结。其特点是，以中五之一为起点，衍为中五，中五又衍为中十，中十又衍为五行生数一三四，此四个生数各加又中五，又衍五行之成数六七八九，则为河图之数。如其所说：“中五之一为中心，中五连心之四为第一层，随中五之地十为第二层，一三四为第三层，六七八九为第四层，合中一谓之五层可也，犹四方合中为五方也。”（同上）总之，从中一到外围六七八九，共五个层次，以此说明河图乃中五之数的形成及其逻辑地展开过程。而洛书之数又是河图之数的演变，即数极于九而不用十，河十则转为洛九。可以看出，此种推衍的程序，是按十进制进行的。其推崇中五，因为五居十位数之中位，而中五之数又来自于中一，有了一和五之数，就可以推衍出一切数。如方以智所说：“五加一即六，五加二即七，五加三即八，五加四则九，五加五即十，十满即成一，而一则无非一也。倚而积之，从而亿万损益，皆奇偶参伍也。数虽至多，无非一也。而一不独用，故惟二三四五为纲。而阳主变之权，故法用二四而冒言参伍耳。两中之一即参，四中之一即五，参伍所以用一也。”（《时论合编·系辞上》）“阳主变之权”，是说，在推衍过程中，奇数处于主动地位，即有一方有二，有三方有四，有五方有六七八九十之数。不仅如此，方氏，还认为，从一到十，其数彼此互藏，如一二互藏，二三互藏，三四互藏，四五互藏，五六互藏……。说明此十位数之间存在着逻辑的涵蕴关系，其顺序乃一逻辑的系列，其展开乃一逻辑的进程。所以方以智说：“用此即藏彼，故作互藏说。舒而万亿，缩而一二，即此而已。”（《图

象几表·五合相藏说》)“舒”和“缩”皆指逻辑的涵蕴关系而言。程颐曾说：“放之则弥六合，卷之则退藏于密。”方氏改正说：“今日放之则退藏于密，卷之则弥六合”。(《时论合编·系辞上》)此种解释，更加突出地表达了一多之间的涵蕴关系。方氏据此解释河洛图式的形成，实际上是以其为中一和中五之数的逻辑地展开。如方孔炤所说：“一切卦象森罗，皆四旁之四十所为，而中之十五若不用焉，乃所以用也”。(《图象几表·密衍》)方以智发挥说：

邵子言小衍者，示五而万备矣，愚者言前衍者，举十而五具矣，一亦不具而伍亦具矣，万亦具矣。知之则全图皆太极也。不知全图之皆太极，祇当知中之十五为极，十五以中五为极，中五以中一为极。中一又有其所以然者，则两间之星星点点，皆有太极之正中焉，历历常明矣。(同上)

此是说，中五自身涵蕴五十五之数，其展开则为河图，若以中五小衍为太极，河图全图皆为太极，所以两间物物皆有太极中正之象。按以中五为太极，以河洛图式为太极之展开，见于《易学启蒙》，而方氏则按十位数之间的逻辑关系，将其展开归之为五个逻辑层次，从而使其对河洛二图的解释，具有鲜明的逻辑的意义，此是对《启蒙》说的新的发展。此种解释，对其本体论起了深刻的影响。

方氏于《时论合编》中，常以其河洛中五说，解释《周易》经传中的文字，成为方氏易学的特征之一。如方孔炤释离卦《大象》文“明两作离，大人以继明照于四方”说：“二曜即成岁朔，三光即藏灯丸，明贯明瞭，照用同时，举在此矣。继从五丝而分别以续之，用二交网而贯五为一之象也。中统四方，即统四隅，即方隅而为中，照始著四方焉。”“二曜”，谓日月。“继”字形由五个丝字组成，由“上”字将其联系起来。此“上”形，竖与下一横相交，为“二交”，当中一横

表示将五“丝”贯而为一。此即“用二交网而贯五为一之象”，以此解释《象》文“大人以继”的“继”字意义。方氏认为，此“继”字具有中五之象，如河洛之中宫，统率四方和四隅，而中即在方隅之中，以此解《象》文“继明照四方”句。又其释革卦说：

洪范初一即著五行，礼运播五于四，易藏于八卦九宫，而旋四为十二，用半为六以明之，兑正秋也，安得不谓金乎！

革卦兑上离下。方氏以金象释兑。按其河图中五说，金九居西方，节气为秋，配八卦为兑。故兑亦取金象，居革卦上体。革卦下体为离，取象为火，按河图说，火二居南方。全火易位，河图变为洛书，此即革卦卦义。如方氏所说：“金火相易，河图变书，时变时革，法不执一。”总之，方氏视河洛中五说为《周易》的基本准则。如方孔炤所说：“中五用三，藏一旋四，此易之准也”。（《时论合编·凡例》）

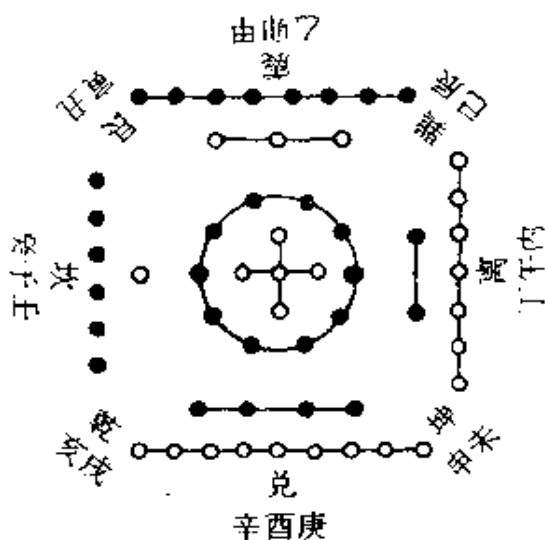
方氏不仅以其河洛说为《周易》的基本准则，而且以河洛图式为天地万物生成和变化的模式。方孔炤说：“明者以图书卦策为准，则万法齐矣。图书卦策安往而非位数之互相错综者乎！”（《图象几表·五行杂变附》）方以智亦说：“两即藏三，谓对错之中藏一，而三为错综之端矣。二分太少四象，而一即藏于中五矣。此参两参伍，旋四藏一之旨，所以为万法尽变也。”（《图象几表·诸家冒示》）因此，方氏在《图象几表》中列举了许多有关河洛的图式，说明其象数乃万法变化的准则。其所列举的河洛图式，涉及到天文、气象、历法、地理、医学、数学、音律、声韵以及社会政治方面的理论。这里，不一一列举，选其较为突出者，略加解释。《图象几表》中有一“干支正河图”，录之于下（见下页）。

其解释说：“图四布 书八环，二其四也。十二支加八卦，而阳正当一支，阴隅当二支，此三其四也。加隅卦以任维，此四为十六也。五其四为方图之三层，用河图外郭，四十之半；洛之参两，外

郭四十，亦用半也。六其四为二十四向，以八干夹四正，而四季藏戊己，则旁罗之经也”。此是说，河图中五四布，成为四方，二乘四则为洛书八宫；三乘四则为十二支，配八卦，为北坎子，东北艮丑寅，东震卯，东南巽辰巳，南离午，西南坤未申，西兑酉，西北乾戌亥；四乘四为十六，即十二支加四隅卦；五乘四为二十，即河洛外围之数四十之半，亦先天方图第三层之数；六乘四为二十四，即十二支加八干，再加四隅卦；八干配四正卦，如坎为壬癸，震为甲乙等，戊己二干则藏于四季之中，如中宫土散于四季，所谓“旁罗之经。”由此，得出结论说：

二十四各具阴阳顺逆为四十八局，而总不出于十二折半之六，围方之四，相冲相害，相合相破，惟此因二之几而已。故曰顺五兆，排六甲，布八门，推五运，定六气，要以明地纪，立人极而成化始也。

是说，上述二十四之顺序为一周，又各有阴阳顺逆，合而为四十八局。但此四十八局皆归之于十二支之半即子午、寅申、辰戌六支和南北东西四方之相害、相合以及相推荡，而最终又出于阴阳之变易，即“因二之几而已”。按此说法，“四布”当四季，“八环”当四立、二分和二至，十二当十二月，二十四当二十四节气，四十八当汉易所说太史刻漏四十八箭。所以下文说，“顺五兆”，即顺应五行之兆；“排六甲”，即排列甲子、甲戌、甲申、甲午、甲



辰、甲寅的次序；“布八门”，即陈布四立、二分、二至的门户“推五运，定六气”，即推定《内经·素问》所说的五运六气的程序；“明地纪”，谓八方和九州之区分由此而明；“立人极”，谓《洪范》中所说的皇极由此而立。所以此图式乃万物万事生成变化的开端。关于“顺五兆，排六甲”，方氏于《图象几表·五行杂变附》中说：“五六衍干支为六十，以应藏四之八八卦，盖五其十二也。各加虚即七十二。故八八全列而纳虚应天，自然适合者也。律吕也，卦气也，纳音也，皆本诸此。”“五六衍干支”，是说，六甲统率十二支，每支各为五行，五行乘十二支，则为六十，即汉易所说一年节气的变化分为六十卦次，与八八六十四卦相应。“虚”，指节气间转折点，一年之中共十二虚，加六十卦次，为七十二候。此七十二候，配六十四卦，其中虚十二位，则为六十甲子，称为“纳虚”。《图象几表》中列有“二十四气纳虚图”。“纳音”，即以六十干支应六十律，配六十卦次，始于西方甲子金位，旋相为官法。方氏认为，卦气和音律的法则，皆本于上述河图中干支和八卦相配的顺序。关于“推五运，定六气”，《图象表几》中列有“五运六气图”。五运即《月令》中所说五德流转用事，六气即寒暑燥湿风火，乃万物生化之本。方氏认为，五运六气的变化法则，亦本于河洛图式。《图象几表》中有“五运约图”，以河图十数配十干，一为甲，十为癸；以一二三四五，配五运之气；以六七八九十配地之五行土金水木火。认为天之五气与地之五行，“旋而相对”，其生化始于甲己，即北方一六之位，并引《黄帝内经》歧伯语：“太过者其数成，不及者其数生，土常以生也。”方氏解释说：“此本河图以一二三四五为生数，六七八九十为成数。”以河图中五行生成之数解释《内经》说的过与不及说。此是说，河洛图式也是古代医学立论的根据。关于“明地纪”，方氏则以天象十二分野，配地上十二州，或以洛书九宫配九州说明之。关于“立人

极”，《图象几表》中，有“洪范九畴图”，以洛书九宫图解释《洪范》中的九畴。其以北一为《洪范》说的“初一曰五行”，以西南二为“次二曰敬用五事”，东方三为“三曰农用八政”，东南四为“次四曰协用五纪”，中宫五为“次五曰建用皇极”，西北六为“次六曰七用三德”，西七为“次七曰明用稽疑”，东北八为“次八曰念用庶征”，南九为“次九曰响用五福”。方孔炤解释说：“八次皆一初也，九畴皆一中也。一中环八方，君也，心也，合天人者也。”此以中宫五为帝王所居之位，统率八方臣民。又说：“以今观其天人交应，理位适符，乌有燮理治平之经，不合图书者乎！但曰书不必专属之范，范具图理，以书之即图理也。易用图于书者也。”是说，《洪范》九畴，虽符合洛书九宫说，但其所具之理却本于河图。此是说，河洛中五说也是人类社会政治所遵循的准则。

可以看出，方氏的河洛说，同以前的象数之学一样，视其河洛为世界生化之模式。方氏所述，并非皆其创见，但他们对以前诸说，作了一次总结。此河洛图式不仅以其象数表示天地万物所处的空间方位及其运动变化的时间过程，而且以图中阴阳奇偶之数排列的顺序和层次，特别是阴阳五行之间的“相冲相害，相合相破”的关系，说明万物的生化有其规律可循，并且以中五为核心，将天地万物联结为一个整体，各部分的变化都存在着联系。方以智以“统”和“细”的范畴，说明世界乃一统一的整体。他说：

有质者皆地，而所以然者皆天，同时皆备，同时浑沦，此统本末也，幽明大小皆交计为一者也。五行七曜，五方六矩，两端交摄，相制相生，定盘推盘，有几可研，此细本末也。统在细中，有统统，有细统，有细统，有细细，差别不明，则无以开物成务，而释疑辨惑者无从征焉。（《时论合编·系辞上》）

此是对《系辞》“天地之数五十有五”章的解释。认为天地乃一整

体，所谓“同时皆备，同时浑论”，此整体统一大小本末一切事物，所谓“统本末也”。但此整体的各部分，又存在着差别，如天有五行七曜，地有五方六矩，或两端相交，或相生相制，如天盘和地盘相依而轮转，此为“细本末”。但整体不脱离部分的差异而存在，此即“统在细中”。所以整体有“统统”和“细统”之别，部分又有“统细”和“细细”之别，意思是统中有细，细中有统。讲整体又不能忽视差别。下文接着说：

冒言天地犹阴阳也。言一二，犹奇偶体用也，言参两，言五，言六，言五十，犹言十二也。言中五，犹言天在地中也。言土，犹言中和也，冲气也。要之，河洛象数，原自确然不易，原自变化不测。（同上）
此是说，世界所以成为一整体，说到底，是统一于阳奇和阴偶。中五即阳奇和阴偶之统一，如同天在地中，不可分离。总之，河洛图式显示世界联结为一个整体，个体事物如何变易，此模式是不变的。方氏此说，以“统”和“细”解释河洛图式和世界的普遍联系，可以称之为中国式的系统论。这一理论思维，也是对我国古代哲学关于世界普遍联系学说的总结。

正因为世界各部普遍联系在一起，方以智于《物理小识》中，提出时空统一观。他说：

管子曰宙合，谓宙合字也。为然宙轮于宇。则宇中有宙，宙中有宇，春夏秋冬之旋轮，即列于五方之旁，罗盘而析几类应，熟能逃哉！圣人不恶蹟动，藏智于物。故图书象数，举其端几，而行易以前民用，损益盈虚，推行变化，在其中矣。要不离乎统类配应之时位也。（《藏智于物》）

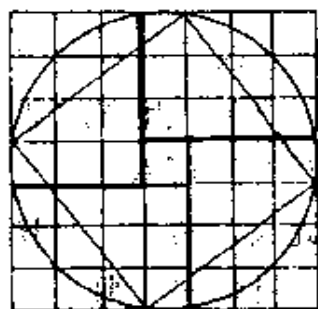
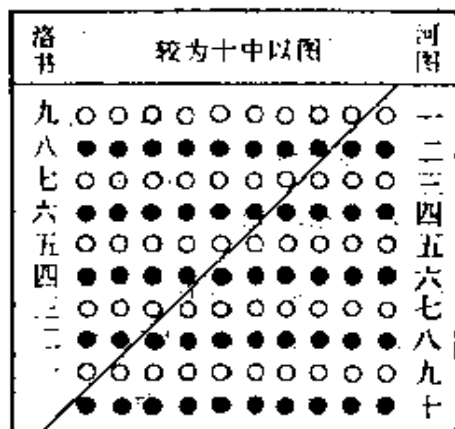
“宙合”，即《管子·宙合》，其中有“天地，万物之橐，宙合有橐天地”句。“有”作“又”。方以智以“宙合”为“宙合字”。宙为时间概念，宇为空间概念。按方氏的说法，时间在空间中轮转，此



即“宙轮于宇”；空间中存在时间，时间中又存在空间，此即“宇中有宙，宙中有宇。”其所以如此，因为四季之轮转，即排列在东西南北中五方之旁，指河洛图式中四时配五方。方氏认为，辨析方位的罗盘仪器即本于此图式。所以人们才能据罗盘辨析事物运动变化的动向，采取相应的措施。圣人总是运用智慧研究物理，制订河洛图式，以象数显示事物变动的方向，事物之盈虚消长的过程皆具于此图式中。图式中配以时和位，在于表示事物的变化，既不能脱离时间，又不能脱离空间，总是在宇和宙中进行。方氏此论，将运动变化同时空联系在一起，并且认为时空互藏，不能分割，乃发前人所未发，在古代物理学史和天文学史上，都占有重要地位，虽然其内容是讲气候的变化同地域的关系，具有朴素的性质。这一成果就是在其河洛中五说的理论思维的指导下而取得的。

方氏还以其河洛中五说解释了数学中的演算法则。《图象几表》中有《极数概》，探讨了易学哲学和数学的关系。方以智的儿子方中通于按语中说：“通少遭难失学，偶以流寓西堂，略知算术。后读周髀，而知泰西之为郟子也。因待老父，知此理之出于河洛，皆秩序也，皆至道也，别为极数一编。”方中通也是一位数学家，著有《数度衍》。照其子所说，方以智以河洛之数为数学演算的依据。方以智在《参两说》中说：“天三合九，地二合六，圆一围三而用全，方一围四而布半……知周公商高之方圆积矩，全本于易，因悟天地之间，无非参两也。”“天三合九”，是说，河洛图式中，中五与其周围一二三四即五行之生数的排列相合，奇数一三五，合而为九；“地二合六”，是说，偶数二四，合而为六。三的倍数为九，二的倍数为六，九六基于参两。圆三用其全为参，方四用其半为两，方图亦基于参两。方氏认为《周髀算经》的原理即出于易学中的参两说。又其解释“参天两地而倚数”说：“有方圆倚焉，

天方图十八重也。有方立倚焉，如三开方为九，立为二十七，是也。有比推倚焉，如兑二离三为五，除乾之一，则后震为四。是勾股，三角，弦弧圭季，幂积切线，皆在方圆开立比推中矣，皆本于图书卦策”。“十八层”，指黄道周的天方图，《图象几表》中列有其图式，又见黄氏《三易洞玑》。方氏认为，数的演算，都基于数目之间的相倚关系，如一加二为三，此是“并倚”，三乘八为二十四，此是“乘倚”；河图之数五十，以九除之，余五，再除以五，则除尽，此是“除倚”。方圆亦相倚，即方可为圆，圆可为方，开方和立方亦相倚，比例亦相倚。其所谓“相倚”，是说，数目之间存在着依存和转化的关系。此种关系是数学演算的规律。方氏认为，此种规律即出于河洛图式。《图象几表》中列有“河洛百数母图”，录之于下（见右上图）：

此图式中，黑白点共一百，白点为奇，黑点为偶。由对角斜线，划分为两个三角形。左三角形，其数共为四十五，当洛书之数；右三角形，其数共五十五，当河图之数。此河洛百点图，包括方圆和三角的演算法则。就方形说，中间一点，其外围每层加八；第一层图象为，第二层则加十六，三层则加二十四，四层则加三十二，等等。就圆形说，此图式，按圆围计算，中间一点，其外围每层加六，第一层图






象为 ，第二层加十二，三层加十八，四层加二十四，等等。就三角形说，中间一点，其外围每层加九，第一层图象为 ，第二层加十八，第三层加二十七，第四层加三十六，等等。此图式，既有开方的法则，又有比例的法则。《极数概》中还列有“商高积矩图”，录之于下（见401页右下图）。

方氏解释说：“商高曰数之法出于圆方折矩，勾高三，股修四，径隅五。环盘三四五，是谓积矩。……环矩以为圆，合矩以为方，方数为典，以方出圆。”此是对《周髀算经》勾股弦定律的解释。图中除当中一格不用外，由四个三角形组成。每个三角形，勾为三格，股为四格，其弦则经历五格，称为“积矩”。此四个三角形，其弦联在一起，则成圆形，此即“环矩以为圆”；并在一起，则为方形，即“合矩以为方”。圆形又出于方形，即“以方出圆”。方孔炤说：“凡用皆方圆互用，以方藏圆，此所以大圆也。石斋作方圆相倚图，真表示之玄要者乎！”（《时论合编·系辞上》）按照方氏引黄道周的天方图说，认为方圆二图，可以互相转化。其法则是“其方者皆四分损一以为圆，圆者皆十六分损一以为方”。如果以六十四卦之数为基数，其倍数为二百二十八。以此数为径率，圆径一周三，三乘径率二百二十八，为三百八十四，当圆之数；四乘径率二百二十八为五百一十二，当方之一数。方之数五百一十二减去四分之一，即一百二十八，则为五百八十四，当圆之数。此是方中有圆。圆之数三百八十四，减去十六分之一，即二十四，为三百六十，当方之数。此方之数，其径则为九丈。此是圆中有方。按此推衍，方圆交织可有十八层。上图中的方中有圆，圆中有方之象，即本于此义。总之，此图式，不仅包括勾股弦和三角的法则，还包括方圆演算的法则，而且认为矩、圆、方联系在一起，即“相倚”，可以相互转化。方以智解释此图式说：

愚者益以叹大衍矣。三四五，十二也。勾股开方实，二十五

也。三四五之开方实，五十也。积矩之图为四十九，以中黄藏其一焉。以五五之实居中，则外围二十四也。四其十二，则中黄如单井阑干之十字焉。除中交之十字，则四各九交，用中道则为十六，以介数之，亦八八也。象即有数，即具五方，何往非图书引触，独算经哉！

此是以大衍之数五十，解释此图式的结构。认为图中每一矩形，皆为十二格，其三四五开方之合为五十，当大衍之数。此数与全图格数差一格，此一格即藏于正中一格中而不用，即“以中黄藏其一焉”，此即其用四十有九。居中之五格，其五倍为二十五格，处于图中，其周围之格数则为二十四，此河洛图式中五四破之义。每一矩形为十二格，合起来共四十八格，中黄一格，如井旁阑干，形成十字形，取揲蓍过程中挂一之义。除去中黄十字路东西南北方向上的各三格，即除去十二格，余为三十六格；此三十六格，按四划分，每一区域为九格，各居四隅之位，此即“四各九交”，取揲蓍过程中揲四之义。此四隅中之九格，各用十字路上的四格，则每方中为十六格，乘四则为六十四，当六十四卦之数，此即“用中道则为十六，以介数之，亦八八也。”“介”谓其交接处，相互介入，即各重复四格。六十四，去其重者十六格，为四十八格。从此图式中引出六十四之数，取“八卦小成”，引而伸之，为六十四卦之义。方氏此说的意图是，以此图式为讲揲蓍求卦的过程，即以中五为核心，推衍出四方之数和六十四卦之数，而方圆、三角、勾股弦以及开方等演算即在其中。此即他所说“象即有数，即具五方，何径非图书引触？”方以智以河洛图式为数学演算的模式，也是对以前易学数学的一种总结。其理论意义是，数学中的各领域，同样存在着普遍联系。其所提出“相倚”说，在我国古代数学史上是一种可贵的理论思维，也是象数学派研究数学的一大贡献。

方以智于《东西均》中，将其河洛中五说，发展为“圆·”说。“·”，读伊。他说：“大一分为天地，奇生偶而两中参，盖一不住一，而二即一者也。圆·之上，统左右而交轮之，旋四无四，中五无五矣”。（《三征》）是说圆·图中的上一点为大一，其用为二，即下两点。此表示大一分为天地，即一奇生二偶，两中藏三之义。就卦画说，阳奇一，分为二为阴偶一一，阴隅两画之间为空白，联此空白处，则为参。以此三点乃大一自身之展开。其上一点，统率左右两点，使其相交而轮转。下两点，旋转居上位，则成中五  之象，但上两点，出于下两点，所以说“旋四无四，中五无五”。其在《时论合编·说卦》中说：“大圆纽半以相错对，犹之人身向背，上下相转，即可见以穷不可见之理”。是说，先天圆图，上下卦象皆相错，又相互轮转，见其下一半，即可推知上一半。圆·上下旋转，则为  之象，亦取此义。他又解释说：“中五即大一也，一也。五止有四，四止有三，三止有二，二止有一，此琉璃图书也。”《东西均·三征》琉璃有五色，方氏用来比喻河洛中五之象。是说，河洛中五，基于大一，圆·图上一点也代表中五。中五之一藏于四中，或中宫五居于河洛四方之数之中心，此即“五止有四”，取四五互藏之义。但旋四用三，其一不用，所以说“四止有三”。三又藏于两中，此即“三止有二”。二又出于大一，一自身分为二，所以说“二止有一”。方氏此说同《图象几表》中的“密衍”说是一致的，不同的是，以圆·图代替中五  图象。方氏又解释说：“圆·三点，举一明三，即是两端用中，一以贯之。盖千万不出于奇偶之二者，而奇一偶二即参两之原也，……设象如此，而上一点实贯二者而如环，非纵非横而可纵可横。中五四破，垒十用九。九即五，五即一，乃无实无虚，无可无不可，冥应双超者也。”（同上）“举一明三”，语本举一反三，意思是，由一点，即可了解三点相互联系而不可分割，三点中，下两点居左

右两端，上一点居中位，统率两端，此即“两端用中”，语本《中庸》。举一明三说，也是方氏易学哲学的重要命题之一。（见后）方氏认为一切变化都出于奇偶的对立，奇一偶二，又合而为三，此即参两之来源。圆☵图即表示参两乃一统一的整体。所以下文说，上一点贯于下两点中，使其上下轮转，纵横无有定向；上下轮转，则成中五之象，其四散，则为河图阴阳老少之象，此即“中五四破”；各加中五，则为七八九六之数。河图之数，去其中宫十，而用九，则转为洛书，此即“垒十用九”。但洛书九宫仍统率于中五，中五又是一之展开，所以说“九即五，五即一”。此一即大一。包括一切象数，但又未展开为中五之数，所以说“无实无虚，无可无不可。”就此种意义说，此一可以说是“冥应双超”，即《密衍》中说的“有极即无极”。又方以智于《易余》中说：“大一分为大二，而参两以用中五。从此万千皆伍也，皆一贯也。三教，百家，造化、人事毕于此矣。处处是河洛图，处处是圆☵☶，行习而不著察耳。”（《三冒五衍》）此处，于圆☵之外，又提出☶字形，表示中五旋四之义，总之，以圆☵和☶象形，为河洛图式之缩影。

方以智的圆☵说，就其图象说，并非方氏所自创。按《明儒学案·泰州学案》述刘大州学说说，刘氏曾以七图示学人，其一为“伊字三点之图☵”，其一为“☶字轮相之图☶”，以此解释太极。此二图式又是受了佛家沩仰山之图象的影响。此两图象当出于佛家。又唐代佛教大师宗密于《禅源诸诠集都序》中说：“今之所述，岂欲别为一本，集而会之，务在伊圆三点。三点各别，既不成伊；三宗若乖，焉能作佛？”三宗指禅宗中的三大流派：息忘修心宗，泯绝无寄宗，直显心性宗。宗密认为，三宗之教义非相乖背，可圆应贯通，故以伊圆三点表示之。方以智撰写《东西均》和《易余》时，已受佛教禅宗和华严宗的影响。故引佛家的圆☵说，解释河洛中五☵☶图象。此亦说明《东西均》和《易余》成

书，当在《时论合编》之后。圆·图同中五 ☵ 图相比，圆·少了两点。其意义在于将五点归结为三点，突出其“一用于二”说，即统一体分裂为二，方有三，有三方有四，有四方有五，以此说明万象万物的变化皆归于阴阳变易。但就圆·说，因出于佛家，又含有三点融合为一，消除差别对立的涵意。如方以智所说：“一因二而两即参，倍两旋四，中五弥纶。向上兼堕，上无上下，犹中无中边也”。（《东西均·三征》）是说，圆·之二上下旋转，其向上即兼下堕，如同中五四破，即无中又无四边一样。所以又说：“轮之贯之，不舍昼夜，无住无息，无二无别。”（同上）这种“无二无别”说同《时论合编》中强调差别的倾向是不同的。此说明方以智又从一以统二，走向取消差别的道路。

总起来说，方氏对图书之学的阐发，闪烁着辩证思维的光芒，虽然还夹杂着龙马龟文等神秘的辞句，但不能将其理论思维归之为神秘主义。他所提出的关于天地万物运动变化的模式，可以说是我国古代哲学中过程论的结晶。当然，其以河洛模式，解释一切现象变化的过程，如其所说，大至无会，小至呼吸，都无所例外，视其为永恒的模式，以此来规范一切事物，又具有形而上学思维的局限性。这种局限性同易学自身特别是象数之学如卦象说、中五说自身的局限性是分不开的。

（4）阴阳五行观

方氏所阐述的先后天和河洛图式，其中的阴阳卦象，皆配以五行，阴阳和五行在图式中又各有其时和位，彼此之间或盈虚消长，或相生相克。方氏据此，进而讨论了阴阳五行的性质以及这七种要素之间的关系，发展了汉易以来象数之学的传统，用来解释天地万物的物质性及其运动变化的规律。其阴阳五行观也是其“物理”之学的理论基础。

方氏继承了象数学派的观点，以气解释阴阳五行的性质和阴

阳卦象以及奇偶之数的来源。如方大镇解坎卦义说：“造化之大一，见端于北方之初一。元阳造阴阳而谓之命，元气贯虚于实而生水，大心贯身而为人之心，真若一阳陷于二阴之中，危哉！微哉！”（《时论合编·坎》）此依河洛说，以北方水一解释坎卦象。“大一”即“元阳”，一为阳奇，元即大。此大一即元气，乃造化之本原。其化为阴阳二气，阳气虚，阴气实，阳气贯于阴气之中，则生北方水，故坎卦象为一阳贯于二阴。“大心”指元气造物的功能，为阳，身体为阴，大心贯于形体中，为人之心，故《说卦》又以坎为心。又如方孔炤解释坤卦《象》文“云行雨施，品物流形”说：“因形而知元始，即知舍流行无元始矣。大一之中气，至精为水，故万物资云雨之气，以生其胎，天一之初气而流转无穷乎！”（《时论合编·坤》）此亦以大一为元气，解释乾卦《象》文“大哉乾元，万物资始”句。认为此大一之中气至精者为水，云雨之气出于水，万物赖其而成胎，所以河洛以天一初气为水，流转而无穷。又方以智解释比卦《象》文“地上有水，比，先王以建万国，亲诸侯”说：“天一生水，天五生土，生数之始终相袭，智信合焉。下袭水土，莫亲于水土矣。气即是水，水藏地中为师，水显地上为比。正以承流宣化，原属一气，明德亲民，显安人心而已。”（《时论合编·比》）比卦坎上坤下，坎为水，坤为土。配五常，则水土为智信。此是以河洛图式中的水土关系，解释《象》文义。“师”指师卦，坤上坎下，所以说“水藏地中为师”。师比卦象，上下两体颠倒，故其卦义相反。比卦所以有亲近义，因为水显于地上，表示王者有亲民之德，显安人心。此处提出“气即是水”，以“原属一气”，解释“承流宣化”。从上述所引材料中，可以看出，方氏家传易学，也是以元气，阴阳二气和五行之气解说河洛图式和卦爻辞的。此种解易学风，就宋明的易学说，当是继承朱震、张理等人的传统，由于重视取象说，特别是五行配八卦

说，从而以气为核心将阴阳五行联结为一整体，成为气论哲学的阐发者。

关于气，方氏提出“两间皆气”说，论证了气在空间上的普遍性。《图象几表》中有《两间质约》一文，乃方氏气论的代表。其中引方孔炤的话说：

两间皆气也，所以为气者，且置勿论。论其质测，气贯实用而充塞虚廓。湿者为水，燥者为火，火出附天，水浮附地。天地之间分三际焉。有凝形之气，有未凝形之气。水土之块，太阳蒸之，是成暖际。真炎同天，是明热际，中间至冷，名为冷际。金石则地之坚气，木则地外之生气也。

是说，气充满广大虚空和一切物体之中，所谓“气贯实中而充塞虚廓”。水火即出于气之湿燥。火为燥气，上升而附于天；水为湿气，漂浮而附地。天地之间，分为三际：近大地者，因水土受日光照射而蒸发，为暖际；近太阳者，为热际；居中间者为冷际。此三际空间，皆充满气，此气尚未凝聚为有形之物，故称其为“未凝形之气”。气凝聚为水土金石木等，则为“凝形之气”，如金为坚气，木为生气等。“三际”说，是受了从泰西传入的天文气象学的影响，方氏则以中国哲学中的虚空即气说释之。方以智于《物理小识·三际》中解释说：“三际者近地为温际，近日为热际，空中为冷际。日光蒸地，火收地中，火必附天而上，天火同体，水地相比也。一气升降，自为阴阳，气出而冷际遏之，和则成雨，如饭蒸之馏，遇盖而水滴焉”。又说“日所到则暖，日去则冷，一气为阴阳而自相盘旋者也。”是说，虚空中之大气，因受日光照射的影响，自身分化为阴阳二气，从而形成三际，地上之暖气，遇冷际，则转化为雨。“自相盘旋”，即阴阳二气相互转化。方氏于《两间质约》中又说：

气蕴于温，而转动则为风，吹急则为声，聚发则为光，合凝

则为形。是风声光形，总为气用，无非气也。

此是说，风、声、光，形皆气化的不同形式。声所以为气，方孔炤说：“考钟伐鼓，窗棂之纸皆动，则气为质，固可见也。”（《物理小识·气论》引）此是以声音之振动为气之所为。光所以为气，方孔炤说：“两间之光，皆太阳之火也。”（《物理小识·光论》），此是以光为火气之发散。方以智据其父义，亦将气分为两大类即凝形和未凝形之气。他说：“气贯一切实，充一切虚。此质测家据已凝形为形论，故专指虚旋为气耳。”（《图象几表·圆中》）意思是说，“水土合为一丸”，成为地球，有形之物，居于太空之中间，四周有气承之，使之不坠。此承托地球的气，乃未凝形之气，此即“专指虚旋为气耳”。又其解释“气形光声”说：“俱是气，俱是所以为气。但分凝形、蕴光、发声之气，与未形、未光、未声之气。盖气自分为三者，而自以一分，共为四也。”（《图象表几·五行裸变附》）“气形光声”，方氏自注为“一行言”，即唐天文学家一行的说法。方氏则认为，形光声为一类，有形象可察，总属于凝形之气。此外，还有未成为形光声的气，此气自分为三，为形光声。因此，总起来说，“自以一分，共为四”。即是说，未凝形之气和形光声之气，此四气皆出于一气。方以智于《物理小识》中解释说：“一切物皆气所为也，空皆气所实也。”（《气论》）其论声气关系说：“气自有声，空自生声”，“天以雷风为声，地发窍穴为声，皆阴阳之气相摩荡而不已也。”（《声论》）又说：“气凝为形，发为光声，犹有未凝形之空气与之摩荡嘘吸。故形之用，止于其分；而光声之用，常溢于其余，气无空隙，互相转应也。”（《光论》）“气无空隙”，是说，气充满两间，其自身无空隙之处。按此说法，宇宙中不存在真空。“与之摩荡”，是说，凝形和未形之气，相互摩擦和吸引。“互相转应”，是说，声光和气可以互相转化。这里，以“空气”解释未凝形之气，认为空气并非没有气，

而是气尚未成为形声光。此种气论，在《东西均》中也有表述，并且提出气不坏说。他说：

考其实际，天地间凡有形者皆坏，惟气不坏。人在其气中，如鱼在水中，地在中，如豆在胷，吹气则豆在胷中，故不坠。泰西之推有气映差，今夏则见河汉，冬则收，气浊之也。由此征之，虚空之中皆所充实也，明甚。人之不见，谓之太虚。虚日生气，气贯两间之虚者实者，而贯直生之人独灵。（《所以》）

其以“豆在胷中”，比喻地球处于太空之中间，浮于气上，此是受了从泰西传入的天体论的影响。此是说，从虚空到人的生命都贯之以气，有形的东西总是要毁坏的，而气却不坏。又说：

气凝为形，畜为光，发为声。声为气之用，出入相生，器世色笼，时时轮转。其曰总不坏者，通论也。质核凡物皆坏，惟声气不坏，以虚不坏也。天地之生死也，地死而天不死。气且不死。而况所以为气者乎！（《东西均·声气不坏说》）

意思是，气发为声，声同气一样不坏。这是因为气振荡于虚空为声，声无形体，所以不坏，此即“以虚不坏也”。一切有形的物质都有毁坏，有生死，地球为有形之物质，也要死去，但天作为充满无形之气的太空却是不死的。“所以为气者”，指气之理，其理也是不死的。方氏此说，也是对其父气论的阐发。方孔炤于《时论合编》中解释恒卦说：“气灵于形，而发则为声。故知声气，不随形灭。”此以声气不灭，解释恒卦义。此种气论又是张载和王廷相的气不灭论的发展。以上是方氏气论的基本观点。

上述材料表明，方氏父子对气的理解，具有多种涵意：一是指寒暖之气，二是指空气，三是指声光传播的媒介物，四是指太空中的气体，五指构成有形物体的原素，六指人体内生命的活力和气息，七指社会风气，总之，涉及到天文，气象、物理、生理

和心理等各领域。这些不同涵意的气，就其共性说，一无形体，二能流行，具有气体的特征，故方氏总称之为“气”。但其主要涵意是指天文气象学，物理学和生理学所讲的气，属于自然科学中的物质范畴，具有鲜明的唯物主义性质。方氏将气分为两大类，其理论意义在于说明，作为本原的气即未凝形之气自身转化为形声光三种物质形态，从而构成整个物质世界。此种分类，是将直观范围内的物质形态即固体、液体和气体的根源归之于未凝形之气，即太空中的气体。此气，照方氏自己的说法，即《黄帝内经·素问·五运行大论》中说的“大气”，如唐王冰注说的“大气谓造化之气，任持太虚者也”，也是泰西天体论说的承托地球的气。方氏又称此气为元气或大一之气。这样，汉唐以来易学哲学中所说的元气概念，经过方氏的解释，便获得了物理学的内容，此是对以前气论的发展。以此气解释天地万物的本原，则具有科学的意义。按方氏的说法，宇宙中的天体包括地球，皆由此气凝聚而成形，地球居于“大气”之中间，依赖此气而不坠，万物包括人类的生长又依赖于地球。这就接近于近代的宇宙论了。问题在于其对太空中气体的理解还同空气混为一谈，这是出于当时物理学和天文学水平的局限。值得注意的是，方氏还以气自身分化或转化的形式不同，解释物质现象的差异，并以声气相生，即相互转化，论证了气不灭。这些论点，都超过了以前气论的水平。

从气论出发，方氏研究了阴阳和五行的起源及其性能。方以智于《物理小识》中引其祖父方大镇《野同录》说：“气行于天曰五运，产于地曰五材。七曜列星，其精在天，其散在地，故为山为川为鳞羽毛介草木之物，声色臭味，别其端倪。黄帝论人，亦以五五约之。正谓独性各别，而公性划一。阴阳和平，中道为贵。”（《总论》）是说，天上五运之气和地上之五材即水火木金土，皆一气流行的产物。五运之精气在天成为日月、五行星和其它星体；

散于地上为五材，成为山河和动植物；人类如《内经》所说亦由五运和五材而构成。但五运和五材又各有阴阳之性，并以阴阳之和协为最佳的境地。下文则叙述邵雍的阴阳说说：“本一气也，生则为阳，成则为阴，有一此有二，有二此有四，有四此有六，六者三而已。二者一而已。”（同上）是说，一气分为阴阳，阳气主生物，阴气主成物。有了阴阳二气，则有四时之气和寒暑燥湿风火六气，而终归于一气。这里，提出“独性”和“公性”，认为天地万物作为气化的产物，其特性不一，而共性则同。其所谓“公性”，即指阴阳五行之性。方大镇此说，乃方孔炤和方以智的阴阳五行说之所本。方孔炤说：“医固一大物理之囊龠也。喙者、歧者、核者、柯者，皆可以任督荣卫，观之皆可以好恶制化，穷之形色精神臭味燥润，无非元气阴阳之升降出入也，无非五六十二之运气经络也。”（《物理小识·医药类》引）此是依医理考查万物的性质和人体器官及其功能，认为凡此皆本于阴阳五行之气的运行，而阴阳五行又出于元气。方以智于《物理小识》中进一步发挥说：

愚者曰：本一气也，而自为阴阳；分为二气，而各具阴阳。有时分用而本不相离，有时互用而不破偏显，有时相制而适以相成，特人不察耳。天一生水而反成阴润之性，地二生火而反成阳燥之性。呵气属火而化为气水，精液为水而反以成人，果二物耶？（《水火本一》）

此亦是说，元气即大一之气自身分化为阴阳二气，进而又分为五行之气，五行之气又各具有阴阳之性，彼此相制又相成。如天一之水当阳奇之数，本出于阳气，可是成水后却具有阴润之性；地二之火当阴偶之数，本出于阴气，可是成为火后，又具有阳燥之性。此即“分用而本不相离”，“互用而不破偏显”。是说，阴阳二气总是相反相成，交相为用，水火二气亦是这样，如“灯加膩而益明，井油得水愈炽。”（同上）

以上材料说明，方氏三代皆以阴阳五行为气化的产物，认为元气或大一之气自身转化为阴阳五行之气，方能造化天地万物等个体事物。方氏自认为其说出于《礼记·礼运》所说：“失礼必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神”，实际上是借《礼运》说，阐发宋明以来诸家的阴阳五行说。《图象几表》有《图书五行》一文，列举宋明以来各家说，以周敦颐的《太极图说》为首，邵雍、张载、朱熹说皆录入其中，但以朱熹说为主。如引朱熹所说：“阴阳之气，一湿一燥而为水火，湿极燥极而为木金。”方氏评论说：“由此论之，五行实二行，而二本一也。”又引朱熹《太极图说解》中所说：“太极分仪，一变一合而五行具，质具于地，气行于天者也……统方之，气阳质阴也，错言之，动阳静阴也”，加以评论说：“其实，一时俱生俱成，然亦不碍于次第质论也。”是说，气分阴阳，再分而为五行，并非分而相离，而是相互包涵，阴阳即在五行中，此即“一时俱生俱成”，意谓没有时间上的先后的程序，但仍有差别和层次，此即“不碍于次第质论。”“质论”谓就质测而言。按此观点，从大一之气到阴阳二气，再到五行之气，此种分化或转化过程，同样基于涵蕴关系，乃一逻辑地展开的系列。这同其河洛中五说的理论思维是一致的，这又是受了朱熹本体论的影响。

因此，方氏着重研究了阴阳以及五行之间的涵蕴关系。关于阴阳二气，阐述了阴阳体用互藏说。方孔炤解坎离两卦义说：

阴阳互体互用，而又自为体用，遂自为阴阳。实则全阴之一，即全阳之一也。物物有水火，物物是坎离。如心火肾水，而水正是丙火，心乃丁火也。火乃阳性用阴，故炎上。水阴性藏阳，故润下。此知阳无体，成体为阴，实阳凝之。故体用皆阳主也。（《时论合编·坎》）

按五脏配五行，心火居南方位，肾水居北方位。五方配十干，南

方当丙丁，故火有丙火，丁火之说。此是说，阴阳互为体用，或各有其体用，即各自有其规定性。但阴阳并非绝对分离，此即“全阴之一即全阳之一”。如坎离两卦，取象水火二气，火为阳，水为阴，却相互包涵，故道教有取坎填离说。又如物物皆有水火，人体内亦有水火。心为火，肾为水。但肾水不离丙火。火为阳性，以阴为用，即阳气无形体，其凝聚成体而为阴，方有火炎向上。水为阴性，藏有阳气，方能流动润下。此是阴之体，又以阳为用，即其功能属于阳。总之，阳总是藏于阴中，为阴之主。所以方孔炤又说：“吾尝观礼运之转阴阳，而用二之贞一也。阳本无而转用有，阴本有而转用无。故曰阳统阴阳而止有一用，用则必分，分又用迭”。（《时论合编·说卦》）“无”，谓无形体，指阳气无体，止有一用。此亦是说，大一分分为阴阳，阴阳互为体用，即阳无体以阴为体，阴之体又以阳为用。“用则必分”，指大一之用分为阴阳二气。“分又用迭”，指阴阳又迭相为用。又方以智解释坤卦《文言》“阴疑于阳必战”说：

阴阳本交汁也，亦自轮为主客体用，不以交而坏其轮也。……
玄黄之血，纯粹之精，杂二为一，类自合离。阴能凝阳，阳即有阴，皆消息也。（《时论合编·坤》）

方氏以传文“疑”为“凝”，取姚信说。此亦是说，阴阳不仅相渗透，而且互为体用，乃一不可分离之整体。《文言》说的“玄黄之血”为阴，“纯粹之精”为阳，合一不可分离，所以《文言》说“夫玄黄者天地之杂也”。阳气凝聚于阴体，即以阴为体而发挥其功用，此即“阴疑于阳必战”。方以智提出阴阳“自轮为主客体用”，是对其父互藏说的概括。方孔炤进而认为，阴阳体用互藏，即《系辞》所说的“一阴一阳之谓道”。他说：

天阳本无，而转以可见之有为阳实；地阴本有，而转以不可见之无为阴虚。体本无而入用立体，反有定位；用本有而正

用之时，反无形拘。所可决者，无在有中，无在非极而有北极之居所，不落阴阳而止有一阴一阳之谓道耳。（《时论合编·图象几表·三轮六合八觚图》）

“阳实”，谓阳之体。“阴虚”，谓阴之用。此是说，天阳无体，以地阴为体；地阴有体，而以天阳为用。天阳之气以地阴为体，其运行方有定位，如四方之位；地阴之体以天阳为用，其用方不受共体的局限，如化育万物而不居于一方。这如同无极之天，其用即在北极星所在之处，此即“无在有中”。总之，阳之用即寓于阴之体，阴阳乃统一体，不各居一处，即“不落有无”，此即“一阴一阳谓之道”。方氏此说，本于邵雍的“天无体而以地为体”说，但又据朱熹的阴阳互根说将其解释为相互涵蕴的关系，认为此种关系即是“一阴一阳之谓道”。此种解释，不仅表示阴阳相互依存，不容分割，又突出阳的主导作用。其以实体为阴，功能为阳，以功能和实体相互渗透和转化的观点，说明任何物体皆有两重性，此是发前人之所未发。

方氏对五行之间的关系，阐述较多，此是受河洛图式的影响。方孔炤说：“两间有逃于五行者乎？精理致用，不得不详……谈道之士，画守常习通冒之理，而又不屑此细差别也。于是汨陈五行，迷乱五纪，反无以折中而服之。其实止此易之阴阳，蕴为万变，或位之所适，数之所适，互相错综，而统御生克交焉。”（《图象几表·五行杂变附》）此是说，阴阳二气的变化，因所处的地位和度数不同，而分别成为五行，五行的变化，错综复杂，既相生又相克，故事物的运动千变万化。方氏此论表明，五行说的特点在于解释事物之间的差别及其变化的复杂性，不能废弃五行，“画守常习通冒之理”，即因袭传统的观点，笼统地讲变化之道。由于方氏重视物性之间的差别，对五行之性能作了较为深入的分析。方孔炤论五行说：

因世间可见之五材，而隐表其五气之行。气分其气以凝为形，而形与气为对待，此一之用二也。土形居中而水火二行交旋其虚实之气焉，是土为形主。水形流地，火形缘物，而水火实为燥湿之二气也。金木之形因地而出，其为气也，列于东西以为生杀，故举南北之水火，而东西之金木寓矣。（《时论合编·两间质约》）

此是说，五行有五材和五行之分。五材是就成为形体说的，有形可见；五行是就气说的，气则无形体。五气凝而形成则为五材，五材隐藏着五气，五气又归于一气分为二，此即“一之用二”。五材之土，居于中宫，水火二气上下相交而轮转，故土形为五材之主。因而水形流于地上，火形凭物体而燃烧，金木又出于地，亦由土而成形。这是因为水火出于燥湿二气，金木又出于生杀二气，而生杀二气又不离水火二气，此即“举南北之水火而东西之金木寓焉”。而燥湿二气凭土形方能转化为五材。按此说法，五行之气，火为燥气，水为湿气，木为生气，金为杀气。这里，未提及土为何种气。按方以智的解释，土为冲气。方以智于《物理小识》中说：“水为润气，火为燥气，木为生气，金为杀气，以其为坚气也，土为冲和之气，是曰五行。”（《四行五行说》）“润气”即“湿气”。其以“坚气”解释“杀气”，强调金的物质性能。“冲和之气”，谓能调和各种气，语本《老子》“冲气以为和”句。方氏对五行之气的解释，多本于朱熹说。其以土形为五材之主，土形为水火金木四气成形的依据，又是出于其河洛中五说。按五行的原义指五材，见于《左传》，《书·洪范》中的五行，亦指五材。战国时代阴阳五行家，则以五气即水火等气释之。汉人则以五气之运行为五行，如《白虎通》说。到宋王安石则谓“五行也者，成变化而行鬼神，往来行乎天地之间而不穷者也。”（《洪范传》）以流行解释“行”。朱熹则分五行为两类：质具于地者为水火木金土，

气行于天者为木火土金水（见《太极图说解》）。方氏依上述各说，以五形为五材，以五气释五行，以气凝为形，形气互藏，解释五行的内容，从而将天上的五行之气同地上的五行之物融合在一起，可以说是对以前的五行说的一种总结。其理论意义是，将天文气象学中的五行观念转化为物理学中的五行的概念，这样，五行则成了物质的五种性能及构成物体的五大原素。

据此，方氏评论了从印度传来的地水火风说和泰西传来的气土水火说。方氏称其为“四行”说，认为中国的五行说同外来的四行说，并无本质差别。就泰西的四行说，其所谓土即包括金和木，其所谓气，即阴阳五行说中的气。方孔炤说：“今又专言气，与水火土并举者，指其未凝形之气也。实则五材之形，五行之气，二而一而已矣。”（《时论合编·两间质约》）是说，泰西说的作为四行之一的气，五行说亦包涵其中。就印度的四行说，其所谓地，已包括金和木，其所谓风，乃气旋转的产物。方孔炤说：“金石则地之坚气，木则地外之生气也。故邵子止言水火土石，而后乃分五行之用焉。气无不旋，旋则为风，人所觉为风者，其鸞于地上者也。”（同上）认为邵雍言水火土石而略言金木，因为木出于土，而石即包括金。就体说产为四行，就用说则为五行。至于风，乃地上之气旋转的产物。此是就邵雍说，辩论中西方的四行五行说，并无本质差别。据此，方以智于《物理小识》中著有《四行五行》说一文，评论泰西说说：

黄帝曰：六合之内，不离于五。既言五运，又分六气，不参差乎？播五行于四时，非用四乎？易曰一阴一阳之谓道，非用二乎？谓是水火二行可也，谓是虚气实形二者可也。虚固是气，实形亦气所凝者，直是一气而两行交济耳，又沉所以为气而宰其中乎！

是说，《黄帝内经》说的五运六气，《礼运》说的“播五行于四

时”，《系辞》说的“一阴一阳”，或言五六，或言四，或言二，其道理则一，即皆一气之所分化。就五行为地之五材说，中土之说与泰西说，有所不同；但就五行之为气说，则并无不同。方氏关于四行五行说的辩论是有其意义的。西方的气土水火四大原素说，在明代，由传教士利玛窦传入中国，引起哲学界的争论。方氏据其易学，坚持五行说。按原素论，金木依赖于土，不能归为原素。而方氏则依中国传统的气论哲学，认为物质的本原是气，至于水土火风等，皆一气分为阴阳的产物。分为五行，是就气的作用说的。金木虽出于土，但其功能与土不同。四行说，不足以说明万物特别是有机物的生长和衰落的原因，故将金木纳入原素的行列。在方氏看来。印度的四行说，是见用而不见体；泰西的四行说，将气同水土火土平列，又是混淆体用。可以看出，其五行说的特点，是从功能或作用的角度，或者说从变化过程的角度考察物质原素的内容，故释五行之“行”为流行。如太阳所以为火，是由于太阳具有有发热的性能。月亮为水，因为月体自身寒冷，凭太阳而发光。其以心脏为火，以肾脏为水，亦是就其功能说的。就方氏易学所提供的材料看，五行说的特点是探讨物质的性能及其相互作用，以说明物体变化的规律。

因此，方孔炤于《两间质约》中，以其五行说解释了许多自然现象的特征及其性能变化的原因。如其论海水说：“火主升而生于土，水主降而浮于土也。虚气积于天下地上，而水气凝质，稍轻于土，附地居焉。惟地形最重，凝结水下，万形万质莫不就之。水既在地，地之圆形如胡桃然，有凸有凹，海则地之胡桃凹也，故百川汇焉。”“虚气”谓蒸气，有火性，故上升。意思是，土中藏有火气，火气上升，遇冷则转为水气，凝结为水则下降。地体最重，故下降之水，则浮于地上。地球如胡桃，其凹处低下，水则贯于凹处而成海。此是以水土火土之行的性能解释海水的由来。关

于海水之味咸，他说：“咸者生于火也。火燃薪木，既成灰，用水淋灌，即成灰卤，燥乾之极，遇水即咸，此其验也。地中得火，既多燥乾，燥乾遇水，即成咸味。”是说，地中之水，含有火的成份，所以海水之味咸，并且以木遇火成灰，灰遇水成卤，即以物质形态的转化，说明咸味的成因。据此，方氏认为，五行之气是相互包涵的，一行各具四行，物性的差别，在于所禀五行之气的强弱。他说：

大抵日蒸地气，挟有火情，其势壮猛，土之精者，亦随而上，故云中具有四行，时有偏胜，水胜为多耳。间或火土合气，水情绝少，力势既盛，土之次分，亦随而上。遇冷际而力稍微，土之次分，复归于地，则成霖雾。若火土自升，水云复盛，上阻阴云，逼回不容，火土之势，上下不得，亦无就灭之理，则奋迅决发，激为雷霆。电是火光，火送上腾，土经火炼，凝聚成质，质降于地，是劈历之楔矣。

“劈历”即霹雳。此是以天文气象，说明五行互藏，各有偏胜，从而形成云、雾、雨、雷等不同的气象。意思是说，地气因受太阳照射而蒸发，含有火性，土之精气亦随之上升，蒸气中亦有土的成分，但其中水气胜，故成为云。如果，此火土相合之气即蒸气，其中水性微弱，火土的势力盛，土虽居次要成分，亦随之而上升，但与冷际相遇，势力又较弱，其中土气则下降，这样，便形成霖雾。如果此火土合气自升，遇阴云阻挡，不能上下，则激发而为雷霆；发出电光，火气上腾，将其中的土气炼为形质之物，其下降则烧伤树木和人畜。按其下文所说，如果阴云中的火土之气，上升遇冷际，其气变为水而下降，火与土不与之相从，则成为雨。此种观点，无非是说，地上的水蒸气，含有水火土多种成份，其上升后，因其所含成分的势力之强弱，所谓“时有偏胜”，或为云，或为雾，或为雷电，或为雨。值得注意的是，他称五行的成份为

“水情”，“火情”，以其势力的兴盛和微弱，确定其在物体中所处的主次地位，而不用数量之多寡规定其成份的轻重，总之，着眼于性能的强弱，此正是五行说的特征之一。关于五行互藏，方孔炤还说：“海水夜明，烧酒能热，是水有火分也。水体同重，为酒则轻，是水有气分也。积雪消之，沙土下凝，是水有土分也。”此是说，海水夜而发光，因有火的成分；烧酒能发热，亦有火的成分。酒有气的成份，则轻于同体之水。雪有土的成分，故融化为沙泥。按此说法，物质形态的转化又是出于所禀受的五行之气的强弱。即是说，其中为主要成分的一行，发展到极限，或同其它四行相遇，该物质则转化为另一物质。他举例说：“土情本冷，气遇其冷，亦化为水，故地中皆水也”。是说，地中之土气，遇冷则转化为地中之水。又说：“日光彻地则生温热，温热入地，积成燥乾，燥乾之极，乘气为火，积火所燃，土石为烬……别有洞穴上通，全体俱出，则为西国火山”。是说，地面温热之气，渗入地中，积久则转为干燥，干燥到极点，则转化为火，火积久则燃烧，使土石化为灰烬，从地穴中涌出，则为火山。又说：“蜀中火井，若遇石气滋液发生，则成硫磺；泉水经之，即为温泉；火道所经，填压不出，则为火石，故地中有火也”。是说，四川火井中的天然气，与石气相遇，则转化为硫磺，与泉水相遇则转化为温泉，若为石土所压则化为火石。以上即方孔炤于《两间质约》中所阐述的五行互藏和相化说。这些说法，并非皆是方氏创见，但标志着宋明以来五行说发展的新水平。

方以智于《物理小识》中，本其父义，对五行之性能，皆列有条目，详加论述。其中多引元明以来医学家的五行说，解说五行之间的关系。如论水火二气说：

人身之津液，草木之汁，皆水也，一气所生也。先天一生水为真阳，而后天以形用，则体阴。二生火为真阴，而附物乃

显，则体阳。上律天时，凡运动皆火之为也，神之属也；下袭水土，凡滋生，皆水之为也，精之属也。六之成一，雷六出，可以征矣。水火一气，呵则为水，可以征矣。气呵暖动，而遇阴，则水见，雨亦如是也。（《水》）

是说，天一所生之水，本为真阳，成为形体，其性则为阴。地二所生之火，本为真阴，附于物体上，其性则为阳。天体和四时的运动变化，皆出于火气之性。人身之神，亦属于火。雪花六瓣，亦出于水性，因为天一生水，地六成之。呵气为热，属火，遇冷则化为水。地上蒸气，含有火情，遇冷际，则为雨。此以火气主运动，水气主滋生，故水火为万物生成的要素。关于火行，他还说：“天道以阳气为主，人身亦以阳气为主。阳统阴，阳火统水火也。生以火，死以火，病生于火，而养身者亦此火。水火交济主之者心。火无体而因物为体，人心亦然。”（《火》）意思是，火为阳气，成为生命的活力。有火则生，无火则死。此同张介宾说是一致的。又其论木气说：“五行以木为生气，贞下起元，帝出乎震，人身象于枝焉。体仁之道，其天地之生机乎！”（《木》）此以木气主生长。物之生机本于此气。其论金气说：“天地之坚气为金，轮而土中得之凝为金石，其生成也积久，其化物也峻厉，以其坚气，遂为杀气用者，可不慎欤！”（《金》）认为坚气凝聚于土中为金，故金有杀伤之功能。又其论土行说：“土纳重以养生，主静以载动，居中以御四维之气，故能和物，能生物，又能杀物，故能化物也……水火贯乎土中而生金木，濂溪示之矣。”（《土》）此以土气维系金木水火之气，调节四气之功能，如周敦颐的大极图，土居中央，即含水火，又生金木，故土为养生化物之基地。从上述所引的材料中，可以看出，五行说作为古代原素论的一种形式，其主要目的是，用来观察动植物和人体赖以生存的物质条件，并揭示有机体功能变化的规律，同古代天文气象学和医学有着密切联系。将此

种五行观点加以推广，进而解释地质现象，物理和化学现象变化的过程，五行便成为解释一切物质现象的范畴。方氏对五行说的论述，鲜明地表现了这一特征。

方氏父子还研究了五行之中，哪一行最为重要的问题。前面谈到，方氏认为五行说到底可归之为水火二行，如气候的变化归为寒暑，气体的变化基于水火，五脏则以心肾为主。这是因为水火二气乃阴阳二气的代表，就易学说，坎离乃乾坤之正用。关于水火二气，方氏更为推重火气。其《图象几表》中有《五行尊火为宗说》，认为五行以火为尊，火为五行之宗主。此说，亦非方氏创见，而是沿袭元明以来医学家的五行说。如元代大医学家朱震亨，明代医学家张介宾都主张火为五行之主。方以智于《物理小识》中引朱震亨的话说：“天恒动，人亦恒动，皆火之为也”。此是以火气主动，故五行以火为尊。方氏于《五行尊火为宗说》中，总述各家说说：

世但知火能生土，不知火能生金，生水，生木。盖金非火不能生成，水非火不能升降，木非火不能发荣。易称乾为龙，龙，火之精也……今之土中，石中，金中，海中，树中，敲之，击之，钻之，无不有火出焉，则此火能藏神于万物，而又能生物也。

是说，土水金木四行皆火之所生。火主动，水气得火气方能升降，木得火方能向荣，金更是由火而炼成。火存于各种物体之中，钻木，击金石，海水夜明，皆能出火。火气无形体，而以其功能藏于万有之中，故能生物。《周易》称乾为龙，因为龙善于变化，乃火气之精者。此即《两间质约》中所说：“火气好上，故郁之则在下面，冲出则在上。日光所蒸，复生火于土中。故木石海井人物莫不有火。”方氏又引述说

故百骸五脏六腑十二经络，独以心火为君，命火为臣，始能

傅生化食，以资长其骨肉。此火不调，则百病生。此火一散，则百骸废。人初死时，百骸俱在，独此暖气一去，则四大皆溃散矣。（《五行尊火为宗说》）“四大”指土金水木，乃形体构成的要素。此是重申医学家的理论，以火为人的生命要素。其推崇火，就人的生理说，是以血液流动为生命之本，从而以火气为人的精神的根源。方以智解释说：“邵子曰水火动而随阳。歧伯曰水为阴，火为阳。五行尊火，动静归风，人身以动物载静理，故以火为生死。病人者，火也。所以生者即火也”。（《图象几表·人身呼吸合天地卦气说》）

此亦是说，火为阳，主动，人体机能的活力即出于阳火，故五行以火为尊。五行尊火说，并非方氏哲学的主要特征，但从气论哲学发展的历史看，其将物质运动的泉源归之于物体自身俱有的火的要素和功能，也是对内因论的一种阐发。就直观说，五行可归为三种物质形态：水为液体，木金土为固体，火为气体。唯火有气体的特征，善于变化，又是热和光的来源，所以视火为运动变化和生命的泉源。

方氏的阴阳五行观，在易学史和哲学史上也有其重要的地位。其阴阳五行观，虽受到象数之学，特别是图书之学的局限，如以五行之生数和成数解释五行之间的关系，但它力图从自然现象中寻找其立论的根据。其所涉及的自然现象十分广泛，从天文到人体的经络，皆以阴阳五行说解释之。这样，阴阳五行观则成了观察和控制自然现象变化的基本原则。就易学史说，春秋战国时代流行起来的阴阳五行学说，到了汉代，被易学中的象数学所吸收，历代易学家成了阴阳五行学说的主要阐发者。到了宋代，由于易学中图书学派的兴起，阴阳五行说又有新的发展。朱熹虽为理学的大师，但他很重视阴阳五行说，对其概念的内涵和五行性能以及相生相克的法则，都作了明确的论述。朱熹说对元明的易学家

和哲学家颇有影响。元明以来的医学家，因受河洛之学的影响，又将河洛之学同医学中的阴阳五行结合起来，解说医理和生理。古代医学和药物学，不仅研究生理和医理，而且兼研物理，包括天文气象，如方孔炤所说：“医固一大物理之橐龠也”。这样，阴阳五行说便走向同物理相结合的道路。方氏三代皆精通医学，如方以智所说：“药知其故，乃能用之。反因约类，尽变不难。先曾祖本庵公知医具三才之故，廷尉公，中丞公皆留心纪验，不肖智，有穷理极物之癖，间尝约之补泻也。”（《物理小识·医药类》）方氏易学中的阴阳五行观同当时自然科学知识发展的水平是相适应的。其对以前诸家学说的总结，具有新的历史意义。就哲学史说，方氏的阴阳五行观，又是对以前气论哲学的发展。如果以气为世界的本原，不深入分析阴阳五行的特性及其相互影响，而停留在抽象的原则上，如方氏所说，执统冒而厌差别，只知其浑然一体，不知秩序森然，则不足以说明世界运动变化的复杂性和多样性。方氏对阴阳五行的分析，正是从探求物理的多样性，来阐述物质世界的统一性，从而丰富了气论哲学的内容。尤为值得重视的是，方氏以阴阳互藏和五行相化的观点，考察物质的变化，认为固体、液体和气体之间不存在绝对的鸿沟，物质的形态可以相互转化，实体和功能也可以转化，但无论如何转化，作为物质的气是不灭的。这又丰富了张载以来的气不灭论，对王夫之的气论哲学起了重要的影响。

方氏的阴阳五行观表明，中国传统哲学中的气论有三大特征。其一，就其论世界的物质构成说，属于原素论的系统，而不是原子论的系统。原子论将物质的变化看成是物体中微粒子的量的增减或离合，而原素论则将变化理解为一种物质向另一种物质形态的转化。方氏所说的五行之气，不是微粒子的概念，其论物质的差异不是基于气的增多或减少，而是出于气的燥湿等性质。其论

物质的变化着眼于其形态的转化，即五行之气的相互转化，不是以气的量的增减，说明性质的变化。其所谓气自身有数的规定性，不是说气作为微粒子，其离合有多有寡，而是说气在运动变化过程中有其节度。因此，将中国古代的阴阳五行说归之于原子论的系统是不正确的。其二，阴阳五行说所要探讨的主要问题是物质运行变化的过程，其所注意的是物质的功能或作用，而不是物质实体内部的结构。或者说是从宏观的角度观察物质现象的普遍联系，而不是从微观的角度分析其元素。此即方氏常引述的观点：以其流行谓之气，以其成形谓之质。“质”指性能。如果说，以研究实体内部结构为任务的理论称为实体论，以研究变化过程为任务的理论称为过程论，那么，阴阳五行说则属于过程论的系统。其三，关于论物质世界的普遍联系及其运动的形式，哲学史上有机械论和生机论两大流派。以气论为基础的阴阳五行说，既非机械论，亦非生机论的体系。因为其论物质运动的形式出于对气体运动形式的观测，其论世界的普遍联系，基于气体性能的相互转化。如方氏所说的阴阳五行之气，其运动变化，交相轮转，相互包藏。这种关系是难以用机械力学和生物学中新陈代谢的原则来解释的。此种理论，可以称之为气化论。气化论将物质的运动和变化归于气体中对立因素的相反相成，相克相生，即以辩证思维考察世界的普遍联系。此乃阴阳五行说的一大优点。虽然，其论世界的联系，有时还夹杂着汉易哲学中天人相应如“天垂象，见吉凶”等观点，这同方以智于《物理小识》中以鬼神为物质现象，从而断定有鬼一样，乃传统神秘思想的残余，并不影响其理论体系的基本倾向。

但从人类理论发展的历史看，阴阳五行说的优点，同时也带来一大缺点。由于它重视过程和转化，从而忽视对实体物质结构层次的深入分析，如同重视定性分析而忽视过程和联系一样，有

其片面性。从而使古代气论哲学始终停留在原素论的水平，阴阳五行说没有发展到原子论或粒子论的阶段。同欧洲的哲学传统相比，这不能不说是一大弱点。将古代的气论引向原子论，那是近代哲学的任务。中国古代社会长期以农业生产为生活资料的主要来源，人们的生活方式和思维方式都受其制约。这种状况直到明代仍未改变。适合农业生产需要而形成的气论哲学包括阴阳五行学说，其主要任务是研究和总结气象的变化同生物生长的关系。以此为基础而形成的理论思维方式，自然重视过程和联系，从而忽视对个体结构的分析。但由此得出结论，认为中国传统文化中没有科学的理论思维，或者将阴阳五行说归之于神秘主义，总之，以欧洲的粒子论系统为评判科学思维的唯一尺度，也是站不住脚的。

二 易学中的哲学问题

前一小节所论方氏象数之学，基本上属于易学领域中的问题。方氏讨论易学问题时，也表现了对周围世界的总的看法，甚至提出一套关于世界运动变化的模式。但总的说来，其所提出的观点属于自然哲学的领域，是对两汉以来自然哲学的发展。易学中的自然哲学的传统，还不能代表宋明哲学发展的水平。两宋以来，特别是程朱理学的流行，本体论成了哲学家热烈争论的课题。方氏的象数之学是在这种历史条件下发展起来的。其易学哲学不能不受本体论思潮的影响。从自然哲学进而探讨本体论的问题，是方氏易学哲学的一大特点。由于方氏将本体论问题纳入其象数之学的体系，其易学哲学则大大超过了以前象数学派的水平。如果说，易学中义理学派代表人物，从王弼到程朱，提出和建立了本体论的体系，批评了象数学派的理论思维，而南宋象学数派代表人物，朱震和蔡元定，因受程朱哲学的影响，又吸取了本体论的观点，到方氏父子，终于以象数之学为基础，建立起本体论的体系。《易学

启蒙》一书对方氏本体论的形成起了相当大的影响。方氏的易学哲学可以说是象数学派中本体论的代表。

方氏易学中的本体论所讨论的主要问题，就易学说，是太极和卦爻象的关系；就哲学说，是本体和现象的关系，对此问题的回答，他们提出太极即在有极中，驳斥了以太极为虚无本体或混沌之物从而脱离卦爻象和天地万物独立自存的观点。其对太极的解释，阐发了理气合一说，扬弃了程朱派的理本论。关于本体同万象的关系，提出道与万物同时同处说，发展了宋明以来的本体论。关于本体展开为万象，方氏提出“一以二为用”说，以本体自身分裂解释万象的差异；以“相反相因”和“交轮几”说明万象运动变化的规律，发展了易学哲学中辩证法的优良传统。关于对本体的认识问题，方氏提出“即费知隐”说，主张通过现象认识本质；对事物规律的认识，提出“质测即藏通几”，发展了唯物主义的格物穷理说。关于人同太极的关系，方氏依其体藏于用说，以人类的活动为本体功能之体现者，认为人类具有主动权，提出圣人据事物之理以造造化说，从而对宋明以来的本体论学说，作出了自己的贡献。方氏易学中的本体论，也存在一些未能解决的问题。由于受到心学派的影响，还不能正确处理心同理气的关系。有时又将人心同理气等同起来，陷入了唯心主义。以下分别评述一下方氏易学哲学的基本内容。

(1) 太极即在有极中

此说又称为“一在二中”，乃方氏本体论的基本命题。此命题是其“先天在后天中”的理论思维的进一步展开，重点讨论本体同万象的关系。方氏的本体论是围绕太极问题展开的。就易学说，太极作为六十四卦的根源，同卦爻象究为何种关系？就哲学说，太极作为天地万物的本原，同天地万物又是何种关系？对这两个问题，方氏都以本体论的观点作了回答。在方氏看来，世界是充满

象数的世界，所谓“虚空皆象数”，但在象数世界上之或之后，有没有独立自存的实体，作为象数世界的主宰者？如果，以太极为本体世界，象数为现象世界，本体和现象又是什么关系？方氏的答案是，太极即在卦爻象中，本体即在现象中，他们从太极和两仪即大一和大二，无极和有极，体和用，费和隐，历和寂，理和气，道和万物以及道和器的关系作了论证，从而驳斥了以太极为虚无实体或以本体为混沌的观念，特别是批判了本体论中舍现象而冒谈本体的思维方式，得出了本体和现象不容分割的结论。

首先，方氏作为象数学派的代表，其论太极是同其河洛中五说和先天图说紧密相联的。前面已谈及，方氏以河洛中五为太极，中五又以中一为极，所谓“举一而五具矣”，“万已具矣”，认为河洛之数乃中五之展开，所以“全图皆太极也”。此是从奇偶之数的角度解释太极为河洛之本。方以智认为此中五也是大一。他说：

智按，北方之一乃小一也。邵子曰一非数也。合全图全书谓之大一，即名太极，不落中旁，不离中旁，而先儒以中之五十指之。正以莫非太极之中，历然中统旁之表也。（《图象几表·河图洛书旧说》）

方氏不同意以北方水一之数为太极。认为太极乃大一，非小一，而此大一即朱熹等人说的中五，居于图式之中央，统率四方之数，故不落中旁，又不离中旁。有此中五太极，则生两仪和四象。他说：“盖以五居中，象太极，太极动而生阳，静而生阴，两仪具矣。”（同上）此是取周敦颐《太极说》义，解释太极中五自身生阳奇和阴偶为两仪。其展开则为一二三四，形成阴阳老少四象之位，即阳仪之上，初加一奇为太阳，次加一偶为少阴等。生数各加中五，则为七八九六之数。方氏认为，位和数是相连的，即太阳一连九，少阴二连八，少阳三连七，太阴四连六。此即“数与位，岂有一毫相悖哉！”（同上）配八卦象，则九为乾，一为兑，二为离，八

为震，七为巽，三为坎，四为艮，六为坤。这是由于九一居太阳位，二八居少阴位，三七居少阳位，四六居太阴位。所配八卦的顺序，从右至左，则为乾兑离震巽坎艮坤，即邵雍先天八卦次序。此是一种配法。方氏认为，八卦配河图，可以有多种，“不必拘拘以图配卦”，总之，不出于河洛中的奇偶之数。方氏此说，在于说明术极中五自身展开而为八卦之象。或者说，八卦爻象即存于太极中五之中，所以说“合全图全书谓之大一，即名太极”。方以智还说：“本以太极为体，图书为用。究以图书立体，而以太极为用。”（同上）是说，太极中五有体有用，其用表现为河洛图式。《图象几表》中有《大衍著原》图，方氏解释说：

衍曰四周之四十，中十五之所用也。中之十，又五之所用也。故以五用五十，而五十之中又以一用四十九，约言之，五与十相乘而得矣。河图虚五藏中也，大衍虚一藏大一也，虚初挂一，藏万物之初一也。

是说，河洛之周四十，乃中宫十五之用，“用”谓表现，就数说，指逻辑地展开。十五又以中五为用。大衍之数五十，同河图之数五十五相较，少五，乃隐藏于中宫之中。同样大衍之数五十，其一不用，此一即大一，即太极，又藏于四十九之中。揲著中的挂一，表示万物开端，亦藏而不用。按此说法，太极有体有用。就河图说，中五为体，五十为用；就大衍之数说，其一为体，四十九为用。体有整体之义，其表现或散开为用。就揲著过程说，太极与七八九六之数，乃体用关系，用本于体，而体又在用中。

又方孔炤解释邵雍先天卦次横图说：

自太极而两仪，仪为极，则四象为仪；四象为极，则八卦为仪；八卦为极，则十六卦为仪；十六卦为极，则三十二卦为仪；三十二卦为极，则六十四卦为仪。一阴一阳之谓道，皆仪即皆极也。（《图象几表·八卦横图》）

是说，先天横图中的加一倍法，从太极到六十四卦，经过六层，每一层次皆为太极和两仪的关系。此说出于《易学启蒙》。方大镇说：“太极即生两仪，则止有仪象，即太极矣。仪象森然，即有序矣。人人知天地。可不言乾坤矣。申言天地表人伦，则人道即天道矣。”（《时论合编·序卦》）是说，太极生两仪，太极即在两仪中，或者说，仪象即太极，方孔炤和方以智对六十四卦横图的解释，即本于此。按此观点，太极作为卦爻象的根源，其同仪象亦是体用关系，每一层次亦皆为体用关系，如两仪为体，四象则为用，四象为体，八卦则为用。在方氏看来，用乃其体中内在要素的展开，如两仪自身含有老少因素，其展开则为四象；四象又各含有阴阳，其展开则为八卦。按此说法，作为大一之太极，其自身亦含有阳奇和阴偶，其展开则为两仪。总之，无非是一阴一阳之展开，所以说“一阴一阳之谓道，皆仪即皆极也。”方氏此种解释，亦取《易学启蒙》义，并非邵雍加一倍法之本义。但所以如此解释，无非表明六十四卦乃太极即大一自身诸要素的展开。据此，其解释《系辞》“易有太极”章说：

太极生两仪以至大业，同时即具者也。生大业而太极在人日用矣。彼居高者，执一死太极耳。苟媮者护一荒太极耳……即斗衡以藏平称，即规矩以藏方圆，藏天下于天下之道也。生两仪，生四生八而不言生十六，生三十二，生六十四者，省文也。京山遂疑大横图为希夷伪作，岂不蔽哉！加一倍法，乃象数之立方也，参圆即藏之矣，方圆参两，并倚违倚，损益乘除，皆藏之矣。（《时论合编·系辞上》）

“京山”，即赦敬。是说，从“易有太极”到“吉凶生大业”，并无时间先后之分，此即“同时即具”。“大业”谓太极之用表现为人类日常生活之事。所以太极不能脱离卦爻象，即不能离开用而空谈太极之体。离用谈体，则为死太极。如同方圆即在规矩之中，天

下之道即藏于天下之中。邵雍的加一倍法，乃数学的立方法则，一切演算的法则皆藏于此法则中。他以立方解释加一倍法，意谓八卦之数乃指数二的三次方，即二自身逻辑地展开。方以智进而解释说：

然不知有太极，不以函三明太极，不以二虚一实核太极。不以举一明三用太极，不要归于旋四藏一，四用其三，则太极不可得而知，知之犹无知也。（同上）

“函三为一”，引汉刘歆《三统历》说，但方氏予以新的解释。认为太极之一，自身含有阳奇和阴偶之数，奇为一，偶为二，合而为三。就卦画说，一为阳奇之象，其自身包藏一阴偶之象，即一从中断开则为--，而阳奇之一又藏于偶画空间之位中，为太极之象，此即“以二虚一实核太极”。此太极之一，就其用说，则为三，即奇一和偶二，分而为三，此即“举一明三为太极”。就河洛图式说，中五乃太极整体为一，其四围之数，乃太极之用，太极中五即藏于其用中，如生数一三四各加中五则为六七八九。而四围之数，又有体用，如坎一为体，二三四则为用。此即“旋四藏一，四用其三”。总之，二，三，四皆为太极之用，弃其用，则无法了解太极之一。方氏此说，在于说明一切卦爻象基于阳奇和阴偶，而阳奇阴偶，又出于太极。如方孔炤所说：“自仪象八卦以至四千九十六，皆大二也，大二即大一也。”（同上）“四千九十六”，指《焦氏易林》所说，六十四卦中每一卦变为六十四卦，共四千九十六卦。“大二”指阴阳，又如方以智所说：“自一至万，谓之大两，而太极者大一也。大两即大一，而不妨分之以为用。”（《时论合编·凡例》）可以看出，方氏对“易有太极”章的解释，就画卦过程说，其不同于邵雍者，在于对大一和大二的理解。邵雍的加一倍法，基于按倍数相加法则，所谓“一分为二”，一自身并不包涵二，二是后来产生的，所谓“太极一也，不动，生二，二则神也。”

(《观物外篇》)而方氏因受朱熹说的影响,认为太极之一,自身藏二,此即“大二即大一也”。因此,其论卦爻象的形成则视六十四卦为太极所含阴阳因素自身的展开,从而得出河洛全图的六十四卦皆太极的结论。方氏称此种展开为“太极自碎”说。方孔炤说:

圣人因人而伦之,因物而则之。因声而传之。皆本无增减者也,而能使万世善用其本无增减者,此所以参赞而统天也。易故自碎其太极以为物物之卦爻。一贯者,即一是多,即多是一也。其易简者,动蹟皆简易也。(《时论合编·凡例》)

是说,太极作为体,其自身分裂则为卦爻象,但太极自碎为卦爻象,其自身并无增减;圣人依卦爻象,以前民用,对太极说,亦无增减。此是因为大一之一同卦爻之多,相互包蕴,所谓“即一是多,即多是一”,此即“一贯”。此处,提出“本无增减”说,说明卦爻象乃太极之一自身的展开。方以智又以践形说解释太极同卦爻象的关系。他说:“太极践卦爻之形,於穆践礼乐之形,化裁推行,即谓以格致研几也。”(《时论合编·系辞上》)践形,本于《孟子·尽心上》:“唯圣人然后可以践形”,谓唯有圣人可以从事于形色方面的活动。方氏借此术语,表示太极之体,即体现在卦爻象中,如同无形无臭的“於穆”之天,即体现在礼乐生活之中,即体在用中。他说:“立象极数,总谓践形,犹之目视耳听,手持足行也。”(《图象几表序》)关于太极和卦爻象的关系,方孔炤得出结论说:

合观六爻于相杂时,其宜乃辨。辨六爻而象为统,辨六十四卦而八卦为统,辨乾坤统六子而太极为统,荒冒而又精也。(《时论合编·系辞下》)

此是对《系辞》文“六爻相杂,唯其时用也”的解释。是说,卦辞统率六爻之差别,八卦统率六十四卦之差别,乾坤统率六子卦

的差别，而又都统率于太极。因此，追求太极之一，而厌恶卦爻象之差别，或者废弃太极之统，都是弊病或一偏之见。意谓太极之一同卦爻象之杂，相互融为一体，不能偏废。

以上所述，是方氏对太极和卦爻象之间关系的理解。其理解，总的说来，以二者为涵蕴关系。就太极为卦爻象之体说，称为大一；就卦爻为太极之用说，称为仪象；体用乃一整体，体之展开为仪象，而体又在仪象之中。方氏用“同时”，“具备”，“藏”和“寓”，表示其涵蕴关系，用“自碎”和“践形”表示“大一用二”的过程。显然，此过程，为逻辑地展开。同朱熹说相比，方氏强调“一在二中”，如方以智所说：“十六卦互相摄入，万理具备，谓之大二，其弥之者谓之大一。然舍大二，岂有大一哉！”（《时论合编·说卦》）十六卦，指先后天八卦之合。“互相摄入”，谓卦象相互包涵，皆出于阴阳交错，故谓为大二，而太极之一即充满其中。所以舍大二则无大一。就体用关系说，方氏则认为舍卦爻象之用，别无太极之体。此又是对朱熹的太极两仪说的改造。

从上述的太极观出发，方氏进而提出三极说，即太极、无极和有极。论证了太极即在有极中这一本体论和命题。“无极”，本于周敦颐的《太极图说》。《图象几表》中有《太极图说》，画一〇图，表示太极之象，方氏三代皆有解释。其中引《野同录》说：

不可以有无言，故曰太极。太极何可画乎！姑以圆象画之，非可执圆象为太极也。中庸曰於穆不已，天之所以为天也。善哉！子思之画太极乎！所以然者，伦序于卦爻时位。宜民日用谓之当然，当然即所以然。然不耸之于对待之上，而泯之于对待之中，能免日用不知耶！

“对待”，指卦爻象相反。方大镇此说乃方孔炤和方以智太极观之所本。意思是，太极乃卦爻象之“所以然”，本无象可画，但亦非虚无，故“不可以有无言”。如同《中庸》所说的天之体，深远而

无穷，既非有，又非无。但太极作为卦爻象之所以然，即伦序于卦爻时位之中，以前民用。卦爻象变化的法则。也是人类活动遵循的法则，此即“谓之当然。”当然乃所以然的表现，但此所以然，非独立于差别对待之上，而是藏于对待之中。因此，人们往往知其当然而不知其所以然。此说的要点是，太极为“所以然”，故其非有，亦非无；太极寓于卦爻象之中，非独立于对待之上；人事之当然即太极之所以然。此乃方氏家学太极观的基本观点。方孔炤发挥说：

不得不形之卦画，号曰有极。而推其未始有形，号曰无极。因贯一不落有无者，号曰太极。易教洁静精微，使人深穷反本，逆泝而顺理之，不至此，岂信所以然之大无外、细无间乎！微之显者，常无常有，费而隐者即有即无。惟恐人以有为有，无为无，又恐人以有无玄蔓，故正告微显费隐也。

此是以卦爻画有形为有极，以卦爻画之所以然无形为无极，以贯通有极和无极为一整体，即不偏于有，也不偏于无，为太极。其对无极的解释，取朱熹义。方氏认为，正因为太极不落有无，作为本体，其大无外，其细无间。此即《礼记·经解》所说“易教洁静精微”之义。无极本无形，为微；有极为有形，为显。前者隐藏内部为隐，后者表现于外部为费。“微之显”，“费而隐”，语皆本于《中庸》。方氏认为，有无本指显微或费隐，恐人各执有无一端以论太极。故以“微显费隐”，以明太极之义。其以不落有无言太极，在于表明太极乃无极和有极之统一体，即有形之卦画与无形之所以然不容分割。所以下文又说：

自有而推之于无，自无而归之于有，此不得不然口示也。然必表寂历同时之故，始免头上安头之病；必表即历是寂之故，始免主仆不分之病。于是决之曰不落有无之太极，即在于无极有极中，而无极即在有极中。

此段文字前，方氏引述了周敦颐的无极而太极说，邵雍的道为太极说，程颐的体用一原说以及朱熹的太极不杂乎阴阳说。此段话是对上述诸家太极说的领会。是说，从有极推出无极，而无极又归于有极，此是用来揭示无极乃有极存在的根据。但不能因此认为无极即所以然先于有极而存在，此即“必表寂历同时之故，始免头上按头之病”；也不能混淆二者的体用关系。此即“必表即历是寂之故，始免主仆不分之病”。总之，太极作为有无之统一体，即寓于无极和有极中，而无极即存于有极之中。也就是说，太极即在有极之中。方氏此说，并不同于周邵程朱的太极观，而是吸取程朱的“体用一原，显微无间”说，论证太极作为所以然，不能独立于有形之物而存在。所说的“寂历同时”，“寂”指所以然，即太极之体；“历”，指变化的过程，清晰可数，即太极之用。二者同时，谓体用无时间先后之别，但方氏却将所谓“一原”和“无间”，理解为体只能存于用中，微只能寓于显中，即本体自身即涵蕴差别之象。如其所说“故深表两间之所以然曰太极，而太极之所以然，原自历然”（同上）此又不同于程朱说。因此，其释“易有太极，是生两仪”说：

汉志曰函三为一。总以两仪而下，一有俱有谓之有极，即隐出一画前之无极，双推不落有无则强名曰太极。其实有极即无极，直下舍开辟之卦爻，岂复有不落有无之太极耶！吾故曰不可以有无言，而究用其有极者也。自仪象八卦以至四千九十六，皆大二也，大二即大一也。历吉凶之寂场，安无咎之大业，则明其有极而玩占其当有者已矣。言无者，言不落者，非纒旒乎！（《时论合编·系辞上》）

“汉志”指《汉书·历律志》。“纒旒”，谓冠上垂珠，以喻其危。“画前之无极”，指卦爻画之所以然。是说，太极展开为两仪，两仪以下，一切卦爻皆有形象，皆是有极，而画前之无极即隐藏于

其中。此即“有极即无极”。意谓离开有极，别无无极。所以离开卦爻画，也就没有不落有无之太极。虽说太极不可以或有或无称之，但就其用说，终归于有极。这是因为一切卦爻象皆是大二即阳奇阴偶，而大二又是太极之展开，此即“大二即大一也”。《周易》告人以吉凶，成就其大业都在于卦爻象之变化，即“明其有极”，“玩占其当有者”。就此而言，或以太极为无，或以太极为不落有无之实体，皆是危辞。又方孔炤于《时论合编·凡例》中说：“春夏秋冬不可谓岁，欲离春夏秋冬，岂有岁乎？自天地未分而今时矣，今时之天地即未分时之天地也，是有极即无极也。可信时乘此中，所责正经前用，使民善用其有极即无极之卦爻而已矣”。“中”，指太极，因太极不落有无，即不偏于无极或有极，故以“中”称之。是说，无极作为卦爻象之所以然，即在有极之中，如同一年之岁，即在四季之中，离春夏秋冬，别无所谓岁。如由天地未分到今日之天地，所谓未分时之天地即在今日之天地中，此即“有极即无极”。《系辞》讲太极，无非是教人依此太极之中，因时而变化，以前民用，即教人善用有极而已。方以智发挥说：

费象即隐无象，费形即隐无形。因知不落有无之太极，而太极即践卦爻之形矣。总总之伦，无非阴阳之象，不知不能蕴于知能。（《时论合编·系辞提纲》）

此是说，不落有无之太极，即蕴于阴阳卦象之中。“知能”，指《系辞》“乾以易知，坤以简能”。认为不知不能的境界即在知能之中。又其于《图象几表序》按语中说：

圣人随处表法，因形知影，而隐用于费，知体在用中乎！知至体大用在质体质用中乎！则不落而并不落其不落矣。

是说，圣人立表法，以费显隐，由于懂得体即在用中，而至体大用即太极之体用，即在有形质之体用中，所以不仅不落有无，也不偏执于不落有无之空谈。意思是，不能以不落有无之太极为独

立实体，不应借口不落有无之辞句，废弃有极，舍用而求体。所以其释坤卦《文言》说：“寂历同时之体，即在历然之用中。今欲执寂坏历，是窃偏权以莽荡招殃者矣。”（《时论合编·坤》）这同样是反对离用言体。因此，其论无妄卦义说：“专论至体，非真妄所可言也，必无离日用之体，惟正用之，乃无咎耳。”（《时论合编·无妄》）此是说，离日用而言体，所谓“至体”则流为妄言，又其释《系辞》“显诸仁，藏诸用”说：“望君子悟不住之一，故舍体而言用。”（《时论合编·系辞上》）是说，大一虽无形，但不住在形而上的世界，为了使人们懂得这一道理，故《系辞》又言“显诸仁，藏诸用”，即“舍体而言用”。总之，方以智认为，太极为体，两仪为用，而体即在用中，故太极在有极之中，即在一切实卦爻画中，在阴阳之象中。

从以上材料中，可以看出，方氏的太极观，虽出于程朱派的体用一原说，但他们坚持有极即卦爻象乃太极或无极存在的基地，坚持用外无体，舍用无体，用即是体。如方大镇所说：“易贵时用，用即是体，而用时专守一体，坐断寒岩，有何利乎？”（《时论合编·蹇》）方孔炤所说：“即用是体，莫易简于物宣典礼矣。”（《时论合编·系辞上》）此种体用观，将程朱派的“体立而用行”说，转化为离用无体说，是对程朱体用一原说的一种改造。正是在这一理论思维的指导下，得出了太极即在有极中的结论。此种结论的理论意义是，将太极与两仪融为一体，即方氏一再声明的“一在二中”，从而扬弃了朱熹所说的“推其本则太极生阴阳”那种逻辑在先说。

方氏除了以微显、费隐、体用、寂历等范畴，说明太极和仪象的关系外，还提出绝待和对待范畴，说明太极和仪象不能分割。方孔炤说：“从对待而显其绝待，又合绝待与对待而显其寂历焉。无统辨而有统辨，主仆历然，安得不一指其主中主乎！”（《图象

几表·太极图说》)“对待”，指阴阳爻象相反；“绝待”，谓不偏执于阴阳爻象之一方，从而超出对待。按方大镇曾说：“张弛用中，即是绝待。”(《时论合编·离》)认为兼用弛张，不偏执一方即是中道，此中道即为绝待。所谓“绝待”或超越对待，并非超越阴阳，而是不偏于一方。方孔炤即取此义。其论乾坤两卦说：“绝对待者在反对中。羲止画其对待之阴阳，而皆乾皆坤藏之矣。”(《同上·乾》)是说，乾坤卦象皆藏于阴阳卦画之中。阴阳卦画相反为反对，即对待；兼有乾坤两卦象，则为绝对待，即绝待。此种理解，不同于现代哲学中“绝对”和“相对”的涵义。因此，其释《系辞》“天尊地卑，乾坤定矣”说：“绝待即在对待中，圣人即形象之天地，知无形象之天地，而以在在者示人。”(《时论合编·系辞上》)“在在者”，指“在天成象，在地成形”句。此是对所引黄元公语“易皆对待法门，一形图画，便落两矣。画前之太极，孤立而绝对者也”(同上)的批评。据此，所谓“绝待”又指太极。黄氏认为，乾坤两卦，乃阴阳对待之象，而太极乃画前之易，故称其为“孤立而绝对”。方氏认为，太极作为绝对者，并非孤立存在，而是寓于阴阳仪象之中，此即“绝待即在对待中”，如同无形无象之天地，乃天地之所以然，即在有形有象的天地中一样。前面所引《太极图说》中论绝待，亦是此义。意思是，阴阳仪象为对待，太极作为仪象之所以然为绝待，太极通过仪象而显示自己，此即“从对待而显其绝待”。但太极和仪象乃一整体，同时俱有，并非绝对对立之物，所以又说“合绝待与对待而显其寂历”。“寂历”指“寂历同时”，不容分割。就其为寂的一面说，似乎是无统辨之别；但就其为“历”的一面说，统辨分明，有主有从，此即“主仆历然”。如果以太极不落有无为中道，此中道之太极，原自历然，有其为主者，此即“安得不一指其主中主乎！”关于此点，他解释说：“不得二之，不得混之，此合一万之大一也。

正谓一在二中，二中之主仆历然，则一中之主仆历然，明矣。一树之根枝历然，则仁中所以为根者历然。鸟颡之首足历然，则卵中所以为首足者历然。”（同上）“仁”，指核仁。是说，太极作为所以然，其自身便含有对待之因素。如同根枝即在核仁中。鸟之头足即在鸟卵中。总之，方氏认为，太极作为绝待，即在阴阳对待之中，寂然之体即在历然之用中，离开历然之用，别无寂然绝待之体。所谓不落有无之中道，即在有物有则之中，讲中道不能废弃差异。

关于绝待和对待的关系，方以智于《东西均》中，也有论述。他说：

孔子辟天荒而创其号曰太极。太极者。犹言太无也。太无者，言不落有无也。后天卦爻已布，是曰有极。先天卦爻未闡，是曰无极。二极相待，而绝待之太极，是曰中天，中天即在先后天中，而先天即在后天中，则三而一矣。（《三征》）

“中天”，出于晋干宝说，方氏则以不落有无之中道为中天。此处对太极的解释，基本上是发挥其父的观点。但以太极为“太无”则是受了佛道二家的影响。故其在《东西均》中又说：

无对待在对待中，然不可不亲见此无对待者也。翻之曰：有不落有无之无，岂无不落有无之有乎？曰先统后，后亦先，体统用，用即体矣。以故新其号曰太极，愚醒之曰太无，而实之曰所以。（《反因》）

此处，将其父所说的“绝待”改为“无对待”，以表示泯灭差别。认为太极作为无对待者，其自身应超越有和无，既不落有无之无，亦不落有无之有，如同先天和后天，体和用，本无差别。因此，太极作为所以然，应以“太无”称之。方氏此论，虽然是发挥其父所说的“绝对待者在反对中”，但由于受佛教哲学中相对主义影响，又将贯通无极和有极的太极，进而理解为取消无极和有极差别的

“无对待者”，因而称其为“太无”。并且认为此无对待的太无，虽在对待之中，但仍保持自己的独立性，此即“不可不亲见此无对待者”。这样，方以智于《东西均》中所说的“太极”，就其理论思维说，又从不落无有通向泯灭有无的道路，将太极与佛道两家追求的无差别的境界视为同一概念，造成了其后期思想中太极观的严重缺点。引此在于说明，在不落无有的辞句下，掩盖着贯通或兼有有无和取消有无两种倾向。方以智于其后期著作中，将兼有有无理解为取消二者的差异，此一步之差，却表现了辩证思维和形而上学思维的分歧。可以看出，方孔炤和方以智于《周易时论合编》中阐述的太极不落有无说，在易学哲学史上有其重要的意义。就其理论思维说，是以辩证的观点，处理太极和两仪的关系，特别是从有极的角度考察无极和太极的涵义。正因为如此，其太极观方有力打击了以太极为脱离有极而存在的本体论。

方氏依其太极不落有无说，尖锐地批评了以太极为虚无或混沌的观点，断言世界既非虚无，亦非混有。方大镇解释未济卦义说：“水火共一太极之公性，而炎润各一其性，体具同别，而用中更具同别焉。方以类聚，圆在其中。若忌讳分辨，以图浑噩，谓闻道乎！易始统天，终于防辨，所贵差别，乃能享其大本。”（《时论合编·未济》）“水火”指未济卦象离上坎下。方氏认为，坎离之象皆本于太极之性，但坎水离火又各有炎润之性，不仅体有异同，其用更有异同，如同方中有圆，方圆又有差别。如果因太极为公性，从而忌讳差别，追求浑沦，不可谓见道。意思是，太极作为公性即在卦爻象和物象的差别中，太极并非混沌之物，此即“所贵差别，乃能享其大本。”此即方大镇《易意》中所说：“公性寓于独性中，而人不能知其始也。”（《时论合编·讼》）方孔炤于《图象几表》中论邵雍方圆图说：“就象数以为征，而至理森然，即其浑然，此张子所以叹天秩天序乎！方圆卦爻，总一太

极，总此秩序。证知扫秩序以言太极者，詖邪之偏词也。”张子即张载，其论天秩天序，见《正蒙·动物》。是说，图中卦爻象之总体，即是太极，但卦爻象的排列，既相对待，又互为消长。就其为整体说，可称为浑然，但此浑然之体，即秩序森然。以太极为一浑沌物，即“扫秩序以言太极”，实乃偏詖之论。此又是对方大镇说的阐发。又其于《图象几表》中评论邵雍的天地体用之数说：

所言皆大二也，即大一也。故邵子曰一非数也。无体之一即不落有无，不离有无者也。然非物则道不显，故以象数声教征其几焉。……秩序寂历同时之理，万古不坏矣。切事物者不知理数弥纶之几，言道者但执颛预浑沦之冒，厌差别而以苟简为本，依然日用不知耳！安能开物成务，见天下之动疇，如数一二乎？

“颛预”，谓模糊不清。“无体之一”，指大一。认为此大一即太极即在于无极和有极中，并依象数显示自己的功用，其寂然即是历然，永远如此。执浑沦而厌差别，则不足以言道体。这同样是对以太极为浑沌的批评。又其于《图象几表·观易杂说》中批评宋林栗的太极观说：

林栗易说，尝辨邵子，而朱子辟之。盖包之生之同时具备，言生则有秩序之几，言包则浑然矣。然合秩序即是浑，非废秩序以为浑也。野同录曰：太极所以然之理，即在各时位之理中，所谓舍历无寂者也。

关于朱林太极之辩，本书中册已提及。方氏支持朱熹说，认为太极既包涵两仪，又生两仪，包和生非时间先后关系，所谓“同时具备”。言生，是就其秩序说的；言包，是就其浑为一体说的。但浑然一体即含有秩序，并非无秩序之混沌。下文引方大镇语。认为太极之理即在卦爻时位之理中，舍历然之用，别无寂然之体。方氏对太极浑沌说的批评，也是对太极虚无说的批评。因为虚无说

更是废弃差别，脱离有极而言太极。方孔炤斥责说：

易故定圣人表理之度，为天然之符，岂无故而当名辨物乎？然且执无名之朴，欲混贞邪；爻变灭度，蚀我伦典；将谓商臣宋郟，亦是太极所包，而与曾参孝已，同一倏乎？一倏善天下，是万古善天下也。……莽荡之肆，萌于偏托虚无；封爻森森，惟此乘时中节。故明知卦爻即无卦爻之故，而圣人不赘言无也。明知卦爻即心之故，而圣人不数教言心也。（《时论合编·系辞下》）

“执无名之朴，欲混贞邪”，指道家和道教的太极观。方氏认为此种太极说，就社会生活说，就是将好人和坏人混为一谈，不分善良，不分人兽，否认人伦典章，废弃差别。其所以混淆差别，又出于以太极为虚无，不知太极即在卦爻森森之中。圣人懂得太极不落有无，无极在有极中，所以既不以无称太极，亦不是以心言太极。据此，他批评王门中的四无说教说：

近日死标四无者，执统坏辨，非无妄之膏乎！易统而辨，即辨是统，无体藏用者也。儒者为黄叶所之驰，而仿作死语耶？标性善者，生机也。标四无者，死语也。下学藏上，则死语即是生机。（《同上·系辞上》）

此是对《系辞》文“生生之谓易”的解释。认为儒家讲性善，以生机为性，故说：“生生之谓易”，而四无说，以无善无恶为性，乃剽窃佛家说，实为死语。但懂得下学即藏上达，从事人伦生活，四无说则转为性善说，此即“死语即是生机”。方氏此说是批评四无说的人性论。但他所依据的原则，是其易学中的太极说。“统”指太极，“辨”指卦爻象的差别。“统而辨”是说，太极不离有极；太极即在有极中，此即“即辨是统”。太极之一即藏于卦爻之用中，所谓“无体藏用者也”。以此论证人性非以虚无为本。可以看出，方氏太极说的基本特征是，舍大二则无大一，即舍用无体，舍历

无寂。总之，以两仪为太极之支柱，认为无两仪则无太极。由于他主张“虚空皆象数”，自然导出太极不离有极的结论。

方以智于《时论合编》中同样批评了太极浑沦说和虚无说。如其释明夷卦义说：“皇极不建，则太极亦浑沦误人，谁明道法以证易乎？”《（明夷）》是说箕子作《洪范》，以皇极释太极，言太极者方不以其为浑沌而误人。又其论节卦义说：

圣人非不谓一太极而已矣，为前民用，故制数度，以议德行，使之由之而中节，节自本然，而指之乃实征焉。……畏数逃玄，守残专己，吡所不知而托言浑沦，皆不知费隐无间，一多相贯之故也。窥见者又贪委化，而全废差别矣。学安得而不荒乎？（《节》）

“畏数逃玄”，“又贪委化”，指道家学说。方氏认为，圣人言太极之一，目的是以前民用，所以又讲制数度，议德行，使民中节，如节卦《大象》所说。可是，那些“畏数逃玄”者，却托言太极为浑沦，结果全废差别，荒废学业，其根源在于“不知费隐无间，一多相贯”的原则，陷入虚无主义。又关朗《易传》解释太衍义说：“有生于无，终必有始，既有则无去矣。故大衍五十，用四十九者，人有去无之谓也”。此是以其一不用之一，为太极虚无，取王弼、韩康伯义。方以智批评说：

智接天地未分之无，即在天地已分之有中，阴阳相转，实不可离，即二是一者也。（《困象几表·大衍著原》）

是说，如果以太极之一为无，此太极之无即在两仪和天地之有中，非离开有极，独立自存，所谓“即二是一也”，如阴阳相互转化，不可分离。此是依据“一在二中”“舍大二则无大一”的原则，批评了以太极为独立实体或虚无实体的观念，坚持了方氏家学的传统。可是，其《东西均》等后期著作中，因受二氏的影响，又对太极混沌说、虚无说作了让步。如其所说：“太极也，精一也，时

中也，混成也，环中也，真如也，圆相也，皆一心也，皆一宗也，因时设施异耳。”（《东西均·扩信》）此种混儒释道三家观念而为一的三教合一说，不能不说是对其家学的一种背叛。但就《周易时论合编》说，方氏对太极浑沦说和虚无实体说的批评，在易学哲学史上也有其重要意义。从汉代以来的象数学派大都以元气混沌不分释太极，宋代气论哲学的代表张载，有时也以浑然解释太极。而方氏则断言太极非浑沌之物，太极作为两仪存在的根据，即作为六十四卦之所以然，其身就含有差异。此种太极观念，可以说是对太极元气说的一种扬弃。其理论意义是，通过这一辩论，将易学中元气说从宇宙论纳入本体论的体系，此是方氏太极观的贡献之一。

方氏认为，太极乃两仪之所以然，无极和有极的统一体，但此所以然，究为何物？为什么此所以然，既非浑沌，又非虚无？对此问题，方氏则提出理气合一说作了回答。前引《野同录》语：“太极所然之理”，方大镇已用“理”解释所以然，此是取程朱义。方孔炤也以“理”解释太极所以然。但他强调此太极之理即在气中。其论大一与大二，寂然和历然的关系说：

充两间之虚，贯两间之实，皆气也。所以为气者，不得已而理之，则御气者理也，泯气者理也，泯理气者即理也。以泯理气之气而专言气，则人任其气而失理矣。提出泯理气之理而后详征之，则人善用于气中而中节矣。……请更喻之。有水一瓩，水弥此瓩，冰未有不弥此瓩者矣，水之甘则未有不弥此瓩者矣。今当称水之甘，使人知味，乌可但称水，而禁人之称甘乎？甘在水中，无适非甘，非若太极指点也。不得已而指其极在太中，在人会通焉耳。（《图象几表·太极图说》）

此是以理气关系，论证大一即在大二之中。是说，两间皆气，气

之所以然，以理称之，表示理统率气。但理充满于气，此即“混气者理也”。“混”，谓混没，“混气”，指浸没于气中，然此理本在气中，此理气合一体，本混没无间，此即“混理气者即理也”。此理气合一体，虽有理气两方面，如果只言其气，则人们往往任气而失理，故以“混理气之理”，表示此理气合一体的特征。意思是，太极作为气之所以然，此所以然是理，但此理即在气中而统率气。下文，以水和水味为喻，说明理气关系。是说，气如同水，理如同甘味。有水即有甘味。而此甘味即充满水中。称水为甘，目的是教人知其味。画太极之象为⊙，其中心标一点，无非表示理在气中，即“指其极在太中”。然此只是一种表法，不得已而画之，其实，此中心一点，充满全圆之象中。方氏此说，又以大一为理，大二为气，以理在气中，说明一在二中。大一即太极所以称之为“理”，而不称之为“气”，只是表示“御气者理也”，但理并非离气而自存，如同“甘在水中，无适非甘”一样。此种观点，实际上是以太极为理气统一体。所以他又说：

两间皆气，散殊适用，天地但定位耳。其所以为气者，於穆其中，故曰太极。所以者即在气中。如一壶水，即一壶润，润与水不可分。而明理者必知其润，犹之剔心于缘外也。知其所以而表之，信此入用，然后随气而不为气质所转。今之漫然者，任太极为大脐而委之，是以荒治废教，而治教之大用，与本体反二概矣。（《时论合编·说卦》）

此是对《说卦》“天地定位”一章的解释。认为天地山泽水火风雷皆气化产物，所以说“两间皆气”，其散开则为天地水火等，又各有差别。天地只是规定气运行的方位。但水火山泽风雷等气，或相制，或相济，又有其条理。所以有其条理，是因有所以为气者存于其中，故称其为太极。此是以理气合一体为太极，所谓“所以者即在气中”。下文以水喻气，以润性喻理，认为理气关系，如

同水和润一样，不可分离。但明理者，应知水之所以然，即应知水之润，这样，在实际生活中，既不离气，又不被气质所左右。如果以太极为大尿泡，言气而不言理，在社会生活中，必然荒治废教，割裂体用为二概。所以又说：“盈两间皆气，气凝诸形，而所以者亦弥之，遇事而当然之节著焉，犹之爻之时位也。”（《时论合编·系辞上》）此是说，理寓于气中，故气的变化方有其节度。关于理气关系，他还说：

充一切虚，贯一切实，更何疑焉！圣人合虚实，神化而表其气中之理。西乾止会通于惟心，彼离气执理，与扫物尊心，皆病也。理以心也，知与理来，因物则而后交格以显，岂能离气之质耶！（《物理小识·气论》引）

是说，气充满两间，一切皆气之产物，气中又有理。圣人论物包括形神，都是就气言理。理靠人心而知，人心同外物交感，物理方被认识，所以讲理，不能脱离气之质。可是佛家扫物而尊心，理学家又离气执理，皆为弊病。方以智解释说：“一切物皆气所为也，空皆气所实也。物有则，空亦有则，以费知隐，丝毫不爽。其则也，理之可征者也，而神在其中矣”。（同上）他以法则解释理，认为一切皆气，虚空亦是气，有气则有理，故一切事物包括虚空皆有其规律。此是说，离气无理。可以看出，方氏以太极为理，在于突出理对气的统率作用；所谓“主统仆用”，即太极有理有气，而理为主，而不是主张太极只是理而排斥气，如前面说的“一中主仆历然”。方以智于《时论合编》中阐述这一观点说：

两间皆气也，而所以为气者在其中，即万物共一太极，而物各一太极也。儒者不得已而以理呼之，所谓至理统一切事理者也。有精言其理御气者，有冒言其统理气者。老父分宰理，物理，至理以醒之。（《同上·系辞上》）

此亦是对“易有太极”章的解释。是说，所以然之理即在气中，万

物皆由理气构成，所以“万物共一太极”；每一物也由理气构成，所以说“物物各一太极。不得已而以理呼之”，是说，为了表明太极乃气之所以然，只好以理称之。意思是，称太极为理，并不意味着太极不包涵气。由于太极之理居于理之最高层次，故又以“至理”称之。关于方孔炤的理分三类说，见后。

从上述方氏对太极的解释中，可以看出，其以所以然为理，以气之所以然为太极之理，以无极表示理无形迹，是取程朱义。但依其“一在其中”和太极即在有极中的观点，得出理即在气中的结论。按其舍用无体，舍大二别无大一的理论思维说，此太极之理只能寓于阴阳二气中，从而将程朱派的太极为理说，改造为理气合一说，即以太极为理气统一体。这样，不仅扬弃了理学派的太极观，又扬弃了气学派和象数学派以太极为元气混而为一的观点。对太极观中的理气之争作了一次总结。此是方氏在本体论方面取得的成果之一。这一成就，也是吸取明代气学派的代表罗钦顺等人理气观的成果而取得的。虽然，方以智于其后期著述中，其论太极时，又以“心”释之，如《东西均》中所说：“气也，理也，太极也，自然也，心宗也，一也，皆不得已而立之名也。”（《所以》）但仍坚持以理气合一观点论太极，如其所说“太极非阴阳，而阴阳即太极”（《公符》）。方氏依其太极观，进而讨论了太极同天地万物的关系。按其太极即在有极中的观点，太极作为世界的本体，此本体亦只能存于天地万物之中。这一观点，方以智的外祖父吴观我开其端。方以智引其外祖和祖父论道同天地万物的关系说：

先外祖曰：道之生物，非若祖父子孙也。生之而与之同时者也。道之成物，非若工于器也，成之而与之同体者也。道之函物，非若匡于实也，函之而与之同处者也，无先后能所内外而一者也。先祖曰：同时同体同处，则可名之善即不可名

之善，明矣。道无先后，无能所，无内外，而又不妨历历可分合指数也。（《时论合编·系辞上》）

方以智引此说，用来解释《系辞》文“一阴一阳之谓道”和继善成性语。吴观我认为，道作为万物的本体，其生物，并非祖父生子孙的关系，而是同时而生，即有道即有万物；其成物，并非如工匠之造器物，而是与万物同为一体；其包函万物，亦非如筐之盛果实，而是与万物同居一处。所以道同万物融为一体，在时间上无先后之分，空间上无内外之别，亦无创造和被创造之分，此即“无先后，无能所，无内外。”“能所”，取《荀子·天论》中“能参”与“所参”义，表示主体与对象，如工匠与器物的关系。此种论点，无非是说，本体同万物不可分割，或者说作为本体的道即在万物之中。如果，以道为太极，此一阴一阳之道即在万物之中。方大镇将此观点又理解为“可名之善即不可名之善”。“可名之善”，指万物，本于《系辞》语“继之者善”；“不可名之善”，指一阴一阳之道，道作为本体，无善名可说，但二者同为一体。他认为，道同万物虽融为一体，但又有“分合”。分谓阴阳各有差异，合谓成为一整体。方孔炤进而解释此章说：

东坡自有而推之于无，遂惊绝顶为奇，岂知顶不住顶乎？夫道即在继善成性中矣。且以不可名之先天，欲称其德而不以人间之善名之，将锢天乎！（同上）

此是对苏轼《易传》的批评。苏氏解此章说：“阴阳未交，廓然无物，此真道之似矣。交而道于物接而生善，物生而阴阳隐，善立而道不见矣。”此是取韩康伯义，以道体为无，以无阴无阳解释道，以“物生而阴阳隐”解释继善成性。方氏认为，此种解释是“自有而推之于无”，以道体居万物之顶上为奇。其实，道作为本体，从不居于万物之上，即“顶不住顶”，而是寓于万物之中，形成万物之性，此即“道即在继善成性中矣。”如果以道体为先天，但此

先天即在后天中，故仍可以人间之善名称之，否则便是禁锢天。这段话也是对其父所说的“可名之善即不可名之善”的解释。此种解释，反对了道居万物之上说，是其太极即在有极中的观点在本体论中的阐发。据此，他又批评玄学派的本体论说：

易无非赞隐弥伦之至理，即藏于动曠屈伸之物理，要用于继善安心之宰理，三而一也。其道甚大，百物不废，而存乎无咎之人，神明之，时措之，明示洸洋玄解，不可谓道，故曰此易之道也。（《时论合编·系辞下》）

方氏解《说卦》文“穷理尽性以至于命说：“析为至理，物理，宰理，公性，独性，习性之说，而后和顺时中之正令始明，实则一也”。（《时论合编·说卦》）其将理和性，各分为三，表示“语必三而后显”（同上）。“至理”，即太极之理，指阴阳二气之所以然。物理，指万物各有的理，如山之理，水之理等。宰理，指人类生活之理，如社会道德规范和政治原则等。“习性”，指后天习惯形成的性格。方氏认为，此三理或三性，合一而不可分割，即“实则一也”。其所以不可分割，因为至理即存于屈伸往来之物理中，而人事之宰理又是此至理的应用。三理合而为一，即《系辞》说的“其道甚大，百物不废……此之谓易之道也”。因此，玄学派讲的道不可谓道。此处，又以至理即存于物理中，论证本体同万物不可分割。关于公性和习性，方大镇说：“盖性在习中，舍习无性，犹一在二中，舍二无一也。”（《同·坎》）此又是以先天之共性不能脱离后天之个性独立存在，论证道在万物之中。

由于大一即在大二中，方氏进而讨论了天地之终始，事物的本质和现象，道和器，出世和人世等问题。天地究竟有没有开端？此是本体论不能回避的问题。程朱曾以阴阳无始说，论证天地没有开头。方氏则依其一在二中的理论，认为天地之始基即在天地万物之中。方大镇论《序卦》说：“言贞一而不倚混一，诸读序卦

传，自有天地而言，则舍天地人伦，无太极，明矣”。（《时论合编·说卦》）《说卦》一开头便说“有天地然后万物生焉”，对天地未分以前的状况，未加论述，方氏据此，认为天地以前并没有什么混一不分的太极作为天地之始基，所谓太极作为本体，只能存于天地人伦之中，此即“舍天地人伦无太极”。此观点，可以说是对汉易以来太极元气说的否定。又其解大有卦辞说：“人道真开辟之有者也。天地未分前之无，即亨于此中矣。同人类辨而顺其当有之遏扬，则大有矣。知否泰后之同人大有，即剥复之无妄大畜乎？何容更于大有之外，驾言无哉！”认为大有卦离上乾下，表示离明在上，普照一切，人道由此光大，此即“人道真天地开辟之有者也”。如果说，“无”为天地未分前之始基，但此始基即存于天地人和万有之中。所以《周易》于同人卦后，次之以大有，表示君子辨物，应顺其当有之则而遏恶扬善。就卦序说，泰否之后为同人、大有，剥复之后为无妄、大畜，都表示事物经过否和剥，并不归于虚无，故大有之外，不容再言无。此是以大有卦表示天地开辟，万有和人类都已存在，既已存在，无需再谈反本归无。此种论点。实际上是对王弼提出的“天地万物以无为本”的否定。方孔炤进一步评论太极虚无说说：

充类扫二以见一，则扫天地以显於穆，究竟时乎开辟，则开辟即於穆也。毁开辟以窃混沌者，波词骇人，以激夺藏身耳！执名象之病拘，破名象之病荡，双扫而棲心无寄，其病非死则荒。（《时论合编·夬》）

“於穆”，指天之本质，深远而无形，此处比喻世界之本体，即大一或太极。是说，弃天地而追求於穆，如同毁天地之开辟而追求天地未分前的混沌世界一样，故弄玄虚，骇人听闻。其实，於穆之天即在天地开辟时，离开辟别无於穆，即舍历无寂。执着名象而不见本质，其病拘泥；扫除名象而求本质，其病放荡。至于双

扫二者，寄心于虚无的境界，其病不是死亡，便是废弃一切。此说，不仅批评了道学家舍费求隐的本体论，也抨击了佛家特别是禅宗明心见性，扫象证空的本体论。

又方大镇论天之本质说：

山泽形，形之生物有尽，且秋冬敛藏故损。风雷气，气之生物无方，且春夏长养故益。於穆之至体，本无增减，即在此可减增、可损益之用中。君子明其当损当益者，与时偕行而已。（《时论合编·损》）

损卦艮上兑下，故说“山泽形”，谓山泽为有形之物。益卦巽上震下，故说“风雷气”。此是说，山泽所生之物有尽处，并且到秋冬时敛藏，所以为损。风雷为气，其所生之物，无固定场所，春夏时又长养，故为益。万物虽有损益增减，於穆之天作为本体，并无增减。但此不增不减之本体即在可增可减之用中，即在万物之增减变化中。所以君子总是随事物的增减而有所损益，此即“与时偕行”。意思是说，天的本质即在时行生物之中，不生不灭的东西即在生灭中，不能脱离生灭追求不生不灭。方孔炤进一步发挥说：

日不及天，天健矣。言九天者在静天，言其非九天而即九天也。有至健而群健不及者，皆天之健也。……舍日无岁，舍时无日。曰时成，曰偕行，曰偕极，即天运行之象，而所以健者，可知矣。象也，理也，心也，一也。”（《时论合编·乾》）

此是对乾卦《象》文“天行健，君子以自强不息”的解释。按泰西说，天分九层：宗动，列宿，土，木，火，日，金，水，月等诸星体。宗动天，离地球最远，其次为列宿如河汉等，其次为土星，木星，太阳居火星和金星之间，月亮离地球最近。故方氏说：“日不及天”，即太阳不及天深处。“静天”，指太空，方氏理解为於

穆之天。他说：“其国重天学，所云静天即於穆之理也。”（《图象几表·崇禎历书》）方氏认为，天的本质为刚健不息，所谓静天，即天的至健之性。静天虽不是诸天体，但诸天体之运行，皆具此刚健之性，此即“非九天而即九天”，意谓静天即在九天之中。如同无日之周行则无一岁，无十二时辰则无一日。《易传》所说“六位时成”，“与时偕行”，“与时偕极”等，皆为天体运行之象，由其象而知其具有刚健之性。

总之，天体运行之象，刚健之理和君子自强不息之心，同为一体，此即“象也，理也，心也，一也。”此说在于论证刚健之性作为天之本质，即存于天体运行和君子之心中。所谓静天即九天，无非是说，刚健之理即存于诸天体之中。这也是对义理学派脱离天体而言天之理的一种扬弃。又其阐述方学渐《易蠡》中的观点说：

老言混成，无为天地之始，有为万物之母，是玄门之元始也。南华三推未始有，是空门之元始也。元始而亨而利而贞，藏一于四，藏岁于时者，是乾门之天终始之元始也。曰资始，曰明始，曰元始，曰乾始，昭昭乎始不自始，而亨而利而贞，莫非始也。时行物生，天何言哉！（《时论合编·乾》）

此是解释乾卦《象》文“大哉乾无”一章。是说，《老子》以“有物混成”为天地之元始，《庄子·齐物》以“未始有物者”为天地之元始，前者以天地之开端为玄，后者以其为空。而《易传》说的乾元，其所谓元始，即藏于元、亨、利、贞之中，此即“藏一于四”，如同一岁藏于四时之中。此种元始乃无终始。《象》所说的“万物资始”“大明终始”，《文言》说的“乾无者始而亨者也”，“乾始能以美利天下”，都不以元始为开始，因为亨、利、贞亦莫不为开始。。此即孔子所说“四时行焉，万物生焉，天何言哉！”此是说，儒家说的乾元，作为万物资始，即存于万物之生长和成熟

之中，如同天之行事即藏于时行物生之中。如方孔炤所说：“因形而知元始，即知舍流行无元始矣。”（同上）此种元始，可以说是既无始又无终。此种观点，不承认有某种实体先天地而存在，是其“一在二中”的理论思维在自然观中的表现，从而否定了道家以无为天地始基的说教。如其在《系辞提纲》中所说：“易简理得，观玩三极，易道备矣。开口举当前之天地以定之，而不赘以天地未分之语，此弥纶变化，一在二中之准也。”“三极”，指天地人。认为《周易》讲的道，即在天地人之中，无需多谈天地未分前事。所以又说：“器即道也，蕴此中矣。乃表太极，用于三极，生生不测，无方无体，知变化者知之。”（同上）是说，道即在器中，太极作为本体，即在三极之中，生化不已，无方无体，故为一切事物变化的根源。由此，方孔炤又讨论了道和器的关系。他说：“藏道于器，则乾坤道义之门，公之民视民听矣。……而格物践形，神化参赞，要不出此。”（《时论合编·系辞上》）此是就社会生活论道器关系。认为道义即存于治教和事业之中，格物践形之功皆出于此。他提出“道藏于器”这一命题，可以说是其太极即在有极中这一理论思维取得的积极成果。此种本体论学说，表现在人生观中，则重视人类的现实生活，反对出世主义。方孔炤评论出世主义说：“吾尝曰各安生理之圣谕，是真闻道之归实语。一部全易，万世菁龟，奉此圣谕而已。止有在世言世，出世原以经世，以敝屣而神其垂衣耳。”（《时论合编·系辞上》）此是对《系辞》文“天地之大德曰生”一章的解释。“各安生理”，是说，社会上各阶层中的人都能过着安定的生活。方氏认为，一部《周易》即以此为宗旨。所以圣人居于人世，则教人各安生理，而不谈出世。即使出世，也是为了治理人世，即借出世之名，垂衣拱手，无为而治。下文则抨击了二氏之徒，“不安于四民之列”，从而逃避人世生活的行径。可以看出，方氏在本体论问题上与佛道两家的争论，

又同儒家的人生哲学联系在一起。总之，因为“一在二中”，太极即在有极中，不能废弃天地人伦而追求本体世界，此是方氏易学哲学的又一特征。

方以智于《周易时论合编》中，同样继承了其家学本体论的传统。如其论《序卦》说：

急于明一，则姑置睹闻之天地伦物，而会通不覩不闻之天地伦物耳。归实，则止有此天地伦物之森然序列也。虽一元会内，自分夜旦午昏，而一元会之午如此，万元会之午即如此。此则森然序列者即万元会不坏者也。世象常住，何容汝一丝毫回避耶？（《同上·序卦》）

此是对其祖父大镇仪象即太极说的阐发。“一”指太极。是说，为了阐明太极无形象，姑且抛开天地伦物，是可以理解的。但此太极之一，并非独立自存的实体，客观存在的东西只有天地人物，此即“止有此天地伦物之森然列序也”。所以《序卦》开头只讲“有天地然后万物生焉”，而不言太极。《序卦》中所讲的卦象的序列，如同一元会中分为夜旦午昏，万元会中的一年时间亦是如此划分。所谓“世象常住”，此是人们无法逃避的。意思是说，卦序即天地伦物之秩序，永恒如此，所谓太极即存于此秩序中。方氏此说，借论卦序，肯定了物质世界的永恒性。也是对以混沌或虚无为本体的一种批评。方以智于《通雅》和《物理小识》中，进一步讨论了如何对待事物的本质问题。其在《物理小识》中阐述其师王宣的观点说：

虚舟子曰：道无在无不在也，天有日月岁时，地有山川草木，人有五官八骸，其至虚者即至实者也。天地一物也，心一物也，惟心能通天地万物，知其原，即尽其性矣。董子曰：天地之间，若虚而实。故性命之理必以象数为征。未形则无可言，一形则上道下器，分而合者也。庄子言虚无，然归于极

物而止，则曰以有形者象无形者而定矣。圣人与民折中日用，使之中节而已。（《总论》）

引董仲舒语，见《春秋繁露·如天之为》；引《庄子》语，见《则阳》和《庚桑楚》。所引庄文，皆是借其辞可，发挥己意，并非庄学宗旨。意思是说，道在天地万物之中，心通晓天地万物，方能知其本原，穷尽其本性，天地万物未形成。性命之理，无从说起。有了天地万物，方有道器之分，但道器并非两概，而是合而为一，即道在器中，所以谈虚无，终归于有形之物；以有形之物而定无形之理，即以费知隐。这是认为，无形之理，即存于有形的个体事物之中，形而上的东西并非脱离形而下的东西而独立自存。又其于《通雅》中说：

进德必居其业，立诚用在修词。大畜日新，道寓于器。会通典礼，蹟不可恶。效天法地，道不远人。所贵振衣挈领，播种培根，一树全仁，何碍葱蔚。（《读书类略提语》）

头两句，语本乾卦《文言》。“大畜日新”，语本大畜《象》：“刚健笃实辉光，日新其德”。按方大镇释大畜《象》文说：“观天在山中之象，即知虚在实中，一在万中，德在言行中……道寓于器，即费是隐。”（《时论合编·大畜》）又方孔炤说：“无妄表体，大畜表用，止有下学，即藏上达。”（同上）方以智论大畜。即取此义。“蹟不可恶”，本于《系辞》。“仁”指核仁。此是说，形而上的道即在天地万物和典章制度之中，所谓“道寓于器”。因此，君子之学，要居业以进德，修词以立诚，详查器物，大畜以新其德，即只有下学，方能上达。如同播种培根，其核仁方成为枝叶，全树葱翠。此是从学问修养的角度讲形上不能脱离形下。又其于《通雅》中论核仁同全树枝叶的关系说：

潜草曰：性道犹春也，文章犹花也。砍其枝，断其干而根死矣。并掘其根，以求核中之仁，而仁安在哉！……夫核仁入

土，而上芽生枝，下芽生根，其仁不可得矣。一树之根株花叶，皆全仁也。圣人知之，故老任斯文，删述大集，与万世共熏性与天道，岂忧其断乎？既知全树全仁矣，不必避树而求仁也，甚明。（《文章薪火》）

“潜草”，即方孔炤的《潜草》。是说，孔子所说的性与天道，皆存于其所删述的著述中。如同核仁入土而生枝干花叶，其核仁已不复存在，但并未消失，即在于全树之中，所谓“全树全仁”。因此，不能掘根砍枝以求仁，不应避树而求仁。此以核仁比喻性和天道，枝干花叶比喻器物和文章，认为核仁之生机即存于全树之中，不能废弃文章，空谈性命和天道。此亦是说，形而上即在形而下之中。核仁主生机，乃树之本体，此本体虽无形，但寓于全树枝干花叶之中，所以全树葱蔚。按此比喻，本质的东西，即寓于其现象之中，扫现象而求本质，必无所获。正是在这种本体论的理论思维的指导下，方以智广泛地考查了自然现象及其变化过程，并从中探讨其规律，从而在我国古代科学史上作出了贡献。

总起来说，方氏的太极观，从太极同仪象的关系，推广到太极同天地万物的关系，进而讨论了本体和现象的问题。其基本观点是，现象乃本体自身之展开，所谓“一以用二”，“一在二中”，从而得出本体即在现象中，太极即在有极中，“体在用中”，“舍历无寂”，“道遇于器”的结论。其理论思维的特点是，认为抽象的东西，本质的东西，规律性的东西，本原的东西，并不脱离具体的，有形象的，物质的和派生的东西而存在。也就是说，一般的东西总是同特殊的东西结合在一起，一般的东西自身具有多样性，一般总是特殊中的一般，从而批评了脱离特殊而追求一般，脱离物质实体而追求规律，脱离现象而追求本质的本体论的学说。就此而言，其本体论的学说，可以说是对程朱派的体用一原说的新的发展。此种发展，就其理论思维说，既是唯物主义，又闪烁着

辩证法的光芒，是象数学派的易学哲学取得的重要成果，对后来的王夫之的本体论，起了一定影响。但关于太极和天地万物的关系，方氏的论述，还存在着未能彻底解决的问题。他们一方面认为，没有什么实体作为天地之始基；另一方面，因受张载以来气论的影响，有时又认为未有天地万物以前，在虚空中仍存在着无形之气及其所以然之理。如方孔炤论《说卦》中的乾健坤顺等说：“天地未分前，即具此八理，而统于健顺二理，健在顺中，止有一理。”（《时论合编·说卦》）按其理在气中的观点，健顺理即在阴阳二气中。如前引方以智于《物理小识》中所说：“空皆气所实也。物有则，空亦有则。”但虚空中理气统一体，同天地万物相比，并非有形的个体事物。如果以此种统一体，为天地万物的本体，其天地未分前说，又肯定了本体或太极有不展开为个别物体的阶段。此种观点，一方面表明未彻底摆脱宇宙论的影响，另一方面也表示对本体的逻辑展开和时间的展开，还缺乏明确的认识，有时又将二者混为一谈。方以智于其后期的著作中，此种观点，表现得特别突出。如在《东西均·三征》中说：“太极者，先天地万物，后天地万物，终之始之，而实混天地万物，不分先后终始者也。生两而四八，盖一时具足者也。自古及今，无时不存，无处不有，即天也，即性也，即命也，即心也。一有一画，即有三百八十四。”此是讲太极作为本体，即在天地万物之中，同天地万物，无先后之分，所谓“一时具足”，有一即有一切。可是，就在此文中，他又说：“未有天地，先有琉璃。人一琉璃也，物物一琉璃也。”是说，河洛图式，不仅具于万物之中，在未有天地前已经存在，又将理气象数同个体事物隔离开来。又其于《东西均·象数》中说：“混沌之先，先有图书象数，圣人乃一抄书客耳，以无分别智，知一切差别。”按其在《周易时论合编·系辞上》中说：“衍曰：未有天地前，先有图书矣。圣人者，昆仑天地之捐书客也。智每叹

虚空无非卦爻象数，圣人格通，处处表法。”其所谓“抄书客语”，即出于此。但其在《时论合编》中，将“未有天地前”，理解为虚空皆象数。而在《东西均》中，则将虚空皆象数理解为河洛图式即象数之表法，先于混沌而有。如果，混沌指天地未分前的状态，此种观点，又认为河洛图式先天地而存在。这又将作为天地法则的河洛图式，同天地割离开来，不能不说是陷入了唯心主义。太极作为世界本体或理气统一体，能否脱离个别物体而存在？彻底解决此问题，则是王夫之的易学哲学的任务了。

（2）相反相因

方氏本体论的学说，不仅探讨了本体和现象的关系。对现象世界也进行了分析。现象世界作为本体自身的展开，其存在和变化，有没有可遵循的规律？为什么说，现象世界既非虚无，又非混有？所谓“森然”，“秩序”，有哪些内容？对这些问题的回答，方氏提出：“相反相因”和“交轮几”说，作为现象世界运动变化的基本规律。

前一小节所论：“一在二中”的命题，主要是回答在现象世界之上没有独立自存的本体世界，所谓“即用是体”，“体在用中”。方氏以体为大一，以用为大二，提出“一不住一”，“自分为二用”，“以“二”来表达现象世界的特征。其所谓二，非数学上的二，而是指现象世界中的差异和对立。而差异和对立，说到底，又是出于阴阳奇偶之对立。就卦爻画说，有两仪之对立，方有四象和八卦之差异；就世界说，有阴阳差异，方有一切对立的現象。总之，方氏将现象世界视为充满阴阳差异和对立的世界，而差异对立，又是本体自身展开的结果，此即“一以二用”。正因为现象世界存在着阴阳差异和对立，所以才有其运动变化及其所遵循的规律。其规律，方氏概括为“相反相因”和“交轮几”。以下分别介绍一下其论点。

相反相因说，是方氏通过对《序卦》和《杂卦》的解释而提出的。方大镇曾说：“时以序安，故言贞一，而不倚混一，清读序卦传”。（《时论合编·说卦》）认为卦序表现了现象世界的秩序，“贞一”谓其秩序正常而不变。关于《卦序》中的秩序，方学渐说：上古何得不因二乎？自用何尝能离二乎？篆取文茂，故贰即二，以为付贰，亦二也。一有天地，一即在二中矣。……六十四卦始乾坤，终二济，易以济为始终之义是也。（《时论合编·系辞下》）

此是对《系辞》文“因贰以济民行”的解释。认为“贰”即是二，一切事物都不能离开差异和对立。天地如此，六十四卦排列的秩序亦是如此。就卦序说，始于乾坤对立，终于既济未济。乾坤既相对立。又相成就，既未两卦亦是如此，此即“易以济为始终之义”。“济”，谓相济。方以智解释说：

东坡谓若赋诗断章，不可以一理论。愚曰此正其所以一也。有知反因即公因者乎！（《时论合编·序卦》）

此是对苏轼《易传》论卦序的批评。认为卦序非如赋诗断章，而是有其基本的法则，贯通于卦序之中。此基本法则，他称之为“反因即公因”。又其解释《杂卦》说：

帝网之珠，光光相摄，然不序之杂之，岂知反因之有公因，又岂知公因即在反因中，而决于善用乎？序杂皆纯者，大受也。序之使知适当时位之正受也。杂之使之变中之正，犹适当也。夫圣人之反复困衡人，以使寡过也，即天地自然之消息也。惟其不得自然，乃所以善事其自然。故先为决其因二贞一之纲宗，然后使之研极以自决焉。（《时论合编·杂卦》）

“序杂皆纯者”，是解释方孔炤所说：“知三十六之即十八也，皆九六也，皆参两也，皆一也。则序杂皆纯也。”三十六，指六十四卦中，相对错的卦象有八个，即乾坤坎离，睽大过，小过中孚等。相

颠倒的卦象共二十八个，即屯蒙等。经上和经下又各有十八个卦象，此即“三十六即十八也”。但此六十四卦，三十六个卦象，说到底，无非出于九六之数，参两之数，即阳奇阴偶之数和乾坤两卦之象。此即“序杂皆纯也”。纯，指九六之数或乾坤卦象，针对刚柔相杂的卦象说，称其为纯。卦象分纯杂，语本《文言》“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也”和《系辞》“六爻相杂”句。其纯杂说，不同于汉易。方以智认为，《序卦》和《杂卦》中的卦象，皆出于阳奇阴偶。自然如此，非人力勉强所为，故称其为“大受”。虽为大受，但《序卦》和《杂卦》关于卦序的排列，又各有特点。《序卦》在于告知人们适应所处的时位而行动，此即“正受”。《杂卦》在于告知人们于变化之中应如何正当的活动，所谓“犹适当也”。所谓“正受”，是说，顺应天地自然之消息，即“天地盈虚，与时偕行”，这样，方能寡过。圣人设立《序卦》和《杂卦》中的卦序，断定以“因二贞一”为纲，就是教导人们依此纲领，极深研几，于天地自然消息中，作出断决，此即“研极以自决”，故《杂卦》以夬卦为终结。此处说的“因二贞一之纲宗”，即上文所说的“反因之有公因”，“公因即在反因中”。“公因”，指一切事物所遵循的秩序或法则，此法则永恒不变，故称其为“贞一”。此是取方大镇义。此处指“序杂之纯”。“反因”，谓既相反，又相成，称其为“因二”，此是取方学渐义。此处指各种对立的卦象。方氏认为，六十四卦是杂中有纯，纯即在杂中，所以说“反因之有公因”，“公因即在反因中。”此乃《序卦》和《杂卦》中卦序共同遵循的秩序和法则，故称其为“因二贞一之纲宗”。关于“因二贞一”，方孔炤说：“执一字名，便疑矛盾，自难信贞一在反对中，有代明错行之妙。”（《时论合编·凡例》）是说，后人因为执着在“一”字上，即追求一致，从而不信矛盾或对立的存在。其实，“贞一在反对中”，如同四时错行，日月代明，相反相成一样微妙。

