

國立臺灣大學文學院哲學系

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



《周易》「帝王學」之建構

A Construction of Emperor's Learning in *Zhou-Yi*

朴榮雨

PARK YOUNG WOO

指導教授：傅佩榮 張永雋先生

Advisor: Prof. Pei-Jung Fu

Prof. Jun-Chun Chang

中華民國 103 年 7 月

July, 2014

本論文獲得中央研究院 100 年度

「獎勵人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文」補助





摘要

本文研究目的是建構《周易》「帝王學」，並處理相關的哲學問題及理論體系。為達成此目的，本文主要檢討《周易》涵蓋的四個主要領域，諸如中國「帝王」概念的歷史淵源與演變、占卜活動所蘊涵的諸般哲學意義、建構《周易》「帝王學」的理論體系，以及考察「帝王學易學」文獻內容以深入了解《周易》「帝王學」的主要特點，並扣著「帝王學」的視角一一梳理在該四領域所涵蓋的諸般概念和哲學問題。

首先，在中國有三個指稱最高統治者稱謂，「帝王」、「天子」和「皇帝」。這些最高統治者，被要求符合「正統性」，在「位」方面和「德」方面。「帝王」概念，始於殷商中後期。在甲骨文文獻中已出現「帝」字和「王」字，「帝」字起初是以「天帝」，即最高神的意義上使用，後來逐漸用以指稱「祖先」，而商末周初的文獻中，「帝」已指稱為「人王」，而隨著歷史流動，逐漸與「王」字連用。「天子」是西周時指稱最高統治者的稱謂。在春秋戰國時代的文獻裡，「古帝王」字詞已經普遍流行。「皇帝」這個稱呼是自秦始皇起便成為稱呼最高統治的代表名稱。值得注意的是，漢代出現「素王」概念，專指德高望重而無其位的孔子。「素王」概念的出現，導致一股革命性的觀念轉變：沒有「帝王之位」的布衣能有「帝王之德」。每當有位的帝王缺失帝王之德時，「素王」概念便起到與之鮮明對照的批判作用。

第二部分的中心議題是「占卜」活動涵蓋的哲學意義。占卜活動本來專屬帝王。一位具有「王心」的帝王所進行的一場占卜活動極有可能影響天下人民。「占卜活動」可分為四個階段，「占問」—「演筮」階段—占斷階段—占驗。本文試圖探討在各階段之間所出現的「因果關係」問題，特別在「占斷」和「占驗」階段之間的因果問題，主要扣叔本華(A.Shopenhauer)的「充足理由律」、榮格(K.Jung)的「同時性」的原理，以及塞爾(J.Searle)的「因果信念」三個面向加以檢討，並確認榮格的「意義深遠的巧合」概念和塞爾的「因果信念」

論頗為值得參考的主張。並且，占卜過程中所引起的因果問題與占問者的意志之間，存在意義深遠的關係，由此可以認清占卜的本質是追求生命價值的極度肯定和主體的恢復，而不是追求迷信。本文基本上把持將「占卜」視為帝王「應變」的治術形式此般立場。任何人可以透過「占卜」活動，將「偶然」以「常道」加以應對，並將所獲得的結果提升為一則「新的常道」。本文相信帝王學透過相同路徑更能將人類社會和文化「創造地」往前推行。

第三部分是試圖建立一套《周易》「帝王學」之一個理論，如何可能的問題。為處理該問題，分別討論歷代文獻中所見的「帝王學」面貌與關於「帝王」本身的「正當性」問題。「帝王學」從先秦至漢唐，由宋到清，始終是中國治理學的核心，尤其漢代賈誼《新書》、徐幹《中論》，唐代吳兢《貞觀政要》、唐太宗《帝範》、趙蕤《長短經》，宋代范祖禹《帝學》、真德秀《大學衍義》等，皆對「帝王學」的影響尤其深遠。關於從帝王應有的「正統性」，分別討論「帝王位」的因素做為客觀方面的「正統性」而「王心」作為主觀方面的正統性的議題。尤其扣「王心」概念建立一套《周易》「帝王學」所以可能的理論模式。推論方式是借用現代隱喻理論與象徵符號論以及認知語言學方面的諸般成果，一一證明「王心」在閱讀《周易》時能夠發揮極為重要的效果和價值。

第四部分專取宋代耿南仲《周易新講義》與趙以夫《易通》以及清代四部奉敕撰諸如傅以漸等《易經通注》、牛紐等《日講易經解義》、李光地等《周易折中》、傅恆等《周易述義》等，其中特別緊扣康熙帝親講的《日講易經解義》，檢討在這些文獻中所闡明的《周易》「帝王學」的實際立場。

關於宋清兩代帝王學易學的異同，宋代對周易帝王學所涵蓋的核心概念，諸如「防未然」、「行權」、「王霸」等，顯得凸顯「君臣共治天下」的特徵，而清朝康熙帝則極為強調帝王須備「九五」之「剛健中正」之「德」與「能」，康熙帝此般立場，顯得反映他的一生宿願一身能夠兼備「治統」與「道統」。

【關鍵詞】 周易；帝王學；皇帝；占筮；占卜；隱喻；象徵符號；因果關係；意志；王心



Abstract

The goal of my thesis is to build a theoretical module to apprehend *Zhou-Yi* from the perspective of “Di-Wang’s Learning”(帝王學). To achieve this goal, I will focus on four major areas covered by *Zhou-Yi*(周易): (1) The historical background and evolution of the concept ‘emperor’, (2) The various philosophical messages conveyed by auguring, (3) The construction of the theoretical module for *Zhou-Yi*’s Di-Wang Learning, and (4) The survey of the literatures on *Zhou-Yi*’s Di-Wang Learning (with an eye to gaining a deeper understanding of the major characteristics of Di-Wang Learning). The perspective employed will be that of Di-Wang’s Learning. This is to elucidate the various philosophical concepts and questions covered in the above four areas.

To begin with, in China, there are three phrases that refer to the paramount ruler. They are, ‘Di-Wang’(帝王), ‘Tien-Zi’(天子) and ‘Whuang-Di’(皇帝). The ruler is widely expected to conform to some orthodox in terms of his position and virtue. The idea of ‘Di-Wang’ originated in the middle and later period of the Shang Dynasty. There was already words such as ‘Di’(帝) and ‘Wang’(王) in inscriptions on bones and tortoise carapaces. The word ‘di’ was firstly used to refer to ‘Tian-Di’(天帝), the paramount god. Yet, it gradually came to mean ‘ancestor’. In the literatures of the late Shang and early *Zhou* periods, ‘*di*’ had been used to mean ‘king of all men’. However, with the passage of time, it tends to be associated with the word ‘Wang’ in its usage. On the other hand, during the Western *Zhou* Dynasty, ‘Tian-Zi’ refers to the paramount governor. In the literatures of the spring-fall and warring state period, the word ‘Gu-Di-Wang’ (古帝王, or the ancient emperor) had gained a lot of currency. Finally, ‘Whang-Di’ (皇帝) had become synonymous as ‘the paramount ruler’ since the time of the Chin-Shih Emperor. What’s worth noting here is that the word ‘Su-Wang’ (素王) that appeared in the Han Dynasty refers to virtuous Confucius. The appearance of the concept ‘Su-Wang’ is quite revolutionary. It somehow suggests that

an ordinary folk who is not in any ruling position can have kingly virtues. Whenever a ruling emperor is insufficient in his kingly virtues, the concept of ‘Su-Wang’ can serve as a vivid and critical contrast.

The central theme of the second part of my thesis is the philosophical implications of the activities covered by ‘divination’. The right to the activity of auguring belongs to the emperor exclusively. A ‘kingly-hearted’ emperor’s auguring activities can exercise great impact on his people. The activity of divination can be divided into four stages: (1) questioning in the process of divination, (2) calculation, (3) account for divination, and (4) the inspection of the divination. My thesis aims to figure out the causal relations between these four stages, focusing specifically on that between the third and the fourth. To shed light on this issue, I will employ the following theoretical resources: Shopenhauer’s principle of sufficient reason, Jung’s synchronicity, and Searle’s causal belief. I contend that the latter two are especially enlightening. Besides, there exists a deeply meaningful relation between the questioner’s will and the causal question induced in the process of the auguring. We can thus further clarify, I contend, the nature of auguring as an affirmation of the value of life and manifestation of subjectivity, rather than as a superstitious practice.

The third part of my thesis attempts to address the question of how it is possible to construct ‘Emperor’s Learning’ from *Zhou-Yi*. To answer this question, I will investigate ‘Emperor’s Learning’ and its various facets in different dynasties. I will also pursue the question of legitimacy for being an emperor.

The idea of ‘Emperor’s Learning’ has always been at the core of Chinese leadership from time immemorial. The following works are especially influential: *Xin-Shu*(新書) by Jia-yi(賈誼), *Zhong-lun*(中論) by Xu-gan(徐幹), *Zhen-guan zheng-yao*(貞觀政要) by Wu-jing(吳兢), *Di-fan*(帝範) by Tai-zong(太宗), *Chang-duan-jing*(長短經) by Zhao-ruì(趙蕤), and *Di-xue*(帝學) by Fan Zu-yu(范祖禹), *Da-xue Yan-yi*(大學衍義) by Chen De-xiu(真德秀).

With regard to the legitimacy of kingship, I will look into an objective aspect of kingship as well as a subjective aspect related to king-heartedness. By employing the concept of king-heartedness, my thesis aims to build a theoretical module to address the question of how ‘Di-Wang’s learning’ is possible in *Zhou-yi*. My way of

proceeding is by borrowing the results from contemporary research on metaphors, symbols, and cognitive linguistics. I will demonstrate that the idea of king-heartedness is especially significant for interpreting *Zhou-yi*.

The fourth part of my thesis tackles with issues in *Zhou-yi Xin-Jiang-yi* (《周易新講義》) by Geng Nan-zhong(耿南仲), *Yi-tong*(易通) by Zhao Yi-fu(趙以夫), *Yi-jing-tong-zhu*(易經通注) by Fu Yi-jian(傅以漸) et al., *Ri-jiang-Yi-jing Jie-Yi*(日講義經解易) by Niu-niu(牛鈕) et al., *Zhou-yi Zhe-zhong*(周易折中) by Li Guang-di(李光地) et al., *Zhou-yi-Shu-yi*(周易述義) by Fu Heng(傅恆) et al. The focus will be placed on Emperor Kang-xi's(康熙) *Ri-jiang-Yi-jing Jie-Yi*. I will critically evaluate the 'Di-Wang's learning' positions explicated by the afore-mentioned literatures.

With regard to the similarities and differences between 'Di-Wang's learning' of the *Sung* Dynasty and that of the *Ching* Dynasty, I will argue the following. In the *Sung* Dynasty, the core concepts covered by 'Di-Wang's learning', such as 'Fang-wei-ran'(防未然) 'Xing-Quan'(行權), and 'Wang-Ba'(王霸), show that the ruling power is shared by the emperor and his subordinate officials. On the other hand, Emperor Kang-xi places strong emphasis on the virtue and capacity involved in 'Gang-Jian-Zhong-Zheng'(剛健中正). His position shows, I will argue, that his life fulfills both ends simultaneously: 'Zhi-Tong' (治統, or rule by Governance system) and 'Dao-tong'(道統, or rule by Confucian orthodoxy).

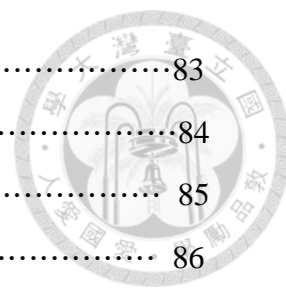
【Key words】 *Zhou-Yi*; *Di-Wang's Learning*; Emperor; Divination; Metaphor; Symbolism; Causal relation; Will; King-heartedness



目 錄



第一章 緒論	1
第一節 《周易》「帝王學」的定義與意義及動機	2
一、關於「帝王」名稱	3
二、「素王」	4
三、《周易》「帝王學」	6
第二節 研究範圍與文獻材料特徵	12
第三節 研究方法	16
第四節 各章節概略	17
第二章 「帝王」概念的歷史淵源與意義	21
第一節 「帝」、「天」、「皇」—「帝王」名號的原初來源	22
一、「帝」	23
二、「天」	31
三、「皇」	37
第二節 帝王之稱號	44
一、「王」字的原始型態及其意涵	44
二、「王」概念與「帝」概念的融合	52
第三節 「帝王」概念的演進	59
一、概觀帝王的神聖化過程與人文化過程	60
二、「堯舜」觀念之出現在帝王學中的價值	63
三、「三皇五帝」觀念的誕生意義	68
四、素王概念的完成以及對個體修養者的意義	72
第三章 「帝王學」與占筮	79
第一節 占卜的一般形式與本質	81
一、占卜的一般形式：占卜與占筮	82



二、占卜活動的本質	83
(一) 帝王窺見「天意」的活動	84
(二) 帝王誇耀其權威的活動	85
第二節 「帝王學」占卜的種類	86
一、關於占卜	87
(一) 占卜的一般形式的來源	89
(二) 占卜的主要內容	91
二、關於占筮 — 占筮的形式	94
三、何以「占問」：恢復主體的一個途徑	97
(一) 《尚書·洪範》與《周易·繫辭》中的「問」	97
(二) 《禮記·中庸》的「問」	100
(三) 《周易·繫辭》之「研幾」	102
第三節 占卜與因果關係的問題	104
一、占筮過程與因果關係問題	105
二、關於「占問-占驗」因果關係的定義	106
(一) 「充足理由律」概念與「因果觀念」	106
(二) 「占卜過程」與因果觀念	111
(三) 「同時性」(synchronicity)概念與因果關係	114
第四節 意志在「占問-驗占」四段過程中的意義	116
一、對於占筮過程中的偶然性：兩種變卦理論的檢討	117
(一) 高亨「變卦之法」	118
(二) 朱熹的「變卦」斷占法	121
(三) 朱熹《易學啟蒙》卦變說之檢討	123
二、占卜主體的意志在因果關係觀念的功能	128
(一) 因果信念與意志	128
(二) 自先秦占例看「帝王學」占卜中的意志	131
第五節 小結	136
第四章 《周易》「帝王學」如何建構	139

第一節 帝王學之定義	140
一、「帝王」	140
(一)「帝王」之合法性	141
1、客觀方面的合法性問題	141
2、主觀方面的合法性：「王心」	142
二、「帝王學」	146
(一)「帝王學」之淵源	146
(二)概觀「章句學」	151
第二節 為《周易》「帝王學」建構一方法	156
一、隱喻作用	157
二、「隱喻」與「象徵」：理解「易象」結構	163
三、「帝王」作為行動主體 — 「王心」的建構	181
第五章 《周易》「帝王學」的主要特質	189
第一節 《周易》「帝王學」兼用王道與霸道	196
一、以第五爻「中正」原則為「帝王」治理天下之基本原則	197
(一)「中正」	197
(二)「中道」	205
二、「帝王學」治理天下的一般原則 — 「正反兼顧」	212
(一)「得失」	213
(二)「文武兼顧」	214
(三)「君子小人之辨」	216
(四)「治亂」	218
第二節 除天下之患：帝王應對危機的原則	222
一、防未然原則 — 「知幾」與「厲」	223
(一)、「厲」—《周易》「帝王學」對「防未然原則」立場	225
(二)「知幾」	231

《周易》「帝王學」之建構

二、「擬議」	236
三、「權」作為解決問題的核心手段 — 「全」觀念的價值	240
(一) 宋代帝王學易學的「權」概念	242
(二) 清代帝王學易學對「權」的立場	245
第六章 結論	253
參考文獻	261



圖表目次



一、圖

【圖 1】「帝」字	24
【圖 2】「天」字	32
【圖 3】「皇」字	39
【圖 4】「王」字	44
【圖 5】「鉞」	47
【圖 6】山東濟寧文廟戟門郭泰碑陰畫像	50
【圖 7】台灣番族所做之泥俑	51
【圖 8】隱喻關係	161
【圖 9】投射之例	163
【圖 10】「隱喻」與「象徵」的相互關係	171
【圖 11】隱喻過程與象徵符號結構的綜合結構	171
【圖 12】：「王心」作為象徵「詮釋者」	184

二、表

【表 1】《周易新講義》詮釋〈乾〉〈坤〉兩卦的特點	11
【表 2】「中正」、「正中」分布情況	199
【表 3】「中道」概念的分布	210
【表 4】《周易》經傳文中「厲」之分布情況	229

《周易》「帝王學」之建構





第一章 緒論

歷來，對於一部《周易》所蘊含的基本性質，無數的思想家和學者有所論述，大體而言，大致不外乎象數和義理範圍。由於《周易》本身確有涵蓋此兩個面向，因此《周易》「帝王學」不宜偏廢任何一方。但，這兩個面向共同蘊含的意義，則理應使該兩個面向共同為人生和社會前途加以考量。職是之故，我們不得不先注意《周易》的存在意義和目的。關於整部《周易》的意義和成書之目的，在〈繫辭〉早已宣稱：

「夫《易》開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。」是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。……聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往」¹

高懷民曾表述「易學」中的「易」字所指的諸般意義有五類：「易道」、「易象」、「易術」、「易數」、「易文」。²朱伯崑指出《周易》領域有三種不同的學術範圍：《易經》、《易傳》和「易學」。³在易學史上此三者的評論，可以視為共通看法。本文論題也不外乎這一般性範圍。然而，所有問題其實出自那一般性原理所示的意義中卻含有空缺的部分，仍有空間等待著由「具體」、「個別」的方式去解決和補充。

¹ 〈繫辭上·第十一章〉。《周易注疏》王弼〈注〉云：「冒，覆也，言《易》通萬物之志，成天下之務，其道可以覆冒天下也。」(魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，卷十一，葉三十九，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁7-540之下左。《日講易經解義》云：「冒，謂統括也。」(清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十六，葉二十八，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁37-619。

² 高懷民闡明：「易學內容就大端而言，有道(哲學理論)、有象(思想符號)、有術(筮占方法)、有數、有文字。」高懷民，《先秦易學史》，(桂林：廣西師範大學出版社，2007年第一版)，頁6至12。

³ 朱伯崑，《周易知識通覽》，(山東：齊魯書社，1993年第一版)，〈代言序〉，頁3-4。

本文以〈《周易》「帝王學」之建構〉為題，綜觀《周易》「帝王學」之所以實存的歷史淵源，並探察歷代文獻所蘊含的《周易》「帝王學」之學術特徵，由此提出一套閱讀《周易》的另類路徑。本文研究《周易》「帝王學」是沿著學術方向進行，它是「帝王」和「學」的結合詞，意謂「帝王所研修之學問」。那麼，《周易》「帝王學」，顧名思義，是關於「帝王」所研讀的《周易》學問，換言之，《周易》是帝王所研讀的文本(text)，「帝王」閱讀《周易》文本的讀者，「學」是指「帝王」閱讀《周易》時從中所汲取意義的學術，或者說，「帝王」運用《周易》智慧和哲理而推行的特定學術活動。因此，《周易》「帝王學」是尋求將一部《周易》從「帝王」的視角和立場，試圖吸取其中有助於治理天下之意義和價值。

因此，在本文中必須釐清本文所要解決的兩項問題：一是關於「何謂《周易》之「帝王學」的議題；另一是關於「帝王」的議題。本文將此兩個議題，並用中國歷史文獻成果和現代西方哲學以及現代隱喻語言學等成果所積累的研究成果，予以確認〈《周易》「帝王學」之建構〉是仍具現代意義和現實價值。

第一節 《周易》「帝王學」的定義與意義及動機

本文撰寫動機，是由於筆者發現「帝王學」在現代社會裡仍有許多意義和價值。勿用置疑，「帝王學」一辭歷來有數不清的人有所著墨，然而從「帝王學」觀點切入《周易》文獻者卻不算多，即使一些人已有所問津，然而依筆者淺見寡聞，其中仍舊留下相當多的關鍵性問題猶未觸及。緊扣〈《周易》「帝王學」之建構〉作為論題的觀點而言，目前學界研究成果，有不少彌補或研進的空間。即使有從「帝王」概念的歷史探索者，卻缺乏依據學術系統直接貫通《周易》文本者少，即使有如從符號理論、象徵理論靠近，但能夠以此給《周易》文本一番系統地梳理者乏人。職是之故，本文追求既基於「帝王學」的思想角度去梳理，分析《周易》文本，同時勇於挑戰較具現代意義的詮釋方向。

一部《周易》是由《易經》與《易傳》構成。《易經》專指「卦辭」和「爻辭」，有些人則以「周易古經」指稱之⁴，又有人稱為「原經」。⁵無論以何種稱呼指稱，《易經》一名基本上與《易傳》，亦即《十翼》加以區分，因此專指「卦名」如〈謙〉、「卦象」即指「卦畫」如「☶」、「卦辭」如「謙：亨，君子有終。」以及「爻辭」如「初六，謙謙君子，用涉大川，吉。」等四個項目。所以，《易經》一名是相對於《易傳》而指稱的名稱。本文中所用的《周易》則是聚合《易經》與《易傳》的兼稱。

6

一、關於「帝王」名稱

為理解本文題目之意義，先釐清「帝王」概念所蘊含的學術性涵義。「帝王」是代表「最高統治者」的名稱，在中國象徵「最高統治者」的稱呼，大略經歷三次意義深刻的概念轉變過程。首先，「帝王」一稱，在殷商時代，本是各自獨立的概念，即「帝」起初僅指殷商人民之「最高神」，「王」專指殷商時代人君，而至殷朝後期人王將「帝」逐漸挪用於指稱先

⁴ 如高亨，「《周易》古經是因古人迷信而產生的一部筮書。」由「筮書」一詞便可知高亨所說的「古經」就是針對「卦辭」和「爻辭」而言。參見高亨，《周易古經今注》，（北京：清華大學出版社，2010年第一版），〈舊序〉，頁7：

⁵ 如曾春海《易經的哲學原理》一書指出：「《易》的源流及其研究發展史而言，有「經」、「傳」和「學」的區別。從《易》書的成書結構而言，分成「經」與「傳」，均非一人、一時所完成，係由長時期許多作者前後相承相續，經過歷史史的積累而成。「經」先於「傳」而被稱為原經。原經的內涵包括六十四卦的卦名、卦畫、卦辭及三百八十四爻之爻辭。卦爻辭系判斷吉凶、悔吝、無咎等占斷性的文字，主要用途在人事的卜筮。」曾春海，《易經的哲學原理》，（文史哲大系，172），（台北：文津出版社，2003[民 92]年初版），頁4。又，在《先秦哲學史》中指出「西周《周易》原經的天人思想」，文中有「東周戰國時代累積了許多學者對《易》原經，亦即六十四卦卦爻象及卦爻辭的解釋，集成〈易傳〉或稱〈十翼〉」。曾春海，《先秦哲學史》，（台北：五南圖書出版，2010年出版），頁36。

⁶ 一些《周易》「帝王學」文獻裡，在廣義的意義上稱謂《易經》一名，即以《易經》一名包涉《易傳》的稱法。如宋耿南仲《周易新講義》有「經曰：『立象以盡意』」一詞，而他所引「立象以盡意」是載於〈繫辭〉中的文字，而今本〈繫辭〉隸屬於《十翼》即《易傳》。由此可知，以《易經》連稱《易傳》是古時的常例。（宋）耿南仲，《周易新講義》，卷一，葉八，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，（台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版），頁9-583。

公先王場合上，終究將兩種名稱徐徐地合而為一。⁷第二、周代稱「帝王」為「天子」，而「天子」一名，因周人以「天」作為最高神，故以「天子」自稱，「天子」是謙稱，如同「寡人」、「予一人」等謙虛之稱，也反映了周人尚德的風潮。整個大周朝包括西周、東周⁸，「天子」是主要「最高統治者」自稱或專稱「時王」；「帝王」通稱「古帝王」。⁹由此般歷史經歷，這兩名稱便成為後代歷史指稱最高統治時最具代表性、最具象徵性的稱呼。第三、秦滅六國，統一天下後，從「三皇五帝」之名稱中擇取「皇」與「帝」二字，終得「皇帝」此般名稱。¹⁰

「帝王」、「天子」、「皇帝」三種稱法均用以指稱最高統治者一人，在《周易》以「龍」象徵「帝王」，而自《周易·乾》稱「帝王」為「龍」而後，便成為民間普及文化現象。此般民間文化早在漢初已有文獻記錄，如賈誼《新書·容經篇》，將人主譬喻為「龍」：「龍也者，人主之辟也。」¹¹

本文之所以「帝王」作為題名，是因為「帝王」一名歷史根源最悠久，具最原型涵義，因此文中主要以「帝王」標誌「最高統治者」。然若遇行文所需時，另二名稱也擇取為用。

二、「素王」

⁷ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988 年第一版），頁 562。參見郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》（外二種），（石家莊：河北教育出版社，2000 年，第一版），頁 307。張光直，《中國青銅時代》，（香港：中文大學出版社，1982 年初版），頁 189。胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝〉（下），《歷史研究》，（北京：科學出版社），1959 年，第十期，頁 110。

⁸ 「東周」又有「春秋」與「戰國」之分。

⁹ 呂思勉表述：「傳說中最早之帝王，莫如盤古。」「盤古」即是「古帝王」最古的形象。呂思勉，《先秦史》，（上海：上海古籍出版社，2005 年第一版），頁 40。

¹⁰ 艾蘭指出，「到了秦始皇加封自己為「始皇帝」後，『皇帝』一詞才用於人間的帝王」（美）艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》（增訂版），汪濤譯，（北京：商務印書館，2010 年第一版），頁 82。顧頡剛、楊向奎，〈三皇考〉，《古史辨》第七冊，呂思勉、童書業編著，（海口：海南出版社，2005 年第一版），頁 278-279。

¹¹ 「辟」應是譬喻之「譬」。（漢）賈誼，《新書》，《四部叢刊》，卷六，葉十。楊樹達也引用此語。楊樹達，《周易古義》，《周易古義·老子古義》（楊樹達文集），（上海：上海古籍出版社，2006 年第一版），頁 2。

「素王」字詞，最先見於《莊子·天道》¹²。上述「帝王」三種稱謂，都指示「位」之名稱，而至漢，流行尊孔風潮，將孔子尊稱為「至聖」或「素王」。漢代文獻中，「素王」字眼見於《史記》、《漢書》等史書。《史記》在兩處言及「素王」字眼，其一〈殷本紀〉，另二則〈秦始皇本紀〉¹³，而《漢書》則見於〈董仲舒傳〉。班固道：

孔子作《春秋》，先正王而繫萬事，見素王之文焉。繇此觀之，帝王之條貫同。¹⁴

¹² 「素王」字詞，最先見於《莊子·天道》，云：「夫虛靜恬淡，寂漠無為者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。」關於《莊子》的白話翻譯集說解，可參見《傅佩榮解讀莊子》，（臺北：立緒文化，2002 版）。值得注意者，清儒趙翼對「素王」概念的梳理，云：「《莊子·天道篇》：虛靜恬淡，以之處下，玄聖素王之道也。《史記》：伊尹見湯，言素王及九主之事。注云：素王者，太素之王，其道質素也。是尚未以專屬孔子。蓋古來原有此語，謂聖人之窮而在下者耳。《家語》：齊太史子輿見孔子，退謂南宮敬叔曰：『天將欲與素王乎？』此孔子稱素王之始。王充《論衡·超奇篇》云：孔子之《春秋》，素王之業也；諸子之傳書，素相之事也。諸子謂楊成子作《樂經》，揚子雲作《太玄經》是也。又，《定賢篇》云：孔子素王之業在《春秋》，桓君山素丞相之跡在《新論》，則又有素相，素丞相之稱。杜預《左傳序》謂：孔子修《春秋》，立素王，左丘明為素臣。」參見（清）趙翼，《陔餘叢考》，樂寶群·呂宗力校點，（石家莊：河北人民出版社，1991 年初版），頁 396（卷二十一）。關於《莊子》和《荀子》所述的「帝王」觀念，可參見佐藤將之，〈天人之間的帝王 — 《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探悉〉，《清華學報》第三十一卷，第一期，中國民國 102(2013)年 3 月，頁 1-35。例如，「在《莊子》對黃帝的描述中，《莊子》將黃帝看作「經過某種工夫來達成理想的統治術」的帝王。」佐藤將之，〈天人之間的帝王 — 《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探悉〉，《清華學報》第三十一卷，第一期，中國民國 102(2013)年 3 月，頁 19。林義正對孔子思想的研究資深，值得參考他對孔子思想的貢獻。如他對「君子」概念的探求：「君子概念是以心行的修養為主。君子以德取位，以便明明德於天下。」並且提示「仁的原理含攝了功利原理」的看法。參見林義正，《孔子學說探微》，（台北：東大，民國 76 年初版），頁 117。林義正對孔子晚年思想特別注意，並指出孔子對《周易》與《春秋》的思想的一定貢獻。他的主旨是，孔子與《易傳》的關係，雖然今本《十翼》不是孔子所作，但就孔子晚年對天道思想的領悟而言，可以肯定。林義正，《孔子鉤沉》，國立編譯館主編，（台北新店：巨凱數位，2007 年出版），頁 163-206。

¹³ 《史記·殷本紀》云：「伊尹處士，湯使人聘迎之。五反，然後肯往從湯，言素王及九主之事。」（漢）司馬遷，《史記·殷本紀》，《四庫全書》，卷三，葉四；《史記·秦始皇本紀》云：「諸侯起於匹夫，以利合，非有素王之行也。」《史記·秦始皇本紀》，《四庫全書》，卷六，頁四十八；（漢）司馬遷，《史記·孔子世家》闡述：「孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折衷於夫子，可謂至聖矣。」。又，參見本文第二章，第三節，第四「素王概念的完成以及對個體修養者的意義」。

¹⁴ 注云：「師古曰：見，顯示也。」（漢）班固，《漢書·董仲舒傳》，卷五十六，葉十三。

班固認為《春秋》為孔子所作，更且將孔子所作之《春秋》高置於「帝王之條貫」。當時知識分子的眼裡，孔子位於與「帝王」等同的位階。此般措施，都是由於「孔子」具「至聖」之德。

「素王」概念所帶來的歷史意義在於：「帝王」僅靠「位高」而得其稱呼，而「素王」則因其「德高」而得其榮。時王在位，未必都具足合乎「其位」的德行。由孔子的德行而登場於歷史舞台的「素王」，為時王和同時代人提供一副符合其位的德行標準。這樣的一條警惕性十足的象徵標誌，施加於整個中國以及周圍國家的歷史流程中的影響力，可是非比尋常。要之，「素王」的意義在於，除了「帝王」依循「法制」的統治標準外，另供一項「德治」的統治標誌。當時王在位無德時，人民便以「素王」概念的標準去衡量他的無德，何不可畏！

然而，「素王」觀念之原型，遠自戰國中期《孟子》。諸如「言必稱堯舜」¹⁵、「人人皆可為堯舜」¹⁶、「舜何？人也！我何？人也！有為者亦若是。」¹⁷等思想所示，為「素王」之登場，鋪了堅實的理路。

三、《周易》「帝王學」

「帝王學」淵源於「王官學」，「王官學」的內涵是六經，即《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》，大概是現在將其歸入於儒家學域的文獻，但在漢，它尚未視為儒家文獻，它們仍屬「王官」的學。¹⁸此時「王官學」與「百家學」相對而稱。司馬遷傳其父談所著《論六家

¹⁵ 《孟子·滕文公上》。對孟子白話翻譯，可參見《傅佩榮解讀孟子》，(臺北：立緒文化公司，2004 版)；關於相關的解說亦可參見傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，(臺北：天下文化，2007 版)。以下同。

¹⁶ 《孟子·告子下》。

¹⁷ 《孟子·滕文公上》。

¹⁸ 其實，「罷黜百家，表彰六經」，並未意謂「獨尊儒術」，漢武帝「罷黜百家」裡，連《論語》和《孟子》都遭退出。班固載錄：「漢承百王之弊，高祖撥亂反正，文景務在養民，至于稽古、禮文之事，猶多闕焉，孝武初立，卓然罷黜百家，表章六經。」(顏師古注「百家」曰：「百家，謂諸子雜說，違背六經；又注「六經」曰：「六經，謂《易》《詩》《書》《春秋》《禮》《樂》也。)」(漢)班固，《前漢書·武帝紀》，卷六，葉四十二至四十三。

要旨》的宗旨云：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，皆務為治者也。」¹⁹先秦諸子學之宗旨：在於一個「治」字上。僅就其宗旨而言，與王官學並不違離。就涉及其範圍也與王官學同推以天下為己任。

至東漢，出現所謂「家法」，家法有各自獨具的「章句」法，「章句學」，「帝王學」自此便與經生儒士之說分道揚鑣。我們透過錢穆的宣稱可得知「章句學」是與漢儒「家法」有關係：錢穆在〈兩漢博士家法考〉中指出：

「家法」即「章句」也。漢儒經傳有章句，其事亦晚起，蓋在昭、宣以下。……為博士立學官，成家學者，乃著章句以授弟子。……五經博士置自武帝，而博士分家起於宣帝，則諸經章句之完成，亦當在宣帝之後矣。²⁰

「章句學」來源竟是博士制度，博士制度原本為「帝王學」而立，各個博士都有「家法」，以此授教門弟子，由此形成「家學」。然而，博士家法推展的「章句學」卻有極大毛病。錢穆引王充當時對「章句學」所下的一番評論：

王充《論衡·效力》篇：「王莽之時，省五經章句，皆為二十萬。博士弟子郭路，夜定舊說，死於燭下。」是知五經皆有章句。章句之繁，每經盡在二十萬言上矣。²¹

班固也證實實屬荒唐的現象，《漢書》云：

-
- ¹⁹ 司馬遷，《史記·太史公自序》，（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》本，（台北：萬卷樓圖書，民國 85 年，初版），頁 1366 之左下。
- ²⁰ 錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學古今文平議》，收於《錢賓四先生全集》，（台灣：聯經出版，1998 年初版），頁 223-224。
- ²¹ 錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學古今文平議》，收於《錢賓四先生全集》，（台灣：聯經出版，1998 年初版），頁 230。

說堯典二字，至十餘萬言，若稽古三字，至二三萬言。有窮一經而皓首之歎。²²說五字之文，至於二三萬言，故幼童而守一藝，白首而後能言。

23

「章句學」與「帝王學」，其源本同，其流各走，其所異趨應源自上述的緣故。自西漢始凸顯的「帝王學」之學風，如《新書》，經東漢，如《中論》，至唐代極盛，諸如《貞觀政要》、《帝範》、《長短經》等，至宋代則「帝王學」以「理學」武裝而將「帝王學」意識形態化，出現了諸如《帝學》、《大學衍義》等帝王教科書。宋代經生學士，尤其強調「帝王學」與「章句學」的區別，例如中書舍人虞儔²⁴上奏曰：

帝王之學與經生學士不同。夫分析章句，窮究前聖之旨，考論同異，折衷諸儒之說，此經生學士之學也。若緝熙光明之用，發之於一身；仁義詩書之澤，施之於四海，此帝王之學也。²⁵

虞儔清楚區分「章句學」與「帝王學」的內涵。「帝王學」由此般的自覺與推展的時代潮流之下，滲透於個別學術領域。《周易》也不例外。據林慶彰，「宋代《周易》進講之書，有耿南仲《周易新講義》十卷，……另有趙以夫《易通》六卷。」²⁶為讀者提供《周易》「帝王學」的概貌起見，無妨提先

²² (元)郝經，《續後漢書》，卷六十五上下·列傳第六十二上下·頁十一。

²³ (漢)班固，《前漢書》卷三十，〈藝文志〉第十，頁二十。

²⁴ 虞儔，生卒年未詳，字壽老，寧國人。今《四庫全書》收虞儔所著《尊白堂集》(六卷)，《四庫全書·提要》云：「隆興初入太學，舉進士。累官兵部侍郎奉祠，卒其行事不見於宋史。」隆興(1163-1164)為南宋孝宗第一個年號。

²⁵ (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷九，《四庫全書》史部六，頁九。

²⁶ 林慶彰，《中國歷代經書帝王學叢書》，宋代編(四)，(台北：新文豐，2012[民國 100]年出版)，〈導言〉，頁 2。林慶彰闡述對宋代經筵講《周易》的情景：「宋代經筵講《周易》的記錄有：宋太祖乾德三年(九五六)六月，召宗正丞趙孚到後殿，講解《周易》。講畢，太祖對左右說：『孚所說精博，亦可賞也。』太祖開寶三年(九七〇)三月，聞處士王昭素之名，召見，命講《周易》〈乾〉卦，太祖向他打聽民間之事，王昭素據實回答，太祖相當滿意。真宗先讀《尚書》，後讀《周易》。賈昌朝在宋仁宗皇祐四年(一〇五二)九月十三日講《周易》〈乾〉卦，解釋說：『外以剛健決事，內以謙恭應物。』仁宗大稱賞，照以卦義付史館。孝宗淳熙十一年(一一八四)九月九日詔侍講進講《周易》，日講兩卦，帝於後立即發表心得，

過目宋耿南仲²⁷《周易新講義》²⁸所發揮的特點，下表僅限於〈乾〉、〈坤〉兩卦之例：



	卦名	卦象	內容	帝王學詮釋	特點
1	乾		<ul style="list-style-type: none"> • 乾坤 • 九二利見大人 • 九三終日乾乾夕惕若厲无咎 • 群龍無首吉 • 〈乾·彖〉「乾道」 	<ul style="list-style-type: none"> • 天地，譬則形體；乾坤，譬則精神矣。 (周易新講義·卷一·一) • 非為可以利吾身、利吾家也；為其可以得志，而成天下之大利耳。 (周易新講義·卷一·二) • 知終日乾乾，夕猶惕若，則雖危无咎矣。君子朝以聽政、晝以待問、夕以修令、夜以安身。自朝至夕，皆君子所有事也。 (周易新講義·卷一·三) • 臣則欲致一，故渙其羣則吉，欲承上，故比之无首則凶；君則異於是，見羣龍无首則吉矣。 (周易新講義·卷一·五) • 乾道即君道也。上以天位言，下以人事言，盖互見也，猶所謂乾以君言也。 	<ul style="list-style-type: none"> • 以譬釋乾坤。 • 「利」有「公」與「私」之分 • 惕一人君之惕 • 詮釋「群」之不同適用。 • 乾道即君道


身受獎館稱頌。」林慶彰，《中國歷代經書帝王學叢書》，宋代編(四)，(台北：新文豐，2012[民國 100]年出版)，〈導言〉，頁 2。

²⁷ 耿南仲(?-1129)，字希道，北宋開封(今河南開封)人。

²⁸ (宋)耿南仲，《周易新講義》，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)。關於耿南仲，《四庫全書總目·摘要》有錄：「《周易新講義》，六卷，宋耿南仲撰。南仲字希道，開封人。靖康間，以資政殿大學士，簽書樞密院，與吳玠議戰守之說，力主割地，南渡後，遷謫以終。」據〈摘要〉，本書是「疑為侍欽宗於東宮時經進之本。」參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 9-577。



			<p>• 君子以自強不息</p> <p>• 文言(第五節)九五</p> <p>• 夫大人者</p>	<p>(周易新講義·卷一·七至八)</p> <p>• 經曰：立象以盡意。又曰：象事知器。由象以觀妙，則可以知意；由象以觀微，則可以知器，隨其所觀之淺深而已。夫易者象而已。故卦亦象也，所謂八卦，以象告是也；彖亦象也，所謂彖者言乎象者也；爻亦象也，如潛龍履霜之類是也。若夫合此二體，正名天地雷風水火山澤者也。其為象則惟天行健，地勢坤之類而已。故特比類以為象稱焉。君子之於天，無所不法，法之以為修身之要者，健而已。</p> <p>(周易新講義·卷一·八)</p> <p>• 九五，尊位大中也，故曰乃位乎天德。不曰天位，而曰天德者，天之德，惟九五為能備也，且天之德，高明溥博、變化不測，豈人臣而能體哉！</p> <p>(周易新講義·卷一·二十一)</p> <p>• 九二，亦大人也。未足言此，何也？九二，臣也，非位之大，故不足以合天地之德；非宜照天下，故不足以合日(周易新講義·卷一·二十五)月之明；不得兼進退，故不足以合四時之序；不得擅威福，故不足以合鬼神之吉凶，此所以獨言九五也。</p> <p>(周易新講義·卷一·二十六)</p>	<p>• 《周易新講義》之「易象論」</p> <p>• 當「九五」的資格</p> <p>• 「大人」有九二與九五之別</p>
--	--	--	---	---	--

2	坤		<ul style="list-style-type: none"> • 坤卦辭 • 先迷後得主 	<ul style="list-style-type: none"> • 坤之為道，妻道也、臣道也、賢人之分也。妻道不出於閫，臣道不出於位，賢人之分亦有宮庭壇宇以守之而不敢踰也，則坤之為義，盖有方矣，異乎神之无方也。 (周易新講義·卷一·二十七) • 以聖人而為君，則天可先也，亦可後也；以賢人而為臣，則君不可先也，可後而已。故曰：先迷失道後順得常者，則君在道，臣謹法故也。 (周易新講義·卷一·二十九) 	<ul style="list-style-type: none"> • 坤道專屬臣道，不可逾閑。 • 君可先於天而後於天；臣不可先於君而僅能法君於後。
---	---	---	--	--	--

【表 1】《周易新講義》詮釋〈乾〉〈坤〉兩卦的特點

耿南仲侍講《周易》於皇太子，顯與「經生學士」之「章句學」不同。其基本特點是，詮釋《周易》文本有兩個基本原則：一、要詮釋文本的主詞基本上是「帝王」本身，基於此，常與「臣下」的立場加以對照，以襯托「帝王」之偉大。二、詮釋的趨向含涉天下萬民的利益與安寧。

《周易》「帝王學」到清代成績斐然，達致頂峰，光就《周易》方面，竟有史稱四大「奉敕撰」，收穫頗豐。《清史稿·藝文志》記載「易經類」四大「奉敕撰」：一、《易經通注》九卷，順治十三年，傅以漸等奉敕撰。二、《日講易經講解》十八卷，康熙二十二年，牛鈕等奉敕撰。三、《周易折中》二十二卷，康熙五十四年，李光地等奉敕撰。四、《周易述義》十卷，乾隆二十年，傅恆等奉敕撰。²⁹

康熙帝《日講易經解義》宣稱《周易》「帝王學」的特徵以及規模：

²⁹ 參見《清史稿·藝文志》，〈志一百二十〉，〈藝文〉一。趙爾巽等撰，《清史稿·藝文志》，(北京：中華書局，1977年第一版)，第十五冊，頁4221。

朕惟帝王道法，載在六經，而極天人、窮性命、開物前民、通變盡利，則其理莫詳於易。易之為書，合四聖人立象、設卦、繫辭焉，而廣大悉備。自昔包犧、神農、黃帝、堯、舜王天下之道，咸取諸此。蓋詩書之文，禮樂之具，春秋之行事，罔不於易會通焉。漢班固有言，六藝具五常之道，而易為之原，詎不信歟！朕夙興夜寐，惟日孜孜，勤求治理，思古帝王立政之要，必本經學。……若乃體諸躬行，措諸事業，有觀民設教之方，有通德類情之用，恐懼修省以治身，思患豫防以維世，引而伸之，觸類而長之，而治理備矣。³⁰

引文所示之宗旨，康熙帝認為，「帝王道法，載在六經」，而關於人生與宇宙的哲理則「莫詳於易」，歷代帝王「咸取諸此」，五經之道理，五常之道，「易為之原」。基於此，康熙帝「體諸躬行，措諸事業」，進而「惟日孜孜，勤求治理」。這是《周易》「帝王學」最具典範性的立場。康熙帝指出，身為萬人之上，身負著「觀民設教」、「通德類情」、「治身」、「思患預防以維世」等諸如此般的重責。

第二節 研究範圍與文獻材料特徵

本文為妥善處理〈《周易》「帝王學」之建構〉一題，涉獵三個面向的文獻材料。一、屬於《周易》的相關資料，由著重關於《周易》「帝王學」的文獻；二、本文為處理「王心」的問題和占卜詮釋以及文本詮釋的議題，參考了不少西方文獻；三、為衡量「帝王學」所隱含的哲學意涵如何與學界一般見解出入，參考斯界相關學者的研究成果。諸如在認知哲學，或稱認知隱喻學領域的最近資料，英美哲學領域的一些成果。

³⁰ 日講義經解義·御製序·一(清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，〈御製序〉，葉一至二，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁37-201。

本文有一個特色，便是所涉及的研究範圍極廣。自殷商至現代社會，自甲骨學至認知哲學和認知隱喻學，都引進到本文研究範圍中。研究範圍之所以廣，並不是筆者當初計畫本文時預料的。研究隨著徐徐進程，愈使筆者遭到《周易》不愧是廣大悉備、無所不包此般困擾。第二章研究領域是涉及殷周卜辭和金文領域。為將「帝王」一詞沿著語源學的切面摸索，並為得出諸如「帝」、「王」、「天」、「皇」等代表「帝王」的核心字義和那些概念的原型意義，不得不使筆者捲入其中。此般資料都堆在殷墟卜辭世界，因此就被捲入生面領地殷代卜辭世界。在第二章中採用為量不少的與記錄商周文化歷史相關的文獻。

「占卜」問題³¹，一則是因為《周易》文本結構本身是由「占卜」活動而組成，二則是由於《周易》本為帝王預測活動所產，而此預測活動以「吉凶休咎」為內核，從而使人希求「趨吉避凶」原則得以實現的未來遭遇。由於占卜活動的結構由四個階段，即「占問」→「筮算」→「占斷」→「驗占」按步進行，其中最凸顯的哲學問題即是「因果關係」問題，即從「占問」到「驗占」過程中所涉及的因果關係可施加於一個人未來的吉凶禍福？另一問題是，人的吉凶禍福是否依靠人自己的意志可趨可避？人的「命運」與意志的關係。人之命如同張永雋指出：「人之「命」是隨著自然環境與社會環境，和他的生命一起生長的。總稱之為『變化日新』。」³²「變化日新」的流動中人總不能將自己所面對的所有問題與障礙都全然依靠邏輯儼然的方式去定奪。

³¹ 本文所論「占卜」一詞，實包含「占筮」而言。人類所施之「占」可謂無量數。就中國而言，最著名的占乃以「卜」與「筮」；故常以「占卜」與「占筮」稱之。占卜乃對「卜兆」所施之占；占筮則對「著筮」所行之占。「占卜」始於商代甲骨文時代，而至西周仍為王公諸侯所用，甚至時而「卜」與「筮」並施；「卜筮」則主要盛行於西周以降。《左傳·僖公十五年》記載韓簡所述之內容：即「龜，象也；筮，數也。」一文，足以說明「占卜」與「占筮」在方法上表露的差異。所謂「周易占」一般指「占筮」。關於「占卜」之蓋括性論述，可參閱朱伯崑，《易學哲學史》（第一卷），（台北：蘭登文化事業，民國 80 年初版），頁 4-8。關於「占筮」之詳細論述，則亦可參閱高亨，《周易古經今注》，（高亨著作叢刊），（北京：清華大學出版社，2010 年第一版），尤其第一篇〈周易鎖語〉，頁 7-18，以及高亨，《高亨〈周易〉九講》，王大慶整理，（北京：中華書局，2011 年第一版），頁 56-70。又，可參閱尚秉和，《周易古筮考》，（與《周易尚氏學》合併本），尚秉義點校，（北京：光明日報出版社，2006 年第一版）等。歷來關於占卜的學說以及論述，不勝枚舉，茲僅舉上述三人學術成果，以資參考。

³² 張永雋，〈析論王船山「君相可以造命論」之民主精神〉，《哲學與文化》，二十卷，第九期（1993.9），頁 860-869，尤其頁 862。關於王充「命定論」的論述，參見陳福濱的文章：「王充以為人一生的命運的吉凶、禍福、窮達、貧富、貴賤以至於壽夭、生死等，皆為出稟

這種問題的產生可能由於《易經》與《易傳》結合而遭到的矛盾，亦即，將「卜辭」字句以「哲理」語詞試圖詮釋時所面臨的困擾。如同杜保瑞所遇到的那「占筮」與「形上」哲學關係的問題：

易經哲學中卦理的研究可以只是占筮之學，然而儒學理論家藉易經哲學的符號與術語系統討論形上學思想的作法也是事實，易學理論體系中的太極、陰陽、八卦、六十四卦、三百八十四爻中的發生問題，一方面是純占筮之用的卦理的問題，另一方面則是儒家論天道流行的形上學觀點的問題。³³

為穩妥解決此項問題，本文也參考了西方傳統哲學的因果理論與現代心智哲學成果及一些理論假設。

第四章所探討的領域主要是「帝王學」的定義，具體內容包括「帝王」的合法性，「帝王學」的特點。而「帝王」合法性分別有客觀條件面向的和主觀條件面向的。「帝王」合法性之「客觀條件」是有關血統與位的合法性，而「主觀條件」是指「王心」。第四章主要扣「帝王學」之建構這議題，並藉著「隱喻」理論與「類比推理」理論系統，試圖證明「王心」建立在《周易》「帝王學」領域裡的可能。³⁴本文之所以建立「王心」，是因為「王心」假設

之氣所決定，而非人之善性潔行所能改變，於是形成了他徹底命定論的思想。」陳福濱，〈王充「命」論思想之探究〉，《哲學與文化》，第卅八卷，第十一期，2011年11月，頁130。

³³ 杜保瑞，《論王船山易學與氣論並重的形上學進路》，國立台灣大學哲學研究所博士論文，指導教授：張永雋教授，中國民國八十二年，頁56。杜保瑞在另一作品裡探索「從易學進入的儒學建構」的可能性。其解說是：從象數易建立宇宙論知識系統和從義理易建構「以義安命」「自我修養」的儒家易學。參見杜保瑞，《北宋儒學》，(台北：台灣商務印書館，2005[民94]年出版)，頁299-306。

³⁴ 李賢中在《中國哲學概論》〈中國邏輯〉之「第三節 以「推類」為主的相關推理類型，分析「周易的推類思想」時提出「形象類比」與「意象類比」，文中釐清「形象」與「意象」的意涵：「形象是指人的感官所能把握的外在相貌，例如：山的高聳挺拔、水波的碧綠流盪；意象則是人內心對於外在事物的一種反應所生的感受或心意狀態，例如：天體運行不止的「天行健」這是形象，君子以自強不息」這就是意象了。」李賢中，〈中國邏輯〉，《中國哲學概論》，曾春海主編，(台北：五南圖書出版，2005年初版)，頁152。又，關於「別人心靈的類比論證」，杜保瑞，陳榮華在《哲學概論》之「類比論證」(the argument from analogy)條，分析如下：「人們時常說，人同此心，心同此理。他的意思或許是說，我與別

為閱讀和詮釋《周易》，並且以此試圖「除天下之患」，試圖「通天下之志」方能可期。誠如《大學》所云：「一言僨事，一人定國」。最具社會影響力的一個最高統治者，他的一言一舉，對社會、對國家、甚或是對天下足有舉足輕重的力量與波及效能。

所謂的「王心」是個「概念架構」(conceptual schema)。假設在一個人心智架構隱含大量符合「王心」之心理成分，那麼當他作具體行為時，例如處理社會大災難，他的很多抉擇、判斷，相當程度包含理想型「帝王」處事情時的姿態與特徵。據現代認知語言學、認知科學、認知哲學等學科的研究成果，「王心」概念，足以依據「語義學」，認知隱喻學的諸般理論假設，都相當程度為此提供有力論據。本文為處理「王心」問題，也參考頗多的相關文獻。

本文設置第五章題為〈《周易》「帝王學」的主要特質〉，此題，基於第三章與第四章的成果上，試圖驗證《周易》「帝王學」具體文獻內容，是否果真與「章句學」即經生儒士所探求的「易學」有不同。為了檢證此課題，本文也採納與「帝王學」密切關係的《周易》文獻，盡可能詳盡的探查，在第五章所要檢討，亦即是《周易》「帝王學」的要檢討的核心概念。

關於《周易》「帝王學」的主要文獻，主要以《周易新講義》視作代表宋代的典型《周易》「帝王學」，時而參照《易通》等相關資料；而以俗稱四大「奉敕撰」，或稱「殿堂易學」³⁵所指涉的文獻當作代表清代的《周易》「帝王學」，其中尤重視康熙《日講易經解易》所持的「帝王學」詮釋特徵。

人是類似的，而我知道我有某種行為，當時心中有某種相應的心靈狀態，因此，當我看到別人有類似的行為，我可以類比推論出，他當時也有類似的心靈狀態。因此我只需觀察自己的行為，明白那種行為有那種相應的心靈狀態，而我一旦發現別人有類似的行為時，便可以類比推知別人的心靈狀態。例如我痛哭時的心靈狀態是傷心，而我與別人是類似的，因此當我看到別人在痛哭時，便可以推知她的內心在傷心。這種方式稱為別人心靈的類比論證。」至於，關於「類比論證的結構」的論斷：「類比論證的結構是：有兩個東西 A 和 B，假若他們共同擁有 abcdef 的性質，顧他們是類似的。現在，假若我發現作為前提的 A 有另一個性質 g，則由於 A 與 B 是類似的，便可以推知結論的 B 也有 g。這是由於前提的個案與結論的個案是類似的，因此當前提的個案具有另一個性質時，便得以推之結論的個案也有相同的性質。」參見杜保瑞、陳榮華，《哲學概論》，(台北：五南圖書出版社，2008 年出版)，頁 261；頁 262。

³⁵ 「殿堂易學」一詞借用楊自平《事變與學術》所採用的術語。參見楊自平，《事變與學術：明清之際士林〈易〉學與殿堂〈易〉學》，(台北：台灣大學出版中心，2012 年初版)，〈自

另外，為提供可與《周易》「帝王學」詮釋特點予以衡量比較的資料，也有參考相關的歷史文獻。



第三節 研究方法

由於本文題目稍微獨特，使本文各章內容涉及範圍較為懸隔，因此當處理每章內容時所使用的方法也隨各章論域而異，終究導致各章之方法的不統一。第二章，從語源學的角度去分析「帝」、「王」、「天」、「皇」等字源，並藉歷史文獻比較分析的方法，予以梳理「素王」概念的歷史演進。第三章與第四章之內容較為相近，因此基本上是用哲學概念分析方法進行推論，間用比較分析法。譬如處理占卜活動中關涉的因果關係問題，榮格(K.G.Jung)所提出的「意義深遠的巧合」(meaningful coincidence)概念，都藉由哲學概念分析的方法加以處理。第四章「王心」的語義學(semantics)架構，多倚仗維根斯坦(Wittgenstein)語言哲學成果和戴維森(D. Davidson)等英美語言哲學與心智哲學的幫助得以處理。再加上，第四章中，為檢討「王心」的運作特點，提出「個別論者」(particularist)理論假設，並確認「個別論」(particularism)架構相當程度加以肯定，本文也基本上支持「個別論」在分析《周易》「帝王學」時，發揮一定程度的有效性和理論效能。總之，語義學意義的「王心」之建構方法，也與隱喻與「象徵」分析方法有著密切關係。因此關於「象徵理論」和「符號理論」所提出的詮釋方法，相當程度加以肯定。上述各章借用的諸種處理方法，都是為了建構一個「王心」的語義學心智架構³⁶，而由此所建構出的「王心」便是閱讀和理解在第五章《周易》「帝王學」所檢討的一些主要關鍵概念。第五章的方法是中國傳統的文獻分析法，也使用文獻與文獻之間的意義比較的方法。

序)與頁 3，以及關於「殿堂易學」的論述，參見頁 259 以下各處，並《世變與學術》〈結論〉部分的總評。

³⁶ 因此，本文理解「王心」為一種「自我」結構體系。由於「自我」是從個人心智的概念圖式得以說明，所以從「自我」體系的脈絡理解「王心」，是值得留意的概念。



第四節 各章節概略

本文共六章：第一章為緒論，包括第一節《周易》「帝王學」的定義與意義及動機，第二節研究範圍與文獻材料特徵，第三節 研究方法，第四節各章節概略。緒論所佔篇幅最多的是第一節，主要介紹〈《周易》「帝王學」之建構〉論題所蘊含的基本術語和概念，諸如「帝王」、「帝王學」，「王心」等。第二節則介紹本題所涉及的研究範圍與相關學術領域以及相關文獻資料的特色等內容，第三節略述本文所使用的方式，如同前述內容，在各章所使用的方法未必一致，其緣由來自本題論文各章內容各具不同特色。第四節便是聲明各章節所處理的基本內容與問題。

第二章以〈「帝王」概念的歷史淵源與意義〉為標題，共三節，沿著「帝王」概念的歷史變化與概念的發展而處理「帝王」概念的歷史演進過程。第一節以〈「帝」、「天」、「皇」—「帝王」名號的原初來源〉，第二節以〈帝王之稱號：王〉，第三節是〈「帝王」概念的演進〉。在第三節則特就「素王」概念的演進而說明「素王」的意義和價值。

第三章以「帝王學」與占筮作標題，設置共四節的討論內容，而所期目標是，透過本章而彰顯「恢復主體」的路程。第一節討論內容，諸如「占卜的一般形式與本質」、「占卜活動的本質」；第二節檢討諸如關於「占卜」和「占筮」的各種義涵及「占卜過程」；第三節討論「占卜與因果關係的問題」，包括「占筮過程與因果關係問題」與「關於「占問-占驗」因果關係的定義」其中集中探討諸如(一)「充足理由律」概念與「因果觀念」，(二)「占卜過程」與因果關係，(三)「同時性」(synchronicity)概念³⁷與因果關係；第四節以「意志在

³⁷ 程石泉對 synchronicity 一詞翻譯為「偶合性」。此譯詞是，從他對「因果關係」作一番申論時所提及，述道：「『因果』必因先果後，如果因果同時，則需要新的觀念來解釋。最近西方學界引入的「偶合性」(synchronicity)的觀念是值得注意的。」參見程石泉，《周易新探》，(台北：文景書局，民國 88 年初版)，頁 20。至於程石泉對「因果關係」的立場是「談因果關係必須根據於經驗事實：例如嬰兒發燒便秘，大人喂了他鷓鴣菜，嬰兒的大便通了、燒退了，我們必須承認燒退通便和吃了鷓鴣菜之間有因果關係。至於 A 發生於 B 前，B 發生於 C

《周易》「帝王學」之建構

「占問-驗占」四段過程中的意義」為標題，檢討兩項與易學攸關的問題，一「對於占筮過程中的偶然性：兩種變卦理論的檢討」，而本小節包含三項課題：(一)高亨「變卦之法」，(二)朱熹的「變卦」斷占法，(三)朱熹《易學啟蒙》卦變說之檢討；二「占卜主體的意志在因果關係觀念的功能」，本小節包含兩項較有趣的議題：(一)因果信念與意志，(二)自先秦占例看「帝王學」占卜中的意志；最後第五節為小結，縱貫統整全章推論內容。

第四章以〈周易帝王學如何建構〉作為章題，共設兩節，第一節以「帝王學之定義」為題，證明關於「帝王」的合法性問題，而該合法性包含「客觀方面的合法性問題」和「主觀方面的合法性」，而「主觀方面的合法性」問題乃是「王心」概念的證明。又，採擇「帝王學」以檢討(一)「帝王學」之淵源和(二)概觀「章句學」的議題；第二節以〈為《周易》「帝王學」建構一方法〉作標題，檢討諸如一、隱喻作用，二、「隱喻」與「象徵」：理解「易象」結構，三、「帝王」作為行動主體——「王心」的建構。

第四章中的「帝王」和「帝王學」以及「王心」，乍看與前章中小節題之名重複，然而此現象是所處理的角度不同所致，前章的「帝王」「帝王學」及「王心」，僅僅是概念的梳理，而第四章則從推論的方式去證明其論旨。

第五章以〈《周易》「帝王學」的主要特質〉為章題，主要闡述「唯變所適」概念對於帝王學的影響。本章共二節：第一節以〈《周易》「帝王學」兼用王道與霸道〉為題，試圖討論，諸如：一「以第五爻「中正」原則為「帝王」治理天下之基本原則」，「『帝王學』對治理天下的一般原則」，包含帝王極為闡發「中」的思想，因此，採取一「以第五爻「中正」原則為「帝王」治理天下之基本原則」、二「帝王學」對治理天下的一般原則中所呈顯出來的「正反兼顧」等，考察帝王依據《周易》作為治理天下的教科書的面向。第二節以〈除天下之患：帝王應對危機的原則〉為標題，探索「防未然」原則，即「研幾」，「擬議」等概念考察宋清兩代帝王學易學的主要特徵。

前，A、B、C 之間並不一定構成因果關係。」參見程石泉，《易學新論》，(台北：文景書局，民國 85 年初版)，頁 44。

第六章為本文之結論，應該檢討和反省整篇論文所推論的得失與成果。本文以《周易》帝王學」之建構為題，將帝王與《周易》思想緊扣在一起，從帝王治理的角度探索諸如「帝王」概念在中國的淵源與演變，帝王與占卜活動的關連，占卜儀式過程中遇到的諸種哲學問題，帝王與「象徵」體系的關聯以及歷史上的帝王面對《周易》的立場和態度。本文能夠有機會探研所述四個方面研究，這個本身應該將其視為本文所得到的成果。





第二章 「帝王」概念的歷史淵源與意義

「帝王」一詞無疑是可以代表象徵中國最高統治者的名號。然而在中國歷史中，專指最高統治者的稱號不僅僅是「帝王」這一名號而已。除「帝王」這一名號之外，還有如「天子」，又如「皇帝」等。這三種專指最高統治者的名稱經過源遠流長的歷史演進中形成，並且由此獲得其代表性的名號外延。凡此三種名稱蘊含著的內涵，是專指作為中國歷代最高統治者一個指示對象。要之，最具代表最高統治者的三種外延名號，僅僅指示著最高統治者的一項內涵，即是以三個外延項同時指示一個內涵項的關係結構。

本章在探討帝王觀念的歷史演變過程時，從「帝」為所有「帝王」概念的基本原型這個脈絡上加以討論。並在第一節中，專對於「帝」、「天」、「皇」三字代表神祇名號從語言發生學的角度討論該三字的歷史來源，由此確認「帝」概念為中國「帝王」概念的原型。特別透過甲骨文以及金文而討論作為神祇義涵的「帝」、「天」、「皇」在語詞上的原始型態為如何，以及當時運用「帝」概念的實況則又是如何，進而探討「天」和「皇」兩個語詞與「帝」概念有何種關係，由此確認「帝」的原初性象徵力量。在第二節中，從語言學的角度，集中討論關於「王」字的起源以及與「帝」字融合為一的過程，而為得到較為清晰的理解，首先提供關於「王」字的原始字形，而後再討論王概念的演變，以圖較全面的認識「王」字的涵義。第三節的中心內容，是「帝王」概念的發展情景，首先概觀帝王的神聖化過程與人文化過程，次則討論「堯舜」觀念出現在「帝王學」形成面向的價值，再則討論普遍熟悉的三皇五帝觀念的誕生在「帝王學」概念發展上的意義，而「三皇五帝」說以及「五帝三王」說，都是傳說上的概念並沒有歷史根據可證。此二說都起於戰國後期由一些儒者加以推動的一種歷史運動的結果。但此二論說，雖無歷史原材料作為論據，但就其理論或思想意義而言，理當作為「帝王」概念的原型或模範，並且本文並非主張

「三皇」、「五帝」、「三王」或「二王」等諸說毫無意義，反而認為，此說也是為中國「帝王」概念的完成型態提供了不能忽略的滋養。在第三節最後部分集中討論關於「素王」概念的完成以及對個體修養者的意義。

在本章中所討論的宗旨，是在討論關於「帝王」概念的演進過程中，亦即，在「帝王」概念被傳說化、神話化以及人文化的歷史現象中，探索個人修養主體以一些「類比」(anology)或隱喻(metaphor)的方式或透過運用「自由意志」的方式，將自我同一性以「帝王之心」為中心內容，加以建樹或維持或發揚或提高對天下人民的責任意識。

第一節 「帝」、「天」、「皇」

—「帝王」名號的原初來源

在甲骨文中所用的「帝」、「天」、「皇」三個字，最初都是為描寫最高神的觀念加以使用。此三者的濫觴以及盛行的時期，各有所源，各經所歷。據至今學界的研究，以名詞型態被使用者，當先舉「帝」，而「天」與「皇」則在甲骨文中先以形容詞型態出現。無論如何，三者都經過表達最高神概念而形成，確為屬實。並且，自商朝迄秦漢之間每歷史階段的鼎革之際，該三者之間有著經由對之加以損益而演變的特色。成形於先秦的「帝王」名號以及其觀念的核心內涵，在該歷史階段中，經過對其加以損益的痕跡，不乏證據。尤其當「帝王」名號由神祇名號援用於人王名號時，透過隱喻的方式而占為已有的特色，頗為顯著。

因此，我們可以承認，「帝」、「天」、「皇」三者，就其名號上的來源而言，似乎風馬牛不相及，然而，其內涵上的關係而言，卻有著為後王所損益的特色。其中，特別值得指出者，就是商代「帝」為中國帝王概念的原型概念，而周代「天」繼之而續，「皇」則修飾此兩者的尊威為起初任務，直至秦始皇用之為己歌頌功德時，方始成為千古相傳、最為典型、最具象徵性的帝王名號。

形成於商代的「帝」是種最高神，並且祂具有主宰萬物的權能，無論是宇宙萬物或是人間萬事，都為「帝」所管。作為最高神祇的「帝」，又是中國所有「帝王」概念演變的原型。「帝」，就神話宗教意義而言，或就歷史人文領域而言，乃是所有神祇所仿效或聽命的中心權能，並所有人王所尊崇的絕對摹本，於是可視「帝」為中國所有神祇所聽從以及所有人王所臣服的中心象徵，因而祂成為「帝王」演變過程的原初中心、原始模型。

一、「帝」

「帝」字大量出現於商代的甲骨文或青銅金文等古文物。表徵「帝」最顯著的標準是「至上神」或「最高神」的特性。所謂的「至上神」或「最高神」是人類宗教經驗到最高階段出現並且主宰萬神之上具備絕對權能的神。¹關於「帝」的「最高神」特徵，學界大多取共同意見。如胡厚宣提出，「殷人已有至上天神之概念。武丁時卜辭名之為帝。」²又說，「殷代的最高統治者稱王，在天上的至上神，則稱為帝。」³董作賓也提出「殷人以為天神具有最高權威的主宰者是「帝」，天上的帝也像人世的王。帝也稱上帝。」⁴這裡董氏說的「最高權威的主宰者」無疑是意味著「至上神」。此外，陳夢家、郭沫若、日本學者島邦男以及張光直等學者都基本上表示相類的見解。⁵

¹ 卡西勒曾經在《人論》中描寫關於「至上神」的根本特徵：「一神論中……，只有一個最高的存在者。……在祂之外，離開了祂，沒有祂，也就無物存在。祂是至高無上的，最完善的存在者，是絕對的統治者。」參見恩斯特·卡西勒，《人論：人類文化哲學導引》，甘陽譯，（台北：桂冠圖書，1997年再版），頁146-147。

² 參見胡厚宣，〈殷代之天神崇拜〉，《甲骨學商史論叢初集》（外一種），（石家莊：河北教育出版社，2002年第一版），頁238。

³ 胡厚宣，胡振宇，《殷商史》，（上海：上海人民出版社，2003年第一版），頁82。

⁴ 董作賓，〈中國古代文化的認識〉（平盧文存卷三），《董作賓先生全集甲乙編》，董作賓先生全集編輯委員會編，（台北：藝文印書館，民國66[1977]年初版），頁327。

⁵ 陳夢家提出「卜辭中的上帝有很大的權威，是管理自然與下國的主。」此說見於陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁562。郭沫若則說「便是卜辭稱至上神為帝，為上帝。」參見郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》（外二種），（石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版），頁307。島邦男提出「至上神既為帝又為天」的說法。參見島邦男，《殷墟卜辭研究》，濮茅左、顧偉良譯，（上海：上海世紀出版

然而，在商代卜辭中所見的「帝」字，並非只有單一的語義，島邦男援引孫詒讓「帝字皆作𠩺」的說法(契文舉例上十八)，並予以介紹諸家關於「帝」字原意的看法有異說。進而對其異說歸納為四類解釋立場，即吳大澂、王國維、郭沫若等人持「花蒂說」，葉玉森、明義士等人持「束薪說」，內野台領、出石誠彥等人持「祭器說」，森安太郎則持「標誌說」。⁶據胡厚宣，殷人對於天神之信仰，僅就其可證者而言，「自甲骨文早期即殷高宗武丁時代始。」⁷當時「帝」之字形以及以後的演變如下：



【圖 1】「帝」字

另一種甲骨文則「𠩺」字形，與金文中的字形更接近。艾蘭表明，甲骨文「𠩺」是甲骨文中標準的寫作字型。⁸然而，關於「帝」字的語源學上的確切意義，在諸多立說紛紛不定，究竟孰先孰後，依著迄今學界研究成果，無法論定，僅能存疑。本文的推論目的也不在於釐清「帝」字演進過程的點點滴滴。本文在此所要推論的目標僅僅在於確認「帝」的原始字型與作為「至上神」的「帝」的演進脈絡之間的關係如何即可。在此番推論中，能讓我們確認如下的事實則足矣：「帝」字在歷史演進中亦經其語意上的演變。⁹為達成此目標，我們首先參考陳夢家曾提出卜辭中的「帝」字有三種用法：「一為上帝或帝是名詞；二

社，2006 年第一版)，頁 400。張光直則提出「上帝至尊神的觀念在商代已經充分發展。」參見張光直，《中國青銅時代》，(香港：中文大學出版社，1982 年初版)，頁 189。

⁶ 島邦男，《殷墟卜辭研究》，(東京：汲古書院，2004 年新版)，頁 189。

⁷ 胡厚宣，〈殷代之天神崇拜〉，《甲骨學商史論叢初集》(外一種)，(石家莊：河北教育出版社，2002 年第一版)，頁 207。

⁸ (美)艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》(增訂版)，汪濤譯，(北京：商務印書館，2010 年第一版)，頁 250。

⁹ 艾蘭曾論述，作為至上神的「帝」在商周之際歷史演變中的演化過程。更詳細的內容可參見(美)艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》(增訂版)，汪濤譯，(北京：商務印書館，2010 年第一版)，尤其第三章〈從神話到歷史〉一文，頁 69-94。

為禘祭之禘，是動詞；三為廟號的區別字，如帝甲、文武帝，名詞。」¹⁰陳夢家此番歸納，是專就人格性義涵的演進範圍之內加以陳述。這三個用法都與「至上神」本身有著密切關聯。「禘」是由祭祀「帝」而和「帝」打成一片，而附上商人王廟號的「帝」則以「賓帝」型態而和「帝」打上關係。¹¹艾蘭亦曾從周代文獻中梳理出關於「帝」字的幾種用法。就「用來指上帝」這層次上而言：

這個商人最高的神「帝」被周人跟他們最高的神「天」等同起來。不管商代還是周代，只有在最後這一種用法中，「帝」才是單稱上帝，而不是指某位祖先。¹²

在艾蘭此番說明中，可以確認作為至上神的「帝」概念，亦稱「上帝」。¹³商人崇仰的最高神「帝」，被周人仍然肯定為最高神，因而「帝」的至上神位格與周人的至上神「天」等同起來。滅商的周人在自己的眾多文獻中，由肯定「帝」即為商人的最高神這一事實看之，應可確認，主張「帝」作為至上神的論述是與歷史事實較為符合。

¹⁰ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁562。

¹¹ 關於「賓帝」觀念，可參閱胡厚宣，〈殷代之天神崇拜〉，《甲骨學商史論叢初集(外一種)》(上下二冊)，(石家莊：河北教育出版社，2002年初版)，頁239-240。胡厚宣說：「在武丁時之卜辭中，於傳說中之先公，若王亥、黃尹、黃○及○，皆行帝祭，殆以年代久遠對之過分崇拜，以其德可以配天，故以帝禮祭之。卜辭又言「下乙賓帝」、「咸賓帝」，賓即配，下乙即中宗祖乙，咸即咸戊，是先祖中之特有為者，亦可以配天也。先祖既亦可以配天，故亦能降福降災，若祐於王。」

¹² (美)艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》(增訂版)，汪濤譯，(北京：商務印書館，2010年第一版)，頁74。

¹³ 關於「上帝」二字型態的稱呼究竟從何時開始出現這一問題，學者之間有異說。胡厚宣曾表明，「殷代對於至上神的稱號，從武丁時以來，在帝上加了一個上字。」參見胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝〉(下)，《歷史研究》，(北京：科學出版社)，1959年，第十期，頁92。于省吾則持不同看法，「早期卜辭上天的主宰為帝，到了商代末期——帝乙帝辛時期，在卜辭金文中才出現了『上帝』這一名稱。」此說見於于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《歷史研究》，(北京：科學出版社)，1959年，第十一期，頁68。郭沫若亦持與于說相類之說法。「大抵殷代對於至上神的稱號，到晚年來在「帝」上是加了一個「上」字的。」郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，(石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版)，頁307。

那麼，作為至上神的「帝」具哪些具體特徵以及功能可以使我們確認祂即為最高神呢？最凸顯的表徵乃是「帝廷」，我們透過「帝」有「帝廷」這個觀念，可以認識到「帝」在商代人民心目中所佔的位置和功能，進而確認「帝」作為最高神的兩個核心特徵：

最高主宰神與最高人格神。商代的所有神祇都在「帝廷」中聽命「上帝」或「帝」的使令。據陳夢家，商朝「卜辭中的上帝或帝，常常發號施令，與王一樣。上帝或帝不但施令於人間並且他自有朝廷。有使、臣之類供奔走者。」¹⁴

上帝運用的「帝廷」就是與商王自己所運用的朝廷一樣，能發號施令的場所，這也就稱謂「帝所」。在帝廷中，人王的祖先成為當「賓帝」的主體，即先祖在帝左右，替活著的商王，向上帝祈求種種人間的需求。陳夢家對此表述得極為明瞭：「帝廷或帝所，先公先王可以上賓之，或賓於上帝，或先公先王互賓。」¹⁵

在「帝廷」中，參與神祇活動的神祇並非僅有祖先神，在這神祇活動的中心地，更有其他神祇。在此，我們為了加深理解「帝」的整體形象，無妨窺見商代神祇的種類。對於自然神祇類的論述，可以參考張光直的說法：「諸神之中，有帝、或上帝；此外有日神、月神、雲神、風神、雨神、雪神、社祇、四方之神、山神與河神。」¹⁶ 島邦男則梳理商代神祇為四種，即「上帝」、「自然神」、「高祖神」、「先臣神」。¹⁷而傅佩榮則所有神祇歸納為三種：上帝或帝、祖先神以及自然神。¹⁸無論管轄各種自然領域的神祇有多少，都可歸納為「自然神」類，而高祖神與先臣神則統合為「祖先神」類，則三種分法較為簡練，頗能明晰。所有這些「自然神祇」與「祖先神祇」都在「帝廷」中待命

¹⁴ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁572。

¹⁵ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁573。

¹⁶ 張光直，《中國青銅時代》，（香港：中文大學出版社，1982年初版），頁163。

¹⁷ 島邦男說：「卜辭に於いて祭祀の對象とされてるものは、自然現象を支配するもの乃至は自然物を神格化した自然神，殷室の遠祖と見做されてる高祖神，殷室の先王、先妣及び父母兄弟，先臣を神格とする先臣神の四者である。」參見島邦男，《殷墟卜辭研究》，（東京：汲古書院，2004年新版），頁189。

¹⁸ 參見傅佩榮，《儒道天論發微》，（台北：聯經出版事業，2010年新版），頁5。

帝旨。商朝的「帝」透過命令這些「自然神祇」與「祖先神祇」以實現對天下萬物以及人間生活的主宰能力。陳夢家關於上帝的主宰能力指出極為詳細的論點：

卜辭中上帝有很大的權威，是管理自然與下國的主宰。我們以下分述武丁卜辭中上帝的能力。一、令雨：帝令雨足年……二、令風：羽癸卯帝其令風……三、令曠¹⁹：帝其及今十三月令曠……四、降董²⁰：上帝降董……五、降禍：帝弗其降禍……六、降𩇛²¹：帝佳²²降𩇛……八、降若²³：帝降若……九、帝若：王乍邑²⁴，帝若；帝弗若王……十、受又²⁵：伐邛方，帝受我又……十一、受年𦵏年²⁶：不雨，帝受我年……十二、𦵏²⁷：不佳帝官²⁸；帝不官…等等。²⁹

¹⁹ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁562。據陳夢家，此字是「其字從申從齊」，釋該字為「當是曠……是虹之一種，出現於早上，為夕雨之兆」。參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁243。

²⁰ 「董」有三說：羅振玉是為艱；郭沫若釋為「饑」；唐蘭則讀為嘆，即今「旱」字。陳夢家說「不雨是所降之董之一。」參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁564。

²¹ 陳夢家對該字表述「不識。或是鶴字，假作潦，說文「潦」，雨水大貌」。參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁566。胡厚宣則說，一種表達「災害」的字。胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝(上)〉，《歷史研究》，（北京：科學出版社），1959年，第九期，頁32。

²² 胡厚宣說，「佳即唯」。參見胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝(上)〉，《歷史研究》，（北京：科學出版社），1959年，第九期，頁26。又說，「帝佳雨，猶言帝唯令雨」，同文，頁28。陳夢家說，「佳」有時作「令」，即是「命令之令」。參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁563。

²³ 陳夢家說，釋「若」為「允諾」，說「帝若」就是「帝之允許」。參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁567。胡厚宣則說，「若，當讀作諾，及順從允諾之義。」參見胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝(上)〉，《歷史研究》，（北京：科學出版社），1959年，第九期，頁40。

²⁴ 陳夢家將「王乍邑」解釋為「王之作邑」，由此可見，「乍」即「作」。見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁567。

²⁵ 陳夢家說，「受又」即「授佑」。參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁568。

²⁶ 陳夢家說「受年與𦵏年是相反的。」參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁568。

²⁷ 陳夢家解釋𦵏為「咎」，是當動詞用。參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁569。



張光直雖然不承認「帝」的人格神意涵，但對「帝」的主宰能力這一方面則肯定地指出「上帝是天地間與人間禍福的主宰。」³⁰的說法。

至於「帝」是否具有人格神意涵這一問題，應從對於「人格神」的界定是否確認「帝」為最高神的必要條件這觀點加以討論。亦即是，界定「帝」以人格神涵義，是否有助於確定「帝為最高主宰神」這個問題上加以討論時，更使之凸顯關於「帝」人格神界說的討論價值。

如上文所述，張光直是屬不賦予「帝」以人格神界說的學者。在「帝廷」中，除僅當「靈」功能的自然神祇外，當然仍有具人格神意涵的神祇而並非作為最高神的神祇，即祖先神祇雖屬人格神而並非作為最高神。張光直將商代這些神祇視如「靈」。³¹張光直此番說明的根據來源於陳夢家等部分學者持反對界定帝以人格神的立論。陳夢家對於商代諸神祇是否具人格神內涵這一問題，曾有表示：殷人的上帝是自然的主宰，尚未賦予人格化的屬性；而殷之先公先王祖先妣賓天以後則天神化了，而原屬自然諸神(如山、川、土地諸祇)則在祭祀上人格化了。³²陳張二人雖然對賦予自然神祇以人格意涵的標準不同，而對「帝」的非人格義涵的標準則是卻持一致的立場。

然而，陳張二氏所說的作為最高神的「帝」，僅僅是種「靈」而非作為「人格神」的論述，是否為真，仍然留著商榷的餘地。依筆者所見，僅僅作為功能神的「靈」與具人格神意涵的「帝」之間，存在著部分與整體的邏輯關係。作為功能神³³的「靈」只能是其主宰力量尚有限的「部分」神祇，這是「職能神」的特徵，如「雷電、風暴、洪水、林火、土地，太陽、巨石、樹木等等」。

²⁸ 陳夢家說，「官是動詞，疑假作官，《說文》和《廣雅·釋詁》訓憂。」參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：中華書局，1988年第一版)，頁571。

²⁹ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：中華書局，1988年第一版)，頁562-571。

³⁰ 張光直，《中國青銅時代》，(香港：中文大學出版社，1982年初版)，頁163。

³¹ 張光直說，「諸神之中，有帝、或上帝；此外有日神、月神、雲神、風神、雨神、雪神、社祇、四方之神、山神與河神——此地所稱之神，不必具有人格的；更適當的說法，也許是說日月風雨都有靈(spirit)」參見張光直，《中國青銅時代》，(香港：中文大學出版社，1982年初版)，頁163。

³² 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：中華書局，1988年第一版)，頁580。

³³ 關於「功能神」的說明，參見恩斯特·卡西勒，《人論：人類文化哲學導引》，甘陽譯，(台北：桂冠圖書，1997年再版)，頁143。

³⁴在諸多自然現象中只管轄其中某一種領域的神祇，皆屬功能神或職能神的「部分」神祇。據卡西勒的界定，「早在人格化的諸神出現以前，我們就已經看見過那些一直被稱為功能神的諸神。」³⁵照著卡西勒的定義而言，一神論宗教的出現，亦即至上神的出現通常是在與人格神特徵出現之後的現象。那麼，人類宗教型態的演進，可理解為，先有諸多功能神階段，而後出現至上神現象，而人格神則應該介於此兩個階段之中間的某一時期，但人格神現象的產生，更可能早已與前一階段重疊並行。

然而，做為最高神的「帝」是支配著整個宇宙萬物的「整體」神。當至上神出現時，那些諸如此般的職能神，皆為至上神所統領。功能神的「靈」其本身僅能作為宇宙的一部分，而這個尚未統一宇宙世界的「靈」如何確保最高主宰能力，是個必須要解決的關鍵問題。這還是藉人格神功能加以解決，較為名正言順。

假如，「帝」不是人格神而僅僅為一種功能性的「靈」，而同時仍然能夠發揮最高主宰能力，那麼，我們理當不需多餘地賦予「帝」以人格神界定，而「帝」則自然不礙於作為最高主宰神。我們雖然從陳張二氏關於「帝」的論述中，實難確認，在作為最高神的「帝」與作為最高「靈」的「帝」之間，其主宰性到底是作為管轄宇宙中一部分的力量還是做為主宰整體宇宙的力量，但仍舊可確認，非人格性象徵物照樣可承擔最高神祇的宗教現象。³⁶

