

目 录

十家论丛总序·····	1
再版说明·····	1
前言·····	1
凡例·····	1
郭沫若论《易经》·····	1
顾颉刚论《易经》·····	31
李镜池论《易经》·····	85
闻一多论《易经》·····	139
胡朴安论《易经》·····	191
熊十力论《易经》·····	269
冯友兰论《易经》·····	393
薛学潜论《易经》·····	425
刘子华论《易经》·····	463
蔡尚思论《易经》·····	505

“十家论丛”总序

把根留住，让脉搏动，践迹力行

博大精深、理蕴醇厚的中国传统文化，随着人类社会的发展，在东濒太平洋的远东大陆的黄河、长江流域，越来越显现出其“自强不息”、“道法自然”、“其命维新”的鲜活生命力。尤其是其中带有浓烈原初、根本与创世意味的原典著述，经时代的沿革、社会的进步，它们已成为生长在这块广袤土地上的人们心中的民族历史之根、传统文化之脉、行为方式之迹。

据眼下已知的人文科学研究成果可知，约在公元前1500年至公元200年间，正是人类社会各文化圈的原典创制期。其时，与中华原典同时涌现的还有南亚次大陆恒河流域的印度原典，联结欧、亚、非大陆的地中海区域之东的希腊原典和希伯来原典。它们分别展现着各自对地球上其他区域民族及后世人们的影响，成为了各具神态的“设神理以秉俗，敷文化以柔远”的文化传统或文化遗产。

隋唐之后，度过男耕女织、自给自足、以家族为本位而相对封闭的农业文明时代，经济文化上出现过繁荣景象，处于世界东方的中国被世人看作是富庶之地的人间天堂，是一个管理得十分有序的国家，世界各地都有人前往朝拜，真心渴望从中华原典中寻找治国的良策。

此时的中华原典在人类社会的第一个千禧年前后，正处于“总把新桃换旧符”的赵宋王朝（960—1279年），人们对诞生于轴心时代的中华原典推崇达顶峰，尤其是将儒家的经典尊为“十三经”，并依据“心”、“性”之学将儒释道合为一体，创立了由南宋大学者朱熹集大成的“理学”，强调“天理”与“人欲”的对立，发展到明清之际，已越演越烈。然而，这同一时期，正是欧洲大陆的平民从久处的中世纪黑暗中挣脱着冲出来，经由复兴两希原典精神和高举“天赋人权”的启蒙反叛旗帜，跨进了掌握机械电能，以社会为本位而相对开放的工业文明时代，开始步入现代化的社会。于是欧洲大陆的科学技术日益发达，生产力得到空前发展，便出现了专门向外掠夺资源、扩展势力的列强，并由大肆散布人类社会是以“欧洲为中心”的论调，认为似乎只有两希原典中阐述的传统文化才与现代化有内在联系，

才揭示了人类生活的方向,才是人类智慧的唯一结晶。于是有人断言,中国传统文化只是农业文明时代的产物,在现代化的门槛前“业已死亡”,并用不无讥讽的口吻说:“在产生它需要它的社会开始瓦解之后,它成为一片阴影,只栖息在一些人的心底,无所为地只在心底像古玩般地被珍藏着。”言下之意,世界各文化圈诞生的各大原典中,只有经过“文艺复兴”和“启蒙运动”洗礼的两希原典才有无限的活力,才是人类前行的真正依靠。

历史是生长的,文化是开放的,民族是建构的。仅凭人类历史长河某一瞬间时段所见(犹如一场体育比赛的小组赛)就散布狂言,成了不顾事实的妄语,而让人耻笑。

对于深受“一物不知,儒者之耻”教诲影响的中国人来说,是恪守“三人行,必有我师焉,择其善者而从之,其不善者而改之”古训的践行者。在实际生活中是敢于向先进学习的。在西方现代化进程的影响下,19世纪末至20世纪末的中华大地出现了反叛传统的思潮,希图用西方社会业已见成效的思维,对始终影响着自己的文化传统采取了批判、否定甚至遗弃的极端举措。以为只有这样,才能迎合世界工业文明的潮流,才能抓住现代化的风标,才能振兴中华。他们在抗争、冲击、颠覆中华原典的负面影响之时,将原典的合理内核也一锅端了,则将斫伤民根、中断文脉、磨灭行踪,这将是十分可怕的!

自然,也有不少有识之士对时称“国学”中的原初、根本、创世的中华原典进行研读、反思。他们不只从中华原典精神中看到光明,而且在现代化进程迅猛的西方社会闻到腐臭。他们不再奉原典为圭臬,而是以“不耻下问”、“行己有耻”、“博学于文”的精神,在汲取了两希原典精神的精髓之时,力求在一味颂扬中华原典精神或肆意诋毁中华原典价值的正反两个极端之中寻找会通整合之道。

“知我者谓我心忧,不知我者谓我何求?”出自《诗经·黍离》的诗句,正是反叛传统和整合传统的人们的共同心声,只是后者对蕴含着中华民根、文脉、行踪的原典精神更注重的是传统文化的代际传承,让这诞生于“轴心时代”多元文化传统中的一支,在今天多元格局的世界,不无自傲地向世人展示它的鲜活风采、强劲生命和无穷魅力。

人们都已知晓,工业文明时代的现代化有“征服自然”、“向自然索取”的大手笔,其中隐藏着弊端也渐渐显山露水。源于掠夺、扩张的两次规模空前的世界大战,过度开发造成的环境污染、资源系统崩溃、大气臭氧层变薄、动植物

物种减少、细菌的无规则变异等等，无不向人类的生存发出警告。鉴于人类和自然界所处的相互抵触的尴尬困境，世人又一次把目光转注到了中华原典。

在 21 世纪曙光普照下，人类社会迎来了第二个千禧之年，也开始进入一切尚待认知的以自然为本位的信息文明时代，而这正可以说是一个践行由中国人提出来的“同一个世界，同一个梦想”的时代。世界上多元文化原典精神的共生共存，特别是中华原典所阐明的人与自然合一的和谐原则，“求融通、致中和”的思想则成了当今人们认识并治疗“现代文明病”的救世良方中的主要一味药丸。恰如比利时物理学家普里高津所说的：“我相信我们已经走向一个新的综合、一个新的归纳，它将把强调实验及定量表述的西方传统和以‘自发的自组织世界’这一观点为中心的中国传统结合起来。”中西学者将中华原典精神和两希原典精神以及其他民族的智慧会通整合的举措，是将全人类的智慧凝聚的明智选择。这样既能使原典走出囿于时间与空间的隔阂，而成为全人类的共同资源，以克服人类所面临的各种困境，又能结束现代化在“带给每一个利益都要求人类付出他们仍有价值的其他东西作为代价”的古典意义上的悲剧。

鉴于上述这样的认识、这样的思考和这样的寻绎，我们觉得有必要将 20 世纪中对中华原典有关哲学和宗教内容的《易经》、《老子》、孔学、《墨子》、《庄子》以及中国化的佛学等经过会通整合的研究之作，各选取十位有独到见解又有中西学术根柢的大家著述中的主要内容，辑为《十家论易》、《十家论老》、《十家论孔》、《十家论墨》、《十家论庄》、《十家论佛》，看看大家是怎样照着前人的诠释来理解的，又是如何接着前人的解说来研究的，以便令后人更自信地在智山慧海的真火中，“愿随前薪作后薪”，在“照着讲”、“接着讲”中华传统文化中，传承中华原典的文化基因，让中华原典中富含的人类睿智的宝藏，能在对人类生存充满鲜活解说的同时，又对现代世界及未来世界的重要问题，如人与人、人与社会、人与自然和谐共处等等，能更从容地站在全球文化交流激荡的时代高度大力发掘；让中华原典中凝聚的中华民族精神在不断蜕变过程中，经过“万物而立，再而反，三而如初”，诚如《易》曰：“周虽旧邦，其命维新。”

我们冀盼着。

“十家论丛”编委会
于 2006 年 6 月 10 日
第一届文化遗产日

“十家论丛”编例说明

为了便于现今和未来国内外学人了解和研究五四运动以来中国文化学术研究百家争鸣的历程及其成果，特从近百年出版的大量学术著作中选辑并在此基础上以专题的形式出版一系列近现代名家学术论著汇编。每次都选十位学者或学派对某一专题的研究论著作为一集，所以名为“十家论丛”。该论丛包括以下六种：《十家论易》、《十家论老》、《十家论孔》、《十家论墨》、《十家论庄》、《十家论佛》。论丛编例如下：

（一）“十家论丛”的每一种名为十家，每家选录一位学者或相同观点的几位学者的论著。选录的标准是具有时代特征和个性特色，并产生过较大影响的论著。凡在学术论战中比较重要的论著均优先选用。

（二）“十家”的编排，一般以各家就这一专题发表的先后为序，每一家或每一学派的论著也以发表的先后为序。凡选入的论著，除个别篇幅过大有所删节外，一律原文照排，只是根据现行标点规则加以统一，繁体字改排简体字（个别例外）。

（三）“十家论丛”具有保存文献的性质。因此我们不主张作者对被选入“论丛”的论著进行修改，如果另行写出“修正”或“说明”，“论丛”将予刊载；对原作进行的技术性修改，也加以注明。

（四）被选作者一生的学术观点可能前后有变化，甚至有重大变化，有的作者对其当年的学术观点已经改变，但有关论著在当时学术界有重大影响，在该学者一生学术研究历程中也有重要意义，为保存历史本来面目，也拟选入。

（五）选录标准照顾点与面的结合，尽量精选，每册50万字左右。

（六）每册序言或每家的序言，一般只对作者生平、学术背景及论著的基本内容作简单介绍性说明，以供读者参考。

再版说明

《十家论易》1993年由岳麓书社出版。原书早已售罄。读者常有来信求购。现得到上海人民出版社的支持,重加修订,再次出版。原书主编蔡尚思教授因病住院,无法看稿,特于2005年11月11日函请司马琪、胡小静两先生代为主持再版工作。

这次修订,限于篇幅,对原稿各家论易著作进行了精选,精选后的篇幅比原编减少约三分之一。但各家论易著作的主要文章,仍尽量收入。如有不妥之处,尚请专家、读者不吝赐教,以作改进。

《十家论易》编辑小组

2006.5.20

前 言

· 胡道静 ·

《十家论易》选辑近现代著名易学研究者郭沫若、顾颉刚、李镜池、闻一多、胡朴安、熊十力、冯友兰、薛学潜、刘子华、蔡尚思十家力作汇为一书，洋洋一百万言。

《易经》是中国古老的经典，它原是上古时代一部神秘的占筮记录，但却蕴藏着古人对自然、对社会、对人生奥秘的探求，具有多方面的文化价值。从文王、孔子以来，许多著名学者和哲学家、政治家、文学家、军事家都研究过它。几千年来注《易》、解《易》之作，汗牛充栋，不下几千部。近现代《易经》研究又起大变化。特别“五四”以来，各种用新观点、新方法研究《易经》者异军突起、热潮不断。七十多年中，各种《易经》研究论著已不下三四百部，论文三四千篇，无论内容和数量都已超过四库全书中的易学部分。但迄今尚没有人将其汇编成集。许多有价值的著作，因为当时印数过少，现在已成为难以得见的稀世珍本，有的论著已经有目无文。鉴于此种情况，《十家论易》首先选辑近现代十家著名易学研究者的论著，汇成巨册，目的是向世人提供一部近现代著名易学研究者的代表性著作，以帮助人们了解近现代《易经》研究的发展过程和趋向。

《十家论易》的第一家是著名学者郭沫若。他是近现代用马克思主义的立场、观点、方法对《易经》进行系统研究的第一人。

郭氏《易经》研究的代表作是写于1927年的《〈周易〉时代的社会生活》和写于1935年的《〈周易〉之制作时代》。郭氏试图用辩证唯物主义与历史唯物主义的方法，打开《易经》这座神秘的殿堂，从而揭示《易经》本来面貌。他说：《易经》的文句“大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时一个社会生活的状况和一切精神生产的模型。让《易经》自己来讲《易经》，揭去后人所加上的一切神秘

的衣裳,我们可以看出那是怎样一个原始人在作裸体跳舞。”这是《易经》研究领域一次破天荒的大突破。

郭氏的著作原收入《中国古代社会研究》和《青铜时代》,这两部书虽然再版多次,但现已告售罄。在“易经热”的浪潮中,各种宣扬卜筮迷信的小册子充斥于大小书摊,但要找一部郭沫若的论《易》著作却难有觅处,所以本书将以上文章重新辑录刊布,以利学者。为郭沫若易学论著写序的是他的朋友蔡尚思,蔡氏序言有助于人们对郭氏著作的了解。

在《易经》研究上,当时与郭沫若并称于世的尚有“古史辨”派学者顾颉刚、李镜池诸先生。

顾颉刚的易学著作共有四篇,散见于二三十年代出版的《燕京月刊》、《古史辨》和近年深圳大学编辑的中国文化论丛中。现集中辑入本书,并请易学研究者汪欣先生作序介绍。

李镜池的易学论著颇为丰硕,除了这里选辑的几种以外,尚有《易经通义》等。《易经通义》发行量很大,加以本书一般不收录注解作品,所以这里未再辑录。上海社科院研究员周山先生为李镜池的易学论著写了序言,对李氏的易学研究成就作了客观的历史评价。

民主战士闻一多在20世纪30—40年代曾下大功夫研究《易经》,并提出过许多前人从未讲过的问题,破译了《易经》中许多难解之谜。对《易经》有精湛研究的郭沫若看了闻一多的遗稿,感叹地说,他的许多成就“不仅是前无古人,恐怕还要后无来者”。

《十家论易》辑录了闻氏易学研究的代表性作品:《周易义证类纂》。另外,还选辑了《璞堂杂识》中有关《易经》的考辨文章。戚文先生的序言,介绍了闻一多从事人民民主斗争的事迹及其易学研究的成果,可供阅读参考。

著名国学专家胡朴安先生以史论《易》,在《易经》研究上独树一帜。胡氏曾在1942年出版《周易古史观》,以《周易》研究古代社会生活,虽未必尽当,但能言之成理,成一家之言。继《周易古史观》之后,胡氏又从《周易》六十四卦中探幽究颐,研讨周易与社会主体——人的关系,写出《周易人生观》的专论。此书是以人应当如何在社会上生活为主要论题,强调人生必须奋斗,提倡积极进取的人生观。《周易古史观》现已有上海古籍出版社1986年新版本,印数又多,所以本书不再辑录,而只辑录除影印件外

尚未排印过的《周易人生观》。胡氏后人胡小静先生为《周易人生观》一书写了序言，它可以帮助人们了解胡朴安先生从事学术研究和写作《周易人生观》的有关情况。

《周易人生观》由司马琪先生据胡氏后人影印《朴学斋丛书》本十三、十四册点校整理。《易经》原文的标点，按胡氏原意，并参照《周易古史观》的标点进行。原书引文多处有误，已据有关典籍校改，重要校改之处，见附件《校勘记》。

《十家论易》中尚有著名哲学家熊十力的易学著作。

熊氏的著作为《乾坤衍》(1961年，石印本)。作者认为“易道在乾坤，学易者必通《乾》《坤》，而后《易经》全部可通”。由此，作者从《乾》《坤》两卦出发，通论《易经》，得出《易经》乃力行大同理想的大儒倡导革命之作。《乾坤衍》过去只有作者自刊的石印本，这次重印请陈宁宁女士写了序言，请邱炳然先生加了新式标点，并校正了引文中若干错误。

冯友兰为近现代著名的哲学史专家，他写的《中国哲学史简编》和《中国哲学史新编》(80年代修订本)和《中国哲学史论文集》等都有关于《易经》和《易传》哲学思想的论述，现集中辑入本书，并由彭卫国先生写了序言。

中国古代自然科学包括天文、历法、算术、医药等的发展都与《易经》多少有着关系。所以《四库总目提要》说，“易道广大，无所不包”。17世纪末，德国数学家莱布尼兹发现《易经》六十四卦，每卦都是用二进制表示的一个自然数，从此《易经》与现代计算数学又发生了密切关系。20世纪以后，《易经》与现代天文、物理、化学、生物、计算机学等多种学科都陆续挂上了钩。英国科学家李约瑟认为《易经》的太极图表现了宇宙力场正极和负极的作用。美国物理学家F.卡普拉认为八卦同强子的八重态对应。化学家蔡福商认为八卦与化学元素周期律对应并从八卦研究中发现许多新元素的线索。易学专家潘雨庭等认为八卦与生物遗传密码也有对应关系，等等。从此，《易》与自然科学关系的研究蔚然成风，并形成了一个名之为“科学易”的新学派。

中国最早运用现代数理科学原理系统探讨《易经》者，当推无锡易学专家薛学潜。薛氏曾在20世纪30—40年代出版过《易与物质波量子力学》(1937年，中国科学公司)与《超相对论》(1946年)两书，书中推衍易卦

方阵演变规律,引证爱因斯坦相对论、狄拉克方阵算学、希鲁订格方程式,证明易方阵精微广大、奥秘无穷,举凡物质波、量子力学诸定律都能与易方阵规律相契合。薛氏两书,今已绝版,仅能在大型图书馆的特藏文献中查到,但后来研究“科学易”者每以此两书为圭臬,近人许多《易》与数学、物理关系的论述,实渊源于此。本书限于篇幅,仅将薛氏《易与物质波量子力学》一书部分辑入,并由徐宏达先生写序介绍。该书原无标点,现为阅读方便,加了标点,对引文中错讹之处亦作了订正。其中所有插图,一仍其旧。

刘子华博士的《八卦宇宙论与现代天文》是“科学易”学派论著中的另一重大成就。刘氏早年留学法国巴黎大学,在校期间,以八卦宇宙论为依据,论证八卦与宇宙初期八星,以及三对双生卦与三对相似星的关系,参照现代天文关于星球速度与密度的资料,推测出太阳系于九大行星之外尚有第十颗行星。1940年他写成题目为《八卦宇宙论与现代天文——一颗新行星的预测——日月之胎时地位》的博士论文,论文经过答辩获得巴黎大学的承认,并在西方科学界引起轰动。1978年刘氏又宣布他推测的第十颗行星将在1982年前后出现,1981年美国海军天文台宣布发现太阳系第十颗行星,1987年美国宇航局宣布“第十颗大行星的存在是毋庸置疑的”。

刘氏的博士论文原以法文在法国出版发行,1989年译成中文,由四川科技出版社出版。鉴于此书在“科学易”论著中地位重要,原书发行量又不大,所以征得作者同意,亦部分收入《十家论易》。作者亡友、四川大学教授任乃强曾为此书写过一篇介绍文章,后择要发表于《文史杂志》1990年第4期,现作为代序印于全书开头,以兹纪念。原书印刷中错讹之处颇多,这次重印,均经作者作了订正。不幸的是作者在做完此书的订正工作后不久,即因病与世长辞,享年92岁(1900—1992)。我们仅在此向刘老先生表示哀悼。

在《易经》学术讨论中,亦有人认为“科学易”多系以现代科学的成果解释《易经》,实属“非历史主义的牵强附会”,并认为“如此探讨《易经》奥秘,《易经》将成为永远不解之谜”。但是科学易学派作为易学讨论中百家争鸣之一家,仍有其存在价值。这种争鸣有利于《易经》研究的发展。时代既是不断向前,《易经》研究即不可避免地要趋向现代化、科学化,这是

无法阻挡的。这种发展总比千百年来卜筮迷信和千篇一律的经解疏证好得多。对于“科学易”可以有不同的意见，但是“科学易”学派的探索精神和他们坚持一家之言的争鸣精神，却是值得尊重的。“我可以不同意你的意见，但我尊重你的争鸣精神。”这也是《十家论易》的编辑方针。

《十家论易》中的最后一家是蔡尚思。

蔡氏早在1928年即写过《周易哲学》的文章，试图用科学的方法来探讨《易经》中的哲学思想，以“剥去前人所加于《易》的神秘主义的外衣”。这篇文章被卫道者戴季陶看到，说它有悖于礼教。但太虚法师却给以肯定评价。

1990年蔡氏又把他六十多年研究《易经》的心得，写成《周易思想要论》一书（湖南教育出版社，1990年5月），这部新著是蔡先生对《周易》一书多年来研究、思考所得结论的晶体。此书有很多新见解，它指出，研究《周易》应当实事求是，不宜贪多求全而又轻重不分，甚至主次颠倒。他认为古来无法统计其数的《周易》著述，都属于内部分歧，而没有在正反得失间展开争鸣，所以很难避免陈陈相因，而不利于发展。《周易》主要不是变革，孔子研究《周易》是为等级礼教找根据的，等级礼教是《易传》的中心思想。并指出，《周易》经传都缺乏理性，也存在无法理解的很多问题。研究《周易》的时代化、学派化，是历史的必然趋势。

《周易思想要论》也是一部综合评判近现代易学各派的著作，它对于从总体上了解近现代易学流派的发展与趋向大有裨益。加以原书印数太少，寻书极不方便，所以经作者和原出版单位同意，收入该书部分内容，作为《十家论易》的殿后之作。

近现代易学研究卓有成绩的学者绝不止十家。高亨的《周易大传今注》、尚秉和的《周易尚氏学》、杨树达的《周易古义》、苏渊雷的《易通》、于省吾的《易经新证》、金景芳的《周易全解》、徐志锐的《周易大传新注》、邓球柏的《周易的智慧》、刘大钧的《周易概论》、朱伯昆的《易学哲学史》、黄寿祺、张善文的《周易译注》、唐明邦的《周易纵横谈》、屈万里的《读易三种》、杭辛斋的《学易笔谈》、白寿彝的《周易本义考》、沈仲涛的《易卦与科学》、丁超五的《科学的易》、沈宜甲的《科学无玄的周易》、邹学熹的《易学与医学》以及吴承仕、范文澜等人的易学论述等等，都是近现代易学论著中的重要作品，本书限于篇幅，无法一一收录。沧

6 十家论易

海遗珠，殊以为憾。

本书在编辑过程中，得到郭沫若后人郭平英女士，顾颉刚后人顾潮先生，李镜池后人李铭建先生，闻一多后人闻立雕、闻立鹏，熊十力后人万玉娇女士，冯友兰后人冯钟朴先生，刘子华夫人曾宇裳女士和好友王维明先生的支持和帮助，仅在此表示感谢。

(本文为岳麓书社1992年版《十家论易》前言)

凡 例

一、本书以近现代易学学术性著述为选编范围，共选十家。

二、选编时，一般不选注释性著述和翻译著述；论述《易经》与自然科学关系的著述，只选了两家。

三、选入著述，均采用最准确的版本刊印。

四、原作为繁体字者，一般均改为简化字。

五、少数手稿，由编辑小组作了整理、校勘；没有标点的，加了新式标点。

郭沫若论《易经》

目 次

郭沫若《周易》论著序·····	蔡尚思	2
《周易》时代的社会生活·····		5
发端·····		5
第一章 《周易》时代的社会生活·····		5
第一节 生活的基础·····		8
一、渔猎·····		9
二、牧畜·····		10
三、商旅(交通)·····		11
四、耕种·····		11
五、工艺(器用)·····		12
第二节 社会的结构·····		13
一、家族关系·····		14
二、政治组织·····		16
三、行政事项·····		17
四、阶级·····		20
第三节 精神的生产·····		22
一、宗教·····		22
二、艺术·····		24
三、思想·····		27

郭沫若《周易》论著序

· 蔡尚思 ·

郭沫若(1892—1978),号鼎堂。四川乐山人。文学家、史学家、思想家及革命家。1914年赴日本学医。五四运动后接受马列主义,从事革命文艺工作。1926年参加北伐战争。1927年被国民政府通缉,参加南昌起义。加入中国共产党。1928年旅居日本,从事中国古代史和甲骨文字研究。1937年从事抗日救亡运动,撰写史剧、史论多种。抗战胜利后,积极参加民主革命斗争。建国后,历任政务院副总理、中国科学院院长、全国人大常委会副委员长、政协副主席、中共中央委员等职。生平著述已编成《郭沫若全集》。

郭沫若同志对《周易》研究有素,且有新见解。《周易时代的社会生活》一篇,作于1927年,收入《中国古代社会研究》;又有《周易之制作时代》一篇,作于1935年,收入《先秦学说述林》与《青铜时代》两书。前篇偏重分门别类,予以分析;后篇偏重历史考据。

前篇大部分很精彩,小部分存在可以争论的一些问题。

精彩部分有:一、郭老一开头便敢于断言:“《周易》是一座神秘的殿堂。”“这座殿堂一直到二十世纪的现代都还发着神秘的幽光。”“神秘最怕太阳,神秘最怕窥面。”他指出:八卦有二重的神秘性,“一重是生殖器的秘密,二重是数学的秘密。”由于“后人要使儒教增加神秘性,要使儒教的典籍增加神秘性,要使典籍中已经够神秘的《易经》更加神秘性,所以不能不更抬些偶像来装饰。”如《易传》作于孔子,《易经》成于圣人,这样“乌龟便成为神物。”文王、周公也不过和乌龟一样。郭老明认八卦是生殖器的秘密,在他之前有钱玄同,在他之后有嵇文甫等。这一点可见他们的胆识都是超越前人的。二、郭老看出《周易》从正确的辩证法到错误的折衷主义,从变易到不易。他认为:由于八卦的基础是建立在男女两性的象征,所以《周易》的观念就根本是阴阳两性的对立,一切事物都由这样对立而成,如

《易经》中说的吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等，宇宙是充满了这样的矛盾。这些是相反相成的，就这样生出变化的，所以说：“易者变易也。”天下没有一成不变的东西；但是《易》的作者更进一步，就不能不错误了，在支配阶级“想保持支配权的恒久”，就要一成不变，那就只好强调“中道”、“中行”，这“就是一切的事情都要无过无不及，在上的不妨迁就一下，在下的应该顺从。多的不妨施舍一点，少的应该安分守己。”“于是乎而一切都静止了，辩证法也就死灭了，所以说：‘易者不易也。’这一‘不易’下去，于是乎鬼神及鬼神的代身便永久支配着世界。”《周易》结果成为折衷主义、机会主义、改良主义，而“这三个主义结果只是一个。”“儒家的根本义也就在这儿。”不但这样，郭老还更大胆、更科学地说了一段话：“儒家理论的系统，全体就是这样的一个骗局。它是封建制度的极完整的支配理论。我们中国人受它的支配两千多年，把中国的国民性差不多完全养成了一个折衷改良的机会主义的国民性。一直到现在都还有人改头换面地表彰着儒家的理想，想来革新中国的社会，……有意识地在执其两端用其中于民……。”一般新儒家与变相的新儒家都在此“骗局”中。这不仅在旧中国有人如此，在新中国也有人如此，即在将来也难免有人如此。郭老此时有此认识，真是太可贵了！三、他能面面俱到地分类：于生活的基础方面，分为渔猎、牧畜、商旅、耕种、工艺等；于社会的结构方面，分为家族关系、政治组织、行政事项、阶级等；于精神的生活方面，分为宗教、艺术、思想等。此外还有辩证的宇宙观、辩证观的转化、折衷主义的伦理、《大学》《中庸》与《易传》的参证等。闻一多先生于1941年写的《周易义证类纂》也分为经济、社会、心灵、余录四大类，每一大类再分为若干小类。把《易经》分类，可使读者看起来比较便当。郭、闻二老分类，也是各有特色的！

存在问题部分，如：一、在孔、墨二子的比较上，大多数学者都肯定墨子比孔子前进，郭老独持异议，他认为战国时代的学者，如老子、杨子、庄子、韩非子的思想多少都带革命性，孔子是折衷派；只有墨子是保守派。这样评价，是墨子不仅不及孔子，就连杨、朱等也不如了。但这还不够，郭老到了下文更进一步地骂墨子“这一派在当时完全是反革命派”；也正因为“完全是反革命派”，“结果敌不过进化的攻势，……终究消灭了。”郭老为什么这样看，这是由于他同许多人都只看到官方而未看到民间，不知这

4 十家论易

只能说墨学消灭于官方而兴盛于民间。儒家思想有利于官方，故为官方所提倡；墨家思想不利于官方，故为官方所严禁。因此，墨家多不得不转入地下，从公开活动到秘密活动，如它流为侠客义士的到处为人打不平，起义农民的提倡“等贵贱、均贫富”，组织秘密会社，出现侠义小说戏曲，重视慈善公益事业，人民重守卫反侵略等等；而在文化人当中，也仍出了许多尊墨者，从汪中、路德、孙诒让、曹耀湘、谭嗣同、梁启超到“五四”新文化运动以后越来越多。关于这个问题，我正在作《儒墨斗争史》等文详论之。

二、郭老对儒家思想，也以此篇敢于有所批评为正确；自此以后，他便越来越尊孔崇儒了。三、考据也有前后自相矛盾之处，如《易》与孔子是否有关系的问题？郭老在前篇，承认“孔子研究过《易经》是实在的，对于《易经》发过些议论也是实在的。《论语》“五十以学易”的“易”是《易经》，读为“五十以学《易》，可以无大过矣。”到了后篇，却很明显地标出“孔子与《易》并无关系。”以“五十以学易”的“易”为“亦”，读作“五十以学，亦可无大过矣。”并引汉碑为证，而说：“第一项的根据便完全动摇了。”当然，前后有所改变也是正常而不足怪的。

以上是我的看法，敬请读者指教！

《周易》时代的社会生活^①

发 端

《周易》是一座神秘的殿堂。

因为它自己是一些神秘的砖块——八卦——所砌成，同时又加以后人的三圣四圣的几尊偶像的塑造，于是这座殿堂一直到二十世纪的现代都还发着神秘的幽光。

神秘作为神秘而盲目地赞仰或规避都是所以神秘其神秘。

神秘最怕太阳，神秘最怕窥镜。

把金字塔打开，你可以看见那里只是一些泰古时代的木乃伊的尸骸。

第一章 《周易》时代的社会生活

《周易》相传是三圣的秘籍，就是伏羲画卦，文王重卦，周公作爻辞。更加上孔子的“十翼”便成为四圣，或者把周公挤掉，仍保存三圣的名目。

伏羲画卦在《易传》上本来是有明文的——“古者包牺氏之王天下也……于是始作八卦。”但这明明是神话性的传说。

八卦的根柢我们很鲜明地可以看出是古代生殖器崇拜的孑遗。画一以象男根，分而为二以象女阴，所以由此而演出男女、父母、阴阳、刚柔、天地的观念。

古人数字的观念以三为最多，三为最神秘（三光、三才、三纲、三宝、三元、三品、三官大帝、三身、三世、三位一体、三种神器等等）。由一阴一阳的一划错综重叠而成三，刚好可以得出八种不同的方式。这和《洛书》的

^① 此文原载《东方杂志》二十五卷二十一、二十二号（1928年11月），后收入《中国古代社会》（1953年，人民出版社）、《郭沫若全集·历史编》（1982年，人民出版社）。

由一二三四五六七八九配合而成魔术方乘一样。这种偶然的发现,而且十二分的凑巧,在古人看来是怎样的神奇,怎样的神秘哟!于是乎《河图》、《洛书》的传说便一样地生了出来。八卦就这样得着二重的秘密性:一重是生殖器的秘密,二重是数学的秘密。

数学的程度渐渐进化,晓得三三相重,八八更可以得六十四种不同的方式了,于是乎数学的秘密更加浓重起来;一百九十二片的长砖(阳爻)和三百八十四片的短砖(阴爻)^①便一片一片地都发出神秘的声音,神秘的天启来了。这便是重卦,这便是系辞,这便是《周易》之所以产生。它的父亲是偶然的凑巧,它的母亲是有意的附会。它的祖父不消说是蒙昧的无知。

但这重卦的、系辞的,究竟是什么人,这在作《易传》的人已经是不明白的。

“《易》之兴也其于中古乎?作《易》者其有忧患乎?”(《系辞下传》)

“《易》之兴也其当殷之末世周之盛德耶?当文王与纣之事耶?”(同上)

象这样关于《易》的作者与时代,一问再问地不敢决定下去,这是很慎重的,而且这些很慎重的质疑我们还可以看出是有相当的根据。便是在经文的《爻辞》里有几个可以作为史实的根据:

“帝乙归妹”(《泰》六五、《归妹》六五)

关于帝乙,其认为历史上的人物者有两说。《子夏传》、《京房易传》、《后汉书·荀爽传》均以为成汤,虞翻以为纣父。《左传》哀公九年晋赵鞅筮得《泰》之六五,言“微子帝乙之元子也”,此其证。《书·多士》有“自成汤至于帝乙”文,成汤与帝乙显然两人。

“高宗伐鬼方,三年克之”(《既济》九三)

高宗,古人多以为武丁,李道平以为武乙,引今本《竹书》“武乙三十五年周公季历伐西落鬼戎”为证(见《湖北丛书》李著《周易纂疏》), (案)王国维《古本竹书纪年辑校》言此文出自《后汉书·西羌传注》所引,鬼戎下尚有“俘二十翟王”五字为今本所无。

“王用享于岐山”(《升》六四)

岐山如系周之岐山,则周室称王当在文王以后。

^① 六十四卦,卦各六爻,共三百八十四爻,阴阳各半,阴爻是分而为二的,故此戏称为一百九十二片长砖,三百八十四片短砖。——作者注

“箕子之明夷”(《明夷》六五)

但箕子或作“荑滋”。刘向云今《易》箕子为“荑滋”。邹湛云荀爽训箕为荑,训子为滋(俱见《释文》)。是汉时人连这最可靠的史实都有怀疑者。

以上四种事实,如帝乙果为纣父,高宗果为武乙,则皆在殷周之际。有这种种根据,所以《易传》的作者很慎重地发出那“其当殷之末世周之盛德”的疑问。更因为箕子是纣之诸父,《洪范》是由他传衍出来,他在中国的思想史上应该也有一个相当的地位。《周易》之作,论理可以与他同时,所以把范围更缩小了一层而疑是“当文王与纣之事”。但是对于作者的问题依旧不敢武断,而后人却公然把它武断下去了。

后人要使儒教增加神秘性,要使儒教的典籍增加神秘性,要使典籍中已经够神秘的《易经》更增加神秘性,所以不能不更抬些偶像来装饰。《易传》已经称为孔子做的了,那被传的《易经》当然不能不成于圣人——占卜是圣人做的,所以乌龟便成为神物,“不如归去”是诗人所想象的,所以杜鹃便成为古代帝王的灵魂。倒推上去,所称述的文王、周公也不过和乌龟、杜鹃一样。冢中枯骨本无鬼,是人造了一个鬼在枯骨里面。

我们再看这文王、周公是怎样产生出来的。

重卦之说并不限于文王,此外还有主张伏羲、神农或者夏禹的人。

(一) 伏羲说

“八卦可以识吉凶、知祸福矣,然而伏羲为之六十四变。”(《淮南子·要略训》)

(二) 神农说

“包牺因燧皇之图而制八卦,神农演之为六十四卦。”(《魏志·高贵乡公纪》:《易》博士淳于俊说)

(三) 夏禹说

“郑玄之徒以为神农重卦,孙盛以为夏禹重卦,史迁等以为文王重卦。”(孔颖达《周易正义序》)

“三《易》之法:一曰《连山》,二曰《归藏》,三曰《周易》,其经卦皆八,其别皆六十有四。”(《周礼·春官·大卜》)(《连山》相传是夏《易》,但有人以为神农,此处或许就是神农说与夏禹说的根据。)

(四) 周文王说

“伏羲作八卦,周文王演三百八十四爻。”(《史记·日者列传》)

“说《易》者皆谓伏羲作八卦，文王演为六十四爻。”（《论衡·正说》）

“宓牺氏之作《易》也……经以八卦，文王附六爻。”（《汉书·扬雄传》）

象这样一个问题便有四个解答，我们可以知道每个解答都是不大可靠的。伏羲、神农、夏禹都是传说上的人，我们可以不用说。我们专来看这盖然性较多的文王。

主张文王重卦的都是汉人，在他们以前并没有何种根据。唯一的根据，怕依然是《易传》。因为《易传》上有一个“其当文王与纣之事”的推测，又有一个“作《易》者其有忧患乎”的质疑，于是他们便更进一步的肯定下去。文王而有忧患，当然是因在羑里的时候，于是便是“文王拘而作《周易》”了。羑里《史记》作牖里。文王重卦之说固定以后，《易·坎》六四的“纳约自牖”一句，公然也就成为文王的监狱了。这牵强的程度是怎样的可笑呢？

再来说周公。

《正义序》上说：马融、陆绩等说“卦辞文王，爻辞周公”。更后的，连卦辞也说是文王做的了。重卦说都不可靠，这当然更不可靠。周公呢？大约自《左传》上得来。

“晋侯使韩宣子来聘，……观书于太史氏，见《易象》与鲁《春秋》，曰：‘周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王也。’”（《左传》昭二年）

这不必就是周公作《易象》的证据。本来《左传》自身与其认为史乘，毋宁认为小说。但这儿的见《易象》而赞美周公与周室，可以说是赞美他们晓得神道设教，或者是晓得提倡文化——因为宗教神话就是当时的文化。所以我们照文字解释，也不能就确实生出周公作《易象》的断案来。但是后人终于把它断定下去了。

周公是多材多艺的。他是孔二先生所时常“梦见”的圣人，而且又稍稍后于箕子，又有韩宣子那句话作根据，于是乎神殿中的三尊神像便完全塑造成器了。

但最奇特的是那样心醉周公、相传是《易传》作者的孔二先生，在《易传》中却没有提及周公一个字。这大约是孔老二的疏忽吧。

第一节 生活的基础

《易经》是古代卜筮的底本，就跟我们现代的各种神祠佛寺的灵签符

咒一样，它的作者不必是一个人，作的时期也不必是一个时代。全体六十四卦，三百八十四爻。卦有卦辞，爻有爻辞，合乾卦的用九，坤卦的用六，一共有四百五十项文句。这些文句除强半是极抽象、极简单的观念文字之外，大抵是一些现实社会的生活。这些生活在当时一定是现存着的。所以如果把这些表示现实生活的文句分门别类地划分出它们的主从出来，我们可以得到当时的一个社会生活的状况和一切精神生产的模型。让《易经》自己来讲《易经》，揭去后人所加上的一切神秘的衣裳，我们可以看出那是怎样的一个原始人在作裸体跳舞。

一、渔 猎

“即鹿无虞，惟入于林中。”（《屯》六三）

“田有禽，利执言。”（《师》六五）

“王用三驱，失前禽。”（《比》九五）

“履虎尾，不咥人。”（《履》彖辞）^①

“噬乾肺，得金矢。”（《噬嗑》九四）

“噬乾肉，得黄金。”（同上六五）

肉中得矢当然是从畋猎得来，黄金当即金矢，此处所谓金即是铜。铁的发现一般在铜后，全经中并无铁字。

“贯鱼，以宫人宠。”（《剥》六五）^②

“良马逐。”（《大畜》九三）

“虎视眈眈，其欲逐逐。”（《颐》六四）^③

“田无禽。”（《恒》九四）

“明夷于南狩，得其大首。”（《明夷》九三）

“田获三狐，得黄矢。”（《解》九二）^④

“公用射隼于高墉之上，获之。”（《解》上六）

“包（庖）有鱼。”（《姤》九二）

① 此疑死虎，故列入此项。——作者注

② 宫人当即家人，《困》六三：“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。”宫不一定是王宫。——作者注

③ 此项现象不是人猎虎，便是虎猎人，原始时代的人原是为猛兽所猎的。——作者注

④ 黄矢即金矢，为铜所制。——作者注

“包无鱼。”(《姤》九四)

“井谷射鲋。”(《井》九二)

“雉膏不食。”(《鼎》九三)

“鸿渐于磐，饮食衎衎。”(《渐》六二)

“鸿渐于木，或得其桷。”(《渐》六四)

“鸿渐于陆，其羽可用为仪。”(《渐》上九)

“射雉，一矢亡。”(《旅》六五)

“田获三品。”(《巽》六四)

“公弋，取彼在穴。”(《小过》六五)

象这样可以列于渔猎一项的文句最多，然猎者每言王公出马，而猎具又用着良马之类，所猎多系禽鱼狐鹿，绝少猛兽，可知渔猎已成游乐化，而牧畜已久经发明。惟此有可注意之事项：

猎具系弓矢，矢是黄色的金属，当时还是铜器时代。

无网罟之类的文字，这与后列耕植一项相印证，疑是桑麻之业尚未发达的原故。(《大壮》九三“小人用壮，君子用罔”的罔字可训作网，此条存疑。)

二、牧 畜

“或系之牛，行人之得，邑人之灾。”(《无妄》六三)

“童牛之牯。”(《大畜》六四)

“豮豕之牙。”(《大畜》六五)①

“畜牝牛。”(《离》彖辞)

“羚羊触藩，羸其角。”(《大壮》九三)

“藩决不羸，壮于大舆之輹。”(《大壮》九四)

“丧羊于易。”(《大壮》六五)②

“羚羊触藩，不能退，不能遂。”(《大壮》上六)

“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”(《晋》彖辞)

“丧马勿逐，自复。”(《睽》初九)

“见豕负涂。”(《睽》上九)

① 李道平以为豮豕即幼豕(据《尔雅》)，牙同牴——作者注

② 易是疆埸，《释文》云：“陆作埸，谓埸坛也。”近人则说为有易，“丧牛于易”亦同，以王亥故事解之。——作者注

“牵羊悔亡。”(《夬》九四)

“系于金柅，……羸豕孚蹢躅。”(《姤》初六)

“女承筐，……士刲羊，……”(《归妹》上六)

“丧牛于易。”(《旅》上九)

“月几望，马匹亡。”(《中孚》六四)

此外尚有不少的马牛豕羊等字样，但奇异的是寻不出犬字。又“旧井无禽”(《井》初六)“翰音登于天”(《中孚》上九)当即是鸡，经中无鸡字明文。

三、商旅(交通)

“旅即次，怀其资，得童仆。”(《旅》六二)

“旅焚其次，丧其童仆。”(《旅》九三)

“亿丧贝。”(《震》六二)

亿同《论语》“亿则屡中”^①。

这些当然是商贾的起源，从这些文句中可以得到几个注意：(一)当时的商贾还多是行商；(二)童仆是商品之一种，当然是人身买卖；(三)资贝是当时的货币，资字亦从贝，金属的货币还未产生。

商贾既是行商，那交通是很重要的，交通的工具是用马牛车舆。例如“乘马班如”(《屯》)，“大车以载有攸往”(《大有》九二)，“见舆曳，其牛掣”(《睽》六三)之类，但奇异的是没有舟楫的文字。经文中“涉大川”字样或利或不利凡十二见，这可见涉的重要，但涉的工具没有一处说及，而从反面来说：

“包荒，用冯河。”(《泰》九二)

“过涉，灭顶，凶。”(《大过》上六)

“曳其轮，濡其尾。”(《既济》初九)

“濡其首，厉。”(《既济》上六)

这是证明涉不用舟楫，好象是全凭游泳，或用葫芦(包荒)或用牛车。由此我们可以揣想到舟楫在当时尚未发明——至少是尚未发达——所以涉川的事才看得那么重要。

四、耕种

“不耕获，不菑畲。”(《无妄》六二)

^① 《论语·先进》。

关于耕种，全经中就只有这一句。此外关于耕种的器具找不出一个字来，关于五谷的名目也找不出一个字来，有四五处田字：

“见龙在田。”(《乾》九二)

“田有禽。”(《师》六五)

“田无禽。”(《恒》九四)

“田获三狐。”(《解》九二)

“田获三品。”(《巽》六四)

但没有一处是和耕种有关系的。

此外：

“其亡其亡，系于苞桑。”(《否》九五)

“硕果不食。”(《剥》上九)

“以杞包瓜。”(《姤》九五)

这好象是种植，但也不能断定是野生，还是家产。

五、工艺(器用)

全经中寻不出一个工字，但是器用是不少的。

先从宫室来说，有门庭家屋庙宫户牖阶墉城藩床枕庐隍井穴等等字样。在这儿应该附带一个注意，便是当时穴居野处的习惯还未完全废掉，证据是：

“需于血，出自穴。”(《需》六四)

“入于穴，有不速之客三人来。”(《需》上六)

“来之坎坎，检且枕，入于坎窞。”(《坎》六三)①

“困于株木，入于幽谷。”(《困》初六)

“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。”(《困》六三)

这明明是穴居和构巢等原始的习俗。原始家屋的进化一般是由平穴而竖坑而构巢而石累。倒推上去，我们可以知道那时候的门庭宫庙城墉等等决不能和现在的比拟，顶多是用一些石头砌成罢了。所以楼榭等字样绝对寻不出。

再说到衣履，有黄裳、鞶带、履、朱紱、赤紱、袂等字样。在这儿我们要

① 检今本作险，据郑康成，以为木在手为检，在首为枕。坎窞可知是竖坑。——作者注

注意,当时似乎还是游牧盛行的时候,后代的丝绵织物应该还未发达。衣履的材料除革木兽毛草索之外,很难想象。所以黄裳或许就是“黄牛之革”所裁成。如朱纁赤纁绝对不会如象后世注家所想象的什么很堂皇的祭服。顶多怕只是染红了的头发或者马尾之类。纁,《礼记疏》引作鞮,已从革。今本《乾凿度》更作蒨。《既济》六二“妇丧其蒨”,此蒨字别本复作鬣,作弗,作鬣,荀爽更作纁。或训鬣发,或训头饰,干宝更以为马鬣,与我所想象的,正不谋而同。

再说到纯粹的器用:

(一) 土器 缶…瓶…瓮…匕(?)…鼎(?)

(二) 石器 圭…玉铉…匕(?)…斧(?)

(三) 草器 徽…纆…繡

(四) 木器 车…輿…柅…机…枕…检…校

(五) 革器 鞶带…括囊…鼎耳革…鼓

(六) 金器 金矢…金柅…金车…鼎(?)…簠(?)…簋(?)…黄耳金铉

这些分类有多少是出于想象,或按照后来的文字的偏从得来。但我们第一要知道现在的经文决不是古代的原文,这在中国文字中是经过几次翻译的。后人用自己惯用的文字去翻译古文,也就如我们用本国的文字去翻译外国文一样,多少是不能完全一致。譬如匕字原始人多用石器或者贝壳,后人多用土器,此处便不知是哪一种。又譬如鼎也可以土,可以金,照“鼎玉铉”(《鼎》上九)一句来说,那或许是土器,假如是金,以玉为耳环一定是不能支持的。簠簋于古彝中均为金器,而后人文字从竹。

象以上所述关于宫室衣履器用有不少的名物,然而在全部的经文中找不出一处关于工艺的字样来。我们在这儿所得出的推论是:

(一) 人类还在自给时代,工艺是人人所必为,还未成为独立的生活手段。

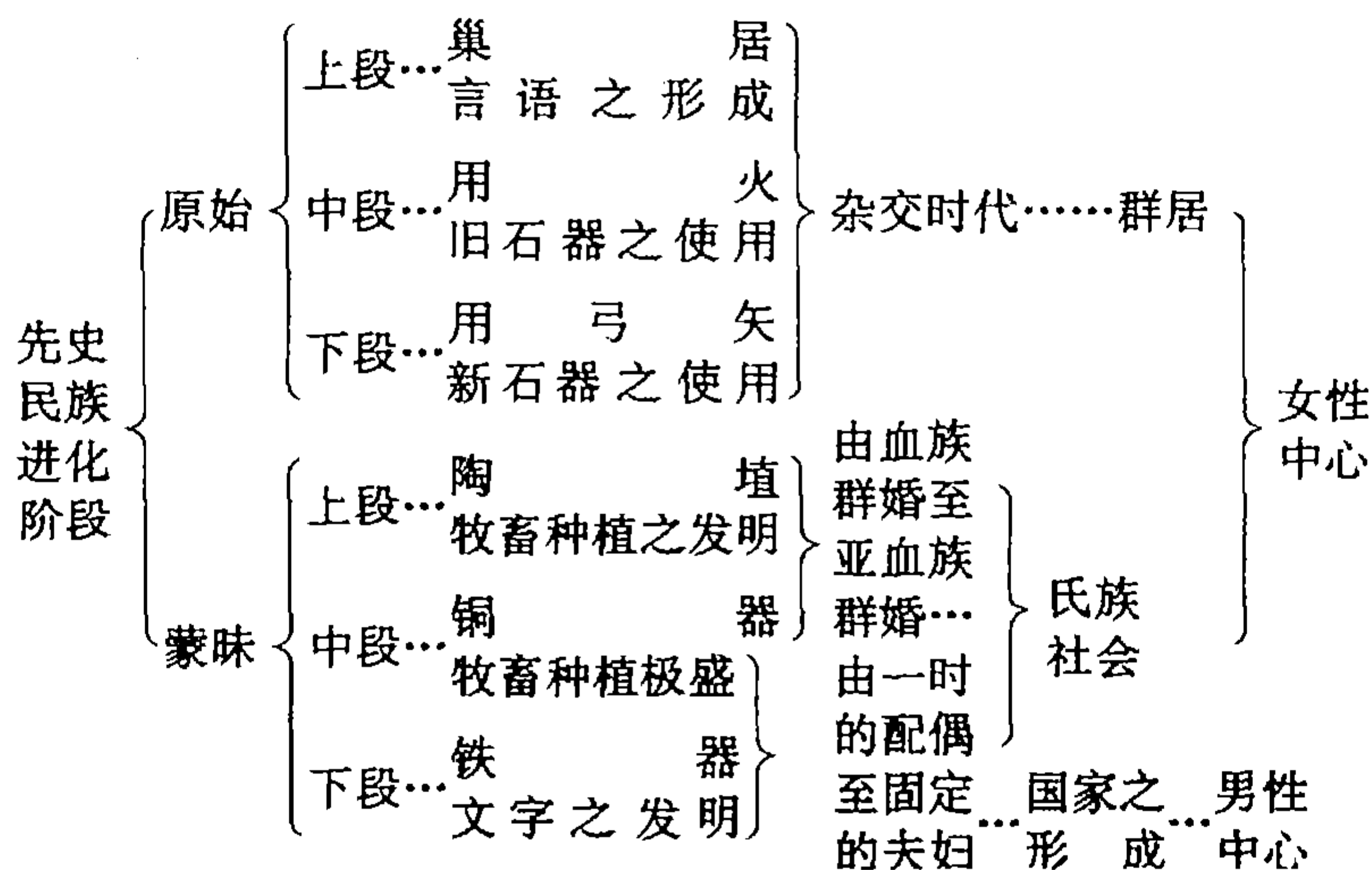
(二) 这些工艺是让奴隶童仆专攻,不为君子(当时的贵族)所挂齿。

我看这两个推论是并行不悖的。

第二节 社会的结构

我们从上面所述的生活的基础看来,可以知道《周易》的时代是由牧

畜转化到农业的时代,牧畜还是生活的基调,如农业,如工业,如商业,才仅见一些儿萌芽^①。据摩尔根古代社会的研究,先史民族之进化阶段可表列如次:



(亚血族群婚在今一些民族犹有此风俗,即是同母兄弟与异母姊妹共婚,在中国史上如娥皇、女英共舜,舜与象复共娥皇、女英,便是最好的范例。)

《周易》时代该当于蒙昧时代之中下段,铁器虽无明证,而文字则确已发明。故当时社会,当呈一变革之现象。

一、家族关系

在《易经》中群婚的遗习无可考见,惟偶婚的痕迹则俨然存在。

“舆说辐,夫妻反目。”(《小畜》九三)

“枯杨生稊,老夫得其女妻。”(《大过》九二)

“枯杨生华,老妇得其士夫。”(《大过》九五)

“睽孤,遇元夫。”(《睽》九四)

^① 《周易》是战国前半驽臂子弓所作,请参看《周易之制作时代》(收在《青铜时代》里面)。卦爻辞多采自殷、周资料,成语、故事、民歌等均有之;其时代极为复杂,有极原始的地方,也有极进步的地方。制作时代得以确定,这复杂的情形始可迎刃而解。故在这儿我们要有一个明白的认识:《周易》所用的资料有的虽然远在殷商时代,而整个的思想过程是战国年间的产物。本篇在思想分析上无甚错误,只是时代的看法须改正。——作者补注

“鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育。”（《渐》九三）

这些都好象是一时的一夫一妻。这偶婚的遗习我们从母系制度的残存还可以得到旁证。

（甲）男子出嫁

“屯如，遭如，乘马班如：匪寇，婚媾。”（《屯》六二）

“乘马班如，求婚媾。”（《屯》六四）

“贲如，皤如，白马翰如：匪寇，婚媾。”（《贲》六四）

“先张之弧，后说之弧，匪寇，婚媾。”（《睽》上九）

这骑在马上挟着弓矢纠纠昂昂而来的当然是男子，起初还以为他是为抢劫而来，后来才知道是来求婚媾。这显然是女子重于男子。母系制度的残存此其证一。

（乙）女酋长的存在

母系制度的社会，酋长多是女性。《晋》六二：“晋如，愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。”这王母二字并不是祖母，也不是王与母，更不是所谓西王母，应该就是女酋长。母系制度的残存此其证二。

（丙）除这残存的母系制度之外，当时的家族制度确已向父系推移。例如：

（1）男子可以娶妻并且蓄妾

“纳妇吉。”（《蒙》九二）

“勿用取女，见金夫，不有躬。”（《蒙》六三）

“既雨既处，尚德载妇。”（小畜《上九》）

“咸亨利贞，取女吉。”（《咸》彖辞）

“姤女壮，勿用取女。”（《姤》彖辞）

“得妾，以其子。”（《鼎》初六）

（2）女子可以出嫁并且媵嫁

“渐女归吉。”（《渐》彖辞）

“帝乙归妹，以祉元吉。”（《泰》六五）

“归妹以娣。”（《归妹》初九）

“归妹以须，反归以娣。”（同上六三）

“归妹愆期，迟归有时。”（同上九四）

“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良。”（同上六五）

(3) 子可以承家

“子克家。”(《蒙》九二)

“幹父之蛊，有子，考无咎。”(《蛊》初六)

“得妾，以其子。”(《鼎》初六)

二、政治组织

生产日渐发达，私有财产权已经成立，同时为保护这私有财产权的安定，便不能不有刑政的发生。当时政治组织有下列的各种阶段：

(甲) 天子

“公用享于天子。”(《大有》九三)

(乙) 王公——大君——国君

“大君有命开国承家。”(《师》上六)(其他《履》六三、《临》六五，凡二见。)

“王假有家。”(《家人》九五)(假同格，至也。)

“告公从，利用为依迁国。”(《益》六四)

“观国之光，利用宾于王。”(《观》六四)

“用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”(《复》上六)

(丙) 侯

“利建侯。”(《屯》彖辞及初九)

“利建侯行师。”(《豫》彖辞)

“不事王侯，高尚其事(志)。”(《蛊》上九)

“康侯用锡马蕃庶，昼日三接。”(《晋》彖辞)

(丁) 武人——师

“武人为于大君。”(《履》六三)

“利武人之贞。”(《巽》初六)

“师出以律。”(《师》初六)

(戊) 臣官

“王臣蹇蹇，匪躬之故。”(《蹇》六二)

“官有渝，贞吉，出门交有功。”(《随》初九)(官或作管，或作馆。)

(己) 史巫

“巽在床下，用史巫纷若。”(《巽》九二)

以上是当时的政治上的位阶，国家的雏形是约略具备了，但是我们要

知道那仅是雏形，那和氏族社会相隔并不甚远。

所谓“王假有家”，“王假有庙”（《萃》彖辞），这是表明王的职掌是管家政和祭祀的。所谓“利建侯行师”，“康侯用锡马蕃庶”，这是表明侯的职掌是管军政和战争的。所谓“不事王侯，高尚其志”，王侯的连文正表明王与侯的对立。侯而且是临时设置，因为在经文五处侯字之中三处都称“建侯”。这样的关系正刚刚表明王是酋长而侯是军长。

我们中国古时候的所谓国，其实仅仅是一个大宗或小宗，所以动辄便称万国万邦。《易经》中的所谓国，当然也不外是这样了。

所谓王所谓侯不外是些大宗或小宗的酋长军长，所谓天子所谓帝当然也不外是一个大族的最高头目。假使容许我们更大胆地驰骋我们的想象，那末《同人》一卦中的所谓“同人于野……同人于门……同人于宗……同人于郊”，恐怕就是当时的评议会。《序卦》传里说，“与人同者物必归焉，故受之以大有”；我们要说这就是选举酋长，并不算是怎么悖谬的。大概宗法社会的人有大事必相聚会。他们的大事是些什么呢？不外是战争和享祀。

“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”（《同人》九五）

这是聚集者在关心战事的情景，起初大约是听见消息不好，所以先号咷；后来战争又胜利了，所以又后笑。《萃卦》初六的“有孚不终，乃乱乃萃，若号，一握为笑”，怕也就是这个同样情景吧。

萃也是聚会。“萃亨。王假有庙，……用大牲。……利用禴。……萃如嗟如，……咨咨涕洟。”——这分明为享祀而聚会的。

“利见大人……萃有位”——或许也是选举酋长或军长。

三、行政事项

政治机关已经有了，我们且看它做些什么事情？

第一 享祀

“拘系之，乃从维之，王用享于西山。”（《随》上六）

“盥而不荐，有孚颙若。”（《观》彖辞）

“二簋，可用享。”（《损》彖辞）

“王用享于帝。”（《益》六二）

“王假有庙，……用大牲。”（《萃》彖辞）

“孚乃利用禴。”(《萃》六二及《升》九二,凡两见)

“王用享于岐山。”(《升》六四)

“剝削,困于赤紱,乃徐有说,利用祭祀。”(《困》九五)

“震来虩虩,笑言哑哑,震惊百里,不丧匕鬯。”(《震》彖辞)

“王假有庙。”(《萃》彖辞)

“东邻杀牛,不如西邻之禴祭。”(《既济》九五)

以上十二处很明显地是表示着享祀的,这可见享祀的重要。其次十二处中有五处便明明表示着王字,这可见王在一国中便是教主。还有,我们看《随》的上六和《困》的九五,在当时好象还有人牲供祭的习俗存在。这些人牲是从什么地方来的呢?不消说是由战争得来的俘虏。《随》的六二“系小子,失丈夫”,六三“系丈夫,失小子”,这所系的分明是人,不是牛,不是羊,也不是豕。九四“随有获……有孚在道”,孚字或许怕就是俘字吧(案古金文俘字均作孚)。——从《萃》的六二和《升》的九二看起来,觉得一点也不牵强。所以所拘系的“之”,所从维的“之”,不是上文的小子便是丈夫。

第二 战争

战争在原始人的生活上是很重要的,这是谁也可以想象得到。《易经》中战争的文字之多,实在任何的事项之上。

“不利为寇,利御寇。”(《蒙》上九)

“需于泥,致寇至。”(《需》九三)

“师出以律,否臧,凶。”(《师》初六)

“在师中,……王三锡命。”(《师》九二)

“师或舆尸。”(《师》六三)

“师左次。”(《师》六四)

“长子帅师,弟子舆尸。”(《师》六五)

“有孚挛如,富以其邻。”(《小畜》九五)

“不富以其邻,不戒以孚。”(《泰》六四)

“城复于隍,勿用师。”(《泰》上六)

“伏戎于莽,升其高陵,三岁不兴。”(《同人》九三)

“乘其墉,弗克攻。”(《同人》九四)

“同人先号咷而后笑,大师克相遇。”(《同人》九五)

“不富以其邻,利用侵伐,无不利。”(《谦》六五)

“利用行师，征邑国。”(《谦》上六)

“利建侯行师。”(《豫》彖辞)

“迷复凶有灾眚，用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”(《复》上六)

“王用出征，有嘉折首，获匪其丑。”(《离》上九)

“晋其角，维用伐邑。”(《晋》上九)

“负且乘，致寇至。”(《解》六三)

“扬于王庭，孚号，有厉告自邑，不利即戎。”(《夬》彖辞)

“壮于前趾，往不胜。”(《夬》初九)

“惕号，莫夜有戎。”(《夬》九二)

“得敌，或鼓或罢，或泣或歌。”(《中孚》六三)

“高宗伐鬼方，三年克之。”(《既济》九三)

“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”(《未济》九四)

此外还有不少单独的征字(十四处)，以及意义虽然很鲜明而不敢妄定的无数的孚字(经文中的孚字凡三十三处，古人均一律训信，有些地方实在讲不通)。“匪寇婚媾”四字连文的寇字四处。

战争的机会这样的多，惟一的原因就是氏族共有财产的保卫。男子多作了武人，自然从事于生产的时候很少，便不能不用武人的力量去抢劫邻族的财产以富裕己族的私有。于是战争便成为物质生产上一项重要的工具。战争可以抢劫别族的牛马，可以抢劫别族的羊豕，可以抢劫别族的女人以为妻奴，可以抢劫别族的小子丈夫以为僮仆牺牲。由这样的结果自然是武人专权，自然是男子和女子调换了主从的地位，母系制度之所以逐渐破坏者以此。

“眇能视，跛能履，履虎尾，啞人凶，武人为于大君。”(《履》六三)

本来是眇的公然睁开眼睛看起来，本来是跛的公然放开脚步走起来，本来是老虎皮，踏惯了它的尾巴的，公然是活老虎转过头咬起人来，本来是只有服从女王的武人公然篡起位来。由军长变成酋长，这是必然的路径。国家之所以成立者亦以此。

第三 赏罚

赏罚在当时已是有的，其权操之于政长：

“受兹介福，于其王母。”(《晋》六二)

“井渫不食，为我心恻，可用汲。王明，并受其福。”（《井》九三）

“震用伐鬼方，三年有赏于大国。”（《未济》九四）

这是赏一方面的证据。

“鼎折足，覆公餗，其形渥（刑剝）。”（《鼎》九四）

这是罚一方面的证据。

关于赏的实际——就是怎样行赏赐福，——经文中没有说及。关于罚的方面倒有好几处。

“利用刑人，用说（脱）桎梏。”（《蒙》初六）

“拘系之，乃从维之，王用享于西山。”（《随》上六）

“噬嗑，利用狱。”（《噬嗑》彖辞）

“屨校灭趾。”（《噬嗑》初九）（校，木械枷械之类。）

“何（荷）校灭耳。”（《噬嗑》上九）

“系用徽纆，寘于丛棘。”（《坎》上六）

“见舆曳，其牛掣，其人天且劓。”（《睽》六三）（天，黥额也。）

“劓刖，困于赤绂，乃徐有说，利用祭祀。”（《困》九五）

“鼎折足，覆公餗，其刑剝。”（《鼎》九四）

从这上面看来，我们知道刑的工具具有桎梏、徽纆、监狱（丛棘是自然监狱），肉刑有黥、劓、刖、剝。刑人的用途有二，一是做祭祀的人牲，二是做奴隶。战争既十分频繁，其必然的结果是生产的颓废与俘虏的增多。这增多了的俘虏最初大概只是作为牺牲便算了事的，但是人的生产价值老早发现了，结果是用到颓废了的生产上去，于是而奴隶制度便产生出来。奴隶便成为财产，成为可以买卖的商品。

四、阶 级

当时已经有国家刑政的成立，阶级在理论上是必然存在，而在事实上也公然存在。经文里面除上举政治上的位阶——天子王侯等之外，还有一般的抽象的社会上的阶级，那就是大人君子和小人。

（甲）单举

大人……十一处。

君子……十三处。

小人……四处。

(乙) 对举

大人与小人对举……一处。

“包承，小人吉，大人否。”(《否》六二)

君子与小人对举……六处。

“童观，小人无咎，君子吝。”(《观》初六)

“硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”(《剥》上九)

“好遁，君子吉，小人否。”(《遁》九四)

“小人用壮，君子用罔。”(《大壮》九三)

“君子维有解，吉，有孚于小人。”(《解》六五)

“君子豹变，小人革面。”(《革》上六)

全经中合计大人十二处，君子十九处，小人十一处。大人可以和小人
对举，君子也可以和小人对举，而大人不曾和君子对举；但《革卦》九五“大
人虎变”，上六“君子豹变”，虽不同《爻辞》而对举成文。虎强于豹，大约大
人比君子还要强一点吧？

又小人单举的四处里面，有三处依然是对举的。

“大君有命开国承家，小人勿用。”(《师》上六)

“公用享于天子，小人弗克。”(《大有》九三)

“高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”(《既济》九三)

这儿和小人对立的是大君，是公，是高宗。我们借此可以知道那时的大
人君子就是王侯百官，小人就是一般的平民了。

当时阶级的结构大约是由下列的形式：

(一) 大人——天子……王侯

(二) 君子——武人……史巫(=幽人[?])

