



「儒道會通」研究進路新探—— 以《東坡易傳》對《易》之詮釋為例*

林渝詠

慈濟科技大學兼任助理教授

摘要

儒家與道家作為中國哲思主脈，共同啟導著歷代文人的價值關懷及生命實踐。儒、道之交融原本無礙。然自西學引進後，儒、道之義理內涵一方面獲得更加嚴謹清晰地闡述探討，但同時也衍生諸多因哲理分析而來的論辯，乃至如何定位、會通之可能等相關問題。今筆者不揣淺陋，反思現代「哲理建構」的學術要求與「經典詮釋」傳統之關係，並試以素來有合會融通儒道二家之評的《東坡易傳》為例，期借東坡《易》解之內容及解《易》方式，勘得「儒道會通」之啟示及相關研究之可能進路。

關鍵詞：儒道會通、東坡易傳、經典詮釋、生命實踐

* 本文承二位匿名評審惠予寶貴意見，對於本文具有相當大的幫助，謹在此致上衷心的謝意。惟文中如有任何疏失，或筆者力有未逮，未及修改說明之處，當由筆者負完全責任。



A New Approach to the Research of "Confucianism and Taoism"——Taking the Interpretation of Yi in Dongpo Yi Zhuan as an example

Lin Yuyong*

Abstract

Confucianism and Taoism, as the main lines of Chinese philosophical thought, have jointly guided the value concern and life practice of literati of all dynasties. The fusion of Confucianism and Taoism was originally without hindrance. However, since the introduction of Western learning, on the one hand, the meaning of Confucianism and Taoism has been more rigorously and clearly discussed, but at the same time, many debates have arisen from philosophical analysis, and even related issues such as how to locate and the possibility of understanding. Today, the author does not try to be superficial, and reflects on the relationship between the academic requirements of modern "philosophical construction" and the tradition of "classical interpretation", and tries to take the "Dongpo Yizhuan" as an example, which has always been evaluated for integrating Confucianism and Taoism. Poe's interpretation of "Yi" content and method of interpretation of "Yi" found the enlightenment of "Confucianism and Taoism" and possible approaches to related research.

Keywords : Communion between Confucianism and Taoism 、 Dongpo yi zhuan 、 Classical interpretation 、 Life praxis

* Adjunct Assistant Professor, Tzu Chi University of Science and Technology.



一、前言

儒家與道家作為中國哲學思想主脈，共同啟導著歷代文人的價值關懷及生命實踐。就實踐言，文人大抵嚮往大隱亦不離於世的即善即美之道境，據此可見儒、道之交融原本無礙。¹不過在理論層面，隨著認知思辨以及取法於西方哲學研究進路的日益講求，對儒道問題帶來一些影響。一方面，儒、道之義理內涵得以獲得更加嚴謹清晰地闡述和探討，但同時也衍生諸多因哲理分析而來的論辯，乃至如何定位、解明二家異同及其會通之可能等相關問題。尤其就「儒道會通」議題而言，值得省思的是，究竟如何深入探討，方不致使「道隱於小成，言隱於榮華」²，且能帶來新的助益？

必須補充說明的是，本文絕無意否定任何欲承繼傳統智慧，將此安身立命之學開展於當代學術論域的研究及努力，而只是試圖探問：如若我們嘗試復返其本，更深入探詢儒、道兩家之哲思開展與中國淵源流長的「經典詮釋」傳統之關係，同時反思現代「哲理建構」的學術要求與實踐體悟之間的本質差異，是否可能解消上述難題，進而尋得開啟中國經學與哲學更富有實踐性和創造力之理徑？基於上述問題意識，故筆者不揣淺陋，將試以素來有合會融通儒道二家之評的《東坡易傳》³為例，自《東坡易傳》之特殊性開始，理解東坡對《易》之態度及闡釋方式、內容，並據此展開「儒道會通」研究進路之思索探勘，期

¹ 儒道交融之無礙，與二家哲學之內質相關，余英時先生曾就此而言：「大體上說，各家『道』，都把『天道』和『人道』結合了起來，所以都具有所謂『天人合一』的傾向。至於各家的歧異，則主要在重點各有不同，例如有的偏重於『人』（儒家），有的偏重於『天』（道家）」。
詳見氏著：《士與中國文化》（上海，上海人民出版社，2003），頁 604。

² 〔先秦〕《莊子·齊物論》（臺北：博客來出版社，2017），頁 12。

³ 本研究《東坡易傳》，係依據世界書局於 1988 年影印「摛藻堂」之「欽定四庫全書薈要（經部·易傳卷一）」本；見於第三冊，頁 31-187。



就教於方家。⁴

二、《東坡易傳》會通儒道於解《易》之啟示

《東坡易傳》乃蘇軾所有創作中的至精者⁵，為其一切發而為議論文章、生命人格之根柢，同時其以特殊解《易》方式，會通儒道兩家哲思，開發出經典豐厚蘊藏，今筆者將試探其解《易》內容，冀循其哲思一探會通研究之可能。

(一) 由「以《莊》解《易》」之說出發

蘇軾向來以詩文絕妙於天下，然亦有「深於性命之際」的解《易》之作傳世。若言蘇軾之文妙絕天下，與其性情、學識之超曠通達、不拘一格有關，則其解《易》之作亦如是，「雖循義理門徑，卻不拘限於義理」便是《東坡易傳》的獨特風貌。針對此風貌特點，林麗真教授曾如此予以概述：

〔前略〕東坡注《易》，喜歡和會融通，卻又自有主見；主張義理求之，卻又兼信圖數；既具疑古精神，又好縱橫闊論。故其《易》學特質，實在「不可以一格繩之，而自成為一格」。⁶

而學者余敦康則具體指出，「蘇軾骨子裡是個儒家，但是出入於佛老數十

⁴ 本文以余敦康先生於《漢宋易學解讀》中所提出的：蘇軾易學特色乃「以莊解易」為本文儒道會通之基本預設，至於中國哲學史中儒道會通之內涵，因筆者學力不足，力有未逮，難以簡筆說明之，因此未能論及，萬望先進讀者海納理解。

⁵ 北宋與蘇軾相知甚深的文人秦觀，曾如此論其思想學問：「閣下謂蜀之錦綺，妙絕天下。蘇氏蜀人，其於組麗也獨得之於天，故其文章如錦綺焉。其說信美矣。然非所以稱蘇氏也。蘇氏之道最深於性命自得之際，其次則器足以任重，識足以致遠，至於議論文章，乃其與世周旋，至粗者也。閣下論蘇軾而其說止於文章，意欲尊蘇氏，適卑之耳。」語見〔宋〕秦觀：《淮海集·答傅彬老簡》（電子版《文淵閣四庫全書》），卷 30。

⁶ 林麗真：《義理易學鉤玄》（臺北：大安出版社，2004），頁 91-113。文中引言則見諸錢穆：《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生書局），頁 30。



年，倡三教合一之論，特別是喜《莊子》⁷，於是「以《莊》解《易》」，更為《東坡易傳》之特色所在。其論道：

〔前略〕從他們二人（按：指王弼、蘇軾二人）所依據的哲學理論來看，這種不同主要表現為王弼是以《老》解《易》，而蘇軾則是以郭象之《莊》解《易》。在《東坡易傳》中，我們可以隨處找到受郭象思想影響的痕迹。

蘇軾通過《易》學研究總結了自己的生活經驗和時代感受，表述了自己的理想追求，並且提煉為一種哲學。這種哲學既有鮮明的個性特色，也有普遍的意義……，典型地反映了中國士人如何徘徊於儒道之間的複雜的心態。⁸

