

從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對 《易經》的詮釋**

鄭吉雄*

摘要

本文列舉二十二個例證，說明《易經》作者在撰寫各卦卦爻辭內容時，扣緊一個觀念字而加以不同向度的演繹，從而在一卦之內創造出新的意義。以此對照《易傳》與《易經》的關係，《易傳》作者扣緊《易經》字義，加以演繹，創造出新的義理，其實也是沿用《易經》的演繹模式。因此，如果我們承認《易傳》眾多作者跳脫了《易經》而作新的義理發揮，那麼我們也應該用相同的標準，承認這種發揮和演繹的方法，早已存在於《易經》之中。換言之，《易經》作者在卦爻辭中大量運用字義演繹的方法，其實就是《易傳》在義理上引申、演繹方法的真正源頭。

本文以上述論證為主，認為過去一個世紀《易》學研究者將《易經》和《易傳》完全截斷關係，是一種過激且不符合事實的做法。我們固然不應該再接受十九世紀以前「經傳一體」的觀點，但重新以健康的心情，釐清《易經》和《易傳》之間異中有同的關係，是研究《易經》和《易傳》不可或缺的基礎。

關鍵詞：卦爻辭、經學、經典詮釋、易經、易傳

收稿日期：2005年10月3日，通過刊登日期：2006年4月19日。

- * 作者係國立臺灣大學中國文學系教授。
- ** 本文承兩位審查人惠予賜教，特此致謝，並已依據相關修訂意見，參酌修改。本文用「演繹」一詞，是取傳統漢語的義涵，並非邏輯學上的 deduction。朱熹〈中庸章句序〉：「於是推本堯舜以來相傳之意，質以平日所聞父師之言，更互演繹，作為此書。」在這裡「演繹」有聯繫、推衍的意思。本文用的正是此一義。

一、問題的提出

一部東亞儒學史，可以說也就是一部東亞儒家經典詮釋的歷史。後儒對經典持續不斷的詮釋與再詮釋，其整體內容必然同時包括經典文本的價值與內容，以及詮經者自身的思想，而層累成爲一個源遠流長的傳統。從這個角度看，當一部書引起了世人的共鳴，而被詮釋注解，其思想內涵必然影響了詮解者（「經」影響了「傳」）；而同時解經之「傳」，受限於與「經」的時代不同，其對經典原文的解釋，必然有符合原義和不甚符合原義的部分。其中不符合原義的部分，成因甚多：有可能是注經者想解決其自身的時代問題，也有可能是注經者想特別發明「經」的某一層意義。無論如何，注經者的思想不可能完全符合「經」的「原義」（假設真的有所謂「原義」），也不可能和「經」的意旨完全無關（「傳」承繼了「經」）。一旦「經」與「傳」聯繫起來成爲一個傳統，並對後世發生進一步的影響，該部經典（包含經傳）即佔據了一種論述的主流。這時候對於「經傳」而言，「原義符合與否」，即成爲次要的問題。尤以時代久遠，日斯月邁，那怕後人費盡文辭，亦不可能改變一種論述曾對經學史或思想史產生過重大影響的事實。因此，後世學者除非選擇不去參與這個儒家經典詮釋的傳統，只要他決定要詮經，就不能夠輕率地全盤推翻傳統的經說。

然而，很不幸地，作爲《五經》之首的《易經》（卦爻辭），在近一個世紀以來就被許多學者將其對《易傳》內容及思想體系的重要影響力，完全抹殺；而以詮解《易經》爲主要任務的《易傳》，則被研究者從「經」的內容上一刀切斷，被限縮到完全不能和「經」發生任何意義的聯繫。「經傳分離」，被二十世紀的《易》學研究者視爲治《易》的基本前提。¹ 這個前提，包括下列三種觀點：

1. 認爲《易經》為卜筮之書

《易經》爲卜筮之書的論點，爲古史辨時期學者如錢賓四（穆，1895-1990）、顧頡剛（1893-1980）、李鏡池（1902-1975）、高亨（1900-1986）等普遍的信念。像高亨就認爲「《易傳》解經與《易經》原意往往相去很

1 參拙著，〈二十世紀初《周易》「經傳分離說」的形成〉，收入劉大鈞，《大易集奧》（上海：上海古籍出版社，2004），頁215-247。

遠，所以研究這兩部書，應當以經觀經，以傳觀傳」。²後來學者大致承繼古史辨學者的論點。偶然也有作出細微調整，而強調「經」、「傳」之間具有某種內在的關係的學者，³如朱伯崑著《易學哲學史》即發揮此一論點，認為「《周易》是周人占筮的典籍」，又稱認為「《周易》中的卦爻辭，就其素材說，是從大量的筮辭中挑選出來的」，⁴其編纂則「企圖將卦象和筮辭系統化」，⁵最後他得出兩點結論，其一「總的來說，這部典籍的形成是出於占筮的需要」；二是「《周易》畢竟是一部迷信的著作，將其哲理化是後來解《易》者的任務」。⁶簡而言之，這種論述其實是古史辨時期「經傳分離」說的變型，強調經傳是既有相同又有不同，那麼對於經傳關係相「異」的論述和相「同」的主張，都可以一網打盡。無論如何，「《易經》（卦爻辭）為筮書」的論點，基本上是屹立不搖的。出土文獻的新發現也進一步支持了這種論述。像學者從出土的甲骨、⁷銘器、⁸竹

2 高亨，《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979），頁2。

3 如余敦康認為《周易》經傳性質不同，但「《易傳》的哲學思想是利用了《易經》占筮的特殊結構和筮法建立起來的」。參氏著，〈從《易經》到《易傳》〉，原刊《中國哲學》7（北京：三聯書店，1982），收入氏著，《中國哲學論集》（瀋陽：遼寧大學出版社，1998），頁381。

4 參朱伯崑，《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1995），第1冊，頁9。又黃慶萱認為「六十四卦是占筮的符號；卦爻辭是對占筮所得結果的解釋。跟六十四卦同是西周初年所作，帶著濃厚的『占筮』的性質。」又說「十翼除雜卦為西漢作品外，都著成於春秋戰國，代表著先秦儒者對《周易》的闡釋」。參氏著，〈周易縱橫談〉，收入《周易讀本》第2章（臺北：三民書局，1992），頁13。

5 朱伯崑，《易學哲學史》第1冊，頁10。

6 同上註，頁11。

7 甲骨為「卜」的紀錄，與以「數」為主的「筮」不同。故《禮記》〈曲禮〉：「卜筮不相襲。」但龜卜對於《易》卦的發明幫助極大。屈萬里曾撰〈易卦源於龜卜考〉一文（原刊《中央研究院歷史語言研究所集刊》27（1956）：117-133，後收入氏著，《書備論學集》，臺北：聯經出版公司，1984），指出《周易》卦畫、《易》卦反對的順序、《易》卦爻位的陽奇陰偶、九六之數、內外往來等幾個方面，都和龜卜有關。

8 北宋徽宗重和元年（1118）湖北孝感出土的安州六器中一件方鼎的銘文，其中有「七八六六六六，八七六六六六」兩組數字，張政烺認為這是一件有文義可尋的易卦（數字卦），參氏著，〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，《考古學報》1980.4: 403-415。據李學勤和唐蘭的考釋，這件方鼎在年代上當是周昭王之物，時間為西元前十世紀中葉。參李學勤，〈西周中期青銅器的重要標尺〉，《中國歷史博物館館刊》1979.1: 29-36。又參李學勤，〈關於《周易》的幾個問題〉，收入氏著，《走出疑古時代》（瀋陽：遼寧大學出版社，1997），頁73。

簡、⁹陶罐的各類痕跡尤其是數字卦和卜筮活動作進一步的比較研究，¹⁰更加支持了「《易經》為卜筮書，《易傳》為義理書，二者不相同」的結論。

2.認為《易傳》是《易》義理之源

《易傳》為《易》義理之源的論點，亦是古史辨時期的學者首發其端。卜筮之書終究亦無義理可言。相對上，《易傳》發揮《易》義，具有思想體系，故《易》學之有義理，實起源自《易傳》。正如曾春海所說「《易》書漸由卜筮之書，轉進成探討宇宙與人生哲理的經典。」¹¹主張《易傳》為《易》義理之源的論著很多，例如余敦康〈從易經到易傳〉引用《左傳》、《國語》，認為在《易傳》編撰之前，春秋時期的卜筮之法有了新發展，「用象徵性的意義來解釋龜兆，引申發揮，講出了一套似是而非的道理」。¹²這種余先生稱之為「卦象說」和殷周原始筮法相較，為「明顯的進步」，¹³而「《易傳》的作者用陰陽範疇解釋了這兩個基本符號，《周易》的框架結構才第一次得到全面的解釋」。¹⁴馮友蘭《中國哲學史新編》亦以《易傳》屬中國哲學史戰國階段之思想，而《易經》的卜筮內容則不在其中，認為「在中國哲學史中，《易傳》首先比較自覺地、系統地講到範疇、公式的作用。人類在能作抽象思維的時候，就已不自覺地應用範疇和公式。……這樣的應用是人類認識發展的一個進步，表示人類認識提高了一步。在中國哲學史中，《易傳》就是這步提高的表現。」¹⁵總之，這一類看法，總體為過去一世紀以來主流見解，諸家無甚異辭。較早期的研究可參戴君仁〈易經的義理性〉、¹⁶高亨

-
- 9 如阜陽漢簡、包山楚簡、馬王堆帛書的卦畫，均以「一」表陽爻、「八」表陰爻。論者遂認為八卦是由數字派生演變出來的。
- 10 1978年12月張政烺在「第一屆中國古文字學術研討會」上發表了〈古代筮法與文王演《周易》〉一文，首先提出數字卦的研究。1980年在《考古學報》上發表了〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，再次考證了數字卦的研究。張政烺主要認為，殷、周出土文物上存在的數字紀錄，其實是占筮的紀錄。這些數字的組合，即是八卦數字符號，是《易》卦的來源。關於數字卦在過去一世紀的研究和影響，詳參楊慶堃，《二十世紀中國易學史》（北京：人民出版社，2000），第7章第1節，頁334-355。
- 11 曾春海，《易經的哲學原理》（臺北：文津出版社，2003），頁1。
- 12 余敦康，《中國哲學論集》，頁396。
- 13 同上註，頁399。
- 14 同上註，頁407。
- 15 馮友蘭，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1995），第2冊，頁336。
- 16 原載《國立故宮博物院圖書季刊》2.3 (1972): 11-18，收入氏著，《梅園論學續集》（臺