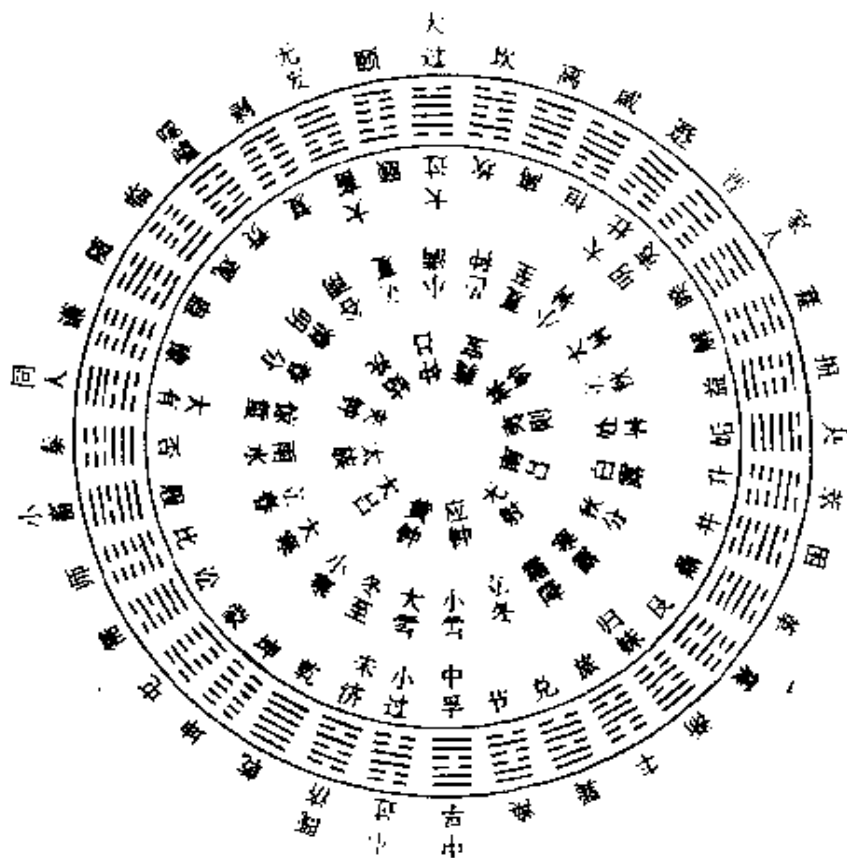
所谓“反对”，即“因二”。他又说：“神也，准也，变也，度也，皆因二贞一之几，随物征验者也。”（《时论合编·系辞下》）是说，事物的变化及其节度，皆出于阴阳奇偶变易之几微，此阴阳变易即因二乃变化之常规，故称其为“贞一”，此是本于《系辞》文“天下之动贞夫一者也”。关于“公因”和“反因”，方孔炤说：“象山句句翻之，举反因耳。新建谓是良知，指公因也。”（《时论合编·系辞下》）此是以反因和公因解释陆王心学的特点。“反因”谓提出相反的意见，所谓“句句翻之”；“公因”，谓基本的观点，贯通于其全部学说中，指王守仁的良知说。方以智说的“因二贞一”和公因反因说，就其术语和思维内容说，都本于其家学，其任务是用来解说八卦和六十四卦的秩序。其子方中通于《周易时论》后记中说：“一多相贯，随处天然。公因反因，真发千古所未发，即决宇宙之大疑者也。然此方圆图为统类万物之纲宗，则焉敢不以告同志也乎！”所谓方圆图，指邵雍的先后图式所说的八卦和六十四卦的次序和方位，即卦象分布的逻辑结构。认为其父以公因反因说，分析图式的逻辑结构，乃发前人之所未发。此论，未免过溢，但却道出了方以智相反相因说的宗旨及其来源。以下，介绍一下，方孔炤和方以智关于六十四卦卦序的剖析。

《图象几表》中录有《文王卦序图》和《卦序说》讲六十四卦排列的结构。其说多本于邓潜谷，沈全昌和黄道周等。其中一说是，以邵雍的先天卦位图解文王六十四卦的顺序。此说于前一小节《先天在后天中》中，已谈及。其基本观点是，六十四卦由八卦组合而成。此种配合，表示阴阳卦象，既相对待，又相交合。如乾坤二体合而为泰否，坎离二体合而为既未，体现了相反相因的原则。关于六十四卦的结构，还有一说，即将六十四卦，按孔疏的非复既变说，归结为三十六个卦象，其中相对错者八个卦象，相颠倒者共二十八个卦象。配以卦气，称为三十六宫，录其图式于

下。

方孔炤解释此图式说：

易之大用，在以阳策三十六，统一切用。而八卦阴阳各十二画，以奇一偶二论之，即三十六也。横图之数，自一



至八，亦三十六也。……一元为三百六十年者三十六，人一日之呼吸为三百七十五者三十六，何非三十六宫乎？乾坤坎离四卦不变，纯气中气造化之元也，上终以颐大过，下终以小过中孚，二长二少交体以肖坎离，亦不变者。始分而终以分。始合而终以合。上经主正卦，故正对六，颠对十二。下经主偏卦，故正对二，颠对十六。其二篇各十八者，三其六而二其九。天数地数，屈伸妙哉！

此是说，此三十六个卦象体现了阳策三十六之数，因为阳主统率作用。就八卦说，其阴阳卦画各十二，以阳为奇一，阴为偶二计，阳画之数为十二，阴画之数为二十四，共为三十六。就先天八卦横图说，从乾一到坤八，其数相加，亦为三十六。一元为一万二

千九百六十年，即三十六个三百六十年。人一日呼吸之数为一万四千五百，即三十六个三百七十五。总之，从八卦到人的呼吸之数，皆可以三十六计算。此即“何非三十六宫乎”！在此三十六宫中，乾坤坎离为不变之卦，表示纯气和中气乃造化之元始。颐大过小过中孚，亦是不变之卦，由震巽和兑艮四体相交而成，颐中孚肖坎，大过小过肖离。上经始于乾坤分立，终于坎离分立；下经始于兑艮和震巽相交为咸恒，终于坎离相交为二济，此即“始分而终以分，始合而终以合。”乾坤坎离四正卦居上经，正对之卦有四正卦和颐大过，共六卦，其颠卦为十二卦。震巽艮兑四偏卦居下经，由其相交而成的颠卦共十六卦，而正对之卦为小过中孚二卦。总之，此三十六宫于上下经中各居十八卦，这是因为三六为十八，二九亦为十八，体现天地之数，屈伸之妙。方氏还认为，此三十六宫一周，也可以“分大三限”，即分为三大段落。乾坤至噬嗑贲为一限，剥复至损益为二限，夬姤至二济为三限。每一限各有十二卦和七十二爻，以应十二月七十二候。关于配四季，他说：“二济二老，其冬中而开春乎！谦豫随蛊，其春分而开夏乎！坎离咸恒，其夏中藏秋乎！困井革鼎，其正秋归冬乎！”（同上）这样，此三十六宫图又成了卦气说的一种形式。就其对《周易》六十四卦卦序的解释说，将其归结为三十六宫，同出于孔疏的非复既变说，直接来于来知德的错综说。《周易时论合编》常引来氏《易注》语。方氏说的“正对”，即来氏说的错卦；所说的“颠对”，即来氏的综卦。颐大过小过中孚四不变之卦，亦称之为“正对”，因为各肖坎离二卦。正对和颠对的“对”，指对待，即相反。按方氏的解释，六十四卦实际上由三十六对相反的卦象构成。正对之卦八，彼此相错而反对；颠对之卦二十八，既相对错，又相互颠倒，就其颠倒说，共五十六卦。颠倒亦相反之意，故称其颠对。此三十六卦象，不仅相反，又相依存。就正对之卦说，乾坤

相依，坎离相依，颐大过相依，小过中孚相依。此种相依，亦是相因关系。就颠对之卦说。如屯蒙相依，泰否相依，损益相依，既未二济相依等。总之，每一卦象中的两卦，皆相依存，此种相依，亦是相因关系。不仅如此，此三十六宫，按卦气说，为一周天，体现一年四季的运转，又是一前后相因的过程。因此，六十四卦即三十六宫，可以说是，既相反，又相依即相因，此种关系，即方氏所说的“反因”。但此种相反相因的关系，又出阳奇和阴偶或乾坤两卦既相反又相因，此即方以智所说“反因之有公因”。但此公因即存于三十六宫中，此即“公因即在反因中”。总之，方氏将《周易》六十四卦序归结为三十六宫，又将三十六宫归结为正对和颠对两形式，以此说明相反相因乃卦序所遵循的基本法则。以相反或相因解释《周易》卦序排列的秩序，南北朝的易学家周弘正已开其端，宋明以来的易学家也有执此说者。但并未将相反和相因联结为一条原则，解释卦序的整个过程。方氏则以公因反因说，因二贞一说，即对立面相互依存的观点，解释《序卦》中的理论思维，可以说是对以前诸说的发展。这一点，主要是受了来知德易学的影响。

关于杂卦，方孔炤说：“虚舟孔易衍，有精义，别载于后”。（《时论合编·杂卦》）其录王宣《孔易衍》说：“文王合羲易为贞晦，既序之矣。尼父重为孔易，虽曰杂卦，岂得已哉！始乾终讼者，体对待也。知大过终夬者，用流行也。合之则始乾终夬，而以讼大过为转关。”（同上）此以《杂卦》为孔子易，认为是对文王卦序的发展。《杂卦》卦序的结构是，从乾到讼，共五十六卦，讲对待之体；从大过到夬，共八卦，讲流行之用。此六十四卦以讼和大过为转折点。所谓对待，指《杂卦》文“乾刚坤柔，比乐师忧”，“损益盛衰”，“泰否反其类”，“离上而坎下”，“需不进也，讼不亲也”等，其卦义皆相反。所谓流行，指《杂卦》文“大过

颠也，姤遇也”，“颐养正也”，“归妹女之终也，未济男之穷也”等，意谓向反面转化，如讼不亲则转为大过颠，大过颠又由于姤遇饮食男女而不能节制，若能决其养正，则大过之颠终穷。王氏此说，为方氏所吸收。方孔炤解释“需不进也，讼不亲也”说：“不明忧乐之始几反因，则谈性命，超生死，亦教讼而已矣，岂能颠转大过而决之乎！此下卦不反对，有深几焉。”（同上）“忧乐之始几反因”，指“比乐师忧”相反相因。认为不懂得此理，空谈性命，则不能颠倒大过，所在大过以下，不以反对言，而讲物极则反和养正之道。其不以大过以下各卦为讲对待，取朱熹《周易本义》义，不同于来知德说。但以对待为《杂卦》之体，仍表明以反因为《杂卦》序构成的原则。方以智进一步解释说：

旧以八经卦提纲，愚谓用四偏以用坎离之中，即乾坤之纯也，杂而不越，纯于杂中也。故二老用四偏，表于上篇；以坎离用中，表于下篇。……贵知心法，故示忧乐；以明表幽，故贵见著。起止见伏，互为损益，而终困者，生安归于困勉也。一知其始，则乐忧通矣，无非相遇也。下篇正以人事之用征之，贵习坎明离之用中矣。饮食男女内外人我，无非上下相济而已。上下者，否泰之反因通类也。（同上）

其对《杂卦》的解释，不取八经说，而是取四正和四偏说，认为《杂卦》序，不同于文王卦序。在文王卦序中，坎离居上经，四偏卦震巽兑艮居下经，泰否亦居上经。而《杂卦》序中，四偏卦则居上篇，坎离和泰否则居下篇。此即“二老用四偏，表于上篇；以坎离用中，表于下篇”。此四偏卦，虽刚柔相杂为用，若震巽下一画相易，兑艮上一画相易，则为乾坤两卦；下篇坎离虽刚柔相杂为用，其中画互易，亦为乾坤两卦，乾坤之纯即在四偏卦和坎离之用中，此即“用四偏以用坎离之中，即乾坤之纯也，杂而不越，纯于杂中”。按此说法，《杂卦》前三十卦的顺序是乾坤两卦用四

偏卦，后篇三十四卦的顺序为坎离两卦之用中。因为用四偏，所以其卦义既相反，又相因。下文是说，就人的内心修养说，有忧有乐，忧其所乐则无过，所以《杂卦》说“比乐师忧”，此即“贵知心法，故示忧乐。”忧乐之情隐于内，难于治理，故设教法，以治其心。教法可见，故《杂卦》说：“屯见而不失其居，蒙杂而著”，此即“以明表幽，故贵见著”。圣人所著教法归之于动静起止相因，即《杂卦》所说“震起也，艮止也”；费隐相涵，即《杂卦》所说“兑见而巽伏也”；盈虚盛衰互为消长，即《杂卦》所说：“损益盛衰之始也”，此即“起止见伏，互为损益”。上篇所以以困卦为终结，如《杂卦》所说“井通而困相遇也”，表示由始于忧乐到通达昼夜之道，遇事应因勉而为，方能达到安心立命的境界，此即“而终因者，生安归于困勉也。”下篇所以用坎离之中，就人事而言，在于以中道为贵，因为坎离卦象出于乾坤两卦之中画互易。此即“贵习坎明离之用中”。《杂卦》说“离上而坎下也”，水火既相反，又相济。所以下篇各卦义皆以此为准则，如《杂卦》所说“睽外也，家人内也”，“需不进也”，“渐女归待男行也”，“大有众也，同人亲也”，其对立面如离上坎下一样，既相反又相济，此即“饮食、男女，内外，人我，无非上下相济而已。”特别是泰否两卦，其类相反，但又相通，此即“泰否之反因通类也”，即《杂卦》所说“否泰反其类也”。可以看出，方以智对《杂卦》的解释，主反因说。所谓“反因”，不仅只是相反，而且包括相济，而乾坤之纯作为公因，即存于各杂卦之中，此即他所说的“公因即在反因中”，“序杂皆纯”，“决其因二贞一之纲宗”。

以上材料说明，方氏的公因反因说出于对六十四卦卦序的解释，其基本观点为反因说，即相反相因说。他们以此为纲宗，解释了卦爻象的卦爻辞，用来说明现象世界中的差异，即相反，又相互依存。《周易时论合编》对六十四卦的注释，是按其正对和颠

对的顺序排列的。如在注释乾卦之前，列有乾坤两卦之象，表示讲乾卦不能脱离坤卦，讲坤卦也不能脱离乾卦。方以智解释说：

成物立体者坤也，无体而随物寓体者乾也。其实专直翕辟，两交一贯，而不得不互析以研之。若执见相高，则偏言乾偏言坤，皆病矣。（《时论合编·乾》）

是说乾主变通，坤主序别，虽有分功，但“两交一贯”，又相互依存，应结合起来分析，不能只谈乾或坤的一方面。又如其注释屯卦前，又列有 ䷄ 蒙卦象，表示屯蒙二卦亦相互依存。方以智解释说：“屯蒙一对，治教即心法也。贵习乎险，而即初以止于不动，贵正其初，而以明养其不明者也。”（《时论合编·屯》）是说，屯卦为草昧建侯，行君道，主治理；蒙卦为童蒙养正，行师道，主教化。此两卦中皆有坎体，坎为心，为险。屯卦坎上震下，谓心险而动，要靠君道治理。蒙卦艮上坎下，艮为山，为止，止坎险之动，要靠师道的教化。屯蒙皆处于蒙昧时期，要以治教启迪之，此即“以明养其不明”。“明”，本于《杂卦》文屯见蒙著义。总之，屯蒙两卦，其卦象和卦义，既相反，又相成。方氏论其它各卦，皆是此种体例。此种体例，也是对来知德《周易注》的阐发。以下，就其对某些卦的解释，评述一下方氏的相反相因说。

如方以智论剥复两卦说：

人止于复言学问，岂知不剥不复之故耶？杂卦传曰，烂也，反也。善于图画硕果之仁，漫长其乾元之干者也。仁必克核而芽出反生，则仁烂矣。发而参天，全树皆仁，岂非显诸仁乎！（《同上·剥》）

是说，剥复虽为相反之卦，但无剥则无复。《杂卦》以剥为烂，如同核仁，破核而芽出，其仁已烂，而芽却生出，成长为树木，枝叶参天，可以说是全树皆为仁，此即《系辞》所说“显诸仁，藏诸用”。此是以仁烂为剥，芽生为复，以此论证无剥则无复，剥复

相反又相因。又其论无妄和大畜卦说：“舍今时安有先天耶？则今时多识之大畜，即先天一贯之无妄，甚燎然矣。”（《时论合编·大畜》）是说，无妄和大畜，亦相互依存，不能脱离大畜后天之学，而追求先天无妄的精神境界。这也是对陆王心学的一种批评。又其论晋和明夷两卦说：

晋昼，则明夷为夜。人因地而有昼夜也，天岂有昼夜乎？君子之用明用晦也，养日于夜之道也。用明晦而总归一明，藏天于地之道也。（《时论合编·晋》）

是说，按《杂卦》义，晋为昼，明夷为夜，天无有昼夜，人在地上，方有昼夜之分。因此，君子处世，不仅用明，而且用晦，用晦也是为了明天下，此即“养日于夜之道”。“用明”，谓出仕扶助国君治天下；“用晦”，谓如箕子那样，隐身避祸，究天人之学，著《洪范》，以教后世君主。方大镇解释明夷卦辞说：“进必有伤，故知明必用晦，昼必以夜养之，此生克互用之旨也”。（《时论合编·明夷》）是说，昼夜明晦，虽相克，又相生。方以智对晋和明夷的解释，即本于此。“养日于夜”，是说，昼夜既相反，又相成。又方孔炤论家人和睽卦说：

家人治内也，睽治外也。近而不相得，凶或害之。君子调之至近，达之至远，故家齐而治平因之。家人所内，睽反诸外，其究外内一也。（《时论合编·睽》）

此是据《杂卦》义，解释家人和睽的关系。是说，一家人最亲密，故家人卦义主全家和睦，不讲乖异，家道贵齐。可是家庭以外的人际关系，总有差别和对立，故睽卦义讲乖背。但讲乖异的目的是要人们看到异中有同，如《象》文所说“天地睽而其事同也，男女睽而其表通也”，故治国之道贵以同剂异。要做到君民同德，应从家道贵齐开始，所谓“君子调之至近，达之至远，故家齐而治平因之”。即是说，能治内方能治外，此即“其究外内一也”。按

此说法，家人和睽两卦的卦义，即相反，又相成。又如方以智解释需讼两卦说：

屯蒙以震艮主君师之道，师比以地制立文武之法，此需讼一对，托天而生者也，即隐伏此缓急喜怒之患难矣。喜则饮食。怒则争讼……言任天者，欲以消其贪争，而任天者必贪争。反用其贪争，亦因天制天之势也。名利至险，苟贪后事之吉，则退一步而让矣。苟争为让，则自讼而光明矣。（《时论合编·需》）

其对需讼卦义的解释，即《序卦》义：“需者饮食之道也，饮食必有讼，故受之以讼。”“托天而生”，谓凭其天性而生活。此是说，屯蒙有止动之义，一主君道，一主师道。师比乃坎坤合体，地容水，水又亲地，故立文武之法以治臣民。需讼，按卦序，处于屯蒙和师比之间，意味着饮食和争讼出于天性，“喜则饮食，怒则争讼”，有此贪争之性，故立君师之道和文武之法以治之。道家者流，以为提倡任天，便可以止其贪争之性，实际上任天的人，其贪更甚。只在善于利用其贪争之心，方能制止其贪争之事，此即“因天制天”。这是因为贪图名利必招来祸患，如果将贪求之心引向追求来事之吉，则必以谦让为美德。如果人们相争为让，也就无讼可争了，此即“自讼而光明矣。”“自讼”，谓同自己争讼，即以谦让之心代替与人争夺之心。方氏此说，就需讼两卦说，认为喜则贪饮食，怒则与人争讼，既相反，又相因。因为二者相反相因，所以去其贪心，争讼自止。又其解释需卦《象》文“需，须也”说：“凡内与外相须，刚与柔相须，有用与无用相须，犹饮与食相须，皆一于二也……可知道必相须而用矣。”此处说的“须”，即相依之意，认为内外，刚柔，有用无用，饮与食，男与女等对立面，虽相反，又相依存，废一不可，此亦是讲相反相因之义。因此，其解释谦卦义说：

用中贵乎两端，兼者用两也。古今也，阴阳也，费隐也，人我生死也，能兼则能平矣。泰否著君子小人，同有类辨善恶，而恐其角争矜饰，故谦以制礼，归于平称。（《时论合编·谦》）

“同有类辨善恶”，指同人卦《象》文“君子以类族辨物”和大有卦《象》文“君子以遏恶扬善”。“归于平称”，语本谦卦《象》文“君子以裒多益寡，称物平施。”方以智认为“谦”“兼”相通，故以兼训谦。此是说，事物都有两端即对立面。因为有两端，所以才讲中道。中道即兼用两端，如古今，阴阳，费隐，生死等，能兼而有之不废弃一方，事物方得其平。所以《象》言泰否两卦，君子与小人并提；《象》言同人卦义则依不同的性质，辨别物类，言大有卦讲遏恶扬善。圣人恐人们彼此争夺和夸耀，又依谦义定礼制，使人际关系得其均平。因此，他又说：“惟一兼二，二即以一兼一，是礼本于大一之运也。执两乃所以用中，此称物平施之兼道也。”（同上）方氏此论，以谦为兼有两端，以兼有两端为中道，解释《中庸》文“执其两端，用其中于民”，其目的在于说明事物既然有其对立面，则不能偏废一方，即不能执其一端考察事物的性质，要兼顾两头。就社会生活说，其所说的两端用中，并非平均主义，而是如其祖父所说：“明其时宜中节，各安生理，即是两忘。”（《时论合编·离》），又如其父所说：“复礼行恕平天下之宗也。舍物之称而言平施，必有截鹤续鸟为平者也。”（《时论合编·谦》）即使社会上各阶层都能过着安定的生活，使封建的社会秩序不趋于破裂。就这一点，其施平说，也是对儒家的忠恕之道的阐发。但他们以执两解释用中，是以相反相因的观点，处理事物的关系，这又是对儒家中道观的一种改造。因此，方以智又解释既未二济卦说：

因二以济民行，以明失得之极。盖非二不济，不执两端，不

能用中。彻源彻流，惟曰不二不一，实则二即是一。君子曰二即一，犹颛顼也，不可济天下也，必著其交济之首尾，思防慎辨，而二中贞一矣。（《时论合编·既济》）

“思防慎辨”，语本既济卦《象》文“君子以思患而预防之”和未济卦《象》文“君子以慎辨物居方”。“因二以济民行”句，引自《系辞下》文。“首尾”，语本二济卦爻辞“濡其尾”和“濡其首”句。方大镇曾以“因二贞一”解说：“因二以济民行”句。方大镇又解释离卦上九爻《象》文说：“定坎离维心善世之表法，必言明两之贞一，不匿于坏两之混一。”（《时论合编·离》）“明两之贞一”即“因二以济民用”。方以智依此，解说既未二济卦义。意思是说，二济卦皆为坎离之合体，既济坎上离下，表示水下流火上升，水火相交，天下得济。未济离上坎下，表示水火未相交，尚未得济。但无论得济和未得济，都以坎离两体相合为前提。坎离两体即是二，其相合则为一；如果无水火两端，则无所谓相交相济；无此两端，也就无所谓中道，此即“非二不济，不执两端，不能用中。”所以水火两端，既相交又有差别对立，此即“不二不一”。虽有差别对立，又合而为一体，此即“实则二即一”。但合为一体，并非模糊而无区分，否则便不能相交以济天下。所以君子总是于相交处思防慎辨，因二而贞一。他又解释说：

易象著分而藏合，易用自分体用以明交用，皆象则皆义也。故曰以壬肾济丁心，以书克济图生，以北游济南冥。道家取坎填离，非表法乎？君臣也，文武也，心迹也，有无也，皆交济也。以疑济信，以戒济福，以惫济安，以丧济得，皆濡首尾者也。君子忧患中，思兼而豫知之，即豫济之矣。（同上）

“著分而藏合”，谓坎离两卦，于上经分立，但此分立，即藏合，即藏有下经二济之象。“自分体用”，谓坎离乃乾坤之用，有此用，方相交为二济。事物的对立面也都以此为准则，相交相济。如人体

内心肾相济，洛书五行相克与河图五行相生相济，南北相济，炼丹术中坎离相济，以及君臣文武，内心与外迹，有与无，皆相济。不仅如此，疑可济信，戒可济福，惫可济安，丧可济得，如同过河，首尾溺于水，皆得济渡。所以君子处于忧患之中，总是考虑其两方面，预知来事，所谓“思兼而豫知之”，这就是济世之道。所谓“思兼”，即上文所说的“兼用两端”；所谓“济之”，即“能兼则能平矣”。不同的是，通过对二济卦义的解说，提出“交际”一语，解释执两而用中。所谓“交际”，不仅意味着对立面相交，而且意味着相济相成，废一不可。如其解释小畜卦说：“两端无不相人相畜，善观玩者，随处触会，不必执一。”（《时论合编·小畜》）“不必执一”，是说，不能执其一端。

从上述所引的材料中，可以看出，方氏提出的反因说，照方以智在《时论合编》中的解释，就筮法说，指阴阳卦象和刚柔爻象相反而又相因；就事物说，指其对立面相反而又相济。其理论思维的基本倾向是“执其两端”，不赞成执一和混一。总之，在对立的基础上讲相因相济，这无疑是对易学哲学中两点论的辩证思维的阐发。他们有意识地反对执一和混一，并且通过六十四卦的解释，反复阐述这一观点，这在哲学史上是少见的。

此种相反相因说，也表现在方以智后期完稿的哲学著作中。如其《东西均》中有《反因》一文，集中地讨论了相反相成的问题。他说：“吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反”。其论证说：

且举大较言之，阳清阴浊，至相反也。霄壤县判而玄黄相杂，刚柔敌应则律吕协和，雌雄异形而牝牡交感，可不谓相因乎？水湿火爆，至相反也。坎离继乾坤立极，上下经皆终水火，民用甚急，刻不相离。人身之水火交则生，不交则病，可不谓相因乎？河图相生，必变洛书相克而后成用。四时之行，雨露而霜雪，春生而秋杀。吉凶祸福皆相倚伏。生死之几，能

死则生，狗生则死。静沉动浮，理自冰炭，而静中有动，动中有静，静极必动，动极必静。有一必有二，二本于一。岂非天地间之至反者，本同处于一原乎哉！（《反因》）

方氏此论，可以说是《时论合编》中反因说的进一步发挥。可以看出，其所谓“反因”，不仅指相反，而且包括相因，认为相反者必相因，相因者必相反。所谓“有一必有二，二本于一”，是说，相反的事物，存在同一性，所以又相因。“四时之行”以下文句，是从运动变化的角度讲相反相因，即他所说的“交轮几”（见下）。他把这一法则概括为“所谓相反相因者，相掇相胜而相成也”（同上）。是说，相因不仅包涵相吸引，而且包涵相制服，这就是相反而相成。因此，他认为两端中消极的一面，并不可怕，应善于利用其消极的一方，成就其积极的一面。他说：“有小人乃以磨砺君子，刀兵祸患为有道之钻锤。故曰危之乃安，亡之乃存，劳之乃逸，屈之乃伸。怨怒可致中和，奋迅本于伏忍。受天下克，能克天下。”（同上）他视坏人，坏事和逆境为君子磨炼自己的德才，就成功业和实现伟大抱负的反面教员，所论精辟，耐人寻思，也是运用其两点论观察事物的一大收获。《中庸》曾说：“万物并育而不相害，道并行而不相悖。”方以智领会说“吾每绎子思代明、错行二语，而悟相害者乃并育也，相悖者乃并行也。”（同上）《中庸》原意是讲兼容并包，而方氏从中悟出“相害者乃并育，相悖者乃并行”，以相反相成解释“并育”和“并行”。此种解释，肯定相害和相悖乃事物之常态，不能抹煞，也是对《中庸》中调和论的一种扬弃。以上所引反因说，同样闪烁着辩证思维的光芒。但方以智于其后期著述中，因受佛道两家思想的影响，从其反因说又导出取消差别对立的结论。其观点是，既然两端相互依存，对立面具有同一性，从更高的层次看，事物说到底并没有什么差别。上引《反因》中那段话的语尾，“本同处乎一原乎哉！”下面，他

接着说：“则善恶是非之未分，可窥露矣。上尊号曰混沌，诚哉不诬。”这又从对立面同处一原的观点，赞扬了无差别的混沌境界。其《反因》中还说：“阴阳五行，翻忽颠倒。小即大，彼即此，中即是，生即不生，有即无有。开眼者，夜半正明，天晓不露，当下知反因即正因矣。”此处，于反因外，又提出正因说。“正因”，语本佛家的“正因”，指靠本性成佛的原因。方氏用来表达不相对立。他又说：“因对待谓之反因，无对待谓之大因。然今所谓无对待之法，与所谓一切对待之法，亦相对反因者也，但进一层耳！”此处，又提出“大因”，指取消对待。认为对待法和无对待法二者亦相对待，也是一种相反相因，但此种反因，是就更高的层次说的。在这一层次中，虽对待而不可谓对待，既不落于有，也不落于无。所以文又说：“太无统有无，至善统善恶。”此处，又以既非有，又非无，作为统率有对待和无对待的最高层次。此种“太无”的境地，已非兼用两端，而是超越两端的绝对待。此种反因说，又是受了佛家三因说和三谛说的影响。这些观点，皆不见于《时论合编》，也不见于《通雅》和《物理小识》。相反，其于《时论合编》中，尖锐地批评了混一说和无差别说。可是在《东西均》等著作中，由于将相因相济即相成这一观点，特别是相渗透的观点，片面夸大，进而追求抽象的同一性，又陷入了取消差别对立的形而上学。这不能不说是一个深刻的教训。

方氏的相反相因说，还有另一内容，即从运动和变化的角度，讲对立面的相互依存即转化。这方面的论点，称之为“交轮几”。“交”，指对立面相交合，如上面所说的坎离相合，水火相交等。“轮”，谓轮转，即流行，指对立面相消息，相盈虚，一动一静，一来一往等，因为其盈虚消息乃一循环的过程，故称为轮。“几”，谓几微，指运动变化的先兆或开端，因其细微，故称为几。这些术语、概念，皆见于以前易学。方氏则将三者结合起来，以“交轮

几”说明事物运动变化的基本规律。“交轮几”，即“交轮之几”，谓运动变化的几微即存于对立面的相交和轮替中。对立面的相因，就运动变化说，即是流行或轮转。“交轮几”乃方氏象数之学的命题，出于对河洛图式和先后天圆图的解释。方孔炤于《图象几表·序》中说

命儿侄辈编录，题曰几表，谓费隐交轮之几，难以指示，不得不于时位旁罗之象数，表其端耳。

是说，河洛等图式中的象数，是用来表示“交轮之几”的，故此部分图式称为“图象表几”。就是说，无论那种图式，都是以奇偶之数 and 阴阳之象既相交又流转，来表示事物的变化过程的开端。如河图图式，一六相交为坎水，二七相交为离火，三八相交为震木，四九相交为兑金，五十相交为中土。五行各居其时位，以相生的顺序而轮转。洛书图式，其奇偶相交程序，亦如河图，但五行又以相克的顺序而轮转。事物变化的几微，即贯通于此相交和轮转的过程中，如方孔炤所说：“阳中阴，阴中阳，一毛之中，顺逆往来。”（《同上·河图洛书旧说》）“一毛”指龙马负图之毛。前两句，指相交；后两句，指轮转。又如其所说：“道在法中，以费知隐。序列其初分之定盘，交轮之概属，而变在其中矣。”（《时论合编·系辞上》）此是对“天地之数”章的解释。意谓河洛中五行之数所处时位，有其序列，或相交，或轮转，变化之道即在此图式即表法之中。关于邵雍的先后天图式，方氏认为亦体现这一法则。就圆图说，左半三十二卦为阳中阴，右半三十二卦象为阴中阳，此为阴阳相交；从复卦子一阳生，到夬卦午一阴生，再到复卦，此为阴阳轮转，即阴阳互为盈虚消长，其中也包涵阴阳相交，如子午相交。《图象几表》中有《三轮六合八觚图》模仿浑天仪，作为观测天象的表法。此图式，两轮竖立交叉，中腰横围一轮。竖立者称为子午轮，横围者称为卯酉轮，象征南北和东西方位。子

午轮即邵雍先天八卦圆图从坤到乾，卯酉轮当圆图从离到坎。按节气说，子午当二至，卯酉当二分。此圆形体积，共分为八块，当先天图中乾兑离震巽坎艮坤。方孔炤解释说：“线绕而折围之，枝根而经络之，无非圆者；一在二中，无非轮，无非交，则何不可纵午平直观之耶？”“二”就卦画说，指奇偶两画；就气象说，指阴阳二气。意思是说，圆图无论竖看或平面看，其中阴阳之象，既相交，又轮转。如离卦居东，为二阳夹一阴，当春分；坎居西，为二阴夹一阳，当秋分，此即相交。但从离到坎，从坎又到离，春分和秋分又相互消长，此即轮转。所以说“无非轮，无非交”。一年节气的变化即在此交轮之中。可以看出，方氏提出“交轮几”这一命题，出于对河洛和先后天图式的解释，其理论意义是，以对立面的相交和推移说明事物运动变化的原因和过程。

因此，方氏于《时论合编》中，常以交轮几，说明事物变化所遵循的规律。如方以智解释乾卦《文言》“阴疑于阳必战”说：“阴阳本交汁也，亦自轮为主客体用，不以交而坏其轮也。直方之体，有何疑乎？用则疑生嫌矣。”（《时论合编·乾》）是说，阴疑于阳，不是就阴之体说的，而是就其用说的。因为阴阳既相交，又自轮为体用。如阴为阳之体，又以阳为用，即体用相互轮转。阴阳相交，并不因此而废其轮转。又方以智解释乾卦辞元亨利贞说：“以元亨为利贞，即以利贞为元亨。体贞而用三，即体乾而用四，即体四而用乾矣。有元之四，有亨之四，有利之四，有贞之四。大无会，小呼吸，皆此交轮几而一贯者也。四时行焉，百物生焉，天何言哉！”（《时论合编·乾》）此是取元亨利贞为事物发展的四阶段说。按朱熹对周敦颐《通书》的解释，又以元亨为阳动，利贞为阴静。方氏据此，认为元亨利贞作为万物生长成熟的四阶段，并非截然分离，而是存在着相交和轮转的关系。就元亨和利贞的关系说，此两大阶段，可以相互转化。此即“以元亨为利贞即为利

贞为元亨”。就体用关系说，以贞为体，以元亨利为用，即一以用三，亦即以乾为体，以元亨利贞为用，也就是以元亨利贞为体，以乾为用。此四阶段，又各自含有元亨利贞。总之，元亨利贞相互渗入，此即相交；由元亨，到利贞，贞下又起无，此即轮转。方氏认为，大到元会，小到呼吸，亦皆如此。此即“皆此交轮几而一贯者也”。四时运行，百物生长，也都遵循此规律。又其解释复卦辞“七日来复”说：“元会与呼吸一也。交轮之几，惟时日律历，始能细剖，故以冬至象焉”（《时论合编·复》）此以卦气说解释“七日来复”，认为交轮几于历律中方剖析得细密，所以以复卦为冬至子半一阳生。又其解释《系辞》“天地之数”章说：“五行七曜，五方六矩，两端交摄，相制相生，定盘推盘，有几可研，此细本末也”。（《时论合编·系辞上》）是说，天包地中，融为一体，大小幽明，皆交计为一，此是统本末。但细分之，天之五行成为七曜，地之五方成为东西南北上下六矩，阴阳两端相交摄，五行又相生相克即轮转，天盘于地盘上转动，其中皆有变化之几可钻研。这又是以交轮几解释天地之运动。他还认为，人体内部生理机能的变化也是按着阴阳相交和五行轮转的法则进行的。《图象几表》中有《人身呼吸合天地卦气说》，所论交轮之几出于医理，不再赘述。总之，方氏认为，交轮几乃天地万物运动变化的基本规律，此论点，也是对象数学派运动变化学说的总结。

方氏于《时论合编》中，对交、轮、几也分别作了解释。这些解释也表现了其对运动变化的看法。如方孔炤论“交”说：“爻古交字，从二中五而交之也。一以二用，道以用显，用以交几。”（《时论合编·系辞下》）其训爻为交，本于字形。认为本体之一，以二即分为对立面来显示自己的功能，其功能又表现在对立面相交之几中。即是说，有对立之二，其二相交，方有变化的开端，故二五相交为爻，所以《系辞》说“爻者效天下之动者也”。按此说

法，无对立面相交，则无运动变化之形迹发生。所以他又说“邵子以交泰既济，叹先后天也，微哉！交者变化之几也。”（《图象几表·先后天方位》）是说，乾坤相交，方有泰；坎离相交，方有既济；泰表示冒盛，既济表示完成，所以说两端相交乃事物变化之开端。他又说：“凡物理人事，用即是二，二无不以交易得所者，其几可惕”。（《时论合编·系辞下》）此是对《系辞》文“日中为市……交易而退，各得其所，盖取诸噬嗑”的解释。“交易”，原意为贸易，而方氏则以对立面相交释之。认为“用即是二”，有二则必相交，相交则变在其中，故应保持警惕，此即“其几可惕。”又方以智说：“大圆纽半，以相对错，犹之人身向背，上下相转，即可见以穷不可见之理，可知一神于二，无不如此错行交几者。”（《时论合编·说卦》）此是对“八卦相错”的解释。认为六十四卦圆图，左右半圈卦象，其阴阳爻象皆相对错，如人身向背相反一样，有此错行，即有相交之变化，即有阴阳消长之变易。可以看出，方氏所谓“交”，乃运动变化的一种形式，指对立面的交合和渗透，此是发挥泰卦《象》文“天地交而万物通”义。关于“轮”，方以智说：“播五行于四时，言环中必轮用也，以岁为征。实则大而元会，小而呼吸，皆此轮也。”（同上）此是解释“万物出乎震”章。认为河洛图式，五居中而统率四方，表示一年四季如轮一样周而复始地流转。不仅四时，大而元会，小而呼吸，也都如此轮转。他又说：“一用于二，必代明错行，以不息此贞观贞明之一。”（同上），此是解释“立天之道曰阴与阳”章，“一”指天地之道和日月之道常一不变。方氏认为，此常一不变之道，即表现在四时之错行，日月之代明中，此即“一用于二”，二指阴阳两端。“错行”和“代明”指四时和日月之轮转。又其解释既济卦说：“不轮既未，分而合之，合而分之，岂知其消息而中节适当者乎！”（《时论合编·既济》）是说，一用于二，又表现为坎离两卦

之对立。坎离于上经分立，此为分；于下经合体而为既未二济，此为合。但未济卦离上坎下，虽合为一体，并不相交，此又为分。此即“分而合之，合而分之。”此种分而合，合又之分的过程，即分合轮转的过程，故以“轮”称之。有此分合的过程，方有消息之几，而消息变化又以中节为当。“中节”，指既济卦象，二五爻居中又当位。此又是以卦象一分一合。解释轮转。又方孔炤解释晋卦说：“坤遊需，乾遊晋，伏对轮也。火天大有，火地晋，归转轮也。火地晋，地火明夷，旋转轮也。”（《时论合编·晋》）晋卦离上坤下，故说“火地晋”。明夷卦坤上离下，故说“地火明夷”。大有卦离上乾下，故说“火天大有”。需卦坎上坤下，按京房八宫卦说，需卦属于坤宫遊魂，故说“坤遊需”。按八宫卦说，晋卦属于乾宫遊魂，故说“乾遊晋”。大有卦属于乾宫归魂，下文故说“归转轮”。方氏认为，乾宫遊魂晋与坤宫遊魂需乃对立的卦象。按京房飞伏说，晋卦上体离隐藏着需卦上体坎，其下体坤又隐藏着需卦下体乾。此种对立称为“伏对轮”。大有和晋同属于乾宫，上体皆为离，下体一为乾，一为坤，则相反，大有为归魂，此种对立，称为“归转轮”。晋和明夷，其卦象颠倒，此种对立，称为“旋转轮”。这些对立的卦象，所以称为“轮”，是取其相互转化之义，如晋和需相轮转，晋和明夷相轮转。可以看出，方氏所说的轮，是指对立面的相互转化，包括盈虚、消长、往来等相互推移。方氏认为，事物的变化所以轮转，同样出于“一用于二”，即有对立，方有轮转。轮转乃两端之用，即运动变化的另一种形式。其轮转说主是用来说明运动变化的过程。此又是对《系辞》文“刚柔相推而生变化”的阐发。因此，其轮转说，又有循环论的特点。方以智解释乾卦《象》文“大明终始”说：“子为寅之始，而亥乃子之始，所谓源之源，即流是矣。就卦爻之终始而明之，生死元会宁有二哉！”（《时论合编·乾》）是说，互为终始，也就无始无终

了。关于“几”方以智解释说：“邵子知牡丹于未蓓蕾之先，善喻也。冬至子半，一蓓蕾之几也。当午知夜，何俟终日？知微彰刚柔之精义一致者，乌有不知几者乎！”（《时论合编·系辞下》）这是对“知几其神乎！”的解释。“几”为事物变化的先兆，由于细微，故称为几。如同冬至半夜，一阳生，乃花骨朵儿的先兆，又如同中午乃傍晚到来的先兆。此先兆即是“几”。关于神和几的关系。方孔炤说：“神非思所及，而神即在几深中。人习于现成教养，便执浅见，而不肯深入，何能通志？因循事例，而不知其几，何能成务？所以深几表者神也，能深能几者神也。深而混之乎浅，几而混之乎事者，神也。贵在尽心。”（《时论合编·系辞上》）这是对“夫易圣人所以极深研几也”一章的解释。是说，穷极事物幽深之理，方能通天下之志；精研变化之几，方能成天下之务，而神即在深几之中。神乃深几之所以然，又能极深研几。幽深之理混于浅见之中，变化之几混于事物之中，神即寓于其中。此处说的神，有两层涵义：一指幽深之理和变化之几的本性，微妙莫测，所谓“神非思虑所及”；一是指人的精神或智慧，所谓“贵在尽心”。前一层涵意本于《系辞》文“知变化之道者，其知神之所为乎！”，后一层涵意本于《系辞》文“感而遂能天下之故，非天下之至神，其孰能与于此。”就前一层涵意说，方氏认为，神作为事物之理和变化之几的本性即存于事物及其变化之几中，此即“神即在深几”中。按此观点，神和几是不能分离的。方以智解释说：“皆几也，皆深也，即皆神也”（同上）。方氏此说，不以神为独立的实体，就其同“几”的关系说，视神为阴阳变易的性能或变化的动因，故不离阴阳变化之几，此又是受了罗钦顺的神化说的影响。其在《时论合编》中，曾两次引《因知记》关于神的解释，论述神即在几中。这同其道寓于器的观点也是一致的。

总起来说，方氏于《时论合编》中提出的“交轮几”这一命

题，是以其“一以用二”的理论思维为基础上的。在方氏看来，“二”属于现象的领域，现象世界的特点是差异，即多样性，而多样性，说到底，又是出于阴阳两端，即方氏所说的“大二”，有此大二，由于其相互作用，方有运动和变化的萌兆和过程。依其“一以用二”说，又将运动变化的形式归结为交和轮，即互相渗透和互相转化。这种运动观或发展观，显然，属于辩证思维的路线，即从对立统一的观点考查事物的运动和变化。就宋明易学哲学史说，张戴提出“一故神，两故化”，朱熹提出“易有两义：一是变易，便是流行底；一是交易，便是对待底。”方氏的“交轮几”说，也是吸取了前辈包括义理学派的观点而形成的。关于运动和变化，方氏特别重视“几”，从而提神在几中，这是因为几作为变化之征兆，虽甚微小，但总是有象可征，变化的规律和根源即存于其几中。其将运动变化的形式即交和轮，同几联结在一起，表示他们尊重事物变化的形迹，而不冒言变化之神。所以方氏将研究事物变化的一般规律的学问，称为“通几”。这也是对以前易学哲学中神化说的发展。

方以智的《东西均·三征》一文，集中阐述了其“交轮几”说，故此文标题为“三征”。其论交轮几三者的关系说：“以此三因，通三和，三唯，三谓之符，覆之曰交，曰轮，曰几，所以征也。交以虚实，轮续前后，而通虚实前后者曰贯，贯难状而言其几。”方以智于《时论合编·系辞下》解释“三人行则损一人，一人行则得友，言致一也”说：“一不能致一，惟二乃神。二与一为三，错综具矣。举一而反三，即举一而明三矣……三因归一，实之表法也，何处不然。”是说，两端相交为一，合而为三，但此三乃一整体，又归于一，此即“三因归一”。《三征》中说的“三因”，即本于此。意思是说，人们对事物的观察和表述，总是以“三”为法，即从三方面加以解说，如《论语·尧曰》说的三知：

“不知命，无以为君子；不知礼，无以立也；不知言，无以知人也。”《系辞》说的三唯：“唯深也故能通天下之志，唯几也故能成天下之务，唯神也故不疾而速，不行而至”；《中庸》说的三谓：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”但这三方面不能分离，乃一整体，所谓“三即一，一即三”（同上）。交、轮、几亦是三位一体，不能分割。交谓虚实相交，即两端相交，虚为阳，阴为实；轮谓前后相续，即两端轮转；而几则贯通于交轮之中，所以事物变化的征兆，天非交轮而已。此说在于论述交轮几乃一整体，乃事物变化的基本法则。下文，则对交、轮、几分别作了解说和发挥。如其论“虚实交”说：一不可量，量则言二，曰有曰无，两端是也；虚实也，动静也，阴阳也，形气也，道器也，昼夜也，幽明也，生死也，尽天地古今皆二也。两间无不交，则无不二而一者。相反相因，因二以济，而实无二无一也。”这段话，除后一句外，皆是对《时论合编》中两端相交说的发挥。后一句表明，又从因二以济，倒向无差别说。又其解释“前后轮”说：“物物皆自轮。直者直轮，横者横轮，曲者曲轮。虚中之气，生生成轮；举有形无形，无不轮者。无所逃于往来相推，则何所逃于轮哉？”此处，以“往来相推”解释轮，表明其所谓轮即对立面的推移和转化。依此，又解释《图象几表》中的三轮图说：“南北直轮，立极而相交；东西横轮，旋转而不息。南北之水火即东西之日月，东西之轮即南北之轮也。”是说，阴阳二气于四方之间相互流转，此即“南北之水火，即东西之日月。”关于转轮，他还说：“一呼吸即一生死也。一呼而一吸中有前后际焉，察此前后际，然后能察无始。”是说，一生一死，一吸一呼，前后相续，此即轮转，因为皆为前后相续，故说“一呼吸即一生死”。因为轮转，故说“无始”。以上这些，也都是对《时论合编》中轮转说的发挥。但其在《三征》中，由于强调流转乃一循环的过程，又倒向两端无别的结论。如其所

说：“轮之贯之，不舍昼夜，无住无息，无二无别。”又其论“几”说：“何谓几？曰交也者，合二而一也。轮也者，首尾相衔也。凡有动静往来，无不交轮，则真常贯合，于几可征矣。”此处，以“合二而一”解释“交”，“二”指两端，合指交合，一指成为一体。“首尾相衔”即前后相续。“真常贯合”，是说，个体事物虽无不交轮，但变化之几却永不止息，并贯通融合一于切事物之中，此即“于几可征。”他解释说：“冬至子之半者，即贯四时二十四节中；未生以前者，即贯生少壮老中”。“冬至子之半”和“未生以前”，指变化之几。此是讲“贯合”。又解释说：“生死，呼吸，往来，动静无不相即，并不相坏，皆贯者主之，此所以代也，错也。”“贯者”，指变化之几。是说，对立面在流转过程中，既不相离，又不相坏，所以四时错行，日月代明，这是由于变化之几贯于其中。即是说，正因为消息轮转，所以事物的变化永不止息。此是讲“真常”。方氏此说，以变化之几统率交轮，意谓事物变化的开端，即在交轮之中，人们总是依据交轮的法则，推测事物变化的趋向。

以上是《三征》中“交轮几”说的主要论点。这里，有一个问题是值得讨论的，即关于方以智的“合二而一”说。近年来学术界曾围绕合二而一问题，展开热烈争论。一种意见认为此命题的理论思维是辩证法，一种意见则认为是形而上学。据说，此命题出于方以智，于是又围绕方以智哲学的性质问题展开了争论。如果说，“合二而一”说出于方以智，其依据即《三征》所说的“交也者，合二而一也”，这倒是一个值得争议的问题。如前所说，此句话中的“合二而一”，是指两端相交合为一体，就卦象说，如乾坤相交为泰卦，坎离相交为既济卦。就事物说，指阴阳二气相交，男女相交，合为一体。交同几联系起来，又表明此种“合二而一”乃运动变化的一种形式，不同于轮转的形式。据此，“合二而

一”这一命题，不足以代表方以智哲学的基本倾向或其特征。方以智关于辩证法的命题是相反相因，而不是合二而一。《三征》中说的“合二而一”，乃相反相因中的一种形式，即对立面的交合。将此种合二而一，视为方氏矛盾观的代表，甚至说成是其学说的精髓，是有损于方氏哲学的本来面貌的。就《三征》中的合二而一说，此说只讲对立面的渗透或合为一体，不包括对立面的相互排斥，相互排斥，即相克或相制，属于轮转的内容。因此，将合二而一解释为现代哲学中的对立统一，则是一种误解。这种误解是由于脱离或不理解其易学的内容而造成的。就运动变化说，合二而一这一命题，承认两端相互作用为变化的前提，如方孔炤所说“交者变化之几也”。就这一点说，是以辩证思维考查运动和变化。但是，此说又意味着将运动变化的泉源，归之于对立面的渗透，而不肯承认对立面的排斥或斗争。这又是一种片面的见解。其在《三征》中，因受佛道两家的影响，将由相交而形成的合二而一，进而理解为“无二无一”，将两端轮转进而引向“无二无别”，这又陷入了形而上学的抽象的同一论。至于有人利用方氏的“合二而一”的辞句，给以新的解释，用来表达自己的矛盾观，那是另一回事，但并非方以智学说本义。

(3) 即费知隐

此条是讨论关于本体的认识问题。由于方氏主张太极即在有极中，先天在后天之中，公因即在反因中，体在用中，道在器中，总之，一在二中，也就是说，本体即在现象中，关于本体的认识，自然导出就现象认识本体的结论。这一论点，方氏称之为“即费知隐”。前面各小节，所引方氏的论述中，常提到“即费求隐”。因为这一问题，就宋明哲学史说，也是哲学家们热烈争论的课题。程颐曾提出格物穷理说，此后，理学派，气学派，心学派和功利学派，围绕此问题，长期辩论不休。特别是程朱和陆王两大流派，前

者主即物穷理，道问学；后者主澄心明理，尊德性。方学渐的学说，虽来于王门心学，但他以朱释陆，在朱陆之争中，拥护即物穷理说，认为穷理不应排斥外物，致良知不应废弃学习。以后方氏三代都继承这一传统，并通过其象数之学提出即费知隐说。此说虽来于朱熹，但对朱说进行了改造，扬弃了其中的理具于心说，以穷理为穷外物之理，并且同自然现象的研究紧密结合起来，在认识论的领域，同样作出了自己的贡献。

前面谈及，费隐二语，出于《中庸》。朱熹解释说：“费，用之广也；隐，体之微也。”（《中庸集注》）又说：“明化育流行，上下昭著，莫非此理之用，所谓费也。然其所以然者，则非见闻所及，所谓隐也。”（同上）此是以体用解释费隐，以理为体，为隐；以事为用，为费，即以隐为本体，以费为现象。方氏以太极，大一，所以然之理，变化之道为隐；以有极，大二，象数和变化之形迹为费，即本于此。前引方孔炤论费隐关系说：“微之显者，常无常有；费而隐者，即有即无。惟恐人以有为有，无为无，又恐人以有无玄蔓，故正告微显费隐也。”（《图象几表·太极图说》）“常有常无”，语本《老子》。是说，微和隐，无形迹，非见闻所知，所以为无；显和费，有形迹，为见闻所感受，所以为有。从微到显，表示由体达用，体用各有其规定性，故说“常无常有”。从费到隐，表示由用知体，故说“即有即无”。微和显，或隐和费，乃一事物的两方面，不可分离，即二而一，所以不用有和无的辞句表达二者的关系。因为以有无称体用，容易使人误解，即“以有为有，无为无”，将二者分离开来。方氏此论，是发挥程朱派的“体用一原，显微无间”说。但其基本观点是，隐即在费中。如方孔炤说：“道在法中，以费知隐”（《时论合编·系辞上》），法谓表法，指对现象界秩序的表述。方以智解释说：“圣人随处表法，因形知影，而隐用于费，知体在用中乎？知至体大用，在质体质

用中乎！”（同上）“至体大用”，是就太极说的；“质体质用”，就个体事物说的。“隐用于费”，是说，本体表现为现象，本体即在现象中。故圣人总是因费知隐，如同因形知影一样。方以智又说：“费天地人而立一切法，所以安之也。隐天地人而泯一切法，所以深之也。合费隐之天地人而统一一切法，所以贯之也。”（《时论合编·说卦》）此是对“立天之道曰阴与阳”一章的解释。是说，《说卦》讲的三立，即立天之道曰阴与阳，立地之道曰刚与柔，立人之道曰仁与义，所谓“立”，是将天地人的差别显示出来，使之各安于其位，此即“费天地人而立一切法”；所立之道，却隐藏在天地人内部，泯没一切法，方能见道，此即“隐天地人而泯一切法”；但费和隐是实体的两个方面，二者是统一的，不可分割，相互贯通，此即“合费隐之天地人而统一一切法，所以贯之也。”“统一一切法”，谓将立和泯联贯起来，既要知其法，又要见其道，不能偏废。所以下文接着说：

故掩立见泯，掩立与泯而见统者，权也。统在泯与立中，而泯在立中者，实也。偏立者拘循，偏泯者顽石，偏统者颞预。圣人前民，民之视听即天。故以立寓泯，而即为善用费隐之统法也。

“立”，指表法；“泯”，指道；“权”，谓轻重合宜，不偏于一方。此处指不拘于立，也不滞于泯，将二者统一起来，此即“掩立与泯而见统者”。此是说，掩其表法，方能见道，兼道法而观之，方能得其全貌。偏于所立之表法，其病拘循，即停留在表面现象上；偏于泯一切法，其病顽固不化，意谓其道则成为僵硬的教条；偏于统一一切法，即只见其统，而看不到立和泯，所谓统只是颞预之物，即笼统的空洞的东西。圣人讲三立，是为了以前民用，民之视听即是天之视听。立、泯、统虽有不同，但说到底，泯在立中，统在立与泯中，即不能脱离表法，追求道和道法的统一，此即“以

立寓泯，而即为善用费隐之统法也。”方氏此论，突出“泯在立中”，“以立寓泯”，即强调隐在费中，道在法中，这样，讲立，泯、统，才不致走上邪路。可以看出，其费隐合一说的基本倾向，是主隐在费中，即体在用中，所以不赞成离费求隐，离法求道。后来，方氏于《东西均·三征》中又将“费”改为“明”，将“隐”改为“暗”，提出“明天地而立一切法，贵使人随”，随谓随顺表法，以统、泯、随，说明三者的关系是“非三非一，恒三恒一”，但仍归结为“泯在随中”，可以说是《时论合编》中费隐合一说的发挥。由于方氏主隐在费中，从而认为一切本质的和规律性东西皆存于现象及其变化的形迹之中，即现象方能认识其本质。如其解释益卦义说：

盈虚者定消长之几也。即以盈虚定天，而天莫能违；以黄钟损益定气，而气莫能违；以卦爻盈虚定世，而万世莫能违。即费是隐，故即象数而知无象数者不差也。（《时论合编·益》）

此是以盈虚为消长之所以然，即消长变化之规律。天道有此盈虚，四时方有消息；黄钟之尺寸因而损益，方有节气之消息；卦爻有盈虚，方有世事之消长。盈虚为为可见之理，消息为可见之几，但盈虚之理即在消息之几中，就消息之几，方知盈虚之理，此即“即象数而知无象数者不差也”，此即“即费是隐”，即因费而知隐。此种观点，也表现在方氏论道器的关系中。方孔炤引述何氏语说：

人多执器而昧道，或见道而废器。圣人即器是道，故以道制器，而即以器制道。早知后世必洗洋，然奈何此准何？（《时论合编·系辞上》）

此是解释“易与天地准，故能弥编天地之道”。其以天地为器，认为天地之道即在天地之中，器与道不可偏废。提出“圣人即器是道”，即上文所说的“即费是隐”，就器而见道，所以又说“以道制器，而即以器制道。”又其释《系辞》“形而上者谓之道”一章

说：“藏道于器，则乾坤道义之门，公之民视民听矣。偏岩者不得粪治教，坏事业，以骇民矣。而格物践形，神化参替，要不出此。”（同上）“偏岩者”，指隐居之徒，佛教禅宗和王门中倡四无之教的人。是说，道即寓于器中，圣人总是以器传道，教化百姓，格物践形和参赞化育，皆基于器。方以智阐发说：

森森者形乎？无形寓矣。不落二者之形无形，亦寓矣。象数言辞，犹是也。知之，但践其森森而已矣。故曰太极践卦爻之形，於穆践礼乐之形，化裁推行即所以格致研极也，而著变卦变具其几焉。（同上）

“森森”，谓差别林立，指形而下的器物。但形而上的道即寓于其中，不仅理寓于其中，不落于无形和有形的太极亦寓于形器之中。卦爻画和阴阳之数和卦爻辞，皆为形器，而易之道即存于其中。这是因为太极之体即显现在卦爻形器之中，於穆之天即表现在礼乐形器之中，格物致知和极深研几都不能脱离揲蓍和卦变的过程，意谓都不能脱离有形之器物。方氏此论，可以称之为即器求道，也是对其费隐合一说的发挥。因为形器有形象可见，属于费；道无形可见，属于隐。据此，方以智于《物理小识》中，视“以费知隐”为研究物理的基本方法。他说：“通观天地，天地一物也。推而至于不可知，转以可知者摄之，以费知隐，重玄一实，是物物神神之深几也。”（《物理小识自序》）“不可知”，指事物之理，尚未可知；“可知者”，指有形之物；“重玄一实”，“重玄”，语本《老子》“玄之又玄”，“一实”谓一切玄奥皆出于实物；“物物神神”，谓就有形之物求其神妙之理。这样，方能极深研几，认识和掌握事物变化的规律。又说：“为物不二之至理，隐不可见，质皆气也。征其端倪，不离象数。彼扫器言道，离费穷隐者，偏权也。”（《象数理气征几论》）是说，一切物体的形质皆气所为，其变化之几，凭象数显示出来。为气之至理和气化之条理即寓于其

中，所以不能扫器言道，离费求隐，方氏此论，从研究自然现象的角度，讲即费穷隐，主张从现象认识本质。这样，其“即费知隐”说便获得了自然科学方法论的意义。此是方氏的易学哲学在认识论上的贡献之一。

从即费知隐的原则出发，方氏讨论了格物穷理的问题。方孔炤论格物说：

大学之天下国家，所格之物也。身心意知，能格之物也。以能格之物，格所格之物，即以所格之物，格能格之物。随其交用，本自两忘，代明错行之所以於穆也。或分物理之学，性命之学，曾知性命亦一物理耶？今所言者，一气之质测也，所以为气者即在其中，不得已而理之，前民用而表之，伦伦常常，舞蹈而践形矣。（《困象几表·两间质约》）

其将格物，分能格与所格，身心为能格，天下国家为所格。能格与所格皆称为“物”，意谓皆非虚无的东西。能格和所格又相互交格，即以能格格所格，能格又被所格格之，即身心又受外物的影响或制约。“本自两忘”，是说，不要偏执一方，如同日月代明一样，於穆之天即在其中。因为能所交格，所以性命即物理，不能脱离物理之学空谈性命之学。如同理作为气之所以然，即在气之质测中。此是以格外物之理为格物的宗旨。因此，他又说：

易是一部大物理也，以道观天地，天地一物也。以天地观道，道一物也。以物观物，又安有我于其间哉！（同上）

此是发挥邵雍的观物说，认为格物就是“以物观物”，不能以己意观物，此即“安有我于其间哉！”接着他批评王守仁的格物说：“一法不明，一法受惑。朱子以穷理尽至为存存之门，未致乃磋磨也，已致乃饮食也。新建之致良知，是上冒也。其言格去物欲，则偏说也。”（同上）“穷理尽至”，即《说卦》文“穷理尽性以至于命”。是说，朱熹讲穷理尽性，则不废格外物之理，一法不明，皆

格之。知未致则相磋磨，知己致则以饮食养之。而王守仁以致知为致良知，却追求笼统的抽象的良知，此即“上冒也”即以冒为上；其谈格物，则主去物欲，更是偏见。此是以朱熹的格物说批评王学的格物说。总之，认为格物，不是格心而是研究物之理。因此，他又批评陆象山说：

邵子观物，朱子格物，始是陆注我。……不知细格，善用物宜，则蛮横一万物皆备之我，忌讳强恕精义，正是情雾毒烟，安知如何注我耶？（《时论合编·说卦》）

此是以《说卦》中取象说为细格万物之理，从而批评了陆象山的“六经注我”说。“强恕”，即孟子说的“强恕而行，求仁莫近焉”。（《孟子·尽心上》）“精”，即《系辞》所说“精义入神”。认为邵雍讲观物，朱熹讲格物，都不废弃外物，而陆象山始创注我说。陆氏自以为万物皆备于我，故不知细格万物之理，既不强恕而行，也不精义入神，结果是陷入毒雾之中不能自拔，何谈注我？方以智发挥说：“冒格为细格之竿头，细格又为冒格之竿头。观物篇曰物观物而已，安有我于其间哉！则谓我注我，物注物，六经注六经可也。适当太极现卦爻之身，以注天地万物之时，安得不温本注？”（同上）他主张以物观物，以六经注六经，是对陆王心学学风的尖锐批评。提出“细格又为冒格之竿头”，认为格至理，又必须从细格物理入手。关于冒格和细格，方孔炤于《两间质约》中说：“举天地未分前，以格天地已分后，知此已分后之天地，即未分前之天地。一在二中，彼此互格，即无彼此。生死也，呼吸也，有无也，体用也，一也。冒格既明，惟有时宜其细格而已矣。”认为所谓冒格，即懂得一在二中，天地未分前即在天地已分后之中，一和二互格，无彼此之分离对立，如同生死，呼吸，体用的关系一样，不可分割，此即“一也”。但冒格既明，不能因此废弃细格。方以智的细格说，即对此说的发挥。在方氏看来，陆王派所追求

的冒格或至理，是脱离细格之物理的，因此其所说的性命之理，成了无本之木。方孔炤论性命说：

惟知物之理者，得物之情。故善因物转物，而尽物之性，是谓各正性命，又安有我与无我哉！天下归仁，万物皆备，此举因见体耳。（同上）

此是发挥邵雍观物说。认为性命出于物理，知物之理，得物之情，方能尽物之性，此即各正其性命，并非以我意正物之性命。所谓“万物皆备于我”，是说，经过格物，即“善因物转物”，进而认识到万物的本性，即“举因见体”。此种格物说又见于方以智的《物理小识》。其引王宣格物说说：

本未源流，知则善于统御，舍物，则理亦无所得矣，又何格哉！病于言物者，好奇之士，好言耳目之所不及，附会其说，甚则构虚骇人。其拘谨者，斤斤耳目之前，外此则断然不信，其蔽均也。（《总论》）

是说，舍物则理无所得，也无可格。以言物为病者，其所谓理只是虚构之物；见物而不见理，其蔽同。方以智阐发说：

盈天地之间皆物也。人受其中以生，生寓于身，身寓于世，所见所闻，无非事也，事一物也。圣人制器利用以安其生，因表理以治其心。器固物也，心一物也。深而言性命，性命一物也。通观天地，天地一物也。（《自序》）

首句，出于《序卦》。方氏据此，认为一切存在的东西都是物，不仅器是物，心也是一物，因为心是一物，所以心亦受物理的制裁。性命亦是一物，故谈性命，不能脱离物理。因此，他又引其父的话，发挥说：

言义理，言经济，言文章，言律历，言性命，言物理，各各专科，然物理在一切中，而易以象数端倪格通之。即性命，生死、鬼神、祇一大物理也。舍心无物，舍物无心，其冒耳。苟

不明两间实际，则物既惑我，而析物扫物者又惑我，何能不
悉曠动而弥纶条理耶？物格而随物佑神，知至而以知还物，尚
何言哉！又何不可就物言物哉！（《总论》）

这段话，可以说是方氏格物说的总结。认为学问各有专科，但物理在一切学科之中，义理之学，性命之学，都不能离开物理，人之生死，鬼神，性命只是一大物理。《周易》就是以象数的变化来格通物理。下文是讲心物关系。“其冒耳，”即上文所引的“冒格”。是说，就冒格言，心和物的关系，如同生死，呼吸，体用关系一样，彼此互格，不能分割，所以说“舍心无物，舍物无心”。按其冒格的观点，意谓心物具有同一性。其所谓“舍心无物”，不是说，外物的存在依赖于人心，而是说，离心不能认识外物之理。此即王宣所说：“天地一物也，心一物也，惟心能通天地万物，知其原，即尽其性矣。”（同上）因此下文归结为“不明两间实际，则物既惑我……。”是说，心明天地万物之理，既不被外物的表面现象所惑，又不被扫物尊心说所迷惑。故关于格物，最后得出结论说：“物格而随物佑神，知至而以知还物。”“佑神”，语本《系辞》：“可以酬酢，可以佑神。”方孔炤解释这两句说：“心与法，知与行，理与事，相酬酢，则用与不用，亦相酬酢，一神于二而已。护高执一，以矜不落，而离屑事物象数者，岂知佑神之道？”（《时论合编·系辞上》）是说，心与法，理与事等，相互应酬。可说是“一神于二”，即“一”作为对立面的相互作用，故其变化莫测。由此，执一废二，鄙视象数，实不懂得佑神之道。按此说法，“佑神”，谓不脱离对立面，以助事物变化之功。方氏认为，以心格物，得到物理后，还应跟随外物，成就其变化；获得知识后，还应将已知归还于外物，即受外物的检验从而控制外物。所以说“何不可就物言物哉！”可以看出，方氏的格物说，置物于第一位，认为格物是面向外界，就物而考察其理，反对王学的格心学和心

内求理说，并且将考查物理看成是一切学问的基础。此种格物说，同样具有自然科学方法论的意义。他们提出“性命亦一物理”，可以说是对道学家包括程朱派心性之学的一种扬弃。方氏提出的冒格细格说，对理论科学说，也有指导的意义。如果说，冒格有宏观研究的意义，细格相当于微观的考查。在方氏看来，宏观的研究，必须以微观为基础，否则，宏观则成了空论。

因此，关于穷理，方氏强调所穷者乃外物之理。前引方孔炤解释《说卦》“穷理尽性以至于命”说：“析为至理，物理、宰理，公性、独性、习性之说，而后和顺时中之正令始明，实则一也。”（《时论合编·说卦》）他将所穷之理分为三种，即至理，物理和宰理。这三种理，是联系在一起的，统一而不可分离，此即“实则一也”。他进一步解释说：

易无非费隐弥纶之至理，即藏于动贖屈伸之物理，要用于继善安心之宰理，三而一也。其道甚大，百物不废，而存乎无咎之人。神明之，时措之。明示洸洋玄解，不可谓道，故曰此之谓易之道也。（《时论合编·系辞下》）

“其道甚大，百物不废”，“此之谓易之道也”，皆引自《系辞》。此处，对至理、物理、宰理，分别作了解释。方以智于《通雅·文章薪火》中，解释此三理说：“考测天地之象，象数律历，声音医药之说，皆质之通者也，皆物理也。专言治教则宰理也。专言通几，则所以为物之至理也，皆以通而通其质者也。”按此说法，至理乃天地万物之所以然，物理乃各别物类之理，包括其运动变化之理，宰理乃人类主宰自己命运之理，其中包括人类社会生活之理，如治理国家和道德教化的原则，也包括人类所掌握的支配自然的法则，如方以智所说“老父分宰理、物理、至理以醒之，而宰即宰其物理，即以宰至理矣。此所以为继善成性之大业主也。”（《时论合编·系辞上》）此处说的宰理，即上文所说的“继善安

心之宰理”，指人类所掌握的物理和至理。方氏认为此三种理也是不容分割的，至理即藏于物理之中，而宰理乃其运用，此即“三而一也”。关于这一论点，方孔炤进一步解释说：

圣人因物明理，而因以理之，固立宰理而即以物理藏之，此至理也。故所序立，造化不违……放者废宰理而任自然，早已不知物理矣。有守宰理而不穷物理者，触途跋扈，固所不免。然藏感于恒，正赖学者之陪丽以济，此贞胜之至理也。究竟一理，宁可分乎？究竟一理，即在事物时措之宜中，宁有荒一可执乎！（《时论合编·序卦》）

此是对《序卦》中卦序的解释。认为卦序中的次序，即圣人所立之宰理，而藏于物理之中，故宰理不可废。然而宰理又来自于物理，不穷物理，其宰理亦不可通。总之，宰理与物理融为一体，即是至理，而此贞胜之至理，即在处理具体事物的措施之中，故不可偏执一方，可以看出，此种三位一体说，是以物理为基础的，即上文方以智所说，宰理和至理，“皆以通而通其质者也”。这种穷理说，置穷物理于第一位，认为知物理，才能知至理，而后方能用于宰理，同其格物说也是一致的，同样具有自然科学家穷理说的特色，也是对道学家以提高道德修养为最终目的的穷理说的一种扬弃。

怎样才能实现格物穷理？人类作为能格的主体，如何认识外物及其规律？关于此问题，方氏研究了心和见闻的作用及其关系。在方氏看来，事物皆有费隐两方面，现象为费，其本质为隐。费有形象，乃耳目见闻的对象；隐无形象，乃心知的对象。方孔炤论心的作用说：“易皆心学也，天下皆心学也。十一爻，随举造化人事，莫非精义入神之何思何虑也……既曰百虑，则所谓何思何虑，非绝去思虑之谓也。”（《时论合编·系辞下》）“十一爻”，指《系辞下》关于《易经》十一爻爻辞的解释。方氏认为，这些解释，

都是讲内心的修养境界，所以说“易皆心学也”。但心学的宗旨是面对造化人事，精研其义理，从而达到不思而得，不勉而中的精神境界。此种境界，即《系辞》所说的“天下何思何虑”的境界。但此种境界，并非绝去思虑，而是经过千思百虑，精研义理而达到的。据此，他批评王门四无之教说：“是千思百虑谓之何思何虑也。汝中偏标四无，则毁象魏而仿电拂。”（同上）“汝中”，即王畿。“象魏”，语本《周礼·天官》，谓宫门外悬法之处所。是说，王畿所倡导的四无说，以废弃思虑为心学宗旨，必然毁教法，追求虚幻的境界。他进而批评说：“始于不精入以穷理，而遂扫理以为直快者，忌讳修省，勉强，征考等言，而专以通冒之虚语。虽显闻道。”（同上）可以看出，其讲心学，强调“精入以穷理”。据此，他又解释《系辞》文“过此以往未之或之知也，穷神之化，德之盛也”说：“善会通者，即可知知不可知，犹形影也，往来也，岂骤以不可知者骇夺，而建鼓桴苗乎！”（同上）是说，《系辞》说的“未之或知”，并非不可知，就可知而求之，是可以知道的。因为可知与不可知，如形影一样，相互依存，所以《系辞》又说：“穷神知化，德之盛也。”意思是，靠心的作用，精研义理，既能穷神，又能知化。所以他又说：“理以心知，知与理来，因物则而后交格以显，岂能离气之质耶？”（《物理小识·气论》引）此是说，穷理要靠心的作用，而穷理又不能脱离具体的物体。方以智发挥说：“火无体，而因物见光以为体；犹心无体，而因事见理以征几也。”（《物理小识·光论》）此处，提出“心无体，因事见理”，认为心作为认识的功能，其对象是事物的所以然及其规律，心自身没有理，理存于事物之中，靠心来认识。此种观点，又是对朱熹的“理具于心”说的扬弃。

方氏认为，本质和规律要靠心的作用才能认识，所谓“理以心知”，但仅凭心还不能认识事物之理，心必须通过见闻，方能发

挥其作用。方氏于《时论合编》中反复地讨论这一问题。其在《图象几表·河洛旧说》中说：“理藏于象，象历为数，易以睹闻，传不睹闻。”是说，象数可以见闻，而理不能以见闻知之，但认识象数中的理，必须通过见闻。又其在《两间质约》中说：“道不域乎闻见，亦不离乎闻见”，亦是此意。关于心与见闻的关系，方孔炤释大畜卦《象》文“君子以多识前言往行”说：“德表于言行，心寓于见闻，於穆藏于法象。君子多识前言往行，所以大畜其无妄而用之也。”（《时论合编·大畜》）“心寓于见闻”，是说，心的作用即存于耳闻目见中。所以君子应以多识多学来涵养自己的德行。又方大镇说：“一法未明，即为一法所惑。心以见闻为缘，今以往古为鉴……学之为言也，兼参省言之谓也。道寓于器，即费是隐。见闻灭，斯文灭，天地灭矣。”（同上）“心以见闻为缘。”是说，见闻乃心知的基础，无见闻，心便丧失其作用。见闻所知为费，心所知为隐，隐即在费中，故心凭见闻，方能知其所以然之理。所以说“见闻灭”，则“天地灭”，意谓对天地万物，一无所知。他接着批评当时的学风说：“然士有泥训诂者，溯辞章者，胶玄理者，故塞其睹闻，使自得于不睹闻。究也，糟粕即神奇，玄妙尽黄叶。”（同上）是说，离开见闻之知，其所谓玄理，只是虚幻的东西。

由于方氏重视见闻，因而视学习为获得知识和提高精神境界的必经之路。方大镇说：“故尼山不铎悟而铎学，曰我非生而知之者，好古敏以求之者也。”（同上）方孔炤亦说：“圣人知往来屈伸藏一之理，故不铎悟字，惟铎学字，各安生理，是何思何虑之天下也。”（《时论合编·系辞下》）铎，即木铎。认为孔子以学字而不以悟字教人。悟，指顿悟，是排斥见闻和多学而识的。方氏认为真悟，来于学习，不是凿空所致。因此，他们又讨论了顿悟和渐修的关系。方大镇释渐卦上九爻《象》文“不可乱也”说：“顿

不过顿知耳。顿知此顿在渐中，不渐则乱。依然岌岌乎讲渐教而已矣。”（《时论合编·渐》）认为渐卦六爻的爻辞，也是讲学习循序渐进的过程，不渐则乱，所以渐教不可废。至于顿悟之知即在渐教之中。意思是说，离渐修谈顿悟，其学必乱。方孔炤发挥说：“教学必藏顿于渐”（同上）。因此，他批评禅宗和王门的顿教说：“末流夸顿，鄙唾渐教，使人藏匿于圆通悍泼，以缘饰其灭理任情。”（同上）是说，倡顿悟而废学习，其结果是毁灭人伦物理，纵情放荡而已。方以智解释说：“世言顿者，皆助长耳。故知藏顿于渐，即藏其本无顿渐者。”（同上）是说，所谓顿悟，皆来自于渐进，此即“皆助长耳”。由于顿在渐中，无需再分辨顿渐二教。顿悟出于内心领悟，渐修基于见闻和学习的积累。方氏主顿在渐中，同样置见闻之知于第一位，也是对其即费知隐说的发挥。

如果说，方氏的心知，相当于理性认识，见闻之知相当于感性认识，“心寓于见闻”这一命题，则表示理性认识要以感性认识为基础。所谓顿悟，作为理性认识的一种飞跃，也不能脱离感性认识。其所说的见闻，由于强调面向外物，具有观察的意义。这种尊重经验的观点，也是同其关心自然现象研究的学风分不开的。但方氏并非经验论者，他们承认理性认识的实在性，所谓“理以心知”，并且认为认识的最终目的是穷理，是即费知隐。方以智论理性认识的重要性说：“圣人于一切理能善用之，是琉璃瓶，贮狮子乳，故讲屈伸自由之学，而以天下万世为一身，时时安顿天下万世之屈伸而痛痒之，以适其性命。”（《时论合编·系辞下》）是说，人类掌握了规律性的知识，即可考查天下万世之屈伸，不被一时一事所拘限，此即“自由之学”。就此而言，其认识论，可以说是比较正确地处理了感性和理性的关系。尤为重要的是，方氏提出“心无体，因事见理以征几”，其论心和物，心和理的关系，具有唯物论的反映论和实证的性质，这也是方氏易学哲学反对理

学派和心学派的认识论而取得的又一贡献。

依其格物穷理说，方氏对各门学科进行了综合研究。他们将学问归为两大类，即质论和通论。方孔炤释《系辞》文“易之为书也，原始要终以为质也”说：“圣人因权变常度之难明，恐高者落之，拘者泥之，故前常曰通，此特言质。故吾分一切语，皆有质论，通论，费论，隐论。……孔子曰不过乎物，必以杂时而物之，即质知通。”（同上）“前常曰通”，指《系辞》文“通乎昼夜之道而知”和“观其会通以行典礼”句。“以杂时而物之”，是对《系辞》文“六爻相杂，唯其时物也”的解释。是说，依《系辞》义，事物有质有通，人们对事物的评论，也可归之为质论和通论，费论和隐论。质论，是就个别物体的规定性说的，如刚柔二爻各有其质；通论，是就万物之整体说，如刚柔互易而相通。质论的特点是讲万物间之差异性，通论的特点是讲万物的统一性。此即方以智于《通雅·文章薪火》中所说：“有专言德行，有专言经济，有专言文章……因别传善巧若奇兵者，要不出于质论通论。”但方氏认为，通论不能脱离质论，此即“即质知通。”因此，方孔炤又说：“必以质论正名，乃前民用，而通自寓之。”（《时论合编·系辞上》）其论《说卦》取象说又说：“两间无非易也，无非物也，为之云者，不碍乎以此为彼，则格通之，而因彼即此矣，即无彼此矣。无彼此而随其彼彼此此，此易之道也。”“为之云者”，指《说卦》文中，乾为马，坤为牛等辞句。意思是《说卦》所说乾既可为马，又可为天，为圉，为君等，是说，马，天，圉，君等物可以相通。就其相通说，可以说是无彼无此；但就其差别说，又是“彼彼此此”。方以智解释其父的话说：

圣人虞其荒，故以通论贯质论，而不执以坏质论。果大通乎！随物现形，藏通于质，任其分别，即是浑沦。何容赘一浑仑之词耶！（同上）

“荒”，谓“荒冒”指抽象地讲同一性，即只谈同一，不言差别。方氏认为，为了纠正这种偏见，所以圣人讲取象，总是“以通论贯质论；”“随物现形，藏通于质”，如乾卦之义即存于天、马、圆、君中。所以不必取消分别。分别中即存在着同一性，此即“任其分别，即是浑沦”。此外，别无浑沦。可以看出，方氏将言论分为通论和质论，用来说明人们对客观事物的研究，应从两方面着眼，即一方面要分析个体的差别、特征即各自的质的规定性；另一方面又要看到个体事物之间的联系，探讨其统一性或整体性，而整体性的研究，又要以对个体差异的研究为基础，此即“即质知通”。这种观点，也是其太极即在有极中，道寓于器和即费知隐的理论思维在学术研究上的表现。

方氏依其质论通论，提出“质测”和“通几”，作为学术研究的两大领域。“质测”的“测”，语本《系辞》“阴阳不测之谓神”。方氏认为，至理不可测，而物理可测，故称物理之学即质论为“质测”。“通几”，本于《系辞》文“圣人所以极深而研几也”。事物变化之几，有其普遍的规律，乃天地万物之所通有，故称此种研究为“通几”。方孔炤于《崇禎历书约》中说：“九重天包地球，如睎气鼓豆，其质测也。”（《时论合编·图象几表》）此是指从欧洲传入的天文气象之学，因其所研究的是天体之物理，故称为“质测”。接着又说：“而研极者，观此引触，可以阐明至理”（同上），此即“通几”之学。方以智于《通雅·文章薪火》中说：“专言通几，则所以为物之至理也，皆以通而通其质者也”，亦是此意。又方孔炤于《图象几表序》中说：“极深研几，惟此图象，为格通万一约本，无语言，无文字，而天下理得，秩序历然。”此又是以河洛等图式为“通几”之学，因为这些图式，反映了天地万物共同遵循的变化的规律。总之，在方氏看来，“通几”之学的任务是研究天地万物之所以然及其变化的总的规律。而“质测”之

学是研究个别物体的特性及其变化的条理。关于这两门学问的关系，方氏提出“质测即藏通几”，即“即质知通”，认为二者不容分割。方以智于《物理小识》中，对此作了较为详细的论述。他说：

寂感之蕴，深究其所以自来，是曰通几。物有其故，实考究之，大而元会，小而草木昆虫，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测。质测即藏通几者也。有竟扫质测而冒举通几，以显其宥密之神者，其流遗物。谁是合外内，贯一多而神明者乎！（《物理小识序》）

“寂感之蕴”，“寂感”，语本《系辞》“寂然不动，感而遂通天下之故”。方氏则以“寂”表示贞一之常法，以“感”表示变化之过程，认为二者相互蕴藏。方孔炤于《系辞提纲》中说：“乃表太极，用于三极，生生不测，无方无体，知变化者知之。天下者乃即感即寂之天下也。冒如斯，密如斯者也。惟深惟几，乃能明其惟神。”（《时论合编·系辞上》）“即感即寂”，是说，变化之道即藏于变化之中。极深研几，方能阐明变化的根源。又其于《图象几表》中论邵雍先天图式说：“然非物则道不显。故以象数声数征其几焉。元会运世。以年月日时征之。故知恒法不易，而消息变化藏矣。生死，幽明，犹费隐形影也。秩序寂历同时之理，万古不坏矣。”所谓“恒法不易”，即贞一不变，故为“寂”；“消息变化”，屈伸相感，即是“感”。“寂历同时”，谓寂感合一，即方以智所说的“寂感之蕴”。他认为深入研究寂感合一之理，即是“通几。”研究个体事物的特性及其变化的过程和条理，则为“质测”。但他认为，质测即蕴藏着通几之学。如果废弃质测而谈通几，其所谓通几，所谓变化之神，则成了抽象的空论。此种空论，出于不懂得“合外内，贯一多”的原则。“外”，指外在的现象；“内”，指内在的本质；“一”，指不变的规律；“多”，指变化的复杂过程。据此，他

批评欧洲传教士所带来的西方的学问说：“万历年间，远西学人，详于质测而拙于言通几。”（《物理小识·自序》）其在《通雅·读书类略提语》中也说：“太西质测颇精，通几未举，在神明者之取郟子耳。”认为西欧的天文、历算之学，精详可取，而其神学，乃“冒举通几”，同中土之学相比，浅薄而可笑。所谓“在神明者之取郟子耳”，是借春秋时期郟子来表明泰西的质测之学，有可取处，高于基督教的神学。方氏父子当时尚不了解欧洲的哲学，但对他们所接触的欧洲的学术和文化，则采取评判的态度，即吸取其精华，扬弃其糟粕，这无疑是十分可贵的见解。他们所依据的标准，是中国固有的易学哲学，特别是其中关于世界运动和变化规律的学说。他以此为标准，不仅批评了基督教的神学，同时又吸取了泰西的质测之学，从而丰富了其通几之学。这在东西文化交流史上是值得大书的。

关于方以智学说的研究中，有一种较为流行的说法，即以其“通几”之学为哲学，“质测”之学为自然科学。此说，有一定的依据，但还欠确切。因为方氏所说的质论，是指对个体事物特性的考查，不一定皆指自然现象的研究。如前引方氏所说的礼乐、经济、性命等，亦归之于质论或质测的范围。所说的“通几”之学，指研究事物运动变化的基本规律，而关于气论，阴阳五行学说以及他们所说的象数图书卦策等，则归于质测，而不属于通几。这说明方氏提出的质测和通几，有其自身的涵义。其所提出的“物理”，也是如此，并非现代物理学讲的物理。方氏区分质测和通几，就其理论意义说，是用来表明人类对客观世界的认识，有个体和整体两大领域，个体领域的研究重在差异，整体领域的研究重在个体之间的普遍联系，即世界的普遍联系，而整体性的研究即寓于个体的研究之中。这种学术观或科学观，无论对科学和哲学的研究都有重要的意义。

方氏于《周易时论合编》中，还讨论了《周易》一书同客观世界和人心的关系，认为三者具有同一性。方孔炤说：

圣人因人而伦之，因物而则之，因声而传之，皆本无增减者也，而能使万世善用其本无增减者，此所以参赞而统天也。……上古未显之法，易皆表之；后代继阐之法，易皆具之，两间皆易之两间也。以故百家九流无逃于易准者。（《时论合编·凡例》）

此是说，圣人作《易》，依据事物固有的法则，即“因物而则之”，同客观世界的法则完全一致，所谓“本无增减者”。所以《周易》的法则适合于天地万物和万世万代，此即“两间皆易之两间也”。关于卦爻象的变化，他又说：“以为心法，皆心法也；以为治道，皆治道也；以为涉世之物情，占事之先几，皆适当也。不可为典要，而有其典常，故为各正性命之书。”（同上）此又是以《周易》所说变易的法则为人心所遵循的法则。其释《系辞》首章文亦说：“贵贱、动静、刚柔、方物、吉凶，就卦爻言，而天道物理人事皆然，心量即然，可悟无体之体，分立各体，而大用之变化具焉。”（《时论合编·系辞上》）“贵贱”等，指《系辞》文“贵贱位矣”，“刚柔断矣”等文句。认为这些文句，虽指卦爻而言，但也适合于天道、物理以及人心的活动，此即“分立各体，而大用之变化具焉。”其在《两间质约》中论格物时又说：“圣人之作易也，一若撮天地人事于前，数此卦策而物之；一若陈卦策于前，数此天地人事而物之；征之皆造化也，用之皆成器也，通之皆表法也，会之皆心量也。”（《图象几表》）是说，《周易》中的筮法，同天地、人事之变化，完全一致，可以验证天地造化，可以成材成器，可以表述一切法则，会之于心，人心皆具备。由此得出结论说：“易包古今，总此人心，总此气运，总此物理，正当旁引，方令览者实证，豁然全身是易也”（《时论合编·凡例》）是说，物

理和心法皆备于《周易》之中，故可旁征博引，使人懂得全身无处不合《周易》之道。由此又得出结论说：“造化同原，此心皆备，随处表法，俱显生成，故此编以图居首，全无文字，而万理万变具焉。”（同上）是说，天地万物和人心，同出于太极之造化，因而人心也具备《周易》的法则，依心中之法则，制定各种图式，表达事物变化的规律，万理万变也都存于图中了。

以上这些论点，也是对《系辞》文“易与天地准”一章的阐发。他一方面认为圣人于《周易》中所确立的法则，基于天地万物的法则；另一方面又认为此法亦备于人心之中，以此论证思维和存在具有同一性。但由于他从心物同原出发，又忽视了心物之差别。从而导出心法即是筮法，即是天地万物之法的结论。这一结论，显然，没有摆脱邵雍心学的影响。此种观点，也见于方以智的《物理小识》。方以智说：“天示其度，地产其状，物献其则，身具其符，心自冥应，但未尝求其故耳。学者静正矣，不合俯仰远近而互观之，又何征哉！”（《象数理气征几论》）此是发挥《系辞》的观象说，以象数之理来于对天地万物之观察。“心自冥应”，谓人心与物理暗合。因而又说：“图书卦策，圣人之冒准约几如此，无非物也，无非心也，犹二之乎！”（同上）是说，河洛等图式与天地准，包罗天地变化之道，所以既是物理，又是心法。此即他所说：“以推移之宙消贪心，以规矩之宇辨物则，而一万俱毕矣。……故必明六合五破之宇，处处皆然，乃知物之则即天之则，即心之则也。”（《藏智于物》）是说，时空法则，即是天则，又是物之则，亦是心之则。这观点，也是说，天地之法则和人心的法则是一致的，因为皆是《周易》的法则，故心物具有同一性。这一论点，同样忽视了二者的差异。后来，方以智于《东西均》中，将这一论点夸大，又得出“象数皆心”，“一切因心生”的结论。如其论象数说：“因有象数之人，而后推知未有天地前公心之理，则

天地间之象数皆心也，外皆是内也。”（《象数》）是说，人为天地万物之灵，心具象数之理，由此推论，此理即天地未分前的“公心之理”，人心之理出于公心之理，故天地间之象数皆为心法，此即“外皆是内也”。关于“公心之理”，他解释说：“有天地后有人，人始有心，而未谓有天地先有此心。心大于天地，一切因心生者，谓此所以然者也。谓之心者，公心也，人与天地万物俱在此公心中。”（同上）人始有心”，指心理学上的心，即心知，有天地方有此人心。“心大于天地”，此心，指公心，乃天地万物之所以然。此所以然之理，所以称为“公心”，因为同人心俱备的象数之理，完全一致。方氏说的“公心”，实际上指逻辑的心，本于邵雍的说的“天地之心”和“心为太极”说，并将其解释为宇宙的心。天地万物和人类都按此心的法则而变化，所以说“心大于天地，一切因心生。”因此，他又说：“四圣人于易之冬至见天地之心，此推论呼心之始矣，则谓未有天地，先有此心，可也，谓先有此所以者也。”（《所以》）此以复卦《象》文说的“天地之心”为公心，认为“未有天地，先有此心。”此处说的“先”，是就逻辑说，还是就事实说的，并不明确。但他以“公心”为天地万物以及象数之本原，这是清楚的。由此得出结论说：“天以心予人，人心即天，天以为宗，即心以为宗也。”（同上）此种心物合一说，不能不说是陷入了唯心论。

可以看出，因为方氏视《周易》中的法则为无所不包的永恒真理，从而将心法和物理等同起来，进而以心法代替物理和至理，又成了心宗的拥护者。由于追求物则和心法的一致性，同一性，从而掩盖了心物的差异，此种倾向，《周易时论》已开其端。但方氏于《时论》中，仍坚持物理的客观实在性，主张细格为冒格前提，提出以物观物，以所格格能格，并批评了扫物尊心说，《物理小识》和《通雅》亦坚持这一原则。可是，方以智于《东西均》等

后期定稿的著作中，因受佛家心宗的影响，将其家学中不区分心法和物则的观点，进一步吹涨，终于走上以太极为心的道路。他倒向唯心论，就其理论思维说，说到底，是因为不能正确处理思维和存在的同一性，未能将反映论坚持下去，这在认识史上又是一个教训。《系辞》说的“易与天地准”这一命题，本有两层涵义：一是圣人观象说，一是范围天地而不过说。方氏的易学哲学，阐发了前一层涵义，在哲学史上作出了贡献。但阐发后一层涵义时，则成了经学的俘虏。这说明封建时代的经学传统对哲学发展又起了消极作用。

(4) 圣人宰天

方氏易学哲学还讨论了天人关系问题。《系辞》说：“天地设位，圣人成能。”方氏发挥了这一思想，认为圣人作易，不是教人追求一种与本体合一的自我解脱的精神境界，而是依《周易》的法则，极深研几，认识世界的本质，掌握事物变易的规律，从而支配自然，治理好人类社会生活，作世界的主宰者。此种天人观也是其面向现实世界的本体论学说在人生观中的表现。

《系辞》说：“六爻之动，三极之道也。”《说卦》说：“兼三才而两之，故易六画而成卦。”方氏依此，研究了天地人三者的关系以及人类在世界中的地位。方孔炤解释《说卦》“立天之道曰阴与阳”一章说：“下传曰天道、人道、地道、序人居中，此以人终者，以仁义之用，宰其阴阳刚柔也。东坡以未尝饥渴者喻性，然岂能绝人之饮食哉！所以善其饮食，即仁义也。而仁义即饮食矣。……是顺性命之理，即因其阴阳刚柔而各顺以逆之，即逆以顺之，岂可破废五音六律，守其寂然，乃为云门韶护邪！”（《时论合编·说卦》）是说，《易传》讲天地人三才之道，而以“立人之道曰仁与义”为终结，是强调人道以其仁义而主宰天之阴阳，地之刚柔，使阴阳刚柔适合于人类正常生活，并非废弃天道和地道，如禅宗

那样追求空寂的自体世界。此即“顺性命之理，即因其阴阳刚柔而各顺以逆之。”“逆”，谓逆知未来，指对阴阳刚柔之性，加以治理，能治理，反而能顺性命之理，此即“即逆以顺之”。如仁义和饮食的关系，饮食出于阴阳刚柔之性，而仁义作为人道，不是如苏东坡所说，以未尝饥渴者为人性，而是使人类的饮食，得到正当的满足，即其所说的“各安生理”，此即“仁义即饮食矣”。此是说，人道的特点是善于驾御阴阳刚柔之理。因此，他进而解释《说卦》“数往者顺，知来者逆”说：

盖依象而得表法，即可知尽人还天之用，与天人必用之用矣。天道自顺，人道贵逆。然天道自有顺逆逆顺之几矣，人道亦有顺逆逆顺之几。两语序其交错之用，而末语断之曰易逆数也，贵人用也，贵致知也，贵先几也。（同上）

“天道自有顺逆逆顺之几”，指邵雍先天圆图中阴阳爻象交错而用，左行为顺，右行为逆。方氏认为，天道和人道，其阴阳运行，亦有顺逆。但“天道自顺”，即阳生而阴消；而“人道贵逆”，即逆知未来，以前民用，贵格物致知，极深研几。所以说“易逆数也”。他接着说，人道所谓顺，乃《说卦》说的“和顺于道德”，非言“委顺”，“言委顺，则学无权，不偏于蠢然无知，则偏于纵欲为顺矣。”（同上）即是说，顺应自然之性放弃人道之权衡，不是陷于无知，即是流为纵欲。此亦是对道家委顺自然而废权说的批评。这里，他提出“尽人还天之用，与天人必用之用”，是说，尽人道从而使天道发挥其作用，天道和人道共成其大用，即方氏所常说的“一以二用”。由此得出结论说：“下系已言三才，此重人道以宰为统”。又说：“八卦相错，惟以错行，而理寓之。不倚则穷，不逆则散。倚以寄体，逆以神用。主张气化，先天弗违。人不深几，何堪语此。”（同上）是说，既不能违背阴阳刚柔之理，又不能委顺天地之道，而是要善于利用阴阳气化的法则，造福于人

类，此即“主张气化，先天弗违。”“主张”，即主宰。虽主宰气化过程，并不违背气化的规律，此即“先天而天弗违”。即王宣所说：“圣人不违物理，故天不违圣人。”（《图象几表·极数概》）方氏将这一论点，概括为“人道以宰为统”。此种人道观的特点是，认为人类居天地之中有主动权，对阴阳变易的法则有驾御能力，而此种驾御能力又来自于人能认识其规律。此是对人为万物之灵的传统观念新的阐发。据此，他解释无妄卦义说：

理有未穷，性有未尽，命不可得而至也。贵无妄者，为其行之而无不利也。无妄而不能行，行且有眚，则自谓我本无妄，而不反复分合穷理之过也。理性所在，一观乎物，一观乎人，乃知其天。物也者，无情之无妄也。人也者，有情之无妄也。天也者，包有无之无妄也。雷雨一作，谷草甲折，物与之以无妄，纯乎天，不杂乎人者也。茂对时育，以耕获菑畲，勤乎人以还天者也。（《同上·无妄》）

此是对无妄上九《象》文“无妄之行，穷之灾也”的解释。认为无妄作为一种精神境界，应见之于行为，如果行为有眚，自认为是无妄，也是有妄。要真做到无妄，必须穷理，既穷物之理，又穷人之理，而后知天道。万物无情，其无妄，纯为天行，如雷雨发作，草木萌生，不杂以人意。而人类有情，其无妄，要发挥人的主观努力，如无妄卦《象》文所说“以茂对时，育万物”，即因天时的变化而耕耘，辅助农作物生长，以人道助天道，此即“勤乎人以还天者也。”方氏此说，也是针对程颐说的“动以天为无妄，动以人以欲则妄”而发的。认为顺天理而动，不应排斥人所欲为，无妄的境界是“勤乎人以还天”。方以智进而解释其父的话说：“专言本自无妄而恃之，恃即妄矣，恃必恣矣，必至以恣为无妄矣，必至反罪学问者妄矣。……故以大畜之学，实而新之，正其利害得失疾灾，而时育即天佑也。”（同上）他以努力学习，解释其父

说的“勤乎人以还天”，提出“时育即天佑”，认为因天时而耕耘即是天之赐福。人道的使命即在于成就天道化育之功。按方孔炤的说法，人道的特点是“穷理尽性以至于命”，穷理乃人之本性，此即“理性所在”，所以人道能辅佐天行。方氏如此了解人道，即以探讨和掌握阴阳变易之理为人道的特征，可谓发前言之所未发。此种“理性”观念可以说是对荀子以心知道的新发展，从而丰富了易学哲学中的圣人成能说。

方氏认为圣人乃人道的体现者，其作《周易》，是教导人类主宰天地，以前民用。方孔炤释《系辞》“易简而天下之理得”说：“首揭天下之理，说卦穷尽至顺，即此理也。……天地所以为天地，人之所以为人，即易之所以为易也，而易即以治天地。”（《时论合编·系辞上》）是说，圣人作易以穷理，所揭示之理，既是天地之理，也是人类之理，所以据易理可以治天地，以此解释“天下之理得而成位乎其中”句。意思是说，人居天地之中，圣人以易理治天地，则实现了人类所担负的使命。因此，他又解释“天地设位而易行乎其中”说：“天地也，易也，人也，一矣，要归于用易之人”（同上）。圣人怎样以易理治天地？他说：“明谓天地间之万理万事，毕于象数，睹闻即不睹闻，诚一极深研几，而造化在手矣。”（同上），是说，依据象数中法则，极深研几，便能造化万物。又说：“研极以用四道，而开成治教，不外乎此。所谓就造化之薪，烧造化之火也。”（同上）此是解释“易无思也，无为也”一章。“四道”，即《系辞》说的“以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。”认为极深研几，用此四道，便可开物成务，教化天下，此即“就造化之薪，烧造化之火”。前一句，指认识物理；后一句，指依物理而造福人类。方以智解释说：“法生于道，而法能生道……仁破核而上生枝，下即生根，可悟圣人造造化之故。”（同上）此是解释“效法之谓坤”句。“法”，指

《周易》的法则，“道”，指阴阳之理。“法能生道”，是说，乾坤法则能调治阴阳变化的过程，如核仁同根枝关系，相互依存，所以圣人依《周易》而造化万物。方孔炤总结这一观点说：

言继善以明主宰，正所以传万古之心以凝德；就成性以明各正，乃所以化万古之才以载道；此圣人作易体天以宰天之权也。即我固有之，非由外铄者也。（同上）

此是解释《系辞》“继善成性”句。认为“继之者善”，是说人道有主宰的能力，故能凝其心以成德行；“成之者性”，是说，因此而各正性命，故能化其才质以载道。圣人作易，既体认天道，又宰制天道。此种“宰天之权”乃人类本性所固有，此即“非由外铄者也”。此是借孟子语，表达主宰之权，基于理性，乃人类天赋的能力。而圣人就是这种天赋能力的发扬者。因此，他们认为，儒家说的圣人，不同于道家崇拜的“至人”。方孔炤引其父《野同录》的话说：

天地赖圣人为政府，此天地所以亨一切现成也。圣人人赖此无咎为符，此圣人所以亨一切现成也。……圣人不住至人，亦不住至人，而托法贤人，止言无咎，此圣人所以神。若住至人，实废物耳。（《同上·系辞下》）

此是解释《系辞》文“惧以终始，其要无咎”句。是说，天地得圣人之治理，故能亨通其成就，而圣人赖其无咎，方能亨通其一切事业。所以圣人不追求至人的境界，也不自居为圣人，而是寄托于贤人的事业，省身治物，此即孟子所说：“圣而不可知之之谓神”。如果以至人为理想人格，圣人则变成了废物。此种圣人观，是对原始儒家圣人说的阐发，也是对道学家，特别心学中王畿一派圣人观的批评。

圣人如何运用《周易》的法则治理天地万物？方氏认为最重要的一条是通权达变，即随时掌握事物变化的节度，使其进入最

佳的境地。方孔炤说：“序人于天地之中而三俱成才，是圣人之才也。圣人而不著书，则天地不成其才矣。才言用也，用即道也，贵适变而中常度之道也。”（同上）此亦是解释“兼三才而两之”句。是说，圣人著书立说，使天地万物皆成其才，为人类所用，贵在适应事物变化的过程和规律，使事物的发展符合其常规，所以又说：“变通，人也。”（同上）此种观点，方氏称之为“行权”，语本《系辞》“巽以行权”。他解释说：“体在用中，无非权也，终巽者贵用也。”（同上）是说，三陈九卦之德，而以巽卦为终，在于贵用，即能通权达变。他接着解释说：“圣人行权，轻重合宜而已，盖因物中节者也。”（同上）他以“中节”解释行权，即上文所说“贵适变而中常度”。据此，方氏又解说《系辞》文“不可为典要，唯变所适”说：

权变莫神于易，然权即德之制，变即有其度，故首末以道呼之。道本至变，道又有方，不明其故，非滞则荡。道之于方，权之于制，随在有费隐适当，无过不及之中节焉，名之曰度。著其度曰方，列之辞曰典，其所以然曰故，由之曰道。（《同上·系辞下》）

此处说的“道”，即《系辞》说的“易之为书也不可远，为道也屡迁”，指《周易》一书中关于事物变化的原则。方氏认为《易》道的内容有二：一是变易不居，此即“道本至变”；一是其变易又有常规或节度，此即“道又有方”。因为变动不居，所以不能执一而废百，要通权达变，因时制宜，此即“权即德之制；但变动又有常规，又不能放任自流，此即“变即有度”。所谓“度”，即事物的变化适当，符合其节度，无过与不及之偏差。不懂得这一道理，面对事物的变化，不是凝固不化，便是放荡无拘，此即“非滞则荡”。这里，方氏提出常和变，认为二者相反相成，废一不可。他举例说，如四时变化，因时而不同，冬则宜寒，夏则宜暑，不可

执其一，此即通权达变；但不定之中，又有一定之常规，岁岁有此冬天，年年有此夏天，此又是“大常”。由此得出结论说：“离方非也，执方亦非也。”（同上）方氏认为，圣人就是依据常变合一的原则，主宰天地，以造造化。他说：

人心即物理也，造化也。圣人才三而宰之，以心制法，以法制心，互相制，互相泯者，即造造化之大物理也。故度也者，制变宰物之大权即大经也。天地鬼神不能违，而况人乎！（同上）

“人心”，指明理之心，即懂得常变合一的智慧。有此智慧，则能因物理，化育万物，此即“人心即物理也，造化也”。以此明理之心，制定法则，如《周易》书中的法则，又以此法则约束人心，心与法相互制约，这样，便能造化万物，此即“造造化之大物理也”。所谓造化万物，并非任意创造物理，而是依据事物变易的常规，控制事物变化和发展的过程，以前民用，此即“度也者，制变宰物之大权即大经也”。据此，方以智解释节卦卦义说：

礼运曰，本于太一，协于分节。所谓协者，阴阳五行，自然皆协者也，人人安分食艺，即人人无声无臭矣。是因天地自然之理，以补救天地者也。发而中节，如四时行焉。如音乐焉，气本具五音六律，而人不知也。……圣人因以节之，万物皆渐熏于节中，且治天焉。（《同上·节》）

是说，《礼运》说的“协于分艺”，是以人事之工艺，协调阴阳五行之运行；因天地自然之理，以助天地化育之功。如因四时变化，日月运行之规律，制定历法，从事春耕冬藏；因音律自然之度数，制定乐器，从事演奏，总之，使万物的变化皆符合节度，从而使人类各安生理，以提高人类生活的水平。此即“治天”。可以看出，

方氏所说的治天或宰天，是在承认客观规律的基础上，发扬人的能动性，治理自然和社会。其所说的行权，是按天地万物自然之理，因时制宜，采取各种对策，使天地万物为人类造福。因此，方以智又解释《系辞》“继善成性”章说：

智又以火喻之，称灯之体曰火，而称火之德曰光，虽三而一而不坏三也。倚自然者，委之于造化之质而已。圣人因造化之薪，传造化之火，熟造化之水，制造化之器，以熟造化之物，善成其憚物照物之性用，而教人勿受其燔暴之害。此盖表造化之所以然。即以造造化之质，而造化不敢违。节其盈虚，妙其损益，转之续之，而本无增减者，即在此中，不必单举以忽五常，荒三才也。故曰政府立而统君民矣。圣人作易而圣人主天地矣。（《同上·系辞上》）

此论，可以说是方氏易学哲学中天人观的总结。表达了方氏易学哲学的主要宗旨。他以灯火为例，提出“因造化之薪，传造化之火，熟造化之水，制造化之器”。所谓“造化”，谓阴阳五行之气所造之物，指自然界所给予的东西，如木薪。方氏认为，人类不能靠自然之恩赐而生活，要利用自然界的规律，烧造化之火，熟造化之水，熟造化之物，免受火灾之害，以成就薪火之功能，造福于人类，也说是说，据人类所认识的造化之理，用来改造自然物的形质，而自然界不改违命。人类掌握其盈虚法则，对自然物加以损益，而阴阳五行之气，并无增减，即存于自然物之盈虚消长之中。所以讲本体，谈“本无增减者”，既不能脱离人类社会生活规范，又不能废弃天地人；而是立政府，治人群；依《易》理，主天地。

方氏的圣人宰天说，在哲学史上有重要的意义。其一，就天

人观说，方氏进一步阐发了历史上人定胜天说的优良传统。其所说的“宰天”，不仅指治理人类社会，使人类生活不流于自然的状态，更为突出的是指治理自然物，即利用和改造自然物，为人类生活服务。此种胜天说，基于对自然现象变化的规律和人类本质的深刻分析，从而提出“圣人造造化”这一命题。此命题，用现代哲学的语言说，即是人能改造自然。这一命题的提出，是同17世纪以来我国科学技术发展的水平相适应的。如李时珍的《本草纲目》，宋应星的《天工开物》，徐光启的《农政全书》和方以智的《物理小识》有关自然知识的记录，都表明人类掌握了自然物的性能及其变化的规律，便可以在医治疾病，制造机械和农业生产等方面作出重大的成果，从而增强了人类支配自然的信念。方氏的人定胜天说，可以说是对宋明以来我国科技发展的成果在理论上所作的一次总结，大大超过了先秦荀子和唐代刘、柳的水平。其二，从汉代以来，天文学家、化学家和医学家便以阴阳五行学说解释天文、物理、生理和病理，并依据阴阳变易的法则制定历法，制造药物和医疗疾病。方氏的宰天说又是在阴阳五行学说的基础上提出来的，并以其易学哲学，特别是象数之学的形式，将其理论思维表达出来，认为人类掌握阴阳五行的原理，便可以主宰天地万物。从而将易学哲学的研究引向了改造自然的方向，这在易学哲学史上是一大突破。其三，就本体论和认识论说，方氏的宰天说表明，其谈本体，谈认识，最终目的是企图以其哲学原理治理世界，包括自然界和人类社会，而不是像道家、佛家和道学家那样追求自我解脱的精神境界，这又是对中国哲学中优良传统的阐发。虽然，方以智于其后期的著述中，由于追求三教合一，其面向自然，改造自然的精神淡薄了，甚至被湮没了，但其前期

对方氏家学倡导的务实学风的发扬，是应该充分肯定的。《周易时论合编》中的许多重要观点，如道器说，即费求隐说以及宰天说，对王夫之哲学的形成都起了深刻的影响。

朱伯崑 著

易學哲學史

第四卷





国防大学 2 062 0781 6

易学哲学史

第四卷

朱伯崑 著

华夏出版社

1995年·北京

(京)新登字 045 号

图书在版编目 (CIP) 数据

易学哲学史/朱伯崑著. —北京: 华夏出版社, 1994. 10

ISBN 7-5080-0590-2

I. 易… I. 朱… III. 周易-哲学理论-研究 N. B221

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (94) 第 11508 号

华夏出版社出版发行

(北京东直门外香河北里4号)

新华书店经销

北京先锋印刷厂印刷

850×1168毫米 32开本 61印张 1444千字

1995年1月北京第1版 1995年1月北京第1次印刷

印数1-4000册

定价: 88.00元

(共四卷)

目 录

第九章 道学的终结和汉易的复兴·····	(1)
第一节 王夫之《周易内传》和《周易外传》·····	(5)
一 论《周易》经传·····	(13)
二 易学哲学中的气本论·····	(104)
第二节 清初考据之学对图书之学的检讨·····	(230)
一 黄宗羲《易象数论》和黄宗炎《图书辨惑》 ·····	(232)
二 毛奇龄《仲氏易》和李塨《周易传注》·····	(257)
三 胡渭《易图明辨》·····	(284)
第三节 汉学家的易说·····	(293)
一 惠栋《周易述》和《易汉学》·····	(297)
二 张惠言《周易虞氏义》和《周易虞氏消息》 ·····	(306)
三 焦循《易学三书》·····	(319)
易学索引·····	(363)

第九章 道学的终结和汉易的复兴

明清之际是社会大动荡的时代。由于农民大起义和清兵入侵，明王朝终于灭亡了，又建立起以满族贵族为首的清王朝。这一重大的历史变动，在思想界和学术界引起了强烈的反响。在国破家亡的冲击下，涌现出一批具有爱国意识的知识分子，不仅参加了反清斗争，而且著书立说，总结明王朝倾覆的教训，从经济、政治、思想各领域进行了大检讨，对中国的未来提出各种设想和改革的方案，以挽救当时的社会危机。顾炎武、黄宗羲、王夫之等就是这批知识分子的代表。在思想方面，他们对宋明道学，特别是明中后期流行的陆王心学体系，进行了反思；认为心学空谈良知心性，或孤芳自赏，或流为狂禅，置国计民生于脑后，导致明朝灭亡。王夫之抨击心学说：“近世小人之窃儒者，不淫于鬼而淫于释，释者鬼之精者也。以良知为门庭，以无忌惮为蹊径，以堕廉耻损君亲为大公无我。故上鲜失德，下无权奸，而萍散波靡，不数月而奉宗社以貽人，较汉之亡为尤极焉。小人无惮之儒，害风俗以陆沉天下，祸烈于蛇龙猛兽。”（《读通鉴论》卷二）他们由清算心学流弊进而检讨道学，或排斥陆王心学，改造程朱理学，如王夫之；或以气论改造陆王心学，如黄宗羲；或提倡修己治人、有益于国计民生之实学，如顾炎武。他们虽各有偏向，但都痛感道学唯心主义特别是援佛入儒的学风，给国家、民族带来灾难，都大声呼吁为破除有明以来玄虚思潮而斗争。

明清之际兴起的批判陆王心学和检讨道学的思潮，对当时和后来经学和易学哲学的发展起了重大的影响。易学中的两大流派即象数学派和义理学派，到明清之际，在批判心学思潮的影响下，

各自出现了总结以前易学成果的代表人物。方以智父子对以前的象数之学作了一次总结。而王夫之则从义理学派的角度对宋明以来的易学及其哲学进行了总结。两家的倾向不同，但在哲学上都是气本论的阐发者。王夫之不仅是十七世纪中国杰出的唯物主义哲学家，也是宋学中最后一位经学大师。他自述其抱负说：“六经责我开生面”（《姜斋公行述》），对经书皆有大量的注释。就其对《周易》经传的解释说，继承了宋明以来气学和象学的传统，修正程朱的义理之学，批判心学，并同邵雍易学和河洛之学以及两汉以来的象数之学展开大辩论，对以前的易学哲学作了一次总结，终于完成了气本论的体系。从北宋形成的宋明道学，经过近五百年的争论和发展，到王夫之，终于结出了丰硕的果实，标志着中国古代哲学发展的高峰。就此而言，王氏的经学及其易学哲学，不仅意味着宋学，也意味着宋明道学的终结。

明清之际，在批判心学思潮的斗争中，学术界又兴起了倡导实学的新思潮。所谓实学，出于对儒家典籍的解释，是针对宋学的流弊而发的。宋学解经，重义理，轻训诂，陆王心学一派尤其无视训诂和考证，以己意解经，如杨简所说：“六经当注我，我何注六经？”此种学风，随着明王朝的灭亡，深受学术界的痛恶，从而掀起了检讨宋学、正确理解经文原义的运动。明清之际思想家提出的“实学”，即这一运动的宗旨。其所倡导的实学，有两层含义：一是对经典文义的理解，尊重古训和史实，提倡考据学风，恢复经书的本来面貌；二是研究经书的目的在于经世治用，解决有利于国计民生的实际问题，不是空谈道德性命。倡导实学的思想家们，有的偏重前者，有的偏重后者，但都反对空谈义理。实学的兴起，乃经学史上的新动向，是对宋学的一种挑战。在实学思潮的影响下，明末清初出现了一批学者，从文献考证和辨伪的角度，同宋易中的图书之学和邵雍派的先天易学展开了大辩论，掀

起清算图书之学的高潮。黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄和胡渭等人即其代表。他们系统地揭露了图书易学和先天易学同道教易学的联系，指出宋易中的象数之学并非《周易》经传的本来面貌，并批评了朱熹于《本义》和《启蒙》中宣扬图书之学的错误，在当时和后来都起了很大的影响。通过这次清算，清代易学中的象数之学，转向复兴汉易的道路。

清初实学的倡导者，由于提倡经世致用，在哲学上又形成了以颜元和李塏为代表的功利学派。此派也批评了宋易中的图书之学，并批评了道学中的理本论和心本论，对后来戴震的哲学起了一定的影响。到了乾隆和嘉庆年间，由于清王朝推行文化高压政策，实学中经世致用思潮受到压制，而注重文字训诂和文献考证的经学受到王朝重视，并流行起来，形成了以考据学为中心的汉学。汉学是同宋学对称的经学形态，反对宋人脱离训诂和考据而空言义理，尊重或发扬汉人解经的传统，以此恢复经传的原来面貌。汉学是对宋学的一种反抗。清初学者所倡导的实学，在经典注释方面，开始提出面向汉学的号召，如毛奇龄、胡渭等人的经学，已开汉学的先河。此派经学，到乾嘉时期发展成为汉学，并且展开了汉宋之争。清代的汉学，抛弃了汉代经学中谶纬神学的成分，继承古文经学的传统，乃经学发展史的一新阶段。汉学的奠基者为惠栋和戴震。两派对汉人解经的态度并不尽同，但都重视古训和考据。汉学的兴盛，对《周易》经传的研究同样起了重要的影响，即从对宋易的批判走上复兴汉易的道路。乾嘉时期，复兴汉易的代表人物为惠栋和张惠言。此派易学以推崇和解说汉易的象数之学为己任，或以汉易为正统。另一派汉学的代表人物为焦循，其解释《周易》经传，并不唯汉易是从，而是依汉人解易的精神，独辟蹊径，建立自己的易学体系，就易学史说，清代汉学家对汉易的整理和解说，对《周易》经传字义的解释，作出了

自己的贡献。但一般说来，他们的易说，缺乏探讨哲学问题的兴趣，在理论思维方面很少建树，这同汉学家的治学偏向是分不开的。

以上所谈，是清代易学发展的主要倾向。但在清代实学和汉学流行的时期，宋易的传统并没有因此中断。清王朝统一中国后，为了巩固自己的统治地位，禁锢汉族人民的反清意识，继元明之后，又大力表彰程朱理学。康熙皇帝命李光地仿明朝的《性理大全》，编《性理精义》；又命李光地编《周易折衷》并为之作序，宣扬程朱理学。经康熙审定的易学著作还有《日讲易经解义》，其后乾隆帝又命人编纂《周易述义》。《周易折衷》乃官方易学的代表。此书名为“折衷”，表示调和各家易说，特别是象数和义理两派观点，实际上是以朱熹《本义》为纲领而杂采其它易说。如《四库总目提要》所说：“冠以图说，殿以启蒙，未尝不用数而不盛谈河洛，致晦玩占。观象之原，冠以程传，次以本义，未尝不主理，而不以屏斥讖纬併废互体变爻之用。其诸家训解，或不合于伊川、紫阳而实足发明精义者，皆兼收并采，不病异同。”此书同明朝官方颁布的《易经大全》一样，乃资料性的诸家易说汇编，除保存宋明以来各家易说的片断史料外，在学术上并无创见。此书的颁布表明宋易传统仍受到官方的支持，成为科举考试教材之一。官方易学家的代表李光地还著有《周易通论》，企图调和宋易各派，特别是理数两派观点，在易学界亦起了一定的影响。

清人易学著述之多，超过前代。《四库》著录者有四十六部，存目者有一百四十余部。未收入者，特别是乾嘉时期的易学著作亦甚夥。其未收入者，见阮元编的《皇清经解》和王先谦编的《皇清经解续编》。黄寿祺的《易学群书平议》，对《四库》未收的清人易学著述亦有补充。清代易学著作的内容和倾向，也很复杂。有尊义理之学的，有言象数之学的，有阐发程朱易学的，有倡导

或批驳图书之学和邵雍易学的，也有调和义理和象数两派观点的。就经学倾向说，有标榜宋学的，有推重汉学的，还有折衷汉宋两派的。派别虽然分歧多方，但其宗旨不出于汉宋两代易学的巢臼。其对义理和象数的论述，有创见者甚少，尤其是在哲学方面，没有继方以智和王夫之之后，再建立起新的理论体系。汉易的复兴表明古代易学发展到宋易阶段后，再不能创造新的形态了。因此，清代的易学及其哲学，就其理论思维发展的总的趋势说，可以说是由高峰走向低坡。这是同清代经学和哲学发展的状况相适应的，也是同中国封建社会走向衰落的历史相适应的。

本节所论清代的易学及其哲学，始于清初，终于乾嘉时期。所选的代表人物为王夫之、黄宗羲、黄宗炎、毛奇龄、李塨、胡渭、惠栋、张惠言和焦循，其他则从略。

第一节 王夫之《周易内传》和《周易外传》

王夫之是我国十七世纪杰出的哲学家，也是明末清初的经学大师，其经学标志着宋学的终结，其哲学又意味着宋明道学的终结。如果说，朱熹的经学和哲学是对以前道学思想的总结，王夫之的经学和哲学又是对朱熹以后道学思想的总结。王夫之也是一位著名的易学家，其哲学体系同朱熹一样，同易学的发展有着密切的联系。不研究王夫之的易学哲学，同样不能揭示出其哲学在哲学史上的地位。

王夫之的易学及其哲学著作十分丰富。他著有《周易考异》、《周易稗疏》、《周易外传》、《周易大象解》、《周易内传》、《周易内传发例》等专门解易的著述。此外，其哲学著作《思问录》和《张子正蒙注》，其中大部分内容亦是阐发其易学哲学观点。其它儒家典籍的解释，如《尚书引义》《读四书大全》等，亦有关于其

易学哲学的论述。总之，王氏有关易学哲学的著述，其数量之多，不仅超过朱熹，也是易学史上罕见的。王夫之介绍自己易学著述说：“夫之自隆武丙戌（公元1646年）始有志于读易。戊子（公元1648年），避戎于莲花峰，益讲求之。……乙未（公元1655年）于晋宁寺始为外传。丙辰（公元1676年）始为大象传。亡国孤臣，寄身于秽土，志无可酬，业无可广，惟易之为道，则未尝旦夕敢忘于心，而拟议之难，又未敢轻言也。岁在乙丑（公元1685年），从游诸生求为解说，形枯气索，畅论为难，于是乃于病中作传。”（《周易内传发例》）后一句，指所著《周易内传》和《周易内传发例》。按此自述，王夫之于青年时期即有志于研究易学，中年时期作《外传》，其后著《大象解》，晚年作《内传》和《发例》。其《外传》注中有“详见稗疏”语。据此，其《考异》和《稗疏》当为青年时期的著作。总之，王夫之一生皆从事于易学的研究，而且同其一生的遭遇息息相关。在明清之际，民族矛盾和阶级矛盾激化的时期，王夫之作为一位爱国主义者，企图通过易学的研究，总结明王朝倾覆的教训，并为其所向往的社会寻找出路，如其所说“惟易之为道，则未尝旦夕敢忘于心”，从而使其易学哲学更具有时代的特征。

《考异》和《稗疏》是对《周易》经传文字的校刊和训诂。此二书用功颇深。《四库总目提要》评论《稗疏》说：“言必征实，义必切理，于近时说易之家为最有根据。”又说：“引左传班马，证乘马班如，当读乘为去声。引兵法前左下，后右高，证师左次。与论帝乙非纣父，文王用亨于西山非文王，以及临之八月，复之七日，易之逆数，河图著策之辨，皆具有条理。卷帙虽少，固不失为征实之学焉。”王氏对上述卦爻辞的注解，多不取朱熹《本义》义，故《提要》有此评语。关于其它易学著述，王夫之自己介绍说：“外传以推广于象数之变通，极酬酢之大用。而此篇（指内

传)守彖爻立诚之辞,以体天人之理,固不容有毫厘之逾越。至于大象传则有引申而无判合,正可以互通之。”(《周易内传发例》)是说,《外传》是阐发象数变化之法,处理事物之间的感应和变易。实际上是发挥《周易》经传中的概念、范畴、命题及其理论思维来解释世界和处理人类生活,不是逐句解释经文。《内传》则是逐句解释经传文字,揭示天人之理,故说“不容有毫厘之逾越”。而《大象传》则是引申《象》文义,指导人的行为,不必合于《彖》文和爻义。总起来看,其内外二传,乃其易学及其哲学的代表作。两传相比,《外传》因不受经学体例的约束,其理论思维尤其丰富。

王夫之的易学及其哲学思想,从青年到晚年,也有其发展的过程。《稗疏》一书属解字系统,其中的观点,如以阳气之舒发为乾,以易之取象为两间之实有,不以《大象》义释《彖》辞和爻辞,以阴阳二气之相互作用释“八卦相荡”,以河图释八卦之起源,反对五行生成说,不赞成执一种模式以限不测之神化;依来知德的错综说解释“参伍错综”句,并提出卦各有六阴六阳说,主太极即两仪说,反对以父子关系解释两仪生四象,主易以占致戒,反对追求个人祸福;认为有阴阳二气方有奇偶之数,故数不可以穷神等,皆为其后来的易学和哲学奠定了思想基础。其著此书的目的,在于反对汉易京房和宋易邵雍的易学体系,进而批评了朱熹对邵雍易学的容忍。其后,著《外传》,除继续批评汉易和宋图书学派及邵雍数学外,又批评了王弼玄学派的易学,以气学派的易学为核心,建立起其易学哲学体系,并同佛道二家的世界观和人生观展开了大辩论。所著《外传》乃哲学史上的名著之一,其中《乾》、《泰》、《大有》、《复》、《无妄》、《震》、《既济》、《未济》、《系辞上传》和《系辞下传》有关章节,以及《说卦传》、《序卦传》、《杂卦传》等,不仅是易学史上,也是哲学史上的名文。晚

年所著《内传》乃其以前易学哲学的总结，系统地阐述了其易学体系。此书同《外传》相比，尖锐地批评了朱熹以易为卜筮之书的论断，并且批评了陆王心学，而以张载学说为易学之正统。这同其晚年以阐发张载哲学为己任是相适应的。《内传》可以说是对张载易学哲学的发展，也是对宋明易学中气学派哲学的总结。王氏晚年又著《张子正蒙注》。此书被认为是王夫之哲学的代表作。但其注《正蒙》，其目的也是阐发张载的易学哲学。其在《正蒙注·序论》中说：“张子言无非易，立天，立地，立人，反经研几，精义存神，以纲维三才，贞生而安死，则往圣之传，非张子其孰与归！”又其在《正蒙注·大易》中说：“盖张子之学，得之易者深，与周子相为发明。”又说：“大易之蕴，唯张子所见，深切著明，尽三才之撰以体太极之诚，圣人复起，不能易也。”认为张载哲学，基于其易学，这一论断是正确的。其《正蒙注》中，《太和》、《参两》、《天道》、《神化》、《动物》、《诚明》、《大心》、《大易》、《乾称》上下，可以说都是借注《正蒙》来阐发自己的易学哲学体系。脱离王夫之的易学，孤立地研究其《正蒙注》，不仅违背历史实际，也不符合王氏著此书之目的。《内传》和《正蒙注》虽为同时期的作品，二者相比，其倾向和观点也不尽同。首先，《正蒙注》于抨击佛道两家哲学的同时，又尖锐地批评了陆王一派的心学体系，认为心学的兴起，由于张载学说未被发扬光大，而朱熹的后学又为心学开了后门。如其所说：“使张子之学晓然大明，以正童蒙之志于始，则浮屠生死之狂惑，不折而自惧，陆子静、王伯安之蕞然者，亦恶能傲君子以所独知，而为浮屠作率兽食人之俦乎！”（《正蒙注·序论》）。其次，王氏依自己的易学哲学观点对《正蒙》中的范畴，命题和观点，作了新的解释，但因受《正蒙》文句及其思想的影响，有些观点未能突破张载学说的局限。研究王夫之的易学和哲学，推重《正蒙注》而忽视其《内传》，或者

以《正蒙注》中的观点解释《内传》的思想体系，都是不妥当的。总之，王夫之易学哲学有一个发展的过程，研究其学说的特征及其贡献，应以《外传》和《内传》为主。

王夫之易学的形成和发展也有其历史渊源。将其易学传统仅归之于张载，也是不妥当的。就《稗疏》和《外传》说，其观点直接受张载的影响较少。如在《外传》中提出的“无其器则无其道”的命题，以太极为理气合一之实体，并且批评了圣人与太虚同体说，皆非出于张载，而是阐发明代气学派易学哲学的观点。这里，着重指出的是，王氏易学与程朱理学的关系。近年来，关于王夫之哲学的研究中，有一种倾向，强调其哲学体系与程朱理学对立的一面，而忽视甚至有意抹煞同程朱理学的联系。这不符合历史的真相。就易学哲学说，程氏《易传》，对王氏颇有影响。如其于《外传》和《内传》中，关于卦爻辞的解释，主因时而取义；关于易学哲学范畴的解释，主张体用一原，阴阳无始，以天为理，以动为天地之心；关于易学流派，反对邵雍的数学；凡此皆出于程氏易学传统。关于朱熹易学，王氏虽批评较多，但主要出于对朱熹肯定邵雍先天易学的不满，如在《稗疏》中所说：“当时二程子已知其不足学，蔡神与熹习葬经，尚术数，乃从而表彰之。朱子与神父子交，固为所惑，使周易之大义白日昼晦，良可惜也。”蔡神当为蔡沉。认为朱熹于《本义》中采邵雍说注《说卦》文“易，逆数也”，是受了蔡氏父子的影响，违背儒家的经义。但就其易学和哲学说，如论大衍之义说，河图八卦说，太极即两仪说，物物一太极说，又皆来于朱熹。总之，就对宋易的态度说，王氏易学是抨击邵雍和陆杨，修正程朱，发扬张载。所以在其著述中，行文称张、程、朱三人为“子”，而斥责陆王和邵雍为离经叛道之徒。

关于王夫之易学的基本倾向，主要是继承了宋易义理学派中

理学和气学的传统，反对宋易中的象数学派，特别是洛书学和邵雍的数学，进而反对汉易的象数之学。其在《发例》中评论汉易以来各流派说：

襄楷、郎顛、京房、郑玄、虞翻之流，一以象旁搜曲引而不要诸理。王弼氏知其陋也，尽弃其说，一以道为断，盖庶几于三圣之意。而弼学本老庄虚无之旨，既诡于道，且其言曰：得意忘言，得言忘象，则不知象中之言，言中之意，为天人之蕴所昭示于天下者而何可忘邪！自是以后，易乃免于鬻技者猥陋之诬而为学者身心事理之典要。

此是说，汉易之弊是偏于取象而忽视义理，王弼纠其弊，重义理，即“一以道为断”，但又流于老庄虚无之旨，废弃象和言，走向另一极端。但王弼易学打击了术数之流，有功于后世。此段评论表明王氏尊重义理学派的传统。接着又说：

苏氏轼出入于佛老，敝与弼均，而间引之以言治理，则有合焉。程子之传纯乎理事，因易大用之所以行。然有通志成务之理，而无不疾而速，不行而至之神。张子略言之，象言不忘而神化不遗其体，洁静精微之妙以益广。周子通书之蕴允矣，至矣，惜乎其言约而未尝贯全易于一撰也。

这是对北宋易学的评论。“神化”，即气化的性能。此论仍推重义理学派的传统，故将北宋的图书之学和邵氏易学排除在外。认为张载易学言象并言理，又讲神化，补程氏易传之不足，正是阐发义理之学的传统，所谓“洁静精微之妙以益广”。其肯定《通书》，也是基于此种立场。接着评论朱熹易学说：

朱子学宗程氏，独于易焉，尽废王弼以来引申之理，而专言象占，谓孔子之言天、言人、言性、言德、言研几、言精义、言崇德广业者，皆非义文之本旨，仅以为卜筮之用，而谓非学者之所宜讲习。其激而为论，乃至拟之于火珠林卦影之陋

术，则又与汉人之说同，而与孔子系传穷理尽性之言，显相抵牾而不恤。由王弼以至程子，矫枉而过正者也，朱子则矫正而不嫌于枉矣。

王氏此论，不赞成朱熹以易为卜筮之书的论断，出于其占学一致的易学观，因而将朱氏易学纳入象数之学的传统，所谓“与汉人之说同”。此论有欠公正，也不符合朱氏易学体系的实际。但他所以出此偏激之言，仍在于反对汉易以来开创的象数之学的传统，故以义理之学为正，以象数之学和数术为枉。从上述王氏对诸家易学的评论中，可以看出，其易学属于义理学派传统。其对王弼易学的不满，在于废象言理；对程氏易传的不满，在于言理而不言气化之神。故以周氏《通书》和张氏《易说》为易学之正宗。这一倾向也表现在其对卦爻象和卦爻辞的解释中。如其在《发例》中说：“天地雷风水火山泽八卦之象也，八卦之德不限于此。舍卦画所著之德，仅求之于所取之象，是得枝叶而忘其本根，于是雷火盛而为丰，山风丽而为蛊，一偏之说，遂以蔽卦之全体，而象与爻之大义微言皆隐矣。”他主张依《象》文义和卦德说解释卦象同卦爻辞的联系，虽不排斥取象说，但以取象说为枝叶。因此，其在《外传》和《内传》中，主要依一卦之中阴阳爻位的关系，解说卦爻辞，而对汉易以来象数学派提出的体例，如卦气说，纳甲说，五行说，互体说等，或加以排斥，或不引用，或作为例外处理。此表明其解易的路线，属于义理学派。但就理和象的关系说，并非如程朱那样，重理而轻象，而主张“即象以见理”，反对脱离卦象和物象，纯言义理。这又是继承宋易中气学派的传统，并且吸收了元明以来象数学派中象学一派的观点。其容纳象数学派的观点，不仅限于取象说，而且将象数范畴，作为其易学哲学的范畴之一，加以阐述。如果说，方以智父子的易学及其哲学，基于象数之学的传统，对以前的易学作了一次总结，那么王夫之的易

学及其哲学，可以说又是基于义理学派的立场，对以前的易学作了一次总结。

王夫之曾说：“六经责我开生面”（《姜斋公行述》）。就易学史说，其所开之“生面”，有二：一是继承和阐发宋易中义理学派的传统，力图清除汉易开创的象数之学在易学中的影响；二是融合义理学派中理学和气学两家的观点，而以张载易学为基础，纠正理学派特别是朱熹的易学观。因此，王氏易学在经学史上又意味着宋学的终结。

王夫之作为一位哲学家，其哲学体系同样是通过儒家经典的解释而建立起来的。对《周易》经传的解释是其哲学体系特别是形而上学形成的思想基础。宋代道学的一个重要任务是为儒家学说建立一套系统的形上学体系。但如何建立儒家形上学的体系，道学内部分成理学派，气学派，数学派和心学派，长期争论不休。其基本分歧，出于对《周易》经传的解释，即各自的易学体系。就形上学说，程朱学派是宋明哲学中本体论的倡导者，其本体论的观点后来逐渐为其它流派所吸收。如前一节所讲的方以智父子的易学哲学乃象数学派本体论学说的代表。就义理学派说，从气论的立场，阐发程朱本体论的观点，完成气学派的本体论的体系，则是王夫之的易学哲学的任务。王氏继承了宋明道学反对佛老二氏的传统，以其本体论同佛道两家的形上学展开了大辩论，进而批判了陆王心本论及其儒佛合一论。他在同二氏形上学和陆王心本论的斗争中，又修正了程朱派的理本论，发展了宋明道学中张载一派的气本论，从而为唯物主义本体论作出了重大贡献。就此而言，王夫之的易学哲学又是对宋明道学的总结。当然，王夫之的哲学并不限于本体论，其对知行、格知、理欲，理势等问题的回答，也都作出了自己的贡献。但就其理论思维说，其成就大都来于其易学哲学。尤其突出的是，阴阳说作为中国辩证思维的传统，