(三) 小人——邑人……行人(=旅人[?])

(四) 刑人——臣妾……僮仆

大人君子是支配阶级，小人刑人是被支配阶级。

史巫大概是执掌当时的教育的，我们看《蒙卦》的彖辞：“匪我求童蒙，
童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。”当时的教育不消说只是教人
迷信。

所谓“幽人”有两处：

“履道坦坦，幽人贞吉。”(《履》九二)

“眇能视，利幽人之贞。”(《归妹》九二)

这好象都是很有礼仪道德的君子，不一定是史巫，或者是所谓“不事王侯高尚其志”的当时的知识分子吧？

邑人凡三见，行人一见，旅人一见。

邑人：

“不克讼，归而逋其邑人三百户。”(《讼》九二)

“王用三驱，失前禽，邑人不诫。”(《比》九五)

“或系之牛，行人之得，邑人之灾。”(《无妄》六三)

据第一项看来，邑人也是当时支配阶级的所有物(奴隶)，所以在支配者出去争讼，失败了回来，便逃走了三百家。邑人和行人相对大约是土著的人。

行人或者就是旅人——“旅人先笑后号咷，丧牛于易”(《旅》上九)，这和《无妄》的六三恰好相对仗，一边是得牛，一边是失牛。这或者是商旅，或者也怕是游牧人。

但是刑人是最可怜的。他根本是失去人的资格。他除本身受种种的肉刑之外，他的运命是被人“利用”为：

(一) 牺牲——“剡刖……利用祭祀。”(《困》九五)

(二) 牛马——“畜臣妾。”(《遁》九三)

(三) 商品——“旅即次，怀其资，得童仆。”(《旅》六二)

第三节 精神的生产

产业由渔猎牧畜渐渐进化到农业的途中，生产日繁，原始的宗法社会一族一宗的统摄不能胜其烦琐，于是造产者有产的私有权便因以成立。私有权一成立，在同一的单位中自然不能不生出造产者与卫产者的分业出来，于是而国家的基础便因以确定。国家的基础是建设在阶级的对立上。那时的阶级国家显然是奴隶制的组织，支配者即为奴隶所有者。与这样的社会情形相应，自然也有它的意识上的表现。我们且从宗教、艺术、思想三方面来观察。

一、宗 教

因为自己的愚昧而且同时有意无意地还要愚民，原始人的思想必然

是表现而为宗教、或者魔术，或者迷信。

《易经》全部就是一部宗教上的书，它是以魔术为脊骨，而以迷信为其全部的血肉的。

“舍尔灵龟，观我朵颐，凶。”（《颐》初九）

“或益之十朋之龟，弗克违。”（《损》六五、《益》六二）

“自天祐之，吉无不利。”（《大有》上九）

“用享于帝。”（《益》六二）

至上神的观念在当时是已经有了。八卦是天人之间的通路，龟便是在这通路上来往着的传宣使者。所有人的祈愿由它衔告上天，所有天的预兆由它昭示下民，一切的吉凶祸福都可前知；龟当然可以成灵而谁也不敢违背了。谁敢违背，那便是凶。

但是这上帝是从什么地方产生出来的呢？

“公用享于天子。”（《大有》九三）

“幹父之蛊，有子，考无咎。”（《蛊》初六）

在原始时代起初是“人知有母而不知有父”的母系社会，由母系社会转化成父系社会，又才生出父子的关系来。所以在社会历史上，父是由于子所产生的，就是先有子而后有父。

同样，天是天子所产生的，要先有天子而后有天。

天子因为要固定自己的权威，要固定自己父子相承的产业，所以才把自己的模型转化到天上，成为永恒不变的万事万物的支配者。他不称他做天兄天母，而要称他作天父，便是在父系社会成立以后，要使财产继承权神圣化的缘故。于是乎天子有双重的父亲，而世界也就成了双重的世界。

一个人能够有两个亲生的父亲吗？

事实上一个人不能有两个亲生的父亲，所以世界也不能够是双重的世界。

上帝是天子产生的。上帝的意旨其实就是天子的意旨。吉凶祸福之权是操在天子手里的，结果就是服从我的便有好处，不服从我的便有灾害。这假手于龟卜蓍筮当然是再灵验也没有的了。

譬如有一个魔术师他利用一个假的梦游患者来预言，说你在今天晚上就要死，他在晚上便来把你暗杀了。（从前看见过一种表现派的电影名叫

《瓜里瓜里博士》的，有这样的一场结构。)除你以外的人当然会以那梦游患者为真实，而含着无上的信仰和敬畏了。

上帝的骗局就是这样，龟卜的骗局就是这样。

上帝成立了，他是完全和人一样的，不消说他也要吃东西，而且他最喜欢吃牛肉。

上帝喜欢吃牛肉一层，我们知道他一定是牧畜时代产生出来的——假使上帝是产生在现代，那他一定会喜欢吃冰淇淋。

这贪吃的上帝不仅喜欢吃牛肉而且还喜欢吃人肉——“剽削……利用祭祀”——这可证明当时的习俗至少离吃人肉还不远。

象这样的上帝，你看他是怎样的仁慈呢！

此外如“王用享于西山(或即岐山)”，是庶物崇拜的孑遗，“王假有庙”是祖先崇拜的表示。

庶物崇拜是自然发生的原始人的迷信。它的根据就是蒙昧。原始人对于一切自然均不明其所以然，只觉得万事万物都是灵异不可思议。男女的生殖器，自然现象的风云雷雨、山川草木，一切都好象有神明藏在里面。这是原始公社社会应有的观念。宇宙还是群神共有的时代，还不是一神私有的时代。

祖先崇拜的习俗一定在氏族财产发生以后。原始人连父的观念都是没有的，不消说更说不上祖先。“古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不树；丧期无数”(《系辞下传》)——这分明是没有丝毫崇拜的痕迹。这种弃尸的风俗在作《易》当时好象还有些遗存，我们看《离卦》的九四“突如其来如，焚如，死如，弃如”，便是一个证据。

灵魂不灭的观念确立以后，世界化成了双重的世界：灵的世界和肉的世界。上帝永存的观念随着灵魂不灭的观念发生出来。幽明两界好象只隔着一层纸，宇宙是鬼和人共有的。有这样的鬼世界，所以中国人用不着天堂，用不着地狱。鬼是人的延长，权力可以长有，生命也可以长有。

二、艺术

在《易经》中所能寻出的当时的艺术，有下列的几项：

(一) 跳舞——“鸿渐于陆，其羽可用为仪。”(《渐》上九)

(二) 装饰——“贲于丘园，束帛戔戔。”(《贲》六五)

(三) 雕塑——“鼎，黄耳金铉。”“鼎，玉铉。”(《鼎》六五、上九)

(四) 音乐——“日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟。”(《离》九三)“得敌，或鼓或罢，或泣或歌。”(《中孚》六三)

这是很幼稚的，但在这幼稚的艺术的萌芽中我们可以看出艺术论上两条原则：

(一) 艺术是与当时的物质的生产相应：

以鸿羽为仪而跳舞，连鼓都是用的土器。

(二) 艺术是与时代生活有密切的关系：

当时的生活基调是宗教是战争，所以鼓歌不是用之祭祀，便是用之祝捷。鼎也是祭祀的用品，“圣人烹以享上帝”者，所以也那样用铜环用玉环来装饰。“贲于丘园，束帛戔戔”，或者也怕是为的祀神和祝捷之类。

艺术是生活的附庸，我们就经文自身更可以找出一个实证。

经文的爻辞多半是韵文，而且有不少是很有诗意的，我现举几首在下边。

“屯如，遭如，

乘马班如：

匪寇，

婚媾。”(《屯》六二)

这是写一个男子骑在马上，迂回不进，他不是去从征，是去找爱人。遭班为韵，寇媾为韵，更加三个如字的语助词，把那迂回不进的情趣表示得多么充足呢？

“贲如，皤如，

白马翰如：

匪寇，

婚媾。”(《贲》六四)

与上同调，此侧重色感。

“突如其来如，

焚如，

死如，

弃如！”(《离》九四)

这是多么哀婉的一首抒情诗呢？这当然是有闲阶级的情感，他丰衣

足食之后，在百无聊赖之中，对于人生发生出这样的疑问。人生是诚然不可捉摸的，人生是无常的，这便引动了他的无上的悲哀。尽管他的内含是这样的一种支配阶级的情感，但他所表现的方式实在是单纯而且有很大的效果。

“井渫不食，
为我心恻；
可用汲。

王明，并受其福。”（《井》九三）

读这短短的四句，好象在读屈子的《离骚》。食、恻、福，为韵。

“震来虩虩，
笑言哑哑，
震惊百里，
不丧匕鬯。”（《震》彖辞）

这可以说是绘声绘影之作。

“女承筐，
无实。
士刲羊，
无血。”（《归妹》上六）

我觉得这是牧场上一对年轻的牧羊人夫妇在剪羊毛的情形，刲字怕是剪剔之类的意思，所以才会无血。（古人训作刺字，实在讲不通。）剪下的羊毛，女人用竹筐来承受着，是虚松的，所以才说无实。我想我这种解释是合乎正轨的。那末我们看，这是多么一幅优美的图画呢？假使你画出一片碧绿的草原，草原上你画出一群雪白的羊，在那前景的一端你画出一对原始人的年轻夫妇，很和睦地一位剪着羊毛，一位承着篮子。这怕会比米勒的“牧羊少女”还要有风致吧？这首诗虽然很简单，但就是这样一白描的世界。

“鸣鹤在阴，
其子和之。
我有好爵，

吾与尔靡之。”（《中孚》九二）

爵就是酒杯，靡当读为波，与和字为韵，大概就是醉酒之意。这简直

是享乐的世界了。同—是有闲阶级的心理，由《离》九四的执着一变而为这儿的超脱。他们不可解救的悲哀暂时是在酒里面得着解决了。“吾与尔”假如我们更大胆地解释成一男一女，那会怎样呢？——那也并不勉强，因为“其子”的子字如“之子于归”之子^①，或“与子偕老”之子^②，可以解释成雄鹤或雌鹤，——那会是怎样一首有趣的恋歌呢？

好了，我们就只举这几首吧。我的目的是在想证明艺术和现实生活是有关系的，艺术是生活的反映。

这些例子总可以算是诗吧？总可以算是艺术吧？但它们是用来做什么的？它们是用来装饰迷信的符篆的啦。艺术本来是支配阶级的宣传工具。这是千古如出一辙。谁个是什么“为艺术而艺术”的艺术家？谁个的艺术是“为艺术而艺术”的艺术？

三、思 想

“自然是辩证法的证明。”（“Die Natur ist die Probe auf die Dialektik.”）（恩格斯）

辩证法并不是什么神秘的事物，只要毫无成见不戴着有色眼镜的自然观察者，他自然会得到这个方式。

（一）自然界中一切都是进展着的，一切的万事万物都有发生，成长，死灭；辩证法就是要在这一动态中观察事物。

（二）动态的成因是由于内在的相对物的推移，有升有降，有平有陂，有分有合，有成有毁，由这一反一正而生出变化，变化就是进展；辩证法就是要认出事物的内在矛盾。

（三）万事万物是整个相关连的，就如象活动影片一样，要观察它的全体。假使分割地作为片段的观察，那便立地呈出死态；辩证法就要在这整个性上去观察事物。

自然的现象是这样，辩证法就是自然的反映。这就和形式论理的三段论法一样，并不是到近代才发现的，他是在古时候就有的东西。在欧西的古代哲学家中，赫拉克里特（Heraklit，公元前五四四——四五七）便是有名的代表。他有一句名言就是：“万物方然而亦方不然；因为万物流徙

① 《诗经·周南·桃夭》。

② 《诗经·邶风·击鼓》，又见《郑风·女曰鸡鸣》。

故。万物在不断的变化中，不断的生成中，不断的消息中。”(Alles ist und auch nicht, denn alles fleisst, ist in steter Veraenderung, in stetem Werden, in stetem Vergehen begriffen.)这种观察并不怎么稀奇,然而欧洲学者论辩证法的人都以他为始祖。

我现在研讨《周易》中思想,我要说它是一个辩证的观察,想来总不会有人骂我是牵强附会,是在用沟通中西的腐儒的惯技吧。

但是辩证法的形式虽然是一样,各个时代的内容是进展着的。自然的观察和自然的认识今人比古人详密到不可思议的地步,辩证法自身也在不断的进展。我们不能说古代的思辨就和现代的一样,也就和我们不能说墨子的论理该就是现代的逻辑。这点我们要分辨清楚,连这点我们都认不清,那他根本就不了解辩证法,那就是腐儒的态度了。

好,我们现在就来看《易传》中所含的思辨吧。

八卦的基础本来是建立在男女两性的象征,在上面我已经说过。所以《易经》的观念就根本是阴阳两性的对立。一切万事万物都是由这样的对立而成,所以我们在《易经》中可以找出不少的相对立的文字,就是吉凶、祸福、大小、远近、内外、出入、进退、往来、上下、得丧、存亡、生死、泰否、损益等等。八卦是四对相对立的现象,六十四卦又是三十二对相对立的事物。就这样宇宙是充满了矛盾。

但这些矛盾是相反相成的,结果是得出一个公式,就是“小往大来,大往小来,无平不陂,无往不复”,就这样便生出变化。

宇宙整个是一个变化,是一个运动,所以统名之曰“易”。——“易者变易也。”

这就是《周易》的作者从自然的观察所得出来的一个辩证的宇宙观,虽然很幼稚,但是,是很合乎正轨的。

这个宇宙观大概是象征在乾卦的龙字里面的吧?龙起初是潜伏的,渐渐现在田里了,渐渐跃在渊里了,渐渐为云为雨而飞在天上了,再进便到了高亢的地位,便不得不有悔。宇宙的发生,成长,毁灭,大概就是这个样子。

到这儿一切都合乎辩证法则,也可以说是合乎自然的法则的。但是《易》的作者更进了一步,更进了一步是错误的一步,而且是不能不错误的一步。

辩证的宇宙观是很平凡的，一切都有生成，一切都有毁灭，天下没有一成不变的东西。这真是再平凡也没有的一个观念。但是这对于那支配阶级是怎样的一个危险的观念呢？

“无平不陂，无往不复”，那末支配阶级、私有财产、国家刑政，都有它毁灭的时候，而且要毁灭在相反对者的手里。这样怎么能够忍耐得下去呢？

从自然观一转到实践问题上来，在这不能忍耐的一步，一举手便把自然的过程改了。怎样改法呢？

知道大的去了，小的一定会来，陂的平了，平的也一定会陂；目的是要一成不变，不去不来；要不去不来，那就要不大不小，不平不陂；要不大不小，不平不陂，那刚刚是只有中道了，就是所谓“中行”。于是乎而一切都静止了，辩证法也就死灭了。所以说“易者不易也”。这一“不易”下去，于是乎鬼神及鬼神的化身便永久支配着世界，而宇宙便成于五百七十六片长短的砖块。

所以《周易》的实践伦理，结果是折衷主义，机会主义，改良主义。龙亢而有悔的时候，接着就是“见群龙无首吉”了，就是叫你不要发展到尽头。儒家的根本义也就在这儿。我们且看这个思想，在《易传》中是怎样展开的吧。

顾颉刚论《易经》

目 次

顾颉刚和他的易学论著	汪 欣	32
论《易系辞传》中观象制器的故事		37
答适之先生论观象制器书		54
附：胡适论观象制器的学说书		81

顾颉刚和他的易学论著

· 汪 欣 ·

顾颉刚(1893—1980),江苏苏州市人。他的祖父一生专治小学,父亲爱好文史,二人皆寝馈于儒家经籍。顾颉刚自幼受到家庭文化氛围的熏陶,15岁时已读完《诗经》、《左传》,此后又通读五经,打下坚实的汉学基础。1920年他在北京大学哲学系毕业,任北大研究所国学系助教。1923年提出“层累地造成的古史观”,从而引发古史大论战,并主编《古史辨》。他的治学面涉及甚广,主要为古史史料考辨、民俗学、边疆史、民族史、民间文艺等方面,并创办《禹贡》半月刊及禹贡学会,从事历史地理研究。解放前他先后在厦门大学、中山大学、燕京大学、中央研究院等单位任教授或研究员。解放后任中国科学院历史研究所研究员、全国政协文史资料委员会副主任、中国文联全国委员、中国民间文艺研究会研究员等职。

顾颉刚是我国20世纪20年代出现的“古史辨学派”创立者之一。他通过考辨史料,推翻了旧史学所建立的“三皇五帝”这一古史系统,在史学界影响很大。对于他数十年中矻矻从事的古史研究,以及他提出的疑古学说,史学界虽有不同意见,但整个来说,顾颉刚所致力古史史料考辨工作,对人们进一步研究古史是大有裨益的,应该说,他所作的古史史料的辨伪工作,对于新史学具有批判继承的价值。

《〈周易〉卦爻辞中的故事》、《论〈易系辞〉中观象制器的故事》、《讨论〈易经〉的信》等文章,是顾颉刚1930年前后发表于《燕京学报》及《燕大月刊》上的易学论著,后收入《古史辨》第三册。这是他于1923年提出“层累地造成的中国古史”这一见解之后,为继续深入考辨古史,并准备对旧史学进行系统清理这一构想的一部分,除此之外,他还提出撰写包括《帝系考》、《王制考》、《道统考》、《经学考》等被称做“古史四考”的计划。上述有关周易研究的文章即属于《经学考》部分。

《易经》在过去被列为六经之首,但《易经》卦爻辞艰深难解,疑团甚

多,使人无法对此书的性质、作者、成书年代等问题作出明确的判别。顾颉刚的研究,在这些问题上,都提出了有价值的看法。在《〈周易〉卦爻辞中的故事》一文中,顾颉刚对于《易经》卦爻辞中的“丧羊于易”、“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“箕子明夷”、“康侯用锡马蕃庶”这五条含义晦涩注释纷纭的爻辞逐条加以考辨,揭示了其所涉及的历史事件和背景,弄清了这些故事的来龙去脉。用顾颉刚的话来说便是:“借了这一星的引路微光,更把它和后来人加上的一套故事比较,来看明白后人的古史观念。”顾颉刚在文章中,通过引证近人王国维《殷卜辞中所见的先公先王考》和《山海经》、《竹书纪年》、《楚辞·天问》中的有关记载与王国维的判断,找寻出《易经》爻辞中“丧羊于易”、“丧牛于易”的用语,实与商人的祖先王亥的经历有关,揭出这一卦爻辞中隐去了“王亥作服牛”、王亥率商之先人“游牧于有易高爽之地”、“有易杀王亥,取仆牛”的史实,隐去了这个自商初起直至周秦之间流传一千多年的史实,实为秦汉人鼓吹“三皇五帝”观念开了方便之门。顾颉刚说:“古史系统的伸展,使得原有的名人失色,这是一个例子。”同样,在“帝乙归妹”这一爻辞中,“帝乙归妹”的故事也早已湮没无闻,顾颉刚引证《诗经·大明篇》加以考辨,证实此事乃与商周之际的史事有关,周朝自太王“居岐之阳,实始翦商”,商王朝因受周的压迫,不得不采取和亲政策以为缓和之计,故《诗经·大明篇》中有王季与文王娶殷商王族之女为妻的史实与记载。他认为:周易中的“帝乙归妹”一件事就是诗经中“文王亲迎”一件事。并指出由于后人的传说,“文王亲迎”这一件事却变化为商周二代的开国之君娶有莘氏之女为妻,因而此事的历史背景便与新古史观念有了瓜葛。其他如“箕子之明夷”、“高宗伐鬼方”、“康侯用锡马蕃庶”等故事,顾颉刚皆有详尽的考证,通过这几件原为作《周易》卦爻辞时代流行的大故事的考辨,证明这些故事实与商代与商末周初的史实有关,顾颉刚并由此得出这样的结论:《周易》的“著作时代当在西周的初叶。”“著作人无考,当出于那时掌卜筮的官。著作的地点当在西周的都邑之中”。对于易学研究所涉及的有关《周易》一书的著作者、成书年代以及性质这些重要的问题,顾颉刚的回答无疑是十分重要的。而对于《易传》,顾颉刚认为《易传》中的历史观念与《易经》中的历史观念“处于绝端相反的地位。”认为:“易经中是断片的故事,是近时代的几件故事,而易传中的故事,却是有系统的,从邃古说起的。”因此产生于西周初叶的《易

经》中自然不会反映诸如尧舜禅让、汤武革命、封禅大典、观象制器这些儒家道统的观念，而著作时代“至早不得过战国，迟则在西汉中叶”的《易传》，则充满着伏羲、神农、黄帝、尧、舜、汤、文、武的事迹，由此说明《易经》与《易传》“完全是两件不同的东西，它们的时代不同，所以它们的思想 and 故事也都不同。”

《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》一文中，顾颉刚对于《系辞》中将古代各种日用器物的制作、农商交通的发展以及天下的治理，归之为古代传说的伏羲、神农、黄帝、尧、舜等圣人观察六十四卦卦象而制作出来的说法，很不以为然，认为这种把伏羲、神农、黄帝、尧、舜拉入《易经》范围的做法，目的在于破坏旧五帝说而建立新五帝说。他引证李鼎祚《周易集解》中的《益》、《噬嗑》、《随》、《涣》、《夬》、《豫》等卦例，说明后代经师如何借“物象”、“互体”、“卦变”以圆其说，以见伏羲、神农一班圣人依据卦象制作发明日用器物的“聪明睿智”。指出：“制器者尚其象本是莫须有的事。这很明显，制器时看的象乃是自然界的象而不是卦爻的象，例如造船，一定是看见了木头浮在水面而想出来的，倘单看《涣》卦，则但知木在水上而已，这不沉的德性何以看得出来。”

《论〈易经〉的比较研究及〈彖传〉及〈象传〉的关系书》一文，是与李镜池讨论《易·彖、象》二传关系的书信体文章。在文中他提出“《象传》之爻部分原与《彖传》相合，这一种出现在前；至《象传》的卦的部分则是后来出的，自从出了后一种，而前一种遂被分裂”的假设，并列表说明《象传》分裂原《彖传》的假设。顾颉刚在易学研究中运用被恩格斯称为科学的“发展形式”的假设方法，并结合比较、分析的方法，加以论证，以推断“象辞”与“彖辞”之间的关系，尽管尚有可商榷之处，但在研究方法上是值得借鉴的。

除了上述已收入《古史辨》第三册的这三篇易学论著之外，还有一篇近两万字专门论述观象制器问题的重要文章。顾颉刚《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》一文发表后，胡适写了《论观象制器的学说书》一文，认为：“《系辞传》中观象制器的故事不出于后人孱作。”针对胡适的论点与其所提出的五点理由，顾颉刚经过近一年时间的思考，写成《答适之先生论观象制器书》信稿（此文在当初并未发表，1990年首次发表于三联书店版《中国文化与中国哲学》一书中）。

顾颉刚对于胡适提出的五条论据，逐条加以考辨，逐一说明他“不敢赞同”、“不敢以为然”的道理。试举二例。

对于胡适提出的：“《系辞》说制器不过泛举帝王，至《世本》则一一列举，此为世愈后而说愈详的一例，至《世本》所以不采《系辞》，是因《系辞》说的太略。”这一论据，顾颉刚通过将《吕氏春秋》与《世本》中有关制造器物的内容列表进行对照比较，指出出于吕不韦门徒之手的《吕氏春秋》并“不说帝王制作”器物，所举皆为“奚仲作车、苍颉作书、皋陶作刑、容成作历、胡曹作衣、夷羿作弓、仪狄作酒、伯益作井”之类上古专司一职之官吏制作器物之事，而《世本》则“兼说帝王制作”，如“黄帝令大桡作甲子”、“黄帝见古物始穿井”。指出《吕氏》之所以不说帝王制作，乃因为该书的作者的主导思想是“君无为而臣尽能”，认为制作器物是臣下的事，而君主是不应该管的，认为君王只须“养其神，修其德而化矣，岂必劳形愁弊耳目哉”（《吕氏春秋·勿躬篇》）。顾颉刚以《吕氏春秋》中不受《易传》“一切的制作均归之于圣王观卦象”观念的影响，说明《易传》一书之晚出。不仅如此，经顾颉刚举例证明，《世本》中有着大量的制作器物的传说，而《易传》中圣王制作器物的故事却并不多见，一方面是因为“《吕览》与《世本》中的故事以传说为其背景，而《易传》的故事是以道统的思想为其背景。”另一方面也因为许多传说慢慢地并列一个系统之下，故而《易传》中圣王制作器物的例子远比《世本》来得少。正如顾颉刚所说：“传说的演化固以‘世愈后而说愈详’为通则，但也有世愈后而说愈简的。”

又如对于胡适提出的“《淮南子》不明白引用《系辞》，因它们解释制器之因根本不同”这一论据，则从剖析《淮南子》一书作者的思想入手，指出：“《淮南子》作于道家极盛之世，故其中含有道家言论甚多。道家是主张无为的，所以对于物质文明极力排斥”，可是，从《淮南子》所引自于《世本》的诸如“神农作琴”、“神农尝百草之滋味”这一类故事，却不见于《易传》。又从《淮南子》认为器物的制作，不可能一人兼作几件，而《易传》中偏偏是“神农作了耒耜又作市，黄帝、尧、舜作了舟楫又作服牛乘马，又作重门击柝，又作杵臼”，说明《淮南子》一书的作者并没见到出于其后的《易传》。

顾颉刚通过与胡适的论辩，再次申述了所谓圣人观卦象制器说不能成立的观点，彻底批驳了“观象制器”这个百孔千疮的假故事。

顾颉刚说过：“至于研究古代思想及制度时，则我们不该不取唯物史

观为其基本观念。”(《古史辨》第四册序文)说明他承认历史唯物论为应当信服的科学理论,应奉为古史研究的指导思想,这在当时乃是难能可贵的事。他的不信宇宙间万事万物都受支配于八卦,他的不信所谓伏羲、神农等一班“圣人”有如此的聪明,他的敢于揭示“层累地造成的古史”真相,除了说明他所具有追求科学精神的勇气与决心之外,也说明他能以唯物史观来看待古史古书中的某些说法和结论。

顾颉刚从年轻时便受清代汉学考据的影响,他以后进行古史史料考辨与古史研究时,考据方法乃是他运用得心应手的方法,除此之外,梁启超、康有为、胡适、钱玄同等人介绍的归纳法、假设法、历史演进法对他的学术研究也很有用。顾颉刚正是在把清代吴皖诸派汉学家精密的治学方法和西方几项重要的科学方法结合运用的基础上,在古史与史料考辨的研究领域内,为我国历史科学的发展做了清扫尘障的工作。

论《易系辞传》中观象制器的故事^①

去年秋间作《周易卦爻辞中的故事》一文，刊入《燕京学报》第六期。作完了之后又发生了些新见解，因就编讲义的方便，编入《中国上古史研究讲义》里去。适之、玄同两先生见之，皆有函讨论。今以《月刊》索稿，即以讲义原文及两先生函件发表。其中有复录《周易卦爻辞中的故事》一文的，现在也不删了。

一九三〇、四、十四，颉刚记。

《周易》这部书，以前的儒家是不大过问的，《论语》中虽有“五十以学《易》，可以无大过矣”一句话，但这是《古论语》（古文学派的《论语》本子）的文字，若《鲁论语》则作“五十以学，亦可以无大过矣”（见《经典释文》）。钱玄同先生说：

汉《高彪碑》，“恬虚守约，五十以学”，即从《鲁论》。我以为《论语》原文实是“亦”字，因秦汉以来有“孔子赞《易》”的话，故汉人改“亦”为“易”以图附合。（《古史辨》第一册中编）

以前的人有说孔子作卦爻辞的，有说孔子作《易传》的，实在都是渺茫得很。但卦爻辞虽与孔子无关，却是一部古书。它里边称引的故事都是商代及周初的（见我所作《周易卦爻辞中的故事》一文），可信是西周时的著作。不过它原来只是一部占卜的书，没有圣人的大道理在内。自从战国后期给儒者表章了（这表章的儒者我以为是驹衍一派提倡阴阳五行的人），才在《六艺》中占得一个地位，和《春秋》成为孔门中带有神秘性的两种经典；《荀子》，《礼记》，《淮南子》等就引用它来论事，像引用《诗》和《书》的句子一样了。

《易传》共有七种：《彖传》，《象传》，《系辞传》，《文言传》，《说卦传》，

^① 此文原载《燕大月刊》第六卷第三期（1930年10月），后收入《古史辨》第三册，上编，第45—69页，上海古籍出版社，1982年版。

《序卦传》，《杂卦传》。因为《彖传》，《象传》，《系辞传》各有二篇，七种传共有十篇，所以汉以后人又称为“十翼”。《史记》中《太史公自序》里曾引司马谈的两段话：

《易大传》，“天下一致而百虑，同归而殊涂。”

有能绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》，《书》，《礼》，《采》之际？足征在司马谈之世已有《易传》了。但《孔子世家》里有一句：

孔子晚而喜《易》，《序》，《彖》，《系》，《象》，《说卦》，《文言》，却颇可疑。康长素先生《新学伪经考》辨之云：

《说卦》，《序卦》，《杂卦》三篇，《隋志》以为后得，盖本《论衡·正说篇》河内后得《逸易》之事。《法言·问神篇》，“《易》损其一也，虽蠢知阙焉”，则西汉前《易》无《说卦》可知。杨雄、王充尝见西汉博士旧本，故知之。《说卦》与孟京《卦气图》合，其出汉时伪托无疑。《序卦》肤浅，《杂卦》则言训诂，此则歆所伪窜，并非河内所出。宋叶适尝攻《序卦》《杂卦》为后人伪作矣。（《习学记言》）歆既伪《序卦》《杂卦》二篇，为西汉人所未见，又于《儒林传》云“费直徒以《彖》，《象》，《系辞》十篇文言解说《上下经》”，此云“孔氏为之《彖》，《象》，《系辞》，《文言》，《序卦》之属十篇”，又叙“《易经》十二篇”而托之为“施，孟，梁丘三家”，又于《史记·孔子世家》窜入“孔子晚而喜《易》，《序》，《彖》，《系》，《象》，《说卦》，《文言》，”颠倒眩乱。学者传习，熟于心目，无人明其伪窜矣！（《汉书·艺文志辨伪》）

他说《序卦》《杂卦》并出刘歆伪窜固然没有确实的证据，但现存的《易传》不是汉初的旧本那是可以知道的。王充《论衡·正说篇》云：

孝宣皇帝之时，河内女子发老屋，得逸《易》，《礼》，《尚书》各一篇，奏之。宣帝下示博士，然后《易》，《礼》，《尚书》各益一篇。

《隋书·经籍志》云：

及秦焚书，《周易》独以卜筮得存，唯失《说卦》三篇。后河内女子得之。

无论汉宣帝时新加入的是《说卦》等三篇，或但《说卦》一篇，要之司马迁是不会看见《十翼》的全份的。

《易传》不出于孔子，也不是一人的手笔，欧阳修的《易童子问》里说得很透彻：

……《系辞》，……《文言》，《说卦》而下，皆非圣人之作；而众说淆乱，亦非一人之言也。……《文言》曰，“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也”，是谓《乾》之四德。又曰，“乾元者，始而亨者也；利贞者，性情也，”则又非四德矣。谓此二说出于一人乎，则殆非人情也。《系辞》曰，“河出图，洛出书，圣人则之”，所谓图者，八卦之文也，神马负之，自河而出，以授于伏羲者也；盖八卦者，非人之所为，是天之所降也。又曰，“包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”，然则八卦者是人之所为也，河图不与焉。斯二说者已不能相容矣；而《说卦》又曰，“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦”，则卦又出于蓍矣。八卦之说如是，是固何从而出也？谓此三说出于一人乎，则殆非人情也。人情常患自是其偏见，而立言之士莫不自信；其欲以垂乎后世，惟恐异说之攻之也；其肯为二三之说以相牴牾而疑世，使人不信其书乎！故曰非人情也。凡此五说者，尚不可以为一人之说，其可以为圣人之作乎！……至于“何谓”“子曰”者，讲师之言也；《说卦》，《杂卦》者，筮人之占书也。此又不待辨而可以知者。（卷下）

近来冯芝生先生（友兰）也说：

《易》之《彖》，《象》，《文言》，《系辞》等是否果系孔子所作，此问题，我们但将《彖》《象》等里的哲学思想与《论语》里的比较，便可解决。

我们且看《论语》中所说孔子对于天之观念：

子曰，“获罪于天，无所祷也！”（《八佾》）

夫子曰，“予所否者，天厌之！天厌之！”（《雍也》）

子曰，“天生德于予，桓魋其如予何！”（《述而》）

子曰，“吾谁欺？欺天乎？”（《子罕》）

子曰，“噫！天丧予！天丧予！”（《先进》）

据此可知《论语》中孔子所说之天完全系一有意志的上帝，一个“主宰之天”。

但“主宰之天”在《易·彖、象》等中没有地位。我们再看《易》中所说之天：

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行西始，品物流形。……（《乾象》）

天地以顺动，故日月不过而四时不忒。（《豫象》）

反复其道，七日来复，天行也。……（《复象》）

天地感而万物化生。（《咸象》）

天地之道，恒久而不已也。（《恒象》）

天尊地卑，乾坤定矣。……在天成象，在地成形，变化见矣。是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨。日月运行，一寒一暑。……（《系辞》）

这些话究竟是什么意思，我们暂不必管。不过我们读了以后，我们即觉在这些话中有一种自然主义的哲学；在这些话中决没有一个能受“祷”，能受“欺”，能“厌人”……之“主宰之天”。这些话里面的天或乾，不过是一种宇宙力量，至多也不过是一个“义理之天”。

一个人的思想本来可以变动，但一个人决不能同时对于宇宙及人生真持两种极端相反的见解。如果我们承认《论语》上的话是孔子所说，又承认《易·彖、象》等是孔子所作，则我们即将孔子陷于一个矛盾的地位。

孔子所讲，本只及日用伦常之事。……至其对于宇宙，他大概完全接受传统的见解。盖孔子只以人事为重，此外皆不注意研究也，所以他说，“未能事人，焉能事鬼！……未知生，焉知死！”（《燕京学报》第二期，《孔子在中国历史中之地位》）

他们都说得很明白了，孔子决不是《易传》的作者，《易传》的作者也决不止一个人。我们知道，道家是提倡自然主义的，道家是发生于战国而极盛于汉初的。我们又知道，《周易》的加入儒家的经典是战国末年的事，《易传》中有几篇是汉宣帝时才出来的。那么，我们可以断说：那发挥自然主义的《易传》的著作时代，最早不能过战国之末，最迟也不能过西汉之末，这七种传是西元前三世纪中逐渐产生的；至其著作的人，则大部分是曾受道家深刻的暗示的儒者。

我们既知道了《易传》的时代，便可抽出这里边所提起的古史了。《易传》中讲古史的只有一段文字，但这一段文字却是非常重要的：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。

包牺氏没，神农氏作。斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。

神农氏没，黄帝、尧、舜氏作。通其变，使民不倦；神而化之，使民宜之。《易》穷则变，变则通，通则久，是以自天祐之，吉无不利。黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》，《坤》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利以威天下，盖取诸《睽》。

上古穴居而野处；后世圣人易之以宫室，上栋下宇以待风雨，盖取诸《大壮》。古之葬者厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数；后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而治；后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。（《系辞下传》）

这一段记载的意思是说：我们所有的日用器物都是伏羲，神农，黄帝，尧，舜这一班圣人看了《易六十四卦》的象而制作的，而《六十四卦》的本根《八卦》则是伏羲仰看了天，俯看了地，又看了许多鸟兽人物的仪态而造出来的。这就是说一切的物质文明都发源于《易卦》，没有《易卦》，则圣人便想不出这种种东西来。所以《系辞传》又说：

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。

用《易》于卜筮，我们在《国语》里可以看见许多。用《易》于言，我们在《荀子》和《礼记》里也见到了不少。用“易”于动，书里虽没有记载，但看《左传》记邲之战，知庄子引了《师卦》初爻的“师出以律，否臧凶”一语以见晋师之将败（宣公十二年），可见一个将帅如要得胜，应当记着“师出以律”这句话而后动，这也是可以有的一件事。至于用“易”于制器，除了《系辞传》中这一段话以外，别种书里毫无记载，并且连类似的话也没有。

圣人看了“易”象而制器是怎样一件事呢？照《系辞传》中的话推测起来，是把许多东西分配在八卦之下，再把重叠的两卦看作这两件东西合在一起时的样子，如果能从此得到一个解悟，一件新器具就可以产生出来了。为要明白这些制作的故事，我们应取《说卦传》读一下：

《乾》为天；为圉；为君；为父；为玉；为金；为寒；为冰；为大赤；为良马；为老；为马；为瘠马；为驳马；为木果。

《坤》为地；为母；为布；为釜；为吝嗇；为均；为子母牛；为大舆；为文；为众；为柄；其于地也为黑。

《震》为雷；为龙；为玄黄；为尊；为大涂；为长子；为决躁；为苍筤竹；为萑苇；其于马也为善鸣；为异足；为作足；为的颡；其于稼也为反生；其究为健；为蕃鲜。

《巽》为木；为风；为长女；为绳直；为工；为白；为长；为高；为进退；为不果；为臭；其于人也为寡发；为广颡；为近利市三倍；其究为躁卦。

《坎》为水；为沟渎；为隐伏；为矫輮；为弓轮；其于人也为加忧；为心病；为耳痛；为血卦；为赤；其于马也为美脊；为亟心；为下首；为薄蹄；为曳；其于舆也为多眚；为通；为月；为盗；其于木也为坚多心。

《离》为火；为日；为电；为中女；为甲冑；为戈兵；其于人也为大腹；为乾卦；为鼈；为蟹；为羸；为蚌；为龟；其于木也为科上槁。

《艮》为山；为径路；为小石；为门阙；为果蓏；为阍寺；为指；为狗；为黔喙之属；其于木也为坚多节。

《兑》为泽；为少女；为巫；为口舌；为毁折；为附决；其于地也为刚卤；为妾；为羊。

这是把宇宙间的许多东西分为八类，而以《乾》《坤》等八个卦分别统率一类；好象五行家把宇宙间的东西分成五类而以五行统率之似的。我们懂得了这个，便可知道所谓“舟楫之利，……盖取诸《涣》”者，因为《涣卦》的象是☱，上卦是《巽》，下卦是《坎》，《巽》为木，《坎》为水，木在水上，便是舟楫，所以黄帝们看了这个卦象就会造出舟楫来了。又可知道所谓“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，盖取诸《夬》”云者，因为《夬卦》的象是☱，上《兑》下《乾》，《兑》为口舌，《乾》为金，古代的笔是刀笔，属于金类的，圣人看了这个卦象，发明了上面说，下面写的方法，就成为书契了。

但我们仅仅懂得了这些卦象是不足以完全说明圣人观象制器的方法的，我们还须懂得“互体”。何谓互体？凡卦爻二至四，三至五，两体交互，也可各成一卦，故一卦中含有四卦。如上面说的“重门击柝以待暴客，盖取诸《豫》”，《豫》的象是三☳（《震》，《坤》），其二爻至四爻为☱（《艮》），其

三爻至五爻为三(《坎》),所以《豫卦》的意义不尽于原始的《震》《坤》二卦,更须索之于重卦中所涵的《艮》《坎》二卦。因此,我们要知道“重门击柝以待暴客”的意义,一定要把《震》,《坤》,《艮》,《坎》四卦的象兼而求之,方得完全明白。《九家易》(集荀爽、京房等的《易》说而成)道:

《豫》,……下有《艮》象;从外示之,《震》复为《艮》(按这是说把震卦倒转来看)两《艮》对合,重门之象也。柝者,两木相击以行夜也。《艮》为手,为小木,又为持;《震》为足,又为木,为行;《坤》为夜;即手持二木夜行击柝之象也。《坎》为盗暴;水暴长无常,故以待暴客。既有不虞之备,故取诸《豫》矣。(李鼎祚《周易集解》卷十五引)

他们说明黄帝们想出重门击柝的经历,宛然目睹,何等难能可贵!

但我们若要完全明了《系辞传》中这篇古史,仅仅懂得看卦象,看互体,还嫌不够,一定要懂得“卦变”。何谓卦变?一卦六爻,如果把其中的两爻调换一下,这一个卦便会变做别一个卦。例如《复》的卦象为☱,如果把初爻移到二爻去,就成了☵(《师》)了;又把初爻移到三爻去,就成了☶(《谦》)了。……但卦虽变了,还可用了所变的卦来解释原卦,因为原卦和变卦中包含的阴阳爻是相当的,卦义自有互相补足的可能。知道了这一义,便可看“斫木为耜,揉木为耒,……盖取诸《益》”这句话了。《益》的卦象为☱(《巽》,《震》);其互体则为☷(《坤》)☶(《艮》);如更把初爻和四爻互易,即成为《否》(☷),又得了《乾》《坤》二卦。故虞翻道:

《否》四之初也。《巽》为木,为入;《艮》为手;《乾》为金;手持金入木,故斫木为耜。……《艮》为小木,手以挠之,故揉木为耒。……《坤》为田;《巽》为股进退;《震》足动耜,艮手持耒,进退田中,耕之象也。(《周易集解》卷十五引)

说得多么切实,耕田的样子完全在《益卦》里表现出来了。又:“日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》”的解释也是这般。《噬嗑》的卦象为☲(《离》,《震》);其互体为☶(《艮》)和☷(《坎》);其卦变以初爻与五爻相易,亦为《否》(☷——《乾》,《坤》)。故虞翻云:

《否》五之初也。《离》象正上,故称日中也。《艮》为径路;《震》为足,又为大涂。《否》《乾》为天,《坤》为民,故致天下民之象也。《坎》水《艮》山,群珍所出,聚天下货之象也。《震》升《坎》降,交易而退,各

得其所。(同上)

也是说得丝毫不漏。又：“服牛乘马，引重致远以利天下，盖取诸《随》”，《随》象为☱(《兑》，《震》)；其互体为☱(《艮》)和☱(《巽》)；其卦变以初爻与上爻相易，亦为《否》(☷—☰—《乾》，《坤》)；故虞翻云：

《否》《乾》为马，为远；《坤》为牛，为重。《坤》初之上为引重；《乾》上之初为致远。《艮》为背，《巽》为服；在马上，故乘马。《巽》为绳，绳束缚物；在牛背上，故服牛。(同上)

我抄到这里，不禁叹一口气道：八卦是怎样一件神妙的东西！这阴阳的卦画会得把宇宙间的东西全都收了进去；还不算，更会从互体和卦变上把各种东西的相互关系阐明详尽至此，伏羲氏真不愧为首出御世的圣王了！

但是，不幸得很，才一赞叹，我胸中的疑窦已起来了。伏羲氏画八卦这一件事情，我们在较古的书里虽不曾见过，但《淮南子》中有“八卦可以识吉凶，……伏羲为之六十四变”的话，《史记》中有“伏羲至纯厚，作易八卦”的话，可见伏羲画卦重卦之说在西汉初年是已存在了的。至于伏羲，神农，黄帝，尧，舜们依据了卦象而制作的东西是何等的惊天动地，利用厚生，何以我们尚没有在商、周以至战国，甚至西汉的书里见过一面呢？我们在前面读过一部专记古人创作的书——《世本》，为什么这些观象制器的事情它都没有记载呢？为什么它记载的这些事情的创作者都不是这几个人呢？不信，我们试把《系辞传》和《世本》两书的记载列成一个比较表：(见下页)

伏羲、神农们的观象制器是古代极重大的事，为什么在这个比较表里，两书所载竟全然异样，凡《易·系辞传》中所给与伏羲、神农们的，《世本》竟一一地送给了别个人呢？注《世本》的宋衷对于这个问题没法解决了，只得写道：

句芒，伏羲臣。垂，神农臣。共鼓，货狄，二人并黄帝臣。脗，黄帝臣。相土，膂，皆黄帝臣。雍父，黄帝字。(一本引作“黄帝臣”。)挥，黄帝臣。牟夷，黄帝臣。沮诵，苍颉，黄帝之史官。

这样一解释，足见伏羲、神农们虽非亲手制作，也是命令他们的臣下制作的，《系辞传》和《世本》的话并不冲突。他们圆谎的本领可谓甚大。不过古人固然有许多死无对证，听你安排的，但也有证据凿确，不听你支配的。即如作服牛的脗，王静安先生证明他即是甲骨文中的王亥，商人的

《系辞传》	《世本作篇》
庖犧氏作八卦	无
庖犧氏作罔罟	句芒作罗(一云“芒作纲”)
神农氏作耒耜	垂作耒耜,作耨(又“咎繇作耒耜”“繇作耒耜”)
神农氏作市	祝融作市
黄帝、尧、舜作舟楫(原文未指定哪一个人,只得如此写)	共鼓,货狄作舟
黄帝、尧、舜作服牛乘马	胲作服牛;相土作乘马;轔作驾
黄帝、尧、舜作重门击柝	无(但有“繇作城郭”)
黄帝、尧、舜作臼杵	雍父作杵臼
黄帝、尧、舜作弧矢	挥作弓;牟夷作矢
后世圣人作宫室	尧使禹作宫室
后世圣人作棺槨	无
后世圣人作书契	沮诵、苍颉作书

先祖,他的时代便只彀得到夏而彀不到黄帝时。相土亦商的先祖,《商颂》里说“相土烈烈,海外有截,”则那时商的国势已盛,也不会过早。两个漏洞现了出来,其他的话的信用自然倒地了。宋衷的拉拢式既不可用,那么,我们对于这两部书的不同应当怎样去解释呢?依我想来,我们可以先作两个假设,再加研究:

- (1) 《系辞传》的话是错误的,故不为《世本》的作者所承认;
- (2) 作《世本》时尚无《系辞传》,亦无类于《系辞传》的说话,故《世本》的作者只记其自己所传闻的。

这第一个假设,我以为不能成立。《世本》的作者所记的事,一大半是根据传说来的,其小半则出于作者的附会。根据传说的,如本讲义二十三章所引的《吕氏春秋》与《世本》比较之文。出于附会的,如《诗》《小雅》中有“伯氏吹壎,仲氏吹篪”之句(《何人斯》),而此篇是汉儒解作苏公刺暴公的,他便说,“壎(壎),暴辛公所造;苏成公作篪,”这是很可笑的。作者对于引用的材料拉来就算,绝不曾做过一番精密的考据功夫。如今《系辞传》中这一段话既说得这样地冠冕堂皇,这班圣人所制作的東西又是十分切合百

姓用的,假设给他看见,他一定全盘承受,决不会深闭固拒,仅仅说些“伏羲、神农作琴瑟,黄帝作冕旒”的话。现在他不说,足见他没有看到。《世本》的时代已经够后了,《系辞传》中这一段话的时代乃更在其后。

其次,我们来看《史记》。司马迁作《史记》,是“考信于《六艺》”的,是“厥协《六经》异传”的,凡是经书里所有的材料,除了诘屈聱牙不易解释的(如《盘庚》《大诰》之类)之外,他总是尽量地使用。《系辞传》又是他看见的,他曾在《自序》里引过“天下一致而百虑,同归而殊途”一语(《系辞下传》)。如何他对于这一段与古史极有关系的文字竟忘记了呢?就算他不愿把伏羲、神农列入本纪,但黄帝、尧、舜是他尊信的,如何他不把他们的观象制器的故事记入了呢?

《系辞传》中有了这段神圣的故事,而特别注意古人制作的《世本》竟不理睬它网罗古今史事,且特别注重《六艺》的《史记》也不理睬它。它为什么会得这样孤零零地没有人缘?

说到这里,我们只得研究它的来路了。

《淮南子·汜论训》中有一段话,意义和它很相合,只是没有指明制器的圣王,也没有说起制器的人是取象于《易》卦。现在也列出一个表来比较一下:

《淮南子》	《系辞传》
古者民泽处复穴,冬日则不胜霜雪雾露,夏日则不胜暑蛰蠹螽,圣人乃作为之筑土构木以为宫室,上栋下宇以蔽风雨,以避寒暑,而百姓安之。	上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇以待风雨,盖取诸《大壮》。
古者剡耜而耕,摩蜃而耨,……民劳而利薄;后世为之耒耜耨耒,……民逸而利多焉。	神农氏作,斫木为耜,揉木为耒,耒耨之利以教天下,盖取诸《益》。
古者大川名谷冲绝道路,不通往来也;乃为斲木方版以为舟航。	黄帝、尧、舜氏作……剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利以济不通,致远以利天下,盖取诸《涣》。
故地势有无得相委输,乃为鞣蹻而超千里,肩荷负担之勤也,而作为之揉轮建舆,驾马服牛,民以致远而不劳。	服牛乘马,引重致远以利天下,盖取诸《随》。
为擘禽猛兽之害伤人而无以禁御也,而作为之铸金锻铁以为兵刃,猛兽不能为害。	弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利以威天下,盖取诸《睽》。

在这比较之下，可见这两段文字不但意义全同，即所用成语亦多相同。不过《系辞传》的词句写得简洁些，并且每一事替它在《易》卦里寻出一个根据而已。照以前人的说话，《系辞传》是孔子作的，前于《淮南子》约三百五十年，其出于《淮南子》的袭用可无疑义。但淮南王是一个信仰《易》学的人，他曾聘善为《易》者九人，做成一部《淮南道训》，一名《淮南九师书》（见《汉书·艺文志》及刘向《别录》）；就是《淮南子》中也引用《易》文不少。假使他们那时的《易传》里已有这章文字存在，他们为什么不把它引来做自己立说的佐证呢？为什么说到创作的人只言“圣人”而不言神农、黄帝，只言“后世”而不言“后世圣人”呢？可见《淮南子》中写这段文字的意思只要说明时代愈后则器物愈完备，困难愈减少的一个观念；一到了《系辞传》中那一章的作者的手里，便借他来说明卦象的神奇，以为一切文明皆发源于卦象，当伏羲画卦之时已蕴藏了无数制器的原理，遂开神农、黄帝时的灿烂的文化；它们的论点是不同的。

但是，细想起来，《系辞传》的话颇不合理。因为照它说，制器之理既全具于卦象，则画卦之后马上可以推演出许多新东西，而伏羲是画卦的人，他早已把卦象卦变弄清楚，看明白了，为什么他只把这个方法使用了一次，作成了罔罟之后就停手，不再造船以便捕鱼，乘马以便打猎呢？神农既会观象以制耒耜，为什么不再观象而制杵臼，使田里出产的五谷可以舂掉了粃皮呢？如说制器之理虽具而不显明，必待观象者的徐生妙悟，则卦象之用尚有未尽，伏羲、神农们也不能推为聪明睿智的圣人了。况且黄帝、尧、舜之后也不乏圣人，何以再没有观象而制器的呢？夏以下也屡有新器出来，何以再没有从《易》象里推演而成的呢？

于此可见所谓“以制器者尚其象”本是莫须有的事。这很明显，制器时看到的象乃是自然界的象而不是卦爻的象。例如造船，一定是看见了木头浮在水面而想出来的。倘单看《涣卦》，则但知木在水上而已，这不沉的德性如何可以看得出来？何况《易》卦中既有木在水上的《涣》（䷺），还有水在木上的《井》（䷯），为什么圣人看了《井卦》的象不因其要沉入水底而辍其制作呢？若说圣人是知道水性不沉的，故不因观了《井》象而不作，那么，他便不必因观了《涣卦》而始悟出造船的道理来了。

再有，这章中说的圣人观了某卦的象故制出某种的器，细想起来也很可笑。因为六十四卦是由最简单的阴阳爻排列而成，这卦和那卦本没有

严密的界限；加以互体和卦变的一搬动，更可由人颠之倒之地瞎讲，讲得头头是道了。不信，请让我玩一套把戏给诸君看。它说：

日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。

舟楫之利……盖取诸《涣》。

这是十分确定的事实了。但我说：不对！

日中为市，乃取诸《涣》。

为什么？因为《涣》象为☱（《巽》，《坎》），其互体为☳（《震》）和☱（《艮》），其卦变以二爻与四爻相易为☱（《否》）—《乾》，《坤》）。我可以遵照了《易》学先师的方法而断之曰：

《巽》为近利市三倍，“为市”之象也。《坎》为通，“交易”之道也。

《震》为大涂，《艮》为径路，通都之人循大涂而来会，僻邑之人则行小径而至也。《乾》为天，日丽乎天，故曰“日中”。《坤》为地，万物之所从出，故曰“致天下之货”。《巽》又为进退，交易则进，既毕则退也。

这样说来，倒也着实“象煞有介事”，于是神农氏只得随顺了我的话，看了《涣卦》之象而作市了！倘使我们又要把黄帝作舟楫的事说成取象于《噬嗑》，也很方便。因为这卦的象是☱（《离》，《震》），其互体为☱（《艮》）和☳（《坎》）：《艮》为木，《坎》为水，已可把它说成舟楫；而《震》为龙，《离》为鳖蟹羸蚌，都是水族，乘舟入水岂不是效法于此种动物呢！

写到这里，真使我短气了！《易》理的圆融如此，想要把它应用的如何可以捉住它的真实的意义？照那样讲，只要看了一个卦，尽够造出无数东西来了，为什么古先圣王只能于一卦之下制成一件东西呢？许多卦中既有同样的象存在，为什么他们只会取了这一卦的象而失掉了那几卦的象呢？费了圣人的许多心思制成了几件东西，然而《世本》中没有记载，所记载的古圣人的制作都不是由观卦来的，除了《系辞传》这一章之外再没有同样的故事，可见圆融得无路不通的，实际上却是一无所通。

然则，这一章文字是什么时候出来的呢？关于这个问题，我们应先看《象传》。《象传》是最早用“象”去解释《易卦辞》的。它说：

云(☳)，雷(☳)，《屯》。

山(☶)下出泉(☵)，《蒙》。

上天(☰)下泽(☱)，《履》。

地(☷)中有山(☶),《谦》。

泽(☱)灭木(☳),《大过》。

风(☴)行地(☷)上,《观》。

明(☲)出地(☷)上,《晋》。

雷(☳)雨(☱)作,《解》。

火(☲)在水(☵)上,《未济》。

它以☲为天,以☷为地,以☳为雷,以☵为水,为云,为雨,为泉,以☶为山,以☴为风,为木,以☲为火,为明,以☱为泽,意义甚为简单,所取之象都是自然界中最重大的几件东西,并没有像《说卦传》那样的细碎复杂。这可见《象传》为原始的《说卦传》,而《说卦传》乃是进步的《象传》,其间时代相差颇久。到了京房、荀爽一班经师出来,最喜欢弄这种玩意儿,于是又添了许多东西进去,陆德明《经典释文》于《说卦传》末注云:

荀爽《九家集解》本,《乾》后更有四:为龙,为直,为衣,为言。《坤》后有八:为牝,为迷,为方,为囊,为裳,为黄,为帛,为浆。《震》后有三:为王,为鹤,为鼓。《巽》后有二:为杨,为鹤。《坎》后有八:为宫,为律,为可,为栋,为丛棘,为狐,为蒺藜,为桎梏。《离》后有一:为牝牛。《艮》后有三:为鼻,为虎,为狐。《兑》后有二:为常,为辅颊。
(卷二)

照这样子做下去,大可做成一部《卦象字典》了。这个风气始于西汉而极盛于东汉。到了三国,虽然还有虞翻等张其军,而王弼作《易注》,便完全把它推翻了。他说:

言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。犹蹄者所以在兔,得兔而忘蹄;筌者所以在鱼,得鱼而忘筌也。……得意在忘象,得象在忘言。故立象以尽意而象可忘也;重画以尽情而画可忘也。是故触类可为其象,合义可为其征。义苟在健,何必马乎!类苟在顺,何必牛乎!爻苟合顺,何必《坤》乃为牛!义苟应健,何必《乾》乃为马!而或者定马于《乾》,案文责卦。有马无《乾》,则伪说滋蔓,难可纪矣。互体不足,遂及卦变。变又不足,推致五行。一失其原,巧愈弥甚。纵复或值而义无所取,盖存象忘意之由也。忘象以求其意,义斯见矣!(《周易略例·明象》)

这是他对于汉代《易》学的一个大破坏。他的《易注》不注《系辞传》,《说卦

传》诸篇。他的弟子韩康伯补注此数篇于《说卦传》，卦象一大段亦不注，而于《系辞传》中观象制器一章则注云：

《离》，丽也。罔罟之用必审物之所丽也。鱼丽于水，兽丽于山也。

《噬嗑》，合也。市人之所聚，异方之所合。设法以合物，《噬嗑》之义也。

《涣》者，乘理以散通也。

《随》，随宜也。服牛乘马，随物所之，各得其宜也。

《睽》，乖也。物乖则争兴，弧矢之用所以威乖争也。

宫室壮大于穴居，故制为宫室取诸《大壮》也。

《夬》，决也。书契所以决断万事也。

他不以卦象解释而以卦名意义解释，似乎也讲得过去；但他对于作耒耜所取的《益》就没法讲了，所以他不注。其实，当初圣人若是观了卦名而制器的，则《系辞传》中即不应说“以制器者尚其象”，而应说“以制器者尚其名”了。况且舟楫的制作，与其说是观了《涣》的卦名而来，何如说观了《既济》的卦名为更适当呢？所以王弼的一派在《易》学上虽有破除迷妄的功绩，但对于这一章文字实在不曾讲得妥帖。

所以然者何？因为这一章文字的基础是建筑于《说卦传》的物象上的，是建筑于《九家易》的互体和卦变上的。必须用了物象，互体，卦变等等来讲，才能讲得出神入化，见得伏羲、神农一班圣人的睿明通知。若依王弼的忘象求意之说，除了根本推翻之外没有别法。所以我们可以下一句断语，说：在没有《说卦传》之前，没有互体和卦变说之前，这章文字是不会出现的。

《说卦传》出于《象传》之后，我们知道了。互体和卦变之说是什么时候起来的呢？书上没有提起。我们现在看得见的聚集汉代《易》说最完全的要推唐李鼎祚的《周易集解》，这是对于王弼的“忘象的”《易》学起的反动，而辑集虞翻、荀爽等“存象的”二十余家之书而成的。书中又引《九家易》。《经典释文》云：

荀爽《九家集注》十卷：不知何人所集。称荀爽者，以为主故也。

其序有荀爽，京房，马融，郑玄，宋衷，虞翻，陆绩，姚信，翟子玄。……

（《序录》）

这九个人中，京房是西汉人；荀爽，马融，郑玄是东汉人；宋衷以下是三国

人。可见这存象一派，京房为其先觉。《汉书·儒林传》云：

京房，受《易》梁人焦延寿。延寿云尝从孟喜问《易》。会喜死，房以为延寿《易》即孟氏学。翟牧白生不肯，皆曰非也。至成帝时，刘向校书考《易》说，以为诸家《易》说皆祖田何，杨叔，丁将军，大谊略同；唯京氏为异，党焦延寿，独得隐士之说，托之孟氏，不相与同。由是《易》有京氏之学。

这又可见京房是自己开辟一个新学派而托之于孟喜的，与汉代传统的《易》学特别不同。《汉书·艺文志》《易》类载：

孟氏京房十一篇，

灾异孟氏、京房六十六篇，

就是他一手造成的学说。自从他自出主张，变更师法，一时风从，于是打倒了《易》学正统的施雠，杨何，梁丘贺诸人而独霸，所以《经典释文》记《易》学书籍只能从孟喜、京房起（第一部《子夏易传》是假的），《九家易》辑录三国以前的《易》说也只能从京房起了。互体和卦变是东汉的易学家的专业，而这一派是以京房为宗师的，那么这几种方法的来源便不难指定了。

施雠，杨何们的遗说虽无传，猜测起来，其讲《易》当如《彖传》，《象传》之类，不甚有诡异的意味。自从京房一派起来，用了种种纤巧的方式，把一部《易经》讲得天花乱坠。人情爱新奇而厌平凡，所以他们的《易》说就占着绝对的优势了。

《系辞传》中这一章，它的基础是建筑于《说卦传》的物象上的，是建筑于《九家易》的互体和卦变上的。我们既知道《说卦传》较《象传》为晚出，既知道《说卦传》与孟京的《卦气图》相合，又知道京房之学是托之于孟氏的，又知道京房是汉元帝时的人，那么，我们可以断说：《系辞传》中这一章是京房或是京房的后学们所作的，它的时代不能早于汉元帝。因为它出在西汉的后期，所以《世本》的作者不能见它，《史记》的作者不能见它，其它早一些的西汉人也都不能见它。因为它出在西汉的后期，所以它可以采取了《淮南子》中的“去害就利”一段话来做它的底本，又可以抢夺了《世本·作篇》中的许多人的制作来献与伏羲神农等几个最有名的古帝王。

这个结论或者有人看了要问：《系辞传》一书不是司马迁的父亲已引过吗？为什么这章文字会到汉元帝后始出现呢？就说是京房一班人假造

的，然《易经》的本子尚有施雠，梁丘贺诸家，这伪作的一章即使侥幸插进了孟喜一家的本子，如何可以遍伪他家而尽欺天下之目呢？我说：古书的被人窜乱是常有的事情，一篇之书，大体不伪而部分伪的，所在多有，最显著的有“孔子生”的插入《春秋》，《百篇书序》的插入《史记》，都是。《系辞传》虽可为司马谈所见，而伏羲们观象制器的一章尽不妨到西汉后期才出来。至于《周易经传》的本子因京房之学日盛，遂使它的本子成为定本，新出《汉石经》可见。（《经典释文》云，“‘剡剡’，京作‘剡剡’”（《困》）。去年洛阳发现《汉石经》残石，“剡剡”作“剡剡”，故知东汉学官定本即是用京房的。）京房本立为定本，载在《石经》，这不够统一别的本子吗？

这章的著作者及其著作时代，我们已大略考定了。至于他为什么要伪作这一章，上面还没有说得详尽。我以为这伪作的意义有三：其一，是要抬高《易》的地位，扩大《易》的效用；其二，是要拉拢神农，黄帝，尧，舜入《易》的范围；其三，是要破坏旧五帝说而建立新五帝说。