《周易大傳今注》；近年來這一觀點深植人心，影響甚廣，著述之多，不遑列舉。

3.認為《易傳》多摻雜戰國諸子思想

這種看法細分又有三種論點：第一種是認為《易傳》主要以儒家思想為主，如武內義雄從孔子傳經的譜系切入，並將《易傳》的內容和《禮記》諸篇的內容相結合作出思考，強調《繫辭傳》中的思想和《中庸》的思想頗一致，是戰國至秦漢間「易の儒教化」的具體證據。¹⁷第二種看法則認為《易傳》的思想屬性是道家而非儒家。主此說者最具代表性的是創辦《道家文化研究》的陳鼓應。他早年研究《易傳》與老、莊和稷下黃老思想的一致性。在近著《道家易學建構》中則認為《易經》和《易傳》都是道家思想的產物，《易經》的占筮語言在發展至《易傳》的過程中，已經融入了老子的思想，而向道家哲學延伸。¹⁸第三種見解則認為《易傳》思想並不單純為儒家或道家的產物，而是既受儒家、道家的影響，也受陰陽家的影響。如張立文認為「《易傳》雖以儒家思想注釋《易經》，但亦吸收了道家、陰陽家的思想」。¹⁹朱伯崑亦認為，《繫辭》借了《莊子》〈大宗師〉「太極」一詞，解釋筮法；²⁰又吸收了陰陽五行家「五行」觀念，「解釋大衍之數出于天地之數」。²¹

以上三說，構成了《易》學經傳分離說：由於有第一說，《易經》亦即卦爻辭從此與《易》學哲學思想無關；由於有第二說，《易傳》即為《易》學義理之源，更不須往上再追溯；由於有第三說，探討《易傳》義理，除了就《傳》言《傳》之外，只須探索老、莊、陰陽家等先秦諸子思想即可。這三種主流見解，形成了對《周易》經傳和哲理思想發展的許多不甚健康的看法，包括：不肯再思考《易經》具有哲理的可能性，嚴重忽略經傳之間的內

北：藝文印書館，1974），頁222-235。

17 武內義雄，《中國思想史》（東京：岩波書店，1962），頁115-122。

18 陳鼓應，《易傳與道家思想》（臺北：臺灣商務印書館，1994）；《道家易學建構》（臺北：臺灣商務印書館，2003），尤其是後者所收錄〈道家與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉、〈乾坤道家易詮釋〉兩篇文章。

19 張立文，〈周易帛書淺說〉，收入氏著，《周易帛書今注今譯》（臺北：臺灣學生書局，1991），上冊，頁30。

20 朱伯崑，《易學哲學史》第1冊，頁52、66。

21 同上註，頁64。

在關係，對於《易傳》詮釋《易經》特殊方法與理念也不再注意等等。

其實近年已經有學者意識到《易經》並非漫無體統的占卜之書，顯示了經過數十年的發展，「經」與「傳」截然二分說法的缺失，已經為人所注意。例如前述朱伯崑指出卦爻辭的「系統化」，已實實在在地說明了《易經》並非只是占卜的「素材」而已。黃沛榮《易學乾坤》（以下簡稱《乾坤》）收錄〈周易卦爻辭釋例〉一篇，認為「研究《周易》卦爻辭辭例」，其目的之一即係「闡明卦爻辭之哲學」，²²直指卦爻辭本身具有哲學成份。戴璉璋更說：

明象位、重德業是易學發展的兩大主脈。這兩條主脈，發端於《易經》，貫穿於《春秋》，而結穴於《易傳》。於是象位與義理，蘊含富美，相得益彰，為易學與儒學開拓了嶄新的局面。這樣看來，在易學的基本精神上，《傳》不但並未違異於《經》，而且還可以說是對《經》作了最好的繼承與發展。²³

上述兩位前輩，都是極重視文獻基礎研究，研究態度極精審的學者。他們的論點奠基於研究之上，而非泛泛維護傳統文化之論。在本文中，筆者希望從卦爻辭字義的演繹，對照《易傳》詮釋《易經》的方法，藉以說明《周易》經傳的關係，從經傳字義的關係上可以清晰地看見。筆者希望研究者能從「經傳分離」的氛圍中暫時超脫出來，試試重新審視卦爻辭的內在結構，以及其對《易傳》的影響。

本文第一部分提出問題的背景；第二部分擬先分析「經傳分離」說難以成立的三點理由；第三部分以字義為討論核心，說明《易經》卦爻辭如何演繹卦名，尤其是爻辭如何演繹卦辭；第四部分分析《易傳》對於《易經》字義的演繹。最後「結論」總結全文，嘗試歸納出《周易》經傳字義演繹的幾項規律。

二、「經傳分離」說難以成立的三點理由

中國經學史傳統精神，向以謹慎保守為主，若非有確實確切的證據，釋經者通常不會輕率否定相傳的解釋。然而，自顧頡剛掀起「古史辨運動」之

22 黃沛榮，《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998），頁155。

23 戴璉璋，《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1989），頁4。戴氏在該書「思想的淵源」中甚至推溯《易經》中的道德意識，透析卦爻辭內容甚深細，讀者可參。

後，古史辨學者發明古史層累說，李鏡池、余永梁紛紛撰文論證《易經》僅為卜筮紀錄，容肇祖更發表〈占卜的源流〉一文，將《易經》和後世民間方術之士的命理書視為源流相同。²⁴近代學者對於「經」、「傳」本質與年代之間的差異，有新的認知，而明瞭「經」、「傳」不應被視為一體。這是一個有突破性、有大貢獻的創獲，的確釐清了過去盲目地經傳不分，所造成的文獻年代被混淆的弊端。然而，就古代儒家經典的發展歷程觀察，「傳」始終是依「經」而起的產物。尤其以先秦儒家經典的古奧艱澀，倘若全面捨棄「傳」，恐怕根本無從了解「經」。近代學者研究儒家經典，無論《詩經》、《春秋》，均必須充分參考「傳」、「箋」內容，加以解釋；即使近年風起雲湧的出土文獻研究，研究者亦多先隸釋出土文物中的古文字，再廣引經典文獻中的「傳」、「注」和辭書參互取證，才有可能認清該文獻的思想性質為何。本文絕不贊成以「經傳一體」視《周易》，但也認為解釋《易經》，應該充分參考《易傳》，不可全盤放棄，理由有三：

（一）研究其他經書均得引「傳」，《周易》不應獨異

儒家經典中，諸如《毛傳》之於《詩經》，《左傳》之於《春秋》，王弼《注》、程頤《易傳》之於《易經》，乃至於《禮記》、《爾雅》諸篇，都深受研究者正面重視，認為經傳之間，縱使意義因時代不同而不能完全相符，但至少「傳」對於「經」義的理解，具有極重要的參考價值。即使恃出土文獻一類新材料之發現，而認為可超越舊說，然而對於新材料之解釋，亦不可能不引用傳統文獻參證。此即王國維「二重證據法」所揭示的道理，其允當無庸複述。近當代學者研究亦無不如此，而取得重要研究成果。以《尚書》而言，如于省吾（1896-1984）《雙劍謬尚書新證》，幾乎每條均引「偽孔傳」釋義，雖有批評修正，正面參用之處亦不少。²⁵以《左傳》而言，杜預《注》晚出，頗有今古文門戶成見，但如楊伯峻《春秋左傳注》參用杜《注》之處亦頗不少，並不因其晚出而全盤捨棄。²⁶以《詩經》、《周易》而言，當代研

24 李鏡池、余永梁、容肇祖之論文，收入《古史辨》（上海：開明書店，1938-1941），第3冊。

25 參于省吾，《雙劍謬群經新證·雙劍謬諸子新證》（上海：上海書店出版社，1999），頁63-112。

26 如隱公元年「廩延」地理位置，不用劉文淇《春秋左氏傳舊注疏證》引《水經注》以為即今滑縣舊治，而採用杜《注》所指「陳留」（今河南省延津縣北）之說。參楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981），第1冊，頁12-13。

究專著中參用毛《傳》、王《注》的更多，不遑舉例。綜觀當世經學研究著作，任何人都可能完全拋棄「傳」、「注」，而論述「經」的文義，或單獨分析「傳」的義理。獨獨《易傳》之於《易經》，竟被二十世紀初學者登高一呼，將二者關係一刀兩斷，且視爲理所當然。甚至論及《易》哲學的起源，也將《易經》義理之源，完全截斷。其不合乎常理，顯而易見。

(二) 近代《易》家以《易傳》以外之文獻釋《易經》的限制

近一世紀以來，反對「以傳解經」的學者，在解釋卦爻辭的時候，既已標舉不可以用《易傳》釋經，但又不得不援用古籍以論證卦爻辭內容。既無其他路子可走，只好大量運用《易傳》以外的其他文獻與《易經》互證。這方面的文獻可約分爲四類。

第一類是出土文獻，如甲骨文、金文、石經等。早期如屈萬里（1907-1979）、于省吾在這方面都是翹楚。屈先生的《漢石經周易殘字集證》、于氏的《雙劍謠易經新證》、張政烺對出土文物中的數字卦的研究，以至當代學者如于豪亮、張立文研究《帛易》、廖名春運用楚簡與傳世《易經》互勘等，均有成果，廣爲人知。出土文獻在研究方法上的重要性，從前王國維「二重證據法」已經有明確的肯定。不過，如何利用、以及利用何種「紙上遺文」以與「地下遺物」互相釋證，《易傳》能不能算作重要的「紙上遺文」中的一類，仍然是一個必須正視的問題。

第二類是經部文獻。近代《易》家探討卦爻辭中的字義、語義，往往徵引《詩經》、《尚書》、《左傳》。如胡自逢參用《禮記》〈月令〉、《大戴禮記》〈本命篇〉所載關於陰陽關係的文字，說明「坤」卦上六「龍戰于野，其血玄黃」之義。²⁷ 研究卦爻辭而用經部文獻，以雙方年代相近（如《詩》、《書》），解釋系統交集部分亦不少，問題一般不大；唯獨學者偶或徵引更爲晚出的經部文獻如《爾雅》，²⁸ 甚至許慎《說文解字》，卻不肯參用早至戰國時