经过王夫之易学哲学的阐发,达到了古代哲学史上最高的水平。如果说,相反相成即对立统一观念乃辩证思维的核心,王夫之易学哲学对这一观念作了深刻的解释和论证,从而使他成为我国历史上著名的辩证法大师。王夫之以后,直到十九世纪末,由于汉学的兴起和西学的输入,传统的理论思维受到冲击,再没有一位哲学家依据传统哲学的思想资料建立起完整的理论体系。就此而言,王夫之的哲学又标志着中国传统哲学,特别是儒家传统哲学的终结。总之,王夫之的易学哲学是我国传统哲学的宝贵财富,科学地总结其理论思维的积极成果及其经验教训,对理解和发扬中华民族文化的优秀传统,都有重要的意义。

一 论《周易》经传

就易学史说,王夫之的易学体系有哪些特点?他自述其一生研究易学的成果说:

大略以乾坤并建为宗,错综合一为象,象爻一致四圣一撰为释,占学一理,得失吉凶一道为义,占义不占利,劝戒君子,不读告小人为用。畏文周孔子之正训,辟京房、陈抟、日者、黄冠之图说为防。诚知得罪于先儒,而畏圣人之言,不敢以小道俗学异端相乱,则亦患其研之未精,执之未固,辨之未严,敢辞罪乎!(《发例》)

王氏提出的五条,可以归结为三点:一是“乾坤并建”,“错综合一”。此是讲易学原理,阐述《周易》的基本法则,其锋芒是反对王弼派玄学和图书学派特别是邵雍的先天易学。二是“象爻一致”,“占学一理”。主张经传不分,即占即学,不赞成朱熹提出的“将易各自看”和“易本卜筮之书”的易学观;三是“占义不占利”。此是发挥义理学派的共同观点,以《周易》为提高思想境界的典籍,即张载说的“易为君子谋,不为小人谋”。此三点中,乾

坤并建说最为重要，乃王夫之的创见。此说不仅是其易学体系的核心，也是其气本论的思想基础。以下，以其自述中的几条为线索，谈谈其对《周易》经传的理解。

(1) 占学一理

关于《周易》经传的性质，王氏继承了义理学派的观点，以其为穷理尽性之书。其论《易经》和《易传》说：“盖孔子所赞之说，即以明象传、象传之纲领，而彖象二传即文周之象爻，文周之象爻即伏羲之画象，四圣同揆。后圣以达先圣之意而未尝有损益也。”（《发例》）他提出四圣同揆说，其所谓“同揆”，指皆言天人之理，如其所说：“伏羲氏始画卦而天人之理尽在其中矣。”（同上）“孔子所赞之说”，指《易传》，但不包括《序卦》。王氏认为此传非孔子所作。此说的目的之一，是不赞成朱熹区分伏羲、文王、周公和孔子之易。理由是伏羲、文王、周公之易亦讲天人之理，不是仅讲占卜之术。如其论卦象说：“伏羲氏之始画卦也，即阴阳升降多寡隐见而得失是非形焉，其占简，其理备矣。”（《内传·系辞上》）是说，卦象中阴阳二爻之升降乃明天道之变易，同时又示人得失是非之理，所以说“其理备矣”。关于卦爻辞，他说：“夫文王、周公所系之辞，皆人事也，即皆天道也；皆物变也，即皆圣学也；皆祸福也，即皆善恶也。其辞费，其旨隐，藏之于用，显之于仁，通吉凶得失于一贯，而帝王经世，君子穷理以尽性之道，率于此而上达其原。（同上）此又以卦爻辞为天道和人事的学问，帝王以此治国，君子以此尽性。此说也是对张载“易即天道而归于人事”（《易说·系辞上》）的发挥。又其论穷理尽性说：“此章推极性命之原于易之道，以明即性见易而体易乃能尽性，于占而学易之理备矣。根极精微，发天人之蕴，六经语孟示人知性知天，未有如此之深切著明，诚圣学之统宗，圣功之要领于易而显。乃说者谓易为卜筮之专技，不关于学，将显夫子此章之言于

何地乎！”（《内传·系辞》）此是对《系辞上》第五章（据朱熹分章）的总评。认为《系辞》所阐发的易之理，乃儒家典籍中穷理尽性之学的纲要，故《周易》非“卜筮之专技”。其四圣同揆说，不区分经和传，就其论《周易》的历史说，可以说是比朱熹说后退一步。但他所以因袭传统旧说，其目的在于反对象数学派特别是占术派的易学观，即言占而不言学。他说：“京房、虞翻之言易，言其占也。自王弼而后至于程子言其学也。二者皆易之所尚，不可偏废，尤其不可偏尚也。”（《发例》）此是依《系辞》“易有圣人之道四焉”，认为“动则观其变而玩其占”是讲占筮，“居则观其象而玩其辞”是讲学易，故二者不可偏废。他提出占学不可偏废，其锋芒是针对以易为占的观点，如其批评朱熹说：“朱子又欲矫而废学以尚占，曰易非学者所宜读，非愚所知也。”（同上）按朱熹以易为卜筮之书，是就《周易》之本义说的，但不否认研讨《周易》中之义理。如其所说：“盖易不比诗书，它是说尽天下后世无穷无尽底事理。只一两字，便是一个道理”（《语类》卷六十七）。王氏对朱熹的批评，所谓尚占而不尚学，实乃误解。所以有此误解，由于朱熹易学吸收了图书学派特别是邵雍的象数之学的观点。在王氏看来，象数学派从汉易到宋易皆言占而不言学，皆不知《易》乃穷理尽性之书。总之，王氏对《周易》一书的理解，鲜明地体现了义理学派的解易学风。其所谓占学不可偏，其主旨是即占而言学，从而将占筮纳入学的领域。如其在《发例》所说：

若夫易之为道，即象以见理，即理之得失以定占之吉凶。即占以示学，切民用，合天性，统四圣人于一贯，会以言以动以占以制器于一原，则不揣愚昧，窃所有事者也。

此段文字，乃王氏论《周易》的总纲，也是对“易有圣人之道四”的解释。认为卦爻辞，卦爻象，爻之变动和占卜吉凶四者不可分割，而又皆不脱离卦爻之理，即不脱离穷理尽性之学。所以

下文提出“即占以示学”，即强调易之占不能脱离易之学。他虽然批评了以王弼、程颐为首的义理学派言易“尽废其占”，但并非要恢复占术，恰恰相反，而是防止《周易》流于占术。如其所说：“惟是专于言理，废筮占之法于不讲，听其授受于筮人，则以筮占之道，不能得先圣人谋鬼谋、百姓与能之要。”（《发例》）可以看出，其论占学之争，在于反对以古代学。其抨击汉易以来的象数之学，也是由于其学流于占术。总之，王夫之提出的“四圣一揆，占学一理”，其中心观念是力图将《周易》一书从古代神秘主义思想中解脱出来，使其高度哲理化。所以他解释筮法、卦爻象、卦爻辞和《易传》文，都企图从天人性命之学的高度加以阐述，此即所谓“占学一理”。如果说，将《周易》哲理化始于孔子所说“不占而已矣”，后经过王弼和程颐易学的阐发，到王夫之发展到高峰。王弼的《周易注》，程颐的《易传》和王夫之的《周易内传》可以说是易学哲学史上的三大名著。

王氏为了论证《周易》不是讲卜筮迷信的书，而是一部充满宇宙、人生哲理的典籍，辩论了以下几个问题，作为其“占学一理”的依据。

首先，就《周易》中的占辞说，他提出“得失吉凶一道”这一命题，辩论了得失和吉凶的关系。王夫之十分推崇张载的“易为君谋，不为小谋”，认为《周易》不是引导人们趋吉避凶，避祸求福，使个人得到切身的利益，而是教人懂得是非得失之理，以提高人的思想境界。他解释张载的“易为君子谋”说：

圣人作易，以鬼谋助人谋之不逮。百姓可用，而君子不敢不度外内以知惧，此则筮者筮吉凶于得失之几也。固非如《火珠林》者，盗贼可就以问利害。而世所传邵子牡丹之荣悴，瓷枕之全毁，亦何用以知之以渎神化哉！是知占者即微言大义之所存，崇德广业之所慎，不可云徒以占吉凶，而非学者之

先务也。（《发例》）

此是说，“易为君子谋”，是说，吉凶基于得失之几，占筮是占其微言大义，以崇德广业，而不是像盗贼那样卜问其吉凶利害。邵雍以其数术预测牡丹花何日何时荣悴以及瓷枕如何毁坏，亦属于占问吉凶之类。王氏此论，区别吉凶和得失，以前者为君子之所求，后者乃小人之所图。何谓得失，何谓吉凶？君子之占不求吉凶，又如何理解卦爻辞中的吉凶占语？他解释说：“得失以理言，谓善不善也。易不为小人谋诡至之吉凶。于其善决其吉，于其不善决其凶。无不自己求之者，示人自反，而勿徼幸，勿怨尤也。”（《内传·系辞上》），此是对《系辞》文“吉凶者得失之象”的解释。是说，《周易》中所说的吉凶辞句，基于得失之理，即是非善恶的准则，合乎善者为吉，不善者为凶。吉凶之辞是令占者自我反省其行为的善恶，不存侥幸之心，不怨天，不尤人。故小人为不善之事，不可能于占筮中得到吉利。按《系辞》此句本义是以得为吉，以失为凶，而王氏则以善恶解释得失。此是对程颐所说“古者卜筮将以决疑”（《遗书》二十五）和张载所说“系之以辞，存乎教戒”（《易说·系辞上》）的发挥。王氏对其它占辞或《系辞》中有关占卜吉凶的辞句，皆如此理解。如其释《系辞》文“忧悔吝者存乎介”说：“介，善不善之间也。本善也，一有小疵而即成乎不善，故告之以悔吝，使人于此忧之，以慎于微而早辨之。”（《内传·系辞上》）此以占辞悔吝为对不善念头的省察。又其释《系辞》下文“震无咎者存乎悔”说：“动而有过曰震。本有咎而告之，故使人知悔其前之过而补之，则犹可以无咎。易之所以警惕夫人而奖劝之于善者至，非但诏以吉凶而已。”（同上）此以悔过自新，为善去恶为无咎。所以其释《系辞》文“无咎者善补过也”说：“盖祸福无不自己求之者。虽或所处不幸，而固有可顺受之命。故研几精微，谨小慎微，改过迁善，君子自修之实功

具于彖爻著之。周易之占与后世技术卜占之书，贞邪义利之分，天地悬隔，于此辨矣。”（同上）此是说，吉凶属于个人祸福问题，得失属于义理问题，悔吝和无咎属于自省和改过问题。周易之占不是占问个人的祸福，而是教人通晓义理，辨别义利，改过迁善，做一个道德完善的人，此即“易为君子谋”。

此种观点，也表现在对卦爻辞的解释中。如其释乾卦初九爻辞“潜龙勿用”说：“既已为龙，才盛德成，无不可用，而用必待时，以养其德。其于学问也则博学不教，内而不出；其于教也，则中道而立，引而不发。其于治也，则恭默思道，反身修德……其于志行也，则崇朴尚质，宁俭勿奢。”此以此卦爻辞为讲治学、治国和修身之事，即“易为君子谋”。接着又说：“惟夫富贵利达，私意私欲之所为，初非潜龙。其干求闻达不可谓之用，非易所屑告者。张子曰：易为君子谋，不为小人谋。凡彖爻之有戒辞者仿此。”（《内传·乾》）是说，此卦爻辞不是为贪图利禄的小人而设，占问个人之私利，《易》则不答。此即“不为小人谋”。又如其释坤卦六五爻辞“黄裳无吉”说：“坤无君道，以二为内美，五为外著，君子闾然日章之德也。若此类惟君子占此为吉。无其德而占遇之，如春秋传南蒯所筮，神所弗告，筮策之偶然也尔，故曰易为君子谋，不为小人谋。”（《内传·坤》）此是依《文言》“君子黄中通理”义，解释此爻只适于君子之占。“南蒯所筮”，见《左传》昭公十二年，意谓此人无黄中之美德，筮得此爻，出于偶然，爻辞虽吉也是凶。又如其释履卦六三爻辞：“眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君”说：“既言凶，而又言武人为于大君者，见三虽终自败亡，而志怀叵测，无忌惮而鼓乱，因君子所宜早戒也。不为小人谋，故终戒君子。”（《内传·履》）按朱熹于《本义》中注此爻辞说：“六三不中不正，通而志刚，以此履乾，必见伤害。故其象如此，而占者凶。又为刚武之人，得志而肆暴之象，

如秦政、项籍岂能久也？”（《本义·履》）朱注以此爻辞是对刚武之人即无德之小人说的，认为小人逞其刚强，必无好下场，如秦始皇之流。而王氏则认为此爻辞亦是对君子说的，警告君子早加防备此种武人作乱，此即“易为君子谋”。又朱熹于《本义》中注泰卦上六爻辞“城复于隍”说：“泰极而否，城复于隍之象。戒占者不可力争，但可自守，虽得其贞，亦不免于羞吝。”此以上六爻辞为警戒争权夺利之人，适可则止，免于走向反面。而王氏解释此爻辞说：“易不为小人谋，故不为阴幸，而但为阳戒。言阴之将复，不可与争，但当戒告邑人，内备必至之患。然激成之势已不可挽，虽告命得贞而亦吝矣。”（《内传·泰》）认为此爻辞亦是对君子讲的，即当小人即将得势之时，君子当防备其祸患，此即“不为阴幸，但为阳戒”。王氏这些解释表明，他以卦爻辞为君子修德广业的格言，不以其为谋取个人利益的指南。所以其释《系辞》所引大有上九爻辞“自天祐之，吉无不利”说：

易因天道以治人事，学之以定其所守，而有事于筮，则占其时位之所宜，以慎于得失而不忘忧虞，则进退动静一依于理，而自天祐之，吉无不利矣。天者理而已矣。得理则得天矣。比干虽死，自不与飞廉、恶来同戮；夷齐虽饿，自不与顽民同迁；皆天所祐而无不利也。利者义之和也。（《内传·系辞上》）

其以天为理，本于程颐义。此是说，君子占筮以决疑，不是问个人的吉凶祸福，而是慎于得失之义理，使自己的行为“一依于理”。如此决疑，虽遇凶事如死亡，只要符合天理，亦无所畏惧；像伯夷、叔齐那样，为正义而死，便是无不利。此处所说“利者，义之和”，出于乾卦《文言》，王氏则解释为行为符合义理者为吉利。故其释《系辞》文“所乐而玩者爻之辞”说：“乐者，不惊其吉，不恶其凶，玩熟求其所以然之理也。”（《内传·系辞上》）

“所以然之理”，指吉凶辞句中的是非善恶之理，此为君子所求。据此，其解释占辞“贞吉”说：

夫贞之为言正也。出乎正则入乎邪，即微易之戒，岂有不贞而可以徼利者哉！贞之为利也，不相离也。贞则利，利必贞也。故有贞凶而无不利之贞，无不贞之利。且易之所谓利者，非小人之利，求荣而荣，求富而富，欲焉而遂，忿焉而逞者也。故曰利物，非私利于己之谓也。曰合义，合于义即利，所谓不以利为利，以义为利也。（《发例》）

“曰物利”，“曰合义”，引自乾卦《文言》“利物足以合义”。此是说，卦爻辞所说的“贞吉”，乃以正即符合义理为吉利。此“利”字，非指个人之私利，即小人之利，而是“以义为利”。故贞与利不可分离。据此，其释《系辞》文“极数知来之谓占”说：“德业皆一阴一阳之善所生。修此则吉，悖此则凶。吉凶未形而善不善之理可以前知，不爽乎其数。易之有占，率此道也。”（《内传·系辞上》）此又以预知善恶之理为“知来”，认为占筮不是占来事之吉凶，而是占是非善恶的后果。由此得出结论说：“易之为书，言得失也，非言祸福也。占义也，非占志也。此学易者不可不知也。”（《内传·系辞下》）志，指个人的意向。又说：“圣人作易，俾学圣者引申尽致，以为修己治人之龟鉴，非徒为筮者示吉凶。”（同上）总之，王氏区别得失与祸福，以《周易》之占为推断得失即行为是否合乎义理的教科书。此种观点，显然是对儒家提出的道德原则即义利之辨在易学中的阐发。

王夫之于其《外传》中亦以辩论得失吉凶问题，作为其人生观的依据之一。其释《系辞》文“吉凶悔吝者生乎动”说：

且夫欲禁天下之动，则亦恶从而禁之？天地所贞者可观，而明晦荣凋弗能禁也。日月所贞者可明，而阴霾暍珥弗能禁也。天下所贞者君子之一，而得失忧虞弗能禁也。当其吉，不得不吉，

而固非我荣；当其凶，不得不凶，而固非我辱。如曰无吉则无凶，无凶亦无悔吝，则莫如舍君子而野人。野人之吉凶，不出乎井庐者也，则莫如舍野人而禽鱼。禽鱼无所吉，而凶亦无先觉也，则莫如舍禽鱼而块土。至于块土，而吉凶悔吝之端倪，终古而颓然自若也。（《外传·系辞下第一章》）

此是说，天地日月以及万物，虽有其常规可观，但又都处于运动变化的过程，其运动变化是无法禁止的。人类的生命亦是这样，日动而不已，所谓“天下日动而君子日生，天下日生而君子日动。动者，道之枢，德之牖也”。（同上）人类生命的特征在于动，有动则必有吉凶，有吉凶则有悔吝，此即“吉凶悔吝生乎动”。吉凶之事，对人的生命来说是不可避免的，君子知此，既不以吉为荣，也不以凶为辱。如欲避免吉凶，除非为野人，如禽鱼，最好为块土，以死亡为归宿，所谓“死则亦与块土同归，动不生而吉凶悔吝之终离”（同上），但此种人已非人类。可是，佛道二教，为了逃避吉凶祸福，以“虚极静笃”为理念，“则曰不动不生，不生则不肇乎吉，不成乎凶；不贻可悔，不见其吝，而以逍遥乎苍莽，解脱乎火宅”（同上），即或如大鹏逍遥于天地之间，或火化而死追求无生，实是违背人性。君子应当怎样对待吉凶遭遇呢？他说：“吉者吾道也，凶者吾义也，悔者吾行之几也，吝者吾止之时也。道不可疑，义不可避，几不可逆，时不可违，恒有所奉以胜之。”（同上）此是对《系辞》文“吉凶者贞胜也”的解释。是说，吉意味着能行正道，凶表示能行正义，行为稍有不善则有悔，行动不适时则有吝。只要坚守正道和正义，则可以不受吉凶遭遇的摆布，此即“贞胜也”。因此，他又说：“夫君子则无所利于吉，而何畏乎非吉？故守贞而一之，而道乃无穷。其视天下，不可无吉也，无吉则道不行；不可无凶也，无凶则义不著；不可无悔也，无悔则仁不复；不可无吝也，无吝则志不恒。”（同上）此亦是说，只要

行正道，守正义，吉而无所羨，凶亦无所畏，吉凶即个人的生活遭遇皆置之于度外。但此种态度，并非拒绝吉凶之到来，如二氏那样，以杜绝吉凶为目的，而是以生活中的吉凶为行道守义之手段，即以吉凶的遭遇来锻炼人的道德品质，以悔吝来提高人的精神境界，开物成务，为天下人作出贡献。此即他所说的“得失吉凶一道”。王夫之这一论点，在易学史上有其重要的意义。他坚持主张《周易》之占同占术决裂，即同占问个人的祸福决裂，企图以儒家的道德原则代替古老的占筮迷信，充分表现了其易学观的理性主义方向。

其次，为了论证“占学一理”，王夫之还辩论了占和学的关系。他依《系辞》观象玩辞和观变玩占义，认为《周易》有占易和学易两方面，如其所说“占易、学易，圣人之用易，二道并行，不可偏废也”。（《发例》）关于二者之关系，他说：“观象玩辞，学易之事；观变玩占，筮易之事，占亦辞之所占也。”（《内传·系辞上》）此是以领会卦爻象和卦爻辞之义理为学易之事，以观察爻象的变化以决疑为占易之事。但占易亦是依据卦爻辞之义理。关于学易，王氏论述颇多，并以孔子为学易的榜样。他说：“子曰：卒以学易可以无大过。言寡过之必于学也。又曰：不占而已矣。言占之则必学以有恒也。盖非学之有素，则当变动已成，吉凶已著之后，虽欲补过而不知所从，天恶从而祐之以吉无不利耶！”（《发例》）是说，只有学易，即玩味卦爻象和卦爻辞之义理，提高自己的境界，少犯过错，方有条件占问来事。又说：“夫子虑学易者逐于占象而昧于其所以然之理，故为之传，以发明之，即占也，即学也，即以知命而不忧，即以立命而不贰。”（《内传·系辞上》）认为孔子作《易传》的目的即在于教人了解《周易》中之义理，即学易，有此修养，方不被吉凶祸福动摇自己的信念。在王氏看来，学易的主要目的是提高人的道德水平，而不是寻求处

世之术。他解释《系辞》文“成性存存，道义之门”说：

故易者圣人致知复礼之极功，夫子所谓卒学而无大过也。于此推极其实，而要归之于知礼，以使学者循循于博文约礼而上达于天德，意至切矣。世儒不审，乃谓易为盈虚消息之道，圣人学之，以审于进退而不致充牣之悔。乃王弼·何晏师老庄之机械以避祸而瓦全之术，其与圣人知必极高明，礼必尽精微之道，天地悬隔。（《内传·系辞上》）

此种学易的宗旨充分表现了道家不计功利和个人安危的道德观，如其在《外传》中所说：“易者正谊明道之教，而非谋利计功之术也。”（《系辞下传第九章》）学易为什么须观象玩辞呢？他说：“象谓大象。物之生，器之成，气化之消长，世运之治乱，人事之顺逆，学术事功之得失，皆一阴一阳之错综所就，而宜不宜者因乎时位。故圣人画卦而为之名，系之彖以拟而象之，皆所以示人应天下之至赜者也。”又说：“卦备天下之象，极于赜矣，而以辨刚柔消长之得失，闲其邪而安于善，故不可恶；爻尽化机之变，因于动矣，而吉凶之故原本于卦德之顺逆，故不可乱；皆可以诏君子之尽道而精于义。”（《内传·系辞上》）此两段文字是对《系辞》文“象其物宜，是故谓之象”和“系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”的解释。认为事物变化之趋向以及学术事功之失得，其所以然之理皆存于阴阳卦画及爻象的变化之中，而其义理又通过卦爻辞表示出来，观象玩辞就是精研其中的义理。此是将卦爻象和卦爻辞看成是事物所以然之理和当然之则的表现形式。观象是即象而明理，玩辞是由辞而得义，此即学易的内容。观象玩辞又何以能提高人的思想境界？王氏解释《系辞》文“拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化”说：

占以谋其言动之宜，学之所以善其言动，惟在详于拟议而已。拟者以己之所言，繫之于易之辞，审其合否。议者详绎其变

动得失所以然之义，而酌己之从违，成其变化。（《内传·系辞上》）

是说，玩味卦爻象和卦爻辞，能使自己的言行趋于善，其方法是比拟和引申其辞义，即以自己之言行同卦爻辞中之义理相对照，看是否相合，合则从之，不合则改之，此即“拟议以成其变化”。也就是说，“引申爻辞而推广于修己治人之道”。（同上）此种学易的方法，实际上是分析卦爻辞中的义理，依其义理反省自己，推论来事。故其释《系辞》文“问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物”说：

问谓卜筮以言，推其辞之义以论理也。受命不违其所问所言之理。嚶与响通，如响应声而出，无所差而应之速也。遂，即也。来物，将来之事。精者，研究得失吉凶之故于刚柔动静根柢之由，极其顺逆消长之微而无不审，以要言之，义而已矣。义利之分极于微芒，而吉凶之差，于此而判。……易原天理之自然，析理于毫发之间，而吉凶著于未见之先，此其所以为天下至精，而君子之所必尚也。（《内传·系辞上》）

“嚶与响通”，后一响字，指音响之响。“精者”，指《系辞》文“非天下之至精，其孰能与于此”。是说，占筮时，问之以理，其回答也是应之以理。其回答来事所以如此神速，因为吉凶得失之故存于卦爻象和卦爻辞之中，精审其义理，辨析义利于毫芒，当下便能作出吉凶判断。此处提出“推其辞之义以论理”和“析理于毫发之间”，强调分析和推理，以此作为占筮之前提，这是对义理学派特别是朱熹提出的“稽实待虚”说的阐发。所以其释《系辞》文“易彰往而察来，显微而阐幽”说：“往者已著之理，来者必然之应。微显者事物之迹，皆推其所以然而示其当然也。阐幽明示其由来之故，必见于事应也。”（《内传·系辞下》）此即朱熹所说：“一卦之中，凡爻卦所载，圣人所言者，皆具已见底道理，

便是藏往。占得此卦，因此道理以推未来之事，便是知来。”（《语类》卷七十五）不同的是，朱熹以此解释占易，而王夫之则用来解释学易，即以“推论”和“析理”作为研究《周易》一书从而提高人的精神境界的手段。

由于王氏重视推理，从而对《说卦》中的取象说，作出一新的解释。如其释“乾为首，坤为腹”一章说：

此所取象本为筮者占身中疾痛而设。然因此而见一人之身无非乾坤六子之德业所自著。则由此而推之，血气营卫筋骸皮肉之络理，又推之动静语默周旋进反之威仪，又推之喜怒哀乐爱恶攻取之秩序，无非健顺阴阳之所合同以生变化，而乘时居位之得失吉凶应之不爽。君子观象玩占而于疾苦之去留，言行动作之善恶，皆可因筮以反躬自省而俟天命。（《内传·说卦》）

此是说，观八卦所取人身之象，不仅可以推论血气循环之脉理以及筋骨皮肉变化之条理，又可以推论社会生活中所应遵循的礼节威仪以及心理变化的秩序。因为一切变化都基于阳健阴顺配合之理。八卦所取人身之象，精研其阴阳之理，反躬自省，同样可以指导人的言行。这种解释，是依物象中之义理推论人事之得失或善恶。此即他所说：“占与学，初无二理。”（《内传·系辞下》）其所谓“一理”，实际上是以学易为占易的前提。由于他强调学易，从而对《大象》作了新的解释。其于《周易大象解序》中说：

易以筮而学存焉。唯大象则纯乎学易之理而不与于筮。盖筮者知天之事也。知天者以俟命而立命也。……所谓动则玩其占也。若夫学易者尽人之事也。尽人事而求合乎天德；则在天者即为理。天下无穷之变，阴阳杂用之几，察乎至小至隐至逆，而皆天道之所必察。苟精其义，穷其理，但为一阴一阳所继而成象者，君子无不可用之，以为静存动察、修己治

人、拨乱反正之道。

此序文，又见于其《发例》。认为《象》和《小象》文不同于《大象》文。《象》和《小象》讲占易；占中有学，而《大象》不讲占筮，纯为学习《周易》之理。从而不赞成取大象义释象爻辞。在王氏看来，此传的宗旨是“尽人事而求合乎天德”，即前半句所讲的天地风雷等自然现象的变化皆基于一阴一阳之规律，精研其义，穷究其理，无不可以用来修身治国。王氏认为，此正是学易的目的，即“尽人之事”。他以知天命和尽人事，区别占和学，将《大象》纳入学的领域，颇受明代义理学派，如心学代表王畿易说的影响。接着他举例说：

故否而可以俭德辟难，剥而可以厚下安宅，归妹而可以永终知敝，姤而可以施命诰四方。略其德之凶危而反诸诚之通复，则统天地雷风水火日月山泽已成之法象，而体其各得之常。故乾大矣，而但法其行；坤至矣，而但放其势。分审于六十四象之性情，以求其功效，乃以精义入神而随时处中，天无不可学，物无不可用，事无不可为。是以上达则圣人耳顺从心之德也。故子曰五十以学易，可以无大过矣。……所谓居则观其象也。

其论否以下各卦的文句，皆引自《大象》文。是说，这些卦，就其两体所取的物象说，皆有凶危之征，如否卦为天地不交，剥卦山附于地，归妹泽上有雷，姤为天下有风，但依其象而反省人事，却可以得到有益的教训。如知天地不交，则可以俭德辞难，此即“略其德之凶危而反诸诚之通复”。观象的目的是从中引出修身治国的常观。如观乾卦象“天行健”，君子则法其行，自彊不息；观坤卦象“地势坤”，君子效其势，则厚德载物。分观六十四卦所取之物象，考察其性情功效，对处理人事皆有教益，皆可以达到孔子所说的“耳顺”和“从心所欲”的精神境界。王氏此论，特别

重视《象》文的人道教训之义，鲜明地表现了儒家学者解易的方向，也是对孔子和荀子的“善易者不占”的阐发。

按王夫之上述的论点，学易即观象玩辞，钻研《周易》一书的义理，便可下尽人事，上达天德，达到圣人的境界，何必再用占筮，占问得失吉凶？关于此问题，即占筮所以不可废，他回答说：

盖天道至精至密，吉凶得失臧微皆至理之所察，而非可以道义之大纲定者。故圣人自恐其疏，而稽疑于阴阳之繁变，以极致其谨慎周详而后动也。吉凶者凡民之所患，圣人有天祐人助之德，可以不患而不轻自恃。有忧其未当之情，而决于筮而免于患，资著之神以穷其变而知来，资卦之知以明所守于古今不易之理而藏往。非圣人之至虚，无我、畏天而俟命者，不能也。（《内传·系辞上》）

此是对《系辞》文“圣人以此洗心”一章的解释。其大意是，天道变化和人事变迁至为精细，人的遭遇仅凭通晓大道理尚难测定。圣人恐其疏忽，总是详查阴阳变易的复杂情况，谨慎从事。圣人德高，本不以吉凶为患。但总是忧虑所行有不当之处，所以占筮以决其疑而免其患，即虽遇凶险困境，也不动摇自己的信念。总之，占筮决疑，可以给人以乐天知命和安心立命的境界。此即其在《周易大象解序》中所说：“乐天知命而不忧以俟命，安土敦仁而能爱以立命”，“吉还其吉，凶还其凶”，“所谓动则玩其占也”。此种占筮观不是求福避祸，而是从卦爻辞的吉凶断语中，得到启示，使自己在复杂多变的环境中得以解脱，此即“圣人以此洗心而退藏于密”。所以他又说：

古之为筮者，于事神治人之大事，内审之心，求其理之所安而未得，在天子诸侯则谋之卿士以至庶人，士则切问之师友，又无折中之定论，然后筮以决之。抑或忠臣孝子处无可如何

之时势而无以自靖，则筮以邀神告而启其心，则变可尽而忧患知所审处。是知易者所以代天诏人，迪之于寡过之途，而占与学初无二理。（《内传·系辞下》）

这是对《系辞》第八章的总评，发挥“出入以度内外，使知惧，又明于忧患与故”之义。此段文意，虽是解释上古时代以占筮为卜问事神治人之大事，但却予其人本主义的理解。即认为当人们遇到疑难之大事，而人的智力无法作出判断时，或忠臣孝子处于无力改变其所处的环境时，无以安定自己的情绪，则求之于占筮以决其疑。其目的是从占筮中得到启示，“明于忧患与故”，所谓“筮以邀神告而启其心”；“代天诏人，迪之于寡过之途”，于忧患之中，少犯错误。此种占筮观，不是企求神灵的保佑，而是启发理性的自觉，所谓“占与学初无二理”。总之，关于占筮，其论点有二：一是事物变易，复杂多端，人的智力有时难以决疑；二是占筮所得的吉凶只是启发人的心智，少犯过错。此种占筮观虽然肯定了占筮的形式，但就其思想实质说，仍是以学释占，故说“初无二理”。因此，王氏认为，如无重大难解之事，或人力可以左右自己的处境，则无需占筮。如其在《发例》中所说：“未有疑焉，无所用易也。”“故曰易之为书也不可远，徒以占而已矣。则无疑焉，而固可远也。故篇内占学并详，而尤以学为重。”此表明，其占学一理说，始终以学为重，同样表现了其易学的理智主义倾向。

最后，王氏关于占筮，还辩论了人谋和鬼谋的问题。《系辞》说：“天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓成能。”王夫之解释说：

大衍五十而用四十有九。分二，挂一，归奇，过揲，审七八九六之变，以求肖乎理，人谋也。分而为二，多寡成于无心，不测之神，鬼谋也。人尽其理，鬼妙其变，所以百姓苟以义

问，无不可与其能。事无艰深诘曲之难知，而大行于天下矣。

（《内传·系辞下》）

此是说，揲蓍成卦的过程，既是人谋，又是鬼谋。从其用四十有九，经过分二，挂一，揲四，归奇，导出七八九六之数，以定卦爻之象，有其规律可循，此即“以求肖乎理”，此为人谋。但就分而为两说，每堆之数的多少，则出于无心而为，不能预定必得某卦之象，此即“不测之神”，此为鬼谋。正因占筮既有人谋，又有鬼谋，所以人们方能以筮决疑，此即“百姓与能”。王氏此论，在于说明占筮既不同龟卜，又不同于其它卜问吉凶的数术。他说：“若龟之见兆，但有鬼谋，而无人谋。后世推测之数，如壬遁之类，有人谋而无鬼谋。三才之道不存焉，可揣吉凶而不能诏人以忧患之故。”（同上）“壬遁”，即禽壬、遁甲等预测吉凶的数术。是说，龟卜所依之兆，非人力所能为，乃自然成文，靠鬼神的安排，所以说有鬼谋而无人谋。壬遁一类的数术，靠数的推算，吉凶祸福皆已前定，不能戒人寡过向善，所以说有人谋而无鬼谋。其所谓“鬼谋”，非指神灵的安排；所谓鬼神，亦非宗教所崇拜的对象，而是“不测之神”，指事物变易过程中的偶然性。偶然的事件，人的智力难以预定，故称为鬼谋。在王夫之看来，占筮之法一方面靠人的智慧推论来事，另一方面又要承认偶然性，即对吉凶后果不存侥幸或尤怨心理。因为筮法有人谋，所以不尊鬼敬神；有鬼谋，则不听天由命。此种占筮观，强调人的理性能正确处理自己的命运，在易学史上是少见的。

王氏在其《外传》中，对这种占筮观又作了理论上的阐发，即从哲学的高度讨论了人谋和鬼谋的关系。其在《系辞上传第四章》中论揲蓍成卦说：

夫数之有七八九六也，乾坤之有奇偶也，分二，挂一，揲四，归奇之各有当也。四营之积一三二二，十有八变之乘三六以

备阴阳也，三百六十，万一千五百二十之各有当也。六变而七，九化而八之以往来为昼夜也。象数昭垂，鬼不得私而任谋于人。五十而用四十有九也，分而为二，用其偶然，而非有多寡之成数也。幽明互用，人不得测，而听谋于鬼。待谋于人而有则，则非适然之无端；听谋于鬼而无心，则非必然之有咎。

是说，乾坤奇偶之象，出于七八九六之数。四十有九之数，一变四营，其余数或为一三，或为二二。经过十八变，过揲之数只能是二十八，三十二，三十六，二十四即七八九六之数的四倍中的一个数。三十六和二十四为老阳和老阴之数，二十八和三十二为少阳和少阴之数。阳数和阴数各乘以三，则为单卦中乾坤之筮数；各乘以六则为重卦中乾坤之筮数，此即“十有八变之乘三六以备阴阳也”。就重卦说，老阳之数即三十六乘六则为二百一十六，即乾卦之策数；老阴之数即二十四乘六则为一百四十四，即坤卦之策数。乾坤策数之总合则为三百六十。少阳和少阴之数各乘以六，其总合亦为三百六十。六十四卦，阴阳爻象各为一百九十二，阳爻乘以三十六，则为六千九百一十二；阴爻乘以二十四则为四千六百零八，阴阳爻数相加则为一万一千五百二十之数。此即《系辞》所说“二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也”。至于老阴之数变少阳之数，老阳之数化为少阴之数，其往来变化又是效法昼夜之转化。王氏认为，上述这些数目的变化，有其自身的法则，并且出于人的推算，此即“鬼不得私而任谋于人”。可是，每变之初，分而为二，则出于无心，过揲之数的结果，不能预料，此即“人不得测，而听谋于鬼”，即出于偶然。就分二以后的推算程序说，有其规则，不存在偶然性，此即“非适然之无端”。就一分而二说，则出于偶然，又不存在必然的限度，此即“非必然之有咎”。此处，王氏提出偶然和必然的范畴，解释筮法中的鬼谋和

人谋。其所谓“必然”包括事物的规律性和演算的逻辑性。王氏认为，《周易》中的象数乃事物规律的表现形式，即其所说：“夫象数者天理也，与道为体，道之成而可见者也。”（同上）道，指规律。规律性的东西靠人来掌握，此即人谋。但某种象数的形成，最初又是出于偶然，非人力所能预测，此即鬼谋。象数兼有二者，既不偏废鬼谋，也不偏废人谋，乃偶然和必然的统一。由于求之于必然，所以不崇拜鬼神；因为出自偶然，所以又不听任命定。据此，他批评其它占卜迷信说：“予物有则，象数非因其适然；授物无心，象数亦非有其必然矣。适然者尊鬼，必然者任运，则知有吉凶，而人不能与谋于得失。”（同上）是说，如《火珠林》一类的钱卜，排除演算的程序，一切听之于偶然，结果是“尊鬼之灵以治人，而无需于人谋”（同上），走向了尊鬼论。而壬遁一类的数术，又排除了偶然性，一切听之于必然之数，其结果是“任运而无需于鬼谋”（同上），又列了宿命论。二者可谓异曲同工，都是“知有吉凶，而人不能与谋于得失”，即是说，只知吉凶祸福，而不知为善去恶。由此他得出结论说：“待谋于人者其有则，听谋于鬼者其无心，易之所以合神而与天地准也。由是而守其则，则可以安土敦仁而能爱；信其无心，则可以乐天知命而不忧，而弥纶天地之道建矣。”（同上）是说，人能掌握其法则以决疑，则如《系辞》所说：“安土敦乎仁故能爱”，即尽天理而普爱天下之人；懂得其出于无心，则如《系辞》所说能“乐天知命而不忧”，即不为吉凶困扰而能安心立命。此即《系辞》所说：“易与天地准，故能弥纶天地之道。”他又说：

道显于有则，故恒而可由。德神而无心，故与时偕行，故曰神无方而易无体。非然，则吉凶仰成于必至，谁与为震无咎之功，谁与为忧悔吝之几也哉！以天治人而知者不忧，以人造天而仁者能爱，而后为功于天地之事毕矣。（《外传·系辞》）

上传第九章》)

此是对《系辞》文“显道，神德行，是故可与酬酢，可与佑神矣”的解释。“造天”，谓达到天德的境界，本于乾卦《象》文“飞龙在天，大人造也”。他以掌握规律性解释“道显”，以懂得变易的偶然性解释“神德”。认为懂得事物的变化神妙不测，则随其变化而盈虚消长，既不追求吉凶之必至，也不回避吉凶之到来，而是以此补过自省，此即“可以佑神矣”。人能如此对待必然和偶然，人谋和鬼谋，一方面则成为乐天而知命的智者，另一方面又成为安土敦仁的仁者，仁而且智即是圣人的境界。

以上是王夫之论占学一理的主要内容。其所以反复辩论此问题，就其理论思维说，是企图回答人应如何对待吉凶祸福的遭遇，即中国传统伦理学所探讨的义和命的关系问题。自孟子提出修身以俟命后，儒家学者长期辩论了义和命的关系。汉代王充著《命义篇》（见《论衡》），提出“性自有善恶，命自有吉凶”，认为人的吉凶遭遇，或基于命定，或出于偶然，同人的道德品质无必然的联系。宋儒张载提出“义命合一”说（见《正蒙·诚明》）认为命与义并不互相排斥，为善则得吉，为恶则遭凶。至于义命不一致的情况，只是偶然，所谓“命稟同于性，遇乃适然焉”（《正蒙·乾称》）。宋儒二程则言义而不言命，所谓“贤者则求之以道，得之以义，不必言命”（《语录二上》）。认为当行义而不得时，方归之于命。从而主张遇困境，泰然处之，不因患难而动摇自己行义之心。可以看出，王夫之关于占和学的辩论，颇受二程观点的影响。其所谓学易，即追求和坚守义理；所谓占易，即对吉凶遭遇，安然处之。但其对命的态度，又不尽同于二程。在王氏看来，所谓“俟命”和“立命”，是用来反省自己的行为，如《系辞》所说“惧以终始，其要无咎”，即以命为戒，并非置吉凶之命于不顾。而且吉凶最终取决于人之得失，人力并非无可奈何。如其所说：“圣

人作易，君子占焉。所以善用其阴阳于尽人事、赞化育之中，非在天有一定之吉凶，人不得而与也。”（《内传·系辞下》）此种观点，进一步发展了儒家尽人事的学说，打击了宿命论。他以必然和偶然的观点，解释占和学，命和义，主张即占即学，命中有义，于偶然中认识和掌握必然或当然的规则，不断完善自己的品德，为人类群体的福利而斗争。这又是二程所莫及的。正因为如此，他又提出“君相可以造命论”，认为圣人赞天地之化育，可以造万物之命，君相法此可以造民物之命。此种造命论，不是造个人吉凶之命，而是乘义循理，改变人类和民众的命运。此种造命论，是在其易学观的指导下得出的，也是对宋明哲学中义命之争的总结。

（2）象爻一致

关于《周易》卦爻象和卦爻辞的解释，王夫之吸取了王弼以来提出的各种体例，如取象说，取义说，卦变说，当位说，中位说，中四爻为体说，承乘说，相应说，相孚说，相比说，综错说，爻有进退说，一爻为主说，互体说以及两体说等。但他反对卦气说，五行说，纳甲说，先后天说。关于互体，他认为只是一种例外，如其释萃卦说：“先儒互体，以三上合四五为巽，说亦可通。然不可为典要，概施之他卦。”（《内传·萃》）因此，其论《周易》体例，基本上是继承义理学派的传统，不同于两汉以来的象数之学。其论象和义的关系，见后。关于其它体例，王氏着重阐发的有卦变说，中四爻为体说，爻有进退说和相孚说。分别介绍于下：

关于卦变说，王氏主泰否卦变说，不赞成乾坤卦变说和一卦变为六十三卦说。他于《发例》中说：“彖传之以卦变言者十五。随曰刚来而下柔，蛊曰刚上而柔下，噬嗑曰柔得中而上行，贲曰柔来而文刚，分刚上而文柔，咸曰柔上而刚下……皆三阴三阳之卦，故占注以为自否泰而变。而先儒非之，谓乾坤合而为否泰。岂

有否泰复为他卦之理”？“先儒”，指程颐。王氏不赞成程氏的乾坤卦变说，认为《象》的刚柔往来说乃泰否卦变说。如其释随卦《象》文“刚来而下柔，动而说”说：“此卦自否变上九之阳来而居初，以处柔下。”（《内传·随》）是说，否卦上九与初六互易其位则为随卦䷐象。但其论卦变，也不限于泰否说，如其释无妄《象》文“刚自外来而为主于内”说：“自遁之变言之，九三之阳入而来初，于将遁之世，返归于内，以主二阴。”（《内传·无妄》）认为遁卦䷗，其九三和初六互易，则为无妄䷘。但他以本卦为纯，所变之卦为杂，所谓“纯者其常，杂者其变”（《发例》），以常和变的关系，解释卦变义，不赞成某卦可以变为任何卦，从而抹煞卦象之间的差别。其中四爻为体说，基于对《系辞》文“非其中爻不备”的解释。他说：“中四爻者出乎地，尽乎人而应乎天，爻诚德备于此矣”；“欲明初上之初终，必合中爻以辨之。原始要终，不可以辞害爻，以爻害象也。”（《内传·系辞下》）以中爻为中四爻始于唐崔憬，王氏依此，作为释经文的体例之一。如其释家人䷤卦义说：“中四爻者卦之定体也，初上者卦之所始终，御体以行而成乎象以起用者也。家人中四爻皆得其位，而初上以刚闲之，阳之为德充足而无间，御其浮游而闲之之象也，故化行于近而可及于远。”（《内传·家人》）是说，家人卦中四爻二阴二阳，乃一卦之定体，如《象》所说“女正位乎内，男正位乎外，男女正天地之大义也”。此四爻皆当位，而初上之刚爻表示严父始终以刚阳之德对家中成员加以管教而不松懈，此即《象》所说“有严君焉，父母之谓也”。他认为，睽卦，蹇卦和解卦，亦皆以中四爻为定体，以此种体例，方能说明其卦义。如其解释睽卦䷥说：“中四爻亦失其位，乃初以柔调和之，无所闲束，则静以居动。故危疑不安之意，渐以解散，而阴阳之搏击以平。”（同上）是说，此卦中四爻皆不当位，初上皆为阴爻，以柔德不能约束其纠纷，只

有听其自我调解而平其乱。王氏虽以中四爻为中爻，但并不否认居二五爻位者为中爻，同样以居二五爻者为吉。二五爻所以为吉，因为守中道，无过与不及之失。而其它爻有进退，难以合乎中道。

因此，王氏又提出爻有进退说。他说：“以内外贞悔言之，初四者退爻也，三上者进爻也。进则过，退则不及，刚柔皆有过不及之失。二五酌其宜以立为定位而居之安，故位莫美于中也。”（《内传·遁》）其所谓爻有进退，指初三四上四爻而言，以初四为退爻，三上为进爻。关于爻有进退，他解释《系辞》文“变化者进退之象也”说：“卦象虽成，而当其时位有进退之几焉。故其得者，卦虽险而可使平，其失者，卦虽吉而且凶，易于发动之爻著其理焉。”（《内传·系辞上》）得，谓进退得当，如进而不躁，退而不怯。是说，卦之吉凶同爻之进退息息相关。初四各居上下卦之下位，故皆以退为其特征；三上各居上下卦之上位，故以进为其特征。如其释蹇卦初六爻辞“往蹇来誉”说：“初六柔静而退居下，无行之意，以静俟其行正，则中四爻之美皆归之，不期誉而誉自至矣。”（《内传·蹇》）此以初六为退爻，退居一卦之下位，静待中四爻来归之，故爻辞说“来誉”。其释乾卦初九爻辞“潜龙勿用”，亦以退爻释之。又如其释明夷六四爻辞“入于左腹，获明夷之心，于出门庭”说：“六四与坤为体，盖居于暗邦者，四为退爻，下就内卦之明，故有此象。”（《内传·明夷》）此卦䷣坤上离下，六四爻居坤之下位，表示居于殷纣统治的黑暗时代。此爻主退，下退于内卦之离明，又表示百姓有望周之心即明夷之心，劝周伐纣。其释乾卦九四爻辞“或跃在渊”，亦执此意：“四超出于下卦之上故曰跃，居上卦之下仰承二阳而为退爻，以阳处阴，故又曰在渊。”（《内传·乾》）以上皆以初四为退爻解爻辞之吉凶。又其释晋卦六三爻辞“众允，悔亡”说：“众谓初二，二阴，三当进爻，连类以进，众所信从。首受六五之延接，故虽以柔居刚上，

碍于九四，而协心效顺，故悔亡。”（《内传·晋》）晋卦䷢，离上坤下，六三爻居坤卦之上位，三为进爻，带动下二阴一起前进，接受六五之邀，虽有九四为碍，仍“协心效顺”，故爻辞说“众允，悔亡。”其论乾卦九三爻辞《象》文，亦执此义：“三居下卦之上，乾象已成，反而自安其止，而以刚居刚。三为进爻，健行不已，行而欲行，欲罢不能，故为终日乾乾，夕复惕若之象。”（《内传·乾》）又如其释升卦上六爻辞“冥升，利于不息之贞”说：“升者至阶而止，上六尤进而往，则且即乎欲消之位，而返入幽冥，昧于升矣。”（《内传·升》）此以上六为进爻，进而不止，反入于幽冥之地，走向升的反面，以此解释“冥升”。其释乾卦上九爻辞“亢龙有悔”，亦执此义，所谓知进而不知退，故为亢。

关于相孚，他说：“孚者同心相信之实也。阴与阳合配曰应，阴阳之自类相合曰孚。凡言孚者仿此。旧说谓应为孚，非是。”（《内传·需》）此以阴阳同类相应即阴与阴应，阳与阳应为孚，相孚者则为吉。如其释需卦辞“有孚，光亨，贞吉”说：“九五与三阳合德，虽居险中，而诚以相待，乘志光明而情固亨通，终不失正，吉道也。”（同上）此卦䷄坎上乾下，九五与下卦三阳爻为同类相感，以诚相待，故卦辞说“有孚”，“贞吉”。又其释比卦初六爻辞“有孚，比之无咎”说：“初六远处于下，不亲于九五，宜有咎也。而六四密近于五，初柔顺之德与四相合而相孚……故无咎。”（《内传·比》）比卦䷇坎上坤下，其初六与六四皆为阴类，相合而相孚，虽离九五甚远，但亦无咎。又其释中孚卦辞“豚鱼吉”说：“言之能孚阴于中也，而阴之在中者孚矣。豚鱼阴物，谓三四也。二五以中正之德施信于三四，而三四相感以和顺于内，受其吉矣。”（《内传·中孚》）此以中孚卦象中之二阴爻即六三六四，为豚鱼之象，认为二五阳爻居其上下，以中正之德取信于三四，三四爻皆为阴类，同类相感而又和顺，故爻辞为吉。凡卦爻辞中有

“孚”字者，王氏大都以相孚体例释之。其论相孚又不拘于初四、二五、三上的格式，六画之中的同类爻象皆可相感。按同类相应说，出于程颐《易传》，王氏作了新的解释。其目的在于说明卦爻辞中的“孚”与其卦爻象有联系。总之，王氏所阐发的体例，都是对爻位说的补充。此正是继承了义理学派解经的系统。

从易学史上看，关于《周易》的体例，王氏突出地辩论了象和爻的关系，提出象爻一致说。象指卦辞或一卦之义，爻指爻辞和爻义。《象》传是对卦辞的解释，《小象》是对爻辞的解释。其论象爻关系，又包括此二传的关系。王氏所以讨论此问题，是企图解决一卦之中卦辞和爻辞不一致的现象。他提出的论点是，象爻兼顾，以象求爻，“以爻不悖象为第一义”（《发例》）。其释《系辞》文“观其彖辞，则思过半矣”说：“明乎爻之必依于象也，故曰彖者材也，爻者效也。材成而研之，在本为本，轮輿皆本也。在器为器，中边皆器也。各效其材而要其材，故曰同归而殊途，一致而百虑。”（同上）此是以象为一卦的材质，六爻为依材成器的各部位，以整体和部分的关系，解释爻依于象，舍象无爻。又其释《系辞》文：“彖者材也”说：“材者体质之谓，效天下之动则其用也。有此体乃有此用，用者用其体，惟随时而异动耳。”（《内传·系辞下》）此是以象为体、以爻为用，其用因时而动故不同。又其释《系辞》文“易之为书也，原始要终以为质也”说：

以一卦言之，象以为体，六爻皆其用，用者用其体也。原其全体以知用之所自生，要其发用以知体之所终变。舍乾坤无易，舍象无爻，六爻相通共成一体，始终一贯，义不得异。如履之履阳而上者，六三也，则原始要终，皆以三之履刚为质。临以二阳上临四阴，则原始要终，皆刚临柔以为质。（《内传·系辞下传》）

此亦是说，象为体，爻为用，用不离其体，故舍象而无爻。六爻

之义同其体即一卦之义不容分割，所谓“共成一体”。由象而知爻之所生，由爻而知象之所变，如履卦，《象》解释为“柔履刚也”，即以六三爻义为履卦之体质。但此义不限于六三爻，如上九爻所说的“视履”，亦是柔履刚之义。如其所说：“上九居高临下，与三相应，三方欲履上而干之。”（《内传·履》）又如临卦，《象》文说“刚浸而长”，即刚临柔之义，此为临卦之体质。故其六五爻辞说：“知临大君之宜。”此是说，“以柔居尊而下听九二之临”（《内传·临》），表示受治于刚，以辅己之柔，并非与《象》义无关。总之，王氏以全体和部分，体和用的关系，解释象爻不容分离，其用意是表白不能舍象而言爻，即以象为主，如其所说：“读易之法，以象为主，而爻之杂撰是非，因时物而成者，即其质以思其变，乃谓之知易。”（《内传·系辞下传》）“时物”，王氏解释为“时与位也”（同上）。认为爻的特点主变动，故其吉凶因时而异，但又不违背全卦之义理，故读易之法，应以象为主，否则，容易为爻变所迷惑。他释《系辞》文“六爻相杂，惟其时物也”说：

六爻之得失吉凶虽杂，若不合于象，然惟其发动之时位，因时立义耳，非有悖于卦之质也。如履六三虎啞人，与象辞若异，而义自可通。（同上）

是说，六爻中之吉凶之辞，有时虽与《象》文不合，但并不违背《象》所说的该卦之体质。如履卦辞为“履虎尾，不啞人，亨”。可是六三爻辞说“履虎尾，啞人凶”，爻义与卦辞正相反。王氏认为，从此卦之卦义说，六三爻辞说的“啞人”，乃卦辞所说的“不啞人”的变态，卦辞的“不啞人”，已暗示履虎尾有啞人的危险。如其释此卦六三爻辞所说：“以一爻之动言之，柔失位而居进爻，又躁动以上干乎阳。乾道方盛，非所能犯，还以自伤，故啞人而凶。”（《内传·履》）是说，其所以咬人，由于六三所处的时位不同，既不当位，又为进爻，上干乾阳而自伤，此是“因时立义”，但不违

背此卦“履虎尾”之义。此即“彖爻一致”说。此说视卦爻象和卦爻辞为一整体，卦义乃全卦中心观念，统率六爻之义，是对王弼易学中的一爻为主说的阐发。因为六爻相通共成一体，王氏进而研究了各爻在全卦中之地位，又提出卦各有主说，以说明一卦之主体，体现在为主的爻象之中。他说：

自此而外，则卦各有主。或专主一爻行乎众爻之中，则卦象、卦名、卦德及爻之所占，皆依所主之爻而立义。或贞悔两体相应，或因卦变而刚柔互相往来，则即以相应往来者为主。或卦象同，而中四爻之升降异位，或初上之为功异道，则即以其升降刚柔之用爻为主。非在此卦而六爻皆其有一德也。（《发例》）

“自此而外”，指乾坤两卦。王氏认为此二卦或为纯阳，或为纯阴，即“以纯为道”，其各爻无主辅之分。其它六十二卦，皆阴阳爻象相杂，故爻有主辅，其卦义则通过所主之爻而表现出来。按王氏于《发例》中的解释，其所主之爻，因情况而不同。有专主一爻而其义则行乎其它五爻之中者。如履卦䷉，五阳一阴，为主之爻为六三，故《彖》以“柔履刚”释之。但其它阳爻亦皆其所履。又如大有卦䷍，亦五阳一阴之卦，为主之爻为六五，故《彖》文说：“柔得尊位，大中”。但余爻皆听此爻支配。如初九爻辞说：“无交，害，匪咎。”王氏训“匪咎”为“岂非咎乎！”认为此是说，“六五大明在上，虚中以统群有”，而初九爻“刚傲而不上交，六五虚中延访，非有失贤之咎，则非初九之咎而谁咎乎”（《内传·大有》）！是说初九爻义亦为六五爻所有。有内外两体相应而以其中不相应者为主者。如中孚卦䷛《彖》说：“柔在内而刚得中。”此卦三四为阴爻，其余为阳爻，初四有应，三上亦有应，而二五皆阳爻，则无应。王氏认为，此二五爻虽不相应却相孚，施信于三四爻，使其和顺于内，故为此卦之主。有因卦变而刚柔往来，则以相往来

者为主。如损益两卦，损卦䷨，《象》为“损下益上”；益卦䷗《象》为“损上益下”。王氏认为，此二卦由泰否变来。泰卦三上互易则为损卦，即损三而益上。否卦初四互易则为益卦，即损四而益初。故此两卦则以所损所益之两爻为主，其它爻皆为受损或受益者。又如恒卦䷟，《象》说：“刚上而柔下。”王氏亦以卦变说释之。认为此卦由泰卦变来，即泰卦初九与六四互易则为恒卦。故此卦初四二爻为主，固守其阴阳升降之常理，体现恒久之道，而余爻皆无恒道。有卦象同而中四爻之升降异位，即以刚柔升降之用爻为主。如贲和噬嗑两卦，其卦象皆为三阴三阳，而初上皆为阳爻，但其中四爻之升降则不同。贲卦䷖，《象》说：“柔来而文刚故亨。”王氏以卦变释之，认为此卦由泰变来，泰卦二上互易则为贲卦。故此卦上九和六二为升降刚柔之用爻，为致饰之爻，为贲卦之主，余爻皆为受饰者。噬嗑卦䷔，《象》说：“柔得中而上行。”王氏认为此卦由否变来，否卦初五互易则为噬嗑。但此卦中四爻为三阴而间一阳，不能相合，须初上二阳爻啮之方能合，故初九和上九为用爻，为噬者，为此卦之主，而其它爻为受噬者。有中四爻之象同而初上之为功不同，则以其刚柔之用爻为主。所谓中四爻之象同者，指家人、睽、蹇、解四卦。此四卦中家人䷤与蹇䷦，其中四爻象同，而皆当位。睽䷥与解䷧，其中四爻象亦同，但皆不当位。按王氏的解释，家人卦初九和上九二爻以刚阳之德，防止中四爻不失其位；蹇卦初六和上六二爻以阴柔之德，令中四爻谨慎行事；解卦初六和上六二爻以阴柔之德，调解中四爻杂处而不争；而睽卦初九和上九二爻以刚阳之德，强制其争反而乖离愈甚。总之，此四卦中四爻之得失皆听之于初上二爻之用，不能自为离合行止。故初上二爻为此四卦之主。以上这些说法，旨在反对“当某卦之世则皆有某卦之道，主辅不分，施受不别”（《发例》），用来论证《象》所说的一卦之义体现于某爻之中，而

为主之爻又将全卦联为一体。王氏此说，同王弼和程颐的一爻为主说相比，为主之爻不限于一爻而增至二爻，将刚柔往来，有应无应以及初上为功皆包括在内，以此说明六十四卦各有其中心观念，卦与爻不容分离。如其所说：“观其象以玩其象，则得失之所由与其所著，吉凶之所生与其所受，六爻合一而爻之义大明矣。”（《发例》）

为了说明一卦六爻乃一整体，关于爻辞的理解，王氏又提出爻外求义说，即以此爻而发他爻之义。他说：

易之为学，以求知天人之全体大用，于一爻而求一爻之义，则爻义必不可知。且如潜龙勿用义固尽于爻中矣，而非六阳纯成，自强不息，则无以见一阳初动之即为龙。况其会通于爻外之爻，以互相求应与立一，占者学者于卦爻之外以垂训戒者乎！（《发例》）

此是说，对爻义的理解，不能局限于就某一爻而求一爻之义。如乾卦初九爻辞为“潜龙勿用”，但此爻之义乃乾卦六龙自强不息之义的一种表现，如其所说：“六爻相得以成象，虽在一爻，全体已具，亦可见爻之未离乎象也。”（《内传·乾》）又如六爻相互涵蕴，成为一体，此爻之义往往阐发彼爻之旨，所谓“会通于爻外之爻，以互相应求与立一”。其于《发例》中，举例说，如大有卦；上九爻辞为“自天佑之，吉无不利”。所谓“佑之”，不是佑上爻，而是赐福于六五爻，因为此爻“履信思顺而上佑之”。又如解卦，六五爻辞为“君子维有解，吉”。所谓“解”，不是六五能解，而是指上六爻解除六三之悖，使六五得以施信于六三，所谓“原本上六之德以知六五之吉”。又其于《内传》中释同人九三爻辞“伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴”说：

伏戎于莽，待五之来合而邀击之。升其高陵，谓五也，托处尊高，灼见其情形，而三之伏戎无所施，至于三岁不兴而必

渍矣。五之所以大师能克也。

此是说，九三爻辞是阐发九五爻之义。“升其高陵”，不是指九三爻，而是指九五爻。由此得出结论说：“凡爻辞有此爻而发彼爻之义者。彼爻为卦主，而此爻乃其所际之时、所遇之事也。”（同上）又说：“易之以本爻所值之时位，发他爻之旨，若此类者，众矣。”（《内传·蛊》）按此说法，其所谓“爻外之爻”，包括作为卦主之爻。爻外求义又意味着通过一时一事之变动揭示全卦之理。总之，在王氏看来，六爻并非孤立地存在，而是全卦之德不同的表现形式。卦理则一，其所处的时位则有异。爻义虽因时位而异，但各爻又都分有全卦之德。如其所说：“揲以求画，则六位积而卦德乃成。而观变玩占在成卦之后，则分全体之一而固全戴本卦之德。爻也者言其动也。故一阳动于下而即曰龙德。余卦准此。”（《内传·乾》）此即“彖爻一致”。

王夫之所提出的理解《周易》经文的各种体例，同以前的易学家一样，自认为能讲通卦象和卦辞，卦义和爻义之间的逻辑联系，或者用来论证其“四圣一揆”说，实际上仍不能自圆其说，不能不承认存在着许多例外。王氏在释经文时，已意识到这一点。如所提出的爻有进退说，以初四为退爻，三上为进爻，但此体例并不适合一切爻辞。如其解释谦卦《象》文“天道下济而光明，地道卑而上进”说：“天道九三之阳也。他卦皆以三为进爻，四为退爻。惟谦一阳伏处于三阴之下，豫一阳拔出于三阴之上，因内外而分上下，故谦曰下济；豫曰出地。因象立义，所谓不可为典要也。”（《内传·谦》）按此说法，谦卦九三爻作为一卦之主，又有退义；豫卦九四爻作为一卦之主，又有进义。这同其所规定的体例便相矛盾了。又如其释小畜上九爻辞“既雨”说：“彖言不雨者，自全卦之象而言也。上九言既雨者，自一爻之动而言也。所动在此，则视其发用之变而不害其同。履三言啞人，异于彖者，亦此

义也。余卦仿此。”（《内传·小畜》）小畜卦辞为“密云不雨”，上九爻辞则为“既雨”，二义正相反，卦德和爻义并不一致。可是，王氏却认为“不害其同”。其同究在何处？王氏未能作出明确回答。就此爻发用之变说，王氏解释为“既雨者，重刚覆阴于下，且降而为雨，阴道行也。”是说，此卦上体为巽三，就卦象说，为“重刚覆阴于下”，乃降雨之象。此又连同九五爻而言，非仅指上九之爻。此种解释未免强词夺理。关于履卦六三爻义与《象》文不合，王氏于《发例》中解释说：“象已先示以履虎之危机。”是说“不啞人”，已含有啞人的危机在内，故象爻不相牴牾。可是，其在《内传》释六三爻辞又说：“惟此一爻动则凶，非全卦之德。”此又以六三爻辞不体现履卦之德，违背了其象爻一致说。总之，王氏所设的各种体例，与卦爻辞义不合者甚多。他同历代易学家一样无力突破这一难点。为了回答这一难题，王夫之又继承和发挥了程颐提出的“易随时以取义”说，认为六爻之得失，变动无常，文辞总是因时而立义。因而对卦爻辞的理解，不能局限于一种格式。如其所说：“惟易不可为典要。故玩象爻之辞者亦不可执一以求之。”（《发例》）“不可执一以求之”，即不能将某种体例视为既定的公式，到处套用。王氏此论颇多，成为其解易的另一种体例。

如其论卦爻象和卦爻辞的联系说：“其例有阴有阳，有中有不中，有当位有不当位，有应有不应，有承有乘，有进有退。画与位合而乘乎其时，取义不一，所谓周流六虚，不可为典要，易道之所以尽变化也。”（《内传·乾》）是说，以何种体例解释爻辞，并无固定的公式，而是因时取义，即哪一条能解释通象和辞的关系，就用哪一条体例。因为爻主变动，故不可为典要。如其释复卦六二爻辞《象》文“体复之吉，以下仁也”说：“凡阴居阳上类，以乘刚为咎。此独言下而非乘者，一阳下动，以资始之德，震动群阴，非阴之敢乘，而五阴顺序以听其出入，无相离以相亢，静

以待动，其德不悖也。易之不可以典要求也，类然。”（《内传·复》）是说，此爻爻辞为吉。如果以承乘说解释之，此爻为柔乘刚之象，当为不吉，与爻义不合。故《象》以“下仁”解之，不取承乘义，表示一阳初动于下，群阴不敢乘，有静以待动之美德，故为吉。此即“不可以一义求之”。又如其释未济六五爻辞“君子之光，有孚，吉”说：“凡言孚者，皆阴与阴遇，阳与阳合。此及上九，独别以其位言也。易之不可为典要，辞亦有之，存乎其人之善通耳。”（《内传·未济》）按王氏提出的体例，阴阳同类相感为孚。可是此爻与九二为有应而非相孚，何以解释爻辞“有孚，吉”？王氏认为，此爻辞所以吉，指六五居中位而取信于阳。“有孚”一辞，指上九爻说的。就爻辞的所指说，也不可为典要。关于爻位之吉凶，其释《系辞》文“不可为典要，惟变所适”说：“得位正也，而有时非正。居中吉也，而有时不吉。相应利也，而有时不利。坎或为云而或为雨，巽以上入而其命下施。不可为典要也，类如是。读易者所当惟变所适，以善体其屡迁之道也。”（《内传·系辞下》）是说，当位、居中位和有应等，有时并非皆吉利；反之，不当位，不居中位者，有时也未必皆不吉利。取象和取义也无一定的格式可循，亦是“惟变所适”。如其释未济《象》辞“虽不当位，刚柔应也”说：“在他卦，则固以当位而应者为亨利。而此二卦异焉。阴阳杂而相间，各有时位之可据，则易以起疑，貌合而情不亲，固异于他卦之纯焉而无互竞之情也。不当位而应以无疑，故未济六爻皆愈于既济。”（《内传·未济》）“此二卦”，指既济和未济。王氏认为，当位者未必皆吉利。如既济，六爻皆当位，而又皆有应，可是卦爻却说“初吉，终乱”。所以终为大乱，因为刚居刚位，柔居柔位，“各任其情之所安而据以不迁”（《内传·既济》），以此相应，貌合而神离，终成大乱。而未济卦，六爻皆不当位，“无互竞之情”，其有应而不起猜疑之心，

故未济愈于既济，故卦辞说：“未济亨。”此是说，当位者反而不利，不当位者却有利，此亦是“不可以一义求之”，唯变所适。由此，他得出结论说：

当位之吉，不当位之凶，其恒也。应之利，不应之不利，其恒也。使有恒之可执，而据之为典要，则火珠林一类技术之书，相生相克之成局，足以与于圣人之道义，天地之德业矣。故有不当位而吉，当位而不吉，应而不利，不应而利者。……耕者之雨，行者之病也。丰草之茂，良苗之瘠也。位无恒应，必视其所应，以为趣时之妙用，其可以典要求之乎？乾坤震巽坎离艮兑，位皆其位，不待可应以自合也。泰、否、益、恒、既济、未济、咸、损固相应而无关于得失也。既济无不当之位，未济无相当之位，位不足言也。推此而言，变动无常之旨，类可知也。（《发例》）

“恒”，谓永恒不变的公式，到处皆适用。王氏认为，就占筮的体例说，并无此种永恒而普遍的公式，除非《火珠林》一类的占术提出的吉凶模式，但非圣人之道。这是因为从自然界到人类生活，皆无永恒不变的模式，规定人事之得失吉凶。如耕者以下雨为吉，可是行人则以下雨为病。就爻位说，其有应是否吉利，因所处的时机而不同，亦无固定不变的公式。如八卦各有其所居之位，相互交错，乾天居上，坤地居下，离火左行，坎水右行等，有其定位，自然相交合，无待其有应与否。又如泰否等卦，其爻象虽有应，但无关于爻辞之得失吉凶。既济和未济，其爻象是否当位，亦无关于其得失吉凶。此即《系辞》所说：“变动不居”，“不可为典要，惟变所适。”由此，又得出结论说：“易之为道本如是，以体天化，以尽物理，以日新而富有。故占者，学者不可执一凝滞之法，如后世京房，邵子之说，以为之典要。”（《内传·系辞下》）他认为，易学中的象数学派，从京房到邵雍，其根本错误在于炮

制出某种既成的模式，解释一切事物的变化。

王夫之关于《周易》体例的辩论，基本上是发挥义理学派的观点，虽无新的突破，但对其易学哲学影响颇深。他依象爻一致说，提出整体和部分，本原和派生，性情和功效不容分割以及各部分相互联系的观点，作为考察客观实在的一条原则。其在《外传·剥》中说：“卦者爻之积也，爻者卦之有也。非爻无卦，于卦得爻。性情有总别而无殊，功效以相因而互见，岂有异哉？”其在《外传·系辞下传第九章》又说：

夫象者材也，爻者效也。效者，材之所效也。一木之生，枝茎叶萌合而成体者，互相滋也。一本之成，辐毂衡轴分而效用者，功相倚也。其生也，不相滋则破而无体。其成也，不相倚则缺而废用。故爻倚象以利用，抑滋于象以生而成体。吉凶悔吝之效，未有离象以别有指归也。故曰：观其象辞，则思过半矣。

以上是说，象为一卦的性情，为体；六爻为其功效，为用；而功效又互相影响，相互倚存，如同枝叶花朵，连成一整体。依据此种整体观，他于《外传》中写了《大有》一文，论证了体用不容分割，不能废用以求体的光辉思想。（见后）

由于象爻乃一整体，六爻各有其规定性而又相互影响，王氏进而认为对卦爻辞的理解，有其规则可循，不能任意加以解释。他说：“君子以人合天，而不强天以从人。则奈何舍所效之材，以惟意是徇邪？”（《外传·系辞下传第九章》）此处说的“天”，指象爻一致，爻不离象，有其定则。“意”，指随意解释，所谓“意者，乘人心之偶动而无定则者也”（同上）。王氏认为，象数学派，玄学派，道教和佛教徒以及术数之流，其解易都是“偶测其偏，而纳全体于一偶”（同上），出于私意，“强天以从人”。但另一方面，他又认为，对辞与象相应之理的理解，并无固定的格式，不可执

成法以推测。总之，卦爻象和卦爻辞的联系，既有定则，又无成法。他说：“外内有定位者也，刚柔之往来无定位者也。以无定之出入，审度所以行乎其位者，则精义不可以执一求，而抑不可以毫厘差。”（《内传·系辞下传》）又说：“由辞以研究其精微，而揆度其周流无方之方，则天化人事之变尽，而所以处之者之义精。于无典要之中，得其至当不易之理矣。”（同上）这两段文字是对《系辞》文“其出入以度内外”和“初率其辞而揆其方，既有典常”的解释。是说，《周易》的体例乃“无方之方”，即有定则和无成法的统一。王氏依据这一观点，讨论了常和变的关系，作为观察和处理人类生活的原则之一。

王夫之于《外传》中经常讨论这一问题。其所谓常，指常规和常态，语本《系辞》“既有典常”。所谓变，指反常或变态，其变化难以推测，语本《系辞》“变动不居”，“惟变所适”。王氏认为，从《周易》的象数到自然界和人类社会都存在着常和变两方面，二者不可偏废。其在《系辞上传第三章》中，依《系辞》观象玩辞，观变玩占句，提出常中有变，变中有常说。他以卦象和所取之物象为常，以揲蓍之数 of 变，如其所说：“居因其常，象至常者也。动因乎变，数至变者也。”但他认为，“象至常而无穷，数至变而有定。无穷故变可制，有定故常可贞。”是说，象虽至常，但不胜其繁，无有穷尽。数虽至变，但有定则，如过揲之数，非九六，即七八。所以依象可以制数之变，依数又可以正象之常。此种观点，又称之为“常以制变，变以贞常”。即常和变，相互制约，常中有变，变中有常。因此，君子据卦观象，不能安于其常，应相信任何微细的变态皆所必至；因动玩占，又不能以非常之变为怪，不因祸福之逆转，动摇自己的信念。此即他所说：“居不以苟安为土，纖芥毫毛之得失，皆信其必至。动不以非常为怪，仓猝倒逆之祸福，一听其自然。”这样，既能提高人的智慧，所谓“度

务之智深”；又能提高人的境界，所谓“敦止之仁壹”。相反，如果违背这种变常关系，“执象以常，常其常而昧其无穷；乘数以变，变其变而瞽其有定”，即守其常态而不知变，乘其时变而不知常。其结果，或者耳穷于室内，隔墙不闻奏乐之声；或者心尽于明朝，不能应付风雨之变。即其所说：“耳穷于隔垣，笙簧奏而不闻；心穷于诘旦，晴雨变而无备。”此种人只知苟且偷安，一旦大变临头，则不知所措，只有怨天尤人了。由此得出结论说：“诗书礼乐之教，博象以治其常；龟筮之设，穷数以测其变。合其象数，贞其常变，而易以兴焉。”认为《周易》兼有常变两方面，既给人以智慧，又予人以仁德，是最高深的典籍。又王氏于其《系辞下传第七章》中，通过对《系辞》文三陈九德的解释，进而讨论了常和变的关系，提出“圣人于常治变，于变有常”，反对“因常而常，因变而变”，进一步阐发了“易兼常变”的观点。他认为《系辞》三陈九德，是告诫人们处于天下已变之时，“莫若以常”，即变而不忘常。如履卦之德，是教导人们“慎于男女饮食而定其志”；谦卦之德，是教导人们损多益寡，“执平施之柄”；井卦之德，是教人“施敬于人，而不孤恃其洁清”，等等。王氏以九卦之德为常，所谓“变者其时，常者其德”。认为知变中有常，遇大变之时，方不随波逐流。即其所说：“圣人反变以尽常，常立而变不出其范围，岂必惊心耀魄于忧患之至，以与为波靡也哉？”“反变以尽常”，即处于大变之世而不忘发扬常德，不能因变而变，抛弃常规。他认为，儒家推崇的礼教，就是教人遵守常规，所谓“易极变而礼居常”。但礼之常又是本于《周易》，所谓“易与礼相得以章，而因易以生礼”。因而礼之常又不能脱离时之变。他说：“且夫圣人之于礼，未尝不因变矣。数盈则忧患不生，盈则必溢而变在常之中。数虚则忧患斯起，乃虚可以受而常亦在变中。”数之盈虚，指时之盛衰。是说，处于盛世，人心骄盈，应以常治变，此即“变在常之中”。处于衰世，

人心空虚，则应授以常规，不受时变左右，此即“常亦在变中”。总之，不能因变而忘其常。如其所说：“天地必有纪，阴阳必有序，数虽至变，无有天下地上，夏寒冬暑之日也。”他认为，道象者流和权谋之士，因变而不知常，从而菲薄礼教，违背了天则。又王氏于其《系辞下传第八章》中，通过对《系辞》“既有典常，苟非其人，道不虚行”的解释，围绕天人问题，讨论了常和变的关系，提出“变在天地而常在人”。他说：“天地固有其至变，而存之于人以为常。”是说，天地之化，复杂万变，人类不能预先断定其后果，但人类可从其变化中得其常规，并用其常规，提高人的精神境界。如同占筮，四营十八变，其开始出于无心，可是分二以后，人又有规则可循，并从卦爻象和卦爻辞的义理中，得到教益。此即其所说：“执常以迎变，要变以知常。”执常和知常乃人之所为，天地只是以无心之变造化人类，故说“变在天地而常在人”。由此，他得出结论说：“于变得常，则人凝性正命，以定阴阳之则。取常以推变，则人因仍苟且，以幸吉凶之移。”“于变以得常”，是说，从天地之变中，得到常规，人依此制定阴阳变易的法则，规范人的性命。此是“天地有易而人用之”，乃易学的真正任务。“取常以推变”，是说，将人所炮制的某些易学常规强加于天地之变，又依此推断人的命运，人只能苟且因循，听吉凶之摆布。此是“易有常而人用之以变”，如京房、邵雍炮制的卦气说，使人有吉凶而无忧患，陷于宿命论。由此，又得出结论说：“典常在率辞之后，而无有典要，立于象数之先。”是说，由卦爻辞精研其义理，使人有规则可循，此是出于象数之后。可是天地之变，并无不变的常规，却存于象数之先。意思是，人所制定的常规只是大化之一隅，不能尽天地之大变，而邵雍之流视其为永恒的普遍模式，又是知常而不知变。

以上所述，王氏关于常和变的辩论，虽然出于对《周易》筮

法的理解，但就其理论思维说，探讨了事物的变易性和规范性的问题。在王夫之看来，事物的变易，虽千变万化，总有规则可循，即王氏所说的“常”；但其变易又难以测定其后果，即其所说的“变”。因此，处理事物的变化，既要知常，又要通变，既不能守常而不知变，也不能因变而不知常。此种常变统一观，无疑是一种辩证思维，是王夫之易学哲学的又一贡献。从易学哲学史上看，常变之论，不始于王夫之，宋代的李觏，欧阳修，杨万里等，都辩论了这一问题。但他们大都停留在儒家的经权说的范围，即以常为经，以变为权，以权变为常经的补充。而王夫之论常变，以变为天道变易，难以预定；以常为人所认识到的规律和规范，可以遵循，认为二者相互制约，相互补充。此是对传统观点的又一突破。其论天道，强调其变动无常，反对以一种固定的模式观察事物的变易，此是基于其易学原则。但其论人道，则偏重以常治变，又是受到儒家社会伦理观的局限。

(3) 易之全体在象

王夫之对《周易》卦爻辞的解释，虽主取义说，并不排斥取象说。如其释乾卦说：“此卦六画皆阳，性情功效皆舒畅而纯乎健。”（《内传·乾》）其释坤卦说：“此卦六画皆阴，柔静之至，故其德为坤。”（《内传·坤》）此以健顺之德解释乾坤两卦。其在《外传》中释乾坤两卦亦主取义说：“天者象也，乾者德也，是故不言天而言乾也。”又说：“天地其位也，阴阳其材也，乾坤其德也。”（《外传·乾》）他以乾坤为天地或阴阳二气的“性情”，此是发挥程颐的“乾者天之性情”说。但王氏认为，一卦之德不能脱离其卦象及其所取之物象。就乾坤两卦说，健顺之德，乃六画纯阳或纯阴之德，亦是天地和阴阳二气之德。他说：“阳有独运之神，阴有自立之体。天人地中，地函天化，而抑各效其功能。故伏羲氏于二仪交合以成能之中，摘出其阳之成象者，以为六画之乾，而

文王因系之辞，谓道之元亨利贞者，皆此纯阳之撰也。摘出其阴之成形者，以为六画之坤，而文王因系之辞，谓道有元亨利牝马之者，惟此纯阴之撰也。为各著其性情功效焉。”（《内传·坤》）此是说，乾坤两卦之画，取自于天地和阴阳二气之性能，其性能不同，卦象亦异。卦象形成后，其健顺之性又分别寓于卦象之中，故卦辞称纯阳之象为元亨利贞，称纯阴之象为元亨利牝马之贞。因此，王夫之认为，理解一卦之义理，亦不能脱离一卦之卦象及其所取之物象。如其释屯卦卦辞说：

屯者草芽穿土初出之名，阳气动物发生而未遂之象也。此卦初九一阳生于三阴之下，为震动之主，三阴亦坤体也。九五出于其上，有出地之势。上六一阴覆冒其上而不得遂，故为屯。冬春之交，气动地中而生达地上。于时复有风雨凝寒未尽之雪霜遏之而不得畅。天地始交，理教之自然者也。（《内传·屯》）

此是说，屯卦的卦义为萌生，但此萌生之义即寓于阳气初动生物而又未遂之象中。此卦所以为萌生，就卦象说，其初九为一阳居于三阴之下，九五爻又居于三阴之上，表示阳动于地中，又要出于地上。可是上六，阴爻覆盖于其上，使其不能脱颖而出，故其义为屯。就所取之物象说，此卦表示冬春之际，阳气动于地中，草木欲生之时，然而寒气尚未退，霜雪掩盖其上，使其不能生长，故为屯。至于此卦的卦辞，亦为元亨利贞，王氏认为亦基于此卦之卦象和所取之物象。他说：“此卦震首得阳施，为物资始，阳气震动，于物可通。九五刚健中正，虽陷阴中而不自失，足以利物而自得其正。故乾之四德皆能有之。此天地之始化，得天最夙者也。”（同上）是说，初九阳爻居下体震之初，表示阳气始施，万物将生，故其卦辞为元亨。九五居上体中正之位，虽陷于上六和六四两阴爻之间，但其刚健之德不失，故卦辞又为利贞。又王氏解此卦

《象》文“刚柔始交而难生”说：

坤立而阳交，宜以复为始而始屯者，天包地外而入地中，天道不息之自然。阴虽繁盛，阳气自不绝于地上。有动则必有应，地中之阳兴于下，地上之阳即感而为主于中，屯以成焉。若孤阳起于群阴之下而为复者，人事之变耳。乾坤初立，天道方兴，非阴极阳生之谓，是故不以复为始交而以屯也。（同上）

此是解释乾坤两卦之后，为什么是屯卦而不是复卦。王氏认为，屯复两卦，其下体皆为震，皆有一阳生起之义。但复卦的一阳生，就卦象说，只是孤阳生于下，表示阴极而阳生，非天地始交之义。可是，屯卦五画为阳爻，其九五爻与初九爻相呼应，表示地下之阳气与天上之阳气相感应，乃天地始交之象，故屯卦次于乾坤两卦之后。王氏此说亦表明，具有始生或萌之义的屯卦居于乾坤之后，同样是由于其卦象和所取之物象决定的。从王氏对屯卦的解释中，可以看出，他虽主取义说，因受程氏易学的影响，不排斥取象说；又因受张载易学的影响，又主张一卦之义存于卦象和所取之物象之中。从此种解易的体例出发，王氏辩论了象、数、辞、义四者的关系，提出了“易之全体在象”说，同玄学派，理学派和象数学派展开了争论，成为宋明以来象学的阐发者。

关于象、数、辞、义四者的关系，王夫之论述说：

象与象皆系乎卦而以相引申，故曰系辞。系云者，数以生画，画积而象成，象成而德著，德立而义起，义可喻而以辞达之，相为属系而不相离。故无数外之象，无象外之辞。辞者即理数之藏也。而王弼曰得意忘言，得言忘象，不亦舛乎！（《内传·系辞上传》）

此是对“系辞”的解释。是说，就成卦的程序说，由数而得象，象成而义起，奇偶之数，卦画，卦象，卦德和卦义，相互联系在一

起，而后系之以辞，解说其义，即是“系辞”。王氏此说在于说明数、象、辞、义乃一整体而不容分离，从而批评了王弼的得意忘象和得象忘言说。其所以批评王弼说，是强调卦象乃四者结为一体的纽带。在王夫之看来，文王、周公作卦爻辞以及孔子作《易传》都在于解说伏羲所画之卦象。如其所说“即象见象，即象明爻，即象爻明传，合四圣于一轨，庶几正人心，息邪说”。（《发例》）以此论证卦象乃《周易》的基础。由此，得出结论说：

材者画象之材也。非象无象，非象无爻，非象与爻无辞，则大象、象爻辞占皆不离乎所画之象，易之全体在象明矣。邵子曰画前有易。不知指何者为画前也。有太极即有两仪，两仪即可画之象矣。（《内传·系辞下》）

“易之全体在象”，即以卦象为《周易》的基石。王氏认为，卦象有画可见，而邵雍的画前有易说，离卦象而谈易理，实为空谈。即使其所谓画前之易为太极，然而有太极即有两仪，两仪即阴阳可画之象，亦无画前之易。因此，其在《外传》中论易象说：

象不胜数，而一之于易。易聚象于奇偶，而散之于参伍错综之往来，相与开合，相与源流。开合有情，源流有理。故吉凶悔吝，舍象而无所征。乾非六阳，无以为龙。坤非六阴，无以为马。中实外虚，颐无以养。足软铉断，鼎无以烹。推此而言，天下有象，而圣人有易，故神物兴而民用前矣。（《外传·系辞下传第三章》）

是说，卦象见于奇偶卦画的排列组合，其开合错综复杂，皆有情理，显示吉凶悔吝之义。无卦象则无以断吉凶。无乾坤卦象亦无龙马之象，无颐卦之象无有养道，无鼎卦之象亦无烹道。总之，无卦象即无易道。故其解释《系辞》文“易者象也”又说：

由理之固然者而言，则阴阳交易之理而成象，象成而数之以得数。由人之占易者而言，则积数以成象，象成而阴阳交易

之理在焉。象者理之所自著也。故卦也，爻也，变也，辞也，皆象之所生也。非象则无以见易。然则舍六画奇偶往来应连之象，以言易，其失明矣。（《内传·系辞下》）

此处讨论了象、数、理、辞的关系。就事理之本然说，卦象基于阴阳交易的法则，象成方有数可数。就揲蓍成卦说，则由数而成象，象成而阴阳交易之理即寓于其中。按此说法，象和数的关系，有两层涵义：一是有象方有数，一是先数而后象。王氏认为此二义各有所指，并不矛盾。此是取孔疏说：“数从象生，故可用数求象。”（《周易正义·说卦》）前面所引王氏语“无数外之象”，即指用数求象说的。但就象和数的本然关系说，王氏则依程颐义，主有象而后有数，如其所说：“物生而有象，象成而有数”（《外传·乾》），不同于邵雍的“数生象”说。就象和理的关系说，王氏认为卦象的形成，依于阴阳交易的法则，此本于程氏的“有理则有象”说。但阴阳交易之理即存于卦象之中，不能象外求理。此又是本于张载义，特别是元明以来象学派的易学观。至于卦爻的变化以及其卦爻辞的内容，更是不脱离卦象，如其所说，“皆象之所生”。从而提出“非象则无以见易”的命题。来知德曾说：“舍象不可言易。”王夫之此说也可以说是对来氏观点的阐发。

为了阐明卦象乃一卦之主体，王氏着重讨论了象、辞、义三者的关系。其释《系辞》文“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”说：
辞者象之义也，吉凶象之所固有，而所以然之理非辞不明。系者相属而不离之谓，象爻之辞必因乎象之所有，即有戒占者之辞，亦因象之所当戒与其可戒而戒之。（《内传·系辞上》）

是说，卦爻辞是阐明卦爻象之义理的。其义理即所以然之理本为卦象所固有，卦爻辞只是解说卦象所已有之理。即使戒占之辞，如吉凶、悔、无咎等占辞，亦是“因乎象之所有”。如泰卦辞为“小往大来，吉亨”。卦辞所以为吉，照王氏的解释，此卦之象，坤上

乾下，“小往”指天气上升，“大来”指地气下降，二气相交，通顺清宁，所以为吉。此即“辞者象之义也”。又其释《系辞》文“圣人立象以尽意”说：

象，阴阳奇偶之画，道之所自出，则易之大指不逾于此也。六画配合而成卦，则物情之得失，见于刚柔时位矣。系辞则以尽情意之可言者也……自王弼有得言忘象之说，而后之言易者，以己意测一端之义。不揆诸象，不以象而征辞，不会通于六爻，不合符于象象，不上推于阴阳十二位之往来，六十四卦三十六象之错综，求以见圣人之意，难矣。（《内传·系辞上》）

“道”，指吉凶得失之理。是说，吉凶得失之理即寓于阴阳奇偶卦画及其往来推移之中，此即“立象以尽意，设卦以尽情伪”。卦爻辞是用语言表达卦象及其所蕴藏的义理，此即“系辞焉以尽其言”。因此，不求之于卦象，不能了解卦爻辞，更不能见圣人之意。此即其所说：“辞以显象，象以生辞。二者互成，而圣人作易之意，无不达矣。”（《内传·系辞上》）“象以生辞”，是说，有某种卦爻象，即有某种卦爻辞。以上是说，卦爻辞依赖于卦象。关于象和理的关系，王氏认为，卦象不仅显示吉凶得失之理，而且显示一切事物之理。其释《系辞》“道显”句说：“天道之流行于事物者，卦象备著，而其当然之理，皆显于所画之象。”（《内传·系辞上》）为什么六十四卦象显示一切事物之理？其释《系辞》文“其称名也杂而不越”说：

阴阳变通而成象则有体，体立而事物之理著焉，则可因其德而为之名。自屯蒙以下，物理之化，人事之几，得失良楛，賅而存焉。其类不一，亦至杂矣，然皆乾坤刚柔交感合德之所固有，不越乎天地之撰也。（《内传·系辞》）

“成象则有体”，是说，卦象形成后即为一卦之主体，即张载所说

“象为一卦之质”（《易说·系辞上》）。王氏认为，卦象确立后，事物之理即通过其象显示出来，圣人依其卦德而为之名，即是卦名。卦象有六十四，其名繁多，所以乾坤以下各卦象备有物理和人事各方面的变化，所谓“赅而存焉”。此即《系辞》所说“其名称也杂”。其类别虽然繁多，但其包括的义理又皆为刚柔交感之德所固有，皆是天地健顺之德的表现，此即“不越乎天地之撰”。此句本于《系辞》“以体天地之撰，以通神明之德”。王氏解释说：“撰，其所作也。凡物理之不齐，人事之至赜，皆天地健顺之德所变通而生。乾坤之良能体物不遗，而变之通之者，神明为之也。六十四卦具而乾坤之能事毕，变通之动几尽焉。要其实则一阴一阳之用而已。”（《内传·系辞下》）此是说，物理和人事之变易虽然复杂，但皆受一阴一阳变易法则所支配。阴阳变易法则贯穿一切事物之中，六十四卦象穷尽了阴阳变易的法则，所以卦象具备一切事物之理。因为卦象具有阴阳变易之理，圣人观象制器，所观者不是取某卦之名，如韩康伯注，而是观卦象中的阴阳变易之理。他说：“按经云制器者尚其象，则义在象不在卦名。”（《内传·系辞下》）如神农氏发明耒耜，取之于益，是因为此卦象为益，初九爻表示阳刚而锐，故为耜；三阴爻表示柔曲，故为耒；其上二阳爻亦刚直，故为耒柄。因此，王氏认为，了解一卦之义理，不能脱离其卦象。他在《发例》中说：“若夫易之为道，即象以见理，即理之得失以定占之吉凶。”“即象以见理”，是说，卦象中刚柔爻画之排列组合，乃阴阳交感法则的体现，而事物之理即其所以然和当然之则即存于卦象之中，所以不能舍象言理或象外求理。王氏此论，以象为显示义理的形式，如前所说“象者理之所自著也”，此是受了程颐的“因象以明理”的影响，但又不同于程氏说。程氏所说的象，就其同理的关系说，主要指卦象所取之物象，如龙象，马象等。而王氏所说的象，指卦象。认为六十四卦象自身即

是阴阳变易之理和事物之理的存在形式，或者说，理乃阴阳卦象自身所固有之性情功效，因而理象不容分割，不能舍象而求理。此种理象统一观，就其易学说，是置象于第一位，从而强烈地反对了玄学派的“忘象以求其意”的易学观。

其在《外传》中阐述《系辞》文“易者象也，象也者像也”一章说：

汉儒泥象，多取附会。流及于虞翻，而约象互体，半象变爻，曲以象物者，繁杂琐屈，不可胜纪。王弼反其道而概废之，曰得象而忘言，得意而忘象。乃传固曰易者象也。然则汇象以成易，举易而皆象，象即易也，何居乎以为兔之蹄，鱼之筌也？（《外传·系辞下传第三章》）

是说，汉易中的象数学派，因主取象说，其所取之物象多牵强附会，泥象而忘理，王弼非之，有可取之处。但由此得出忘象求义结论则是错误的。因为“易之全体在象”，废象则无以见义。此处所说的象，指卦象。王夫之认为王弼的忘象说，不仅排斥物象，而且废弃卦象，纯言其义理，故不可取。接着批评王弼的筌蹄之喻说：

夫蹄非兔也，筌非鱼也。鱼兔筌蹄，物异而象殊。故可执蹄筌以获鱼兔，亦可舍筌蹄而别有得鱼兔之理。收渔之具夥矣，乃盈天下而皆象矣。诗之比兴，书之政事，春秋之名分，礼之仪，乐之律，莫非象也，而易统会其理。舍筌蹄而别有得鱼得兔之理，舍象而别有得易之途邪！

此是说，鱼兔筌蹄，各有其象，并非一物，故可执筌蹄以得鱼兔，亦可舍筌蹄别寻捕鱼兔之工具。可是，《周易》统率天下之象和五经之理，其象和理，并非筌蹄和鱼兔的关系。即是说，卦象同其义理乃一事之两方面，并非不同的实体，故舍其象无从得其义理。此是依其象理统一观驳斥了王弼的“得意在忘象”的理论。又张

载于《正蒙·大易》中，解释《系辞》文“变化者进退之象也”说：“进退之动也微，必验之于变化之著。故察进退之理为难，察变化之象为易。”是说，进退之理通过卦爻象的变化方能察觉出来。王夫之进而发挥说：

变者阴变为阳，化者阳化为阴，六十四卦互相变易而象成。进退者推荡而屈伸也，推之则伸而进，荡之则屈而退，而变化生焉。此神之所为，非存神者不能知其必然之理。然学易者必于变化而察之，知其当然后可进求其所以然。王弼得言忘象，得意忘言之说，非也。（《张子正蒙注·大易》）

“神”指变易的本性。此是说，阴阳爻象的推移涵有进退之理。卦爻象的变化乃当然之事，易于察觉，而进退之理即其所以然，难于了解。但当然之象和必然之理，并非二物，由其当然可以知其所以然。从而批评了王弼的忘象求意说。可以看出，王夫之的理象统一观，其主要锋芒是反对王弼的忘象说。由于他以象为理存在的基地，以象为卦的主体，又扬弃了程朱派的理本象末说。正因为如此，王夫之在哲学上导出“象外无道”说（见后），有力地打击了玄学派和理学派的本体论。

王夫之虽然主张“易之全体在象”，但并不赞成象数学派的取象说，进而又讨论了卦象和物象的关系。他认为，八卦之象象征八种自然现象，是无可非议的。他推崇《大象》文，即是赞成此种取象说。其解释《系辞》“八卦成列，象在其中”说：

成列谓三画具而已成乎卦体乾坤震巽坎离艮兑，交错以并列也。象者天地雷风水火山泽之法象，八卦具而天地之化迹具其中矣。……重三为六，则天地之化理，人物之情事所以成万变，而酬酢之道皆呈效于其中矣。（《内传·系辞下》）

是说，震☳为一阳动于二阴之下，故为雷；巽☴为一阴居二阳之下，散阳之亢，故为风；坎☵离☲之象为阴阳相交相涵而相移，故

为日月寒暑；艮☶兑☱为阳奇入于二阴或二阴含有阳奇，故为男女之象。他以艮兑之象释《系辞》“乾道成男，坤道成女”句，因为艮兑两卦象亦有男女之象，如其所说“艮兑不言山泽言男女者，山陵为牡，谿谷为牝也”。（同上）其以坎离为日月寒暑是释《系辞》“日月运行，一寒一暑”句，因为此二卦亦是水火之象。如其解坎卦象说：“坎内明而外暗，体刚而用柔，藏刚德于至阴之原，而不可测，故为坎坎坷不平之象，而效于化者为水。”（《内传·坎》）此以坎☵象为一阳居二阴之中，内明而外暗，静中有动，故为水。其释离卦说：“阴本柔暗而附丽乎阳，以得居乎中，则质之内敛者固，而发于外者足以及物，故其化为火。”（《内传·离》）此以离☲象为一阳居于二阴之中，内刚而外柔，阴静于内而阳动舒发于外，故为火。关于乾坤两卦象，他说：“专而直者可命为一，翕而辟者可命为二。阳盈而阴虚，阳一函三，而阴得其二。虚者清而得境全，浊者凝而得境约，以法象之昭然可见者也。”（《内传·系辞上》）是说，乾卦纯阳，其爻象为一而含三，至清至虚，充满一切，故为天。坤卦纯阴，其爻象为于三得二，浊而成形，中虚受天之气，故为地。总之，王氏认为八卦之象同天地风雷水火山泽之象是一致的。如其所说：“易之象数，天地之法象也。乾坤统其全，卦爻尽其变，其体与天地合也。”又说：“仰观俯察，兼画卦系辞而言，余仿此。天文日月星辰隐见之经纬，地理山泽动植荣落之条绪，雷风界其间，以生变化者也。易之以八卦错综摩荡而成文理者，准之天文则有隐有见，地理则有荣有落。”（《内传·系辞上》）此是对《系辞》文“易与天地准”和“仰以观于天文，俯以察于地理”的解释，以八卦之象模写天地自然之象，说明取象说的合理性。因此王氏认为，八卦所取之物象，皆有所据，非任意造作。其在《稗疏》中释需卦《象》文“云上于天”说：

易之取象，必两间实有此象。故水不可加于天，而需之坎曰

云。言天者，自地以上皆天也，故云与泽得上之，泽雨也。火得有于其上者，火烛于空也。雷出地而震于空，声乃壮矣。至山则曰天在山中，山中之空即天也。若天与水违行，则以经星之天而言。经星之天左旋而水右行，以归于海，故曰违行。莫非自然之象。

此是对《大象》文“云上于天，需”；“泽上于天，夬”；“火在天上，大有”；“雷在天上，大壮”；“天在山中，大畜”；“天与水违行，讼”的解释，说明《大象》所取之物象，皆天地间实有之象，出于自然。王氏认为，卜筮之家，其所取物象，如兽头人声等，皆出于造作，与乾卦《文言》“修辞立其诚”的教导背道而驰。据此，他又批评汉易象数学派的取象说：“圣人取象，必物理之所有，非若京房之流，强合八卦五行而违其实也。”（《内传·升》）认为京房以五行解释八卦所取之物象，是违背物理之实。不仅如此，如前面所引其《外传》文，认为虞翻以互体半象等体例解释取象，同样是对取象说的歪曲。他还认为，《大象》的取象说，虽然符合物理，但也不能以其为普遍的公式，用来解释所有的卦名以及卦爻辞。此即其于《发例》中所说：

天地雷风水火山泽，八卦之象也。八卦之德不限于此。舍卦画所著之德，仅求之所取之象，是得枝叶而忘其本根，于是雷火盛而为丰，山风丽而为蛊，一偏之说，遂以蔽卦之全体，而象与爻之大义微言皆隐矣。但以天地风雷山泽曲就卦之名义，则雷风至无恒者而何以为恒？又将为之说曰无恒而有恒，则亦泰可谓否，乾可谓之坤矣。

此是说，八卦所取之物象，只是卦象之德的一方面，不能据此解释所有的卦义。如丰卦䷶震上离下，“以卦画言之，则阳受蔽于阴，为重叠复障之象”（《内传·丰》），故丰卦之义为“蔽”，不能以“雷火盛”释之。又如蛊卦䷑艮上巽下，就卦象说，“刚上柔下，下

以柔承上”，“阴竭力以事阳，天下治矣”（《内传·蛊》），故蛊为“治”义，不能以“山风丽”释之。至于恒卦，刚上而柔下，“阴入阳以求合，阳出上以动阴，此天地所固有之常理”（《内传·恒》），故恒为“恒久之道”，更不应以风雷无常释之。总之，卦象为一卦主体，如同本根，而所取之象，如同枝叶，不能以偏盖全。王氏此论，同样是依其“易之全体在象”说，批评了象数学派的取象说。总之，王氏认为，就卦象与物象的关系说，象数学派的错误不在于以物象解释卦象，而在于将取象说夸大，流为支离附会，而轻视义理。其于《外传》中评论玄学派和象数学派两家易学说：“若彼泥象忘理，以支离附会者，亦观象以正之，而精意自显，亦何必忘之，而始免于小言破道之咎乎？”（《外传·系辞下传第三章》）是说，象数学派的错误在于“泥象”，纠正这种错误的方法，不是忘象，而是将取象说引向正确的道路。

可以看出，王夫之提出的“易之全体在象”说，就象和数的本然关系说，主有象而后有数；就象和辞的关系说，则主“辞由象生”；就象和理或义的关系说，则主“即象以见理”和“因象立义”（《内传·谦》）。总之，皆置象于第一位。就象和理的关系说，王氏的象学，既反对了玄学派的忘象或废象说，又反对了象数学派的泥象说，同时又扬弃了程朱派“假象以显义”说，可以说是对易学史上的象义之争作了一次总结。其对象辞关系的解释，总的说来，虽主取义说，但因受取象说的影响，以卦象统率物象和义理，以此解决义理学派和象数学派的论争，这也是王夫之易学的一大特征。卦象并不等于物象，但同样属于形象的领域。他以卦象或易象为一卦之主体，就其理论思维说，是将有形有象的东西看成是无形无象的东西即义理赖以存在的实体。正是在这一思维的指导下，王夫之辩论形上和形下、道和器的关系问题，从而在哲学上作出了重要的贡献。

(4) 乾坤并建

由于王夫之主“易之全体在象”，视卦象为其占学的依据，他进而探讨了八卦和六十四卦象的逻辑结构以及六十四卦象形成的法则，提出“乾坤并建”说，作为其易学及其哲学的纲领。其在《发例》中自述其易学的宗旨说：“以乾坤并建为宗，错综合一为象”，并以此为其解易的第一条原则。其早年著作《稗疏》解释《系辞》文“参伍错综”说：“卦各有六阴六阳，阴见则阳隐于中，阳见则阴隐于中。错去所见之阳则阴见，如乾之与坤，屯之与鼎，蒙之与革之类，皆错也。就所见之爻上下交易，若织之提综，迭相升降，如屯之与蒙，五十六卦皆综也。”此段文字，虽是解释错综卦象，但所说“卦各有六阴六阳”，即乾坤并建说的滥觞。其后，王氏在《外传》中，概括为“乾坤并建”，并从理论上作了全面的阐述。晚年于《内传》中，又以此解释《周易》经传中的文句，成为其解释辞象关系的体例之一。王氏易学所以以乾坤并建为其纲领，其目的是反对汉易京房和宋易邵雍以及《序卦》文关于易序的解释，从而建立起其象学的体系，为其气本论提供易学的基础。

王夫之关于八卦和六十四卦象的形成及其结构的解释，有二说：伏羲画卦说和乾坤并建说。他说：“伏羲以八卦生六十四卦，而文王统之于乾坤之并建，则尤以发先圣之藏”（《内传·说卦》）。又说：“伏羲平列八卦而乾君坤藏之象已著。文王并建乾坤以统易，亦善承伏羲之意而著明之耳。”（同上）“乾君坤藏”，指《说卦》文“乾以君之，坤以藏之”。王氏认为，《说卦》“天地定位”章和“雷以动之”章，皆讲伏羲画卦之理，“乾君坤藏”表示乾坤两卦乃六子卦之本原。如其所说“六子之大用所以摩荡阴阳互相节宣而归本于乾坤也”。（同上）而乾坤并建乃文王对伏羲画卦之理的阐发。王氏将乾坤并建说归之于文王，因为其以《周易》卦序出于文王之手。按传统的说法，《易》有三种：《连山》首艮，《归

藏》首坤，《周易》首乾。王氏认为，只有《周易》体现了伏羲的事业。他赞扬《周易》说：“大哉周易乎！乾坤并建以为大始，以为永成，以统六子，以函五十六卦之变，道大而功高，德盛而与众，故未有盛于周易者也。”（《外传·系辞上传第一章》）又说：“周道尚纯，体天地之全以备于己。纯者至矣，故诗曰呜呼不显，文王之德纯。文王之所以配天也。”（同上）《周易》卦序，以乾为首，王夫之理解为以乾坤并建为首，并归之为文王的功绩。此是为其乾坤并建说寻找历史的根据。他认为此说源于伏羲画卦之理，表明关于八卦的来源，他并不否认传统的说法。以下，先介绍一下其伏羲画卦说。

王氏于《稗疏》、《外传》和《内传》中，皆以伏羲所画之八卦本于河图之数，主河图八卦说。他说：“河图者，圣人作易画卦之所取，则孔子明言之矣。八卦之奇偶配合，必即河图之象，圣人会其通，尽其变，以纪天地之化理也明甚。”（《发例》）但他反对以洛书图式解释八卦，或以五行配河图，认为此乃刘牧之说，不符圣人之义。其河图八卦说，实际上是本于宋蔡沉说，即以河图为《周易》系统，以洛书为《洪范》系统，如蔡氏所说“河图体圆而用方，圣人以之而画卦”（《洪范皇极·内篇》）。但其解释又不同于蔡氏和《易学启蒙》说。其在《发例》中评论说：“易中并无五行之象与辞，五行特洪范九畴中之一畴，且不足以尽洛书而况河图？篇中广论之。其云天一生水，地六成之云云，尤不知其何见而云。先儒但沿陈说，无有能畅言其多少生成之实者。”此是反对以汉易的五行生成说解释河图和八卦。“先儒”，指朱熹和蔡元定等人。王氏认为，《系辞》所论天地之数五十有五，与五行说无任何关系，从而提出其河图八卦说。其在《稗疏》中释“天地之数”章说：

一、五、七合而为乾，二、十、六合而为坤，三、十、八合

而为坎，四、五、九合而为离，一、三、二合而为兑，二、四、一合而为艮，九、六、八合而为震，八、七、九合而为巽。因其合之象而定其位，通其气，相薄不相射，以成变化，而天地所以吉凶生死乎万物者，行焉。此圣人所以因河图而画八卦。

“定其位，通其气，相薄不相射”，本于《说卦》“天地定位……八卦相错”一章。王氏认为，“此章序伏羲则河图画八卦之理而言其相错以成章也。”（《内传·说卦》）在王氏看来，天数一三五七九，地数二四六八十，合为五十有五。天数为奇，地数为偶。五与五居河图之中宫，其下为一六，其上为二七，其左为三八，其右为四九，此即《系辞》所说“五位相得而各有合”。此图式中，一、五、七三个奇数合而为乾卦象，二、十、六三个偶数合而为坤卦象，即乾为三阳，坤为三阴。其左八、三、十合为坎卦象，即二阴中夹一阳。其右九、四、五合而为离卦象，即二阳夹一阴。一、三、二合而为兑卦象，即下二画为阳，上画为阴。二、四、一合而为艮卦象，即下二画为阴，上画为阳。九、六、八合而为震卦象，即下画为阳，其上二画为阴。八、七、九合而为巽，即下画为阴，其上二画为阳。此种配合，就取象说，乾坤为天地，居上下之位，此即“天地定位”；坎离为水火，居左右之位而不相越，此即“不相射”；兑艮为泽山，其数一、二互用而参以三四，此即“山泽通气”；震巽为雷风，其数八、九互用而参以六七，此即“风雷相薄”。故河图八卦亦是取自天地雷风水火山泽之象。其在《内传》中进一步解释说：

圣人始因河图之象而数其数，乃因其数之合而相得以成三爻之位者著其象。故八卦画而易之体立焉。阴阳自相类聚者为合，阴与阳应，阳与阴感为得。圣人比其合，通其相得，分之而为八卦，而五位五十有五之各著其用于屈伸推荡之中，天道备而

人事存乎其间。然则河图者八卦之所自出，灿然眉列。

此是说，《系辞》说的“五位相得而各有合”，所谓“合”，是说，奇数为一类，偶数为一类；所谓“相得”，是说，奇偶二数又相感应。圣人因其合而为乾坤两卦象，因其相得而为六子卦象，此即“分之为八卦”。此八卦之象正是天地之数五十有五分布和结合的表现。而天道和人事的变化皆寓于其中。如阳奇为天气，其下施为五，为七，行于地中；阴偶为地气，其上行为十，为六，交于天位。山泽之气聚天地之内，故一、二、三、四居于中宫之周围；雷风之气周流于天地之间，故六、七、八、九处于外围之位。总之，王氏认为河图中的象和数体现了阴阳二气相聚和相感的法则，同五行说并无关系。如其所说：“自汉以后，皆以五位五十有五为五行生成之序者，舍八卦而别言五行，既与易相叛离，其云天一生水而地六成……不知其多少相配之何所征，一生一成之何所验？”（同上）他认为，五行说始见于《洪范》，五行乃人类所必用的生活资料，是讲人事，非言天道。

王夫之的河图八卦说，同《易学启蒙》说相比，其不同者有二：一是不以五行相生和方位说解释“五位相得而各有合”，二是不以四方之数 and 邵雍的先天卦位说解释八卦之象。其伏羲画卦说也可以说是对朱熹说的扬弃。王氏此说的特点是，将天地之数归之为奇偶两类数，以阴阳二气和天地风雷之象解释奇偶两类数的展开，以说明河图八卦之形成。所以其于《稗疏》中解释《系辞》“天一地二……所以成变化而行鬼神也”说：“五十有五，河图之画也。天地谓阴阳也。成变化言乾坤六子所由成也。乾之化为巽离兑，坤之变为震坎艮。鬼神者，吉凶所由兆也。”是说，天地之数即阴阳之数，其展开则为河图之画，从而形成乾坤六子卦。意思是一三五合而为乾卦象，二四六合而为坤卦象，为纯阳纯阴之象，居天地之位。其它六子卦，基于奇偶之数的配合和天地阴

阳二气之交感。此种河图八卦说，成为其乾坤并建说的来源之一。如其所说：“盖乾坤之化行于六子者，莫不有定位。故文王并建乾坤而卦由之以生相错者，不离乎五十有五之中。”（《内传·说卦》）

八卦形成后，如何演变为六十四卦象？也就是说，三画卦如何变为六画卦？其解释《系辞》“八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣”说：

若以伏羲画卦及筮者积次上生而成六爻者言之，则非内三画遽成乎八卦，而别起外三画以层累之。故传言参三才而两之，合二爻而为一位也。重者一爻立而又重一爻也。故此于八卦言象，于重卦言爻。而屯蒙以下，皆情性功效，爻之动几，非象也。则非一象列而又增三画为一象。（《内传·系辞下》）

王氏认为，“八卦成列”，指三画已具，成为八卦；“象在其中”，指此三画卦具有天地雷风水火山泽之象；“因而重之”，谓三画卦各爻又重为一爻，为六画卦。此六画卦乃爻之重，非象之重，即是说，不是于三画之上复加三画，故《系辞》说“爻在其中”。王氏此说，基于对《说卦》文“兼三才而两之”的理解。他解释说：“因而重之者，因八卦之体，仍而不改。每画演而为二，以其阴阳、刚柔、仁义之道也。”（同上）是说，三画之卦，每画各增一爻，即“演而为二”，体现三才之道。所以他不赞成传统旧说，即以三画卦之上各加三画卦为重卦。八卦中每爻各增一爻如何为六十四卦？他提出的法则是，“初三五，八卦之本位；二四上，其重也。所重之次，阳卦先阳，而阴自下变；阴卦先阴，而阳自下变。故交错而成列。”（同上）是说，以三画卦为六画卦中初，三、五之位，其上各加一爻则为六画卦中二、四、上之爻。其相重的程序是，阳卦二、四、上先重阳爻，其次此六画卦从下即从二画开始，变为阴爻，或变一爻，或变为二爻，或变三爻。此即“阳卦先阳；而

阴自下变”。阴卦二、四、上先重阴爻，其次，此六画卦从二画开始变为阳爻，或变一爻，或变二爻，或变三爻。此即“阴卦先阴，而阳自下变”。八卦按此法则重之，每卦演为八个重卦，共为六十四卦。其《内传·系辞》有八卦演为六十四卦图，现仅录其乾坤坎离四卦重为三十二卦图式于下（见68页）。

上图式中，就坎卦说，坎为阳卦，其象三居六画卦中之本位，即居初、三、五之位，其二、四、上各重阳爻则为鼎卦象；此鼎卦象，其二画变为阴爻则为旅卦，其四画变为阴爻则为蛊卦，其上画变为阴爻则为恒卦，此为一爻变。此鼎卦象，二四画变为阴爻则为艮卦，二上画变为阴爻则为小过卦，四上画变为阴爻则为升卦，此为二爻变。其二四上皆变为阴爻，即三爻变则为谦卦。按此法则演变，震三卦之重卦为睽，噬嗑，损，归妹，颐，震，临，复。巽三卦之重卦为蹇，井，咸，渐，大过，巽，遁，姤。艮三卦之重卦为讼，否，涣，困，观，萃，坎，比。兑三卦之重卦为明夷，泰，丰，贲，大壮，大畜，离，大有。王氏此说自成一家人之言。其所谓“阴自下变”和“阳自下变”又是受了元明以来象学派的卦变说的影响。其所以如此论重卦，亦在于说明三画卦变为六画卦同样依据奇偶或阴阳相配和变易的法则。即是说，初、三、五为阳刚之位，二、四、上为阴柔之位，其相配合则成为三才六位之卦。居阳刚之位者不变，居阴柔之位者可变，其可变者不是阴变阳，即是阳变阴，又体现了阳辟阴翕和阴阳相推的法则。总之，六十四卦的形成同样出于一阴一阳之妙用。

王夫之伏羲画卦说的中心观念是，以奇偶二数和阴阳二象的配合解释八卦和六十四卦的形成，或者说，视六十四卦为奇偶二数和阴阳二象的展开。因此，他探讨《周易》卦序的逻辑结构时，以乾坤两卦为六十二卦的基础，建立起其乾坤并建说。此说的目的在于说明六十二卦乃乾坤两卦自身的展开，故以《周易》卦序

因乾☰而重：

乾 ☰	同人 ☷	畜 ☶	夬 ☱
家人 ☱	革 ☱	需 ☵	既济 ☵

因坤☷而重：

坤 ☷	师 ☶	豫 ☱	剥 ☶
解 ☱	蒙 ☱	晋 ☱	未济 ☵

因坎☵而重

鼎 ☱	旅 ☱	蛊 ☱	恒 ☱
艮 ☶	小过 ☱	升 ☱	谦 ☱

因离☲而重

屯 ☵	节 ☱	随 ☱	益 ☱
兑 ☱	中孚 ☱	无妄 ☱	履 ☱

首列乾坤。他解释此易学原则说：

易者互相推移以摩荡之谓。周易之书，乾坤并建以为首，易之体也。六十二卦错综乎三十四象而交列焉，易之用也。纯乾纯坤未有易也，而相峙以并立，则易之道在，而立乎至足者为易之资。屯蒙以下，或错而幽明易其位，或综而往复易其几，互相易于六位之中，则天道之变化，人事之通塞尽焉

(《内传·周易上经》)。

此是说，《周易》以乾坤两卦并立为体，以六十二卦爻象变化为用。

只有乾或只有坤则无有易。乾坤至纯，既相对峙，又不可分离，方有易之道。自屯蒙以下各卦都具有乾坤卦象，其不同在于爻位的变化，或错或综，或幽或显，或往或复，相互变易于六位之中。易就是乾坤两卦的爻位互相推移和摩荡，天道和人事之变易皆在其中。此说的论点是，乾坤两卦或其阴阳二象既相对立又相推荡，方有六十二卦，二者缺一不可，此即“乾坤并建以为首”。其所谓“并建”，强调乾坤两卦象相反相成，认为《周易》卦序始于乾坤两卦，不是始于乾卦。他说：“乾坤并建于上，时无先后，权无主辅，犹呼吸也，犹雷电也，犹两目视，两耳听，见闻同觉也。”（《外传·系辞上传第一章》）又说：“无有天而无地，况可有地而无天，而何首乎艮坤？无有道而无天地，谁建坤艮以开之先？然则独乾尚不足以始，而必并建以立其大察，知能同功而成德业。先知而后能，先能而后知，又何足以窥道阃乎！”（同上）“知能”，语本《系辞》文“乾以易知，坤以简能”。王氏以知能为乾坤之性能。此是说，乾坤卦象如同呼与吸，雷与电，天与地，两目和两耳一样，同时存在而发挥其功能，没有先后的区别。以坤或艮为《易》之首，固然不对，以独乾为首也不正确，总之，乾坤不能分先后。这是因为天地万物万事都有阴阳两方面，本无孤阴孤阳之时。他解释乾卦时亦说：

周易并建乾坤为太始，以阴阳至足者统六十二卦之变通。古今之遙，两间之大，一物之体性，一事之功能，无有阴而无阳，无有阳而无阴，无有地而无天，无有天而无地，不应立一纯阳无阴之卦。而此以纯阳为乾者，盖就阴阳合运之中，举其阳之盛大流行者言之也。六十二卦有时，而乾坤无时。（《内传·乾》）

是说，《周易》始言乾卦有元亨利贞之德，是就其刚阳之性说的，不是说，乾卦先于坤卦而有，乾坤本无先后，此即“乾坤无时”，

如同天地阴阳无有先后一样。可以看出，王氏的乾坤并建说，是对易学中阴阳说的阐发，并受了程氏易学“阴阳无始”说的影响。

为什么说乾坤并建统率六十二卦之变通？王氏首先分析了乾坤两卦的逻辑结构及其德性。其释《系辞》首章“天尊地卑，乾坤定矣”说：

此言奇偶之画，函三于一，纯乎奇而为六阳之卦，以成乎至建；于三得二，纯乎偶而为六阴之卦，以成乎大顺。奇偶至纯，而至足于两间。故乾坤并建而统易，其象然，其数然，其德然，卦画之所设，乃固然之大用也。（《内传·系辞上》）

是说，阳爻之数为一中函三，其中为实，连贯一起，所以其画为一；阴爻之数为于三中得二，其中为虚，两边分开，所以其画为一。卦有六位，六位皆奇数，则为乾卦象；六位皆偶数，则为坤卦象。乾坤两卦，就其数，其象，其德说，都为至纯至足，即纯阳纯阴，故为其它卦的基础，此即“乾坤并建而统易”。此是以纯奇、纯偶解释乾坤两卦象的结构。其对奇偶二画的解释，有一特点，即以参虚其一为偶数二，以偶数二实其一为奇数一。按此说法，奇偶二画和阴阳二象，既相对立，又相渗透。即是说，有奇数一，即涵有偶数二；有偶数二即涵有奇数一；亦即有阳必有阴，有阴必有阳。此说强调奇偶或阴阳相互涵蕴，逻辑上必然导出乾坤相互合一的理论，既不同于邵雍的“一分为二”说，也不同于二程的“无独必有对”说。关于一卦六位，王氏解释说：

道之见于数者，奇偶而已矣。奇一偶二，奇偶合而三，故八卦之画，三而数之，分合具矣。然此者，数之自然，未能以其德及乎天下也。推德以及天下，因其自然而复为之合。三亦奇也，偶其所奇而六。故六十四卦之画六，而天地之德合。

（《外传·系辞下传第六章》）

是说，八经卦，每卦三画，表示奇一偶二合而为三。按奇偶相配

的法則推衍，三画为奇数，不能孤立存在，仍需偶数与之相配，所以三乘二，即“偶其所奇”，则成六画，每卦皆六位。此六位符合天地并列的德行。此说亦表示奇偶二数不可偏废。既对立又依存。王氏对奇偶二数的理解是其乾坤并建说的出发点。

王夫之进而讨论了乾坤两卦的德行，认为二者并列，不可偏倚，不只是于外在的形式上相互依存，更为重要的是，其内在的德行相互渗透，合为一体。他评论周氏太极图说：

太极大圆者也。图但象其一面，而三阴三阳具焉。其所以不能写于图中者，亦有三阴三阳，则六阴六阳俱足矣，特图但显三画卦之象。而易之乾坤并建，则以显六画卦之理乃能显者。爻之六阴六阳而为十二，所终不能显者。一卦之中，响者背者，六幽六明，而位亦十二也。十二者象天十二次之位为大圆之体。太极一浑天之全体，见者半，隐者半，阴阳寓于其位，故穀转恒见其六。乾明则坤处于幽，坤明则乾处于幽。周易并列之，实不相离。实则一卦之响背而乾坤皆在焉。卦为乾坤然也，明为屯蒙，则幽为鼎革，无不然也。（《爻例》）

此是说，周氏太极图中的第二图，三阴三阳环抱，实际上六阴六阳具足，另外三阴三阳没有画出来，只显三画卦之象而已。同样道理，乾坤两卦，每卦六画，或为六阳，或为六阴，此是显现为卦画者，其未显现于卦画者，亦有六阴或六阳。即是说，一卦六画，实际上共有十二位；六位为明即显于卦画者，六位为幽即隐于背后者。一卦十二位，如同浑天之体，共十二次，一半见于地上，一半隐于地下，虽运转不已，但人们所见者只是一半，此即“恒见其六”。所以乾卦虽为阳，其幽处则为坤；坤卦虽为阴，其幽处又为乾。乾坤并列，又意味着乾卦背后隐藏着坤，坤卦背后隐藏着乾，此亦乾坤不相分离。不仅乾坤相互包涵，其它卦也相

互响背。如屯蒙之幽处则为鼎革。王氏此论，以响背解释乾坤，认为乾卦中有六阴，坤卦中又有六阳，各有十二阴阳，阴阳来往于响背十二位之中，此是其并建说的一大特色。王氏于其《外传》、《内传》、《正蒙注》等著作中，多次阐述这一观点。其在《外传》中说：

乾之见于撰者六阳，居以为德者六阴。坤之见于撰者六阴，居以为德者六阳。道有其六阳，乾俱见以为撰，故可确然以其至健，听天下之化。道有六阴，坤俱见以为撰，故可隤然以其至顺，听天下之变。（《系辞下传第六章》）

撰与德，语本《系辞》“以体天地之撰，以通神明之德”。王氏以“撰”为见于卦画者，以“德”为隐藏于背后者，“道”指一阴一阳之道。认为乾为纯阳而至健，坤为纯阴而至顺，都是就其“撰以为见”说的。其不可见者为德，即乾之六阴和坤之六阳。撰与德合为一体，共十二位，方是乾坤两卦的体制。如其所说：“合德撰而阴阳之数十二。故易有十二，而位定于六者，撰可见，德不可见也。”（同上）此亦是《系辞》所说“阴阳合德，刚柔有体”之义。又其在《内传》中释《系辞》“是故知幽明之故”说：“见而荣者明也，隐而落者幽也。其故则明以达幽，而幽者所以养明。明非外袭，幽非永息。于易之六阴六阳互见于六位以乘时而成文理者，可以知幽明之为一物，而但以时为显藏也。”（《系辞上》）是说，六阴六阳，或为明，或为幽，并非相互排斥，而是相济相成。阳为明时，其阴不灭；阴为明时，阳亦不息，阴阳之区别只是隐显之不同。如其释大过卦义说：“乾之积阳甚于大过而非过者，十二位之在幽明，各司其化。莫阳于明，莫阴于幽，阴不自失其居，故阳可无过。”（《内传·大过》）是说，乾卦虽为纯阳，积阳甚大，但其六阴居于幽处，并不消失，故虽盛而无过。王氏的乾坤互为响背说，进一步阐发了其奇偶和阴阳相互包涵的观点，是同邵雍

的一分为二或破作二片说相对立的。

王夫之依其幽明或响背说，进一步讨论了乾坤两卦和六十二卦的关系。认为六十二卦皆是乾坤两卦阴阳十二位或隐或现的表现形式，其释《系辞》“夫乾天下之至健也”一节说：

是以六阳六阴并建以偕行，升降盈虚为主为辅，于物化人情者，以其纯而不杂易简之德，备天下险阻之变而无不通。六十二卦三百八十四爻，无非乾坤之所自为，则抑无非乾坤之所自知也。（《内传·系辞下》）

是说，乾坤两卦所以为六十二卦的基础，因为各以其至健和至顺即纯而不杂之德统率事物的复杂变化。其在《外传》中解释说：

周易之全体，六阳六阴而已矣。其为刚柔之相摩，荡为八卦者，无往而不得夫乾坤二纯之教也。其为八卦之相摩，荡为六十四卦者，错之综之，而十二位之阴阳亦无不备也。无不备，无不纯矣。故非天下之至纯者，不能行乎天下之至杂。（《系辞上传第一章》）

此是说，刚柔相摩而为八卦，八卦相摩而为六十四卦，皆基于纯阴纯阳之数。就六画卦说，乾坤各以其阴阳至纯之德备于十二位之中，有此至纯至足之德，方能演变为阴阳相间之卦，即其它六十二卦。怎样演变为阴阳相杂之卦？其在《张子正蒙注》中解释说：

乾有六阳，坤有六阴，而其交也，至屯蒙而二阳参四阴，至需讼而二阴参四阳，非阴阳之有缺也。屯蒙之二阳丽于明，四阳处于幽；需讼之二阴处于明，四阴处于幽。其形而见者为屯蒙，其隐而未见者为鼎革；形而见者为需讼，隐而未见者为晋明夷（余仿此）。变易而各乘其时，居其位，成其法象，非所见者有，所不见者无也。故曰乾坤其易之蕴邪？言易藏富阴阳，具足充备，以因时而成六十二象。（《太和》）

此是说，乾坤各有阴阳十二位，或幽或明，或隐或见，因时而不同。其成为杂卦之象亦因之而异。如屯蒙二卦乃二阳四阴之卦，其二阳为乾卦显于外者，四阴为坤卦显于外者。但乾卦四阳，并非消失，而是隐于幽处；坤卦二阴，亦非消失，亦是隐于幽处。其隐于幽处者四阳二阴，其显于外，是为鼎革卦象。屯蒙和鼎革的区别在于乾坤两卦十二阴阳之隐显不同。需讼或晋明夷的关系也是这样。乾坤十二阴阳，其于外者为二阴四阳，则为需讼；其显于外者为四阴二阳，则为晋明夷卦象。其未显者，并非不存在。所以《系辞》说“乾坤为易之蕴邪！”按王氏的说法，所谓乾坤相交而为六十二卦，不是如李之才和邵雍所说以乾坤两卦爻位互易解释六十二卦的形成，而是以乾坤两卦阴阳爻位隐显的形式，解释六十二卦的差异。王氏此说，也是对宋易中卦变说的否定。

王夫之依其乾坤响背说，解释了卦爻辞和卦爻象的关系。如其释坤卦上六爻辞“龙战于野，其血玄黄”说：“阴亢已极，则阳必奋起。龙，阳物也。于野，卦外之象。阴阳各有六位，坤六阴毕见，则六阳皆隐而固在此。盛而已竭，彼伏而方兴，战而交伤，所必然矣。”（《内传·乾》）是说，坤卦六阴乃显于外者，其六阳隐于幽处，并非不存在。所以当阴盛将衰之际，阳与之战，故爻辞说“龙战于野”。又如其释复卦卦辞说：

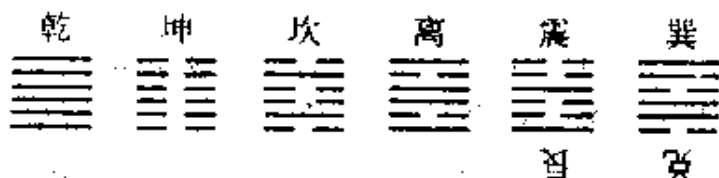
一阳初生于积阴之下而谓之复者，阴阳之撰各六，其位亦十有二，半隐半见，见者为明而非忽有，隐者为幽而非竟无。天道人禀，无不皆然，体之充实所谓诚也。……然姤一阴下见，不可谓之复者，阳位乎明，阴位乎幽，阳以发，阴以居，道之大经也。则六位本皆阳位，阴有时践其位而固非其位，故阳曰复，而阴不可曰复。（《内传·复》）

此是说，阳处于明，阴处于幽，乃阴阳之本性。复卦一阳生于下，表示其背后之阳，复现于外，故其卦为复。姤卦一阴生于下，不

可称为复，因为其背后之阴显于外，不符合阳明阴幽之大法。此是以阴阳十二位之隐现解释复姤两卦的卦义。按邵雍说：“易根于乾坤而生于姤复。盖刚交柔而为复，柔交刚而为姤。”（《观物外篇》）此以刚柔相交解释复姤，并称其为小父母卦。王氏的复姤说也是对邵雍说的否定。可以看出，其乾坤并建说，不仅用来解释六十四卦的逻辑结构，而且成为其解释经文的体例之一。

王夫之于其《外传·序卦传》一文中，依其乾坤并建说，详细地阐述了乾坤两卦演变为六十二卦的逻辑过程，反对了《序卦》文对《周易》卦序的解释。他说：“阳节以六，阴节以六，十二为阴阳之大节而数皆备。见者半，不见者半，十二位隐见俱存，而用其见之六位，彼六位之隐者亦犹是也。故乾坤有响背，六十二卦有错综众变，而不舍乾坤之大宗。”“节”，谓节度。“阳节以六”，指乾卦以六阳可见者为其节度，但其背后隐藏着六阴，所以又说“十二为阴阳之大节”。此亦是说，乾坤阴阳十二位有显有隐，有响有背，其错综变化，而为六十二卦。乾坤作为《周易》之大宗，怎样演变为六十二卦象？他于此文中，提出三类图式，分别介绍于下：

其一，乾坤两卦变为六子卦，乾坤六子卦进而变为五十六卦。他说：“乾坤首建，位极于定，道极于纯，十二位阴阳具足，为六子五十六卦阖辟显微之宗。”乾坤变为六子卦，其图式如下：

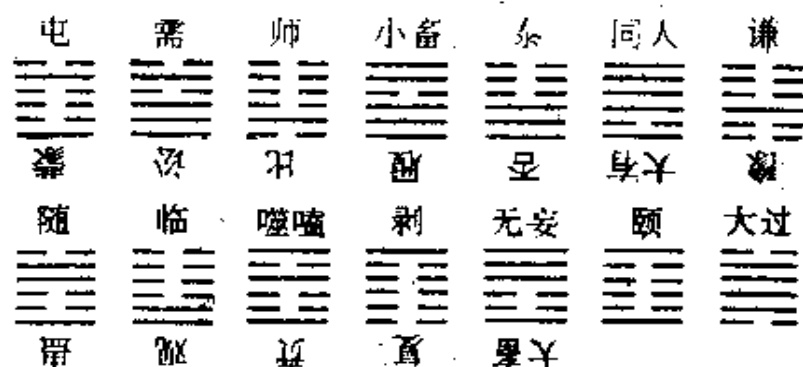


此八卦的程序是，首乾坤，次坎离，次震艮，次巽兑。按王夫之于此文中的解释，乾坤两卦互为阴阳，所谓“乾见则坤隐，坤见则乾隐”，“方建乾而即建坤，以见阴阳之均备”，即十二位阴阳具

足。此两卦合为一体，六阳六阴皆见，所以“周易首乾坤而非首乾”。其次所以为坎离两卦，因为坎卦之阳爻乃乾卦二五爻之可见者，离卦之阴爻乃坤卦二五爻之可见者。如其所说“坎得乾之中，离得坤之中”。此两卦合为一体，其可见者亦为六阳六阴。乾坤坎离四卦，其卦象两两相对，为错卦象。如其所说“有错而无综”。再其次所以为震艮和巽兑四卦，因为此四卦为阴阳往来上下之象，如其所说“阴阳之动，一上一下，变之复也”。有上下往来，则相交，阳交于阴为震，阴六于阳为巽，所以震艮居先，巽兑为后，此即“阳先阴后，理之顺也。”此四卦有综有错。震之倒转为艮，巽之倒转为兑，此为综。震巽相对，艮兑相对，此为错。但此四卦之象，取综而不取错，以表示十二阴阳往来流行。此四卦合为一体，其可见者亦为六阴六阳，即其所说“凡综卦合四卦而见阴阳之数”。阴阳之数，指十二阴阳。总之，在王夫之看来，乾坤二象，坎离二象，震艮和巽兑二象，各有十二阴阳，隐显各半，其差别在于隐显和往来的情况之不同。如其所说：“乾坤合用，而乘乎不测，以迭相屈伸于彼此。其全用而成广大之生者，则为乾坤。乾不孤施，阴不独与，则来以相感，往以相受，分应于隐见之间，而为坎离震艮巽兑。”屈伸，谓屈则为隐，伸则为见。“乾坤合用”谓十二阴阳隐见各半，此乃六子卦之本。乾坤十二阴阳于二五之位互为屈伸则为坎离，于初四之位互为往来则为震艮和巽兑。六子卦虽有错综之不同，但皆备有十二阴阳之德性，如其所说“乾坤通理皆在，而未尝有所缺于阴阳健顺之全”按此说法，六子卦乃乾坤十二阴阳自身的展开，在这一展开过程中，因所处之时位不一，故其形式各异。王氏此说的意义在于论证：乾坤作为父母卦，不是由于其相交即爻象互易而生出六个子女，而是其自身表现为六子卦，或者说，六子卦乃乾坤两卦自身展开的不同形式。此说进一步打击了虞翻以来卦变说的体系。

此八卦如何变为五十六卦?他说:“乾坤定位以交感而成六子,六子立而与乾坤分功,则乾坤亦自有其化矣。”是说,六子卦与乾坤同有为五十六卦的功能,彼此分功,形成五十六卦。按其解释,八卦分为乾坤、坎离、震艮、巽兑四组,各组分别形成某些卦。其图式如下:

①乾坤之属,其卦二十六,其象十四:



此顺序即《周易》卦序中从乾坤到大过的顺序。颐和大过为错卦,其余为综卦。王氏认为,此二十六卦,共十四象,体现天地交感而化生万物的德行,乃《周易》卦序的第一大段落,故为乾坤之属。其解释前六卦说,天地交感以阳始,一交得下卦震,二交得上卦坎,合而为屯;又其二交得下卦坎,三交得上卦艮,合而为蒙。此表示“阳唱其先,阴定其体,故为物始生而蒙昧之象焉”。所以乾坤之后为屯蒙。其次,天以其生物之性而生水,乾坎合为一体,则为需讼;地以其化物之能而成水,坤坎合为一体,则为师比。此四卦“皆以受天地之中者,成天地之化”,故又居于屯蒙之后。最后两卦所以为颐大过,照王氏的解释,颐卦震下艮上,震为始,艮为终,表示天地生化万物之终始,如其所说“合而为颐,而天地之终始备”。大过又为颐之错卦,此卦上兑下巽,表示“泽风以备地化而应乎顺者”,即顺乎天。颐卦四位为阴,为纯坤之变;大过四位为阳,乃纯乾之变。此又表示乾坤以其变为终。以

