

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

《周易》用世思想之研究

Study on Practical Applications of Zhouyi in Daily Life

蘇柏榮

Pai-Jung Su

指導教授：陳德和 博士

Advisor: Te-Ho Chen, Ph.D.

中華民國 109 年 12 月

December 2020

南華大學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文

《周易》用世思想之研究

Study on Practical Applications of Zhouyi in Daily Life

研究生：蘇柏榮

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和

謝君直

陳政揚

指導教授：陳德和

系主任(所長)：詹俊航

口試日期：中華民國109年12月03日

摘要

本文嘗試各方面論述「《周易》用世思想之研究」，及其不易現蹤之各種獨特用世跡象，勾勒其哲學智慧與關鍵知識的價值，企圖揭啟「用世」渠道中的各種微妙人性，若得善用於日常之中，亦能實用防患於未然，祥和自在。文中也并合孔聖所言之「聖人之道」，為本文之論述核心概念，進而探討《周易》之「用世」的整全民生思想，並肯定在「用世」的過程中引述動微之「幾」者，確為《周易》用世之不可或缺之精神指標。

本文亦循序探討在《周易》用世思想之內涵：貞之于太極，貞之于憂患，貞之于聖道，三者之中依序論述《周易》之用世思想是有跡可循、天人合德的，並依此人類探索未來的需求意識，再論證「知幾」的智慧，藉以參研因應民生，祈與作易者用世之心不謀而合，在此筆者將盡力提供應有的把握。

《周易》用世思想之變化最為實惠並耐人尋味，伴隨著宇宙時空背景間，在你我他，以及各類芸芸眾生之中，氤氳而生已然由來已久。寂然不動卻能萬物不遺，道濟天下，故筆者以廣納百川之心，不論門戶，客觀的探蹟索引，綜合《周易》用世廣被眾生珍貴之處，謹就「用世」思想之實踐功夫，分析其效益知識價值，略分為三個重要介面，嘗以稱名為：一、用世在於明理，二、用世在於知幾，三、用世在於應變，逐步進行研究，此三者可分可合，分則顯而易懂，合則間隙難定，撲朔迷離，各有特色。文中將依其出現現象順序，假以階段式的特質，提出參研之論證說明。再回顧用世內涵與實踐之因果關係；同時也在知幾的實務面向上做未雨綢繆之呼應。筆者衷心祈盼藉此喚起學者，對《周易》用世煥然一新的觀念與興趣，日後進行更多的用世詮釋活動而廣被眾生。

關鍵詞：周易、用世、知幾、應變、太極、貞卜

Abstract

This study attempted to clarify the practical applications and the inconspicuous phenomena of Zhouyi, also to reveal the humanity that was hidden in the applications. People could take precaution by applying Zhouyi properly in daily life. “The way of the sage” was regarded as the core concept to discuss how Zhouyi fulfill the livelihood of people. The researcher indicated that “幾” (the signs) is an indispensable element in the practical applications of Zhouyi.

The research sequentially discussed the significances of the application of Zhouyi as following, which are traceable and ethical. Genuinely ask about Tai chi, genuinely ask about apprehension, and genuinely ask about the way of the sage. Not only to explore the future requirements of human beings and to demonstrate the wisdom of “幾”, the researcher also hope to apply Zhouyi to the society from the same aspect of the author of Zhouyi.

The transforming of the philosophy of Zhouyi is thought-provoking and eternal. To study the value of the application of Zhouyi, the researcher conducted three aspects, (1.) Applied Zhouyi in daily life to elaborate the logical patterns of it, (2.) Applied Zhouyi in daily life to elaborate the signs of it, (3.) Applied Zhouyi in daily life to elaborate the flexible responses toward the signs. This research provided several examples of demonstration and analyzed the causality between the significances and the applications of Zhouyi. Finally, the result of the research is to arouse the interests in Zhouyi of people, and to inspire people looking at the alternative aspects of Zhouyi.

Keywords: Zhouyi, Practical applications, Aware of the signs, Flexible responses, Tai chi, Divination

目錄

中文摘要	I
Abstract	II
目錄	III
第一章 緒論	1
第一節 研究的動機與目的	2
第二節 研究的材料與範圍	11
第三節 研究的方法與架構	15
第二章 用世思想之內涵	20
第一節 貞之于太極	21
第二節 貞之于憂患	30
第三節 貞之于聖道	37
第三章 用世思想之實踐	46
第一節 用世在於明理	46
第二節 用世在於知幾	55
第三節 用世在於應變	70
第四章 結論	81
參考書目	89

第一章 緒論

以《周易》為用世乃事有必至，理有固然，¹但時下用世一般而言，多數不做占筮臨事印證，皆以卦爻辭之義理做研究為大宗，在卦爻象象中做辭義釋疑，陰陽推理，以及廣論歷史文學詮釋為熱衷，最為常見；或現場占筮，但皆以象數之陰陽五行干支生剋吉凶為主，做卦象的推算論述為重心，卻不論卦爻義理正言斷辭，此亦甚為普遍，然《周易》用世乃是全方位的知周萬物而道濟天下萬物不遺，於其縝密彌綸自然天德的架構下，必有其諸多圓滿用世之普世價值，當然《周易》之實踐智慧絕非可以三言兩語一語以蔽之、一語道破的學問，畢竟《周易》內涵之根本思想亦為哲學研究的雛形，自然也必有其巧妙精彩，本文有鑑於此，不捨《周易》全方位之各類用世關鍵價值空乏其力，今就藉引《周易·繫辭傳》所謂之「**聖人之道**」及《周易·繫辭傳上·第十章》子曰：「**易有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象。以卜筮者尚其占。**」²的理路切入做研究分析，也一并與占筮實務中之各種「幾」象義涵應合，再據理論述周易用世思想之內涵，與用世思想之實踐，歸納兩者其實為一體兩面表裡一致有其自然形成的因果連結關係。筆者以廣納百川之心，不論門戶，客觀探蹟索引，綜合《周易》可為用世廣被並闡揚珍貴之處，期能呼應於先前開路前輩，或未來準備要進行相關研究的學者，提供研究參考，也能磨合為未來研究之路更寬廣的詮釋階階。

¹ 牟宗三先生認為：「提倡科學只言實驗言證據，尚為不夠，故在中國提倡墨子，在美國求靈杜威，以期科學之有成，似皆不可能。其必經之路當追蹤於周易一支。周易一支所蘊藏者除上言兩系統外尚有(i)數理的，(ii)物理的，(iii)純客觀(即道觀或物觀)三觀點。這三種成分結合起來，即能有科學。西方以此而成功，吾人亦當以此而為法，此非效顰，實乃事有必至，理有固然也。」參閱：牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義》，臺北市：文津出版社，1988年，頁2。

² 孔穎達曰：「此釋義幾之義也，幾，微也，是已動之微。動謂心動、事動，初動之時，其理未著，唯纖微而已。若其已著之後，則心事顯露不得為幾。若未動之前，又寂然頓无兼亦不得稱幾也。幾是離无入有，在有無之際，故云動之微也。若事著之後乃成為吉，此幾在吉之先，豫前已見，故云吉之先見者也。此直云吉，不云凶者，凡豫前知幾皆向吉而背凶，違凶而就吉，无復有凶，故特云吉也。」參閱：孔穎達，《周易注疏·周易正義》，臺北市：臺灣學生書局，1972年，頁691。

第一節 研究的動機與目的

《周易》一書，非一人所作，³是一部集思廣益，共襄盛舉之集體創作，歷史悠久，影響我中華文化甚為巨大深遠，亦為我中華人文思想之根，《周易》傳統學術的核心，處處皆盡心於周平萬物，以求道濟天下，斷天下疑，通天下志，乃為一部偉大醒世淵博雋永之道德哲學巨著。歷代相關於《周易》之心得著作，成千上萬，無以數計，至今眾多學者專家，研究《周易》之歷史背景，作者生平，或從《易傳》之彖象卦爻辭之中，呼應天地自然萬物，乃至現代生命教育的道德思想，或從卦爻升降進退，陰陽變易之中，尋求投射在用世的說明，以及引用爻性與卦德延伸闡述，天地合德之人生哲理。這方面的論述熱潮，仍然不斷地在推陳出新之中，已然多且豐碩，是故本文無意再以這類相關題材方面介入，反從大方向之「用世」起論，或有佐助互補之作用，因此題目定以：「《周易》用世思想之研究」做為綱維人間論述題材，⁴再細述內涵與實踐之各種實踐的重點看法。除了可借此機會向先聖先賢學習歷代以來既有之成果並溫故知新之外，《周易》實踐方面的內在奧秘，嘗試跳脫以知附行的形態，⁵以此自許，於學術智海之中略盡一己綿薄之力。不論能否更加豐富精彩有所助益，皆謹求志在於有幸參與無愧於心即可，此為筆者動機之一。

《易經》是部實用的哲學之書，早期也曾被認定為可以改善生活之學問，而政治事業正是影響國運民生的一股最直接的力量，正如同子曰：「**聖人以此洗心**，

³ 牟宗三先生認為：「因為 (i)《周易》一書帶有歷史性，而非一人或一時之產物；(ii) 即解《易》注《易》者亦隨時隨人而異。」參閱：牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義》，臺北市：文津出版社，1988 年，頁 1。

⁴ 陳德和先生認為：「真正的儒者必當義無反顧地走入人間，活在人間，綱維人間，作之君，作之師，希望裁成輔相，旋轉乾坤，建立當有日新的盛德大業，這裡是個大顯揚，也是個大擔負。」參閱：陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化事業公司，2003 年，頁 20。

⁵ 牟宗三先生認為：「不過哲學總屬於知的問題，而非行的問題。然而中國先哲卻每欲以知附行。是以有人常謂中國思想為人與人之關係，而非人與自然之關係；常注意人與人之倫理的行的問題，而不注意人與自然之物理的知的問題。此或亦為顯然之事實，但深刻求之，亦非全無對於自然與人生之理解或說明，此蓋非求之於《周易》一支不為功。」參閱：牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義》，臺北市：文津出版社，1988 年，頁 1。

退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，知以藏往，其孰能與於此哉？」（《繫辭傳上·第十一章》），中國的歷史，就像是《易經》發展史的放大，然而《易經》歷史源頭的由來，創始的陰陽爻符號、卦象、小成卦、先天卦的排序，自古至今，仍然是個謎樣般的神話，不論遠古伏羲畫卦是真是假，畢竟《易經》用世勢不可擋的發展銳氣至今由來已久，這其中影響我中華民族文化，歷史以及政治、經濟、天文、地理、醫學、醫藥、哲學、宗教、命理、釋、儒、道等各種學問，精神導向，不勝枚舉，《易經》全能的智慧，幾乎遍布了我國偉大悠久歷史洪流的足跡。⁶

《周易》高智能整全大圓滿的光芒，至今仍然歷久不衰，《周易》雖然受了夏《連山易》和商《歸藏易》之精神影響，也結合了天文天候的觀測研究，最主要《周易》也能圓滿的與大自然運行規律緊密的契合連結，判斷以乾坤兩卦的能量動源為父母卦，蘊含著乾卦的創生原則，和坤卦的終成原則，⁷重新排列計算出更圓融的六十四卦之卦序新思維，以臻符合，商周兩朝人文背景之銜接，並顧全與日後千秋萬世之芸芸眾生，給予具足圓滿之重新排列。這一套有系統的新卦序，展現了新宇宙造化觀，並以天地之道為背景，具體建構起世間萬物之孤陰不生、孤陽不長、唇齒相依、相輔相成，生生不息之天地人三才的人生觀。這幾千年來，《周易》的智慧，對於我大華夏文明的薰陶，和歷代炎黃子孫之素質啟發，起了高價值而多變化的易學有機生態。從這裡，我們不難發現，人類之所以欣欣向榮，擁有今日高科技的成就，全部皆仰賴人類天性鏗而不捨、求真、求善、求美改善生活的強烈慾望，換言之，只要有機會可以使自己能夠更安全、安定、安心的任何可能，都會推陳出新，深入探索和挖掘的，筆者亦依此精神用易學追求真善美的未來，改善生活是為動機之二。

⁶ 余敦康先生認為：「現代多數學者認為，儘管『人更四聖』未必實有其人，『世歷三古』卻是大體上符合實際的，這就是承認《周易》的成書是一個歷時數千年的漫長的歷史演變過程，並非一蹴可就。」參閱余敦康，《易學今昔》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年，頁2。

⁷ 牟宗三先生認為：「《易傳》乾坤並建，講乾坤兩卦就要首先了解兩個基本原則，講兩個原則，但不是西方的二元論。乾健所代表的原則是「創生原則」，創生原則也就是創造性原則。「創造」是基督教詞語，我們講創生不講創造。坤順所代表的基本原則是「保聚原則」，也叫做「終成原則」。」參閱牟宗三，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經出版公司，2003年，頁19。

《說卦傳·第一章》曰：「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。」⁸《周易》本為卜筮之用，是部卜筮之書，這在《國語》與《左傳》書中皆有相當珍貴的筮例證明，文獻裡面亦詳實記載的筮例有 22 處，其中五處雖有引述《周易》卦爻辭，但僅止於心得檢討，借鏡申論，並非正式求卦之解卦筮例，唯此 22 例，例例皆在細述當下急需處理之軍事與政治，或牽涉國家百姓福祉問題，或婚嫁，或出師，或問診，充分突顯出《周易》用世合於天地人三才之道，已然深植於人心之日常生活意識中了。⁹

另有先秦典籍《周禮》為憑，此書原名《周官》又稱《周禮》，被喻為理想官制藍圖，但在當時，亦具有相當程度的普世價值，被普遍認為是周朝臻至太平盛世之國策之一，內容記載：天、地、春、夏、秋、冬共六篇，其內容大至國家政治理念、軍事運作、經濟管理，小至百姓民生日常生活，對於日後歷代王朝，甚至是中國歷史皆有其舉足輕重之參考價值及影響力，功不可沒，此書其中之《春官，太卜》亦有其詳盡記載重點如：太卜掌三易：《連山易》、《歸藏易》、《周易》；太卜掌三兆：玉兆、瓦兆、原兆；太卜掌三夢：致夢、旃夢、咸陟¹⁰；等諸多科儀與細緻之遵循規範，這些都是當時協助朝廷國策、運籌帷幄，之各種重要決策關鍵。

顯然《國語》、《左傳》、《周禮》肯定了《周易》歷史的演化，也間接說明了

⁸ 聖人之「作《易》」、「生蓍」，乃準乎天地。「參天兩地」者，即參乎天，配乎地。「倚數」，即依天地之道所呈現之現象，而設立其數值。以定成卦、變卦之法。卦者，其結構則不外乎陰爻與陽爻，聖人觀乎陰陽變化諸現象，乃立卦以象之。陽之性剛，陰之性柔，陰陽之交感變化，則呈現其剛柔之性。聖人發揮剛柔之性，則於卦義涵蓋之下，諸爻之意義可得而見矣。參閱朱維煥，《周易經傳象義闡釋》，臺北市：臺灣學生書局，1980年，頁 518-519。

⁹ 唐君毅先生認為：「在此卜筮之心靈中，人信有神明之知，亦同時信一時空之事物之象，能遍顯於其他時空，而無所不在。人之所以可在任何時空中卜筮，以求知其他任何時空之事物，亦正以人先信任何時空中之事物，其象皆原為能遍顯於一切時空，而無所不在之故也。」參閱唐君毅，《中國哲學原論·原道篇貳》，臺北市：臺灣學生書局，1986年，頁 147-148。

¹⁰ 《周禮·春官·宗伯》記載，周朝設立掌「三兆之法」的「太卜」官職，並說龜兆分玉兆、瓦兆、原兆三種，周人說的龜卜之法，是從殷代發展來的。而周代盛行的是占筮，據《周禮·春官·宗伯》記載，占筮之法又稱「三《易》之法」，有「《連山》」、「《歸藏》」、「《周易》」三種。《周易注疏》，《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。另參閱：朱伯崑，《周易知識通覽》，濟南：齊魯書社，1993年，頁 2-3。

《周易》乃卜筮之書無庸置疑，《周易》天人合一之哲學思想，與普世價值，已然深植民心，一切以卜筮為主，且為民生日常所用，既是卜筮之書，則應以占筮求卦為根本發想，細緻的求真、求善、求美當為研究首要，以利眾益，其卦爻辭又賦予孔聖哲學思想之訓誥，更當祈奉為我大華夏文明，立千古不朽之明燈，于今亂世之中，本文藉此略盡一己綿薄之力，使民知用世之先幾，而成大功、立大業，此為目的之一祈能再起占筮之盛世。

卜筮兩字嚴格說來，卜歸卜，筮歸筮，龜曰卜，筮曰著，卜者，問龜為卜，灼剝龜也，筮者，著也，占卦用也，《周易》人更三聖，世歷三古，¹¹令人著迷，歷久不衰，其來有自。筆者觀察，並非僅止於難解之謎的神秘面紗使人欲罷不能，或是令人震撼神準的周孔聖賢卦爻辭的哲學觀，更重要的是《周易》有著人類渴望夢寐以求一心想望的：「希望」使然，而且這個希望是可以通過實踐貫徹而完成如願的，是看得到、說得到、做得到的希望燈塔，¹²古人出師、出仕，必先以至誠之心，懇請先賢籌策占筮吉凶，以決是否利涉大川再做打算；人類對於人生的障礙排除，與追求人生理想和生存意義，已然既多且深，唯獨無奈人生無常，十之八九皆為不如意事，金榜題名光宗耀祖的背後，通常是窮則變變則通，歷盡滄桑，必須串聯起無以數計失敗的累積，才得以見證短暫的榮耀，然而這也正是實踐功夫的考驗，並非你有了期待與滿滿的希望，就能順心如意，遠古至今，人類面臨日常生活中的各種危機處理，一般都以感性的心識情緒面對，因此常常迷失於困頓五里雲中，不能自拔，這幾乎是生生世世，皆是如出一轍，黯然神傷，百般無奈，這景象不正如同《周易》藉由卦爻辭中的寓意表達人生的各種哲理一

¹¹ 余敦康先生認為：「按照傳統的說法，《周易》成書的過程是：「人更三聖（或四聖），世歷三古」，即上古伏羲氏畫八卦，中古周文王重為六十四卦，作卦辭，周公作爻辭，下古孔子作「十翼」以解經。現代多數學者認為，儘管「人更四聖」未必實有其人，「世歷三古」卻是大體上符合實際的，這就是承認《周易》的成書是一個歷時數千年的漫長的歷史演變過程，並非一蹴可就。」參閱：余敦康，《易學今昔》，廣西師範大學出版社，2005年，頁2。

¹² 牟宗三先生認為：「《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。」「運氣可以從兩方面看，橫的方面，看跟社會的關係；縱的方面看，就是看歷史的運會，占卜就是從這兩方面看，看你的生命跟社會環境合不合，跟歷史的運會合不合，這個不能反對的，最科學了。」參閱：牟宗三，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經出版公司，2003年，頁13-16。

樣嗎？《周易》原本僅是六十四卦卦爻符號之書，是中性無分別之實然，之所以出現增載上古儒家哲學對卦爻辭之編修，其目的即在於顯現它存在的普世價值，如《繫辭傳上·第十章》曰：

易有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，以卜筮者尚其占，以制器者尚其象，是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，无有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與於此？

孔聖所言，其心思全然牽繫於人類免於災難驚慌失措之中，而祈寄以未雨綢繆，防患未然於：「言」、「動」、「筮」、「器」具體行之，並將百姓隱伏之憂患意識昇華為：「辭」、「變」、「占」、「象」之滿滿的希望寄託，孔子在《繫辭傳上·第四章》曰：「與天地相似，故不違；知周乎萬物，而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。」¹³孔子認為：《周易》之智慧能知一切未來，沒有遠近明暗之分，接受回應任何占問之事，也沒有身分高低貴賤之別，《周易》吉凶與民同患，與天地相似，「不違」、「不過」、「不憂」，孔子以此洗心極深而研幾，亦皆昭然在前，由此可見，占筮之重要，易學之殊勝，古聖先賢作易之用心良苦，令人敬佩，推廣《易》理開物成務，知來致用，用之於世，乃為本文筆者目地之二。

《周易》在漢朝其實已經逐漸走向象數義理分開論述的格局，直到清乾隆年之間，始彙整修編全套《四庫全書》才將《易》學的歷史淵源演化整理歸納為「兩派六宗」，其「兩派」系指「義理派」及「象數派」；「義理派」主要闡明以：老莊宗、儒理宗、史事宗，三宗為主流哲理闡易，另「象數派」則闡明以：占卜宗、

¹³ 「《易》與天地完全一樣，《易》的智慧普遍存在於六十四卦之中而又普遍反映自然界萬事萬物的問題。《易》之道普遍反映著萬事萬物的規律，能夠解決全天下的所有問題，可以說天下的一切事物、一切問題都在《易》的作用範圍之內。」、「《易》把自然與社會，天與人，主體與客體放在一起加以考察，世界是什麼樣，《易》也是什麼樣，所以「不違」、「不過」、「不流」。參閱金景芳、呂紹剛，《周易全解》，臺北市：韜略文化出版社，2008年，頁600-601。

機祥宗、造化宗，三宗為主，¹⁴其中在民間多數較契合以《京房易傳》為解《易》之主流，兩派六宗，各有其內蘊哲理用世於社會，幾乎不相上下，皆有可取之處，各有精采，惜兩派鮮少有綜合集思廣益之公開論述比較的機會，從表面上看來似乎雙方皆能獨當一面，獨樹一幟，但少數人在臨事斷卦解說時，常見於卦義爻性或主客體之間的應有之立場混淆，或者與事實之事態不能吻合對應，普遍說辭出現閃爍模糊，或在人、事、時、地、物，演化過程的舉證方面，亦被稍嫌不夠紮實細緻，諸如此類，皆因古聖智慧分流，難免出現無奈總還有一些美中不足之處，令人有惋惜遺憾的感受。¹⁵

《周易》用世，目前大約皆以此兩派六宗用世流傳於各個階層各有千秋，也各有思想奧秘之處，而百姓普遍認知《易》學深奧難懂，因此他們只能期待，當他們困頓不知所措，投訴無門時，《易經》可以給他們一個脫困寄託的答案，但我們不能因為兩派六宗的分界，而忽略百姓對《周易》用世的真實需求，其實多數百姓善世不伐，德博而化僅僅單純一念而已；再者《周易》之「用世」起源於「卜」，今用於「筮」，而「筮」乃天人地大衍之數，是天地人三才之道，天地合德，是以大自然為背景，自然形成之道德智慧哲學，先民而憂，寬宏大量各從其類，渡化百姓，進德修業，以此為用世，故不論兩派六宗細節範圍分門別類如何，但在百姓立場來看，最終客觀經驗，是離不開占筮求卦以解橫逆之道的需求，也唯有如此之後方得以續衍善後，子曰：「**象事知器，占事知來。天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能。八卦以象告，爻象以情言，剛柔雜居，而吉凶可見矣。**」(《繫辭下傳·第十二章》)筆者淺見，《周易》用世若欲吉凶與民同患，或弘揚《易》學，剛柔相推陰陽之道，據筆者觀察，這是需要潛心於占筮之道貞乎

¹⁴ 參閱：楊家駱，《四庫全書概述·經部類敘（易類敘）》，臺北市：中國辭典館復館籌備處，1971年，頁209。

¹⁵ 牟宗三先生認為：「談易者有象數義理之分，互相詆斥，儼若水火。學者習而不察，遂以此似是而非之見認為當然。須知象數與義理固無衝突，即象與數亦不可同日而語。」、「如有所說，便不離象，即無所說而有會於心，亦不離象。如是，象者乃運思言語之必具，不可忘不能忘也。柏格森不明此理，乃有反科學之舉，如義理反象數正同。認取本體，即或有需於直覺體會，然神而通之，類兒明之，仍須取用呼象，象數義理之關係如此而已。」參閱牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義·自序二》，臺北市：文津出版社，1988年，頁4-6。

於一，子曰：「天下之動，貞夫一者也。」（《繫辭傳下·第一章》）孔子認為欲掌握天下一切動力型態，就必須從最根本的原始點下功夫，並且不分派別，義理象數並重，追本溯源，和落實貫徹劍及履及的實踐功夫，筆者至誠祈願，不分門派，造福眾生，是為筆者動機之三。

根據上文研究動機，因本文研究主題在於：「《周易》用世思想之研究」，為了有效詮釋主題的精神層面，在內文主要架構，將計畫以「用世思想之內涵」為體為背景，分散敘述，似若伏隱蘊涵式的表達，再以「用世思想之實踐」為用為焦點，集中論述，以明白彰顯的方法呈現，祈能平易近人，故循此背景做文獻回顧，然歷年來相關之學術成果，學界浩瀚如海，不勝枚舉之偉大巨作，已然豐碩精彩，筆者豈能全部吸收而羅列於一紙？因此先嘗以題目：「《周易》用世思想之研究」，完全相同者優先尋找，但並無所獲，後又以：「應世」、「入世」、「化世」、尋之仍無所獲，最後以與本文題旨精神意趣相近，或相似雷同題材之著作者，為主要研究學習對象觀之，經「台灣碩博士論文」系統蒐尋後，發現在學界探討詮釋者則有其例，以下即以歷年來前輩學者專家，相關之學術成果著作，和期刊論文與碩博士學位論文，關係較密切又深具相似研究價值，再擇其重要及必要者之著作依資料取得順序先後排列，列舉如下：