27 參胡自逢，《易學識小》（臺北：文史哲出版社，2000），頁24。筆者按：該書卷首有《周易》經文研究一節，其中小標題「五」即爲「以經通經」，內容主要引述諸經文字，以解釋《周易》經文。

28 例子甚多，如鄧球柏《帛書周易校釋》（長沙：湖南出版社，1996），釋「訟」卦九二「不克訟，歸而逋，其邑人三百戶无省」（筆者按：傳本此爻說解頗有爭議），「省」字傳本《周易》作「眚」，義爲病目、或妖祥。鄧氏引《爾雅》〈釋詁〉：「省，察也。」及《禮記》〈禮器〉：「禮，不可不省也。」選擇用「省」字，釋爲省察。筆者按：鄧說不確，應依傳

期的《易傳》，其不合理處，亦昭然可見。

第三類是史部文獻。近代《易》學研究與古史結合，始自民國八、九年疑古思潮的興起，繼由李鏡池等學者發揚，而總體成果則具體反映於1942年胡樸安刊布所撰《周易古史觀》。²⁹其觀念係以古史角度審視《易經》材料，或者以古史證明卦爻辭。如前述《左傳》、《國語》都是上古重要史籍，成書年代雖出於卦爻辭甚晚，也常被《易》家徵引以闡釋卦爻辭。如「咸」九四：「憧憧往來。」屈萬里《學易筮記》（以下簡稱《筮記》）稱：

《戰國策》卷廿：「今王憧憧，乃輦建信以與強秦角逐，臣恐秦折王之椅也。」憧憧，昏憤之貌。³⁰

又「師」卦《象傳》：「地中有水，師；君子以容民畜眾。」屈先生《筮記》：

因是師卦，故曰畜眾。以坎為眾，《左傳》似有此義。³¹

屈先生所稱「《左傳》似有此義」，應指《國語》〈晉語四〉「坎，眾也」。又由於《左傳》所載占卜之例，與《周易》的成卦之法偶有不同，同一卦名亦偶有占辭完全相異，因此近代學者如高亨、尚秉和（1870-1950）、李鏡池等，治《易》亦僅以《左傳》作輔佐性參考，以探討占卜辭例和成卦之法。

第四類是子部文獻。推本溯源，以子部文獻與儒家《五經》參校研究，貫通彼此之間的語義文義，其事大盛於高郵王氏父子。然而在今日的眼光觀察，用先秦諸子與《易經》互相釋證，仍有兩點限制。分述如下。

就思想層次而言，卦爻辭出現較早，先秦諸子較晚。依照常理推斷，卦爻辭固然會影響諸子思想，諸子也可以將《易》理加以轉化。轉化以後的思想內容雖有《易》理的痕跡，卻不能說仍是《易》的原義。而從研究方法上說，因為《易經》年代甚早，諸子年代相對較晚；利用卦爻辭的觀念分析先秦諸子思想較易，利用先秦諸子思想反過來說明卦爻辭的觀念卻較難。

就語言文字層次而言，有兩種情況：第一種情況是，先秦諸子以年代較

本作「眚」。此一例子，恰好證明研究者不深究經部文獻彼此是否可以通用互證的限制，而任意引作依據的弊端。

29 詳參陳桐生，〈二十世紀的《周易》古史研究〉，《周易研究》1999.1: 23-30。

30 收入屈萬里，《讀易三種》（臺北：聯經出版公司，1983），頁530。

31 同上註，頁484。

晚，其中有些採用《易經》語言的部分，的確可以反過來證明卦爻辭之語義。如「乾」九三：「君子終日乾乾。」黃沛榮〈易經卦義系統之研究〉：

「乾乾」，為上進不倦之意。《呂氏春秋》〈士容〉：「乾乾乎取舍不悅。」高注：「乾乾，進不倦也。」由於上進不倦，故〈大象傳〉云：「天行健，君子以自強不息。」³²

這一類情況，我們除了先檢視持論者立論合理與否外，亦可以透過經文的內容，衡量其是否可以成立。以此一例子而言，「乾乾」釋為「上進不倦」，合乎「乾」卦六爻由「潛」至「飛」、「亢」的動態，以及「夕惕若厲」四字的意旨，故至為合理。另一種情況，則因為語言意義的轉移，晚出諸子借用《易》語詞概念，已有新的闡釋，又或因思想體系與《易》不符，則後出的研究者實不宜輕易採信以釋《易》。如「謙」卦六四「无不利，撝謙」，林政華稱：

撝，借為為，指有所施為或施與。《老子》第十章說：「生而不有，為而不恃，長而不宰。」而儒家見義勇為，不求回報的行徑，即源於此，如孟子論惻隱之心，說：「今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也。」³³

林氏引《老子》「為而不恃」，解釋「撝謙」見義勇為又能謙卑之義，並引《孟子》為旁證，可謂儒道義理交互並用。然而，「撝」字《晁氏易》引京房作「揮」，《熹平石經》亦作「揮」，李鼎祚《周易集解》引荀爽：「撝猶舉也。」³⁴王弼《注》：「指撝皆謙，不違則也。」《正義》：「所以指撝皆謙者，以不違法則，動合於理，故无所不利也。」³⁵從漢唐的《易》學文獻和儒說綜合判斷，則「撝」字應釋為「指揮」之「揮」。如果不深究字義關係，就將「撝」、「為」二字混為一談，加以申論，就很危險了。

各類諸子文獻，語言方面當然可以相參證，思想上則其體統或與《周易》不類，或年代相差甚遠，或思想內容差異極大。倘任意以諸子思想與卦爻辭

32 黃沛榮，《易學乾坤》，頁 89。

33 林政華，《易學新探》（臺北：文津出版社，1987），頁 88。筆者按：高亨《周易古經今注》重訂本（北京：中華書局，1984），亦釋為「為」。（頁 206）

34 《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，1996），卷 4，頁 95。

35 孔穎達，《周易正義》（《十三經注疏》本，臺北：藝文印書館，1979），頁 48 上。

互證，是極為危險的。然而，近現代卻頗有學者對於運用與《易經》關係甚為密切的《易傳》來釋卦爻辭，完全排斥，反而對於以諸子思想與《易經》互證，不甚警覺。這是十分可惜的。

(三) 近代學者詮解「經」文不得不參考「傳」

卦爻辭有許多內容，不用《易傳》，往往很難通解。即使強烈反對「以傳解經」的學者，其實往往亦無法完全避免「以傳解經」。如「泰」卦，《易》家多釋「泰」義為「通」（亦有釋為「大」者），³⁶《彖傳》「天地交而萬物通也」，《序卦傳》「泰者，通也」均可證，但這一義解，除《易傳》外又無旁證。³⁷此即所謂非用「傳」不能解「經」之顯例。又如高亨論「悔」字：

《說文》：「悔，恨也。从心每聲。」《廣雅》〈釋詁〉：「悔，恨也。」《詩》〈雲漢〉「宜無悔怒」，《毛傳》：「悔，恨也。」《論語》〈為政篇〉「多見闕殆，慎行其餘，則寡悔」，皇《疏》：「悔，恨也。」按悔恨之情比悲痛為輕，悔恨之事不及咎凶之重。³⁸

高亨遍引與《周易》同時期的（如《詩經》）或晚出的（如《說文》）經部文獻，得到的「恨也」的訓釋，但最多亦不過得知其輕重介乎「悲痛」與「咎凶」之間而已。他接著又說：

《周易》所謂「悔」，其實不過困厄而已。《繫辭傳上》云：「悔吝者，憂虞之象也。」又云：「悔吝者，言乎其小疵也。」是其徵矣。³⁹

到最後，堅持「離傳釋經」的高亨，還是得回到《繫辭傳》中，才能證明「悔」義為「困厄」，有「憂虞」、「小疵」之象。

屈先生為著名《易》家，深受古史辨時期「科學方法治《易》」、「《周易》

36 除《十翼》外，如《易緯》〈乾鑿度〉、《經典釋文》、鄭玄、李鼎祚、程頤、朱熹，以迄近代如高亨、屈萬里均如此。唯馬融釋為「大」，于省吾取其義，證以古器物，推論「泰」即「汰」，義為「大」。參于省吾，《雙劍謄易經新證》，收入《雙劍謄群經新證·雙劍謄諸子新證》，頁20。

37 「否」卦義為「不通」，其義可能與「泰」卦之釋為「通」互相支持：「泰」為通，「否」則為不通；反之亦然。但此亦須先回歸卦爻辭內容，並與《彖》、《序卦》等傳互釋，始能推知。

38 高亨，〈吉吝厲悔咎凶解〉，收入氏著，《周易古經今注》，頁131。

39 同上註。

古史觀」兩種論述的影響，在運用出土文獻（如甲、金文及石經）、傳世文獻（包括所有可供與《周易》經傳互勘的材料）及《周易》經傳相互釋證方面，取得豐碩的成果。他認為古代信史的重建，必須靠地下出土的資料，⁴⁰亦贊成將《易經》與《易傳》明確地切割；⁴¹然而，在論證卦爻辭的意義時，他亦發生與高亨同樣的情況。茲舉數例加以說明。如「乾」九三「君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。」屈先生《周易集釋初稿》（以下簡稱《集釋初稿》）：

夕惕若厲，應以厲字絕句，漢唐以來皆如此，至宋儒始以厲字屬下讀。……據《文言》，仍當讀「夕惕若」一句，「厲，无咎」一句，《文言》所謂雖危無咎也。……按：《象》、《象傳》、《文言》皆訓厲爲危。⁴²

他據《文言》論證「厲，无咎」爲一句始爲正確，又據《象傳》、《象傳》、《文言傳》證「厲」訓爲「危」。又「履」九五：「夬履，貞厲。」《集釋初稿》說：

夬《象傳》：「夬，決也。」謂決其可履則履之。若固一不移則厲也。⁴³

這真是再明白不過的「以傳釋經」。又「巽」九二：「巽在牀下。」《集釋初稿》：

《序卦傳》：「巽者，入也。」鼎《象傳》：「以木巽火。」巽謂在下。⁴⁴
《雜卦傳》：「巽，伏也。」

要解釋「巽」九二爻辭，還能不參考《象》、《序卦》、《雜卦》等傳嗎？又「渙」上九：「渙其血去逖出。」《集釋初稿》：

40 見屈萬里，〈我國傳統古史說之破壞和古代信史的重建〉，收入氏著，《書傭論學集》，頁 377。又如《書傭論學集》所收〈易卦源於龜卜考〉、〈漢石經周易爲梁丘氏本考〉等文章，均奠基於出土文獻。其中〈說易散稿〉一文「貞」條，據卜辭論證「貞」字義爲「守常不變」，即係成功之一例。