《易》既入于《六艺》，立于学官，当然一班治《易》的人要把它说得神通广大，才可替本书占身份，也替自己占身份。《春秋》本是一部简明的记事书，他们尚且可以把它讲出许多奥妙。何况《易》，阴阳爻是可以排列成许多方式的，卦爻辞是在可解不可解之间的，要附会起来当然更容易。所以第一步说《易卦》及《卦辞》，《爻辞》是讲宇宙观和人生观的，于是成了《彖传》，《象传》，《系辞传》等。第二步说宇宙间的万事万物都是受支配于八卦的，一个卦可以作为无数事物的象征，于是成了《说卦传》。第三步说世间的文明都是从《易》里推演出来的，古圣人之所以能够制作即是懂得了这个推演的方法而然，于是成了《系辞传》中这一章。有了这一章，而后《系辞传》中所谓“开物成务”，所谓“立成器以为天下利”，所谓“百姓日用而不知”，都得到了实际的证明了。这是伪作者的第一义。

《易》与伏羲的关系，在西汉初年已说起。他们发生关系的缘故，大约因为《易》的偶象成立的时候正是伏羲的偶象成立的时候（战国末，西汉初），故于无意中凑合了。（好象尧舜的传说发达时正值儒家兴起，黄帝的传说发达时正值道家和神仙家兴起，所以他们就做了这几派的教主。）但《易》的境域里仅仅有个伏羲还嫌不热闹，而且伏羲又不是儒家所十分崇拜的，应当再拉几个有名的圣王进去才是。恰好那时传说中的古史系统是把伏羲放在神农，黄帝，尧，舜们的上面的，于是便把神农，黄帝，尧，舜

一齐请进，叫他们跟了伏羲的脚步走，而后圣圣传心，《易》的地位便更尊严了。这是伪作者的第二义。

五帝之说，自战国以迄西汉，都确定为“黄帝—颛顼—帝喾—尧—舜”，但尧舜以有儒家的捧场，黄帝以有道家及神仙家的捧场，他们的势力历久不衰。至颛顼与帝喾二人，则偶像之成系因其为各民族的祖先（看上章〈史记〉中各国先世表〉可知）：到了西汉，民族既融合为一，没有这个偶像的需要，又没有思想家替他们开出些新国土来，他们的势力不由得不日就衰落了。然而那时的伏羲，神农的传说起得不久，正在社会上风行，惟以五帝久已定局，三皇也没有改组的消息，他们得不到一个正统的地位。本章的作者看准了这一点，大胆起一次革命，拥戴伏羲，神农，放逐颛顼，帝喾，使五帝的组织变成“伏羲—神农—黄帝—尧—舜”，个个都是当时有实力的。因为他拥戴的是“大的新鬼”，放逐的是“小的故鬼”，所以舆论翕然，不闻异议，而伏羲、神农的宝座遂至今不撤了。这是伪作者的第三义。

答适之先生论观象制器书^①

适之先生：

接到先生的信，几乎一年了，至今始得作答，其无闲暇可知也。亦以此问题牵涉颇多，非得一星期之暇不能作答，故迟延至今。

先生以为《系辞传》中观象制器的故事不出后人臆作，其理由有：

(1) 《系辞》说制器不过泛举帝王，至《世本》则一一列举，此为世愈后而说愈详的一例。至《世本》所以不采《系辞》，是因《系辞》说的太略。

(2) 《淮南子》是依据《系辞》而稍加发挥，其所以不明白引用《系辞》，因它们解释制器之因根本不同。

(3) 司马迁不以《系辞》此文当作史实看，故不收入《五帝本纪》。

(4) 《系辞》此文出现甚早，可用《陆贾新语·道基篇》作证，证明楚汉间人已知有此书。

(5) 西汉易学无论哪一家，都是术数小道，无复有制器尚象一类的重要学说。

这五个理由，我都不敢以为然，请毕其说。

先生说：“《系辞》说制器，尚不过泛举帝王，至《世本》则一一列举，更像煞有介事了。此亦世愈后而说愈详之一例。”这个意思，我不敢赞同。〔传说的演化固以“世愈后而说愈详”为通则，但也有世愈后而说愈简的，因为许多系统都并到一个系统之下了。最显明的证据，如《尧典》的九官，本各有各的起源，各人背后均有一大堆传说，但到《尧典》的作者把它们组织为一串，从此时间空间均被统一，许多堆传说失传了，只剩这一大堆了。《世本》固然是很晚的书，可以说一定在战国以后的。但它的材料却有所

^① 此文作于1930年，第一次发表于《中国文化与中国哲学》1988年号，三联书店1990年版。

自来。)我们试把《吕氏春秋·审分览》中两段话抄出:

奚仲作车,苍颉作书,后稷作稼,皋陶作刑,昆吾作陶,夏鯀作城:
此六人者,所作当矣。(《君守》)

大桡作甲子,黔如作虜首,容成作历,羲和作占日,尚仪作占月,后益作占岁,胡曹作衣,夷羿作弓,祝融作市,仪狄作酒,高元作室,虞姁作舟,伯益作井,赤冀作白,乘雅作驾,寒哀作御,王冰作服牛,史皇作图,巫彭作医,巫咸作筮:此二十官者,圣人之所以治天下也。(《勿躬》)。

这两段文字中共举了二十六人。我们试把它和《世本》作一比较:

《吕氏春秋》	《世本》	比较
奚仲作车	奚仲作车(《山海经·海内经》注)	同
苍颉作书	苍颉作书(《尚书序正义》) 沮诵苍颉作书(《广韵》九)	增加
后稷作稼		未言
皋陶作刑	皋陶作五刑(《路史》注) 伯夷作五刑(《御览》636)	增加
昆吾作陶	昆吾作陶(《史记》注)	同
夏鯀作城	鯀作城郭(《礼记·祭法》正义)	同
大桡作甲子	大桡作甲子(《书·舜典》正义) 黄帝令大桡作甲子(《路史·后纪》注)	增加
黔如作虜首 毕沅校云,可不解,疑虜首当是郜首	隶首作算数?(《史记·历书》索隐)	存疑
容成作历	容成造历(《书·舜典》正义)	同
羲和作占日	羲和占日(《史记·历书》索隐)	同
尚仪作占月	常仪占月(同上)	同
后益作占岁	后益作占岁(《御览》17)	同
胡曹作衣	胡曹作衣(《御览》689) 伯余作衣裳(《淮南子·汜论训》注)	增加
夷羿作弓	挥作弓(《礼记·射义·正义》)	异
祝融作市	祝融作市(《易》释文)	同
仪狄作酒	仪狄造酒(《尚书·酒诰》正义)	同
高元作室	禹作宫室(《尔雅》释文)	异
虞姁作舟	共鼓货狄作舟(《山海经·海内经》注)	异

(续表)

《吕氏春秋》	《世本》	比较
伯益作井	化益作井(《〈易〉释文》) 黄帝见百物始穿井(《初学记》7)	增加
赤冀作臼	雍父作臼(《广韵》44)	异
乘雅作驾毕沅校注,旧校云:“雅,一作持。”案《荀子·解蔽篇》云,乘杜作乘马,杨倞注云,“《吕氏春秋》作一驾”,一字或衍文,疑旧校“持”字乃“杜”字之误,“杜”即“相土”也。	相土作乘马(《周礼·夏官·校人·注》) 謁作驾(《事物纪原》7)	异半同
寒哀作御(古寒韩通)	韩哀作御(《〈汉书·王褒传〉注》)	同
王冰作服牛	胘作服牛(《初学记》29)	同
史皇作图	史皇作图(《御览》750)	同
巫彭作医	巫彭作医(《〈山海经·海内经〉注》)	同
巫咸作筮	巫咸作筮(《周礼·龟人》)	同

以上二十六条,相同者凡十四,增加者凡五,异者凡五,未言与存疑者各一。惟增加者其未增加之部分仍与《吕氏春秋》相同,故凡得十九,已逾三分之二。可见《吕氏春秋》所录之传说与《世本》所录之传说甚相同,我们若不说《吕氏春秋》之文是《世本》以后人所增入,则不能不承认《世本》之说之有来历。然而他们两书有一点不同,就是《吕氏春秋》不说帝王制作,而《世本》则兼说帝王制作。如“大桡作甲子”,《吕氏》只此一语耳,而《世本》则既有“大桡作甲子”,又有“黄帝令大桡作甲子”。“伯益作井”,《吕氏》亦仅有此一语耳,而《世本》则既有“化益作井”,又有“黄帝见百物始穿井”。这一点看似小异同,其实所关甚大。因为《吕氏春秋》的《审分览》及其所属的《君守》、《任数》、《勿躬》三篇完全讲作君的方法,而归本于君无为而臣尽能。故《审分览》云:

人与骥俱走,则人不胜骥矣。居于车上而任骥,则骥不胜人矣。

人主好治人官之事,则是与骥俱走也,必多所不及矣。

《君守篇》云:

人主好以己为,则守职者舍职而阿主之为矣。阿主之为有过,则

主无以责之，则人主日侵而人臣日得，是宜动者静，宜静者动也。尊之为卑，卑之为尊，从此生矣。此国之所以衰而敌之所以攻之者也。奚仲作车，……此六人者所作当矣，然而非主道者。故曰作者忧，因者平。惟彼君道，得命之情，故任天下而不强，此之谓全人。

又《任数篇》云：

古之王者其所为少，其所因多，因者君术也，为者臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉？故曰，君道无知无为而贤于有知有为，则得之矣。

《勿躬篇》云：

人之意苟善，虽不知，可以为长。故李子曰，非狗不得兔，兔化而狗则不为兔。人君而好为人官，有似于此。其臣蔽之，人时禁之；君自蔽则莫之敢禁。夫自为人官，自蔽之精者也。袂簪日用而不藏于篋，故用则衰，动则暗，作则倦。衰暗倦三者，非君道也。大桡作甲子，……此二十官者，圣人之所以治天下也。圣王不能二十官之事，然而使二十官尽其巧：毕其能，圣王在上故也。圣王之所不能也，所以能之也；所不知也，所以知之也。养其神、修其德而化矣，岂必劳形愁弊耳目哉！

他是竭力反对君主自作聪明的，他以为制造器物是臣下的事，君主不应管的。倘使那时已有《易传》中的观象制器的一段神圣的故事，一切的制作均归之于圣王观卦象的，他何得这般说呢？就使他这般说了，何得一手掩尽天下目，禁止博士们的驳诘呢？若说《系辞传》的故事为泛举之词应在前，《世本》的故事为列举之词应在后，将何以解于《吕氏春秋》的不言呢？就说吕不韦挟其震主之威，不惜抹煞《易传》的故事，然试观《易传》的故事，战国时人有言及的吗？若《世本》的故事，则春秋、战国、秦、汉间人言之者甚多，今试举如下（今截至西汉之初，约略至《世本》出时）：

奚仲作车——奚仲作车。（《荀子·解蔽》）

薛之皇祖奚仲居薛，以为夏车正。（《左传》定元年）

奚仲之巧非斫削也。（《晏子·形势》）

番禺生奚仲，奚仲生吉光，吉光是始以木为车。（《山海经·海内经》）

奚仲为车。（《淮南子·脩务训》）

- 苍颉作书——好书者众矣，而仓颉独传者，壹也。（《荀子·解蔽》）
古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公。（《韩非子·五蠹》）
昔者苍颉作书而天雨粟，鬼夜哭。（《淮南子·本经训》）
苍颉作书。（《淮南子·脩务训》）
苍颉之初作书，以辨治百官，领理万事。（《淮南子·泰族训》）
- 后稷作稼——诞后稷之穡，有相之道。（《诗·大雅·生民》）
思文后稷，克配彼天，立我烝民，莫匪尔极。贻我来牟，帝命率育。（《诗·周颂·思文》）
赫赫姜嫄，……是生后稷，降之百福，黍稷重穆，植稗菽麦，奄有下国，俾民稷穡。（《诗·鲁颂·閟宫》）
稷勤百谷而山死。（《国语·鲁语》）
好稼者众矣，而后稷独传者，壹也。（《荀子·解蔽》）
后稷是播百谷，稷之孙曰叔均，是始作牛耕。（《山海经·海内经》）
后稷作稼穡而死为稷。（《淮南子·汜论训》）
后稷耕稼。（《淮南子·脩务训》）
有西周之国，姬姓，食谷。有人方耕，名曰叔均。帝俊生后稷，稷降以百谷。稷之弟曰台玺，生叔均，叔均是代其父及稷播百谷，始作耕。（《山海经·大荒西经》）
- 皋陶作刑——淑问如皋陶，在泮献囚。（《诗·鲁颂·泮水》）
皋陶瘠而为大理。
皋陶鸟喙，是谓至信，决狱明白，察于人情。（《淮南子·脩务训》）
- 昆吾作陶——
- 夏鯀作城——夏鯀作三仞之城。（《淮南子·原道训》）
- 大桡作甲子
- 黔如作虜首
- 容成作历——容成造历。（《淮南子·脩务训》）
容成氏曰：“除日无岁，无内无外。”（《庄子·则阳》按《汉书·艺文志》有《容成子》十四篇）

- 羲和作占日——吾令羲和弭节兮，望崦嵫而勿迫。（《离骚》）
 有女子名曰羲和，方浴日于甘渊。羲和者帝俊之妻，生十日。（《山海经·大荒南经》）
- 尚仪作占月——有女子方浴月，帝俊妻常羲生月十有二，此始浴之。（《山海经·大荒西经》）
- 后益作占岁——帝令重献上天，令黎印下地，下地是生噎，处于西极以行日月星辰之行次。（《山海经·大荒西经》）
 共工生后土，后土生噎鸣，噎鸣生岁十有二。（《山海经·海内经》）
- 胡曹作衣——胡曹为衣。（《淮南子·脩务训》）
- 夷羿作弓——羿善射。（《论语·宪问篇》）
 羿焉辟日？……帝降夷羿，革孽夏民，胡射夫河伯而娶彼雒嫫？（《楚辞·天问》）
 羿与凿齿战于寿华之野，羿射杀之。……羿持弓矢。（《山海经·海外南经》）
 帝俊赐翠彤弓素矰以扶下国，羿是始立恤下地之百艰。（《山海经·海内经》）
 后羿……持其射也，不修民事而淫于原兽。（《左传》襄四年）
 羿除天下之害而死为宗布。（《淮南子·汜论训》）
 羿左臂修而善射。（《淮南子·脩务训》）
- 祝融作市——
- 仪狄作酒——仪狄为旨酒，禹饮而甘之，遂疏仪狄而绝旨酒。（《淮南子·泰族训》）
 仪狄作酒。（《淮南子·脩务训》）
- 高元作室——
- 虞姁作舟——帝俊生禹号，禹号生陆梁，陆梁生番禺，是始为舟。（《山海经·海内经》）
- 伯益作井——伯益作井而龙登玄云，神栖昆仑。
- 赤冀作白——
- 乘雅作驾——乘杜作乘马。（《荀子·解蔽》）
- 寒哀作御——

王冰作服牛——王亥托于有易河伯仆牛。《《山海经·大荒东经》》

史皇作图——史皇产而能书。《《淮南子·脩务训》》

巫彭作医——开明东有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相，夹窳窳之尸，皆操不死之药以距之。窳窳者，蛇身人面，贰负臣所杀也。《《山海经·海内西经》》

巫咸作筮——在太戊，时则有若伊陟臣扈格于上帝，巫咸又王家。《《书·君奭》》

巫咸国……在登葆山，群巫所从上下也。《《山海经·海外西经》》

大荒之中……有灵山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫礼、巫抵、巫谢、巫罗，十巫从此升降百药爰在。《《山海经·大荒西经》》

即此可见这些故事皆有其深长之历史，非咄嗟所可办。《吕氏春秋》集之于先，《世本》集之于后。至于《易传》中的故事，我们试也列而求之：

庖牺作八卦——今《易》之乾坤足以穷道通意也，八卦可以识吉凶，知祸福矣，然而伏羲为之六十四变。《《淮南子·要略》》

庖牺氏作罔罟

神农氏作耒耜

神农氏作市

黄帝、尧、舜作舟楫

黄帝、尧、舜作服牛乘马

黄帝、尧、舜作重门击柝

黄帝、尧、舜作杵臼

黄帝、尧、舜作弧矢

后世圣人作宫室

后世圣人作棺槨

后世圣人作书契

试问这些故事，《诗》、《书》中有吗？诸子中有吗？即此可知此种故事并无其历史，它有一个中心思想，即道统，以为圣圣相传，帝统之递嬗即道德之递嬗，出于咄嗟之间。换言之，即《吕览》与《世本》之故事以传说为其背景，而《易传》的故事乃以道统的思想为其背景也。先生谓《世本》之与

《易传》，乃以世之后而说加详，其实传说面目本是复杂，其所以约者乃因其自己组成一系统。犹之古来民族本甚复杂，自战国时人欲组成一个系统，乃有《帝系姓》之作，而一切民族遂悉为黄帝子孙，五帝、三王莫非同祖。若谓后必视前为伙颐，将谓先有黄帝子孙之说而后有《玄鸟》、《生民》诸篇乎？

先生说《淮南子》不明引《系辞》此段，正为《系辞》所重在观象制器，而《淮南子》主旨在制器应用，同为制器而解释制器之因根本不同，故不引它来证实自己的话。这个意见，我亦不敢赞同。

《淮南子》作于道家极盛之世，故其中含有道家言论甚多。道家是主张无为的，所以对于物质文明极力排斥。如：

太清之始也，和顺以寂寞，质真而素朴，……机械诈伪莫藏于心。逮至衰世，鑿山石，鐸金玉，搃蚌蜃，消铜铁而万物不滋。……钻燧取火，构木为台，焚林而田，竭泽而渔，……而万物不繁。……积壤而丘处，粪田而种谷，掘地而井饮，疏川而为利，筑城而为固，拘兽以为畜，则阴阳繆戾，四时失叙，……而万物焦夭。（《本经训》）

照它所说，它对于作网罟，作耒耜，作弓矢以及凿井、筑城等事，当非一一反对。所以它说：

昔者苍颉作书而天雨粟，鬼夜哭。伯益作井而龙登玄云，神栖昆仑。能愈多而德愈薄矣。故周鼎著倕。使銜其指，以明大巧之不可为也。（《本经训》）

昔者夏桀作三仞之城，诸侯背之，海外有狡心。禹知天下之叛也，乃坏城平池。（《原道训》）

仪狄为酒，禹饮而甘之，遂疏仪狄而绝旨酒，所以遏流酒之行也。……故民知书而德衰，知数而厚衰，知券契而信衰，知械机而实衰也。（《泰族训》）

它为什么骂来骂去只骂着《吕氏春秋》及《世本》中的制作家，而不骂到《易传》中的观象制器的帝王呢？这些帝王，它并不是不敢骂的，曾说：

至德之世，甘暝于溷溷之域而徙倚于汗漫之宇，……是故圣人呼吸阴阳之气，而群生莫不颀颀然仰其德以和顺。当此之时，莫之领理，决离隐密而自成；浑浑苍苍，纯朴未散，旁薄为一而万物大优。是故虽有羿之知而无所用之。及世之衰也，至伏羲氏，其道昧昧芒芒

然，吟德怀和，被施颇烈，而知乃始昧昧淋淋，皆欲离其童蒙之心而觉视于天地之间，是故其德烦而不能一。乃至神农黄帝，剖判大宗，穹领天地，袭九竅，重九熟，提挈阴阳，转掬刚柔，枝解叶贯，万物百族，使各有经纪条贯，于此万民睢睢盱盱然莫不竦身而载听视，是故治而不能和下。（《傲真训》）

在这一段里说在至德之世顺了自然何等和顺，到伏羲时用了知识，便差了若干，到神农、黄帝时用知识更甚，所以又差了若干。观象制器的故事，从他们看来，一方面是嗜欲的侵袭，一方面是聪明的发泄，应当骂一下，为什么却一字不提呢？这些圣帝们的制作，作《淮南》的人并不是不知道的，例如：

神农之初作琴也，以归神；及其淫也，反其天心。（《泰族训》）

即是。可是神农这个制作，乃是不见于《易传》而见于《世本》的呵！（《礼记·乐记·正义》等引《世本》“神农作琴”。）又如：

古者民茹草饮水，采树木之实，食羸虻之肉，时多疾病毒伤之害，于是神农乃始教民播种五谷，……尝百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就。当此之时，一日而遇七十毒。（《脩务训》）

但这个制作也是不见于《易传》而见于《世本》的呵！（王应麟《急就篇补注》引《世本》“神农和药济人”。）作《淮南子》的人是常称引《易》文的，为什么对于《易传》中这些故事视若无睹，不说“神农之初作市也以懋迁有无；及其淫也，垄断而病民”，也不说“自伏羲为网罟，贪者竭泽而渔，遂使水族焦夭”呢？就说不骂他们而要称誉他们，也有一例：

昔者苍颉作书，容成造历，胡曹为衣，后稷耕稼，仪狄作酒，奚仲为车：此六人者皆有神明之道，圣智之迹，故人作一事而遗后世，非能一人而独兼有之。各悉其知，贵其所欲达，遂为天下备。（《脩务训》）

这里说他们六人有了神明之道，圣智之迹，每人只作了一件东西遗传下来，不能一人兼有几件东西，因为知识是有限制的。他难道没有看见《易传》上写的伏羲作了八卦又作网罟，神农作了耒耜又作市，黄帝、尧、舜作了舟楫又作服牛乘马，又作重门击柝，又作杵臼，又作弧矢吗？何以它竟说“非能一人而独兼有之”呢？

从这种种方面看来，《淮南子》很肯说制作，又很肯批评伏羲、神农们，

又很肯引《易》文，但竟不理睬《易传》中这段极有价值的记载，不能不说出乎情理之外。要使这一段文字先《淮南子》而存在，我们对于这件奇怪的事实在没法作解释。如果我们说，那时没有这段文字，所以《淮南子》中不用，这就很明白了！

先生说，司马迁从不曾把《系辞传》当作史实看，故不把这些话收入《五帝本纪》中去。这个意思，我亦不敢赞同。文王作《易》的故事，亦出于《系辞传》，云：

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者其有忧患乎？

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪？当文王与纣之事邪？

是故其辞危。

可见这段故事实在渺茫得很，所以连用了两个疑问的“乎”，两个疑问的“邪”。然而太史公就信为史实了。故于《周本纪》上说：

西伯……囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。

他用“盖”字，还有些疑问的口气。至《太史公自序》则云：

昔西伯拘羑里，演《周易》；孔子厄陈、蔡，作《春秋》。

于《答任少卿书》云：

西伯拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》。

则竟以文王演《易》与孔子作《春秋》作同等的史实看待了。他那里不曾把《系辞传》当作史实看呢！且《自序》中又云：

余闻之先人曰，虞戏至纯厚，作《易》八卦。

要是《系辞传》中观象制器的一大段故事是原来有的，司马迁说伏羲作《易》八卦是根据它来的，那么他已采取了此段文字，已看此段文字为史实了，为什么伏羲作网罟以下的故事他全不采用呢？

司马迁于《五帝本纪》的赞中说：

学者多称五帝尚矣，然《尚书》独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。孔子所传宰予问《五帝德》及《帝系姓》，儒者或不传。……余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首。

可见他作《五帝本纪》时，他曾向古籍里搜集材料，但百家之言他是不信了，在儒家经典里只有《尚书》上溯到尧，此外并没有更远的记载。经里既没有，他只得求于传记。但是传记里也只有《五帝德》及《帝系姓》两篇是说尧以前的事的，是从黄帝说起的，所以他的《五帝本纪》也由黄帝开头

了。倘使《系辞传》这段文字是原来有的，这正是他“寤寐求之，求之不得”的东西，他为什么忍得撇弃呢？况且司马迁审择史料的标准只在神话与非神话之间，凡是讲圣帝明王的仁义道德的（就是儒家所存想之古帝王）。他不管其是否可靠，一概采取。即以《五帝德》而论，几乎全篇是空话，又它写这一帝与那一帝的事迹总是一个方式，如：

（甲）聪明——黄帝：生而神灵，……长而敦敏，成而聪明。

颛顼：洪渊以有谋，疏通而知事。

帝喾：生而神灵，……聪以知远，明以察微。

帝尧：其知如神。

帝舜：敦敏而知时，……睿明通知。

禹：敏给克济，……明耳目。

（乙）仁义——黄帝：抚万民……勤劳心力耳目，节用水火材物，生而民得其利百年。

颛顼：养材以任地，……治气以教民，……动静之物，小大之神，日月所照，莫不砥砺。

帝喾：博施利物，不于其身，……顺天之义，知民之隐，仁而威，惠而信，……取地之材而节用之，抚教万民而利诲之。……日月所照，风雨所至，莫不从顺。

帝尧：其仁如天。……富而不骄，贵而不豫，……其言不贰，其行不回，四海之内，舟舆所至，莫不说夷。

帝舜：好学孝友，……宽裕温良，……畏天而爱民，恤远而亲亲。其言不惑，其德不慝。

禹：其德不回，其仁可亲，其言可信，……查查穆穆，为纲为纪。……四海之内，舟车所至，莫不宾服。

（丙）成天——黄帝：治五气，……顺天地之纪、幽明之故、死生之说，……时播百谷草木，……历离日月星辰。

颛顼：履时以象天，依鬼神以制义，治气以教民。

帝喾：历日月而迎送之，明鬼神而敬事之。

帝尧：四时先民治之。

帝舜：羲和掌历，敬授民时。

禹：履四时，……戴九天。

(丁) 平地——黄帝：度四方。

颛顼：北至于幽陵，南至于交趾，西济于流沙，东至于蟠木。

帝尧：流共工于幽州以变北狄，放驩兜于崇山以变南蛮，杀三苗于三危以变西戎，殛鲧于羽山以变东夷。

帝舜：南抚交趾大教，鲜支、渠度、氏羌，北山戎、发、息慎，东长鸟夷羽民。

禹：巡九州，通九道，陂九泽，度九山，……履四时，据四海。

这种陈陈相因的句子，毫无个性的描写，即在八股文中亦非上等文字，哪里有充做史料的价值。而司马迁却以为“其言尤雅”，一齐采入《五帝本纪》了。但他也不是漫无别择，原有他的择取标准，所以《五帝德》中的文字有被他所删除的，如：

黄帝——乘龙扈云

颛顼——乘龙而至四海

帝喾——春夏乘龙，秋冬乘马

这数句他就不要，因其带有神话色彩，人哪里可以乘龙呢！至于

帝尧——彤车乘白马

他就毫不迟疑地写进了。其实从我们看来，这件毫无神话性的故事，何尝不与乘龙同其荒谬呵！

我们知道了这个标准，再来看《系辞传》，即可知道《系辞传》中这一大段故事丝毫没有被他删除的必要。岂但没有删除的必要呢，简直可以说他必须采录。其一，这是一个帝统的记载，他因为《尚书》独载尧以来，逼得向空疏的《五帝德》中取材，现在《易传》竟载伏羲以来，这不是一个很好的根据吗？其二，这是一个道统的记载，自伏羲至尧、舜，圣圣相传，以同样的态度制成许多百姓日用的器物，收得化民成俗的功效，这不是比了《五帝德》中的治气履时之绩更该记载吗？其三，这是一个毫无神话性的故

事，所举的多是民生日用的东西，何等切实于人事！假使这一段故事还不当它史实看，则浅薄无聊的《五帝德》之文自然更应当一脚踢出历史之外了。

所以当司马迁作《史记》时，有伏羲作八卦的传说，有文王演卦的传说，他都收进了。然而《周易》中没有伏羲作八卦之文，故于五经中独举《尚书》，以为其年历最远；更没有伏羲作网罟，神农作耒耜……之文，故更无一语及之。

如果不信，我们试举《史记》以后的史，看看他们对于这些事情信不信。其一，是《三统历》。刘歆的《三统历》即《汉书·律历志》的前身，他所引的《世经》云：

太昊帝：《易》曰，炮牺氏之王天下也，言炮牺继天而王，为百王先首。……作网罟以田渔、取牺牲，故天下号曰炮牺氏。……

炎帝：《易》曰，炮牺氏没，神农氏作。……教民耕农，故天下号曰神农氏。

黄帝：《易》曰，神农氏没，黄帝氏作。……始垂衣裳，有轩冕之服，故天下号曰轩辕氏。

又如班固《白虎通德论》：

古之时，……民人但知其母，不知其父，……伏羲仰观象于天，俯察法于地，因夫妇正五行，始定人道，画八卦以治下，故谓之伏羲也。……

古之人民皆食禽兽肉，至于神农，人民众多，禽兽不足，于是神农因天之时，分地之利，制耒耜，教民农作，神而化之，使民宜之，故谓之神农也。

又如应劭的《风俗通义》说：

谨按，《易》称古者伏羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，始作八卦以通神明之德，以类万物之情。结绳为网罟，以佃以渔。伏羲氏没，神农氏作，斫木为耜，揉木为耒，耒耜之利以教天下。日中为市，致天下之民通其变，使民不倦，神而化之，使民宜之。唯独叙二皇，不及遂人。遂人功重于祝融女娲，文明大见。大传之义，斯近之矣。（三皇）

黄帝始制冠冕，垂衣裳，上栋下宇以避风雨。礼文法度，兴事创

业。(五帝)

又如许慎《说文序》:

古者庖牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,视鸟兽之文与地之宜。近取诸身,远取诸物,于是始作《易》八卦以垂宪象。及神农氏结绳为治,而统其事,庶业其繁,饰伪萌生。黄帝之史仓颉,见鸟兽蹄远之迹,知分理之可相别异也,初造书契,百工以义,万品以察,盖取诸夬。夬扬于王庭,言文者宣教明化于王者朝廷,君子所以施禄及下,居德则忌也。

又如王符的《潜夫论》:

伏羲作八卦,结绳为网以渔。……

神农代伏羲氏,……是始斫木为耜,揉木为耒耨,日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所。……

黄帝轩辕代炎帝氏,……是始制衣裳。……

少皞代黄帝氏,……是始作书契,百官以治,万民以察。……

这样看起来,是《三统历》以后无不以《系辞传》这一段文字为古代史的骨干的。何以《易传》自战国到西汉历数百年,煌煌著于经典而丝毫不发生影响;一至西汉之末,就插入了历史,到东汉竟成了正统的历史观念呢?这是好奇怪的一件事。倘使它不从西汉后期出来,真使我们无法作解释。

自从东汉以后,这些故事的历史性更确定了。许多理学家叙述道统的历史,必始于伏羲,其根据全在于此。司马迁所不屑理会的,遂成了尧、舜、文、武、周公、孔子的大道所从出发的源头了,学者们对于这一大段故事视为神圣而不敢平视了。虽以崔述考古史之精核,而《考信录》中对于此事卒不敢献疑,仅云:

按唐、虞以前,未闻有称王者。“王天下”云者,据三代之称而加之上古者也。此传之所以不逮经,学者不可以辞害意也。(《补上古考信录》卷上《包牺氏》条)

按传文所谓取诸某卦者,不过言其理相通耳,非谓必规摹此卦,然后能制器立法也。而古未有书,后人亦无由知其所由作,故称“盖”也。盖者,疑词也。今并删之,后不复注。(同上)

他也只会替它把不可通之点作遮饰之辞,不敢直破其壁垒。这段文字的

权威也就可想而知了。司马迁是希望绍明世，继孔子的人，他对于这些文字敢不当它史实看吗？

到现在，中华民国已十九年了。而小学校的历史教科书还是写着这大段故事。试举一例：

人民生活和政治的进步不是一时的事情，要经历数千年才能有今日。中国古书说，有巢氏教民架木为巢，燧人氏教民钻木取火，伏羲氏教民佃渔畜牧，教民嫁娶，神农氏教民稼穡，制医药，立市廛，这几个时代都是非常久远的。

到黄帝、尧、舜时代，人民生活和政治更有进步了。古书说，黄帝尧舜垂衣裳而天下治；剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通；服牛乘马，引重致远，以利天下；重门击柝，以待暴客；断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济；弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下。又有宫室棺槨书契的著作。古书又说，黄帝始画野分州，建为万国，立步制亩，置立井里。

上面所说种种事业，决不是一人一时能做得到，这不过古书拢总算在黄帝几个人身上罢了。但是古代各民族的首长，本兼有护民教民的义务，他把他新发明的智识教导民众去行，也是当然有的。（小学校高级用新时代历史教科书第三册第一课，商务印书馆出版）

因为《系辞传》中的制作的故事和战国以来的制作的传说太冲突了，害得一班作古书注解的人们竭尽了弥缝的能事。试看高诱注《淮南子》：

“伯余之初作衣也”——伯余，黄帝臣，《世本》曰，伯余制衣裳。一曰，伯余，黄帝。（《汜论训》）

“容成造历”——容成，黄帝臣。造作历，知日月星辰之行度。

“胡曹为衣”——《易》曰，黄帝垂衣裳，胡曹亦黄帝臣也。

杨惊注《荀子》云：

“倕作弓，浮游作矢”——弓矢，舜以前有之。此云倕作弓，当是改制精巧，故亦言作也。（《解蔽篇》）

“奚仲作车”——奚仲，夏禹时车正。黄帝时已有车服，故谓之轩辕。此云奚仲者，亦改制耳。

至宋衷注《世本》，则更加以系统的贯串：

“勾芒作罗”——勾芒，伏羲臣。

“垂作耒耜”——垂，神农之臣也。

“蚩尤以金作兵器”——蚩尤，神农臣也。

“大桡作甲子”，大桡，黄帝史官。

“隶首作算数”——隶首，黄帝史也。

“容成作调历”——容成，黄帝之臣。

“沮诵、苍颉作书”——沮诵、苍颉，黄帝之史官。

“史皇作图”——史皇，黄帝臣也。

“胡曹作冕”——胡曹，黄帝臣。

“伯余作衣裳”——余，黄帝臣也。

“共鼓货狄作舟”——二人并黄帝臣。

“倕作钟”——倕，黄帝工人。

“挥作弓”——挥，黄帝臣。

“牟夷作矢”——牟夷，黄帝臣。

“雍父作杵臼”——雍父，黄帝字也。（《广韵》引作黄帝字，《御览》引作黄帝臣。）

“胙作服牛”——胙，黄帝臣也。

“毋句作磬”——毋句，尧臣也。

“巫咸作筮”——巫咸，不知何时人。

他所以说不知何时人，并非他的缺疑，乃是因为“在太戊……巫咸入王家”著在《尚书》，若其他的人都推到神农、黄帝时去而留巫咸在商，这就不调和了。我们所以觉得古帝王们制作之多，就因为这两种故事的合流。不信。请看《纲鉴易知录》。（这是传说的结晶）今举黄帝为例：

〔纲〕立六相暨史官 〔纪〕黄帝得六相而天地治，神明至。……帝命仓颉为左史，沮诵为右史，仓颉见鸟兽之迹，体类象形而制字。

〔纲〕立占天官 〔纪〕帝受河图，得其五要，乃设灵台，立五官以叙五事。命鬼臾蓐占星，斗苞授规，正日月星辰之象。……命羲和占日，尚仪占月，车区占风。

〔纲〕命大桡作甲子。……命容成作盖天及调历。……命隶首定数。……

〔纲〕作冕旒正衣裳 〔纪〕帝作冕，垂旒充纁，为玄衣黄裳，以象天地之正色，……于是衮冕衣裳之制兴。

〔纲〕作器用 〔纪〕帝命宁封为陶正，赤将为木正，以利器用。挥作弓，夷车作矢，以威天下。

〔纲〕作舟车 〔纪〕帝命共鼓化狐剡木为舟，剡木为楫，以济不通。邑夷法斗之周旋，作大辂以行四方。由是车制备，服牛乘马，引重致远，而天下利矣。……

这种事情，是《吕览》及《世本》的作者所想不到的，是“厥协六经异传，整齐百家杂语”的司马迁所没有知道的，但是在东汉以后，就成为共同的信仰了。

先生说，西汉《易》学无论是那一家，都是术数小道。这句话也是不确的。《汉书·艺文志》所录汉代《易》学著作，周氏、服氏、杨氏、蔡公、韩氏、王氏、丁氏，均有《易传》；《淮南》则有《道训》；施、孟、梁丘三家则有经及章句。此数家之书今虽不可得见，但就看得见的零章碎句而论，则《易传》及《道训》皆当为议论之文，而章句则为训诂。试举发议论的数例：

孔子读《易》至损益，未尝不愤然而叹曰：益损者其王者之事与？事或欲以利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。（《淮南子·人间训》）

《易》曰，“潜龙勿用”者，言时之不可以行也。故君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。终日乾乾，以阳动也；夕惕若厉，以阴息也。（同上）

五帝官天下，三王家天下。家以传子，官以传贤。若四时之运，功成者去。不得其人，则不居其位。（盖宽饶引韩氏《易传》奏封事）

这都和《彖传》《象传》《文言》《系辞》的方式相似。所以《汉书·儒林传》说：

丁宽，……景帝时为梁孝王将军，距吴、楚，号丁将军，作《易说》三万言，训故举大谊而已。（颜师古《注》：“故，谓经之旨趣也”。）今小章句是也。宽授同郡碭田王孙，王孙授施仇、孟喜、梁丘贺，繇是《易》有施、孟、梁丘之学。

于此可见丁宽的《易》学是举大谊的，而汉代立于学官的施、孟、梁丘三家均从丁氏出，自不会流入术数小道。这并不是他们的聪明，只因西汉前期的学风是在追寻孔子的微言大义，《周易》虽是卜筮之书，但既经拉入六艺，自必加以圣人的一套衣裳，故自然倾向到大义一方面来了。至于占卜方面，则《汉书·艺文志·数术略》著龟家中自有：

《周易》三十八卷，《周易明堂》二十六卷，《周易随曲射匿》五十

卷,《大筮衍易》二十八卷,《大次杂易》三十卷,《于陵钦易吉凶》二十三卷,《任良易旗》七十一卷,《易卦八具》。

这都是术数小道而与施、孟、梁丘三家无关的。到了西汉后期,灾异之说大兴,流入六艺,于是《尚书》有《洪范五行传》,《诗经》有翼奉之学,《春秋》有《谷梁传》,而《易经》亦有京房一派的学说起来,于是《周易》的经学一派复与术数小道合流了。所以《汉书·儒林传》说:

至成帝时,刘向校书,考《易》说,以为诸家易说皆祖田何、杨叔、丁将军,大谊略同;惟京氏为异,党焦延寿,独得隐士之说,托之孟氏,不相与同。

即此可见西汉《易》学的流入术数小道,应自京房始。自从京房以后,他的学说一天比一天兴盛。《汉书·艺文志》中记他的著述,只有:

《孟氏京房》十一篇;《灾异孟氏京房》六十六篇;《京氏段嘉》十二篇。

而《隋书·经籍志》中记他的著述乃有:

《周易》十卷汉魏郡太守京房章句
 《周易占》十二卷京房撰
 《周易妖占》十三卷京房撰
 《周易守林》三卷京房撰
 《周易集林》十二卷京房撰
 《周易飞候》九卷京房撰
 《周易飞候六日七分》八卷京房撰
 《周易飞候》六卷京房撰
 《周易四时候》四卷京房撰
 《周易错卦》七卷京房撰
 《周易混沌》四卷京房撰
 《周易委化》四卷京房撰
 《周易逆刺占灾异》十二卷

读此,可见京房在西汉以后已成了术数的《易》学家的偶像了,一切的术数都向他身上推,可见他势力之大。我们再在《后汉书》里搜集写明习某专家《易》学的人,得下列若干条:

《郎颉传》:颉……父宗……学《京氏易》,颉少传父业。

《梁统传》：统子松，松弟竦……少习《孟氏易》。

《郑玄传》：造太学，师事京兆第五元，先始通《京氏易》。

《范升传》：长习《梁丘易》。

《光武十王传》：沛献王辅……善说《京氏易》。

《袁安传》：安……祖父良习《孟氏易》，……安少传良学，……子京习《孟氏易》，……京子彭少传父业，……彭弟汤少传家学。

《杜乔传》：乔少……治《京氏易》。

《杨震传》：震子秉……兼明《京氏易》。

《儒林传》：刘昆……平帝时受《施氏易》于沛人戴宾。

洼丹……世传《孟氏易》。

杨政……少从代郡范升受《梁丘易》。

孙期……少习《京氏易》。

景鸾……能理《施氏易》。

《文苑传》：夏恭……习《孟氏易》。

《方术传》：樊英……少受业三辅，习《京氏易》。

唐耘……少游太学，习《京氏易》。

这些记载虽然不完不备，但即在此不完不备的记载中看来，也以京氏为最多，孟氏次之。至于施与梁丘，不过一些残余而已。而且樊英则以受业三辅而习《京氏易》，唐耘则以游太学而习《京氏易》，郑玄则以造太学而始通《京氏易》，可见在国都中，在太学中，京氏之学实已居于独尊的地位。此《熹平石经》之所以用《京氏易》也！况且自从京房托之孟氏以后，京氏学与孟氏学早已混合，故《艺文志》中有两种孟氏、京房，而宋朱震《汉上易传》所录之《卦气图》云出孟喜，而实即京房之学。（只要看虞翻世治《孟氏易》而其解经如此可见）故在东汉时居次盛的孟氏学，未必不即为京氏的别派。（陆德明《经典释文叙录》云，“后汉费氏兴”，此语实不可信。在《后汉书》中，未见有一人专修费氏学也。）

因为这个缘故，所以现在的《易传》不即是西汉的《易传》。例如《汉书·郊祀志》刘向引《易大传》曰，“诬神者殃及三世”。又如司马迁《自序》引《易》曰“差以毫釐，谬以千里”。又贾谊《新书·胎教篇》引《易》曰“正其本而万物理”。这些话都是现代的《易传》所没有的。从前有的，后来既可以没有，然则现在有的，当时何尝不可以没有呢。

孔颖达《周易正义》云：

案诸儒象卦制器，皆取卦之爻象之体；今韩氏之意，直取卦名，因以制器。案《上系》云，“以制器者尚其象”，则取象不取名也。韩氏乃取名不取象，于义未善矣。今既遵韩氏之学，且依此释之也。

是他亦不赞成韩氏的观名制器之说。只为“疏不破注”，只得依他。于是孔氏《疏》云：（与朱《注》同者加○）

《离》，丽也；丽，谓附著也。言罔罟之用必审知鸟兽鱼鳖所附著之处，故称《离卦》之名为罔罟也。

制耒耜取于益卦，以利益民也。

日中为市，聚合天下之货，设法以合物，取于《噬嗑》，象物噬啮乃得通也。

自此已下凡有九事，皆黄帝、尧、舜取《易》卦以制象。……何以连云尧、舜者，谓此九事，黄帝制其初，尧、舜成其末，事相连接，共有九事之功。……案皇甫谧《帝王世纪》载此九事皆为黄帝之功；若如所论，则尧、舜无事，《易系》何须连云尧、舜？则皇甫之言未可用也。

取诸《乾》、《坤》者，衣裳辨贵贱，乾、坤则上下殊体，故云取诸《乾》、《坤》也。

《涣》，散也。涣卦之义取乘理以散动也。舟楫以乘，水以载运，故取诸《涣》也。

《随》者，谓随事之所宜也。今服用其牛，驾乘其马，服牛以引重，乘马以致远，是以人之所用各得其宜。

《豫》者，取其豫有防备。韩氏以此九事皆以卦名而为义者，特以此象文取备豫之义，其事相合，故其余八事皆以卦名解义，量为此也。

小事之用，过而济物。杵臼亦小事，过越而用以利民，故取诸《小过》也。

睽谓乖离，弧矢所以服此乖离之人，故取诸《睽》也。

造制宫室，壮大于穴居野处，故取《大壮》之名也。

送终近远，欲其甚大过厚，故取诸《大过》也。

夬者决也，造立书契所以决断万事，故取诸《夬》也。

这一章文字，自从出现以来，汉代人怎样的解说，我们不知道。我们看得见的最早的解释，只有唐李鼎祚的《周易集解》中所引的荀爽、虞翻等说。

他们解释这一段文字是用互体及卦变的，具如前文所引。其后锺会、王弼反对互体与卦变，王弼作《易注》，不注《系辞》以下，我们也不知道他们对于这一章是怎样解的。其后王弼的弟子韩康伯解释此章，但就卦名立义，亦具如前文所引。荀爽等说是讲得头头是道的，但我们嫌他太支离了。韩康伯的解释牵强得很，但我们对于他也很原谅，因为打破了互体和卦变之后，这章书就没法讲了。不信，请看朱熹的《周易本义》：（沿用荀、虞者加△，沿用孔疏者加○，自创·）

作结绳而为罔罟……盖取诸《离》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 两目相承而物丽焉。

斫木为耜，揉木为耒，……盖取诸《益》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 二体皆木，上入下动，天下之益莫大于此。

日中为市……盖取诸《噬嗑》——日中为市，上明而下动；又借噬为市，嗑为合也。

黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》——乾坤变化而无为。

剡木为舟……盖取诸《涣》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 木在水上也。

服牛乘马……盖取诸《随》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 下动上说。

重门击柝……盖取诸《豫》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 豫备之意。

断木为杵，掘地为臼……盖取诸《小过》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 下止上动。

弦木为弧，剡木为矢……盖取诸《睽》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 睽乖然后威以服之。

上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室……盖取诸《大壮》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 壮固之意。

古之葬者厚衣之以薪，……后世圣人易之以棺槨，盖取诸《大过》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 送死大事而过于厚。

上古结绳而治，后世圣人易之以书契，……盖取诸《夬》—— $\begin{array}{c} \triangle \triangle \triangle \triangle \\ \triangle \triangle \triangle \triangle \end{array}$ 明决之意。

他这一章的注释，一半取自卦象，一半取自卦名，可谓折衷于荀，虞与韩康伯之间，但我们看了能明白吗？这样的观象制器，似乎太简捷了，太容易了。

老实告诉先生：我从前初研究这个问题时，先看《周易本义》，不懂；再看《周易注疏》，又不懂。怀疑了多少时候，直到看见了《周易集解》方才明白。但是荀爽、虞翻等的解说太纤巧了，又使我不能相信。至于这一段故

事我初不曾疑惑，以为它早在民间流行而为易家所收集的，直到看见了《世本》和《淮南子》，而始觉得这段文字连故事也不存在，它简直是《易》师凭空杜撰的。

其实，这段故事在宋代已有不少人怀疑，朱熹云：

十三卦所谓盖取诸《离》，盖取诸《益》者，言结绳而为网罟，有离之象，非观离而始有此也。（《朱子语类》卷六十五）

不是先有见乎《离》而后为网罟，先有见乎《益》而后为耜耒。圣人亦只是见鱼鳖之属，欲有以取之，遂做一个物事去拦截他；欲得耕种，见地土硬，遂做一个物事去剔起他，却合于《离》之象，合于《益》之意。（《语类》卷七十五）

这已是不承认伏羲们观了卦象而制器，乃以为伏羲们的制器有合于卦象了。至叶适则说得更彻底，他道：

十三卦亦近世学者所标指，而其说尤为不通。包牺氏始为网罟，神农氏始为耒耜、交易，黄帝、尧、舜始为衣裳，其后乃有舟楫、马牛、白杵、弧矢、宫室、栋宇，甚矣其不考于《易》也！《易》十三卦义，详矣，乃无毫厘形似之相近者。（《习学记言》卷四）

他简直指这一段为不通，为无毫厘形似之相近者。倘使没有圣道之维护，这段故事还不该打倒吗？又黄震曰：

晦庵云，盖字乃模样是恁地。又云，亦曰其大意云，读《汉书》所谓获一角兽盖麟云，皆疑辞也。王氏曰，取诸益之类，当时未有是卦，……夫子知前圣之心而言之也。愚恐夫子言于已有六十四卦之后，若曰，古人制某器，合于今日某卦之理，盖取者推其理云耳。（《黄氏日钞》卷六）

所谓“知前圣之心而言之”，即是前圣本无此事，出于后人设想。王安石云：

《易》曰：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。”说者曰：“垂衣裳以辨贵贱，乾坤尊卑之义也。”夫垂衣裳以辨贵贱，自何世始？始于黄帝，独曰黄帝可也；于尧、舜，曰尧，曰舜，可也。兼三世而言之，吾疑焉。（《易策问》）

这是不满意于黄帝、尧、舜的笼统而言。其实他的笼统而言，正因为在传说中无可依据之故。

（华按：以下为顾师摘录大《象》与《系辞传》的材料及可取象之卦作的

比较表,原稿中没有说明,“比较”及“可取象之卦”两项名称原无,是我加上去的,故加括号以资识别。)

(比较)	人《象》	《系辞传》	(可取象之卦)
(1) 无关	明两作离,大人以继明照于四方。	作结绳而为网罟,以佃以渔,盖取诸《离》。	《屯》、《需》
(2) 无关	风雷,益,君子以见善则迁,有过则改。	斫木为耜,揉木为耒,耒耨之利以教天下,盖取诸《益》。	《无妄》
(3) 冲突	雷电,噬嗑,先王以明罚敕法。	日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸《噬嗑》。	何不取诸《同人》、《需》、《随》
(4) 无关	天行健,君子以自强不息。 地势坤,君子以厚德载物。	黄帝尧舜垂衣裳而天下治,盖取诸《乾》、《坤》。	何不取诸《履》 《鼎》?《泰》?
(5) 无关	风行水上,涣,先王以享于帝立庙。	剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利以济不通,致远以利天下,盖取诸涣。	
(6) 冲突	泽中有雷,随,君子以向晦入宴息。	服牛乘马,引重致远以利天下,盖取诸《随》。	《观》、《困》?
(7) 冲突	雷出地奋,豫,先王以作乐崇德,殷荐之上帝。	重门击柝以待暴客,盖取诸《豫》。	何不取诸《师》? 《噬嗑》、《大有》、《损》、《萃》 《井》
(8) 无关	山上有雷,小过,君子以行过乎恭,丧过乎哀,用过乎俭。	断木为杵,掘地为臼,臼杵之利万民以济,盖取诸《小过》。	
(9) 冲突	上火下泽,睽,君子以同而异。	弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利以威天下,盖取诸《睽》。	何不取诸《师》? 《大有》
(10) 无关	雷在天上,大壮,君子以非礼弗履。	上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇以待风雨,盖取诸《大壮》。	《需》、《剥》、 《随》
(11) 冲突	泽减木,大过,君子以独立不惧,遁世无闷。	古之葬者厚衣之以薪,葬之中野,不封不禭,丧期无数,后世圣人易之以棺槨,盖取诸《大过》	《小过》?
(12) 无关	泽上于天,夬,君子以施禄及下,居德则忌。	上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察,盖取诸《夬》。	何不取象乎 《姤》?《巽》? 《小畜》

大《象》(华按:以下这些材料,原稿亦无说明,为上面比较表中“可取象之卦”的大《象》之文)

(屯)云雷,屯,君子以经纶。

(需)云上于天,需,君子以饮食宴乐。

(师)地中有水,师,君子以容民畜众。

(小畜)风行天上,小畜,君子以懿文德。

(履)上天下泽,履,君子以辨上下,定民志。

(泰)天地交,泰,后以财成天地之道,辅相天地之宜,以左右民。

(同人)天与火,同人,君子以类族辨物。

(大有)火在天上,大有,君子以遏恶扬善,顺天休命。

(谦)地中有山,谦,君子以裒多益寡,称物平施。

(随)泽中有雷,随,君子以向晦入宴息。

(观)风行地上,观,先王以省方观民设教。

(噬嗑)雷电,噬嗑,先王以明罚敕法。

(剥)山附于地,剥,上以厚下安宅。

(无妄)天下雷行,物与无妄,先王以茂对时,育万物。

(损)山下有泽,损,君子以惩忿窒欲。

(姤)天下有风,姤,后以施命告四方。

(萃)泽上于地,萃,君子以除戎器,戒不虞。

(井)木上有水,井,君子以劳民劝相。

(鼎)木上有火,鼎,君子以正位凝命。

(巽)随风巽,君子以申命行事。

(既济)水在火上,既济,君子以思患而豫防之。

先生信中的意思,即是朱熹、黄震的意思,以为不必有此事,要当有此理,这个意思我也不反对,所以我在论文中说:

创造一件东西固然是要观象,但这个象乃是自然界之象,而非八卦之象。

又于讲义中说:

制器时看的象乃是自然界的象,而不是卦爻的象,例如造船一定是看见了木头浮在水面而想出来的,倘单看《涣卦》,则但知木在水上而已,这不沉的德性如何可以看得出来?何况《易》卦中既有木在水

上的《涣》(䷺)，还有水在木上的《井》(䷯)，为什么圣人看了《井卦》的象，不因其要沉入水底而辍其制作呢？若说圣人是知道木性不沉的，故不因观了《井》象而不作，那么他便不必因观了《涣》象而始悟出造船的道理来了。

可见我所以反对的这个观卦象而制器，并不是说制器不要观自然界之象。先生说了许多观自然界之象的话来反对我，而没有举出观卦象制器不成立的反证，可见先生正和我在一条路上走，不但不足以驳我，反足以证成我的话。

《系辞传》中观象制器的故事连用十二个盖字，可见作者本没有确定说伏羲制网罟必取之《离》，神农作耒耜必取之《益》，……他只是说明在他的想象中应当如此而已。不过他虽没有确定的意思，而后来人却把他确定了。不必说一班经学家，就是思想家的阮籍也会说：

庖牺氏当天地一终，值人物憔悴，利用不存，法制夷昧，……于是始作八卦引而伸之，触类而长之。……事用有取，变化有成，南面听断，向明而治；结绳而为网罟，致日中之货，脩耒耜之利，以教天下，皆得其所。黄帝、尧、舜应时当务，各有攸取，穷神知化，述则天序。
(《通易论》)

连史学家的崔述也尽数删去其“盖取诸……”而录入《考信录》中，承认为真的事实，其势力之大可想而知；如果再要替他回护，使得这个百孔千疮的假故事生存于今日学术创明之世，实在太便宜了。

推原此段故事的来源有，其一为《系辞传》，《传》云：

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也，仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！

《易》有圣人之道四焉，……以制器者尚其象。……夫《易》，圣人之所以极深而研几也，惟几也故能成天下之务。

是故，……见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之，谓之神。……备物致用立成器，以为天下莫大乎圣人。

是故，形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民，谓之事业。

他说了许多制器、成务与百姓日用等大议论，已见《易》的效用之大；可是

空话易说，实利难举，如果竟没有卦象和制器的事，不要给人家问倒了吗？为维持这一说起见，因有补入这一段故事的必要。

其二是《象传》，《象传》于每卦之下，都说君子以……，先王以……，圣人以……，颇有给这一段故事的作者暗示的可能。

西汉前期皆不言此故事，而西汉后期以下皆不肯不说此故事，在这件故事的有与没有上，可以划分两个时代，所以这段故事事实有后出的可能；所以疑为京氏伪作者，只因互体与卦变之说似从京氏起，而此段故事之起义，除了互体和卦变之外没法解说，兼以《京氏易》立于学官之后，孟氏为所摇乱，施与梁丘为其驱逐，在其独尊之下……

后 记

顾颉刚师于1929年11月写成《周易卦爻辞中的故事》（刊于《燕京学报》第6期）一文，最后一节为《没有观象制器的故事》。此文作完后，顾师又有一些新见解，此时他正在燕京大学讲《中国上古史研究》，就于1930年1月编入讲义第二十五章（后来题为《论〈易系辞传〉中观象制器的故事》，发表在《燕大月刊》第6卷第3期）。胡适见到后，不以为然。于1930年2月写信给他商讨。

顾师到这年的11月底才写复信。此信写作经过，在他的1930年的日记中有以下的记载：

- 11月27日 钞《易》学材料，拟答适之先生二月中来书。
- 11月29日 草《答适之先生论观象制器书》得四千余言，未毕。
- 12月1日 口述《周易》一文，由履安书之，得四千余言，尚未毕。因写字多便心宕，而此文又不能不作，故口授履安书之。
- 12月2日 搜集《易》学材料。
- 12月3日 口述《周易》一文，得二千余言。
- 12月4日 修改《周易》文字。
- 12月5日 作答适之先生书三千言，仍口述履安笔记。
- 12月12日 编《古史辨》第三册，作适之先生函之书后。

以上记载中的“口述《周易》一文，由履安书之”即是给胡适的信稿。现存的信稿中，有一万余字，确是他的夫人殷履安的笔迹。此信没有写完，他

在《适之先生函之书后》中说：

适之先生此函，接读后即有无数话要说，不幸初以无闲，后因有病，至今未能写成。

这个信稿有两个部分。第一部分是用《努力月刊》毛边纸稿纸写的，共16页，约三千余字，都是顾师的亲笔。内容是指出胡适“以为《系辞传》中观象制器的故事不出后人臆作”的五个理由，及对第一个理由“不敢以为然”的说明，其余则是摘抄的材料，而这些摘抄的材料，已都用在第二部分中去了。第二部分是用另一种比“努力”大了一倍的毛边纸稿纸写的，共53页，这部分从“先生说，《系辞》说制器”开始，内容是对胡适的五个理由，逐一说明他“不敢以为然”的道理，其中第一、第二都是他亲笔写的，第三、第五是他口述，他的夫人殷履安笔记的，其中有顾师修改的笔迹和增加的文字。对胡适的第四个理由的反驳，没有写。

根据上述的情况，这次整理时，以第二部分为主，第一部分只用来补上第二部分所没有的内容。这就是整理稿中的“这五个理由，我都不敢以为然，请毕其说”以前，都是原第一部分的；在“先生说《系辞》说制器，尚不过泛举帝王”一段中，把原第一部分中的关于“传说的演化”的论述插了进去，并加方括号以资识别。除了改正明显的笔误外，其他未作任何改动。

这通长达二万字的信稿，虽未写毕，但仍是 he 一篇论述观象制器的重要文章，为此把它整理出来公开发表。

王煦华 1987.8.15

（整理者单位：中国社会科学院历史研究所）

附：胡适论观象制器的学说书^①

颉刚兄：

顷读你的《周易卦爻辞中的故事》，高兴极了。这一篇是极有价值之作。不但是那几个故事极有趣，你考定《系辞传》的著作年代也很有意思，引起我的兴趣。《世本》所据传说，必有一部分是很古的，但《世本》是很晚的书，《系辞》不会在其后。《系辞》说制器，尚不过泛举帝王，至《世本》则一一列举，更“像煞有介事”了。此亦世愈后而说愈详之一例，不可不察。王肱固是很古，而苍颉等则很今了。《世本》不采《系辞》，也许是因为《系辞》所说制作器物太略了，不够过瘾。《系辞》那一章所说，只重在制器尚象，并不重在假造古帝王之名。若其时已有苍颉、沮诵作书契之传说，又何必不引用而仅泛称“后世圣人”呢？

至于《淮南子·汜论训》不明说引《系辞》此段，也不是证明《系辞》在《淮南王书》之后。我以为《汜论训》所说必是依据系辞而稍加发挥。其所以不明白引用《系辞》者，正为《系辞》所重在观象制器，而《淮南》主旨在制器应用。同为制器，而解释制器之因根本不同，故《淮南》作者不能引用《系辞》“来证实自己的说话”。

至于说司马迁为什么不引用《系辞》此段的黄帝、尧、舜制器的事呢？此一点似不难明白。《系辞传》只是说理之书，太史公从不曾把此书当作史实看，故不把这些话收入《五帝本纪》中去。然“伏羲作八卦……而天下治”，《日者列传》中有之，此则出自司马季主口中，由他信口开河，不妨让他存在，后世读者必不会以为太史公认此言为史实也。

《三统历》引此文也不过“宓戏氏之所以顺天地，通神明，类万物之情也”一语，此即班书《律历志·序》所谓“伏羲画八卦，由数起”，亦即《史记·日者

^① 此信原载《古史辨》第三册，上编，第84—88页，上海古籍出版社，1982年版。

列传》所谓“伏羲画八卦”也。若谓班《志》引刘歆此语即足证刘歆之时已有《系辞》此文，则我们也可说司马季主与《淮南王书》之时已有此文了。

《系辞》此文出现甚早，至少楚汉之间人已知有此书，可以陆贾《新语·道基篇》为证。《道基篇》里述古圣人因民人的需要，次第制作种种器物制度，颇似《汜论训》，而文字多与《系辞》接近，如云“先圣乃仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道”；又云，“黄帝乃伐木构材，筑作宫室，上栋下宇，以避风雨”；又云，“奚仲乃桡曲为轮，因直为辕，驾马服牛，浮舟杖楫，以代人力”。《新语》一书，前人多疑之，《四库提要》怀疑最力，故我从前不注意此书。去年偶读龙溪精舍唐晏校补本，细细研究，始知此书不是伪书。其中甚多精义，大非作伪者所能为。《提要》说，《穀梁传》晚出，而《道基篇》末有“《穀梁传》曰”，时代尤相牴牾。但此书所引《穀梁传》的话，今本《穀梁传》实无其文；若《新语》作于《穀梁传》出现之后，何不称引晚出之书？

我的意思以为《新语》与《汜论训》同受《系辞》此文的暗示。两书各有所主张，都不用“制器尚象”之义，故放胆发挥而不直引其文。两书皆说理之作，故不妨自由去取。两书之用此等制作之事，与先秦学者言必称尧舜正同。司马迁则是史家，不能如此自由，故他不用此文制作之事，正与他不用韩非、陆贾《淮南王书》中的制作之事同一理由，似不足奇怪。

至于“观象制器”之说，本来只是一种文化起源的学说。原文所谓“盖取诸某象”，正如崔述所谓“不过言其理相通耳，非谓必规摹此卦然后能制器立法也”。《系辞》本说，“易者，象也；象也者，像也。”所谓观象，只是象而已，并不专指卦象，卦象只是象之一种符号而已。

故我在《中国哲学史》论“象”，把《系辞》此章与全部六十四卦的《象传》合看，（页85—86）使人明白这个思想确是一个成系统的思想，不是随便说说，确曾把全部《易》都打通了，细细想过，组成一个大理论。如说，“山下出泉，蒙，君子以果行育德”，此岂可说是仅观卦象而已？又如说，“地中有山，谦，君子以裒多益寡称物平施”，此岂可说是仅观卦象而已？凡此等等，卦象只是物象的符号，见物而起意象，触类而长之，“见乃谓之象，形乃谓之器”。此学说侧重人的心思智慧，虽有偏处，然大体未可抹杀。你的驳论（六期，一〇〇四）太不依据历史上器物发明的程序，乃责数千年前人见了“火上水下”的卦象何以不发明汽船似非史学家应取的态度。此意我曾以之责刘揆藜，不意今日乃用来质问你。事物之发明，固有

次第，不能勉强。瓦特见水壶盖冲动，乃想到蒸汽之力，此是观象制器。牛敦见苹果坠地，乃想到万有引力，同是有象而后有制作。然瓦特有瓦特的历史背景。牛敦有牛敦的历史背景。若仅说观象可以制器，则人人日日可见水壶盖冲动，人人年年可见苹果坠地，何以不制作呢？故可以说“观象制器”之说不能完全解释历史的文化，然不可以人人观象而未必制器，乃就谓此说完全不通，更不可说“在《系辞传》以后也不曾有人做出观象制器的事。”