一、陳德和先生在《鵝湖月刊》所著之：〈大人以繼明照於四方——論教師永續成長的哲學基礎〉，¹⁶此篇哲學大作，亦是以《周易》之用世精神為主軸，破占卜之謎霧，直探《易》理，從〈離〉火到國人之薪火、香火，以〈乾〉〈坤〉〈離〉諸卦義理為教育之哲學基礎，引申至教師之大人之道，至誠無息之道，難能可貴之道，化解無明禍害，導之以深耕百姓長遠幸福，具體展現出儒道教育思想之整全的哲學詮釋，這對本文之撰寫啟發暨《易》學用世之發展，深信在學界皆有其樹立極大之研究價值與貢獻，亦是筆者《易》學義理學習之典範永銘在心者。

¹⁶ 陳德和，〈大人以繼明照於四方——論教師永續成長的哲學基礎〉，《鵝湖月刊》第 287 期，1999 年 5 月。

二、杭辛齋先生之《易學筆談（上下）》，¹⁷乃承師之遺志冀綿絕學，道本一貫，主張以經文為證方得以用世，並非全然占筮，且不泥于派別，象義合用並以人合天，正明天道，強調若能連貫象數盡性至命，則可達通身心性命之哲理，並闡揚「易簡易知」之《易》學用世法要，具體輔佐象義不明不敢問津之初學者，不遺餘力，力挽世運，杭先生如是超凡脫俗仗義直言之用《易》於世的實踐智慧，筆者深受啟發與感動。

三、張善文先生之《象數與義理》，¹⁸全文以「義理」與「象數」為主要標的，敘述《周易》自古至今之成書歷史背景，辨析考證象義在各朝代之演化特質和規律的形成，嘗以根苗花果，骨肉相連，體用無間為主張，視象數為符號範疇，義理為哲理統合，互為《周易》幽明顯隱之哲學內涵本質，論證象義雙向互動必有其成就及社會價值，藉此嘗試化解僵化千年積弊，張先生潤世之說，與筆者主張之用世論述精神訴求略有幾分相近，對筆者亦有深具啟發與震撼，雖然本文之「《周易》用世」題材與此略有不同，但仍是筆者開拓視野用心探究不得疏忽的學習對象。

四、陳炳元先生之《易鑰》，¹⁹內文總分十二章如蘊開《周易》經傳十二卷之鑰匙，輕重褒貶不分象數或義理，以合經傳正義能融通參證者而多為運用，又設專區辟為卦名與占筮重點，引類觸伸，辨名知物，期能為後學易簡易從而用心，是為前輩學者著述義理周詳，惕勵精進，引人省思之優秀作品之一，全文主要闡揚《周易》運用之基礎和實踐功夫，雖未提及「用世」或以「用世」為名論述，但其文中義涵，已皆有異曲同功之妙，詳察得宜而不亂，筆者亦深受其益，恭敬參研。

五、李申先生之〈知幾其神說〉，²⁰主要藉由其對於《周易·繫辭傳·下》文本之義理詮釋，具體說明了孔子所提出之「幾」的各種面向，與活動演變的界

¹⁷ 杭辛齋，《學易筆談（上下）》，臺北市：廣文書局，1974年。

¹⁸ 張善文，《象數與義理》，臺北市：洪葉文化事業公司，1997年。

¹⁹ 陳炳元，《易鑰》，臺北市：天龍出版社，1981年。

²⁰ 李申，〈知幾其神說〉，《船山學刊》第4期，2014年9月。

面定義，並論證如何在「幾」的形成過程中締造出生命的價值，以臻德智並重闡揚中國哲學之君子之「幾」，為學界更深一層的揭開「幾」的神秘面紗，此結尾與筆者之「聖道」的用世訴求精神亦有幾分相近，唯「幾」在《周易》用世時應該還有很多的面向可以嘗試，筆者樂意持續探索此剩餘價值。

六、陳良棟先生之〈周易中的「知幾」與道德意識〉，²¹乃以「知幾」為主題，洞察分析知幾於「是非」或「義利」兩部分，又與「道德意識」和「理性意識」進行分解詮釋，主張道德行為雖未能達預期成績，但非道德行為必然招惹災禍，是故「知幾」固為明白四達者，仍需進退相應統一於「仁智雙運」，並以積善餘慶或積不善則餘殃，所蘊涵之累進的時幾問題，釋放其「幾」的內在義涵，陳先生指出其「幾的思想」非常有價值及具啟發性，唯若就「知幾」後之種種用世專題具體運作上，似乎尚留有筆者可以發揮之處。

七、李朝木先生之《易經憂患意識之研究——以憂患九卦之詮釋為中心》，²²本文主要敘述以習古憂患警惕之心，防患於未然為主要訴求，內容亦涉及「幾」之定義與「誠、神、幾」之關係的論證，自然有據，自成體系，並嘗以占法使後學易於解讀《易》理與「用《易》」方法，祈能見幾而作，吉凶反求諸己，進德修業，化險為夷，筆者非常肯定與欣賞，唯依全文比例衡之，題目相似於「用世思想之實踐」著眼處不算太多，據此，針對於《周易》用世探索面向則自然相對的較少範圍觸及矣。

八、劉雅惠先生之《周易變通思想之研究——以〈繫辭傳〉為中心》，²³全文主旨闡以變通思想之內涵敘述，論證其變通之結構規律與幾的思維活動之創造性，與無微不至之整全觀照，然後強調與時偕行及人文關懷的全面普照，最終昇華為樂天知命以臻變通之終極價值，此「變通思想」若就筆者內文訴求

²¹ 陳良棟，〈周易中的「知幾」與道德意識〉，《學習時報》第3版，2018年6月。

²² 李朝木，《易經憂患意識之研究——以憂患九卦之詮釋為中心》，南華大學哲學系碩士論文2011年。

²³ 劉雅惠，《周易變通思想之研究——以〈繫辭傳〉為中心》，南華大學哲學系碩士論文2008年。

綱要而言，即是「用世在於應變」，所幸用世在於應變，與如何能具體呈現《周易》用世應用其可能，仍然是筆者尚能研究與贊言之餘地。

九、蔡文旺先生之《周易哲學對生命教育的啟示——以〈繫辭傳〉為中心》，²⁴全文主要以《周易》之天人合德與時俱行的內涵，與生命教育德化時中之天地人三才價值觀締造連結，並達到均衡身心和諧群己之人文關係，以至於倫理，孝道，宗教的《周易》生命哲學整全大圓滿，蔡先生全文專注集中在生命教育思想的成效上，與筆者訴求方向亦有幾分相似，唯我用世乃建立於：明理、應變、知幾，之具體平台上，故仍留有筆者再探索之處。

以上回顧，關於主題：「周易用世思想之研究」相關之著作，在已知過去既有的研究文本中，皆有相近超凡脫俗，精闢深入的見解，也發現在學界早有不約而同，以此雷同題材為主的研究成果。雖然如此，但與筆者所內定之詮釋立場，訴求重點，閱覽視野，寓意解讀，以及論述方式，卻不盡然完全相同，若以對應於未來無止無盡的普羅大眾閱讀者而言，仍有很大的發展思考空間，各有精采，畢竟閱讀者的介面多元，學界當然酬酢對應，其探索方法理路，自然也就各有詮釋之不同的生化，但也因為如此，才得以更加突顯出各家獨特之視野和格局智慧，與激發出令人鑑賞游刃有餘之筆法，雖然筆者研究能力有限，但仍能持續珍惜所剩之揮灑餘地，也將視為觀摩之典範，做為向學之精神資糧

第二節 研究的材料與範圍

關於本文題目定為：「周易用世思想之研究」，為有效掌握《周易》文本之固有內涵，主要以《周易注疏》，²⁵另以朱維煥先生所著之《周易經傳象義闡釋》為主要根據，依原文原始精神而引用思考，方不致偏頗，相信也唯有在原文篇章字

²⁴ 蔡文旺，《周易哲學對生命教育的啟示——以〈繫辭傳〉為中心》，南華大學哲學系碩士論文 2008 年。

²⁵ 參閱：《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985 年。

裡行間之中滋潤，方得以有機會深入契合原作之精神意境。

本文研究主旨在於：「用世思想」，因此筆者為了有效詮釋主題思想，將以《周易》經文為文本依據，再以《易傳》為主要詮釋參考，²⁶並依「用世思想之內涵」與「用世思想之實踐」此兩者，分為一顯一隱之兩大重點，以「內涵」為「體」為背景，段落分明敘述表達，而類於「實踐」之看法報告，則將設法為「用」為主要，集中論述，彰顯說明不同之處，祈能平易近人。

本論文除了針對主題主旨闡揚敘述之外，也當勤精進，自我學習於跨越各界篇章領域之融通智慧，藉以輔助並提升有效實際之內容彼此呼應效果，當然也必須顧及引文之內涵，與合理性，並期能夠適度的和各章節合宜因應，緊密契合。因此本文敘述內容比重方面，將採取義理與象數並重，相輔相成之立場與安排，亦可符合《周易》乾坤幽明，剛柔並濟之創作精神，祈盡力能免於顧此失彼，而言乎其得失之狀。

另有相關於安徽阜陽縣雙古堆，以及湖南長沙馬王堆，兩者相繼出土之漢墓，所考古研究之《周易帛書》之內容，²⁷因本篇內文探索，皆以相關於用世之思想方向研究，如前段所述本文將以《周易》經文為文本，以《易傳》為主要詮釋材料，故自當以《易傳》為主要焦點論述，仍將依《周易》通行本訴求，在此相關於帛書即不再討論，合先敘明。

雖然《易》學歷代以來有無以數計成果豐碩見解獨到之著作，不勝枚舉，唯經筆者再三思考之後，決定一本初衷，仍以顧全本論文之綱領焦點，以及可以盡力完整表達論述內容為主要訴求，故筆者均依可以有助於引證參研之著作為主。

²⁶ 顏國明先生認為：「《易傳》因為上承了儒家傳統與易學傳統，其在圓融精神上之闡發迥異於論孟學庸，而頗具獨特性，乾坤並建，仁智相輔，中以為志，知幾其神，……是其特異處與精采處，它使儒家的道德形上學體系更臻於完備，亦使《周易》由卜卦術數的行列，升進於指引人生終極方向的『經典』地位。」參閱：顏國明，〈《易傳》的圓融精神〉，《鵝湖月刊》，1995年11月，第245期，頁39-43。

²⁷ 張立文先生認為：「《周易帛書》本的出土，是《易》學史上大事，它為魏晉以後研究《易》學者，所不見。今人得天獨厚，見古人所未見，聞古人所未聞，便應該作出較古人更深的研究，以不負於古人，有益於今人。」參閱：張立文，《周易帛書今注今譯》，臺北市：臺灣學生書局，1991年，頁42。

其中相關於自古以來最受矚目之「象數」與「義理」兩派六宗之老窠臼應用比例問題，及門戶之見敘述問題，²⁸或此兩派以外之作者著作之先後次序，將不再刻意分別修飾多做贅述，在此合先敘明，對於為本文引言使用，皆為筆者思維整合歸納分析的幕後功臣，在此一併寄予至高無上之感謝感恩之意。

今將可供筆者論文寫作學習參研之材料及有相關本文題材之學術成果著作，略以：古今注釋、現代專書、期刊論文、學位論文，分別呈現於下，但不與前節文獻回顧重複，僅以研究可能涉及之材料，略選用部分代表呈現，再者以下應用資料可能會不斷重複，關於本節所應用之文獻、著作、典籍之出版資訊，在此節之中不再予以註解說明，筆者將安排於本文最後之〈參考書目〉做清楚明白交代，以下就收集彙整之相關資料，分述如下：

一、古今注釋（依年代先後順序排列）：

鄭玄《周易注》；唐朝孔穎達《周易正義》；宋朝周敦頤、張載《周張全書》、程頤《易傳》、蘇軾《蘇氏易傳》、項安世《周易玩辭》、朱熹《周易本義》、楊簡《楊氏易傳》；明朝來知德《周易集注》；清朝王夫之《船山易學》、李光地《御纂周易折中》，等等以上前輩先賢之著作論述，皆提供了筆者無盡之學習與啟發，關於出處依據將於最終〈參考書目〉清楚交代。

二、現代專書（依姓氏筆畫順序排列）：

關於《周易》用世思想的詮釋，在近代專書中題材選用完全一樣者，目前尚未尋獲，或以相似者觀之如：應世、化世、運世，亦無所獲，故今約略以相近之著作訴求，則羣羣顯著者大有人在，依姓氏筆畫順序排列如下：

王邦雄先生之《中國哲學史》，朱伯崑先生之《易學漫步》、《易學哲學史》，牟宗三先生之《周易的自然哲學與道德函意》、《周易哲學演講錄》，余敦康先生

²⁸ 楊家駱著述：「《四庫全書·經部易類敘》：漢儒言象數，去古未遠也；一變而為胡瑗程子，始闡明儒理；再變而為李光地、楊萬里，又參證史事，《易》遂日啟其論端。此兩派六宗，以互相攻駁。又易道廣大，無所不包，旁及天文地理樂律兵法韻學算術以逮方外之爐火皆可援易以為說。」參閱：楊家駱，《四庫全書概述·經部類敘（易類敘）》，臺北市：中國辭典館復館籌備處，1971年，頁209。

之《漢宋易學解讀》、《易學今昔》，呂紹綱先生、金景芳先生之《周易全解》，李鏡池先生之《周易探源》，南懷瑾先生之《易經繫傳別講》，徐芹庭先生之《細說易經》，戴璉璋先生之《易傳之形成及其思想》等。

以上學者專家之著述，對於本文之系統整合，理路彙通，皆有莫大之貢獻，出處依據將於最終〈參考書目〉清楚交代。

三、期刊論文（依姓氏筆畫順序排列）：

在期刊方面凡與文題相似精神意趣雷同者，皆為筆者留意對象，唯《易》學文章不多，故擇其相似研究價值之著作列舉如下：王立文先生之〈《易經》的科學面向與對人生修鍊的啓示〉，林文欽先生之〈《易經》陰陽思想與人生〉，林文給先生之〈《易經》與生活之應用（一）〉，張成秋先生之〈由《易經》論預測與決策〉，鄭炳碩先生之〈《易經》之人觀〉。

以上謹就與本文題旨意向相近者為主要學習對象，做期刊論文之文獻研究，藉以呈現本文企圖論述之立足點，顯示出各有不同之詮釋空間，其精彩著述，筆者都將再持續用心細讀，並列為本論文寫作重要參研資料，嚴謹斟酌同時也感謝各位深耕學界之前輩、學者、專家們帶給筆者直接與間接的啟發與教誨。

四、學位論文（依姓氏筆畫順序排列）：

林新為先生之《從《周易》思想探究「生態良知」之動力》，林獻榮先生之《五行《易經》在現代生活實踐之研究》，洪鎰昌先生之《易經占卜作為諮商媒介初探》，陳穩吉先生之《易經應用於經營策略之研究》，曾秀筠先生之《易經「憂患九卦」之道德觀研究》，黃振崇先生之《易經教育思想研究》，蔡巨鵬先生之《易經創造思考訓練模式之建構與應用》。

以上所列之：古今注釋、現代專書、期刊論文、學位論文等，諸位學者專家之著述，皆能帶給筆者莫大之精神鼓勵和支持，也啟發筆者諸多之學習應用和成長，若有遺漏未列之類似作品，因根據研究題目與所涉範圍，其有引用之相關書籍和文章，皆將於本文〈參考書目〉之中清楚交代。

第三節 研究的方法與架構

本文將學習以傅偉勳所提出之「創造的詮釋學」²⁹為主要之研究方法，目前相關於中國哲學之研究方法，用來分析文藝內涵與解讀文本意義，以及漸層酌剝式的闡述所欲表達之方法，多數皆以傅偉勳先生所提倡之詮釋學為最受青睞，近幾年來深受學界喜歡而廣泛被運用，關於詮釋方法的主張，傅偉勳先生說：

一般方法論，當可擴延其適用功能到一個思想傳統的延續、繼承、重建、轉化或現代化等等廣義的詮釋學課題。創造的詮釋學堅決反對任何徹底破壞傳統的『暴力』方式，也不承認不經過這些課題的認真探討，而兀自開創全新的思想傳統的可能性。³⁰

由此可見傅偉勳先生是採取傳統與反傳統之中道處世，對於傳統文化的治學態度，堅持繼往開來，勇於承擔，當仁不讓，反對任何文化暴力深受大眾肯定，另外在後輩與同業間的理論方法探索方面，他也如下提出了一些看法：

做為學問活泉之一的詮釋學，始終要在具有思想獨特性的特定主張與普遍性方法的理論探索之間，繼續不斷地自求發展，自求充實。具有辯證的開放性格的創造的詮釋學更是應當如此，不斷地吸納新進而強有力的東西哲學方法論，不斷地自我修正、自我擴充。³¹

整體廣義而言，創造的詮釋學可以應用於宗教、人文科學、政治學、哲學、社會科學、教育學、倫理學等；狹義的說，詮釋學可以針對於傳統宗教、歷史、

²⁹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1994年，頁225。

³⁰ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1994年，頁226。

³¹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1994年，頁227。

哲學的一種特殊而又有成效酌著之方法學，底下筆者就「創造的詮釋學」的五大辯證之：「層面分析法」的讀後心得，依據傅偉勳先生之原文重點合併分列如下：

第一、在「實謂」層次，我們探問「原作者（或原典）實際上說了什麼？」

第二、在「意謂」層次，詮釋者於此層次的學術責任即在發現理解所謂「客觀意思」或「真正意思」。

第三、在「蘊謂」層次，詮釋者必須繼續探問：「原思想家（或原典）可能表達甚麼？」或「他所說過的蘊涵什麼？」

第四、在「當謂」層次，於此層次，我們探問：「原思想家或原典（本來）應當表達甚麼？」

第五、在「創謂」層次，「創造的詮釋學家為原思想家或原典應當如何重新表達，以便講活原來的思想？」進行批判性的比較考察。³²

如上所述，這五大詮釋學的表達方式，具足了無涯式的延展力，與積極式的戰鬥力，尤其最後一項之「創謂」更蘊涵著批判性的正義氣息，對於年輕學者而言，創造了更多無限遐想空間，這對於未來學界在探索知識的領域上，勢必將有綿延不絕之嶄新的發展層次；至於本篇論文之論述架構，共分為四章依序概述如下：

〈第一章·緒論〉，〈第一節〉為「研究的動機與目的」，在此節中筆者自當坦誠以對，依序表明，對於《周易》之濃厚興趣與熱誠之心，也寄予厚望的概述《周易》「起源」與「用世」之關鍵介面，以影射《周易》至今尚能斷天下疑通天下志，並能可久可長具體存在於日常生活之中，必有其堅不可摧之扣人心弦的義理，並藉此機會企圖牽引鋪陳，刻意略做表達與主題相關的一些特殊觀念雙向溝通，以利於後續篇幅合理伸展不致唐突，後段收尾即略以文獻回顧方式和前輩

³² 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1994年，頁226-240。

學者專家們進行互動並表示尊重，同時示意本題尚有論述研究空間，祈能不失學界所望。

〈第二節〉為「研究範圍與材料」，本論文研究文本以朱維煥先生之《周易經傳象義闡釋》為主要，再以朱熹之《周易本義》、孔穎達先生之《周易正義》、來知德先生之《易經來註圖解》為輔，後合併各界學者專家之著作的碩博士論文或期刊論文專書為參考依據，焦點皆期待接近集聚於「用世」之詮釋系統之中。

〈第三節〉為「研究方法與架構」，此處筆者抱持著學習的心態，嘗試以傅偉勳先生所著之「創造的詮釋學」為主要方法，進行論述，此詮釋學能漸層酌剝，分析文義內涵，亦能層面分析解讀文本意義，筆者認為有助益於本文之論文寫作學習，故而用之。在架構方面，則以「用世」精神，為主要焦聚導向，筆者認為，既以「用世」為題，自然當位而應，一切以能開物成務，回歸於社會大眾為主要訴求，章節段落首起以：初發心為橋樑漸進，訴諸於歷史背景之來龍去脈，祈望有所共識；中則以：各種理性之依據，支持後續理論之伸展；後彙以：闡揚用世之主題焦點，以歷久不衰之背景為足據，解讀絜靜精微之用世關鍵細節，以各自表述的詮釋法，分析個人研究心得；末偕以：陳述全篇簡要重點回顧，分析背後個人看法感受，並同時進行自我批判與反思，終結以核心義理訴求，冀望克己實踐於整全圓滿之《周易》用世未來世界觀。

〈第二章·用世思想之內涵〉，〈第一節〉為「貞之于太極」，敘述以太極為體昇華為《易經》，再由《易經》昇華為《周易》，并合萬事萬物串聯演化為六十四卦，呈現出各種卦德，意象各種萬事萬物的變化，並藉由三百八十四爻鉅細靡遺的細訴人類各種生活喜怒哀樂之點點滴滴，《周易》用世以太極為根本依據而發想，建構了整套天地人之思想系統，筆者從「貞之于太極」的角度切入，突顯《周易》用世之思想依據乃在於生命之最底層出發，從本來面目闡述《周易》乃占筮之書的背景與非凡的緣起意義。

〈第二節〉為「貞之于憂患」，《周易》成書於亂世，在殷商末世年代，紂王暴虐無道將周文王囚禁於羑里，文王藉幾而獄中演易，潛心專研撰擬卦辭，內涵

闡發，進德修業，此時內心若無憂患意識使然，如何來日得以推翻暴政？作易者之心在於憂患，防患於未然，似此而發想，自成一套先天下之憂而憂之智慧救世體系，筆者依此思路，說明《周易》用世「貞之于憂患」之心的根本思想依據。

〈第三節〉為「貞之于聖道」，人間道多數為追求物慾享受，或權力掌控虛妄名相之追逐，從不得已隨波逐流到我行我素，形成社會亂象，到彼此阿諛我詐，心勞形役，其實《周易》的哲學思想，內在蘊含的涵養實踐功夫是可以迎刃而解的，本節敘述《周易》用世即是成就聖人之道，也是屬於《周易》成書之根本思想依據，渾然天成一氣呵成，是不虛偽造假的自然之道。

〈第三章·用世思想之實踐〉，〈第一節〉為「用世在於明理」，此承繼上一章節思想內涵之後，即以劍及履及之實踐介面討論：「用世在於明理」，論述卦辭、爻辭、和孔子十翼大傳，自古以來從占筮之書昇華為多元化的哲學寶典，皆其來有自，論證凡六十四卦、三百八十四爻若非義理之辭，如何透過象數而呈現《周易》深邃智慧之內涵用之於世？若無歷代前輩學者專家們綿延不絕的闡述義理，又如何傳承此偉大浩瀚智慧之龐大量體？

〈第二節〉為「用世在於知幾」，本節嘗以三項重點分別論述，其一：「動微之幾」主要在於論述「幾」的認知與追本溯源的共識，說明「幾」與「太極」之間的相關問題，並從廣義與狹義的介面提出看法，再嘗試將：「**天地之動，貞乎一者也**」（《周易·繫傳上·第十章》）之意涵，與動之微之「幾」，兩者之間的相關意義進行重新檢視，最後闡明「幾」在生活中應有之認知與用世時之最後「決策」是否有緊密相依的不可切割？以及本節對「幾」的論述重點之一，在於呼應第二章之「貞之于太極」的觀念延伸，與連貫無礙的合理關係。

其二為「占筮之幾」，此處應第二章「貞之于憂患」的延展，雖然「貞之于憂患」與「占筮之幾」同為用世，但有不同之用世型態，是交互為相輔相成因果關係，故需分別說明討論，本節「占筮之幾」在於闡述「幾」的時效性掌握，說明契幾的巧妙介面，論述時行則行，或時止則止，動靜不失，進退得宜而不亂的先覺悟行，主張不可僅於憂患卻裹足不前，必須適幾而行伺機而動，顯現掌握良

幾的重要關鍵。

其三為「決策之幾」，動微之幾在於觀，占筮之幾在於時，決策之幾，則在於誠，誠可終成，不誠則無物，是故此處必須先分別將至誠之心個別討論後，再予以還原串聯，第二章用世之思想內涵和「貞之于聖道」此二者兩相緊密相連交相呼應的延伸，而「動微之幾」與「占筮之幾」皆有先後順序之倫理因素，藉以敘述太極心體寂然不動，誠與不誠萌乎於陰陽動靜之中，然決策之中必現應幾，此幾貴在於誠，畢竟占筮中之「決策之幾」乃《周易》用世最根本最重要之課題之一，也是最前哨，關係著《周易》定天下業，通先下志，斷天下疑之成敗大業，茲事體大，因此本節嘗試以此角度進行扼要的評述，祈可為《周易》用世的哲學研究略盡綿薄，至少祈能提供一個重新審視的空間。