41 並參前引氏著〈說易散稿〉。又說：「夙擬以甲骨金文及詩書中所習用之語法、物事，以稽研卦爻辭；以戰國諸子所習用之語法、物事，以參證十翼。」見屈萬里，《先秦漢魏易例述評》〈自序〉（臺北：臺灣學生書局，1969），頁 4。

42 屈萬里，《讀易三種》，頁 7。

43 同上註，頁 86。

44 同上註，頁 348。

《雜卦傳》：「渙，離也。」王注：「逖，遠也。」去，離去。⁴⁵

「渙」卦之「渙」有奐飾之義（詳後）。屈先生此處引《雜卦傳》論證上九爻辭之「渙」字義並非為「奐飾」而是「離去」；而論「逖」字，所引王弼《注》的說法，年代已晚至東漢末，距離卦爻辭的時代已更遠了。其實在沒有更好的解釋或證據時，即使晚出的說法，也不得不引以為據。這也是傳統解經者不得不遵用的做法。

三、卦爻辭字義演繹二十二例

卦爻辭有前後一貫的辭例，對於字義演繹，亦隱然有一系統性的通則；而《易傳》演繹《易經》經義，也有許多推衍字義往其他方向引申的例子。換言之，《易傳》作者演繹《易經》字義，實即襲用《易經》作者自身的方法。如果我們同意《易傳》義理多從《易經》演繹而來，而演繹之過程中所產生的毫無道理的附會，是一種「創造性的詮釋」的話，那麼我們也必須承認，這種「創造性的詮釋」，早已存在於卦爻辭中。而貫徹《周易》經、傳中的這種詮釋之法，基本上就是以字辭的字形、音韻、義訓為核心，作幅射式的推衍演化。《易傳》詮釋《易經》之法，其實早已存在於卦爻辭之中。六十四卦例子甚多，難以藉一篇論文遍述。謹選擇二十二個比較明顯的例證，加以說明並分析如下。

（一）乾坤二卦，「乾」有天之象但義非天，「坤」有地之象但義非地。然而「乾」卦六爻發展至九五，爻辭為「飛龍在天」；「坤」卦六爻發展之初，初六為「履霜堅冰至」，履霜成冰之堅冰即地。如依王引之「因聲求義」之法，指出「乾」與「健」聲近，「坤」與「順」聲近（參下文），則由乾、坤二語和健、順二語之間的相互演繹，實構成了二卦的卦爻辭內容。

（二）「乾」字不見於甲骨文及金文，其字本義《說文》釋為「上出」，可能與其聲符「𠄎」字（本義為「日始出」）有關。⁴⁶卦爻辭作者以「龍」作

45 同上註，頁359。

46 拙著〈從《易》占論儒道思想的起源——兼論易、乾、坤、陰、陽字義〉（《中國哲學》（札幌）34(2006.6): 1-48）一文，有較詳細的分析。《說文》有「𠄎」字在「𠄎」部，義為「日始出」。據季旭昇考釋，此字始見於戰國，本義即如《說文》所說。「乾」字在「乙」

爲「乾」卦的喻象，而九三爻辭「君子終日乾乾」，此「終日」二字，即從具體的太陽之「日」，引申爲抽象的時間之「日」。同時作者又以「君子」與「龍」互喻。故九三「乾乾」，太陽初升，愈見光明，上出不已，引喻人生，指君子上進不倦。後人以聲訓的方法，釋「乾」爲「健」，就是從太陽的形象引申出來的新義。朱子《周易本義》：「乾者，健也，陽之性也。……坤者，順也，陰之性也。」⁴⁷（筆者按：朱子所謂「性」，即「理」。）但健健不倦，含義抽象，故爻辭即以具體「龍」的形象，加以演繹，有「潛龍」、「飛龍」、「亢龍」等各種具體形態，再申達諸如潛伏、飛騰、高亢等含義抽象的變化。

（三）「屯」爲象形字，《說文解字》釋爲「象草木之初生」，那就是「芑」字；⁴⁸屈先生稱該字「即純字，本爲絲，故有經綸之象」，那就是「純」字。⁴⁹《說文》「難也」的解釋是引申義而非本義。《易》卦卦名用的就是「難」這個引申義。朱子《周易本義》：「屯，難也，物始生而未通之意。」人生可以有各種類型的困難，六二「屯如遭如」則演繹至乘馬之回旋不前。至九五：「屯其膏，小貞吉，大貞凶。」「迺遭」義又變易爲「囤積」義。「屯」應讀爲「囤」；「屯其膏」，即聚斂財貨。《周易本義》：「九五，坎體，有膏潤而不得施，爲屯其膏之象。」「囤積」膏澤，亦可以造成人生的困難。換言之，「囤積」之義亦是從「屯難」之義引申而來，是「屯難」之義的擴充。

部，以「𠂔」爲聲符。筆者頗懷疑「乾」字从「𠂔」不但爲聲符，亦爲義符。以「𠂔」字「日始出」的意義，而有「上出」之義。戰國思想家開始以「陽」、「陰」二義解釋「乾」、「坤」，「陰」、「陽」二字本與日光的向背有關，「陰」本作「𠂔」，《說文》作「𠂔」，義爲「雲覆日」。則「𠂔」與「易」字相對。「易」字，李孝定、季旭昇釋爲旭日初昇之形（參季旭昇，《說文新證》，臺北：藝文印書館，上冊，頁 89），正與「𠂔」字爲「雲覆日」意義相對。

47 朱熹，《周易本義》（臺北：大安出版社，1999），頁 27、39。

48 揚雄《法言》〈寡見〉：「春木之芑兮，援我手之鶉兮。」（汪榮寶，《法言義疏》，北京：中華書局，1996，上冊，頁 217。）「芑」義即草木初生。承審查人提出，「屯」字宜與「生」字同觀，《說文》：「生，進也。象艸木生出土上。」故「屯」字象草木從土中冒出，「生」字則象其已完全長出，二者皆从「艸」。故「屯」有「難」義，又有「始」義。此一考慮甚爲周詳，謹附列於此。

49 屈萬里，《讀易三種》（臺北：聯經出版公司，1983），頁 41。又黃慶萱釋「屯」字含有「始」、「難」、「聚」、「盈」四種意義。可以參考。

(四)「蒙」字从「艸」，其本義應為一種草木的名稱，⁵⁰但卦名及卦爻辭皆用「蒙昧」之義，則卦名本應如高亨所云，讀作「矇」。⁵¹《周易本義》：「蒙，昧也。」由該卦卦名本義「蒙昧」，而引申出「發蒙」、「包蒙」、「困蒙」、「童蒙」、「擊蒙」等義。初六「發蒙，利用刑人，用說桎梏，以往吝。」所發之蒙，是未說桎梏的刑人；九二所包之蒙，是所「納」之「婦」；上九所「擊」之「蒙」，是指「利禦寇」之「寇」。同屬「蒙昧」者，卻可以引申到現實人生中不同類型的人。

(五)「需」⁵²字義本為「等待」，何琳儀引金文及戰國字形，釋該字「會雨天不宜出行而有所待之意」，⁵³那就是將「需」字拆為上「雨」下「天」，符合「雲上於天，需」(《象傳》)的講法。雲上於天，有準備下雨、有所等待的象徵。至於《易》「需」卦各爻，則多用「濡」義，與「需」字本義已有相當距離，可以說是「需」字語義的引申運用。如九二「需于沙」、九三「需于泥」。「濡」又變易為「醺」義。九五：「需于酒食，貞吉。」「需」引以同音，借為「醺」。⁵⁴自「需」至於「濡」、「醺」，均藉由同音假借，而演化出種種不同的爻辭內容及占筮判斷。

(六)「履」金文字形从頁从舟，何琳儀釋「會人履似舟之意」。⁵⁵《說文》：「履，足所依也。从尸，服履者也。从彳女，从舟，象履形……从頁从足。」段玉裁《注》：「古曰屨，今曰履；古曰履，今曰鞣。名之隨時不同者也。引申之訓踐，如『君子所履』是也。」⁵⁶則「履」字本義為「鞋履」。⁵⁷如初九「素履，往无咎」，「素履」為「鞋履」義；卦辭「履虎尾」

50 「蒙」為「王女」(草名)，見《說文》、《爾雅》〈釋艸〉，並參段玉裁，《說文解字注》(臺北：漢京文化公司，1983)，頁46上。

51 高亨認為「本卦蒙字皆借作矇，以喻愚昧無知之人。」氏著，《周易古經今注》重訂本，頁173。

52 于省吾，《雙劍謄易經新證》卷2「需」條：「按李過《西谿易說》引《歸藏》『需』作『潏』。《說文》『濡』讀若『櫛』。古韻『需』侯，『潏』幽部。侯幽通協。」

53 何琳儀，《戰國古文字典》(北京：中華書局，1998)，上冊，頁390。

54 黃沛榮：「唯是九五『需于酒食』，則不可謂待於酒食之中。細覈辭義，疑『需』讀為『醺』。《說文》：『醺，厚酒也。』然則謂『需于酒食』者，謂厚於酒食也。」參氏著，《易學乾坤》，頁92。

55 何琳儀，《戰國古文字典》下冊，頁1262。

56 段玉裁，《說文解字注》，頁402下。

57 黃沛榮《周易卦義系統之研究》稱「履本為『鞋履』之義，引申為踐踏。」參氏著，《易

之履，則為「踐踏」義。

(七)「同人」卦名，義為聚合人眾。〈系統〉稱『同』為動詞，《說文》：『同，會合也。』故『同人』有『聚眾』之義。……又由所聚之眾引申為『友輩』，九五：『同人先號咷而後笑。』即此義。」

