

論中國經典詮釋的二個基型： 直釋與旁通

——以《易經》的詮釋為例

林義正*

摘要

中國經典詮釋傳統有沒有自己的特點？經筆者研究之後，感覺到傳統經學的實踐中確實有直釋與旁通二個基型，可惜沒有受到學者充分的注意。故本論文為了具體討論起見，特別以《易經》的詮釋為例，依以下各節：一、前言，二、對「中國經典詮釋基型」的界定，三、《易》籍著作的詮釋體式，四、直釋型詮釋的

* 林義正，臺灣大學哲學系教授。

投稿：95年2月23日；修訂：95年3月22日；接受刊登：95年3月24日。

方法與問題，五、旁通型詮釋的方法與問題，六、結論，來論述。其中第四、五兩節又各立細目，詳細討論詮釋的方法與問題。中國經典的詮釋體式是依字——句——章——篇——卷逐次解釋而成立低層的訓詁、章句、注、箋、解、疏、說、傳，甚至更有不泥於文句，而依義理而成立高層的釋義、通釋、通義，乃至最高層的哲理詮釋。其詮釋可歸納成二個基型，即各經本身在歷代所表現的直釋詮釋與異經彼此互釋的旁通詮釋。在中國經典詮釋傳統中，此兩型詮釋之於經典正猶乾坤之於易，經典在詮釋中表現其生生不息的生命力。

關鍵詞：

易經、基型、經典詮釋、直釋詮釋、旁通詮釋

Internal and Crossover Interpretations as Two Fundamental Hermeneutic Prototypes of interpreting Classic Chinese Writings: Taking *The Book of Change (I Ching)* as an Example

Yih-Jing Lin^{*}

Abstract

What characteristics the long-standing tradition of Chinese classics interpretation manifests? The author suggests that, though largely neglected, the interpretations of Chinese classics can be categorized into two prototypes. To bring these two prototypes into light, the author will analyze a variety of interpretations of *The Book of Change (I Ching)*. In the first section, the author gives an overview of the issue. In section 2 and 3, the author defines the two prototypes at stake and investigates their relationships with various forms of interpretations of some selected texts in *The Book of Change*. The author then goes on to discuss the merits and costs of

* Yih-Jing Lin, Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

the two prototypes in section 4 and 5, before concluding in section 6. It will be argued that both internal interpretations—interpretations that seek internal coherence within a particular writing—and crossover interpretations—interpretations that seek overall coherence among several different but related writings—are flowers growing out of efforts to understand the philosophy of classic Chinese writings. They are fundamental to the everlasting life of the tradition of Chinese classics interpretation, just as as Qián and Kūn are fundamental to the change of every entity.

Keywords :

The book of change (I Ching), interpretative prototype, Chinese classics interpretation, internal interpretation, crossover interpretation

論中國經典詮釋的二個基型： 直釋與旁通

——以《易經》的詮釋為例

林義正

一、前言

依當代哲學家馮友蘭(1895-1990)的說法，中國哲學史分成二個時代：自孔子(551-479 B.C.)至淮南子(179-122 B.C.)為子學時代，不過四百年，而自董仲舒(約190-105 B.C.)至康有為(1858-1927)為經學時代，則及二千餘年。經學時代的哲學家，無論有無新見均須依傍子學時代哲學家之名，大部份依傍經學之

名，以發布其所見。¹若不拘泥於董仲舒以下始為經學時代，而參酌徐復觀（1903-1982）的見解²，則可加上發端於周公，中經孔子奠基，至荀子組織一段的經學形成期，如此，整個中國經學史幾乎可與中國哲學史相終始。六經實為中國文化形成的胎盤，諸子百家之「作」，雖似空諸依傍，自抒己見，其實也不外是「述」諸道術，以孔子絕世之資，尚自稱：「述而不作，信而好古」，則餘子可知，喜《莊子·天下篇》早發此論。六經是諸子創作與經學家闡述的文獻依據，後世之士絕大多數都曾以經為中心，從事傳、注、詁、箋、記、疏、解、釋、通等等直接護盤的工作，形成一個累世的解經傳統。

近二十年來，國內學界開始引進了西方的詮釋學（hermeneutics），這對國內的傳統中國哲學研究產生衝激，國人

¹ 馮友蘭，《中國哲學史》（九龍：太平洋圖書公司，1968.5再版），第二篇第一章，頁491-6。

² 徐復觀，《中國經學史的基礎》（臺北：臺灣學生書局，1982.6），頁50-51。

也正想借助西方詮釋學所提供的方法來重振中國哲學。西方詮釋學是由對聖經的注釋發展而來，而中國一向存在著極久遠的解經傳統，有極豐富的解經經驗，就是還未形成一套嚴格的經典詮釋學。雖然中國自古以來對五經的傳承自有一套小學，包含文字學、聲韻學、訓詁學。其中訓詁學是專門研究古書中語義闡釋的一門學問，但據學者意見，以為歷代訓詁學基本上以訓詁實踐為主，是尚未形成系統的訓詁方法體系，在嚴格意義上，尚不能稱為「訓詁學」³，更不能與當代西方的詮釋學相比擬。對西方詮釋學引進的回應，有的學者曾思考有沒有成立所謂「中國解釋學」的必要⁴，有的學者志在創立所謂的「創造的詮釋學」或「本體註

³ 潘德榮，《詮釋學導論》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，1999.8），頁218。

⁴ 湯一介曾撰〈能否創建中國的解釋學？〉（《學人》第13期，1998.3），以後多次論及中國解釋學問題，又有〈關於建立《周易》解釋學問題的探討〉（《周易研究》第42期，1999年第4期）、〈再論創建中國解釋學問題〉（《中國社會科學》2000年第1期）、〈三論創建中國解釋學問題〉（《中國文化研究》2000年夏之卷）、〈關於僧肇注《道德經》問題——四論創建中國解釋學問題〉（《學術月刊》2000年第7期）、〈論郭象註釋

釋學」⁵，也有的學者也體察到中國解經傳統的特殊性，曾就「中國經典詮釋學的特質」作討論⁶，這似乎也正在蘊育一套中國經典詮釋學。不管將來能否建構一套中國經典詮釋學⁷，但能充分考察傳統經學解經的具體經驗與實踐方法是絕對必要的。筆者在閱讀相關論文後，感覺到中國傳統經學解經的實踐中確有直釋與旁通

《莊子》的方法——兼論創建中國解釋學的問題》(《道家與道教·第二屆國際學術研討會論文集》，2001.9，道家卷，頁303-4)〈論創建中國解釋學問題〉(《東海哲學研究集刊》第8期，2001.6，頁7-23)〈「道始於情」的哲學詮釋——五論創建中國解釋學問題〉(《學術月刊》2000年第7期，頁40-44)。

⁵ 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》(臺北：東大圖書公司，1990.7)，頁1-46，曾提及在1984年3月在臺大哲學系演講〈創造的詮釋學〉。成中英作《世紀之交的抉擇》(上海：上海知識出版社，1991)提及他的本體詮釋學、〈何謂本體詮釋學〉(「第九屆國際中國哲學會議」論文，北京：1993)《創造和諧》(上海：上海文藝出版社，2002.6)，在頁232-5中輯錄了1985年所提出的本體詮釋學之要點。

⁶ 〈《中國經典詮釋學的特質》學術座談會記錄〉(《中國文哲研究通訊》第10卷2期，2002.6)，頁251-266。此外，周光慶，〈中國經典解釋學研究芻議〉(《華中師範大學學報》哲社版(武漢)，1993.2)，頁113-118，早發此議，文末提出十八個中國經典解釋學的研究專題；又〈中國古典解釋學方法論反思——兼與楊潤根先生商榷〉(《學術界》雙月刊總89期，2001.4)，頁126-134提及中國經典解釋的三個基本方法是語言、歷史、心理的解釋方法，均值得參考。

⁷ 本文初稿完成後，始得知大陸已出版了二本中國經典詮釋學的專著，不過它的名稱與本文之使用略異，其一為李清良，《中國闡釋學》(長沙：湖南師範大學出版社，2001.10)，其二為周光慶，《中國古典解釋學導論》(北京：中華書局，2002.9)，最近又見洪漢鼎主編《中國詮釋學》第二輯(濟南：山東人民出版社，2004.12)，看來中國經典詮釋學的創建已經成了事實。

二個基型，可惜沒有受到學者充分的注意。一般都關注直釋型的解經方式，而忽略了旁通型的解經方式；依筆者的了解，旁通型的解經方式在中國解經傳統中更具有獨特性；本文的提出即在論證中國經典詮釋的確有此二個基型，而且是以旁通型為究竟，這或許有助於中國經典詮釋學的建立。

二、對「中國經典詮釋基型」的界定

在論證「中國經典詮釋的二個基型：直釋與旁通」之前，有必要先說明本文在運用「經典」、「詮釋」、「基型」、「直釋」與「旁通」之取義。

今之所謂「中國經典」，蓋指孔子刪定以後之經典，本為六藝，亦稱六經，以《樂》早亡，今僅存《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》五經，其後凡孔門之著述足以羽翼五經者，亦皆列為經