现代哲学家 E. J. E Woodbridge 曾说：“He looks at a wilderness, but even as he looks he holds a garden.”（他望着一片荒野，但就当他望的时候，他已看见了一个花园。）心里的“花园”的“象”，便规定了这片荒野的将来规模。制器尚象，不过如此。飞鸟之像，便是飞艇的祖宗。墨翟、王莽以下，二千多年，凡梦想飞行者皆以飞鸟为意象。到二十世纪初期始有“重于空气”的飞机的发明，飞行始成功。然其原来的暗示仍出于飞鸟。不过后世机械之学已大明，故 Wright 弟兄能做出墨翟、王莽所不能做的飞机耳。

制器尚象之说只是一种学说，本来不是历史。六十四卦的象传皆不明说某帝某王，只泛说“君子”“先王”而已。《系辞传》此章便坐实了某帝某王，可说有稍后出的可能。然《象传》六十四条皆有观象制作之意，与《系辞》此章确是同一学说，同出于一个学派。

司马迁不用此章作史料，是他的卓识。崔述用此章作唯一可信的上古史料，是他的偏见。你受了崔述的暗示，迁怒及于《系辞》，也不是公平的判断。至于你的讲义中说制器尚象之说作于京房一流人，其说更无根据。京房死于西历前三十七年，刘歆死于纪元后二十二年，时代相去太近。况且西汉《易》学无论是那一家，都是术数小道，已无复有“制器尚象”一类的重要学说。孟喜、焦延寿、京房之说虽然失散，而大旨尚存在史传及辑佚诸书之中，可以覆按。

以上所说，于尊作本文毫不相犯，我所指摘皆是后半的余论。至于本文的价值，此函开始已说过。我不愿此文本论因余论的小疵而掩大瑜，故草此长函讨论。久不作长书，新年中稍有余暇，遂写了几千字，千万请指教。

颉刚案：适之先生此函，接读后即有无数话要说，不幸初以无闲，后因有病，至今未能写成。可是材料却搜集得很多了，对于这一个问题大可作彻底的解决了。我希望这篇文字能于一年内写好，在将来的《古史辨》中发表。

适之先生对于我的态度，不免误会。他说制器应当观象，举瓦特、牛顿的事为例。其实，我在论文中早已说：“创造一件东西，固然是要观象，但这个象乃是自然界之象而非八卦之象”，讲义中也说“制器时看的象乃是自然界的象而不是卦爻的象”。至于《易传》中这章文字，明明是教我们看了卦象而制器，这是万万不可能的事，这一章文字不是用互体和卦变之说也是万万讲不通的，所以我敢说它是“术数小道”之下的产物。

十九，十二，十二，顾颉刚记

李镜池论《易经》

目 次

重读李镜池先生的易学论著	周 山	86
《左传》、《国语》中易筮之研究		89
一 占法		90
二 卦象		94
三 变卦,互体		95
四 卦爻辞释		96
五 当时占书与卜者撰辞		98
《周易》筮辞考		100
一 “筮”“占”与卦、爻辞著作体例		100
二 贞问及其范围		104
三 卦爻辞中的故事		111
四 周易中的比兴诗歌		114
五 卦爻辞中的格言		122
六 卦名与卦爻辞之编纂		124
七 文王演易的传说的时地背景		128
八 卦爻辞的佚文错简		135
附 《周易》演变表		138

重读李镜池先生的易学论著

·周 山·

20世纪30年代初，曾兴起一股周易研究的热潮，其声势虽非今日之“周易热”可比，然其深度在整个易学史上也堪称可观。此期间有一位年轻的学者，显得十分活跃，与郭沫若、顾颉刚诸先生并称于时。他就是李镜池先生。

这里所收集的《周易筮辞考》、《左传、国语中易筮之研究》，另加《易传探源》，即是李先生当年的代表作。在这三篇早期代表作中，李先生不囿旧见，大胆求新，举凡有：

一、认为著占先于卦画存在。卦的构成，可能是用著草做占筮时的偶然发明，例如将著草一折为两段，或合数根而成一个方式；卦画本无名目，其意义为后人之附会。

二、对“文王重卦”之说提出质疑。认为六十四卦的发明者是周王族的一个无名作家，或许是一个卜官。

三、认为卦爻辞是卜史的卜筮记录，因而同一卦爻辞中往往有数次记录的合并，形成不相连属的词句。如果硬要把它附会成一种相连贯的意义，势必穿凿。

四、认为《易传》著作于战国末、秦汉间。《周易》先后经历了三次变迁，第一次是将著的筮辞分配在六十四卦三百八十四爻之下而成为卦爻辞；第二次是战国末、秦汉间的儒生以义理附会卦爻，这便是《易传》的著作；第三次是随着著草功用的衰微而由金钱占的代兴。用“九”、“六”名称指谓阳爻和阴爻，是第二次变迁中的前期现象，《易传》作者为便于应用而创作；“互体”是汉儒用以附会卦象而释占的一种巧妙方法；现在的卦、爻辞样式，也可能在第二次变迁中经过了重新的编纂。

五、对卦爻辞的传统解释多有质疑。例如，否定传统的元、亨、利、贞“四德”说，认为“贞”为动词，其中“贞”乃卜问之辞，不作“正”义解释；分析

了虞翻、王弼关于《中孚·九二》爻辞的解释,认为都是无中生有的杜撰之言,将本来浅显易懂的爻辞引向扑朔迷离;纵观《易经》整体,论证《明夷·初九》爻辞中的“明夷”是鸟名,“垂其翼”是集、止的意思。

六、对易学史进行了富有创见的总体性评价,认为《周易》只反映出文化粗浅的初民时代的社会情况,并无高深的道理存乎其中;几篇《易传》是秦汉人的思想,象数、纳甲、应世、游魂等是汉代阴阳家经纬家弄的把戏;王弼的《易注》是老庄流为清谈的思想;先天图、后天图是道教徒的无聊玩意儿;程颐的《易传》、朱熹的《周易本义》是混合三教的新儒学思想。

上列诸多新见解,在当时的学术界引起了普遍关注。郭沫若先生尤其对李先生关于《象传》作者为齐鲁间人,时间大约在秦汉之际的详细分析,表示完全赞同。

60年代初,李镜池先生又一次挟数十年之功力,连连撰写了《关于周易的性质和它的哲学思想》、《周易的编纂和编者的思想》、《易传思想的历史发展》等文章,积极参与当时学术界的百家争鸣。在这些文章中,他继续提出了许多新见解,主要有:

一、认为《周易》的作者难以确指,伏羲等人的名字只代表时代,意味着八卦的来源很古远。

二、认为《易经》对自然和社会的反映都蒙上了迷信的外衣,但也反映出客观世界的一些必然联系;主要作为占筮参考,也含有指导行动的用意。应该从卦爻辞来看编者的哲学思想,不应该从卦的排列次序或卦的六爻位次来推测它的思想。

三、认为由八卦演成六十四卦,只是八卦在形式上的重叠,而没有意义的联系,没有逻辑结构。说它有意义,是《序卦》的作者的推求,而不是《易经》原来的有意安排。

四、认为《彖传》和《象传》的《大象》写于秦朝焚书坑儒之后,作者是被秦始皇镇压的儒生;《小象》作于更晚的山东儒生之手;《系辞》、《文言》是经师传《易》的语录遗说的辑录,可能出于汉初经师之手;《说卦》以下三篇则著于设立学官制之后,约在汉朝宣、元年间。

李镜池先生的文章,不唯创见珠连,启人思想,其文字也如行云流水,清澈而流畅,使得我们在轻轻松松中便能理解他的不断涌现的新观点。

当然,理解与接受并非一回事。李先生的诸多新见中,不无值得商榷

之处。经过不断磨砺,李先生自己也纠正了某些观点,或发展了某些观点。例如:

他在40年代后期发表的《周易筮辞续考》一文中,通过对《周易》卦、爻辞的思想内容和文字形式两个方面的详细分析,明确表示改变自己在30年代初关于《周易》著作于周初的观点,认为《周易》托始于周初,而写定在西周末年。

他在60年代初发表的《周易的编纂和编者的思想》一文中,发展了在30年代初关于《周易》卦爻辞是编纂而成的观点,认为《周易》不单编纂,不单汇集资料,而且是出于编者的匠心编著;不少地方,不特是编者有意识地组织编排,而且还有哲学意义和艺术性。它既反映了周人由原始社会到奴隶社会的历史现实,而且又发挥了编著者相当进步的哲学思想。

1962年,李先生又在《周易卦名考释》一文后的补记中,纠正了自己在30年代时的一些看法,坦率地承认说:“最近写《周易通义》一书,才明白卦名和卦、爻辞全有关系。其中多数,每卦有一个中心思想,卦名是它的标题。”

这种纯正、坦荡的学术态度,比学术思想本身更难能可贵。

李先生治易,有一个基本的风格:与其信古,不如疑古、稽古,以寻求古经真相。现在集合重版他的这些大胆疑古、稽古的文字,对于今天的周易研究,不仅有学术观点方面的参考价值,也有如何治易的方法论意义。

《左传》、《国语》中易筮之研究^①

《左传》中关于用《周易》筮占的记载共有十二则，引用《周易》文的五六处；《国语》中所载《易》筮的也有两条。这是最早的关于《周易》的记载。《论语》所记“假我数年，五十以学《易》”一条，是在疑信参半的范围中；而且那几句话，就算是真，也只说明孔子学过《易》，与《周易》本身的研究没甚关系。孔子引过“不恒其德，或承之羞”，而他却说“不占而已矣”，把《易》文当作谚语看待，也就是不把《易》当做占筮书，而当做修养书。我们要探讨《周易》最初在社会上的地位，一般人对于它的态度，它的性质是怎样的？与后来的《周易》有无不同的地方？这些问题，我们就得把这十几则文章来做我们研究的史料了。

从《左传》、《国语》所载的来看，所筮之事，实在灵验极了。占婚嫁，占战争，占目前之行事，占将来之命运，吉吉凶凶，无占不灵。这很足以见到《周易》在当时社会所占的势力，足以吸引人的信仰，支配人的思想。又观伯廖引《易》辞以知曼满之必死，知庄子用《易》辞以推断晋师之必败，蔡墨引《易》辞以反证龙物之必有，韩宣子见《易象》而叹周礼在鲁，可见《周易》在当时亦渐渐为人所尊视，《易》辞有格言宝训的价值。在相信数术的先秦社会，《周易》以占验博得一般人的信仰；加以格言式的教训之价值，儒家专从这方面去寄托发挥他们的思想，所以《周易》的地位一天高似一天。这样的痕迹，我们可以约略找寻出来的。

其初，《周易》并不见得怎样为人重视。这一点，在别的先秦载籍中不见称引可以知道，就在《左传》所载的事实上也看得出来。记卜筮的，一定是先卜后筮，虽说卜筮往往符合，但到了吉凶不同的时候，如“晋献公欲以骊姬为夫人，卜之不吉，筮之吉，公曰‘从筮’。卜人曰‘筮短龟长，不如从

^① 此文原载《古史辨》第三册上(1931年11月)。后收入作者所著《周易探源》(中华书局1978年3月)。

长’”(僖公四年传)。虽然有人说这是卜人偏袒龟卜,但卜人竟敢违反献公的意旨,说这类话,不能说毫无根据,有意诋《易》。“筮短龟长”的说法,恐怕是当时所公认的话,所以往往先卜后筮。不然的话,何以要先用繁难的龟卜,才用简便的筮占呢?若果《易》筮已经完全博得一般人的信心,龟卜早就该淘汰了,谁还去干这麻烦的事?就骊姬一事来看,正证明“筮短龟长”的话是不错。可惜我们没有看见筮占骊姬是怎样的一种“吉”。

我想《周易》之在春秋时代,还只是占书的一种,比较著名的一种。后来因为一则它用法简便,二则颇为灵验,三则它带有哲理的辞语,所以它的价值渐渐增高。龟卜因为繁难而材料又不易得,所以龟卜就不行,而被《易》筮夺取了它的地位了。

我们从《左传》、《国语》的记载中,约略知道下列几件事:

一 占 法

《周易》本来是一种占书,这一点已无疑义,《左传》、《国语》可做证据。但《周易》究竟是怎样占的,这可是一个难以详考的问题。因为占法早已失传,《左》、《国》所载不过是所占之结果,而不是揲蓍的方法。后人所根据的,多半本之《系辞传》。《系辞》后出,不取说它所载的就是春秋前后的方法,何况它又是一些杂乱笼统的话呢。

我们现在姑就《左》、《国》所载占筮之结果来看,大概有这么几种条例。(相传之说,兹引钱大昕《潜研堂文集》卷四问答语。)

① 一爻变,则以变爻辞占。如《观》之《否》(庄二十二年),《归妹》之《睽》(僖十五年),《明夷》之《谦》(昭五年)之类是也。

② 数爻变,则以彖辞(即卦辞)占。如《艮》之八(襄九年),《屯》贞悔《豫》皆八(《晋语》四)是也。

③ 六爻皆不变,亦以彖辞占。如《泰》之八(《晋语四》)是也。

这些条例,是后人按所载加以推测的,能否得其本来之真相,那就不敢说了。例如第一条,赵汝楳早就提出反对,他说:

按:《左传》庄公二十二年,周史筮陈敬仲,遇《观》之《否》;闵公元年,毕万筮,遇《屯》之《比》;闵公二年,威公(实桓公)筮成季,遇《大有》之《乾》;僖公十五年,晋献公筮嫁伯姬,遇《归妹》之《睽》,僖公二

十五年，秦伯筮纳王，遇《大有》之《睽》；襄公十五年，崔武子筮棠姜，遇《困》之《大过》；昭公五年，庄叔筮穆子，遇《明夷》之《谦》；皆以两卦之变爻占。然昭公十二年，南蒯筮，遇《坤》之《比》；哀公九年，赵鞅筮救郑，遇《泰》之《需》，及止用本卦而不及之卦，则所用变爻亦不定。（《周易辑闻》附《筮宗》）

对于第二条，他驳《易数大略》“三爻变，以本卦及之卦彖辞占”之论：

按：《晋语》，晋公子筮有晋国，得正《屯》悔《豫》；司空季子举“利建侯”，此以两卦彖辞占者。然《周语》，晋筮成公，遇《乾》之《否》，亦三爻变，及引当时占书而不举《易》彖。（《筮宗》）

第三条“六爻不变”之例，他也提出异议：

按：《左传》昭公七年，孔成子筮立元，遇《屯》，不变，曰：“元亨。”此举卦彖为占者。然成公十六年，晋楚战，晋筮遇《复》；僖公十五年，秦伐晋，筮遇《蛊》；皆不变，皆不举卦彖。孔成子筮立絜，遇《屯》之《比》，乃一爻变，史朝举卦彖曰：“元亨。”则六爻不变者，不专以卦彖占；而一爻变者，反得举卦彖也。（《筮宗》）

依他这样说，则《左》、《国》所载，简直就找不出甚么筮占的方法来了。因为它本来没有一定的方法，有时这样说，有时那样解，后人要给它立几条原则来范围它，使人有所遵从，结果是失败的，倒不如让它空空洞洞，在有法无法之间，然后见得它的神灵。毛奇龄著《春秋占筮书》，极力推崇《周易》之占验，它引一段故事说：

东汉永建三年，立大将军梁商女为贵人，筮之，……得《坤》☷之《比》☶，……当时解之者，但曰“元吉”“正中”而已。其后进为后，顺帝崩，进为皇太后，以无子，立他妃子，临朝，即冲帝也。冲帝崩，质帝立，又临朝。及兄冀弑质帝，然后迎桓帝立之，而于是有兄冀擅权，宦官乱政之祸。今占之，则《坤》五，后也。之《比》，而变刚，君也，临朝也，所谓“显比”者也。《比》九五“显比，王用三驱，失前禽”，“舍逆取顺”。“三驱”，立三帝也。“失前禽”者，无子也犹无前星也。“舍逆取顺”者，信宦官，杀忠良也。（池案“舍逆取顺”，为《象传》之文，用以解“失前禽”之意者，并非爻辞。）其最可异者，一推自《复》（推《易》法，凡一阳卦俱从《剥》《复》来），以震初之刚☳而易《比》五；一推自《剥》，以《艮》上之刚☶而易以《比》五。震为长子、为兄；《艮》为门阙，为阍寺

（俱见《说卦》）。合兄冀与宦官而皆与九五有参易之象，因之有弑帝乱政之祸。向使汉之太史知此，则必唾而去之矣。

若汉太史生在毛奇龄的时代，有史事可凭，他的聪明决不让毛氏；反过来说，若毛氏在东汉为太史，恐怕也止于会说“元吉”、“正中”的话吧。无论如何，他决想不到“三驱”即“立三帝”，“失前禽”即“无子”；他也决想不到“舍逆取顺”一句《象传》的话，可以合经文一样地有大意义，是“信宦官，杀忠良”的解法。我们只能惊叹《周易》的神秘奥妙，却不愿责备汉太史之无知。因为《周易》实在是太神妙了，“广大悉备”，无所不包；它的变化是无穷的，它的取象是无限的，它的占筮又这么灵验，汉太史只有自叹不才，等毛奇龄先生在千百年后来替他解释。

从《左传》、《国语》中求占筮的原则已是求不到了，然而他们——春秋时代的卜官之流，所占又那么灵验，难道他们竟是信口开河，适逢巧合吗？这当然不是的。他们当时一定有他们的方法，不过我们不知道罢了。他们的方法或许有好些，我们现在考究不出来罢了。一种技术之能施用，流传社会，能够博得一般人的信心的，它当然有其施行的方法。虽然现在我们未必相信它，但当时则必是相信的。又春秋时所用的占法未必是原始的占法，正如秦汉以后的占法不一定是先秦的占法一样。然而春秋时代确曾用《周易》来筮占，筮占又一定有筮占之法。它的方法，我们虽不能给它定出几条原则来，但我们可以综合他们所说的话来做一个结论。关于这一点，赵汝楳在《易雅》一书中已给我们说明过，他道：

夫儒者命占之要，本于圣人，其法有五：曰身，曰位，曰时，曰事，曰占。求占之谓身，所居之谓位，所遇之谓时，命筮之谓事，兆吉凶之谓占。故善占者，既得卦矣，必察其人之素履，与居位之当否，遭时之险夷，又考所筮之邪正，以定占之吉凶。（《占释》第九）

这是从《左传》、《国语》所载占验之事加以综合解释的，这个解释很能揭出筮占变化的原则。《周易》的卦爻与卦、爻辞既然是死板板地限定了（春秋前后，大概还有其他卦，爻辞），则在占得同样卦爻的，岂不是应有同样的吉凶才对。那末，占法未免太死板了；而事实上有时吉凶相反的，那更是得失无凭了，教人怎样去信？《周易》的占法，起先或许有过这样的缺憾，后来几经试验，事后参详，才知道占法原来不是这样简单

的，必须从求占者其人其位，以及其时其事加以推求对照，与占辞是否相合，然后定得吉凶。并不是占得吉就一定好，要你能够消受得才成（如南蒯之将叛的故事）；占得凶也未必一定倒霉，要看时地而定（如重耳筮得国之事，与鲁将伐越，子贡与孔子之辩吉凶的故事，见《论衡》二十四《卜筮》篇）。这种因身因位，因时与事而定吉凶的占法，想是经过一番变化，较为进步的占法了。这里不妨再引《易雅》所举的例证来看看：

姑以卫孔成子所筮论之。孟縶与元皆嬖人媾始之子，则身也。孟长，元次，则位也。襄公死，社稷无主，则时也。筮享卫国，则事也。筮元得《屯》、筮孟得《屯》之《比》，则占也。夫继体为君，将主社稷，临祭祀，奉民人，事思神，从会朝，而孟不良能行，成子虽不筮可也；疑而两筮之，皆得“元亨”，佞史朝以“元”为“长”，昧非人之义，而吉孟之占，是使跛躄为君，而著失其所以灵矣。

孔成子筮立孟，得《屯》之《比》，史朝以卦辞为占；毕万筮仕，亦得《屯》之《比》，辛廖兼本卦之卦两象为占；非卦同而占异也，立君与仕事之重轻已殊，孟縶、毕万之身与位时又殊，虽使百人千人同得此卦，其占乌乎而可同！

南蒯将叛，筮得《坤》“黄裳元吉”，子服惠伯以为忠信之事则可，不然必败。

晋文筮有晋国，得《屯》之《豫》。史以为不吉，司空季子以命筮之辞占之，曰：“吉孰大焉！”

是知吉凶无常，占由人事。固有卦吉占凶，卦凶占吉；亦有同卦

异占，异卦同占，非参稽五物，无以得著之情而穷其神也。

看《左传》、《国语》所载，《周易》之所以那么灵验，断不是象一爻变用甚么占，数爻变用甚么占，不变又用甚么占，那样简单的几条条例所能济事的，必定要参稽这“身、位、时、事、占”五物才足尽筮占之能事，得筮占之妙窍，探《周易》之神奇。若果还不够，或许可以添上地方之“地”一项或其他；若果嫌“占”的一项在《左》、《国》中所说的卦“象”还不敷用时，也可以仿照他的办法，再增添上去，如《说卦》所载以及九家逸象所云；这些似乎还不够，又不妨学学汉儒，再创造些八卦方位、纳甲、纳音、世应、飞伏等玩意儿，只要把它解得通，说的灵。

二 卦 象

《系辞传》说：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。是故吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也。……是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。”又曰：“是故《易》者象也；象也者像也。”象，是《周易》最重要的东西。这是“圣人有以见天下之赜而拟诸其形容，象其物宜”的。卦中含象，卦就是代表象的。《左传》、《国语》之言卦象的，如：

坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。（庄二十二年）

震，车也。坎，水也。坤，土也。《屯》，厚也。《豫》，乐也。（《晋语》）

综计《左》、《国》所载，约有下列几种：

乾——天，天子，金，玉。

坤——土，马，母，众，顺，帛。

震——车，雷，兄，长男，足。

巽——风。

坎——水，夫，众，劳。

离——火，日，鸟，牛，公侯。

艮——山，“于人为言”，庭。

兑——泽。

《屯》——厚，固。

《豫》——乐。

《明夷》——日。

《比》——入。

《随》——出。

这些卦象，就是《说卦传》与《杂卦传》所完全采取而加以扩充的。古代所用的卦象，当然不止这些。《说卦》所说，并不是向壁构造，可以说它是实有所本的。这就简单的几条来说，一卦之中，已有几种取象，所取之象，范围亦广：从天文地理以至人事各方面都有了。八卦的关系，验以坤为母，

震为男之说，似乎已经成为“一家”了。

三 变卦，互体

《左传》、《国语》常说某卦“之”某卦，如《观》之《否》，《屯》之《比》之类；“之”者，变也。《观》之《否》，《观》卦的六四，变为九四，成为《否》卦；《屯》之《比》，《屯》卦的初九，变为初六，成为《比》卦也。

“变卦”与“卦变”不同：“变卦”从揲蓍而变；“卦变”是卦自为变。朱熹《卦变图说》谓：“凡一阴一阳之卦，各六，皆自《复》《姤》而来；二阴二阳之卦各十有五，皆自《临》《遁》而来；三阴三阳之卦各二十，皆自《泰》《否》而来；四阴四阳之卦各有五，皆自《大壮》《观》而来；五阴五阳之卦各六，皆自《夬》《剥》而来。”王应麟《困学纪闻》：“一卦变六十四；六十四卦变四千九十有六。……”钱大昕《潜研堂集》：“卦变之说，汉儒谓之‘之卦’。虞翻说《易》，专取‘旁通’与‘之卦’。‘旁通’者《乾》与《坤》、《坎》与《离》、《艮》与《兑》、《震》与《巽》交相变也。‘之卦’则以两爻交易而得一卦。”从本卦中以两爻交易而得一卦之“卦变”，与从揲蓍的从此卦变至彼卦之“变卦”自然不同。汉儒之“之卦”与《左》、《国》某卦“之”某卦也是不同。《左》、《国》只言“变卦”，却没有用“卦变”之法。谈“卦变”当自汉儒始，其根源大概从卦、爻辞与《彖传》所说的“往来”“上下”“刚柔”以及《损》之六三“三人行则损一人，一人行则得其友”（顾亭林《日知录》说）等推演出来。（卦变之说，有驳斥者，见李惇《群经识小》。）

“互体”之说，普通是说二至四爻、三至五爻交互各成一卦；这个“互体”之卦，据说与本卦是很有关系的；一卦之义，包含了互体卦义；一卦之占，也要从互体卦上去推测。例如八卦之中除了《乾》《坤》是纯阴阳二卦外，如《震》(☳)有艮下坎上之互体，《巽》(☴)有兑下离上之互体是也。互体是汉儒用以附会卦象而释占的一种巧妙的方法。例如：

“遇《观》(䷓)之《否》(䷋)。……坤，土也，巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。”杜注：“自二至四，有艮象；艮为山。”

“风为天于土上”，何以是“山”，诚然难解；但卦象是这样，它却没有说明是互体；就是初、二、三、四、五、上等爻之名目，在《左传》、《国语》中也找不出来。然则二至四，三至五的互体说，那时候当然还没有，至少它不象后来

的说法。又如：

“遇《归妹》䷵之《睽》䷥。……”其繇曰：“土剗羊，亦无益也；女承筐，亦无贖也。西邻责言，不可偿也。……为雷为火，为羸败姬。车说其輹，火焚其旗，不利行师，败于宗丘。……”服虔注：“三至五，坎；坎为血，血在坎上，故刺无血。三至五为坎；坎为月，月生西方，故为西邻。……三至五有坎象，水胜火，故为羸败姬。……五至三有坎为水象。震为车，得水而脱其輹也。”

这些都是望文附会的，原来并没有这种意义。最可笑的是坎既为血，何以又说“血在坎上”？换句话说，“血在血上，故刺无血”，这话通吗？

总之，《左传》、《国语》所载虽可以把互体说附会上去，但原来却没有这种说法。

四 卦爻辞释

《易经》的内容分两部分：一是卦画，是取象的；一是系辞，是辨吉凶的。“象”的部分，范围是可以推扩到很广，《易》学家是要把八卦来包笼森罗万象的，因为这几个符号虽简单，但它是很神秘的，你可随便把甚么附会上去，它是无所不容的。至于“辞”的部分，似较为有限制了，实实在在这么一句话，你不能把它放大了多少，你更不能去改变它。不过这也是比较的话而已，一句话有时也很可以有好几种的说法。象《周易》卦、爻辞那么古奥的话，有时教你把它分句读也有一句话作好几种的分法的，何况它的文义的解释。例如《周易》开卷第一句：“乾元亨利贞。”你可以把它读作：“乾：元，亨，利，贞。”穆姜的解释是这样读。你也可以读作：“乾：元，亨，利贞。”

《国语》司空季子的话与此相类。你又读作：“乾元，亨，利贞。”

《晋语》及《文言传》就有这个说法，《文言》说：“乾元者，始而亨者也。利贞者，性情也。”但我们若把《周易》作文法比较的研究，又可以读成下式：

“乾：元亨，利贞。”

读法既然不一样，解释当然不同。现在我们试把《左传》、《国语》所载的与《易传》的解释比较一下。

《左》、《国》筮辞	《易传》
<p>黄，中之色也；裳，下之前也；元，善之长也。……中美能黄，上美为元，下美则裳，参成可筮。（《坤》之《比》）</p> <p>主震雷，长也，故曰“元”。众而顺嘉也，故曰“亨”。内有震雷，故曰“利贞”。车上水下，必伯。小事不济壅也，故曰“勿用有攸往”，一夫之行也。众顺而有武威，故曰“利建侯”。（《屯》）</p> <p>执事顺成为臧，逆为否。众散为弱。川壅为泽。有律以如己也，故曰“律”。否臧，且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。（《师》之《临》）</p> <p>光远而自他有耀者也。……有山之材，而照之以天光，于是乎居土上，故曰“观国之光”。……庭实旅百，奉之以玉帛；天地之美具焉，故曰“利用宾于王”。（《观》之《否》）</p> <p>“困于石”，往不济也。</p> <p>“据于蒺藜”，所恃伤也。“入于其宫，不见其妻，凶”，无所归也。（《困》之《大过》）</p>	<p>“黄裳元吉”，文在中也。（《象传》）</p> <p>君子黄中通理，正位居体，美在其中而畅于四支，发于事业，美之至也。（《文言》）</p> <p>屯，刚柔始交而难生，动乎险中，大亨贞。雷雨之动满盈，天造草昧，宜建侯而不宁。（《彖传》）</p> <p>云雷，屯。君子以经纶。（《象传》）</p> <p>“师出以律”，失律凶也。（《象传》）</p> <p>“观国之光”，尚宾也。（《象传》）</p> <p>“据于蒺藜”，乘刚也。“入于其宫，不见其妻”，不祥也。（《象传》）</p> <p>子曰：“非所困而困焉，名必辱；非所据而据焉，身必危。既辱且危，死期将至，妻其可得见邪！”（《系辞》）</p>

我们就举这五段做例吧。其余若随之“元亨利贞”的解释，为《文言》所采用；《明夷》之《谦》（昭五年）卜楚丘之言，是没有可比较的。

我们比较各种解释，觉得《左传》、《国语》所载比《易传》为较详尽切实；其中最没意义的是《象传》的话，往往说了等于没有说。它的原因，我想是因为前者是卜官或于《周易》有研究的人所解释，故较为得当。而著《易传》的作者们，是儒家者流，他们本来是不大理会《周易》的，视为一种占书；但对于这本占书渐渐觉得他有说理的文章可观，有至理名言在内，儒家者流才注意它；终于把它拉拢来做了他们的经典，把它染上一层儒家的色彩。《彖传》作者大概还跟卜官之徒有来往，得到点传授，故所言尚觉不差。至《小象》（解爻辞）作者，简直是东施效颦，直抄爻辞而已。

《左》、《国》筮辞较《易传》所释为切当，还可以引一段话来证明。

《春秋》襄九年《传》，穆姜答史之言，与今《文言》篇首略同，而词小异。以文势论，则于彼处为宜。以文义论，则“元”即“首”也，故谓

为“体之长”，不得遂以为“善之长”。“会”者，合也，故前云“嘉之会也”，后云“嘉德足以合礼”。若云“嘉会足以合礼”，则于文为复，而“嘉会”二字亦不可解。足以长人、合礼、和义、而干事，是以“虽随，无咎”。今删其下二句，而冠“君子”字于四语之上，则与上下文义了不相蒙。（崔述《洙泗考信录》）

崔氏要证明《文言传》“非孔子所为”，故揭出“作传者采之鲁史而失其义”之秘。实则《易传》之释《易》，都较《左》、《国》对筮辞的说解为差，这是时代不同的关系，我们是不能为《易传》讳言的。《易传》大部分出于儒家之手，儒家而肯为占书《周易》作传，已是颇后的事了；是当《周易》被尊为“经”书这一度变化之后的事情。被尊为经书的《周易》与作占筮用的《周易》是不同的：一个是数术时代，一个是哲理时代。因为时代有先后，所以解释就有异同；因为解《易》之人的派别不同，所以他们的观点就有差别。《文言传》之解“元亨利贞”，虽采自《左传》而所以有不同者，并非“失其义”之过，实是时代不同，观念不同的缘故。其所变更的字句虽小，而其所受于时代的影响实大。再看“《坤》之《比》”一段，《左传》惠伯之所释，美有上中下之分，而“参成可筮”，《文言》则另有一番见解，说“君子黄中通理，正位居体，美在其中而畅于四支，发于事业，美之至也”。其口吻之差别，与思想之不同，可以概见。当然，不从占筮说，而从哲理说，则《易传》又有它的比较高深的道理在。《左》、《国》所载春秋时人对于《易》的说解，一面要顾到占筮，一面则引伸发挥；《易传》虽说解经，实则是借《易》来发挥他们的封建伦理思想，为统治者宣教，其重点已经转变了。

五 当时占书与卜者撰辞

《左传》、《国语》中所占之繇，跟《周易》之卦、爻辞大多相同，也小有出入。如《归妹》之《睽》，“士刳羊，亦无盭也；女承筐，亦无貺也”，今《易》辞作“女承筐，无实；士刳羊，无血”。意义相当，无关宏旨。其中有完全不同的一条，是：

秦伯伐晋，卜徒父筮之：“吉。有涉河，侯车败。”诂之，对曰：“乃大吉也。三败必获晋君。其卦遇《蛊》，曰：‘千乘三去；三去之余，获其雄狐。’夫狐蛊，必其君也。”（僖公十五年）

《蛊》的卦辞，在《易》为“元亨，利涉大川，先甲三日，后甲三日”。卜徒父之

言，既非其自撰之辞；玩其文，似引自占书。故杜注谓是“卜筮书杂辞”。又成公十六年传：

晋侯将伐郑，……筮之，史曰：“吉。其卦遇《复》，曰：‘南国蹇，射其元王中厥目。’国蹇王伤，不败何待！”辞与《周易》亦不同，刘炫谓亦是杂占之辞（见僖十五年《正义》引）。

因为所占的与《周易》的卦、爻辞不一样，所以说他是杂占之辞，或“筮书杂辞”。可见当时所用以占卜的，除龟蓍之外，当有别的占法、占书；或《周易》除现存的卦、爻辞之外，还有别的占辞。可惜我们现在已无法知道了。我们只知道，除《易》的卦、爻辞外，还有别的占辞；又知道，用《易》占的并不一定依照《易》辞，别的占辞与《周易》有同等的价值，有同样的灵验。

据《左传》、《国语》所载，还有一种特别的现象，就是卜官在筮时临时所撰之辞。如：

成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之，……又筮之，遇《大有》之《乾》，曰：“同复于父，敬如君所。”（闵公二年传）

杜注：“乾为君父，离变为乾，故曰‘同复与父’，见敬与君同。”筮者之辞，跟卦、爻辞很相类。又昭公五年传：

初，穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇《明夷》之《谦》，以示卜楚丘。曰：“是将行而归为子祀，以谗人入。其名曰牛。卒以馁死。”

句法虽不象卦、爻辞，其性质与故事也很有点相近。《周易》卦、爻辞中，有些是含有故事性质的，如《随》上六，“拘系之，乃从维之，王用享于西山”，《大壮》六五“丧羊于易，无悔”；《晋》“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”；《蛊》上九，“不事王侯，高尚其事”；《明夷》六五“箕子之明夷，利贞”等，都带有故事的背景的。这些辞语，若能明白其故事之底细，就容易解，否则说人人殊，聚讼难决。如“康侯”之“康”，成为“美名”（王弼注），“侯，谓升进之臣”（孔疏），而“箕子”变为“菱滋”了；而王亥“丧羊于易”的故事，王国维和顾颉刚先生的研究，比过去的《易》说高明得多（参看顾先生之《周易卦爻辞中的故事》，见《燕京学报》第六期）。《左传》载成季与穆子之生之辞，若只载筮者之辞而不及故事的背景，则这些筮辞，恐怕永远没有人理会得出他们是怎么一回事。《易》卦、爻辞就是卜官所记载的，其中有许多为我们所不容易了解的缘故，就是因为我们只见筮辞而没有见到这筮辞的背景。

《周易》筮辞考^①

我们相信《周易》是卜筮之书：其起源是在于卜筮；其施用亦在于卜筮。证据有的是，我们用不着向别处找，在《周易》的本身，卦、爻辞中，就可以给我们证明。这里就是要把《周易》卦、爻辞作一回分析研究。

一 “筮”“占”与卦、爻辞著作体例

《周易》中讲到“筮”的有两条：

初筮告，再三渎；渎则不告。（《蒙》）

原筮，元永贞，无咎。（《比》）

言“占”者一条：

未占，有孚。（《革》《九五》）占卜所以“决嫌疑，定犹与”（《礼记·曲礼》），间休咎，明吉凶的，对于蓍龟，自然是要存绝对信任的意念，吉是吉，凶是凶，不能因为筮得凶就再筮三筮勉强求出个吉来。一次就够了，用不着再筮。所以说，“初筮告，再三渎”；《曲礼》也说，“卜筮不过三”，《少仪》也说，“不贰问。”若果筮之再筮，那就显出不信任它，就等于亵渎它。你有了问题要问人家而又亵渎人，人家自然不告诉你。就使蓍龟不会生气，仍然告诉你个吉凶来，这个吉凶大概也靠不住，因为你心里根本上是疑而未决，不知究竟初筮所告的对呵，还是再三所筮的对呢？这岂不是筮了等于未筮，告了等于未告？此之谓“渎则不告”。

“原筮”之“原”，干宝解作“卜”（《李氏集解》），孔颖达解作“原穷其情”（《正义》），朱震解作“再”（《汉上易集传》），顾炎武同（《日知录》），俞樾则谓“原筮”等于《蒙》之“初筮”。俞氏之说曰：

^① 此文原载《古史辨》第三册上（1931年11月）后收入作者所著《周易探原》（中华书局，1978年3月）。

《说文·巛部》：“巛，水泉本也。重文，原。”是原之本义，水泉本也。今俗加水作源，即其字也。故引申之则有“始”义。《汉书·元帝纪》注引晋灼曰：“原，本也。始祖之庙，故曰本也。”“原筮”之“原”，当从此训。正与“后夫凶”相对。……“原筮，元永贞，无咎”，即《正义》所谓“在先者吉”也……（《群经平议》一）

俞氏相信《正义》“在先者吉”之说，虽尚有可议处，但他释“原”为“本”，“原筮”与“初筮”同，则颇近理。大概是原筮时有“元永贞无咎”之兆。解作“再”，更好。因古代卜筮并用，又有“三人占”（《书·洪范》）同时举行。“原筮”，谓不同占者的并筮。至于“不宁方来，后夫凶。”当为另一次的筮辞。

我对于《周易》卦、爻辞的成因有这样的一个推测，就是，卦、爻辞乃卜史的卜筮记录。《周礼·春官》说：“占人……凡卜筮，既事则击币以比其命，岁终则计其占之中否。”所占一定有一爻数占的，因而有数种记录。到了岁终，就把所占的各种记录汇集比对，而计其占之中否。所以卦、爻辞中，很有些不相连属的词句，这不相连属的词句，我们要把它分别解释；若硬要把它附会成一种相连贯的意义，那就非大加穿凿不可。举例说罢，《师》之《六五》：“田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。”“无咎”以上，当为某次占词；“长子”以下，当为又一次的占词。《小畜》《上九》：“既雨既处，尚德载，妇贞厉。月几望，君子征，凶。”“妇贞厉”之上，与“月几望”之下，当不是同时的占词罢。又如《屯》之《六二》：“屯如遭如，乘马班如，匪寇，婚媾”这几句话与《贲》之《六四》“贲如番如，白马翰如，匪寇，婚媾”一段相类；但《贲》《六四》只有这几句，而《屯》《六二》还有下文，曰“女子贞不字，十年乃字”。这里“女子”与“婚媾”固然有相关的可能，但一则讲婚媾，一则贞“字”与“不字”。说者就以出嫁为“字”，与上文连贯；不知“字”字是“孕育”的意思（虞翻曰：“字，妊娠也。”见《集解》。《说文》：“字，乳也。”此为本训。以字为问名为字而筮之者较晚之说也），与上文婚媾的记述是没有关系的。我们可以比较其记叙之异同而推定之。

我们更可以就卦、爻辞记叙之例以论断此事。综观卦、爻辞记叙之例，大概有六种：

- (1) 纯粹的定吉凶的占词。例如：《乾》，“元亨，利贞”。《恒》《六二》，“悔亡”。《大壮》《九二》，“贞吉”。《解》《初六》，“无咎”。此例大

概以卦辞为多。

- (2) 单叙事而不示吉凶。例如：《坤》《六二》，“履霜，坚冰至”。《坤》《上六》，“龙战于野，其血玄黄”。《否》《六三》，“苞羞”。《随》《六二》“系小子，失丈夫”。此例以爻辞为多。
- (3) 先叙述而后吉凶。例如：《乾》《九三》，“君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎”。《上九》，“亢龙，有悔”。《坤》《六五》，“黄裳，元吉”。《蒙》《六四》，“困蒙，吝”。此例最多见。
- (4) 先吉凶而后叙述。例如：《小畜》，“亨。密云不雨，自我西郊”。《谦》《六四》，“无不利，撝谦”。《颐》“贞吉。观颐，自求口实”。《咸》《九四》，“贞吉，悔亡。憧憧往来，朋从尔思”。
- (5) 叙事，吉凶；又叙事，吉凶。例如：《讼》《六三》，“食旧德，贞厉，终吉。或从王事，无成”。《随》《九四》，“随有获，贞凶。有孚在道，以明，何咎”。《复》《上六》，“迷复，凶，有灾眚。用行师。终有大败，以其国君，凶，至于十年不克征”。
- (6) 混合的：或先吉凶，叙事；又吉凶。或先叙事，吉凶；又叙事。例如，“《坤》，元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷，后得主。利西南得朋；东北丧朋。安贞吉”。《复》，“亨，出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往”。《离》，“利贞，亨。畜牝牛，吉”。《晋》《六五》，“悔亡，失得勿恤。往，吉，无不利”。《睽》《初九》，“悔亡。丧马，勿逐，自复。见恶人，无咎”。《未济》《六五》，“贞吉，无悔。君子之光，有孚，吉”。

以上这六种卦、爻辞体例，前三种比较单纯，大概是一次筮占的记录。至于后三种，记录既然有参差，意义亦每每不贯连，很像是几次记录的并合。前三种是卜史著辞的惯例；后三种显然是不同时不同事的占筮。

我对于卦、爻辞的成因的推断，既可以于《周易》自身得到“本证”，更可以于甲骨文的著作体例上得到有力的“旁证”。甲骨文的著作体例，恰好跟我所说的卦、爻辞体例的前三种相同。兹分别举例如下：

(1) 表示吉凶例：

又耋(《戠寿堂殷虚文字》第五叶，十四，甲。卅三叶，十三，甲)吉
(《戠》二，三，甲。十，三，乙。十五，一，乙。)

吉 吉 大吉 吉(《戠》十，三，甲。)

大吉 吉(《馘》廿三,十三,甲。)

上吉(《馘》十六,九,乙。)

小吉 上吉(《馘》廿六,二,丙。)

贞叕丈(《馘》十九,二,乙。十九,三,甲。十九,五,乙。十九,七,乙。十九,八,甲。二十,八,乙,丁。二十,十,乙。廿一,一,甲。)

(2) 单叙事不示吉凶例:

癸亥卜又土賚羊一小宰圉(《馘》一,一。)

其賚于土(《馘》一,二。)

贞于大甲告(《馘》二,十二,丙。)丙申卜派贞自今至于庚辰其雨(《馘》十四,五,乙。)

其雨 不雨(《馘》十四,八,甲。十五,二。十六,六,乙。十八,四,乙。)

西方受禾(《馘》廿六,四,甲。)

北方受禾(《馘》廿六,四,乙。)

我受黍年(《馘》廿六,六。)

贞使人于毕(《馘》廿六,十,甲。)

(3) 先叙述后吉凶例:

乙卯卜行贞今月叕田(《馘》廿七,十二,乙。)

己未卜即贞今月叕田(廿七,十三,甲。)

癸卯卜贞旬叕畎(三十一,三。)

丁巳卜即贞王宾叙叕丈(十八,九,甲。)

丙申卜行贞翌乙酉^𠄎于祖丁叕卷(五,四,甲。)

翌日辛王其^𠄎于向叕戔(九,十七,甲。)

畎麦田叕戔(十,八,乙。)

至畎王受又(一,五。)(王国维释:畎者,上甲也。《鲁语》:“上甲微能帅契者也,商人极焉。”又,读为祐。王受又,犹言王受福矣。)

其于小乙^𠄎受又王受又(五,十一,乙。)

乙丑卜贞王步叕^𠄎(前三,二十五。)丁未卜贞王^𠄎于宫往来叕^𠄎(前二,二十二。)

这三种记录样式,是甲骨卜辞的著作体例。而《周易》筮辞,恰好与之相

同。我们可以由此得到两个结论：

（一）卦、爻辞是筮占的筮辞，与甲骨文卜辞同类：《周易》是卜筮之书。

（二）卦、爻辞中其著作体例与卜辞相同的，为一次的筮辞；其繁复异于卜辞者，为两次以上的筮辞的并合。

《革》《九五》：“未占，有孚。”《说文》《卜部》：“占，视兆问也。从卜从口。”又《书》“稽疑”，《说文》引作“卜”，谓“卜，卜以问疑也。从口从卜”。占所以稽疑，占卜二字的语源是相同的。据《尚书》《洪范》所说，卜筮连文，而“卜”与“占”对举（“卜五，占用二。”），占是指著筮说的。《周易》所言，当更无疑义。“未占，有孚”，言准备占“孚”，但还“未占”，而“孚”就有了。犹“有孚，亨”之意。

卜筮之辞，记的都是简之又简的话语；这些话在当时都有某件事情做它的背景的。有时他稍微说得清楚点，如卜辞中书明祭祀、渔猎、行旅或求雨等事，《周易》中明说婚媾、征伐、祭享、饮食等，固然不少；但事无终始，语焉不详的，亦所在皆是。在写每条卦、爻辞的当时，当然是没问题；但在后人看来，则莫名其妙。我在《左国易筮之研究》（《古史辨》第三册《上编》）一文说过这样的话：“《左传》载筮成季与穆子之生之辞，若只载筮者之辞而不及故事的背景，则这些筮辞，恐怕永远没有人理会得出他们是怎么一回事。《易》卦、爻辞，就是卜官所记载的。其中有许多为我们所不容易了解的缘故，就是因为我们只见筮辞而没有见到这筮辞的背景。”关于这些，我们也不能希望把它满解通了。

二 贞问及其范围

自从《文言传》袭取了《左传》所载穆姜的话之后，《乾卦》就有了“四德”——元，亨，利，贞；《乾》“四德”说流行之后，“贞”字之本义就深埋了几千年，知道的人极少。这实在是件奇怪的事实。许慎的《说文》《解字》，虽是很得人赞扬信奉的一部字典，但它说，“贞，卜问也”，可是总没人肯相信他这个说法；单瞧见了《彖传》上“贞，正也”一个解释，便大家死死地拘守着，竟贯彻了二千年来《易》学家的脑髓，无人敢发生异议。直到大批的殷虚甲骨发现，卜辞中几乎每条都用着这个“贞”字，于是“贞”的本义才恢

复。所以罗振玉《殷虚书契考释》于“贞”字条下特别赞美许慎的《说文》道：“古经注贞皆训正，惟许书有卜问之训。古谊古说，赖许书而仅存者，此其一也。”

《易》卦、爻辞中用“贞”的地方不少，现在分为数项列举于下：

(1) “贞吉”有单称“贞吉”的，有与别的占词连称的。贞吉。——《需》《九五》《比》《六二》、《六四》，《谦》《六二》，《豫》《六二》，《随》《初九》，《临》《初九》，《颐》，《遁》《九五》，《大壮》《九二》，《晋》《六二》，《家人》《六二》，《蹇》，《解》《九二》，《姤》《初六》，《升》《六五》，《旅》，《未济》《九二》。贞吉亨。——《否》《初六》。

贞吉悔亡。——《咸》《九四》，《大壮》《九四》，《未济》《九四》。

贞吉，悔亡，无不利，无初有终。——《巽》《九五》。

贞吉，罔孚，裕，无咎。——《晋》《初六》。

有孚，光亨，贞吉。——《需》。

无咎，贞吉，利有攸往。——《损》《上九》。

小贞吉，大贞凶。——《屯》《九五》。

安贞吉。——《坤》，《讼》《九四》。

居贞吉。——《颐》《六五》（“居贞吉，不可涉大川”）。《革》《上六》（“征凶，居贞吉”）。

贞丈人吉，无咎。——《师》。

贞大人吉，无咎——《困》。

贞妇人吉，夫子凶。——《恒》《六五》。

幽人贞吉。——《履》《九二》。

(2) “贞凶”：

贞凶。——《师》《六五》，《随》《九四》，《巽》《上九》，《中孚》《上九》。

贞凶，悔亡。——《节》《上六》。

贞凶，无攸利。——《恒》《初六》。

贞凶，十年勿用，无攸利。——《颐》《六三》。

(3) “贞厉”：

贞厉。——《履》《九五》，《大壮》《九三》，《晋》《九四》，《旅》《九三》。

贞厉，终吉。——《讼》《六三》。

贞厉，无咎。——《噬嗑》《六五》。

征凶，贞厉。——《革》《九三》。

妇贞厉。——《小畜》《上九》。

(4) “贞吝”：

贞吝。——《泰》《上六》，《恒》《九三》，《解》《六三》。

厉吉，无咎，贞吉。——《晋》《上九》。

(5) “利贞”：

利贞。——《蒙》，《大壮》，《明夷》《六五》，《鼎》《六五》，《涣》，《中孚》。

利贞，亨。——《离》。

利贞，征凶。——《损》《九二》。

吉，利贞。——《渐》。

亨，利贞。——《咸》，《萃》，《兑》，《小过》。

元亨，利贞。——《乾》，《屯》，《临》，《大畜》。

元亨，利贞，无咎。——《随》。

元亨，利贞，悔亡。——《革》。

元亨，利贞，其匪正有眚。——《无妄》。

亨，无咎，利贞。——《恒》。

利艰贞。——《大畜》《九三》，《明夷》。

利艰贞，吉。——《噬嗑》《九四》。

利永贞。——《坤》《用六》。

无咎，利永贞。——《艮》《初六》。

利居贞。——《屯》《初九》，《随》《六三》。

利女贞。——《观》《六二》，《家人》。

利君子贞。——《同人》。

不利君子贞。——《否》。

利幽人之贞。——《归妹》《九二》。

利武人之贞。——《巽》《初六》。

利牝马之贞。——《坤》。

利于不息之贞。——《升》《上六》。

(6) “可贞”：

可贞。——《坤》《六三》。

可贞，无咎。——《无妄》《九四》。

有孚，元吉，无咎，可贞。——《损》。

(7) “不可贞”：

不可贞。——《蛊》《九二》，《节》。

不可疾贞。——《明夷》《九三》。

(8) “蔑贞”：

蔑贞，凶。——《剥》《初六、六二》。

(9) “贞”：

贞疾恒不死。——《豫》《六五》。

从上面这些占词看来，可知贞之为卜问而非“正”。若说是正，则“贞凶”、“贞厉”、“贞吝”这些话怎样说呢？“正”之一字，是一个绝对的“好”名词，何以会“正”而致“凶”，“正”而致“厉”致“吝”呢？例如《恒》《六五》，“贞妇人吉”，自然可以说是“正”妇人或贞洁之妇人则吉了，但为什么要说“贞妇人吉，夫子凶”呢？有了个“贞妇人”岂不是家庭的幸福？为什么“夫子”倒“凶”起来？难道丈夫倒霉，妻子反而幸福，“吉”吗？天下有这个理？而且《小畜》《上九》又有这么一句，“妇贞厉”；“贞”的妇人则吉，妇人“贞的反”“厉”，这又是怎么个说法？依这样的训诂来读《易》，不特是矛盾可笑；若叫妇人听了，亦难乎其为妇人矣。所以，若依贞为正的训诂，则《易》文中有“贞”字的地方，便处处解不通；道学先生们板着一副严正的面孔来读《易》，于是乎处处穿凿。郑康成比较聪明点，注《礼》大卜“凡国大贞”，引《易》《师》“贞大人吉”之言，谓“贞之为问，问于正者；必先正之，乃从问焉”。他因为先释贞为问，故亦从而说“问”。实则他还是不清楚，还是训贞为正。

我们再来分析分析所谓《乾》之“四德”，看他们把“元亨利贞”作一字一读的读法究竟通乎不通。

我们把上面列举的第(5)项“利贞”条下的占词来比较一下，我们就知道“元亨利贞”四字是应该分两读念的，应该是：

元亨，利贞。


而不是

元，亨，利，贞。

“利贞”二字，可以独立成为一种占词，如《蒙》《大壮》等卦辞是。“利贞”并

不是什么“德”。“利字不能独立”；“贞”字亦要与他词连结而成文；就是“元”字也不过是个副词，只能说“元亨”，不能说“元，亨”。只有“利贞”连文，没有“利”“贞”分立；分开则不能独立成一种意义：——“利”本来可以说是独存的，因为“利”与“无不利”是相对待的；但《周易》中没有单用个“利”字。我们只见“利有攸往”，“利用为大作”，“利于不息之贞”等与他词连结的“利”字的用法。“贞”字更没有单用的，它也要连结他词而成义。“贞”字在卦、爻辞中是动词，不是形容词。“利贞”联合起来方有意义；“利”“贞”分了家就要飘摇。

“元亨利贞”四字中，只有个“亨”字是独立成义的。“亨”是表示“好”的一种占词，跟“吉”是同类。所以《咸》、《萃》、《兑》、《小过》四卦卦辞，用的是“亨，利贞”，而《渐卦》卦辞是“吉，利贞”。“亨”可以与“元”分开而独立，我们常常见到，如在《蒙》、《小畜》、《履》、《同人》、《谦》、《噬嗑》诸卦的卦辞。至于“元”呢，不是“元亨”便是“元吉”；不是“元吉”便是“元永贞”或是“元夫”；何尝见过一个独立的“元”字来？“元”既与“亨”相连而成文，“利贞”又不能分立而成义，哪里去找“四德”？一部《周易》，劈头第一句话的句读尚且这样胡分硬断，其他的附会可想而知。《文言传》作者(?)把假圣人的法宝祭起来一罩，后来的《易》学家都俯首帖耳的信从，自今日观之，不禁替他们可怜。——其实他是上了人的当，袭用《左传》穆姜的话。

“贞”的本义，我们可以断定是“问”的意思。甲骨卜辞中的，是贞之于龟。《周易》卦、爻辞的贞，是贞之于蓍。综观卦、爻辞所载，大概有下列几种结果：

- (1) 贞问而吉的。如“贞吉”，“贞吉亨”，“利贞”，“元亨，利贞”，“利永贞”，“可贞”之类是。
- (2) 贞而不全吉的。如“贞吉，悔亡，无不利，无初有终”，“贞厉，终吉”，“贞厉，无咎”，“厉吉，无咎，贞吝”，“元亨，利贞，悔亡”之类是。
- (3) 指定一种范围的贞问。如“贞大人吉”是贞大人；“贞妇人吉，夫子凶”，是贞妇人及夫子；“小贞吉，大贞凶”，有大小事之分；“居贞吉”，限于居；“不可疾贞”，及“贞疾恒不死”，专指疾病之贞而说。
- (4) 贞问而凶的。如“贞凶”，“贞厉”，“贞吝”，“不可贞”之类是。

关于贞卜的事,我们现在已很难稽考其究竟了;或许甲骨文的研究专家将来会研究出一个究竟来。据现在所见的卜辞来看,似乎是比较单纯点。一件事是吉就是吉,是凶就是凶;却没有模棱两可的话。间有所谓“小吉,上吉”,“吉,吉,大吉,吉”,“大吉,吉”的记载,还是属于一方面的话。至于卦、爻辞的“贞吉”而又“悔亡”,“厉”而又“吉”,“吉”而又“无咎”,“无咎”而又“贞吝”,简直是反复不定,难于捉摸。关于这个,我们只可又拿出我们说过的那个假设来解释,就是经过几次筮占的结果的并合。因为有时贞的结果是吉亨,有时贞的结果却属于别一方面的悔亡;或是虽则贞得悔厉,终于是无咎。我们看“小贞吉,大贞凶”;“贞妇人吉,夫子凶”;“君子吉,小人否”(《遯》《九四》);“小人吉,大人否亨”(《否》《六二》);以及“贞疾恒不死”之“恒”字,这些都是告诉我们这不是一时的话,是经过屡次试验的结果。在两种互相矛盾或意义复杂的词语之下,我们可以用这个假设来说明。我们用不着费许多话来转弯抹角地替每条卦、爻辞或全卦以至全部《周易》作出个系统一贯的思想来。老实说,《周易》的材料来源,出于思想简单,文化粗浅的时代,他们还在那里岌岌危惧,刻刻提防,为自然界所压迫,乞灵于神祇的默示以避免于灾害;他们还谈不到高深的哲理,还没有工夫去作系统的有组织的思考。一部《周易》,只反映出文化粗浅的社会的情况,却没有高深的道理存乎其中。就是有,也是一些经验的积累,自发的,素朴的,不成组织体系。几篇《易传》,是战国、秦、汉人的思想;象数、纳甲、世应、游魂等是汉代阴阳经纬家弄的把戏;王弼《易注》是老、庄者流清谈的思想;《先天图》《后天图》,是道教徒的无聊玩意儿;《程传》、《本义》,是混合三教的新儒家思想。这一切,都不是原始的《周易》的本来面目。我们对于这些后人的解释,还之各自的时代则各存其真;若与《周易》混,便两失之。

以上释“贞”及贞的结果。

下面我们还要看看筮贞的人物及所贞的事情。

综观卦、爻辞所记,筮贞的人物约有下列几种:

- (1) 君王 如:“大君之宜,吉。”(《临》《六五》)“王居无咎。”(《涣》《九五》)
- (2) 侯 如:“利建侯。”(《屯》《初九》)
- (3) 大人 如:“贞大人吉。”(《困》)“大人否亨。”(《否》《六二》)
- (4) 君子 如:“利君子贞。”(《同人》)“不利君子贞。”(《否》)

- (5) 丈人 如：“贞丈人吉。”(《师》)
- (6) 武人 如：“利武人之贞。”(《巽》《初六》)
- (7) 幽人 如：“利幽人之贞。”(《归妹》《九二》)“幽人贞吉。”(《履》《九二》)
- (8) 职官 如：“或从王事，无成有终。”(《坤》《六三》)
- (9) 妇女 如：“贞妇人吉。”(《恒》《六五》)“利女贞。”(《观》《六二》《家人》)
- (10) 小人 如：“小人勿用。”(《师》《上六》，《既济》《九三》)“小人吉。”(《否》《六二》)
- (11) 丈夫 如：“夫子凶。”(《恒》《六五》)
- (12) 小子 如：“小子厉。”(《渐》《初六》)

从这个人物表看来，可见当时用筮占的人实在很多；从贵族阶级以至平民社会，都要靠这“神物”来指导他们生活的途径。

我们更统计卦、爻辞所载关于筮占的范围，可以知道那时代的人的重要生活。——不过卦、爻辞中有些记录很不明瞭，不知它所指的究竟是什么，更有无事迹可寻的，所以这里只能作大概的比较，不能作精密的统计。举例与解释，都在“分论”里说，这里只列其大概的数目。

(1) 行旅 泛叙行旅的已近百条，包括往、旅、商旅、涉川、宾见、迁徙等，不下二百条。其中称“有攸往”的五处；称“利有攸往”的十一处；称“不利有攸往”的二处；“勿用有攸往”的二处；“小利有攸往”的一处。又称“利涉大川”“用涉大川”的共十处；称“不利涉大川”“不可涉大川”的共二处。可见古人对于出外这件事情是怎样地慎重。

- (2) 战争 包括征伐与寇敌言之，不下八九十条。“征”字凡十八见。
- (3) 亨祀 有二十条。
- (4) 饮食 有三十多条。
- (5) 渔猎 十九条。
- (6) 牧畜 十七条。
- (7) 农业 不少，但不很明显，未统计。
- (8) 婚媾 有十八条。
- (9) 居处及家庭生活 约有二十余条。
- (10) 妇女孕育 三条。

(11) 疾病 七条。

(12) 赏罚讼狱 约十余条。

从这个统计看来,这些筮辞,大约是周人从游牧生活到农业生产的记录。他们一方面要向外发展,一方面又对于行旅觉得非常危惧。

周人从西方慢慢向东边徙移,其中不知经过多少困苦艰难,历尽多少战争险阻。天天靠这“神物”来指示当日的吉凶,解决当前的问题。这“神物”实在给他们不少慰安,不说“利西南,有攸往,夙吉”(《解》),便说“利西南,不利东北”(《蹇》),“利西南得朋,东北丧朋”(《坤》),真是鼓励勇气不少。

因为这是他们社会生活的记录,是民族发展的历史经验,所以卜史便把它编成一种有系统的卜筮之书。他所用的是长时间积聚的复杂的材料,除了游牧时代的筮辞之外,还有商末周初的故事,比兴式的诗歌。这些都足证明《周易》成书的年代,与其经由编纂而成的痕迹。

三 卦爻辞中的故事

顾颉刚先生有这样的一篇文章:《周易卦爻辞中的故事》(载于《燕京学报》第六期)。他从卦、爻辞所载的故事推定《周易》的著作年代。这是很有力的一个印证,故这里节录了顾先生的话来做我的论据。

(1) 王亥丧牛羊于有易的故事 《大壮》《六五》,“丧羊于易,无悔”。《旅》《上九》,“鸟焚其巢,旅人先笑后号咷,丧牛于易,凶”。王国维从甲骨卜辞中研究出商的先祖有个王亥,并从《楚辞》、《山海经》、《竹书纪年》三书中找出他的事迹来。《竹书纪年》载“殷王子亥宾于有易而淫焉,有易之君緜臣杀而放之”。《大荒东经》载“有易杀王亥,取仆牛”。《天问》里用疑问的话对于王亥(《天问》作该)的事迹说的更详细,说他在有扈(有易之误)过着快活的日子,后来被害。这与《周易》“旅人先笑后号咷,丧牛于易”的话是相同的。可见《周易》那两节爻辞说的是王亥的故事。王国维还说:“盖夏初奚仲作车,或尚以人挽之。至相土作乘马,王亥作服牛,而车之用益广。古之有天下者,其先皆有大功德于天下。……然则王亥祀典之隆,亦以其为制作之圣人,非徒以其为先祖。”王亥是作服牛的人物,有功于人,他的事迹为人所注意,故卦、爻辞作者亦采述之,而且凡两见。

(2) 高宗伐鬼方的故事 《既济》《九三》，“高宗伐鬼方，三年克之。小人勿用”。《未济》《九四》，“震用伐鬼方，三年有赏于大国”。《诗》《商颂》《殷武篇》说，“昔有成汤，自彼氏羌，莫敢不来享，莫敢不来王”。可见商的势力早已远被西北民族。到高宗时，伐鬼方至三年之久而后克之，可称是古代的大规模的战争，所以作爻辞的人用为成功的象征。

(3) 帝乙归妹的故事 《泰》《六五》，“帝乙归妹，以祉，元吉”。《归妹》《六五》，“帝乙归妹，其君之袂不如其娣之袂良，月几望，吉”。从《诗》《大明篇》“文王嘉止，大邦有子。大邦有子，俶天之妹。文定厥祥，亲迎于渭”的话，及帝乙与文王同时这两方面看来，《周易》记的是帝乙嫁女于文王的故事。帝乙为什么要归妹与周文王呢？这是就当时的情势可以推知的。自从太王“居岐之阳，实始翦商”（《鲁颂·閟宫》）以来，商日受周的威胁，不得不用和亲之策以为缓和之计，像汉之与匈奴一般。所以王季的妻就从殷商嫁来，虽不是商的王族，也是商畿内的诸侯之女。至帝乙归妹，《诗》称“俶天之妹”，当是王族之女了。后来续娶的莘国女，也是出于商王畿内的侯国的。周本是专与姜姓通婚姻的，而在这一段“翦商”期间，却常娶东方民族的女子了。这在商是不得已的亲善，而在周则以西夷高攀诸夏，正是他们民族沾沾自喜的举动呢。所以这件事就两见于爻辞。