(八)「豫」，義為「豫樂」。《尚書》〈金縢〉：「既克商二年，王有疾，弗豫。」《爾雅》：「豫，安也。」《經典釋文》「豫，本又作忬。」鄭玄釋「豫」為「喜佚說樂之貌也。」于省吾《雙劍謄易經新證》引金文、《歸藏》、《尚書》等數種文獻互證，以「豫」為「忬」，又以「忬」通「余」、「舍」、「夜」，有休、息之義。⁵⁸他說：「《說文》：『余，語之舒也。从八舍省聲。』又『夜，舍也，天下休舍也。』段玉裁謂以疊韻為訓，是也。」筆者按：九四「由豫，大有得，勿疑，朋盍簪」，「由豫」即「猶豫」，故下文稱「大有得，勿疑」。「猶豫」之「豫」，與「豫樂」之「豫」無關，只能說前者是透過讀音相同，假借為猶豫字，而演化出來的新義。

(九)「蠱」卦之「蠱」，甲骨文字形為皿中有蟲之形，何琳儀釋：「从虫或从虺，从皿，會聚眾蟲於皿中生成。」⁵⁹依《說文》本義為「腹中蟲」。王引之《經義述聞》卷1：「訓詁之體，一字兼有數義。蠱為疑惑。《爾雅》曰：『蠱，疑也。』……《釋文》曰：『蠱，一音故。』蠱之言故也。《周官》〈占人〉：『以八卦占筮之八故。』鄭注：『八故，謂八事。』……蠱事，猶故事也。」《述聞》又說：「物既惑亂，當須有事也。故〈序卦傳〉：『蠱，事也。』謂物蠱必有事，非謂訓蠱為事。」⁶⁰筆者按：上九「不事王侯，高尚其事」。就是「蠱之言故也」的證明，也可以說是「蠱」藉由聲音與「故」相同，而引申為「故事之故」，義為「事」。如果《述聞》分析正確，那麼「疑惑」就是「蠱」卦卦名之義，是「會眾蟲於皿中」之「蠱」的引申

學乾坤》，頁94。

58 于省吾，《雙劍謄易經新證》卷2：「李過《西谿易說》引《歸藏》有『夜卦』。……《說文》引作『有疾不忬』。《古文四聲韻》引《古文尚書》『豫』亦作『忬』。『忬』即『忬』。經傳『予』、『余』同用。金文皆作『余』，是從『予』从『余』，一也。……《說文》：『余，語之舒也。从八，舍省聲。』又『夜，舍也，天下休舍也。』段玉裁謂『以疊韻為訓』，是也。」氏著，《雙劍謄群經新證·雙劍謄諸子新證》，頁22。

59 何琳儀，《戰國古文字典》上冊，頁480。

60 王引之，《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社，2000），頁16。

義。疑惑必有事，故「惑」演繹為「事」。爻辭「幹父之蠱」、「幹母之蠱」，則又係「事」此一引申義的再演繹。

(十)「噬嗑」，義為咬合，《說文》：「噬，啗也。」王弼《注》：「噬，齧也。」又拘縛的刑具，亦用金屬咬合的原理，故「噬嗑」又引申為刑具，如初九「履校滅趾」、上九「何校滅耳」，《說文》：「校，木囚也。」（「滅」，據高亨，義為「遮掩」。⁶¹）或引申為刑獄，如卦辭「亨，利用獄」。

(十一)「坎」於八卦本義為「水」，與「離」為「火」相對；但初六、六三爻辭引申其義為「坎窞」；從「坎坑」義又變易為狀聲字之「坎坎」。六三爻辭：「來之坎坎，險且枕。入于坎窞，勿用。」「坎坎」為敲擊聲。屈先生《集釋初稿》：「《詩》〈伐檀〉：『坎坎伐檀兮。』《傳》：『坎坎，伐檀聲。』〈宛丘〉：『坎其擊鼓。』《傳》：『坎坎，擊鼓聲。』皆以坎坎形容聲音。」⁶²

(十二)「離」字从「隹」，本義為「離黃」，即倉庚。⁶³於八卦本義為「日」，「日」有「火」的象徵，與「坎」為「水」相對。⁶⁴而「離」卦又依讀音的相同，演為「附麗」義。〈離〉卦《象傳》：「離，麗也。」王弼《注》：「麗，猶著也，各得所著之宜。」孔《疏》：「麗，謂附著也，以陰柔之質，附著中正之位，得所著之宜。故云『麗』也。」⁶⁵

(十三)「咸」字甲骨文字形為「𠄎」（乙 1988），从戌从口，象斧鉞之形；《說文》釋為「皆也，悉也」，應該是假借義；但卦爻辭的運用，則通義為「感」。惟王引之《經義述聞》：「《雜卦傳》：『咸，速也。』……下文『恆，久也』，訓恆為久也。此云『咸，速也』，訓咸為速也。蓋卦名為『咸』，即有急速之義。『咸』者，感忽之謂也。……咸與感聲義正同。虞、韓二家訓『咸』為感應之速，而不知『咸』字本有『速』義，故未得古人之

61 高亨，《周易古經今注》，頁 221。

62 屈萬里，《讀易三種》，頁 187。

63 參《說文》「隹」部。

64 學者或釋「離」本義為「附麗」而非「火」，不確。「離」字本義為「離黃」即「倉庚」，但「離」卦卦名的意義，是與「坎」一起成立的。故「坎」為水，則「離」為火；「離」為火，則「坎」為水。水、火即係二卦卦名本義。正如「家人」與「睽」，「咸」與「恆」、「損」與「益」，二義相反而同時並立，同時並存。

65 朱駿聲對於「離」字「假借為麗」，有較詳細的說明。參氏著，《說文通訓定聲》（臺北：藝文印書館，1986），「隨」部第 10，頁 536 上。

指。」⁶⁶筆者按：王說可信。「恆」卦為「恆久」義，可以確定，則依「坎、離」、「剝、復」、「損、益」等一組二卦對舉並立的例子，「咸」必然有「速」義；若依爻辭「咸其拇」、「咸其腓」等推論，則又必然有「感」義。然則「咸」卦之名，應同時具有「感」、「速」兩義。以一字而同時包含兩義，即王引之所謂「訓詁之體，一字兼有數義」，亦是字義演繹的一種方式。

(十四)「遯」字，《說文》：「遷也；一曰逃也。」《釋文》：「遯，隱退也。匿跡避時，奉身退隱之謂也。」黃沛榮〈系統〉：「六二：『執之用黃牛之革，莫之勝說。』雖未見卦名『遯』字，然『說』字義同『脫』、『掄』，亦由『遯』義而生。」⁶⁷則「遯隱」字為本義，六二爻辭則引申「遯」義，變為「說」（脫、掄）字。

(十五)「大壯」的「壯」字，首見於戰國，字形本義，古文字學家有爭議，或認為从「土」，或認為从「士」，因為右偏旁隸釋不同，本義遂有爭議。⁶⁸《說文》：「壯，大也。」《釋文》王肅云：「壯，盛也。」朱熹《周易本義》：「大，謂陽也。四陽盛長，故為大壯。」則「大壯」本義為陽之壯盛。然而「壯」字又有二說：其一、《集解》引虞翻：「壯，傷也。」其二、王引之《經義述聞》卷2『故受之以大壯』條：「今案：壯者，止也。《序卦傳》曰：『遯者，退也。』『物不可以終遯，故受之以大壯』者，物無終『退』之理，故止之使不退也。」⁶⁹則依卦序關係，釋「壯」為「止」。無論義為「傷」或為「止」，都與壯盛義不相同，但都是「壯盛」字的引申演繹。初九爻辭：「壯于趾，征凶，有孚。」此「壯」字有「傷」義，再引申為「止」義。又上六爻辭：「羝羊觸藩，不能退，不能遂，无攸利，艱，貞吉。」《集解》引虞翻：「遂，進也。」則「不能退，不能遂」，也有

66 王引之，《經義述聞》，頁64。

67 黃沛榮，《易學乾坤》，頁105。

68 何琳儀，《戰國古文字典》稱：「从土（或作『立』）形，爿聲。《淮南子》〈墜形〉『壯土之氣』，《注》：『壯土，南方之土。』故壯之本義當與土有關。小篆土誤作士。」（上冊，頁701）季旭昇《說文新證》指「壯」本義為「大」，取義於雄性的強壯：「『壯』字首見戰國，从士，爿聲。這時『士』字的意義已指男性。……或以為『壯』字从『土』（原注：或作立形。《戰國古文字典》頁701說。）案：『壯』字或从『立』形，見楚系文字，其實楚系文字並沒有其它从『土』的偏旁可以和『立』相通的例子。」

69 王引之，《經義述聞》，頁63。

「止」之象。

(十六)「明夷」之「夷」，何琳儀釋金文字形，認為該字為「會夷人善製矢繳之意，矢亦聲。」⁷⁰季旭昇取《說文》的解釋，釋字義為「平」，又說：「假借為東夷之人。」⁷¹但《序卦傳》釋「夷」字為「痍」：「夷者傷也。」故六二「夷于左股」，即傷於左股。屈先生《集釋初稿》亦釋「夷」為「痍」：「即後世痍字。……『夷』又有『滅』義，明入地中，其明滅也。」這樣看，「明夷」卦之「夷」字，已和「夷」的本義無關，而是直接用「痍傷」字。⁷²「滅」義亦係從「傷」義引申而出。

(十七)「井」字據甲骨文、金文字形，本義為水井，二爻至上爻爻辭均為水井義。然而初六：「舊井无禽。」王引之《經義述聞》：「禽，古擒字。擒猶獲也。引之謹案：易爻凡言『田有禽』、『田无禽』、『失前禽』，皆指獸言之。此禽字不當有異。『井』當讀為阱，阱字以『井』為聲，故阱通作井，與井泥不食之井不同。」⁷³依照王說，則「舊井」即「舊阱」，「舊阱无禽」即由「水井」義引申演繹而有之新義。

(十八)「革」字，何琳儀《戰國古文字典》釋金文字形，以為本義為「象皮革展開之形。」《說文》：「獸皮治去其毛曰革；革，更也。」段《注》：「二字雙聲，治去其毛，是更改之義。」⁷⁴則「革」本有二義。故初九爻辭「鞅用黃牛之革」，用的是「治去其毛」之義；九五爻辭「大人虎變」、上六「君子豹變」，用的是「變革」義。從獸皮「更革」之義，演繹為形容大人君子，為政既有文采又具威猛之貌。（用高亨《周易古經今注》說。⁷⁵）