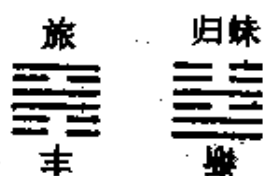
上，皆依取象说解释二十六卦十四象乃乾坤两卦之展开。

②坎离之属，其卦二十，其象十：



此顺序乃《周易》卦序中从坎离到鼎卦的顺序。此二十卦，十象，皆为综卦。王氏认为，此段卦序中各卦皆体现水火相交的德性，故为坎离之属。如“离中之阴升而上，坎中之阳升而三”，则为咸卦；“离中之阴降而初，坎中之阳降而四”，则为恒卦；此二卦乃“水火升降之始”，故居于坎离之后。又如，“离中之阴降而初，为鼎；升而上，为革”；表示火自化而无水以相济，水火之道必变，所以说“革去故而鼎取新”。故以革鼎为此段卦序之终。总之，王氏皆以坎离两卦中刚柔爻象之升降往来解释咸恒等卦象，又以此二十卦为坎离两卦的展开。

③震艮之属，其卦四，其象二：

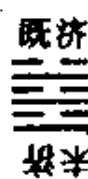
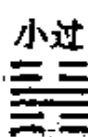
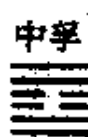
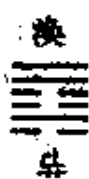


《周易》卦序，于震艮之后为渐，归妹，丰，旅四卦。此四卦皆为综卦。按王氏说法，震艮和巽兑四卦，同坎离两卦相比，有其共同点，即皆为阴阳相间，但又

不居中位，所谓“阴阳杂而不得中”，有往来却交而不合。其成为上下两体，总是一方存而一方变。渐、归妹、丰、旅四卦即体现此种原则。如巽卦居上体不动，震卦居下体，其初九上升于三为艮，则为渐卦，此乃风雷不相薄之象。震居上体而不动，巽居下体，其初六上升于三为兑，则成归妹，同样为风雷不相薄之象。震居上体不动，其下体巽，初六上升于二为离，又不与震相应，则成丰卦，亦为风雷不相薄之象。艮居下体不动，上体兑，其上六

下降于五为离又不与艮应，则成旅卦。此又为山泽不通气之象。总之，“此震巽艮兑之将交而以杂不合，杂之尤者也”。故渐等四卦为震艮之属。

④巽兑之属，其卦六，其象四：



此卦序为《周易》巽兑以后的顺序。

此六卦，四卦为综，两卦为错，故其象四。王氏认为，巽兑亦是阴阳相杂而不居中位，欲交而不合。所以

巽上不动，震下初九升于二为坎，又不与巽应，则为涣卦。其解释节卦说：“兑存可以交艮，而艮阳降乎五，不与兑应为节。”王氏认为涣节二卦亦是“杂之尤者”。但杂不可久，必反其正，于是巽兑交而为中孚，震艮交而为小过。此两卦象，三四画或为阴，或为阳，居中正之位，所以说“杂之必贞也”。此两卦又有坎离之象，即中孚似离，小过似坎。故其次为二济两卦，表示水火又相交合。王氏解释既济说，震之阳上升于五，巽之阴上升于二；或者艮之阳下降于五，兑之阴下降于二，解释未济说，震之阳上升于二，巽之阴上升于五；或者艮之阳下降于二，兑之阴下降于五。此二卦，“皆升降相应，往来而得中者也”，乃“乾坤相交之极致”，故居《周易》卦序之终。最后得出结论说：“乾坤于首以奠其经，要既济未济于终以尽其纬，而浑沦无垠，一实万变之理皆具，此周易之所以合天也。”王氏以乾坤坎离为经，以震巽艮兑为纬。此是说，从乾坤并建开始，到既济未济为终，经纬交错，但皆是十二阴阳或显现屈伸或升降往来的结果，此即“一实万变之理皆具”。王氏以其并建说解释《周易》六十四卦的排列程序，成为其易学的一大特色。

其二，乾坤变为十辟卦，此十二辟卦进而变为五十二卦。他说：“乾坤首建，极阴阳之至盛，以为变化之由，故曰乾坤其易之

门邪；消长之数皆因此而生。”乾坤变为十辟卦的图式如左：

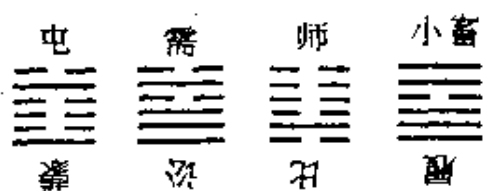


此图式，按王氏的解释，乾坤首建，所见者六阴六阳，为阴阳至盛之象。泰否所

见者为三阴三阳，阴阳之盛仅次于乾坤，故居乾坤之后。由于“消长之机，阳先倡之，长则必有消”，故临观二卦所见者二阳，次于泰否。剥复二卦所见者一阳，又次于临观。“阳变则阴必合”，故剥复之后为遁大壮，所见者二阴；其次为夬姤，所见者一阴。由此得出结论说：“由乾坤而生泰否以下之十卦，十卦皆乾坤所有之通变也。由乾坤泰否而及观临以下之八卦，八卦皆天地相交之变通也。以次而变合，不以次而消长，天地浑沦无畛之几固然也。”此是说，乾坤以下十辟卦皆是乾坤十二阴阳隐见或屈伸的表现，观临等八卦又是阴阳相交和阳变阴合的表现。“通变”，语本《系辞》“通其变遂成天地之文”，表示阴阳相参。“变通”，语本《系辞》“变而通之以尽利”，表示阴阳升降往来。王氏认为，此十二辟卦排列的程序，是依据阳变阴合的法则，不是依据阴阳爻象从多至少或从少至多的消长顺序，此即“不以次而消长。”这是效法天地相互包容，本无先后界限。王氏此说的意义是反对汉易以卦气说解释十二辟卦的顺序。他说：“若谓自复而上，历临泰大壮夬而至乾；自姤而上，历遁否观剥而至坤；则是本无天地，因渐而成矣。无其理，无其实，无其象，无其数，徒为戏论而已。此京房候气之鄙说也。”他认为，所谓阴阳消长，不是从无到有或从有到无，而是表示阴阳相交，其多寡不均。如其所说：“乾坤立而必交，其交有多寡，多因谓之长，寡因谓之消，非消遽无而长忽有。其交之数，参伍不容均齐，阴阳之妙也。”可是卦气说，以乾卦之

后为姤卦一阴生，次为遁卦二阴生，至坤卦为六阴长；其后又为复卦一阳生，次为临卦二阳长等，此种渐长和渐消的顺序，不懂得阴阳本无损益，故为鄙说。王氏此论也是对朱熹《本义》中卦变图的批评。十二辟卦如何变为五十二卦？他效法八卦为五十二卦的过程，将十二辟卦分为六组，每组分别形成若干卦。

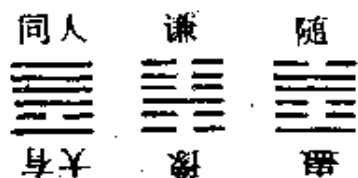
①乾坤之属，其卦八，其象四：



此程序亦是《周易》乾坤两卦之后的顺序。按王氏的解释，“乾坤为化之最盛”，此八卦表示阴阳消长之开始，所谓“自其

化之纯盛者而始动于微则如此”。屯蒙为乾以二阳交阴，为阳长之象。需讼为坤以二阴交阳，为阴长之象。师比乃一阳交于阴，为乾消之象。小畜履乃一阴交于阳，为坤消之象。总之，此四象表示“阳消则阴长，阴消则阳长”。但“所谓消长者，自其显而见者言之。若合其隐而藏者，则无有消长”。是说，此八卦皆具六阴六阳，长指见于卦画者，消指未见于卦画者；就阴阳之全体说，并无消长。意思是说，此八卦四象为乾坤十二阴阳互为消长的表现，乃纯阳纯阴始动之象。

②泰否之属，其卦六，其象三：



此是《周易》卦序泰否之后的六卦顺序。按王氏的解释，泰否两卦可见者三阴三阳，其消长之象相均。否长二阴于初三为同人，泰长二阳于四上为大有。泰

长二阴于初二为谦，否长二阴于五上为豫。同人大有为阳长之象，谦豫为阴长之象。此四卦二象表示“阴阳迭为消长”。阴阳之消长，

必乘乎大变，变之极而后临观乃来。随蛊乃大变之卦。泰仅留上一阴下一阳，中位皆变，即阳变阴，阴变为阳，则为随。否仅留上一阳下一阴，中位亦皆变，则为蛊。此二卦，即为综卦，其上下二体又为错卦，乃变之大者，所谓“二卦错综同德，其变大矣”。有此大变，泰否之消长方表现于临观二卦中。

③临观之属，其卦二，其象为一：

噬 嗑



《周易》卦序，临观之后为噬嗑贲，其次剥复，故临观之属只有二卦。按其说法，“临观，泰否之消长也。消不可久，消盛则变”。

他以临观为泰否之阳渐消之象。但消盛则变，于是临卦上六变成上九，表示“复长一阳而杂二阴”。此卦象之九二迁于四，与所长之上九合而函六五，则为噬嗑。此卦之九五迁于三，与所长之初九合而函六三，则为贲。此二卦处于临观与剥复之际，表示阳道已衰微，但又不顺其势而灭绝，故其卦象为以刚合柔，保持阳不消灭，如其所说“杂乱起而后阳不绝”。

④剥复之属，其卦八，其象六：

无妄

旱干



大过

坎

离

咸

豕

《周易》卦序，于剥复卦后，为此八卦顺序。王氏解释说：“剥复，阳消之极矣，消之极，则长

之不容不速。”所以剥卦艮上一阳，召来三阳，居下体坤位，为大畜；复卦震下一阳，召来三阳，居上卦坤位，则为无妄。此即“长之不容不速”。剥卦艮上之阳为终，复卦震下之阳为始，震艮为阳之终始之象，此两体相合则为颐卦象。颐之错卦为大过，前者为阳消之极，后者为阴消之极。又此二象，颐像离，大过象坎。所以颐之二阳居中位则为坎，大过二阴居中位则为离。颐与大过

合为一体，可见者为六阴六阳；坎离合为一体，可见者亦为六阴六阳，阴阳之象均衡。但均衡不能持久，所谓“权衡定而阴阳渐反于均”。于是大过上体之阴生于二则为咸，生于五则为恒。咸恒二卦亦是坎离中爻之互为升降，如离三之阴上升则为兑三，坎三之阳上升则为艮三，兑艮合为一体则为咸。咸恒两卦，可见者为三阴三阳，其数与泰否同，表示泰否以来的阳消过程到此结束，接着为阴消之开始。此即“阴阳均定，而消长生焉”。

⑤遁大壮之属，其卦八，其象四：

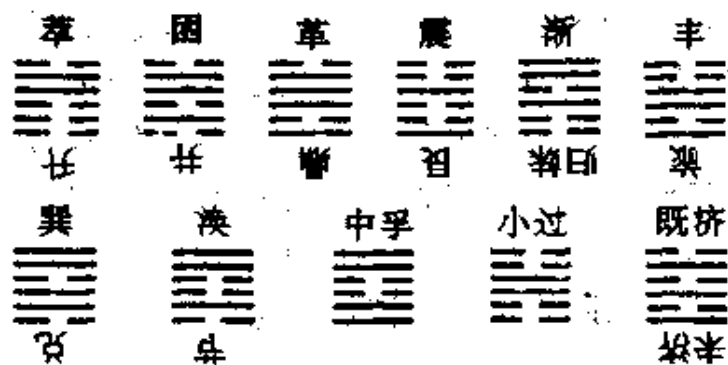


此是《周易》卦序中遁，大壮之后的八卦的顺序。王氏解释说：“遁大壮，阴于是而消矣，消则必长。”遁大壮为四阳二阴之卦，故为阴消之象。但有消必有长，所

以晋明夷则为四阴之象，而且二阴居于中位。但“长甚则又消”，于是其次家人睽又为二阴之象，即消二阴，长二阳。然而“阴不久消”，阴长于家人之初上，则为蹇解。此两卦有四阴，为阴长之象。此象再消一阴，长一阳，则为损益。此象亦三阴三阳，但未成泰否之象，阴阳分争，而是阴继续消减，从而进入夬姤阶段，即其所说：“平其争而后阴安于消也，则夬姤可来矣。”

⑥夬姤之属，其卦二十，其象十一：

此是《周易》卦序夬姤之后的二十个卦的顺序。王氏认为，“夬姤，阴消之极矣”，但消极必长。夬之下体骤增三阴，则为萃升之象。长极又渐消，萃卦一阳生于下体之中，又为困井之象。困卦下体为坎，依水火相资之理，坎易为离，则为鼎革之象。此象二阴，表示阴之难消，于是又长二阴为震艮之象。阴虽长，但卦体为阳，阳召阳，召来一阳居上位，召下体之阳居上体之中位，则为渐归妹之象。此象乃综错合为一体，亦是变之尤者。故其次，阴



上下皆居中位则为丰旅，阳上下皆居中位则为涣节。此四卦皆为三阴三阳，“交错以相均”巽兑与震艮，或为四阴二阳，或为四阳二阴，又“交错以相胜”。至

此，阴阳互为消长，已成定局。其后，阳长而保阴为中孚，阴长而含阳为小过。中孚似离，小过似坎，坎离相交则为既济未济象。此象表示阴阳相杂而安，长无可长，消无可消，一阴一阳之化，至此而终结。他说：“泰否之交，既济未济，斟酌常变，综之则总十卦消长之文，错之则兼乾坤六阳六阴之质，无有畸焉，无有缺焉。故周易者浑成者也。”是说，二济之象，既为综，又为错。就其为综说，总括十卦之消长往来之文；就其为错说，又兼有乾坤六阴六阳之质。其阴阳爻象既无偏倚，又无亏缺，体现了阴阳变易浑为一体的本性。

王夫之认为，此十二辟卦说是讲阴阳消长的过程，故以十二辟卦为经，如其所说“消长之几为变化之所自出，则之十二卦者以为之经”。上述八卦为五十二卦的过程，是讲阴阳往来即互为隐见，故以八卦为经，如其所说：“往来之迹为错综之所自妙，则之八卦者以为之经。”此二说论《周易》卦序的角度不同，可以并存，所谓“此二经者，并行而不悖者也”。

其三，乾坤并建，展开为八错卦，二十八综卦，共三十六象，六十四卦。他于此文中说：“自两卦而言之，错者皆错，综者皆综，乾坤通理皆在，而未尝有所缺于阴阳健顺之全。”是说，《周易》六

十四卦的排列，两卦为一对，非错即综，但皆具乾坤十二阴阳之全体。又说：“六十四卦响背颠倒而象皆合错。象三十六，其不可综者八，凡综之象二十八，其可综者固可错也。合四卦而一纯，则六阴六阳之全再备矣。错者皆错，综者皆综，两卦合用，四卦合体，体有各见而用必同轴。”此是说，六十四卦，从其响背和倒转看，可归为三十六象。其中错而不综者有八象，其余二十八，皆为综卦之象。综卦象中又含有错卦象。错而不综之卦，两卦合为一体，可见者为六阴六阳。综卦则四卦合为一体，其可见者亦为六阴六阳。此即“两卦合用，四卦合体，体有各见而用必同轴”。王氏据此，又将六十四卦分为三组，解释《周易》的卦序。其图如下：

①错而不综之卦八，其象亦八：



按王氏的解释，乾坤相错，颐大过相错，坎离相错，中孚小过相错。此八个卦，各自颠倒，其德其象皆不变，故为不综之卦。相错之卦，两卦合为一体，

各见六阴六阳。此八个卦的关系是，坎离乃乾坤之变，颐大过中孚小过又各具有坎离之象。颐大过内备乾坤之德，中孚小过外具乾坤之貌。此八不变之卦为一切变化的根源。

②错综同象之卦，其卦八，其象四：



此图式表示此八个卦既相综又相错，故各重复一次。王氏解释说：“错综同象，其德成乎异之甚，虽变更来往而亦不齐也。”认

为此八个卦，每对合为一体，其可见者皆为六阴六阳，但其卦德却相反，其阴阳往来亦不均等。如泰为通，否为塞；随为从，蛊为改；渐为贞，归妹为淫；既济为成，未济为毁。不同于屯蒙相仍，师比相协，损益相济等卦义。

③综卦，其卦四十八，其象二十四：

屯 	鼎 	噬嗑 	井 	震 	巽
蒙 	革 	剥 	困 	否 	兑
需 	晋 	剝 	夬 	丰 	涣
讼 	师 	复 	颐 	旅 	井
师 	同人 	无妄 	升 		
比 	大有 	大有 	姤 		
小畜 	豫 	咸 	损 		
谦 	艮 	恒 	震 		

照王氏的解释，此四十八综卦，从屯蒙到涣节，除去上述两组外，皆按《周易》卦序的顺序排列。此综卦系统，亦有相错者，如剥复与夬姤，震艮与巽兑，丰旅与涣节等，亦是相错之卦。但“用综不用错”，以综为主，因为“卦次但因阴阳往来消长之象，天之所以成化也”。此二十四象，两卦相综，有名义相反者，如剥复、家人睽之类；有相合者，如屯蒙、咸恒之类；有以错而相反者，如需晋，剥夬之类；有因错而相合者，如蒙革，师同人之类；有于错于综其名义皆不相涉者，如小畜履、谦豫之类。但此二十四象，四卦合为一体，如屯蒙与鼎革，剥复与夬姤，师比与同人大有，丰旅与涣节等，共十二体，其可见者皆为六阴六阳。其与错综同象之卦不同者，其卦德并非相反，而是相仍，相协，相资，相剂。王氏认为，汉易的卦气说和邵雍的先天卦方位图，以卦象之对待，如

姤，震艮与巽兑，丰旅与涣节等，亦是相错之卦。但“用综不用错”，以综为主，因为“卦次但因阴阳往来消长之象，天之所以成化也”。此二十四象，两卦相综，有名义相反者，如剥复、家人睽之类；有相合者，如屯蒙、咸恒之类；有以错而相反者，如需晋，剥夬之类；有因错而相合者，如蒙革，师同人之类；有于错于综其名义皆不相涉者，如小畜履、谦豫之类。但此二十四象，四卦合为一体，如屯蒙与鼎革，剥复与夬姤，师比与同人大有，丰旅与涣节等，共十二体，其可见者皆为六阴六阳。其与错综同象之卦不同者，其卦德并非相反，而是相仍，相协，相资，相剂。王氏认为，汉易的卦气说和邵雍的先天卦方位图，以卦象之对待，如

乾坤相对，姤复相对，剥夬相对，观大壮相对等，解释卦序，皆不懂得阴阳往来消长甚速而不停滞，不懂得卦象相综之理。他说：“凡综卦有错，用综不用错者，以大化方往方来，其机甚捷，而非必相对待，如京氏、邵子之说也。”王氏此说也是对汉易以来卦气说的否定。此综错说，同上述二说相比，也有其特点，即包括阴阳隐见往来和阴阳升降消长两方面，合前二经而为一。如其所说：“自六十四卦，三十六象，兼二经而并行者言之，于消长有往来焉，于往来有消长焉。”

王夫之于其《内传》中解释错和综说：“错，冶金之器，交相违拂之谓。综，以绳维经，使上下而交织者，互相升降之谓也。”又说：“其错也，一响一背，而赢于此者拙于彼。其综也，一升一降，而往以顺者来以逆。”（《系辞上》）是说，错卦表示卦象响背屈伸对立，综卦表示爻象升降往来。因此，他评论《周易》卦序说：

故周易之序，错综相比，合二卦以著幽明屈伸之一致。乾坤并立，屯蒙交运，合异于同而经纬备，大小险易得失之几互观而益显。乾坤者错以相应也。屯蒙者综以相报也。此周易之大纲，以尽阴阳之用者也。（《内传·坤》）

此是说，《周易》六十四卦的顺序，无非是错综相配，即始于乾坤相错，次为屯蒙相综；至颐、大过、坎离又为相错，其后又为综卦；至中孚大过又为错卦，最后以二济综卦而结束。错卦表示阴阳相应，综卦表示阴阳相报。“合异于同而经纬备”，指合两卦或四卦合为一体，可见者皆为六阴六阳，此乃《周易》之大纲，既包括阴阳之对错，又包括阴阳之升降，故说“经纬备”。一响一背即错卦，阴阳或升或降即综卦，以此说明卦爻象变化的规律性。

以上所述是，王氏于其《外传·序卦传》中提出的关于《周易》卦序结构的三种解释。此三类图式都在反对《序卦》文对易

序的解释。其《发例》说：“序卦非圣人之书，愚于外传辩之详矣。”他一直坚持此说。《序卦》所以不是圣人之书，在王氏看来，是因为其对六十四卦顺序的解释，不能自圆其说。其在《外传》中将《序卦》的解释归结为三种说法：“其为说也，有相因者，有相成者，有相反者。”相因说，如说“物生必蒙”之类；相成说，如说“物稚不可不养”之类；相反说，如说“物不可以苟合”之类。王氏认为，此三说都不能成立。关于相因，如说有屯方有蒙，有师方有比，即后卦因前卦而有，后卦成就前卦。可是，随与蛊，渐与归妹，皆相反之卦，而《序卦》却说“以喜随人者必有事”，“进必有所归”，此是说不通的。关于相成，如说“履而泰然后安”，“革物者莫如鼎”等，即前卦因后卦方能成立。可是，复与无妄，萃与姤，并非相成关系，乃相报关系，如复为一阳生，报之以三阳则为无妄。而《序卦》却说“复则无妄”，“相遇而后聚”，也是说不通的。关于相反，如说“嗑者合也，物不可苟合而已，故受之以贲”，“恒者久也，物不可以久居其所，故受之以遁”，即后卦与前卦相反，或者因前卦之屈，激后卦之伸。其实，六阴六阳或显或隐，或消或长，出于无心，乃变化必有的现象，所以“六十四象，有险有驳而不废”，如同丰收总有稗子一样。而且险驳之象，“不待相救而过自寡”，无须以后卦之长，补前卦之短。如其所说：“吾未见贲立而噬嗑之合遂不苟，遁来而恒可舍其所而弗久居也。”这如同南粤之暖无补于北胡之冻一样。总之，王夫之认为《序卦》的逻辑是，“因之义穷则托之成，成之义穷则托之反，惟其意之所拟，说之可立而序生焉，未有以见其信然也。”王夫之这些议论，集中到一点，就是认为六十四卦的程序，并非像一条链子前后连续的过程，即后卦因前卦而有，而是无渐，无待，无留。关于无渐，他说：“往来之序，不先震巽而先坎离；消长之几，不先复姤而先泰否。道建于中以受全体，化均于纯以生大用，非

有渐也明矣。”是说，泰否其可见者为六阴六阳，居《周易》卦序之中间，而不是在震巽四阴二阳或四阳二阴以及复姤五阴一阳或五阳一阴之后，此说明阴阳往来消长出于六阴六阳之大用，不是渐进的过程，此即无渐。关于无待和无留，他说：“有所待非道也，续有时则断有际，续其断者必有他主，阴阳之外无主也。有所留非道也，存诸无用则出之不力，出其存者必别有情，往来之外无情也。”是说，阴阳往来于十二位中，消长于六阴六阳之内，八卦、十二辟卦以及三十六象皆所具备，本不缺少，本来自足，前后两卦，并不相因，此即无待；并不相成，此即无留。他说：“无待，而后卦不因前卦而有；无留，则前卦不资后卦而成。”由此，王夫之得出结论说：“六十四卦之相次，其条理也，非其序也。”是说，六十四卦卦序，无前后连续的顺序，但有条理上的程序。“条理”，指逻辑上的展开，有法则可循。“序”，指时间上的因果联系。所以他又说：

故六子之属与十二卦之属，犬牙相互函受，而无同分之畛以成断续之迹。取诸法象，则日月五纬经星之相错，旷万年而无合璧连珠之日，易亦是而已矣。故曰神无方而易无体。

“犬牙互相函受”，谓阴阳爻象相综相错，指逻辑上的联系。“同分之畛以成断续之迹”，指时间上的因果系列，如五星合璧连珠之象，万年难遇。可以看出，王氏的乾坤并建说，就其理论思维说，是以六十二卦为乾坤十二阴阳逻辑上的展开，以此解释《周易》的卦序，反对《序卦》文的前后相生说。

王夫之的乾坤并建说，在易学史和哲学史上都有重要的意义。就易学史说，此说的主要目的是反对汉易中的卦气说，特别是邵雍的先天卦序说。王氏评论《序卦》文说：“序卦之文与京房八宫世应、邵子方圆之序位，不足以肖天地之变。”（《内传·杂卦》）他将《序卦》文与京房、邵雍说视为一类，表明其反对《序卦》文，

在于打击邵雍的先天易学体系。其在《内传》中驳京房和邵雍的卦序说：

乾坤立而屯蒙继，阴阳之交也，无可循之序。十变而得泰否，八变而得临观，再变而得复剥，其消长也，无渐次之期。非如京房之乾生姤，姤生遁，以渐而上变，抑非如邵子所指为伏羲之易，乾一兑二以渐而下变，其变动有定居也。（《内传·系辞下》）

此是对《系辞》文“变动不居”的解释。“十变而得泰否”，谓自乾坤到泰否，经过十卦。“无可循之序”，“无渐次之期”，谓《周易》六十四卦的排列，皆无前后相因、连续渐变的顺序，此即“变动不居”。可是京房的八宫说，以乾之后为姤卦一阴生，姤卦之后又为遁卦二阴生，从下逐渐变起；邵雍的先天八卦次序图，以阴阳两画各加一奇一偶为四象，其上各加一奇一偶为八卦，即乾一兑二离三震四等，从下逐渐变起；此二说都追求变动有定居，不符合《周易》卦序的本义。又其于《发例》中评论京房八宫说：

以康节之先天安排巧妙，且不足以与于天地运行之变化，况八宫世应之陋术哉！乾之变穷于剥，何以反下而为晋？又全反其所已变而为大有，无可奈何而为游魂、归魂之说以文之，何以游何以归也？无能言其故也。

是说，京氏八宫说，以乾宫从乾六阳到剥五阴生，其上九反于四位而为晋，其下体全反于阳又为大有，并未提出任何理由，加以解释，只好以游魂、归魂等说文饰之。王氏此论同样反对将卦序说成是因果连续的逐渐变化的系列。其目的也是用来打击邵雍的卦序说。因此，他于《外传·上系第一章》集中批判了邵雍的一分为二说。他说：

且其为说也，有背驰而无合理。夫乾坤之大用，洵乎其必分，以为清宁之极；知能之量也。然方分方合，方合方分，背驰

焉则不可得而合矣。其为说也，抑有渐生而无变化。夫人事之渐而后成，势也，非理也。天理之足，无其渐也。理盛而势亦莫之乐也。易参天人而尽其理，变化不测，而固有本矣。奚待于渐以为本末也？如其渐，则泽渐变为火，山渐变为水乎？

“有背驰无合理”，谓邵雍的图式，只讲阴阳相分，如一分为二，二分为四，四分为八；其卦象于图式中，皆为黑白对立，如太阳与少阴对立，乾一与兑二对立，而无阴阳相合之理。王氏认为，乾坤各有其规定性，如乾为清，坤为宁，乾为知，坤为能，有其相分的方面；但其分并不脱离合，而是分中有合，并非分而不合，背道而驰。“有渐生而无变化”，谓邵雍的图式，只讲阴阳逐渐消长，不懂得其变易乃六阴六阳之隐见和升降。王氏认为，人事之变有渐成，而天理本自足，无渐生渐成，此即“奚待于渐以为本末”？王氏还指出，邵雍的先天图式，不能自圆其说。如按其渐生说，复卦为一阳生，其左为颐二阳生；姤卦为一阴生，其右大过为二阴生，故以复姤为小父母。可是，按其图式，无妄卦之左为明夷，无妄为四阳二阴，明夷为四阴二阳，无妄并未渐生明夷；同样，升卦右边为讼卦，升亦无以生讼。故其小父母说不能成立。由此，他得出结论说：“凡此者，既不能以自通，抑不足以自固，而但曲致其巧心，相为组织，遂有此相因而成乎渐者以为之序，相背而分其疆者以为之位，而其说遂以立。”总之，在王氏看来，邵氏卦序说的错误有二：一是相因而渐成，一是相反而定位。其结果，逻辑上不能自圆其说。

王夫之于其哲学著作《思问录》和《张子正蒙注》中，同样批评了邵雍的一分为二法或加一倍法。如《思问录·内篇》说：“一阴一阳之谓道，不可云二也。自其合则一，自其分则多寡随乎时位繁缜细密而不可破，亶亶而不穷，天下之数不足以纪之。参

差衰益，莫知其畛。乃见一阴一阳之云，遂判然分而为二，随而倍之，瓜分缕析，谓皆有成数之不易，将无执与！”是说，一阴一阳，并非只是一分为二，只有对立而无合一。卦爻象的变化，阴阳相杂，变化多端，但皆为十二阴阳的表现形式，或阳见而阴隐，或阴见而阳隐，阴阳合为一体，不能“判然分而为二”。其于《思问录·外篇》中又说：“皇极经世之旨，尽于朱子破作两片之语，谓天下无不相对待者耳。乃阴阳之与刚柔，太之与少，岂相对待者乎！……少即太之稚也，太即少之老也，将一人之生，老少称为二人乎？自稚至老，渐移而无分量之涯际，将以何为一日焉为少之终而老之始乎？故两片四片之说，猜量比拟，非自然之理也。”也是说，人的一身变化，从少到老，不能截然分开，皆备于一人之身，以论证阴阳不可判然而分为二，分为四，分为八，只见其对立，而不见其合一。又其在《张子正蒙注·大易》中批评邵雍说：

纯阳为天，纯阴为地，而天有阴，地有刚，又各自为阴阳，二而四，四而合二，道本如是，非判然一分而遂不相有也。在天有阴阳，在阳有老少，在数有九七；在地有刚柔，在阴有老少，在数有六八，于是而四象成。故易一爻之中，有阴有阳，有老有少，而四象备焉。震坎艮之一阳，老阴所变；巽离兑之一阴，老阳所变，故曰四象生八卦。

此是对《系辞》“两仪生四象，四象生八卦”的解释。认为两仪如同天阳地阴，但其中又各有阴阳或刚柔，各有老少或七八九六之数，此即“两仪生四象”。由于每一爻皆有阴阳老少，老阳变为一阳之卦，则为震，坎，艮；老阳变为一阴之卦，则为巽，离，兑。此即“四象生八卦”。所谓“一爻之中，有阴有阳”，即本于其阴阳互为隐见说。王氏此说，以阴阳相互涵蕴解释两仪生四象，四象生八卦，论证阴阳不能截然分离。其下文接着说：“邵子乃画奇

偶各一之象为两仪，增为二画之卦为四象，又增三画之卦为四画之卦凡十六，又增为五画之卦凡三十有二，苟合其加一倍之法，立无名无义无象之卦，则使因倍而加，极之万亿而不可象，非所谓致远恐泥者欤！”是说，邵氏的加一倍法，因主一分为二，将阴阳对立起来，其上各加一奇一偶，又对立起来，所成之象，如四画卦，五画卦，三十二卦等，《周易》并无此类卦象，只是苟合其说而已。总之，其加一倍法，见分而不见合，违背乾坤并建和阴阳合德的法则。所以他又说：

见乾则疑无阴，见坤则疑无阳，见夬姤则疑无剥复，见屯蒙则疑无鼎革，因幽之不见则疑其无，则是毁之矣。毁乾坤十二位之实体，则六十二位之错综，何据以趋时而应变哉！（同上）

此是对《系辞》文“乾坤毁则无以见易”的解释。他以阴阳十二位解释乾坤乃合一之整体，认为舍此合一之体则无卦爻象的变化。此论也是对邵雍先天图中分阴分阳和阴阳定位说的一种批评。

从易学史上看，王氏乾坤并建说的形成也有其历史的渊源。他不以《序卦》文为圣人之书，是继承欧阳修和沙随程氏说；以错综说解释六十四卦的逻辑结构是来于来知德说；以乾坤为六十二卦的基础，又是受了卦变说的影响。王氏此说的特点是以阴阳之响背解释乾坤之结构。就这一点说，又是来于坤卦《文言》对上六爻辞的解释和汉易对《文言》的解释。《文言》说：“阴疑阳必战，为其嫌于无阳也，故称龙焉。”认为阴物也有称阳之时。京房据此，提出飞伏说，即八宫卦的后面都隐藏着其对卦象。宋代象数学派又以可见者为飞，不可见者为伏。王夫之解释坤卦上六《文言》“阴疑阳必战”说：“阴阳各六十二位而响背分，阳动而见，阴静而隐……阴响而阳背，疑于阴之且代阳而兴矣。”（《内传·坤》）可以看出，王氏的阴阳响背说是在汉易飞伏说的启发下提出

的。虽然，他极力排斥京氏易学。王夫之作为一位大思想家，在同论敌的斗争中，善于吸收对方的长处，以丰富自己的体系。其易学亦是这样。

从哲学史上看，或者就此说的理论思维说，王氏敢于突破朱熹所肯定的理论体系，作出了自己的贡献。此说的理论意义，可以归纳为以下三点：

其一，《序卦》文，认为前卦和后卦乃一因果联系的系列，或相因，或相反，总之，后卦因前卦而有。此说在易学史上影响深远，无论是象数学派和义理学派，除执孔疏非复即变说者外，大都阐发其义。此种因果联系说，结合《序卦》文“有天地然后有万物，有万物然后有男女”一段文字看，其中“然后”一语，又意味着前卦与后卦间存在着时间上的先后顺序。王夫之对此种相生说十分不满。他认为邵雍的先天卦次序图即加一倍法，亦是这种相生说的体系，即先有两仪而后有四象，而后方有八卦，以至六十四卦。针对此种相生说，王氏提出乾坤并建说，以六十二卦为乾坤两卦自身的展开或其显现的不同形式。此种观点的理论思维是以体用说解释乾坤同六十二卦的关系。他说：

以全易言之，乾坤并建以为体，六十二卦皆其用。以一卦言之，象以为体，六爻皆其用。用者用其体也，原其全体，以知用之所自生；要其发用，以知体之所终变。舍乾坤无易，舍象无爻，六爻相通共成一体，始终一贯，义不得异。（《内传·系辞下》）

此说，就卦爻象说，“原其全体”，指乾坤阴阳十二位。“要其发用”，指其阴阳或隐或见。因为乾坤为体，故说“舍乾坤无易”；六十二卦为用，故又说“始终一贯，义不得异”。由于二者乃体用关系，王氏又认为乾坤与六十二卦相互涵蕴。他说：

乾可以有坤，坤可以有乾，乾坤可以有六十二卦，六十二卦

可以有乾坤。乾坤恒有，则健顺恒至，恒至而恒无不知，则六十二卦之效法听治于一存一发之乾坤，而又何疑乎？（《外传·系辞下传第十二章》）

此是说，乾坤自身含有六十二卦象，其展开为六十二卦，乾坤又寓于其中。显然，此种体用观，是受了程朱派的“体用一原”说的影响。但程朱对《序卦》文，皆有所肯定，而王夫之依其“体用一原”说，则否定了《序卦》文，特别是邵雍的那种发生论的体系，不承认乾坤与六十二卦乃父生子的关系，以逻辑上的涵蕴关系解释二者的联系，这在哲学上进一步坚持了本体论的观点，或者说以其本体论的观点解释《周易》六十四卦的程序，完成了程朱未能完成的任务，又超过了程朱的水平。

其二，其以阴阳十二位响背、隐见和幽明说明乾坤两卦相互涵蕴，进而认为任何卦爻都有阴阳或隐或见两方面，无孤阴或孤阳之象；即是说，肯定每一卦和每一爻都有两重性。此说同邵雍和朱熹说相比，既不采取阴阳交错说，也不采取卦变说，而是以个体自身的响背关系说明阴阳相互依存，进而论证阴阳双重性乃绝对的和普遍的法则；这又超过了邵朱二家的水平。值得注意的是，此说又以响背或幽明关系，论证了阴阳消长只有变易而无生灭。他说：

阴阳之见乎卦象者，其自下生而来也，非本无极于上；而且终其往也，非消散而灭。八错二十八综具乾坤之全体，以相互屈伸，故资始无穷，而要归可以继起。易言往来，不言生灭。（《内传·系辞上》）

此是说，六十四卦和三十二象，其爻象上下往来，无论怎样变易，皆是乾坤十二阴阳屈伸或隐显的不同形式，而阴阳之全体，并不因爻象的变易而有生灭。他进而论证说：

学易者不明于此，而灭裂乾坤并建之理，以说遇于所变之象，

则姤之一阴，何自而生？复之一阳，何自而来？剥之五阳，归于何所？夬之五阴，返于何地？变通无本而祸福无端，无以见易矣。抑不知阴阳之盈虚往来，有变易而无生灭，有幽明而无有无。（《内传·系辞上》）

此是对“乾坤毁无以见易”的解释。是说，卦爻象的屈伸往来，只意味着乾坤十二阴阳互为显现，非出于诡遇。不然，姤卦为一阴生，复卦一阳生，剥卦五阳消，夬卦五阴消，皆无所据。由此，可知阴阳爻象的往来屈伸，只有变易而无生灭，有幽明而无有无。王氏此论是批评汉易以来的阴阳消息说，以消为灭，以息为生，如京房所说“阴生则消，阳生阴灭”（《易传·井》）。此种消息说，不能说明阴阳消长的来源和去向，哲学上必然导致阴阳二气各有生灭的结论。王氏正是依其乾坤并建说，阐述了宋明以来的气不灭论，在哲学上作出了新的贡献。

其三，王夫之以“分”与“合”的观念解释乾坤两卦同六十二卦以及六十四卦之间的关系，认为乾坤两卦有合有分，三十六象有合有分，综卦和错卦有合有分，所谓“乾坤合用，四卦合体”。此是以乾坤十二阴阳为共性，以六十四卦之差异为特性，以同一和差别互相依存，不可分割，论证六十四卦乃一整体。这一理论思维肯定阴阳作为共性存于个别卦体之中，强调分中有合，异中有同，以阴阳合一说批评了邵雍的阴阳相分说，进而打击了朱熹的阴阳定位说。朱熹说：“阴阳有个流行底，有个定位底。一动一静互为其根，便是流行底，寒暑往来是也。分阴分阳，两仪立焉，便是定位底，天地上下四方是也。”（《语类》卷六十五）。朱熹此说只承认阴阳相互流行，具有同一性；就阴阳对待说，阴就是阴，阳就是阳，则无同一性。而王夫之则认为，阴阳对待只是见于卦画者，就一卦之体质说，阴阳皆备，具有同一性。他说：“夫阳奇阴偶，乃有撰。阳亦六也，阴亦六也，阴阳各六，而见于

撰者半，居为德者半。”（《外传·系辞下传第五章》）此是说，阴之为阴在与阳合，阳之为阳在与阴合，阴阳不能单独存在。他又说：

故门立而开阖任乎用。牖无阴而开不能阖，墙无阳阖而不能开，德不备而撰不能以相通矣。由此观之，阴阳各六，而数位必有十二，失半而无以见易。故因其撰求其通，体备其德，而易可知已。（同上）

此是对《系辞》“乾坤其易之门邪”的解释。认为乾坤虽为对待之象，但其体为阴阳相合，其合表现为撰德合为十二位。因此，阳不仅是阳，而有阴的一面；阴不仅是阴，而有阳的一面。所以阴阳虽对立但相通。如同门窗，开中有阖，阖中有开，开阖相互涵蕴。这样，王氏又肯定了对立中存在着同一性，同样超过了朱熹的水平。就王夫之对错综卦象的解释看，认为或相错两卦合为一体，或相综四卦合为一体，就其为一体说，十二阴阳皆备，同样具有同一性，如其所说“合异以为同，分同以为异，皆此一往一来，一赢一诎以成之象”（《内传·系辞上》）。按此说法，六十四卦三十六象，其爻象各有差异，其变化复杂不一，由于存在共性，又相通而联系在一起，《周易》卦序乃差异和同一性的统一。自从孔疏提出非复即变说以来，宋明以来的易学家，或以可易之卦和不易之卦，或以综卦和错卦解释六十四卦的逻辑结构，但大都以刚柔互易或阴阳相生解释其间的联系。而王夫之则以阴阳合一说代替卦变说，以同一性论证刚柔推移之可能，又是对以前错综说的总结。

以上三点，是王夫之乾坤并建说的主导思想。其在《外传》中提出的解释六十四卦卦序的三类图式，都是基于以上的理论思维而展开的。至于对各卦的具体解释，特别是各卦之间的联系，由于受到《周易》卦序排列次序的局限，其解释颇多牵强之处，亦

未能自圆其说。所以王氏于晚年作《内传》时，将三种图式删去。其于《凡例》中说：“序卦非圣人之书，愚于外传辩之详矣。易之为道，自以错综相易为变化之经，而以阴阳之消长屈伸，变动不居者为不测之神。间尝分经纬二道，以为三十二象六十四卦之次序，亦未感信为必然，故不次之此篇。”此是不赞成以某种固定的程序或模式解释《周易》的卦序，故对其《外传》中提出的三种卦序图式，“未感信为必然”。但其观点或其理论思维始终没有改变，其乾坤并建说一直成为其易学及其哲学的基本纲领。

王夫之乾坤并建说，不仅表现在对《序卦》文的批评中，而且也表现在对《杂卦》的解释中。他反对《序卦》文，但肯定《杂卦》文。其评论《杂卦》说：“杂者相间之谓也。一彼一此，一往一复，阴阳互见而道义之门启焉。故自伏羲始画而即以相杂者为变易之体，文王因之而以错综相比为其序。”（《内传·杂卦》）此是以《杂卦》中的卦序为其错综说的根源。其推崇《杂卦》文，是借《杂卦》来阐发其乾坤并建说，特别是其错综说。其解释杂卦说：

杂卦者言其道同，而易地则忧乐安危，出处语默，各因乎往复循环之理数，而无不可体之以为道也。……知其异乃可以统其同，用其半即可以会其全。故略于错而专于综，实则错综皆杂也。错者幽明之迭用，综皆用其明者也，周易六十四卦为三十二对偶之旨也。而传为言其性情功效之别焉。（同上）

王氏认为，《杂卦》是讲卦象之间的差别，即卦象相反而卦义亦相反，如说乾刚坤柔，比乐师忧；震起艮止，损益盛衰等。但讲相异或相反的目的，是要人们从其异而知其同，所谓“知其异乃可以统其同”，或从六画中领会其阴阳十二位之全体，所谓“用其半即可以会其全”。所以此传之重点是讲综卦之相反，如比师以下四

十八卦皆以综卦之相对者言杂卦义。这是因为“周易以综为主”（同上），即综卦象占二十八象。其实错卦亦是阴阳相间，亦为杂卦。由于《杂卦》是讲卦象和卦义之对待，人们往往因其对待而不见其同，王夫之于其《外传·杂卦传》中又重点辩论了同异关系问题，进一步阐述了其阴阳合一说。

王氏认为，卦象有纯杂之分。纯指十二阴阳皆备，杂指阴阳间，杂纯合为一体，所以卦象之间，既相反又同一。他说：

夫错因响背，同资皆备之材；综尚往来，共役当时之实。会其大全而非异体，乘乎可见而无殊用。然则卦杂而德必纯，德纯而无相反之道，其亦曙矣。而杂卦之德恒相反者，何也？道之所凝者性也，道之所行者时也，性之所承者善也，时之所承者变也。性载善而一本道，因时而万殊也。（《外传·杂卦传》）

错卦乃两卦合为一体，十二阴阳皆见，故说“同资皆备之材”。综卦为四卦合为一体，亦十二阴阳皆备，故说“共役当时之实”。所以错卦并非异体，综卦亦非殊用，即皆为十二阴阳之大用。因为错综两类卦皆以十二阴阳为其本性，故说“卦杂而德必纯，德纯而无相反之道”。其所以无相反之道，因为道乃阴阳合一，成为事物的本性，即《系辞》说的继善成性，卦象亦是这样。《杂卦》文所以言其德相反，是就其因时变易说的。因为道之推行，因时而变易，所以杂卦之德又有相反的一面，此即“性载善而一本道，因时而万殊也”。此是说，卦象的本性为阴阳合一，完善无偏倚，其表现形式则因所处的时位而千变万化。此即他所说：“阴阳之外无物，则阴阳之外无道。坚软、明暗、求与，赅而存焉，其情不可矫，其才不可易也。则万殊仍乎时变，而必有其相为分背者矣”（同上）。是说，阴阳合一之性情不变，所变者只是一往一来之形式，因时而异，甚至相反。按此观点，卦象也可以说是变与不变

的统一。此即他所说：“时极变而道皆常，变而不失其常，而后大常贞，终古以协于一。”（同上）“常”，指阴阳十二位之全体，不因爻象之往来变易而有所亏损，故说终古以协于一”。王氏此论在于强调卦象的变易虽然千差万别甚至有时其象义相反，但就其本性说并不相背离。所以他又说：

岂必其始之有殊心，终之无合理，而后成乎相反哉！故纯者相峙，杂者相迁，听道之运行不滞者，以各极其致，而不耽其终相背而不相通。是以君子乐观其反也。杂统于纯，而纯非专一也。积杂共处而不忧，如水谷燥润之交养其生，生固纯矣。变不失常而常非和会也。随变屡迁而合德，如温暑凉寒之交成乎岁，岁有常矣。杂因纯起，即杂以成纯；变合常全，奉常以处变；则相反而固会其通。无不可见之天心，无不可合之道符也。（同上）

“纯者相峙”，指六阴六阳相对待。“杂者相迁”，指阴阳爻象往来不一。但此皆为阴阳合一之道运行的结果，所以不需忧虑其相背离而不相通，即是说，虽因时运行而相对待，但终归于合一。如错卦两卦合为一体，综卦四卦合为一体，皆为阴阳合一。所说“君子乐观其反”。即是说，所以不厌恶对立，因为其对立终相通而为一。其所以相通，因为卦之纯，并非单一之纯，而是阴阳相间共处于同一体中。由于积杂而共处，所以阴阳又相互资助，共养其纯。如同水谷燥润相交而滋养人的生命一样。此即下文所说：“杂因纯起，即杂以成纯。意谓纯杂又相互依存。又纯为常，杂为变，常自身非和会，却因爻象之变迁而合其德，故其常不失，如同寒暑相交而成岁一样而岁有常。此即下文所说：“变合常全，奉常以处变。”意谓常和变亦相互依存。因为杂中有纯，变中有常，所以杂卦虽相反而固相通，此乃普遍的法则，故称其为“天心”，或“道符”。王氏此处提出“相反而固会其通”，“君子乐观其反”，

就其对杂卦的解释说，认为无论是错卦还是综卦，都存在同一性，所以又相通。此种相反而又相通的法则，也表现在王氏对一卦六爻爻辞的解释中。他说：

是以乾为刚积，初则潜而不飞。坤用柔成，二则直而不括。比逢乐世，后夫抱戚于无号。师蹈忧危，长子谐心于三锡。未济男穷，君子之晖有吉。夬刚道长，独行之愠若濡。即此以推，反者有不相反者存，而非极重难回，以孤行于一途矣。
(同上)

此是对《杂卦》文乾刚坤柔，比乐师忧，未济男之穷，夬刚而君子道长的解释。王氏认为，这些卦的卦义，其自身又包含着相反的内容，或者说，相反之中又有不相反的一面。就乾卦说，六画皆阳，故其德为刚。可是其初九爻辞为“潜龙勿用”，九五爻辞为“飞龙在天”，其义则相反。就坤卦说，其德为柔而成物。可是，六二爻辞说“直方大”，六四爻辞说“括囊无咎无誉”，其义亦相反。就比卦说，其德为乐。可是，初六爻辞说“比之无咎，有孚”，上六爻辞说“比之无首凶”。此即“后夫抱戚于无号”，“后夫”，指上六，本于孔疏义：“它人皆比，亲道已成，己独在后，众人所弃，宜其凶也。”“无号”，依初六爻辞，当作“无咎”。此亦是说，比卦爻义亦有相反者。就师卦说，其德为忧。可是九二爻辞说“王三锡命”，六五爻辞说“长子帅师，弟子舆尸，贞凶”，其爻义亦相反。就未济卦说，其德为男子穷，可是六五爻辞说“君子之光，有孚，吉”。就夬卦说，其德为刚决柔，乃君子道长之时，可是九三爻辞却说“君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠”。是说，爻义与卦德亦有相反者。王氏认为，以上各卦其爻义虽有相反者，但同具一卦之德，又有其不相反者在，此即“反者有不反者存”。所以卦义并非一径孤行，即或只阴而无阳，或只吉而无凶。卦义亦是同中有异，异中有同，不能偏废一方。由此，他得出结论说：

反者，疑乎其不相均也，疑乎其不相济也。不相济则难乎其一揆，不相均则难乎其两行。其惟君子乎！知其源同之无殊流，声叶之有众响也。故乐观而利用之，以起主持分剂之大用。是以肖天地之化而无愆，备万物之诚而自乐。下此者，惊于相反而无所不疑，道之所以违，性之所以缺，其妄滋矣。规于一致，而昧于两行者，庸人也；兼乎两行，而执为一致者，妄人也。（同上）

“叶”即古“协”字。“一揆”，语本《孟子》，谓其道为一。“两行”，即并行，语本《庄子·齐物》。此是说，一般人见其相反，或怀疑阴阳不相均，或怀疑阴阳不相济，其结果，既不懂得阴阳合一，又不懂得阴阳并行。君子则不然。一方面知其同，即“源同之无殊流”，另一方面又知其异，即“声叶之有众响”。君子以此观察卦爻象的结构，一方面看到阴阳合为一体，一方面又看到阴阳各有其规定性，此即“以起主持分剂之大用”，以肖天地化育万物之德，其乐便无穷了。下文是说，如果只见其相反，而不见其同，背道而违性，一切怪妄，由此而生。或者追求一致，看不到两行即对立，此为庸俗之人；或者任凭其对立，以其一方为一致，则为狂妄之人。“执为一致”，依上下文义，指执著于阴阳之一方，而不见其同。总之，不能因其同而抹煞其对立，也不能因其对立而抹煞其同。王夫之认为，此即《系辞》所说“一阴一阳之谓道”。可以看出，王氏对《杂卦》的解释，所依据的原则同样是其乾坤并建说和错综说，他所强调的论点有二：一是对立中存在着同一性，即杂中有纯，而其所谓同，并非阴阳无差别，亦非只有阴而无阳，或只有阳而无阴，更非不阴不阳或阴阳折衷，而是阴阳皆备，即阴阳合一，即其所说的纯；二是对立和同一亦相互依存，即“杂因纯起，即杂以成纯”，同一性并非脱离阴阳对立而孤立存在。此两点也是对其“合异以为同，分同以为异”的观点的

阐发，进一步打击了邵雍和朱熹的阴阳相分说。

王夫之的乾坤并建说，其所辩论的主题，虽然是易学中关于六十四卦的逻辑结构问题，但他反对了阴阳相生说和阴阳相分说，以六十二卦为乾坤十二阴阳自身的展开，这一理论思维对其哲学起了深刻的影响。王夫之作为宋明哲学中本体论的殿军，正是通过其乾坤并建说的思维路线，完成了气学派的本体论的体系，即以阴阳二气为对立统一体，认为天地万物皆此统一体自身的展开，从而在哲学上作出了重大贡献。

王夫之的乾坤并建说，就其理论思维说，有两个问题是值得讨论的。其一，其所说的乾坤十二阴阳，一半为阴，一半为阳，无多寡之分，如其所说：“无有乾而无坤之日，无有坤而无乾之日，无阴阳多少不足于至健至顺之一日。要所用者恒以其数位之半，相乘于错综而起化。”（《外传·系辞下传第十二章》）或如其所说“未见之数位与已见者而相均”（《外传·系辞下传第六章》）。此种阴阳各半说，是否一种均衡论？就王氏此说的宗旨说，是论证阴阳对立双方不可偏废，所谓“一阴一阳之谓道”，显然，是对易学中辩证思想的阐发。但是，由于受到筮法的局限，即一卦六画，故提出阴阳十二位，隐见各半之说。此说又意味着阴阳爻象无论如何变化，其阴阳之能量总是均等的，又未免倒向了均衡论。其二，其所说的阴阳合一或“合异以为同”，所谓合是指对立面的统一还是对立面的融合？就其承认阴阳各有其分剂说，其所说的合，是指阴阳不可分割，或相互依存，结为一体，具有统一的意义。这也是其合一说的主导方面。在合与分的问题上，王夫之强调合，即强调统一的方面，此是其辩证思维的一大特色。但由于他视卦爻象的差别和对立为阴阳合一的表现形式，从而又导出阴阳相通相济而不相悖害的结论。如其所说：“易以阴阳为卦之仪，而观变者周流而不可为典要。以刚柔为爻之撰，而发挥者相杂而于以成文，

皆和顺之谓也。和顺者性命也。”（《外传·说卦传》）此是对《说卦》文“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”的解释。此种解释，又表明其合一说走向了融合论。总之，兼体和均衡，统一和融合，只有一步之差。此是王夫之的辩证思维难以区分的问题。其中原因之一是受到卦爻象自身结构的局限。这对王夫之的哲学，特别是关于事物变易法则的探讨，也起了很大的影响。

二 易学哲学中的气本论

宋明哲学中的气本论，由张载开其端，其后经过朱震、罗钦顺、方以智等人的阐发，逐渐形成自己的体系。气本论的倡导者，从易学哲学的领域看，有义理学派的学者，也有象数学派中的学者。但王氏以前的气本论，都存在着某种缺欠。克服其弱点，完善其体系，则是王夫之易学哲学的任务。他所以完成气本论的体系，同其易学体系有着密切联系。前面讲的乾坤并健说，易之全体在象说，卦爻象的常变不可偏废说以及揲著成卦中的人谋鬼谋说等，对其气本论的形成都起了深刻的影响。气学派易学哲学的共同特征是，以阴阳二气的变化法则解释卦爻象的变化以及卦爻象的形成，进而以二气说解释卦爻辞与卦爻象之间的联系。因而在哲学上都以阴阳二气以及变化解释世界和人生。王夫之的易学哲学亦是这样。他全面而深刻地阐发了“一阴一阳之谓道”这一古老的命题，以阴阳二气统一体为宇宙本体，以天地万物和人类为本体自身之展开，断言本体寓于现象之中。并且认为本体自身具有运动和变化的性能，其展开为天地万物，既有规律性，又无既定不变的永恒模式，从而导出物质世界永恒运动并不断更新的结论。其气本论，还阐述了人在自然界中的地位，提出了人改造自然的学说，为中国传统哲学，特别是儒家哲学的发展作出了杰出的贡献。其形上学和本体论所以取得重大的成就，由于他善于

总结前人的经验教训和成果，对易学哲学中长期争论的问题，如象、数、理、气、道器、神化、动静、天人等，作出了全面的回答。就其理论思维说，他辩证地处理了一般与个别，本质和现象，同一与差别，本源和支流，实体与功能，运动与静止，偶然和必然，确定与非确定，主观与客观等问题，从而成为唯物主义本体论学说的杰出代表。王夫之不仅是一位唯物主义哲学家，也是一位辩证法大师。这同他具有高深的易学哲学的理论水平是分不开的。其形上学和本体论也有其时代的局限性，但标志着中国传统哲学发展的高峰。如果说，十二世纪的朱熹完成了理学本体论的体系，十七世纪的王夫之又继朱熹之后完成了气学本体论的体系。从朱熹到王夫之，不仅是宋明道学历史发展的归宿，也是本体论学说从唯心论转化为唯物论的逻辑结论。虽然其中经历了许多环节，但终于结出了丰硕的果实。总结王夫之易学哲学的积极成果，不仅对了解王夫之哲学体系的特征，对认识中国传统哲学，特别是儒家哲学取得的成就，都有十分重要的意义。以下，就王夫之易学哲学中的本体论问题，谈谈其在哲学史上的贡献。

(1) 天下惟器

前一小节已讲到，关于象、数、辞、义的关系，王夫之继承了元明以来象学的传统，提出“易之全体在象”和“非象则无以见易”。此命题以卦象为《周易》的基础，认为奇偶之数 and 阴阳之理以及卦爻辞所讲的吉凶之义，都不能脱离卦象。在王氏看来，卦象是有形有象的，其画为形，其阴阳为象。卦之形象，都是可以感知的，如《系辞》所说“见乃谓之象”。奇偶之数亦是有形象的，但同卦象相比，只表示量的规定性。至于卦爻辞，就其声音和文字说，亦属于形象的领域。卦之形状，由卦画组成，《系辞》又称之为“器”，所谓“形乃谓之器”。有形的东西，必有其象，卦之器即包括卦象在内。卦形和卦象都是个别的或具体的东西，所以

卦形有六十四，卦象有三十六，各有其特点。但卦象所显示的阴阳之理和卦爻辞所讲的吉凶之义，则是无形无象的，即不被感知的，王夫之称其为道。其论道器的区别说：

形而上者，当其未形而隐，然有不可逾之天则，天以之化，而人以为心之作用，形之所自生，隐而未见者也。及其形之既成而形可见，以效其当然之能者，如车之所以可载，器之所以可盛，乃至父子之有孝慈，君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显二者，则所谓当然之道也，形而上者也。形而下即形之已成乎物而可见可循者也。（《内传·系辞上》）

“二”，为衍文。此是以未形而隐与成形可见区别形上之道和形下之器。认为道乃当然之则，故无形可见；器乃具体的东西，故有形可见。《周易》一书即由道器组成。他说：“故卦也，辞也，象也，皆书之所著也，器也。变通以成象辞者，道也。”（同上）“变通”，指阴阳变易的法则。按此观点，卦形，卦象，奇偶之数以及卦爻辞属于具体的或个别事物，而卦义和阴阳变易的法则则属于抽象的领域，即形而上的领域。《周易》一书乃形而上和形而下的结合。如其所说：“合道器而尽上下之理，则圣人之意可见矣。”（同上）从此种易学观出发，王夫之在哲学上辩论了无形之道和有形之器即形上和形下的关系问题。他同以前的哲学家一样，以《周易》六十四卦为宇宙的缩影，认为易学中讲的象、数、理、道，亦适于客观实在世界。但他从象学的原则出发，以形和象为事物存在的基本特征，提出“无象外之数”，“象外无道”，和“无其器则无其道”等命题，为其形上学体系莫下了基石。

王夫之论象和数的关系，前一小节中，结合筮法问题，已作了介绍，这里，就其哲学观点或从世界观的角度，谈谈其对象数范畴的理解。王夫之认为，任何事物，同六十四卦一样，都有象和数两方面。其释《系辞》“易与天地准”说：“易之象数，天地

之法象也。乾坤统其全，卦爻尽其变，其体与天地合也。”（《内传·系辞上》）其以《周易》之象数来于天地之法象，表示象数亦为天地所固有。又说：“引阴阳之灵爽以前民用者，莫不以象数为其大司。夫象数者，天理也，与道为体，道之成而可见者也。”（《外传·系辞上传第四章》）“灵爽”，谓变易的性能。“道”，指阴阳统一体。是说，凡依道而形成的个体事物，都有象和数，以表现其阴阳之性能及其变易的规律。象指个体事物的性质可见者，数指其形质的量的规定性。他说：“天下之器，其象各异而用亦异。要其形质之宜，或仰而承，或俯而复，或微而至，或大而容，或进而利，或退而安，要惟酌数之多寡，以善刚柔之用。”（《内传·系辞上》）是说，个体事物的容量有大有小，其运动变化的节度有多有少，即是数。按此说法，象和数，不仅是筮法中的范畴，也是一切个体事物存在的范畴。象和数作为事物的范畴，二者究竟是什么关系？即是说，是象生数还是数生象？王夫之于其哲学著作《尚书引义·洪范》中集中讨论了这一问题。他说：

天下无数外之象，无象外之数。既有象，则得以一之二之而数之矣。既有数，则得以奇之偶之而象之矣。是故象数相倚，象生数，数亦生象。象生数，有象而数之以为数。数生象，有数而遂成乎其为象。象生数者，天使之有是体，而人得纪之也。（如目固有两以成象，而人得数之以二；指固有五以成象，而人得数之以五）数生象者，人备乎其数，而体乃以成也。（如天子诸侯降杀以两，而尊卑之象成；族序以九，而亲疏等杀之象成）（《洪范一》）

王氏认为，象和数的关系，一方面说是象生数；另一方面说是数生象。前者，是就事物的本然说的，即事物自身有量的规定性，所谓“天使之有体”，人类依其体而数之，即是“象生数”，如目之象有两，人数之即是二。后者，是就人依数的差别而立象说的，所

谓“人备乎其数”，如依天子、诸侯等差之序，而立尊卑上下之象。所以他又说：“象生数，则即象固可为数矣。数生象，则反数固可以拟象矣。”（同上）“象固可为数”，是说，如为孤立之象，则以一数之，如为并行之象，则以二数之。此即象生数。“反数固可以拟象”，是说，有一之数，则立一无偶之象；有二之数，则立并行而对峙之象，此即“数生象”。按此说法，象生数，本于自然；数生象，出于人为。此即王氏所说的“无数外之象，无象外之数”，或“象数相倚”。他认为，《周易》是讲象生数，而《洪范》则讲数生象。他说：“易先象而后数，畴先数而后象。易，变也，变无心而成化，天也。天垂象以示人，而人得以数测之也。畴，事也，事有为而作，则人也，人备数以合天，而天之象以合也。”（同上）“畴先数而后象”，指《洪范》九畴文，即一五行，二五事，三八政，四五纪等。王氏此论，以天象和人事，区分《周易》和《洪范》中的象和数，以《周易》的原则为“先象而后数”，置象为第一位，主有象而后有数，从而反对了数学派，如邵雍特别是蔡沉的数本论。如其所说：“九峰不知象数相因，天人异用之理，其于畴也，未之曙者多矣。”（同上）

王氏依其“易先象而后数”的原则，解释了天地之数以及河图之数的来源。他说：

五十有五河图垂象之数也。阳曰天，阴曰地，奇数阳也，偶数阴也。天无心而化成，非有所吝留，有所丰予，斟酌而量用之，乃屈伸时行而变化见则成乎象，而因以得数有如此者。阴阳之经纬，时有聚散，故其象不一，而数之可数者以殊焉。（《内传·系辞上》）

此是说，天地阴阳二气，其自身有量的规定性，即阳为奇，阴为偶。其气化过程，出于无心而为，屈伸往来因时而异，从而形成各种象，有象则有数可数，其象不一，数亦不同。此是主张有气

而后有象，有象而后有数。接着解释奇偶之数的展开说：

以阴阳之本体言之，一二而已。专直者可命为一，翕而辟者可命为二。阳盈而阴虚，阳一涵三而阴得其二。虚者清而得境全，浊者凝而得境约，此法象之昭然可见者也。成变化而行鬼神者，其用也，用则散也。阳即散而必专直以行乎阴之中，故阴散而为四六八十，而阳恒弥缝其中虚，以为三五七九，一非少也，十非多也。聚之甚则为一二，散之甚则为九十也。（同上）

此是以阴阳二气运动的性能，解释奇偶二数的展开。阳专一，阴翕辟，本于《系辞》文“夫乾其静也专”一章。此是说，阳气的性能专一而刚直，故象为一，其数为一；阴气的性能翕而辟，故其象为二，其数为二。阳气之数为一画，但此一画，包涵三画合而为一；阴气之数为两画，此二画仅得一画之二，即其中缺一。此是出阳盈而阴虚之象。阳气所以涵三，而为一，因为其性清虚而无阻碍；阴气所以仅得其二，由于其性浊而凝为形体。二气相交，阳气以其刚直之性散入阴气之中，阴气则散开为四六八十之数；阳气又充满于阴气之中虚部分，如一居于二之中，又居于四之中等，则为三五七九之数。总之，阴阳二气，其聚集之甚者，则为一二之数；其散开之甚者，则为九十之数。从一二到九十，只表示二气聚散之不同程度，所以说“一非少也，十非多也”。王氏此说，以阴阳二气之交感及其聚散之象解释天地之数 and 河图之数，表明奇偶之数并不脱离气象而存在。又王氏于其《外传·系辞上》第九章中，解释天地之数的形成，亦执此观点。此文说：“若夫以数测者，人由既有以后测之而见者也。象可以测数，数亦可测象。”是说，象和数是统一的，象数可以互测。但以数测象，属于人为；人之所测，又是依据象之已然状态。王氏认为，圣人以天地之数为五十有五，即基于对天地阴阳之象的观测。按王氏于此文中的

解释，太极作为阴阳二气的统一体，包括天下所有之数，此整体之太极，可以○示之，所谓“太极，○之实有也”。其中阳气主动，其动横以亘，所以其象为径一，其数为一；阴气主静，其静张以受，其象为×，即径的二倍，其数为二。阳气流动而不滞，其象为圆○，其数为三，即径的三倍；阴气静止而必齐，其象为方□，其数为四，即径之四倍。圆之半为弦，上弦⊖之象，为径的二倍有半，下弦⊕之象亦是二有半，上下二弦合而计之，其数为五，即径的五倍。阴体定于四，阴中含阴以自实；以方函交，为☐，为老阴之象，其数六，乃径之六倍。阳含阴，天包地外，阳外成，以圆纳方为☉，为少阳之象，其数七，径之七倍。天行于地中，恒施其气，阴体成于外，以方纳圆，径一充之，为☊，为少阴之象，其数八，径之八倍。天包地，地竭其力以奉天行，又不自居其功，以圆纳方，方中又有交，为☒，为老阳之象，其数九，九于所径。阳知太始，阴作成物，阴阳合成而有万物，故经一，交二，圆三，方四合为一体为☑，为天地阴阳成物之象，其数为十，乃径之十倍。由此王氏得出结论说：“数因于有象，象则可测矣。可测则可积矣。故积之以二十有五，积之以三十，而天地之数纪焉。”王氏此说，将天地阴阳之象，归之于几何式的图像，再以几何式的图像说明天地之数的起源，此即“数因于有象”。此种观点，同样表示有其象方有其数，数不能脱离象而存在。王氏所以如此解释天地之数和河图之数，其目的是反对刘牧一派以奇偶之数解释世界。刘牧曾说：“天地之极数五十有五之谓也。遂定天地之象者，天地之数既设，则象从而定也。”（《易数钩隐图》）认为有天奇地偶之数，方有天阳地阴、天圆地方之象。从而导出数为宇宙本原的结论。王夫之关于天地之数的论述，虽然颇具匠心，受到当时天文学中浑天说的局限，但就其理论思维说，主有气而后有象，有象而后有数，从而打击了数学派的世界观。

王氏对天地之数的理解，也表现于对《说卦》文“叁天两地而倚数”的解释中。其在《内传》中说：

六合之全体皆天也，所谓大圆也。故以数数之，则径一围三而一函三。地有形有气，在天之中，与相沦洽，而有所不至，则缺其一，而为二。奇画中实，偶画中虚，其象也。倚，任也。天地之理气不可以象象，故任数以为之象。叁两云者，圣人叁之两之也。天地浑沦之体，合言之则一，分言之则二。圣人以其盈虚而拟天之数以三，地之数以二。（《内传·说卦》）

是说，四方上下合而为一，即是天，天为大圆之象，圣人以数示之，谓其径一而函三；以卦画示之，即阳奇之象。地为有形之物，存于天中，与天浑沦为一体，但其中有不至之处，圣人以数示之，谓缺其一而为二；以卦画示之，即阴偶之象。天地之理气浑为一体，不能以某种物象形容之，故依三两之数表示其象。所以圣人以三拟天阳之盈，以二拟地阴之虚，此即“叁天两地而倚数”。王氏此说，以“叁”和“两”为动词。不以天有三之数，地有二之数，而是以三二之数为人模拟或形容天地形象的一种方式。故其于《稗疏》中解释“叁天两地”说：

天本无三，地亦非二。以形言之，天包地外，天大而地小。以气言之，阳盈而阴虚。地得天三分之二，故谓之二；由地之二而见天之三。此圣人所以以三教天，以二教地，而为九为六……圣人因阴阳已然之迹以起数，而非天地之有数。叁之两之者，人也。故数不可以穷神。而术者知数而不知数之所自起，宜其徒乱天地之常也。

是说，就天地之形体说，天大而地小；就阴阳二气说，阳盈而阴虚；本无天三地二之数，称其为三二，出于人为，即因天地阴阳之形象而以数称之。以天地自身有三二之数则违背天地之常法。王氏此说，以数学中的数目，为表达天地阴阳之象的符号，其目的

是反对以数决定天地阴阳之本质，如其所说“知数而不知数之所自起，宜其徒乱天地之常也”。按邵雍于《观物外篇》中说：“易有真数，三而已。叁天者三三而九，两地者倍三而六。”此是以天为三，即一而围三，乘三则为九；以地为二，乘三则为六；以此解释“叁天两地而倚数”。邵氏此说，是以数学中的三两之数或奇偶之数为天地之所固有。因为天之数为一以函三，地之数为二，二之倍数为四，故天圆而地方。而王氏以三两为表达天地之象的方式，则进一步打击了邵雍一派的数生象说。

由此，王氏进而批评了邵雍的先天卦序说。邵雍于《观物外篇》以乾一兑二离三震四巽五等排列的顺序，解释《说卦》文“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”。朱熹于《本义》，亦采邵氏说，以乾兑离震为已生之卦，巽坎艮坤为未生之卦，解释此章文句。王夫之不赞成此说，取孔疏义，以数往事，由远至近为顺，以推测来事为逆，并以顺逆解释爻象上下排列的顺序。其于《稗疏》中说：“自上而下谓之顺，自下而上谓之逆。”认为揲蓍画卦，最先筮得的一爻为初，其次为二，次为三，至上为六，由下往上数，此即“易逆数也”。据此，批评邵雍和朱熹说：“卦画之生因乎数，数由下积，卦既成而后成乎象，则象自上垂。故但云逆数，不云逆象。如康节之言，则象亦逆矣。”（同上）是说，顺逆指一卦之爻象说的，至于八卦之程序，无所谓顺逆问题。又其于《内传》中解释《说卦》此章说：“从上而下谓之顺，从下而上谓之逆。象之顺逆，数亦因之。数者数其象也，象已成而数定矣。……故数往者必顺，而知来者必逆。易以占未来之得失吉凶，故其画自初而二，以至于上，积之而卦成。”此亦是说，易为逆数，指画卦从下而上画之，表示以占来事之得失。这里特别指出，逆数亦是数一卦之爻象，无阴阳爻象，亦无逆数问题。王氏认为，此种解释乃先儒所共识，而“邵子始为异说以乱之，非是”（同上）。以

上是王夫之从文字训诂的角度，驳斥邵雍对《说卦》文句的曲解。但他如此驳斥邵雍说的目的，又在于否认有所谓先天易。他说：“先天者，学仙者之邪说也。未有天之先，何象何数而可言者邪！”（同上）是说，有天地阴阳之象，方有天地之数 and 河图之数可数，方有卦爻象之可数，无有天，既无象，也无数。王氏认为，邵雍的先天卦序图，从乾一到坤八，“惟弄卦画以恒订成巧，而于理不穷，于性不尽”，无非是道教的“顺之则生人生物，逆之则成佛成仙（同上）”的翻版。可以看出，王氏关于“易，逆数也”的解释，同样坚持有其象方有其数的原则，从而打击了邵雍以数为先天心法的说教。

王氏于其《外传·说卦传》中也讨论了“数往者顺，知来者逆”的问题。他说：

象自上昭，数由下积。夫象数一成，咸备于两间，上下无时也，昭积无渐也，自然者无所谓顺逆也。而因已然以观自然，则存乎象；期必然以符自然，则存乎数。人之仰观俯察而欲数之，欲知之，则有事矣。有事则有时，有时则有渐，故曰象自上昭，数由下积。象有大小，数有多寡。大在而分之以知小，寡立而合之以为多。……故象合以听分，数分以听合也。

此是说，宇宙任何事物，其象和数都是结合在一起的。就事物的本然状态说，象和数无先后之别，此即“上下无时”，亦无渐积和渐昭的次序，因而无所谓顺逆问题。象所以自上垂，数所以自下积，是出于人对事物本然状态的观察。因其已然而察其自然，则依靠象；期其必然而符合自然，则依靠数。意思是，区别象自上昭与数自下积即顺和逆，是人类考察和认识事物的自然性质及其必然趋势的手段，所谓“欲数之，欲知之，则有事矣”。就其作为手段或方法说，人们观事物之象，总是从其大而知其小，从其全

体而知其部分，此即“大在而分之以知小”。察事物之数，总是由少而知其多，此即“寡立而合之以多”。王氏举例说，如手掌和指头，观全掌之象，方能分拇指、食指、无名指的不同，仅凭一指，不知其为何指。数指之数，则先数拇指为一，次数食指为二，最后数季指为五，不能先有五而后得一、二、三、四之数。总之，观象由全体而知部分，此即“象合以听分”；察数则由部分而知总合，此即“数分以听合”。观象由合而知分，所以必先上而后下，此即“象自上昭”，即“数往者顺”；察数由分而知合，所以必先下而后上，此即“数由下积”，即“知来者逆”。王氏认为，《周易》中的卦象，由揲蓍而来，其成象凭借数目的变化，就此而言，也可能说“先数而后象，先下而逆上”（同上），此即《说卦》所说“易，逆数也”。此处说的“先数而后象”，是就人的揲蓍活动说的，同其于《尚书引义》中提出的“易先象而后数”的原则，并不矛盾。

上述王夫之关于象数的论述，虽然出于解释《说卦》文的辞句，却代表了其象数观的基本立场。其所说的象和数，有两层涵义：一是指客观事物所具有的形象和量的规定性，一是指人类用来考查或表达物象及其数量的图像和数目。二者既有联系，又有区别。在他看来，凡天地间的个体事物，有象则有数，有数则有象，象数皆备。象数乃事物自身所固有，属于自然的领域。象是已然之迹，为事物之性质可见者，人依其已然之迹，立象以像其宜。但事物变化的过程，又有伸屈往来和多寡之不同，有其量的规定性，并且形成条理和次序，如同数学中的演算法则一样，有其规律性。关于此点，王氏在《尚书引义·洪范一》中说：“数必有因之序，先者不可后，后者不可先也。数有必合之理，相遇而不可违，相即而不可离也。数有相得之情，发乎此而应乎彼，通乎彼而实感乎此也”。此是说，数学的演算程序，有其逻辑的必然性。因此，王氏认为，要了解事物变化的必然趋势，即探讨其规

律性，要凭借数的概念及其法则，此即“期必然以符自然，则存乎数”。此处说的“必然”，指规律性；“数”，指数学中的数目。但人们以数表达事物变化的规律，又要符合事物本来的面貌，不能任意附加，此即“以符自然”，可以看出，王氏论象数置自然的东西于第一位，并且认为数作为表达事物必然性的概念或逻辑的东西又不能违背其自然。自然和必然是统一的。其统一的基石是客观存在的个体事物。如其所说：“物生而有象，象成而有数。”（《外传·乾》）显然，这是一种唯物主义象数观。此种象数观，不仅否定了数学派的数本论，如蔡沉所说“天地之所以肇者数也，人物之所以生者数也”（《洪范皇极序》），而且成为其唯物主义本体论的出发点。同方以智前期的象数观相比，两家皆以唯物主义的观点解释象和数，但王夫之区分自然的象数和人为的象数，认为后者来于前者，不能违背前者，提出“期必然以符自然”的命题，又超过方以智的水平。

王夫之依其易学中的“非象无以见易”说，在哲学上又讨论了象和道或象和理的关系。就哲学意义说，象，指物象即事物的现象，象是看得见可以感知的，如卦象一样，以其图像展示在人的面前；道和理，指事物之当然和所以然之则。如其解释“天地之道”说：“道谓化育运行之大用，自其为人物所必由者，则谓之道。”（《内传·系辞上》）此是以道为事物形成的根由及其所遵循的法则，即前面所引，以形而上之道为“不可逾之天则”或“当然之能”。关于理，他说：“微显者，事物之迹，皆推其所以然而示其当然也。”（《内传·系辞下》）是说，事物的形迹为显，见于外者，将其内在的所以然揭示出来，即是《系辞》说的“微显”。“所以然”，指理，如其所说“吉凶象之所固有，而所以然之理，非辞不明”。（《内传·系辞上》）关于理，他又说：“天地之所以宰万物者，理而已矣。易一准乎时位当然之理，以著其得失。”（同

上)此又以事物之当然之则为理。如其所说：“天道之流行于事物者，卦象备著，而其当然之理，皆显于所画之象。”(同上)王氏对道和理的解释，取朱熹义。所以然和当然之则，就事物的总体说，其称为道，就部分说，称其为理。道和理，皆无形象，属于形上的领域。

象和道或理究为何种关系？是先有道或理而后有象，还是有象即有道或理？王氏依其象学的原则，断言道或理不在象之外。其于《外传·系辞下传第三章》，从哲学上集中辩论了这一问题。他说：

今夫象，玄黄纯杂，因以得文；长短纵横，因以得度；坚脆动止，因以得质；大小同异，因以得情；日月星辰，因以得明；坟埴埽壤，因以得产；草木华实，因以得财；风雨散润，因以得节。其于耳启窍以得聪，目含珠以得明，其致一也。象不胜数，而一之于易。易聚象于奇偶，而散之于叁伍错综之往来，相与开合，相与源流。

“玄黄纯杂，因以得文”，前半句，指物之象；后半句，比喻道或理。以下文句同。是说，有天玄地黄之色，方有天地之文理。有长短纵横之画，方有其度量。有日月星辰之象，方有光明之道。有不同的土壤，方有不同的物产。以至于有耳目之象，方有聪明之理。如同《周易》一样，有奇偶错综之象，方有伸屈往来之道和吉凶得失之理。此是主张有象方有道，道或理不在物象之外。据此，他尖锐地批评了象外有道说。他说：

天下无象外之道，何也？有外则相与为两，即甚敦而亦如父之于子也。无外则相与为一，虽有异名，而亦若耳目之于聪明也。父生子而各自有形，父死而子继。不曰道生象而各自为体，道逝而象留。然则象外无道，欲详道而略象，奚可哉！

是说，如果以象外有道，即以象和道为两个实体，如父子关系一

样，必然导出“道生象”或“道逝而象留”的结论。其实，象和道，并非父子关系，而是同一实体的两个方面，此即“相与为一”，同实而异名。如同离开耳目之象则无所谓聪明之性能。王氏此论，虽主象道合一，但就其理论思维和所举的例证看，是以象为道存在的基地或载体，即道作为规律性不能脱离物象独立存在。由此，王夫之又从认识论的角度，批评了王弼的“得意忘象”说：

若夫言以明象，相得以彰，以拟荃蹄，有相似者。而象所由得，言固未可忘已。鱼自游于水，兔自窟于山。荃不设而鱼非其鱼，蹄不设而兔非其兔。非其鱼兔，则道在天下而不即人心，于已为其长物，而何以云得象忘意哉？故言未可忘，奚况于象？况乎言所自出，因体因气因动因心，因物因理，道抑因言而生。则言、象、意、道因合而无畛，而奚以忘邪？

意思是，言可以明象，但得象却不能忘言，因为忘掉语言，如同荃蹄不设，鱼兔非我所有，象和意不会存于人心之中，此即“道在天下而不即人心”。言所以不可忘，又因为其出自人心和物理，道又要靠言来表达。言既不可忘，象作为道和理的载体，更不可忘。总之，言、象、意、道四者合为一体，不可分割。王氏此论，以语言为贮存物理于心中的工具，以物象为负荷道和理的主体，从而反对了王弼的忘象求意说，论证了“象外无道”这一本体论的命题。又王氏于《张子正蒙注》中，亦坚持这一论点。他说：“然学易者必于变化而察之，知其当然后可进求其所以然。王弼得言忘象，得意忘言之说，非也。”（《大易》）“变化”，指《系辞》说的“变化者，进退之象也”。是说，观察屈伸往来之象，方能知其所以然之理。其于《正蒙注》中又说：

天下当有之物，皆神之所流行，理之所融结，大而山泽，小而昆虫草木，灵而为人，顽而为物，形形色色，重浊凝滞之质气，皆沦浹其中，与为屈伸。盖天包地外而入于地中，重

泉确石，天无不彻之化。则即象可以穷神，于形色而见天性。所以辟释氏幻妄起灭，老庄有生于无之陋说，而示学者不得离皆备之实体以求见性也。（《乾称下》）

此是对《正蒙》文“此鬼神所以体物而不遗也”的注解。“神”指气化的性能。是说，形形色色的万物皆为气化的产物，气和理作为万物的本性，即存于有形有象的个体之中。要认识万物之理及其天性，不能脱离其物象，此即“即象可以穷神，于形色而见天性”。从而驳斥了佛家以形象为幻灭和道家以无为本体的说教。

可以看出，王夫之的象理之辩，从其易学推广到哲学领域，则成为现象和本质及其规律的关系问题。现象是有形的，属于形下的领域；本质和规律是无形的，属形上的领域。王氏认为，道或理作为事物的本质和规律，即存于形形色色的个体之中，存于现象之中。而佛道两家的本体论都鄙视有形有象的个体事物，或象外求道，或弃象言理，其结果或视物质世界为虚幻，或以虚无为本体，都走上了出世主义。上述所引的材料中，王氏并未直接批评程朱的理本论，但就其观点说，同样打击了理为事本说。程颐在反对王弼的忘象说时，提出了“显微无间”即理象合一的命题，但以理为实体，以象为理之表现形式。王夫之则改造了程朱的“显微无间”说，以个体的存在为实体，以象和理为同一实体的两个方面，并且以象为理之依据。此种象理统一观，将程朱的理为本说转化为象为本说，从而否定了道或理的实体性，此是王夫之的易学哲学的又一贡献。从宋明哲学史看，王夫之的象理统一观，也是宋代以来象理之辩的总结。北宋李觏和张载提出“有气而后有象”，程颐则提出“有理而后有象”。这两派的观点争论了几百年。张载的命题，后经过易学中象学派的阐发，主理寓于象中，到王夫之则从哲学上作了论证，成为气本论的内容之一。张载虽然提出“盈天地之间者，法象而已”以及“幽明所以存乎象”的论

点，但由于他区别形和象，以气之象为形而上的领域，又导致轻视个体的结论。而王夫之将象归结为个体存在的特征，如其所说“物生而后有象”，则肯定了个体的实在性，又超过了张载的水平。

由于王夫之的易学，从卦画出发，以吉凶得失和阴阳变易之理寓于卦象之中，在哲学上，又辩论了道和器的关系，提出“天下惟器”的命题。关于道和器的关系，其于《内传》中说：“形而上之道，隐矣，乃必有其形，而后前乎所以成之者之良能著，后乎所以用之者之功效定。故谓之形而上而不离乎形。道与器不相离。”（《系辞上》）此是说，道作为气化万物法则，通过有形之器，其本性方显现出来，此即“前乎所以成之者之良能著”；有了有形之器，道之功能或作用方能确定下来，此即“后乎所以用之者之功效定”。此是主道器合一说。但其所强调的是“必有其形”，即无有形之器，道则成为悬空孤立之物，所以说“形而上而不离乎形”。其在《外传·系辞上传十二章》集中辩论了这一问题。此文前半部分，解释“乾坤其易之缊邪”的意义，后半部分讨论形上和形下的关系。王氏认为，任何卦体，都有道和器两方面，器即卦画，道即阴阳变易之理。乾坤两卦所以为《周易》六十二卦的基础，因为此两卦的德性充满于六十二卦之中。《系辞》说的“乾坤其易之缊邪”，所谓“缊”，即充满之意。他解释说：“夫缊者，其所著也。著者，其所归也。归者，其所充也。充者，其所调也。”“著”，谓附着；“归”，谓归并；“充”，即充实；“调”，谓相济。其于《内传》中解释说：“缊，衣内絮著也，充实于中之谓。”是说，乾坤两卦之德，如衣内棉絮充满衣内一样，充实于六十二卦之中，如其所说“无非此健顺之德所弥偏以为实”。《外传》中训缊为著，即是此义。由此，王夫之认为，天地之间，一切有形的器物，皆充满阴阳二气之德，如同棉絮一样，附着在衣内，使其表里内外，融为一体，相反而相成。他说：“是故无以为之缊，既邪立而不实，

亦瓦合而不泮矣；既绝党而相叛，亦杂类以相越矣。而不见天地之间乎？则岂有坚郭外峙，而庞杂内塞乎？”是说，一切有形之物，并非中空无实而相对峙，亦非杂乱一团塞于内而相叛离。意思是，皆以阴阳二气之德融合为一整体，彼此各有其宜而又相成。他举例说，如人的身体，饮以养其阳气，食以养其阴气，辅其形体，即充其精神。此种融合，如同夫妇之合，不是巧媒所能撮合的，而是出于阴阳之本性。由此得出结论说：

且盈天地之间，则皆有归矣。有其表者，有其里者，则有其著者。著者之于表里，使其二而可以一用，非既已二而三之也。盈天地之间，何非其著者之充哉？……盈天地之间皆器矣。器有其表者，有其里者。成表里之各用，以合用而底于成，则天德之乾，地德之坤，非其缙焉者乎？

天德和地德，指阴阳二气健顺之性能。是说，天地之间，充满有形的器物，任何器物都有表里两部分，使其表里各发挥其作用，协调而为一，即“使其二而可以一用”，皆由于阴阳二气之德将其联结为一体，此即“非其缙焉者乎？”由此，又得出结论说：

是故调之而流动以不滞，充之而凝实而不馁，而后器不死而道不虚生。器不死，则凡器皆虚也；道不虚生，则凡道皆实也。岂得有坚郭峙之以使中屢空也？岂得有庞杂窒之而表里不亲邪？故合二以一者，既分一为二之所固有矣。是故乾坤与易相为保合而不可破，破而毁，毁而息矣。

“器不死而道不虚生”，谓有阴阳二气之德充实其中，器物方能存在，其所以然和当然之则方不落空。此即他所说“乾坤固以其德行充两间而调之，而后器不死而道非虚生”。“凡器皆虚”，谓器物能容纳二气之德，有虚的品质。“凡道皆实”，谓二气变易之理充实于器物之中，故称其为实。王夫之认为，二气之德，将器物之表里内外融为一体，即“合二以一者”，这是因为，统一体虽分为

表里两方面，但表里双方并不因此而叛离，仍有相济相成的本性，此即“既分一为二之所固有”。意思是，合二以一和分为表里，是一事的两方面，即分中有合，合中有分，因为分中有合，故能合二以一。王氏此说在于表明：阴阳二气同乾坤两卦一样，其德行相反而相成，故器物之表里内外亦相反而相成，如前面所说的阴气虽坚固形体，但又可以使精神充沛；阳气虽健全精神，但又可使形体运动而不滞。总之，阴阳二气充满一切个体之中，从而使个体变化而不止，如同乾坤之德融合于六十二卦之中，故卦爻象之变化而不息，以此解释“乾坤毁则无以见易”。近人将王夫之的“既分一为二之所固有”这句话，解释为“一分为二”，以“既”为“即”，“二”属上读，与文意不合，欠妥。王夫之认为，既然阴阳二气之德充满一切个体之中，形成运动和变化，器外有道和以道宰器说，都是错误的。他说：

若夫悬道于器外以用器，是缊与表里异体；设器而以道鼓动于中，是表里真而缊者妄矣。先天之说，橐籥之喻，其于易之存人，以要天地之归者，又恶足以知之？

是说，以道居于形器之外而支配器，此是以二气之德为独立实体，不附着于形器之表里，即“缊与表里异体”，必然导出道或理先天地而有的先天说。如果以器为实物，又置道于其中以鼓动器，此又是以器之表里为真实，以道为虚妄，结果又导出《老子》以虚空为道的橐籥说。此两家皆不懂得《周易》的“乾坤其易之缊邪”的命题，即不懂得“乾坤固以其德行充两间而调之”，从而不懂道器统一之理，既不能显天地之道，亦不能存乎其人，提高人的精神境界。王氏此说在于表明阴阳二气之德乃一切有形的个体事物所固有，进而论证道依赖于器。此说以个别有形之物为自存的实体，所谓“盈天地之间，皆器矣”，认为阴阳二气之德及其变易之理即融浹于个体形器之中，故说“形而上不离乎形”。

所以王氏于此文后半部分，解释“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

谓之者，从其谓而立之名也。上下者，初无定界，从乎所拟议而施之谓也。然则上下无殊畛，而道器无易体，明矣。天下惟器而已矣。道者器之道，器者不可谓之道之器也。无其道，则无其器，人类能言之。……无其器则无其道，人鲜能言之，而固其诚然者也。洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道，未有车马而无御道，未有牢醴璧币，钟磬管弦而无礼乐之道。则未有子而无父道，未有弟而无兄道，道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道，诚然之言也，而人特未之察耳。

此大段论述，多为一般哲学史的著作所引用。这里需要指出的是，“天下惟器而已矣”这一命题。此命题是说，世界上惟一存在或自存的实体是器，即有形有象的个别物体，道不能作为独立实体而存在，如其所说“道器无异体”，即道只能以器为其存在的实体。故下文说，“无其器则无其道”。这是因为道总是因个体事物的改变而改变。此处所说的道，虽属于人类社会生活领域，如王位继承之道，射御之道，礼乐之道以及君臣父子之道等，但其理论意义，并不限于人类生活，包括天地之道和万物之道。因为此文中所说的器，指一切有形象的个体事物，所谓“盈天地之间皆器矣”。接着王氏论形上和形下的关系说：

形而上者，非无形之谓。既有形矣，有形而后有形而上。无形之上，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，皆所未有者也。故曰惟圣人然后可以践形。践其下，非践其上也。

又说：

器而后有形，形而后有上。无形无下，人所言也。无形无上，

显然易见之理，而邪说者谣曼以衍之而不知慙。则君子之所
鉴其愚而悉其妄也。

王氏认为，形而上和形而下的称谓，只是人所立的名字，实际上二者无绝对界限。就此而言，形而上的东西，并非无形。意思是，形而上的东西，并非存于有形之上，而是依赖于有形之物。所以下文说“有形而后有形而上”，世界从来没有脱离个体的“无形之上”。“故曰”乃引《孟子·尽心》语。是说，孟子说的“践形”，即践其形而下。王氏此说，并不否认有形而上的道，而是否认有形而上的世界。在他看来，客观存在的世界只是有形的世界，即器世界，有此世界方有形而上的道。此即“器而后有形，形而后有上”。这一论点，非常重要，表明个体是唯一客观存在的实体，有个体方有形象，有形象方有数量，而后方有道和理。“而后”一词，不是指时间的先后，而是指前者乃后者存在的条件。所以其于《外传·大有》说：“据器而道存，离器而道毁”。由此，王夫之认为，圣人的主要任务是治器，作器，述器以至成器。他说：“古之圣人，能治器而不能治道。治器者则谓之道，道得则谓之德，器成则谓之行，器用之广则谓之变通，器效之著则谓之事业。”是说，能治理器物，道德功业皆在其中；不能治器者，无资格论道。又说：“作者之谓圣，作器也。述者之谓明，述器也。神而明之，存乎其人，神明其器也。”是说，无论是创作，还是叙述，以至于提高自己的境界，都不能离开器。由此得出结论说：“呜呼！君子之道，尽夫器而已矣。辞所以显器，而鼓天下之动，使勉于治器也。”此种治器说，正是其易学以卦画和卦象为《周易》之本的发挥。如其所说：“故易有象，象者像器者也。卦有爻，爻者效器者也。爻有辞，辞者辨器者也。”因为卦象基于卦画，王氏故有此论。

最后，王夫之依其“天下惟器”说，尖锐地批评了佛道两家以及玄学派和理学派的离器言道和器外求道说。他质问说：

故聪明者耳目也，睿知者心思也，仁者人也，义者事也，中和者礼乐也，大公至正者刑赏也，利用者水火金木也，厚生者谷瓜丝麻也，正德者君臣父子也。如其舍此而求诸未有器之先，亘古今，通万变，穷天穷地，穷人穷物，而不能为之名，而况得有其实乎？老氏瞽于此，而曰道在虚，虚亦器之虚也。释氏瞽于此，而曰道在寂，寂亦器之寂也。谗词炙鞮，而不能离乎器，然且标离器之名以自神，将谁欺乎？

“聪明者耳目也”，谓无耳目之器则无聪明之道，以下文句皆仿此。炙鞮，谓言辞不穷。其所说的器，就社会生活说，包括事在内，如无刑赏之事则无大公至正之道。此是说，道依赖器，故道不能先于器而有。老氏以道为虚，佛家以道为寂，其实，无器之虚静，亦无虚道和静道。即使谗词诡辩亦不能离开器。总之，离器言道只是欺人之谈。王氏此说的目的是反对于个体事物之先或之上有个道作为世界的本原。他认为，王弼玄学的错误，亦是将道器割裂，于有形之上追求形而上的道。他说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器，统之乎一形，非以相致而何以相舍乎？得言忘象，得意忘言，以辨虞翻之固陋则可矣，而于道则愈远矣。”“统之于一形”，是说，形上和形下，道和器，其统一的基础，是形而下，不是形而上。这一论点，亦十分重要，不仅否定了玄学派的形上学的原则，也打击了理学派和心学派的形上学的原则，否定了宋明道学中道本器末的本体论。

此种道器统一观也表现在王氏的其它哲学著作中。其在《思问录内篇》说：

统此一物，形而上者谓之道，形而下者谓之器，无非一阴一阳之和而成。尽器则道在其中矣。圣人所以不知不能者，器也；夫妇之所与知与能者，道也；故尽器难矣。器尽则道无不贯，尽道所以审器。知至于尽器，能至于践形，德盛矣哉！

“圣之所不知不能”，语本《论语·述而》：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”朱熹《集注》说：“若夫礼乐名物，古今事变，亦必待学而后有以验其实。”王氏依此，以圣人所不知不能者，为器。“夫妇所与知与能”，语本《系辞》：“人谋鬼谋，百姓与能。”王氏注此句说：“人尽其理，鬼妙其变，所以百姓苟以义问，无不可与其能，事无艰深诘曲之难知而大行于天下也。”（《内传·系辞下》）此是以夫妇所与知与能者为道。王氏认为，尽器虽然是难事，但圣人以其为最高的德行。因为“尽器则道在其中”，精审器物乃得道的前提，即“器尽则道不无贯”；得道之后，又可以据道辨别器物，此即“尽道所以审器”。此是从认识论的角度讲道器相辅相成，但以尽器为本，故说“知至于尽器”。《大学》说：“物格而后知至”，王夫之则以尽器释之。又其于《读四书大全》中论形上和形下的关系说：

形而下者只是物，体物则是形而上。形而下者可见可闻者也，形而上者弗见弗闻者也。如一株柳，其为枝为叶可见矣，其生而非死可见矣。所以体之而使枝为枝，叶为叶如此而生，如此而死者，夫岂可得而见闻者哉！物之体则是形，所以体夫物者则分明是形以上那一层事，故曰形而上。然形而上者亦有形之词，而非无形之谓。则形形皆有即此弗见弗闻之不可遗矣。（卷二）

此以一物之本质即其所以然为形而上，本质的东西不是感觉的对象，故说“弗见弗闻者也”。但本质的东西即存于有形的个体之中，如柳树之生理，即存于其枝叶之中。故说“形而上者亦有形之词”，意谓不脱离有形之物，以此解释《中庸》“体物而不可遗”句。又其于《正蒙注》中解释道器说：

盖礼，器也；义，道也；器与道相为体用之实也。而形而上之道丽于器之中，则即器以精其义，万事万物无不会通于至

· 诚之变化，故曰下学而上达，知我者其天乎！天之为德，不显于形色，而成形成色，沦浹贯通于形色之粗，无非气之所流行，则无非理之所昭著。圣功以存神为至，而不舍形色以尽其诚，此所以异于异端之虚而无实，自谓神灵而实则习不察，行不著也。（《三十篇》）

是说，道存于器中，“即器以精其义”，即孔子说的“下学而上达”。阴阳神化之理即融会于形器之中，穷神知化不能脱离形色。此乃圣人修养的最高境界，而佛道两家鄙视有形的器物，其论道以超脱形色以自神，有虚而无实，脱离实际生活，走向出世主义。王氏于此，提出“器与道相为体用”说，意思是，器亦可为体，道亦可为用，又是对程朱派的道体器用说的修正。

总起来说，“天下惟器”这一命题以及王氏依此命题而展开的道器之辩，在哲学史上有重大的意义。其一，象义之辩始于王弼，道器之辩始于韩康伯，由此形成了玄学派的形上学及其本体论。这一思维路线，后由程朱继承下来，并发展为理本论的形上学体系。程朱提出“体用一原，显微无间”说，批评了玄学派对象和器的忽视，以象和器为道和理的表现形式，从而否定了玄学派的贵无贱有的本体论。但程朱论体用一原，是以理为体，以象为用，或以道为本，以器为末，并以形而上的理世界为有形世界的本原。自程朱提出“体用一原”后，宋明哲学界展开了热烈的争论。功利学派的薛季宣提出道常存乎形器之内，打击了道本器末说。心学派从程颢开始，都不赞成区分形上和形下，主道器合一，但不以形器为本，而是以心为本。此后，元明以来的气学派和易学中的象学派皆主道器合一说或道不离器说，至方以智则阐发为“道寓于器”，“即费知隐”，“质测即藏通几”，并从物理方面作了论证。方氏的道器观，特别是其质测说，对王夫之颇有影响。王氏推崇方氏的质测说：“密翁与其公子为质测之学，诚学思兼致之实功。

盖格物者，即物以穷理，唯质测为得之。若邵康节、蔡西山则立一理以穷物，非格物也。”（《搔首问》）此是依质测说论证即物穷理和道不离器。但是，从薛季宣到方以智，其论道不离器或道寓于器，都没有明确指出器乃道存在的唯一条件，如王氏所说：“器而后有形，形而后有上”，即以形下为形上的基石。这一观点，也是王夫之的道器观同理学派和心学派的道器观根本分歧之处。正因为如此，其道器之辩和形上形下之辩，方有力地打击了王弼以来各种唯心主义流派的形上学。就此而言，王氏的“天下惟器”这一命题，也可以说是对中国传统哲学中道器之争的总结。王夫之并不反对建立形上学的体系，但在他看来，形上学的探讨必须建立在对物理世界和人类现实生活的观察和分析的基础上，否则，其形上学的命题只能是空中楼阁，如王氏所指出的“虚而无实，自谓神灵”而已。此是王夫之依其“非象无以见易”的易学原则探讨哲学问题所取得的积极成果。其本体论的体系即气本论就是在其道器观积极成果的指导下形成和展开的。其二，王夫之的道器之辩，就其理论思维说，同样属于抽象和具体，个别和一般，本质和现象，规律（包括规范）和实体的关系问题。王氏的贡献不仅是肯定规律性的东西、一般的东西以及抽象的原则寓于有形有象的个别的物体和事件之中，更为重要的是指出没有个体便没有其规律，没有个别便没其一般，没有现象便没有本质。这样，便正确地解决了道器或理事谁依赖谁的问题，从而作出了自己的贡献。王氏所以取得这一成就，不仅表明他具有较高的辩证思维的水平，也是同明代以来自然科学中的求实精神相适应的。

这里有一个问题是值得讨论的，即王氏于其易学以外的著作中，其论道器关系，有时又提出道本器末和尊道贱器说，这又如何理解？如其在《思问录·内篇》中说：“形而下者谓之器，器则老子所谓当其无，有车器之用也。君子所贵者道也，以诚体物也，

车器云乎哉!”此说是贵道而贱器。又如其于《读四书大全》卷七中说：

洒扫应对，形也，有形则必有形而上者，精义入神形而上者也。然形而上则固有其形矣，故所言治心、修身、诗书礼乐之大教，皆精义入神之形也。洒扫应对有道，精义入神有器。道为器之本，器为道之末，此本末一贯之说也。

此是对《论语·子张》“洒扫应对”之事的解释，本末说依朱熹《集注》引程子语。王氏则提出道本器末说。“精义入神”，指对义理的了解达到神妙的境界。王氏认为，此境界无形可见，故为形而上。但此形而上的境界，并不脱离治心修身以及诗书礼乐等事情和典籍，故又说“精义入神有器”。虽然入神有器，但道终为器之本。以上所引两段文字，就其内容说，都是讲道德修养问题。《思问录》说的“君子所贵者道”，是阐发《论语》中的“君子不器”说，认为君子所追求的是做人的基本原则，不是一才一艺之技能，“器”，指度和才干。《大全》所说的“道”，亦指道德修养的最高境界或基本原则，“器”指日常之事，如“洒扫应对”。王氏认为，日常生活之事，也有其所以然之理，但乃理之小者，不应执着于小事小理，应贯之以大道，此即“洒扫有道”。以此道统率洒扫应对之事，则不致陷入日常生活小事中，又不会流为禅宗所说的“担水斫柴，莫非妙道”，从而实现君子参天地，育万物的任务。就此而言，道为本，器为末。但二者如根枝一样不可分裂，此即“本末一贯之说”。王氏此处说的道同洒扫应对之器不属于同一层次，此道高于洒扫对应之事及其所以然之理，故说“道为器之本”。据此，上述两段关于道器的论述，同其本体论中的道器观并不矛盾。但就其论君子的品格说，王氏贵道而贱器，这是儒家特别是道学家的共同信念，王夫之是无法突破的。

(2) 盈天地之间惟阴阳

王夫之从天下唯器出发，进而探讨了卦象和个体事物形成的根源。他继承了气学派的传统，以阴阳二气解释卦爻象，从而在哲学上提出阴阳实体说，即以阴阳二气为天地万物的本体，以二气的性能及其变化的规律解释天地万物变化的法则，并将“一阴一阳之谓道”这一古老的命题纳入气本论的体系。阴阳二气说乃王氏易学哲学的纲领，也是其本体论的核心。

首先，介绍一下，王氏依阴阳二气说对卦爻象的解释。前面讲到，王氏曾提出“易之全体在象”。但卦爻象及其变化的法则又从何而来？王氏回答说：“一阴一阳之道为易之全体。”（《内传·系辞上》）。此处所说的阴阳，指阴阳二气。王氏认为卦爻象所以有刚柔之分，有吉凶悔吝之不同，皆基于阴阳二气及其变易的法则。其在《发例》中说：

阴阳者二物，未体之名也。盈两间皆此二物。凡位皆其位，无入而不自得，不可云当位不当位，应不应，故于吉凶悔吝无取焉。阴阳之或见或隐，往来发见乎卦而成乎用，则阳刚而阴柔，性情各见，功效各成。于是而有才，于是而有情，则盛德大业之所自出，而吉凶悔吝之所自生也。

此是解释《小象》文阴阳皆称刚柔的原因。“未体”，谓未成为有形体的卦画。王氏认为，阴阳二物，未成为卦体时，无所谓当位不当位、有应无应以及吉凶悔吝。其成为卦画和爻象，方有刚柔之分以及吉凶等问题。称其为刚柔，表示阴阳已成为有形质的东西，各有其性情和功效，吉凶即由此而生。王氏此说在于表明，其以阴阳为体，刚柔即卦爻象为用。如其于《内传·说卦》所说：“阴阳刚柔互言之，在体曰阴阳，在用曰刚柔。”所谓“在体曰阴阳”，即以阴阳二气为刚柔爻象之体。所以其于《发例》中接着说：

夫阴阳之实有二物，明矣。自其气之冲微而未凝者，则阴阳皆不可见；自其成象成形者言之，则各有成质而不相紊。自其合

同而化者，则浑沦于太极之中而为一；自其清浊虚实大小之殊异，则固为二。就其二而统言其性情功效则曰刚曰柔。

可以看出，其所谓“阴阳二物”即阴阳二气，二气乃客观存在的物质，故说“实有二物”。王氏认为，就阴阳二气未凝聚说，无形可见；就其凝结为形象说，则各有其质的规定性；就其交合而不可分离说，则浑沦而为一；就其备有清浊、虚实等差别说，则为二；就其差别表现为性情功效说，统称之为刚柔。总之，有此阴阳二气之体，方有刚柔爻象之用。此即其所说：“体有用而用其体，岂待可用而始乃有体乎！”（同上）因此，王氏认为，阴阳二气及其变化的法则乃圣人画卦立象的依据。他释《系辞》“象其物宜，是故谓之象”说：

物之生，器之成，气化之消长，世运之治乱，人事之顺逆，学术事功之得失，皆一阴一阳之错综所就，而宜不宜者因乎时位。故圣人画卦而为之名，系之象以拟而象之。（《内传·系辞上》）

此是以卦爻象出于对阴阳二气之模拟，或者说，以卦象及其爻位的变化为阴阳二气错综之表现。总之，区别阴阳与刚柔，以阴阳为体，刚柔为用，以体用范畴说明阴阳二气同卦爻象的关系，此是王夫之以二气解易的基本原则。他以二气的变易解释八卦的形成，前面已谈及，不再重复。以下，介绍一下王氏依二气说对乾坤两卦所作的解释。

乾者阳气之舒，天之所以运；坤者阴气之凝，地之所以翕。……惟其健，故浑沦无际，函地于中而统之，虽至清至虚而有形有质者皆其所役使，是以尊而无上，惟其顺。故虽坚凝有实体之可凭，而静听无形之抟挽，不自撞而惟其所变化，是山卑而不违。则于尊卑之职分，而健顺之德著矣。（《内传·系辞上》）

此是说，阳气舒畅，主运动，贯穿和支使一切有形的物体，故其性刚健。阴气凝结，成为坚固之形体，但其变化听从阳气的指挥，故其性柔顺。乾坤两卦的卦义即体现了二气之德性。又其于《内传》中解释乾卦说：

乾，气之舒也。阴气之结为形为魄，恒凝而有质。阳气之行于形质之中外者，为气为神，恒舒而毕通，推荡乎阴而善其变化，无大不屈，无小不入，其用和煦而靡不胜，故又曰健也。

此是说，乾卦六画表示阳气畅通于一切形质之中，并推动其变化，故乾卦义为健。王氏于《稗疏》中说：“乾之为字，从皃从乙，皃日出之光气，乙气之舒也。”认为乾字义表示日出，其光气舒畅而清朗，故其德为健。在《内传》中释乾卦辞元亨利贞，即依此义。如其释“元”说：“从无肇有，兴起舒畅之气……形化皆其所昭彻，统群有而无遗。”释“亨”说：“以纯阳至和至刚之德彻群阴而訢合之，无往不遂，阴不能为之碍也。”释“利”说：“纯用其舒气，徧万物而无所吝者，无所不宜，物皆于此取益焉。”其释“贞”说：“纯阳之德，变化万有而无所偏私，因物以成物，……正而固矣。”此是以乾卦卦辞为阳气化育万物的四种品德。因此，其释《象》文“大哉乾元，万物资始，乃统天”说：

物皆有本，事皆有始，所谓元也。易之言元者多矣。惟纯乾之为元，以太和清刚之气，动而不息，无大不屈，无小不察，入乎地中，出乎地上，发起生化之理，肇乎形，成乎性，以兴起有为而见乎德。则凡物之本，事之始，皆以此偁先而起用，故其大莫与伦也。木火金土，川融山结，灵蠢动植，皆天至健之气，以为资而肇始。（《内传·乾》）

是说，阳刚之气运动不息，入于一切有形的物体之中，万物得此阳刚至健之气而始存在，此即“万物资始”。按王氏的解释，乾元

之“元”，不仅有“始”义，又有“本”义。此刚阳之气不仅为万事之始，而且为万物之本，即万物存在的根据。据此，其释《彖》文“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”说：

阴非阳无以始，而阳藉阴之材以生万物；形质成而性及丽焉。

相配而合，方始而即方生，坤之元所以与乾同也。（同上）

是说，阳气以刚健之德，使万物从无到有，但其生万物，即使万物成为有形质的物体，又必须借助于阴气凝结的功能。当阳气始万物时，阴气即相配合而使万物成形，所谓“方始而即方生”，故说“乃顺承天”。按此说法，乾坤二元乃阴阳二气形成万物的两大功能，缺一不可，故皆称为“元”。

从王氏对乾坤两卦的解释中，可以看出，其基本观点是，以阴阳二气为乾坤两卦之体，以其性能即阳气主舒畅，阴气主凝敛为乾坤两卦的德行。此种观点即以阴阳为体，乾坤为用。其在《正蒙注》中解释张载的“乾坤，阴阳二端而已”说：“阴阳实体，乾坤其德也”。（《乾称下》）这一论点，十分重要。按朱熹于《本义》中解释乾坤两卦说：“圣人作易，因阴阳之实体，为卦爻之法象。”（《系辞上》）王氏的阴阳实体说，当出于此，但又不同朱熹说。朱说的“阴阳之实体”，指阴阳健顺之理，故以乾坤为理，属于形而上的领域；以阴阳为气，居于形而下的世界；主乾坤为体，阴阳为用，以卦爻象来于阴阳之理。而王夫之则将这一论点，倒转过来，以阴阳二气为实体，提出阴阳为体，乾坤为用，从而修正了程朱派以理解易的路线。按王氏对乾坤二元的解释，以“元”为“物之本”，阴阳二气不仅是卦爻象的本体，也是天地万物的本体。这样，王夫之便建立起气本论的体系。

王夫之依其阴阳实体说，于其《内传》、《外传》、《正蒙注》等著作中，全面阐述了以阴阳二气为核心的本体论学说，认为一切物质的和精神的現象，其存在和变化都依赖于阴阳二气。如其在

《内传》中说：

阴阳者太极所有之实也。凡两间之所有，为形为象，为精为气，为清为浊，自雷风水火山泽，以至蛄子萌芽之小，自成形而上以至未成形，相与絪縕以待用之，初皆此二者之充塞无间。而判然各为一物，其性情才质功效皆不可强之而同。（《系辞上》）

是说，凡有形有象的东西，从大至小，从未成形到已成形皆是阴阳二气的产物。由于二气各有其性能，所以天地万物的性情和功效又各有差异。总之，宇宙中充满阴阳二气，别无其它。如其所说：“阴阳二气充满太虚，此外更无他物，亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也。”（《正蒙注·太和》）此是以阴阳二气解释天地万物的构成。又其于《正蒙注》中说：

盖阴阳者气之二体，动静者气之二几，体同而用异，则相感而动，动而成象则静。动静之几，聚散、出入，形不形之从来也。易之为道，乾坤而已。乾六阳以成健，坤六阴以成顺，而阴阳相摩，则生六子以生五十六卦，皆动之不容已者。或聚或散，或出或入，错综变化，要动静夫阴阳。而阴阳一太极之实体，唯其富有充满于虚空，故变化日新，而六十四卦之吉凶大业生焉。阴阳之消长隐见不可测，而天地人物屈伸往来之故尽于此。（《太和》）

以上是说，阴阳二气自身具有运动的性能，其聚散，消长，变化日新而不已，方有卦爻象以及天地万物和人类的变易。此是以阴阳二气的运动为一切个体变化的根源。又其于《正蒙注》中说：

阴阳具于太虚絪縕之中，其一阴一阳，或动或静，相与摩荡，乘其时位以著其功能，五行万物之融结流止，飞潜动植各自成其条理而不妄，则物有物之道，鬼神有鬼神之道。而知之必明，处之必当，皆循此以为当然之则，于此言之则谓之道。

(同上)

是说，阴阳二气的运动变化，因所处的时间和场所而显示其功能，即遵循一定的轨道，如乾卦《象》文所说“时乘六龙以御天”，所以万物也各有其条理，各遵循其当然之则而运动变化。此即《正蒙》所说“由气化有道之名”。王氏此处，以“道”为法则。此是以二气变化的规律为天地万物变化的法则。又其于《内传》中论阴阳二气的关系说：

动者阳起而动阴之凝，散者阴入而散阳之亢，润者阳资于阴以濡其燥，暄者阴丽于阳而得其和，止以遏阴之竞进，说以解阳之锐往。阴阳交相为益而无过不及之忧矣。而宰制阴阳使因时而效六子之绩者，健行之气君之也。其能受阳之施、含藏以成六子之体者，顺承之德藏之矣。故能相摩相荡，而六子之用行，两间之化浹也。（《说卦传》）

此是对《说卦》文“雷以动之，风以散之”一章的解释。是说，阴阳二气虽各有其性情功效，但并非孤立存在，而是“交相为益”，相互节宣，即相互补充和调节，所以天地万物虽各有差别，又相互资助，融浹而为一体，此即“两间之化浹也”。又其在《内传》中释乾卦《象》文“保合太和乃利贞”说：

盖尝即物理而察之，草木虫鱼鸟兽以至于人，灵顽动植之不一。乃其为物也，枝叶实华，柯干根茎之微，鳞介羽毛，爪齿官窍、骨脉筋髓，府藏荣卫之细，相涵相辅，相就相避，相输相受，纤悉精匀，玲珑透彻，以居其性，凝其命，宣其气，藏其精，导其利，违其害，成其能，效其功。极至于目不可得而辨，手不可得而揣者，经理精微，各如其分，而无不利者，无不贞矣。（《乾》）

王氏认为，阴阳二气各有其体，但又相互合协，此种境地即是“太和”。万物禀此太和之气为其本性，故其性情虽异，又相涵相

辅，所以万物各成其能，各显其功，各守其分而相济相成，此即“保合太和乃利贞”。其所举的物理，是就生物和生理现象说的。但其意义不限于生物现象。以上，是以阴阳二气的相互调济说明一切个体又联系而为一整体。又其于《外传》中论阴阳二气同天地万物的关系说：

天地之际，间不容发，而阴阳无畔者谓之冲。其清浊异用，多少分剂之不齐，而同功无忤者谓之和。冲和者行乎天地，而天地俱有之，相会以广所生，非离天地而别为一物也。故保合则为冲和，奠位则为乾坤。（《复》）

“冲和”，语本《老子》四十二章：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”王氏则以阴阳二气各以其功能化育万物而又协调一致解释“冲和”，即以其“太和”观念解释《老子》的“冲气以为和”。此又是取朱熹《本义》义。但此冲和之气乃天地所固有，非离天地独立存在，所以说“保合则为冲和”，意谓即保存于天地或一切形器之中。乾坤指二气的德行，此德行不脱离天上地下之位，故又说：“奠位则为乾坤。”又其于《正蒙注》中说：

若使但依种性而成，则区别而各相肖。唯聚而成，散而毁，既毁而复聚，一唯阴阳之变合，故物无定情，无定状，相同而必有异。足以知阴阳行乎万物之中，乘时以各效，全具一纲缊之体而特微尔。（《太和》）

此是对《正蒙》文“以是知万物虽多，其实一物无无阴阳者”的解释。王氏认为，个体都属于某一类，就此而言，万物各有区别又有相似处。但就事物的成毁说，一物的形成出于气的凝聚，即阳变而阴合，其变合基于偶然，如其所说“万物为阴阳之偶聚”（同上），所以个体作为气化的产物，又无一物完全相同，此即“相同而必有异”。万物之间的同异关系，足以证明个体一方面各有其性情功效，一方面又皆具有阴阳纲缊之共性。以上是说，阴

阳二气作为天地万物之本体，即存于每一个体之中。上述所引材料和论点，只是为了解王氏气本论提供一大致轮廓，其细节散见于其有关著述中。王氏的气本论，是对以前易学中气学派的世界观的总结。从易学哲学史看，王夫之着重阐发和提出的新的论点有：

其一，阴阳为实有。前面提到，王氏以阴阳为“实有二物”，或称阴阳为“实体”，表明阴阳二气乃客观存在的物质，并非虚无，亦非出于人的虚构。阴阳二气作为实体，本来自足，不依赖于任何东西，其功效或作用皆依存于其实体。王氏在其易学和哲学著作中多次辩论这一问题。此辩论始于张载的“虚空即气”说，明代的罗钦顺和王廷相等气学派的代表人物，也都讨论了这一问题。至王夫之则以“实有”说，论证了阴阳二气的客观实在性，进一步批判了佛道两家的本体论以及宋明哲学中的理本论。

首先，王氏以“诚”的概念解释“实有”，进而解释阴阳二气为实有。其在《尚书引义》中说：“夫诚者实有者也，前有所始，后有所终也。实有者，天下之公有也，有目所共见，有耳所共闻也。”（《说命上》）按此说法，梦中的形象，非实有，故不足以言诚。又说：“诚也者实也，实有之固有之也，无有弗然，而非有他耀也。若夫水之固润固下，火之固炎固上也，无所待而然，无不然而者以相杂，尽其所可致而莫之能御也。”（《洪范三》）是说，凡自然的东西，其性能，本来如是，必然如是，所谓“固有之”，“无所待而然”。此即“实有”，即是“诚”。又其于《读四书大全说》中说：“诚者天之道也。天固然其无伪矣，然以实思之，天其可以无伪言乎？本无所谓伪，则不得言不伪（如天有日，此可言此日非伪日乎）？”（《孟子》）是说，自然现象，本来如是，无所谓真伪问题，如太阳，不能说它不是假的，此即“诚者天之道”。按此说法，其所谓“诚”，谓自然如是，本来如是。凡客观存在的

东西，无所谓虚假，都可称之为“诚”。此种对《中庸》中“诚”的观念的解释，不始于王夫之。如蔡清于《周易蒙引》中，以“诚”解释无妄卦义，所谓“无妄者诚也”，“无妄只是实”，“实理非假人为，故曰实理自然”。此是发挥朱熹《本义》义，以自然存在的东西为诚。王夫之以“诚”解释“实有”，当出于此，不同的是，用来解释一切客观存在的事物。据此，他解释阴阳二气说：“诚者，天之道也，阴阳有实之谓诚。”（《正蒙注·太和》）此是以阴阳二气为客观存在物，为自然界所固有。又其于《思问录》中说：“宇宙者，积而成乎久大者也。二气絪縕，知能不舍，故成乎久大。二气絪縕而健顺章，诚也。知能不舍而变合禅，诚之者也。”（《内篇》）是说，宇宙并非空洞之物，其中积蓄阴阳二气，二气相互融合，阳主知，阴主能，知能相济，故宇宙得以广大而长久。阳健阴顺乃二气所固有，此即“诚者天之道”。阳变而阴合，交替不已，此即“诚之者”。总之，阴阳二气及其性能和变化，皆自然如此，既非虚无，亦非人为，有其客观实在性，故说“阴阳有实之谓诚”。

王氏于其《外传》中，通过对大有和无妄两卦义的解释，集中辩论了这一问题。其解释大有卦义说：

象曰大车以载，积中不败，盖言有也。阴阳之理，建之者中，中故不竭；行之者和，和故不爽。不爽不竭，以灌输于有生。阳行不息，阴顺无疆；始以为始，中以为中；迭相灌输，日息其肌肤，而日增其识力。……故天地之贞化，凝聚者为魂魄，充满者为性情。日予其性情，使充其魂魄者，天之事也。日理其魂魄，以贮其性情者，人之事也。然后其中积而不可败也。（《大有》）

此是借解释大有九二爻《象》文，论述人的生命乃客观存在的实体。认为人体之中，积蓄着阴阳二气，阳气为精神，阴气为肌肤，

每日积蓄不断充实，生命方旺盛而不衰竭，此即“大车以载，积中不败”。因为形器之中充满阴阳二气，并非虚无，故说“盖言有也”。由此得出结论说：

天下之用皆其有者也。吾从其用，而知其体之有，岂待疑哉！

用有以为功效，体有以为性情。体用胥有而相需以实，故盈

天下而皆持循之道。故曰诚者物之终始，不诚无物。（同上）

“有”，指实有，即客观存在物。此是说，一切客观存在的东西，皆具体用两方面，体规定其性情，用规定其功效。阴阳二气为其体，其健顺、屈伸往来等为其用。体用相函，皆为实有，此即“体用胥有而相需以实”。一物之体无形可见，但通过其功用显现出来，此即“从其用，而知其体之有”。如人体中的阴阳二气，通过肌肤和智力表现出来。他还论证说：“冬不可使炎，夏不可使寒，菴不可使杀，砥不可使话。”（同上）是说，冬寒夏炎，其功效不可混淆，表明冬夏之体即阴阳二气乃实有之物。人菴和砥霜，其功效亦各有其规定性，故其体亦为实有。总之，天下事物皆有其质的规定性，并非虚幻，此即“不诚无物”。可是，佛道两家舍用以求体，其所谓体，只能是主观的忆造，如其所说“偶乘其聪明之变，施丹堊于空虚，而强命之曰体”（同上），以此为世界的本体，则否定了世界的客观实在性。王氏在《外传·无妄》中，同样批评了佛道两家以世界为虚妄的理论。他指出，以阴阳二气为妄，即是以群有相生为妄；以生为妄，即以有为妄。实际上，天地万物皆相依而生，因生而有，非妄而必真。他论证说：

夫可依者有也，至常者生也，皆无妄而不可谓之妄也。奚以明其然也？既已为人矣，非蚁之仰行则依地住，非蟻之穴壤则依空住……以至依粟已饥，依浆已渴。其不然而已于饥渴者，则非人也。粟依土长，浆依水成。依种而生，依器而挹。以莠种粟粟不长，以块取水水不挹。相待而有，无待而无。……

物物相依，所依者之足依，无毫发疑似之或欺。而曰此妄也，然则彼之所谓真空者，将有一成不易之型，何不取两间灵蠢姤丑之生，加一印之文，均无差别也哉！

此是说，万有相依而存在，所谓“相待而有”，“物物相依”，而且其所依者，真实不假，有其规律。如人类依食物和饮料而生存，粮食依土地而生，饮料又依水而成，此即“所依者之足依”。可是，佛道两家以其所谓“真空”为事物本性，不仅否定了个体之间的相互依存，而且抹煞了万物的差异。其结果，或者以生为妄，趣死为乐，毁天地而灭人伦；或者以有为妄，绝弃圣智，穰秕仁义而刍狗万物；总之，都走向对人类现实生活的否定。王氏此说在于论证天地万物皆以阴阳二气为本体，阴阳非妄，生和有亦非虚幻。所以他接着说：

是故阴阳莫位，一阳内动，情不容吝，机不容止，破块启蒙，灿然皆有。静者治地，动者起功。治地者有而富有，起功者有而日新。殊形别质，利用安身。其不得以有为不可依者而谓之妄，其亦明矣。

是说，阴阳二气作为天地的本体，阳气主动，阴气主静，阳主神，阴主形，阳气动于地中，万物灿然而有。依阴气调治形体则有而富有，依阳气发挥功能则有而日新。万有虽形质各异，但相互依存，所以“利用安身”，不可谓为虚妄。他还以植物的生长为例，论证说，“非芽不蕊，非蕊不花，非花不实，非实不芽”，其所以相生不息，因为“非阴阳定裁，不有菱茎；非阳动阴感，不相拊蓐”（同上）。是说，植物得以传种接代，同样基于阴阳二气的相互作用，故“不得以生为不可常而谓之妄”（同上）。由此得出结论说：“其常而可依者，皆其生而有；其生而有者，非妄而必真。”（同上）总之，王氏依万有相互依存和生生不息这一客观实际证明阴阳二气作为本体亦是实有，进而反对了佛道两家的本体论。其

对二氏的批评，虽然是继承张载以来气学派的传统，但他从肯定个体的客观实在性出发，论证阴阳二气为客观存在的物质，这又超过了张载的水平。

王夫之的阴阳实有说，还表现在关于阴阳动静问题的辩论中。周敦颐说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴”（《太极图说》），提出阴阳动静问题。关于周氏所说阴阳和动静关系，后来形成两种解释。朱熹以太极为理，认为“理有动静，故气有动静”，主理为气本。气学派的人物，如王廷相则以动静为气的性能，如其所说“阴阳者气之体也，阖辟动静者性之能也”。王夫之继承气学派观点，提出有阴阳方有动静。其在《发例》中说：

周子曰：动而生阳，静而生阴。生者，其功效发见之谓。动则阳之化行，静则阴之体定尔，非初无阴阳因动静而始有也。今有物于此，运而用之则曰动，置而安之则曰静。然必有物也，以效乎动静。太极无阴阳之实体，则抑何所运而何所置邪？……阴阳必动心静，而动静者，阴阳之动静也。

此是以阴阳为体，动静为用，依有其体方有其用的原则，论证动静乃阴阳二气之动静，反对了以阴阳为动静所生的论点。王氏认为，周氏说的“动而生阳”的“生”字，非产生或生出之意，乃表现其功能之谓。其读“动而生阳”为“动而生于阳”，即阳气表现为动而流行，此即“动而生阳”；阴气表现为静而成体，此即“静而生阴”。其对“生”字的解释，取朱熹义。但其观点则不同于朱熹。在王氏看来，所谓动静总是某种物体的动静，即“必有物也，以效乎动静”。太极如果不以阴阳为实体，其自身不会运动或静止。王氏此说是以运动为物质实体的功能，故动静不能先于其实体而有。其在《正蒙注》中说：“自其动几已后之化言之，则阴阳因动静而著，若其本有为所动所静者，则阴阳各为其体，而动静者乃阴阳之动静也。静则阴气聚以函阳，动则阳气伸以荡阴，

阴阳之非因动静而始有，明矣。”（《大易》）此处以“阴阳因动静而著”解释“动而生阳”，“静而生阴”，即以动静为阴阳二气性能的表现。故下文又说“动静者乃阴阳之动静也”，即以阴阳为动静的实体。又王氏于《内传》中辩论说：

动静者，阴阳交感之几也。动者阴阳之动，静者阴阳之静也。其谓动属阳，静属阴者，以其性之所利而用之所著者言之尔，非动之外无阳之实体，静之外无阴之实体，因动静而始有阴阳也。故曰：阴阳无始，言其有在动静之先也。……犹嘘吸本有清温之气，因嘘吸而出入也，故可谓之静生阴，动生阳，而非本无而始生，尤非动之谓阳，静之谓阴也。（《系辞上》）

此是说，动静乃阴阳二气的属性，属性总是依赖于其实体，有阴阳实体，方有其动静性能。所以不能说，有动静而后有阴阳。阴阳二气是永恒存在的，非因动静而有，此即“阴阳无始”。就此而言，亦可以说，阴阳居于动静之先。至于周氏说的“静而生阴”和“动而生阳”，只表示动静乃阴阳二气运动的形式，如同本有清温之气，其出入则为嘘吸一样，既不能理解为阴阳乃动静所生，亦不能理解为动则谓阳，静则谓阴。可以看出，王氏关于阴阳动静的辩论，其目的在于阐明阴阳二气乃客观存在的实体，论证运动和静止为物质实体所固有，从而打击了朱熹提出的“理有动静，故气有动静”的命题，坚持了气本论。

其二，阴阳无增减。王氏解释其乾坤并建时，提出“阴阳之盈虚往来有变易而无生灭，有幽明而无有无”（《内传·系辞上》），在本体论上则进一步阐发了阴阳二气无损益说。此说始于张载，后为王廷相所发扬，至王夫之终于完善了这一理论。其在《外传》中论“乾坤其易之门邪”说：

易以称天地之量，而不能为之增减。增者外附而量不容，减者内馁而量不充。乾无六阴，阴何从来，而坤为增矣。坤无

六阳，阳从何来，而乾为增矣。……夫由乾而知道之必有六阳也，由坤而知道之必有六阴也。乾坤必有而知数位之十二皆备，居者德而见者撰也。是故有往来而无死生。往者屈也，来者伸也，则有屈伸而无增减。屈者固有其屈以求伸，岂消灭而必无之谓哉！（《系辞下传第六章》）

此是说，卦象中的乾坤十二阴阳，代表天地间阴阳二气之全体，即“易称天地之量”，自身并无损益。就卦爻象说，其往来屈伸，只表示六阴六阳，有隐有显，即“居者德而见者撰”，而无生灭。就阴阳二气说，屈于此则伸于彼，故其总量无有增损。正因为阴阳二气本自充足，如其所说：“气自足也，聚散变化，而其本体不为之损益”（《正蒙注·太和》），故为一切变易之根源。又其解释卦爻象的往来消长说：

往来者，往来于十二位之中也。消长者，消长于六阴六阳之内也。于乾坤皆备也，于六子皆备也……于二十八综皆备也。错之综之，两卦而一成，浑沦摩荡于太极之全，合而见其纯焉，分而见其杂焉，纯有杂而杂不失纯，孰有知其始终乎？故曰太极无端，阴阳无始。（《外传·说卦传》）

此是说，卦爻象之往来消长无论如何复杂，皆出于十二阴阳之变易，即纯而有杂，杂不失其纯。就事物的变易说，其往来消长，皆在阴阳二气之中，个体有终始，而阴阳二气则无始无终，此即“太极无端，阴阳无始”。据此，他批评阴阳有生灭的理论说：

易言往来，不言生灭。原与反之义著矣。以此知人物之生，一原于二气至足之化；其死也，反于絪縕之和，以待时而复，特变不测而不仍其故尔。生非创有，而死非消灭，阴阳自然之理也。朱子讥张子为大轮回，而谓死则消散无有，何其与夫子此言异也？（《内传·系辞上》）

这是对《系辞》文“原始反终，故知死生之说”的解释，以有往

来而无生灭，解释“原始反终”之义。是说，人物之生死，只表示阴阳二气互相屈伸往来。二气交感则为来，为生；二气反于絜缊而无形的状态则为往，为死。絜缊之气复化为人物，又为生，为来。如是往来而不已。人物虽有生死，但作为人物的本体即阴阳二气，并无生灭，此即“生非创有，死非消灭，阴阳自然之理”。由于二气生化人物，出于不测，人物之生生，亦非复旧，因而不能讥之为佛教的大轮回说。朱熹以张载的生死气化说为大轮回，见《语类》卷九十九。王氏认为，按朱熹的观点，个体死亡，其所禀之气，亦消散而无余，反而近于佛家的灭尽之言，有背于圣人之教。其在《正蒙注》中，进而质问朱熹说：“倘如散尽无余之说，则此太极浑沦之内，何处为其翕受消归之府乎？又方造化日新而不用其故，则此太虚之内，亦何从得此无尽之储，以终古趋于灭而不匮邪！”（《太和》）按程朱论气，以阴阳二气无始终，但认为个体所禀受之气则有生灭，新事物的产生，则出于新生之气，如程颐所说“造化者自是生气”，此即“造化日新而不用其故”。王夫之指出，按程朱的说法，个体所禀之气，死后亦散尽而无余，可是，太极之内并没有一个场所，作为府库，将消散之气吸收于其中。如果说，一物所禀之气归于消灭，另有新气生出来，代替旧气而造化万物，可是，太虚之中又从何处储此不尽之气，不因旧气的消灭而不空？总之，宇宙中并没有一大仓库，吸收旧气或供给新气。王氏此论在于说明，正因为个体所禀之气不因个体毁坏而消灭，所以阴阳二气方无始无终。他提出论证说：

器有毁，而不可象者寓于器以起用，未尝成，亦不可毁，器敝而道未尝息也。以天运物象言之，春夏为生，为来，为伸；秋冬为杀，为往，为屈；而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。车薪之火，一烈而尽，而为焰，为烟，为烬，木者仍归木，水者仍归水，土

者仍归土，特希微而人不见尔。……汞见火而飞，不知何往，而究归于地。有形者且然，况其絪縕不可象者乎！（《正蒙注·太和》）

“不可象者”，语本张载语“清通不可象为神”。王氏解释说：“神者非他，二气清通之理也。”（同上）此处，指阴阳二气未成形者，即上文说的“道”，其融合一体，又称其为“絪縕不可象者”。按上下文意，此处所谓“不可象”，乃无形之意。王氏认为，阴阳二气作为本体，即寓于形器之中而发挥其功用。形器总有成毁，但本体之气不因此而息灭。即是说，屈于此者，又伸于彼。有往来而无生灭。如同春夏生物之气，秋冬则潜伏于地中，来春又发挥其功能。又如车薪之火，并非一燃而尽，或化为火焰，或化为烟，或化为灰烬。其中木的因素则回到木中，水的因素回到水中，土的因素回到土中。水银遇火而升华，亦非灭尽无余，而终归于土。有形之气，尚不因其形器毁灭而消灭，无形之气即阴阳絪縕之气，更不会因个体的变易而息灭。由此得出结论说：“故曰往来，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生灭。”（同上）总之，在王氏看来，阴阳二气作为世界的本体，其总量无增减，其存在无始终，其变化无生灭，而个体事物的存亡增减，只是阴阳二气屈伸往来的结果。

王氏关于阴阳无增损以及气不灭的理论，在哲学史上有其重要的意义。自汉易提出阴阳消息说后，易学界和哲学界围绕此说展开了长期争论。一般说来，汉易以阴阳互为生灭解释阴阳推移。至宋程颐和朱熹提出阴阳流转说，或主二气互为兴衰，或主一气进退相推，进而提出阴阳无始说，比汉易的生灭说前进一步。但程朱的阴阳无始说，是从阴阳流转说引申出来的，因受理本气未说的影响，又导出个体禀受之气有生灭的结论，从而受到气学派的攻击。张载以聚散说解释阴阳推移，以个体的生死为二气聚散