典。漢代崇孝，列《孝經》為經，《莊子·天道篇》「繙十二經以說」，成玄英疏云：「孔子刪《詩》《書》，定《禮》《樂》，修《春秋》，贊《易》道，此六經也；又加六緯，合為十二經也。」⁸是緯亦稱經。歷代推定經之數目，或有不同。有自五經以後加配《孝經》、《論語》（《後漢書》趙典傳注）者，有以六經加配《論語》（清·全祖望《經史問答》）者，亦有以五經加配《周禮》、《儀禮》（清·柴紹炳《考古類編》）者，均稱為七經；唐時孔穎達等奉令詔修五經《正義》，合三《禮》與《春秋三傳》實為九經《正義》，但陸德明《經典釋文》則以《易》、《書》、《詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《春秋》、《論語》、《孝經》為九經，唐文宗太和中復刻十二經，實在《經典釋文》所列，加上《春秋三傳》與《爾雅》，將《爾雅》合併於《孝經》為一經；宋真宗時在九經《正義》上

⁸ 王孝魚點校、郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974.10 臺景印三版），頁 477。

配加《孝經》、《論語》、《爾雅》、《孟子》為十三經，後亦有擬再配加《大戴禮記》(宋·史繩祖《學齋佔畢》)稱十四經者，亦有擬於十三經外，再配加《大戴禮記》、《國語》、《史記》、《漢書》、《資治通鑑》、《說文解字》、《周髀算經》、《九章算術》(清·段玉裁)為二十一經。⁹如果不泥於孔子所傳之六藝經傳始得稱經，則在歷史上，尚有墨家之《墨經》，道家之《道德真經》、《南華真經》、《沖虛至德真經》、《文始真經》、《通玄真經》、《洞靈真經》、《黃帝陰符經》等，此原是子書而後尊之為經者；此外，道教、佛教所稱為經的就更多了，不待枚舉，可見「中國經典」之所指也頗為廣泛。故剗就中國經學史上所說之經而言，本多寡不一，宜乎清龔自珍對六經之正名¹⁰：

⁹ 劉伯閔，《經學通論》(陽明山：國防研究院，1970.3)，頁6-10。另參朱維鏗編，《周予同經學史論著選集》增訂本(上海：上海人民出版社，1983.11)，頁845-853。

¹⁰ 龔自珍，〈六經正名〉見《龔自珍全集》(上海：上海人民出版社，1975.2)，頁37。

善乎，漢劉向之為《七略》也！班固仍之，造《藝文志》，序六藝為九種，有經、有傳、有記、有群書。傳則附于經；記則附于經，群書頗關經，則附于經。何謂傳？《書》之有大、小夏侯、歐陽傳也；《詩》之有齊、魯、韓、毛傳也；《春秋》之有公羊、穀梁、左氏、鄒、夾氏亦傳也。

何謂記？大、小戴氏所錄，凡百三十有一篇是也。何謂群書？《易》之有《淮南道訓》【二篇】、《古五子》十八篇，群書之關《易》者也；《書》之有《周書》七十一篇，群書之關《書》者也；《春秋》之有《楚漢春秋》、《太史公書》，群書之關《春秋》者也。然《禮》之有《周官》、《司馬法》，群書之頗關《禮》經者也。漢二〔三〕百記，自六藝而傳記，而群書，而諸子畢出，既大備。微夫劉子政氏之目錄，吾其如長夜乎？何居乎，世有七經、九經、十

經、十二經、十三經、十四經之喋喋也？

所以，後代尊為經者，如大小戴《禮記》、《孝經》、《論語》、《爾雅》、《孟子》，從經典根本性的角度來看，應當視為對六經的訓詁、解說、詮釋，即便是附六藝略的《論語》、《孝經》，雖屬孔子語錄，亦不妨視作孔子對古六藝義理的新詮釋。

其次，對西方 hermeneutics 的譯名，中文似乎並不一致，殷鼎就認為譯作「解釋學」難盡意，譯作「詮釋學」或「闡釋學」易導致誤解成類似中國傳統文化中詮釋經典的學問，或是注疏章句的技巧，難以彰顯理解的哲學意境。¹¹ 依成中英對當代西方哲學詮釋學 (philosophical hermeneutics) 的研究，他認為此學的建立是經過了幾個重要的階段：先有十九世紀施萊馬赫

¹¹ 參見傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，頁 4 所引殷鼎，《理解的命運》(北京：三聯書店，1988)，頁 44。張龍溪著、馮川譯，《道與邏各斯》(成都：四川人民出版社，1998.1) 中譯本序，頁 3-4。張先生卻偏好「闡釋學」一詞。

(F.Schleiermacher 1768-1834) 對意義理解 (understanding) 的說明，超脫出注釋經文的傳統，其揭示詮釋循環 (hermeneutical circle) 既是理解的過程又是意義的結構，到了狄爾泰 (W.Dilthey 1833-1911) 則又進一步把理解與解釋 (explain) 對立起來，藉以說明精神科學與自然科學的根本差異；此後經歷了胡塞爾 (E.Husserl 1859-1938) 現象學的意向性分析和海德格 (M.Heidegger 1884-1976) 的基本本體論的存在分析，分別建立了理解的對象性與主體性，分解性與整體性，於是再面臨的是理解如何表現及實現為具體的表象與語言而不落於玄虛不定的問題，這就預設了人對語言發之於人之內心的理解。¹²可見 hermeneutics 不一定非譯作詮釋學不可，但要知道西方的哲學詮釋學是以理解作為哲學思考的學問，早已遠離了解經、注釋的層

¹² 見潘德榮，《詮釋學導論》，頁 1，成中英的序文〈哲學詮釋學的發展與本體詮釋學〉。

次，與中國傳統的解經訓詁實踐有別。在西方 explanation 與 interpretation 是有別的，前者屬於自然科學的說明，後者屬於精神科學的解釋或詮釋；作為「中國經典詮釋」的「詮釋」應當是取 interpretation 的意義。因此，在中文用語裡解釋、解說、說明、注釋、釋義、詮釋等等最容易混淆，但在嚴格區分說明（explanation）與詮釋（interpretation）或解釋後，似可把「詮釋」用來兼包由低層的訓詁、章句、注、箋、解、疏、說、傳至比較高層的釋義、通釋、通義，乃至最高層的哲學的詮釋，只要約定俗成，也未嘗不可！

本文所謂「基型」即「基本的型式」之簡稱，是用來指稱中國經典詮釋的基本形式，它沒有內容而僅具形式意義。筆者在此說中國經典詮釋有二個基本形式，是指它存在著不可彼此化約的二個形式：一個是直釋，另一個是旁通。前者是指針對某一經典

本身作闡發詮釋，後者是指對二個以上的相異經典進行互通詮釋，即闡明此一經之旨義與彼一相異經典之旨義相通。換言之，只就個別的一經作詮釋，對經中的字——句——章——篇——卷逐次解釋，謀求由部份到整體間義理融貫的詮釋謂之直釋，如同傳統著作中有所謂的「○○直解」、「○○貫解」，是就本經內部義理作一致的詮釋，若進一步謀求與他經之義理相融貫的詮釋謂之旁通，但他經有屬本宗者，如儒家之五經，依孔子「吾道一以貫之」之意，可謂之貫通，若為他宗之經典，則是指義理間彼此可相融、互補、統會於更高的義理者，可謂之會通，是以本文所謂的旁通可含貫通與會通兩義。本文論證中國經典詮釋存在著這二個基型，正是要揭露中國文化中具有多經的學術傳統，此學術傳統中的經典詮釋特別重視旁通，那是一種對「和」理念永恆追求的表現，它促成了三教合一，甚至未來的中西會通。

三、《易》籍著作的詮釋體式

中國經學史可說是孔子刪定後之六藝的詮釋史，今由《漢書·藝文志》所載，知六藝各有傳承，為了扣緊六藝的詮釋是如何展開的，僅就《易》類的著述來考察。依《漢書·藝文志》於《易》所錄，凡十三家，二百九十四篇。末後論曰：「宓戲氏……始作八卦……，文王重《易》六爻，作上下篇。孔氏為之〈彖〉、〈象〉、〈繫辭〉、〈文言〉、〈序卦〉之屬十篇。……及秦燔書，而《易》為筮卜之事，傳者不絕。漢興，田何傳之，訖于宣、元，有施、孟、梁丘、京氏列於學官，而民間有費、高二家之說。劉向以中《古文易經》校施、孟、梁丘經，或脫去「無咎」「悔亡」，唯費氏經與古文同。」¹³由此，知《周易》原含八卦、六十四卦之卦象系統以及上下篇之卦辭、爻辭以為經，至於孔氏所為十篇，後