(十九)「艮」，高亨《周易古經今注》：「『艮』即『見』之反文，明矣。故余謂艮者顧也，从反見。顧為還視之義，引申為注視之義。艮亦為還視之義，引申為注視之義。本卦艮字皆當訓顧，其訓止者，當謂目有所止

70 同上註，下冊，頁1239。

71 季旭昇，《說文新證》下冊，頁117。

72 《春秋》成公十六年《公羊傳》：「王痍者何？傷乎矢也。」《說文》：「痍，傷也。」

73 王引之，《經義述聞》，頁27。

74 段玉裁，《說文解字注》，頁107。

75 高亨，《周易古經今注》，頁304。

矣。」⁷⁶筆者認為「艮」為顧視之義，證諸爻辭，是可信的。但「艮」字「訓止，當謂目有所止」，不確。「艮」卦與「震」卦相反亦相對，「震」象為「雷」，有「動」之象；「艮」象為「山」，相反則有「不動」之象，與「顧視」之義無關。依此推論，則艮卦同時有「顧」、「止」二義。

(二十)「豐」，屈先生《集釋》據《說文》釋為「豐」。《說文》：「豐，行禮之器也。从豆，象形。讀與禮同。」同時「豐」：「豐，豆之豐滿者也。」于省吾《雙劍謔易經新證》：「古籀豐豐無別。」由禮器之「豐」，引申為豐滿盛大之義。故爻辭演繹此卦卦名，六二「豐其蔀」、九三「豐其沛」、上六「豐其屋」，皆用「大」義，用以形容實物「蔀」、「沛」、「屋」。「豐其屋」之「豐」應作「豐」，據《說文》義為「大屋」。亦因此而《象傳》稱：「豐，大也。」

(二十一)「兌」，據《說文》義為「說，釋也」，高亨以為《說文》以「說」釋「兌」，「說」从「言」，本義應為「說釋」。然而，爻辭六三「來兌」、上六「引兌」，均為「喜悅」義。故黃沛榮以為「兌有『喜悅』及『說話』二義」。⁷⁷以同一字而爻辭用作兩種意義，亦係本文所謂演繹之意。

(二十二)「渙」卦的情況與「井」、「兌」類似。依六三「渙其躬」、六四「渙其群。……渙有丘」、九五「渙汗其大號」、上九「渙其血去逖出」，義均為《說文》所釋「流散」。但九二「渙奔其机」、九五「渙王居」則不能釋為「流散」。黃沛榮〈系統〉：「九二『渙奔其机』、九五『渙王居』則又借『渙』為『奐』、『煥』，有明煥、奐飾之意。」可見「渙」卦的爻辭，正如「井」爻辭同時具有「水井」、「陷阱」二義，「兌」爻辭同時具有「說釋」、「喜悅」二義。

《易》卦爻辭「字的本義→字的引申義→演繹為卦爻辭」的系統結構，已如上述。還有一種情況，就是以特殊的用字來闡釋爻位，再而演繹出各種新

76 同上註，頁311。黃沛榮〈系統〉一文亦採用高亨說。

77 黃沛榮，《易學乾坤》，頁112。按《說卦傳》：「兌為口。」孔穎達《正義》：「兌，西方之卦，主言語，故為口也。」（《周易正義》卷9，頁185）筆者按：朱駿聲《說文通訓定聲》「泰部第十三」「兌」條：「說也，從人，凸聲。按：凸非聲。當從人、口，會意；八，象氣之舒散。」同部「兌」後緊接著為「說」條：「說，釋也。一曰談說也。從言兌，會意。按：兌亦聲。《墨子》〈經上〉：『說，所以明也。』《廣雅》〈釋詁二〉：『說，論也。』」據朱氏的考釋，「兌」字與口舌言語有關。

義。如二爻居於內卦的中間位置，有被初爻、三爻包覆、收納之義，因此衍發為爻辭，則常常出現「包」、「內」、「中」、「黃」等字，如「蒙」卦九二「包蒙，吉。納婦，吉。子克家」、⁷⁸「泰」卦九二「包荒，用馮河，不遐遺。朋亡，得尚于中行」、「否」卦六二「包承，小人吉，大人否」、「姤」卦九二「包有魚，无咎，不利賓」均用「包」字；⁷⁹「師」卦九二「在師中，吉」、「家人」六二「无攸遂，在中饋，貞吉」均用「中」字。又《左傳·昭公十二年》：「黃，中之色也。」故二爻亦多繫「黃」字，如「離」卦六二「黃離，元吉」、「遯」六二「執用黃牛之革，莫之勝說」、「解」卦九二「田獲三狐，得黃矢，貞吉」的「黃牛」、「黃矢」。二爻居中，故又有「幽囚」的象徵，如「履」卦九二「履道坦坦，幽人貞，吉」、「歸妹」卦九二「眇能視，利幽人之貞」。由二爻又有中間、間界義的「介」字，如「豫」卦六二「介于石，不終日，貞吉」、「晉」卦六二「晉如愁如，貞吉。受茲介福于其王母」。「介」字甲骨文字形本義，何琳儀釋為「癬疥」，⁸⁰季旭昇釋為「界畫」。⁸¹《說文》：「畫也。」段玉裁《注》：

畫部曰：「畫，𠄎也。」按：「𠄎也」，當是本作「介也」。「介」與「畫」互訓。田部「𠄎」字，蓋後人增之耳。介、𠄎，古今字。分介則必有間，故「介」又訓「間」。

《說文》「介」字之後為「兆」字，義為「分也」，⁸²如依《說文》體例，「介」有「間界」之義，是合理的。但依「豫」卦六二爻辭，「介」義為堅強，⁸³

78 一說「包蒙」應作「彪蒙」，孟喜、京房、陸績皆作「彪」，《釋文》鄭玄《注》：「苞，當作彪。彪，文也。」又高亨《周易古經今注》釋為「庖」，「包蒙」為「庖人目病生翳」，似不確。

79 屈萬里，《集釋初稿》：「二五稱包。」《讀易三種》，頁51。

80 何琳儀，《戰國古文字典》下冊，頁902。

81 季旭昇，《說文新證》上冊，頁73。

82 《說文解字注》，頁49上。筆者按：《說文》釋「兆」為「分也」，似不確。「兆」字本義疑應為「兆象」。至於「介」字，審查人之一列舉例證，認為此字屬一字多義之例，故作「𠄎」（界畫）、「𠄎」（堅𠄎）、「芥」（纖芥）、「疥」（癬疥）、「蚘」（貝蚘）……，隨文見義，故「介」釋為「間界」、「堅強」、「介大」，或許並非連屬引申，恐是一形多義之現象反映。謹附見於此，供學界參考。

83 《孟子》、《老子》書中均有「介然」一詞，義為堅強，屈萬里《學易筭記》有說，參《讀易三種》，頁503。

則由間界義之「介」，引申為堅強義之「介」。至「晉」卦六二，又由間界義之「介」，引申為「大」義之「介」。⁸⁴此亦屬於字義演繹的另一類型。

四、《易傳》對《易經》字義的演繹

《易傳》發揮《易經》義理，亦係依沿卦爻辭字義演繹的規律。茲舉數例說明如下：

(一)《象傳》之例

《象傳》於十翼之中，年代較早，而於字義的演繹，亦最為豐富。茲舉數例說明如下。如「乾」卦辭：

乾，元亨利貞。⁸⁵

「元亨利貞」四字，以「元」為首。據甲骨文和金文，「元」字本義是「人頭」，由具體的「人頭」意義，再而產生出《說文解字》所說的抽象的「始」義。⁸⁶「乾」卦《象傳》稱「萬物資始」，即是從「元」字的本義引申、衍生而來。又據甲骨文和金文，「天」字和「元」字一樣，本義為人頭；而《象傳》作者又從「元」又引申「天」義，而推衍為「乃統天」三字。⁸⁷「乾」既「統天」，「天」當能佈雲行雨，於是又有「雲行雨施，品物流形」八字。⁸⁸「天」本義既為「人頭」，又可引申出「首」字，⁸⁹因此《象傳》又說：「首出庶物。」

「同人」卦辭「同人于野，亨，利涉大川，利君子貞」。《象傳》：

同人，柔得位、得中，而應乎乾，曰同人。同人曰：「同人于野，亨。利涉

84 陸德明，《經典釋文》引馬融：「介，大也。」「晉」卦六二爻辭「介福」即「大福」。

85 孔穎達，《周易正義》卷1，頁8。

86 許慎，《說文解字》：「元，始也。」段玉裁《說文解字注》一篇上，頁1。又季旭昇《說文新證》「元」條，指「元」本義為「首」、「人頭」，「『始』是『元』的引申義」、「《說文》訓為『始也』，是引申義，不是本義。」（氏著，《說文新證》上冊，頁30）

87 許慎，《說文解字》「元」字之後緊接著為「天」字，可證二字具有密切關係。

88 從「雲行雨施，品物流形」二語而言，表示「天」一字所取的應是自然之天而非道德之天。宋明理學家以自然之「天」推衍建構道德之「天」的觀念，則又是進一步的演繹。

89 《說文解字》：「天，顛也。」段玉裁《注》：「顛者，人之頂也。」（《說文解字注》，頁1）「人之頂」，就是「頭首」的意思。

大川」，乾行也。文明以健，中正以應，「君子」正也。唯君子為能通天下之志。⁹⁰

《象傳》所謂「乾行」，亦即「健行」。「同人」外卦為「乾」，所謂「乾行」即扣緊外卦卦名「乾」字作出演繹。又屈先生《集釋初稿》：

「通」，釋「亨」。⁹¹

卦爻辭僅斷該卦為「亨」，《象傳》作者則演繹此「亨」字，引申出「通天下之志」的新義。從詮釋的觀點看，屈先生所謂「釋」，也就是本文所謂演繹了。

又如「坎」卦《象傳》：

習坎，重險也。水流而不盈，行險而不失其信。「維心亨」，乃以剛中也。「行有尚」，往有功也。天險，不可升也。地險，山川丘陵也。王公設險，以守其國。險之時用大矣哉！⁹²