〈第三節〉「用世在於應變」此節義旨在於窮則變變則通的變通思想，敘述人類追求圓滿創造宇宙繼起生命之本能，分析其規律、結構、原理、習性，再列舉變通的整體和諧思維之面面觀，論證變通如何用之於世，而非自以為是的閉門造車，說明偏執一成不變與適時的靈活變通之間有何差異，體現《周易》「用世在於應變」的本能潛力具足圓融，足以為世人廣為流傳學以致用而利樂人生。

〈第四章·結論〉，扼要的影射「絜靜精微」之核心義理，與本篇論文各章節之密不可分之關係，列舉《周易》及先聖先賢之見解皆其來有自，並非空穴來風，理應反思審慎其中之奧妙之處，溫故知新，再搭配《易傳》對《周易》用世的體驗與祈待，在相形之下訴之以至誠之心，寄望於《周易》之四聖道，天人合德之美好未來。

第二章 用世思想之內涵

子曰：「易无私也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故；非天下之至神，其孰能與於此？」（《周易·繫辭傳上·第十章》），¹孔子於此蘊謂《周易》乃廣通神鬼德配天下之書，且讚揚《易》學能如行雲流水般的了無痕跡運籌帷幄天下之事於至靜之中，筆者認為如此珍貴之用世瑰寶，即便部分被傳言為卜筮之書，亦何妨姑且先將善惡唯阿，暫置一旁而一窺究竟？如是《周易》之所以暢行世界必有其與眾不同之內在義涵，也必有其令人著迷，豐富智慧撼動人心之依據，今就其重點面向以名為：「貞之于太極」、「貞之于憂患」、「貞之于聖道」，三部分詮釋《周易》用世之立足關鍵點分析，祈可呼應前賢及諸君開路前輩，開拓更寬廣之《易》學大道。

為求本文寫作原意完整呈現不致曲解，本章內三節以「貞」字為名含有二義於此說明：一者，意謂為「貞固守正」，或可視為「忠正」、「事之幹」、「貞德」等義，意即為：處世態度重點應以貞固守正之德為核心思想日理繁庶，此「貞」字在各類各家著作中常見運用，民心向背因應而成，若以上述解釋，似乎並不違背其所自然形成之哲學義理，如同《周易·文言·乾》曰：「**貞者，事之幹也**」，與《周易·文言·坤》卦辭：「**坤，元亨，利牝馬之貞。**」此意指「貞」者如同處世之樹幹不可鬆懈動搖，其〈坤〉卦與〈乾〉卦相同必須共同守住以元亨為本，但〈乾〉卦利於貞固守正於「元亨」創生天德，而〈坤〉卦利於再效法並專注於「牝馬」柔順終成之地德，輔相裁成天下；又如：《尚書·太甲》曰：「**嗚呼！弗慮胡獲，弗為胡成，一人元良，萬邦以貞。**」²此意表示若欲愛國治民豈能無為？應以天子天人合德之身教示眾，則天下將忠正以臣也；故本文稱名以「貞」義趣如是；其二，蘊謂為「問卜」之義，此意如同《周禮·天府》曰：「**季冬，陳玉以**

¹ 參閱：《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。下文同此

² 參閱：《尚書注疏》，《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。

貞來歲之嫩惡，若遷寶，則奉之。」³冬季來時，則須先以陳設禮案上之珍貴龜甲，問卜明年吉凶如何，必要時亦可奉命遷移；又如《周禮·大卜》曰：「**凡國大貞，卜立君，卜大封，則眠高，作龜。**」此處說明了國家大事要「問卜」，立君主要「問卜」，封侯將相也要「問卜」，具體可供參考。

除上述二義解釋之外，另有所謂之：「內貞外悔」之說，其意指本卦為貞，九六爻動變的之卦為悔，此為其一，其二指內卦為「貞」外卦為「悔」，唯筆者文題主指之相容性與篇幅範圍皆有所設限，於此不再細述。

第一節 貞之于太極

《易傳》思想內容中圓滿了太極的地位與立場，之後太極儼然已是一種哲學的智慧、涵養、責任、使命，如同陳德和先生比喻生命的看法乃：「**宇宙大化流行的真幾**」⁴此近乎是一種無盡的道德義理生命，這也說明了今日《周易》用世其重點基礎依據之一即貞之于太極乃其來有自，《乾坤衍》一書中，對於宇宙緣起整體系統定義有其獨特深入異曲同工之妙的看法，他認為：

宇宙大變，肇始萬物，試究大變所由成，決不是獨立或一性之所為，其必實體內部含蘊互相反之兩性，交相推動，以成變化，乾坤形焉，此乃兩性

³ 參閱：《周禮注疏》，《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。下文同此

⁴ 陳德和先生認為：「儒家所講的生命，不只是生物學上的自然生命，也不是文學家、事業家所理會的才質生命，它是一種擔負、一種呈現、一種函萬德、生萬化、過化存神、無窮無盡的道德義理生命，是「人之生也直」的生，是「不知命無以為君子」的命。這生命是具體的、活生生的，為一切人所自有。從內在說，它乃人之所以為人的本質；為建中立極，參天地體萬物的可能依據；超越地說，則是於穆不已的創生實體，宇宙大化流行的真幾。其實這也是當代新儒家對儒學的共同理解，所以熊十力先生說：本心即萬化實體，而隨意差別則有多名：以其無聲無臭，沖寂之至，則名為天；以其流行不息，則名為命；以其為萬物所由之而成，則名為道；以其為吾人所以生之理，則名為性；以其主乎吾身，則謂之心；以其秩然備諸眾理，則名為理；以其生生不容已，則名為仁；以其照體獨立，則名為知；以其函備萬德，故名明德。但是，「操之則存，舍之則亡」，這個道德性／創造性的生命需要你去正視，你去肯認，你去當下即是的觀體承當，否則就是自己否定自己，自己與自己疏離。」參閱：陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化公司，2003年，頁17。

之相反故動，而卒成乎合一也。⁵

此文中之「決不是獨立或一性之所為」表示衍生萬物之肇始者，表面上是單一個體，但其內部含藏著其他的力量，並非如同唯心與唯物之單一論者，而是有蘊含於內的對等相推的組織，他更認為宇宙太初的源頭並非兩體：

乾陽心靈，幹運乎坤陰物質。坤陰物質，含載乎乾陽心靈。心物本來非兩體。譬猶百骸，五臟之為一身耳。萬物資取于乾道，以為性命。資取于坤道，以成形骸。應知，宇宙太初，萬物未形，而乾坤本有。否則萬物其可從空無中，偶然幻現得來乎。物質宇宙凝成而後，生物未得遽然出現。則以生物所必需之條件，未具備耳。而乾道默運乎物質中，何曾有俄頃熄其力乎。鳥非雙翼，無可飛行。車不兩輪，詎堪運動。驗諸小物，猶復如斯。宇宙大變，豈是一性所致。綜前所說。下從生物出現以後高級心靈發展既盛之際。上窮生物未出現以前，極乎無始，有大生力，縉炤明之性，藏前進之幾，是為心靈元胎。是故通其終始，而立心靈之名。易之稱乾為大明，為知，即此旨也。豈可劃定生物出現以後，始有心靈，而曰太初無有是乎。總之，宇宙是從無始到今，以趨於無盡的未來，而為發展不已的全體。決不可剖成分段。（《乾坤衍》）⁶

熊十力先生認為，乾坤二卦雖卦名有別，實為一體，乾與坤並非各自獨立各自分開的兩種個體，乾陽為肇始之心、性、氣，再由坤合載並昇華為物質形骸，乾坤本為一體，源於宇宙太初在萬物未出現之前早已存在，「極乎無始，有大生力」其能量渾然天成且永無止盡綿延不絕，「是為心靈元胎，是故通其終始」是萬物心靈的源起之處，自始至終，自古至今無可取代，「而為發展的全體，決不

⁵ 參閱：熊十力，《乾坤衍》，臺北市：臺灣學生書局，1980年，頁296。

⁶ 參閱：熊十力，《乾坤衍》，臺北市：臺灣學生書局，1980年，頁297。

可剖成分段」最後形容以整體而論，不可切割，表示是有系統的結構，是一連串
的根苗花果循序漸進的發展組織，這種一個環扣，接一個環扣的整全概念，與本
文之論述整體系統觀念，並不相悖離，且能引述出乾坤之細緻內涵，與六十四卦，
及其各爻之間的陰陽創生和終成原則，和大自然的循環原理並不悖離。

除此之外《易經》自夏《連山易》、商《歸藏易》長時間薰陶淬鍊之後，《周
易》繼而成書，並改卦序以乾坤兩卦全陰全陽為父母首卦，并合周文王所創研之
後天八卦，暨新卦爻辭奉獻於天下，但仍維持占筮為主要求卦用途以濟天下蒼生
之苦厄，以當時情境面向而言，必有其令人信服之依據。事實上眾所皆知《周易》
至今仍然近乎無懈可擊，甚至國內外學者仍然前仆後繼的投身於研《易》之行列，
其中最扣人心弦之一者即以五十筮之蓍草占筮過程最能引人興趣，而且最後結果
皆因能與當事人之事實完全符合，也都能不謀而合於卦爻辭解答之卦義，而令人
心服口服。筆者通過幾次的重新觀察省思，察覺到《周易》之所以能暢行天下，
能通天下之志，原來關鍵在於五十筮求卦之嚴謹過程，亦即是有貞之于太極圓滿
設計的結構系統，換句話說，《周易》具備有穩定的合理性，其合理性是建立在
結構合理能令百姓信任，心服口服，「合理性」是建立在三千多年無數的臨事應
驗，給百姓安全、安定、安新的完全寄託和屢試不爽的符合事實，此兩者並非一
朝一夕可以樹立於人心，其人心的向背是非常實在與嚴謹的。而令人稱奇驚訝的
《周易》，至今幾千年來仍然屹立不搖，這系統的成敗全然取決於太極的定位圓
滿無誤，循是，我們可以再放大觀察五十筮與貞之于太極的關係與其系統所設計
的「合理性」與「準確性」，容後再敘述各家看法。

《周易·繫辭上傳·第九章》子曰：

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。乾之策二百一十
有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，當期之日。二篇之策，萬有一
千五百二十，當萬物之數也，是故，四營而成易，十有八變而成卦，八卦

而小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。

孔子這段話表面敘述求卦過程步驟，但間接已經完全表達出《易經》之所以歷久不衰，人更三聖世歷三古是其來有自的，為何「大衍之數，其用四十又九」？不難理解所少之一的數即是「太極」，理之當然謂之道，事之合宜謂之義，《易經》占筮通過此法實際運用至今並非三年五年而已，事實證明，若沒了這個數則有不得成書之慮，後文之：「分而為二以象兩」，此義明白指出此為陰和陽之兩儀或天與地，或日與月或一分為二的前後關係，「掛一以象三」是以象天、人、地三方之間的微妙關係而言，因為此「一」必須由占筮者自己的心念操作，抉擇確定取之於左右其中一方，「掛」者，指懸吊或宣、畫之意，乃示人宜予紀錄，「揲之以四以象四時」即示人以四支著草為單位具數持之歸納，以象一年四季之春夏秋冬，此「揲之以四」需重複「揲之以四」，實際於操作時，即代表日復一日，年復一年，後曰：「歸奇於扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。」此處表示古人之智慧，示人將多出的不群異數（餘數）收握手中，以象每天實際上多出的時間，如同將來要抵銷掉的閏月一樣，然後另一邊是象徵五年的閏月，同樣也要歸納收執餘數，並懸掛宣畫紀錄之後，重新再來一次，如此三變為一爻，共計十八變得六爻，「乾之策二百一十有六，坤之策百四十有四，凡三百有六十，當期之日。」，孔子指出合計得一陽爻必須有九把四支著草共三十六根，方可成一陽爻，故乾卦六陽爻必須有二百一十有六支著草，坤卦是百四十有四，此兩者合併為三百六十，剛巧為一年的日數，再算六十四卦之陽爻總數亦巧合有百有九十二爻，陰爻亦同數，則各居陰陽數中各佔一半，再各乘三十有六和二十有四，總數可得萬有一千五百二十，此為萬物之數，孔子後文表示依此引申則任何天下之事皆能完成。

藉由以上占筮演算內容我們除了讚嘆古聖先賢之智慧，也不難發現《周易》用世能給百姓如此之安全、安心、安定的信任和依靠，其廣大悉備，無所不包，解天下疑之神妙似乎不是憑空而來的，如此天衣無縫合情合理的演算過程，普天之下又孰能與於此？而太極卻是其中不可或缺之元素之一。

承上所陳，張其成先生在《易學大辭典》亦有相同的紀載：

以虛無本體為太極，如王弼解釋「大衍之數，其一不用」說「不用而用之道，非數而數以之成，斯易之太極也。」以「一」為太極，認為此「一」不是數，而是「無」，「無」為四十九之策數形成的根據。韓康伯註釋「易有太極，是生兩儀」說：「夫有必始於無，故太極生兩儀也。大衍之數的四十九數未分為太極。崔憬說：「四十九數合而未分，是象太極也。今分而為二，以象兩儀矣。分揲其著，皆以四為數。一策一時故四策以象四時也。」（李鼎祚《周易集解》引，據《黃氏逸書考》本）崔憬對大衍之數的論述及其太極說，不以不用之一為虛無實體，以四十九數未分為太極，並且認為八卦涵蘊在大衍之數中。此種觀點，在易學哲學史上有其重要意義，為宋易將漢易的宇宙生成論轉為本體論提供了方法。⁷

此段話著實的說出五十筮之中其「太極」的存在意義，眾所皆知《周易》是占筮之書，占筮重點原理在五十筮，五十筮關鍵在於「太極」自古至今的存在事實與價值的聯繫，也因此大衍之數用之於世，可長可久，恆古不變歷久不衰，然此「太極」在五十筮大衍之數元素之中，卻不見其用，也不見其具體的顯現，而此無又似有的存在，不正如同進入以虛無為本體之無窮無盡無所不在的易的世界之中嗎？「太極」的定位及哲學思想在此深植了重大而長遠的根基，《周易》用世之基礎依據「貞之于太極」在此也扎實的披露其存在的事實與價值，古代學者面對變動的世界，因此在《周易·繫辭上傳·第十一章》中也適時的提出：「是故易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」

當初《易傳》認為在形氣未現渾沌初開時，必有其「太極」的存在，此關鍵智慧用語致一切《易》學系統，得以順理成章而合理化，其中「大」者亦解為「太」

⁷ 參閱：張其成，《易學大辭典》，臺北市：建宏出版社，2000年，頁424。

是極盡之義，孔子以「大極」為首，衍生兩儀到吉凶生大業，意蘊著凡天下萬物之所有吉凶悔吝皆盡出於太極，當然這義涵包括了《周易》的整體系統之各種枝末脈絡組織架構，這觀念同時也為《周易》建立了渾厚扎實有因果規律變化的立足點，與未來無窮無盡發展的宇宙觀，同樣與孔子觀念同出一轍的，在《呂氏春秋·大樂》一書中，也有相同的看法如下：

本於太一。太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以盡其行。四時代興，或暑或寒，或短或長。或柔或剛。萬物所出，造於太一。⁸

此處之「大一」即「太一」亦為「太極」，早已認定宇宙乃是以「太一」為有機體的行動中心，自此發源而引出萬物主宰一切，兩儀之陰陽變化源自「太一」，其觀念是陰陽分合上下無常周而復始，如天地與車輪形影不離，天地萬物之種種形色一切皆始造於「太一」。金景芳先生也在《周易全解》自序中曾表示：

乾坤之前是什麼呢？我認為乾坤之前是太極。〈繫辭傳上〉說：「易有大極，是生兩儀」，這個「兩儀」就是一對矛盾，說它是陰陽可以，說它是天地、乾坤都可以。而太極亦名太一，它是絕對的一，整體的一，渾沌未分的一。許慎《說文·一部》於「一」下說：「惟初太極，道立於一，造分天地，化成萬物。」許慎這種說話，正是覆述《周易》的觀點，譯成今日的語言，許慎所說的「造分天地」就是一分為二。同樣，許慎所說的「化成萬物」，就是〈序卦傳〉所說的「有天地然後萬物生焉」。自六十四卦的結構來看，乾坤是天地，其餘諸卦則是天地所產生的萬物。⁹

⁸ 參閱：林品石，《呂氏春秋今註今譯（上）》，臺北市：臺灣商務，2011年，頁137。

⁹ 參閱：金景芳、呂紹綱，《周易全解》，臺北市：韜略文化出版社，2008年，頁7。

金景芳先生認為「太極」是不可分的一個整體，是宇宙最遠古原始的緣起之物，是完整圓滿混沌未分的一個狀態，宇宙由此演化，同時他也肯定的指出，《周易》六十四卦的結構形成，源頭無疑的即是「太極」，其餘各卦皆順此原理造化天地，循是我們可以更進一步的理解，若無乾坤兩儀，四象如何可得？八卦又如何出現？同理若無太極又何來兩儀現蹤呢？對此其實孔子在《周易·繫辭上傳·第十二章》已有所示：「乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則无以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」

此段繫辭必須特別注意的是其中之「乾坤」兩字，共出現四次，每次都有不同之蘊謂，特別需要提醒的是第四次之「乾坤」，筆者淺見此處應指「天地」而言，換言之，孔子之意即直指「易」與「乾坤」之關係若是瓦解不全，則天地亦無法存在，相對的《易經》也沒有立足存在的意義了，「太極」與「乾坤」之關係緊密相連何其重要？於此可見一斑。

再看《易鑰》陳炳元先生對太極的看法：

「太」字，說文作「泰」，泰者，通也。中國文字，涵義較廣，除至高無上之外，另一意義解作通，往來不窮之謂通。「極」字，樞紐根柢之名，至極而無對待之稱。所以孔子當初說出這句話，是很費思考，極有用心的。不說「太極有易。」亦不說「易生太極」，而說「易有太極，是生兩儀……」先提出有，此自然之有，天生就有，有什麼？針對老子所說有物無形而來。再提出「生」，生什麼？生動靜，分陰陽，成兩儀。「是」字更妙，是從有到生的介辭，將易的本質和本義，一語道破。太極便成為「動分陰陽」的原動力，「造化萬物」的原始能。¹⁰

陳炳元先生的看法幾乎說明了孔子的義涵，陳先生認為太極擁有通達無礙無

¹⁰ 參閱：陳炳元，《易鑰》，臺北市：天龍出版社，1981年，頁170。

遠弗界永無止境至高無上的一股因子，是動分陰陽兩儀，造化宇宙萬物的原動力。

在易學裡，將太極視為一切萬物之源起并合易學思想體系為系統而整體觀察者，歷代以來尚有多位專家所見略同，筆者略為歸納列舉如下：

一、胡瑗曰：

易有太極者，言大易之道，始於太極。太極者，天地未判，混元未分之時，故曰太極。言太極既分陰陽之氣，輕而清者為天，重而濁者為地，是太極既分，遂生為天地，謂之兩儀。¹¹

此文表示「太極」者乃在一切萬物之前出現，「故曰太極」，清輕者為上為天，反之濁重者為下為地，而成就天地稱為「兩儀」。

二、杭辛齋曰：

孔子無可形容擬議之中，而形容擬議曰太極，可謂聖人造化之筆，更無他詞足以附益而增損之矣。然有太極之名，似亦非太極之真諦，乃無礙其為太極者，則以太極二字，均無物質無精神可言，更無其他之詞義足以相並相對，可謂之名，亦可謂之非名。非聖筆之神化，所以不可思議也。¹²

在此段文中《易學筆談》除了讚揚孔子之智慧外，也突顯出對「太極」的認知是：無可附益或增減的，雖然強名為「太極」但仍然保有「太極」至高無上的意境，而不是物質，不是精神。

三、牟宗三先生說：「太極之所以為極至之理正因其『無可正舉、無可形名』而為至極也。」¹³牟先生也認為「太極」之所以為最極致之位，正是它無法言

¹¹ 參閱：胡瑗，《周易口義》，臺北市：新文豐出版公司，1983年，頁611。

¹² 參閱：杭辛齋，《學易筆談（下）》，臺北市：廣文書局，1974年，頁2-3。

¹³ 參閱：牟宗三，《心體與性體》，臺北市：正中書局，2006年，頁359。

喻或形容的。

四、朱伯崑先生說：「以太極講世界觀，即宇宙形成的過程。以太和為高度的和諧，亦即『太和所謂道』的命題。」¹⁴朱先生認為「太極」即是宇宙形成的過程。

五、張其成先生在《易圖探秘》中說：「太極的生成序列，即是宇宙生命發生、變化的全息圖景。」¹⁵張先生說宇宙生命的發生與變化，都是「太極的生成序列」。

綜合上述各家所說，「太極」乃為《易學》之根本依據應有理由，然朱子在其《周易本義》自序文中，更是昇華對「太極」認定的地位有其更精闢的論述，亦為後學研易者帶來更多的啟發：

《易》之為書，卦爻象象之義備，而天地萬物之情見，聖人之憂天下來世其至矣。先天下而開其物，後天下而成其務。是故極其數以定天下之象，著其象以定天下之吉凶。六十四卦、三百八十四爻，皆所以順性命之理，盡變化之道也。散之在理，則有萬殊；統之在道，則无二致。所以，易有太極，是生兩儀。太極者，道也；兩儀者，陰陽也。陰陽一道也，太極無極也。萬物之生，負陰而抱陽，莫不有太極，莫不有兩儀。絪縕交感，變化不窮。形一受其生，神一發其智，情偽出焉，萬緒起焉，易所以定吉凶而生大業。¹⁶

朱子此篇短文非但已將「太極」整全圓滿無誤的定位於兩儀之上而不可或缺，亦同時將作易者以天下眾生為念憂國憂民之心完全表露無遺，其中更以：「順性命之理，盡變化之道。」細緻的披露出百姓追求務實可望改善生活的心聲，最後

¹⁴ 參閱：朱伯崑，《易學漫步》，臺北市：臺灣書局，1996年，頁92。

¹⁵ 參閱：張其成，《易圖探秘》，臺北市：志遠書局，2004年，頁99。

¹⁶ 參閱：朱熹，《周易本義》，北京：中華書局，2009年，頁1。

更將卦爻蘊涵其中之特有習性與生命力，淋漓盡致的表達，其卦爻與時空關係在後續即將可能的演化，又能合併以萬物的立場提綱挈領的切入，這篇短文幾乎說活了易學之卦德與爻性的精隨所在，也清楚說明了百姓之所以能信賴以「太極」為源頭的易學組織系統，與筆者前文表述《周易》長久的準確性與合理性所產生之貞之于太極的信賴依靠，皆有與其堅不可摧，密不可分的扎實關係契合。

第二節 貞之于憂患

在日常生活中，善惡如何分別勿枉勿縱？又如何「善能貞定」與「惡可消融」且能于本心不變，生命清明，放心放下？¹⁷這在當今科技發達的年代，更是吾人必須勇敢面對的古老問題了，所謂憂患，一般而言皆出現於理想可能有障礙的狀況下發生，這包含了過去、現在、未來的食衣住行中之一切人、事、地、物、時的阻礙，無論是看得見的、看不見的、已發生、未發生的、可預知的、不可預知的，全部都是憂患的範疇之內，甚至是即使得到憑空而來的利益，仍然會如臨大敵般的防患此利益的可能被剝奪流失，這種實際的生活體驗，不斷的重複發生，防不勝防的天災地變，日常生活中隨機的飛來橫禍，車、船、飛機，以及難以預測的個人乖張命運，這些屢試不爽的生活經驗，無時無刻的出現在人類的生活中揮之不去。因此，小心能駛萬年船，人類自有史以來從中學習到未雨綢繆，防患於未然的生活型態，已是不爭的事實。

循是，《周易》因應而生，孔子在《周易·繫辭下傳·第八章》語重心長的

¹⁷ 陳德和先生認為：「仁心性體的遍潤並非直而無曲者，它固然要成全一切，卻是在『善的貞定』與『惡的消融』上成全，儒者說善善而惡惡，善善是良知作主人，踐形以盡性；惡惡則是透過剛烈的義道，來批判、照明、扭轉一切的非理性成分，使人能復歸於道而終為仁體所涵攝。從個人而言是如此，對天下國家來說也是這樣。在這裡就蘊育著一股濃烈的憂患意識，由此意識而涵藏『世界有窮願無窮』的悲情大願。因為人雖具有至善的仁體，得在道德的實踐上成功無限的可能，可是人的動物性本能卻常使這個善體失去定位，甚至全體放下，而有孟子所謂『耳目之官不思而蔽於物，物交物則引之而已矣』（〈告子上〉）的無明。因此如何使本心不造作，或如何求放心，使生命澈底清明，凡此莫不需要戰戰兢兢、夕惕若厲，處處如臨深淵、如履薄冰地不斷思索防閑，克己省察，直到『形色即天性』而後可。」參閱：陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化公司，2002年，頁17-18。

贊言《周易》，提出其憂國憂民，憂天下蒼生之深刻的評述：

《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。

孔子深明大義，了悟《易》理意趣乃部份源自於憂患意識之發想，故說《易》理之所以演化成書，乃為便利人生，豈可遠離？更何況世道無常，易反易覆永無止盡，陰陽之氣剛柔相推更不可以固定形式視為規範，唯有臨幾應變，居安思危，伺機而動才是因應變化之道，並勸人內外出入必須要有見幾行事，自覺的反省過去前車之鑑的憂患意識為戒，善用《周易》於日常，即使沒有指導老師伴隨在側耳提面命，也能相同如父母般的呵護汲取智慧；《周易》對憂患意識之心，由孔子此文昭然若揭，故孔子又言：