¹³ 班固，新校本《漢書》（臺北：史學出版社，1974.5，臺北影印一版）第三冊，頁1704。

稱十翼為傳，但後合稱為《易經》十二篇。漢代雖有列於學官與未列於學官之今古文《易》學之別，然其經典文本大體不異。所錄屬《易》籍有：《易經》十二篇·施、孟、梁丘三家、《易傳周氏》、《服氏》、《蔡公》、《韓氏》、《王氏》各二篇、《丁氏》八篇、《古五子》十八篇、《淮南道訓》二篇、《古雜》八十篇、《雜災異》三十五篇、《神翰》五篇·圖一，《孟氏京房》十一篇、《災異孟氏京房》六十六篇、五鹿充宗《略說》三篇、《京氏段嘉》十二篇、《章句》施、孟、梁丘各二篇。依皮錫瑞說：「漢志《易》家有《雜災異》三十五篇，是《易》家本有專言災異一說，而傳此說者，仍是別傳而非正傳。」¹⁴但無論如何，別傳依然是對經典的一種詮釋。

《隋書經籍志》首記《易》籍，除《歸藏》注外，有《周易》

¹⁴ 皮錫瑞，《經學通論·易經》（臺北：河洛圖書出版社，1974.12，臺景印初版），頁19。

之《注》、《義》、《論》、《義疏》、《集解》、《略例》、《玄品》、《記》、
《問》、《譜》、《音》等卷數不一，也有針對經傳文中某一部份作
注、論、疏的。《四部集要》史部中的《歷代經籍考》收錄了由
唐至清高宗時的典籍，其中有關《易》的著述極多，其命名重出
以上者外，尚有《傳》、《訓》、《解》、《學》、《說》、《言》、《通》、
《補註》、《文詮》、《正義》、《本義》、《集傳》、《集解》、《會通》、
《大全》、《叢說》、《輯說》、《拾遺》、《正誤》、《考原》、《辨惑》、
《圖說》、《河圖解》、《啟蒙》、《啟蒙通釋》、《本義通釋》、《本義
集成》、《程朱傳義折衷》等等。依吳康（1898-1976）的《易》類
書目舉要所分，計十三類：

- 1、關於訓詁（音韻附）及義理（問及見解象數）者。
- 2、關於象數（問及義解）及圖說（問及占筮）者。
- 3、關於釋例者。

- 4、關於章句者。
- 5、關於辨正者。
- 6、關於考證者。
- 7、關於校勘者。
- 8、關於占筮者。
- 9、關於雜纂及通論者。
- 10、關於輯佚者。
- 11、關於緯書者。
- 12、關於石經者。
- 13、關於三易者。

以上之分，「從其側重者為稱耳，非謂彼此絕不相謀也。」¹⁵在經典詮釋中，文本為詮釋的對象。對《易》而言，有那些不同的文

¹⁵ 吳康，《周易大綱》(臺北：臺灣商務印書館，1970.8)，頁 57-92。

本？即以上第 13 類關於三《易》之書所考究的。對《周易》而言，經文原本如何？此即以上第 5、6、7、12 類關於辨正、考證、校勘、石經之書所要解決的；對經文之句讀、注解及經義之闡發、蒐集的有第 1、2、3、4、9、10、11 類關於章句、訓詁、義解、義理、釋例、通論、緯書、雜纂、輯佚；另從《易》之圖、象、數、占加以闡發有第 1、2、8 類之書。因此，以《周易》為例，如果詮釋經典不以經文為限，那麼占、數、象、圖也當各是另一種對《易》的不同詮釋進路。

在《易》類的著作當中絕大多數是對經文的章句、訓、注、箋、疏、傳、記、義、解、釋、通、論。一般而言，章句、訓、注、箋比較扣緊文字、句子的注釋，疏是對注釋的再注釋（當然也不排除對經文再作注釋），而傳、記、義、解、釋、通、論是側重文義的闡明、貫通與發揮。就《易經》詮釋史上看，其

詮釋的對象由對《易經》本身再延伸到對《易經》詮釋的再詮釋，像宋以後出現的對程朱《易》著的通釋之作，如《啟蒙通釋》、《本義通釋》、《程朱傳義折衷》。其詮釋著作的表現形態亦由各家對《易》之注解到集各家《易》注、解的集注或集解之作，亦有因應古注的散失而有輯佚之作。對《易經》的詮釋，不管是論字義或文義，絕大多數也都是以闡明本經的經義為目的。劉伯閔謂：「漢人治經凡三：以字解經，以經解經，以師說解經。以字解經，文之事也。以經解經，以師說解經，則皆義之事也。以字解經，則訓詁之學之所由出也。以義解經，則義理之學之所由起也。」¹⁶故專就一經而言，訓詁為解經之始，義理是解經之終；義理之解經實有以本經解本經及以他經解本經二種形態，而以通貫為至極；以本經解本經而求其貫通實為經

¹⁶ 劉伯閔，《經學通論》，頁483。

解之常規，而以他經解本經而求其貫通，若僅止於字義之互訓，尚可理解，若涉及兩經經義之互通，則其詮釋之有效性必含有更多的預設；事實上，就筆者所知一些名為「通義」的著作有的已是超出本經內部經義之貫通，是屬於群經經義互通的一類，這類著作值得特別注意，因為它是屬於高層的旁通詮釋。

例如，清·李鈞簡《周易引經通釋》就以群經之言解《易》、邊廷英《周易通義》以四子書與《易》通、華承彥《學庸述易》以《大學》《中庸》通《易》、莊忠棫《周易通義》(原名《大圓通義》)合通《春秋》與《易》之義、明·梅士昌《周易麟解》即以《春秋》解《易》等為儒家經典互通之例；此外，尚有以釋、道解《易》者，如清·金人瑞《通宗易論》引佛典禪語比附《易》，明·方時化《易通》、焦竑《易筌》、蕩益《周易禪解》

等等¹⁷。以下將討論此二個基型詮釋各自在中國經典詮釋活動中是如何來詮釋經典及其所面臨的問題。

四、直釋型詮釋的方法與問題

依本文的界定，直釋型的詮釋是專就某一經典本身來從事詮釋，以顯發一經之義。通觀經典在歷代的詮釋，吾人可發現它是各自發揮，前後相承，又彼此攻駁，而蔚為奇觀。今以《易經》之詮釋為例，見《四庫全書》〈易類敘〉所云：

聖人覺世牖民，大抵因事以寓教。《詩》寓於風謠，《禮》寓於節文，《尚書》《春秋》寓於史，而《易》則寓於卜筮；故《易》之為書，推天道以明人事者也。《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也，一變而

¹⁷ 見呂紹綱主編，《周易辭典》（長春市：吉林大學出版社，1992.4），頁964，978，1015，1021，867，884，853，857，881。

為京焦，入於襪祥。再變而為陳邵，務窮造化，《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以老莊，一變而胡瑗程子，始闡明儒理，再變而李光楊萬里又參證史事，《易》遂日啟其論端，此兩派六宗，已互相攻駁。又易道廣大，無所不包，旁及天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術，以遠方外之爐火，皆可援《易》以為說。而好異者，又援以入《易》，故《易》說愈繁。

以上是清代以前的易學發展情況；然及至廿世紀，科學昌明，解《易》者更參證以科學，於是就有所謂的「科學易」，這也當是援科學以入《易》的一種。依上所言，表示對待《易》的態度有三種：即本《易》說、援《易》說、入《易》說。援《易》說者本在利用《易》以詮釋所要詮釋的對象，是《易》的應用，

與《易》的詮釋無關；然入《易》說者實以外學充實《易經》，以便發展《易》學。就傳統易學而言，分兩派六宗，言理者有說以老莊者、闡明儒理者、參證史事者三宗，言象數者有事占卜者、用機祥者、窮造化者三宗。可見《周易》是怎麼樣的一本書？其如何形成？作《周易》者到底是一人或一歷時相承的集體創作？在經文形成之後，對它作出的種種詮釋，但究竟何者最切合本意？有沒有所謂的本意？在在都成為詮釋《易經》所面臨的問題。

《易》依據《周禮·春官·大卜》所言：「大卜……掌三《易》之法：一曰連山，二曰歸藏，三曰周易。其經卦皆八，其別皆六十有四。」有以「易」乃「覲」之借字，為筮官，掌筮卜，其書亦謂之《易》¹⁸。依《左傳·僖公十五年》記韓簡所言：「龜，象

¹⁸ 高亨，《周易古經今注》重訂本（北京：中華書局，1984.3）卷首，頁5-6；屈萬里《讀易三種》（臺北：聯經出版事業公司，1983.2），頁1；參見黃沛榮〈先秦筮書考〉（《書目季刊》第17卷3期），頁80。

也；筮，數也。」知三《易》屬筮術，以筮數占卦，有別於龜卜。以筮占卦，決定在數，依數得卦象。依 1973 年馬王堆漢墓出土之帛書《周易》觀之，知其卦係用九、六二個數字，由下而上之六個數字疊成一卦，後來的卦象乃是經由數字卦轉化而成。依安陽殷墟出土之卜骨或陶文刻文，原來它是數字卦，不過不只用九、六二數字表示。例如，七、五、七、六、六、六（自上而下），因一、五、七、九均為陽「—」，六、八為陰「--」，用後來之陰陽符號就轉換成☶，此為卦畫，即今之否卦¹⁹。至於為什麼取僅取用九、六兩個數字？或許就正如屈萬里所推測的，謂龜腹甲是剛硬的，由九塊骨版組成，龜甲外層的盾版是柔軟的，其花紋是正中間一線直下，再橫分為六排，左右兩兩相對，正像坤卦的六