的不同形式，扬弃了汉易的阴阳消息说，导出气无生灭说。此说后为王廷相所阐发，提出气不灭论，打击了程朱的气有生灭说。但张王两家皆以气散归于太虚即广大虚空，不以其寓于另一个体之中。王夫之总结了上述的论争，一方面吸收了程朱的阴阳无始和张王的气不灭说，另一方面又扬弃了程朱的气有生灭说，修正了张王的气散归于太虚说，认为个体毁坏后，其所禀有的阴阳二气，又转化为另一形态，寓于另一形器之中。如其所说，秋冬时生气潜藏于地中，车薪之火，转化为烟，烬，水银升华转化为土粉等，此即其所说“不可象者寓于器以起用”。王夫之提出的论证，虽受到王廷相的启发，但他认为个体毁灭后，其禀受的无形之气同有形之气一样，往来屈伸于形器之中，而不只是在虚空中游荡，又比王廷相说前进一步。按王夫之上述的说法，其以固体、液体和气体形态的相互转化说明气不灭，以阴阳二气的屈伸往来解释其能量不增不减，此种观点，就其理论思维说，可以说是孕育着近代的物质不灭论和能量守恒原则的萌芽。此是王氏气论哲学的一大贡献。他所以取得这一成果，同其易学中的乾坤并建说和道于寓器说是分不开的。但是，由于王氏晚年受张载学说影响较深，其在《正蒙注》中，未能将上述的观点坚持下去，特别是关于人死之后，认为其所禀受的善恶之气亦永存于天地之间，如其所说：“尧舜之神，桀纣之气，存于罔缁之中，至今而不易”（《太和》），未能摆脱张载的“知死而不亡者，可与言性矣”的影响。

其三，阴阳协于一。王夫之认为，阴阳二气，其性情功效各异，即各有其特质，不能混同，故称其为“二物”或“两体”。如他所说：“阴阳之实，情才各异，故其致用，功效亦殊。”（《正蒙注·神化》）正因为如此，个体事物方有刚柔，清浊，虚实，轻重，男女，蠢灵等差异。如其所说：“天地固有之阴阳，其质或刚或柔，其德或健或顺，其体或清或浊，或轻或重，为男为女，为君子为

小人，为文为武，判然不可使阴之为阳，阳之为阴。”（《发例》）阴阳二气虽有差异，但并不相舍相离，相毁相灭，而是相合相济，相因相通，和协为一。所以天地万物方各得其宜。王氏于其易学和哲学著作中，多次辩论了这一问题。

首先，他认为，任何有形象的东西包括卦爻象，其物质结构和逻辑结构都兼有阴阳两方面，即使整体上属于阴性或阳性的事物，也含有其对立的一方。这是因为阴阳二气，从不单独或孤立地存在。如其所说：“分言之，则乾阳坤阴；合言之，则乾以阴为体而起用，坤以阳为用而成体，知能并行而不离。”（《内传·系辞上》）其所说的“分”，谓性质有差异；所说的“合”，谓不相分离。其在《正蒙注》中解释“合”与“分”说：

合者，阴阳之始本一也，而因动静分而为两，迨其成又合阴阳于一也。如男阳也而非无阴，女阴也而亦非无阳，以至于草鱼鸟，无孤阳之物，亦无孤阴之物，唯深于格物者知之。（《太和》）

此是解释《正蒙》文“合而成质者，生人物之散殊”句。“本一”，是说，融合为一体，本不分离；“分而为两”，是说，其性情和作用又各有差别，如阳气主舒畅，阴气主凝聚等。及其成为一物之本体，阴阳仍结合为一体，此即“合阴阳于一”。如男性为阳，又有阴的一面；女性为阴，又有阳的一面，亦阴阳不分离。总之，阴阳相分，并非分开；阴阳相合，亦非混同。关于“合一”，他特别强调不是归于无差别的同一。如其所说：“惟其本一，故能合；惟其异，故必相须以成而有合。……非合人伦庶物之异而统于无异。”（《同上·乾称下》）按此说法，合而分或分而合，并无时间先后的程序，只表示阴阳二气既有区别又相互联系。此是对张载的“一物两体”说的阐发。但王氏的阴阳分合说是以其易学中的乾坤并健说为基础的。如前小节中所讲的，他认为任何卦象皆有刚柔

两重性。就两重性说，为“分”；就其不可分离说，为“合”。王氏所以强调合，因为他不赞成邵雍和朱熹的阴阳对峙说或一分为二说。因此，在本体论领域，王夫之坚决反对将阴阳二气割裂或将对立的事物视为毫无联系的观点，着重阐发了二气相合和相通的理论。其《外传》中，解释《说卦》文“和顺于道德而理于义”说：

阴阳者，二仪也。刚柔者，分用也。八卦相错，五十六卦错综相值，若是者可谓之截然而分析矣乎！天尊地卑，义莫于位；进退存亡，义殊乎时；是非善恶，义判于几；立纲陈常，义辨于事；若是者可谓之截然而分析矣乎？

“截然分析”，谓将阴阳分开，成为绝对对立之物。王氏认为，从天地万物到人类生活以及人心的活动，皆无此种一刀两断的情况。他论证说，天气入于地中，地气升于天际，“其界不可得剖”。进者有退，退者有进；古之所存，不留于今日；今之所亡，不绝于将来；“其局不可得而定”。天下有公是，但执是则为非；天下有公非，但凡非可以为是；“其别不可得而拘”。又说：

故麦秋于夏，管旦其昏，一阴阳之无门也。金炀则液，水冻则坚，一刚柔之无咎也。齿发不知其暗衰，爪甲不知其渐长，一老少之无时也。……截然分析而必相对待者，天地无有也，万物无有也，人心无有也。（同上）

以上是说，夏秋，昼夜，金液，冰水，老少也都没有绝对的界限。这是因为对立的双方，或者相互包涵，或者相互联系，或者相互转化。由此得出结论说：

盖阴阳者，终不如斧之斫薪，已分而不可合；沟之疏水，已去而不可回。争豆区铢黍之盈虚，辨方四圆三之围径，以使万物之性命，分崩离析，而终无和顺之情。（同上）

此是说，阴阳二气，分中有合，非如劈薪两断。下文是批评邵雍

以一分为二的模式解释世界，见分而不见合，弄得世界分崩离析。可以看出，王氏的阴阳合一说，就其本体论的意义说，是视天地万物为一相互联系的整体，阐明对立的事物不是相排斥，而是相谐调。如其所说：

夫阴阳者呼吸也，刚柔者燥湿也。呼之必有吸，吸之必有呼，统一气而互为息，相因而非反也。以燥合燥者，裂而不得刚；以湿合湿者，流而不得柔。统二用而听乎调，相承而无不可通也。（同上）

“相因而非反”，是说，如呼和吸，相互依存而不吞灭一方，如是方有气息。“相承而无不通”，是说，如燥和湿，相互调节而不相抵牾，方燥而不裂，湿而不流。此即他所说的“天地以和顺为命，万物以和顺为性”。（同上）

因此，王夫之又提出了阴阳相需或相济的论点，作为天地万物存在和发展的原则之一。他于《内传》中解释既济和未济两卦义说：“刚居刚，柔居柔，任其情之所安而据以不迁，阳暱阴而阴感阳，以为交应，则为既济。刚柔相济，易位以求通，则相应而固相合之道，则为未济。”（《既济》）是说，既济为六爻皆当位，即阴据阴位，阳居阳位，“情不相得，势不相下”（同上），任意孤行，刚柔不相济，故卦辞说“初吉终乱”。而未济六爻虽皆不当位，但阴居阳位，阳居阴位，刚柔相济而又相通，故卦辞为“亨”。由此王氏认为，“未济之爻贤于既济也。既济者，天无其化，人无其事，物无其理”（同上）。此是以阴阳相济为事物存在和发展的规律。未济虽有未成义，但却意味着生化而不息。如其所说：“刚者不傲，可以受阴而不骄。柔者不摩，可以交阳而不吝。宽猛相剂，刑赏相资，温厉相节，刚以感焉而通。”（《同上·未济》）此是就社会政治生活论证阴阳相济的重要性。王氏认为，不仅人事如此，天道亦是阴阳相济。其在《外传》中辩论说：

故极乎阴阳之必异，莫甚于水火。火以燻水，所燻之水何往？水以灭火，所灭之火何归？水凝而不化，燻之者所以荡而善其化；火燥而易穷，灭之者所以息而养其穷；则莫不相需以致其功矣。……万化之终极协于一，以藏大始者，固不因之以匮。（《未济》）

是说，阴阳之对立，莫甚于水火。表面上看，水火相灭而不相容，但无火烧水，水则凝而不化；无水灭火，火则燥而易穷；水火又交相养，此即“莫不相需以致其功”。下文说的“一”，按王氏自己的解释：“一者，保合和同而秩然相节者也”（同上），即殊形绝质的东西相互调节而保持和谐一致。王氏认为，万有各以其殊形异质相济相资，物质世界及其变化方富有而日新。所以其在《正蒙注》中解释张载的“物无孤立之理”说：“万物之成，以错综而成用”，“比类相观，乃知此物所以成彼物之利。金得火而成器，木受钻而生火”（《动物》）。又说：“若不互相资以相济，事虽幸成，且不知其何以成。”（同上）又其解释张载的“两故化”说：

故独阴不成，孤阳不生，既生既成，而阴阳各殊体。其在于人，刚柔相济，义利相裁，道器相需，以成酬酢万变之理，而皆协于一。（《参两》）

此是说，人类应依阴阳相济的法则，处理各种生活。因此，其在《正蒙注》中解释张载的“仇必和而解”说：

以气化言之，阴阳各成其象，则相为对。刚柔，寒温，生杀必相反而相为仇。乃其究也，互以相成，无终相敌之理，而解散仍返于太虚。……相反相仇则恶，和而解则爱。阴阳异用，恶不容己；阴得阳，阳得阴，乃遂其化，爱不容己；太虚一实之气所必有之几也……。（《太和》）

王夫之同张载一样，并不否认阴阳二气有相互排斥甚至相敌对的一面，如水火相灭，爱恶相攻等，但认为其相敌终归于相成而谐

和一致，天道和人事皆是如此。这样，王夫之通过其阴阳相济的理论，终于提出一种和谐的宇宙观。此种和谐的宇宙观，是在承认对立和对抗的前提下提出的，其目的是反对有分而无合、有对抗而无统一的形而上学的偏见。

王氏的阴阳分合说，可以说是对易学中相反相成的理论思维全面地阐发。按照王氏的理论，阴阳二气作为宇宙的本体，既相反，又相成。他以“分”解释相反，以“合”解释相成。由于相反，所以不能视二者同为一色，抹煞其体殊用异；因为相成，又不能将二者截然分割为对立之物，抹煞其联系。此种论点，一方面扬弃了张载的清虚一大说，一方面又反对了邵朱的破作两片说，正确地阐述了相反相成这一理论思维的内容，标志宋明以来辩证思维发展的高峰。值得注意的是，王氏着重指出，阴阳相反这一内容，其自身即含有相成的一面。此即他在《思问录》中所说：

两端者，虚实也，动静也，聚散也，清浊也，其究一也。实不窒虚，知虚之皆实。静者静动，非不动也。聚于此者散于彼，散于此者聚于彼，浊入清而体清，清入浊而妙浊，而后知其一也，非合两而以一为之纽带也。（《内篇》）

此处说的“两端”，皆指阴阳二气的性能。“一”，谓相合相通，相济相成而不可分离。王氏认为，虚实，动静，聚散和清浊，总是相合相济，融为一体，并没有一个第三者作为纽带将两端联系起来，此即“非合两而以一为之纽带”。意思是，对立的双方，自身便具有同一性。也就是说相反与相成相互涵蕴，对立与统一亦不容分割。按张载论一物两体，由于追求气的清虚本性，又将“一”理解为“湛一”，以阴阳二气为湛一之体的表现形式。此种观点即以“一”为纽带，未能将其相反相成的思维坚持下去。王氏所论，扬弃了张载的这一弱点，可以说是对张载说的新发展。但是，关于排斥与谐调，王夫之同张载一样，以谐调为天地万物生

存和发展的基本法则。在他看来，阴阳排斥或斗争，只是达到谐调的一种手段，宇宙中的个体本质上是和谐一致，而不是彼此毁灭。这一结论是王夫之依据相反相成的法则观察自然和社会得出来的。虽然，其观察和论证具有直观的性质和时代的局限，但仍为后人留下值得深思和探讨的问题。

以上三条，是王夫之阴阳二气说的主要论点。据此，他重新解释了《系辞》文“一阴一阳之谓道”这一命题。其在《内传》中解释说：

然阴阳充满乎两间，而盈天地之间惟阴阳而已矣，一一云者，相合以成，主持而分剂之谓也。无有阴而无阳，无有阳而无阴，两相倚而不离也。随其隐见，一彼一此之互相往来，虽多寡之不齐，必交待以成也。（《系辞上》）

“主持而分剂之”，谓阴阳调配各有其分而结为一体。他自己解释说：“浊以清而灵，清以浊而定。若经营之，若抟挽之，不见其为，而巧无以逾。此即分剂之之密，主持之之定，合同之之和也。”（同上）是说，阴气得清气而变化，阳气得阴气而安定，此种调配各有其分量，故说“分剂之之密”；此种结合，并非混同，亦非杂乱无章，故说“主持之之定”；此种合成，相互资助，不相抵毁，故说“合同之之和”。总之，阴阳调剂各如其分而不分离，即是“一阴一阳”。此种“分剂”说，出于其对卦爻象逻辑结构的解释。卦象皆由阴阳爻象所组成，但阴阳爻象组合的比例各有不同。有六画皆阳或皆阴者，即乾坤；有五阳一阴或五阴一阳者，如复、夬；有二阳四阴或二阴四阳者，如遁，临；有三阳三阴者，如泰、节；有阴阳相间者，如未济。此即王氏于《外传》中所说：“建一纯阳于此，建一纯阴于此”，“建一阴阳相均者于此”，“建一阴阳畸倍者于此”，“建一阴少而化阳者于此，建一阳少而主阴者于此”，“建一相杂以统同者于此”，所谓“必有为之分剂者”。（《系辞上》）

第五章》) 此种配合即是一阴一阳。关于“道”，王氏于《内传·系辞上》接着解释说：

此太极之所以出生万物成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之道。亘古今，统天人，摄人物皆受成于此。其在人也，则自此而善，自此而性矣。

是说，一阴一阳之相互调剂乃太极生成万物万事万理之本体，天地人都禀受二气之配合成为自己的性和命，在人则成为善的本性，故称其为“道”。此种解释，以道为生物之本，“道”获得了实体的涵义，但此实体自身具有阴阳调剂的功能。王氏认为此即《系辞》所说“一阴一阳之谓道”。其训此“一”为“一之”，即各自配合。所以他接着解释继善承性句说：

道统天地人物，善性则专就人而言也。一阴一阳之道，天地之自为体，人与万物所受命，莫不然也。而在天者即为理，不必其分剂之宜。在物者乘大化之偶然，而不能遇分剂之适得。则合一阴一阳之美，以首出万物而灵焉，人也。

以继善承性为讲人性问题，是取程氏义。但王夫之认为，阴阳合一之道，作为本体，并不限于人类。天地亦以其为本体，万物亦皆禀受此道成为性命。人和物的差别在于物所禀有的阴阳实体，其调配未必适当，或阳多而阴少，或阳少而阴多，此即“不能遇分剂之适得”，而人类所禀受的阴阳实体，其分剂适当，无所偏倚，所以人为万物之灵，其性本善。王氏此论进一步表明，其所说的“道”，乃天地万物存在和变化的根据。此种道论，既不同于张载说，也不同于程朱说。张氏以道为阴阳二气相推的过程，不以道为实体或本体，如其所说“语其推行，故曰道”。程朱则以道为阴阳二气所以然之理，此道居于二气之中，又不依赖于阴阳二气。如朱熹于《本义》中所说：“此章言道之体用，不外乎阴阳。而其所以然者，则未尝倚于阴阳也。”（《系辞上》）朱氏以道为本体，但

此本体乃阴阳之所以然，非阴阳二气。王夫之对“道”的解释，一方面取张氏的阴阳兼体说，一方面又取程朱以道为本体义，提出阴阳二气相互调配为万有本体的学说，将“一阴一阳之谓道”这一命题，纳入气学派本体论的体系，发展了宋明哲学中的气本论，从而反对了各种类型的唯心主义的本体论。

王氏于其《外传》中，通过对“一阴一阳之谓道”的解释，集中地阐发了其气本论的学说。他说：“易曰：一阴一阳之谓道。或曰转聚而合之一也，或曰分析而各一之也。呜呼！此微言所以绝也。”（《系辞上传第五章》）此是评论对一阴一阳之道的错误理解。“转聚而合之一”，指佛家的思维。王氏评论此种思维说：“谓阴阳皆偶合者也，同即异，总即别，成即毁，而道函其外。则以阴以阳而皆非道，而道统为摄，于是而释氏之说起矣。”（同上）是说，佛家以阴阳配合为转聚为一而泯灭其差别，不分同异和成毁，以道居于阴阳之外，统摄阴阳，道如同一大圆圈将阴阳混同为一，所谓“道为大圆矣（同上）。此是指佛教华严宗的本体论，以道为真如本体，以阴阳和万有为沕合之尘，故同异成毁皆无差别。“分析而各一之”，指道家老子的思维。王氏评论此种思维说：“谓阴阳不可稍有畸胜，阴归于阴，阳归于阳，而道在其中。则于阴于阳而皆非道，而道且游于虚，于是而老氏之说起矣。”（同上）是说，此说以阴阳为半斤八两，相互对峙而不相调配，道则居于阴阳之间的空虚处游荡，以道为虚无实体，阴阳瓦解而道仍自存，所谓“道有余地矣”（同上）。王氏认为，老子的“负阴而抱阳”说，即将阴阳分离为二，而道居于空间，故有此评。其所以如此评论佛道两家学说，因为两家的道论，都不以阴阳二气相互依存为道，或“自外函之以合其离”，或“自虚游之以离其合”（同上），都不能正确处理分与合的关系，其结果则以道居于阴阳之外而主宰阴阳。如其所说：“或忌阴阳而巧避之，或贱阴阳而欲转之，而阴阳之外

有道。”(同上)于是王夫之提出自己的道论说:

道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也。物之所由，惟其有可循之恒也。既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循，故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出乎象，入乎形，出乎形，入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两间皆道。夫谁留余地以授之虚而使游，谁复为大圆者以函之而转之乎？其际无间，不可以游。其外无涯，不可以函。(同上)

此段论述，乃王氏气本论的纲要，也是其本体论的精华所在。“物所众著”，“著”谓依附，取其对《系辞》“乾坤其易之缊”的解释。“共由”本于《系辞》“乾坤其易之门”的解释。是说，道作为本体乃万物之所共著和万有之所同出。既为万物之所同著，必有象可见；为万有之所共由，必有形迹和度数可循，即其所说：“有象可见，而众皆可著也；有数可循，而无不共由也。”(同上)象和形充满天地之间，此即“两间皆形象”。但形和象皆出于阴阳二气之变，所以又说“两间皆阴阳”。阴阳二气相互调配即是道，所以说“两间皆道”。因此，宇宙中没有空虚之处，让道在其中游荡；也没有一个大圆作为道将形象围于其内，令其轮转而混同。总之，宇宙中没有真空地带，此即“其际无间”；宇宙中的形象亦无有边际，此即“其外无涯”；所以道作为本体只能寓于形象之中，不可能在其外存在或其空虚处游荡，此即“不可以游”，“不可以函”。

总之，王氏认为，道乃阴阳二气合一之实体，其为实有，故有象可见，有数所可循。就道作为阴阳调配的功能说，即存于阴阳实体之中，所谓“道不行而阴阳废，阴阳不具而道亦亡”(同上)。就道作为万有的本体说，又存于一切形器之中，所谓“随器皆备，性也，非待思为而立其则以成也”(同上)。总之，“阴阳之外无道”，形象之外无阴阳。其理论意义是，本体只能是物质的实

体，并存于现象之中。王氏此论，是其“象外无道”和“无其器则无其道”说的进一步发展。“象外无道”和离器无道，是就个体存在同其原则或规律的关系说的。“阴阳之外无道”，是就宇宙万象同其本体的关系说的。二者的意义并不尽同，但其理论思维方式则是一样的。一物之原则不能脱离其个体独立存在，气作为宇宙本体也不能脱离万象而自存。这样，王夫之终于解决了宋明哲学中关于本体问题的争论，为中国传统哲学作出了重大贡献。至于一阴一阳之道作为本体怎样展开为天地万物，于下一小节太极观中，再加评述。

(3) 神妙万物不主故常

王夫之的气本论还着重讨论了世界的运动和变化的问题，即张载易学哲学提出的神化问题。王氏于其《发例》中赞扬张载易学说：“象言不忘而神化遗其体，洁静精微之妙以益广。”“神化”，指气化。认为程氏易学纯讲埋事问题，不谈不疾而速，不行而至之神，而张载则略言之，此是张载的功绩之一。因此，王氏于其易学和哲学著作中，全面阐发了这一问题，论述了阴阳二气运动变化的泉源、性质、过程及其规律，解决理学派不能解决的问题，成为其本体论的重要内容之一。

张载于其《易说》中说：“一物两体气也。一故神（两在故不测），两故化（推行于一），此天之所以参也。”（《说卦》）此是以阴阳二气合一为神，以二气相互推移为化。神指气运动变化的本性，化指气化的过程。王夫之依其义，解释《系辞》“穷神知化”句说：“神者化之理，同归一致之大原也。化者神之迹，殊途百虑之变动也。”（《内传·系辞下》）“神者化之理”，是说，神是化之所以然，即变化的根据，为一切变化的根源，此即“同归一致之大原”。“化者神之迹”，是说，变化是神的形迹，即神的表现形式。变化的形式是复杂多端的，故说“殊途百虑之变动”。据此，其解

释卦爻象的变化说：“易有六十四象，三百八十四变，变化极矣。而唯乾之六阳，坤之六阴错综往来，摩荡以成其变化尔，此神之所为也，故易简而行乎天下之险阻。于此而知神之为用，纯一不息，随其屈伸消长皆成乎化。”（《正蒙注·神化》）此是以卦爻象错综往来之原因为神，以屈伸往来变化的过程和形式为化。但王氏认为，神和化都来于阴阳二气的变易。他解释《正蒙·神化》中“神天德”说：“絜缊不息，为敦化之本。”释“化天道”说：“四时万物各正其秩序，为古今不易之道。”释“一于气而已”说：“气，其所有之实也。其絜缊而含健顺之性，以升降屈伸条理必信者，神也。神之所为聚而成象成形以生万变者，化也。故神，气之神；化，气之化也。”（《正蒙注》）此是以阴阳二气絜缊不息的性能为神，以气聚为万物，千变万化为化。神为气化的根源，故说“为敦化之本”。又其在《内传》中解释《说卦》“神也者妙万物而为言者”说：

神者，乾坤合德，健以率顺，顺以承健，絜缊无间之妙用，并行于万物之中者也。……张子曰一故神，两在故不测。故方动而启之，旋挠而散之，方熯之，旋润之，方说以解其刚悍之气而使和，旋艮以结为成实之体而使正。两在不测，而乾坤之合用以妙变化者，不以性情功效之殊而相背，无非健顺合一之神为之也。

此处的乾坤，指阴阳之气之性能。此是说，神乃阴阳合一之妙用，即存于风雷水火山泽六气之中，所以六气相济相成，能变化，成万物。王氏认为，“合一”即二气絜缊而不分离，其相互作用而使万物变化，此即张载说的“一故神，两故化”。又其解释神说：“气有阴阳二殊，故以异而相感，其感者即神也。无所不感，故神不息而用无穷。”（《正蒙注·乾称下》）这些解释，以阴阳二气相互吸引或相济相成为“一”或“合一之神”，是对张说的发展。王

氏所说的“化”，指二气变化的形式和过程。但神作为动因，具有不测之妙；化作为形式和过程又有其规律性。其于《正蒙注·大易》中解释“聚且散，推荡所以妙乎神”说：

其聚其散，推荡之者，神为之也，而其必信乎理者诚也。……

乾坤并建，而大生广生以备天下之险阻；位有去来，时有衰

王，推之荡之，日月、雷风、男女、死生、荣谢，同归而殊

途，万化不测而必肖其性情，神之妙也，非象所得而现矣。

此是说，气有聚散，其相互推荡，乃神之所为，即出于阴阳絜缊不息之神。二气相荡又有其规律性或必然性，真实而不假，此即“必信乎理者，诚也”。二气絜缊生化万物，因时位而异，又不能预料其后果，此即“不测”。但万象的变化，虽难以预测，又都效法二气之性能，此即“必肖其性情，神之妙也”。神作为变化的动因，隐藏在现象的内部，故说“非象所得而现”。他进而解释说：“推之而伸而进，荡之则屈而退，而变化生焉。此神之所为，非存神者不能知其必然之理。然学易者必于变化而察之，知其当然后知其所以然。”（同上）此是说，气之往来屈伸，乃神之所为，此为所以然。其屈伸变化又有其当然之则和必然之理，不测之神即寓于当然之则中。故善学易者应即化而穷神。因此，其在《正蒙注·乾称下》解释“语其推行故曰道”说：“在天为推行之理，在人则率之以行。”注“语其不测故曰神”说：“道为神所著之迹，神乃道之妙也。”注“其实一物”说：“道函神而神成乎道，易于此生焉。”其对道的解释，不同于张载，而是以道为阴阳二气变化的法则或规律，有形迹可寻，故说“道为神所著之迹”。但神作为二气变化的动因，神妙不测，故说“神乃道之妙也。”总之，不测之神与变化之道相互包涵，此是一切变易的原则。因此，其在《内传》中释“易与天地准，故能弥纶天地之道”说：

易之象数，天地之法象也。……其体与天地合也。弥，徧也。

纶，联合而尽其条理也。道谓化育运行之大用。自其为人物所必由者，则谓之道。自其妙万物而不主故常者，则谓之神。全肖其体，故曲尽其用。（《系辞上》）

是说，卦爻象的变化之道同天地化育万物之道是一致的。阴阳二气化育万物有其条理或法则可循，故谓之道。就其化育万物而无固定的常规说，称其为神。又其于《内传》中释“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”说：

絪縕，二气交相入而包孕以运动之貌。醇者变化其形质而使灵善，犹酒醴之酿而醇美也。男女兼牝牡雌雄而言。化醇，化其气而使神；化生，化其形而使长；神在气之中。天地阴阳之实与男女之精互相为体而不离。（《系辞下》）

此处，以“絪縕”为阴阳二气相互渗透的运动状态，“絪縕”乃形容词，非实体概念，其实体为阴阳二气。王氏认为，阴阳二气相交而运动，从而使万物的形质灵敏而完善，此即“万物化醇”，即“化其气而使神”。男性和女性相交合，使形体生长，此即“万物化生”。灵敏或能动之神，即在形气之中，此即“神在气中”。天地絪縕和男女构精，皆基于阴阳二气的相互交合，即絪縕合一之妙用，所以又说“互相为体而不离”。此又是以神和化解释天地万物以及人体的运动和变化。总之，王氏认为，神作为一切变化的动因，其特点为不测；它表现为变化的过程和形式，又有其法则；神作为动因即在变化的形迹及其条理之中，二者不可分离。此是王氏神化说的纲领，也是其阴阳变易说的基本原则。他强调神在化中，神寓于形中，也是对张载神化说的发展。以下分别谈谈其神化说的具体内容。

首先，介绍一下，王氏关于阴阳变易有其规律的论点，即化有其则或变有其常说。其释《说卦》文“和顺于道德而理于义”说：
道德之实，阴阳健顺之本体也。以数立卦而生爻，极其变动，

发挥而不相悖害。道本浑沦，因而顺之，健顺交相济而和矣。及其因动起事，因事成象，卦各有宜，爻各有当，以别得失，以推吉凶，则因时制宜而分析条理以尽义，无不各顺其则也。（《内传》）

“道”，此处指阴阳合一之实体。其浑沦无间，乃卦象变化的根源。卦爻象依此而起，及其变化，相交而又相济，各有其则和吉凶之理。此即“和顺于道德”。人们依其则，顺其理，以断吉凶得失，此即“理于义”。王氏认为，不仅卦爻象的变化，有其规则，万物的变化也各有其规律。其释乾卦《象》文“天道变化，各正性命”说：

自有生物以来，讫于终古，荣枯生死，屈伸变化之无常，而不爽其则，有物也，必有其则也。利于物者皆贞也。（《内传·乾》）

是说，万物得刚阳之气而屈伸变化，总是处于荣枯生死的过程，但其变化，有其规律。所以各得其利贞。万物的变化，所以各有其则，由于阴阳二气的运动各有其条理。他说：“乾之以其性情，成其功效，统天始物，纯一清刚善动而不息，岂待气为之哉？理为之也。合始终于一贯，理不息于气之中也。”（同上）此处提出“理”这一概念，说明善动而不息乃阳气运动的本性。意思是阳气以刚健不息之德，统天始物，有其自身的规定性，故说“理为之也”。但此理即存于阳气之中。因此，其在《正蒙注·太和》中，注“神化性命”说：

神化者，气之聚散不测之妙，然而有迹可见。性命者，气之健顺有常之理，主持神化而寓于神化之中，无迹可见。若其实，则理在气中，气无非理；气在空中，空无非气，通一无二者也。

“神化”，指气化过程。认为气化为何物，难以预测，但气化过程

总有形迹可察。至于阳健阴顺之理即寓于气化的过程中，虽无形可见，但规定气化的过程，如阳施则阴受，阳主动，阴成形等，故理气不容分割。他又发挥说：“感遇则聚，聚已必散，皆升降飞扬自然之理势。风雨，雪霜，山川，人物，象之显藏，形之成毁，屡迁而已结者，虽迟久而必归其原，条理不迷，诚信不爽，理在其中矣。”（同上）是说，阴阳二气交感而成象成形为气之聚，但聚久而必散，有升必有降，此为“自然之理势”。故天象和人物，虽象有显隐，形有成毁，其变化终归于二气之屈伸。其聚散屈伸有其必然性，不容怀疑，所谓“理在其中矣”。此处又以阴阳二气的变易有其条理为“理”，而此理同样寓于气化过程之中。此种理气统一观，主有气方有理，是继承气学派的传统。

王氏于其易学著作中，没有展开关于理气问题的辩论。但在其《读四书大全说》中，多次辩论了这一问题。其谈理气，大都围绕人性和社会历史问题展开的。但其理论思维路线，同样基于其易学哲学中的理气统一观。如其论理气关系说：

大易六十四卦，百九十二阴，百九十二阳，实则六阴六阳之推移，乘乎三十有二之化而已矣。六阴六阳者，气之实也，唯气乃有象，有象则有数，于是生吉凶而定大业。使其非气，则易所谓上进下行，刚来柔往者，果何物耶？理虽无所不有，而当其为此理，则固为此理，有一定之型，不能推移而上下往来也。（《孟子·尽心上》）

是说，六十四卦象，无非是六阴六阳上下往来之推移。但卦爻象之阴阳推移，又基于阴阳二气往来推移。因为有气方有象，有象方有数。至于理，乃阴阳二气往来的规律性，即当其往时不能不往，当其来时不能不来，有其规定性，此即“有一定之型”。气作为实体，能上下往来，但其运动变化的规定性即理，却不能上下往来。他进而阐述说：“是动而固有其正之谓也，既有当然而抑有

所以然之谓也。是唯气之已化为刚为柔，为中为正，为仁为义，则谓之理，而别于非理。”（同上）“是动”，指气之运动。认为气能运动，其运动有其当然和所以然之则，即是理。或者说，气化为人物，方有刚柔，仁义之理。他又说：“太极一〇，浑沦齐一，固不得名之为理。殆其继之者善，为二仪，为四象，为八卦，同异彰而条理现，而后理之名以起焉，气之化而人生焉，人生而性成焉。由气化而后理之实著，则道之名，亦因以立。”（同上）是说，太极乃阴阳二气合一之实体，其性情功效尚未分开，不能称之为理。及其分为两仪、四象和八卦，阴阳爻象各有其规定性，方有理之称谓，所谓“由气化而后理之实著”。据此，他批评程朱派说：“以天为理，而天固非离乎气而得名者也。则理即气之理，而后天为理之义始成。浸其不然。而舍气言理，则不得以天为理矣。”（同上）是说，二程说的天理，不能脱离气。因为天乃气之所积，离气则无天，离气化亦无天理。由此，他得出结论说：

理是气之理，气当如此便是理。理不先而气不后。……理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实。健者气之健也，顺者气之顺也。天人之蕴，一气而已。从乎气之善而谓之理，气外更无虚托孤立之理。（《读四书大全说·孟子·告子上》）

“二仪之妙”，即阴阳二气之妙用，指阳健阴顺之德性。就其为二气的规定性说，即是理，所谓“气当如此便是理”。他以阴阳为体，健顺为用，论证理气无先后，理又依赖于气，所谓“无虚托孤立之理”。王氏此论的宗旨是讨论人性问题。认为人类所禀有的阴阳二气完善而无偏倚，由于其气善，是以其理亦善，所以人性善而不同于禽兽。但他所依据的理论思维，是易学哲学中的理气观。即以理依于气的观点，论证离气质之性别无义理之性，从而反对了程朱派的“性即理”说。

从上述材料中，可以看出，王夫之关于理气问题的讨论，是

以阴阳二气运动和变化即气化的过程为依据的。他以当然和所以然解释理的内涵，并认为理不会运动，是取程朱义。但其说的当然和所以然，是指阴阳二气的性能及其运动变化的规律。此种对理的理解，实际上来于罗钦顺的理气说，既不以理为实体，也不以理为气之所以然，而以理为气屈伸往来或聚散的规律性或必然性。他以阴阳二气为实体，以健顺之德为妙用，又是对程朱说的改造。程朱以其体用一原说，论证理为气本。王夫之则用来论证理依赖于气，从而反对了程朱的有理方有气的命题。其论理气关系，同其前辈相比，虽无特殊创建，但将此问题纳入其神化说之中，肯定物质的性能依赖于其实体，指出物质的运动同其规律不容分割，坚持了气学派的理气统一观，进一步打击了理本论。

从易学哲学史看，王夫之的神化说，主要辩论了神的不测性质。《系辞》说：“阴阳不测之谓神。”又说：“神无方而易无体。”王氏对此作了新的阐发。这里，着重介绍一下此说的内容和意义。神作为阴阳二气和事物变化的动因，为什么为不测呢？他回答说：

神者道之妙万物者也。易之所可见者象也，可数者数也，而立于吉凶之先，无心于分而为两之际，人谋之所不至，其动静无端，莫之为而为者，神也。使阴阳有一成之则，升降消长以渐而为序，以均而为适，则人可以私意测之，而无所谓神矣。（《内传·系辞上》）

此是对“阴阳不测之谓神”的解释。“道”，指一阴一阳之道。是说，阴阳二气化育万物的性能即是神，但神妙莫测。就揲蓍成卦说，四十九根蓍草，分而为两，出于无心，人不能预计其结果。就卦爻象的变化说，阴阳爻象之升降消长，亦无固定的模式，亦非人意所能设计。此即“不测”。其论揲蓍成卦的过程，神妙不测，前面已谈及，不再详述。此处对《系辞》文的解释，虽举揲蓍成卦为例，但其意义，不限于筮法。如其所说“神者道之妙万物者

也”，是说神作为阴阳二气生化万物的动因，具有不测的性质。其所谓：“不测”，就本体论的意义说，概括起来，有三层涵意：

其一，阴阳二气生化万物出于无心，即上面所说“莫之为而为者”。如其论天地之数五十有五说：“阳曰天，阴曰地，奇数阳也，偶数阴也。天无心而成化，非有所吝留，有所丰予，斟酌而量用之，乃屈伸时行而变化见则成乎象。”（《内传·系辞上》）是说阴阳二气交相配合而成象，不是出于计算、谋划，即“斟酌而量用之”，而是无心而为，屈伸因时而行。他进而解释说：“成变化而行鬼神者，以不测而神，人固不能测也。故其聚而一二，散而九十者，非人智力之所及知，而阴阳之聚散实有之。”（同上）还说：“其阴阳之互相用以成象者，变化也。其一屈一伸，为聚为散，或见盈而或见屈者，鬼神也。此天地之所以行其大用而妙于不测也。”（同上）他认为《系辞》说的“成变化而行鬼神”，鬼神之神，即阴阳不测之谓。阴阳二气之屈伸聚散出于无心，其后果，非人的智力所能预测，故以神称之。又其在《外传》中说：“天地所以资人用之量者，广矣，大矣。伸于彼者拙于此，乃以无私；节其过者防其不及，乃以不测。”（《序卦》）此亦是说，阴阳二气之往来屈伸，出于无心而为，其后果难以预料，故为不测。此种不测说，认为阴阳二气造化万物无有意识和目的，其屈伸往来之变易，亦非出于预谋，具有反目的论的特征，是对创世说的否定。

其二，阴阳变易，有其自身的规律，人不能以私意推测。其释《系辞》文“寂然不动，感而遂通天下之故”说：“天下之至神，诚之至也。健而诚乎健，顺而诚乎顺，絜缊而太和，裕于至足之原，精粗本末常变皆备于易简之中。故相感者触之而即与以应，得之象数，非待筹量调剂以曲赴乎事物。此则神之所以妙万物而不测也。”（《内传·系辞》）是说，《周易》具备阳健阴顺絜缊合一之道，事物之本末精粗及其变化的法则皆在其中，此即“寂然不

动”。学者和占者与其接触，阴阳交易之理即显现于象数之中。其响应非常神速，既非人的智力所能测，亦不待人有意安排，此即“感而遂通天下之故”，亦即神妙万物而不测。又其于《正蒙注》中说：“理有其定，合则应，或求而不得，或不求而得，人见其不测，不知其有定而谓之神。”（《乾称下》），此是对《正蒙》文“其应非思虑聪明可求，故谓之神”的解释。是说，天以无私之德化育万物，故虚而善应。但天有定理，心符合其定理，则有应。故意追求，反而得不到，故称其为神妙不测。此种不测说，强调阴阳变易有其固有的规律，不以人的私心、巧智为转移，如其所说：“虽欲知之，而不能强无心者以听我”（《外传·系辞下传第五章》），即不能任意曲解。

其三，阴阳变易没有固定的形式，唯变所适。如其于《发例》中所说：“易之为道，自以错综相易为变化之经，而以阴阳之消长屈伸，变动不居者为不测之神。”此是说，阴阳往来屈伸，不居于一种形式，故其变动，神而不测。又其于《正蒙注》中解释“阴阳不测”说：“不测者，乘时因变，初无定体。”（《太和》），又说：“日月寒暑之两行，一阴一阳之殊建，人以覩其明，定其岁，而谓之为方体，实则无方无体，阴阳不测，合同于絜缊而任其变化，乃神易阴阳之固然也。”（同上）以上皆以阴阳变动不居，为不测之神，不赞成以某种不变的模式观察事物的变化过程。

以上三点，集中到一点，就是认为阴阳变易和事物的变化有其本然的过程和规律，人不能私自窥测，使其符合人的主观愿望。如其所说：“易本天道不测之神，神幽矣。而欲明著之于事业，以征其定理，惟君子能之。非小人窃窥阴阳以谋利计功所知也。”（《内传·系辞上》）“窃窥阴阳”，即以私意妄测阴阳变易之定理。因此，王氏认为，神妙万物，不主故常，虽为不测，但并非幻化而无条理。他说：“天自有其至常，人以私意度之则不可测。神非

变幻无恒也。天自不可以情识计度，据之为常，诚己而已矣。”（《正蒙注·天道》）“诚”谓按其固有的面貌去了解天道变化。所以又说：“神，非变幻不测之谓，实得其鼓动万物之理也。不貳，非固执其见闻之知，终始尽诚于己也。此至诚存神之实也。”（同上）是说，神妙万物，虽为不测，但非幻变而无常，而是实有其理。圣人与天道合一，不是固执已有的见闻之知，而是尽自己的诚心，体认神化之理，始终不间断，即己诚则明，此即《系辞》所说：“穷神知化，德之盛也。”可以看出，王氏所说的不测，不是宣扬神秘主义，亦非主张不可知论，而是不以成心或成见加于事物变易的过程。此种不测说，从认识论的角度看，具有唯物主义和辩证思维的内容，是王夫之易学哲学的一大特色。

王氏依其阴阳不测说，尖锐地批评了汉易的卦气说和邵雍的先天图式。其于《发例》中说：

天地之化，至精至密，一卉一木，一禽一虫，察于至小者，皆以不测而妙尽其理。或寒或暑，或雨或晴，应以候者，抑不可豫测其候。故易体之以使人行法俟命，无时不懼，以受天之祐。

此是说，宇宙的事物，一方面其变化有其规律性，一方面其变化的过程和趋向又非人所能规划而无遗，此即“皆以不测而妙尽其理”。《周易》就是依此原则讲事物的变易，一方面教人掌握阴阳变易的法则，如寒暑变化的程序；另一方面又教人不要固执已知的程序，如天总有不测风云，要随时保持警惕，以待突然或意想不到的事变，此即“行法俟命，无时不懼”。可是，汉易的卦气说以及邵雍易学所炮制的各种图式，都是以其既定格式规范世界的变化，只能是对事物变易的亵渎。其于《发例》中批评邵雍的图式说：

邵子之图，如织如绘，如幢如砌，以意计揣度，域大化于规

圆矩方之中。尝试博览于天地之间，何者而相肖也？且君子之有作也，以显天道而即以昭人道，使崇德而广业焉。如邵子之困，一切皆自然排比，乘除增减，不可推移，则何用勤勤于德业为邪？……比术数家举万事万理而归之于前定，使人无懼而听其自始自终之术也。

是说，邵雍炮制的各种图式，是以人意私测天地之变化，即“测阴阳而意其然者也”（同上），企图将宇宙中一切事物的变化网罗于其所拟定的格式中，这不仅违背自然界的自然变化过程，而且使人倒向一切听其安排的前定论，否定了人的崇德广业的活动。并且指出朱熹抄录其图式于《本义》之前，违背了“阴阳不测之谓神”原则。又其在《内传》中批评邵雍的图式说：

一阴一阳者原不测也。以此益知一之一之云者，非一彼而即一此，如组织之相间，而拂乎神之无方，乘乎道之各得，明矣。然则列次序，列方值，方而矩之，圆而规之，整齐排比，举一隅而三隅尽见，截然四块、八段以为易。岂非可观之小道，而鬻术小人，亦可以其小慧成法坐而测之乎？（《系辞上》）

“如组织之相间”，指邵雍图式中阴阳相间的格式。王氏认为，其图式中的四块八段，如是整齐排比，是以小慧成法窥测一阴一阳之道，“扼”杀了事物变易的复杂性和不测性。

上述王夫之对邵雍易学的批评，在易学史和哲学史上都有重要的意义。自汉易提出卦气说，以象数的形式规范气候变化的过程后，到宋代发展为图书学派，提出各种图式解释易理和事物的变化，形成了古代自然哲学体系高度繁荣时期。邵雍的易学哲学即其代表。此种哲学体系的特征是，以阴阳为间架，构造关于世界普遍联系的模式，将宇宙中各种事物的变化和联系都纳入其中，并以其观察和推测事物变化的趋向。由于他们自认为其模式乃绝

对的真理，如邵雍所说“天地万物之理，尽在其中”（《观物外篇》），其所追求的普遍联系，最终变成了一种封闭的体系，并且渗入了不少忆想的甚至先验的因素。王夫之以其阴阳不测说，第一次从哲学上打击了象数学派所构造的世界模式，揭露了其理论思维的弱点，这在认识史上是一大进步。

王夫之反对以某种既定的图式解释世界的变化，还见于其对《系辞》文“神无方而易无体”的解释。其神易无方体说也是其阴阳不测说的进一步的阐发。王氏认为，阴阳二气和事物的变易，因时间、地点、条件而不同，而且其变易过程又无止境，所以其变化没有固定不变的格式或程序。就人对事物变易的观察说，称其为“不测”；就阴阳二气和事物自身说，称为无方体。他在《内传》和《外传》中多次辩论了这一问题，进一步批评了汉易象数之学和宋易图书学派的思维路线。其在《内传》中解释“神无方而易无体”说：

无方者，无方而非其方；无体者，无体而非其体，不据以为体也。吉凶之数，成物之功，昼夜之道，皆天地已然之迹，有方者也。而所以变化屈伸、知太始而作成物者，其神也。絪縕之和，肇有于无，而无方之不行者也。易之阴阳六位，有体者也。而错综参伍，消息盈虚，则无心成化，周流六虚，无体之不立者也。（《系辞上》）

是说，无方乃无固定的方向，即“无方之不行”，以一切方向为其方向。就筮法说，刚柔爻象周流于六位，不固定在某一位上，此即“神无方”；无体谓屈伸盈虚之变化无固定不变的形式，即“不据以为体”，而以一切变化的形式为其体制。就筮法说，阴阳爻象的变易不局限于某一卦象上，此即“易无体”。阴阳二气的变化亦是这样。他认为，方和体，如气化万物而有形，昼夜往来而有序，都是阴阳变化的“已然之迹”。至于其变化之所以然，即絪縕不息

之神，无有形迹，不主故常，此即“神无方而易无体”。他接着批评汉易卦气说和邵雍易学说：

故周易者，准天地之神，以御象数，而不但象数测已然之迹者也。后之为易者，如卦气，如游魂、归魂、世应，如纳甲、纳音，如乾一兑二，方圆整齐之象，皆立体以限易而域于其方。虽亦一隅之理所或有，而求以肖无方之神，难矣哉！（同上）

是说，象数所表达的，只是阴阳变易的形迹。《周易》所要阐明的是阴阳变易的泉源及其基本规律。可是象数学派从汉易卦气说，京房的八宫、纳甲说，到宋邵雍的先天图式，所追求的只是事物已然之迹的一个侧面，“一隅之理”，并非阴阳变易的基本原理，不能概括一切变易的过程。王氏指出，象数学派的错误是“立体以限易而域其方”，即将其一隅之理视为世界变化的普遍法则。可以看出，其神易无方体说，在于反对以某种特定的公式解释世界的变易过程。因此，他注《系辞》文“变动不居”，“不可为典要”句说：

有定在谓之居。变动不居，其变动无定在也。阴阳之气絪縕而化醇，虽有大成之序，而实无序。以天化言之，寒暑之变有定矣，而由寒之暑，由暑之寒，风雨阴晴，递变其间，非日日渐寒，日日渐暑，刻期不爽也。以人物言之，老少之变有定矣，而修短无期，衰旺无恒，其间血气之消长，非王中无偶衰，衰之后不再王，渐王渐衰，以趋于消灭，可刻期而数也。……易之为道本如是，以体天化，以尽物理，以日新而富有。故占者学者不可执一凝滞之法，如后世京房、邵子之说，以为之典要。（《内传·系辞下》）

王氏此论，从气化的过程，气候的变化以及人物的盛衰，说明阴阳之变易无一成不变的程序，并且指出，事物的变易存在着偶然

性，不可能“刻期而数”，因而不能像京房、邵雍那样死抱着僵化的公式，观察和预测世界的变化。总之，在王夫之看来，阴阳之变易，从天道到人事，一方面存在着必然的进程，如从寒到暑，从少到老，有其一定的程序；但另一方面又存在着偶然的因素和突然的变易，有其不稳定的一面。也就是说，事物在其变化过程中，一方面是不定中有定，一方面又是定中有不定。王氏针对图书学派的思维方式，着重讨论了定中有不定的问题，此即其神易无方体说的理论意义。

王氏于《外传》中，依其神易无方体说，同汉易的卦气说和邵雍的先天易学展开了大辩论。其评论卦气说：

久矣，卦气之说碍于一隅矣。是故备乎两间者，莫大乎阴阳，故能载道而为之体，以用则无疆，以质则不易，以制则有则而善迁。天之运也，地之游也，日月之行也，寒暑气候之节也，莫不因其情以为量，出入相互，往来相遇，无一定之度数，杂然各致，而推荡以合符焉……若守其一隅，准诸一切，则天理不相掩，而人事相违，又悉足以经纬乎两间哉！故曰神无方而易无体，广大之谓也。（《系辞上传第六章》）

是说，阴阳二气作为世界的本体，其作用广大无边，其性质不变，相推相成有其体制而又善于变迁。所以天地、日月、寒暑也依此出入往来而运行不停，虽有其则，但无固定不变的度数，即不主故常。可是，卦气说则以气候变化的程序为阴阳变易的规律，进而解释一切，此是“守其一隅，准诸一切”，既违背天理，又有害于人事。他举例说，如《月令》主张“春夏用赏，秋冬用刑”，“赏以法阳，刑以法阴”，视其为一成不易之法，此等于说春夏无阴，秋冬废阳，依寒温定赏罚，其结果，阴阳灾异之言，变复之术，横行天下。他进而评论卦气说：

夫律者上生下生，诚肖乎七八九六之往来，而黄钟之数十一，

则天五地六之数也。数全而仅用其二，以之建方，以之立体，是拘守其一，而欲蔽其全矣。故易可以该律，律不可以尽易。犹易可以衍历，历不可以限易。盖历者，象数已然之迹，而非阴阳往来之神也。故一行智而京房迷矣。（《外传·系辞上传第四章》）

是说，历法中的卦气说，纳音说，只是关于气候变化的一端之见，非阴阳往来屈伸之全体。以其代替易理，是“拘守其一而欲蔽其全”，不是以易衍历，而是以历限易；是以已然之迹扼杀阴阳不测之神。所以京房不如僧一行高明。他进而指出，魏伯阳的《参同契》，杨雄的《太玄》，卫元嵩的《元包》，司马光的《潜虚》以及蔡沉的《畴书》，都是继承京房解易的路线，“缩天地之大德，而观之一隙”（同上），不仅乱之以数，而且乱之以理。他评论说：“之数者皆索神于方，而疑数于体。其于易也，犹燭之于日月。何也？神无方而易无体，易与神合，而非因物以测神。”（同上）总之，其错误都是以其象数定神于方，限易于其体，以事物之一隅推测天地阴阳之变易，以偏盖全，执一而废百。王夫之的这些评论，同样击中了象数学派的理论思维的要害，即以气候变易的过程和形式规范和推测宇宙中一切事物变化的规律。在王夫之看来，事物的存在及其变易的基本原则是一阴一阳。至于依此原则而展开的具体的变化形态，则多种多样，千变万化，其中任何一种形式，都不能代表阴阳变易之大经和乾坤易简之至理。企图以一种图式或公式规定事物的变化，那是徒劳的。这同样是以辩证思维考查事物变化而取得的积极成果。

王夫之依其神易无方体说还批评了图书学派的理论根据之一八卦方位说。他认为，八卦所代表的天地风雷水火山泽八种气象，其性情功效虽有各种差别，但在化育万物的过程中，沦浹为一体，并无东西南北的区分。他说：“方君方藏，其错也如响之应声；方

动方散，方润方暄，方止方说，知影之随形；为偶合也，为比邻也，无有南北隔乎响背，东西四隅间乎方所，划然成位，各止其所，以不迁也。”（《外传·说卦传》）是说，天地（乾坤）相函，雷风（震巽）相荡，水火（坎离）相济，山泽（艮兑）相通，如形影相随，融合在一起，并非各据一方，而不变迁。据此，他批评八卦方位说：

位乾健于南，而南气何以柔和？位坤顺于北，而北气何以刚劲？位离于东，而春何以滋膏雨？位坎于西，而秋何以降水潦？则震、巽、艮、兑，非定位于四隅，抑又明矣。顾不谓乾不可南，坤不可北，离不可东，坎不可西也。错综乘乎化，方所因乎时，则周流八方，唯其所适，而特不以偶然所值者为之疆域尔。（同上）

是说，乾为刚健，其居南方，而南方之气候反而暖和；坤柔顺，其居北方，北方气候反而严寒；可见八卦所居之方位同四时气候的变化并无必然的联系。不是说，乾坤不可为南北，坎离不可为东西，而是说，在气化过程中，所处的空间方位，因时而不同，如南方也有寒冷之时，北方也有温暖之候，所以不能因偶然一时的变化，作为划分疆域的尺度。他说：“君子之于易，无往而不得妙万物之神。曾何局于方，划于对，剖于两，析于四，毅于八之足云！”（同上）此是对邵雍的伏羲八卦方位图即乾南坤北离东坎西说的批评。在王氏看来，《说卦》说的“天地定位”，不是说乾坤定于南北之位，而是说天地二气的性能各有其体制，可以相交。他说：“定位者，阳居上，清刚而利于施；阴居下，柔浊而利于受。惟其定位，是以交也。”（《内传·说卦》）又说：“此章以卦之大用，言其相益之序，故自震巽而坎离，而艮兑，以归本于乾坤，皆因其自然之序，非以方位言也。”（同上），他以“天地定位”章，为讲八卦的相互作用，不是讲所居的方位，是对图书学派特别是

邵雍易学的沉重打击。王氏解释《说卦》“帝出乎震”章，并不否认其方位说，但不赞成定位说，即以坎离震兑为四正卦，乾坤巽艮为四隅卦。他说：“乾坤非隅也，行乎四维而各适有正也。震兑坎离非正也，受乾坤之化而各司一偏也。谓之正，谓之隅者，人之辞也。大圆普运，无往而非正也。此八方配卦之大纲也。”（《外传·说卦传》）认为乾坤两卦乃阴阳二气之代表，经过六子卦而化育万物，其功能即寓于六子卦之中。所以乾非隅处于西北，坤亦非隅处于东南，而是运行于四维之中。震兑坎离受乾坤之化而显示自己的功用，“各司其一偏”，亦非居正位。所谓正或隅，只是人所给予的称谓。就气化过程说，宇宙中无往而非阴阳二气，乾坤无往不居正位。此是依其乾坤并建说，解释“帝出乎震”章的意义，又打击了邵雍的文王八卦方位说。

值得注意的是，王夫之还辩论了方位的由来，认为方位的区分出于人为，客观世界自身并无固定的方位，亦无先后天的区分。他说：

两间之有，孰知其所自昉乎？无已，则将自人而言之。今我所以知两间之有者，目之所遇，心之所觉，则固然广大者先见之，其次则其固然可辨者也，其次则有时与相遇，若异而实同者也，其次则盈缩有时，人可与其事而乃得以亲用之者也。（《外传·说卦传》）

是说，天地、风雷、山泽、水火等自然现象的性质和功能，乃自然界所固有，本来如是。但人类对其认识，却有一个先后的过程。人们首先看到的是天地之广大，因为天地无所不在，所以说“天地定位”。其次，处于山泽之地，方知地气升于天，天气入于地，故说“山泽通气”。又其次，遇到天气的变化，阴阳二气相迫，方知有雷风之变，故说“雷风相薄”。再其次，钻木取火，引渠灌田，即“与其事而乃得以亲用之”，方知水火的性质，故说“水火不相

射”。总之，人知道这些性能为自然界所固有，基于人的观察和生活实践，如其所说“此人之所目遇而心觉，知其化有然者”（同上）。人对这些自然现象的认识，可以有先后之分，但就自然现象本身说，并不存在先后的问题。即不能说，先有天地，后有定位，次有山泽，而后有通气。由此，得出结论说：

无先后者天也，先后者人之识力所据也。在我为先者，在物为后；在今日为后者；在他日为先。不貳则无端委之殊，不息则无作止之分，不测则无渐次之差。故曰神无方而易无体。东西南北者，人识之以为响背也。今昔始终者，人循之以次见闻也。物与目遇，目与心遇，而固然者如斯；舍所见以思所自而能然者如斯；要非理气之但此为先，但此为后也。（同上）

此是说，自然现象不分先天与后天。所谓先后，是就人的认识过程说的。如以我为先，则外物为后；以今天为后，来日则为先。可是，自然界的变化的过程，既无开端，亦无终结，此即《中庸》所说“其为物不貳”；既无作为，亦无止息；此即《中庸》所说：“不息则久”；亦无渐变之序，此即《中庸》所说：“其生物不测。”即《系辞》所说“神无方而易无体”。东西南北的划分和今昔始终的区别，亦基于人的认识和生活的需要。为了走路，不迷失方向，故区分东西南北；为所见闻之事物规定一顺序，故区分今昔终始。但客观世界，并不因人的认识和划分而改变其固然的性质。此同理气关系一样，并无先后之别。总之，空间的方位，时间的程序，其划分，出于人为。他说：“今夫天圆运于上，浩乎其无定咎也。人测之以十二次，而天非有次也。配之以十二辰者，不得已而为验也。局之以分野者，小道臆测之陋也。黄道密移而皆其正，昏旦日改而皆其中。易与天合者，可以悟矣。”（同上）此是依据天文学的知识，论证宇宙自身并无固定的方位，分十二次，配以十

二辰，皆出于人的规定。

以上王氏所论，就其理论思维说，是依据空间的无限性和时间的不尽性，解释“神无方而易无体”的命题，反对邵雍的八卦方位说，从而否定了其先天易学所依据的历史根据。关于“先天”一词意义，他说：

先天者，学仙者之邪说也。未有天之先，何象何数而可言者邪？易曰先天而天弗违，言大人之创制显庸，拨乱反治，气机将动，而大人迎之于未见之前，若导之者。其字读为去声，非天之前有此时位，与后天判然而异候也。（《内传·说卦》）

王氏认为，《文言》所说的“先天”，是说天时将作，圣人迎之于前，不是说，时位先于天而有。其对“先天”的理解，取朱熹《本义》义。

王夫之对汉易和邵雍易学的批评，反映了两种不同的思维方式。一般说来，象数学派特别是图书学派，以奇偶之数 and 阴阳爻象为要素，按逻辑的和数学的法则推演出一套图式用来解释世界。其所追求的是稳定的秩序和逻辑的结构以此推测未来事变的程序，具有形式逻辑演绎思维的特征。以此种图式或模式观察世界，如王夫之所说，所阐明的只是“已然之迹”，并不能揭示出客观世界丰富多彩而又生动的内容。王夫之的神易无方体说，可以说是对这种思维方式的挑战。他要求以不主故常和不居于一隅的观点对待事物的变化过程，反对将丰富多彩的世界公式化，逻辑化，甚至数学化。显然，这是以辩证思维方式处理人的认识成果和客观实在的关系。如果说，从盲然到追求必然，是一次飞跃，那么从承认必然到不受已认识的必然的束缚，要求开辟新的认识领域在认识史上又是一次飞跃。十七世纪的王夫之提出并论述了这一问题，是中国传统哲学的骄傲。这同其对卦爻象和卦爻辞的解释，坚持不局于一格的易学观点是分不开的。但从王氏对象数学派的批

评中，也可以看出，他只揭露象数之学的理论思维的弱点，很少肯定其积极的成果，对其学说几乎采取全盘否定的态度，这又是封建时代学者的门户偏见了。

王夫之依其神易无方体说，还辩论了历代易学哲学所阐发的物极必反的命题。他辩论此问题亦出于对卦爻象和卦爻辞的解释。其在《发例》中认为，物极必反说来于爻有始终，即以初爻为始，上爻为终，从初到上有一个连续变化的过程，发展到上爻即终点，必然走向其反面。王氏指出，此种解释，只是神化之一端，不能由此认为凡卦爻的变化，从下到上，即从始到终，都是物极必反。他举例说：“如夬剥之属，非上不成，其初则未尝决阴和剥阳也。”是说，夬剥两卦的卦义，取决于上爻之象，同初爻之象并无关系。又如，乾卦六爻，由潜而见，而跃而飞而亢，亦非指一人的经历过程。而是说：“孔子终于潜，周公终于见，文王终于跃，尧始即飞，比干伯夷始即亢。”不仅人事如此，“物之变，天之化，尤其不可测者”。即是说，事物的变化，并非都遵循这一由初到终的模式。就天道说，“天之健，非渐以盛而响于弱；地之顺，非驯习以至而且将逆”。是说，天从始到终都是刚健不息，不能说，始于刚健，逐渐积累到至盛时又转为柔弱。地之顺，亦非始于柔顺，至于盛极则转向其反面。就爻象的变化说，“于泰则曰泰极则否，于否则曰否极而泰，于畜则曰畜极而通。然则明夷之终，夷极而必无伤，解之终，解极而复悖乎？”是说，于泰否等卦，表面上尚可以说极则反。但不能说，夷极而必无伤，解极而复悖。因为明夷上六爻辞为“不明，晦”，为受伤之义。解卦上六爻辞为“获之无不利”，亦非遇险而不解。由此得出结论说：“卦式有初而不必有终，不计其终。或有终而不必有初，不追其始。合浑沦之全体，以知变化之大用，斯得之矣。”是说，对卦义的了解，应从一卦的整体来考查，不必纠缠在爻象的始终上。据此，他认为，“泰上之复隍，

否上之倾否，自别有旨，而不可云极则必反也”。即泰否两卦并无极则必反之义。不仅爻象的变化如此，天道和人事的变化，亦非皆是极则必反。他说：

以天下治乱，夫人进退而言之，泰极而否，则尧舜之后当即继以桀纣，而禹何以嗣兴？否极而泰，则永嘉、靖康之余，何以南北瓜分，人民离散，昏暴相踵，华夷相持，百余年而后宁？……以天化言之，则盛夏炎风酷暑之明日，当即极以冰雪，山常富而必流，水常通而必塞矣。故泰极者，当益泰也。否极者，当益否也。（《发例》）

王氏此论是说，人事的治乱和气候的寒暑，其一方发展到鼎盛时，并非立即走向其反面，反以不能说极则必反。而且有些事物的变化，可以说是泰极日泰，否极日否，如山日积土而不流失，川日通畅而不阻塞。总之，物极必反并非普遍的规律。其在《思问录·外篇》中也辩论了这一问题。他说：

动极而静，静极复动。所谓动极、静极者，言动静乎此太极也。如以极至言之，则两间之化，人事之几，往来吉凶，生杀善败，固有极其至而后反者，而岂皆极其至而后反哉！周易六十四卦，三十六体，或错或综疾相往复，方动即静，方静旋动，静即含动，动不舍静，善体天地之化者也。待动之极而后静，待静之极而后动，其极也惟恐不甚，其反也厚极而怒报之，则天地之情，前之不恤其过，后之褊迫以取信，两间日构而未有宁矣。

此是借对周氏的“动极而静，静极复动”句的解释，阐发自己的动静观。他以“极”为“太极”，不以其为“极至”之义。关于物极则反，王氏认为，从天道至人事，或有此种情况。但不能说，任何事物，于任何情况下，其变化的过程都是物极则反。就卦爻象的变化说，其屈伸相推，非常迅速，而且运动和静止，相互包含，

动中有静，静中有动，故不能说“待动之极而后静”。如果，事物的变化，待极而后反，极之甚，其反的报复也就愈激烈。这样，世界上便无安宁之日了。王氏还认为，就政治生活说，谓乱极而治，尚有可说，但不可说“治极而乱”。因为乱生于治法松懈，不是生于治之极。他辩论说：

方乱而治，人生治法未亡，乃治。方治而乱，人生治法弛，乃乱。阴阳动静，固莫不然。阳含静德，故方动而静。阴储动能，故方静而动。故曰动静无端。待其极至而后大反，则有端矣。（同上）

此是说，治乱所以转化，由于治中有乱的因素，或乱中有治的因素。治中乱的因素得到发展，治则转化为乱，并非治到极点而转化为乱。如同动静互相转化一样，动而为静是由于动中静的因素起了主要的作用，并非动极而静。此即“动静无端”。无端，意谓动静相互涵蕴而不分开，不尽同于程朱义。

总之，王夫之关于物极必反问题的辩论，就其理论意义说，要点有三：其一，物极则反只是事物变化的一种形式，不能将它作为一种模式，解释一切事物的变化过程。即是说，他反对将物极则反公式化，同其不守一隅的观点是一致的。其二，关于对立面的转化，如动静、治乱的转化，是有条件的，其中积极的或消极的因素发展起来，对立的一方方转化为其反面。此种转化观，扬弃了那种自然转化论，是对张载思想的发展。其三，认为极而后反这一观点，是鼓吹对立面的斗争，不利于安定与和谐。这同其阴阳合一说也是一致的。但其主要意义是反对将物极则反公式化，特别是不赞成“物极必反”这一命题，不赞成那个“必”字。如其所说：“极则必反者，筮人以慰不得志于时者之妄词，何足以穷天地之藏，尽人物之变，贞君子之常乎！”（《发例》）是说，“必反”乃筮人对不得志者的安慰之词，也是同阴阳不测之神相抵触

的。从易学哲学史看，自京房提出物极则反说后，无人怀疑这一观点。到程颐，继欧阳修之后，阐发为“物极必反”的命题，成为公认的真理。王夫之依其神化说，重新检验这一命题，认为物极不必反，表现了追求真理的进取精神。如果说，“物极必反”是对物极不反说的否定，王夫之的物极不必反说又是对“物极必反”的否定。但这一否定容纳了物极则反的因素，是站在更高的层次提出的，使人们对事物变易性的认识更加深化了。这说明人类辩证思维的发展也是一个辩证的过程。王夫之此说又一次打击了形而上学的独断论。

关于事物的变化，王夫之还提出日新说，认为阴阳二气的变易每日更新，世界也每日更新。他解释《系辞》文“日新之谓盛德”说：“一阴一阳，变合之妙，无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新，居为德则盛。”（《内传·系辞上》）又其解释“不可为典要”说：“易之道本如是，以体天化，以尽物理，以日新富有。故占者学者，不可执一凝滞之法。”（《内传·系辞下》）可以看出，其变化日新说是其神易无方体思想的展开。即由于阳变阴合，不主故常，故其变化丰富多彩而日日更新。王氏的日新说，概括起来，有以下三点：

其一，阴阳变合无穷尽。他在《外传》中解释《系辞》文“一阖一辟之谓变，往来不穷之谓通”说：“大化之神，不疾而速、不行而至者也。……阖有辟，辟有阖，故往不穷来，来不穷往。往不穷来，往乃不穷，川流之所以可屡迁而不停也。来不穷往，来乃不穷，百冒之所以日荣而不匮也。”（《说卦传》）是说，阳气主施为辟，阴气主受为阖，一阖一辟，相互作用而无穷尽，所以百川滚动而不息，万物昌盛而不匮。其在《内传》解释益卦《象》文“天施地生，其益无方”说：

天地之间，流峙动植，灵蠢华实，利用于万物者，皆此气机

自然之感为之，盈于两间，备其蕃变，益无方矣。其无方者，惟以时行而与偕行。自昼徂夜，自春徂冬，自来今以沂往古，无时不施，则无时不生。故一芽之发，渐为千章之木。一卵之化，积为吞舟之鱼。其日长而充周洋溢者，自不能知，人不能见其增长之形，而与寒暑晦明，默为运动。（《益》）

“自然之感”，谓阳施阴受，相互交感。是说，二气交感，无停顿之时，即“无时不施，则无时不生”。所以万物和人类日益增长而充实，与四时的变化同运动，此即“与时偕行”。据此，王夫之提出天地日生说：“呜呼！天地之生亦大矣。未生之天地，今日是也。已生之天地，今日是也。惟其日生，故前无不生，后无不至。”（《外传·复》）“未生之天地”，谓天地未来的状况；“已生之天地”，谓天地已然之形迹。王氏认为，无论未生和已生，都取决于现在之生，故说“今日是也。”意思是，一日不生，既无过去，亦无未来。所以又说：“以理求之，天地始者，今日也；天地终者，今日也。”（《外传·未济》）是说，天地之始不在邃古之前，其终也不在灭尽之日，因为天地本无始无终。所谓终始，只意味着今日生出新的即是始，同时又扬弃旧的便是终，即天地之化，日新月异，生生不息。如其所说：“天积其健盛之气，故秩叙条理，精密变化而日新。”（《思问录·内篇》）王氏认为，不仅天地阴阳生化万物每日不同，万物和人类也不断从阴阳二气得到养料，充实自己，日新而月异。据此，他又提出著名的性日生而日成说。此即其在《尚书引义·太甲二》中所说：“二气之运，五行之实，始以为胎孕，后以为长养，取精用物，一受于天产地产之精英，无以异也。形日以养，气日以滋，理日以成。……故天日命于人，而人日受命于天。故曰性者生也，日生而日成之也。”此是就人类的性命说的，认为人的形体、感觉和思维能力以及道德品质都每日生生不已，日日更新，即其所说“命日新而富有也”（《思问录·

内篇》)。此种日新说，强调阳变阴合，絪縕不息，故天地万物每天都在发展和变异，有力地打击了那种受命成型的形而上学不变论。

其二，阴阳往来不同一。王夫之认为，天地万物虽日生而日成，但个体事物并非无生死存亡。其生死存亡，又出于阴阳二气的屈伸往来而不已。他说：“天地之间，流行不息，皆其生焉者也。故曰天地之大德曰生。自虚而实，来也；自实而虚，往也。来可见，往不可见。来实为今，往虚为古。”（《外传·系辞下传第五章》）来，指个体的诞生；往，指个体的死亡。人物有生死，即有往来，有古今。就人类的生命说，形阴气阳，阴与阳合，男女构精而生，即是来；形气离叛，阴阳散开，即是死，即是往。但个体死亡后，其阴阳二气并不消灭；通过阳变阴合的形式，又形成新东西，新生命。他说：

其生也相运相资，其死也相离相返。离返于此，运资于彼。则既生以后，还以起夫方生，往来交动于太虚之中。太虚者本动者也。动以入动，不息不滞。其来也，因而合之；其往也，因往而听合。……抟造无心，势不能各保其固然，亦无待其固然而后可以生也。（同上）

“相”，指阴阳二气相互作用。是说，阴阳二气，往来于太虚之中，或相交，或散离，天停止之时，此即“太虚者，本动者也”。“太虚”，本于张载的虚空即气说。意谓阴阳二气处于永恒运动之中。由于二气变合出于无心，其再生之物，不可能与已死之物相同，此即“势不能各保其固然”。这是因为二气之往来屈伸，其形式不一，不是出有意识地创造。他说：

死此生彼者，一往一来之谓也。夫一往一来，而有同往同来者焉，有异往异来者焉，故一往一来而往来不一。化机之妙，大造之不可为心，岂彼异端之所得知哉！（同上）

“异端”，指佛教的生死轮回说。王氏认为，轮回说的错误即在于不懂得“往来不一”。因此，他辩论了阴阳二气的往来异同问题。其论往来有异说：

其异者，非但人物之生死然也。今日之日月，非用昨日之明也。今岁之寒暑，非用昔岁之气也。明用昨日，则如灯如镜，而有息有昏。气用昨岁，则如汤中之热，沟浍之水，而渐衰渐泯，而非然也。是以知其富有者，惟其日新，斯日月贞明而寒暑恒盛也。（同上）

此段文字，常被一般哲学史的著作所引用。这里所要指出的是，王氏此说在于论证阴阳二气之往来屈伸，并非是旧事物的重复，如其所说“势不能各保其固然”，即“一往一来而往来不一”。并且认为只有每日更新，方能富有一切，这样，日月方永放其光明，寒暑方恒盛而不息。即是说，只有日新，方能昌盛和繁荣。关于往来有同，他接着说：

其同者，来以天地之生，往以天地之化，生化各乘其机，而从其类；天地非能有心而分别之。故人物之生化也，谁与判然使一人之识亘古而为一，谁与判然使一物之命亘古为一物？……夫气升如炊湿，一山之云，不必还雨一山。形降如炭尘，一薪之粪，不必还滋一木。有形质者且然，况其虚明而善动者哉！则任运自然，而互听其化，非有异也。（同上）

是说，在气化过程中，万物虽各属于某一类，亦非出于大化有心而为，无主宰者驱使某一物永为某一物，如同一山之云，不必还为一山之雨。一切生化，皆听其自然，此即“其同者”。可以看出，王氏所说的“同”，指“任运自然”，同样不是说往来重复，即“亘古一人”或“亘古一物”。总之，气化万物乃一不断日新的过程。此说不仅否定了佛教的生死轮回说，同时也打击了那种以往来推移为旧事物重复的循环论，如朱熹的阴阳流转说。王氏于其

《思问录·外篇》中亦辩论了这一问题。他说：

张子曰：日月之形，万古不变。形者言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹太古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火即今火。……人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！阳而聚明者恒如斯以为日；阴而聚魄者恒如斯以为月。日新而不爽其故，斯以为无妄也与！必用其故物而后有恒，则当其变而必昧其初矣。

“恒道”，指阴阳二气实体。（引张载语见《正蒙·参两》）。张氏的原意是说，日月的形态所以不变，因为所禀有的阴阳二气的结构不同，如日为阳藏阴，月为阴藏阳。王夫之认为，其不变者乃外表的形状，并非内在的素质，就其素质说，每日都在变易。如同水火、烛光一样，每日不同。又如同人的爪发和肌肉“日生而旧者消”（同上）。正因为不断扬弃旧的，所以不改变其原有形态和性能，此即“日新而不爽其故”。此种日新说，不仅承认生生不已，变化无穷，而且渗入了新陈代谢的内容。所谓“质日代而形如一”，“质”，此处与形对称，非指本质，相当于一物之内容；形，相当于一物的外在的形式。王氏认为，一物的本质决定其形式，本质不变，其形式亦不变，此即“有恒道”，“形如一”。但其内容则每日更新，此即“质日代”。其所以“日代”，由于阳施阴受无时不生。此即王氏所说：“天地之德不易，而天地之化日新”（同上）。王氏此说，虽然未揭示出事物从旧质态到新质态转化的过程，如物种的变易，但认为一物的存在和发展，其内部必须经历新陈代谢的过程，否则，必要枯槁和死亡。如其所说“守其故物而不能自新，虽其未消，亦槁而死，……故曰日新之谓盛德……”（同上）。此是王夫之辩证思维的又一贡献。

其三，推陈致新。天地之化为什么日新而不已？王夫之认为，其根源在于阳气运动而不停止。他说：“阴静善取，阳动善变。取盈不积，资所厚继，阳动不停，推陈致新。”（《外传·颐》）是说，阴气主成形结体，阳气主变化运动。阴气于形体中，善于从外部吸取养料，使形体坚固；阳气于形体中得以发挥其功能，使形体运动变化，推陈而致新。王氏此论，主要是就人类的形体、器官以及血液等变化说的。但不限于人的生命，认为一切有机物莫不如此。其在《外传·无妄》中，将生物的变化过程分为五个阶段，探讨了生命发展的规律。他说：

凡生而有者，有为胚胎，有为流荡，有为灌注，有为衰减，有为散灭，固因缘和合自然之妙合，万物之所出入，仁义之所张弛也。胚胎者，阴阳充积，聚定其基也。流荡者静躁往来，阴在而阳感也。灌注者，有形有情，本所自生，同类媾纳，阴阳之施予而不倦者也，其既则衰减矣。其量有穷，予之而不能多受也，又其既则散灭矣。衰减之穷，予而不茹，则推故而别致其新也。

此五个阶段，即胚胎，成长，壮大，衰老和死亡。王氏认为，此过程基于体内阴阳二气调配的不同。当阳施阴受的功能减退，则走向衰老；当阴气不能从体外接受养分，阳气不再发挥其作用，则走向死亡。但生命并没有因此而断绝，旧生命终结了，新生命又继之而兴。此即“推故而别致其新”。如其所说“祖祢之日月，昔有来也；子孙之日月，后有往也。由其同生，知其同死；由其同死，知其同生。同死者退，同生者进。进退相禅，无不生之日月”。（同上）意思是，个体之生命虽有死亡，但群体的生命则延续不断，并且代代更新。从而反对了佛道二教的生命观。此种日新说，虽就生命现象而言，但其理论意义，适于一切物质现象的变化过程。即是说，由于阴阳二气的相交和推移，任何个体都经

历初生到消亡。某一个体终结后，另一新的个体又代之而起，宇宙即个体事物一生一灭连续不断而又向前发展的过程。因此，物质世界是永恒的，而且是丰富多彩而又生气盎然的世界。

总起来说，王夫之神化学说乃其易学哲学的精华。其论世界的变易性，无论广度和深度都超过了前辈学者的水平。他赞扬张载《正蒙》一书的宗旨说：“天之外无道，气之外无神，神之外无化，死不足忧而生不罔”（《正蒙注·序论》），实际上是对他自己易学哲学的总结。从哲学史上看，其神化说，提出和辩论了三个理论问题。其一是必然和偶然的关系。王夫之以前的易学哲学，关于事物的变化，大都追求必然，对偶然很少论述。王氏以偶然性解释筮法中阴阳不测说，进而提出气化无心，出于偶然，肯定了偶然性在变易中的地位；但同时又肯定事物的变易有其必然即规律性。认为两者的关系是，由偶然产生的东西，则按必然的法则而运动变化。如其论筮法说：“夫不见七八九六之成于无心以分二，而无心所分之二，受则于七八九六而不过乎？”（《外传·系辞上传第四章》）如其论气化过程说：“大化无心而听其适然之遇，遇之适然者，在天皆可成象，在地皆可成形，在物皆有其理，在人皆有其情。多寡盈虚，进退衰王迭相乘，而卦象以昭，物理以定。”（《内传·既济》）“适然之遇”，即偶然的恰合。是说，阳变阴合成为某物，出于恰合。可是，一旦成象成形成物成人后，即按进退衰亡之理而变化。王氏此论，虽然没有揭示出偶然性的背后仍存在着必然性，但他企图将偶然与必然统一起来，既否定了创世说；又打击了命定论，大大超过了以前的无神论者王充和郭象等人的水平。其二是确定性和非确定的关系。以前的易学家和哲学家大都追求事物变易的确定性，而王夫之在承认确定性的基础上，又提出非确定性的原则，认为人类所认识到的原则、规律和模式，不可能概括和穷尽世界变化的全部过程，特别是对世界未来的变

化，不可能作出确切不移的结论。如果说，确定性的原则基于形式逻辑思维传统，那么非确定性原则是以一种辩证思维观察事物的变易。王氏的神化说企图将二者统一起来，既反对了有定论，又打击了不可知论。这在哲学史上也是少见的。其三是关于生死和永恒的关系。中国传统哲学大都承认个体生命有生死，但对永恒的追求各不相同。佛家则以灵魂不转生即涅槃为永恒，道教以肉体不死为永恒，程朱派则以理为永恒，气学派则以气为永恒。王夫之谈永恒，发展了气学派的传统，又以个体生命的延续为永恒。此种永恒，将个体的生和群体的永生统一起来，既是现实主义的，又是乐观主义的，否定了对彼岸世界的各种形式的幻想。以上三点，都闪烁着辩证思维的光芒，值得后人深思和借鉴的。

(4) 太极有于易以有易

前面所讲的乾坤并建之宗，一阴一阳之道，合一不测之神乃王夫之易学哲学的基本原则。在此基础上，王氏提出了其太极观，以太极这一概念说明卦爻象和世界的本原。太极同样是王氏易学和哲学的最高范畴，也是其气本论的核心。他继承和发展了气学派的太极即气说，辩论了太极同两仪即阴阳的关系，同卦爻象以及天地万物的关系，断言太极作为本体即寓于卦爻象和天地万物之中，从而反对了各种类型的宇宙发生论。王氏的太极说，来源有二：一是张载的一物两体说，一是朱熹的物物一太极说。但并非揉合两家的观点，而是批判地吸取两家的优点，通过元明以来易学哲学界的太极之辩，发展了历史上关于本原的学说，探讨了世界的同一性和差异性，本体与现象，本源和支流等问题，从而在理论上作出了重大贡献。

首先，介绍一下，王氏对筮法中太极观念的理解。其在《内传》中释大衍之数五十说：“凡五十有五成变化而行鬼神者，皆流行之大用也。然天地不与圣人同忧，故其用广而无逾量之疑。圣

人能合天地以为德，而不能全肖天地无择之大用。是以其于筮也，于五位之中，各虚其一，听之不可测，而立五十以为人用之全体。”（《系辞上》）王氏认为，天地之数即大衍之数，所差五数，出于五位之中，“各虚其一”，表示“天道有余，而人用不足”（同上）。此是取郑玄注“凡五行减五”说，但作了新的解释。关于“其用四十有九”，他接着解释说：

其用四十有九者，其一，体也，所占之事之体也。著之待用也无不衍，而人筮以稽疑者，一事尔。置一策以象所占之成事，人谋定而后用其余，以审得失吉凶之变，事虽一而变无穷。故四十有九而动不已，以应静俟之一。一无常主，因时而立，其始固大衍五十中同可效用之一也。（同上）

是说，其用四十有九，其一不用，此不用之一，本是五十中之一，同其它数起同样的作用。其不参加揲蓍成卦的过程，是用来代表所占问之一事，故处于静止的状态，而四十九之变动与之相应，表示回答所问之事的结果。王氏此说，不以不用之一，为四十九变化的根源，也不以其为四十九数的总合。其意义在于不以此不用之一为太极，而以五十数之总合为太极。如其所说：“其在于蓍，则大衍五十，阴阳具其中，而七八九六不出于此太极也。分而为两，奇偶不定，而必成乎奇偶，两仪也”。（同上）又王氏于《外传》中也解释大衍之数说：“天地之数五十有五，大衍之数五十。其差五者，以积计之，截地之有余，同天之不足。健行者速而得廉，顺承者迟而得奢，亦勉地而使配天行也。”（《系辞上传第九章》）此说亦以大衍之数来于天地之数，认为其数差五，表示地数三十，减五，则与天数二十五同，“勉地而使配天行”，故大衍之数为五十。接着其释“其用四十有九”说：

大衍五十而一不用，一者天之始数也，亦地之始数也。一一而二，二固始于一也。由是而十，由十而五十，皆以一为始。

太极之有数，生于动，易之变化亦动也，动，君动，则一可不用，以君四十有九。故自此而七八九六，合符而不爽，岂非其固然者哉？（同上）

此是采取张载义，以“天一”解释不用之一，所谓“一者天之始数”，有天一，则有地二，以至五十。但认为，此不用之一，其作用是统率四十九之动，而后方引出七八九六之数。此说，不尽同于上引其《内传》中的解释，但同样以大衍五十之数为太极，不以其一不用为太极。所谓“太极之有数，生于动，易之变化亦动也”，是说，太极作为五十之总合，其中的天一作为动因，推动四十九之数的变化。据此，他批评王弼易学的大衍义说：

不用之一，以君动而不以君静，故大衍之数，常者五十，而乘乎变者四十有九。一因动以为君，未动则合五十而为一。合而为一者，太极混沌周偏之体，而非动而倚数于五十之中，立一以为一矣。立一以为一，而谓之太极，韩康伯之臆说也。立一于数外，与四十有九参立，乃自外来而为之君，此老氏之所谓一也。易固不曰卦一以象太极，太极不可与阴阳析处而并列也。（同上）

是说，此不用之一，乃四十九之动因，此即“以君动而不以君静”，与四十九合为一体，即大衍之数五十。此合一之体，即“太极混沌周偏之全体”。故此不用之一，于五十之中并非独立的实体，即“立一以为一”，以其为太极而主宰四十九之数。以不用之一为独立实体，此乃王弼、韩康之旧说。此不用之一，亦非立于四十九数之外，与四十九并立，从外部主宰四十九的变化，如老子的“道生一，一生二”说。总之，《周易》不以单一之一为太极，即不将太极与阴阳分开。意思是，就揲蓍过程说，七八九六之数来于四十九自身的展开，太极作为象数的本原，不是不用之一，而是大衍之数五十合而未分之一。王氏此说，虽与其《内传》中的

说法不同，但以太极为大衍之数的总合，是一致的。总之，王氏认为，称太极为一，此一乃合一即整体之义，不是与二相对立的数学上的单一。王氏此说是继承了从唐崔憬到宋朱熹以五十或四十九合而未分为太极的传统，不赞成汉易和王弼派以单一或非数之一为太极，同时，又扬弃了张载易学中“虚太极之一，故为四十有九”说，为其本体论的思维奠定了易学的基础。

正因为如此，王夫之于《正蒙注·参两》中，对张载的“天所以参，一太极两仪而象之”作了新的解释。他说“天一地二，阳之爻函三为一而奇，阴之爻得三之二而偶，偶则分，奇则合。”是说，天所以为三，因为阳爻为一而含三为奇，此三中又含有阴爻之数二为偶。天参即函三而为一，此一乃参之整体，故天参亦是一以含两之义。接着解释“一太极两仪而象之”说：

若其在天而未成乎形者，但有其象，絪縕浑合，太极之本体，中函阴阳自然必有之实，则于太极之中，不昧阴阳之象。而阴阳未判，固即太极之象，合而言之则一，拟而议之则三，象之固然也。（同上）

此是以天参即一以包两为太极之象，以两为阴阳之象，故说太极“中函阴阳自然必有之实”，又说“不昧于阴阳之象”。王氏认为，太极前冠以“一”字，此一非单一之谓，乃“合而言之则一”，即整体未判之意，不是同两仪并列之一。此种解释，坚持了张载的一以包两说，扬弃了其中以太极为单一的成份（见本书中册），是对张载太极说的发展。上述材料表明，王氏对筮法中太极观念的理解有两说：一是以大衍之数五十未分为太极，一是以函三为一为太极。解释虽然不同，但都以合一为太极，而不以单一为太极。此种观点的意义是，以奇偶之数或七八九六之数为太极自身固有之数逻辑地展开，以阴阳爻象以及卦象为太极自身所固有。如其所说“道之大也，神之无方也，太极之动，奇一偶一而已。……”

奇一偶一者，万变之取为实，而随化皆始者也”。（《外传·系辞上传第十章》）又如他在《内传》所说：

其在于著，则大衍五十，阴阳具其中，而七八九六不出于此太极也。分而为两，奇偶无定而必各成乎奇偶，两仪也。三变之策，或纯奇，或纯偶，或奇间偶，或偶间奇，四象具焉，进退无恒，九变之中，八卦成焉。（《系辞上》）

此是解释“易有太极，是生两仪”章。王氏认为，此章与大衍章是相通的。“纯奇”或“纯偶”，指乾坤两卦。“奇间偶”，指阳卦震坎艮；“偶间奇”，指阴卦巽离兑。按上述说法，太极即阳奇阴偶合一体，所谓“太极之动，奇一偶一而已”，“大衍五十，阴阳具其中”，其分开，则为两仪，四象和八卦。可以看出，王氏不以单一之一为太极，而以“合一”之一言太极，其目的在于表明太极乃奇偶之数和阴阳之象之全体。此种太极观是受了朱熹易学的影响。

王夫之依其筮法中太极观念，在哲学上提出了太极阴阳说，即以阴阳二气合一之实体为太极，以其为宇宙的本体或天地万物的本原。如前面所讲的，其释“一阴一阳之谓道”说：“阴阳者太极所有之实也”；又说：“此太极之所以出生万物、成万理而起万事者也，资始资生之本体也，故谓之道。”（《内传·系辞上》）是说，一阴一阳之道，就其为世界的本原或本体说，称为太极。王氏认为，此道乃阴阳二气合一之实体，故又称太极为太和。他说：“合之则为太极，分之则谓之阴阳，不可强同，而不相悖害，谓之太和。”（同上）是说，称其为太极，是就阴阳二气合一之实体说的。所谓“合一”，即阴阳二气既有差异，又不相侵害，故又称为太和。因此，其在《内传》解释“易有太极”章的“太极”说：

太极者，其大而无尚之辞，极至也，语道至此而尽也，其实阴阳之浑合者而已。而不名之为阴阳，则但赞其极至而无以

加，曰太极。太极者无所不极也，无有一极也，惟无有一极，则无所不极。故周子又从而赞之无极而太极。阴阳之本体，絪縕相得，和同而化，充塞两间，此所谓太极也，张子谓之太和。（《系辞上》）

此是借用朱熹的“无极而太极”说，解释“太极”的字义，即以“无所不极”为太极。但太极的内容，不是朱熹说的理，而是阴阳二气合一之实体，此实体为天地万物的共同本体，故说“无所不极”。但此阴阳合一实体，其物征为“絪縕相得，和同而化”，即阴阳相互吸引，相济相资，融为一体，故称其为“太和”。总之，王氏提出“太和絪縕之气”解释太极本体的内涵。此种太极观，主要表现在王氏晚年的易学和哲学的著作中，成为其本体论的一大特色。

王夫之于《外传》中，已提出太和观念，用来解释人的生命的特点。如其所说：“阳主知而固有能，阴主能而固有知。太和因阴阳以为体，流行而相嬗以化，则初无根鄂之画绝矣”。（《困》）此是解释乾卦《象》文“保合太和乃利贞”句。是说，太和作为生命之理，依阴阳二气相互渗透，知能相互资助而得到发展。此是发挥朱熹《本义》中“太和，阴阳会合冲和之气”说，还没有以太和观念解释太极。其在《外传》中《思问录》中，以“絪縕”解释阴阳二气相互涵蕴而化生万物。如其所说“宇宙者，积而成乎久大者也。二气絪縕，知能不舍，故成乎久大”。（《内篇》）又说：“天不听物之自然，是故絪縕而化生。”（同上）此又是本于孔疏“二气絪縕，共相会合”说，亦未以“絪縕”解释太极的内容。至其著《内传》和《正蒙注》，方明确以“太和”、“絪縕”解释太极之气。如解释“存神”说：“使与太和絪縕之本体相合无间”。（《太和》）注“一物两体，气也”说：“絪縕太和，合于一气，而阴阳之体具于中矣。”（《参两》）又说：“太和絪縕之

气，为万物所资始。”（同上）其注“天命”说：“太和絪縕之气，屈伸而成万化。”（《大心》）注“一物而三才”说：“一物者，太和絪縕合同之体，含德而化光，其在气则为阴阳，在质则为刚柔，在生人之心，载其神理以善用，则为仁义，皆太极所有之才也”。（《大易》）以上所引，皆是以“太和絪縕之气”解释太极。“太和”和“絪縕”两辞本出于《易传》，至张载，方以絪縕解释太和，所谓“不如野马，絪縕，不足谓之太和”。（《正蒙·太和》）但张氏以太和为阴阳二气处于高度和谐的境地，是就气化的过程说的，并未以太和解释太极本体。王夫之从张载的太和说得到启发，提出“太和絪縕之气”，用来解释太极本体。他如此解释太极，其意义有二：其一，以太和来表达其阴阳合一实体说。王氏认为，阴阳二气作为世界的本体，其特性在于合一，即相济相成，融为一体，而不相侵害，即其所说“合同而不相悖害”。有此合一之本体，阴阳二气方能发挥其性情功效。其在《正蒙注·太和》中注“两体者，虚实也……其究一而已”说：

惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪縕之实体。一之体立，故两之用行。如水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体。

张载说的“一”，指阴阳二气相互依存，不可偏废，即太极之气兼有虚实、动静等两方面。而王夫之则以“太和絪縕之实体”解释“一”，认为二气不仅相互依存，而且相互吸引，融为一体，有此本性，方有聚散、清浊等二气之功用，此即“一之体立，故两之用行”。他进而解释说：“今既两体各立，则溯其所从来，太和之有一实，显矣，非有一则无两也。”（同上）此是对张载文“不有两则无一”的解释。王氏强调一乃两的基础，即以合一为二气之体，两端为二气之用。此说不尽同于张载的“一物两体”说。张

氏说的“两体”指太极之气兼有阴阳二气，而王氏则理解为阴阳合一之实体。其所谓“合一”又是指二气相济相成而不对抗。这同其易学中的乾坤并建说是联系在一起的。其二，以絜缊来表达阴阳合一之实体具有运动的性能。王氏于《内传·系辞下》解释“天地絜缊”句说：“絜缊，二气交相入而包孕以运动之貌。”于《正蒙注·神化》中说：“絜缊不息，为敦化之本。”又于《正蒙注·乾称下》说：“至虚之中，阴阳之撰具焉，絜缊不息，必无止机。故一物去而一物生，一事已而一事兴，一念息而一念起，以生生无穷，而尽天下之理，皆太虚之和气必动之机也。”以上皆认为阴阳合一之气具有运动的性能，其运动的状态则称为“絜缊”。因此，王氏认为，太极作为世界本体，其自身具有运动的本性即所谓“絜缊不息”，太极处于永恒的运动之中。其在《思问录》中辩论此问题说：

太极动而生阳，动之动也；静而生阴，动之静也。废然无动而静，阴恶从生哉！一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。至诚无息，况天地乎！维天之命，于穆不已，何静之有？时习而说，朋来而乐，动也。人不知而不愠，静也，动之静也。嗒然，若丧其偶，静也，废然之静也。……人莫悲于心死，庄生其自道矣乎！（《内篇》）

此是对周敦颐的太极说的解释。“至诚无息”，语本《中庸》。“维天之命”，语本《诗经·周颂·维天之命》。“时习而说”，“人不知而不愠”，皆引自《论语》。“若丧其偶”，本于《庄子·齐物论》。王氏此解是说，太极之动是“动之动”，太极之静是“动之静”，即太极总是处于运动中，因为一阖一辟，阖为静，辟为动，但从阖到辟，从辟到阖又皆是动。意思是，运动是绝对的，静止则是相对的，世界上并无“废然之静”，即绝对的静止状态。所以《中

庸》说“至诚无息”。就人的生活和思想说，静止亦是相对的。只有庄子方追求“废然之静”，如《齐物论》中所说，但庄子所追求的绝对的静止境界。实际上是宣告心的死亡。王氏此论，同前面所引“太虚者，本动者也”这一论点也是一致的。在王氏看来，太虚充满了阴阳二气，阳施则阴受，阳辟则阴阖，絪縕不息，所以说“太虚者，本动者也”。其在《正蒙注·参两》中解释说：“太虚，至清之廓廓，固无体而不动；而然太虚之中，虚空即气，气则动者也。”此处说的“太虚”并非太极，而是指广大虚空。王氏认为，虚空不会运动，所谓动，指气的运动。按王氏的说法，太极即太和絪縕之气亦充满虚空之中，为一切变化的泉源。太虚本动亦可归结为太极本动。关于运动和静止的关系，其在《外传·无妄》中说：“不动之常，惟以动验。既动之常，不可反推。是静因动而得常，动不因静而载一。”是说，静止是对运动说的，无运动则无静止。以此种动静观，解释太极之动静，则导出太极恒动说。此是王氏太极观的又一特色。

王夫之以太和絪縕之气解释太极，在易学哲学史上有其重要意义。自张载以太虚之气解释太极后，易学界和哲学界展开了长期的辩论。程朱斥其为清虚一大说，认为此说未能摆脱道家的影响。气学派的代表人物，如朱震、王廷相等，或给以新的解释，或为之辩护，但都未能作出令人满意的回答。因为以太虚来表达太极之气，如同以“无”来表达“有”一样，概念上是模糊不清的，何况张载的太虚说又有其自身的弱点。王夫之作为气学派的殿军和张载哲学的继承者，必须严肃对待这一问题，或者在本体论上抛弃太虚这一观点，或者对张载的太虚之气重新进行解释。其在《外传》中，使用“太虚”一辞，仅指广大虚空，如前面所引有关材料，并无本体的涵意。而且不赞成以“太虚”为本体的说法。他批评此种观念说：

说圣人者曰：与太虚同体。夫所谓太虚者，有象乎？无象乎？其无象也，耳目心思之所穷，是非得失之所废，明暗是非得失之所不施，亲疏厚薄之所不设。将毋其为圣人者，无形无色，无仁无义，无礼无学，流散渐灭，而别有以为漆除玄览乎？若夫其有象者，气成而天，形成而地，火有其热，水有其濡……礼有其经，学有其效，则固不可以太虚名之者也。（《外传·复》）

太虚无象，指王弼玄学派的太虚虚无说。王夫之认为此说否定一切存在的事物，导向虚无主义。太虚有象，指孔疏和张载的太极之气说，王氏认为，既然有象，就不可以太虚名之。总之，他不赞成圣人与太虚同体说，即不赞成以太虚为本体观念，认为儒家持此说，同老庄学说划不清界限。所以其作《内传》时，不以“太虚”为太极，而以张载的太和释太极。及其作《正蒙注》，对张载的太虚之气不能不重新加以解释。王氏于《正蒙注》中，所使用的太虚一辞，其涵意有二：一是指广大虚空。如其所说：“阴阳二气充满太虚，此外更无他物”（《太和》）；“虚者，太虚之量；实者，气之充周也”（同上）；“惟不能穷夫屈伸往来于太虚之中者，实有絜缊太和之元气，函健顺五常之体性，故其斥为幻妄。……盖太虚之中，无极而太极，充满两间，皆一实之府，特视不可见，听不可闻尔”。（《大心》）以上皆以太虚为虚空即太空，并同太和絜缊之气区别开来，以大虚为空间概念，所谓“虚者，太虚之量”。二是指气无形体或气尚未成形。如其所说：“太虚之为体，气也。气未成象，人见其虚，充周无间者，皆气也。”（《乾称下》）是说气之为太虚，因其尚未成为有形象之物，故以太虚称之。此解，不同于张载。张氏以气尚未分为阴阳为虚，故说“太虚者，气之体”，而王氏则以气尚未成形释之。三是指太和之气。如其释“气本之虚则湛”说：“言太和絜缊为太虚，以有体无形为性，可

以资广生大生而无所倚，道之本体也。”（《太和》）是说，太和絪縕之气，就其为万象的本体说，不凝滞于某一形体，故以太虚称之。又其解“由太虚有天之名”说：“太虚即气，絪縕之本性，阴阳合于太和，虽其实，气也，而未名之为气。其升降飞扬，莫之为而为，万物之资始者，于此言之，则谓之天。”（同上）“太虚即气”，指太虚之气。王氏认为，此气即是太和絪縕之气，其气化的过程，升降飞扬，为万物之资始，故称为天。又其解“湛一，气之本”说：“太虚之气，无同无异，妙合为一，人之所受即此气也。”（《诚明》）“无同无异”，是说，太虚之气，乃阴阳合一之实体，既不分离，又不混同，即“妙合为一”，成为人性的本质。此解亦不同于张载。张氏以“湛一”为气的清虚本性，并以其为人性的本质，有别于阴阳二气之性，而王氏则以阴阳合一释之。总之，在王氏看来，太虚之气作为世界的本体，既非混沌之气，亦非清虚之气，而是太和絪縕之气，此是对张载的太极之气说的重大发展。他扬弃了以清虚一大言太极或本体的论点，将气本论从道家思想的影响下解脱出来，实现了张载及其后学没有完成的任务。

王氏并不否认“清虚一大”这一命题。但他认为，此命题是就神化之理或天之理说的。他说：“今夫天，知之所自开，而天不可以知名也。……清虚者无思，一大者无虑，自有其理，非知他者也。”（《外传·系辞上传第一章》）此以天无思虑，解释清虚一大。他又说：“神化之所不行，非无理也，所谓清虚一大也。”（《思问录·内篇》）是说，天以其气化育万物，人虽不能知其尽处，但有其理在，其理即是清虚一大。所以又说：“天主量，地主实；天主理，地主气；天主澄，地主和。故张子以清虚一大言天，亦明乎其非气也。”（《同上，外篇》）是说，所谓“天气”，乃地气上升的产物，经星以上之天，地气所不达，无有“天气”。此处说的“天气”指寒暖之气，用现代的话说，即大气层。至于大气

层以外的天，即宇宙空间，并无寒暖气，但有其理，即清虚一大，如其所说：“无色，无质，无象，无数，是以谓之清也，虚也，一也，大也。”（同上）其所以如此解释张载的清虚一大，亦在于回答程朱派对张氏太虚之气的攻击。总之，王夫之以二气絪縕解释太极具有能动的本性，不仅扬弃了张载的“至静无感，性之渊源”说，又打击了朱熹的“静者太极之体”说，肯定太极作为本体处于永恒的运动中，所以现象世界流转而不已，生生而不息，解决了理学派不能解决的问题。自周敦颐提出“太极本无极”后，理学派，气学派，数学派和心学派围绕此问题，展开了长期的争论。到王夫之批判地吸取了前人的成果，终于导出太极恒动的结论。这一结论，既是唯物主义的，又具有辩证思维的内容，从而在本体论上作出了重大的贡献。

王夫之虽以太和絪縕之气解释太极的内涵，但由于其在理气问题上，主理气合一说，其论太极或太和本体，同样主理气合一说。如其论太极图说：

珠无中边之别，太极虽虚而理气充凝，亦无内外虚实之异。从来说者竟作一圆圈，围二珠五行于中，悖矣。此理气遇方则方，遇圆则圆，或大或小，絪縕变化，初无定质，无已而以圆写之者，取其不滞而已。（《思问录·外篇》）

是说，画一圆圈，表示太极，但此圆圈并非一圆环，而是一圆珠，无中边之分，用来表示太极作为本体，其中“理气充塞”，自身无固定形态，亦无固定体质，即不滞一方。此是以太极为理气合一之实体。理指二气健顺之性。又其于《正蒙注》中解释“太和所谓道”说：“太和，和之至也。道者，天地人物之通理，即所谓太极也。阴阳异撰，而其絪縕于太虚之中，合同而不相悖害，浑沦无间，和之至矣。”（《太和》）此处以太极为理，太和为气，以气中有理，解释“太和所谓道”。亦以太极或太和为理气合一之实体。

又其解释“清通不可象为神”说：“太和之中，有气有神。神者非他，二气清通之理也。不可象者，即在象中。阴与阳和，气与神和，是谓太和。”（同上）此处以清通之理解释神，理亦指二气健顺之性。王氏认为，阴阳二气以其健顺之理，生化万物，不滞于一方，亦无息止，故为清通不可象之神，但此神此理即存于万象之中。下文“气与神和”，谓理气合一而不相悖害，王氏称其为太和，同样表示太和乃理气合一之实体。总之，王夫之以理气合一解释太极或太和，虽非其创见，但同张载和朱熹两家的太极观相比，坚持了理气不容分割的观点，扬其长而补其短，使气本论的体系更加完善了。

王夫之依其对太极观念的解释，进而辩论了太极和两仪即阴阳的关系。所以辩论这一问题，在于阐明其本体论的体系乃《周易》哲学的宗旨，从而反对各种形式的发生论。他批判地吸收了朱熹的体用一原说，以太极为体，两仪为用，提出太极即两仪说，以现象为本体自身的展开，最终完成了气本论的体系。首先，介绍一下，其论筮法中的太极两仪说。其在早年著作《稗疏》中，解释“两仪生四象”说：

生者，非所生者为子，生之者为父之谓。使然，则有有太极无两仪，有两仪无四象，有四象无八卦之日矣。生者，于上发生也，如人面生耳目口鼻，自然赅具，分而言之，谓之生耳。……四象者，通之象二，乾坤也；变之象二，阴阳六错，震坎艮一象也，巽离兑一象也，故又曰易有四象。若以二画象为四象，则易所本无，不得言有矣。要而言之，太极即两仪，两仪即四象，四象即八卦。犹人面即耳目口鼻，特于其上所生而固有者，分言之，则为两为四为八耳。

王氏认为，太极生两仪以及两仪生四象等，此“生”字非父生子之生，即生出之义。如果，以太极、两仪、四象和八卦，为父生

子的顺序，那就等于说，有一个时期只有太极而无仪，或只有两仪而无四象和八卦。他不赞成这种观点，认为太极如同人面，两仪、四象、八卦如同耳目口鼻，人面本来具有耳目口鼻，耳目等生长在人面上，即是太极生两仪。王氏此说，以太极为整体，以两仪、四象、八卦为部分，如其所说“分言之，则为两为四为八”。意思是，离开部分，没有整体，人面并非先于耳目等而有，所以又说“太极即两仪，两仪即四象”。就两仪和四象的关系说，两仪即阴阳爻象，四象乃两仪之通变，其通之象为乾坤。其变之象有两组：一为二阴一阳之象，即阳卦震坎艮；一为二阳一阴之象，即阴卦巽离兑。“以二画象为四象”，指邵雍的四象说，即两仪之上各生出一阴一阳。王氏认为，此说是以两仪和四象为父生子的关系，不符合《系辞》所说“易有四象”之言。王氏对四象的解释取朱震义。其如此解释四象，就其理论思维说，是以四象为两仪自身的展开，以四象本为两仪所固有，此即“两仪即四象，四象即八卦”。总之，从太极到八卦，其中并没有先后相生的顺序，即是说，太极本来具有两仪之象，其散开则为四象和八卦。王氏此说的意义是反对邵雍的加一倍法即先天卦序图。他批评加一倍法说：“教童稚知相乘之法则可，而于天人之理数，毫无所取……不可以算博士铢积寸累、有放无收之小术，以乱天地之纪也。”（同上）是说，加一倍法，只是数学先生教儿童演算的简单的方法，不足以穷事物变通之定理。邵雍的加一倍法，应用于哲学上，则形成了其宇宙形成论的图式。王氏对邵雍加一倍法的批评，表现了本体论与宇宙论两种思维形式的对立。

王夫之于其它易学著作中，全面阐述了《稗疏》中提出的太极即两仪说。在其《发例》中解释太极同卦象的关系说：

易有太极，言易具有太极之全体也。是生两仪，即是而两者之仪形可以分而想像之也。又于其变通而言之，则为四象。又

于其变通而析之则为八卦。变通无恒不可为典要，以周流六虚，则三十六象，六十四卦之大用具焉。……阴阳之外无理数，乾坤之外无太极，健顺之外无德业。合其响背幽明而即其变以观其实，则屯蒙鼎革无有二卦而太极之体用不全。是则易有太极者，无卦而不有之也。故张子曰言幽明，不言有无。

“易”指六十四卦之总合。“二卦”指乾坤并建。王氏认为，“易有太极”，是说，六十四卦具有太极之全体；“是生两仪”，是说，太极自身具有阳奇阴偶两方面。其展开，则为四象和八卦，进而为三十六象，六十四卦。太极为体，卦象为用，故说“大用具焉”。体不离用，用不离体，故说“阴阳之外无理数，乾坤之外无太极”。因为六十四卦乃太极自身之展开，任何卦象，如屯蒙鼎革等，都具有六阴六阳即乾坤之象，其区别在于幽明之不同。所以每一卦都具有太极之全体，此即“易有太极”。王氏此说，虽引张载语，论证其乾坤并建乃六十四卦的基石，但就其论太极和卦爻象的关系，则是发挥朱熹的“一卦一爻莫不具一太极”义。又其于《内传》中解释《系辞》“易有太极”章说：

易有太极，言易之为书备有此理也。两仪，太极中所具足之阴阳也。仪者，自有其恒度，自成其规范，秩然表见之谓。两者，自各为一物，森然迥别而不紊。……是生者，从易而言，以数求象于寂然不动者，感而通焉。自一画以至于三，自三以至于六，奇偶著阴阳之仪，皆即至足浑沦之乾坤所笃降，有生起之义焉，非太极为父，两仪为子之谓也。阴阳无始者也，太极非孤立于阴阳之上者也。

是说，阴阳乃太极所固有，或蕴于太极之中，其表现于外者，有象数之规定，故称为两仪。“是生”，谓“生起之义”，即太极之全体表现为奇偶卦画，所谓“奇偶著阴阳之仪”。因此，太极同两仪

以及卦象，不是父生子的关系。因为太极即是阴阳合一之全体，阴阳不是某种实体所生，此即“阴阳无始”，故阴阳之上无太极。他进而解释说：

自一画至八卦，至八卦以至六十四卦，极三百八十四爻，无一非太极之全体，乘时而利用，其出入，其为仪，为象，为卦者，显矣。其原于太极至足之和，以起变化者，密也。……盖惟圣人即显知密，上溯太极之理，至健而不息，至顺而无疆。（同上）

是说，每一爻每一卦皆是太极之全体，由于阳奇阴偶因时出入不同，所以其表现形式，有两仪，四象，八卦的差别。太极乃卦爻象的本原，故为密；卦爻象乃太极的表现形式，故为显。所以圣人就卦爻象而知太极之理即阳健阴顺合一之性，此即“即显知密”。王氏此解指出，太极同两仪、四象和八卦，乃显密关系，不是父子关系。即是说，六十四卦以及三百八十四爻乃太极自身的显现，不是太极所生出。其所说的显密，即程朱说的显微。可以看出，王氏的太极阴阳说，是对程朱的“体用一原，显微无间”说的阐发，其不同处是，程朱派以太极为阳奇阴偶之理的全体，而王夫之则以太极为阴阳二气之全体；程朱派以阴阳为太极的表现形式，而王氏则以阴阳为太极，而以两仪为阴阳的表现形式，就此而言，王氏的太极阴阳说，也可以是对程朱说的发展或改造。

王夫之于《外传·系辞上传第十一章》中解释“易有太极”这一命题时，提出“体用相函”说，集中阐述了太极同卦爻象的关系。此文一开始，便讨论了体用问题。他说：“是故性情相需者也，始终相成者也，体用相函者也。性以发情，情以充性；始以肇终，终以集始，体以致用，用以备体。……六者异撰而同有，同有而无不至。至则极，无不至则太极也。”是说，事物皆有性情、始终和体用，而且相资，相成和相函，其中虽有差别，但同时而有，无

所不极，即是太极。其论“体用相函”说：“无车何乘，无器何贮？故曰体以致用。不贮非器，不乘非车，故曰用以备体。”（同上）是说，体用同时而有，不分先后，有其体则表现为用，有其用则具备其体，其体无所不至，即是太极。如车为体，乘为用，凡可乘处，皆有车之体。王氏此论在于解释“太极”一辞，乃无所不在之义，筮法中的太极亦是这样，无时无处不在卦爻象之中，故不能说先有其体而后有其用。接着，他解释“易有太极”这一命题说：

易有太极，固有之也，同有之也。太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，固有之则生，同有之则俱生矣，故曰是生。是生者，立于此而生，非待推于彼而生之，则明魄同轮而源流一水也。是故乾纯阳而非无阴，乾有太极也，坤纯阴而非无阳，坤有太极也。剥不阳孤，夬不阴虚，姤不阴弱，复不阳寡，无所变而无太极也。卦成于八，往来于六十四，动于三百八十四，之于四千九十六，而皆有太极。策备于五十，用于四十九，揲于七八九六，变于十八，各尽于百九十六，而皆有太极。故曰易有太极，不谓太极有易也。

此处亦以“易”为六十四卦象之总合。“四千九十六”，指六十四乘以六十四，本于《焦氏易林》说。王氏认为，从太极到八卦，《系辞》称之为“生”，所谓“生”，是说八卦本来具有太极，同有太极，表示卦爻象共同生起在太极上，即同有而俱生，“立于此而生”，并非先有一个太极实体而后生出两仪、四象和八卦。太极同两仪等关系，如同一个月亮有明有晦；又如同为一水，其源流入支流中，支流皆有源水一样。下文，则以太极为乾坤即六阴六阳之全体，论证每一卦每一爻甚至每一策皆有太极之全体。如乾卦有阴的一面，即乾有太极。剥卦虽为五阴一阳，但其后面又隐藏着五阳一阴，所以亦有太极。因为任何象数皆具有太极即阳奇和

阴偶之全体，或者说，卦爻象皆为太极自身的显现，所以说“易有太极”，不能说“太极有易”。后一句是说，先有个太极实体而后生出两仪、四象、八卦。王氏认为此是违背体用相函的原则的。所以他接着批评以太极和两仪等为父生子的关系说：

惟易有太极，故太极有易。所自生者肇生，所已生者成所生。无子之叟，不名为父也。性情以动静异几，始终以循环异时，体用以德业异迹，浑沦皆备，不漏不劳，固合两仪、四象、八卦而为太极。其非别有一太极，以为仪象卦之父明矣。故太极之于河图，未有象也，于易未有数也，于筮未有策也，于卦未有占也。象皆其象，数皆其数，策皆其策，占皆其占，有于易以有易，莫得而先后之。

此是说，太极同仪象卦爻，一为源即“肇生”，一为流即“成所生”，后者乃前者自身的显现，非别有一个太极为仪象卦爻之父。如同性情，始终，体用一样，虽各有动静、始终、德业之不同，但相互包涵，融为一体。太极即仪象卦爻之总合，非居于其外生出八卦以及六十四卦。太极作为本体，自身没有象数策占，但筮法中的一切象数策占又皆为其所有，此即“有于易以有易”，即是说，太极为仪象卦爻所同有，所以它又拥有一切仪象卦爻。此即开头所说“惟易有太极，故太极有易”。因此，太极和易即仪象卦爻之总合，并无先后之分。王氏此论进一步表明，太极与卦爻象乃逻辑上的涵蕴关系，即太极作为本体蕴藏着一切卦爻象，此为密；其展开为卦爻象，即表现为现象，此为显。密和显，即体和用，相互涵蕴，故无时间上先后的顺序。由此得出结论说：“是太极有于易以有易，易一太极也，又安得层累而上求之？”（同上）是说，易之全体即是太极，太极不在其先，亦不在其上，此即“太极有于易以有易”。

以上是王夫之依其体用相涵说，对筮法中的太极同仪象卦爻

的关系所作的解释。其所说的“俱生”，本于朱熹的“生则俱生”；所谓“相涵”，本于朱熹的“阴阳涵太极”（《语类》卷七十五）。其太极两仪说，同样是对朱熹易学的阐发，但又不同于朱熹。在朱氏看来，太极和阴阳虽相互包涵，不可分离，但太极终为阴阳之本，此即其所说“推其本则太极生阴阳”，即以太极为阴阳之所以然，又导出逻辑在先说。而王夫之不以太极为阴阳之所以然，而以其为阴阳合一之实体，认为太极和阴阳是一回事，太极之用为两仪，不是阴阳。阴阳显现为仪象卦爻，即是太极显现为仪象卦爻。这样，便抛弃了任何形式的“太极生阴阳”说，不仅否定了时间在先说，也否认了逻辑在先说。此是王夫之以本体论的观点解易的又一贡献。其同朱熹说的差别，表现了理本论和气本论的分歧。

王夫之依其筮法中的太极两仪说，在哲学上探讨了太极作为宇宙本体同天地万物的关系。此问题的实质是，太极即阴阳二气合一之实体，是先于天地万物而存在，还是始终寓于天地万物之中？按“太极有于易以有易”的逻辑思维，其对此问题的回答是，天地万物如仪象卦爻一样，乃太极即太和絪縕之气自身的显现，天地万物皆具有太和之气，故太和之气又拥有天地万物。其在《发例》中说：

夫阴阳之实有二物，明矣。自其气之冲微而未凝者，则阴阳皆不可见；自其成象成形者言之，则各有成质而不相紊；自其合同而化者，则浑沦于太极之中而为一；自其清浊虚实大小之殊异，则固为二；就其二而统言其性情功效，则曰刚曰柔。

是说，凡有形有象之物，皆太和之气凝聚的产物。因而天地万物一方面有其共性，即皆具有太极即太和之气的本性，此即“自其合同而化者，则浑沦于太极之中而为一”；另一方面，就其成为有

形有象之个体说，又各有清浊大小等差别。其所以有差别，是因为禀有的阴阳合一之气的分剂不一。但就其共性言，可以说天地万物各有一太极，即各有太和絪縕之气。其在《正蒙注》中，多次阐述了这一观点。如其解“其实一物无无阴阳者”说：“足知阴阳行乎万物之中，乘时以各效，全具一絪縕之体而特徵尔。”（《太和》）又说：“絪縕之中，阴阳具足，而变易以出，万物并育其中，不相肖而各成形色，随感而出，不越此二端。”（同上）此是说，万物虽千差万别，但皆为阴阳絪縕之产物，皆具有絪縕之本体，即物物有一太极。又其解释《正蒙》文“一万物之妙者”说：“盖由万物之生成，俱神为之变易，而各含絪縕太和之一气，是以圣狂异趣，灵蠢异情，而感之自通，有不测之化焉。”（同上）此亦是说，在气化过程中，万物各得太和絪縕之一气，但所得的分剂不一，故表现为灵蠢智愚之别。总之，太极既为万有的共同本原，又寓于万有之中，此即王氏所说“万殊之生，因乎二气；二气之合，行乎万殊”（同上）。

王氏关于此问题的论述，在前面其它小节中，多次谈及，不再赘述。这里需要指出的是，王氏此说的理论意义有二：一是怎样对待世界的同一性和差异性，二是怎样看待本体和现象的关系。他以太极即太和之气为本体，以天地万物各具有太极本体说明世界的同一性；以有形有象的个体事物为现象，以其所禀有的太和之气的分剂不一说明世界的差异性；以天地万物为太极本体的显现，说明同一性自身含有差异性，而同一性即寓于差异性之中，进而论证现象之外无本体，本体即存于现象之中。王氏正是依据这种本体论的理论思维，同哲学史上各种发生论的体系展开了大辩论，并且批判了理本论和心本论。

其在《外传》中，首先批评了老子提出的道先天地生的命题。老子这一命题，对哲学史上的宇宙发生论的形成和发展起了重大

的影响。从汉易中的太极元气说到宋代周敦颐和邵雍的宇宙论，其理论思维的渊源都可以追溯到老子的道论。所以王氏依其太极观的理论思维突出地批评了道家系统的世界观。其论道与天地的关系说：

道者，天地精粹之用，与天地并行，而未有先后者也。使先天地以生，则有有道而无天地之日矣，彼何寓哉？而谁得字之曰道？天地之成男女者，日行于人之中而以良能起变化，非碧霄黄垆取给而求甦之。奚况于道之与天地，且先立而旋造之乎？（《外传·乾》）

此是说，道为天地化育万物的功能，即寓于天地之中，所以道与天地无先后之分，道并非立于天地之先而创造万物的实体。道作为化育万物的功能日日行于人物之中而起作用。接着他批评老子的“有物混成”说：

若夫混成之云，见其合而不知其合之妙也，故曰无极而太极，无极而必太极矣。太极动而生阳，静而生阴，动静各有其时，一动一静各有其纪，于是者乃谓之道。今夫水谷之化为清浊之气以育荣卫，其化也合同，其分也纤悉，不然则病。道有留滞于阴阳未判之先而混成者，则道病矣，而恶乎其生天地也？

是说，如果视道为太极，则不能谓其“混成”，因为混成意味着阴阳无差别，即“见其合而不知其合之妙”，即不懂得太极乃阴阳合一之实体，既相依存，又有差别。以其为混成，是讲无极，则不懂得“无极而必太极”。太极具有阴阳两方面，相推相济，方谓之道，方成为天地万物之本原。如同水谷进入人体内化为清浊之气，各有其功能，方滋养血液，而不生疾病。故以道为阴阳未分之混沌物，不可能化育天地万物。由此得出结论说：

夫道之生天地者，则即天地之体道者是已。故天体道以为行，

则健而乾；地体道以为势，则顺而坤，无有先之者矣。体道之全，而行与势各有其德，无始混而后分矣。语其分，则有太极，而必有动静之殊矣。语其合，则形器之余，终无有偏焉者，而亦可谓之混成矣。夫老氏则恶足以语此哉！

此是说，道生天地，不是说，先有道而后生天地，而是说，天地依道即健顺之性而运动，此即“天地之体道”。但道为一阴一阳，天地之所体者，各有分剂之不同，故天道其行健，地道其势顺，并非道先浑成，而后分为阴阳。所以道作为太极自身就含有阳动阴静之殊，此即是“分”；每一个别物体又都具有阴阳合一之体即太极，此即是“合”。此种意义的“合”，乃阴阳无偏废，亦可称为“混成”，但非老子所说的先天地而生的混沌无差别之物。

上述王氏对老子道论的批评，总起来说，其要点有二：一是道或太极不能先天地而存在，而是寓于天地之中，此即其在《外传·复》中所说：“冲和者行乎天地，而天地俱有之……非离天地而别为一物也。”二是道或太极乃阴阳合一之实体，寓于一切形器之中。这两点都是以本体论的观点，反对宇宙发生论的体系。老子提出的“有物混成，先天地生”这一命题，对汉易的太极元气说颇有影响。《易纬》依“浑成”说，以太极为先天地而存在的实体，后经过道教的太极说，到宋代发展为周敦颐的太极说。王夫之对老子的“有物浑成”说的批评，也是对汉易开创的宇宙发生论的否定。因此，他在《外传》中，又尖锐地批评了《易纬》的太极元气说。他说：

《乾凿度》曰：有太易，有太初，有太始，有太素，危构四级于无形之先。哀哉！其日习于太极而不察也。故曰闾户之谓乾，辟户之谓坤。……为之置之，闾之辟之，彼遂以为是太极也，且以为太易、太初、太始、太素也。夫为之置之，必有材矣，大匠不能搏空以造枢橛。闾之辟之，必有情矣，抱

关不能无司以为启闭。材则其阴阳也，情则其往来也。使阴阳未有之先而有太极，是材不夙庀，而情无适主。使仪象既有之后，遂非太极，是材穷于一用，而情尽于一往矣。又何以云乾坤毁则无以见易也乎？（《系辞上传第十一章》）

王氏认为，在天地以前，并没有太易、太初等四阶段，作为天地万物的本原。《易纬》以太易等为本原，无非是要寻找一个能阖能辟的造物主，以其为太极，说明天地万物的来源。其实，阴阳自身即有阖辟往来的性能，无需于阴阳之先安置一个太极推动其运动变化。天地万物形成后，阴阳又寓于其中，继续发挥其功用，亦不能说太极便不存在了。总之，太极作为阴阳合一之实体，始终存于天地万物之中，为天地万象所固有，与天地万物俱生。所以他又说：

故不知其固有，则絀有以崇无。不知其同有，则焚无以治有。无不可崇，有不待治。故曰太极有于易以有易，不相为离之谓也。彼太易、太初、太始、太素之纷纭者，虚为之名而亡实，亦何为者邪？（同上）

是说，不知太极乃万象所固有，与万象同有而俱生，结果将太极与万象割裂，于万有之外寻找本体，势必走上道家的“絀有以崇无”的道路。王氏此处着重指出，在天地万物之先寻找或安置某种实体作为宇宙的本原，此种实体只能是有名而无实的观念体。可以看出，王氏的太极说，反对以任何形式的先于天地万物而存在的实体为世界的本原。此种本体论，不仅否定了道家贵无论，佛家的空论，而且打击了儒家的元气论，宋明哲学中的理本论和心本论。

王夫之于《外传》中，依其本体论，通过对《系辞》“天下同归而殊途，一致而百虑”的解释，还批评了佛家的“万法归一”说，进一步阐述了本体和万殊的关系。他说：

异端之言曰：万法归一，一归何处？信万法之归一，则一之所归，舍万法而奚适哉？是可截然命之曰一归万法，弗能于一之上索光怪泡影以为之归。然而非也。万法一致，而非归一也。致，顺；归，逆也。（《系辞下传第五章》）

引佛家语，见《五灯会元》卷四。“万法归一”，“一”，指单一而无差别，即佛家所说真如本体。王氏指出，说“万法归一”，必然导出“一归万法”，因为一也要有所归，不能归于虚幻。但“万法归一”和“一归万法”，都是错误的。因为都将“一”视为单一而无差别的实体，以万法出于此实体，又归于此实体，将万法消灭于其中，即“别有一壑，受万类之填委充积而消之”（同上），取消了万法的差异。世界的真实情况，不是“万法归一”，而是“万法一致”。“一致”是说万法从过去到现在，具有共同处，“归一”是说万法将来同归于无差别，此即“致，顺也；归，逆也”。此是依其“数往者顺，知来者逆”义，解释“一致”与“归一”的差别。王氏又提出“万法一致”的命题，作为反对“万法归一”说的武器。接着他分析了“万法归一”说产生的认识论的根源。指出此说由于看到万法每日生成，又每日走向死灭，即“其生也日以增而成，其死也日以减而灭”，从而认为古来已生成的东西，到今日已无影无迹，繁多而巨大的事物终归于细小而单一，所以万象由一而来，“如窍风之吹于巨壑”，散开后又归于一处，即“以万而归一”。这种归一说，“如石粟之注于蠡瓢”，强使万法归于一，“必杀其末以使之小”（同上），即将复杂的现象硬塞入细小而单一的实体中去。如佛家说的“芥子纳须弥”，以杪承干，不但违背物理，而且本末颠倒。接着他阐述其万法一致说道：

且夫同而一者非其少也，殊而百者非其多也。天下之生，无不可与道为体。天下之理，无不可与道为本。成熟扩充，以臻于光大；随所入德，而皆有其大备；而量有不齐，则难易

差焉。……立本者，亲始者也。序立而量能相给也，亦非有一之可执，以臣妾乎万有，况得有一立于万有之余，以吸万而为之藏哉！“同而一者”，指万法一致，谓具有同一性，“与道为体”，道指阴阳二气合一实体。

此是说，万法皆以道为体，此即“同而一”或“一致”，就此而言，万法本不缺欠什么，虽千差万别，亦不增加什么。万法所以千差万别，是由于所得于道者，其分剂不同，所谓“量有不齐”。但如果加以扩充，皆可以完备而不缺，此即“皆有其大备”。所以君子总是以道为本，立一次序，扩充其本性，“量能相给”，使自己的品德日趋于完善。因此，宇宙间，并没有一个单一的实体立于万法之外，主宰万有，并作为宝藏将万有吸入其中。王氏此论是说，万有既存在着同一性，又存在着差异性。其同一性基于太极即太和之气，其差异性出于禀有的太和之气的分剂不齐。万有虽参差不齐，但扩充其同一性，又相互调剂，无需于万有之上立一实体，统治万有。此即其所说“天地之间大矣，其始终亦不息矣。盈然皆备而咸保其太和，则所谓同归而一致者矣……故此往彼来，互相经纬而不碍夫道，则必与天地相称也”。（同上）是说，万有各禀有太和之气，有此同一性，故往来屈伸，相互调治，既非以一统万，亦非从万归一。由是得出结论说：

子曰：天下同归而殊途，一致而百虑，一本万殊之谓也。借曰殊途而同归，百虑而一致，则二本而无分矣。同而一者所以来也；殊而百者所以往也。过此以往，为殊为同，为一为百，不容知也。

是说，万有之往来屈伸，皆出于太和之气流动而不息。万有之生同来于太和之气，此即“同而一者所以来也”；万物之死，表示气化的形式千差万别，此即“殊而百者，所以往也”。所以《系辞》说：“同归而殊途”即一本而万殊，而不说“殊途而同归”，即二

本而无分。总之，同归和殊途，皆是气化过程中的事，过此以往，如《系辞》所说“未之或知也”。由此又得出结论说：“由此言之，流动不息，要以敦本而亲用；恒以一而得万，不强万以为一也，明矣。”（同上）是说，万物往来屈伸而不息，皆太和之气自身运动的表现形式，所以君子总是“敦本而亲用”，即由体而知用，以万殊为同一的显现，即“恒以一而得万”，而不强使万殊归于无差别境地。王氏于《外传·未济》中也辩论了这一问题。他说：

一者，保合和同而秩然相节者也。始于道，成于性，动于情，变于才。才以就功，功以致效，功效散著于多而协于一，则又终合于道而以始。是故始于一，中于万，终于一。始于一，故曰一本而万殊；终于一而以始，故曰同归而殊途。

“道”，指太和之气。此是说，万物依道而始有，各成为自己的性情才质和功效，其性情功效甚至相为悖害。但由于有其共性，却相互调节而秩序井然，此即“一者，保合和同而秩然相节者也。”所以万物之功效虽多种多样，终归于协调一致，此即“功效散著于多而协于一”。万物皆禀道而生，此即“始于一”，其性情功效又千差万别，此即“中于万”，但又协调一致，此即“终于一”。王氏认为，始于一，即程朱说的“一本而万殊；终合于道而以为始，即《系辞》说的“同归而殊途”。此处说的始、中、终，是就万物的同一性和差异性的关系说的，并非时间的顺序。故下文接着说：

夫惟其一也，故殊形绝质而不可离也，强刑弱害而不可舍也。舍之以为远害，离之以为保质，万化遂有不相济之情才。不相济曰未济，则何以登情才而成流行之用乎？舍之离之，因万化之繁然者，见其殊绝之刑德，而分以为二。既已分之，则披纷解散，而又忧其不合。乃抑矫揉销归以强之同，则将始于二，成于一。故曰异端二本而无分。

此是说，万物虽殊形异质，强弱对立，由于有其同一性，并不截

然分离，故其情才又相济相成。可是佛道两家从“道之中于万者”（同上）出发，只看到万物之殊形异质，其刑德对立的一面，于是将万物“分以为二”，但又忧虑其不合，最终强使其异归之于同，即消灭其差异而归之于无差别的同一，此即“异端二本而无分”。由此得出结论说：“夫同者所以统异也，异者所以贞同也。是以君子善其交而不畏其争。今夫天地则阴阳判矣；雷风山泽水火则刚柔分矣，是皆其异焉者也，而君子必乐其同，此岂有强哉！”（同上）“贞同”，谓以同为其本性即共性。是说，天地万物虽各有差别甚至对立，但其中存在同一性，又相互调治，所以“君子善交而不畏其争”，无需强使万物同归于无差别，即“归并于无有”。王氏于此文中不仅批评了佛家万法归一说，而且批评了道家的理论思维。他说：“老氏析负抱阴阳之旨，而欲复归于一”（同上），即只看到阴阳之对立，而昧于其同一性，结果以“无”为万物的归宿。按王弼发挥说：“万物万形归于一也。何由致一？由于无也，由无乃一，一可谓无。”（《老子注》四十二章）王夫之关于同异问题之辩论，也是对道家系统的本体论的否定。王氏上述的辩论，就其理论思维说，认为同一性自身就含有差异性，同一与差异相互包涵，无需于差异性之外，另寻找一无差别的实体，强使天地万物归于无差别。他以“万法一致”说解释程朱派的“一本万殊”说，又是对程朱本体论观点的阐发。

按王夫之提出的“太极有于易以有易”的命题，不仅物物有一太极，人人有一太极，而且整个世界包括时空在内，皆在太极之中，其在《外传》中说：

太极之在两间，无初无终而不可间也，无彼无此而不可破也，自大至细而象皆其象，自一至万而数皆其数，故空不流而实不窒，灵不私而顽不遗，亦静不先而动不后矣。（《系辞上传第九章》）

此是说，太极作为世界的本体，充满天地之间；无始无终，无时不在；不分彼此，无处不有；一切象数皆其象数。所以空处因而不流荡，实处因而不窒息，灵顽皆得太极之体，动静皆是太极之性，此即“静不先而动不后”。即是说，宇宙中的一切现象皆太极自身之显现。如果称宇宙为大全，按王氏的观点，自然导出太极即大全，宇宙即太极的结论。此种太极观将太极同宇宙合而为一，充分表现了本体论的理论思维的特色，是王夫之的阴阳二气说的结晶，也是其易学中的乾坤并建说在哲学中的表现。

王夫之提出的“太极有于易以有易”这一命题，在哲学史上有重要的理论意义和历史意义。其一，此命题的实质是回答本体和现象的关系。王氏的论点是，本体和现象相互涵蕴，即“体用相涵”，因而本体不在现象之外。他以阴阳合一之气为体，以天地万物为用，以同一性自身含有差异性，以现象为本体自身运动的不同形态，论证了这一结论。此结论意味着世界的共同本质，是永恒运动着的物质，由于物质的分剂及其运动的形式多种多样，所以个体事物的形态、性能及其运动和变化的方式也多种多样，世界乃物质的同一性和多样性的统一。这一结论深刻地回答了世界统一于物质性问题，正确地解决了本体和现象的关系，克服了言本体而脱离现象的种种弊病，标志着宋明以来本体论思潮发展的高峰。其二，在哲学史上关于世界统一性问题的探讨有两条途径，即宇宙论和本体论的途径。宇宙论的思维特征是，万物由一个原始的单一的实体演化而来；从原初的实体到天地万物的形成，存在着时间先后的顺序，万物消灭后，又回到那个单一的实体中去。《老子》的“道生一”说，汉唐的元气说，宋代周邵两家的宇宙论，皆属于这一系统。虽然各家对原初实体的理解并不相同。本体论的思维特征是，从世界的存在出发，探讨万物存在的根据及其共同的本性，以本体作为现象千变万化的支柱，以此说明世界的统

一性。王弼玄学、大乘佛教的心性学说、宋明理学和心学皆属于这一系统。其对本体的理解，虽各不相同，但都认为本体和现象不存在时间上的先后顺序，以现象为本体的自身的显现。宋明以来的气学派，继承了汉唐以来的元气说，以气说明世界的统一性，但其对统一性的理解，始终没有摆脱汉唐以来宇宙论的影响。张载以太虚之气解释太极，标志着从宇宙论到本体论的过渡，明代的王廷相又以元气解释太虚之气反而增强了宇宙论的色彩。从张载到王廷相的气论哲学，仍保存了于现象之外寻找本体的痕迹。到王夫之提出太和之气解释张载的太虚之气，以万象为太和之气运动的不同形式，批判地吸取了程朱本体论观点，得出了本体作为物质的实体不在万象之先而寓于万象之中的结论，终于完成了气学本体论的任务。此是王夫之哲学的重大贡献。其三，王夫之以阴阳二气合一之实体解释本体，其理论意义是，任何物质实体，无论其内部结构如何复杂，其外部功能如何多变，但总是基于阴阳对立与合一的原则而存在和变化。即是说，任何物质实体，从内部的结构到外部的功能及其变化的过程，始终具有两重性，既相反而又相成。这也是中国传统哲学提供给人类的一种物质观。此种物质观，正在为近代和现代自然科学的发展所证实，是中华传统思维的一大骄傲。

王夫之的本体论虽然在理论上作出了重大贡献，但就其对世界的解释说，由于他极力排斥宇宙发生论的思维路线，认为宇宙中个体事物的形成和变化，不存在因果的系列和时间先后的程序，又造成了其哲学体系的局限性。如他所说：

震巽坎离艮兑，男女之辨，长少之差，因气之盈缩而分老少，非长先而少后也。终古也，一岁也，一日也，一息也，道之流动而周给者，静止，散润，瞻说，皆备于两间，万物各以其材量为受，遂因之有终始。始无待以渐生，中无序以徐给，

