

第一讲 易经是一部什么书

(一) 前言

今天的讲演，是我打算对周易所作讲述系列之一。在近几年来，祖国学术界人士逐渐对周易发生兴趣。去年（1987）12月在山东济南，由国家教育委员会邀请，由山东大学哲学系主办，召开了一次周易国际学术讨论大会，国内外数百易学专家，聚会在一起，热忱地对易经的哲理、数理等各方面，作了广泛地讨论，我以忝任美国易经学会会长的身份，参与此一盛会。出席的易学专家，提出各种不同的专论。谈及气功、医学、相命、风水等方面的，为数不少。

我个人提交大会的论文，是属于哲学及逻辑方面的，题为“易经、黑格尔、休谟及佛学中的辩证与因果概念”。辩证概念与因果概念，就其本身而论：演绎与归纳逻辑的辩证与因果，其显著区别之处何在？而因果与辩证又有何相同之处，及不同的地方。这篇论文是既广泛，而又深刻的分析。其目的是向喜欢去研讨辩证法的学者，以及一般想彻底明白辩证与因

果究竟是什么的人,提出一种纯哲学、纯逻辑的讨论。

今天的讲演,是想向大家介绍一下,易经是部什么书,包括它的可能的作者或作者们;这部书的组成部分,以及可能有的各种不同的原则,与主要的意义。

(二) 易经可能的作者及易卦

(1) 伏羲与易卦

(a) 易卦的符号——阴阳及刚柔的原则

自古至今,易经八卦之作,都认为是传说中的伏羲氏。伏羲氏亦称为庖牺氏。在易经第二部分的系辞下传第二章有如此的说法:“古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”

在最初的时候,易经很可能只有符号,那就是卦,而无文词。自古传说仓颉造字,而仓颉之始作,先有文而后有字;六书象形,目的在指事而言,所以多为文会意。

庖牺氏作八卦所用的符号有两种基本的单元,那即是代表阳的“—”,代表阴的“--”。阳又代表天,阴代表地,这显然是伏羲仰观象于天,俯观法于地之所得。天又解释为乾,地则为坤,所以阴阳二符号——称之为爻,又代表乾坤;因之系辞上传第十二章有言:“乾坤其易之缊邪? 乾坤成立,而易立乎其中矣;乾坤毁则无以见易。”而系下传第六章也说:“子曰:乾坤其易之门邪? 乾、阳物也;坤、阴物也。阴阳合德,而刚柔有

体，以体天地之撰，以通神明之德。”在这里又提到刚柔两假定的概念，那即是说：在运用阴阳二符号时，也假定了阳是属于刚性，而阴属于柔性。

(b) 道与太易

刚柔是以气而言，天地是以象来说。中国古时形上学专家认为：在未有万物之前，先有太易，那就是道。根据唐朝国子祭酒上护军曲阜县开国子孔颖达，在他的周易正义序中所说的：“太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气形质具，而未相离，谓之浑沌。”这是引用乾凿度的说法。万物浑沌，则视之而不见，听之而不闻，循之而不得，这就是老子书中所说的道。它是形而上的，所以才不可见，不可闻，而不可得。但是并非而不在，因为道统天地，无所不在，无所不藏，无所不畜，无所不包。因之以无来说，存乎道体；而有生于无，按照老子的看法。无是无形的，所以系上传第十二才说：“形而上者，谓之道。”系上传第五章的作者解释说：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”这种注释，好象是二元论的 (Dualistic)，将阴阳看成不同的，或对立的。

(c) 对立与矛盾

在上面我刚刚指出道的无所不在性，如果阴阳是不同的，因为阴阳皆具有道，它们就是不同，也是相同的不同 (Difference in identity)；也可目之为不同的相同 (Identity in difference)，这是就太极生两仪而言。依这种可能的解释，就是阴与阳不同，也不是绝对地对立；既不是绝对的对立，则不可

能成为矛盾的,或冲突的,那是因为阴中有道,阳中也有道在;道之存在是阴阳共同之处,即相同之同;既有相同,又何能成为绝对的对立?既非绝对的对立,那就是说:阴不是阳的否决,阳也不是阴的否定,因之阴阳就是道中的二元,也不可能是矛盾的。按照逻辑的原则:矛盾是对一物或概念,作出两种极端不同的陈述,如说A是全白色,同时也指说A是全黑色,因为白黑是显著不同的,A不可能是全白的,同时又是全黑的。这种说法,就是矛盾的(Contradictory);因为二不同的陈述,彼此在这里相互否决,所以才构成了矛盾。矛盾就是不合理的。

倘若将动静看成太极或道的一物二性,其动时则可名之为阳,静时名之为阴,那就更无矛盾的含义;因之动静之不同,只是道的功能表达的不同,或道的外露的不同。而不同不一定就是对立;就是对立,也不一定就是矛盾,因为对立也很可能就是仅仅不同而已。不同与矛盾,又是两回事,因为不同不是相互的否决,而矛盾就是相互的否决。而这相互的否决,不是物体的本身,或概念的本身的自我否决,只可能是就那物体,或那概念,所作出的两种不同认识陈述的相互否决;如上所述,说A是全白的,同时也说A是全黑的,这种矛盾的陈述,不是A本身的矛盾,只是对A的认识所产生的矛盾,是外加的,与A本身之为A无关。

而A的本身的一切,是属于哲学上的本体论(Ontology);对A的认识——不同的或相同的,是属于哲学上的知识论(Epistemology)(Theory of Knowledge)。刚才所分析的矛盾

的形成，不是属于本体论的，与本体论无关，但为知识论的问题，属于知识论范围的。因为矛盾（Contradiction）是一逻辑名词，所以这问题是属于逻辑的；而且根据逻辑的原则，矛盾是逻辑推理上的一种谬误（Logic Fallacy）。如能明白我刚才所作的分析，那么对于阴阳之为道，就可免去不必要的逻辑谬误，以及知识论上的错失。

易传系辞上也说：“形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业。”这里所说的器，就是道学中的有；所以以“有”言，存乎器用；如以“变化”而言之，存乎其神。这里所指的神，是神乎其神，或神妙的意思；不是指上帝，或玉皇大帝等一类的宗教的神。以生成而言，则存乎其易；那就是说：生生不息的原则，就存在变易之中。不过变易的另一方面，也可能存有危机。动是变易的表达，易经上所说的悔吝妄凶，都是因动或变所引起的。易经这部书不仅指出这些可能性，也同时告诫如何去免除或减少这些可能的危机，等到以后讲解易经原则时，再作详细讨论。

（d）易经的真、气、质

易经还指出以真而言，则存乎其性，这是说以真实来讲，各物之性，具而存之。物之所以不同，因为各具其道；各具其存在之道，那就各物的自性之所使然。

在易卦上以气而言，则存乎阴阳，在上面我曾对阴阳作了说明，它们不但代表乾坤，更代表天地之动静；在人伦上，还代表父母及男女；在型态上代表刚柔或积极与消极等等。

以质来说，则存于爻象。系上传第三章说：“爻者，言乎

变者也。”我们如去检查一下全易六十四卦的各爻,就很明显看出每一爻,的确是代表变的情况;而各爻所在的位,亦各不同,那都是因为变的缘故;而此种变化与演进,由各爻的爻辞,可以看出。全部的易经就是根据变的原则,对天地万物,作出各种不同对大小象的素描;有时候这种素描,真是妙不可言,如下经第三十一卦的咸。待我讲易经感应原则时,我将再作详细的解释。

上面是就伏羲作八卦,以及易卦的大概情形而言。但是六十四卦,究竟是什么人所作?

(2) 重 卦 之 人

重卦的人的说法有四种:

第一说以为神农重卦,郑玄等人作如此的说法,但反对此说的认为在神农之时,已有盖取诸益卦及噬嗑卦之说,这表示在神农时八卦已重;益卦为易下经的四十二卦,而噬嗑则为上经的二十一卦。系下传第二章有言:“庖牺氏没,神农氏作;斲木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下,盖取诸益。”“日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸噬嗑。”然后神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦;神而化之,使民宜之。”又说黄帝尧舜垂衣裳,而天下治,盖取诸乾坤;剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利,以济不通,致远以利天下,盖取诸涣;服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸随;重门击柝,以待暴客,盖取诸豫;断木为杵,掘地为臼,杵臼之利,万民以济,盖取诸小过;弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下,

盖取诸睽；上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸大壮；古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣人易之以棺槨，盖取诸大过。”这都表示八卦之重而为六十四卦，已早作于黄帝、尧、舜之前，所以他们才能取诸上述所举各卦，如同神农氏一样取诸易卦，而且那些易卦都是六十四卦中之卦，可见重卦的作者，不可能是神农氏。

至于第二及第三种说法：孙盛以为夏禹重卦，史迁以为文王重卦，根据上面的分析，那就不可能了。

第四种说法，以王弼为首的易学者以为伏羲不但画八卦，而且重了卦；所以系上传第一章便说：“刚柔相摩，八卦相荡。”八卦相荡，那就变为六十四卦，伏羲之重卦在此。还有系上传第九章也说：“是故四营而成易，十有八变而成卦。”这里所指的卦，是六爻之卦，所以才又说“八卦而小成”哩。不过“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”

系下传第一章所说的：“八卦成列，象在其中矣；因而重之，爻在其中矣。”此处所指的爻，是重卦中的六爻。

而伏羲重卦最有力的说明，还算是系下传第二章所说的：“古者庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜；近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情；作结绳而为网罟，以佃以渔，盖取诸离。”以结绳去作网罟是制器，而以制器者，尚其象。系上传第八章有言：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”这就是对象的说明。系下传的第三章则说：

“是故易者，象也，象也者，像也。”“爻也者，效天下动者也，是故吉凶生，而悔吝著也。”这又说明易经是以象为主，也更证实了伏羲画卦，就是以天地及万物之象，作八卦而重之。其作卦重卦，旨在立天地之道，以文人之道。天道见之于阴阳，地道明于柔刚，人道则见诸仁义；天地人的三材，兼三而两之，故易六画而成卦。卦是表达阴阳的变化；而阴阳的变化，发挥于刚柔，爻就是效法阴阳之刚柔相推的。“刚柔相推，而生变化”（上传第二章）。相推即动，所以变化乃动的结果。同时相推，又是进退，这就是“变化者，进退之象也”的含义（上传第二章）。

（3）易卦之六爻

易卦的六爻之不同，不但是爻位的不同，更有变化的不同；而那变化的不同，又是辩证演进的不同。等到我讨论易经的辩证概念时，将再作详细分析。

易经的六爻，又分为三区，称之为三才，六爻以效三才之动而成卦。三才之道，就是天道、地道及人道；天之道，即阴阳之道；地之道，即刚柔之道；人之道，即仁义之道。

在六爻中，二与四乃阴之位，三与五为阳之位。魏朝的王弼，认为初与六二爻，无阴阳定位。二与四爻同为阴，而同功异位；并且其善不同；二多誉，因其处下卦之中；四多惧，因其位逼于君位。三爻与五爻为阳而同功，但其位异；三多凶，以其处下卦之极；五多功，以其处上卦之中，且居君位。九五阳刚，而居尊位，所以多功。乾的九五，飞龙在天，利见大人；这

很能表达五多功。五、六两位为天，龙之在天，当然是飞；龙之德为龙德，龙能潜能飞，因之龙德，亦如天地之德。而德盛大之大人，可与天地合其德，与日月共其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶；故龙德也如圣人之德，圣人就是这里所说的大人。飞龙之在天，犹如圣人之在王位，堪为楷模，所以才说利见大人，九五之多功，理由在此。还有九五既正且中，不但解释了五多功的原因，同时也指出正中的原则，是易经这部书的重要原则之一。

(4) 易经卦辞爻辞可能的作者

往古多以伏羲制卦，文王系辞，孔子作十翼为说。在上面我已讨论过伏羲作卦重之一事，文王不可然是六十四卦的作者，但卦辞却很可能是他所创，而爻辞则可能为其子周公，根据文王的本意所制，因为有数卦的爻辞所讲述的，多为文王以后之事，所以爻辞不可能是文王的作品。下经既济的九五有言：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”这里的西邻，古时注释的学者认为是指文王，而东邻为纣；假若这爻辞系文王所作，那么他就认为他受福胜殷；而那时纣尚是君王南面，文王不可能作如此的说法。还有明夷的六五爻辞说：“箕子之明夷，利贞。”箕子是在武王观兵之后，才被囚奴的。文王不可作出象这样的预言。由此可以推知，爻辞不可能是文王所系，也足见并不是文王之意。

至于系下传第十一章所说的：“易之兴也，其当殷之末

世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。”这里所说的“兴”，不是指创作，而仅指易道之复兴；辞危是表示忧时，文王拘于羑里，殷世危在旦夕。因之系下传第七章又说：“易之兴也，其在中古乎？作易者，其有忧患乎？”

(5) 易经中的数学概念

(a) 逆顺的数理及二进制

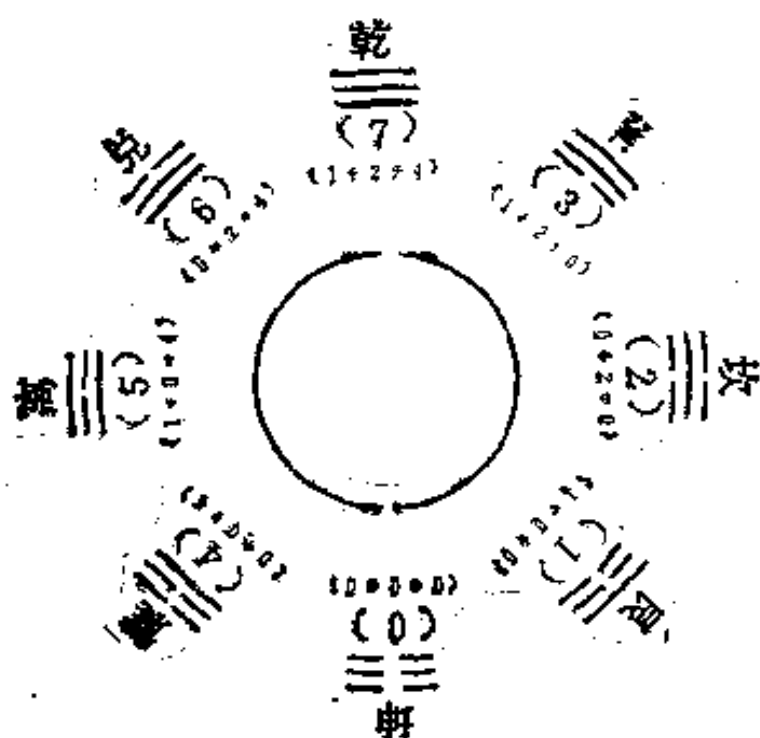
在上面我一再提到易经的象的观念，现在让我来分析一下，它的数学概念。

首先让我向大家讲讲伏羲八卦的方位图。说卦第三章说：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错；数往者顺，知来者逆，是故易逆数也”。易经是以乾坤象天地：乾为天，坤为地；以艮兑象山泽：艮为山，兑为泽；以震巽象雷风：震为雷、巽为风；以坎离象水火：坎为水；离为火。文王八卦方位，是人用之位，为后天之学。而伏羲之卦，来自仰观俯察，为先天之学，其卦乃先天之卦。

先天之卦，以二进为制；数自上而下，八卦方位如下：

下图八卦由震至乾为顺，自巽至坤为逆；六十四卦则自复（为数32）至乾（为数63）为顺，由姤（为数31）至坤（为数0）为逆。伏羲八卦的三画上爻如是阳爻，则其数为1；第二爻如为阳，其数为2；第三爻如为阳，其数为4，为2的平方（ 2^2 ），所以伏羲八卦的数学概念，是二进制的。

重演成六十四卦后，为数仍然是由上而下：第一爻如为



阳,则为(1);第二爻如为阳,则其数为(2);第三爻如为阳,为 $4(2^2)$;第四爻如为阳,其数为 $4^2 = 8$;第五爻如为阳,其数为 $8^2 = 16$;上爻如为阳,其数则为 $16^2 = 32$ 。所以乾卦(☰)之数为: $1 + 1^2 + 2^2 + 4^2 + 8^2 + 16^2 = 1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 = 63$ 。坤(☷)则为零(0)。

(b) 八卦及重卦对卦之数理

伏羲 64 卦图亦依顺逆次序排列。其最奥妙之处,则为阴阳爻相对之两卦的合数,也是 63,不多不少。例如乾坤之对,坤数为 0,而乾卦之数为 63,故二卦的合数,仍然是 $63 = 0 + 63$ 。为数(1)的剥卦(䷖),与它的对卦夬(䷪),其数为

$0 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32 = 62$ ，所剥夬二对卦之合数是：
 $62 + 1 = 63$ 。再举一例：同人（䷌）之数为 $47(1 + 2 + 4 + 8 + 0 + 32 = 47)$ ；其对卦师（䷗）之总数为 $16(0 + 0 + 0 + 16 + 0 = 16)$ ，所以同人与师卦的合数，仍为 $63 = 47 + 16$ 。象如此紧严的数观念，真可算是天下的一绝！

在伏羲的八卦中的乾卦各爻之总数为 $7 = 1 + 2 + 4$ ，因之八卦中四组对卦：乾坤相对，坎离相对，艮兑相对，震巽相对，各对的合数，皆为 7，与乾之总数律同；亦如六十四卦的奇迹。乾（䷀）之第一爻为 1，第二爻为 $2 = (1^2)$ ，第三爻为 $4 = (2^2)$ ；坤（䷁）为零，因之 $(1 + 2 + 4) + 0 = 7$ 。坎（䷜）之数为 $0 + 2 + 0 = 2$ ，离（䷝）之数为 $1 + 0 + 4 = 5$ ；所以坎离之合为 $(0 + 2 + 0) + (1 + 0 + 4) = 2 + 5 = 7$ ；艮（䷳）之数为 $1 + 0 + 0 = 1$ ，而兑（䷹）之数为 $0 + 2 + 4 = 6$ ，所艮兑之合数为 $(1 + 0 + 0) + (0 + 2 + 4) = 1 + 6 = 7$ ；震（䷲）之数为 $(0 + 0 + 4) = 4$ ，巽（䷸）之数为 $(1 + 2 + 0) = 3$ ；所震巽之合数则为 $(0 + 0 + 4) + (1 + 2 + 0) = 4 + 3 = 7$ 。伏羲的八卦与六十四卦的合数，统统是奇数：或为 7，或为 63。而 63 又为阳数 7 与 9 之积，乃少阳与老阳之积（ $7 \times 9 = 63$ ）。

另外还有非常够玩味的，那就是将伏羲八卦的四组对卦，反复重之，又将组成在 64 卦中新的四对对卦，而各新的对卦的合数，又都为 63，毫无例外，这又表明数理观念于伏羲卦中的

谨严性。这新的四组对卦是将乾放在坤下，而成否(䷋)，其数为 $(1 + 2 + 4 + 0 + 0 + 0) = 7$ ；反之坤在上，而乾在下，即成为泰(䷊)，其数为 $(0 + 0 + 0 + 8 + 16 + 32) = 56$ ，因否泰的总合数为 $(1 + 2 + 4 + 0 + 0 + 0) + (0 + 0 + 0 + 8 + 16 + 32) = 7 + 56$ 为63。第二新对卦为恒益二卦之对：恒卦(䷟)为震上巽下，其数为 $(0 + 0 + 4 + 8 + 16 + 0) = 28$ ；而益卦(䷩)则为巽上震下，其数为 $(1 + 2 + 0 + 0 + 0 + 32) = 35$ ；所以恒益之总合数为 $(28 + 35) = 63$ ；第三新对卦为既济与未济，其总合数为 $(42 + 21) = 63$ ；既济为坎上离下，或水上火下，故为既济，其合数为42；如火上水下，水火不交，而不相为用，则成未济，其合数则为21，故二对卦之总合为 $(42 + 21) = 63$ 。第四组新对卦为损(䷨)：艮上兑下，上山下泽，其数为 $(1 + 0 + 0 + 0 + 16 + 32) = 49$ ，与对卦之咸(䷞)：兑上艮下，上泽下山，其数为 $(0 + 2 + 4 + 8 + 0 + 0) = 14$ ；所以损咸二对卦之总合数为 $(49 + 14 = 63)$ 。如此的谨严数理观念，又证明易经这部书，是如何地合乎科学原则。中华民族古人智慧之高超，真是叫人拍案叫绝！

(c) 阴阳之辩证

在上面我们对阴阳作了分析的解释，我认为阴阳之不同，是相同之不同，而其相同是不同之同；没有矛盾，因为在矛盾中，阴成了阳的否认，阳是阴的否决；但阴阳只是一物的二性，道之动则为阳，道之静或反，则为阴；何况阴中有阳，阳中有阴，道或太极无所不在，无所不畜。

根据十二干支的说法：阳生于子中，而极于午中；阴则生于午中，而极于子中。那就是说在阳极午中之时，阴遂得生；同样地在阴极于子中之时，阳遂得出，这是阴阳的辩证演进，当中说明变的原则的重要性。阳生于子中，阴生于午中，当然是变；而阳极于午中，阴极于子中，那更是变。辩证法就是基于变的原则，由于变阴极而生阳，同样地，阳极而生阴。易的全部卦爻，无不根据辩证的原则而演进，等到我讲易经的辩证观念，再作详细分析。

（三）易经之组成及十翼可能的作者

（1）易经的组成

易经分上下两经，上经共 30 卦，由乾坤伊始，终于坎离；下经有 34 卦，由咸恒始，终于既济未济。乾坤就表明阴阳，而阴阳是万物之祖，故为上经之首。离坎表示日月之道，故列之为上经之终。古时的学者，多以上经明天道，而易之下经明人事。又古人一般的意见认为易经这部经典，是託天道来讲论人事，那就是阐明天之道，以立人之道，希望人的世界，也象自然的世界一样，有条理，有规律，如来如去，若存若亡，让其自如（Let it be）。所以很希望人类世界，建立起永恒的、普遍的、不变的道德原则，不要老是你争我夺，尔虞我诈；所以易经卦爻之辞，多以吉凶相告，以悔吝而戒，奉劝人类好自为之，不要操之过急，避免过分极端，去遵守正中之道。

关于易上经明天道，而下经明人事的看法，晋代的韩康伯

在他的注序卦中，却持异议，认为夫易六画成卦，三才必备，错综天人，以效变化，岂有天道人事、偏于上下？他举例如上经的讼卦，就是讲人事的，就是兼于人事的好例子，所以他才认为不能以天道、人事去区分上下二经。其实讲人事的还多着，第21卦的噬嗑，又何尝不是讲人事的？那是借口象，去说明刑法之必要。

不过下经，以咸恒二卦为首，是讲夫妇之道，人伦之始，及保持恒久的道理原则；其余的卦在下经，亦多以人事为题，所以才说下经以明人事。

(2) 十翼的作者

孔颖达在他的周易正义序中，作了肯定的断论，认为彖象等十翼之辞，为孔子所作，指出“先儒更无异论”。可是到宋朝的欧阳修，异议就发生了。欧阳修在他的童子问中，提出多方论证，解说十翼不可能出于孔子之手。等到日后，如果时间允许，我将再就欧阳修的童子问，去分析一下他的不同的看法。论语是记载孔子与弟子的对话，为研究孔子思想最可靠的史料。但是在论语中，孔子几乎没有对易经作出任何深刻的解说：而所引用到易经的观念，也微乎其微，何况他又说过：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣”（述而第七）。在全部论语孔子提到易经辞句的，是在子路第十三，他说：“南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医；善夫，不恒其德，或承之羞。子曰：不占而已矣”。这是引用易下经第31卦恒的九三爻辞。恒卦的九三爻辞说：“不恒其德，或承之羞，贞吝”。恒卦

䷟为上震下巽，它的九三爻处三阳之中；但居下卦之上，而处上体之下；上不至尊，下不至卑，中不在体，表明分无所定，是无恒的象征。既然德行无恒，对此时彼，自相违错，当然有或承之羞辱，为正之所贼，所以又说“贞吝”；那是因为不恒之人，所往之处，皆不受纳，而无所容。孔子引用恒卦九三爻辞，是去说明“人而无恒”，可能有后果。

如果十翼是孔子所作，那么在他与弟子交谈中，应不时多多引用易经的话；可是他并没有，证明他所说的“加我数年，五十以学易，可以无大过矣”的含义。他在有生之年，缺乏学易的机会，因为那时的易经还是帝王之书，孔子既非皇亲国戚，政治上又无显要地位，自然无法得到易经一读，不象传说中的老子作过皇家的图书管理员，可以随时得到研读易经的机会；所以老子一书，充满了易学中一些重要观念，如易学中的辩证思想等。

（四） 结 论

根据上面所作简要的分析，我们可以大概明白：（1）易经是以取大自然之象而立卦，如说卦传所说的：天地定位的（天）乾、（地）坤；山泽通气的艮（山）、兑（泽）；雷风相薄的震（雷）、巽（风）；水火不相射的坎（水）、离（火）；（2）所有的八卦，以及六十四卦，除了乾卦为纯阳，坤卦为纯阴外，都是阴阳两爻相互参杂，错综相推而成。他们之所以卦卦不同，就是阴阳周流六爻位之虚，变动不居，唯变所适，为道屡迁；不过阴阳二爻为成卦之主，自始至终，透露得一清二楚。（3）易经不仅

可用来去卜卦占筮,但更表明了宇宙的原则与规律,说明了天道之所以然,昭示了人道之所或然;(4)经文因卦爻之象义而起,对道德原则,尤其是正(负)的,或正名的原则的表达,以及对吉凶悔吝过咎的解释,交待的明明白白,一点也不含糊。易卦爻的设立者,及卦爻辞作者的苦口婆心,见于纸上;(5)设卦爻者数理构思的谨严,而又非常有系统,有制度,不得不令今明日科学及数学家,拍案叫绝!(6)我还说明了阴阳二爻之不同,就是对而立之,但为相同之不同,不是矛盾。矛盾为对一事物所作,截然不同的陈述,为此则不能为彼,彼此是绝对的,独立而不相干的,无共同的内涵,所以如那绝对不同的彼此,同时存在,则构成逻辑上所说的矛盾。矛盾是一种逻辑推理的谬误;又是一种知识论上认识的错失。

阴阳之不同,是本体论的不同,阴为阴,阳为阳;但是阴中有道,亦如阳中之有道;而且阴中亦有阳,阳中亦有阴,相互兼而有之;故其同也为道,其不同之处,在各自为阴为阳,故非矛盾,而只可视为相同之不同,不同之相同。

时至1988年了。世界文明之邦的一般知识分子,包括大科学家,如美国原子弹之父的泰劳博士在内,对于中国易经的研究,极感兴趣,深受启发;这颇值得海峡两岸祖国的同胞去效法。别人早已对我们祖先的崇高智慧敬佩钦仰,我们自己对易经怎可疏而远之?何况易经一书,对于现代生活的改善,又有很多宝贵的意见。以后在我的讲述中,将特别对此作一专题报告。

第二、三讲 一阴一阳之谓道的 哲学与逻辑问题

对立不是矛盾，仅仅
是相对的不同

(一) 易传对道的解释

我这次打算对易传所说的：“一阴一阳之谓道”（系辞上传第五章），及“乾坤其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁则无以见易；易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者，谓之道；形而下者，谓之器；化而裁之，谓之变；推而行之，谓之通；举而措之天下之民，谓之事业。”（系辞上传第十二章），作一分析的解说，看看其中所迁涉到的哲学上，以及在逻辑上的可有的问题。

首先让我们看看所引这两段话，是否出自一作者之手。这两种说法都是替“道”去下一定义。说一阴一阳之谓道的，是就道的内涵（The Connotation）的逻辑性而着眼；认为道是形而上者的说法，是就道是先验的（A Priori），或后验的或经验的（a posteriori or empirical）作一考虑。凡是先验

的,就与我们感官所得到的经验无关;而属于后验的(a posteriori),也就是经验的;这是就形而上学与知识论来立说的。前者说出一阴一阳,后者只提到乾坤的观念,这显出这两种说法的不同,也很可能出于二不同的作者。当然乾坤也可看成阴阳,那就是将乾看成阳,坤则为阴。但这不仅是用词的不同,而且说道是形而上的,器为形而下的,或属于形的作者,似乎对于哲学比较有高一层的认识;而认为道为一阴一阳的,却未对阴与阳究竟是什么,作一明确的交待,而只含含糊糊地说它们是构成道的;同时更没有解释“道”的本身又是什么,它是形而上的,或形而下者? 仅仅指出“继之者善也,成之者性也”。还有为甚么继之者会善,成之者就是性。而善又是什么意思,性又是指何而言;“成”又是什么含义?“继”又系何指? 这些都得交待清楚,而其作者并未作到。

现在让我们来分析一下“一阴一阳之谓道”可能有的含义及问题:

(1) 二元论的说法及其困难

如果我们把这种说法看为道的二元论(Dualism),那就是“道”是由两种不同的因素构成的;而且阴是阴,阳即阳,互不干扰,互不牵连,有如法国大哲学家笛卡(Descartes)的心物二元论。阴与阳既相互无关,和笛卡的心物一样,是各自独立的。笛卡并没将心与物,看为人的二单元,所以在本体论上,他将心物认为是各自独立的个体。可是易经系上传的阴与阳,好象被该说法的作者认为是属于道的,所以他才说“一

阴一阳之谓道”。但是他没有说出阴阳的各自属性，而笛卡却对心物作了解释：心是去想，而物的属性为伸延（Extend）。去想（To think）与伸延是两回事。因为人能去想，他才会发觉他的存在。笛卡把存在作为想的结论。

一阴一阳之谓道的作者，并没指出阴阳二者的属性，因之阴阳与道的关系，仍然模糊，摸不着为什么一阴一阳就会叫为道。

笛卡的二元论是荒谬的，而一阴一阳之谓道的二元论，也未见得高明多少。

还有不少历代的易经系辞注释者，将阴阳看成是矛盾的，尤其时下的一般读书不求甚解的人。如将阴阳看成矛盾的，那就更增添了这种二元论的麻烦。因之我们得去分析一下，对立是不是矛盾。

（2）对立是否矛盾

在阴阳的二元论上，阴阳成了对立的。但是对立或相对（Contrary），不一定是矛盾（Contradiction）。如果我们说一张纸是全白的，同时又说这一张纸又是全黑的，那就成了矛盾的（Contradictory）。那是因为那全白，或全黑的陈述，就一物而论，是相互否决的（Denial）：全白的否定全黑的，而全黑的否定全白的，因为是对那一张同样的纸而言的。这种矛盾违背逻辑的原则，所以成了逻辑的谬误（Logic Fallacy）。所谓逻辑的谬误，就是不合理的。如有二张纸，而其中的一张是全白的，另一张为全黑的，这种对二物所作的不同的陈述，

不可能构成矛盾。而只是显出二物的相对 (contrary), 亦即两张纸颜色的截然不同。所以如此的对立或相对, 仅仅是相对的不同。

上述构成矛盾的对一物的, 两种显然不同, 并且属于不合理的陈述, 是认识上的错误, 所以是属于知识论上的 (epistemological) 问题。

至于在问题中的那一张纸的本身, 只有变化; 而变化是属于本体论上 (ontological) 的质量问题。所以物和观念的本身, 不会发生矛盾的问题。

如一阴一阳是属于道的, 若道是一观念上的原则, 而原则本身不会有什么矛盾, 所以它的属性: 一阴一阳, 就也不会会有什么矛盾的。

如果阴中有道在, 而阳中亦有道在; 但是因为阴就是阴, 而阳就是阳, 那么阴阳的不同, 就是相同之不同 (The difference in identity); 又有阴阳二者之不同, 所以阴阳之相同是不同的相同 (The identity in difference)。

(3) 对一阴一阳合理的解释

另外一种对一阴一阳之谓道的解释, 是不将阴阳看成相对或对立的, 却将之认为是一至上原则 (The primordial principle) 一道本身, 因动而产生的变化; 那就是说: 道动之时而知为阳, 其静之时而知为阴; 所以一阴一阳之谓道, 只是说明道本身之动或静。这种因动静而产生二类变化; 即阴与阳的解释, 既合乎易经唯变所适的原则, 又可免除二元论的

内在矛盾；因之是一种比较合理的解释。

(4) 一乾一坤与以偏概全的谬误

至于乾坤二者可能的合理解释，易经（系辞上传第十一章）也说的很明白：“是故阖户谓之坤，辟户谓之乾；一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。见，乃谓之象；形，乃谓之器；制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。”

所以乾坤也就是变的表露。如将乾看成天，坤为地，那是“见，乃谓之象”。可是我们无理由将道范围在乾坤之中，因为乾坤只是道变动中之二象；除了天地或乾坤之外，还有无数的象，所以不能说道就是乾坤。因之，如说一乾一坤之谓道，会犯上逻辑上以偏概全的谬误。我们也可说一阴一阳之谓道，与一坤一乾之谓道，并无多大差别。如然，一阴一阳之谓道，也同样地犯上了以偏概全的逻辑谬误。

至于一阖一闢的变化原则，以目前的科技发展情况看来，电脑计算机，就是在运用这阖闢的原则，易经的科学性，又得到一好例证的示范。

(二) 如何分析两种不同逻辑的陈述

在上面我们作了对“一阴一阳之谓道”，及“形而上之谓道”的分析，我总觉得那两种说法的作者，对思维推理的逻辑原则之了解，有截然的不同，并非简简单单的了解层次问题。

说“一阴一阳之谓道，继之者，善也；成之者，性也”的作者，似乎不明白他所作的如此之陈述，是先验的，抑属于经验

的。如为先经验的陈述，则受演绎逻辑 (Deductive logic) 的约束；倘为后验的或经验的，则落于归纳逻辑的 (Inductive logic) 范围。凡是演绎逻辑的陈述，也就是分析的陈述 (The analytic statement)，那是因为演绎逻辑为分析的 (analytic)；倘属于经验的陈述，则必然为归纳逻辑的陈述 (an inductive logical statement)。因为归纳逻辑是综合的，所以一种归纳逻辑，或经验的陈述，也是综合性的 (Synthetic)。

还有，凡属于演绎逻辑的陈述，赋有必然性 (necessity)，一定性 (certainty)，及普遍性 (universality)；而属于归纳逻辑的，只有或然性 (probability)，或可能性 (possibility)，无必然、无一定、无普遍性，因为经验的或综合的，都受变的原则之支配，可是演绎逻辑的，却不容许变，除非变的原则也成为定义的内涵。同时演绎的陈述，多是定义性的 (Definitive)。譬如“形而上者谓之道”这一陈述，就是定义式的。

不过“形而上者谓之道”这说法，并未对“道”作了适当的解说，只是仅仅指出“道”是无形无影，无声无臭，无色无味等等非属于经验的现象。如能说明道不仅如此，而且无所不在，无所不畜，无所不藏，那么万物则皆具道，无道不存了。如此一来，形而上就与形而下挂起钩来了，成了无器不道，道无不器。虽然“化而裁之谓之变”，但是万变而不离道，那才是“唯变所适”真正的含义，及“推而行之谓之通”之所以然，就是因为“道”的普存遍施，不拘一格。不唯我独尊。

现再让我们回头去看看“一阴一阳之谓道”的逻辑性。这无疑也是定义式的。如果这里所指阴阳都是无形的，无声无

臭的，无色无味的，也没有任何其他属于感官对象的属性的，那么很显然地道亦为形而上的，因之，如此的总陈述就具有逻辑的一致性（consistency）。

倘若将此阴此阳看成属于气的，而气又是属于物质的；如将“道”认为是属形而上的，那就成为前言不符合后语了，犯了逻辑的不一致的谬误（The Fallacy of inconsistency）。

如果说一阴一阳，是物的总类型的二不同的大总类型：那就是说在阴的总类型（Genus）中有千千万万的种别（species），在阳的总类型中，也有同样的情况；那么由一阴一阳所组成或构成的道，也是属于气吗？如属于气，则逻辑的一致性，可以维持。如认为道是形而上的，而一阴之阴，一阳之阳是属形而下的，那么上下不一，就会犯了逻辑的不一致性的谬误。

（三）道是否为唯物唯心的问题

刚才就“一阴一阳之谓道”，作了逻辑上的分析，提到如果认为一阴一阳之阴与阳，是气或属于气的，而又将气看成属于物质的；同时在同样情况之下，把“一阴一阳之谓道”的“道”，也看为是气的，或属气的；则如此之陈述，符合逻辑一致性的要求。但是那所谓的道又是甚么？除了全体与部分之不同，还有什么不同之处？道与阴的关系，是否律同道与阳的关系？如有不同，其不同之处又何在？这系列的问题，都有交待清楚的必要。