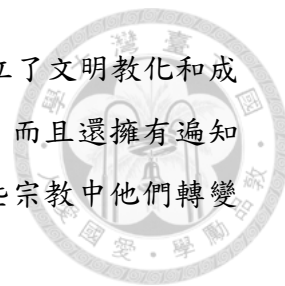
然而，若我們透過關於「帝廷」中的諸神祇活動現象的研究成果，立刻發現「帝」甚具將之歸類為人格神的諸多特徵。不少學者也持著承認「帝」有人格神含意的立場。為了更深入地掌握「最高神」與「人格神」的結合關係，並且為了確認此兩個因素之間有著普遍的性質，我們可以暫且參考伊利亞德的界說：

³⁴ 胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝(上)〉，《歷史研究》，(北京：科學出版社)，1959年，第九期，頁25。

³⁵ 卡西勒，《人論》，第143頁以後之諸頁。

³⁶ 據伊利亞德，印度-地中海一些文明中，顯有以太陽為至上神的信仰現象。參見(美)米爾恰·伊利亞德，《神聖的存在：比較宗教的範型》，晏可佳、姚蓓琴譯，(桂林：廣西師範大學出版社，2008年第一版)，頁122。

天神，也正是最早創造宇宙和人，並且來到人間，確立了文明教化和成年儀式的那個神。……這些天神作為創造者無所不能，而且還擁有遍知萬物、無上「智慧」的特點，這就解釋了為什麼在某些宗教中他們轉變成為神聖人物，具有了人格化的意義。³⁷



這是在說明，最高神具備人格神涵義的現象是人類宗教活動所蘊含的普遍特徵：它首先是「無所不能」的創造者，其兩個特點即是「遍知萬物」與「無上智慧」。「遍知萬物」與「無上智慧」，就能使至上神同時具備人格神涵義的普遍特徵。這兩個特點理應視之為對商朝「自然神祇」與「祖先神祇」都有所奏效。傅佩榮關於商代「帝」的定義，所謂的人格神是「同時主宰自然界和人間的神明而言」的命題。³⁸根據此定義的內涵來看，胡厚宣即是屬於支持「帝」為人格神的立場。³⁹其實，張光直本人也事實上不覺之中默認「帝」的人格神含意。如，他對於「帝」的描述形式還是藉著人格神形式表達：「帝廷的官吏為帝所指使，施行帝的意旨。」⁴⁰他所採用的諸如「帝廷」、「官吏」、「意旨」等詞彙豈能說它們不是人格化的表徵？

如上所論，「帝」的至上神特徵是透過「最高主宰神」與「人格神」這兩種屬性來確認。郭沫若曾說明，關於「帝」是同時融合「至上神」以及「人格神」兩個特點融在一身之中的說法：

由卜辭看來可知殷人的至上神是有意志的一種人格神，上帝能夠命令，上帝有好惡，一切天時上的風雨晦冥，人事上的吉凶禍福，如年歲的豐歉，戰爭的勝敗，城邑的建築，官吏的絀陟，都是由天所主宰。⁴¹

³⁷ (美)米爾恰·伊利亞德，《神聖的存在：比較宗教的範型》，晏可佳、姚蓓琴譯，(桂林：廣西師範大學出版社，2008年第一版)，頁51。

³⁸ 傅佩榮，《儒道天論發微》，(台北：聯經出版事業，2010年新版)，頁8。

³⁹ 胡厚宣，〈卜辭中的上帝和王帝〉，《歷史研究》，(北京：科學出版社)，1959年，第九期，頁25。

⁴⁰ 張光直，《中國青銅時代》，(香港：中文大學出版社，1982年初版)，頁164。

⁴¹ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，(石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版)，頁310-311。

從郭沫若此番觀察確實可證，商朝的「帝」是「有意志的一種人格神」。作為商朝人最高神的「帝」，透過「帝廷」中的諸神祇即自然神祇與祖先神而主宰萬物。「帝」與「帝廷」是宇宙萬物被創造的源泉，「帝廷」是「帝」運作世界的中心，總之「帝」乃宇宙最高的中心。「帝」這樣的形象一旦建立，就這樣成為後代的最高神以及最高統治者「帝王」的原型。⁴²「帝」是由商朝人完成，並且兼容「神性主體」與「統治主體」的中國所有歷代「帝王」形象的根本模型。「帝」在周克商以後的歷史中，其外延方面仍為周朝人所承，但其內涵則由周朝人所改，經過如周朝人對「帝」概念加減損益，其「原型」模式一代接著一代繼承。

二、「天」

對古代中國人而言，天是指上天或天神等一種標誌著最高等級觀念而使用的概念。「天」的概念特興於周代，是眾人皆知的事實。關於此事的相關材料，在周朝成立的諸多文獻中俯拾即是。⁴³當我們將「天」理解為最高神或天神時，其內涵基本上與殷朝「帝」概念相等。但，繞著「天」概念的濫觴問題，亦即是將「天」概念視為最高神概念來使用，究竟自何時起這一問題，學界曾有不同意見。筆者認為，此番討論，在理解最高神概念的演變過程時，頗有使人玩味之價值。郭沫若在《先秦天道觀念之進展》一文中認為，周人關於天的思想是「因襲了殷人的。」⁴⁴郭沫若說：

⁴² 關於「中心」概念以及「原型」概念的說明，參見(美)米爾洽·伊利亞德，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，楊儒賓譯，(台北：聯經出版社，2000年初版)，第一章「原型與反覆」的內容，特別自第9頁以後諸頁。並伊利亞德，《神聖的存在：比較宗教的範型》，晏可佳、姚蓓琴譯，(桂林：廣西師範大學出版社，2008年第一版)，主要是頁352以後諸頁。

⁴³ 例如，郭沫若所提出的文獻，郭說「周初的彝銘《大豐鼎》和《大盂鼎》，和《周書》中的〈大誥〉、〈康誥〉、〈酒誥〉、〈梓材〉、〈召誥〉、〈洛誥〉、〈多士〉、〈無逸〉、〈君奭〉、〈多方〉、〈立政〉等十一篇，以及《周頌》的前幾章都是很明顯的證據。」參見郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，(石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版)，頁318。

⁴⁴ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，同上。

殷時代是已經有至上神的觀念的，起初稱為「帝」，後來稱為「上帝」，大約在殷周之際的時候又稱為「天」：因為天的稱謂在周初的《周書》中已經屢見，在周初彝銘如《大豐簋》和《大盂鼎》上也是屢見，那是因襲了殷人無疑。⁴⁵

郭沫若觀點的核心，是周人對最高神的概念主要因襲了由殷人留下來的關於最高神的內涵，並且說，這種現象是屬實確定無疑。然而，郭沫若此番說法卻引起了一些學者的辯駁。島邦男就對郭說提起異見而表明「不能盲從郭說。」⁴⁶ 島邦男之所以持不同意見，是因為他認為「卜辭中無把天或上天用為天神之義。」⁴⁷ 同時認為，郭沫若所舉的在《大豐^殷》、《大豐鼎》的「天」是「承襲了殷人的稱謂。」⁴⁸ 但島邦男卻認為：金文的「天」於卜辭中用為「大」之義。⁴⁹ 島邦男舉金文中所見的「天」之字形如下：



【圖 2】「天」字

⁴⁵ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，頁 310-311。

⁴⁶ 此翻譯參考濮茅左、顧偉良所譯本。參見島邦男，《殷墟卜辭研究》(上冊)，濮茅左、顧偉良譯，(上海：上海古籍出版社，2006 年第一版)，頁 396。日文原文則是「從つてこの説には遽かに從ふことが出来ない。」參見島邦男，《殷墟卜辭研究》，(東京：汲古書院，2004 年新版)，頁 216。

⁴⁷ 參見島邦男，《殷墟卜辭研究》(上冊)，濮茅左、顧偉良譯，(上海：上海古籍出版社，2006 年第一版)，頁 396。

⁴⁸ 參見島邦男，《殷墟卜辭研究》(上冊)，同上。

⁴⁹ 參見島邦男，《殷墟卜辭研究》(上冊)，頁 397。

以金文「天」的字形作為標準，並與卜辭中的「天」字作對比，島邦男就發現，在商朝時期所用的「天」字即為「大」字的異體字，無上天、天神之用例。⁵⁰例如，指稱商代都邑的「天邑商」即是「大邑商」。而與天帝之天無關。⁵¹解釋天字為大字的學者，可能支持島邦男的主張。如胡厚宣曾在其著作〈殷代之天神崇拜〉一文中表述：

般人已有至上神之觀念，武丁時卜辭名之為帝，因其高居在天，故亦稱上及上子。至廩辛、康丁以後，又稱上帝。⁵²迄帝乙、帝辛時止，莫不皆然。惟終殷之世，未見天稱。卜辭雖亦有天字，但若「天邑商」，「天戊」之天，皆用為大，與天帝之天無關。稱帝為天，蓋自周武王時之《大豐簋》言「天王猶王」始。⁵³

胡厚宣將「天邑商」等在青銅文獻中所見的「天」字解釋為「大」，乃是當形容詞用。如此論起就可知，至殷朝末年尚未有以「天」當作「最高神」的用法，似乎毋庸置疑。若島邦男的說法屬實，在卜辭中所見的「天」字就其句法形式而言，作形容詞用，並為「大」字的異體字，與作為一個名詞型態的天神或至上神意義毫無關係。

因此，我們應該可以接受島邦男關於商周之際「天」的解釋是千真萬確。然而，依筆者所見，島邦男惜乎陷於對郭沫若原意的誤解。如上所引的引文中，郭沫若所說的「天的稱謂在周初的《周書》中已經屢見，在周初彝銘如《大豐簋》和《大盂鼎》上也是屢見，那是因襲了殷人無疑。」在文中所見的郭沫若原意我們應該理解為「天的稱謂在周初的各種文獻中屢見，並且將這種現象是「承襲了殷人對帝的觀念」，唯有如此理解，較為合理。然而，島邦男之誤解起於：將郭之「因襲了殷人無疑」的說法認為「承襲了殷人的稱謂」。因此島

⁵⁰ 參見島邦男，《殷墟卜辭研究》(上冊)，同上。

⁵¹ 參見島邦男，《殷墟卜辭研究》(上冊)，同上。

⁵² 胡厚宣，〈殷代之天神崇拜〉，《甲骨學商史論叢初集(外一種)》(上下二冊)，(石家莊：河北教育出版社，2002年初版)，頁238。

⁵³ 胡厚宣，〈殷代之天神崇拜〉，頁239。

邦男之於郭沫若的說法，誤以為是周人「天」的稱謂由殷人天的稱謂所承襲！於是，所承襲者即為其稱謂！如此一來，就將「觀念」或「概念」的承襲變為：其「稱謂」為周人所承襲了！實則，郭沫若也並不是黯然無知殷人不稱天為自己的最高神：

在這兒卻有一個值得注意的現象，便是卜辭稱至上神為帝，為上帝，但絕不會稱之為天。天字本來是有的，如像大戊稱為「天戊」，大邑商稱為「天邑商」，都是把天當為了大字的同意語。⁵⁴

那麼，郭沫若到底基於何緣而強調「周人承襲殷人」的歷史現象呢？想必應該是因為他對殷周文化相繼關係問題的立場所致。據郭沫若對殷周關係的理解，周人的文化發展程度遠不如殷人。當我們理解郭沫若對周人文化的說明後，就能明瞭郭沫若究竟因何之故而強調「周承襲殷」說：

周人的祖先是沒有什麼文化的。在現今所有周代的青銅器傳世的很多，但在武王以前的器皿一個也還沒有出現，而自武王以後的則勃然興盛起來。這分明是表示著周人是因襲了殷人的文化。關於天的思想周人也是因襲了殷人的。⁵⁵

周人承襲殷人的是「文化」以及「思想」，此乃郭沫若的原意，而周人所承者，並非如島邦男所理解的那「稱謂」。我們終於得到了周人承襲殷人的內核並不是「天的稱謂」，而是「關於天的思想」的確據。現在，我們可以用郭沫若本人的口吻下定關於郭沫若原意的結論：關於上帝的屬性以及說話者對於上帝的態度是和殷人完全一致的。但是把眼光掉向另一方面看的時候，周人和殷人的

⁵⁴ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，(石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版)，頁307。

⁵⁵ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，(石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版)，頁318。

態度卻又大有不同。⁵⁶郭沫若既清晰殷周之際至上神觀念的演化過程且極為洞悉兩者之間的異同。

周人崇之為最高神的「天」與殷人的「帝」，均為最高主宰的至上神，是最突出的共同點，不管是自然界或是人間生活，皆為「帝」、「天」所主宰。

然而，「帝」與「天」之間亦有不同之處。此不同點即是由周人之損益而結上的歷史果實。「帝」與「天」之不同，他們首先是不同民族所推崇的最高神，「帝」為殷人所崇；「天」為周人所尊。據杜而未，其最凸顯的不同點則在於，上帝有「心」，天「無心」；上帝說話，天不說話，總之，天的人格注重無形，上帝的人格則注意有形。⁵⁷又說，天的意義偏重抽象，上帝的意義偏重具體。⁵⁸從杜而未的說明可知，「天」已有抽象化的傾向。祂的人格性始於隱退而同時朝著至上神的抽象化階段作準備。抽象化了的神，較為容易地與其他抽象原理結合。⁵⁹

周移殷鼎後，周人發現到天有不同性質或似乎含著矛盾的命令現象，亦即發現到「天命無常」⁶⁰觀念。周人賦予天以道德含意，因此「天」的「命」原理和「德」概念抽象地結合。「敬德」由此興盛，而敬德觀念確是殷人所無。郭沫若亦證明「敬德」是周人所獨創的概念：「敬德」思想……的確是周人所獨有的思想。……在卜辭和殷人的彝銘中沒有德字。⁶¹「天命靡常」與「敬德」觀念的發現乃為周人所新創，這是周人最凸顯的增益。

若僅就「命」方面而言，殷人並非完全沒有「天命靡常」觀念，從眾多卜辭的內容就可證明殷人對「帝命」有矛盾的現象業已所悉，如帝有時「受我又」

⁵⁶ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，頁 319。

⁵⁷ 杜而未，〈中國古代宗教系統—帝道后土研究〉，(台北：華明書局，民國 49 年初版)，頁 73。

⁵⁸ 杜而未，〈中國古代宗教系統—帝道后土研究〉，同上。

⁵⁹ 如杜而未提出發人深思的說法：「周朝的天和南方的道取得聯絡，稱為『天道』。」說見於杜而未，〈中國古代宗教系統—帝道后土研究〉，(台北：華明書局，民國 49 年初版)，頁 83。

⁶⁰ 《詩經·大雅·文王》。原文為「上帝既命，侯于周服。侯服于周，天命靡常。」

⁶¹ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，(石家莊：河北教育出版社，2000 年，第一版)，頁 321。

⁶²有時卻「不受我其又」；時而「降若」⁶³又時而「不降若」等，如此這般的卜辭不勝枚舉。胡厚宣也對此問題曾經指出：殷人以為帝在天上，能夠下降人間，直接保佑或作害於殷王。⁶⁴又，從天命之對於人王存亡的關係，則自《尚書·周書·無逸》所載的周公親自口吻可知：殷王中宗也有對於天命持「嚴恭寅畏」的敬畏態度。⁶⁵然而，殷人與周人之不同在於，殷人僅有絕對服從於「帝命」的觀念而尚未擁有普遍道德原理以圖與上帝直接溝通。與此相對，周人認為，天不僅具有命令能力，而且能夠辨認人王有德與否，於是天具有查情而後定奪與的大權。由此可知「天命無常」的觀念的核心內涵顯得溯源於殷人。周人接著將「天命無常」觀念與「敬德」觀念結合，以警惕自己。⁶⁶這才是周人與殷人對最高神祇概念的顯著不同點。更重要者是，由周人首創發明的「德」概念，就成為了後代人君必須見重的根本品性。人君之「德」若未與天同，天就大有責問於人君，小則施以懲罰，大則使他們全族遭遇被他人異族移鼎之禍，以示「天命靡常」真有其實。

⁶² 據胡厚宣、陳夢家等諸多專家，「受即授」，「又即祐」。參見胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝(上)〉，《歷史研究》，(北京：科學出版社)，1959年，第九期，頁42。又見陳夢家說，「受又」即「授佑。」參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：中華書局，1988年第一版)，頁568。(參考本節注25。)

⁶³ 「若」即是「諾」。參見本節注23。

⁶⁴ 參見胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝(上)〉，同上。

⁶⁵ 其原文為「周公曰：『嗚呼！我聞曰：昔在殷王中宗，嚴恭寅畏，天命自度，治民祇懼，不敢荒寧。肆中宗之享國，七十有五年。』」

⁶⁶ 周人天命觀很可能由政治上的理由而成立的。郭沫若的說法可能有助於理解周人的天命觀念的真實：「周人一面在懷疑天，一面又在仿效著殷人的極端的尊崇天，這在表面上很像是矛盾，但在事實上一點也不矛盾的。……凡是極端尊崇天的說話是對待著殷人或殷的舊時的屬國說的，而有懷疑天的說話是周人對著自己說的。這是很重要的一個關鍵。這就表明著周人之繼承殷人的天的思想只是政策上的繼承，他們是把宗教思想視為了愚民政策。自己儘管知道那是不可信的東西，但拿來統治術來信仰它的民族，卻是很大的一個方便。……周人根本不在懷疑天，只是把天來利用著當成了一種工具，但是既已經懷疑它，那麼這種工具也不是絕對可靠的。在這兒周人的思想便更進了一步，提出了一個「德」字來。」參見郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》(外二種)，(石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版)，頁320。又傅佩榮也提出類似的說法：「天、帝混用的事實可能出自政治上的考慮；亦即，設法勸服商朝人民。」說見於傅佩榮，《儒道天論發微》，(台北：學生書局，民國74年[1985]初版)，頁27。

周人對天命概念的新發現，等於是創建了一個新的統治模式，於是，使人君孜孜不倦檢討自己的德是否與天所要求的德相稱相配。後代思想家們所提出的「天人合一」思想⁶⁷的來源應該是濫觴於此。

如上所論，「天」概念，在殷代尚未被殷人擁戴為至上神，尚未出現以名詞形態獨立使用的用例，因此理所當然地無法成為一個代表神祇的名號，即名詞，而僅僅是以形容詞「大」字的異體字或同義詞加以使用。但到了周代，「天」概念就有了變化。首先是形式上的變化，亦即是天的抽象化，由於抽象化的成功，因而和其他的抽象概念結合現象，較為容易出現，所以當時「天」與「命」的結合而成立「天命」觀念，以及後來的「天」與「道」的聯合發展為「天道」論。

三、「皇」

由於秦始皇採用「皇帝」稱號，「皇帝」一稱就此成為天下第一號稱。在此之前，尤其「皇」字在甲骨文、金文以及《尚書》、《詩經》等早期文獻中，雖有「皇」字，但尚無將之用於標誌最高神祇或最高領導者的用例。能夠如此界定的根據，可從「皇」字以語用學的用例為一個分辨的標準加以判定，亦即是，判定「皇」字是否為一個獨立的最高神祇，或辨認它屬最高名位與否的標準問題，從語用學角度的用例上加以判定時，較有效地理解當時所使用的「皇」字原始義以及其演變來去。如果起初文獻所用的「皇」果真是屬一個獨立的名位，那麼「皇」字必然為名詞型態，然而尚未用於表達一個獨立名號或名位，則「皇」必定不能是名詞型態。因此，「皇」之名詞型態的用例本身就是成為分辨它是否為一個「神祇」之名號或一個帝王名位的關鍵標準。

然而，對於「皇」字原意的解釋，學者其說不一。有人承認「皇」字已具最高神祇的意義，而有人則並不雷同於此。首先，據顧頡剛和楊向奎二氏是主

⁶⁷ 對「天人合一」概念的界定，可參考杜而未的說法，他說「天是天，人是人。天人合一是一種別的意思，在實體上是不能合一的。」說見於杜而未，《中國古代宗教系統—帝道后土研究》，(台北：華明書局，民國 49 年初版)，頁 3。誠如杜而未所說，「天人關係」不是「實體上」的合一，則試圖推動「天人合一」思想意義必須僅能以某種「類比」手法加以推進。

張「皇」字在殷周之際當時尚未為一個名詞，即使有了名詞用例，那是當人名用而並非是最高名位的用例，亦即是，以殷周鼎革之際的最高名位作為基準，當時尚未有以名詞型態的用例。據顧頡剛、楊向奎所著〈三皇考〉，對「皇」字的原義可窺一斑：

『皇』字，我們看慣了，似乎祇是帝和王的異稱，或是高出於帝和王的階位。但在戰國以前的器物和文籍裏，卻毫沒有這個意思，祇當它形容詞和副詞用，也用作動詞，或是有人用它做名字，絕沒有用作一種階位的名詞的。⁶⁸

以單獨型態出現的「皇」字，在戰國時期之前，主要以形容詞型態加以使用，即使有當動詞使用之例以及做人名的用法，但「絕沒有用作一種階位的名詞」，亦即是，與表達最高神祇位格的意義毫無關係。其實，支持顧楊二氏的證據不乏其例。例如在《尚書·周書》及《尚書·商書》諸篇所述的「皇天」⁶⁹大體等於《尚書·商書·湯誥》所言「惟皇上帝」的「皇」字意義。除此外，在《尚書》中又有「皇祖」⁷⁰、「皇極」⁷¹等用法，再如，《詩經·周頌·閔予小子》之「皇考」、「皇王」等的「皇」字無不如此。又如，在《詩經·小雅·正月》「有皇上帝」、《詩經·小雅·十月之交》「皇父孔聖」，諸如此類的「皇」字都是與《詩經·大雅·皇矣》之「皇矣上帝」的「皇」字義相類。要之，此些都屬於形容詞型態的用例。

《說文解字》「皇」條云：「皇，大也。從自王。」《說文》的字形則如「皇」。《說文》的解釋「皇」字，同樣釋之為形容詞。然而，有學者憑藉《說文》所提供的「皇」之字形而將之直接轉換為用於表達「皇帝」。朱星關

⁶⁸ 顧頡剛、楊向奎，〈三皇考〉，《古史辨》第七冊，呂思勉、童書業編著，（海口：海南出版社，2005年第一版），頁278-279。

⁶⁹ 「皇天」的出現，在《尚書·周書》諸篇屢見，諸如〈召誥〉、〈君奭〉、〈蔡仲之命〉、〈顧命〉、〈泰誓〉、〈康王之誥〉、〈微子之命〉、〈梓材〉等處；在《尚書·商書》諸篇則諸如〈太甲〉、〈咸有一德〉、〈說命〉等處。

⁷⁰ 《尚書·夏書·五子之歌》。

⁷¹ 《尚書·周書·洪範》。

於「皇」字的解釋是，「皇」是王字上加「自」，「自」像鼻形，鼻是鼻祖。又，「皇」，大也，皇帝即大帝。⁷²這種解釋的根據，僅是依著漢朝字形作為解釋的材料，因此並不能獲得足具說服力的詮釋信度。因此，為尋找更原初性的意義，並且能夠提出更具說服力的解釋內容，無妨考慮借助文字學脈絡的研究成果，以資參考。我們先可以考慮，自甲骨文以及金文中所使用的「皇」的字形，試圖將之作為「皇」字原意的另一種標準以為界定，頗為有助於理解「皇」字的原意。在甲骨文或金文及帛書中所書的字形則如下：



【圖3】「皇」字

就甲骨文及金文的字形而言，在甲骨文和金文字形之間變化極大，甲骨文下半部型態一直線型而金文則與王字結合的型態，從而難以確定，甲骨文和金文之間，果真有文字同一性上的必然相承性。自金文以後所形成的「皇」之字形最大特點，是與「王」字結合的型態，並且自金文「皇」字形成之後，其變化幅度亦不甚大。金文「召卣」本與金文「作冊令簋」本一直到帛書本的字形，都既和王字結合的字形又其字之間的變化幅度小，因而極為容易辨認它們是屬一個字，因此也不難辨認他們是據文字同一性上的必然相承性。所以，依本文，我們先以金文作為「皇」字的原義，加以推論時，其根據才得到確實支持。其理由之一，首先如上所論，依目前的研究，無法十足地確定將甲骨文和金文所用的「皇」字之間的連續性。其理由之二，金文以後的字形則「皇」字的上半部與下半部都始終維持一貫的型態，因而易於確定它們是屬同一字形。其理由之三，據陳夢家，西周金文《大克鼎》有「肆克智於皇天，敬於上下」⁷³一文，

⁷² 朱星，《皇帝浮生錄—論中國皇帝》，(台北：洪葉文化事業，1996年出版)，頁7-8。

⁷³ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：中華書局，1988年第一版)，頁580。

而《大克鼎》的「皇」字用例與現今流傳的《尚書》、《詩經》中所用的「皇」，於其用法上大體相符。總之，自金文以後的「皇」字是可以確定其演化過程的一脈相承性。

問題是甲骨文「皇」字與金文「皇」字之間，字形演變的幅度較為大，但在甲骨文中所出現的「皇」字，從其字義的用法來說，也與金文等西周文獻的用例相符，均屬形容詞的用例。因而目前僅能依仗著合理性推理原則以推論，仍得以接受。

無論是甲骨文還是金文，「皇」字在當時的用例僅限於形容詞範圍內，而尚未出現表達某種名位的用例，這是甲骨文「皇」字與金文「皇」字相同的部分。另一面的共同性則就在於，由作為形容詞的「皇」字具體使用例，即冠於「天」或「王」字等名詞前而修飾「王」或「天」字加以使用的這個事實，就能確定，於字義上它們仍然屬於相同的字，它們都是用來修飾最高神祇或祖先神以及某種最高位格。這即是甲骨文與金文之間的字形即便有多變化，使我們仍舊將它們界定為它們是屬於同一個字的理由。問題是，如上所論，要確定在甲骨文「皇」字與金文「皇」字之間確實有文字同一性的必然相承性，仍然缺乏十足確定的根據。因此，於甲骨文與金文的「皇」字之間仍然需要更多的證據，以彌補兩者字形之間的斷裂。僅僅憑藉合理性的推理原理以為界說，其定義的信度仍舊薄弱。

至於做為形容詞的「皇」字本意，《說文解字》以「大」釋「皇」，應屬為是。然而，還有另類解釋，即《藝文類聚》引《尚書緯·行德放》曰：「皇者，煌煌也。」⁷⁴《說文》解「煌」為「煌煌，輝也」。在《詩經·陳風·東門之楊》有：「明星煌煌」一文⁷⁵，而朱熹《詩集傳》解釋為：「大明貌」。⁷⁶由諸家解釋可知，「皇」字大體上以「煌煌」的意義上使用，亦即是，其光明赫赫照耀四方的樣子。由此可以用於描寫某種偉大輝煌的實在，並可知「煌煌」

⁷⁴ (唐)歐陽詢，《藝文類聚》，(上海：上海古籍出版社、上海世紀出版，1999年新二版)，頁198。

⁷⁵ 其原文則是「東門之楊，其葉牂牂。昏以為期，明星煌煌。」

⁷⁶ 朱熹對相關詩句的解釋為：「興也。東門，相期之地也。楊，柳之揚起者也。牂牂，盛貌。明星，啟明也。煌煌，大明貌。」見朱熹，《詩集傳》，國學要籍叢刊，(台灣：學生書局，民國59年[1970]影印初版)，第一冊，頁321。

也是用於表達某種「大的」或「偉大的」實在的語詞。進而，「皇」尤其適合描寫最高神祇以及帝王之類的名位。艾蘭的說明正符合理解「皇」字的歷史演變中所用的意義：

「皇」字的本意是天(大皇)，早在《詩經·節南山之什·正月》(12/4 下)裏「皇」字就作為形容詞來形容上帝了；「有皇上帝，伊誰云憎」。到了秦始皇加封自己為「始皇帝」後，「皇帝」一詞才用於人間的帝王，而不再是指神了。⁷⁷

艾蘭認為「皇」字的本意是「天」(大皇)，雖未直接以「煌煌」字眼解之，但若從商代的甲骨文中的「天」亦當形容詞「大」加以使用的情況而言，「大」通常用於描寫輝煌偉大照耀四方的實在，若艾蘭的解釋正確，這「天」正與皇字的意思符合。就艾蘭所舉《詩經》「有皇上帝，伊誰云憎」一文為例試圖推理，並可以得出，「有皇上帝」等於「有天上帝」，而「有皇上帝」與「有天上帝」都可解釋為「有大上帝」的結果。由此番推論可言，「皇」乃是「天」，而「天」即為「大」，此三字均為形容詞，而通常用於修飾某種赫赫偉大的實在或存有，例如上帝或帝王等。

關於「皇」字當名詞用的最初用例，如上段所引艾蘭的說法，「皇」字作為一個實在或存有性的名詞用法，則等到秦始皇「加封自己為『始皇帝』後」。這種說法從歷史事實看則理當可以接受。然而，在接受此問題之前，有一個問題需要檢討，亦即是，在《尚書·呂刑》所提的「皇帝」一詞的解釋問題。白鋼主張：

⁷⁷ (美)艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》(增訂版)，汪濤譯，(北京：商務印書館，2010年第一版)，頁82。

「皇帝」一詞，最早見於《書·呂刑》。……但是，對於《書·呂刑》中所提到的「皇帝」，歷來都理解為是對前代帝王的尊稱。……不過，「皇帝」作為當代君主名號，蓋始於秦始皇。⁷⁸



白剛認為，先秦文獻《尚書·呂刑》中最早見的複合詞「皇帝」，「歷來都理解為對前代帝王的尊稱」，並緊接著說「皇帝作為當代君主名號，蓋始於秦始皇」。白剛的意思是，在秦始皇正式採用「皇帝」為帝王的最高尊號之前，先有將之用於表達「前代帝王的尊稱」的用法。白剛對那「尊稱」沒有作進一步的解釋，即沒有闡述〈呂刑〉所言的「皇帝」以及關於該處「皇」與「帝」在語用學上或語法學上的關係。從他所用的「尊稱」這個詞的脈絡上看，當名詞用。

對白剛所詮釋的「皇帝」是用來稱呼「前代帝王」，即是稱呼三代先王的用法。如此解釋，應該獲得古文家的支持。如孫星衍之《尚書今古文注疏》及朱駿聲之《尚書古注便讀》將「皇帝」視如古代帝王。⁷⁹孫朱二氏之說來源於相傳為孔安國《偽孔尚書》注文。孔安國注云：「皇帝，帝堯也。」⁸⁰不過，對「前代帝王」的說法持反對意見者亦有其人。如今文經學家皮錫瑞有不同意見：

今文帝上無皇字。趙岐注《孟子》引〈甫刑〉曰「帝清問下民」謂帝為天。云「天不能問民。」孫星衍說「皇帝，今文以為堯。……錫瑞謹按，孫說非也。……引經帝上有皇字，與《墨子》引〈呂刑〉合，是古文，

⁷⁸ 白剛，《中國皇帝》，(北京：社會科學文獻出版社，2008年第一版)，頁2。

⁷⁹ 孫星衍說：「皇者，釋詁云，君也。皇帝，鄭以為顓頊也。」參見孫星衍，《尚書今古文注疏》，(上海：商務印書館，民國23年[1934]初版)，第四冊卷二十七，頁四十八。朱駿聲則云：「此皇帝為顓頊也。」參見朱駿聲，《尚書古注便讀》，(台北：廣文書局，民國66年[1977]初版)，頁256。

⁸⁰ 《十三經注疏·尚書正義》，(台北：藝文印書館)，叢棗宋本，附校勘記，頁296之下方左面。

非今文。蓋今文無皇字，其說以帝為天。古文有皇字，其說以皇帝為堯。趙注所引乃今文說也。孫以鄭為今文，趙為今文異說，失之。⁸¹

趙岐所引〈甫刑〉即指〈呂刑〉。趙岐「謂帝為天」而孫星衍以為今文經學家釋此「皇帝」為「堯」。然而，皮錫瑞主張孫說為「非」。皮說認為，在「帝」字前加一「皇」字而合之為複合詞「皇帝」是與《墨子》的說法相同，這是古文經學家的說法，而不是今文經學家所言。皮錫瑞所提出的問題必然關涉到〈呂刑〉一篇的版本問題：

《偽孔本》作皇帝，《釋文》作君帝，云君宜作皇字。帝，堯也。錫瑞謹按，據此則古文《尚書》有皇帝君帝二本之不同。若今文《尚書》，帝字上當無皇字、君字。趙岐《孟子》注引「帝清問下民」，謂帝為天，則此經今文家。疑亦當訓為天，直作帝字也。⁸²

自兩段引文可知，《尚書·呂刑》兩處之「皇帝」字眼，是古文經學家所支持，而主張此「皇帝」原本是「君帝」；另一種主張是僅用「帝」而無冠上「皇」。主張「君帝」者是陸德明，而在「帝」字上無冠上「皇」字的人是趙岐。由皮錫瑞的推論可知，陸德明屬古文經學派，趙岐則屬今文經學派。「皇帝」與「君帝」都由古文經學家所為，今文經學家則未將「皇」字冠上「帝」字前或直釋「皇」為「天」以及釋「君」為「天」。因此，我們必得考慮三種版本中究竟孰為真諦。孔安國、趙岐、陸德明三人畢竟是當時功蓋於世的頂級學者，他們所據的版本，今天無從考覈，因而，我們今天對《尚書·呂刑》兩處「皇帝」的釋義，從版本學進路加以解決的努力，在找出更確切的文獻資料之前，似乎僅存闕疑為善。

現在，回頭重申，若承認〈呂刑〉「皇帝」為真本，那麼「皇帝」為如古文經學家所說的「前代帝王」之說確定無疑嗎？〈呂刑〉的「皇帝」與《詩經》

⁸¹ 皮錫瑞，《今文上書考證》下，(台北：藝文印書館，民國 53 年[1964]初版)，頁 634。

⁸² 皮錫瑞，《今文上書考證》下，頁 631。

的「有皇上帝」⁸³兩文，究竟以何種標準加以確定它們兩者是屬不同文法結構或屬相同結構？「皇」為形容詞的證據與作複合名詞的確證又何種標準加以確定？種種此類問題，如今因文獻不足而無法下確切地斷言。然而，若藉著語用學脈絡上的語境概念，尚可表明，在《尚書》、《詩經》中所出現的「皇」皆為當形容詞用，而僅僅在〈呂刑〉一篇中其偏偏要視如為名詞，其根據未免薄弱，其解釋的標準也未免過於狹窄。

第二節 帝王之稱號

一、「王」字的原始型態及其意涵

對「王」字的原義或其由來，歷來學者理解並不一致。有人將之視為「端拱而坐」的君王南面姿態瞭解⁸⁴，有人則解釋為由商朝兵器「鉞」的型態演變來的字。⁸⁵除此外，尚有主張王字從火的，也有主張王冠之形的等等。⁸⁶無論如何，諸如此類的說法，都從現在通用的楷書體「王」字型態而推溯其原型的方式加以推論，因此，為較有效率的理解「王」字的意涵，本文採取，先以殷周之際所使用的「王」之字形為如何作為理解「王」字的出發點。殷周之際在甲骨文以及金文中所見的「王」之字型如下：



【圖 4】「王」字

⁸³ 「有皇上帝」一文在《詩經·小雅·正月》。

⁸⁴ 徐中舒，〈土王皇三字之探源〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會編，(臺北：中央研究院歷史語言研究所員工福利委員會，民國 61 年再版)，第四本，第四分，頁 441-446。

⁸⁵ 林澧，〈說「王」〉，《考古》，1965 年，第 6 期，頁 311-312。

⁸⁶ 林澧，〈說「王」〉，頁 311。

甲骨文𠩺字是最早見的字型，並在盤庚遷殷之後所出現，而𠩺與𠩺等字較為後期所見的字型。⁸⁷甲骨文早期與後期的字型之間的差異在於，早期的「王」字上部頭沒有一橫劃，而後期的王字則添增了橫劃。至於早期甲骨文王字所無的上部橫劃而到了後期究竟因何緣故增益了一橫劃，對這一問題，董作賓曾有交代：

武乙文丁的時代，寫王字分為兩派，甲派復古的，仍寫武丁式沒頭的王字(𠩺)；乙派是維新的，卻寫祖甲式有頭的王(𠩺)。雖然兩派曾經過多次辯論，結果不相上下，各行其是。武乙和文丁這兩位皇帝，卻是馬馬虎虎，不甚注意這件事情，後來帝乙同帝辛父子兩個相繼即位，他們是極端崇拜祖甲的，自然都很認真的主張用有頭的王字。不過寫的更簡單些。消瘦了肚子，作為𠩺或王形罷了。⁸⁸











甲骨文早期王字與後期王字的差異是由所謂復古派與維新派對立所致。這種思想或觀念的對立所導致的語用學上分道揚鑣的情景，是屬於可以接受的常情。語言的使用須為反映出說話者的思想或觀念以及理念等。尤其當對於象徵性極其強烈的符號加以詮釋時，最高統治者對此深思熟慮而後行的態度應屬率以為常之事。祖甲何以將武丁時王字更改使用的政治上的具體理由則已屬無可考證，現今惟可使用的方法是倚仗著合理性推理原則試圖解釋。董作賓的推理，一種極可能者乃是與關於王權的權能與王權象徵的使用上所需的緣由所致。⁸⁹

⁸⁷ 例如董作賓，〈皇字可以沒有頭的麼〉，《董作賓先生全集甲乙編》，董作賓先生全集編輯委員會，(臺北：藝文印書館，民國 66 年[1977])，第五冊〈平盧文存補遺〉，頁 101-103。又徐中舒則說：「𠩺乃甲骨文中最早期之書體……最晚乃與小篆體或金隸同。」見於徐中舒，〈土王皇三字之探源〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會編，(臺北：中央研究院歷史語言研究所員工福利委員會，民國 61 年再版)，第四本，第四分，頁 441-446。

⁸⁸ 董作賓，〈皇字可以沒有頭的麼〉，頁 103。

⁸⁹ 董作賓舉了頗有趣的清朝雍正時代故事作比擬。雍正時有一位秀才當考官，提個「維民所止」試題，此題為他的政敵所奏於雍正帝，雍正看了勃然大怒就砍了那考官的頭，其原因則認為那考官所提「維民所止」，是居心不佳有意諷刺雍正沒有頭腦的昏君，即「維」乃上無頭的「雍」字，「止」字則又上無頭的「正」字。筆者認為，董氏所舉這個故事大可與王權權能或王權象徵攸關。參見董作賓，〈皇字可以沒有頭的麼〉，頁 100。

又，「王」字在甲骨文與金文之間的差異，則甲骨文最底面的一橫劃是平面形，而金文則橢圓形大量出現，並且這樣的差別是屬普遍性的特徵。⁹⁰

首先，主張王字由兵器「鉞」而來的學者，有如林澧說：商周金文中的王字作、等形，而甲骨文中的王字最早本作，根本不是什麼「三劃而連其中」，可見《說文》的說法是錯誤的。⁹¹如果從甲骨文字加以考慮，與《說文》以及董仲舒等漢代諸儒所說「三劃而連其中」的王字的說法，難以視同。但，從金文、等字而言，也並非大相逕庭，反而互為相當逼近的字形。筆者認為，問題的關鍵並不在判別「三劃而連其中」的說法是對或錯這一點上，而應在於王字最初的甲骨文字究竟具什麼意思以及甲骨文字與金文、字之間是否具有同一性這兩個問題上。誠如張舜徽所指出：帝、皇、王三字，皆為古代統治者之稱，必須以金文、甲骨文解之，始能明其本意。⁹²張舜徽在此提出一個詮釋上的方法或標準，先確定詮釋上正確的方法之後或確定詮釋的正確標準之後，我們才能或許可以說出：《說文》據小篆形體立解，不足以盡也。⁹³

至於，張舜徽所言「帝、皇、王三字，皆為古代統治者之稱」說法是否全屬實，筆者認為有待檢討，然而他又說「以金文、甲骨文解之」，則應為屬實。如前節所論，「帝」與「天」以及「皇」三個字，都由表達最高神祇而採用的字，或起初就以名詞型態使用，如「帝」字；或者起初時僅以形容詞型態出發，而後來經過了某段歷史輾轉最後實現名詞型態，如「天」與「皇」。無論如何，我們先就主張王字由商代兵器「鉞」而演變的說法，加以檢討。從出土文物中所見的商代兵器「鉞」之實物型態如下：

⁹⁰ 參見劉釗、紅颺、張新俊編撰，《新甲骨文編》，(福州：福建人民出版社，2009年第一版)，又見，容庚撰集，《金文正續編合訂本》，(臺北：聯實出版社，民國60年[1971]初版)。

⁹¹ 林澧，〈說「王」〉，《考古》，1965年，第6期，頁311。

⁹² 張舜徽，〈帝皇王名稱之由來〉，《愛晚廬隨筆》，(張舜徽集)，(武漢：華中師範大學出版社，2005年第一版)，頁67-68。

⁹³ 張舜徽，同上。



【圖 5】「鉞」

鉞的特徵可以分為三部分，最上面體積較為窄而其頭部為平，中間肩部較為寬而平，最底部則最寬而往下橢圓，面積最大的部份往往有圓形空洞又或刻入紋樣，或者在圓形空洞中有動物雕形，動物雕形則或為蟬或為鳥等。無論如何最底部以「山」形為最為突出特點。據張光直，這樣的「鉞」是商周時代象徵王權的標誌物。張光直說：

在周王賜給一個新邑建設者的必需的財產當中，就有徽號和象徵權力的等級標誌物，如馬車、旗子、玉器、皮革做成的弓、青銅鐘和鼓等。

《書經·牧誓》中記載，周武王和商紂王在牧野發生激戰，在武王的軍隊和追隨者向紂王發動進攻之前，周武王「至於商郊牧野，乃誓。王左杖黃鉞，右秉白旄以麾。」鉞、旗和上述所列的其他物品，也都是商王權的象徵物，其作用與周王的相同。但是，不同的顏色肯定代表著不同的國家。⁹⁸

據張光直和林澧等學者，「王」字由商代兵器「鉞」作為王權象徵標誌物而來，這種主張的特色在於，從一種武力的象徵找尋王字的蘊含。由此合法化的王權象徵畢竟是基於武力形象而形成。這也與周代天子「敬德」概念基於人文主義

⁹⁴ 1974 年黃陂盤龍城李家貴二號墓出土。

⁹⁵ 1980 年河南安陽大司室南五三九號墓出土。

⁹⁶ 1955 年出土。

⁹⁷ 1981 年出土。

⁹⁸ 張光直，《商文明》，張良仁、嶽紅彬、丁曉雷譯，(瀋陽：遼寧教育出版社，2002 年第一版)，頁 194。

特色相去懸殊。「鉞」基於武力的象徵標誌物，而「敬德」思想應將理解「文」的象徵。只是「敬德」本身並未是某種標誌物而是象徵物所蘊含的概念內涵，這種抽象實在須與某種具體標誌物結合作為棲息之地，才能獲得堅定牢固的象徵意涵，例如，鼎的象徵即屬象徵文的標誌物。

在此處，我們須考慮，在商代象徵王權的標誌物並不僅有「鉞」一件。特別值得指出「九鼎」故事。因為，「鉞」與「鼎」同是象徵王權的核心標誌物，但它們所象徵標誌物所放射出來的外表以及追求的目標則可大不相同。「鉞」之為物是輕而易動，而「鼎」則重而難移，從兩者所放射出來的象徵意涵則理當有所不同。「九鼎」故事載於《左傳·宣公三年》「楚子問鼎」章。張光直說《左傳·宣公三年》所記載的有關青銅禮器為王權象徵物的章節中表現得最為顯著：⁹⁹

楚子伐陸渾之戎，遂至於雒，觀兵于周疆。定王使王孫滿勞楚子。楚子問鼎之大小、輕重焉。對曰：「在德不在鼎。」¹⁰⁰

「楚子」，即楚莊王為征討「陸渾之戎」而抵達周領地擺陣閱兵。此時周定王派遣大夫王孫滿慰勞楚莊王。楚莊王趁機便問於王孫滿周朝廷所製的象徵天下邦國的九個鼎，其大小如何，其輕重又如何等等。然而，王孫滿的回答「在德不在鼎」一句話，大有發人深省，「鼎」的象徵即在於王者之德而不在於「鼎」之實物。此故事雖然是周定王時的史實，但對王權象徵的理解問題上，卻啟發我們一件極為重要的事情，即「鉞」與「鼎」同是象徵王權的重要標誌物。

「鉞」的象徵性即在於王權的權力使用本身，而「鼎」的象徵性則「不在於鼎本身」而在於「王者之德」。「德」是具由內而外的內涵性特徵，因而象徵王德的「鼎」不往外顯露而深藏於內。這是屬消極柔順的象徵力量。與此相對，象徵權力使用本身的合法化的「鉞」是在朝廷中或祭祀典禮時王臣之間公開授

⁹⁹ 張光直，《商文明》，張良仁、嶽紅彬、丁曉雷譯，(瀋陽：遼寧教育出版社，2002年第一版)，頁194。

¹⁰⁰ 《左傳·宣公三年》之傳文。

受的象徵物。「鉞」是自始至終往外顯露的積極剛強性的象徵標誌物，並且，鼎性敦重難移，故常藏在深黯之處，偶有重要的祭典或典禮時極有限制地顯露於眾，而鉞性輕飄易動，所以經常授受於朝廷日常運作中，好使臣下以之替王行事。因此後人以「鉞」作為王權象徵的日常性標誌，是言之有理。

由此便可知，張光直所論，「九鼎」是王權合法化的象徵標誌物，但「鼎」所具有的王權合法化象徵，在於表揚王德。然而，「九鼎」又何以成為一個象徵天下萬國的標誌物呢？據張光直，其實原因便如下：

九鼎為國家的象徵，各地方國的動物圖像都繪在上面，各地方國的金屬都包含其中。因此，周王不僅對手下各方國的金屬資源有使用權和所有權，並且將各方國「溝通天帝的工具」也控制在手中。¹⁰¹

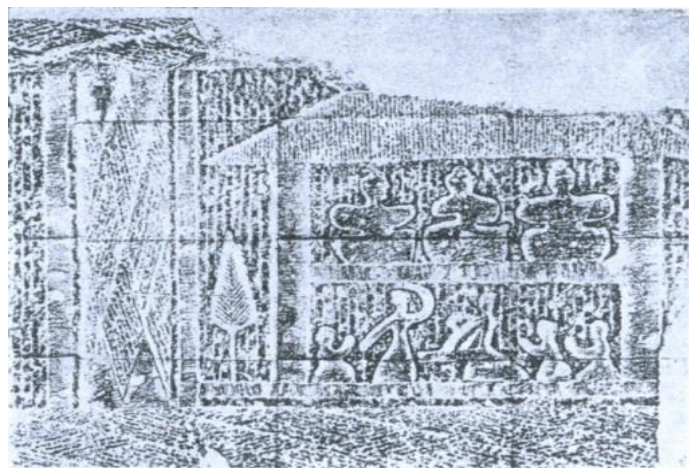
作為象徵萬國的「九鼎」之所以能象徵萬國，其原因即在於「九鼎」含融全天下所有的金屬等物質材料以及各地方國的動物圖騰都刻畫在其中。這另一面便表示周王有權使用或利用方國所有資源，透過「九鼎」的合法權威就象徵周王一手掌握「溝通天帝的工具」以控制各地方國的統治權。

如上所論，可知「鉞」與「鼎」同為象徵王權合法化的標誌物。「鉞」是象徵王權使用本身的標誌物，而「鼎」則便象徵王者之德行足以當王者的合法基礎的標誌物。前者向外發揮，而後者向內沉積。假如以陰陽原理加以比擬，則「鉞」是屬易動而陽剛的象徵物，「鼎」則屬敦重而柔順的象徵物。

關於「王」字的原初字義，第二種主張是將王字從「端拱而坐」的形象而來的說法，例如徐中舒便是主張此論的代表。而徐中舒在〈土王皇三字之探源〉一文中，主張「土」、「王」、「皇」等三個字是同源字形，並此三者皆由描

¹⁰¹ 張光直，《美術、神話與祭祀》，郭 淨譯，(張光直學術作品集)，(瀋陽：遼寧教育出版社，2002 年第一版)，頁 73。

寫貴族「端拱而坐」的形象而來。¹⁰²他之所以如此主張是據以山東濟寧文廟戟門郭泰碑陰畫像的雕刻像。其畫像如下圖：



【圖 6】山東濟寧文廟戟門郭泰碑陰畫像¹⁰³

畫像之偏右上方有三人「端拱而坐」之像便是「土」、「王」、「皇」三個字的共同起源。此墓為漢朝所葬。¹⁰⁴徐中舒為幫助讀者易於理解其字型具有普遍性，因而又提供了台灣原住民番族所塑雕泥俑以及以法國與西班牙兩國邊界為例的民族人類學的成果。¹⁰⁵本文為推論方便起見，僅就番族所作的泥俑進行討論，而其形如下圖：

¹⁰² 徐中舒，〈土王皇三字之探源〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會編，（臺北：中央研究院歷史語言研究所員工福利委員會，民國 61 年再版），第四本，第四分，頁 441。

¹⁰³ 此圖引自於徐中舒，〈土王皇三字之探源〉，頁 441。

¹⁰⁴ 徐中舒，同上。

¹⁰⁵ 徐中舒，〈土王皇三字之探源〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會編，（臺北：中央研究院歷史語言研究所員工福利委員會，民國 61 年再版），第四本，第四分，頁 444-445。



【圖 7】台灣番族所做之泥俑¹⁰⁶

除如上所引的兩幅圖畫外，徐中舒尚有舉出青銅器銘文所刻印的例證中，可以找到「端拱而坐」的證據，例如武英殿彝器圖錄之斂¹⁰⁷簋圈足上花紋以及《匍齋吉金錄》卷一祖甲方鼎之銘文等兩例，也與山東濟寧漢墓所刻劃同樣是「端拱而坐」的普遍證佐。¹⁰⁸

如果，「端拱而坐」的君子南面之像，誠如徐中舒所主張，是「士」、「王」、「皇」三個字的共同起源，那麼，我們立即發現到，甲骨文以及金文的「鉞」起源說與貴族「端拱而坐」說之間，顯有落差。主張「王」字起源於「端拱而坐」說，如何能夠化解那主張「王」字起源於「鉞」說可能提出的問題呢？漢墓文廟戟門郭泰碑陰畫像中的三人像與番族泥俑其形象極為近似，並且，我們從這些「端拱而坐」的形象中，可以比擬出上面「頭部」與中間「肩部」以及下面「腳部」等三橫假想線作為「王」字橫三劃的根據。如此解釋何其不可？聽來頗似有理有據。

然而，據筆者所見，「濟寧文廟戟門泰碑像」作為「端拱而坐」說的最重要證據，同時也是最大弱點，即是說，它僅僅是埋於漢代，其時間離商朝實在過於遠隔，因而比起商朝「鉞」起源說，所謂「起源性」過於淡薄，於是，實難認定它比「鉞」起源說更能得人信服。再加上，若就從「端拱而坐」至於「士」、「王」、「皇」字之間的演化過程加以考慮，則其解釋與理解上便有

¹⁰⁶ 此圖原載於林惠祥，《台灣番族之原始文化》，（臺北：國立中央研究院社會科學研究所，民國 19 年[1930]），中央研究院社會科學研究專刊，第 3 號，第六四圖。本文所參考本為上海藝文出版社，1991 年版。以及徐中舒，〈土王皇三字之探源〉，頁 446。

¹⁰⁷ 字義字名皆不詳。

¹⁰⁸ 徐中舒，〈土王皇三字之探源〉，頁 444。

困難重重。總之，試圖基於後起的漢代材料而說明「商代」所起的語言起源，從其為人所信的程度以及說服力而言，顯著遠不如基於商朝當代所起材料加以說明。

由上所論兩種主張，可以提出一件極為重要的特徵，亦即說，王字無論隨從「鉞」起源說，還是推從「端拱而坐」起源說，兩者都朝著共同歸結點而邁進。兩者都著重於構成「鉞」的上中下以及構成「端拱而坐」的人像的上中下三條橫劃作為形成王之字形的最核心關鍵，這點正是探索「王」之字形的根源者所共同據以立足的根本要素。因而漢儒所詮釋的「三劃而連其中」說，也不例外地著重那三條橫劃的意義上。¹⁰⁹只是，兩個起源說與漢儒的詮釋所不同者在於，兩者詮釋「王」字時，對於三橫劃僅僅賦予物理性質或具體性的意義，即上中下或頭肩足，而漢儒則對於此三劃更進一步地賦予理念性質或思想性的意涵，即天地人或三才。董仲舒等漢儒所提出的「三化而連其中」的說法極為可能受到〈繫辭〉所論的「三才」¹¹⁰思想的影響。

二、「王」概念與「帝」概念的融合

本文認為，「王」與表達最高神祇的「帝」、「天」、「皇」這三個概念之間，有著理解中國的「帝王」或最高統治者概念的關鍵。「王」為人間最高稱謂，而「帝」、「天」、「皇」則指天上最高屬性，前者是人的最高位階，而後者則是最高神的位階或屬性。當然，對王的稱法不僅限於「王」字一個，在商、周兩代，最高統治者除了稱王、稱帝、稱天子之外，還稱作一人或餘一

¹⁰⁹ 著重於三劃的哲學意涵而加以詮釋者，董仲舒為最具代表性的學者。參見董仲舒，《春秋繁露·王道通三》。其原文為「古之造文者，三畫而連其中，謂之王；三畫者，天地與人也，而連其中者，通其道也，取天地與人之中以為貫，而參通之，非王者庸能當是。」又，許慎則從字音相類的角度加以詮釋。參見許慎，《說文解字》「王」字條，該處云：「天下所歸往也。」「王」與「往」是屬同音。此兩者對「王」字的詮釋特色在於賦予「王」以政治哲學性的意義。

¹¹⁰ 此語見於〈繫辭上〉第二章之「三極之道」以及〈繫辭下〉第十章與〈說卦〉第二章之「三才而兩之」。

人。¹¹¹「余一人」是王者自稱。本文沒有對於王者個人的稱法進一步加以分析之意，而僅僅為符合本文討論的原初目的而限於其客觀或一般性的稱法加以推論即足。並且，無論人王本身如何稱呼自己，總是其稱呼是指「王」而發，是勿須置疑。

人間最高名號與天上最高名號兩者之間的關係，從其歷史演變過程中的關係而言，的確有影響與接受的關係，映射或建樹的關係。「王」作為人間最高統治者，並且早在商代王在社會上所佔的地位尚距最高神祇不遠。關於它們兩者之間的關係以何種形式建立，是一個理解「帝王」概念原形的核心內容。據人類學研究，天上的最高神，即是人間最高統治者的反映摹寫。胡厚宣曾對此作肯綮的研究。¹¹²卡西勒的說法亦可為之佐證：人在他的神祇中所描繪的正是他自己，在神的一切中表現出來的正是人的千姿百態；喜怒哀樂、氣質性情、甚至於癖好。¹¹³天上的至高神乃是地上的帝王投射而作為理想摹本的象徵。處於現實世界的人王總是有限的存有者，而有限之存有者僅能表現出有限的自己能力，因而許多的事情不可避免地也不甘情願地暴露出其活動上的缺陷。帝王就依靠在天上的帝王「理型」¹¹⁴以彌補他在現實活動場域中不可避免地流露出來的所有不足之處。因而建立一個完善完美完整的「上帝」觀念來，並且人王創造與之打上一套密不可分的關係系統，進而將自己與上帝之間建立一套不可破滅的不可讓渡的關係，並將之公諸於世，以便確定王位的合法性或正統性。對商代人王而言，他最理想的「理型」就是「帝」或「上帝」。換句而言，「帝」或「上帝」即是為商王所映射出來「理想摹本」，亦即是他最為理想化的象徵(idealizational symbol)。

¹¹¹ 胡厚宣，胡振宇，《殷商史》，(上海：上海人民出版社，2003年第一版)，頁100。

¹¹² 如胡厚宣說：「天上統一至上神的產生，是人間統一帝王出現的反映。沒有人間統一的皇帝，就永不會有天上統一的至上神。」參見胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝〉(下)，《歷史研究》，(北京：科學出版社)，1959年，第十期，頁110。

¹¹³ 恩斯特·卡西勒，《人論：人類文化哲學導引》，甘陽譯，(臺北：桂冠圖書，1997年再版)，頁145。

¹¹⁴ 關於「理型」一詞，援用柏拉圖的「IDEA」概念，或翻為「理念」。關於「理型」概念更進一步的瞭解，可參考柏拉圖，《理想國》，(北京：商務印書館，1993年第一版)，第六卷，頁267。

最高神就是出於人間帝王將自己描寫如無所不知、無所不能的絕對存有者這種期望或嚮往。這一點，就從商周之際的歷史情景即可發現，商代諸王不斷地向「帝」的偉大力量憧憬。他們先將「帝」名號援用於其祖先神廟號，關於人王憧憬上帝全能力量的情景，則可以參考胡厚宣的研究：

般人以為帝有全能，尊嚴至上，同他接近，只有人王才有可能。商代主要的先王，像高祖太乙、太宗太甲、中宗祖乙等死後都能升天，可以**配帝**。因而**上帝稱帝，人王死後也可以稱帝**。從武丁到帝乙，殷王對於其死了的生父都以帝稱。¹¹⁵

死了之後「配帝」的祖先，又稱之為「先王」¹¹⁶，而先王即是商朝人王的祖先，原本僅用於天神意義的「帝」這個名稱，到了商代後期，就朝著還活著的人王更接近了一步，但此時尚未直接將「帝」援用於還在位的，即尚不及於還活在此生的人王身上。

然而，人王一援用「帝」的名號，立刻就發生一個矛盾的並難以處理的一個問題。例如，「帝」一使用於指稱「配帝」的祖先神祇，就有了與作為天神的原先的「帝」混用的危險。學界已有研究對於此矛盾關係的歷史現象，即是，將原先的「帝」稱為「上帝」，而作為「配帝」神祇的祖先神則稱為「帝」，此「帝」理當稱為「下帝」，如帝乙、帝辛等。¹¹⁷「下帝」的具體運用則表現在先王的廟號中，我們可以參考郭沫若的說法：

¹¹⁵ 胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝〉（下），《歷史研究》，（北京：科學出版社），1959年，第十期，頁109。

¹¹⁶ 此處所舉的「先王」應當是指血統關係而言，此與戰國時代所常用的「先王」作為政治哲學義涵區別，例如《荀子·儒效》之「略法先王...法後王」的說法以及《易·大象》〈比〉、〈豫〉、〈觀〉、〈噬嗑〉、〈復〉、〈无妄〉、〈渙〉等處所言的「先王」等春戰國典籍中所用的「先王」是不同脈絡上所用的概念，理應區別之。

¹¹⁷ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》（外二種），（石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版），頁307。以及胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝〉（下），《歷史研究》，（北京：科學出版社），1959年，第十期，頁92-93。陳夢家則對此持反對意見，參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁581。陳夢家指出：「殷代的帝是上帝，如上下之「上」不同。卜辭的「天」沒有作「上天」之義的。「天」之觀念是周人提出來的。」



上下本是相對的文字，有了上帝，一定有下帝，殷末的二王稱帝乙、帝辛，卜辭有文武帝的稱號，大約是帝乙時於其生父文丁的追稱，又有帝甲當是祖甲，可見帝的稱號，在殷代末年，已由天帝兼攝到了人王上來。

118

到商代後期，「帝」的名稱大量援用於「先王」或「祖先」的廟號中。這就表示商王將自己的權威更提高而兩間的距離更拉近於帝的位置，以求使臣民更加臣服於己，並由此更加鞏固王權。商王將自己與上帝拉近距離，由此所期望的效果應該是可以將自己的神聖權威隨之提升。商王一方面將自己的位置朝向天界的帝逐漸提升，而一方面則將原先的「帝」概念更完美地描繪，這種乍看似乎為矛盾的情景，曾由胡厚宣、胡振宇兩位學者所描述：

殷代天上的至上神稱帝，人間的最高統治者亦稱帝，其分別在於，人間的最高統治者於帝前或帝後另加先王之名。又因為神帝在天上，所以有時候就在帝前加一上字稱上帝。人間的最高統治者，則相應的在帝前加一王字稱**王帝**，以示區別。……如廩辛、康丁時卜辭說：「貞**王帝**人不若」¹¹⁹

胡厚宣與胡振宇的看法與上所述的郭沫若的說法大體一致，而胡厚宣與胡振宇則更進一步界定天帝與人王之間的關係，即稱天帝為「上帝」而稱人王則為「王帝」。做這種區別，正與如上所論的郭沫若以「上帝」與「下帝」之區分結構在本質上相同。胡厚宣與胡振宇在他們共著《殷商史》中也指出以上下為界的區分模式：

¹¹⁸ 郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，《中國古代社會研究》（外二種），（石家莊：河北教育出版社，2000年，第一版），頁307。

¹¹⁹ 胡厚宣，胡振宇，《殷商史》，（上海：上海人民出版社，2003年第一版），頁87。

天上的至上神稱上帝，人間的最高統治者稱王帝，王帝在人間，對上帝在天上而言，亦可以稱為下帝。上下互相配合，這樣才有便於最高統治者在人間的統治。¹²⁰



如上所引的兩文中可知，商王此舉顯有一種矛盾，即是，商王一方面將自己的位置逐漸提升於「上帝」，與此同時另一方面將這種兩者之間作出鮮明的區分。其表面上的目的是維持商王的「神聖力量」，而其政治上的目的，應該是鞏固自己的王權地位，此事無須置疑。

然而，比這個現象更重要者，是這種矛盾現象所導致的哲史上或文化史上的意義。它就是有關「天人合一」¹²¹思想模式的歷史萌芽，從此而生。兩者之間的矛盾的辯證關係中，可以發現一個不可斷裂的要素，即「王權」的神聖性。「王權」的神聖性即是維持王權的核心基礎。因此，人間「王」與天界的「帝」既有不可過遠且有不可過近的矛盾關係。商王之困難在於，他一方面將「帝」的完善無缺的「神聖權威」如何更加明顯地提升到一般人民難以想及的天界高處，並且自己如何恢復自己的「神聖權威」，以鞏固現實上的權力地位。另一方面如何向臣民證明一個僅僅統治在人間世的王將自己的神聖權威與上帝的神聖權威之間建構某種同等地位關係。其主要的方式是「祭」與「戎」。¹²²祭祀與兵戎之事乃是商朝人政治活動的兩大重要事務。¹²³商王藉由以「祭」與「戎」為代表的各種祭典與儀式而彰顯其神聖性，以求其王權的合法性。該合法性便是維持統治權的形式或手法，而此番手法，周移商鼎後，仍舊襲用。

¹²⁰ 胡厚宣，胡振宇，《殷商史》，同上。

¹²¹ 關於「天人合一」觀念，參見本章注 67。杜氏所言「別的意思」就是全要靠一種類比的方式或者隱喻的方式加以推動，才能得到說服力。

¹²² 此語出自《左傳·成公·十三年》：「國之大事，在祀與戎。」《左傳》此處傳文，對兩者都以祭祀或儀典的角度理解，而在本文僅僅借用其詞，以表達字義上的一般意義。

¹²³ 王力，《古代漢語》，（北京：中華書局，1984 年版），頁 14。注解文[7]云：「《左傳》成公十三年：『國之大事，在祀與戎』。這裏是指戎（軍事）」。王力從軍事意義上解釋「戎」。關於商代祭祀的情景的詳細研究則可參閱陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988 年第一版），頁 561-562。島邦男，《殷墟卜辭研究》，濮茅左、顧偉良譯，頁 96 以下之諸頁。

但，周人稱帝王的名號則已將商人的「帝」系統的名號加以損益。例如胡厚宣與胡振宇指出：到了西周，最高統治者……除了稱王、稱帝之外，又稱天子，把自己說成是上天的兒子。¹²⁴胡氏此說即是指出西周的帝王以「天子」的名號將自己的位置確切地固定在人王與上天之間。然而，杜而未則更進一步提醒「天子」稱號所不可忽略的界限：

帝王稱為天子，但沒有帝王稱「天」的記載，反而有帝王不得稱天的明言。我們不知 Creel 對〈堯典·序〉〈正義〉作何解釋，〈正義〉說：「……。」¹²⁵〈正義〉的意思是說帝就是天，但帝和天的名銜不得亂用。¹²⁶〈堯典〉稱堯為帝，這是否就是 Creel 主張「君主稱天」的一個證據？但君主只可稱帝，不可稱天。稱天和稱天子大不一樣，稱天和稱帝也大不相同。¹²⁷

杜而未此舉，專針對顧立雅(Creel)在氏所著《THE BIRTH OF CHINA: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization》中所言的有關「天」與「天子」的描述，杜而未認為顧立雅將帝王稱謂「天」是對「天」概念錯誤地理解所致，顧立雅的說法是如下：

¹²⁴ 胡厚宣、胡振宇，《殷商史》，(上海：上海人民出版社，2003年第一版)，頁99-100。

¹²⁵ 《正義》即指《尚書正義》，其整文是：「言帝者天之一名，所以名帝，帝者諦也。言天蕩然無心，忘於物我，言公平通遠，舉事審諦，故謂之帝也。五帝道同於此，亦能審諦，故取其名。若然，聖人皆能同天，故曰大人。大人者，與天地合其德，即三王亦大人。不得稱帝者，以三王雖實聖人，內德同天，而外隨時運，不得盡其聖用，逐跡為名，故謂之為王。〈禮運〉曰：大道之行，天下為公，即帝也；大道既隱，各親其親，即王也，則聖德無大於天，三皇優於帝，豈過乎天哉？然則三皇亦不能過天，但遂同天之名以為優劣。五帝有為而同天，三皇無為而同天，立名以為優劣耳。但有為無為亦逐多少以為分，三王亦順帝之則而不盡，故不得名帝，然天之與帝亦為一也。人主可得稱帝不可得稱天者，以天隨體而立名，人主不可同天之體也。無由稱天者，以天德立號，王者可以同其德焉，所以可稱於帝，故繼天則為之天子，其號謂之帝，不得云帝子也。」杜而未，《中國古代宗教系統—帝道後土研究》，(臺北：華明書局，民國49年初版)，頁2-3。

¹²⁶ 杜而未，《中國古代宗教系統—帝道後土研究》，頁3。

¹²⁷ 杜而未，同上。

這個字(天字)的原意為：大人 a great man，天字只有權能有魄力的重要人物，所以指君主帝王。因即指已死的帝王，殷帝王死後變成鬼神更偉大了。¹²⁸



杜而未之所以對顧立雅提出如此的責難，表面上是因為顧立雅沒有認清人王固然可以稱天子而不可直稱為天的當時實情。然而，據筆者所見，杜而未此番較為嚴厲的批評，應該是基於與「天人合一」思想有關係的緣故。若像顧立雅般，允許稱「帝王」或「人王」為天，則就將人身與天體混為一體，由此可能導致天人難分的渾沌狀態來。如此一來，就喪失天人合一論可以成立的理論空間。我們可以回顧杜而未關於天人合一論所提出的重要基礎：「天是天，人是人。天人合一是一種別的意思，在實體上是不能合一的。」¹²⁹顧立雅將「天」與「人」的稱號給混同，就導致了杜而未「天人合一」論的理論前提。

「天子」一稱為周人所擁戴，經由後世人王代代襲用而與為商人所稱的帝王稱號一起就成為了代表帝王的另一種象徵符號。「帝王」與「天子」兩個名號就可以說中國歷代能夠代表最高統治者的稱號的原形。我們由「帝王」概念中可以得出基於武力的「權力象徵」，而同時由「天子」概念則可以得出帝王應該具備的「德治象徵」。

進入春秋戰國，繞著帝王的稱呼權，出現僭越現象。糾明這種僭稱現象的原因，並非易事。首先可以舉出者，大體有周朝宗法制度的衰落，由此導致禮崩樂壞現象，蔓延於天下邦國之間。春秋戰國諸侯僭稱現象，應該由此類各種

¹²⁸ 此譯文引自杜而未，《中國古代宗教系統—帝道後土研究》，(臺北：華明書局，民國 49 年初版)，頁 1。英文原文是：「The original meaning of this word(*T'ian*) was simply 'a great man', that is, a man of power, prestige, and importance. As such it applied especially to rulers and to kings. From this it was applied to the same men after death, when, as spirits, they became still greater」關於更詳細的內容，參閱 Herrlee Glessner Creel, *The birth of china: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization*, New York: Frederick Ungar Publishing Co., p.342-343。

¹²⁹ 參見杜而未，《中國古代宗教系統—帝道後土研究》，(臺北：華明書局，民國 49 年初版)，頁 3。亦可參見本節注解文第 67。

原因氾濫所致。無論其原因為如何，到了春秋時期已出現「問鼎」¹³⁰以及稱帝號王¹³¹的僭越僭號現象，是信史文獻記載相傳至今的史實，無可否認。

僭稱帝王之現象，至春秋戰國不乏其例。例如《史記》記載秦稱「西帝」、齊稱「東帝」此類諸侯稱帝的史實¹³²，而司馬遷在該書中又記錄秦惠王稱王之後「諸侯皆為王」的時代趨勢。雖然當時秦昭王與齊湣王自稱帝沒過多久，就各自復歸為王¹³³，但我們由此類史實足以見到各個諸侯僭稱帝越稱王的時代風潮已成為勢所必趨。胡厚宣對此番歷史潮流指出如下的結論：

最高統治者除了稱王、稱帝、稱天子、稱余一人之例，逐漸減少。反而大權旁落，由諸侯僭號稱王，而且繼以稱帝。及秦並天下，又有皇帝之稱。後來成為中國長期封建社會的皇帝制度，一直延續了兩千多年。¹³⁴

由這樣種種文獻記載可知，春秋戰國時諸侯僭稱帝王之時代潮流是種普遍現象，這種僭越稱號如此廣泛普遍的舉動直至秦始皇滅六國而統一天下之後才罷休。

第三節 「帝王」概念的演進

如前兩節所論，中國帝王概念的原型可溯源於商代的「帝」概念以及周代的「天」觀念。商代後期以「王帝」形態將「帝」與「王」結合為一詞¹³⁵，奠

¹³⁰ 關於楚子問鼎的記載，載於《左傳·宣公三年》。《史記·周本紀》亦有「問鼎」之記錄：「定王元年，楚莊王伐陸渾之戎，次洛，使人問九鼎。」

¹³¹ 《史記·周本紀》云：「四十四年，秦惠王稱王。其後諸侯皆為王。」對於諸侯稱王的僭越舉動，春秋時已為孔子所反對。《史記·孔子世家》：「故吳楚之君自稱王，而春秋貶之曰『子』」由《史記·孔子世家》此番記錄可知，司馬遷相信《春秋》為孔子所著。

¹³² 《史記·秦本紀》云：「昭襄王十九年，王為東帝，秦昭王為西帝。」《史記·田敬仲完世家》有記錄齊湣王三十六年時的史實：「王為東帝，秦昭王為西帝。」

¹³³ 秦齊兩國迅速復歸帝為王之原因，也記載於《史記》。《史記·穰侯列傳》云：「昭王十九年，秦稱西帝，齊稱東帝。月餘，呂禮來，而齊、秦各復歸帝為王。」在《史記·樛裡子甘茂列傳》也有與《穰侯列傳》相同的記錄。

¹³⁴ 胡厚宣、胡振宇，《殷商史》，（上海：上海人民出版社，2003年第一版），頁100。

¹³⁵ 「帝」與「王」本是兩個概念，在殷末先以「王帝」型態出現，問題是，自何時起結合為如同今天的「帝王」型態的複合詞，其確定的時間實難考究。該型態的「帝王」概念形成的

定「帝王」名號出現於歷史舞台的語源基礎，而殷周之際在天概念中發生的意識型態的轉換，又使得帝王觀念內涵豐富。自商代「帝王」概念成形後，經西周、春秋戰國，直到秦漢之際，對「王」或「帝王」概念賦予神聖化的活動不斷出現，以求將「王」的觀念完善化、完美化。

商代「帝王」觀念裏，尚未包含道德或者德行的意涵，在商代「帝」或「王」概念中，僅僅看到一種「功利」意義的「帝王」形象，而西周王朝成立導致對於「帝王」的概念開始強調「德」概念的重要。這種西周人對「帝王」概念賦予以德為基礎的革命性轉變，為後代人王或知識份子奠定對於「帝王」概念的完善化、完美化活動的基礎。所謂的「三皇五帝」¹³⁶與「三王」¹³⁷或「二王」¹³⁸以及「素王」¹³⁹等等都是由「帝王」概念的完善化或完美化運動而誕生。在本節所要討論的重心主題即是從哲學領域的角度檢討中國先秦「帝王」概念的完善化、完美化的演進過程，尤其是春秋戰國時期所進行的帝王概念的演進過程。

一、概觀帝王的神聖化過程與人文化過程

歷史基礎應該是商代後期以「配帝」觀念為最原先的濫觴，而其語言學上的基礎應該從其概念上的歷史基礎為關鍵因素加以瞭解時較為合理。至於「帝王」複合詞型態在先秦文獻中以《莊子》為最先。除《莊子》〈秋水〉、〈天道〉、〈天運〉、〈天地〉、〈讓王〉外，《管子》〈樞言〉、〈輕重〉；《商君書》〈更法〉、〈弱民〉；《荀子》〈王霸〉、〈堯問〉、〈賦〉；《韓非子》〈定法〉、〈外儲〉、〈六反〉、〈和氏〉；《列子》〈黃帝〉、〈楊朱〉；《晏子春秋》〈景公欲使楚巫致五帝以明德晏子諫〉以及《呂氏春秋》〈仲春紀〉、〈慎大覽〉、〈有始覽〉、〈季冬紀〉等戰國中期以後的文獻中開始出現。在相傳為早期文獻的《尚書》、《詩經》等《五經》中未出現複合字型態的「帝王」字眼。代表儒家思想的《論語》、《孟子》兩書，也未出現「帝王」字眼。亦可參見本論文第三章注1。

¹³⁶ 「三皇五帝」應是「三皇」與「五帝」之合稱，而關於「三皇」與「五帝」的具體內容則其說紛紛，歷代文獻所記的內容並非一致。

¹³⁷ 「三王」通常是指創業三代之聖王之美稱。「三代」是夏商周三朝，禹相傳為創業夏朝之聖王，湯為開創商朝之聖王，而周代之創業聖王則以文武為稱。「三代」字眼在《論語·衛靈公》有「三代之所以直道而行也。」一文，此外《左傳·成公》、《禮記·禮運》篇等處多出現，又《孟子·離婁上》之「三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。」以及《孟子·滕文公上》之「夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。」等處亦有提及。

¹³⁸ 「二王」通常是指「堯舜」。然而，在戰國中後期以後的文獻中，多將「堯舜」放置「五帝」系統中。例如《易傳》、《史記》等所記，最具代表性。

¹³⁹ 一般指稱為「有王者之德而無王者之位」。自漢以降，通常以孔子作為其象徵符碼。

帝王的完善完美化過程，可以從兩方面觀察，一是宗教、神話方面，另一是哲學方面。宗教、神話方面的情景是可以透過人王對天帝獻祭的記錄以及後儒藉著神話及傳說形式所作的描述，如「三皇五帝」等說法應從此路線得以形成，而此道過程可以視如賦予帝王以神聖化的路程，或對神聖意義的反覆或重複的過程¹⁴⁰。在哲學方面則探討「帝王」概念的外延以及內涵的歷史演變過程，如「二王」或「三王」概念與「素王」觀念應從此領域中得以成立，而此過程則應屬對帝王概念賦予人文意涵的過程。這兩道過程在實際歷史演進過程中，其神聖性逐漸走向陰化或隱藏化的方向而同時其人文性特色則逐漸朝著陽化或彰顯化的方向進行。所謂的陰化或隱藏化是因為西周以後的帝王的神聖化活動都變得為各種儀典等「禮」之形式所隱藏，因此將之為陰化或隱藏化，當然神聖性的禮化過程應該將之視如與人文化流程結合當中所隱蔽。使帝王概念完善化的過程所表現的另一面向則是人文化過程，即是神聖性的陽化或彰顯化過程。該過程以哲學或思想理論之型態進行。質言之，各種王官學以及諸子學等學術形態彰顯帝王觀念的神聖義涵。總之，帝王概念的完善化過程亦即是它的神聖化過程與人文化過程的辯證性的統合過程，即神陰人陽的過程。

作為中國帝王概念原形(archetype)或摹本的「帝」，早在商代先以神祇形式出現於歷史舞台，經周代與「天」概念並列，由一些哲學家的新詮釋可知，祂能包含人文特徵於其中，至於春秋戰國時「帝」或「天」的神聖性都被人王所吸收並且同時更為各級諸侯所僭稱。至春秋戰國，時代潮流動盪不安，天下愈趨衰亂中，周王朝的宗法權威逐漸衰落，由此導致禮崩樂壞，分崩離析等種種以下犯上的僭越現象。這種歷史動盪的潮流當中，當時站在時代核心的象徵符

¹⁴⁰ 此處所用的「反覆」，借伊利亞德人類學體系中所使用的「中心—反覆」概念的借用。據伊利亞德，「中心」是文明或文化現象的「典範」或「原形」，而人類文明以及文化圍繞著這「中心」而無限地將其原形「反覆」的方式發展、進步。這「原形」即是人類文明進步的「中心」。伊利亞德親口界定「原形」概念時提醒說，自己的「原形」概念是與榮格作為集體無意識範疇的「原形」概念不同：「我使用『原型』一詞……與『範例』或『典範』的同意。」關於伊利亞德對「原形」一詞所作的概念澄清，參見耶律雅德，《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，楊儒賓譯，(台北：聯經出版事業，2000年初版)，英譯本〈前言〉，頁12-13。楊儒賓將 Mircea Eliade 的名字翻譯為「耶律雅德」，而與晏可佳和姚蓓琴以及楊素娥等譯者將同一人物之名字翻譯為「伊利亞德」不同。本文為行文之便，限於行文範圍內便擬以採用較為多人所用的「伊利亞德」譯名，而註解引用其出處時，則仍援用原作者的譯名。

碼處於被各級王侯將相僭越之地步，其中對於「帝王」名號的僭越現象尤甚，因此必須要對於「帝王」概念作出一種正名措施。於是春秋戰國大量出現一種「三皇五帝」、「堯舜」聖王、以及秦漢之際「素王」概念等對「王」概念加以正名的思想活動。

依據西晉皇甫謐所著《帝王世紀》¹⁴¹及唐歐陽詢所著《藝文類聚》等一些收錄歷代帝王概念而作各種界說的典籍可知，關於界定春秋戰國以及秦漢兩代文獻中所記載的「帝」概念的內涵，已經脫離神話或宗教義涵的特色：

《帝王世紀》曰：孔子稱天子之德，感天地，洞八方，是以化合神者稱皇，德合天地者稱帝，仁義合者稱王。¹⁴²

《禮記》曰：天子者，與天地參。德配天地，兼利萬物，與日月並明，明照四海而不遺微小。其在朝廷，則道仁聖禮義之序。燕處則聽雅頌之音，行步則有環珮之聲，升車則有鸞和之音。居處有禮，進退有度，百官得其宜，萬事得其序。¹⁴³

《孫卿子》曰：人主者，守至約而詳，事至狹而功。垂衣裳，不下簞席之上，而海內之民，莫不願得以為帝王。¹⁴⁴

《呂氏春秋》曰：五帝，先道而後德，故德莫盛焉。三王，先德而後事，故事莫功焉。五伯先事而後兵，故兵莫強焉。¹⁴⁵

除《帝王世紀》外，所引三書，皆為先秦文獻，而《帝王世紀》所引的內容在表面上仍為孔子口吻，而更與《周易·文言》的思想有密切關係。無論如何，

¹⁴¹ 關於《帝王世紀》之可信度，呂思勉曾表述：皇甫謐《帝王世紀》……譙周《古史考》……譙氏、皇甫氏亦存考證，而其考證之法實未精。其說未必可據，而古說之為其所亂者轉多矣。參見呂思勉，《先秦史》，（上海：上海古籍出版社，2005年第一版），頁16-17。

¹⁴² （晉）皇甫謐，《帝王世紀》，（清）宋翔鳳集校，收錄於《續修四庫全書·史部·別史類》第301冊，頁二之上左。此文亦收錄於（唐）歐陽詢，《藝文類聚》，（上海：上海古籍出版社、上海世紀出版，1999年新二版），頁199。

¹⁴³ （唐）歐陽詢，《藝文類聚》，（上海：上海古籍出版社、上海世紀出版，1999年新二版），頁199。此文收錄於《禮記·經解》。

¹⁴⁴ 此文收錄於《荀子·王霸》。亦收錄於（唐）歐陽詢，《藝文類聚》，同上。

¹⁴⁵ 此文收錄於《呂氏春秋·季春記》。亦收錄於（唐）歐陽詢，《藝文類聚》，同上。

在引文中所界定的「帝」與「王」或「皇」都共同在人王身上加以定義，並且其界定的內容已經是人文味道或哲理意涵極為濃厚，於中已經看不出天帝本然的宗教色彩。那麼，「帝王」名號自神話傳說意涵轉變至人文意涵，究竟經由何種途徑而達成，當為一個關鍵性的問題。關於此途徑，艾蘭曾有表述：

中國早期神話在後來文人記錄下來的文獻裡被歷史化了。¹⁴⁶……後來被不同的作家分別作了系統化。¹⁴⁷

由艾蘭此番觀察，就可以說明這種對於神話人物或傳說人物作「歷史化」即是對於他們從兩雙方面作完善化、完美化的正名措施的現象，亦即從人王的立場將神話人物「祖先化」，同時又從神話人物當時的視角將之描述為天神化，而這雙向完美化活動經由先秦淵遠流長的歷史辯證過程而緩慢地朝著「人文化」為最終歸宿進行，但其中仍然暗含著其「神聖」特徵則陰化或隱藏化了。