¹⁹ 參見徐錫臺，《周原甲骨文綜述》（陝西：三秦出版社，1987.9），頁 141-147。張立文，《帛書周易註譯》中〈淺說〉（鄭州：中州古籍出版社，1992.9），頁 4-5。

爻，恰好與卦爻九六相合，易卦之形成有因襲龜卜的地方²⁰依目前資料顯示，三《易》在東周時，數字卦早已轉成卦畫，有了三畫的八經卦，再疊成六畫的六十四卦，所以說：「其經卦皆八，其別皆六十有四。」但可能卦象之名、序與文不必同。依現有之通行本《周易》、帛書《周易》及 2003 年 12 月始公佈的楚竹書《周易》殘簡來看，三者之卦爻辭大體相同，只是卦序有別，這可看成是先秦《周易》的不同詮釋體系。後世《易》學是以通行本為基礎而展開詮釋的，高懷民以《易》學總《易》道、《易》象、《易》術、《易》數、《易》文五項，而歸諸伏羲氏畫卦象之後所形成的一門學問²¹。在《易》學體系中，「文」以表「象」，「象」以盡「道」，「術」、「數」則盡其用，五者彼此相互關聯，而以「道」為核心。《周易》的構成有六十四卦的象（符號）與文（卦爻辭）

²⁰ 屈萬里，《先秦文史資料考辨》（臺北：聯經出版事業公司，1983.2），頁 312。

²¹ 高懷民，《先秦易學史》（臺北：東吳大學中國學術著作獎助委員會，1975.6），頁 9。

二部份，由於符號屬形式，允許自由發揮，可以用來明天文、地理、樂律、兵法、韻學、算術、爐火，甚至解釋人間歷史、宇宙造化，但卦爻辭本是筮辭，用於占卜機祥，若視作聖人教化的言辭，則必須對這些筮辭作出創造性的詮釋，而有老莊、儒理及史事等不同的解《易》傳統。

從整個《周易》的詮釋史來看，一個是面對卦象符號，以卦象是天道變化的表徵，故可就現象界之現象反過來賦予卦象的內容，形成開放的詮釋系統，其中以東漢之魏伯陽、北宋之陳搏(約871-987)、邵雍(1011-1077)之易學為代表；另一個是落在筮辭(卦爻辭)的解說上，其辭可分記事者、取象者、說事者、斷占者四類，其功能不出借象以明吉凶休咎。²²然對筮辭之解釋，春秋時已朝向所以吉凶休咎的義理上發揮，並不停留在表面的吉凶

²² 高亨，《周易古經通說》(臺北：樂天出版社，1972.6)，頁49。

休咎的占辭上，此即孔門《易》學(《十翼》)詮釋之源也。漢代言《易》有六家，所據《周易》經文，施、孟、梁丘經或有脫文，且孟氏、京房雜入災異形成別傳，惟費氏經與古文同，費直長於卦筮，但亡章句，徒以彖象繫辭十篇文【之】言解說上下經，當是孔門之正傳。依學者的研究²³，兩漢易學可以統稱為象數易學，然西漢以占驗為主，以孟喜、焦延壽、京房(77-37B.C.)為代表；後漢以注經為主，以鄭玄(127-200)、荀爽(約129-192)、虞翻(164-233)為代表；馬融(79-166)繼承費氏以傳解經的方式，從訓詁經文入手，繼之則以義理解《易》；魏晉時，王弼盡黜象數，以《老》《莊》解《易》；北宋時，胡瑗(993-1059)、程頤(1033-1107)等以儒理解《易》，及至南宋時，李光、楊萬里(1127-1206)等以史事解《易》，成為義理《易》之三宗。

²³ 劉玉建，《兩漢象數易學研究》上冊(南寧：廣西教育出版社，1996.9)，頁373-4、448。

由於對《易》辭詮釋角度不同，兩漢以後形成象數與義理兩派，彼此之間相互攻駁，其爭論的基點在於《周易》中其辭與卦爻象之間是否有必然關聯。以注經而言，象數《易》以「觀象繫辭」為依據，注重象數的作用，專以象數解辭，揭示辭與象數之間的關聯性；可是義理《易》則不甚考究辭與象數間的關係，而專就辭意來發揮，尤其偏重辭所蘊含的社會人生之理。²⁴不管是象數《易》或是義理《易》，在後代的詮釋裡，均有依經訓解型與綜論經義型，但無論如何，均屬於直釋型的詮釋；以孔門的《十翼》為例，〈彖〉、〈象〉、〈文言〉為依經訓解者，以此開後世章句、注解、集解、箋疏等例，而〈繫辭〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉為綜論經義者，以此開後世記、論、通釋、通義等例。

²⁴ 林忠軍，《象數易學發展史》第一卷（濟南：齊魯書社，1994.7），頁7。

(一) 從句解「☰乾元亨利貞」的差異，見詮釋立場的問題

「乾元亨利貞」如何句讀？自古以來，因不同的理解而有不同的句讀。綜合當今易學家黃慶萱所論，當有四種²⁵：

- 1、乾：元亨利貞。(一分法)
- 2、乾：元亨、利貞。(二分法)
- 3、乾：元、亨、利貞。(三分法)
- 4、乾：元、亨、利、貞。(四分法)

他認為一分法之根據在〈文言〉「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。」其以「始」釋「元」；以「美利」釋「亨」；以「利天下」釋「利」；以「不言所利」釋「貞」。合四字成一句、用「大矣哉」來贊美它。二分法之根據在〈文言〉「乾元亨

²⁵ 黃慶萱，《周易讀本》(臺北：三民書局，1988.8 三版)，頁 6-7。按黃先生依〈文言傳〉明言三種，但在〈乾·象傳〉亦含有三種分法(此點要感謝評論人的提醒)，故綜結〈文言傳〉與〈乾·象傳〉之不同解釋可有四種不同的句讀。

(本無「亨」字，據王引之《經義述聞》補)者，始而亨者也；利貞者，性情也。」此以「元亨」、「利貞」各為一單位。後來注《易》的，如朱熹《周易本義》：「言其占當得大通；而必利在正固。」就採取此二分法。凡視《周易》為占筮書者莫不作此句讀，如高亨(1900-1986)、靳極蒼(1907-)便是。²⁶三分法之根據在《乾·象傳》，即以「大哉乾元……乃統天」釋「元」，「雲行雨施……以御天」釋「亨」，「乾道變化……乃利貞」釋「利貞」。四分法之根據亦在〈文言〉「元者，善之長也；亨者嘉之會也；利者義之和也；貞者事之幹也。君子體仁足以長人；嘉會足以合禮；利物足以和義；貞固足以幹事；君子行此四德者，故曰：乾元亨利貞。」此蓋遠承《左傳·襄公九年》穆姜釋〈隨〉

²⁶ 參見高亨，《周易古經今注》(臺北：樂天出版社，1974.2)，頁1；《周易古經通說》(臺北：樂天出版社，1972.6)，頁100。靳極蒼，《周易卦辭詳解》(太原：山西古籍出版社，2002.1)，頁1。

卦辭之言。²⁷後來注《易》的，如韓嬰《子夏易傳》注：「元，始也；亨，通也；利，和也；貞，正也。」王弼《周易注》注云：「〈文言〉備矣。」亦從〈文言〉之句讀。程頤《易程傳》注：「元者萬物之始，亨者萬物之長，利者萬物之遂，貞者萬物之成，唯乾坤有此四德。」朱熹《易本義》注：「元，大也；亨，通也；利，宜也；貞，正而固也。」來知德 (1525-1604)《易經來註圖解》亦從之。朱駿聲 (1788-1858)《六十四卦經解》注：「始萬物為元，遂萬物為亨，益萬物為利，不私萬物為貞。」均採用四分法。依前四種句讀，吾人可以發現四種均有義理與占筮之解說，但畢竟以義理為主，但僅作占筮之辭解者卻專以第二種為主。如高亨曾說²⁸：

²⁷ 其相干的釋辭是「元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事，然故不可誣也。」(《左傳·襄公九年》)

²⁸ 高亨，《周易古經通說》(臺北：樂天出版社，1972.6)，頁 100、99。

以余觀之，凡云『元亨利貞』者，『元亨』為句，『利貞』為句，『利貞』非承『元亨』而言也。

綜計周易卦辭、爻辭中有元亨利貞四字者凡一百八十八條。元皆大義，亨皆享祀之享，利皆利益之利，貞皆貞卜之貞，殆無疑義。而文言、左傳妄以四德釋之，千載學者為其所蔽，致周易古經之初旨晦翳不明，甚可慨也。

從高亨以古經之初旨批判後起之四德說，知解《周易》實有筮占（象數）與義理二派，看來似乎不相容，其實主張兼顧者亦不乏其人。從義理派對卦爻辭之詮釋，對「乾元亨利貞」之句讀，除了給予三種不同的解讀外，甚至以君子之仁、禮、義、智，配乾之元、亨、利、貞四德。其實〈象〉、〈文言〉尚以「乾元」為一辭，用來表示萬物之本原者，這又是價值學解釋之外的另一種

存有學的解釋。此外無論大小〈象〉，均是對應卦爻辭作出「推天道以見人事」的詮釋；〈繫辭〉、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉諸傳亦綜論經文中所蘊含天人之相承、相互、相和、相應、相通、合德諸義理，乃至後世純以儒理解《易》、以史證《易》或兼綜理、象、數以解《易》，在在表現義理派詮釋的開放性與涵容性。在如此豐富的詮釋下，彼此之間的爭論屢見不鮮，因為它們都是《易經》的直釋型詮釋，皆自認為得自經之本義。如果接受本義的預設，必然導致何者為真的問題。但從歷史發展的事實上看，易學卻一直發展著，如同生命洪流般地永無止息，讓吾人不得不修正先前不自覺的預設。筆者以為對《易經》詮釋的問題，首先要釐清詮釋的對象——《易經》之所指，《易經》是單指卦象及卦爻辭呢？還是包含著《十翼》在內的內容呢？其次在解經的途徑上，要辨明究竟循傳解經（卦爻辭）妥當呢？還是就經（卦爻

辭)論經(卦爻辭)妥當呢?最後在義理的理解上,也要評估究竟價值學的詮釋適切呢?還是存有學的詮釋適切呢?