如依《說卦傳》，「坎」「為水、為溝瀆、為隱伏、為矯輮……」，⁹³有眾多形象，但《象傳》釋「坎」，只依「流水」義而引申至「險」，再進而敘列「天險」、「地險」、「王公設險」（即君子之險阻）等，暢論宇宙人生各種「險」的時用。

又如「謙」卦之名，本義為謙虛、謙抑之義。《象傳》說：

天道下濟而光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。⁹⁴

這是一個非常生動的字義演繹之例。《象傳》的「下」、「卑」、「虧」、「變盈」、「害盈」、「惡盈」、「尊」等七個字詞，都是自「謙」字落實在經驗界而有不同的情狀，也可以說是「謙」義發揮出來的幾種不同的描述。「變盈」即改變盈滿之狀，「害盈」、「惡盈」義亦如此類推；「尊」字，依王引之《經義述聞》說，即「擯」字，義為「損」，即擯節退讓。⁹⁵

90 孔穎達，《周易正義》，頁44。

91 屈萬里，《讀易三種》，頁103。

92 孔穎達，《周易正義》，頁72。

93 同上註，頁186。

94 《周易正義》，頁47。

95 王引之，《經義述聞》卷2：「尊讀擯節退讓之擯，尊之言損也，小也。」，頁42。

(二)《繫辭傳》之例

「易」的名稱甚古，《左傳》昭公二年：「季札觀書太史氏，見《易》象與魯《春秋》」；昭公三十二年：「在易卦雷乘乾曰大壯」，已有《易》名，其後《莊子》、《荀子》、《周禮》、《大戴禮記》、《禮記》、《管子》、《戰國策》均稱《周易》為《易》。「易」字本義為二手持酒器，會「變易」之義，其後有「守宮」象形、日月合文等各種解說。⁹⁶但不論其字的本義為何，據《周禮》「太卜掌三《易》之法」，以及戰國史子文獻的稱謂，均指當時通行的「筮書」而言。而《繫辭傳·上》引申演繹「易」字，說：「乾以易知，坤以簡能；易則易知，簡則易從；易知則有親，易從則有功；有親則可久，有功則可大。」這段文字顯示字義演繹亦最清晰。由「易」的筮書之名，演衍為「易簡」（意謂簡易）之義。六十四卦以「乾」、「坤」為首，故以「易」字繫於「乾」之後，再衍為「乾以易知」四字；以「簡」字繫於「坤」之後，再衍為「坤以簡能」四字。再逐步演繹其意義如下：

易→乾易→（乾以）易知→有親→可久→賢人之德 \

→ 易簡而天下之理得

簡→坤簡→（坤以）簡能→有功→可大→賢人之業 /

由此可見《繫辭傳》作者，從一「易」字，變更其義，演為「易簡」之義，然後再依照這兩個字，逐步建構一個完整的賢人德業並重、得天下之理的敘述架構。

《繫辭·下》：「復，小而辨於物。」「復」本義為回復、恢復。王引之《經義述聞》：「今按：小，謂一身也，對天下國家言之，則身為小矣。辨，讀曰徧。古字辨與徧通。『復』初九傳曰：『不遠之復，以脩身也。』所脩惟在一身，蓋亦小矣，而身脩而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。萬事之大，無不由此而徧及，故曰『復小而徧於物』。」則演繹「復」卦「回復」、「返復」義，為反身修身之義，都是以「復」字本義為核心的演繹。

(三)《象傳》之例

「坤」卦《象傳》「地勢坤」，王引之《經義述聞》：「《說卦傳》：『乾，健也；坤，順也。』乾與健聲近，坤與順聲近。乾《象傳》『天行健』，

96 詳拙著，〈從《易》占論儒道思想的起源——兼論易、乾、坤、陰、陽字義〉，頁7-9。

健即是乾；坤《象傳》『地勢坤』，坤即是順。是坤與順聲相近也。」「地勢坤」，即「地勢順」之意。

又「履」卦《象傳》「上天下澤，履；君子以辯上下，定民志」，《集釋初稿》：

履，禮也。禮之要在明尊卑、定上下，故有「辯上下定民志」之言。⁹⁷

屈先生「履，禮也」之說是正確的，帛書《周易》「履」卦卦名作「禮」，可作為旁證。則據屈先生的解釋，「履」、「禮」二字之間具有演繹關係——從「鞋履」義引申為「踐踏」義；《象傳》再衍生「辯上下，定民志」的「禮」的功用義。要注意的是：在這裡「履」與「禮」既是聲音的相近，也有意義的聯繫，與一般的假借（如燃燒之「然」，借為語詞之「然」）不同。

「隨」卦本義為「追隨」、「追尋」之義，至《象傳》則結合《易經》重「時」、「位」的思想，稱「天下隨時」；至《象傳》稱「君子以嚮晦入宴息」，認為日暮之後，應該休息，即發揮「隨時」的思想。⁹⁸

又如「解」卦，《象傳》：「解，險以動，動而免乎險，解。」朱熹《周易本義》：「解，難之散也。」《象傳》：「雷雨作，解，君子以赦過宥罪。」黃沛榮：「皆由消釋、解緩之義衍生。」所謂「衍生」，即筆者所謂「演繹」。

又如「艮」於八卦為山，有不動之象，與「震」的動之象相對。「艮」作為「山」之形象，為不動；引申於人，則有反躬自立之義。故六四《象傳》：「艮其身，止諸躬也。」又：「君子以思不出其位。」可注意的是，《象傳》所演繹的「不動」，並非有形的身體行為的「動」、「靜」的不動，而是引申到抽象意義的德性上的自省。其實《易傳》此一類的演繹頗多。前引《繫辭傳》「復，小而辨於物」即係一例。

「兌」本義應為高亨引《說文》，義為「說釋」，依筆者分析，《象傳》引申為「君子以朋友講習」，即將「說釋」引申至朋友以言說相講論。

(四)《文言傳》之例及其他補充

「乾」卦辭：

97 屈萬里，《讀易三種》，頁84。

98 並參黃沛榮，〈易經卦義系統之研究〉，《易學乾坤》，頁98。

乾，元亨利貞。⁹⁹

「元亨利貞」四字，以「元」爲首。如前文分析，「元」字本義爲人首；從人首又衍伸有「始」義；¹⁰⁰同時，「元」又有「天」義，「天」字與「大」字意義本近。¹⁰¹《文言傳》稱「元者，善之長也」，「長」字亦有「大」義，如《呂氏春秋·任數》「今亂而無責，則亂愈長矣」句，高誘《注》釋「長」爲「大」。¹⁰²因此《文言傳》的「長」字，應該是來自卦辭的「元」字。《文言傳》又說「君子體仁足以長人」，「君子」云云，卦辭未提及，不過九五爻辭「利見大人」，「大人」與「君子」都屬統治者。再結合前文「元」、「大」二字字義，而由「善」字推衍出「體仁」的觀念，由「元亨利貞」的「元」字，和「利見大人」的「大」字推衍出「長」字。《文言傳》「嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事」三句，亦都是以卦辭的內容爲中心，演繹推衍而成。又《象傳》：

天行健，君子以自強不息。¹⁰³

《說卦傳》：

乾，健也。¹⁰⁴

《象傳》作者和《說卦傳》作者俱以「健」訓「乾」，用的應該是聲訓的方法。¹⁰⁵

上述此一釋經之例，近代學人知此解者亦大不乏人，舉《周易》「小畜」卦爲例。「小畜」卦辭「亨，密雲不雨，自我西郊」，《象傳》說：

99 孔穎達，《周易正義》卷1，頁8。

100 《說文解字》：「元，始也。」段玉裁《說文解字注》一篇上，頁1。

101 「天」字象人頭之形，「大」字甲、金文本象人形。許慎：《說文解字》「天」條：「至高無上，從一大。」段《注》：「至高無上，是其大無有二也。」（《說文解字注》，頁1）是一種後起的解釋。不過這種解釋似與《易傳》作者的講法，頗爲一致，可能同時反映戰國時期的經說。

102 高誘注，《呂氏春秋》，卷17「審分覽」第五。《諸子集成》第6冊（香港：中華書局，1978），頁203。

103 孔穎達，《周易正義》卷1，頁11。

104 同上註，卷9，頁184。

105 帛書《周易》「乾」卦作「鍵」，可供參證。

密雲不雨，尚往也；自我西郊，施未行也。¹⁰⁶

屈先生《集釋初稿》「小畜」卦條說：

乾《象傳》：「雲行雨施。」益《象傳》：「天施地生。」《春秋繁露》：「天道施。」施皆謂降雨。此「施未行」，即釋「密雲不雨」也。¹⁰⁷

屈先生據《象傳》以釋《象傳》，又引《春秋繁露》，證明「施未行也」應該是詮釋「密雲不雨」而非「自我西郊」。而高亨《周易大傳今注》「小畜」卦「附考」則說：

亨按：傳文當作「密雲不雨，施未行也；自我西郊，尚往也」。蓋傳寫誤竄。《文選》潘安仁〈閑居賦〉：「陰謝陽施。」李《注》：「施，布也。」《大戴禮記》〈曾子天圓〉篇：「陽施而陰化也。」義同。施未行，謂雲布而雨未行，施字正釋密雲，未行正釋不雨，則「施未行也」當在「密雲不雨」之下，明矣。¹⁰⁸

高氏亦引經部《大戴禮記》及集部《昭明文選》，論證「施」義為「布」，與屈先生「施皆謂降雨」的推論，義稍不同。但對於「施未行也」應為詮解「密雲不雨」一句，則推論理由相同，所得結論亦相同。不過高亨直接指傳本《周易》為「傳寫誤竄」，等於主張《象傳》本文應修正為「密雲不雨，施未行也；自我西郊，尚往也」。總之，《象傳》的「施未行也」是從卦辭「密雲不雨」四字衍生出來，而屈、高二位前輩之所以得出如是的結論，正是因為他們都深切明瞭《象傳》與卦爻辭之間密切關係的緣故。