二、「堯舜」觀念之出現在帝王學中的價值

「堯」與「舜」從何時出現於歷史舞台，實難考究。就以文獻記載為據，大體在春秋末時始見於文獻，而大量流行於戰國。在《尚書》、《論語》、《墨子》、《孟子》以及《易傳》、《荀子》等先秦文獻中陳述關於堯舜之德業，幾乎都是屬於人文化了的形象。¹⁴⁸

¹⁴⁶ (美)艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》(增訂版)，汪濤譯，(北京：商務印書館，2010年第一版)，頁70。

¹⁴⁷ (美)艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》(增訂版)，頁71。

¹⁴⁸ 此般人文化現象，是已經歷「軸心時代」(Axial age)的表徵。所謂的「軸心時代」是說明人類四大文明都是從「哲學突破」(philosophical breakthrough)為歷史的出發點，即說明人類文明從「巫」的時代進入「哲學」時代的歷史突破現象。據余英時，「『軸心時代的歷史突破』是雅斯貝爾斯(Karl Jaspers)在《The origin and goal of history》(《歷史的起源與目標》)中最初提出。」參見陳致，《余英時訪談錄》，(北京：中華書局，2012年初版)，頁59。並指出，「中國的「軸心突破」是以禮樂傳統為其背景的，而禮樂之中含有「巫」的成分。儒墨道三家都克服了「巫」的早期影響力，而同時又把「巫」的神妙功能收歸到每一個人「心」中。」參見陳致，《余英時訪談錄》，同頁。因此，我們可以確認，堯舜從神話傳說中的人物，轉

首先，《論語》所記載的「堯」與「舜」都是已有人文化了的聖王形象。例如，《論語·雍也》子貢問孔子「如有博施於民而能濟眾」是否能將之視為「仁」時，孔子回答這種行為簡直是聖人的境界，恐怕連堯舜都難以作好。¹⁴⁹又在《論語·憲問》子路請教孔子君子之行達到「修己以安百姓」的境界時，孔子回答，要達到君子如此般的境界，連堯舜都不容易。¹⁵⁰描述為如此般的堯舜，在《論語》中完全以人的位格出現，這點在《論語·泰伯》孔子表述唯有堯能「法天」的話語中，可以確認。¹⁵¹〈泰伯〉所描繪孔子心目中的堯，已經是人中最為賢明最為傑出的人，而已不是神，更不是神話中的人物，而似乎傾向於才德兼備的「先王」或祖先化了的形象，那麼，如此般的堯應是歷史人物之形象。

在《尚書·虞典》中出現的堯與舜，是採「帝」為名號，如「帝堯」、「帝舜」。由此可知，堯舜即是二王的實際內涵，已經作為最高統治者，但冠於堯舜二王之人名前的「帝」，顯已不是天帝，但在「帝」名號本身所蘊含的神祇味道尚未完全褪色。¹⁵²《尚書》中的堯舜正如《孟子》所言歷代帝王道統系統中居於首位的「帝王」。《孟子·盡心下》有一段話就是為後代道統論提供理論根據：

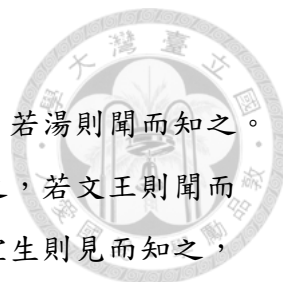
入於人文時代的人物。在人文領域能有此般「歷史突破」，是多依據「軸心時代」的「哲學突破」而得以實現。

¹⁴⁹ 關於其原文，參見《論語·雍也》：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！』」《論語》白話文可參見傅佩榮，《傅佩榮解讀論語》，臺北：立緒文化，1999 及相關的解說則參見傅佩榮，《人能弘道：傅佩榮談論語》，（臺北：天下文化，2008 版），以下同。

¹⁵⁰ 其原文，參見《論語·憲問》：「子路問君子。子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓。修己以安百姓，堯、舜其猶病諸！』」

¹⁵¹ 關於孔子法天思想的觀點，參見《論語·泰伯》：「子曰：『大哉！堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之！』」

¹⁵² 值得注意者，〈堯典〉與〈舜典〉兩篇文獻中將堯與舜尊稱為「帝」。參見《尚書·虞書·堯典》：「帝曰：『咨！四岳！……』帝曰：『兪，予聞。如何？』……帝曰：『我其試哉。』……帝曰：『欽哉！』」又見，《尚書·虞書·舜典》：「舜曰：『咨！四岳！……』……帝曰：『兪咨！禹，汝平水土……』……帝曰：『兪，汝往哉！』帝曰：『棄！黎民阻飢。汝后稷，播時百穀。』帝曰：『契，百姓不親，五品不遜。……』帝曰：『皋陶！蠻夷猾夏，寇賊姦宄。汝作士，……惟明克允。』」在〈堯典〉所言之「帝」，當指堯，而在〈舜典〉所言之「帝」則當指舜。《尚書·虞書·堯典》：「曰若稽古，帝堯曰放勳。」又，《尚書·虞書·舜典》：「曰若稽古帝舜，曰重華協于帝。」



由堯舜至於湯，五百有餘歲；若禹、皋陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲；若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲；若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲；去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也；然而無有乎爾，則亦無有乎爾。」

所謂道統系統應該是戰國中後期以後的思想觀念，在《論語》中僅有「道統」思想的端倪，尚未有如《孟子》般一連串的「道統」系統的典型觀念。¹⁵³在《論語》中我們能見到的有關觀念模式，是以「法天」¹⁵⁴與「見賢思齊」¹⁵⁵為最凸顯，《論語》雖然論述「三代」觀念¹⁵⁶，然尚未論及「五帝」等隨著王官學脈絡而組成一連串的道統系統。然而，自《墨子》、《孟子》、《尚書》、以及《易傳》中記載的堯舜，都可以將之置於「道統」歷史傳統的一系列脈絡流程中，加以解釋。《墨子》在有些地方僅僅提及堯與舜二王而未提及其他三代諸王¹⁵⁷，然在更多的地方所提及的堯舜，全部以「三代聖王堯、舜、禹、湯、

¹⁵³ 《論語·堯曰》所述內容，則應視之為「法天」思想。嚴格而言，難說它是「道統」思想的歷史排列。「天之曆數，在爾躬。」一文所表現的「法天」思想，可視之為「道統」思想所必須蘊含的「心法」內涵，該「法天」思想所表現的真實意涵透過兩種核心實現，一是緊扣「中庸」原理推展，一是採「心傳」的方式加以傳授。比方說，「中庸」是「法天」的軟體，而「心傳」是「法天」的硬體。若我們將〈堯曰〉中的「法天」思想，與「道統」觀念緊扣在一起加以考量，則「法天」可視為帝王推展「道統」運動的「心傳」內涵，即中庸思想。因此，〈堯曰〉第一節思想之重心在於「法天」，而附隨之，可視為其中蘊含著「道統」思想的端倪。在中國，典型的「道統」思想之始源，應歸屬於《孟子》。

¹⁵⁴ 《論語》中的「法天」觀念最突出者，首舉〈泰伯〉：「子曰：『大哉！堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之！』」

¹⁵⁵ 《論語·里仁》有一段孔子的論述，「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」

¹⁵⁶ 「三代」作為歷史傳承的固定朝代名號，在儒家三大聖人之著作中都有所論及，《論語·衛靈公》有「三代」字眼、〈為政〉一文則值得參考：「子張問：『十世可知也？』子曰：『殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。』」又，在《孟子·萬章下》有「孔子曰：『唐虞禪，夏后、殷、周繼，其義一也。』」一文亦論述三代觀念的典籍，此外，《荀子》〈榮辱〉、〈王制〉等處可以確認。

¹⁵⁷ 《墨子·尚賢上》云：「故古者堯舉舜於服澤之陽，授之政，天下平。」

文、武者」的道統模式加以表達。¹⁵⁸《易傳·繫辭下》有一段話從「功利」的角度談及堯舜，而該處所記載的堯舜，則卻與伏羲、神農以及黃帝等其他神話人物的道統系列一起放置。¹⁵⁹這是與學者們所說的「三皇五帝」傳說合併連結起來的模式。〈繫辭〉的堯舜雖然不像《墨子》所言「三代聖王」，但仍舊將之視為一種道統模式的變形。所謂的道統系統，僅僅在歷史領域中通用的概念，因此以「三皇五帝」或「五帝三王」等等名稱流傳的傳說人物，既是與神話人物之形式出現，且同時以人王的祖先身分被安排於歷史領域中。即便現在絕不可能考證在歷史流程中他們的真實足跡，但這並不是重點所在。戰國諸子書中，《荀子》將堯舜不置於道統脈絡線中加以論述的典籍。《荀子》雖然也論及「三代」但不將「堯舜」二王放置於「五帝」系統中加以論述。¹⁶⁰

如此，被放置於一系列在道統模式中的「堯舜」二王的歷史形象，都是將「帝王」概念的完善、完美化過程的歷史辯證現象的一環。時而以「三代聖王」的形象呈現，時而以「神話人物」的型態登場。但必須注意者，即以諸如此類的形象出場於歷史舞台的堯舜，尚未為人所積極模仿的對象，即尚未以最原初的象徵形式引入到個人的主觀世界，他們僅僅作為客觀對象，以單純的客觀對象的形式擺在那道統模式的歷史舞台那邊。由於他們是擺在歷史舞台那邊的存有者，因此堯舜二王僅僅是作為一種對象化了的政治領袖，尚未成為個人修養的對象。

堯舜二王要成為個人修養的對象，還須等到「言必稱堯舜」¹⁶¹的《孟子》的詮釋。《孟子》雖然將堯舜二王放置於道統系統的最首位，但也未明確將堯舜放在「三皇五帝」之道統系統中加以論述，而此種堯舜在孟子筆墨中進化為個人修養的對象。堯舜在《孟子》中，既不是單純的神話人物系列的功業創造者，也不是遙遠地放置於三代聖王的道統世界。孟子心目中的堯舜已經闖入於

¹⁵⁸ 先在〈尚賢中〉、〈尚賢下〉有如：「曰若昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者是也。」的文章形式，並在〈天志中〉和〈天志下〉以及〈明鬼下〉、〈節葬下〉等處都記錄「昔者三代聖王堯、舜、禹、湯、文、武者。」

¹⁵⁹ 《周易·繫辭下》，第二章 3 云：「神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。……黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾、坤。」

¹⁶⁰ 例如，《荀子·正論》：「世俗之為說者曰：『堯、舜擅讓。』是不然。」

¹⁶¹ 此文在《孟子·滕文公上》。其原文為「孟子道性善，言必稱堯舜。」

個人修養者的心理中，進而成為孟子「心性論」與「道統論」的最關鍵性摹本，亦即是修養主體就猶如處於「堯舜遠乎哉？我欲堯舜，斯堯舜至矣！」¹⁶²的環境中。孟子將堯舜從個人修養的象徵母型或象徵符號加以詮釋，也是「見賢思齊」最好的榜樣，我們從《孟子》如下的推論中，就可以窺見「堯舜」已經成為個人修行者的修維鵠的：

《孟子·離婁上》孟子曰：「規矩，方員之至也。聖人，人倫之至也。欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。」

《孟子·告子下》曹交問曰：「人皆可以為堯舜，有諸？」孟子曰：「然。」「交聞文王十尺，湯九尺；今交九尺四寸以長。食粟而已，如何則可？」曰：「奚有於是？亦為之而已矣。有人於此，力不能勝一匹雛，則為無力人矣。今日舉百鈞，則為有力人矣。然則舉烏獲之任，是亦為烏獲而已矣。夫人豈以不勝為患哉？弗為耳。徐行後長者，謂之弟；疾行先長者，謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不為也。堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服、誦堯之言、行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服、誦桀之言、行桀之行，是桀而已矣。」

《孟子·滕文公上》顏淵曰：『舜何？人也！予何？人也！有為者亦若是。』公明儀曰：『文王我師也，周公豈欺我哉？』

《孟子》此般論法，將帝王概念中完全祛除神話或傳說的味道，並且非常成功地將堯舜二王放置於哲學或人文領域的舞台上，此就是將堯舜概念推到人文化的最完美最完善的地步。孟子對於帝王學所立的理論貢獻，應該是為個人修養者提供了帝王概念的內面化或內省化的可能，而孟子所使用的推論形式應該是屬類比式(analogical)推理。《孟子》所採用的這種推論方法，為後代「素王」概念開闢一條路途。

¹⁶² 此文挪用於《論語·述而》「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」一文。此文為筆者所隱喻地扭曲，可能相當合適「言必稱堯舜」的孟子形象。

三、「三皇五帝」觀念的誕生意義

據童書業等一些學者研究，周代以前的中國歷史，已經不能詳確知道。¹⁶³史書中所述之「三皇五帝」，大都居於傳說而闡發。¹⁶⁴但也有學者仍將之以歷史脈絡加以推論。¹⁶⁵關於三皇五帝說之形成過程與內涵的研究，其說不一。為有助於理解有關三皇五帝說成形之來龍去脈之錯綜複雜，暫且可以參考前賢之考述，清末崔述在氏所著之《考信錄》中梳理如下：

三皇五帝之文見於《周官》，而其說各不同。《呂氏春秋》以黃帝、炎帝、太皞、少皞、顓頊為五帝，蓋本之《春秋傳》而〈月令〉因之。

《大戴記》以黃帝、炎帝、太皞、少皞、顓頊為五帝，蓋本之《春秋傳》而〈月令〉因之。至《三統歷》則又以包羲、神農、黃帝、堯、舜為五帝，其說以《易傳》為據，而近代五峰、雙湖兩胡氏並用之。〈秦本紀〉有天皇、地皇、泰皇之名，而鄭康成則以女媧配羲，農為三皇；譙周易以燧人；宋均又易以祝融；為《三五歷》本〈秦本紀〉為說，而易泰皇為人皇，其語尤荒唐不經。後之編古史者，個從所信，至今未有定說。

166

「三皇五帝」之完整名稱，在文獻中最早見於《周禮》。¹⁶⁷然而，就「三皇」與「五帝」各別稱號而言，「五帝」之名先見於《史記·五帝本紀》，而「三

¹⁶³ 童書業表示：「周代以前的中國歷史，我們實在已不能詳確知道。」童書業，《春秋史》，（北京：商務印書館，2010年第一版），頁4。呂思勉表述：「傳說中最早之帝王，莫如盤古。」呂思勉，《先秦史》，（上海：上海古籍出版社，2005年第一版），頁40。

¹⁶⁴ 童書業闡明，「大約夏代以前(包括夏代)的歷史大部分只是些神話的變相，而少康以前尤不可信。」童書業，《春秋史》，頁5。

¹⁶⁵ 例如，呂思勉則「盤古之後為三皇、五帝，亦為言古史者所習知。三皇五帝之名昉見《周官》外史，未知其意果何指。」呂思勉，《先秦史》，（上海：上海古籍出版社，2005年第一版），頁40。

¹⁶⁶ (清)崔述，《考信錄》，（台北：世界書局，民國52年第二版），〈補上古考信錄之上〉「前論一則」，頁一。

¹⁶⁷ 《周禮·春官·宗伯》「外史：掌書外令，掌四方之志，掌三皇五帝之書，掌達書名于四方。若以書使于四方，則書其令。」另外，在先秦子書中《莊子·天運》亦有「三皇五帝」

皇」之說則以《史記·秦始皇本紀》最為早。¹⁶⁸除此外，尚有如《帝王世紀》、《白虎通》、《元命苞》、《補三皇本紀》¹⁶⁹等文獻中，各有所提及「三皇五帝」之說法，但，這些都正如崔述所述，是秦漢以後學者所追述而成的後世之作。因此，似乎可以將之理解為，「三皇五帝」的說法，與其視之為歷史事實，不如釋之為一種思想觀念，或思想圖像(icon)。因此更可說，他與其說「被發現」，不如說「被造就」。總之，「三皇五帝」說法，並不是透過歷史的客觀歷程之第一材料中拾取，而應是透過某種賦予神話材料以歷史形式而獲得的「創作」品。

那麼，這種創作過程的具體情景又如何呢？毋用贅言，此過程必須經由一種隱喻化過程而成形。關於三皇或五帝的歷史成形，有些學者發現，它以數字「三」與「五」為固定形式而與傳說人物或神話人物直接連結起來，以圖將之歷史化。對此，楊寬曾以「三皇」之「三」數為固定形式而與神話或傳說人物結合形式作為分析的著眼點，而對於三皇五帝形成過程的錯綜複雜情景加以分析。據楊寬所梳理，三皇之說的錯綜複雜情況如下：

古帝與三皇之配合：「古籍所載，五帝之上尚有古帝；而天皇、地皇、泰皇與人皇，雅言所未嘗見；漢儒於是漸捨天皇、地皇、泰皇、人皇之號，別以五帝以外之古帝配合三皇，其說有四¹⁷⁰：

(一) 伏羲、女媧、神農（《風俗通義·皇霸》引《春秋緯·運門樞》、《禮記·曲禮》《正義》引《春秋緯·運斗樞》、《文選·東都賦注》引《春秋緯·元命苞》、《呂氏春秋》〈用眾〉、〈孝行〉注及《水經注·渭水》注等）（《史記·三皇本紀》—司馬貞補）。(二) 伏羲、神農、燧人（《尚書大傳》、《白虎通·德論》、《風俗通義》引《禮緯·含文

字眼。又，《呂氏春秋》之〈孟春紀〉、〈孟夏紀〉、〈孟秋紀〉以及〈孝行紀〉亦有「三皇五帝」之字眼。除此外在先秦諸子書中未提及「三王五帝」之詞。然而，關於《周禮》之著作時間，曾有學者提出意見，據崔述：「《周官》一書所載制度皆與經傳不合，而文亦多排比，顯為戰國以後所作，先儒固多疑之，不足據也。」參見(清)崔述，《考信錄》，同上。

¹⁶⁸ 該處有「古有天皇、有地皇、有泰皇，泰皇最貴。」之記載。

¹⁶⁹ 此篇文於司馬遷之原本《史記》所無，乃為唐司馬貞作《史記索引》所補。

¹⁷⁰ 楊寬，〈中國上古史導論〉，《古史辨》第七冊，呂思勉、童書業編著，(海口：海南出版社，2005年第一版)，頁108。

嘉》、《曲禮·正義》引《甄耀度》及譙周《古史考》等)。(三) 伏羲、神農、祝融(《白虎通·德論》、《風俗通義》引《禮緯·號謚記》及《樂記正義》引《孝經緯·句命決》等)。(四) 伏羲、神農、共工(劉恕《通鑒外紀》引或說)。

三皇中之有伏羲、神農，為各家之所同，而其另一人，則紛紛無定說。¹⁷¹此外還有，如《周易·繫辭傳》、《帝王世紀》所論，以「伏羲、神農、黃帝」為三皇之說法。值得注意者，有些學者，將「三皇」、「五帝」以及「三王」作為對象，將此三者所流行的歷史次第之先後，加以排列。在相關文獻中關於此三者被學者所述之實際情況，可以參考蒙文通、繆鳳林曾在兩氏所著〈三皇五帝說探源〉一文所闡明：

孟子而上，皆惟言「三王」，自荀卿以來，始言「五帝」。《莊子》、《呂氏春秋》乃言「三皇」；以陸德明之言考之，則《莊子》書亦多有非漆園作者雜出其間，則戰國之初惟說「三王」，及於中葉乃言「五帝」，及於秦世乃言「三皇」。¹⁷²

除「三皇」說作為時間上的標準外，從「三王」與「五帝」說所出現的時代標準加以衡量的推論方法則頗具價值。¹⁷³據蒙、繆兩氏之研究，「三王」說大體《孟子》時代多言，而「五帝」說，是《荀子》以後多言，「三皇」說則在《莊子》與《呂氏春秋》所記。蒙繆兩氏緊接著指出「五帝」觀念之所從出：

¹⁷¹ 楊寬，〈中國上古史導論〉，同上。

¹⁷² 蒙文通、繆鳳林，〈三皇五帝說探源〉，《古史辨》第七冊，呂思勉、童書業編著，(海口：海南出版社，2005年第一版)，頁431。

¹⁷³ 《莊子》與《列子》兩書言及「三皇」固為屬實，然《莊子》之成書時期一般認為為戰國中期，大體與《孟子》同時，而《列子》一般認為魏晉時代的偽作，實難作為確定時代的考據標準。

言「五帝」當自騶衍氏之後也。¹⁷⁴自騶子言「五德之運」，蓋「五帝」之說因之而興。¹⁷⁵自騶衍「五運」之說起，而「五帝」之說興。¹⁷⁶

蒙繆兩氏所述之宗旨，是「五帝」觀念之歷史成形，須先要有理論模式，而其理論模式應是「三」與「五」為基本框架或結構，使得它作為固定形式或模式化的框架，於此再將傳說人物作為內容而嵌入於該形式或框架中。正如兩氏所言：「三五」之說起自晚周¹⁷⁷，而「五帝」說產生於陰陽家祖師爺鄒衍所立的「五德」論之後。那麼，三王說法則由何起闡明可好？有關「三王」以及「三皇」之「三」數，在先秦文獻中可以聯想到者，「三代聖王」以及「三才」觀念為最近。若誠如蒙繆兩氏所述，「三王」觀念與孟子同時，則還可以聯想到的，即是「天時、地利、人和」¹⁷⁸觀念。孟子雖不直接談及《易經》之說詞，但也不乏闡發《易經》思想觀念，由此說來，「天、地、人」三才或三極之道等觀念之所從出，與孟子時期相差不遠，應屬事實。

總上所論，「三皇五帝」概念要在語原學上得以成立，必先有「帝」與「皇」兩字，而後才能將此兩者透過某種文化或文明演變流程中採取有文化意義重大的數字並將之套上原有的「五帝」與「三皇」以及「三王」等的概念上。藉由宗教人類學或神話人類學的研究成果，對於「三皇五帝」或「五帝三王」傳說的流行現象，顯有理解上的幫助。春秋後期學者愛用的「堯舜」二王概念、戰國初期常為學者所提的「三代聖王」說、戰國後期產生而漢代以後流行的「三皇五帝」概念以及漢儒發揚光大的「素王」概念等等，都從以「帝」與「天」為原形象徵將帝王概念完善化、完美化的「反覆」或「重複」過程中得以醞釀。

¹⁷⁴ 蒙文通、繆鳳林，〈三皇五帝說探源〉，同上。

¹⁷⁵ 蒙文通、繆鳳林，〈三皇五帝說探源〉，頁 432。

¹⁷⁶ 蒙文通、繆鳳林，〈三皇五帝說探源〉，同上。

¹⁷⁷ 蒙文通、繆鳳林，〈三皇五帝說探源〉，頁 436。兩氏同時提出其史料文獻之出處：「劉道原《外紀》、崔武承《考信錄》辨之甚詳。」

¹⁷⁸ 《孟子·公孫丑下》。其原文為：「孟子曰：『天時不如地利，地利不如人和。』」

因其史料之不足，有關三皇或五帝果真有其人其事之真實存在與否，欲作其歷史性的敘述，則實無從考究。但，對於三皇五帝說以歷史學的方法加以論述，雖無從推究，然此並不意味著「三皇五帝」之說法全無意義，其實，與之相反，經由其傳說形式轉化為賦予歷史形式的過程，卻得到哲理上的意義與價值。

四、素王概念的完成以及對個體修養者的意義

「素王」一詞，在漢代文獻中多見，「素王」雖為漢儒所發揚，但早在先秦文獻《莊子·天道》一文所見為最先。漢儒所言「素王」通常指「至聖」¹⁷⁹孔子而言，但《莊子》所言「素王」則並未對孔子而表述，《莊子·天道》表述如下：

夫虛靜恬淡，寂漠無為者，萬物之本也。明此以南鄉，堯之為君也；明此以北面，舜之為臣也。以此處上，帝王天子之德也；以此處下，玄聖素王之道也。¹⁸⁰

《莊子》所言「素王」，是針對古之聖王，尤其以堯舜為鑑，而並非為孔子而述。但《莊子》此文卻為後代思想家提供一個核心的架構，即是，將「素王」置於「處下」，與此相對，將「帝王天子」則置於「處上」。這番以「處上」與「處下」為相對稱的區分形式，即是使得漢儒將「素王」放置於「有德而無位」的對照架構中。在一般人的觀念中「有德者有位」而「無德者當無位」是天經地義，無須多贅之事。然「有德而無位」以及「無德而有位」的情景，使人心易於緊張，極能促使人發出不平之嘆。漢儒從《莊子》此架構所能得到的啟發，應該是將之推至更前進，對「無德而有位」者抱不平之心，從而替「有

¹⁷⁹ 《史記·孔子世家》：「孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折衷於夫子，可謂至聖矣。」由司馬遷此表述可知，漢儒推崇孔子之心，其程度有如此之深。

¹⁸⁰ 《莊子·天道》。

德而無位」者申冤、討回公道。於是，至漢，極為盛行以孔子作為核心圖像的「素王」思想。

《莊子》之後，至漢代，「素王」字眼先見於《史記》、《漢書》等史書。《史記》在兩處言及「素王」字眼，其一〈殷本紀〉，其二則〈秦始皇本紀〉，而《漢書》則見於〈董仲舒傳〉。〈殷本紀〉云：「或曰，伊尹處士，湯使人聘迎之，五反然後肯往從湯，言素王及九主之事。」在〈秦始皇本紀〉則云：「諸侯起於匹夫，以利合，非有素王之行也。」然而，對此兩處所言「素王」的詮釋態度，歷代註釋者之間意見不一，據日本史學者瀧川龜太郎所著《史記會註考證》一書，對於〈殷本紀〉所言「素王」的歷代註釋者的詮釋如下：

《索引》云：「按素王者，太素上皇，其道質素，故稱素王。」¹⁸¹《正義》云：「然伊尹說湯素王、九主，當是三皇五帝及少昊。」¹⁸²《考證》：中井積德云：「素王，為不具王位而有王德者。愚按《莊子·天道》篇，虛靜恬淡，以之處下，玄聖素王之道也。中井氏¹⁸³據是，但夏殷之際，不可有此事，春秋之時，稱大夫為主，未嘗稱王侯，伊尹九主，絕非九君之義。」¹⁸⁴

瀧川龜太郎對〈秦始皇本紀〉所言「素王」，亦提出與〈殷本紀〉所詮釋相類之說法。《史記考證》云：「素王，無位而有王德者，《莊子·天道》篇，虛

¹⁸¹ 《索引》是指司馬貞《史記索引》。(日)瀧川龜太郎，《史記會註考證》，(東京：東京大學東洋文化研究所，昭和三十一年[西元 1956 年，民國 45 年]出版)，〈殷本紀第三〉，頁七。

¹⁸² 《正義》是指張守節《史記正義》。(日)瀧川龜太郎，《史記會註考證》，(東京：東京大學東洋文化研究所，昭和三十一年[西元 1956 年，民國 45 年]出版)，〈殷本紀第三〉，頁七至八。另外，(台北：萬卷樓圖書，民國 82 年版)，頁與前同。

¹⁸³ 指中井積德。字處叔，稱德三，號履軒，大阪人。活動於德川時代即江戶時代(1603-1867)，十八世紀至十九世紀之際的歷史學家。

¹⁸⁴ 《考證》是指瀧川龜太郎《史記考證》。(日)瀧川龜太郎，《史記會註考證》，(東京：東京大學東洋文化研究所，昭和三十一年[西元 1956 年，民國 45 年]出版)，〈殷本紀第三〉，頁八。另外，(台北：萬卷樓圖書，民國 82 年版)，頁與前同。

靜恬淡，以之處下，玄聖素王之道也。」¹⁸⁵司馬真《史記索引》將「素王」與「太素上皇」連結起來詮釋，而與孔子毫無關係。張守節《史記正義》亦將「素王」與伊尹時代連結上，也並未與孔子有絲毫關係。司馬真的詮釋將「素王」概念遠從神話或傳說世界中演繹，而張守節則將「素王」推到上古，以賦予歷史化。中井積德則從哲理化的角度加以註釋，而瀧川龜太郎從之。

由《史記》所記述的「素王」，仍留在上古世界的表徵，但若我們想確認「素王」概念在歷史演進中的進化情景，必須參考東漢班固所著《漢書》的記載，班固《漢書·董仲舒傳》直稱孔子為「素王」：

孔子作《春秋》，先正王而繫萬事，見素王之文焉。由此觀之，帝王之條貫同，然而勞逸異者，所遇之時異也。孔子曰「《武》盡美矣，未盡善也。」此之謂也。臣聞制度文采玄黃之飾，所以明尊卑，異貴賤，而勸有德也。故《春秋》受命所先制者，改正朔，易服色，所以應天也。

186

司馬遷在《史記》中尚未能明確說到「孔子」與「素王」等置，而班固敢於將之等置，由班固所記可知，至東漢，孔子已名實相符地成為「素王」。但是，雖為將孔子與「素王」明確等置，然在《史記》其他地方，司馬遷推崇孔子為王者形象，處處表明：

孔子明王道，幹七十餘君，莫能用，故西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次春秋，上記隱，下至哀之獲麟，約其辭文，去其煩重，以制義法，王道備，人事浹。¹⁸⁷……壺遂曰：孔子之時，上無明君，下不得任用，故作春秋，垂空文以斷禮義，當一王之法。¹⁸⁸

¹⁸⁵ (日)瀧川龜太郎，《史記會註考證》，(東京：東京大學東洋文化研究所，昭和三十一年[西元 1956 年，民國 45 年]出版)，〈秦始皇本紀第六〉，頁八九。另外，(台北：萬卷樓圖書，民國 82 年版)，頁與前同。

¹⁸⁶ (漢)班固，《漢書·董仲舒傳第二十六》。

¹⁸⁷ 《史記·十二諸侯年表卷二》。

¹⁸⁸ 《史記·太史公自序》。

董仲舒所著《春秋繁露》之一段文，亦更加明確地描述孔子為「王」者風範的記錄，正猶如司馬遷為孔子設一篇「世家」之位相同的時代表徵：

孔子曰：吾因其行事，而加乎王心焉，以為見之空言，不如行事博深切明。¹⁸⁹……孔子曰：吾因行事，加吾王心焉，假其位號，以正人倫，因其成敗，以明順逆。¹⁹⁰

從《孟子》「人人皆可為堯舜」至「素王」思想觀念之形成過程之特色，是「帝王」概念完善化過程之完型階段，在此過程中最重要因素應該是修養主體的「自由意志」之力量。「自由意志」概念所蘊含的意義，在儒家典籍《論語·子罕》之「譬如為山未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」一文中，表述得最切。孔子愛用的「能近取譬」¹⁹¹此番方法，在儒家修維舉止中扮演核心的腳色，並可言它為儒家「由己」思想的發揚提供極為完好的理論基礎。

為了更清晰地理解「素王」概念，也許可以先探討將為漢儒所描寫為「素王」的孔子本人的思想特徵。孔子在道統的歷史架構中因何而備受青睞，其理由可能極多，其中，將孔子理解為對中國文明或道統歷程中建樹「繼往開來」的歷史貢獻，也是應可接受。蔡仁厚曾有表述關於帝王學的脈絡中的孔子的形象，他將孔子理解為「順二帝三王而凝成的『道之本統』」以及「王者盡制，以二帝三王為標準。聖者盡倫，以孔子為標準。」¹⁹²蔡仁厚以孔子為中國道統傳承的體現，並「王者」之於「聖者」，而「二帝三王」之於「孔子」的類比手法，將孔子和二帝三王的思想價值與其定位放置於對等架構體系中。這種類比，就在理解「素王」概念時所運用的基本方法，在孟子以及漢代諸文獻，時

¹⁸⁹ 董仲舒，《春秋繁露·俞序》。(清)蘇輿，《春秋繁露義證》，(北京：中華書局，1992年初版，2002年第三次印刷)，頁159及頁163。

¹⁹⁰ 同上。

¹⁹¹ 「能近取譬」出自《論語·雍也》之「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」一文，孔子在《論語》中動輒以「譬」的修辭手法加以推展抽象概念的核心內容。如在《論語·為政》又使用「譬」的修辭方法：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」

¹⁹² 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，(台北：台灣學生書局，民國77年[1988]初版)，頁13。

而暗中，時而明中探索之。這種以類比或「譬」的方式將「帝王」概念發展為「個人內面化的對象」，是在漫長時間中不斷地對於「原型」進行「反覆」的活動所致。在中國早期形成的「帝王」概念，經過以各種象徵符號形式綿延流長地奔騰於人文化過程的「反覆」活動，終究為個體修養主體開啟將「帝王」概念以「能近取譬」的方法加以內面化，自我化。為了有助於理解春秋戰國對於「帝王」概念作為內面化的思想意義，我們可以回想伊利亞德的「中心—反覆」概念模型：

可以存在許多「中心」，因為神聖空間的本質允許在一個中心有無數的空間共存。這種多元性的「動力」以及「實現」成為可能，正是因為它是對原型的一種重複。我已經證明，原型可以在人們所期望的任何層面以任何形式被重複，不管他們多麼粗鄙；在我看來，至關重要的不在於原型可以被粗鄙地模仿(或重複)的事實，而是在於人往往可以在他最低層次的「直接性的」宗教經驗中接近這個原型，使原型出現。¹⁹³

伊利亞德「原型—反覆」演化模式中，所謂的「反覆」總是朝著「原型」進行，「原型」則又總在世界的「中心」。據伊利亞德，「反覆」有以分享「原型」的方式，無窮擴散的特性。個體透過「反覆」的活動所獲得的東西是恢復其「原型」，而由此得到的價值即是「神聖力量」。值得注意者，「反覆」過程，也必須藉由某種隱喻思維的方式或類比的方式而進行。在中國先秦思想中，有個當時思想家常用的方法，即是「譬」或「能近取譬」。

從「帝王」概念的演變過程中，現代人應當汲取的方法，也是誠如孔子所愛用的那番「譬」或「能近取譬」的修維方法。此亦即為本章試圖達到的推論歸宿。本章還想檢討，「帝王」觀念的「內面化」、「內省化」問題，亦即是「加我王心」的課題。換句話說，一個實踐主體，尤其身為知識分子在社會中

¹⁹³ (美)米爾洽·伊利亞德，《神聖的存在：比較宗教的範型》，晏可佳、姚蓓琴譯，(桂林：廣西師範大學出版社，2008年第一版)，頁361。關於伊利亞德從「聖與俗」範疇加以討論的類似論點，亦可參見(美)伊利亞德，《聖與俗：宗教的本質》，楊素娥譯，胡國楨校閱，(台北新店：桂冠圖書，2000年出版)，頁87。

進行具有社會意義、具有社會價值的行動時，理當有的「立志」狀態，即是「帝王之心」。

然而，當一位實踐主體以建樹「帝王之心」為自我同一性加以立志時，不可避免地面臨「主觀性」所帶來的實踐舞台上的某種侷限性問題，亦即是「客觀化」問題：如何一邊將「帝王之心」在自我世界中持之以恆，而另一邊如何將「帝王之心」不使得沉溺於主觀世界，以持客觀、公平的實踐原則。為解決實踐主體「立志」狀態的客觀堅持問題，應該在兩個方面的方法兼顧，一是一種「議」的方法，另一是依靠「擬」的方法¹⁹⁴；「議」的方法是屬政治領域的解決之方；而「擬」的方法則屬於自我覺醒領域的解決方法。無論為何種方法，都要經過客觀化的起初階段的措施，即是位於「擬」與「議」的前階段的認知階段，而這過程中所發生的「客觀化」是與語言化過程中的語詞符號化。為有助於理解，可以借助於卡西勒的說法：

通過給予事物以「名稱」，進而去描述和指稱它們的功能是一嶄新的和獨立的功能，它意味著在「客觀化」過程中邁出了新的一步。¹⁹⁵

若就著「帝王之心」而言，此客觀化過程是，無論在「擬」的領域中還是在「議」的領域中，始終要維持「帝王之心」為自我同一性，並且此過程是處在不斷地變動中，因此它是一種辯證法式的過程。此過程中具「帝王之心」為自我同一性的實踐主體一方面不斷地回復「帝王」之原型，而另一方面則也不斷地將之現實化，名詞化，符號化，以圖使得好「擬」以及使得好「議」。

¹⁹⁴ 〈繫辭上·第八章之一〉有「擬諸其形容，象其物宜」與「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。」一文。個人的心智圖示(conceptual schema)由「擬之」的方法而獲得「意象符號」即獲得「客觀性」，而由「議之」的方法而獲得「意象符號的普遍性」，即藉以普及其「客觀性」。「擬之」是由「內向觀察」(introvert view)進行，「議之」是由主體間性互動而推展，因此屬於「外向觀察」(extrovert view)。對此論點，從卡西勒的界定得到證實：「從人類的意識最初萌發之時起，我們就發現一種對生活的內向觀察(introvert view)伴隨著並補充著外向觀察(extrovert view).....我們幾乎可以在人的文化生活的一切形式中看到這種過程。」參見恩斯特·卡西勒，《人論：人類文化哲學導引》，甘陽譯，(台北：桂冠圖書，1997年再版)，頁6。

¹⁹⁵ 恩斯特·卡希爾，《符號、神話、文化》，羅興漢譯，(台北：結構群文化，民國79年4月初版)，頁138-139。





第三章 「帝王學」與占筮

在前一章中，討論中國古代帝王概念的歷史演進過程。「帝王」是由結合作為在天上最高神的「帝」與作為在人間最高身分的「王」而合成的概念。複合詞「帝王」在各種諸子學文獻中才大量出現。¹複合詞型態的「帝王」字眼在五經等王官學中尚未出現，道家類的《老子》也未提及。在前一章之最後內容中少作檢討，在個人修養過程中，利用「譬」或「能近取譬」的類比手法將「帝王」概念鑲嵌於自我認同領域中。由這樣的類比活動就可以期許在個別修養者心目中釀造某種「王心」的可能，即是經過「加我王心」²的心智活動而將其「王心」植根於「自我認同」範疇領域。此般心智活動僅僅是進行在其自由意志堅定不移地維持的階段中才能運作。若其意志活動在某處有所間斷，則其「王心」也就消失在某處。此般預設中被採用的「王心」，也應該將之視如榮格(Carl Gustav Jung, 1875-1961)所提出的「深遠的意義」³概念的具體內涵。

¹ 在先秦文獻中，複合詞「帝王」概念的出現情況大致是：《莊子》：〈秋水〉一次、〈天地〉一次、〈天道〉七次、〈天運〉一次、〈讓王〉一次，以及〈應帝王〉篇名本身等，除〈應帝王〉篇名本身之外，共六處十一次。除〈應帝王〉外，諸篇均屬外雜篇。《荀子》：〈堯問〉一次、〈王霸〉一次、〈賦〉一次等，共三次。《列子》：〈黃帝〉一次、〈楊朱〉一次，共兩次。《晏子春秋》：〈景公欲使楚巫致五帝以明德晏子諫〉有四次。《管子》：〈輕重戊〉一次、〈樞言〉兩處三次，共三處四次。《商君書》：〈更法〉一次、〈弱民〉一次，共兩次。《韓非子》：〈和氏〉一次、〈外儲右下〉一次、〈六反〉一次、〈定法〉兩處兩次，共五處五次。《呂氏春秋》：〈仲春紀〉兩處兩次、〈慎大覽〉一次、〈有始覽〉一次、〈季冬紀〉一次，共五處六次。亦可參見本文第二章注 135。

² 董仲舒《春秋繁露·俞序》中有「孔子曰：吾因其行事而加乎王心焉。」及「孔子曰：吾因行事，加吾王心焉。」等兩句，此兩句所蘊含的基本思想是大同小異，表示以「王心」作為「行事者」使用「能近取譬」的類比方法表現出來的自我認同的某種身分。清儒蘇輿解釋「行事」為「聖人因衰世往事，加以明王致治之深心。」表示反對王應麟在《困學紀聞》第六卷中所說的「以行事為實行其事」的立場。可參見(清)蘇輿，《春秋繁露義證》，(北京：中華書局，1992年初版，2002年第三次印刷)，頁 159 及頁 163。

³ 「深遠的意義」(meaningfulness)概念是榮格在說明「意義深遠的巧合」(meaningful coincidence)現象時所提出，它是主體的主觀心智面向的因素。榮格強調，若要發生一場「意義深遠的巧合」，須依賴主觀面向的「意義」和客觀面向的「事件」同時起著核心作用。一場「巧合」正如經由一場占卜活動而得到的一項「繇辭」。此場占卜人，對此番作為「巧合」現象，可能抱著各種獨特的心智體系加以詮釋，而該「詮釋」之成立便是該場「意義深遠的巧合」的完成。在詮釋「意義深遠的巧合」過程中，若要賦予占卜行為所得到的「繇辭」以

本章將討論之基本方向集中於「帝王」的占卜活動。從而其所推論的範圍也僅僅限於，預設一個自己將某種「王心」已附加於那占卜者本身的「自我認同」身分，因此本文對「占卜」活動的討論也隨之限於一位被預設為帝王身分的占卜者的占卜活動範圍內加以推論。

就討論的具體內容而言，在本章將要討論「帝王學」中有關占卜的意義以及本質等相關問題。討論的重心內容，首先在第一節中將要處理「占卜的一般形式與本質」問題，再則第二節中要檢討「帝王占卜的意義」，即是我們應該如何去了解這位扮演占卜者身分的「帝王」這一問題，其次在第三節必須探討「占卜與因果關係的問題」，並期望通過此節的討論，大略理解帝王占筮的意義又何在的問題。

在本章中推論的方式是，將「帝王學」一詞，與看似屬於不甚合理的或看似非屬於理性領域的「占卜」行為緊扣在一起，並試圖檢討，它們兩者之間這樣的聯繫，在現代社會裡，又具什麼樣的角色或意義。這也是一件必須澄清的重要問題。經過這番討論而期許得到的主要理論利益，是能夠說明我們通過關注「帝王」一詞以隱喻(metaphor)的方式映射於「占卜者」或「貞人」⁴的占筮

特定「意義」關係，須藉由「深遠意義」方得以實現。例如，在作為自我體系的「王心」，與一番占筮活動所得到那項「繇辭」之間，成立一場「巧合」或「偶合」現象。此時，「王心」便是使該場「巧合」得以成立的主觀面向，而那項「繇辭」則客觀面向。該主客雙面因素在該場「巧合」之中同時發生，而此番「巧合」由「王心」所詮釋。由此可言，「王心」作為主觀面向的「深遠意義」，在詮釋該場「巧合」現象中起到關鍵作用。但有一件不可忽略者，乃是一場「巧合」之所以發生，定由主觀面向的「深遠的意義」與客觀面向的「事態」是「同時發生」或「共同在場」此般事實而成，兩者缺一不可。因此，「王心」在詮釋它所遇到的那件「事態」時所擔任的角色，絕不能理解為「王心」決定使該場「巧合」發生的決定因素。若如此解釋「王心」之詮釋功能，則難免陷入「主觀決定論」的謬誤。一套「王心」僅僅是「詮釋巧合現象」的關鍵，而不是「使巧合發生」的關鍵。總之，一場「巧合」既不為主觀面向單獨的因素所決定，且不為客觀面向單方的要素所裁定，一場「巧合」之所以成立，必定在主客雙方因素「共同在場」或「同時發生」時方得以實現。我們在一場「意義深遠的巧合」面前，既不能陷入「主觀決定論」，也不能偏袒「客觀決定論」。「同時性原理」理應遠離主客兩方面的任何「決定論」。

⁴ 董作賓和沈之瑜等甲骨學者指出，「卜人」與「貞人」是不同的職位。據沈之瑜，「施行占卜的捕者，有時雖可能是王或貴族，但多數應是專職的卜人。」參閱沈之瑜，《甲骨學基礎講義》，(上海：上海古籍出版社，2011年第一版)，頁23。據董作賓：「貞與卜，本是兩件事，早期是太卜司卜，太史司貞，有時王親貞，晚期有時王要自卜自貞，所以也稱『王卜貞』。貞人並不是名詞，意思只是『問卜的人』，問卜的人，任何人都可以充任，或是王自己去任。至於卜人應該是只限於太卜，才有這灼龜見兆，斷定吉凶的專長。」參閱董作賓，

行為本身，進而由此確認「帝王學」中所進行的占卜行為蘊含的意義與它帶給現代社會的可能價值。



第一節 占卜的一般形式與本質

在本節開始討論占卜的一般形式之前，希望必須參考馬林諾夫斯基 (Bronisław Kasper Malinowski, 1884-1942)對巫術所提出的論述。馬林諾夫斯基對於「巫術」一般性質所下的結論，發人省思：

凡是有偶然性的地方，凡是希望與恐懼之間的情感作用範圍很廣的地方，我們就見得到巫術。凡是事業一定、可靠，且為理智的方法與技術的過程所支配的地方，我們就見不到巫術。更可說，危險性大的地方就有巫術，絕對安全沒有任何徵兆底餘地的就沒有巫術。這便是心理因子。然巫術也執行另一項十分重要的社會功能。……巫術在勞動組織與有計畫的布置上是積極的質素。它也供給打獵行為以主要的控制力量。所以巫術整個的文化功能，乃在填平極重要的業務而未被人類操了左券者所有的缺憾與漏洞。為達到這種目的起見，巫術便給原始人以一種堅信，堅信他有成功的力量；又給他以精神的實用的技術，在普通的方法不中用的時候來應用。巫術就這樣使人進行最重要的業務而有自信心，使人在困難情形之下而保持心理的平衡與完整。⁵

占卜行為應屬於「巫術」範圍。因為「占卜」行為具足「巫術」之三項基本要素，即「咒語」與「儀式」以及「施事主體」。「占卜」有「繇辭」，有「占卜儀式」以及「占筮者」或「貞人」。那麼，「占卜活動」或「巫術」行為既竟何時進行，此問題關涉到「占卜範圍」的確定。依據馬林諾夫斯基如上索引之內容，是在有「偶然性」的地方，是在某事態面前感受人情感作用的範圍過於廣而難以穩定個人情緒的時候，是「危險性太大的地方」，就有「巫術」與「占卜」活動；相反，事情處於保持「常態」時，並「為理智的方法與技術

《董作賓先生全集乙編，甲骨學六十年》，(台北縣板橋市：藝文，民 66[1977]年初版)，頁 69。

⁵ 馬林諾夫斯基，《巫術、科學、宗教與神話》，李安宅編譯，(上海：上海文藝出版社，1987年12月，本書為依商務印書館1936年初版的影印本。)，頁174-175。

的過程所支配的地方」，以及「絕對安全沒有任何徵兆底餘地」時，則便沒有「巫術」和「占卜」。要之，占卜行為僅僅發生在「危險性」、「偶然性」、「不確定性」之面前；而事情處於，諸如「安全地帶」、「常態領域」、「確定性穩定」現象中，則便不會發生。

並且，提出「巫術」有社會功能之論說。他基本上將巫術的本質定義為「具有實用目的的特殊儀式活動。」⁶馬林諾夫斯基說，所有宗教在根本上是實用主義的。……宗教和巫術都是一套信仰體系、實踐體系和行為規範體系，這成為所有文化價值的核心。⁷並提出：宗教和巫術像知識一樣，服務於對永久性和標準化體系的渴望，表現在傳統領域或者語言中，指導人類行動並確立一個自然和超自然的秩序。⁸本文同意馬氏從實用性角度去理解巫的本質這樣的觀點。因為，占卜行為便是由商周時代帝王或者王公貴族為滿足某種實用目的，尤其是政治上的實用目的加以進行的儀式活動。

一、占卜的一般形式：占卜與占筮

本節將討論的「占卜」應包含「占筮」概念加以理解。據許慎《說文解字》的定義，「占，視兆問也。」段玉裁《說文解字注》云：「《周禮》占人，注曰：『占著龜之卦兆吉凶』。又，占人掌占龜，注曰：『占者亦掌占筮⁹』。言『掌占龜』者，筮短龜長，主於長者。此云『視兆問』，亦專謂龜卜。」《說文》：「卜，灼剝龜也。象炎龜之形。一曰象龜兆之縱橫也。」《說文解字注》

⁶ B. Malinowski, 《文化論》，費通等譯，(台北：台灣商務印書館，民國 56[1967]年臺一版)，頁 38。馬林諾夫斯基為「功能主義」人類學之鼻祖。李安宅在《巫術、科學、宗教和神話》之〈譯者序〉中說道：「著者馬林諾夫斯基(B.Malinowski)教授是倫敦大學人類學教授，是人類學的功能派開山大師之一。」參見馬林諾夫斯基，《巫術、科學、宗教與神話》，李安宅編譯，(上海：上海文藝出版社，1987 年 12 月，本書為依商務印書館 1936 年初版的影印本。)，頁 1。

⁷ (英)布勞尼斯類·馬林諾夫斯基，《自由與文明》，張帆譯，(北京：世界圖書出版，2009 年第一版)，頁 139。

⁸ (英)布勞尼斯類·馬林諾夫斯基，《自由與文明》，同上。

⁹ 據《說文解字》，「筮」即是「筮」之古文。參考《說文解字》「筮」條。(漢)許慎，《說文解字》，(清)段玉裁，《說文解字注》，(台北：天工書局，民國 85[1996]年再版)，頁 191。

云：「剝，裂也。灼剝者，謂炎而裂之。」¹⁰《說文》：「筮，易卦用著也。」，段注云：「〈曲禮〉曰：『龜為卜，策為筮，策者，著也。』《周禮》筮人，注云：『問著曰筮，其占易。』」¹¹要言之，「卜」是用「龜」而占；「筮」是用「著」而占。「占」是一種「觀察」與「判斷」或「預測」其吉凶的行為。簡言之，「占」是在卜完畢後或筮完畢後的行為，亦即說，「占」是在「卜」完畢後或「筮」完畢後，便對之進行「觀察」、「判斷」或「預測」其未來是否吉凶的種種後續舉動。因此，「占卜」是「觀察」其「卜」所得到的徵兆而「判斷」或「預測」其吉凶；「占筮」是「觀察」其「筮」所得出的著數而「判斷」、「預測」其吉凶與否。由《說文解字》記錄的資料看出，《周禮》也區分許多種「占卜」活動的情景。由於「卜」與「筮」本不同種，因此我們將「占」概念區分為「占卜」與「占筮」，是理所必然。

二、占卜活動的本質

《禮記·曲禮》云：「龜為卜，策為筮，卜筮者，先聖王……所以使民決嫌疑、定猶豫也。」《禮記·曲禮》此文表述「占卜」¹²的目的在於「決嫌疑」、「定猶豫」。然而，有關占卜活動的本質，為通過占卜行為而獲得某種智慧，是必不可少的討論部分。對於占卜活動的本質，除上述馬林諾夫斯基的綜合性結論外，大體上可從兩個方面得出技術上的結論：一是從分析占卜的一般目的中得出，另一是從分析占卜行為的歷史材料中直接得出。得自後者的結論，是「王權的崇高」；得自前者的結論，是「預測命運」。前者是帝王窺見「天意」的活動，是具或多或少的神秘色彩，亦即是宗教性質的活動；而後者則帝王誇耀他的權威的活動，是多帶幾分政治性質的活動。

¹⁰ 參考《說文解字》「卜」與「占」兩條。(漢)許慎，《說文解字》，(清)段玉裁，《說文解字注》，(台北：天工書局，民國 85[1996]年再版)，頁 127。

¹¹ 參考《說文解字》「筮」條。(漢)許慎，《說文解字》，(清)段玉裁，《說文解字注》，(台北：天工書局，民國 85[1996]年再版)，頁 191。

¹² 在本文中使用的「占卜」一詞，實際上包含「占筮」概念的通盤性用詞，這樣的概念使用，純粹是基因於為行文簡便起見。然而，當本文必須用「占筮」作表達更為正確時，理當會使用「占筮」一詞，以免可能發生的誤解。



(一) 帝王窺見「天意」的活動

如前所述，就占卜的一般目的而言，帝王窺見「天意」的活動，是屬於宗教活動，因而此項目大多被評價為「迷信」活動。關於從分析占卜的一般目的所得出的結論，可以參考金谷治在《易的占筮與義理》一書中提出占卜的本質：

占卜本質——預卜未來的記述。……¹³因為龜卜和占筮都是占卜，所以其本質都是占問神的意志的咒術，二者在這一點上是完全一致的。¹⁴……中國傳統知識分子認為，上述雜占是不能與易占相提並論的，雜占是層次低得多的迷信。作為占卜，他們的本質是沒有什麼不同的。¹⁵

金谷治從分析占卜行為的一般目的中所得出的最終結論是「預卜未來」。然而，作為「預卜未來」的占卜的一般目的，如果掀開占卜活動所蘊含的神秘帷幕、宗教性的成分，便可發現占卜活動所帶有的理性的因素，即是說，我們也可以將這種從分析占卜的一般目的中得出的結論，轉往哲學的角度去理解，那麼，也許更有助於理解占卜的本質。自哲學的角度指出占卜的本質，可關注牟宗三對於「占卜」的論述。牟宗三指出：

¹³ (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，(濟南：齊魯書社，1990年第一版)，頁56-57。原文為：「うらないの本質としての未來の預知にかかわることも見えている。」參見金谷治，《易の話》，(東京都：講談社，昭和47[1972]年第一刷，昭和54[1979]年第六刷)，頁78。

¹⁴ (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，頁49。原文為：「それらは（龜卜與占筮）、ともにうらないであるからには、神の意思おうかがう呪術性お本質としていることでは、まったく一致する。」參見金谷治，《易の話》，(東京都：講談社，昭和47[1972]年第一刷，昭和54[1979]年第六刷)，頁70。

¹⁵ (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，頁52。原文為：「中國の傳統的な知識人にとっては、それらの雜占は要するに易のうらないとは比較にならない、はるかにていどの低い迷信そのものと考えられてた。」參見金谷治，《易の話》，(東京都：講談社，昭和47[1972]年第一刷，昭和54[1979]年第六刷)，頁74。

什麼是占卜？就是問一件事情，這一件事情在宇宙間就是一個動向。宇宙間有這麼一件事生起。發生(happen)轉成專有名詞，就是一個事實的緣起(actualization)。¹⁶……占卜就是看一件事的發展，一件事的發展就是一個拋物線。所謂拋物線就是……通過「始」、「壯」、「究」三個觀念了解它。人生在世，活一百歲也是一個「始、壯、究」，生老病死就是一個「始、壯、究」的發展過程。¹⁷

據牟宗三，占卜的一般目的是問出一件事情，即是問出所問事情的「動向」，即想看清楚所問事情的「始」、「壯」、「究」。¹⁸所謂的「始、壯、究」就是每件事情的「動向」。據筆者所見，我們對於這個「動向」的理解就是使我們得以把握如何選擇「下一步的行動」。因為人在理解某件事情的「始、壯、究」後，才能理解該事情的整體發展傾向，而有了此番理解後才能選擇對自己最有利的「下一步的行動」。

無論從金谷治的結論看，或者從牟宗三的論述看，占卜的一般目標是要獲得如何決定「下一步的行動」此般選擇之方，而其本質應該可以說是要得知「預卜未來」。

(二) 帝王誇耀其權威的活動

關於占卜的本質的討論，除從分析占卜的一般目的中得出的結論外，另有從分析歷史材料中得出的結論，亦即是第二種結論。這是本質上是屬於政治性活動，或可說，一種政治史或歷史領域的結論。從這項分析中所得出的占卜活動的本質和意義是帝王為提高自己的王權主宰力或彰顯其王權力量而推動。關於此般效果之所以可能，則可以回想「占卜」是儀式行為此般事實，因而占卜

¹⁶ 牟宗三，《周易哲學演講錄》，(台北：聯經出版事業，2003年初版)，頁13。

¹⁷ 牟宗三，《周易哲學演講錄》，頁14。

¹⁸ 「始、壯、究」概念始見於《乾鑿度》卷下。其文云：「物有始、有壯、有究。故三畫而成乾，乾坤相並俱生。」，而鄭玄注云：「物於太初時如始，太始時如壯，太素時如究，而後天地開闢，乾坤卦象立焉，三畫成體，象卦亦然。」參見《易緯乾鑿度》，下卷，收錄於《文淵閣四庫全書》，(台北：台灣商務印書館，民國75年)，第五三冊，頁874。

是屬「禮」的行為。「禮」之儀式活動所闡發的效果是一種「統一的影响力」和「社會集中力」。正如馬林諾夫斯基所指出，「公共性質的會集與儀式」便是「最神聖的動作」，都是「在集團裡執行」，並且，此般「集會與儀式」是「無一不是公共的，集合的；行禮的時候，常是影響了整個部落，集中了所有的精神氣力。」¹⁹

《史記·龜策列傳》曾表述帝王將在「建國、受命、興動事業」之際常依靠卜筮活動以探天意的情景：「自古聖王，將建國、受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善。」²⁰董作賓則在〈中國古代文化的認識〉一文中指出在卜辭中所觀察到的商代帝王進行占卜的本質性義涵：

卜辭是王室專用的記錄，從王室紀錄可以見：甲、王權的崇高，乙、政治組織的嚴密，丙、武力的強大。殷王是四方諸侯的共主，當時的「天下」只有一個王，所以有「天無二日，民無二王」之說。²¹

董作賓所論，雖然主要針對殷朝的王卜辭範圍，但他所得出的三項結論，即是「王權的崇高」、「政治組織的嚴密」、「武力的強大」這樣的占卜目的。此般目的，對「帝王」而言，應該是歷百世而相同。並且，「政治組織的嚴密」與「武力的強大」均屬於「王權的崇高」這最大目的。因為，「政治組織的嚴密」是王權對內部的目標，而「武力的強大」則是應屬王權對外部的目的。

第二節 「帝王學」占卜的種類

¹⁹ 馬林諾夫斯基，《巫術、科學、宗教與神話》，李安宅編譯，（上海：上海文藝出版社，1987年12月，本書為依商務印書館1936年初版的影印本。），頁52。

²⁰ (漢)司馬遷，《史記·龜策列傳》，(日)瀧川龜太郎，《史記會注考證》本，(台北：萬卷樓圖書，民國82[1993]年出版)，頁1338。

²¹ 董作賓，〈中國古代文化的認識〉，《平廬文存卷三》，收錄於《董作賓先生全集甲已編》，董作賓先生全集編輯委員會編，(台北：藝文印書館，民國66年[1977]初版)，頁327-351。

據一些學者的研究，中國上古時代支配文化的基本特徵，是與「巫」的傳統有密切關係。在「巫」的傳統裡，「巫」與作為最高統治者的「帝王」也有密不可分的關係。因此，在早期中國歷史舞台上，研究在帝王與宗教活動之間形成的相互關係，都可以與「巫」的某種影響力相關連中去理解是理所必然。由這樣的研究中便不難發現，中國古代支配文化中，最突出特徵即是「卜」與「筮」的活動。關於「卜、筮」與「帝王」的關係以及「卜與筮」的共同特性，李澤厚指出：「卜、筮服務於人事，主要服務於王的政治活動」²²李澤厚此般表述是從上古時代「巫」的傳統中推導來的結論。據余英時，「中國的「軸心」時代是以禮樂傳統為其背景的，而禮樂之中含有「巫」的成分。」²³然而，在「儒墨道三家都克服了『巫』的早期影響力」²⁴之前，則整體社會的氛圍尚未脫離「巫」的影響力。

如果「卜」與「筮」從「巫」的影響力中所產生，那麼，「巫」與帝王的關係與「卜、筮」與「帝王」之間應該是同等的類比關係。「巫」如此這般地支配中國上古時代政治文化的影響力，也包含「卜」與「筮」的影響力，直到被儒墨道等歷經「理性化了」的哲學流派建立「人文化成」時，才有被突破，被轉換。²⁵

一、關於占卜

據徐洪興《中國古代籤占》中所做的研究，中國上古時代的占卜術，都以「原始前兆迷信」為歷史基礎。他說：「原始的前兆迷信是古代占卜術發生的基礎，由它產生了最原始的占卜形式。」²⁶並且指出，古代占筮術可分為四種類型：「甲骨卜、蓍草占、星占術和夢占術」。由此可見，在「卜」與「筮」

²² 李澤厚，《說巫史傳統》，（上海：上海譯文出版，2012年第一版），頁19。

²³ 陳致，《余英時訪談錄》，（北京：中華書局，2012年初版），頁59。

²⁴ 陳致，《余英時訪談錄》，同上。

²⁵ 陳致，《余英時訪談錄》，同上。

²⁶ 徐洪興，《中國古代籤占》，（北京：九州出版社，2008年第一版），頁8。

支配商周政治文化之前，先有原始前兆占卜術廣為盛行。²⁷因此，「卜」與「筮」從原始前兆迷信活動中轉化而來，此番主張頗具參考的價值。筆者認為，基於這個「前兆迷信」而進行的各種占卜活動，便是原始「巫」活動中所包含的一般特徵。徐洪興接著闡述，這些占卜術，特別是「卜」與「筮」，都是由於「通靈神性」的功效觀念而所得到的發展成果，徐洪興說：

這些占卜術是如何從前兆迷信轉化過來的具體情況，現在已不可能知其詳了。……只能約略的推想，甲骨卜和著草占大概是從動物和植物方面的前兆迷信中轉化而來的。司馬遷的《史記》有專門的〈龜策列傳〉，其中記載有關龜和著草具有「通靈神性」的內容，這些記載雖然是後人寫的，但多多少少反映了他們的前人是怎樣看待龜和著草的。甲骨卜和著草占以後就成為中國遠古占卜術的兩大正宗的源頭。²⁸

引文中的「通靈神性」一詞，雖然不是〈龜策列傳〉所記錄的正確字眼，但〈龜策列傳〉確有類似論述，諸如「神龜」、「靈龜」、「龜策能言」、「龜藏則不靈，著久則不神」等語詞。徐洪興認為，有了〈龜策列傳〉以「卜」與「筮」為中心的此番論述，便影響後來中國占筮術的主要趨向以「卜」、「筮」為主流進行的傾向，而「夢占」與「星占」則漸趨劣勢。其理由應該是因為四種原始占卜術中「卜」與「筮」遠勝於「夢占」與「星占」所具備的客觀性或理據性方面的說服力，具體而言，「卜」與「筮」在占問過程中其運作方面的次序性條理井然，而其演算過程極其客觀，有目共睹，使人容易相信所得出的結果。相較之下，「夢占」與「星占」其占驗過程中，在確保其客觀理據性方面不如前者容易，並且「夢占」與「星占」所處的物理條件，是僅僅限於夜晚，其時間上的局限性也遠不勝「卜」與「筮」的有利。

因此，以下論述便僅就「卜」與「筮」兩類占卜術作為中心議題加以進行。

²⁷ 徐洪興，《中國古代籤占》，同上。

²⁸ 徐洪興，《中國古代籤占》，（北京：九州出版社，2008年第一版），頁9。



(一) 占卜的一般形式的來源²⁹

在上古時代「巫」文化籠罩整體社會時，無論其具體形態如何，不同形式的多種占卜儀式支配整體社會的各級領域。據弗雷澤(James George Frazer, 1854-1941)³⁰，巫術有其賴以建立的思想原則，可以歸結為兩方面：一是「相似律」或果必同因，另一是「接觸律」。依照「相似律」產生「順勢巫術」或「模擬巫術」，而依照「接觸律」產生「接觸巫術」。「順勢或模擬巫術」相信他能夠僅僅通過模仿就能實現任何他想做的事；而「接觸巫術」則相信他能夠通過一個物體只要曾被此人接觸過的事實便能對一個人施加影響。³¹要言之，依弗雷澤此定義便可知，巫術原理的兩個主要來源是「相似」與「接觸」，並將此兩類巫術合稱為「交感巫術」。³²若我們按照弗氏的分類映射於占卜活動，那麼我們很可能將卜筮行為由於它具有「同類相生」的原理便將之歸屬於「順勢巫術」領域。³³但，問題是當我們從「接觸巫術」的原理考慮時，亦有類似的相關原理。例如，占卜行為中，你得到了一項「徵兆」或「卦爻辭」所提示的內容，這算不算你「接觸到了」它，因而等到屆時便能產生某種效應？若要依照弗氏之分類法試圖將占卜行為分類之，便發現此分類無法滿足十分清晰的

²⁹ 關於具體的卜法，可以參見諸如《周易·繫辭上》之第九章第一節「大衍之數」章，並關於「大衍之數」章的具體演算法，則可參見朱熹，〈筮儀〉，收於《周易本義》，(北京：中華書局，2009年第一版)，頁3-6。以及高亨，〈周易筮法新考〉，《周易古經今注》(高亨著作叢刊)，(北京：清華大學出版社，2010年第一版)，頁104-107。又，關於朱熹論對筮法程序以及對變爻之斷占的詳細內容，則可參見朱熹《易學啟蒙》〈考變占〉，收錄於《欽定四庫全書》，[宋]胡方平撰，《易學啟蒙通釋》二卷之下冊，第四，頁三十五至四十二。又，(日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，(濟南：齊魯書社，1990年第一版)，頁44以下之第二章第二節「龜卜與占筮」的相關內容。

³⁰ (英)弗雷澤，《金枝》(上)，(台北：桂冠圖書，2001年出版二刷)，頁21。弗雷澤(1854~1941)英文本名為James Goerge Frazer，《金枝》英文原名為*The golden bough: A study in magic and religion*。弗雷則關於巫術一般原理的表述，可參見James Goerge Frazer, *The golden bough: A study in magic and religion*, Lux Occulta Press, 2009, (First edition by Sir James George Frazer, New York: The Macmillan Co., 1922, especially see Chapter 3, Sympathetic Magic, Section 1. "The Principles of Magic", p. 15.

³¹ (英)弗雷澤，《金枝》(上)，同上。

³² (英)弗雷澤，《金枝》(上)，頁22-23。

³³ (英)弗雷澤，《金枝》(上)，頁53。

梳理。然就從其合稱概念看之，即是從「交感巫術」整體概念中看，應該可以使人得到啟發。

金谷治曾指出：占卜自古以來就因時因事而以各種形式存在著。³⁴這是指上古時代為「巫」文化所支配的情景而言。陳夢家表述「卜」是巫術。換言之，「卜」是許多「巫術」中具有重要影響力的一種：

占卜本身乃是一種巫術，藉獸胛骨與龜甲為媒介，以求獲得「神明」對於人們所問的問題的回答。這種巫術的存在，表明當時的人相信有特殊的「神明」的能力之存在，足以影響人們的生活，決定人們行止的吉凶。

35

「卜」以獸胛骨與龜甲做媒介，得出某種「神明」的巫術。「卜」由於具備「神明」力量，因此就能提示給人以「吉凶」與否的結果。若有人不相信這種「神明」力量，便難有如此這般的種種占卜之術。據陳夢家的估計可知：出土的甲骨大約十萬片。³⁶陳夢家曾從如此多的卜辭文獻中歸納出「卜」的一般形式以供大家參考。「卜」的一般形式應該從甲骨卜辭內容中可以確認。陳夢家指出：

一篇完整的卜辭可以包含四部分，……(1)是所謂「前辭」，記卜之日及卜人名字；(2)是命辭，即命龜之辭；(3)是「占辭」，即因兆而定吉凶；(4)是「驗辭」，即既卜之後記錄應驗的事實。³⁷

³⁴ (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，(濟南：齊魯書社，1990年第一版)，頁51-52。

³⁵ 陳夢家說道：「據我們所能知道的數字，出土甲骨的片數約為：甲、屬於公家的：約五萬一千片；乙、屬於私人的：約四千方(估計)；丙、現在台灣的：約二萬六千方；丁、現在歐美的：約七千方。……總數……：約九萬八千方。……過去有人估為十六萬片，是估計過高了。這十萬片中，碎片居絕大多數，完整的甲和骨僅止數百個而已。每一個整甲整骨可以分裂為許多小片，所以上述的統計事實上不很有用。」參閱陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：中華書局，1988年第一版)，頁561。

³⁶ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：科學出版社，1956年)，頁47。

³⁷ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁43。

「前辭」，即是記錄卜問的時日及卜問的人名字的卜辭。「命辭」即是「卜問辭」。「占辭」是觀察「卜兆」之後判定或預測其「吉」或「凶」的卜辭。在甲骨卜辭中「前辭」常被省去不錄，「驗辭」亦未必全備。但「命辭」與「占辭」作為占卜之中心內容是不能缺少的核心因素。陳夢家緊接著指出「卜辭通例」的相關訊息：

卜辭通例，凡命辭都是發問，占辭都是預測也是發問，《說文》云「貞，卜問也。」「占，視兆問也。」是對的。凡問話的語氣都是不定的。驗辭是事實的記錄。³⁸

有些「命辭」以肯定句的形式卜問，如「明天會下雨嗎？」或「做此事是吉嗎？」，而有些則是以否定句的形式發問，如「明天不下雨嗎？」或「做此事是不吉嗎？」。所謂的「驗辭」是記錄帝王隨著「占辭」所啟示的內容去辦事後，檢驗其所吉或所凶與否的事實內容，以驗「命辭」是否按照「占辭」所指示的內容般如實地應驗與否。「驗辭」通常記錄在「命辭」旁邊，但並非所有的「驗辭」都錄在「命辭」之旁，而經常被省略不錄。據金谷治，所記錄的「驗辭」通常是「吉辭」。

(二) 占卜的主要內容

張光直的研究，有助於我們對占卜主要內容的歸納。他說道：

在商王的統治舉措中，占卜不僅成為其他所有祭祀的基礎，而且也是其他所有活動的前奏曲。如前所述，占卜所問詢的內容有 20 多種，可進一步歸納為如下四類：

- 1、進一步的祭祀，如獻祭、求雨或祈求好天氣。
- 2、一段時間內(例如，一旬、一夕)商王的運氣如何。

³⁸ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：科學出版社，1956年)，頁 86-87。

3、對正在醞釀的活動將來有可能出現的結果進行占卜，如征伐、狩獵、遷徙、田游等。

4、對一獨立事件未來結果的解釋，如夢、自然災害、生育、疾病或者死亡等³⁹。



並解提出「占卜」成為提高「帝王」政治權威的主要根據：「占卜對各詢問事項作出的反應為商王即將舉行的活動提供了根據和理由。⁴⁰據甲骨學者的研究，卜辭所錄大多是有關崇拜天神或自然神以及祖先神的內容。張光直的說法亦與此相類。陳夢家等部分學者認為這些崇拜活動未必是全以「祭」的名義加以理解。即便如此，「祭」還是佔崇拜儀式中的最重要部分。陳夢家在卜辭中所見各種崇拜活動分為六類⁴¹：

- 一、祭祀：對祖先與自然神祇的祭祀與求告等，
- 二、天時：風、雨、啓、水及天變等，
- 三、年成：年成與農事等，
- 四、征伐：與方國的戰爭，交涉等，
- 五、王事：田獵、游止、疾病、生子等，
- 六、旬夕：對今夕來旬的卜問。⁴²

據陳夢家的歸納，「祭祀」僅僅是六類崇拜活動中的一種。諸如「天時」、「年成」、「征伐」、「王事」、「旬夕」等五種崇拜行為並非透過「祭」儀式進行。陳夢家此番梳理，與上述張光直的歸納有所出入，但也大體上相差不大。據陳夢家的進一步的分類，祭祀卜辭的情景如下的三類：

³⁹ 張光直，《商文明》，張良仁、岳紅彬、丁曉雷譯，(瀋陽：遼寧教育出版社，2002年第一版)，頁193。

⁴⁰ 張光直，《商文明》，同上。

⁴¹ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：科學出版社，1956年)，頁42-43。

⁴² 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，同上。

甲、天神—上帝；日、東母、西母、雲、風、雨、雪。

乙、地示—社；四方、四戈、四巫；山、川。

丙、人鬼—先王、先公、先妣，諸子、諸母、舊臣。⁴³



這樣的三分法是，主要以商王祭祀的主要對象作分類，「天神」、「地示」(地祇)以及「人鬼」。然而這裡有一件要注意的重要事實，即是「祭祀」要分直接祭祀與間接祭祀。陳夢家說他找不到商王獻祭上帝的卜辭記錄。⁴⁴若陳說屬真，商王不直接向著「上帝」進行祭祀。他的具體推論如下：

人王通過了先公先王或其他諸神而向上帝求雨祈年，或禱告戰役的勝利。…因此上帝和人世間先公先王先祖先妣是不同的。……般人的上帝是自然的主宰，尚未賦以人格化的屬性；而殷之先公先王先祖先妣賓天以後則天神化了，而原屬自然諸神(如山、川、土地諸祇)則在祭祀上人格化了。⁴⁵

據陳夢家推論，商代「天神」或「上帝」之所以尚未成為商王獻祭的直接對象，是因為「上帝」尚未人格化，僅僅處於「自然的主宰」力量，而要成為人王祭祀的直接對象則必須先等他升級為「天神化」。因此當我們判斷某種天神或自然力量是否成為商王「直接獻祭」的對象，是以「人格化」為關鍵標準。如果我們隨著陳夢家的說法予以整理三種祭祀對象成為商王獻祭的直接對象的順序，則應該是：人鬼(各種祖先神)→地示(各種自然神)→天神(上帝)。

那麼，我們若知道上帝究竟管轄何種事就等於知道商王所祭祀的內容。據陳夢家，上帝所管到的事項是：(1)年成，(2)戰爭，(3)作邑，(4)王之行動。⁴⁶因此上帝的力量所涉及的對象畢竟是與祂所管轄的領域攸關。

⁴³ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：中華書局，1988年第一版)，頁562。

⁴⁴ 卜辭並無明顯的祭祀上帝的記錄。參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，(北京：中華書局，1988年第一版)，頁577。

⁴⁵ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁580。

⁴⁶ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，頁571。

在卜辭內容中，除關於時王的事情外，還有不少關於先王先祖的內容，然而關於時王的記錄尚居為多。陳夢家說道：因為卜辭是商王室的卜辭，所以占卜的內容是以時王為主軸加以進行。⁴⁷並且我們從商王最頻繁卜問的事類中充分理解這都屬於時王所權力安危攸關的事項：國境的安全、年成的豐足、王的逸樂、對於祖先和自然的崇拜。⁴⁸

二、關於占筮 — 占筮的形式⁴⁹

在《尚書·君奭》記載，將帝王治理天下之事譬喻於「卜筮」的事實。〈君奭〉曰：「一人有事于四方，若卜筮，罔不是孚。」孔安國《傳》云：「一人，天子也。君臣務德，故有事于四方，而天下化服如卜筮，無不是而信之。」孔穎達在《尚書正義》作疏云「《禮》：天子自稱曰余一人。……故天子有事於四方，發號出令而天下化服，譬如卜筮無不是而信之，事既有驗言如是，則人皆信之。」⁵⁰

此番記載是討論君臣共治天下之法寶，而其大意是：帝王治理天下時所推行的種種治理措施，必須要將其為人民所信賴的程度，作得如同「卜筮」所靈驗般使之信服。此文所蘊含的獨特性在於，對於帝王治理的成績判準，使用「譬喻」手法加以表達。換句而言，「卜筮」的靈驗特徵便作為「帝王治理」之譬喻標準：「卜筮」作為譬喻的「來源域」而「帝王有事」作為譬喻的「目標域」。⁵¹從而可以理解，帝王治理天下的合格標準與使民信服的程度借用

⁴⁷ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：科學出版社，1956年），頁43。

⁴⁸ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，同上。

⁴⁹ 本節對於「占筮」的討論，只涉及占事的共通形式，至於占筮的具體方法，可以參見本章注29。

⁵⁰ 《尚書》，（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達疏，（嘉慶二十年重刊宋本），（台北：藝文印書館，民國86年[1997]出版），頁246。

⁵¹ 「來源域」與「目標域」借用「認知語言學」的專用名詞 *source domain* 與 *target domain*。將其翻譯為「來源域」或「源頭域」與「目標域」則參考喬治·萊克夫，《女人、火與危險事物：範疇所揭示之心智的奧秘》（上），梁玉玲等譯，顧曉鳴校，（台北：桂冠圖書，2002年初版），頁389以下諸頁。在該處，萊克夫有提出「隱喻的基本模式：每個隱喻都有一個源頭域一個目標域以及一個從源頭到目標的映射。」

「卜筮」所得到的靈驗作為判准的標準。由此不難了解，中國上古時代「卜筮」對帝王治理天下具多大的影響力。

關於占筮的一般形式，我們在《尚書》中可目睹「帝王占卜的基本態度」與「占卜制度」的一些歷史記錄，也可確認《周易》中所錄的「大衍之數」內容所提示的占筮的基本方法。

《尚書·洪範》記載對帝王採取「卜筮」的大原則是：「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」「大疑」即是帝王所面臨的一個重大問題。此文描述一個帝王不得已進行占卜行為的情景，同時也描述，占卜這樣的原則深具當人對待或者處理偶然事件的態度時可採取的合理價值。既有了「大疑惑」也並不是立刻動手問卜問筮，其中間設置三條合理的詢問過程，先「謀及乃心」，若未問出恰當答案，則再去「謀及卿士」，若由卿士也得不出答案，那這問題可大了，僅能再去「謀及庶人」，即是要詢問全天下人，正如今世之「國民投票」或詢問「民調」。占卜者經此三道詢問過程而仍然未得出他可決疑的答案，這時才能向卜筮伸手求救。而經過占卜先前，一定要使他步步飲嘗這三道鎮定劑，乃是為防止帝王踏上迷信路途而設置的裝置。

在〈洪範〉、〈大禹謨〉等處也有與「卜筮」制度相關的記載。〈洪範〉還有關於當時「占法」的記錄：「立時人作卜筮，三人占，則從二人之言。」屈萬里云：「時，是。是人，知卜筮者。」⁵²對「立時人作卜筮」，孔安國《傳》云：「立是知卜筮人，使為卜筮之事。」⁵³，孔穎達《疏》則云：「使作卜筮之官。」⁵⁴綜言之，透過以上的注釋，我們可以得知帝王建立適當的人選使之擔任卜筮之官員。⁵⁵

⁵² 屈萬里，《尚書集釋》，(台北：聯經出版，1983年初版)，頁122。

⁵³ 《尚書》，(漢)孔安國傳，(唐)孔穎達疏，(嘉慶二十年重刊宋本)，(台北：藝文印書館，民國86年[1997]出版)，頁174-175。

⁵⁴ 《尚書》，(漢)孔安國傳，(唐)孔穎達疏，(嘉慶二十年重刊宋本)，(台北：藝文印書館，民國86年[1997]出版)，頁175。

⁵⁵ 關於「占卜人數」，可注意饒宗頤的論述：「占卜人數，卜辭所見，有二人至三人共貞者。」饒宗頤，〈論占卜人數〉，《饒宗頤二十世紀學術文集》，(台北：新文豐，民國92[2003]年出版)，卷二，頁26。饒氏又云：「〈洪範〉云：「三人占，則從二人之言。」證以〈士喪禮〉，占者三人，卜辭多言「卜」，少言「占」，有時似以「卜」概「占」。《白虎通·蓍龜》篇：「或曰：天子占卜九人，諸侯七人，大夫五人，士三人。」陳立《疏證》據此，謂

「三人占，則從二人之言。」是在描述占官對具體運作的規矩。據孔安國《傳》：「夏殷周卜筮各異，三法並卜，從二人之言，善鈞，從眾。卜筮者各三人。」⁵⁶亦即，對一事情用三種卜法或三種筮法予以卜之筮之。三名卜筮官之賢智差不多相等，即「善鈞」，則使之從眾，而三卜筮官之賢智若不相等，則從賢而不從眾。⁵⁷

由此可見，西周時期的帝王之卜筮，是用「三法並卜」「卜筮者各三人」的方式加以進行，並且每卜法或筮法各設其卜官與筮官。筆者認為，當時「帝王」之所以設置「卜筮制度」，皆為忠實於占卜根本目的，即為其實用性而著想的結果，而其根本目的便是提高王權的權威。

對於占筮方法最古的記載應先舉《周易·繫辭》「大衍之數」章，是最古的筮法。「大衍之數」章雖含不少問題，然而歷來對「演筮」過程中所運用的具體的演筮方法，則由之代代輩出其人。⁵⁸為行文方便起見，先舉《周易·繫辭》「大衍之數」章之內容：

大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏；五歲再閏，故再扚而後掛。⁵⁹

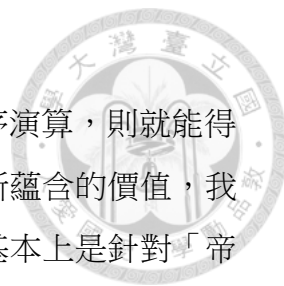
為夏殷制。又謂：別一說，以天子至士同為三人。今觀卜辭，殷時占卜人數，似無定制。」參見饒宗頤，〈論占卜人數〉，《饒宗頤二十世紀學術文集》，（台北：新文豐，民國92[2003]年出版），卷二，頁27。

⁵⁶ 孔穎達《疏》對孔安國《傳》文「夏商周卜筮各異，三法並卜」之說法提出疑問。孔疏則云「《周禮》指言，一曰二曰，不辯時代之名。」亦即說，無論是《周禮》或是《尚書》，經文中，並未將夏商周三代之名灌輸於「三人占」的卜法之名。參見《尚書》，（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達疏，（嘉慶二十年重刊宋本），（台北：藝文印書館，民國86年[1997]出版），頁175。至於《周禮·春官宗伯》第三：「大卜：掌三兆之法，一曰『玉兆』，二曰『瓦兆』，三曰『原兆』。……掌三易之法，一曰『連山』，二曰『歸藏』，三曰『周易』」。《周禮》並未對「三兆」、「三易」以三代之名加以區份。因此，孔穎達《疏》認為，孔傳此番主張是缺乏確鑿的根據。

⁵⁷ 孔穎達《疏》云：「若三人之內，賢智不等，雖少從賢，不從眾也。」參見《尚書》，（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達疏，（嘉慶二十年重刊宋本），（台北：藝文印書館，民國86年[1997]出版），頁175。

⁵⁸ 高亨，〈周易筮法新考〉，《周易古經今注》（高亨著作叢刊），（北京：清華大學出版社，2010第一版），頁103-104。

⁵⁹ 《周易·繫辭上》，第九章1。關於「大衍之數」章的具體演算法，可參見朱熹，〈筮儀〉，收於《周易本義》，（北京：中華書局，2009年第一版），頁3-6。以及高亨，〈周易筮法新考〉，《周易古經今注》（高亨著作叢刊），（北京：清華大學出版社，2010第一版），頁104-