夫易何為者也？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。（《周易·繫辭上傳·第十一章》）

此文論述，孔子直接表明《周易》之用途，即是以天下蒼生為重，憂患百姓於日常，而鄭重地告知普羅大眾《周易》已是「**開物成務**」，此「**開**」所指乃為：開啟、開發之意，「**物**」者指萬物而言，「**成務**」指已成為：意趣、責任、使命、任務而言，全意為已開啟萬物成為意趣，成為使命或任務之意，後文曰：「**冒天下之道**」，意為《周易》之義理可縱橫貫通涵蓋天下之道，可為百姓決斷天下之疑，安定天下之業，會通天下百姓之志心，此文已然間接表示孔子深知百姓有居安思危之罣礙，也披露出《周易》字裡行間中，深入淺出的貞之于憂患，所蘊含的《易》理用世思想。

《周禮·春官·宗伯》紀載中提及：

以邦事作龜之八命，一曰征，二曰象，三曰與，四曰謀，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰瘳。以八命者贊三兆、三易、三夢之占，以觀國家之吉凶，以詔救政。

此處明白顯示古人小至夢境、衣冠、器皿陳設，大至大封立君、朝廷制度、遷國移師等等憂患之事，皆以卜筮囊助重要國政決策，故言：「以觀國家之吉凶，以詔救政」，由此可見《周易》之冒於天下道，必然其來有自，值得深思和推崇。

張其成先生在《易經應用大百科（上）》中亦表示：

北宋李覯在《易論》中曾經十分感慨地指出：噫！作《易》者既有憂患矣，讀《易》者其無憂患乎？苟安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，以憂患之心，思憂患之故，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之，則自天佑之，吉無不利矣。所謂「以憂患之心，思憂患之故」，不僅是李覯通過個人切身的體會所總結出來的讀《易》法，也是歷史上的一些具有遠見卓識的思想家和政治家普遍奉行的讀《易》法。¹⁸

據上所陳不難發現，人類渴望和平、安定、和諧的太平盛世之憂患意識顯而易見，有心人寧可多一分的防患勸導百姓防患於未然，也不願意因小失大，或被波及無辜受魚池之殃，而《周易》用世所蘊涵之憂患意識在此段文義中已然再次具體顯現。

周文王在殷之末世，憂患於暴君紂王與百姓之間，獨立不懼伺機而動苦心研《易》，寄託與天地人天人合德之《周易》使命，其作易之心，憂患百姓之心天地可鑑，孔子《易傳》中歷歷在目：

¹⁸ 參閱：張其成，《易學應用大百科（上）》，臺北市：地景出版社，1996年，頁449。

易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪，當文王與紂之事邪，是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要无咎，此之謂易之道也。（《周易》·繫辭下傳·第十一章）

周文王之盛德因紂王無道而激發，當然義正則辭嚴，然「危者」必然知道危機四伏草木皆兵，而自我警惕反而可得平安，其「易者」不知前車之鑑，不知憂患嚴格自我，錯判局勢則可能傾倒形渥自我致寇至，《易》之用世貞之于憂患與天地同德，廣被萬物，其道乃大而無疆也，《周易》之興盛運用於民生日常，率先以憂患意識為民鋪陳設想而先天下而憂，這早在殷末周初已然具體呈現，故言：

易之興也，其於中古乎，作易者，其有憂患乎？（《周易》·繫辭下傳·第七章）

對此徐復觀認為：

「憂患」與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。此種憂患意識的誘發因素，從《易傳》看，當係來自周文王與殷紂間的微妙而困難的處境。但此精神地自覺，卻正為周公召公們所繼承擴大。¹⁹

¹⁹ 參閱：徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年，頁20-22。

人類的理想欲望，是不容忽視的，其當事人所背負的成敗責任，遠超過非當事人的想像之外，這與每個人的執意點、認定標準、爭議介面，存在著極大的彈性，是非對錯亦是源自於此，所以憂患意識油然而生，也因此國家社會皆會設立相關於憂患意識之解惑釋疑或實質解困之平台，國政如此而況於民間百姓？文王苦心成書於《周易》，孔子用心輔以《易傳》其成立價值於此看來無可厚非。

王仁祿先生載《孔孟月刊》中提出他這方面的看法：「**《周易》之所以著作，正是面臨憂患的考驗，因為現實的需要，而提示我們善處憂患之良方。**」²⁰憂患意識是煩惱的開始，但同時也是解脫煩惱的良方。

唐朝經學家孔穎達熟書經傳，生平好《易》，他認為：

作易者其有憂患乎者，若无憂患何思何慮？不須營作。今既作易故知有憂患也。身既患憂，須垂法以示於后，以防憂患之事。故繫之以文辭，明其失得與吉凶也。²¹

這段文說明了《周易》必有「垂法以示於后」，事實如此《周易》以憂患意識為基礎依據發想，為百姓分憂解勞，六十四卦當然具備此一條件，筆者約略以八個卦暨《易傳》內文見證孔子所言說明於后：

一、《周易·繫辭下傳·第七章》曰：

易之興也，其於中古，乎，作易者，其有憂患乎。是故，履，德之基也；謙，德之柄也；復，德之本也；恆，德之固也；損，德之脩也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。

《易》之興盛約略於中古時期，作《易》者必有其憂患之心，因此列出了各

²⁰ 參閱：王仁祿，《周易處憂患之道》，《孔孟月刊》第4期，1981年12月，頁13。

²¹ 參閱：孔穎達，《周易注疏·周易正義》，臺北市：臺灣學生書局，1972年，頁699。

種必須動忍心性、因時制宜，因地制宜之德行，孔子之「垂法以示於后，以防憂患之事。」已然具體鮮明。

二、〈乾卦·文言·九三〉曰：

君子終日乾乾、夕惕若、厲、无咎」。何謂也？子曰：「君子進德脩業，忠信，所以進德也，脩辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也，知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂，故乾乾因其時而惕，雖危无咎矣。」

孔子告誡凡為九三君子者進德修業本應以憂患之心，習以忠信進德，修辭居業即可從中而知至與幾，知終存義，日後亦必能不驕、不憂、不卑、不亢，故之，應時應幾之危險歷練又有何咎？

三、〈坤卦·初六〉曰：「履霜，堅冰至。象言：履霜堅冰，陰始凝也。馴致其道，至堅冰也。」告誡以腳接觸到霜了，要自我明白，堅冰也到了，這是啟發憂患意識不可疏忽。

〈坤卦·文言〉曰：

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。

此乃說明事出必有因，無風不起浪，仔細觀察無所遁形，可防患於未然。

四、〈大過卦·初六〉曰：「藉用白茅，无咎。象言：藉用白茅，柔在下也。」

《周易·繫辭上傳·第八章》曰：「初六，藉用白茅，无咎。」子曰：「苟錯諸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之為物薄，而用可重也。慎斯術也以往，其无所失矣。」是君子則有所為，而有所不為，獨居暗室仍

能自明，若不得已而用之，則仍需防患於未然。

五、〈節卦·初九〉曰：「**不出戶庭，无咎。象言：不出戶庭，知通塞也。**」

《周易·繫辭上傳·第八章》曰：「**不出戶庭，无咎。**」子曰：「**亂之所生也，則言語以為階。君不密，則失臣；臣不密，則失身；幾事不密，則害成。是以君子慎密而不出也。**」是為君子則理能應時、應幾、應運，孔子告誡知進退存亡而不失其正，則何咎之有？

六、〈困卦·六三〉曰：「**困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。象言：據于蒺藜，乘剛也。于其宮，不見其妻，不祥也。**」

《周易·繫辭下傳·第五章》曰：「**非所困而困焉，名必辱。非所據而據焉，身必危。既辱且危，死期將至，妻其可得見邪？**」此乃告誡切勿大過行事、渙散不自省，否則將陷於險地救援不易。

七、〈噬嗑卦·上九〉曰：「**何校滅耳，凶。象言：何校滅耳，聽不明也。**」

《周易·繫辭下傳·第五章》曰：「**善不積不足以成名，惡不積，不足以滅身。小人以小善為无益，而弗為也，以小惡為无傷，而弗去也，故惡積而不可掩，罪大而不可解。**」孔子曰：「**莫以小善而不為，莫以小惡而為之。**」，積善累惡，到達一定的量必然彰顯於世。

八、〈否卦·九五〉曰：「**休否，大人吉，其亡其亡，繫于苞桑。象言：大人之吉，位正當也。**」

《周易·繫辭下傳·第五章》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。**」孔子提醒：憂患之心可以防患於未然而身安，進德修業不失其正，則可保家衛國也。

以上陳述孔子所言佐證《周易》六十四卦中，處處勸人以居安思危方可臨危不亂化險為夷，八項問題中，孔子皆採取自問自答，藉以示範憂患意識如何解套脫困，啟發百姓，已然清楚可見，其中以憂患九卦，又名三陳九卦最為顯著，然其重點並非僅止於憂患之心已矣，在九卦中孔子皆有系統的付予進德修業自強不

息的本質精神，分別各以：「德基」、「德柄」、「德本」、「德固」、「德修」、「德裕」、「德辨」、「德地」、「德制」為後人諄諄教誨，足見孔子雖以憂患意識引進為入門之法要，但其背後必然尚有《周易》用世更寬廣之意義，《周易》用世廣大悉備無所不包，孔子深知其個中奧妙，假以民生之各種吉凶悔吝，而廣納百川，慈被百姓，其用心良苦可見一斑，誠如戴璉璋先生所說：

吉凶悔吝，就是事物的主觀條件(本身的性質)與客觀條件(處境或際遇)互相配合的結果。占筮者所關切的只是吉凶悔吝而已，可是《易傳》作者還要進一步追問，為什麼會有吉凶悔吝？人怎麼面對這吉凶悔吝？關於前者，他們藉爻象，爻位來演示。《象傳》作者用了四十三個詞語，來描寫事物在變動中其主客觀條件相配合的種種情況，藉以助人悟解吉凶悔吝產生的原因。關於人怎麼面對吉凶悔吝，這是屬於義理上的問題。²²

占筮只是引領入門而已，《周易》既然成書，豈有不知占筮者所為必以吉凶悔吝為重？《易傳》先給予利誘後施與明智，藉卦爻象象之義敘述描寫在變動中的各種主客觀的種種因應方法，此處再次的說明了，百姓所關注憂心的重點，是日常生活中所衍生的各種吉凶悔吝，故說：《周易》用世貞之于憂患。

第三節 貞之于聖道

朱子《周易本義》曰：「易之為書，卦爻象象之義備，而天地萬物之情見，聖人之憂天下來世其至矣。先天下而開其物，後天下而成其務。」²³古代聖賢憂心天下蒼生，但也為蒼生完備了卦爻象象之義理，也苦心將天下萬物化繁為簡而成其務了。從至善圓滿整全的太極系統，經循循善誘崇德的憂患變通，到諄諄教

²² 參閱：戴璉璋，《易傳之形成及其思想》，臺北市：文津出版社，1997年，頁217。

²³ 參閱：朱子，《周易本義》，北京：中華書局，2010年，頁1。

誨至誠的聖道思想，《周易》先是鞏固自我，莫不以天下之德為德，《易》理沒有個人私欲色彩，亦找不到營利之嫌隙，自形而下，而至形而上，從陰陽爻畫之象物，到爻與爻之間的精神之運，再從唯物，到唯心的一切演化，皆能以類萬物之情，上通神明之德，而擬諸形容，此乃《周易》用世訴求之作易者之心。當然這一切的擬諸形容，亦可分可合的探討與詮釋，但《易》道對這一切的通達所制約的規範，在心性溶合之道上，圓通無礙早已形成了完善的縱貫系統，²⁴《周易》用世之道包羅萬象，其主要維繫運作的生命力，重點全在於《易》與天地合德的完善組織系統，方可得以延續恆常不變，久遠永流傳的未來，如同牟宗三先生所言：

道從行程看，能把這個帶著行程的道繼續下來就是善。所以，宇宙生生不息，不能斷滅。它也不是往下滾的虛無流，它在一個行程中須有所成，各正其性命。……是我們人的性能，表現在我們的生活上來，就是我們的性善的性能。依照這個講法，就是我們的性能能夠完成這個道，在人的生活中把道體現出來。沒有這個性能，你怎麼能夠完成呢？這就是我們的創造性呀！人有道德的創造性就能夠完成那個「一陰一陽」永遠連續下去。²⁵

《周易》用世的組織系統，由憂患輾轉成聖道之追求，全然借助於人類潛能追求圓融的道德規範力，這完全與上述牟宗三先生的看法不謀而合。

憂患意識常因理想可能有障礙而表現出：矛盾、忍耐、憤怒、脫軌、失控的各種失序不理性的行為，此時即可借力於《周易》，《周易·繫辭上傳·第四章》孔子曰：「**易與天地準，故可彌綸天地之道。**」話雖如此但此非示人追求無所事

²⁴ 牟宗三先生認為：「心體、性體、道體通而為一是縱貫系統，……從「一陰一陽」那個一字，從所以然了解的那個道當然是理，但它不只是理，也是心，也是情，也是神，那才有活動意義。參閱：牟宗三，《周易演講錄》，臺北市：聯經出版公司，2003年，頁104。

²⁵ 參閱：牟宗三，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經出版公司，2003年，頁105。

事，成天下不務正業，則可坐享其成，子曰：「祐者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也。是以自天祐之，吉无不利也。」

（《周易·繫辭上傳·第十二章》）天助自助者，此乃勸人自立自強，先通過循循善誘崇德的憂患變通，轉而進入諄諄教誨至誠的聖道思想之路，憂患只是個藥引，背後的聖人之道，天下大同，才是聖賢作易之心，再者，太極是《周易》的圓善基礎之依據，是組織系統整全思想的源起，而憂患意識只是自然演化中進德修業的過程，通過懲忿窒欲，堅強發軔，自昭明德，憂患意識才能打開《周易》豐碩的聖德智慧寶藏，進而擁抱與天地合德，日月同明，彼此自然印心之大自在。

《易傳》以卦爻義理提及憂患意識最為顯著者，當以《周易·繫辭下傳·第七章》憂患九卦之內容為最，而孔子好《易》，致韋編三絕必有其心得欲以示人，除作卦爻象象釋義之外，此章內容表象以憂患為面，內容則以追求聖道之修德為重，而獨樹一格，重視程度全然不輸象象文言之義涵，孔子對「憂患九卦」之寄託顯然別具用心，不可小覷，筆者嘗以稱名為：體用、修德、明德、聖道，四項重點分析憂患九卦，與聖德之道兩者差異提供參研：

一、體用：九卦若以主從介面而言，則以「復」☱卦為體，「履」☱、「謙」☱為用；「恆」☱卦為體，「損」☱、「益」☱為用；「巽」☴卦為體，「困」☱、「井」☱為用；「復」☱、「恆」☱、「巽」☴此三卦在九卦之中各自獨立，因「履」☱、「謙」☱互為伏卦（又名錯卦），「損」☱、「益」☱互為綜卦，「困」☱、「井」☱亦互為綜卦；此三組六卦，各扶其主，互有因果對待關係，雙向互補不足，彼此成就，孔子九卦之成立原因，及主從關係清晰可見。

二、修德：從修德而言，涉世進德，先難後易，以和為貴，初期「困」☱之辨，「井」☱之地，以「巽」☴德為制；中期「損」☱之修，「益」☱之裕，以「恆」☱德為固；後期「履」☱之基，「謙」☱之柄，以「復」☱德為本；循是，修德乃以：「巽」☴德為初制，「恆」☱德為中固，「復」☱德為後本。

三、明德：從明德而言，篤行明德，明辨是非，懲忿窒欲，初期「困」☱以寡怨，「井」☱以辨義，「巽」☴德合以行權；中期「損」☱以遠害，「益」☱以

興利，「恆」☱德合以一德；後期「履」☱以和行，「謙」☱以致禮，「復」☱德合以自知；循是，明德乃以：「巽」☴德為行權，「恆」☱德為一德，「復」☱德為自知。

四、聖道：以聖道而言，自昭明德，獨立不懼，天地同德，初期「困」☱以致命遂志，「井」☱以勞民勸相，「巽」☴行權以申命行事利見大人；中期「損」☱以懲忿窒欲，「益」☱以見善則遷有過則改，「恆」☱一德以立不易方，聖人久于其道，而天下化成；後期「履」☱以辯上下定明志，「謙」☱以裒多益寡稱物平施，「復」☱自知，天行也，其見天地之心乎？循是，聖道乃為：「巽」☴德以利見大人，「恆」☱德以久于其道，「復」☱德以見天地之心。

以上從孔子之憂患九卦分析中，不難看出憂患只是個過程，唯有通過進德修業，進入聖德之道，才是孔子衷心所祈，而且此處之德並非一般，若仔細觀察孔子的用意，其重點乃置於該卦之卦德煎熬實踐之中的德，這是客觀實存的，是體證的，是實際經驗的，如：「以和行」、「以制禮」、「以自知」，等等這些用辭在卦爻象中並未常見，顯然孔子所指不是一般知識，即為卦德在日常磨合中之道德實踐，此即為憂患九卦蛻變昇華之聖德之道，陳德和先生也曾在《儒家思想的哲學詮釋》中說：

憂者非感性情緒之憂傷、憂鬱也，乃當如孔子所云：「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也」（《論語·述而》）之憂，而有一進德修業之自覺、自許也；患者，則猶如「不患人之不己知，患不知人也」（《論語·學而》）之患，且同於「堯舜其猶病諸」（《論語·雍也》）之病，其深心大願必先求己之能明其明德進而己為參贊化育之極大成者亦明矣；是故憂患也者，以聖為志、以天道為依、以生民為己任而興發之夕惕若厲、戒慎恐懼之道德意識也；質言之，憂患意識即道

陳德和先生認為所憂者，並非是憂傷與憂鬱，而是孔子所說之「德之不修」「不善不能改」之憂，人類必須有進德修業之自覺和自許，以聖德天道為依、為志。陳先生直言憂患意識即道德意識，更認為自然界中必有其合情合理促使宇宙長生的法則存在，聖道之德與天地化育必然相得益彰，陳德和先生進一步說：

日月輪替，四時更迭，凡此自然界之現象雖逝者如斯，然變化之中自有定然而不可移之條理法則在，此合目的性之條理法則不僅是宇宙長在之保證，亦為萬物長生之根據，聖人之道德實踐，即是體貼此天地廣生大生之常德，以盡己之性、盡物之性而裁成輔相、參贊化育也，此之謂「聖人久於其道而天下化成」，此之謂「觀其所恒，而天地萬物之情可見矣。」²⁷

亂中有序，真理越辯越明，不經一番寒徹骨，怎得梅花撲鼻香？孔子聖德，豈能不善誘眾生脫離憂患而進入聖道乎？誠如王新華先生所說：

孔子不憂名利，所憂者乃在於道德之修養不足。孟子則云：「君子有終身之憂，無一朝之患。」蓋孟子以為憂患之來，操之在天；而如何免憂防患，則操之在人。苟能自修其德「非仁無為也，非禮無行也」，即朝夕之間，災患倏然而至，君子亦不以為矣。此殆為憂患意識中君子修德立身之最高境界。²⁸

的確君子有所為亦有所不為，若君子能自昭明德於分秒之中，何憂何懼？追

²⁶ 參閱：陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化公司，2002年，頁170。

²⁷ 參閱：陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化公司，2002年，頁178。

²⁸ 參閱：王新華，《周易繫辭傳研究》，臺北市：文津出版社，1998年，頁263。

求人與人相處之間的人心和諧，發展社會與國家整體最大利益，推己及人邁向人類高智能的大同世界，是《周易》貞之于聖道的基本信念，也因此理想與現實必須經歷一番寒徹骨的漫長煎熬，方得以培養出聖德之人格轉化，孟子曰：

故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能。人恒過，然後能改。困於心，衡於慮，而後作。徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恒亡。然後知生於憂患，而死於安樂也。²⁹

孟子的思想影響我國文化歷史甚大，主張性善、仁政、民貴君輕，如此之聖賢仍然不忘耳提面命的主張：「苦其心志，勞其筋骨」，增益其所缺失與不足，為有奮發圖強，堅忍其心性，才有未來；孔穎達曰：「以為憂患行德為本也，六十四卦悉為修德防患之事，但於此九卦最是修德之甚，故特舉以言焉。」³⁰

如此的人生寫照才有意義，凡事情的過程若無辛酸苦澀，怎知回甘之甜？又如何體會得知不易，而惜福並珍惜持之以恆走向聖道？《周易·文言·九三》曰：

君子終日乾乾，夕惕若，厲无咎，何謂也？子曰：「君子進德修業。忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危，无咎矣。」

九三乃〈乾〉卦下卦之主，僅次於九四大臣之階，論其職務亦有幾近儲君之勢伏藏於內，上應允舉棋不定之九四，下領九二、初九，唯面君不易，雖上九可應，但上九無位而有言，故孔子曰：多凶之位，須忠信以進德，修辭以居業，若

²⁹ 參閱：《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。

³⁰ 參閱：孔穎達，《周易注疏·周易正義》，臺北市：臺北學生書局，1972年，頁699。

能知至知終則可與之幾，并可存義，即使危幾四伏也能無愧于心矣，孔子所言由此可見人生若欲有所成就，則需不斷的進德修業是必然的過程，來知德曰：

君子終日乾乾，夕惕若者，非無事而徒動也，勤于進德修業也。然以何者為德業，德業何以用功。蓋德者，即貞實之理，誠之涵于心者也。人不忠信，則此心不實，安能進德，惟忠信而內無一念之不實，則心不外馳，而有以復還其貞實之理。所進之德，自日新而不窮矣。故所以進德業者，即貞實之事，誠之發于事者也。言不顧行，則事皆虛偽，安能居業，惟修省其辭以立誠，而外無一言之不實，則言行相顧有以允蹈其貞實之事，所居之業，自居安而不遷矣。故所以居業，夫德業之進修，固在于忠信修辭立誠矣。³¹

來知德於此勸勉以：「貞實之理」、「內無一念之不實」、「外無一言之不實」，唯有勤奮精進，則進德修業必有所成；再針對於〈蒙〉卦介面所謂：「果行育德」之德行探討，胡瑗認為：

君子以果行育德者，言君子之人，則當果決其行而力學審思、強問、篤行，使其性明志通，又且養育其德以修其志，使其道之大成，至于聖賢而後已，然後發其所畜以教化于人也。³²

此段文義，亦為明德修身，嚴以律己之行德實踐功夫，其中以育德修己之志為要，求以志通性明為大成，日後畜德有成再教化示人，胡瑗見解深明大義。

《周易》中最具形象之九五之尊亦是如此，《周易·文言·九五》曰：

³¹ 參閱：來知德，《易經來註圖解》，臺北市：中國孔學會，1978年，頁128。

³² 參閱：胡瑗，《大易類聚初集（一）周易口義》，臺北市：新文豐出版，1983年，頁327。

飛龍在天，大人造也。飛龍在天，乃位乎天德。夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天不違，後天而奉天時，天且弗違，而況于人乎？況於鬼神乎？

乾卦九五之尊，在此時有君臨天下登峰造極之勢，〈文言〉所謂：「大人造也。」是指九五已有大人之德行要實踐大人之德政，或說今日之所以「飛龍在天」是因為早已具備大人之德行而言，故說：「飛龍在天，乃位乎天德」，於是〈文言〉再加強形容所謂：「大人」之德行，必須與「天地」、「日月」、「四時」、「鬼神」，合其：「德」、「明」、「序」、「吉凶」與之相應，此處〈文言〉已完全表達出「大人」之聖德義涵，必須參贊日月運行天地之化育，無高低遠近，鉤深致遠，與民吉凶，與鬼神同患；

在《儒家思想的哲學詮釋》中，陳德和先生與孔子也有相似的看法，陳德和先生說：

此一道德理想的永恆實踐（或說道德無限心的極成），無疑是九轉丹砂、剛健不已的大智慧，儒者名為「成德之教」，成德的極緻是「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。」（《易·乾·文言》）用唐君毅先生的話說，就是「天德流行境」，天德流行的作用，即在充量的依內在於人之心體，以超越的涵蓋自然與人生，並普遍化此心體，以觀自然人生之一切，兼實現之於自然與人生，而成人文；此便是一心之涵蓋，一心之申展，一心之遍潤，而有「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」（《易·繫辭上》）的大功德大自在。³³

由此可見，《周易》用世，貞之于聖道，在六十四卦三百八十四爻之卦爻辭

³³ 參閱：陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化公司，2002年，頁19。

中，幾乎隨處可見，道德的實踐，必須自我嚴格，樂觀進取，功而不德，不亢不卑，勞而不伐，以天下萬民為念，兼善天下，通過憂患意識，與千錘百鍊不斷進德修業的洗禮，最終必能成就於聖道而道濟天下，這也間接說明了《周易》用世之所以能通天下志，定天下業，斷天下疑，廣大悉備占事知來，必然與貞之于聖道道器相容，道體圓通，有著不可或缺緊密相連之關係。