(4) 箕子明夷的故事 《明夷》《六五》，“箕子之明夷，利贞”。箕子为殷末的仁人，他不忍见殷之亡，致有“为奴”（《论语》）及“佯狂”（《楚辞》）的痛苦。“明夷”是一种成语，其义已不可知，《彖传》里把箕子与文王对举，可见《明夷》《六五》说的“箕子”，很早是当作殷之仁人的箕子说的。

(5) 康侯用锡马蕃庶的故事 《晋》《卦辞》，“康侯用锡马蕃庶，昼日三接”。康侯即卫康叔：因为他封于康，故曰“康侯”；又因为他是武王之弟，故曰“康叔”。康侯用锡马蕃庶的故事久已失传。就本文看，当是封国之时，王有锡马，康侯善于畜牧，用以蕃庶。

除了以上几事约略可以考定以外，还有几条爻辞也是向来说成文王的故事的：

(1) 《升》《六四》云：“王用亨于岐山，吉，无咎。”

(2) 《随》《上六》云：“拘系之，乃从维之，王用亨于西山。”

(3) 《既济》《九五》云：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭实受其福。”

虽然这些话说的未必一定是文王的故事，但总是有个故事隐藏在里面。

此外还有许多爻辞似乎在称说故事的，例如：

伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。（《同人》《九三》）

系用徽缠，置于丛棘，三岁不得，凶。（《坎》《上六》）

明夷于南狩，得其大首，不可疾贞。（《明夷》《九三》）

震来厉，亿丧贝，跻于九陵，勿逐，七日得。（《震》《六二》）

睽孤，见豕负涂，载鬼一车；先张之弧，后说之弧。匪寇，婚媾；往遇雨则吉。（《睽》《上九》）

或锡之鞶带，终朝三褫之。（《讼》《上九》）

日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟，凶。（《离》《九三》）

田有禽，利执言，无咎。长子帅师，弟子舆尸，贞凶。（《师》《六五》）

密云不雨，自我西郊；公戈取彼在穴。（《小过》《六五》）

中行，告公从，利用为依迁国。（《益》《六四》）

丰其蔀，日中见斗，遇其夷主，吉。（《丰》《九四》）

显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉。（《比》《九五》）

“这些话也许只就卦爻的象作为系辞，也许用了与卦爻的象相合的故事作为击辞；只为我们现在习熟于口耳间的故事惟有战国、秦、汉以来所传说的，而西周人所传说的则早已亡佚，故无从判别。”

“作卦、爻辞时流行的几件大故事是后来消失了的，作《易传》时流行的几件大故事是作卦、爻辞时所想不到的：从这些故事的有与没有上，可以约略地推定卦、爻辞的著作时代。它里边提起的故事，两件是商的，三件是商末周初的，我们可以说，它的著作时代当在西周的初叶。著作人无考，当出于那时掌卜筮的官。著作地点当在西周的都邑中，一来是卜筮之官所在，二来因其言‘岐山’言‘缶’，都是西方的色彩。”

顾先生的结论所定卦、爻辞的著作时代、著作人及著作地点，我认为很对的。不过这里还要补充一下，卦、爻辞的材料，大部分是周民族还在从游牧到农业时代的记录，西周初叶的材料比较的少。从甲骨卜辞上“黍年”“有年”“其雨”等话看，殷民族已进到农业时代。卦、爻辞所说的农业，也还是开始经营，材料的年代颇早。这是说，卦、爻辞的大部分的材料来源是在西周之前。然而《周易》之成功为《周易》，是经过一次编纂而成的（这一点在上面讲卦、爻辞著作体例时已说过，在下面讲卦、爻辞中的比兴诗歌时还要论及），这编纂的时期当在西周初叶。

四 周易中的比兴诗歌

“兴”是诗歌中的一种体裁，是“因所见闻，托物起兴，而以事继其声”（朱子《诗集传》的一种作法）。例如《诗经》《秦风》《黄鸟篇》，“交交黄鸟，止于棘。谁从穆公？子车仲行……”以黄鸟来“兴”起所要说的话。黄鸟与诗中的意义是没有关系的，不过是“托物起兴”；其关联的地方，在它的脚韵，所谓“以事继其‘声’”是也。要解释这类的诗，是“不可以事类推，不可以理义求”（郑樵《六经奥论》卷首）的。

“兴”体之外，还有所谓“比”。如《周南》《关雎篇》，“关关雎鸠，在河之洲，窈窕淑女，君子好逑”。这可以解作借雎鸠之鸣叫求偶以比拟君子之求淑女，即所谓“比而兴也”。

“比”与“兴”这两种诗体，在《诗经》中是很多的，说诗的人自会依体解释。但《周易》中也有这类的诗歌，却从来没有人知道，更没有以说《诗》之法说《易》了。现在我们不特从《周易》中看出诗歌；且可从这些诗歌来推考《周易》的著作年代。

我们且先看《周易》中的两首比兴诗歌：

（一）

明夷于飞，垂其翼。
君子于行，三日不食。

（《明夷》《初九》）

（二）

鸣鹤在阴，其子和之。
我有好爵，吾与尔靡之。

（《中孚》《九二》）

我们试把这两首诗吟诵一番，看它像不像诗？然后把它跟《诗经》的诗比较一下，看它相类不相类？

在我看来，这就是两首诗歌，两首很美很有诗意的诗歌。你若没读过《周易》，你敢说这是《周易》的筮辞吗？

论它的韵，“翼”“食”同在今韵二十四职，古诗以“翼”“食”相叶的常见，如《唐风》《鸛羽》二章，《小雅》《楚茨》一章，《信南山》三章，其叶韵固不

用说；“和”与“爵”“靡”，古音亦相叶的。“爵”，王肃读为“呼报反”（《释文》引）。“靡”，“亡池反；又亡波反”（据宋本《释文》）。顾炎武谓“靡，古音摩，见《诗》黍离”（《易音》一）。

再论它的意义。第二首较为明显，先论它：

“鸣鹤在阴，其子和之。”“在阴”，类于《诗》“鹤鸣于九皋，声闻于天”之言。“其子”，一定不是雏鹤，雏鹤大概不懂得怎样“和”；这定然是指一雌一雄的鹤。你听，一对鹤儿在“阴”地里藏着很和谐的一唱一和。这是多么有意思呵，尤其是听在情人们的耳朵里。于是乎豪兴勃发，说，“我有好爵，吾与尔靡之”。繙成现代语是：“我有很好的陈酒，咱们共醉一场罢！”——爵是酒杯，代表酒。靡者共也（《释文》引《韩诗》）。“吾与尔”，我们很可以想像出一对青年男女来。

这一节诗，若放在《诗经》里面，朱夫子看了，一定摇笔写道，“兴而比也”。但在《易》学家的有色眼镜之下，可就大变其颜色了。《易》学大师虞翻说：

《震》为鸣。《讼离》为鹤。《坎》为阴夜。鹤知夜半，故“鹤鸣在阴”。二动成《坤》，体《益》，五《艮》为“子”。《震》《巽》同声者相应，故“其子和之”。《坤》为身，故称“我”。“吾”谓五也。《离》为“爵”，爵位也。《坤》为邦国。五在《艮》，阍寺庭阙之象，故称“好爵”。五利二变之正应，以故“吾与尔靡之”矣。（李鼎祚《集解》引）

说得太委曲了。但《九二》明明是阳爻，有什么理由要强迫它变为阴爻以成《坤》？更有什么理由说“《坤》为身”（《说卦》没有这个象）？身又未必就是“我”。《坤》又何尝是“邦国”？《离》又何尝是“爵位”？这一些都不见于《说卦传》，都是杜撰。“阍寺庭阙之象”，就使果如所说，便足以说明“好爵”之义了吗？不通！

我们再来看看另外一派的说法又是如何？王弼是汉末《易》学之独树一帜的，孔颖达推其注为“独冠古今”（《周易正义》序）。他是怎样说的？他说：

处内而居重阴之下，而履不失中，不徇于外，任其真者也。立诚笃至，虽在暗昧，物亦应焉，故曰“鸣鹤在阴，其子和之”也。不私权利，唯德是与，诚之至也，故曰“我有好爵，与物散之”。

这个注解，不禁令人惊骇。“任真”“立诚”的舆论，从哪里钻研出来？“不私”“唯德”的思想，原来在这里隐藏着！“吾与尔靡之”一句话，即是“与物散之”的意思。妙哉妙哉！是之谓“独冠古今”。

本来是很浅显很好的一首诗，经他们这样一说，便索然无味，莫名其妙。

至于第一首诗，更要费点工夫来讨论，因为这里面有两个字的意义沉埋已久，我们要把它捞掘起来。——这就是这首诗的头两个字：“明夷”。

这两个字，王弼没有解释；他基本上连“于飞，垂其翼”两句话没有看懂，望文生训，刻意求深。他说：

“明夷”之主，在于“上六”，“上六”为至暗者也。“初”处卦之始，最远于难也。远难过甚，“明夷”远遁，绝迹匿形，不由轨路，故曰“明夷于飞”。怀惧而行，行不敢显，故曰“垂其翼”也。

他的毛病是在推求一卦之主，把“《上六》”的“不明，晦”，牵连到“初”爻上去，于是附会出“远难”、“远遁”、“绝迹匿形”、“行不敢显”一套话来。实则“于飞”未必是“远遁”，“垂翼”未必是“匿形”也。

荀爽还说有点意思，他说：

火性炎上，《离》为飞鸟，故曰“于飞”。为《坤》所抑，故曰“垂其翼”。

他固然不明白“明夷”究竟是什么，但他毕竟聪明，他从“于飞”二字想出个“飞鸟”来。至于他解“垂其翼”从卦画上去推求，以为是“为《坤》所抑”，仍然囿于汉儒卦象之见，未得其解。

自我们观之，“于飞”指的是鸟，“垂其翼”说的也是鸟；“飞”是鸟飞，“垂翼”也是鸟之“垂翼”。两句话合成说明一种鸟的动作的过程。这种鸟，就是“明夷”之“夷”。但在未说明“夷”是什么鸟之前，我们且先证明“于飞”“垂翼”是指鸟说的。

我们在《诗经》里看到有下列几种有“于飞”二字的诗句：

(一) 黄鸟于飞，集于灌木，其鸣喈喈。(《周南·葛覃》)

(二) 燕燕于飞，差池其羽。

之子于归，远送于野。……

燕燕于飞，颉之颃之。

之子于归，远于将之。……

燕燕于飞，下上其音。

之子于归，远送于南。……(《邶风·燕燕》)

(三) 雄雉于飞，泄泄其羽。

我之怀矣，自始伊阻。……

雄雉于飞，下上其音。

展矣君子，实劳我心。……(《邶风·雄雉》)

(四) 食仓于飞，熠熠其羽。

之子于归，皇驳其马。……(《豳风·东山》)

(五) 鸿雁于飞，肃肃其羽。

之子于征，劬劳于野。……

鸿雁于飞，集于中泽。

之子于垣，百堵皆作。……

鸿雁于飞，哀鸣嗷嗷。

维此哲人，谓我劬劳。……(《小雅·鸿雁》)

(六) 鸳鸯于飞，毕之罗之。……

鸳鸯在梁，戢其左翼。……(《小雅·鸳鸯》)

(七) 凤皇于飞，翺翺其羽，亦集爰止。……(《大雅·卷阿》)

(八) 振鹭于飞，于彼西雍。

我客戾止，亦有斯容。……(《周颂·振鹭》)

从上面所举的八例看来，我们可以知道几件事：

(1) “于飞”二字之上，均为鸟名；黄鸟，燕，雉，食庚，鸿雁，鸳鸯，凤皇，鹭，哪一个不是鸟？可见“于飞”二字，是指“鸟”说的，再无疑义。

(2) 讲鸟之飞，往往说到它的“羽”“翼”；所谓“差池其羽”，“泄泄其羽”，“熠熠其羽”，“肃肃其羽”，“翺翺其羽”，以及“戢其左翼”，在八例之中，有了六例是“飞”与“羽”“翼”相连而叙，可见这是一种很普通的说法。“明夷于飞，垂其翼”之言，当亦与此同类。

(3) 因与《诗》文比较，我们更明白了“垂其翼”是甚么意思。《诗》中一方面说“飞”，一方面说“集”“止”。如“黄鸟于飞，集于灌木”，“鸿雁于飞，集于中泽”，“凤皇于飞，……亦集爰止”，“振鹭于飞，于波西雍”；而“鸳

鸯在梁，戢其左翼”，更与“垂其翼”句相近。我们可以推知“垂其翼”是“集”“止”的意思。

(4) 我们读这些诗，更清楚地看出诗歌中的“起兴”或“比兴”的体裁。“黄鸟于飞”或“仓庚于飞”，与“之子于归”有什么关联呢？“雄雉于飞”与“我之怀矣，自始伊阻”，及“展矣君子，实劳我心”，又怎能把它的意义牵连在一起？其中最与《易》《明夷》《初九》的话相类的是《小雅·鸿雁篇》的头一节，兹录其文以比较之，不特足以证明《明夷》《初九》爻辞之为诗歌，且可以明了爻辞的意义。

《明夷》《初九》	《鸿雁》篇
明夷于飞， 垂其翼。 君子于行， 三日不食。	鸿雁于飞， 肃肃其羽。 之子于征， 劬劳于野。

由以上的种种比较，我们可以下个结论：

- (1) “明夷于飞，垂其翼”，是指鸟说的。
- (2) 《明夷》《初九》爻辞，是一首起兴式的诗歌。

然而这究竟是什么鸟呢？

在未解释这个之先，我们要谈谈六书“假借”的例，才容易明白。为方便起见，引焦循一段话来做说明：

六书有假借：本无此字，假借同声之字以充之，则不复更造此字。如许氏所举，“令”“长”二字，“令”之本训为“发号”，“长”之本训为“久远”，借为“官吏”之称；而官吏之称，但为“令”为“长”，别无本字。推之“而”字训“面毛”，借为“而乃”之“而”；“为”字训“母猴”，借为“作为”之“为”；无可疑者也。又有从省文为假借者，如省“狎”为“甲”，省“旁”为“方”，省“杜”为“土”，省“虞”为“吴”。……古者命名辨物，近其声即通其义。如“天”之为“颠”，“日”之为“实”（《说文》），……“礼”之为“体”（《礼器》），“富”之为“福”（《郊特牲》），“踟蹰”之为“蜘蛛”（《啸赋》），“洿澜”之为“芄兰”（息夫躬《绝命辞》）：无不以声之通而为字形之借。（《易话下》《周易用假借论》）

古字之假借通训，实在是一种惯例。要解释它，非得从假借上去想不可。虽然这个方法未必一定可靠，但你不懂得这个方法，那你便无从解释。就

拿《周易》来说吧,《革》《初九》“巩用黄牛之革”,与《六二》“巳日乃革之”,两个“革”字就不同,一个是名词,一个乃动词。若偏执一义,能够通吗?

我们对于“明夷”两个字,也要从假借上去解释它。“明夷”二字,在《明夷》一卦中凡六见,而“明”字“夷”字分言亦有。但“明夷”究竟是什么意思,始终难得其解,找不出一个通义来。只有“明夷于飞”这一节话,我们因为“于飞”“垂翼”的关联,尚能用比较法推出它的意义来;至于其余诸爻的“明夷”,我们就不敢专执一义以绳其他了。

“明夷”的意思,依我想,就是“鸣鵙”二字的假借。

“明”与“鸣”,声同而义通。《广雅·释诂》三:“鸣,名也。”《春秋繁露·深察名号篇》:“古之圣人,鸣而命施谓之名:名之为言,鸣与命也。”“鸣”与“名”,声训同。而“名”又与“明”通,《释名》《释言语》:“名,明也;名实使分明也。”(毕沅《释名疏证注》:“《庄子》,《释文》引作‘鸣也’。”)《诗·齐风·猗嗟》,“猗嗟名兮”,《笺》谓“名明古通用。《檀弓》‘子夏丧其子而丧其明’,《冀州从事郭君碑》作‘丧子失名’”。用几何例证法 $a = b$, $b = c$, $\therefore a = c$; 可知“名”“明”“鸣”三字,古代是同声通义的。

“夷”,即“鵙”。鵙,据《说文》,“鵙胡,污泽也。从鸟、夷声”。又:“鵙、鵙或从弟。”是鵙又即鵙。“夷”与“弟”,形类声近,《易》“夷于左股”之“夷”,“子夏作‘睇’,郑、陆同。京作‘鵙’”(《释文》)。鵙即鵙,即《诗·曹风·候人》“维鵙在梁,不濡其羽”之鵙。鵙这种鸟,据《尔雅·释鸟》,“鵙,鵙鵙”。郭璞注谓:

今之鵙鵙也。好群飞,沈水食鱼,故名“洿泽”。俗呼之为淘河。邢《疏》引陆机疏《诗·候人》云:

鵙,水鸟。形如鸛而极大,喙长尺余,直而广,口中正赤,颌下胡大如数斗囊。若小泽中有鱼,便群共抒水,满其胡而弃之,令水竭尽,鱼在陆地,乃共食之,故曰“淘河”。

《庄子·外物篇》:

鱼不畏网而畏鵙鵙。

鵙这种水鸟是很喜欢食鱼的。若果把“鸳鸯在梁”换了个鸟名说,“维鵙在梁,戢其左翼”,岂不与“明夷于飞,垂其翼”很相像吗?“鸣鵙于飞”,岂不是与“鸣鹤在阴”的句法又是一路吗?“明夷”之所以“垂其翼”,并不奇怪,那不过是“亦集爰止”,或如鸳鸯之在梁,戢其左翼以嬉戏,或者是“淘河”

觅食而已。这里面并没有什么意义教训隐藏在内，只是诗歌的一种“起兴”。我们用不着刻意求深说它为什么“所抑”，也不必去推演引申说它是有所“不敢”。极其量也只能说它是“比兴”诗歌，说明夷垂翼以求食，君子则“三日不食”，“食”与“不食”相对待。过此以言《易》，我敢说他一定是附会穿凿。

以上把“明夷于飞，垂其翼”表过了，下面我们再来谈“君子于行，三日不食”。

这两句话是很明显的，就是说，在外行旅是很辛苦的，常常是忍饥捱饿。“三日”之“三”，是代表众数说，不一定就是实实在在地“三天”。古人视行旅为最辛苦最可怕的事，我们只要看看卜辞中卜“出入”的次数之多（据罗氏《殷虚书契考释》已有百二十八条，虽然比五三八条的祭祀，一九七条的渔猎为少，但这数已不少了，《易》卦、爻辞中常说“往”“行”“涉川”等就可以知道）。上面我们已比较过《诗·鸿雁篇》的话，“之子于征，劬劳于野”；这里我可以再引两节诗来与《易》文比较，其义更明瞭了。

君子于行， 三日不食。	君子于役， 苟饥无渴！ （《王风·君子于役》）	父曰：“嗟，予子行役，夙夜无已！……” 母曰：“嗟，予季行役，夙夜无寐！……” （《魏风·陟岵》）
----------------	-------------------------------	---

《易》《明夷》《初九》爻辞，就是这么一首咏行役之苦的诗歌。我很怀疑卦、爻辞编者是把这首流行于民间的歌谣采入《易》筮辞中，然后把筮辞“有攸往，主人有言”补上。即不然，这节诗歌就出于他的写作。

总结上面所讨论的，我们有两点应注意：

(1) 卦，爻辞中有的的是用假借的字，我们解释时要用六书假借法来解释它。

(2) 《周易》中也有比兴式的诗歌，我们解释时也要用着诗歌的眼光来看它。

或许有人要问，《周易》并不是《诗经》，以《诗》解《易》，不见得对；而且你所举的不过寥寥两节文字，未足为例证吧？

我说，例证的多少，并不要紧，只要我们用客观的态度加以研究分析，看得清楚，虽然例证仅仅是一两条，而这一两条的真面目已经得到，也就可喜了。我想，《周易》的卦、爻辞，因为是卜筮之辞，以记叙为主，质而不文，所以这种诗歌式的词句很少，这个并不足怪。我们不因为这类的例证

少而疑它不是诗歌，反而因为它在质朴的筮辞中夹杂这类的诗句，看出它的时代性及卦、爻辞编者的作风来。

在《周易》之前，有甲骨卜辞，那是一种很简单的散文。把占卜之事老老实实地记下来，一点也不雕饰。一方面，这是文化开始的现象；一方面是写作的内容限定了它。但到了《诗经》时代，文化就进步了，光说这种“韵文”的艺术，就令人惊叹不置。若果你要划分古代文化的时期，你很可以用这两种著作来做代表，分为“卜辞时期”、“《诗经》时期”。但在这两个时期之间，却成功了一种著作——这就是《周易》卦、爻辞。卦、爻辞的大部分，是西周以前的筮辞；有一部分是殷周间的事情，如所记“帝乙归妹”，“康侯用锡马蕃庶”，“箕子之明夷”等故事；又一部分，就卦、爻辞编纂者的文章，他或者将旧材料加以润色安排，或者另铸新词，即兴写作，用蓍草筮与龟甲卜所得的占词，大概是相近的。他们的时代背景与生活状况是相同的，他们的占词的体例也没有什么大别。我比较甲骨卜辞与《易》卦、爻辞，知道两者的著作体例，其同者是筮辞的原型，其异者乃编纂时的并合（详前《筮占与卦爻辞著作体例》条）。至于卦、爻辞之由编纂者铸词，除上举的两首诗歌外，我们还见到不少的这类的句子。例如：

屯如遭如，乘马班如。（《屯》《六二》）

乘马班如，泣血连如。（《屯》《上六》）

复自道，何其咎。（《小畜》《初九》）

其亡其亡，系于苞桑。（《否》《九五》）

贲如皤如，白马翰如。（《贲》《六四》）

枯杨生稊，老夫得其女妻。（《大过》《九二》）

枯杨生华，老妇得其士夫。（《大过》《九五》）

来之坎坎，险且枕，入于坎窞。（《坎》《六三》）

日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟。（《离》《九三》）

睽孤，见豕负涂，载鬼一车。先张之弧，后说之弧。（《睽》《上九》）

困于石，据于蒺藜。入于其宫，不见其妻。（《困》《六三》）

艮其背，不获其身；行其庭，不见其人。（《艮》）

鸿渐于干，小子厉，有言，无咎。（《渐》《初六》）

鸿渐于磐，饮食衎衎。（《渐》《六二》）

鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育。（《渐》《九三》）

鸿渐于木，或得其桷。（《渐》《六四》）

鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜。（《渐》《九五》）

鸿渐于阿，其羽可用为仪。（《渐》《上九》）

女承筐无实；士刲羊无血。（《归妹》《上六》）

我们读这些话，仿佛是在读《诗经》了。卦、爻辞，本来是编纂而成的；但这些诗歌式的句子，我们不能不说是有个作者在。前人把它归之于两位圣人的主名之下，说文王作卦辞，周公作爻辞。我们知道那不过是一种偶像的崇拜，不过是一种“箭垛式”的把戏。然而这种传说却暗示我们一个意思，就是卦、爻辞有一个或一个以上的作者。这个作者，我以为即编纂卦、爻辞的那一位。这位编纂者，一方面是編集旧有的筮辞，一方面是有意为文。你看他不用“何咎”（《随》《九四》、《睽》《六五》二处用）而用“何其咎”，以与“复自道”作整齐的句法；“枯杨生稊”与“枯杨生华”互相对照；“艮其背，不获其身；行其庭，不见其人”；及“女承筐无实，士刲羊无血”，成对偶之文；《渐卦》诸爻辞，整套为韵文，而以“鸿渐于”起，简直就是《诗经》中的诗歌格式。在以记叙为主的筮辞中而有这类诗歌句子，我们很可以看出卦、爻辞编纂者的著作痕迹，亦可以看出编纂卦、爻辞时的艺术背景。卦、爻辞的编著者之所以能够写成这样的诗歌，喜欢运用这样的韵文，一定不是他个人能够这样特创。《诗经》的“雅”“颂”中，很有些是西周初叶的作品，那时候的诗歌，是在一个颇为流行、极力发展的时代。卦、爻辞的编纂者，就在这样的时代潮流之中，受诗歌的影响，作成同样的文章。

因此，我们可以得到三个结论：

（1）卦、爻辞中有两种体制不同的文字——散体的筮辞与韵文的诗歌，可以看出《周易》是编纂而成的。

（2）卦、爻辞之编纂，有大部分是编录旧有的筮辞，有小部分是编者的著作。

（3）卦、爻辞的编纂年代，当在西周初叶。

五 卦爻辞中的格言

《周易》中有故事，《周易》中有诗歌，《周易》中还有格言。

我所谓格言，不是前人所谓义理教训。前儒以为《周易》是圣人设教

之书，一字一画都有大道理存乎其中：不是教人进德，就是劝人悔过；不是说君子如何如何地好，就是小人怎样怎样地坏。《彖传》《象传》作者倡之，后儒从之，已经说了二千多年了。但我们看《周易》不过只是卜筮之辞，它大部分是记载了周民族还在奴隶时代的一些经历，一些生活。编著的目的，也只是供人卜筮知所趋吉避凶而已；此外别无教训在。我所谓格言，是说他们从生活经验中发生的观念，从这观念所形成的至理名言。是哲学思想，而不是伦理教训。

动物尚能在屡次的错误试验中得到一种概念似的习惯，人是有思想的能观察的，他在种种经验中得到一种综合的观念是很自然的。这种观念形于言语就是格言。这类的格言，在没有文字之前就有，口耳相传，以至书之竹帛。这种格言，很可以做他们生活的指导，正如后儒以孔、孟之言行为模范一样。这类格言之传播，有如英雄故事那样的普通为人所记诵。古书里所谓“先民有言”或“人之言曰”，就是这类口耳相传的格言。可惜我们的古先没有把这类格言收集拢来做个总集。像古希伯来人之有《箴言书》（基督教《旧约书》中一部）；若果有的话，这才是真正十足讲哲理的“经典”呢。

《周易》中有两节话可以算是格言：

(1) 无平不陂；无往不复（《泰》《九三》）

(2) 三人行则损一人；一人行则得其友。（《损》《六三》）

这两节话跟别的卦、爻辞不同。别的叙述事件，就是诗歌式的筮辞也是叙述事件的；但这两节却是写概念。第一节说的是变化循环的哲学，第二节说的是旅途结交的经验。

“无平不陂”，意思是说，平的亦会变陂，陂的亦会变平，即所谓“桑田变沧海，沧海变桑田”的道理。

“无往不复”，意思是往而又复，复而又往，往复回旋，循环不绝之物理也。

这种变化循环的道理，多半是从自然界的现象观察出来的，如日月之升降，晦明之交代，晴雨之不时，冬夏之来往，许许多多的自然事物都是如此，所以他们体验出这种变化循环之理。这两句话就是表示出这个概念。

“三人行则损一人；一人行则得其友”。这两句话，是从行旅中经验出来的。“三”是一个奇数，是一个不好分配的数目。事情常常是这样的，两

个人是亲亲密密的过着平和的生活，一有第三者侵入，就不免把两人的团结破坏了；不是引起纠纷，就是彼此猜忌。三角式的生活是牵强的，是不能专一的。所以三人行则损其一人，这两人才舒服。至于一个人呢，一个人在旅途间是很孤独的，不特没人帮忙，要找个人谈谈也没有，这是多么寂寞啊。一个人在寂寞无聊的时候是要寻求朋友的。所以“一人行则得其友”。

这两节话，是两种概念，不是筮辞。其所以收入《周易》中者，第二节是因为个“损”字故入《损》卦，第一节说的是否极泰来的道理。

六 卦名与卦爻辞之编纂

卦名有三种样式：

(1) 单词独立的——如“《乾》”、“《坤》”、“《屯》”、“《蒙》”；“《小畜》”、“《大有》”之类。

(2) 连于他文的——如“履虎尾”，“否之匪人”，“同人于野”，“艮其背”是。“观”与“中孚”则为连文中之独立的。

(3) 省称的——如“《坎》”，本为“《习坎》”，省称“《坎》”。（“《无妄》”，《象传》谓“物与无妄”，似亦因省称而有脱文。）

卦名与卦、爻辞之关系：

(1) 卦名与卦、爻辞意义上全有关系的——如《师卦》，卦名与卦辞爻辞完全是说师旅之事的；只有《六五》“田有禽利执言”句是说田猎，然古者田猎也是讲武习兵的，所以也可说是有关系。《履卦》，说的是践履行为之事；只有《六三》“武人为于大君”一句似乎不同，然而其意盖以为“武人”实现为大君的希望也。《同人》，说的都是战争。《颐卦》说的是饮食之事。

(2) 大部分言一事，只有小部分不同，然而与卦名也有意义的关联的——如《复卦》，都是说往而能“复”的，这往复是指行旅说；但《上六》末后附有一节讲“行师”而“大败”的，虽然大败，其意盖以为败而能“复”也，而“行旅”与“行师”却是两事。《鼎卦》，说的都是饮食之事，然而其中又说“得妾以其子”，也是因为与“鼎”有关系。《归妹》，说的是嫁娶之事，然而又说“女承筐无实，士刲羊无血”，这是从嫁女讲到她夫妇俩的生活；其中又说“征”说“幽人”，也当因归妹而连类及之的。《旅卦》，说的是商旅之

事；然而又讲“射雉”，讲“丧牛于易”，这是因商旅而涉及一个“旅人”的故事。

(3) 只小部分或一半与卦名的意义或字音有关连——如《随》，只有《六二》、《六三》、《九四》与“随”有意义之关联，余爻似无关。《噬嗑》，一半言噬，一半言刑狱。《无妄》，《六二》《九四》爻辞不言“无妄”，似与“无妄”无关。《解》，只《九四》《六五》言“解”。《姤》，只《上九》一爻言“姤”。前人对于这些卦爻的解释，往往牵合附会，多所未通。

(4) 卦中说的不是一事，因为卦名有数义，或以同字或以假借而聚拢在一块的。——例如《需卦》，“需”或为“濡”之假借，如“需于沙”、“需于泥”、“需于郊”是；需又或为濡染濡溺之假借，如“需于酒食”是；又或为畏孺之意，《需》《上六》所说“有不速之客三人来，敬之，终吉”，当含此义。蛊，事也。凡“蛊”与“事”在一卦。“贲”，义或为奔，或为斑，或为獮。“过”，义或为过经，或为经过。“离”，义为离别，亦为罹。“壮”，义为壮强，亦为伤创。“明夷”有多义，或为明灭，或为鸣鸹，或为夷伤，或为地域方国名。“革”为改革，亦为皮革。“震”为雷震，亦为雷惊。“艮”为很视，亦为艰难。此类颇多。这里告诉我们不能专执一义来做解释。

(5) 卦名与卦、爻辞无关联的。——如《乾》，《乾卦》据说是指“天”说的，然“乾”不训“天”，《乾卦》卦、爻辞亦不说天。《坤》为地、为顺，然《坤卦》卦、爻辞亦不言顺。《小畜》诸爻不言畜。《夬》，只言“夬夬”而不言“夬”。这些卦名与筮辞不关联的缘故，我们已很难知道编者的本意的所在了，虽然他当时或许是有意义的。

(6) 《渐卦》是特别的一类，与上面五种都不同。——“渐”，说的是鸿之渐，与所言之事没关联的，甚至简直不言事，只言鸿。“鸿渐于干”，“鸿渐于磐”，“鸿渐于陆”等，不过是起兴诗歌式的话，与所言“小子厉有言”，“饮食衎衎”，及“夫征不复，妇孕不育”等有甚么相干呢？“鸿渐于陆，其羽可用为仪”，更是只从鸿想到它的羽，末尾只系个“吉”字，跟《恒》《九二》只曰“悔亡”，《大壮》《九二》只曰“贞吉”，《解》《初六》只曰“无咎”，《萃》《九四》只曰“大吉无咎”相类；或与《乾》《初九》“潜龙，勿用”，《乾》《九四》“或跃在渊，无咎”，《上九》“亢龙，有悔”，及《贲》《上九》“白贲，无咎”，《离》《六二》“黄离，元吉”，相像而已。“渐”与《渐卦》卦、爻辞是没有关联的，虽然他用了个“渐”字来连贯了每条卦、爻辞。

以上这六种方式是卦名与卦、爻辞的关系。此外我们还应该提及的有三件事：

(甲) 一卦中有意排列的词句，表列如下：

䷞咸 《初六》：咸其拇。 《六二》：咸其腓，凶。 《九三》：咸其股，执其随。 《九四》：贞吉，悔亡。 《九五》：咸其脢，无悔。 《上六》：咸其辅颊舌。 ䷾既济 《初九》：曳其轮，濡其尾，无咎。 《上六》：濡其首，厉。	䷏艮其背，不获其身…… 《初六》：艮其趾，无咎。 《六二》：艮其腓，不拯其随，其心不快。 《九三》：艮其限，列其夤，厉薰心。 《六四》：艮其身，无咎。 《六五》：艮其辅，言有序，悔亡。 《上九》：敦艮，吉。 ䷿未济，亨。小狐汔济，濡其尾。 《初六》：濡其尾，吝。 《九二》：曳其轮，贞吉。 《上九》：有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。
---	--

这些话，颇为明显的是《易》编著者的有意之作。他是以卦比拟于人或动物，下为趾，为尾，为足，上为首，为顶，为角。除上举四卦外，尚有《遁》《初六》曰“遁尾”，《大壮》《初九》曰“壮于趾”，《夬》《初九》曰“壮于前趾”，《晋》《上九》曰“晋其角”，《姤》《上九》曰“姤其角”，也是有意的安排。因为有这些话，所以《易》学家就起意推求爻位的关系以及八卦的取象来。实则这种安排不一定，如《解》《九四》说“解而拇”；《噬嗑》《初九》曰“履校灭趾”，而《六二》即曰“噬肤灭鼻”，《上九》又曰“何校灭耳”；《贲》《初九》曰“贲其趾”，《六二》又曰“贲其须(须)”；《夬》《初九》曰“壮于前趾”，而《九三》即曰“壮于頄”；《鼎》《初六》曰“鼎颠趾”，《九三》曰“鼎耳革”，《九四》又曰“鼎折足”，《六五》又曰“鼎黄耳”。都是很无定的。自然，要附会也未尝不可，汉儒要把八卦来包罗宇宙万象呢，还有什么不可附会的。

(乙) 两卦相同的句子，这些句子也有的是编著者有意安排。

- (1) 密云不雨，自我西郊(《小畜》《小过》《六五》)
- (2) 拔茅茹，以其汇。(《泰》《初九》《否》《初六》)
- (3) 或益之，十朋之龟，弗克违，(《损》《六五》《益》《六二》)
- (4) 臀无肤，其行次且，(《夬》《九四》《姤》《九三》)

- (5) 王假有庙。(《萃》《涣》)
- (6) 孚乃利用禴。(《萃》《六二》《升》《九二》)
- (7) 眇能视，跛能履。(《履》《六三》《归妹》《初九、九二》)
- (8) 丰其蔀，日中见斗。(《丰》《六二、九四》)
- (9) 有孚挛如。(《小畜》《九五》《中孚》《九五》)
- (10) 曳其轮，濡其尾。(《既济》《初九》《未济》《九二、初六》)
- (11) 濡其首。(《既济》《上六》《未济》《上九》)

(丙) 句法相类的句子。

- (1) 潜龙勿用。(《乾》《初九》)
- 亢龙有悔。(《乾》《上九》)
- 鸣谦贞吉。(《谦》《六二》)
- 鸣豫凶。(《豫》《初六》)
- 白贲无咎。(《贲》《上九》)
- 黄离元吉。(《离》《六二》)
- 飞鸟以凶。(《小过》《初六》)
- (2) 括囊，无咎无誉。(《坤》《六四》)
- 黄裳，元吉。(《坤》《六五》)
- 包蒙，吉。(《蒙》《九二》)
- 困蒙，吝。(《蒙》《六四》)
- 夬履，贞厉。(《履》《九五》)
- (3) 童蒙，吉。(《蒙》《六五》)
- 栋桡，凶。(《大过》《九三》)
- 栋隆，吉。(《大过》《九四》)
- 井甃，无咎。(《井》《六四》)
- 鼎黄耳金铉，利贞。(《鼎》《六五》)
- 鼎玉铉，大吉，无不利。(《鼎》《上九》)
- (4) 或跃在渊，无咎。(《乾》《九四》)
- 龙战于野，其血玄黄。(《坤》《上六》)
- 拔茅茹，以其汇，贞吉亨。(《否》《初六》)
- 童牙之牯，元吉。(《大畜》《六四》)
- 豮豕之牙，吉。(《大畜》《六五》)

- 虎视眈眈，其欲逐逐，无咎。（《颐》《六四》）
- 不明，晦，初登于天，后入于地。（《明夷》《上六》）
- 鸿渐于陆，其羽可用为仪，吉。（《渐》《上九》）
- 翰音登于天，贞凶。（《中孚》《上九》）
- 小狐汔济，濡其尾，无攸利。（《未济》）
- (5) 见龙在田，利见大人。（《乾》《九二》）
- 飞龙在天，利见大人。（《乾》《九五》）
- 拔茅茹，以其汇，征吉。（《泰》《初九》）
- 鸣谦，利用行师征邑国。（《谦》《上六》）
- 贯鱼，以宫人宠，无不利。（《剥》《六五》）
- 枯杨生稊，老夫得其女妻，无不利。（《大过》《九二》）
- 枯杨生华，老妇得其士夫，无咎无誉。（《大过》《九五》）
- 鸿渐于干，小子厉，有言，无咎。（《渐》《初六》）
- 鸿渐于磐，饮食衎衎，吉。（《渐》《六二》）
- 鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育，凶。（《渐》《九三》）
- 鸿渐于木，或得其桷，无咎。（《渐》《六四》）
- 鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜，吉。（《渐》《九五》）
- 鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易，凶。（《渐》《上九》）
- 弗遇，过之，飞鸟离之，凶，是谓灾眚。（《小过》《上六》）

以上把句法相类的带着一种所谓“象”的句子列举出来。这些话是从前《易》学家们所特别讲究的。他们从这些话说出许多“象”“位”的议论，真是精微博大，天衣无缝。但我却未敢相信那是周初人的思想；那时候他们只有六十四卦这样一副图案。“象”“位”说到汉儒手上才讲究，正如图书说要到宋儒才有一样。这些话的根苗，是比兴的诗歌。我们不必对诗歌的比兴推求什么大道理，至多说比是比拟而已，兴更不用去管它。

七 文王演易的传说的时地背景

“伏羲作八卦，文王重为六十四卦”，这个传说大概在秦汉之间发生，《易》《系辞》说：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

这是《系传》作者推想出作八卦之始是怎样的一种情况；就是要解答“八卦的起源是怎样的”这个问题的一个答案。这个答案大概颇令当时的人觉得满足，所以没有异议。《史记》《太史公自序》说：“余闻之先人曰：‘伏羲至纯厚，作《易》八卦。’”他是承认这个说法的，后人也没有异说。在我们现在看来，固然是觉得：（一）伏羲是传说的人物；（二）八卦之作，大概不会费那么大劲，也没有那么大的逻辑头脑，把天地万物以及人身融合于八卦之内；（三）八卦的功用，其始当没有“通神明之德”那么神妙；说是“类万物之情”，似乎有点意思，然而至多也只表示了常见的八种事物，所谓乾为天，坤为地，震为雷，巽为木，坎为水，离为火，艮为山，兑为泽，如是而已。这或许是初民所想像出构成万物的八种质素；但八卦之始，当不是能“通神明之德”作筮用的工具。

说伏羲作八卦这段话，大概发生的年代还较早。至于把八卦演为六十四卦的重卦者，在西汉已有歧异的两说。一说是主张重卦者即作八卦的伏羲，《系辞传》有一段话说：

包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下，盖取诸《益》。

这段话不大清楚，究竟是神农重卦乃因《益》而作耒耜呢，还是伏羲已重八卦为六十四，神农因为看了《益》卦的象而创制耒耜？依《系辞传》那段“观象制器”的文章看来，某人作甚么，是“取诸”某卦的，似乎这是说伏羲重的卦，神农以后才依着卦象一样一样地把器物创造出来。《淮南子》就把这个重卦的人物归之伏羲的名下，说：

八卦可以议吉凶知祸福矣，然而伏羲为之六十四变。（《要略训》）

后人有以为神农重卦的，如《魏志》：“《易》博士淳于俊曰：‘包牺因燧皇之图而制八卦，神农演之为六十四卦。’”孔颖达《易正义》序谓“郑玄之徒以为神农，……史迁等以为文王。”或许是因为误读《系辞传》之文所致。一说就是“史迁等”的主张，说是文王重卦的。《太史公自序》谓，“昔西伯拘羑里，演《周易》”。实则他这话是得之传闻，他自己还信不及，他在《自序》

中不过为行文方便这样说，在《周本纪》里就带着怀疑的态度说：“西伯盖即位五十年；其囚羑里，盖益《易》之八卦为六十四卦。”他用了两个“盖”字，“盖者，乃疑辞也”（《史记正义》语）。这就是说，文王演八卦为六十四卦之说，跟他即位的年数一样地不可靠。

八卦究竟是谁作的？六十四卦究竟是谁重的？这些问题我们已无从考定。这些传说的真实性是很少的，我们宁可怀疑，不敢盲信。伏羲其人的历史根据等于零，何况这个凭空构造的创作八卦之说。文王虽实有其人，但在重卦说宣传之始，史迁已致怀疑，其难以置信可知；何况重卦之人。往后还有异说。（《易正义》序：“郑玄之徒以为神农，孙盛以为夏禹。”）

不过一个传说的发生，多少总有其发生的理由与背景；传说的内容虽不可信，而传说的背景总有点根源。例如伏羲作八卦的传说，伏羲不可信，但这个传说是为解答“八卦作者”“重卦者”的问题而起。其所以归之伏羲的名下者，因为一来在他们的脑子里伏羲是最古的人王，把最神妙的八卦归之最古的人王是合理的；二来他们有了“以制器者观其象”的观念，不能不把它放在最古的时候，所以作八卦者又变为重卦者。这是伏羲与《周易》的关系的传说的演变。其始只说他作八卦，往后更说他重卦了。这可见发生这种传说的各有其原因与背景，亦可以见到《系辞传》的作者不是一人。（详细可参看顾先生《卦卜辞中的故事》及拙著《易传探源》两文）

在这些传说中，我们可以看出几桩事情：

第一，八卦的创作，与六十四卦的演成，是经过两个阶段的。不论重卦的是伏羲是文王，总是承认先有八卦，后有重卦，不是一个简短的时间所能够成功的。这是很合于事物自然进化的则例。从八卦重为六十四卦，虽似乎是很容易的，但在文化幼稚的古代是不容易的。那末，我们可以说，创作八卦的是一个人，重卦又是一个人，虽然我们不知这两个人是谁。——这所谓“人”，所谓伏羲，应该说是一个时代，指来源很古。

第二，“西伯拘羑里，演《周易》”，这个传说透露出六十四卦的完成的时间地点与其作者的环境的消息来。这就是说，文王虽未必重卦，但这个传说发生的背景与文王是有点关系。我们读《周易》卦、爻辞，我们看“《周易》之命名，知道《周易》是周民族的筮辞。（郑康成《易赞》《易论》以为

“《周易》者，言《易》道周普，无所不备也”，不过是因“归藏”“连山”而穿凿其义，实则“周”为民族之名，为代号。）周民族的代表人物，再没有比文王更为有“圣德”的了；在他以前的，如公刘、古公，年代绵远，不大为人所熟识；在他以后，如武王、周公，又是国务繁冗，无暇及此；而且演卦之事又不应的太后：所以重卦之人，据情势说来，放在文王的主名之下是最合适的了。还有一层，八卦之重为六十四卦，是一件似易而实难的发明，发明者一定费一番心思，经过一个长时间的安排，才能构造成这么一个精巧的“图案”。你瞧，自从他发明了这个“图案”以后，经过了一二千年，虽以汉朝的儒生那么尊崇《周易》，又那么样喜欢讲组织，把天地万象纳之“五行”“八卦”之中，然而他们对于《周易》的八卦变六十四卦的图案学没有多大发明，直到唐宋间才出了个陈抟，对于这方面才有了一种新研究，于是其说风行一时，刘牧、邵雍之徒乃因以名家，此即所谓“图书”派。八卦这个图案的创作，固然是不容易；由八卦变为六十四卦，也是一种精巧的发明：这个发明家，当是一个特别的环境里才能想得出来。我们可以不必去相信是文王拘于羑里的大作，但像拘于羑里那样的一个空闲寂寞的环境，很有发明这种精巧图案的可能性；恰如对于这种图案方式有新研究是出于有闲阶级的道士陈抟之手一样。我们可以把文王的名字除去，推翻他的著作权，但六十四卦的发明者，当是周民族的一个无名作家，或许是一个卜官；他在某一个空闲的时期中，发明出这样地一个玩意儿。——这是我对于“文王重卦”的传说的解释。

这里还有一个难解决的问题，就是“卦”与“著”的关系及其发生先后

的问题。

关于这个问题，孔颖达的意见是：

先儒皆以《系辞》论用著之法云“四营而成《易》，十有八变而成卦”者，谓用著三扐而布一爻，则十有八变为六爻也。然则用著在六爻之后，非三画之时。盖伏牺之初，直仰观俯察，用阴阳两爻而画八卦，后因而重之为六十四卦，然后天地变化、人事吉凶莫不周备缛在爻卦之中矣。……著是数也。《传》称“物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数”；然则数从象生，故可用数求象。（《易传说卦正义》）

他是主张先有卦后有著的。但《易传》并无此意，《说卦传》云：

昔者圣人之作《易》也：幽赞于神明而生著；参天两地而倚数；观

变于阴阳而立卦；发挥于刚柔而生爻。

欧阳修引用这节文字之后即说：“则卦又出于蓍矣。”（《易童子问》卷三）卦是否出于蓍，我们先不管；我们看他说“幽赞于神明而生蓍”，这话对于蓍是表示很敬重的。在《系辞传》中更有推崇备至赞叹无极的话，说：

探颐索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。

又道：

是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其受命也如响。无

有远近幽深，遂知来物；非天下之至精，其孰能与于此！

这虽是论《易》之功用，实包括蓍而言，故《正义》疏道：“以言命蓍也。”又看他比较“蓍”“卦”之德的话：

是故蓍之德圆而神；卦之德方以知。孔《疏》解释道：

神以知来，是来无方也。知以藏往，是往有常也。物既有常，犹方之有止。数无恒体，犹圆之不穷。故蓍之变通则无穷，神之象也。卦列爻分有定体，知之象也。知可以识前言往行；神可以逆知将来之事。

一圆一方，一神一知，仿佛这里面就有个高下了。很奇怪，在颂赞《周易》，推崇八卦的汉儒口中说这类话，可见蓍之被视为“神物”，比“卦”还重要。从《诗经》、《尚书》、《左传》、《国语》诸书视之，卜筮对举，蓍与龟是一样地灵神；却没有人说到“卦”是怎样的重要。据我想，卦爻不过是一种记号，它的有无，在原始的蓍筮是无关紧要的。筮辞本来是否像现在的样子一条一条系在各卦各爻之下，这是很可疑的。依我推思，它一定不是这么整齐的东西。筮辞之来源，当是用蓍草占的结果。周民族之用蓍，正如殷民族之用龟，楚民族之用琼茅与筮等。（《离骚》云：“索琼茅以筮等兮，命灵氛为予占之。”王逸注：“蓍茅，灵草也。筮，小折竹也。楚人名结草折竹以卜曰筮。”池案：筮亦从竹，疑筮与筮同为占具。）所用的占具虽不同，而视这占具为神圣则一样。《周易》之占筮，其始也如龟卜筮占，没有其他的神灵的东西为之辅佐；换言之，用蓍就够了，卦画恐怕还未发明。用蓍以筮的结果，就记录下来，其辞也如甲骨卜辞的散漫；那时候还没有那有系统有组织的整齐的六十四卦三百八十四爻为之分组排布。由蓍的筮辞，分配在六十四卦三百八十四爻之下而成为卦辞爻辞，这是《周易》的第一变

迁；由卦爻用作符号编纂筮辞为卦、爻辞之后，到汉儒看重了卦爻，以天地人三才，阴阳刚柔仁义的大道理说卦爻，这是《周易》的第二次变迁：由卦爻的推重，蓍草的功用渐渐低落，且又烦难而不易得，乃有以金钱为占的代兴，这是《周易》第三次变迁。

卦的构成，汉儒以为包含了很大的道理在里面，他们要把宇宙万象都装在里面。近人的意见，又以为是生殖器的记号（如钱玄同、李石岑、郭沫若三位都有同样的说法）。但我以为或许是用蓍草做占卜时偶然的发明。蓍草之由一根而折为两段，或合数根而构成一个方式，是很自然的事。由三根长草而构成三，六段短草而构成三，比合三男阳成三，三女阴为三，其理为较简单而自然吧。这些图式之构成，起初是没有意义的；就是在《周易》里也不见得有什么意义。卦，不过是一种符号，它与卦、爻辞的内容没有关系的。六十四卦，并没有名目的。若果它有名目，它不应该“乾”是单名，“小畜”是两字，而“习坎”又把它砍头，“履虎尾”又拖着尾巴。由各卦的命名看来，可见为的是贪图方便起见，乃省称为一字两字的名目。这些明目，完全与作符号用的卦画没有干连的。说卦画有意义的，当是后起的附会。

卦画既与卦、爻辞没有干连，为什么它会联在一块呢？这个是编纂散漫的筮辞为整套的《周易》的人所用的一个方法。编纂者大概发生一个“因往知来”的思想，所以想把以前所有的筮辞归聚起来；但是归聚起来而没有一个系统还是不成，所以他就用了这套图案来分配上去，仿佛后人编纂字典用子丑寅卯等干支字母一样。《易》之蓍筮，犹如后世之签占、筮辞，等于签诗。签诗以数目字排列，数目字与签诗没有必然的次序，也没有意义的联系。《太玄》仿《易》而增其数，所以又改变了方式，可见扬雄也还没有把卦看为神圣的东西。

然而这里又有一个问题在内，就是《乾》之“用九”，《坤》之“用六”，这“九”“六”明明是指阳爻阴爻说的，可见阳爻阴爻本来就有意义，并不是光是一种符号。这话看来似很有理由，实则这是历来解《易》的一个症结，我在此要把这个症结打消。我愿意把我的大胆的假设提出，希望明达者指教。

先儒对于“用九”“用六”的解说，约有两种。一种是注重爻辞的解释，如王弼注：

九，天之德也。能用天德，乃见群龙之义焉。夫以刚健而居人之首，则物之所不与也。以柔顺而为不正，则佞邪之道也。故《乾》吉在

“无首”，《坤》“利”在永贞矣。

其意盖以为“见群龙无首吉”即《上九》之爻辞。后儒如王安石及都洁合“用九”“上九”为一节，即主张此说的。项安世云：“连‘亢龙’章读之，则义明矣。”（《周易玩辞》卷一）毛奇龄谓：“此亦《上九》爻辞。”（《仲氏易》卷一）

一说是注重“用九”“用六”而推《易》占的体例。欧阳修说：

《乾》曰用九，《坤》曰用六，何谓也？曰，释所以不用七八也。阳爻七九则变，阴爻八六则变。《易》用变为占，故以名其爻也。阳过乎亢则灾，数至九而必变，故曰“见群龙无首吉”。……阴柔之动，多入于邪，圣人因其变以戒之，故曰“利永贞”。（《易童子问》卷一）

这是说卦爻用九六为变占，朱子从其说。

但是我对于“九”“六”等字，颇为怀疑。我们在《左传》《国语》里所见到的占法，只见到某卦“之”某卦的话，如：“陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋，曰，是谓‘观国之光，利用宾于王’。”（庄二十二年《传》）“毕万筮仕于晋，遇《屯》䷂之《比》䷇。”（闵元年《传》）“吾闻晋之筮之也，遇《乾》之《否》。”（《周语》下）统观《左国》所载的筮辞，全没有“九”“六”的说法。他不讲，并不是他知而不用，实在他那时候还没有这种名词。若果有的话，为什么讲筮占的地方近二十条，没有一处应用这些话？比方说，《观》之《六四》，或《屯》之《初九》，岂不比说《观》之《否》，《屯》之《比》为明白吗？说这是变占的例，这话有一部分是对的，因为《左传》里说过：

蔡墨……对曰：“……《周易》有之，在《乾》䷀之《姤》䷫曰：‘潜龙，勿用。’……其《夬》䷪曰：‘亢龙，有悔。’其《坤》䷁曰：‘见群龙，无首，吉。’”（昭二十九年）

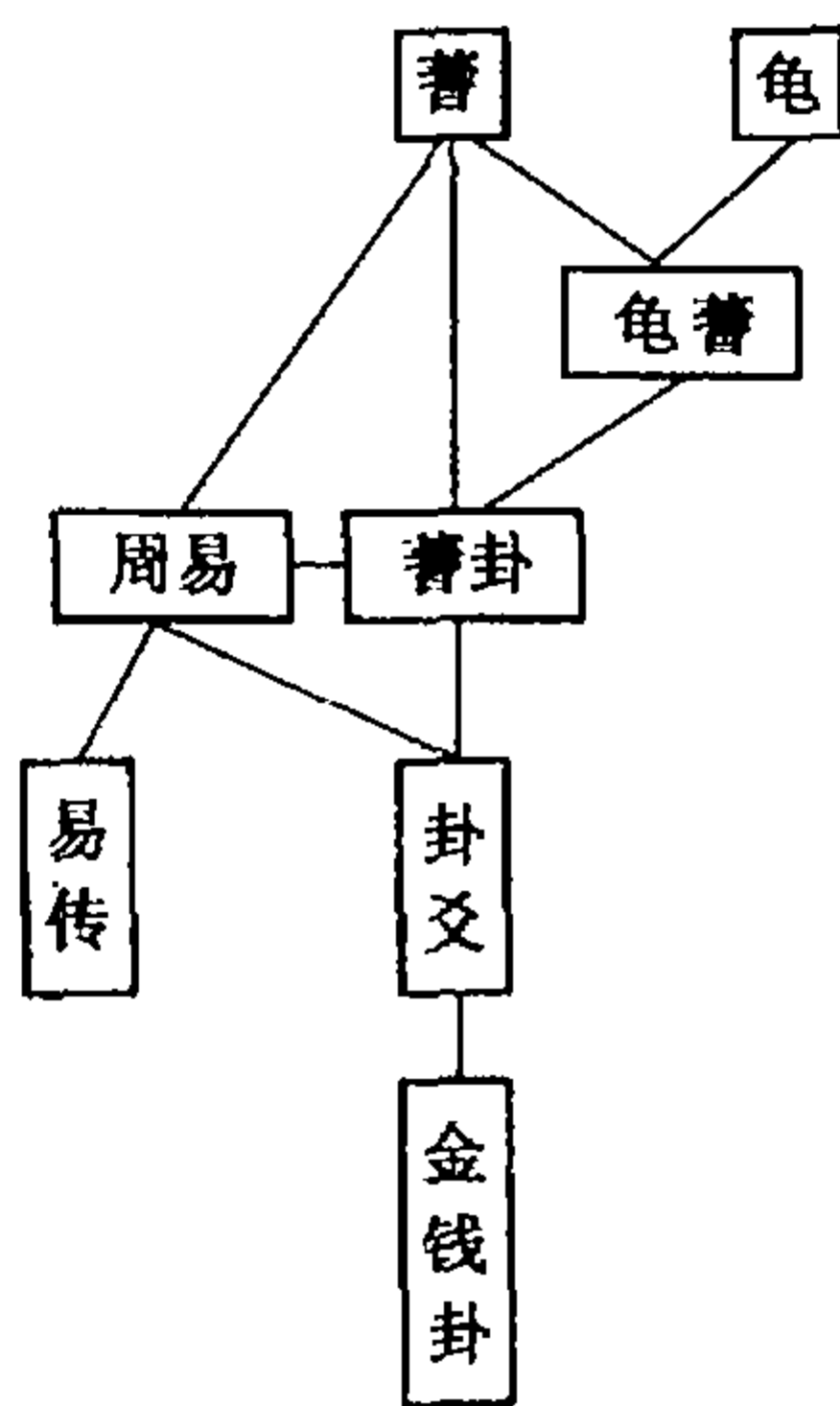
可见这是占得完全相反的卦的一种变占之例。但这里并没有说“用九”；而且“用九”的“九”，与“初九”“九二”等“九”字之用以指示阳爻的意义是不一样的；《乾》之《坤》，是《乾》变为《坤》，与“凡筮得阳爻者皆用九而不用七，盖诸卦百九十二阳爻之通例”（朱子《本义》）的话也不相同。所以我想，“九”“六”二字，在原始的《周易》是没有的；它的插入，当在战国末，秦汉间，为的是便于应用；创作的人物，当是作《易》《象传》《文言传》等儒生。吴仁杰说：“古《易》及费直无‘用九’字，止列复卦之画䷗（《乾》上《乾》下）。康成去之，代以‘用九’（《易》《图说》卷一）。”这话虽属附会（因《周易》为儒家所挟持，早就在《象传》时代改变了），而“无‘用九’字”一言，颇为近理，《左

传》《国语》就是证人。或许，依《左》《国》来推，《周易》的卦爻的推列是这样的格式：

☰元亨利贞
 ☷潜龙勿用
 ☱飞龙在天利见大人
 ☰君子终日乾乾夕惕若厉无咎
 ☱或跃在渊无咎
 ☱飞龙在天利见大人
 ☱亢龙有悔
 ☰见群龙无首吉

但究竟是怎样，已无从稽考，我们所知的，只知其初没有“九”“六”的名称而已。——这是《周易》第二次变迁中的前期的现象。到了后期，这方面的研究就发达起来。于是“变卦”（从此卦变彼卦）之说，进而为“卦变”（从本卦中以两爻交易而得一卦）、“爻辰”、“直日”诸说。这是因为由一卦趋重于诸爻所生的结果；是用蓍的卜法渐归衰灭，卦的推求渐次发达的现象。

蓍之所以衰，卦之所以盛，以及金钱卦之所以代兴，都是因为由烦难归于简便的自然趋势。可以用图表出之：



八 卦爻辞的佚文错简

《汉书》《艺文志》说：

秦燔书，而《易》为筮卜之事，传者不绝。

这话似乎是说，别的典籍经秦火一烧，都“书缺简脱”（亦《艺文志》语），独有《周易》一书，以筮卜而传，没有残缺。实则这话也不过是一种比较的话，考其究竟，《易》在秦火之前，难保没有遗佚；《易》在汉兴以后，抑或稍有脱略；不过在大较上，《易》比他书为完整耳。

我们读《左传》所载的筮辞，知道了三宗事情：

第一，《左传》所载的繇辞，与今《易》略有不同，如《归妹》之《睽》：“史苏占之曰：不吉，其繇曰：‘士刳羊，亦无益也；女承筐，亦无贖也。’”（僖十五年）今《易》《归妹》《上六》是：“女承筐无实；士刳羊无血。无攸利”。虽然所差甚微，但其有不同的地方可知也。

第二，《左传》所载的繇辞与今《易》完全不同。如：“秦伯伐晋，卜徒父筮之，……其卦遇《蛊》，曰：‘千乘三去；三去之余，获其雄狐。’”（僖十五年）今《易》《蛊卦》卦辞为：“元亨，利涉大川。先甲三日，后甲三日”。又：“晋侯将伐郑，……筮之，史曰：吉，其卦遇《复》，曰：‘南国蹇，射其元王中厥目。’”（成十六年）今《易》《复卦》卦辞为：“复，亨。出入无疾；朋来无咎，反复其道，七日来复。利有攸往”。观《左传》所载，我们又不能不承认它是一种繇辞。但它与今《易》完全两样。前人对于这个问题，无法解答，只可含糊地说，是“卜筮书杂辞”（杜注）；是“杂占之辞”（僖十五《正义》引刘炫语）。若果我们把“现存的《周易》是完全无缺的”这个观念这种成见除去，我们就很可以承认那些繇辞就是《周易》里的卦辞的一部分。古书有残缺，原不足奇。我们何必厚爱于《周易》，替他保持白璧无瑕的光彩。《周易》是编纂而成的，其卦、爻辞亦必很复杂。现存的样式，难保不是经过第二次的编纂。我们看《左国》筮辞无“九”“六”的名目，而今《易》则有。说他是经过第二次的编纂是很可能的事情，即不然，它也难保没有遗漏。

第三，《左传》所载，还有卜官筮时临时撰辞。如：“成季之将生也，桓公使卜楚丘之父卜之。……又筮之，遇《大有》之《乾》，曰：‘同复于父，敬如君所。’”（闵二年）又如：“穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇《明夷》之《谦》，以示卜楚丘，曰：‘是将行而归为子祀，以谗人人。其名曰牛。卒以馁死。’”（昭五年）这些话很与卦、爻辞有相近的地方。其实卦、爻辞的原始也不过就是卜史作的与此相类的文章。我们虽不敢说《易》卦、爻辞有后加的材料，而它总有拦入的可能；只是我们研究卦、爻辞，还是保存很古的

色彩,可以不必作这样的怀疑。

以上说明卦、爻辞在秦火以前有遗佚,以下要说卦、爻辞在汉兴以后亦有脱略。

《汉书》《艺文志》说:

汉兴,田何传之。讫于宣、元,有施、孟、梁丘、京氏列于学官。而民间有费、高二家之说。刘向以中古文《易经》校施、孟、梁丘经,或脱去“无咎”“悔亡”;唯费氏经与古文同。

据《儒林传》,费直之学是没有师承的;又未立于学官,西汉《易》学家最有名的,即所谓“施、孟、梁丘之学”。三家受自王孙;王孙受自丁宽;丁宽又受自田何。田何又是学有渊源的,“要言《易》者本之田何”(《儒林传》语)。这一脉相承的《易》学大师,这立于学官的三家之学,其可尊信的程度可知。然而他们所传的经,却是“脱去‘无咎’‘悔亡’”,则《易》之有脱佚又可知矣。由此类推,则《易》之在秦火后之又有脱佚亦可知矣。

又案《剥》《六三》,“剥之无咎”,汉石经作“剥无咎”,虽无关宏旨,而《易》文之有增减,亦可知矣。惜汉石残缺,无从比对。至汉以前之真面目,则更难说了。(《周易》异文颇多,参看《释文》)

《归妹》《初九》,“归妹以娣”,与“跛能履”句,似不连属。若以《履》《六三》“眇能视,跛能履”之文视之,疑“跛能履”为《归妹》《九二》“眇能视”下之错简也。(俞樾《古书疑义举例》)

此外如《困》《上六》,“困于葛藟,于臲臲”,“臲臲”为形容词,与“葛藟”不相类,汉石作“剡劓”,与《九五》之“劓刖,困于赤绂”,京作“创劓”(《释文》)相类,这里面有无错简或佚文,也是很可疑的。

《无妄》的《象传》,“天下雷行,物与无妄”,若按照《象传》的释卦之例,先叙卦象,即出卦名,则“物与无妄”四字当为卦名。后人为方便起见,把“物与”二字省去,如“习坎”之简称“坎”一样,也未可知。

总之,《周易》之传,多靠口耳,虽云未遭秦火,而其中之有佚文错简,在所难免。前人对于《周易》太崇信了,只有附会,不敢怀疑。这是“《易》学”之所以不昌明的原因。

结 论

从上面所讨论的,我们归结为几点:

(一) 从卦、爻辞中筮占贞问等字,可以证明《易》是卜筮之书:由卜筮而成,为卜筮而作。

(二) 从卦、爻辞的著作体例及其中的格言及诗歌式的句子,可以看出《周易》是编纂而成的。

(三) 从《易》辞中所表现的时地性,及文王演《易》的传说的时地背景,可以看出《周易》是周民族的占书。

(四) 从《易》辞中所表现的时代性及所叙的历史故事,可以看出《周易》的编纂年代约在西周初叶。

(五) 卦的发明及卦与蓍的关系,我们假定,是蓍先于卦,卦由蓍作。

(六) 关于卦与辞的关系,我的假定,其初是没有关系,后人才从这方面推求。

(七) 关于爻之称“九”“六”,我以为是后起的名称。

(八) 现存的卦、爻辞,是有佚文错简的,并不完全。

1930年12月12日初稿

附 《周易》演变表

第一次演变		第二次演变		第三次演变	
前期 (西周以前)	后期(西 周至春秋)	前期(战 国、秦、汉)	后期 (汉)	前期 (晋唐)	后期(唐 宋以后)
占用蓍	蓍与卦	蓍衰卦兴	卦爻又杂以阴 阳灾异等	卦与钱	金钱卦
筮辞	《卦》、 《爻辞》	卦、爻辞 有脱佚	脱去无咎悔亡		
筮辞	《卦》、 《爻辞》	《彖》《象》 等《易传》	《说卦》《序 卦》等《传》	王《注》、 孔《疏》	图书之学
未有卦	卦互变	爻称九六	卦爻自变		河图洛书
占吉凶	占吉凶 渐及义 理解释	义理解释	杂以阴阳五行 灾异之说	象数派与 玄理派等	图书派及 伦理派等

(载《古史辨》第三册《上编》)

闻一多论《易经》

目 次

闻一多和《易经》·····	戚 文	141
周易义证类纂·····		144
一、有关经济事类·····		144
甲、器用·····		144
乙、服饰·····		148
丙、车驾·····		148
丁、田猎·····		152
戊、牧畜·····		154
己、农业(雨量附)·····		156
庚、行旅·····		158
二、有关社会事类·····		161
甲、婚姻·····		161
乙、家庭·····		161
丙、宗族·····		162
丁、封建·····		162
戊、聘问·····		163
己、争讼·····		164
庚、刑法·····		165
辛、征伐(方国附)·····		169
壬、迁邑·····		172
三、有关心灵事类·····		172

甲、妖祥	172
乙、占候	175
丙、祭祀	178
丁、乐舞	181
戊、道德观念	183
四、余录	184

闻一多和《易经》

· 戚 文 ·

闻一多(1889—1946),诗人、学者、民主战士,湖北浠水人。他原名家华,号一多。早年就读于清华大学,是五四运动的积极参加者。后留学美国,研究西方文学、美学等。回国后在中央大学、武汉大学、青岛大学、清华大学、北京大学、燕京大学等学府任讲师、教授、系主任、院长等。这期间,他曾与诗人徐志摩主持《新月》杂志,创作新诗,倡导新文学,写有《红烛》、《死水》等诗篇,表现了他的爱国主义和反抗黑暗势力的进步精神。后来则以主要精力从事对祖国传统文化的研究工作,在《周易》、《诗经》、《楚辞》、《庄子》、《乐府》的研究中取得了许多重要的成果。抗日战争爆发后,他同广大爱国青年一起流亡至昆明,任西南联合大学教授。他目睹当时的政治腐败,哀痛民生之艰难,乃奋起参加人民革命运动,反对独裁,争取民主,并创办《民主周刊》,呼吁人民起来,改造中国政治。抗日战争胜利后,又积极参加和平民主运动,坚决反对国民党发动反人民的内战。终致遭到国民党特务的仇视,于1946年7月15日,继民主战士李公朴之后,被国民党特务暗杀。

特务的枪弹可以结束一个民主战士的肉体生命,却不能结束他的政治生命,更不能结束他的学术生命。闻一多死后,他的好友朱自清等整理出版了他的全部著作。当八卷四大册的《闻一多全集》出现在人们面前的时候,人们惊异地发现,这位激情的诗人、无畏的战士,竟然对中国古代多种文化典籍,都有着精湛的研究和独到的见解。数以百万字计的文稿中,属于古代文化研究的,几乎占了四分之三。

《易经》是中国古代最难理解的一部书,闻一多却下大功夫钻研了它。他通过对《易经》的剖析,提出许多自《易经》出现以来没有人讲过的问题,破译了《易经》中许多千古不解之谜。

对《易经》有专门研究的郭沫若,就曾感叹地说,闻一多对《易经》等古籍“实实在在下了惊人的很大功夫,就他所已成就而言,我自己是这样感

觉着,他那眼光的犀利,考索的赅博,立说的新颖而翔实,不仅是前无古人,恐怕还要后无来者的”。

郭沫若的感觉并非耸人听闻。为了说明问题,我们举几个例子。

蒙。六三:勿用取女,见金夫,不有躬。无攸利。

王注、孔疏,均认为“见金夫”者,谓男者其刚阳,故称“金夫”;“不有躬”者,谓女者“先求于夫”,因而“不能保其躬,固守贞信”。千百年来的注家大都环绕着以上说法作各种解释。但闻一多都以周密的考证,证明“金夫”乃“金矢”(铜箭头)之误,躬即“弓”,其正确含义应为“有了铜箭头,但没有弓(因而不能射)”。这爻是以弓箭作譬喻,说明不宜娶这女子。

小畜。上九:既雨既处,尚德载,妇贞厉。

两千多年来,有的注家把载解释为满载,(《象》:“德积载也”),有的解释为运载(孔疏:“聚而运载”),都讲不通。闻一多考据,“载”应读为菑,即耕作栽种,全爻疑义,豁然而解。

豫。六二:介于石,不终日。贞吉。

这是个困惑过成千上百读书人的难解之爻,就连从《易经》中取名的蒋介石,也把“介于石”,按《象》辞解释为坚守中正,像石头般的坚定不移。所以他又名中正。闻一多却旁征博引,证明这介于石的“石”原来是古代处罚人的“嘉石”。人犯了罪过,被罚站在一块石头上示众,这石头就叫“嘉石”。这爻应解释为:被困辱于向众人示罚的嘉石上,但时间不到一天。所以对占问的人还算吉利。

剥。六五:贯鱼,以宫人宠。无不利。

这爻,两千年来谁都说不清楚。什么射鱼啦,穿鱼啦,嫔妃进御啦,小人得宠啦,不一而足。

闻一多则是这样解释的:

“以”犹“於”也,“以宫人宠”犹言“於宫人有宠。”“贯鱼”是一连串的鱼群,“宫人”是个集合名词,包括后、夫人,嫔妃、御女等整群的女性,“贯鱼”是宫人之象,因为鱼是代替匹偶的隐语。依《易经》体例说,“以宫人宠”是解释“贯鱼”的象义的。李后主《木兰花词》:“晚妆初了明肌雪,春殿嫔娥鱼贯列”,“第二句可以作本爻很好的注脚。它即令不是用《易经》的典,我们也不妨这样利用它。”

(详见《说鱼》,《闻一多全集》卷一,119页。)

原来这爻的意思很简单，宫女嫔妃们像一连串的鱼群排列着，她们正得宠呢！这爻没有什么不吉利。再弄不懂，就体味李后主的《木兰花词》：“春殿嫔娥鱼贯列”，一切都明白了。

像这样发前人所未发的古典新义，在闻一多的《易经》研究中简直是俯拾皆是。评论者说他的古典研究“细密新颖”，“实事求是”，“前无古人”，“使人瞠惑”是并不过分的。

尽管闻一多在古代学海中弄潮击水，是那样地得心应手，但他却从不是沉溺于大海中的忘情者。正像他的朋友们所说的：

“他虽然在古代文献里游泳，但他不是作为鱼而游泳，而是作为鱼雷而游泳的，他是为了批判历史而研究历史，为了要扬弃古代而钻进古代里去剖它的肚肠的，他有目的地钻了进去，没有忘失目的地又钻了出来，这是那些古籍中的鱼们所根本不能想望的事了。”

（《闻一多全集》序言）

闻一多自己也说过他不是钻进故纸堆里的蛀虫，而是钻进故纸堆里的杀蠹芸香。

“我始终没有忘记，除了我们今天外，还有那二千年前的昨天，这角落外，还有整个世界。”

（闻一多：《给臧克家信》）

他是为改造整个世界而钻研古典的。他很善于“古为今用”，以古代之矢，来射今日之的，以古代世界的解剖，来推动今日世界的进步。

且看他以《周易》的《遯》卦，来鞭挞当时那些骑在人民头上的剥削者：

“《易经》说，‘肥遯，无不利，’我们不妨读肥为本字。而把‘肥遯’解为肥了之后再遯。那便是说一个儒家做了几任‘官’，捞得肥肥的。然后撒开腿就跑，跑到一所别墅或山庄里，变成一个什么居士，便是‘道’家了——这当然是对己最有利的办法了。”

（《闻一多全集》卷三，472页，《关于儒·道·土匪》）

这样的例子还有很多。

“千古文章未尽才”，闻一多大才未尽，便早遭摧折，他对《易经》的研究也不过是刚开了个头，如果他能获得一个安定的生活环境，继续他的研究，必能在他开辟的道路上作出更多的贡献，他的未竟之业等待着千万个后来者。

周易义证类纂^①

以钩稽古代社会史料之目的解《周易》，不主象数，不涉义理，计可补苴旧注者百数十事。删汰芜杂，仅得九十。

即依社会史料性质，分类录出，幸并世通人匡其不逮云。

民国三十年四月，昆明

一、有关经济事类

甲、器 用

包荒用冯河不遐遗 泰九二

按包读为匏，《姤》九五“以杞包瓜，”《释文》引《子夏传》及《正义》并作匏，是其比。包荒即匏瓜，声之转。《庄子·齐物论篇》曰：“注焉而不满，酌焉而不竭，而不知其所由来，此之谓葆光，葆 光 者 资（譬）

粮（量）万 物 者 也。”从《淮南子·本经篇》补，《淮南》葆作瑶葆光者，北斗之别名，《淮南》作瑶光，高注曰：“瑶光谓北斗杓第七星也。”案本七星之公名，后乃为斗柄端七星之私名。古斗以匏为之，故北斗一名匏瓜，声转则为葆光耳。瑶从缶陪声，缶古读归重唇，故葆光一作瑶光。《九怀思忠》曰：“登华盖兮乘阳，聊逍遥兮播光，”华盖，播光皆星名，播光即北斗，亦匏瓜之转。王注上句曰：“上攀北斗，躡房星也，”注下句曰：“且徐游戏，布文采也。”案华盖在紫宫

^① 本篇及《璞堂杂记》均据《闻一多全集》卷二排印（开明书店 1948 年初版）。

上,播光(北斗)在紫宫下。王似谓华盖即北斗,又解播光为布文采,均非。匏瓜转为包荒,犹转为葆光,播光矣。古者以匏济渡。《诗·匏有苦叶》曰:“匏有苦叶,济有深涉,”《鲁语》下曰:“叔向……曰,‘夫苦匏不材,于人共(供)济而已,鲁叔孙赋《匏有苦叶》,必将涉矣。’”《说文》匏瓠互训,故又或言瓠。《庄子·逍遥游篇》曰:“今子有五石之瓠,何不虑(络)以为大樽而浮于江湖?”字一作壺。《淮南子》《说林篇》曰:“尝抱壺而度水者,抱而蒙火,可谓不知类矣;”《鹖冠子》《学问篇》曰:“中流失船,一壺千金;”《刘子堕时篇》作瓠崔豹《古今注·音乐篇》曰:“有一白首狂夫,披发提壺,乱流而渡。”“包荒,用冯河,”即以匏瓜渡河。“不遐遗”者,不遐,不至也,《诗抑》“不遐有愆,”《下武》“不遐有佐。”遗读为隕,坠也,言以匏瓜济渡,则无坠溺之忧也。

以杞包瓜 姤九五

按《子夏传》包作匏,句首无以字,《正义》曰:“《子夏传》曰作‘杞匏瓜,’案曰字衍,谓《子夏传》作杞匏瓜也。”《正义》亦作匏,义长。杞系声近,《尔雅·释鸟》“密肌系英,”《释虫》作“密肌继英,”《诗·何彼穠矣·序》“不系其夫,”《释文》曰:“系木作继,”而《释木》曰“杞,枸榘,”《说文》亦曰“榘,枸杞。”此杞击声近之证。疑杞当读为系。《论语·阳货篇》曰:“予其匏瓜也哉?焉能系而不食?”此匏瓜言系之证。系匏瓜,盖谓络缀之以为樽。《庄子·逍遥游篇》曰:“今子有五石之瓠,何不虑以为大樽?”瓠即匏瓜。司马注曰:“虑犹结缀也,”成疏曰:“虑者绳络之也。”

鼎耳革其行塞 鼎九三

按革读为鞞,《檀弓》下“若疾革,”《释文》曰:“革木作亟,”《集韵》鞞或作革,是其比。《说文》曰:“鞞急也,”《方言》十曰:“遽极,吃也,……或谓之趯,”鞞与极通,紧急与涩难义近。《说文》曰:“趯不滑也。”革亟又并与棘通,《诗·文王有声》“匪棘其欲,”《礼器》引作革;《论语·阳货篇》棘子成,《汉书》《古今人表》作革;《庄子》《逍遥游篇》“汤之问棘也是已,”《列子》《汤问篇》作革。《尔雅·释诂》“亟速也,”《释文》曰“本或作棘;”又“亟,疾也,”《释文》曰“经典亦作棘。”《庄子·逍遥游篇》简文帝注曰:“棘,狭小也,”狭字与紧急涩难,义也相成。行读为桁,贯鼎耳横木也。《既夕记》“皆木桁”注曰:“桁,所以扞苞苴笥瓮甗也;”《乐府古辞·东门行》曰:“还视桁上无悬衣;”《文选·景福殿赋》“桁,梧覆叠”。注曰:“桁梁上所施也,”玄应《一切轻音义》一引《通俗

文》曰：“穿木加足曰械，大械曰桁。”凡横木皆可谓之桁，故贯鼎耳之横木亦谓之行。声转为鼎，《说文》曰：“鼎，以木横贯鼎耳而举之，从鼎门声，”古茨切经传皆作扃。又转为铉，《说文》曰：“铉，举鼎具也，”虞氏所谓“贯鼎两耳”者是也。鼎耳不滑利，其桁阻塞不能退出，食难当前，无由染指，故下文曰“雉膏不食。”一说行，道也，谓中空受铉处，“其行塞，”谓不能纳铉，亦通。

利出否 鼎初六

按否疑读为陪，陪从音声，否音古为一字，故否可通陪。《礼》有陪鼎。《聘礼》曰：“陪鼎彤臚脔；”《左传》昭五年“飧有陪鼎，”杜注曰：“陪，加也。”案《诗·荡》“以无陪无卿”《传》“无陪式也，”《疏》曰：“陪式谓副式。”陪鼎者，为正鼎之副式者也。“鼎颠趾，利出陪，”谓正鼎折毁，则当出陪鼎以代之。下文曰“得妾以其子”者，妾为妻之副式，妾之于妻，犹陪鼎之于正鼎，故出陪鼎为得妾之象。妻无出，得妾而有子，可以代妻，犹正鼎无足而有陪鼎，则出陪以代正也。

我有好爵吾与尔靡之 中孚九二

按王夫之曰：“爵所以献酬者，”读为觴爵之爵，得之。然爵而言好，殊嫌不类。《诗·巷伯》“骄人好好”《尔雅·释训》作旭旭，《匏有苦叶》《释文》引《说文》旭读若好，《庄子·天地篇》“项项然不自得”《释文》曰“项项本又作旭旭，”而项从玉声，是好玉古音近。此好字疑读为玉，“好爵”即玉爵也。靡当为摩，隶省作麾，字一作搦，转入微部，又变作挥。《尔雅》《释诂》曰：“挥，盃，歇，涸，竭也。”按盃与淥同，歇与漱同，挥盃漱涸皆水竭之名。“我有玉爵，吾与尔挥之，”犹言我与尔饮而尽此玉爵之酒。《曲礼》上曰：“饮玉爵者弗挥。”盖重爵弗挥所以防其损伤者，礼之常；快情而轻爵，遂不惜挥之者，礼之变。《释文》引何承天曰：“振去余酒曰挥。”饮而尽者，辄振爵以弃其余沈，快情之至也。

涣奔其机 涣九二

按《太玄》准涣以文，曰：“文质斑斑，万物粲然，”是读涣为焕。《论语泰伯篇》曰：“焕乎其有文章。”奔读为贲，《诗》“鹑之奔奔”《左传》襄二十七年，《礼记·表記》，《吕氏春秋·壹行篇》并引作贲，是其比。《贲》卦《释

文》引傅氏曰：“賁，文章貌。”涣賁次叠韵连语，故二字同义。“涣賁其机，”犹言文饰其几也。《周礼·司几筵》曰：“吉事变几，凶事仍几，”郑众注曰：“变几，变更其质，谓有饰也，……仍，因也，因其质，谓无饰也。”按先郑以变几为有饰之几，实读变为賁，知之者，后郑注《賁》卦曰：“賁，变也，文饰之貌，”是变賁音近义通之证。《易》曰“涣賁其机，”盖即《周官》所谓变几。《释文》曰：“机音几。”宗庙设几，礼有明文，惠栋必欲易机为机，云“《说文》机为簋之重文，涣宗庙中，故设簋，”其失也迂。

井渫不食为我心恻可用汲 井九三

按《汉书》《王褒传》注引张晏曰：“渫，污也，”是井渫犹初六“井泥。”心读为沁。《韩昌黎集》八《同宿联句》“义泉虽至近，盗索不敢沁，”旧注曰：“北人以物探水曰沁。”字一作深，《尔雅·释言》曰：“深，测也，”《商子·禁使篇》曰：“深渊者知千仞之深，”上深训测，谓测渊者也。恻读为测。此言井水污渫，为我沁测之，尚可以汲，旧说训渫为不停污，又读心恻如字大缪。

失得 晋六五

按孟、马、郑、荀、虞、王肃失并作矢，是也。晋，金文《格伯毁》作𠄎，《晋邦禽》《虢羌钟》作𠄎，卜辞同，并从二倒矢。《大射仪》“缀诸箭”注曰：“古文箭为晋；”《周礼·职方氏》“其利金锡竹箭”注曰：“故书箭为晋；”《吴越春秋》五《句践归国外传》“晋竹十度”段玉裁云即箭竹。晋箭一声之转，《方言》九曰：“自关而东谓之矢，关西曰箭。”此爻读晋为箭，故曰“矢得”也。

见金夫不有躬无攸利 蒙六三

按“金夫，”“不有躬，”语皆无义，疑夫当为矢，《周礼·乐师》“燕射帅射夫以弓矢舞，”故书射夫为射矢，此矢夫互讹之例。躬当为弓，并字之误也。金矢即铜矢，谓铜镞之矢，《孟子·离娄下篇》“抽矢扣轮去其金，”即去其镞也。《噬嗑》九四曰：“得金矢。”《蒙》下《坎》互《震》，上《艮》互《离》，《蒙》六三即《噬嗑》九四，故皆云金矢。“不有弓”即无有弓。有矢无弓，不能射，故占曰“无攸利。”《说卦传》曰：“坎于木为坚多心，”谓棘也，《九家逸象》坎为丛

棘，义同。古矢以棘为之，坎为棘，即为矢。《说卦》坎又为弓，今本“为弓轮”当作“为弓，为轮。”《九家》坎为弧，弧亦弓也。此易象之最著明者，惜今本爻辞讹舛，遂致文不成义，而象亦无所取证焉。

乙、服 饰

素履履初九夬履 九五

按《吕氏春秋·离俗篇》曰：“梦有壮子，白缟之冠，丹纁元纁纁，从毕沅改。之袍。东布之衣，新素履，墨剑室，”素履即丝履。夬读为葛。《诗·葛屨》《大东》并曰：“纠纠葛屨，可以履霜，”《说文》曰：“屨，履也，”夬履即葛屨。《周礼·屨人》曰：“掌王后之服屨：赤舄，黑舄，赤纁，黄纁，青句，素履，葛屨，”《易》以素履葛屨列举，犹《周官》以素履葛屨连称。丝贵葛贱，故曰“素履往无咎，”“葛履贞厉。”素以质言，不以色言，旧解胥失之。

丙、车 驾

革言三就 革九三

按言读为靳。古音言与斤近，故言声与斤声字每通用，或竟为同字。《论语》《乡党篇》“与上大夫言，闾闾如也，”皇疏曰：“卿贵不敢和乐接之，宜以谨正相对，故闾闾如也，”《汉书·石奋传》“僮仆訢訢如也，”注曰：“訢訢读与闾闾同，谨敬之貌也。”《楚辞九辩》曰：“猛犬狺狺而迎吠兮，”《说文》曰：“狺，犬吠声也；”《玉篇》《广韵》并狺狺同。《大师虞豆》曰：“用旂多福，用句永命，”旂即旂字。旂又见《召》鼎为人名。《集韵》𪔐与靳同。言之通靳，犹闾之通訢，狺一作狺，旂一作旂，靳一作𪔐矣。《说文》曰：“靳，当膺也。”案一曰当胸。《齐语》注曰：“纓，当胸，削革为之；”《周礼·巾车》“锡樊纓”郑众注曰：“纓谓当胸，《士丧礼下篇》曰：（马纓三就，）案《既夕记》文礼家说曰：（纓，当胸，以削革为之，三就，三匝三重也。）”是纓，靳，当膺，当胸，异名同实。《易》曰“革新三就，”正犹《礼》言“马纓三就。”靳削革为之，故谓之“革新。”金文作𪔐靳，即鞞靳。《吴彝》《录伯彳殷》并言“奉函朱𪔐

斲，”即赅鞮朱鞮斲，《牧殷》《鬯盃》并言“朱鞮囟斲，”则谓朱鞮之鞮与斲也。《诗·韩奕》“鞮鞞浅鞮”传曰：“鞮革也。”斲金文又或作听，《伯晨鼎》“画听”即画斲。又案《礼记·郊特牲》曰：“大路樊纓一就，先路三就，”然则革斲三就，殆先路之类与？

大人虎变 革九五 君子豹变 上六

按纓变古今字，纓鬻古字通。《说文》媯籀文作变义“纓敲也，”鬻敲同。以《牧殷》《鬯盃》“朱鞮囟斲，”《毛公鼎》作“朱鬻囟斲，”《番生殷》作“朱鬻囟斲”推之，知鬻(鬻)与鞮同义。鞮经传作鞮，《诗·载驱》“簟第朱鞮，”即金文之“朱鞮”。变与鬻同，鞮与鞮同，是“虎变”“豹变”即虎鞮豹鞮也。《论语·颜渊篇》“虎豹之鞮”。虎鞮豹鞮谓之虎变豹变者，新出《熹平石经》变作辩。案通作辩。《礼运》“大夫死宗庙谓之变，”注曰“变当为辩。”《管子戒篇》“御正六气之变，”《庄子·逍遥游篇》“而御六气之辩，”《释文》曰“辩，变也。”《孟子·告子上篇》“万钟则不辩礼义而受之，”《音义》引丁音曰“辩本作变。”《坤·文言传》“由辩之不早辩也，”《释文》曰“苟作变。”《说文》曰：“辩，驳文也，”《广韵》辩同斑。《文选·上林赋》“被斑文”注曰：“斑文，虎豹之皮也；”《七启》“拉虎摧斑”注曰：“斑，虎文也。”字一作斑，春秋楚斗谷于菟字子斑，于菟，虎也，《汉书·叙传上》曰：“楚人谓虎文斑。”虎变豹变，犹言虎文豹文，故《象传》曰：“其文炳，”“其文蔚。”变斑又并与贲声近义通，《贲》卦，《释文》引郑曰：“贲变也，文饰之貌；”《序卦传》《释文》又引传曰：“贲，古斑字。”《毛公鼎》《番生殷》并有“奉辔较，”谓奉辔与较，奉古贲字，辔与辔同，车覆笭也。疑奉辔即以虎豹之皮饰辔。《玉藻》曰：“君羔辔虎植，大夫齐车，鹿辔豹植，朝车，士齐车，鹿辔豹植，”虎植豹植即虎饰豹饰，注云“植谓缘，”缘亦饰也。“大人虎变”即《玉藻》之君车以虎皮为饰，“君子豹变”即大夫士车以豹皮为饰，而二者金文则总谓之“奉辔”也。虎皮饰车汉世谓之皮轩，《汉书·司马相如传》上“前皮轩”注引文颖曰：“皮轩，以虎皮饰车。”观九三“革言三就，”并上六下文“小人革面，”皆斥车言，知此亦言车也。

小人革面 革上六

按面读为鞮。《尔雅·释诂》“盪，没，勉也，”“勗，勉也。”《谷梁传》庄三年“举下緬也，”緬读为晚。《楚语》“緬然引领南望，”读为晚，《说文》“晚，肾目视貌。”《周

礼·巾车》注曰：“革路，鞞以革而漆之，无他饰，”又曰：“木路，不鞞以革，漆之而已，”又曰：“栈车，不革鞞而漆之，”《考工记·舆人》注曰：“饰车，革鞞舆也，”又曰：“[栈车]为其无革鞞，易坼坏也。”按玄应《一切经音义》十四引《苍颉篇》曰：“鞞，覆也，”革鞞即车之以革为覆者。革鞞车又谓之饰车者，以革鞞车以为固，亦以为饰，故又谓之饰车。特其饰末盛，故为小人所乘。《诗·采薇》曰：“君子所依，小人所腓，”君子谓将帅，大夫也，小人谓士卒，士也。此曰“小人革面，”小人正谓士。上文“君子豹变，”据《玉藻》君子为大夫士，彼士当谓上士，则此士乃下士。《尚书大传·殷传》曰：“未命为士者不得乘饰车，”《艺文类聚》七一引《白虎通》曰：“大夫轩车，士饰车，”《公羊传》昭二十五年何注曰：“礼大夫大车，士饰车，”与《易》义相会。郑注《舆人》又谓“大夫以上革鞞舆”不若伏班何说为长。《象传》曰“小人革面，顺以从君也”者，此释本爻“君子豹变，小人革面”二句，君即君子。君子谓大夫，小人谓士，士臣大夫，即以大夫为其君。王引之谓君斥九五之“大人，”非是。“顺以从君”者，大夫豹臂车在前，士革鞞车自后从之，所谓属车是矣。

丰其蔀 日中见斗 丰六二九四

按《考工记·轮人》“信其榘(茎)围以为部广”郑众注曰：“部，盖斗也。”盖斗者谓盖头之斗，一曰盖葆。《论衡·说日篇》曰：“极星在上之北，若盖之葆矣，其下之南有若盖之茎者，正何所乎？”又曰葆斗。《御览》一引《桓谭新论》曰：“北斗极，天枢，枢，天轴也，犹盖有保斗矣。盖虽转而保斗不迳，天亦转周匝而斗极常在。”保斗即葆斗。盖保一曰盖斗，是葆即斗。“葆斗”次叠韵连语，故合言之曰葆斗(保斗，)分言之曰葆，或曰斗。然本语当系蔀斗(部斗。)葆斗(保斗)即蔀斗(部斗)之转。部斗叠韵连语，王肃部普苟反。分言之亦可曰蔀(部，)或曰斗。蔀(部)即斗也，故《易》曰“丰其蔀，日中见斗，”而郑众注《考工》亦以斗释部。《杂记》“执羽葆，”《周礼·乡师》作“执翬，”《汉书·司马相如传》下颜注曰：“葆者即今之所谓翬头也。”《高帝纪》注引蔡邕说及《文选·东京赋》薛注并谓翬形如斗，而斗翬声类复同，然则翬即盖斗之专字。翬若葆谓之斗，犹之葆谓之翬矣。古盖天说以天当车盖，二十八宿当盖之斗，北斗当盖之蔀，上揭《新论》《论衡》二事，即其遗说也。“日中见斗”之斗谓车盖之蔀斗，亦谓天象之斗星，义取双关，所为谐谏是也。见车盖之

斗于日中盛明之时，固理之当然。若夫天象之斗，则必非日中所得而见者。今接于目者车盖之斗，而会于心者乃天象之斗，是指车为天，视昼为夜。度非眩惑狂易，何以至此？故下文曰“往得疑疾”也。

丰其沛 日中见沫 丰九三

按沛《释文》本或作旆。旆沛正借字。沫当读为彗。《齐策》三又六及《史记·刺客列传》曹沫，《左传》庄九年及《管子·大匡篇》并作曹刿，《吕氏春秋·贵信篇》作曹刿，而《诗·云汉》“有嘒其星”，《说文·言部》引作“有谗其声”，是沫彗音近之证。《汉书·礼乐志》注引晋灼说曰：“沫古馘字，《广韵》馘荒内切，从彗之嘒矐并呼惠切，慧胡桂切，则古读沫彗或竟同音也。疑“见沫”即见彗星。《尔雅·释天》曰：“缙广充幅长寻曰旐，继旐曰旆，”孙炎注曰：“帛续旐末亦长寻。”然则旆长总丈有六尺，是旆之最长者。《公羊传》宣十二年注曰：“继旐如燕尾曰旆。”《汉书·扬雄传》上“被云旆”注曰：“旆，旌旆之旆，一曰燕尾，”是旆即旆，旆之言犹髻也，梢也，故一曰燕尾。《文选·子虚赋》“蜚旐垂髻”。司马彪注曰：“髻，燕尾也；”《赭白马赋》“垂梢植发”。李注曰：“梢，尾之垂也。”旆之为旗，长而垂梢，彗星之状似之，故彗星一曰孛星。孛旆俱从市声，孛之为字犹旆也。《汉书·司马相如传》下“曳彗星而为髻，”注引张揖曰：“髻燕尾也。”髻同旆，亦即旆，而旗之继旆者曰旆，并详上。是以彗为旆。犹以彗为旆也。《易》曰“丰其旆，日中见彗，”以旆为彗，与赋之以彗为旆同，盖彗之象旆，人所共见，故古今人语不谋而合。《楚辞·远游》“揽彗星以为旆兮，”《九思·守志》“扬彗光兮为旗，”《文选·羽猎赋》“曳彗星之飞旗，”注引《河图帝通纪》“彗星者天之旗也，”并以彗拟旆，亦足资参证。古者兵车建旆。“丰其旆，日中见彗，”犹“丰其蔀，日中见斗，”蔀旆皆车服，斗彗皆星象，见旆而疑彗，犹见蔀而疑斗矣。《考工记·辀人》曰：“軫之方，以象地也，盖之圜，以象天也，轮辐三十，以象日月也，盖弓二十有八，以象星也，龙旂九旒，以象大火也，鸟旂七旒，以象鹑火也，熊旗六旒，以象伐也，龟蛇四旒，以象营室也，弧旌枉矢，以象弧也。”《考工记》之说出于盖天家。《易》比天于车，以北斗拟盖之葆，以彗星拟旆之旒，与《考工》说酷似，即盖天说之所由昉。

系于金柅 姤初六

按《正义》引马注曰：“柅者，在车之下，所以止轮令不动者也；”王注

曰：“柅制动之主，”说与马同。《说文》曰：“鞞，碍车木也，”又曰：“初，柅初也，”《诗·节南山》笺“氏当为柅辖之柅”《释文》曰：“柅，碍也，”初鞞同，是柅即鞞。《毛公鼎》《番生殷》所言驾具有“金羲，”即金柅。《说文》忍读若毅，而忍忍实一字，羲转为鞞，犹忍转为忍也。然柅所以止车，不当云系。系当读为击。《蒙》上九“击蒙，”《释文》引马郑并作系。《汉书·游侠陈遵传》引扬雄《酒箴》曰：“一旦舍碍，”舍古击字，舍《说文》以为辖字。然毅当从此得声，（古历切）击又从毅声，是舍亦击之初文。舍碍连文，亦碍也。《齐策》一“辖击摩车而相过”注曰：“击，阂也，”《广雅·释言》曰：“碍，阂也，”击碍同训阂，是击亦可训碍。“击于金柅，”谓车碍于金柅而不能行耳。《否》九五“其亡其亡，系于苞桑，”系亦读为击，训碍，言亡者挂碍于苞桑而卒不果亡也，《诗·伯兮》“其雨其雨，杲杲出日，”语例同。

丁、田 猎

田有禽利执言无咎 师六五

按言当读为讯；言从辛，辛辛古同字，而辛乳音同，《说文》机读若莘，《尔雅·释地》“东陵隄，”钱大昕谓即《左传》成二年之莘。是古音言讯亦近。音近则义通，故讯问之讯谓之言，《尔雅·释言》“讯，言也。”俘讯之讯亦谓之言《虢季子白盘》“执讯五十，”《不娶殷》、《兮甲盘》“折首执讯，”《诗·出车·采芑》“执讯获醜，”《皇矣》“执讯连连，”“执言”犹执讯也。《兮甲盘》“折首执讯，休，亡愆，”与《易》“执言，无咎”语意词例并同。《说文》曰：“捷，猎也，军获得也。”古者田猎军战本为一事。观军战断耳以计功，田猎亦断耳以计功，而未获之前，田物谓之醜，敌众亦谓之醜，既获之后，田物谓之禽，敌众亦谓之禽，是古人视田时所逐之兽，与战时所攻之敌无异。禽与敌等视，则田而获禽，犹之战而执讯矣。《易》言“田有禽，利执言”者，意谓田事多获，为军中杀敌致果之象。《正义》曰：“禽之犯苗，则可猎取，叛人乱国，则可诛之。此假他象以喻人事，故利执言无咎。己不直则有咎，己今得直，故可执此言往问之而无咎。”以田猎与诛叛逆并言，盖因卦名曰师而推知之，此诚近是，余说皆疏。其释“执言”为“执此言往问之，”则与《诗》郑笺训讯为言，而释为言语，同为不达言字之谊。

显比王用三驱失前禽邑人不诫吉 比九五

按显读为鞞。《左传》僖二十八年“鞞鞞鞅鞅”，《说文》曰：“鞞，箬液鞞也，”鞞即鞞之省。此经下文曰：“王用三驱，”则显即鞞字。《檀弓》下“子显以致命于穆公，”郑注曰“使者公子繁也，”又引虞植说曰：“古者名字相配，显当为鞞，”案《记》以显为鞞，例与此同。比疑读为纒。《礼记·大传》“五者一物纒纒，”犹言乖戾也。《周礼·大司马》“乃设驱逆之车”注曰：“驱，驱出禽兽使趋田者也；逆，逆要不得令走。”《田仆》“设驱逆之车”注曰：“驱，驱禽使前趋获；逆，衙还之使不出围。”案《诗·驹虞传》曰：“虞人翼五豝以待公之发，”《吉日传》曰：“驱禽之左右，以安待天子，”是自后曰驱，自前曰逆，自左右曰翼。然析言，驱与逆翼异，混言之，三者皆可曰驱。此曰“三驱失前禽，”自是兽在前而自后驱之。《诗·车攻》曰“不失其驰，舍矢如(而)破，”《谷梁传》昭八年曰：“车轨尘，轨，犹循也。(王念孙说)马候蹄，揜禽旅，御者不失其驰，然后射者能中，”驰犹驱也，不失其驰，即驱不失禽之谓。鞞纒，则不良于御故三驱禽而射皆不中。俞樾读诫为骇，是也。射不中而禽逸伤人，必令邑人惊骇。今邑人不骇，是禽虽逸而未至伤人，故为吉占。

明夷夷于左股 明夷六二

入于左腹获明夷之心于出门庭 六四

按《诗·车攻·毛传》曰：“一曰乾豆，二曰宾客，三曰充君之庖。故自左膘而射之，达于右膂，为上杀；射右耳本次之射；射左髀，达于右髓为下杀。”《正义》曰“凡射兽，皆逐从左厢而射之。”《公羊传》桓四年何注曰：“一者第一之杀也，自左膘射之，达于右膂，中心死疾，鲜洁，故乾而豆之，以荐于宗庙。二者第二之杀也，自左膘射之，达于右脾，远心死难，故以为宾客。三者第三之杀也，自左脾射之，达于右髓，中肠胃污泡，死迟，故以充君之庖厨。”《毛传》髀，《释文》作脾，云“谓股外，”《说文》曰：“髀股也，”《文选·七命》注引作“股外也，”盖对文内曰股，外曰髀，散文髀股通也。六二“明夷夷于左股，”即《毛传》所谓“射左髀，达于右髓，为下杀”者。《九家》及《正间》并训下夷字为伤。案读为瘕，《左传》成十三年“芟瘕我农功”《释文》“瘕本作夷。”《公羊传》成十六年曰：“王瘕者何，伤乎矢也。”矢伤谓之瘕，是

“夷于左股”即射于左股明甚，因知王肃股作般，姚信左作右，其谬俱不待烦言而解。《诗》《释文》引《三苍》曰：“膘，小腹两边肉也。”《说文》曰：“膘，牛肋后髀前合革肉也；读若繇，”又曰：“腴，腹下肥也。”案繇腴声近，疑膘即腴，谓腹下肥肉，许说与《三苍》不异。六四“入于左腹，获明夷之心，”即《毛传》所谓“自左腹而射之，达于右膈，为上杀”者。获犹中也，《乡射礼》“获者坐而获”注曰：“射者中，则大言‘获’”是射中谓之获。然则“获明夷之心，”又即何注所谓“中心死疾”者矣。《汉书·司马相如传》上“洞胸达掖，绝乎心系，”注引张揖曰：“自左射之，贯胸，通右膈，中心绝系也，”与何说略同。“于出门庭”于读为呼，《孟子·万章上篇》“号泣于昊天，于父母，”《列女传·有虞二妃传》于作呼。此言入腹获心，射得上杀，获者呼获，声达于门庭之外也。《车攻传》又曰：“禽虽多，择取三十焉，其余以与士大夫，以习射于泽宫；”《谷梁传》昭八年曰：“禽虽多，天子取三十焉，其余与士众以习射于射宫；”《尚书大传·周传》曰：“已祭，取余获陈于泽，然后卿大夫相与射，”注曰：“泽射宫也。”此两爻盖言射宫习射，门庭即射宫之门庭也。

戊、牧 畜

晋康侯用锡马番庶昼日三接 晋

按锡兼予求二义，此锡字当训求。金文《邾遣殷》“用锡考寿，”《伯其父簠》“用锡眉寿万年，”《黄君殷》“用锡眉寿黄考万年，”《买殷》“用锡黄考眉寿，”犹他器言“用旂，”“用勺”也。《伯家父殷》“用锡害(勺)眉寿黄考雷冬，”犹他器言“用旂勺”也。昼日犹一日也。金文昼画同字，从周，是昼之为言犹周，一日谓之昼日，犹一年谓之周年。《乾凿度》上总释二十九卦数例“晋三接”下郑注曰：“以柔进授，何不五接终日？”案乐章一成为一终，一终亦犹一周，郑以终日释昼日，正读昼为周。王注曰：“以讼受服，则终朝三褫，柔进受宠，则一昼三接也，”以昼日为终朝，义与郑同。《说文》曰：“接，交也，”《广雅·释诂》二曰：“接，合也，”此言接，当即《周礼·牧师》所谓“中春通淫，”《月令》所谓“合累牛腾马游牝于牧”之事。旧读马字断句，非是，从王念孙读。审文义，二句当倒转，读为“昼日三接，用锡马番庶，”言一

日三游牝，以求马之蕃息众庶也。《尔雅·释诂》曰“接捷也。”《大射仪》注曰：“播捷也，”晋播古今字，是晋接义同。卦名曰晋而卦辞言接，义正相应。

白马翰如 贲六四

按《尔雅·释鸟》“韡雉，鹑雉，”注曰：“今白鹑也，江东呼白韡，亦名白雉，”韡与翰同。《中次九经》“其鸟多翰鹭”注曰：“白翰赤韡；”《西山经》“鸟多白翰赤鹭”注曰：“白翰，白鹑也，亦名鹑雉，又曰白雉。”翰本白色雉之名，故引申之，马之白色者亦可谓之翰。《檀弓》上曰：“夏后氏尚黑，……戊事乘骊，……殷人尚白，……戊事乘翰，……周人尚赤，……戊事乘骝，”是翰为白色马明甚。此曰“白马翰如，”翰亦当训白。郑注《檀弓》已训翰为“白色马，”而注《易》乃云“翰犹幹也，见六四适初未定，欲幹而有之。”《檀弓》疏引舍近而求诸远，此乃自来说《易》家之通蔽。

有攸往见兑羸豕孚蹢躅 姤初六

按“见凶”二字当乙转，分属上下二句读。“有攸往，凶，”与上文“系于金柅，贞吉，”为一辞。“系(击)于金柅，贞吉，有攸往，凶”上下对举，犹言止则吉，行则凶耳。“见羸豕孚蹢躅，”别为一辞。俞樾训孚为乳，近犒。案《说文》曰：“羸，瘦也，”哺乳之豕无不瘦者，故云“羸豕。”蹢躅犹蹢躅，豕且乳且行之状也。姤谷声近，《说文》曰：“谷，乳也，”此爻盖读姤为谷，故有乳豕之象。

羝羊触藩羸其角 大壮九三藩决不羸 九四

按《释文》曰：“羸，王肃作縲，郑虞作纍，蜀才作累，张作累，”疑当读为儻，《说文》曰：“儻，相败也，”《文选》《西征赋》“察位儻其隆替”注曰：“儻，败坏貌。”字一作僇，《老子》二〇章“僇僇兮若无所归，”傅本及陈景元所见王本并作儻，《释文》曰：“儻，败也。”“儻其角”即败坏其角，“藩决不儻，”犹言藩决而角不败坏也。初九“壮于趾，”马纍并训壮为伤，是读为找。找趾与儻角，事相邻类。董仲舒《士不遇赋》曰：“努力触藩，徒摧角矣，”摧亦败坏也。董氏用《易》最合古义。《太玄》童上九测曰：“童麋触犀，还自纍也，”语意与此相仿，疑所见本作僇，纍与儻僇通。

菟陆夬夬中行 夬九五

按《说文》曰：“菟，山羊细角者。”陆读为踉。《庄子·马蹄篇》“翘尾而陆”司马注曰：“陆，跳也，《文选·江赋》注引作踉。夬读为起。《说文》曰：“赳，踉也。”《史记·张仪传》“探前抉后”《索隐》曰：“抉谓后足抉地，”《庄子·齐物论篇》“麋鹿见之决骤”崔注曰：“决骤疾走不顾，”抉决并与赳通。“菟陆夬夬中行，”谓羊跳赳赳然于道中也。《大壮》六五变夬，彼云“丧羊于易，无悔，”即此之“菟陆夬夬中行，无咎。”旧注多以菟陆为草名，训夬为分决，虞氏训菟为说，陆作踉，均远失之。王夫之、朱骏声等并知菟为羊，而释陆夬之义未得，殆失之眉睫乎？

臀无肤其行次且 夬九四 姤九三

按《噬嗑》六二“噬肤灭鼻”《释文》引马曰：“柔脆肥美曰肤。”肤即腴也。《论衡语增篇》引《古语》曰：“桀纣之君，垂腴尺余，”张显《析言论》引《古谚》作“桀纣无道，肥肤三尺，”《说文》腴训“腹下肥者，”又以肤为胠之籀文，而《类聚》四九引《释名》伏文曰：“腹前肥者曰胠，”是肤即腴决矣。“臀无肤”者，甚言其瘠也。《夬》九四《释文》次本亦作赳，且本亦作赳，引郑、王肃并作赳赳。《说文》曰：“赳赳行不进也。”体瘠者力弱行迟，故曰“臀无肤，其行赳赳，”此当斥牲畜而言。《姤》初六曰：“见羸豕孚蹢躅，”臀无肤即豕羸瘠之状，赳赳蹢躅一语之转，然则《姤》初三两爻辞异而指同。

己、农业(雨量附)

尚德载 小畜上九

按吕氏《音训》引晁氏曰：“德，《子夏传》京虞作得，”当从之。载读为菑，《诗·载芟》“俶载南亩”笺曰“俶载当为焮菑，”《良耜》“俶载南亩”笺曰“焮菑是南亩，”是其比。《无妄》“不菑畲”《释文》引董遇曰：“焮反草也，”《尔雅·释地》“田一岁曰菑”郭注曰：“今江东呼初耕反草为菑，”《说文》曰“菑才今误作不耕田也，”是菑即耕。“既雨既处，尚德载”者，处俞樾训止，是也，德载读为得菑，言雨后尚得施耕也。凡耕必待雨，卦辞“密云不雨，”

谓初九，初九不雨，不得施耕，至上九而终得雨，故仍得耕焉。旧读载如字，未允。近于省吾氏复读为哉，亦非，《易》辞简练，不用语尾也。

甘临无攸利既忧之无咎 临六三

按临读为淪，淪与霖同，详下。甘读为厌。《说文》厌从猷声。猷从甘声。《诗·伯兮》“甘心首疾”《传》“甘，厌也。”厌者足也，古称甘雨，甘露，皆优渥霑足之谓。《吕氏春秋·季春篇·孟夏篇》并曰：“甘雨至三旬，”雨至三旬，可谓足矣。《尸子·仁意篇》曰：“甘雨时降，万物以嘉，高者不少，下者不多，此之谓醴泉，”高者不少，下者不多，亦润洽适足之意。《论衡·是应篇》曰：“雨霁而阴曠者谓之甘雨，”则甘雨又犹《诗》所谓“阴雨。”盖春夏之交，沉阴霏霏，一雨一止，历久不晴，润物之功，莫此为大，故《诗·甫田》曰：“以祈甘雨，以介（甸）我稷黍，以谷我士女。”然而足谓之厉，过足亦谓之厉。《易》曰：“甘临（淪）无攸利，”盖就其过足者言之，故占曰“无攸利。”“既忧之，无咎”者，忧读为耨，《庄子·则阳篇》郭注曰：“耨锄也。”《管子·小匡篇》曰：“深耕均种疾淪。先雨芸耨，以待时雨，”《齐语》作“深耕而疾耨之，以待时雨。”久雨本足以妨农，惟既已耨之在前，则亦不足为害，故曰“既忧（耨）之无咎”也。

临……至于八月有凶 临

按临读为淪。淪霖古当同字。《庄子·大宗师篇》“霖雨十日”《释文》曰：“霖又作淋；”《赵策》一“使我逢疾风淋雨，”即霖雨；《字镜》淋古文作淪，《广雅·释训》曰：“淪，雨也。”是霖淋淪（淪）一字。霖之声转为隆。《诗·皇矣》“与尔临冲，”《韩诗》作隆，冲，《荀子·彊国篇》“乃在临虑，”《汉书·地理志》河南郡作隆虑。《管子·度地篇》曰：“当秋三月，山川百泉踊，降雨下，元作下雨降。山水出，”降雨即隆雨；《齐策》三曰：“至岁八月，降雨下，溜水至，”《风俗通·祀典篇》正作隆雨。隆雨即霖雨也。我国雨量，率以夏秋间为最厚。《孟子·离娄下篇》曰：“七八月之间雨集，沟浍皆盈，”《庄子·秋水篇》曰：“秋水时至，百川灌河，”而《管子》言秋三月隆雨下，《齐策》言八月隆雨下，尤与《易》言“临……至于八月，”若合符节，是临为淪省，而淪即霖字明矣。雨及八月而百泉腾湊，川读皆盈，数为民害，故曰“有凶。”《西溪易说》引《归藏》临作林祸，即霖祸。《周易》省淪为临，犹《归藏》省霖为林耳。

至临 临六四 知临 六五 敦临 上六

按敦训怒《说文》怒暴义近，“敦临”犹暴雨；又训大，《方言》一暴雨亦大雨也。字一作電，《玉篇》曰：“電，大雨也。”声转为霰，《玉篇》又曰：“霰，大雨也。”再转为冻，《尔雅·释天》曰：“暴雨谓之冻。”《尚书大传·周传》曰：“久矣天之无别、风淮雨，”郑注曰：“淮，暴雨之名也。”郝懿行谓淮雨即冻雨。案郝说是也。淮准古当同字。金文佳有二形，后者画鸟足形略备，即准字所从出，是佳隼本非二字，《说文》隼为雉之重文，尚存古意。因之淮准亦非二字矣。准(淮)敦古音同，准从佳声(职迫切)，与准(之允切)为对转，二者古读皆归端母。敦(都昆切)亦或对转读如堆(都回切)故敦与准，敦与淮，古音皆同读。淮雨犹敦湍，故郑训淮为暴雨。淮转为冻犹敦转为冻，是淮雨即冻雨明矣。至知古读亦并归端与敦亦并一声之转，疑“至临”“知临”亦犹“敦临。”敦训怒，至之言埶也，怪也，埶怪亦皆怒也。《说文》曰：“埶，忿戾也，”《广雅·释诂》三曰：“怪，很也，”忿戾与很义俱近怒。然则“至临”亦犹暴雨矣。知智古同字，卜辞作𠄎，《前》五，一七金文作𠄎，《毛公鼎》或𠄎，《虢虢》下从甘，《说文》作𠄎，从白为甘之讹。《说文》疾下有籀文作𠄎，从甘，与甘同，许云从甘省从甘，非是。是籀文，以智为疾。智疾并从矢得声，故得通用。“知临”之知，亦当读为疾，疾湍亦犹暴雨也。

坎不盈祗既平无咎 坎九五

按于省吾氏读祗为灾，云灾既平犹言患既平，是也。此爻之坎，但指坑谷。水溢出坑谷，则泛滥为患，今坑谷不溢而灾患已平，故曰“无咎。”《孟子·离娄下篇》曰：“原泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海，”赵注释“盈科”为“盈满科坎；”《尽心上篇》曰：“流水之为物也，不盈科不行，”注曰：“盈，满也，科，坎也，流水满坎乃行。”按坎科一声之转，盈科既盈坎。《太玄》从次五：“从水之科满，”科满亦即坎盈。孟、扬之文，并与《易》合。

庚、行 旅

苦节 节上六 安节 六四 甘节 九五

按节谓车行之节度。《吕氏春秋·知分篇》曰：“其仆将驰，晏子抚

其仆之手，曰，‘安之毋失节，疾不必生，徐不必死，’”《晏子春秋·杂上篇》“安之”作“徐之，”又曰：“按之成节而后去，”《韩诗外传》二作“安行成节，然后去之。”《史记·司马相如传》“案节未舒，”《索隐》曰：“案节言顿辔也。”案按抑其辔，则马行迟而车安，是案节即安节也。《庄子·天道篇》曰：“斫轮徐则甘而不固，疾则苦而不入，”《释文》引司马注曰：“甘者缓也，苦者急也；”《淮南子·目应篇》作“大疾则苦而不入，大徐则甘而固，”高注曰：“苦，急意也，甘，缓意也。”“苦节”“甘节”即疾节缓节。行节缓则乘者安适，疾则有覆败之虞，故曰“甘节贞吉”“苦节贞凶”也。

朋来 复 大蹇朋来 蹇九五 朋至斯孚 解九四

朋从尔思 咸九四 朋盍跲 豫九四

按《复》“朋来无咎，”《释文》引京作崩，《汉书·五行志》中之上引同。《蹇》九五“大蹇朋来，”《汉石经》亦作崩。崩有走义。《诗·无羊》曰：“不蹇不崩，毕来既升，”《说文》曰：“蹇，走貌，”蹇蹇同，蹇崩并举，是崩亦走。《庄子·人间世篇》曰：“形就而入，且为颠，为灭，为崩，为蹶。”《说文》曰：“蹶，走顿也，”颠蹶通；灭读为越，颠越成语，《书·盘庚》“颠越不恭，”《九章》《惜诵》“行不群以颠越兮。”《公羊传》桓十六年何注曰：“越犹走也；”《越语》韦注曰：“蹶，走也。”颠越蹶皆走之类，则崩亦走也。字一作跲，《玉篇》曰：“跲，走也。”《复》与《蹇》九五两“崩来”并犹走来，言疾遽而来也。《解》九四“解而拇，朋至斯孚，”拇谓足大指，则“朋至”犹“崩来。”《咸》九四“憧憧往来，朋从尔思，”上曰“往来，”则“朋从”亦即崩从，言即走而就之也。《豫》九四“朋去簪，”朋疑亦当为崩。知之者，《解》《咸》皆九四成朋，此称朋亦在九四，则义当与彼同。

大蹇朋来 蹇九五

按古字大天通用，此则当读为天。天蹇叠韵连语。《庄子·秋水篇》曰：“何贵何贱，是谓反衍，无拘而志，与道大蹇。何少何多，是谓谢施，无一而行，与道参差。”《释文》曰：“本或作‘与天道蹇。’”马叙伦氏云，大即天之讹，天蹇叠韵连语，谓屈曲也，成本作“与天道蹇”者，读者不解天蹇之

义，移天于道上耳。案马说是也。天蹇即蹇蹇；与上反衍义近，犹下文谢施，吴汝纶训委蛇，则与参差义近也。《庄子》“反衍”“天蹇”两词连用，与《易》符合，而天字作大，亦与《易》同，盖即用《易》语尔。

往蹇来反 蹇九三

按蹇反叠韵连语，倒之则曰反蹇。字一作跲蹇，《鲁语》下“跲跲毕行”韦注曰：“跲跲，跲蹇也。”一作偏蹇，《方言》六曰：“吴楚偏蹇曰骚，”郭注曰：“行略遑也。”一作蹠蹇。《南都赋》曰：“蹠蹠蹠蹠。”又作反衍，《庄子·秋水篇》曰“何贵何贱，是谓反衍，无拘而志，与道大蹇，”衍盖读如愆。《说文》愆重文作蹇，“反衍”即此爻“蹇反”之倒语，犹“大蹇”即九五之“大蹇”也。亦作畔衍，叛衍，《秋水篇》《释文》曰：“反衍本亦作畔衍，”《文选·蜀都赋》曰：“叛衍相倾，”刘注曰：“叛衍犹慢衍也。”要之“蹇反”连语，旧分二字释之，失其义矣。

往蹇来誉 蹇初六

按誉读为趋。《说文》曰：“趋，安行也，”《论语·乡党篇》“与与如也，”皇疏曰：“与与犹徐徐也；”《汉书·叙传》“长倩愞愞，”注曰：“愞愞，行步安舒也；”《说文》曰：“𨔵，趣步𨔵𨔵也。”趋，与，𨔵，愞，并字异而义同。然疑此字古读当如举，居许切蹇趋双声连语。《象传》《序卦传》并云：“蹇趋难也，”行难与舒迟义相因；《管子》《水地篇》“凝蹇而为人，”尹注曰：“蹇，停也，”舒与停义亦近。“往蹇来趋”谓往来迟难。迟难者不利于行之谓，故《象传》曰：“宜待也。”

往来井井 井

按井读为营。《荀子》《非十二子篇》宋铎，《庄子·逍遥游》作宋荣子，而铎从斤为从井之误；金文荆从井，《说文》《荆刑》异字，金文有荆无刑，是刑亦荆之误。《五音篇海》有耕字。《广雅·释地》曰“营，耕也。”此井井声与莢声近之证。莢即金文莢字。《说文》从莢之字皆云莢省。实则莢乃从莢从火，当立莢部。《诗·青蝇》“营营青蝇”《传》曰：“营营，往来貌；”《楚辞·抽思》“魂识路（织络）之营营”王注曰：“精灵主行，往来数也，”《广雅·释训》曰：“营营，往来也。”营营为往来之貌，故曰“往来营营。”

二、有关社会事类

甲、婚 姻

子克家 蒙九二

按《周书·谥法篇》曰：“未家短折曰殇，”《离骚》曰：“及少康之未家兮，留有虞之二姚，”《淮南子·齐俗篇》曰：“待西施、络慕而为配，则终身不家矣，”家并犹娶也。《蒙》九二“纳妇吉，子克家，”上曰“纳妇，”则下曰“子克家，”犹言子能娶矣。《正义》释为“子孙能克荷家事，”失之。

乙、家 庭

干父之蛊 蛊初六 九三 六五

干母之蛊 九三 裕父之蛊 六四

王引之读蛊为故，引《尚书大传》“乃命五史以书五帝之蛊事，”云蛊事即故事。按王说赅矣，惟于干裕二字，仍无达诂。余谓干读为贯。《尔雅·释诂》曰：“贯，习也，”《说文》曰：“遗，习也，”贯遗字同。《广雅·释诂》一曰：“贯，行也。习行义近。今天谓行事曰干事，娴习于事者曰干材，字均当作贯，《牧殷》曰：“乃毋政事，毋敢不尹其不中不刑，”毋古贯字，毋政事犹习政事，行政事也。《汉书·谷永传》曰：“以次贯行，固执无违，”贯行犹习行也。“干父之蛊”即贯父之故，“干母之蛊”即贯母之故，谓习行父若母之故事也。初六曰：“干父之蛊，有子考，”于省吾氏读考为孝，至确。按《论语·学而篇》曰：“父在观其志，父没观其行，三年无改于父之道，可谓孝矣，”即此爻之义。《后汉书光武十王传》曰：“奉承贯行，”习行与奉承义近。初六《象传》“干父之蛊，意承考也，”六五《象传》“干父用誉，承以德也，”并以承释干，是正读干为贯。六四“裕父之蛊，”裕当读如袞。《书·

康诰》“裕乃不废在王命，”“乃由裕民，”“乃裕民曰，”“裕乃以民宁，”《足则学隶古定本》裕皆作袞；《洛诰》“裕汝永有辞，”“彼裕我民无远用戾，”《多方》“尔曷不枕裕之于尔多方，”伦敦《隶古定本》裕亦作袞。《管子山权数篇》“民之能树瓜瓠菜百果使蕃袞元误作袞者”亦以袞为裕，《玉篇》《广韵》袞亦并与裕同。然《鬲壶》“玄袞衣。”《魏受禅碑》“袞袞龙，”又并以为袞字，是袞裕古本一字。裕从谷，袞从𠂔，𠂔谷一字，《说文》𠂔古文作容，从谷，可证。）故袞裕亦一字。此盖本作“裕父之盥，”裕读如袞，亦以音近借为贯。今隶改书袞为裕，注家遂训宽训容，失之远矣。

丙、宗 族

匪寇婚媾 屯六二 贲六四 睽上九

求婚媾 屯六四 婚媾有言 震上六

按古言婚媾犹今言亲戚。《贩叔多父盘》曰：“使利于辟王，卿事，师尹，侂友，兄弟，诸子，婚媾，无不喜；”《克盥》曰：“唯用献于师尹，侂友，婚媾；”《鬲》曰：“其以父癸夙夕乡尔百婚媾；”《荀伯殷》曰：“好(羞)侂友零(与)百诸婚媾；”《左传》昭二十五年子大叔曰：“为夫妇内外以经二物，为父子，兄弟，姑姊，甥舅，昏媾，姻亚，以象天明；”《书·盘庚》曰：“施实德于民至于婚友，”则谓婚媾为朋友。《震》上六曰：“震不于其躬，于其邻，无咎，婚媾有言(愆)”者，“无咎”承“震不于其躬”言之，“婚媾有言”承“于其邻”言之，是婚媾即邻。邻亦亲也。《左传》昭十二年杜注“邻，犹亲也。”《屯》六四“乘马班如，求婚媾，”言驾四马之车而往有所求于其亲戚之家也。凡此婚媾皆名词。因知《屯》六二，《贲》六四，《睽》上九并云“匪寇婚媾，”犹言其亲非仇耳。旧谓婚媾为嫁娶，寇为劫掠，省动词，近人遂据以说为抢婚之俗，疏矣。

丁、封 建

屯……利建侯 屯

按屯纯古今字。《诗·野有死麋传》曰：“纯犹包之也。”纯有包义，

凡物之边缘包围于外者皆可谓之纯。《礼经》衣裳冠履缘饰皆谓之纯；《书·顾命》“黼纯，”《周礼·司几筵》“纷纯，”谓席之缘饰也；《公羊传》定八年“龟青纯，”谓龟甲边缘，即羸也；《淮南子·坠形篇》“纯方千里，”谓地之边缘也。又箒，所以盛谷而范围之之器也，庵，楼墙也，輶，营卫之车也，义俱最近。因之屯卫，屯戍，屯田诸义，亦莫非包围一义之引申。古者封建侯国，所以为王都之外藩而扞蔽之，《易》《屯》卦言“利建侯，”正取屯有包围营卫之义。《书·康王之诰》曰：“乃命建侯树屏，在我后之人，”在读为存，存之为言柎也。《左传》哀八年“柎之以棘”。杜注曰：“柎，拥也；”《说文》曰：“柎，以柴木壅也。”“存我后之人”犹言为我后人之屏藩而拥蔽之。屯存声义俱近，《易》曰“屯，……利建侯，”《书》曰“建侯树屏，存我后之人，”其义一而已矣。《正义》《释文》并云：“屯，离也，”其说本之《彖》传，又《序卦传》曰：“屯者盈也，屯者物之始生也，”均非轻旨。

戊、聘 问

惠心勿问 益九五 惠我德 同上

按此爻读益为锡，锡赐字通。《广雅·释言》曰：“惠，赐也。”《孟子·滕文公上篇》曰：“分人以财谓之惠。”《召伯虎殷》曰：“余鼃于君（尹）氏大章（璋），”鼃古螭字，与惠通，言余赐尹氏以大璋也。后世专以施德于人谓之惠，《贾子新书·道德篇》曰：“心省恤人谓之惠”是也。此曰“惠心”犹言“惠德，”用后起专字。问亦惠也，《杂记下》“相问也既封而退，”注曰：“相问，尝相惠遗，”《诗·女曰鸡鸣》“杂佩以问之，”与“赠之”“报之”连言；《左传》成十六年“问之以弓”，《疏》曰：“遗人以物谓之问；”哀十一年“使问弦多以琴”。《疏》曰：“礼以物遗人谓之问。”然则惠问皆施与之谓，惟以德施曰惠，以财施曰问耳。“惠心勿问”者，以德惠人而不用财物，与《论语·尧曰》篇：“君子惠而不费”同义。《说文》曰：“费，散财物也，”是费犹问矣。王注曰：“惠而不费，惠心者也，”此释“惠心”之义则确，惟不知“勿问”亦即不费耳。

己、争 讼

不克讼归而逋其邑人三百户无眚 讼九二

按《集解》从虞读“归而逋”句，“其邑人三百户无眚”句；《正义》从王读“归而逋其邑”句，“人三百户”句。荀爽曰：“逋，逃也，谓逃失邑中之阳人，”是读“归而逋其邑人三百户”九字为句。案荀读得之，惟解逋义未谛。训逋为逃，则是内动词，内动词不得有宾语。今观“逋其邑”之语，逋显系外动词，而以“邑”为其宾语，则荀说不攻自破。以声求之，疑逋当读为赋。《论语·公冶长篇》“可使治其赋也，”《鲁论》作傅，是其比。《说文》曰：“赋，敛也”；《公羊传》哀十二年何注曰：“赋者敛取其财物也。”“不克讼，归而赋其邑人三百户，无眚”者，盖讼不胜而有罪，乃归而赋敛其邑人，于是财用足而得以自赎，故曰无眚也。