歷來共稱「大衍之數」章，占問者憑藉此文所指示的步驟依序演算，則就能得出所問的神諭，即卦辭和爻辭。關於「大衍之數」在理論上所蘊含的價值，我們應該值得注意，即是，在《尚書》裡所設想的占卜的主體基本上是針對「帝王」，而《周易·繫辭》「大衍之數」與之不同處，便是它突破《尚書》為帝王著想的占卜觀點，進而將其論述之對象擴大到整個天下人。由此般占卜術的觀點脫離特定階級色彩而獲得了一般普遍性。自另一角度言，它已脫離宗教色彩而踏進客觀原理的世界，即是，以「數」與「象」推展的占卜世界。

三、何以「占問」：恢復主體的一個途徑

(一) 《尚書·洪範》與《周易·繫辭》中的「問」

人何以占問，占問的行為究竟具有何等意義和價值，人透過占問行為而能期盼什麼？對於這些問題的回答並不是一件輕而易舉就可以作出。筆者認為，占卜者的「占問」活動，與一般人對客觀世界抱疑惑時做出的提「問」行為所蘊含的意義所差不遠。

人遇到「窮」局，便要求「變」。「《易》，窮則變，變則通，通則久。是以『自天祐之，吉無不利』。」⁶⁰〈繫辭〉此文闡明「常」與「變」的關係。人遇到「窮」便造成「嫌疑」之心與「猶豫」之行。當人陷入此兩種「困窮」局面，應當「決嫌疑」「定猶豫」，不能置之不理。⁶¹然而，當吾人面臨此般

107。又，關於朱熹論對筮法程序以及對變爻之斷占的詳細內容，則可參見朱熹《易學啟蒙》〈考變占〉，收錄於《欽定四庫全書》，[宋]胡方平撰，《易學啟蒙通釋》二卷之下冊，第四，頁三十五至四十二。

⁶⁰ 《周易·繫辭下》，第二章第三節。

⁶¹ 《禮記·曲禮》云：「外事以剛日，內事以柔日。凡卜筮日：旬之外曰遠某日，旬之內曰近某日。喪事先遠日，吉事先近日。曰：『為日，假爾泰龜有常，假爾泰筮有常。』卜筮不過三，卜筮不相襲。龜為卜，筮為筮，卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、定猶豫也。故曰：『疑而筮之，則弗非也；日而行事，則必踐之。』」由〈曲禮〉此文可之，「卜筮」活動是屬「禮」之領域。因為「卜筮」是在各種儀禮活動之一，所以理應視之為屬「禮」之活動。

「窮」由何因造成，此問題理應涉及「偶然性」概念。人在日常生活中，通常活在由「必然性」造成的「常理常態」世界裡，然而現世世界並非全由「必然因素」所進行，吾人在生活世界中，經常遇見無數的「偶然性」因素所造成的「混亂」，此般「混亂」便是使人陷入「窮」的主因，也是使人之「主體性」隨而陷入「混沌」世界的「偶然性」。當吾人每遇此般「窮」時，人的自我主體性隨而動搖，甚或喪失其自我堅定性。因此理應恢復「常態」世界，以使吾人之「主體性」得以尋找穩健，以使「主體性」得以正常發揮。此番任務便涉及主體性恢復的問題。其第一步便是謀求某種「變化」以求得「通」，而若由求變而通，則《周易》所言，成功地得到由「變通」而「久」的「新的常理」。總之，吾人遇到「窮」局，應該求得「變」與「通」，先有此般舉動，才能可期由「通」而「久」。此般過程乃是由「變」而「常」的路經，亦即人類之人生進入到更加新的更加高的階段的途徑，更是恢復「主體性」之過程。

在《周易》，脫離「窮」的第一步，便由「提問」行為起始。然而人在提「問」時，必須有個提問的內容，其內容通常是由所問的內容使人可以獲得一些有助於提問者或其周圍人的生命意義與生活價值，也可能有助於他們能夠避免減損生命意義或生活價值。這種提問的行為所期望的內容，就是使提問的人提升生命價值，避免減損生命價值的所有因素。藉此，提問者的主體性內涵有所增益，主體因此企圖恢復所遺失或所減損的主體性，以及其主體性能夠增進或發展到新的境界或進一步的新世界。

發問當然是為了由解惑而獲得新的知識，同時隨而獲得「自我恢復」。然而以發問的對象為標準，可以分三種問法：一是自問，二是問人，三是問神。

⁶²所謂「自問」是與為了確認自己是否作好某些事情或自己是否認知某件事情

⁶² 此三項提問，當然可各分屬於「人謀」與「鬼謀」。《周易·繫辭下》，第十二章云：「是故變化云為，吉事有祥；象事知器，占事知來；天地設位，聖人成能；人謀鬼謀，百姓與能。」《尚書·洪範》之「大疑」章云：「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。」此兩部典籍所示之內容加以梳理，則屬於「自問」者有「人謀」和「謀及乃心」；屬於「問人」者又有「人謀」與「謀及卿士」、「謀及庶人」；屬於「問神」者則有「鬼謀」和「謀節卜筮」。

攸關，此屬於「擬」的領域，⁶³也是一種「反省」的概念；「問人」是圍繞著為獲得別人是否做好或知道某件事情的內容或來龍去脈而發，這些是人類獲得「新的知識」的基本來源，也是人類將自己提升到新的階段的發展動力，此屬於「議」的領域⁶⁴；最後「問神」，表面上似乎與「自問」難辨，但問的對象上既不屬「自問」且不屬「問人」。關於「問神」的行為情況所以發生，我們可以參考《尚書》中的一段關於帝王發問的原則：

汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，謀及庶人，謀及卜筮。汝則從、龜從、筮從、卿士從、庶民從，是之謂大同；身其康強，子孫其逢：吉。汝則從、龜從、筮從、卿士逆、庶民逆：吉。卿士從、龜從、筮從、汝則逆、庶民逆：吉。庶民從、龜從、筮從、汝則逆、卿士逆：吉。汝則從、龜從、筮逆、卿士逆、庶民逆：作內，吉；作外，凶。龜筮共違于人：用靜，吉；用作，凶。⁶⁵

當一位統治者「將舉事」時，若有「大疑」，先盡自己的心以「謀慮之」，次及卿士眾民，然後卜筮以決之。⁶⁶「問」有其程序，即是先問自己，再問人，最後問神明，所謂的「問神」是主要以卜筮形式進行。《尚書·洪範》此番記錄，正與《周易·繫辭》所記「人謀鬼謀，百姓與能」一文所含的內容相似，「自問」與「問人」是屬於「人謀」階段，而「問神」則屬於「鬼謀」的階段。

⁶³ 相關典籍參見《周易·繫辭上》，第八章第一節：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。……擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。」

⁶⁴ 同前注。

⁶⁵ 《尚書·洪範》，第七籌：「稽疑」之內容。孔穎達《疏》說：「稽疑者，言王者考正疑事。」參見(唐)孔穎達編，《尚書正義》，十三經注疏附校勘記，(台北：藝文印書館，民國86年)，頁175-176。

⁶⁶ 參見該條《尚書》孔安國傳。在其《疏》云：「非有所舉則自不卜，事有疑則當卜筮，人君先盡己心，以謀慮之，次及卿士眾民，人謀猶不能定，然後問卜筮，以決之。故先言乃心後言卜筮也。」參見(唐)孔穎達編，《尚書正義》，十三經注疏附校勘記，(台北：藝文印書館，民國86年)，頁175-176。林義正對補筮的看法是：「化筮辭為德言」、「述《象》以修德」、「文言以明道」參見林義正，《周易、春秋的詮釋原理與應用》，(台北：國立台灣大學出版中心，2010年初版)，頁128-141。

⁶⁷由〈洪範〉所示內容可知，「問神明」是在人謀慮之後仍然不能斷定，方能起問，此是人類提問的最後階段。

在問的過程中，發問主體在事件面前以最大的程度凸顯於事件整體的流程當中，直面所問事態。無論所問對象為何，當其發問時，主體的意識狀態最清醒最積極最緊繃，與人問時最認真，與神問時最聖潔。一個主體進入「詢問」的場合裡，不僅僅與事態本身直面，他更是站在事態流動的中心。問的行為所具的重要性，在兩種過程中扮演關鍵性的角色：一方面在主體增進其生命意義與價值時，另一方面則在人類創造活動中。

(二) 《禮記·中庸》的「問」

據筆者所見，「發問」或「提問」行為在中國哲學中與實踐概念有密切關係。因為，「問」的行為之重要性在於：它涉及到儒家實踐哲學的最核心概念。「問」在〈中庸〉裡便與兩個核心概念打成一片：一是與「中」的實踐，另一是與「誠」的實踐密不可分。關於一個主體在問的情景中進入極為真誠狀態，在中國古代文獻中不乏其例。其中，《中庸》所提出的「問」與「中」的實踐、「誠」的實踐關係尤其密切，發人深思。就「問」與「中」的實踐而論，最凸顯的例子，應該可舉《中庸》「舜好問」章：

舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！⁶⁸

⁶⁷ 孔穎達《周易正義》云：「聖人欲舉事之時，先與人眾謀圖，以定得失，又卜筮於鬼神，以考吉凶。是與鬼為謀也。聖人既先與人謀，鬼神謀，不煩思慮與探討，自然能類萬物之情，能通幽深之理，是其能也，則天下百姓，親與能人，樂推為王也。」參見(唐)孔穎達編，《周易正義》，十三經注疏附校勘記，(台北：藝文印書館，民國86年)，頁176之下。

⁶⁸ 《中庸》，第六章。(此處所分《中庸》之章節，依循朱熹所分，以下同)。

這在〈繫辭〉所言「人謀鬼謀」的過程中僅指出「人謀」階段。也是《周易·繫辭》所說的「擬議而後成其變化」的過程。⁶⁹「好問而好察邇言」即是屬「問人」領域。《中庸》藉由「舜好問」的態度一直推到「中庸」的境界。⁷⁰

《中庸》還有論及將「問」的行為與「誠」概念連結的理論根據。從「問」與「誠」的實踐而言，可舉出《中庸》之「博學」章：

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。⁷¹

據朱熹，《中庸》此章，在宣明「誠之之目」。⁷²《中庸》有對「誠」與「誠之」的界說：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」⁷³《中庸》所提出「博學」、「審問」、「慎思」、「明辨」以及「篤行」五項「誠之」的態度是要主體「固執」它，缺一不可的必要條件，缺了一項，「誠」就無以自成。

《中庸》賦予「審問」以一個實現「誠」的必要條件的角色，即是將主體自己朝著「誠」的境界而牽引，使得主體堅持「誠之」的態度時時刻刻加以邁進。

由上所論，可知「提問」行為，在中國古代哲學，尤其儒家典籍中所承擔的重要意義：它直接與儒家工夫論或修養論的核心命題連結。關於「占問」階段的「問」的行為所蘊含的意義，我們從牟宗三的界說得到啟發：

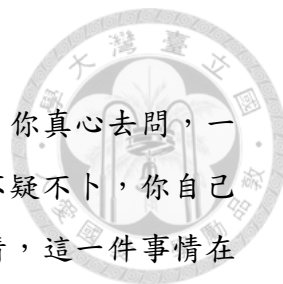
⁶⁹ 其正確的全文內容：「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。」參見《周易·繫辭上》，第八章。(此處所分《周易·繫辭》之章節，依循朱熹所分)。

⁷⁰ 「中庸」的境界，表現在《中庸》首章，該文云：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和；中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」由此可言，「中庸」概念在工夫論上論，則便是創造境界，也是「與天地參」的三才境界。關於「與天地參」，又見《中庸》：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」

⁷¹ 《中庸》，第二十章。

⁷² 朱熹，《四書章句》，收於蔣伯潛，《語譯廣解四書讀本·學庸》，(台北：啟明書局)，頁31。此版本由合《論語》、《孟子》、《學庸》三本而成一套，未詳出版年度。

⁷³ 《中庸》，第二十章。



《易經》本來是卜筮之辭，心中有疑問，你去占個卦。你真心去問，一定有一個答覆，所以說「誠則靈」，占卜一定要誠。不疑不卜，你自己有了決定，就不必卜了。什麼是占卜？就是問一件事情，這一件事情在宇宙間就是一個動向。宇宙間有這麼一件事生起。發生(happen)轉成專有名詞，就是一個事實的緣起(actualization)。中國人看天地間的人事，人的生活，在家庭裡、在社會上，種種屈伸、進退，全部生活就是一大堆事件，每一件事都可以卜。所以占卜的觀念是一個 actualization 的觀念，不是 time 的觀念。⁷⁴

依牟宗三之見，占卜是一位主體要問出某一「事件的動向」，並且占問者在此占問過程中以最大限度的力量與注意力以及真誠心態向著宇宙神明力量問出那件事情的動向的下一步「緣起」或「實現」(actualization)。⁷⁵一個「占問」主體，在其占問過程中，可以最強烈的力量予以凸顯其「自我」，因此在「占問」的那一刻前後，一直到「占驗」的那一刻，主體以最強烈的感受力與觀察力對自我加以關注，以促使自己放諸所問的事件流程最有利的脈絡上。

(三) 《周易·繫辭》之「研幾」

由此「占問」主體將在占卜行為的過程中的自我狀態，援引到《繫辭》所言的「極深而研幾」⁷⁶的狀態。所謂的「研幾」狀態是「占問」主體以最高度的緊張力予以關注所問的事件要「產生」的那一刻前後的意識狀態。那是主體的精神以及意向或意志集中於事件產生或事件實現的那一刻，即精神關注或集

⁷⁴ 牟宗三，《周易哲學演講錄》，(台北：聯經出版事業，2003年初版)，頁13。

⁷⁵ Actualization 牟宗三作「緣起」詮釋，其見解極具啟發意義，不過筆者以為 actualization 一詞從約定俗成的角度理解也可以有表達出占問行為的基本意義，因此本文對此概念附加補充義涵。

⁷⁶ 《周易·繫辭上》，第十章。其原文為：「夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」

中於「動之微」那一瞬間。⁷⁷「研幾」可以是一個修養功夫，正如《中庸》所言的「慎獨」功夫。⁷⁸總之，使主體進入「研幾」狀態就是占卜最重要的或本

⁷⁷ 《周易·繫辭下》，第八章第五節。其原文為：「知幾其神乎？……幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。」吾人「心智」處於此種狀態，非「直覺」或「直觀」莫屬。依菲慈(Hope K. Fitz)，有四種通往知識的基本手段：「感覺知覺」(sense perception)，「直覺」(intuition)，「理性」(reason)和「啟示」(revelation)。於中，僅就「直覺」而言，我們透過「直覺」而認識到關於由感官所知覺到的那些內容，或加以統合之或加以超越之。原文為：Via mundane uses of intuition, one becomes aware of those aspects of experience which either unify or transcend that which is perceived by the senses.參見 Hope K. Fitz, *Intuition: its nature and uses in human experience*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2001, p.44-45.並且，吾人對感覺與料所施之「統合」與「超越」，則均在「洞察」(insight)過程中進行。「洞察」又可分為「徹底的」(penetrative)和「創造的」(creative)。更詳細的論述，可參見 Hope K. Fitz, *Intuition: its nature and uses in human experience*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2001, p.44-49.關於學界對「直覺」或「直觀」概念的重視與關注，亦可注意最近「實驗哲學」(Experimental philosophy)領域裡所累積的成果。依實驗哲學家之研究，「直覺」活動可由經驗活動予以證實，吾人的直覺內容，藉由一些「證據」(evidence)得以證實。「實驗哲學宣言」的主唱人，諾布(Joshua Knobe)和尼克爾斯(Shaun Nichols)則指出「實驗哲學」著重處理傳統哲學領域的「直覺」和「概念」等，屬於「哲學直覺」範疇的諸般哲學議題。他們說：Experimental Philosophy investigates folk intuitions and concepts.參見 Joshua Knobe & Shaun Nichols, *Experimental philosophy*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, p.203.中譯本可參見約書亞·諾布·肖恩·尼柯爾斯編，《實驗哲學》，廈門大學知識論與認知科學研究中心譯，(上海：上海譯文出版社，2013年第一版)，頁336。另外，亞歷山大(Joshua Alexander)則指出：「哲學直覺在哲學中扮演著一個重要的角色。哲學直覺為我們提供我們的哲學理論需要對其作出解釋的材料，提供我們在論述這些理論為真時援引的證據，還提供我們向信這些理論為真實訴諸的理由。這樣一來，直覺證據在哲學中的角色和相應的認知地位便類似於知覺證據在科學中的角色與相應的地位。」參見(美)約書亞·亞歷山大，《實驗哲學導論》(二十世紀西方哲學譯叢)，樓巍譯，(上海：上海譯文出版社，2013年第一版)，頁13。原文為：philosophical intuitions play a significant role in contemporary philosophy. Philosophical intuitions provide data to be explained by our philosophical theories, evidence that may be adduced in arguments for their truth, and reasons that may be appealed to for believing them to be true. In this way, the role and corresponding epistemic status of intuitional evidence in philosophy is similar to the role and corresponding epistemic status of perceptual evidence in science. See Joshua Alexander, *Experimental philosophy: an introduction*, Cambridge, UK; Malden MA: Polity Press, 2012, p.11.實驗哲學著重「哲學直觀」此般潮流，極有助於建構「王心」概念的理論架構。其理由是因為「王心」的建構，離不開「慎獨」與「研幾」等傳統中國哲學所處理的「心智」功夫。

⁷⁸ 「研幾」與「慎獨」兩者的意向對象都朝著事件產生或發生那一刻前後的瞬間。「研幾」與「慎獨」功夫之間的差異，是主體在「研幾」狀態的意向性，時而朝著內向，時而朝著外向；而「慎獨」狀態的意向性，主要朝著內心領域。有些學者將「慎獨」解釋為「行為」功夫，不過，依筆者所見，在《大學》、《中庸》裡的「慎獨」是一個「心上」功夫，尤其在「誠意」階段的心功夫。在《大學》中，「慎獨」在〈誠意〉章上予以討論，而在《中庸》則在「人性」領域上的關鍵議題。由此般的語境當可佐證，「慎獨」概念，與其將其理解為行為領域的修養，不如理解為在認知領域的修為功夫。《大學》「誠於中，形於外」一文，就是證明「慎獨」為「心上」功夫的明證。關於《中庸》《大學》百話翻譯，可參考傅佩榮，《大學·中庸解讀》，(臺北：立緒文化，2012年出版)。另外，劉宗周對「慎獨」概念作獨到的詮釋，值得參考：「夫人心有獨體焉，即天命之性，而率性之道所從出也。慎獨而中和位育，天下之能事畢矣。然獨體至微，安所容慎？惟有一獨處之時可為下手法。」。(明)劉

質性的心理狀態，筆者認為，占卜主體的自我性，在「研幾」狀態中也最為凸顯。有關這個議題我們可以參考牟宗三的啟發：

占卜最重要是看幾，能看到幾，將來的結果都可以算到了，占卜就是用最具體的心態看事物。⁷⁹

一般而言，占卜行為，可以從迷信或讖緯式的活動上進行，也可以將之作為主體的良好功夫場合加以舉行。無論選擇何方，占問主體的自我性或其主體性，在占卜行為過程中以最大的張力或以最強烈的、最深遠的「意義」，將自我放諸主宰那所問事件的產生、成長、消滅過程中最有利的位置上。

第三節 占卜與因果關係的問題

在本節將因果關係的問題與占卜過程結合在一起探討，基本立場是要承認「充足理由律」的一般內容，但這種承認僅限於「因果」觀念是一種「信念」而放棄主流哲學所提出的那客觀的必然規則這種立場。這種立場接近於休謨(David Hume, 1711-1776)，但更雷同塞爾(John Rogers Searle, 1932~)的因果理論。與此同時，並主張我們應該慎重考慮榮格所提出的「同時性」(synchronicity)概念在占卜理論方面頗具價值。

在中國歷史中，占卜的經驗極為悠久，而進行占卜之目的，應該是與艾蘭所述的內容相差不大：甲骨占卜系統的主要目的，就是決定對祖先進行適當的

宗周，《劉宗周全集》(全六冊)，吳光主編，(杭州：浙江古籍出版社，2007年第一版)，第二冊，頁5-6。關於劉宗周「慎獨」概念作值得留意的評論，則可參考林月惠，〈劉戡山對《大學》〈誠意〉章的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，第十九期，中央研究院中國文哲研究所，2001年9月，頁407-450。林月惠另有關於劉宗周「獨體」概念在心學功夫論領域的價值。林月惠，〈從宋明理學的「性情論」考察劉戡山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》，第二十五期，中央研究院中國文哲研究所，2009年9月，頁177-218。戴璉璋另有關於理解儒家「慎獨」概念的精闢說明，則參見戴璉璋，〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》，第二十三期，中央研究院中國文哲研究所，2003年9月，頁211-234。

⁷⁹ 牟宗三，《周易哲學演講錄》，(台北：聯經出版事業，2003年初版)，頁16。

祭祀，以便得到他們的贊助，防止他們的惡咒。⁸⁰換句話說，占卜行為是人借助神明的力量以期望自己能夠走上趨吉避凶的路途。那麼，人與神或與各種神明面對或交接時，通常扮演被動順應的角色。然而，人在占卜過程中僅僅處於被動狀態嗎？能否站在主動的積極的位置與否，是關涉到決定自己命運的重大意義。艾蘭也提示人在進行與神交互活動時不能忽略的一個核心因素：在這樣一種宗教體系裏，神只有關係到活人的時候才顯得重要。⁸¹艾蘭(Sarah Allan, 1945~)一言道破中國古代占卜行為的本質：即占卜行為者擁有的積極意義與價值都在他活著的時候才有意義，因此，占卜行為是與「生命」、「生活」、「人生」等詞彙緊密在一起，而不是與「死亡」、「陰界」、「彼岸」等的語詞聯繫在一起。

關涉到占卜行為，必須遇到的問題，第一個是它準不準或靈不靈的疑問，第二個是它有沒有實用性根據的疑問。前一則疑問是屬於「效果」範疇，亦即是「意義」與「價值」的課題，後一則是屬於「產生」與「根據」間關係的範疇，亦即是因果關係的議題。本文緊扣著這兩題進行討論關於占卜過程時常遇到的占卜行為的「意義」以及它的因果性問題，並同時提出一些個人的意見。

進行討論的方式，是主要以繞著對於因果關係觀念持互相不同立場的兩派立場之間作對照，並以此作為展開討論的中心脈絡，同時又將「意義」的議題附加於其中。

一、占筮過程與因果關係問題

關於因果關係最古老的討論，應該是關於「充足理由律」(Law of sufficient reason)的種種議題，即是宇宙間萬物的存在形式究竟是如何，每一個事物互相之間有沒有某種力量繫綁著它們以支配它們的關係，以致於一個事物的產生或

⁸⁰ (美)艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》(增訂版)，汪濤譯，(北京：商務印書館，2010年第一版)，頁69。

⁸¹ (美)艾蘭，《龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究》，頁70。

成長到消滅的各階段有沒有某種力量促動它們的運動以促使「產生」新的事物等，種種這些疑問，都經由探究「充足理由律」的過程中得以發展並確立。

與「充足理由律」相對的一個論點是「同時性」(synchronicity)，即「同時產生」或「同時發生」的觀念。這種觀念也關涉到「無緣無因」觀念的議題。在因果關係的討論領域裡，「充足理由律」與「同時發生」兩股觀念是持針鋒相對的立場。

本文因果關係觀念的主要討論範圍，是限於「易占」領域作為中心論域，並伴隨著占卜過程的四個階段而檢討在每個階段時常遇到的因果性問題，並在該過程中盡可能尋找藉由占卜行為得以捕捉的那「深遠意義」(meaningful)，究竟賦予占卜行為者或占卜主體的自我意志以什麼樣的內容。

二、關於「占問-占驗」因果關係的定義

(一) 「充足理由律」概念與「因果觀念」

一般人有一種傾向：對於善的行為得到好的結果，不善的行為導致不好的結果，即是對於由某種行為或物理現象所引起的常理常情性結果，就照著那常理常情的態度來接受，不為之作出大驚小怪的反應。然而，當一個人所作所為竟然引起常人之情理難以接受的後果時，例如，善行得不到善果，惡行竟能避免惡果時，極為可能使人以之為出乎意料，因而甚至導致驚惶失措或不以為然之嘆。天下何以能有此等乖離常理之事，這種與常理乖離的現象是否由某種世界的普遍法則所推動，那麼現在我所做的行為究竟能否保證得到我當初所期盼的結果。對於種種這些問題的疑惑，經常使人捲入因果關係概念(concept of causality)的世界，也就是一個「為什麼」問題。探究前因後果連鎖現象中，得到有些具規定性的現象，進而將之視為一種普遍法則，人一旦接受這種規律性現象做為普遍法則，就有傾向遵守著此規律而作出所有行為，或以此反省檢討過去，或者以此期待順利應對未來。這應該是由人類追求自我安全，即趨吉避

凶的本能所致的心理反應。人類古代世界極為盛行的種種占卜行為，亦是基於這種本能而產生的現象。中國自殷商起盛行的種種占卜現象也不例外。⁸²

僅扣中國占卜行為而言，人對於因果關係的意向，最容易關注在「占問」與「占驗」這兩項行為之間。據筆者所見，如果我們設想「占問」行為視如前因，而「占驗」行為視如後果，並且，一旦將「占問」-「占驗」兩股行為用一種因果架構套上去，那麼，在那裏必須要有某種力量支配著它們兩股行為之間的關係。再將時間架構附加於其上，則「占問」內容是屬於現在，而「占驗」事實是屬於未來。究竟我占問所得到的書契或繇辭內容，到了未來所期盼的某時段，能有如願得償與否，亦即說「占問」所得出的內容與「占驗」內容之間有因果關係上的必然性與否，即是本文所討論的中心課題。筆者認為，在「占問」與「占驗」兩項行為之間，檢討因果關係可言之與否，是件占卜主體的意志試圖尋找某種「意義深遠」的過程。

其實，西方主流哲學的因果關係的基本模式是著重於從「時下現象」追溯到「過去」原因此段時間地帶；而在《周易》占卜過程中所蘊含的因果模式卻著重於從「時下現象」推究到「未來結果」此端時間地帶。前者重心處理對象是企圖正確理解客觀經驗對象的原因，以此獲得事物的本質；後者則主要涉及預測人類時下所作所為，到特定未來可能引起的結果，以此預估行為的得失。前者是在「科學」、「理性」領域發生的因果理論；後者則在「行為」、「情感」領域進行的因果議題。若認不清在兩種因果領域之間所蘊含的層次差異，我們便難免觸犯「概念誤用」與「範疇混亂」之謬誤。

歷來關於因果關係的研究浩如煙海，從古代西方希臘哲學家說起，經由中世紀以及近代哲學家，直到最近心智哲學(philosophy of mind)潮流，無不觸及、無不鑽研。然而對於因果關係的普遍規律的界說，則其說並不一致。要系統地討論因果關係所有問題，極為複雜也很困難，這也不屬於本文討論的主旨。然而，為有助於討論議題，可以參考西方哲學關於因果關係理論的研究，尤其所

⁸² 據陳夢家的研究，殷人無所不占，其基本領域是大致以「年成」，「戰爭」，「作邑」，「王之行動」為最普遍。並且透過占卜行為所關注的對象，則諸如「天時」，「王」，「我」，「邑」等最為多。參見陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，（北京：中華書局，1988年第一版），頁571。

謂的「充足理由律」(Law of sufficient reason)這個概念。此概念眾人所悉，萊布尼茨(Gottfried Wilhelm von Leibniz, 1646-1716)⁸³以及叔本華(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)⁸⁴等哲學家的研究中集中討論。休謨(David Hume, 1711-1776)⁸⁵則關於因果關係的界定與理性主義哲學立場分道揚鑣。

所謂的「充足理由律」是，對於一種現象之所以如此，其間必有充分足夠的理由，而如果我們得知其理由，則這等於我們認識到了此物的本質。據文德爾班(Wilhelm Windelband, 1848-1915)，「充足理由律」觀念的形成遠在斯多葛學派的形上學體系中：

決定一切的「規律」……，是強制一切的力量；此力量作為不可違抗的必然性，因而也作為不可避免的命運，將每一特殊現象置於不可變動的因果連鎖中。世界上沒有一件事沒有前因就會發生的；正是借助於每件特殊事物完全的因果關係，宇宙才具有他有目的的、有關聯的整體的性質。⁸⁶

萊夫尼茨對「充分理由律」所下的結論為：「任何事物之所以如此必有一個充足的根據，否則就不存在。」⁸⁷叔本華本人提出著名的「充分理由律的四種形式」以及與這四種形式一致對應的「四重必然性」：

1· 邏輯必然性，根據認識的充分理由律，一旦我們承認了前提，那麼我們必然絕對地承認其結論。2· 物理必然性，根據因果律，只要出現原因，

⁸³ Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz, 1646-1716, 德國理性主義哲學家。「充足理由律」為在氏所著的《單子論》(Monadenlehre)一文中所集中討論。一般英譯為「monad」。

⁸⁴ Arthur Schopenhauer, 1788~1860, 德國觀念論哲學家。叔本華 1813 年在他的博士論文《關於充足理由律四種根源，Über die Vierfache Wurzel des Stazes vom Zureichenden Grunde》一文中發展充足理由律的一些內容。

⁸⁵ David Hume, 1711~1776, 誕生於蘇格蘭愛丁堡，英國經驗論哲學家。

⁸⁶ (德)威廉·文德爾班(Wilhelm Windelband)，《西洋哲學史》，羅達仁譯，(台北：台灣商務印書館，1998年，初版)，頁193。

⁸⁷ 援引於 Arthur Schopenhauer, *On the fourfold root of the principle of Sufficient reason and On the Will in nature*, translated by mme. karl hillebrand, revised edition, London: george bell and sons, 1903, p.20。

結果肯定毫無疑問地隨之而來。3·數學必然性，根據存在的充分理由律，在正確的幾何定理中所陳述的任何一種關係，都確實是該定理確定之關係，而且每一個正確計算也是不可辯駁的。4·道德必然性，根據這種必然性，每一個人，甚至每隻動物，只要產生一個動機，就得被迫去做符合個體生來具有且不可改變的特徵的事情。⁸⁸

亦即，四重必然性根據四種充分理由律，由諸如「認識的重分理由律」、「因果律的充分理由律」、「存在的充分理由律」、「動機的充分理由律」而被確認。關於決定一切的規律，叔本華又提出對於自然律之所以可能的三種基本因素，認為「因果律作為每一種變化的統轄者，以三種完全不同的形式在自然中表現自己：作為這個詞之最嚴格意義上的原因，作為刺激，以及作為動機。」⁸⁹對於道德律的原因應該是屬於動機領域。總之，因果律是在充分理由律支配力量之下被理解的概念。

由於充分理由律是種普遍必然性，因此認為它具有不可避免的力量，它在萬物中普遍客觀地驅動著，所以對世界以及人類都具有某種強制力。他們基本上反對「偶然性」的概念，因此，在此世界，沒有一件事物事件無緣無故而存在。假如，在某一個事件表面上看不出其原因，這只說明有某種因果關係還沒

⁸⁸ 原文為 There exists accordingly a *fourfold* necessity, in conformity with the *four* forms of the Principle of Sufficient Reason :

1. *Logical necessity*, according to the principle of sufficient reason of knowing, in virtue of which, when once we have admitted the premises, we must absolutely admit the conclusion. 2. *Physical necessity*, according to the law of causality, in virtue of which, as soon as the cause presents itself, the effect must infallibly follow. 3. *Mathematical necessity*, according to the principle of sufficient reason of being, in virtue of which, every relation which is stated in a true geometrical theorem, is as that theorem affirms it to be, and every correct calculation remains irrefutable. 4. *Moral necessity*, in virtue of which, every human being, every animal even, is *compelled*, as soon as a motive presents itself, to do that which alone is in accordance with the inborn and immutable character of the individual. 參見 Arthur Schopenhauer, *On the fourfold root of the principle of Sufficient reason and On the Will in nature*, translated by mme. karl hillebrand, revised edition, London george bell and sons, 1903, p.182。

⁸⁹ 此處所言「原因」是，據叔本華，僅以狹義，即是限於自然律的定義，不指所有領域皆可用的廣義性使用。其原文為：Now Causality, as the director of each and every change, presents itself in Nature under three distinct forms: as causes in the strictest acceptance of the word, as stimuli, and as motives. 參見 Arthur Schopenhauer, *On the fourfold root of the principle of Sufficient reason and On the Will in nature*, translated by mme. karl hillebrand, revised edition, London george bell and sons, 1903, p.53。

有為人們所看見。在這自然必然性的假設中，甚至連最特殊，最不重要的事件也不容許例外。⁹⁰充分理由律甚至支配著人的某種行為，如道德必然性。但叔本華的充分理由律對「偶然性」現象沒有作系統的解釋。因此，「充足理由律」是限於因果關係的普遍必然性範圍而立論的哲學立場。

休謨則懷疑因果關係的客觀必然性，它僅僅是基於人的「印象」⁹¹而產生的一種「觀念」。⁹²「印象」來自我們的直接「經驗」，而我們很難確定我們的實際經驗從客觀世界直接內容用什麼樣的方式成為「印象」這一過程。因為那段過程是發生在我們的直接經驗以外的領域。⁹³但這並不代表休謨不承認關於因果關係概念的「觀念」的存在，他仍然將因果關係放置於知識範疇的七種關係中。⁹⁴對休謨而言，人所有的「觀念」是從我們的直接經驗形成的「印象」而來。人關於因果關係的概念也是屬於那個「觀念」領域。所謂的因果觀念是由人們相信存在著一個稱之為「因的事件」與另一個稱之為「果的事件」，並認為在「因」與「果」兩樁事件之間有某種必然關係的那個「觀念」而產生。據休謨，傳統哲學認為一般因果觀念由三個基本因素形成：一是「因」先在於「果」的特色；二是「因」與「果」之間有時空上鄰近性的特色；三是「因」與「果」之間有著必然關係。然而，休謨對於傳統因果關係的觀念提出自己的看法：就是他不承認前因與後果之間存在著必然關係。⁹⁵

⁹⁰ 威廉·文德爾班（Wilhelm Windelband），同上。

⁹¹ 據休謨，所有的「印象」皆來自「經驗」。

⁹² 參見休謨，《人性論》，關文運譯，鄭之驥校，（北京：商務印書館，1980 第一版），頁 94-95。

⁹³ 參見休謨，《人性論》，頁 90。

⁹⁴ 休謨所說哲學的知識觀念的七種關係，有「同一」、「時間和空間關係」、「數量或數的比例」、「任何性質的程度」、「相反」以及「因果關係」。據休謨，這些關係都屬「觀念」領域，而所有人的「觀念」(idea)都由「印象」(impressions)而得來。參見休謨，《人性論》，頁 85。關於「印象」與「觀念」的基本定義以及關於此的更詳細內容，可參見休謨同著頁 1-38 中所作的說明。

⁹⁵ 休謨僅僅在「觀念」的領域承認因與果之間的某種關聯性，他說：「哲學中有一條一般原理，一切開始存在的東西必然有一個存在的原因。」但這種傳統因果必然性觀念，被休謨給否定了。理由是：「我們無法證明超乎我們直接經驗的那稱謂必然性的客觀存在。」參見休謨，《人性論》，關文運譯，鄭之驥校，（北京：商務印書館，1980 第一版），頁 95-96。

以上，略作介紹歷代可以代表因果關係的理論的若干趨勢。無論如何，我們以下討論《周易》的因果關係時，從《周易》的視角再考慮這個「充足理由律」觀念對於《周易》因果關係觀念可能起到的影響或意義。



(二) 「占卜過程」與因果觀念

占卜過程的各個步驟裡充滿偶然性，而充足理由律由於著重於必然性，因而對占卜過程中的偶然現象做說明，便難免重大的問題。現在，應該要作出有關因果關係概念被使用的範圍問題，亦即是，我們是否要決定基於充足理由律支配之下呈現於人類認知世界的因果關係，究竟是「客觀規律」還是「主觀信念」。並且，即使承認這世界被「充足理由律」所支配，應該同時要考慮，當人具體適用因果概念來解決問題時，不可避免地面臨一個有限的個別對象，即特定一件前因與特定一件後果是觀察者必須面對的有限對象。而當我們針對有限的對象套用普遍原則時，在其方法上或對象的層次上應該要用不同方法或範圍設定加以處理。⁹⁶

例如，在《周易》世界裡所關心的因果關係的特色：不像一個稱謂「火焰」的對象與「熱」的那種感覺之間所形成的那種自然科學常用的因果關係的義涵，亦即是，我現在這個熱燙感，是否從因為我碰到那個火焰而得來。「火焰—熱」的因果關係是屬自然現象的例子，也是使用因果關係概念最一般性的例子。然而，對於自然必然性的因果關係，不是《周易》「占卜過程」中所看到的因果關係的特色。它們所適用的時間範圍是不同。它不是在追究往古活動中被發現，而在預測性活動中被察覺。

如果我們在《周易》世界中顯有因果關係可談，那麼應該不是隸屬於自然必然性的因果關係，而應該是聚焦於人的行為以及其行為所蘊含的價值攸關的因果關係。再加上，通常自然現象中或西方倫理學範圍中時常使用的因果關係

⁹⁶ 對於運用或理解因果關係理論之此般落差，值得考慮「個別主義」(particularism)與「普遍主義」(principlism)兩論立場，能否適用於因果關係理論之可能。就「個別主義」理論而言，因果關係在各領域，諸如自然或物理現象、行為領域以及意向與意志領域中理應承認層次不同的應用；在普遍主義之立場論，則因果關係理論對萬事萬物所有現象理當都平等適用。

概念，是從「此在」狀態往過去某一段狀態追溯的特性，這是在問眼前這個狀態為什麼是如此的問題，換句話說，現在此番狀態從過去前因究竟受到什麼樣的影響才成為現在這個模樣。與此相反，占卜行為所涉及的因果關係，則從現在這個狀態順著時間之流往未來推問的方向展開，這是在問目前這個狀態會不會達到如願以償地「實現」的問題。因此，若要在《周易》領域談論因果關係，先將其涉及的範圍定好，否則實難避免卡西勒(Ernst Cassirer, 1874-1945)所警告的如下危險：

人文科學和文化哲學中的一些界線上的損益和紛爭之中……例如，關於語言之起源這一問題，又或是有關神話、藝術、和宗教之起源之問題。這一問題的產生，是由於人們某一意義地把因果問題應用到一錯誤的場合之上。人們並沒有把它使用於處於某一特定形式之中的現象之上，而卻把它使用於如如的此一作為一內在封閉之整體之形式之上。⁹⁷

「為什麼」這一問題，……只要求我們自己在適合的地方去使用它。……不要把結構問題和原因問題混淆，不能把其中的一面化約到另外一面去。⁹⁸

將探究某個對象的原因，放諸莫不關係的領域之上去探究其範圍以及討論的架構，是視如錯誤的措施。這種錯誤並不僅僅在學科之間或一個客體對象上所發生，也極為可能發生在一個語詞或一股行為上。因此，我們必須承認，追求對於一個物理現象的原因與追求一個行為現象的原因，在其追求的範圍以及其理論方法上，應該要有區分，不能忽略。由此可以界定：有些因果關係命題，並不合適於另一些領域的實際情況，例如，在物理學等自然科學的領域追究某物理現象的原因的理論或假設的架構，轉移到有些人文科學中的某項行為模式或

⁹⁷ 恩斯特·卡西勒，《人文科學的邏輯》，關子尹譯，(台北：聯經，1986年初版)，頁163-164。

⁹⁸ 恩斯特·卡西勒，《人文科學的邏輯》，頁166。

文化形式以及價值型態的領域上套用，則難免遇到錯誤或導致無絲毫意義的後果。

如果我們在《周易》中討論因果關係以及其意義問題，那麼，其討論領域應當集中在「占問」所得出的內容與其「占驗」事實之間，而其內容則聚焦於「吉」與「凶」現象做為中心議題。因為，人憑藉《周易》而探索自己命運能否趨吉避凶此番行為，在《周易》卦辭爻辭所記錄的內容來看，大半都是與人的具體生活上的得失現象攸關。⁹⁹並且，人關於自己所得所失，總不能漠不關心、若無其事。因此，我們可以說，一般人大都不禁有一個傾向：對其有所得，則露出愉悅之情；而對其有所損失，則表露惋惜之嘆。《周易》卦辭與爻辭中所涉及的那些諸如吉、凶、悔、吝、厲、咎等斷辭，就是專門針對人在日常生活中時常遇見的那些與趨吉避凶的意願而發。澄清這「六種」斷辭究竟意味著什麼這一問題，也是關涉到《周易》因果關係問題。在本文僅以「吉」為主要討論因素進行推論。

⁹⁹ 有些人可能提出「八卦」豈不是屬於自然現象這項問題。不過依筆者看，視「八卦」僅僅認為自然對象本身的想法，是有問題。雖然八卦是由八個自然現象而產生，但在《易傳》中無一處將之視如自然對象的物理現象。在《易傳》中，八卦是用來「類比地」或「隱喻地」說明人類文明行為的世界。最典型的例子，是〈大象〉，如〈離·大象〉文說：「明兩作，離，大人以繼明照於四方。」〈離〉的卦象☲是上離☲下離☲，兩離重疊而成。〈說卦〉云：「離為火」，而火有明亮之特色。由此引申為「明君」。由此可言，「八卦」是隱喻關係中，即「本體—喻體」關係中，作為八種基本「本體」的範疇。並且，「八卦」系統在《周易》古經文，亦即卦辭與爻辭中全未有系統的被使用。據《左傳·莊公》二十二年，以「八卦」所指示的八種自然現象的範疇加以斷卦的情景始見於此。「八卦」有系統地被使用在《周易》世界，必須等到後來《易傳》的時代始有。「八卦」有系統地大量使用於《易傳》分別有：〈說卦〉、〈大象〉以及〈彖〉三傳。在此三本《易傳》所運用的「八卦」，本質上是屬比喻的領域，尤其「隱喻」與「類比」領域。因此筆者難以認同，《易傳》「八卦」系統是沿著自然現象的演變而產生的看法。「八卦」系統應該是有一位或某一時代，在極為短暫的時間內，藉由綜合性的或完整性的系統，將自然界具代表性的八種現象有人為地、有意識地引入於《周易》世界。關於八卦等「象徵符號」所蘊含的效果，戴璉璋指出極有意義的說法：「春秋時代人喜歡談卦象。許多相同的卦象觀念一再出現，也足以證明人們在這方面已形成一些共識。」參見戴璉璋，《易傳之形成及其思想》，（台北：文津出版社，1989年（民國91）初版），頁30。「象徵符號」乃最具代表性的「共識」。萬一，無此共識，《周易》之「象徵體系」是不可能產生。《周易》八卦系統和六十四卦體系，需先有充分的「象徵性共識」，方能發揮「象徵」價值和力量。如同《周易》般一套龐大的「象徵體系」，不可能單純從「自然現象」中直接建立，《周易》象徵系統知能以建構，需先累積「脫離自然現象」的共同經驗，並同時積蓄無數的「抽象符號」的共同經驗，始能期許產生龐大的「象徵體系」。總之，一項「象徵符號」必須先經由脫去「個別性」，「實物性」，因此是脫去其「自然性質」才能期望產生如同《周易》般的象徵體系。

(三) 「同時性」(synchronicity)概念與因果關係

關於《周易》占卜行為涉及到的因果關係的性質問題，還有一項與「充足理由律」相牴觸的觀念值得提出。據心理學者榮格¹⁰⁰的看法，對《周易》占卜行為中涉及的因果關係觀念—如果可以這麼說—是與西方傳統哲學家所相信的情況極為不同，榮格用「同時發生」(synchronicity)概念¹⁰¹，予以說明占卜行為所涉及的因果觀念的意義。更確切言之，榮格討論因果關係，與其說討論因果關係，不如說維護非因果現象的或超自然世界的心理根據以及意義(meaning)。¹⁰²榮格說，在我們日常生活世界中，兩件或兩件以上的事情時常發生在同一時間點上，即極為巧合地湊在一起的那個現象¹⁰³，而這同時性事件之間的關係通常是以在內部心理世界與外部物質世界所發生的「巧合」為特色，榮格指出，這種事件是不屬於因果關係範疇，理解此等事件之間的性質是藉由一種「非因果關係」原理(acausal connecting principle)加以說明。兩件事件之能夠同時發生，據榮格的說法，是由於有某種強烈的「深遠意義」(meaningfulness)所致，而此「深遠意義」之能以影響到那兩件事態之結合或同時發生又是由於主體具有一股強烈主觀性力量，如一股強烈的心願，亦即類似於「意誠即驗」的願望所牽

¹⁰⁰ Carl Gustav Jung, 1875–1961, 瑞士心理學家。

¹⁰¹ 或譯為「同時性」。榮格使用此概念，是為說明關於超自然現象中所見的「意義深遠的巧合」(meaningful coincidence)現象。例如，有人正在提到他所認識的人，其人正巧合地到了那裏。或有人昨晚夢見之情景，在現實世界中正巧合地發生在該時段。榮格之所以使用「同時性」詞語，是為了說明看似無緣無因的種種現象所蘊含的意義以及價值的重要性。參見 參見 C. G. Jung, *Jung on synchronicity and the paranormal*, key readings selected and introduced by Roderick Main, London: Routledge, 1997, p.74. 本書另有其他版本，參見 Carl G. Jung, *On synchronicity and the paranormal*, selected and introduced by Roderick Main, Princeton University Press, 1997. 本書由前者同一編輯人所編。以 Anthony Stevens, *Jung: A very short introduction*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2001, pp.57-58. 亦可參見, Carl G. Jung, “forward”, *The Richard Wilhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes, ICHING: or book of changes*, First published in Great Britain in two volumes by Routledge & Kegan Paul Ltd 1951, Reissued in Penguin Books, 2003, especially pp.xxiii-xxv.

¹⁰² 據榮格，同時發生的兩件或其以上的事件間，沒有因果關係可言，是純屬「巧合」，但這種「巧合」並不是一般人說的那種單純性「巧合」，是種「意義深遠的巧合」(meaningful coincidence)。同上註。與《周易》相關的論述，特別參看 參見 C. G. Jung, *Jung on synchronicity and the paranormal*, key readings selected and introduced by Roderick Main, London: Routledge, 1997, p.85-86.

¹⁰³ 例如，中國有俗語：「說到曹操，曹操就到了！」

引。「意義深遠的巧合」(meaningful coincidence)中互相聯繫著的兩股事件，在被主體以強烈的意願引進於意識世界之前，此兩股事件仍然潛伏於無意識或潛意識(unconscious)¹⁰⁴世界中，而主體經過某種強烈的外部刺激，就莫名地將「深遠的意義」與外部那股事件接續起來，因而導致那看似「巧合」的偶然性事態發生。榮格還說，同時性事件之所以發生的關鍵因素，雖然以西方因果觀念看之，似乎無緣無故地發生，但其實其中有一項不能不考慮的因素，就是主體的「深遠意義」(meaningfulness)。萬一主體之那股「意義」不那麼「深遠」或不那麼強烈，則極可能忽略那股外部事件，不為主體的意識所捕捉，因而它就此擦身而過以導致這股「同時性」事態不會發生，所以不會產生那「意義深遠的巧合」(meaningful coincidence)。由此可知，在那些神秘事件巧合地發生在這一過程中，使人獲得真理的關鍵因素，不是在因果關係的理論系統得以確定，而是在主體的「深遠意義」中予以確認。榮格在神秘事件現象中，賦予主體所渴望的「意義」以關鍵性力量，顯得對因果關係理論的一個貢獻。

討論到此，我們承認，在討論占卜行為關涉到的因果觀念，面臨到一個困境。當我們解釋占卜所得出的「占辭」即「繇辭」與其「占驗」間關係的性質時，總是在「充足理由律」主義與「無因果關係」主義間徘徊不定：究竟會不會發生萬物的存在得以其無因無緣而生，還是有些事件果真無緣無故就可以產生。

¹⁰⁴ 關於榮格「無意識」或「潛意識」的一般性說明，可以參考(瑞士)卡爾·古斯塔夫·榮格，《象徵生活》，儲昭華、王世鵬譯，(北京：國際文化出版公司，2011年初版)，頁154-159。還有關於「潛意識」頗為有趣的說明可參考 Anthony Stevens, *Jung: A very short introduction*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2001, pp.47-50。榮格在該處指出：人的「無意識」可分為「集體無意識」與「個體無意識」。「集體無意識」未經歷個人經驗而深藏於吾人意識世界之底層的無意識，因此，此般無意識，等於先驗性的無意識，如民族特性所深藏的共同心靈模式。至於「個別無意識」是經由個人過去之經驗而經久便深藏於個人意識世界底層的無意識。此兩種無意識，等到個人受到某種「刺激」時，便浮現於吾人之「意識世界」，並影響吾人之經驗活動。



第四節 意志在「占問-驗占」四段過程中的意義

如前文所論，在占卜過程，特別由「占問」得出的書契，即指卦辭或爻辭所蘊含的內容與「占驗」階段的那番事件現象間，我們應該恰如其分地將因果觀念運用在占卜過程。在主張遵守「充足理由律」的西方傳統哲學的立場與主張有些「同時發生」的現象無因果關係可言的兩股針鋒相對的立場間的衝突，是使人十分困惑，但也要解決的課題。

為便於討論占卜過程中占問主體的意志問題，在本節暫且檢討傳統占卜過程。其過程可分為「占問」、「演筮」、「占斷」、「占驗」等四個階段。第一，占問階段：占問主體遇到大疑問時向神明(本文則暫且視《周易》為神明的體現者)提問的階段；第二、演筮階段：依循一定的規則演算筮策以得出神明所賜的啟示，亦即得出繇詞(卦辭與爻辭)；第三、占斷階段：依照所得繇辭加以詮釋其神意的階段，亦即是斷辭行為屬於此。該階段確定所得占辭之吉凶悔吝之向背；第四、占驗階段：占卜主體核對演筮所得出的繇辭與占卜主體於屆時所遇到的現實事件動向的階段，以進行徵驗。該階段檢驗占斷之辭所啟示的內容，究竟有「如願以償」地實現與否。

在占卜活動的此四個階段中，除第二之演筮階段外，都屬於由占問主體的意志¹⁰⁵而主宰各個階段的過程。「占問」、「占斷」、「占驗」過程都是為占

¹⁰⁵ 此處所謂的「意志」，基本上是指一個實踐主體的意向(intentionality)主宰自己身體的心智力量。關於「意志」概念的基本定義，可以參見休謨，《人性論》，關文運譯，鄭之驥校，(北京：商務印書館，1980 第一版)，頁 24。休謨說：「當一個人具有任何權力時，他只有運用意志，就可以把權力變為行動。」而一股意志能夠有所作用，基本上需要某種的動機，即刺激或衝動。因此，一提到「意志」，就必然地有兩個方向的因果關係問題必須注意。一是由內而外，這是輸出性的，即是主體的意圖使身體採取某種選擇；另一是由外而內，這是輸入性的，即是主體的意圖選別來自外部的材料加以取捨。前者是積極行動的根據而後者屬於消極行為的根據。這種因果關係的討論，同時與身-心關係有密切關係。當我們體驗到有意願性的行動時，我們通常確信對於我們自己的自由意志的存在。參見(美)約翰·塞爾，《心靈導論》，徐英瑾譯，(上海：上海人民出版社，2008 年，初版)，頁 128。「意志(will)與意向(intention)必須被區別。一個意向狀態是有能力去指稱那些超越於其自身世界中的對象與事態，因此這些狀態就必須具有某種內容來規定這指稱。」(美)約翰·塞爾，《心靈導論》，

筮主體所主宰，因此，占筮主體的意志與其「深遠的意義」扮演著關鍵角色，而唯有「演筮」過程不為占筮者所主宰，在此階段占筮主體惟能作的，就是替神明按部就班地予以「演算筮策」，此階段的主宰者不是占筮者，而應該視之為神意，因為此階段是神明意志傳遞其神諭給占問者的過程，占問者僅僅是在被動的立場上漠然接受所得出的「繇辭」。占卜主體占問的根本理由得以保障的地方也在於此。因此，「演筮」階段可以說是占卜過程的形式上的關鍵。

一、對於占筮過程中的偶然性：兩種變卦理論的檢討

對亞里斯多德(Aristotle, 384 BC-322 BC)而言，偶然性是一種從個別事物中無法以「概念」形式作出其現實性根據的屬性。¹⁰⁶對亞里斯多德而言，「概念」是具必然性的東西，因此「偶然性」是與「必然性」相對的概念。一個事物有了「概念」便代表它確保了它存在的必然性，但個別事物的某個屬性是找不到其呈現的根據，因此對亞里斯多德而言，偶然性僅僅是「屬性」而不是「實體」，因而不受矚目的東西。斯多葛學派(The Stoics)則是他們本極力強調「世界的必然性」，因為世界是由充足理由律所聯繫，所以不可能承認「偶然性」的發生。康德(Immanuel Kant, 1724-1804)將必然性與偶然性放在「模態」的範疇中¹⁰⁷，並將必然性與偶然性定義在因果關係範圍內，即是它們是從結果方面以「力學的方式」加以評價的概念。¹⁰⁸在哲學史上對「偶然性」作正面評價，是要等待黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)三段論式辯證法。¹⁰⁹由於「偶然」是「可能的」與「現實的」的統一體，即綜合體，因此便

頁 149。此兩個概念都屬於心靈的能力，而「意志」所關涉者乃是身體動作，「意向」所關涉的對象則是「指稱」。

¹⁰⁶ 關於此說，可參考威廉·文德爾班(Wilhelm Windelband)，《西洋哲學史》，羅達仁譯，(台北：台灣商務印書館，1998年，初版)，頁153。

¹⁰⁷ 威廉·文德爾班(Wilhelm Windelband)，《西洋哲學史》，羅達仁譯，(台北：台灣商務印書館，1998年，初版)，頁105-106。

¹⁰⁸ (德)康德，《純粹理性批判》，鄧曉芒譯，(北京：人民出版社，2004年第一版，2009年重印版)，頁206-207。

¹⁰⁹ 在黑格爾哲學裏，偶然性與必然性是相互矛盾地依存關係，因此，偶然性的概念價值升級為具與必然性相等程度的價值。總之，在黑格爾哲學系統中，如果偶然性不存在，則必然性

有「可能的偶然」與「現實的偶然」。當它在「沒有中介而成為「直接的現實」時，被規定為「無根據的東西」。與此同時，它作為「被建立起來」，即不是直接的現實，並且「在他物中有真正的自我反思」，那麼「或說它有一個根據」。¹¹⁰意即，一個「偶然的東西」在自身所處的直接現實中找不到其存在的根據，而在他物上謹慎反思之後或許可能找到一個根據。要之，「偶然的東西」在目前的自身領域中沒有直接的根據可證明，必須在「他物」領域中經過深思熟慮之後也許可以「間接地」證明。

就「占筮」過程而言，上述「占問」、「演算」、「占斷」、「占驗」四個階段中，都充滿偶然性。其中「演算」過程中偶然性的產生便是占卜之所以為占卜的核心階段。我們按部就班的演算，似乎沒有什麼偶然性產生，但四營十八變每每進行時所產生的偶然性，以占卜者身分無法控制其偶然性的產生。這種占卜情形，極像當我們有意識地有計畫地進行系統嚴密的計畫時常所遇到的那偶然性干擾或差錯現象。

在歷代易學史中，處理占筮過程中所發生的偶然性問題，是可稱之為「變卦」理論。本小節中，為處理占卜過程中的偶然性問題，採用朱熹與高亨兩人對變卦法所提出的理論體系加以推論。

(一) 高亨「變卦之法」

據高亨，「大衍之數」章所述內容，僅僅追求「成卦之法」¹¹¹，所謂的「成卦法」乃用於求得「本卦」的基本演算程序，並且他指出僅由「大衍之數」而得出的「成卦法」系統，無法充分說明《左傳》以及《國語》中所列的變卦型態的占卜內容。其實，由於《繫辭》「大衍之數」章的演算程序並非是一個明晰瞭然的記錄，所以使人半信半疑。對於《繫辭》此弱點，高亨說道：《繫辭》

也無地腳踏。參閱(德)黑格爾，《邏輯學》(下)，楊一之譯，(北京：商務印書館，1976年第一版)，頁194-207。

¹¹⁰ 參閱(德)黑格爾，《邏輯學》(下)，楊一之譯，(北京：商務印書館，1976年第一版)，頁197。

¹¹¹ 高亨，〈周易筮法新考〉，《周易古經今注》，頁104。

所載之筮法，略而不詳，非參以《左》、《國》，無以究其變；《左》、《國》所記之筮事，雜而無貫，非本乎《繫辭》，無以明其術。¹¹²於是，高亨就提出「變卦之法」，而所謂「變卦法」，是利用「天地之數，五十有五」予以確定「宜變之爻」。¹¹³確定「宜變之爻」，已經關涉到「斷占」的階段。所謂的「宜變之爻」：

天地之數五十有五，比營數¹¹⁴之最大者多一。……為欲定變卦，當以卦之營數與爻之序數湊足天地之數，其法於五十五內減去卦之營數，以其餘數自初爻上數，數至上爻，再自上爻下數，數至初爻，再自初爻上數，如此折回數之，至餘數盡時乃止，所止之爻即宜變之爻也。¹¹⁵

高亨所提「宜變之爻」概念，其易學上的貢獻在於解釋出「天地之數」的功用，他雖然未充分闡明為何需要「宜變之爻」的問題，但他的基本目的則是在於：演筮過程中要定「變卦」。占問者按照「大衍之數」的「成卦法」規則，經過十八變營策演算完畢而得到六個爻，其六個爻必有其營數，即每個爻的營數必須在老陰、少陽、少陰、老陽中的一個數，老陰為數 6、少陽為數 7、少陰為數 8、老陽為數 9。某卦之營數最少者，六爻皆是老陰而其營數為 36，其營數最大者六爻皆是老陽而其營數為 54。一卦之營數最大為 54，則少一於天地之數。占問者所得之卦，其營數必定在 36 至 54 之間。而後為決定一個變卦的性質，將

¹¹² 高亨，〈周易筮法新考〉，頁 104。

¹¹³ 關於「變卦法」的詳細內容，參見高亨，〈周易筮法新考〉，《周易古經今注》，頁 107-112。

¹¹⁴ 「營數」指通過「四營」即「十八變」所得之爻數。一卦之營數由六爻之營數組成。每爻可能的營數，則取決於太陽、太陰、少陽、少陰所指定的數。太陽為變爻，故其營數定為九；太陰亦為變爻，故其營數定為六；少陽為不變爻，其營數定為七；少陰亦為不變爻，故其營數定為八。由此可言，一場占卜所得之每卦之營數，等於是合算六爻之營數之總和。假如，以〈鼎〉卦為例，而〈鼎〉之卦象為「䷱」，設第二爻和第五爻為變爻之條件之下，初六陰爻為不變爻，故其營數為八；九二陽爻為變爻，故其營數為九；九三陽爻為不變爻，故其營數為七；九四陽爻為不變爻，其營數亦為七；九五陰爻為變爻，故其營數為六；上九陽爻為不變爻，故其營數為七，合算初爻營數為八+第二爻營數為九+第三爻營數為七+第四爻營數為七+第五爻營數為六+上爻營數為七=共四十四，故該占所得之〈鼎〉卦之營數應為四十四。須留意者，「營數」必須經由實際「占卜」行為所得。因為每一卦之「六爻」僅僅經過「四營」或「十八變」之筮算過程才能獲得。

¹¹⁵ 高亨，〈周易筮法新考〉，《周易古經今注》，頁 108。

所得卦之營數從天地之數 55 中減去，減去之後得到其餘數，而用其餘數再從初爻往上數，數至上爻，若其餘數還有剩，則繼續折回從上爻往下數，數至初爻，直到其餘數數盡時停止。數盡其餘數則當然停止於某一爻上，而此爻即為「宜變之爻」。實際演筮過程中，此「宜變之爻」，若與所得的「可變之爻」相值，則以此爻斷占。不相值時，先看其變爻少於三則以本卦卦辭占，而其變爻多於三則之卦之卦辭占。無變爻則以本卦卦辭占，六爻全變則以之卦卦辭占，但乾坤兩卦個爻全變，則以用九用六各占。三爻變則以本卦與之卦之卦辭皆占。

以上簡單介紹了中國易學史上具代表性的〈繫辭〉之「演筮過程」以及高亨的「變卦法」，在此階段，占卜者的意志不能主宰在演筮過程中一步一步所「產生」的內容，即他不能自由的主宰那「緣起」、「實現」的產生內容。他僅僅替神明當「太卜」，即掌卜之官。¹¹⁶一個占卜主體何以能有不同身分，是當吾人決定自我同一性時，必須面臨的重要問題。一個人的身上有許多個身分是由於她或他在世界中結上的許多關係性而造成的結果，但在一身中有許多身分在日常生活上，亦即在一般的情況裡不會造成同一性混淆的現象，如名叫小明的人可能是某人的長子，同時可能是某人的丈夫，或同時可以是某人的父母，因而在名叫「小明」的一身上有了三個不同身分，但此等事實，在一般日常生活中，不會造成小明的人格同一性問題，他仍然是那位小明，別人的意向性照樣辨認出他就是小明。因此，我們可以說，一個積極的占卜主體，同時可以是被動式的「演筮者」，更同時可以為一個具備強烈的主宰性的「占斷者」以及「占驗者」。

在討論「占斷階段」時，占卜主體的主體性又恢復到主宰的位置，他在「斷占」以及「占驗」階段中，主要使用「隱喻」或「類比」的詮釋方法，加以判斷它在「占問階段」所問的內容將會是如何，即會是吉或是凶。占卜行為在該階段中，會面臨一個重大問題，即是，我所斷的占，是否正確，會不會到時果真產生「如斷以償」的「實現」。這就是世人常言的「卜卦不難，斷卦才難」的真實。關於此，我們可以參考金谷治的相類說法：

¹¹⁶ 《周禮·春官》，〈宗伯〉第三：「大卜：掌三兆之法，……掌三易之法，……掌三夢之法，……以觀國家之吉凶，以詔救政。」



占筮的困難不在於形式。筮儀雖然繁瑣，但是，只要按照書上寫的去，就能做到。操作竹籤也是這樣，雖然繁瑣，但只要用些時間，認真地作，就能完成。占筮的困難在於得卦之後的占斷。¹¹⁷

在整體占卜過程中，最使占卜主體猶豫不決之處即在此。因為他所斷的占辭內容究竟能否如願以償地「產生」出一個「實現」，無法百分保障。如果在「充足理由律」的因果立場加以考量，進而能夠查出既有充分的且為必然的理由，總是面臨困難。在查不出的理由面前，我們可以兩種態度：一是放棄「充足理由律」，另一是堅持相信「充足理由律」的功效。第二種態度應屬一種信念或信仰的領域。這種信念是要依據「意志」而維持的概念。據休謨，這種對於「無緣無因」的「產生」，是缺乏其產生的必然性。¹¹⁸當此之時，我們對此無緣無因的「產生」得以「實現」，該要取何種態度這一問題是關涉到一股行動或一個實踐方針抵達了要選擇將其存有給留存或給廢棄的瞬間。對於此種難度，在中國易學史中也不例外。在判斷「變卦」的情景中為尤深。

(二) 朱熹的「變卦」斷占法

對於變卦的處理方式，歷代前賢說法不一。在本文，僅舉朱熹與高亨作為代表兩例加以參考。如上一段所論，高亨之「變卦法」，雖然在其驗算部分有待證明¹¹⁹，但至少對其斷占法所做的說明當屬有條不紊，人人易懂，但關於變卦的占斷理論中，還有一則著名的理論，即是朱熹的「變卦」斷占法。朱熹曾在《易學啟蒙》卷之四〈考變占〉章提出當占卜人進行占卜之時可能遇到的

¹¹⁷ (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，(濟南：齊魯書社，1990年第一版)，頁41。

¹¹⁸ 參見休謨，《人性論》，關文運譯，鄭之驤校，(北京：商務印書館，1980年第一版)，頁98。

¹¹⁹ 例如，當我們以高亨「變卦法」加以逆算並檢驗其「宜變之爻」與「可變之爻」相值與否時，有不少占例都無法以他的斷占法逆算出。

「六爻變例」¹²⁰。自此說廣為歷代易學者以及易學數術者所採納，如今似乎成為斷占原則的定論。朱熹為斷占原則所著的〈考變占〉一文收錄於《易學啟蒙》，其斷占的一般原則如下：

凡卦六爻皆不變，則占本卦象辭，而內卦為貞，外卦為悔。象辭惟卦下之辭。……一爻變則以本卦變爻辭占。……二爻變則以本卦二變爻辭占，而仍以上爻辭為主。……三爻變則占本卦及之卦之象辭，即以本卦為貞，之卦為悔。……四爻變則以之卦二不變爻占，仍以下爻為主。……五爻變則以之卦不變爻占。……六爻變則乾坤，占二用；餘卦，占之卦象辭。

121

從朱熹所述可知，朱高兩說，首先，對於無變爻與全爻變的斷占原則，再則，占卜者先確認其變爻之數量，予以判定以「本卦」占還是以「之卦」占的原則，是基本上一致。但，朱熹根本沒有涉及到像高亨所提的「宜變之爻」的觀念。然而，這並不是朱熹論點的弱點。朱熹之斷占原則在理論上的漏洞則在於，當占卜人對於多爻變的斷占問題加以處理時會面臨的問題上：當「二爻變則以本卦二變爻辭占」時，因何緣故以上爻為主，以及當「四爻變則以之卦二不變爻辭占」時，又因何之故以下爻為主的原則。¹²²對於此問題，朱熹也並未有詳盡的說明關於究竟什麼原因使占卜者必須如此占的必然性理由，這是朱說的弱點。由舉世聞名的學術大師的斷占理論也無法完善的解決，流露破洞，誠如世間所言，「卜卦易，斷卦難」。

迄今為止，《周易》的「占斷」理論，前述的朱熹與高亨的斷占理論可謂最具系統，其中朱熹在《易學啟蒙》中闡發的斷占原則，在歷代易學史中的影

¹²⁰ (宋)朱熹，《易學啟蒙》，(台北：廣學社印書館，民國 64 年[1975]初版)，頁 75。對《易學啟蒙》的注釋，則可參考(宋)胡方平撰，《易學啟蒙通釋》二卷之下冊，第四，頁三十五至四十二，收錄於《文淵閣欽定四庫全書》，經部，第二十冊，易類。

¹²¹ (宋)朱熹，《易學啟蒙》〈考變占〉，收錄於《四庫全書》，(宋)胡方平撰，《易學啟蒙通釋》二卷，下冊，第四，頁三十五至四十二。

¹²² 對此，有兩種理論解釋值得留意，即從「氣化論」的角度說明的方式和由「占卜步驟的次序」加以說明的方式，都頗具說服力。無論如何，此兩論是後來的研究所得的結論，而朱熹本人對此未作詳盡的說明，因而關於他留下的理論缺點，成為招致後來的不少批評的主因。

響極為深遠。稱得上舉世無與倫比的此理論，也難免理論上的缺陷，實難遏止使易學學鳩¹²³遇到的困苦。



(三) 朱熹《易學啟蒙》卦變說之檢討

朱熹曾在《易學啟蒙》〈考變占〉章提出「六爻變例」¹²⁴，並成為歷代占斷原理的定論。然而，據歷代學者的研究，「六爻變例」這一斷占法卻含有不少地方使學者加以檢討。¹²⁵如南宋趙汝楳所撰《筮宗》以及清代毛奇齡《春秋占筮書》等文章中所進行的占斷立場皆與朱說「六爻變例」原則不同。

趙汝楳《筮宗》對朱熹〈考變占〉之「六爻變例」之每條，隨文附註，而注解文中又列示不少相關的占例，以供論據。如在「凡爻不變」條下，舉「孔成子筮立衛公子元，遇屯☵」、在「一爻變」條之下，舉「畢萬遇屯之比」、在「三爻變」條之下，舉「晉公子重耳筮得國」、在「無爻變」條下，舉「穆姜往東宮，筮，遇艮☶之八」、在「六爻變」條下，舉「蔡墨筮乾之坤」等等。朱熹所舉每條占例，皆出自《春秋左氏傳》以及《國語》所載，並每每合乎「六爻變例」的原則。因此，朱熹對此原則表述頗為堅信的立場：

於是一卦變六十四卦而四千九十六卦在其中矣。所謂引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。豈不信哉。¹²⁶

從引文中「豈不信哉」一言可知，朱熹對該套原理堅信不移。因此，學者便易於信賴朱論的理據性。不過，此理論並非全由朱熹一人所創作。朱熹此理論的

¹²³ 「學鳩」乃在《莊子·逍遙遊》裡那隻學大鵬的小鳥。

¹²⁴ (宋)朱熹，《易學啟蒙》，(台北：廣學社印書館，民國64年[1975]初版)，頁75。對《易學啟蒙》的注釋，則可參考(宋)胡方平撰，《易學啟蒙通釋》二卷之下冊，第四，頁三十五至四十二，收錄於《文淵閣欽定四庫全書》，經部，第二十冊，易類。

¹²⁵ 參見(宋)趙汝楳，《筮宗》。趙氏《筮宗》(一卷)與《易雅》(一卷)兩書共收錄於氏所撰《周易輯聞》(八卷)之書末；又，《周易集聞》則收錄於《摛藻堂欽定四庫全書薈要》，經部，第六冊，易類；並毛奇齡所撰《春秋占筮書》，則收錄於《文淵閣欽定四庫全書》，經部，第四十一冊，易類。

¹²⁶ (宋)朱熹，《易學啟蒙》，(台北：廣學社印書館，民國64年[1975]初版)，頁78。

原貌應是來源於「沙隨程氏」。¹²⁷朱熹所提及的「沙隨程氏」乃指程迥。程迥撰《周易古占法》¹²⁸一書。在其書第七「占例」中論及「六爻不變，以卦象占；內卦為貞，外卦為悔。」、「一爻變，以變爻占」、「二爻、三爻、四爻變，以本卦為貞，之卦為悔。」、「五爻變，以不變爻占。」、「六爻變，以乾坤二用為例，此占法之大畧也。若神而明之，則存乎其人。」¹²⁹

朱熹說與程迥說的大致內容與旨趣是大同小異。首先，最大不同者，即是二爻變、三爻變以及四爻變時的說法。程迥的分類法較之朱熹稍微簡略，即是程迥將二爻變、三爻變以及四爻變的情況合而一以趨簡略，朱熹則每變例一一分開以更立新原則。再則，在六爻全變時，程迥僅提及「乾坤二用為例」，而朱熹則除「乾坤占二用」外，多提及「餘卦，占之卦象辭」的新原則。

從《易學啟蒙》中朱熹的註解文所使用的「沙隨程氏曰」字眼可確定，朱熹引用程迥的說法應該是可以確定。並且就兩者立論的細緻度而論，朱熹之說比程迥之說稍微詳細。無論兩者的說法孰詳孰優，並且兩者在易學史上的影響力有多麼重大宏偉，惜乎其中有著不可忽略的缺陷。

根據宋宗親趙汝楳所撰的《筮宗》，在表面上並未作明顯的辯駁之辭，然對著每爻變的占例範疇一一舉出不合朱熹、程迥二說的占例，以示其缺。例如，在「六爻不變」條中：

沙隨程氏曰，以卦象占。案，《左傳》昭公七年，孔成子筮立元，遇屯不變，曰元亨。此舉卦象為占者。然，成公十六年，晉楚戰，晉筮，遇復；僖公十五年，秦伐晉，筮遇蠱，皆不變。皆不舉卦象。孔成子筮立

¹²⁷ 在一爻變條、三爻變條兩處之下注文中提到「沙隨程氏曰」的字眼。參見(宋)朱熹，《易學啟蒙》，(台北：廣學社印書館，民國 64 年[1975]初版)，頁 76、頁 77。

¹²⁸ (宋)程迥，《周易古占法》一書，可參考王雲五主編，《四庫全書珍本》，第十一集，001 冊，(台北：台灣商務印書館，民國 70[1981]出版)。此版本，是由台灣商務印書館受教育部中央圖書館籌備處委託景印故宮博物院所藏文淵閣本而成。另一版本，亦可參考《景印文淵閣欽定四庫全書》，(台北：台灣商務印書館，民國 72[1983]年出版)，經部，第十二冊，易類。

¹²⁹ (宋)程迥，《周易古占法》，頁五-七。

繫，遇屯之比，乃一爻變，史朝舉卦象，曰元亨，則六爻不變者，不專以卦象占，而一爻變者，反得舉卦象也。¹³⁰



引文內容是針對「六爻不變」的情況而作。趙汝楳所舉的占例也是《左傳》、《國語》中的內容。有些占例可能會受到反駁之嫌疑，但，其說大致屬實。就趙汝楳的理路言，程迥之說法，也並未錯誤。問題是，關於所舉的占例範圍，程迥違背了採證的公平原則與一貫原則。程迥所舉的占例僅僅採用合乎自己「六爻不變」原則範圍之內的占例，而在「六爻不變」的相同條件下不符合「六爻不變」原則的占例，則便排斥未舉。並且對「一爻變」的占例，則本不應依「卦象」而占，但《左傳》不按照以「變爻占」，而實則依「卦象」占之。然而程迥默然未舉此占例，朱熹重蹈程迥的覆轍。

一套原理或者一套理論，若所採取的證據僅僅經由片面的方式或不公正的方式而來，基於該證據而建立的立論便會失去其普遍性，因而該理論便無法維持一套理論必須含有的信賴程度。

具趙氏之分析，程迥與朱熹兩人說法的缺陷，不僅僅止於「六爻不變」的占例，而「一爻變」、「三爻變」、「五爻變」以及「六爻變」，一直到「貞悔」之占例、「得八」或「皆八」之占例等等，只要有占例範疇，無不如此。程迥開其路，朱熹重蹈之！¹³¹

如此一來，程迥與朱熹的斷占說似乎有待修正。其理由並非是因為他們所舉的占例有誤，而是因為他們所舉之論據範圍過於小，因此他們的「六爻變例」原則便未能包羅《左傳》、《國語》所載那許多不可忽略的占例。這一點乃是「六爻變例」原則在理論上的最大缺陷。

那麼，我們如何彌補程朱二氏之斷卦說的缺陷？對此，我們可以考慮兩種可取的基本態度。一則斷然廢棄全部的理論系統，並找尋全新的理論系統以替

¹³⁰ (宋)趙汝楳，《筮宗》(一卷)，收錄於《周易輯聞》(八卷)之書末；又，《周易集聞》則收錄於《摛藻堂欽定四庫全書薈要》，經部，第六冊，易類，葉五十一。

¹³¹ 至於缺乏對「二爻變」與「四爻變」兩條占例的討論，是由於《左傳》、《國語》皆未載「二爻變」與「四爻變」的占例，因而程迥、朱熹都未舉其占例，所以《筮宗》亦隨之略而缺。(宋)趙汝楳，《筮宗》(一卷)，收錄於《周易輯聞》(八卷)之書末；又，《周易集聞》則收錄於《摛藻堂欽定四庫全書薈要》，經部，第六冊，易類，頁五十一至五十六。

而代之。另一方法則是先保留舊理論系統中的合理部分繼續作參考，而後再找一些新的理論因素加以補缺以盼相得益彰。解決這一問題的方法，並非件輕易之事。在許多躍躍欲試、摩拳擦掌的易學理論中，使我們值得矚目者，可以舉兩種看法以資參考。即是趙汝楳的占斷要領與毛奇齡的斷占方法。兩者都算是屬於後一種的方法。趙汝楳在《易雅》一書中指出「命占之要」：

儒者命占之要，本於聖人。其法有五：曰身、曰位、曰時、曰事、曰占。求占之謂身、所居之謂位、所遇之謂時、命筮之謂事、兆吉凶之謂占。故善占者，既得卦矣，必先查其人之素履與居位之當否，遭時之險夷，又考所筮之邪正，以定占之吉凶。¹³²

「既得卦」之後，「必先查」其占卜人之「素履」、占卜人所「居位之當否」、他所「遭時之險夷」、占卜人「所筮之邪正」以此斷定所「占之吉凶」。由此可知，占卜者理應有的占斷態度是，對所得出的卦爻辭，不單單考慮對其卦辭爻辭本身進行斷占，更加檢點其「身」、「位」、「時」、「事」、「占」等五個範疇，以充實對所得到的占例的詮釋。趙汝楳占斷原理，比「六爻變例」所提出的原理更具合理性，不拘泥於像「六爻變例」原則之類的各種「典要」，要之，趙說當占卜者對所得出的繇辭進行占斷詮釋以判吉凶與否時，在更加活潑自由的詮釋條件之下加以詮釋。因此，便可使其所占斷結果得到更具綜合性基礎，以提升其占斷結論之普遍認可度。

另外，毛奇齡在《推易始末》、《春秋占筮書》等書中提出「五易」、「十筮」概念，毛氏將其謂之「推易」法，而說道：

予作《仲氏易》¹³³，就五易以衍三易：曰變易、曰交易、曰反易、曰對易、曰移易；且作《推易始末》¹³⁴，立十筮以括九筮：曰名、曰義、曰

¹³² (宋)趙汝楳，《易雅》(一卷)，收錄於趙氏所撰《周易輯聞》(八卷)之書末；又，《周易集聞》則收錄於《摛藻堂欽定四庫全書薈要》，經部，第六冊，易類，頁二十九。

¹³³ 《仲氏易》，《四庫全書提要》云：「國朝毛奇齡撰，……初奇齡之兄錫齡遂于易而未著書，惟時時口授其子文輝。後奇齡乞假歸里，錫齡已卒，乃摭文輝所聞者，以己意潤飾之，

象、曰方位、曰次第順逆、大小體、互體、曰時、曰氣、曰乘承敵應。
及書成而易義明，即占易之法亦與之俱明覺。¹³⁵



自引文中可知，「五易」是為演易之法的範疇，「十筮」則是為占易之法之範疇。而「十筮」概念在《推易始末》中則以「演易屬辭」之「十例」型態使用。¹³⁶這是毛氏為展開自己的「推易」說而設的。¹³⁷對於毛奇齡「推易」概念的性質，從其基本原理而論，是在歷代易學中綜合各種卦變說為基礎而推廣、並系統化。《四庫全書總目提要》解釋云：奇齡既作《仲氏易》，復取漢、唐、宋以來言《易》之及於卦變者，別加綜核以為是書。¹³⁸並對於其理論的來源典籍與朱子說作比較云：

朱子謂卦變乃《易》中之一義，而奇齡則以為演畫《系辭》之本旨，未免主持太過。然《易》義廣大，觸類旁通，見智見仁，各明一理，亦足與所撰《仲氏易》互相發明也。¹³⁹

《提要》對於朱熹卦變說，因為朱說是直接針對《周易》本經而立的主張，顧取墨守未評的態度；而對於毛奇齡所提出的畫卦理論產生於《繫辭》這主張，

而成是書。」參見(清)紀昀、永瑤等編撰，《四庫總目提要》，二百卷，(上海：上海古籍出版社，1994年出版)。又見(清)毛奇齡，《仲氏易·提要》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，經部，第四一冊，易類，頁一至二。

¹³⁴ (清)毛奇齡，《推易始末》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，經部，第四一冊，易類，頁一至二。

¹³⁵ (清)毛奇齡，《春秋占筮書》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，經部，第四一冊，易類，頁二。

¹³⁶ (清)毛奇齡，《推易始末》，頁一至二。

¹³⁷ 毛氏在《推易始末》開宗明義就表述：「周易者，移易之書也。雖易例有三，一曰倒易，敘卦用之；一曰對易，分篇者用之，而必以移易一例為演易屬辭之用。」參閱(清)毛奇齡，《推易始末》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，經部，第四一冊，易類，頁一。所謂「移易」即是毛奇齡理解和詮釋《周易》各種易理與概念以至於詮釋卦爻辭的基本原理。

¹³⁸ (清)紀昀、永瑤等編撰，《四庫總目提要》，二百卷，(上海：上海古籍出版社，1994年出版)。又見(清)毛奇齡，《推易始末·提要》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，經部，第四一冊，易類，頁一至二。

¹³⁹ (清)紀昀、永瑤等編撰，《四庫總目提要》，二百卷，(上海：上海古籍出版社，1994年出版)。

評以為未免過分。然而，對此倆說並未作正反可否的評判，而容許兩說皆可「相互發明」的立場。

據筆者所見，無論是趙汝楳之說法，還是毛奇齡的「推易法」或多或少都彌補程迥、朱熹所提供的「六爻變例」這套「點要」之所缺。趙毛兩說，對於解決占斷過程中不可避免的那「偶然性」問題作出功不可沒的貢獻，並想強調其理論上的突破應該受到更加重視。

二、占卜主體的意志在因果關係觀念的功能

(一) 因果信念與意志

關於占卜主體在上述「斷占」過程中所面對的困惑，還有一種給予占斷主體一股希望的看法，可以參考。據榮格的方案，此即是舉「意義深遠的巧合」(meaningful coincidence)而替代「因果律」的方式，賦予那看似無緣無因的「產生」以較為明確的身世。榮格說道：

在《易經》的世界，關於「同時發生」概念的唯一有效的標準，是占卜者自己的見解，他將自己現在的心理內容，視如《周易》卦辭爻辭(hexagram)所提示的真實內容。¹⁴⁰

榮格這種立場頗類似於古代中國先秦占卜記錄的內容。金谷治也持與此大同小異的看法：

占筮歸根結蒂取決於易者。也就是說，如果去找那些不高明的易者占卜，即使煞費苦心的得出了卦，而其判斷也會是荒唐無稽的。易從神秘的技

¹⁴⁰ 此文是由筆者所翻譯，而其原文：「In the *I-Ching*, the only criterion of the validity of synchronicity is the observer's opinion that the text of the hexagram amounts to a true rendering of his psychic condition.」參見，Carl G.Jung, "forward", The Richard Wilhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes, *ICHING: or book of changes*, First published in Great Britain in two volumes by Routledge & Kegan Paul Ltd 1951, Reissued in Penguin Books, 2003, pp.xxv。