至于道是否为唯物的问题，也同样地不容易答复。如先

指气是唯物的，也得回答一些问题：第一，“唯”是什么意思？是否是指“独一无二”，或指物为主要的条件或原因？一般人不求甚解，人云亦云，脱口而出。但为了实事求是，似乎很有求甚解的必要，一边可以增加知识。同时也符合求真的原则。第二，我们有了解什么是“物”的必要。说起“物”来，好象人人都可了解，但真的明白物的含义吗？物究竟是什么？中国吃饭的筷子，在没有化学品之前，通常是用竹片削成的；现在因为竹子少了，也用木料制成，讲究一点的，有用银子或真象牙做成的，也有骨头的，及化学仿制品的。总之，用筷子的人，知道他所用来吃饭的那两个小东西，是属于物或物质的东西；可是如有人问起他，物或物质究竟是什么东西；我想他会感到难以言传。他只听说过，也无疑地相信作筷子的东西是物或物质的。

在哲学史对物或物质 (matter) 下了定义的，最知名的哲学家，恐怕要算笛卡 (Descartes) 了。他说物是去伸延 (To extend)，心是去思考 (To think)。因为物的性是伸延，所以它有大小、宽度、长度、厚度及硬度；它可能也有颜色；如敲敲它，也可能有声音；如去尝尝它，可能也有味道。这都是对物或物质之内涵 (Connotations) 的素描。但是经验主义者却另有看法，他们认为只有成为人的感官；眼、耳、鼻、舌等的目标的，才是物或物质。换句话说，对经验主义者，物不能自存，无独立性，只有被知性。这也是说：不被知的或感觉到的，就不存在。这很明显地是从纯知识论的观点出发的。笛卡的看法，则着重本体论的立场，当然也为了知识论铺了路。

至于易经对物的说法，上下经许许多多的卦，都是以物取象，可是对物从未作解释。乾卦的讲龙，坤卦言马及霜冰，屯卦的鹿及禽，坤及需卦之言血等等，都是以物取象，但又未对物作任何进一步的说明。系辞上传第十章说起“以制器者尚其象”，系下传第二章便说：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤；剡木为舟，剡木为楫，……盖取诸涣，服牛乘马，引重致远以利天下，盖取诸随，重门击柝，以待暴客，盖取诸豫，断木为杵，掘地为臼……盖取诸小过，弦木为弧，剡木为矢，……盖取诸睽”等实证，都是以卦象制器物，但也未对物之为何之本身，作过解释，所说出的只是用途而已。

如果我们说易经所指的道是唯物的，是不是认为这是物质构成的器，或任何东西？如说不是指器皿，那又是指什么？如认为道是属于气的物质，气究竟是什么？而气的物质性又究竟是什么？就是认为阴与阳为气的，也没说明气之为何物？有何物质特征？但物的特征是与物的本身一样吗？如不一样，那么那特征是什么？但物究竟是什么？这一连串的问题，都得交待清楚，才能断定道是否为唯物的。同时“唯”是否指独一无二，或指物之为道之存在的主要原因？只有在“独一无二”的含义下，唯字才有适当意义。主要原因，或主要条件，不可用“唯”，如果唯是指独一无二。

如道是指物的现象，或因物而起的心念，道不能被认为是唯物的，因为心的意念，多多少少是一种心理现象，而任何心理现象，是空无一物的，又怎能说道是唯物的呢？因为引起的心念或意识，与心念或意识或观念之所起的基本东西，显然是

两回事，不可能把物与因物而起的观念或意识，看成一而二，或二而一。对物的思想或观念，只是物的代表，不管代表的真切性如何，而代表与被代表的原主，是不同的，我们无理由把不同的二件事，看成一件事。那些说“一阴一阳之谓道”的“道”是唯物的，就是把代表看成被代表的，彼此不分，是是非不明，真假不分。那种唯物的说法，一看就知是不合实际的，也就是不合理的。这当然也是认识上的错误。

至于“一阴一阳之谓道”的“道”是否唯心的问题，我们现在也去分析一下。一般人总认为一样东西若不是唯物的，便是唯心的。其实问题并非那样简单。天下的事没有非彼即此的道理，更无如斯的必要。

我们在上面曾经分析过，若以一阴一阳的阴和阳为物或物质的，那么由物或物质所组合而成的道，也很可能是物或物质的；不过我们一再强调，我们得了解“物”或“物质”究竟是什么一回事，除了弄清楚“唯”的含义。

如认为一阴一阳仅只是气，而对气又未下任何当适的定义，只概言之谓物或物质的，所说的并未能排除含混模糊其词之嫌，与事无补。

如说一阴一阳之谓道的阴阳不是物或物质的，那么阴阳只可是假定的概念或观念（The presupposed concepts or ideas）；因之由所假定概念或观念所构成的“道”，也很可能同样地是一假定的形而上的概念或观念。说道是“唯心”的人，是以为所假定的观念或概念，为纯粹属于心（mind）的，所以才搬出那口号式的大标题。

道是唯心的吗？如由道之构成，就一阴一阳之谓道而言，似乎也有几分道理。但是如果将“道”的本身看为是普存的（universally existing），及主要的（Predominated）原则（Principle），它无处不存，无所不在；它还是万事万物之所以具其各个别特有之个性（The selfness）的，主要原因或力量，那么用唯心去解说它，又未免太轻描淡写了！杯子之所以为杯子，与一张白纸之所以为一张白纸，及张三之所以为张三，是同样的道理；那就是芸芸众生，皆有“道”在，所以可以说，无道就无万物中之各个别之物，万事中之各个别之事。如真能把握住这些意义，看你还想不想再说“道”是唯心的，或唯物的。

唯心及唯物的说法，都是以一部分的事实，说成全部的事实，当然我们知道全体大于全体的部分，所以部分不可能去代表全体；倘若以部分去作代表全体的陈述，那就犯了以偏概全的逻辑谬误（The logical fallacy of generalization from partiality）。唯心及唯物的理论，就是犯上了这种逻辑上的错误。

我们还可补充一点来说：在上面引用法国大哲学家笛卡对物（matter）或身体（Body）的定义，我们列举了一些物的特性（The attributes），如大小、宽度、长短、厚度、硬度、颜色、味道、声音等等属性，这些属性就是物的或身体的内涵。凡是具有这些内涵的，都可目之为物。

如说“道”是唯物的，那么道得具有属于物的那些属性；如阴及阳是属于物的，它们也必须具有那些物的特征，这就是物的外延（The denotations of matter）。

倘若一阴一阳的阴和阳,没具有上列属于物的特征,那么那阴和阳并不可能被认为是属于物质的,除非我们能够举出另外一些属于物的特性,而阴阳皆具而有之,才能算数。

同样地,如说“一阴一阳之谓道”的“道”是唯物的,也得和刚才我们检查阴阳一样,受到类似的质询:如道未具有那些属于物的特性,又怎么可以说道是唯物的哩?哲学是讲道理的,它不是政治,更不是宗教,所以无什么信仰可言,因之无信仰危机发生。

道是否唯物,或唯心的,是一哲学问题,所以得依哲学的惯例去处理。刚才说过哲学是讲理的,所以哲学借重逻辑去研究一命题,是否合乎逻辑推理的原则。凡是合乎逻辑推理原则的,才是合理的命题;如违背逻辑推理原则的,就会犯上逻辑的谬误;而犯了谬误的,就表示那命题是不合理的。

唯心及唯物的看法,既然是以偏概全,犯了逻辑合理推理的原则,就不可能被视为是一种合理,或合乎逻辑的看法,这与信仰不信仰,丝毫无关。因为这是纯哲学的问题,与政治及宗教,也毫无牵挂。

(四) 太极、道与阴阳的关系

关系是二种以上,或至少两种物体,事情,概念之间的一种关联 (Correlation)。在逻辑上这种关联,往往是一种相互,或单方对另一方的蕴含性 (Implicativeness)。如黑格尔所举的存在及存在的非存在。根据他的看法:存在中蕴含了它自己的非存在 (Non being);而非存在中又有原存在自己

的成分在,这就是相互的蕴含性。如以甲为全体的符号,而乙为甲中的部分的符号,我们马上认出甲蕴含乙,但却不能说乙蕴含甲,这就是单方对另一方的蕴含性。

太极、道及阴阳的关系,又是何种的蕴含性?在上面我们曾对“一阴一阳之谓道”,作了哲学及逻辑的分析,从我们的分析上可以看出哲学与逻辑的关系,从我们的分析更可以看出道既由阴阳而组成,不管阴阳是什么东西,然而道与阴阳的关联,是很显然的。根据那种“一阴一阳之谓道”的说法,如无阴阳,就会无道。因之有了道,那一定有阴有阳。就此种看法,道中有阴阳,但能否说阴中有道,或阳中有道呢?如果一阴一阳之谓道的作者认为道无所不在,无所不畜,无所不藏,那么阴中就会有道,阳中亦会有道。而阴阳是否彼此互含,却又是另一问题。

至于要弄明白太极与道的关系,太极与阴阳的关系,就先得弄清楚“太极”究竟是什么?在易经中,提起“太极”的只有系辞上传第十一章:首先是概略地说:“是故阖户谓之坤,辟户谓之乾,一阖一闢谓之变,往来不穷谓之通;见乃谓之象,形乃谓之器,制而用之谓之法;利用出入,民咸用之谓之神。”然后便说:“是故易有太极,是生两仪;两仪生四象,四象生八卦”。

晋代的韩康伯在注释“易有太极,是生两仪”的这样解释:“夫有必始于无,故太极生两仪也。太极者,无称之称,不可得而名,取有之所极况之太极者也。”

唐朝的国子祭酒上护军曲阜县开国子臣孔颖达对韩康伯所注加以补充。他说:“太极谓天地未分之前,元气混而为一,

即是太初太一也。故老子云：道生一，即此太极是也。又谓混元既分，即有天地，故曰太极生两仪，即老子云：一生二也。”

韩康伯的“有必始于无”及“太极者，无称之称，不可得而名”，显然是从老子一书所得。

根据一九七三年长沙马王堆三号西汉墓出土之帛书乙种本老子，第四十五章有言：“道可道也，非恒道也；名可名也，非恒名也。无名万物之始，有名万物之母。”

第六十九章还说：“有物混成，先天地生；寂呵寥呵，独立而不改，可以为天地母。吾未知其名也，字之曰道。吾强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。道大，天大，地大，王亦大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。”由此看来；孔颖达的注，也是从老子来的。

韩康伯解释“太极”为“无称之称”，是可以同情的；在无可奈何之下，想对不可以人间语言文字去作适当说明的东西，其大不可度，高不可衡，遍不可言，周不可测，全无以告，你又可用什么名称呢？“太极”当然含有太而极之意，以此名而名之，是无策之策，我们可以作同情的了解。

至于为什么太极会生两仪，而两仪会生四象，四象又生八卦，这种二晋数的理念，就是对于刚廿几岁晋魏时期的青年学者王弼，实在是（Too much）“太多了一点”。这种数理的奥妙，就是比他年长的易学者，也很难领悟得出来。这也说明咱们的老祖宗伏羲氏智慧高超之处！

至于主张宇宙之始为混元之说的人，还指明混元之元为气，这得穷世世代代去求证，怎可对读者随便作如此的交待

呢？说道是唯物的人，以为太极就是道；再其次就是认为最初为一的混元之气是物质的，但他们却未弄清楚是物质的，又究竟是什么？是胶状？是含有水分的大气？气中又含有何种制造生物的原素？糊里糊涂地就一口咬定大元之气，为最先宇宙混沌的状况，还指明大元之气是物质的，似乎超越知识容许的限度太远了。

所以要明白太极，道与阴阳的关系，都得先弄清楚各个名词的内涵 (Connotations)，然后才可以认识出三者间的关系，到目前为止，照人云亦云的将就解释，太极就是道，至少是代表道的符号。就图案看来，太极中有阴阳二者，弯弯曲曲，平分天下。照图取意，阴中有道，阳中亦有道；阴阳二者，具在太极或道之中；因之无道即无阴阳，而不是无阴阳而无道。道是全，一阴一阳，各自为偏，所以不可以以偏概全，这也可能就是说太极生两仪的缘因。所谓两仪，就是指阴阳。如以天为阳，以地为阴，所以两仪又可以目之为天地，这是完全以取象而言，全部易经的卦爻，就以取象为主。

（五）格物致知与豁然贯通治学之道

由上面各项的分析讨论，使我联想到治学之道。常常因为治学的方法不同，所得到的学问，亦大相迳庭。讲究格物致知，是脚踏实地，平平稳稳的人；这些学者如投资股票市场，不会有多大风险的，但也发不了大财。这些学者，与记流水帐的簿记员，没有多大差别；那就是这二类型的就业者，看家的本领很强，他们对世人的贡献，就是他们在稳健中的看家本领。

朱熹就是这类型的皎皎者，宋明的理学家们就是朱熹的伴侣。

另外一些治学之道，就是着眼豁然贯通，顿然而悟，他们的方法俐落大方，不拘小节。孔子告诉子夏说：“女为君子儒，无为小人儒。”（论语·雍也第六）孔子心目中的“君子儒，”当然是识大体的，有君子风度的，坦坦荡荡，仁以为怀，无所不爱；义以为尚，是非分明。战国时代的孟子，得此真传。他善养浩然之气。我们也可以说，讲豁然顿悟的人，大概无不有孟子所说的浩然之气的倾向。这些人不斤斤两两，不作旁敲侧击，不作隔靴搔痒；因为他们是一些着眼大处，高瞻远瞩，讲究大一统的好汉子；他们的眼光尖锐，脑襟至大至刚，气魄可配天地，明亮可如日月，为人配义与道，治学撮精提领。在中国历史上，孟子是好榜样。在人类治学的道上，最有智眼的顿悟者，恐怕要算老子一书的作者与庄子，及佛学首创人的释迦牟尼，中国禅宗六祖的慧能，西方完型心理学派的寇劳（Köhler），美国近代大哲学家詹姆斯（William James）。这些学者，都是着眼大处，成人之所难成，足以为读书人的模范。

如果伏羲氏真是八卦的始创者，及六十四卦重卦之人，他当是然豁然贯通，顿然而悟学派的榜首者。

现姑让我以古诗一首作为总结：

格物致知筑陋巷，
豁达顿悟开天窗；
自古伏案鲜得闻，
而今识士众成行。

第四、五讲 易经的感应原则与 咸卦的哲学意义

咸卦的无心之感，因为是物来顺应，不是有心之感，所以感可洽如其当。如遵守利贞的道德原则，自无不利。这就是咸感为总存在之感的好处。

（一）咸卦的意义

中国历代注释周易下经第卅一咸卦时，老是爱就咸字结构字面，而解说咸感无心，还有认为咸卦的咸字，为“感”的假字，如同“皆”之假字为“偕”。按说文的解释：“咸皆也，悉也”。如“皆”为“偕”的假字，则咸有“偕和”及“偕同”的涵意。诗经小雅常棣序笺有云“周公吊二叔之不咸”，疏：“咸，和也”。又见国语鲁语：“小赐不咸”，这都是用“咸”去表达“和”的意思。“不咸”即为“不和”、在古时，咸字也有用去表示“充满”的意义，如左传鲁昭公二十一年有云：“寃则不咸”；注：“不充满人心”，所以这里的“不咸”，就等于说：“不满如人意”。也有

时用来去表达“则”、及“法”的涵意。如春秋保乾图有说：“天皇于是斟酌陈极，以立易咸”，这里的咸字，就是说“则”或“法”的意思。同时还有用“咸”去表达“减”或“损”的意思，如汉书昭帝纪赞有言：“户口咸半”。更有用“咸”作“引”的意思，如庄子的天运篇就说：“其有机咸而不得已耶”？而易经的杂卦传则说：“咸，速也”。“恒，久也”。这就表示咸恒二卦的主意，为“速”与“久”。宋朝的蔡渊认为咸速的原因，是因为“有感则应，故速”。

咸卦自己的彖辞则说：“咸，感也”。柔上而刚下，二气感应以相与；止而说，男下女，是以亨；利贞；取女吉也”。这里的柔上，是指咸上卦兑的属性；刚下，为下卦艮；因为兑属阴卦，而阴为柔；艮则为阳卦，而阳属刚。“二气相应以相与”的二气，即指咸的兑艮阴阳两气。而兑代表少女，艮代表少男，所以当此二气，或二性在一起时，很自然就会有所感，而有所应。感应交加，相与诚悦，自非有心而感，亦非有意而应。双方以赤诚相见，物来顺应，所以才有无心之咸感的说法。而有无心之感，才可能无所感而感，所谓咸感，谐和之同感，如同无所为而为，才能无为，而无所不为，这都是物来顺应的同一道理。

因之绝不能将无心之感，看成事出偶然，带有举止轻狂，不足为道之感。

从咸卦的整体卦构来看，它的下卦初六，六二，及外卦的上六，合而成为坤卦；而内卦的九三、与上卦的九四及九五，则合而成为乾卦。所以就包卦说：咸卦有坤包乾的现象，可看为阴涵阳，静蓄动，把少男少女感应之事，描写的唯妙唯巧。

可以说易的咸卦，为瞭解人伦事务的众妙之门，或无二法门。

同时上面的“柔上”，也可说指初阴之上六；“刚下”是指上九阳下至九三，这就是咸卦从否卦(䷋)转变而来看，或就咸卦自第五十六卦的旅(䷷)转来的含义。因为旅的六五之上，也是柔上；而旅之上九刚阳，下而至五，也是刚下。其次因为咸九四象言：“憧憧往来，未大光也”。旅的外卦为离，易的说卦解释：离为丽、为明、为日、为火、为电。但是柔上刚下，交变之后，正得失离，得此则失彼，象这样主意不定的往来，自然没有光大之可言。所以才说咸自旅而来，也不是没有道理。

除此之外，咸的上兑为阴卦，所以为柔；下艮为阳卦，所以为刚。因之，柔上而刚下，也可说是指咸的兑艮而言。

(二) 易经的感应原则

全部易经，除了乾坤二卦外，其余的六十二卦，无不是阴阳二气的感应，及其相推相与。就咸卦来说：它的特点，就在两少(少男少女)全心全意地，在正固原则上，相互感应。那就是以少男的艮止专诚，少女的兑说顺情，两厢意投情合，同将各自的存在的总体，全部投入，感应相通，神速如电，以是娶嫁，适得其宜，亨通无碍，这就是艮象所说的：“时止而止，时行而行”的意思。

在上面已提到包卦一事，咸卦的六二、九三，及九四，又合而形成巽(䷸)。说卦有言：“巽，人也”；“巽，为股”；巽一索而得女，故谓之长女”；“巽为木”，为风、为长女、为绳直、为工、为

白，为长，为高，为进退，为不果，为臭。其于人也，为寡发，为广颡、为多白眼，为近利市三倍。其究为躁卦。”

而易第五十七卦的巽，其象辞说：“刚巽乎中正而志行，柔皆顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人”；此中柔顺乎刚，与咸卦中的少女兑说情顺，颇有近似之处，也表明了咸的包卦“巽”的含义。

咸的约卦，即咸的简约之卦，那就是将咸卦的初六，六二，合而为一；另将它的九三，九四，及九五，合而为一，再加上咸的上六，连合起来，便成了坎☵。易上经第二十九卦坎的象辞有云：“习坎，重险也。”而说卦称坎卦为劳卦，为水，为陷，为耳，为中男，为沟渎，为耳，为隐状，为矫輮、为弓轮；其于人也，为加憂、为心病，为耳痛，为血卦，为赤。其于马也，为美脊，为亟心，为下首，为薄蹄，为曳。其于輿也，为多眚，为通，为月，为盗。其于木也，为坚多心。这些含义，多少对咸卦的解释有关。

所以在卦的结构上，咸卦除了其原有的下艮上兑，及其可有的属性与意义外，它的包卦则有坤、乾、巽、及其约卦坎等四卦，及它们可有的属性与含义。乾为天，为父，为阳，为刚，为健，为动。坤则为地，为母，为阴，为柔，主静，主顺。艮则为少男，为手。说卦还说：“艮以止之”，“艮，止也”；又说“成言乎艮”。易下经艮象则云：“艮，止也；时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明”。兑的象辞也说：“兑，说也：刚中而柔外。说以利贞，是以顺乎天，而应乎人”。兑的象辞也说：“丽泽，兑。君子以朋友讲习”。这些含义，也与咸的各爻解释，不无攸

关。当然咸卦的感而说，还是根据它的艮兑二内外卦而言。

但是指咸卦的“感而无心”，一则或许是因为咸有感意，可是咸下无心；而且咸各爻，只说初六咸其拇，六二咸其腓，九三咸其股，九四则贞吉，悔亡，憧憧往来，朋从尔思，九五咸其脢，上六咸其辅颊舌，并未指出咸其心，咸之为感，究竟是怎么的一回事？这就是本讲旨在讨论的。现在咸卦的二少，感应以相与的发生状态，去看咸的感应，是何等的一回事情。

（三）二元论的观点及总存在说

根据生理学的观点：心，不过只是人有机体的总存在的一部分，尽管心的功能，在人的存在上，至关重要。在西方的传统哲学上，从古希腊的柏拉图（Plato: 427—347B. C.）开始，两千四百多年以来，心身异别，形成了二元论，这种哲学上的冤魂，总是纠缠不散。按二元论的看法，心为灵魂，且为不灭不变，所以它是永恒的。凡是永恒不变的，才有被知的可能。同时，可被知的，都是合乎理性的。而神也是理性的，不混不易的，永恒存在的，所以心或灵魂，也是属于神的。

而相反的身躯，虽然也是人不可少的部分，但是它是属于物质的。凡属于物的，都是会变的；会变的，也就是暂时性的；凡是暂时的，就不可能是永恒的，也不能成为不灭的，因之也不是理性的。不能成为知识的对象。所以二元论根本就否认了，凡属于物的被知的可能性，形而上学的二元论，推演出了知识论的二元论。但这不过只是理想主义一派的想法。

在另一方面，经验主义者执不同的看法。这一派的哲学

家,首先异口同声地否定了理想主义的形而上学,认为那些言谈为空穴来风,无稽之谈,无凭无据,既无可验性,所以也没有可靠性,因之也没有有效性。经验主义者并不反对理性,只是不承认知识,是对永恒不变的对象之知识。人的感知能力,及其产生的经验,才是知识的泉源。这就是说:人若失去了对外的感知能力,则不可能获得经验;而无经验,就不可能有知识,因为经验主义者,认为所有人的知识,都是基于经验,这当然不是否认理性,在形成经验过程中的角色;只承认知识,不是理性主义派心目中的知识。同时经验主义者,也暗示属于物的,变的,暂时的,有被知的可能,构成被知的世界,不过根据经验主义者的看法:被知的对象,不是物的本身,只是物对认知者所呈献的外表式样而已。所以知识,仅仅是五官感受所引起的印象 (Images) 的知识,不是对物本身的认知。所以二元论的弊病,经验主义并未摆脱。只是不同的二元论而已。

我之所以对哲学上二元论的兴趣,不是理想主义与经验主义的争论,而是想在简单说明两派主要观点后,再来看看咸卦的“无心之感”,究竟是什么一回事。

如咸感之感,果真如字面所标明的无心,即毫无或经过思考过程的感觉,那么此种无心之感,就属于经验主义者所强调的。换句话说,此种感或应,只是我们官觉的一种对外在刺激的反应。其所产生的可能的印象 (Impressions or Images), 都是感官 (Sense organs) 官能 (sensibilities) 的产品,是完全属于感觉的 (Sensuous)。如纯系感觉的,则不可能是理想主义者所标榜的理智的 (Intellectual), 或理性的 (Rational); 更

不可能为属于全存在的(The whole-being's existential)。因为凡是全存在的感应,就不单是感官的,或理智的产品;而却是身心合一的,全人的感应,所以才说是全存在的感应。

英国十八世纪经验主义大师,休姆(David Hume: 1711—1776)认为观察者的印象,因为是直接感觉的后果,所以最为逼真、生动、清晰。休姆还未说出的,乃是此类印象的必然性——心理的必然性,非逻辑的必然性。逻辑的是关系性的必然;心理的,为因果性的或然。因果的(Causal)是属于经验的(Empirical);而逻辑的,为形式的(Formal),与经验无关。

如咸的无心之感,是理想主义所想的,那就具有理想主义所要求的必然性(Necessity),普遍性(universality),及一定性(Certainty),如此则不会有利贞及不利贞,或吉凶的问题,因为这些问题已表明此项发生的不一定性(uncertainty),这是理想主义所不能容许的。

易经是言变的。凡是讲变的,一定不可能是非经验的。而且咸卦以人身取象,所以初三爻,取象人身的下体,自然是处理属于经验的现象,所以不可能用理想主义的观点去解释。

但是易经所处理的问题,多属人际关系的。而咸卦,乃系人伦之卦,它的用意,则在指出少男少女,感应相与的正当途径,指点出如何去避凶就吉,过着快快乐乐的生活。

刚才说过经验也是易经的原则,可是在组成个别卦后,由其所构成的爻,及各卦本体看来,已显明地展露易的哲学观,超越了经验主义的机械性。虽然易的哲学,并非抛弃因果律,

可是它的全部哲学观点，是属于存在哲学的，由它灵活辩证之不同于黑格尔的，以及马克思与恩格斯的，就可看出易的哲学的完整性。咸卦取象于人的全身，就是这种哲学完整性最好的说明。

存在哲学，是以人的总存在，或存在的总体为出发点，所以没有二元论的，内在矛盾。而易经的存在哲学，除了经验主义的原则外，还有它独特的辩证法。在咸的大爻中，很显明地指出，每一感应都有可吉可凶的可能。而咸卦的无心之感，因为是物来顺应，不是有心之感，所以感可恰如其当。此遵守利贞的道德原则，自无不利。这就是咸感为总存在之感的好处。

（四）从卦构卦德看咸卦及其 存在总体的原则

现在我们来以卦的结构及卦德，去分析咸卦可能有的哲学意味：咸的上卦为兑☱，下卦为艮☶。易的说卦传有说：“兑以说之”；“兑，正秋也，万物之所说也，故曰说言乎兑”；“兑为泽，为少女、为巫、为口舌、为毁折、为附决、其于地也，为刚卤、为妾、为羊”。易下经第五十八卦兑，其卦辞则说：“兑、亨、利贞”。象辞则说：“兑，说也，刚中而柔外，说以利贞；是以顺乎天，而应乎人”。这里不但指明兑之为说，更说清楚其为说的道理：刚中而柔外，说以利贞。“刚中”主言上兑之九五；五居上中，阳位得刚，所以才有刚中之说。下卦的九二，亦刚亦中，也可以解为“刚中”。不过九二虽中而失正，因为二系阴

位。至于“柔外”，首先是着眼上六，因与九五正比。同时也可以说是兑的六三，为柔在下；只是六三属于阳位，所以兑六三爻辞才说：“来兑，凶”。它的象辞道出凶的原因：“来兑之凶，位不当也。”好在兑卦象辞早已指出：“说以利贞”。这就是说：如果六三能与九四或九二相交，则可去失得正，这也就是“利贞”属意所在。如与九四成交，则可得人之宜，所以卦象才说：“应乎人”。因为三与四位之所在，为人之际。如果与九二成交，九二上三，则可与九四，九五，合而成为乾；而乾为天，因之兑卦象辞又有言：“顺乎天”。

总之：兑之所以说，是因为它有说的现有，及可有的条件在。现有的，是居中得正；可有的，是可与比邻相交，去失得贞。这是就咸上兑的分析。

至于咸下卦的艮：按易下经第五十二卦的艮，其卦象有云：“艮，止也；”接着还说：“时止则止，时行则行。动静不失其时，其道光明。”这里说出专心定志，乐在其中的概况。所以说卦第四章再申言：“艮以止之”，第五章：“艮，东北之卦也。万物之所成终，而所成始也。故曰：“成言乎艮”。

所以在咸的构成二单卦卦德上，透露了咸卦所要表白的感应相与，是基于少男求之专止，与少女说顺的对应。象这样的感应，不仅有双方心弦之共鸣，且以两人彼时存在的总体，交互投入。如此的感应，远远超出理想主义与经验主义者的意料之外，因为他们共同缺乏，对人的存在总体（The wholeness of being）的认识，这也是咸卦存在哲理的优越之处。

上面三种哲学之不同：理想主义、经验主义、易经的总存

在主义,乃在着眼于全与偏的关键。理想主义与经验主义,都犯上同一的逻辑毛病,以偏概全,以人的局部感应,当着全部的感应。而咸卦少男少女的感应,是两人全存在交合的感应。所以没有冒犯逻辑上,以偏概全的谬误。

凡是以存在总体投入的感应,是赤诚的,共同自发的(Co-spontaneous),所以才说:“咸,速也。”同时自发的感与应,没有中间的搁延与阻碍,所以能通而速;不会中间,最得时宜。因之才可以“时止则止,时行则行”。(艮象),这真是人间的喜事!人间的奇迹!

(五) 从咸对卦看男女交往的化学作用

在易经中,以少男(艮),少女(兑)成卦的;除了咸外,还有它的对卦,下经第四十一卦的损(䷨)为艮上兑下。我们之所以说咸损成为对卦,是就各卦爻的对异而说的。咸为艮下兑上,刚好咸损两卦,阴阳相对,这种对称,也说明了两卦的不同之处。

咸象有云:“男下女,是以亨;利贞,取女吉也”。男下女,就如荀子大略所说:“以高下下,以男下女,柔上而刚下,聘士之义,亲迎之道”。因为男下女,就是男先于女,所以朱熹赞同古时社会的看法,说是“得男女之正”。汉朝的王肃则认为:男而下女,初婚之所以为礼,取女之所以为吉。

而损卦的情况,就截然不同,由卦构去看,损为艮上兑下,亦即少男在上,少女在下;即表示少男高高居上,为少女的却

低下而微；那当然不是促成婚姻的合理的正当途径；因为两少感应之义轻微，发生不了。现时美国男女社交时，所常说的“化学作用”，没有心灵的化学作用，自然双方无法建立互通与速感，损的立意为“减省”，所以损的象辞，只讲损益二事，损刚益柔，或损盈益虚，或损下而益上，以求事之平衡，补救失损，无丝毫事专诚欢，悦相交往那回事。因之不可能在当事人的任何一方，或双方发生心灵的“化学作用”。这种化学作用，不象在化学实验室所能产生的科学上的现象。但却能在两性，尤其少男少女，相遇之际，顿然而起，用不着什么努力，更不必装模作样。因之才说：咸卦之感，为无心之感。从此看来，我们不能不称颂古昔作咸卦的人，或人们的精湛观察，对人间，尤其少男少女间的关系，有如此细腻的体验，恰到好处。

（六）卦德及哲学假定

上面所说的卦德，或卦的属性，包括爻的属性在内，不仅是咸卦的，就是所有全易六十四卦的，一概系属于假定性质（presupposition）。假定是哲学上一般通用的方法。假定可分为三种：第一种是为推判某一期望得到的结果，而必于事先作一有关的假定。这种假定实在是一种假设的推论（postulate）：就是以所假设的为正确的，实在的。第二种的假定，为具有逻辑的必然性（The logical necessity）；即所假定，是内涵的，及属于关系的；第三种的假定，则为具有因果律的必然性（The causal necessity）：那就是所假定的，或系一种条件，或为一种结果，易经上的假定多属第一种，而有时也兼用

第二及第三种假定。

在通常情况下,任一假定,如既经采用,即不能随意变更,但于科学范围内的假定,情形就不同了。凡是科学的假定,大概是暂时性的;不过在试验求证的过程中,那或可被证实或否定的假定,也是不能随意更改的,除非是另作试验。但此新的另一试验,则必须有另一有关的假定在先。此类科学的假定,多半是依据归纳逻辑的或然律(The law of probability),及经验主义的因果律(Law of Causality);其取舍是以它们的可靠及不可靠性来决择。一经验证是可靠或有效的,而其可靠或有效性,依或然率的百分比比较高,则可成立为一种科学的“定律”。不过此种所谓“定律”,也只不过是暂时性的,尽管其长久未经新的例证去否定过。在科学史上,被一向认为是金科玉律的定律,不知有多少已被新发现的事实否认了;这是因为科学是属于现象的,经验的,综合性的;而最大的原因还是变的原则。那就是所有属综合性的(Synthetic),即属于现象的或经验的,永远是在变。而那些被某一时期的科学家认为是定律的自然或物质现象,绝对不会是永恒象那样所预测的。只要日后有了新的例证,任何所谓科学中的“定律”,都有被推翻的可能,这就是控制物质现象的归纳逻辑中之或然律所解说的。这也充足说明了:凡属经验的,或综合性的,或物质现象的,缺乏绝对性,亦即无一定性或必然性。相反地,凡是属于逻辑分析的(Logically analytic),即属于形式的(Formal),才可能有必然性及一定性(Necessity and Certainty);那是因为属于形式的,是不变的。这也就是说:只有

不变的，方可能是普遍的（universal），必然的，及一定的。

易卦、卦辞、卦象、与爻辞的作者或作者们，深深体验到，只有变动的短暂性，而无不变的永恒性，尤其在人事及自然的现象界中。所以在卦爻的更易上，充分显出了那些假定，很可能是属于暂时性的；因为变的本身，就是“变动不居，周流六虚（六爻之位也）；上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。（易系下第八章）。

易系辞上第二章也说：“刚柔相推，而生变化”；系下传第一章也有言说：“刚柔相推，变在其中矣”。系下传第十章有说：“道有变动，故曰爻”。上传的第三章则说：“爻者，言乎变者也”。这都说明易卦取象于天地（阳阴），亦变于爻，全易最基本的原则，是在说明宇宙间的万事万物，不断在变，所以才说：“唯变所适”。

而变的发化，是刚柔或阴阳的相互推荡；而所谓推荡，就是发生了动；而动就是进退的现象，所以上传第二章才说：“变化者，进退之象也”。所以可以说：变是动的结果，也就是动的内涵：有了动，就必有变；不停地动，就会有永恒地变。

在人事上，既有了动，就会有变；因之动会引起人间的得失益损，随之就有吉凶悔吝。所以系下传第一章才说：“爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变”；又说：“吉凶悔吝者，生乎动者也”。下传第三章则说：“爻也者，效天下之动者也；是故吉凶生，而悔吝著也”。所谓吉凶悔吝，亦如上传第二章之所云：“刚柔相推，而生变化；是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，

忧虞之象也”。悔可自凶而趋吉，而吝则自吉而向凶。这是因为致悔取羞，如能有所改，则可趋吉了。吝者不能自戒，则很可能步出吉而向凶了。易经是怎样的一部古籍，由此可以得知。

（七）咸感应及变的原则

本来整个的宇宙，就是不断地在动；亦即不停地在变。日月的运行，寒暑的往来，四季的更替，只不过是万例中之一二而已。所以在易卦的安排上，到了既济，则继之以未济，使易经顿时成了无底无尾，无穷无终的要典，唯变所适的，及中外古今独一无二的，人间的至宝。也可看出易经的作者或作者们对于变的原则，遵守的忠坚不怠。

在上面已经说过：变为刚柔的相推而生，而刚柔也就是阴阳之谓。道中的阴阳，也就是道之静动。系上传第五章所说的：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”；这应当不是认为道是二元论的形上观念；因为阴阳其名虽异，但应看为是道之动静不同之状。这里所说的状，为无状之状；那是由于道是寂然无体，不可以为象；可是却可开通万物。无所不在，无所不具。天覆地载，日照月临，冬寒夏暑，都是由道而然；也是有之用极，无之功显。

阳乃道动，阴为道静；二者皆是无状之状，而道在其中，所以道被认为一阴一阳之合。合者，一统之谓，既无对立，更非矛盾；因一物之二异自我，是以动静而别，其用虽殊，但是统统为寂然虚无之道之不可分的整体。

道之动静，见之于易六十四卦之排列；爻的不同，不仅见

之于阴阳之分，更显乎爻位之上下；爻之象动，在乎其内，因道无体，唯变所适。

咸卦之成，兑上艮下，亦即少女在上，少男之下。其卦象则为乾在坤中，或阳为阴怀，正二气感应相交之际，婚姻之时；夫妇共卦，不言可悉。

咸卦的感，就是变的象征；而变亦由动生。就卦的特征来说：咸卦为一主动之卦。至于咸卦中各感的不同，是说明了动的程次。咸卦是取象于人身，而且为合二少（少女少男）全人之象。咸卦既系主动的卦，则不免有吉、凶、悔、吝的发生，同时也为因动而生变的可能结果，也说明了科学上的因果律之或然性。