得金矢 噬嗑九四 得黄金 六五

按《周礼·大司寇》曰：“以两造禁民讼，人束矢于朝，然后听之。以两剂禁民狱，人钧金，三日乃致于朝，然后听之。”郑注曰：“造，至也。使讼者两至。既两至，使人束矢，乃治之也。不至，不入束矢，则是自服不直者也。”又曰：“剂，今券书也，使狱者各赍券书。既两券书，使人钧金，又三日乃治之，重刑也。不券书，不入金，则是亦自服不直者也。”《管子·中匡篇》曰：“无所计而讼者，成以束矢。”又《小匡篇》曰：“无坐抑而讼狱者，正三禁之，而不直，则人束矢以罚之，”《齐语》作“索讼者，三禁而不可上下，坐成以束矢。”韦注曰：“索，求也，求讼者之情也。三禁，禁之三日，使审实其辞也。而不可上下者，辞定不可移也。坐成，狱讼之坐已成也。……讼者坐成，以束矢于朝，乃听其讼。两人讼，一人入矢，一人不入，则曲，曲则服。入两矢，乃治之。”据此，则力不能输束矢钧金者，即不得讼；一人能输，一人不能，虽有讼之者坐亦不成。《诗·行露》曰：“虽速我狱，室家不足”，“虽速我讼，亦不女从，”盖谓室家不足，力不能输矢金，故不能从汝相讼也。孙诒让曰：“据《管子》所云，盖讼未断之先，则令两人束矢。既断之后，则不直者没人其矢以示罚，其直者则还其矢。故《淮南子·汜论训》

云：‘齐桓公令讼而不胜者出一束箭，’明胜者不失矢矣。”又曰：“〔《大司寇》〕人钧金，三日乃致于朝，然后听之者，此亦谓狱未断之先，两人钧金，既断之后，则不直者没人金以示罚，直者仍还其金。故《易·噬嗑》为狱讼之象，其九四爻辞云‘得金矢，’又六五云‘得黄金，’即谓讼得直而归其钧金束矢也。”《周礼正义》案孙氏谓直者还得其金与矢，引《易》以证礼，殆不可易。今移其说转以读《易》，而《易》义亦霍然皜然。余惟《易》义之亡于象数者久矣，惟求之于礼俗如孙氏此说之为，乃能复之，故备述之以为治《易》之龟鉴。

庚、刑 法

比之匪人 比六三 否之匪人 否 匪夷所思 涣六四

按《诗·何草不黄》曰：“哀我征人，独为匪民，”匪之为言罪也，《说文》罪从网非声。古以有罪之人服力役，《诗》征夫即役夫，故自称匪民。匪声转为罢。罢疲古通，匪转为罢，犹匪转为彼。《周礼·大司寇》曰：“以圜土聚教罢《群书治要》引作疲民，”又曰：“以嘉石平罢民。凡万物之有罪过，而未丽于法，而害于州里者，桎梏而坐诸嘉石，役诸司空。”《司圜》曰：“掌收教罢民，”郑众注曰：“罢民，谓恶人不从化，为百姓所患苦，而未入五刑者也。”“匪人”犹匪民，罢民也。卦爻辞无民字，盖以人为之。《比》六三曰：“比之匪人，凶，”从《释文》引王肃本补 之犹于也，亲比于匪人，故凶。《否》曰：“否之匪人，不利君子贞，”匪人为有罪之小人，故不利君子贞。古字“人”“夷”不分。《夷贞》“人乍《父己》贞，”又“人乍《父戊》贞，”人并读为夷；《般》“王宜人方，”《小臣俞尊》“佳王来正人方”人方即夷方；《寔鼎》“省（眚）于人身，”即夷身，上文“王令越戡东反尸（夷）”可证。《涣》六四“匪夷所思，”匪夷疑亦当作匪人。

介于石 豫六二 困于石 困六三

按《周礼·大司寇》曰：“以嘉石平罢民。凡万民之有罪过而未丽于法，而害于州里者，桎梏而坐诸嘉石，役诸司空。重罪，旬有二元误三，从王念孙改。日坐，替役。其次九日坐，九月役。其次七日坐，七月役。其次五


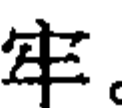
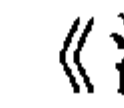
日坐，五月役。其下罪，三月坐，三月役。使州里任之，则宥而舍之。”又《司救》曰：“凡民之有袞恶者，三让而罚，三罚而士加明刑，耻诸嘉石，役诸司空。”又《朝士》曰：“左嘉石，平罢民焉。”《困》六三“困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶，”“据于蒺藜”犹《坎》上六“寘于丛棘，”狴狱之象，则“困于石”之石当即嘉石，困辱于石上，犹《司救》曰：“耻诸嘉石”也。《豫》六二“介于石，不终日，贞吉，”介疑读为价。《说文》曰：“价，忧也；”《方言》十二曰：“价，恨也；”《汉书·陈汤传》“百姓介然有秦民之恨，”字正作介。忧恨与困辱义相因，“价于石”亦犹“困于石”也。然而坐石之期暂，至“不终日，”则是过小而罚轻，故又为吉占。《周礼·司市》曰：“上旌于思次以令市，市师涖焉，而听大治大讼，胥师贾师涖于介次，而听小治小讼。”疑介亦即价，本刑罚之名，故引申为牢狱之称，谓之介次。

君子维有解 解六五

按维犹系也，与《随》上六“拘系之，乃从维之”义同。解，释也。“维有解，”即系而得释，义至浅显。诸家皆以维为语词，《集解》且改书作惟，误甚。

习坎入于坎窞凶 坎初六

险且枕入于坎窞勿用 六三

按侵幽二部每相转，古言坎，犹今言窞。窞，《释文》引王肃又作陵感反，则读如檻，檻声转为牢。然则坎窞犹窞牢矣。坎窞叠韵连语，析言之，亦可曰坎，或曰窞；转为窞牢，亦然。古者拘罪人与拘牲畜同处，故系牲之圈曰牢，系人之狱亦曰牢。卜辞牢作若。以泉作推之，知牢本凿地为之，如今之地窞。《汉书·苏武传》曰：“单于……迺幽武置大窞中；”《尹赏传》曰：“治狱穿地，方深各数丈余，乃以大石复其口，名曰虎穴；”《御览》六四二引《三国典略》曰：“乃奏暹及季舒过状，各鞭二百，徒于马城，昼则供役，夜置地牢。”凡此皆古牢之遗也。或谓之埴，《论衡·乱龙篇》曰：“李子长为政，欲知囚情，以梧桐为人，象囚之形，凿地为埴，卧木囚其中，罪正者木囚不动，冤侵夺者木囚动出。”埴即坎窞也。《释文》坎本亦作埴，京刘作欲。《熹平石经》亦作欲习读为袭。《书·金縢》“一习吉”《左传》宣十年“卜不袭吉，作袭。《周礼·胥师》“袭其不正者”注曰：“故书袭为习。”《老子》五十二章“是谓袭

常，《景龙经碑》，《古楼观经碑》，唐写本，傅本，玄宗御注本等并作习。《淮南子》《览冥篇》“袭穴而不敢咆”高注曰：“袭入也；”《公羊传》僖十四年“袭邑也”何注曰：“袭者，嘿陷入于地中。”初六“习坎，入于坎窞，”正以“入于坎窞”释“习坎”之义。习坎即入牢狱，故占曰凶。六三“来之坎坎，险且枕，入于坎窞，勿用”者，“来之坎坎”与“险且枕”以下，似系二辞，不当连读。《释文》枕古文作沈，俞樾训深，是也。“险且沈，入于坎窞，勿用，”言坎险而深，入焉者即无复出之望，故将入狱而得此卦者，宜勿用之也。要之《坎》，初三两爻言“入于坎窞，”皆谓入狱。先儒惟干宝说为近塙。其注初爻曰：“刑狱之用，必当于理，刑之正也；及其不平，则狂滥无辜，是法失其道也，故曰‘入于坎窞凶’矣。”注三爻曰：“来之坎坎者，斥同人观衅于殷也，……险且枕者，言安忍以暴政加民，而无哀矜之心，淫刑滥罚，百姓无所措手足，故曰来之坎坎，终无功也。”此解全辞，虽多牵合，然以坎窞为刑狱之事，则不误。至《九家逸象》坎为法律，见《集解》为桎梏，《孟氏逸象》坎为法，为罚，并《说卦传》坎为隐伏，疑皆据上六“系用徽纆，寘于丛棘”言之。实则卦名“习坎”本谓入狱，而爻言刑狱者甚多，不特上六而已也。

樽酒簋式用缶纳约自牖 坎六四

按王夫之谓“用缶”为樽簋皆用陶器，王引之说同，并引《礼器》“五献之尊门外缶”及《墨子》“土埴土形”为证，其说并是。约犹取也。约从勺声，勺训挹取，《说文》酌钓并训取，上《坊记》郑注，下《淮南子·主术篇》高注。勺训盗取，《周礼·十师》郑众注又杓训挈，《广雅·释诂》三挈训牵引，《说文》引亦取也，是约亦有取义。“纳约自牖”即纳取自牖。酒食而必自牖纳取之者，盖亦就在狱中者言之。古狱凿地为窞，故牖在室上，如今之天窗然。今贫家草舍开上纳明，以破瓮之半侧复之以御雨所谓瓮牖者，亦此类。以地窞为狱，则狱全不可见，惟见其牖，《书传》称殷狱曰牖里，或以此欤？《水经·荡水注》引《广雅》曰：“牖，狱，犴也，”一本牖作称，连上读。今本《广雅》亦无牖字。疑莫能明，不敢据引。《集解》引崔憬曰：“内约，文王于纣时行此道，从羑牖里内约，卒免于难，故曰‘自牖，终无咎’也。”按崔意即以牖为牖里，诸书羑牖错出，牖里首见《尚书大传》并以为文王事。爻辞中固多殷周间故事，然则崔氏此说，或有所受之，姑著之以俟考。

系用徽纆寘于丛棘三岁不得凶 坎上六

按古者执罪人，周其身置以棘，所以壅遏之也。《左传》哀八年曰：“邾子又无道，吴子使太宰子余讨之，囚诸楼台，囚之以棘。”僖十五年曰：“穆姬闻晋侯将至，以太子菑弘与女简璧登台而履薪焉，”注曰：“穆姬欲自罪，故登台而荐之以薪，左右上下者皆履柴乃得通，”此言薪盖谓棘薪。《易》曰“系用徽纆，寘于丛棘，”亦此类也。厥后俗变而意存，则狱前犹种棘焉。《周礼·朝士》曰：“掌建邦外朝之法，左九棘，孤卿大夫位焉，群士在其后；右九棘，公侯伯子男位焉，群吏在其后，”《礼记·王制》曰：“大司寇听之于棘木之下，是矣。”郑及九家并引《周礼》以说《易》，虞亦言狱外种九棘，举其流以概其源，未为审谛。“三岁不得，”得疑读为直。《晋语》九曰：“邢侯与雍子争田，雍子纳其女于叔鱼以求直。”“三岁不直，”犹言三岁不得其平。郑云“不自思以得正道，”王云“不得自脩，”虞云“不得出狱，”均失之凿。

其形渥 鼎九四

按《集解》形作刑，引虞翻曰：“渥，大刑也，”《九家易》曰：“渥者厚大，言辜重也，”字并作刑，是也。《潜夫论·三式篇》引《易》亦作刑，释之曰：“此言三公不胜任，则有渥刑也。”渥一作劓。《周礼·司烜氏》“邦若屋诛”注引《易》作“其刑劓，”郑众注曰：“屋诛谓夷三族。”《汉书·叙传》下曰：“底劓鼎臣，”服虔注曰：“底，致也，《周礼》有屋诛，诛大臣于屋下，不露也，”颜师古注曰：“劓者厚刑，谓重诛也。”按颜从《九家》虞说，于义为长。《齐策》四“是故无其实而喜其名者削，无德而望其福者约，无功而受其禄者辱，祸必握，”从孙诒让读握《高士传》作渥，“祸必渥”犹言祸必重也。《易》言渥，《策》言祸渥，其义正同。

见恶人 睽初九

按《庄子·德充符篇》曰：“卫有恶人焉，曰哀骀它，”《孟子·离娄下篇》曰：“虽有恶人，齐戒沐浴，则可以祀上帝，”恶人皆谓形残貌丑之人。《睽》初九“见恶人，无咎，”义当同。六三“其人天且劓，”俞樾云天为兀之误。余谓九四“遇元夫，”元亦当读为兀，详下兀劓形残之人，即此所谓恶人。六三占曰“无初有终，”九四曰：“厉无咎，”亦并犹此曰“无咎”也。王



注曰：“显德自异，为恶所害，”则以恶为性行之恶。不知既为恶德之人所害，何得复云“无咎？”《正义》知其义不可通，乃云“以逊接之，”甚矣其凿也。

遇元夫 睽九四

按元读为兀。《说文》髡重文作髡，“輶，车辕耑持衡者，”经传皆作輶，是元兀古同字。《庄子·德充符篇》曰：“鲁有兀者王骀，”又曰：“申徒嘉，兀者也，”又曰：“鲁有兀者叔孙无趾。”李注曰：“刖足曰兀，”《说文》曰：“跣，断足也，”重文作跣，兀与跣同。兀夫犹兀者，断足之人也。六三“其人天且劓，”俞樾云天为兀之讹，兀即跣字，其说殆塙。今案九四之“兀夫”即六三“兀且劓”之人，亦即初九之“恶人。”《正义》曰“元夫谓初九也，处于卦始，故云元也，”殊乖经旨。

辛、征伐(方国附)

姤其角 姤上九

按姤《释文》引薛云“古文作𡗗，”郑同，又《集解》及《唐石经》亦作𡗗，《易林》同。此爻盖读姤为搆。卜辞角作，𡗗作，从二角相搆。“姤其角”即搆其角，斗争之象也。

乘其墉弗克攻吉 同人九四

按乘犹增也。《淮南子·汜论篇》注曰：“乘，加也，”《广雅·释诂》二曰：“增，加也，”乘增声类同。《诗·七月》“亟其乘屋，”乘亦训增，谓增加其屋之苫盖。盖屋用茅，此与上“昼尔于茅，宵尔索綯，”应属同类，故连言之。“乘其墉，弗克攻，”谓增高其城墉，使敌来不能攻，故为吉占。王注曰：“处上攻下，力能乘墉者也，”《正义》曰：“乘上其墉，欲攻之也，”皆训乘为升，而以攻我为攻人。不知城所以守，非所以攻，且不克攻人，亦何吉之有？是以知其不然。

日闲舆卫 大畜九三

按《释文》引郑本曰作日，注曰“日习车徒，”于义为长。闲读为简，校

阅也，校阅之亦即习之。《公羊传》桓六年曰：“大阅者何，简车徒也。”“日闲舆卫”犹日简车徒矣。

师出以律否臧 师初六

按《周语》下伶州鸠对景王曰：“〔武〕王以二月癸亥夜陈，未毕而雨，以夷则之上宫毕，当辰，辰在戌上，故长夷则之上宫，名之曰羽，所以藩屏民则也。王以黄钟之下宫布戎于牧之野，故谓之厉，所以厉六师。以太簇之下宫布令于商，昭显文德，底纣之多罪，故谓之宣，所以宣三王之德也。反及嬴内，以无射之上宫布宪施于百姓，故谓之羸乱，所以优柔容民也。”《史记·律书》曰：“六律为万事根本焉，其于兵戎元作械。案戎误为戒，又误为械。尤所重，故云望敌知吉凶，闻声知胜负，百王之道也。武王伐纣，吹律听声，推孟春以至于季冬，杀气相并，而音尚宫。”《周礼·大师》曰：“大师，执同律以听军声而诏吉凶，”郑注曰：“大师，大起军师。”注又引《兵书》曰：王者行师出军之日，授将弓矢，士卒振旅，将张弓大呼，大师吹律合音。商则战胜，军士伍；角则军扰多变，失士心；宫则军和，士卒同心；徵则将急数怒，军士强；羽则兵弱，少威明。”贾疏以为武王《兵书》《六韬·五音篇》曰：“武王问太公曰：‘律音之声，可以知三军之消息，胜负之决乎？’太公曰：‘夫律管十二，其要有五音，宫商角徵羽，此真正声也，万代不易，五行之神，道之常也，金木水火土，各以其胜攻也。其法，以天清净无阴云风雨，夜半，遣轻骑至人敌之垒，去九百步外，遍待持律管，当耳大呼惊之，有声应管，其来甚微。角声应管，当以白虎。徵声应管，当以玄武。商声应管，当以朱雀。羽声应管，当以句陈。五管声尽不应者宫也，当以青龙。此五行之符，佐胜之征，成败之机。’武王曰：‘善哉！’太公曰：‘微妙之音，皆在外候。’武王曰：‘何以知之？’太公曰：‘敌人惊动则听之。闻鼓之音者角也，见火光者徵也，闻金铁矛戟之音者商也，闻人呼啸之音者羽也，寂寞无声者宫也。此五音者，声色之符也。’”《五行大义》引《黄帝兵法》亦有审五音知敌性，及候风声之术。按《六韬》之说，多所增饰，然行师吹律以候吉凶之术，固当自古有之。《左传》襄十八年曰：“楚师伐郑，……晋人闻有楚师。师旷曰：‘不害，吾骤歌北风，又歌南风，南风不竞，多死声，楚必无功。’”服贾杜注俱以歌风为吹律，又其一验也。《师》初六曰：“师出以律，否臧，凶”者，律

即六律之律，否，晁氏云苟刘一行并作不，《晋语》五“夫师，郤子之师也，其事藏，”韦注曰：“藏，善也，谓师有功，”此言师出验之六律而不善，故其占凶也，爻辞多说殷周间事，此言“师出以律，”证以《周语》以下所载武王事，是行军吹律，候验吉凶，盖周初已然矣。《史记·律书》“六律为万事根本焉，其于兵戎尤所重，”《索隐》曰：“《易》称师出以律，是于兵戎元亦误械尤重也。”此释律为六律，最为有见，而自来注家，咸未道及，余故略征往籍，为证成其说如此。

得敌或鼓或罢或泣或歌 中孚六三

按罢读为鼙。《方言》十曰：“𦉳，短也，”《说文》曰：“𦉳，短人立𦉳𦉳也；”《后汉书·马融传》上注引《字书》曰：“摆亦𦉳字也；”𦉳《说文》读若罢。此并罢卑二声相通之证。鼓谓击鼓，鼙亦谓击鼙；盖鼙之言𦉳也，《说文》曰：“𦉳，两手击也。”歌谓哀歌。详下“不鼓缶而歌”条。“或鼓或鼙，或泣或歌，鼓与鼙，泣与歌”，连类对举。此盖言奏凯之事，“得敌”犹言执俘，鼓鼙即《周礼·眡瞭》所谓“鼙恺献，”泣歌者敌囚也。或鼓鼙而喜，或歌泣而悲，胜败分而哀乐异也。中得声转通用，《周礼·师氏》“掌国中失之类”注曰：“故书中为得，杜子春云当为得；”《吕氏春秋·至忠篇》“射随兕中之，”《说苑·立节篇》作“射科雉得之；”《淮南子·齐俗篇》“天之员也，不得规，地之方也，不得矩，”《文子·自然篇》得作中。馘俘字金文祇作孚。此爻盖读中孚为得俘，故以“得敌”解之。

直方大不习无不利 坤六二

《熊氏经说》曰：“郑氏古《易》云，坤爻辞‘履霜，’‘直方，’‘含章，’‘括囊，’‘黄裳，’‘玄黄，’协韵，故《象传》《文言》皆不释大，疑大字衍。”按大盖即下文不之讹衍。方谓方国。古直省同字，直方疑即省方。《观·象传》曰：“先王以省方观民设教，”《复·象传》曰：“后不省方，”《吕氏春秋·知分篇》曰：“禹南省方。”《淮南子·精神篇》同卜辞作省方，云：“□午卜，谷贞今春王省方，帝受我□；”《籀游》一，一“贞王省方，受出右；”《珠》一“贞王省方；”《籀游》二、九“戊寅卜，亘贞省方；”《籀游》一、二“贞籀方；”《拾》一〇、五“省方，寅。”《籀游》一、四省方犹后世之巡狩，《东京赋》“省方巡狩”其事劳民耗财，不宜常行，故曰“不习，无不利。”

壬、迁 邑

汔至亦未繙井羸其瓶凶 井

按《周书·皇门篇》“汔亦有孚”孔注曰：“汔，既也，”汔与汔通。亦犹犹也，尚也。繙读为裔。《广雅·释诂》三裔掘井训穿，“裔井”犹掘井也。羸《蜀才》作累，郑读曰羸。案当读为儻。《说文》曰：“儻，相败也，”《汉书·游侠陈遵传》引扬雄《酒箴》曰：“为瓮所轹，”轹与儻通。瓶儻犹九二曰：“瓮敝”矣。既至新邑，井犹未掘，而瓶已先敝，故凶。

三、有关心灵事类

甲、妖 祥

日昃之离不鼓缶而歌则大耋之嗟凶 离九三

黄离元吉 六二

按《说文》曰：“昃，日在西方时侧也，”引此经作昃又曰：“昃日西也，”昃昃昃并同。《周礼·眡祲》曰：“掌十辉之法，以观妖祥，辨吉凶；一曰祲，二曰象，三曰孛，四曰监，五曰闇，六曰瞢，七曰弥，八曰叙，九曰济，十曰想。”郑众注曰：“辉谓日光烝也。”案十辉之名，若象与想，瞢与尔等，颇似音转字变，本一名而误分为二者。先郑训瞢为“日月平车无光，”训弥为“白虹弥天，”后郑又训弥为“气贯日。”白虹弥天与日何涉？故后郑不从。然气贯日与弥字之义亦不相应。实则弥瞢一声之转，弥即瞢耳。弥之言犹弥离也。《尔雅·释诂》“覲髡，弗离也，”郭注曰：“弗离即弥离，弥离犹蒙茏也。”蒙茏与朦胧同，弥谓之弥离，犹瞢谓之朦胧。《周礼》故书弥作迷。则犹弥离一作迷离。《木兰诗》曰：“雌兔眼迷离，”谓兔目朦胧无光也。声转为幕，《广韵》曰：“幕，烟貌，”亦谓其无光。然此义实离之引

申。离罗古同字。罗之为物，质薄而半透明，凡光为罗所掩，视之朦胧如月色，幂罍如烟雾，故引申之有无光之义。《庄子·齐物论篇》“罔两问景”崔注曰“罔两，罔浪有无之状，”郭注曰：“景外之微阴也。”案即网罗声之转，景外微阴，若有若无，亦一〔罗〕义之引申。罔两又为鬼物之名，字作魍魉，一曰魍魅，魍魅即离昧，亦即迷离之倒。弥（迷）离连语，例得析言，《易》言离犹《礼》言弥（迷）耳。《太玄》蓍次六测曰：“蓍蓍之离，中不眩也。”范本不眩作夔夔。以蓍蓍状离，正谓离之无光，故曰不眩，或曰夔夔。《广韵》曰：“爝，帷中火，”隔帷视火，其光迷离，故谓之爝，爝与离通。“日昃之离，”之犹而也，见《古书虚字集释》言日西昃时迷离无光也。《春秋经》庄二十五年，三十年，文十五年并云：“日有食之，鼓用牲于社。”《左氏》庄二十五年传曰：“凡天灾，有币无牲，非日月之眚不鼓，”文十五年传曰“日有食之，天子不举，伐鼓于社，诸侯用币于社，伐鼓于朝，……古之道也。”昭公十七年传昭子说略同按缶亦鼓之类。古亦谓之土鼓。日离击缶，与日食伐鼓，皆王充所谓“彰事告急，助口气”者也。《论衡·顺鼓篇》曰：“夫礼以鼓助号呼，明声响也……大水用鼓，或时再（灾）告社，阴之大盛，雨湛不霁，阴盛阳微，非道之宜，口祝不副，以鼓自助，与日食鼓用牲于社，同一义也。俱为告急，彰阴盛也。事大而急者用钟鼓，小而缓者用铃莢（箠，）彰事告急，助口气也。”《周礼·女巫》曰：“凡邦之大灾，歌哭而请，”注曰：“有歌者，有哭者，冀以悲哀感神灵也。”案贾疏曰：“此云歌者，忧愁之歌，”是“歌哭”谓且歌且哭，郑意以为群巫或歌或哭，微失经旨。《易》“鼓缶而歌，”亦谓忧愁之歌。日离为天之灾变，故必鼓缶哀歌，以诉于神灵而救之。“大耋之嗟，”《释文》引京耋作经，《蜀才》作啞。案当为踉，即跌字，《太玄》差次六有“大跌”之语。嗟当为蹉。此之字亦训而。“大耋之嗟”即大跌而蹉。《书·无逸》“自朝至日昃”疏曰：“昃亦名跌，言日蹉跌而下，”《左传》昭五年注“日昃为台”疏曰：“日昃谓蹉跌而下也。”此言日西昃时，昏暗无光，若不叩缶哀歌以救之，则必猝然蹉跌而下，如人之颠仆失据者也。六二“黄离”者，《汉书·天文志》曰：“日月无光曰薄，”《史记·天官书·集解》引京房《易传》又曰：“日赤黄为薄，”“黄离”盖即薄。《天官书》说岁星曰：“星色赤黄而沈，所居野大穰，”说填星曰：“五星色……黄圜则吉，”说太白曰：“黄圜和角，……有年，”说辰星曰：“黄为五谷熟。”占星多以黄为吉，疑占日亦然，故曰：“黄离元吉。”

龙战于野其血玄黄 坤上六

按《左传》昭十九年曰：“郑大水龙斗于时门之外洧渊，国人请为祭焉，子产弗许；”庄十四年曰：“初内蛇与外蛇斗于郑南门中，内蛇死。”龙战盖即此类。古书光黄通用，《说文》黄从古文光声，是黄者火光之色，火色在赤黄之间，故黄之本义当训为赤色。《诗·驹》“有骊有黄”《传》曰：“黄骅曰黄，”《閼宫传》曰：“骅，赤色，”是毛以黄为赤黄间色明甚。然《都人士》曰：“狐裘黄黄，”《北风》曰：“莫赤匪狐，”是古又或以黄赤通称。《左传》成二年张侯曰：“自始合而矢贯余手及肘，余折以御，左轮朱殷，”杜注曰：“今人呼赤黑为殷色。《诗·七月·传》曰：“玄，黑而有赤也。”“其血玄黄”者，盖玄当彼之殷，黄当彼之朱也。夫色彩称谓，最难准确，古人出语，例不甚拘，若必执今言以绳古义，则血宁有黄色者哉？《文言传》曰：“天玄而地黄，”失之凿矣！

鸟焚其巢 旅上九

按《大庄》六五“丧羊于易，”《旅》上九“旅人先笑后号咷，丧牛于易，”并用王亥兄弟事，顾颉刚氏已发其覆矣。《周易爻辞中的故事》（《古史辨》三上）然《大荒东经》曰：“有人曰王亥，两手操鸟，方食其头，王亥托于有易河伯仆牛，有易杀王亥，取仆牛，”《天问》曰：“恒秉季德，焉得夫朴牛，何往营班祿，不但还来？昏微遵迹，有狄不宁，何繁鸟萃棘，负子肆情？”二书说亥恒事，皆有鸟，《易》于“旅人先笑后号咷丧牛于易”上，亦曰：“鸟焚其巢，”而卜辞王亥名且有从鸟作𪔐者，“辛巳卜，贞王𪔐上甲乡（响）于河。”（《佚》八八八），是鸟确为此故事“母题”之一部分。考传说谓简狄吞燕卵而生契是为殷祖，是殷之先世尝以鸟为图腾。此盖以鸟喻殷人，“鸟焚其巢，”犹言王亥丧其居处。焚疑读为𪔐。《左传》襄二十四年“象有齿以焚其身”服注“焚，僵也。”《说文》“𪔐，僵也。”《周语》下“高位实疾𪔐”《注》曰：“𪔐，陨也，”《大学》“此谓一言𪔐事”《注》曰：“𪔐犹覆败也。”“鸟焚其巢”即复其巢。或传说本谓覆巢，语讹为焚，《周易》引之，以为灾异之象，故《汉书·五行志》中之下载“成帝河平元年二月庚子，泰山山桑豆有彘焚其巢”欤？


乙、占 候

乾

按乾为乾湿本字，其籀文即滫。详后“君子终日乾乾”条卦名之乾。本当为斡。并从斡声斡者转之类名，故星中北斗亦可曰斡。古人想像天随斗转，而以北斗为天之枢纽，因每假北斗以为天体之象征，遂亦或变天而言斡，《天问》“斡维焉系”，犹《淮南子·天文篇》“天维绝”原作“天柱折，地维绝”，从《天问》王注，《大荒西经》郭注引改。矣。《说文》乾之籀文作斡从阳，盖与晶同，晶古星字。疑乾即北斗星名之专字。商亦星名也，其籀文作𠄎，卜辞作𠄎，《佚》五一八并从阳，与乾同意，足资取证。《易纬·逸象》乾为旋，旋斡义同。《史记·天官书》曰：“北斗七星，所谓旋玑(机)玉衡以齐七政。”乾为旋，北斗谓之旋机，此亦乾即北斗之旁证。《说卦传》曰：“乾，西北之卦也，”盖乾即北斗，而战国以来天官家谓天庭在昆仑山上，则北斗当中国之西北隅，故《说卦传》云然。

潜龙 乾初九 见龙在田 九二 或跃在渊 九四 飞龙在天 九五
亢龙 上九
见群龙无首 用九

按古书言龙，多谓东宫苍龙之星。《乾卦》六言龙，内九四或跃在渊，虽未明言龙，而实亦指龙。亦皆谓龙星。《史记·天官书·索隐》引石氏曰：“左角为天田，”《封禅书·正义》引《汉旧仪》曰：龙星左角为天田。”九二“见龙在田，”田即天田也。苍龙之星即心宿三星，当春夏之交，昏后升于东南，秋冬之交，昏后降于西南。《后汉书·张衡传》曰：“夫玄龙迎夏则陵云而奋鳞，乐时也，涉冬则溷泥而潜蟠，避害也，”玄龙即苍龙之星，迎夏奋鳞，涉冬潜蟠，正合龙星见藏之候。《说文》曰：“龙……春分而登天，秋分而潜渊，”亦谓龙星。九五“飞龙在天，”春分之龙也；初九“潜龙；”九四“或跃在渊，”秋分之龙也。《天官书》曰：“东宫苍龙一房，心。心为明堂，大星天王，前后星子属。不欲直，直则天王失计，”是龙欲曲，不欲直，曲则吉，直则凶也。上九“亢龙，”亢有直义，亢龙即直龙。用九“见群龙无首，”群读

为卷，群从君声，君卷声近义通。《方言》四曰：“绕衿谓之帮。”《文选·江赋》“湔淪网潏”《注》曰“水势回翔之貌。”《颜氏家训·书证篇》引《三仓》郭《注》曰：“蓐蕴藻之类也，细叶蓬茸生，一节长数寸，细茸如丝，圆绕可爱，长者二三十节，犹呼为蓐。”曰绕，曰迴翔，曰圆绕，并与卷义近，是帮湔蓐并有卷义，群读为卷，犹帮湔蓐之训卷也。群龙即卷龙。古王者衣饰有所谓卷龙者。《诗·七豳·传》曰：“袞衣，卷龙也。”《周礼·司服》郑众注，《诗·采菽》笺，《释名·释首饰》说袞义并同。《说文》曰：“袞，天子享先王，卷龙绣于下裳，幅一龙，蟠阿上乡，”蟠阿即卷曲之状。卷龙又有升龙降龙之别。升者卷曲上向，即春分之龙，降者下向，即秋分之龙，可证卷龙之龙亦斥星言。卜辞龙字或作，《殷虚书契·后编》下卷第六集。其状尾交于首，曲身若环，岂所谓卷龙欤？《海外西经》曰：“轩辕之国，……人面蛇身，尾交首上，”以《天官书》“权，轩辕，轩辕黄龙体”证之，是蛇身而尾交首上者即卷龙。其星谓之权者，亦当读为卷。《诗·卢令》“其人美且鬋”笺曰“鬋当读为权，”《左传》庄十九年鬻拳、《后汉书·孔融传》作权，《说文》鬋读若权，并其比。盖东方房心（苍龙）之为卷龙，亦犹中央权（黄龙）之为卷龙也。卷龙如环无端，莫辨首尾，故曰：“无首，”言不见首耳。龙欲卷曲，不欲亢直，故“亢龙”则“有悔，”“见卷龙无首”则“吉”也。《史记·蔡泽传》泽说应侯曰：“《易》曰‘亢龙有悔，’此言上而不能下，信（伸）而不能诘，往而不能自返者也；”《贾子新书·容经篇》曰：“‘亢龙’往而不返，故曰‘有悔，’悔者凶也。”案伸与亢，诘与卷，并同义字，“信（伸）而不能诘，”犹言龙亢而不能卷也。龙之体本以卷为常，亢为变，蔡、贾并以亢龙为往而不返者，盖亦谓龙偶亢张而不能复其卷曲之常态。谛审二家之言，似亦并读群为卷，可与余说相发。《论衡·龙虚篇》曰：“然则龙之所以为神者，以其能屈伸其体，存亡其形，”亦占卷龙亢龙说之遗。

或问上言乾（幹）即北斗，于天官属中宫，此又言龙即苍龙，属东宫，卦义与爻义，固当两岐邪？曰：卦爻两辞，本非出自一手，成于一时，全书卦爻异义之例，曷可胜数？虽然，此卦言北斗而爻言龙，亦非无故。《天官书》曰：“斗为帝车；”又曰：“苍龙房心，……房……曰天驷。”《索隐》引《诗汜历枢》曰：“房为天马，主车驾；”《尔雅·释天》郭注曰：“龙为天马，故房四星谓之天驷。”《后汉书·舆服志·注》引《孝经援神契》曰：“斗曲杓桡象成车，房为龙马，华盖覆钩；”又引宋均注曰：“房龙既体苍龙，又象驾四马，故兼言之也。”《论衡·龙虚篇》曰：“世俗画龙之象，马首蛇尾。”由上观之，

斗亦为车，龙亦为马，车与马既交相为用而不可须臾离，则卦言斗而爻言龙，其称名虽远，其寓意实近。《天官书》又曰：“杓携龙角，”《集解》引孟康曰：“杓，北斗杓也，龙角，东方宿也，携，连也”；《汉书·郊祀志》上曰：“以牡荆画幡，日月北斗登龙以象天原误太一，”王先谦《补注》曰：“北斗登龙，即所谓北斗七星，杓携龙角也。”夫《天官》说星，斗杓与龙角相携，汉室制幡，亦北斗与登龙并画，然则《易》因卦有斗象而爻即言龙，何足异哉？要之，卦之命名，取象于斗，爻之演义，视斗为车，既有斗以当车，即不可无龙以当马，爻与卦，一而二，二而一也。《彖传》曰：“时乘六龙以御天”天言“御”者，天以斗为枢纽，而斗为帝车，“乘六龙以御天”犹乘六马以御车耳。然则《乾》卦六爻之义，《彖传》已先余得之矣。占星之术，发达最早，观《易》象与后世天官家言相会而益信。

见豕负涂载鬼一车先张之弧后说之弧匪寇婚媾往遇雨则吉 睽上九

按此爻文似错互，“往遇雨则吉”五字当在“见豕负涂”下，合二句为一辞。“载鬼一车，先张之弧，后说之弧，匪寇婚媾，”四句别为一辞。《诗·渐渐之石》曰“有豕白蹄，烝涉波（陂）矣，月离于毕，俾滂沱矣，”《传》曰：“将久雨，则豕进涉水波。”案豕涉波与月离毕并举，似涉波之豕亦属天象。《述异记》曰：“夜半天汉中有黑气相连，俗谓之黑猪渡河，雨候也。”从《锦绣万花谷前集》一引补《御览》一〇引黄子发《相雨书》曰：“四方北斗中无云，惟河中有云，三枚相连，如浴猪豨，三日大雨，”与《诗》之传说吻合，是其证验。《史记·天官书》曰：“奎为封豕，为沟渎，”《正义》曰：“奎……一曰天豕，亦曰封豕，主沟渎，……荧惑星守之，则有水之忧，连以三年。”《易林·履之豫》诗曰：“封豕沟渎，水潦空谷，客止舍宿，泥涂至腹。”此与《诗》所言亦极相似，是《诗》所谓豕白蹄者，即星中之天豕，明矣。豕涉陂而为雨象者，雨师名屏翳，《汉书·司马相如传》作冯翳冯翳，即河伯冯夷，而冯夷实又封豨之转，《天问》曰：“帝降夷羿，革孽夏民，胡觫夫河伯，而妻彼雒嫫？冯珧利决，封豨是觫，何猷蒸肉之膏，而后帝不若？”上言河伯，下言封豨，是河伯即封豨。《类聚》九六引《符子》曰：“朔（原作邦，从《初学记》二九引改。）人有（原脱，从《初学记》补。下同。）献燕昭王以大豕者，……其群臣言于昭王曰：‘是豕无用，’王命膳夫宰之。豕既死，乃见梦于燕相曰：‘……仗君之灵，而化吾生也，始得为鲁津之伯，……欣君之惠，将报子焉。’后燕相游于鲁津，有赤龟衔夜光而献之。”案鲁津之伯即河伯。赤龟献珠者，《拾遗记》曰：“玄龟，河精之使也。”此河伯即豕之明验。是屏翳亦即封豨，而

雨师即豕，故传说见豕涉陂为将雨之象也。“见豕负涂，往遇雨则吉，”涂旧说皆以为泥涂。余谓负读为附，《诗·角弓》“如涂涂附。”《传》曰：“附，箸也。”豕身箸泥，亦即涉陂，渡河，入沟渎之谓，星占家以为将雨之象，故曰：“往遇雨则吉。”

《天官书》又曰：“舆鬼，鬼词事，”《正义》曰：“舆鬼五星，……一星为积尸；”《开元占经·南方七宿占篇》引石氏曰：“舆鬼五星，中央色白如粉絮者，积尸气也。”《广雅·释诂》二曰：“舆，载也，”“载鬼一车，”盖谓舆鬼星。《天官书》又有弧星，《九歌·东君》所谓“操余弧兮反沦降”者是也。张弧说弧，盖亦斥星言。《天官书·正义》又曰：“舆鬼，……天目也，主视，明察奸谋，”又谓弧为“主备盗贼，知奸邪者。”舆鬼主察奸谋，弧主备盗贼，故《易》上言载鬼，言张弧说弧，下复言“匪寇婚媾。”舆鬼为天目，主视，而睽本训惊视之貌，则此爻言“载鬼一车，”又与卦名之义相应矣。

或益之十朋之龟弗克违 损六五 益六二

按此当读“或益之十朋之龟”句，“弗克违”句。益读为锡。《说文》曰：“鬣，髮也，”《诗·君子偕老·正义》引《说文》曰：“髮，益发也，”鬣训髮，髮训益发，”是鬣从易，乃假借为益。《檀弓》下曰：“公叔文子卒，其子戍请谥于君，曰‘日月有时，将葬矣，请所以易其名，’”是谥从益，又假借为易。以上髮谥二字，说本杨树达。金文《虢叔殷》曰：“殪贝十朋，”𠄎古益字，益贝即锡贝也。《御览》八八引《随巢子》曰“司禄益食而民不饥，司金益富而国家实，司命益年而民不夭，”即锡食锡富锡年也。“或益之十朋之龟，”亦即锡之十朋之龟。崔憬说十朋之龟为价值十朋之龟，《表記》曰：“不废日月，不违龟筮，”此曰“弗克违”即谓不违龟。《书·盘庚》曰：“非敢违卜，”《大诰》曰：“王害不违卜，”违龟犹违卜矣。龟值十朋，大龟也，以此卜事必灵，若是者卜不吉而违之，祇以取祸，故弗克违也。

丙、祭 祀

已事遄往 损初九 使遄 六四

按初九已虞作祀，“祀事遄往，无咎”，言祭祀之事，速往行之，则无咎

也。事使古同字。金文《晋鼎》“晋事厥小子黻以限讼于邢叔”谓使其小子黻以限讼于邢叔也；《召卣》“王自穀事贾毕土方五十里”，谓使人以土方五十里之地赏毕也；《守殷》“王事小臣事于夷”，谓王使小臣出使于夷也。此类殆不胜枚举。经籍则或以使为事。《月令》“季春之月，禁妇女勿观，省妇使，以劝蚕事”，妇使即妇事，与蚕事对举，“省妇事”即仲冬之月“省妇事，毋得淫”也。六四“使遄”即初爻“祀事遄往”之省，使亦读为事。古称祭祀曰有事，亦可省称曰事。《诗·采芣》“于以用之，公侯之事”，《传》曰：“之事，祭事也。”陈奂疑之字衍，是也。“损其疾，事遄，有喜，无咎”者，言有疾者速往祭祷之即愈也。注家知四爻之“遄”即初爻之“遄”讵知四爻之“使”亦即初爻之“事”哉？

利己 大畜初九

按《损》初九“已事遄往”，虞已作祀。此已字亦当读为祀。“利祀”犹《困》九二“利用亨(享)祀”，九五“利用祭祀”也。旧读止已之已，或人已之已，均非。

以明何咎 随九四

按《井》九三“王明，并(普)受其福”，于省吾读明为盟，训祭，是矣。余谓《随》九四“以明何咎”，明亦当读为盟，以读为已，言已祭则无咎也。九四“已盟”，上六“王用亨(享)于西山”，皆言祭者，盖读随为隋。《周礼·小祝》“赞隋”《注》曰：“隋尸之祭也。”《守桃》“既祭则藏其隋”《注》曰：“隋，尸所祭肺背元误脊，从孙诒让改黍稷之属。”字一作堕，《仪礼·士虞礼》“祝命佐食堕祭”《注》曰：“齐鲁之间谓祭为堕。”又作掇若绥，《特牲馈食礼》“祝命掇祭”《注》曰：“掇祭，祭神食也。”《士虞礼·注》又曰：“今文堕为绥。”随下体震，《孟氏逸象》震为祭可信。

光亨 需

按卦辞无称“光亨”者，而“元亨”之语屡见，疑光当为元，字之误也。《易》亨字皆当读为享，“元亨”犹大亨也。

曷之用二簋可用享 损

按此当读“曷之用二簋”句，“可用享”句。曷读为句。《汉书·广川惠

王越传》“尽取善绘句诸宫人”《注》曰：“句乞遗之也。”金文句字亦多用此文。《追殷》“用高孝于前文人，用旂句眉寿永命”，言求前文人遗我以眉寿永命，即其一例。此曰“曷之用二簋”，犹言遗之以二簋与六五“益之十朋之龟”语例略同。诸家读“曷之用”句，“二簋可用享”句，又训“曷”为何。审如其说，则“之”字无著，而全句亦诘籀为病，殆不可从。

晋如摧如 晋初六 晋如愁如 六二

案《周礼·田仆》“王提马而走，诸侯晋。”注曰：“提犹举也，晋犹抑也。”《尚书大传·周传》“见乔实高高然而上，……见梓实晋晋然而俯，”《世说新语·排调篇·注》引是晋有俯义。初六“晋如摧如”，摧训折，训落，与晋训抑训俯义近，故晋摧并举。六二“晋如愁如”，忧愁者首常俯，《补史记·龟策列传》“首俯者忧”。《曲礼》“上于面则敖，下于带则忧”，下于带，为俯首之貌。故亦与晋并举。《说文》“楛木也”，朱骏声说即梓木。按《说文》梓楸互训，是楛楸亦一木。然则愁谓之晋，犹楸谓之楛矣。以六二下文“受兹介福于其王母”推之，“晋如愁如”盖谓祭时持事谨敬之貌，初六“晋如摧如”亦然，故并为吉占。

晋如鼫鼠 晋九四

按郑注《尚书大传》曰：“晋，肃也。”唐李贺父名晋肃晋有俯义，说已详上，此训肃，当即肃拜之肃。《周礼·大祝》曰：“九曰肃捧。”《晋语》六“敢三肃之”韦注曰：“肃拜，下手至地。”《左传》成十六年“敢肃使者”杜注曰：“肃，手至地，若今撻。”《乐府古辞·董逃行》曰：“四面肃肃稽首，”肃肃，俯首下手之貌也。晋训肃，而肃为拜，是晋亦拜也。鼫鼠，《释文》引《子夏》传，《集解》引《九家·翟、虞》并作硕鼠。《正义》曰：“郑引《诗》‘硕鼠硕鼠，无食我黍’，谓大鼠也。”《诗·硕鼠·正义》引陆机《疏》曰：“今河东有大鼠，能人立，交前两脚于颈上，跳舞善鸣。”案《诗·相鼠·序》曰：“相鼠，刺无礼也。”韩愈《城南聊句》曰：“礼鼠拱而立。”并即此鼠。“晋如鼫鼠”，盖谓拜时如鼫鼠拱立而手不至地。《贾子新书·容经篇》曰：“微声曰共立，声折曰肃立，……微俯曰共坐，俯首曰肃坐。”共与拱同，是拜仪之差，肃下于拱。凡拜以下为敬，故拱慢而肃敬。“晋如鼫鼠”，犹言拱而不肃，斯乃不敬之甚，故曰“贞厉”。初二两爻居下，曰晋，曰摧，曰愁，皆下手低拜之

貌，而摧之为下，尤甚于愁；九四居上，则拱立而不下手。此又辞义之可征于爻位者也。

丁、乐 舞

豫利建侯行师 豫

按《说文》曰：“豫，象之大者。”象豫一声之转，古盖本为一字。《说文》像读若养，是象古读或归喻母。《系辞上传》“是故君子所居而安者，《易》之序也”，《虞本》序作象，《广雅·释木》“橡柔也”。象转为豫，犹象转为序，橡转为柔。《豫卦》字当读为象，谓象乐也。《墨子·三辩篇》曰：“武王胜殷杀纣，环天下自立以为王，事成功立，无大后患，因先王之乐，又自作乐，命曰象。”字一作予。《东观汉记明帝纪》永明三年诏曰：“《尚字·璇玑铃》曰：‘有帝汉出，德洽作乐名予。’案此实沿周乐旧名，而变其字，说详下。其改郊庙乐曰大予，乐官曰大予乐官，以应图讖。”又《后汉书·曹褒传》，及《御览》二二九引司马彪《续汉书》，彪书予作序。又作豫。《宋书》《乐志》曰：“（晋武帝泰始）九年，荀勖典知乐事，使郭琼宋识等造正德大豫之舞。”《古今乐录》曰：“正德大豫二舞，即宣武宣文魏大武三舞也。宣武，魏昭烈舞也；宣文，魏武始舞也。魏改巴渝为昭武，五行曰大武。今凯容舞执籥秉翟，即魏武始舞也。宣烈舞有弓弩，有干戚；弓弩，汉巴渝舞也，干戚，周武舞也。宋世止革其辞与名，不变其舞，舞相传习，至今不改。琼识所造，正是杂用二舞以为大豫尔。”案周武舞即象舞，晋杂用汉之巴渝与周之武舞以为大豫，是大豫之源出于象。实则象与予豫一语之转，晋之大豫即汉之大予，汉之大予即周之象，晋舞不但未变周汉之实，兼亦承用其名也。“豫，利建侯行师”者，豫为武王舞名，建侯行师即舞中所象之事。《礼记》《乐记》曰：“夫乐者象成者也。摠干而山立，武王之事也，发扬蹈厉，太公之志也，武乱皆坐，周召之治也。且夫武始而北出，再成而灭商，三成而南，四成而南国是疆，五成而分周公左，召公右，六成复缀以崇。天子夹振之而驷（四）伐，盛威于中国也，分夹而进，事蚤济也，久立于缀，以待诸侯之至也。”案自始至四成，行师之事也；五成，六成，建侯之事也。《象传》曰：“雷出地，奋豫，先王以作乐之德，殷荐之上帝，以配祖考。”奋者振也，奋豫犹振象，谓乐容也。《左传》庄二十

八年“为馆于其宫侧而振万焉”，奋豫犹振万。先王谓武王。“乐作崇德，殷荐之上帝，以配祖考”，犹《春秋繁露·三代改制质文篇》云：“武王受命，……作象乐，继文以奉天。”然则豫即武王乐名，《象传》已明之。豫坤下震上，坤为地，震为雷，雷出地有声，作乐之象也。坤又为众震，又为决（跌）躁，聚众跌躁，舞蹈之象也。《说卦传》盖亦知豫为乐名，故其揭彖卦象，与乐舞之事密合如此。从世注家，惟《九家易》但知建侯行师类武王事，而不知豫即武王乐名，他家胥远失之。

又按《西溪易说》引《归藏》有夜卦，于省吾谓夜即豫，引《系辞传》“重门击柝，以待醜客，盖取诸豫”，并《九家易说》“夜者，两木相击以行夜也”，以证豫卦正字当为夜。案于说《归藏》夜即豫，是也，谓夜为正字，则非。《礼记·祭统》“舞英重于武宿夜。”郑注曰：“宿夜，武曲名也”，《疏》引皇氏曰：“师说书传云，武王伐纣，至于商郊，停止宿夜，士卒皆欢乐歌舞以待旦，因名焉。”又引熊氏曰：“此即大武之乐也。”案武宿夜即象乐。盖象转为豫，豫以声误为夜，世因傅会为停止宿夜之说，于是象遂又有武宿夜之名。王国维以《周颂·昊天有成命》当武宿夜，谓《诗》云“夙夜基命宥密”，因即以名，其说未谛，余别有辩，然则《归藏》字虽作夜，仍不害其为乐名也。于氏以夜为正字，于爻辞，诚若可通，于卦辞“利建侯行师”之语，则断不可通。于氏不信《象传》，然《象传》亦不尽可弃，如此言“作乐崇德”是也。要之，卦爻辞非出于一手，成于一时，学者分别观之可耳。

鸿渐于陆其羽可用为仪 渐上九

按江永说陆当为阿，阿与仪韵，是也。《群经补义》《周礼·舞人》“教皇舞”郑众《注》曰：“皇舞，蒙舞。书或为望，或为义。”义与仪同，是仪即望，舞时用以翳首之羽饰也。义仪与献古字通。《书·洛诰》曰：“其大惇典殷献民。”《逸周书·作雒篇》曰：“俘殷献民于九毕。”《书·多方》曰：“乃惟以尔多方之义民。”《立政》曰：“兹乃三宅无义民。”义民即献民。王念孙、俞樾并训义为哀，于省吾训难，皆非。《大诰》曰：“民献有十夫。”《大传》作民仪；《汉书·翟方进传》“民仪九万夫”，班固《窦车骑将军壮征颂》“民仪响慕”，亦作仪。《皋陶谟》曰：“万邦黎献。”汉《斥彰长田君碑》“安惠黎仪”，《泰山都尉孔宙碑》“黎仪以康”，《堂邑令费凤碑》“黎仪瘁伤”，献并作仪。《周礼·司尊彝》“郁齐献酌”，郑众读献为仪。《淮南子·诠言篇》“行成献，元

误戏从俞樾改正成文”，行成献即行成仪。然则《春秋经》隐五年“考仲子之宫，初献六羽”，即初仪六羽，言以六羽为仪也。《诗·简兮·疏》引《五经异义》曰：“《公羊》说乐万舞以鸿羽，取其劲轻，一举千里。”《公羊传》隐五年何注亦曰：“羽者鸿羽也，所以象文德之风化疾也。”按许、何说用鸿羽之义，不足据信，其谓羽为鸿羽则与《易》合，殆不可易。《说文》曰：“𩇑，骏𩇑也，从鸟义声，秦汉之初侍中冠骏𩇑。”骏𩇑即俊仪，盖以鹭雉羽饰冠，因以为鸟名。以鸿羽为舞容谓之仪，犹以雉羽为冠饰谓之骏𩇑也。仪所以饰首，《渐》上九言仪，犹《乾》，《比》，《离》，《既济》，《未济》上爻俱言首，《大过》上爻言顶矣。

戊、道德观念

敬之 需上六 离初九

按敬愾惊本同字，古无愾惊字，但以敬为之。《书·盘庚》曰：“永敬大恤，即永惊大恤。”恤与卹通，亦惊也。《庄子·徐无鬼篇》“若卹若失”李注曰：“卹失皆惊悚若飞也。”《文选·七发》“则卹然足以骇矣”注曰：“卹，惊恐貌。”《诗·常武》一章曰：“整我六师，以修我戎；既敬既戒，惠（唯）此南国。”三章曰：“如雷如霆，徐方震惊。”是“既敬既戒”即既惊既骇（骇）也。（以上以敬为惊之例）《书·康诰》曰：“惟文王之敬忌，乃裕民。”《顾命》曰：“其能而乱（司）四方，以敬忌天威，”《吕刑》曰：“敬忌罔有择（殄）言在身。”郑注《表記》曰：“忌之言戒也。”是敬忌即愾（警）戒。《诗·沔水》曰：“我友敬矣，谗言其兴。”敬矣即愾矣，犹言戒之也。（以上以敬为愾之例）《需》上六“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉”，敬当读为愾，言有不速之客来，当戒备也。《离》初九“履 夬 错然敬之，无咎”，错读为错，《说文》曰：“错，惊貌。”《后汉书·寒朗传》“二人错愕不能对，”亦作错。《履》九四“履虎尾愬愬，终吉”，《子夏传》曰：“愬愬，恐惧貌。”错愬音义近，错然犹愬愬也。敬读为惊。“履虎尾，错然惊之，无咎”，与“履虎尾，愬愬终吉”，语意全同。《正义》读《需》上六《离》初九两敬字皆为恭敬之敬，未得经旨。

履错然敬之 离初九

按《履卦》三言“履虎尾”，疑此文履下亦有“虎尾”二字。错读为错，敬

读为惊，并详上“敬之”条“履虎尾，蹇然惊之，无咎”，犹《履》九四“履虎尾，愬愬，终吉”也。凡初爻多言尾，《遁》初九“遁尾”，《既济》初九、《未济》初六并云“濡其尾”。此初九云“履虎尾”，例与彼同。《群书治要》引《尸子·发蒙篇》曰：“《易》曰‘若履虎尾，敬之，终吉’，疑即出此卦。”《尸子》所引虽不与今本尽同，然履下有“虎尾”二字，于文为顺，当从之。

君子终日乾乾夕惕若厉无咎 乾九三

按旧读“夕惕若厉”四字截句，非是。此当读“君子终日乾乾夕惕若”句，“厉无咎”句。“惕若”与“颺若”“沱若”“嗟若”词例同。“厉无咎”之语亦见《噬嗑》六五，《复》六三，《睽》九四。又《姤》九三曰“厉无大咎”。《文言传》曰：“故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”正以“虽危无咎”释“厉无咎”乾与𡿨涓本同字。乾篆作𡿨，从𡿨即𡿨字，陈梦家说乾盖即𡿨又注𡿨为音标。《说文》曰：“𡿨水小流也。”古兹切小流与乾涓义近，故经传皆以乾为乾湿字。繁文作灇，见《九辩》。加水旁，于义为复，然益可证乾之初义为水乾。然《说文》又云：“涓，小流也，”与训“水小流”之𡿨音义同，《皋陶谟》“浚畎浚距川”，《说文·川部》引作“浚𡿨𡿨”，郭璞《江赋》“商榷涓浚”，正以涓为𡿨。则涓乾亦本同字。以乾涓异体同字例之，则乾亦可借为愬。此乾乾正当读为愬愬。玄应《一切经音义》二〇引《声类》曰：“愬，忧貌也。”《诗·泽陂》“中心愬愬”《传》曰：“愬愬犹悒悒也。”《大戴礼记·曾子立事篇》“君子终身守此悒悒”卢注曰：“悒悒，忧念也。”“终日愬愬夕惕若”愬惕对举，义相近也。《集解》引干宝曰：“故君子忧深思远，朝夕匪懈。”似以忧思总释乾惕二字，此说得之。《正义》训乾乾为健健，非也。

四、余 录

以下无类可入者若干条，亦足补充旧注，今并录之备参览焉。

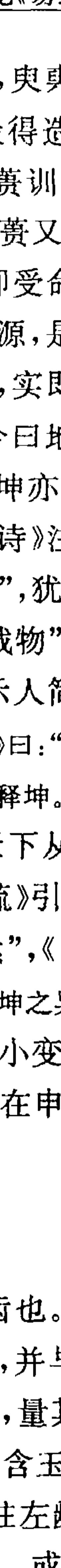


坤


按《西溪易说》引《归藏》坤作𡿨，《玉海》三五引《归藏初经》误作集。

《碧落碑》作𡿨，《集韵》载古文同《焦氏笔乘》作𡿨，《字典》又载别体𡿨𡿨诸形，未详所出。《说文》𡿨之古文作𡿨，其字金文作𡿨，《留鼎》遗字所从或

作與。《旗鼎》遺字所从，《遺》𠄎，《王孫遺者鐘》略同。與即與之訛，與與與界皆之小變，貴即貴字，是《歸藏》以下均以與若貴為坤也。此最得造字之本源。尋申與本象雙手掃土出形，當即古出字，故其孳乳字，蕘訓盛土器，《漢書·何武王嘉師丹傳贊·注》蕘訓委土為埤壇，《周禮·鬯人》注蕘又與出通，《禮記·禮運·注》、《明堂位·注》，並讀蕘為出。而古曰富貴，本即受命有土之謂。坤從申，即與之初文。于聲坤與（貴）對轉，于字申與同源，是與與與界等即古坤字無疑。申與為古出字，既如上說，坤從土從申，實即出之別構，故《晉語》四曰：“坤，土也。”《左傳》莊二十二年同古曰土，今曰地，故《說卦傳》曰：“坤為地。”《說文》出之重文作塊，出坤同字，則塊坤亦同字，故《乾凿度》曰：“一塊之物曰元誤曰地。”《文選》張茂先《答何劭詩》注曰：“大塊謂地也。”坤之為地猶塊之為地耳。因知《彖傳》“坤厚載物”，猶《莊子·大宗師篇》“大塊載我以形”也，《象傳》“地勢坤，君子以厚德載物”，言地勢塊然而厚大，故能載物也。若夫《系辭下傳》曰：“夫坤隤然示人簡矣。”以隤釋坤，例取聲訓，尤坤從申猶從與（貴）之佳證。《乾坤凿度》曰：“太古變乾之後，次凿坤度，聖人法象，知元氣隤委，固甲作捍扈，孕靈坤。”亦以隤釋坤。虞翻訓隤為安，則似仍讀為塊。《荀子·君道篇》“塊然獨坐，而天下從之如一體”，謂安然獨坐也；《谷梁傳》僖五年“塊然受諸侯之尊”，《疏》引徐邈曰：“塊然，安然也。”字一作魁。《莊子·庚桑楚篇》“猶之魁然”，《釋文》及《疏》並云：“魁安也。”《字典》又載坤之別體作魁，疑即魁之訛，以為坤之異體，與坤聲義俱隔。要之，坤與出塊本系一字，或作與與與界，皆與之小變，又作貴（貴），作魁（魁）則聲近通假。《說文》坤從申酉之申，云“土位在申”其識字形已誤，宜其說解亦繆也。

顛頤拂經于丘頤征凶 頤六二 顛頤吉 六四

按戴齒之骨謂之頤今日顎骨齒亦謂之頤，《易》頤字謂齒也。卦畫作，側視之，正象口齒形。《卜辭》齒作，《說文》載古文，並與卦畫同意。顛頤即顛齒。《管子·山國軌篇》“請區元誤作岐之顛齒，量其高壯。”字一作頤，《周禮·典瑞》“大喪共飯玉，含玉，贈玉”《注》曰：“含玉，柱左右頤及在口中者。”《釋文》頤本作顛。《儀禮·既夕記》“實貝，柱左頤右頤”，《疏》曰：“左頤右頤，牙兩畔最長者。”顛頤即頤齒，頤牙也。或省作真。《素問·上古天真論》“故真牙生而長極”，王注曰：“真牙，謂牙之最後生

者。”晋李颐字景真，枚躋字仲真，躋为颐之误。朱骏声说名颐，字真，即用《易》“颠颐”之义。然疑本字当作丁。知之者，贾疏谓龀为牙两畔最长者，王注谓牙之最后生者，而《正通》复曰：“男子二十四岁，女子二十一岁，龀牙生。”是龀即今所谓壮齿也，古书每训丁为弱，又称壮年为丁年，壮男壮女为丁男丁女。丁女见《墨子》《备城门》篇。盖丁龀音近，丁即龀牙本字，龀牙即壮齿，故丁有壮义。《尔雅·释天》说月阳曰：“在丁曰圉。”说岁阳曰：“在丁曰强圉。”《史记·历书》作彊梧，圉梧并近牙《海内北经》“驹吾”《史记·补滑稽列传》作“驹牙”，《汉书·地理志》“金城郡允吾县应劭注音松牙。”“在丁曰圉”即“在丁曰牙”，“在丁曰强圉(彊梧)”即“在丁曰强牙”，强牙即壮齿矣。《尔雅》以壮齿为丁，此丁即龀牙本字之明验。《字镜》曰：“龀平牙也。”而丁声字正有平义，“《说文》汀，平也”，“订，平议也。”疑殷周古文丁作，即象龀牙上平之状。孳乳为钉，亦取象龀牙之形，其首平方与牙之上端同。其锐端入木者又与牙根之入于龈者同。夫古人以齿判年寿，故称曰齿曰龄，今考龀牙字本作丁，而丁复有坚强壮盛之义，则《易》言“颠颐”为壮年之象决矣。“丘颐”者对“颠颐”而言者也。《史记·孔子世家》曰：“生而首上圩顶，故因名丘。”《说文》曰：“丘……一曰四方高中央下曰丘。”《广雅·解诂》三曰：“丘，空也。”丘训空，疑丘颐之丘本字当为龠。《说文》曰：“龠，老人齿如白也。”丘龠声义俱近。《曲礼》上曰“百年曰期颐”，期与丘龠声并近，《御览》五一〇引《道学传》有安丘丈人，案即《史记·秦始皇本纪》《封禅书》及《乐毅传》之安期生，余别有考。《尔雅·释鸟》“鹤，鸛鸛”，郭注曰：“今江东呼鸛鸛为鸛鸛。”鸛，《说文》以为旧之重文，鸛鸛均双声连语，龠通作期，犹旧一曰鸛鸛也。“期颐”盖即“丘颐”，老人齿圩下中空，故呼百年曰丘颐也。《易》记名老寿为丘颐，犹《诗》言“儿齿”，“黄发”，“台背”，皆据生理现象言之也。“颠颐拂经于丘颐征凶”，《子夏传》拂作弗，《集解》征作贞，均是。此爻但言年寿，不涉征行之事，故知征为贞之误。《象传》“六二征凶，行失类也”，征亦当为贞，此以“行”释经之“经”字，非释“征”字也。《集解》引侯果曰：“正则失养之类。”即以“正”释“贞”，是侯本传文正作“贞”。此当读“颠颐”句，“弗经于丘颐”句，“贞凶”句。经，历也。《文选·西京赋》薛注：“弗经于丘颐”，犹言历年弗至于老寿，故曰：“贞凶。”六二颠颐凶而六四颠颐吉者，颠颐对丘颐言，谓但及壮龄，不登大寿，故凶，若单言颠颐，则壮盛之年，血气充盈，如日方中，故仍为吉。二四两爻，吉凶异占，义各有当也。