第三章 用世思想之實踐

《周易》用世名揚海內外，與日常生活結合運用，幾千年來屹立不搖深受世界讚賞與肯定，流傳千古著實不易，研究分析「《周易》用世思想」其成功主要之關鍵，全在於周孔「用世思想之實踐」的貫徹，約略可分為三大類別呈現而用之於世，一者、「用世在於明理」，二者、「用世在於知幾」，三者、「用世在於應變」；「明理」者以《易》辭為重，義理為根本，廣被用世於「聖道尚其辭」、「問焉而以言」效天法地，窮理盡性，道濟天下；「知幾」者以卜筮為重，象數為根本，廣被用世於「動微之幾」、「占筮之幾」、「決策之幾」順性理命，崇德廣業，冒天下之道；「應變」者以卦變為重，卦德為根本，廣被用世於「簡易」、「變易」、「不易」彰往察來，開物成務，盡變化之道；本章區分三節詳述於後。

第一節 用世在於明理

本節探討《周易》「用世在於明理」，於此必須先了解「理」何以能「明」，普而言之，理之明，首先則不外乎言說與認識，是謂為以辭達理，何謂辭，一般常言：「欲加之罪，何患無辭」，或說：「辭不達意」、「用字遣辭」、「不辭而別」、「推託之辭」等形容，一般可以解釋成「說」或「話」形容之，說文解字亦解為：「說」字為正，於本文針對《周易》而言，亦有「溝通」與「推廣弘揚」之義。

「辭」在此乃指孔子《易傳》中之「辭」的義理哲學，與《周易》經的部分之「卦辭」及「爻辭」的義理哲學，此兩者之間，因年代與時空背景各有不同之形成因素，故當初著作目的與使用方法必然不同，各有千秋，《周易》經辭的義理部分較倚重於符合占筮問答用途，《易傳》乃為因應廣被天下，傳辭的部分則較倚重於化民成俗的用途之上，當然《易》本為宇宙、人生、萬物、天人地三合

根源之化身，「經」、「傳」兩者固然各有其特質，但所幸經、傳皆能不離其宗，不相悖離。

《周易》偉大之情操與過人之智慧內涵，唯有靠「經」、「傳」之辭傳達推廣，弘揚溝通，似乎別無他途，朱伯崑先生對《周易》之內涵有其具體之看法，本文將藉此內涵再加以分析鳥瞰，觀測《周易》之所以用世於「辭」而流傳千古之立足點，具體論證絕非空穴來風，朱先生認為：

歷代易學哲學所討論的問題，借中國古代哲學的術語說，既講天道（指自然觀、宇宙觀），又講人事（指政治、倫理生活），而以探討事務發展的一般規律為中心。宋明道學亦是這樣，其理論的內容是不能以“人道主義”哲學來概括的。此外，易學哲學所提出的範疇，如太極、乾坤、陰陽、道器、理事、理氣、形而上和形而下、象數、言意和神話等，都對古代哲學的發展起了深刻的影響。¹

據此論述，不難發現《周易》之內涵確實有甚多令人景仰之處；如張善文先生看法：「作為一部影響於中國整個文化的哲學專著，《周易》一書內容的蘊蓄量是十分奇特而豐富的。」……「就《周易》哲學基本內容而言，其所牽動學人之心，廣泛深入地影響於後世的，莫過於此書所包含的「象數」與「義理」這兩大要素。」²就此看來，《周易》的豐富內涵，存在於任何年代皆有其價值，由此可見，若無應時之《周易》「經」「傳」的天人合德觀出現，人和人之間的對立分歧將會是如何之劇烈與費時？「用世在於明理」乃源於《周易》太極整全系統的衍生，依據第二章所言，故將「辭」的主要發展通路分類為兩部分說明：一、「聖道尚其辭」，二、「問焉而以言」以呼應太極之系統，分別敘述於後：

¹ 參閱：朱伯崑，《易學哲學史（第一卷）》，臺北市：藍燈文化事業，1991年，頁6。

² 參閱：張善文，《象數與義理》，臺北市：洪業文化事業，1997年，頁19。

一、「聖道尚其辭」：此部分首先嘗假設以「語言對話」和「文章敘述」兩種之溝通管道略為比較觀測效率，則「語言對話」相對比較急速簡捷，可是「文章敘述」的長久流傳與不易造假淡忘的優點，卻非「語言對話」所能及；除此之外若再以作戰介面為背景時與「文章敘述」和「語言對話」比較，想必多數人同樣會選擇「文章敘述」為不易偽造，心平氣和為主，行以不動干戈，曉以大義，息事寧人安居樂業為禱，我想這是民心所向，渾然天成之自然心態，是故，訴之以天人合德之道之聖道尚其辭，採用語言對話與文章敘述雙管齊下的用世通路，於當時戰亂時期則更容易自然順勢而出，是為最低成本、最理性、最有未來前瞻性的選擇之一。

《周易》「聖道尚其辭」之用世通路始於殷末與春秋戰國之時，舉步維艱，正值國家社會動盪不安之際，但孔子及其學生在《易》辭上之精準的遣辭用字流暢筆法，與正氣凜然之天人合德觀，架構在民間盛行占卜之際，則更能突顯得天獨厚，這如同《周易·繫辭下傳·第十一章》紀載所言：「**易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事邪？是故其辭危，危者使平，易者使傾。其道甚大，百物不廢。**」試想在此局勢稍有不慎，恐有人頭落地之虞，故說：「**危者使平，易者使傾**」，戒慎恐懼居安思危者反而平安，掉以輕心者恐陷無立足之地之慮，可想而知，當時弘《易》工作何等不易？唯既然如此艱難，《周易》何以今日仍能為群經之首倍受推崇？如上所陳，這與當時之朝政民風有關，據《周禮·春官·宗伯》所言：

以邦事作龜之八命，一曰征，二曰象，三曰與，四曰謀，五曰果，六曰至，七曰雨，八曰瘳。以八命者贊三兆、三易、三夢之占，三夢之占，以觀國家之吉凶，以詔救政，凡國之大貞，卜立君，卜大封，則眡高、低龜，大

祭祀，則眡高、命龜，煩小事，之位卜，國大遷、大師，則貞龜，凡旅，陳龜，凡喪事，命龜。³

眾所皆知《周禮》之書，在當時有其舉足輕重之地位，從文中所定規範作龜卜辭來看如：征伐之辭、製器之辭、參會之辭、謀事之辭、決選之辭、達行之辭、天候之辭、病況之辭等，此八大事都上尚需經過占卜，然後再參悟三兆、三易、三夢後以決之，如此繁複之手續過程，可想而知庶民百姓之祈望亦然差距不遠，其國家之吉凶，朝政綱領如何慎重其事則更不在話下矣。

在殷末春秋戰國亂世之中，國難見忠臣，患難見知己，《周易》「經」、「傳」「聖道尚其辭」用世於此時，即為鮮明成功之歷史見證，據上所陳亦不難想像民心向背，莫不以聖德天道，天地合德為思考核心，而且已然蔚為風氣，朱伯崑先生在《易學哲學史》中曾一語道破表示雷同的看法：

封建時代的易學家和哲學家有一個共同的觀點，即奉《周易》經傳為“聖人之書”，以其內容為“周孔之道”，認為《周易》自身有一個完整的理論體系，完美無缺，是絕對真理。易學家的任務，是通過註釋，揭示其奧秘，來發揚聖人之道。因此每個時代的易學家都認為他的解釋是符合《周易》的本義，得到了「聖人之道」。⁴

此段文章說明了《周易》即為「周孔之道」乃為「聖人之道」亦為「聖人之書」，並肯定《周易》自身自有一套完整圓滿之理論系統，是為哲學家與《易》學家之共識，張善文先生對《周易》內涵雷同於「聖道尚其辭」蘊含的哲學意義也提出了看法：

³ 參閱：賀友齡，《周禮》，臺北市：三民書局，2018年，頁279。

⁴ 參閱：朱伯崑，《易學哲學史（第一卷）》，臺北市：藍燈文化事業，1991年，頁10。

先秦時期的《易》筮，又在很大程度取資於《周易》的哲學思想。當時的占筮，往往與軍政大事密切相關，天子、諸侯的政治、軍事措施，有時必須取決於卜官的占筮結果；而卜官對是揲筮結果的占斷，又無不依據卦象以推衍《易》理。那麼，事實上影響人們思想、左右人們行動的關鍵因素是筮書所表露的哲學內涵。換言之，要是抽掉了《周易》內在的哲學意義，則其書必不可能成為古代「太卜」所執掌的上層統治階級奉為「聖典」的重要書籍。⁵

張善文先生直言「**聖典**」此話強調《周易》之經典地位的核心，《周易》由筮辭轉變為哲學義理，《易傳》之十翼內涵則功不可沒，坦言若將《周易》抽掉，則「**太卜**」必然不用，可見占筮紀錄之卦辭爻辭，並非可以一般單純所謂之「迷信」視之，而一無是處，再者《周易》「**聖典**」之名，並非浪得虛名，回顧書中細節，其實早已蘊含著「天道」與「人道」之天人合德聖道義理之見，由此亦可由卦中之六爻明顯看出，在《周易·說卦傳·第二章》中孔子曰：「**兼三才而兩之，故易六畫而成卦。**」《周易·繫辭下傳·第十章》亦曰：「**易之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六。**」除此之外，亦可由序卦傳中得知，如上傳始於〈乾〉、〈坤〉兩卦為首，其義即代表天道，下傳則以〈咸〉、〈恆〉兩卦為首，即代表兩性起源之地道，亦可由上傳末兩卦之〈坎〉、〈離〉，和下傳末兩卦之〈既濟〉與〈未濟〉看出端倪；《周易》用字遣辭之苦心，絕非碰巧或偶然之中可確定，而是歷經長年考核衍生，字字珠璣，此乃學《易》者應有之信心；《易鑰》陳炳元先生說：

聖人命辭，必先詳卦爻之義。合乎卦爻之義又能配合象數者，再來定辭。所以取象，藉明命辭的意義。當初命卦之名，固然是因象而取義，到了定

⁵ 參閱：張善文，《象數與義理》，臺北市：洪業文化事業，1997年，頁15。

卦之辭，則又因義而取象。說卦廣眾，蓋由自來。⁶

天道即聖道，聖人命辭著作焉有成為凡人之書乎？《易》之成書一切自然，聖德天道渾然天成，再者「聖道尚其辭」之用世通路除了戰亂，太平盛世亦同此理不勝枚舉，在《易傳》中尚有多處值得學習與弘揚，如：「**聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。**」(《周易·繫辭上傳·第二章》)，又如：「**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。**」(《周易·繫辭上傳·第十章》)此兩段話，皆以聖人為題，前者示人應以繫辭和陰陽進退相推之理以明吉凶與進退變化，後者則勉以習《易》成聖，可通天下志，成天下務；在《周易·繫辭上傳·第十一章》中孔子亦有更深研的表示：

夫易何為者也？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，是故著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢，聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患，神以知來，知以藏往，其孰能與於此哉？古之聰明睿知，神武而不殺者夫。

孔子理應以化民成俗為主要訴求，故在文章中表示以「**聖人**」之所以能通天下志，亦能定天下業，斷天下疑，說明乃因志在《周易》之智慧，而用心於「**開物成務，冒天下之道**」所致，故藉此勉勵天下，並形容著草占筮之天德，圓滿神聖，六爻智慧剛柔相推之義理皆已詳備并以貢參，供天下有志之人參研，最後以「**聖人**」為典範，告誡百姓「**聖人**」仍能謙卑以「**著之德**」、「**卦之德**」、「**爻之義**」，自我退藏洗心，並與百姓同甘共苦共進退，如此之「**神以知來，知以藏往**」的大

⁶ 參閱：陳炳元，《易鑰》，臺北市：天龍出版社，1981年，頁396。

智慧，何人能與之爭鋒呢？孔子這段話，已然具體呈現《周易》「經」、「傳」義理哲學之「聖道尚其辭」用之於世的誘惑與震撼力具足圓滿渾然天成。

二、「問焉而以言」：《周易》是占筮之書，而且本為無字之書，唯有卦象之陰陽六爻變化，以供問卜參研，通過大衍之數五十筮的演算，方可得六十四卦中出現符合問卜回答之卦，再依卦爻陰陽進退相推之象，說之以理，但長此以往一段時間之後為求公信公正無私具體言之有據，遂將常年問卜紀錄彙編成冊，而依書直說以減私心，並逐年增刪修繕，以期臻至究竟圓滿，故卦爻義理源自於卦象生化演變，而卦象產生源自於所排列之六十四卦的自然體現無法偽造，其中不可忽視的是卦爻義理必須與問卜之事實背景完全吻合，方可令人心服口服，而記錄流傳千古，通過以上這一連串之觀測，可以發現「卦序」、「卦象」、「陰陽」、「事實」、「義理」，等各項占筮重點，其實早已串連成一個細緻的系統，而且是不可分離或任意異動的組織，此系統無異於天地人三才，天人合德之自然天體的化身，朱熹曰：「六十四卦，三百八十四爻，皆所以順性命之理，盡變化之道，散之在理則有萬殊，統之在道，則無二致。」朱子此話即已明白的印證上述之義。

過去先民們對《周易》是嚴謹的、是信任的、是有哲學精神的，這可以從《國語》和《左傳》筮例紀載中看出，如張善文先生所言：

先秦典籍中，紀載《易》筮例子最多的是《左傳》和《國語》。這些筮例，多是涉及春秋時期各諸侯國的上層人物，其應用範圍頗為廣泛，或為朝廷政事而占，或為出兵爭鬥而占，或為生兒育女而占，或為幼主登基而占，或為娶妻嫁女而占，甚至出走叛逃、遭受貶謫也要揲著求占，以測吉凶。根據這些筮例，我們可以看到當時人們對《周易》的運用及理解的特點，尤其是對《周易》的運用及理解的特點。⁷

⁷ 參閱：張善文，《象數與義理》，臺北市：洪業文化事業，1997年，頁48。

《周易》幾千年來皆以上述繁複嚴謹之占筮考核過程進行，並非人為私相授受，而是順其時間自然蘊孕，隨其根性教化成熟的自然架構，最後「用世在明理」主要通路的「問焉而以言」也是如此因應而生的，其主要目的是希望解卦者，可以大公無私進退得宜的彌綸天地合德之道，因此，為問卜者解答一切疑惑的解卦者，即是《周易》用世思想的實踐者，這是需要對《周易》經、傳內容都十分熟悉，而且「問焉而以言」的解卦經驗要十分豐富的解卦者才能勝任，豈可輕忽隨便棄蒼生利益而不顧，所幸《易傳》的出現，適時的揭開許多《易》理的神秘面紗，間接也為占問者解決了很多心中疑惑，同時也形成了弘《易》很好的成功用世通路之一，張善文先生說：

有了卦辭，爻辭的諭示，其內在哲理亦未能得以全面深刻的闡揚發揮。而當《易傳》七種十篇出現之後，義理的闡發遂達空前的巔峰。如《大象傳》對六十四卦卦象的發揮，《小象傳》對三百八十日爻象的發揮，《文言傳》對〈乾〉、〈坤〉兩卦的發揮，《彖傳》對卦辭之象的發揮，以及《繫辭傳》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》各從不同角度的論說，均把《周易》的義理內涵衍發得淋漓盡致。⁸

的確如此，解卦者「問焉而以言」乃為第一線《周易》思想之實踐者，非但不可小覷，更不可輕忽各種細節徵兆，陳炳元先生認為：「夫易之利害禍福，往往繫之徵兆。或欲利之。適足以害之。或欲害之。適足以福之。利害禍福之轉移，差之毫釐，謬之千里，豈可忽之。」⁹孔子對〈節〉卦亦感言曰：「亂之所生也，則言語以為階，君不密則失臣，臣不密則失身，幾事不密則害成，是以君子慎密而不出也。」（《周易·繫辭上傳·第八章》），故卜問者託之於《易》，必有其難解之困，或攸關生命財產茲事體大之困厄，而解卦者受人託忠人之事「問焉而以

⁸ 參閱：張善文，《象數與義理》，臺北市：洪業文化事業，1997年，頁38。

⁹ 參閱：陳炳元，《易鑰》，臺北市：天龍出版社，1981年，頁410。

言」，務必本吉凶與民同患之心，探蹟所隱鉤深致遠，研判卦德爻性深邃之義，動變會通之道，然後省思自問，其所得之卦與所問之事，是否卦辭爻辭與事實完全吻合？並自問能否依書直說不必虛偽造假而圓通無礙？之後方可開口為人解惑，切勿不懂裝懂而誤人誤己，若逢難解之題亦須依《易》效天法地之原則，給予未來希望生幾，虛懷若谷廣納百川，如此，小則必可獨善其身，大則亦可兼善天下。明白的說「問焉而以言」之解卦人最好是能知行合一之的實踐行者，如陳德和先生在《儒家思想的哲學詮釋》中所言：「**確實明白『知是何所是的知，行是何所是的行』？如是！則可不悖於《周易》用世思想之實踐，非但能避免懷疑和誤解，亦不失為是天下蒼生之福！¹⁰**」

除了以上劍及履及，知行合一為原則之外，《易傳》中尚有各種針對「問焉而以言」用之於世的經驗提醒，皆為用世在於辭之思想實踐不可忽視之的經驗訓誥，如孔子在《周易·繫辭上傳·第三章》中提示曰：

象者，言乎象者也，爻者，言乎變者也；吉凶者，言乎其失得也；悔吝者，言乎其小疵也；无咎者，善補過也。是故列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦，辨吉凶者存乎辭，憂悔吝者存乎介，震无咎者存乎悔。是故卦有大小，辭有險易。辭也者，各指其所之。

孔子此段話很明白的提示《易》學的重點，與卦爻中的訣竅，同時也說明了《易》傳可以提供給「問焉而以言」者，什麼協助與學習的方式，此段話表面上在介紹象、象、吉凶、悔吝、无咎等各項之用途，但也同時蘊謂其各項所表述在卦中的義涵特質，以利解卦者之運用與弘揚，其中更分別以：「**列貴賤者**」、「**齊**

¹⁰ 陳德和先生認為：「其實『知行合一』在陽明的系統中，是可以像《中庸》所形容：『本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質之鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑』的，只是現在的學者對於儒學並不一定能相應的理解，一般人又不能深入了解『知』與『行』在陽明學說中具有的特殊意義，所以才會產生各類不得體批評和臆測。本文的目的，即想通過原典的意義疏導，確實釐定王陽明的知是何所是的知，行是何所是的行，以肯定『知行合一』的千古不易。」參閱：陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化，2002年，頁193。

小大者」、「憂悔吝者」、「震无咎者」，對應於：「位」、「卦」、「辭」、「介」、「悔」，文中雖未言及如何運用之細節，但《易》學本是維繫於精神之運心術之動的學問，留下少許微幾的學習空間，也有耐人尋味的啟發功能，孔子在此做出了具體效應的示範說明，針對於解卦以言者而言，已有莫大之幫助與鼓勵。《周易·繫辭上傳·第十章》孔子亦曰：

易有聖人之道四焉，以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象以卜筮者尚其占。是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響；无有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與於此？

孔子於此明言，《易》道之中「以言者尚其辭」乃為四聖道之首，可見《周易》用世思想之實踐貴在於「辭」，而重點之一則用之於「問焉而以言」者。

第二節 用世在於知幾

本節將嘗名以：動微之幾、占筮之幾、決策之幾，等三種不同深度介面由淺入深，從外到內，漸層個別分析，擇將動微之幾以「觀」為貴，占筮之幾以「時」為貴，決策之幾以「誠」為貴，進行討論，此三者名稱雖有不同，但各有特質，同樣各有難能可貴的幾會，但幾緣各有不同之處，此三者「幾」之思想，分別皆源依第一章所述之：太極、憂患、聖道為根本源流發軔，論述雖有深淺前後之分，但無高低之別，為求明白順暢，故於此誠先敘明，本節將個別進行理解推論評述申論於後：

一、「動微之幾」之內涵乃依易以太極為根，類萬物之情，并天人地萬物合為一體，牽一髮而動全身，其動微之間，必顯先幾，此動微之幾貴在於觀，觀則，可了然於心，不觀則，隨波逐流，故需知幾於觀，方得以覺察動微知幾，而先知

先覺用之於世，以通天下志，不疾而速，遂知來物，綜觀全局。因此《周易》於創作之始時，即對於生命演化及心理造作其所淵源由來者，提出了具體的關懷與策略，例如：卦爻符號之六爻位的設定，即是立場配合卦德之所定位，而卦德是因應六十四卦由太極兩儀衍生的卦序自然所形成，若細看六爻各爻位，又有不同階位反應的契機，大家同出一脈成敗與共，雖無明顯界線，但仍是牽一髮動全身，此即是動微之幾明白的示現與舉證。

再舉例：《周易·文言·乾》九三爻曰：「**知至至之，可與幾也，知終終之，可與存義也。**」其「至」者乃指至低、至極，乃至窮盡之義，當我們了解「至」之極端的未來之後，自然吉凶悔吝瞭若指掌，面對各種情境變化，在進退之間也就能了然於心運籌帷幄了；《周易》處處突顯出為眾生先憂而憂之心，並期許大家都可以避開災厄未雨綢繆，這是具體因應動微之幾的寫照。

至於動微之幾形態的呈現，《周易·繫辭下傳·第五章》曰：「**幾者，動之微，吉之先見者也。**」孔子認為「幾」的出現，乃存在於「動」作時的細微跡象之中，此細微跡象，是出現在動作的細微之間，必須細觀，此無特定的景象，也沒有特徵的預告，但我們可以從「**吉之先見者也。**」感受到，「幾」即是一種「契幾」，也是一種「機會」，是各種因緣的累聚，一種鮮為人知，不可多得的「良幾」，而且可以前知未來即將出現的大好幾緣；對此，李鼎祚在《周易集解》中記載：

虞翻曰：陽見初成震，故動之微，復初元吉，吉之先見者也，韓康伯曰：幾者、去无入有，理而未形者，不可以名尋，不可以形觀也，唯神也、不疾而速，感而遂通，故能玄照鑒於未形也，合抱之木，起於毫末，吉凶之彰，始乎微兆，故言吉之先見。」¹¹

¹¹ 參閱：李鼎祚，《周易集解》，臺北市：臺灣商務印書館，1968年，頁378。

虞翻以初爻為陽，小成為震卦，復初元始，七日來復必有建制，故謂吉之先見，此乃就卦義而說，韓康伯則以「幾」為重點論述，「幾」自無而入有之境，可據理之，但無形可言喻，亦不可名求，只能感受進出通達無礙之神情於無以言表之意會之中，韓康伯認為，這宛如一顆大樹一般，它仍必須由一粒微小形象的種子開始漸進的，由此可見，這種特異微兆是必須通過訓練與知識教育之後，方得以有效的掌握這種難得的「幾」會；徐志銳先生在《周易陰陽八卦說解》中對「幾」提出看法：

所謂「知幾」，就是堅持兩點論，用發展變化的觀點去觀察問題，以達到高瞻遠矚而超前預知。……幾，即幾微，指事物所顯示出來的微妙變化，猶如說「苗頭」。事物發展的「苗頭」一般說是不容易察覺和捕捉的，因為它是事物潛在那一方面所呈現出來的微小變化，然而它卻展示著未來的發展發向。¹²

徐先生認為「幾」是在發展變化中出現的「苗頭」，是不容易被察覺和捕捉的微妙變化，但它卻代表著可能的未來演變，《易鑰》陳炳元先生也說：「唯能知幾，方能知來，唯知來，才能應變通變，」……「故學者想要知來，必先知幾，要想知幾，必先研幾，是為上乘法。」¹³陳先生認為要先知幾，方得以知變知來，要知幾則必須先研究「幾」的形態和習性特質，才是最上等的方法，呂紹綱、金景芳認為：「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。」¹⁴，此說法認為「幾」是「欲動未動」指尚未具體發生之前，是沒有固定形象的，是處於初萌狀態，此時可在此處乍見可能的未來，

¹² 參閱：徐志銳，《周易陰陽八卦說解》，臺北市：里仁書局，1994年，頁113。

¹³ 參閱：陳炳元，《易鑰》，臺北市：天龍出版社，1981年，〈再版序文〉。

¹⁴ 參閱：金景芳、呂紹剛，《周易全解》，臺北市：韜略文化出版社，2008年，頁655。

在事發之前若用心觀察即可洞察先幾；至此「幾」的行蹤和形態，可以理解為「幾」是伏藏在動作中輕微的細節上才能找到，孔穎達曰：

幾，微也，是已動之微。動謂心動、事動，初動之時，其理未著，唯纖微而已。若其已著之後，則心事顯露不得為幾。若未動之前，又寂然頓无兼亦不得稱幾也。幾是離无入有，在有无之際，故云動之微也。若事著之後乃成為吉，此幾在吉之先，豫前已見，故云吉之先見者也。此直云吉，不云凶者，凡豫前知幾皆向吉而背凶，為凶而就吉，无復有凶，故特云吉也。¹⁵