至于如何才能得吉逢凶，如何有悔生吝，那是受或然律（The law of probability）的支配。易经的辩证法，是基于变的原则，所以易经的辩证法，是变的逻辑。易经中的吉凶，是质的变换；而悔吝是吉凶间辩证活动历程阶层次第之不同；凶是吉的否定，悔是吝的初级，吝为悔的提高，而凶又是吝的升级，吉则为凶的否定。这种变动不居，是易经的特点，亦为辩证法之所以然。黑格尔的绝对，及日耳曼的历史，同样地否定了变的原则，也就是否定了他的辩证观念。绝对的理念不容许变；有了变的内涵，则那概念，只可能是相对的。而人类的历史，不管是日耳曼的历史，或任何民族的历史，是人类经验的史迹；而凡属于经验的，不可能脱离变的原则。因之不承认变的原则，不论是属于观念内涵的，或属于现象的，都不可能是辩证逻辑的。

易经的各卦以人身取象的，除了咸卦之外，还有下经第五十二卦的艮。咸卦主动尚变，所以其卦爻多以凶吝言；艮卦则主止尚静，所以其辞侧言悔亡无吝。

因为咸卦是主动尚变的卦，就难免无所失损差错，逢凶有悔有吝，事非意外。但并非无补救的可能，所以于咸卦卦辞里，就开始强调“利贞”。咸卦启示人伦之始，夫妇之义；而其正道则在少女少男二方，共相感应，方得亨通。倘若以邪道相通，则可能有凶害，故全卦以宜静而不动相告戒。初六咸其拇，而拇为足之大指，为感浅末，虽有小动，但未移足，未伤于静，所以无吉凶悔吝之可言。而吉凶悔吝四者，生之于动；所以咸之“初二咸其腓，凶；居吉。”居吉是说如能守静秉柔，不致见凶，反可获吉。腓乃足肚，腓与肥通，俗称小腿，人行走时主力之所在，因而性动躁，往则成行；为爻与咸之九五刚阳相应，咸道转进；因动而可能有害见凶，故以凶戒；但同时暗示守柔居静，则可获吉，因六二秉性柔顺，且位正处中，故才以“居吉”见告。九三“咸其股，执其随，往吝”；股是跟随足的，自己进不能制动，退不能处静，所随为执，往行可能得吝。吝是恨惜的意思，从口文声（见汉许慎之说文解字）。

咸的下或内卦为艮，是解人身的下体的感应不同的程度，及其因动而起的危险性之不同。人之下体是随上体而动，所以咸的艮以应上为事；因之九三象曰：“志在随人，所执下也”。从九四起，则讲人身的上体。咸九三爻辞所说的“执其随”，与其象辞所讲的“志在随人”，就是执其随以应上。倘若超越了自己本份所应作的，那就会有吝了；此中含有很浓厚的

正名原则在。

（八）以易解易去看咸之执随问题

咸卦的上体兑，是讲自上而感下。上以感下，是与下以应上不同的；除了名份本务之外，就是事情发生的先后，所以有主随之别。关于咸感中的执随问题，有不少下了注释的学者，包括朱熹在内，多半是牵强附会，颇欠中肯。朱子认为咸卦九三中所说的“执”，“主当持守之意”。他还接着解释说：“下二爻皆欲动者，三亦不能自守而随之，往则吝矣”。他的意思是说：“九三看到了初六及六二都要想动，所以九三也不能坚持自守，而急欲去随从初六及六二。但朱子却未看清楚：初拇，二腓，都只是受感应上；在卦德与爻才之上是如此，而在生理上更是如此。同时还有股连腓与拇，构成了人的下体，因之程子的易传才认为九三是随上，即上随九四，并不是随下。宋朝的王宗传，也认为股为随上体而动的。咸的九三虽以阳居三，但处下体之上，如果自己躁动，就会失正，因之才有往吝之说。

也有替咸九三下注的学者，认为咸之六二，处于人位，因之九三象辞中有说：“志在随人”，乃是指随在下之六二，可与“所执下也”相通合。可是这种说法，不无望文生义之嫌。

按近代生理学的原则，只有形而随心，不是心而随形的。九四在咸为心，虽然在爻辞中，并没有以咸其心为言，只讲“憧憧往来，朋从尔思”；可是“思”为心的官能，这又与十七世纪被称西方近代哲学之父的笛卡（Descartes: 1596—1650），对心的看法相同。笛卡认为思考的本质（The thinking subst-

ance),那就是心之官,是去思考的;它与物质本质(The physical substance),那就是身体,并无相互影响的关系,这是笛卡冷冰冰的二元论。

易经咸卦的观点,为总存在哲学的一元论,身心相联,所以才有上感下应的可能。笛卡的二元论,势必使感应相与,成为一种不可能的,这也是易经高明之处。

咸卦的初六咸其拇,六二的咸其腓,及九三的咸其股,绘出了两少合体下身的图案,以及两相交感的来龙去脉。可是到了九四,并未明言咸其心,只说“九四,贞吉,悔亡;憧憧往来,朋从尔思”。亦如我曾经在上面说过的,憧憧往来,朋从尔思(长沙马王堆帛书易经作童童往来,僮从里思)这种说法,也是凑成咸感无心的看法原因之一。憧憧据说文的解释为“意不定”;这与释文马云“行貌”,王肃的“往来不绝貌”,并无多差别。其实憧憧也就是“思虑”的意思,当然是指心而言。正如汉朝的虞翻就爻象所作之分析而说的:“憧憧,怀思虑也。之内为来,之外为往,欲感上隔五,感初隔三,故憧憧往来矣”。他还说:咸的艮初变之四,成坎为心为思。

在上面我们也提起过,咸卦的约卦(约缩之卦)为坎(☵),即将咸之下卦二阴约缩为一阴。上六保持不变,而九三、九五、九四、约缩而为一阳,乃变而成为坎。说卦第五章还称:“坎者,水也。”第七章又说:“坎,陷也。”而第十一章复指出:“坎为水,为沟渎,为隐伏,为矫輮,为弓轮;其于人也为加忧,为心病,为耳痛,为血卦、为赤。为亟心,为坚多心。”这些除了咸中有心外,更透露出在男女行房事之际,可能有的现象。

还有坎卦本卦象也说：習坎，重險也。坎之初六爻辞亦有：習坎，入于坎窞，凶”、爻象则说：習坎入坎，失道凶也”。这是说明重坎之为險，如不失其道，那么说不定可以化險为夷，所以坎卦辞有言：“有孚，维心亨，行有尚。”这是说如能保持孚信的原则，则心之所向可以畅行遂通，其行亦难能可贵。在夫妻的关系上，维持相孚之心，彼此信任，即險亦必无危也。

从刚才所引坎卦及有关坎的一些概念，都可以说明咸卦是以心为主，这里所说的心，不是指心脏的心，而是指主思考的心灵——脑的主要功能之要者。依“朋从尔思”的爻辞，可以看出这卦的作者，知道心之官是去思想的。

中国古代哲学家，如孟子也看“思”是心的主要属性。孟子在告子篇，回答公都子所问：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子解释说：“从其大体为大人，从其小体为小人。”公都子听了不太懂得孟子的意思，便加问道：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”孟子答：“耳目之官，不思而蔽于物；物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所以与我者，先立乎其大者，则其小者不能夺也，此为大人而已矣”。（告子上）孟子还说：“体有贵贱，有大小；无以小害大，无以贱害贵；养其小者为小人，养其大者为大人”。此中所说的大与贵，都是能思之心官，也就是指人之理性，同时也说明了人的存在，应以心思为主，养心思者，养其理性也，故能成为大人。在孟子的心目中之大人，是顶天立地，能与日月共明，与天地共存的好汉子。这也说明了咸之随

执问题，乃是以形随心，另外就是以上感下，下以应上。

现让我们再来看看咸卦的九三一爻，为什么要认为它是随九四的。根据易例：二可与三比，这是上比；三也可与二为比，那是下比。九三为咸内卦之极，也可与上卦的上六为应。

按照生理学的原则，咸的初拇，二腓、三股连而成身之下体；九四的尔思，及憧憧往来，已说明九四为心之所在。按照古时的想法，人上体的心脏（Heart），也就是思考之心灵（mind），中外同然。

易经上以人体构象的卦，除了咸卦之外，还有艮卦。咸是以其九四为心，而艮则以其九三为心。但艮卦也象咸卦一样，咸卦九四未说咸其心；而艮卦亦未言九三艮其心。艮的九三爻只讲：“艮其限，列其夤，厉熏心（马王堆汉易作：九三戾其肥，厉熏心）。这种以“熏心”来明示心之位，与咸九四之“尔思”，可以谓异曲同工。

不但咸艮二卦都象征地讲出心之所在，而且所指之心，并非思考之官，只是主管血液循环的心脏而已。不过艮六二爻辞说：“艮其腓，不拯其随（马王堆易经作：根其肥，不登其随，其心不快），其心不快”。这里所说的“随”，是指六二之随九三，下之随上，阴之随阳，柔之随刚，亦即形之随心。艮六二之“其随”，与咸九三之“其随”是一样含义，这不是巧合，而显明说出体之随心，下之随上，都同样以心为主，以形为随。我们这种讲法，全是以易解的同情之了解，不是牵强附会。

至于咸九四爻辞中的“朋从尔思”，据虞仲翔的看法，他认为“兑为朋，少女也”。在易下经第五十八卦的兑象辞中，有如此

的话：“丽泽，兑。君子以朋友讲习”。于说卦，序卦及什卦中，并无兑为朋的讲法；所以虞翻很可能是依据兑卦象辞的含义，而作兑为朋之言。不过他说：“兑二阳同类为朋，伏艮为友，坎为习，震为讲；兑两口对，故朋友讲习也”。但两口相对，也不一定就成为朋友讲习，虽然也有如此可能性。因之虞翻的解说，仍属牵强附会，与咸卦的朋人尔思原意，不大悠关。如以二阳同类为朋，那是指咸卦上兑的九四及九五，不无一点道理。

我曾在上面解释过：就咸的总卦构看来有坤包乾的现象；坤的卦辞有言：“西南得朋，东北丧朋，安贞吉”。彖辞也申说：“西南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆。”根据阴阳方位的看法；坤属于阴，为西南方之卦。唐朝易学者崔憬认为：“西方坤兑，南方巽离，二方皆阴，与坤同类。故曰：西南得朋。东才艮震，北方乾坎，二才皆阳，与坤非类，故曰：东北丧朋，安于承天之正，故言安贞吉也”。这里所指的兑，是咸卦的上卦；巽则为咸六二，九三及九四之合的包卦，因之九四爻辞才说“朋从尔思”。这很可能是就爻义，兼包卦而言。至于“贞吉，悔亡”的观念，也可能是指九四与初六，相交而变，然后则各得其正，那即是阳居阳位，阴在阴位，则无所偏失，两相得贞，故吉、既吉，当然悔亡，这也是易经辩证法的运用。

（九）咸卦感应的三种范畴

（1）形 感

咸卦初六的咸其拇，六二的咸其腓，以及九三的咸其股，

皆为少男少女合体下身之感，是一种形感，为咸卦三种感应范畴中之一。人体亦如其他器物，为有形的，故其感为形感；是人之为人的本能之感。

(2) 心 感

咸之九四的“憧憧往来，朋从尔思”，虽未明为咸其心，但已显明暗示心之所在；而其感乃心官之感。尽管咸感九四所指的心位，是心脏的所在，并不是思之官之所在；但是所讲出的事实，乃指以思考为主要功能之心灵（mind），所以这种感应，为无形的心灵之感，是咸卦三种感应范畴中的第三种。

至于咸九五爻辞所说：“咸其脢，无悔。”（马王堆汉易作：“九五，钦其股，无悔”。）脢，王弼注释为“心之上，口之下；进不能大感，退亦不为无志”；其志浅末，故无悔而已”。马王堆汉易的“股”，按说文“股，髀也”，“髀，股也”。

此处所说的“无悔”，可能是解释咸之九五，刚居阳位，而且得中，既正而中，自无悔之可言，所以才说“无悔”。关于九五象辞所讲的咸其脢，志末也“的志末，很显明地是指咸的上六而言。我们可以以易解易的方法去求证：易上经第二十八卦的大过的卦象有云：“栋桡，本末弱也。”大过卦上兑下巽（䷛），初六及上六皆阴；所云之“本”是指初六，而“末”乃是上六；因为阴弱，而初上俱阴，所以才说本末弱也。栋指屋栋，桡为弯曲，屋栋弯曲，是危弱的象征，不足以负重任，因之有凶。

这里大过所说的本末之末，与咸九五，咸其脢，志末也”（象辞）之末，是一个含义，同为指兑之上六而言；并且上兑也。

是阴卦，如咸下艮为初，为阳卦，为刚，则上兑之为阴卦之为柔，也是很显明的，亦可作为“本末弱也”的解释。

至于朱熹在周易本义对“志末”所作的解释：认为“志末，谓不能感物”，这又为他望文生义，失去原文的主意。按汉许慎说文：“志，意也”；“意，志也”。而“末”既系指上六而言，所以无末而弱之的意思，因之不能将“志末”解释为“不能感物”。人之周身，在通常状态下，都可以有感，只是感的程度不同而已。

我们已在上面分析过，易经的感应原则，是上感下应；在此上六有感，而九五应之，亦无例外。只是这种感，也是属于形感的范畴。

(3) 口 感

语言之感：咸的上六，举出人体上身的另一感应原则，即语言之感与相吻之感。

咸上六爻辞：“咸其辅颊舌”（马王堆帛书汉易作：“尚六，软其胶陕舌”。按集韵，软可能是辅的异文。辅字按说文：“辅，人颊车也，从车甫声”。颊字按说文：“面旁也，从页夹声。”

辅在口内，为近牙之肤肉，颊在外，为面两旁；舌在口内、口辅、面颊及舌三者，相助为用，都是言语不可缺少之物。

咸上六象辞所说的：“咸其辅颊舌，滕口说也”，其中的滕字，与腾通，作“传”，“送”解。说卦传第十一章以兑为口舌；第九章称兑为口；第七章则以“兑，说也”，与第五章的“说言乎

兑”，是同一意义。第四章的“兑以说之”，并无二致。因之“咸其辅颊舌，滕口说也”，可以解说为在以言为感应之时，是传送口说，所以称之为口感，这是口感的一种意义。因为辅颊舌是讲话时所不能缺乏的机构及活动，而言语又是无形，但为有声，所以口感作为传送言语之感，自成一范畴。

可是又因为咸卦是描写两少（少男少女）合体的之感应，这种合辅并颊舌交之感应，也是近代男女性生活中，常有之相吻现象；不仅是非常自然的觥与之感应，其强度不下意感。进一步也可以说是两人全总存在之感应，这是口感的第二种含义，是一种以总存在哲学去作的说明。

关于“滕口说也”的滕字，在上面虽经说过，可作传或通解，汉儒郑玄与虞翻就有此说。淮南子有言：“子产腾辞”的腾与滕通，就是“传”的含义。后汉隗嚣传云：“帝数腾书陇蜀”，滕字也是作传字解。许慎及高诱，亦持此意。兑既为口，或为口舌，为说；传口之悦，或传送语言之悦，并非牵强附会的解释，何况言以表意，传送言语之悦，也很可能是传送心意感应之说。就是作为“吻说”的说明，亦无不可之处。

（十）全人之感

咸卦，如上所言，是以二少合身取象立位。其六爻所言之感，虽起于下体，而及心位脊背部与面口，所感不一，有的是形感、有的为心感，最后为言语及吻说之感；可是每一感应的范畴，都属于全人之感，既不是理性主义的心物二元论，也不是经验主义的感官与印象二元论。这种咸卦的感应的原则，

是以上感下，以下应上，兼有形无形而有之；无形之感达之于有形，有形之应，源于心意；最后以口舌并颊而传，其说外见，杂卦传之以“兑见巽伏也”在此。咸之上兑，其上六为阴，上六为咸外卦之外，见象昭然可见，亦如吻感之外见也。

同时咸之全人之感应，心形兼而有之，既非唯心，更非唯物，可以免除以偏概全的逻辑谬误。咸卦的逻辑，亦如全易，为以变为主。唯变所适的易经辩证逻辑，与其他的逻辑，并不一样。

还有咸卦亦显出了正名的原则。正名的原则，是以名实如一为主：名符其实，实合其名。这里所指的实，有二种含义：（一）其一为名分；其二为功能。名分指道德与法律的义务；功能为应有的效能或作用。

咸之六二，六属阴，二为阴位，所以为阴居阴位。二且为下卦之中，因之又是得中且正，正是说明阴得其位，故正。如今咸其腓，有躁妄欲动之象；而阴柔宜静，这是阴的本分，也是阴的功能。如果真的动了，那就会失去正名的原则，可能的结果为凶。如能静守而居，则吉，它说明正名原则的真意。

咸九三的“咸其股，执其随，往吝”；或九四的“贞吉，悔亡”，九五的“咸其脢，无悔”，都是说明正名的重要性；如去遵守它，就会吉、悔亡或无悔；失之，便会凶，吝，有悔。

因之，才说：“夫易广矣！大矣！以言乎远，则不御；以言乎迩，则静而正；以言乎天地之间，则备矣”！（系辞上传第六）

易经的确是一部博大精深智慧的泉源。

第六、七讲 易经正名原则的分析及 家人有关各卦的哲学含义

合乎正名原则的，就是道德上应当的；
不合乎正名原则的，在道德上就被认为是
不应当的。所以当位与失位的是与非，非
常分明，一点也不含糊。

(一) 前 言

平常一般人总以为易经是专用来去卜卦算命的，在古时，也曾确如此。那时所设的大卜之官，其职守就是去掌三易之法，那就是去掌连山、归藏、及周易卜筮之法；在周礼中如此的记载，说明了到了周代，卜筮的作为，是易经的主要用途；而在更古的时候，懂得易卦的人，或者伏羲氏本人，或其他创造易经八卦及六十四卦的作者，用龟壳或兽骨去烧出卦象时，所发出的破裂声音“卜”，就很可能成为卜或筮卜的起源之一，此外用艸蒿属以为数的蓍法，都可看成是卜卦算命的；还有喜欢用

阴阳时辰及十二干支去测算的，多多少少也与易经有关，至少在易的解释方面。

不过易经是一部很有智慧的古典，其中的科学原则，数理概念，逻辑法则，以及哲学思想等都很值得人们去体会。就是卜筮的目的，也不过是想去求得行动的指点，以避凶就吉，除吝去悔，无咎无过。

可是很少有人领悟到行动指点背后的哲学原则，尤其道德的原则；而在道德的原则，其首要的要算是正名的原则。因为凡是合乎正名原则的行为，也就是符合正义原则的道德行为，所以正名原则，也就是正义原则。我曾在各国所作的讲演中，曾解说过中国易经与孔子的正名原则，也就是古希腊苏格拉底与柏拉图的正义原则。人尽了自己的能力，作好他最能做好的工作，这恰如其能、恰如其分，也就是古时易经与孔子所想到的正名原则。能做到正名原则的人，那就是苏柏二氏的正义之人；在一社会中，它的成员人人称职，安分守己，为了总的至善，各能尽其善，那社会就是正义的社会。中国的易经，和春秋时代的孔子，就是劝人行必以正——正名原则，希望每一人都能做一个合乎正名原则的人，他们的社会是合乎正名原则的道德社会。

所以易经与孔子的正名原则，都是去让世人知道：顺理者吉，逆理者凶；或顺乎正名原则的兴旺，违背正名原则的灭亡。所以能遵行道德善的原则的，名必可言，言必可行，实如其名，名符其实，老老实实，忠忠厚厚的人，又何必去卜卦算命呢。不讲道德的人，口是心非，自欺欺人，盗名骗世，就是去卜

了卦，算了命，又有何补救呢？

（二）易经正名原则之由来

易经的正名原则，是怎么来的？这就是我们打算去做的分析。

（1）爻位及爻性

根据易经六十四卦，对阴阳二爻的安排，及性能的哲学假定；那就是依各卦的结构，以及卦象爻象，与对阴阳两爻的不同哲学假定，就可以知道易经的正名原则，究竟是什么一回事？其内涵何在？

各卦六爻，除了乾卦之为纯阳，各爻都是阳爻；坤卦各爻皆阴，而为阴爻外，其他六十二卦，阴阳两爻所占的爻位，不是律同；各爻的数位不同；而且又因每一卦都是由上下或内外二小卦所构成，更有上中下位的不同。

爻除了一定的数位外，还有因阴阳二爻的个别本体论上的假定属性，或假定的功能与德性的不同。本体论（Ontology）是属于形而上学的（metaphysics），所以那些爻性，或爻的属性：包括阴阳二爻各自不同的功能与德性，都是属于形而上学的，是下定义的，但可能含有经验主义的原则在，因为包牺画卦，就是先观象，而后设卦的，那就是首先仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜；近取诸身，远取诸物，于是始作八卦（系辞下第二章）。所以才又说：“八卦成列，象在其中矣”（系辞下第一章）。此外还指出：“爻也者，效此者也；

象也者，像此者也。爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变，圣人之情见乎辞。”这些都表示易经的卦与爻，虽然全是符号，可是依象而立。至于吉凶见乎外，那却又是形而上的假定；而各卦爻的不同，却依阴阳周流六虚变的原则。

刚才提起爻的数位，首先想指出的是奇偶二数；奇数属于阳爻；偶则属阴。在六爻中的第一、第三及第五爻为奇数属阳；第二、第四、及第六爻为偶数属阴。因此，一卦的六爻会有当不当位的问题发生：如阳得居第一，或第三，或第五，那是当位；如阴居之，则认为不当位；第二、第四及第六位，是属于阴爻的位置，为阴居之，则当位；如阳处之；则失位。当位就是正或贞；不当位即为失正或失贞；失正或失贞，就有不符合正名的原则的含义当位即为正或贞，就是合符正名的原则；合乎正名原则的，就是道德上应当的；不合乎正名原则的，在道德上就被认为是不应当的；所以当位与失位的是与非，非常分明，一点也不含糊。从这样的分析，我们可以看出易经各原则是怎样形成的。它的重要性，也就是因为“爻象动乎内，吉凶见乎外”。爻象之所以动而不居，是因为变的原则说明一切现象，永远在变；阴阳的相推，即刚柔的相推；它们相互的相推，周流于六位；位无体无实为虚，所以才说周流六虚，上下无常，变动不居。

我们刚才还说过一卦的六爻，除了属阴属阳的爻位外，还有爻的不同功能及德性。系辞下传第九章有言：“二与四，同功而异位，其善不同；二多誉，四多惧，近也。柔之为道不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位；三多凶，五

多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪。”

二与四同为阴，所以同功；亦如三与五同为阳之同功一样。二与四之异位是有内外之分：在内卦之中的是二，四在外卦之下为外；在假定上五为尊位为贵，三为下卦之极为贱，二者异位在此。至于二之多誉，那是因为二为阴位而二居之，并且二是下卦之中为得中，二既得中且正，自然是多誉了。四之多惧，因为近五；五为君王之尊位，伴君如伴虎，所以多惧，何况阴柔之为道不利远。

关于阴阳的功能与德性，在说卦中曾提到：“昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴曰阳；立地之道，曰柔曰刚；立人之道，曰仁曰义；兼三才而两之，故易六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。

杂卦中提及：“乾刚坤柔”；系辞上传有：“动静有常，刚柔断矣”；“刚柔相摩，八卦相盪”；“乾以易知，坤以简能”；“刚柔相推，而生变化”；“夫乾其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤其静也翕，其动也闢，是以广生焉”。“乾坤其易之缊邪？乾坤成列，而易立乎其中矣；乾坤毁，则无以见易”。

系辞下传有：“刚柔相推，变在其中矣”；刚柔者，立本者也”；“子曰：乾坤其易之门邪？乾，阳物也；坤，阴物也；阴阳合德，而刚柔有体”。

又说卦还指出：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”。

这些都显明说出乾坤、阴阳、刚柔是相关联的。说卦还有：“乾、健也；坤、顺也”；“乾，天也；……坤，地也”“及“乾为

天”，“坤为地”，指出乾坤之德性与著象。

乾卦文言指出：“大哉乾乎，刚健中正，纯粹精也”。

坤卦的象曰：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”及“坤厚载物，德合无疆”；文言曰：“坤道其顺乎？承天而时行”。

又讼卦象曰：“讼，上刚下险，险而健，讼”。讼之上卦为乾，下则为坎。这也是说明乾为健为刚。

否卦象曰：“内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子”，这也指明阴为柔，阳为刚的个别德性。

上经第十四卦的大有(䷍)：离上乾下，它的卦象说：“大有，柔得尊位，大中而上下应之，曰大有”。这里所说的“柔得尊位，大中而上下应之”，是指上离的六五。六五为阴为柔，但五为尊位，且为上卦之中，既有九二应之，而群阳亦从而应之。这也指出阴之为柔的德性。在此五虽属于阳位，而阴居之，有失之于位。可是得中，而且守住自己的本分为柔，所以在爻性上，还是符合正名的原则，所以大有的卦辞才说“元亨”，亨之大者，如火在天上，无所不照，实在是大而有之！

(2) 比、需、讼卦与正名原则

易经中以正位守分去说明正的原则，或正名原则的例子很多，现姑让我们去看看上经第八卦的比(䷇)：坎上坤下，包卦为艮、为坤；约卦为坎。

比在以善，而相亲比，方得有吉。比之为辅，比者来相为助，得吉在此。比卦九五一阳，得中居尊，五阴顺而从之。九五刚而且正得中，为比者所求之主；如亲比之情，能保久长正。

固，自可无咎。比在贵速及时，倘不宁方来，后至悉归，亲比难成，则凶难免，这是比的卦辞的含义。

比卦六二爻辞说：“六二、比之自内，贞吉”；六四爻辞：“六四，外比之，贞吉”。这两处的贞吉或正吉，都是因为阴处阴位，六二既正且中，居中得位；而且系应上之九五，比即自内比外，而得其贞，是吉之道。

六四以柔居阴，外比九五，是得其正，也是吉之道。这与六二都以正得吉，即以正名的原则，而得其吉。

上经需卦卦辞所说的“有孚，光亨、贞吉、利涉大川，这都是因为需之九五，阳刚居中得正；所以卦象指出：“需、有孚，光亨贞吉，位乎天位，以正中也；利涉大川，往有功也”。需的九五爻辞也说：“需于酒食，贞吉”。这一切都是说明需卦的九五，以阳居阳，正而得中，所以能够有孚信，而光明亨通。五乃需卦之主，既居天位，无所复需，故得贞吉。这是对正名原则，就爻位爻性而言的最好的例证。

此外就爻位爻性去说明正名原则是吉的缘故的，尚有上经第六卦讼的九五。九五以刚处尊位，是讼卦之主爻。以其居上卦之中，中则不过；阳居其位而得中；正则不邪；而阳为刚，刚无所溺，主讼以断杜直，公无所偏，故讼之吉。这又是如何美丽的解释，对正名的原则，说得洽洽当当。

(3) 师卦与正名原则

师卦对正名原则来说，也是一好的例证。师卦辞首先便

说：“师，贞，丈人，吉，无咎”。卦象的说明：“师，众也；贞，正也；能以众正，可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒天下，而民从之，吉又何咎也”。

兴师动众的事，是一回大事。出师一定要有名，合乎道德正义的原则，所以才说必须以贞。贞就是正，而正就是合乎道德正义的正名原则，所以要以庄以威服人的人去主领其事，然后方可得吉无咎。如主帅的人以身正之，出师有名合理，则能以众正，然后才可以王天下而帅之。

从师卦的卦象去分析，其下卦坎的九二，上应上坤之六五，这就是“刚中而应，行险而顺”。下坎为险，上坤为顺，刚中是指九二，而所应的是指六五。九二与六五虽不得其位而失正，但皆得中，因此才以贞之得吉无咎戒占卜的人。

师初六的“师出以律，否臧凶”，律是指原则及法纪，如出师失律，不管是破败（否），或有功（臧），都会有凶，因以失律，难为法所饶赦。初六失位不中，即不正不中，而且蠢蠢欲动无整师齐众的打算，这都不符合正名的原则。初六之欲动，那是因为阴阳相摩，周流六虚，难以止居，这种不安份守己，也是违背正名原则的。

到了九二：“在师中吉，无咎，王三锡命”。象辞说：“在师中吉，承天宠也；王三锡命，怀万邦也”。九二在下坎之中，而能与上坤六五而应，承天之宠，所以才吉而无咎。

六三之“师或舆尸，凶”，是因为六三以阴居阳位，处下卦之极，以柔乘九二之刚，失位非中，进而无应，退无所守，犯非其分，违背了正名的原则，所以有折败舆尸而归之

凶。

六四以阴居阴，不中而得正；今行师居高险之左以次止，虽未能如汉书韩信所云：兵法欲右背山陵，前左水泽，但亦未失常道，尚可无咎。那就是六四象辞所说：“左次无咎，未失常也”。

到了师卦的六五，五为尊位，但六为阴而居阳失位；亡柔而居主位，既非刚武，何能为帅，若以长子帅师，则无不可；倘以弟子帅之，则军必破有凶。田之有禽，鸟之犯苗，亦如叛者乱国。犯而后应，往则得直。禽之扰田，而可猎之；叛人乱国，自可诛之。现在说：“田有禽，利执言”，是假此他象，以喻人事。而其无咎，在于得中守柔，合乎正名的道德原则。

在易卦中，正名的原则，在卦辞卦象，爻辞爻象中，处处可见。因限于时间，我们难以分别指出来作分析，现只想对家人一卦与正名原则的关系，以及该卦的其他哲学含义，作一扼要地说明。

（三）家人及其有关各卦的哲学含义

（1）家人卦与正名原则的关系及其可能的哲学含义

易经下经第三十七卦的家人(䷤)：是由上巽下离构成，所以卦德为内明外顺，其约卦及包卦为离为坎，有内丽内险之象。

家人卦辞首言：“家人，利女贞”。家人上卦为巽，是长女；下卦为离，是中女；女既主家，所以宜正而有利。那是说家人的正名问题，是一家的内部问题。

家人的卦象说：“家人，女正位乎内，男正位乎外”，正位乎内系指下卦或内卦的六二，男正位乎外，系指上卦或外卦巽的九五；九五及六二，既得中且正位，是合乎正名原则的最好说明！

家人的六爻，除了上九之外，其余的五爻：初九、六二、九三、六四及九五，都是阴居阴位，阳处阳位，各得其正位；在六二与九五来讲，还得其中；阳为刚，代表男性，阴为柔，代表女性，所以卦象才说：“女正位乎内，男正位乎外”。而男女又象征阴阳，而阴阳象征天地，所以才又说：“男女正，天地之大义也”。

家人讲正名原则的第二个例子，就是强调“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇”六亲之正：作父亲作到父亲的名份，恰如人父；作儿子的作到儿子的名份，恰如人子；作兄长的作到为兄的名份，恰如人兄；做弟弟的作到作弟的名份，恰如人弟；做丈夫的作到丈夫的名份，恰如人夫；做人妇的作到人妇的名份，恰如人妇；这一来六亲都能合乎道德的正名原则，一家的道理，自然也会合乎道德的正名原则。天下以家为基本构成单位，如所有构成的家人，都能做到符合正名的原则，天下自然会平安无事。所以才说：“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正；正家，而天下定矣”。

家人的六四：“富家，大吉”，象辞说：“富家大吉，顺在位

也”。六四在上巽之下，而巽的德性为顺；并且近九五君位，有顺承于君，而不见黜，可保俸禄，所以才说：富家大吉，因为是吉之大者，这都是六四体柔居巽，履得其位，合符正名的道义原则。

家人的九五之“王假（读如格、至也）有家，勿恤吉”，因为有六二在下相应，而已处尊，明于家道，六亲和悦，而交相爱，以有其家，自可勿忧而吉。这种交相爱的原则，是促进及维护家正的不可少的原则。家人内包坎卦（☵），坎为险陷；如一家之人，缺乏了这交相亲爱的原则，不但正家所必需的正名原则，遭遇阻挠，而且会闹成离婚及出走等等破家的悲剧。

因之，初九戒之在先；在有家之初，就必须立教防闲，然后悔亡。如果等到家渎之而后严之，就会有悔了。

九三再先以治宜严，尽管引起家人过于苛严的埋怨，嗃嗃然以对之；但总比嘻嘻哈哈，丧失家道，而终得吝好。因之爻辞才说：“家人嗃嗃，悔厉吉；妇子嘻嘻，终吝”；象辞的解释是：“家人嗃嗃，未失也；妇子嘻嘻，失家节也”。

治家之道，以严为宜，有信有威，则可以寡患。威以爱出，爱为恩本，身正力行，则既能服人，更得人人敬爱之心，终必吉也可卜。所以上九爻云：“有孚威如，终吉”；象辞说：“威如之言，反身之谓也”。

序卦传说：“伤于外者，必反其家，故受之以家人；家道穷必乖，故受以睽；睽者，乖也”。其实下经第三十八卦的睽，原来是家人的倒卦。倒卦就是将原有的家人卦倒翻过去，所以又称为覆卦，或反卦，或来知德的综卦。家人卦倒过来后，外

卦的巽，变成睽卦下兑；原家人的下离，还是离，只是成了睽的上离而已。

（2）家人与睽卦的关系

序卦说：“家道穷必乖，故受之以睽；睽者，乖也”。依家人里面所讲的情况：（1）家人的卦辞，首先指出：家人、利女贞。家人的卦之本身，由下离之中女，上巽之长女组成；一家之中就有了二位年纪不同女人在，如女的不正，因不合乎正名的原则，这一家还能讲正家之道吗？如女的不正，其家道必穷。（2）第二：卦彖说：家人，女正位乎内，男正位乎外；这又指明女正的重要。可是一家之人，少不了父母夫妇；如仅求内正，男不正于外，这一家之道也是不会正的；所以男正位乎外，是同样地重要。如只有女正位乎内，而男不正位乎外，其家之道，也可能穷而睽之。（3）第三：家有六亲：父、子、兄、弟、夫、妇。如各个名分的家人，一言一行，一举一止，不符合正名的原则，父不父，子不子，兄不兄、弟不弟、夫不夫、妇亦不妇，这一家之道必穷无疑。（4）如家中有人言而无物，行而无恒，那么这一家则难以诚相见。中庸有言：“自诚明，谓之性；自明诚，谓之教；诚则明矣，明则诚矣”。如这一家不能自诚而明，自明而诚，其家道穷乖，亦不待卜。（5）如果一家之人，不能严训防闲，让妇子嘻嘻终日，那么这一家很可能失去家节，失节的家，就是穷乖之家。（6）九五的爻象说：王假有家，交相爱也”；如一家之人，不能以相交之爱以相对，缺乏爱的家庭，有勿恤吉吗？所以乏爱之家，家道必穷而乖。所以家人卦

后，受之以睽，是有道理的。

又按卦变的说法：睽卦来自家人。家人的六二来而居睽之三，家人之六四上而居睽之五；因之睽之六五居中以柔，而得与九二之刚所应，所以睽九二爻言：“遇主于巷，无咎”。爻象解释说：“遇主于巷，未失道也”。主系指六五而言，遇主于巷，是说不期而遇。二与五两爻失位，九二以刚居柔，六五以柔处刚。九二言“无咎”，六五则说“往何咎”，都是指因二五居中，补助其不正位之失，因之无咎可言。这都说明家人与睽卦的密切关系。

(3) 家人与恒卦的关系

家人与恒卦的关系，是道德原则上的关系。家人的卦象说：“君子以言有物，而行有恒”。恒卦卦象有言：“恒，久也”。序卦传上篇也说：“夫妇之道，不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也”。这都说明恒是恒久的意思。

在系辞下传第二章虽提到过：庖牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地；观鸟兽之文，与地之宜；近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。恒卦卦象还说：“恒，亨，无咎，利贞，久于其道也；天地之道，恒久而不已也”；“日月得天而能久照，四时变化能久成；圣人久于其道，而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”恒卦卦象则说：“雷风，恒，君子以立不易方”。这更见恒是常久的含义，而且以天地日月之道为恒作证。

家人卦象所说的“行有恒”，很明显地内涵了道德的原则

在。恒之为行之道，就是因为它包括了道德的原则。那道德的原则，在家人来讲，第一是正名的原则，第二是诚的原则，第三是爱的原则。如一家之人能正之以名分，自诚以明，自明以诚，而且兼相爱，其家道必正。但正能久，又必以恒。

恒之包含德性，见于恒的九三。九三爻辞说：“不恒其德，或承之羞，贞吝”。它的象辞解说：“不恒其德，无所容也”。

在论语子路第十三有这么一段记载：“子曰：南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。善夫！不恒其德，或承之羞，子曰：不占而已矣”。这都表示恒与德的不可分性，或相互包涵性；有了恒，就必有德；有了德，就必有恒。这就是说：恒之为恒，因其涵德；而德之为德，因其具恒，二者不可分离。所以不恒其德，不算有德。德者必恒其德。家人与恒卦的关系，就是那恒的原则。

(4) 家人与节卦的关系：

节卦(䷻)由上坎下兑构成，就卦象说：是泽上有水，因为兑为泽，坎为水；就卦德言：兑说、坎险，所以是说以行险。就卦义说：有节以制度之意；杂卦说：节，止也。所以兼有节制与节止之意。

家人初九的闲有家，及九三的家人嗃嗃，上九的有孚威如，都有节以制度，及节而止之的含义。

家人的九五“王假有家，勿恤，吉”，就是节卦彖所说的“当位以节，中正以通”。还有家人的六四得位，原处巽体，比邻九

五，有居柔承尊之象意，可以长保爵禄，所以才说：“富家，大吉”，及象辞之“富家大吉，顺在位也”。

而节的六四，居得其位，虽处坎险之下；但上顺尊五，是得位而顺，不改其节，安于其道，所以能亨通之，故六四爻辞云：“六四，安节、亨”；爻象解说：“安节之亨，承上道也”。这与家人六四的情况，颇为类似。

家人之九五，刚居阳位，而为巽中，其刚健中正，有如节卦九五之刚健中正。两者皆居尊位，履中得正；节九五为节之主，而家人九五为家人之王，故节之为节而不苦，王之有家而勿忧，这又是家人与节卦相通之处。

(5) 家人与解卦的关系

家人(䷤)的对卦是解(䷧)，下经的第四十卦。解读若蟹，由下坎上震构成，有内险外动之象。由卦变言之：系从下经第四十六卦之升卦(䷭)而来；升之九三上往居四，入升之上坤之下，乃成解卦，而变为家人阴阳爻对之卦。

家人言风自火出，以其下离上巽；而解讲雷雨作，以其下坎水，上震雷。家人讲君子以言有物，而行有恒；解说“雷雨作，而百果草木皆甲坼”，“君子以赦过宥罪”。其对比可见。

家人之初九闲有家，悔亡，“志未变也”；而解“初六，“无咎”；象曰：刚柔之际，义无咎也”，又成对比。

家人“六二，无攸遂，在中馈，贞吉”；解之“九二，田获三狐，得黄矢，贞吉”。狐是窟隐的动物；黄指道理的內中道理；

矢指直而言。九二虽然失位，但得下坎之中；居处险中，而审其理中之道，以此上应震动六五；有如以其所获，而上应六五，已能守正，且得中道，何有不吉？解之六五爻辞云：“君子维有解，吉；有孚于小人。象辞则说：“君子有解，小人退也”。以君子之德，解难释险，小人信服，故可获吉；亦如家人之九五之正健，君子之德，而六二柔顺中正以应之，吉可必矣。与解又成一有趣之对比。

家人九三之“妇子嘻嘻，终吝”；也与解的六三“负且乘，致寇至，贞吝”，成为对比。妇子嘻嘻，有失家道；亦如寇盗负而且乘，已说自媚，寡耻失道，即正其所鄙，亦必贞吝，有似家人九三之终吝。九三当位失中，六三处非其位，履非其正，故有负且乘，致寇至之象。

解之“上六公用射隼于高墉之上，获之无不利”。象辞说：“公用射隼，以解悖也”。王弼认为悖是逆的含义，指六三而言。六三失位不中，负乘不应于上，是悖逆之人；上六居动之上，能除解六三之悖逆。隼乃贪残之鸟，其处高墉之上，亦如六三处于高位，必当为人所诛讨，有如隼之居人之高墉，必为人所缴射而获之，当然之理，故无不利；类似家人之上九，有孚威如之终吉，故成为对比。

(四) 结 论

由上面的分析，我们可以看出家人一卦，不但与其阴阳爻相对之解卦，有内在及爻象的关系，而且也与睽、恒、节等卦，

也有密切的内在及爻象的关系。在正名原则上,又与师卦、大有、比卦、需卦等,也有内在道德原则的关系。易经与易道意义的深长,诸多有待研读去发掘光大,造福人群!