以上之說細讀之，即不難得知二位教授之論適可相佐。林教授指出東坡解《易》之方式，不能以一格拘之，而余教授則具體提出，所謂「不拘一格」即是以《莊》解《易》。以《莊》解《易》表面觀之實近於道家，但卻涵藏了與儒之融通，此乃因東坡所借重之《莊》為郭象所解；在強調「儒道同風」的魏晉時代，向秀、郭象的《莊子注》為眾評「自然與名教一致說」的代表，而清華大學楊儒賓教授亦以為，郭象的《莊子注》實可視為「莊子儒門說」的前驅。⁹東坡既藉郭象之《莊》以解《易》，則儒道二家之思自然於本傳中隨處可見，如余敦康所言：「在《東坡易傳》中，我們可以隨處找到受郭象思想影響的痕迹。」因之，東坡雖以《莊》解《易》，然其《易》解同時蘊藏著儒、道哲思，是以《東坡易傳》具有「和會融通」之性質。

然而，既已肯定《東坡易傳》乃涵融二家之作，深富意趣，那麼進一步，

⁷ 余敦康：《漢宋易學解讀》（北京：華夏出版社，2006），頁178。

⁸ 余敦康：《漢宋易學解讀》（北京：華夏出版社，2006），頁181、183。

⁹ 此說主要參考楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版社，2016），頁403-448。關於「莊子儒門說」在唐宋以後的發展，則可參考徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述——《莊》學史上的另類理解與閱讀〉，《台大中文學報》第17期，2002年12月，頁21-66。



其作為「儒道會通」之文本，是否有別於其他文本之意義與啟示呢？以下筆者將由本傳對《易》之詮釋內容進入，尋覓其中蛛跡。

（二）不侷限一家之言的二／一 哲思

儘管「儒道會通」非《東坡易傳》首要關切之課題，甚或相關思維也並未存在於解《易》歷程中；然無可否認，由研讀《易經》所興發之實踐體悟，處處皆可見其能夠會通儒道，不只知行無礙且自在圓融，而此圓融無礙亦能在《四庫全書總目》對《東坡易傳》之「足資啟發」的評介上獲得證實：

弼（按：指王弼《易》注）之說唯暢玄風，軾之說多切人事。其文辭博辨，足資啟發。¹⁰

在此應注意的是，本傳之具啟發之能，非只源於蘇軾博辨之文詞，同時亦在其「多切人事」的詮釋中。眾知，《易經》來自聖人有以見「天垂象，見吉凶」而「象（則／效）之」，始得現於世；但僅此六十四卦，欲以之彌綸天地之道，成其「生生」大用，實須待詮釋者能活潑相應地將《易經》視為「隱喻」文本，通過「象徵」來引發思想；同時亦更企望詮釋者能在「體道」而行、關切生命之本然的憂患意向中，展開「引而伸之，觸類而長之」的觀玩歷程，方能「擬議以成其變化」。¹¹ 而《東坡易傳》之多合人事，不崇玄理清談，正是在具體實踐中接合了解《易》之須，終成其「足資啟發」之特質。例如本傳對於〈井〉

¹⁰ 紀昀編《四庫全書總目》，（北京：中華書局，1995年4月），頁6。

¹¹ 引文語見〈繫辭·上〉第十一章（天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之）、第九章，與下篇第八章。概要言之，《易經》作為意義世界興發的根源，以及能使「道」得以源源開顯之中介，正是具有象徵性的隱喻文本。在此脈絡的「隱喻」，已非指文本中以譬喻方式表意的成份，而是透過《易》「象」此一正待傾聽及言詮（生發意義）之核心，而與經典文本正構成某種詮釋循環的關係。又，這番將卦象爻辭「如其為隱喻」地興發與闡釋的詮釋歷程，既涵括將《易》象加以聯類地觀想、譬況的「擬」，同時更有有深入玩味、省思其精義所在的「議」。（關於「象」及「傾聽」等相關問題，將於本文第三部份「《東坡易傳》之會通儒道係如何而能」進行討論）



卦的詮釋：

食者，往也；不食者，來也。食不食存乎人，所以為井者，存乎己。存乎人者二，存乎己者一，故曰「往來井井」。汔，燥也。至井而未及水，曰「汔」。至得水而未出井，曰「未繙井」。井未嘗有得喪；「繙井」之為功，「羸瓶」之為凶，在汲者爾。人之於井，未有錮之者也，故君子推是道，以勞民勸相。¹²

就「井」此一物象之特性，以及卦辭「改邑不改井，无喪无得，往來井井。汔至，亦未繙井，羸其瓶，凶」，揭示井之「以不變為德」與「以己出為功」等值得取法的義涵；《東坡易傳》則在此基礎上，更進一步闡述如欲實踐「井」德，當致力於「存乎己」的內在修養，而非「存乎人」的外在興衰。也就是說，最終能否成就「繙井」之功，得以「養而不窮」，乃至「勞民勸相」；抑或中途不免遭逢「羸瓶」之凶，關鍵其實「在汲者爾」。¹³

由此詮釋亦可知，在面對實存境遇、命運課題中興起何以「成德」的憂患意識，而後進入由觀象玩辭開啟「存有之思」¹⁴的解經歷程中，《東坡易傳》並非繫於任何既定學說，而是本於其對生命該當及如何之反思¹⁵，也因此可解

¹² 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁119。

¹³ 《玉篇·糸部》：「繙，綆也，用以汲水也。索也。」孔穎達《周易正義》注曰：「井以不變為德者也。德有常也，不渝變也」；「井道以己出為功也。幾至而覆，與未汲同也」。《正義》並加以闡釋：「此卦明君子修德養民，有常不變，終始无改。養物不窮，莫過乎井，故以修德之卦，居譬名之井焉」。

¹⁴ 此係藉助海德格所言：「存有之思乃是作詩的原始方式。在思中，語言才首先達乎語言，也即才首先進入其本質。……思的詩性本質保存著存在之真理的運作。」聖人所以傾聽於「道」，而吾人亦得以傾聽於《易經》之憂患意識，即為「存有之思」，是一種「本質思考」。

¹⁵ 相較於〔曹魏〕王弼：《周易注》中對井之詮釋「井以不變為德者也，德有常也。不渝變也。已來至而未出井也。井道以己出為功也，幾至而覆，與未汲同也。音舉上之上。以剛處中，故能定居其所而不變也。井以己成為功。木上有水，井之象也。上水以養，養而不窮者也。相猶助也，可以勞民勸助，莫若養而不窮也。」《四庫全書總目》所謂：東坡解《易》別於王弼，多切人事，於此顯明可見。



悟出更義蘊豐盈、靈活善巧的哲理及實踐智慧。特別值得指出的是，此處所謂之「啟發」，同時更多的表現在東坡解《易》時常見的儒道相通、陰陽相即、剛柔相濟，或一而二、二而一的哲思中：如本傳中詮釋〈坎〉卦象傳即是一例，其取象於「水」，展開如下論述：

萬物皆有常形，惟水不然，因物以為形而已。世以有常形者為信，而以無常形者為不信，然而方者可斫以為圓，曲者可矯以為直，常形之不可恃以為信也如此。……所遇有難易，然未嘗不志於行者，是水之心也。物之窒我者有盡，而是心無已，則終必勝之。故水之所以至柔而能勝物者，維不以力爭而以心通也。不以力爭，故柔外；以心通，故剛中。¹⁶