孔穎達此言甚巧，他認為「其理未著，唯纖微而已」，的確，既是其理未著之前，則是无妄之心所現之習性而已，當謂為「唯纖微而已」，這與後文所言之「未動之前，又寂然頓无兼亦不得稱幾也。」相似，皆同為近似無心之本性所現，又其文中之「在有无之際」，應指其在發生與未發生之間，如此看來孔穎達似乎已經將複雜的事情可能的演化，濃縮成綜合式的一小節階段式的看法，另外關於是否唯「吉」可言的問題，他認為凡是事先可以預前知悉未來者，則自然背凶而自趨前吉，或說雖握有前知之幾，但是事在人為，是否可得善了，又誰能確實掌握？但孔穎達認為已經前知在先，即已搶得先幾，故言「吉之先見者也」，已立於優勢之地，成與敗則是另當別論矣，故言：「凡豫前知幾皆向吉而背凶。」

《周易》的思想是一種整全遼闊，無限生幾的生命學問，一切以蒼生為重，實現並實踐於日常生活中，再再企圖以均衡和諧的方法引導我們消彌災厄化解淤積，對此，南懷瑾先生在《易經繫傳別講》也曾表示：

易經這一門學問，是我們老祖宗，得道的聖人們，追究生命真諦、宇宙萬物到最根源、最深、最深的那個根而產生的。也可以說，它是我們老祖宗，

¹⁵ 參閱：孔穎達，《周易正義》，臺北市：臺灣學生書局，1972年，頁691。

對人類宇宙萬物、生命真諦挖根的學問。然後而研幾也，研的什麼幾呢？研究那個要動的幾。……幾這一門學問，能探知宇宙萬物的根本，所謂極深而研幾也。因為這一門學問是科學的、哲學的、宗教的，科學的根、哲學的根、宗教的根，都在那裏。唯深也，故能通天下之志，深到極點，宇宙萬有一切人類的思想等等，你都搞通了。唯幾也，最高的那個幾，將動的幾，你也能把握到了，故能成天下之務。¹⁶

南先生認為《周易》是可以做為人類宇宙萬物，生命真諦挖根的學問，「幾」是《周易》的綱領精華，可以「探知宇宙萬物的根本」問題，同時也是「科學的根、哲學的根、宗教的根」只要深研「幾」，掌握它的脈絡動向，最終必能「成天下之務」，為人類開啟了另一座希望的燈塔。再者牟宗三先生對「幾」也有他獨到的看法：

「夫易，聖人所以極深而研幾也。」「極深」，極之深入。這就是說聖人藉著這本書來深入滲透到理面而研幾啦。深入才能研幾，光表面不能研幾。因為看表面都抽象化了，量化了，你看到最具體的地方，你才能研幾啦。所以說：「唯深也，故能通天下之志。」要是表面上，誰也不能相通呀，我們兩個都不一樣。要能滲透到內部去，才能通天下之志，表面的這些障礙都化掉。又說：「唯幾也，故能成天下之務。」「務」就是事情。你知幾呀，才能成就天下一切事情。¹⁷

以牟先生的看法而言，研「幾」必須深入到最深處，才能看到最具體不虛的地方，才能見真「幾」，若人云亦云，隨波逐流，則只能被量化、抽象化，必須

¹⁶ 參閱：南懷瑾，《易經繫傳別講（上）》，臺北市：老古文化公司，2002年，頁315-316。

¹⁷ 參閱：牟宗三，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經出版公司，2008年，頁139-140。

突破科學那個層面，滲透到核心內部去，才有可能「通天下志」，成就一切，造福蒼生。

綜合上述各家見地，底下本文將嘗試詮釋「動微之幾」義蘊與形態的來龍去脈，並加以理解其所深藏內斂的可能意義，祈能展開新感官的不同視角。

《周易》崇德廣業效天法地，觀其會通，著象物宜，擬其形容天地定位日月運行，與天地合而為一，大行易道，遂通天下之志，廣被蒼生，若以「幾」的型態而言，亦離不開《周易》用世實踐中的一環；《周易》運行系統重要基礎之一，即是以太極為核心主軸，繼而衍生六十四卦，三百八十四爻，故曰：「**易有大極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。**」(《周易·繫辭上傳·第十一章》)，此「大業」即是萬事萬物匯集而成的生命大洪流，而「幾」的元素仍隨著自己相關的：人、事、地、物，的淵源背景，以一種自己獨特的方式走入此眾生生命旅程的大洪流之中，與此大自然萬事萬物的大熔爐結合為一體，形成並分布為自然界中的一部分，隨時可進可退，可做任何修改和變化，也會不自主的進入屬於自己特質的區域之中，也可自然的分門別類，亂中有序的排列，故曰：「**方以類聚，物以群分。**」(《周易·繫辭上傳·第一章》)，相對的，其他的各種元素，亦是如此，彼此都有自我與眾不同的型態，是主角同時也是配角，但分佈開來卻是各各不相知，又能彼此交融無間的的組合，共創生命共同體的大洪流，而在此大洪流中每個元素在「每一次進退之間」，即能衍生「幾」的型態，因此每一次的變化，都伏藏著幾，幾中也蘊含著變，每一個定格，幾變一體難分前後，所謂「每一次進退之間」，是指每一次增加或減少所產生之鉅細靡遺的動作態度而言，當然這包含了你、我、他、萬事萬物的精神與物質層面，因此每一次的動作態度都可供仔細觀測，因為你不曉得是否還處在醞釀中的幾，或已經正要開始執行的幾，你唯一的辦法，就是每一次通過時都用心的觀察並自我訓練，日閑輿衛一段時間之後則必有所成，故言：動微之幾在於觀，換言之，若能有效的觀測你、我、他在每一次的進退之間，甚至擴大延伸到其他的領域而綜觀全局，則能掌握先幾，不伺終日，故曰：「**引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。**」

（《周易·繫辭上傳·第九章》），何以見得？換個介面，以人論之，若我們將一件事情從醞釀到具體的動作發生，假定為一個小時，全程以多個角度的影音錄影，再細分為六個或十二個階段定格論之，仔細觀察其中人物之：眼神、動作急緩、坐立姿態，對話語氣，或沉默思考表情，各種動作態度，仔細分析，則應該不難發現，該當事人所呈現出的各種「幾」象，每個動作早已暴露突顯，只是尚未最後爆發而已；知識可以改變命運，通過這種階段定格論，重新定義幾的觀測方法，知幾將不再那麼困難，若能提早洞察先幾，許多繁庶之事，應能得到更好更圓融的回應。

孔子在《易傳》中之所謂：「**幾者，動之微，吉之先見者也。**」（《周易·繫辭下傳·第五章》），一般解釋幾的出現，皆以介於似動非動之間居多，但如上文舉例，似乎並非如此，倘若幾都存在於動與不動之間，豈不是等於任何事件的發生，都只有「一個動作」就能完成了執行目的嗎？子曰：「**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。**」（《周易·文言·坤》）客觀經驗告知我們，這是合乎常理的，即使是偶然爆發，平常也有其他因素積壓所致，或其他綜合因素引發；孔子此中之「**動**」，應有二義，一者，乃蘊謂豫卦九四，體悟卦中目前雖不見可立竿見影之建樹良幾，但時幾已逐漸成熟，眼前應可暗中順勢建侯，親朋盍簪，串聯以待，他日初爻雷出地奮，登高一呼，則志可大行，其所言「動」者，應指下卦表象陰虛無助，而對應之九四，深知七日來復之天地之心不變哲理，且預見來日必有剛應志行之君子出現，故此「動」，乃意謂著：「初爻雷動」之義，此為其一，其二，所言之「**動之微**」之「**動**」應指「動作」之義，此「**動**」可包含「動作與不動作的統稱」，孔子以此告誡後人，因為如上文假設所述，則每次的動作並非都是針對目的而執行，而是一種試探、或鋪陳、或計算、或等待、或考慮等等各種可能的「動」，因此孔子的本義可以嘗試解釋為：「幾者這個難得的機會，是可以於每一次動作中，在細微的跡象上即可找得到的，那麼你就可以看到最吉利的對應方法了。」畢竟「動作」是造就一切的基礎實踐過程的必備條件，即使都不動作只是一種靜態思考或計畫，其實這種

「不動作」也是屬於其中的一種動作的表示，總而言之，用世在於「動微之幾」，而知幾貴在於觀，觀則，可了然於心，不觀則，隨波逐流，故需知幾於觀。

二、「占筮之幾」之內涵乃依天地化育與憂患，陰陽相推，日月運行有時，吉凶悔吝有時，其運行之間必有良幾，此占筮之幾貴在於時，時則，天時可得，不時則，錯失良幾，故需知幾於時，方得以掌握占筮之幾，而與時消息，用之於世，以斷天下疑，不俟終日，防微肇漸，轉危為安。「占筮之幾」主要是指占筮的時間點為主，太極兩儀及所有卦爻是代表萬事萬物的變化體系架構，但平素靜如止水，來占則動如脫兔，不占則如懸於天地間之靜態哲學圖騰，唯有通過占筮與事實剛柔相摩，八卦相盪，才會具體顯現各種契幾，喚醒各卦爻性，表達六爻生幾，在卦體之陰陽體系中，與爻性相摩，以及九六進退之中，體現卦義，圓滿卦德，故說占筮之幾，才能展現其存在價值所在，所言占筮並非欲論占筮之法門，而是藉占筮求得成卦之後，觀察卦爻，以明蘊含契幾，不占則了無生幾，故而稱名占筮之幾。

本文《周易》用世思想之實踐，架構於：明理、知幾、應變三者，明理以太極之德為基，知幾以憂患之德為根，應變以聖道之德為本，相互呼應，其用世在於知幾中，為求圓通知幾之根本知識價值，故在所設定之動微之幾間所嘗試詮釋的份量上，刻意的加重一些比例，畢竟以知幾的範疇而言，動微之幾是三者之間極其重要者，占筮之幾蘊含各種玄幾，但貴在於時，以時幾為重，即使已能觀測知幾，可以綜觀全局者，若欲知具體來物，仍需掌握時幾，不至錯失機會，欲知時幾，首先需建立其義理智慧與《周易》之卦爻陰陽相推之理，其蘊含天地間之各種吉凶悔吝，失得憂虞之象，並將各種進退變化聚集於《易》卦系統之中，是聚合多位先聖先賢之智慧而成書，以最簡《易》的方式呈現給芸芸眾生，並耐心記載著不斷修正的卦爻辭以供後人善補所過之用，所秉持的就在於天人地三才合德之道，故《易傳》曰：

仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之

說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。（《周易·繫辭上傳·第四章》）

《周易》與天地完全的契合，因此可以清晰的顯現細如編織的紋理，如同細數天地之道，這完全是依據天象，與反應在地貌上的組織原理，所形成的義理架構而成立，因此自然能觀測出表裡不一之人事萬物，也能了解其來龍去脈之原始淵源，文中更以：「與天地相似，故不違」形容《易》理乃觀測於天文地理所造就，換言之，《易》理既與天地之道契合豈可違逆？故後文曰：「知周乎萬物而道濟天下，故不過」已知《易》理與天地之道契合，若行為與《易》理相悖離，豈不正代表違背天道乎？倘若深研《易》理，依循天道知行合一，不正是可以趨吉避凶而樂天知命體仁於眾生？故曰：「樂天知命，故不憂」上述這段話，說明了學《易》並非迷信，而是參悟天地之道，其占筮用《易》之事，則是順天應地，藉以占筮學習天人合德之義理，如同體悟父母之心，行天道而不過，樂天知命。

陰陽符號為《周易》之基本架構，而爻有靜爻與動爻之分，因此五十筮中存在著「四營」與「十又八變」的啟示，這與太極生兩儀，兩儀生四象，之蘊謂雷同，亦與卦序以乾坤兩卦為上經起卦終於坎離，下經由咸恒起卦終於既濟與未濟排序道理相似，凡此皆來自於「動」與「不動」之淵源，故曰：「爻者，效天下之動也」（《周易·繫辭下傳·第三章》）又曰：「六爻之動，三極道也」（《周易·繫辭上傳·第二章》），此謂「三極」乃指六爻分為天人地三才是之謂也，六爻因應人、事、時、地、物，而剛柔相摩，自然生動，顯示爻與爻之間之各種細節，並推演為人事變化，再紀錄成書，如《周易·繫辭下傳·第十二章》曰：「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，極天下之賾者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭。」

這段文章已然表示，占筮之幾理由正當，其卦爻辭之由來，乃來自陰陽剛柔之爻動，古聖先賢再制定規範科儀，依其性理彙整融通，成為吉凶悔吝玄妙幽深，

合乎天道之參研寶典，此文義表示《易》卦乃是天下玄妙幽深之極，而卦爻辭即是響應天下之動者，由此看來，《周易》以蒼生百姓為重，而擬諸形容，合於天道存乎德行盡在卦爻辭之中，是有其效法學習之價值。

明白作《易》者瀰綸天地之道，道濟天下，已立於合乎天道的基礎平台上，在整個《周易》系統中，占筮之幾則更能理直氣壯突顯出其舉足輕重之綱維者立場，然知幾可在觀象上下功夫，但無法具體知時之幾，要知時，即需在占筮上用心，需藉由所求得之卦，找出具體之時間的契幾，「占筮之幾」並非指「占筮」的方法，而是通過占筮之後，從所得到的卦或爻之中，可以得到解決問題的幾會點，因此必須再深研卦爻之中所蘊含的契幾，建立時間之準則規格，設定卦爻義理所伏藏之天人合德的時運規範，更需留心於爻與爻之間的爻性情偽蹤跡，時則，天時可得，不俟終日，而可與時消息，不錯失良幾。

牟宗三先生也曾說：「卜筮最重要的是『幾』，這個占卜呀，不是數學可以算出來的，占卜就是看那個『幾』。」¹⁸從卦象中找出應時之幾，並非容易，但從《易傳》中找到提醒的紀錄，則有多處發揮如：「變通者，趣時者也。」（《周易·繫辭下傳·第一章》）此文形容用時，應該迎合一年四季的輪流更換，適時的就地取材因地制宜，又如：「是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時。」（《周易·繫辭上傳·第十一章》），與上文雷同，但此處之「法象」是指天地之道的規則，應以天地之象為最高標準，反之，是隱喻《易》理是法天法地所形成之內涵而成書，所以接著才說「變通莫大乎四時」應以四季為規範變通，由此可見學習《易》理，不可輕忽占筮之幾，所謂：「先天而天弗違，後天而奉天時。」（《周易·文言·乾》），以時而言，先天可為天、地、日、月、五星所共拱之四時天律，後天即為萬物日常所自我奉行之時效規律，然此一切先後天之應時秩序，其實《周易》早已簡易配置於卦爻之中矣，故曰：「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」（《周易·繫辭上傳·第六章》）的確，作《易》者以：簡易、

¹⁸ 參閱：牟宗三，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經出版事業公司，2003年，頁136。

變易、不易的智慧呈現陰陽合德之天地之道，崇德廣業，道濟天下，早已廣大悉備；再者若論占筮所得卦爻之時幾之德，其用世法要心得，與《易傳》哲學心得之精義，在《易學筆談》中也有其獨到的心得看法：

乾之九三曰與時偕行，於上九曰與時偕極，損益皆曰與時偕行，隨曰隨時，節曰失時，革曰明時，无妄曰對時，睽蹇皆曰時用，豫姤旅皆曰時義，坤曰時發，賁曰時變，而於艮象傳總揭其義曰時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明，故君子進德修業欲及時也，此可謂孔子於易獨得之秘，而為天下萬世指迷者也。¹⁹

此段文章說明《易傳》贊易之用心，與細緻之心得，從文中義函理解到，卦爻不只表面之性理義函，仍需兼備各種變通時辰之智慧，以臻民用於日常，亦不得悖離自我所生存立足之常態背景，如：日月運時、四時之行、盈虧消息、與時偕行、亦需顧及各種時幾的當幾立斷，得以動靜不失其時。

然終究要知行合一，唯深入卦爻義理，體會卦德爻性占筮之幾，方可與時消息，防微肇漸轉危為安，朱子在《周易本義》中，對於卦爻動靜與內涵，也有雷同的看法：

卦雖不同，所同者奇耦；爻雖不同，所同者九六，是以六十四卦為其體，三百八十四爻互為其用，遠在六合之外，近在一身之中，暫於瞬息，微於動靜，莫不有卦之象焉，莫不有爻之義焉。²⁰

朱熹曰：「暫於瞬息，微於動靜」此話明白指出卦爻代表宇宙萬物的變化體系架構，但平時形如止水，占時則動如脫兔，沒有距離的限制，沒有形象的約束，

¹⁹ 參閱：杭辛齋，《易學筆談》，臺南市：龍巨書局，1992年，頁251。

²⁰ 參閱：朱熹，《周易本義》，北京：中華書局，2010年，頁1。

到處皆有卦之象，隨處可見爻之義，至此嘗試詮釋所名占筮之幾之義涵與用世意義。

三、「決策之幾」內涵乃依太極心體與聖道，而動靜有時，誠與不誠，萌乎於陰陽動靜之中，其決策之間，必有應幾，此決策之幾貴在於誠，誠則，道濟天下，不誠則，卑以自牧，自昭明德，故需知幾於誠，方得以中正決策之幾，而知幾如神，用之於世，以定天下業，絜靜精微，鉤深致遠，萬夫之望。

「決策之幾」主要是指問卜心態而言，「決策」二字就現代人而言一般泛指：「決定的策略」或指「決定問題的關鍵」，「策」的古字為「筴」，「筴」在說文解字中解釋為「馬箠」是擊馬之器，也有解釋為簸箕或筷子，「筴」和「策」同用，故本文選擇以「策」論述，力求平易近人，「筴」字在古代皆視為蓍草，故常稱：龜卜蓍筴，或筮人卜筴，因「筴」與「策」同用，所以久而久之，策字已能廣泛取代，特別是在以偏向使用占筮解決重要問題時常會被運用，如：「策封」、「策命」、「策書」、「策免」、「策略」、「疇策」、「策問」、「救國之策」、「端策拂龜」，等這種日常用語，比比皆是，古人對於很多重大決定之事，都會考慮採用占筮來選擇最後的決策，這可從《史記》、《周禮》中找到，也能從《國語》、《左傳》筮例中找到當時真實的人事記載，其實也能從日常生活中的：音樂、律法、經典、文字記載中概略反映出當時的民情風俗與人文背景。

使用《周易》占筮做出人生中重要的決策，自古以來早已深植民心，亦耳熟能詳普及於民間了，但占問者一般只知道要決策問題，卻不知道要如何面對占筮，《周易》六爻卦，講究以絜靜精微為學習目標，象反而在多數案例中被數取代，子曰：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍。」（《周易·說卦·第一章》），又曰：「易无思也，无為也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」（《周易·繫辭上傳·第十章》），以蓍草占筮而言，古人皆奉為神物，又稱為神器，龜卜亦然，地位非常崇高，如上文形容蓍策沒有思想，沒有動作，就靜靜的在那裏，一旦占筮了，就能感通天下，這種能力，不是天下最高的智慧誰能如此呢？因此當初作《易》成書，想必有部分目的即是在此，古人對占

筮是如何的尊敬與敬仰，可以從求卦的過程中看出，底下摘錄朱熹《周易本義》所著之筮儀前文示義如下：

擇地潔處為著室，南戶，置牀于室中央，著五十莖，韜以纁帛，貯以皂囊，納之櫝中，置于牀北，設木格于櫝南，居牀二分之北，置香爐一于格南，香合一于爐南，日炷香致敬……吉凶得著，悔吝憂虞，惟爾有神，尚明告之。²¹

觀此筮儀隆重科儀範例中，吾人應有體悟占筮神著是何等之神聖，間接也應能感受到在如此慎重恭敬的儀軌中，背後所秉持的至誠之心，相對的也可以理解此占筮規矩如此誠懇隆重求卦，必有其背後重大意義。

其實研《易》者多數都能體悟，《周易》獨特的內涵與特質，所以他們會盡可能的誠心面對，不敢冒犯，並推己及人，如朱子曰：「六十四卦，三百八十四爻，皆所以順性命之理，盡變化之道，散之在理，則有萬殊，統之在道，則無二致。」²²朱子所言，說明了《周易》之內涵能順應萬物之「性命之理」，并合以各種「變化之道」，可以分散在各處，亦能各自獨立而有其特質，若歸納於天地之道「則無二致」；如此說來，既然《周易》具足此種內涵，自然也能觀測占筮者是何居心，倘若居心不良，或心不在焉，或隱瞞事實，或惡意亂考，當然心中不誠，也會答非所問，或喪失良幾；周敦頤曰：「誠者聖人之本，大哉乾元，萬物資始誠之源，乾道變化，各正性命誠斯立焉。」；「朱子註曰：誠者至實而無妄之謂，天所賦物所受之正理也，人皆有之，而聖人之所以聖者，無他焉，以其獨能全此而已，此書與太極圖相表裡，誠即所謂太極也。」²³（《御纂性理精義》）高以下為基，要成就為聖人，則應以至誠之心為根本，至誠之心也是造就一切萬物

²¹ 參閱：朱熹，《周易本義》，北京：中華書局，2010年，頁3。

²² 參閱：朱熹，《周易本義》，北京：中華書局，2010年，頁1。

²³ 參閱：清聖祖，《御纂性理精義·通書》，臺北市：廣文書局，1982年，頁14。

之源頭，乾道的各種變化也是要依靠至誠之心才能成立的，周敦頤在此已然視至誠之心為萬事萬物一切力量之起源，亦是乾、元、性、命之根本源頭，朱子亦認為「誠」者乃為真實無虛，沒有絲毫之妄心而成立，渾然天成，他認為所謂聖人也是依憑此至誠之心而成就。對此至誠之心《中庸》曰：

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。²⁴

文義表示若欲與天地同參，則必需擁有天下至誠之心，方得以盡萬物之與天俱來的本來屬性與盡人類之性，並可參贊天地化育之德行，而行於四海；據上述所言，至誠之心即是一切力量的起源，與《易》理又同出一源，如此《周易》用世思想之實踐豈可輕忽？故言決策之幾貴在於誠，誠則道濟天下，不誠則卑以自牧，自昭明德。《宋元學案（上）》曰：

常人之心，首病不誠，不誠故不幾而著，不幾故不神，物焉而已。」後註曰：百家謹案《明儒學案》蔣道林傳周子之所謂：動者從無為中，指其不泯滅者而言，此生生不已，天地之心也，誠神幾名異而實同，以其無為謂之誠，以其無而實有謂之誠，以其不落于有無謂之神，道林以念起處為幾，念起則形而為有矣。²⁵

此文指出一般人問題，皆出自於「不誠」，也因無誠「故不幾」，因為無誠自然良「幾」也就隨之散去，非但如此，也會落入「著」執意不變，最終無幾也就無神了，既是無神則與「物」無異，故言「物焉而已」，後註曰：誠之動乃源自

²⁴ 參閱：《中庸章句》，朱熹，《四書章句集注》，臺北市：世界書局，1956年。下文同此

²⁵ 參閱：黃百家，《宋元學案（上）》，臺北市：廣文書局，1970年，頁238。

無為之動而發軔，因其無為純淨之動，方可稱之為「誠」，因此無心衍生之實有，方可得「幾」，定而行之，則於有無之間自可得大自在之神，上述說明了至誠之心的可貴，也說出了占筮決策應有的心態。

同樣訴求「誠」應合於內外以正道者，在《中庸》亦有論述：「誠者，自成也，而道，自道也，誠者，物之終始，不誠無物。」此文所指「不誠無物」已然嚴明正義不誠之失，「誠者」自道、自成、誠本自然圓滿具足，誠德自成不假造作，故君子以誠為本，以誠為貴，所稱「無物」義指沒有內涵，或說沒有內容，或不值一提，「不誠」，莫說《周易》用世之占筮，即使為人處世之間恐怕也會寸步難行；占筮之組織系統架構以太極為起源，六十四卦三百八十四爻牽一髮動全身，謂天下之能事畢矣，又乾元萬物誠之源也，而太極心體，誠與不誠，兩者皆萌乎於陰陽動靜之中，故言占筮決策存乎至誠一心，方可與幾坦然正應，了然於心，關於至誠之心以下引牟宗三先生的看法參考：

王陽明從「誠意」上下功夫，幾之動就是意之動，「有善有惡意之動。」致良知要從哪裡致良知呢？把良知表現出來，從誠意上致，誠意是問題所在。對著誠意這個問題，把你的良知表露出來，這是最切實的道德功夫。理學家重視道德實踐……所以，《易傳》說「知幾其神乎」這是可以知的，要從最初的那個地方著眼。通過占卜，占卜最重要的是誠，誠則靈。幾是可以掌握到的，掌握幾靠什麼？靠一種直覺的能力。直覺的能力不是科學的邏輯的推理。²⁶

這段話間接說明了「不誠無物」之精神義旨，牟先生強調：「占卜最重要的是誠，誠則靈。」誠體本身超越一切，基本上和幾是分開的兩件事，在質量上不

²⁶ 參閱：牟宗三，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經出版社，2003年，頁148-149。

可相提並論，有了至誠之心仍可遇上良幾，故說「誠則靈」不誠則「無物」，誠心到了極點即是至誠之心，《中庸》曰：

至誠之道，可以前知，國家將興，必有禎祥，國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

《中庸》認為行至誠之道者，必可前知預見未來，國家興亡亦能看出端倪，必可找出吉凶之特殊徵兆，特別是求助於蓍龜時，行至誠之道者，必能先看出吉凶之象，所以至誠之人「可以前知」。