第八讲 黑格尔、老子及易经的 辩证哲学

辩证法首先见示于易经，见用于老子，但却见明于黑格尔；可谓各有所长，蔚然而成哲学上之大观！

（一）概 论

十八、十九世纪间，西方出了一位大哲学家，他就是德国的黑格尔(Georg Wilhem Friedrich Hegel 1770—1831)。他的哲学观念的新颖，思想体系的深透与浩大，虽属嫌早去断言“绝后”，但很可以说是“空前”了。他的哲学思想，具有在他之前西方各有名望哲学家之长处：如柏拉图(Plato) (428—328. B. C) 的普遍概念及理想主义；亚里斯多德(Aristotle) (384—322. B. C) 的物之兼有形容说，以及仅有物的存在的看法；斯宾诺沙(Baruch Spinoza) (1632—1677) 的所有的决定，皆为否定“意义深长”的原则，以及“断定即否定”的看

法；英国经验主义大师休谟（David Hume）（1711—1776）之完全否认经验之必须性，与普遍性的观点，以及不承认因果律之必然性的看法；以及西方现代哲学大圣德国的康德（Emmanuel Kant）（1724—1804）之十二判断，与十二范畴的说法；都多多少少为黑格尔消化在他自己的哲学体系之中。不仅如此，他还看出了别人的长短而能存华去渣，创出他自己的独特的一套哲学理论。至于他那一套看法的是非长短，那又为另一问题了。不过他的理论，是比前人的高明；但还欠完善无限。作者将在分析他的辩证哲学看法，就对于老子及易经的辩证思想时，再作讨论；这也就是本讲的宗旨之所在。

（二）黑氏范畴的逻辑性

在上面我们提起康德，及他的十二判断与十二范畴，那十二判断分为四组：第一组为属于量的：有普遍的，特殊的，单独的判断；第二组属于质的：有肯定的，否定的，及无限的判断；第三组属于关系的：有断言的，假设的，及转折的；第四组属于形式的：有疑问的，直言的，及绝对肯定的判断。由此十二种判断，康德推出属于那四类的概念或范畴；属于“量”的范畴概念有全体，多数、及统一；属于“质”的有实在，否定及有限；属于“关系”的有本质及意外，因果、双边性；属于“形式”的有可能及不可能；存在及不存在；必须性及临时性。康德的范畴，是思想加于感官所得到的感觉的框子；因为感觉是纷乱杂陈的，只有经过思想的相关范畴，那感觉（perception）才能成为知识（knowledge）。但是这种知识也只限于物的外表

(Appearance)。至物的本身 (Thing-in-itself)。是无法了解，因为它不是属于时空的，所以不是知识的对象。这一来，康德将“物”的本身看成了只能意会，而不可知，不可言传的神秘之东西。而且他的范畴是外加的，无逻辑的必然性。这就是黑格尔要改革的。

黑格尔认为知与存在 (Being) 是同一的，所知的，就是那存在的，不是存在的外形姿态。但是知与存在又有不同之处，那就是理性将自己，与自己对立内在的部分，作为不同的对立 (The distinct opposites)；可是自己与自己的对立是同一的，这就是黑格尔的对立同一原则 (The principle of identity of the opposites)。

知与存在的同一，是所有理想主义 (Idealism) 的基本原则。不过黑格尔的看法：是“正”“对”两者的同一，是不同的对立的同一，只是这不同的对立，是属自我的关系 (self-relation)，与通常主客的、外在而独立的对立不同。这就是辩证逻辑的哲学观点。外在的对立的不同，如黑与白，没有内在的，逻辑关系的必然性，那就是说：它们之间的关系，不是演绎性的；不能由黑，而必然地推出白，或由白而推出黑。可是存在及非存在 (being and not-being)，是可以推演出来的，是相互内涵的。而黑与白无相互蕴涵性。可是存在及不存在，就有彼此相互的蕴涵性。换句话说：我们可以由存在，推理出它的不存在。可是它的存在，又与它的不存在是分明不同的：一是存在，另一为不存在，但两者同属一体，所以是同一的 (Identical)，这就是上面所提到的“对立的同一” (The

identity of the opposites)。不过我们必须要注意到：这种的不同，是存在自我的关系，是内在的，不是外加的，是辩证的 (Dialectical)，必然逻辑性的 (Necessarily logical)。说它们是必然逻辑性的，因为可由存在，推出不存在。这并不是犯了传统思想法则，或亚里斯多德逻辑中的同一律 (Law of identity)，及矛盾律 (Law of contradiction)。同一律说： $A = A$ ；矛盾律说：如 A 是 A，就不能同时是非 A。那是因为 A 与非 A，不是内在相关的，是独立不相干的二个别体。而黑格尔的存在及不存在，不是外在的二回事；而是指存在自己与它自我的不存在；而且有了存在，就必然有它自己的不存在。它们只不是矛盾，因为“变” (Becoming) (或德文的 *Werden*)。也必然因存在，及存在自己的不存在，而出现。这就是黑格尔辩证哲学的“三组联” (Triad)。存在相当于正 (Thesis)，不存在相当于反 (anti-thesis)，而变相当于合 (synthesis)。这三联的关系，是必然逻辑性的；那就是说：由存在，可推出不存在，而由存在及不存在，可推出变；有其一，必有其二、其三，不会缺一而少的，这就是那必然的逻辑性的关系；而逻辑性就是讲观念彼此关系的有效 (validity)，及无效 (invalidity)。

就辩证逻辑来说：概念范畴间的有效关系性，说明了它们之间的相互蕴涵性，有正，则必有反；有正反，则必有合。而合有了，又马上自己成为新的正；这新的正，又会有它自己的反；更会由那正、那反而有另一新的合，一直演进到最后的绝对 (The Absolute)，才告停止，这是黑格尔的辩证哲学的看

法。

由正、反、而合，黑格尔用一德文字（Aufheben）去形容。这德文字含有三义：（一）消除，（二）保存，（三）提升。

消除（德文的 *entwerten*，英文的 *cancel*）如存在的不存在。这种消除，也就是对自己的否定（*negate*），成为自己的对立（*The opposite*）。保存（德文的 *behüten*，英文的 *Preserve*）是指保留原有自己的本质，所以存在还是在它自己的不存在中。变是最后的第三联是提高（德文的 *erhohen*；英文的 *elevate*），提高原有存在及不存在的本质（*essence*）。所以这三联有它们各自的区分（*distinction*），但同属一体，所以是同一的。这同一是和谐的统一（*harmonious unity*）。

黑格尔辩证的三组联，是一种体系（*System*），黑格尔总称之为理想（*Die Idee*，或英文的 *Idea*）。这当中的关联性，是必须逻辑的关联性，由一概念或范畴，我们必然会想到相关另一概念或范畴，欲罢不能，有如法国大哲学家笛卡儿（*René Descartes*）（1596—1650）的“我思即我在”（*Cogito, ergo sum*）。不过笛卡儿误将思与在，混为一谈；而存在并非思的属性，所以不能硬由我思，推出我在，因为这并不是如黑格尔所说的辩证法。至多只是心理上的求证，与逻辑无关。而辩证法却是理性的推理，不是属于心理现象的。

黑格尔把变（*Werderung*），与转换（*Abwechslung*）分得很清楚。变是创造，是消灭；是存在与不存在进入彼此，有如易卦泰否，或既济未济等对卦之彼此变化。只是易经的变，与黑格尔辩证的变，究竟有些本质性的不同（*The essen-*

tial difference), 我们将在以后的分析中, 再作讨论。

而转换(德文: *Anderung*, 英文: *Alteration*), 黑格尔认为, 是品质(*Quality*)的变换, 如树叶色的变换, 人之由少变老时; 这是某一事物, 交换成另一事物, 不是进入荡然无存的状态, 不象变的生与灭那样。

黑格尔还认为: 凡是属于有限的, 就必然包含变换。而凡是有限的, 都会变, 消泯、失去。这种不稳定的情况, 并非意外的事实, 而确是“有限”这概念所使然。因为有限的东西, 必受其本身内在明确的性格与品质所限制, 绝对与外在因素无关, 如草原之为草原, 就是受它自己的存在所限制, 因为它自己就是草原。

黑格尔认为否定、不存在(*not-being*), 是一切属于有限的本质(*essence*)。它们的存在(*being*), 就是它们明确的性格与品质; 但也就是它们自己的不存在——另一自己的别体。辩证不是一种外在的思考, 而是内容自己(*The content in itself*)的运动(*Movement*)。

开始(*Beginning*), 黑格尔说, 是某一事物的开始, 不是无物之始, 但开始却不能持久地抓住它的立即性(*immediacy*), 因开始内涵存在及不存在, 不过为二者的统一, 但二者彼此不同, 所以开始又是二对立的统一(*The unity of the opposites*)。不过开始肯定了某一事物, 但在肯定中又指向否定——对自己本身的否定。所以才说: 不存在即存在(*not-being which is being*), 而存在也就是不存在(*and being which is also not being*)。可以说: 开始是那开始存在, 同

样地,尚未的不存在两者未?分划的统一。因之可以看出;这相对的存在与不存在,在开始中都为即时的,所以,对“开始”的分析,使我们得到存在与不存在的统一概念,或“同一”与“不同”的同一(The identity of identity and not-identity),或存在分划状态,与存在尚未分划状态统一的概念。

黑格尔这种对存在的分析,可帮助我们去了解易经各阴阳相对之对卦,如泰石,噬嗑与井,既济与未济等之所以然。只是黑氏用本体论的解剖说法,而易经的,除了卦爻的对异,辞的解说,也很强有力的暗示了黑格尔的本质的观点。老子一书的,因为侧重辩证的引用,未能如同易经与黑格尔的说法。

(三) 矛盾、相对、相互蕴涵性

在上面我们曾略略提起传统形式逻辑,或亚里斯多德逻辑(Aristotelian logic)中的思想法则,如矛盾律、同一律,及排中律、同一律说:如任何陈述(statement)是真的,那么它是真的;用符号逻辑的公式去表明,那就是“ $P \supset P$ ”。这样的命题,又称为重复命题或陈述,因为是重复地讲一件事,无新的意义。矛盾律说:无论任何陈述能为真兼假。它的符号公式为 $(P \sim P)$ 。这种陈述是假的;那就是说自相矛盾的。排中律说:任何陈述或是真,或是假。它的符号公式为“ $P \vee \sim P$ ”。这也就是说:每一如此的陈述,也是一种重复(Tautology)。

黑格尔认为当同一性(Identity)从第一个“A”移动到第二个“A”时,后者与前者不是相同的。只有在缺乏动的条件

下，A才可能与A是同一的。如没非同一的差别，就不可能说出A就是A。至于矛盾律与它本身就已矛盾了，因为它已反驳了矛盾。而维护这二定律的，认为这些陈述是逻辑的命题(Propositions)。而命题是指意义而言，不会有变动的。

其实传统的逻辑，与黑格尔辩证逻辑的不同，还是属于本体论的概念：传统的概念，指A为A，没有次第观念，不是两种个体，所以没有什么直接或间接性在。而A如为A，就不能同时为非A，是将A及非A看成无内在关系二相异个体。它们既无内在的，也无外在的任何关系，互不相干，所以不可能为同一的，而黑格尔以辩证的看法，认为A不但是A，更是非A；非A既是非A，也更是A；这是因为A与非A有内在的关系，不可分离独存。那就说A与非A，有彼此相互的蕴涵性在，这是由本体论的观点着眼；而本体论却缺乏定论，你可说无内涵，也可说它有内涵与它自己不同的本质。不过黑格尔却认为A与非A，彼此既相异而相同，其同异就在内容本身的运动(Movement)；这与易经及老子一书看法相同。在未动时，存在自己肯定自己，虽然它内含非己的本质，可是那非己的本质还未分划出来”，所以二者为一。在动之时，原存在的本质，否定了自己，那就是黑格尔所说的“自我异化(self-alienation)，所以非A是与A不同，但有同一的统一(Identical unity)——即相对的统一(The unity of opposites)，因为在本质上说，A与非A有所不同。易的否卦与泰卦之同异，就如黑格尔心目中的A与非A，或存在与不存在。那就是说泰在开始时，肯定自己的性格与品质，所以泰之为泰。但既动，泰

就有了自我的异化，在它的第三爻就可以看出。泰九三爻辞有云：“无平不陂，无往不复；艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福”。这已显示了泰将极。而否欲来之时。若果能艰守正固，或可无咎。如听之自然，则否必来。否之六三，有类似内在情况，所以六三说：“包羞”。六三爻位不当失正，而为九四所包，羞其失正悖义，知过有悔，否之将极，泰之欲来之时，此后否运渐改；故九四言“有命，无咎，畴离祉”；九五之“休否，大人吉”；上九之先否后喜。泰意益浓可见。诸如此类之对卦相互蕴涵性，见示其他阴阳两对之卦。这就是易经之无矛盾，而仅有辩证之所以然。

就老子一书来说：相对概念的彼此蕴涵性，亦颇显见；如在反朴篇中而言：“夫轻诺必寡信，多易必多难”；“多言数穷，不如守中”；“甚爱必大费，多藏必厚亡”；“知是不辱，知止不殆”；在去欲篇有：“罪莫大于多欲，祸莫大于不知足，咎莫大于欲得”；在去私篇有云：“贵以贱为本，高以下为基”；于去争篇有：“曲则全，敝则新，枉则正，窪则盈，少则得，多则惑”；“是以兵强则灭，木强则折”。这些活动说明相对概念的相互蕴涵性，是辩证法的本色，没有矛盾的地方。所以矛盾与相对的区别，就在二观念之有无相互蕴涵性（Mutual implications）。这相互的蕴涵性，也说明了相对观念内在的必然逻辑推演性（The Necessary logical deducibility）。也就是因为这种相互逻辑关系，A 与非 A，泰与否，曲与全等观念，不会矛盾，而只是辩证的。

(四) 变的 原则

辩证观念之能够免除矛盾现象，虽然有开始的肯定，也有肯定的否定。在矛盾的规律中，无统一的可能；但于辩证法中，谐合的统一，乃是必然的。其原因就是在矛盾律中，没有变的原则；而相反地，在辩证法中，变是内在的，属于本体论的，也是本质的必须原则。易经、老子，及黑格尔都同样地体认到这一点慧心，这三种哲学体系吸人之处在此。

易经说变，首见于乾象之“乾道变化”；次见坤文言及系辞上第十一章之“天地变化”；第二十二卦贲象之“以察时变”；第二十三卦剥象之“柔变刚也”；第三十二卦恒象之“四时变化，而能久成”；第四十九卦革九五之“大人虎变”；及上六之“君子豹变”；系辞上传第一章之“在天成象，在地成形，变化见矣”；第二之“刚柔相推，而生变化”；“变化者，进退之象也”；“动则观其变”；系上第三之“爻者，言乎变者也”；第四之“游魂为变”；第五之“通变之谓事”；第六之“变通配四时”；系上第八之“拟议以成变化”；第九之“十有八变而成卦”；“子曰：知变化之道者，其知神之所为乎？”第十之“以动者尚其变”；又云：“参伍以变，错综其数；通其变，遂成天地之文，极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此？”系上第十一之“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”；及“变通莫大乎四时”；“天地变化，圣人效之”；系上第十二之“变而通之以尽利”；化而裁之谓之变”；及“化而裁之存乎变”；以及系辞下传第一之“刚柔相推，变在其中矣”；又说“吉凶悔吝者，生乎动者也；刚柔者，立

本者也；变通者，趣时者也”；以及“爻象动乎内，吉凶见乎外，功业见乎变”，第二说：“易穷则变，变则通，通则久”；第三则有“是故易者，象也；象也者，像也；爻也者，效天下之动者也”；第五有：“日月相推，而明生焉”，“寒暑相推，而岁成焉”；系下第八之“易之为书也，不可远；为道也，屡迁；变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”，及第十之“道有变动，故曰爻”。说卦亦云：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻”。这都可以看出易经之主变。故说“（易之）为道也屡迁”；“唯变所适”。而变起乎动，动见乎阴阳之交错，柔刚之相推，显之于爻，效动静之状，刚柔之态。

变的原则，在老子一书看来，可以说乃天地的道理，值得人间去效法。在道德经的变易篇，我们就可以明白其中底细。所谓“飘风不终朝，骤雨不终日；孰为此者？天地尚不能久，而况于人乎”。这很清楚地说出天地的原则就是变，所以一切自然现象，只是流动不居的；因之飘风骤雨，不会整天整夜地不停，而人间事俗，又何尝不然哩？所以才说：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已”。不仅美丑善恶是不停地在变，祸福对错，又何尝不然？只是人执迷不悟而已。所以有云：“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏，孰知其极？其无正，正复为奇；其无善，善复为妖、人之迷，其曰固久。”还说：“唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去何若”？美恶、唯阿，究竟有多少不同？短暂逝驰，何可执着？所以人间应当知道：“故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”。在作为上采取“大成若缺，其用不弊；大盈若虚，其用不

穷；大直若屈，大巧若拙，大辩若讷”。还有“将欲歛之，必姑张之；将欲弱之，必姑强之；将欲废之，必姑举之；是谓微明”。所以又说：“柔胜刚，弱胜强”。“静胜躁，寒胜热，清静为天下正”。这是道德经的作者，看穿了辩证法变的原则，以人效法天地，而求避凶就吉。易经的作者，亦早有此种看法及打算。黑格尔并不太重视辩证法变的原则，用之于人间俗务，以及修己治人之道，但对于辩证哲学及逻辑的观念，一再不赘地分析解说，实存有他独到之处，颇为难能可贵。是以本文作者认为：辩证法首先见示于易经，见用于老子，但却见明于黑格尔；可谓各有所长，蔚然而成哲学上之大观！

至于黑格尔哲学中的，变的原则，更妙乎其妙。依他的逻辑的观点：存在 (Being)，必须包括变 (becoming)。所以一样东西是那样，它也会变的。而变的本身，因之亦必须包括下一范畴。所以，一样东西变，那么下一范畴，也会同样地去变。这就是说，依黑格尔的看法；任何东西如果是那样，它“是”，同时也为“不是” (is not)，它更会变；就如同其为原因 (causs)、本质 (substance)，而最后是思想，绝对的理想 (The absolute idea)，这是因为逻辑的绝对必须性 (The absolute necessity of logic)。

我们在上面曾经提起过：A 不但包涵非 A，同时 A 就是非 A，非 A 即 A；这是因 A 否定它自己，而非 A 也就是它另一自我；所以 A 与 -A (非 A) 的关系，是自我的关系 (self-related)；然后有了 A 及 -A，也就必然紧跟着有变的范畴。其实，黑格尔的变的范畴，在观念的范畴上，自立门户，是不可

非议的；但欲说由 A，至 $\neg A$ ，而后至变，那就说不通了！我们可以承认 A 中含有一 A（非 A），但如强调因 A 自己否定了自己，而有一 A；而此所谓否定（negation），又不是变，那就说不过去了！因之黑格尔三组联（Triad），实应改为二分法（Dichotomy）才对，因为有变，A 才会使非 A（ $\neg A$ ）出现。而 $\neg A$ 出现或创出之时，也就是原有 A 消去或消退之时，但并非变而为零，而只是暂时身退幕后；在非 A 中，它仍然默默地保存着；这由易经泰，否；既济与未济，以及其余阴阳相对任何二卦可见，足以证明不为另一辩证逻辑上的范畴。不管在逻辑上，或本体论上，无理由将变看成存在及非存在之合。这可以说是黑格尔画蛇添足的勾当，是多余的。可是三分法，却成了黑氏哲学系统中的，一种固定的格架，如除去第三种范畴——变或合的概念，则黑格尔哲学系统的全体似乎摇摇欲坠。

也许这还是由于黑格尔，未太看清楚变的原则，因之未能意识到否定就是变，变也就是否定。最先斯宾诺沙就未能明白否定（Negation）这回事。他只知否定是限制（Determination），而不明白限定就是变之所使然。

英国经验主义大师休谟先生之所以否认，人有自我同一性（self-identity），说不定是他体悟到变的原则，人如其他的万事万物，都不停地在变。既然在变，又怎么能够断定，一个人有他的自我同一性呢？

总之，由上面的分析，易经的，与老子一书的作者，以及黑格尔都看出变的原则，不但是宇宙永恒的原则，更是辩证法的基石。无平不陂，无往不复；小往大来，大往小来；有无相生，

难易相成，长短相形，高下相倾；音声相和，前后相随。以及绝对通过他自己的否定性，分划自己，与对本身有所调整。这一切都是因为变的原则，为本体论的要求，也是辩证逻辑的必然性。

第九、十、十一讲 易经、黑格尔、休谟 及佛学中的辩证与因果概念

人同此心，心同此理。

——陆九渊

(一) 前 言

在1986年，我曾写过两篇讨论德国十八、十九世纪间的黑格尔(1770—1831)，及中国的老子，易经及佛学中之空有无碍论的辩证哲学观念；并且还指出关于辩证的哲学，首先见示于易经，见用于老子一书，但却见明于黑格尔的论证。一般学者在心目中总认为佛的哲学是另一套，与辩证概念无牵无挂；其实佛学中的空有无碍说所指的，就是那种辩证观念。

至于本讲的旨趣，主在明确地去讨论易经，佛学、黑格尔，及英国十八世纪的经验主义大师休谟(David Hume: 1711—1776)的辩证与因果概念的异同，及其所以然。这次省去了老子，却添上了休谟，是因为后者对因果的看法，不但

对因果种类的不同,有效及无效,有极大关系;而且对辩证法的概念,也掀起了不同的基本看法。休谟对因果内在关系的否定,同样有效地可以应用到辩证内在的关系。为此我们不能不去看看休谟的知识论,以及他心目中的因果关系,究竟是什么一回事,是错?抑是正确的看法?如果错了,错在什么地方?如是对的,为何是对的?以往中外古今的哲学家们,对因果与辩证本身所属的逻辑范畴,未曾作过明确的分析,因之几乎无法避免逻辑上的混淆范畴的谬误。

本讲之所以省去了老子,是打算以后再写一篇专门讨论中国哲学中,各家对于因果及辩证的看法。

本讲的另一目的,是在讨论并指出辩证与因果二观念,有何相同之处,有何不同之处;那是就它们的内涵与外延而说。最重要还要去看看辩证观念,是否也同因果关系一样,也可以将之分为先验的(a priori),及经验的(empirical);因为它们的相互关系,究竟是内在的?抑为外在的?是必然的?抑或是偶然的?就要看其关系是为经验的,或非经验的。在逻辑上,如任何命题是属于经验的,就在归纳逻辑的范围内,只可能是或然的,而不可能成为必然的。如一命题是属于非经验的,换句话说,那命题是属定义式的,那么因果的关系也好,或辩证的关系也好,同样地,可将其逻辑性,分析地清清楚楚,不致犯上逻辑范畴混淆的误失。中外古今,不知有多少的哲学家,疏忽了这一点,弄得他们全部的言论,犯上了不一致的谬误,黑格尔就是最好的例子。

本文作者的看法,不可能是独特无二的看法。正如中国

十二世纪宋朝新儒家陆象山所说的：东西南北海，千箇世之上，或千百世之下，有圣人出焉，此心同也，此理同也。说不定与作者有同看法的学者，大有人在。何况那也是我的愿望！

（二）辩证的概念

辩证 (Dialectic 或 Dialectics) 在如今是逻辑上的一种名词。原来是从古希腊文的 $\delta\lambda\lambda\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma$ 而来；它有时也写成 $\psi\delta\iota\alpha\lambda\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\eta$ ；前者意指谈论 (Discourse)；后者系指辩论的技巧 (The art of debate)。根据亚里斯多德 (Aristotle) 的说法：这种辩证观念是古希腊纪元前五世纪一位哲学家，伊利亚的热罗 (Zeno of Elea) 所发明的。此种辩证方法，是先假设接受了对方的意见，然后迫使对方承认那种意见将导致矛盾的结论。在苏格拉底 (Socrates) 的运用下，辩证法成为有系统的，用一问一答的讨论方式，去透露出不满意的道德或其他名词之缺点，因而找出更圆满的定义，而雅典的苦修哲学派 (Stoics)，就从纪元前第四世纪开始，将逻辑分为修辞 (Rhetoric) 及辩证二部分。所以从那时开始，一直到中古的时代，辩证就成为逻辑的一部分，或全部的代名词。演变到十八及十九世纪黑格尔时代，辩证法的观念，就成为了他的哲学系统的精髓，以及思考的独特方法。它不但被运用到思想的概念上，同时也引用到属于经验界的现象上。也就因为牵涉到纯思维及现象界二方面，关联到演绎，与归纳两种截然不同的逻辑原则；倘若混淆地一概而论，不加区别，辑逻辑上的谬误，就在所难免。我们将在讨论到因果律的不同观念时，再加分

析及讨论。

(1) 演绎与归纳逻辑的辩证概念

黑格尔过于执着他的理想的看法，忽视了经验主义者的一隅的固执，以致双方各有所得，也各有所失，造成了哲学上可免，而却难以免除的遗憾。

辩证的观念，虽然从未为经验主义者所重视，但它却是理想主义派的黑格尔的命根。他以三联 (Triad) 去表达其辩证法之所以然。不管在思想上，或现象界，存在 (Being) 的本身，就蕴藏了它自己的不同的另一自己；在变的过程中，或发展的活动中，原有的自己本身，与它自己的不同自己，或相对的非自己或非存在，又成了一体的统一。这里所说的“统一”，是有晋级或在质上的提高的含义，绝非单纯的不同。

黑格尔曾在他的心的现象学中，用花苞的消失，花的出现，以及果子的形成，来说明他的辩证概念。不过他没弄清楚他在此处所指的，是属经验界的现象。当然如果将“果”的定义说是由苞而花的层次消失的结果，自然也可以被视为纯思维的概念或命题。但是所指说花苞的出现与消失，花的出现与消失，以及果的形成，很可能是指现象界变的活动。如然，那么他很可能将纯理念的辩证，与纯经验的辩证，混淆不清，一视同仁。那也就是说；黑格尔这种作法是把经验的现象，当成非经验的理念；也就是把经验的，当作非经验的或先验的，冒犯了逻辑范畴混淆的谬误 (The fallacy of mixing logical Categories)。

黑格尔的存在及非存在 (Being and Non-being), 以及二者的统一 (The unity of being and non-being), 在逻辑的原则上, 毕竟有所不同。它们的相互关联的关系 (The correlated relations), 是逻辑的必然的, 及普遍的关系 (Logically necessary and universal relations)。而苞、花、果的相互关系, 可有, 也很可无; 因之是或然的 (probable), 或临时性的 (accidental), 可有例外。那就是说: 就是有了苞, 不一定就有花的出现; 就是有了花的出现, 也不一定就有果的形成。它们的关系, 可以成立, 或部分成立; 也可能不存在, 或只部分存在。这也就是“或然”、“意外”, 或“例外”的意思。因为这些都属于现象界的自然现象, 如果所指的为经验的, 或可感知的。而凡是可感知的, 一定是属于现象的 (phenomenal); 而为现象的, 也就是经验的。而是经验的, 也就是属于归纳逻辑的。属于归纳逻辑的任何命题, 只可能是属于或然律 (The law of Probability) 的, 不可能成为必然的。或然的, 也就是偶然的, 当然不可能成为普遍的。

相反的, 如属纯理念的, 或先验的, 亦即非经验的, 那种命题或陈述的逻辑, 为演绎逻辑 (Deductive logic)。黑格尔的存在, 蕴涵有存在的自己的另一自己, 那就是原存在的对立面——非存在。存在及其非存在二者之关系, 因为理念的, 非经验的; 亦即为定义的 (By Definition), 所以有必然性, 更有普遍性。既有必然及普遍性, 就不容许有例外。那就是说: 不容许有变。可是黑格尔的三联辩证法中, 就是有变。

不过黑格尔所指的变, 不是经验的变, 而是属内涵的变,

亦即是观念上的变,属于定义的变。那是说:这种变,是他的存在观念的内涵,亦就是他心目中对“存在”的定义的一部分,而非另一独立而不相干的事实与活动。

黑格尔还把“变”(德文的 *Werderung*; 英文的变为 *change*), 与转换(德文的 *Abwechslung*; 英文: *Alteration*) 有详明的解释: 他说“变”是“创造”,或“消灭”,如存在之进入不存在;而转换则是某一事物,转换成另一事物,如人之由少转换成老,及树叶颜色的转换,无生灭的含义。还有,黑格尔还认为变成否定,是含义或内容自己的运动 (*The movement of the content in-itself*), 不是一种外在的思考,与属于外在的思考之转换不一样。

不过话得说回来,黑格尔的“变”并非无中生有的创造,或有成为无的消灭;因为他的观念上的存在,已含有了存在自己的非存在;而非存在中,也保留了存在的本质;所以既不是绝对的创造,亦非绝对的消灭。

黑格尔曾经对“开始”(Beginning) 作了解释: 开始是某一事物的开始,但并不是无物之始;而任何开始,都内涵着存在及不存在,只不过“开始”为二者的统一而已。

由上面的分析,我们可以看出,有经验内容的辩证,如对人类历史的解释等,与无经验内容的,属于纯理念的辩证观念,如黑格尔所指的存在,及其非存在,以及二者之统一的辩证观念,是截然不同的两回事。前者有经验内容的,是属于归纳逻辑的范围;而后者为无经验内容的辩证,是属于演绎逻辑的领域。因之,前者只可能是偶然的,或然的,无一定性的;

而后者既为必然的，也是一定的，普遍的。前者有属于现象的变，而后者，虽也有变的原则在，但是那种变，是内涵的属于定义的观念之变，其为变不一。中外古今许许多多分析人类历史的学者，对于这一点，并未能注意到，因之不是疏忽了变的原则，就是弄错了逻辑的范畴，将属于纯理念的，看成为经验的，或将属于人类经验的，看成是纯理念的，牛头不对马嘴；使明者啼笑皆非，使不明者不能辨识对错是非。

在上面所分析出来的逻辑范畴的混淆，就是中国古老的易经，老子，或佛学中的空有无碍说法，也难免除将属纯理念的，看成为现象的，或将属于现象的，看成为纯理念的。等到我们讨论易学及佛学的辩证及因果概念时，再加批判地指出。

马克思于“资本”第一册的序言中（第二版），曾公开承认是黑格尔的一学生，但他毫无保留地宣称：“我的辩证法不仅与黑格尔不同，而且正与之相反”。他还说“对黑格尔来说，人的头脑的生命过程，那也就是思想的过程，在理念的名称下，是真实世界的创造者；而真实世界仅为理念（Idea）的外表。现象的形式，但在我来说，恰恰相反。理想（Ideal）除了是人心所想到的物质世界，而转变成思想的形式外，一样也不是。”

不过马克思对黑格尔辩证观念的解释，也只是片面的。其实黑格尔的哲学旨趣，不是去发现物质世界与思想形式的因果关系；而到是去表达真实的世界，是如何经历辩证的过程，如由苞、花、而至果的过程，而呈献它固已是自由的本身；因为自由才是一切的本质。所以黑格尔才以自由概念，去区分不同类型的历史。至于物质世界是否为思想形式的转变，