於此，蘇軾係就水「柔外」與「剛中」兩大特性，以闡述剛柔陰陽須「並濟」之理。蓋因柔外，所以「無常形」，方能「遇物無傷」，進而「行險而不失其信」；復因剛中，故「未嘗不志於行」，自強不息，縱有「物之窒我者」，亦「終必勝之」。又，解〈賁〉卦卦辭時，尤清晰闡釋：

剛不得柔以濟之，則不能亨；柔不附剛，則不能有所往。故柔之「文剛」，剛者所以亨也；剛之「文柔」，小者所以利往也。¹⁷

此番詮解自表面觀之，或僅為乾坤陰陽消長轉化之理，實則不僅契合「應時得中」之《易》學要旨，同時也涵蘊著陰陽、二一、儒道相即不離的義趣。順此，蘇軾曾直言「世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在」¹⁸，亦據此闡

¹⁶ 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁 83。

¹⁷ 參見《東坡易傳》「四庫全書薈要」本，頁 71。另，程剛先生〈健與隨：蘇軾易學影響下的人格理想與文藝理想〉中有論：「蘇軾解《易》以為水為喻，主張剛柔並濟。用水的生生不息解釋易學的剛健精神，這是剛中有柔；而在《易傳》與詩文中說到水的『隨物賦形』且『志於行』的品格，這又是水的柔中有剛。『生生不息』與『隨物賦形』正是形成了蘇軾執著與曠達人格的思想基礎。」收錄於《中國文論的方與圓》（《古代文學理論研究》第 31 輯。上海：華東師大，2010.12），頁 459-483。

¹⁸ 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁 151。



明欲「以明一者，惟通二為一」¹⁹。其申論曰：

聖人知「道」之難言也，故借陰陽以言之，曰「一陰一陽之謂道」。一陰一陽者，陰陽未交而物未生之謂也。喻道之似，莫密於此者矣。……聖人之德雖可以名言，而不囿於一物。若水之无常形，此善之上者；幾於道矣，而非道也。若夫水之未生，陰陽之未交，廓然无一物，而不可謂之无有，此真道之似也。陰陽交而生物，道與物接而生善。物生而陰陽隱，善立而道不見矣；故曰繼之者善也，成之者性也。²⁰

簡言之，蘇軾所言之「二」乃據「一」而有，「一」為萬物本源，難明難言，因之欲明「一」則須通「二」，而「二」之所以可通，乃因具有形下可辨之特質，與「一」不同。如「无常形」之水，雖「幾於道矣」卻仍「非道也」；所以，落在「與物接而生」的「善」，實屬於「道」的「繼之者」。當「善立」，則「道不見矣」。

蘇軾於此實是據一／二之思，觸「道」與「善」之說，同時延而申之，對孟子「性善說」有別出心裁之見，其首先認為「儒者之患，患在於論性」²¹，另外於《傳》中更詳論為何「論性為患」，實乃因「昔者孟子以善為性，以為至矣；讀《易》而後知其非也」²²：

我有是道，物各得之，如是而已矣。聖人者亦然。有惻隱之心而未嘗以為仁也，有分別之心而未嘗以為義也。所遇而為之，是心著於物也。人則從後而觀之，其惻隱之心成仁，分別之心成義。²³

孟子之於性，蓋見其繼者而已。夫善，性之效也。孟子不及見性，而見

¹⁹ 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁170。

²⁰ 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁155。

²¹ 〔宋〕蘇軾，楊家駱主編《蘇東坡全集·韓愈論》（臺北：世界書局，1996）下冊，卷10，頁781。

²² 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁151。

²³ 同上註。



夫性之效，因以所見者為性。性之於善，猶火之能熟物也。吾未嘗見火，而指天下之熟物以為火，可乎？夫熟物，則火之效也。²⁴

蘇軾言：「孟子之於性，蓋見其繼者而已……孟子不及見性，而見夫性之效，因以所見者為性。」直接指陳孟子實是以非性為性，而其之所以以非為是，乃因心著於物，有分別等諸心所致。若此論確有道理，那麼這對研究成果最具典範性及影響力的當代新儒家學者牟宗三先生，其依憑於《孟子》而為中國哲學建構的圓教體系，是否也將帶來挑戰？或者吾人是否能據此別異，在今日儒道會通研究上，窺得點滴之可能呢？

（三）從解《易》內容看會通研究的轉向與可能

《東坡易傳》中對「性」之議論，適有助於重新檢討《孟子》詮釋，乃至成為能增補或修訂牟先生「圓善論」、解消其論證難題的文獻資源？或者，以本《傳》對「理事相即」、「極高明而道中庸」與「美善合一」等道德境界的諸多闡述，正可能富涵開展新「圓善論」之潛能？囿於學力及篇幅，本文實無法深究上述問題，惟謹先勉力指出《東坡易傳》中深有啟發，且或能回應這些疑問之哲思蘊藏。

據上，筆者反思現當代儒家哲學之詮釋建構，概言之，學通中、西的牟先生，不僅聯貫《論》、《孟》、《易》、《庸》等經典中有關天道性命之說，將其詮

²⁴ 同上註，頁 156。《東坡易傳》對《孟子》哲思的議論，亦可與《論語說》中的相關見解合參。意者可參閱陳盈瑞：〈發孔氏之祕——蘇軾《論語說》的辯孟思想〉，《成大中文學報》第 44 期，2014 年 3 月，頁 81-120。



釋、建構為「本體宇宙論」²⁵的義理型態，期以成就中國哲學之圓滿表述；同時，為提供此哲理體系嚴謹且充分的論證說明，並批判地借助、改造西方哲人康德（kant, Immanuel）關於自律道德之論述思辨，將其論證基礎，奠立在一套由康德「道德的神學」所轉出之「道德的形上學」上。²⁶

又，這套「道德哲學」詮釋，以「宇宙秩序即道德秩序」為根本立場，並將《易》經哲學簡括到「窮神知化」這個概念上，而窮神知化依憑的是德性生命的體證。牟宗三先生所欲詮構者，乃是得以成就「德福一致」圓善境界的究極圓滿之教。此哲理基型可描述為「由無限智心底證立到此心之詭譎地圓成」（或是由「超越的分解」以至「辯證的綜合」）。此乃承襲康德哲學而來的「現象」與「物自身」的超越區分，其積極肯認「無限智心」為實踐主體，以證成道德之純粹至善；同時牟先生亦有論及如何即體起用，牟先生以為在天理人欲不斷辯證綜合之實踐修養歷程中，一旦工夫圓熟，即可臻「從心所欲不逾矩」，乃至

²⁵ 「本體宇宙論」（onto-cosmology）一詞正為牟先生消化西方形上學概念所創：認為儒家道德實踐，經由「心體」的不斷存養推擴，終將擁有形而上之體證，而使一己生命能與天道「性體」相貫通，並能於穆不已地妙運萬物，起道德創造與宇宙生化之大用。因心體與性體為「即存有即活動」，同時有本體論與宇宙論的內涵，故牟先生乃提出所謂本體宇宙論來加以定位，且欲由此發展儒學最純正圓滿之義理型範（詳參牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1979）冊一，頁 8-11、21-42 等等；牟先生於論著中屢屢申述此義）。