誠與不誠決定了決策之幾，而是否為至誠之心又鳴乎於陰陽相推之間，其應幾必於決策之間呈現，故需知幾於誠，方得以中正決策，而知幾如神，用之於世。

第三節 用世在於應變

「應變」的範疇非常廣泛，但若以《易》卦系統而言，則全然在於訴求聖道（如第二章貞之于聖道）與陰陽相推之間巧妙所衍生，具體而言，即在我們日常生活當中默默的演化，牟宗三先生在《周易哲學演講錄》中說：

開闔是門的兩個動向，一開一闔表示動態，就在這個一陰一陽的動態裡面顯出道的意義，這跟說「太和之謂道」的意思一樣，陰陽是氣的兩個相反的作用，「一陰一陽」是陰了又陽，陽了又陰，連續下去成了變化，道就在變化過程裡面呈現。

言下之意，顯出變化中有道，是在一陰一陽關係中出現，如同兩儀的對等義，

並非能夠說成變化即是道，倘若變化即是道，則太狹隘了道的真義了，陰中有陽，陽中有陰，負陰而抱陽，負陽而抱陰，換言之，一陰一陽互相影響的平衡槓桿原理，由小至大的變化即是道的運動方式，這是牟宗三先生深究《易》理的心得不容小覷，循此，君子要化民成俗，此《易》理之應變概念不可不知。

「應變」者源自於「動能」，當動能到達某個程度飽和之後自然形成動能，而每一階段的動，皆是意謂著某個需要者可以進行的適當時幾已經出現，當然這要因人、事、時、地、物，改變而有所差異，《周易》有鑑於此，故曰：「**參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。**」(《周易·說卦傳·第一章》)，由上述《易傳》所言，可以給我們諸多省思和聯想，古聖因洞察於變，而應變於陰陽並立卦為惕，日閑輿衛，束藏散漫之自心，更細緻觀測到爻之生動乃剛柔相推之理，但此綿延不絕之動的相推之平衡點何時是盡期？孔子智慧表示，應考慮以道德合併理與義，善用於性之善導，乃至於影響命之結局，孔子在此坦言人性之不同各如其面，唯有導以道德義理方可適合應變之現實生活型態，《易傳》坦言觀察陰陽進退得失，剛柔相推之理而建立卦爻，以磨合萬變之未來，此乃未雨綢繆訴之以《易》理的天道觀，天人合德吉凶與民同患，同甘共苦的具體應變智慧，最好的典範。

若細數《周易》經、傳所言之「變」則共有三十八處，其意義哲理為何？且看《誠齋易傳》曰：「**古初以迄于今，萬事之變未已也，其作也一得一失，而其究也一治一亂。聖人有憂焉，於是幽觀其通而逆紬其圖，易之所以作也。**」²⁷此文明白指出「萬事之變」所帶來的負擔，及作《易》之目的，形容聖人之憂天下蒼生於苦難困頓之中，故而幽觀自省其深奧《易》理以濟天下，其中以「**一得一失**」、「**一治一亂**」形容「**萬事之變**」所衍生之社會成本，遙無盡期，可見「應變」早已是人類必須克服的一門學問了，故曰：「**聖人有憂焉**」然後知行合一以言：「**幽觀其通**」，此處之「**通**」直指「應變之通」，「**變**」已然內含動作義，亦是具

²⁷ 參閱：楊萬里，《誠齋易傳》，臺北市：臺灣中華書局印行，1969年，頁4。

體客觀存有事實，說明「應變」才是對治之良方，民心所向，《周易》用世思想之實踐在於應變已然早已立言於《周易·繫辭下傳·第二章》曰：

神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。

易窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之，吉无不利，黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。

孔子不諱言以歷代先王祖先為例，皆能以「應變」用之於世，對治一切民生窒礙難行，與拘泥不前之疑難困厄，使百姓安居樂業樂觀進取，子曰：「**神而化之，使民宜之。**」此處之「神」可理解為「精神層面」深受百姓所愛戴，運用合宜，故謂曰：「**利用出入，民咸用之，謂之神。**」（《周易·繫辭上傳·第十一章》），若解以「**陰陽不測謂之神**」（《周易·繫辭上傳·第五章》）視之，則孔子之意亦不離《易》之神通廣大，通天下志，廣被天下蒼生之義，於此亦不悖離本文之義旨，循是，孔子所言之：「**黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治**」其中之「**垂衣裳**」之深義，亦蘊謂著先天而不違，了悟自我自障蔽之自知之明，且謙卑秉持著自我進德修業，反思修省之聖人之德，企圖以此為基礎之本心，運用極陰極陽之乾坤父母卦極深研變「**而天下治**」，畢竟六十四卦乃逆數之來，凡事障礙不遇，皆可求應變於《易》，即使禍臨極端之數窮時，仍可應變，「**變則通，通則久，是以自天祐之，吉無不利**」指孔子智慧應變之法，以變治變，上天有好生之德，生命自然會找出路，故言之，物不可窮而受之以未濟循環。

據上所陳，了悟應變乃道之必然，再和之以道德理義以至於命，可自我精進，進德修業日閑輿衛，但《周易》是否確實具格，圓滿具足為應變解惑之至道一書？且聽《誠齋易傳》評述：**易者何也，易之為言變也，易者聖人通變之書也，何謂變？蓋陰陽太極之變也，五行陰陽之變也，人與萬物五行之變也，萬事人與萬物**

之變也。²⁸

此文謂《易》乃為聖賢變通應變之寶典用書，《易》者為訴求應變之專書著作，所變者皆由「太極」、「陰陽」、「五行」，等之變化而來，致演變成人、事、地、物、萬事萬物等變化，此說法以日月運行天地變化，乃聖賢效則而立言，肯定《易》為應變之書。朱子在《周易本義》自序文中，亦肯定《易》乃詳備應變之道曰：

易之為書，卦爻象象之義備，而天地萬物之情見，聖人之憂天下來世其至矣！先天下而開其物，後天下而成其務，是故極其數，以定天下之象，著其象，以定天下之吉凶，六十四卦，三百八十四爻，皆所以順性命之理，盡變化之道也。²⁹

朱子示人《周易》聖賢憂心天下蒼生，無力面對變化之道，而苦心安置體用兼備之各種卦爻象象義涵，以見天地萬物之情，以定天下之吉凶，盡一切變化之道在六十四卦與三百八十四爻之中。

張善文先生在《象數與義理》中探究卦變、爻變之發展時亦說：

《周易》哲學，以變動為本，各卦各爻皆處在隨時變動的情態之中，故《繫辭上傳》云：「爻者，言乎變者也」即謂三百八十四爻均是模擬事物的變化運動的情狀，因此，漢以後《易》家言「卦變」、「爻變」者大有人在，其立說之本源，無不由《周易》象徵哲學的「變動」特色所致。³⁰

張善文先生同樣主張《周易》以變動為根本之哲學，形容各卦各爻盡處於隨

²⁸ 參閱：牟宗三，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經出版公司，2003年，頁96-97。

²⁹ 參閱：朱熹，《周易本義》，北京：中華書局，2010年，頁1。

³⁰ 參閱：張善文，《象數與義理》，臺北市：洪葉文化事業公司，1997年，頁126。

時變動之情態之中，並舉《易傳》所言均為模擬實物之運動軌跡而立言，真實不虛，並肯定《周易》哲學之所建立，系源自於「變動」所致。

來知德在《易經來註圖解》論述應變之道時曰：

一陰一陽之道，若以易論之，陽生陰，陰生陽，消息盈虛，始終代謝，其變無窮，此則一陰一陽之道在易書，易之所由名者此也，聖人作易之初，不過此陰陽二畫。³¹

此文著重於《易》理之變化無窮，是維繫在一陰一陽之玄妙兩力維持平衡力量之中，自始至終，陰消陽長，陽消陰長，日復一日年復一年，《易》名所由來者，亦如是也。

《周易》用世思想之實踐，在於應變，據上各家所言，《周易》自是當之無愧，具足圓滿沒有爭議，然古聖作易之心，說是以防患於未然未雨綢繆，豈可坐而言而無起行實踐之理？當然，《易》乃示人以天道、人道、地道，三者天人合一，而行天人合德之道，以盡天道人事之各種變化，使民安身立命，參贊天地之化育，創造繼起之生命，豈有半途作罷之理？對此，孔子曰：「天數五，地數五，五位相得而各有合，天數二十有五，地數三十，凡天地之數五十有五，此所以成變化而行鬼神。」（《周易·繫辭上傳·第九章》），此段文中之：「此所以成變化而行鬼神」已然明顯披露《易傳》早已將各種變化彙整於中，孔子又曰：「大衍之數五十，其用四十有九……是故四營而成易，十有八變而成卦，八卦而成小成，引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣！」（《周易·繫辭上傳·第九章》）此兩段文都在表達變化之道，前段論天地之數，後段論大衍之數，「天地之數五十有五」即代表河圖之數，天一地二僅代表奇偶之數，若用河圖白黑點視之，則同為陰陽之義，而「五位相得而各有合」是指河圖之一六、二七、三八、四九、五

³¹ 參閱：來知德，《易經來註圖解》，臺北市：中國孔學會，1978年，頁401。

零之義，亦即天干甲己、乙庚、丙辛、丁壬、戊癸五合之義，其中不同者僅在黑白點示意必須靈活選用而已，但《易》學本就講究陰陽虛實之變化，學者於此勿恤泥於眼見。

而後段文則著重於「十有八變而成卦」之義，在五十筮占筮中，每得一卦必經由十有八變之累積所得，此十有八變乃源自於「揲之以四」之蘊釀，四者為四時之季，其來有自而非空穴來風，大衍之數即是洛書之演化，亦為後天八卦，大衍之數變化細膩，崇尚天道，效法自然，各有其序，天地定位；各從其類，日月運行，各有其律，恆順眾生，應變圓通，因應而生，各有其法，天地之數與大衍之數，兩者已然清晰說明了《周易》對應變之道應有之把握，如《周易·繫辭上傳·第十章》子曰：「參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天地之文，極其數，遂定天下之象，非天下之至變，其孰能與於此？」《易》乃極數，逆其數可知來，據此可見《周易》之應變用法要，已然早已齊備，而且已經流通實用於全世界三千餘年矣，《周易》之所以暢行世界即如是說：「通其變，遂成天地之文」，此「通」是絜靜精微細緻無礙彌綸天地之圓通開顯，方得以成就囊助為「天地之文」，試想「非天下之至變，孰能與於此？」此話若非出自聖賢之口，若無歷史長期見證，綜觀天下何人能如是說？《易鑰》作者陳炳元先生對此亦曾經讚同的發表心得：

人類莫不愛好自然，進而效法自然，要知天地生成，物類化育，究不能違反自然原理法則之下，伏羲始作八卦，原是用八種符號來表示物理宇宙的圖記，由於陰陽流轉發生盈虛消長的作用，所以重為六十四卦三百八十四爻，以歸納萬事萬物生化的跡象，作為分析物理人事演變的法則，聖人明察天地之象，概論人物之情，上窮生化之初，下辨變易之軌，明以合於日月，幽以探於鬼神，遠以徵於四海，近以求於一心，物有本末，事有終始，

知所前後，用時得宜，順時代的趨向，作自然的演進。³²

陳炳元先生此段文章很貼切務實的坦言，道出了《易》理之來龍去脈，的確如此，自文王重組卦序，命之以作卦爻辭之後，即奠定了千古不變之中正不阿自昭明德的典範，同時亦開啟了廣納百川之哲學大門，這段辛酸血淚史，至今回想，真不愧為我大中華之聖賢者，其作易之心莫不以蒼生為念，以符合天地人三才，天人一貫，天地合德之道思考，令人欽佩，是故，《周易》之應變法則能與天地準已然不在話下，然《易》理之變通成果，是否真可為後世大中華子孫，帶來綿延不絕之天地合德優質民族意識？與知進退存亡，而不失中正之應變成效嗎？對於此楊萬里在《誠齋易傳》中信心儼然的表示：

易之為言變也，易者聖人通變之書也，其窮理盡性，其正心修身，其齊家治國，其處顯，其儻窮，其居常，其遭變，其參天地；合鬼神，萬事之變方來，而變通之道先立，變在彼，變在此，得其道者，蚩可哲，慝可淑，眚可福，危可安，亂可治，致身聖賢，而躋世泰和，猶反手也，斯道何道也？中正而已矣！唯中，為能中天下之不中，唯正，為能正天下之不正，中正立，而萬變通。³³

此文起頭開宗明義表態，《易》是專言變通之書，亦是聖人變通應用之書，其內涵適用各種困難之應變，《周易》皆可迎刃而解，而且先於占筮之前，早已佇立於書中示眾，若欲躍居社會高層平安頤養，或內修洗心成賢達聖者，皆易如反掌也，其殊勝之處，乃因「能中天下之不中」、「能正天下之不正」此意即言：合天理之義，順仁義之理，一心崇尚天地自然之天德，中正不阿者可得，博愛大公無私，法天地之道而順勢應變之中正，當然萬變皆可通達無礙。

³² 參閱：陳炳元，《易鑰》，臺北市：天龍出版社，1981年，頁15。

³³ 參閱：楊萬里，《誠齋易傳》，臺北市：臺灣中華書局，1969年，頁4。

了解應變之道在《周易》通達無礙之後，進一步必須深入理解其應變之分類型態，以供更完整之記憶模式，或可濃縮攝取學習過程不易之代價，廣泛於普羅大眾參研，此意趣孔子有曰：

易者易也，變易也，不易也，管三成為道德苞籥，易者以言其德也，通情無門，藏神無內也，光明四通，倣易立節，天地爛明，日月星辰布設，八卦錯序，律曆調列，五緯順軌。四時和粟孳結。四瀆通情，優游信潔。根著浮流，氣更相實。虛無感動，清淨炤哲。移物致耀，至誠專密。不煩不撓，淡泊不失，此其易也。變易也者，其氣也，天地不變，不能通氣，五行迭終，四時更廢，君臣取象，變節相和，能消者息，必專者敗，君臣不變，不能成朝，紂行酷虐天地反，文王下呂九尾見，夫婦不變，不能成家，妲己擅寵，殷以之破，大任順季，享國七百，此其變易也，不易者也，其位也，天在上，地在下，君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也，故易者，天地之道也，乾坤之德，萬物之寶，至哉易，一元以為元紀。³⁴

孔子認為《周易》可歸納為：簡易、變易、不易三類視之，若能統籌此三事，即是掌握了天下之至德於手中，如掌花開鑰匙之人，簡易者，即以德為重，遵循日月星辰，布局卦位順序，調整曆法音律，依此，則天地萬物眾生，氣可精進，相亦能近實无妄，迨至清淨，近无瑕穢之時，則我與自然無異；變易者，如同四時轉化日月交替，天地不變，萬物死寂不生，君臣之道亦須立節相和，悖離逆道者，人皆誅之，此即變易；不易者，泛指如天地、父子、君臣之定位即是，綜上所述，孔子主張《易》乃天地之道之化身，是天下眾生之至寶，是一切萬物之根源，不可不珍惜云云。

至此《周易》用世思想之實踐在於應變，各家論述已然豐碩且具足無慮，很

³⁴ 參閱：漢 鄭康成《易緯·乾鑿度》，臺北縣：三才書局，1978年，頁51-52。

顯然的確實在國家社會人類福祉中實現，與繼起生命上，起了本質極大認知價值上的昇華與貢獻，換言之《周易》幾乎已將天地之間之各種變化之細節廣納囊中，彙整各類分合聚散之不定之數，轉化在三百八十四陰陽卦爻之中，以實踐六十四卦卦德之義理應變解困之道；循此，孔子在《周易·繫辭下傳·第八章》中苦口婆心再三明文示眾，學習應變應該「唯變所適」如下曰：

易之為書也，不可遠，為道可屢遷，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，无有師保，如臨父母。

孔子在此表示，《周易》既已成書，祈眾不可遠離，因為天地間應變之道並非可以常態不變，屢屢變動才是常規，道之細節變化，居無定所，遍佈於東南西北上下之虛空中，顯然沒有任何規則，謹記不可冀為典範，其唯一對治的方法即是：「唯變所適」。秉此原則，平素進出即可拿定進退分寸，亦可前知內外所需防患之處，而且已有過去參考前例，即使身邊沒有師保，亦能如臨親生父母；對此「唯變所適」陳炳元先生認為：

其實有動必有靜，有變就有不變存在，不變者理，百變成形，就常態說，動可以變，靜就可以不變，但靜極則動，物極必反，同時在動變之中，又有潛蛻漸變和突變極變之分，如靜極思動是潛變，動由緩而速而驟而急，就會形成由漸變而極變，倘遭受外來影響就會突變，天地運轉，動力均衡，形乎常道，動靜有常，剛柔並濟，常是自然進境，變是自然歷程，常有所歸，歸之變，變有所歸，歸之常，所以我們要執常御變，從而御變求常，這是「顛撲不破」的應變用變方法。³⁵

³⁵ 參閱：陳炳元，《易鑰》，臺北市：天龍出版社，1981年，頁134。

陳炳元先生所言，義指應變已然建構在天地之中，依循著自然之理即可窺見變化之運動規則，其「常而思變」之後又見「變而思常」，與「極靜則動」然後「極動則靜」將會是永遠如此錯綜複雜持續循環的，唯上天有好生之德，其看似不規則之亂象，亦可歸納出亂中有序，故說「執常御變，從而御變求常」陳先生看法與孔子所言之「唯變所適」之大原則並不相違，在《易經來註圖解》中來知德曰：「惟其變之所趨而已。」³⁶其義指在投其所趨之變，以變治變，李鼎祚之《周易集解》中針對於「唯變所適」記載曰：「六爻剛柔相易，遠近恆，唯變所適。」³⁷此文義以三百八十四爻體之剛柔相推，相對應比變化恆常為喻，亦言唯變可適之用世；觀測至此，我們必須讚頌《周易》周孔聖賢之超凡脫俗高等智慧早已齊備於《易》書之中供眾善用，但我們也必須正視《周易》用世思想之實踐在於應變系統中，因為「不可唯典要」的具體存有，我們應該廣納百川不斷吸收新知，因為「唯變所適」的客觀經驗，我們必須身體力行恆常嘗試，最終要與時俱行，借力使力的學習《易》學，因為它是既成的事實，是需要實踐才能光顯的學問，也唯有效法孔子所言：「易之為書也，原始要終，以為質也。」（《周易·繫辭下傳·第九章》），然後如同前文《誠齋易傳》所言：「唯中，為能中天下之不中，唯正，為能正下之不正，中正立，而萬變通也。」（同上），牟宗三先生亦云：

中，自其本身言，即是一個價值，換言之，物之得中即是物之得價值，物得中，則物本身即是一個生，一個不死，一個永恆，得中而上下應而時行，而終而有始而生生條理，則其有形之體雖終而其永恆之價值不死也，這便是永生，也便是價值之永恆，也便是保合太和各正性命，一切變通希望，無非求這個中，即是求這個生，……這種光暢的系統，詳密的解釋，唯有於帶有數學性，邏輯性物理性的周易中引申出。³⁸

³⁶ 參閱：來知德，《易鑰》，臺北市：中國孔學會，1978年，頁446-447。

³⁷ 參閱：李鼎祚，《周易集解》，臺北市：臺灣商務印書館，1968年，頁390。

³⁸ 參閱：牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義》，臺北市：文津出版社，1988年，頁308。

應變用世以求圓通圓滿，是為《周易》用世思想重要一環，其變通之外必須力求中正不阿，以臻圓滿心安理得，方是《易》之德昭，過程中必有進、退、得、喪、存、亡之險境，亦需時可行則行，時需止則止，世事何者可得恆常不變而常相左右？盈則虧、滿招損，中正之道確實值得效法，祈在本文後段以牟宗三先生之心得為共勉介面，共求大中而無愧於心，循此，然後方得以：「**存亡吉凶，則居可知矣！知者觀其象辭，則思過半矣！**」（《周易·繫辭下傳·第九章》），凡事應變用世問占於《易》，以中正之態了然於一心，日積月累自可獨善其身，假以時日之後或可兼善天下，未嘗不是件美事。



第四章 結論

本文題名為：《周易》用世思想之研究，主要闡述在廣泛全方位之《周易》用世中，幾個起步的關鍵問題進行研究，試圖理解它蘊含其中可能的精神，嘗試詮釋可能表達的意義，並依據日常學習《易學》的過程中，所體悟的心得，通過義理闡述的方式盡力展現其可能，祈能更接近昔日《周易》原創作之精神與目標，發揮義理或象數應有之潛能，詮釋《周易》更高或未被開發的存在價值。

據查，本文於結論之際，仍未能搜尋到與本文題名：「周易用世思想之研究」完全相符之文獻著作，因此在應用資料蒐集，與論述寬廣度而言，自始至終仍是筆者憂心之處，一般不難理解《周易》可用之於世，唯惜普遍不知用世從何下手，亦皆說以「易傳」卦爻辭，作為口耳相傳之最佳用世選擇，即使明白占筮之道，多數亦不清楚使用了占筮為何仍然看不到具體效果，因此本文以長年實務研究經驗，披露《周易》用世之各種運用時之認知障礙，揭啟用世思想之關鍵價值，是本文之主要重點訴求。

《周易》用世以占筮出發，周濟蒼生，再發軔昇華於哲學思想，循是，本文即以起卦前後之部分實務要點觀念，提供一些粗略看法大家共同研究，因此本文用世思想之詮釋重心，置於第二章之用世思想內涵與實際運作之依據基礎，與第三章用世實踐之方法論上，謹慎朝實務方向上做探索，祈能整理出有利於《周易》用世更寬廣之知識價值，基於篇幅範圍，與訴求重點聚焦，第一章於此不再敘述。

因此本文第二章以用世思想之內涵為題，從探討用世應有之理論依據與基礎思想出發，畢竟高以下為基貴以賤為本，在各種用世繁複雜亂法門之中，若欲求取長期立足點，則必須考慮於內在依據之用心紮根實踐。

〈第二章·第一節 貞之于太極〉，此標題以「貞」字為名，實乃出自《周易》經文中常見用語，在本文中含有二義：一者為「卜問」，二者為「貞固守正」或「事之幹」或「忠正」等義，在本章中有三節皆以此為名，為求本文寫作原意完整不致曲解也做了應有之詮釋，當然另有「內貞外悔」之說，但於此文本之原義

差異甚遠則不再贅述，本節論述以太極為主要精神，重點有二，因《周易》乃以太極為核心演化至三百八十四爻之整全體系，可大可小，可長可久，故曰：「遠在六合之外，近在一身之中」（《周易本義》）因此長久以來，其近乎圓融無疵之體系，令百姓安心，有其普世之價值，尤其孔子在《易傳》中的哲學導引更圓滿了太極的地位與立場，自此之後太極昇華為一種近似無盡的道德易理生命，此為其一。

其二，令百姓有安全感的應是大衍之數五十筮，此占筮著草之演算過程十分嚴謹，手續也很複雜，時間冗長，但古人普遍皆能信任，其重點即在於太極的定位與演算方式，換言之，五十筮之結構設計系統可以使人信任並完全的寄託用之於世，然此原理亦無法與太極切割，反而是密不可分。故曰：「**其用四十又九**」太極即蘊含其中（《周易·繫辭上傳·第九章》）。

〈第二節 貞之於憂患〉本節以百姓問卜於憂患為主要訴求，《周易》成書於殷商末世年代之亂世，故細觀於天下蒼生，本心寄託於憂患意識，且悲天憫人心繫蒼生，潛心研擬卦爻辭，進德修業，此之初衷動機顯而易見，再者，人生不如意事十之八九，故而百姓樂於接受將憂患之事訴求於《周易》祈請解惑，除此之外，文中亦以《國語》、《左傳》問卜紀載，與《周禮·春官·宗伯》紀載之：「**以邦事作龜之八命，……以觀國家之吉凶，以詔救政**」，論證此說並非妄言，間接說明當時《周易》可能受重視的精神情境，同時也嘗試表達孔子所言：「**夫易何為者也，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也**」其作《易傳》之主要目的，一切以眾生為重，為民先憂而憂，於此幾乎完全表露無遺，故言《周易》用世思想之依據，貞之于憂患理由可居。

〈第三節 貞之于聖道〉古代聖賢以憂天下蒼生為己任，完備了《周易》卦爻象義之義理，化繁為簡，以簡象義，至善至圓的整全《周易》之系統，從陰陽卦畫到爻性剛柔相摩，自形下至形上之間的精神之運，心術之動，會通於唯物唯心兩者之間，演化自然皆能類萬物之情，以通神明之德，然《易》道所制約之這一切規範與心性的溶合，皆以聖道為最終依歸，換句話說，《周易》之所以有恃

無恐，即來自《易》之本義以自然天道，天人合德為根本出發，故言：「**易與天地準，故可彌綸天地之道**」(《周易·繫辭上傳·第四章》)，本節文中亦例舉《周易·繫辭下傳·第七章》所言之：「**履，德之基也，謙，德之柄也，復，德之本也，恒，德之固也，損，德之修也，益，德之裕也，困，德之辨也，井，德之地也，巽，德之制也**」即所謂憂患九卦，一般皆謂以「憂患為言」，然其文中主要最終訴求仍然直指「聖德而立」，與本節所言貞之于聖道，不謀而合。