等到我们讨论经验主义者否认因果之必然性时，再作分析与讨论。

不过黑格尔一再强调理性 (Reason) 的尊严，称之为世界之主；并且一再示范在理性过程中，理性如何地去调和，及取替矛盾，而达到不断的统一，即不同的同一。关于这一点，黑格尔以后的哲学家，尤其是那些自认为黑格尔信徒者，没有注意到；因之，他们中有些人竟强调社会阶级的斗争，是社会、政治及经济改革的必然性；并陷入理念与现象之混淆，及失于将演绎及归纳逻辑，混为一谈的谬误。还有，黑格尔的信徒，和他们的老师一样，虽然看出了辩证逻辑过程中之变的原则，但一到谈论有关经验现象时，或黑格尔本人论及绝对时，却忘记了那变的原则，不管是观念上的理念的变，或经验的变。所以到了黑格尔的绝对，“变”即消失了；他们的一些极左的信徒，则认为到了他们心圆的理想，但却是属于人类经验世界的某种社会时，变也同样地不存在，无阶无级、无斗无争、真如理想中向往的乌托邦社会。他们根本没想到人类究竟还是人类；而人类社会，不管是什么样的社会，亦如同自然界其他的任何现象，却永远在变。那也就是说：人类以前社会能有的现象，在现在及将来任何社会；也同样地会出现及发生，尽管有程度上的差异。黑格尔的理想日耳曼历史时代，他以为人人都有自由观念，因为他们都是基督徒。在宗教理论上，基督教起源于希伯拉教 (Hebrew Religion)；而希伯拉教认为人一生下来，就有了罪，因为人的祖先亚当犯了罪。这样的与生俱来的罪的概念，耶稣的基督教一直保留不变，黑格尔又怎能说信了

基督教的日耳曼民族，就会人人自由呢？有了内在罪恶的人，又怎能会自由起来呢？何况日耳曼民族，也不可能人人成为真实的基督徒，就是会，而基督徒真是向往自由，而拥有自由吧？所以，不管就宗教的理论，或依现象界的事实而谈，黑格尔心目中的日耳曼历史阶段，不会与他所假想的东方寡夫自由的历史，或少数或多数人自由的社会的历史，有截然不同。尽管有显著的差别之处，黑格尔的偏见，不异于他极左派信徒的一隅私见的谬误，因为他们大家都没弄清楚：不管是纯理念上的辩证法，或经验上的辩证现象，同样地有变的原则在。如否认了变，就会犯上逻辑的范畴混淆的谬误，也会违背了经验主义的不断变迁的原则。

相反地，中国古老的易经，自始至终，就是稳稳定定，站在变的原则；所以到第 63 卦的既济，继之以未济，无穷无尽，唯变所适。其为道也屡迁，变动不居；立卦则观变于阴阳，生爻则发挥于刚柔；爻者，言乎变者也；刚柔相推，变在其中，而效天下之动，以示道有动有变。

(2) 列宁的辩证逻辑四项要求

列宁在他的“再谈职业工会”（见 1921 年版列宁选读第九册 65 页起），曾提出辩证逻辑之四项要求，也注意到一研究对象的发展，自我动作及变化，从一事物的各方面去考研，以免错误与僵化。他说：“（1）为了了解一物件，我们必须搜罗与研究它的所有各方面，去保证免除错误与僵化；（2）顾全——目标的发展，与它的自我动作及变化；（3）全人类的经验均须

介人一目标之圆满的定义,以之为真理判断的标准,以及为这目标与人所要查询关联上一实用之指标;(4)辩证逻辑告诉我们没有抽象之真理,因为真理总是具体的。

依理想主义者,如柏拉图等,只有抽象的,才是普遍的,不变的;而真理也就是不变的,普遍的及必然的。列宁的真理总是具体的看法,无异于实在主义(Realism)的观点。列宁之强调一物体或目标的发展,自我活动,及其变化,说明了辩证逻辑之所以然,尤其是就归纳逻辑原则的,属于现象,或经验界的目标或事物之辩证发展而言。

就是在纯理念上,如果将发展,自我活动及变化,看成对目标或事物之全部定义或内涵,也未尝不可,黑格尔的三联观念的辩证法,也就是这种看法。抽象的,对他来说,也就是具体的;具体的,也就是抽象的。

至于列宁所指的目標的发展,自我活动及变;在黑格尔来说,也就是那目标的自我分化(self-differentiation)。如就辩证法的本身去看,一目标的各方面,或一社会各阶层,在本质上(In essence),有相同之处;其各方面之不同,为相同之不同;而其同一之处,却为不同的相同。所以黑格尔及列宁,如站在辩证逻辑的立场上,都不会赞同一目标或一社会各方面的不同,无必要地落得相互斗争到你死我活;因为自我的异己,尤其是黑格尔的看法,虽然含有原有自我,对自己有所否定之意思,或取消之义;但却也含有更重要的提高原有自我本质的意义在,所以非自我,乃是原自我的进步的发展。所以在社会发展中,新的社会,仍然有旧社会的基本品质在,与旧的社会

虽有所不同；但那不同乃相同的不同，或同一的不同（The Difference in identity）。而新旧两社会的相同，乃不同的相同（The identity in difference），这也是黑格尔的观点（The Hegelian Point of view）。还有按照黑氏的观点，新的社会的出现或成立，应看为新旧社会品质的协调统一，那才会合乎黑格尔所说的理性原则。他的理性既为世界的主宰，同样地，也应为新社会的主宰。黑格尔的理性，乃幽幽的表达；所以新社会，也该是表达理性的幽幽社会——它的特点是协调的统一。而在协调统一的社会，任何的斗争与歧视，都是违背理性原则及自由观念的。

（三）因果概念

因果概念，如同辩证概念一样，也是指至少二种不同观念，或物体，或现象，或事件的相关的关联关系（The Correlated relation）。所指的关系，如为必然的，那么有其一的出现，必有其二尾随着出现。在时间上，两相关联的关系的出现，必有先有后的顺序；其先出现或发生的，通常称之为原因，其尾随之后者，为结果。在经验界上，先出现的，也可能是结果，而原因仍默伏不露；如医学界所处理的病状，就是好例，潜在的细菌，虽为病状的原因，但病菌除了用检验的方法，是很难看出来的。

（1）先验的因果概念

倘若是必然的因果关系，也就兼为普遍性的因果关系。

如果为必然的，又兼为普遍性的因果关系，那么这种因果关系，则必属于先验的 (apriori)；而为先验的，则必非经验的。因为凡属于经验的，则必为偶然性的，或然的；而且为可验证的，在逻辑上说：凡属于经验的，即可验证的，一定也是物质性的，及属于现象界的现象，不管其为简单的现象，或为复杂的现象，而其逻辑，则必为归纳逻辑。这种类型的因果关系的出现或发生率，则受归纳逻辑的或然律所限制。易经的六十四卦的因果或辩证关系，就是一好例证。易卦之所以只有六十四卦，因为阴(--)阳(一)二爻六次的排列之可能性，就是按照归纳逻辑的或然律： $A = 2^2 \cdot 2^2 \cdot 2^2 = 64$ ；只可能有六十四次的不同的出现；那就是不同的六十四卦。

在六十四卦中，除了乾(☰)坤(☷)二卦互为因果或辩证的关系外，其他六十二卦，皆系乾坤为因之果；所以那其余六十二卦中，都有乾爻(阳爻)，亦有坤爻(阴爻)；如第十一卦之泰(☶☳)，与第十二卦之否(☷☰)；又如第六十三卦之既济(☵☲)，与第六十四卦之未济(☲☵)。并且既济又为其外卦或上卦之坎(☵)，及其下卦或内卦离(☲)相交之结果。按说卦传第十一章所说：坎为水，离为火，以既济卦言：坎上离下，亦即水在火上，故能相交，各得其用，因之而成既济，既济是指事之既成之意；还有，既济卦的六爻中之阴阳两爻，各得其位，各当其正；而各爻之得位且正，也表示事之既成之意。在既济中，已种下了，亦内涵着下一卦未济的因素；所以既济的卦辞，作了明确的暗示：“亨小，利贞、初吉，终乱”。如此

的卦辞，警戒之意，已显然若揭。而它的六爻，亦逐渐见到初吉终乱的现象；初六告以车曳轮不前（曳其轮），狐濡其尾而不济（濡其尾），如能谨戒小心，则可无咎（无咎）。六二妇丧其茀，告以“勿逐”；九三殷高宗之讨伐鬼方（匈奴），三年而克，而告以“小人勿用”；六四繻有衣袽，告之以“终日戒”；九五东邻商纣之杀牛，不如西邻文王之禘祭，故告之“实受其福”，示本卦之“初吉终乱”，而上六之狐涉水而濡其首，故告之危之道也（厲），以示终乱之意。这种因果的演变，也昭示了辩证的发展，及本卦自我活动及变化之过程。

至于未济一卦，其上卦或外卦为离；离为火，其下卦，或内卦为坎，坎为水；火上水下，难得相交。所以未济之成卦，指事未成之时，因水火不相交，不相为用之故；同时未济之六爻，各爻皆失其位，所以也有未济的涵义。因之，卦辞指说：“小狐汽济，濡其尾”；那就是小狐几济，但濡其尾，亦示未济之意，所以戒以“无攸利”。这都显示本卦的因果概念。

（2）经验的因果概念

本讲在上面分析过，凡属于经验界的因果关系，就落在归纳逻辑范围之内，因之受到或然律（The law of Probability）的约束。还有，属于经验的因果相关关系，就是只有一种原因，也很可能产生不只一种的后果；同样地，在现象界的一种结果，也可能出自不只一种的原因，那就是说：凡属于现象的，或经验的因果相关关系，可能是单纯的，也很可能是复杂的关联关系，不可能有示范性的一定性，及必然性，普遍性，因

为那种关系是属于演绎逻辑的。那也就是说：此种必然或一定性，是一种逻辑的要求。

英国十八世纪经验主义大师休谟（Hume），他所坚决反对的因果间的必然关系，不是属于先验的，或非现象界的；因为经验主义者，只对现象界的东西有兴趣；不认为非经验的东西，或属于先验的东西或概念，是有意义的。有意义及无意义的准则，是看那认识的对象或陈述，是否可以被验证。那也就是说：凡不可能被验证的，就是没有意义的。所以意义之有无，以其验证性（verifiability）为定。经验主义者在这方面，与逻辑实证主义者（The logic positivists）的立场，并无二致。

而且，休谟对因果内在性的必然关系之否认，是根据他的极端知识论，那就是他的经验主义的知识论。他的观点是：所有我们的知识，都是由观念（Ideas）所构成的；而所有我们的可能的观念，统统是我们印象（Impressions）的副本。那就是说：如果我们没有感官的印象，就不可能具有对某一事物的相当观念，因之也不会对某一事物具有任何知识。不过，休谟却认为我们所有的一切印象，亦可以出自内心的思考活动，除了对外界事物的感受。他还说，内起的印象只是微弱的印象，而对外物感受的印象，则是生龙活虎的，有力而生动的印象。

至于物与物间的相互关系，完全靠我们的感官去认知，即去先产生了一种感官的印象，然后根据那印象构成同样的观念，方可能有对该外在事物的知识。可是对二物之间内在的关系，我们并无任何印象，因之也无任何理想，当然不会有任

何知识。我们之所以认为二种事物有因果观念的关系，那是因为前起的现象，常与随之即而起的现象，相接连着；而类似的例子，也是如此，所以我们才认为那二种事物，有了什么因果关系。可是这种连接的紧随的先后出现，也不过是偶然的，并非必然的内在的关联关系。而二事物有无内在的必然关系，我们无从得知，因为不可能让我们产生任何感官的印象，及相当的理想与知识。由此我们知道休谟所否认的因果关系，不是经验界或现象界的，若有其事的先后连接发生的次序现象，并不是属于演绎逻辑的，非经验的，非现象的因果关系。而经验主义者，如休谟等，之所以否认有这类先验的关联关系，完全是根据他们的知识论的立场，但是知识是否只限于现象界或经验界呢？还得作进一步的分析讨论，不过我们不能，也不可否认，除了感官之外，我们就无其他认知能力。知识论上的经验主义者，跟理想主义者一样地，犯了以偏概全的逻辑谬误，在求知上，我们既是理想主义者，也是经验主义者；也只有兼而有之，才能使我们的知识，不限于一隅。

在现象界或经验界的世界里，每一事物或现象的出现或发生，可能只有一种原因，也可能有多种原因；同样地，也可说一种所产生的结果，或多种产生的结果，也可能只有一种原因，也有可能具有不只一种的原因。

(3) 因果概念的符号逻辑公式

如果因果关系是存在的话，那么此种关系，一定是互相关联的关系，既然因果可能错综复杂，我们可将之按照符号逻辑

的公式，分成下列八种，包括一公式的逻辑同等式：

(a) $(\exists x)(\exists y)F_{xy}$:

这符号逻辑公式是说：“某事物惹起（或使……产生）某事物（Something Causes Something）。这公式的“F”，如 F_{xy} ，或下公式中的 F_{yx} ，是代表那种二事物间的相关联的因果关系（The correlated Causal relations）；也就是有了这种关系的存在， xy 或 xx 根据此种关系，一者才会为因，如 xy 中的 x 为因； xy 中的 y 之为果；或如下列公式中之 F_{yx} ， y 为因， x 为果。 F_{xy} 或 F_{yx} 中之 x 与 y 在 y 与 x 之先之为因，及 y 与 x 之为果，代表发生的时空先后次序之不同。还有， $(\exists x)$ 是说至少有一个 x 存在， $(\exists y)$ 是指至少有一 y 存在，然后 x 才是 y 的原因。

(b) $(\exists x)(\exists y)F_{yx}$:

这公式是(a)的逻辑同等（The logical equivalence）：某事产生某事物。但这公式的 F_{yx} 则是说 y 是 x 的原因，而 x 是 y 的结果。

(c) $(\exists x)(y)F_{xy}$:

某事物惹起各种事物（Something Causes everything）。这个公式是说：至少有一个（ x ）存在，不管（ y ）代表什么， x 是 y 的原因。（ \exists ）是一存在符号。

(d) $(\exists x)(y): F_{yx}$:

与(c)为逻辑的同等、不过在这种公式中， y 是 x 的原因。还有这个公式所指说的是：有某一事物，它是由各种事物所引起的（There is something that everything Causes）。

(e) $(x)(\exists y)F_{xy}$:

每一事物，至少惹起一事物 (Everything causes at least one thing)。这公式说明：不论 x 是什么，只要有一个 y 存在，这 x 便是 y 的一原因， y 是它的结果。

(f) $(x)(\exists y)F_{yx}$:

这公式与 (5) 为逻辑同等。不过在此公式中， y 是 x 的一原因。那就是等于说：“每一事物至少有一原因 (Everything has at least one cause)。

(g) $(x)(y)F_{xy}$:

这公式是说：“每一事物惹起每一事物” (Everything causes everything)。这公式的解释是：不管 x 是什么，不管 y 是什么， x 为 y 的一种原因。

(h) $(x)(y)F_{yx}$:

为 (7) 的逻辑同等。不过在此公式中， y 成为 x 的一种原因。这也表示出逻辑术语中的变数 (The variables in logic matrix)，显出排列次序的不同，也就是 y 与 x 所代表的不同。

(四) 辩证与因果的同异

(1) 辩证与因果同为表达两种不同个体之间关联的关系。在逻辑上这种不同的个体，是属于概念性的，与现象或经验，毫无牵掛。

(2) 第二点相同之处，就是辩证与因果所表达的相关之个体，在本体学上虽有不同，但是在本质上，却有共同的因素在。如甲乙为不同的二个体，在甲中，及在乙中，有共同的因

素在,好象易经中的泰否二卦:在泰卦(䷊)中有阴阳两不同的爻,而在否卦(䷋)中也有阴阳二不同的爻;所以阴阳爻之在泰否二卦之中,是它们内在的本质的共同之处;只是在本体论(Ontology)上,泰为泰,而否为否,这便是这二卦在本体论上的不同。如用黑格尔的哲学术语,这种不同是相同的不同(The difference in identity);而二者之相同,却又是不同之相同(The identity in difference)。

(3) 因为二个别体或单元的内部,含有相同的本质因素(The essential elements)在,所以形成它们彼此间的相互蕴涵性(The mutual implicity),这便是辩证与因果相同的第三点。最好的例子,就如黑格尔所举出的苞、花、果三者。他说花是苞的否定,而果又是花的否定,这是他的辩证法的过程。可是如根据因果律的看法,苞是花的原因,而花又为果的原因;花为苞的果,而果又为花的结果。这种相互关联的关系,主张因果说的,说是因果的概念;而主张辩证论的,认为此种关联关系为辩证的关系。

不管站在任何一立场,苞与花的关系,与花与果的关系,不是一样的;既有种类的不同更有本质上的不同。

还有,黑格尔所举出的苞、花、果的例子,却忽视了他所指辩证关系,究竟是属于现象界的,或纯形而上的概念。凡属于现象界,一定是经验的(Empirical);是中国学者所指形而下的东西,为物、为器,为形的;如是形而上的概念,那就是下定义的;其推演的原则属于演绎逻辑(Deductive logic)。属于

现象的，或属于经验的命题，则属于归纳逻辑（Inductive logic）。凡是归纳逻辑的命题，只能讲或然性（Probability），因为是在或然律的约束范围。而属于演绎逻辑，就必须有一定性（Certainty），必然性（Necessity），以及普遍性（universality）；不容许有例外，也不能允许有属于经验性的变动。如果要讲变，那变的原则就必须包括在定义之中，如黑格尔的三联的辩证法：存在、非存在，变。其实由存在到非存在，就已经表明了变，用不着画蛇添足式地，另立“变”的门户。

黑格尔的苞、花、果的三联辩证过程，似乎是指经验的现象。如然，他就犯上了范畴混淆的逻辑错误。演绎逻辑有一定性，必然性及普遍性；而归纳逻辑的命题只有偶然性、可能性，有变动，有例外。如果他所举出的苞、花、果真的是属意于现象界的，就是有了苞，种了下去，不一定就会长出花来；即使有了花，也不一定有果。风吹雨打等等不能控制的自然或人为的因素，都可以影响任何一种想象，或意料中的关联关系。

不仅辩证法可分为属于演绎及归纳逻辑的，两种截然不同的范畴，就是因果概念，也可能有此二种不同的范畴。如下定义说有了苞，就必然有花；有了花，就必然有果，如常人喜欢说的：种瓜得瓜，种豆得豆一样，是不能容许变动及例外的，因为因与果的关系是事先假定的，为一种不二的定义。如果不是如此，那因果的定义或内涵得重新假定；可是新假定的因果内涵，也同样地不能容许例外，这全为演绎逻辑所限制的必然性。

可是属于经验的因果关系，就不一样了。经验主义者，如

休姆,就不承认任何两件事物,不管那事物是什么,具有所谓任何内在的密切关联关系,可以称之为因果关系。按照经验主义的看法,事物的发生,可有时间先后的不同,也很可能是甲紧紧地尾随乙而出现;但不论是如何地接着发生或出现,或为偶然,或者是多次如此,但也不能认为乙是甲的原因,因为有了乙的发生或出现,才又有甲的发生或出现。

经验主义之所以否认任何事物有内在的因果,如因果关系就是指那种内蕴的关联关系,这是因为内在的关联关系,不能使我们产生任何知觉的印象 (*Sensuous images or impressions*)。不能使人有知觉印象的,是不可知的;不可知的,就是不存在。

甲乙的先后发生或出现,我们对甲的发生或出现有印象,对乙的发生或出现,我们也有印象;可是我们对甲乙有没有什么内在的关联,是无从得知,因为我们并没那种神秘的印象;没有如此的印象,就无法有如此的知识,因为一切的知识,都是基于相关的印象;有了对某一事物的印象,才能对某一事物有认识的知识。

这种经验主义对因果内在的关系的看法,也合理地可用来对属于现象界的辩证关系,作同样的分析,黑格尔所举的苞与花,以及花与果,如属于经验的目标,它们的辩证关系,就不一定会如黑格尔所预料的一样。就象我们在上面曾解说的,苞、花、果的出现与发生,都为偶然的,没有什么内定的必然性及一定性,更非普遍的无例外的现象。

还有,在逻辑上我们把原因分为必须的及充分的 (*Neces-*

sary and sufficient Causes) 两大类型,在辩证法尚无此种说法,这是辩证与因果概念不同之处。

辩证与因果关系,同样地建立在“变的原理”之上;在变动中,原有个体的本质,与后来产生的个体的本质,会有不同之处;而变的意义,除了取消或否决,更有本质提高或升级的含义,这又是辩证与因果概念,另一相同之处。不过因果论者很少认为“果”为“因”的否定或取消。但是讲与不讲,对于由“变”所产生的了解,在辩证与因果两说方面,是同一的;因之变的原理对这二派来说,是他们又一相同之处。

(五) 易经中的辩证与因果观念

易经中的辩证观念,可从其卦与爻两方面看出。乾之上九爻辞有云:“亢龙有悔”,这里所说的亢,是因上九而出。上九为阳乾之顶,其为极的含义,显然若揭。汉代的王肃曾说:“穷高曰亢,知进忘退,故悔也”。宋代的郭雍对乾之九三与上九作如此之解说:“九三过而惕,故无咎;上九过而亢,故有悔。然则龙德莫善于惕;而莫不善于亢也。”程伊川也说:“九五者,位之极;中正者,得时之极,过此则亢矣。上九至于亢极,故有悔也”。朱熹在周易本义注“上九,亢龙,有悔”时说:“亢者,过于上而不能下之意也,阳极于上,动必有悔”。

由上而所引各注释家的看法,我们得到一种启示:乾卦因爻象动乎内,其本身对自己的否定,到它的九三,业已逐渐明朗化,故九三爻辞才戒以如要无咎,只有在终日乾乾,至于夕惕犹若危厉的条件下,方有可能。到了上九,否定原先自己

元亨利贞的局面，业已成熟。易卦因爻象动乎内，刚柔相推，而生的变化，用辩证的眼光去看，每一卦转变过程的辩证发展，无不仿此。

易经的辩证观念，不仅限于逻辑范围，而且更有道德含义。易经这部古典，在方法论上，是体用辩证逻辑；在立言属意上，却以表达道德原则，尤其是以正名原则为主旨；那就是符合正名原则而顺理的，则吉；不符合正名原则的而逆理者，则凶；凶之小者悔在有悔，吝在有吝。顺理之得，大者则吉；小的如无悔在，则无悔；无妄咎在的，则无妄、无咎。

易经下经第三十四卦的大壮（䷡）（震上乾下）的初九爻辞说：“初九，壮于趾，征凶，有孚”。它的象辞说：“壮于趾，其孚穷也”（马王堆帛书六十四卦作：泰壮，利贞。初九，壮于止，正凶、有复）。初九为阳，阳刚强欲动；趾，足也；初处体下，亦如艮以人体为象立言；既处体下，则宜静止，而勿可以躁动，故易下经第五十二卦之艮，其初六爻辞有言：“艮其趾，无咎，利永贞”。艮初以阴居阳，失位，故以利永贞为戒。

今大壮之初九，壮于趾，在下而壮，乃处下而用刚强，躁动难居，以此而进，穷凶必然，故曰：征凶有孚，以示其人信其穷凶。这恰好是说明不合乎道德的正名原则，是逆理的，所以征凶有孚。

大壮的九二爻言，贞吉。九二居大壮下乾之中，是居得其中，虽以阳处阴，然不失中，如履谦而不亢，以是得中而吉，但戒之以利贞。所以九二的象辞才说：“九二贞吉以中也”。

从大壮的初九之言壮于趾，而征凶有孚，与艮初六之言

“艮其趾，无咎，利永贞。”可以看出不失正的重要。艮初象辞所说：“艮其趾，未失正也”，以及艮卦彖辞的“艮，止也；时止则止，时行则行；动静不失其时，其道光明”；又可以看出，止与行必得其所，那就是行与止都必须合符正或正名的原则；应当止则止，可以行则行，然后行止，方能得其所，得其时。得其所，得其时，就是顺理，或合乎正名的原则；顺理者昌，所以艮象才说：“动静不失其时，其道光明”。

易经中用“壮”去作卜筮爻辞的，还有下经第四十三卦的夬（䷪）（兑上乾下）的九三：“壮于頄，有凶。君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠，无咎”（马王堆帛书“六十四卦”作：九三、床于頄，有凶；君子缺缺独行，愚雨如濡有温，无咎”。）（此中頄乃頄之异体字；缺缺，夬夬古通用）。

頄，王弼释为“面权”；郑玄作頄，解为夹面。九三之壮，属意九三之阳刚。王弼认为“九三处夬之时，独应上六，助于小人，是以凶也”。君子若于此时，能弃其情累，不受于应，决断无滞，就如独行遇雨，若濡有了愠，亦不会有咎过。

夬的初九，亦言壮于前趾，往不胜为咎；它的爻象说：“不胜而往，咎也”。这里的壮字，如同其他上举各处，皆指壮健之意。初九居乾之初，乃决之始，宜审其策，以行其事，焉可壮其前趾，冒昧而往，结果会往而不胜其任，得其咎过。这些无不是说违背了正理或正名的道德原则，结果是不会好的。在下面分析易卦本身的辩证过程时，将对剥卦再作解释。

（1）从对卦去看易的辩证观念

现行周易对六十四卦的排列，虽未按照辩证逻辑的观念，

两两相对,那就是每二卦各爻阴阳之相对;但是根据卦构——卦的结构,对卦在易六十四卦中,不难找出。对卦的二卦,因为阴阳各爻的对峙,但不是矛盾,说明了它们之间的辩证关联关系。

按照辩证逻辑的原则,两阴阳爻相对之卦,相互的蕴涵性,昭然若揭,就象上面所举出的易上经第二十三卦的剥(䷖),与其相对的易经下经第四十三卦之夬(䷪)(乾下兑上):剥的初六,剥床以足,蔑贞凶;与夬初九的壮于前趾,往不胜为咎;剥中有壮,壮中畜剥,二者对峙,构成辩证的转变;一者言趾,另一说足,由趾至足,是辩证发展过程的变;一者说凶,另一言咎,凶中有咎,咎亦蕴凶;剥床以足,就是消灭下道,正之理损,以是凶来;灭之对就是壮,然往而不胜,宜得其咎。咎之加剥必凶,因之凶中有咎,其相互对峙及其相互蕴涵可见。

易经中以阴阳爻相互对峙的卦,除了刚才所举的剥夬两卦外,还有:

1. 乾(䷀)、坤(䷁)

2. 屯(䷂)、鼎(䷱)

3. 蒙(䷃)、革(䷰)

4. 需(䷄)、晋(䷢)

5. 讼(䷅)、明夷(䷣)

6. 师 (䷆)、同人 (䷌)

7. 比 (䷇)、大有 (䷍)

8. 小畜 (䷈)、豫 (䷏)

9. 履 (䷉)、谦 (䷎)

10. 泰 (䷊)、否 (䷋)

11. 随 (䷐)、蠱 (䷑)

12. 临 (䷒)、遯 (䷠)

13. 观 (䷓)、大壮 (䷡)

14. 噬嗑 (䷔)、井 (䷯)

15. 贲 (䷖)、困 (䷮)

16. 剥 (䷖)、夬 (䷪)

17. 复 (䷗)、姤 (䷫)

18. 无妄 (䷘)、升 (䷭)

19. 大畜 (䷙)、萃 (䷬)

20. 颐 (䷚)、大过 (䷛)

21. 坎 (䷜)、离 (䷝)
22. 咸 (䷞)、损 (䷨)
23. 恒 (䷟)、益 (䷩)
24. 家人 (䷤)、解 (䷧)
25. 睽 (䷥)、蹇 (䷦)
26. 震 (䷲)、巽 (䷸)
27. 艮 (䷳)、兑 (䷹)
28. 渐 (䷴)、归妹 (䷵)
29. 丰 (䷶)、涣 (䷺)
30. 旅 (䷷)、节 (䷻)
31. 中孚 (䷼)、小过 (䷽)
32. 既济 (䷾)、未济 (䷿)

上面那三十二对卦，反映出辩证概念中正否之对；那就是说：二阴阳爻对之卦，彼此互为另一或对方之正或否；它们的相互关联关系，就是一种辩证逻辑的关系。每一单独的卦，其六爻也有类似的辩证逻辑的关联关系，只不过六爻间的辩证关联关系，更显出阴阳周流六虚的变的原则，请看我们在下面

的分析。

(2) 从卦的六爻去看易的辩证观念

每一个卦的内卦，或下卦的第三爻，是该卦主题之初极；初极之时，其正意或原义已否初极；然后上卦之下，反之正起，五变而辩证之，至上卦之上，一卦之极，本卦原意之反臻成，蕴畜新的开始，这就是极而必反，反复道也的意思。

就拿剥卦来说：剥由上艮下坤而成；其简约之卦，亦为艮，艮之覆为震；全卦之包卦亦为坤，这是剥的卦构。按说卦：坤，顺也；艮，止也；震，动也。注释剥卦的，为如魏之王弼，唐之孔颖达等，皆认为从剥之五阴上九一阳爻象看来，显出小人道长，正剥之时；世既乱而无道，君子何由可进，往必遇灾，故卦辞戒以“不利有攸往”，君子唯顺而止之，此乃坤艮所示。

剥之初六言剥床以足，六二称剥床以辨，但皆以蔑贞凶而告戒。剥床以足，是剥床之下，灭下之道，指出凶之来临。六二之剥床以辨，辨谓床身之下，床足之上，是足与床身分辨之处，说明剥已上升。因为二种不同的剥削，都是消除中正之道的，此凶之所由来，及凶之为凶之所以然。

依黑格尔的观点；剥之初六与六二，是同的不同，亦为不同之同；可是因为变，六二是初六的升级或提高，这正是黑格尔式的辩证逻辑的演进。到了剥的六三，爻辞说：剥之，无咎；这是因为六三与上九为应，尽管六三为群阴之一，而且失位居阳；但以能与上九刚阳相应，有助被剥者之义，所以没有咎过。六二言蔑贞凶，是逆理而凶；而今六三应上，是顺理而

行，与六二为反，以是无咎。这也是辩证的变。

可是到了剥的六四之剥床以肤，肤乃床之体，凶之甚也；故以凶言。这又是辩证演进的转变。形成六四为六三之否，又为相同之不同，不同之相同。

到剥之六五，阴居尊位，在上卦之中，虽失位，而得中，为剥之主；倘若能以施宠小人于官人，而自己又未危害正义的原则，则所宠虽多，亦如贯穿的鱼，而无尤过，所以才说无不利，这是六四的辩证之反，为相同之不同。

至剥之上九，亦若硕果不食，盖上九独免剥落，有如硕大之果，不为人食。君子若居此位，若得车舆，民所仰载；倘小人处之为君，剥尽民之庐舍，凶之甚矣！故曰：“上九，硕果不食，君子得舆，小人剥庐”。

上九为剥之极终，剥至此尽，九得独存，有如硕果不食。但福中藏祸，极而必反，小人剥庐，不是全不可能。这就是辩证的蕴藏性。由上所作的分析去看，易经的辩证观念，既见于各相对之卦，更见之于各卦之诸爻。一卦六爻的演变，不但显示易经的为道屡迁，唯变所适的变的原则，更说明了逻辑的辩证法是如何演进的。

(3) 易经中的因果观念

在本讨论提到因果概念时，曾对这概念作了对辩证概念类似的分析，指出它是至少二种以上不同的观念，或物的现象，或事件的相关的一种关联关系。以概念的本身性质来说，就好象辩证概念一样，因果观念有的是属于经验范围之内的，

为现象界的；也有的属于先验的，非经验的，为形而之上的纯理念，或纯思维的观念。凡属于现象界的，或属于经验的，就为归纳逻辑的或然律所管制，只有偶然性、暂时性，可变性；而属于非经验的，或属于先验的，非现象界的，非物质的，就落在演绎逻辑范围之内；那种因果关系有必然性，一定性，普遍性，及不变性。如果有变，那必是观念上的变，是因果关系定义上的一部分内涵。

根据先验性的因果关系，如果其一的发生或出现为因，其果必然随之，无例外，无欠缺，有一定性，有普遍性，更有永恒性，因为因与果的相关联的关系，是超越一切限制的条件，这也就是说：先验的因果关系，不容许有了因而无果，更不会有果而却无因。

但如果所指的因果关系为现象界的，那就大大不同了。凡是现象界的因果关系，也就是经验界的因果关系；而且这种关系，就是好象是相关联的一种关系，也不一定是必然的，更可能不是普遍的，尤其是不可能是永恒不变的；因为在现象界，一切都受变的原则的支配。既是变的，就很有可能第一次的原因，与第一次原因所产生的结果，不再重演，虽然也有可能性在。就是有了那第一次的原因，其所产生的结果，也可能与第一次的结果不一样，那是因为变的原则。事物都在变；既在变，同样的出现，也就成了偶然的，成为碰巧的机缘。

还有，先验的因果关系，是内在的，事先已作好了安排的，所以不会有例外、而经验的因果关系，不一定是内在的，更不是预先订好的；所以因与其果的先后出现，是凭机会的，受外

在的一切不能被控制的因素所影响；所以黑格尔的花苞，就不一定发生出花；就是有了花，也不一定会有果，外在的想不到的自然与人为的因素，都可改变苞不生花，花不长成果，如果黑格尔所指的苞、花、果是属于经验界的东西。

易经中所指的因果关系，究竟属于那一种？易卦的爻辞，有意或无意的迁涉到因果关系，如乾卦的九三爻辞所说：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”。无咎是指善其过，乾乾为健健自强之意；夕惕谓忧惕戒慎终日，若厉指如处险危。据王弼的意见，九三处下体之极，居上体之下，在不中之位，履重刚之险，上不在天，未可以安其尊也；下不在田，未可以宁其居也。……终日乾乾，至于夕惕、犹若厉也、居上不骄，在下不忧，因时而惕，不失其几，虽危而劳，可以无咎。处下卦之极，愈于上九之亢，故竭知力而后免于咎也。乾三以处下卦之上，故免亢龙之悔；坤三以处下卦之上，故免龙战之灾。”

如果乾九三所讲的是属于经验界的，就是君子终日乾乾，夕惕若厉、也不一定无咎，尽管有此可能、倘若刚才所指的，是下定义的，如以终日乾乾，夕惕若厉为因，而无咎为其果，那就有必然性及一定性，那是因为“果”已包含在“因”之中，尽管从字面看不出来，演绎逻辑的推理，就是根据大前提的可推演性(Deducibilities)。此种因果的相互内在的蕴涵性，也是有效的辩证观念所必须具备的。

乾九三爻辞所说的，很明显是假定性的(Hypothetic)；那就是假若君子之能够作到健健自疆，心怀忧惕、日夕不懈，谨戒勿息，虽处于危，亦可无咎无过。但是此种假定的局面，

不一定变成事实，就是成了事实，也不一定象所想料的一样，很可能有偏差，因为在经验界，一切都受变的原则支配。那是说属于因的条件都做到了，而结果也能无咎，也可能有悔有吝，或者有凶，有咎。

因果的或然性，见之于乾九四。爻辞说：“或跃在渊，无咎”。此中的“或”字就表示迟疑犹豫，跃与不跃，尚未决定、九四就爻位言，下不在田，上不在天；三与四虽属人道，但人近在下，不宜近上，故有中不在人之意，实处于进退无常之时，持疑未敢果决，或得无咎。其无咎的条件，则为慎审进退之时，必时可进，然后进之；必时须退、然后退之，此之谓随时进退。龙之见可或跃在渊，是待时而出。其进也非贪其位；其为退也，非沽其名。在这里因果关系的成立，既属假定，更系或然。但在实际人事现象中，随时进退，也难保险无咎无失，这就是假定与或然的含义。

如此的假设与或然的因果关系，再见于乾之上九，其爻云“亢龙有悔”。全部易经，主在告人避免趋极；当极盛之时，必须考虑亢进无退，不然的话，连后悔也来不及了。虽然有时侥幸，有亢无悔；但大多的时候，持之亢满自得，悔恨必随；如此的因果关系，是属于假定及或然的逻辑律。

现在让我们来看看坤卦中，所透露的因果观念，究竟与我们刚才分析过的，有无类似，或不同之处。坤初六爻辞称：“履霜，坚冰至”；象曰：履霜坚冰，阴始凝也；驯致其道，至坚冰也”。

易经在许多卦中，以取万物杂象，而明人事义理；所以系

解下传第三章有言：“易者，象也”。但也有时直接地，以人事去阐明义理，不假物象；如乾卦的九三之直言君子终日乾乾，坤卦的六三的“含章可贞”，就是好例证。

不过取象取义的例子，在易卦中不时可见，坤初六的霜冰，就是明象以明义的好例子；它的用意是想借履践其霜，微而渐积，坚冰乃至的象征为戒，去劝读易经的，或卜卦的人虑微防渐，慎终于始。所以坤文言中才举出“臣弑其君，子杀其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也”。关于人间的行善为恶，如同其他万事，由小至大，从微至著，多是积渐久远，顺习成性，只是受方不早去辨识。