²⁶ 此《易》經哲學並以兩系統為其基本骨架：展開道德實踐之主體（仁體、心體），與所由以發生化之大用的宇宙實體（道體、誠體）。依牟先生的說法，宇宙實體之生化乃循著「乾道變化，各正性命」之行程而具體化於「性體」之中；性體之呈現，則端賴「心體」之存養修證。是以，一旦有所體證，則心體、性體以至道體之內容意義將全幅朗現。以上主要參考牟先生《心體與性體》（臺北：正中書局，1979）與《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣學生，1971）等相關論著，以及謝老師對牟先生詮構之儒學義理型範之解析。謝大寧：《儒家圖教底再詮釋》（臺北：臺灣學生，1996），頁 118-131。中，再者，亦參閱林文莉《〈易〉教內涵及其實踐——由《周易·繫辭》「以傳解經」展開之詮釋與探索》於「當代新儒家以哲理建構取代觀象玩辭之詮釋模式」一節之統整重述（嘉義：中正大學中文所博士論文，2013）。



「上下與天地同流」的圓頓化境。²⁷

（四）哲學研究進路的再思考

不過，關於此哲理建構所存在的難題，謝大寧老師藉由檢討李明輝先生之接續研究，曾概括指出兩大面向；其一是「由本心與四端的關係所牽連出的道德自律與道德情感之關係問題」，另一為「孟子思想中『超越性』與『歷史性』之間的張力問題」。基本上，謝老師仍相當肯定牟先生的《孟子》詮釋，但在方法論層面，就其「依義不依語」的原則，同時包括「求得文本的原意」之意圖，以及致力「將任何一個抽象系統嚴絲合縫地連結到每一段文本上」的作法等預設，則提出如下省察：

牟先生解決道德自律與道德情感之問題的辦法，他的方法是將兩者合一，也就是說情感並不都是經驗的，它亦可以是先天的。其實不只如此，對於道德自律與對道德法則之直觀的問題，他也採取了相同的解決辦法。亦即他以為道德自律不只是理性上的事，同時它也就是「智的直覺」，具有直觀具體道德法則的能力。換句話說，他是將道德理性、智的直覺乃至道德情感三者，全部合一而說了，但是他作如此的表達時，卻並沒有作什麼論證上的處理，這自然會引來淆亂了康德系統之完整性的質疑。²⁸

²⁷ 牟先生論道：「只有在非分別說的「只此便是天地之化」之圓實教中，德福一致之圓善才真是可能的。因為在神感神應中（神感神應是無執的存有論中之感應，非認知的感性中之有執著的被動感應），心意知物渾是一事。吾人依心意知之自律天理而行即是德，而明覺之感應為物，物隨心轉，亦在天理中呈現，故物邊順心即是福。此亦可說德與福渾是一事。……這德福渾是一事是圓融中德福之詭譎的相即。因為此中之心意知本是縱貫地（存有論地）遍潤而創生一切存在之心意知。心意知遍潤而創生一切存在同時亦函著吾人之依心意知之自律天理而行之德行之純亦不已，而其所潤生的一切存在必然地隨心意知而轉，此即是福——一切存在之狀態隨心轉，事事如意而無所謂不如意，這便是福。這樣，德即存在，存在即德，德與福通過這樣的詭譎的相即便形成德福渾是一事。」參見所著：《圓善論》（臺北：臺灣學生，1985）頁 325。

²⁸ 謝大寧：〈從詮釋學看當前流行的幾種孟子詮釋〉，「國科會哲學學門 86-92 研究成果發表會」，2005 年。



更具體而論，這套「道德的形上學」，既必須立基在肯認一超越的道德主體之上，那麼從文獻中，是否真能找到相應的具有超越義的良知本心為依據？再者，超越的主體通過所謂辯證綜合歷程而終將達致化境之說法，究竟能否成立？以此分解所開決的詭譎相即，來詮釋「窮神知化」且「曲成萬物而不遺」的盛德境界，又是否適當呢？實則，「道」以《易》為中介開顯，若始終來自對天地「生生」之德的虛懷領受，及與實存世界的感通相應，那麼若只理解為純道德實踐意識下的自知自證，則顯然有危殆之虞，如若更進一步立於會通之研究，則亦可能產生困阻之險。²⁹

就以上初步省思，再反觀《東坡易傳》相關表述，則不難發現其中哲思之可貴與豐厚的蘊藏。如其在解〈乾〉卦之初，即總括地表達對「性」、「命」與「情」等解《易》重要概念及其相互關聯的基本見解：

死生禍福，莫非命者；雖有聖智，莫知其所以然而然。君子之於道，至於一而不知二，如手之自用，亦莫知其所以然而然矣，此所以寄之命也。情者，性之動也。汭而上至於命，沿而下至於情，无非性者。性之與情，非有善惡之別也；方其散而有為，則謂之情耳。命之與性，非有天人之辨也，至其一而无我，則謂之命耳。其於《易》也，卦以言其性，爻以言其情；情以為利，性以為貞。其言也互見之，故人莫之明也。³⁰

文中，除了揭示「卦以言性」、「爻以言情」；更明言「情」為「性之動」，「情」與「命」雖則有其種種展現，然本質皆「无非性者」，是一體、相即的關係，因

²⁹ 當作下超越的區分時，則天人欲「同體而異用」的盛德境界，亦是否成為必須不斷辯證奮鬥、然能否契及卻未可知的無限歷程？對此，佛學別圖之辨與西方哲學思潮推陳翻新的進展，對於由超越主體立說的哲思，其實已有相當深刻的質疑批判。

³⁰ 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁34。由此，亦可進而理解這解《易》原則的重要自述：「夫卦，豈可以爻別而觀之？彼小大有所齊矣。得其所齊，則六爻之義未有不貫者。吾論六十四卦，皆先求其所齊之端；得其端，則其餘脉分理，解无不順者。蓋未嘗鑿而通也。」（同前，頁153）



而此中非但不存在超越的區分，「性」與「情」也能同時涵養及成就。更值得留意的是，「性之與情，非有善惡之別也」；如欲復返於「道」，則當以「如手之自用，莫知其所以然而然」的無心順應，無思無為。於此可見道家智慧的任運而化，同時亦與真誠盡己、剛健不息的儒者情懷並存無礙，甚至正待二者相輔相濟，總二為一，方能圓滿。至於生命實踐的每個當下，都有體道而行、即善即美的可能。

又，由《易》之「極深研幾」所啟發，得以生生不息的價值實踐，及其成就之「道義」，也將是出乎自然、超越相對，無為且純粹的究竟之「善」³¹。《東坡易傳》對此有諸多精闢闡述：

神之所為，不可知也。觀變化而知之爾。天下之至精至變，與聖人之所以極深研幾者，每以神終之。是以變化之間，神無不在。因而知之可也，指以為神則不可。³²

易簡者，一之謂也。凡有心者雖欲一，不可得也。不一則无信矣。夫无信者，豈不難知難從哉！乾坤惟无心故一，一故有信。信故物知之也易，而從之也不難。³³

《傳》文對於常保此心之敬慎與無為，總不憚其煩，多所提醒；因為聖人能成

³¹ 〈繫辭·上〉第五、第七章分別有言：「一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也」；又，「成性存存，道義之門」。仔細推敲，其中「繼之（指一陰一陽共成之「道」）」為「善」，且「成性存存」為「道義之門」，似乎正意謂著「道義」與「成性」實為同時發生，或原為一體；甚至含有「道義」是在繼道、成性中不斷生成、開展之意。