如果我們說《易傳》的作者脫離了《易經》的卜筮內容而作了嶄新的發揮，那麼《易經》的作者跳脫「屯」、「離」、「蒙」、「坎」等字的本義，不也是作同類型的嶄新發揮嗎？如果我們認同並且推崇《易傳》的作者們對《易》理作全新的發揮和演繹，那麼我們為何不能用同樣的標準，承認這種發揮和演繹的工作，早已存在於卦爻辭之中，並推崇其撰著者的智慧？《易經》作者在卦爻辭中大量運用字義演繹的方法，其實就是《易傳》在義理上引申、演繹方法的真正源頭。證據俱在，我們還可以說《易傳》和《易經》毫無關係嗎？

106 孔穎達，《周易正義》卷2，頁9上。

107 屈萬里，《讀易三種》，頁78。

108 高亨，《周易大傳今注》，頁138。

五、結 論

卦爻辭字義的演繹，歸納其情況，大約可分為以下六種：

1. 卦名為虛義，而演繹出具體實義。如「乾」為日光上出，演繹為剛健之「龍」之例。

2. 卦名為實義，而演繹出抽象意義。如「革」初義為皮革，演繹為更革義。

3. 卦名的詞義，隨著詞性的轉變而轉變，如「履」由名詞（鞋履）變為動詞（踐履），「同人」由動詞（聚眾）變為名詞（友輩）。

4. 將卦名之字同時在爻辭中發揮兩種意義。如「井」、「兌」、「渙」等例。

5. 以卦名之字為本，引申為另一字，再演繹其意義（即兩階段的演繹），如「蠱」本義「惑」引申為「事」，於爻辭則依「事」字的引申義而再演繹。

6. 卦名以及爻辭具有一直線發展的意義，但卦象又具有另一意義，與卦名本義不同。如「艮」、「咸」之例均屬此類。

前文提及「經傳分離」說共包含三說。本文對於第一說及第三說，即卦爻辭是否為純粹卜筮之書，以及《易傳》思想與先秦諸子之關係，因均非本文主旨，故暫置不論。

至於第二說，則本文透過分析卦爻辭字義的演繹，說明了《易傳》詮解《易經》之法，實來自於《易經》。《易經》在一卦之中，自卦辭而爻辭，演繹字義，基本上就是一種廣義的義理引申；《易傳》復取《易經》一字一詞，加以發揮、演繹，創造新的義理。故就詮釋方法而言，《周易》「經」、「傳」之間，形態上實為一貫，方法上實為一致，雙方具有密不可分的關係。學者研究《易傳》義理，絕不可以對卦爻辭字義演繹置之不理。卦爻辭的結構，倘如朱伯崑所說，編纂者企圖將之系統化，那麼撰著者系統化的主要方法之一，就是依據漢語漢字的特性，突破單字單義的規範，將字義作各類型跳躍式的演繹。《易傳》既無法脫離漢語語言的特性，同時又深受卦爻辭文辭的演繹方式，於是作更進一步的發揮，而創造出種種新的意義。因此，我們若真的認為《易傳》建構了一個新的哲學世界，那麼我們就必須承認，這

個世界的構築、型態、脈絡，早已在《易經》奠下穩定的基礎。

朱熹在《易學啓蒙》卷4指出「乾」卦「群龍无首」就是「坤」卦的「牝馬先迷」；「坤」卦的「利永貞」就是「乾」卦的「不言所利」。¹⁰⁹ 這個見解極精到，說明了「乾」、「坤」二卦的辯證關係。解釋經典的學者，若不諦視文辭內容的涵義，往往很容易在這些隱蔽處輕輕放過。將《啓蒙》的例子，與本文所強調的字義演繹的例子相比較，前者表述同一意義（乾坤互動），卻用了不同的文辭內容（即乾坤二卦的內容）；後者則用相同的文辭（同一字義），卻演繹出豐富的創造性涵義。《周易》經傳內容在「詮釋→再詮釋」此一衍生層累的過程中，所形成的複雜結構，於此可見一斑。我們論「經典詮釋」，在奢言哲理問題之前，實在不能不隨時對經典的語文結構，保持高度警覺。

卦爻辭字義的演繹，事實上是以漢字漢語的意義、孳乳衍生的特性為基礎的一種演繹方式。漢字形音義具備於一：或先有字形而後讀音（例如象形字），或先有音義而後有字形（例如假借字）；而在聯字綴詞、成為文章的過程中，依據此一特性作意義的發揮，必然在一定程度上，需要跳脫原來形音義的侷限，而作出一些新的意義轉化。如果我們不去仔細審視卦爻辭這種字義演繹的實際狀況，就很容易籠統地以「表象」視之，或稱之為假借，或稱之為附會，而忽略了這種源出於漢語語言特性的演繹方式，實深深地影響了後來《易傳》對《易經》演繹方式的事實。

引用書目

一、傳統文獻

秦·呂不韋，《呂氏春秋》，香港：中華書局諸子集成本，1978。

漢·揚雄撰，清·汪榮寶疏，《法言義疏》，北京：中華書局，1996。

唐·李鼎祚，《周易集解》，臺北：臺灣商務印書館，1996。

唐·陸德明，《經典釋文》，宋刊本。

唐·孔穎達，《周易正義》，《十三經注疏》本，臺北：藝文印書館，1979。

109 朱熹，《易學啓蒙》，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002），第1冊，頁257。

- 宋·朱熹，《周易本義》，臺北：大安出版社，1999。
- 宋·朱熹，《易學啓蒙》，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，第1冊，2002。
- 清·王引之，《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000。
- 清·段玉裁，《說文解字注》，臺北：漢京文化公司，1983。

二、近人論著

- 于省吾 1999 《雙劍謠群經新證·雙劍謠諸子新證》，上海：上海書店出版社。
- 朱伯崑 1995 《易學哲學史》4冊，北京：華夏出版社。
- 朱駿聲 1986 《說文通訓定聲》，臺北：藝文印書館。
- 何琳儀 1998 《戰國古文字典》2冊，北京：中華書局。
- 余敦康 1982 〈從《易經》到《易傳》〉，原刊《中國哲學》7，北京：三聯書店。
後收入余敦康（1998），《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，頁381-409。
- 李學勤 1979 〈西周中期青銅器的重要標尺〉，《中國歷史博物館館刊》1979.1: 29-36。
- 李學勤 1997 〈關於《周易》的幾個問題〉，《走出疑古時代》，瀋陽：遼寧大學出版社，頁72-79。
- 季旭昇 2004 《說文新證》2冊，臺北：藝文印書館。
- 屈萬里 1956 〈易卦源於龜卜考〉，原刊《中央研究院歷史語言研究所集刊》27本，後收入屈萬里（1969），《書傭論學集》，臺北：聯經出版公司，頁48-69。
- 屈萬里 1969 《先秦漢魏易例述評》，臺北：臺灣學生書局。
- 屈萬里 1984 《書傭論學集》，臺北：聯經出版公司。
- 屈萬里 1983 《讀易三種》，臺北：聯經出版公司。
- 林政華 1987 《易學新探》，臺北：文津出版社。
- 武內義雄 1962 《中國思想史》，東京：岩波書店。
- 胡自逢 2000 《易學識小》，臺北：文史哲出版社。
- 高亨 1979 《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社。
- 高亨 1984 《周易古經今注》重訂本，北京：中華書局。
- 唐蘭 1986 《西周青銅器銘文分代史徵》卷4下，北京：中華書局。

- 張立文 1991 《周易帛書今注今譯》，臺北：臺灣學生書局。
- 張政烺 1980 〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，《考古學報》1980.4: 403-415。
- 陳桐生 1999 〈二十世紀的《周易》古史研究〉，《周易研究》1999.1: 23-30。
- 陳鼓應 1994 《易傳與道家思想》，臺灣：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應 2003 《道家易學建構》，臺灣：臺灣商務印書館。
- 曾春海 2003 《易經的哲學原理》，臺北：文津出版社。
- 馮友蘭 1984 《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，第2版。
- 黃沛榮 1998 《易學乾坤》，臺北：大安出版社。
- 黃慶萱 1992 《周易讀本》，臺北：三民書店，增訂初版。
- 楊伯峻 1981 《春秋左傳注》，北京：中華書局。
- 楊慶中 2000 《二十世紀中國易學史》，北京：人民出版社。
- 鄭吉雄 2002 〈二十世紀初《周易》「經傳分離說」的形成〉，「海峽兩岸易學暨中國哲學研討會」論文，青島：山東大學，收錄於劉大鈞（2004），《大易集奧》，上海：上海古籍出版社，頁215-247。
- 鄭吉雄 2006 〈從《易》占論儒道思想的起源——兼論亦、乾、坤、陰、陽字義〉，《中國哲學》（札幌）34: 1-48。
- 鄧球柏 1996 《帛書周易校釋》，長沙：湖南出版社。
- 戴君仁 1972 〈易經的義理性〉，《國立故宮博物院圖書季刊》2.3: 11-18，後收入《梅園論學續集》，臺北：藝文印書館，頁225-235。
- 戴璉璋 1989 《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社。
- 顧頡剛等編著 1938-1941 《古史辨》，上海：開明書店。

On the Creative Interpretations Within the *Yijing* in Terms of Words and Their Influences in the Commentaries

Dennis C. H. Cheng *

Abstract

This paper summarizes twenty-two examples of the *gua yao ci* 卦爻辭 (divination records of hexagrams and lines) to prove the model of creative interpretation within the *gua yao ci* which appeared as various degrees of interpretation connected by a single word, usually the name of one hexagram. Through clarifying this model, we can clearly explain the model of the interpretations of the *Yizhuan* 易傳 (Commentaries of the *Yijing* 易經) as originated from the structure of the *gua yao ci*. In the case of *gua yao ci*, although the new meanings within different divination records were usually limited to the verbal meaning of the name of the hexagram, the authors of the commentaries extended this method to construct their own philosophical system in which these verbal meanings were more broadly developed into new philosophical issues.

In the past century, scholars predominantly followed the doctrine of playing down the relationship between the *Yijing* (mainly the *gua yao ci*) and the *Yizhuan*. Once the similarities of the interpretations of the *Yijing* and the *Yizhuan* have been clarified, we should re-evaluate the importance of the *Yizhuan* in interpreting the *Yijing*, and accept the fact that the philosophy of the *Yizhuan*

* Dennis C. H. Cheng is a professor in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University.

originated from the *Yijing*, at least in part.

Keywords: *gua yao ci* 卦爻辭, Confucian, Chinese hermeneutics, *Book of Changes* 易經, *Yizhuan* 易傳