不过此种因果的看法，也是假定与或然性的。因果的出现，可以说是相随的现象，但不一定为“驯至其道”，有时候一件好歹的行为发生了，是突乎其来。那种偶然性，很可以说明假设的，或然的因果关系，不是积渐久远，顺习成性，尤其在自然现象中，踏上了霜，不一定不久就会有坚冰到的日子。积善之家，可能有余庆，也很可能无什么余庆；积不善之家，也很可能有余殃的出现，但也可能没有什么祸患。总之，善与恶的因，如果可以认为是因，不一定必有庆与殃的后果，如果那种果，可以被认为是其因之果。

因果关系观念的成立，必须有二者内在的相互蕴含性。仅仅只是外在的偶然的机缘，就很难去肯定，果必有其因，而因必有其果。偶然的碰巧，两件事物先后发生，就是有不止一二次的相随出现，我们也无理由硬说它们是有一种神秘的因果关系。在法院审判的罪大恶极的刑法案件中，不是预谋的，

不是不常有；当然也有不少案子是祸心仓藏已久的。后者的因果关系，比较显明，可以说行是有因，积渐久远，由来已久，在无预谋的凶案中，事情发生了，当然不能否认事出无因，但行凶的动机，也常常可找出来。如果是这样的话，善恶的行为也很可能是有原因的。可是特殊的案情，不能被认为寻常的因果关系。我们分析过：因果关系的建立的先决条件，是因与果二者内在的相互蕴含性。倘若这相互的，而且是内在的相互蕴含性不在，或难被认出或难被验证的，那就很难断定什么可能是因，什么可能是果。

坤卦六二的“直方大，不习无不利”，也可认为是一种假定的因果关系。这里所假定的是：倘若一个人有了德性，如正直不邪，守义有方雍容宽大，不假修习，而无不利。这是根据坤卦六二的居中得正而立言的。二为阴位，今阴居之，且为下卦之中；处于地位之上，而地大无物不载，直而无偏，方而有义，厚大爱物，任物自然而生，是以不假修营，而无不利。这是按照理想地的性质而言；如应用到人事，也希望能是这样，这种假定的情况，在实际上可能发生差别。那是说就是内直方方正大三种德性，都具备了，也不一定不习无不利，也很可能有习而无不利；更可能有习也有不利的后果。所以如此的假定道德的假设，或然性可正可负；此外还要看无不利是何等情况，而不习又是什么一回事。至少我们可以估计：有了那直方大三种德性的先决条件（原因），而不习无不利的结果，不能断定有必然性，永恒性，及普遍性，如果涉及人间的现象世界。

另外的一种假定因果关系，所假想的原因是一样，而假定中的结果，却不相同；这不同之处，就是假设中的预先条件不一样，所以能产生的假设结果，就不律同。这就是易上经第十卦的履卦(䷉)：乾上兑下，履卦的卦辞说：“眇能视，跛能履；履虎尾，咥人凶，武人为于大君”。六三的象辞解释说：“眇能视，不足以有明也；跛能履，不足以与行也。咥人之凶，位不当也；武人为于大君，志刚也”。

履卦的六三，为成该卦之主。三为阳位，而今阴则处之，有以柔乘刚的含义。已既柔弱，而志在刚健，图以陵武加人，欲为大君。故本卦为辞象者示以以六三之微，欲图妄行九五之壮志，乃顽愚之甚，有如眇于目者，而自以为能视，故不足以为明；亦如跛足之人，自为能履，故不足与之行。以此履危，当然如履践虎之尾，有遭被虎咥之凶。六三之有为虎咥咬之凶，是由于不守本色，不合乎正名的原则，它以阴而居阳，有失位之咎；而己身应秉柔处静，安分守己，顺应九五之君，下合初九之民，如履卦卦象所告“君子以辨上下，定民志”；不应“武人为于大君”，陵武加人，作非凡之想，召至凶祸。

而履卦辞所言“履虎尾，不咥人，亨”的先决条件是如卦构卦象所示：履既系以柔履刚，则宜以下兑之说，而应乎上乾之刚，使上感下应的互相行为，成为一件快快乐乐的大好事，那么万事亨通，可免凶险。所以初九以素处履，可往无咎。原来履道尚谦恶华，所以谦卦(䷎)：坤上艮下，上顺下止，成为履的阴阳相对之卦。对卦亦称错卦。履之覆卦或综卦为小畜(䷈)：上巽下乾。内健外巽；以一柔而畜五阳，其畜虽小，然

健而能巽，刚中志行，乃可得亨。

履之对卦谦以谦退恭巽为道，以恶盈溢骄慢为戒，故君子以裒多益寡，损高增卑，随物与施，故人道恶盈而好谦，履之尚谦在此。

所以履初九讲素履，故往无咎。九二告以隐幽人之正，则履道坦坦平易，而宜其吉。

履之九四，虽然亦履践虎尾，然能愬愬危惧为戒，亦可终吉无咎。虽属于履践虎尾的同一情况，但以能愬愬危惧为戒，其结果亦大相径庭。所以从履卦可以看出同一假定的原因，因为先决的条件之不同，所假设的结果相异。

不过很值研究易经的去玩味，那就是易的六十四卦的作者或作者们主要的旨趣，不仅是取象立义，昭示天道，以明人道；另外更紧要的是教人如何去摆脱因果律的连锁性，改变祸灾凶悔，去创造吉利亨通的条件，或去遵守那些已暗示出的步骤，以便得到化凶为吉，去咎除吝的后果。就再拿履卦来说：履的初九怕人失去初心之正，戒以保素，因之才说：“素履”；又担心人恃势依位，故言“夬履贞厉”，戒之谨其所决，贞而厉之，以免差错，其用心良苦可见。

由履卦各爻演变的进展，也可以看出辩证法原则的运用；由初九的“素履，往无咎”；经九二的“履道坦坦，幽人贞吉”；至六三的“眇能视”，跛能履，咥人凶，武人为于大君”，是正而反；然后再往九四的“履虎尾，愬愬终吉”为九四反之反（正），九五之“夬履贞厉”，而成九四之愬愬终吉的自己之异己，而达上九的“视履考祥，其旋元吉”，成为九五的新正。这种节节的上

升,不但说明在辩证中的各观念的相互蕴含性,而且指出本质的提升,是辩证观念之为辩证。它们相互的否决,不是直接冲突的矛盾,而只是相同的不同,或不同的相同。九五的夬履贞厉之中,就隐藏了“视”其所“履”,“其旋元吉”。其旋元吉是视其所履的结果,当然也是假设想的,只有偶然性,而无一定及普遍性。

(六) 黑格尔的辩证与因果观念

在未分析黑格尔的辩证及因果概念之前,让我们先去看看黑格尔的,基本哲学概念是怎么一回事。他的哲学思想深受费希特(Fichte),及谢林(Schelling)的影响。他赞同费希特的坚持逻辑方法;同时也与谢林一样地,把逻辑与本体学,或形而上学认同。

黑格尔认为宇宙归根到底,就是一种逻辑系统。因之不仅在大自然中有逻辑,就是历史上,也同样有逻辑。他认为哲学的职责,是在去了解自然及人类经验世界,去研究及明白事物中的理性,因为理性就是它们永恒的本质,协和及规律。根据黑格尔的看法;事物都赋有意义;而世界中的各种程序,也都是理性的;星球系统是一种理性的秩序,有机体也是理性的,具有目的的,赋有意义的。所以黑格尔才认为:凡是真实的,就是理性的;同样地,凡是理性的,也就是真实的。

黑格尔还宣称:(1)矛盾(Contradiction)是所有生命及运动的根源(Root);因之他说(2)矛盾的原则治理世界;(3)每一事物都趋于变迁,转成为它自己的对立,而这种对立是就

它本身的不同自我而言；(4)进而这二不同的原自我，与新的自我的非自我，协调综合，而成为不同中的统一（A unity in diversity），后者兼容并蓄前二者，(5)成为前二者本质的，节节高升的进化过程（A Process of evolution）。而此种节节高升的进化过程，也就是黑格尔的辩证过程（Dialectic process）；宇宙就是这种辩证的过程或进化的过程。而且在这种进化的过程中，普遍理性的目的，得以实现。黑格尔还认为：所谓真理，就是存在于那统一的全体；而真理的实现，是在全进化的过程的发展；而那现实（Reality）就是那向前推动的，动力的辩证过程。

黑格尔的这一番话，是他个人哲学上的看法，不管他有与否名气，对他的看法之对与错，毫无，也应当无任何影响。他认为矛盾是所有生命与运动的根源，咱们可作同情的了解；但如他认为矛盾，就同一事物或生命而言，非有矛盾不可，或无矛盾，就不可存在，因为它们存在的根源，就是矛盾，就要看黑格尔如何去解说矛盾了。如他指前后在进化过程，或辩证过程中的二不同现象或发展，是矛盾的，他心目中的矛盾，不是一般哲学家及逻辑学家所了解的矛盾。后者的矛盾是二对立现象，或发展、或对命题所作的陈述，是彼此相互完全否决的；而彼此之成为相互完全否决的，因为二者无共同因素或立场；在这种条件下只有二对立或矛盾中的其一，是合理的，有效的——按逻辑的规则。

而黑格尔的二对立的，在他的进化或辩证过程，原来的自己本身，与原来自己本身的非原来自己的本身，却有共同内在

的因素保留在新的非原自己本身的自己；所以不可能二者是完全地相互否决，何况原有的自己，与新的非原有自己的自己，可以协调综合成为不同中的统一(A unity in diversity)，却不是完全相互的否决或冲突，又怎能目之为矛盾呢？这显明是黑格尔犯了逻辑上所说的，含糊或不清楚的谬误(A fallacy of vagueness)。

黑格尔的辩证观念，是基于他对现实及真理的看法；他认为所有的存在，只有在理想中(In idea)才有真实性，那是因为理想就是那仅有的真的现实(For the Idea is the only true reality)。而流露在存在的整体，及其各组成部分中的真理，如同理性现实本身一样，是一种灵活的逻辑程序。这种辩证的逻辑程序的开始，是一种抽象的普通概念(正题)；然后由这概念产生一种不同的对立(反)，进而再由这二种不同而对立的概念，发生在本质上的协和，而提高为第三种概念(综合)。

在第三种新的概念中，前二者对立的_{不同}消失；但却保存了它们相对立的不同本质。所以第三种新的存在的本质，是基于前两种互相成为对立的存在之本质而产生出来的。

接着上述新的综合的存在，又会产生与其原本自己对立的非自己；然后再由这二新的不同的对立，在品质上又升了级而成了新的前二对立的统一，成为新的不同的统一。这就是黑格尔的三联辩证逻辑(The Hegelian triad of dialectic logic)。

对黑格尔来说：一种思考，必然引起与它本身相反而不同的思考；然后经这二不同而对立的思考的综合统一，组成一

种崭新的与前二者统统不同一思考。如此的辩证活动，即为思考的逻辑性的自我展露（The logical Self-unfolding of thought）。如此的自我的逻辑展露，是思考或存在的本身，内在的必然性。

黑格尔曾在他的哲学辞典中说过：本质必然显露，而存在（Dasein）即为其如此的露示。因之存在就是直接与间接性露示的统一；也为存在与似存在（being and seeming to be）、本质的与非本质的（essential and non-essential）、非问题的与成问题的立即露示的统一。而存在也就是存于自己，以及为其自己的存在。黑格尔还进一步地说：每一存在，以及所有的存在，促成对立的、同一的、辩证的统一。他之一再强调不同的、对立的统一，也可看出他所说的矛盾，并不是一般逻辑中的矛盾。黑格尔的矛盾，其实并不异于对立的不同，是一种含有共同存在因素，尽管是部分的共同性的存在因素，相同的不同；所以其不同的相同，是一种内在的质之相同；而其不同亦仅为种别（species）的不同而已。这种内在的质的相同，与外在的种别的不同，加上二对立而不同的相互蕴涵性，以及变的原则，就是辩证逻辑，尤其是黑格尔的辩证逻辑的三种特性。

不过我们刚提到的那种内在的必然性，及存在与本质的不可分性，在黑格尔心目中，一概是辩证逻辑的含义。如果就经验而论；不可分性与内在的必然性，就不会有了。因为凡是经验的，只有偶然性，无所谓内在性的必然性及不可分性。譬如拿黑格尔所举的苞、花、果而言，如这三名词不是属于纯理

念的，那就是不为事先假定的，或下定义的观念，它们三者有无任何关联性的，内在的因果，或辩证的相互蕴涵性，就很成为问题。如是属于假定的观念，而在观念的定义上，已经说明白了内在的必然相互关联关系，认为有了苞，就会有花；而有了花，就会有果，如同辩证逻辑的那三联式，则无可厚非。

倘若苞、花、果是指经验界的现象，它们有无任何因果或辩证关联性的关系，只有偶然性，因为它们所属于的归纳逻辑，在或然律上不可能出现属于内在的必然性及不可分性。我想黑格尔在这方面，没有弄清楚逻辑与哲学的范畴问题；属于先验性的存在，原存在自己的异己非存在，以及原存在与非存在的质的提升，成为新的前二者的统一；与属于经验的苞、花、果是截然不同的两回事！怎可混为一谈呢？请听我们在下面所拟提出的，英国经验主义大师休谟否认因果存在的存在，我们就更能看出辩证与因果究竟是怎么一回事。

（七）休谟的知识论与因果观念

休谟（David Hume: 1711—1776）是一位很有哲学见解的，西方现代哲学上一位卓越人物。他在有生之年，很不得志，没有当上牛津或剑桥大学的哲学教授，只以他的英国史驰名一世。可是他的哲学观点，至今更成为西方哲学的指路标，他的智慧火花，仍然更光明地照射着一般哲学家的心灵。

经验主义对哲学问题，从不含糊，但却不一定不犯偏差：

而犯上偏差想法的，又何只有经验主义者哩？理性派的哲学家，看出了经验主义者同行的毛病，却没想到自己又出了新的弊病，是同病相怜吗？还是自己太固执了一点？庄子的无物不然，无物不可，也许是迷津的好指点。

(1) 休谟的知识论

休谟承受了洛克 (John Locke) 及巴克利 (George Berkeley) 一些基本观念：洛克认为人能够对观念，及物体所组成的外在世界，可有确定的知识；对于上帝及道德却有论证的知识。

巴克利是爱尔兰基督教的一位主教，他否认物质世界的存在；还认为人的知识只限于观念，关系及灵物 (the spiritual beings) 的存在。他的特殊观点：存在就是被知 (Esse = Percipi: To be is to be perceived)，曾成为现代哲学上讨论的焦点。他生于一六八五年，卒于一七五三年，寿年六十八岁。他的被知对象包括思想、情感、及幻想、与物的存在。因之他认为如果说没经心灵认知的东西存在，那是完全无意义的话，是一种辞令上矛盾的说法。

巴克利认为观念 (Ideas)，是人的知觉深刻而牢固记着的，所以是一种实实在在的东西。休谟很同意巴克利与洛克的哲学看法；他们的观点，以后就成为休谟知识论上的基本立场。

休谟认为所有我们的思想材料，俱来自心灵内外所产生的印象 (Impressions)。这些印象就是当我们耳闻，目视、身心

所感受到的,爱及与恨及,意欲及情欲到的所产生的,是我们非常生动有力的知觉;因之我们所有思想与观念,都是这些知觉印象的副本。而副本的本身也就是我们不大生动灵活的知觉。

根据这种知识的分析,休谟才肯定地说:没有印象,就没有观念;而没有观念,也就没有知识。失明失聪的人不会有颜色及声音的知识,因为他们没有声色所产生的印象。

(2) 休谟的因果观念

休谟曾在其巨著:关于人类了解的质询(The Enquiring Concerning Human Understanding)中,承认所有科学仅有的即刻的用途,是去告诉人如何去运用过去对因果的认识,控制及管理未来的事件。但是他问原因究竟是什么?

休谟根据他的经验主义的立场,替原因下了个定义:所谓原因,就是一件东西或事物,老是常常为另一件东西或事物所尾随;如果第一件事物不出现或发生,那么第二件事物,就不会出现或发生。这样一来,就引起我们心理上的一种因果观念。

可是在经验中有因有果吗?如有因有果,它们之间有什么关系?那种关系是关联的(Correlated)吗?有无必然性?我们对这一串的观念有印象在先吗?

休谟既认为人所有的观念,统统是人的感官,受了内外事物刺激后所引起的印象的副本(Copies);我们如果没有刚才所说的,那些观念的最先的印象,又怎么能说我们有那些观念

呢？凡找不到印象的事物，我们就不会对之有什么观念，因之更不会对之有什么知识。我们既无什么原因与结果的印象，更没有对它们之间的任何联系的印象，除了它们先后发生在一起频繁的次数外，又怎么能说它们之间，有什么必然的关联关系哩？

休谟对所谓因果内在的关联关系的否认，是完全根据经验主义的知识论。经验是属于人的感觉的，是人因感而所产生的印象，及其副产品的观念所构成的。休谟认为人的所有有效的经验（The valid Experiences）获得之后，才能构成有效的知识。因之没有印象，就不会有经验；而没有经验，更不会有知识。

休谟既然否认了因果的内在的连接性，当然不会去谈论什么辩证逻辑，因为辩证关系的正与否决，是有内在必然关系的；而且那种所谓内在的必然关系，不会使人有感觉的印象；因之不会使人得到如此的观念，及因观念而起的知识。这对休谟来说，都是一些无意义的作为，无哲学价值，统统是属于无意义的形而上学的东西。

不过话得说个明白：休谟所否认的，是纯依经验主义的立场，是以人的感官为主的。假如一个人的感官失了灵，能否可完全肯定他不会有任何有效的知识呢？所谓有效的知识，第一是合乎逻辑的原则，但很难被作经验的验证，我们有理由去完全否认这个人的知识是有效的知识？如果单是可以验证的，而是不合乎逻辑思考原则的，能否仍然承认那种知识，是有效的知识呢？

而且因果是古今中外共同承认的事实，它们间的关系，如是外在的，当然可以看出；但有时外在的因果关系，也可能有内在的关系，尽管那种关系，不容易被察知。但是不能被察知的，并未充分说明那未被知觉察知的，内在的因果关系之不存在。存在不是被知，而被知也不就是存在的本身，所以巴克利的看法，是不正确的哲学看法，常人所说的种瓜得瓜，种豆得豆，是有几分道理。我们去种瓜，是不会得豆的；种豆也不会得瓜的。所以瓜与瓜，豆与豆，是有内在的不同关联的因果关系，我们不能概然拒绝承认。所以休谟的完全否认因果内在关系的看法，也是哲学上的一种偏失的观点，有欠公允。

（八）佛学中的因果关系及辩证思想

在1986年我曾发表过一篇文章，题为“再论黑格尔，老子及易经的辩证哲学——兼论佛教空有无碍宗之辩证性”。提起佛学中的空有无碍宗的看法：“诸法原非偏有偏空，空即是有之空，而有亦即空之有”。这正如黑格尔的观点：非存在即是存在之非存在，而存在亦即非存在之存在，是一种不折不扣的黑格尔式的辩证逻辑。

（1）般若波罗蜜多心经

佛学中的辩证观念，更见于那扣人心弦的般若波罗蜜多心经(Prajnaparamita)。这种佛学的辩证，称为空的辩证(The dialectics of emptiness)。它的辩证阶段，分之为三：

第一阶段的经文说：“这里，舍利子呀，色(Form-形)即

是空，同时那空，也即是色(形)；空不异于色(形)，色(形)亦不异于空。任何是色(形)的，那即为空的；任何空的，那即为色(形)的。感、知、冲、识，亦复如是”。

空的辩证的第二阶段：“这里，舍利子呀，诸法(Dharmas)皆注以空，既非所造，亦非所止；非有所脏，亦非有洁；非有所缺，或有所成。”

空的辩证第三阶段：“所以，舍利子呀，空中无色(形)，无感，无知，无冲，无识，无眼目、鼻、舌、身、心；无色(形)、声、嗅、味、触、或心物；无视官(无眼界)因素等等，直到我们来到：无心识因素(无心意识界)，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽；无苦、无缘、无灭、无道、无识无得，亦无无得”。

佛学是以无形(色)为空，有形为色。般若心经的中文本是将形(Forms)，译成“色”，而空(Emptiness)译为空，是指无形而言。不过指色即是空，空即是色，都因为变的原则，亦如古希腊的哲学家，海挂奎里特施(Heraclitus)的看法，存在与宇宙间的一切，都常常在变化之中，无实无住；所以在佛学中，没有所谓实在，这就是无实论的观点；既然无实，世界上的一切，又何异于空哩？万法悉空，无可执随，亦无所执随，人间又何来悲忧？由此我们可以洞悉佛学的辩证观念，为什么会认为色(形)即是空，空即是色(形)。如果黑格尔早一点知道佛的真谛，说不定他很可能也是一位虔诚的佛家居士。

(2) 佛学中的因果概念

佛学中的因果看法，在哲学上又另有一番风趣。婆娑论

一百二十七有曰：“造是因义”；大乘义章二也说：“亲生义，目之为因”。这是说因者能生，果者所生。

佛教流派外道十六宗中，有因中有果宗：他们认为因中常有果性在，如禾因谷而生，故言谷中有禾性，而作因中有果论。这种对因果的看法，虽属于经验主义的范围，但却为很强烈的定命论，认为因中有果性，而果中有因性，把因果的关联关系，看成内在而必然的，真是哲学上的一种很能说服人的新看法，虽然也有上几千年的历史，西方哲学史中尚不多见，这说明东方人的悟性的尖锐。

不过话得说回来，那种因中有果性，与果有因性，既是因果关系的概念，也是黑格尔式辩证法的观念，说之属于理念也可，属于经验亦无不可。不过若是属于理念的，则为先验的，是分析性的，落在演绎逻辑范围，那么其内在之必然性，可无疑问，因为定义的内涵如此。但如属于经验的，即是现象界的属于归纳逻辑的范围，受或然律的支配，其因果关系有无内在的关系，还得去验证；就是有了内在的关系，而那种关系有无必然性，又是一大问题，因为在现象界中，根本就无什么必然性之可言。所以上述佛学中的因果概念，还得经过严格的考验，才会使人心服口服。

佛教的十六外论中，也有持反对意见的，其中的因果皆空论宗，就持无因见论，认为无因无果；世间诸法悉空，否定因果报应之说。他们的看法，也颇值得世人去考虑，不是毫无道理，何况又与般若波罗蜜多心经的观点；色(形)即是空，空即是色(形)相近。

此外在佛经中的维摩经第子品也曾有言：“诸法究竟无所有，是空义”。同注：“小乘观法缘起，内无真主为空义，虽能观空，而于空未能都泯，故不究竟。大乘在有不有，在空不空，理无不寂，所以究竟空义也。”

同时大乘义章二也说：“空者，理之别目；绝相故名为空”。空的梵文原名是“宿雅达”(Sunyata)。佛学中的智度论，也有二空之说：一为“生空”，那就是说众生之空无；二为法空：言事物之空无。唯识论称此项二空为“我空”，“法空”。法藏心经略疏，则名此二空为“人空”，“法空”。

般若经五，什阿毘昙论七、吉藏仁王经疏二则称上二空为“内空”：言内身之空无；及“外空”：言外器之空无。

佛教中还有因果报应，与三世因果之说。涅槃经侨陈品有言：“善恶之报，如影随形；三世因果，循环不失；此生空过；后悔无追”。

慈恩传七也曾说过：唯谈玄论道，问因果报应，则都是欲知过去因者，见其现在果；欲知未来果者，见其现在因。

上面所说的因果关系，都属假设性的，只可能有或然性，而无一定性及必然性。

佛教此外还有因与缘的说法，什曰：“力强者为因，力弱为缘”；肇曰：前后相生因也，现相助成缘也；诸法要因缘相假，然后成立。（见维摩经佛国品注）。

止观五下也说：招果为因，缘名缘由。因缘的梵文为“尼陀那”(Nidāna) 佛教中“因缘依”之说：认为一切有为法，都因各自的种子而生起；倘离开了种子的因缘，则决无生。所以

一切种子是诸法的原因，为诸法所依之所依法，故名之为因缘依。

诸法生起原因，又为依托之性，故称为“因缘性”。还有因明为因之体，即有法上所具之义，故称之为“因体”。因体有六：(1)能作因，又名无障因(梵文：Sabhaga-hetu)，指凡为生法与以力者，及不作障害者。此因所得之果，名为增上果；(2)具有因，又名共生因(Sahabuhetu)，其果为士用果，为依造作之力，用而得之者，如农夫之于米麦，是二个以上之法相依而生；又如生、住、异、灭之四相；或地、水、火、风之四大之生，就是相依相互之生。(3)同类因，或称自种因(Vipāka-hetu)，如善法为善法之因；前之善心，而对生后之善心；前之恶心，而生后之恶业。等于果性因性而流来者，故其结果名之为等流果。(4)相应因(Karāna-hetu)：心与心所生之法，必同时相应而生，其果亦为士用果。(5)遍行因，又称为遍因(Sarvatra-ga-hetu)：其果为异熟果。乃以恶业招来世三恶：(地狱道，饿鬼道，畜生道)之苦果；以善业招来世人天之乐果。如此以善因恶因，皆感无记之果；因果异类而熟，故称异熟因异熟果。

上面提及佛教中的因缘说法，认为力强为因，力弱为缘；这很象西方逻辑之将原因列为必须因(Necessary Causes)与充分因(Sufficient Causes)。必须因可以说类似佛教的强力因，而充分因有如佛教中的弱力缘。在许多经验的例证中，如仅有必须因，而无充分因，也不会有果发生的；如在实验室去造水，如仅有H₂O，不会使水产生，还得有适当的温度，试验的各项装备，以及知道如何去做的技术等充分因。所以因缘二

因，亦如必须及充分因，相辅方能相成。这种因果的关系，因为因是多数的，而结果也可能为单纯的，也说不定亦为复杂的。

（九） 结 论

在最早我们就提到辩证与因果二种概念，都一起站在变的原则上；在变中因果的关联关系，才会显出；辩证法也是同一情况。那是说如果没有变，就不会有辩证与因果的过程。在现象界中两相关的事物，它们的变，可能质与量兼而有之；但在先验的二观念中的变，只有质，而不会有量，因为它们超越现象而无形色的。黑格尔辩证逻辑的三联，是质的节节高升；三者之因变而生，既有内在的相关必然性，更有相互的蕴涵性；因与果的关系更是如此。

不过休谟所否认的因果关系，是指那内在的，而且属于必然的关联关系。因为我们不能对那内在的必然关系，有所感而生知觉的印象，因之就不可能有类似的观念，以及相关的知识。但这种以经验主义知识论而立的观点，不一定完全正确，但也并非完全无理。因之在考虑因果与辩证发展过程中有关二事物或概念，我们必须先弄清楚，所讲的因果与辩证，是属于归纳逻辑的，抑属于演绎逻辑的；前者为经验的，所以也是综合的；后者为先验的，非现象的，所以也是分析的。

如果没弄清楚所讲的范围，就会犯上混淆逻辑范畴的谬误，不合于理，成为荒谬的，无意义的。

佛教人士通常不太注意所讲的因果，究竟是属假定的，抑

是事先假定下定义似的。但是他们能看出而悟到色(形)即是空,空即是色(形);有即空之有,而空乃有之空;他们和庄子一样,悟到道通为一,得性则同;天下毕竟是一指,而万物皆一焉;与易经系辞下传第五章所说的:天下同归而殊涂,一致而百虑,天下何思何虑?是同类型意境的大智大慧,很值得西方哲学家,及当今的中国人去玩味思索。

第十二、十三讲 易经中的时、 动、变的原则

“艮，止也；时止则止，时行则行；动静
不失其时，其道光明”。

——艮卦彖辞

（一） 前 言

在易经中，变是主要的哲学原则；易之道，就是屡迁之道，阴阳相推，变动不居，周流六爻之虚，上下无常，所以才说：唯变所适。适就是适时的意思，那就是说：动有该动，不该动之时；静也有该静，或不该静之时。如果动静不得其时，就会有得与失的后果；得之大者为吉；失之大者为凶。吉凶以情迁动而定，情顺乘理以之吉，情逆违理以陷凶；这是说明易经对人主要的信息：得理则吉，失理则凶。所以吉凶就是对理的原则逆顺的不同的结果。如能自凶而悔，则可得吉；倘自吉而吝，则凶随之。吉凶之累，为有所贪欲；如守贞一，任其自然，不造不为，无喜无感，无所可累，何吉何凶之有？所以庄子的

天下一指，万物一马，无物不然，无物不可，道通为一，得性则同，是非常有道理的看法。

但是因为天下万物，都是在变；而变因动而起；所以易卦的六爻，就是以动为效。动虽在内，见之于爻，而变乃见，吉凶必随。因之卦爻之辞，告之以时。

卦以主时，因之才说：卦者，时也。六爻在一卦之中，各按适时之情，而明功过。得其适时之宜的，大者有吉，小者无悔无吝；失其适时之宜的，大者有凶，小者有悔，有咎有吝。是非对错，既显且著，一点也不含糊；这就是这次的讲述，希望能以易解易，去作出明白的分析；让大家对易经动、变，时的原则，能有更进一层的认识，作为处事待人接物，参考的方针。

（二）易经动与变的原则

易卦以言象为务，这就是“八卦成列，象在其中矣”（系辞下传第一章）的意思。而万物之象，就是以动为主；动而后有吉有凶，有悔有吝，那就是“吉凶悔吝者，生乎动者也”（同上）的含义。爻以动为效，所以才说：“爻也者，效此者也”。动诸自发，而吉凶则显之于行；所以又说：“爻象动乎内，吉凶见乎外。”（系辞下传第一章）

还说：“爻也者，效天下之动者也；是故吉凶生，而悔吝著也”（系下第三章）。

爻位的不同，在六爻之中，有初有二，有三有四，有五有上，这都表达动态。最好的例子，首推乾卦：乾之初九言潜龙，戒以勿用；九二则见龙在田，示以利见大人；九三不以龙为

言，告以君子终日乾乾，若能夕惕若厉，则可无咎；九四之言或跃在渊，告以无咎；九五则称飞龙在天，告之利见大人；上九有若亢龙悔必随之。六爻之辞不同，就是动生于内，因为阴阳不居，周流六位之虚。

龙之为物，阳刚主动；其为德也，元而至善，故有龙德之称。其于初潜，乃不动之动；其见其跃，或飞或上，皆是动的表达，也是变的明示。

下经第五十一的震(䷲)，更能对动与变，作更好的说明。杂卦传说：震，起也。序卦传：震者，动也。说卦有言：“雷以动之”；(第四章)“帝出乎震”，“万物出乎震，震，东方也”。(说卦第五)；“动万物者，莫疾乎雷”(说卦第六)；“震，动也”(说卦第七)；“震为龙”(说卦第八)；“震为足”(说卦第九)；“震李而得男，故谓之长男”(说卦第十)；“震为雷，为龙，为玄黄……”(说卦第十一)这些都是指出震的属性。

在系辞上传中有如此的说法：“鼓之以雷霆”(第一章)，这里指刚柔相摩，变化成象的情况之一。“刚柔相推，而生变化”；“变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也；六爻之动，三极之道也”(系上传第二章)。由这里可看出此传的作者对动与变的解释。在系上传第一章曾有这样的看法：“动静有常，刚柔断矣”。这是指刚是属于动的，或动是属于刚的内涵；以及静是属于柔的，或柔是属于静的内涵。如从“有常”去看，以刚柔为动静的属性，比较合乎逻辑的原则。有常的，在哲学观点上是永恒的；而为刚为柔，很可能为偶然的。偶然的就不可能为有恒的，也就不是有常的，如果我们按照中国哲学对“常”或

“恒”的解释。老子的“道可道，非常道”；或“道可道也，非恒道也，名可名也，非恒名也”（1973年长沙马王堆三号西汉古墓出土帛书老子）；这当中的常与恒都是作永久的意义解。

至于“刚柔者，昼夜之象也；六爻之动，三极之道也”的说法，有作考虑的必要。说第一二为地；第三四爻之为人，第五六爻之为天的所谓三才，各有各的太极，如果“三极”是如此含义，那么此辞的作者，对“太极”二字的真义没有把握着，恰如其当。极之至者，方可名之为太极；如果太极不是至极的意思，那就是用字的不当；因为至极之上外，不可有其他同等的太极。那是说“太极”这名词，不可能语法上成为复数名称。所以认为地有地的太极，人有人的太极，而天有天的太极，是一种语言上的谬误。但若改说人有人极，地有地极，天有天极，那就无不可之处。

还有指刚柔为昼夜之象，也有语病。刚柔是总类型（Genus）的属性，而昼夜只宇宙中万象中之二象，是属种别类（Species）型的。总类型的可包括种别类型；但种别类型却不能内涵总类型，这是逻辑上的差别。宇宙中是刚是柔的，除了昼夜外，还多着哩，怎可将不同的类型，颠倒过来。这种分析虽然不直接属于我们主要对动对变的讨论，但为了大家对古人的对易学的注解，能有正确的认识，也不能避而不谈。

至于说“爻者，言乎变者也”（系上传第二章），我们很可能从震卦看出。震卦之为义，是以威骇怠懈，以肃整惰慢。卦辞说：“震，亨。震来虩虩，笑言哑哑，震惊百里，不丧匕鬯”。卦彖解说：“震亨，震来虩虩，恐致福也；笑言哑哑，后有则也；震

惊百里，惊远而惧迩也；出可以守宗庙社稷，以为主祭也”。挂象则说：“洊雷，震。君子以恐惧修身”。这是震全卦的内涵。洊是重的意思，震卦由上下二震构成，而震为雷，所以才说“洊雷，震”。打雷的时候，有尖锐兢兢三声，震耳骇人，所以才说“震惊百里”。听了巨声，在雷劈中，人感到天威之动，惊骇而省修其身，战战兢兢，莫敢懈怠，不敢为非，保安其福；因之出而可守宗庙社稷，以为主祭，不亡匕鬯，不失常道，惧以成则，故能亨通无咎，后乃哑哑而笑言，是以恐致福。这是就震之为震全卦所作的说明。因为卦是主时，刚才所说的，都是震惊雷鸣之时，可能发生的情况。

但是卦之六爻，其时必须各适其宜，那就是因动而生的变化。如各爻得其时宜，必理顺而得吉；如逆之于理，背时违道，则必召凶引咎，小者有悔有吝。

震初九“震来兢兢，后笑言哑哑，吉”的原因，是在震动之时，因惧修身，故可因恐致福，笑言哑哑，是表示因为能在受惊之后，修身克己，得吉方乐。这就是初九爻象所说的：“震来兢兢，恐致福也；笑言哑哑，后有则也”的意思。

到了震的六二，因为有了动，及动而产生的变，情况就不同了。依辩证法的发展程序，在初九中就蕴涵了六二，所以六二与初九的不同，为相同的不同；又因为初九与六二都有震的共同因素在，所以它的不同，是不同的相同。震六二爻辞说：“震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐七日得”。象辞则称：“震来厉，乘刚也。”据后汉的虞翻注释：“厉，危也；乘刚（指初九）故厉。亿，惜辞也。坤为丧；三（六三）动离为羸蚌，故称贝。

在艮山下(震包艮),故称陵。震为足,足乘初九,故跻于九陵。震为逐,谓四(九四)已变体复象,故丧见勿逐。三(六三)动时,(或)离为日;震数七,故七曰得也”。这种注释,虽有附会之嫌,但非全无道理。王弼认为震之初(九)于其任,而(六)二乘之,震来则危(历),丧其资货(贝),亡其所处。他解“贝”资货粮用之属,认为“犯逆受戮,无应而行,行无所舍,威严大行,物莫之纳;无粮而走,虽复超越陵险,必困于穷匿,不过七日,故曰勿逐七日得也”。

唐朝的孔颖达则认为:初九以刚处下,闻震而惧,恐而致福,即是有德之人。六二以阴贱之体,不能敬于刚阳,尊其有得,而反乘之,是傲尊陵贵,为天所诛,震来则有危亡,丧其资货,故曰:震来历,亿丧贝也”。他解跻为升。但他对“跻于九陵,勿逐七日得”,未作适当的解说,只重复魏王弼的看法。