(二)從「理會經義」的深淺,見詮釋層面的問題

經典詮釋反映著經典的理解,然而經典的理解有深淺確又是千真萬確的事。何以會有理解的深淺?這該與理解的途徑有關,亦即涉及所謂詮釋層面的不同。吾人先就孔子所理解的《周易》三層次說起。馬王堆帛書《易傳·要篇》²⁹記載了孔子與子贛的一席對話,子贛質疑孔子「老而好《易》」,問:「夫子亦信其筮乎?」孔子答:

《易》,我後其祝卜矣,我觀其德義耳也。幽贊而達乎數,

明數而達乎德,又仁〔守〕者而義行之耳。贊而不達於數,

²⁹ 廖名春,〈帛書《要》釋文〉,《國際易學研究》第一輯,1995.1,頁29。按此文後亦收於氏著《帛書《易傳》初探》(臺北:文史哲出版社,1998.11),頁278-280,可參看。

則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同塗而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希也。祝巫卜筮其後乎？

孔子清楚知道他與古代巫、史對《周易》的看法是「同塗而殊歸」的，其意是同樣都對《周易》作詮釋，但所解不同，自認所理解的《周易》，已通達贊、數之上的德的層次。王葆玆引《說文解字》「贊，見也。」、〈繫辭〉「見乃謂之象。」而推定「贊」即「見」，「見」即「象」，故說：「《要》篇所謂的贊、數、德，即是歷代《易》學家所常說的象、數、理。《要》的主張，是從關於象的觀察出發，理解數的邏輯關係，進而體悟超越邏輯知識

的道德義理。」³⁰說來也不無道理。若對比前段對「元亨利貞」不同的解釋立場：卜筮解釋——象數解釋——義理解釋，豈非若合符節。所以，吾人以為高亨等對《周易》是採取筮辭的解釋，兩漢孟喜、焦延壽、京房是採取占驗象數的解釋，而《十翼》則是完全出自孔子晚年的易教。在易學史上，對《周易》的不同詮釋，彼此相互攻駁，其實也不外以上三種解釋觀點的交替起伏。

(三) 從「訓詁·義理」的主從，見詮釋循環的問題

黃季剛說：「訓詁者，以語言解釋語言之謂。……不明本有訓詁，不能說字；不知後起訓詁，則不能解文章而觀文為說。」³¹就以「乾元亨利貞」的訓詁為例，如前所述，明顯有

³⁰ 王葆玟，〈經學的形成與中國文化重構的問題〉，見沈清松編，《詮釋與創造》（臺北：聯合報系文化基金會，1995.1），頁31-32。

³¹ 黃季剛口述·黃焯筆記編輯，《文字聲韻訓詁筆記》（臺北：木鐸出版社，1983.9），頁186，188。

三解：1、以「大」訓「元」，而有高亨之「大亨祀，利益貞卜」之占筮解釋；2、以「始」訓「元」，而有韓嬰之「始、通、和、正」的義理解釋；3、朱熹依違於兩者之間，既以「大」訓「元」，又以「正」訓「貞」，是採寓筮於教的解釋。由於字義有本有義與引申、假借、詮釋等後起之義，故無法由本有義等同後起義，亦無法由後起義推定本有義；顯然，易學詮釋中訓詁與義理是相互關聯的，欲完成某層義理必得採取某種訓詁，如欲完成象數與義理的統合，勢必兼採二者之訓詁以竟其功。對此議論，在清代漢學家與宋學家的爭論中充分地反應出來。漢學家戴震（1723-1777）於〈古經解鈎沈序〉³²云：

嗚呼！經之至者道也，所以明道者其詞也，所以成詞者未

³² 戴震，《戴震文集·原善·孟子字義疏證》（臺北：河洛圖書出版社，1975.10 臺景印初版），頁 146。

有能外小學文字者也。由文字以通乎語言，由語言以通乎古聖賢之心志，譬之適堂壇之必循其階，而不可以躐等。

這是說解明經義不能不由經字的訓詁開始，但經字之訓明能否保證經義明呢？此戴震並無明確的表示。³³其後，宋學家方東樹（1772-1851）就批評道³⁴：

然訓詁不得義理之真，致誤解古經，實多有之。若不以義理為之主，則彼所謂訓詁者，安可恃以無差謬也。……總而言之，主義理者，斷無有舍經廢訓詁之事；主訓詁者，不能皆當於義理。

此所謂的「道」、「義理」固有各自所指的意含，但若將其當作經義，則經義顯然指經的整體意義，而非一字一句的部份意

³³ 岑溢成，《詩補傳與戴震解經方法》（臺北：文津出版社，1992.3），頁 80。

³⁴ 方東樹，《漢學商兌》（臺北：臺灣商務印書館，1978.6 臺一版），頁 87。

義。篇章意義並非簡單地得自字句意義的累積，反而制約著字句的取義。因此，像方東樹這樣的宋學家就比較能正視經典詮釋的循環問題。

(四) 從「言象意」的相依，見詮釋技巧的問題

直釋型的經典詮釋目的在抉發聖人 (經典作者) 之意，然如何根據經典之解讀以抉發聖人之意？以《易經》為例，必先要知道聖人如何藉文本以表達心意 (義理) ？對這種文本表詮活動有反省的，無疑地，始於〈繫辭上傳〉，成於王弼的《周易略例·明象》。〈繫辭上傳〉說：「子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」(第十二章) 阮元解書指著於簡策之籀篆文字，非如今紙印之書；發於聲音是言，形成意義是辭。書表言，言表

象，象盡意，而意是根本。³⁵王弼（226-249）〈明象〉³⁶云：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著，故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象；猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。

王弼所說的言、象、意是專指《易經》的構造而言，言指卦爻辭，卦爻辭是用來說明卦象、爻象所呈現的意義，而卦爻象是用來表達聖人的心意（義理）。因此，詮釋《易經》以得聖人之意為首要，而不必死守表意的卦爻象，甚至也不必執著表象的卦爻辭，但這不是說詮釋《易經》可以完全不必依賴文本

³⁵ 參見呂紹綱主編，《周易辭典》（長春市：吉林大學出版社，1992.4），頁301「書不盡言」條。

³⁶ 見相臺岳氏本《周易王韓注》（臺北：新興書局，1964.3 新一版），頁64-65。

(卦爻象、卦爻辭) 就能得聖人的心意，他只是說在「尋言觀象，尋象觀意」的當下，要有「忘言忘象」的通變工夫，才能從語言文字的羅網中掙脫出來。針對漢代易學詮釋泥於象數之弊，所以，他說：

義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟應健，何必乾乃為馬乎？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬无乾，則偽說滋漫，難可紀矣。互體不足，遂及卦變，變又不足，推致五行，一失其原，巧愈彌甚，縱復或值，而義无所取。蓋存象忘意之由也。忘象以求其意，義斯見矣。³⁷

針對易學詮釋的兩個不同的側重面，吾人知象數易學目的在

³⁷ 見相臺岳氏本《周易王韓注》(臺北：新興書局，1964.3 新一版)，頁 65。

致用，力求滿足時代的需要。然時過境遷，原本之設未必合用後世，故不可泥；然欲不泥，必當知所以變通之理，此義理易學之所由出。總而言之，象數與義理，二者不可一無，而易學之詮釋亦當善為推移。

(五) 從「六經註我·我註六經」的詮釋異路，見理解的主客觀問題

或問陸九淵(1138-1218)「何不著書？」九淵對曰：「六經註我，我註六經。」³⁸所謂著書當如《易程傳》、《易本義》等「註六經」之書，亦為六經作詮釋也。但九淵之答，其實是說六經已將我的思想都表現出來了，我何必再去詮釋六經？其實只要理解經旨便成。問題是吾人如何能理解經旨？傳統漢學中的古文經學