術，一轉而為人類合理的工作。如果朝著這個方向繼續前進，那麼就會認識到，易與其說以占筮為主，莫如說以義理為主。¹⁴¹



金谷治在此處強調「義理」，而將占筮次於義理，然而據筆者所見，這個「義理」等於是榮格提出的「深遠意義」範圍中的一部分。傳統儒家所說的「義理」通常多關涉到政治性或思想性的內容，而榮格的那主體(observer)所擁有的「深遠意義」基本上是主體所堅持的一股強烈的心理要素。只要將之持之以恆，並其意志強勁有力，就可以提高「實現」或「產生」那「意義深遠的巧合」的機率。

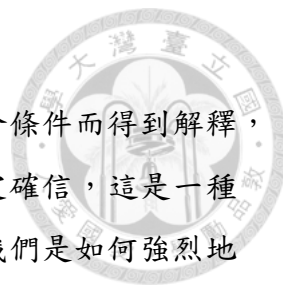
討論至於此，可以重新回到占卜主體所面臨的因果關係的議題。關於人的意志與行為之間的因果關係觀念，還有一個重要看法值得補充，無妨將此視如關於處理「充足理由律」觀念時提出的「因果信念」概念的補充。據約翰·塞爾¹⁴²，當我們的自由意志正在運作行動時，從意志決定他要採取一套行動計畫至實際行動完成的那過程中，至少在三個地方可以確認，假設為以連續形式存在的「充足理由律」的空隙¹⁴³，而此三項空隙，僅僅發生在「意願性抉擇」的行為過程，它在一般知覺活動時通常不發生。¹⁴⁴在「下定決心」的事實與實際作決定或一個行動的原因與那行動實際發生之間，以及開始作出那個行動與順著當初下定決心的意願去完成那個行動之間，顯有一些無法確定其因果關係連續不斷且具充分條件的事實，此即是塞爾所說的「因果空隙」。人的自由意志卻正好在這個空隙中被證明其存在。同時，透過這樁體驗，可以確認兩個堅定的確信：

¹⁴¹ (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，(濟南：齊魯書社，1990年第一版)，頁43-44。

¹⁴² John R. Searle(1932~)，當代美國哲學家，在語言哲學與心靈哲學方面貢獻尤為深大。

¹⁴³ 塞爾所界定的三個空隙是：「首先、在對於行動之理由的自覺意識與展示行動的決定之間就有一個空隙。……其二、在決定與行動的真正開始之間也有空隙……其三、……在行動的開始與其持續到完成的過程之間也存在著空隙。」(美)約翰·塞爾，《心靈導論》(*Mind: a brief introduction*)，徐英瑾譯，(上海：上海人民出版社，2008年第一版)，頁193。

¹⁴⁴ 塞爾所舉一個例子：「若我看著擺在我面前的手」時，我們知覺能夠充分的產生視覺經驗，這裡沒有什麼「知覺空隙」這種現象發生。(美)約翰·塞爾，《心靈導論》(*Mind: a brief introduction*)，頁193。



其一是堅定地相信每件事情都必定通過因果方面的充分條件而得到解釋，而另一方面我們的體驗給予了我們對於人類自由的堅定確信，這是一種我們無法在實踐中加以否棄的確信，而無論在理論中我們是如何強烈地反對之。¹⁴⁵

塞爾在第一條說結論中提出我們對「充足理由律」的肯定，而在第二條結論中則肯定人類對自由的體驗，然而，從塞爾對因果關係概念所下的兩條結論中，可以清晰地看到他對「因果理論」所做的重大改變。在他的結論中塞爾明顯以「堅定相信」或「堅定確信」這個言詞，便對「充足理由律」此番詮釋提供了將「因果關係」概念理解為從「客觀規律」轉為「主觀信念」的樞紐。休謨的因果論也至此得到突破性的進展。這是關於「因果關係」概念一項非常重大的改變。基于塞爾之論證，便使得「因果規律」轉換為「因果信念」，而這樁信念得以證實，並與自由意志的活動結合，就引領占卜主體得以體驗更多的可能經驗內容，並帶給占卜主體突破性的詮釋空間或詮釋餘地。榮格稱謂的「意義深遠的巧合」也由此時時刻刻合法地得以實現。榮格這番「巧合」，即是「同時發生」這番主觀力量，即是使「巧合」得以實現的主觀意願，也在承認「充足理由律」這番一般原則的認識條件之下找到藉以共存的詮釋環境。

總而言之，據傳統看法，人的「主觀力量」可分為三種，即是「記憶」、「思維」、「意志」，「記憶」主要處理主體以經驗過的往事¹⁴⁶；「意志」是要處理尚未經驗過的關於將來的意願；「思維」擔任現在意識內容，思維活動的實現是依靠「意向」活動而達成。然而「深遠的意義」，無論以理性方面為其內容，還是以感性方面為主要特色，都應該倚仗著這三種主觀力量而形成。一個人特別著重的意識內容中的重要部分，也許是某人的的人生價值，或是某人的立志內涵。一個人之所以能區別於他人，是由於其人擁有自己獨特的自我同

¹⁴⁵ (美)約翰·塞爾，《心靈導論》(Mind: a brief introduction)，頁 194。

¹⁴⁶ 對人類心智型態，按其心智能力加以分類，不僅僅有這種分法，其分法極多。例如，眾人熟悉的德國觀念論分為「感性、知性、理性」。對心智能力的分類，除此外尚多，如「信念」、「慾望」、「恐懼」等等不勝枚舉。

一性，而其自我同一性之得以形成，應該是由於每個人都擁有將自己的「深遠的意義」活動歸為自我同一性領域內的力量，隨而逐漸積累其「深遠意義」的活動，便使得他成為其人。¹⁴⁷這種活動是藉由透過「意志」所下給種種意願性行動及詮釋活動的命令而作為達成的媒介。

在占卜過程中或在現實中發生的那些「巧合」現象，即是眾人所理解的那偶然性，在其巧合現象「實現」之前，先受到占卜主體的主觀能力中某一個因素的影響力，即是那「巧合」之所以發生，主觀力量先在於其實現。出於榮格的此命題，也許會引起習於西方哲學客觀主觀點的人受驚，但若藉由榮格所提出的那「深遠的意義」概念以圖理解其「巧合」現象的實現，則也並非不可理喻。

(二) 自先秦占例看「帝王學」占卜中的意志

為便於討論，先舉一個例子，並將其與兩種針鋒相對的因果關係立場互相對比，試圖由此得出占卜行為可能帶來的正面意義和價值。《春秋左傳·莊公》二十二年有一條如下的占筮記錄：

陳厲公，……生敬仲。其少也，周史有以《周易》見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀䷓之否䷋，曰：「是謂『觀國之光，利用賓于王。』此其代陳有國乎？不在此，其在異國；非此其身，在其子孫。……若在異國，必姜姓也。¹⁴⁸……」

¹⁴⁷ 最近認知語言學和英美哲學界，提出類似的概念，即「概念圖式」(conceptual schema)。「概念圖式」是說明個人之「概念體系」(conceptual system)的哲學概念。個人的「概念圖式」正與「個人同一性」(personal identity)概念此般傳統哲學議題重疊，值得留意。

¹⁴⁸ 《春秋左傳·莊公》，二十二年，孔穎達《疏》云：「姜，齊姓」，《春秋左傳正義》，十三經注疏附校勘記，(台北：藝文印書館，民國86年)，頁163。

這一段文是附有占驗之辭的占卜記錄，我們從此文中可以得知，此占內容是從占卜者的占問內容至其屆時「如願以償」實現的占驗結果。田敬仲完¹⁴⁹還年紀小的時候，有一位周太史帶《周易》謁見陳厲公，而陳厲公請周太史為敬仲占卜。陳厲公之占問內容是：敬仲能夠繼承陳國君位嗎？於是，周太史占到「遇觀䷓之否䷋」，本卦為觀卦而之卦為否卦，此意味著，由於觀卦的六四爻為老陰爻，那麼此爻要變為陽爻，因此其之卦為否卦。根據朱熹的斷占原則，此占要以本卦變爻辭占，高亨也似乎認為占卜者應以觀之六四爻辭加以斷占。¹⁵⁰所以，周太史以觀卦六四爻辭予以斷占，其爻辭為：觀國之光，利用賓於王。¹⁵¹陳厲公問道：這小子能繼承陳國嗎？太史答覆道：不是在陳國，而在別的邦國；也不是自己本身能有國，而是他的子孫們會有國，在別的邦國的話，他必為姜姓。據《史記》所記，周太史替陳厲公所斷之占，果真如願以償地徵驗。司馬遷也證實其史實，《史記·田敬仲完世家》云：《易》之為術，幽明遠矣，非通人達才孰能注意焉！故周太史之卦田敬仲完，占至十世之後。

如果，真有陳厲公替敬仲占問立國君一事，那麼，其斷占結果如願以償地徵驗此番史實，其中果真由因果關係的力量導致其徵驗事實，還是「意義深遠的巧合，更或僅僅是單純的偶然巧合，實難確定。我們在此僅能採取的立場，應該是取最大的謹慎態度面對此番令人玉石難辨的問題。依筆者所見，此刻占卜者可以採取的謹慎態度，應從兩個方向作考量：其一，還是不拋棄「充足理由律」的信念。雖然我們難以證實在陳厲公的占問所得出的內容與田敬仲之子孫成功地代代掌控齊國政局而後來得到諸侯認可這件徵驗事實之間的必然因素，但僅僅基於因果性的信念，則還是總比拋棄因果關係的全部的信念有利於可能

¹⁴⁹ 司馬遷《史記》有傳〈田敬仲完〉。參見《史記·田敬仲完世家》，第四十六卷。

¹⁵⁰ 高亨的算法似乎有問題。「遇觀䷓之否䷋」，觀卦初爻營數為八，六二爻營數為八，三爻亦為八，六四爻因其變爻而為六，九五爻營數為七，上九爻亦為七，以一爻為變爻的標準言之，整卦之營數共為四十四，理應以六二爻辭占才是。但若以第四爻必為「宜變之爻」(或「當值之爻」)，則第四爻又須為占卜中之「變爻」才是。使第四爻成為「宜變之爻」，其營數必是在五十一、四十六、三十九中的一個。由此結論試著逆算便可知，兩個陽爻中一個也必須是變爻，至於九五爻與上九爻中究竟何者為變爻，當時不在場的人無從知曉之事。高亨將此占例歸屬於一爻變之占例確是有差錯。據筆者所見，高亨對於《左傳》、《國語》所記的占例的歸屬有不少占例都有待進一步的檢討。

¹⁵¹ 此爻辭，與今本《周易》，觀卦之六四爻辭同。

從中捕捉某種「深遠意義」，因為人從自己已放棄的領域中得不到任何「意義」和「價值」，他的「研幾」¹⁵²狀態由此退場。這點正如卡西勒所說，這種信念可能使我們幸好確認一個極為重要事實：到了某一個階段，我們必須承認一嶄新的要素之存在，而此一嶄新的特色只能透過一項「跳躍」而達成的。¹⁵³其二，從「同時發生」論的立場考慮，雖然看似是輕易地接受無緣無因的事實，但占卜主體在此過程中，以盡可能大的意志力量將「深遠意義」堅持不懈、緊握不放，也是有利於使得「深遠意義」凝聚為重大力量。無論從何種角度予以考量，其中占卜主體的意志所堅忍不放的「深遠意義」是關鍵性力量。

在此，為了進一步確認斷占主體在詮釋占卜內容的過程中被運作的意志在社會領域中如何發揮出其力量，並將之從如上所論的兩種因果論的立場加以檢討，試圖窺見從中究竟採取何種選擇才能使那占卜者得到最好的「產生」、「實現」。從《左傳》記載衛國立靈公的史實中，我們可以認識到，當斷占者在詮釋所得的占卜內容時，就使用強烈的自我主張加以斷占的占例：

衛襄公夫人姜氏無子，嬖人媯始生孟縶。孔成子夢康叔謂己：「立元，余使羈之孫圉與史苟相之。」史朝亦夢康叔謂己：「余將命而子苟與孔烝鉏之曾孫圉相元。」史朝見成子，告之夢，夢協。晉韓宣子為政聘于諸侯之歲，媯始生子，名之曰元。孟縶之足不良，能行。孔成子以《周易》筮之，曰：「元尚享衛國，主其社稷。」遇屯☵。又曰：「余尚立縶，尚克嘉之。」遇屯☵之比☶。以示史朝。史朝曰：「『元亨』，又何疑焉？」成子曰：「非長之謂乎？」對曰：「康叔名之，可謂長矣。孟非人也，將不列於宗，不可謂長。且其繇曰：『利建侯。』嗣吉，何建？建非嗣也。二卦皆云，子其建之！康叔命之，二卦告之，筮襲於夢，

¹⁵² 「研幾」一詞見於〈繫辭上〉，第十章。

¹⁵³ 恩斯特·卡西勒，《人文科學的邏輯》，關子尹譯，（台北：聯經，1986年初版），頁168-169。

武王所用也，弗從何為？弱足者居。侯主社稷，臨祭祀，奉民人，事鬼神，從會朝，又焉得居？各以所利，不亦可乎？」故孔成子立靈公。¹⁵⁴

立國君一事，似是選出國家最高統治者般，通常成為全天下所關懷的重大事情，其重要性或影響範圍不僅僅限於自己邦國。當時衛國正處於立君的政治局面，即是面臨著要立長子，即「孟縶」，還是要立幼，即立「元」此般難題。孟縶雖為長子而其腿跛腳，這一點令高官們傷腦筋，於是他們便進行占卜，結果是要立「元」，因此元被立為「靈公」。從上引文中特別要注意者，應是孔成子與史朝兩人的對立。據金谷治的詮釋，史朝解釋屯卦裡的「元亨」為「元當國君，必能亨通。」¹⁵⁵，就是引文中史朝所發出「又何疑焉？」一句。金谷治接著說道：

毫無疑問，這是史朝隨機應變的解釋，「元」在卦辭裡本來是「大」的意思，而且衛國國君妾腹之子本來也沒有「元」的名字。正因如此，孔成子才提出了質問：「元不是指長子而言嗎？」¹⁵⁶占斷需要像史朝那樣果斷地進行解釋。但是，這種果斷的解釋卻往往成為判斷錯誤的根源。把當前的現實問題與劃出的卦聯繫在一起占斷時，必須十分慎重。¹⁵⁷

衛國棄長立幼而靈公登位，難以確定此斷占內容，對衛國而言，究竟是好還是不好。無論衛靈公常被史家評如何，孔子卻在《論語·憲問》較為客觀地評價衛靈公，即當時有些人疑惑，衛靈公如此「不道」怎麼不喪國？孔子對此回答是衛靈公至少有智慧用人才，怎麼會喪國呢！。¹⁵⁸設問：斷卦的人無論採取什麼選擇，在此之時，最關鍵最重要的角色是斷卦主體的意志，還是其中真有我們尚未發現的因果關係在其中運作？如果我們試圖藉中國歷代知識分子的經驗

¹⁵⁴ 《左傳·昭公七年》。

¹⁵⁵ (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，(濟南：齊魯書社，1990年第一版)，頁41。

¹⁵⁶ 亦即是引文之「非長子之謂乎？」一句。

¹⁵⁷ (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，頁41-42。

¹⁵⁸ 孔子所說的原文為：「仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅。夫如是，奚其喪？」

以答，則顯有重視主體之自我意志所推動的選擇傾向。在上文所引卡西勒的「跳躍」概念，是在詮釋過程中必須參考的至理名言。因此占卜者在斷占階段所遇到的詮釋情況是恰如卡西勒所言那樣，是承認其間有著「跳躍」的產生或「實現」：「過渡成為另外的種類」，此番承認只是要另外一個代價：這一變化雖然可為吾人所指出，然而吾人卻再不能予以原因上的解釋。¹⁵⁹關於斷占階段的情況，甚至還有一件關於楚靈王的一則占例十分駭人聽聞：

靈王卜曰：「余尚得天下！」不吉。投龜，詬天而呼曰：「是區區者而不余畀，余必自取之。」¹⁶⁰

引文中的楚靈王，遇到自己占卜所得的結果不如意，立即朝天唾罵，直接宣布不如以自己的力量直接圖謀天下。這種情況與其說是斷占，不如說「翻覆」或「顛覆」，因此，本期望由他的占卜行為中獲得的那「深遠意義」能夠得到普遍正統性的機會是泡沫歸零，轉而只好全靠自己的意志去尋找其「深遠意義」，此處所指的「深遠意義」即是對楚靈王而言是他的那「得天下」。據金谷治，中國古代如楚靈王者，不乏有如「人的意志和邏輯的自覺，常常成為對昭示神意的占卜的拒絕和制約」的例子。¹⁶¹最後，再舉一則占例頗為發人深省。金谷治介紹另一種例子，記載於《春秋左傳·文公十三年》「邾文公遷都」的故事：

邾文公卜遷于繹。史曰：「利於民而不利於君。」邾子曰：「苟利於民，孤之利也。天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必與焉。」左右曰：「命可長也，君何弗為？」邾子曰：「命在養民。死之短長，時也。民苟利矣，遷也，吉莫如之！」遂遷于繹。五月，邾文公卒。君子曰：「知命。」

¹⁵⁹ 恩斯特·卡西勒，《人文科學的邏輯》，關子尹譯，(台北：聯經，1986年初版)，頁169。

¹⁶⁰ 《春秋左傳·昭公十三年》。

¹⁶¹ 參見(日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，(濟南：齊魯書社，1990年第一版)，頁50。

邾文公為遷都一事進行占卜，而此椿占卜得出「利於民而不利於君」，邾文公認為搬遷國都對民有利所以堅持要搬遷，這是違背於所得出的「占辭」的措施，因此大臣們反對說「您所受的命，不遷都才能維持長久，怎麼不這樣做？」然而，邾文公將「因民之所利而利之」¹⁶²的意志與自己的「深遠意義」等置。邾文公的意志勝過左右大臣的反對而正如願以償地「實現」新的產生，而此處新的產生就是透過「跳躍」因果連鎖或因果籠罩而實現他的「深遠意義」。¹⁶³

本章推論到此，應該檢討上述推論過程中不斷被使用的「深遠的意義」應該以「什麼」為其內容這一問題。筆者認為，一個占卜者心中所積蓄的「深遠的意義」應該是「帝王之心」。一個占卜者心中抱著「王心」或「帝王之心」，培養或統御作為他自己的「概念體系」¹⁶⁴的「深遠的意義」的心智世界，這是件頗具價值的理論預設。但若要維持自己的「深遠的意義」必須依靠堅定不屈的「意志」作為內在條件，這也無法避免的另一個關鍵。

第五節 小結

在正文中所討論的中心議題，是要探討，在占卜過程中，即「占問」、「演筮」、「占斷」、「占驗」四個階段互相之間，尤其在「占問」內容與「演算」所得出的繇辭之間，以及「斷占」內容與「占驗」所徵驗的事實之間，究竟採用什麼原則或方法以確認關於所「占問」的事態在其整個流程中可能促動著的那個因果關係的觀念。在此論域中，假設兩個疑問：一是從「充足理由律」的立場設問，另一則設問是從「同時性」的立場而發。推論的方式是，主

¹⁶² 《論語·堯曰》。

¹⁶³ 解釋此般「跳躍」，依據「因果信念」概念得以理解。在此般「因果斷絕」或「跳躍」中，仍舊保持一股「信念」，對於該「因果鍊條」連續不斷的堅持，該「信念」由此般堅持變成為使人拉引到「吉」（福報結果）的原因，而「主體恢復」也藉以完成。

¹⁶⁴ 「概念體系」(conceptual system)一詞，為認知語言學，或認知隱喻學等種種認知學學科領域中常用之專門術語，例如對其基本概念作表述：Our ordinary conceptual system, in terms of which we both think and act, is fundamentally metaphorical in nature. 參見 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980; Afterward in 2003, p.3.關於「概念體系」，本文將在第四章中加以討論。

要將此占卜過程與「充足理由律」及「同時發生」兩個理論立場緊扣在一起，以進行此兩個有關因果關係的理論在占卜過程中扮演的角色和意義。

在「充足理由律」的立場所探討的內容是，從「占問」階段一直到「占驗」階段間，究竟是否存在因果性力量支配著它們關係。在上述論證中，將「充足理由律」是可以承認，但它的定義的範圍轉換「客觀因果規律」概念為塞爾所說的那「因果信念」。這種「轉換」是由於占卜者「意志」力量加以驅使的條件之下得以可能。並在此番信念，即是對於「充足理由律」的信念，自其「客觀規律」轉為「主觀信念」後，正為榮格「同時性」概念提供「深遠的意義」藉以實現的條件。

由於「占問」內容與「演筮」所得的「繇辭」之間，以及「斷占」內容與「占驗」事實之間所帶有的占問本身的獨具特色，其因果關係的性質，並不像自然因果律所追求的那樣既是物理性的且是在時間架構上朝向過去的事件的特色，而是通常發生在行為領域並且其時間架構上朝著未來的事態。在其前因、後果之間的處理方式，即便依據「充足理由律」的一般原則，並非與「深遠的意義」先在的事實矛盾衝突。占卜過程中的所有「巧合」，應該堅信為其中必有由「充足理由律」的某種力量所驅使而實現。

即便如此，還有我們必須注意者，即是，當實際進入其具體的個別的領域加以運用時，必須採取在不同領域運用不同內涵的因果觀念，方能避免遇到卡西勒所擔憂的缺陷：

過於封閉地使用或誤用因果決定或因果籠罩的層次而追求「知識」的意義和價值，會導致一些錯誤的問題。知識的這種多向度性……由於沒有為人們所肯定並被擱置¹⁶⁵

因此本文中從「充足理由律」追問的因果觀念，轉而成為一種「因果信念」。這是說明，雖然未能透過直接的路線證實因果關係在占卜過程可能驅動著的那

¹⁶⁵ 恩斯特·卡西勒，《人文科學的邏輯》，關子尹譯，(台北：聯經，1986年初版)，頁167-168。

自然必然性的內涵，然而有了因果關係的信念，便可使占卜主體維持「研幾」狀態，以便得以捕捉他的意志持之以恆而翹首盼望的「深遠意義」。本文認為，在占卜過程中藉由「充足理由律」的觀念以設問因果關係的意義，僅在於此，但這種特殊信念所提供的意義在修養功夫的實踐領域裡卻具重大意義與價值。

若考慮榮格原本的「同時性」概念，「同時性」理論對於占卜過程各個階段間的角色，與其說關於因果關係的討論，不如說在維護「非因果性」現象。此理論的提倡者榮格積極擁護在「超自然現象」¹⁶⁶得以產生的「意義」，可以是無緣無因。但，如上所述，有了因果信念的主觀轉換，即對「充足理由律」的信念，榮格本為說明「超自然現象」的原因而提出的「非因果性」概念，也可以消解。榮格之所以堅持使用「非因果性」一概念，是因為僅僅依靠西方傳統哲學主流所推崇的「因果關係」論，便無法證明「超自然現象」那麼頻繁的「巧合」實現現象。因此，榮格就相信，在同時性產生的過程中最關鍵的因素並不是因果關係的架構所提供的真理，而是捕捉「意義深遠的巧合」的那番「意義」本身，而此番「深遠的意義」之所以被持之以恆是依仗著占卜主體的強烈的自我意志得以維持。據塞爾，這「自由意志」多麼強烈或「意識力量」多麼薄弱，它仍舊無法脫離某種因果現象的存在。並必須承認，「意志」的運用中雖然存在著意志的「空隙」而該意志的連續性因此被斷裂，但在被斷裂的兩個因素之間，仍然發生前因後果的觀念。¹⁶⁷筆者認為，占卜主體的這種堅忍不移的強烈意志，也使占卜主體進入「研幾」狀態而直到「深遠的意義」的意向狀態，不違背「充足理由律」而僅僅依靠「因果信念」，便可說明它作為「巧合」實現的必要條件。

¹⁶⁶ Paranormal phenomenon, 參見 C. G. Jung, *Jung on synchronicity and the paranormal*, key readings selected and introduced by Roderick Main, London: Routledge, 1997, especially see the Part I “encountering paranormal”, p.47-90. 與《周易》相關的論述，特別參看 參 C. G. Jung, *Jung on synchronicity and the paranormal*, key readings selected and introduced by Roderick Main, London: Routledge, 1997, p.85-89.

¹⁶⁷ 參見〔美〕約翰·塞爾，《心靈導論》，徐英瑾譯，（上海：上海人民出版社，2008年，初版），頁191-194。



第四章 《周易》「帝王學」如何建構

在中國歷史中，「帝王學」這一詞，已成老生常談的題材，然而對之準確地下一番定義的人則是寥寥無幾。「帝王學」這一概念，從其正面看則似有其正面意義，而從其負面視則又似有其負面意涵。就其正面意義而言，有人將「帝王學」解釋為，大臣或侍講官為幼主講述帝王之道，或者以講述學術方式輔弼帝王治理天下，以致帝王能夠成為聖王。¹就其負面意涵而言，又有人視其為帝王擅用權謀術數以期鞏固皇權的政術，更有人視「帝王學」為臣下拍帝王馬屁的修飾詞。²就兩千多年的歷史而言，正負面特色皆見於史籍。

所謂的帝王學，顧名思義是使帝王進德修業的學問。然而，要進一步問究竟何為帝王所修之學，則既要解決何為帝王此關涉行為主體本身的概念，此是修學主體方面的問題；又要闡明何為帝王所修的學問本身的內容，這是要處理帝王學的語義學內容的；並且更須認定何為帝王學所要達到的目標，這是可涉及帝王學的語用學領域。本文認為，要為「帝王學」一詞下一定義，必須將三者的內容都加以考量，才能說是較為完整的定義。

除此之外，梳理其外延加以界說的方式也是另一種確具普遍意義的下定義方法。例如，舉「帝王學」與其他學術的特徵作對照的方式去下定義，也是值得留意的方法。據古時在帝王面前或個別學者對帝王學有所成就者的說法，帝

¹ 如宋儒真德秀云：「帝王為學之本者，見堯舜禹湯文武之為學……此所謂綱也。」(宋)真德秀，《大學衍義·筭子》，《景印文淵閣四庫全書》，子部一，儒家類，(台北：台灣商務印書館，民國 70[1981]年初版)，葉二之下(頁 704-500)。又如宋儒范祖禹云：「人君讀書，學堯舜之道，務知其大指，必可舉而措之天下之民，此之謂學也。」(宋)范祖禹，《帝學》，《景印文淵閣四庫全書》，(台北：台灣商務印書館，民國 70[1981]年初版)，第六九六冊，子部二，儒家類，卷三，葉三之下(頁 696-743)。又，王德毅說「必欲導人主成為賢聖之君。」參見王德毅，〈宋代的帝王學〉，林慶彰主編，《中國歷代經書帝王學叢書·宋代編》(全四冊)，(台北：新文豐，民國 100[2012]年出版)，第一冊，頁 26。

² 費孝通說「帝王學」為「歌頌功德支持皇權的修辭」。參見吳晗、費孝通等，《王權與紳權》，(天津：天津人民出版社，1988 年第一版)，頁 37。梅廣說「帝王學」為「對人君的諛詞」。參見梅廣，〈「內勝外王」考略〉，《清華學報》，新 41 卷，第四期(民國 100 年 12 月)，頁 645。

王學是與章句之學³加以區分，以便指向帝王之才奮鬥的學術方向。因此，為帝王學這一概念下一番較為完好的定義，須考慮如上所述內涵方面的三項，即包括帝王主體、帝王學的內容，以及帝王學的目標，是起碼要處理的帝王學的基本三項因素；同時也要留意外延方面的界定，即指與章句之學不同的那一特徵。在下了帝王學之基本定義之後，仍須處理帝王學進入周易世界裡時有哪些特色這一問題。

在第二節擬以證明「帝王」概念在個人「立志」過程裡隱藏在其中的「隱喻投射」、「類比推理」特徵，無論在「立志」過程本身還是在閱讀《周易》文本過程，都起著關鍵作用。因此之故，本文藉著第二節的推論，力圖證明一顆「王心」足以刻印在《周易》閱讀者心智體系裡。

第一節 帝王學之定義

本節基本論述內容是要對於「帝王學」一詞，分內涵與外延兩方面加以界定。其內涵方面論述如上述已提到，包括帝王主體、「帝王學」本身的內容以及「帝王學」的目的，亦即說它的用處何在這問題。本節所要探討的「帝王學」，主要與「章句學」平行對照的方向進行。分辨「帝王學」與「章句學」之不同，以具備「王心」與否作為推論之主線，並力圖襯托「帝王學」概念，以備為《周易》和經典詮釋的一套有助的理論架構。

一、「帝王」

這是上述所提及「帝王學」的內涵定義。本小節先擬建立一個作為行動主體的「帝王」，而後在探索「帝王之學」的基本內涵，這是可以說「帝王學」定義過程中最具基石意義的地位。

³ 關於「章句學」定義與由來以及其意義，可參見本文第一章〈緒論〉。



(一) 「帝王」之合法性

1、客觀方面的合法性問題

為給予「帝王學」較為完整的定義，先要對於作為行為主體的「帝王」本身加以界定，是一項必不可少的步驟。在中國歷史中對於「帝王」一詞最普遍的理解應當是，「帝王」乃最高統治主體。「帝王」在金字塔結構的統治系統中佔最高位的政治主體，他握有無與倫比的權力，也身負無止境的責任。從其權力方面言，他既可以成為諸如漢武帝、唐太宗等身具極其強韌的陽剛特色的當權者，且可以成為如宋仁宗、神宗、哲宗以尚文聞名的柔順性權力使用者。要當何種類型的統治者，多半取決於行為主體自己的判斷。

然而，考慮帝王究為何人，在中國學術史裏一向有一個要求許久成為中國帝王的課業：帝王要具備眾人容許的認可——即正統性。這一正統性來自「天命」，而「天命」所賦予的正統性，當現實世界裡兌現時，又有來自兩方面的根據。一是血統，一般而論，嫡系皇族最具正統權威。血統帶來的正統性便能保障其王位的權威與力量。它的界限在於，其血統的正統性僅在該王朝的力量尚有順利維持時才能存留，而一面臨統治危機，則其權威和力量便搖動起，以至終遭「移鼎」的命運；帝王正統性的另一來源則是創建「洪業」，這是由推翻荒淫無道的前朝，替天行道，廣受眾人擁戴而獲取的新的正統。

關於「帝王」正統性的上述兩個來源，是僅就其「位」而論的。若進而扣「帝王」行為主體(agent)本身而言，我們也要考量作為一個行為者的「帝王」一身中被要求具備的兩個條件：一是「德」，一是「能」。「德」與「能」對一位夠格的「帝王」而言，是缺一不可的必須條件。「德」通常被認為，「內聖」概念的內在條件，而「能」則涉及他的「外王」概念的基礎條件。由此「內聖外王」一直象徵著身為「帝王」人要必備的核心內涵。因此，「內聖外王」就成為「帝王學」所追求的理想目標，從而一直向帝王或王才要求他「心養內聖，身培外王」，以致終成「聖王」。

然而，無論是「德」或是「能」，它倆究竟是屬於一個「事態」(event)領域的概念。內聖所求的「德」和外王所期的「能」，兩者並不都等於行為者「帝王」(Emperor as agent)身內要素，它們是與「帝王」本身有著一定程度的距離的因素。換句話說，此兩者並不是帝王與生俱來的先天因素。「德」與「能」兩者都是由歷史與當代社會而釀成的一種公共性標準，並且它們本身是獨立於「帝王」自身，從而畢竟在「帝王」身外的獨立概念。因此，此兩者原原本本是有待作為行動主體者的「帝王」透過某種途徑來將其成為身內之因素。歷來將其途徑稱謂「修養」或「修為」(cultivation)，《周易》也稱之為「進德」與「修業」⁴。若「帝王」要將其成為自己身內的因素，則必得經過某種有效的途徑，即各種學習、訓練、無數的磨練過程，方能可望「德」與「能」兩個不可或缺的帝王條件終成屬於自己身內之實在。

如上所述，一位理想的「帝王」，既須具正統性，即由「血統」和「名分」帶來的政權合法性，且要備「德」與「能」，即釀出既備「內聖之德」且具「外王之能」的理想帝王。

不過，關於「帝王」一詞的定義，本文擬提出一個稍微特殊而頗具意義的補充。上述關於「帝王」正統性和對帝王「德能」的期許，都屬於「帝王」合法性的某種「事態」(events)範疇，這僅僅是關於「帝王」的客觀方面的論述，仍未涉及專屬於行動主體(agent)本身的條件因素。然而，對作為行為者的「帝王」而言，猶有一個極其核心的因素：「王心」問題。具有「王心」與否，每當「帝王」裁決某件事案時，逼使他站在作為「帝王」的主體與作為「非帝王人」的主體這種岔路。

2、主觀方面的合法性：「王心」

那麼，首先面對界定何謂「王心」這起點問題。「王心」亦即可謂「帝王之心」，當然，這不代表它專屬某位帝王個人的心態。話雖如此，也並不意謂

⁴ 〈乾·文言〉：「君子進德修業。忠信，所以進德也；修辞立其誠，所以居業也。」

某位「帝王」不能以「帝王之心」的心理模式形成某種程度的個人心性。由此自然產生一個核心的問題，亦即是所謂的「王心」是確具語義意學意義的心理內容嗎？若無此事實，「王心」這一「帝王學」的核心概念立即成為沒意義的概念。若有，則這一顆具語義學的心理內容將能成為「帝王心學」的基礎。本文則是沿著肯定的路途去考量。

從先秦早期典籍，諸如在《尚書》、《詩經》、《春秋左氏傳》這三本經籍中可讀到「王心」此一字眼。不過此三處所提及的「王心」是屬於描述「帝王」的個別性的心理狀態。一次是出現在《尚書》，兩次出現在《詩經》而其餘則全屬《左傳》。大略的情景為如下：

德無常師，主善為師；善無常主，協于克一。俾萬姓咸曰：「大哉王言！」又曰：「一哉王心！」克綏先王之祿，永底烝民之生。⁵

原隰既平，泉流既清。召伯有成，王心則寧。⁶

「四方既平，王國庶定。時靡有爭，王心載寧。⁷

故臨武事，將發大命，而蕩王心焉。⁸

楚子欲遷許於賴，使鬥韋龜與公子棄疾城之而還。申無宇曰：「楚禍之首將在此矣。召諸侯而來，伐國而克，城竟莫校，王心不違」。⁹

祭公謀父作〈祈招〉之詩以止王心，王是以獲沒於祗宮。¹⁰

二十一年，春，天王將鑄無射，泠州鳩曰：「王其以心疾死乎！夫樂，天子之職也。夫音，樂之輿也；而鐘，音之器也。天子省風以作樂，器以鐘之，輿以行之。小者不窺，大者不擲，則和於物。物和則嘉成。故

⁵ 《尚書·商書·咸有一德》。

⁶ 《詩經·小雅·黍苗》。

⁷ 《詩經·大雅·江漢》。

⁸ 《左傳·莊公·四年》(傳四·一)。

⁹ 《左傳·昭公·四年》(傳四·四)。

¹⁰ 《左傳·昭公·十四年》(傳四·四)。

和聲入於耳而藏於心，心億則樂。窳則不咸，撝則不容，心是以感，感實生疾。今鐘撝矣，王心弗堪，其能久乎！」¹¹
至于厲王，王心戾虐，萬民弗忍，居王于彘。¹²



從引文所述內容可知，先秦早期典籍所表述的「王心」，顯有兩個特色。其一，此時的「王心」確有其使用上的特殊意義，它不同於一般人民心。此時的「王心」就它對天下所涉及的影響力而言，已具有使眾人關注的獨一無二的力量。「王心」已具獨一無二的影響力。另外特色則是關於它顯明的界限，即是說，當時出現在典籍裡頭的「王心」一詞，仍潛於個別性使用範圍裡沉睡，而與普遍性使用範疇尚有距離。它尚未脫離某位帝王從自身所處的那場特殊環境中反應的個別心理狀態。由此可言，它仍不能說具普遍意義的「王心」。若離開個別帝王本人與他所處的那個別處境，那麼所言「王心」便不屬於任何人，便脫去專指個別體的指稱關係。若要「王心」一詞具普遍意義的概念，則須先脫離「個別性」的使用範疇。就上述引文而論，則唯有《尚書·咸有一德》所提出的「一哉王心」這一使用法，稍有朝著「普遍」意義冒出其頭的韻味。但它也仍留在屬於「帝王階級」或具「帝王身分」者的使用範圍，尚未抵達一般人口吻裡啟齒的地步。這可以說是困於歷史界限的現象。

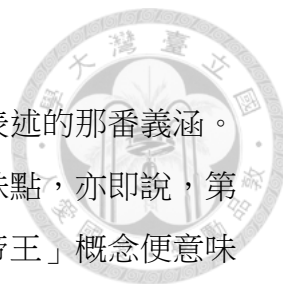
要看到較為完整意義的「王心」概念，則我們還要等到前漢大儒董仲舒的界說。董仲舒在所著《春秋繁露》中有兩次提到顯具普遍意義的「王心」概念。《春秋繁露》云：

故引史記，理往事，正是非，見(案見他本作也)王公，史記十二公之間，皆衰世之事，故門人惑，孔子曰：「吾(原註一無曰吾字)因其行事而加乎王心焉。」以為見之空言不如行事博深切明(案他本無明字)。¹³
孔子曰：「吾因行事，加吾王心焉」¹⁴

¹¹ 《左傳·昭公·二十一男》(傳二一·一)。

¹² 《左傳·昭公·二十六年》(傳二十六·九)。

¹³ 《四庫全書》本校正如同括弧內容。《四庫全書·春秋繁露》，卷六，葉四。



董仲舒所表述的「王心」概念，顯然不同於上引先秦諸經所表述的那番義涵。董氏雖藉著孔子口吻，但我們從中應該察覺到這裏有雙重特殊點，亦即說，第一，孔子的身分並非時王，而從非個別時王口吻中表述的「帝王」概念便意味著此概念已經擺脫「個別帝王」及「個別語境」這個別性蘊含的因素。然而，第二，引文中的核心詞「加乎王心」與「加吾王心」是藉由孔子以第一人稱的口吻加以表述，雖是這極其可能由董氏自己本人的後設裝置。¹⁵經由此套概念裝置，董仲舒將「王心」一詞成功地界說它確具普遍意義的概念。

要之，具普遍意義的「王心」要有兩條基本條件：一、它是先要脫離「帝王」這專屬「階級」或「身分」的個別性捆綁；二、它須能從「非帝王人」以第一人稱的口吻發話，而不以第三人稱的形式發話。

綜上所論，一位「帝王」要取得其合法性，必須獲得上述主客兩方面的條件：就客觀條件而言，屬於「帝王事態」的諸般因素，即是說，「位」方面的正統性，這是需要社會共認的准許和「德能」方面的認可；又需要帝王個人的修為努力，這兩條客觀條件均屬一種「事態」(event)領域的因素。就主觀條件而言，則屬於「帝王行為」的核心因素及「王心」，這顆「王心」每在「帝王」採取行為(action)時，起關鍵作用的核心因素。本文認為，一位身為「帝王」者，須具備這兩條主客條件，方始可期發揮眾人皆容、扭轉乾坤的影響力。若缺其一，便難以獲取所期的「聖功」¹⁶。

¹⁴ 《四庫全書·春秋繁露》，卷六，葉五。

¹⁵ 對於本文斷言董氏這兩條命題是種後設性命題，可能會有些異議。然而，本文之所以如此評估，其理由是，此命題雖是藉由孔子口吻，但「加吾王心」一說法，除董氏所著《春秋繁露》之外，在董氏之前的典籍中無一處有與此相類的話語使我們可作確證。另外，在《論語》中孔子以第一人稱的口吻談及「加吾王心」或「加乎王心」，是可加以否認。無論說話者為何等人，重點應在於，確實出現了以「非帝王人」之第一人稱口吻的語言行為。這類語言行為本身已經足具「王心」此概念所具有的現實意義。

¹⁶ 語見〈蒙·彖〉。

二、「帝王學」



(一)「帝王學」之淵源

所謂的「帝王學」並不指身為「帝王」者所學的一般學術內容一切，而應該是指身為「帝王」人，為治理天下時所需的特殊性質的學術。它是一種超出一般學術處理的尋常內容而專門處理關於「帝王」治理天下問題。對於具體內涵，歷來以「內聖外王」這一象徵性十足的詞彙作為「帝王學」所要充塞的內涵。歷史上「帝王學」發展情景，可說源遠流長。司馬遷早在《史記》中描寫李斯「乃從荀卿學帝王之術。」¹⁷的歷史情景。

據經學史方面的研究成果，「帝王學」之最初登場於歷史舞台的面貌，應該算自「王官學」。此「王官學」一詞，應始自錢穆〈兩漢博士家法考〉一文，文中「王官學」是與「諸子言」相對而言：

古代學術分野，莫大於王官與家言之別……「官」言其公，「家」言其私。百家言者，不屬於王官而屬於私家，易辭言之，即春秋以下平民社會新興之自由學術也。王官掌於史，百家言主於諸子，諸子百家之勢盛而上浮，乃與王官之史割席而分尊焉，於是有所謂「博士」。故博士者，乃以家言上抗官學而漸自躋於官學之尊之一職也。¹⁸

「百家言」即指「諸子學」，因而常以「諸子百家」合而為說。「王官學」以五經為基本內容，文章大部分的主旨也為「帝王」而設。錢氏緊接著說「百家言」實本於「王官學。」¹⁹因此，「百家言」與「王官學」都共同務在治天下之業。司馬遷也在《史記》〈論六家要旨〉一文中證實此要點：夫陰陽、儒、

¹⁷ (漢)司馬遷，《史記》，卷八十七，〈李斯列傳〉第二十七。

¹⁸ 錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學古今文平議》，收於《錢賓四先生全集》，(台灣：聯經出版，1998年初版)，頁191。

¹⁹ 同上。另外，亦有學者對錢氏此觀點表贊同，可參見于大成，〈諸子與經學〉，《經學研究論集》，(台北：黎明文化事業，民國71[1982]年再版)，頁55。

墨、名、法、道德，皆務為治者也。²⁰此乃是司馬遷總括先秦諸子學之宗旨：在於一個「治」字上。僅就其宗旨而言，司馬遷對「諸子學」的效用的基本認識，與「王官學」並不違離。就涉及其範圍也與「王官學」同以天下為己任。因此「帝王學」便包含兩種學術形式，即「王官學」與「諸子學」。²¹

除此外，「帝王學」之定義，仍須加考慮兩種特質：一是從學術運用的主體言之，可分兩種情景，即是「帝王」自己親身修學「帝王學」和「非帝王人」使「帝王」演習「帝王學」。後者則以「經筵」、「侍講」等類的方式進行。另一是，從其學術方法論之，「帝王學」亦與「章句學」加以區別。所謂的「章句學」身為「帝王」者所不取，從而「章句學」只能留給於一般儒生學者了。下文所引乃為明代楊士奇於《歷代名臣奏議》一文中給「帝王學」與「章句學」作區分並加以概略：

- (1) 若夫分章析句，牽制文義，無益於心術者，非帝王之學也。²²
- (2) 中書舍人虞儔上奏曰：臣聞帝王之學與經生學士不同。²³
- (3) 高宗皇帝謂趙鼎曰：朕居禁中，自有日課……又曰：有帝王之學，有士大夫之學。²⁴

由引文可知，「帝王學」既不與「經生學士之學」同，且不與「士大夫之學」類，於是自然而然可以得出將「經生學士之學」與「士大夫之學」界定為「非帝王學」此番結論。楊士奇所採錄之(1)是「欽宗靖康元年，起居郎胡安國上奏」

²⁰ 司馬遷，《史記·太史公自序》，（日）瀧川龜太郎，《史記會注考證》本，（台北：萬卷樓圖書，民國 85 年，初版），頁 1366 之左下。

²¹ 關於《易經》方面，將「帝王學」與「章句學」之分辨，也值得參考楊自平的作法。楊自平將明清之際的易學特徵分為「士林易學」與「殿堂易學」。本論文認為將清初「殿堂易學」配屬於「帝王學」，它在「易學」方面的典型例子，尤其《日講易經解義》在「易學」領域裡最具帝王學特色的完整資料。參見楊自平，《世變與學術：明清之際士林〈易〉學與殿堂〈易〉學》，（台北：台灣大學出版中心，2012 年初版），〈自序〉與頁 3，以及關於「殿堂易學」的論述，參見頁 259 以下各處，並《世變與學術》〈結論〉部分的總評。

²² (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷八，《四庫全書》史部六，頁十。

²³ (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷九，《四庫全書》史部六，頁九。

²⁴ (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷九，《四庫全書》史部六，頁三。

²⁵之文，而不許將「帝王學」與「章句學」視同，並且其學須有益於帝王之「心術」。

由此我們了解到古人對「帝王學」所持的基本立場。那麼，藉著下述內容再進一步檢討所謂的「章句之學」究竟以什麼因素組成其學，而帝王之學又以什麼內容加以界定這一問題。

「帝王學」至唐宋兩代便大量發揮。唐代有諸如吳兢之《貞觀政要》、趙蕤之《長短經》、唐太宗之《帝範》等最為著名，其影響力也極深；而宋朝則「帝王學」全盤理學化，其典籍有諸如真德秀之《大學衍義》、范祖禹之《帝學》最突出。

宋以前，亦即漢唐時代所見「帝王之學」的內涵，或以「先王之教」²⁶，或以「帝王之業」為說。²⁷無論其命名如何，大都以「經世致用」定為治理天下之主要目的，便視之為「帝王學」，而其內容不僅僅限於儒家五經範圍，更推及黃老或道家以及法家之說。自宋代始有定型之「帝王學」內涵，其內容以「堯舜之道」為綱，必須以帝王自己的心，即務必映射於「自心」，方可言為學之「綱」。宋儒真德秀云：

「帝王為學之本者，見堯舜禹湯文武之為學，亦莫不自心身始也。此所謂綱也。」²⁸

²⁵ (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷八，《四庫全書》史部六，頁九。

²⁶ (漢)徐幹，《中論》，《四庫全書》，「先王立教，官掌教國子。教以六德，曰智仁聖義忠和；教以六行，曰孝友睦婣任恤；教以六藝，曰禮樂射御書數。三教備而人道畢矣。」(〈卷上·頁一〉)；而於〈卷上·頁九〉有「小人……背帝王之教」一詞，又表述「昔楊朱、墨翟、申不害、韓非、田駢、公孫龍，汨亂乎先王之道」一文(〈卷下，頁一〉)。

²⁷ 例如，唐吳兢《貞觀政要》記錄唐太宗問房玄齡關於「帝王之業」之所難：「貞觀十年太宗謂侍臣曰帝王之業草創與守成熟難？」，參見(唐)吳兢，《貞觀政要》，《四庫全書》，卷一，頁五。

²⁸ (宋)真德秀，《大學衍義·筓子》，子部一，儒家類，《景印四庫全書》，(台北：台灣商務印書館，民國70[1981]年初版)，葉二之下(頁704-500)。

范祖禹也志同道合地表述「帝王學」的內涵：「帝王之學，所以學為堯舜也。」²⁹此觀點是繼承孔孟之學而來，尤其繼承孟子。³⁰這是將「帝王學」概念，至少在其表面的名目上，緊扣儒家之學術內含加以界定。

然而，此項「堯舜之道」作為「帝王學」的內涵，宋儒則更喜以「內聖外王」一詞作象徵化、符號化。因此，宋儒之「內聖外王」常以「堯舜之道」加以界定。至於「內聖外王」這項象徵意義十足的話語，本為《莊子·天下》所言。此詞也並非自始便有儒家「帝王學」的色彩，更難認莊子容許以「堯舜之道」作「內聖外王」之內涵。為理解更加清楚，暫且過目原文概貌：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。³¹

《莊子》所悲，先是由「天下大亂」，「道德不一」乃至「內聖外王之道，闇而不明」，終致使人擔憂天下各方之「道術將為天下裂」。由此可知，《莊子》所期，乃是明於「內聖外王之道」之聖賢早日出現，使「後世之學者」能「見天地之純」和「古人之大體」。此處所言「內聖外王」，其思想內涵仍缺個別立場和具體路數，而僅具象徵性極大之符號意義，是種不嚴格指稱³²的普遍符

²⁹ (宋)范祖禹，《帝學》，《四庫全書》卷一，頁六。范祖禹所言與「帝王學」相關的表述是：「帝王之學，所以學為堯舜也。堯舜亦學于古先聖王而已。其在《易》曰：『進德修業；學以聚之，問以辨之』；其在《書》曰：『若稽古』；其在《詩》曰：『正家以風天下』。此文王之學也。」

³⁰ 《論語·泰伯》云：子曰：「大哉！堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之！蕩蕩乎，民無能名焉！巍巍乎！其有成功也！煥乎！其有文章。」《孟子·滕文公》云：「滕文公為世子，將之楚，過宋而見孟子。孟子道性善，言必稱堯舜。」又《告子》云：「曹交問曰：『人皆可以為堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』」

³¹ 《莊子·天下》。

³² 「嚴格指稱」翻自 Saul Kripke 的「rigid designation」一詞，用該詞說明兩個事物之間最具必然性的指稱關係。Kripke 指出「專有名詞」便是「嚴格指稱」最具典型的例子，而「普通名

號。它沒有嚴格指稱「以自為方」的任何「百家言」。其目的應是將天下「回歸於道」、「統於一」或「天下一統」，此點可能便是《莊子》之困擾所在。

³³由《莊子》此番話語可明瞭，《莊子》在此僅凸顯其共同目標共同追求，而仍然保留其具體之方略為何。

原是僅具如上述《莊子·天下》意涵的「內聖外王」。至宋，便遭到意義不同的使用潮流。本是作為象徵符號，自此變為理念符號。亦即，其外延猶模糊的象徵符號變為外延清晰的理念符號。因此在宋儒眼中之「內聖外王之道」即指「堯舜之道」這類看法便起流行。於是我們也不難目睹臣僚勸當時帝王為學須務在修「堯舜之道」。對宋儒而言，其「堯舜之道」理當是要依據儒家經典所言作為修習目標。然而，對宋儒挪用本作為道家言之「內聖外王」佔為己用的歷史現象，有學者說明宋儒此番挪用現象的來龍去脈。如梅廣在氏所發表之〈「內聖外王」考略〉一文中指出其歷史緣由，並對之提出批評意見：

內聖外王是魅力無窮的道家語言。他既非先秦儒學的用語，也非理學家講學論道的用語。它的流行是因為程明道先用它來稱道邵康節。由於明道這樣使用它，很快它就變成一個用來恭維別人的頌詞。作為一句頌詞而具有這樣亮麗的形式，在士大夫文化中自然受到矚目。自宋至明，它就一直為一般世人所喜用，以至於流為一句濫用的成語。……。但他的修辭魅力發揮到最大的效果則見於這個詞最終竟然成功的打動了雄心萬丈異族帝王的心，從一個對人君的諛詞一躍成為帝王之學的代稱。³⁴

「內聖外王」此條魅力十足的象徵性語言符號，至宋起始僅用以稱道他人人品魅力，即「恭維別人的頌詞」，到明代此詞已「流為一句濫用的成語」。終至

詞」也是具「嚴格指稱」之另一種典型。Kripke, Saul A., *Naming and necessity*, Cambridge;Massachusetts: Harvard University Press, 1980(reprinted 2001), p.3 以及各處。

³³ 《莊子》之內在矛盾在於，由於他追求一個「道」，因而既要尊崇天下之「螻蟻」、「梯稗」、「瓦甓」、「屎溺」(《莊子·知北游》)，同時也要使天下返於一。這是「一與多」，亦即是「普遍與個別」的矛盾類型。要如何將此類矛盾順利和解，對於一位身負要解決當面現實領域的實際問題的人而言，是個使人極其頭痛、難以清理的棘手問題。

³⁴ 梅廣，〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》，新 41 卷，第四期(民國 100 年 12 月)，頁 645。

清代，此詞「從一個對人君的諛詞一躍成為帝王之學的代稱」。經過如同所引內容之歷史緣由，宋明清代諸儒生較為成功地建立：

「內聖外王」 = 「堯舜之道」 = 「帝王之學」



這樣圖式。關於「帝王學」一詞的綜合性描述，我們若可留意宋朝儒臣范祖禹的界說，則立即得到極為清晰的概念，范祖禹³⁵在氏所著《帝學》一書便云：

臣祖禹曰：人君讀書，學堯舜之道，務知其大指，必可舉而措之天下之民，此之謂學也。非若人臣，析章句，考異同，專記誦，備應對而已。

36

范氏關於「帝王之學」此詞所下的界定，極為清楚地與「章句學」加以區分。就其內容而言，帝王要學「堯舜之道」，而就用力點而言，務必認清學術的「大旨」所在，就其學之目的而言，應當將其所學「舉而措之天下之民」，即是要將其學在經世致用中兌現。

(二) 概觀「章句學」

³⁵ (宋)范祖禹(1040-1098)。《四庫全書·范太史集·摘要》云：「祖禹，字淳甫，華陽人。嘉祐八年登進士甲科。從司馬光修通鑑，書成薦為秘書省正字，歷官龍圖閣學士、知陝州。為言者所誣，謫徙賓化而卒。事蹟具宋史本傳。所著帝學及唐鑑。」《宋史·范祖禹傳》(宋史卷三百三十六，列傳第九十六)云：「哲宗立，擢右正言。……除著作佐郎、修神宗實錄檢討，遷著作郎兼侍講。」又云「卒，年五十八」，又關於范氏當侍講的評論，則云：「每當講前夕，必正衣冠，儼如在上側，命子弟侍，先按講其說。開列古義，參之時事，言簡而當，無一長語，義理明白，燦然成文。蘇軾稱為講官第一。」參見《景印四庫全書·宋史·范祖禹傳》，卷三百三十七·列傳第九十六，頁十五至二十三，(台北：商務印書館，民國70年[1981]初版)，第二八六冊，史部四四，正史類·頁286-477至286-481；又可見(元)脫脫等撰，《宋史》，(北京：中華書局，1977第一版)，第三一冊(卷三三二至卷三四七(傳))，頁10794-10800。

³⁶ (宋)范祖禹，《帝學》，《景印四庫全書》，(台北：台灣商務印書館，民國70[1981]年初版)，第六九六冊，子部二，儒家類，卷三，葉三之下(頁696-743)。

「章句學」一詞是在經學科本尋常所見，雖然繞著「經學」此項字眼歷來有所爭論。³⁷每當在經學史學科將經學分為「漢學」與「宋學」時，推「章句學」給「漢學」，尤其推給馬融、鄭玄之學，也是司空見慣。³⁸然而，所謂「章句學」之為學特色僅推給「漢學」而與「宋學」截然隔開，此類說法也難免一知半解。若將「章句學」界說為「分析章句，窮究前聖之旨，考論同異，折衷諸儒之說」³⁹，那麼自漢以降何朝空缺其學！「章句學」與「漢儒」之關係，最多僅能涉及所謂的「章句學」始源於「漢朝」或「漢儒」此項事實。

我們透過錢穆的宣稱可得知「章句學」是與漢儒「家法」有關係：錢穆在〈兩漢博士家法考〉中指出：

……「家法」即「章句」也。漢儒經傳有章句，其事亦晚起，蓋在昭、宣以下。以《易》言……以前說《易》無章句，有章句即有家學矣。《易》有施、孟、梁丘三家章句，故云三家之學……為博士立學官，成家學者，乃著章句以授弟子。……五經博士置自武帝，而博士分家起於宣帝，則諸經章句之完成，亦當在宣帝之後矣。⁴⁰

由引文即可了然，「章句學」之始源與其淵源之始末。「章句學」是與博士家法緊扣在一起，並且其時間蓋於昭帝、宣帝之間已有完成諸經之章句。就其涉及內容而言，未必僅限於「分章析句」「考論異同」「折衷諸儒之說」，應當涉及「王官學」本有的內容。由錢穆闡明便可知，漢儒「章句學」猶不離「王官學」遠隔。關於漢代「王官學」與「章句學」之治經活動，錢穆心平氣和地評估：

³⁷ 如皮錫瑞將中國經學史分為十個階段。而「經」之意義乃以孔子所修為準加以認定。參見氏所著《經學歷史》。但，有些人則將「經」訓為「常」。《經學通論》亦如是。

³⁸ 例如，在清代漢學與宋學之爭之各篇文章中，尤為突顯。

³⁹ (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷九，《四庫全書》史部六，頁九。

⁴⁰ 錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學古今文平議》，收於《錢賓四先生全集》，(台灣：聯經出版，1998年初版)，頁223-224。

故知訓故為漢儒治經初興之學，僅舉大誼，不免疏漏。章句則其學晚起，具文為說，而成支離。⁴¹



引文所言「訓故」乃指「王官學」的學術特色，而此方法是「僅舉大誼，然而「不免疏漏」；晚起的「章句學」則有「具文為說」之長處，然而流於「支離」。不過錢穆又指出「章句學」極其麻煩的缺點：

王充《論衡·效力》篇：「王莽之時，省五經章句，皆為二十萬。博士弟子郭路，夜定舊說，死於燭下。」是知五經皆有章句。章句之繁，每經盡在二十萬言上矣。⁴²

錢穆此般引述，正與班固《漢書》所引證的史實如出一轍。「章句學」後來推展到如此地步：

說五字之文，至於二三萬言，故幼童而守一藝，白首而後能言。⁴³

議曰：六經成於孔氏，初無傳注。雖《易·十翼》為大傳而皆聖言，故亦為經。至春秋三禮，七十子以來始有傳記，而皆出於孔氏。無異同駁雜之譏。自經秦禁且罹焚蕩絕滅無幾。漢興或出於傳聞，或出於口授，或出於壁中。故家異學，人異傳，撓經而騁其臆，是其師說，而非諸人。辟碎其義，便巧其說，破壞其文，更易其字。說堯典二字，至十餘萬言，若稽古三字，至二三萬言。有窮一經而皓首之歎。⁴⁴

由引文可知，為「說五字之文」而「至於二三萬言」；為「說堯典二字」，竟「至十餘萬萬言」加以訓話，要「守一藝」、能「窮一經」簡直等到「白首而

⁴¹ 錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學古今文平議》，收於《錢賓四先生全集》，（台灣：聯經出版，1998年初版），頁226。

⁴² 錢穆，〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學古今文平議》，頁230。

⁴³ (漢)班固，《前漢書》卷三十，〈藝文志〉第十，頁二十。

⁴⁴ (元)郝經，《續後漢書》，卷六十五上下·列傳第六十二上下·頁十一。

後能言」，免不了「皓首之嘆」。誠如錢穆所言「章句學」終至「成支離」之冗雜學術。

然而，自漢以降帝王體制漸趨鞏固，而時代越下，企圖拉開「帝王學」與「章句學」之距離的歷史潮流日益得勢。於是欲將「帝王學」與「章句學」間隔拉遠的也不乏其人。其目的是了「歷代高官大臣……對皇帝灌迷魂湯」。⁴⁵據梅廣，南宋以降諸儒生以「內聖外王」美詞恭維皇帝的風潮成為風氣。⁴⁶文士界如此風氣，在明代資料《歷代明臣奏議》一文中收集頗多：

高宗皇帝謂趙鼎⁴⁷曰：「朕居禁中，自有日課：早閱章奏、午後讀《春秋》《史記》、夜讀《尚書》。」又曰：「有帝王之學，有士大夫之學。朕在宮中，無一日廢學。但推前古治道，有宜於今者，要施行耳！不必指摘章句以為文也。大哉祖宗！所以治天下國家者，其必由於學乎！誠本朝之家法，啟佑乎後人者也。」⁴⁸

宋高宗也很清楚區分「帝王學」與「章句學」不同，並認「章句學」為「士大夫之學」，而「帝王學」則用以「施行」於「治天下國家」。尤值得注意的是，高宗將「帝王之學」認為「本朝之家法」。

中書舍人虞儔⁴⁹上奏曰：「臣聞帝王之學與經生學士不同。夫分析章句，窮究前聖之旨，考論同異，折衷諸儒之說，此經生學士之學也。若緝熙光明之用，發之於一身；仁義詩書之澤，施之於四海，此帝王之學也。」

⁴⁵ 梅廣，〈「內勝外王」考略〉，《清華學報》，新 41 卷，第四期(民國 100 年 12 月)，頁 636。

⁴⁶ 梅廣指出：「南宋以後，內聖外王就成為文士社會習見之詞，在元到明初這一階段使用得很廣泛。」參見梅廣，〈「內勝外王」考略〉，頁 637。

⁴⁷ 趙鼎(1085-1147)，字元鎮，解州聞喜(今山西省聞喜縣)人，趙鼎官至宋高宗時宰相。詳見《四庫全書》本《宋史·趙鼎傳》卷三百六十，列傳一百十九，頁十四至二十七。

⁴⁸ (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷九，《四庫全書》史部六，頁三。

⁴⁹ 虞儔，生卒年未詳，字壽老，寧國人。今《四庫全書》收虞儔所著《尊白堂集》(六卷)，《四庫全書·提要》云：「隆興初入太學，舉進士。累官兵部侍郎奉祠，卒其行事不見於宋史。」

揚雄有言，學之為王者事其已久矣。堯舜禹湯文武汲汲其已久矣。如曰學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之，則載之於大易之辭；如曰王人求多聞時，惟建事，則見之於傳說之戒；如曰尊其所聞則高明矣，行其所知則光大矣。曾子蓋嘗言之，董仲舒又從而申之矣。且學聚問辨可以已矣。然易必繼之以寬居仁行，王人求多聞可以已矣。然書必繼之以時，惟建事者何哉？正以帝王之學與經生學士不同始焉。欲其發之於一身者，有緝熙光明之用終焉；欲其施之於四海者，有仁義詩書之澤，蓋不可得而已者也。⁵⁰

引文指出，「分析章句，窮究前聖之旨，考論同異，折衷諸儒之說」便是「經生學士之學」亦即以為「章句學」。「若緝熙光明之用，發之於一身；仁義詩書之澤，施之於四海」則屬於「帝王學」。人主可以透過學習「帝王之學」而「為王者」，要求「王人」以「求多聞」培訓「學聚問辨」而「施之於四海」，以致「建事」。「帝王學」之目的顯然是「施之於四海」，以致「建事」。那麼「帝王學」顯然是以「外王」為著重點，所以人主理當孜孜自勉於「帝王之學」。下文是宋儒牟子才向理宗上奏之文，值得檢討人主自勉於「帝王之學」以何內容自勉：

帝王之學，異於儒生：不在於專記誦、治章句、工詞章以為美；而在乎講明義理、務治其心而已。蓋人主之一心，所以統紀三極而酬酢萬化也。人主之心正，則天下之事無一而不出於正；人主之心不正，則天下之事無一而不出於邪。⁵¹

⁵⁰ (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷九，《四庫全書》史部六，頁九至十。

⁵¹ (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，卷九，《四庫全書》史部六，頁三十二。此文為楊氏援引「淳祐十二年，著作郎牟子才，兼崇政殿說書，經筵供職，入奏第一劄。」一文。見《歷代名臣奏議》，卷九，《四庫全書》史部六，頁三十一。牟子才(?-1235)，字存容，井研人，嘉定十六年舉進士。生平詳見於《宋史·牟子才傳》。參見《四庫全書·宋史》，卷四百十一，列傳一百七十一，頁五至十五。

當人主以「帝王之學」培訓自己時，「務治其心」為最著重點。因為「人主之一心」涉及「統紀三極而酬酢萬化」，故天下萬事無不出於「人主之心」。此等認識雖言之有過，然其重視「王心」的態度，足使我們認清「帝王學」便是「王心」所定的正確趨向。

由上述內容，略論關於「帝王」的定義，須就其「事態」(event)方面的意涵與其行動者(agent)方面的特色，加以綜合，才能下得較完整的定義。關於「帝王」的諸種「事態」，諸如「地位」、「血統」等等均屬客觀領域的合法性條件，而「王心」則是使「帝王」之所以為「帝王」之主觀性關鍵因子。至於「帝王學」之概念，基本上透過學術評論與歷史文獻，並主要與「章句學」予以對比，由此番檢討得知，「帝王學」深具源遠流長的歷史流程，並認識到在「帝王學」與「章句學」之間卻有不可忽略的差異。因此也可說，無論對之所做的各種評估如何，「帝王學」的確有它的特色與不可磨滅的功效。⁵²

由上所論，大略涉獵關於「帝王學」定義過程中所要注意的基本內容。基於此番定義的成果，便可進一步探討《周易》中「帝王學」的面貌究竟如何這項議題。

第二節 為《周易》「帝王學」建構一方法

在上一節討論「帝王學」之定義時已有所討論關於作為行動者(agent)的「帝王」要關注內外兩方面的合法性，即屬於「帝王」合法性的「事態」(event)領域的諸因素與專屬於行為者本身「agent」的要素。其中，關於「位」與「血統」的合法性，已經失去時代切實性，時至現代，若要使之有所意義，還可以值得考慮的應該是，也僅剩「隱喻」(metaphor)或「類比」(analogy)更或者是依

⁵² 本文對「章句學」的立場並不持貶斥性態度，反而認為「章句學」對中國學術的詮釋發展付出的貢獻不可磨滅也不可替代。「章句學」是隨著中國學術史的流程而不可分隔地並行發展，因此可以說它是中國經學詮釋學獨具特色，時至今日，它仍舊起著有效的詮釋效用。「章句學」雖然有與「帝王學」不同之處，但不該因為如此，便遭貶斥它不可替代的學術價值。本文之所以將「章句學」與「帝王學」之距離表述得較之顯明，是由於本文之中心體裁是「帝王學」，必得盡可能凸顯「帝王學」獨具特色起見所致。

據「象徵」(symbol)的方法等等諸如此類種種比喻性質的手段了。⁵³關於帝王之事態領域的「德能」與行動者領域的「王心」這兩方面的中心議題也不外於「隱喻」或「類比」的處理方式而得到證實。然而，關於「王心」問題的處理遠比「德能」問題複雜。因為人心的變化幅度與多樣性，遠比物質世界的變化更具微妙複雜，難以單純地將之限於某些規律加以梳理。我們所要討論的「王心」也確為人心之一種，因此它也遠比關於帝王的一切「事態」更難梳理，不易掌握。關於「王心」的隱喻或類比性處理，為應用於生在現代人的修維活動上以及《周易》閱讀活動上，還是要投靠一些隱喻與類比方式，也許更可能要倚仗現代認知隱喻學或心智哲學的研究成果。依此作法，可能處理得更為適切妥當。否則「王心」概念難免沉睡在古書裡的死概念。因此下一小節中先扣「隱喻」概念，予於探討它在「王心」的成立過程中所起的作用。採取的方式是，首先觀察在相關文獻中有值得注意的資料，以此襯托「王心」概念對生在現代人而言也極具效力的概念意義。

一、隱喻作用

下述討論稍微檢討，上述隱喻結構在學界如何處理這一問題。〈說卦〉闡述用自然和人世諸多象徵符號以詮釋「八卦」所蘊含的種種意義。如「乾為天」、「坤為地」。在此處「乾」與「坤」是抽象符號，「天」與「地」是真實事物。換個繫詞而言，「乾是天」、「坤是地」，無論是「乾為天」或是「乾是天」都是我們所熟習的句式，均可屬於「A=B」句式，即隱喻句式。⁵⁴「乾」如何能為「天」；「坤」如何能為「地」？對此番疑問，在熟習《周易》

⁵³ 闕如，有人說「貓王」(Elvis Presley)是「搖滾樂之帝王」(the King of Rock and Roll)。此時說「帝王」，並非指如同「康熙帝」即位般掌天下實權的那副歷史事實的意義。我們稱「貓王」為「帝王」，他也不可能實際成為康熙帝掌天下之實權那般的帝王。但此一稱呼確具某種意義與力量，儘管它是隱喻性的力量，然它的確能發揮社會上不可忽略的意義與效果。

⁵⁴ 傅佩榮梳理語言的句式分類：「語言的類型分為四：一、直述語句(直接敘述)，二、比喻語句，三、價值語句(有關價值判斷的語句)，四、恆真語句。(套套邏輯(Tautology)……比喻語句就是使用一些象徵來表達意涵。……藝術創造的挑戰，是要能夠提出新的比喻或象徵，讓別人能夠清楚掌握你想表達的事情。」傅佩榮，《哲學與人生》，(台北：天下遠見，2003年第一版)，頁38-41，尤其頁38。

概念世界的人眼裡，也許是不成問題的問題，以為「乾為天」在《周易》世界裡，再沒有自然不過的事。然而，我們再問起「天究竟為何物」來時，立刻面臨一種難以回應的困惑。因為，為了解「天」我們仍然得問出「何為天」這第二階段的問題以及無窮多的第三階段疑問。我們總不能以「天為乾」(即 $B=A$) 的方式答回去。這副惡性循環邏輯的回答方式必然無助於解決問題。但要解決此項問題，仍有義務回答「天」的性質究竟為何，並基於「天」的某種屬性來投射於「乾」，進而試圖尋找兩者之間具共同的因子，予以完成回答。

在正式進入歷代文獻之前，首先檢討一下「隱喻」的基本結構，這一步驟也許更有助於理解本小節所要討論的全盤意義。隱喻的邏輯形式是令人十分困惑，即是：

$$A = B$$

當我們將這組等式視如一副邏輯形式時，感到更為困惑，因此它業已是為西方演繹邏輯所唾棄。因為它既不是屬於同一律，即 $A=A$ ，也不是矛盾律，即 $-(A \wedge A)$ ，更不屬於排中律，即 $A \vee \neg A$ 。所以採取 $A=B$ 形式的隱喻早已去除在西方形式邏輯世界之外了。但亞里斯多德對「隱喻」的效果很早予以肯定，並對之下定義為「用一個表示某物的詞借喻它物。」⁵⁵進而提出隱喻的應用範圍，亦即四種隱喻形式：包括「以屬喻種」、「以種喻屬」、「以種喻種」、「彼此類推」⁵⁶。「以屬喻種」是以大喻小；「以種喻屬」是以小喻大；「以種喻種」是以此喻彼；「彼此類推」是類比推理的隱喻。⁵⁷頭二項，借現代語言學之述詞而言，便是轉喻(metonymy)，而第三項則屬於隱喻(metaphor)；最後一項是類比(analogy)。此三者，在現代認知隱喻學研究領域早已廣受矚目，其研究成

⁵⁵ (古希臘)亞里斯多德，《詩學》，陳中梅譯註，(北京：商務印書館，1996年，第一版)，頁149(1457b13)。

⁵⁶ (古希臘)亞里斯多德，《詩學》，頁149(1457b14-34)。

⁵⁷ (古希臘)亞里斯多德，《詩學》，頁149(1457b14-34)。

果也斐然成章。亞里斯多對於當時人隱喻使用的情景介紹說「隱喻的四種形式中，類比式的隱喻最為受人歡迎。」⁵⁸

關於「直喻」(simile)與「隱喻」之關係，亞里斯多德認為「直喻也是一種隱喻，二者之間的差別是很少的」。若說：「阿基里斯像一匹獅子似的猛衝上去。」⁵⁹這是一個直喻。而若是說「獅子衝了上去。」這就成了一個隱喻。由於二者都非常勇猛，因此詩人轉義稱阿基里斯為獅子。直喻也可用於辭章或散文，但應當少用，因為它是詩的。直喻的使用與隱喻的使用相仿，因為它與隱喻只有上述這點差別。」⁶⁰。亞里斯多德將「直喻」視如「隱喻」，是因為將兩者的特色從語用效果而不從其語義學形式加以定義。這正與現代認知隱喻學主流之走向同條共貫。陳望道⁶¹也作過「隱喻」與「直喻」的區分：

隱喻的形式是「甲就是乙」。明喻在形式上只是相類的關係；隱喻在形式上卻是相合的關係。⁶²

不過，就其形式而言，「直喻」句式包含譬喻詞，諸如「像」、「似」、「若」、「如」等詞，因而當我們閱讀「直喻」句式時每個人都很清楚認得此句內容乃是種譬喻句，因此之故，將「直喻」亦可言為「明喻」。「隱喻」句式則無此譬喻詞包含在內，隱喻句式所蘊含的那副使人困惑的原因亦從此而來。因為隱喻句式有此等困難，當我們閱讀隱喻語句時，更使閱讀人的注意力緊張，所以隱喻句更能引起閱讀人或聽話者更加提高注意力。這便是透過隱喻作用獲得的隱喻效果。

⁵⁸ (古希臘)亞里斯多德，《修辭學》，顏一譯，載於苗力田主編，《亞里斯多德全集》，(北京：中國人民大學出版社，1994年3月初版)，頁518，(1411a)。

⁵⁹ 荷馬，《伊利亞特》，XX，羅念生，王煥生譯，(臺北：貓頭鷹，2000)初版)，頁164。

⁶⁰ (古希臘)亞里斯多德，《修辭學》，顏一譯，載於苗力田主編，《亞里斯多德全集》，(北京：中國人民大學出版社，1994年3月初版)，頁503，(1406b20-25)。

⁶¹ 陳望道(1891-1977)，教育家，修辭學家，語言學家。

⁶² 陳望道，《修辭學發凡》，(台北：文史哲出版社，民國78年，再版)，頁81。

現代認知語言學將隱喻定義為：隱喻的本質是將某一事物用另外一事物加以理解或加以體驗。⁶³用另一種事物或事態理解一種事物或事態，對大部分的譬喻形式均可適用：

譬喻使用法之主要形式是隱喻與轉喻。隱喻與轉喻兩者都包含一個始源域與一個目標域。隱喻則包含由兩個主旨領域被構成的兩個區域之間的相互作用，並始源域的內容即是那透過對應與符合的過程而被解釋的目標域中的成分。⁶⁴

綜上所述，隱喻的基本形式，一言以蔽之是：A=B。隱喻此番形式是自亞里斯多德以來直到如今大同小異。然而，亞里斯多所涉及「隱喻」範圍僅僅限於「言詞」領域，尚未提及「認知」與「思維」領域。關於此領域，萊克夫和瓊森對亞里斯多德的用語詞替換的隱喻定義提出異議。「隱喻不局限於亞里斯多德的詞語替換，而是人類對世界的看法可以用不同義域的觀念表述，一個義域的概念可以被另一個義域的概念隱喻化。」⁶⁵從此點上便可以看出傳統隱喻學與現代隱喻學之間的分岔。

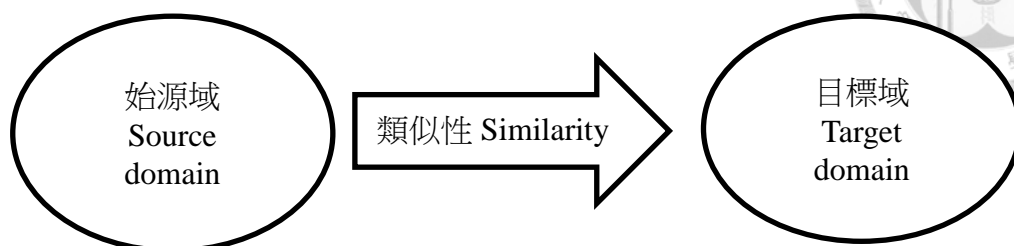
原本 A 就是 A，不能非 A，在隱喻世界裡卻可以是 A 非 A，竟能就著 A 即是 B 的形式可言。然而，在許多學術領域裡，卻罕見有人對此發起嚴厲的反對，甚有時更對之拍案叫絕。因何緣故可以用不同的東西指稱另外一個對象呢？在不同的事物之間，要有「同一的」或「類似的」因素，才能把他們連結、指稱。學術界此等現象大概是因為隱喻有其不可磨滅的功效。隱喻句式之所以能有隱喻效果或力量，是因為「始源域」(source domain)A 與「目標域」(target

⁶³ The essence of metaphor is understanding and experiencing one kind of thing in terms of another. see George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980; Afterward in 2003, p.5.

⁶⁴ The major types of figurative usage are metaphor and metonymy. Metaphor and metonymy both involve a vehicle and a target. Metaphor involves an interaction between two domains construed from two regions of purport, and content of the vehicle domain is an ingredient of the construed target through processes of correspondence and blending. See William Croft and D. Alan Cruse, 2004, *Cognitive Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, p.193.

⁶⁵ 參見胡壯麟，《認知隱喻學》，(北京：北京大學出版社，2004年，第一版)，頁75。

domain)B 各所蘊含的因素中至少有一些互相「親近性」或「類似性」(similarity)。⁶⁶藉由圖式表達則為如下：



【圖 8】隱喻關係⁶⁷

上圖所示，乃是隱喻過程的「投射」概念，原是由萊克夫(George Lakoff)和瓊森(Mark Johnson)1980年出版的《我們賴以生存的譬喻》(Metaphor we live by)而發展並重新建立的一個隱喻圖式，也稱之為「概念隱喻」圖式。⁶⁸現代語言學或認知隱喻學領域如上的圖式，就其邏輯形式而言 $A \rightarrow B$ ，由 $A=B$ 形式轉移為 $A \rightarrow B$ 。這處所用的箭頭號，不能與形式邏輯「條件符號」混同，它並非具與「若 A 則 B」句式全同的含意。上圖所用的箭頭號，僅僅是現代認知隱喻學者當他們說明「始源域」與「目標域」的結構時常用的基本符號，只是借一條符

⁶⁶ 「始源域」譯自 Source domain，而也有些人用 vehicle；而「目標域」譯自 target domain，而也有些人用 topic，有些人則用 tenor 指涉 target 一詞。John D. Campbell and Albert N. Katz, On Reversing the Topics and Vehicles of Metaphor, *metaphor and symbol*, 21(1), 2006, Lawrence Erlbaum Associates, Inc., pp.1-22.

⁶⁷ 此圖式引自 Zoltán Kövecses, Figure 12.1. Metaphorical relationship, *Metaphor: a practical introduction*, Second edition, Oxford:New York; Oxford University Press, 2010, p.175.

⁶⁸ 據 Zoltán Kövecses, 「概念隱喻」最一般形式可以這樣公式化：「概念域 A 是概念域 B」(CONCEPTUAL DOMAIN A IS CONCEPTUAL DOMAIN B, which is what is called a conceptual metaphor.)。參見 Zoltán Kövecses, *Metaphor: a practical introduction*, Second edition, Oxford:New York; Oxford University Press, 2010, p.4。「概念隱喻」一詞是由萊克夫和瓊森所首次界定而受到廣泛矚目，參見 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980; Afterward in 2003, pp.154-155.又，George Lakoff, *Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about in the mind*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 1987, p.386.萊克夫和瓊森之所採用「概念隱喻」是因為，他們認為「隱喻」不僅僅是語言的特徵，更是人類「思維」與「行動」的特色。(Metaphor is not just a matter of language, that is, of mere words..... human thought processes are largely metaphorical).參見 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors we live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980; Afterward in 2003, p.6.also see George Lakoff, The contemporary theory of metaphor, in *Metaphor and thought*, second edition, edited by Andrew Ortony, New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1993, pp.202-251, especially pp.206-209. 對此李福印也表認同，「隱喻是思維方式和認知手段」。李福印，《認知語言學概論》，(北京：北京大學出版社，2008年12月，第一版)，頁131。

號來暫用。他們僅僅想用這條件頭號予以表示「投射」(mapping 或 projecting)意涵。所以，此番形式符號的轉移，對隱喻的本質意義而言，是別無二致，分毫無損。⁶⁹

兩個概念之間既有「類似性因素」且找到可「投射」的對象，這樣就建立了「隱喻關係」，而作好了這些認知過程的必經步驟，「隱喻效果」便由此發揮力量。「隱喻效果」是能夠發揮使閱讀人或聽話者的注意力更加集中、更加提高的力量。好使該「概念」得到理解。這是隱喻效果之所由出，也是隱喻之所以為隱喻的既是基本的也是典型的架構。⁷⁰

當我們閱讀或聆聽一項句子或話語時，我們究竟依據什麼因素能夠識別說話者或作者所發表的句子是一種隱喻意義的句子？據現代認知隱喻學，在「始

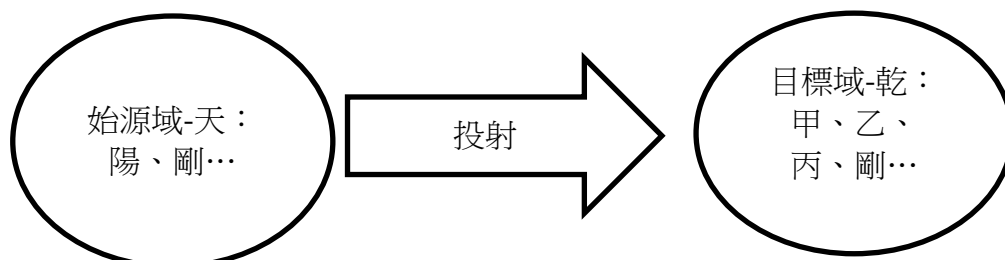
⁶⁹ 對 $A=B$ 邏輯形式，Johnson 關於如下的邏輯推論形式，提出「隱喻地」(metaphorically)有效觀點去檢討如下的邏輯範式：

F(A)
A = B
Therefore, F(B).

瓊森指出此組推論形式在傳統邏輯學家看，因它屬違背邏輯形式標準而被排斥。但當我們考慮人在現實世界所採取的推論過程大多是「隱喻的」，因此當我們考慮「隱喻」的因素時，我們對於上述推論形式不能說它毫無意義。瓊森指出，傳統邏輯學家的錯誤在於，他們忽略或排斥推論過程中可能有的隱喻因素。參見 Mark Johnson, *The body in the mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, pp.11-12. 然而緊接著表述：理解其「過程」的關鍵是使用隱喻。(The key to understanding the passage is this use of metaphor in the inference pattern just described. It is the crucial logical link that makes this passage coherent and meaningful, something that can make sense to us rather than something that doesn't fit together at all.) Mark Johnson, *The body in the mind*, p.11.