六二的象辞,对于震来历,下了最合理的注:说“震来历,乘刚也”。乘刚是指乘震初九之阳刚。六二的含意,是初九的否决,他们的不同见于辞义。这是动,也是辩证过程的变。

震的六三,又因动而生变,与六二又不同,但内含六二之质,为六二的升级,是六二相同之不同,不同之相同。六三系阳位,而阴居之,且为不中,故不中,亦不正位。当震之时,苏苏然不安,但却无乘刚之危,故震惧而行,亦可无灾眚。苏苏为畏惧不安的样子,眚为灾失。所以六三爻云:“震苏苏,震行无眚”;爻象说:“震苏苏,位不当也”。六三唯一错过,是失位不中。而六二虽中得位,但以乘初九之刚,如孔颖达所指的:“不能敬于刚阳,尊其所得,反而乘之,是傲尊陵贵,为天所

诛”，故震来则有危亡，丧其资货。这都是因动而变，亦为辩证逻辑之所必然。

到了震的九四，又因动而起了变化，成为六三的否决。四乃阴位，而九阳居之，是居失其正。而四为上之下，不得其中；不正不中，就是如孔颖达所说的：“失位违中，则是有罪自惧，遂沈泥者也”。震九四爻辞说：“震遂泥”，象辞解释：“震遂泥，未光也。”未光指出九四之不正，未能除恐，使物安已，所以德未能光大。

下面的六五，阴而居阳，但处尊位，且得其中。处震之时，既居尊得中，当有其事，得建大功。如果真能守中建大，则可无丧有事。但徒恐往来，则很可能致危无功。所以六五爻辞才说：“震往来厉，意无丧有事”；爻象云：“震往来厉，危行也；其事在中，大无丧也”。

据王弼的看法；震往来厉的情况，为“六五往则无应，来则乘刚，恐而往来，不免于咎，故曰震往来厉也。”所谓乘刚，是指乘九四之刚；往则无应，因上六为阴。它之为九四之反，就是因动而变生，在辩证的过程之中。

到了上六的“震索索，视矍矍，征凶。震不于其躬于其邻，无咎；婚媾有言。”上六爻象解说：“震索索，中未得也；虽凶无咎，畏邻戒也。”震的内在之动，到了上六，已至其极。当震之时，虽居得其位，但求中不能，故其心索索，然而不安；其于视也，则矍矍然视而不专。既处动极，而复有征，凶其宜也。若恐惧系彼动，而非已造有惧，惧其邻而生戒，则可无咎。然婚姻相结，却不能无相疑之言。这因果概念，纯属假定，只有

偶然性，而无一定及普遍性。它与六五之不同，是因动生变的结果，为辩证法内蕴性的安排，为六五之否决，但为相同之不同，亦为不同之相同。

因限于时间，不再作动与变的举例说明；不过在六十四卦中，几乎卦卦可见，爻爻可寻，那是全易就是表达动与变的原則，所以才说易道屡迁，唯变所适。现在让我们来看看易经中时的观念及原則。

（三）易经中时的观念及原則

易经中所讲的时，不是一般钟表上一点钟、二点钟等时间表中的时间，但系指时候的时，如说：“现在是去的时候了”；“还未到时候，用不着作急”，这当中的时的含义，就是易卦爻中所强调的时。

易下经第五十二卦艮(䷳)：艮上艮下。艮卦的卦辞说：“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人，无咎”。卦象则云：“艮，止也；时止则止，时行则行；动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也；上下敌应，不相与也；是以不获其身，行其庭，不见其人，无咎也”。艮卦的卦象则说：“兼山艮，君子以思不出其位”。这些措辞的不同，不可能是偶然的现象。其不同的表达，甚至所表达出来的观念，也不太一致，很可能是说明艮卦的卦辞，卦象，卦象，不是出于同一作者；而很可能系出自不同的作者，并且也很可能，不是同一时代；就是在同一时代，也很可能是不同的年月。卦辞大多是根据卦的主旨，去阐明这一卦所要表达的主要观念；而卦象是去说明卦象及其含义，对卦名

也加以解释；卦的象辞主在指明这一卦的卦象，并兼言其可能的哲学含义。

在艮卦的卦象中，很显明地指时对动静的重要性，因为有了动或静，就很可能有动或静的得与失。得之大者为吉，失之大者是凶；而其小者，在失来讲为悔吝妄咎；在得来说，或为无妄，无咎，无悔或悔亡，或无吝等。所以艮象才说：“时止则止，时行则行；动静不失其时，其道光明”。

艮象的作者认为艮的主意在止。可是止必得其时，才不失去止的原意。如不可止而止，或不应止而止，那就会背道而驰，失去止的用意。止不但需要得其时，还需要止得其所，那才真正合乎止的道理或原则，所以艮象辞中有言：“艮其止，止其所也。”

根据王弼的看法：“易背曰止，以明背即止也；施止不可于面，施背乃可也。施止于止，不施止于行，得其所矣，故曰：艮其止，止其所也”。这种解释，对象辞来讲，是相当合理的。

王弼还认为：“夫施止不于无见，令物自然而止，而强止之，则姦邪并兴，近而不相得则凶。其得无咎，艮其背不获其身，行其庭不见其人故也”。这是王弼对艮卦卦辞：“艮其背，不获其身；行其庭不见其人，无咎”的注释。这是说明止不但须得时，得其所外；还须要作有理之止，不可强而止之，那才不会有其恶果。

西方现代与近代哲学上，已一再强调时空之不可分性：有时就必有空间，而凡是空间的，也就是时间的。这种哲学上的观点，已早见于易经，尤其是下经的艮卦。只是有一重要不

同之处，那就是中国的哲学家更注意到宇宙中，那至高无尚的道的原则，不仅仅是看住时空的范畴。中国的哲学家深深体认到那道的原则或理念，是合乎人的理性原则，而道的本身也就是那理性之所在。在西方现代哲学中有此类似认识的哲学家，首推十八十九世纪的黑格尔。他可说是现代西方理性派哲学的大师。他之过分强调自由的观念，很明显地与西方历史的发展有关。在中古时代的黑暗时期，基督教会违背了他们的宗教爱的原则，专横无道，残暴凶狠，人不但比禽兽也不如，生命都不受尊重，哪里还有自由的存在。后来教会的腐败与残暴，造成教会自己的衰落；继之有国家主权政治的兴起，想不到刚摆脱专横教会的锁链，欧洲各国的无辜百姓，又遭受新的残暴不仁的君王及贵族们的虐待，新的黑暗代替了旧的黑暗，日子一样地难过。所以黑格尔有理由去强调自由的观念。

中国人不是不爱好自由，不是不希望自由自在去过自己的日子；但中国的知识分子却强调天人的合一，物我的和协；他们心目中的自由，是内在的自由，不是西方人所斤斤两两的外在的行为上的自由，所以中国人可以忍受，好象秦始皇那样残贼的专横无道，自己仍然可以努力争取天人合一，物我为一的自由，独裁者又能残折的了他们吧？

艮卦彖辞所提出来的，时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明，恐怕是人间最好、最合理的行止原理。不能行的时候，为什么硬要去撞呢？不可止的时候，又为何要去止哩？有必要吗？为什么一定要去舍身取祸？是合乎理性的原

则吗？所以懂得动静不失其时的人，其道会得光明的。这虽是一种假设因果关系，但很合乎道理。易经曾三番四次不嫌烦的指明：顺理者吉，逆理则凶。这是人类理性的召唤，是道的启示。

易卦著重时的观念，又见于上经第三卦之屯（䷂）：坎上震下。震为动，坎为险；又雷为震，雨为坎。所以屯之彖辞才说：“屯，刚柔始交而生，动乎险中，大亨贞”；卦象说：“云雷，屯，君子以经纶”。此中刚系指上坎的九五，下震的初九；柔则系指下卦的六二与六三，上卦的六四与上六。

王弼认为屯是难的意思。许慎的说文也说：𡗗，难也；象草木之初生，屯然而难；从艸贯一；一，地也，尾曲”。

因为屯是刚柔始交而难，所以屯的卦辞才说：“屯，元亨利贞，勿用有攸往，利建侯”。也因为震为动，屯之上坎为险，震居坎下，有若动在险中。如动而不已，将出险中，故有大亨贞之吉。

屯当刚柔阴阳始交之时，有如天创万物于草昧之时，王者当效法屯难不宁之意，宜去建立诸侯，以抚恤万方之物，不可安居于事，而无所为。这是暗示王者以正号召天下，造福万方。所以屯初九再言：“初九，盘桓，利居贞，利建侯”。当屯之初，动则难生，有如草昧，其处此屯时，虽盘桓不进，故利安居，亦利建侯。息乱在以静守静；如能以侯安民于正，弘正以谦，虽处屯难之世，实万民敬思其主之时，其利贞在此。

在易卦上讲元亨利贞的，除了乾卦、及刚才所分析的屯卦

外，尚有上经的第十七卦随（䷐）：兑上震下，所以是上兑下动，是随从的好现象；因之卦彖才说：“随，刚来而下柔，动而说，随。大亨贞，无咎，而天下随时，随时之义大矣哉”！因为随必须得时，如逆于时，为随就不会说而大亨；如相随而不为利贞（正），也不会亨而无咎，而且可能有灾。所以随必有道，有道就是合乎正义的原则，不但随之者广，而且心悦诚服。孔子在论语为政第二所说的：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”，就是以德相随的好解释。

此外上经第十六卦的豫（䷏）：震上坤下，有和顺而动的含义。它的卦彖说：“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒，圣人以顺动，则刑罚清而民服，豫之时义大矣哉！”由此看来，动必宜时，宜所，而更宜合理顺情，这是中国哲学不同于西方哲学最显著之处。

上面所引的豫卦，虽以逸豫和乐为义，但从卦的结构上去看：下坤上震，而坤为顺，震为动，因之又有上动下顺的含义。彖辞的作者认为日月没有过差，四时更异无错乱，那是因为天地以顺遯而动；如果刑罚清明，而民众服从，那是因为圣人以顺而动。这里所指的圣人，是中国古时哲学家心目中的，内圣外王的那样的圣人，与古希腊大智者如苏格拉底与柏拉图心目中的哲人王者（The Philosopher-King）是一样的，但非学德兼备，而无政治上作为的圣人，因为那样的圣人难以使刑罚清明；虽可令赞佩，但又何能言“民服”之？圣人对政治上的统治者，自己也为一民。

至于赞欢“豫之时义大矣哉！”这类的说法，也见之于上经第二十八卦之大过(䷛)：下巽兑上，有下巽上说的含义，所以大过的卦辞言“利有攸往，亨”。大过之为卦，其义有二：物之自然大相，如大过象辞所说的“泽灭木，大过”。大过的上卦为兑，为泽；下卦为巽为木，故有泽灭木大而过越常分之相，此其一；大过的九二，阳居阴位而得中，所以如卦象所说：“刚过而中，巽而说行，利有攸往，乃亨”；巽而说行，系指大过之下巽上兑而言，向上而行，故利攸往，亨而通之；既有大而过越常分之意，更有极弱兴衰之气魄；还有如卦象所说的“大过，君子以独立不惧，遯世无闷”；君子于衰难之时，不畏不惧；隐遯于世，无忧无闷。君子的独立不惧卓越过常，此其二义，卦象才说：“大过，大者过也！……大过之时大矣哉！”这是易卦中主要以时为赞欢的好例证。

上面所举的豫卦的赞欢，是欢时并义的好例子。

此外以欢时并用的，上经第二十九卦的坎，是个好例子。坎的卦构，上下皆坎，卦以习坎名之。习有二义：重习是一个意思；此外人之行险必须先习其事，虽处险难，亦可亨通。坎险在外，但上下二次，皆以刚中，有维心之通意，表示自信内在，所以坎之卦辞本意乃透露在阳刚在内，心畅通过，以此行险，行有尚，而往有功，所以卦象才有：“险之时用大矣哉”的说法。

第十四、十五讲 易经与现代生活

“顺理者吉，逆理者凶”

今天我所要讲的题目是“易经与现代生活”。这一庞大的标题，要是讲好，就是花上一年半载的时间恐怕也不够，何况只一二小时的功夫。我讲解的只能是提要，给大家带个头，好让大家以后自己去读易经。

我准备先讲讲现代生活及其问题，然后讲一讲易经与现代生活可能有关系。在现代生活及其问题内有：（1）时代性的生活及其问题；（2）人的基本问题：如何处理自己；（3）家庭危机及其形成；（4）人际问题与道德危机。在第二部分的易经与现代生活中，让我们为大家说明一下：（1）易经之为书；（2）易理为作人所提供的原则：道德原则、正名原则、相互行动的感应原则、时的原则；（3）易经对现代生活问题的建议。

（一）现代生活及其问题

（1）时代性的生活及问题

我们活在今天，1988年，只有12年就要进入二十一世纪，可以说前途渺茫，人类好象乘着一叶孤舟，漂洋过海，目的是达到彼岸；虽然对彼岸的实际情况还不明白；但叫人提心吊胆的，到是接二连三的凶涛巨浪，不知何年何月才可安全到达彼岸。如今各项问题愈来愈多，愈来愈头痛，旧的问题还未解决，而新的不断地追踪而至，日子过得一天不如一天，心中所希望的好日子，更美好的明天又在何处？能不能看到那一天？

最近，青岛市水的供应很紧张，有时想擦擦身，揩揩汗，就是没有水；要想洗个痛痛快快的澡，那比打牙祭还难呀，日子怎么过得下去，不知要苦到何年何月？这不是什么政治问题，天老爷不下雨，大地就是要乾得裂口，过去美丽、绿丛丛的森林，不是被火烧掉了，就是给人砍光了；饮用的水及海洋的水统统被污染了；大气中充满了二氧化碳，患气管炎的人越来越多；还有人拚命抽烟，空气已经脏了，再加上毒烟，叫人怎么活得下去。一切吃的东西，都被农药或其它有毒化学东西的污染了。人活到今日，想不到科技如此昌明进步，但弄得全人类无法安安全全地活着下去，又怎么办呢？

尽管在所谓进步的社会里，几乎人人有了自己的小汽车、电冰箱、彩色电视机；但是自然环境如此恶劣，加上堕落的社

会风气，道德的败坏，日子能过得好吗。所以现代的生活，早已被人视为失望而无意思的生活。那些愈来愈多的问题，都是人自己弄出来的。禽兽有时还可自由自在地活着，人呢？他为什么弄得自己连禽兽都不如呢？这不能不使我们想到人的基本问题。

(2) 人的基本问题：如何处理自己

人的最基本问题，恐怕要算人究竟是什么？按照生理学的看法，人是动物，但为什么在现代中他沦落到比其他的一般动物都不如呢？他能怪其他的外在因素吗？

人知不知道他究竟是什么？他究竟与其他动物有何不同之处？如果说人有人性，兽有兽性，但是人性又是什么？兽性又是啥子东西？与人性有不同吗？如有不同，人性与兽性不同之处何在？

孟子在孟子离娄下曾经说过：“人之所以异于禽兽者几希？庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦；由仁义行，非行仁义也”。孟子在这里并未说出人之所以不同于禽兽的那一点点东西究竟是什么。只讲出舜王明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义。他当然也暗示：明于庶物，察于人伦，由仁义行，而非行仁义，可能也是那一点点不同于飞禽走兽之处。但也很可能有更重要的不同的地方。

关于人与仁义的关系，孟子在离娄上曾说：“仁，人之安宅也；义，人之正路也”。在告子上又说：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”还有，在尽心章下也

说：“仁也者，人也；合而言之，道也”。更称：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿窬之心，而义不可胜用也”。由此看来，人与仁义是有不可分的内在关系。以孟子的观点，无仁义的人，是不可思议的，这也许就是人之所以异于禽兽的那一点点。不过，按照孟子的说法：为仁行义，还得由人多多少少去努力一番才会充而沛之，不可胜用。我们如此的推测，孟子自己业已作了佐证。

在公孙丑上，孟子有言：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也。谓其君不能者，贼其君者也。凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海，苟不充之，不足以事父母”。

孟子苦口婆心，说出这一番话，是让我们知道仁义，还有礼智之于人，仅仅是一种内在德性的开始（端），人还得去扩而充之，才可以用之不尽，还能足足以去保护四海之人；如不去充实扩大那四德之端，就是去服侍自己的双亲也不够用。

在上面孟子还提到过：仁也者，人也；合而言之，道也。

这就是说：道，就是仁与人之合。这里所指的道，很可能就是人之道，或人道之道，不可能为充沛宇宙万物之道，那种道是无所不在，无所不畜；是不可以人之有限的语言去描写的，所以老子才说：“道可道，非常道。永恒的常道是无限制、无条件、无时空格架的；但无处不在，无处不可而得知之。人道之能为人之道，就是因人道之中有道。能够以恻隐为怀，如其人之人，一定诚实在心，所以孟子又才说：“诚者天之道也，思诚者人之道也”（孟子离娄上）。

人之能以道德内在的品质见异于飞禽走兽，那还是因为人有能思的心之官。如孟子在告子上篇所说的：“心之官则思，思则得之；不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则其小者不能夺也，此为大人而已矣”。此中能去思考的心之官，就是人之大者；其小者是情欲耳目之官。能成为与日月共明，与天地共存的，与四时合其序的，才德兼备的大人，就是先立其能思之心官，事事以理性为主宰的人。这种大人并不是放弃了其情欲。孟子只是主张人能居仁由义，乃若其情，则可以为善矣（见告子上及尽心上）。

如果一个人明白我刚才分析的，他就懂得如何去处理自己。无道德的人，在孟子心目中就不算是人。那种人蔽之于物，物交物，一天纵情肆欲，鬼混度日，又怎么会去适当地处理自己呢？

（3）家庭危机及其形成

在现代生活中，家庭已不再是幸福的乐园。其形成也象

坤卦初六所说的，“履霜，坚冰至”一样，其由来渐而久了！不是一两天的事。家庭以夫妇为主，所以家庭有了危机，家庭有破碎或瓦解之忧，当然毛病出在两口子之间；不是做丈夫的不对劲，就是为妻的未尽到妻道，但也可能夫妻双方都要负责。古时候在新婚之日洞房门口，帖上一横条，上面写着“相敬如宾”。为人之夫，与为人之妻的，却偏偏未能悟到此中的真理。若成家之后，能够事事如此，为夫妇交往的准则，又怎么会弄到今天不可收拾的僵局呢？孟子不是说过多少遍：“恭敬之心，人皆有之”（告子上）；“仁、义、礼、智非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣！”（同上）孟子还说：“爱而不敬，兽畜之也”（孟子尽心上）。我们为甚么不去读读圣贤的书哩！一天天地鬼混日子，不是做人的好办法。

由认识，经恋爱到结婚，说明家庭危机当事人的双方心中都曾发生过爱。如今家庭到了肢裂体解的边缘，爱到那里去了？当初的爱，难道一点理性的成分都没有？真如孟子所说的：“爱而不敬，兽畜之也”吗？为什么人沦落的如此低下？功利主义真是害人哩！

易经下经第三十七卦的家人（䷤），是上巽下离构成的。照卦象及卦德去讲，一家之人，应当上巽内明；“女正位乎内，男正位乎外”，因为男女正，乃是天地的大义（见家人卦象）。家人的卦象还指出：“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇、而家道正；正家而天下定矣。”我们为什么不早点做到：为夫的，做到为夫的本分；为妇的，做到为妇的本分呢？

家人的卦构中，不是包藏了坎卦（䷜）：从家人的六二、九

三、到六四。坎是险陷，我们怎么没早看出家中早已悬了红旗警告的信号呢？家人九五爻象有言：“王假有家，交相爱也”；这不是劝我们作夫妻的要去交相敬爱吗？这又恰恰象“相敬如宾”的指示，不过更明白地告诉我们除了敬或钦佩以外，还得加上交相爱，不是单方的爱。我们为什么没早注意到呢？

如明白我刚才所作的分析，我们可以知道家庭的危机不是一朝一夕形成的。

家庭其他的危机，可能如易经下经第五十三卦的渐（䷴）：巽上艮下，有外巽内止之象。其包卦为坎（䷜）：渐之六二、九三与六四；为离（䷄）渐之九三、六四与九五。坎为险，离为明，为火、为目、为中女、为日、为甲冑，为戈兵。坎又为水、为隐伏、为加忧、为血卦，为赤。

渐卦的九三爻辞说：“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶；利御寇”。它的爻象说：夫征不复、离群丑也；妇孕不育，失其道也。利用御寇，顺相保也”。

如果为丈夫出征不复，凶多吉少，自然会形成家庭危机；而为妇的怀了孕，不去生育，要去打胎，当然也会弄成家庭危机；一则破费而不体面，二则不合乎妇道及人道。失道则凶，那也是逆理则凶的道理。

（4）人际间的问题及道德危机

对现代生活的分析，最后我们来到人际间的关系，及社会一般道德堕落败坏的危机。人与人之间的鸿沟，愈来愈宽，人

与人的距离，愈来愈远。今日一般都说一切向钱看齐。人与人之间的关系，除了功利外，一切都属空谈。

钱是一切吗？许多人为了钱，六亲不认；但他为了钱，生疏的人，过分变得亲洽，几乎成了六亲。钱一不存在，什么关系不关系，狰狞的旧日冷淡的面目立即重理。

诚实已老早为欺诈取代了；忠厚也早被改为自私自利。人与人间的关系，已沦落得连豺狼虎豹的关系也不如。人已变得连野兽也不如！这是道德危机造成的。呀，一点也不错，是人丧失了善良之心的必然后果。

一个社会之乱，不是乱在人多；而是社会早已没有道德的观念的下场。一个国家的靡靡不振，一再想改革，硬是改革不了，改革不下去。一位有名的重点大学校长要改革，连他的司机都不卖账，不肯送他上飞机场，你说这还成体统吗？谁也不尊重谁，各行各素，谁也不怕谁，管他什么法令不法令。

你有事要办，只要涉及他人，你如不送礼，小者来支香烟，大的来几条名牌香烟，几瓶洋酒，不然你休想过关。

你的机关想派人到外国去考察业务，如你不答应批准单位主管，派个他的亲属作团员，你就是做一辈子的梦，也休想出国门一步。你说这社会还成社会吗？这样的人际关系，还有法律及道德吗？你说怎么办？象这样的危机中的行为不成文的惯例，已成今日人际关系的准则，你说怎么办？能改革吗？但是又非改革不可，怎么办？让我们去看看易经，能不能从易经中找出一些我们要的答案。

(二) 易经与现代生活

多少年来,国外友邦学术界人士,以及社会上一般知识分子,与文化艺术界人士,对于易经的研究特别起劲,兴趣有增无减,这是不是说明易经已对那些入提供了不少宝贵的启示。我们对现代生活的苦恼,说不定易经早已提出了有关的答案,至少指出寻找答案的途径。

(1) 易经之为书

第一我们要问易经究竟是一部什么样的经典?易经之为书,是根据自然科学、及经验主义的原则。易经原先的八卦,以及后来发展而成的六十四卦,都以自然的现象为主,所以系辞下传第三章才说:“是故易者,象也;象也者,象也。……爻也者,效天下之动者也”。这是说八卦的三爻,或六十四卦各卦的六爻,都是仿效天下万物之动;动则生变。所以各卦爻的不同,就说明变的现象。易经最高的原则,就是变的原则。变的原则,也就是宇宙最大的原则。

易经的变,是由于阴阳之相推,而见之于爻,所以系辞上传第三章才说:“爻者,言乎变者也。其实阴阳之名,也就是道的动静;道动之时,知之为阳;道静之时,知之为阴。系上传第五章的作者,将道解释为一阴一阳,如果将一阴一阳看作道的二元论,那就值得去考虑了。

因为道的本身就是动,动则生变,因之才有吉凶悔吝。系下传第一章所说的:“吉凶悔吝者,生乎动者也”,就是这个意

思。

因之易道，就是屡迁之道。阴阳老是在不停地变，所以系下传第八章才说：“易之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”。

但是易经不是只说明宇宙之变，就算了事，它最大的目的，还在讲明白天道，以示人道。既然有了动就会有变；有了变就一定有得有失。易经最大的抱负，还是去奉劝世人如何去得吉去凶。并昭示给人类：顺理则吉，逆理则凶，事情就是那么简单，那么容易懂。但是如何去做方能顺理？在什么情况之下就会逆理？易经的作者们都有交待。他们已用象与义，作了非常强有力的暗示，有时开门见山地直率以告。现在让我们看看易经对解除现代生活的烦恼，提出什么样的大原则。

(2) 易经为作人所提的原则

易经为现代人作人提出了四大原则；如能根据这四大原则去做，现代生活的苦恼，就是不能完全消除，至少也可减少，并且还可以防止那些困难一再发生。

这四个大原则是：道德的原则、正名的原则、相互行动的感应原则、以及时的原则。

(a) 道德的原则

谈起易经的道德原则，可首见于易上经第一卦之乾(☰)：乾上乾下。卦辞说“元亨利贞”。历来注释乾卦的学者，包括子夏传的作者及王弼等，都认为元亨利贞是四种不同的德性。

子夏传说：元，始也；亨，通也；利，和也；贞，正也。

王弼认为这是讲乾卦之德，“有纯阳之性。自然能以阳气，始生万物，而得元始亨通；能使物性和谐，各得其利；又能使物坚固。‘贞正得终’”。此卦自然，令物有此四种，使各得其所，故谓之四德。言圣人亦当法此卦，而行善道，以长万物，物得生存，而为元也；又当以嘉美之事。会后万物，当使开通而为亨也；又当以义协合万物，使物各得其理，而为利也；又当以贞固干事，使物各得其正，而为贞也。是以圣人法乾，而行此四德，故曰元亨利贞。王弼这番冗长的注释，只沿旧例，同意子夏传的观点；但他未能顾全整个乾卦各爻不同的见解，从初九的潜龙勿用，到上九的亢龙有悔。这六爻辞义的不同，不仅是表达阳气周流六虚的不同，更表达了爻动乎内，因动而生之变；因变而见得失之不同。更重要的是利于正的不同。那就是合乎正之原则的，不会小者有悔有吝，大者有咎有凶。而合乎正的原则的，如乾之九五，则曰利见大人，不言九三与九四之无咎。九五为天位，龙之在天，自然为飞，故九五才以“飞龙在天”为辞。九五为上卦之中，其位属阳，而阳居之；而九五又为尊位，故曰“利见大人”。这里所说的利，与卦辞元亨利贞之利，应属同一词义，是有利于之“利”，不可能象子夏传所指的：“利、和也”，或王弼所解释的：“以义协和万物，使物各得其理，而为利也”之利。在乾卦讲有利于之利的，除了卦辞的“元亨利贞”之外，还有九二之“利见大人”，及九五之“利见大人”。

除了乾卦提出“利贞”，“利见大人”的利之外，坤卦辞有

“元亨利贞马之贞”，而有利于象此马那样的顺而健之正。坤六二所讲的：“直方大，不习无不利”的利，也是有利的利，有显著的功利主义的意味。

讲“元亨利贞”的卦，除了乾卦，还有上经的屯；屯的卦辞中还有“利建侯”之利，都是作利子的利解。随卦的“元亨利贞，无咎”；临卦的“元亨利贞，至于八月之凶”；第二十五卦无妄之“元亨利贞，其匪正有眚，不利有攸往”。这“利贞”更能说明利贞在元亨利贞中，是指有利于，利于执正，或遵守正名原则的含义；所以才说：“其匪正有眚”。眚作眚灾解，不正则必有眚灾，这证明元亨，亨之大者，唯贞（正）而利，匪正有眚。这都说明乾之元亨利贞，亦如其他诸卦之元亨利贞，并不是指四德性而言，主意是指元始亨通为利于正；也可说能正则必始亨，亨通，故曰元亨利贞。下经革卦之“己日乃孚，元亨利贞，悔亡”，其能元亨而悔亡，亦在利贞。

讲道德，就是易经的主旨，因之可以说，易经是一部劝人从正弃邪的道德经典；六十四卦，卦卦以正、中、时相告，明之吉凶悔吝，有无咎妄之辨。系辞下传第七章则特别提出：履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之脩也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也”。那是因为：“履和而至，谦尊而光，复小而辨于物，恒杂而不厌，损先难而后易，益长裕而不设，困穷而通，井居其所而迁，巽称而隐。履以和行，谦以制礼，复以自知，恒以一德，损以远害，益以兴利，困以寡怨，井以辨义，巽以行权”。

（b）正名的原则

在易经的道德观念，恐怕正名原则是最重要的，勿有过于它的。刚才所提到上经第二十五卦的无妄（䷘）：乾上震下，有上健下动之义，天上雷下之象；其包卦有巽（䷸）：六三、九四与九五三爻；艮（䷳）：六二、六三与九四。巽有顺德，艮具止性，有风山之象。

无妄之“妄”字是说虚妄骄诈，不循正道。无妄为卦，取象于天于雷：天有无所不及，雷有震威，阳刚严正，震卦有因恐致福含义。所以无妄卦象才说：“天下雷行，物与无妄”。天下雷行是因无妄的上乾下震而言。物系指天下万物之物，包括人在内；“与”字作“皆”讲。这是说：雷以威震，行之天下，物皆惊肃，无敢虚妄骄诈；这显明是以无妄上下双卦之象，尽释全卦主意，其与复卦以一阳而复不同，复系雷在地中。复卦（䷗）：上坤下震，故有雷在地中之象。

无妄卦辞明言“其匪正有眚，不利有攸往”；坦然指出：不守正名的原则，则灾眚必随，故不利于有所往而适。“匪正”是指不依“正道”，就是违背正名的原则。无妄之所以能得大亨，得利于贞正；如失正，即失去正名原则，则有眚祸。在虚妄之时，以不正而欲有所往，天命不祐，将欲何之？所以无妄卦象才告之：“其匪正有眚，不利有攸往。无妄之往，何之矣？天命不祐行矣哉！”

而无妄之所以大亨而利正，乃以保其通之畅达。在卦构上有极明显的启示：乾上九五刚正而得中，应五之感，刚柔协和，乃天地之大义，故其亨通盛大；但必正之，自始至终，其通乃可遂畅。写出如此浩气充天的、意义深长的卦辞作者不但

有学者的雅质 (scholarship), 更具洞察力 (insight)。真是难能可贵!

易经正名的原则,我在各次讲述已一再提起,那是因为易卦的精髓就是正名。每一爻的爻位,正而有位;每爻爻性,明而不紊。静者,柔也;动者,刚也;动静有别,刚柔有分,是非对错,各有所归,各得其时。此道之为道,名之所以为名,一切自在不言中!

(c) 相互行动的感应原则

感应原则,是大自然的科学规律。易经卦爻的作者,深识其中奥妙。一切大好现象与含义,都是一卦上下卦各相关爻的感应而起。感应是遵守自然科学原则:上感下应,在人则是心感形应。刚才所讲无妄九五、六二的感应,形成无妄的元亨利贞就是一例。

易下经第三十一卦之咸(䷞):兑上艮下,少女在上,少男在下。为卦内包乾:九三、九四与九五;乾刚而健;巽(䷸):六二、九三与九四;巽顺有德,男健女巽,良缘佳偶,天作之合。所以咸卦彖有言:“咸,感也;柔上而刚下,二气感应以相与,止而说,男下女,是以亨,利贞,取女吉也。天地感,而万物化生;圣人感人心,而天下和平;观其所感,而天地万物之情可见矣”。这对咸卦中少男少女的感应,说的够明白了。

咸感之所以得亨,主要是男女双方,各以其德,感应以相与:男的刚健不苟,女的巽顺嫵媚。除此之外,双方还能遵守以虚受人,有如山上有泽,所以咸之卦象有言:“山上有泽(上兑下艮),咸;君子以虚受人”。不过咸之简约之卦为坎:将初

六、六二合而为一；九三、九四与九五合而为一；与上六合而成坎；坎，险也。这是警告少男女双方，不得违背刚才提出的男健女巽的正名原则，以及以虚受人的谦谦之道，上说下止的德性，那才可以免除婚姻与家庭的危机。

（d）时的原则

人的有意义，生效，有结果的作为，不是随随便便的行为，所能造成的。所以有成果，而意义深长，旨趣高雅的行为，必须是在控制下的，恰如其当的行为，这就需要象易下经第五十二卦卦象所说的：“艮，止也；时止则止，时行则行，动静不失其时，其道光明。艮其止，止其所也”。

天下的万事万物，一动一息，一举一止，如要防止不出毛病差错，就必各得其时；应该动作的时候，就去有所行动；不应有所作为之时，就宜静守以待；而且就是在作为与否之时还得去考虑：动得其所，止得其所，依其道而行之，那才会有更好的希望，更如意的效果。这就是易经所强调的时的原则。

（3）易经对现代生活问题的建议

在讲演开始的时候，对现代生活所作的分析，讲出各种混乱不起劲的情况，一般人对于公众的事，漠不关心，只晓得自己的好坏，不关心别人的幸福，缺乏那种先天下之忧而忧，后天下之乐而乐的、大丈夫的志气与胸怀。生在一优秀文明国家之中，但就是不关心国家的兴衰安危；还谈什么优秀不优秀，文明不文明那一大套。象这种低落的漠不关心现代人的神态，破坏了从前维持社会一体性的那种道德标准，它早已荡

然无存，弄得邪僻盖世，虚诈为尚的今天。

(a) 同人与大同的原则

关于针对这一现代生活的问题，易经上经的同人卦(䷌)提出很好的答案。同人卦是由上乾下离构成，中包巽卦：由同人之六二、九三与九四组成。巽为风，为顺。同人的卦象为天下降火，火中生风；这暗同人所提出的观点，如广被接纳，很可变得火热式地，蔚然成风。同人的卦辞说：“同人于野，利涉大川，利君子贞。”同人的意思是说有同于人，或和同于人，或同之于人。于野的野是旷野之野，而旷野是指宽广远大，这是说与人和同的胸襟有如吹簫之开朗，既远且大；用心无私；其正也有如君子，故能得以亨通无阻，而利涉大川。这不但是现代中国所亟需的，更是全人类的安全和平，所迫切应有的大同。

中国历代有智慧而胸怀大志的大哲学家、文人、志士心目中的大同世界，就是根据同人于野的构思。同人于野的可能性，乃基于君子之正。君子之正，最简单的解释，就是同人卦象所说的：“文明以健，中正而应”。同人上卦的乾有健的含义，巽下离指文明的内涵。同之于人，不是去用武用威去征服别人；而是去以德，以智慧之内明，以不忍人之心，作不忍人的事，推己及人，爱无不敬，慈无不仁；同时更不是我行我素，自欺欺人；而却是同之于人，有感有应，无偏无私，无邪无僻；坦坦荡荡，配义与道，浩气照人。

同人下离之六二，上乾之九五；阴居柔位，阳居刚位，而且双双居中；能以既正且中之原则，和爱相应，是正名原则的好

榜样，足以共同于人，示范天下，有如晴天之旭日，普照共暖；光芒可与日月共明，其长远高旷，可与天地共久存；这就是同人立卦的主旨，也就是其卦辞“同人于野，亨；利涉大川，利君子贞”的真正含义。这种对现代迷失生活的指点，如不是最恰当的，难道还有更好的吗？

(b) 革卦与改革之道革卦：

易下经第四九卦之革(䷰)：上兑下离，内包乾：九三、九四与九五；包巽：革之六二、九三与九四。其对卦为蒙(䷃)：上艮下坎，有山下有水之象，及上止下险的含义。

就卦象来看：离为火，兑为泽，有火在泽中之象。革之包卦为巽、为乾；说卦传称：巽、齐也者；齐乎巽；巽、人也；巽为木、为风、为长女。其对卦为蒙(䷃)，有险而止的含义。乾为天、为君、为父；乾以君之；乾、健也；为首。

就革之本卦卦象看来：离火干燥，其性就上；兑泽润湿，其性就下；燥湿性殊，上下相背，有若中少二女，志不相得，不可共处；处必相尅，变必随生，此革之息生之所以然。故革卦象才说：“革、水火相息，二女同居，其志不相得，曰革”。

改革之道：改革之事，乃不得已而必为之。是理之所然，是事实之需求；故不可为，亦得为之，是势在必行之事。

但是改革，必有其道，且须得其时，而革得其所，则革道光明，元亨遂畅，吉而悔亡。据魏朝的王弼，及唐代的孔颖达的看法：夫民情可与习常，难与适变；可与乐成，难与虑始。当革之初，一般百姓不了解改革，或革命之必要，未能信服，上下交疑，所遇困难，坚切重重；所以革卦初九爻辞才说：“初九、