〈第三章〉承繼用世依據之後，即以用世思想之實踐進行論述，本章主要闡述以用世所面臨之種種實務問題，探索《周易》用世時應有之基本認知，嘗試詮釋《周易》可能表達之義函，與作《易》者之本心原義，故略以：「用世在於明理」、「用世在於知幾」、「用世在於應變」，三小節為題試圖理解它可能蘊含其中之精神義旨。

〈第一節 用世在於明理〉，首先必須先理解何以能明？普而言之，理之明不外乎「語言」與「認識」，故是謂為以辭達理，孔子《易傳》之辭即是本文敘述哲學義理之義旨，當然文中亦表明《周易》之經與傳固然年代不同，而在解讀上有各種不同之認知，但所幸兩者皆能不離其宗，不致相違，因此擇以共襄其首尾以表達義趣；本節分為：「聖道尚其辭」，與「問焉而以言」探索，此兩者皆承繼前章，其中之太極思想內涵之後因應而生，《周易》之所以近乎無懈可擊，乃因太極思想內涵所架構之一系列大自然的整全組織系統所致，故能善盡辭義。

除此之外文中亦引朱伯崑先生之言：「**封建時代的易學家和哲學家有一個共同的觀點，即奉《周易》經傳為『聖人之書』以其內容為『周孔之道』，認為《周易》自身有一個完整的理論系統，完美無缺。**」(《易學哲學史》)此文間接論證《周易》乃聖人之道，當然經、傳文章亦可為聖人之辭，《周易》用世思想實踐在於聖道尚其辭皆有其義理，此為其一。

其二、「問焉而以言」，本文試圖以占筮求卦過程，說明卦象產生源自於所既定排列之卦序，通過五十筮自然衍生而無法偽作，亦不可忽視所得結果之義理與象數皆須與當事人事實相同無誤，如此方可令人心服口服，問焉而以言而無愧於

心，文中引文陳德和先生所言：「**確實明白，知是何所是的知，行是何所是的行？如是！則不可悖於《周易》用世思想之實踐，非但能避免懷疑和誤解，亦不失為是天下蒼生之福。**」（《儒家思想的哲學詮釋》）陳先生所言，契合於聖道之吉凶與民同患，利害禍福與民同當，可見以《周易》為名，以言於民眾，差之毫釐，失之千里，豈能不慎？本文最後以《周易·繫辭上傳·第八章》所言：「**亂之所生也，則言語以為階，君不密則失臣，臣不密則失身，幾事不密則害成，是以君子慎密而不出也。**」舉證以言者，用世應有之認知與智慧。

〈第二節 用世在於知幾〉，以知幾而言，本文略分為：「動微之幾」、「占筮之幾」、「決策之幾」，等三個介面分析，此三者名稱不同，但特質之處各有異曲同工之妙，相對的也各有幾緣與思路不同之特徵，此三種幾的介面分類，皆以高瞻遠矚未卜先知未雨綢繆，為主要共同訴求目標，本文藉此澄淨自我心靈，並洞察幾的本來面目。

其一、「動微之幾」，此幾著重於觀，觀若有則，可了然於心，若不觀無則，應然只能隨波逐流，動微之幾之內涵，乃依靠於《易》理中之太極體系而言，若以日常生活視之，則與天人地萬事萬物合而為一，其幾近朱則赤，近墨者黑，依物顯形，類萬物之情，牽一髮動全身，其動微之間必顯先幾，因此欲知幾於先，即須學習觀照，方可洞察先幾，知幾於無形之間；文中亦舉《周易》六爻之爻性，相間之微妙德性，參和與九六之用，暨剛柔進退於卦德之時、運、命之認定關係，在在皆與動微之幾，息息相關密不可分，亦為本文研究之重點不容忽視之一者；進而亦以六十分鐘階段定格論方式分類，嘗試舉證回應於《周易·文言·坤》之：「**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。**」其中之義函，說明以幾是隨處可見，耑賴於細觀者之睿智，而非一般所謂：「介於似動非動之間」若真如此，豈非只有「動」之時才能見到幾？而此「動」也只有一次的機會？是故，文中據此提出了動微之幾，貴在於觀，觀則了然於心，不觀則，隨波逐流，故需知幾於觀的種種看法提供參考。

其二、為「占筮之幾」，此幾與第二章用世思想內涵之貞之于憂患，各襄其首尾，此兩者同為用世但一前一後，接觸層面各有不同之處，不可忽略的是其思想綿密延續之思路，有其承續不斷之因子，亦是本文研究之重點；再者，文中需要加以處理的觀念是，「占筮之幾」是有時效性與緣分的問題，時幾，重點在於占筮之時，幾緣，重點在於人、事、地、物之緣，各有特殊之微妙之處，幾緣即衍生於人事居多，地、物層次較高較為少見不易理解，人、事則可由不同人，不同事中，即可見不同占筮結果，顯而易懂，至於時效之占筮，如同：「**廣大配天地，變通配四時**」（《周易·繫辭上傳·第六章》），或：「**先天而天弗違，後天而奉天時**」（《周易·文言·乾》），又如：「**變通者，趣時者也。**」（《周易·繫傳下傳·第一章》），除此之外亦有五十筮之：「**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。**」（《周易·繫辭上傳·第九章》）亦可以間接舉證占筮之時的重要關鍵問題，而給出建議，故說占筮之幾之內涵乃依天地化育，陰陽相推，日月運行有時，吉凶悔吝有時，其運行之間必有良幾。

其三、「決策之幾」，顧名思義，決策即為決占，本文中亦有提及「策」者「筮」也，筮乃古人占筮之工具，然如何決於占？其占筮莫非另有暗藏機關？非也，文中所指占筮乃有固定求卦順序，無法偽詐，重點在於五十筮求卦方法，乃以天人地之天人合德方式漸層求得，易言之，如同從電腦中調閱資料一樣，當然您所輸入之資料必須符合事實，您給什麼題目，自然他回應您什麼答案，如是，在此架構上占者與被占問者皆需以至誠之心面對《周易》，宛如面對天地之心，您越誠心必然越能與《周易》契合，所出現之卦亦能準確，故言：「**與天地相似，故不違，知周乎萬物，而道濟天下，故不過。**」（《周易·繫辭上傳·第四章》），又如周敦頤所言：「**大哉乾元，萬物資始誠之源也。**」（《御纂性理精義·通書》），上述所言，皆表達占筮者若以至誠之心即可與天地契合，但必須建立在「不違」、「不過」的平台上，另有《宗元學案（上）》曰：「**常人之心，首病不誠，不誠故不幾而著，不幾故不神，物焉而已。**」此話更直言「不誠」物焉而已，至誠之心清楚明白；其實本文中亦以朱熹《周易本義》中所記載之「筮儀」一篇短文，表

達古人重視求卦之科儀如此之慎重守禮，由此可想而知其至誠之心，與本文所謂之「決策之幾」其所由來矣。

循是故言之，「決策之幾」內涵乃依太極心體與聖道，而動靜有時，誠與不誠，萌乎於陰陽動靜之中，其決策之間，必有應幾，此決策之幾貴在於誠，誠則，道濟天下。

〈第三節 用世在於應變〉本文謹略述：簡義、變易、不易之義理，認知會通為止，無意泥於此變之形態之中探索，並轉以如何變通進一步可達天人合德為義旨努力，首先論述《周易》原創作即以變為出發，《周易》即是變的本體，提出已存在之客觀事實，據理力爭立足之地，文中舉例《誠齋易傳》曰：「**易者何也，易之為言變也，易者聖人通變之書也。**」又如《象數與義理》所言：「**周易哲學以變動為體**」窮則變變則通，生命會自己找出路，《易傳》既言：「**開物成務，冒天下之道**」（《周易·繫辭上傳·第十一章》），豈有無備於變而成書之理？更何況所命名之「易」早已披露其「變易」本質之精神義旨，如《周易·說卦·第一章》曰：「**參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦**」上述所言皆以其「通變之書」或「變動之本」或「觀變於陰陽而立卦」表達《周易》即是變的本體，除此之外《周易·繫辭上傳·第九章》求卦之大衍之數中，亦有：「**四營而成易，十又八變而成卦**」皆可供論證參考。

《周易》幾乎已將天地之間之各種變化細節囊括其中，並彙整各類分合聚散之應變解困之道，轉化為卦爻象象之義理，與六十四卦三百八十四爻之象數干支五行之中，至此，一般皆以牢記「窮則變，變則通，通則久。」為處世要領。

本文企圖引：「**其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故，无有師保，如臨父母。**」（《周易·繫辭下傳·第八章》）作為建議，此乃本節中特別需要處理之觀念之處，畢竟「知道變通」與如何「執行變通」的方法，是不同的兩件事，是故本文以《周易·繫辭上傳·第十章》所言：「**極其數，遂定天下之象，非天下之至變，其孰能與於此？**」舉證欲求變通方法，《周易》之義理與象數即是最好的選擇之一，而給出建議，此為其一。

其二、引文以《誠齋易傳》所言：「唯中，為能中天下所不能中，唯正，正天下所不能正，中正立，而萬變通。」表述變通之道，應考慮以心靈淨化為主軸而非以變治變永無止境，並援舉牟宗三先生在《周易的自然哲學與道德函義》所言之：「中，自其本身言，即是一個價值，換言之，物之得中即是物之得價值，物得中，則物本身即是一個生，一個不死，一個永恆」作為理念上的依據，與用世思想實踐的中心信念，而非一變再變，僅止於唯變所適。

《周易》為卜筮之書已然近乎毋庸置疑，然心中無疑，又何需占筮求之於龜卜？人類求知若渴之欲望，並無設限於時間、空間、對象乃至無異於太平盛世或動亂不安之年代，易言之，《周易》之存在乃在於增進人類智慧，和改善生活，進而參贊天地化育之寶典，果真如此，則擁護此書繼續發揚光大即非我等一小撮習《易》者之任務，更是全人類應各盡一己之力之責任；《周易》用世已然由來已久，筆者試圖以綿薄之力激起更多有志之士共同參研用世之方法論，如同文中所言：用世在於明理，在於知幾，在於應變，為何以明理居位首而言？試想，若無明理之辭將如何表達卦爻之象數？筆者謹知：「萬事萬物必有其存在之價值」，豈能分別之？更何況義理與象數本是同根生，為求用世之流暢無礙，更需和諧共襄盛舉，在《周易的自然哲學與道德函義》一書中牟先生說：

我們不要以為它駁雜就不研究它，它的駁難正是其有價值的綜和；也不要因為它形成的時代很晚而不顧它，它的形成之晚正是它的所以有價值之處；也不要因為它的原形它的本相是卜筮就鄙視它、討厭它，它的本相至其形成之時早已改觀了；也不要因為它所論的是陰陽是五行是八卦，所以就討厭它，因為陰陽，五行，八卦是中國的根本思想之托足地、並且陰陽五行八卦正是中國人對於具體世界科學的考察，哲學的研究的雛形。¹

¹ 參閱：牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義》，臺北市：文津出版社，1988年，頁11。

這段話筆者甚為感動，象數義理各有用世之哲學，豈可不習？豈可不察？若而互相抵斥或明爭暗鬥，且視為理所當然，無形中反而喪失了天機，與自身價值；《周易》用世思想之研究，自古以來有各種評價與論述，于今筆者以「用世之觀點」，探索詮釋《周易》「用世之方法」，與其背後伏藏之價值，唯祈以廣納百川之心，不論門戶，客觀探索《周易》可為用世廣被闡揚珍貴之處，祈能呼應於先前開路前輩學者專家，或未來之有心人，提供一些參考，本文寫作之拙見，尚望學者專家諸君不吝指教。



參考書目

一、古典文獻（略依年代先後順序排列）

周·佚名：《周易注疏》，《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。

周·佚名：《周禮注疏》，《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。

周·佚名：《尚書注疏》，《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。

周·孟子：《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北市：藝文印書館，1985年。

漢·司馬遷：《史記》，上海市：古籍出版社，1988年。

漢·班固：《漢書》，臺北市：中華書局，1983年。

漢·許慎：《說文解字》，臺北市：宏業書局，1968年。

漢·鄭康成：《易緯·乾鑿度》，臺北市：三才書局，1978年。

唐·李鼎祚：《周易集解》，臺北市：臺灣商務印書館，2004年。

唐·孔穎達：《周易正義》，臺北市：臺灣學生書局，1972年。

宋·胡瑗：《周易口義》，臺北市：新文豐出版公司，1983年。

宋·歐陽修：《易童子問》，北京市：中華書局，2002年。

宋·邵康節：《梅花易數》，臺南市：文國書局，2009年。

宋·周敦頤、張載：《周張全書》，臺北市：廣文書局，1979年。

宋·張載：《張載集》，臺北市：頂淵文化事業，2004年。

宋·楊萬里：《誠齋易傳》，臺北市：臺灣中華書局，1970年。

宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北市：世界書局，1956年。

宋·朱熹：《周易本義》，臺北市：中華書局，2009年。

宋·黎靖德：《朱子語類》，北京市：中華書局，1986年。

宋·程頤：《易程傳》，臺北市：文津出版社，1987年。

宋·楊簡：《楊氏義傳》，臺北市：廣文書局，1974年。

明·來知德：《周易集注》，北京市：九州出版社，2004年。

明·來知德：《易經來註圖解》，臺北市：中國孔學會，1978年。

清·王夫之，《周易內傳》，北京市：九州出版社，2004年。

清·王夫之，《船山易學》，臺北市：廣文書局，1981年。

清·李光地，《周易折中》，成都：巴蜀書社，1995年。

清·聖祖，《御纂性理精義》，臺北市：廣文書局，1982年。

清·杭辛齋，《學易筆談》，臺南市：龍巨書局，1992年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

方東美，《中國人生哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年。

方東美，《生生之德》，臺北市：黎明文化公司，1985年。

王邦雄，《中國哲學史》，臺北市：里仁書局，2007年。

王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版公司，2010年。

史次耘，《孟子今註今釋》，臺北市：臺灣商務印書館，1992年。

朱維煥，《周易經傳象義闡釋》，臺北市：臺灣學生書局，1980年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年。

牟宗三，《心體與性體》，臺北市：中正書局，1968年。

牟宗三，《生命的學問》，臺北市：三民書局，1990年。

牟宗三，《周易的自然哲學與道德函義》，臺北市：文津出版社，1988年。

牟宗三，《周易哲學演講錄》，臺北市：聯經出版社公司，2003年。

牟宗三，《圓善論》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。

余敦康，《易學今昔》，上海市：廣西師範大學出版社，2005年。

余敦康，《易學論著選集》，臺北市：長安出版社，1991年。

吳辛丑，《周易講讀》，上海市：華東師範大學出版社，2007年。

吳 怡，《中國哲學的生命和方法》，臺北市：東大圖書公司，1994年。

吳 怡，《易經繫辭傳解義》，臺北市：三民書局，1990年。

呂紹綱，《周易闡微》，臺北市：建宏出版社，1996年。

李炳南，《論語講要》，臺中市：台中市佛教蓮社，2014年。

李煥明，《易經的生命哲學》，臺北市：文津出版社，1992年。

李學勤，《周易經傳溯源》，高雄市：麗文文化公司，1995年。

李鏡池，《周易探源》，北京市：中華書局，1978年。

周甘逢，《周易人生哲學》，高雄市：復文圖書出版社，2001年。

尚秉和，《周易尚氏學》，北京市：中華書局，1988年。

金景方、呂紹綱：《周易全解》，臺北市：韜略文化出版公司，1996年。

南懷瑾，《易經繫傳別講》，臺北市：大安出版社，1991年。

南懷瑾、徐芹庭，《周易今註今釋》，臺北市：臺灣商務印書館，2009年。

范良光，《易傳道德的形上學》，臺北市：臺灣商務印書館，1990年。

唐君毅，《人生之體驗》，臺北市：臺灣學生書局，2010年。

唐君毅，《中國人文精神之發展》，臺北市：臺灣學生書局，1987年。

夏金華，《佛學與易學》，臺北市：新文豐出版公司，1997年。

徐芹庭，《易圖源流》，臺北市：國立編譯館，1993年。

徐芹庭，《細說易經》，臺北市：聖環圖書公司，1999年。

徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，2010年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年。

張其成，《易經應用大百科全書》，臺北市：地景企業公司，1996年。

張其成，《易圖探秘》，臺北市：志遠書局，2004年。

張其成，《易學大辭典》，臺北市：建宏出版社，1996年。

張善文，《象數與義理》，臺北市：洪葉文化事業公司，1997年。

陳政揚，《張載思想的哲學詮釋》，臺北市：文史哲出版社，2007年。

陳炳元，《易鑰》，臺北市：天龍出版社，1978年。

陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北市：文史哲出版社，2002年。

陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年。

陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，臺北市：洪葉文化事業公司，2003年。

傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，臺北市：東大圖書公司，1986年。

傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年。

勞思光，《大學中庸譯註新編》，香港市：中文大學出版社，2000年。

彭孟堯，《哲學方法論》，臺北市：新學林出版公司，2015年。

曾春海，《易經哲學的宇宙與人生》，臺北市：文津出版社，1997年。

黃慶萱，《周易讀本》，臺北市：三民書局，1992年。

熊十力，《乾坤衍》，臺北市：臺灣學生書局，1980年。

趙偉中，《周易變的思想研究》，臺北市：花木蘭文化出版社，2009年。

樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年。

戴君仁，《談易》，臺北市：臺灣開明書局，1961年。

戴璉璋，《易傳之形成及其思想》，臺北市：文津出版社，1989年。

謝大荒，《易經語解》，臺北市：大中國圖書公司，1994年。

三、期刊論文：(依姓氏筆畫順序排列)

王立文，〈《易經》的科學面向與對人生修鍊的啓示〉，《佛學與科學》第11卷2期，2010年8月。

王柏壽，〈周敦頤教育思想之研究〉，《國民教育研究學報》第13期，2004年7月。

王時評，〈易道與筮道—李道純《周易尚占》的占筮研究〉，《高雄師大學報》第44期，2018年6月。

吳志鴻，〈科技是延續生命抑或延長死亡〉，《哲學與文化》第4期，2006年11月。

吳建明，〈易傳命論之研究〉，《東方人文學誌》第22期，2007年6月。

吳進安，〈《易傳》性命觀—從儒家觀點探析〉，《哲學與文化》第6期，2019年6月。

李 申，〈知幾其神說〉，《船山學刊》第4期，2014年9月。

周甘逢，〈易象哲學思維探源〉，《正修通識教育學報》第1期，2004年6月。

周欣婷，〈論《易傳》詮釋卦爻辭之方法、效用及形式〉，《興大中文學報》第28期，2010年12月。

林文欽，〈《易經》陰陽思想與人生〉，《歷史月刊》第213期，2015年10月。

林文給，〈《易經》與生活之應用（一）〉，《春暉》第74期，2012年12月。

- 林世榮，〈《易》「用九用六」〉，《鵝湖月刊》第 457 期，2013 年 7 月。
- 張成秋，〈由《易經》論預測與決策〉，《語文學報》第 8 期，2001 年 12 月。
- 陳良棟，〈周易中的知幾與道德意識〉，《學習時報》第 3 期，2018 年 6 月。
- 陳政揚，〈「人籟、地籟、天籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》第 290 期，1999 年 8 月。
- 陳政揚，〈生命教育的儒學關懷—以張載生死觀為中心〉，《揭諦學刊》第 10 期，2006 年 3 月。
- 陳政揚，〈論莊子與張載的「氣」的概念〉，《東吳哲學學報》第 12 期，2005 年 8 月。
- 陳德和，〈人文的創構與護持—儒道淑世主義的對比〉，《揭諦—南華哲學學報》第 6 期，2004 年 4 月。
- 陳德和，〈大人以繼明照於四方——論教師永續成長的哲學基礎〉，《鵝湖月刊》第 287 期，1999 年 5 月。
- 陳德和，〈孔子的創造性人文主義〉，《鵝湖月刊》第 291 期，1999 年 9 月。
- 陳德和，〈先秦儒家哲學的基本精神〉，《鵝湖月刊》第 222 期，1993 年 12 月。
- 陳德和，〈孟荀性情說的共法與不共法〉，《當代中國哲學學報》第 4 期，2006 年 6 月。
- 陳德和，〈易卦選解——大壯·睽·小過〉，《鵝湖月刊》第 215 期，1993 年 5 月。
- 陳德和，〈易卦選解——謙·恒·損〉，《鵝湖月刊》第 238 期，1995 年 4 月。
- 陳德和，〈臺灣的哲學教育〉，《文訊雜誌》第 194 期，2001 年 12 月。
- 陳德和，〈論教育基本法的啟示〉，《鵝湖月刊》第 294 期，1999 年 12 月。
- 陳德和，〈儒道互補論的辨析與栓定〉，《東吳大學哲學學報》第 5 期，2000 年 4 月。
- 陳德和，〈識心幻現／虛擬實境〉，《鵝湖月刊》第 310 期，2001 年 4 月。
- 黃新根，〈簡論《周易》哲學思維〉，《理論學刊》第 119 期，2004 年 1 月。
- 廖咸惠，〈性命之說、禍福之占？—宋代士人的《易》卜實踐〉，《新史學》第 4 期，

2019年12月。

蔡仁厚，〈新儒家與新世紀—儒學能為人類社會提供什麼〉，《中國文化月刊》第264期，2002年3月。

蔡月娥，〈論《周易》習險解難之道〉，《臺北大學中文學報》第5期，2008年9月。

蔡惠芳，〈周敦頤《通書》的「誠」說〉，《國文天地》第6期，2003年11月。

鄭吉雄，〈從卦爻辭自易的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉，《漢學研究》第1期，2006年6月。

鄭吉雄，〈論象數詮《易》的效用與限制〉，《中國文哲研究集刊》第29期，2006年9月。

鄭炳碩，〈《易經》之人觀〉，《鵝湖月刊》第166期，1989年4月。

四、學位論文：(依姓氏筆劃順序排列)

江衍郁，《孔子內聖外王思想之淵源與宗教意涵》，玄奘大學宗教學系碩士論文，2007年。

吳建明，《先秦儒家「天人合德」思想之演進與發展》，東海大學哲學系博士論文，2004年。

李朝木，《《易經》憂患意識之研究——以憂患九卦之詮釋為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。

於光泰，《唐代以前《周易》象數與義理研究》，輔仁大學中國文學系博士論文，2020年。

林永悅，《周敦頤倫理思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。

林玟玲，《先秦哲學「命論」思想之探究》，輔仁大學哲學系博士論文，2006年。

林新為，《從《周易》思想探究「生態良知」之動力》，國立中央大學哲學系碩士論文，2010年。

林鳳玲，《《莊子》論生命困境與化解之道》，東海大學哲學系碩士論文，2015年。

林獻榮，《五行《易經》在現代生活實踐之研究》，玄奘大學宗教學系碩士論文，2020年。

邱建智，《從《易經》趨吉避凶到《易傳》性善思想研究》，中國文化大學哲學系碩士論文，2009年。

洪鎰昌，《易經占卜作為諮商媒介初探》，國立嘉義大學輔導與諮商學系碩士論文，2014年。

徐德恩，《堪輿學吉凶理論之研究—以《易經》思想為主》，玄奘大學宗教與文化學系碩士論文，2017年。

張倩玉，《孔子天人合德思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012年。

曹行，《《周易》〈彖〉〈象〉體例及思想研究》，國立臺灣大學哲學系博士論文，2019年。

陳芝豪，《周易》經傳與孔孟荀「命」觀念思想及改命方法，國立高雄師範大學國文學系博士論文，2015年。

陳穩吉，《易經應用於經營策略之研究》，亞洲大學商業及管理學系博士論文，2019年。

曾秀筠先生之《易經「憂患九卦」之道德觀研究》，輔仁大學宗教學系碩士論文，2015年。

黃志傑，《周易》哲學詮釋的轉化—自先秦至魏晉時期，國立臺灣師範大學中國文學系博士論文，2014年。

黃振崇先生之《易經教育思想研究》，國立雲林科技大學中國語文學系碩士論文，2007年。

楊仲英，《生命的學問——《周易闡真》研究》，國立彰化師範大學國文學系博士論文，2020年。

劉冠良，《《周易》繫辭之聖人觀》，國立臺灣大學哲學系碩士論文，2006年。

劉雅惠，《《周易》變通思想之研究—以〈繫辭傳〉為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

潘亮君，《《易傳》與《中庸》、《大學》「誠」思想研究》，國立臺灣師範大學國文

學系碩士論文，2008 年。

蔡文旺，《《周易》哲學對生命教育的啟示—以〈繫辭傳〉為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2008 年。

蔡巨鵬，《易經創造思考訓練模式之建構與應用》，國立臺灣師範大學創造力發展學系碩士論文，2009 年。

鄭玉姍，出土與今本《周易》六十四卦經文考釋，國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2010 年。

鄭沛瑩，《《易傳》「幾」「神」思想研究》，國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2012 年。

盧玲甄，《《周易》卦變循環思想研究—以十二消息卦為核心》，世新大學中國文學系碩士論文，2011 年。

謝 治，《《周易》憂患九卦之研究》，國立高雄師範大學中國文學系碩士論文，1986 年。