³² 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁 152。

³³ 同上註，頁 161。



就「其所以異於人者」之「德業」，「特以其无心爾」。³⁴

綜上，筆者略論《東坡易傳》涵融儒道之思，及其不拘一格的解《易》方式，乃使本傳內容有更豐盈無礙的蘊藏，而此豐厚內蘊乃至獨特的以「多切人事」方式，對「人」「性」「情」等提出特出之思索，或許將能為現今在哲學建構下受阻的哲思會通，提供一點可參研之方向。然則，即便據此吾人可把握到：解消會通論證之難題之可能及其意義是存在的，那麼令使儒道於其中相成無礙又是如何而能的呢？僅是多切人事？或者因於東坡學養陶冶？若然如此，何以歷來少見同在儒釋道三教文化下的文人，以會通方式解經？是以，東坡解經或有其別樣之處，因之理解其如何而能，或將能使會通研究更進一步。因此，且讓我們回到《東坡易傳》原為解經文本之脈絡，重新省思「儒道會通」及其研究可以如何展開。

³⁴ 同上註，頁 152。另，筆者於碩士論文中也曾指出：《東坡易傳》以為聖之所以為聖，乃因以志一氣，即有意執於自身究竟之道。而之所以能使眾論之為「聖」，乃因其「聖」處並不在對塵世之超越，而在禍福動亂處有與眾相異的超然無礙。其有言：「所貴於聖人者，非貴其靜而不交於物，貴其與物皆入于吉凶之域而不亂也」。不亂為「聖」之顯，而以「入于吉凶之域」為前提，入于吉凶而超之越之，是「聖」的真完善，反之，未入於吉凶，則「聖」無由而成。也即《東坡易傳》「入於吉凶之域，然後大業可得而見」之義。聖人可入於吉凶而不亂，乃因深明自然之理，不為世俗障蔽。對自然之理的掌握，也即對性、道的深體與領會，因此自然之理可合於性、接於道、至於命。但是與性道接合而達至天人合一此一終極目標，卻需以入吉凶之域作為拔昇的條件。這又是為什麼呢？蘇軾在稍後闡釋「掌握」自然之理之意旨時指出「窮理盡性以至於命，豈徒然哉！將以致用也」。其認為致用是窮理盡性的意義所在，也是對命之真正瞭然的形下實踐，二者之間相輔相成的密切性是一種定勢，無可移異。據此，再返回聖人之為「聖」的意義來看，蘇軾認為聖人的「聖」、「貴」，在於將己身對道之把握，投入於形下之生命並實現之，此外無他。換言之，對道之實踐，即「聖」之本質。蘇軾在這裡直接表明了形上思想與形下生命作為的不可分性。他正是在這個基礎上，解決了形上與形下間的過渡問題，也間接透顯出，其堅持返回經驗界，以獲得真正之超曠的本源。意者請參閱拙著：《蘇軾超曠情懷與文化關係研究》（嘉義：南華大學文學所碩士論文，2005），頁 69-70。



三、《東坡易傳》之會通儒道係如何而能

中國哲學的開展，與淵遠流長之經典詮釋傳統著實密不可分，此由學術源流及圖書分類係以「經」為核心；無論「史」、「子」或「集」等各部，皆由經典而得其創造養分，即可見一斑。是以《東坡易傳》固在哲思上有諸多領悟和發揮，然應留意其本質首先當為解《易》之作；故在《四庫全書》中從屬「經部·易類」，而非志在「成一家之言」的子部典籍。據此亦可知，無論解《易》成績如何，蘇軾作此傳時，乃主要致力於《易經》研讀及詮釋，其心態自與尋常得以盡情抒懷之詩文創作有別。如此，值得注意的是，心態之別有無可能便是其中會通的關鍵呢？是以筆者於下將自蘇軾之解《易》方式與心態，勉力爬梳此中別異與會通之關聯。

（一）東坡以象解《易》開放《易》的意義世界

相較於對《易》之大用及「窮神知化」等圓滿境界的詮說，關於如何得以展開解《易》之詮釋實踐，東坡於其易傳中有值得留意的切要提示。如《傳》曰：

聖人非不欲正言也。以為有不可勝言者，惟象為能盡之。

《易》有聖人之道四焉，以制器者尚其象，故凡此（按：指〈繫辭·下〉第二章）皆象也。以義求之則不合，以象求之則獲。³⁵

文中將「以義求之」與「以象求之」對舉，然二者差異何在？為何以義求之並不相應，以象求之方能有得？且究竟如何以「象」求之？

關於「象」「義」之別，清儒章學誠的見解，正可回應前述《東坡易傳》所

³⁵〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁 164。



言，且深具啟發：

《易》象通於《詩》之比興；《易》辭通於《春秋》之例。³⁶

由此可知，《易經》所涵藏之德性涵養教育，不但與《詩經》、《春秋》相通；就「立象以盡意」³⁷以及在「觀象」與「玩辭」當中展開的經典詮釋，如借重蔣年豐先生曾構思一套作為詮釋經傳之方法基礎之「興的現象學」所論，即大抵可說：《易》之所以為經典，本質上乃是「詩性」的文本，富有興發意義之能量的「原始語言」，於是詮釋者也當相應地以「起興」的方式來開放經典文本的意義世界。³⁸

接續此見解，謝大寧老師則在省識中國「經典」及其「詮釋」中，以為實應有別於現今哲學研究，並有重新予以定位之須。簡言之，謝老師亦認為欲使

³⁶ 語見《文史通義·易教下》。謝大寧老師曾引錢穆先生〈讀詩經〉一文之深刻論述：「賦比興三者，實不僅是作詩之方法，而乃詩人本領之根源所在也。此三者中，尤以興為要。……《易傳》雖言哲理，然此實一種詩人之心智性情也。類萬物之情者即比，而通神明之德者則興也。學於《詩》而能觀能興，此《詩》之啟發人之性靈者所以為深至，而孔子之言，所以尤為抉發《詩》三百之最精義之深處所在。故《詩》之在六籍中，不僅與《書》、《禮》通，亦復與《春秋》相通，後世集部，宜乎難超其範圍耳。」並進而指出：「古人云作《易》所以明德，而作《詩》、作《書》、作《禮》、作《春秋》又何嘗不如此？而若我們問，如何明德？這明德之方在《易》即《易·繫》所云「作《易》者其有憂患乎」之憂患，在詩則是興觀群怨，在春秋則是褒貶，而從知我罪我來看，褒貶不亦是憂患嗎？然則《詩》之興、《書》之誥命，又何嘗不是以對德之憂患為其最深沉之內涵呢？」（謝大寧：〈何謂經學〉，「第六屆當代新儒學國際學術會議」，2001年，頁15-16）

³⁷ 〈繫辭·上〉第十二章：「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。』」

³⁸ 若《易》象乃根源於道之自為地「垂象」、顯現，可謂「存在本身的表達行動」；且由聖人「立」於《易經》文本中，而能源源不絕地帶起神聖開顯的「存在事件」。那麼，蔣年豐先生為探究中國儒家傳統之文學觀，深刻洞察晚期海德格提出的「原始語言」（Ursprache）說，其義或與此最為切近。亦即，「象」正具有如同「原始語言」之深邃及高度，富有詩性本質。（詳參所著〈「原始語言」與儒家的文學觀〉，收入《與西洋哲學對話》（臺北：桂冠出版社，2005）頁147-161。相關論述，並可參閱蔣先生〈從「興」的精神現象論春秋經傳的解釋學基礎〉、〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉以上等文皆收入蔣年豐：《文本與實踐（一）儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠出版社，2000），頁99-149、177-202。