³⁸ 陸九淵，〈語錄〉，《陸象山全集》卷三十四（臺北：世界書局，1966.3），頁254。

即從經文之訓詁、考據、歷史入手，冀求經旨，這是客觀的解經途徑，然其失也不免支離；之後有宋學興，其學也實近於漢學中今文經學之重視經義，而從經義之體貼、領會入手，冀得經旨，這是主觀的解經途徑，然其失也不免空疏。經學史上漢宋學之爭，不只在訓詁與義理上有主從之別，就是在解經途徑上依然有主客觀的對立。就在宋學中，這種爭論也不能免，觀朱陸讀經之法實有不同。朱熹 (1130-1200) 說³⁹：

大凡看書，要看了又看，逐段、逐句、逐字理會，仍參諸解、傳，說教通透，使道理與自家心相肯，方得。」(椿)

凡看書，須虛心看，不要先立說。看一段有下落，然後又看一段。須如人受詞訟，聽其說盡，然後方可決斷。(泳)

³⁹ 黎靖德編，《朱子語類》第一冊 (臺北：文津出版社，1986.12)，頁 162，179。

可見朱熹主張讀經是要虛心，不要先立說，要逐段、逐句、逐字地去理會，始由客觀的解讀，到最後與自家心相肯，這是綜合主客觀的方法，但畢竟以客觀為先。但是陸九淵說⁴⁰：

《論語》中多有無頭柄的說話，如「知及之，仁不能守之」之類，不知所及所守者何事；如「學而時習之」，不知時習者何事；非學有本領，未易讀也。苟學有本領，則知之所及者，及此也。仁之所守者，守此也。時習之，習此也。說者說此，樂者樂此，如高屋之上建瓴水矣。學苟知本，六經皆我註腳。

吾之學問，與諸處異者，只在我全無杜撰，雖千言萬語，只是覺得他底，在我不曾添一些。近有議吾者云：「除了先立乎其大者一句，全無伎倆。」吾聞之曰：誠然。

⁴⁰ 陸九淵，〈語錄〉，《陸象山全集》卷三十四（臺北：世界書局，1966.3），頁251-2，255。

陸九淵並非教人不要讀書，而是要人「知本」，然所謂的「本」指什麼？「先立乎其大者」，大者指什麼？其學本孟子，故其所謂本者當指理義之「理」，大者指大體之「心」，「心即理」⁴¹也。其後，王守仁以「六經者非他，吾心之常道也。故《易》也者，志吾心之陰陽消息者也。……君子之於六經也，求之吾心之陰陽消息而時行焉，所以尊《易》也。」⁴²更是直截明了，道出其詮釋的主觀體貼之法。

從經典詮釋而言，朱陸對儒家六經都有共同的目標，即明經中之理，雖其探究方法有別，各有偏重，但其詮釋方式都不離吾人所謂直釋型的詮釋，這是中國經典詮釋史上的大宗。

⁴¹ 陸九淵，〈與李宰二〉，《陸象山全集》卷十一（臺北：世界書局，1966.3），頁95。

⁴² 王守仁，〈稽山書院尊經閣記〉，《王陽明全書》第一冊（臺北：正中書局，1955.12 臺三版），頁214-5。

五、旁通型詮釋的方法與問題

在與西方詮釋學的對照之下，中國經典的直釋型詮釋也有不落人後的詮釋經驗，同時根據筆者的觀察，更有所謂旁通型詮釋能專美於前。為什麼？以中國經典在儒家有六經，道家有道經，佛家亦有佛經；除儒家六經本身具有通貫的要求外，在歷史上，就不乏與道、釋之經謀求會通的著作，未來更寄望與西方哲學相會通。中華文化本身就有一種求「和」的原動力，筆者以為其源蓋出於《易》。

依畢沅作〈傳經表〉及〈通經表〉，知自漢經學成立以來，經師之授受有通一經乃至數經者。西漢初興，講求經籍，大抵口授，及至東漢經籍亦已整理，故專治一經之學者少，以一人兼通數經者多，著述亦復不少⁴³。西漢·司馬遷通六藝，其言

⁴³ 劉伯閔，《經學通論》，頁344-349，611。

《詩》、《易》與《春秋》之義相通，六藝雖殊，於治相得。東漢·班固《白虎通德論》實統六藝要旨。《隋書經籍志》卷三十二所載有關兼通經義之書，如東漢·鄭玄《六藝論》、晉·楊方《五經拘【鉤】沈》、戴逵《五經大義》、梁·王氏《通五經》、後周·樊文深《五經大義》、《七經義綱》、《七經論》、沈文阿《經典大義》、何妥《五經大義》、梁·雷氏《五經要義》、元延明《五經宗略》、孫暢之《五經雜義》、此外有不知撰者尚有《五經通義》、《五經義》等。吾人不妨檢閱《歷代經籍考》⁴⁴，就可發現此類書尤復不少。如南宋·劉敞《七經小傳》、鄭樵《六經奧論》、元·胡旦《演聖通論》、熊朋來《五經說》、明·蔣悌生《五經蠹測》、王崇慶《五經心義》、清·孫存澤《五經翼》、馮經《群經互解》、宋翔鳳《五經要義》、《五經通義》、王舟瑤《群經大義述》、皮

⁴⁴ 見四部集要·史部·《歷代經籍考》共四冊(臺北：新興書局，1959.12)，頁考 1587，1588，4125，6793，10043-5。

錫瑞《五經通論》，此外，尚有龔自珍〈五經大義終始論〉、〈五經大義終始答問〉、民國·劉師培〈群經大義相通論〉。清·劉逢祿以《春秋》為五經之筭鑰⁴⁵，其後宋翔鳳、魏源，廖平、康有為承之，民國·馬一浮、熊十力等無不以通貫五經為說，此誠經典詮釋中旁通型著作之大略。

旁通型詮釋著作，不管通多少經典，其實根本上是承認任何相異二經間可相通，即一經與另一經之貫通或會通。為了證明中國經典註釋傳統有直釋型詮釋之外，尚有旁通型詮釋。今以《易經》為中心，首先指出在儒家經典中的旁通實例，其次舉與道家經典的會通實例，再其次舉與佛家經典的會通實例，並指出此種旁通詮釋的問題。

⁴⁵ 劉逢祿，《春秋公羊經何氏釋例》，漢京重編本《皇清經解》第13冊，頁9425下。

(一) 《易經》與《春秋》相貫通

《周易》依前所述，本是占筮書，後人視為聖人神道設教之書，以之為借筮明理之故，孔門《十翼》即本著一種義理《易》的立場來詮釋，漢以後始以《易經》十二篇（含經傳）為詮釋的文本，寓天道變化之理。而《春秋》是孔子以《魯春秋》為底本，從事修作的書。孟子引孔子語：「其事則齊桓晉文，其文則史，其義則丘竊取之矣。」是《春秋》有義，為《公羊》、《穀梁》兩傳所傳，明人事應為之義。如此說來，二書各不相同，又如何說貫通？筆者在 2002 年 5 月發表〈論《大易》與《春秋》的關係〉⁴⁶一文中，曾就關係發展史的立場加以考察，發現兩經義理的內在關係已經討論過二千餘年。早從司馬遷

⁴⁶ 見東海大學哲學系主辦第二次「哲學與中西文化：反省與創新」學術研討會論文集（臺中：東海大學哲學系，2002.6），頁 187-200。

(145-89B.C.)〈司馬相如列傳贊〉開始，就有：「《春秋》推見至隱，《易》本隱之顯；〈大雅〉言王公大人，而德逮黎庶；〈小雅〉譏小己之得失，其流及上。所以言雖外殊，其合德，一也。」，及至當代熊十力(1884-1968)再三提及：「《春秋》與《大易》相表裏，《易》首建乾元，明萬化之原也，而《春秋》以元統天，與《易》同旨。」⁴⁷在此當中，歷代通儒不乏類似的論點，今縷列其精要者如下：

- 1、宋·石介(1005-1045)曰：「先生嘗以為盡孔子之心者《大易》，盡孔子之用者《春秋》，是二大經，聖人之極筆也，治世之大法也。」⁴⁸

⁴⁷ 熊十力，《讀經示要》卷三(臺北：廣文書局，1967.11月再版)，頁146。

⁴⁸ 石介〈泰山書院記〉，《徂徠集》卷19頁7，(文淵閣《四庫全書》集部29別集)；亦見《宋元學案》(臺北：河洛圖書出版社，1975.3臺灣景印)上冊，卷二，泰山學案，頁95引文。

- 2、元·黃楚望 (1260-1346) 曰：「《易》與《春秋》皆夫子作，然二經事體又自不同，《易》則文王、周公，已有全書，《春秋》卻是古所未有。二帝傳授精一執中心法，百聖所同。唯《春秋》一經乃是夫子所獨。蓋夫子之精微縝奧皆具於《易》，而所以立教則在《詩》、《書》、《禮》、《樂》，其撥亂反正，制事之權皆在《春秋》。二帝二王皆有事功，夫子之事功則在《春秋》也。故曰：『吾志在《春秋》』，豈不信乎？」⁴⁹
- 3、明·方以智 (1611-1671) 曰：「《易》襲《春秋》，《春秋》律《易》。」⁵⁰「《易》則天人、性命之消息也，《春秋》