⁷⁰ 哲學界圍繞著隱喻效果和隱喻之本質有爭論。主要爭論點是，隱喻的效果自字面意思之外而來的現象還是字面之內的現象。主張字面意義之外的人物包含萊克夫(George Lakoff)，柏拉圖、亞里斯多德等也屬於此類。參見 Donald Davidson, *What metaphors mean*, *The philosophy of Language*, Fifth edition, ed. by A. P. Martinich, New York: Oxford: Oxford University Press, 2008, pp.473-484, especially pp.473-474. 他們主要從語義學的理论基礎上加以論證；而不承認隱喻效果是從字面意義之外而來的代表人物是戴維森(Donald Davidson)，他是主要語用學(pragmatics)的傳統上立論。參見 Donald Davidson, *What metaphors mean*, *The philosophy of Language*, Fifth edition, ed. by A. P. Martinich, New York: Oxford: Oxford University Press, 2008, pp.473-484。「概念隱喻」理論承認，「隱喻」可與「言詞」分離的立場，這種態度明顯會導致一個深刻的問題，即我們的概念或思維，在與語言分離的狀態之下，能運作與否的問題。唐納德·戴維森堅決反對「隱喻除了其字面上的涵義或意義之外還有另外的涵義或意義」。參見唐納德·戴維森，《真理、意義與方法：戴維森哲學文選》，牟博選編，(北京：商務印書館，2008年，第一版)，頁146。另外，塞爾也從「語用論」的角度指出，我們要理解一句以隱喻地說出「S是P」，聽話者要理解此隱喻句子還需要「S是R」的媒介句子。聽話者以「S是R」的媒介句子來理解「S是P」這句「始源域」所蘊含的內容。參見 John R. Searle, "Metaphor", in *Metaphor and thought*, second edition, edited by Andrew Ortony, New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1993, pp.83-111, especially pp.102-108.

源域」與「目標域」之間有一道「投射」(mapping 或 projecting)關係。「投射」之所以可能是因為在「始源域」所包含之某一個或某些因子與在「目標域」裡的某一個或某些因子之間有著某種「類似性」。此項類似性便使人能夠投射「始源域」於「目標域」，隱喻關係由此過程得到建立。例如：



【圖 9】投射之例

上圖「始源域」的概念是「天」而「目標域」的概念是「乾」。假設我們不明白「乾」究竟是什麼意義，因此借用「天」這較易懂的對象「投射」於「乾」，在此番「投射」過程中我們的任務是要找尋：在「目標域」中是否具有和在「始源域」中一個或一些相同、類似的因素，如上圖「始源域」有「剛」的因素；而「目標域」適有蘊涵「剛」的因素，因此我們依據「始源域」的「剛」的特徵予以理解「乾」之性質。由此我們找到了「隱喻關係」，而「隱喻效果」隨機可用。如果將來又「投射」到「乾」中的「甲」適與「陽」正同，那麼算是再增多了理解「乾」的資訊了。以此類推，「投射」愈多，理解「目標域」的程度愈深。

二、「隱喻」與「象徵」：理解「易象」結構

上述討論「隱喻」作用時，並同時討論「隱喻」的邏輯結構，是 $A=B$ 。此隱喻句式僅就其結構形式而言，它與象徵結構相同，亦即是 $A=B$ 。但自隱喻句式看，它的重點在於「投射過程」本身；而自「象徵結構」看，則其重點在於「投射所得到的表象」。在現實生活的實際世界裡，不難發現許多推理過程顯有「象徵」與「隱喻」是不可分隔的連續關係這一特徵，有「象徵」便有隱喻

在其背後。在《周易》每在談論「象」的地方，都可以從「象徵」結構去了解，這顯得有助於將《周易》諸多易象詮釋為具現代意義的或具創造意義的閱讀過程。

然而，〈繫辭下·第三章〉云：「易者，象也；象也者，像也。」在此處「象」與「像」之間是可視如 $A=B$ 句式的關係，也是表述「象」的本質是「像」，亦即說，「像」是詮釋「象」的注解文。據〈繫辭上〉所言，「聖人立象」是為了「盡意」。這裡所說的「立象」與「盡意」的關係則可以視如 $A=B$ 的句式意義。〈繫辭上〉云：

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，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」(第十二章之 2)。

對「易象」而言，引文的主旨並非是談 $A=B$ 的結構意義，而是在談關於「立象」的種種意義與價值以及立象的目的。但，從分析的角度看，也可看得出隱喻投射句式。⁷¹

關於「符號」和「象徵」等詞的翻譯，有所複雜，學界意見尚未一致。本文認同，無論是「symbol」還是「sign」都是屬於符號學(semiotics)領域的「符號」的說法。⁷²兩位聲稱為西方符號學的創始人物，即索緒爾(Ferdinand de Saussure, 1857-1913)與皮爾斯(Charles Sanders Peirce, 1839-1914)皆將「symbol」與「sign」加以區別。索緒爾主張一個符號有兩方面的內在關係，即「能指」

⁷¹ 一般學界圍繞著「象徵」或「符號」等詞均譯自「symbol」。然而關於「象徵」一詞的翻譯，有人譯自「symbol」，有人則譯自「sign」；有人又將「symbol」譯為「符號」，有人將「sign」譯為符號。譯「sign」一詞也有分歧，有譯為「符號」、也有譯為「信號」，或有譯為「記號」以及「指號」等等，各翻譯莫衷一是。

⁷² 索緒爾也說「象徵」(symbol)也是符號學的組成部分。(The word *symbol* has been used to designate the linguistic sign), 參見 Ferdinand de Saussure, *Course in general linguistics*, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, Translated from the French by Wade Baskin, New York: Philosophical Library, Inc. 1959, p.68。拖多羅夫則云：「範圍廣的那個詞總用符號來表示，象徵則成了有理據的符號。」參見，(法)茨維坦·拖多羅夫，《象徵理論》，王國卿譯，(北京：商務印書館，2005年第二次印刷[2004年第一版])，頁368。

與「所指」，這是「二元」結構的符號概念⁷³；而皮爾斯則主張符號「三元」結構概念。⁷⁴

索緒爾將符號(sign)與「象徵」(symbol)，根據「能指」與「所指」之間的有「任意性」與「理據性」與否加以區分。下引文為索氏表述「符號」(sign)的界說：

在能指與所指之間的結合是任意的。因為我所說的符號(sign)是意味著從能指與所指的結合而產生的整體，所以可以簡單地說：語言符號是任意的。⁷⁵……完全任意的符號比其他符號更能實踐符號方式的理想。⁷⁶

據索緒爾，「符號」是在「能指」與「所指」之結合沒有內在必然關係，它們之結合是任意的。它是與在「象徵」(symbol)中的「能指」和「所指」的結合具有某種理據性的特質不同：

⁷³ Ferdinand de Saussure, *Course in general linguistics*, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, Translated from the French by Wade Baskin, New York: Philosophical Library, Inc. 1959, p.67.亦可參見(瑞士)費爾迪南·德·索緒爾，《普通語言學教程》，沙·巴利、阿·薛施藹、阿·里德林格合作編印，高明凱譯，岑騏祥、叶蜚聲校注，(北京：商務印書館，1980年第一版)，頁102。

⁷⁴ 皮爾斯在《作為指號學的邏輯：指號論》(Logic as semiotic: the theory of signs)一文中對符號論提出「指號有三種三分法」。參見查爾斯·桑德斯·皮爾斯著，涂紀亮編，《皮爾斯文選》，涂紀亮、周兆平譯，(北京：社會科學文獻出版社，2006年第一版)，頁276-298。Also see Peirce, Charles. S., *Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944), pp.98-119.

⁷⁵ 原文是：The bond between the signifier and the signified is arbitrary. Since I mean by sign the whole that results from the associating of the signifier with the signified, I can simply say: *the linguistic sign is arbitrary*. Ferdinand de Saussure, *Course in general linguistics*, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, Translated from the French by Wade Baskin, New York: Philosophical Library, Inc. 1959, p.67.亦可參見(瑞士)費爾迪南·德·索緒爾，《普通語言學教程》，沙·巴利、阿·薛施藹、阿·里德林格合作編印，高明凱譯，岑騏祥、叶蜚聲校注，(北京：商務印書館，1980年第一版)，頁102。

⁷⁶ 此譯文引自(瑞士)費爾迪南·德·索緒爾，《普通語言學教程》，頁103。其原文是：Signs that are wholly arbitrary realize better than the others the ideal of the semiological process. Ferdinand de Saussure, *Course in general linguistics*, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, Translated from the French by Wade Baskin, New York: Philosophical Library, Inc. 1959, p.68.

象徵的一個特徵是，它並非完全是任意的。它不是空洞，因為它是在能指與所指之間有自然性的結合基礎。天平作為正義的象徵，不能用隨便任何東西，如戰車來替代之。⁷⁷



一個「象徵符號」(symbolism)中的「能指」與「所指」的結合並不完全依據偶然的結果。⁷⁸緊扣「象徵」而言，索緒爾此論點為托多羅夫所證實。托多羅夫指出一個「象徵」同時具有「理據性」與「曖昧性」：

象徵的理據性：形象與意義之間的協調。如，獅子象徵剛強，狐狸象徵狡猾。……象徵的曖昧性：形象與意義之間的不協調。獅子與狐狸本身除了各自具備剛強與狡猾之外，可能還有具備其它的意義。而且剛強和狡猾也是可以用許多別的形象來表示。⁷⁹

托氏此論點，是與認知隱喻學科領域的「隱喻」(metaphor)概念的結構類似。只是如同上述所言，其強調點或者重點不同。「隱喻」所含的 A=B 句式的重點在於「投射」(mapping 或 projecting)過程本身，也就是 A 和 B 之間可能有的「轉換」本身才是「隱喻」的重點所在，它是動態的。「象徵」或「象徵符號」本身是已完成「轉換」或「投射」過程的符號為重點，「象徵」符號本身是靜態的。⁸⁰

⁷⁷ One characteristic of the symbol is that it is never wholly arbitrary; it is not empty, for there is the rudiment of a natural bond between the signifier and the signified. The symbol of justice, a pair of scales, could not be replaced by just any other symbol, such as a chariot. 參見 Ferdinand de Saussure, *Course in general linguistics*, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, Translated from the French by Wade Baskin, New York: Philosophical Library, Inc. 1959, p.68. 亦可參見(瑞士)費爾迪南·德·索緒爾，《普通語言學教程》，沙·巴利、阿·薛施藹、阿·里德林格合作編印，高明凱譯，岑騏祥、叶蜚聲校注，(北京：商務印書館，1980 年第一版)，頁 104。

⁷⁸ Ferdinand de Saussure, *Course in general linguistics*, p.69. 索緒爾，《普通語言學教程》，頁 105。

⁷⁹ [法] 茨維坦·托多羅夫，《象徵理論》，王國卿譯，(北京：商務印書館，2004 年，第一版)，〈譯者序〉，頁 5。

⁸⁰ 關於從文學批評的角度表述「象徵」的界說，可以參考諾斯羅普·弗萊(Northrop Frye, 1912-1991)，弗萊指出：「『象徵』(symbol)一詞的用法……它是指可以從文章中離析出來供批評家研討的文學結構的單位。詞、成語或形象在使用時帶有某種特殊的參照物的(象徵通常即指特殊的參照物)，都叫做象徵。」(加)諾斯羅普·弗萊，《批評的解剖》，(二十世紀歐美

以上大略簡述關於符號的二元結構的一些看法。下述內容則僅就符號的三元結構的理論特點加以檢討。符號三元式結構是由美國哲學家皮爾斯(Charles Sanders Peirce, 1839-1914)所提出。皮爾斯對符號指出「三種三分法」⁸¹：第一種分類是就符號本身而言，「質的指號」(qualisign)、「單一的指號」(sinsign)、「法則的指號」(legisign)；第二種分類是就符號與其對象的關係而言，「符號」或在於符號自身具有某種特性中，或存在於與那個對象的某種關係之中，或存在於與解釋者的關係中；而具體分類是「圖像」(icon)、「標誌」(index)、「象徵」(symbol)；第三種分類是就符號與其解釋者的關係而言，按照他的解釋者把它表述為「可能(possibility)的指號」、「事實(fact)的指號」、「理由(reason)的指號」，其具體分類有「表位或述位」(rheme)、「命題的」(dicisign)或「類似命題的」(dicent)的指號以及「論證」(argument)。由皮爾斯「符號三分法」便可知，為理解一項「符號」，我們必須考慮「符號」本身、「符號對象」以及「符號解釋者」此三項。皮爾斯比索緒爾之符號二元架構多出「符號解釋者」項目。皮爾斯在符號三分法中利用第二分法之圖式梳理「符號」與「象徵」之間的關係圖式⁸²：

符號(Signs):	{	圖像(Icons) 標誌(Indices) 象徵(Symbols)
------------	---	---

文論叢書)，陳慧、袁憲軍、吳偉仁譯、吳持哲校譯，(天津：百花文藝出版社，2006 年第一版)，頁 102。弗萊將「象徵」表述為「帶有某種特殊的參照物」的詞、成語、形象等所有符號都叫做象徵。

⁸¹ 參見查爾斯·桑德斯·皮爾斯著，涂紀亮編，《皮爾斯文選》，涂紀亮、周兆平譯，(北京：社會科學文獻出版社，2006 年第一版)，頁 276-298。Also see Peirce, Charles. S., *Logic as semiotic: the theory of signs, Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944), pp.98-119.

⁸² 此副圖式引自 Peirce, Charles. S., *Logic as semiotic: the theory of signs, Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944), p107.亦可參見查爾斯·桑德斯·皮爾斯著，涂紀亮編，《皮爾斯文選》，頁 285。

首先，皮爾斯將「象徵」分屬於「符號」的下位概念或從屬概念，並「象徵」本身是一種「普遍法則」(law)或「一般觀念」(general ideas)，同時象徵所指示的對象，即「意義」也具有「普遍的本質」。⁸³同時「象徵」含有「意指」的功能，因此它具有指示它物的能力。由於「象徵」具指示能力，因此它也有「解釋者」(interpretant)的功能。⁸⁴關於「象徵」典型的指示功能，皮爾斯舉出如下的例子並作說明，使人更懂他的象徵三元結構理論：

象徵的一個構成成分也許是標誌，也許是圖像。一個帶著孩子的行人把他的手指向天空說：「那裏有一個氣球。」指向天空的手就是這個象徵的最本質部分，沒有它，象徵就無法傳遞信息。如果孩子問道：「什麼是氣球？」那個人回答說，「它像一個很大的肥皂泡。」他使這個形象成為那個象徵的一部分。因而當象徵的完整目標，即它的意義具有法則的本質時，就必須指稱個別物，必然表示一種性質。真的象徵是具有一般意義的象徵。⁸⁵

⁸³ Peirce, Charles. S., *Logic as semiotic: the theory of signs, Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944), pp.102-103.亦可參見查爾斯·桑德斯·皮爾斯著，涂紀亮編，《皮爾斯文選》，涂紀亮、周兆平譯，(北京：社會科學文獻出版社，2006 年第一版)，頁 281。

⁸⁴ A Symbol is a law, or regularity of the indefinite future. Its Interpretant must be of the same description; and so must be also the complete immediate Object, or meaning. But a law necessarily governs, or "is embodied in" individuals, and prescribes some of their qualities. see Peirce, Charles. S., *Logic as semiotic: the theory of signs, Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944), p.112.關於譯文，亦可參見查爾斯·桑德斯·皮爾斯著，涂紀亮編，《皮爾斯文選》，涂紀亮、周兆平譯，(北京：社會科學文獻出版社，2006 年第一版)，頁 291。另外，莫里斯(Charles William Morris, 1901-1979)

⁸⁵ 參見查爾斯·桑德斯·皮爾斯著，涂紀亮編，《皮爾斯文選》，涂紀亮、周兆平譯，(北京：社會科學文獻出版社，2006 年第一版)，頁 291。亦值得參考原文：A constituent of a Symbol may be an Index, and a constituent may be an Icon. A man walking with a child points his arm up into the air and says, "There is a balloon." The pointing arm is an essential part of the symbol without which the latter would convey no information. But if the child asks, "What is a balloon," and the man replies, "It is something like a great big soap bubble," he makes the image a part of the symbol. Thus, while the complete object of a symbol, that is to say, its meaning, is of the nature of a law, it must denote an individual, and must signify a character. Peirce, Charles. S., *Logic as semiotic: the theory of signs, Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944), p.112.

象徵的指示手段有三個來源，第一、象徵符號自身；第二、時而採用「標誌」作為象徵符號的那枝「手指頭」；第三、又時而採用「圖像」作為象徵符號的「指示手段」(手指頭)。每個象徵符號都帶有「手指頭」，即指稱它物的功能。一個「真的象徵」如同手指頭指向其指示物般，指示它物而「傳遞信息」，即具有「一般意義的信息」；關於這項第一個信息，若還需要進一步傳遞第二個信息，或想更完整的指稱「所指」，則必須以更具體的事物(如肥皂泡)指稱它(氣球)，或者說指稱「個別物」更使象徵完整地指稱其對象，這「肥皂泡」皮爾斯說「間接」的指稱。由手指頭→氣球，這是直接指稱；由肥皂泡→氣球，這是間接指稱。以肥皂泡替代手指頭。引進作為「個別物」的「肥皂泡」以彌補或完成作為抽象指稱或指示符號的「手指頭」。這項「肥皂泡」便是在索緒爾那裏所無的東西，也使皮爾斯的符號理論之所以成為「三元」架構的核心。總而言之，象徵的指稱功能是針對某物的普遍意義或一般觀念；而象徵的完成是以「個別物」更完整地指稱它所指示的那個對象即是它的意義。皮爾斯經由此番論證將符號三元架構成功的完成。

以上大略考察「符號」或「象徵」的「二元」結構與「三元」結構的特徵。索緒爾將「符號」或「象徵」分「能指」與「所指」二項以圖建構「符號」或「象徵」的內在關係；而皮爾斯雖僅僅限於「能指」(直接指稱，Representamen)、「所指」(意義，object)、「解釋者」(interpretants 即間接指稱)三項關係。然而，就作為「解釋者」的「間接指稱」而言，其邏輯可以推延至「無窮未來」(indefinite future)。⁸⁶。正如同「第一能指」(直接指稱)→「所指」+「第二能指」(間接指稱)→「所指」+「第三能指」(間接指稱)→「所指」+……「無窮未來」。⁸⁷皮爾斯的三元結構其實是「向未來無窮開展的規律(或普

⁸⁶ A Symbol is a law, or regularity of the indefinite future. see Peirce, Charles. S., *Logic as semiotic: the theory of signs, Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944), p.112.

⁸⁷ 對三項符號結構的「符號過程」的循環特徵，魯曉鵬也持相同見解：「符指過程(semiosis)便可無限循環。一個符號對其他符號進行解釋，而且召喚其他符號在無盡的表意鍊條中去解釋自己。符指過程沒有進入二元對立或二元分化的封閉循環，而是擁有第三項的特質，這個第三象允許通過其他符號來對某符號進行無限的闡釋與限定。」參見魯曉鵬，〈《易經》與中國符號學傳統的起源〉，金浪譯，《文化與詩學》，2011年，第二期，頁184。

遍法則)」。⁸⁸皮爾斯三元架構的符號體系之意義在於，三元結構可以表達「間接過程、符號—過程和心理過程聯繫起來」。⁸⁹總之，這樣可算是，對一個「所指」可以有複數的「能指」，即一個「直接指稱」與一個以上多的「間接指稱」。

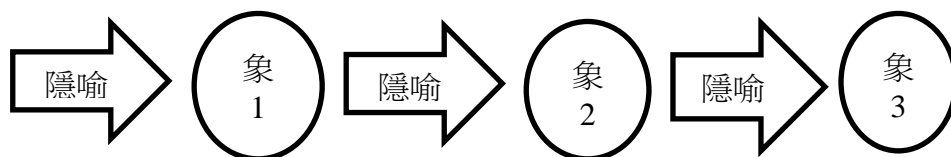
據筆者所見，皮爾斯式的三元架構比索緒爾式的二元架構更有條分縷析。皮爾斯為符號學敞開「能指」對一個「對象」(即所指)可以連上許多路途與可能，這顯然符合現實情況，也使人察看一件事物、理解一組事態，掌握得更加周到、更加細微，以致於發現世界或創造世界更有效。不過，皮爾斯的三分法也好索緒爾的二分法也好，都忽略「隱喻」過程或類推(analogy)必須在「能指」與「所指」之間這項不可疏忽的因素，兩者都未能在「隱喻」的基本結構之外獨立作說明。如果一個「指稱」不是依照同一律而投射，那麼，必得闡明在「指稱」與「被指稱」之間所存在的落差以及其所致緣由。本文認為，還是藉

⁸⁸ 與本文類似的主張，可參見(美)C. W. 莫里斯，《指號、語言和行為》，羅蘭、周易譯，(上海：上海人民出版社，2011年第一版)，頁261。但莫里斯論點本身是要提出對皮爾斯符號三元結構所蘊含的一些問題。莫里斯對皮爾斯「間接指稱」會造成「指號」無限「循環的情形」。參見莫里斯，《指號、語言和行為》，同頁。然而莫里斯所擔心的「三項循環」現象，還是限於「社會」與「傳統」架構的範圍之內被「循環」，因此位於社會與傳統影響之下的「解釋心靈」有能力控制「符號」指稱之範圍和其「過程」。一個解釋者的心智對符號過程出手介入此般現象，是在現代認知隱喻學的研究成果裡經常證實的事實。例如馬克·瓊森1987年提出「身體化的圖像架構」(embodied image-schemata)，附加某種「限制」(constrain)於「意義」(meaning)、「理解」(understanding)、「合理性」(rationality)，而「圖像架構」本身則建立於「社會」與「傳統」賦予它的種種條件之影響範圍之內。瓊森由此提出「意義」、「理解」等經驗內容，可以藉由「心智結構」更具理據地作出說明。總之，人的「理解」不能離於具體社會結構和時代條件而做出正確的說明。瓊森此番說明是為反對傳統哲學「客觀主義」與「主觀主義」所持的先驗形而上學立場而提出。Mark Johnson, *The body in the mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, pp.102-138. 懷德海也指出同樣的見解：我們大部分的直接環境是被我們身體諸多機關所建構的，而距我們較遠離的環境是就在直接環境鄰居的物理世界。然而，「環境」一詞是意謂著那其他實在的東西，即是在我們個人經驗中為了形成構成因素，以某種重要的方式被「客體化」了的東西。原文是：Our most immediate environment is constituted by the various organs of our own bodies, our more remote environment is the physical world in the neighborhood. But the word 'environment' means those other actual things, which are 'objectified' in some important way so as to form component elements in our individual experience. Alfred North Whitehead, *Symbolism: Its meaning and effect*, New York: Fordham University Press, 1985, p.18. 懷特海所說的「環境」並非全指自然環境，它有時是指在符號過程的諸種「已被客觀化了的」條件，如身體條件也是一種環境，更可能是「社會」與「傳統」條件亦如是。也就是在形成一個「因素」過稱中，影響給它產生的所有條件就叫做「環境」。

⁸⁹ (美)莫里斯，《指號、語言和行為》，羅蘭、周易譯，(上海：上海人民出版社，2011年第一版)，頁259。本書英文原書名為 *Signs, language and behavior*, by Charles W. Morris(1901-1979). Charles W. Morris, *Signs, language and behavior*, New York: G. Braziller, 1955, c1946

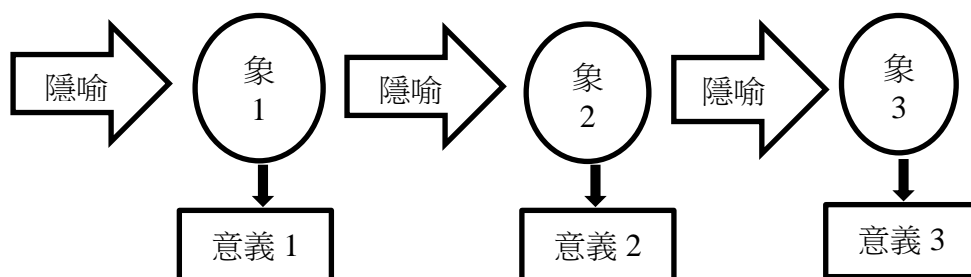
由「隱喻」的投射(projecting 或 mapping)理論，最能說明其落差的緣由。因此，本文還是要說各種「象徵」理論或「比喻」理論只有根基於「隱喻」的基本句式 $A=B$ ，最能說明「投射」過程同時所蘊含的那「理據性」與「任意性」。

藉由上述諸種「符號」理論的成果，每當我們分析《周易》之「象」所蘊含的意義與其結構時，必得考慮「隱喻」是我們日常生活中所運用的思維與行動的核心特色。所有「象徵」與「隱喻」之間的關係確實含「過程」與「結果」關係的特徵。它們兩者的關係，便是我們每在試圖掌握日常生活世界中所面對的萬事萬物時時刻刻變動現象時所必須運用的心智結構的特性。象徵符號知所由出的動力，即是隱喻或類推：



【圖 10】「隱喻」與「象徵」的相互關係

上圖每個「象徵」所指示的背後至少有一個「意義」(meaning)，或也可能一個以上。我們透過「象」指稱或代表某個或某些「意義」。因此「象」誠如弗萊所言，是「參照物」，亦即說，依靠作為媒介物的「象」得以參照「意義」。以圖表是如下：



【圖 11】隱喻過程與象徵符號結構的綜合結構

就一般性說法而言，「意義」通常是抽象難解的對象，因而摘選較之具體且易懂的「象徵符號」指稱它，便可期那項較易掌握「符號」所指稱的「意義」。「象」或「符號」又是經由「隱喻」而產生，既產生的符號意義也乘坐「隱喻」原理輸出「意義」。歸根結柢，「象」是隱喻過程中所產的最奏效性的成果物。「象」可說是隱喻投射所照明的「焦點」，「象」是由隱喻的「效果」所得」。亞里斯多德在《修辭學》指出隱喻的效果是：

一個隱喻，它使事物活現在人們眼前。⁹⁰

機智的話語來自類比式隱喻和使事物活現在眼前的手法。⁹¹

大多數機智的話語都來自隱喻，也來自預先伏下的出人意表的結局…巧妙的謎語也能討人喜歡。⁹²

越是以簡練和對立的方式來表達，就越是受人歡迎。其原因在於，對立的表達方式更能讓人學有所得，而簡練的方式能讓人更快地領會。要使所說的話既真實又不膚淺，就必須總是要麼切合所講對象的情況，要麼說得得當。⁹³…只有同時具備了上述兩個條件（簡練和對立），句子才會顯得機智…句子具備這類條件越多，就越能顯出機智來，比如說一句話中既有隱喻字，又是特定形式的隱喻，既有對立句又有平衡句，而且還包含著現實活動。⁹⁴

由發揮「機智」所欲得到的即是那顆希望受眾人矚目的隱喻「效果」。亞氏所述，由觀察閱讀者或聽話者的反應而得出的結論。現代語言行為理論也是關注「發話」(locution)所引起的效果方面的意義，即發話效果行為(perlocutionary

⁹⁰ (古希臘)亞里斯多德，《修辭學》，顏一譯，載於苗力田主編，《亞里斯多德全集》，(北京：中國人民大學出版社，1994年3月初版)，頁519，(1411a25)。

⁹¹ (古希臘)亞里斯多德，《修辭學》，頁520，(1411b22-32)。

⁹² (古希臘)亞里斯多德，《修辭學》，頁522，(1412a19-25)。

⁹³ (古希臘)亞里斯多德，《修辭學》，頁524，(1412b21)。

⁹⁴ (古希臘)亞里斯多德，《修辭學》，頁524，(1412b21-33)。

acts)。⁹⁵「象」由隱喻產生，而所期效果有諸如「使事物活現在人們眼前」、「受人歡迎」、「更快地領會」等等。

《周易》最大的特徵，一言以蔽之是「象」。得自「隱喻投射」過程的「象」，既為整部《易經》賴以立腳的基礎，且為借以傳輸「意義」的工具。對於「象」的意義，在上文已有所討論。然而，關於《周易》「象」的結構闡述得最清晰，應該指出《周易·繫辭下》「第六章」所象徵概念：

「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名辨物，正言斷辭，則備矣。其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱，因貳以濟民行，以明失得之報。」

引文內容，可視之為通論《周易》發揮象徵概念的理論依據與架構。「其稱名也小，其取類也大」，孔穎達言簡意賅注解道：「托象以明義，因小以喻大。」⁹⁶。應理解為以所涉及的範圍固定而小的「能指」指稱其範圍模糊而大的「所指」。此時若三元結構的象徵系統，則其作為間接指稱的「解釋者」，則由於它是個具體的、個別的參照物，所以其範圍更為確定、更為小。「其旨遠」是說明「能指」所指稱的「意旨」在於彼方而不在於「能指」此方，故言「遠」；「其辭文」是說明「象」所指稱的「辭」即「卦辭」與「爻辭」，乍看雖錯綜複雜，但其中卻有條分縷析、有條不紊、井然有序，終有「類萬物之情」的特徵。關於「言曲而中，事肆而隱」的解釋，我們可以參考傅恆《周易述義》的詮釋足以發人省思：

⁹⁵ 據「日常語言行為」學派，人類的語言行為有三種：「發話行為」(locutionary act)、「發話內行為」(illocutionary act)、「發話效果行為」(perlocutionary act)。參見 John Langshaw Austin, *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press, 1962, p.94, p.98, p.99, p.101. 以及各處相關文句。

⁹⁶ 「其稱名也小，其取類也大。注：託象以明義，因小以喻大。」《周易·繫辭下》，第五章。(魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，卷十二，葉二十三，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁7-560之下右。

其當名也，稱名於物象之小，取類於陰陽之大；其斷辭也，旨雖遠而辭則文，遠謂推索而無盡，文謂假托而不質言也。其正言也，言雖偏曲而理則中；其辨物也，事雖肆陳而理則隱。⁹⁷



傅恆身為乾隆帝之經筵官，惟理學是從，而對此段的詮釋頗具象徵符號學的界說特徵，值得參考。他解釋「言曲而中」與「事肆而隱」，尤符合「象徵」結構。「言」與「理」配對，並「事」與「理」又對列。此處「言」與「事」都是「能旨」，它倆都有指稱功能，而「理」便是隱微而難辨的種種「意旨」，因此是「所指」。作為能指的「言」與「事」都指稱做為所指的「理」，只是在傅恆看，「言」「事」都是含藏「理」的現象。

遠在先秦《莊子》已有所表述「言」「意」符號關係，而從「象徵」理論的觀點而言，《莊子》所論「言意之辨」的符號論意義不與上段〈繫辭〉符號架構相同。《莊子·外物》有言：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！」《莊子》在此舉「言」—「意」二項結構，「言」應是「能指」，「意」當是「所指」。「言」是「得意而忘」的手段。對《莊子》此段文，王弼在《周易略例》中表面上更加系統地詮釋，然而，王弼將「象」引入「言」與「意」關係網內：

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。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也，存象者，非得意者也。象生於意 而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象 而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，

⁹⁷ (清)傅恆等奉敕撰，《周易述義》，卷九，葉十七，《四庫全書》，經部一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第三八冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)。

乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；
重畫以盡情，而畫可忘也。⁹⁸



王弼首次提出「言」→「象」→「意」三項架構。⁹⁹應該留意，王氏三項結構不與皮爾斯符號三項結構同。皮爾斯的「符號」、「對象」、「解釋者」是循環式結構；而王弼三項架構是直線連續形架構；皮爾斯「三項架構」在符號過程中有同時並進的特徵，而王弼則順次進行，先「以言明象」之後再「以象得意」。王弼順次性符號過程，與其說詮釋《莊子》，不如說他是在闡述〈繫辭〉「書不盡言，言不盡意。……立象以盡意」。然而〈繫辭〉此段文句所示的三項結構又不與王弼式三項架構全同。「書」(寫)與「言」(口說)都是「直接指稱」；而「象」是間接指稱。當作為「能指」的「書」與「言」無法「盡意」時，引進作為間接指稱的「象」得以「盡意」，這是同時發生的符號過程，而不是順次性過程。因此，顯然與皮爾斯三項符號結構理論更近似。王弼之所以將符號過程轉變為順次結構，也許出於意欲「掃象」的緣由，因為，就產生新符號的可能機率而言，順次結構的符號過程比循環結構低得多。怪不得張岱年在對漢代易學特色作出簡約描述的一文中，指出所謂的「象數」易學作出的易象論多麼繁雜：

⁹⁸ 本文所引，本樓宇烈校注，《周易略例·明象》，《王弼集校釋》，(台北：華正書局，民國 81[1992]年出版)，頁 609-613。關於王弼「易例」的說明，可參見屈萬里，《先秦漢魏易例述評》，(台北：台灣學生書局，民國 58 年初版)，頁 149-154。

⁹⁹ 魯曉鵬對王弼「易象論」持「二元關係」符號架構的見解：「對『象』的理解在《易經》中也很明顯。『象』代表了表徵或者再生產，而非局限於視角形象。後來王弼對『象』大體作了如下界定：『夫象者，出意者也。』(王弼，1980，609。(兩案，即指樓宇烈撰，《王弼集校釋》，中華書局))如同王弼所界定的那樣，『象』至少暗示了一種二元關係，『能指與所指』，『符號工具與意義』，均包含在內。所以我把『象』看作包含了所有符號種類的通用術語。因而對該辭最好的翻譯應該是『符號』(sign)。形象僅僅是符號的一個次屬概念。『象』的觀念表明了指意的過程，也即一種代表的關係(一種東西代表了另一種東西)。符號表示意義，它是對不在場的實體的表徵，或者是對於『實象』的再生產。」魯曉鵬，〈《易經》與中國符號學傳統的起源〉，金浪譯，《文化與詩學》，2011 年，第二期，頁 176-177。此篇論文本以 *I Ching and the Origin of the Chinese Semiotics Tradition* 為題，曾登載於 *Semiotica*。參見 Sheldon Lu, *I Ching and the Origin of the Chinese Semiotics Tradition*, in *Semiotica* Volume 2008, Issue 170-1/4 (Jun 2008), pp.169-185。魯曉鵬所持符號學立場站在皮爾斯「三元架構」符號理論。魯氏在皮爾斯的理路去分析章學誠與王夫之「易象論」的合理性。本人認為，魯曉鵬對「易象論」的分析極為精闢，值得參考。

漢人講《易經》的第一個特點，就是注重象數。「象」包含二層意思：一是指現象，二是指符號。《易·說卦》已把八卦的每一卦與許多事物聯繫起來，如乾為馬，為金；坤為牛，為釜等等。也就是認為每一卦是代表許多事物的符號。事實上，這並沒有客觀的根據，不過為了便於附會而已。漢代的《易》學非常繁瑣，更講互體之類。所謂互體，就是認為一卦之中又含另外二卦。例如：革卦，下面是離卦，上面是兌卦。而二、三、四爻又成為巽卦，三、四、五爻又成為乾卦，十分繁瑣，沒有重要意義。¹⁰⁰

漢易象數系統以其冗雜為名，因此緣故，終究遭到王弼「掃象」之命運。對一個現象作詮釋，常有眾說紛紜是不足為奇，漢末的情況蓋如此，但漢朝象數學的發展必須有它的時代性理由。漢朝的象數多與「災異」或讖緯思潮密不可分。徐復觀《兩漢思想史》指出：董仲舒建構「天論」的最核心特徵是，將「天意」放置於君上，「天意」主要以「元」與「災異」兩層管道向帝王要求「以君從天」、「曲君而從天」的政治效果。¹⁰¹並且董仲舒的「天論」，尤其是「災異」思想，影響自他以後的整個漢代以及後代思想界。本文認為，漢儒之所以著重研發種種「象數」系統的理由，正與以「災異」(即天意)規範君主」的策略相同。倚仗「災異」，暗中脅迫君主；明處撥用「象數」勸誘時王。這樣便急增「象數」學之所用處，而其癥結則出現在末代，如同「章句學」皓首之嘆。終究遭受王充嚴厲批評。¹⁰²

¹⁰⁰ 張岱年，《中國哲學史史料學》，《張岱年全集》，(石家莊：河北人民出版社，1996年第一版)，第四卷，頁295。

¹⁰¹ 徐復觀，《兩漢思想史》，(台北：學生書局，民國65[1976]年初版)，卷二，頁351-358。

¹⁰² 據徐復觀，王充重視知識之是非的思想特徵遠比人倫的善惡突顯。徐復觀，《兩漢思想史》，(台北：學生書局，民國65[1976]年初版)，卷二，頁581以下諸頁。關於他對時潮進行得頗為嚴厲的批評，在《論衡》到處可見。如《論衡·感虛》有一段頗有趣的文句：「荊軻為燕子謀刺秦王，白虹貫日。衛先生為秦畫長平之事，太白蝕昴。此言精感天，天為變動也。夫言白虹貫日，太白蝕昴，實也。言荊軻之謀，衛先生之畫，感動皇天，故白虹貫日，太白蝕昴者，虛也。夫以箸撞鐘，以算擊鼓，不能鳴者，所用撞擊之者，小也。今人之形不過七尺，以七尺形中精神，欲有所為，雖積銳意，猶箸撞鐘、算擊鼓也，安能動天？精非不誠，所用動者小也。且所欲害者人也，人不動，天反動乎！問曰：『人之害氣，能相動乎？』曰：『不能！』『豫讓欲害趙襄子，襄子心動。貫高欲篡高祖，高祖亦心動。二子懷精，故

王弼「掃象」的真正意義是要將雜亂無序的「象數」學轉變為井然有序的「易象論」，企圖將先秦道家「意象論」與《周易》「易象論」統整一番。在王弼以後，陸陸續續提出對「易象」論較之清晰的說明。其中尤使人注意者，非章學誠莫屬，他之所以使人注意的原因，便是他的「易象論」既不違背《易傳》的象論傳統，且與現代「象徵符號」理論如出一轍：

有天地自然之象，有人心營構之象。天地自然之象，《說卦》為天為圓諸條，約略足以盡之。人心營構之象，睽車之載鬼，翰音之登天，意之所至，無不可也。然而心虛用靈，人累於天地之間，不能不受陰陽之消息，心之營構，則情之變易為之也。情之變易，感於人世之接構，而乘於陰陽倚伏為之也。是則人心營構之象，亦出天地自然之象也。¹⁰³

章學誠將「易象」分為兩類：「天地自然之象」與「人心營構之象」。¹⁰⁴「天地之象」由「遠取諸物」和「近取諸身」而來的「實象」；而「人心營構之象」由「意之所至」而得的「假象」。更重要的是，「天地自然之象」也基本上是「人心營構之象」之來源，但「人累於天地之間」而「人之心」有「感於人世之接構」，結果「人心營構之象」造出「天地自然之象」。章氏此番論證，極為重視符號過程中起關鍵作用的「人心」的作用，這正與索緒爾符號理論如出

兩主振感。」「禍變且至，身自有怪，非適人所能動也。何以驗之？時或遭狂人於途，以刃加己，狂人未必念害己身也，然而己身先時已有妖怪矣。由此言之，妖怪之至，禍變自凶之象，非欲害己者之所為也。且凶之人卜得惡兆，筮得凶卦，出門見之吉，占危睹禍氣，禍氣見於面，猶白虹太白見於天也。變見於天，妖出於人，上下適然，自相應也。」王充極其反對「天人感應」，「占筮能招致吉凶」等缺合理根據的諸說。黃暉，《論衡校釋》，（北京：中華書局，1990年第一版），頁233-235。

¹⁰³ (清)章學誠，《文史通義》(八卷)，(台北：中華書局，民國55[1966]年初版)，四部備要，史部，(中華書局據原刻本校刊)，〈易教下〉，頁六之後半面。

¹⁰⁴ 對章學誠「象」的分類，魯曉鵬已有釋解：「章氏將象分為兩類，一類是自然之象，一類是想像之象。『有天地自然之象，有人心營構之象。』自然之象貌似其原型，指代它所象徵之物；想像之象是人類自由創造的產品。」(美)魯曉鵬，王瑋譯，馮雪峰校，《從史實性到虛構性：中國敘事詩學》，(文藝學與文化研究叢書)，(北京：北京大學出版社，2012年第一版)，頁64。

一轍，不謀而合。至於「實象」、「假象」的說法，淵源於孔穎達《周易正義》¹⁰⁵，而關於「易象」的「實假之辨」也頗有助於理解「易象」分類：

先儒所云，此等象辭，或有實象，或有假象。實象者，若地上有水比也，地中生木升也，皆非虛，故言實也；假象者，若天在山中，風自火出，如此之類。實无此象，假而為義，故謂之假也。雖有實象、假象，皆以義示人，總謂之象也。¹⁰⁶

這僅是對「易象」的基本分類，還談不上「易象」的象徵符號結構。然而，對「易象」所作的「實假之辨」，至少為「易象」符號結構提供良好的基礎。在中國易學史上，將「易象」作二分種類的例子，歷來易學界的傳統。魯曉鵬關於孔穎達對符號分為二種分法，如此釋明：「孔穎達道出了兩個符號的類型：自然、真實的符號與習俗、人為的符號。……原本與副本的相似關係建立在自然的表徵之上。」¹⁰⁷

近代學者錢鍾書也將「符號」區分二類：「指意符號」(denotative signs)與「隱喻符號」(metaphor signs)之區分。¹⁰⁸據筆者所見，錢鍾書之二分法中，

¹⁰⁵ 孔穎達「實象」、「假象」概念來自「莊氏」詮釋《繫辭上·第十一章》「易有四象，所以示也。」一文。「易有四象，所以示者：莊氏云：『四象謂，六十四卦之中，有實象、有假象、有義象、有用象，為四象也。今於釋卦之處，已破之矣。何氏以為四象謂天生神物，聖人則之，一也；天地變化，聖人效之，二也；天垂象，見吉凶，聖人象之，三也；河出圖，洛出書，聖人則之，四也。』今謂此等四事，乃是聖人易外別有其功，非專易內之物。何得稱「易有四象，且又云：『易有四象，所以示也』？」(魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》，卷十一，葉四十五，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 7-543 之下左。孔穎達基本上駁斥莊氏「四象」論的整體架構。僅採「實象」與「假象」之名而拋棄「義象」與「用象」。

¹⁰⁶ (魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，卷一，葉十三，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 7-316 之下左。

¹⁰⁷ 魯曉鵬，〈《易經》與中國符號學傳統的起源〉，金浪譯，《文化與詩學》，2011 年，第二期，頁 178。

¹⁰⁸ 錢鍾書，《管錐編》，(北京：中華書局，1979 第一版)，頁 8-15。魯曉鵬，〈《易經》與中國符號學傳統的起源〉，金浪譯，《文化與詩學》，2011 年，第二期，頁 183。魯曉鵬原註：Qian Zhongshu (1979), *Guan Zhui Bian* [Viewpoint of pipe and awl], Vol. 1, Beijing : Zhonghua Shuju, p.8-15.

「指意符號」相當於本文上述所述的「象徵」符號，而「隱喻符號」則相當於「隱喻過程」。

以上論述將「易象」分為兩類的傳統學術演變，現在約略檢討關於「易象」所由出的說法。〈繫辭上〉第十二章第二節，記載「易象」所產生的來路。

「易象」來自古人之「仰觀俯察」而「取象於天地」的經驗活動：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。

透過種種經驗活動而累積的經驗材料，予以提綱挈領，能使人通曉「神明之德」，即通曉運行在客觀世界之中的普遍原理；予以分門別類，能使人類聚群分「萬物之情」，即類聚群分萬事萬物之具體實情與特徵。這樣，「易象」不僅僅寓於《周易》一典範圍之內，而是統攝萬事萬物，廣大悉備，無所不包。王夫之在《周易外傳》中指出以「易象」統攝天下經國的導管：

乃盈天下而皆象矣。詩之比興，書之政事，春秋之名分，禮之儀，樂之律，莫非象也。而易統會其理。¹⁰⁹

對《詩》之「比興」、《書》之「政事」、《禮》之「儀」、《樂》之「律」、《春秋》之「名分」，都以「易象」的象徵原理來「統會其理」。五經之各綱目皆得自「仰觀俯察」、「通神明之德」、「類萬物之情」等條分縷析的經驗活動。因此「易象」可以說是人類的概念架構(conceptual schema)。¹¹⁰章學誠也

¹⁰⁹ 王夫之，《周易外傳》，(北京：中華書局，1977年第一版)，頁213。

¹¹⁰ Conceptual schema 援引自戴維森(Donald Davidson), *Inquiries into Truth and Interpretation*。也可譯為「概念圖式」。本文則譯為「概念架構」。戴維森的此概念，是針對維根斯坦「思想圖式」(thought schema)概念進行進一步的討論中所使用。See Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Second Edition), Clarendon Press · Oxford, 2001, pp.183-198.戴維森在該處詳盡地討論。至於「概念架構」的基本定義，它基本上是組成我們經驗的圖景。它是賦予感覺情緒某種形式(form)的範疇架構。它們是一種從每一個人、每一個文化、或每一個時代檢驗其「流動現場」(passing scene)而來的觀點。若可以將一個概念架構翻譯為另一個概念

在《文史通義》〈易教〉中，表揚與王夫之口同聲之論點：「象之所包廣矣，非徒《易》而已，六藝莫不兼之。蓋道體之將，形而未顯者也。」¹¹¹

總上所論，在本小節，從現代象徵理論或符號理論切入「意象」結構，並探討幾位對樹立「易象」論，功不可沒的學者所論的看法以及若干演化過程。經由推論過程也觀察到「易象」體系是相當於人類概念架構的體系。這體系有固定側面與變化側面，固定當中不斷演變，而演變在固定體系作為條件與之交攏。如果「易象」是「象徵」或「象徵體系」，那麼在「帝王」認識某項「象徵」時和再利用那象徵符號時都經由「隱喻」的「投射」作用而實現。

基於此般認識，進一步推論「帝王」主體，亦即「王心」如何能夠建立這問題。

架構，那麼當那些信念、那些欲求、那些期望以及幾塊知識賦予某人特性化時，應當有些真正的配對項可供為那面對著另一概念架構的「檢驗官」(subscriber)。(=當賦予某個人特性化的那些信念、那些欲求、那些期望以及幾塊知識，為那面對著另一組概念架構的「檢驗者」(subscriber)無從用一個真正的對應項來配對的情況下，不能將一組概念架構翻成另一組概念架構。)參考原文：Conceptual schemes, we are told, are ways of organizing experience; they are systems of categories that give form to the data of sensation; they are points of view from which individuals, cultures, or periods survey the passing scene. There may be no translating from one scheme to another, in which case the beliefs, desires, hopes, and bits of knowledge that characterize one person have no true counterparts for the subscriber to another scheme. Reality itself is relative to a scheme: what counts as real in one system may not in another. Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Second Edition), Clarendon Press · Oxford, 2001, p.183.維根斯坦則用「thought-schema」一詞表達人的「概念圖式」與語言體系以及我們思想之間的關係。維根斯坦說在《哲學研究》第 597 節說：「正如一個英語講得很好的德國人儘管並不是先構造德語表達式然後把它翻譯成英語，但德語的語言習慣還是會潛進他的語言之中；正如這一點使得他說英語就好像是「不自覺」地從德語翻譯過來——同樣我們也常常以為我們的思想好像是建立在這樣一種思想圖式之上的；好像我們是在把一種較原始的思想方式翻譯成我們的思想方式一樣。」參見，(奧)維特根斯坦，《哲學研究》，李步樓譯，陳維杭校，(北京：商務印書館，1996 第一版)，頁 237。(Germanisms will creep into the speech of a German who speaks English well, even though he does not first construct the German expression and then translate it into English. This will make him speak English as if he were translating 'unconsciously' from German. So too, we often think in a way that makes it seem as if our thinking were grounded in a thought-schema, as if we were translating from a more primitive mode of thought into our own. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen · Philosophical investigation*, transl. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte., Revised fourth edition by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2009, p.165^e.)亦可參閱另一翻譯作品維根斯坦，《哲學研究》，尚智英譯，沈清松校閱，(台北：桂冠，1995[民國 84]年初版三刷)，頁 245。此譯本將 unconsciously 譯為「無意識地」；而對於 thought-schema，兩本翻譯都譯為「思想圖式」。

¹¹¹ (清)章學誠，《文史通義·易教下》，收於《叢書集成出編》，王雲五編，(長沙：商務印書館，1939 年第一版)，頁 5。



三、「帝王」作為行動主體 — 「王心」的建構

上一小節有所檢討「王心」是「帝王」由之得到其合法性的行動者(agent)因素，這是組成「帝王」合法性的兩大核心因素中屬於主觀方面的。上一小節最後一段論述中，擬將稍微提到戴維森(D. Davidson)的「概念架構」(conceptual scheme)概念。就一般人而言，每一個人都有經過一段或漫長經驗過程而帶有一組以上的「概念架構」，而每個概念架構具有其獨特性。「概念架構」寓於吾人的心智世界，好使吾人解釋世界時備用。寓於一個人的「概念架構」具有個人獨特性，寓於一種文化世界裡所共同的「概念架構」具有其文化獨特性，寓於特定種族，寓於特定時代的「概念架構」，皆以同類推。由此可想，兩個或多個「概念架構」之間遇到有個或有些概念因素在內容、性質上不同，那麼個別「概念架構」就開始進行「翻譯」以期望抵達理解那項因素。該項要翻譯的因素，對於將之翻譯的「概念架構」而言，這項翻譯對象是種「刺激」。自最原始心靈狀態或本能層次而言，人對一股「刺激」的反應有明顯對立的兩種：排斥或接受。然而，維根斯坦與戴維森在不同「概念架構」之間的「翻譯」活動，對那股刺激已經超越原始本能層次的單純反應。一個人之所以能擁有錯綜複雜的「概念體系」(conceptual system)，是透過這樣無盡的「翻譯」累積而組成。由於「概念架構」有多種，有多層次，所以一個人的整體心智結構該是複數並且各個「概念架構」互相連結甚至重疊。

每套「概念架構」之間的溝通問題：翻譯問題，是理解世界的一個方式。「翻譯」是通往異質世界的必經之路，同時形成新世界於自我世界之內的主要管道。「翻譯」首先站在「自我」的立場進行，因此一個「自我」可以限制一項「翻譯」工作過程，「翻譯」受制於寓在「自我」而獨具特色的「概念系統」的影響力。唐君毅也曾有論說人的「意向」(intentionality)在「心智經驗」當中所起的作用：

你必須先知道，在你知直接經驗中，你的心與其對象未嘗離。你望着白雲的變幻，你的心便在白雲裡。你聽着松濤的澎湃，你的心便在松濤裡。你想着你親愛的人，你的心便在你親愛的人身上。你的心在此，實際上與你所認識之對象未嘗離。¹¹²

筆者認為，我的意向之所以「未離對象」，是因為在我們心智體系裡已經組裝好那件對象的圖式(schema)。當且僅當我的「意志」命令我的「意向」朝著那副「圖式」，那麼我們便可以「未離對象」。¹¹³

本文認為，一個人的整體概念體系，雖然經由上述「翻譯」而陸續組裝，然而看自那已經建立在自我心智內的狀態而言，那便是現在我的「世界」，我的世界，乃是可以證明「我之所以為我」的一套典型的同一體。說一個「自我」經由上述流程而建立在一個人心智體系裡，顯然具有現實意義的。並且在建立一個獨具特色的心智體系時，「意志」的因素不能排斥在種種此般過程之外。「意志」所系的人生目標和價值觀，也影響組裝個人心智體系的活動，終成為形成獨具特色「心智體系」的控制力量。「意志」擁有了個人價值觀，則稱謂

¹¹² 唐君毅，《人生之體驗》(唐君毅全集卷一之一)，(台北：台灣學生書局，1989年全集校訂版)，頁120。

¹¹³ 據約翰·塞爾的定義，意向性的概念是：「哲學家使用「意向性」這個技術術語是用來指涉那種使得心靈狀態能夠指涉；或關涉、或從屬於心靈狀態以外的世界中的對象或事態的那種心靈能力。……每一事項中的心靈事態都只設了超越其自身的東西而言這一意義而言，這些事項都被說成是意向性的。」(美)約翰·塞爾，《心靈導論》，徐英瑾譯，(上海：上海人民出版社，2008年，初版)，頁24。約翰·塞爾主張有兩種意向性：「一、在我思考某事時在我的頭腦中所具有的那種內在的或原初的意向性。二、在我將我的想法寫在紙頭上時紙上的字跡所具有的那種衍生性的意向性。紙上的字的確意謂著什麼，指涉著什麼，因此也是具有意向性的，但是它們的意向性是衍生於我在富有意向的寫下它們時我自己所具有的意向性的。同樣地，我們還必須從意向性的「隱喻屬性」(metaphorical ascriptions) — 或其帶有「彷彿」(as-if)色彩的事例 — 的角度出發來區分這兩種意向性。」約翰·塞爾，《心靈導論》，頁25。他又指出關於「意向性」的兩個主要實踐上的問題：「第一個問題是：發生在我們腦中的事件到底如何可能去指涉那超越於其自身的東西呢？這種關涉與指向究竟是如何可能的呢？而與之關聯的第二個問題則是：我們的大腦或心靈究竟是如何具有我們所的確具有的意向內容的呢？譬如，若我正在想關於喬治·布希的什麼事情的話，那麼，究竟是關於我的什麼事情才使得我的信念具有關於喬治·布希的內容——而不是關於其兄弟杰布(Jeb)的內容，或是關於它的父親老布希的內容，或是關於另一個喬治·布希同名同姓的傢伙的內容，或乾脆是關於我的狗寶寶吉爾伯特的內容呢？」約翰·塞爾，《心靈導論》，頁25。

「立志」；一個「立志」找到了「目標，則稱謂「理想」。¹¹⁴例如「王心」視為一個「立志」內容，則它便是行動者獨具特色的「概念架構」，此套「王心」便能成為一個行動主體控制「翻譯」過程的力量。據唐君毅之說法，這是「立志」而不僅僅是心理學上的「意志」(will)。唐君毅關於「意志」與「立志」作明顯區分，發人省思：

志之古訓為心之所之，即心之活動之所在。但立志之志，卻非只是今心理學上所謂意志之一，亦非全同於一般所謂理想之一。意志一名，在心理學上，可說是指實現一特定目的地之一貫的行為趨向。故一切有目的之活動，無論善惡，皆可稱為意志的活動。心理學上之意志式與價值判斷無關的。至一般所謂理想，則是與價值判斷相連的。理想常是指一種為心之所對的，關於我自己、或人類社會，以致宇宙之未來之一種合理性的觀念構造、計畫、圖案之類。此理想恆為一抽象的普遍者，懸於一認識理想之心之前，而為其所對，並為人希望由自己之力，或與他人合力，加以實現的。如一社會的理想、文化的理想、個人之人生理想之類。至於立志之志，……立志亦是立一種理想，但此所立的理想，是直接為自己之具體個人力的，不是抽象普遍的；同時不只是立之為心之客觀所對，而是立之為：自己之個人之心靈以致人格所要體現，而屬於此心靈人格之主體的。¹¹⁵

那麼，建立一個具有「王心」的心智體系，同樣可以實現也是不能懷疑。根據前述隱喻句式的基本結構 $A=B$ ，若我們可以將「王心」視為一個象徵符號，那

¹¹⁴ 關於一個人的「價值觀」能影響「立志」過程，唐君毅曾有所論述。唐君毅，《人生之體驗續編》(唐君毅全集卷三之一)，(台北：台灣學生書局，民國 85 年，全集校訂板二刷)，頁 75-76。傅佩榮在討論「自我」問題時，指出：「自我的潛能有三：知、情、意。」並且，針對「意」或「意志」闡述意志在「立志」過程的重要意義：「人要立志，意思是，在意志上我們要覺悟自己具有主動權，才能化被動為主動，把自己的生命掌握在手上，塑造成自己喜歡的人格類型。」參見傅佩榮，《哲學與人生》，(台北：天下遠見，2003 年第一版)，頁 339-342。特別是頁 341。

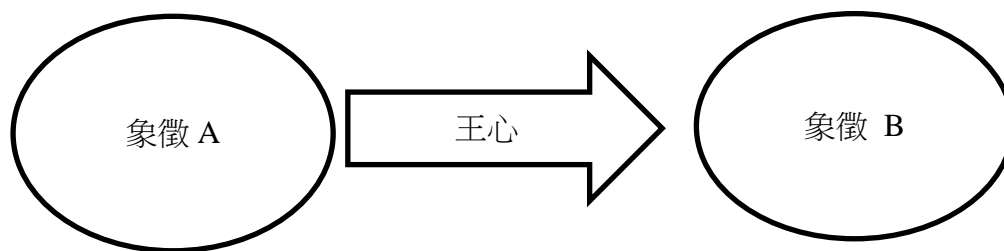
¹¹⁵ 唐君毅，《人生之體驗續編》(唐君毅全集卷三之一)，(台北：台灣學生書局，民國 85 年，全集校訂板二刷)，頁 75-76。

麼圍繞「王心」作出兩項隱喻結構。若 A 置換為「王心」，則可得出(1)「王心=B」的句式；將 B 致換為「王心」，則可得出(2)「A=王心」句式。(1)句式是從「王心」投射世界的模式；(2)句式是「王心」反映世界的模式。(1)是從一套「王心」詮釋世界以此作為具體行動實踐的資源的隱喻結構；(2)主要是「王心」認識世界、從客觀世界蒐集資訊時所運作的隱喻結構。本文之所以將「王心」配置於「象徵符號」之前與之後，是要解決那聯繫著「解釋者」與「象徵符號」之間的現實中實際關係。A 與 B 都是由符號構成的世界，因此一個「王心」與象徵符號之間有著兩條不同關係項：

(3) 象徵 A→王心

(4) 王心→象徵 B

句式(3)代表著「王心」面對既有的象徵，這是關於「王心」認識既有的象徵符號的意義，也因為如此，這等於是認識世界、詮釋世界的模式；句式(4)代表「王心」創造出新的「象徵」，亦即是主宰世界、創造世界的模式。若這兩項模式在某一個別情況下連續發生，則其句式應為如下圖：



【圖 12】：「王心」作為象徵「詮釋者」

上圖是(5) [象徵 A]→[王心]→[象徵 B]。句式(5)可視為自(1)至(5)諸項句式的綜合句式。然而，屬於「象徵 A」的實質內容，有時可以是「王心」在現實世界所面對的實際對象，有時則可以是得自占卜而被指定的《周易》卦爻辭。前者 and 後者，即「實際對象」與「卦爻辭」在《周易》世界裡經常連在一起處理，都是由「王心」加以閱讀、加以詮釋、加以認識的世界。

雖然「王心」一詞，在《周易》經文中，未提供給讀者，但每當我們閱讀《周易》文本時，設想某一類「心態」去詮釋，總是開放著。因為閱讀文本的讀者扣以何種心態面對它、詮釋它，全屬於他的意志和各種的努力。基於這樣的「王心」去解讀《周易》當然不是閱讀《周易》唯一路途，但每種不同的閱讀心態可以導致每種不同的詮釋結果以致行動的不同方式，這也可想而知。

以上略論「王心」建立在個人心智體系的邏輯結構及其意義。本文認為，「王心」此般結構，自先秦至漢代儒學文獻中也有論證，雖未沿著符號學結構進行。在下述內容中就檢討先賢古哲如何定奪該議題。首先《論語·先進》有描述關於「個人立志」的議題：「子路、曾皙、冉有、公西華侍坐……各言其志。」儒家本身對於讀書人極為重視個人「立志」。孔子自己由早「志於學」（〈為政〉），終有「志於道」（〈述而〉），並尋常期許弟子們道：「女為君子儒，無為小人儒。」（〈雍也〉）。為仁行仁都基本上取決於個人自己的立志：

顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」¹¹⁶

孔子最所重視的「仁」，若沒有定立於個人意志，便難以期望其實現。「由己」是行動意志的自由表現。上引諸文，皆具儒家特色的立志表現。諸如此般的各種「立志」都取決於行動者個人的意志取向。所以下引一文極具重要意義：

「子曰：譬如為山，未成一簣，止，吾止也！譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也！」¹¹⁷

要做一座山，僅虧一筐土，成功面前便要拋棄，是「由己」拋棄；要作平坦路，只加一筐土，雖尚未足走上而強硬走上，是「由己」硬進。沒有堅持到底、未備而過早先行，都因由「吾止」、因由「吾行」，故由此所導致的後果也要

¹¹⁶ 《論語·顏淵》。

¹¹⁷ 《論語·子罕》。

「由己」全盤面對，責無旁貸。此句最能表現，一個行動者意志的自由選擇，蘊含多麼嚴肅的價值。

設想，若由此類推，一個人立志要以「帝王」為理想目標，則當先將「帝王」理想牢牢刻印於處在現實世界的自我意象架構內。上述《論語》有關「立志」或「意志」的諸條論述，足以說明一個人成為「帝王」時可供支持的有利論據。

一個人以「帝王」作為實踐目標，《孟子》更能提供顯著論據：「曹交問曰：『人皆可以為堯舜，有諸？』孟子曰：『然。』」（〈告子下〉）孟子是以「道性善，言必稱堯舜。」（〈滕文公上〉）垂名於萬世的人。《孟子》一書起步於首章〈梁惠王〉便要求時王實現「王道」。並對此般立志，信心極為堅定。孟子描述一段顏淵的話，用典型的類推手法提供給我們一個人立志總是可以用像堯舜般的「聖人」：「舜何？人也！予何？人也！有為者亦若是。」¹¹⁸此端簡短幾個字就提供「帝王學」核心的方法與材料。

總上所論，本章主要分兩大部分檢討，即關於「帝王學」的定義與《周易》「帝王學」之方法。「帝王學」的定義，又分「帝王」本身的概念和「帝王學」本身的基本特徵。對於「帝王」的定義，從其合法性因素切入，並探討「王心」一詞在「帝王」概念中所佔的重要性。合法性則分主觀領域與客觀領域加以論述，「王心」作為帝王主觀領域的合法性特徵，也賦予「帝王」做為行動者(agent)的合法性。「血統」與「地位」等合法性則屬於「帝王」客觀方面的合法性，即是帝王之成為「帝王」的事態(event)領域的合法性因素。至於「帝王之學」的學術特徵，與「章句之學」作對比的方式來凸顯其「帝王學」在「學術」上的特徵。

第二節之主旨是，藉由現代西方符號學的襄助，試圖找出為《周易》「帝王學」建構一種方法管道。主要討論內容，「帝王學」為「帝王」提供隱喻的

¹¹⁸ 《孟子·滕文公上》。對此文句有不同理解。有人句讀為「舜何人也？予何人也？有為者亦若是。」此般句讀可能導致另一種句讀的可能：「舜，何人也？予，何人也？」本文採取如正文的方式，是認為此般理解最能符合《孟子》理路。意謂「舜如何？是個人，我如何？是個人」重點在人本身的普遍同一性上。另外兩種章句方式，重點在於個人的個別性格上，雖然表達同類的人，但難免有某種偏好的印象。

方式建立「王心」。第二節重心放在推論過程，並盡可能的論證「王心」如何可能這論題。最後利用《論語》與《孟子》兩部最具儒家特色的論據而確認「王心」可以納入於個人「立志」活動體系中。

基於前述推論所得成果，在下一章(第 5 章)中，直接進入《周易》文本，從「帝王學」視角去分析《周易》課本之主要「概念」，並依據歷代帝王的《周易》教科書，例如宋代《周易新講義》，清代《日講易經解義》等文獻，凸顯《周易》「帝王學」特質。





第五章 《周易》「帝王學」的主要特質

宋趙普云：「半部論語，治天下」¹；清章學誠則云：「六經，皆先王之政典。」² 此兩段字面明示治經書的目的在於「治天下」；司馬遷《史記》記載其父司馬談《論六家要旨》評述諸子百家之學云：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，皆務為治者也。」³《要旨》表明先秦諸子學之宗旨放在一個「治」字上。三人對經書所持的態度，無論是研治「六經」，還是誦讀「諸子學」，其重點放在「治天下」，並且都對後代人有舉足輕重的影響力。

自班固《漢書·藝文志》論定：「《易》為五經之原。」⁴之後，此項命題便為《易》學開了《易》乃萬學之根源、聖學之準繩此般觀點之路。由於一部《易

¹ (南宋)未詳姓氏，《氏族大全》，《欽定四庫全書》，子部十一，類書類，卷十五，葉二十二。〈提要〉云：「《氏族大全》，二十二卷，不著撰人名氏。書中所引事蹟，迄於南宋季年，蓋元人所編次。」在其「社稷臣」條有錄云：「趙普，字則平，宋太祖開國功臣也。上常夜半幸其第，立風雪中，普惶恐出迎，設重茵席地，熾炭燒肉，普妻行酒。上以嫂呼之。遂定下江南之議。每決大事，啟閣觀書，乃論語也。時稱趙普，以半部《論語》治天下。」明儒周琦在《東溪日談錄·卷十一》之「《論語》條」云：「漢儒專以《論語》名門，或曰魯論，或曰齊論。北宋之時，趙普猶以半部《論語》治天下。南宋以後始以《學》《庸》《論》《孟》為四書，而破漢儒之陋也。」(明)周琦，《東溪日談錄》，《欽定四庫全書》，子部一，儒家類，卷十一，葉五。〈摘要〉云：「《東溪日談錄》，十八卷，明周琦撰。琦字廷璽，馬平人。成化辛丑進士，官至南京戶部員外郎。」

² 章學誠在《文史通義》卷首，開宗明義：「六經，皆史也。古人不著書，古人未嘗離事而言理，六經，皆先王之政典也。」(清)章學誠，《文史通義》(八卷)，(台北：中華書局，民國55[1966]年初版)，四部備要，史部，(中華書局據原刻本校刊)，卷第一，頁第一之前半面。

³ 司馬遷，《史記·太史公自序》，(日)瀧川龜太郎，《史記會注考證》本，(台北：萬卷樓圖書，民國85年，初版)，頁1366之左下。

⁴ 《漢書·藝文志》云：六藝之文，《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明體，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也。五者，蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原。故曰：「《易》不可見，則乾坤或幾乎息矣。」，言與天地為終始也。(漢)班固，《前漢書》卷三十，〈藝文志〉十，葉十九。「《易》為之原」一語，自宋《文苑英華》以降，改用「五經之首」。參見(宋)李昉等編，《文苑英華》，卷九百四十六，葉八。朱彝尊《經義考》釋解「《易》為五經之首」的學術演變：「矧五經之首，實惟《周易》始，自伏羲畫卦，而周文係以象爻，孔子贊以十傳，四聖之精，具於是焉。」(清)朱彝尊，《經義考》，卷五十，葉九，《欽定四庫全書》，史部十四，目錄類一(經籍之屬)。

經》具此般特徵，因而歷代「帝王」唯恐不及而取之鑽研。章學誠說六經皆帝王之「政典」，而從此視角下一番總評一部《周易》之宗旨：

《易》以道陰陽，願聞所以為政典，而與史同科之義焉。曰：聞諸夫子之言矣。「夫《易》開物成務，冒天下之道。」「知來藏往，吉凶與民同患。」其道，蓋包政教典章之所不及矣。象天法地，「是興神物，以前民用。」其教，蓋出政教典章之先矣。⁵

章學誠闡述《周易》一經所包容的意義：「易道」方面有「開物成務」，「知來藏往」，這是帝王「政教典章」範圍之外的道理；而在「易教」方面有「與民同患」、「以前民用」，這是帝王「政教典章」之前已在百姓面前的教理。一部《周易》是關涉「帝王」治理天下之大原則、大道理。其道理之廣大更可能帝王「教科書」有所未及。《易傳》也說「《易》之為書也，廣大悉備。」⁶《四庫全書總目》在總評五經的特徵時，將《易》描述為「明人事」之書：

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。⁷

五經是帝王「覺世牖民」的「寓教」。清朝人認為，一部《周易》雖是「寓於卜筮」，然而以「天道」作為準繩，「投射」於「人事」以圖規範人類社會。在歷代聲稱帝王教科書的文獻裡，以《周易》之訓教作為治理天下的高標，不乏其例。例如，西漢《新書》，東漢《中論》，唐代《貞觀政要》、《帝範》、《長短經》等，宋代《帝學》、《大學衍義》以至清代四部「殿堂易學」⁸等處

⁵ (清)章學誠，《文史通義》(八卷)，(台北：中華書局，民國 55[1966]年初版)，四部備要，史部，(中華書局據原刻本校刊)，卷第一，頁第一之後半面。

⁶ 〈繫辭下·第十章〉。

⁷ 《欽定四庫全書總目》，經部一，易類一，卷一·葉二。

⁸ 《清史稿·藝文志》記載「易經類」四大「奉敕撰」：一、《易經通注》九卷，順治十三年，傅以漸等奉敕撰。二、《日講易經講解》十八卷，康熙二十二年，牛鈕等奉敕撰。三、《周

所提及的《易》教，無一不是帝王學治理天下所備用。緊扣《周易》一經而言，在漫長的歷史流程中，堪稱「帝王學」教科書的《周易》文獻，目前保存得較完整型態的資料，則為數不豐。其中具代表性的資料，諸如宋代《周易新講義》、《易通》兩書傳承得還算可資參考，而清代四部「殿堂易學」，即《易經通註》、《日講易經解義》、《周易折中》、《周易述義》則保全得更完整。此六帙顯具帝王學特色的《周易》文獻的共同點是，它們成書之本來目的是發自於直接針對時王治理天下而設計，而清初四大「殿堂易學」又有它們的獨具特色，即是由「奉敕」而撰述，故得「奉敕撰」之名。

「殿堂易學」另外共同點，基本上是惟王道是從，以為他們共同的閱讀立場。堪稱千古一帝的康熙帝對《周易》一經的通盤性看法，總是先從「帝王道法」著手：

朕惟帝王道法，載在六經，而極天人、窮性命、開物前民、通變盡利，則其理莫詳於易。易之為書，合四聖人立象、設卦、繫辭焉，而廣大悉備。⁹

康熙帝對《周易》經文的理解本身，並不與一般論學講生的看法離得遠，而其不同處僅在於，他清晰宣稱他在閱讀文本的立足點：「朕惟帝王道法」。這是一個行動者採取一副行為時，賴以依據的大原則，因此是從「王心」察看事物、理解世界的表現。

易折中》二十二卷，康熙五十四年，李光地等奉敕撰。四、《周易述義》十卷，乾隆二十年，傅恆等奉敕撰。參見《清史稿·藝文志》，〈志一百二十〉，〈藝文〉一。趙爾巽等撰，《清史稿·藝文志》，（北京：中華書局，1977年第一版），第十五冊，頁4221。至於，「殿堂易學」一詞借用楊自平《事變與學術》所採用的術語。參見楊自平，《世變與學術：明清之際士林《易》學與殿堂《易》學》，（台北：台灣大學出版中心，2012年初版），〈自序〉與頁3，以及關於「殿堂易學」的論述，參見頁259以下各處，並《世變與學術》〈結論〉部分的總評。

⁹（清）牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，《四庫全書》，經部三一，易類，〈御製序〉。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，（台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版），頁37-201。

本文擬持上舉諸般《周易》教科書的思想觀點，檢討《周易》一經所涉及「帝王學」的幾項核心概念，並凸顯出所謂的《周易》「帝王學」究竟有何等意涵與價值。

在正式進入各節內容之前，先提出《周易》「帝王學」閱讀文本的基本原則，此原則，當我們要建立「帝王學」閱讀進路時，在文本內容中每每可發現到。該原則可視如閱讀《周易》的一般原則，即是〈繫辭〉所述「不可為典要，唯變所適」：¹⁰

《易》之為書也不可遠，為道也屢遷。變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故，無有師保，如臨父母。初率其辭而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虛行。

此段文最能描繪關於「變」的大原理。康熙帝自己的解釋是：「唯隨時變易以從道，適得其宜而已。」¹¹奉清順治帝之敕而撰的《周易通註》對此段文表示如下的論斷：

此承上章，處「憂患」之道而言。論德，則自經而權；論道，又自變而常，所以明全易无非使人知懼之旨也。遠猶忘也。「屢遷」，正見其不可遠。陰陽流行于卦之六位，九或居下，六或居上，九或居柔，六或居剛，唯變所適，果可為典要乎哉！¹²

¹⁰ 〈繫辭下·第八章〉。

¹¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十七，《四庫全書》，經部三一，易類，葉四十九。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-672。

¹² (清)傅以漸、曹本榮奉敕撰，《易經通注》，卷八，《四庫全書》，經部一，易類，葉二十四。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-177。

從「處憂患之道」入手，指出「處變」之道乃是「唯變所適」。「唯變所適」意味著「帝王」面對「變化」、對待「變化」的大原則。其實，就「易例」方面而言，在多如無計其數的易學理論體系中，使用哪一條「易例」能夠將其當作絕對普遍原理予以適用於整篇《周易》每條卦爻中，是極其困難。本文認為，這條原則可藉由「個別主義」(particularism)¹³理論加以理解。上述兩位帝王閱讀《周易》時所持的共同立場也許多處符合「個別主義」哲學內涵。本文所言「個別主義」概念是來自道德個別主義者(moral particularist)近幾年所提出的理論成果。本文之所以留念「個別主義」理論立場，是因為我們進行有關《周易》種種行為時總是發現，其行為的個別理由與環境條件：如在《周易》卦爻的結構，占卜行為的理由等都依賴於個別情景而進行，對它們的種種詮釋與判斷也離不開個別的詮釋環境。本文此般說法並不意味著《周易》文本全未涉及「普遍原則」。反而認為，《周易》顯然有具普遍性的話語，尤在《易傳》裡不乏例。話雖如此，我們總是難以擺脫高懷民所觀察到的如下情景：

¹³ 此哲學立場在剛進入二十一世紀，先起自在應用倫理學領域。根據約納森·丹西(Jonathan Dancy)對「道德個別論」所表述的定義，基本上是個人的道德性，包括道德抉擇和選擇行為，並不需要依靠「道德原則」，仍然可以正確地下道德判斷。「道德個別論」是要反對「道德普遍主義」將道德「普遍原理」每每套上在個人採擇道德判斷或道德行為領域上。丹西(Dancy)對「道德個別論」的簡單定義是：It claims that morality has no need for principles at all. Moral thought, moral judgement, and the possibility of moral distinctions—none of these depends in any way on the provision of a suitable supply of moral principles. This claim is what I call particularism. 參見 Jonathan Dancy, *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press, 2004, p.5. 他們針對道德普遍論者(moral generalism)所持「普遍原則」而提出異見。關於個別論者與普遍主義者之間的差別，我們透過一項頗有趣的例子，較妥當地得以理解。如「殺人行為」，對道德普遍主義而言，應該適用沒有例外的道德標準，即殺人總是不道德的；而對個別論者而言，必須考慮當時具體的環境與個別理由，才能定奪那件殺人行為是否違背道德。本文所示的例子，在馬塞勒·瓜里尼的一篇論文中可過目相關的文字。參見 Marcello Guarini, Particularism, analogy, and moral cognition, *Minds & Machines*, (2010) 20:385–422. 克禮蹄(Garrett Cullity)則將「個別主義」分為「理由個別主義」(particularism about reason)和「原理個別主義」(particularism about principle)，即區分「關於理由的個別主義」與「關於原理的個別主義」。前者是「個別主義」在道德的理由這領域中所呈現的理論特徵，而後者則是「個別主義」在「道德原理」方面表現的理論態度。克禮蹄並指出，兩者領域都有「強硬個別主義」(strong particularism)和「溫和個別主義」(weak particularism)。其中，「溫和個別主義」接受「有限之普遍原理」(finite general principles)概念，而「強硬個別主義」則根本不接受「普遍原理」本身，此類理論強調，在判斷關於「道德理由」或「道德原理」時，不依靠「道德的普遍原理」而仍可作合理的或恰當的道德抉擇，他們更加喜用「shapeless」概念以辯護「強硬個別主義」立場。參見 Garrett Cullity, “particularism and presumptive reasons”, in Garrett Cullity & Richard Holton, *Particularism and Moral Theory(I)*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol.76, 2002, pp. 169-209.



人是有立場的，一生下來便在「道」的規範之中，在存在方面說，有「身」與「心」的並存；在思想方面說，有「小我」與「大我」並立；在行事方面說，有「變」與「常」的不得不兼顧。「身」「小我」與「變」自然不能作為人生的標的，但人卻不能擺脫這一面，因為人之所以為人之立場寄於此，「心」「大我」與「常」固然是人嚮往的理想境界，但人又不能挾其個別之形體俱化，只可能作為人生永恆奮鬥的前景。

14

高懷民清楚指出：「身」「小我」與「變」……人卻不能擺脫這一面，因為人之所以為人之立場基於此。本文認為，不止只人處於個別處境，萬事萬物都是有限存在，它們在無盡流動的因果鍊條中所能波及的力量與效力，總是囿於個別範圍之內。若有人期望將個別的情景加以擴大並越過該個別存有物所涉及的實際範圍而適用於全部宇宙其他存有者，則那只能是其人對「理性絕對主義」所抱的幻想，這是盲從普遍主義所致的謬誤。當個體實際要處理現實問題時，所謂的普遍原理，對其個別情景無能為力，只能懸隔於高處而當人參考物的一般原理。所謂的「普遍」是被建議的參考資料(index)，而不能將其視為它實際奏效於每件個別情況的「普遍工具」。因為到目前人類所提出的普遍的東西，總是留下「例外」。¹⁵

¹⁴ 高懷民，《大易哲學論》，(台北：高懷民，民國 77 年再版)，頁 581。

¹⁵ 本文對普遍主義此般評論，並不意味著「普遍」毫無具備某種意義和價值。如正文所示，「普遍」是具「被建議的參考資料」的意義，此一面向還是加以肯定。「普遍」概念的價值在於，它能提供「可供借鑑」的、賴以參考的標準價值，但不能由此推至絕對主義的地步，那是理論幻想所致。因為，任何主張「普遍」的原理，都難免有「例外」現象，一個原理只要有「例外」就不能用「絕對」概念來涵蓋。所有概念是以「內涵」與「外延」的結合，而概念「外延」所包含的例子中必然得遇到其邊緣性例子，及非屬於典型性例子以及不能將其納入於該外延範圍之內的個別項，都構成「外延的例外」項目，比如當我們定義「鳥」時，最典型的定義是「可飛於天空」這樣的內涵(為便以推論起見，暫且不加「具有翅膀的動物」這一內涵面向)，而以此內涵去確定屬於此內涵定義的外延項目，則可舉諸如「燕子」、「老鷹」、「鴿子」、「雞」、「飛鼠」、「飛魚」以及「飛蛇」等等的個別項，這些都合乎「可飛於天空」的動物的外延集合。其中，「燕子」、「老鷹」、「鴿子」是具「典型性」的個別項，牠們脫離「邊緣性個別項」經常導致的「爭議」。但這套外延集合中便被遺漏「鴛鴦」、「鸕鶿」(幾維鳥即無翼鳥)等本屬於「鳥類」的個別項，因為牠們不符合於「可飛於天空」這一內涵的外延集合。更嚴重的問題是，「飛鼠」原本屬於哺乳類，「飛魚」屬

當人實際面對《周易》中某條卦辭、某一爻辭時，總不能離開兩點事實：一是那條卦辭、那一條爻辭涉及的範圍，總有某種程度的侷限，並有其影響力所能及的範圍也並非能夠無限開展。即便其結果與後續發展導向普遍原理，然其下手處總是個別的；另一是對於所得到的象徵符號下詮釋時，也必得考慮時空兩方面的個別侷限性，由一場占卜行為所得到的「一組詞彙所指稱的內容」，也不能夠套在所有他人身上以至於全人類身上加以衡量。在《周易》世界裡，一個文字、語詞的效果(影響力)所能及的範圍總是帶有侷限性，即使我們可以使將所得「占斷」詞彙的內涵推向普遍原則。

至於，「帝王學」針對「普遍原理」的態度，當然有所強調「常理」「常形」¹⁶的說法，然而基本上採取「經權常變，各得其正」¹⁷的態度。對於「常」與

於魚類，「飛蛇」則屬於爬蟲類。「雞」則又是失去了概念典型性的項目，而失去了該概念外延應具備的「典型特徵」的個別項，因此，「雞」便排擠到「概念邊緣」，位於「概念邊緣」的外延個別項，通常引起爭議。本人在此處所要說的僅僅是，我們總是要留意，來自因過度強調「普遍主義」實際所蘊含的價值所致的種種謬誤現象。我們應該留意，正如維根斯坦所言，人總難免「對於不能說的，應該保持沉默」這種局面。(What can be said at all can be said clearly; and whereof one cannot speak thereof one must be silent.)Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by C. K Ogden Introduction by Bertrand Russell, F.R.S. Introduction to the New Edition by Bryan Vescio, New York: Barnes & Noble Books, 2003, (First Published 1922), preface, p.3; 及該書最後一句, p.157.據該書新編輯人的評論，我們能說的是科學與語言，而不能說的是則那些關於世界的絕對真理論，包括諸如形而上學，倫理學以及美學。*Tractatus*, which holds that science and language must remain silent on the ultimate truths about the world, including those of metaphysics, ethics, and aesthetics. see Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by C. K Ogden Introduction by Bertrand Russell, F.R.S. Introduction to the New Edition by Bryan Vescio, New York: Barnes & Noble Books, 2003, (First Published 1922), Introduction to the New Edition, p.XIII.