經典的意義，特別是其實踐、創造力得以有源源開啟之可能，首要在於「必須將經典由哲學的本文，轉而為詩的文本，並通過對此一文本之傾聽，而回歸於經典所揭示的意義世界」。其論曰：

當我們在考量經學當何去何從時，首先我們當問的也許是經典該如何才能找到它的「栖居」之所？……如果說我們要讓經典的語言向我們揭露些什麼，這揭露絕對不會意味著我們運用自己所創作的概念去分析它。蓋分析其實只是我們人為的某種切割也，這種切割不可能會是經典要向我們述說的東西。我們永遠得知道，經典不會因為我們人為的切割，而向我們訴說些什麼。這主從是不能顛倒的。……存有論地說，它必須先是經典說，然後我們才能聽到。³⁹

至於何謂「經典說」與「傾聽」呢？謝老師主要參引海德格（Martin Heidegger）哲學，將經典視為存有之首度達乎語言的「第一次存有之思」，其「來自於詩人式的傾聽」，故「傾聽」的本質乃是「詩性」的，因此，由傾聽經典所開展的「詮釋」，也須相應地「以某種類似詩人作詩的方式來體貼經典這一存有的『不言之言』」。甚且正「需要由聆聽經典的語言而開始『作詩』」，因為：

詩人是不規範他所描摹之對象，而只讓存有通過其所選用之意象以流出的……。我們如要繼續傾聽來自經典的語言，便也永遠只能在這「詩性的思想」中進行了。此所以海德格要說「思的詩性本質保存著存有之真理的運作」之故。⁴⁰

據此，吾人再返回東坡解《易》之論：「聖人非不欲正言也。以為有不可勝言者，

³⁹ 謝大寧：〈經典的存有論基礎〉，《中正漢學研究》第 7 期，2005 年，頁 62。

⁴⁰ 文中有關「思」、「詩」等詞語，須由海德格之哲思脈絡來理解。更完整的論述，則請參閱謝大寧老師〈何謂經學〉（發表於「第六屆當代新儒學國際學術會議」，2001）與〈經典的存有論基礎〉（刊於《中正漢學研究》第 7、9 期，2005、2007，頁 59-80、189-211）等著。



惟象為能盡之。……以義求之則不合，以象求之則獲。」比照二者所言，實為古今中外異語而同理也。「以象解易」開放了《易》的意義世界，使其被詮表之可能也大幅展開，不再拘於一格或溺於一家，此或是本傳能在解《易》過程中，時時體現儒道圓融無礙之可能。

然而猶應留意的是，「以象解易」雖開放了《易》的意義世界，卻亦無法保證其意義世界必然較之前時深廣，此處所涉及者，或與詮釋者個人資質相關，同時更多的與詮釋者是否執以一己之見⁴¹或而附會強牽相關。是以吾人不可忽略的，便是詮解經典時的心態之把握，若是依語謝大寧老師之論即為「傾聽」。而此是否亦得見於《東坡易傳》中呢？

（二）東坡「面對」《易》之態度及知《易》之可能

蘇軾才學冠絕一時乃眾所週知，其曾論及平生快意之事時言：「某平生無快意事，惟作文章，意之所到，則筆力曲折無不盡意，自謂世間樂事，無逾此矣。」⁴²，同時在其〈文說〉中進一步說道：「吾文如萬斛泉源，不擇地皆可出，在平地滔滔汨汨，雖一日千里無難。」蘇軾此番對其作文之論，雖則未言過其實，卻難掩其中之率性任情。反觀其於 1084 年離開黃州前，完成其「端居深念」後「若有所得」的《東坡易傳》後，曾在寄予友朋的信中提到自己注釋《易經》之初衷：「就使無取，亦足見其窮不忘道，老而能學也。」⁴³相較其論作文時的任情自信，「就使無取」四字則有顯見的虛懷，又，此中一「學」字，亦易見其面對《易經》之態度，不僅與其面對詩文創作有所別異，同時尚寓含了面對經典

⁴¹ 如：朱熹在《雜學辨》中即因蘇軾之學的駁雜，而將他的學問歸入「雜學」，此「雜學」一語，實有較鮮明的對思想之會通的鄙斥之意。〔宋〕朱熹《雜學辨蘇氏易解》〈蘇氏易解〉《文淵閣四庫全書》（電子版）

⁴² 〔宋〕何蘧；張明華 點校：《春渚紀聞》（北京：中華書局，1997）卷 6，頁 84。

⁴³ 〔宋〕蘇軾，楊家駱主編：《蘇東坡全集·黃州上文潞公書》（臺北：世界書局，1996）上冊，卷 29，頁 328。



的謙卑與敞納，而「亦足見其窮不忘道」則說明了，其虛懷以納的心態是在時時成德契道的意向中展開的。

此外，東坡於《傳》中亦曾大方向的言及其解《易》方式：「吾論六十四卦，皆先求其所齊之端；得其端，則其餘脉分理，解无不順者。蓋未嘗鑿而通也」⁴⁴，此中「得其端，則其餘脉分理，解无不順」即說明蘇軾以為解《易》之要不在「解」，而在對《易》道的把握，一旦把握了《易》之本，餘脈自然不言而喻，繁而不亂。綜言之，蘇軾解《易》是由讓出主體之位開始的，讓出主體之位意謂停止一己之思的道說，而讓經典說話，如此，則乃能傾聽、理解與詮表，此中有其不可違逆之次第順序。於是吾人可言，「讓位」與「傾聽」實為《東坡易傳》哲思興發之根源，亦是東坡解《易》賴以為基之本。

理解東坡解經乃始於「讓經典說」、「聽經典說」後，猶應值得注意的是，傾聽雖能助使解《易》之人把握經典道說，卻不代表必能隨之進行有效理解，此中除涉及對《易》之語言的把握外，同時更關涉「人」與《易》的交感互融。如《易》中即曾言及解《易》過程應是：「所居而安者，《易》之序也；所樂而玩者，爻之辭也」⁴⁵，提示了《易》之能解與否，乃有待解《易》之人以生命全幅投入，將讀《易》之感與存在體驗、生活世界交融，此亦是使自身復返於天地之道，參與「道」之神聖開顯，期以獲得「天祐」之「吉」的生命實踐行動。無獨有偶，本傳於詮釋〈繫辭〉言「《易》與天地準，故能彌綸天地之道」等相關段落，即正向的回應如是見解，將天地、人、《易》相為串接，視為同一：

天地與人，一理也。而人常不能與天地相似者，物有以蔽之也。……知之未極，見之不全，是以有過。……知周萬物，可謂極矣；道濟天下，

⁴⁴ 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁153。

⁴⁵ 〔宋〕朱熹：《周易·繫辭·上》（臺北：臺大出版中心出版，2016），頁3。



可謂全矣。⁴⁶

生生之極，則《易》成矣。成則惟人之所用。以數用之謂之占，以道用之謂之事。夫豈惟是，將天下莫不用之。用極而不勌者，其惟神乎。⁴⁷

蘇軾解「《易》與天地準」一語，言「天地與人，一理也。」直率地將天地、《易》、人三者之道進行彌合，並於其後申論說明人之道何以同於《易》及天地之道、而表面之異別又起於何因，以及《易》何以能占解人世之祥瑞禍福。據此詮釋顯明可見，蘇軾實是將人世之遇合、進退出處之分際與《易》中的陰陽消長變化等而觀之。特別值得一提的是，蘇軾將《易》與人世情境等觀，並非止於平面式的對照性質，而是更深刻來自其對自身生命的執著與實踐⁴⁸，且不離於《易》所涵藏之德性指向。且見余敦康先生曾對蘇軾融執著與曠達於一的生命樣態之論：