⁴⁹ 《通志堂經解》第 26 冊，趙汭編，《春秋指要》，卷下，頁 23。

⁵⁰ 《易餘薪火》，見羅熾，《方以智評傳》（南京：南京大學出版社，2001.2），頁 131 所引。

則公是非之權也。」⁵¹

4、清·宋翔鳳 (1776-1860) 曰：「《春秋》之五始與《易》

之四德同例。《易》有四德，則六十四卦，發揮旁通之

情見，《春秋》有五始，則二百四十年褒善貶惡之義明，

不可以尋常之文，習其讀也。」⁵²

5、民國·馬一浮 (1883-1967) 曰：「一切道術皆統攝於六藝，

而六藝實統攝於一心，即是一心之全體大用也。《易》

本隱以之顯，即是從體起用，《春秋》推見至隱，即是

攝用歸體，故《易》是全體，《春秋》是大用。」⁵³

詮釋《易經》與《春秋》關係的應該還不止這些，但無論如

⁵¹ 方以智著、龐樸注，《東西均注釋》(北京：中華書局，2001.3)，頁173。

⁵² 宋翔鳳，《過庭錄》卷四，見重編本《皇清經解續篇》第20冊，頁16058。

⁵³ 劉夢溪主編，《中國現代學術經典·馬一浮卷》(石家莊：河北教育出版社，1996.8)，頁18。

何都預設著聖人制作，或更明白地說是孔子制作，基於認定是孔子的制作，於是便體貼孔子之心來詮釋兩經的關係。以上所引，均指出兩經有合德的關係，其合德之見究有何具體論點？蓋略而言有二：即同例與同旨也。

所謂同例，是指兩經書法表現的義理結構相同。以例言《春秋》，自古即有，但莫詳於清·劉逢祿（1776-1829）著《春秋公羊經何氏釋例》，計分廿六例，其要有張三世例、通三統例、內外例、建始例、王魯例等等。宋翔鳳言「《春秋》之五始與《易》之四德同例」即從此一角度而言。清·張之銳著《易象闡微》，曾言：「《春秋》群例本於《周易》」。《周易》以「元亨利貞」四德為例，《春秋》以「元年春王正月」四始為例，其間有妙合者，張之銳云⁵⁴：

⁵⁴ 張之銳，《易象闡微》，無求備齋《易經集成》第123冊（臺北：成文出版公司，據清

夫《易象》，哲理的也。《春秋》，歷史的也。二經之性質似不可同日語矣，然孔子之作《春秋》原以哲理之眼光斷歷史之行事，故《春秋》開端以元統天，即《易象》之天元統天也。春者陽和布，令初出於震，即《易象》所謂亨也。王者兼三才而變通之，以美利利天下，即《易象》所謂利也。正月即位而大居正，即《易象》所謂貞也。

此外，他曾就張三世、通三統、建五始、異內外、新受命、寓褒貶、嚴誅絕、理嫌疑各項論證與《易象》的關係，其歸結在「蓋《春秋》之目的期於『撥亂世而反之正』，《周易》之旨趣歸於『乾元用九而天下治』。」⁵⁵誠發人深省。

所謂同旨，是指兩經所表現的義理一致。《易·乾象》曰：「大

宣統二年排印本影印)，頁 355-356。譚嗣同著《仁學》一書，亦就《易》《春秋》皆以元統天，謂乾卦於《春秋》三世義有合，《易》兼三才而兩之，故有三三世，內卦逆而外卦順等等均可參照。

⁵⁵ 同上，頁 366。

哉乾元，萬物資始乃統天。」《春秋》之元，依董仲舒(179-104B.C.)何休 (129-182) 所釋，乃變一為元而來，以元統天，視元為萬物之本，天地之始。清·莊忠祿謂「孔子由《易》以成《春秋》之元」⁵⁶，熊十力謂「《易》首建乾元，明萬化之原也，而《春秋》以元統天，與《易》同旨。」⁵⁷其詮釋絕非守文持論者所能得知，亦非一般儒者所能信服。為什麼呢？因為兩經貫通的詮釋，若非契會孔子詮釋經典的方法，是無法掙脫文字訓詁、史實考據的束縛，領會孔子的述作旨意。孔子詮釋《周易》，乃運用假象明理的手法將筮書轉化成理書；而作《春秋》，是運用借事明義的手法將史書轉化成義書；這種假借手法是以具體事象做為表詮義理的象徵，後世學者當即言辭所表事象以會其義理；顯然，這是會通經典的

⁵⁶ 莊忠祿，《周易通義》，無求備齋《易經集成》第 123 冊（臺北：成文出版公司，據清光緒六年冶城山館刊本影印），頁 263。

⁵⁷ 熊十力，《讀經示要》卷三，頁 146。

詮釋策略。難怪宋翔鳳會說：兩經「不可以尋常之文，習其讀也」，熊十力會說：「二經制作極特別，皆義在言外。《易》假象以表意。惟王輔嗣能知之，而俗儒恆不悟也。《春秋》假事以明義，孔子已自言之，而漢宋二派之儒，罕能得其旨。」⁵⁸

(二)《易經》與《道德經》相會通

從中國哲學發展之朝向三教合一的方向上看，主張會通的著作其實會越來越多，而表現的情況會是以彼此不同家的經典作出相互的詮釋。今以《易經》的詮釋著作為例，我們發現有以道家的經義來註解的，也有以佛家的經義來註解的，其目的或許是假借《易經》來為道家或佛家張目的，但可以看出《易經》有展現攝受他家經義的能力。唐·孔穎達（574-648）曾說⁵⁹：

⁵⁸ 同上，頁 142。

⁵⁹ 孔穎達，《周易正義》，《十三經注疏》（臺北：東昇出版公司影印），頁 2。

其傳《易》者，西都則有丁孟京田，東都則有荀劉馬鄭，大體更相祖述，非有絕倫。唯魏世王輔嗣之注，獨冠古今。所以江左諸儒並傳其學，河北學者罕能及之。其江南義疏十有餘家，皆辭尚虛玄，義多浮誕。原夫易理難窮，雖復玄之又玄，至於垂範作則，便是有而教有。若論住內住外之空，就能就所之說，斯乃義涉於釋氏，非為教於孔門也。

孔穎達推崇王弼《易》注，擺脫象數易學的拘泥，回歸義理易學的簡易，獨冠古今，肯定《易》理雖玄亦是有而教有，故對辭尚玄虛及雜入釋氏空義的《易》注不免批評。看來王弼《易》注對孔門易理有繼往開來之功，據學者研究⁶⁰，他的義理派的易學一方面忠實地繼承《易》道的精神，另一面又結合了當時的課題

⁶⁰ 余敦康，《內聖外王的貫通——北宋易學的現代闡釋》（上海：學林出版社，1997.1），頁 529。此類意見頗多，比較具體的考察可參見林麗真，《王弼老、易、論語三注分析》（臺北：東大圖書公司，1988.5），頁 111-121。詹石窗，《易學與道教思想關係研究》（廈門：廈門大學出版公司，2001.3），頁 124-127。

作出了新的詮釋，表現了儒道的融會，本無以統有。就其《易》注而言，他如何注《易》？其詮釋方法具見於《周易略例》中，不用再敘。現就其首注「乾元亨利貞。初九潛龍勿用。」注曰：「〈文言〉備矣。」就知他注本《十翼》，這是他繼承孔門《易》理詮釋的地方，但在《易·復卦》「復，其見天地之心乎」時，卻如此作注⁶¹：

復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也；若其以有為心，則異類未獲具存矣。

本來易道以生生為義，而生乃表現在陽，不在陰。復卦之所謂復

⁶¹ 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1981.9），頁 336-337。

是指一陽復來，天地以陽為本，以此見天地之心；可是依王弼的詮釋，寂然至無才是天地運化的根本，這是本於《道德經》第十六章「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」之義。他以《道德經》之「復」解《易經》之「復」，視靜無為本，而不以動有為基，並以有歸無為返本，顯然這是以《道德經》之「靜無」義灌注《易經》之「動有」義來成就他的玄理易學。從《易經》詮釋的角度上看，是會通了《道德經》，表現了《易經》的生命力，但也不免帶來《易經》生生健動精神是否會逐漸淡化，因而失去本有特色的質疑？這就會進一步逼出有沒有所謂經典本義的問題，換言之，儒家的詮釋是否是《易經》唯一的合理詮釋？答案是否定的，吾人尚可舉出佛家的《易經》詮釋。

(三)《易經》與佛學相會通

《易經》與佛學會通的課題，在今天已有專著出現⁶²，方便吾人研究不少。今就《易》注而言，最著名的莫過於蕩益禪師(1599-1655)所著《周易禪解》一書了。現從經典詮釋的角度來看，他跟李通玄(635-730)之以漢《易》解《華嚴》不同，而是反過來，以禪法解《易》。他說：「吾所由解《易》者，無他，以禪入儒，務誘儒以知禪耳。」⁶³對他而言，其實禪法即佛法，其會通的方法依然是透過取象，視《易》是一本借象明理之書，既可明儒理，亦可明佛理，甚至在解《易》的詮釋活動中泯同儒佛。他說：「蓋易即吾人不思議之心體。乾即照，坤即寂；乾即慧，坤即定；乾即觀，坤即止。若非