¹⁶ 參見《周易新講義》：「易之為言，變也；蓋道之變名也。道體常而盡變，乃全著以為書，而滯于言象之間，言有常理，而象有常形，則宜于變有所不能盡。然而言象之間，化而裁之，推而行之，而其變無窮焉，是故特以變稱，而命之曰易也。」(宋)耿南仲，《周易新講義》，《四庫全書》，經部一，易類，〈原序〉，葉一。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 9-578。關於耿南仲，《四庫全書總目·摘要》有錄：「《周易新講義》，六卷，宋耿南仲撰。南仲字希道，開封人。靖康間，以資政殿大學士，簽書樞密院，與吳玠議戰守之說，力主割地，南渡後，遷謫以終。」據〈摘要〉，本書是「疑為侍欽宗於東宮時經進之本。」

¹⁷ 參見《易經通註》〈无妄☱·象〉。(清)傅以漸、曹本榮奉敕撰，《易經通注》，卷三，《四庫全書》，經部一，易類，葉二十三。亦見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-63。

「變」；「經」與「權」追求「各得其正」。《周易》「帝王學」顯有「常變兼顧」的態度，這也要留意的部分。¹⁸

無論面對作為「變」之大原則的「唯變所適」，或是對待作為「經權常變」之基本原則的「各得其正」，身為「帝王」追求「中正」時都被要求他能夠一貫發揮「中庸之道」的措施。這看似「帝王」人處在「個別主義」與「普遍主義」之間盪鞦韆。不過，這也可能是出於身為「帝王」找尋「唯變所適」、「各得其正」而求其落腳點，即欲掌握「中道」的苦衷。

以上略述《周易》「帝王學」在閱讀文本的目的在於一個「治」字上，並在所有《周易》活動，包括「占卜」活動、「占斷」活動、詮釋文本等等活動中所面對的種種變化流動，此時所被要求的基本原則：「唯變所適」。並「唯變所適」實出自「帝王」面對各種變化時必得掌握維持的那番「中道主義」的苦衷。

這兩個大原則作為閱讀《周易》的基本指南，下文擬以討論關於《周易》「帝王學」所要關注的重要概念和思想觀念。第一節以〈《周易》「帝王學」兼用王道與霸道〉為題試圖處理，諸如「中道」觀念的一般特徵、帝王治天下時所採用的一般原則以及《周易》「帝王學」對「王道」、「霸道」兼用態度。在第二節以〈除天下之患：帝王應對危機的原則〉為名，要檢討「帝王」處理危機局面時的基本原則，即以「研幾」手段培養「防未然」能力的諸般話語，並接著一併檢討「帝王」處理危機事態時也理當具備的兩大手段：「擬議」與「行權」。

第一節 《周易》「帝王學」兼用王道與霸道

《易傳》特別重視「中」的價值，諸如「中正」、「正中」，「中位」、「位中」、「中道」等等，都表示《易傳》重視「中」的含意或「中庸」思想的體現。其實，「中」的價值，在《易經》古經，即卦辭與爻辭中並未受到如

¹⁸ 傅佩榮對於「唯變所適」一文也從「常變」關係加以詮釋：「變中又有『度』，由此讓人知懼」。「度」便是屬「常」的概念。傅佩榮，《易經解讀》，(台北：立緒文化，民國101[2002]年第二版)，頁496。

此重視。¹⁹「中」的價值，斷言《易傳》所發揮的精神價值和實踐指南。其中，「帝王學」對於「中正」一詞所著重的程度，實為他詞無可比擬。《周易》「帝王學」隨著「中正」大原則引領旗下，可推延出兩項獨具特色的實踐傾向：一是「正反兼顧」，另一是不拘於惟道德是從的道德修養主義的原則。此言不意味著反道德主義，而意味著「治理天下」原則不為道德原則優先考量的理論傾向所淹沒。

一、以第五爻「中正」原則為「帝王」治理天下之基本原則

在「帝王學」之中概念上，有兩種典範特徵：對於第五爻以「中正」作為典型的稱呼，而對「第二爻」則顯有以「中道」命名的傾向。有時則「中行」或「中位」指稱二五爻，然而此兩種詞彙不如「中正」和「中道」般對待得既有系統且意義深刻。無論如何，對中爻採取加以區分的這種傾向，在清代「帝王易學」尤其凸顯。清廷帝王易學之所以持此般態度，大概由於清帝深有君臣之間作明顯的區別意識所致。

(一) 「中正」

歷來稱《周易》第五爻為「帝王爻」，第五爻理當有六十四條，其中三十二爻為陰位；另外三十二爻則為陽位。尤指陽爻稱「中正」，象徵具陽剛之德的帝王。唐孔穎達曾作如下的述解：

¹⁹ 在卦辭和爻辭中所見的「中」的字眼，遠不如《易傳》繁多。〈屯·六三〉：「即鹿无虞，惟入于林中。」；〈復·六四〉：「中行獨復。」；〈師·九二〉：「在師中，吉，无咎，王三錫命。」；〈泰·九二〉：「包荒，用馮河；不遐遺，朋亡。得尚于中行。」；〈家人·六二〉：「无攸遂，在中饋，貞吉。」；〈益·六三〉：「益之用凶事，无咎。有孚，中行，告公用圭。」；〈夬·九五〉：「覓陸夬夬，中行，无咎。」；〈豐·六二〉：「豐其蔀，日中見斗，往得疑疾；有孚發若，吉。」；〈豐·九四〉：「豐其蔀，日中見斗，遇其夷主，吉。」；〈訟·卦辭〉：「訟：有孚，窒、惕、中吉，終凶。利見大人，不利涉大川。」其中，真正有關「中位」的「中」的意義，僅有〈泰·九二〉、〈益·六三〉、〈夬·九五〉三條較為明顯。

以九五居乎天子之位，又以陽居陽，正而得中，故能有信光明，亨通而貞吉也。剛健而不陷，只由二象之德，位乎天位以中正，是九五之德也。

20



「天位」即指「第五爻位」，「二象」則指「陰」與「陽」，亦即表示，以陰爻居五位，和以陽爻居五位。「位乎天位以中正，是九五之德」意謂「九五爻」兼備「中位」之德與「正位」之德。²¹具「中正」之德的爻，按邏輯而言，應有三十二條。然而，在《周易》文本中直接提及「中正」字面者，並未照邏輯每況一一稱道。實際情況如下表：

	卦名與爻題	「中正」之例			「正中」之例		
		象	小象	其他	象	小象	其他
1	乾·九五			○(文言)			
2	需·九五		○		○		
3	訟·九五	○	○				
4	比·九五					○	
5	履·九五	○					
6	同人·九五	○					
7	隨·九五					○	
8	觀·九五	○					
9	晉·九五		○				
10	益·九五	○					
11	姤·九五	○	○				
12	井·九五		○				
13	巽·九五	○				○	
14	節·九五	○					
例外							

²⁰ (魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，卷二，葉二十五，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁7-340。

²¹ 孔穎達此般解釋，暗示吾人必須留意的重要訊息，即以陰居五的爻不稱之為「中正」。

15	離·六五	○		離·九二元吉			
16	艮·六五		○				
17	乾·九二						○(文言)
18	豫·六二	○					

【表 2】「中正」、「正中」分布情況

如表所示，在十四卦有十四條言「中正」，其中，在〈彖〉有八個，〈小象〉有五個；而在四卦有四條言「正中」，其中，在〈彖〉有一個，在〈小象〉有三個。只要出現「中正」或「正中」兩個字眼，其卦大都內包「九五」爻。這便是運用「中正」概念的基本傾向。然而，這裡也有四條「不可為典要」的例外。在〈離·彖〉有「中正」，然〈離〉第五爻是六五，與凡〈彖〉言「中正」的卦通常指稱「九五」的一般情景有違。〈艮〉中的「中正」則卻用在「六五」陰性帝王身上；「中正」在〈豫〉，竟出現在「六二」；最後〈乾〉則在「九二」爻有個「正中」。

在易學史裡，對於「中正」概念的一般理解，僅拘於「位」之當不當與「爻」之剛柔這兩種層次範圍內。然而《周易》「帝王學」則敢於推展到實際的修維實踐上。大體在兩個範疇上加以發揮：一是「心」範疇，一是「言行」範疇：如《周易注疏》在〈比·九五〉條，孔穎達〈疏〉云：「心既中正，不妄喜怒。」²² 耿南仲《周易新講義》則扣「言行」範疇上加以應用，云：

聖人以中正為德，以變化為道。在上，如龍之在天，則變化代興；在下，如龍之在田，則正中是守而已，故曰龍德而正中也。言正則无擇，行中則无爽，以中正達於言行，故庸言信，庸行謹也。言行必稱庸者，以龍

²² (魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，卷三，葉十一，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁7-354。

德故也。夫言行，君子之所以動天地也。言行所以能動天地，以發於至誠而已。²³



無論是宋代帝王易學或是清代帝王易學，賦予第五爻以「中正」一名，是不可否認的顯著特徵。並且，「中正」一詞之涉及範圍，不僅用於「德位」上的範疇，還包含「帝王心」之「中正」和其「言行」上的「中正」，都要兼顧。宋趙以夫《易通》在〈觀·彖〉「中正以觀天下」條，一針見血說道結論：「君子之道，本諸身，徵諸民，即〈象〉所謂『中正以觀天下』也。」²⁴依據傅以漸所述，「中正」概念所涉及的範圍擴展至於「民」，由此，我們可以確認三種「中正」外延可言。「中正」概念首先使用於「德位」，此為客觀環境或客觀條件上的「中正」；其次用在「王心」、「言行」上，此為「本諸身」所涉及的兩種「中正」外延；最後擴展到「民」的領域，此為「徵諸民」所蘊含的「中正」。要之，我們現在可以確定，「中正」概念被要求實現的三大領域：一是帝王的客觀定位、即是客觀條件上的要求，二是針對帝王本身所必備的要求，亦即，在帝王之「心」與「言行」上的要求，最後將「中正」概念在人民生活世界上加以實現這種外王面向的要求。

關於「中正」概念，我們還有一個重要的觀點不能忽略。王夫之、李光地等不少大學者提出此觀點並加以發揮。李光地《周易通論》指出「惟二與五得其正者，固曰以中正也。」²⁵

自宋以後，將「中正」分為「剛健中正」與「柔順中正」。「剛健中正」指九五爻，「柔順中正」則指六二爻。兩者都處當位之中爻。胡瑗在《周易口義》中表述「剛健中正」之意涵：

²³ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷一，葉十四，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 9-586。

²⁴ (宋)趙以夫，《易通》，卷二，葉三十四，《四庫全書》，經部十一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第十七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 17-835。

²⁵ (清)李光地，《周易通論》，卷一，葉二十七，《四庫全書》，經部三十六，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第四二冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 42-549。

其曰「大哉，乾乎剛健中正，純粹精也」者，此言乾之德，至大而不可窮測也。以其剛健，運行晝夜之間，凡行九十餘萬里，而无毫釐之過與不及。至於春夏以生，秋冬以成，自古逮今，未嘗違悖。是其至健而不失中正也。所以然者，蓋以至純至粹，精健而不雜故也。²⁶

以「剛健」之德行「運行晝夜之間」，並「無毫釐之過與不及」，簡而言之，「至健不失中正」。筆者認為，這應是「天行健」的具體表現。胡瑗不滿足於此，更進而發揮「柔順中正」此般新生概念。胡瑗在《周易口義》中有三次提到「柔順中正」。一是〈同人·象〉，另一是〈旅·六二〉與〈旅·六五〉：

〈同人·象〉曰：同人，柔得位得中，而應乎乾，曰同人。

義曰，柔得位、得中而應乎乾者，此就二五之爻，釋所以得同人之名也。六二以陰居陰，是柔得位也；居下卦之中，是得中也；既中且正，又應于九五之尊，是得位得中而應乎乾也。以人事言之，則是有中正之臣，而上應于乾剛之君。君臣之道同，則天下之人合心而歸之矣。又如在上方者，能以剛健之德，仁義之道，推諸天下，而在下方者，又以柔順中正而應之。上下之心既同，是得同人之道。「同人曰」此三字，蓋美文，于義无所通。²⁷

〈旅·象〉六二，旅即次，懷其資，得童僕，貞。象曰：得童僕貞，終无尤也。

義曰，即，就也；次，舍也；資，貨也。言羈旅之道，既尚其柔順，而六二以陰居陰，履得其正，而處下卦之中，是羈旅之時，托身寄跡于他國，而能盡柔順之質，得中正之道，柔而不失其中，順而不失其正。在上位而不至驕，在下位而不至慢，為眾所與如此，是于羈旅之時，能即就其次舍，以安身懷蓄資貨以厚備不失其所之謂也。童僕者，盡其至順，

²⁶ (宋)胡瑗，《周易口義》，卷一，葉三十六，《四庫全書》，經部二，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第八冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁8-190。

²⁷ (宋)胡瑗，《周易口義》，卷三，葉三十三。參見《景印文淵閣四庫全書》，第八冊，頁8-247。

以事其主也。是得此至順之正道也。象曰，「得童僕貞，終无尤」者，夫聖賢君子之人，必有剛正之德，然後可以免其尤患。今二所以能免者，蓋古之人，可以屈身而伸道，不可以屈道以伸身。今旅之時，失其所居，是其道不得以通，而二能盡柔順中正之道，故尤患所以无也。²⁸

〈旅·六五〉，射雉一矢，亡，終以譽命。象曰：終以譽命，上逮也。

義曰，此一爻以陰柔之質，居上卦之中，有大中之道。巽順之德，而居于羈旅，所謂柔得中乎外，而順乎剛者也。且雖有柔順中正之德，然寄身託跡于外方，知其所親比者寡而未嘗固。必其所求，不必志其所得，猶人之射雉，但以一矢而射之，其得失未可知也。然其執節守道，不為困窮貧賤之所動，而秉其中正柔。²⁹

「剛健中正」一詞首見於〈乾·文言〉。然而，《周易》經傳文中，未言及「柔順中正」概念。「柔順中正」一概念，自北宋大儒胡瑗始作明確的界說，並將此概念用以專指「陰位中爻」即「六二」爻與「六五」爻。之後，經由程頤繼承此概念發揚光大「君臣共治天下」的思想版圖，³⁰自此以降，在程朱理學系統的易學家書籍中，成為流行，此一概念成立後，便成為確定性概念。連王夫之亦有所論及。他在闡釋〈隨·六二〉「係小子，師丈夫。」〈象〉曰：「係小子，弗兼與也。」時，提出如下的說法：

²⁸ (宋)胡瑗，《周易口義》，卷九，葉四十二，《四庫全書》，經部二，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第八冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁8-413。

²⁹ (宋)胡瑗，《周易口義》，卷九，葉四十四，。參見《景印文淵閣四庫全書》，第八冊，頁8-414。

³⁰ 在《伊川易傳》中雖未清楚使用「君臣共治天下」的字詞，然而其思想觀念的處處可睹，諸如〈坤·文言〉條有「君臣相際而道亨」、〈泰·九二〉「君臣同德」、〈臨·六五〉「君臣道合」、〈坎·六五象〉「君臣協力」等等不勝枚舉。可參考《伊川易傳》之相關出處。尤凸顯者，如〈離·彖〉條云：「君臣上下，皆有明德而處中正，可以化天下，成文明之俗也。」據此可知，君臣都有「明德」也共同能處於「中正」之德位即能表現「中正之言行」，如此一來，君臣共同身具能夠擔任「化天下」、「成文明」的外王事功。程頤該處所述，最能表達從君臣平等視角而論的「君臣共治天下」思想觀念。關於《伊川易傳·離·彖》條之內容，參見(宋)程頤，《伊川易傳》，卷二，葉一百一十三，《四庫全書》，經部，易類。

二以柔順中正，本無決於棄陽從陰之志，而既係於三，則不得復與初相倡和。人之立己處人，兩端而已矣。一入於邪，則雖有善而必累於惡。損益之友，勢無兩爻；忠佞之黨，道不並立也。³¹



「柔順中正」一概念，在《周易》「帝王學」典籍中，是耿南仲《周易新講義》為先：

〈隨·九五〉孚于嘉吉。象曰：孚于嘉吉，位正中也。

君之所期于臣者，嘉德而已，故能入告嘉猷，出建嘉績。為上成假樂之嘉焉。九五，孚于嘉德，而隨之吉，不亦宜乎！六二，柔順中正，蓋有嘉績者也。³²

如上所述，「中正」概念可分為「剛健中正」與「柔順中正」。其中「柔順中正」一詞在《周易》經傳文中，未備之詞，而宋胡瑗以下程朱陸王之理學儒臣，為實現「君臣共治天下」之理想，而反映於易學領域的新概念。由此可明，宋代以下為何「柔順中正」概念在各種易學典籍中如此大量流行的歷史背景。

「柔順中正」概念，在《日講易經解義》中也大量使用。然而，《日講易經解義》理解「柔順中正」並非與宋明儒生所懷於胸的「共治天下」的平等視角下加以運用。《日講易經解義》也承認「柔順中正」賦予臣僚的「中正」，並且，對「柔順中正」表示相當肯定的看法，如：

蓋六二，柔順中正，其德之存於內者，粹然天理，无所枉曲而直；發於外者，截然當理，无所偏倚而方，且无一念不直，无一事不方，而大其

³¹ (明)王夫之，《周易內傳》，《船山全集》(全十六冊)，船山全書編輯委員會編校，(長沙：嶽麓書社，1996年第一版，1998第二次印刷)，第一冊，頁184。

³² (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷三，葉二十，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁9-631。

所爲直方。大者又悉出於自然，不待學習，而无往不利，其德之純，爲何如哉！³³



所引之文，對〈坤·六二〉作一番哲學意涵深刻的闡述。「柔順中正」若能「存於內」則便能涵養「天理」之「直」；而能「發於外」則便能修得「當理」之「方」，若從〈坤〉之層次上言，這是「直方大，不習无不利」之境界。但，已達到「直方大」如此高的「柔順中正」境界，當其「發於外」時，卻無法獨自完成事功事業，它必須等待「剛健中正」之「君道」而才能完成：

〈比·六二〉，比之自內，貞吉。象曰：比之自內，不自失也。

此一爻，是美其以道事君，而能得君以行道也。周公繫比二爻曰，六二柔順中正，上應九五，其方出而仕也。一本其內之素養者以自靖焉。是進非苟合而可以得君，於比之道，為得其正而吉也。孔子釋二象曰，徇人者失己，比之自內，則達不離，道不自失也，蓋得事君之正矣。可見擇才而用，雖在乎上，而以身許國，必由於己，二五以中正之道相比，故為得正，若降志辱身，汲汲以求比者，非君子自重之道矣。國家亦奚賴有若人而用之乎？³⁴

又云：

〈隨·九五〉，孚于嘉，吉。象曰：孚于嘉吉，位正中也。

此一爻，是言人君誠信任賢，而見上下同德之盛也。嘉，美也，指六二。周公繫隨五爻曰，六二柔順中正，是臣之嘉美者也。九五以陽剛中正應之，是人君當隨之時，以同德之與，而極信任之至。二之言，嘉言也。吾則聽之而不疑；二之謀，嘉謀也，吾則用之而不貳，孚于嘉如此，則

³³ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷二，葉九至十，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-245 至 27-246。

³⁴ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷三，葉三十六至三十七。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-283。

上下同心，有以植建中、表正之體，而天下隨之者，其在是矣。何吉如之哉！³⁵



此般「柔順中正」僅僅屬於「臣道」的「中正」。臣下獲得「柔順中正」才能有「得君行道」的機會。然而，此層次上所論的「得君行道」是輔弼皇帝的「得君」而不是「共治天下」的「得君」。

(二) 「中道」

《周易》所發揮的諸種「中」或「中庸」範疇中，「中正」概念最含「帝王」特色，而「中正」概念又分為「剛健中正」與「柔順中正」。其中，「剛健中正」專屬君道的自主性的「中正」，「柔順中正」則屬臣道的輔弼性的「中正」。然而，在《易傳》中，除「中正」概念外，還有「中道」一詞也頗受重視。值得留意者是，《日講易經解義》特別強調「君臣異位」，它雖然允許六二「柔順中正」，同時又強調「柔順中正」是屬「臣道」，而「臣道」必須遇上「剛健中正」的「君道」，才能獲得「得君行道」的機會。如此一來，「柔順中正」是「剛健中正」的附屬角色，不能期許自己獨自推行事功事業加以推行，更毋須言及「成功」或「聖功」。《日講易經解義》如此的表現是持「君臣共治」與「君命臣從」的中間立場。

《日講易經解義》既然將「柔順中正」配於「臣道」，那麼，有個問題等待澄清，即是「柔順中正」與「中道」究竟是何種關係。關於「中正」與「中道」的基本用法，《日講易經解義》之顯著特徵是「中正」賦予第五爻以示君道，「中道」一詞則賦予第二爻以明臣道。既然如此，則「柔順中正」與「中道」是同屬「臣道」的「中」或「中庸」範疇。在整部《周易》文本中，提及「中道」者僅有五處，都是〈小象〉辭，卦爻辭無具此詞，並皆指第二爻，諸如：〈蠱·九二〉：「幹母之蠱」，得中道也；〈離·六二〉：「黃離元吉」，

³⁵ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷五，葉三十一，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-332。

得中道也；〈解·九二〉：九二貞吉，得中道也；〈夬·九二〉：有戎勿恤，得中道也；〈既濟·六二〉：「七日得」，以中道也。耿南仲《周易新講義》所提及「中道」有四處，其具體情況如下：



〈蠱·九二〉：「幹母之蠱，不可貞。象曰：幹母之蠱，得中道也。」

初六之所承者九二，而三四五所承者上九也，故稱乎父。九二之所承者，六五也，故稱乎母子也。巽乎內而止乎外，陰陽大分也，故不可以為貞。然非失其所居而然也。以幹蠱而已又皆得中道，是以悔吝不至。³⁶

〈離·六二〉：「黃離，元吉。象曰：黃離元吉，得中道也。」

賢者過之，不肖者不及；知者過之，愚者不及，其失道均也。由能勇而不能怯，賢者過之也；賜能辯而不能訥，智者過之也。六二有柔嘉之德，文明之才，賢且智矣。而能守中，黃離之象也。《書》曰：「節性，惟日其邁。」（《尚書·詔告》）六二可謂知節性矣，其吉不亦宜乎！³⁷

〈解·九二〉：「田獲三狐，得黃矢，貞吉。象曰：九二貞吉，得中道也。」

方解之初，衆莫知天命之有歸，人事之有在也，則疑所適從，有三狐之象焉。三，衆辭也；狐，疑物也。以湯王之舉衆有舍我，嗇事而割夏正之嫌，則解之衆疑，可知矣。九二剛正而應，能大有為，以得羣疑，使之順服，則田獲三狐之象也。若然者，非示人以中，威物以直者，不能至此。蓋以示人以中，則小者懷；威物以直，則大者畏。小者懷、大者畏，則羣疑安所逃哉！故曰，得黃者，示人以中也。矢言威物以直也。

³⁸

〈夬·九二〉：「惕號，莫夜有戎，勿恤。象曰：有戎勿恤，得中道也。」

³⁶ (宋)耿南仲，《周易新講義》，《四庫全書》，經部三，易類，卷三，葉二十三。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁9-632。

³⁷ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷四，葉二十七。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，頁9-658。

³⁸ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷五，葉三十一。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，頁9-679。

上六雖柔而逆乘五剛，其勢未易去也。五剛方以勝之為事，而九二反處柔焉。才力不足以勝之，故惕懼不已。又，至于號也如此，則陰益盛，有莫夜之象焉。陰盛則害之所伏，故有戎。雖陰盛而有戎，然我得中道，非自我致戎，而又衆則方以決之為事，則可以勿恤矣。故曰「有戎勿恤」也。³⁹

耿南仲《周易新講義》，在〈震〉卦辭以下之文缺佚，因而《周易》本傳中本來存在的〈既濟·九二〉象辭所包含的「中道」，亦隨而缺文，因此，無法窺見其佚文之本面目究竟如何。然而，《周易新講義》在「中道」一概念的使用特徵，不像《日講易經解義》處理「中道」概念的方式那般在「君之中」與「臣之中」之間作積極的區分。耿南仲以「中道」稱「六二爻」，其實僅僅隨著《易傳》的「傳文」而作消極的詮釋，並未多加發揮。《周易新講義》此般特色尚未從「帝王意識形態」之視角將「中正」賦予於「第五爻」，「中道」賦予「第二爻」這兩種區分上。這種現象，可能歷史時代背景所致。據余英時，宋朝君臣之間有「同治天下」或「共治天下」的共識：

宋代「士」以政治主體自居，他們雖然都寄望於「得君行道」，但卻並不承認自己只是皇帝的「工具」，而要求與皇帝「同治天下」。最後的權源雖在皇帝手上，但「治天下」之「權」並非皇帝所能獨佔，而是與「士」共同享有的。他們理想中的「君」是「無為」的虛君，實際政治權則應由懂得「道」的士來運用。在這一心態之下，所謂「道學」（或「理學」），第一重點是放在變「天下無道」為「天下有道」。⁴⁰

³⁹ (宋)耿南仲，《周易新講義》，《四庫全書》，經部三，易類，卷六，葉三。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁9-687。

⁴⁰ 余英時，〈綜述中國思想史上的四次突破〉，《中國文化史通釋》，(北京：生活、讀書、新知三聯書店，2011年第一版)，頁18。

君臣「共治天下」觀念，其實遠在漢唐文獻中已可見。⁴¹如余氏所示之引文內容應當加以肯定，因為君臣「同治天下」的概念，經過北宋范仲淹所主持的「慶曆」改革和王安石主持的「熙寧」改革等兩次大改革運動，便醞釀士大夫「以天下為己任」的時代潮流，此般時代氛圍，自胡瑗提出「君臣同治天下」之命題⁴²，並程頤繼承胡瑗思想而繼續發揮以後⁴³，便成為宋儒之共識。宋代之所以有如此的共識，另道有力條件，誠如余英時所說，「宋代儒學一開始便提出『回向三代』，即重建政治秩序。」「迴向三代」的內涵是學堯舜之道。這種時代氣氛，也有助於形成「同治天下」的共識性意識形態。⁴⁴君臣之間的意識形態所要求的內涵，也易於共識，因此我們可以推論，宋朝帝王易學根本不需要將「中正」與「中道」之間作懸隔區別的詮釋，並也不需要將其分屬於君臣各方。

⁴¹ (唐)長孫無忌等撰，《隨書》，卷二，葉二十七，《四庫全書》，史部，正史類。《隨書·帝紀》「高祖下」條云：「令內外羣官，同心戮力，以此共治天下。朕雖瞑目，何所復恨！」又，《隨書》，卷四十七，葉三，《四庫全書》，史部，正史類。〈韋世康列傳〉云：「上曰：『朕夙夜庶幾，求賢若渴，冀與公共治天下，以致太平。』」又，(唐)房玄齡等所撰，《晉書》，卷六十九，葉八，《四庫全書》，史部，正史類。在〈劉隗列傳〉云：「昔漢宣有云：與我共治天下者，其惟良二千石乎！」(隨書·卷四十七·三)

⁴² 胡瑗在《周易口義·屯》卦辭之下已有清楚闡述「共治天下」的概念：「屯者，屯難之名，天地始交而生物之時也。夫天地，氣交而生萬物；萬物始生，必至艱而多難。由艱難而後生成盈天地之間，亦猶君臣之道始交。將以**共定天下**，亦必先艱難而後至于昌盛，如湯之于伊尹，文武之于呂望。其始交時，皆有四方之多虞，然後卒能**共治天下**。是皆先艱而後通也。」參見(宋)胡瑗，《周易口義》，(宋)倪天隱述，卷二，葉一，《四庫全書》，經部二，易類。亦參見《景印文淵閣四庫全書》，第八冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 8-202。又，在〈未濟·六五〉「貞吉，无悔，君子之光，有孚，吉。」條，再度闡述君臣「共治天下」的思想：「『君子之光』也者，以柔順文明之道，所行得中，且下應九二剛明之臣，與之同心戮力，一志畢慮，與天下興利除害，致天下于既濟，是君子光顯之德也。『有孚吉』者，言六五以柔順之質，委任九二剛明之臣，與之**共治天下**，當絕疑忌之心，以信相待，則興治之功畢，而終獲其吉也。」參見(宋)胡瑗，《周易口義》，(宋)倪天隱述，卷十，葉五十六。亦參見《景印文淵閣四庫全書》，第八冊，頁 8-448。

⁴³ 程頤在《伊川易傳·泰》九二爻辭「九二，包荒，用馮河，不遐遺，朋亡，得尚于中行。」，便強調「君臣同德」甚至提出「臣主」整段局面的情況：「二以陽剛得中，上應於五；五以柔順得中，下應於二。君臣同德，是以剛中之才，為上所專任，故二雖居臣位，主治泰者也。所謂『上下交而其志同』也，故治泰之道，主二而言。」參見(宋)程頤，《伊川易傳》，卷一，葉八十五，《四庫全書》，經部，易類。

⁴⁴ 余英時，〈綜述中國思想史上的四次突破〉，《中國文化史通釋》，(北京：生活、讀書、新知三聯書店，2011 年第一版)，頁 17。

由於上述時代條件，因而在學術方面亦多有反應，尤其「易學」方面也不例外。如除上述《周易新講義》外，趙以夫《易通》對於「中道」概念的理解與《周易新講義》的看法大致相同。⁴⁵

自明朝立鼎，「君臣共治」的理想無法連續。明太祖廢止「丞相」制度，從此番措施不難推想，明朝帝王對於「共治天下」已有改觀。明朝所奠定的君臣異位的概念，更為甚者，朱元璋還建立「廷杖」制度，「君臣共治」的理想觀念由此完全崩壞，臣僚則降為「治法」的對象。至清朝掌握天下大柄後更加發威。這種時代趨勢，在帝王易學領域中也有著明顯的反映。康熙帝《日講易經解義》將「中」的價值沿著「爻位得中」而推至「君臣」之間的互動上，云：

若夫爻位得中，惟二與五；而二臣象也，五君象也。上下之位殊，尊卑之勢異，相濟則有功，无應則取戾，六十四卦同一旨也。⁴⁶

《日講易經解義》中顯得強調「君臣互動」，據以易於推行事功外王的活動。然而，其中，上下之分、主從之辨是要求得頗為嚴格。不像宋朝帝王易學對於二五中爻開放於君臣雙方的詮釋特徵。對宋儒而言，二五中正之爻是個人透過修養而得以體現的性質，這是一種開放式的爻位理論。與此相對，康熙帝的詮釋涉及「二」與「五」兩爻位，也將「中爻」賦予「臣下」，但「臣下」僅能在「二」爻，不能和「五」爻換位。他的心目中「二」是「臣象」，「五」是「君象」，此份分寸須守得嚴謹，不得錯亂。這般詮釋的特徵是，皇帝意識形

⁴⁵ 《易通》在〈履·九二〉有所發揮。如，「九二，履道坦坦，幽人貞吉。」象曰：「幽人貞吉，中不自亂也。」一條，《易通》解釋道：「二用而柔，上與五應，〈无妄〉之『不耕獲，不菑畲』者，此爻也。變兌為震，震為大塗，以柔居陰，當位而安，履道坦坦也。幽人貞者，守柔為正也。柔應乎剛，既得中道，而不能自亂，所以為吉。」〈履·九二〉一條「中道」意涵，趙以夫《易通》獨自發揮《易傳》正文未涉及的卦爻範圍。但，在此番發揮中，也沒有像清朝康熙帝王易學之教科書《日講易經解義》那般強調君臣異位的意識形態。參見(宋)趙以夫，《易通》，卷一，葉三十五至三十六，《四庫全書》，經部十一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第十七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 17-816 至 17-817。

⁴⁶ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷一，葉一，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-219。

《周易》「帝王學」之建構

態顯得突出。並且，在「中道」概念上所作的發揮，遠比《周易》文本增多。被增多的卦要辭當中，不盡在「二」爻身上加以發揮。為易於了解，具體情景則藉以表格如下：



中 道			
	《易傳》	《周義新講義》	《日講易經解義》
1			〈泰·九二〉
2	〈蠱·九二〉	〈蠱·九二〉	〈蠱·九二〉
3			〈大畜·九二〉
4	〈離·六二〉	〈離·六二〉	〈離·六二〉
5	〈解·九二〉	〈解·九二〉	〈解·九二〉
6			〈益·六三〉
7			〈夬·卦象〉
8	〈夬·九二〉	〈夬·九二〉	〈夬·九二〉
9			〈旅·六五〉
10			〈巽·九二〉
11			〈節·卦辭〉
12			〈小過·九四〉
13	〈既濟·九二〉	(缺失)	〈濟既·九二〉

【表3】「中道」概念的分布

在《易傳》文本裡，「中道」出現之處僅有五個卦，盡在二爻之中。可代表宋朝帝王易學家之中的一位耿南仲《周易新講義》，僅守著《易傳》的方式而闡釋其道理；然而，清代代表帝王學易學之《日講易經解義》則除《易傳》文本中的五個卦外，還多發揮七次。其中諸如〈益·六三〉、〈夬·卦象〉、〈旅·六五〉、〈節·卦辭〉、〈小過·九四〉等處，已經擺脫《易傳》「六二中道」的常規。《日講易經解義》一個極其堅定的理論立場，乃是，在〈既

濟·九二〉爻所明「臣不得君，無以行道」的看法。⁴⁷康熙此般觀點，也顯與清初大儒顧炎武的立場相違。顧炎武《日知錄》云「九二君德」：

為人臣者，必先具有人君之德，而後可以堯舜其君。故伊尹之言曰：「惟尹躬暨湯，咸有一德。」⁴⁸武王之誓亦曰：「予有亂臣十人，同心同德。」⁴⁹

顧炎武賦予「人臣」「必先具有人君之德」，而此般德位，便表示一般儒生極為強調「君臣同德」與「共治天下」的事功上所需的先決條件。宋儒與明清之際之儒生所嚮往的「君臣共治天下」之夢想，僅僅在先得君王之心而後才能夠有機會走上「得君行道」之路。否則難以擺脫「臣不得君，無以行道」這套思想枷鎖。康熙帝有此般看法，便使他的「帝王學」之易學與宋儒所視的「帝王學」易學顯隔不同的獨具特色。由於此特徵，《日講易經解義》的「帝王學」，若從《孟子》之王霸之變所用的判準而論，則確實難以拒斥它有「王」與「霸」兩道混用之嫌。但此般「霸道」並非明顯，更難說是露骨型態的霸權。由於它的「霸性」常作「王道」的表情出現於《周易》舞台，從而難以分辨。基於惟程朱理學是從的《日講易經解義》竟有如此的「霸性」，確實是值得留意之處。康熙一生所望便是將「道統」與「治統」兼備於一身，故不能毫釐疏忽身備「王道」的「道統」，更不能排擠「治統」所需的「霸道」成分，但由於康熙的在名目上，一身擔負以程朱理學「回返三代」而繼承堯舜禪讓理想是從的歷史使命，因此不能將「霸性」表現得過於露骨，《日講易經解義》的霸道是需要隱藏在「王道」的庇護之下，它是扮演「王道」的「霸道」。對於「帝王易學」如此隱約但卻強韌的「皇帝專權」或「皇權專制」特徵，須待第三小節再論。以下先就「帝王學」治理天下的一般原則加以討論。

⁴⁷ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十四，葉二十八至二十九，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁37-597。

⁴⁸ 《尚書·咸有一德》。

⁴⁹ 《尚書·泰誓》。(清)顧炎武撰，黃汝成集釋，《日知錄集釋》(清代學術名著叢刊)，樂保羣、呂宗力校點，(上海：上海古籍出版社，2006年第一版)，第一冊，頁15。



二、「帝王學」治理天下的一般原則 — 「正反兼顧」

康熙帝對於治理天下有基本大綱，如在詮釋〈屯·象〉：「雲雷屯，君子以經綸。」條論道：「君子以治亂世，如治亂絲，必先整其大綱，而後可舉其衆目，故經以引之，使統紀既立，復綸以理之，使節目畢詳。」⁵⁰這條治理大綱提綱挈領，誠如《大學》所云「物有本末，事有終始」的實現。

在《日講易經解易》中所見的帝王治理天下的一般原則是「正反兼顧」。這種原則是反映《周易》以陰陽、剛柔為二元對應結構。《日講易經解義·御製序》表明藉由《周易》而推斷「治理」天下的基本原理。其看法相當完整，頗具深刻的哲理，其論斷堪稱治理天下之「基本原則」：

大抵造化功用，不外陰陽，而配諸人事，則有貞邪、淑慝之別，運數所由盛衰，風俗所由治亂，君子小人所由進退消長，鮮不於奇偶二畫、屈伸變易之間見之。若乃體諸躬行，措諸事業，有觀民設教之方，有通德類情之用，恐懼修省以治身，思患豫防以維世，引而伸之，觸類而長之，而治理備矣。⁵¹

治理天下的基本原理先從「陰陽」推演，並適用於「人事」，更應用於「易」之「奇偶二畫」。一旦有了由陰陽推導出「奇偶二畫」，即作為治理工具的《周易》原理，便很難脫離由陰陽相盪，剛柔相交所涉及的「易道」或「易理」範圍，因此，人事之「盛衰」、風俗之「治亂」、君子小人之「進退消長」等種種人間事務，無不被納入於相反相輔的「易理」關係網。這種理論措施，使

⁵⁰ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷二，葉三十，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-256。

⁵¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，〈御製序〉，葉一至二。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-201 至 37-202。

我們引發〈繫辭下〉一段文，即「因貳以濟民行，以明失得之報。」⁵²這般原理。

研究清代易學的現代學者，對於康熙帝所表露的「正反兼顧」的治理原則，亦表雷同。汪學群《清初易學》也指出《日講易經解義》所言「帝王治法」：

《解義》主張治理國家應寬猛相繼：「大抵帝王治法，剛柔相濟，必無偏勝之理：刑名法律之治，剛勝而偏者也；虛無清靜之治，柔勝而偏者也。且以操切為剛，必流於殘忍，則並不得謂之剛；以姑息為柔，必流於委靡，則並不得謂之柔。內健而外順，體嚴而用和，庶有得于用九之義，而無失中之弊矣乎！」⁵³此以陰陽剛柔之變解釋人君治國當剛柔相濟。片面的貴柔或崇剛都是不對的……恩威並用才是既濟之道。⁵⁴

汪學群表述，《日講易經解義》主張統治國家需要「寬猛相繼」、「恩威並用」的治理原則。以下採取「得失」、「文武」、「君子小人」、「治亂」等人事功面相加以考察。

(一) 「得失」

在《易傳》所言「得失」是「吉凶」的外在表現。〈繫辭〉云：「吉凶者，失得之象也。悔吝者，憂虞之象也。變化者，進退之象也。剛柔者，晝夜之象也。」⁵⁵清代帝王學易學也對「得失」問題有所論及，然而，《日講易經解義》

⁵² 原文為〈繫辭下〉，第六章。：「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名辨物，正言斷辭則備矣！其稱名也小，其取類也大，其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱。因貳以濟民行，以明失得之報。」

⁵³ 在引文中的引號之內之一段文，乃是汪學群所引《日講易經解義》之原文。可參閱(清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷一，葉九至十，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-223 至 37-224。

⁵⁴ 汪學群，《清初易學》，(北京：商務印書館，2004 年第一版)，頁 440。

⁵⁵ 〈繫辭上·第二章〉。

對〈繫辭〉文本所申的論點並不蕭規曹隨。《日講義經解義》在〈離·初九〉：「履錯然，敬之无咎。象曰：履錯之敬，以辟咎也。」條下闡述道：

蓋天下是非、得失，本屬一定之理。然有平時見之甚明，而臨事忽迷謬者，此非不明之咎，蓋明而不敬之咎也。聖人於未明者，教之以明；於已明者，教之以敬。假使，致知明善以後，不加以謹幾、慎獨之功，則高明者之失足，與卑暗者之妄行，何異乎？⁵⁶

文中，強調人必須謹慎對待「是非」「得失」之理，若人不能細心兼顧「是」與「得」所涉的正面成分與「非」與「失」所含的負面因素，便難免遭致其咎，「咎」之來源有兩條，一由「不明」而遭咎，另一由「不敬」而致咎。由「不明」而遭的咎，猶如「高明者之失足」，由「不敬」而致的咎，同如「卑暗者之妄行」，此兩種「咎」在「事功」層面是遭致相同的負面效果。欲避咎，需要「明」的功夫與「敬」的功夫。缺乏「致知明善」的功夫所遭者，是「不明之咎」；忽視「謹幾」、「慎獨」功夫所致者，是「不敬之咎」。由此可推導，「致知」與「慎獨」不可偏廢。這便是「正反兼顧」的內省面向。

關於「得失」的論點，《日講義經解義》是從個人「內省」上發揮，未涉及「事功」上正式應用的階段。仍在個人修行階段中予以考量的「得失」，這樣的「得失」與其說「事功」階段，不如說「內省」階段。

(二) 「文武兼顧」

除上述關於內省領域的「得失」兼顧外，還有外王事功領域的「正反兼顧」思想。就外王面相而言，「文武兼顧」思想、「君子小人之辨」的立論也值得留意的領域。欲考察康熙「文武兼顧」觀念，值得參考《康熙起居注》所記錄的康熙帝演習「帝王學易學」的風景，從中發現，康熙帝頗有強調「文武兼顧」

⁵⁶ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷七，葉六十二至六十三，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁37-403至37-404。

的思想立場。康熙帝在講〈離·上九〉「王用出征」時，指出：「武事不可不備，文德亦不可不修。」的治理原則，並還批評「明末之弊，皆由武備廢弛。」康熙二十年(辛酉)，十月，初六日(乙酉)條，《康熙起居注》記錄云：

辰時，上御乾清宮，講官庫勒納、葉方藹、孫在豐進講：上九王用出征二節。上曰：「武事不可不備，文德亦不可不修。」……孫在豐奏曰：「揆文教，奮武衛，自古並重。今天下盪平之後，誕敷文德，乃萬世太平之道也。」上曰：「明末之弊，皆由武備廢弛。」葉方藹曰：「國家政事，惟在實心舉行，則文事武備，不為虛文，庶可永致治平耳。」⁵⁷

康熙帝與侍講官之間認真討論的場面描繪得栩栩如生，與侍講官的對話中，所討論的主題先對議題的基本界說確認共識之後，話題內容逐漸移至其具體事功面向的應用領域。對於君臣所確認的共識，楊自平亦指出「康熙認為武備、文德皆有其重要性。」⁵⁸就儒家思想而言，崇尚「文德」遠自《論語》所記的孔子口吻起。《論語·季氏》云：「故遠人不服，則修文德以來之；既來之，則安之。」僅就此端文而言，孔子似乎基本上崇尚「文德」而反對「武事」，其實，孔子也嘗申論關於「征伐」的事務。《論語·季氏》云：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。」然而，孔子每當遭到「文」與「武」二中選一的局面，總是採取「文德」優先的立場。《論語》中記錄頗為有趣的對話：

子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食。自古皆有死，民無信不立。」⁵⁹

⁵⁷ 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》(全三冊)，(北京：中華書局，1984年第一版)，第一冊，頁760。

⁵⁸ 參見楊自平，《世變與學術：明清之際士林《易》學與殿堂《易》學》，(台北：台灣大學出版中心，2012年初版)，頁366。

⁵⁹ 《論語·顏淵》。



在「食」、「兵」、「民」三則選擇項中，以先去除的順序逐次排列，所以最先去去除的便是「兵」。換其角度再論，則以其重要程度排定其選擇順序，孔子的選擇順序，第一是「民」本身，第二是「食」，「兵」則排在最後。文中，孔子所強調的「民信」，無庸置疑以「文德」修來的。這點正與《管子》所言「衣食足」比「知榮辱」⁶⁰排在前面的觀點，各取其趣。

(三) 「君子小人之辨」

《日講易經解義》在〈坤〉卦畫之下所申的總論裡，便表明「君子小人」之辨，由陰陽二氣的流行推導。

蓋論造化之理，則陰陽二氣，對待流行，不容偏廢；而論淑慝之分，則陽主生，陰主殺，主生者為善，主殺者即為不善。聖人欲以人事挽造化，嘗以扶陽抑陰之意，寓於觀象繫辭之中，故諸卦每遇陰爻，必勉之以柔順，戒之以守貞。雖陰之取象，不專屬於小人，而於君子小人之際，尤加謹焉。以君子小人之進退，為世道消長之所繫也。坤為純陰之卦，諸爻皆言坤德，而獨於初上二爻，凜然示小加大，賤妨貴之防，其旨深矣。

61

康熙帝賦予陰陽以某種人為價值判斷，即「扶陽抑陰」的意識形態。進而，推至於「君子小人」兩種價值涵義濃重的概念。君子為陽，小人為陰，按照「扶陽抑陰」的原則，君子便成為包陽扶持的概念，小人則成為貶抑排斥的概念。君子小人之基本概念架構雖是如此，然而對「君子小人」的評估，畢竟是在變

⁶⁰ 《管子·牧民》云：「倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱。」由此段文可知，《管子》思想是以「事功」為先，為「文教」的先決條件的立場。此般論理，顯與儒家「文德」為重的思想觀點多少有落差。

⁶¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷二，葉一至二，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-241 至 37-242。

化流行中所進行，因此，「君子小人之進退」也畢竟考慮「世道消長」的向背。依據楊自平所考察，康熙帝連「偽君子」都不可不察，說道：「對於君子、小人之辨的議題，康熙認為君子、小人之辨即重要，對偽君子亦不可不察。」⁶²

《康熙起居注》在康熙二十一年(壬戌)五月二十三日(庚午)條，對「頑固」態度進行分辨「偽君子」一番討論：

辰時，上御乾清宮，講官牛鈕、陳廷敬、孫在豐進講：象曰睽火動而上二節、象曰上火下澤一節。講畢，上曰：「講義云，一國非之而不顧，天下非之而不顧，此弊認得道理真，乃為無弊。否則，反為乖戾矣。」牛鈕、陳廷敬、孫在豐奏曰：「誠如聖諭。古人如伊尹所為，乃是見理至明，可以質之萬世而無議。若王安石所為，適成其執拗悞蒼生矣！」上曰：「然。誠必見理明而後可。」⁶³

舉國之內或天下之人皆對之非議也掉臂不顧，此人若有「道理真」則無可厚非，否則就是「乖戾」。古人「伊尹」與「王安石」均屬此般頑固之人，然而伊尹所持是「見理至明」有「道理真」，故將其視為「真君子」，而王安石所為，因未具伊尹那般「道理真」，因此成為那造成「悞蒼生」的「偽君子」了。本文姑且不澄清王安石的歷史事實果真如此與否，僅僅將其看作一種「象徵概念」加以理解。若一個「悞蒼生」的「偽君子」猶如小人，但我們不能不察此「小人道長」的趨勢。帝王學易學對於「君子小人兼顧」的觀念是從此般意義上極有意義。

楊自平還提出康熙帝對於「君子小人共事」所表明的議題⁶⁴，對此番議題的討論意見於《康熙起居注》，在康熙二十一年(壬戌)十一月二十七日(庚午)：巳時，在乾清宮，此日侍講官有牛鈕、陳廷敬、孫在豐等三人進講。此日所講

⁶² 參見楊自平，《世變與學術：明清之際士林《易》學與殿堂《易》學》，(台北：台灣大學出版中心，2012年初版)，頁366。

⁶³ 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》(全三冊)，(北京：中華書局，1984年第一版)，第二冊，頁847。

⁶⁴ 參見楊自平，《世變與學術：明清之際士林《易》學與殿堂《易》學》，頁367。

內容是〈夬〉上六「无號，終有凶」等二節及〈姤〉之「女壯，勿用取女」一節。講完畢，康熙帝顧侍講官說道：「從來君子得志，猶能容小人；小人得志，必不肯容君子。」⁶⁵「小人」之所作所為直接關涉到「君子」之進退，不可不謹慎關注。總之，我們向「君子」學習人世正道，見賢思齊；而看「小人」便能培養去惡警惕的能力。《論語·季氏》有一番話：「見善如不及，見不善如探湯。」

(四) 「治亂」

由於「治亂」是「相為倚伏」⁶⁶，因此《日講易經解義》對「治」與「亂」兼顧理解為當帝王治理天下時不可輕忽的根本所在。在〈泰·九三〉「无平不陂，无往不復，艱貞无咎，勿恤其孚，于食有福。象曰：无往不復，天地際也。」條下表述，「治亂」是君王必「當憂恤」的治理議題：「夫治亂之相因，陰陽之相勝，乃天運一定之孚信，而當憂恤者也。」⁶⁷意謂，「治亂」正像「陰陽」般，多少會有客觀事態「相因」「相勝」等流動規則和一定的道理，所以身為帝王者，必當抱「憂恤」警惕之心加以觀察。「治亂相因」、「相為倚伏」的特性，如何將天下重要的事務牽連？在〈夬·彖〉：「夬，揚于王庭，孚號有厲，告自邑，不利即戎，利有攸往。」項目下則云：

按，君子小人之進退，天下之治亂所由闕，歷觀古今，治常少而亂常多，君子常難進而小人常難退，所以〈夬〉卦與〈剝〉卦相對。於〈剝〉則見五陰剝一陽之易，於〈夬〉則見五陽決一陰之難。聖人深知利害之原

⁶⁵ 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》（全三冊），（北京：中華書局，1984年第一版），第二冊，頁924-925。

⁶⁶ 〈蠱·卦辭〉「蠱，元亨，利涉大川，先甲三日，後甲三日。」條下云：「天下治亂之機，相為倚伏。」參見（清）牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷五，葉三十四，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，（台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版），頁37-256至37-333。

⁶⁷ （清）牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷四，葉十七，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，頁37-256至37-299。

不覺，望之深、慮之迫，丁寧告誡，不厭其詳。所以為君子計者切矣，所以為天下萬世計者至矣。⁶⁸



在〈鼎·九四〉：「鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。象曰：覆公餗，信如何也？」之下則表明：

此一爻，是為大臣輕任匪人，而悞國者戒也。……蓋用人之得失，實關大臣之休戚，亦非獨關大臣之休戚，而實係國家之治亂，用非其人，自取刑戮，禍止於一身，凶猶可言也。乃竟以此負聖主之託，敗朝廷之事，禍并中於天下，凶不可言也。然則在上者欲擇用人之人，可不慎哉！⁶⁹

大臣「用人之得失」正與其本人的「休戚」、「禍福」以及「國家之治亂」攸關，若由大臣之「用人」不得當而釀成「悞國」、「敗朝廷」、「過天下」，此類之「凶」視為無以言狀，所以不能不「慎」以對治。在〈既濟·卦辭〉：「既濟，亨，小利貞，初吉，終亂。」條目之下，對「治亂」之「相因」現象，從「易理」與歷史經驗的角度，闡發得淋漓盡致：

按，水火交而為既濟，猶之天地交而成泰也。泰極則否，既濟之反為未濟，蓋一治一亂，天運之常，而所以制其治亂者，實由人事也。三代以後，貞觀之治，號稱極盛。然魏徵之告太宗，莫切於十思十漸，不以內外治安為喜，而以居安思危為戒。其於治亂危微之機，慮其不克終者籌之熟矣。圖治者所當三致意焉。⁷⁰

⁶⁸ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十，葉二十九，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-256 至 37-481。

⁶⁹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十一，葉五十三至五十四。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-525 至 37-526。

⁷⁰ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十四，葉二十四至二十五。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-595。

「治亂」是由人事表露「一治一亂」的歷史動盪，因此，歷來明君，都重視「以居安思危為戒」的政治哲學的哲理。《日講義經解義》在〈序卦〉表明，「治亂」、「出處」等判斷與措施，雖每關「天時」，但其「匡救」則「全賴人事」：

若出處之機，治亂之數，理學之消長，進退之合宜，其間盈虛消息，各有天時，而匡救挽回，全賴人事。聖人欲人於未變之先，防危慮患以謹其微，更欲人於將反之際，旋轉乾坤以救其極。古大臣之持盈懼滿，而不敢自暇自逸者，知此道也。至於革故取新，如湯武能以開剝為革，殷武周宣能以中興為革，洵乎建大功者，必在於攬大權哉！⁷¹

因此之故，便建構一則帝王治理過程須備的行動規範：「防危慮患以謹其微」，更在大危機撲上時，必須發揮「旋轉乾坤以救其極」的治理本色。

如上所述，清朝帝王學易學，在治理方面確實隨沿著二元式的概念架構，將「正反兼顧」的原理應用於諸如「得失」、「文武」、「君子小人」等治理事功的領域。勿庸置言，除此三套領域之外，還有許多由二二相對架構的概念群所組成的治理原則，不勝枚舉。本文僅就此四套概念群加以處理，由於認為此四項概念在帝王治理天下時起著核心作用，並認為他們是何處理儒家事功方面不可忽略的價值和意義。「正反兼顧」的治理原則，正與「中庸」思想在《周易》的應用於實現。正在《孟子》與《中庸》中早有申明「執其兩端，用中於民」的「中庸思想」。⁷²

⁷¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十八，葉四十一，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-699。

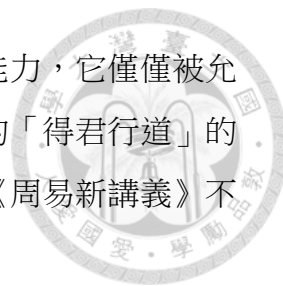
⁷² 《中庸》原文是：「子曰：『舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！』」《孟子·盡心上》則云：「孟子曰：『楊子取『為我』，拔一毛而利天下，不為也。墨子『兼愛』，摩頂放踵利天下，為之。子莫『執中』，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。』」《孟子》「執中」正與「行權」概念緊密在一起，「執中」等待「行權」才能發揮真正的實踐效力。關於「執中」概念的理論措施，可參考何澤恆，〈《論語》《孟子》中所說的「權」〉，《先秦儒道舊義新知錄》，(台北：大安出版社，2004[民國 93])，頁 205-232。何文申論儒家「經權」概念，自先秦儒家文獻《論》《孟》起，繼而漢代公羊家的「經權」概念，經由宋代理學家以

本節以「《周易》「帝王學」兼用王道與霸道」為題，主要探討帝王學易學所指向的「治理原則」的基本特徵，而為更具體申論該議題，便就兩部分加以申論。第一小節是取「以第五爻「中道」原則為「帝王」治理天下之基本原則」一文，窺探帝王學易學的「中庸」思想或「中」的概念。在第二小節則採取「帝王學對治理天下的一般原則—正反兼顧」的主題，考察「帝王學」治理天下的基本特徵。在第一小節直接討論「中」或「中庸」概念在帝王易學中擔任的角色和理論特徵。第二小節則帝王治理天下之時藉以運用的「正反兼顧」的實踐態度。第二小節所處理的議題是，「帝王易學經常申明的「正反兼顧」的理論措施，概是由於實現「中」的理念，亦即是「中庸」思想。因此，帝王學易學所實行的治理原則，總歸於「中」的原則或「中庸」思想在事功方面的實現努力。

值得注意者，《日講易經解義》每在發揮「中爻」所蘊含的「中」的思想時，特重「二」與「五」之「中位」各自有不同德位。「二」之中位稱謂「柔順中正」，「五」的中位稱謂「剛健中正」，「剛健中正」的五位是承擔實行「王道」的主動者，而「柔順中正」的「二」雖具遵循「中道」的能力，但這副能力並不被賦予「獨立」實現「王道」的能力，在清廷帝王易學視角看，「二」僅被允許「輔弼」當「五」以「剛健中正」之德行去實行「王道」的扶助者角色。有趣點是，「二」雖被許「中正」，但僅在「柔順」時其「中正」才能秉受實踐的能力，此項「柔順中正」，僅是擔任「理解」第五爻「剛健中正」的功能而不能僭越獨自去實現「王道」。因此，在《日講易經解義》所表現的「王道」是被「剛健中正」之帝王所獨佔或者霸佔，由此可言，《日講易經解義》的「王道」便是內包「霸性」因素的王道，其「王道」面容中仍未去除「霸道」成分的王道。就其「霸性」而言，當它實踐過程中被發用時，不能以「霸道」本身的面容表現於外，僅能藉由「王道」的面容而發用於事功實踐。總之，帝王的「中」是在實踐「王道」事功路途上具獨立自主的完好的能力，

及清代焦循、劉寶楠等大儒所說的「經權」。何文是一篇極為有助於理解儒家「經權」的文章。

而臣僚的「中」則未被具有獨自實現「王道」的獨立自主的能力，它僅僅被允許「輔弼」帝王實現王道的幫手的角色。這是康熙的所認為的「得君行道」的本質意義。此般「得君行道」的概念也不與宋代帝王學易學《周易新講義》不同之處。



第二節 除天下之患：帝王應對危機的原則

〈繫辭〉記錄《周易》所以成書，是要去除「天下之患」：「作《易》者，其有憂患乎？」⁷³並且，「危者，安其位……安而不忘危」⁷⁴所表明的觀點，是使人君不能忽略他在治理天下時應取的基本態度，使他自覺治理天下應是「居安思危」起的實踐原理。本節擬就「除天下之患」為題，討論帝王應對危機的基本原則。主要扣著「防未然」概念，觀察《周易》「帝王學」的基本詮釋態度與特色。《周易》「帝王學易學」克服危機局面的智慧是採取「危道」原則加以實行。⁷⁵「危道」是處「危」的原則。

在《周易》經傳各處，意指「危」的「厲」觀念尤其多。然而，凡言「危」，都是《易傳》之辭，《易經》文本則以「厲」為名，大部分的註釋家都同意「厲」有兩種義涵，即以「危」訓「厲」與以「勉勵」解「厲」。鄭玄以「懼」釋「厲」。⁷⁶明儒來知德以「危厲」乃「不安」之義釋之。⁷⁷所述釋義，

⁷³ 〈繫辭下〉，第七章。

⁷⁴ 〈繫辭下〉，第五章第六節。

⁷⁵ 「危道」，語見於《周易集註》，云：「无咎者，以危道處危地，操心危慮患深，則終于不危矣。」(明)來知德，《周易集註》，卷一，葉六，《四庫全書》，經部，易類。傅佩榮也指出：「只要知道危險而自我警惕，就不會有災難。」傅佩榮，《易經解讀》，(台北：立緒文化，民國 101[2002]年第二版)，頁 6。

⁷⁶ 《周易注疏》引《音義》云：「鄭玄云：『懼也』，《廣雅》同。」孔穎達《周義正義》〈疏〉則云：「危，厲也。」(魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，卷一，葉五，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 7-312 之下左。傅佩榮指出：「『厲』與『无咎』都是占驗之辭，所論為吉凶禍福。」傅佩榮，《易經解讀》，(台北：立緒文化，民國 101[2002]年第二版)，頁 6。

⁷⁷ 《周易集註》云：「厲者，危厲，不安也。」(明)來知德，《周易集註》，卷一，葉六，《四庫全書》，經部，易類。

諸如「懼」、「危」、「不安」，都表示「危道」的關鍵術語。企圖克服「危厲」，意味心中引發「危道」，此乃是「防未然」的心理措施。大部分易學專家文獻裡，都陳述此點，而《周易》「帝王學」尤著重警惕「防未然」之心。

《日講義經解義》等清代帝王易學愛取「厲」概念追求「防未然」知道。因此，本節隨之而考察從「厲」的「危道」出發，並朝向「防未然」概念作為克服危機局面的實踐目標，再則，「厲」的危道居於「知幾」概念而培養帝王脫離危機局面的活動能力藉以實行的先決條件。進而確認在克服危機局面的過程中，一個不可忽略的因素是「慎」的概念，「慎」與「知幾」是實現「防未然」兩個核心關鍵。在確認「慎」與「知幾」在「防未然」領域的效力之後，進而探討「擬議」概念與「行權」概念在「除天下之患」實踐過程中所佔據的中點意義。

一、防未然原則 — 「知幾」與「厲」

《周易》強調「防未然」思想的象徵性表現，首見於〈坤·初六〉之「履霜堅冰至」。《周易》正像《莊子》緊扣「寓言」手法作為表達自己獨到的哲學意涵的管道，基本上依據「象徵」手法表達宇宙萬事萬物所投射於人類經驗的種種意義，由此實現種種「意義」交流活動。〈坤·初六〉「履霜堅冰至」便是象徵「幾」的符號。〈坤·文言〉則更詳加發揮「幾」在人事上的表現。〈繫辭下〉第八章第五節有「知幾」概念。⁷⁸金景芳嘗表述「幾」的界定：

「幾是事之方萌，有象無形，欲動未動的狀態。未來發展的趨勢是吉是凶，於此已可見端倪。事未至而空論道理易見，事已至而道理顯然尤易見，惟事剛剛萌動就看出它的未來結果，最難。⁷⁹

⁷⁸ 其原文為，「子曰：『知幾其神乎？君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者，動之微，吉之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。』」〈繫辭下〉第五章第8節。

⁷⁹ 金景芳，《周易詮解》，(台北：韜略出版公司，2003年再版)，頁655。

金景芳釋「幾」為「事之方萌」。此處所言「事」應包括人物、事物、事件三項內涵，亦即是萬事萬物所流行的經驗世界，包括人對於意識活動的經驗。那麼，按照「事之方萌」與「道理顯然」此兩段局面的結構如何加以理解？對此問題的答覆，以其〈象〉辭作極妥當的回應，〈坤·六二象〉云：「履霜堅冰」，陰始凝也。馴致其道，至堅冰也。」「履霜」作為陰類之「始凝」，即是「事之方萌」、「動之微」，而「堅冰」作為「道理顯然」的事態。此兩端的之所以有如此的因果，是因為有「中間過程」即是「馴致其道」，所以「陰之始凝」與「致堅冰」便使人很自然地理解其道理。金景芳解釋「馴致其道」述道：「發展下去，自然導致」。亦即說，事物與事情按照初始所呈現於其內在的道理，一直發展下去，便會導致「道理顯然」的事態。我們在〈文言〉中尚可得到將這樣的投射過程，投射到人事方面予以衍伸，〈坤·文言〉表明：

積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。《易》曰：「履霜，堅冰至。」蓋言順也。

「積善」比擬於「動之微」，亦即是「吉(凶)之先見者」，而「餘慶」則象徵為吉凶已可辨的「道理顯然」的事態。「機不善」同事「陰之始凝」、「事之方萌」，而「餘殃」諸如「弑君」「弑父」等現象便是吉凶已可辨的「道理顯然」的局面。此論辯顯露人的「行為」乃「吉凶」的原因。熊十力同樣在人事方面作十分恰當的說明：

船山曰：……「霜，以喻陰之始凝，堅冰，喻陰之凝聚益勝。」人心私欲之萌，[私欲，陰也。]其幾甚微，[猶如履霜]若不即克伏，則滋蔓難圖，[如堅冰至]不容不戒。⁸⁰

⁸⁰ 熊十力，《讀經示要》，(台北：明文書局，民國 88 年再版，民國 81 年初版)，下冊，頁 695。

熊十力恰當引用王船山對「霜」與「堅冰」隨陰之發展趨勢以「微」與「盛」比例作一番妥善的類比，進而發揮在人事面向的投射並藉以推導出其應有的象徵教訓。王應麟則提出極高明的看法：「履霜戒於未然，月幾望戒於將然。」

《易》貴未然之防，至於幾，則危矣。⁸¹

「幾」作為「動之微」、「吉(凶)之先見者」、「事之方萌」，那麼，必然會有其對治方法，其方法便是「知幾」，而「知幾」是先依仗「直覺」或「直觀」活動和「隱喻」活動。「知幾」的靈活程度，反應的敏捷都取決於每一個人的「品性」(virtue)與「人格」(identity)以及「傾向」(disposition)。個人的品性、人格、傾向等的個人特質並非為一氣呵成的體系，而是為習以成性的概念圖式(conceptual schema)所支配的體系。因此，「知幾」是透過「培訓」或「培養」過程而得來的能力體系。由於「知幾」的能力是變動的，起伏的，所以對每一個人的「知幾」能力能脫離，時而進步，時而退步的起伏現象。以下就帝王學易學的內容，探討《周易》「帝王學」據以推動的「防未然」原則。

(一)、「厲」—《周易》「帝王學」對「防未然原則」立場

人生漫長光陰中會遇到數不清的危機局面，而其危機或可以繞開，或者是牢牢纏著人的命運不放過。危機纏繞個人的未來途徑可能還有路迴避走，然而一個危機突襲整個社會的命途時，對最高統治者而言，絕無路繞著走。要麼克服之，要麼被其滅亡。凡是社會大危機都涉及國家命運。「帝王」便是象徵最高統治者，身負「溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」⁸²的重責，如果將社會所面臨的種種問題視若無睹，可稱之為「殘賊之人，謂之一夫」⁸³。

那麼，要避免當「一夫」，更要為民妥善解決種種社會危機，則必先身具可突破那件危機的能力，否則可能頂上「無能」之嫌疑。本文在上述中已有論

⁸¹ (宋)王應麟，(清)翁元圻等注，《困學紀聞》(全三冊)，樂保羣等校點，(上海：上海古籍出版社，2008年第一版)，頁2。在《周易》三處有「月幾望」〈歸妹·六五〉：「帝乙歸妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月幾望，吉。」；〈中孚·六四〉：「月幾望，馬匹亡，無咎。」；〈小畜·上九〉：「既雨既處，尚德載。婦貞厲，月幾望，君子征凶。」

⁸² 《詩經·小雅·北山》。

⁸³ 《孟子·梁惠王下》。

及，「知幾」的能力。凡危機，莫若「未然」之前便給「防微杜漸」，「防微杜漸」便是事半功倍，此乃治理天下之人該上之路。因此，「知幾」便可當作克服危機的先決條件是甚可值得研究，因為，知「動之微」才能杜漸防萌，安置天下由此可期。《日講易經解義》在詮釋〈乾·九三〉爻辭時，宣稱此爻重點便在為「帝王」提供克服危機之道：

防微杜漸

此一爻，是言處危地者，當知憂懼也。乾乾兢惕之意，下卦乾之終，上卦乾之始，故取此象。周公繫乾三爻曰：九三才既過剛，又居高位，此危地也。一念不慎，則尤悔叢生，豈能無過。賴三性體剛健，有履危能戒之象，所以終日乾乾。警懼上思國家寄託之重，下念民生屬望之殷，雖至日夕猶惕若不敢懈焉。夫以投艱遺大之地為動心，忍性之資，時時思過，即時時求所以寡過；事事思危，即事事求所以持危，雖身處危地而可以無功，高震主之嫌與恃才絕物之患矣，何咎之有！大抵聖人教人學易，歸於知懼，不獨處危地為然，天下事未有不成於敬而敗於肆者。

84

康熙帝對「防未然」的實現方法，藉由〈乾·九三〉：「君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。」⁸⁵此般思想得以發揮。傅恆等人奉敕撰的《周易述義》云：「夫三，居上而遠五，位有危焉；重剛而不中，德有危焉。」⁸⁶《周易述義》提出「位」方面的和「德」方面的兩種「危」。「處危地」之基本心態是在心中先要產生「知憂懼」之心，並且要保持「乾乾兢惕」，這是為身處危地的「帝王」提供一套脫出危機局面時可用的基本心理建設，可稱謂是含蓄「危道」

⁸⁴ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷一，葉六，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-222。

⁸⁵ 歷來，關於句讀有幾種，但就其大義言則相差不遠。

⁸⁶ (清)傅恆等奉敕撰，《周易述義》，卷一，葉二至三，《四庫全書》，經部一，易類。《景印文淵閣四庫全書》，第三八冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 569。

的「一念」。此心如同《詩經》「戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。」⁸⁷，如同《周易·需》之象辭「敬慎」⁸⁸的精神相通。康熙帝在《解義》中清楚理解將此爻的精神作為一條「處危」之原理，更將之套在治理國家天下層次上。康熙帝此番解釋顯得有《周易》「帝王學」詮釋的獨具特色。

宋儒耿南仲《周易新講義》則判定〈乾·九三〉之所以為「危」爻，並舉「危」自何出的淵源：九三之義，可進而至，可止而終，進止之間，一毫之差不容也，可謂危矣。⁸⁹「處危」之地時，決定「進退之間」的那一剎那，不容許「一毫之差」。此正與《解義》所言「事事求所以持危」同調。處理危機之心態的一個極其重要的要求，是不容許那位已入「危地」的「帝王」神經大條，判斷失機。必須「時時思過」、「事事思危」。《日講易經解義》此般處理，正在〈繫辭下〉所闡明相同的哲理：

子曰：「**危者**，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故君子安而不忘**危**，存而不忘亡，治而不忘亂。是以身安而國家可保也。《易》曰：『其亡其亡，繫于苞桑。』」⁹⁰

惟「不忘危」才能「安其位」、「不忘亡」才能「保其存」、「不忘亂」才能「有其治」。康熙帝《日講易經解義》，關於「危辭」作一般哲理化、原理化，而由此推導出「无咎」之道：凡卦，言惕、言厲、言慎、言艱貞，皆危其辭，以使人免過者也，故曰懼以終始，其要无咎。⁹¹凡在卦中有「惕」、「厲」、「慎」、「艱貞」等詞，便代表它有「危」。所謂「危其辭」或「危辭」是警告之辭。因此諸如「惕」是要人警惕、「厲」是使人心不失「危厲」之心、

⁸⁷ 《詩經·小雅·小旻》。〈小雅·小宛〉也有類似的語句：「惴惴小心，如臨于谷。戰戰兢兢，如履薄冰。」

⁸⁸ 《周易·需·九三象》：「自我致寇，敬慎不敗。」

⁸⁹ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷一，葉三，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 9-580。

⁹⁰ 〈繫辭下〉，第五章第 6 節。

⁹¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷一，葉六，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-222。

《周易》「帝王學」之建構

「慎」叫人小心翼翼謹慎措施、「艱貞」是使人採取自己主動選擇堅難恪守之路等等。因此，「危辭」是一種「祈使」之辭。使人對於此般「危辭」事事留意，便可期「免過」、「无咎」。在《周易》卦爻辭中，佔據比重最多的「危辭」，則是「厲」。因此，本文將「厲」作為代表諸種「危辭」的概念加以梳理，其在《周易》文本中的分布情況如下表：

	卦名·爻位	爻辭	彖傳	小象傳
1	乾·九三	厲無咎		
2	訟·六三	貞厲		
3	小畜·上九	婦貞厲		
4	履·九五	貞厲		夬履貞厲
5	蠱·初六	厲終吉		
6	噬嗑·六五	貞厲無咎		貞厲無咎
7	復·六三	厲無咎		頻復之厲
8	大畜·初九	有厲		有厲利已
9	頤·上九	厲吉		由頤厲吉
10	遯·初六	厲		遯尾之厲
11	遯·九三	有疾厲		係遯之厲
12	大壯·九三	貞厲		匪鼠貞厲
13	晉·九四	貞厲		
14	晉·上九	厲吉		
15	家人·九三	悔厲，吉		
16	睽·九四	厲無咎		
17	夬(孚號有厲)		孚號有厲	
18	姤·九三	厲無大咎		
19	革·九三	貞厲		
20	震·六二	震來厲		震來厲
21	震·六五	震往來厲		震往來厲
22	艮·九三	厲薰心		危薰心也
23	漸·初六	小子厲，有言		小子之厲
24	旅·九三	貞厲		

25	兌·九五	有厲		
26	小過·九四	往厲必戒		往厲必戒
27	既濟·上六	厲		濡其首厲

【表 4】《周易》經傳文中「厲」之分布情況

耿南種《周易新講義》在〈夬·九五〉：「夬，履貞厲。象曰：夬履貞厲，位正當也。」條闡述：「夬」的界說：

夬之所以決者，以柔上乘而不履位也。今剛柔履位，則无所事決矣。而九五猶以夬履，是于貞為厲也。厲不至於凶也。六三之凶，以位不當；九五之厲，而已以位正當也。蓋履者以柔履，以說應，而九五以剛決，其有啞人之凶也。惟位正當，是以有厲也。⁹²

康熙帝對「厲」兩種界說，即是「危厲」與「貞厲」，對於「厲」的這種分法，其實在《周易》中早有端倪。如〈夬·九五〉「夬履，貞厲」，〈象〉曰：「夬履貞厲，位當也。」顯然，在《周易》經文與傳文早有「貞厲」概念。在理解「危厲」與「貞厲」不同含意之前，有需要先理解《日講易經解義》對於「厲」本身所下的定義如何。《解義》在〈大畜·初九〉「有厲，利己。象曰：有厲利己，不犯災也。」一文闡述道：

此一爻，是言君子進則有危，當以義命自安也。厲，危也，已止而不進也。周公繫大畜初爻曰，初九為六四所畜，而又以陽剛居乾體之下，剛銳喜進，久為小人所側目，宜有厲者也。倘復冒昧以往，必蹈危機，厲其能免乎？⁹³

⁹² (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷二，葉三十三，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 9-615。

⁹³ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷七，葉十六至十七，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-380 至 37-381。

「厲」基本含意是「危」，當遇「危」時，該取的態度是「止而不進」，這便是「危道」，由此可言，「危道」便是「處危之道」也是「處厲之道」下方兩段引文各說明「危厲」與「貞厲」的例子。先是〈震·六五〉「震往，來厲，億无喪，有事。象曰：震往來厲，危行也。其事在中，大无喪也。」在〈象〉所言「危行」便是「處危地」而「知憂懼」的行動。這是「危厲」情況，《解義》云：

此一爻，是言五處危懼之時，而德尚足以有為也。億，大也。周公繫震五爻曰，六五以陰柔而當震之時，是懦弱之人，履國家之變，才既不足以振拔，而勢又處夫艱虞，宜其往來皆厲，無時而不危也。然其所處得中，才雖不足以濟時，而德猶足以自守，故能易危而安。⁹⁴

〈震·六五〉處危地，但也有「德」，依據其本有之「德」作為「危道」之滋養，雖難以「濟時」，然尚可「自守」。爻辭「億無喪」便由此被證成。接著考察「貞厲」情況。《日講易經解義》在〈噬嗑·六五〉：「噬乾肉，得黃金，貞厲，无咎。象曰：貞厲无咎，得當也。」條云：「貞厲則无咎。」⁹⁵

關於「貞厲」，《解義》有我們值得留意的詮釋特色。如上所述，〈夬·九五〉「夬履貞厲」，按照〈象〉作「位正當」，其義涵當屬「無咎」的脈絡，並將「貞厲」從正面意涵上使用。此處「貞厲」是由「位當」而來。所謂「位當」不是「危地」，因此「貞厲」不應解釋為負面性的義涵。然而，康熙帝對此的詮釋與《周易》文本不同，據《解義》〈夬·九五〉是「為人君過恃其才者示戒」⁹⁶的「危辭」，因此確屬「危厲」而實不屬「貞厲」，此為作負面意

⁹⁴ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十二，葉九至十，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-532 至 37-533。

⁹⁵ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷六，葉二十二。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-355。

⁹⁶ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷四，葉八。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-295。

涵的詮釋，值得留意。但若帝王能有「明足以照，剛足以決，勢足以專」則「久安長治而無危厲之咎。」的善果。⁹⁷

《日講易經解義》除「貞厲」與「危厲」外，猶涉及「惕厲」概念，即以「戰兢惕勵」為克服「危厲」情局的「處危之道」，乃是〈蠱·初六〉：「幹父之蠱，有子考无咎，厲，終吉。象曰：幹父之蠱，意承考也。」條下云：

然既謂之蠱，處勢甚危，不可以為未深而易心處之，必戰兢惕厲，竭其幹蠱之力，而使人不知為子之功，始雖危而終得吉也。⁹⁸

「戰兢惕勵」便是「危道」之具體措施，也是「終日乾乾」之後仍須「夕惕若厲」一文所表現的「惕厲」功夫。我們透過〈小過·九四〉「故有厲而當戒，所以然者，亦其時適當然耳。」一文所揭示，可以確認「厲」的功夫也是儒家式的「戒」的功夫。⁹⁹勿用置言，在此般「惕厲」過程所表現出的「戰戰兢兢，如臨薄冰」的「危道」的態度，還關涉到「真誠」的功夫與「謹慎」的功夫。這種「誠」與「慎」的功夫又和「知幾」密不可分。

(二) 「知幾」

上述「危厲」、「貞厲」及「惕厲」都是當帝王處危之地時藉以脫離「咎」的功夫，這種功夫同時必須要求「誠」與「慎」的修養作為先決條件，既具備「厲」的功夫，由此可期，「知幾」能力隨而提升。人若不「知幾」會遭何等

⁹⁷ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷四，葉八，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-295。

⁹⁸ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷五，葉三十八。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-335。

⁹⁹ 〈小過·九四〉：「无咎，弗過遇之，往厲，必戒勿用，永貞。象曰：弗過遇之，位不當也；往厲必戒，終不可長也。」(清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十四，葉二十。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-593。

困擾，是件值得考察的問題。《日講易經解義》在〈屯·六三〉「即鹿无虞，惟入於林中，君子幾，不如舍，往吝。」¹⁰⁰條下便發揮道：

此一爻，是為躁進者示戒也。……乃好動輕進，自取困窮，如逐鹿而無虞人導之，惟有陷入于林莽之中而已。雖欲退，其可得乎？夫其所以輕進取困者，由不能見幾故耳。天下事應行應止，原有先見之幾。妄行之必致於困，此幾之灼然易見者也。惟君子知之。¹⁰¹

《解義》認為〈屯·六三〉之所困，是由於「不能見幾」，接著申明，帝王當面天下理應作之事，該先具備「先見之幾」。筆者認為，「先見之幾」的能力無疑由「戰兢惕厲」的磨練而來。

對「知幾」的重要性，在〈渙·初六〉：「用拯馬壯，吉。」¹⁰²發揮得暢達詳盡：

五爻皆言渙，而初獨不言者，以救之尚早，可以不至於渙耳。然，當渙之方萌，而泄泄然因循玩忽，且不能虛己推賢，資天下之豪傑，以共濟艱難，則必至於渙散，而拯之為難矣。圖事者，所以貴知幾之識也。¹⁰³

〈渙·初六〉才在「渙之方萌」時，其勢尚微弱，猶不至於稱得上「渙」的態勢，趁其勢微細，圖以救「渙」，事半功倍。帝王能有此般「知幾」，當有益於「圖事」無疑。宋耿南仲《周易新講義》在〈乾·上九〉爻辭下發明〈乾〉上九之「有悔」，何以能「變而趨吉」：

¹⁰⁰ 〈屯·六三〉云：「即鹿无虞，惟入于林中，君子幾，不如舍，往吝。」〈象〉曰：「即鹿无虞，以從禽也。君子舍之，往吝窮也。」

¹⁰¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷二，葉三十三之三十四，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁37-257至37-258。

¹⁰² 其〈象〉辭曰：「初六之吉，順也。」

¹⁰³ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十三，葉三十四。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁37-574。

上九特有悔而已。悔既小疵，又有悔之辭，則變而趨吉也。是以貴夫用九上遯，九者陽數，善變用九，則退而能下見，羣龍不自為首矣。不為首，則不止悔亡，而更吉也。以其知幾故也。¹⁰⁴



〈乾〉上九之所以能夠由「悔亡」終至「更吉」，幸虧他有「知幾」之德能，有了「知幾」才能「上遯」，能「退而下見」，終能導致「群龍无首」此般天下大吉的局面。《周義新講義》接著申明〈乾〉九三爻所以「无咎」。在〈乾·文言〉「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。」一文之下，以「先見」之義闡釋〈乾·九三〉之「可與幾」義涵：

知九三之可至而至之，則先見者也，故可與幾；知九三之可終而終之，則守固者也，故可與存義。¹⁰⁵

理解《周易新講義》對「幾」思想的闡發，尤其留意者是在〈豫〉中所申明的「幾」概念，他在〈豫·彖〉條下界定「豫」之意涵道：「豫者，與物通之時也。」¹⁰⁶隨此般定義，發揮「知幾」在「豫」之時所蘊含的意義：

雷出地奮為豫。豫者，衆人熙熙，如登春臺之時。方是時，視濁水迷于清，淵有至于冥。豫者，豈觀象而見所謂非豫之幾哉。非與日月合其明者，孰能與此，故曰豫之時義大矣哉！¹⁰⁷

「豫」是「眾人熙熙」而和樂的樣子。《新講義》所論知重點，則在於〈豫〉何以有此般「熙熙」，因為〈豫〉有能「與物通」，而能「與物通」則由於

¹⁰⁴ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷一，葉四，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁9-581。

¹⁰⁵ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷一，葉十六。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，頁9-581。

¹⁰⁶ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷三，葉十三。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，頁9-627。

¹⁰⁷ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷三，葉十四。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，頁9-628。

「豫之幾」。「豫之幾」意謂在〈豫〉能有「幾」，得以「與物通」的明智。心中能「豫」，即「與物通」的慧眼，這便謂「豫之幾」，此處之「之」應是代名詞，「幾」意謂深藏於個別「事物」、個別「事件」中的「意義」(meaning)，有待其事物、事件的流動。「豫幾」便意謂人在從其「物」而顯露其完整形貌之前，能「與物通」，此便是耿南仲對「豫之幾」概念所明的義涵。又在〈豫·上六〉「冥豫，成有渝，无咎。」¹⁰⁸爻辭，提出〈豫〉之時，便需要「知幾」。下文為《周義新講義》對〈豫·六二〉所論的詮釋：

六二知幾，蓋冥冥之中，獨見曉焉者也。上六不知幾者，冥豫而已。雖冥者，明之藏也。知生于冥冥之中，而有渝焉，則无咎矣。¹⁰⁹

六二「介于石，不終日」之所以有「吉」，是因為它能在「冥冥之中，獨見曉焉者」，有先見之明，而上六爻「冥豫，成有渝」之所以「无咎」，不是因為它有「豫之幾」而是因為「上六」居「豫」之最後時段，其本身雖是「冥」，但其處「冥」之時段「不可長」，故得以「无咎」。

帝王若追求「知幾」之深，須先「研幾」。「繫辭上·第十」章所記「聖人之所以極深而研幾。」¹¹⁰一文，便是強調此方面的涵養功夫。《日講義經解義》在〈繫辭〉「研幾」章所論，表示清代帝王學易學對「研幾」概念作出的綜述。文雖冗長，然足具參考價值：

天下吉凶禍福之理，隱於無形，謂之深。深則最難測識，而易之卦爻無不備也；陰陽老少兆於微茫，謂之幾。幾則極難剖判，而易之著策無不具也。夫卦爻所具，幽遠不測之深；著策所備，微茫難判之幾，乃聖人所以究而極之，精而研之，著為辭占，制為象變，以開示夫天下後世者

¹⁰⁸ 其〈象〉辭云：「象曰：冥豫在上，何可長也。」

¹⁰⁹ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷三，葉十七，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁9-629。