筑用黄牛之革”。这是告诫卜筮的人：在革之初，困难艰巨，其难以改变，有如黄牛之皮革，坚韧固执。以是乘此初革之时，不宜多有作为，不宜急于有成。

到了可以有所作为之日，改革方可有一番动作。但是这当中又藏有深厚的道理：就革卦来说，其六二阴柔居中得正，只能顺应，不能强求；不能自革，但可顺应而合志。

革上说兑之九五，刚强得正，且居其中；已处尊位，能有作为，革之时正；有若同人之六二，上应九五之感一样地，合乎正名的原则。所以革六二爻辞告以：“六二，已日乃革之，征吉，无咎”。而象辞解说：“已日革之，行有嘉也”。六二、九五阴阳一感一应；二往上合，志同心齐（内包之巽卦：巽、齐也。）

革的九三爻辞说：“九三、征凶、贞厉；革言三就，有孚”。象曰：“革言三就，又何之矣”？九三处下离火极，火欲上就，应之于上六之柔，但为阴所乘，是以征凶。虞翻认为：九三阳居而得位，若守正不动，而据六二，上六之二阴，则五（九五）来危之，故曰贞厉。

但王弼认为：三处火极，其上三爻（兑），水在火上，皆从事革，从命不变，故曰革言三就，其言实诚。既已有孚从革，犹往而征之，凶则必随，所以爻象说：“革言三就，又何之矣”？

往征是不信任有疑的结果，贞而厉之，正而危之，非革之道，故以征凶告诫。这可看出改革或革命的成败，其关键乃在信孚实诚，上下以诚相见，互信互赖，合作无间。也可以看出革之六二的“征吉”，与其九三之“征凶”不同的原因：前者有感应的原则，合乎正名之道；而后者既不合乎正名的原则，也

没有上感下应的相互行动原则。

到了革的九四，爻辞说：“悔亡，有孚改命，吉”。象辞解释：“改命之吉，信志也”。信志是指信下之志，而行其命。九四处上泽之下，在水火相连之际，居会变之始，而不固吝；对下改命的信志，不加猜疑，有孚见信；见信以改命，物安而无违，是以有悔则悔亡。且改革之时，能合时愿，见信于下，服而从之，故乃得吉。这就是九四爻辞“悔亡，有孚改命，吉”的含意。象这种上信下从的原则，加上合平时愿的机缘，是改革成功最有力的保证！

革九五的“大人虎变，未占有孚”；爻象的“大人虎变，其文炳也”说明了几件事：（1）九五居中得正，且获六二正应，上下交感合志，是改革最好的现象；（2）五为尊位，而九五又为革卦之主。以其为大人之德，为革之主，立法创制，大势改革，必得焕然可观，有若虎变；见之于汤之放桀，武之诛纣，顺天应人，信德并著，故云：“未占有孚”。

革之上六，处革之极；革道已成，宜居正守成而无为。如复征往，则必躁扰有凶，故爻辞有言：“征凶，居贞吉”。处革既事之时，君子处之，能如豹变，成其若豹文之蔚缟；而小人乐得其成，唯革面色以顺上。

综观革时之大，在其能顺乎天，而应乎人；有孚见信，文明以说，大亨以正，革得其当，变有其道；上下互信，协力同志，乃得大成。这是我们就革卦内含的原则，去向改革所提出的建议。其中的上下有孚，上说下顺的感应原则，与合乎道德的正名原则，不但是改革的座右铭，而且可作为一切事业，及社会

行为的准则。

因限于时间，易经对现代生活迷离的指点，只能就上经的同人，与下经的革卦二卦，作出分析的说明。至于指出妇孕不育，打胎之凶；男女恋爱，而至成家正家的咸卦、家人；以及其他攸关现代生活改善的卦，未能一一解说。

第十六讲 漫谈卜卦

天地养万物，以静为心；不为而物自为，不生而物自生。爱情之于男女，亦以静为心；不为而自为，不生而自生。

（一）前言

当我在青岛大学讲授易经及其哲学期间，时常有人找我卜卜卦。这些人，有的是相熟的，也有不少不相识的，或只是那些听过讲演的。因为卜卦的相当准确性，大家相传，上门求教的，也就更多。可我哪里有那么多闲暇，为访者卜卦呢？所以答应他们作一公开讲演，谈谈卜卦。如果大家明白如何去作，以及卜卦的用意，可以自己去试试；说不定，还可为别人去卜一卜卦哩。

这次的讲述，想向大家讲一讲卦象卦义，爻象爻义；卜与筮的含意何在？然后分析一下卜卦的灵验性：卜卦灵与不灵的可能含义，验与对证的意义。最后讲到卜卦的方法：传统的卜筮法是什么一回事，我所建议的简易卜法，以及如何去找

出所卜的卦。这就是今天所想讲出的，目的是想让大家明白卜卦的究竟，以便日后自己去试试。

(二) 卦 与 卜

这里所指的卦，不是指天地定位的乾(☰)坤(☷)，山泽通气的艮(☶)兑(☱)，雷风相薄的震(☳)巽(☴)，及水火不相射的坎(☵)离(☲)那八卦，而是指那六十四卦的卦。

易经这部最古的中国古典，是託天道，来讲人间事情的。天道有数理观念，而以象明之；人事有得失悔吝，借义理而告之。卦以象为主，爻是效阴阳之动变：有动则必有变；变动见于卦爻之不同，因变而生得失悔吝，显之于人事。卜卦的用意，就是想去预知未来之吉凶悔吝，看有没有办法，去避凶就福，去灾除祸而得大吉大利。

在最早的时候，用龟壳或兽骨，在火上去烤，“卜”是龟壳或兽骨破裂的响声；以后使用这响声“卜”去测出一卦之爻；拚起来而成卦，再根据卦与爻，或单就卦，或单就爻去预求将来行动的指点。往往因此，好象有天机式的，讲得恰如其当，道出以往既发生的，很少告人的事，以及今后的行动方针。也就是因为泄露了过去鲜为人知的事，愈令人信服卜卦的灵验。是巧合吗？抑为数往知来？说卦的作者认为“易逆数也”（说卦第三章）。

易卦之成，以象为主。象是说天地宇宙自然万事万物之象，所以易经并不是一部迷信的典要，而是一部道理确确实实的，根据科学原则，依附天地万象，及人间现象与经验的书。

它的每一卦，每一爻都深藏着浅而明的道德原则，以及为人处世的大道理。

它之能告吉凶，是根据同一的初浅道理：顺理则吉，逆理则凶，就是那么简简单单，什么秘密也没有。求卜卦的人，事先自己也心里有数，只是他不好意思，当着别人，在别人面前讲出来而已。天主教的叫人坦白隔帘认罪的那一套，很有心病学治疗的大道理在。叫人隔着布帘，独居一处，坦坦白白地一一二二地数出自己的过错；在神的面前，他服服贴贴，隔了象征性布帘，想起了神高高在上，双眼盯着他，象一只可怜的小羔羊，倾腹而告，大谈已干过的伤天害理的傻事，一点也不羞羞答答。真是叫人不敢相信，但是那位仁兄巧姐，就是讲得出口。这是西方洋人的一套。

咱们中国文明古邦的作法，恰恰相反。你害羞，咱们有同情的了解；孟子不是说过：“羞恶之心，人皆有之”吗（告子上篇）？咱们不强人为难，这是以不忍人之心，行不忍之事。索性我来告诉你好了；对不对，你也用不着点头，或一笑，或掉几颗眼泪。我有一知己，别人都说她是仙女下凡，连一有名气大佛庙的沙门大法师们，也说她是天上来的。有一天有位仁兄上家求卜，她将生辰写在纸上，一会儿看出一肥胖的妇女；然后又一小女娃娃，及另一年约二十三、四的少女。这一讲出，叫这位仁兄吃惊不小，是那灵巧的奇事。这一泄露，讲出这位仁兄的来意，与他心中难解的死结。我也曾为朋友夫妇分别卜了两卦，讲出二人的个性与既往，象打靶似地，正中焦点，揭发了他们未婚前一段曲折往事，就那么巧合。这就是叫外国

人为什么如此如痴如狂地，爱好易经。卜与卦就是那么好玩，而有深长的意义。

(1) 卦象与卦义

卦是变之总象，所以系上传第九章有言：“十有八变而成卦”，这是就成八卦之卦而言。第十一章内又说：“是故易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦”。又云：“天垂象见吉凶，圣人象之”。这里的象字，是当动词用，其他所讲的象，是指见之于外的现象之象，如“在天成象”（第一章）；“是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也”；“变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也”（第二章）；“成象之谓乾”（第五章）；“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”（上传第八章）；“见乃谓之象”（上传第十一）；“是故法象莫大乎天地，……悬象著明莫大乎日月”天垂象见吉凶“易有四象，所以示也”（同上）；“圣人立象以尽意”是故夫象，“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。（重复——首见于上传第八章）（上传第十二章）；

“八卦成立，象在其中矣”，“象也者，象此者也”（下传第一）；“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天”（下传第二）；“是故易者，象也；象也者，象也”（下传第三）；“象事知器”；“八卦以象告”（下传第十二）。

上面所引述的，是就系辞上下传所作对象的解释。从各种的说法，^爻我们可肯定一件事：那就是易卦是以象告。就拿下经第四十卦的解（䷧）来说：解卦的上卦为震、为雷、为动、

为长男；下卦为坎、为水、为险、为中男。中包离卦：由解之九二、六三与九四构成；离为日、为火、为明、为中女。

解卦有解难济险的含义，这是依象而生，其下险上动；有险而动，则可出险，济厄解难，所以解卦卦彖才说：“解，险以动，动而免乎险，解”，就是这种含义。

如在上面所说，易经是以取象而立卦，然后因象而生义，刚才所引的下经第四十卦的解是如此，而其余的各卦，亦复如是。现在来看看上经第二十一卦的噬嗑（䷔）：上离下震。全卦有颐口之象。初上二九，若无九四，参杂六二、六三与六五之间，实一口齿之象。九四既存三阴之中，亦如口中有物，间而难合，故须齿之，吃掉它，或吐了它，或吃吐兼之，口而能合。噬，齿的意思，嗑即是合。这是噬嗑的卦象与卦意。吃吐都必须口动，震就有动意。

噬嗑中包坎卦（䷜）：由六三、九四、六五组成。坎为陷，为险，为水。汉朝荀九家易认为“坎为律，为桎梏”。律就是今日所讲的法律，是用来判断纠纷狱情的；桎梏是历来用以除暴安良的。

天下的事，如有间阻，则物难以亲和；有了差过则物不能齐，所以都必须经过喙而齿之，吞掉它乃得亨通无间：口颐中之有物如此，人间纷争，又何不然？所以噬嗑卦辞才说：“噬嗑，亨；利用狱”。其彖辞称：“颐中有物，曰噬嗑；噬嗑而亨。刚柔分，动而明；雷电合而章，柔得中而上行，虽不当位，利用狱也”。它的卦象则说：“雷电，噬嗑。先王以明罚敕法”。此中的“动而明”与“雷电”都是分别指震离，上下二卦而言。刚

柔固然指阳与阴爻言,但震为阳卦,属刚;离为阴卦,属柔,所以也指二上下卦而言。

诸如此类的以象立卦,因象生义的例子,差不多已成了易经的惯例,现在让我们来看看爻象与爻义。

(2) 爻象与爻义

易系辞上传第三章就明白说出:“爻者,言乎变者也。”爻有阴阳,阳刚阴柔,所以上传第二章才说:“刚柔相推,而生变化。”刚又主动,柔则主静,因之上传第一章才说:“动静有常,刚柔断矣”。

系上传第八章中所说的:“系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻”的爻,很显明地是指爻义而言。爻的本身只是效法变的现象,至于对现象加以义理的解释,那是爻义的事;而吉凶是得与失的判断,有道德的含义,这自然涉及爻义了。

系下传第一章说:“爻也者,效此者也;象也者,像此者也。爻象动乎内,吉凶见乎外,功业见乎变”。第三章说:“爻也者,效天下之动者也;是故吉凶生,而悔吝著也”。第九章说:“易之为书也,原始要终以为质也;六爻相杂,唯其时物也”。这里提出的六爻的时与物,因为阴阳周流六位之虚,上下无常;但若动静有物,而得其时,而得其所,则其道光明;大者有吉无凶,小者悔亡,无吝无妄,无咎无厉。因之又说:“若夫杂物撰德,辨是与非,则非其中爻不备”(系下传第九)。

爻以效动法变为主,不但各爻之象有殊;而其为义,亦有显著之不同。“二与四,同功而异位,其善不同;二多誉,四多

惧，近也；柔之为道，不利远者；其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪。”（系下传第九）。这不但说出二、四；三与五各爻象之不同，其义亦殊。二居中，四处上卦之下，因近尊位，故多惧。古谚：伴君如伴虎，五亦为君位，而四近而伴之，惧恐必多。且阴柔宜以静守，不宜攸往；倘能以柔居下卦之中，则可无咎。这是因爻象而生义。

三、五之异同：同为奇数阳位，三以为下卦之极，极则多厉而危；加上若失于柔，又有极傲欲动，则妄必随之。五则为尊，帝王之位；若以刚居，正而且中，必有一番作为。

系下传第十又说：“道有变动，故曰爻；爻有等，故曰物。物相杂，故曰文；文不当，故吉凶生焉。”所以爻之效动主变，为道所使然。而二四、三五之不同，乃有等之不同，亦即物之不同。

至于说卦对卦爻的看法，如第一章之“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻；和顺于道德，而理于义”。这与系上传所说的：“爻者，言乎变者也”；及“刚柔相推，而生变化”；“系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”；“爻象动乎内，吉凶见乎外”等，没有什么大不同之处。

现在就让我们拿刚才所讲噬嗑卦，去分析一下它的各爻的象与义之所以不同之处。初九爻辞说：“履校灭趾，无咎”；爻象说：“履校灭趾，不行也”。校是古时用以罪轻过小犯人的足械，或脚镣；履是穿上或加上于足而履践的意思。初九处卦之初，有用狱于始的象义。这犯人既然过轻而戮薄，故仅履校灭趾，以桎其行，而惩戒。如知过而能改，因履校灭趾；而得

福行善，自无咎之可言。爻象所谓的“屡校灭趾，不行也”，就是受了惩戒，不再犯错误，止其过罪的意思。雷电之作，盖以震生畏，先王之行明罚勅法，亦在使人畏威而悔，知过而改，所以著重无咎。

噬嗑既为用狱之卦，只有初九明受校从善受刑之事，中四爻皆为用罚之象。六二的“噬肤灭鼻，无咎”；爻象说：“噬肤灭鼻，乘刚也”。乘刚为乘初九之阳刚，但以己柔而得中，正如其分，用刑得中其理，受刑者信服无怨，有若噬肤之易。肤是柔脆的东西，很容易噬齿，故能无咎，与初九爻义不同而意同。初九为受刑改过而无咎，六二乃用刑得中而无咎；其不同乃爻象之不同；其义殊，亦爻义之殊。

至于灭鼻的解释，易学象数家如虞翻等的看法，他们认为噬嗑的包卦为艮：由六二、六三与九四组成为鼻；如六二变而成阳，则为离，艮失如灭鼻一样。这是就爻象及爻变而言。

噬嗑的六三爻辞说：“噬腊肉，遇毒，小吝无咎”。爻象曰：“遇毒，位不当也”。先以爻象去分析一下爻辞及爻象之辞。六三处下卦之极，而不当其位。三为阳位，而今以阴处之。“爻象动乎内”（系下传第一），而动为阳刚之务，今以阴柔，分宜守静，今动之若噬腊肉；履非其位，处极不静，则必如齿艰之腊，虽无大咎，然有小吝。其爻义如斯，爻象使然。

今借噬以喻刑人，以遇毒而喻刑人不服，而生怨抗。这与六二之无咎，又有不同：先以爻象之不同，次以爻义之相殊。

到了噬嗑的九四，爻云：“噬乾肺，得金矢，利艰贞，吉”；爻象说：“利艰贞吉；未光也”。九四居非其位，履不获中，所

以有这样的寓象；其得金矢，朱熹本义指出：“周礼狱讼人钧金束矢，而后听之”。王弼的意见是：“金，刚也；矢，直也。噬乾肺，而得刚直，可以利于艰贞之吉，未足以尽通理之道”。因之爻象指出：“利艰贞吉，未光也”；意指未能光大通理之道，虽有利艰守正之吉。其与上述六三，六二与初九三爻之不同，乃爻象之不同，其义殊于该三爻义，亦爻义之殊。

噬嗑上九的爻辞：“何校灭耳，凶”；爻象说：“何校灭耳，聪不明也”。上九极而亢，等于犯刑的人，已到恶极罪大，惩戒业已无用；现已到了负荷桎校灭耳的地步，罪不可赦，只有刑杀，才能惩恶，故以凶言。在犯人来讲，现在已来不及后悔了，何况犯了极恶的，高亢自满，毫无悔意。这一爻与其他五爻，又因爻象不同而不同；其爻义亦因爻象之不同，而不同其他五爻之爻义。在下面让我们去看看卜与筮，究竟是什么一回事。

(3) 卜与筮的方法

(a) 传统的占筮法：

凡是读过朱熹周易本义的，大概都略略知道在书开始之处，附有“筮仪”，解说占筮的详尽程序与成卦的方法，还说出古时对占筮的庄敬性，筮者还得齐洁衣冠而北面，洗手焚香致敬。所用的蓍，还须熏于香炉之上，真是比烧香拜佛还要严重。佛爷慈悲为怀，大人大量，不见小怪。而占筮有如面向王，非同小可，一是一，二是二，那宗教式的仪式，可不能随便呢。到如今好奇者要问问有此的必要吗？对神对灵，报以官职，道以姓氏，祈求神灵对于所筮的吉凶得失，悔吝忧虞，主持

公道，尚明告之。

1. 然后以右手五十策之其一，放在栊洞之中；而以左右手中分四十九策，置格之左右两大刻，这是第一营。

2. 次以左手取左大刻之策执之，而以右手取右大刻之一策，挂于左手小指间，这是第二营。所谓挂一以象三（三才：天地人）。

3. 次以右手四揲左手之策，这是第三营的一半。这就是所谓揲之以四，以象四时（春夏秋冬）。

4. 次归所余之策，或一、二、三、或四放在左手无名指间，这就是四营的一半，所谓归奇于扚以象闰。

5. 次以同样方法取右手之策，以左手每四数一组揲之，这就是第三营的另一半。

6. 将所余下的放在左手中指之间。这就是第四营的另一半；亦即所谓再扚以象再闰。

7. 变所余之策，左一则右三；左二则右亦二；左三则右必一；左四则右亦四；将夹在左手小指间的，与无名指间的合起来，不是五，则必为九。五以一其四而为奇，九以两其四而为偶；奇者三，而偶者一。

8. 次以右手，过揲之策于右大刻，而合左手一挂二扚之策，这是第一变。

9. 再以两手取左右大刻著合之，或四十四策，或四十策，依第一变的方法，再作四营一次，而置其挂扚之策于第二小刻，这就是第二变。

10. 二变所余之策，左一则右必二；左二则右必一；左三则

右必四；左四则右必三；通挂一之策，不四则八；四以一其四而为奇，八以两其四而为偶，奇偶各得四之二。

11. 又再取左右大刻之蓍合之，或四十策，或三十六策，或三十二策。依第二变的方法四营，置挂扚之策于第三小刻，这是第三变。三变余策，与二变同。

12. 三变既毕，乃视三变所得挂扚过揲之策。挂扚之数。

(b) 卜筮中的筮数观念：

朱熹这种筮仪的方法：四营三变，目的在找出四种可能总策之数，或为三十六，或为三十二，或为二十八，或为二十四。根据系上传第九章的解释：老阳一爻有三十六策，少阳一爻有二十八策；老阴一爻有二十四策，少阴一爻有三十二策。既以四营：分二，挂一，一揲四，归奇，如以四去除老阳、少阳、老阴、少阴之策数：三十六、二十八、二十四、三十二，而得九、七、六、八，所以老阳之数则为九，少阳之数则为七，老阴之数则为六，少阴之数则为八。十有八变，一卦乃成。

至于系上传第九章所说的：“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚以象闰；五岁再闰，故再扚而后挂”。这是易经书中所提到的筮法。至于系传又系何时写的，还待今后所发现的史料去证实。

系上传第九章所说的“天数五，地数五，五位相得，而各有合”中的天数五是指一、三、五、七、九五种奇数；天为阳，天数又是阳数；地数是指二、四、六、八、十之偶数，地为阴，地数可视之为阴数或偶数。至于“五位相得，而各有合”，是说天数中

的一，与地数中的六相得，而合为水，其总数为七（ $1+6=7$ ），地数中的二，与天数中的七，相得而合为九（ $2+7$ ），为火；天数中的三，与地数中的八相得而合为十一（ $3+8$ ），为木；地数中的四，与天数中的九，相得而合为十三（ $4+9$ ），为金；天数中的五，与地数中的十相得合而为十五（ $5+10$ ），为土。这种五行的说法，很可能是受了汉代易学阴阳派观点的影响，说不定系上传的第九章的作者，就是那一派的学者，其观念也可能是汉代的，或阴阳说兴起时或之后的易传注释者的观念。

不过天数：一、三、五、七、九的总数为二十五，地数的二、四、六、八、十的总数为三十，所以才说：“天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五（ $25+30$ ），此所以成变化，而行鬼神也”。天地之数既为五十五，为什么古时占筮的总数只有五十，而且所用来占筮的数，又挂一而不用，只剩四十九呢，对于那不用而用的一之解释纷纭繁殊不一。有以为这不用而用之一为太极，或无不可以无明之无。这不是谁是谁非的问题，而是那些解释，并没说出令人动听的数理观念。不过五行说能悟到七、九、十一、十三、十五这五组天地数之合，而且数差为偶（二），合成天地总数五十有五，配水、火、木、金、土，那是一种非常饶趣的数理观念，被用来讲明阴阳的交配与变化，是令人叫绝的事；这又证明易象的数理原则，及变的数学原理，古人的聪慧又是何等高雅！

刚才指出的老阳之数为九，少阳之数为七，这又可说明为什么六十四卦中的每一套对卦，即二卦阴阳爻相对之卦，其二卦之总合数为六十三，这六十三系老阳与少阳的积数：（ $9 \times$

7 = 63), 如否(䷋)之合数为七 ($1 + 2 + 4 + 0 + 0 + 0 = 7$), 泰(䷊)之合数为五十六 ($0 + 0 + 0 + 8 + 16 + 32 = 56$), 所以否泰的总合数为六十三 ($7 + 56 = 63$), 既济(䷾)之合数为四十二, ($0 + 2 + 0 + 8 + 0 + 32 = 42$), 未济(䷿)的合数为二十一 ($1 + 0 + 4 + 0 + 16 + 0 = 21$), 二卦之总合数为六十三 ($42 + 21 = 63$)。其他三十对对卦, 每一对的对卦总合数总是六十三, 就是因为都是老阳少阳之积数。

至于八卦中每一套的对卦之总数, 则为七, 那也是因乾卦(䷀)的总数为七 ($1 + 2 + 4$) (自上至下数——伏牺卦), (六十四卦的乾(䷀)数为六十三: $1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32$ ——自上向下数——伏牺卦), 如天地定位的天地(乾坤)为 ($1 + 2 + 4$) + ($0 + 0 + 0$) 七; 山泽通气的山泽(艮兑)为七 ($1 + 0 + 0$) + ($0 + 2 + 4$), 雷风相薄的震巽为七 ($0 + 0 + 4$) + ($1 + 2 + 0$), 水火不相射的坎离为七 ($0 + 2 + 0$) + ($1 + 0 + 4$)。七为少阳之数, 因为乾之少阳一爻有二十八策, 揲之以四(即以四除之), 而得少阳之数七。

(c) 简易的卜卦法:

在上面我们看到传统中朱熹所推荐的筮法, 当然历代用来占卜的方法还多着哩。所有那些五花八门的筮法, 除了加上宗教的仪式外, 还有好象不可告人的灵机妙算的意味, 弄得不了解易理的人, 更加头昏眼花。其实那又何必呢? 卜筮的

目的就是要想找出一卦，问过明白得失吉凶悔吝，何不直接了当的，开门见山的去卜出一卦呢？

我们所提供的卜卦简易方法，就是这种开门见山的方法，人人都可很容易的做到，而且在满足卜卦的目的上，并无二致，我用过多少年，替不少人卜过卦，还没有人提出过异议，因为那些卜出的卦，对他们来讲，相当有意义，至于灵验问题，等到分析卜卦灵验问题，再加讨论。

我用的简易卜卦法：是用六个任何小钱，任何国家所现用的或古钱，无有不可，有字及人像的一面是钱的正面，因之为阳面，代表阳爻(—)；而有符号的一面为背面，因之为负面，代表阴爻(--).

将六个小钱放在手掌，合两掌而摇之，然后掷于任何平面处。掷钱时注意六个钱成线的顺序，最前面为上爻，次为五爻、第四爻、第三爻、第二爻及初爻。

第二注意小钱掷在平面后，所呈现的面：如为正面，即为阳面，为阳爻，如为负面，即阴面，为阴爻，将之写在纸上，如序写出第六、第五、第四、第三、第二及第一面，将它们所代表的或阴，或阳写在纸上；还加注卜卦的年月日以留纪念。然后去找出那一卦，究竟是什么卦。后面我将提出另一简易寻卦方法。

如没有六个小钱，可以用三个也行；先卜出上卦或外卦，然后再卜出内卦或下卦，连起来就成一卦。

至于钱的大小有没有关系？在卜卦上一点关系也没有。如无同样大小的硬币，就用大小不同的好了，横直主在卜出一卦。也不用焚香致敬，口念“假尔泰筮有常”，道姓说名那一

套。就是有神灵在的话,他也不会见怪的,何况信不信又是由你哩,没有人要求你去信,也没有人建议你信,随老兄大姐好弟妹之便,不必认真。重要的是帮助你卜的一卦,了了你的心愿,安安你的忧心。何况古之智者也说过,其知易者,又何为占?顺理则吉,逆理则凶,这原则你可得牢牢记在心头,那才是一切行为的指南针!

(d) 寻找卦的简易方法:

寻找出所卜得之卦,是卜卦中很重要的一步。找出所卜的卦,然后去参看(一)卦辞;(二)卦象;(三)卦象、(四)各爻爻义;(五)各爻爻象。在下面将为大家提纲要领地讲出一卦为例。现姑向大家解释一下,我拟出的简易寻找卦的方法。

1. 伏羲卦的数理原则:这简单而明了的寻卦方法,是基于伏羲六十四卦所内涵的数理原则:数的二进制的原则。伏羲卦的每一爻,自上至下,代表一数,现在就拿易经下经第六十三卦的既济,与六十四卦的未济来讲:既济(䷾);由上坎下离组成,未济(䷿),由上离下坎组成。这两卦为易卦中阴阳相对之卦的一组对卦。

刚才说过伏羲卦系从上至下,所以数的二进制的增值,也是由上至下。就以一卦的六爻来说:一卦最上的一爻,为伏羲卦的第一爻,如为阳,其代表数为“1”,第二爻的代表数,如同第一爻一样,如果为阳爻则为“2”,第三爻如为阳,其代表数则为“4”(2的二乘方),第四爻如为阳,其代表数则为“8”(4的二乘方),第五爻如为阳,则为“16”(8的二乘方),最下的一

爻,如为阳,其代表之数则为 32 (16 的二乘方)。从第一爻的“1”顺序加到最下的一爻之“32”,其总数为 63(1 + 2 + 4 + 8 + 16 + 32)。六十四卦中周易的第一卦乾之总数,按照伏牺卦爻之数,就是 63。

























今以既济(䷾)为例: 既济最上一爻为阴,而在伏牺卦数中,所有的阴爻的代表数为“0”(零),所以第一爻为“0”,第二爻,即周易文王卦的第五爻为阳,其代表数则为 2; 第三爻,即文王卦的第四爻为阴,故为“0”第四爻,即文王卦的第三爻为阳,故其数为 8; 第五爻,即文王卦的第三爻为阴,故为 0,第六爻,即文王卦的初爻为阳,其代表数则为 32。把六爻的数加起来: $0 + 2 + 0 + 8 + 0 + 32 = 42$; 这总数 42, 就是既济卦的总爻数,或既济的卦总数。

























未济(䷿)的数为 1、0、4、0、16、0, 加起来总数 21。所以 21 就是未济卦的卦总数。

在六十四卦中,阴阳两两相对之卦,则为三十二对。依伏牺卦数的观念,每一任何阴阳爻相对之二卦的总合数,总是六十三,不多不少。上面的既济卦数为 42, 加上未济卦的总数为 21, 所以这对卦的总合数则为 $42 + 21 = 63$, 不多也不少。

我所提出简易寻卦方法,就是(1)根据伏牺卦的各卦之总值数,(2)以对卦为标准,(3)如找出一卦的总值卦数,不但知道这一卦;并且可以知道这一卦的阴阳爻相对乘之卦,那么所能了解的,或所能悟到的,就更深长,更有意义了。

2. 钟氏 32 对卦卦数卦名卦次表:

卦数	卦名 卦次	相对卦数	卦名 卦次 (括弧内的数字是卦次)
0	坤 (2) 	↔ 63	乾 (1) 
1	剥 (23) 	↔ 62	夬 (43) 
2	比 (8) 	↔ 61	大有 (14) 
3	观 (20) 	↔ 60	大壮 (34) 
4	豫 (16) 	↔ 59	小畜 (9) 
5	晋 (35) 	↔ 58	需 (5) 
6	萃 (45) 	↔ 57	大畜 (26) 
7	否 (12) 	↔ 56	泰 (11) 
8	谦 (15) 	↔ 55	履 (10) 
9	艮 (52) 	↔ 54	兑 (58) 
10	蹇 (39) 	↔ 53	睽 (38) 
11	渐 (53) 	↔ 52	归妹 (54) 

卦数	卦名次	相对卦数	卦名次(括弧内的数字是卦次)
12	小过(62) 	↔ 51	中孚(61) 
13	旅(56) 	↔ 50	节(60) 
14	咸(31) 	↔ 49	损(41) 
15	遯(33) 	↔ 48	临(19) 
16	师(7) 	↔ 47	同人(13) 
17	蒙(4) 	↔ 46	革(49) 
18	坎(29) 	↔ 45	离(30) 
19	涣(59) 	↔ 44	丰(55) 
20	解(40) 	↔ 43	家人(37) 
21	未济(64) 	↔ 42	既济(63) 
22	困(47) 	↔ 41	贲(22) 
23	讼(6) 	↔ 40	明夷(36) 

卦数	卦名 卦次	相对 卦数	对卦 卦数	卦名 卦次	(括弧内的数字是卦次)
24	升 (46)	↔	39	无妄 (25)	
25	蛊 (18)	↔	38	随 (17)	
26	井 (48)	↔	37	噬嗑 (21)	
27	巽 (57)	↔	36	震 (51)	
28	恒 (32)	↔	35	益 (42)	
29	鼎 (51)	↔	34	屯 (3)	
30	大过 (28)	↔	33	颐 (27)	
31	姤 (44)	↔	32	复 (24)	

3. 使用钟氏卦数卦名卦次表方法：卜出一卦六爻之后，按照本人所拟的钟氏卦数卦名卦次表，依所卜得之卦的卦数，查出该卦卦名及卦次；（易上下经各卦的次第）再按该卦名查看该卦卦辞、卦象、卦象、爻辞、爻象，及该卦对卦一般情况。

卦次是在各卦底下的括弧中，如涣卦底下的(59)，是指明涣卦为周易下经的第五十九卦；观卦下面的(20)，是指观卦为易上经的第二十卦。

所以钟氏卦数、卦名、卦次表说明：

1. 各卦依伏羲卦自上至下各爻数值的总合数；
2. 各卦的卦名
3. 各卦在易经的次第：从上经第一卦的乾，到第三十卦的离；下经从第三十一卦的咸，到最后的第六十四卦的未济；
4. 易经三十二对卦——阴阳爻相对之各二卦；如第一组的坤乾两对卦，到最后一组姤复二对卦。
5. 各组对卦的总合数为六十三；如姤卦的卦数是 31，加上复卦的卦数 32，其合数则为六十三。其他各组对卦，彼此卦数会不同，但是任何二对卦的总合数，都是六十三，绝对没有例外，这是数理原则的要求。

(4) 卜筮的灵验

一般人对易经发生兴趣，多半是相信卜卦占筮，是相当灵验的。我也曾为了不少人在无可奈何的情况下卜过卦，其中有不少人事后透露，所卜的卦都有相当的准确性。最近一位某大报驻青岛的记者告诉我，他的确是在几微之际，不期而遇到他极喜欢的女朋友，对方也有同感。不久前他请我替他卜了卦，而得到姤卦（䷫）：乾上巽下，平常的解姤，就是指不期而遇，这就是姤卦的主意。姤的对卦为上经第二十四卦的复，复卦以反本为义，以静为心，寂然不动，天地之心如斯，人心又何不然？不期而遇，是以静为心，亦如天地之为心。天地养万物，则以静为心，不为而物自为，不生而物自生。爱情之于男女，亦以静为心，不为而自为，不生而自生，故其巧遇也不期，非有所主宰，非按计划，而作事先之安排。故由姤之对卦，可

透悉23遇之妙。但这是说卜卦的灵验吗？

我曾在多次演讲中，分析过演绎逻辑，与归纳逻辑的陈述，有显著逻辑性的不同。凡属于归纳逻辑，一定是综合的 (synthetic)，只有偶然性，而无必然及一定与普遍性，而凡属演绎逻辑的，一定是分析的 (analytic) 有必然性，一定性及普遍性，不容许例外。而属于综合性的，为现象界的，一定有例外，因为后者，变的原则，而前者如有变的观念，那必定是定义的一部分，而其变化也只是纯观念性的，并非事实上的变。归纳逻辑中的变，是属于现象的，有经验的内容，受时空的限制。

卜筮是涉及人类经验的，有事实的现象在。所以卜筮是受归纳逻辑的或然律所范围。就是它非常灵验，只可能说明其灵验的或然率比较高。就是其灵验达到近百分之百，仍然只是偶然性的，不可能是百发百中的灵验。

(三) 结 论

在本讲中，说明了易与卦及其六爻，都是以象而立；而卦爻之义，也均以象而起。在义之中，内包极强而显著的道德观念，而其正名的原则更为重要。因在原则上有差殊，导致时义不同，表达即不同。故在卜得一卦，对其可能的解释，就应注意此关键，以使说明更有道理。至其是否灵验，则不可妄作断言。

人的命运，不可能是注定的。卦爻所解说，只是一种属于可能，因而还有不可能的一面，所预料的，有或然性在，不是绝局，更非天命。不过易经中一再显示的时义原则，可采用行止判断的重要考虑。不识或不顾时义，一意孤

行，很可能导致不如意的结果。

卜卦，连全部易卦在内，如对人有什么意义的话，其意义就是教人当心，不可随随便便，更不可背弃道理，尤其是正义的道德原则；因之才说：得理则吉，失理则凶。

后 记

这次回到祖国，遍赴各地，作学术报告，并计划出我的讲演集，受到不少师友的关怀与鼓励，我虽未能如他们所建议的以一片赤诚，掀起类似西欧史上的文艺复兴运动，因以孤掌难鸣；但以热爱祖国、真实、正义的诚挚，也曾引起不少的共鸣，排除一些迷失。以个人来说：这次四处奔波，为祖国更好的明天奉效，结识不少有识之士，对他们深厚的学识，高远的眼光，不凡的悟性，颇为感动。尤其是当我在青岛大学讲述易传所提出的，一阴一阳之谓道那一天，来了一位悟性超人，对易理、老庄、西方哲学很有心得的听者，她就是目下青岛周易学会常务理事赵汝巧女士。她听我讲了多次不同的易经研究专题。在我修正讲演集：易经十六讲的文稿前，她曾提出不少思沉虑熟的建议。她也帮忙重抄一部分文稿。此外助我抄稿的还有北大哲学系的陈恢钦教授、青岛大学的孙玮小姐，对于他们赞助的盛情雅谊非常感激。

我在青岛大学作十六次易经讲述时，承蒙该校党委书记张扬、副校长李庆臻、前青岛大学外文系主任、好友冯振中教授、青大外事办处长于华，常常光临。还有青大社科部主任孙方柱教授，多次接送我至讲演场所。在出版讲演集上，前中