则终无耗以向消也。（《外传·未济》）

此说虽然强调万物的消长随气之盈虚而相互调济，消于此者则长于彼，如其所说“其消谢生育相值而偿其登耗者，适相均也”（同上），即宇宙中个体事物的消亡同其生长的总量，总是相等而无增损，含有承认物质世界不灭的因素。但由此认为个体事物的生长，无长先而后少之差，个体事物之间不存在亲缘的系列和渐变的过程，所谓“无待以渐生”，这又是一种偏片的见解。他还说：“万物之生，万物之化，质必达情，情必成理，相参差，相与夹辅，相与补过，相与进善，其情其才，其器其道，于乾坤而皆备。抑无不生，无不有，而后可以为乾坤。天地不先，万物不后。”（《外传·序卦传》）此说，是依其乾坤并建说反对《序卦》提出的“有天地而后万物生焉”的观点，认为阴阳二气充满天地之间，天地依阴阳而奠位，万物因阴阳而生化；天地和万物同时共生，此即“天地不先，万物不后”，从而否定先有天地而后有万物这一宇宙发生论的命题。其所说的天地，包括天时和大地；所说的“万物”，包括动植物和人类。按王氏本体论的观点，便会导出从地球开始存在的时候，动植物就诞生了。这当然是违背科学的幼稚的说法，而且难以同创世说划清界限。古老的宇宙发生论到近代则转化为进化论的体系。王夫之的本体论，虽然提出“天地之化日新”的命题，但由于他排斥了个体之间的因果联系，又倒向另一极端，即对进化论的否定。这也是以其易学中乾坤并建说的理论思维解释世界所造成的局限性。

近人关于王夫之哲学的研究中，有一种观点，认为其“絪縕生化”说，从太极到万物的气化过程，是一时间的展开过程，所谓从合到分，由分又到合，有一先后的程序。此大概是依西方黑格尔的理念论的逻辑思维解释王夫之的气化论。此种解释，并不符合中国传统哲学中体用一原的思维方式，也不符合王夫之易学

中的乾坤并建说。每个民族的辩证思维的传统，有其共同点，又有其不同点，不应以黑格尔式的逻辑思维作为评价历史上各民族哲学的准则。

(5) 延天以祐人

王夫之的易学哲学还辩论了天人关系问题。此问题，于前一小节中讨论筮法问题时已谈及，这里再从本体论的角度，加以评述。王氏将《周易》看成是统率天人之道的典籍。如其所说：“易统天道人道，以著象而立教，而其为天人之统宗，惟乾坤则一也。”（《内传·系辞上》）所谓“天道”，包括地道在内，指自然界变易的法则，人道指人类活动的法则。乾坤，指阴阳二气的性能即刚健和柔顺。此是说，《周易》以其乾坤并建和阴阳合一的原理统率天道和人事，易学的目的是阐发其中的天人性命之理。易理所以为“天人之统宗”，是因为一卦六画，代表天地人，成为一个整体，相互影响。其于《内传》中释“三才之道”说：

广大，其规模之宏远；悉备，其事理之该括也。道者立天立地立人之道也。易包括两间之化理。而效生人之大用。故于六位著其象。才者固有之良能，天地以成化，人以顺众理而应万事者也。阴阳天之才，柔刚地之才，仁义人之才。天高地下，人居其中，各效其才，物之所以成，事之所自立也。（《系辞下》）

是说，一卦六画，各有其位，上两画居天位，下两画居地位，中两画居人位；各有其道，即立天之道为阴阳，立地之道为刚柔，立人之道为仁义。所以《周易》一书广大悉备一切事物之理。天地人各以其才能成万物，立万事，所以称其为“三才之道”。王氏此解，以六画卦象为一整体，此整体又分为三部分，既有共同点又有不同点。如其所说“六位本有定体，以著三才之道，而其变动则交相附丽以效用。阴阳二物出入于三才六位之中，相杂而因生

乎吉凶”。(同上)是说,六位三才各有其规定性,但又皆为阴阳往来相间的表现,所以爻象的变动又相互依附,或相应,或相孚,以生事物之吉凶。他又解释说:

天无二气,地无二形,人无二性,合以成体,故三画而八卦成。而其命之降,性之发,各因乎动几而随时相应以起。则道有殊施,心有殊感,阴阳柔刚仁义各成其理而不紊。故必重三为六,道乃备焉。……三才六位既各有定,而初三五为阳为刚,二四上为阴为柔,于六位之中又有分焉。则天之有柔,以和煦百物;地之有刚,以荣发化光,又无判然不相通之理。(《内传·说卦》)

此是对《说卦》文“兼三才而两之,故易六画而成卦”的解释。此种解释,亦是说,一卦六画乃一整体,其分为三才,因阴阳变易所处的时位不同而各有其道。三才不仅各有其道,又各有其阴阳之位,此即“六位之中,又有分焉”。所以天道之刚健,又有柔顺的一面,以和煦万物;地道之柔顺,有刚健的一面,以发育万物;人道则男阳又有阴的一面,女阴又有阳的一面,此即“无判然不相通之理”。总之,一卦六画,分为六位三才,既有差别,又相互影响,成为一整体。如其于《外传》中所说:“悉备者,大全统乎一端,而一端领乎大全也。……道一成而三才备,卦一成而六位备。(《系辞下传第十章》)“大全”,指一卦之全体,“一端”,指三才之一。“道”,谓一阴一阳之道。按此种解释,一卦六画,象征宇宙之整体,此整体即是大全。大全又分为天地人三部分,天在上,地在下,人类和万物居于其中间。天、地、人各有其法则,但又都是一阴一阳之道即阴阳二气变易法则的一个方面,故天地人又相互影响。此是王夫之讨论天人问题的基本原则,也是其论天人关系的出发点。

依易学中的三才说,王氏探讨了人类生活的特征以及人在宇

宙中的地位。他认为，天地万物和人类，皆依一阴一阳之道而存在和变化。但人类得到的阴阳二气之分剂均匀，阳气成为精神，阴气成为形体，阴阳协调而不分离，故人为万物之灵者。由于所禀受的阴阳二气皆无偏倚，故人性无不善。王氏此说，于前小节中，已介绍过，不再重述。由于人为万物之灵，王氏进而辩论了天人之异同。其在《外传》中论《系辞》继善成性的命题说：

人物有性，天地非有性。阴阳之相继也善，其未相继也不可谓之善。故成之者而后性存焉，继之者而后善著焉。言道者统而同之，不以其序，故知道者鲜矣。性存而后仁义礼知之实章焉，以仁义礼知言天不可也。成乎其体，斯诚乎其为灵。灵于体中，而体皆含灵。若夫天，则未有体矣。相继者善，善而后习知其善，以善而言道不可也。（《系辞上传第五章》）

王氏认为，《系辞》说的继善成性，是指人类说的。天地万物和人类皆以一阴一阳之道即太极为其本体，但不应因此而抹煞其差别。其差别在于天地无“继之者善”的问题。因为阴阳合一之道通过天地而生化万物和人类，生生不息，来本自足，无所谓善不善的问题。但人类依阴阳合一之气而成为人之性，则存在继和不继的问题，继之者则善，不继则不善而恶兴。此即“成之者而后性存焉，继之者而后善著焉”。人类的道德品性即出于继之者善。他解释说：“以阳继阳而刚不馁，以阴继阴而柔不孤，以阳继阴而柔不靡，以阴继阳而刚不暴。滋之无穷之谓恒，充之不歉之谓诚，持之不忘之谓信，敦之不薄之谓仁，承之不昧之谓明。凡此者，所以善也。”（同上）是说，由于人类不间断地继承阴阳二气以完善其本性，于是形成了人的仁义礼智信等品质。天无继与不继的问题，所以不能以人的道德称为“天”，此即“以仁义礼智而言天，不可也”。此处说的“天”，包括地在内。又人类禀阴气而成为形体，禀阳气而为精神，有形体则有精神，而精神又寓于形体之中，

此即“灵聚于体之中，而体皆含灵”。可是天无形体。所以亦无人类的精神寓于其中。总之，继善成性，乃人类的特征，道和天地无此问题，此即“天地非有性”，“以善言道，不可也”。王氏此解，无非表明人类的特质有二：一是具有道德属性，二是具有精神或意识。

其在《内传》进一步解释说：“一阴一阳之道为易之全体，而于人性之中为德业所自立，以见尽性者之不可离也。”（《系辞上》）是说，一阴一阳之道，成为人的仁义等性，由于继之者善，所以圣人又提出尽性问题，以不能尽性为忧虑。他论述说：

盖道在未继以前，浑沦无得失，雨暘任其所施，禾莠不妨并茂，善之名未立，而不善之迹亦忘。既以善继乎人而成乎人之性矣，一于善而少差焉，则不善矣。圣人求至于纯粹以精，而望道未见，则有忧，性尽而尽人物之性。……同一道也，在未继以前为天道，既成而后为人道。天道无择，而人道有辨。圣人尽人道，而不如异端之欲妄同于天。（同上）

是说，道或天道化育万物，一视同仁，无所选择，无所去留，无所谓善不善的问题。至于人类继道而成性，则有善不善的问题，稍有不善，恶则随之而起。所以圣人总是以不能尽性为忧，主张尽人道，而不是像佛道两家那样，弃人事而妄求同于天。此处提出“天道无择，人道有辨”，区别天和入，同样以发挥人的道德本性和人的心灵作用为人道的特征。所以其释《系辞》文富有日新句说：

尽其性而业大者，惟道之富有。一阴一阳，其信者至足，而行无所择也。尽其性而德盛者，惟道之日新。一阴一阳，变合之妙，无有典要，而随时以致其美善也。在道为富有，见于业则大。在道为日新，居为德则盛。（《内传·系辞上》）

是说，阴阳合一之道本来自足，其施与万物，无所选择，此为

“富有”；人道依此而尽其性，则谓之“大业”。一阴一阳，其变合莫测，无有典要，此即“日新”；人道依此随时美善自己的本性，则谓之“盛德”。王氏此解，同样区别了天道和人道，以业大和德盛为人道的特征。因此，其释乾卦《象》文“大哉乾元”说：

木火水金，川融山结，灵蠢动植，皆天至健之气以为资而肇始。乃至人所成能，义信智勇、礼乐刑政以成典物者，皆纯乾之德，命人为性……在天谓之元，在人谓之仁。天无心不可谓之仁，人继天不可谓之元。其实一也，故曰元即仁也，天人之谓也。乾之为用，其大如此，岂徒万物之所资哉！（《内传·乾》）

此以乾元为“太和清刚之气”（同上），认为此气入于地中，地上一切物体皆是此至健之气的产物。此至健之气，以其纯乾之德成为人类的本性，人类因而具有道德品质，并从事道德和政治的活动。此阳气生化万物的性能，在天称为元，在人称为仁，因为仁居五德之首。就此而言，天人有其共性，此即“其实一也，故曰元即仁也，天人之谓也”。但天和人又有区别，即“天无心，不可谓之仁”，亦即天无人的意识，亦无仁德。心灵和仁德乃人类所本有，此即“人继天不可谓之元。”此亦是说，天道无继善成性问题，人类方有心灵和善恶之分。又其解乾卦《文言》“乾亨利贞”说：

元亨利贞者，乾之德，天道也。君子则为仁义礼信，人道也。理通而功用自殊，通其理，则人道合天矣。（同上）

此以《文言》所言之四德，为人道，不以其为天道。但认为此人道之四德来于天道之元亨利贞。如其所说“万物之精英，皆其初始纯备之气，发于不容己也”（同上），此即“元者善之长也”，即天道之元。又说，“体仁者，天之始物，以清刚至和之气，无私而不容己，人以此为生之理，而不昧于心。君子克去己私，扩充其恻隐，以体此生理于不容己”（同上），此即“君子体仁，足以长

人”，即仁德为人道之元。王氏此解，将《文言》论元亨利贞四德，分为两段，以上半段，为讲天道，以“君子”以下，为讲人道，以此解释天人既有相通处，又有不同处，此即“理通而功用自殊”。并且指出，人道合于天，但天道不可合于人。因为天道之四德乃刚阳之气生化万物的性能，此为“大德”，而人道之四德即仁礼义正，乃人心之准则，属人事领域，此为“小德”（同上）。王氏认为此即《中庸》所说“小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。”王氏此论亦表明天人有共同处，可以相通；但又有不同处，不能以人道而言天德。此亦是王氏论天人关系的基本原则。此原则在易学哲学史上有其重要的意义。心学派的易学哲学主天人一本，不区别天和人，从而以人道言天道，哲学上导出其心本论的体系，宋代的杨简和明代的王守仁和王畿为其代表。如杨简所说：“合而言之，所以明天人一致，使学者不得而两之。知天人之本一，则知乾矣。”（《杨氏易传·乾》）如王守仁所说：“良知即是易”（《传习录》下）；“仁是造化生生不息之理”。（《传习录》上）如王畿所说“良知即天也”（《全集·杂著·易测授叔学》），“天地之道，知、仁而已”。（《全集·语录》）而王夫之则继承了张载的“天则无心无为”，“人不可以混天”的传统，并吸收了程朱以理言天而不以心言天的观点，依其气本论，区别了天道和天道，反对将人的意识特别是人的道德观念强加于天道；从而有力地打击了心学派的天人一本说。王夫之同张载一样，并不否认“天人合一”这一命题。但在王氏看来，所谓“合一”，只意味着人道本于天德，而不是天道合于人道，如其所说“君子以人合天，而不强天以从人”（《外传·系辞下传第九章》）。这又一次表明，中国传统哲学中的天人合一说存在着不同的思维路线。当然，王夫之将人的道德品质和道德观念归之于人所禀受的阴阳合一之气，又将人的自然素质同社会属性混为一谈。此种人性论，虽不同于程朱

派的性即理说，但仍不能揭示出人性的特质，此是封建时代的人性论者无力解决的问题。其天人合一说同样有其时代的局限性。

王夫之依其天人观，进一步讨论了人在天地中的作用，提出了以人道治万物延天以祐人说。其在《外传》中释《系辞》文“知崇礼卑，崇效天，卑法地”说：

天地无心而成化，故其于阴阳也，泰然尽用之而无所择。晶耀者极崇，而不忧其浮也；凝结者极卑，而不忧其滞也。圣人裁成天地而相其化，则必有所择矣。故其于天地也，称其量以取其精，况以降之阴阳乎？圣人赖天地以大，天地赖圣人以贞。择而肖之，合之而无间，圣人所以贞天地也。（《系辞上传第七章》）

是说，天地依阴阳二气生化万物，出于无心而为，其施气精粗不一，生化万物无所选择，即“天道无择”。由于其无心，所以天虽崇高而不忧其漂浮，地虽卑下而不忧其停滞。而人类则不同，如泰卦《象》文所说：“天地交泰，后以财成天地之道，辅相天地之宜”，即人类协助天地而化育万物，出于有心而为。所以圣人必须从天地阴阳那里取其精粹者，效法阴阳而使万物更好地成长，此即“人道有择”。圣人依赖天地阴阳成就自己的大业，天地又依赖圣人成就自己的功能。此即“天人之合用”。他说：

夫易，天人之合用也。天成乎天，地成乎地，人成乎人，不相易也。天之所以天，地之所以地，人之所以人，不相离也。易之则无体，离之则无用。用此以为体，体此以为用。所以然者，彻乎天地与人，惟此而已矣。故易显其用焉。（《外传·系辞上传第一章》）

是说，天地人各有其体制，不能相代替，但所以成为天地人，又在于不相分离。因为不相离，相互资助，各自的功用方发挥出来，此即“用此以为体，体此以为用”，即“天人之合用”。此种天人

关系，亦表现在王氏对道和人的关系的理解中。其在《外传·乾》开头便说：

道，体乎物之中，以生天下之用也。物生而有象，象成而有数。数资乎动以起用而有行，行而有得于道而有德。因数以推象，道，自然者也，道自然而弗藉于人。乘利用以观德，德，不容己者也，致其不容己，人可相道。道弗藉人，则人与物俱生以俟天之流行，而人废道。人相道，则择阴阳之粹，以审天地之经，而易统天。故乾取用之德而不取道之象，圣人所以扶人而成其能也。

“道”，指阴阳二气合一之实体。是说，物生皆有其象数，并依数的规定而有行动，而道即寓于其中，行动符合道则为德。因数而求道之象，道作为实体，自然而有，不假人为。但因利用而观其德行，其刚健柔顺之德，不容废止，故人可以辅助道而发挥其功能，此即“人可相道”。就道作为人物之本体说，人只能待其施与，不能有所创造，此即“人废道”。但就发挥道的功用说，人可以选择阴阳之精粹者，即依其健顺之德行，以考查天地之大经。所以乾卦之义，取其德而不取其象，即取其刚健之德而不取天之象。圣人就是以其刚健之德扶助人类而成就天化育万物的功能。王氏认为，历法的制定，就是人类择阴阳之粹，以观察天象变化的法则，有益于人类生活。王氏此论，亦是讲“天人之合用”，即从功用角度，讲人道可以辅佐天行。

按王氏的论点，人道本于天道，人的形体和本性皆来于阴阳合一之气，为什么人类继善成性后，又要辅相天道，而不是听任继善前的天道之摆布？对此问题，王氏提出两种答案：一是人的本性，需要更新；一是万物要靠人来治理，使万物适合于人类生活的需要。关于第一个答案，即王氏提出的“性日生而日成”说，此点，前面已谈及。这里，再作一些补充。其释乾卦《象》文

“大哉乾元，万物资始”说：

夫一阴一阳之始，方继乎善，初成乎性，天人授受往来之际，止于生理为之初始。故推善之所自生，而赞其德曰元。成性以还，凝命在躬，元德绍而仁之名乃立。天理日流，初终无间，亦且日生于人之心。惟嗜欲薄而心廓开，则资始之元亦日新而与心遇，非但在始生之俄顷。（《外传·乾》）

此是说，人性基于一阴一阳之道，此为生理之始初，故人性有仁德。但阴阳授命于人，并非一次便终结了。人性的完善又要待人的主观努力，即“资始之元亦日新而与心遇”。此是人道的任务。他又说：

继善以后，人以其有生，因器以为成性，非徒资晶耀以为聪明，凝结以为强力也。继其健，继其顺，继其行乎中者。继者乃善也。行乎其中者，则自然不过之分剂，而可用为会通者也。（《外传·系辞上传第七章》）

此亦是说，继善成性并非一次完了。即是说，成性之后，不能仅靠天地所赋予的即先天的聪明和体力，而是要继续承受阴阳健顺之性，使得于道的分剂不致偏废，从而使人的聪明、体力以及道德品质不断地提高，此即“继者乃善也”。此种后天之继，即是人道的任务。王氏此论，可称之为以后天辅先天说。关于第二个答案，王氏阐述说：

天地之大德者生也，珍其德之生者人也。胥为生也，举蛙行喙息，高骞深泳之生蓍彙，而统之于人。人者，天地之所以治万物也。举川涵石樞、蓍荣落实之生质，而统之于人。人者，天地之所以用万物也。……不得其治，则叛散孤畸，而生气不翕，天地于此有不忍焉。不任以用，则委弃腐萎，而生道不登，天地于此有不倦焉。故翕天下之位，而人统乎人，人乃统乎物；登天下以财，而人用乎人，人乃用乎物。（《外

传·系辞下传第一章》)

此是对《系辞》文“天地之大德曰生”一节的发挥。认为天地以生化万物为其德性，但只有人类珍惜天地生物之德性。因为动物和植物之生，皆为人类之生所统率，此即“统之于人”。所以人类能代表天地治理万物和使用万物。动物不得治理，则离散希少，生气不和顺；植物不得其用，则萎谢而腐化，生道不丰盛；此皆有背于天地生物之德性。所以人类的使命是，推举有智慧和有体力的人居于统治的地位，而管理天下人，此即“人统乎人”。从而使天下人发挥其治万物和用万物的才能；丰富天下之财富，以供人类享用。人类就是这样辅助天地生化万物之功，此即其所说“天地之德，亦待圣人而终显其功”（同上），即《系辞》所说：“天地设位，圣人成能。”以上是说，天地能生万物，但不能治万物、用万物，治万物而用万物者存乎人。关于第二答案，王氏又阐述说：

阴阳生人而能任人之生，阴阳治人而不能代人之治。既生以后，人以所受之性情为其性情，道既与之，不能复代治之。象日生而为载道之器，数成务而因行道之时。器有小大，时有往来；载者有量，行者有程，亦恒齟齬而不相值。春霖之灌注，池沼溢而不为之止也。秋潦之消落，江河涸而不为之增也。若是者，天将无以祐人而成之务矣。圣人与人为徒，与天通理。与人为徒，仁不遗遐；与天通理，知不昧初。将延天以祐人于既生之余，而易由此兴焉。（《外传·系辞上传第二章》）

此是对《系辞》文引大有卦上九爻辞“自天祐之，吉无不利”的发挥。王氏认为，阴阳合一之道相互融结而生人物之象，其奇偶相参而立人物之数，象用来大天下之生，数用来成天下之务。象日生为阴阳生人之事，数既有为阴阳治人之化。故阴阳能胜任生人之事，但不能代替人成天下之务，此即“阴阳治人而不能代人

以治”。人禀阴阳而有其性情，只意味着道施与人以性情，并不能代替人治理其性情。象为载道之器，数依行道之时。但器有大小，时有往来，往往相抵而不相当。如池沼之量有限，春雨来时，灌入其中，必外流而不止。又如秋潦消落，江河涸竭而不为之增涨。所以因袭载道之器和行道之时，天不能助人成天下之务。圣人有见于此，行仁德，晓天理，提出“延天以祐人”，即延长天之功能为人类服务。此即《周易》的任务。怎样“延天”呢？他接着说：

夫时固不可徼也，器固不可扩也。徼时而时违，扩器而器散，则抑何以祐之？器有小大，斟酌之以为载。时有往来，消息以为受。载者行，不载者止；受者趋，不受者避。前使知之，安遇而知其无妄也。中使忧之，尽道而抵于无忧也。终使善之，凝道而消其不测也。此圣人之延天以祐人也。（同上）

是说，“延天”不是扩张器物，对时之往来存徼幸心理，而是量器之大小以载道，因消息之盈虚而趋避，使器时一致。为此，首先要观其象，察其数，遇器与时，安然处之，不以其为虚妄；其次，对事物之得失，不存徼幸和怨恨之心，穷尽阴阳变易之道，去其忧虑；最终，存道于心中，即掌握阴阳变易之道，以消除未来不测之患，从而使人的生活达到完善的境地。由此得出结论说：“智之深，仁之壹，代阴阳以率人于治，至矣，蔑以尚矣……故天之待圣人，圣人之待君子，望之深，祈之夙。”（同上）王氏此论，是对《系辞》文“是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天祐之，吉无不利”的阐发，即以其占筮之理解释天人关系。可以看出，其所谓“延天”，是说，依人的智慧和仁德，观察事物的象和数，深入研究器时相应之理，掌握阴阳变易之道，调治器时不相值、象数不相合的矛盾，以此“大天下之生”，“成天下之务”，即使天地万物有利于人类的生存和发展。此种观点，亦见于其《正蒙注》中。其释“气与志，天与人，有交胜之理”说：

“气者，天化之撰；志者，人心之主；胜者，相为有功之谓。唯天生人，天为功于人而人从天治也。人能存神尽性以保合太和；而使二气之得其理，人为功于天而气因志治也。”（《太和》）是说，人乃气化的产物，此即“天生人”，天有功于人。但人能穷理尽性，依靠自己的心志，可以调治阴阳二气的变易，使其有利于人类的生存，此即“使二气之得其理”。意谓可以避开两间的浊恶之气，损害人的性命。据此，他提出“圣人之志在胜天”（同上）说。他解释说：

人物之生，皆絪縕一气之伸聚，虽圣人，不能有所损益于太和。而二气既分，吉凶善不善以时位而不齐，圣人贞其大常，存神以御气，则为功于变化屈伸之际，物无不感而天亦不能违之。此圣道之所自立，而异于异端之徇有以私一己、天有以忘天下之波辞也。（同上）

是说，太和之气作为天地万物之本体，圣人不能有所损益，但人类可以使阴阳二气变化的过程及其后果，有利于万物和人类的生长，此即“贞其大常，存神以御气”；而不是像佛道两家那样，只追求一己之私，灭万有而忘天下。此种人胜天说，同样不是毁器徼时，而是运用人的智慧和仁德，依阴阳变易之道调治天时的变化，扶植万物即动植物的成长。其在《外传》中，论圣人和阴阳二气的关系说：

圣人者，非必于阴阳而刻肖之也。阴阳与万物为功而不与同忧，圣人与万物同忧而因以为功。故墮而不给之患，阴阳不患，而圣人患之。推移往来，阴阳以无涯而递出；博施忘己，圣人以有涯而或病。圣人节宣五行而斟酌用之，同之以有功，异之以有忧。（《外传·益》）

是说，圣人与阴阳二气，有相同处，又有不同处。不同处是，阴阳化育万物，但不与其共忧患；圣人则与万物同忧患，所以调治

阴阳二气的变化，厚生以利物之生，此即“因以为功”。共同点是，阴阳往来变易无有界限，圣人以此为准则，故博施于民而忘己。天地生水火木金以养人物，圣人则调节五行，斟酌其功用，使其有利于人物之生存。此即“同之有功，异之有忧”。总之，人类生于自然，但并不听命于自然，要调治自然所给与的东西，使其为人类服务。此是王氏论天人问题的主要结论。

因此，王氏于其《续春秋左氏传博议》卷下中，通过对春秋时期，吴国向鲁国强征百牢（三牲）的解释，辩论了天人关系问题，又提出了“相天”说，批评了“任天”说。他在此文中说：

人之道，天之道也。天之道，人不可以之为道者也。语相天之大业，则必举而归之于圣人。乃其弗能相天与，则任天而已矣。鱼之泳游，鸟之翔集，皆其任天者也。人弗敢以圣自尸，抑岂同禽鱼之化哉？

“相天”，语本《周易》泰卦《象》文“辅相天地之宜”。此是说，人道本于天道，但不可以天道为人道。人道的特点是“相天”，不是“任天”，即因袭自然所给与的生活条件。动物的生活为“任天”，人则不同于动物。接着，其论人道说：

夫天与之目力，必竭而后明焉。天与之耳力，必竭而后聪焉。天与之心思，必竭而后睿焉。天与之正气，必竭而后强以贞焉。可竭者，天也；竭之者，人也。人有可竭之成能，故天之所死，犹将生之；天之所愚，犹将哲之；天之所无，犹将有之；天之所乱，犹将治之。

是说，人的耳目和心思虽为天之所赐，但必尽力发挥其功能，方获得聪明智慧。此即“竭之者，人也”。如果将人的能力，充分发挥出来，不仅可以起死回生，化愚为智；而且依厚生利物之德，可以化无为有；依礼义典章之制，可以转乱为治。此种相天说，同上述的延天说和胜天说是一致的，也可以说是其易学哲学中天人

观的发展。

王夫之依其延天说、胜天说和相天说，讨论了人在天地即宇宙中的地位以及人类的使命。其释复卦《象》文“复，其见天地之心乎”说：

天地之生，以人为始。故其吊灵而聚美，首物以克家，明聪睿哲，流动以入物之藏，而显天地之妙用，人实任之。人者天地之心也。故曰复其见天地之心乎！圣人者亦人也。反本自立而体天地之生，则全乎人矣。（《外传·复》）

“吊灵”，谓至灵，“首物”，语本乾卦《象》“首出万物”；“克家”，语本蒙卦九二爻辞“子克家”，谓能胜任家业。是说，人类乃天地所生有生之物的开端，聚众美而心最灵，居万物之首，能继承天地之事业。其聪明智慧，深入到万物的内部；天地生化万物的功能，通过人类显示出来，所以说“人者天地之心”。圣人乃人类智慧的代表，最能体会天地之生。因此，他又说：“自然者，天地；主持者人，人者天地之心。”（同上）此是以人类为天地万物的主人。其以“人”解释复卦《象》辞的“天地之心”，不是说，天地具有人的意识。其在《内传》中，解释说：“天地无心而成化，而资始资终于形气方营之际。若必然而不容己者，拟之于人，则心也”。（《内传·复》）此是以天地生化万物，有其必然性，而不能阻止，为天地之心。称其为心，只是比拟之辞，并非说天地有人的意识。王氏此解，本于程颐和张载说，即天地之生以动为其本性，如其所说“天地之心，无一息而不动，无一息而非复”。（同上）在王夫之看来，天地正是通过人的智能成就化育万物之功，所以人为天地之心。又其释豫卦《象》辞“天地以顺动，故日月不过而四时不忒”说：“豫与复同道。而豫动于上，天道也；复动于下人道也。以天道治人事，必审其几，故叹其时义之大。以人道合天德，必察其微，故叹其见天地之心也。”（《内传·豫》）“豫

动于上”，指豫卦上体为震；“复动于下”，指复卦下体为震。认为豫复两卦之义，前者是讲以天治人，后者是讲“以人道合天德。”所谓“合天德”，即合于天道化生万物之德，此即“其见天地之心”。王氏此说表明，其所谓“人者天地之心”，是说，人类自觉地意识到其使命是赞助天地化育万物，故在宇宙中居于主导地位。如其所说“人之所以生者，非天地之心乎？见之而后可以知生，知生而后可以体天地之德，体德而后可以达化。知生者，知性者也。知性而后可以善用吾情，知用吾情而后可以动物”（《内传·复》）。此种人类观，从宇宙宏观的角度，考查人类的特点，将儒家的尽人道的学说，推向一个新的水平，成为批判佛道两家人生观的强大武器。

王夫之关于天人问题的讨论，同样有其历史意义和理论意义。其一，就宋明哲学史说，其天人之辩是继承和阐发张载和程颐的传统。但张程两家强调人合于天，或者合于天理，或者合于太虚之气，都没有提出以人治天的理论。相反，关于人能胜天的思想，被心学派抽象地发展了。如王守仁所说“人者，天地万物之心也，心者为天地万物之主也”（《文集·答季德明》）。但心学派由于将人的主观能动性引向极端，主天人一本，以人代天，又倒向了心本论。而王夫之依其易学中的人谋说，从反对宿命论，导出了延天祐人说，胜天说，相天说和性日生而日成说，充分肯定了人的主观能动性，进而打击了心本论的思维路线。其天人观也可以说是对宋明以来天人之辩的总结。其二，就其理论思维说，他以自然界本来具有的，为天，如阴阳二气、天地万物以及人的形体功能等，总之，凡自然给与的东西，皆称之为天，而以心灵和道德观念为人。因此，其天人之辩实际上所讨论的是人和自然的关系。王夫之的观点是，人是自然的产物，人不能违背自然的法则，此即他所说的“以人合天”或“以人道合天德”；但人类又不同于一

般的自然物，具有高度的智慧，所谓“吊灵而聚美”，能自觉地为改善自己的生存条件而斗争，所以人类又不屈服于自然，此即“天之所死，犹将生之”。即是说，人类应该而且能够运用自己的聪明才智改变自然的现状，使其符合于人类的利益。但改变自然的现状，不是破坏自然物和自然界的秩序，而是按着自然的基本法则即其所说的阴阳二气变易之理，调整人和自然物不协调的关系。所以称其说为“延天”或“相天”。“延”和“相”都表示不破坏自然所给与的东西。此种理论思维的特征是，人与自然并存，并且相资相济，共同发展。此种理论思维的基础是天地人乃一整体，三者联系在一起，相互影响，损害任何一方，皆使自己遭到损害。此种理论，不同于那种以破坏自然为改造自然的学说，辩证地处理了人同自然的关系，是王夫之易学哲学的又一贡献。总之，王氏关于人和自然的学说，是基于农业生产的要求而提出的，其讨论的中心课题是天时气候的变化、动植物的生长同人类生存的关系，有其时代的局限。但其中包含的自然和人相互依存的观点，正在为现代的科学和人类生活环境面临的问题所证实，无疑是中华传统思维的精华之一，是值得继承和发展的。

第二节 清初考据之学对图书之学的检讨

清朝初期，特别是康熙年间，就经学史说，可以说是考据学兴起的时期。考据之学当时称为“实学”，注重儒家典籍的文字训诂和历史事迹的考证。不赞成宋学中那种望文生义，脱离历史实际而空谈义理的学风，其目的在于恢复经传的原来面貌。顾炎武评论明代特别是王学兴起后的学风说：“孰知今日之清谈有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末，不习六艺之文，不考百王之典，不综当代

之务，举夫子论学论政之大端，一切不问，而曰一贯，曰无言，以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”（《日知录·夫子之言性与天道》卷七）他提倡“实学”，反对空谈性命，其所谓实学，包括经传的训诂、考据和经世致用两方面。这两点正是针对宋学的流弊而发的。顾氏为了清算“清谈孔孟”之害，对经典的研究，则注重训诂和历史的考证，如其引黄震的话说：“夫子述六经，后来者溺于训诂，未害也。濂洛言道学，后来者借以谈禅，则其害深矣。”（同上）他评论明代的经学说：“弃汉儒保残守缺之功，而奖末流论性谈天之学，于语类之书，日增月异，而五经之义，委之榛芜”。（《日知录·嘉靖更定从祀》卷十四）这一经典复原运动，就易学说，首先指向图书学派的象数之学。顾氏评论说：“孔子论易，见于论语者，二章而已。曰加我数年，五十以学易，可以无大过矣。曰南人有言曰，人而无恒，不可以作巫医。善夫，不恒其德，或承之羞。子曰不占而已矣。是则圣人之所以学易者，不过庸言庸行之间，而不在于图书象数也。今之穿凿图象，以自为能者，畔也。”（《日知录·孔子论易》卷一）此是依《论语》孔子论易的史料，斥责图书学派的易学是对儒家经学的背叛。又说：“若天一地二，易有太极二章，皆言数之所起，亦赞易之所不可遗而宋尝专以象数教人为学也。是故出入以度，无有师保，如临父母，文王周公孔子之易也。希夷之图，康节之学，道家之易也。自二子之学兴，而空疏之人，迂怪之士，举窜迹于其中以为易，而其易为方术之书，于圣人寡过反身之学，去之远矣。”（同上）他以图书和先天易学出于道教系统，断言非周孔之易的本来面貌。顾氏乃清初文史之学和考据之学的倡导者，其所著《日知录》和《天下郡国利病书》即其实学的代表作。他对经学、宋学、道学以及易学的评论，代表了这一时期学术思想发展的新动向。就易学史

说，这一动向标志着《周易》经传的研究被纳入实学的途径，在易学界掀起了清算图书之学的高潮。

清初学者，从文献考证和文字训诂方面抨击图书之学和邵雍一派象数之学的代表人物，有黄宗羲，黄宗炎，毛奇龄，李塨和胡渭。五人的易学观并不尽同。黄氏兄弟可为一派，毛、李、胡可为一派。哲学史家黄宗羲著有《易象数论》，黄宗炎有《图学辨惑》，毛奇龄有《仲氏易》，李塨有《周易传注》，胡渭有《易图明辨》。这些著作都直接评论了宋易中的象数之学。但就其易学倾向说，黄氏兄弟和顾氏属于义理学派，赞扬王弼和程颐的易学。顾炎武评论汉易说：“荀爽虞翻之徒，穿凿附会，象外生象，以同声相应为震巽，同气相求为艮兑……十翼之中，无语不求其象，而易之大旨荒矣。岂知圣人立言取譬，固与后之文人，同其体例，何尝屑屑于象哉！王弼之注，虽涉于玄虚，然已一扫易学之榛芜，而开之大路矣。不有程子，大易何由明乎！”（《日知录·卦爻外无别象》）认为汉易的取象说，超出了《易传》的范围，有背于经义，故不可取。顾黄都是从义理学派的立场，抨击宋易中的象数之学的。而毛奇龄和胡渭则依汉易对《周易》经传的解释，批判宋易中的图书学派和邵雍的先天易学。黄氏兄弟和毛胡二人的易学观虽不相同，但他们都利用文献考据的知识，斥责刘牧和邵雍两派的易学不合《周易》经传的本义。就此而言，他们又成为经学史上考据之学批判图书之学的代表。而毛奇龄和胡渭的易学研究又是清代汉学家研究汉易的先驱。

一 黄宗羲《易学象数论》 和黄宗炎《图学辨惑》

黄宗羲生于明末清初社会大动荡的时代，有感于明王朝的腐败，身遭亡国之痛，竭力反对有明以来空谈性命的学风，提倡经

世致用的实学。全祖望说：“公谓明人讲学，袭语录之糟粕，不以六经为根柢，束书而从事于游谈，故受业者必先空经。经术所以经世，方不为迂儒之学。”（《神道碑文》）黄宗羲说：“儒者之学，经天纬地，而后世乃以语录为究竟，仅附答问一二于伊洛门下，便厕儒者之列，假其名以欺世。……徒以生民立极，天地立心，万世开太平之阔论，钐束天下。一旦有大夫之忧，当极国之日，则蒙然张口，如坐云雾，世道以是潦倒泥腐。”（《黄梨洲文集·赠编修弁玉吴君墓志铭》）其对明代学风的抨击，鲜明地表现了其经世致用立场。他不仅主张明经治世，而且提倡精研历史，成为著名的历史学家，开清代文史之学的先河。关于哲学史的研究，他不仅重视流派的来源和分化，而且尊重史实和史料的考证，不赞成将后人的说法加于前人。此种求实的学风，表现在《周易》经传的研究中，则尖锐地批评了宋易中的象数之学。《四库总目提要》评论其《易学象数论》说：“世儒过视象数以为绝学，故为所欺。今一一疏通之，知其于了无干涉，而反求程传，亦廓清之一端。”又说：“盖易至京房，焦延寿，而流为方术，至陈抟而歧入道家。学者失其初旨，弥推衍而缪，轲弥增，宗羲病其末流之支离，先纠其本原之依托。”此论颇为中肯。宗羲对象数之学的批评，正是从历史学家的立场出发的，其方法是考其源流，论证象数之学非《周易》经传的本来面貌。黄宗炎为宗羲之弟，其易学颇受其兄的影响。宗羲未有专门注解《周易》经传的著作，而宗炎则有《周易象辞》二十一卷，解释卦爻象和卦爻辞。《四库总目提要》评论说：“其说易力辟陈抟之学。故其解释爻象，一以义理为主。”其解易同样推崇程氏《易传》，注重义理，但属于气学派的系统，主取象说，特别是以《大象》的取象说为其解易的基本原则。他说：“学人潜心于《大象》传，则卦爻之关键俱在把握之中矣。舍此而他求，俱暗中摸索，虽有微明，亦燭火也。”（《周易寻门余论》卷

下)他虽主取象说,但反对汉易的卦变、互体、五行等体例。关于象和理的关系,主理象合一。他说:“夫有其理乃有其象,无其象斯无其理矣。天下岂有理外之象,象外之理哉!”(同上,卷下)总之,他继承了义理学派中象学的传统,从而批判了宋易中的图书之学。所著《图学辨惑》和《周易寻门余论》同其兄的《易学象数论》一样,为清初义理学派清算宋易象数之学的代表作。现分别评述于下:

(1)《易学象数论》

黄宗羲作为历史学家,考证史实真伪之著作不少,尤其擅长关于历法、地理等知识的辨伪,其所著《今水经》即其一。所著《易学象数论》,亦属于辨伪性质。全祖望论此书说:“力辨河洛方圆图说之非,而遍及诸家。以其依附于易,似是而非者为内篇;以其显背于易而拟作者为外编”。(《神道碑》)。《四库》所收,此书共六卷。前三卷的内容为《图书》,《先天图》,《纳甲》,《卦气》,《卦变》,《互卦》,《蓍法》,《原象》。后三卷的内容为《太玄》,《乾凿度》,《潜虚》,《洞极》,《洪范》,《皇极》,《六壬》,《太一》,《遁甲》,《衡运》等。《四库总目提要》以前三卷讲象,后三卷讲数,故其书称为“易学象数论”。黄氏所论上述项目,包括从汉易到明代易学家的各种说法,列其图式,探其源流,论其得失。《提要》评论说:“盖宗羲究心象数,故一一能洞晓其始末,而尽得其瑕疵,非但据理空谈不中窍要者比也。”黄氏此书也是对宋明以来象数之学的整理和编纂,体现了其治学的“纂要钩玄”精神,有其史料价值。但他编此书的宗旨,是反对宋易中的图书象数之学。其在《自序》中说:

夫易者范围天地之书也,广大无所不备,故九流百家之学,皆可窜入焉。自九流百家借之以行其说,而于易之本意反晦矣。……魏伯阳之参同契,陈希夷之图书,远有端绪。世之好奇

者，卑王注之淡薄，未尝不可别传私之。逮伊川作易传，收其昆仑旁薄者，散之于六十四中，理到语精，易道于是而大定矣。其时康节上接种放，穆修，李之才之传，而创河图先天之说，是亦不过一家之学耳！晦庵作本义，加之于开卷，读易者存之，后世颂之于学官。初犹兼易传并行，久而止行本义。于是经生学士信以为羲文周孔，其道不同。所谓象数者，又语不详，将夫子之韦编三绝者，须求之卖藟糞桶之徒，而易学之榛芜，盖仍如京焦之时矣。（《周易象数论》，广雅书局刊本）

此序文又见于《南雷文定》，《四库》本未收入。他认为京房以来的象数之学到邵雍的河图先天之学，皆非《周易》经传之正宗，乃百家之学窜入《周易》系统者，只不过是一家之学，不能依此解释经文。可是，朱熹《本义》录其图式于卷首，后世又定为官方的教科书，于周孔之易外，别出伏羲之易，由是易学又回到京焦方技之老路。接着又说：

自科举之学一定，世不敢复议，稍有出入其说者，即以穿凿诬之。夫所谓穿凿者，必其与圣经不合者也。摘发传注之讹，复还经文之旧，不可谓之穿凿也。河图洛书，欧阳子言其怪妄之尤甚者，且与汉儒异趣，不特不见于经，亦是不见于传。先天方位明与震齐巽之文相背，而晦翁仅致疑于经文之卦位。生十六，生三十二，卦不成卦，爻不成爻，一切非经文所有，顾可谓之不穿凿乎？……世儒过视象数，以为绝学，故为所欺。（同上）

可以看出，黄氏站在义理学派的立场，指责朱熹于《本义》中容纳图书象数之学以乱经传，故作此书，以辨其非。其立论的原则是，河图象数之学，“不特不见于经，亦是不见于传”，即依《周易》经传文，驳斥其非。此种以传解经的原则，仍受孔子作《易

传》的传统观念的束缚，但他依《易传》文，以汉代以来的象数之学并非《周易》的本来面貌，对宋易中的象数之学都是一沉重打击，也是对王朝尊《周易本义》为官方经学的一次挑战。以下，仅就其论图书先天之学部分，加以评述，其它则从略。

黄氏于《易学象数论》中，首先辩论了河图洛书之学。他认为，欧阳修以河图洛书为怪妄，是了不起的见解，但儒家的典籍如《书·顾命》、《论语》、《系辞》和《礼记·礼运》都明言古有河图洛书，应承认这一史实。《礼运》虽汉人所伪托，不足为凭，但《书经》、《论语》和《系辞》所言，则不容怀疑。关于河洛，他取薛季宣说，以其为上古时代的地图。他说：

天垂象，见吉凶，圣人象之者，仰观于天文也。河出图，洛出书，圣人则之者俯察于地也。谓之图者，山川险易，南北高深，如后世之图经是也。谓之书者，风土刚柔，户口扼塞，如夏之禹贡，周之职方是也。谓之河洛者，河洛为天下之中，凡四方所上图书，皆以河洛系其名也。顾命西序之大训，犹今之祖训；东序之河图，犹今之黄册，故与宝玉杂陈。不然，其所陈者，为龙马之蜕与，抑伏羲画卦之稿本与？无是理也。

此是依《系辞》文“仰以观于天文，俯以察于地理”句，解释河洛乃古代的地图和地理志，与所谓龙马负图，洛龟载书说并无关系。他认为，孔子当年慨叹河不出图，凤鸟不至，是叹惜“世莫宗周，列国各自有其人民土地，而河洛之图书不至，无以知其盈虚之数”，“天时人事两无据”，并非以“图书为画卦叙畴之原”，“再欲为画卦之事”。黄氏所以如此解释河洛，由于他肯定《系辞》文为孔子所作，认为其中所说河洛，应与《论语》、《书·顾命》所言是一回事，进而取薛季宣说解释河洛的内容。此种以经释经的原则，正是考据学派所依据的方法。但此种考证，也有其漏洞，他一方面认为河洛乃上古时代的地图和地志，不承认与

《周易》有关；但另一方面，又承认圣人则河洛而作易，便不能自圆其说了。如《四库提要》所评：“未免主持太过，至矫枉过正，转使陈抟之学者得据经典而反唇，是其一失。”关键在于黄氏未能摆脱孔子作传的传统观念。

其实，《系辞》所说“天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之”，与上文“圣生神物，圣人则之”句并列，是表明天象、河洛和龟蓍皆可告人以吉凶，并无圣人依河洛而作易之义。黄氏未察，可谓语焉而不精了。

关于汉以后各家对于河洛的解释，黄氏指出，汉唐诸家，如孔安国、刘歆、郑玄、杨雄，《黄帝内经》、《易纬·乾凿度》、魏伯阳、虞翻等，其言五行生成之数 and 九宫之数，或指天地之数，或论九宫之数，皆未以其为河图或洛书。他说：“图书之所指既如彼，二数之称为又如此，两都判然不相及。”“且图书亦自有辨。天地之数固命之为图，九宫之数亦一图也，岂可为书？汉儒图则言画，书则言文，犹致严于名实。此则不暇自掩其失矣。”是说汉唐各家所言天地之数 and 九宫之数，都未以此二类数为河图和洛书。即使天地之数的组合，可以称为图，而洛书之书，指文字，并无图象之义，以书为图更有背于古训。他认为，以河洛为两种图式，始于宋代的方士，如陈抟之说，后经刘牧阐发，方将河洛图式纳入儒家易学，如其所说：“至宋而方士牵强扭合，儒者又从缘饰以为授受之秘，而汉唐以来之议论，一切抹煞矣。”关于河九洛十之辩，他肯定朱熹以十为河说，长于刘牧，因为其说与《系辞》天地之数说合，但以其配方位，则背于《系辞》文。他说：“自一至十之数，易之所有也；自一至十之方位，易之所无也。”至于以金木水火土之生成解释天地之数，更是《系辞》之所无。在他看来，五行与天奇地偶之数并无关系。关于天地之数配八卦，黄氏举出三说，即崔憬说，刘牧说和《启蒙》说。认为崔憬所说，“但言其数，

不言其位”，其以七八九六配乾坤震巽尚有所据，以三五二十配坎离艮兑则无根据。至于刘牧和《启蒙》，不仅言其数，而且言其位，更难以讲通了。总之，黄氏认为，宋人提出的河图、洛书说，都不符合《系辞》“天地之数”章的本义，而是以己意强加于经传。黄氏的评论，区别《周易》经传和历代易学家的解释，其目的在于探讨《系辞》中所说的河洛的真实面貌，这对研究河洛学的起源和发展是有意义的。

关于邵雍的先天易学，黄氏着重批评了先天次序图和先天方位图。认为其先天横图次序，出于对《系辞》“易有太极”章解释。但其解释，并不符合传文的原义。其所以不合，因为此章并无生十六，生三十二之说。他说：“康节加一倍之法，从此章而得，实非此章之旨，又何待生十六，生三十二，而后出经文之外也？”关于此章之旨，黄氏不取画卦说，亦不取揲蓍成卦说，而取阴阳变易说。他说：“易有太极是生两仪，所谓一阴一阳者是也。其一阳也已括一百九十二爻之奇；其一阴也，已括一百九十二爻之偶，以三百八十四画为两仪，非以两卦为两仪也。”此是以阴阳二爻之总括为两仪。关于两仪生四象，他解释说：

两仪生四象，所谓老阳老阴少阳少阴是也。乾为老阳，坤为老阴，坎震艮为少阳，巽离兑为少阴。三奇三者老阳之象，三偶三者老阴之象，一奇二偶三者少阳之象，一偶二奇者三者少阴之象，是三画八卦即四象也。故曰八卦成列，象在其中矣，八卦以象告。此质之经文而无疑者也。又曰易有四象所以告也，又曰彖者言乎象者也。今观彖传，必发明二卦之德，则象之为三画八卦明矣。

黄氏此说，以四象为三画卦纯阳、纯阴、一奇二偶和二奇一偶之卦象，黄说与王夫之同。他所以如此解释，本于《系辞》所说“易有四象所以告”，“八卦成列，象在其中”以及“阳卦多阴，阴

卦多阳”等说法。据此，黄氏指出，邵雍的四象说，是以两卦为一象，即以乾属于老阳，离属于少阴，坎属于少阳，坤属于老阴，“尚得其位”，但以兑为太阴，震为少阴，巽为少阳，艮为太阳，则违背传文。他说：“易言阳卦多阴，阴卦多阳。震艮之为阳卦，巽兑之为阴卦，可无疑矣。反而置之，明背经文，而学者不以为非，何也？”关于八卦排列的顺序，他依《说卦》文，断为乾坤震巽坎离艮兑，认为邵雍的乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八说，同样背于经文。按黄氏对四象的解释，两仪即含四象，四象即是八卦，又如何解释“易有太极”章中生两仪，生四象，生八卦之“生”字？他回答说：

太极两仪、四象、八卦，因全体而见。盖细推八卦（即六十四卦）之中皆有两仪四象之理，而两仪四象初不画于卦之外也。其言生者，即生生之谓易之生，非次第而生之谓。

此是以不断变易为生，认为生两，生四，生八，只表示阴阳变易的不同形式，并非如邵雍所说逐次生出。按黄氏的说法，两仪、四象即存于八卦和六十四卦之中，并无时间先后的次序。如其答公万择说：“统三百八十四爻之阴阳，即为两仪；统六十四卦之纯阳纯阴，阳卦多阴，阴卦多阳，即为四象；四象之分布，即为八卦。故两仪四象八卦，生则俱生，无有次第。”（《宋无学案·龟山学案》引）此说又是取朱熹义。此种解释，未必符合传文的本义。但他依“生生之谓易”解释“易有太极”章，仍体现了其以经解经的学风。

黄氏还辩论了八卦方位说，依《说卦》“帝出乎震”章，驳斥了邵雍的乾南坤北离东坎西的先天方位图。他认为，《说卦》中的“天地定位”章，所说的“定位”，指居上下之位，非如邵雍所说指乾南坤北之位。他说：

天地定位，言天位乎上，地位乎下，未闻南上而北下也。山

泽通气，山必资乎泽，泽必出乎山，其气相通，无往无然，奚取其相对乎？雷风相薄，震居东，巽居东南，逼近而合，故言相薄，远之则不能薄矣。东北为寅时，方正月，岂雷发声之时耶！水火不相射，南方炎，北方寒，犹之冬寒夏热也。离东坎西，是指春热秋寒，谁信之？此皆先儒所已言者，吾则即以邵子所据者，破邵子之说。

黄氏此论认为，《说卦》此章未明言八卦之方位，但与“帝出乎震”章的方位说即离南坎北，震东兑西，乾西南，坤西北，巽东南，艮东北是一致的。所以《说卦》说：“山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”配以四时，则为震春，离夏，兑秋，坎冬。如按邵雍的先天方位说，以离坎居东西之位，等于说春热秋寒，于理不通。至于《说卦》“动万物者莫疾乎雷”一节，只是未言乾坤而已，其配方位，与离南坎北说同。黄氏此论，在于反对以“天地定位”章为伏羲先天之易，“帝出乎震”章为文王后天之易。他说：“夫卦之方位已见帝出乎震一章，康节舍其明明可据者，而于未尝言方位者，重出之，以为先天，是所谓非所据而据焉。”又说：“易不始于文王，而方位亦不始于文王，故不当言文王八卦方位也。乃康节必欲言文王，因先天乾南坤北之位，改而为此。朱子则主张康节之说过当，反致疑于经文。”按朱熹于《本义》中，以邵氏的伏羲先天方位说注“天地定位”章，以其文王后天方位说注“帝出乎震”章，但注“帝出乎震”章，则说“此章所推卦位之说，多未详者。”注“动万物者莫疾乎雷”章，亦说“未详其义”。黄氏认为，朱熹此说，由于相信邵雍的先天方位说，先见为主，故而怀疑传文。他说：“离南坎北之位，本无可疑。自康节以为从先天改出，牵前曳后，始不胜其支离。朱子求其所以改之之故而不可得，遂至不信经文。吁！可怪也。”可以看出，黄氏论八卦方位，同样表现了以经解经的精神。至于《说卦》中的“天地定位”章

是否讲八卦方位，是否同“帝出乎震”章的方位说一致，是可以争议的。但他指出，朱熹注宁信邵雍说而怀疑传文，此对《本义》显然是一严重打击。黄氏同样认为，邵雍的先天八卦方位图，来于陈抟炼丹的理论。其评邵氏的天根月窟说：“盖康节之意，所谓天根者性也，所谓月窟者命也。性命双修，老氏之学，其理为易所无，故其数与易无与也。”

《易学象数论》还批评了邵雍的皇极经世说。其将邵氏的皇极经世图，视为同杨雄《太玄》、司马光《潜虚》为一类的著作。认为皇极之数乃卦气说的一种形式。他说：

至宋而后，有所谓先天图者，于是邵子以六日七分之法施于其图，黜卦起中孚之说，以复起冬至，姤起夏至。其以坎离震兑四正卦主二十四气者，改为乾坤坎离，此圆图之卦气也。

因为邵氏的大圆图是讲卦气说，所以又提出皇极之数，解释一年时日计算的方法，进而以元会世运作为推算宇宙和人类历史的方法。但黄氏认为，邵氏的推算，就一年的时间说，并不准确。因为其方法“总不出十二与三十之反复相承而已”，其结果每一时间单位的数目皆为“成数”即整数，而无余数。他说：“康节必欲以十二与三十整齐之，其奇龄岂可抹杀乎。”总之，邵氏的计算方法，并不符合历法的规律。由此他得出结论说：

康节之为此书，其意总括古今之历学，尽归于易。奈易之于历，本不相通，硬相牵合，所以其说愈烦，其法愈巧，终成一部鹤突历书而不可用也。

此说，比王夫之的观点，即“易可以衍历，历不可以限易”，前进一步，否认《周易》与历法有必然的联系，可谓发前人之所未发，亦是他以经解经的收获之一。

黄宗羲虽然批评了汉易的象数之学，但对卦爻辞的解释，同样主取象说。《易学象数论》中的《原象》，代表了他的象学观。其

论取象说：

圣人以象示人，有八卦之象，象形之象，爻性之象，反对之象，方位之象，互体之象，七者象而穷矣。后儒之为伪象者，纳甲也，动爻也，卦变也，先天也，四者杂而七者晦矣。

他将象分为七种，其它如纳甲、卦气等则以其为伪象。其如此论象，亦在于反对宋易中图书先天之学的取象说。黄氏以其七种象，解释各卦的卦爻辞，同样流于支离。但其中以东方苍龙七宿，解释乾卦各爻辞，如说“黄昏苍龙入地，故曰潜”；“昏见天渊之分，故曰在渊”；“龙显昏中于天，故曰在天”；“平旦龙见于东北，昼晦其形，故曰亢”，此种解释，对近人以龙星出入解释乾卦各爻辞，起了很大影响。

总之，黄氏易学，虽属于义理学派，但其对图书和先天之学的批评，立足于尊重《周易》经传文句的本义，注重考证史实，从而开清代经史之学的先河。但从其批评中，也可以看出，他只看到图书先天之学，有背于经传本义，不肯承认其易学在理论思维方面的成果，这正是考据学派研究经学的弱点之一。同王夫之相比，黄氏建立理论体系的兴趣比较淡薄了，这也是宋学向汉学转化的信息之一。

但黄宗羲作为哲学史家，并非不关心易学哲学中的问题。其在《明儒学案》和《宋元学案》中，对宋明哲学各派的观点，皆有评论，进而阐明自己的哲学立场。他继承其师刘宗周的学说，参与了理气心性问题的辩论。刘宗周是从王阳明心学派中分化出来的气本论倡导者。刘氏的哲学宗旨有三：一是主气外无理，离形气无道；二是主心外无性，心即理，离心无物；三是主慎独，功夫之外别无本体。此三条旨在反对禅儒合一论的王派心学，企图挽救心学流为禅学的流弊。此三条皆为黄氏所阐发。刘黄二人，就易学哲学说，皆主合理气心性而为一。但关于理气关系，主理依

赖气；关心气关系，主离气无心；在本体论上则以气为天地万物的本原。就明代的哲学史说，心学派气本论的体系是由刘黄二人完成的。这里，仅就黄宗羲的易学哲学，谈谈明代心学转化为气学的理论思维发展的过程。

黄氏于《易学象数论》中，未明言太极为何物。但他解释五行之气的来源时，说：“太虚絪縕相感，止有一气，无所谓天气也，无所谓地气也。自其清通而不可见，则谓之天；自其凝滞而有形象，则谓之地。故曰资始资生，又曰天施地生。”此是阐发张载的太虚之气说，以“一气”解释《象》文的乾坤二元，并以此气为天地万物的本原。因此，其解释“易有太极，是生两仪”，则以阴阳之气为两仪或阴阳爻象之本原。如其所说：“阴阳者，气也。爻者，质也”。按此说法，其所说的“太极”，当指“一气”。此是继承气学派以阴阳之气解释易理的传统，不同于心学派杨简和王畿的以心为易说。《宋元学案·濂溪学案》附有黄宗羲《太极图讲义》一文，集中代表了黄氏的太极观。此文开头说：

通天地、亘古今，无非一气而已。气本一也，而有往来阖辟升降之殊，则与之为动静。有动静则不得不分之谓为阴阳，然此阴阳之动静也。千条万绪纷纭胶轕，而卒不克乱，万古此寒暑也，万古此生长收藏也，莫知其所以然而然，是即所谓理也，所谓太极也。以其不紊而言，则谓之理；以其极至而言，则谓之太极。识得此理，则知一阴一阳即是为物不贰也。

其曰无极者，初非别有一物，依于气而立，附于气而行。

此是发挥其师刘宗周的太极观：“一阴一阳之道即太极也。天地之间，一气而已，非有理而后有气，乃气立而理因之寓也。就形下之中而指其形而上者，不得不推高一层，以立至尊之位，故谓之太极，而实无太极之可言，所谓无极而太极也。”（《宋元学案·濂溪学案》引）刘氏此说，以气为太极，主理寓于气。认为此太

极之气即寓于形器之中，因为此气乃天地万物之本原，故又称其为太极。太极乃气的尊称，非独立之实体，故又以无极称之。此说是针对朱熹的理为太极说而发的。上述黄氏的太极观，即本于其师说。但其对理的解释，则是发挥罗钦顺义，以理为气运动变化的规律性，不以理为实体而寓于气之中，所以说“以其不紊而言，则谓之理”。因为理乃气运动变化的必然趋势及其规律，所以又说“识得此理，则知一阴一阳即是为物不貳也”，即理气不容分割。因此，他认为，周氏说的无极，只是表示太极非附着于气上的独立实体，即不以太极为阴阳二气变易的主宰者。黄氏对“无极而太极”的解释，是对朱熹《太极图说解》的驳难，从而将周氏的太极说纳入气本论的体系，这同王夫之的思维路线是一致的。

关于心和气的关系，他说：“不知天地间祇有一气，其升降往来即理也。人得以之为心，亦气也。气若不能自主宰，何以春而必夏，必秋，必冬哉！”（《明儒学案·魏校学案》）又说：“气未有不灵者，气之行处皆是心。不仅腔子内始是心也，即腔子内，亦未始不是气耳。”（同上，《薛敬之学案》）以上皆主心气合一说，并以气之灵处为心。又说：“天地间只有一气充周，生人生物。人禀是气以生心，即气之灵处，所谓知气在上也。心体流行，其流行而有条理者即性也。”（《孟子师说·浩然》）此又是以气为人心的本原，以心为气之灵明处。可以看出，黄氏论心气合一，是以气为主体，此亦本于其师刘宗周说：“人心，一气而已矣”；“心以气言，而性其条理也。离心无性，离气无理”。（《明儒学案·戴山学案》）正因为如此，黄宗羲一方面说：“盈天地之间皆气也”，另一方面又说：“盈天地皆心也”。（《明儒学案·自序》）在黄氏看来，“气之灵处”为心。是说，就实体说为气，就其功能说为心。此种观点，虽然将气的运动性能同人的思维活动混为一谈，但他以气为心之本，而不是以心为气之本；或者说，他是以气释心，而

不是以心释气，如王守仁所说：“夫良知一也，以其妙用而言谓之神，以其流行而言谓之气”（《传习录》中），即以良知为气之本原。因此，刘黄二人的心气合一说，就其渊源说是阐发湛若水的观点，也是对王派心学的一种改造。这样，就本体论说，心学派的体系则转化为气学派的体系。虽然，在认识论的领域，刘黄二人皆主心即理说，在心和理的问题上，未能摆脱王派心学的影响，从而陷入了唯心论。从宋明易学哲学史看，刘黄二人，以阴阳二气解释《周易》的原理，如刘宗周所说：“盈天地间一气而已矣。有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道”（《明儒学案·蕺山学案》），则是继承了气学派的传统，而不是像杨简、王守仁和王畿那样，以己为易或以心为易。因此，将黄宗羲的哲学体系特别是其本体论归于王派心学，或者视其体系超越心学和气学，或摇摆于唯心论和唯物论之间，这种评价是值得商榷的。

（2）《图学辨惑》

黄宗炎此书有三部分：《河图洛书辨》，《先天八卦方位、六十四卦方圆横图辨》，《太极图说辨》。此三部分旨在辨别河图、先天之学出于陈抟易学，认为儒者以此解易，是对经学的背叛。其在此书《自序》中说：

易有图学，非古也，注疏犹是魏晋唐所定之书，绝无言及此者。有宋图学三派出自陈图南，以养生馭气之术，托诸大易，假借其乾坤水火之名，自申其说，如参同契，悟真篇之类，与易之为道，截然无所关合。儒者得之，始则推墨附儒，卒之因假即真，奉螟蛉为高僧，甘自屈其祖祢。……图学从来出自图南，则道家者流，杂之大易，遂使天下靡然称为易老。儒者极其崇奉，并讳其所谓老，专以易归之，亦可畏也。上古何尝有图？但文字未备，画为奇偶，示文字之造端尔。陈氏

不识古文古字，误以为图也。

此是宗炎驳图书、先天之学的基本论点，其目的在于清除道教系统的易学在儒家经学中的影响。所谓“图学三派”，指刘牧的河洛图式，邵雍的先天图和周敦颐的太极图。此三派图式的确代表宋易中图学的主流。而且对朱熹的易学起了很大的影响，故黄氏不能不辨。此书虽为“图学辨惑”，实际上是清算以朱熹为代表的官方易学。《四库总目提要》评论说：“其诋斥宋儒，辞气亦伤太激。然其论四圣相传，不应文王、周公、孔子之外，别有伏羲之易，为不传之秘。周易未经秦火，不应独尽其图，转为道家藏匿二千年，至陈而始出，则笃论也。”“宋儒”，指朱熹一派。其所以诋斥朱熹易学，因为朱氏于《本义》中引河洛和先天之学注释《周易》经传文，在黄氏看来，此是引一家之言而“乱经”。他说：“弃经不用，或可望于来兹，乱经莫辨，虽孟子复生，亦不能觉其数百年沈锢之俗习矣，其祸岂止伏尸百万，流血千里邪！”（《周易寻门余论》卷上）是说，道教以其方术解易已是“乱经”，而朱熹一派不辨，其祸害更深。他认为，汉代经学，去古未远，虽不能上追往哲，“其一二家训诂，确有从来，宁失之简朴拙涩，阙疑以传信断，无有任其聪明意见，妄为立说者。”可是，自宋以来，人自为说，就易学说，如邵雍之流，“取黄冠之异说，以惑乱天下，朱元晦奉为伏羲嫡嗣”；有明以来，又颁其书于学校，人莫敢非其义，“使四圣重遭一房，而易几乎息矣”。（同上）是说，汉人解易，尚重训诂，不敢任意发挥，尚保有朴实的学风。可是宋代经学，不顾史实，竟以一家之言，冒充经义，其害非浅。他引朱熹的话，批评宋学说：“朱元晦曰：传所以解经，既通其经，则传亦可无。经所以明理，若晓得理，则虽无亦可。此语与陆子静六经为我注脚，其实相似，与庄周之尘垢糠粃，达磨之不立语言文字，同一义也”。（同上）可以看出，宗炎同其兄一样，其解易旨在澄清《周


《易》经传的历史面貌，同样立足于考据学派的立场。以下，谈谈《图学辨惑》一书对图学三派评论的主要观点。

关于河图图式，他指出：同《系辞》“天地之数”章并无关系。他说：“五位相得而各有合，不过言奇与奇相得，合之而成二十有五；偶与偶相得，合之而成三十，未尝有生数成数及五行之所属也。以此为河图，绝无证据。”关于洛书图式，他说：“夫洪者大也，范者法也，犹言治天下之大经大法也。益治天下之大法，有此九条，安取乎载九履一，左三右七，二四为肩，六八为足也？”是说，《洪范》九畴之数，同图书学派所说的洛书亦不相干。关于经书中说的“河图”、“洛书”，他采取其兄黄宗羲说，认为乃古代的版籍和地图。他说：“河图洛书乃地理方册，载山川之险夷，壤赋之高下，与五等六等班爵授禄之制度，若禹贡、王制之类。特因儒者好为神奇，愈作怪妄，愈失真实矣。”至于图书学派说的龙马负图，神龟载书，更是出于后来陈抟之徒的捏造。他说：“易者乾，乾六爻皆龙，又乾象为马，故云龙马负图，九畴稽疑，龟从，蓍从，卿士从，庶民从，斯谓之大同，故云神龟负图。其立论刚荒诞而不可执，其取义则恍惚而无当大道……皆陈氏借汉儒，阐发增益，藏其吐纳烧炼之微意，实非画卦锡畴之正义。”总之，黄氏认为图书之学讲的河洛图式，并非先秦文献，特别是《诗经》和《论语》中所说的河图和洛书，其立论同黄宗羲说是一致的。其对《系辞》文“五位相得而各有合”的解释，是取韩伯义，但抛弃了其五行说。他以龙马、神龟说出于汉人或陈抟的捏造，并非史实。《管子·小匡》已有此说。黄氏的证据，仅依儒家的经书，而不及子书，故有此论。

关于邵雍的先天图式，黄氏断言出于陈抟易学，来于道教的炼丹术。关于先天卦序横图，他认为，以加一倍法，解释八卦和六十四卦之形成，并非《周易》经传之原意。关于八卦和六十四

卦的形成，黄氏依《系辞》和《说卦》文，主重卦说。他说：“自有乾坤六子，以一卦为主，各以八卦加之，得三画，即成六画，得八卦即有六十四卦。何曾有所谓四画、五画之象，十六、三十二之次第也”，“四画、五画，成何法象？”按重卦说，邵雍说的四画、五画卦纯为虚构，有悖于《系辞》所说“兼三才而两之故六”的法则。关于八单卦的形成，他取《系辞》圣人观象设卦说，但以文字说解释卦象的结构。他说：

伏羲欲以文字教天下传后世，创为奇偶之画，使天地雷风水火山泽八象之在两间者，焕然移于方册之上，正所谓文字也。后圣师其大意，变成斜正纵横之状，而文字日增。是卦画者文字之根源，文字者卦画之支流也。八卦者，六书之指事象形，六十四卦六书之声意转借也。

是说，伏羲创奇偶画，组成八卦之象，描写天地风雷水火山泽八种自然现象，八卦之象即八种象形文字，此八种文字后来又演变为各种文字，即其所说“卦画者文字之根源”。八卦何以为八种象形文字？其《周易寻门余论》中解释说，☰之为卦，其象为三天，即古文穹，三画乃重重覆掩之义。重之则为乾☰，乾字从乾从乙，𠄎表示日始初，其光𠄎𠄎，乙表示上达。☷之象为地，即古文𠄎地字，重之则为坤☷，坤字从土从申。像草出于地上舒展之象。☳像雷，上二画为地，一阳伏于重土之下，乃雷之象，故古文雷字为回，表示重阴围阳之意。重之则为震☳，震从雨朋辰，辰为三月之辰，表示一阳起而成岁功。☵像水，上下二画仍为地。一阳行于两岸之间，势若内陷，为水。故古文水字为，重之则为坎☵，坎字从土从欠，欠为气，表示水乃土中湿气。☶艮象山，下二画为地，一阳覆在土上，表示高峻之势极于此而止，故古字为山。重之则为艮☶，艮乃见字之反体，取止而不见之义。☴巽象风，上二画仍为天，一阴之气行于下，无处不入。故风字古文为

彖，表示天之云气为风。重之则为巽☴，巽字从𠄎（古𠄎字）从夂（古林字）表示王令如风行地上，史官将训诰藏置于床上。☲离象火，上下二画仍为天，一偶丽于其间，并行中道，为日月，日为火之精，故古文火字为火。即☲之纵者。重之为离☲，离字古文象神兽之形，假借为分离，阳火必离其本而丽于薪，离又有丽意。☱兑象泽，下二画仍为天，一阴见于天上，将为泽而及物，又象地之卑洼处。重之则为兑☱，表示泽而及物，故有悦意。据此，其在《图学辨惑》中说：

天地自然，只有天地雷风水火山泽；人为造作，始有乾坤震巽坎离艮兑。故夫子每章之首，一曰作为者……再则曰圣人之作易也，具赞易之神化，更不言天地之神化也。盖羲文已将天地之神化布在方册中。夫子学易从方册中穷理尽性以至于命而与天地参，不欲从虚空浩渺，自出头地，以补羲文所及也。陈邵竟舍易之为书，自寻神化，自求性命，宜其贵无贱有，抹杀千古之语言文字，去文明而就混沌，以归自然，究竟其自然者安在哉！

黄氏依八卦象即古文字说，反对了邵雍的加一倍法的画卦说，从而否定了邵氏伏羲先天卦序横图。其所提出的八卦文字说，有些解释尚属牵强，亦未坚持象形文字的原则，但其意义在于探讨卦象和卦名的关系，以八种自然现象即以取象说解释二者的关系，为传文的观象设卦说提供历史的根据，同样表现其以经解经的学风。八卦文字说，《易纬》亦开其端，后来的易学家亦有发挥。至黄宗炎则详为解说，可谓易学史上文字说的代表。因为他对古文字学颇感兴趣，其释《周易》经传中的文字，常引大小篆以解其义。此亦考据学派重视文字训诂的学风的表现。

关于邵雍的先天方位圆图，黄氏着重批评了其乾南坤北说，立论与其兄同。但他指出，邵氏此图式，乃道教练丹术的改头换面。

他说：“《易》云：‘乾南坤北也，实养生家之大旨，谓人身本具天地，但因水润火炎，阴阳交易，变其本体。故今三乾之中画损而成三离，三坤之中画塞而成三坎，是后天使然。今有取坎填离之法，挹坎水一画之奇，归离火一画之偶，如炼精化气，炼气化神之类……离复反为乾，坎复返为坤，乃天地之南北也。养生所重在水火，比之为天地。既以南北置乾坤，坎离不得不就东西。坎月也，水也，生于西方；离日也，火也，出自东方。丹家沙火能伏 汞木，铅水结成金液，所谓火中木，水中金，混合结聚。”

黄氏依陈抟的无极图，认为炼丹家以人身比喻天地，以身中水火二气互易为炼内丹方术。以卦象表示之。即取坎填离，坎离中爻互易，离复为乾，坎复为坤，故天居南，地居北。天地既居南北，坎离则不得不置于东西。炼外丹，则依水火金木四物，四物化合而成丹药，但“重专在水火”，故取坎离卦象置于东西之位。黄氏以乾坤坎离四正卦说出于道教的炼丹术，前人已有此说，但同“取坎填离”说，特别是陈抟的无极图联系起来考查，乃发前人所未发，对邵雍易学是一严重打击。关于邵氏的大圆图，黄氏指出，此乃卦气说的一种形式。就卦气说，以六十四卦配二十四节气，逻辑上不能自圆其说。他批评说：

今屈横图而圆之，云乾生子中，尽午中；坤生午中，尽子中；离尽卯中，坎尽酉中，皆缘冬至一阳为复，遂充类至义之尽，以六十四卦分配二十四节候。然亦须一候得二卦有奇，乃为恰合。何以候多候少，远不相谋？或是卦有强弱乎？或是气有盈缩乎？但含糊不言其故。复之至日闭关，夫子特举象之一节。若 姤为夏至，未见明训，未敢信为必然。

“候多候少”，指大圆图中，复卦为冬至一阳生，后经十七卦至临

卦，方为二阳生。可是至乾卦，只隔一卦，即得纯阳为四月卦。此种不规则的变化，邵氏皆含糊其辞，不加说明。黄氏此评，前人已言及。他所指出的是，以复卦配冬至，传尚有明文可据，但以姤卦配夏至，传无明训，故不足信。关于圆图，黄氏还批评了邵氏的数往知来说。他说：“邵氏以震历离兑乾为顺，以巽历坎艮坤为逆。顺为数往，逆为知来，则震离兑乾仅能数往，不能知来；巽坎艮坤职在知来，无烦数往。夫乾知大始，乃统天，于知来何有？岂可但局之数往？坤以藏之，承天顺天，成物代终，于数往乎何有？岂可仅以为知来，亦不类矣。”黄氏认为，八卦皆可数往知来，如《系辞》所说“神以知来，知以藏往”，不能区分某卦为知来，某卦为数往。他又批评说：“一二三四五六七八之数目，有则俱有，焉得震独擅一三四，数往而顺？巽独擅五六七八，知来而逆？且数目一而二三四为顺，今仅以四三二一为顺；自八而七为逆，今反以五六七八为逆，亦难错说矣。”是说，《说卦》文所说的“易，逆数也”，就数目说，即倒数。可是，邵雍则以从震四到乾一为顺，自巽五到坤八为逆，顺数和逆数正颠倒过来，与传文相乖。黄氏所指的邵雍说，实际上是批评朱熹《本义》中对顺逆的解释。他说：“作者既鹵莽而自圣，述者亦灭裂而不明。悠悠滔滔，羲文周孔何时得归于正道也！”“述者”，指朱熹注。关于先天六十四卦方图，黄氏批评说：“大易全篇何莫非神化变通，而反取否泰，咸恒，损益，二济为纲领，将谓此外皆附庸之国乎！皆仪文声色之末务乎？亦见其自隘矣。”黄氏主乾坤父母卦说，认为邵氏的方图，以震巽恒益为中心，而以乾坤为外围，同样违背传文义。关于先天和后天，黄氏解释说：“文言之谓先天者，曰天时未至，大人有以开之，若先乎天矣，而与天所将来一无违逆，故云先天而天弗违。谓后天者，曰天既启其端，大人继述其所宜后乎天矣，若奉天之命令而不失其时候，故云后天而奉天时。此先后二字，本属虚语，

如礼传先后从前一例，非实有先天后天之可象可指也。”（《周易寻门余论》卷上）其以《文言》所说的“先天”、“后天”为虚语，乃发挥朱熹《本义》义，但又依此义驳斥了区别先天伏羲八卦和后天文王八卦说，对朱注也是一有力的反击。

黄氏于《图学辨惑》中，重点批评了周敦颐的《太极图说》，考证了此图说的来源，认为周氏的图说乃陈抟无极图的改头换面，易老之别，不能不辨。他说：

愚二十年学易，稍窥十翼藩篱，确知易老之不可混称，确知老之不同于释，灼见儒释老之不可冒昧影响。然后敢明言此图之非易，而且有老与仙与释之淆乱。不揣固陋，一一而是正之如此。吾知见者必将怒目裂眦以定于非圣之罪，然而莫之避者何也？圣人之大道非一人所可私，亦非阿觉所能据，千秋万世必有明之者矣。时贤之罪予也，何伤？作太极图说辨。

黄氏如此愤慨陈辞，是由于周氏的《太极图说》，经过朱熹的阐发，成为元明以来官方倡导的经学的一部分，影响深远，甚至成为官方科举考试的教条，故宁冒“非圣之罪”，决心澄清儒释道三家义理之分，将儒家的经学从二氏的影响下解脱出来。其目的在于斥责以朱熹为代表的理学体系，此亦是清初考据之学的任务之一。其论周氏太极图的来源说：

太极图者，创于河上公，传自陈图南，名为无极图，乃方士修炼之术也，与老庄之长生久视，又其旁门歧路也。……周茂叔得之，更为太极图说，则穷其本而反于老庄，可谓拾瓦砾而悟精蕴。但缓说于图，合工途为一门，其病生矣。又惧老氏非孔孟之正道，不可以传来学，借大易以申其意，混二术而总冒以儒，其病更甚矣。……朱元晦又从而分析辩解之，则杂以释矣。

是说，周氏的《太极图说》，将道教、老庄、儒家合而为一，到朱

熹的《太极图说解》，又杂以释氏，“混四为一”，其病更不可复治。在黄氏看来，儒家言太极，不言无极，无极乃道教和道家的学说，二者不容混同。他说：“夫子之言太极，不过赞易有至极之理，非别有太极而欲上乎羲文也。茂叔之无极而太极，不过推墨附儒；在元晦无乃推假即真，戴潜窃为君父乎！”所以他依陈抟所传的无极图，批驳了周氏的《太极图说》。其对陈抟无极图的评述，本书于中册六章一节中，已谈及，不再重复。以下，介绍一下，黄氏评周氏《太极图说》的主要论点。

关于周氏的太极图同陈抟无极图的关系，他说：“茂叔得此图于穆修，又得先天地之偁于寿涯，乃颠倒其序，更易其名，以附于大易，指为儒者之秘传，……方士之诀，逆则成丹，茂叔之意，以为顺而生人。”是说，周的图说，取之于陈抟的无极图和僧寿涯的偈：“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时雕。”其图式不同于无极图者，只是顺序颠倒，即将逆而成丹，解释为顺而成人。黄氏此论，断定周氏的太极图式，就其思想资料说，来于陈氏的无极图，乃发前人之所未发。但他所依据的周氏的太极图乃朱熹所审定的图式，并非宋朱震所看到的周氏的原图。据朱熹审定的太极图，黄氏对图说，一一作了批评，表明周氏的易学哲学乃道教和老庄学说的混合物，而朱熹的解说又渗入了佛家的观点。如图中最上一圈，黄氏认为来于无极图的“炼神还虚，复归无极”，而周氏称为“无极而太极”，以其为“天地之始”，而朱熹又解释为理无形迹。他评论说：“是老庄之学，皆指虚无为天地万物之根本。夫有不能生有，唯天能生有。天地万物皆气为主宰，气生于无，则无者气之祖也。”并引《老子》和《庄子》中有关文句作了论证。他认为，《系辞》中说的太极，只表明圣人作易，“有至理存于心目”，而生两仪、四象和八卦，此理生生无穷，大而又大，无可复加，故以“太极”赞之，“非追原天地之始也”。可

是，周氏“视为天地以前之物”，故其为老庄之学。关于朱熹的解释，他评论说：“老子之言有无，以有无为二；周子之言有无，以有无为一。”而朱熹又以释氏的“空有不二”即“真空妙有”说解释“无极而太极”。他批评朱熹说：“夫茂叔以老附易，虽失易而得老，惜其杂以方士之图，而老不纯，晦翁杂释于老以附易，而释老两失，尚何易之可稽乎？”黄氏此论，以《系辞》“易有太极”章，为讲筮法问题，不是讲宇宙形成问题。并且认为宇宙形成论始于《老子》的有无之辨，而朱熹的“无极而太极”说，将无极和太极合而为一，又是基于佛家的“空有不二”说。这些观点，立论有据，对了解周氏太极图说的理论思维的渊源及其发展都有积极的意义。

关于周氏太极图的第二圈即阴阳合抱图，黄氏指出，此图来于无极图的取坎填离图。无极图的本义，指炼体内水火二气，“火不炎上，水不润下，而金丹圣胎成矣”。可是，周氏解释为阴静阳动之理，气尚未生而已有理，并且将阴静归于坎，阳动归于离。朱熹进而以阴静为体，阳动为用，于动静处分体用，又将动静和体用的关系割裂。他批评说：“阴阳虽有动静之分，然而动静非截然两事，阴阳非判然两物。……动者是阳，阳无阴不能动；静者是阴，阴无阳不能静。”不仅如此，黄氏还指出，《系辞》所说阴阳动静，“俱以易之书，奇偶往来象天地之气化，非竟指天地而状貌之也。”是说，《系辞》说的阴阳动静，指卦爻象的变化，非指天地之动静。可是，周氏于其图说中，则说“分阴分阳，两仪立焉”，以“两仪”为天地，此是误解。他说：

传之言分阴分阳，指易中卦爻奇偶之象，其德则迭有刚柔之用，非曰分阳而立为天，分阴而立为地。所以谓之两仪者，亦因奇偶之画而得名也。仪者，文也。天下之物纯一则无文，奇偶相间杂而成文章，谓之仪，仪者象也。卦爻有奇有偶，成

其物象，谓之仪，故曰两仪。岂直指天地之形质乎？

此论同样以“易有太极”章为讲筮法问题，而不是讲宇宙论的问题。其对“两仪”的解释，以“仪”为法式，形象，文彩，不以其为实体，符合古训，是对宋学舍经传文义而谈义理的又一打击。接着又评论了周氏太极图中“五行各一其性”即五行相生图，认为此图式来于陈氏无极图中的“五气朝元”。陈氏原义是讲“化气化神之后，堕肢体，黜聪明，搜一身之五脏，悉守其神气”。可是，周氏则以其为水火木金土五物之气，此五气按朱熹的解释，又生于阴阳变易之理，以理气合一解释人性和万物之性。此亦是对经书中五行说的误解。他说：“五行始于洪范，言天地气化之运行，若有似乎水火木金土五物也。定为五行者乃人也，非五行之能生人也。”不仅五行不能生人，亦不能生四时之气。他批评周氏的“五气顺布，四时行焉”说：“有天地即有四时，夫子曰：日月运行，一寒一暑，寒暑相推而岁成。……岂先排列此五位，然后四时就道而行？则是又以五行生阴阳也。夫春气温和，万物向荣，草木尤其显著者，故以春为木，曰木气者特春气之变文耳，非木能使春温和也。”他以五行为五种性能，用来形容四时气候的差异，反对五行生四时说，其立论有据，是对卦气说的一种否定。关于“二五之精，妙合而凝”，黄氏批评说：“五行各性，性已纷杂，岂能会合而成人？阴阳既生五行，则阴阳即在五行之中，当成功者退，不当复参于五行之班为二五也。二五并列，伊然成七，杂乱纷扰，如何谓之精，如何可以凝？”是说，阴阳已寓五性之中，不能再同五性并立而为七，如此讲人性，人性则成了纷杂之物。他据《系辞》文“天地絪縕，万物化醇”句，认为人物之生出于天地二气相交，五行不能成为人性之本原。关于人性，他说：“夫性一也，分天命、气质而为二，已属 臆说，何得复因气质而析为五？……焉有先分五性，然后感动之理哉！”他反对理学将人性分为义

理和气质之性，认为人心同外物接触，因所遇之事而表现为仁义礼智信五德，并非本有五性之别，而后方有五德之分，总之，不以五德出于五行之气。他进而批评周氏的主静说：

今日定之以中正仁义，则是木仁金义，原非全德，必待圣人定之，使中且正，然后不流于煦煦孳孳，此所谓仁义，非孔孟之仁义也。大传曰：至赜而不恶，至动不可乱。艮之象传曰：时止时行，动静不失其正；说卦曰兼三才而两之，俱一动而一静。曰主静，则偏枯而非孔孟……圣人之所以异于二氏者，以其能动能静也。

此依《易传》文，认为就人的修养说，动静同样不可偏废。可是，周氏则以主静为人极之根本，显然，此是来于老子的“致虚极，守静笃”，“归根曰静，静曰复命”。最后，他得出结论说：“茂叔于学则全得之老，于图则杂以仙真，于说则冒以易道，未可与夫子之太极、两仪、四象、八卦同年而语也。”

从黄氏上述评论中，可以看出，其立论的主要依据是以《周易》经传有关文句，特别是依《系辞》“易有太极”章，批驳了周氏的《太极图说》，同样体现了以经解经的原则。正因如此，黄氏揭露了周氏的图说同道家 and 道教思想的联系。其《太极图说辨》，以激烈的言辞，全盘否定了周氏图说的内容和价值，这在宋明易学史上是少见的。但是，他所追求的只是《系辞》中“太极”这一概念的原初涵义，从而认为凡是不合《系辞》原意的观点，都是对周孔之学的背叛。他不肯承认后人所阐发的理论思维的价值及其意义，以是否合乎《周易》经传的本义为衡量历代易学及其哲学的唯一尺度，此正是考据之学的特色之一。此种学风进一步发展，则是汉学家解经的道路了。

二 毛奇龄《仲氏易》和李 堪《周易传注》

毛奇龄乃清初著名的经学大师，其解经重训诂，考据，反对宋学以己意阐发经义。汉学家阮元论毛氏在经学史上的地位说：“国朝经学盛兴，检讨首出于东林蕺山，讲学校榜之余，以经学自任，大声疾呼，而一时之废疾顿起。当是时，充宗起于浙东，黜明起于浙西，宁人、百诗起于江淮之间。检讨以博辨之才，睥睨一切，论不相下，而道实相成。迄今学者日益昌明，大江南北，著书授徒之家数十，视检讨而精核者固多，谓非检讨开始之功，则不可。”（《毛西河检讨全集后序》）“检讨”，即毛奇龄，曾为翰林院检讨。“蕺山”，即刘宗周。“充宗”，即万斯大。“黜明”，即胡渭。“宁人”，即顾炎武。“百诗”，即阎若璩。阮氏认为，清代汉学的兴起，毛奇龄有开创之功。关于毛氏经学，其子毛远宗说：“先生说经，大抵以本经文为主，不杂儒说。其本经文有未明者，则始援及他经，或以彼经证此经，或以十经证一经，凡一切儒说，皆置勿问。”（《西河全集·述始篇》）又《西河经集·凡例》录毛氏解经原则十六条，如“说经勿杜撰”，“勿武断”，“勿误作解说”，“勿自误误经”，“勿因人之误以误经”，“勿改经以误经”，“勿自执一理以绳经”等，皆体现了考据学派和后来汉学家以经解经的学风。其有关《周易》的著述有七种：《仲氏易》，《推易始末》，《河图洛书原舛编》，《太极图说遗议》，《易小帖》，《易韵》，《春秋占筮书》。前六种皆见《毛西河先生全集》，后一种收入《四库》中。关于毛氏易学，其门人李 堪评论说：“以证经而经明，较传而传显，核之春秋策书所存官占史筮诸遗法，而官占史筮诸遗法，蔑不旷若发蒙而了若指掌，神哉！移易三圣之神明，委于先生发其肩矣。……益实学之有裨于实用如此。若河洛原舛，太极遗议，则又捍御圣道之最紧要者”。（《西河合集序目》）“移易”指

毛氏提出的解易的体例。李氏将毛氏解易的学风纳入“实学”的领域，认为其解经，“虽一语一字必有所归着，一若天地之重开，而乾坤之再辟”（《西河合集总序》）。此评虽多颂扬之辞，但亦表明毛氏易学实开汉学家解易的先河。

毛氏的后学李 塏，亦通晓《周易》经传，并同奇龄直接讨论有关易学问题，作《周易传注》，阐发《仲氏易》的易学观。李 塏又学于颜元，二人被称为颜李学派，乃清代功利学派的代表，亦以提倡“实学”闻名于当时。他们继承了宋明以来功利学派的传统，猛烈地抨击了以程朱陆王为代表的道学。颜元于《存学编》中说：“近今道学，学问德行多虚语”（卷三），“上不见一扶危济难之功，下不见一可相可将之材”（卷二），读书静坐，空谈性命，招致宋王朝的毁灭。他提倡原始儒家中的礼乐书数射御之学以及同生产有关的学问，主张以“兵农、钱谷、水火、工虞之类，教其门人”（同上卷一）。他说：“盖诗书六艺以及兵农水火在天地间灿然者，皆文也，皆所当学也。”（同上卷二）总之，以躬身实践，实事实功，为儒学的根本宗旨。因此，他主张道义不能脱离事功：“正其义以谋其利，明其道而计其功。”（《四书正误》）他批评道学家说：“全不谋利计功，是空寂，是腐儒”。（《颜习斋先生言行录·教及》）故又将其倡导的儒学，称为“实学”。他说：“实学不明，言虽精，书虽备，于世何功，于道何补？”（《存学编》卷三）李 塏阐述颜元的实学说：“夫读书，非学也。今之读书者，止以明虚理，记空言为尚，精神因之亏耗，岁月因之以消磨，至持身涉世则茫然。曾古圣之学而若此！古人之学，礼乐兵农可以修身，可以致用，经世济民，皆在于斯，是所谓学也。”（《存学编序》）颜李学派研究儒家经传，重视有关国计民生的实际问题，主张学用一致，躬身践履，反对空谈玄虚道理。此种学风，对其易学颇有影响。颜元并无解易的著作，但他以《周易》为治理国家

和治礼作乐的根据。如其所说：“阴阳秘旨，文周寄之于易，天下所可见者，王政，制礼，作乐而已”。（同上卷一）。即以《周易》为言人事的典籍。李 塨的易学，正是继承了功利学派的这一传统，不以《周易》为言天道性命之书，并且在毛奇龄倡导的实学影响下，进一步批判了图书之学和先天易学，成为清代功利学派易学的代表。

（1）《仲氏易》

毛奇龄易学的代表作是《仲氏易》。此书的中心观念和体系，来自于其兄毛锡龄。奇龄说：“仲氏在崇禎之季，避难得痼疾，授生徒以说经自误，而尤长于说周易。或劝之注周易，不答。……顾其说易，实有西汉以还魏晋六朝遗法，为宋元诸儒所未及者。予哀其志，就兄子（即文辉）口授诸说易大旨及各卦之古义而扩大之，为仲氏易。”（《仲氏易一》）此书虽是发挥锡龄义，实际上是奇龄所自解。其对王弼、程朱派易学以及陈抟系统的象数之学的批评，皆见于此书中。此书也可以说是清代汉学家解易的先驱。所著《易小帖》，乃其易学杂记，着重从文字训诂方面批评了义理学派特别是程朱解易的失误。所著《推易始末》，论证其所提出的解易的新体例即“推易”说，并评述了汉易以来的各种卦变说。《河图洛书原舛编》和《太极图说遗议》都是攻击图书之学的专著。以下，以《仲氏易》的易学体系为主，谈谈毛氏对邵雍先天易学和图书之学的批评。

毛氏的易学，不同于宋学的解经路线，而是继承汉易的传统。他评论历代易学说：

乃东汉儒臣，自马融、郑玄外，凡说易家，如宋衷、干宝、虞翻、荀爽、陆绩、侯果、蜀才卢氏以及蔡景君、伏曼容诸儒，各守师承以立说。或主旁通（如地水师旁通为天火同人类），或主正变（如乾正变自姤到剥，坤正变自复至夬类），或以

乾坤为父母（谓诸卦皆乾坤所生），或以泰否为胚胎，（谓泰否阴阳各均为诸卦包育），或兼宗六子（谓兼从六子迁变），或专本辟……补苴傅会，未免牵强。以致王弼后起，尽扫诸前儒所说，而更以清谈。以为互体不足，遂及卦变，变又不足，推致五行，弥缝多阙，不如尽己之为快。而嗣此失学之徒，便于饰陋，悉屏绝汉学，专宗弼说。而于是辞象占变四不存一，方体位数，十之八九矣。（《推易始末》）

毛氏认为，汉易以来的象数之学，其解经虽有牵强之处，但不能因此全盘否定。而王弼易学尽扫汉易诸家说，其后学又“悉屏绝汉学，专宗弼说”，汉易中的象数之学已十亡八九。

他接着又说：“延及赵宋，则反晓王学而不识汉学。程颐作传，斥诸卦变。而考其为传，周章难明，其万不通处，亦终不能不取卦变而杂补之。”（同上）是说，程氏易学又继承王弼的传统，废汉易象数之学，但汉易倡导的卦变说，又为其所吸收。关于朱熹易学，他引明代卢东元的话说：“自汉至宋，千有余年，说易君子不知凡几。至理宗朝，程朱说出，而诸儒尽废膏之竭矣，何有笼骨？”（《易小帖》）朱熹曾说，后人解易，“譬如烛笼添一条骨，则障了一条明。”卢氏评论说：“如欲助明，则当曰灯檠添膏，不当曰烛笼添骨。”（同上）意思是，汉易以来各家易说，如同膏油，可以助明，不能以其为烛笼。可是，程朱易学尽废汉晋以前诸儒易说，如同废膏而烛尽一样，《周易》经义，由是暗而不明。毛氏评论说：“斯言良然”（同上）。可以看出，毛氏易学同样出于对程朱易学的不满，故推崇汉学。其评论来知德易学说：“来氏举嘉靖乡试，以易学荐授翰林院待诏，予同馆生有编之入明史儒林传者。夫祇得汉学十分之一，而世竟传之，且至如此，然则汉学可少耶？”（《推易始末》）以上所引表明，毛氏称汉易为“汉学”，以提倡汉学自居，竭力批评王弼、程朱倡导的义理之学，其解易在阐发汉

易的传统，也是对易学史上宋学的挑战。他推重汉易，并非因袭汉易的观点，而是企图有所创新。他推重象数之学，但坚决否定宋易中的图书之学和先天易学。他同二黄一样，成为清初考据学派清算图书之学的代表。《四库总目提要》评论毛氏《易小帖》说：“今观其书，征引前人之训诂，以纠近代说易之失，于王弼、陈抟两派，攻击尤力。其间虽不免有强词漫衍，以博济辨之处，而明以来，申明汉儒之学，使儒者不敢以空言说经，实奇龄开其先路。”此评十分中肯。二黄从义理学派出发，力辟图书之学和先天易学，而毛氏则从汉易出发，攻击陈抟系统的象数之学。两家立足点不同，但所使用的方法和所达到的结论则是一致的。

毛奇龄对《周易》经传原理解释，提出“五易”说，并以“推易”或“移易”解说象辞变占，特别是卦爻象和卦爻辞之间的联系。他说：

仲氏之言曰：易有五易，世第知两易而不知三易，故但可言易而不可以言周易，一曰交易，谓阴交乎阳，阳交乎阴也。此两易者，前儒能言之，然此祇伏羲氏之易也。是何也？则以画卦用变易，重卦用交易也。画卦重卦，伏羲之事也。若夫三易，则一曰反易，谓相其顺逆，审其向背，而反见之。一曰对易，谓比其阴阳，絮其刚柔而对观之。一曰移易，谓审其分聚，计其往来而推移而上下之。此三易者。自汉魏迄今，多未之著，而周易之所以为易，实本诸此。是何也？则以序卦用转易，分经用对易，演为系词用移易也。（《仲氏易一》）

按毛氏自注，“变易”，如乾变为坤，坤变为乾类。“交易”，如乾坤交为泰否，坎离交为既济、未济类。前者用以画卦，后者以成重卦，此两易为伏羲之易。“反易”，如屯卦倒转为蒙卦，咸卦转为恒卦类，此种倒转，专取爻画，不取卦象，又称为“转易”。“对易”，如上经需讼与下经晋明夷相对，上经同人大有与下经 夬

姤相对，此种相对，取上下体之卦象。“移易”，如泰卦三上爻象互易，阳爻往上，阴爻来下，则为损卦。否卦初四爻互易则为益卦类。此种推移，取推演爻辞。对易即转易用以解释卦序即《序卦》，“对易”用以解释六十四卦分上下经，“移易”用以解释卦爻辞。此三易为文王之易，即今传《周易》。毛氏的五易说，旨在反对邵雍提出的伏羲先天之易和文王后天之易的说法。

其“变易”和“交易”说，在于解释八卦和六十四卦的来源，他说：“夫伏羲但画八卦耳，何曾画六十四卦乎？系辞曰乾坤成列，易在其中，则先画乾坤。又曰八卦成列，象在其中，则次画八卦。又曰因而重之，爻在其中，则于是不在画也。第其所画而复配之为六十四卦而易象终焉。”（同上）“伏羲但画八卦”，本于《系辞》“始作八卦”说。毛氏认为，“作八卦”即画八卦。关于画卦的程序，他取《说卦》“参天两地”说，认为伏羲画卦，先画三阳爻参天为乾，次画阴爻两地，效法乾之三画则为坤，此即“阳之变阴”。于是三阴变一阳为震，变二阳为坎，变三阳为艮。三阳变一阴为巽，变二阴为离，变三阴为兑。他说：“此阴阳互易，乾坤之变为八卦者也。”（同上）此又依乾坤父母卦说，解释六子卦的形成。此即其所说“以画卦用变易”。八卦相重叠，“因而重之，谓之交易”（同上），如乾交乾则为乾，乾交坤则为否，坤交乾则为泰，离交乾为大有，震交乾为大壮等。他说：“以乾坤二卦遍交之六子之卦，而随以六子之卦反交之乾坤，而六十四卦成焉。此因而重之也，此真兼三才而两之者也。”（同上）可以看出，毛氏论八卦的形成，取《说卦》参天两地和乾坤父母卦说，六十四卦的形成取重卦说，所论皆依《易传》文，此即依经解经的原则。关于“参天两地而倚数”句，他解释说：“倚数以画卦言，则三阳画，参天也。中分为两，两地也。以重卦言，则纯卦三画，参天也；重卦两其三，两地也。以爻数言，三其三画为九，故阳称九，参天

也。两其三画而为六，故阴称六，两地也。”（《仲氏易·说卦》）此是毛氏所立新义。据此，他批评邵雍的伏羲先天卦序图说：

夫世信以为伏羲画卦，如陈氏所授先天之说，由两而四而八而十六而三十二而六十四，为画卦之终始乎？夫两仪四象者生卦之序，非画卦之序也。因而重之者，以三重三，非谓二可重一，四可重二，八可重四也。故就其成卦而观之，则由两而四，由四而八，由八而六十四，未为不可。而就其画卦而观之，则不然。……故先天之图，其误有八：一画繁，二四五无名，三三六无住法，四不因，五父子女女并生，六子先母、女先男、少先长，七卦位不合，八卦数杜撰无据。具此八误，而以为伏羲画卦次第如是，不可通矣。（同上）

毛氏认为，邵雍的先天卦序图，被认为是依《系辞》“易有太极”章，讲画卦的过程，此是误解，“易有太极”章，乃讲“生卦之序”（见后），非讲画卦之序。《系辞》所说“因而重之”，是讲三画卦重为六画卦，并非如邵雍的加一倍法，递次加一倍，以邵氏先天卦序图，为画卦之序，其误有八。“画繁”，谓从一阴一阳，画到六十四卦。“四五无名”，谓四画，五画卦之名，不见经传。“三六无住法”，谓不能说明经传讲卦画何以止于三或止于六。“不因”，谓一连画去，不能解释“因而重之”，即因八卦而为重卦。“父子女女并生”，谓八卦同时画成，违背乾坤合生六子卦说。“子先母，女先男，少先长”，谓邵氏的八卦顺序，坤居第八位，六子卦俱列于坤之先，此即“子先母”；按其卦序，兑离先震，巽先坎，此即“女先男”；兑又先离，离又先巽，此即“少先长”。“卦位不合”，谓邵氏八卦方位圆图，以乾南坤北、离东坎西为八卦所居之位，此说本于魏伯阳的参同契，与《说卦》的乾西北、坤西南说不合，“卦数杜撰无据”，谓其乾一兑二离三兑四等卦数，同《说卦》“帝出乎震”章的八卦顺序不合。毛氏认为，此章中的卦序，

按大衍之数推之，乾居西北，其数为六；坤居西南，其数为九。其它卦位之数为坎一离二震三兑四巽七艮八。若以震居东方，阳气兴起为起点，其卦数应为震一巽二离三坤四兑五乾七坎八。以上皆依《易传》文，指出邵氏先天图式有八误，故非伏羲之易，而是陈抟系统易说所杜撰。所以其在《易小帖》中说：“易无乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八之数，此陈氏先天画卦所杜撰者，宋儒回护其说，无所不至。”宋儒指朱熹一派。又说：“若宋人造为因重之法，阴阳太少层累加画，指为先天，而以先天属伏羲。乃取说卦中夫子所传羲易卦位颠扑不破者指为后天，反以此为文王易，非羲易，则悖诞极矣。”

毛氏为了论证邵雍先天卦序并非经传本义，重新解释了《系辞》“易有太极”章。其初稿，以此章为讲画卦过程。其观点是，太极为一画，乃理之至，为阳，为乾。此一生两，即生坤，坤效法乾。为仪，阴阳具备，此即“是生两仪”，即以太极一画加阴画为两仪。阳二画，阴二画，则为四象，此即“两仪生四象”。阳二画合一阴，为巽离兑；阴二画合一阳为震坎艮，此即“四象生八卦”。（以上见《易小帖》）其子毛远宗读到此稿后，提出异议，认为毛氏此说“似与陈氏相传之说，不甚相远”，即同邵雍先天卦序图的画卦说相似，与《说卦》中乾坤父母卦说不合，应加修正。远宗提出揲蓍成卦说，解释此章内容。认为此章与大衍之数章是一致的。毛氏弟子李 焘读到此稿后，亦提出异议，认为“易有太极”章，亦是讲揲蓍成卦的过程，非讲画卦过程。他说：“太极者大衍之舍一不用者也。两仪者分而为二以象两也。四象者揲之以四以象四时也。八卦则四揲十有八变而成之者也。”（《易小帖》）毛氏接受了其子和门人的意见，重新解释了“易有太极”章，以此章为讲“生卦之序，非画卦之序”。其在《仲氏易》中解释此章说：

未揲之先，合五十之数，聚而不分，有大中之道焉。说文极中也。屋极之谓中，言不分于一隅也。崔憬云：一著为太极是也。而于是分之有二，以象二，则是太极生两仪也。李氏易解云：祇四十九数而未分为太极，分之阴阳是也。而于是揲之以四，以象四时，则是两仪生四象也。虞翻谓四象即四时也。而于是一扚，再扚，再变，三变而八卦成焉，则是四象生八卦也。荀爽云：四时通变而八卦之所由始是也。（《系辞上》）

此是借汉唐的注解，表达毛氏自己的观点。他以大衍之数五十或四十有九之未分为太极，太极取极中而不偏于一隅之义。以分两为两仪，以揲四为四象，以三变成一爻，十有八变成一卦，为“四象生八卦”。毛氏此说，乃依崔憬大衍义，解释“易有太极”章。崔憬义，见《周易集解》引。毛氏此解，亦有自己的特点：其一，断言此章的内容是讲揲著的程序，不是讲天地万物的形成。他说：“旧以太极两仪，泛指天地，则于易有太极，易有四象，两易有不合。”（《仲氏易·系辞上》）是说，此章中两次提到“易”，皆指《周易》一书和揲著之法，不是指宇宙的本原。李 塏说：“先儒旧说原不解，以两仪为天地，则八卦之乾坤即天地也，岂天地生天地乎？”（《易小帖》）是说，以两仪为天地，两仪所生的八卦，其中乾坤，又代表天地，等于说天地又生天地，此是不通之论。毛氏又说：“汉儒多以四象为四时，然不解揲筮，则四时安能生八卦？”（《仲氏易》）是说，如以四象为四时，或如郑玄以其为木火金水，都不能说明如何生出八卦。毛氏认为，此章中“四象”两见，应为一义。“易有四象，所以示也”，表明“四象”乃占筮中的四象，并非四时或五行。其二，认为此章中的“生”字，是讲生卦之序，指揲著成卦而言。毛氏说：“伏羲画卦时，则画卦是作卦，不是生卦。系辞凡言生，如生变化，生吉凶，生情伪，生利害，皆是筮

卦，非画卦也。”（《仲氏易》）其子远宗说：“于是始作八卦，即圣人则之之说也。此则言作易之始也，曰作卦，所以别乎生卦也。故曰太极两仪四象之说，当专为卜筮言也。”（《易小帖》）又说：“且夫生之云者，生生之谓易也。”（同上）此皆依《系辞》文，区别作卦和生卦，以“生”为生出之义，非作卦即画卦之义。其三，如果以此章为讲画卦过程，画卦应从阴阳两画开始，两仪之前，不应再有太极之画，毛氏说：“若又加一虚中夹画于两仪之前，以为太极，则又别一画，非卦画也。且包犧未尝有此画也。”（《仲氏易》）关于四象，亦非画卦过程中阴阳老少之象。毛氏说：“考阴阳老少仍是揲蓍所用，与画卦不同。惟卦有动静，爻有贞变，老动少静，老变少不变，故立此数。”（同上）此是依崔憬说，认为阴阳老少之原意是讲揲蓍之法，即老变而少不变，非如邵雍所说指卦象之分。以上三条论证，皆在于说明“易有太极”章，同大衍章一样，言揲蓍成卦问题，而不是其它。此说在易学史上有重要意义。从汉易开始，易学家大都以此章讲宇宙论问题，或从宇宙论的角度讲此章意义。至朱熹依邵雍先天卦序图，以此章为讲画卦过程。如其在《本义》所说：“画卦揲蓍，其序皆然。”但其重点是讲画卦之序。到毛氏，依其子和李塨的建议，提出揲蓍成卦说，在易学史上是一大突破。这是考据学派以经解经或以传解传的一大收获，也是批评邵雍易学取得的积极成果之一。

以上是《仲氏易》提出的变易和交易说的理论意义。关于“反易”或“转易”，毛氏认为即孔疏说的复卦，但他用来解释《周易》六十四卦卦序，所谓“序卦用转易”。毛氏说：“文王就一卦以测两卦，而即就变卦重卦以推覆卦。故乾坤为变卦，屯蒙为覆卦，需讼为交卦。先以立三易之则，而就其中计之，则变易者八，兼变者八，兼交易者十二，而反易之数成焉。”（《仲氏易一》）是说，六十四卦中，除八变易之卦即乾坤坎离颐大过中孚小

过外，皆为反易之卦。但反易卦中，兼变易者有八，如否泰，随蛊，渐归妹等；兼交易者有十二，如需讼，师比同人大有，既济未济等。毛氏认为，“上经卦三十，下经卦三十有四，旧儒以为合奇偶阴阳之数，而不知以覆卦推之，其数均等。”（同上）是说，上经十二反易卦合六变卦为十八，下经十六反易卦合二变卦亦为十八，上下经共三十六卦象。毛氏此说，并无新意，其目的亦在于反对邵雍一派的卦序说。关于“分经用对易”，他说：“乃统而计之，除八纯之外，上篇余二十六卦，下篇余二十六卦，合之得五十二卦，各两两相对，而咸恒既未济四卦，但为之首尾，则正与序卦反易之数适相合焉。此岂无故而云然者哉！故曰此对易也。”（同上）是说，六十四卦除乾坤坎离震巽艮兑外，上经二十六卦，与下经二十六卦，皆是两两相对，如上经屯蒙共八阴四阳与下经遁大壮共四阴八阳相对；上经需讼共八阳四阴与下经晋明夷共八阴四阳相对；上经泰否共六阳六阴与下经损益共六阴六阳相对；上经同人大有共十阳二阴与下经夬姤共十阳二阴相对；颐大过与中孚小过即六阳六阴与六阴六阳相对，等等。以上共五十二卦两两相对。此外，咸恒两卦居首，既未济两卦居尾，为六子卦之化体，各为六阴六阳，又与乾坤母体六阴六阳相应。此四卦合前五十二卦，共五十六卦，当序卦反易之数。毛氏以八纯卦，乾坤坎离居上经，震艮巽兑居下经，上下无偏畸，分别为上下经之主，此是取肖汉中说。但他又依乾坤父母卦说，认为乾坤父母卦不应与六子卦相对，于是以八纯卦为无对之卦，又以咸恒兼震艮巽兑以及既未济兼坎离四卦为六子卦之化体，居六十四卦之首尾，其余五十二卦，上下经各二十六卦，皆两两相对，其数亦均等。此说的用意是“分篇之意，原无秘旨，祇以上下相对举”（同上），不赞成其它说法。但毛氏此说，逻辑上并不一致。其所谓“对易”，乃取阴阳爻象之数相对。如屯蒙为四阳八阴与遁大壮四阴八阳相

对。可是，其论师比与家人睽相对时，则将此四卦中具有坎卦象者除外，以表示此四卦上三阴与下三阳相对。其论剥复与丰旅相对时，又不取阴阳爻象之数，而取地火雷泽之象。其对易说，仍不免牵强附会，未能揭示出经分上下的原因。

毛氏议论最多的是其移易说，故著《推易始末》加以阐述。此说乃卦变说的一种形式，用来解释卦爻象和卦爻辞之间的联系。其论“演易用推易”说：

吾欲演易，则必使易之为义行于辞间。取六十四卦之已成者，相其阴阳之各萃与夫阴阳之相间者而两判之。其各萃者则谓之聚，谓阴与阴聚，阳与阳聚也，以中无间之者也。其相间者谓之分，谓分阴于阳，分阳于阴也，若因其已聚而分之者也。而于是就已成之聚与已成之分者，而为之移易焉。（《仲氏易一》）

毛氏认为，文王演易作卦爻辞，说明象辞之间的关系，则用推易的法则。其法则是，六十四卦，除乾坤两卦外，分为聚卦和分卦两大类。聚卦谓一卦之阴阳爻象各聚于一方，如剥复两卦，一阳自聚，不与五阴间隔；分卦谓一卦之阴阳爻象相间而分开，如师卦䷆，五阴间一阳。此卦又来自聚卦剥复，剥卦二上互易，或复卦初二互易，既为师卦，此即“因其已聚而分之”。聚卦和分卦的爻象，皆可上下推移，故称为“推易”。毛氏认为，聚卦依《系辞》文“方以类聚”，分卦依“物以群分”句，推易依“刚柔相推而生变化”。其论聚卦，又分为三小类：一为聚卦，即剥复观临否泰遁大壮姤夬十辟卦；一为半聚卦，即小过䷛中孚䷛两卦，此两卦阴阳爻象分聚于上中下；一为子母聚卦，谓本卦为它卦所移，为子，但又可移之作它卦，又为母。即颐、萃、升、咸、恒、损、益、大过、无妄、大畜十卦。此十卦之阴阳爻象亦有所聚，如颐卦䷚，萃卦䷬，故称子母聚卦。六十四卦除乾坤两卦和聚卦外，皆为分卦。

毛氏依此原则，解释了六十四卦的卦爻辞。如屯卦䷂，为分卦，此卦由聚卦观䷓、临䷒，子母聚卦萃䷬、颐䷚卦而分出，即观卦上来初往，临卦二往五来，萃卦四来初往，颐卦上来五往，如此互易，皆为屯卦。据此，他解释屯卦初九爻辞“利建侯”说：“兑为泽，初为民，萃四之降决兑泽以流于民。上为天，巽为命，观上之降天命，以受坤众，非大得民者而安有定。”（《仲氏易·屯》）是说，萃卦初四推移即四来初往为观卦，萃卦兑上坤下，兑为泽，四降为初，表示恩泽下流于民，初画为民。又观卦初上互易亦为屯卦，观卦巽上坤下，其上画为天，巽为命，坤为众，表示天命下降，以受民众，所以屯卦爻辞说“利建侯”。又其解释此爻《象》文“以贵下贱，大得民也”说：“初分自观，与上相易，又分自萃，与四相易。上四皆高位而俱下，而易之为初，似乎以贵下贱者。”（同上）是说，观卦上爻下降于初爻，萃卦四爻下降于初爻，为屯卦，表示居高位而下降，故说“以贵下贱，大得民也”。又其释此卦六二爻辞“匪寇婚媾，女子贞，不字，十年乃字”说：

夫此九五者，虽在坎中，坎为寇为盗，实则非寇也，此婚媾也。当在临兑时，一少女耳。今已居正，与九五正应为妇，则民之初生，亦阴阳始交，众庶冯生之首事。然且自三而四连三阴为离中之象，离为大腹，即以互体观之，二四同坤，坤亦为腹，则欲求孕字，当亦不远。第屯难之时，责乎居贞，贞即不字，亦惟是屯遭而进，踳蹢乘马，以求上应，将必自二而三，自三而四，历坤阴之尽而后亲九五，以成大离，不十年乎？十者阴数之尽，柔曰地数十。反常者，十年而后能反乎常道。（同上）

此是说，屯卦六二与九五有应，乃阴阳相交，婚媾之象。然此九五爻，来自临卦九二爻，居下体兑之中位，兑为少女，又居中位。

表示与九五正应，而为其妇。此即爻辞所说“匪寇，婚媾，女子贞”。但屯卦六二至六四乃三阴相连，居于初九和九五阳爻之中间，有大离之象，离为腹。其二四互体为坤，坤亦为腹，腹可孕育。但因居屯难之时，贵乎守贞，不应怀孕，此即爻辞所说“不字”。如六二欲怀孕，乘马上升，与九五相交，须经过三阴，即“历坤阴之尽”，坤为地，地之数为十，故爻辞说“十年乃字”。从毛氏对屯卦爻辞的解释中，可以看出，其所谓推易，无非是从本卦引出有关之卦，进而以取象说和互体说，解释象辞之间的联系，此正是继承汉易卦变说的传统，虽然他不肯承认其移易体例乃卦变说的一种形式。正因为其解易继承了汉易的传统，其对卦爻辞的解释，同样难免于牵合附会之流弊。但毛氏易学作为清代汉学家解易的先驱，就其对卦爻辞字义的解释说，由于注重训诂和音韵，有些解释则超过了义理学派解字的水平。如朱熹于《本义》中注屯卦六二爻辞“女子贞，不字”说：“但以守正，故不之许”，以“字”为“许嫁”。毛氏指出，此是“误引曲礼女子二十许嫁，笄而字语”（《易小帖》），《曲礼》此处说的“字”是名字之字，谓女子二十许嫁称字，非以“字”义为许人。至于屯卦爻辞说的“不字”，毛氏依《说文》和汉唐注本，训字为孕妊。又如其注大畜上九爻辞“何天之衢，亨”，以何为荷，即负荷，并依噬嗑上九爻辞“何校灭耳，凶”，证明何乃负荷之义。可是，从王弼注到程传和朱氏《本义》，皆以“何”为虚辞，即如何，何以。毛氏批评说：“宋人极倔强，独于王弼则遵若科律”（同上），即不通训诂而误经义。但毛氏对朱熹《本义》的批评，也有误经之语。如其对乾卦辞“元亨利贞”的解释，由于坚持“三古作易，千圣同揆”的偏见，因袭四德说，批评朱注说：“乃必曰大亨而利于正，然则孔子非与？”（《仲氏易·乾》）这同其以《周易》为卜筮书的观点便相抵牾了。

就易学史说，毛氏从倡导汉学的立场，首次批判了图书之学和太极图说。所著《河图洛书原舛编》，乃系统考证河图洛书起源和演变的文献。此书对先秦文献中的“河图”“洛书”到明代的河洛之学，皆有评论。概括起来，有以下几点：其一，《尚书》、《论语》、《系辞》中说的河图，洛书，“大抵图为规画，书为简册，无非典籍之类”，但其内容，已不可考。其二，汉人论河图、洛书，如《淮南子》，《礼记·礼运》、孔安国、刘歆、扬雄、《纬书》、郑玄、王充、班固等；或以为龙马负图，神龟负书，或以为河出书，洛出图，或以河图为八卦，洛书为九畴，或以河图出天苞，洛书吐地符，总之，众说纷纭，皆无证据，难以是从。其三，宋初道士陈抟方解说河图和洛书的内容，但亦未言出于何处。后传至刘牧倡其说，图书之学始行于世。刘牧明言以四十五数者为河图，五十五数者为洛书。至邵雍又以圆者为河图，方者为洛书，不言五十五和四十五之数。同时阮逸，又伪造《关朗易传》和《洞极真经》，又以十为图，九为书，对抗刘牧的河九洛十说。至朱熹采阮逸说，载于《启蒙》和《本义》之道，图书之名始确定下来，不再争议。至明代犹有疑而不议者，或以坎离交媾图为河图，或以先天图为河图，或以五行生成图为洛书，或以龙马旋毛解释图形，或以奇异数字解释龟甲洛文，总之，“彼此纷纭，竞相迁变”，“牵强附会而终竟不合”。明代宋濂、王祎、郝敬、归有光等人虽有辨说，但未提出实据，又成虚说。其四，有宋以来的图书之学，以黑白点之数解释河图的内容，始于华山道士陈抟。其以五行生成之数释河图之数五十有五，是窃取汉郑玄注“天地之数”之文。他说：“康成但有注而无图，而抟窃之以为图，康成之注即可图，亦非河图，而抟窃之以为河图。”而郑玄以五行生成数注天地之数，只是郑氏一家之言，亦非大衍之数章的本义。《系辞》所说五十有五之数乃天地生成之数，即天数一三五七九为二十五，地数二四

六八十为三十，合之为五十有五，并非五行之数。可是，有宋以来诸家注，因崇尚王弼注，不通郑学，不知陈抟说之由来，故以陈说而乱经文。关于洛书四十五之数，则出于《易纬》太乙下九宫之法，郑玄注九宫说亦未言此是洛书之文或洛书之数，而陈抟之徒则以其为洛书，儒者遵之，竟篡入经文。至于以《洪范》九畴为洛书文，如阮逸、蔡沈之徒，亦无根据，可谓“无学”。总之，毛氏认为，“大衍图至于九宫明堂皆出于纬书，虽经汉儒采及之而不可为训”，至于陈抟之徒以五十五和四十五之数解说图书，更非先秦文献中河图、洛书之本义。以上是毛氏评图书之学的主要论点。他将先秦文献中的河图、洛书同汉唐的解释区别开来，将汉唐的说法又同宋易中的图书之学区别开来，如其所说“勿因人之误以误经”。他指出，陈抟以五十有五为河图之数，乃窃取郑玄注天地之数之语，此是发前人之所未发，对后人研究图书之学的来源，起了重要的影响。他虽然提倡汉学，但对汉人如郑玄等人的注释，并非一味是从，而是有所取舍。其取舍的标准仍是以经解经的原则。所有这些都体现了考据学派和汉学家尊重史实的治学态度。

毛氏所著《太极图说遗议》，探讨了周敦颐图说的来源，同黄宗炎一样以其出于道教和佛家。他说：“其所为图者，虽出自周濂溪，为赵宋儒门之首，而实本之二氏之所传。”但其考证，不尽同于黄氏。其一，他认为，朱熹所传的周氏太极图，乃朱氏所审定，朱震所进的图式，方是周氏的原图。即最上一圈为阴静，第三圈为阳动。本书中册已引用，不再重述。此说是毛氏一大发现，对朱熹易学是一沉重打击。他进而认为，周氏此图与《道藏》中《上方大洞真元妙经》的太极先天之图相合。道教的太极先天之图，又来自于《参同契》的水火匡廓和三五至精两图式。宋陈抟剽窃太极先天之图，并分为先天和太极两图，后一图即周敦颐的太极图。

他说：“在赵宋以前，六季以后，实窃参同为太极先天一图，而转复取而转分之。然且分之未净，故在周子所传，则尚列阴阳于上下。”是说，道教的太极先天图和周氏的太极图，都以首圈为阴静，第三圈为阳动，即阴在上而阳在下，此即《鼎器歌》所说：“阴在上，阳下奔”，表示“阴贵上而阳贵下，阴欲静而阳欲动”，乃方士炼丹之术。毛氏此论，依《道藏》的“太极先天之图”，未依陈抟的无极图，不同于黄宗炎说。但他依朱震所进的太极图，论证周氏的太极图与道教的太极先天图基本一致，指出周氏的图式来源于道教系统，同样是一大贡献。但毛氏于《太极图说遗议》中所引《道藏》的太极先天之图，与朱震所进的周氏太极完全一致，与今传《道藏》中的太极先天之图，不尽同。即第二圈为坎离合抱图，乾道成男，坤道成女，列于五行相生图之下。毛氏解释此图式说：“道家以太乙为太极，即一元也，然非第一○也，亦非三轮图也。第一○为阴静，第二为坎离匡廓，第三○为阳动，此即先天图也。所云乾坤定南北，坎离分左右者是也。但坎离之中一小○，则一元也。阴阳水火所媾之胎，复炼以五行水火木金土三五之精而归于一元，则于是五行之下，又有第四○即太极也。夫然后生生不穷，加二○焉。则是第四大○与第二小○皆为太极，而连上三○，则为太极先天之图。”此图说，据何史料，毛氏未言，不得而知。其二，关于朱熹所传周氏图说首句“无极而太极”，毛氏考证，当依宋国史所录为“自无极而为太极”。他说：“当时国史以濂溪儒宗，载图说原文入濂溪传中，本曰自无极而为太极。而南宋儒者刻其说于乾道间，则曰无极而太极。”又说：“史官无改人成文者，况景卢名迈即洪容斋也。容斋博核伉直，定无讹错与益损二弊。即或非其手笔，系前人史官，然亦何苦为此。”此是针对朱熹说而发，认为史官所录乃周氏原文，朱熹要求修改，有背史局条例。毛氏此论亦有说服力。关于太极和无极的关系，毛氏

指出，其说始于《易纬》《乾坤凿度》所说：“太易始著太极成”，即“太易，无也；太极，有也。太易从无人有，圣人知太易有理未形，故曰太易。”其后，王弼作《周易注》，引《老子》及《易纬》之说，又以太极为无。但《易纬》和王弼派皆未提出无极加于太极之上。“无极”一词出于道家，如《老子》所说：“复归于无极”，《庄子》所说：“以游无极之野”（《在宥》），《列子》所说：“无则无极”（《汤问》），《参同契》所说：“往来洞无极”。后佛家亦谈“无极”，如僧肇《肇论》所说：“物我元会，归于无极”，唐僧圭峰注清凉《普贤行愿品疏》所说：“虚极者无极，谓虚无太极之道也。”道经《上方大洞真元妙经》《唐玄宗序》又以“上方开化，无极宝号”，阐发太极先天之义。至周氏太极图说，本于二氏的无极说，进而加无极于太极之上，所谓“自无极而为太极”，以乱儒家圣人之言。上述考证，亦有说服力。指出“无极”这一范畴来于佛道两家，周氏《太极图说》以无极为太极之本，出于二氏的有生于无说。至于周氏《太极图说》以第二圈即水火合抱图为太极两仪之象，毛氏驳斥说：“其图正作坎离二卦而运为一轴，非所谓两仪也，亦非所谓阳动生阴，阴静复生阳也。其中—○，则坎离之胎也。”是说，周氏的解释，乃对道士炼丹术的误解。其三，毛氏对《太极图说》的全文也提出质疑。如其评“太极动生阳”一段话说：“夫阴阳未生，浑然太极，此时尚未有阴阳之可名，焉有动静？”又说：“且夫阴阳动静，虽似有以分属，至于生则未有不兼动静者也。”其释《系辞》：“夫乾其静也专，其动也直”一段话说：“是阳不必专动也，动亦阳，静亦阳也。阴不必专静，静亦阴，动亦阴也”，“所谓必兼动静者也”，驳斥了以动静分阴阳说。从而质问朱熹一派说：“人敢于议易，而必不敢议图说；敢于改圣言，变圣言，侮圣人之言，而必不敢言儒者之言之非，不亦悲乎！”又如，关于五行说，毛氏认为，此亦出于二氏，如《黄庭经》所说：

“五行相推，大归一”，《化严疏》所说：“从五大根生十一根”，五大即水火木金土。而《系辞》论太极阴阳，则有四象而无五行。关于“无极之真”，毛氏认为，“真”这一概念亦出于二氏，《化严疏》说：“周易为真无，老子为虚无”；《普贤行愿品》说：“彼指乾元，此明真界”；总之，“彼亦以真字为儒书所无，为二氏所私有”，而周氏图说则因之。这些质疑，用来表明周氏图说同二氏学说为同一系统，如其所说“即果周子作，亦但就二家所授而因以成文”，“纯乎二氏之学而不可为训”。

总之，毛奇龄对图书之学和周氏图说的批评，重视考证，其思想资料及其观点的历史渊源，以此证明图书之学出于道教和佛家，进而否定其为儒家学说。此种治学态度，虽然揭露了宋易中的象数之学同二氏特别是道教系统易学的联系，但由此否认其在易学史和哲学史上的地位，特别是在理论思维方面的贡献，显然，是一种门户之见。他感兴趣的是历史的资料，而不是哲理的探求，此正是清代考据学派和汉学家研究经学特别是易学的局限性。

(2) 《周易传注》

此书是李塨解经的著述之一。他著此书，不仅受其师毛奇龄和颜元的影响，而且受了胡渭《易图明辨》的影响。《四库总目提要》评论此书说：“是编大旨，谓圣教罕言性天，乾坤四德，必归人事。以下屯建侯，蒙初筮，每卦亦皆以人事立言。陈抟龙图，刘牧钩隐，以及探无极推先天者，皆使易道入于无用。参同契，三易洞玑诸书，皆异端方技之传，其说适足以乱易。”又说：“大抵以观象为主，而亦兼用互体。于古人多采李鼎祚集解，于近人多取毛奇龄仲氏易，图书原舛编，胡渭易图明辨。”认为此书的特色有三：一是以《周易》经传言人事而罕言天道性命；二是解易主取象说，不同于理学派和心学派的路线；三是抨击了宋明易学中图书之学和先天易学。以下着重介绍一下此书的易学观、对图书

之学的批评以及其在易学哲学史上的贡献和影响。

李塉论《周易》宗旨说：

嗟呼！易入漆城乃二千年于兹，自田何传易而后；说者笈如，而视其象恂恂，征其数穿凿，按其理浮游，而尤误者以易为测天道之书。于是陈抟龙图，刘牧钩隐，邵雍皇极经世并起，探无极，推先天，不惟易道入于无用，而华山道士，青城隐者，异端隐怪之说，群竄圣经，而易之不亡，脉脉如线。夫圣人作易专为人事而已矣。（《周易传注序》）

李氏此论，既批评了象数学派解易的穿凿附会，又批评了义理学派的空谈义理，特别抨击了宋易中的图书之学和先天易学“以易为测天道之书”，断言《周易》“专为人事”。此正是阐发宋易中功利学派的易学观。为什么《周易》专言人事？李氏认为，如《大象》文，虽讲天地健顺，云雷屯难，但必归于君子以之。《系辞》所说的易有圣人之道四，以言，以动，以制器，以卜筮；所说的“百物不废，惧以终始”，皆言人事。又如蒙、讼、师、谦、履等卦义皆属人事；如复、姤、泰、否，虽明属天道，但卦爻辞说的“利有攸往”，“勿用取女”，小人，大人等，必归人事。又如乾卦辞“元亨利贞”，既言天道，又言人事。可是坤卦辞“利牝马之贞，君子有攸行”等，又专言人事。由此得出结论说：“乃知教人下学，不言性天，不惟孔门教法也。自伏羲、文王、周公以来，皆然。”

（同上）其在《周易传注·凡例》中又说：

圣教罕言性天，观易亦可见。乾坤四德，必归人事，以下屯建侯，蒙初筮，每卦皆言人事。至于大传，乾大始，坤成物，合以贤人德业，阴阳性道，归之仁知君子；鼓万物而不与圣人同忧，以明圣人之崇德广业，有忧惠焉。其余专明人事，此易之大旨也。

此种“专明人事”的易学观是李氏易学的一大特色。不仅如此，他

进而辩论了天人关系。其在《周易传注序》中说：

天与人亦各有其事，天之事在化育，人之事在经纶。天而不为天之事而欲代人经纶，则天工废；人而不为人之事而专测天化育，则人绩荒。天工废，则乾坤毁，人绩荒则宇宙乱。故天地人交相为赞而亦各不相能，三极之道也。

此说依天地人各有其本分，即荀子所说“明于天人之分”的原则，论证圣人作易在明人事，并非代天行道，不能以天道而言人事。他说：“程子曰儒道本天，释道本心。杨氏曰教人以性为先。此非易教也，举道行而归诸性天也，推而远之也。其言似同，其旨乃异，毫厘之差，千里之谬，学术世运于此分，不可不察也。”（同上）是说，《周易》之教，举性天而归之于人事，而不是举道行而归之性天，如理学和心学派那样，总之，不能以《周易》言形上学问题。这同南宋叶适的观点是一致的。由于李氏以易教言人事，从而将颜元的易学观和毛奇龄的考据学结合起来，作为打击图书之学的武器。如其所说“予弱冠受学于颜习斋先生，不言易，惟以人事为教”。“谒毛河右先生，剖辩河洛太极。及归而玩易卦象爻象，一一与习斋所传人事相比，乃知习斋不言易而教我易者至矣”。（同上）

李塉对《周易》卦爻辞的解释，继承了象学的传统，认为卦象统率道和数。他说：“易有道、有数、有象、有占。然系辞传曰易者象也。道寓象中，数占即象而见，一言象而易尽矣。王弼、韩康伯不知象而扫之，不足道。两汉诸儒皆言象而或得或失。元人吴澄作纂言，则穿肉附毛，强桃代李。至明来知德易注，何楷订诂，渐顺适而尚多附会。今但求自然，不事强造。”（《周易传注·凡例》）可以看出，其对《周易》经传的解释，是继承了明代来知德等象学的传统，主“道寓象中”，从而在理事问题，主“理在事中”（见本书中册），批评了程朱派的“理在事上说”。但就其对

卦爻辞的解释说，又深受毛奇龄的影响。毛氏提出的交易、反易、对易、重易等体例，皆为李氏传注所吸收。其传注常引《仲氏易》语，作为其解易的依据。如其释乾卦九三爻辞说：

下三爻离位，离日在下卦之终，终日之象。夕象下乾终而上乾继，乾乾之象。乾乾则心不懈惕，象九阳爻三阳位过刚不中而位又多凶，故厉。然乾乾惕而不息，何咎之有？颜习斋先生曰：旧解乾乾惕若为昼夜惕厉，未析也。终日乾乾者，昼则习行子臣弟友礼乐兵农之事也。夕惕若者，夜无事作，则用操存省察之功也。（《周易传注·乾》）

此以九三爻居于人道之位，有乾之德，为君子之象。“下三爻离位”，《仲氏易》说：“一二三即阳阴阳，为离；四五六即阴阳阴，为坎，此一定之数位”。（《乾》）是说，乾卦下体三爻所居之位为阳，阴，阳，其象为离；下体三爻所居之位为阴，阳、阴，其象为坎，乾卦又有下离上坎之象。李氏据此，认为九三爻居下体之终，下体为离，其象为日，此即爻辞所说“君子终日”。此爻既居下乾之终，又继上乾，表示乾乾不息，心不怠懈，此即爻辞所说“乾乾夕惕”。此爻既不居中位，又不当位，过于刚阳，故爻辞说“厉”。但君子乾惕而不息，故爻辞说“无咎”。怎样乾乾不息？下文则引颜元语，昼则躬行礼乐兵农之事，夜则从事省察之功。李氏此解，集中体现了其解易的基本倾向。

就易学哲学史说，李塉于其《周易传注》中，继毛奇龄和胡渭之后，进一步批评了图书之学。其对图书和先天之学的批评，主要表现在对大衍之义和易有太极章的注释中。其论大衍之数章说：“此节言大衍著数因于天地，验于酬酢，词旨甚明。宋人必曲引五十五位相得各有合诸言，以附会其所妄造河图，是屈经以济己说也。”其对大衍之数章的解释，本于毛氏易，不赞成以五行生成之数解释天地之数，进而论证大衍之数与河图之数并无关系。关于

五行之数，李塉指出，以五行配数目，始于《吕氏春秋》和《月令》，到西汉扬雄提出三八为木，四九为金等说法，东汉郑玄进而提出五行生成之数解释天地之数。从《月令》到郑玄所说的五行之数，同易道实相乖背。因为《系辞》以乾为大生，坤为广生，所谓“生”即包含“成”，如坤卦《象》文“万物资生”即“成物”之义。即使《系辞》所说“乾知太始，坤作成物”，理解为“天生而地成”，亦非如郑玄所说“天地各分生成”或“各有生成”。至于其所说，水木土生于天而成于地，火金生于地而成于天，验之于实物，并无根据。如火取于日，空中亦有火，火并非生于地，又如，五行之土，即是地。谓天五生土，地十成之，等于说以地成地，此毫无意义。其论天生五行之顺序，谓土居最后，等于说天先生水火木金而后生土，先有金木而后有土，更是不通之论。李氏认为，《洪范》以一二三四五，配水火木金土，只是列举五行条目，并无生成之义，如同“一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思”的程序一样，不是说先有容貌而后生言语，先有视而后生听。《洪范》所说的五行，与《书经·大禹谟》说的“六府”即水火金木土谷，为同类，指养民的五种生活资料，即《左传》所说“天生五材，民并用之”，不是说“五行握自帝天而能生万物也”。后儒以五行配四时，如《月令》所说“春盛德在木”等，只是说春天有木生之德，不是说木有盛德而生春天。至于宋儒以郑玄的五行生成之数，配八卦方位，以其为河图、洛书的内容，于经传更无根据。由此他得出结论说：“圣经只有五十五数以为衍之本，而并不及五行生成一语，岂经旨尚有纰漏耶！其为曲学穿凿附会，灼无疑也。”又说：“今术数家但知宗后人五行生物，不知大易，此其所以为小道也。”还说：“至宋人太极图专论五行，且欲以五行生八卦，更无理矣。”上述李氏所论，并非皆是李氏创见，而是吸取了宋明以来易学和哲学家关于五行说的辩异。如五行生成非易

道说，本于邵雍易学；以五行为五材说，又出自王廷相。但李氏立论的依据，是考据学派以经解经的传统。他强调《洪范》中的五行观念，与《大禹谟》中的六府说为一类，又是受了其师颜元实学的影响。关于河洛本义，李塨取毛氏说，认为乃“周之宝珪典籍”，西周以后失传，从汉到唐，诸家的解释，皆出于猜测。到宋陈抟、刘牧以黑白圈点表示四十五和五十五之数，解释河图和洛书，以其为八卦之来源，宋儒宗之，更加谬误。他引述胡渭《易图明辨》中的话说：“欲明易，八卦具在，焉用河图；欲明范，九畴具在，焉用洛书？其言明矣。”