⁶² 見夏金華，《佛學與易學》(臺北：新文豐出版股份有限公司，1997.4)；及王仲堯，《易學與佛教》(北京：中國書店，2001.7)。

⁶³ 蕩益智旭，《周易禪解》(揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1998.1)，頁4。

止觀定慧，不見心體；若不見心體，安有止觀定慧？」⁶⁴完全以佛法解釋乾坤之義。乾坤為《易》之門戶，吾人若能掌握其在詮釋時對乾坤在不同的喻域所呈現概念關係⁶⁵，必有助於吾人之理解：

喻域 對比	德	理	天	地	知	人	功	性	修	器 界	根 身	家 國	天 下
乾	健	佛 性	陽	剛	智	智 義	性	照	觀	覆	首 天 君	主 王	帝 天 道

⁶⁴ 同上，頁 514。

⁶⁵ 同上，依頁 12，48，50 所述製作。

坤	順	如 來 藏 性	陰	柔	理	仁	修	寂	止	載	腹 腑 臟	妻	臣	地 道
---	---	------------------	---	---	---	---	---	---	---	---	-------------	---	---	--------

另外，他用「六爻表法」統論世、出世間，認為每一爻攝一

切法，每一法攝一切六爻⁶⁶。今圖示如下：

約目 六爻	三才	天時	欲天	三界	地理	方位	家	國	人類	一身	一世	六道	十界	六即
上爻	天	九月後	他化	無色界	山頂	北	後園	郊野	太皇祖廟	首、口	老	天上	佛	究竟
五爻		秋	化樂	色界	山之正基	中	家庭	城內	君主	口、脢	艾	人間	菩薩	分證
四爻		夏	兜率		山谷	西			宰輔	胸、身	強	阿修羅	二乘	相似

⁶⁶ 同上，頁 17-20。

三爻		清明後	夜摩		高原	南			官長	股、限	壯	畜生	色無色界	觀行
二爻	地	立春後	仞利		田	中			士	腓	少	餓鬼	人天	名
初爻		冬至後	四王	欲界	淵底	東	門外	郊野	民	足	孩童	地獄	四惡道	理

可見《易》卦六爻可以含攝各種喻域中的義理，本不限於《十翼》

的詮釋。易言之，卦爻只存形式意義，內容則隨詮釋者填充之。

儒者填之以儒理，道者填之以玄理，釋者填之以佛理，無入而不

自得。為了真確了解他如何作解，茲就其〈文言〉「君子行此四

德者，故曰：乾，元亨利貞。」之旁解來作說明⁶⁷：

統論乾坤二義，約性則寂照之體，約修則明靜之德，約因

⁶⁷ 同上，頁 30-31。

則止觀之功，約果則定慧之嚴也。若性若修，若因若果，無非常樂我淨。常樂我淨之慧，名一切種智；常樂我淨之定，名首楞嚴定；所以乾坤各明元亨利貞四德也。今以儒理言之，則為仁義禮智；若一往對釋者，仁是常德，體無遷故；禮是樂德，具莊嚴故；義是我德，裁制自在故；智是淨德，無昏翳故。若互攝互含者，仁禮義智性恆，故常；仁禮義智以為受用，故樂；仁禮義智自在滿足，故我；仁禮義智無雜無垢，故淨。又四德周備，故為禮；四德相攝，故為義，四德為一切法本，故為智也。

據以上所引，暫不管其說儒理與佛性是如何的互攝互含，最根本的是他完全本著孔門的義理，以「仁禮義智」解乾之「元亨利貞」，進而推釋佛性之「常樂我淨」，這是預設著《易經》之「乾

道」詮同佛經之「佛性」。所以不免引起一連串的質疑：究竟《周易禪解》是《易》解？不是《易》解？或是《易》解亦不是《易》解？亦或不是《易》解亦不是不是《易》解？他都予以肯定的回答。這樣豈不又墮入四句？不，他是這樣說的：

汝不聞四句皆不可說，有因緣故四句皆可說乎？因緣者四
悉檀也。人謂我釋子也，而亦通儒，能解《易》，則生歡
喜焉。故謂是《易》者，吾然之，世界悉檀也。或謂我釋
子也，奈何解《易》以同俗儒，知所解之非《易》，則善
心生焉，故謂非《易》者，吾然之，為人悉檀也。或謂儒
釋殆無分也，若知《易》與非《易》必有差別，雖異而同，
雖同而異，則僮侗之病不得作焉，故謂亦《易》亦非《易》
者，吾然之，對治悉檀也。或儒釋必有實法也，若知非
《易》，則儒非定儒，知非非《易》，則釋非定釋，但有名
字，而無實性，頓見不思議理焉，故謂非《易》非非《易》
者，吾然之，第一義悉檀也。

他訴諸佛陀四種言教的原則，來辯護自己以上令人困惑的

四項肯定，欲人了解一切文字言說皆無實性，頓見不可思議之禪理。藕益禪師著《周易禪解》，其意不在解《易》而在明禪。他通透詮釋經典的機制，充分運用借象明理的手法，借《易》明禪，納禪於《易》，不也正表現《易》有旁通融攝他經的潛力嗎？

有關《易經》旁通型的詮釋，自中西哲學交流以來，已有諸多學者從事《易經》與西方哲學的比較與會通的工作⁶⁸，這些都不是採取隨文作解的直釋詮釋形式，而是採取通解互釋的旁通詮釋形式，所以，這類詮釋可以稱作高層的經典旁通詮釋。

⁶⁸ 例如，牟宗三《周易的自然哲學與道德函義》（臺北：文津出版社，1988）一書亦早就以中國古代易學家之說與西哲懷德海（A.N.Whitehead）之說相比較而融通之，吳森亦就《易經》與杜威（John Dewey）思想作比較，見氏著《比較哲學與文化》（臺北：東大圖書公司，1978.7），頁115-168；成中英曾就《易經》哲學與海德格（M.Heidegger）哲學作比較，見《哲學年刊》第三期（中華民國哲學會，1985.6），頁594-628。唐力權，《周易與懷德海之間》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1989.6）；程石泉曾比較《易經》哲學與懷德海機體主義，見氏著《易學新論》（臺北：文景書局，1996.11），頁109-132。

(四) 旁通型詮釋的問題

由以上討論《易經》與《春秋》、《道德經》、佛學經典詮釋的會通，其實也反映了儒、道、釋三教義理會通的問題。三教義理能否會通，端視彼此如何對待他教義理，而對待他教義理就看彼此採取何種會通方法以詮釋他教經典。筆者在 2002 年發表〈儒佛會通方法研議〉⁶⁹一文，曾就傳統論說中歸納出八種會通的方法，即名異實同論、教異道同論、跡異理同論、本末內外主伴論、判教融攝論、殊途同歸論、萬法同源（一心）論、超越體證論。其實這些方法本不限於儒佛之間始有，應可通行於彼此經義之間，也可看成中國經典旁通型詮釋的方法。此詮釋八法是否真能達到會通的有效性？筆者曾分別提出批判，就學理而言，要相異

⁶⁹ 拙著，〈儒佛會通方法研議〉，《佛學研究中心學報》第 7 期（臺北：臺大文學院佛學研究中心，2002），頁 185-211。

經典之間彼此完全會通是有困難的，會通的目的其實只在消除隔閡，觀其異同，化解矛盾，追求和諧。

六、結論

本文經過以上的論究，可以發現中國經典詮釋已有二千多年的傳統。有關《易》的詮釋著作，有三代的《連山》、《歸藏》與《周易》，自《周易》以下有兩派六宗的發展。其詮釋有就《周易》之數、象、辭三系統分別立論者，亦有強調三者間關係來立論者。其詮釋體式固有依字——句——章——篇——卷逐次解釋而成立低層的訓詁、章句、注、箋、解、疏、說、傳者，更有依其義理各自發揮，成立高層的釋義、通釋、通義，乃至最高層的哲理詮釋者。經筆者的考察，其詮釋可歸納成二個基型，即依各經本身在歷代表現的直釋詮釋與依異經互釋在後代

表現出的旁通詮釋；不可諱言的，這兩型詮釋的內部仍有各自的問題待克服，但是直釋與旁通兩型詮釋之於經典傳統正猶乾坤之於易。經典要具有永恆不息之生命必有賴於直釋型之運用而縱貫乎高明，亦有賴於旁通型之運用而橫攝乎廣大。筆者從中國經典詮釋經驗中所揭櫫的這兩個基型，與西洋詮釋學已有的詮釋基型相論，是否具有獨特見地？若有，那或許有助於中國詮釋學的建立吧！

附記：本文初稿曾在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計劃第 14 次研討會摘要宣讀（臺灣大學，2002 年 12 月 1 日），經修改後，投稿《哲學論評》，蒙受採納。今參酌兩位審查人的建議加以小幅修改，謹此致謝。