¹¹⁰ 整文為：「夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」

也。極深以為至精，研幾以為至變，而神即寓於精變之中矣。易之至精，既由聖人之極深而成，是辭占所具，皆幽遠莫測之深也。唯深，故受命如嚮，遂知來物，而有以通天下之志；易之至變，既由聖人之研幾而成，是著策所兆，皆微茫難判之幾也，唯幾，故成文、定象、制器、斷疑而有以成天下之務；唯深、幾，皆出於自然而神也。故无方无體，感而遂通，不必疾而自速，不用行而自至也。吾所謂易有聖人之道四焉者，正謂聖人極深而為辭占，可以通志；研幾而為象變，可以成務，而通志、成務，一統於至神之謂也。可見聖人之道，陰陽不測之神也。……此言易之神，足為人尚，而實本聖心之神，推之為大易之神，故分之為辭占、象變，統之為精。變神而實本於聖人極深研幾之一心。然則欲求聖人之道，而會聖心之神者，舍學易曷由哉！¹¹¹

《日講易經解義》對「深」、「幾」、「神」概念的義涵，賦予「極」、「研」的修養來凸顯聖人作《易》的初衷。《解義》說「深」與「幾」是一種「出於自然」的良能，而欲能使之「神」，仍須「極」與「研」的修養加於其本有的良能上。《解義》此般推論，正使人想到《孟子》在主張「四端」、「良知」「良能」等理論時所使用的推論模式：「四段」即「仁義禮智」，是與生俱來的「良知」、「良能」，此應是「出於自然」的能力，而人人皆有其端倪，但，若要「成聖成賢」，必須將其「擴而充之」，此便是《解義》所表明的「極深而研幾」的涵養，有了「極了其深，研了其幾」才能將此兩者統於「神」，此便是《解義》所言「神即寓於精變之中」的意思。

總上所述，「幾」的涵養先有「研」之而後能「知」之，而「至變」由此來。若以此類推於「極深」，「深」的涵養則先有「極」之而後能「用」之，而「至精」由此而得。「至精」由「極深」而成；「至變」由「研幾」而成。「至變」與「至精」皆能「統於神」，而「神」用於治理天下時能應變「陰陽

¹¹¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十六，葉二十六至二十八，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁37-635至636。

莫測」的各種錯縱變化。要之，《周易》帝王易學，將「厲」、「幾」兩種概念理解為通往「防未然」功夫不可忽略的先決條件。然而，在帝王學易學對帝王治理天下時必備的「防未然」的能力，除上述「厲」與「幾」概念外，還有「擬議」概念作為應對「危機」狀況的重要手段。茲下文進行討論。

二、「擬議」

〈繫辭上〉明述關於「擬」與「議」的價值。「擬」與「議」是「成變化」之大原則。「擬」有「比擬」之義。如同《論語·雍也》所錄孔子之言「能近取譬」¹¹²，便是「若換作是我如何作」的含義。因此，「擬」與「議」兩者都與人親身實踐攸關的概念。〈繫辭〉「擬議」章云：

聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至赜而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。¹¹³

《周易注疏》對「擬」說道：「聖人欲言之時，必擬度之而後言也。」¹¹⁴ 趙以夫《易通》對「議」下極具特色地定義道：「內以謀度諸心，外以咨訪諸人，皆議也。」¹¹⁵ 值得注意的是，《易通》賦予「議」心理學意義，因此「議」便具有「內議」與「外議」；「以謀度諸心」便是「內議」的特徵，而「以咨訪諸人」則「外議」的內涵。無論是「內議」或是「外議」都是當帝王治理天下

¹¹² 〈雍也〉原文為：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』」

¹¹³ 〈繫辭上·第八章之一〉。

¹¹⁴ (魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，卷十一，葉二十七，《四庫全書》，經部一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁7-534之下右。

¹¹⁵ 參見(宋)趙以夫，《易通》，卷六，葉十八，《四庫全書》，經部十一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第十七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁17-906。

時起某種「創造」作用。因為「擬」與「議」的過程中在心理方面和言行方面不斷地發生「隱喻投射」的意識交流活動，使得據以付諸行動。

對此，(宋)郭雍(1091-1187)《郭氏傳家易說》頗為恰當地輪廓其概念的整體意義：「此章，明擬議爻象之道……君子于一言一動，必以爻象擬議之，而後能成變化之道。」¹¹⁶由郭雍所述可推，「擬議」是人每當發出既正確又有效的「一言」時，必先依據「爻辭」與「易象」以「擬」之而後方能發出，每當作出既正確又有效的「一動」時，亦必須依據「爻辭」與「易象」以「議」之而後付諸行動。由於「言行」為「君子之樞機」且為「君子之所以動天地」¹¹⁷，所以對其「取譬」，即對「擬議」之過程中可能發生的失誤，要求極其謹慎的態度。《周易》之「擬議」正好從「隱喻」(metaphor)的「投射」(projecting)原理加以理解，更為恰當。「投射」乃是「隱喻」過程所發揮的力量，它在隱喻過程中，承擔從「始源域」(source domain)連結到「目標域」(target domain)的「投射」任務。假如，某人從一場卜筮中得到某爻辭某卦辭，將所得「辭」與「象」投射到其所問卜的具體場景，以擬之議之，「近取譬」之。這便是「占釋」或「斷占」過程，而人等到確定「占釋」所示的「新內容」之後，隨此「新詮釋內容」作為行動指南付諸行動。《日講易經解義》對此章表示與《郭氏傳家易說》相類的內容，它作如下的說明：

此一章，是言卦爻之用，……先言聖人設卦、生爻、立象、繫辭，有以盡天下之變化。用易者，所當擬議而法行之也。……象也者，所以像天下之蹟也。惟聖人有以見天下之蹟，紛繁雜亂，莫可紀極，而各有

¹¹⁶ (宋)郭雍，《郭氏傳家易說》，卷七，業二十三，《四庫全書》經部，易類。《四庫提要》云：「《易說》十一卷，宋郭雍撰。雍字子和，洛陽人。父忠孝受學于程子。」關於該書取名之由來，《提要》云：「以傳家易說進，雍是書雖云本其父說，而實多出於自得。」關於其內容，《提要》評云：「朱子云，兼山易，溺于象數之學。今觀雍書，大抵剖析義理，與程傳相似，非溺象數者也。」朱子所言《兼山易》，乃為郭雍父親忠孝所著，即郭雍《易說》之原書名。

¹¹⁷ 〈繫辭上〉，第八章第二節。

其形容物宜。於將畫卦時，彷彿其形容，其為純陰純陽者何似？其為雜陰雜陽者何似？擬諸心目間。於是畫卦以曲肖其物宜。¹¹⁸

「蹟」是難以梳理的錯綜複雜，「紛繁雜亂」的種種現象。但作為聖人的帝王必須承擔對「天下之蹟」進行條分縷析，經天緯地，使之條理井然，藉以建立一套較為完整的世界體系的任務。¹¹⁹也許《解義》的「曲肖」概念最適合說明此番任務。「曲肖」是一種詮釋活動，「曲」可以理解為副詞，意謂「盡可能完整地」、「盡可能周全地」的意思，「肖」當動詞，模仿的意思。因此，「曲肖」意謂盡可能完整地、周到地去模仿它、「形容」它。那麼，「曲肖」是一種按照自己現在的概念體系的方式模仿某件「事物」的外貌此般詮釋行為。「曲肖」是一種柏克萊¹²⁰等諸多經驗論意義上的經驗活動，更適合說明隱喻地創造「象徵符號」的活動。章學誠所言「人心營構之象」應屬「曲肖」範疇。

¹¹⁸ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十六，葉三，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-623。

¹¹⁹ 歷來，對「蹟」自有兩種不同理解：一視「蹟」為「深奧」、「深遠莫測」。另一是，將釋「蹟」為「錯綜複雜」。如孔穎達《周易正義》云：「聖人有以見天下之蹟者，蹟謂幽深難見，聖人有其神妙以能見天下深蹟之至理也；而擬諸其形容者，以此深蹟之理，擬度諸物形容也。」參見《周易注疏》，卷十一，葉二十六，《四庫全書》經部一，易類；亦參見《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 7-534。李塉《周易傳註》則持「錯綜複雜」的意思，云：「蹟，蘇傳曰：喧錯也。亦作蹟。文周見天地萬物之紛蹟，而擬其形容；象其物宜，謂之象，即大象小象也。」(清)李塉，《周易傳註》，卷五，葉十三，《四庫全書》，經部四一，易類；亦參見《景印文淵閣四庫全書》，第四七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 47-149。李塉又對於〈繫辭上〉「極天下之蹟」概念，以「繁蹟」作詮釋：「極盡天下之繁蹟者，存乎卦。」(清)李塉，《周易傳註》，卷五，葉五十七，《四庫全書》，經部四一，易類；亦參見《景印文淵閣四庫全書》，第四七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 47-171。劉沅亦隨後者，以「蹟，繁雜也。」解釋「天下之蹟」又以「事為之多曰蹟，事幾之幽曰隱，理之難測者曰深，事之不驟至者曰遠」闡釋「探蹟索隱」。參見(清)劉沅，《周易恆解》，卷五，葉十六；卷五，葉三二，《續修四庫全書》，經部，易類。(上海：上海古籍出版社，1995 年第一版)，頁 168 之上；頁 176 之上。清末民初大學者馬振彪曾作對「蹟」的說明，值得參考。在其遺著《周易學說》解釋〈繫辭〉「貞夫一」概念中指出：「萬象繁蹟，一則易而不難，簡而不繁，故始於元而成於貞，故曰貞夫一。」馬氏此番說明，提示人如何梳理「天下之蹟」的具體路途，即可視之為「探蹟索隱」的具體方法。參見馬振彪，《周易學說》，張善文整理，(廣州：花城出版社，2002 年第一版)，頁 680。值得留意者，程頤與朱熹對「蹟」持相反意見：程頤持「深奧」釋「蹟」而朱熹則持「錯綜複雜」釋「蹟」。

¹²⁰ George Berkeley(1685-1753)，英國經驗主義哲學家。柏克萊主張：人僅能透過感覺才能認識世界，由於世界通過人的感覺，因此，「世界」只是由人的感覺所組成的經驗體系。

「曲肖」概念當人運用它時脫離不了個人據以被支配的「概念體系」(conceptual system)。所以只能是「曲」能事「全」，若藉由現代認知語言學所得到的成果「投射」於《解義》「肖」的概念，「全肖」大致不能被保障的，除非他能認識「物自體」。《日講易經解義》在〈革·彖〉下表明：「凡其所擬議者，必盡善可通，而又一歸於正。」¹²¹上述「曲」乃「盡善」，由「肖」能「一歸於正」。此處的「正」應理解為「完整」，因此，「擬議」是當人理解外界事物時，被要求「盡可能使某一事態歸於完整」。

據筆者所見，〈繫辭〉將「擬議」概念附於「占筮」活動是具有極其重大的意義。因為，帝王學易學對於「占卜」活動所蘊含的「合理性」範圍，限於治理天下必不可少的情景內加以理解。占卜活動是面對「意義重大的偶然性」議題的人類固有的本能性行為模式。由於它屬「儀式」模式的活動，因此倘若其由現象所表露的意義不甚重大，那麼，此番偶然現象並不會將之引進於「占卜」的儀式過程中，它將消失在我們腦後的、從而微不足道的流動。人通常在面對某個偶然現象關乎「生死興亡」時，方始對之感受到「全身緊張」的反應。須注意者，並非凡是關乎「生死」的現象即時能引進「占卜儀式」過程，如身遭地震、海嘯或建築崩塌以及追殺人撲到面前等的緊急現場，無人會敢進行「占卜儀式」。作為「儀式」的占卜是，理當關乎人際關係領域者居多，即是某件偶然事件由人際關係遭致或者即使源自自然現象但最終還是關乎人際關係時，其使人緊張、憂懼、恐慌的意義值得留一段時間滿滿應對。使人能夠進行「占卜」的儀式活動最關鍵因素當事人的「疑惑」，然而僅僅有使人「決嫌疑」¹²²之心仍為不夠，除「決嫌疑」的心態外更須要有足夠的「時間」與「空間」。

¹²¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十一，葉三十七，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-517。

¹²² 「決嫌疑」為《禮記·曲禮上》之術語：「外事以剛日，內事以柔日。凡卜筮日：旬之外曰遠某日，旬之內曰近某日。喪事先遠日，吉事先近日。曰：『為日，假爾泰龜有常，假爾泰筮有常。』卜筮不過三，卜筮不相襲。龜為卜，筮為筮，卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、定猶豫也。故曰：『疑而筮之，則弗非也；日而行事，則必踐之。』」並且在先秦，「決嫌疑，定猶豫」的卜筮活動是屬「禮」的範疇。《禮記·曲禮上》就證實此點：「夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」可見，「決嫌疑」確本為屬「禮」的措施。

一場占卜活動，僅在被允許此般足夠的「時間」與「空間」是占卜儀式所不可避免的關鍵，所有「重大意義的偶然」並且關乎一個人的生死或關乎一個國家的興亡時，此般「偶然」值得用「卜」用「筮」以及用諸如此類的種種占卜方式，以圖謀「生存」。關鍵是僅僅圖謀其「生存」而不是圖謀「富貴」，除非其「富貴」關係到「生死興亡」。就「占卜」的技術方面而言，天下無事不可卜筮，然而，若要考慮「天下」安寧與「社會」之秩序和「生命」保存等其價值重大，其意義深遠的事件，那麼，一場「占卜儀式」活動應該是最為謹慎的活動。不可動輒投靠卜筮而解決問題，此才是迷信。因為一般人的生活，大都依靠科學所提供的「常識」和「常道」得以解決。凡是依據人的「常識」與「理性」的努力能以解決的問題，都不應投靠「占卜」活動解決之。「占卜」行為是僅當遭遇上述「危機」局面時才有意義的措施，即，占卜活動是為「生存」或「存活」作激發最後的努力、作一番最大的掙扎的意義。因而，占卜的意義是攸關肯定生命的、存活的活動，僅在此般意義上，占卜甚至是神聖的活動，過去確然有如此，現在與未來都應當是如此。

三、「權」作為解決問題的核心手段 — 「全」觀念的價值

帝王學易學，對「權」概念的描述，大都涉及政治活動中所遇到的「危機」問題。在中國學術史裡，「權」概念多為儒家文獻所發明，而「權」原是「秤物」的器具，由此先引申「衡量」概念，而此時一般稱為「權衡」¹²³、「執權」，「執權」或「權衡」的唯一目的，即「秤物」活動唯一目的在於，求「秤平」。「秤物」終得「秤平」時，表示獲得「公平」，若滿人事之間充滿「公平」，則稱為天下「太平」了。儒家文獻裡常可確認的「權」概念意義，大體不遠乎此般描述內容。如此般，在儒家文獻諸如《論語》、《孟子》、《春秋公羊傳》、《中庸》等裡頭，「權」總是譬喻「治理」天下的「大權」

¹²³ 林義正提出「道德權衡」的看法相當新穎且獨具特色的「行權」理論。他推論的方式是，「德行」為基礎，進行「褒貶」。「道德權衡」林義正頗具特色的主張。參見林義正，《春秋公羊傳倫理思維與特質》，(台北：國立臺灣大學出版中心，2003[民 92]年出版)，頁 87-110。

加以使用。皇帝及大臣在政府裡有許多種「權」可運用，「權」的此般使用，稱謂「行權」。¹²⁴

儒家文獻中的「權」概念，首在《論語·子罕》篇所載的孔子之說「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」此處，孔子將「權」擺佈於修為過程的最後階段，視如為維最高境界。等到《孟子》，發揮「權」概念十分透徹：首先孟子勸誘梁惠王能「行權」¹²⁵，值得注意的是，孟子將「權」用於「心」，此般「權」從「秤物」擴展到「秤心」的範圍。第二，「行權」要避免「執一」，若無「行權」的「執中」便是不能被承認它是合乎「中庸」的行權，故「執中」不能是盲目的而是僅當其與「權」相配時，方是真正的「執中」、真正的「行權」¹²⁶；第三，「行權」之目的在於「救天下之禮」¹²⁷後來，到漢儒韓嬰在《韓詩外傳》，對「經」與「權」概念，下綜合性的定義：「夫道二，常之謂經，變之謂權」¹²⁸在《日講易經解義》喜用的詞，乃是「經權常變」。

¹²⁴ 儒家文獻所載「行權」概念，首見於《周易·繫辭下》「三陳九德」章「巽以行權」與《公羊傳·桓公·十一年》：「九月，宋人執鄭祭仲。」條下，《傳》文對「權」作極其明確的定義：「權者何？權者，反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。」而宋儒程朱學派又對《公羊傳》「反經行權」概念賦予「返經合道」的新概念作為自己的詮釋。參見何澤恆，〈《論語》《孟子》中所說的「權」〉，《先秦儒道舊義新知錄》，(台北：大安出版社，2004[民國 93]年第一版)，頁 205-232，尤其頁 213。何先生在該書中闡明「以經權兩字對舉，以反經為權，其說始自於《公羊》，而漢儒以下，直至唐代，多相習成說……。但到了宋代，卻出現了反對意見。」關於「反經合道」，參見(宋)朱熹，《論語·子罕》，《四書章句集注》，(北京：中華書局，1983年10月第一次出版)，頁 116。程頤的說法是「權只是經」。黃宗羲原著、全祖望補修，《宋元學案·伊川學案》，陳金生、梁運華點校，(北京：中華書局，2007年第一版第三次一刷)，頁 626。《宋元學案》所引之文，應該是援引自朱熹，《四書章句集注》，(北京：中華書局，1983年10月第一版)，頁 116。

¹²⁵ 《孟子·梁惠王上》：「權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心為甚。王請度之。」

¹²⁶ 《孟子·盡心上》：孟子曰：「楊子取『為我』，拔一毛而利天下，不為也。墨子『兼愛』，摩頂放踵利天下，為之。子莫『執中』，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」

¹²⁷ 《孟子·離婁上》：「淳于髡曰：『男女授受不親，禮與？』孟子曰：『禮也。』曰：『嫂溺則援之以手乎？』曰：『嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也。嫂溺援之以手者，權也。』曰：『今天下溺矣，夫子之不援，何也？』曰：『天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手。子欲手援天下乎？』」

¹²⁸ (漢)韓嬰撰，《韓詩外傳集釋》，許維遜校釋，(北京市：中華書局，1980年第一版)，卷二，第四章，頁 34。

本小節主要扣帝王學義學文獻裡所見的「權」概念，尤其選《周易新講義》、《易通》及《日講易經解易》三本，輪廓帝王學易學中的「權」概念。在此三本書裡所見的「權」，首先是將其納入於專屬於帝王的大柄這層次上面。然而，作為帝王之大柄的「權」，還可以「委任」於大臣。若大臣為解決危亂之局而受任的「權」，事功辦妥之後，終歸於「帝王」。這種「權」是從其「位」的面相加以界定的概念。不過，對儒家思想而言，「權」此般的界定是僅含形式方面的意義，所以應該更進入於「權」的深層結構面向，方能討論所謂「行權」此般既涉及帝王或臣僚的事功方面的能力，且還關涉到「保全之道」。如此才能稱得上「權」是儒家最高的境界此般評估。

首先，理解帝王學易學圍繞「位」層次上所申明的「權」。在此方面，宋代的觀念與清代的立場是少有間隔。宋儒將「權」委任於臣僚這一「行權」方面，取較為積極的立場。宋代帝王學易學，較之「權位」，更著重於「行權」面向。

(一) 宋代帝王學易學的「權」概念

本文為討論宋代帝王學易學之「權」概念的特色所採擇的文獻是耿南仲《周易新講義》與，耿南仲《周易新講義》在解釋〈恆·彖〉「日月得天而能久照；四時變化而能久成；聖人久於其道而天下化成。」一文時云：

夫日月，得天能久照；四時變化，能久成。聖人久於其道，亦若此而已。
故**體道之經**，猶日月也；**應世之權**，猶四時也，是以久於其道而天下化成矣。¹²⁹

聖人要能體認「經」和能應變之「權」，才能「久照」。這正合乎宋代「經權合道」的權概念。然而《周易新講義》更重視的還是「權」的使用面向和價值，

¹²⁹ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷四，葉三十四，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁9-662。

亦即「行權」的價值。在〈蹇·九五〉：「大蹇，朋來。〈象〉曰：大蹇朋來，以中節也。」一文中，清楚地區分「位」面向的權和「行」面向的「權」：

九五，大者之蹇也。大者之蹇，苟不失大中之位以節制天下，則朋來。朋來，則拯之者衆，而難散矣。中者，其位也；節者，其權也。居位而有其權，則何患哉。¹³⁰

〈蹇·九五〉居「大中之位」，而以「節」制御天下；言「中」以指其「位」，言「節」以指其「權」，一位君王「居位而有其權」，此場「行權」特徵是以「節」的技巧來制御天下。《周易新講義》在〈鼎〉尤其發揮「權」概念的運用。在〈鼎·初六〉：「鼎顛趾。利出否，得妾以其子，无咎。象曰：鼎顛趾，未悖也。利出否，以從貴也。」一文下，則提出「知權」的重要性。

鼎，下實也，而初六以虛在下，則鼎之顛趾也。鼎而顛趾以出否，則利矣，不然則為覆餗矣。夫鼎以取新，必先出否，得超變之宜。故為未悖也。……革故以取新，非知權不足以與此。¹³¹

在〈鼎〉的局面，不難想「革命」、「改革」等改朝換代的象徵例子。要「鼎以取新，必先出否」，唯有如此，方能獲得「超變之宜」。在人事之「改革」、「革命」此般大變動之局，變化多段，難以應付，必須身備「超變之宜」之「行權」能力，算是「知權」。又，在〈鼎·九三象〉：「鼎耳革，失其義也。」一文下提出不「知權」的後果：

以耳之于鉉，虛而受之，則足以舉鼎而行焉。今九三，以陽處陽，實而不受，則鼎耳之義革矣。鼎耳革，而无虛受之義，將錯諸地，而无以自

¹³⁰ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷五，葉二十八，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁9-678。

¹³¹ (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷六，葉三十二至三十三。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，頁9-701至9-702。

舉矣，是其行塞者也。如此，則雖有文明膏澤之才，不用也。故曰不食。……故曰方雨。雨則陰陽和，而雉膏食矣，故悔虧焉。然不能亡者，執一廢百，未可與權故也。¹³²



「鼎」之九三象徵為「鼎耳」，用以舉鼎，然而，今「鼎三」之「耳」被「革」去，無法舉鼎，由此，「鼎耳」失去其本來的「意義」，「鼎耳」失去了其本有的價值，便造成所擔任的「事功」告失敗，這都是由「不知權」所遭致。如上所論，耿南仲《周易新講義》對「權」所持的一般傾向，是「行權」、「知權」的涵義與價值，比「權位」更受到重視。此般傾向也許是反映宋代「君臣共治天下」思想潮流。宋代帝王學易學除《周易新講義》外，還有趙以夫所著的《易通》。《易通》所論的「權」一個值得留意的特徵，便是他對「權」的「委任」這領域上作獨具特色的發揮。〈師_䷆〉：「師，貞，丈人吉，无咎。〈彖〉曰：「師，衆也；貞，正也。能以衆正，可以王矣。剛中而應，行險而順，以此毒天下，而民從之，吉又何咎矣！」一文下描繪「委權」問題：「行師本有咎，受君之任，權有所歸，動罔不吉，可以免咎矣。」¹³³「行師」表示出兵戰爭，這應是「有咎」的大事，率師之將軍要有「兵權」，此兵權由帝王所有，而當「行師」之時，帝王委任此「兵權」於大將，好使他為國勝仗。尤甚者，帝王由「委權」而能「獲吉」：「在師之中，而獲吉者，五能假之以權委任，既專事功乃立，何天之寵，又安有咎？」¹³⁴「以權委任」而「事功乃立」則還可以「獲吉」。

在趙以夫《易通》看，「權」是可以「分權」，但此般「分權」是臨時性的「委任」，而並非恆久意義上的「分權」，並且，此「分權」之所以成立，是由於帝王「委任」而不是由於臣僚「要求」。無論如何，他是對「分權」表持極度肯定的詮釋立場。

¹³² (宋)耿南仲，《周易新講義》，卷六，葉三十三，《四庫全書》，經部三，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁9-702。

¹³³ (宋)趙以夫，《易通》，卷一，葉二十五，《四庫全書》，經部十一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第十七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁17-811。

¹³⁴ (宋)趙以夫，《易通》，卷一，葉二十六。參見《景印文淵閣四庫全書》，第十七冊，頁17-812。

趙以夫進而闡明「權歸」在人事諸般領域中的效果和界限。在〈師·上六〉：「大君有命，開國承家，小人勿用。象曰：大君有命，以正功也。小人勿用，必亂邦也。」一文裡便指出：

行師之時，則以權假諸人，功成之後，則**總權歸諸己**，開國為諸侯，承家為大夫，正其功而賞之也。上當守柔，從五變則為後夫凶，亂之道也，故戒以勿用。¹³⁵

在初「行師」時帝王「假諸人」的「兵權」，事功辦妥之後，最後「歸諸己」。在所受任的「事功」完結後，應當有論功行賞，而若委任於小人而終遭敗功，是「亂之道」，所以帝王不可以將「權」分給「小人」。這又涉及帝王「知人」的問題。帝王若「不知人」，便無以為君子，是理所當然的後果。

(二) 清代帝王學易學對「權」的立場

本文對清代帝王學易學關於「權」的論述，僅採《日講易經解易》一書加以探討。因為，清代帝王學易學分量龐大，所以難以完整地容納於篇幅有限的小論文中，依本人所見，對清代帝王學易學所討論的「權」論，應有另文加以處理。

比起宋代帝王學易學對於「權」概念，保持較為著重「行權」方面與「委權」此般特徵，在清代帝王學易學則較之強調「權勢」概念，而「權勢」概念先就著「位」而來。如在〈泰·卦辭〉：「小往大來，吉亨。」條下，清楚界說，「權」的分屬在於「人君」，云：「**轉移世運之大權**，端在人君，操之於

¹³⁵ (宋)趙以夫，《易通》，卷一，葉二十七，《四庫全書》，經部十一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第十七冊，(台北：台灣商務印書館，民國75[1986]年初版)，頁17-812。

上而已。」¹³⁶《日講義經解易》將「權」在「權勢」層次上發揮的內容，在〈履·象〉¹³⁷與〈大有·象〉¹³⁸兩處表達得更為顯著：

夫上下之分明，然後民志有定，然則辨分定志，豈非帝王馭世之大權乎？

139

蓋以賞罰二者，人君統御天下之大權，亦轉移人心之大用。君道既貴能明，又貴能斷，然後可以法天為治，而享大有之盛也歟！¹⁴⁰

康熙帝所親自研討而著的《日講易經解易》，從將上述「權勢」意義的「權」如何使用此般問題上，以「建國親侯」此般象徵來闡明，而在〈比·象〉¹⁴¹便發揮使用「權」的一種例子：

按，人君以一身居九重之上，萬國之廣，人民之衆，安得一一而親比之？故建國親侯，乃比天下之大權，實比天下之要道也。漢賈誼，論衆建諸侯，令海內之勢，如身之使臂，臂之使指，莫不制從。其得比天下之道者哉！¹⁴²

「比」是帝王「親比」諸侯，然帝王一身無法「親比」天下萬民，所以帝王藉以「建萬國，親諸侯」的方式來治理天下。要留意的是，在《解義》看，「萬國」和「諸侯」本身當作「權」，等待帝王所發用。在「行權」過程中，甚至，

¹³⁶ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷四，葉十一，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-296。

¹³⁷ 〈履·象〉：「上天下澤，履。君子以辨上下、定民志。」

¹³⁸ 〈大有·象〉曰：「火在天上，大有。君子以遏惡揚善，順天休命。」

¹³⁹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷四，葉四。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-293。

¹⁴⁰ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷四，葉四十六。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-314。

¹⁴¹ 〈比·象〉：「地上有水，比。先王以建萬國，親諸侯。」

¹⁴² (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷三，葉三十四至三十五，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-282。

允許「獨斷之德」以為「神其不測之權」。在〈恆·六五〉¹⁴³：「夫自古英君誼辟，非不勇於任人，而必有獨斷之德，以神其不測之權。」¹⁴⁴雖然在此處尚未清楚「獨斷之德」究竟意旨什麼，然而其在「行權」過程中為了「神其權」，總難免帝王之「獨斷」行為本身被要求。

不過，在作為帝王「行權」的對象中，並不是每一個對象皆可當作帝王之「權」。《解義》在〈屯·初九〉爻辭下表明得極為清楚：「大抵天下之治亂，全視人心之向背。匹夫匹婦，非可以權制術馭，而為我用也。」¹⁴⁵若「匹夫匹婦」不是「以權制」也不是「以術馭」的對象，那麼，「匹夫匹婦」究竟倚仗什麼加以「制馭」，此是頗有趣的觀點。康熙帝是惟程朱是從，並意欲一身擔負「治統」與「道統」兩項目標，想成為亙古僅有的聖王。身抱極具理想的包袱，夜以日繼，晝夜孜孜，想當好帝王。抱著聖王的理想，應該選擇走以「經」治民，以「教」化民的「治統」路線，而不可忽略的是，將「道統」植根於「治統」中。這樣的評斷，也從前節所述的「王道」與「霸道」統合再一起來推行的治理模式正是殊途同歸。若要「治統」「道統」合而為一，那麼，其「行權」應該運用得高深。「神其不測之權」仍是被要求的。

從上述討論可知，《日講易經解義》也有「分權」概念，即在「建國親侯」概念所反映的比臨便屬「分權」觀念顯著例子。因此，如同宋代帝王學易學，康熙帝也不可避免的運用將權任委於臣僚。但，所受任的臣僚，用權之後，可能遭來的後果，則必須自求其「保全之道」。在〈大有·九四〉：「匪其彭，无咎。象曰：匪其彭无咎，明辨晷也。」一條，表述得頗為詳細：

此一爻，是為人臣處極盛之時，而訓之以自全之道也。彭，盛貌；晷，明也。周公繫大有四爻曰，大臣當極盛之時，不可無善全之識。九四以

¹⁴³ 〈恆·六五〉：「恆其德，貞，婦人吉，夫子凶。」象曰：「婦人貞吉，從一而終也。夫子制義，從婦凶也。」

¹⁴⁴ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷八，葉二十四，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-409 至 37-419。

¹⁴⁵ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷二，葉三十一。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-256。

剛而近柔中之君。權勢既盛，似有僭逼之嫌，幸其處柔而能深自抑損，**權重而不以權自恣，勢盛而不以勢自矜**，是盛而不敢極，其盛為匪其彭焉，如是可免於咎矣。孔子釋四象曰，所謂匪其彭无咎者，四之所處，已挾震主之威，今乃得免於咎者，深知君尊臣卑之義，虧盈益謙之理，由明辨之哲而能然耳。使明或稍昧，矜功挾權，以陵轢其上，能無凶乎？為大臣者，不可不知此義也。蓋人臣，位高權隆，苟非於利害之幾，盈謙之理，辨之甚哲，鮮有不侈。然自大以至，凶於家、害於國者，此在為臣者，固不可不戒，而人君亦當深思豫防，使上下無相逼之嫌。如漢光武，不令功臣預政，宋藝祖之解諸將兵權，則**損抑之正**，所以**保全之**耳。¹⁴⁶

〈大有·九四〉為處大臣之爻，即是「臣處極盛之時」，正反映〈繫辭〉「二多譽，四多懼」的界說。九四如何擺脫「懼」，要去其「盛」，即是要「匪其彭」，要明辨析「君尊臣卑」、「虧盈益謙之理」，否則其「權勢」便導致「凶於家、害於國」，為人臣者，不可不戒。《解義》要求大臣當其權勢極盛之時，必須追尋的「自全之道」，人君也不可忽略。漢光武之不讓功臣干預政事，宋高祖親身管理「諸將兵權」便是帝王之「自全之道」的良好典範。

《解義》提出「行權」活動不可忽略的因素，即「自全之道」，因而，「自全之道」成為「行權」最高的目標。所以成功達成，「自全之道」，要依據「經權互用」，以求萬全。此般境界也許「聖人」境界才能做到。對此議題，《解義》在〈恆·象〉「聖人久於其道，而天下化成。」一文，闡述如下：

¹⁴⁶ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷四，葉四十九至五十，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-315 至 37-316。

若夫聖人，至誠無息而治功悠久，天下化於其道而成俗，雖**經權互用**，而總不失其道之常，非恒之見於聖人乎！¹⁴⁷



「權」的使用，「行權」惟當「不失道之常」，聖人之所以「治功悠久」，便由「經權互用」而「權不失其道之常」所致。在〈遯·彖〉¹⁴⁸則提出「達權而知變」者才能達到「自全之道」：

聖人為世道計，為君子謀，至深且切矣。時義者，時在天，義在我。善自韜藏以俟時會，消息相須，既遯則必壯，非**達權而知變者**，其孰能與於斯乎！¹⁴⁹

使〈遯〉的局面得救而更變得「壯」，如果不是「達權知變」者，便不能獲得所期的「旋轉乾坤」此般行權目標。如上所述，帝王若要一場事功活動得以成功「旋轉乾坤」，還需要一個因素，即是「德行」等「內聖」方面或主觀方面的基礎。在〈大壯·初九〉¹⁵⁰便強調「建業立功」便必須「度德」：

蓋君子建業立功，亦必度德量力，或時有可為而勢不能為，或才足有為而分不當為，惟當守己待時。無喜功而過舉，無好事以矜高，則體用咸宜，自有審時，濟物之業，**經權合度**，乃為沈幾達變之才。苟或**事權不屬**而輕舉妄動，豈能免壯趾孚窮之害乎！¹⁵¹

「度德量力」是主觀方面的事功條件，在「行權」時，若未準備「德」與「力」而行權，則此便謂「輕舉妄動」。即使準備「才足」也考慮「分寸」之可否；

¹⁴⁷ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷八，葉十七，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-409 至 37-415。

¹⁴⁸ 〈遯·彖〉：「遯，亨，遯而亨也。剛當位而應，與時行也。小利貞，浸而長也。遯之時義大矣哉。」

¹⁴⁹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷八，葉二十八。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-409 至 37-421。

¹⁵⁰ 〈大壯·初九〉：「壯于趾，征凶，有孚。象曰：壯于趾，其孚窮也。」

¹⁵¹ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷八，葉四十。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，頁 37-409 至 37-427。

即使「勢足」但要斟酌「時可」與否；更即使在「才」、「勢」、「時」、「分」方面準備萬全，仍須繼續細察「經權合度」與否，否則便難免「壯趾乎窮之害」。

康熙帝在《日講易經解義》中所申明的「行權」，在其境界而言，應是佔最高水準的層次。在〈益·初九〉：「利用為大作，元吉，无咎。」¹⁵²所闡明的「權」論，可能更能顯示「行權」之所以為儒家最高境界此般特徵：

然(初九)居下，則位之最卑者也；大作，則任之最重者也。居下而任上，事能免出位之咎乎？必其所作者，盡善盡美，合乎事理之宜，而中乎經權之妙，然後天子信焉，大臣安焉，而不議其為僭也。¹⁵³

位於初九最卑下的人，能夠擔任「大作」，本當有其「低位」所致的「咎」，然而他所做的必定是做得合乎「盡善盡美」、「經權之妙」，便能夠獲得「天子信」、「大臣安」的美果。

以上，概略帝王學易學在「權」論之各種面相所蘊含的意義與價值。「權」首先是「應變」用的臨時手段，當地王遇到國家天下危機之局，可以使帝王或大臣足以「旋轉乾坤」，還能使「保全」、「自全」。對於「權」論的理解問題上，宋代帝王學易學較之「權位」「權勢」，更著重實行「行權」，其中趙以夫《易通》著重闡發「委權」議題頗為獨特。他透過帝王將「權」委任於臣下，顯得屬於「分權」理論的一種。耿南仲《周易新講義》著重「行權」本身也反映宋代君臣「共治天下」的觀念。無論是《新講義》或是《易通》，在進行「行權」的資格或主體方面，非如康熙《解義》般強調「君臣之分」或「君高臣卑」等「君臣異位」類之位階意識形態。至於，康熙《日講易經解義》所推行的「權」論，極為強調「帝王」本身的行權能力，他先明白提示「權」意旨「權勢」，「權勢」是由其「位」所帶的力量，因此有其「位」，便有

¹⁵² 〈益·初九〉：「利用為大作，元吉，无咎。象曰：元吉无咎，下不厚事也。」

¹⁵³ (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，卷十，葉十八，《四庫全書》，經部三一，易類。參見《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，(台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年初版)，頁 37-476。

「勢」。「天下大權」不是象宋儒基於「共治天下」思想而推出的「權」論，而是僅屬帝王本有的力量。即使時而將「權」委任給大臣，大臣對於其使用「權」可能遭致的後果，要求「自全之道」。頗有趣者，「民」不是「以權制」的對象，而應該是「以道治」的對象、「以教化」的對象。

本節討論的主題是帝王學易學應對「危機」的原則，第一小節處理帝王學易學「防未然」之道，為理解此一原則，採取《周易》「厲」概念與「知幾」概念，並同時檢討與此兩項概念息息相關如「慎」等其他概念一並考察。「厲」與「知幾」都是培養細察「幾微」的功夫，萬事皆由「幾微」而「盛」，正如熊十力所論斷，「物皆始乎微隱，以成乎盛著。」¹⁵⁴ 第二小節則採取「擬議」概念，考察帝王學易學繞著此概念如何闡發應對「危機」，在此最可留意者是，本文將「占卜」活動，視如屬於「擬議」概念的活動。第三小節扣著代表宋清兩代帝王學易學的文獻，考察他們對「行權」概念所發揮的理論特色與思想立場。

總上所論，帝王學易學的基本特色，無論宋代或清代，都極度重視帝王治理天下首要任務是應對「危機」，因此「除天下之患」便是帝王學易學最在意的中心課題。研讀《周易》的目的就正如〈繫辭〉所言：「外內使知懼。又明於憂患與故。」¹⁵⁵ 帝王領導萬民的任務也是正與〈繫辭〉「聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。」¹⁵⁶一文所明同調。

¹⁵⁴ 熊十力，《讀經示要》，(台北：明文書局，民國 88 年再版，民國 81 年初版)，下冊，頁 644-645。

¹⁵⁵ 〈繫辭下〉，第八章。

¹⁵⁶ 〈繫辭上〉，第一章第一節。





第六章 結論

本文以〈《周易》「帝王學」之建構〉為題，主要探討諸如「帝」與「王」字在中國歷史初始的淵源和概念的歷史演進；「帝王」占卜學的特色與《周易》占卜學所蘊含的哲學特徵；在《周易》經學領域裡，為「帝王學」建立一個「王心」的哲學方法；並《周易》「帝王學」在詮釋《周易》經傳文本中實際發揮的面貌等。

歷來，與本文主題相近的研究成果，並不能說無人問津，學界卻有或者以「帝王學」之名，或者以「符號學」之名、「隱喻學」之名，又或者「象徵理論」為名，試圖詮釋《周易》文本。然而，目前的研究成果，尚未出現貫通《周易》「帝王學」的歷史流程中掌握相關文獻的方式進行者，更罕見站在哲學領域，自商周時代，經春秋戰國、秦漢、唐宋以至明清的相關文獻中綜合性的探索像《周易》「帝王學」此般論題的研究型態。本文寫作動機，藉於此學術空間，試圖填補此般學術空缺。

在第一章的理路所採取的推論策略是，從「帝王」概念的在殷周卜辭資料文字始源起，綜合在殷周時期的卜辭原始文獻和先秦時代重要文獻，及現代研究成果所得的重要二手資料，自哲學方法的角度，探索「帝王」概念的歷史演進與成型。

討論「帝王」一詞，乍看似不甚時宜，為時過晚，然而，本文著眼點是，「帝王」二字原初所蘊含的意義時至今日仍舊有所意義，其實在中國古代哲學領域諸般學術文獻，大都以「聖人」作為最具典範性的理想人物。歷代帝王也追從聖人作為學習榜樣，因此它們總是以「聖人理型」照射自己的「德」與「能」以及「心」的培育過程。在「聖人」與「帝王」之間最突出的差異，「聖人」已經成為「理型」化了的觀念，而「帝王」身在塵俗的現實行動者。本文之所以選定「帝王」一詞作為題名而不選「聖人」，緣由在此。本文之所

以採擇「帝王」一概念以投入《周易》經書的初衷，是源於兩大基於直覺性理由：一是「帝王」概念所帶來的直觀性的印象中，發現此概念可表現一種「地位感」，帝王所居的地位實居萬人之上，最能表現「最高統治者」象徵；另一是「帝王」一詞所蘊含的「實踐價值」，「帝王」概念淵遠流長的歷史大河裡一直發揮著現實力量，他是現實裡的行動主體，因此借此一字詞最能表達一位最高統治者在統治天下時所能表現出來的現實價值。

其實，從「帝王」位在萬人之上，他的「地位」有「率土之濱，莫非王臣」之崇高，他的責任儼然身負「溥天之下，莫非王土」的最高統治者意義。本文將「帝王」所帶來的初步直覺性印象「隱喻地」轉換，試圖將其建立為閱讀《周易》的另一型態的閱讀主體。「帝王」一詞之基本內涵便是「最高統治者」，因其階位「最高」，很順利地與「最高神」、「至上神」等概念聯想結合；因其職務為「統治者」，自然地與天下事誼與天下百姓結上關係。前者主要作為「理想」性質的範疇中被應用，因而常與「德」概念聯繫；後者則主要作為「現實實踐」方面的範疇裡使用，因而常與「能」概念系綁在一起。「帝王」身負著此般的內在特質。本文緊扣「帝王」此般特色，通貫整篇文之推論過程，由此襯托「帝王」概念所隱含的獨具意涵。

在第二章中，「帝王」一詞的演進過程與「帝王」概念的歷史發展以及成型。在商代是「帝」與「王」所指稱者是不同的對象；「帝」指稱最高神，「王」指稱最高人君，而到西周最高統治者以「天子」自居。該詞的最初完型乃是秦統一六國後得到的新稱呼：「皇帝」，即合稱三皇五帝而創造。

西漢初出現民間「帝王」稱之為「素王」概念，此詞當時是原本專為孔子而指稱。西漢有兩個獨具特色的政治學概念是「素王」以及「災異」。這兩件概念之所以被採用的初衷在於，使「帝王」感到恐懼，由此概念的盛行於世，實有發揮「格君」的力量。不過，前漢「素王」概念，早在戰國中期《孟子》所提出，使人聯想到「素王」概念的命題與詳細推論：「人人皆可為堯舜」，「有為者亦若是」。具現代認知語言學和語義學等研究成果，一個人的心中世界是備有圖像體系的心智架構。沿著個人人生價值和目標，把某種理想或理念，

以堅決的意志力灌輸於心中圖像架構內，使其可能性轉變為在現實中落實總是開放著的。

在第三章中，集中討論占卜的結構和「占卜」行為所蘊含的本質與「帝王」面對「占卜」時應有的態度以及意義。《周易》「帝王學」對占卜所做的反應未有一致的觀點。本文對於「占卜」現象，從哲學的角度切入，並從「占卜結構」中發現「占卜」的本質。占卜的結構由四個階段組成：占問—占筮(占卜)—斷占—占驗。「占問」階段人向神明求問或窺探「天意」，「占筮」階段是直接筮算而得出「占斷」的材料，即「卦爻辭」，「占斷」過程是用所得「卦辭」或「爻辭」予以判斷其吉凶休咎的向背，最後「驗占」階段是實際檢驗「占斷」所判出的吉凶禍福的實際效驗。

「占卜活動」的本質，並不在於忠實於「占卜」所得出的結果，即吉凶休咎與否。而在於，「帝王」藉由所有占卜形式的儀式活動而企圖達到治理天下種種措施所期的政治目標，但理想的「帝王」則是理應站在「王道」路線上，雖然時而無法避免倚仗「霸道」。

關於「占卜」，本文探討的結果，在「占卜」過程各階段之間並無必然性的因果關係可證。因為從人所預期的事件發端，經由發展方向及其所致結果之間，仍有數不清的異質因素湧上介入所預期或所預設的過程而干擾當初已計算好的前程。「數不清的異質因素」便是導致「偶然」的因素，也稱為「變項」。一件事情之發展趨向，吾人總是以「常數」或「常態」預測，如通過「照射」、「比對」、「對照」。人類世界和文明的基本性質，就是基於無數多的「常態」所帶來的成果。對於一個未來的預測，人依據「常」而應對其「變」、依「常」應「變」，若「常」無能為力應其「變」時，這便代表遭失敗「預測」當初所期的成效。

然而，本文對「占卜」活動，據金谷治的研究，也不認為「帝王」全信「占卜必靈」這術士方士們口頭禪。在先秦人主中，已經有「占驗不應」便「棄龜詬天」全投靠「自己的意志」來圖謀天下的占卜例。還有深具理性的帝王「斷占」為老百姓的安樂當作標準加以判斷「吉」與「凶」的價值所在。

如上的占筮例表示，「占卜」活動的本質，不在於驗出其效驗的必應與否，而在於「占卜」活動本身所帶有的「象徵效果」更確切而言是「政治效益」。帝王占卜活動所問的占筮內容主要是關涉經國治理天下事，他們一切所作所為大半都影響天下國家的命運。最高統治者的一舉動、發一語辭，具有極高度的象徵效力，而帝王之占卜活動，即「帝王」抉擇未來的方向是影響國家各層單位的「儀式」過程。他面對天下國家之未來「下一步」的走向應該要如何此等重大議題。因此對國王而言，「占卜活動」是定奪國家未來的預測儀式。最高統治者參與的「國家儀式」具有極高的象徵力量與效果。本文所處理的「占卜活動」一概念，也是出於認定此般象徵效驗所蘊含的政治實踐的價值。

至於「占卜」活動之每段過程之間，有兩項重要哲學議題被介入：一是「因果」問題，一是「意志」問題。在傳統哲學關於「因果」概念的基本理解，是「因果律」與「意志律」是視如不同層次的範疇加以處理。然而在心理學或「心智哲學」(philosophy of mind)所積累的近來研究成果，此般見解是來自「笛卡爾主義」(Cartesianism)「二元論」結構之錯誤，將主客分為二，加上在主與客之間設置鴻溝，以致身心永隔。據塞爾(J.Searle)等其他心智哲學家，將身與心從二元論的架構加以處理是無助於事的。「身」與「心」顯然在某種「連續性」中連結著，並且，因而就可以證明在「心」與「身」之間所隱含著的「因果」關係。如我的「意志」命令我伸手放音樂，此例所涉及的「可能世界」的最簡單模式是「聽從命令」「拒絕命令」。就「聽從命令」模式而言，「意志」命令我伸手放音樂，設定為「因」；而我的身體變聽從其命令去放音樂，視為「果」，總是實踐奏效的模式。此模式中，個人之「概念架構」(conceptual schema)相當程度影響「身-心」結構所抉擇的趨向。鑑於此，本文也肯定以「王心」為內涵的「概念架構」去詮釋世界是有效的模式，因此《周易》從「帝王學」的心智架構加以詮釋顯具有效性。

第四章，緊扣兩項《周易》「帝王學」極其重視的概念進行推論。第一個是集中於「帝王」的合法性概念，試圖較為詳細界定「帝王」一詞所蘊含的合法性內容。「帝王」合法性可分主觀領域與客觀領域二大部分。在客觀方面，「帝王」應具備「位」、「血統」等的合法性因素，主觀方面則理應擁有「德」

與「能」，而「德能」問題是屬事態(event)領域，「德」和「能」不是帝王與生俱來的身內本能性特質，要具備此兩項合法性，則「帝王」必須先透過社會承認的過程而將其成為身內的事物，此叫做「修為」活動。

討論帝王合法性之兩個面向後，在探討「帝王學」在學術面向之特徵，其推論方式是主要採取與「章句學」特徵作區分的方式進行。依據歷代侍講官和經筵官之說法，「章句學」是「經生學士」和士大夫之學術形式，而「帝王」不拘泥「專記誦、治章句、工詞章以為美」之學術態度，「帝王之學」僅著重「講明義理、務治其心而已」(《歷代名臣奏議》)。

第四章另一內容是緊扣屬於「帝王」主觀合法性，稱之為「王心」。對此主題的推論方式主要採取論證的方式。具體而言，本文借用「隱喻」理論與象徵理論來證明：對一個人的心智架構的圖像體系裡如何能夠成功地將「王心」建樹於自己心智機制中。根據現代隱喻語言學的研究成果，與現代哲學領域所得出的研究成果，人有獨具特色的「概念架構」(conceptual schema)。這套「概念架構」則又居於「圖像機制」(image schema)的普遍特徵上。因為「圖像機制」深居於人之整體心智體系最低層，此概念與榮格(K.Jung)「無意識」概念極其相似，其不同在於，榮格之「無意識」有「集體無意識」與「個體無意識」之分。而「個體無意識」來自「個人過去經驗」，「集體無意識」非來自個人經驗領域；而「圖像機制」是來自個體在日常經驗中所積累而將其「抽象」為最本能性的「行為圖象」。諸如「上一下」圖像、「前一後」圖像、「內一外」圖像、「始→進行(過程)→終」圖像、「出發→終點」圖像、「循環(圓周)」圖像、「中心—邊緣」圖像等等—據他們論證，「圖像機制」具有各「圖像」之間交互能力，更值得留意者，它是具有「隱喻」能力。若他們研究是對的，那麼我們可以推斷「圖像機制」便是「概念架構」的共同的基礎。蓋它所以能夠保障人的行動有共同的基本特徵，根據現代認知語言學研究，「圖像機制」不僅僅人類所擁有，它在動物心智體系中也可確認，因此「心智機制」是人類和動物的共同特徵。

第五章所討論的內容是要確認，根據前章所得成果上，實際去閱讀《周易》的實際帝王的特點。「王心」是純屬於帝王之行動(agent)的特徵。「王心」是

專指帝王心智結構而言，它是當帝王作重要政策抉擇或判斷時，每每影響給帝王之意志抉擇的背景架構。在中國經學史裡，在記錄「帝王」政治活動的諸種文獻和著作裡，不難確認他們的政治活動與經筵活動裡徹底站在「自己」的現在處境去觀照、投射。不過所言「自己」的內涵，每人各有每人的內涵。「自己」一詞至少有兩項功能可加區別：一是「專指稱一人稱謂」，二是此般意義的「自己」天下所有人人皆可用。第一人稱代名詞「我」或「自己」既屬個人的且屬共用的。在每個「自己」能盛裝的內涵總是取決於個人意向與意志。人將「自己」中盛裝「帝王」的行為模式，滲入「王心」於「自己」心智體系中，總是開放著。至於果真如期實現與否，也取決於「自己」：「譬如為山，未成一簣，止，吾止也！譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也！」（《論語·子罕》）

第五章中為確認歷史中的「帝王」研讀《周易》的研習成果實際面貌。主要採取宋朝耿南仲《周易新講義》、清朝康熙研讀的《日講易經解義》為主要文獻，並兼採諸如宋趙以夫《易通》、清朝四大「奉敕撰」《易經》，即《易經通注》、《周易折中》、《周易述義》。除此外，在唐宋期間出現的帝王學教科書中所提及的《易》，也屬於重要參考資料。本節則限於這些文獻範圍裏，試圖確認身在「帝王位」的人，並同時身具「王心」的人，當其閱讀和詮釋及應用《周易》所是的哲理時，顯示的特點，顯得與「經生學士」、「士大夫之學」不同。他們共通特點即在於「治天下」。上述焦點轉移於生在現代的個人身上，只要「有志於經國治理天下」者，都可以培育那顆「王心」，出自「王心」表現的行動趨向與無此「王心」者所做出的行動效果，其差異所帶來的不同效果是不言而喻的。

至於「王心」在修為活動和治理活動上發揮的形式，則本文從兩個面向進行推論。在修為活動上，主要以依據「中庸」概念在主觀領域所建構的「帝王學」特徵和「帝王」在面對和處理「危機」局面的那般治理活動時所採取的「帝王學」特徵。由本文緊扣兩種「帝王學」特徵加以推論之結果，確認宋代和清代有著頗為突出的差異。宋代帝王學以「君臣共治」思想為立論基礎，將「中庸」或「中道」概念在「君」與「臣」身上平實公允地適用；而清代帝王

學則以「君臣異位」概念作為立論基礎，極力主張「剛健中正」視為專屬於「君」的概念，而「柔順中正」則視如專屬「臣僚」的概念。

關於「危機處理」之態度，兩者共同重視「防未然」的精神。本出於「憂患意識」的「防未然」精神，先從重視「帝王」先培養「知幾」與「厲」之心智圖像起步，進而逐漸培育諸如「擬議」的行動力量和「行權」的能力。「帝王學易學」這般幾條易學概念，從「帝王」個人方面看，便可獲得「自全」的路經，而從國家天下方面看，則可期「除天下之患」的功業，更可望「通天下之志」的聖功。





參考文獻

一 經學類資料

- 《周易》，《十三經注疏》(附校勘記)，台北：藝文印書館，民國 86
- 《尚書》，《十三經注疏》(附校勘記)，台北：藝文印書館，民國 86
- 《詩經》，《十三經注疏》(附校勘記)，台北：藝文印書館，民國 86
- 《左傳》，《十三經注疏》(附校勘記)，台北：藝文印書館，民國 86
- 《周禮》，《十三經注疏》(附校勘記)，台北：藝文印書館，民國 86
- 《禮記》，《十三經注疏》(附校勘記)，台北：藝文印書館，民國 86
- 《論語》，《十三經注疏》(附校勘記)，台北：藝文印書館，民國 86
- 《孟子》，《十三經注疏》(附校勘記)，台北：藝文印書館，民國 86
- 《荀子》，北京：中華書局
- 《墨子》，北京：中華書局
- 《莊子》，北京：中華書局
- (秦)呂不韋，《呂氏春秋》，北京：中華書局
- (漢)董仲舒，《春秋繁露》，北京：中華書局
- 《列子》，北京：中華書局
- 《管子》，北京：中華書局
- 《商君書》，北京：中華書局
- 《晏子春秋》，北京：中華書局
- 《韓非子》，北京：中華書局
- 《國語》，北京：中華書局

二 帝王學易學類與帝王學類古文獻

《周易》「帝王學」之建構

- (魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，《四庫全書》，經部一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，台北：台灣商務印書館，民國 75[1986]年
- (清)牛鈕等奉敕撰，《日講易經解義》，《四庫全書》，經部一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (宋)耿南仲，《周易新講義》，《四庫全書》，經部一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第九冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (清)傅恆等奉敕撰，《周易述義》，《四庫全書》，經部一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第三八冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (宋)趙以夫，《易通》，卷二，葉三十四，《四庫全書》，經部一，易類說於《景印文淵閣四庫全書》，第十七冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (清)傅以漸、曹本榮奉敕撰，《易經通注》，《四庫全書》，經部一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第三七冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (清)傅恆等奉敕撰，《周易述義》，《四庫全書》，經部一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第三八冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (宋)范祖禹，《帝學》，《景印文淵閣四庫全書》，台北：台灣商務印書館，子部二，儒家類，民國 70
- (漢)徐 幹，《中論》，《四庫全書》，子部
- (唐)吳 兢，《貞觀政要》，《四庫全書》，子部
- (宋)真德秀，《大學衍義》，《景印文淵閣四庫全書》，子部一，儒家類，台北：商務印書館，民國 70
- (清)李光地，《周易通論》，《四庫全書》，經部三十六，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第四二冊，台北：台灣商務印書館，民國 75



三 周易文獻

- (漢)鄭玄，《易緯乾鑿度》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》，台北：台灣商務印書館，第五三冊，民國 75
- (魏)王弼注，(唐)孔穎達疏，《周易注疏》(十三經注疏)，卷十二，葉二十三，《四庫全書》，經部一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第七冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (唐)孔穎達編，《周易正義》，十三經注疏附校勘記，台北：藝文印書館，民國 86
- (宋)胡瑗，《周易口義》，《四庫全書》，經部二，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第八冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (宋)程頤，《伊川易傳》，《四庫全書》，經部，易類。
- (明)王夫之，《周易內傳》，《船山全集》(全十六冊)，船山全書編輯委員會編校，長沙：嶽麓書社，1996
- ，《周易外傳》，北京：中華書局，1977
- 高懷民，《先秦易學史》，桂林：廣西師範大學出版社，2007
- ，《大易哲學論》，台北：高懷民，民國 77
- 朱伯崑，《易學哲學史》，台北：蘭登文化事業，民國 80 年
- ，《周易知識通覽》，山東：齊魯書社，1993
- 高亨，《周易古經今注》(高亨著作叢刊)，北京：清華大學出版社，2010
- ，《高亨〈周易〉九講》，王大慶整理，北京：中華書局，2011
- 曾春海，《易經的哲學原理》，台北：文津出版社，2003
- ，《先秦哲學史》，台北：五南圖書出版，2010
- 楊樹達，《周易古義》，《周易古義·老子古義》，楊樹達文集，上海：上海古籍出版社，2006
- (日)金谷治，《易的占筮與義理》，于時化譯，濟南：齊魯書社，1990
- 牟宗三，《周易哲學演講錄》，台北：聯經出版事業，2003
- 朱熹，《周易本義》，北京：中華書局，2009

《周易》「帝王學」之建構

- ，〈《易學啟蒙》〉，《欽定四庫全書》，台北：台灣商務印書館，民國 75
- 朱 熹，〈《易學啟蒙》〉，台北：廣學社印書館，民國 64
- (宋)胡方平，〈《易學啟蒙通釋》二卷之下冊〉，《文淵閣欽定四庫全書》，經部，第二十冊，易類，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (宋)趙汝楳，〈《筮宗》〉，《周易輯聞》(八卷)，《摘藻堂欽定四庫全書薈要》，經部，第六冊，易類
- (宋)趙汝楳，〈《易雅》〉，《周易輯聞》(八卷)，《摘藻堂欽定四庫全書薈要》，經部，第六冊，易類
- (清)毛奇齡，〈《春秋占筮書》〉，《文淵閣欽定四庫全書》，經部，第四十一冊，易類。
- (清)毛奇齡，〈《仲氏易》〉，《景印文淵閣四庫全書》，經部，第四一冊，易類
- (清)毛奇齡，〈《推易始末》〉，《景印文淵閣四庫全書》，經部，第四一冊，易類
- (宋)程 迥，〈《周易古占法》〉，考王雲五主編，《四庫全書珍本》，第十一集，001 冊，台北：台灣商務印書館，民國 70
- (明)來知德，〈《周易集註》〉，《四庫全書》，經部，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第三十二冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- (清)李 塏，〈《周易傳註》〉，《四庫全書》，經部四一，易類，收於《景印文淵閣四庫全書》，第四七冊，台北：台灣商務印書館，民國 75
- 馬振彪，〈《周易學說》〉，張善文整理，廣州：花城出版社，2002
- 屈萬里，〈《先秦漢魏易例述評》〉，台北：台灣學生書局，民國 58
- 楊自平，〈《世變與學術：明清之際士林〈易〉學與殿堂〈易〉學》〉，台北：台灣大學出版中心，2012
- 樓宇烈校注，〈《周易略例》〉，《王弼集校釋》，台北：華正書局，民國 81
- 傅佩榮，〈《易經解讀》〉，台北：立緒文化，民國 101
- ，〈《不可思議的易經占卜》〉，臺北：時報，2010
- 胡自逢，〈《先秦諸子易說通考》(文史哲學集成)〉，台北：文史哲，民國 78

- 林義正，《〈周易〉〈春秋〉的詮釋原理與應用》，台北：國立台灣大學出版中心，2010
- 程石泉，《周易新探》，台北：文景書局，民國 88
- ，《易學新論》，台北：文景書局，民國 85
- 汪學群，《清初易學》，北京：商務印書館，2004
- 金景芳，《周易詮解》，台北：韜略，2003
- 戴璉璋，《易傳之形成及其思想》，台北：文津出版社，1989
- 尚秉和，《周易古筮考·周易尚氏學》，北京：光明日報出版社，2006



四 經學與古籍專書

- (漢)賈 誼，《新書》，《四部叢刊》，臺北：臺灣商務，民國 68
- (清)紀 昀、永瑤等編撰，《四庫總目提要》，二百卷，上海：上海古籍出版社，1994
- (唐)孔穎達編，《尚書正義》，十三經注疏附校勘記，(台北：藝文印書館，民國 86
- 孔穎達，《春秋左傳正義》，十三經注疏附校勘記，台北：藝文印書館，民國 86
- 孫星衍，《尚書今古文注疏》，上海：商務印書館，民國 23
- 朱駿聲，《尚書古注便讀》，台北：廣文書局，民國 66
- 屈萬里，《尚書集釋》，台北：聯經出版，1983
- 皮錫瑞，《今文上書考證》，台北：藝文印書館，民國 53
- ，《經學歷史》，台北：河洛圖書，1974
- ，《經學通論》，台北：河洛圖書，1974
- (清)蘇 輿，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2002
- (漢)孔安國撰，(唐)孔穎達疏，《尚書正義》，嘉慶二十年重刊宋本，台北：藝文印書館，民國 86

《周易》「帝王學」之建構

- 朱 熹，《四書章句》，收於蔣伯潛，《語譯廣解四書讀本·學庸》，(台北：啟明書局，未詳出版年)
- (宋)真德秀，《大學衍義》，《景印文淵閣四庫全書》，子部一，儒家類，台北：台灣商務印書館，民國 70
- (宋)范祖禹，《帝學》，《景印四庫全書》，第六九六冊，子部二，儒家類，台北：台灣商務印書館，民國 70
- (漢)王 充，《論衡》，黃暉，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990
- (清)章學誠，《文史通義》，(中華書局據原刻本校刊)，四部備要，史部，台北：中華書局，民國 55
- ，《文史通義》，收於《叢書集成初編》，王雲五編，長沙：商務印書館，1939
- (宋)朱 熹，《詩集傳》，國學要籍叢刊，台灣：學生書局，民國 59
- (清)顧炎武，黃汝成集釋，《日知錄集釋》(清代學術名著叢刊)，樂保羣、呂宗力校點，上海：上海古籍出版社，2006
- (漢)韓嬰撰，《韓詩外傳集釋》，許維遜校釋，北京市：中華書局，1980

五 甲骨學與歷史類文獻

- (漢)司馬遷，《史記》，《四庫全書》
- (漢)班 固，《漢書》，《四庫全書》
- (唐)長孫無忌等，《隋書》，《四庫全書》，史部，正史類
- (唐)房玄齡等，《晉書》，《四庫全書》，史部，正史類
- (元)郝 經，《續後漢書》，《四庫全書》
- 司馬遷，《史記》，(日)瀧川龜太郎，《史記會注考證》本，台北：萬卷樓圖書，民國 85
- (唐)司馬貞，《史記索引》，(日)瀧川龜太郎，《史記會注考證》本，台北：萬卷樓圖書，民國 85

- (唐)張守節，《史記正義》，(日)瀧川龜太郎，《史記會注考證》本，台北：萬卷樓圖書，民國 85
- 童書業，《春秋史》，北京：商務印書館，2010
- 呂思勉，《先秦史》，上海：上海古籍出版社，2005
- 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》，北京：中華書局，1984
- 趙爾巽等，《清史稿·藝文志》，北京：中華書局，1977
- 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，北京：中華書局，1988
- 郭沫若，《中國古代社會研究》(外二種)，石家莊：河北教育出版社，2000 年
- 張光直，《中國青銅時代》，香港：中文大學出版社，1982
- ，《商文明》，張良仁、嶽紅彬、丁曉雷譯，瀋陽：遼寧教育出版社，2002
- ，《美術、神話與祭祀》，郭 淨譯，(張光直學術作品集)，瀋陽：遼寧教育出版社，2002
- 胡厚宣，〈殷代之天神崇拜〉，《甲骨學商史論叢初集》(外一種)，石家莊：河北教育出版社，2002
- 胡厚宣、胡振宇，《殷商史》，上海：上海人民出版社，2003
- 島邦男，《殷墟卜辭研究》，濮茅左、顧偉良譯，上海：上海市紀出版社，2006
- 林惠祥，《台灣番族之原始文化》，臺北：國立中央研究院社會科學研究所，民國 19
- 杜而未，《中國古代宗教系統—帝道后土研究》，台北：華明書局，民國 49
- 劉 釗、紅 颺、張新俊編撰，《新甲骨文編》，福州：福建人民出版社，2009
- 沈之瑜，《甲骨學基礎講義》，上海：上海古籍出版社，2011

六 研究專書

- 何澤恆，《先秦儒道舊義新說》，台北：大安出版社，2004



《周易》「帝王學」之建構

- 唐君毅，《人生之體驗》，(唐君毅全集卷一之一)，台北：台灣學生書局，1989
- ，《人生之體驗續編》，(唐君毅全集卷三之一)，台北：台灣學生書局，民國 85
- 張岱年，《中國哲學史史料學》，《張岱年全集》，石家莊：河北人民出版社，1996
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：聯經出版事業，2010
- ，《儒家哲學新論》，臺北：聯經，2010
- ，《人能弘道：傅佩榮談論語》，臺北：天下文化，2008
- ，《人性向善：傅佩榮談孟子》，臺北：天下文化，2007
- ，《傅佩榮解讀論語》，臺北：立緒文化，1999
- ，《傅佩榮解讀孟子》，臺北：立緒文化公司，2004
- ，《傅佩榮解讀莊子》，臺北：立緒文化，2002
- ，《大學·中庸解讀》，臺北：立緒文化，2012
- ，《哲學與人生》，台北：天下遠見，2003
- 錢 穆，《兩漢經學古今文平議》，《錢賓四先生全集》，台灣：聯經出版，1998
- 錢鍾書，《管錐編》，北京：中華書局，1979
- 徐復觀，《兩漢思想史》，台北：學生書局，民國 65
- 林慶彰，《中國歷代經書帝王學叢書》，宋代編(四)，台北：新文豐，2012
- 李賢中，〈中國邏輯〉，《中國哲學概論》，曾春海主編，台北：五南圖書出版，2005
- 杜保瑞、陳榮華，《哲學概論》，台北：五南圖書出版社，2008
- 朱 星，《皇帝浮生錄—論中國皇帝》，台北：紅葉文化事業，1996
- 白 鋼，《中國皇帝》，北京：社會科學文獻出版社，2008
- 張舜徽，〈帝皇王名稱之由來〉，《愛晚廬隨筆》，(張舜徽集)，武漢：華中師範大學出版社，2005
- 蔡仁厚，《中國哲學史大綱》，台北：台灣學生書局，民國 77 年[1988]



- 李澤厚，《說巫史傳統》，上海：上海譯文出版，2012
- 陳致，《余英時訪談錄》，北京：中華書局，2012
- 徐洪興，《中國古代籤占》，北京：九州出版社，2008
- 吳晗、費孝通等，《王權與紳權》，天津：天津人民出版社，1988
- 陳望道，《修辭學發凡》，台北：文史哲出版社，民國78
- 胡壯麟，《認知隱喻學》，北京：北京大學出版社，2004
- 李福印，《認知語言學概論》，北京：北京大學出版社，2008
- 林義正，《孔學鉤沉》，臺北：國立編譯館，2007
- ，《孔子學說探微》，臺北：東大圖書，1987
- ，《春秋公羊傳倫理思維與特質》，台北：國立臺灣大學出版中心，2003
- 蕭萐父，《船山哲學引論》，江西：江西人民出版社，1993
- 余英時，《中國文化史通釋》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，2011
- 杜保瑞，《北宋儒學》，台北：台灣商務印書館，2005

七 文集與叢書類

- (唐)歐陽詢，《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社、上海世紀出版，1999
- (晉)皇甫謐，《帝王世紀》，(清)宋翔鳳集校，收錄於《續修四庫全書·史部·別史類》第301冊
- (清)崔述，《考信錄》，台北：世界書局，民國52
- (送)王應麟，《困學紀聞》(全三冊)，(清)翁元圻等注，樂保羣等校點，上海：上海古籍出版社，2008
- (宋)虞儔，《尊白堂集》(六卷)，《四庫全書》
- (明)楊士奇等，《歷代名臣奏議》，《四庫全書》，史部六
- (明)劉宗周，《劉宗周全集》(全六冊)，吳光主編，杭州：浙江古籍出版社，2007

《周易》「帝王學」之建構

董作賓，〈皇字可以沒有頭的麼〉，《董作賓先生全集甲乙編》，董作賓先生全集編輯委員會，臺北：藝文印書館，民國 66 年[1977]

———，〈中國古代文化的認識〉(平盧文存卷三)，《董作賓先生全集甲乙編》，董作賓先生全集編輯委員會編，台北：藝文印書館，民國 66

———，〈董作賓先生全集乙編，甲骨學六十年〉，台北縣板橋市：藝文，民國 66

(宋)范祖禹，《范太史集》，《四庫全書》

《宋史·范祖禹傳》，台北：商務印書館，民國 70，第二八六冊，史部四四，正史類

(元)脫脫等撰，《宋史》，北京：中華書局，1977

———，〈宋史·趙鼎傳〉卷三百六十，《四庫全書》

———，〈宋史·牟子才傳〉，《四庫全書》，卷四百十一，列傳一百七十一

(南宋)未詳姓氏，《氏族大全》，《欽定四庫全書》，子部十一，類書類

(明)周琦，《東溪日談錄》，《欽定四庫全書》，子部一，儒家類

(清)朱彝尊，《經義考》，《欽定四庫全書》，史部十四，目錄類一，經籍之屬

(清)趙翼，《陔餘叢考》，樂寶群·呂宗力校點，石家莊：河北人民出版社，1991

八 西方學術

(古希臘)柏拉圖，《理想國》，北京：商務印書館，1993

(古希臘)亞里斯多德，《詩學》，陳中梅譯註，北京：商務印書館，1996

———，〈修辭學〉，顏一譯，苗力田主編，《亞里斯多德全集》，北京：中國人民大學出版社，1994

恩斯特·卡西勒，《人論：人類文化哲學導引》，甘陽譯，台北：桂冠圖書，1997

———，〈符號、神話、文化〉，羅興漢譯，台北：結構群文化，民國 79

- (奧)維特根斯坦，《**哲學研究**》，李步樓譯，陳維杭校，北京：商務印書館，1996
- 維根斯坦，《**哲學研究**》，尚智英譯，沈清松校閱，台北：桂冠，1995
- (美)米爾恰·伊利亞德，《**神聖的存在：比較宗教的範型**》，晏可佳、姚蓓琴譯，桂林：廣西師範大學出版社，2008
- ，《**聖與俗：宗教的本質**》，楊素娥譯，胡國楨校閱，台北新店：桂冠圖書，2000
- 耶律雅德，《**宇宙與歷史：永恆回歸的神話**》，楊儒賓譯，台北：聯經出版事業，2000
- (美)艾蘭，《**龜之謎：商代神話、祭祀、藝術和宇宙研究**》，汪濤譯，北京：商務印書館，2010
- B. Malinowski，《**文化論**》，費通等譯，台北：台灣商務印書館，民國 56[1967]
- 馬林諾夫斯基，《**巫術、科學、宗教與神話**》，李安宅編譯，上海：上海文藝出版社，1987
- (英)布勞尼斯類·馬林諾夫斯基，《**自由與文明**》，張帆譯，北京：世界圖書出版，2009
- (英)弗雷澤，《**金枝**》(上下)，台北：桂冠圖書，2001
- (美)考喬治·萊克夫，《**女人、火與危險事物：範疇所揭示之心智的奧秘**》，梁玉玲等譯，顧曉鳴校，台北：桂冠圖書，2002
- (德)威廉·文德爾班(Wilhelm Windelband)，《**西洋哲學史**》，羅達仁譯，台北：台灣商務印書館，1998
- (英)休謨，《**人性論**》，關文運譯，鄭之驥校北京：商務印書館，1980
- 恩斯特·卡西勒，《**人文科學的邏輯**》，關子尹譯，台北：聯經，1986
- (美)約翰·塞爾，《**心靈導論**》，徐英瑾譯，上海：上海人民出版社，2008
- (德)康德，《**純粹理性批判**》，鄧曉芒譯，北京：人民出版社，2009
- (德)黑格爾，《**邏輯學**》，楊一之譯，北京：商務印書館，1976
- 荷馬(Homer)，《**伊利亞特**》，XX，羅念生，王煥生譯，臺北：貓頭鷹，2000

《周易》「帝王學」之建構

- 唐納德·戴維森，《真理、意義與方法：戴維森哲學文選》，牟博選編，北京：商務印書館，2008
- (法)茨維坦·拖多羅夫，《象徵理論》，王國卿譯，北京：商務印書館，2005
- (瑞士)費爾迪南·德·索緒爾，《普同語言學教程》，沙·巴利等合作編印，高明凱譯，岑騏祥等校注，北京：商務印書館，1980
- (美)查爾斯·桑德斯·皮爾斯著，涂紀亮編，《皮爾斯文選》，涂紀亮、周兆平譯，北京：社會科學文獻出版社，2006
- (美)C. W. 莫里斯，《指號、語言和行為》，羅蘭、周易譯，上海：上海人民出版社，2011
- (美)魯曉鵬，王瑋譯，馮雪峰校，《從史實性到虛構性：中國敘事詩學》，(文藝學與文化研究叢書)，北京：北京大學出版社，2012
- (瑞士)卡爾·古斯塔夫·榮格，《象徵生活》，儲昭華、王世鵬譯，北京：國際文化出版公司，2011
- (加)諾斯羅普·弗萊，《批評的解剖》，(二十世紀歐美文論叢書)，陳慧、袁憲軍、吳偉仁譯、吳持哲校譯，天津：百花文藝出版社，2006
- (美)約書亞·諾布、(美)肖恩·尼柯爾斯，《實驗哲學》，廈門大學知識論與認知科學研究中心譯，上海：上海譯文出版社，2013
- (美)約書亞·亞歷山大，《實驗哲學導論》(二十世紀西方哲學譯叢)，樓巍譯，上海：上海譯文出版社，2013

九 中文期刊論文與短文

- 戴璉璋，〈儒家慎獨說的解讀〉，《中國文哲研究集刊》，第二十三期，中央研究院中國文哲研究所，2003·9：211-234
- 張永雋，〈明末大儒劉宗周之人生價值觀—從「敬身以孝」以釋之〉，《哲學與文化》，十八卷二、三期，1991.2：152-151
- ，〈析論王船山「君相可以造命論」之民主精神〉，《哲學與文化》，二十卷，第九期，1993.9：860-869。

- ，〈清代公羊學之形成、擴大與影響〉，《**哲學與文化**》，第 32 卷，第 11，2005：91-113
- 于省吾，〈略論圖騰與宗教起源和夏商圖騰〉，《**歷史研究**》，北京：科學出版社，第十一期，1959
- 胡厚宣，〈殷卜辭中的上帝和王帝(上)〉，《**歷史研究**》，北京：科學出版社，第九期，1959
- ，〈殷卜辭中的上帝和王帝〉(下)，《**歷史研究**》，北京：科學出版社，第十期，1959
- 顧頡剛、楊向奎，〈三皇考〉，《**古史辨**》，第七冊，呂思勉、童書業編著，海口：海南出版社，2005
- 楊寬，〈中國上古史導論〉，《**古史辨**》，第七冊，呂思勉、童書業編著，海口：海南出版社，2005
- 蒙文通、繆鳳林，〈三皇五帝說探源〉，《**古史辨**》第七冊，呂思勉、童書業編著，海口：海南出版社，2005
- 徐中舒，〈土王皇三字之探源〉，《**中央研究院歷史語言研究所集刊**》，中央研究院歷史語言研究所集刊編輯委員會編，臺北：中央研究院歷史語言研究所員工福利委員會，民國 61
- 林雲，〈說「王」〉，《**考古**》，1965 年，第 6 期
- 梅廣，〈「內勝外王」考略〉，《**清華學報**》，新 41 卷，第四期，民國 100 年 12 月
- 王德毅，〈宋代的帝王學〉，林慶彰主編，《**中國歷代經書帝王學叢書·宋代編**》(全四冊)，(台北：新文豐，民國 100，第一冊
- 林月惠，〈劉戡山對《大學》〈誠意〉章的詮釋〉，《**中國文哲研究集刊**》，第十九期，中央研究院中國文哲研究所，2001·9：407-450
- ，〈從宋明理學的「性情論」考察劉戡山對《中庸》「喜怒哀樂」的詮釋〉，《**中國文哲研究集刊**》，第二十五期，中央研究院中國文哲研究所，2009·9：177-218。

《周易》「帝王學」之建構

陳福濱，〈王充「命」論思想之探究〉，《哲學與文化》，第卅八卷，第十一期，2011

于大成，〈諸子與經學〉，《經學研究論集》，台北：黎明文化事業，民國 71

魯曉鵬，〈《易經》與中國符號學傳統的起源〉，金浪譯，《文化與詩學》，2011 年，第二期：173-190

林義正，〈論《列子·天瑞》的易道思想〉，《第十四屆國際易學大會論文集》，臺北：中華民國易經學會，1998：327-349

佐藤將之，〈天人之間的帝王 — 《莊子》和《荀子》的「道德」觀念探悉〉，《清華學報》第三十一卷，第一期，2013：1-35

饒宗頤，〈論占卜人數〉，《饒宗頤二十世紀學術文集》，台北：新文豐，民國 92

十 中文學位論文

杜保瑞，《論王船山易學與氣論並重的形上學進路》，國立台灣大學哲學研究所博士論文，指導教授：張永雋教授，中國民國 82

十一 辭書與工具書類

(漢)許慎，《說文解字》，(清)段玉裁，《說文解字注》，台北：天工書局，民國 85

容庚，《金文正續編合訂本》，臺北：聯實出版社，民國 60

王力，《古代漢語》，北京：中華書局，1984

十二 外文專書

Frazer, James.Goerge, *The golden bough: A study in magic and religion*, Lux Occulta Press, 2009

- Creel, Herrlee Glessner, *The Birth of China: A Study of the Formative Period of Chinese Civilization*, New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1973.
- Schopenhauer, Arthur , *On the fourfold root of the principle of Sufficient reason and On the Will in nature*, translated by mme. karl hillebrand, revised edition, London: george bell and sons, 1903.
- The Richard Wilhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes , *I-CHING : or book of changes* , First published in Great Britain in two volumes by Routledge & Kegan Paul Ltd 1951 , Reissued in Penguin Books , 2003
- Jung, Carl G., *Jung on synchronicity and the paranormal*, key readings selected and introduced by Roderick Main, London: Routledge, 1997
- Stevens, Anthony, *Jung : A very short introduction* , Oxford ; New York : Oxford University Press, 2001
- Jung, Carl G.“forward” , The Richard Wilhelm Translation rendered into English by Cary F. Baynes , *I-CHING : or book of changes* , First published in Great Britain in two volumes by Routledge & Kegan Paul Ltd 1951 , Reissued in Penguin Books , 2003
- George Lakoff, *Women, fire, and dangerous things: what categories reveal about in the mind*, Chicago; London: The University of Chicago Press, 1987
- Lakoff, George & Johnson, Mark, *Metaphors we live by*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980; Afterward in 2003
- Kripke, Saul A., *Naming and necessity*, Cambridge; Massachusetts: Harvard University Press, 1980(reprinted 2001)
- Croft, William and Cruse, D. Alan, *Cognitive Linguistics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004
- Kövecses, Zoltán, *Metaphor: a practical introduction*, Second edition, Oxford:New York; Oxford University Press, 2010
- Johnson, Mark, *The body in the mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987

- Saussure, Ferdinand de, *Course in general linguistics*, Edited by Charles Bally and Albert Sechehaye, Translated from the French by Wade Baskin, New York: Philosophical Library, Inc. 1959
- Peirce, Charles. S., *Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944):98-119
- Whitehead, Alfred North, *Symbolism: Its meaning and effect*, New York: Fordham University Press, 1985
- Morris, Charles W., *Signs, language and behavior*, New York : G. Braziller, 1955
- Austin, John Langshaw, *How to do things with words*, Oxford: Oxford University Press, 1962
- Davidson, Donald, *Inquiries into Truth and Interpretation*, (Second Edition), Clarendon Press · Oxford, 2001
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical investigation*, transl. by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte., Revised fourth edition by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., 2009
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Translated by C. K Ogden Introduction by Bertrand Russell, F.R.S. Introduction to the New Edition by Bryan Vesio, New York: Barnes & Noble Books, 2003
- Dancy, Jonathan, *Ethics without Principles*, Oxford: Clarendon Press, 2004
- Fitz, Hope K., *Intuition: its nature and uses in human experience*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 2001
- Knobe, Joshua, & Nichols, Shaun, *Experimental philosophy*, Oxford; New York: Oxford Univerdity Press, 2008
- Alexander, Joshua, *Experimental philosophy: an introduction*, Cambridge; Malden: Polity Press, 2012
- 島邦男，《殷墟卜辭研究》，東京：汲古書院，2004
- 金谷治，《易の話》，東京：講談社，昭和 54[1979]

十三 外文期刊與短篇論文

- Campbell, John D. and Katz, Albert N., “On Reversing the Topics and Vehicles of Metaphor”, *metaphor and symbol*, 21(1), 2006, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.:1–22
- Lakoff, George, “The contemporary theory of metaphor”, in *Metaphor and thought*, second edition, edited by Andrew Ortony, New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1993:202-251,
- Davidson, Donald, “What metaphors mean”, *The philosophy of Language*, Fifth edition, ed. by A. P. Martinich, New York: Oxford: Oxford University Press, 2008:473-484
- John R. Searle, “Metaphor and thought”, in *Metaphor and thought*, second edition, edited by Andrew Ortony, New York; Melbourne: Cambridge University Press, 1993:83-111
- Peirce, Charles. S., “Logic as semiotic: the theory of signs”, *Philosophical writings of Peirce*, selected and edited with an introduction by Justus Buchler, Routledge and Kegan Paul Ltd., reprinted 1972(first published in 1944):98-119.
- Lu, Sheldon, “*I Ching* and the Origin of the Chinese Semiotics Tradition”, in *Semiotica* Volume 2008, Issue 170–1/4 (Jun 2008):169–185
- Guarini, Marcello, “Particularism, analogy, and moral cognition”, *Minds & Machines*, (2010) 20:385–422.
- Garrett Cullity, “particularism and presumptive reasons”, in Garrett Cullity & Richard Holton, Particularism and Moral Theory(I), *Proceedings of the Aristotelian Society*, (2002), Supplementary Vol.76:169-209.