李塨于《周易传注》中注“易有太极”章，着重批评了邵雍和朱熹的画卦说。其对此章的解释，主揲著成卦说，其说为毛奇龄所采纳，前面已谈及。这里，介绍一下其对朱熹画卦说的批评。他依《系辞》和《说卦》文，提出十条质问：其一，伏羲始作八卦，始于奇偶两画，未闻先画太极一圈，此圈亦非卦画。其二，两仪生四象，依唐崔憬说，以七八九六为阴阳老少之象，但此四象乃揲四中著策之事即老变少不变，在画卦和成卦之后，非未作卦时，先有此四象。其三，依“成象之谓乾，效法之谓坤”，伏羲先画三画卦乾，后画三画卦坤，而一画或两画不成为卦象，未闻其为两仪。其四，依《说卦》乾坤父母卦说，圣人作卦之序，乾父坤母合生六子，未闻有乾一兑二离三震四等之序。其五，“依八卦成列，因而重之”，圣人画八卦后，因一卦而重以八卦，即为六十四卦，未闻再作六十四卦。其六，依“兼三才而两之”，《周易》只有三画或六画卦，未闻有四画、五画之名。其七，爻辞称一画为初，六画为上而不称六，表明卦画止于六，未闻有七画、八画以至无穷画之卦。其八，依《说卦》“帝出乎震”章，八卦方位为离南坎北，震东兑西，未闻有乾南坤北之说。“天地定位”章，乃论八卦相错之象，非言方位。以前者为文王后天八卦，后者为伏羲

先天八卦，此是依《参同契》义以乱经。其九，依《说卦》“万物出乎震”，震兑离坎为四时之序，未闻有先天卦气说。其十，所谓已生之卦和未生之卦，出于丹家的“顺则成人，逆则成仙”说，同“易逆数也”，并不相干。以上十条质问，可以说是对清初考据学派论邵雍和朱熹画卦说的总结。其所立论的原则仍是依经解经。朱熹易学，因采纳邵雍说，承认先天卦序图为伏羲画卦之序，先于《周易》而存在。李氏依经传文句，一一作了反驳，就经学史说，是对朱熹易学容忍邵氏易学的一严重打击。李氏所论，对近人探讨《周易》经传的文义起了很大影响。这也是清初考据学派研究《周易》经传的一大贡献。

就易学哲学说，李塨于其传注中，还批评了理学派的“所以阴阳者是道”这一命题。他解释“一阴一阳之谓道”和继善承性说：

道也，易也，神也，总不外阴阳而已。道犹路也。一阴一阳分立，两道也；一阴一阳迭运，一道也。其继续不已，造化流转者，乃阴阳本然之善也，所谓逝者如斯不舍昼夜也。因而命之人，或大或小，或清或浊，各凝成一善者，则所谓性也。中庸言天命谓性，孟子言性善，皆本此。（《系辞上》）

他以“道”为道路，即以道为阴阳变易的过程，即造化流行的过程。认为此流行过程，永不止息，乃阴阳二气的本性，故以善称之，所谓“阴阳本然之善也”。人类禀此阴阳流行之气，成为自己的性和命；所禀之气虽有大小清浊之别，但本性都是善的，此即“各凝成一善者，所谓性也”，即孟子所说的性善。李氏此解，其意义有二：一是反对程朱派的“所以阴阳者为道”。和“性即理”说。他批评朱熹《本义》中所说“阴阳迭运者气也，其理则所谓道”说：“以阴阳之气之流行也谓之道，以其有条理谓之理。今乃分理道别为一物，曰理道善而气恶，不亦诞乎！”（同上）此以阴

阳二气流行过程为道，以其流行而有条理为理。即是说，道和理并非实体，非如程朱所说“别为一物”，而是阴阳二气流行的过程及其条理。因此，就人性说，以道和理为善，以气为恶，是十分荒谬的。二是反对理学派以气质之性为恶的根源，即反对以义理之性为善，气质之性有善有恶说。他反驳说：“信如诸说，则改圣经曰无之为道，一阴一阳不谓之道。继之者有善有恶而性成焉，可乎？明与圣经反，何不直攻之阙之而乃为之注解乎？”（同上）是说，理学派的人性论，将阴阳气质和道区别开来，与《易传》文相背。他依《说卦》“立天之道曰阴阳”一节，认为阴阳、刚柔和仁义皆称为道，既称为道，不仅仁义为善，阴阳亦为善。他说：“阴阳、刚柔、仁义，其实也，谓之道者名也。如甲有身，实也；呼甲身曰长人，其名也。今谓甲身不是长人，长人在甲身先，所以为甲身者也，而通乎？”（同上）是说，“道”是用来称谓阴阳、仁义之实体的。有其实，方有其名，道作为名不能先于其实而存在，即是说，道非阴阳和仁义之所以然者。如其在《论语传注问·学而》中所说：“不知圣贤言道，皆属虚字，无在阴阳伦常之外而别有一物曰道曰理者”。以道为虚名，即不以道为实体，而以阴阳为实体，进而论证人性即人的气质性，离此别无义理之性。他说：

在天道为元亨利贞，在人性为仁义礼智。元亨利贞非气乎？仁义礼智不可见，而发为恻隐、羞恶、辞让、是非、非气之用乎？性，心生也，心非气质而何？（《周易传注·系辞上》）

是说，从天道到人的性和心，皆是气化流行的产物，仁义礼智作为人性的本质即是人的气质之性。李氏认为，程朱区别义理之性和气质之性，出于道家的以无为宗说，如韩伯以道为无，无为阴阳之本原，所谓“阴阳虽殊，无一以待之”。他评论说：“至宋儒僭以明道自居，乃皆以异端之道为道，是世道人心之不幸也。”

(同上)

可以看出，李塉的阴阳为道说，是对颜元人性论的发挥，并且扬弃了颜元以太极解说人性的图式（见《存性编》卷二）。他以阴阳二气之造化流行为道，以其流行有其条理为理；指出道和理乃虚名，阴阳为其实体；认为人的气质之性出于自然，故人性本善；这些都是继承和发扬宋明易学哲学中气学派的传统。李塉此论，对十八世纪戴震的易学哲学及其人性论起了深刻的影响。如戴氏于其《读易系辞论性》中说：“一阴一阳，盖言天地之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎！其生生而条理乎！是以见天地之顺。……故曰继之者善也。言乎人物之生，其善则与天地继承不隔者也。”（《戴东原集》二）此以阴阳造化流行为道，以其造化不已、生生不息而有条理为理、以人物之类，得阴阳之气者为善。又其在《孟子字义疏证》中说：“道，犹行也。气化流行，生生不息，是故谓之道。易曰：“一阴一阳之谓道。”（《天道》）又说：“阴阳五行，道之实体也。血气心知，性之实体也。”（同上）据此，他批评程朱说：“在天地，则以阴阳不得谓之道，在人物，则以气禀不得谓之性，以人伦日用之事不得谓之道。六经、孔孟之言，无与之合者也。”（《道》）以上是说，阴阳乃天道和人性之实体，道谓流行，性指禀赋，皆非独立实体。关于理，戴震在《绪言》中说：“阴阳流行，其自然也。精言之，期于无憾，所谓理也。理非他，盖其必然也。……期于无憾无失之为必然，乃要其后，非原其先，乃就一物而语其不可讥议。奈何以虚语夫不可讥议指为一物，与气浑沦而成，主宰枢纽其中也？”此以阴阳气化流行有其条理而不紊，有其必然性为理，认为理非别指一物，即非独立实体，非居于阴阳先，亦非阴阳之本原。其以“理”为“虚语”，同李塉以理为阴阳条理之别名即“皆属虚字”亦是一致的。可以看出，戴震作为十八世纪汉学大师之一，其本体论的哲

学，可以说是对李氏易学哲学的阐发，也是清初实学，即毛氏汉学和颜李功利之学相结合的产物。《四库总目提要》评论李塉《周易传注》说：“其自序，排击诸儒，虽未免过激，然明自隆万以后，言理者以心学窜入易学，率持禅偈以诂经。言数者，奇偶与黑白递相推衍，图日积而日多，反置象占辞变，吉凶悔吝于不问，其蠹蚀经术，实弊不胜穷。塉引而归之人事，深得圣人垂教之旨。”此是从经学史的角度评论李氏易学的。但从易学哲学史看，李氏虽以《周易》言人事，并非一概排斥天道。其易学中的天道观，由于排斥了图书之学和邵雍易学，批评了理学和心学，到十八世纪，在实学思潮的推动下，终于产生了戴震的哲学。此亦是李氏易学哲学的贡献之一。

三 胡渭《易图明辨》

胡渭是清初考据学派的大师，也是清代汉学的先驱，以著《易图明辨》影响于后世。他继二黄和毛氏之后，系统地清算了宋易中的图书之学。其《明辨》一书，不仅是清初也是宋明以来批判图书和先天易学的总结。此书的意图是驳斥朱熹《本义》卷首所列九图，故称其书为《易图明辨》。万斯同为此书写的序言说：“读先生此书，一一为之剖析，洵大畅予怀，而其采集之博，论难之正，即令予再读书十年，必不能到。何先生之学，大而能精如此。以此播于人间，易首之九图，即从此永废可也。”是说，此书博引诸家说，一一加以辨证，立论有据，是对朱熹《本义》和《易学启蒙》所列图式的沉重打击。又《四库总目提要》评论此书说：“毛奇龄作图书原舛编，黄宗羲作易学象数论，黄宗炎作图书辨惑，争之尤力。然皆各据所见，抵其罅隙，尚未能穷溯本末，一一扶所自来。渭此书……使学者知图书之说，虽言之有故，执之成理，乃修炼术数二家旁分易学之支流，而非作易之根柢，视所

作禹贡锥指，尤为有功于经学矣。”胡氏此书，引二黄和《仲氏易》的言论甚多，表明其论点也是对当时图书辨舛的总结。此书十卷，一辨河图洛书，二辨五行九宫，三辨《周易参同契》、先天太极，四辨《龙图》和《易数钩隐图》，五辨《启蒙》图书，六辨先天古易，七辨后天之学，八辨卦变，九辨象数流弊。所论各问题，皆追本溯源，条分缕析，史料精详，考据严谨，为研究图书之学发展的历史提供了重要的线索，乃易学史上的名著。其所提供的有价值的资料和论据，本书于有关章节中已采纳。此处仅介绍一下，胡氏自己的观点。

他在《易图明辨·题辞》中说：

诗书礼乐春秋皆不可以无图，唯易则无所用图，六十四卦二体六爻之画，即其图矣。白黑之点，九十之数，方圆之体，复姤之变，何为哉？其卦之次序方位，则乾坤三索、出震齐巽二章，尽之矣，图可也，安得有先后天之别？河图之象，自古无传，从何拟议？洛书之文，见于洪范，奚关卦爻？五行九宫，初不为易而设；参同契、先天太极，特借易以明丹道，而后人或指为河图，或指为洛书，妄矣。妄之中又有妄焉，则刘牧所宗之龙图，蔡元定所宗之关子明易是也。此皆伪书，九、十之是非，又何足校乎？故凡为易图，以附益经之所无者，皆可废也。

胡氏此论，主要有两点：一是以河洛图式解释八卦乃后人所杜撰，与《周易》无关；二是邵雍的先天易学出于道教的炼丹术，亦非《周易》之本义。朱熹《本义》所列九图，皆可废除。关于河图洛书，胡氏提出以下几个论点：

①伏羲作易之本不专在图书。认为《系辞》说的伏羲观象作卦，所观察的天地万物之象是多方面的，“河图洛书乃仰观俯察中之一事，后世专以图书为作易之由，非也”。河图之象失传，从

《周易》古经到汉唐注疏，未有列图书于其前者，有之，自朱熹《本义》始。②天地之数不得为河图。认为凡《易传》说的数，皆指揲数。“天地之数”章所说的数，亦指揲数；举天地之数五十有五，是为大衍之数张本。“五位相得而各有合”，谓天奇与地偶之数相配，与五行五方说并无关系，与河洛之数亦无关系，亦非讲画卦问题。③五行生成之数非河图，亦非大衍。其论点是，五行生成说始于刘向父子的《洪范五行传》，此传取《系辞》六七八九之数以续《洪范》一二三四五之数，但未以五行生成之数为大衍之数。在西汉时期，大抵五行主《洪范》则附以《春秋》而不及大衍，律历主大衍则附以《春秋》而不及《洪范》，二者各有源流。刘歆对五行的解释，但可称为五行生成图，不得名为大衍图。至东汉郑玄方以刘氏五行生成说注《系辞》大衍之数。至宋代图书学派又以五行生成图释大衍之数。朱熹于《本义》中又以河图中宫天五乘地十注大衍之数。这些解释乃“藉寇兵而赍盗粮”，始于汉儒。④太极两仪四象非图书之所有。朱熹于《启蒙》中，取刘牧义，以河图洛书解释《系辞》“易有太极”章。胡氏认为，此章是讲揲成卦过程，不仅与图书无关，与画卦亦无关。对此章的理解，他取毛李义，但不尽同于李说。李氏以此章为讲揲成卦过程，以四象为揲四以象四时。胡氏指出，此章乃讲相生之序，太极表示初筮时，奇偶未形；四营后合卦扚之策或五或四则为奇，或九或八则为偶，此即太极生两仪。三变而成爻，依七八九六之数，画为老少阴阳之象，此即两仪生四象。九变而为三画卦，十八变而为六画卦，此即四象生八卦。“四象”不应理解为揲之以四，而是指所值之卦爻，即“易有四象所以示”之义。此说是对毛李说的修正。李塨赞同说：“今得妙解豁然，真是相生之序矣，真是生生之易矣。”胡氏对“四象”的解释，乃取朱熹《本义》中对“易有四象”文的注解，但扬弃了其画卦说。⑤图书不过为易兴先之

至祥。认为《系辞》说的“河出图，洛出书，圣人则之”，所谓河洛，与龟蓍、天象等并列，表示圣人作易之前，有祥瑞之物出现，非据图书而作易或据河洛而画卦。⑥据《尚书·顾命》文，古河图乃周朝宝器之一，东迁后，王室诸宝器已散失，河图亦亡，周史苾宏之徒亦未亲见其物，故孔子慨叹“河不出图”。后人种种解释，皆是附会之辞。洛书为上古象形文字，与仓颉初制相类，乃《洪范》九畴之所由作，非即《洪范》，后人种种解释，亦是附会之辞。以上六条辩论，集中到一点，就是认为五行说出于《洪范》系统，非《周易》经传系统。因此，其于《易图明辨》中，又着重辩论了汉代的五行说和九宫说，认为此二说乃图书之学的渊源。关于五行，胡氏指出，此范畴出于《洪范》，但《洪范》中的一二三四五的排列，“以微著轻重为次”，非讲生数和成数。至《汉书·五行志》方言五行生成之数，但其五行说并无天生地成之理。五行相配乃阴阳五行家之言，与《周易》之道本不相谋。自郑玄取五行说以注《易》，方为宋易中的图书之学提供了蓝本。此外，扬雄《太玄》中的五行说，对图书之学的形成也起了重要的影响。他说：

自春秋以迄两汉言五行者，禘灶，辨慎主占候，吕不韦主时令，刘向主灾异，刘歆兼主历数，扬雄革玄，亦与秦初历相应。虽皆言生成之数，却非为易而设。至郑康成始援以注易，而四象之义乃定。要之，未有以此数为河图洛书者。……自伪龙图出，而始以五十有五为羲皇重定之数矣。自伪关易出，而直以五行生成为龙马所负之图矣。刘牧、蔡元定从而扬其波，抑又甚焉。自此以后，刘蔡迭为兴废，或以此为河图，或以此为洛书，谬种流传，变怪百出，原其弊，汉志有以启之。

“四象之义”，指以金木水火配六七八九之数。“伪龙图”，指陈抟《龙图》，胡氏认为此乃伪书。此段论述，可以说是胡氏论图

书之学形成和演变的总结。按其论点，宋易中的图书之学乃战国和两汉阴阳五行家学说发展的产物，同《周易》系统并无关系，将其纳入易学系统，始作俑者为郑玄。此论乃发前人之所未发，亦是胡氏治经的一大贡献。他还探讨了九宫说的起源和演变，认为九宫源于明堂九室，既非河图，亦非洛书，强配八卦，更是附会。

关于宋易中的图书之学，胡氏还评论了陈抟《龙图序》和刘牧的《易数钩隐图》。认为《龙图序》非陈抟所作，因为《宋史》只言陈抟好易，著《指玄篇》，未言其作《龙图》。但胡氏于其书中，详细介绍了元张理对《龙图序》的解释。他据晁公武说，认为此《序》出于李处约和许坚之手。关于刘牧易学，他评论说：“钩隐支离破碎，缴绕窒塞，真无一可取。”其对《启蒙》图书说，同样持否定态度。总之，胡氏对图书学派可谓深恶痛绝。从其评论中，可以看出，他所感兴趣的同样是历史的事实，凡不符合经传本义的解释都认为是胡言乱语。至于图书学派在理论思维方面的阐发，则不予以理睬，甚至加以否定。这正是汉学家特别是考据学派研究古代典籍尤其是儒家经典的尊古学风在易学中的表现。

《易图明辨》还着重辩论了道教的易学和邵雍的先天易学。其论《参同契》，多采俞琰说，并自制《新定月体纳甲图》。他评论《参同契》说：“圣人能尽其性，则能尽人物之性，赞天地之化育，何其大也。丹家之功效止于一身，小之至矣。孔子曰死生有命，又曰朝闻道夕死可矣。……圣人于死生之际如是而已，何其公也？丹家曰孳孳唯以长生久视为念，私亦甚矣。故谓丹道出于易则可，谓圣人之作易，意在明丹道，则不可也。”所谓“丹道出于易”，亦不是说炼丹术出于《周易》，而是如俞琰所说“不过依做而托之者”，即利用易道讲丹术。值得注意的是，胡氏考证了陈抟的先天太极图。认为赵抃《六书本义》所传的天地自然之图，即古太

极图，又名先天图（见本书中册）。此图式，主乾南坤北离东坎西，本于《参同契》。又据赵仲全《道学正宗》所录古太极图，其图式与天地自然之图同，认为此二图出于陈抟，后传于邵雍，即邵氏先天八卦图之所本。其论邵氏先天诸图说：“邵子大小横图皆数学也，知来之神寓焉。大小圆图皆丹道也，养生之法备焉。其说自成一家，于圣人之易无涉也。”是说，其先天卦序图出于数学上的加一倍法，其先天方位图出于道教的炼丹术。关于邵氏横图，胡氏认为出于对“易有太极”章的解释，其错误在于以揲蓍之序为画卦之序，并以加一倍法解释画卦之序。其加一倍法，模仿扬雄《太玄》之乘法以参，但《太玄》自丑至午，得七百二十九而止。邵氏之倍数则以两，自八而十六，三十二，六十四，以至千百万亿而无穷。此种加一倍法，“亦邵子之数学，而非古圣人之易”。可是，朱熹斥《太玄》为老氏之学，却以出于陈抟的邵氏之学为圣人之易，堕于异端而不觉。胡氏还认为，邵氏的横图虽出于陈抟，但亦失陈氏之意。他说：

若希夷太极图作白黑回互状，涵两仪四象八卦皆子在母中。譬诸岁时，一岁本一气耳，析之而为寒暑，则二气矣。又析之而为春夏秋冬，则四气矣。又析之而为分至启闭，则八节矣。皆一分为二，子在母中者也。至康节变为横图，则两仪四象八卦皆子在母外。初画为仪，中画为象，终画为卦，而太极一画，更居其先。是犹一岁之外，别有寒暑；寒暑之外，别有四时；四时之外，别有八节也。其谬不已甚乎！虽名为先天，而实失希夷之意矣。

胡氏认为，陈抟的先天太极图，表示两仪、四象、八卦皆存于太极之中，即子在母中，如同一年的四时八节即存于一气之中。可是，邵氏变其为横图，以初画为两仪，中画为四象，终画为八卦，皆居于太极之外，而太极为一画又居于仪、象、卦之先，主母在

子先，子在母外，名为先天，实际上是对陈氏先天太极图的歪曲。胡氏此说，就易学哲学说，以陈氏先天太极图的理论思维属于本体论的体系，以邵氏的横图属于发生论的体系。此对研究陈邵两家的思维的特征是有意义的。在胡氏看来，陈抟的先天太极图属于象学系统，而邵雍易学则为数学系统。他说：“希夷之图，象学也。而康节则专精于数。故往往以著数为卦象，与经旨背。”关于象和数的关系，他说：“左传韩简曰物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。盖数即象之分限节度处，生于象，而不可以生象。康节加一倍法，欲以数生卦，非也。”他主数由象生，反对邵氏的数生象说。

关于邵氏的圆图，胡氏认为出于对《说卦》“天地定位”章的误解。此章文意与八方之位无涉。“天地定位”，是说乾坤自为匹配；下文山泽通气，风雷相薄等，亦指艮兑自为匹，震巽自为匹。“八卦相错”，表示天地雷风水火山泽之气相通，指重为六十四卦。邵氏的乾南坤北离东坎西图，出于《参同契》。他说：“说卦离南而坎北。丹家抽坎之中实，以填离之中虚，故乾南而坤北。参同契云：子南午北，互为纲纪，一九之数，终而复始，亦此义也。”是说丹道重水火二气。就炼外丹说，以乾坤为炉鼎，以坎离为铅汞，三者化合，成为丹药。就炼内丹说，人之一身，乾为首，坤为腹，心属火，肾属水，火炎上，水润下，此是有生而已然，故说“数往者顺”。加以修炼之功，使火气下降，水气上升，此即“知来者逆”，而成为圣胎。丹家以坎离为易，水下而反上，火上而反下，此即“易逆数也”。水火相交，即取坎填离。丹家又依《说卦》离南坎北说，抽坎阳爻以填离卦之阴爻，即中爻互易，则成乾南坤北之位。邵氏依此，便导出其先天八卦方位图以及已生未生之卦说。邵氏的天根月窟说，亦出于《参同契》纳甲说。就炼内丹说，天根指人身尾闾，月窟指泥丸处，运气自尾闾进而达

于泥丸，终而复始，和气满腔，盎然流溢，此即“三十六宫都是春”。由于邵氏的圆图出于炼丹术，其大圆图虽讲卦气，但其中辟卦相去之疏密，前后不一。此表明其方位图在明丹道，不主占候。总之，胡氏认为，“丹道可以倚易，而易不为丹道而作”。邵雍以丹家之易为儒家之易，朱熹又将其图式列于《本义》中，尊其为伏羲之易，乃对儒学的背叛。胡氏还解释了邵雍的“先天学心法也”和“心为太极”说。认为邵氏说的“图皆从中起”，所谓“极”即中，中即心，从中起即从太极起，即从人心起，如邵雍所说“天向一中分造化，人于心上起经纶”。胡氏解释说，照邵氏的说法，“方之数起一而积八”，一在中，八在外，此即小圆图之象。八并一为九，中为太极，其一中不用，八者常以八变，积为八八即六十四，此即大圆图之象。大小圆图，其卦象的数目，皆以一中为心，或为其八倍，或积为八八。又按邵氏的方之数，“变之则起四而积十二”，又以四为中，十二在外，十二即四之三倍；四之五倍则为二十，四之七倍则二十八。此即方图四围之总数，共六十四卦。此图居中四卦即是太极。由此，胡氏得出结论说：“推之于大小横图，两仪、四象、八卦皆由太极而生，亦所谓从中起也。此邵子之数学即邵子之心法，终日言而不离乎是。故托易以著为图，不必与圣人之易尽同也。”是说，邵氏所说的“先天图心法也”，所谓“心法”即数学法则；所谓“图皆从中起”，所谓“中”，即一中之数，或中四之数，即是太极；其逻辑的推演，则为方圆二图。故邵氏又说“心为太极”，即“邵子之心与太极为体”。胡氏此解，可谓发前人之所未发。按邵子的“心为太极”说，后有两种解释：一是邵伯温和蔡元定的解释，以此心为圣人之心，即人心；一是朱熹的解释，以理为太极，以理具于心，解释“心为太极”。胡氏取邵蔡说，以人心为太极。此说亦本于俞琰说：“环中者，六十四卦，环其外，即太极居其中也。在易为太极，在

人为心。人知心为太极，则可以语道也。”但俞氏则以生理学和心理学上的心为太极。而胡氏依邵雍的“心法”和“环中”说，指出此心即人心中的数学法则，太极即图中一中之数，因此，心和太极是一回事。胡氏并不赞成邵氏的“心为太极”说，但他揭露了此说的理论思维的特征，亦是清初考据学派在易学史上的一个贡献。

关于邵雍的后天易学，胡氏认为，《说卦》中的“帝出乎震”和乾坤父母卦说，即伏羲之易，亦是文王之易，无需辨别先天后天。他说：“乾坤三索之次序，出震齐巽之方位，伏羲之易本如此。而邵子独以为文王之易名之曰后天，以尊先天之学，序位皆是，而其名则非。九图之中，无一可存者也。”

最后，胡氏于此书《象数流弊》中评论《本义》首列九图说：“易之所谓象数者，著卦焉而已。卦主象，著主数。二体六画，刚柔杂居者，象也。在衍五十，四营成易者，数也。经文灿然，不待图而明。若朱子所列九图，乃希夷、康节、刘牧之象数，非易之所谓象数也。”胡氏认为，朱熹讲象数，出于以《周易》为卜筮之书，以纠专言义理之偏。但所列九图，并非《周易》之象数，而是陈抟系统说的象数。朱熹之误在于执一家之学为伏羲之精意。他说：“朱子于先天方位，得养生之要；于加一倍法，见数学之精。笃信季通，意固有在，吾何敢轻议。但不当列诸经首，以为伏羲之易耳。”此是说，即使邵雍的易图，其中涵有哲理，也不应以其为伏羲之易。胡氏此评，对邵雍易学，并未全盘否定，承认其为一家之言，不同于对河图洛书学的评价。他说：“吾以为邵子之易，与圣人之易，离之则双美，合之则两伤。学者不可以不审也。”此评较为客观，又是受了朱熹说的影响。

第三节 汉学家的易说

乾隆和嘉庆年间是清代汉学兴盛的时期。清代汉学的流行，就经学史说，来源于清初学者倡导的考据之学，阎若璩、毛奇龄、胡渭等人都是汉学的先驱。由于这些考据学家，对儒家经典的研究，注重文字训诂和文献的考据，很少联系现实的社会政治问题，从而得到清王朝的重视和表扬。到雍正、乾隆时代，由于清王朝大力推行文字狱等文化高压政策，许多知识分子为了免遭迫害，只好埋头于对古代典籍的一字一物的考证。这样，清初实学中经世致用的学风被阉割了，从而形成了以考据学为中心的汉学。此派汉学，被称为乾嘉学派，标志着经学史上的一大转变。此派经学家，大都不满意宋人解经的学风，企图恢复或尊重汉代经师注释古代典籍的传统，在学术界，掀起了汉宋之争。

十八世纪汉学的倡导者是惠栋和戴震，被称为吴皖两派，两派学风并不尽同。吴派即惠栋一派或博采、阐述汉人古训，或唯汉学是从，可谓典型的汉学家。皖派即戴震一派则依据古训，断其是非得失，不盲从汉儒训诂。值得注意的是，皖派强调由训诂而明义理。如戴震评论惠栋汉学说：“言者辄曰：有汉儒经学，有宋儒经学，一主于故训，一主于义理，此诚震之大不解也者。夫所谓义理，苟可以舍经而空凭胸臆，将从凿空得之，奚有于经文之云乎哉！”（《戴东原集·题惠定宇先生授经图》）他不赞成将训诂之学和义理之学截然对立起来。又说：“故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所以然者乃因之而明。贤人圣人之义理非它，存乎典章制度者也。”（同上）此是主张通过文字训诂和文物典章的考证阐明经书中的义理。戴氏的哲学名著《孟子字义疏证》便是此种治学学风的产物。吴皖两派的学风虽不尽

同，就其对史料的整理和经文字义的解释说，各自作出了贡献，而皖派的成就又超过了吴派。

乾嘉时期的汉学流行，对易学的研究起了深刻的影响。其总的趋势是，从宋学对《周易》经传义理的阐发转向对汉易的解说或依汉易解经的学风重新注解《周易》经传。对汉易的研究，不始于乾嘉学者，南宋朱震易学已开其端，元明以来的一些易学家，特别是象数学派中的易学家也都有论述。清代汉学家正是继承和发扬这一传统。不同的是，他们对汉易进行了深入的研究和解说，公开标榜易汉学。吴派惠栋和江藩以及张惠言、李道平等人的解易著作，即其代表。惠栋乃汉易的倡导者，张惠言以阐发虞翻易学为己任，李道平著有《周易集解纂疏》，志在注疏汉儒的象数之学。江藩则批评黄宗羲、黄宗炎的易学著述说：“力辟宋人图书之说，可谓不遗力矣。然不宗汉学，皆非笃信之士也。”（《汉学师承记》附《国朝经师经义》）俨然以汉易为正宗。皖派汉学家也关心《周易》经传的研究。戴震并无专门解易的著作，但所著《法象论》、《读易系辞论性》、《易经考》、《周易补注目录后语》等，表现了其易学观。所著《孟子字义疏证》，其中的本体论同样基于气学派的易学传统。如其评论程朱派的道器观说：“一阴一阳流行不已，夫是之为道而已。古人言辞，之谓、谓之有异。凡曰之谓，以上所称解下。如中庸天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。……易一阴一阳之谓道，则为天道言之，若曰道也者，一阴一阳之谓也。凡曰谓之者，以下所称之名辨上之实。如中庸自诚明谓之性，自明诚谓之教。……易形而上者谓之道，形而下者谓之器，本非为道器言之，以道器区别其形而上、形而下耳。形谓已成形质，形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。”（卷中）此是对《系辞》文的解释。他区分古代汉语中的虚词“之谓”和“谓之”，认为“一阴一阳之谓道”，意谓阴阳流行不已，就是道，即“以上所称解

下”；而“形而上者谓之道”，意谓尚未成形的东西称之为道，即“以下所称之名辨上之实”，二者的语法不应混同。而程朱解易，则以阴阳之所以然者为道，为形而上，是对古训的曲解。戴氏此解，就其哲学意义说，否认道为独立自存的实体，而以阴阳流行的过程为道，但他所依据的是“之谓”和“谓之”的古训，从而有力地打击了程朱派的理本论。戴震曾说：“由字以通其词，由词以通其道。”（《文集·与是仲明论学书》）其对上述《系辞》文的解释，正是体现了皖派治经的学风。皖派解易的著作，较有影响者，前有戴震的老师江永的《河洛精蕴》，后有焦循的《周易》经传的注疏和解说。《河洛精蕴》一书乃清代汉学家中推崇图书之学的代表作。此书以河图洛书之学为《周易》义理之精华，对各家河洛说皆有考辨，而且旁及天文、地理、物理、医学、算学等自然科学中的理论。其自序说：“信乎！天地之文章万理于是乎根本，圣人之文章万法于是乎权舆。精固精也，亦何蕴之非精哉？”此书重考据，但不废义理，为研究河洛之学在自然科学中的影响提供了一些线索和资料，有一定的史料价值。焦氏则不盲从汉易，而采其长处，自辟蹊径，提出比例引申和假借说，解释卦爻象和卦爻辞之间的关系，并受数学思维的影响，进一步将象辞抽象化和逻辑化，其易说乃清代汉学家解易的代表。皖派汉学家中，如王引之和阮元等，也有关于《周易》经传的解说和校刊。

值得注意的是，在乾嘉汉学盛行的时期，出现了著名的古史考据学家崔述。在汉学的影响下，他独辟蹊径，对古代典籍中有关历史人物事迹的记载进行了去伪存真的考证工作。他自述其治学的原则是：“不以传注杂于经，不以诸子百家杂以经传。……以经为主，传注之与经合者则著之，不合者则辨之，而异端小说不经之言，则辟其谬而删削之，题曰考信录。”（《崔东壁遗书·考信录》）就经学说，他主张以经解经，经传分家，从而在史迹的考

据中做出了超过前人的贡献。关于《周易》经传，他第一次怀疑文王作卦辞和周公作爻辞的传统说法。他说：“谓文王作彖词，周公作爻词者，乃汉以后儒者因史记、汉志之文而辗转猜度之，非有信而可征者也。”（《遗书·丰镐考信录》）他提出的证据有：明夷六五爻辞为“箕子之明夷”，升六四爻辞为“王用亨于西山”，皆文王以后事。班固归于文王所作，不可复通，于是马融、陆绩之徒则割爻辞为周公所作。《史记》所谓“西伯构姜里，演周易”，《汉志》所谓“文王重易六爻，作上下篇”，乃依《系辞下传》“易之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事也”推论而来。但《系辞》此文，未明言《周易》卦爻辞为文王所作。崔氏此论乃发前人所未发。关于《易传》，他又提出十翼皆非孔子所作。他说：“若易传果皆孔子所作，不应自冠以子曰字；即云后人所加，亦不应或加或不加也。孟子之于春秋也，尝屡言之，而无一言及于孔子传易之事，孔孟相去甚近，孟子之表彰孔子也，不遗余力，不应不知，亦不应知之而不言也。由此观之，易传必非孔子所作，而亦未必一人所为，盖皆孔子之后，通于易者为之。故其言繁而文，其冠以子曰者，盖相传以为孔子之说而不必皆当日之言；其不冠以子曰字者，则其所自为说也。”（《遗书·洙泗考信录》）他依《易传》文体与《春秋》和《论语》不同，以及孟子未言孔子论易事，断定《易传》非孔子所作。此外，他还依杜预《春秋传后序》所记汲县出土有关《周易》著作中无今传《易传》文，认为冢中书为魏人所藏，魏文侯师孔门弟子子夏，而子夏不传《易传》，魏人亦不知有《易传》，可见，《易传》不出于孔子，而出于七十子以后之儒者。他还指出，艮卦《象》辞“君子以思不出其位”，本于《论语》“曾子曰：君子思不出其位”，此必曾子以后之人所为。可以看出，崔氏继欧阳修、叶适之后，不仅否定《系辞》等传为孔子所作，进而认为《彖》、《象》、《文言》亦非孔

子所作。此是对汉代以来传统易说又一沉重打击，亦是清代学者研究《周易》经传的一大成果，对近代兴起的新史学派的易学观起了深刻的影响。崔氏还著有《易卦图说》，对《周易》卦序的逻辑结构提出新的解释，并且对象数作了肯定。他说：“易虽以义为归，然义皆由象数而起。遗象数而言义，故未有以见其必然而不可易也。”（《易卦次图说》）

总之，在乾嘉汉学盛行时期，关于易学的研究走向对汉易象数之学的阐发以及对《周易》经传文字和文献的考证。乾嘉学派的学者，虽然在这方面做出了许多贡献，但总的说来，并没有突破封建时代经学家尊孔读经的传统，就易学哲学说，特别是就本体论说，更无新的建树。就此而言，汉学家的易学又意味着古代易学及其哲学的衰落。开辟新的研究途径，那是近代易学的任务了。以下就惠栋、张惠言和焦循三家的著述，谈谈清代汉学家的易说。

一 惠栋《周易述》和《易汉学》

惠栋作为清代汉学的奠基人，其解易著述有《周易述》、《易汉学》、《易例》和《周易古义》等。其作为汉学家也是由于精通汉易而闻名于当时。他推崇汉易，同其家学有关。其在《易汉学原序》中说：“栋曾王父朴菴先生，尝闵汉易之不存也，取李氏易解所载者，参众说而为之传……先君于是成易说六卷，又尝欲别传汉经师说易之源流而未暇也。栋趋庭之际，习闻余论，左右采获，成书七卷。”其父惠士奇所著《易说》，对其易学影响颇深。《四库总目提要》评论此书说：“是书杂释卦爻，专宗汉学，以象为主。然有意矫王弼以来空言说经之弊，故征引极博，而不免稍失之杂。”惠栋的易学可以说是对其家学的阐发。所著《周易述》，乃其解易的代表作。此书依汉儒诸家说，逐句解释《周易》经传

文，自为注又自疏之。所依汉儒诸家说，以荀爽、虞翻和干宝说为主。《易例》是列举其解易的原则，体例，重要的范畴和概念，说明其出处即文献上的依据。所述易例亦以汉易诸家说为主。《易汉学》是惠氏系统地阐述汉易各流派的著作，包括孟喜、京房易，易纬，郑玄易，荀爽易，虞翻易和《参同契》等。《四库总目提要》评论此书说：“栋采辑遗闻，钩稽考证，使学者得见汉儒之门径，于易亦不为无功矣。”此书颇有影响，乃清代易学家研究汉易的代表。以上这些著述，有一共同点，即提倡汉易中的象数之学，既反对宋易中的义理之学，又反对宋易中的象数之学，特别是图书之学和邵雍的先后天易学。以下，以《周易述》和《易汉学》为主，谈谈惠栋易学的基本倾向及其在易学史上的地位。

惠氏于《易汉学原序》中说：“六经定于孔子，毁于秦，传于汉，汉学之亡久矣。独诗书二经，稍存毛郑两家，春秋为杜氏所乱，尚书为伪孔氏所乱，易经为王氏所乱。……惟王辅嗣以假象说易，根本黄老，而汉经师之义，荡然无复有存者矣。”故宋人赵紫芝有诗云：“辅嗣易行无汉学，玄晖诗变有唐风，盖实录也”。惠氏此论，以汉学为经学之正统，认为后来汉学遭到破坏，而《易经》尤甚，王弼乃其祸首。他提倡汉易，旨在反对王弼以来的义理之学。王弼以前的两汉易学，已存在象数和义理之学的分歧，惠氏所推崇的汉学，实际上是孟京以来的象数之学和卦气说。其对《周易》经传的注疏，大都依京房、郑玄、荀爽、虞翻、干宝等人提出的体例和注解，并加以会通，而排斥宋易解经的传统，卦气说是其解经的主要依据。其对六十四卦卦象的解释，皆主卦气说。如论乾卦说：“八纯卦，象天，消息四月。”论坤卦说：“八纯卦，象地，消息十月。”论屯卦说：“坎宫十世卦，消息内卦十一月，外卦十二月。”论蒙卦说：“离宫四世卦，消息正月”。论师卦说：“坎宫归魂卦，消息四月。”其论明夷卦说：“坎宫游魂卦，消息九

月。”等等。以上皆见《周易述》。此是依孟喜卦气说和京房八宫卦说，以六十四卦代表一年十二月阴阳消息的变化过程。其对《周易》经传辞句的注疏，有京房的纳甲说，五行说；易纬的九宫说，八卦方位说；郑玄的互体说，五行生成说，爻辰说；荀爽乾升坤降说，中和说；虞翻的卦变说，月体纳甲说等；而以取象说为纲。他赞扬虞氏易说：“唯是易含万象，所托多途，虞氏说经，独见其大。故兼采之以广其义。”（《周易述·坤》）其在《易汉学》中，统计虞翻所取八卦之物象共三百七十，并评论说：“虽大略于经，然其授受必有所自，非若后世响壁虚造，漫无根据者也。”他如此相信取象说，正是继承了汉易象数之学的传统。以下，就其对乾卦的注疏，介绍一下其解易的基本倾向。

其注乾卦辞“元亨利贞”说：

元始亨通，利和贞正也。乾初为道本，故曰元。息至二升坤五，乾坤交故亨。乾六爻二、四、六匪正，坤六爻初、三、五匪正。乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞。传曰利贞，刚柔正而位当也。

其自疏说，以乾为始，亨为通，利为和，贞为正，是取《子夏传》义。乾初，谓初九爻，初为始，元亦始义，依何休《公羊传》注。此初九爻乃乾卦之始，亦是乾道之始，故《象》称“乾元”，此取荀爽义。又董仲舒于《对策》中说：“谓一为元者，视大始而欲正本”，故乾初九谓之道本，并称其为元。按荀爽乾升坤降说，乾二升于坤五之位，坤五降于乾二之位，表示乾坤相交。依虞翻义，“以阳通阴，故始通”，故乾坤交通为亨。乾卦二四六爻为阳居阴位，皆不当位，坤卦一三五爻为阴居阳位，亦皆不当位，故说“匪正”。此亦取虞翻义。按荀爽的乾坤相交说，乾二上升坤五之位为坎卦象，坤五下降乾二之位为离卦象，成为坎上离下即既济卦象。此卦《象》文说：“利贞，刚柔正而位当也。”即六爻

皆当位，故为利贞。乾与坤交，即“乾道变化”，成为既济。六爻皆当位，此即“各正性命，保合太和，乃利贞”。故乾卦辞又谓“利贞”。惠氏认为，依虞翻义，卦辞中凡言“元亨利贞”四德者，皆指卦体变为既济卦象。如虞氏释革卦辞“巳日乃孚，元亨利贞，悔亡”说：“悔亡，谓四也。四失正，动得位，故悔亡。离为日，孚谓坎，四动体离，五在坎中，故巳日乃孚，以成既济”。是说，革卦兑上离下，九四爻不当位，故说“四失正”，其变为阴爻，则当位，故说“动得位”。九四变为阴爻，上体为坎卦象，下体为离卦象，成为既济。离为日，按虞翻取象说，坎为孚。坎上离下，故卦辞说，“巳日乃孚”。由于已成既济，六爻皆正，故又说“元亨利贞”。惠氏还认为，依荀爽义，乾坤两卦相交，成既济象，阴阳和均，方得其正。如其释乾卦《文言》“云行雨施天下平”句，以乾升于坤为云行，以坤降于乾为雨施，乾坤相交，所以天下平。由此惠氏得出结论说：“若四德专谓纯乾，独阳不生，不可言亨，二四上爻不可言贞，既非化育之常，又失用九之义……今幸东汉之易犹存，荀虞之说具在，用申师法，以明大义，以溯微言，二千年绝学庶几未坠，其在兹乎！”（《易例》）认为乾作为纯阳之卦，与阴相交，具有坎离之象，火水相济，方有化育之功，方具元亨利贞四德。此乃四德之本义。魏晋之后，失其传，今日始明其义。此说实际上出于虞翻的卦变说，即乾坤二五爻互易，成为坎离两卦，方有八卦和六十四卦，以此解释“元亨利贞”四德以及《象》文“大哉乾元，万物资始”义。其以阴阳交易解释乾卦辞，又是基于卦气说。又其注乾卦九二爻辞“见龙在田，利见大人”说：

坤为田，大人谓天子。二升坤五，下体离，离为见，故曰见龙在田，群阴处之，故曰利见大人。

其疏说，乾与坤旁通，取虞翻说。坤土称田，故“坤为田”。据《易纬·乾凿度》，大人乃天子称号之一，所以说“大人谓天子”。

依荀爽说，九二不当位，当升于坤五，坤五下降九二之位，则下体为离卦象，《说卦》谓“相见乎离”，故离为见。九二升于坤五之位，故说“见龙在田”；坤卦群阴呼应，故说“利见大人”。此是依虞翻的旁通说，荀爽的升降说和汉易的取象说，解释九二爻辞。又其注乾卦九五爻辞“飞龙在天，利见大人”说：

五体离，离为飞，五在天，故曰飞龙在天。二变应之，故利见大人。虞氏谓文王书经，系庖牺于乾五，造作八卦，备物致用，以利天下，天下之所利见是也。

其疏说，依《说文》对龙的解释：“春分而登天，秋分而潜渊”，龙又为星象。又依干宝说，乾坤十二爻，代表消息十二卦；乾九五爻当夬卦，即三月卦，表示阳息至九五爻，龙已登天。又九四爻变为阴爻，居于九五和九三之间，成互体离象，此即“五体离”。依郭璞《洞林》，离为朱雀，离又有飞鸟之象，故又言飞。九五爻居三才之天位，故说“飞龙在天”。此爻又与九二爻相应，故说“利见大人”。又王逸注《楚辞·天问》“登立为帝”句，谓“伏羲始作八卦，修行道德，万民登以为帝”。九五爻亦指伏羲自下上升而为帝，万民仰之，此即《文言》所说“圣人作，万物覩”，万物覩即是“利见大人”。此又是依虞翻义，以卦变说，互体说和取象说解释乾卦九五爻辞。

通观惠氏《周易述》，其论卦爻象和卦爻辞的关系，恪守荀爽、郑玄、虞翻、干宝等人所提出的体例，并加以融合，并无新意，此亦吴派汉学的特征之一。但就解字系统说，其对《周易》经传中的文字训诂，则旁征博引，涉及北魏以前的许多典籍，以此证明荀爽、虞翻等人对经文的注释为正宗。就此而言，其注疏又提供了许多可贵的资料，此是惠氏汉学的主要贡献。但他只是旁征博引，罗列史料，缺乏分析和判断。如其于《微言》中解释“元”字，除引《易传》文外，又引《书·召诰》，何休《公羊传》注，《吕

氏春秋·名类》，《易纬·通卦验》和《元命包》，郑玄注，河上公《老子注》，《庄子·大宗师》司马彪注，《三统历》，《淮南子·泰族训》等等。这些典籍中的“元”字，其涵义并不一致，惠氏不加区分，此又是吴派汉学的弱点之一。

值得注意的是，惠氏对《周易》经传中易学及其哲学范畴所作的注释。其注释着眼于象数，既不同于宋代的义理之学，也不同于宋易中的象数之学。如其注《系辞》“一阴一阳之谓道”章说：

易说，一阴一阳合于十五之谓道，七八九六合天地之数，乃谓之道。乾为善，三气相成，合于一元，元者善之长也，故继之者善也。坤合乾性，养化成之，故成之者性也。乾为仁，坤为知，乾为百，坤为性。见仁见知，贤知之过；日用而不知，愚不肖之不及也。知仁合乃为君子之道。（《周易述·系辞上》）

其疏说，易说，指《乾凿度》文。此文说：“阳以七，阴以八，易一阴一阳，合于十五之谓道，阳变七之九，阴变八之六，亦合十有五。”此是以七八和九六之合各为十五，解释“一阴一阳之谓道”。阳指奇数，阴指偶数。依《三统历》文：“十一而天地之数毕。”十一为五六之合，五六相乘为三十。七八九六之合亦为三十，当天地之数，故说“乃谓之道”。又依《三统历》“太极元气，函三为一”说，故一元函有三气；其又说：“元者善之长也，共养三德为善。”以乾元为善，有施育万物之德，故说“继之者善也”。依虞翻义：“乾能统天生物，坤合乾性，养化成之”，此即“成之者性也”。乾为仁，坤为知。依《中庸》义，或见仁或见知，乃贤者之过；日用而不知，乃愚者之不及，都未见道之全体。《大戴礼·诰志》说：“知仁合而天地成，天地成而万物生”，此即“君子之道”。以上是以奇偶之数和乾坤卦象的配合解释“一阴一阳之谓道”。又其注《系辞》“乾坤毁则无以见易，易不可见，则乾坤或

几乎息矣”说：

乾成则坤毁，谓四月也。坤成则乾毁，谓十月也。乾坤毁无以见易，谓六日七分也。几，近；息，生也。谓中孚至复，咸至遯也。

其疏说，阳息阴，故乾成则坤毁；乾成于巳，故谓四月。阴消阳，故坤成则乾毁；坤成于亥，故谓十月。四月无坤，十月无乾，不见中孚或咸用事，此即“乾坤毁无以见易”。六日七分，谓中孚，咸。由中孚到复为阳生，由咸到姤为阴生，故说“乾坤或几乎息也”。其以成毁为消息，训息为生，取《释詁》义。此又是以孟京卦气说，解释《系辞》义。接着其注“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

易说，易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变为一，一者形变之始。清轻者上为天，故形而上者谓之道，浊重者下为地，故形而下者谓之器。

此引《乾凿度》文，解释道和器。其疏说：“乾息至二则升坤五，故清轻者上为天，乾为道，故形而上者谓之道。坤消至五，则降乾二，故浊重者下为地。坤为器，故形而下者谓之器”。此以乾阳为道，坤阴为器，并以荀爽的乾升坤降说解释《乾凿度》文意，即以天为道，以地为器。此种解释也是就乾坤爻象的变化说的。又其注《系辞》“易无思也，无为也”章说：

天下何思何虑，同归而殊途，一致而百虑。无所为谓其静也专。谓隐坤初，机息也专，故不动者也。感，动也。以阳变阴，通天下之故，谓发挥刚柔而生爻者也。

以上皆引虞翻注文。惠氏疏说：“乾伏坤初，藏神无内，故其静也专。”“乾隐藏坤初，佼易立节，寂然无为之时，故其机息矣，其静也专，故不动者也”。“乾出坤初，以阳变阴，清静炤哲，故能感天下之故”。“变刚生柔爻，变柔生刚爻，以三为六，则发挥刚

柔而生爻者也”。以上这些同样是以乾坤两卦的爻象变化，即以虞氏卦变说，京房的飞伏说，解释《系辞》文“寂然不动，感而通天下之故”。又其于“易有太极”章，注太极范畴说：

太极，大一也。分为天地，故生两仪。仪，匹也。阴阳气交，人生其中，三才具焉。

以太极为大一，依虞氏义。其疏则引马融北辰说，易纬太一行九宫说，京房天之主气说，《吕氏春秋》太一出两仪说，《礼运》礼必本于太一说，加以解释说：“极大曰太，未分曰一。太极者，极中也。未分曰一，故谓大一；未发为中，故谓之太极，在人为皇极，其实一也”。又引述郑玄注说：“阴阳气交，人生其中，故为三才。太极函三为一，相并俱生，故太极生两仪，三才具焉”。此说是以大衍之数，不用之一为大一或太极，以两仪为分而为二以象两，以三才为挂一以象三，以揲著成卦解释易有太极章。又其解释《说卦》文“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”说：

和顺谓坤，道德谓乾，以乾通坤，谓之理义也。以乾推坤，谓之穷理，以坤变乾谓之尽性，性尽理穷，故至于命。巽为命。

以上皆引自虞翻注文。其疏说，依《乾凿度》文：“天动而施曰仁，地静而理曰义，以乾通坤，故谓之理义也。”依虞氏义“坤为理，以乾推坤，故谓之穷理。乾为性，以坤变乾，故谓之尽性。乾伏坤初，巽为命。性尽理穷，故至于命。”是说，乾坤旁通，坤为理，穷理即以乾推及坤之理，坤为和顺。坤下有伏乾即是性。乾下有伏巽，即是命。依虞翻说，巽为命。坤变乾即是尽性；乾初九隐藏坤初六，下体为巽，即“至于命”。惠氏此解，同样以乾坤爻象的变通，解释穷理尽性说，宋明易学所阐发的义理皆被否定了。

从上述材料中，可以看出，惠氏依汉易说对《周易》经传中重要范畴和命题所作的解释，着眼点在于卦象的形成和变化。其

引卦气说，也在于说明卦爻象变化同气象的变化一样，有其规律性。这些解释，同宋易相比，其哲学的意味被淡化了，甚至取消了其作为哲学范畴的价值。此种解易倾向，表明汉易的复兴，又意味着易学哲学及其理论思维的退化。惠栋的易汉学突出地表现了这一特征。

前面谈到，汉易的复兴也是对宋易中象数之学的否定。惠栋解易，也体现了这一特点。关于河图和洛书，他引郑玄纬书注，加以解释说：“河图、洛书为帝王受命之符，圣人则象天地，以顺人情，故体信以达顺，而致太平，为既济定也。”（《周易述·系辞上》）是说，河洛并非宋易所说的十河九洛说。因此，其注《系辞》“天地之数”章则取虞翻和郑玄注，不以其为河洛之本。其《易汉学》中有《辨河图洛书》一文，指出，古传戴九履一之图，即《乾凿度》所说的九宫之法，宋以前，未有以此为易之河图者。至宋刘牧，方以其为河图，又以五行生成图为洛书。阮逸又伪作《洞极经》，以五方者为图，以九宫者为书。郑玄和虞翻注《系辞》“天地之数”章，其说虽与河图之数相合，“然康成、仲翔未尝指此为河图，则造此图以为伏羲时所出者，妄也”。此论颇为中肯，与胡渭说一致，从考据学的角度，论证河洛图式乃晚出，与《系辞》无关。关于邵雍的先后天易学，其在《易汉学》中说：

道教莫盛于宋，故希夷之图，康节之易，元公之太极，皆出自道家。世之言易者，率以是三者为先河，而不自知其陷于虚无而流于他道也。

认为邵雍的图式和周敦颐的太极图皆出于道教，非儒家正统。他说：“伏羲四图，皆出于邵氏，邵氏之学本之庐山老浮图，见谢上蔡传，易堂记序。”（同上）“老浮图”，指道教和佛教。又说：“邵子一分为二，二分为四，四分为八之说，汉唐言易者不闻有此理。程子非不能理会邵易，但以之解周易，恐其说之未必然也。”（同

上)此是驳朱熹语:“邵子所谓易,程子多理会他底不得。”认为程颐并不以邵氏易学有可取处。至于邵氏的先后天易学,所以不合于《周易》经传,惠栋只是引述别人的说法,如认为先后天图式出于对《说卦》八卦方位说的误解,“天地定位”并无乾南坤北之意。其在《周易述》中,依《乾凿度》文,以“天地定位”章为讲《周易》上下篇六十四卦排列的次序,上篇首乾次坤,先泰而后否,故说“天地定位”。又认为“帝出乎震”章讲的八卦方位,乃古明堂制,并详加考证。他依汉易解释《说卦》文,排斥图书学和先后天易学,也是对宋易中象数之学的否定。

总之,惠栋的《周易述》和《易汉学》作为清代汉学家的代表作,就经学史说,对汉易的整理和解说,积累了大量的史料,对《周易》经传中的文字,依古训加以注疏,有其贡献。但就哲学史说,除阐述汉易的卦气说外,别无新的建树。可见,惠栋只是一位考据学者,并非哲学家。

二 张惠言《周易虞氏义》 和《周易虞氏消息》

张惠言乃乾嘉时期著名的易学家,其易学受惠栋影响颇深,精研汉易,专攻虞翻易学。其易学著作有《周易虞氏义》、《周易虞氏消息》、《虞氏易事》、《虞氏易礼》、《虞氏易言》、《虞氏易候》、《易义别录》、《周易荀氏九家易》、《周易郑氏易》、《易图条辨》等。以上均见《皇清经解》和《续经解》。这些著述,大都阐述虞翻易,兼论汉代其它易学家的易学,而以虞翻易学为汉易之正宗。他所以专攻虞氏义,基于补惠栋易学之不足,企图全面而系统地恢复虞翻易。其论惠栋易学说:“清之有天下百年,元和征士惠栋始考

古义孟京荀郑虞氏，作易汉学，又自为解释，曰周易述。然撮拾于亡废之后，左右采获，十无二三，其所述大抵宗弥虞氏而未能尽通，则旁征他说以合之。盖从唐五代宋元明，朽坏散乱，千有余年，区区修补收拾，欲一旦而其道复明，斯固难也。”（《周易虞氏义序》）是说，惠栋对汉易的解说，特别是对虞氏义的探讨，零碎而无系统，未能复其全貌。接着他叙述自己的任务说：“古书亡而汉魏师说可见者十余家。然唯郑、荀、虞三家略有梗概，可指说，而虞又较备。然则求七十子之微言，田何、杨叔、丁将军之所传者，舍虞氏之注，其何所自焉？故求其条贯，明其统例，释其疑滞，信其亡阙，为虞氏义九卷，又表其大指，为消息二卷。”（同上）所谓“求其条贯，明其统例”，即追求虞氏易的系统性，以补惠栋《周易述》之不足。因此，其著《周易虞氏义》，以李鼎祚《周易集解》提供的虞氏注为主，参考汉易各家说，逐句解释《周易》经传文句。李氏《周易集解》所引虞氏注虽多，并非其全部。其中未引虞氏注者，张惠言则依虞氏义补之；有虞氏注者，则加以注疏，企图以注疏的形式，恢复虞氏易的全部面貌。其所著《周易虞氏消息》，则阐发虞氏易的原理及其解易的条例，将其归结为阴阳消息说，以明其统例。其《易事》是解释虞翻易注中明人事的观点，《易礼》解说虞翻注中有关周礼的见解，《易候》是解释虞翻的卦气说，《易言》是依虞翻对经文的解释，阐发其中的义理。其论虞翻易学如此详细，乃宋明以来所未见，标志着清代汉学家对汉易的研究走上专门和深化的道路。

张氏如此推崇虞氏易学，就经学史说，同样是对宋易的否定。其论复兴汉易的目的说：

自魏王弼以虚空之言解易，唐立之学官，而汉世诸儒之学微。独贵州李鼎祚作周易集解，颇采古易家言，而翻注为多。其后古书尽亡。而宋道士陈抟以意造龙图，其徒刘牧以为之河

图洛书也，河南邵雍又为先天后天之图。宋之说易者翕然宗之，以至于今，牢不可拔，而易阴阳之大义，盖尽晦矣。

（《周易虞氏义序》）

张氏认为，由于晋唐玄学派易学的流行，汉易的传统被湮灭，至宋代出现了图书之学和邵雍的易学，汉易中的阴阳消息说终被扼煞了。此说的意义在于排斥宋易中的象数之学。其所著《易图条辨》总结了黄宗羲、毛奇龄以来评论图书之学的成果，继胡渭之后，驳斥了陈抟和刘牧的河图洛书说和邵雍的先后天说，并评论了周敦颐的太极图。其阐发虞氏易学，也在于打击宋易中的义理之学。他论象和理的关系说：

夫理者无迹，而象者有依。舍象而言理，虽姬孔靡所据以辩言正辞，而况多歧之说哉！设使汉之师儒，比事合象，推爻附卦，明示后之学者有所依逐，至于今，曲学之响，千喙一沸，或不至此。虽然，夫易广矣，大矣，象无所不具，而事著于一端，则吾未见汉儒之言之略也。（《虞氏易事一》）

是说，汉儒解经，以取象为准则，离象而言理，无法正确解释卦爻辞的涵义。可是王弼以来的义理之学即曲学舍象而空谈义理，结果众说纷纭，使经学陷于困境。因此，在其易学著作中多次批评了程颐《易传》和朱熹《本义》取义说的错误。如其解释艮卦辞“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人，无咎”说：“上为时止，三为时行。人之一身皆动而背独止。止者非不动，谓思不出位，各得其职之谓也”。（《虞氏易事二》）此是依虞翻和惠士奇义，以艮卦上九爻为时止之象，九三爻为时行之象。九三所以为时行之象，因为艮卦九三至六五爻，为互体震象，九三爻居震卦初爻之位，故为动义。张氏认为此即艮卦象辞所说：“时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。”故虞翻注此说：“时止谓上，阳穷上故止。时行谓三体处震为行也。”（《周易集解》引）张氏依此，批

评程朱对艮卦爻辞的注释说：“程朱能言时止，而未能言时行。故谓二随三为不得志，四艮身为不足以及天下，五艮辅为君德不全。显背经文以成其义。汉儒说理，岂不优于宋人哉！”（《虞氏易事二》）程朱释艮卦，主取义说，以艮为止义，故以九三和上九皆为阳止，以“行而止”，解释卦辞“行其庭，不见其人”（见《本义》）。在张氏看来，程朱的注释，乃舍象而言理，而虞翻则依象而言理，与经文和《彖》文合，所以优于宋人。可以看出，张氏解经，恪守汉易取象说的传统，从而批评了宋易中理学派的学风。以上表明，张惠言的易学也是汉宋之争的产物。以下，以《周易虞氏义》和《周易虞氏消息》为主，介绍一下张氏易学的基本倾向。

张惠言于《周易虞氏义》中，依虞翻义，对《周易》经传作了全部的注疏。其注疏卦爻辞的体例有旁通说，卦变说，乾坤升降说，飞伏说，纳甲说，五行说，卦气说，互体说等，而归结为取象说，并以十二消息卦说为解经的纲领。其论虞氏易说：“翻之言易，以阴阳消息，六爻发挥旁通，升降上下，归于乾元用九而天下治。依物取类，贯穿比附，始若琐碎，及其沈深解剥，离根散叶，畅茂条理，遂于大道，后儒罕能通之。”（《周易虞氏义序》）所谓“阴阳消息”即指十二消息卦说。“乾元用九”谓阳气的变化统率一切卦爻象的变易。张氏认为，虞翻解经，虽为烦琐，但其中贯穿条理，其所补的注疏，即揭示其中的一贯之道。以下，以其对乾卦的注疏为例，谈谈其对虞氏注的阐发。

其在《虞氏义》中注疏乾卦象说：“乾盈象天，与坤旁通，候在四月，爻变成既济。”是说，乾六爻皆阳，取象于天，“与坤旁通”，即乾卦转化为其对立的卦即坤卦。按消息卦序，乾主四月。其二四六爻不当位，皆变为阴爻，则成既济卦象，六爻皆当位。既济坎上离下，又当位，集中体现了日月为易的原则。此即“爻变

成既济”。接着，其注乾卦辞“元亨利贞”文，则引《子夏传》，以元为始，亨为通，利为和，贞为正，但以虞翻义释之。他说：“文言注云，乾始开通，以阳通阴，故始通义与子夏传同”。“文言注”，指虞翻对乾卦《文言》“乾元者始而亨者也”的注释。张氏认为，依虞氏义，元为阳始，表示万物资始；亨为以阳通阴，即乾坤旁通，阳息则阴消；利为坤来入乾，以成万物美利；贞为乾卦二四六变为阴爻，成既济，六爻皆当位。其对乾卦象和卦辞的注疏，取虞氏旁通说，认为“全卦对易为旁通”，故解释乾卦不能脱离坤卦，以见阴阳消息之义。关于初九爻辞“潜龙勿用”，李氏《集解》未引虞翻注，张惠言依虞氏义，注疏说：“乾为龙，阳精变化之象。文言注云，坤乱于上，君子勿用，隐在下位”。“文言注”，指虞氏注“遁世无闷”句：“坤乱于上，故不见是，闷忧也。”是说，乾卦与坤旁通，坤卦初画变为阳爻，一阳初生于下，坤上而震下。坤为乱，震为龙，初九居下，表示龙隐在下位，以示“君子勿用”。又九二爻辞“见龙在田，利见大人”，《集解》亦未引虞氏注，张氏补充说：“阳息至二，兑为见，故称见龙。易有三才，初二地道，地上故在田。大人谓二，有君德，当升坤五。时舍于田之正，体离，物皆相见，与五同义。”此亦依虞氏《文言》注。“阳息至二”，是说，坤卦下体初、二皆变为阴爻，成兑卦象，兑为见，故称九二为见龙。初、二为地道，故九二又称“在田”。九二居下体中正之位，表示大人有为君之德。按荀爽义，乾二当升坤五，上体为离，表示物皆相见，但仍居下体中正之位，以利天下，此即“利见大人”。此又以乾升坤降说，解释九二爻辞。又虞氏注九三爻辞说：“谓阳息至三，二变成离，离为日，坤为夕”，以此解释“君子终日乾乾”句。张氏注疏说：“三四人道，故不称龙；三得位，故曰君子；三终下体，故曰终日”。是说，九三为人道，又当位，故爻辞谓“君子”。九二不当位，变为阴爻，则下体

为离，离为日，九三居下体之终；故爻辞说“终日”。接着又说：“乾成泰尽，否道将反，三体复初，接乾生乾，故曰乾乾。”是说，阳生至三画，下体为乾，上体为坤，成泰卦象，九三处于泰否反复之际，又意味着将复于初，再成乾卦象，此即“接乾生乾”，故爻辞说“乾乾”。接着张氏注疏爻辞“夕惕若，厉，无咎”说：“体坎为惕。厉，危也。泰否之际，阳道危，故夕惕若，厉。正位，故无咎”。是说，坤卦下体皆变阳爻，成泰卦象，上体为坤，依虞翻义，坤为夕。下体九二变为阴爻，成离，二四互体则为坎，坎为惕。九三居坎卦阳爻之位，又处于泰否之交，表示阳道将危。故爻辞说“夕惕若，厉”。但九三为阳居阳位，即得正位，故爻辞又说：“无咎。”关于九四爻辞“或跃在渊，无咎”，《集解》亦未引虞氏注，张氏补充说：“四失位之正，承五，体坎为渊，震足动为跃。失位疑之，故曰或。得正故无咎。”是说，阳息至四，九四不当位，故爻辞称“或”，表示疑惑。九四上承五，五上皆为阴爻，为震卦象。九四居于上体震卦初画，为震之足，震为动，其足表示跳跃。又九四与六五易位，则为互体坎象，坎为渊。故爻辞说“跃在渊”。九四居于五位，为得位；故爻辞又说：“无咎”。关于九五爻辞“飞龙在天，利见大人”，虞翻注说，九四变为阴爻，三五互体为离，离为飞，又为天道，故爻辞为“飞龙在天”。“利见大人”谓庖牺观象于天而作八卦，备物致用，以利天下。张氏引虞氏《系辞》注说：“文王书经系庖牺于乾五是也，”以九五爻当伏羲之象。关于上九爻辞“亢龙有悔”，《集解》亦未引虞翻注，张氏据虞氏《系辞》注“乾盈动倾，故有悔”义，注疏说：“穷高曰亢，四已变，体巽为高。震无咎者存乎悔，明当之正也。”是说，九四变为阴爻，上九与四互体为巽，巽为高，上九居巽卦上画，即穷高为亢。“震无咎者”句，引《系辞》文，解释上九不当位，故有悔。关于“用九，见群龙无首，吉”，《集解》亦未引虞氏注，张

氏依虞氏义注疏说：

爻不正则道有变动。乾坤用九六，所立消息，正六位也。乾二四上失正，用九变成既济。离为见，坤为群，乾为龙为首。乾坤交，离乾象不见，故见群龙无首。乾道变化，各正性命，故吉也。六十四卦皆乾坤用九用六，通乎二篇之爻也。

按虞翻注《系辞》文“杂物撰德”说：“乾六爻二四上非正，坤六爻初三五非正，故杂物。”认为当位则吉，失位则凶。又张氏注疏坤卦“用六，利永贞”说：“乾用九以交坤，坤用六以息阳。阳以得位为正，阴以从阳为正。”按此说法，乾卦用九，谓其失位之爻变为阴爻，即“用九以交坤”；坤卦用六，谓其失位之爻变为阳爻，即“用六以息阳”，阴阳如是相通，各得其正，则转凶为吉，此即“爻不正则道有变动”。上述，乾卦二四爻变，即本于此。张氏认为，乾卦二四六皆不当位，其变为阴爻则成既济，六爻皆当位。“乾坤交”，谓坤二五之乾，成为离卦象，离为见，但已无乾坤之象，故用九爻辞说：“见群龙无首”。但就其又为既济说，六爻皆得其位，故为吉。张氏认为此即乾卦《象》所说：“乾道变化，各正性命。”其注疏这两句说：“以乾通坤曰变，以坤凝乾曰化。……既济定，刚柔位当，阴阳合德，故各正性命。”“既济定”，引《杂卦》文。以上是张惠言依虞氏义，对乾卦卦爻辞所作的解释。

从上述的注疏中，可以看出，张氏所依据的体例，有卦气说，旁通说，卦变说，升降说，互体说以及取象说等。其中主要的原则是以乾通坤，或以阳通阴，即以阳生于坤卦六位的程序，解释乾卦六爻爻辞同其爻象的联系，以此揭示虞氏易中阴阳消息之义。就其对虞翻注的补充和解释说，力求遵循虞氏的体例和注解，不敢有所立异或创新，可谓阐而不发；此正体现了惠栋一派汉学家唯汉是从的解经学风。张氏自谓其虞氏学，追求其中一贯的条理，实际上同虞翻一样，重蹈汉代烦琐经学的覆辙。如果说，清代乾

嘉以前的学者，其推重汉易，在于通过古训，探讨《周易》经传文句的本义，尚有其时代的价值，而张氏的虞氏学，则以虞翻易注为《周易》的本来面貌，又比其前辈后退一步，成了汉学的附庸。其疏通汉易，不敢触及时政，而是引导人们埋头于虞翻注的文字概念游戏之中，此亦乾嘉学者的弊病之一。

张惠言认为虞翻解易的基本原则是阴阳消息说，因此，他又著《周易虞氏消息》，以明其义。此书共分十六章，其次序为《易有太极为乾元》、《日月在天成八卦》、《包牺则天八卦》、《乾坤六位》、《乾坤立八卦》、《八卦消息成六十四》、《卦气用事》、《乾元用九》、《元》、《中》、《权》、《反卦》、《两象》、《系辞引爻》、《归奇象闰》、《占》。所立章次，可以说是对虞翻易学诸原则的总结。其中包括太极说，八卦形成说，消息卦说，卦变说，卦气说，爻位说，揲蓍成卦说等。这里，仅介绍一下其太极说和八卦在天说。

虞翻注《系辞》“易有太极”章说：“太极，太一也；分为天地，故生两仪也。”他以太一释太极，但太一究为何义？虞氏并未明言。张氏依虞翻其它注文，认为此太一据郑玄注，即《易纬》所说的“天一主气之神”，即此辰星。而此太一之神，亦是乾元之气。其在《虞氏义》中注疏虞翻的太一说：“郑注云，太一者北辰之神名也。……又引星经曰，天一，太一主气之神。然则太一即乾元也。在天为北辰，在易为神。虞君注斗寂然不动，感而遂通，谓此太一也。”“虞君注”，指虞氏对《系辞》“唯神也，故不疾而速，不行而至”的注文：“日月斗在天，日行一度，月行十三度，故不疾而速。星寂然不动，感而遂通，故不行而至者也。”以上，是以《易纬》中的太一说解释虞氏的太一或太极。张氏于《虞氏消息》、《易有太极为乾元》中，着重阐述了太极乾元说。他依据虞氏对《系辞》“天下之动贞夫一者也”的注文：“一谓乾元”，断言此一即是太一，亦即太极。他提出的根据是《乾凿度》的太易说。其

解释太易说：

易变而为一者，太易动而有气也。……复变而为一；此一为形变之始，则犹太始也。有形而无质是为太极，分为天地而有质乃为太素。天地既立，则太极之气，出阳入阴，变天化地，以生万物，是乃所谓易也。太极虽兼有阴阳，然阴不自生，丽阳而生。太易之所以动者是阳而非阴。故言一七九，不言二八六。天地之所以变化者，亦皆阳非阴也。

他以《乾凿度》说的太极为气，认为此太极之气兼有阴阳，其出阳入阴，变化天地而生万物。此气虽兼有阴阳，但以阳气为本，因为阳气主动，阴气丽阳而生，所以《易纬》文只言一变而为七，七变而为九，不言二变为六，六变为八。张氏此论，是取《易纬》中的太极元气说，但以阳气为主导的方面，因为阳气为一切变化的本原或动力。此说亦本于郑玄注：“阳气内动，周流终始，然后化生一之形气也。”但张氏认为，郑玄注以“复变为一”的“一”当“二”，补入“复变为二，二变为六，六变为八”，则是失误。按张氏的解释，此太极之气，不可见，就其主乎天象变化而言，则称太一。日月运行，四时更替，二十四气和七十二候，皆是此太极之气变化的形迹。此太极之气作为万象变化的根源，却无形迹，故称之为神，即《系辞》所说“阴阳不测之谓神”。其变化的过程和法则是一二，七八，九六，即一变而为七自身包括二变为六，七变而为九包括六变为八，此即《系辞》所说：“一阴一阳之谓道”。由此得出结论说：“易者合道与神而名太极者也”。张氏如此解释“易有太极”，其目的在于说明太极乃天象变化的动力，因而又为万物生化的本原。就象数说，他推崇的是“一”和“阳”，认为卦象以及天地万物的变化皆基于此。此一和阳，又称之为乾元，或乾元之气。其论乾元说：

圣人以三画象一七九而谓之乾，即太极也。既立乾，然后效

之而为坤。则以乾象天，以坤象地，七九象阳之气，八六象阴之气，而以一为乾元，故曰天下之动贞夫一者也，是天下之初，故曰至嘖也。其在爻则为复初，以其为乾之最初也。二丽于一，乾有元而坤凝之以为元。其实坤无元也。乾元之气正乎六位，则谓之道，即太极之正也，行乎阴阳，出入变化，则谓之神，即太极之行也。

此是依《乾凿度》“乾坤相并俱生”文，解释乾元为乾坤两卦和圣人画卦的始基。以嘖为初，本于虞翻注《系辞》“圣人有以见天下之嘖”句。张氏认为，《乾凿度》说的“易变而为一”，此一表示阳气初动，即是乾元，取乾为阳，元为始之义。有此乾元之一，方有乾卦初画阳爻之象（—），一切卦象的变化，皆始于此乾元之一，此即“在爻则为复初”，如复卦一阳复其初，为消息卦之始。有此乾元之一，方有坤卦阴爻之二（--），此即“二丽于一”，即有乾元，方有坤元，因为坤元是依附乾元的。此乾元之气即是太极。此即“易有太极为乾元”说。

汉易的太极说，本有二义：一为太极元气说，一为太一即北辰之神说。张氏因受虞翻卦气说的影响，不以太一为主宰天象的人格之神，而将“神”理解为太极之气，特别是乾元之气即阳气化育天地万物的动因，不同于《易纬》说。此表明清代汉学家对汉易的解释，抛弃了其中的神秘主义成份。他以太极为乾元之气，就易学史说，是企图为虞氏的乾元用九说提供宇宙观的依据。其在《乾元用九》中说：“阴阳虽分用九六，皆一以乾元摩荡。故曰天下之动贞夫一，乾元用九而天下治。故圣人必观其会通，以行其典礼是故谓之爻。爻者效也，效乾元者也。会，合也，谓乾坤交通，旁通谓以乾亨坤。典礼谓三百八十四爻，法日行一度，出乾入坤，则出入以度，既有典常是也。皆谓消息之次也。”“皆一以乾元摩荡”，是说，八卦以及六十四卦的形成，由于阳九阴六之

相易，但皆始于乾卦阴爻之初动，并与坤卦相通，出阳入阴，阳息阴消，此即《文言》所说：“乾元用九而天下治”，即《系辞》所说“观其会通，以行其典礼”。可以看出，其太极乾元说，无非是将乾卦初画一阳生哲理化，从筮法中的乾元说导出乾元之气为太极的宇宙观。张氏倡导此说的目的也在于反对邵雍的加一倍法。他说：“康节之学，其源出于道家，故先阳而后阴，舍奇而用偶……其意以阴为道之体也。二、四、八、十六、三十二、六十四，皆阴数也。易则不然。始于一而变为七九，皆奇也，二八六附焉。故易乾道也，阳道也”。（《易图条辨》）但就哲学史说，此种太极观，经过宋明以来本体论学说的发展阶段，再重谈《易纬·乾凿度》的宇宙发生论，已丧失其生命力，其意义只是为虞翻的卦气说和卦变说提供理论根据而已。

张惠言于《虞氏消息》中，对虞翻的八卦在天说也有阐发。虞氏注《系辞》“庖牺氏始画八卦”说：“谓庖牺观鸟兽之文，则天八卦效之”，提出八卦在天说，认为伏羲画卦是象天卦，即“天已有八卦之象”，即《系辞》所说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，故八卦“非庖牺之所造”。关于“鸟兽之文”，张惠言据张衡《灵宪》文，认为日者阳精之宗，积而成鸟；日月像鸟；月者阴精之宗，积而成兽，像兔。《系辞》说的“鸟兽之文”，乃指日月之象。其所以如此解释“鸟兽之文”，因为虞翻注《系辞》“悬象著明莫大日月”说：“谓日月悬天成八卦象”，即以日月之运行为八卦之象。为什么日月悬天而成为八卦之象？虞氏则以月体纳甲说释之（见本书上册）。又虞氏注“天地之数”章“五位相得而各有合”，以天地之数配十干，并配四时五行和八卦，说明八卦基于天地之数和五行之位。张惠言认为，虞氏对“五位相得而又合”的解释，也是讲日月在天成卦说。又虞翻注“两仪生四象，四象生八卦”句，以四象为四时，以“乾坤生春，艮兑

生夏，震巽生秋，坎离生冬”解释四象生八卦。在张氏看来，此说也是讲天已有八卦之象。于是，他将上述虞氏诸说揉合在一起。论述了八卦之象乃天文所本有。他在《日月在天成八卦》中说：“日月者太极之神，天地四时阴阳屈信之象，皆于日月著之。月无光，受日为明。以此知阴之生皆阳也。”意思是，四时的形成，由于日月的运行，其阴阳屈伸之象，始于太阳之行，而月亮为之辅佐。张氏认为月体纳甲说，五行生成说，四象生八卦说皆体现这一法则，并无歧义。他说：“五行之数为四时之体，十日之数为四时之象。所谓两仪生四象者，甲乙春，丙丁夏，庚辛秋，壬癸冬也。由是而观之，日月之行，则月三日昏见于庚，明生于下，震象也……”“五行之数”指一六为水，二七为火，三八为木，四九为金，五十为土。配以四时，即春木，夏火，秋金，冬水，中央土。“十日之数”指十干的顺序，即甲一，乙二，丙三，丁四，戊五，己六，庚七，辛八，壬九，癸十。据《月令》，配以四时，则甲乙为春，丙丁为夏，戊己为中央，庚辛为秋，壬癸为冬。此即“两仪生四象”。张氏认为，五行之数和十日之数形成的四时顺序，即是月体纳甲的顺序：月初三庚时明生，配八卦为震；月初八，丁时，月上弦，明生于下，为兑；月十五，甲时，明满，为乾；月十七（按：虞氏注为十六日），辛时，魄生于下，为巽；月二十三，丙时，月下弦，魄盛于下，为艮；月二十九，乙时，明尽，为坤；月三十，日月藏于癸，合于壬，阴阳相通，为坎离。此顺序，配以五行四时，则乾甲坤乙居东方木为春，兑丁艮丙居南方火为夏，震庚巽辛居西方金为秋，日月会于壬癸，坎月离日居北方水为冬。张氏提出的这一图式基于惠栋于《易汉学》中所制的虞翻月体纳甲图，但惠氏未配五行四时。张惠言则将五行四时说纳入其中。他解释说：

月至甲乙而乾坤象见，故乾坤生乎春，乾甲坤乙相得合木也。

至丙丁而艮兑象见，故艮兑生乎夏，艮丙兑丁相得合火也。至庚辛而震巽象见，故震生乎秋，震庚巽辛相得合金也。日月会于壬癸而坎离象见，故坎离生乎冬。日月之会不可见，以望之月中，昼之日中，见其象，故坎离生乎壬癸而位乎中宫。坎戊离己相得合土，壬壬地癸相得合水，戊己壬癸皆坎离也。此之谓四象生八卦。

按虞氏注，其月体纳甲说，未配四时五行；其五行生成说，亦未讲月体纳甲。而张氏则将两说合而为一。虞氏的纳甲说，以坎戊离己居中央，而张氏又以坎离居北方，理由是日月之会处，其象不可见，所谓“灭藏于癸”，表示寒冷，故为冬；其象可见，如月中和日中之时，则居中宫之位。此种解释，与汉易中的四时五行说，即离火南，坎水北说并不协调，张氏则避而不谈了。

虞翻的八卦在天说，以天文现象附会八卦之象，就其理论思维说，基于其阴阳消息的原理。认为日月之运行，四时之轮替，乃阴阳消息的过程；八卦的形成，亦是阴阳消息的过程，从而导出八卦在天说。此说基于日月为易说，以天道解释《周易》的原理。张氏的注疏也是发挥这一思想。就宋明以来的易学史说，其注疏也是不赞成以画卦或揲蓍成卦说解释“易有太极”章。但从其解释中，可以看出，他企图将汉易中的各种说法，如十干说，五行生成说，卦气说，纳甲说等，串通起来，以此阐明虞氏易的“条贯”和“统例”。实际上，其所追求的统例，将汉易中不同系统的易说，撮合在一起，逻辑上并不能自圆其说，仍旧是一种失败的尝试。如焦循所指出的：“且坎冬离夏矣，又坎离生于冬；震春兑秋矣，又兑生于夏，震生于秋，不已乖乎！”（《易通释》）此表明笃守汉易家法的汉学家，如果对汉儒诸说，不敢有所取舍，而是采取折衷的手法，融会贯通，是难以建立其体系的。

总之，张惠言作为清代汉学家解易的代表之一，其对虞氏义

的阐发，在易学史和哲学史上皆无新的创见，其理论思维水平是比较浮浅的。但他作为一位易学史家，其对汉易和虞氏易的整理和解说，不只是分条注疏，而且探讨其体系，仍有其学术价值。其所著《易义别录》，分别选录和介绍了《子夏传》、孟喜、京房、马融、宋忠、刘表、陆绩、干宝、王肃、董遇、蜀才、姚信等人解经的内容和体例，连同其所著《荀氏九家义》、《郑氏义》，可以说是一部简明的汉代易学史，为后人研究汉代易学的发展，提供了重要的线索。他作为汉学家，对《周易》经传文字的训诂，也有其独到之处。如前引其对《系辞》文：“观鸟兽之文与地之宜”的解释，以鸟兽为日月的代称，与《系辞》此句上文“仰则观象于天”相呼应，同孔疏相比，于义为长。又如，关于“卦”的解释，孔疏依《易纬》说，以卦为“挂”，谓悬挂物象以示人。此说大概受到《系辞》文“挂一以象三”的启发。至明代杨慎解经，始执异议。他以“圭”解“卦”，认为“古者造律制量，六十四黍为圭，则六十四象总名为卦可也”。（《升菴经说》）并依古文圭音卦，作了论证。此说较孔疏为佳。但以其释八卦之卦，则令人费解。张惠言于《虞氏义》中，注疏“再扞而后挂”句，依《释文》，“挂”当作“卦”，并引《说文》“易筮再扞而后卦”证之。认为“而后卦”，即布卦之一爻，画之于地，以识之。他依郑玄对《仪礼·士冠礼》“卦者在左”的注文：“卦者，有司主画地识爻者”，认为“画地识爻谓之卦”。此种对“卦”字的解释，较为朴实，可谓发前人所未发。张氏易学，对虞翻易的阐发；就其理论思维说，虽无新意，但对汉易的研究和整理，对《周易》经传的校刊和一些字义的解释，其贡献，则是不容抹煞的。

三 焦循《易学三书》

焦循不仅是乾嘉时期著名的经学家，也是当时具有渊博知识

的学者，著书近三百卷。其所治群经，以注《周易》经传，用功最深，著有《易学三书》即《易章句》、《易通释》和《易图略》，还著有《周易补疏》、《易话》、《易广记》、《注易日记》等。他对数学、天文、地理、博物和医学也都有著述，尤擅长数学，所著《里堂学算记》，乃我国数学史上的名著。焦氏也是清代的大数学家之一。由于他知识渊博，又善于独立思考，治经学，以融会贯通为宗旨，不墨守一家之言，从而为清代汉学开创了一新的局面。他继承了戴震一派治学的精神，虽尊重汉人解经的成果，但反对唯汉是从，特别反对恪守汉代经师一家之法。他说：“学者述孔子而持汉人之言，惟汉是求，于是拘于传注，往往扞格经文。是所述者汉儒也，非孔子也。”（《雕菴楼集·述雅》）又说：“学经者博览众说而自得其性灵，上也；执于一家以和之，以废百家，唯陈言之先人，而不能出其性灵，下也。”（《里堂家训》）所谓“出自性灵”，即对前人的注疏应有所取舍，进而创新。他虽然重视文字训诂，但不赞成以考据代替经学。他说：“经学者，以经文为主，以百家子史、天文算术、阴阳五行、六书七音等为之辅，汇而通之，析而辨之，求其训诂，核其制度，明其道义。”（《雕菴楼集·与孙渊如观察论考据著作书》）所谓“明其道义”，即戴震说的“由辞以通道”，通过训诂和考证而阐明经书中的义理。以上这些言论，也可以说是对惠栋一派汉学家治经学风的批评。焦氏虽主会通百家说解释经文，但实际上他所依据或吸取的仍是汉魏以来，特别是汉代儒家的解经成果。如对王弼的《周易注》，并不一概排斥，主张吸收其中“明乎声音训诂”的优点。他说：“弼之易虽参以己见，而以六书通借解经之法，尚未远于马郑诸儒，特貌为高简，故疏者概视为空论耳。”（《周易补疏叙》）可是，其对唐宗以来的注疏很少采纳，甚至加以排斥。就此而言，其解经学风当属于清代汉学的传统，虽然他驳斥了以“汉学”和“考据学”为经

学的论调。焦氏易学即此种解经学风的产物。

焦氏经学的特色集中表现在其易学著作《易学三书》中。他积二十余年之心血，方完成书中的易学体系。《易章句》乃依其易学体例，对《周易》经传文句作的简明注释；《易通释》，是依《周易》经传中的概念、术语、范畴和命题，通释自己的易学体例；《易图略》是对《易通释》中体例所作的提要和图解，并批评了汉易和宋易中象数流派提出的解经体例，如河图、洛书说、卦变说、纳甲说、卦气说、纳音说、爻辰说以及邵雍的先天八卦说等。他虽然批评了汉易诸家的易学体例，但通观其对《周易》经传的解释，仍是阐发汉易象数之学的传统。其不同之处是在扬弃汉人解经体例的基础上，独辟蹊径，另立一新的体例，解说《周易》经传文句。如其评论汉易卦变说道：“余既为当位失道等图，以明其所之之吉凶悔吝，此即为荀爽之卦之说之所本。去其伪，存其真，惜不能起荀爽而告之耳。”（《易图略》关于卦爻象互易，他不赞成某卦生某卦的“卦变”说，认为其所提出的当位、失道等体例，乃发扬荀爽和虞翻的之卦说，但去其伪，而存其真，即对荀爽易学有所扬弃。此表明焦氏易学乃荀爽易学的新发展，可以称之为汉易的创新，不同于惠栋、张惠言所倡导的汉易的复归。

他所以独辟蹊径，出于对象辞相应之理的探讨。其在《易通释叙目》中说：“先子曰：然所谓密云不雨，自我西郊者，何以复见于小过之六五？童子宜有会心其思之也。循于是反复其故不可得。推之同人，旅人之号咷，蛊巽之先甲后甲，先庚后庚，明夷涣之用拯马壮吉，益愤塞郁滞，悒悒于胸腹中，不能自释。闻有善说易者，就而叩之，无以应也。”此段自叙说明，焦氏所以数十年孜孜不懈钻研《周易》，在于回答其父提出的如何解释卦爻辞中文句重出的问题。此问题即卦爻象和卦爻辞之间逻辑上的联系问题。易学史上的取象说，取义说以及汉易中的卦气说，卦变说，都

是企图解决这一问题。但从汉唐到宋明清，任何易学家所提出的体例，都不能解释通《周易》中一切辞句，总有牵强附会之处。焦氏认为他所提出的体例，可以解决这一问题。如其所说：“惜乎！汉魏诸儒不能推其所闻，以详发圣人之蕴，各持其见，苗莠杂糅，坐令老庄异端之流出而争之矣。循既为洞渊九容之术，乃以数之比例，求易之比例，向来所疑，渐能理解。初有所得，即正于高邮王君伯申，伯申以为精锐，凿破混沌。用是愤勉，遂成通释一书。”（同上）王伯申即王引之。“洞渊九容之术”，指金朝数学家李冶于《测圆海镜》中提出的列代数方程的方法。“老庄异端之流”，指玄学派的易学。焦氏认为，汉易诸家提出的体例，“苗莠杂糅”，不能解释通象和辞的关系，结果引起玄学派的易学的排斥。而他所提出的体例即比例说，因受数学的启发，清除了汉易象数之学中的弊端，从而将《周易》经传中的文句，全部讲通，故称其易学著作为“通释”。可以看出，追求象辞之间的逻辑关系，乃焦氏易学的出发点，亦其归结点。而代数学中的比例法则，又是其解经体例的支柱。他以代数学中的比例说，考查象辞之间的关系，进一步将《周易》的内容形式化和抽象化，或者说数学化，从而建立起以象数为基础的纯形式的易学体系，成为清代汉学家易学的殿军。以下，以《易学三书》为主，介绍一个焦氏易学的主要内容。《易学三书》，依《皇清经解》本。

（1）易为圣人教人改过之书

关于《周易》经传，焦氏沿袭传统的说法，即伏羲画八卦，因而重之为六十四卦；文王系之以彖辞即卦辞，以明画卦之义；周公又作爻辞，以明卦辞之义；孔子为十翼，以赞文王、周公之辞。四圣相因，皆明卦爻象之错综变化，以示吉凶之义，他说

伏羲设卦，自文王始系之。孔子作系辞传云：圣人设卦观象，系辞焉以明吉凶。伏羲设卦以观变通之象，观象者即观其当

位、失道之吉凶也。文王之辞即明所观之象之吉凶也。故申之云：刚柔相推而生变化。观象者观此也，明吉凶者明此也。故云辞也者各指其所之。所之者何？即刚柔之相推者也。……夫文王之所指，即伏羲之所指；文王之所告，即伏羲之所告。（《易图略·原辞上》）

是说，伏羲所画之卦爻象乃刚柔相推即阴阳相易之象，爻象之推移，有当位和失位之分，当位者为吉，失位者为凶。文王和周公所系之卦爻辞即说明卦爻象之吉凶，而孔子作传又在于阐发卦爻象和卦爻辞所显示的吉凶之义。按此说法，卦爻象、经文和传文一脉相承，此是因袭汉人的说法，但他明确反对区分伏羲之易，文王之易和孔子之易，反对区分卦辞和爻辞，企图将卦爻象，卦爻辞和传文合而为一，以实现其“汇而通之”的解易原则，所谓“千脉万络，一气贯通”（《周易图略·比例图》）。此种《周易》观，视《周易》经传为一完整和精密的思想体系，遵循统一的原则，如同数学一样，各种计算都遵循同一的演算规律。他认为，其任务即在于将此统一的原则揭示出来，以纠汉易解经之弊。如其所说：“汉魏以来说易诸家最详善者，莫如仲翔虞氏，非不镂心刻骨，求合圣经，乃求之于辞，鲜能画一。”（同上）此种《周易》观，出于汉学家尊孔读经的偏见，但就其理论思维说，正是由于追求统一的原则或体例，焦氏易学方建立起自己的逻辑体系。

关于《周易》一书的性质，焦氏则继承了张载以来义理学派所阐发的“易为君子谋”的观点，认为卦爻象和卦爻辞以及孔子之赞易，都在于教导百姓避凶就吉，即改过迁善，提高人的道德水平。他说：

余既悟得变通之指，乃指圣人作易之义如是，九筮占易之法亦如是。夫易者圣人教人改过之书也。更者，改也。极孤危凶困，一经改过，遂化为吉而无咎。……然则筮易之法与圣

人作易之指，一以贯之矣。圣人作易非为卜筮而设也。故易有圣人之道四，卜筮仅居其一而已。君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。所谓以言者尚其辞，以动者尚其变，不必卜筮而自合乎易之道，惟是百姓日用而不知，未可以道喻也。（《易图略·原筮》）

“九筮占易之法”，指《周礼·春官》所说筮人掌三易以辨九筮之名。焦氏认为，《周礼》所说的筮法九条，即其所悟出的卦爻象变化的法则，亦即圣人作易的宗旨，其目的是教人改过从善。君子以观象玩辞和观变玩占达到改过从善的目的，不必占筮，而百姓则需靠卜筮改正自己的过错。圣人所以以筮法教化百姓，因为“其所欲者吉与利，其所忌者凶与灾，欲与忌交輶于胸而不能无疑，圣人神道设教即以所作之易用为卜筮，因其疑而开之，即其欲而导之，缘其忌以震惊之，以趋吉避凶之心，化而为迁善改过之心，此圣人卜筮之用所以为神而已”（同上）。他以“神道设教”说解释卜筮的意义。总之，焦氏认为，“易之用于筮者，假筮以行易，非作易以为筮也。易为君子谋，用易于卜筮则为小人谋，此筮之道即易之道也，而宁有二哉！”（同上）此说不尽同于张载，认为易道用于卜筮，亦可为小人谋，但其所谓“谋”，不是“求前知”，谋福利，而是“以明其德”，即改过迁善，所谓“因贰以济民行。”因此，他批评春秋以来的占术说：“古之卜筮所以教人寡过也，而春秋时之占法，固已大谬乎圣人。彼辛廖、卜楚、邱卜、徒父、史苏之徒，与后世京房、管辂、火珠林、飞伏纳甲之法相同，岂知圣人作易之教者乎！”（同上）可以看出，焦氏视《周易》经传为提高人的道德修养的典籍，排除了汉易中的占候之术和算命的方术，这又是受了义理学派的影响。

观象玩辞和观变玩占，如何使君子改过从善？或者说圣人怎样通过筮法，教化百姓或小人神明其德行？对此，焦氏提出“当

位、失道”说。他认为，卦爻象的特点是变动，即爻动，观象和观变是一回事，如其所说：“居之观象玩辞即动之观变玩占。传以君子之居而动，明卦象之居而动也。”（《易章句·系辞上》）所谓爻动即刚柔互易或相推。他说：“五之已刚者反而为柔，既反为柔，又复为刚，转相推致，以变而通。伏羲观象以此，文王周公系辞亦此也。”（同上）此是解释“刚柔相推而生变化”句。按焦氏的观点，所谓爻动即刚柔互易，乃指两旁通之卦，二五，初四，三上互易其位。他注“六爻之动，三极之道也”说：“两卦旁通十二爻，所动者六，二五之动固有大中，初四、三上之动，以视乎大中而从之，故为三极，明设卦示人以动。”（同上）但爻象的变动，有得有失，卦爻辞即用来说明其得失或吉凶。他说：“失道则凶，由失而得则吉。”（同上）又说：“象之得失，辞以吉凶明之。”（同上）在焦氏看来，经文中吉凶悔吝等筮词，都是表示卦爻象变动的情况的，此即《系辞》所说：“爻象动乎内，吉凶见乎外”，“爻也者效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。”总之，爻有变动，故辞有吉凶。如何确定爻象变动的得失吉凶？按《彖》《象》二传的解释，其体例有当位说，中位说，承乘说，相应说等，而焦氏则归之为当位说。他说：

易之动也，非当位即失道，两者而已。何为当位？先二五，后初四、三上是也。何为失道？不俟二五，而初四、三上先行是也。当位则吉，失道则凶。（《易图略·当位、失道图》）

按《易传》的当位说，指一卦六画，阳居阳位，阴居阴位，当位者吉，不当位者凶。则焦氏加以引伸，以两旁通之卦，其刚柔爻象相易，二五先行，初四、三上从之，如此变动而形成的卦象，其二五皆当其位，为吉。如果不先经过二五互易的程序，初四、三上率先变易，其所形成的卦象，二五皆不当位，则为失道，为凶。（见后）此是焦氏自创的体例，不尽同于传统的说法。他认为，经

文中用来说明爻象变动的吉凶辞句，都以此为准则。他说：

昔人谓伏羲作十言之教曰：乾坎艮震、巽离坤兑消息。余谓文王作十二言之教，曰：元亨利贞、吉凶悔吝、厉孚、无咎。元亨利贞则当位，而吉，不元亨利贞则失道而凶。失道而消，不久固厉；当位而盈，不可久亦厉。因其厉而悔则孚，孚则无咎。同一改悔，而独立艰难困苦而后得有孚，为吝。虽吝亦归于无咎。明乎此十二言，而易可知矣。（同上）

他将经文中的筮词归结为十一条，十二个字，认为此十一条皆表明爻象变动的得失情况，或当位或失道，或对失道的补救，或化凶为吉，以此教导人们改过从善。其在《易章句》中，解释《系辞下》“悔且吝”说：

人惟生知之圣，无悔无咎。以下，虽颜子不贰过，其先已不免于过。由不善改而为善，即是悔吝。圣人教人改过。以悔为善，吝者勉强而行，困而知之者也。……文王系辞以元亨利贞、吉凶悔吝、孚厉、无咎十一事为之纲。元亨利贞则吉，不能元亨利贞则凶。不能元亨利贞改而元亨利贞则悔吝。未悔未吝而恐其凶则厉。因其厉而悔。一悔不已，至再至三，而终于能改为吝。悔吝则无咎。

可以看出，关于《周易》中的筮辞，焦氏强调的是一个“悔”字，认为此字乃圣人以《周易》和筮法教人从善的关键处。按焦氏的论点，爻象的变动为元亨利贞而当位，固为吉；如果因当位而骄盈，则向失道转化；如果其变动失道，即不当位而凶，但于其中受到教训，即变而通之，能改悔从善，又化凶为吉。所以吉凶之关键在于是否能悔悟。由此，他得出结论说：

圣人作易，教人改过也。改过者改言动之过也。知者仁者观于易之辞，而言动之过可改。百姓之愚，以卜筮济之，亦寡言动之过焉。圣人之易为君子小人言动而作也。（《易章句·

系辞下》)

以上即焦氏《周易》观的主要内容。按唐李鼎祚说，汉易多参天象，以言天道为主，而王弼易学则全释人事，罕言天道。焦氏易学，以易为改过之书，取人道教训之义，不同于汉易的传统。他以《周易》中的象、数、辞为圣人教人改过的手段，以象为爻象刚柔互易，以数为爻象变动所依据的次序，即二五、初四、三上互易，如其所说：“天地之数，不外奇偶，而易之刚柔依之”（《易章句·说卦传》）；以辞为表达吉凶的方式。按此说法，一部《周易》的内容，无非是爻象的变动及其吉凶或当位、失道的断语而已。所谓象辞之间的关系只是爻象变动同其吉凶断语的关系，即当位或失道的关系。这样，一部《周易》便被简化为爻象变动的记录。此种《周易》观同其数学思维结合起来，便炮制出一套解释《周易》经传文句的易学体例，成了指导人们避凶就吉或改过从善的公式。

（2）二五变通为易

卦爻象按什么样的规则而变动从而教导人们改过从善？或者说，焦氏提出哪些解经的体例作为观象玩辞的基本原则？对此问题的回答，构成了焦氏易学的主要内容。在评述焦氏提出的原则前，先介绍一下其“变通”说。在焦氏看来，《周易》所以名之为“易”，旨在变通。其解释《系辞》文“生生之谓易”说：“生而又生，往来交易，此易之所为名也。”（《易章句》）“往来交易”，谓刚柔互易而没有终结，即刚柔反复相推移。焦氏认为，易作为交易是指刚柔爻象说的，非指卦象而言。其释《说卦》文“观变于阴阳而立卦”说：“独阴不生，独阳不生，有阴必偶之以阳，有阳必配之以阴。立卦以明其变。”（同上）其释“发挥于刚柔而生爻”说：“立卦以未变动言，生爻以变动言，生生之谓易。”（同上）是说卦象中的阴阳相配，不表示变易或交易，只是交易的前

提，而卦象中刚柔爻象往来交易而不穷，方称之为易。此是以爻变说解释“易”，而排斥卦变说。又其在《易通释》中解释“易”说：

易为变更反复之义，即一阴一阳之谓也。易与交，义同而有异，交者二五相交，如乾二之坤五，归妹二之五是也。易者既交之后，易而变通。

是说，易作为交易，并非只是刚柔互易其位，如乾坤二五互易成同人、比，或归妹二五互易成随，还包括与其对立的卦象相通，如同人又与师卦旁通。比又与大有旁通，随又与蛊旁通。此即“易而变通”，表示刚柔相易而不终止，总是一阴一阳，往复循环而无止境，即“易为变更反复之义”。焦氏认为，刚柔互易称为“变”，变而无穷称为“通”。其释《系辞》文“刚柔相推而生变化”说：

相推，反复其道也。五之已刚者反而为柔，既相为柔，又复而为刚，转相推致，以变而通。伏羲观象以此，文王周公系辞亦以此也。（《易章句》）

是说，刚爻变为柔，或柔变为刚，此为“变”，刚柔反复互易即“转相推移”，此即是“通”。六十四卦无非示人以变通之象，其卦爻辞无非是说明其变通之象。焦氏认为，《系辞》中所说的“变通”，如“一阖一辟谓之变，往来无穷谓之通”；“化而裁之谓之变，推而行之谓之通”；“穷则变，变则通，通则久”；“通其变，使民不倦”，等等，皆应如此理解。但变和通比较，通贵于变。因为变而不能通，一阴一阳不再推移，变易便停止了，所谓“其道穷”，由吉而转化为凶；反之，刚柔不断变化，如《系辞》所说，“变而通之以尽利”，则又化凶为吉或永保其吉利。其释《系辞》“变通者趣时也”说：“刚反为柔，柔复为刚，所谓变通也。当位者以变通而致于乱，失道者以变通而能改为吉。由不当趣而之当，由不利趣而之利，故趣时。”（《易章句》）按此说法，爻象之吉凶，

在于能否变通，能变通者吉，不能变通者凶。圣人即以此种变通之道，教人改过从善。他说：

孔子曰：假我数年，五十以学易，可以无大过矣。此圣人括易之全而言之。又举恒九三不恒其德，或承之羞。断之云：不占而已。占者变也，恒者久也，羞者过也。能变通则可久，可久则无大过，不可久则至大过。所以不可久而至大过，由于不能变通，变通者改过之谓也。（《易图略·时行图》）

其以占为变，本于《系辞》“观其变而玩其占”，此处，指变而通之。此是以其变通说解释孔子有关《周易》的两条解说。认为《周易》所以为圣人教人改过之书，就在于讲变通之道，即讲爻象变而通的法则。焦氏认为，变而通之，即刚柔爻象反复转化，此即“一阴一阳之谓道”，如其所说：“能变通，故一阴一阳。”（《易通释》）此说是对易作为变易的一种解释，出于荀爽对“往来不穷谓之通”的注解：“一年一夏，阴阳相变易也。一十二消息，阴阳往来无穷已，故通也”。（《周易集解》引）焦氏将此说用于卦爻象的变化过程，便导出自己的变通说。他倡此说的目的在于论证六十四卦通过其刚柔爻象的互易可以相互转化，一卦可转化的许多卦，从而将《周易》中的卦爻辞串通起来，以解释其吉凶。

刚柔爻象之变通，有哪些规则？怎样变而通之以尽利？一卦又通过什么样的途径，辗转变易而成为其它一些卦？对此，焦氏于其《易图略序》中提出三条原则或体例：旁通，相错，时行。他说：

余学易所悟得者有三：一曰旁通，二曰相错，三曰时行。此三者皆孔子之言也，孔子所以赞伏羲、文王、周公者也。……余初不知其何为相错，实测经文、传文，而后知比例之义出于相错，不知相错则比例之义不明。余初不知其何为旁通，实测经文、传文，而后知升降之妙，出于旁通，不知旁通则升

降之妙不著。余初不知其何为时行，实测经文、传文，而后知变化之道出于时行，不知时行则变化之道不神。未实测于全易之先，胸中本无此三者之名，既实测于全易，觉经文、传文有如是者。（《易图略序》）

他将《周易》卦爻象比作天象，认为通过实测，方知天象变化的规律，同样，通过实测即考查经传文句，方知卦爻象变化的规则，所谓“本行度而实测之，天以渐明；本经文而实测之，易亦渐明，而非可以虚理尽，非可以心外衡也”。（同上）意思是说，他总结出来的三原则，并非主观设想，而是出于传文，并经过他的实测，即全面核对《周易》经传的文字而得到证实的。他自认为此三条原则，如同天文历法中“祖冲之立岁差，傅仁均立定朔”一样，有其科学性，所谓“十数年来，以测天之法测易，而此三者乃从全易中自然契合”（同上）。焦氏此说无非表明其所提出的三原则，经得起《周易》经传文的考验。此三条原则的共同点，都在于阐述卦爻象变化的规则，但各有其特点，并且融会在一起。现分别介绍于下。

其一，旁通说。“旁通”，语本《说卦》“六爻发挥旁通情也”。此说是，六十四卦，按其爻象六画皆相反，分为三十二对，每对中的两卦，其刚柔爻象相互配合，又可以相互推移。他说：“旁通之卦为定偶”（《易通释·取女吉》，又说：“旁通之义，即由一索，再索，三索之义而推”。（《易图略·旁通图》）“一索”，“再索”，本于《说卦》乾坤父母卦说，焦氏解释为刚柔爻象相推。旁通之卦，如乾坤，震巽，坎离，同人师，比大有，随蛊，渐归妹，屯鼎，家人解，革蒙，等等。关于刚柔爻象互易。焦氏提出一条规则，即二五相易，初四相易，三上相易。所以如此相易，本于《易传》的应位说。凡旁通之卦，其刚柔相易，有两种情况：或者两卦中的刚柔互易，或者其中一卦中之刚柔相易。如乾坤相对立

之卦，其刚柔相易的情况为乾二之坤五，乾四之坤初，乾上之坤三；坤五之乾二，坤初之乾四，坤三之乾上。此属于前一种情况。又如同人䷌、师䷆两旁通之卦，此两卦中初四和三上可以互易，即同人四之师初，同人上之师三，师初之同人四，师三之同人上。但其二五不能互易，因为同人二为柔，师卦五亦为柔，师卦二为刚，同人五亦为刚。其二五互易，只能是师卦中二五互易，即二之五和五之二。而同人卦中，六二与九五所以不能互易，又是因为其二五各当其位，无需互易。至于六爻皆当其位，如既济卦，更不存在刚柔相易问题。就既济和未济这一对旁通卦说，只有未济卦，其二五，初四，三上互易。此属于后一种情况。但无论那一种情况，两旁通之卦中的刚柔互易，总起来说，共有六种可能性。两旁通之卦共十二爻，如此相易，必有六爻动，六爻不动，如乾坤两卦，乾与坤旁通，其二四上为动爻，一三五则为静爻；坤与乾旁通，则五、初、三为动爻，二、四、上则为静爻。就同人师两卦说，同人中四、上为动爻，师卦中二、五、初、上为动爻，其他则为静爻。他于《易图略》中说：

传云：六爻发挥旁通情也。凡爻之已定者不动，其未定者，在本卦，初与四易，二与五易，三与上易。本卦无可易，则旁通于他卦，亦初通于四，二通于五，三通于上，成已所以成物。故此爻动而之正，则彼爻亦动而之正。……凡旁通之卦，一阴一阳，两两相孚。共十二爻，有六爻静，必有六爻动。既济六爻皆定，则未济六爻皆不定。六爻发挥，六位时成，谓此十二爻中之六爻也。（《旁通图》）

“已定者”，指当位的爻象，如九五或六二爻，初九或六四爻等，此即静爻。“未定者”，指不当位之爻象，如乾卦中的九二，坤卦中的六五，师卦中的九二或六五等，此为动爻。焦氏认为，凡旁通之卦，其刚柔爻象当位者，则不相易，如同人卦，其二五皆当位，

则不相易，此即“凡爻之已定者不动”。不当位之爻象，即“其未定者”，有两种情况：一是本卦中不当位者，则按二五、初四、三上的规则相易，如师卦中九二与六五互易；一是本卦无相易者，如乾卦九二不当位，不能同九五相易，因为九五亦为刚爻，但可与其旁通之卦相易，即同坤卦六五相易。此即“本卦无可易，则旁通于他卦”。此种相易的结果，不当位之爻象，则转为当位之爻象，此即“此爻动而之正，则彼爻亦动而之正”。两旁通之卦，按上述规则，刚柔互易，总是有六爻当位，六爻不当位，此即“有六爻静，必有六爻动”。就既未二济说，亦是如此。既济卦六爻皆当位，为六爻静；未济卦六爻皆不当位，为六爻动。凡刚柔爻象不当位者则旁通他卦，由不当位转为当位，此即《说卦》所说“六爻发挥旁通情也”。以上即焦氏旁通说的内容。此说可以概括为四点：一是一卦之刚柔爻象，其不当位者，可按二五、初四、三上的规则互易其位。二是其不能相易者，则与其对立之卦的爻象，按二五、初四、三上规则互易。三是刚柔互易的目的是使不当位的爻象各当其位。四是刚柔互易的结果，一卦可引出许多卦，彼此串通，其卦爻辞可以互释。此说所以称为旁通，是就本卦刚柔爻象无可易，从而与其配偶卦相易而说的。

焦氏于《易图略·旁通》中，列举了三十条例证，说明其旁通说乃《周易》经传的普遍原则。现录其若干条，以见一般。如他引证说：“同人九五大师克相遇。若非师与同人旁通，则师之相克，师之相遇，与同人何涉？”是说，同人䷌与其对立的卦师䷆旁通，师卦二五互易，各当其位，故同人九五爻辞中有“大师克相遇”语。又其引证说：“涣初之丰四，丰成明夷，故丰九四言遇其夷主，与涣六四匪夷所思，互相发明。若非丰涣旁通，则匪夷所思，遇其夷主，何以解说？”是说，丰䷶与涣䷺为旁通之卦，涣初六与丰九四互易，丰卦则成为明夷䷣，所以丰卦九四爻辞中有

“遇其夷主”语，涣卦六四爻辞中有“匪夷所思”语。“遇其夷主”表示丰卦成为明夷；“匪夷所思”，表示涣卦未成为明夷。其又引证说：“小畜密云不雨，自我西郊。其辞又见于小过六五。小畜上之豫三，则豫成小过。……解者不知旁通之义，则一密云不雨之象，何以小畜与小过同辞？”是说小畜䷈与豫䷏旁通。小畜上九与豫六三相易，豫卦则成小过䷛卦，所以小畜卦辞与小过爻辞中皆有“密云不雨，自我西郊”句。此是以旁通说解释卦辞与爻辞之重复。其又引证说：“师众也，又以大有为众，何也？师二之五成比，比则旁通于大有，大有二之五成同人，同人则旁通于师”。“师众也”，为师卦《象》文。“以大有为众”，指杂卦文“大有众也”。焦氏认为，《象》和《杂卦》，或以师为众，或以大有为众，因为师䷆卦二五相易，成为比䷇卦，比又与大有䷍为旁通之卦。师为众，故大有亦为众。又大有二五相易为同人䷌，同人与师旁通，故大有为众，师亦为众。此又是以旁通说解释传文解经中文句重复的原因。从上述所引的例证中，可以看出，焦氏的旁通说，其主要意图是用来解释经文和传文中同字、同辞的现象，以此表明《周易》经传乃一完整的思想体系。

从易学史看，焦氏的旁通说，是对汉易荀爽说和虞翻说的改造。荀爽提出刚柔升降说，虞翻提出卦变说和旁通说。焦氏认为，此两家的说法，各有长处，亦各有短处，都不能讲通象辞之间的联系。如其所说：“升降之说见于荀爽，旁通之说见于虞翻。但荀氏明升降于乾坤二卦，而诸卦不详。虞氏以旁通解易，而不详升降之义。顾乾坤之升降而乾坤之旁通，而诸卦之旁通仍乾坤之升降也。”（《易图略》）按虞氏的旁通说，并不排斥升降说，如其所说“坤二五之乾，与坎旁通”（《周易集解·离》引）。是说乾坤二五升降即易位，为离，离与坎为旁通之卦。焦氏所不满意的是，虞氏讲刚柔互易，不遵守二五、初四，三上的规则，而是任意为

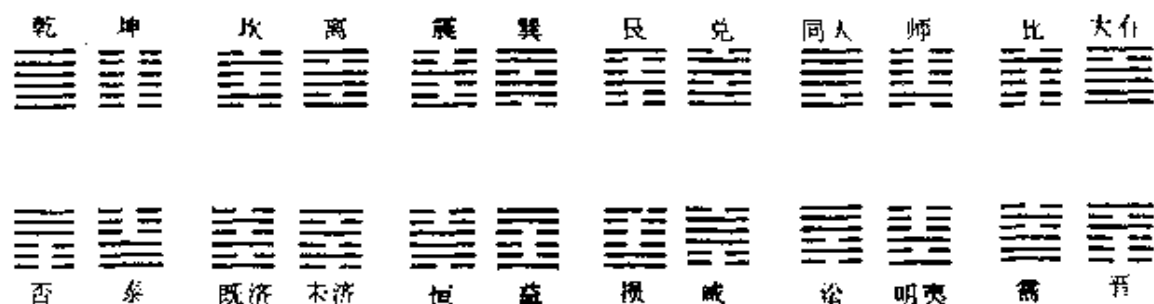
之，如坎二之初为屯，艮三之二为蒙等，故批评其说为“不详升降之义”。又荀爽的升降说，亦非限于乾坤两卦，其它卦亦讲刚柔升降，如其释屯卦说：“初六升二，九二降初，是刚柔始交也，交则成震，震为动也。”（《周易集解·屯》引）焦氏所不满意者亦在于荀氏讲升降不遵守二五、初四、三上的规则。同荀虞二家相比，焦氏旁通说的特点为刚柔爻象按二五、初四、三上的规则相易，从而实现其“变而通之”的原则，此乃焦氏的创见。

其二，相错说。《说卦》说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错。”此是焦氏相错说之所本。他认为，此八种自然现象相交错，表示八卦之象亦相交错。八种自然现象相交错，如《说卦》所说“然后能变化，既成万物也”。八卦相交错，则成为六十四卦。他解释“八卦相错”说：

天地乾坤也，山泽艮兑也，雷风震巽也，水火坎离也。天地相错，上天下地成否，二五已定为定位。山泽相错，上山下泽成损，二交五为通气。雷风相错，上雷下风成恒，二交五为相薄。水火相错，上水下火成既济，六爻皆定，不更往来，故不相射。此否则彼泰，此损则彼咸，此恒则彼益，此既济则彼未济，而统括以八卦相错一语。六十四卦皆此天地山泽雷风水火之相错也。（《易图略·八卦相错图》）

此是说，八卦交相错，如乾上坤下则为否，乾下坤上则为泰，震上巽下则为恒，巽上震下则为益，坎上离下则为既济，离上坎下则为未济，兑上艮下为咸，艮上兑下为损，八卦分别相错，则形成六十四卦象。此是以八卦重叠说解释六十四卦的逻辑结构，焦氏称其为相错。按八卦相错说，焦氏将六十四卦分为十六组，每组四卦，由八个单卦构成，成为一整体。录其前六组的图式于下（见335页）。

此图式是按三十二对旁通卦的程序排列的。乾坤否泰为一组，由



八个单卦即乾坤各四卦构成，乾坤上下交错，成否泰两卦。坎离，震巽，艮兑各组之相错，同此体例。同人师一组四卦，由八个单卦即乾坤坎离各二卦相错而成，乾坤居上体。比大有一组四卦，亦由八个单卦即乾坤坎离各二卦相错而成，乾坤则居下体。每一组中的卦，由于基于八卦相错，则相互联系，相互转化，其卦爻辞亦可以互释。焦氏举例说：“比大有相错为需晋。大有众也，则晋称众允。比乐也，则需称饮食。”是说，比大有之下体互易，大有成晋，比成需，故《杂卦》以大有为众，晋卦六三亦说“众允”。《杂卦》以比为乐，需卦《象》亦说“以饮食宴乐”。又举例说：

咸艮两卦之辞，发明咸损为艮兑之相错，尤为明了。艮六五艮其辅，即咸上六咸其辅颊舌。咸六二咸其腓，即艮六二艮其腓。损传一人行，三则疑也。兑传云行未疑也。行未疑之行即一人行之行。兑以朋友讲习，正发明损之得其友。非明乎八卦相错之比例，咸艮两卦取象之同，将莫能知其妙也。

是说，艮兑之下体互易，艮为损，兑为咸。故此四卦之爻辞和传文相互发明，如咸艮六二爻辞，一为“艮其腓”，一为“咸其腓”。损卦六三《象》文“一人行，三则疑也”，兑卦初九《象》则说“行未疑也”，《象》文则说“君子以朋友讲习”。此表示由于相错，故兑损两卦中的辞义可相发明。此处提出“八卦相错之比例”，是说，相错之卦，如同比例的关系，一方之值与另一方总是相等。

(见后)所以其在《易图略叙》中说：“不知相错，则比例之义不明。”

以上图式，乃焦氏提出的八卦相错的一种形式。此外，还有三种相错的形式，即从刚柔互易或爻动的角度讲八卦相错，他说：“其既行动，或得或失，亦以相错之卦为比例。”是说，旁通之卦，其二五互易者，其相错之卦，共有四组，亦每组四卦：同人比，否既济；随渐，咸益；革观，萃家人；遁屯，无忘蹇。其初四和三上互易者，共有八组，如小畜复，益泰为一组；夬谦，咸泰为一组；大畜屯，颐需为一组；等等。旁通之卦，其刚柔互易后所成的卦象，再按初四，三上的规则互易，如乾坤二五互易成同人比，此两卦中，初四互易成家人屯，三上互易成革蹇。此种互易，其相错之卦，共有三组，即家人屯，益既济；革蹇，咸既济；需明夷，既济泰。焦氏认为，此三种图式中的相错之卦，每组中的四卦，其卦爻辞亦相互发明。这里，仅举其二五相易者为例，以见一斑。如其解释随渐咸益一组说：

传于蛊称终则有始，于恒亦称终则有始，所以明随渐相错即咸益，咸益相错即随渐也。恒上震下巽，二之五即巽二之震五也，犹随也。损上艮下兑，二之五即兑二之艮五也，犹渐也。惟损二之五即兑二之艮五，故在艮称不拯其随，在咸称执其随。兑二之艮五，兑成随，艮以随称之，以旁通知之也。咸通于损，损二之五成益，损之成益，即兑之成随，咸以随称之，则以相错知之也。

其引蛊恒二卦《象》文“终则有始”句，表示随渐咸益四卦同为一组，可以转化。即随䷐渐䷴两卦下体互易，随成咸䷞，渐成益䷩；咸益两卦下体互易，咸成随，益成渐；故说“随渐相错即咸益”。恒卦䷟上震下巽，此卦二五可以互易，即巽二与震五之互易之比例，故皆成随卦䷐。损卦䷨上艮下兑，此卦二五亦可互易，依

比例，即兑二与艮五之互易，则皆为渐霁卦。损卦二之五即兑二之艮五的比例，兑二之艮五，兑成随，兑又旁通艮，故艮卦六二《象》文说“不拯其随”。此即“以旁通知之也”。又损卦二五互易成益䷗，与艮二之艮五成随为同一比例，损与咸旁通，损益又与随相错，故咸卦六二爻辞又说“执其随”。此即“咸以随称之，则以相错知之也”。以上即焦氏的相错说。此说同其旁通说比较，前者讲卦象上下二体交错，后者讲爻象之升降。相错说包括旁通说，并从其中引出比例说。

其三，时行说。“时行”语本大有《象》文“应乎天而时行”。此说是其变通说的进一步发挥。其在《易图略·时行图》中说：“传云，变通者趣时者也，能变通即为时行，时行者元亨利贞也”。是说，变而通之，刚柔爻象推移而不终止，即大有《象》文所说“应乎天而时行，是以元亨”。经文中所说的元亨利贞，即时行之义。此说的特点是讲刚柔爻象于互易过程中，从不通而趋于通。关于刚柔相易的规则，焦氏说：“凡二五先行，初四应之，为下应；三上应之，为上应。二五得中，而上下应之，乃为元亨。”（同上）。此是解释大有《象》文“柔得尊位大中，而上下应之”。焦氏认为，“大中”指二五爻。二五互易先行，然后初四和三上应之，此即“上下应之”。二五先行为元，元有始义；初四、三上，上下呼应，为亨。又其在《易通释·元》中说：

凡六十四卦之生生，皆从八卦而起，而八卦之生生则从二五而起。初四、三上未行，而二五先行，乃谓之元。由乾坤坎离震巽艮兑之元，而有同人比随渐之元……由同人比随渐而初四、三上从之，为家人屯革蹇，则由元而亨。初四、三上不先二五，皆不失为元。

此是说，八卦起于乾坤二五互易，为六十四卦生成之本。乾坤居旁通卦序之首，其刚柔互易的规则，适合于其它旁通之卦。就乾

坤两卦说，乾卦初三五，皆当位，为静爻，其动爻为不当位之爻即二四上。其刚柔互易，始于乾二之坤五，故称元，即《象》所说“大哉乾元，万物资始”。其次，乾四之坤初应之，此为下应；再其次，乾上之坤三应之，此为上应。凡旁通之卦，其二五爻，首先互易，皆可称为元。就八重卦说，乾坤二五互易，乾成同人☱，坤成比☵；坎离二五互易，坎成比，离成同人；震巽二五互易，震成随☱，巽成渐☱；艮兑二五互易，艮成渐，兑成随。此即“由乾坤坎离震巽艮兑之元，而有同人比随渐之元”。同人比两卦，其初四互易，同人成家人☱，比成屯☱；其三上互易，成革☱和蹇☵。随渐两卦，其初四互易亦为屯家人；三上互易亦为革蹇。此即“上下应之”，故称亨。焦氏认为，凡旁通之卦，其刚柔相易，不在二之五之先者，皆可称为元。二五先行，其后初四、三上应之，皆可称为亨。元亨表示其刚柔相推而无阻塞。但其变易至家人屯革蹇这一层次，并未终结。他说：

八卦两两旁通，二五先行成同人比随渐四卦，是之为元。初四应之成家人屯，三上应之成蹇革，是之为亨。家人上不可之屯三，蹇初不可之革四，则变而通之。家人通解，屯通鼎，蹇通睽，革通蒙。或同人比随渐不俟亨而即变通，则同人通师，比通大有，随通蛊，渐通归妹，所谓变而通之以尽利，是由元亨而利者也。（《易图略·当位失道图》）

此是说，八卦中旁通之卦，由于二五先行，其后初四、三上互易，上下应之，而成家人屯和革蹇四卦。此四卦二五皆当其位，为静爻，无互易问题。家人屯两卦，初四亦当位，亦无互易问题。此两卦之刚柔相易，只能三上互易而成两既济卦。革蹇两卦，三上亦当位，其互易，只能是初四互易，亦成两既济卦。既济六爻皆当位，皆为静爻，刚柔不能再相易，如其所说“成两既济，其道穷矣”（同上）。为了刚柔相推而不中断，必须变而通之，即家人

变为其旁通之卦解，屯卦变而旁通鼎，蹇旁通睽，革旁通蒙。此种变通称为“利”。居上面的元亨之后，此即“由元亨而利者也”。此四对旁通之卦，即家人解，屯鼎，蹇睽，革蒙，就刚柔相易说，一方面表示上一轮的终结，一方面又表示下一轮的开始。就家人解两卦说，解卦䷧二五互易为萃䷬，而后家人解三上互易，家人成为既济，六爻皆当位，为“贞”，如其所说“贞谓成既济也”（《易章句·系辞下》）。此即由元亨而利贞，表示前一轮的终结。但就解卦说，其二五互易而先行，又为元，即贞下起元，表示下一轮的开始。此即焦氏所说：“元亨非利则穷，利而后贞，乃终则有始，成两既济则贞而不利。”（《易图略·当位·失道图》）是说，家人屯革蹇四卦，各与其相反之卦旁通，方打开一新的刚柔互易的局面。（参见下列图式）。焦氏还认为，二五先行的旁通之卦，不经过亨的阶段，亦可变而通之，进入另一新的轮次。如同人比随渐四卦，同人旁通师，比旁通大有，随旁通蛊，渐旁通归妹，此四对旁通卦，其刚柔互易，仍按二五先行的规则，进行而不终止，同样称为“利”。以上是讲八重卦中旁通之卦，其二五先行的变化规则。

旁通之卦，其刚柔互易，如果初四或三上先行，则形成另一种局面。焦氏认为，此种局面也有其遵循的规则。就乾坤两卦说，其初四互易，乾成小畜，坤成复；其三上互易，乾成夬，坤成谦。小畜和复，三上互易，小畜成需，复成明夷；夬和谦，初四互易，夬成需，谦成明夷。这些已成之卦，必变而通之，方进入元亨利贞的变化程序。他说：

八卦二五不先行，而初四先行成小畜复节贵，三上先行成夬谦丰井。初四先行，而又以三上行之；三上先行，而又以初四行之，皆成需明夷二卦。八卦成此十卦，则不元不亨，变而通之，小畜通豫，复通姤，节通旅，贵通困，夬通利，谦

通履，丰通涣，井通噬嗑，需通晋，明夷通讼。

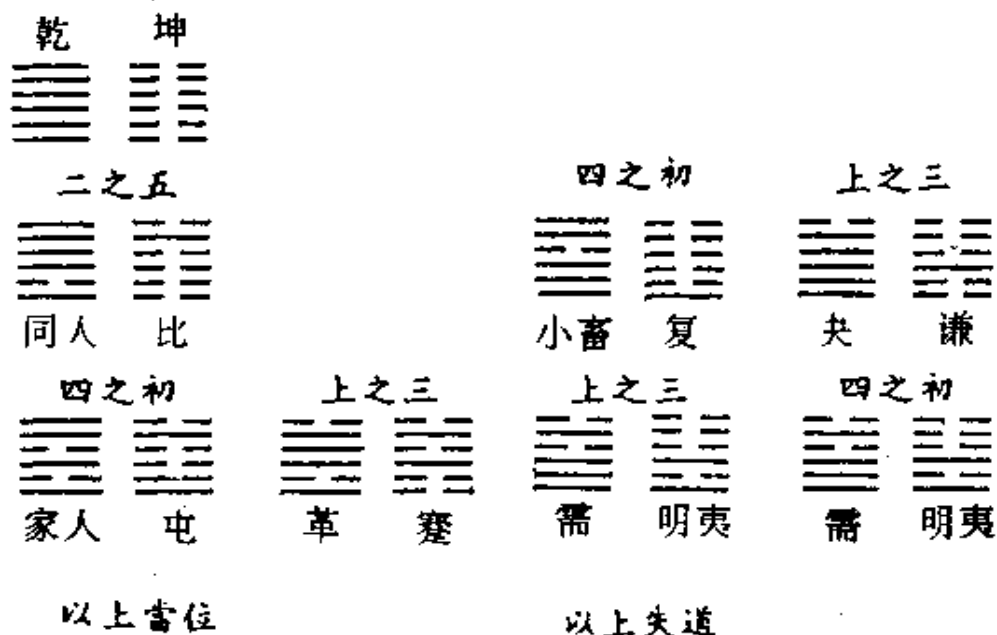
节贲，指坎离初四互易而成的卦；井丰，指坎离三上互易而成的卦。节贲三上互易为需明夷，井丰初四互易亦成需明夷。小畜复夬谦节贲井丰需明夷十卦，其二五皆不当位，故为不元不亨。必须变而通之，即各与其对立的卦旁通，如小畜变而通豫，复变而通姤，等等。就小畜通豫说，此两卦，二五先行，小畜成家人，豫成萃，其上下应之，初之四成家人屯，上之三成既济咸。此即元而亨。如其所说：“是由不元不亨，以利而复得元亨者也”（同上）。“利”指变而通之。由此，焦氏得出结论说：

无论当位失道，一经变通，则元亨者更加以元亨，不元不亨者改而为元亨……六十四卦本诸乾坤坎离震巽艮兑之八卦，而八卦之生生，不外元亨利贞四字，而所以元亨利贞，则穷则变，变则通，通则久九字尽之。括以一言则谓之易而已矣。（同上）

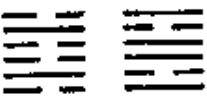
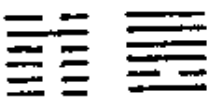
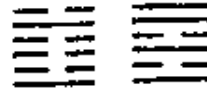
“当位”，指二五先行的刚柔相推的程序；“失道”，指初四或三上先行的程序。焦氏认为，无论那一种程序，都需经过变而通之的步骤，方能实现元亨利贞这一程序。变而通之，即是时行，即其所说：“能变通即为时行，时行者，元亨利贞也。”按此说法，其所谓时行，又有通权达变之义。焦氏认为，圣人作易，正是依时行说，教人改过从善。他说：“穷可以通，死可以生，乱可以治，绝可以续，故曰为衰世而作。达则本以治世，不得委于时运之无可为；穷则本以治身，不得谢以气质之不能化。”（《易图略·时行图》）其时行说，由于主张变通，又具有反对宿命论的意义。

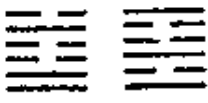
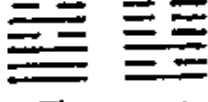
以上三条，是焦氏提出的关于卦爻象变易的原则。此三条原则，以旁通说为基础，相错说是对旁通说的补充，而时行说又是在前二说的基础上讲刚柔相易总的过程，以此说明卦爻象的变化怎样为吉，怎样为凶。如其所说：“何为当位？先二五后初四、三

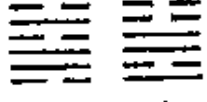
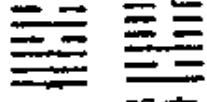
上是也。何为失道？不俟二五而初四、三上先行是也。当位则吉，失道则凶。然吉可变为凶，凶可化为吉。”（《易图略·当位失道图》）“吉可变为凶”，指旁通两卦二五先行，不知变通，则化为凶。如乾坤二五先行，上下应之，乾成家人，坤成屯，此是当位而吉。但不知变通，以家人上之屯三则成两既济，刚柔不能再相推，此即吉变为凶。《易图略》中有一《当位·失道图》，此图对六十四卦中对旁通卦刚柔相易的过程和规则都作了规定，现仅录其乾坤、坎离、震巽、同人师、家人解五对旁通卦的变易图式于下：

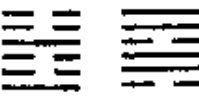
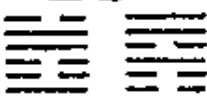
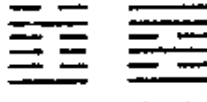


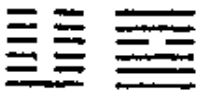
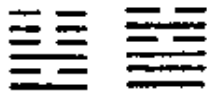
此图式可以说是对上述三原则的总结，有几点值得注意：其一，所谓二五、初四、三上互易，皆限于一刚一柔；皆为刚或皆为柔，不能互易。如同人师，同人二和师五，皆为柔爻，不能互易。其二，所谓互易，指不当位之爻，当位者则不能互易，如坎离两卦，坎九二与离六五，皆当位，不能互易，反之，离六二与坎九五，皆不当位，可以互易，故称其为“二之五”，不称为“五之二”。其

坎 离

 二之五

 比 同人
 初之四

 屯 家人
 以上当位

初之四

 节 贲
 三之上

 需 明夷
 以上失道

三之上

 井 丰
 初之四

 需 明夷
 以上失道

震 巽

 五之二

 随 渐
 四之初

 屯 家人
 以上当位

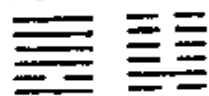
四之初

 复 小畜
 三之上

 明夷 需
 以上失道

三之上

 丰 井
 四之初

 明夷 需
 以上失道

同人 师

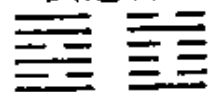


二之五



同人 比

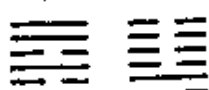
四之初



家人 屯

以上当位

四之初



家人 临

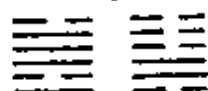
上之三



既济 泰

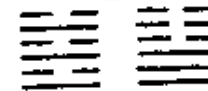
以上失道

上之三



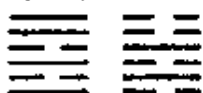
革 升

四之初

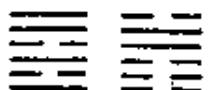


既济 泰

家人 解

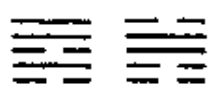


二之五



家人 萃

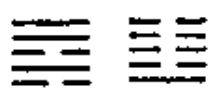
初之四



家人 萃

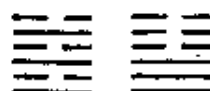
以上当位

初之四



家人 临

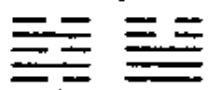
上之三



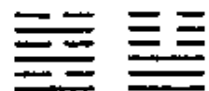
既济 泰

以上失道

上之三



既济 恒



既济 泰

三，凡旁通卦，其二五互易，如果双方的二五或皆为刚，或皆为柔，不能互易，则以一方中不当位者互易。如同人师两卦，同人六二与师六五，皆为柔，同人九五与师九二皆为刚，不能互易，则以不当位的一方即师卦之二五互易。其四，基于旁通卦而成的其它卦，如比同人，屯家人等，其刚柔互易的规则与上述同。如比同人两卦，二五爻各当其位，不能互易，其初四互易，只能是比初与同人四互易，而不能是同人初与比四互易，因为后者皆当位。其五，凡二五先行所产生的各卦，其二五皆当其位，故说“以上当位”；凡初四和三上先行而产生的各卦，其二五只有一爻当位，非二五皆当其位，故说“以上失道”。以上的图式，既包括旁通说，又包括相错说，如同人比，随渐，家人屯，需明夷，皆可与其相应的卦相错，而时行说又贯通全图式之中。

从上录图式中，可以看出，无论其旁通说，相错说，或时行说，其刚柔相推，都以二五互易为准则，又归结为二五是否当位。所以焦氏又将其易学的总原则，称之为“二五变通为易”。其在《易章句·说卦》中解释“数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”说：

数，计也。二五先定，则初四、三上宜往，或以初四往，或以三上往，皆自二五顺计之，故为顺也。初四顺二五往矣，舍三上而旁通于他卦，更以二五为始。三上顺二五往矣，舍初四而旁通于他卦，更以二五为始，由终而更始，故为逆。二五变通为易。初四、三上相从为应。易为逆数，则应为顺数也。

“舍三上而旁通于他卦”，如家人屯一组之卦，避免三上互易而成两既济，则家人旁通解，屯旁通鼎。家人解和屯鼎两旁通之卦，又可按二五先行的规则互易，此即“更以二五为始”。革蹇一组之卦，避免初四互易成为两既济，则通于蒙睽，此亦“更以二五为始”。