所謂曠達，是以一種宇宙意識和超然態度觀照人生，順應自然之理，不為外物所蔽，其要點在無心。所謂執著，是一種憂患意識和人文情懷，關心民生疾苦，急乎天下國家之用，又求發揚人事之功，撥亂反正，其要點在於有意。⁴⁹

據此觀之，蘇軾之生命實踐向來不離《易》之成德指向，總能在體道而行、關切生命之本然的憂患意向中反身自照，一如其「窮不忘道，老而能學」之言，

⁴⁶ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁154。

⁴⁷ 同上註，頁157。又，東坡註曰：「準，符合也。彌，周浹也。綸，經緯也。所以與天地準者，以能知幽明之故、死生之說、鬼神之情狀也。此與形象變化一也。人所以不知生死之說者，駭之耳。故原始反終者，使之了然而不駭也。」（頁154）

⁴⁸ 此關涉其生命的特殊基線，詳可參余敦康《國學研究·蘇軾的《東坡易傳》》第三卷，北京市，北京大學出版社，1994，頁108，及拙著《蘇軾超曠情懷與文化關係研究》中，論述其「成就自身生命型態的哲學思維」一節。（嘉義：南華大學文學研究所碩士論文，2004），頁52-74。

⁴⁹ 余敦康：《國學研究·蘇軾的《東坡易傳》》（北京市：北京大學出版社，1994），第三卷，頁108。



而此便相當地符應了《易》中對解《易》應以生命全幅投入的要求。

再者，《東坡易傳》有言：

以神行智，則心不為事物之所塵垢，使物自運而已。不與斯，所以為洗心，退藏於密也。……神以知來，知以藏往，故其實无患。來者應之，謂之知來；已行者莫見其迹，謂之藏往。⁵⁰

《易》乃「无思也，无為也，寂然不動，感而遂通」，須經由「極深而研幾」之不斷的詮釋實踐，乃能「通天下之志」，「成天下之務」。因而，此明《易》、體道之「知」，自不同於一般的思維或認知；而是透過長時的「居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」⁵¹ 的歷程，持續涵詠學習，且「以此洗心，退藏於密」，領受《易經》「絜靜精微」⁵² 之教，而後終能開啟、展現之「顯道，神德行」的涵養及能力。

易言之，東坡之能把握《易》、知《易》，甚且開出《易》之詩性蘊藏，本不止其以敞納之姿傾聽，同時更在其於《易》道中長時薰習、在與經典相近的成德意向中全幅投入，所以達至，⁵³因為若無以「道」為終極鵠的的生命想望

⁵⁰ 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，（臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本），頁 163。

⁵¹ 〔宋〕朱熹：《周易·繫辭·上》（臺北：臺大出版中心出版，2016）第十章、第二章。

⁵² 《禮記·經解》有言「絜靜精微，《易》教也」；同時也指出，「《易》之失，賊」，「絜靜精微而不賊，則深於《易》者也」。

⁵³ 孟子在其詩教思想中曾提出養氣以知言之說，所謂「知言」即：「詖辭知其所蔽；淫辭知其所陷；邪辭知其所離；遁辭知其所窮」（〈公孫丑上〉）。如能透過「養氣」而達至「知言」，則在進行文本詮釋之時，自然較不易遭受蒙蔽或有所錯謬。本文於此提出：在與經典相近的成德意向中全幅投入長時薰習，實為「傾聽」與「會通」之基，除是對東坡解《易》之觀察所得，亦本於孟子養氣知言說。筆者以為薰修即如養氣，終而能令志意乃至形氣貫徹於生命實踐，如此或可避免本文側重於經典之詩性，同時又以「經驗向度」詮釋經典，可能將帶來經典之義理被大開詮釋之門之疑慮。關於孟子養氣知言之論析，以及浩然之氣與「興」的關係，請參閱蔣年豐：〈從「興」的觀點論孟子的詩教思想〉、〈孟學思想「興」的精神現象學之下的解釋學側面〉，皆收入所著：《文本與實踐（一）儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠出版社，2000），頁 177-226。



與實踐，「讓位」與「傾聽」或也將被遺落，如此則更遑論經典之詮釋與哲思會通了。

（三）抽象思維能否籠括詩性文本

於上，吾人已併合當今經典詮釋之相關研究思考，及東坡解《易》之態度方式為例，理出一會通之可能徑路，簡言之即：讓經典說、聽經典說、彌合生命實踐與經典說。然而，正所謂「生生之謂易」，《易經》實內蘊無窮之實踐創造力，那麼在此徑路之外，是否亦可能以抽象的思維來籠括詮解呢？例如當我們把概念系統帶入經典詮釋，將可能運用命題推演的方式，掌握完整義蘊，或將更為便巧？但應注意的是，其險危之處或許也將始於此抽象思維，因抽象思維架構的整全性乃至既定性，很可能將使詮釋者自絕於傾聽《易經》「唯變所適」且意義無限豐盈的道說；且另一方面，如果傳統經學著重解悟經典之實踐智慧，而與西方哲學追求理性思辨之知識建構，正有著本質上的差異；那麼以哲學規範來解讀經典，將經學哲理化，恐怕也將造成以哲學「取代」經學的結果。⁵⁴

然在此仍須強調，筆者並非反對任何哲理建構進路的研究，或無視於哲學探索的價值，乃至為中國傳統建立學統之需要⁵⁵；只是，若中國哲學欲承繼傳統經學對於「道」的關懷，並依然嚮往生命的實踐之學，以及經典的教化和啟

⁵⁴ 據謝大寧教授之解析，基本上以「哲學式經學」來詮釋《易經》，主要即「自然哲學」與「道德哲學」這兩種進路。然不論何者，皆無法迴避內在於「哲理建構」與「經典詮釋」之間的必然張力。（詳參所著：〈何謂經學〉或其參與「戰後台灣傳統經的發展」與「戰後台灣《易經》詮釋研究」等台灣人文研究中心 2006-2007 年專題研究計畫之相關成果）。

⁵⁵ 蔣年豐先生在《與西洋哲學對話》中曾論：「任何真實的生命學問必然涵蘊著一個獨特的存有論；而思辨理性在哲學上的意義就是要以一套理論將這個具體性的存在世界以成系統的概念描述表達出來。無可諱言，中國固有的學問強調道統，而缺學統；強調直接體證，不假言詮，而不知思辨理性綱維之可貴。……也就是說，我們必須建立一個思辨導向的學術架構，讓每個學問心靈在其中棲息；而他們的工作便是以概念及理論將中國文化的慧命開展出來，而與西方文化的慧命相照映。」（臺北：桂冠出版社，2005），頁 76。



發，那麼實有必要先深省及確立經典詮釋之特質及其優先性，再使「儒道會通」等哲學的思辨、研究能奠基其上而展開。亦即，必須將「經典詮釋」與「哲理建構」以第一序、第二序的關係先各安其位，或許方能相得益彰（此排序並無高下之分；中國哲學依然有其不同於經典詮釋的重要課題及價值）。

四、結論：回歸以「生命實踐」為核心之儒道會通研究

中國哲人往往是通過經典之涵詠與解悟，獲得其心靈思想的源頭活水。筆者據此以為省察「經典詮釋」與「哲理建構」本質差異，或有助於突破「儒道會通」研究的現有瓶頸，使其恢復所以為生命之學問的實踐、創造力；因此，本文在探索《東坡易傳》的哲思蘊藏之時，同時顧及方法論層次的省思。期許這番嘗試，能為尋得更有益於生命實踐的儒、道會通研究，貢獻棉薄之力。