焦氏认为，二五先行，初四、三上应之，此即“数往者顺”；变而通之，“终而更始”，此即“知来者逆”。只有变而通之，元亨利贞的反复过程方不停止。所以说“易逆数也”。焦氏此说，将二五互易视为其刚柔相推说的核心。其易学体系，可以称之为二五变通说。其所以如此推重二五爻，出于对《系辞》文“中爻”的解释。其注“杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备”说：“中爻谓二五也。诸爻之是非，视乎二五。”《易章句》又注“初率其辞”说：“系辞视乎爻，率其辞谓二五为诸爻率。”（同上）此是取孔疏义，解释中爻，认为二五爻居一卦两体之中位，故能统率其它爻，从而视其为辨别爻象吉凶的依据。

焦氏依其二五变通说，在《易章句》中，逐字逐句注释了《周易》经传文，以显示《周易》一书乃一完整的逻辑体系。如其释乾卦九三爻辞“君子终日”说：“坤五本小人，成屯则为君子矣。君子终日谓坤由屯而成既济，三成离日而终。”是说，乾卦与坤旁通，乾二之坤五，乾成同人，坤成比。同人四之比初，乾成家人，比成屯。坤五为柔，柔为小人；屯五为刚，刚为君子；坤成屯，表示小人成为君子。屯三之家人上，屯成既济，既济意味终结，其下体为离，离为日。其九三居下体离，故说“三成离日而终”。接着其释“乾乾”说：“坤成屯，乾成家人，家人上之屯三成两既济，则不复有乾。惟屯通鼎，鼎二之五成遁。遁上仍有乾，是乾而又乾也”。是说，乾坤成为家人屯，其三上互易为两既济，已无乾卦象，变而通之，屯成鼎，鼎二五互易成遁，遁卦乾上艮下，此既“乾而又乾”，即“乾乾”。又其释“夕惕若”句说：“夕谓鼎五柔也。屯反为鼎，则阳易为阴，惕即惕出之惕，读如逖，远也，谓旁通于鼎也”。是说，屯旁通鼎，鼎五柔爻为夕，屯五为刚，屯反于鼎，即五柔变为刚，此即“阳易为阴”。惕为远，表示屯鼎遥遥相通。接着，释“厉，无咎”说：“乾成家人，坤成屯，不变通则

成两既济，终止道穷，何危如之？”此以屯不旁通鼎为“厉”。又说“能变通，令鼎成咸、则无咎”。“鼎成咸”，谓屯鼎旁通之卦，鼎二五互易为遁，屯三之遁上，遁成咸，即鼎成咸。按其时行说，此即“变而通之以尽利”，故说“无咎”。焦氏对乾卦其它爻辞的解释皆依此例。又其释屯卦卦辞“元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”说：

鼎二之五为元，三往从之为亨。变通于鼎而屯成既济。鼎二未之五，则三不可往，申明君子有攸往之先迷。建犹健也，谓鼎二之五。

是说，屯鼎旁通，鼎二之五先行成遁，二五先行者为元。而后屯三之遁上应之，即“三往从之”，为亨。屯三之遁上，屯成既济，遁成咸。变而通之为利，成既济为贞。此即“利贞”。鼎二五不先行，三不可往而应之，此即“勿用有攸往”。二五先行不息为健，健通建。鼎二之五成遁，遁成咸，其三五互体为乾，乾为君侯。此即“利建侯”。

焦氏释《彖》、《象》二传文，亦皆依二五变通说。如其释“大哉乾元，万物资始，乃统天”说：“始亦元也，资犹利也。六十四卦之往来旁通，皆以乾二之坤五为始，统，理也，治也。乾六爻皆刚，未治也。以二之坤五，通而理之。”此是以乾坤两卦旁通，特别是其二五互易解释乾卦《彖》文。又其释“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”说：“始于乾二之坤五，由坤而变通为资生。乾当位而成屯家人革蹇，坤承之，变通以损其盈。乾失道而成谦夬复小畜，坤承之，变通以补其过。”是说，乾坤二五互易先行，三上应之，乾成革，坤则顺承乾而成蹇；初四应之，乾成家人，坤则效法乾而成屯。家人旁通解，屯则效法而旁通鼎，使当位之卦，不以两既济而终止其变易，此即“变通之以损其盈”。反之，初四、三上先行，乾成小畜夬，坤则承之成复谦。小畜成需，复则效法

而成明夷而失道。但需旁通晋，明夷又效法而旁通讼。此即“变通之以补其过”。总之，乾之所行为始，坤则效之而为生，此即“万物资生，乃顺承天”。又其释《系辞》文“易有太极……八卦定吉凶”。说：

易谓变而通之也。太极犹大中也。民虽不知，变而通之，皆有大中之道，谓旁通而二五先交。……得大中，或以初四下应之为仪，或以三上上应之为仪。宜下成家人屯，则不宜上；宜上成蹇革，则不宜下。有两仪则有屯家人蹇革四卦。见乃谓之象，明指屯之通鼎，则家人通解，革通蒙，蹇通睽，亦象也，故生四象矣。屯通鼎为象，是一象有二卦，四象故有八卦。两仪、四象、八卦通变化而言，故称生。既生八卦，则鼎解成咸，睽蒙成益，家人屯蹇革成既济。方以类聚，物以群分，故吉凶生矣。终则有始为吉，反是为凶。

此是以变通为易，又以太为大，中为极，以太极为大中，即以二五为太极。其在《易通释·易有太极》中说：“大有二之五为大中，即是太极”。又说：“二五变易为大中，为太极。”二五先行，乃刚柔爻象变通的始基，此即“易有太极”。他以“仪”为宜，以三上和初四应之为两仪，以下应成家人屯，上应成蹇革为四象。二五先行，上下应之成此四卦，此即“两仪生四象”。又以家人通解，屯通鼎，革通蒙，蹇通睽为八卦。此即“四象生八卦”。鼎或解两卦，其二五先行，三上应之。皆成咸；睽或蒙两卦，其二五先行，初四应之，皆成益。此表示终则有始，故为吉。反之，家人屯蹇革，不能变而通之，则成两既济，有终则无始，故为凶。此即“八卦定吉凶”。关于“方以类聚，物以群分”，焦氏于《易章句·系辞上》中说：“方，旁也，谓旁通也。类犹似也。成两既济则绝而无类，分而不聚。”是说，旁通之卦，其二五互易所成之卦，二五皆当其位，表示刚与刚相类，柔与柔相类，此即“方以类聚”。

如果其成为两既济，则不能再以类聚。屯旁通鼎，家人旁通解。鼎解各自成咸，家人屯各自成既济，即一方成咸，一方成既济，未成两既济，此即“物以群分”。成为两既济，不仅“绝而无类”，而且分而不聚。在类聚和群分的过程中，当位者则吉，不当位者则凶，此即“吉凶见矣”。上述焦氏对“易有太极”章的解释，可以说是其二五变通为易说的纲领，成为焦氏易学的一大特色。

从以上所引焦氏对《周易》经传文的解释中，可以看出，焦氏企图通过其二五变通说，将六十四卦联结为一个整体，认为卦象和爻象既对立又可以相互转化，而且只有转化为其对立面，所谓变而通之，方能将卦爻象的变化推向新的局面。就此而言，其所提出的三原则，含有辩证思维的因素，虽然没有摆脱“反复其道”即循环论的局限。他所制造的六十四卦刚柔爻象变化的图式，如前面所录的《当位·失道图》，逻辑结构严谨，系统性较强，如同数学的演算公式，在易学史上是少见的。这同其具有较高的数学思维水平是分不开的。但就其论象辞之间的关系说，他企图将一切卦爻辞甚至《易传》文都纳入其所设立的二五变通的公式中，所谓“象辞爻辞所以明卦之变通”（《易图略·原辞》），以此表明《周易》经传中的文句，也是彼此旁通，相互发明，成为一有机的体系，则未免弄巧成拙，有背于汉学家的实学传统了。

（3）辞为比例引申

焦氏易学着重辩论了辞和象的关系，认为辞的作用在于表示卦爻象变通的过程和规则。其《易图略·原辞》论象辞关系说：

伏羲设卦，观变通之象，观象者即观其当位、失道之吉凶也。文王之辞即明所观之象之吉凶也。故申之云刚柔相推而生变化。观象者观此也，明吉凶者明此也。故云辞也者各指其所之。所之者何？即刚柔之相推者也。

“辞也者各指其所之”，引自《系辞》文。焦氏认为，“所之”，即

刚柔相推的过程，卦爻辞乃对刚柔相推过程的说明，所谓“辞以言乎其有所之也”（同上）。但六十四卦中的卦爻辞，多种多样，并非齐一，怎样同二五变通的规则相符合？焦氏认为，解决此问题在于如何理解卦爻辞，如何将其串通起来，求得其同一性。他论易学家的任务说：“夫学易者亦求通其辞而已矣。横求之而通，纵求之而通，参伍错综之而通。”（同上）。“纵求之”，谓将一卦或一爻的文句，字字串通起来。“横求之”，谓将一卦的卦辞同其爻辞串通在一起。“参伍错综之”，谓将一卦或一爻中的辞句同其它卦爻的辞句串通起来，即同全经中的有关辞句串通起来。此种串通，焦氏称之为“一气贯注”或“一气相贯”（同上）。如理解比卦初六爻辞“有孚，盈缶”句，不仅要看到此爻辞中上下文句间的联系；而且还要同此卦中的卦辞串通起来；此外，还要同全经中的“有孚”，“盈”，“缶”的辞和字，贯通起来，求其共同的意义。此即“通其辞”。总之，对卦爻辞的理解，焦氏强调“通”，认为“求通”乃易学的根本任务。他说：

余求之十余年，既参伍错综，以求其通，而撰通释。又纵之横之，以求其通，而撰章句。非敢谓前人之说皆不合，而余之说独合。第以求通，圣人之经宜如此。愿核吾说者即以是核之也（同上）

他认为汉易诸家对卦爻辞的解释，特别虞翻义，不能求其通，往往不一致，甚致相抵牾，如其所说“求之于辞，鲜能画一”（同上）。故他以求通为己任，以纠汉易之失。怎样方将全经的卦爻辞，“一气相贯”；他提出比例说和引伸说。他说：“近者学易十许年，悟得比例引伸之妙，乃知彼此相错，全为易辞而设”（《易话·周易用假借论》）比例说是处理《周易》中文句之间的关系，引伸说是处理《周易》中的字义。分别介绍于下：

其一，比例说。此说出于焦氏的数学原理。他著有《加减乘

除释》一书，乃我国数学史上名著之一，提出“齐同比例”说。其于此书卷七中说：“以母子分列而以维乘互之，则为齐同。以母子相间而以乘除消之，则为比例。”齐同是说，不同的分数值，相加或相减，其分母相乘为同；其子母互乘为齐，子母所增之倍数相等。比例是说，两个算式相比较，其数字不同，但比值相等，由一方可知另一方，即甲：乙=丙：丁。二者都追求数值相等，即寻求同一性。焦氏依此数学法则，解释《周易》卦爻画以及卦爻辞之间的联系。他说：

因悟圣人作易所倚之教正与此同。夫九数之要，不外齐同比例。以此之盈补彼之阙，数之齐同如是，易之齐同亦如是。以此推之得此数，以彼推之亦得此数，数之比例如是，易之比例亦如是。（《易图略·比例图》）

“阙”，谓不足。是说，《周易》卦爻画以及卦爻辞之间的关系，如同数学上九个数之间加减乘除关系一样，存在共同的规律，即不同的卦爻画和卦爻辞总是按着齐同比例的法则变化和解说。其所著《易图略》，有《比例图》，将六十四卦，按其比例说，制造了一个图式，其中有相错之卦为比例者，有旁通之卦为比例者，也有一卦，其刚柔互易为比例者。如比卦䷇图中有：“需晋错，既济否错，乾二之坤五，离五之坎二，师二之五。”是说，其中相错之卦和二五互易之卦，皆成比卦象，如同数学中的比例一样，比值相等，故这些卦的卦爻辞可以互释。他举例说明其比例图式说：

如睽二之五为无妄，井二之噬嗑五亦为无妄。故睽二噬肤，即噬嗑之噬肤。坎三之离上成丰，噬嗑上之三亦成丰，故丰之日昃即离之日昃，丰之日中即噬嗑之日中。……见于蒙，以蒙革相错为困贲，困二之贲五成家人为蒙二之五之比例，故子克家。……归妹四之渐初，渐成家人，归妹成临，临通遁，相错为谦履。故眇能视，跛能履。临二之五即履二之谦五之

比例也。以此类推，可得引申触类之义矣。

是说，睽䷥卦二五互易为无妄䷘，井䷯与噬嗑䷔二五互易，噬嗑亦成无妄。因为其互易之比值同，所以睽卦六五爻辞说“噬肤往”，噬嗑卦六二爻辞说“噬肤灭鼻”，两卦皆有“噬肤”之辞。又坎离三上互易为丰䷶，噬嗑上三互易亦成丰，其比值同，所以丰卦《象》文说“日中则昃”，离卦六二爻辞“日昃之离”；丰卦六二爻辞说“日中见斗”，《系辞》又说：“日中为市……取之噬嗑。”又蒙革相错为困贲，即革䷰蒙䷃其下体互易为困䷮贲䷖。贲䷖。困贲二五互易为家人䷤，蒙卦二五互易成观。二者比值相通，故蒙卦九二爻辞说“子克家”。又归妹䷵、渐䷴四初互易，归妹成临䷒。临遁相错为谦履。临通于遁，犹谦通于履，故临二之五，即履二之谦五之比例。归妹通临，其初九说“跛能履”，其九二说“眇能视”。临二之五犹履二之谦五，故履六三亦说“眇能视，跛能履”。此种由此而知彼的公式，即《系辞》所说“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”。

焦氏于其《易章句》和《易通释》中，经常以比例说解释卦爻辞之间的联系。比例说成为其解经的重要体例之一。如其释讼卦上九爻辞“或锡之盘带”说：“二未之明夷五故，或上之三成大过为贲上之困三之比例。困二赤紱，盘带所系也。”（《易章句》）是说讼与明夷旁通，其刚柔互易，三上先行，三之上则成大过。又贲困两卦，三上先行，上之三亦为大过，二者比值等同。故困九二爻辞说“朱紱方来”，讼上九爻辞说“盘带”，表示朱紱为盘带所系。又其释小过六五爻辞“密云不雨，自我西郊”，说：“中孚二之小过五而后上之三，仍不异小畜二之豫五而上之豫三也。”（同上）是说，小过与中孚旁通，其二五互易，小过为咸，中孚成益；而后三上互易应之，成既济咸。小畜与豫旁通，其二五互易，小畜成家人，豫成萃；而后三上应之，亦成既济咸。二者互为比

例，其比值同。所以小畜卦辞为“密云不雨，自我西郊”，小过六五爻辞亦为“密云不雨，自我西郊”。其在《易通释》中，将《周易》经传中相同或类似的文字或文句，分别汇辑在一起，探讨其中的联系。许多相同或类似的辞句，常以比例说加以解释，如否卦辞说“否之匪人”，比卦六三爻辞说“比之匪人”。他解释说：

大有二不之五而比初之大有四，即泰二不之五而否四之初之比例也。大有二不之五而比三之大有上，即泰二不之五而否上之三之比例。比成既济，即否成既济；大有成泰即泰二不之五。比之匪人即否之匪人也。

是说，比旁通大有，否旁通泰，此两对旁通之卦，其刚柔互易的程序相同。比大有初四先行，即否四初先行；比大有三上互易，即否之三上互易。比大有三上互易，比成革，大有成升；革升初四互易，则比成既济，大有成泰。否初四互易，否成益，益之上互易亦成既济。此即“比成既济，即否成既济”。因为比和否两系列的变通程序，其比值相等，所以否卦辞为“否之匪人”，比卦爻辞亦说“比之匪人”。又如蛊卦辞有“先甲三日，后甲三日”句，巽卦九五爻辞有“先庚三日，后庚三日”句。二者文句相似。焦氏以甲为始，以庚为更即更改，认为其文句所以类似，亦出于比例的关系。他说：“巽二之震五，犹蛊二之五也。在蛊为先甲，在巽的先庚。”是说，巽震二五先行，三上应之，巽成蹇；蛊随两卦，随二五先行，三上应之，蛊亦成蹇。二者比值同，故其文句类似。由此，他得出结论说：“事有万端，道原一贯，义在变通，而辞为比例，以此求易，庶几近焉。”（《易图略·比例图》）以上即焦氏提出的比例说。

焦氏此说，就其理论思维说，是将某卦的卦爻辞同另一卦的卦爻辞，看成是数学比例公式中外项和内项的关系，以此解释《周易》经传中文字和辞句相同或类似的现象，以说明《周易》六

十四卦，特别是其象辞关系，存在着逻辑上的联系，如同数学中的演算公式一样，有其逻辑的必然性。演绎逻辑特别是类推的思维形式是其比例说的思想基础。问题在于他以数学的比例原则解释卦爻辞之间的联系，同样难以成立。这不仅因为此说不符合《周易》经传的历史面貌，而且由于这一体例不能自圆其说，不能解释一切有关的卦爻辞。就前引其对蒙卦九二爻辞“子克家”的解释说，焦氏认为困二之贲五为家人即蒙二之五之比例，故说“子克家”。但蒙二之五为观，观与家人并非等值，二者不成比例。焦氏为了自圆其说，只好符合说：“二之五成观而后上之三克之，为克家也”。（《易通释》）即以蒙二五先行为子，三之上为克，以困二之贲五成家人为家。此种解释从蒙卦中寻找“子克”二字，又从家人卦中寻找一“家”字，将二者联系起来，以说明蒙九二爻辞的意义。此种联系，并未遵守逻辑推理原则，只是牵强比附而已。

其二，引伸说。按焦氏的说法，“引申”有广狭二义，广义包括比例在内，狭义指文字学中的假借说。这里所谈的指其假借说。焦氏作为汉学家又精通声音训诂之学，他运用这方面的知识，研究了《周易》经传中的字义，认为卦爻辞中的文字，应依“六书”中的假借和转注说，加以理解，方能“一气相贯”，成为一整体。他说：“比例之用，随在而神”，又说：“辞之引伸，尤为神妙无方。”（《易图略·比例图》）所谓“神”，指不局限于一卦一爻，而是将六十四卦一气串通。关于辞之引伸，焦氏有《周易用假借论》，其中说：

盖本无此字而假借者，作六书之法也。本有此字而假借者，用六书之法也。古者命名辨物，近其声即通其义。如天之为顛，日之为实，春之为蠢，秋之为愁，岳之为轴，岱之为代，华之为获，子之为滋，丑之为纽，卯之为冒……无不以声之通，

而为字形之借。故闻其声即知其实，用其物即思其义。（《易话》）

此是从音韵的角度讲古汉语中的假借说。焦氏认为《周易》中的许多字，依此说方能讲通。关于《周易》经传中的假借或引伸，他在《易图略·比例略》中总结为十二条，其中有：以一辞兼明两义者，如坤为母；以同辞为引伸者，如“用拯马壮”，明夷与涣互明；以同辞而稍异为引伸者，如蛊卦先甲三日与巽卦先庚三日；以一字之同为引伸者，如“甘节”，“甘临”；以一字之训诂为引伸者，如迷之训为冥为晦；以同声之假借为引伸者，如豹为约之假借，羊为祥之假借；等等。焦氏依此，解释了许多卦中卦爻辞的字义。如其在《易章句》中释乾初九爻辞“潜龙”二字说：“二不先之坤五，而上之坤三，故潜。谦三互震为龙。”是说，乾坤旁通，三上先行，坤成谦，按同声假借说，潜为谦。谦卦三五互体为震，震为龙。此即“潜龙”之义。又明夷六五爻辞说“箕子之明夷”，《彖》文说“箕子以之”。焦氏依汉魏注，以箕子为“其子”。他说：“古之其字，既为箕之籀文，则箕字正是其之本字，则中孚、鼎亦可作箕子。以明夷之其子作箕子解可也，以中孚、鼎之箕子作其子解可也。易以六书假借为引伸，帝乙、鬼方皆非实事，何疑于箕子、其子之不同乎！”（《易通释》）中孚之其子，指九二爻辞“其子和之”。鼎之其子，指初六爻辞“得妾以其子”。焦氏认为箕、其相互假借，箕子并非人名，如同“帝乙”谓帝之乙，“鬼方”谓阴在五称鬼，旁通为方，亦非人名和国名。按王弼注明夷卦，以子为兹，以箕为其，即焦氏之所本。但焦氏所以以箕子为其子之假借，其目的在于同中孚、鼎中之“其子”一气串通，说明这些卦中的爻辞乃比例关系。如其所说：“中孚二之小过五，变柔为刚，故云其子和之；乃中孚二不之小过五，而小过四之初成明夷，故云其子之明夷，谓小过所成之明夷也。”（同上），是说，中孚与小过二

五互易，小过成咸，六五爻变为九五爻，即柔变为刚，故中孚九二爻辞说“其子和之”。其子指小过。中孚五画为刚，小过柔五变为刚，故说“和之”。中孚小过，其刚柔互易，初四先行，小过成明夷，故明夷六五爻辞说“其子之明夷”，谓小过成为明夷。以上即焦氏的引申说。

焦氏此说，对了解《周易》中的字义，有其合理的因素。如借繻为需，借蒺为疾，借须为鬣等，符合古文字的规则。但他倡此说的目的，在于追求《周易》的体系，即其所炮制的基于二五变通和比例的体系，其结果同样流于比附。如前面所引对“潜龙”和“箕子”字义的解释，未能引导人们探求这些爻辞的本义。辞有歧义，古代汉语，尤为突出。但将其夸大，未免流于牵强。焦氏训诂之弊，亦在于此。况且由于其假借说，服务于其所炮制的易学体系，有时又置假借于不顾。如随卦上六爻辞“王用亨于西山”，升卦六四爻辞“王用亨于岐山”。焦氏解释说：“两卦比例，蛊二之五而后上之随三，与升二之五而后无妄上之三同。……蛊二不之五而上之随三，则成升，不能亨于西山矣。”（《易通释》）此处，以亨为元亨利贞之亨。认为蛊随二五先行，而后三上应之，此为亨；反相，三上先行，为失道，故不能亨于西山；升无妄两卦之刚柔互易，亦是如此。按朱熹依其训诂学的知识，认为亨亨互为假借。“王用亨于西山”，即“王用享于西山”，谓王举行祭祀山川的仪式。朱说胜于焦说，于义为长。此表明注解古代典籍，虽精通训诂，往往又受到其观点的局限。

总之，焦氏自认为其比例引伸说可以解释通《周易》全经卦爻象和卦爻辞之间的联系，而以此自豪。他解释司马迁于《史记》中所说孔子读易，“韦编三绝”说：“读至此卦此爻，知其与彼卦彼爻相比例，遂检此以审之，由此及彼，又由彼及彼，千脉万络，一气贯通，前后互推，端委悉见，所以韦编三绝。”（《易

图略·比例图》)此种读经的精神正是焦氏自我的写照。故其易学被时人誉为“发千古未发之蕴”(《易学三书·英和序》)。但从前面所引焦氏对《周易》经传文句的解释看,其所提出的体例,同其前辈的易学一样,不能自圆其说,其所构造的易学体系,仍以失败而告终。

焦氏认为,其比例说和引伸说是相互补充的,对理解卦爻辞说,都不可缺少。他说:“非明九数之齐同比例,不足以知卦画之行;非明六书之假借转注,不足以知象辞爻辞十翼之义。”(《与朱椒堂兵部书》)但其比例说,亦非只是讲卦画之运行,同样是为了解释卦爻辞中相同和相似的辞句。因此,无论是比例说还是引伸说,都归结为如何看待卦爻辞的问题。就此而言,焦氏认为,只有将卦爻辞看成表示刚柔爻象变易的符号,如同代数学中的甲乙丙丁一样,其自身毫无实际内容,方能将《周易》全经一气贯通,阐明象辞之间的逻辑联系。其在《易图略·比例图》中解释说:

洞渊九容之数,如积相消,必得两数相等者,交互求之而后可得其数,此即两卦相孚之义也。非有孚则不相应,非同积则不相得。传明云……引云申之,触类而长之。其脉络之物贯,或用一言,或用一字,转相牵系,似极繁曠,而接之井然。不啻方圓弦股,以甲乙丙丁之字指之,虽千变万化,缘其所标以为之积,无不了然可见。

“相孚”,按焦氏自释,即旁通之义。是说卦爻象的刚柔相易,如同数学中方程式一样,依此方之数值则知彼方之数值,即《系辞》所说“引而申之”,成为一连续的系列。卦爻辞如方程式中的甲乙丙丁等符号,只是用来标志数字之间的相互关系。又如同用甲乙丙丁等符号用来标志方圓和勾股弦定律演算的程序一样。因此,他不赞成将卦爻辞所言之事看为实为其事。他说:

画卦之所之,其比例齐同,有似九数,其辞则指其所之。亦

如勾股割圆，用甲乙丙丁子丑等字，指其变动之迹；吉凶利害，视乎爻之所之。泥乎辞以求之，不啻泥甲乙丙丁子丑之义，以索算数也。（《雕菴楼集·与朱椒堂兵部书》）

“泥乎辞以求之”即将卦爻辞所言之事视为实有其事，如以“箕子之明夷”为言殷纣之师父处于幽困之时；以“高宗伐鬼方”为讲殷帝征伐鬼方之事；以“鸣鹤在阴”是讲禽鹤鸣于树荫，等等。焦氏认为，此种理解，如同将代数学中的甲乙丙丁视为具体的数字一样错误。因此，其解释《系辞》文“其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐”说：

皆指易辞也。远、中、肆，辞之所以明道也。文曲隐，不直言，而引伸比例于辞中也。鸣鹤枯杨，可谓文矣，不知其旨在明变通之义，非言鹤之鸣，杨之枯也。故远本明变通之义，而假借以文之，可谓曲矣。不知按而求之，道贯于一，故申吉凶悔吝，直以陈之，可谓肆矣。乃辞则晦为他说，令观者寻玩乃得，故隐。文王周公所系之辞数语最明。是以不事王侯，似称高逸；匪躬之故，若表贞臣；帝乙归妹，寄托于殷纣之嫁女；箕子之明夷，假迹于父师之陈畴。…若望文生意，则文士之摘华，匪经生之述业矣。（《易章句》）

此大段论述，鲜明地表达了焦氏的卦爻辞观。在他看来，卦爻辞所言之事，是用来说明卦爻象刚柔相推的程序，此即“其旨远，其辞文”。卦爻辞中隐藏着引伸比例的法则，此即“其言曲而中”。刚柔爻象互易所显示的吉凶之义，以隐晦的言辞加以暗示，此即“其事肆而隐”。如大过九二爻辞说“枯杨生稊”，杨应读为扬。是说，贲困三上先行，成明夷大过，表示受到诛伐，故称“枯”；大过旁通于颐，故称“扬”；“枯杨”非指杨树枯竭。又如蛊卦上九爻辞“不事王侯，高尚其事”。是说，随蛊三上先行，随成革，革卦三五互体为乾，为王侯。“不事”谓随不成革。“高尚”谓二五

先行，尚于中道；“其事”谓以二五先行为事，此即“似称高逸”。又如归妹六五爻辞说“帝乙归妹”，妹应读昧，此为假借。归妹上体为震，依《说卦》，帝为震。渐归妹，其二五先行为甲，初四或三上先行则为乙。归妹二五不先行，即帝之为乙，故说“帝乙”。二五不先行为“昧”，不先行则成泰。昧而后归于泰，此即“归妹”。因此，“帝乙归妹”非指殷纣王嫁女之事，而是以此类辞句暗示刚柔爻象于其互易过程中是当位还是失道。如其所说“易之辞指识其卦爻之所之，以分别当位、失道也”（《易话·学易丛言》）。如果泥于卦爻辞所言之事，不视其为数学中甲乙丙丁一类的符号，此乃文士望文生意之弊，非经师解经之宗旨。

从上面的材料中，可以看出，焦氏提出的比例引伸说，就其对卦爻辞的理解说，可以称之为符号论。此种符号论，基于其代数学的原理。他说：“算法之甲乙丙丁皆是借用，而易辞亦借用，亦有实指。……不拘一例，随在以为引申，故灵妙不可臆度也。说四声者，不曰平上去入，而曰天子圣哲，其妙颇似易辞。”（《易话·学易丛言》）认为代数学中的甲乙丙丁，如同音韵学以“天子圣哲”代表四声一样，其本身无义理可言，《周易》中的卦爻辞亦是如此。总之，在焦氏看来，《周易》中卦爻象变化的规则如同数学中的演算公式，其卦爻辞如同甲乙丙丁等符号。这样，一部《周易》通过焦氏的比例引伸说，便成了一部趋吉避凶的代数学。

焦氏以卦爻辞为指示卦爻象刚柔变易的符号，在易学史上，可谓独树一帜，有其重要的意义。在他看来，历史上的取义说和取象说，其解经的体例，适于此者，未必适于彼，都不具有普遍性。只有将卦爻辞视为一种符号，不具有任何内容，方能揭示出象辞之间逻辑关系。他说：“此易辞全在明伏羲设卦，观象指其所之，故不言义理。”（《焦里堂先生轶文·寄王伯申书》）又说：“宜按辞以知卦，泥辞以求义理，非也。”（同上）按取义说，认为卦爻

辞中存在某种义理，依其义理，可以说明象辞之间的联系。而焦氏则认为卦爻辞“不言义理”，可以说是对取义说的否定。关于取象说，焦氏表面上并不一概排斥，但予以新的解释。他说：“易之取象，多用六书假借。”（《易通释·需》）是说，卦象所取之物象，多出于引伸，即假借某种物象指示卦爻象变易的程序，非谓实有其象。如其注需卦《象》文“云上于天”说：“云即密云不雨之云，谓小畜上之豫三。”（《易章句》）是说，小畜与豫旁通，三上先行成需，二五不当位，为失道，故以“云上于天”即密云不雨之象示之。又如其释比卦《象》文“地上有水”说：“水已在地之上，则五已定，而初三宜比辅大有。”（同上）是说，比旁通大有，大有二五先行；初四、三上应之；故以“地上有水”文饰之。按此解释，以坎为水，坤为地，乾为天，皆无实际意义。如其所说“说者或以天地风雷山泽水火为象，失之矣”（《易图略·原象象》）。这实际上又是对取象说的否定。总之，关于象辞之间的关系，焦氏企图以其符号说代替取象说和取义说，回答历代易学未能解决的难题，用意良深，令人叹息。但就解经的理论思维说，此说亦是对以前易学家，特别是义理学派追求卦爻辞抽象意义的进一步发展。按朱熹曾提出“易只是个空底物事”，企图将卦爻辞的内容抽象化。但朱氏基于义理学派的立场，仍肯定卦爻辞有某种特定的内涵，还未将其归之为甲乙丙丁等符号。而焦氏因受其数学的影响，或者说，以代数学的原理，考查象辞之间的关系，《周易》则完全被抽象化，公式化和逻辑化了。形式逻辑的思维方式，只追求事项之间的关系和推理的形式，而不关心其内容。焦氏的比例引伸说正是这种思维方式的产物。

由于焦氏易学以卦爻辞为标志卦爻象变易的抽象符号，不承认其中含有义理，其结果必然否定《易传》中有关概念和命题的哲学意义。如前引其对太极的解释，以二五先行为太极，便否定

了这一范畴作为世界的始基或本体的涵义。又如其释“形而上者谓之道，形而下者谓之器”说：

形谓成既济，定也。形而上未成既济，一阴一阳往来于二五，故为道。形而下则已定而成既济，故为器。（《易章句》）

此是依其二五变通说解释易学中的道器范畴，其解释同样否定了其哲学的涵意。焦氏对《易传》中其它富有哲学意义的概念、范畴和命题，几乎都以其二五变通说释之。此表明焦氏易学将卦爻辞符号化的结果，除保留了前辈易学中改过迁善一条价值观外，其它有关哲学问题，特别是以易理解释世界的问题都被抹煞了。汉学家轻视易学中哲学问题的学风，至焦循，可谓发展到高峰。就此而言，焦氏易学又标志着古代易学哲学的终结。

最后，有一个值得讨论的问题是，焦氏易学同数学的关系。焦氏作为一位数学家，在我国数学史上的重大贡献是阐述了代数学的原理。他认为古《九章算术》中所讨论的数学问题，如少广、勾股、方田、商功、粟米，均输等，都可以归结为加减乘除的法则，所谓“九章不能穷加减乘除之用，而加减乘除可以通九章之穷”（《加减乘除释·自序》）。因此，他研究了加减乘除的规律，并以甲乙丙丁等天干字代表具体的数字，阐述其规律。他说：“算法起于相比也。论数之理，取于相通，不遍举数，而以甲乙明之”。（同上，卷一）此种数学观的思维特征是，寻求数学中的普遍法则，并以抽象的符号来表述此普遍的法则，将数学命题公式化，依公式推算各种具体的数学问题。此正是形式逻辑演绎思维的表现。焦氏依这一思维形式观察《周易》，则形成了他的易学体系。如其所说：“读易者当如算学者之求其法于甲乙丙丁”（《易话·学易丛言》）。问题在于《周易》一书的内容，并非一部代数学。因为将卦爻辞归结为数学中的甲乙丙丁，同样不能解释为什么同一爻象及其变化的程序要用各种不同的文辞来表述？显然，象辞之间的

关系，并非代数学中符号同其演算程序的关系。焦氏企图将《周易》中的卦爻辞归结为数学命题，只是一种幻想。但这种幻想却反映了一种追求，即形式的和分析的命题方具有普遍必然性，并以此作为衡量真理的准则之一。这种追求是可贵的，也是焦氏易学因受数学思维的影响而产生的积极成果。此是问题的一个方面。另一方面的问题是，焦氏的代数学是否亦受了易学的影响？此问题，焦氏并未明言。就其著述形成的年代看，《加减乘除释》成于乾隆末年，适焦氏三十余岁。其《易学三书》成于五十余岁。故焦氏以代数学原理解释易理。但焦氏的易学知识早就打下了基础。据其告《先圣少师文》，少时即学习《周易》，先攻宋易，后又研究王弼易，最后方研究汉易诸家说。他说：“年四十一，始尽屏众说。”又据其《易通释序》，他“承祖父之学，幼年好易”，从乾隆四十一年丙申开始，一直寻求如何回答其父提出的易学问题，“徧求说易之书阅之”，至嘉庆九年甲子方有领悟。又其在《易广记》中说，“余自弱冠即学易”，自四十至四十七，“专于学易，始悟得旁通之旨”。以上这些资料表明，焦氏于青少年时期对易学即抱有浓厚的兴趣，并熟知易学各派的观点。因此，历代易学家所阐发的触类旁通的逻辑思维，如寻求解易的普遍法则，以类推法则解释占问之事，将卦爻辞看为一类事物的象征，等等，总之，这种要求将《周易》卦爻象和卦爻辞抽象化和形式化的解易倾向，无疑对焦氏的思维方式起了深刻的影响。其对代数学原理的领悟，同其所受历代易学中形式逻辑思维的熏陶和启发是分不开的。如其在《加减乘除自序》中说：“名起立法之后，理存于立法先。”“名”指九章算术中方田、粟米、均输等算学问题；“理”指加减乘除演算规律或公式。认为有其演算规律即数之理，方有各种计算的名目；掌握其演算的规律，具体的问题，可迎刃而解。此种数学观，实际上来于宋易中的理事之辨。如朱熹所说，卦爻辞乃

一类事物的象征，如同虚设，乃吉凶之理的表现形式，所谓“必有是理而后有是辞”（《文集·答张敬夫》）。所以焦氏于其数学和易学著作中，总是将数学法则同易学法则相提并论，表明二者的理论思维方式是一致的。就此而言，焦氏的代数学原理的创立，也是古代易学中逻辑思维发展的积极成果。《周易》作为上古时代的占筮典籍，其中已含有逻辑思维的萌芽，后经历代易学家的阐发，至焦循，终于开出奇异的花朵。此表明中华民族的思维方式是丰富多采的。焦氏易学可以说是中国传统思维方式中辩证思维和形式逻辑思维相融合的结晶。

易学索引

人名索引*

- 二画
- 丁 宽 [1] 113
- 三画
- 干 宝 [1] 154 298 299 301 350
389 [2] 114 [3] 439 [4] 259
298 301 319
- 万廷言 [3] 197
- 子 弘 [1] 43
- 子 康 [1] 114
- 马 融 [1] 64 153 176 197 211
242 246 248 293 295 348 394
[2] 337 351 [3] 32 [4] 259 296
304 319
- 马国翰 [1] 116 127 335
- 卫元嵩 [1] 48 [4] 170
- 四画
- 王 宏 [1] 297 343
- 王 肃 [1] 297 246 247 248 250
251 252 297 343 343 394
[4] 319
- 王 祎 [4] 271
- 王 俭 [1] 344
- 王 济 [1] 297
- 王 宣 [3] 336 337 339 344 346
352 357 376 377 489 490 451
491 492 507
- 王 弼 [1] 54 67 103 104 153
176 198 245 246 247 248 249
250 251 252 315 316 320 327
329 331 332 333 334 338 339
341 342 343 344 346 349 350
351 353
- 王 植 [2] 115
- 王 横 [1] 114
- 王 畿 (龙溪) [2] 172 [3] 158
197 216 222 223 224 225 229
230 232 233 234 235 236 237
238 239 240 241 242 243 244
245 246 247 248 340 342 495
509 [4] 26 220 243
- 王夫之 [1] 7 48 94 159 188 219
296 348 [2] 90 276 281 301
314 459 558 591 [3] 6 9 10 11
115 194 293 304 310 348 424
457 458 514 [4] 1 2 5 6 7
8 9 11 12 13 14 16 221 228
229 230 241 242 244
- 王安石 [2] 5 173 174 248 254
548 [3] 416
- 王时槐 [3] 247 341
- 王廷相 [3] 6 9 80 81 164 165
168 169 172 173 175 176 184
185 191 410
- 王宗传 [3] 268
- 王先谦 [4] 4
- 王昭康 [2] 234 430 432 433
- 毛奇龄 [1] 65 228 [2] 84 88 89
171 [3] 348 [4] 3 5 232 257
258 259 261 275 277 278 280
284 293 308
- 方 颀 [3] 336
- 方大镇 [3] 336 339 343 344 345
346 347 348 364 375 376
382 407 411 433 437 440 441

本书索引限于易学人名、书名和事项索引，分别按笔画排列，其它则从略。其中 [] 内数字表示卷数，[] 后数字表示本卷页码；在本章中连续出现的人名、书名及个别随处可见的范畴、命题、术语仅标部分页码，以免繁琐。

- 444 448 449 451 454 455 459
460 468 471 496
方中通 [3] 338 344 353 400 461
方孔炤 [3] 247 272 336 337 338
339 340 343 346 347 348 349
352 354 356 359 360 361 362
364 367 368 500 502 508 509
510
方以智 [2] 558 589 [3] 6 8 10
116 194 247 270 272 293 304
310 336 337 338 339 340 343
344 347 348 349 352 353 354
355 507 508 511 512 513
方时化 [3] 250
方学渐 [3] 197 336 339 340 341
342 343 344 347 375 459 460
485
孔子 [1] 8 21 31 32 36 37
38 39 40 41 42 43 44 45 47
54 55
孔颖达 [1] 5 16 43 48 63 65
81 165 187 217 250 296 297
349 350 352 [2] 7 [3] 67
毋将永 [1] 114
- 五画**
- 石介 [2] 173
司马光 [2] 5 [4] 170 241
卢景裕 [1] 344 349
归有光 [4] 271
叶适 [2] 325 546 547 548 549
551 556 557 558 559 561 562
563 596 597 598
田何 [1] 113 [4] 276 307
田王孙 [1] 113
- 六画**
- 扬雄 [1] 114 115 155 156 169
202 203 248 249 [2] 10 69
125 157 286 331 335 344 562
582 [3] 44 337 362 [4] 170 237
241 271 279 287 289
朱升 [3] 67
朱震 [1] 116 131 134 162 172
243 386 [2] 5 11 16 22 25
27 29 45 62 84 88 89 90 94
99 112 113 175 325 327 328
329 360 362 381 397 413 416
468 491 527 551 [3] 11 42 50
64 407 426 [4] 104 193 198
253 272 273 294
朱熹 [1] 5 8 12 20 24 48 63
65 76 77 88 204 220 223
225 230 234 386 388 [2] 11 15
16 54 84 85 86 87 88 89
90 99 100 101 107 114 115
116 119 124 125 133 134 141
147 150 155 164 170 171 172
175 176 177 178 215 231 238
255 271 289 411 412 413 414
415 416 417 418 419 420 421
422 423 424 425
向秀 [1] 246 297
江永 [4] 295
江藩 [4] 294
许坚 [2] 5 12 29 [4] 288
刘向 [1] 113 114 127 157 161
162 202 [2] 385 562 583 [4]
286 287
刘牧 [1] 176 204 [2] 5 7 10
11 20 22 25 26 28 29 30
31 32 33 34 35 167 174 255
256 286 329 346 348 349 350
351 382 385 386 388 389 390
391 392 394 551 576 [3] 4 9
11 12 17 18 42 43 45 48 63
66 171 268 384 [4] 63 110
232 237 246 271 275 276 280
285 286 287 292 305 308
刘敞 [1] 114 157 158 162 169
181 184 199 202 340 [2] 10
26 30 583 [3] 431 [4] 237 270
286 287
刘瓛 [1] 344
刘邦采 [3] 197
伏羲(庖牺) [1] 8 12 54 105

107 157 175 221 249 321 340
 361 390 401 [2] 10 16 28 56
 69 83 137 144 150 165 170
 339 343 369 417 418 419 420
 421 426 440 441 539 551 574
 575 576 577 [3] 16 18 68 113
 120 185 190 200 230 349 [4] 53
 62 63 64 65 66 98 235 246
 248 261 262 276 280 281 301
 305 311 316 322 323 325 326
 329 358
 伏曼容 [1] 344 [2] 336 [4] 259
 纪瞻 [1] 340 341 342 343
 孙堂 [1] 116
 孙复 [2] 173
 孙盛 [1] 332 333 334 335 336
 337 338

七画

李光 [2] 6
 李埭 [1] 65 [2] 558 [4] 3 5
 232 258 259 264 265 266 275
 276 277 278 279 280 281 283
 284
 李溉 [2] 6 16 29
 李觀 [2] 5 7 26 54 55 56 57
 58 59 60 61 62 63 64 65
 66 67 68 69 70 83 99 173
 256 283 287 548 [4] 50 118
 李之才 [2] 5 7 11 45 50 51
 114 116 136 327 329 330 336
 337 [3] 76 [4] 235
 李光地 [2] 391 [4] 4
 李通玄 [1] 352
 李道平 [4] 294
 李鼎祚 [1] 101 198 211 279 349
 350 351 389 400 [2] 55 347
 586 [4] 275 307 327
 李镜池 [1] 12 49
 苏轼 [2] 5 7 8 173 [3] 339
 448 459 506 [4] 10
 杨甲 [2] 88 [3] 50
 杨何 [1] 113 126

杨政 [1] 197
 杨简 [2] 325 502 503 527 528
 529 532 534 535 536 538 539
 540 542 543 545 [3] 138 151
 156 157 158 159 160 194 195
 196 197 198 203 209 211 212
 216 217 223 248 339 [4] 2 220
 245
 杨万里 [1] 12 [2] 6 327 361 363
 365 366 369 370 372 375 376
 381 413 [4] 50
 杨时乔 [3] 341
 来知德 [2] 589 [3] 8 116 271
 272 292 295 309 310 463 464
 565 567 [4] 7 54 260 277
 严君平 [1] 114 115
 吕相谦 [2] 258 549
 吴澄 [3] 9 12 14 17 [4] 277
 吴应宾(观我) [3] 336 339 447
 448
 何晏 [1] 245 246 318 319 329
 350 [4] 23
 何楷 [3] 367 [4] 277
 何塘 [3] 80 164 185 190 191
 193 194
 肖衍 [1] 344 346
 肖汉中 [3] 8 11 12 67 373
 [4] 267
 宋咸 [2] 26
 宋衷 [1] 248 286 [4] 259 318
 宋濂 [4] 271
 阮咸 [1] 297
 阮逸 [2] 386 388 [4] 271 305
 阮籍 [1] 320 322 323 324 326
 327 339 348 [2] 551

八画

林栗(黄中) [2] 413 438 466
 467 [3] 4 441
 范升 [1] 197
 范滂昌 [2] 5 12 16 22 25 29
 欧阳修 [1] 42 400 [2] 5 7 43
 54 70 71 72 73 74 75 76 77

- 78 79 80 81 82 83 172 235
241 416 422 549 553 559 561
569 576 [3] 266 293 [4] 50
93 178 236 296
欧阳建 [1] 327 229 330 331
服生 [1] 113
卓尔康 [3] 271
罗洪先 [3] 197 247
罗钦顺 [3] 6 9 79 80 81 96
106 133 137 138 151 160 177
184 205 212 213 447 480
周公 [1] 8 22 319 [2] 56 369
417 418 419 420 421 426 427
441 561 575 [3] 199 230 349
[4] 53 175 231 246 276 296 322
323 325 328 329 357
周文王 [1] 7 54 69 70 164 221
279 320 321 391 399 [2] 56
73 76 169 170 171 172 339
369 417 418 419 420 421 426
427 441 507 561 574 575 577
578 [3] 68 199 349 [4] 53 62
63 66 98 175 231 246 276 296
311 322 323 325 326 328 329
357
周王孙 [1] 113
周弘正 [1] 344 346 347 372
[3] 464
周行己 [2] 178 179 548
周敦颐 [1] 228 232 388 [2] 5
7 10 11 15 22 25 84 85 86
87 88 89 90 91 92 94 253
254 255 258 284 301 303 325
328 329 346 354 359
邹湛 [1] 297
季本 [3] 197
京房 [1] 63 113 114 115 126
127 129 130 131 132 133 134
135 197 198 199 204 205 212
220 224 225 229 233 234 237
255 256 286 298 349 [2] 6 14
137 328 330 331 336 337 338
351 425 [3] 11 32 61 269 337
338 370 479 [4] 7 10 13 15 45
49 60 62 80 90 93 96 168
169 233 235 298 299 304 319
324
孟喜 [1] 113 114 115 116 118
120 122 123 124 125 126 127
141 142 143 153 156 157 162
175 181 189 191 229 [4] 298
299 319
陈元 [1] 197 248
陈抟 [1] 225 228 232 243
[2] 5 6 7 10 11 12 15 16 20
21 22 24 25 26 27 29 32
34 45 84 90 91 92 93 94 99
113 114 115 116 136 171 175
328 385 386 [3] 11 17 18 35
43 45 268 269 310 [4] 13 233
234 237 241 245 247 250 252
253 259 261 264 271 272 275
276 280 287 288 289 290 292
308
陆绩 [1] 126 132 134 [4] 259
296 319
陆九渊(象山) [2] 84 86 100 464
473 502 503 515 522 524 526
527 528 531 536 537 547 [3]
137 151 153 154 194 198 203
206 209 216 217 235 236 260
490
邵雍(康节) [1] 12 225 243
[2] 5 6 7 10 11 15 44 45 46
49 53 54 112 113 114 115
116 117 118 172 174 176 177
211 212 213 229 255 286 295
324 325 326 327 328 329 340
邵伯温 [2] 11 15 115 120 121
152 154 156 160 161 168 327
397 468 [4] 291
九画
胡广 [2] 178 [3] 3 4
胡渭 [1] 243 [2] 12 14 22 45

85 115 171 [3] 348 [4] 3 5
 232 275 278 280 284 293 305
 308
 胡璜 [1] 386 [2] 5 7 8 85
 173 174 221 312 352 361 586
 胡一桂 [1] 130 [3] 4 11
 胡居仁 [3] 77
 胡炳文 [3] 4 124
 荀爽 [1] 76 101 153 197 198
 204 205 206 207 208 209 210
 211 212 220 223 226 242 246
 248 251 264 271 278 281 286
 297 298 304 338 350 [2] 50 184
 334 337 351 [4] 232 259 265
 298 299 300 301 303 321 333
 荀凯 [1] 297 328
 荀辉 [1] 297
 荀粲 [1] 327 328 329 330
 荀融 [1] 246 297 338 339
 赵恂谦 [2] 12 [3] 310 [4] 288
 钟会 [1] 246 249 297 329
 [2] 328 337
 侯果 [1] 101 [4] 259
 种放 [2] 5 10 12 16 25 29
 45 113 [4] 235
 俞琰 [1] 224 239 241 244
 [2] 9 14 15 24 43 115 141 171
 324 [3] 8 11 33 34 35 36 37
 38 39 40 41 42 58 310 314
 [4] 288 291
 姚信 [1] 401 [3] 414 [4] 319
 施仇 [1] 113 116 126
 郎諲 [4] 10
 闻一多 [1] 14
 郑玄(康成) [1] 4 9 54 55 63
 64 153 162 163 165 166 167
 168 169 170 172 174 175 180
 181 182 184 185 191 192 193
 197 198 199 200 316 343 348
 349 394 395 401 [2] 9 10 21
 26 31 204 234 346 351 [3] 29
 [4] 10 186 237 259 265 271

272 279 286 287 298 299 301
 302 304 305 313 314 319
 郑众 [1] 197 248
 费直 [1] 54 114 115 [3] 199
 十画
 夏侯胜 [1] 298
 贾必 [1] 271
 顾欢 [1] 296 [2] 351
 顾荣 [1] 340 341 342 343
 真可 [3] 198 251 254 257 258
 268
 郝敬 [3] 341 367 430 [4] 271
 殷浩 [1] 299 332 335 336 337
 338
 钱芬 [3] 270
 栾肇 [1] 297
 高亨 [1] 14 42 43 46 49 72
 103 278
 高相 [1] 114
 高攀龙 [3] 341
 唐鹤征 [3] 6 196
 诸仲都 [1] 344
 十一画
 黄佐 [3] 6 80 150 151
 黄泽 [3] 14
 黄輿 [1] 116 127
 黄畿 [2] 115
 黄宗炎 [1] 12 [2] 22 23 24 90
 91 115 171 172 [3] 172 348
 [4] 3 5 232 233 245 246 249
 273 284 294
 黄宗羲 [1] 296 [2] 6 9 115 171
 172 531 546 [3] 3 7 79 80
 81 106 108 134 137 148 151
 160 172 184 195 197 198 223
 272 348 [4] 1 3 5 232 233 234
 241 242 243 244 245 247 284
 294 308
 黄道周 [3] 270 337 338 360 401
 402
 曹端 [3] 78
 崔铤 [3] 6 79 134 136

- 崔憬 [1] 351 389 390 391 392
393 395 396 397 398 399 400
[2] 263 338 352 556 [3] 279
[4] 34 188 237 265 266 280
- 矫疵 [1] 43
- 郭京 [1] 250
- 郭雍 [2] 326 397
- 商瞿 [1] 43 113
- 淳于俊 [1] 54
- 梁丘贺 [1] 113 126
- 张讥 [1] 344 346 348 349
[2] 299
- 张轨 [1] 297
- 张载 [1] 101 348 375 [2] 5
7 70 113 175 177 179 255 256
257 258 259 260 320 321 322
323 325 326 327 328 329 356
357 359 360 361 362
- 张理 [2] 17 20 21 27 [3] 8
11 12 42 43 44 45 46 47 48
49 51 52 53 54 56 57 58
60 61 63 64 65 66 310 314
319 386 407 [4] 288
- 张溥 [3] 4
- 张璠 [1] 297 343
- 张介宾 [3] 272 310 312 313 316
317 318 320 322 326 327 331
333 335 346 421 422
- 张行成 [2] 115 116 327 [3] 8
14 17 34
- 张政煌 [1] 12 13
- 张南轩 [2] 173
- 张惠言 [1] 116 [4] 3 5 294 297
306 307 309 310 312 313 316
317 318 321
- 张镜心 [3] 136 250
- 十二画
- 惠栋 [1] 116 123 127 134 138
205 218 242 [4] 3 5 293 294
297 298 305 306 307 312 317
320 321
- 彭晓 [1] 220 223 224 232 239
240 [2] 11 21
- 韩邦奇 [3] 269
- 韩康伯(伯) [1] 108 261 292 293
296 297 299 300 301 365 375
377 378 379 382 391 392 397
398 400 [2] 38 41 44 107 108
125 174 192 198 199 205 210
212 213 215 217 228 261 278
288 295 312 322 345 424 [3]
293 295 339 443 448 [4] 56 126
187 247 277 282
- 董遇 [1] 63 401 [2] 351 [4]
319
- 董楷 [3] 4
- 董真卿 [3] 4
- 程颐 [1] 48 103 104 [2] 3 4
5 6 7 85 111 113 160 172
173 174 175 177 178 179 180
181 182 254 255 256 257 262
264 265 266 270 273 276 280
283 288 303 309
- 程颢 [2] 4 5 85 112 113 124
172 175 214 223 309 321 366
502 503 504 505 506 508 510
511 512 513 514 515 518 522
523 527 528 537 538 544 545
555 556 [3] 13 91 142 155
159 201 205 207 209 218 219
235 240 [4] 126
- 程观生 [3] 270
- 焦竑 [3] 249 341
- 焦循 [1] 162 [4] 3 5 295 297
319 321 322 360 362
- 智旭 [3] 198 250 260 261 262
263 264 265 266 267 268
- 湛若水 [2] 172 [3] 6 137 151
155 156 158 160 195 196 198
208 214 223 235 341 [4] 245
- 十三画
- 雷思齐 [2] 21 25 [3] 8 11 12
14 17 19 21 24 26 31 33
- 蜀才 [4] 259 319

虞翻 [1] 68 154 198 204 211
212 214 215 255 287 304 350
389 [2] 50 54 125 134 185 233
303 329 330 333 336 337 338
342 346 347 450 [3] 283 356
[4] 10 15 57 60 76 124 237
259 265 298 299 300 301 302
303 304 305 306 307 308 309
310 311 312 313 315 316 317
318 319 321 323 333 349

十四画

蔡沉 [2] 325 327 381 382 398
400 401 402 403 404 405 406
407 409 [3] 14 385 [4] 9 63
108 115 170 272

蔡渊 [2] 382 400 448 [3] 94
95 120 274 295 304

蔡清 [3] 6 9 79 80 81 106
107 108 115 120 121 123 132
133 134 135 137 143 150 205
269 271 272 288 304 [4] 137

蔡元定 [1] 176 [2] 12 20 115
116 119 162 325 327 381 382
383 384 385 386 388 392 397
406 441 460 [3] 42 43 351
[4] 63 285 287 291

蔡景君 [2] 336 [4] 259
管格 [1] 318 319 320 327
[2] 211 341 [4] 324
熊过 [3] 269

十五画

穆修 [2] 5 12 22 25 45 112
116 [4] 235 253

颜延年 [1] 344

十六画

薛瑄 [3] 9 78 79 80 81 82
85 88 89 91 94 106 108 110
111 138 141 143 146 147 158
薛季宜 [2] 9 546 547 549 551
553 555 556 557 558 561 574
584 [4] 126 127 236

十七画

襄楷 [4] 10
魏溥 [3] 270
魏了翁 [1] 250 [2] 386
魏伯阳 [1] 198 220 221 222 223
241 352 [2] 6 9 11 [3] 35
36 [4] 170 234 237 263

(郑万耕编)

书名索引

- 二画**
- 九家易 [1] 76 100 103
十三经注疏 [1] 250 299
- 三画**
- 大衍详说 [2] 482
己易 [2] 527 539 541 543 544
[3] 138 156 157 158
大象义述 [3] 197 223 226
三易洞玑 [3] 337 401 [4] 275
子夏传 [1] 114 115 346 349
[4] 310 319
- 四画**
- 太玄 [1] 115 155 156 202 248
[2] 69 125 157 331 335 582
[3] 362 [4] 170 241 287 289
太易源流 [2] 22
太极图说 [1] 388 [2] 84 85 86
87 88 89 91 96 97 98 100
101 102 104 107 176 177 179
230 303 354 362 379 412 438
448 457 469 470 471 472 492
497 [3] 12 49 53 63 64 65 86
98 123 236 237 238 413 433
438 [4] 140 252 253 256 274
太极图说解 [2] 412 438 452 457
469 471 472 473 474 476 483
485 491 492 493 498 [3] 78 81
94 106 142 308 413 417 [4]
253
太极图说述解 [3] 78
太极图说遗议 [2] 88 [4] 257 259
272 273
太极图授受考 [2] 89 90
元命包 [4] 302
元包运著 [1] 48 [4] 170
风姬易溯 [3] 336 376
六书本义 [2] 12 [3] 310 [4] 288
文言 [1] 41 43 47 48 49 75 86
103 104 115
- 孔易衍 [3] 336 464
六经图 [2] 88 [3] 50
- 五画**
- 龙图易 [2] 16 20 21 22 25 26
27 29 32 [3] 18
玉函山房辑佚书 [1] 116
四易通义 [3] 270
归藏 [1] 4 6 [2] 343 535
575 577
朱子语类 [1] 220 [2] 11 175 177
238 309 412 413 414 417 418
419 420 421 422 423 498 499
500 547 [3] 4 85 108 116 117
118 121 127 183 308 310 [4]
15
汉上易传 [2] 328
汉上易卦图 [1] 162 172 [2] 45
62
汉上易卦图说 [2] 25 27 45 [3] 50
汉学堂丛书 [1] 116
汉魏二十一家易注 [1] 116
- 六画**
- 杂卦 [1] 41 53 54 250 254
仲氏易 [4] 232 257 259 261 263
265 266 268 269 270 275 278
285
刘牧王弼易辨 [2] 26
关朗易传 [2] 386 388 [3] 443
[4] 271
- 七画**
- 医易义 [3] 272 310 312 314 317
321 324 330
系辞 [1] 4 6 7 20 40 41 42
43 48 49 50 51 52 53 55
系辞注 [1] 261 292 296 297 348
350
连山 [1] 4 [2] 343 535 575
577
苏氏易传 [2] 173 174

- 杨氏易传 [2] 529 [4] 220
 困知记 [3] 79 138 139 140 141
 142 143 144 145 146 147 148
 150 152 153 155 156 157 158
 159 160 161 162 163
 删定易图序论 [2] 54 55 62 66 67
 69
 帛书本系辞 [1] 48 50 53
 序卦 [1] 15 41 53 90 100 104
 115
 宋元学案 [2] 43 85 86 91 121
 168 173 176 327 361 381 386
 532 543 546 547 548 549 [3] 3
 13 14 33 42 [4] 242 243
 阴阳管见 [3] 80 164 185 187 188
 189 190 191
- 八画**
- 坤灵图 [1] 161 189
 卦议 [1] 116 142 189
 图学辨惑 [2] 22 90 [4] 232 234
 245 246 247 249 252 284
 周易 [1] 3 4 6 7 8 9 10 11
 12 13 14 16 17 18 20 21
 22 23 24 26
 周易注 [1] 245 246 247 248 250
 251 252 253 254 258 259 260
 265 279 280 296 297 298 299
 [2] 173 182 209 568 [4] 274
 320
 周易述 [4] 297 298 299 301 302
 305 306 307
 周易大全 [3] 4 5 6 7 77 79
 107 287
 周易大义 [1] 344
 周易大传今注 [1] 22 42 43 46 49
 70 103
 周易大象解 [4] 5 6 25 27
 周易口义 [2] 173 313 352
 周易内传 [1] 7 48 94 [4] 5 6
 7 8 9 11 15 17 18 19 20
 218 219 228 229
 周易内传发例 [1] 188 [4] 5 6 7
 10 11 13 14 15 16 17 20
 22 26 28 33 34 37 39 40 41
 43 45 56 62 63 71 88 129
 140 146 175 198
 周易订诂 [2] 115 [4] 277
 周易正义 [1] 5 16 48 63 65 78
 81 86 114 153 162 163 164
 165 175 176 187 200 250 296
 297 338 343 344 346 347 348
 349 351 352 353 355 389 [2] 7
 [3] 117
 周易古义 [4] 297
 周易本义 [1] 5 48 63 76 88 220
 [2] 15 54 116 121 133 145
 169 170 324 387 411 412 413
 423 424 428 443 444 455 456
 487 [3] 4 5 68 79 85 107 108
 112 113 114 115 116 120 128
 130 132 166 196 233 265 269
 273 296 300 301 302 308 309
 310 312 465 [4] 3 19 81 112
 132 135 137 190 235 236 246
 251 252 266 270 271 285 286
 292 308
 周易本义通释 [3] 4 124
 周易外传 [1] 159 219 [4] 5 6
 7 8 9 11 20 21 23 29 31 46
 47 224 226 228
 周易杂论 [1] 22
 周易训解 [2] 382
 周易折中 [2] 391 409 411 [4] 4
 周易会通 [3] 4
 周易考异 [4] 5 6
 周易传注 [4] 232 258 275 276
 277 278 280 282 284
 周易传义大全 [2] 178
 周易传义附录 [3] 4
 周易讲疏 [1] 344 346 349 [2] 299
 周易系辞义疏 [1] 344
 周易系辞精义 [2] 258
 周易时论合编 [3] 272 336 338 339
 340 343 345 346 347 348 349

- 350 352 353 354 355 356 357
358 359 360 361 362 363 364
367 497 500 502 505 514
周易寻门余论 [4] 233 246 248 252
周易举正 [1] 250
周易参同契 [1] 198 221 222 223
224 225 226 227 228 229 230
231 232 233 234 235 237 238
239 240 241 242 243 244 352
[2] 6 9 11 13 14 15 24 25
136 172 333 [3] 11 33 35 36
242 [4] 170 263 272 274 275
285 288 290 298
周易参同契考异(注) [1] 223 224
225
周易参同契发挥 [1] 223 239 241
[2] 14 15 24 [3] 33 35
周易参同契分章通真义 [1] 220 223
周易郑氏易 [4] 306 319
周易荀氏九家易 [4] 306 319
周易通变 [2] 115 116
周易通论 [4] 4
周易略例 [1] 245 250 254 257
258 259 271 275 277 287 288
299 [2] 188 190 197 209
周易探源 [1] 12 49
周易蒙引 [3] 79 106 107 108 109
111 112 113 114 115 117 118
119 120 121 122 123 124 125
126 127 128 131 132 133 288
304
周易禅解 [3] 198 251 260 261
263 264
周易集注 [3] 271 272 280
周易集说 [2] 324 [3] 33 34
周易集解 [1] 76 101 114 115 153
154 198 201 204 208 211 213
216 220 246 247 248 251 252
253 264 278 279 281 286 297
298 300 301 343 349 350 351
389 400 401 [2] 55 107 331
334 347 352 [4] 265 275 307
308 310 311
周易集解纂疏 [4] 294
周易象辞 [4] 233
周易象旨决录 [3] 269
周易稗疏 [4] 5 6 7 9 59 62 63
112 131
周易虞氏义 [1] 116 [4] 306 307
308 309 310 313
周易虞氏消息 [4] 306 307 309 313
316
周易翼简捷解 [3] 270
易义 [1] 297 343
易义别录 [1] 116 [4] 306 319
易义古象通 [3] 270
易小帖 [4] 257 259 260 261 264
265 266 270
易大传 [1] 42 48
易大衍义 [1] 297
易无互体论 [1] 246 297
易丛说 [1] 116 134 246 [2] 328
329 335 337 338 340 341 342
346 349 352 353 355 356 357
358
易汉学 [1] 116 123 127 133 205
218 242 [4] 297 298 299 305
306 317
易外别传 [1] 223 [2] 15 115 141
[3] 33 35 36 42
易因 [3] 250
易论 [2] 54 56 57 58 59 60 61
易传 [1] 3 15 21 28 38 41 42
54 55 56
易余 [3] 337 348 405
易话 [4] 320 349 354 358 360
易例 [4] 297 300
易林 [2] 399 [4] 201
易学 [3] 271
易学三书 [4] 319 320 321 322
356 361
易学四同 [3] 196
易学启蒙 [1] 24 [2] 115 116 119
121 382 383 384 385 386 387

- 388 389 390 391 392 393 394
395 397 399 411 412 413 468
[3] 72 166 169 218 269 389
392 394 430 [4] 3 65 237 238
271 285 288
易学启蒙意见 [3] 269
易学启蒙翼传 [1] 130 [3] 4 11
易学象数论 [2] 6 115 [4] 232 233
234 235 236 241 243 284
易学滥觞 [3] 14
易纬 [1] 41 42 125 156 158 159
160 161 162 168 169 170 171
175 176 181 185 188 189 197
204 223 225 226 239 249 270
301 340 349 362 364 374 387
[2] 14 21 29 31 [3] 28 29
33 182 [4] 206 249 272 274 298
299 300 302 313 314 315 316
319
易经 [1] 41 54 55 74 [3] 271
[4] 14 298
易经增注 [3] 136 250
易经传集解 [2] 466
易经注疏大全合纂 [3] 4
易本义附录纂疏 [3] 4
易图略 [4] 320 321 323 324 325
329 330 331 332 333 334 336
337 338 339 340 341 348 350
352 353 354 356 359
易图条辨 [4] 306 308 316
易图明辨 [2] 12 22 45 115 [4]
232 275 280 284 285 287 288
易图通变 [2] 21 22 25 [3] 17
18 19 21 23 24 27 30 31 33
易卦图说 [4] 297
易说 [1] 101 [2] 84 173 177 198
211 212 213 221 227 231 256
257 258 259 261 262 321 322
425 430 450 [4] 11 14 17 56
297
易通变 [3] 14 15 16
易通释 [4] 318 320 321 328 329
330 337 347 351 352 353 354
355 359
易探玄 [1] 351 389 396
易章句 [4] 320 321 325 326 327
328 339 344 345 347 351 354
357 359 360
易象正 [3] 270 337
易象钞 [3] 78
易象言意 [2] 382 400 448 [3] 304
易象图说 [2] 17 [3] 42 43 44
45 46 49 50 51 52 53 57 58
61 63 64 65 66 67
易象钩解 [3] 269
易象妙于见形论 [1] 332 333 335
336 337 338
易童子问 [1] 42 400 [2] 54 70
73 77 79 83 235 569
易筮 [3] 249
易意 [3] 336
易韵 [4] 257
易解 [2] 173
易筮通变 [3] 17 28 30 31 33
易数钩隐图 [2] 25 26 27 29 31
32 34 43 44 62 63 [4] 110 275
276 285 288
易幽 [3] 336 343 452
易纂言 [3] 12 13 [4] 277
易纂言外翼 [3] 12
明儒学案 [3] 7 78 79 81 106
134 136 137 138 147 151 160
184 195 196 197 198 237 247
249 250 272 343 [4] 242 244
245
京氏易传 [1] 126 127 132 161
162 164 256
京房易占 [1] 140
京房易说 [1] 237
河图洛书原舛编 [4] 257 259 271
275 284
河洛精蕴 [4] 295
诚斋易传 [2] 327 361 369
学易 [3] 271

学易斋集 [3] 336
 经世指要 [2] 115 381
 经世辨惑 [2] 11

九画

春秋占筮书 [4] 257
 是类谋 [1] 161 162 189 196
 皇极经世 [2] 115 116 150 155
 166 [3] 86 [4] 276
 皇极经世传 [2] 115
 皇极经世易知 [2] 184
 皇极经世直解 [2] 115
 皇极经世家隐 [3] 14
 皇极系述 [2] 115
 修复古易经传训测 [3] 199
 说卦 [1] 41 48 53 56 64 65 73
 80 97 99 100 104 114
 洞极真经 [4] 271 305
 洪范皇极 [2] 382 398 399 400
 402 404 [4] 63 115

十画

象(传) [1] 41 42 43 44 45 46
 47 48 50 51 52 53 54 56
 57 58
 读易考原 [3] 67 71
 读易余言 [3] 79 134
 读易举要 [3] 33 34 41
 读易绪言 [3] 270
 通书(易通) [2] 84 85 99 100
 101 102 103 104 105 106 107
 108 109 110 112 176 230 251
 362 444 490 492 [3] 85 476
 [4] 10 11
 通书解 [2] 412 454 490
 通易论 [1] 320 323 324 326 327
 339 348 [2] 551
 通卦验 [1] 162 189 194 195
 [4] 302

十一画

乾凿度 [1] 41 161 162 163 164
 165 166 167 168 169 170 171
 172 174 175 177 178 180 182
 185 187 188 189 199 224 249
 340 346 349 362 363 [2] 359
 371 [3] 28 29 182 [4] 206 234
 237 300 302 303 304 305 313
 314 315 316
 乾坤凿度 [1] 161 163 165 167
 181 188 [4] 274
 推易始末 [4] 257 259 260 268
 黄氏逸书考 [1] 161 162 163 246
 347 389
 野同录 [3] 336 344 411
 程氏易传 [2] 177 178 179 180
 181 184 206 256 257 314 332
 334 413 427 567 [3] 217 227
 284 306 353 [4] 16 37 308
 郭氏家传易说 [2] 326

十二画

象(传) [1] 41 42 43 46 47 48
 50 51 52 53 54 56 57 59
 60 61 62
 童溪易传 [2] 527 [3] 268

十三画

虞氏易礼 [4] 306 307
 虞氏易言 [4] 306 307
 虞氏易事 [4] 306 307 308 309
 虞氏易候 [4] 306 307
 解易 [3] 198 251 254 255

十五画

横渠易说 [2] 257 [3] 353
 稽览图 [1] 125 126 156 161 162
 189 190 191 192 193 194 196
 潜虚 [2] 404 [4] 170 241

(郑万耕编)

事项索引

一画

一元消长图 [2] 154 156
 一分为二法 [2] 124 125 160 171
 462 466 468 [3] 32 190 321 322
 [4] 91
 一爻为主说 [1] 256 257 258 261
 262 263 264 309 392 180 182
 258 [4] 33 39 41
 一以统众说 [1] 263 311
 一阴一阳之谓道 [1] 75 79 81 146
 165 171 228 312 314 315 350
 375 376 384 401 402 [2] 38
 103 130 173 227 228 231 237
 249 288 289 293 298 359 374
 375 409 439 454 456 459 464
 484 492 512 522 523 572 589
 591 592 593 [3] 27 28 121 126
 128 129 130 131 135 150 153
 191 204 205 207 209 213 218
 415 430 448 [4] 91 102 103
 104 129 151 152 153 281 283
 294 302 329
 一阴一阳而无穷 [1] 270 287
 一阖一辟谓之变 [1] 79 89 220
 [2] 227 245 293 459 [3] 40 306
 [4] 178 328
 一故神，两故化 [2] 179 299 300
 304 315 [3] 120 121 148 481
 [4] 155 156
 一物两体 [2] 179 298 299 300
 301 302 303 305 306 307 309
 310 313 314 [3] 121 122 132
 148 [4] 146 150 155 185 190
 191

二画

二二相偶 [1] 16 357 [2] 589
 [3] 166
 二五之精 [2] 85 95 96 98 99
 470 471 [3] 53 [4] 255

二五变通说 [4] 245 248 260
 二体 [1] 261 355 [2] 182 183
 184 186 202 203 259 260 338
 564 567 [3] 282 372
 十翼 [1] 41 42 54 81 114 354
 [2] 83 382 416 418 420 427 549
 559 560 561 562 563
 十圆图 [3] 389
 十二月卦 [1] 116 118 120 122
 189
 十二辟卦 [1] 118 122 123 130
 150 224 [2] 54 142 233 330
 [3] 40 [4] 79 80 81 84
 十二消息卦 [1] 123 154 190 191
 195 211 212 213 226 238 [2]
 143 155 [4] 309
 十二消息图 [1] 123 239
 十有八变而成卦 [1] 4 5 76 151
 [2] 526 [3] 76
 几 [1] 69 98 307 344 [2] 104
 105 106 107 [3] 350 359 360
 461 474 475 477 478 479 480
 481 483 484 499 500
 卜筮 [1] 9 11 28 31 40 54 68
 109 175 313 317 319 [2] 56
 62 80 104 204 206 262 266
 417 418 420 421 422 423 424
 428 431 434 437 438 528 560
 575 576 579 598
 人易 [1] 127
 人更三圣 [1] 8 [2] 416 574 575
 人更四圣 [1] 8 [2] 418
 人谋 [1] 7 69 218 219 [2] 275
 [4] 16 28 29 31 32
 人谋鬼谋，百姓与能 [1] 7 69 218
 219 [4] 16 28 125
 八卦 [1] 4 9 12 13 14 15 16
 25 26 40 43 50 51 53 65 67
 75 75 82 83

- 八卦方位说 [1] 53 120 142 177
 180 204 326 [2] 14 15 37 [3]
 299 304 [4] 170 172 174 240
 299
 八卦方位图 [1] 179 [2] 62 116
 133 136 137 169 448 [3] 48 57
 302 [4] 171 263
 八卦六位图 [1] 133 134 138
 八卦次序图 [2] 116 119 121 126
 159 169 171 [3] 51 142 279 324
 八卦卦气图 [1] 142 143
 八卦纳甲图 [1] 135 242
 八卦纳甲说 [1] 234 238 239
 八卦休王说 [1] 140 141 298 393
 八卦在天说 [4] 313 316 318
 八卦相荡 [1] 83 211 [2] 337
 八卦备天下之理 [1] 301 360
 八宫 [1] 127 129 130 131 132
 133 [4] 168
 八宫卦说 [1] 127 130 [2] 337
 [3] 61 370 479 [4] 90 299
 八宫卦次图 [1] 127 128
 八纯 [1] 127 130 132 [3] 61
 [4] 298
 八故 [1] 9
 八筮 [1] 9
 九宫说 [1] 171 172 174 175 176
 177 [2] 21 29 30 31 32 37
 392 [3] 398 [4] 272 287 299
 九宫图 [1] 172 [2] 20 21 22 25
 26 29 33 346 384 385 388
 389 398 402 403 [3] 12 18 26
 44 61 398
 九九圆数图 [2] 402 406
 三画
 三材(才) [1] 13 73 74 83 151
 300 343 359 362 374 390 401
 402 [2] 81 119 271 298 347
 384 396 462 508 522 537 556
 580 [3] 29 30 31 128 129 177
 282 505 506 510 [4] 66 215 216
 301 304 310
 三兆 [1] 4 13
 三极 [1] 86 158 343 [2] 294
 [3] 30 590 505 [4] 325
 三易 [1] 4 335 [2] 343 396 535
 574 575 577
 三十六宫图 [3] 461 463
 三五与一说 [1] 229 230 232
 三五至精图 [1] 232 [2] 11 24
 [4] 272
 三陈九卦 [1] 71 [2] 16 268
 [3] 511
 万物各具一太极 [3] 96 98 99 100
 101
 万物统体一太极 [3] 97 98 100
 大夫卦 [1] 118
 大衍义 [1] 292 294 296 307 339
 341 386 388 395 396 [2] 41
 352 [3] 28 30 133 389 443
 [4] 187
 大衍之数 [1] 4 6 48 63 64 66
 67 175 176 199 200 201 203
 348 384 388 393 394 395 396
 [2] 10 32 39 40 42 66 67 117
 118 158 164 168 211 286 307
 346 347 349 350 352 353 354
 362 377 378 393 394 397 413
 416 468 478 521 560 581 584
 [3] 16 28 29 31 33 46 47
 168 384 388 389 403 429 [4]
 185 186 187 188 264 271 278
 286 304
 大明终始,六位时成 [1] 100 101 284
 [2] 193
 大哉乾元,万物资始 [1] 100 102 283
 319 345 369 373 [2] 93 103
 454 590 [3] 13 89 126 308 407
 [4] 131 223 300 338 346
 下卦 [1] 25 27 58 59 60 93
 129 144 187 209 216 268 272
 [2] 183 259 260 332 518 [3] 282
 [4] 35 36
 下体 [1] 250 261 276 355 [2] 185

- 224 225 243 260 331 332 333
335 338 515 516 569 [3]282
283 285 479 [4] 310 311 335
336 345
上卦 [1] 25 27 58 59 60 93
144 187 209 216 218 219 268
273 274 276 [2] 183 259 260
516 [4] 35
上体 [1]250 261 276 355 [2]185
224 225 243 332 334 338 515
516 569 592 [3]282 283 479
[4] 310 311 335 336
小衍之数 [2] 164 307 349 525
[3] 350 388
之卦 [1] 23 24 26 [2] 331 337
[4] 34
飞伏 [1] 131 132 133 134 138
140 [2] 413 415
飞伏说 [1] 131 132 133 154
[2] 324 329 331 332 337 [3] 479
[4] 93 304 309
义理之学 [2] 55 324 327 413 414
561 576 [3] 3 7 77 200 349
[4] 4 10 293 298 302 308
义理学派 [1] 28 115 155 156 187
198 220 250 280 297 298 299
301 303 309 317 343 350 [2]
6 7 8 55 56 62 70 85 102
110 112 172 173 174 177 197
206 208 255 256 257 262 264
265 267 324 325 327 337 339
361 362 367 376 412 415 416
423 425 427 433 503 524 549
576 [3] 5 7 8 9 77 79 80 81
82 86 106 134 139 164 196
199 203 217 224 229 269 271
273 274 287 317 339 347 348
426 452 [4] 1 9 10 11 12 13
14 15 16 24 26 46 61 94 104
232 234 235 242 261 359
- 四画**
- 太一 [1] 171 172 173 174 175
176 385 386 387 388 394 395
396 [2] 302 312 352 397 [4] 304
313 315
太极 [1] 52 55 65 66 67 158
166 167 168 169 170 176 177
292 293 294 295 296 312 314
338 339 340 341 342 343
太极说(观) [1] 170 176 292 294
338 342 343 348 384 386 388
[2] 34 39 41 168 175 180 231
237 301 302 303 307 313 314
350 352 353 359 361 407 461
468 469 472 473 490 492 500
501 551 597 [3] 10 29 32 33
41 64 81 99 102 128 148
181 183 250 309 442 447 454
456 [4] 185 189 192 197 244
313 315
太极图 [1] 228 232 [2] 7 10 12
22 25 84 85 86 87 88 89
90 91 92 94 95 96 99 100
104 175 329 416 478 501 [3] 43
49 57 82 91 103 108 141
186 236 268 310 349 [4] 71 196
246 252 253 254 272 273 288
289 305 308
太极元气说 [1] 169 176 294 338
339 340 341 343 352 388 [2] 39
44 66 67 97 99 104 125 167
302 303 313 359 362 379 [3]
64 164 179 182 183 319 320
444 450 [4] 205 206 315
太极天地说 [1] 340 341 342 343
太极不动说 [2] 361 501 502
太极阴阳说 [4] 189 200
太极恒动说 [4] 193 196
太极良知说 [3] 237
太极种子说 [3] 181 183
太极虚无说 [1] 387 [2] 40 41 231
301 [3] 443 444 450
太极乾元说 [4] 313 316
太极本无极 [2] 85 95 98 378 379

- 380 474 476 [3]237 262 318
[4] 196
- 太极含阴阳 [2]12 13 [3]108 125
- 太极先天图 [2]89 90 92 93 94
95 99 [4] 272 273
- 太极不落有无 [3]434 435 436 438
440 442
- 太极即两仪说 [4] 7 9 197 198
- 太极即在有极中 [3] 348 427 433
435 437 442 447 449 454 456
484
- 太极有于易以有易 [4]185 202 203
207 211 212
- 太极动而生阳，静而生阴 [2]85 94
98 301 481 486 492 [3]51 135
219 321 428 [4]140 141 192
205
- 太系 [1]166 167 168 169 240
338 362 [2]596 [3]28 [4]206
207 314
- 太和 [1]100 102 284 373 [2]247
290 291 304 314 443 563 609
597 [3]78 307 [4]134 135
189 190 191 193 194 195 196
197 203 204 209 210 213
- 太初 [1]166 167 168 169 362
387 [2]302 378 379 [3]28
[4]206 207
- 太始 [1]166 167 168 169 362
[2]596 [3]28 [4]206 207
- 太易 [1]166 167 168 169 170
240 352 [2]312 [3]28 [4]206
207
- 太易说 [1]166 168 169 388
[4]314
- 太阳 [1]190 192 193 [2]120
121 124 126 128 130 131 132
137 149 377 395 [3]324 325
388
- 太阳卦 [1]190
- 太阳 [1]190 [2]120 121 124
126 128 130 131 132 135 137
- 149 377 395 [3]324 388
- 太阴卦 [1]190 191
- 太刚 [2]120 121 126 130 131
132 135 149
- 太柔 [2]120 121 126 130 131
132 149
- 太虚 [1]381 382 395 [2]284
285 289 293 302 307 308 309
310 312 313 314 [3]149 150
179 180 183 184 188 193 194
318 319 320 334 [4]145 180
193 194 195 196 213 243
- 太虚之象 [1]381 382
- 太虚之数 [1]381 382
- 太虚本动 [4]180 193
- 太玄五行图 [1]203
- 天下之动贞夫一 [1]96 262 310
[2]294 [4]315
- 天下惟器 [4]105 119 122 123
126 127 129
- 天地无心 [1]383 384 [3]209
[4]221 228
- 天地之数 [1]60 61 76 117 137
149 176 199 200 201 202 203
204 292 293 348 384 394 395
[2]10 17 19 20 21 22 25 27
28 32 37 39 40 41 42 66 67
117 118 152 153 158 160 168
177 211 286 287 302 306 330
345 347 348 349 350 353 362
373 377 388 393 394 413 524
525 551 582 [3]18 19 20 21
22 26 29 32 33 291 384 385
386 [4]65 108 109 110 111 186
247 271 272 278 286 305 316
- 天地已合之位 [2]16 18 19
- 天地未合之数 [2]16 17
- 天地自然之图 [2]12 16 22 [4]288
289
- 天地终始说 [3]93
- 天地设位，圣人成能 [2]69 [2]275
508 [3]505 [4]28

- 天地设位而易行乎其中 [1] 107 [2] 506 507 508 544
- 天地交而万物通 [1] 47 91
- 天地革而四时成 [1] 45 92
- 天地感而万物化生 [1] 91 [2] 77 291
- 天地絪縕，万物化醇 [1] 92 383 [2] 237 289 290 505 [4] 158 255
- 天地盈虚，与时消息 [1] 84 344 [2] 232
- 天易 [1] 127
- 天数 [1] 63 64 76 172 [2] 17 18 19 117 154 286 287 302 346 347 372 383 [3] 31 291
- 天根月窟 [2] 141 142 143 [3] 36 243 244 341 [4] 241 290
- 天根月窟图 [2] 141 [3] 36 244
- 天道无枵，人道有辨 [4] 218
- 元气说 [1] 162 169 280 339 352 374 387 388 [2] 34
- 元亨利贞 [1] 29 47 100 102 115 213 282 346 353 354 372 373 382 [2] 68 80 103 277 420 421 424 426 444 445 446 455 497 510 542 575 [3] 34 113 126 127 164 224 225 273 452 476 [4] 51 131 219 270 276 282 299 300 310 326 339 345 355
- 元会运世 [2] 151 152 153 155 156 [3] 14 500 [4] 241
- 无平不陂 [2] 201
- 无往不复 [1] 85 [2] 201
- 无极 [2] 23 24 25 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 104 107 108 140 164 179 229 231 284 303 359 378 379 380 471 474 476 500 515 522 543 563 596 [3] 39 49 88 92 236 237 262 318 319 428 433 434 435 436 437 440 441 442 444 [4] 243 244 253 273 274
- 无极图 [1] 228 232 [2] 12 22 23 24 25 90 91 93 94 95 99 [3] 267 [4] 251 252 253
- 无极之真 [2] 85 86 95 96 97 104 [4] 275
- 无极而太极 85 87 88 89 99 395 472 473 476 522 597 [3] 49 88 92 236 319 [4] 190 194 205 244 253 254 273
- 无阴无阳谓之道 [1] 375 376 384
- 无其器则无其道 [4] 9 106 122 155
- 不易之卦 [3] 76 370
- 不为而物自为，不生而物自生 [1] 383
- 互体 [1] 212 215 218 219 246 248 254 255 277 298 353 389 [2] 173 329 330 332 334 335 337 338 339 344 355 413 414 423 466 [3] 13 83 277 278 279 280 282 283 285 [4] 33 234 275 308 311 346 357
- 互体说 [1] 28 218 219 247 248 251 252 255 279 287 298 [2] 329 330 332 334 335 337 338 339 413 466 [3] 4 274 284 [4] 11 33 270 299 300 309 312
- 五行爻位说 [1] 137 138
- 五行互藏说 [3] 332 419 420
- 五行生成说 [1] 201 202 203 204 [2] 31 32 38 41 330 335 388 582 [4] 7 63 299 317 318
- 五行生成图 [1] 201 204 [2] 20 21 22 25 26 27 33 92 93 96 346 385 388 389 492 [3] 17 18 44 52 [4] 271 286 305
- 五行六位图 [1] 138
- 五行颁布图 [1] 232
- 五行尊火说 [3] 422 423
- 五气朝元 [2] 23 24 93 [4] 255
- 五气朝元图 [1] 232 [2] 24
- 五位相得而各有合 [1] 63 199 204 [2] 525 [4] 65 247 316
- 五易说 [4] 261 262

- 五星配卦说 [1] 137
 历 [3] 428 434 435 437 438 439
 441 450 456 500
 少阳 [1] 5 23 121 152 171 202
 236 393 394 [2] 21 32 35 36
 43 65 120 121 124 126 130
 131 132 137 149 353 377 395
 448 524 525 526 [3] 324 325
 330 388 [4] 30 110 238 239
 少阳卦 [1] 190
 少阴 [1] 5 23 121 152 171 202
 236 393 395 [2] 21 32 35 36
 43 65 120 121 124 126 130
 131 132 135 137 149 353 377
 395 448 524 525 526 [3] 324
 325 330 388 [4] 30 110 238 239
 少阴卦 [1] 190
 少刚 [2] 120 121 126 130 131
 132 135 149
 少柔 [2] 120 121 126 130 131
 132 149
 中正 [1] 44 51 62 217 [2] 96
 97 252 269 [3] 204 205 206 207
 中正而应 [1] 44
 中爻说 [2] 338 [3] 274 275 279
 280 284 285 287
 中四爻为体说 [4] 33 34
 中位 [1] 44 58 59 60 93 209
 210 213 215 217 259 260 264
 265 266 272 273 274 281 324
 [2] 108 186 252 269 [3] 39 40
 82 279 [4] 44
 中位说 [1] 58 60 61 93 210
 [2] 108 258 [3] 204 [4] 33 325
 日月为易 [1] 165 226 [4] 209 318
 日新说 [4] 178 182 183
 日新之谓盛德 [1] 71 91 [2] 457
 [4] 178 182
 月体纳甲说 [1] 198 220 224 332
 335 341 343 390 [2] 14 15 137
 140 333 [4] 299 316 317
 月体纳甲图 [1] 236 342 [4] 317
- 内卦 [1] 27 28 60 70 92 129
 133 272 273 275 [4] 35 298
 内柔而外刚 [1] 51 57 103
 内健而外顺 [1] 51 57 70 103
 世应说 [1] 130 131 [4] 168
 世卦 [1] 127 128 129 130 131
 132 133 148 155 [4] 298
 比例说 [4] 337 349 350 351 352
 353 355 356 358 359
 水火匡廓图 [1] 228 [2] 11 21 24
 [4] 272
 气学派 [1] 365 375 [2] 7 8 55
 70 113 255 256 282 285 314
 361 416 461 485 503 538 561
 579 582 596 [3] 6 7 9 77 80
 95 96 138 164 206 229 334
 335 348 447 [4] 7 9 11 12 104
 136 140 160 162 185 193 196
 213 233 243 245 294
 气之生即是道是易 [2] 287
 心易 [3] 218 235
 心为太极 [2] 161 162 166 167
 395 [3] 9 37 41 67 250 319
 504 [4] 291 292
 心之体即是易体 [3] 199 201
 化而裁之谓之变 [1] 79 88 398
 [2] 297 425 450 451 [3] 264
 [4] 328
 分而为二以象两 [1] 63 67 386 388
 396 [4] 304
 分阴分阳, 迭用柔刚 [1] 80 [2] 118
 125 [3] 30
 爻外求义说 [4] 41
 爻有进退说 [4] 33 35 42
 爻位说 [1] 43 46 52 56 57 61
 62 82 91 103 108 123 198 208
 247 257 261 277 279 280 [2]
 186 414 [4] 37 313
 爻位升降说 [1] 206 210
 爻辰说 [1] 158 182 185 186 187
 199 301 [4] 299 321
 爻变说 [1] 264 270 271 [2] 182

- 183 329 [3]254 274 275 278
279 280 282 284 285 287 [4]
328
爻象 [1] 9 11 13 43 56 57 61
67 70 75 79 80 82 84 88
爻辞 [1] 8 9 10 11 13 14 17
18 19 20 21
公卦 [1] 118
公因反因说 [3] 461 464 466
反因即公因 [3] 459
六十四卦方位图 [2] 145 147 403 [3]
58 [4] 251
六十四卦圆图 [2] 139 144 147 151
153 157 403 [3] 57 58 243
六十四卦方位图 [2] 116 133 138
141 142 144
六十四卦先天图 [2] 54 [3] 57
六十四卦次序图 [2] 116 117 121
122 125 [3] 243
六十四卦相生图 [2] 45 51 54
六十四卦致用图 [3] 61
六十四卦变通图 [3] 58
六十四卦纳甲说 [1] 233 234
六日七分 [1] 124 125 153 162
190 [4] 241 303
六位 [1] 80 82 97 101 102 145
283 284 336 369 [2] 125 330
336 340
六龙 [1] 100 101 283 284 369
[2] 414 [4] 134
文王八卦 [2] 169 170 171 172
[3] 215 241 242 300 301 304
361 467 [4] 252 280
文王八卦圆图 [2] 400 448 [3] 300
301 302 304 368
文王六十四卦横图 [2] 449 [3] 304
文王易 [2] 114 115 419 420 421
425 427 575 [3] 196 199 273
367 [4] 14 262 264 292 323
文字说 [1] 12 181 [2] 371 [4]
248 249
方圆合一图 [2] 147 150
- 孔子易 [2] 419 420 421 423 425
427 575 [3] 196 273 464 [4]
14 323
引申说 [4] 349 353 355 356 358
359
书不尽言 [1] 327 366 [3] 258
- ### 五 画
- 本卦 [1] 23 24 25 26 [2] 337
[4] 34 332
正卦 [1] 23
龙图 [2] 12 16 17 20 21 22 25
26 27 28 29 32 37 [3] 18 44
[4] 285 307
龙图三变 [2] 16 17 20 22 27 29
[3] 44
龙马负图之形 [2] 16
用九 [1] 23 279 [2] 193 194 417
422 551 565 [4] 309 312 315
316
用六 [1] 23 [2] 417 422 565
[4] 312 315
北辰说 [1] 295 [4] 304 315
四正卦 [1] 112 117 118 122 126
142 144 150 154 158 172 177
178 190 191 211 225 [2] 14
30 31 37 44 114 132 136 137
142 170 330 349 391 396 [3]
49 57 70 77 191 241 295 296
369 370 372 463 [4] 172 250
四正卦说 [2] 14 137 142 170 392
[3] 69 73
四圣同揆说 [4] 14 15
四营 [1] 4 5 151 152 [2] 525
[4] 29 49 286
四象 [1] 65 66 151 175 211
[2] 32 33 34 35 36 37 38 39
40 42 43 44 63 65 92 95 118
119 120 121 125 126
四象八卦图 [3] 58 56 57
四象八卦六节图 [3] 54
四象八卦六位图 [3] 54
四维卦 [1] 172 173 175 177 178

179
 四德 [1] 29 47 282 346 353 354
 372 373 382 [2] 67 68 80 103
 193 194 277 421 426 443 444
 445 446 455 475 510 542 [3]
 127 224 273 [4] 51 220 270 275
 330
 占义不占利 [4] 13
 占学一理 [4] 13 14 16 22 28
 占筮 [1] 4 6 7 9 10 11 12 13
 16 17 21 22 24 30 43 50
 51 62 63 68 69 73 81 100
 102 103 108 122 144 208 361
 [2] 82 204 212 265 417 419 420
 421 422 423 425 430 435 448
 527 562 563 575 576
 归奇 [1] 4 5 7 [2] 526 581
 [4] 28 29 313
 归魂 [1] 127 129 130 131 132
 148 155 [3] 372 479 [4] 168 298
 外卦 [1] 27 28 70 129 133 272
 273 275 [3] 282
 生生之谓易 [1] 71 91 145 220
 [2] 287 373 505 506 510 [3] 29
 96 164 342 442 [4] 239 327
 生爻器说 [1] 12
 立天之道曰阴与阳 [3] 74 314 [2]
 86 97 128 271 298 357 455
 556 [3] 486 505 [4] 282
 立地之道曰柔与刚 [1] 74 314 [2]
 86 97 128 357 556 [3] 486
 立象以尽意 [1] 69 88 288 289
 327 328 329 330 331 366 391
 [2] 99 176 340 341 365 [3] 275
 355 [4] 55
 立象以明理 [3] 199
 玄化之门 [2] 23 24 93
 汉易 [1] 113 115 116 153 155
 159 163 171 187 189 197 198
 汉学 [4] 3 4 260 270 283 284
 ……393 394 395 397
 半象说 [1] 219 255 390

加一倍法 [2] 124 125 131 378
 396 416 462 578 [3] 32 33 96
 99 215 273 305 430 431 [4] 91
 93 198 238 249 263 289 290
 292 316
 圣人宰天 [3] 505 512
 圣人作易本以教人 [2] 55 56
 六 画
 老阳 [1] 5 6 23 24 97 121 152
 171 202 236 393 394 [2] 21
 32 36 43 65 118 353 354 391
 417 422 448 524 525 526 [3]
 330 334 [4] 30 93 110 238 239
 老阴 [1] 5 6 23 24 97 121 152
 171 202 236 393 394 395 [2]
 21 32 36 43 65 118 353 354
 391 417 448 524 525 526 [3]
 330 334 [4] 30 93 110 238 239
 存神 [2] 293 316 318 319 320
 322 323 [4] 190 226
 有极 [3] 428 433 434 435 436
 437 439 440 441 442 443 444
 447
 有气方有象 [2] 276 281 282 285
 [3] 9 167
 有形而后有形而上 [4] 122 123
 有是象则有是理 [3] 335
 有理而后有数 [1] 307 [2] 211 373
 397 524 [3] 12
 有理而后有象 [2] 210 211 212 219
 222 283 372 373 376 381 437
 571 [3] 83 335 [4] 116 118
 有理则有象 [2] 220 282 [4] 54
 有象而后有数 [2] 211 346 397
 [3] 8 12 14 83 [4] 54 61 109
 110
 有象而后有理 [2] 570 571
 有数而后有象 [1] 307 [2] 42 44
 45 345 [3] 8 12
 吉凶由人说 [1] 28 29 31
 成性存存, 道义之门 [1] 107 249 268
 405 [4] 23

- 地易 [1] 127
- 地数 [1] 63 64 76 [2] 17 18
20 117 154 286 287 302 346
347 372 383 [3] 291
- 动爻说 [2] 329 331 332 355
- 动静无端, 阴阳无始 [2] 231 232 237
238 452 453 497 [3] 92 93
127 131 219
- 至哉坤元, 万物资生 [1] 100 102 284
345 370 [2] 590 [3] 89 127
308 [4] 132 346
- 托象以明义 [1] 302 303 337 357
[2] 210
- 刚柔说 [1] 40 43 51 57 [2] 564
570
- 刚柔往来说 [1] 51 62 208 [2] 184
[3] 278 [4] 34
- 刚柔消长说 [1] 60 62
- 刚柔相推说 [1] 84 86 91 [4] 345
- 刚柔相推而生变化 [1] 24 51 81 82
83 220 [2] 231 371 450 [3] 479
[4] 323 325 328 348
- 刚柔相易, 不可为典要 [1] 51 208
[2] 231
- 刚柔相摩, 八卦相荡 [1] 83 211
[2] 337 344 [3] 303
- 刚柔始交而难生 [1] 47 147 207
257 374 399 [4] 52
- 刚柔者, 立本者也 [1] 40 51 96
[2] 457
- 因神以明道 [1] 314 380
- 贞下起元 [2] 445 [3] 354 477
- 先天 [1] 105 [2] 15 16 115 165
575 584 [3] 38 48 115 116
165 166 167 215 240 241 242
243 244 245 246 247 268 301
302 319 367 368 369 370 372
373 374 375 376 377 378 379
380 381 382 383 [4] 173 174
223 239 240 251 252 290 291
308
- 先天学 [2] 7 114 115 116 150
158 164 165 168 170 171 172
465 584 585 [3] 35 241 242 245
246 247 379 382 383 384 [4]
235 242 291 292
- 先天图 [2] 11 12 14 15 16 54
114 116 136 158 164 165 171
329 402 448 478 490 [3] 15 35
36 38 42 43 45 57 65 103
165 166 167 241 244 318 324
325 326 327 349 367 370 373
374 [4] 91 93 168 241 247 264
271 289 291
- 先天卦 [2] 15 391 [3] 15 242
243 367 373
- 先天易学 [2] 115 116 158 168
171 172 [3] 8 241 246 318 348
379 382 383 [4] 2 9 13 90
169 174 231 232 238 261 276
284 288 298 306
- 先天太极图 [2] 12 13 14 15 22
25 90 91 [3] 167 [4] 288 289
290
- 先天八卦方位图 [2] 16 [3] 48 241
[4] 241 290
- 先天八卦方位说 [2] 392
- 先天八卦次序图 [2] 395 585 [3] 185
186
- 先天八卦圆图 [2] 400 [3] 372
- 先天之学亦后天 [3] 379 383
- 先天在后天中 [3] 247 367 377 378
427 449 461 484
- 先天而天弗违, 后天而奉天时 [1] 105
[2] 15 197 508 511 [3] 115
221 375
- 后天 [1] 105 [2] 15 16 115 165
169 172 575 584 [3] 38 46
48 116 221 240 241 242 243
245 246 247 268 301 302 367
368 369 370 373 374 375 376
377 378 379 380 381 382 383
384 [4] 173 174 223 240 251 252
308

- 后天图 [2] 402 [3] 43 57 65 349
367 368 369 374
- 后天卦 [2] 16 [3] 242 243 370
372 373
- 后天易学 [2] 114 115 165 168
170 171 584 [3] 242 245 348
382 383 [4] 292 298 306
- 后天方位图 [2] 402 [3] 48
- 后天八卦圆图 [2] 400
- 众之所归者一 [1] 309 310
- 自强不息 [1] 47 282 372 [2] 70
104 111 193 537 564 565
566 [3] 202 225 451
- 自无极而为太极 [2] 87 89 91 94
97 237 285 [3] 236 237
- 自然而有阴阳 [1] 276 277 384
- 发挥于刚柔而生爻 [1] 64 80 [3] 160
[4] 104 327
- 伏羲易 [2] 419 420 425 575
[3] 196 199 273 367 [4] 261 264
292 323
- 伏羲八卦 [2] 119 133 169 170
172 [3] 215 241 312 361 367
[4] 252 280
- 伏羲八卦圆图 [2] 400 448 [3] 300
301 302 304
- 伏羲六十四卦横图 [2] 449 [3] 304
- 伏羲画卦说 [2] 468 574 [4] 62
63 65 67
- 设卦观象 [1] 82 [2] 30 329 339
372 420
- 交轮几 [3] 427 474 475 476 477
480 481 482 483
- 当位 [1] 44 57 58 213 215 265
269 272 273 274 276 277 278
281 [2] 57 186 187 188 252
[4] 40 43 44 45 129 299 310
311 312 321 323 325 326 327
328 331 332 338 339 340 341
344 346 347 348 358
- 当位说 [1] 57 58 61 [2] 188 189
258 [3] 204 [4] 325
- 约象说 [1] 212 219
- 寻象以观意 [1] 289 290
- 寻言以观象 [1] 289
- 尽器则道无不贯 [4] 124 125
- 观其彖辞则思过半 [1] 43 51 351
[4] 37 46
- 观变于阴阳而立卦 [1] 64 65 80
306 360 [2] 372 [3] 160 [4] 104
327
- 观象说 [1] 12 151 361 402
- 观象玩辞 [1] 68 [2] 212 258 262
432 [3] 139 201 217 275 361
[4] 15 22 23 27 47 324 327
- 观象立卦说 [2] 81 122 118 578
[4] 248 249
- 观象制器说 [1] 51 52 107 109
[2] 261 341 [3] 341
- 七 画
- 两仪 [1] 55 65 66 67 158 167
168 170 176 177 211 296 311
314 338
- 两间皆气 [3] 408
- 两间皆阴阳 [4] 154
- 两派六宗 [2] 6
- 形而上 [1] 79 313 314 333 363
364 365 369 370 [2] 33 34 43 44
225 226 227 228 229 230 280
281 282 285 288 309 310 375
424 442 459 460 468 471 473
474 479 480 481 482 484 485
488 595 596 510 512 513 522
523 524 553 554 555 572 573
[3] 102 141 142 173 205 252
305 343 488 [4] 119 121 122
123 124 125 128 132 294
- 形而下 [1] 79 313 333 363 364
365 369 370 [2] 33 225 226 227
228 229 230 280 281 282 285
310 375 424 442 459 460 468
471 473 474 479 480 481 482
484 485 488 595 501 512 513
522 553 554 555 573 [3] 102

- 141 142 173 205 252 305 343
 [4] 119 122 123 124 125 132
 294
 形而上者可以观道 [1] 313 337
 形而上者谓之道，形而下者谓之器 [1]
 78 312 362 364 397 [2] 33 227
 280 375 424 478 544 555 [3]
 205 252 [4] 122 124 294 303
 360
 延天以祐人 [4] 215 221 225 229
 别卦（重卦） [1] 12 25 26 127
 坎离匡郭 [1] 224 225 228
 坎离为易说 [1] 224 226 227 228
 232
 医易学派 [1] 271
 医易相通，理无二致 [3] 314
 系辞等传非圣人之作 [2] 79 81
 时中 [1] 44 45 46 59 61 215
 347 [2] 111 319
 时行说 [4] 337 340 344 346
 时乘六龙以御天 [1] 47 100 101
 283 369
 财（裁）成辅相 [2] 508 511 [4] 221
 体用同源（原）说 [2] 219 360 416
 438 468 482 483 [3] 197 216
 216 335 341 343 361 435 437
 [4] 95 162 197
 体用相函说 [4] 200 202
 体用同源，显微无间 [2] 209 212 213
 215 216 360 435 436 468 478
 481 489 [3] 102 103 104 105
 196 214 216 335 435 485 [4]
 126 200
 体用胥有而相需以实 [4] 138
 体神以明理 [1] 307
 身中之易 [3] 36
 龟卜 [1] 4 6 7 20 22 [2] 205
 利用安身以崇德 [1] 83 308 [2] 321
 宋易 [2] 3 4 5 6 7 8 25 34
 41 44 45 55 56 70 102 208
 256 324 362 449 455 549 576
 579 596 [3] 3 17 82 165 171
 284 313 [4] 2 3 4 5 7 9 11
 12 15 74 232 234 242 246 298
 305 307 308 321 361
 应位 [1] 58 269 [2] 186 188
 应位说 [1] 58 61 93 130 [2] 186
 188 189 258 [4] 330
 初上不论位 [1] 277 278 [2] 186
 穷神知化 [1] 83 321 322 333
 [2] 315 316 318 319 320 321
 322 404 506 [3] 121 495 [4] 126
 165
 穷变以尽神 [1] 314 380
 穷则变，变则通 [1] 89 400 [2] 74
 75 76 550 [4] 328
 穷理尽性以至于命 [1] 64 74 363
 [2] 108 109 110 201 219 248
 317 321 357 513 514 [3] 113
 139 152 160 231 240 291 363
 449 493 [4] 304
 言尽意 [1] 327 328 329 331
 言不尽意 [1] 327 328 329 330
 331 [3] 258
 言变化而称乎神 [1] 311 312 379
 忘象以求意 [1] 290 291 292 308
 329 [2] 163 278 [4] 57
 良知即易说 [3] 196 197 218 223
 229 237
 纳甲 [1] 133 134 144 184 224
 235 236 242 243 246 301 353
 [2] 329 330 333 334 335 344
 355 413 414 415 423 [3] 83
 [4] 168 242
 纳甲说 [1] 133 134 135 136 154
 175 184 216 233 234 238 239
 241 242 243 246 253 279 298
 390 [2] 324 329 330 333 335
 [4] 11 33 168 290 299 309 318
 321
 阳爻 [1] 5 23 26 57 58 60 76
 80 82 83 93 121 122 123
 127 128
 阴爻 [1] 5 23 57 58 60 76 80

- 82 83 93 121 122 123 127
128
阳位 [1] 57 61 80 145 146 207
209 259 277 278 [2] 187 252
329
阴位 [1] 57 61 80 209 276 277
278 [2] 186 187 329 332
阳卦 [1] 75 76 127 129 132 135
136 182 183 261 309 314 [2]
264 566
阴卦 [1] 75 76 127 129 132 135
136 182 183 261 309 314 [2]
264 566
阳卦奇, 阴卦偶 [1] 75 261 309
阳卦多阴, 阴卦多阳 [1] 75 [4] 239
阴阳之数 [1] 151 152 156 167
171 172 176 318 319 320 327
[2] 11 12 15 174 197 370 [3] 71
72 230 [4] 76
阴阳互藏 [3] 322 323 332 413
414
阴阳对待 [2] 449 453 457 459
460 [3] 299 300 303 310 329
阴阳交易 [2] 453 454 [4] 53 54
164 250
阴阳变易 [1] 24 34 38 40 78 79
81 98 145 224 379 384 398
[2] 197 231 311 439 440 447
448 449 451 456 459 460 461
505 511 513 514 523 [3] 29 79
85 109 110 111 116 120 122
140 145 199 255 263 272 314
315 316 317 324 330 335 341
406 480 [4] 49 56 57 106 158
164 165 168 169 170 225 239
281
阴阳定位 [2] 150 447 448 458
[3] 118 [4] 93 96
阴阳消息 [1] 36 37 62 85 88
130 150 156 216 [2] 14 15 440
[3] 108 288 [4] 96 144 299 308
309 310 312 313 318
阴阳流行 [2] 150 447 448 449
450 452 459 460 [3] 85 119 299
303 310 329
阴阳说 [1] 34 35 36 37 40 49
75 76 80 116 144 157 188 222
402 [2] 440 441 447 450 456
[3] 304 311 314 322 329 330
阴阳一太极 [2] 85 95 97 101 378
473 474 483 [4] 133
阴阳二气说 [1] 75 103 142 144
150 151 181 305 361 365 374
[2] 55 65 173 238 256 262
285 416 444 [4] 151 212
阴阳无始说 [2] 237 245 416 452
[3] 93 449 [4] 70 144
阴阳无增减 [4] 141 142 144
阴阳五行说 [1] 37 53 116 127
155 157 162 223 280 [3] 311
318 333 346 413 417 423 425
阴阳合一说 [4] 96 99 148 177
阴阳灾变说 [1] 150 156 159 194
220 239 270 [2] 7
阴阳实有说 [4] 136 140
阴阳实体说 [4] 129 132
阴阳之中复有阴阳 [3] 322
阴阳之数有体用 [3] 71 72
阴阳不测之谓神 [1] 97 99 270 311
312 350 378 381 384 401 402
[2] 107 179 223 293 312 315
496 [3] 120 121 128 129 153
261 262 311 499 [4] 162 166
314
阴阳各生阴阳说 [2] 455
阴阳体用互藏 [3] 413 414
阴阳往来不一 [4] 180 181
阴阳变合无穷尽 [4] 178
阴阳接而变化起 [1] 40
阴阳合德而刚柔有体 [1] 40 76
[2] 45 [4] 72
阴阳相兼相制, 欲一之而不能 [2] 290
君子乐观其反 [4] 100
即费知隐 [3] 427 484 489 497

- 499 [4] 126
 即质知通 [3] 498 499 500
 即象以见理 [4] 56 61
- 八 画**
- 画前有易说 [1] 12 [2] 165 441
 [3] 84 102 108 367
 坤元 [1] 100 102 103 209 284
 345 370 371 372 [2] 194 443
 444 530 532 590 [3] 88 89 127
 128 307 308 [4] 132 315 346
 坤厚载物，德合无疆 [1] 47 100 370
 [2] 590 [3] 112
 卦义 [1] 43 53 61 62 75 84
 100 104 122 146 150 253 256
 257 259 260 261 272 358 [2] 71
 73 239 253 254 262 263 271
 564 565 567 568 569 570 571
 579 585 592 595 [3] 15 294
 295 296 466 467 [4] 34 38 39
 42 52 99 100 101 175
 卦象 [1] 4 5 6 7 9 10 11 12
 13 14 16 22 23 25
 卦辞 [1] 6 8 9 10 11 13 14
 17 18 19 23 24 25
 卦数 [2] 117 125 132 344 [3] 15
 卦德 [2] 61 117 414 [3] 286
 [4] 39 42 43 52 56 86 101
 卦德说 [1] 251 358 [4] 11
 卦气说 [1] 113 114 116 120 123
 125 126 127 141 142 144 149
 150 153 154 155
 卦气图 [1] 118 142 143 [3] 338
 卦变说 [1] 198 208 211 214 215
 216 217 219 220 247 252 255
 279 287 [2] 7 45 50 54 114
 125 136 184 185 256 259 260
 261 264 288 303 327 328 329
 330 331 332 335 336 337 338
 465 [3] 75 120 254 274 284 300
 [4] 33 40 67 74 93 259 260
 268 270 299 300 301 304 309
 313 316 321 328 333
- 卦变图 [1] 214 220 [2] 45 54
 [4] 81
 卦之德方以知 [1] 71 98 391 [2]
 521 [3] 336
 卦体分主客说 [3] 67 77
 卦各有六阴六阳 [4] 7 62
 卦以存时，爻以示变 [1] 270 [2] 58
 59 190
 范围天地之化而不过 [1] 98 105 109
 270 302 401 402 [2] 274 509
 538 [3] 140 153 234
 极深研几 [1] 69 307 [3] 152 359
 480 499 497 506 508
 极数定象 [1] 65 152 306 [2] 41
 42 [3] 24 27 44 275 384
 取义说 [1] 14 26 28 53 56 57
 61 90 93 95 100 103 107 108
 138 250 251 252 253 254 255
 256 264 279 280 282 283 285
 288 291 292 299 300 305 309
 315 354 356 357 358 388 393
 [2] 70 72 110 182 184 191
 192 193 196 209 210 235 247
 261 334 338 341 367 368 441
 442 515 541 566 568 569 570
 571 591 [3] 8 14 67 69 76 164
 166 269 286 287 [4] 33 50 52
 308 309 321 358 359
 取象说 [1] 14 25 26 28 31 40
 52 53 56 61 62 75 93 100
 103 104 108 138 181 218 219
 228 250 251 252 253 254 255
 261 264 279 285 288 293 300
 301 304 315 318 354 355 356
 357 358 387 388 389 390 391
 392 393 398 401 [2] 71 125 127
 182 183 184 193 209 210 262
 263 276 328 329 332 334 336
 341 342 367 442 549 560 564
 566 568 569 570 571 579 591
 [3] 8 12 13 14 35 80 83 186
 266 269 274 275 277 280 284

- 286 287 291 294 310 353 354
355 376 407 [4] 11 33 50 52
57 59 60 61 64 232 233 241
242 249 300 301 309 312 321
358 359 370 375 399
- 取数说 [1] 181
- 取筮辞说 [1] 14
- 取坎填离图 [2] 24 90 [4] 254
- 来知德圆图 [3] 309
- 革故鼎新 [1] 54 253 [2] 82 568
569
- 非复即变 [1] 16 188 357 [2] 50
588 [3] 117 166 272 284 297
299 461 463 [4] 94 97
- 非忘象无以制象 [1] 305 306 307
- 易图学 [3] 8 268
- 易为坎离 [1] 226 227 228 [2] 14
- 易以道化 [1] 41
- 易以道阴阳 [1] 35 228
- 易以言人事 [2] 71 73 [3] 317
- 易不可以占险 [1] 30
- 易名有三义 [1] 163 165 362 [2]
439
- 易具医之理 [3] 313 317
- 易与天地准 [1] 99 104 105 108
109 197 341 [2] 199 200 267
376 544 585 [3] 84 110 112 113
273 293 350 487 503 505 [4]
31 59 106 157
- 易乃卜筮之书 [1] 40 54 [2] 418
574 575
- 易本卜筮之书 [2] 412 416 417 420
422 423 428 431 433 528 [3]
273 [4] 13
- 易之全体在象 [4] 50 52 57 58 61
104 105 129
- 易之道天理而已 [2] 369
- 易之道即人之心 [2] 528
- 易无思也无为也 [1] 380 [2] 106
354 531 [3] 238 264 508 [4] 303
- 易为君子谋 [2] 268 [3] 223 224
226 [4] 13 16 18 19 324
- 易为性命之源 [3] 82 86
- 易只是一阴一阳 [2] 439 446 453
460 461
- 易只是个空底物事 [2] 416 417 428
429 431 [4] 359
- 易有圣人之道四 [1] 68 313 [4] 15
324
- 易有太极，是生两仪 [1] 55 65 158
170 314 387 388 396 [2] 12
34 37 66 92 95 167 229 377
395 424 438 461 463 465 466
468 525 [3] 30 157 214 305 435
[4] 238 243
- 易即真如之性 [3] 260 266
- 易即天道而归于人事 [2] 265 267
271 [4] 14
- 易者圣人通变之书 [2] 362 363 365
367
- 易理备包有无 [1] 362 364 365 366
367
- 易象唯在于有 [1] 362 365
- 易随时以取义 [2] 182 189 190 191
[4] 43
- 易随时变易以从道 [2] 181 191 194
196 197 223 362 [3] 87 164
201 218 231 263
- 易彰往而察来，而微显阐幽 [1] 72 302
[4] 24
- 明镜图 [2] 11
- 图书之学 [2] 6 7 8 26 174 576
[3] 8 49 80 164 165 169 318
347 384 406 423 [4] 3 5 232
234 247 259 261 271 272 275
276 277 278 284 285 287 288
295 308
- 图书学派 [1] 176 243 352 [2] 7
9 10 11 12 20 34 45 54 55
83 113 174 256 257 329 361
382 392 409 416 426 574 582
584 [3] 43 80 134 196 200
348 [4] 7 13 15 166 167 169
170 171 174 231 232 247

- 图九书十说 [2] 25 62 385 386
 质测 [3] 351 366 499 500 501
 [4] 126
 质测即藏通几 [3] 427 500 [4] 126
 往来说 [1] 60 62 93 264
 往来不穷谓之通 [1] 79 89 [2] 245
 和顺于道德而理于义 [1] 53 64 74
 363 [3] 160 291 [4] 147 304
 所以阴阳者是道 [2] 223 227 228
 229 231 375 513
 知几其神乎 [1] 98 344 [2] 104
 106 318 [3] 350 280
 物极必反 [1] 149 400 [2] 70 73
 74 76 77 241 242 243 244
 245 246 371 [4] 175 176 177
 178
 物极则反 [1] 86 148 149 323 347
 373 378 398 399 400 [2] 75
 76 77 144 241 242 [3] 465
 [4] 176 177 178
 物盛则衰 [1] 38 39
 物物有一太极 [2] 476 480 488
 [3] 132 157 158 [4] 204 211
 京房起月例 [1] 130 155
 变通 [1] 78 88 89 359 366 397
 398 [2] 74 202 344 404 408
 457 458 541 550 551 573 [3] 24
 28 349 381 510 [4] 6 80 106
 304 322 323 327 328 329 337
 338 339 340 341 344 345 346
 347 348
 变卦说 [1] 22 24 25 261
 变卦反对图 [2] 45 50
 变通者，趋时者也 [1] 51 59 96
 [2] 458 [4] 328 337
 变动不居，周流六虚 [1] 97 [3] 218
 232
 变言其著，化言其渐 [2] 297 450
 变者化之渐，化者变之成 [2] 450 451
 河图 [1] 107 157 176 204 [2] 6
 7 9 10 20 22 25 26 28 29
 30 31 32 33 34 36 41 42
 43 62 63 64 65 69 81 83 113
 149 164 174 256 346 347 348
 349 382 383 384 385 386 388
 389 390 391 392 393 394 397
 398 399 400 401 402 405 409
 440 468 549 551 552 553 583
 [3] 17 18 19 20 21 22 23 24
 25 26 27 28 30 31 33 42
 43 44 45 46 47 48 49 56 83
 291 312 329 330 331 338 339
 357 384 385 386 387 388 389
 391 393 394 395 396 397 398
 405 429 475 [4] 6 7 63 64
 65 66 109 110 235 236 237
 238 245 247 271 272 378 379
 380 385 386 387 388 305 308
 321
 河图之数 [2] 30 34 36 42 64 65
 149 347 348 350 385 386 388
 389 394 400 401 551 [3] 18
 20 21 23 24 26 31 33 34 45
 46 358 384 385 386 387
 388 389 401 405 429 [4] 64 109
 110 113 271 272 278 305
 河图八卦说 [3] 17 18 [4] 63 65
 66
 河图四十征误图 [3] 18
 河十洛九说 [2] 385 386 387 388
 398 399 [3] 42 44 46 384
 河洛之学 [2] 16 22 25 38 41 43
 44 54 62 83 256 346 349
 381 382 385 386 392 397 398
 402 404 408 409 411 582 584
 [3] 8 11 12 34 171 312 346
 347 348 424 [4] 2 236 271 295
 河洛之数 [2] 32 346 347 349 392
 394 396 397 400 468 551 [3]
 34 44 334 358 388 389 400
 428 [4] 286
 河洛中五说 [3] 384 389 394 398
 400 404 416 428
 河洛百数母图 [3] 401

- 河出图, 洛出书 [1] 107 [2] 9 81
256 348 398 412 552 [3] 34
42 [4] 236 237 387
河圆洛方说 [2] 398 399
河偶洛奇说 [2] 399 401 409
细 [3] 398 399
经卦 [1] 4 12 127 [2] 577
参伍错综说 [3] 24
参伍错综图 [3] 24
参两倚数图 [3] 21 23
参天两地而倚数 [1] 64 306 348
393 394 395 [2] 117 118 164
298 299 306 345 350 372 [3] 21
23 291 363 387 400 [4] 111
112 262
参伍以变, 错综其数 [1] 65 [2] 29
42 [3] 24 26 44 386
承乘说 [1] 59 [4] 33 44 325
屈伸往来只是理 [2] 240 244 245
246
屈伸相感而利生 [1] 83 [2] 240 292
295
- ### 九 画
- 相比说 [4] 33
相孚说 [4] 33 36 37
相错说 [4] 334 337 340 344
相反相因 [3] 427 458 461 464
467 468 469 470 472 473 474
484
挂一 [1] 4 5 7 [2] 562 581
[4] 28 29 304
厚德载物 [1] 47 285 [2] 221 564
565 590 [3] 82 112
保合大和 [1] 100 102 284 373
[2] 247 290 443 [4] 134 135 190
226 299 300
修辞立诚 [3] 455
侯卦 [1] 118
鬼易 [1] 127 129
鬼谋 [1] 7 69 218 219 [4] 16
28 29 31 32
独化 [1] 311 312
- 独阴独阳 [2] 38 39 [3] 192 299
独阳无阴说 [2] 593 594
皇极经世图 [2] 150 156 [3] 350
[4] 241
看天下事物皆成两片 [2] 124 125
适时说 [1] 271 277 [2] 60 182
顺天应人 [1] 45 92 93 95 [2] 73
79
神 [1] 69 71 97 98 99 105 311
312 313 314 378 379 380 381
[2] 105 106 107 108 158 159
160 299 300 303 311 313 314
315 316 317 318 509 [3] 120
121 122 123 140 148 173 176
187 188 189 190 191 192 193
230 264 303 327 374 461 480
481 500 [4] 29 31 58 118 155
156 157 158 162 163 164 165
168 169 170 177 178 184 197
313 314 315
神化 [1] 312 378 379 380 381
[2] 315 316 317 319 321 323 [3]
120 121 122 148 453 480 488
[4] 8 10 155 156 159 162 165
178 184
神明 [1] 64 76 97 106 152 165
321 345 360 401 402 [2] 45
266 315 316 344 345 434 530
545 598 [3] 217 218 239 240 501
[4] 56
神道设教 [1] 97 [2] 71 72 272
神无方而易无体 [1] 98 105 264
270 313 314 379 401 402 [2]
159 199 275 292 509 [3] 121
231 234 262 [4] 31 162 167 168
173 174
神以知来, 知以藏往 [1] 71 73 98
[2] 434 [3] 233 239 [4] 251
神也者, 妙万物而为言者也 [1] 99 311
333 351 378 [2] 107 [3] 264
300 374
炼精化气, 炼气化神 [2] 23 93

[4] 250
 炼神还虚,复归无极 [2] 23 24 90
 93 [4] 253
 洛书 [1] 107 157 176 204 [2] 7
 9 10 16 20 21 22 25 26 27
 28 29 32 33 34 41 43 55
 62 63 64 65 69 70 83 113
 149 164 174 256 346 347 348
 349 350 382 383 384 385 386
 388 389 390 391 392 393 394
 398 399 400 401 402 405 408
 409 410 440 549 551 552 553
 583 [3] 17 18 42 43 44 45 46
 47 48 49 169 312 329 338
 339 384 385 387 388 392 393
 395 398 405 475 [4] 63 235 236
 237 238 247 271 272 379 380
 385 386 387 388 305 308 321
 洛书之数 [2] 32 34 65 66 348
 349 385 394 401 402 551 [3] 34
 46 384 385 387 388 389 401
 举一明三说 [3] 405
 统 [3] 398 399
 统在细中 [3] 398 399
 绝待 [3] 437 438 439
 结绳说 [1] 12
 费 [3] 87 104 357 358 359 360
 376 427 434 435 436 437 443
 446 449 451 455 466 475 484
 485 486 487 488 489 494 496
 497 498 499 500 510 514

十 画

顿化 [1] 370 [2] 297
 破作两片 [2] 168 [4] 73 92 150
 损刚益柔 [1] 44 85 282
 损益盈虚,与时偕行 [1] 44 85 281
 原始反终故知死生之说 [1] 104 [2]
 86 97 99 293 355 [4] 142
 泰否爻辰图 [1] 184
 泰否卦变说 [4] 33 34
 盈天地之间皆器 [4] 120 121 122
 盈天地之间唯阴阳 [4] 128 151

盈天地之间唯万物 [1] 100 217
 [2] 278
 盈天地之间者法象而已 [2] 278 [4]
 118
 息卦 [2] 123 150 190 191 192
 198 213 214
 卿卦 [1] 118
 象爻一致 [4] 13 37 39 42 43 46
 离南坎北 [2] 62 169 301 402
 [3] 38 48 215 241 [4] 240 280
 290
 离东坎西 [2] 14 133 135 [3] 241
 [4] 171 263 290
 消卦 [1] 123 150 190 191 192
 193 213 214
 旁通 [1] 217 218 219 [2] 193
 331 337 [4] 300 304 310 315
 325 328 329 330 331 332 333
 336 337 338 339 340 341 344
 345 346 347 348 351 352 354
 356 359
 旁通说 [1] 217 218 219 [2] 336
 [4] 301 310 312 330 332 333
 334 337 340 344
 兼体无累 [2] 292 293
 兼三材(才)而两之 [1] 74 151
 [2] 359 508 522 580 [3] 505 510
 [4] 66 216 248
 退藏于密 [1] 71 72 303 344
 [2] 161 228 347 506 507 520
 [3] 200 201 217 225 239 [4] 27
 继善成性 [1] 79 [2] 103 249 455
 492 493 505 [3] 131 204 341
 448 509 512 [4] 152 217 219
 222 223 281
 通几 [3] 351 481 499 500 501

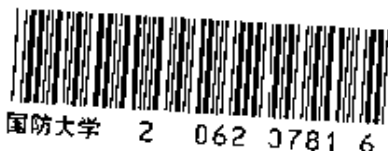
十一 画

理学派 [1] 311 316 375 [2] 7
 8 113 172 174 208 231 255
 257 265 325 411 437 438 441
 444 461 502 503 522 549 556
 561 591 598 [3] 6 9 77 79 81

- 86 95 106 229 238 269 271
288 290 291 292 293 348 447
[4] 12 52 127 196 275 282
乾元 [1] 100 101 102 103 104
209 279 283 284 285 303 319
345 369 370 371 372 373 374
[2] 81 93 102 103 104 193 443
444 554 530 532 551 586 590
[3] 88 89 126 127 128 197
307 308 452 [4] 219 309 310
313 314 315 316
乾升坤降说 [1] 204 205 206 208
264 346 [2] 50 184 [4] 299 309
310
乾以易知, 坤以简能 [1] 51 77 304
305 375 [2] 80 589 [4] 69
乾知大始, 坤作成物 [1] 50 77 304
375 [2] 589 [3] 231 264 303
[4] 279
乾南坤北 [1] 244 [2] 14 133 135
170 172 [3] 37 48 215 241
[4] 171 240 249 250 263 280
290 306
乾坤用形 [1] 282
乾坤一道说 [2] 532 533 534
乾坤父母说 [1] 53 137 209 212
367 394 [2] 117 171 174 331
337 579 580 [4] 251 262 264
267 292 330
乾坤爻辰图 [1] 183
乾坤不并言 [2] 589 590 591
乾坤并建说 [2] 301 [4] 13 62 63
66 67 70 71 75 89 93 94
96 97 98 103 104 145 146 172
192 212 214
乾坤向背说 [4] 74 75
乾坤卦变说 [2] 185 224 259 261
301 567 [4] 33 34
乾坤十二爻辰图 [1] 185
乾坤生六子图 [1] 212
乾坤成列而易行乎其中 [1] 78 367
398
乾坤交变十二卦循环升降图 [3] 40
乾坤坎离四卦重为三十二卦图 [4] 67
乾坤其易之门 [1] 76 [2] 45 345
[3] 365 [4] 97 141 154
乾坤其易之蕴 [1] 50 78 398 [2]
340 447 [3] 264 [4] 119 121 154
乾坤皆恒一其德 [1] 303 304
乾坤毁刚无以见易 [1] 78 [2] 288
298 299 506 508 544 589 [4] 93
121 302
乾道成男, 坤道成女 [1] 77 209 375
[2] 85 86 88 90 92 93 96
589 [3] 53 [4] 273
乾道变化, 各正性命 [1] 100 101 284
370 [2] 103 193 247 443 450
537 554 590 595 [3] 152 155
157 161 307 [4] 299 300 312
揲蓍 [1] 4 11 12 55 65 66 67
72 152 177 200 293 294 295
361 385 395 396 [2] 38 81
118 343 345 348 350 353 354
355 372 373 377 384 397 422
424 468 469 521 524 526 551
581 [3] 124 291 403 429 [4] 29
47 114 162 186 264 265 266
286 289 304 313 318
揲蓍求卦 [1] 4 12 56 72 152
176 293 [2] 42 118 329 343 348
581 [3] 124 168 297 388 403
揲之以四以象四时 [1] 4 5 67 396
[2] 350 351
推陈致新 [4] 183
推而行之谓之通 [1] 78 79 88 89
398 [2] 425 [3] 264 [4] 328
推其本则太极生阴阳 [2] 461 465
467 479 [3] 181 437 [4] 203
虚空皆象数 [3] 353 359 365 366
389 428 443 458
得意忘象 [1] 288 289 290 291
331 [2] 209 210 281 283 571
[3] 259 290 [4] 53 57 58
得象忘言 [1] 289 290 331 [2] 281

[3] 290 [4] 53 57
 得辞斯得象 [2] 280 281
 假象以显义 [2] 163 209 210 215
 220 264 371 376 414 415 431
 571 [3] 12 82 106 199 259 292
 [4] 61
 错卦 [1] 16 188 217 [3] 276 277
 278 279 280 282 295 297 299
 303 463 [4] 76 77 82 85 87
 96 97 99 100 101
 错综说 [3] 274 275 277 280 284
 285 287 295 296 304 463 [4]
 7 33 87 97 98 102
 移易说 [4] 261 268
 寂 [3] 428 434 435 437 438 439
 441 450 456 500
 渐化 [2] 452
 渐变 [1] 370 [2] 297 451
 商高积矩图 [3] 346 402
 综卦 [1] 16 188 [3] 276 277 280
 282 299 303 463 [4] 77 78 82
 85 86 87 96 97 99 100 101
 十二 画
 趋时说 [1] 59 61 271 [3] 349
 象学 [2] 12 16 25 45 99 113
 [3] 7 8 9 11 12 14 66 141
 270 271 273 287 336 [4] 2 52
 61 62 241 277
 象生于义 [1] 253 254 255 289
 290
 象由数设 [2] 41 44
 象外求道 [1] 291
 象外无道 [2] 281 [4] 58 106 116
 155
 象数之学 [1] 113 114 122 159
 171 181 187 188 189 197 198
 202 204 210 220 246 247 248
 249 255 270 277 280 294 297
 299 315 344 350 351 390 393
 [2] 5 6 7 8 9 12 25 26 34
 45 70 115 173 174 175 176
 177 255 256 324 327 329 345

381 382 383 384 385 397 398
 404 409 413 414 415 549 561
 574 575 576 577 580 582 [3] 3
 4 7 8 9 11 12 14 16 33
 41 42 43 63 64 65 66 76 164
 165 171 172 218 270 271 272
 274 312 313 317 318 333 335
 336 337 338 339 340 345 346
 347 348 349 350 351 352 353
 366 383 406 423 426 475 485
 [4] 2 3 4 10 11 12 15 175
 231 232 233 234 235 236 241
 259 260 275 297 298 299 305
 306 321 322
 象数学派 [1] 55 115 176 198 243
 250 253 256 297 298 299 317
 350 389 [2] 4 5 7 10 26 44
 54 61 62 69 113 115 174 197
 206 209 255 258 324 325 327
 328 329 330 337 339 345 361
 376 382 383 412 413 414 415
 418 423 425 430 445 466 520
 576 581 585 [3] 5 7 8 11
 12 14 17 41 83 106 171 172
 173 200 270 271 272 274 312
 317 320 333 336 337 353 366
 403 406 426 427 444 447 457
 477 [4] 2 10 11 12 15 46 52
 58 61 104 167 168 170 174
 294 376
 游魂 [1] 52 55 104 127 129 130
 131 132 140 148 155 [3] 372
 479 [4] 168 298
 道 [1] 78 79 312 313 314 315
 333 334 336 337 338 362 363
 364 365 370 375 376 377 378
 387 396 397 398 [2] 33 34 38
 39 177 181 191 192 193 194
 196 214 218 223 225 227 228
 229 230 231 280 281 287 288
 290 291 300 359 360 374 375
 380 424 425 439 459 460 461



国防大学 2 062 0781 6

471 474 479 482 512 513 522
 523 553 554 555 556 557 558
 571 572 573 [3] 102 141 142
 145 146 173 174 175 205 206
 252 254 264 305 342 343 449
 453 455 456 487 488 489 [4]
 105 106 115 116 117 119 120
 121 122 123 124 125 126 127
 128 129 143 144 152 153 154
 155 302 303 360
 道体器用 [1] 362 363 364 365
 366 397 [2] 214 556 [4] 126
 道不离器说 [2] 549 556 557 558
 573 574 [3] 274 [4] 126 127
 道本器未说 [1] 398 [2] 556 557
 [4] 126 128
 道器合一说 [2] 554 555 556 558
 [3] 341 [4] 119 126
 善为易者不占 [1] 32 [2] 206
 [4] 27
 隐 [3] 87 104 357 358 359 360
 376 427 434 435 436 437 443
 446 449 451 455 466 475 484
 485 486 487 488 489 494 496
 497 498 499 500 510 514

十三 画

善数 [1] 12 361 362 [2] 117 344
 383 521 [3] 45 291 [4] 286
 290
 善之德圆而神 [1] 71 98 338 891
 [2] 521 [3] 336
 筮法 [1] 6 7 12 14 20 21 22
 24 26 27 28 30 34 38 44 48
 49 51 52 53 55 56
 筮辞 [1] 9 10 11 14
 微显阐幽 [1] 72 73 302 [2] 169
 213 398
 数学 [2] 12 25 44 65 66 113
 167 168 174 325 327 381 382
 406 538 [3] 7 8 14 16 34 41
 66 67 141 172 200 270 335
 [4] 7 9 10 289 290 291 292

数学派 [1] 189 [2] 7 8 44 70
 113 115 118 211 382 461 538
 561 582 585 [3] 7 12 14 17 33
 270 291 312 366 [4] 12 108
 110 115 196
 数字卦说 [1] 13
 数往者顺, 知来者逆 [2] 133 134 365
 [3] 265 506 [4] 112 113 290
 344
 辟卦 [1] 118 122 123 126 150
 184 190 192 323 [2] 54 143

十四 画

模写说 [3] 85 111 112 113 288
 289 293
 精义入神 [1] 83 307 319 351 381
 [2] 295 316 317 318 321 322
 [3] 350 494 [4] 26 128
 精气为物, 游魂为变 [1] 52 55 104
 129 201 202 305 320 374 [2]
 356 454

十五 画

稽实待虚 [2] 431 432 433 435
 437 [4] 24

十六 画

器 [1] 78 79 312 313 314 333
 334 335 336 337 338 362 363
 364 365 396 397 398 [2] 33
 34 158 159 160 177 214 227
 228 280 281 282 360 375 380
 424 425 459 471 474 479 482
 495 512 513 522 523 553 554
 555 556 557 558 572 573 [3]
 102 141 142 145 146 173 205
 206 252 254 264 305 342 343
 449 453 455 456 487 488 489
 491 [4] 105 106 119 120 121
 122 123 124 125 126 127 128
 129 130 143 144 145 303 360
 器体道用 [1] 397 398 [2] 556
 辨位说 [1] 277 278 (郑万耕编)