目前在將「儒道會通」研究回歸「生命實踐」的進路上，欣喜已有先行者。如吳冠宏教授於所著《聖賢典型的儒道義蘊試詮》之導論中，即表述其所以「嘗試從聖賢典型切入，期能為儒道義理之學的研究尋求另一種探索的可能」之原由及用心：

中國人表現思想的方式，很少如西方般純以觀念模式的型態展開。但自西學引進後，不少學者試圖以西方哲學的邏輯概念與客觀細密的辨析方法來研究中國思想史或哲學史，對傳統向來欠缺系統的學術型態，頗能發揮重建整治的作用；尤其是中國思想的兩大核心——儒家與道家的重要觀念，經此努力的確已有斐然可觀的成績。……筆者有意於前輩研究的基礎上，試圖以「聖賢典型」為對象，經由「傳統經典與詮釋」問題的進行，透過「人物形象」與「學術思想」的輾轉關涉、交流互證，來展現具體性思維方式的運用與實踐。這種以「人物形象」——即「聖賢典型」切入「儒道思想」問題的論述方式，雖然無法如觀念入手般明確



清晰，但筆者期能經由深透人物形象及具體情境所湧現的生命渾全感，一改由抽象觀念所可能形成的冷澀與枯槁；或許較訴諸純理論的分析更契合於中國人的思惟習慣與生命原相。⁵⁶

儘管具體而言，本文選擇由《東坡易傳》重新省思儒道會通之相關研究，仍與上述構想有別，但就回歸「生命實踐」為核心的關懷及路向則是一致的，期能與之相觀而善。

為本探索提供最主要資助之謝大寧老師，雖致力構思能開展於現代知識論域的中國經典詮釋學，也同樣關懷著如何得以尋回經學傳統原有之實踐精神與文化創造力。其指出，《易》象以其具有之「象徵」性，是「一種必須在其深度的意向性中思索才能被抉發出意義的符號」，因此由觀玩卦象爻辭而開展之經典詮釋，也就「不是在理性思辨中為之」，而乃「必須發掘出一個經驗的向度」；「即在這一向度中，我們也才能接回經典的真正生命，以此而回到由德之象徵啟動的意向性結構，其中所蘊涵的一種『生命體驗』」。⁵⁷

當我們在展開哲學思辨之前，若能正視《東坡易傳》為解《易》之作，先進入由實存憂患興發何以安身立命之反身的脈絡中，或許也才有可能更充分掘發其本傳中未顯題化，卻相當豐厚之「儒道會通」等哲思蘊涵。

初步探索可知，《東坡易傳》以《易》為中介而展開之種種「極深研幾」、

⁵⁶ 吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮——以舜、甯武子、顏淵與黃憲為釋例》（臺北：里仁書局，2000），頁1-2。

⁵⁷ 以上綜述，主要參考所著〈言與意的辯證：先秦漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002），頁75-85、91-96；〈比興的現象學——《詩經》詮釋進路底再檢討〉，《南華通識教育研究》第2期，2004年9月，頁11-15。而這份關懷，也正是謝老師最終係以孔子之「禱」（即通過一種海德格意義下的「思之說的行動」），來奠立中國經典存有論的基礎（描述經典如何將其所從出之存有開放出來，而成其所以為經典的動態過程）之原因所在。



何以「成德」的思索，因多能深契「應時得中」之旨趣，相應地成為「道」之生生開顯；是以，無論是對剛柔並濟的著重，性情一體、理事相即的圓融，乃至詮解「道」與「性」的善巧，以及強調「無心」方能繼善成性的慧見，在在皆涵蘊著儒、道會通之義趣，甚或帶來如何通往德福一致、即善即美之「圓善」境界的啟發。⁵⁸

正如〈繫辭〉所言「天下同歸而殊塗，一致而百慮」，就在全然投入於存有之思，企望復返於道的同時，也正是會通儒、道的詮釋實踐。

五、參考文獻

(一) 專書

1. 〔宋〕蘇軾：《東坡易傳》，臺北：世界書局，1988，四庫全書薈要本。
2. 〔宋〕蘇軾，楊家駱主編《蘇東坡全集·韓愈論》，臺北：世界書局，1996。
3. 〔宋〕秦觀：《淮海集·答傅彬老簡》（電子版《文淵閣四庫全書》）。
4. 〔宋〕朱熹：《周易·繫辭·上》，臺北：臺大出版中心出版，2016。
5. 〔宋〕何遠，張明華點校《春渚紀聞》，北京：中華書局，1997。
6. 程剛：《中國文論的方與圓·健與隨：蘇軾易學影響下的人格理想與文藝理想》（《古代文學理論研究》第31輯，上海：華東師大，2010）。
7. 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣學生，1971。
8. 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1979。

⁵⁸ 同時，當更深刻、完整地理解《東坡易傳》，探查蘇軾思維裡形上與形下的橋樑為何，也方有可能完整了知蘇軾超曠情懷所內蘊的諸多矛盾，及矛盾所彰顯之意義。意者請參閱拙著《蘇軾超曠情懷與文化關係研究》之第二章第三節「成就自身生命型態的哲學思維」，頁 52-74。



9. 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生，1985。
10. 余英時：《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，2003。
11. 余敦康：《國學研究·蘇軾的《東坡易傳》》第三卷，北京市：北京大學出版社，1994。
12. 余敦康：《漢宋易學解讀》，北京：華夏出版社，2006。
13. 吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊試詮——以舜、甯武子、顏淵與黃憲為釋例》，臺北：里仁書局，2000。
14. 蔣年豐：《文本與實踐（一）儒家思想的當代詮釋》，臺北：桂冠出版社，2000。
15. 蔣年豐：《與西洋哲學對話》，臺北：桂冠出版社，2005。
16. 謝大寧：《儒家圓教底再詮釋》，臺北：臺灣學生，1996。
17. 謝大寧：〈言與意的辯證：先秦漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》，臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002。

（二）期刊論文

1. 徐聖心：〈「莊子尊孔論」系譜綜述——《莊》學史上的另類理解與閱讀〉，《台大中文學報》第17期，2002年12月。
2. 陳盈瑞：〈發孔氏之祕——蘇軾《論語說》的辯孟思想〉，《成大中文學報》第44期，2014年3月。
3. 謝大寧：〈比興的現象學——《詩經》詮釋進路底再檢討〉，《南華通識教育研究》第2期，2004年9月。
4. 謝大寧：〈經典的存有論基礎（上）〉，《中正漢學研究》第7期，2005年。
5. 謝大寧：〈經典的存有論基礎（下）〉，《中正漢學研究》第9期，2007年。



(三) 學位論文

1. 林文莉：《《易》教內涵及其實踐——由《周易·繫辭》「以傳解經」展開之詮釋與探索》（嘉義：中正大學中文所博士論文，2013 年）
2. 林融輝：《蘇軾超曠情懷與文化關係研究》（嘉義：南華大學文學所碩士論文，2005 年）

(四) 會議論文

1. 謝大寧：〈從詮釋學看當前流行的幾種孟子詮釋〉，「國科會哲學學門 86-92 研究成果發表會」，2005 年。
2. 謝大寧：〈何謂經學〉，「第六屆當代新儒學國際學術會議」，2001 年。