引吉 萃六二

按引疑当为弘，字之误也。“弘吉”占卜术语，卜辞屡见之。《尔雅·释诂》曰：“弘，大也。”六二“弘吉无咎”犹九四“大吉无咎”也。

豚鱼吉 中孚

按“豚鱼”疑读为屯鲁。豚通作屯，犹豚一作豨。鱼鲁古本同字，鲁金文或作鲁，《鲁厝生鼎》，《或者鼎》，《井人安钟》。从鱼加口为标识，仍鱼字也。金文每言屯鲁；《叔夷钟》曰：“其万福屯鲁。”《秦公钟》曰：“以受屯鲁多釐。”《臬生钟》曰：“用勺康虔屯鲁。”《士父钟》曰：“唯康右屯鲁。”《捍盨》曰：“用旂眉寿屯鲁。”《善鼎》曰：“用屯鲁享万年。”他若《散巵鼎》“用锡康嗣鲁休屯右”，《归峯殷》“用勺旂屯录永命鲁寿”。又皆屯鲁分词并举。此曰：“屯鲁吉。”则犹《井人安钟》“得屯用鲁，永冬（终）于吉”也。《中孚》下体兑。《易林逸象》兑为鲁，疑若可信。

若号一握为笑 萃初六

按《说文》曰：“哢喔也。”“喔，鸡声也。”《字镜》曰：“哢喔，鸡鸣。”鸡声与笑声相似，《楚辞·九思·悯上》曰：“浅浅兮嗑喔。”《注》曰：“嗑喔，容媚之声。”谓笑声也，嗑喔与哢喔同。哢或变作啞，倒其词曰啞啞，《楚辞·卜居》“啞啞嚅喞”《注》曰“强笑嚅也”，《韩诗外传》九曰：“啞啞而笑之”，“一握”与“哢喔”“嗑喔”“啞啞”同号谓号咷，哭也。“若号，一握为笑”谓初似号哭，忽变而为笑。此与《同人》九五“先号咷后笑”同为先凶后吉之象，故占曰“勿恤，往无咎”。

闻言不信 夬九四 有言不信 困

按《史记·补龟策列传》曰：“命曰：首仰足盼，有内无外，……行者闻言不行，来者不来，闻盗不来，闻言不至，徒官闻言不徒，……岁中有兵，闻言不开。”《易》“闻言不信”，“有言不信”，当即此类。《夬》九四王注曰：“刚亢不能纳言。”以言为忠言，《困》卦《正义》曰：“巧言饰今作能，此依《毛本》辞，人所不信。”又以言为谗言，殆不然矣。

小有言需九二， 讼初六 主人有言 明夷初九 婚媾有言 震上六
小子厉有言 渐初六

按言皆读为愆。言平古当同字，《说文》曰：“辛，平也，读若愆。”《诗·云汉》“昭假无羸”，马瑞辰释无羸为无过，余谓语与《烈祖》“昭假无言”同，无言即无愆，愆亦过也。字或径作愆。《抑》“不遐有愆”，犹《下武》“不遐有佐(差)”，《泉水》“不瑕有害”，有愆亦谓有过。又或作遣。卜辞“虫彘不益，住之有遣”，《后》下三、一〇“出崇，……亡终遣”，北大藏骨金文“大保克敬，亡遣”，《大保殷》“王飨酒，遯御，亡遣”《遯毁》遣即遣字。愆遣音义不殊，当系同语。《论衡·累害篇》曰：“孔子之所罪，孟轲之所愆也。”所愆犹所遣矣。《易》凡言“有言”，读为有愆，揆诸辞义，无不允洽。《需》九二曰：“需于沙，小有言，终吉。”“言”与“吉”对文以见义，犹《蛊》九三“小有悔，无大咎”也。《象》曰：“需于沙，衍在中也。”正以“衍”释“言”，衍即愆字。《左传》昭二十一年“丰愆”《释文》本作“衍”。九三象“需于泥，灾在外也”，语例与上爻同，“衍”“灾”互文，“中”“外”对举也。《讼》初六曰：“不永所事，小有言，终吉。”《象》曰：“不永所事，讼不可长也，虽小有言，其辩明也。”谓虽暂涉狱讼，小有灾祸，而终得昭雪。“言”与“吉”亦对文。《明夷》初九曰：“君子于行，三日不食，有攸往，主人有言。”言君子处悔吝之中，久不得食，苟有所适，其所主之家亦将因以得祸也。主字义详《经义述闻》《震》上六曰：“震不于其躬，于其邻，无咎，婚媾有言。”己身无咎而婚媾有过，即“震不于其躬，于其邻”之谓，此与《渐》初六“小子厉，有言，无咎”，皆“有言”“无咎”对举，与《需》、《讼》之“有言，终吉”，词例亦同。《书·立政》曰：“文王罔攸兼于庶言，庶狱，庶慎。”又曰：“式敬尔由(有)狱，以长我王国，兹式有慎，以列用中罚。”是慎亦狱讼之类。《左传》襄十一年曰：“同盟于亳，载书曰：‘或间兹命，司慎司盟……明神殛之。’”《说文》盟下说盟礼曰：“北面诏天之司慎司命。”段玉裁谓司慎即《周礼》“大宗伯职之司中”，而《开元占经石氏中官占篇》引《黄帝占》曰：“司中主司遇诘咎。”此亦慎为狱讼之证。《书》以庶言与庶狱庶慎连称，言亦当读为愆。

萃如嗟如 萃六三

按萃读如啐。《文选》孙子荆《征西官属送于陟阳侯作诗注》引《苍颉篇》曰：“啐，嗟貌。”《公羊传》定十四年《注》曰：“啐，嗟貌。”是啐犹嗟也。啐嗟双声连语。《汉书·韩信传》曰：“项王意乌猝嗟。”猝嗟与啐嗟同。

不可疾贞 明夷九三

按筮辞凡九言疾，皆谓疾病。“疾贞”犹《豫》六五“贞疾”谓问疾病之事。“不可疾贞”即不利疾贞。爻辞曰：“可贞。”或曰：“利贞。”曰：“不可涉大川。”或曰：“不利涉大川。”曰：“可用享。”或曰：“利用享祀。”是可亦利也。王注训此疾字为速，《九家》及《正义》并训为卒，盖因不明可字之义，遂并疾字之义亦失之。

贞疾恒不死 豫六五

按此爻读豫为除。《晋语》八曰：“寡君之疾久矣，上下神祇，无不徧谕，而除。”是其义。《书·金縢》“王有疾弗豫”，《说文》引豫作愈，愈亦通除，言有疾除也。问疾而恒不至死，是疾将除。爻义皆在卦中，故知此爻读豫为除也。

胡朴安论《易经》

目 次

胡朴安和他的《周易人生观》.....	胡小静	193
周易人生观.....		196
卷上.....		196
屯.....		196
蒙.....		198
需.....		199
讼.....		201
师.....		203
比.....		205
小畜.....		207
履.....		208
泰.....		209
否.....		210
同人.....		211
大有.....		212
谦.....		213
豫.....		214
随.....		215
蛊.....		217
临.....		218
观.....		219

噬嗑	220
贲	221
剥	222
复	224
无妄	225
大畜	227
颐	228
大过	229
坎	231
离	232
卷下	233
咸	233
恒	235
遯	236
大壮	238
晋	239
明夷	241
家人	242
睽	244
蹇	246
解	247
损	248
益	250
夬	252
姤	255
萃	257
升	258
困	260
井	261
革	263
鼎	264
附：校勘记	司马琪 267

胡朴安和他的《周易人生观》

· 胡小静 ·

先伯祖父胡朴安先生，名韞玉。他于1878年9月13日出生在安徽丹溪——一个半耕半读的塾师世家。先曾祖爱亭公自谦地称自己的书斋为“守拙斋”，并尽心地哺育五个子女（三男二女）。作为爱亭公的次子，朴安先生长得敦实憨厚，却又十分聪慧。他自幼受到曾祖的庭训，特别是他对经书的悟性，常令人叹绝不已。日后，朴安先生确实与经书结下了不解之缘，便将自己在沪上的书斋取名为“朴学斋”。

中国的经学，如按现代的学科分类来看，其实就是中国的古典政治学。莘莘学子在“正心诚意，修身齐家治国平天下”的古训教诲下，埋首经书，以图一旦跻身官场，实现济世匡时的抱负。

生长于皖南万山丛中小乡村的青年胡朴安自然也有“达则兼济天下”的胸襟。1903年，朴安先生曾驻足安徽芜湖，“念民食维艰，荒地当辟”，毅然承担起围垦万顷湖的重任，以实现自己的志向。谁知天公不作美，引得洪水成灾，使刚起步的事业毁于一旦。朴安先生又回到家乡，一意治学。但帝国主义列强的瓜分危机，清廷媚外殃民的祸国行径，使得朴安先生再也按捺不住；加之此时的他，已接触到了民族、民主革命的新思潮，更加不能安坐书斋，而是率先离家，来到开风气之先的上海，寻找献身革命运动的道路。在这段时间内，他结识了章太炎、柳亚子、于右任、邓秋枚等先生，参加《国粹学报》、《民立报》等报刊工作。不久，他又参加了南社，力主编撰《中国文化史》，并提出了“先于字书、辞书中立一文化骨干，然后遍搜各书之记载，相辅而编成一部比较可信之《中国文化史》”。这可以说是朴安先生对“兼济天下”的重新认识。为此，他更勤勉地专注于文字学的研究，陆续发表和出版了《中国文字学史》、《中国训诂学史》、《诗经文字学》、《诗经音字释》、《古文字学》、《文字学ABC》、《中国学术史》等有关著述。当代一些著名的文化人类学家认为：“懂得了起源，就懂得了本质。”

尽管朴安先生还没有藉文化人类学的理论武装自己,但他试图用字的本义及引申义来写《中国文化史》的构想,可以说是很有识见的。但正当他企望在创立了一些研究架构后,向更高的研究层次攀登时,突患脑溢血,引起半身不遂,致使他犹如当年围垦万顷湖一样,不得不再次引以为憾。然而,就在这“半死半活”的处境中,他仍不辍自己的研究,直至1947年5月23日,他去世前,还继续在病榻上时想时作。1986年,朴安先生的长子胡道彦先生在台湾将朴安先生的遗作、手稿《朴学斋丛书》自费影印出版,并囑在沪的堂弟胡道静先生代为向内地各大图书馆赠送。《周易人生观》就是《朴学斋丛书》第二集中的第十三、十四册。

自古及今,研究《周易》的人层出不穷;写出的专著可谓汗牛充栋。有人把《周易》当作卜筮之书来用,有人把《周易》作为哲学著述来读,有人把《周易》看作“宇宙代数学”来学,更有人把《周易》捧为“天书”而加以顶礼膜拜。而朴安先生所见,正如德国哲人黑格尔所说:“就人类心灵所创造的图形和形象来找出人之所以为人的道理,这是一种崇高的事业。”

首先,我们可以从书稿中看到,《周易人生观》只对《周易》六十四卦中的四十八卦加以探幽穷蹊的阐述。这正是从社会的主体——人着手的。翻开书稿的第一页,赫然以对的是“屯”,这是六十四卦中的第三卦。朴安先生开宗明义地写着:“乾为天,坤为地,屯为人。”“乾、坤言人事,读易者皆知,屯言人事,读易者或不甚注意。何以?六十四卦皆言人事也,不知他卦据一二事以言,屯卦则言其总也。”“人是动物,应付险难之环境必备始可以生存。原始世界如是,现在世界亦如是,未来世界亦如是。”所以,书稿弃去“乾”、“坤”,径自从“屯”开始。

有人说,作为符号的象征世界是从存在意指世界而来的。但是我们只在符号世界打转转,比如用六十四卦进行所谓的“预测”,那么这个符号世界不再是存在的符号象征世界的本身了,只有从人的存在本身去进行超越符号的象征世界,才能达到存在的意指世界。朴安先生正是作如是之研究的。如“屯”(䷂),这一符号是以下“震”(䷲)上“坎”(䷜)两卦组成的。“震”意味着动,“坎”则释为险,这就是“屯”的象形世界本身。朴安先生据此,阐释了人在世上必须要有计划地奋斗,即使是在克服、战胜了各种险难之后,达到了“觉行圆满”境界,仍然不要企望安宁之日。为什么呢?朴安先生说:“世界无尽,众生无尽,佛度人之心亦无尽,此所以不宁

也。”这就是人的存在的价值。这样的阐释，显然已超越了符号的象征世界，直诉存在的意指世界，岂不高于一般人对《周易》的理解吗？

法国当代著名的思想家和文化人类学家克劳德·列维-斯特劳斯曾这样说过：“谁要讨论人，谁就要讨论语言；而要讨论语言，就要讨论社会。”

《周易人生观》所揭示的主旨，正是以人应当如何在社会上生活为主要阐发对象的。书稿中所列的四十八卦中，朴安先生就是围着人、语言、社会来展开的。如“豫”条下，朴安先生写道：“熟玩豫卦，当深体‘豫’字之议。《礼记·中庸》：‘凡事豫则立。’豫者，先事豫备之谓。”然后从人的境遇加以阐述：“处豫之时，刚强之心，定之于内；坚忍之志，行之于外。合理而动，所谓豫也。人能处处合理而动，前事如是，临事如是，后事亦如是。虽天地、阴阳不测之变，我皆镇定以应付之。”正因为朴安先生是以人为社会的主体，所以处处借符号的象征述及人生在世，当取何种生存态度。

纵观全书，可以知道朴安先生是借《周易》提倡儒家的入世人生观。换言之，就是“达则兼济天下，穷则独善其身”的积极、进取的人生哲学。当然这与朴安先生的经历有关。在风云动荡之际，朴安先生由一个山乡的半耕半读之人成长为投身辛亥革命，力主共和的有识之士；在国政腐败，民不聊生之时，朴安先生还其书生本色，重理笔墨生涯，着力于中国传统文化的研究，在出版了《周易古史观》之后，又写了《周易人生观》。作为一位国学大师，朴安先生可以说是尽了自己的绵薄之力，走完了人生之路的。

在20世纪末，我们再来看看《周易人生观》，仍不难感受到朴安先生所提倡的人生须奋斗的精神，也正是中华民族“自强不息”的写照。尽管书稿中还有那个时代的知识分子对事物认识的局限性，但能从《周易》中寻得出平常人的生活哲理，毕竟也是20世纪中期，一些知识分子在探求“人之所以为人的道理”的过程中所花的心血，也是那个时代知识分子的心路历程的反映。这自有值得今人一读与借鉴之处的。

周易人生观

卷 上

屯

《乾》为天，《坤》为地，《屯》为人。《乾》、《坤》、《屯》，即是天、地、人。读易者熟玩三卦，于易道思过半矣。《乾》、《坤》虽为天地，而所言皆是人事。盖人为天地之中心，非人无以见天地也。但《乾》、《坤》言人事，读易者皆知之。《屯》言人事，读易者或不甚注意。何以故？六十四卦皆言人事也。不知他卦坎一二事以言，《屯》卦则言其总也。《屯》卦以三三两卦而成，震为动，坎为险，人生草木之世，动于险难环境之中。人秉天地之气质以生，一样如《乾》、《坤》两卦，有元、亨、利、贞四德。惟虽有本然之善，为险难之环境所蔽，故曰：“元、亨、利、贞、勿用。”人是动物，应付险难之环境，必奋斗始可以生存。原始世界如是，现在世界亦如是，未来世界亦如是。但必有计划的奋斗，其奋斗始能成功。以个人之奋斗言，心理为之主。以团体之奋斗言，首领为之主。故曰：“有攸往，利建侯。”“有攸往”者，动乎险中，与环境奋斗也。“利建侯”者，为有计划之奋斗。世界处处是危险，人生当时时为有计划之奋斗。故曰：“天造草昧，宜建侯而不宁。”“建侯而不宁”者，侯当努力以宁不宁之社会，而自身无一刻之宁也。

《礼记·中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道。”道者人道。人道有二：一、家庭之组织。二、生活之努力。二者皆人生一日不可离者。《礼记·中庸》曰：“道也者，不可须臾离也。可离，非道也。”“初九：磐桓。”以人道的险难，而有此进退不定之象。必正以居心，为有计划之奋斗。故曰：“利

居贞，利建侯。”此爻言人道之总也。居贞、建侯，家庭的组织未必即时可以告成。故有“屯如遭如，乘马班如”之象。“初九”之“磐桓”，指存于心者而言。此爻则指见于行者而言。心既有主，处险难之环境。而为寇者，当可变而婚媾。惟是组织家庭，非一时可以巩固，更非一时可以安宁。居贞建侯，终必可以成功。故曰：“女子贞不字，十年乃字。”此爻言夫妇未定，居处不宁也。家庭组织以后，食的问题，不仅重要，而且急要。若心无所主，毫无所得。故曰：“即鹿无虞，惟入于林中。”若心有所主而有计划，见机而作，或即虞舍鹿，或即鹿舍虞。非然者，必一无所得也。故曰：“君子几如不舍，往吝。”此爻言田猎无所得，生活不安宁也。“六二：女子贞不字。”夫妇尚未定，“六四：乘马班如。”往来以求之，而夫妇可以定矣。故曰：“求婚媾，往吉，无不利。”此爻言求婚媾以定夫妇也。家庭告成，生活粗安。屯其膏，以为己有。只知一己之利，不知公众之利。故曰：“屯其膏。小贞吉，大贞凶。”此爻屯积以维持一己之生活，所见不大矣。只知屯积以维持一己之生活，而不奋斗，势必堕落。故曰：“乘马班如，泣血涟如。”此爻言安其居处，乐其生活，不可长久也。

《屯》卦三言“乘马班如。”六二之“乘马班如”，处险难之世，心有所计划，迟回不进之象。故《象》曰：“六二之难，乘刚也。”六四之“乘马班如”，言往来求婚媾也。故《象》曰：“求而往，明也。”上六之“乘马班如”，言安居饱食已久，堕落而不进也。故曰：“何可长也。”

熟玩《屯》卦，知世界常在险难之中，决无有可以安宁之一日；知人生当刻刻努力，决无有可以不奋斗之一日。《彖辞》：“利建侯而不宁”一句，说尽过去、现在，未来的世界险难的形状。以团体言，无论酋长时代，君主时代，民主时代，必拥戴一人为之主。此“利建侯”也。惟是侯之势力愈大，其危险性愈大，此不宁也。盖阳为善，阴为恶。人禀阴阳之气以生，不能有善而无恶，亦不能有恶而无善。此所以“宜建侯而不宁”。惟《乾》卦六爻纯阳，有善无恶。故曰：“见群龙无首，吉。”《坤》卦六爻纯阴，有恶无善。故曰：“龙战于野，其血玄黄。”此言阴与阳爻开屯之局。若纯用六阴而无阳，静而不动，而乾坤息矣。故《象》曰：“以大终也。”以个人言，儒家之正心，修身齐家，治国平天下，佛家之自觉、觉地、觉行圆满，皆是宜建侯而不宁。问曰：“觉行圆满，可以宁矣，何以不宁？”答曰：“世界无尽，众生无尽，佛度人之心亦无尽，此所以不宁也。”

蒙

《蒙》，是教育人民之卦。蒙者幼也，由幼而长。蒙者愚也，由愚而明。故曰：“蒙，亨也。”蒙之所以亨者，以有教育启发之。强迫以教之，不如因其自己的需要以教之收效巨。故曰：“匪我求童蒙，童蒙求我。”盖一则两意不相投，一则两志相应也。若自己不努力，虽教亦无益。孔子所谓不愤不启，不悱不发是也。所以不努力之人民，即不教，待其自觉。孟子所谓“不屑教诲”者，是亦教诲之是也。故曰：“初筮告，再三渎，渎则不告。”教育原理如是。要当随时应变而善用之，非一成不易也。

《蒙》卦以三三两卦而成。艮为山，坎为水，又为险。故曰：“山下有险，险而止，蒙。”此原始时代人民愚昧之象也。人有天然之动性，虽则险而止，自能动而亨。何以能亨？以谋生活之道，行之而得其中。故曰：“以亨行时中也。”人民各自谋生活，领袖只教以谋生活之道，故两志相应。故曰：“匪我求童蒙，童蒙求我。志应也。”领袖为人民之中心，自有教育人民之志愿与其责任。故曰：“‘初筮告’。以刚中也。”若人民不自努力，即不再三告之。若再三不倦，致引起人民之反感。故曰：“‘再三渎。渎则不告。’渎蒙也。”教、育当并施。教是督责的，育是涵养的。《蒙》之时，不仅以教督责其善，又当以育涵养其善。故曰：“蒙以养正。圣功也。”

《彖辞》：“山下有险，险而止，蒙”者，指原始时代之环境而言，是空间也。《大象》：“山下出泉，蒙”者，指原始时代之人民而言，是时间也。教育虽是改变空间、时间，而究竟着重时间，因时间可以改变空间。“山下出泉”是水之始，即人类之始，亦即社会之始。果行，督责人民之行，教也。育德，涵养人民之德，育也。各个时代之空间不同，皆随各个时代之时间而进步。果行育德之方法不同，果行育德之原理则一也。“发蒙”、“包蒙”、“困蒙”、“童蒙”、“击蒙”，虽宽猛随在而异，皆所以果行育德也。

“初九，发蒙。利用刑人，以说桎梏。”对于无知识之人民而启发之，刑之正所以教之也。盖其桎梏于恶习惯之中，不刑不足以说其习惯。故《象》曰：“利用刑人，以正法也。”无知识之人民，所以当用法治也。“九二：包蒙”，宽以济猛，教以组织家庭，以安居处也。“纳妇吉”者，夫妇配合，组织和好之家庭。“子克家”者，家庭巩固，生有克家之子也。“六三”教以组

织家庭，当以正当之配合。以男的一方面言，不可取未成年之女。以女的一方面言，不可只知有钱之男。故曰：“勿用取女。见金夫，不有躬。无攸利。”“六四：困蒙，吝。”组织家庭之后，生活之困特甚，因其穷吝而奋斗，则困之正所以教之也。“六五：童蒙，吉。”言蒙而安于童，听上之教训，所以吉。故《象》曰：“童蒙之吉，顺以巽也。”“上九：击蒙。”言教育之后，不为寇而御寇。孔子所谓“善人教民七年，可以击戎”是也。故《象》曰：“利用御寇，上下顺也。”

熟玩《蒙》卦，不仅愚昧之人民，当如此教育，吾人迷蒙于物质享受之中，欲说物质之桎梏，当以戒为入手。佛家之不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒之五戒；儒家之色、斗、得、衣、食、住、言、行之八戒，皆以戒为人德之门。此“初六：发蒙，利用刑人，用说桎梏”也。一方面要减省物质享受，一方面收吸物质文明。尤要东方精神文明与西方物质文明结婚，产生新的文明。此“九二，包蒙，吉，纳妇吉，子克家”也。与西方物质文明结婚，当学其精粹，勿学其皮毛。勿徒羡他人之物质，忘记自己之精神。此“六三：勿用取女，见金夫，不有躬，无攸利”也。东方精神文明与西方物质文明结婚，非刻苦研究，不能产生新的文明。坐若忌，行若遗，俨乎其若思，茫乎其若迷。此“六四：困蒙，吝。”也，日知其所亡，月无忘其所能。日积月久，一旦豁然贯通，若禹之行水，行其所无用，自然而获，此“六五：童蒙，吉”也。学问是个人之生活，政治是大众之生活。学以致用，不是侵略他国之生活，是保护己国之生活。此“上九：击蒙；不利为寇，利御寇”也。

需

《需》是饮食之卦。需之义有二：以卦材言，云上于天，下而为雨。雨泽下润，饮食以赖，是需要之义；以卦象言，云上于天，将雨未雨，虽能润物，须立以俟，是需待之义。合二义以言。人需要于饮食，饮食需要于雨，将雨未雨，不能不需待也。《蒙》卦之坎为险，为水。山下有水险，险而止。蒙，昧之义也。山下出泉。蒙，幼之义也。《需》卦之坎，为云，为水。云上于天，云兴将雨，涉大川以耕种。饮食需要水也。二爻“需于沙”，三爻“需于泥”，皆是涉大川以前之事。需，须也，险在前也。然险义不重要。学者需于沙，需于泥，皆以险释之，非是。

以饮食之道教人，待时以动，而人信之，需之义也。前途光明而亨通，故曰：“光亨，贞吉。”“利涉大川”者，言人之行动，不可贸然前进，必如需之“有孚，光亨，贞吉。”然后“利涉大川”也。

需者待之义，何以故？以险在前，不可贸然进也。必内审于己，有刚健之才德。外审于势，有不陷之把握。其事不困，其义无穷。先难而后获，处事之要。此所以“需，有孚，光亨，贞吉”也。必中正自处，位乎天位，自然往而有功，“利涉大川”也。

天位者自然之位。位乎天位，立于自然之位也。

《需》以三三两卦而成。坎为云，乾为天，坎上乾下。云上于天之象，将雨未雨，是需之义。耕种需水为灌溉，此所以能“饮食安乐”也。

“需于郊”者，耕作工作之开始。以前田猎生活，往往犯难而行，今则不犯难而行矣。惟是耕种生活，虽不犯难，必恒心恒德，不失其常，始可“无咎”。

“需于沙”者，无水不可耕种，需待于沙地。沙地者，水在地中有。故《象》曰：“衍在中也。”不能耕种，故小有言。虽需留以待，终努力进行。故“终吉”。

“需于泥，致寇至”者，泥可耕种之地，需以泥地而耕种。以致覬覦之人来劫掠，故曰“致寇至”。是外来之寇，不是自己之愆。故《象》曰：“灾在外也。”外来之寇，只要敬（同警）慎以防之，故《象》曰：“敬慎不败也。”

“需于血，出自穴”者，外寇既至，必有杀伤之事，故曰：“需于血。”禾尚未获，必出穴防之，敬顺（同慎）以待。故《象》曰：“顺以听也。”《仪礼》注：“听犹待也。”

“需于酒食，贞吉”者，收获开始，可以饮食宴乐，故曰：“需于酒食”。以中正之才德，成中正之事业，是以“贞吉”。故《象》曰：“酒食，贞吉”，以中正也。

“入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉”者，收获既毕，藏于穴中，有不速之客三人来行窃，故曰：“入于穴，有不速之客三人来。”马融注：“速，召也。”五爻皆言需，此爻言入，收获既毕，毋庸需也。有三人行窃者，必其无御之能力，而生行窃者之心。然敬慎以防之，亦“终吉”也。故《象》曰：“虽不当位，未大失也。”“不当位”者，无御之之能力，不当家主人之位也。“未大失也”者，犹能敬慎以防之，故未大失也。

熟玩《需》卦，不仅饮食之道如是，修身养心之道，亦当如是。需有二义：一、需要义，即修身养心之需要也。一、需待义，即修之、养之之功，不能一时可成，需待也。必确知修身养心之需要，而需待修之、养之之成功，所谓理可顿悟，事必渐修也。《彖辞》曰：“刚健而不陷，其义不困穷矣”二句，此处《需》最要义。居任何环境之中，前途皆有无限光明。何以故？“刚健而不陷”也。修养的初步，必先发有恒心。恒心先在初者，慎终于始也。此“初九：需于郊，利用恒，无咎”也。修养的第二步，毫无所获，必有许多内心之矛盾，与行为之不习惯。恒心不变，不可稍懈，修养之功必成。此“九二：需于沙，小有言，终吉”也。修养的第三步，略有所见，必有许多世俗之事，扰乱身心。此“九三：需于泥，致寇至”也。此三爻皆是修养时之需，自体刚健，慎终于始，而能用恒，所以“光亨，贞吉”也。战胜世俗之纷扰，身心脱然于世俗纷扰之中。此“六四：需于血，出自穴”也。修养之功告成，身心泰然自足。此“九五：需于酒食。贞吉”也。修养之功，虽已告成，而无始之贪瞋痴，常潜伏于自心之内，未曾去净。虽脱然于世俗纷扰之中。仍不免稍有世俗之虑。此虑非自外来，而自内来。敬以直内，始终不懈。此“上六：入于穴，有不速之客三人来，敬之终吉”也。此三爻皆是修养以后之需，着重一敬字。需卦六爻，以恒始，以敬终。无时不恒，无事不敬。初则“无咎”，终必“吉”也。

讼

《讼》卦是饮食相争而讼之卦。以饮食之道教民，而尼信之。讼则民信窒矣。故曰：“讼：有孚窒，惕中吉”者，有讼者，有听讼者，因听讼之中正，讼者有惕于中，故“吉”。“终凶”者，讼究竟是凶事，故“终凶”。“利见大人”者，见大人以公言判断也。“不利涉大川”者，在讼时不可涉大川前往也。

乾刚在上，坎险在下。不仅险，而又强健，是以有讼。故曰：“上刚下险，险而健，讼”。“刚来而得中”，有两义：就讼者言，刚正以自持，有惕于中；就听讼者言，得刚正之君来判断，使讼者亦有惕于中。或无刚正之听讼者，或有刚正之听讼者，而讼者不自惕，讼不可平，是以“终凶”。成，平也。“尚中正也”者，见中正之大人而判断之，是以利也。“入于渊也”者，

讼不可平，前途险处必多，涉大川而前往，必入于渊也。

《讼》卦以三三两卦而成。乾为天，坎为水；乾上坎下。天上行，水下行，天与水违行也。天与水违行，是不雨之象，则饮食即发生问题，以饮食之故相讼。君子知讼之缘起，由于饮食。所以做事必谋始。谋始者，谋解生活问题也。个人之生活不安定，则个人之事即不能做。一国之生活不安定，则一国之事即不能做。古代如是，今日亦如是也。“仓廩足而知礼节，衣食足而知荣辱”，无衣无食之人民，必先谋所以安定之。此孟子所谓“救死而恐不赡，奚治礼义也”。君子观天与水违行讼，做事必以安定人民之生活为始；此孔子告冉有为政之问，所以“先富后教”也。

“初六：不永所事，小有言，终吉”者，饮食争斗之事，不久即息，尚未成讼。故《象》曰：“讼不可长也。”彼此虽小有言，以辩而明。故《象》曰：“其辩明也”。此个人之讼也。

“九二：不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚”者，甲团体之长，与乙团体之长相讼，见大人而求其判断，其讼不胜者，归而逋逃。自身虽有过的，其邑人三百户则无眚，患由自取，故《象》曰：“患至掇也”。掇，取也。此团体之讼也。

“六三：食旧德，贞厉，终吉”者，归而逋窜，是畏罪而逃也。若能从上之命，服稼穡之常，食其食而事其事，虽厉终吉。故《象》曰：“从上吉也”。若不从上，仍自为主，而从王事，必无成也。此言酋讼败后，当安其旧有之业也。

“九四：不克讼，复即命，渝安贞，吉”者，不克讼之后，复其本位。命，本位也。变其行为，安旧有之事业，必无所失而吉。故《象》曰：“不失也。”此酋长讼败后，能安其旧有之业也。

“九五：讼元吉”者，前四爻指讼者言，后二爻指听讼者言。听讼之主，以中正之德，解决一切争斗之事，所以元吉。故《象》曰：“讼元吉，以中正也。”

“上九：或锡鞶带，终朝三褫之”者，听讼者以一时之忽略，或误认讼者之善，而锡之鞶带。不终朝即知其误，而三褫之。予夺一秉惟公，仍不失为中正也。至讼者以诡辩而胜，虽有欺人之慧，而无自立之德。故《象》曰：“亦不足敬也。”五六两爻，皆言听讼者之中正也。

熟玩《讼》卦，吾人处乱世，欲拨乱而致之治，应当如是。何以言之？

世界上一切，皆是精神与物质两件构造而成。精神是微妙而不易知的，物质是危险而不可止的。精神何以微妙？刚而上行，故微妙也。物质何以危险？阴而下行，故危险也。微妙不易领会，危险而又强健，此世之所以乱也。乱事已成，一时不可平复，举世迷惘于物质之中，若以物质救物质，是以水救水，以火救火也。名之曰益多。惟有自惕于中，以精神修养，潜移默化，以一己中正之精神，养成大众中正之精神。若恃物质之发达，一往直前，必陷于物质之深渊不可复出。君子处乱世，欲拨乱而反之治，当知乱之所由起。而谋其始也。

立足于精神之点，唤醒世人，不专从事于物质之发展，必来一般人之反对。物质的危险，惟有以精神救之，虽无一时煊赫之功，必获永久和平之福。此“初六：不永所事，小有言，终吉”也。

精神之论，不能战胜物质之论，暂且退而自默，以谋后效。孳孳不懈，虽不能遽得多数人的信仰，而少数信从的人，必各得精神上之怡乐，而无物质危险之祸。此“九二：不克讼，归而逋，其邑人三百户无眚”也。

受物质文明的痛苦，必有少数人舍物质之新，而回到精神之旧。如美杜鲁门总统以道德救世，是以精神救物质。其初虽难，其终必吉。此“六三：食旧德，贞厉，终吉”也。

精神之修养，不能战胜物质之享受，当复其天命之性，变其率性之道。安其修道之教，必能拨乱世而反之治。此“九四：不克讼，复即命，渝安贞，吉”也。

以一己中正之精神潜移默化，养成大众中正之精神，使人人皆能以精神之修养，战胜物质之享受。此“九五：讼元吉”也。

精神修养初告成时，或有外来之物质纷扰吾心，或有自心之物质纷扰吾心。必克治而弃之，始能得精神修养之完全。此“上九：或锡鞶带，终朝三褫之”也。

师

《师》是行师解决两团体互相争斗之卦。师者，众也。“贞”者，正也。“丈人”者，行师之主也。“吉无咎”者，于事则吉，于理则无咎。两团体之互相争斗，非讼可以解决，必以师解决之。故曰：“能以众正。”解两个团体

相争斗，即可以为两团体之共主。故曰：“可以王矣”。以刚中之德，来民众之应，虽行险道，而顺民心，以此帅师督正天下，此所以“吉无咎”也。有吉而有咎者，事虽吉，理则有咎。有无咎而不吉者，理虽无咎，事则不吉。“吉无咎”，乃尽善尽美矣。

《师》卦以三三两卦而成。坤为地，坎为水。地中之所有，以水为最多。故曰：“地中有水，师。”君子观地中有水之象，法地之博厚，“容民畜众”。水之所赴无不容，水之所聚无不畜，此所以能为民众之主也。

“初六：师出以律，否臧凶”者，此言出师之始也。出师当以律，吹律以整齐民众。若失律不善，则凶。一说失律，虽善亦凶。读否字绝句，亦通。故《象》曰：“失律凶也”。

“九二：在师中吉。无咎”，此言在师之中也。在师之中，不仅贵有刚德，尤贵有中德。以中德帅师，既得人归，必获天佑。故“吉无咎”。故《象》曰：“承天宠也”。“王三锡命”者，王即帅师之丈人，锡命其未加入战争之团体，使之来归。故《象》曰：“怀万邦也”。

“六三：师或舆尸，凶”者，言战时一部分之败也。此一部分战败，舆无功而凶。故《象》曰：“大无功也”。

“六四：师左次，无咎”者，一部分之师战败，全师受其影响而退。师虽左次，而帅师之丈人，能以刚中之德督之，不失其常，所以“左次无咎”。故《象》曰：“未失常也。”

“六五：田有禽，利，执言。无咎。”言师归途而田也。田有获，故曰：“利。”因获禽，小有争执，而于师之大体无妨，故“无咎”。“长子帅师，弟子舆尸。贞凶”者，长子即丈人，以刚中之德，帅师以行。故《象》曰：“以中行也。”弟子即六二舆尸之人，才不当位。故《象》曰：“使不当也。”此丈人所以吉，弟子所以凶也。

“上六：大君有命，开国承家，小人勿用”者，此言师归以正功也。大君即卦辞之丈人，九二之王，六五之长子。师称丈人，怀万邦称王；执言称长子，正功称大君。一战而胜，开国承家。颁布正功之命令。故《象》曰：“以正功也。”六二舆师而败之弟子，不可再用，用必乱邦。故《象》曰：“必乱邦也。”

熟玩《师》卦，人世与人群，当识得此意。《彖辞》：“刚中而应，行险而顺”二句，此人世与人群的扼要语。《需·彖辞》：“刚健而不陷”，只在自己

一方面言，未与人群也。此则不仅刚，而又中，所以能应。于己的一方面言，在于刚中。于人的一方面言，在于能应。有刚中而应之德，自然“行险而顺”。吾人以此入世，于事则吉，于理则无咎。至于入世与人群之行为，在于“容民畜众”四字。孔子之见吾乡童子，与其进也，不与其退也。即“容民”之意。舜之善与人同，乐取于人以为善，即“畜众”之意。若疾恶太严，绝人太甚者，不能“容民畜众”。若自己无“刚中”之德，而言“容民畜众”，鲜不为外境所转移。世界险象环生，立于羿之环中，为众矢之的。惟“刚中而应”者，始能“行险而顺”。何以能“行险而顺”？以其能“容民畜众”也。

入世之初，事事以规矩行之。虽处极不规矩之世，时时必以规矩自处。而以规矩处人，法律人格，为起码的人格也。此“初六：师出以律。否臧凶”也。

入世之际，用一中字。不偏不倚者，空间之中也。无过不及者，时间之中也。合时空以中自处，以中处人，见世界之中无一人不是可爱的人，无一人不是可怜的人，不辞再三教诲之。此即“九二：在师中吉。无咎。王三锡命”也。

世人大半愚昧，我虽有“容民畜众”之心，而有不受我容、不受我畜者。此人之自暴自弃，我只有怜之之心，毫无恨之之意。在人为凶，在我为无功。此“六三：师或舆尸，凶”也。

世人不受我之容畜，我则暂时放弃，以为后日容畜之地。勿操之过急，生其反抗之心。亦勿弃之不顾，绝其为善之路。此“六四：师左次，无咎”也。

入世与人群，当以“容民畜众”为事。在此“容民畜众”之过程中，必有受我容畜者，亦必有不受我容畜者。我则以刚自处，且听外间之言以省察。此“六五：田有禽，利，执言。无咎。长子帅师，弟子舆尸”也。

“容民畜众”之后，辨别其贤否而教诲之。其有再三教诲，而犹不率教者，则摒诸容畜之外。此“上六：大君有命，开国承家，小人勿用”也。

比

熟玩《比》卦，吾人入世与人群，不仅容之畜之，当要进一步辅助其生

活，整理其秩序，使其互相亲比为事。当一再设誓，以坚群众之信。其生活不安、秩序不宁之群众，自然来相亲比。其后而未来者，不安宁而凶，必然之事也。以此可见以力服人者，终不得人之亲比也。

亲比之道，非强迫以致之，出于群众自心之顺从。群众何以有自心之顺从？以我有“刚中”之才。能辅助其生活，整理其秩序。则不获安宁之群众，皆上下相应而来亲比。其后而未来者，当是道路辽远之故，非比主有凶，来比者道穷而凶也。

“建万国，亲诸侯”二句，是《比》卦之主要义。吾人入世与人群，虽无“建万国，亲诸侯”之事，而有等于“建万国，亲诸侯”之理。盖一人不能独立于世，必人人生活安、秩序宁，而我一人始能优游于人群之中。辅助其生活，是“建万国”之类也。整理其秩序，是“亲诸侯”之类也。识得此意，利人即所以利己。人生于世，当时时以利人为职务也。

有自信之坚决心，而后始可以言比。比之初，以施为事。佛家言布施，儒家言博施。佛家之布施，有财施，有法施。儒家虽无财施、法施之名，而义则有之。养之，财施也。教之，法施也。“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱。”所以比之初，财施先于法施也。《礼记·大学》言：“何以聚人？曰：财”。当以财施为比之入手。终日以财为施，群众争来亲比，他日必可以法施而收教之之效。此“初六：有孚，比之，无咎。有孚盈缶，终来有它，吉”也。

由内而外，由近而远，此是儒家修养之程序。亲比之事，亦当如是。《论语》：“近者悦，远者来”。言外比当先内比也。此“六二：比之自内。贞吉”也。

尧之子丹朱，舜之子商均，皆不与尧舜相亲比。论理当先内比，然后可以外比。论事竟有出于理之外者，真是可伤之事。此“六三：比之匪人”也。

吾人入世与人群，负有辅助其生活、整理其秩序之责任。终不因内有不亲比者而灰心。尧、舜不以丹朱，商均之不肖，懈惰其仁民爱物之行为。此“六四：外比之。贞吉”也。

内外群众，皆相亲比，隐然之心，已形有显然之迹。当实行辅助其生活、整理其秩序之事。其辅助整理之工作，不是一次可以告成。一而再，再而三，始能完成其工作。表面上虽则是内外群众皆相亲比，实则逆而不

受比者舍之，顺而受比者取之。舍逆取顺，则互相亲比，无丝毫警诫之心。此“九五：显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫。吉”也。

比功告成以后，就已的一方面，有刚中之才，无刚中之德，不能为群众之首；就人的一方面言，未曾达到“群龙无首”之地步。不可以无首，应当有首。而无首，不能终比功之成。此“上六：比之无首，凶”也。

小 畜

熟玩《小畜》卦，当深体畜字之义。《比》卦之“建万国，亲诸侯”，外畜也。《小畜》之“懿文德”，内畜也。外畜之建设，必基于内畜之涵养。“密云不雨”，畜之功尚未成也。“自我西郊”，畜之道自近努力也。

内畜之道，当优游涵泳。本刚中之德，养成温柔之性，始能直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无暴，而上下应之。此即“健而巽，刚中而志行”也。畜之功未成，上进不已也。畜之道，自近努力，不好高骛远，言大而夸也。

“懿文德”一句，是《小畜》之主要义。《小畜》卦是内畜，由内著于外，畜之功始成。文者见于外者也，德者蕴于内者也。有美文而无美德，则虚浮而无体；有美德而无美文，则鄙野而无用。《论语》所谓“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子”也。懿之道，在于畜。《彖辞》之“健而巽”，健是德，巽是文。“刚中而志行”，刚中是德之体，志行是文之用。“尚往”“施未行”，皆是畜的过程之涵养。其曰小畜者，是内畜，非外畜。《比》卦亦是外畜，其畜之范围尚小。若畜之范围大，始是大畜。《大畜》卦是也。

畜是心性之涵养，非知能之学习。涵养工夫，不是勇往直前，犹行故道，来往反复，细细观察，一次有一次的领悟。此即“初九：复自道，何其咎”也。

涵养之初，有许多世俗之累牵挂于心。忽然而来，不可抑制，此即念也。但亦不必抑制，勿使念成思想。思，思未来也。想，想过去也。现今一念，不继续未来，不追溯过去，一念刚去，一念又来。虽则念念自生，却不念念相续。任其牵而不挂。此“九二：牵复。吉”也。

在涵养的过程中，虽任其牵而不挂，有时竟挂于心，使现今一念，竟成为过去未来的思想。人欲天理，交战于其中。此“九三：舆说辐，夫妻反

目”也。

涵养工夫，虽不是勇往直前，要必刻苦自励。先有极坚之信仰心，夜以继日，恐惧修省。悬梁刺股，有所不惜。此“六四：有孚，血去，惕出。无咎”也。

涵养功深，以信而解。以解而行，以行而证。黄花翠竹，触目而悟。外境之所系，皆是内心之自证。畅然满足，自觉觉他。此“九五：有孚，挛如，富以其邻”也。

涵养功成，如时雨润泽，万物各得其所。德载于中，文著于外，以前牵挂之累，绝不起一念。烟消雾灭，望月中天，洁然而净，宴然而静，己不动而人应。若涵养未深，以行动为事，人必不应，则动而凶矣；此“上九：既雨既处，尚德载。妇贞厉。月几望，君子征。凶”也。

履

熟玩《履》卦，当深体履字之义。《尔雅》：“履，礼也”。言履必以礼也。《说文》：“礼，履也。”言礼当践履实行也。履、礼二字一义。分析言之，施之于人者为履，行之于己者为礼。一则足履实地，以礼施于人。一则足履实地，以礼行于己。一举一动，无不以礼自持，如履薄冰也。世道人心，极其危险。庄子所谓立于羿之环中也。苟不时时恐惧，处处谨慎，人世鲜不为人所伤。惟以礼自处，以礼处人，入世而不为人所伤。此亨道也。

礼之体，以敬为本。礼之用，以和为贵。施于人者为履，即是以和为用。柔履刚也。以和悦之颜色，应刚健之环境。此所以入世而不为人所伤。然一味柔和，《论语》所谓“不以礼节之”，亦不可行也。必也具刚之性，有中之德，居正之位，以礼自处，始能以履处人。虽居极高之地，高而不危。自然势力广大，声名明显也。

“辩上下，定民志”二句，是《履》卦之主要义。上下不辩，世之所以无秩序也。民志不定，人之所以不安宁也。《小畜》之“懿文德”，是能以礼行之于己者。施之于人之履，当以辩上下，使世有秩序，定民志，使人得安宁，此《履》之所有事也。吾人入世，不仅以不为人所份为能事，必要于“辩上下，定民志”着意也。

以履施于人之始，未必即有成效可睹。只要自己抱“辩上下，定民志”

之愿以往，必无他咎。此“初九：素履，往无咎”也。

世道虽险，履道则平。俗人虽昏，幽人不乱。只要本坦坦之履道，抱“辩上下，定民志”之愿，中不自乱，何事不吉！此“九二：履道坦坦，幽人贞吉”也。

若仅有行之于己之礼，而无施之于人之履，持此以“辩上下”，则上下终不能辩，不足以有明。持此以“定民志”，则民志终不能定，不足以有行，人世必为人所伤。有刚性的礼，无柔性的履。虽处至高之位，而亦不可如己所愿。此“六三：眇能视，跛能履，履虎尾，咥人，凶。武人为于大君”也。

施之于人之履，不仅以柔和为事，而必以恐惧存心。惟恐“辩上下，定民志”之愿，不能施行，而终必可以施行。此“九四：履虎尾，愬愬。终吉”也。

坚决“辩上下，定民志”之愿。只要事事之正，不怕事之危。此“九五：夬履，贞厉”也。

上下既辩，民志既定，施之于人之履，如愿而偿。细细考视履之过程，履功告成而大吉也。此“上九：视履考详，其旋元吉”也。

泰

熟玩《泰》卦，当体认泰字之义。《说文》：泰，滑也。滑者不滞，不滞则通，引伸为通。通者不塞，不塞则安，引伸为安。我以履施之于一人，群众皆以礼应之。此“小往大来。吉。亨”也。

其所以能“小往大来”者，不仅在玉帛之通，而在情意之通。至诚感天地，洽万物。感天地者，与天地同弦。洽万物者，与万物同化。此“天地交而万物通”也。有此感天地洽万物之诚，上下之意洽，自然上下之志同。内以刚性的礼自处，外以柔性的履处人。内觉人之性，皆是君子而亲爱之。外观人之行，不免为小人而教诲之。此所以“君子道长，小人道消”，人已皆泰也。

“财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民”三句，是《泰》卦之重要义。财成者，裁而成之也。辅相者，辅而助之也。以天地自然之道裁成，是教之也。以天地自然之道辅相，是育之也。教育之道，当随自然之趋势，不可稍有强迫。若强迫教育之，即是滞而不滑，塞而不通，震而不安。何能

泰也。泰即裁成天地之道，辅相天地之宜，以左右民也。

以履施之于人，即有牵引同类来亲近于我。诚积于中而感于外。此“初九：拔茅茹，以其汇。征吉”也。

以宽洪之度量，尊贤而容众。嘉善而矜不能。鄙野之夫，亦不遐遗。朋党之人，亦无由进。不绝人、不随人而中行。此“九二：包荒，用冯河，不遐遗。朋亡，得尚于中行”也。

环境之形势，平陂不同。善处之，无陂不平；不善处之，无平不陂。人类之动作，往返不定。不善处之，无复不往；善处之，无往不复。虽则通而泰，要当艰而贞。顺自然之道，以裁成、以辅相，心与天地相通，惟有艰苦之志，而无忧恤之心，自然人皆信之，食福于无穷。此“九三：无平不陂，无往不复。艰贞，无咎，勿恤其孚，于食有福”也。

以礼自处，以履处人，而又裁成之、辅相之。利己利人，毋庸节戒，心愿而孚。此“六四：翩翩，不富以其邻，不戒以孚”也。

裁成辅相之后，彼此之情感通，彼此之意志安。泰功告成，大吉也。此“六五：帝乙归妹，以祉元吉”也。

若以泰功已成而自恃，则必高而危、满而溢。虽有“小往大来”之众，而不为我所用。我虽发表许多宣言，皆是乱命。其名虽正，其实则吝。此“上六：城复于隍，勿用师，自邑告命。贞吝”也。

否

熟玩《否》卦，吾人处晦盲否塞之世，当如是也。天下之生久矣，一治一乱。泰一治，否一乱。世道循环，不能有泰而无否，理之当然，事之必然也。风霾迷天，荆棘塞路，阴曠险阻，绝非人道。我瞻四方，蹙蹙靡所聘，“不利君子贞”也。我虽以履之道亲人，而人终不以礼之道亲我，即或有之，亦“大往小来”也。

否者，闭也、塞也、不通也。“天地不交”，天地闭塞不通也。“上下不交”，人类闭塞不通也。人情诈伪，面不如心。外虽阳和，内实阴险。外虽刚强，内实柔弱。外示君子之行，内怀小人之意。外为伪君子，内为真小人。我以小人之腹度人，以小人之行待人，人亦以小人之腹度我，亦以小人之行待我。是以小人之道日长，君子之道日消也。

“以俭德避难，不可荣以禄”。此《否》卦之重要义。吾人处否之世，当如行也。俭，敛之借字。荣，紫之借字。处晦盲否塞之时，当收敛其德，以避否之难。所谓“危邦不入，乱邦不居”也。不可紫心于利禄。所谓“邦无道，富且贵，耻也。”天君淡泊。无人而不自得，必“不可荣以禄”，始能“俭德避难。”观此二语，当知所以自处矣。

“以俭德避难，不可荣以禄。”处否之时，当要坚决此种心理。而行为则随时应付，不可固执。当否之初，否犹未甚，尚有可为之时。有志于世，拔引同类，以挽否运。此“初六：拔茅茹，以其汇，贞吉。亨”也。

晦盲否塞，举世皆然。小人成群，无可与语。处此之时，当洁身独处，不入小人之群。宁视他人获不合理的吉，自己处合理的凶。此“六二：包承，小人吉，大人否。亨”也。

否运愈甚，无可奈何，“俭德避难，不可荣以禄”的心理，至是要见之于行为。当此之时，举世皆是可羞之人，不可以为伍。此“六三：包羞”也。

世道无终否之时，否极而泰，是在人为。处极否之世，不可灰心堕志，明哲保身，要必努力不懈，知其不可为而为，以正论觉世。事虽未必即成，理则可以无咎。此“九四：有命，无咎，畴离祉”也。

人为天地之心，治乱不是天运，而是人心。虽当极否之时，人苟负起责任，努力前进，心理一振，世运即随之转移。此“九五：休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑”也。治乱在人，努力不已，任何困难必能克制。此“上九：倾否，先否后喜”也。

同 人

熟玩《同人》卦，深知生天地之间，既已入世，不能不与人同也。此孔子所以有“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？”之叹。《泰》之时，同人于朝，“初九：拔茅茹，以其汇。征吉”是也。《否》之初，亦同人于朝，“初六：拔茅茹，以其汇。贞吉。亨”是也。由否转泰之际，卦辞“同人于野，亨”是也。泰时“小往大来。”否时“大往小来。”同人则“利涉大川”，别有所经营。《否》九五之大人，一身既系群众之望，涉大川以往，是君子之所有事。生当乱世，欲拨乱而反之正，当率领群众而奋斗也。

有温柔之貌，有中正之心。下得民心而有位，上得天心而应乾。此同

人之道也。嘉会于野，涉大川而行健行之事。温柔之貌而又健，中正之志而能应。此君子之正也。“唯君子为能通天下之志。”是以“利君子贞”也。

“类族辨物”，是《同人》卦之重要义。类族者，分别人之种族也。辨物者，辨别人之行为也。若不分别其种族，则文野杂处，必不能与之相同。若不辨别其行为，则智愚杂处，亦必不能与之相同。类族，是类其族不同也。辨物，是辨其物不同也。同人者，是类之、辨之。使不同者，各得其所。则不同正所以同之也。

凡人做事，开始之时，无有不善者。以事之本身言，所谓其“始作也简”。以人之本身言，所谓“靡不有初。”此“初九：同人于门，无咎”也。

类族之时，未免有私于族。辨物之时，未免有私于物。初念善，转念或有不善。此乾之九三，所以贵“终日乾乾，夕惕若”也。使不时时戒慎恐惧，公于初念者，即私于转念也。此“六二：同人于宗，吝”也。

人世而与人同，率领同人以奋斗，而世道艰险，伏莽堪虞。当高瞻远瞩，守道待时。此“九三：伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴”也。

可以行则行，前进固是前进。可以止则止，后退亦是前进。此“九四：乘其墉，弗克攻。吉”也。

后退何以亦是前进者？后退之时，保持他日前进之力。后退不是散乱的，是有规则的。此“九五：同人先号咷而后笑，大师克相遇”也。

后退而不终于后退，前进而不即于前进。处此之时，当随时应付。任何困难，必能战胜环境，始终如一。此“上九：同人于郊，无悔”也。

大 有

熟玩《大有》卦，当知大有，众也之义。《杂卦传》：“《同人》，亲也”，“《大有》，众也”。盖同情于亲为同人，同情于众为大有。《大有》之局与《同人》同，而较大。吾人处《大有》之局，一视同仁，无有远近亲疏之分。此《同人》所以亨，《大有》所以“元亨”也。

《大有》何以与《同人》同而较大？《大有》之柔，即《同人》之柔。《同人》曰：“柔得位”。《大有》曰：“柔得尊位”。《同人》曰：“得中”，《大有》曰：“大中”。《同人》曰：“应乎乾”。《大有》曰：“上下应”。则是《大有》之局面大于《同人》矣。所以处《大有》之时，其度量当宏大也。《同人》：“文明以

健”。《大有》：“其德刚健而文明”。刚者，德之体，健者德之用，文明者，德之见于外。《同人》：“中正而应”。《大有》：“应乎天而时行”。《同人》虽应而不行，《大有》能应而能行。于是知洁身自好之士，尚不足当天下之重也。

“遏恶扬善”，是《大有》之重要义。大有之众，不能有恶而无善，亦不能有善而无恶。处大有者，包涵善恶而有之，愈以见度量之大。不曰“罚恶”，而曰“遏恶”，则恶者化而为善矣。不曰“赏善”，而曰“扬善”，则善者乐于为善矣。是遏之大于罚之，扬之大于赏之也。其遏之、扬之顺自然之运，毫无所作为于其间。此即“顺天休命”也。

毋以侥幸之心而易事，毋以怠惰之气而难事，以此处《大有》之局，于事虽不免有害，于理可决言“无咎”。其所以“无咎”者，以其知艰也。不知其艰而以粗心御之，天下无易事矣。知其艰而以细心御之，天下无难事矣。此“初九：无交，害匪咎，艰则无咎”也。

有含载万物之德，有勇往直前之气。以此处《大有》之局，德积于中而形于外，立于不败之地。而无咎。此“九二：大车以载，有攸往，无咎”也。

涵盖天地，以宽宏之怀，临大有之众，自然群众归之，奉以为主。此君子之所能，小人之所不能。此“九三：公用亨于天子。小人弗克”也。

“类族辨物”，《同人》之所有事。“遏恶扬善”，《大有》之所有事。类族辨物以后，遏之扬之，不必罚之赏之。此“九四：匪其彭。无咎”也。

遏恶而恶人怀之，扬善而善人怀之。信孚于众，而威自立于己。此“六五：厥孚交如，威如，吉”也。

以宽宏之怀，临大有之众，不仅人亲之，而天亦祐之。此“上九：自天祐之，吉，无不利”也。

谦

熟玩《谦》卦，当深体谦字之义。敬以持己，此即“初六：谦谦君子”，“卑以自牧也”之谦。敬以待人，此即“九三：劳谦君子”，“万民服也”之谦。敬以蓄德，此即《系辞》：“谦，德之柄也”之谦。敬以处事，此即《系辞》：“谦也者，致恭以存其位者也”之谦。《大有》之后，处处以谦自守。己通于人，德通于事，一敬而众善俱备。故曰：“君子有终”也。

处尊位而和下，居卑位而向上。此即待人以谦，持己以谦也。谦是德之柄，致恭以存位。此天道所以“亏盈而益谦”，地道所以“变盈而流谦”，鬼神所以“害盈而福谦”，人道所以“恶盈而好谦”。谦以自持，而人信之。谦以蓄德，而事顺之。此“谦，尊而光，卑而不可逾”也。持己待人，蓄德处事，无时不谦，无地不谦。此“君子之终”也。

“裒多益寡，称物平施”。此《谦》卦之重要义。谦之德，不仅托诸空言，而必见诸实事。以经济言，裒财产之多者，以益财产之寡者。以学问言，裒知识之多者，以益知识之寡者。称物之情，而平均施之。经济之“裒多益寡”，是财施也。学问上之“裒多益寡”，是法施也。今日以己之千分之一，或万分之一，以救济贫乏者，不可谓之财施。以教育为职业，以解决自己之生活者，更不可谓之法施。凡此者，非“称物平施”，有背于谦之义也。

在“裒多益寡，称物平施”之前，必谦之德。积于己而自持，始能谦之道行于人，而事从。此“初六：谦谦君子，用涉大川。吉”也。

谦德积于内，泰然自得而无不足。谦道行于外，翕然群从而无不服。此“六二：鸣谦，贞吉”也。

谦非徒托诸空言，必有“裒多益寡”之事实，而后民从而服之。无论财施、法施，必勤劳其躬，始能实益于众。此“九三：劳谦君子，有终吉”也。

“裒多益寡，称物平施”。受施之众，不能深体平施之意，于受施者言曰：“拗谦”。此《说文》：“拗，裂也”之义。于施者言，亦曰：“拗谦”。此《经典释文》：“拗，指拗也”之义。言受施者虽不免鹵莽灭裂，而施之者指拗自如，不违法则。此“六四：无不利，拗谦”也。

不以财产自富，而“富以其邻”，是财施也。不以学问自富，而“富以其邻”，是法施也。施者虽指拗自如，受施者终不免鹵莽灭裂，则督责之，以征其不服之心。此“六五：不富以其邻，利用侵伐，无不利”也。

督责而犹不服，施之之心，毫不退转。宣布“裒多益寡，称物平施”之诚，变督责为鞭责，教之正所以施之也。此“上六：鸣谦。利用行师，征邑国”也。

豫

熟玩《豫》卦，当深体豫字之义。《礼记·中庸》：“凡事豫则立。”豫者，先事豫备之谓。此所谓“言前定则不跲，事前定则不困，行前定则不疚，道

前定则不穷”也。豫之时，处小事如大事，处常事如变事。虽极小，极常之事，而以建侯、行师视之。临事而惧，好谋而成。豫于事先，有备无患也。

处《豫》之时，刚强之心，定之于内。坚忍之志，行之于外，合理而动。所谓豫也，人能处处合理而动。前事如是，临事如是，后事亦如是。虽天地阴阳不测之变，我皆镇定以应付之。建侯、行师，犹事之小也。天地合理以动，所以“日月不过，四时不忒”。圣人合理以动，所以刑罚清明，万民悦服。是何也？豫之故也。

作乐崇德，荐之上帝，以配祖考。此《豫》之时所有之事也。处《豫》之时，端居深念，心集一处。《礼记·中庸》：“鬼神之为德，其盛矣乎，视之而不见，听之而不闻，体物而不可遗。使天下之人，齐明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。”作如是观，始能心集一处。有平时之定，始能有临时之不乱。此所谓畏戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻也。见尧于羹，见尧于墙，仰不愧于天，俯不忤于人。皆是《豫》之时修养之功也。

修养者，收视反听，调气平心。孟子之所谓“操则存”是也。操之方法若何？即一念之起，不使继续成为思想。如设立种种修养之条规，甚且以此沾沾自喜，以此娓娓告人，非徒无益，而又害之。此“初六：鸣豫。凶”也。

修养之时，志意坚定。《诗》云：“我心匪石，不可转也”。终日不终日，皆如石之坚定，毫不动摇。此“六二：介于石，不终日。贞吉”也。

在修养之过程中，反躬自视，若无所得，反复省察，自觉毫无把握。此“六三：盱豫，悔。迟有悔”也。当此之时，对于修养，而起犹豫之心。若因犹豫而懈怠，即退步矣。虽犹豫而不懈怠，继续精进，终必大有得也。修养者当此犹豫之时，万勿自疑。要知此犹豫之起，正是旧恶与新善进退之时。懈怠，则善退而恶进；精进，则恶退而善进。此“九四：由豫，大有得，勿疑，朋盍簪”也。

坚决修养之心，虽有犹豫之起，精进而战胜之，毫不犹豫，操心一处，生死不变。此“六五：贞疾，恒不死”也。

修养之志，冥定于心，一成不变。修养之时，随缘而变，如初观空、观假，再观中。此“上六：冥豫。成有谕。无咎”也。

随

熟玩《随》卦，当深体随字之义。《说文》：“随，从也”。从，即《论

语》：“从心所欲，”“从吾所好”之从。《杂卦传》曰：“随，无故也”。故，即《墨子》：“故，所得而成也”之故。言修养者，当从吾之意，毋故为之。《孟子》：“必有事焉而勿正。心勿忘，勿助长也”。随之义也。《文言》曰：“元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”《乾》有此四德，为健行之天。《随》有此四德，为修养之人。具此四德，而曰：“无咎”。以修养之目的不在求福，只在免咎。故曰：“元、亨、利、贞，无咎。”

从吾之意，毋故为之。使无刚之德，不免一于柔。或至静而不动，使无柔之德，不免一于刚。或至动而不说。故必刚来而下，始能为动而说之随。修养如是，自能亨、贞无咎。以己修养之随，而得众人企仰之随。此随之义所以大也。

“以响晦入宴息”，此是《随》卦之重要义。饱食终日，无所用心，不得谓之随。终日不食，终夜不寝，以思，亦不得谓之随。自强不息者，《乾》之自具元、亨、利、贞四德。人不能如天之不息，响晦入宴息。《随》之所以修养始具元、亨、利、贞四德也。

《孟子》：“心之官则思，思则得之。”修养之初，当时时警饬其心，变其习惯之行为。《论语》：“出门如见大宾，使民如承大祭。”一动一静，皆有一定之功课。此“初九：官有渝，贞吉。出门交有功”也。

修养之心，毋注重于小者、近者，致转失其大者、远者。此“六二：系小子，失丈夫”也。

修养之心，当注重于大者、远者，而放弃其小者、近者，此《随》之所以有得，利于端居深念之事。此“六三：系丈夫，失小子。随有求，得。利居贞”也。

修养若有所得，自信于心，然尚在半途，未竟全功。其事贞凶，其义无咎。此“九四：随有获，贞凶。有孚在道，以明何咎”也。

修养不懈，前则有孚于心，未竟全功。今则有孚于事，位处正中。此前所以凶，今所以吉。此“九五：孚于嘉。吉”也。

修养之心，注重大者，远者，不仅拘系之，而又维之。是修养已成熟矣。四德全备，己身如天下归往之王。此“上六：拘系之，乃从维之。王用亨于西山”也。

蛊

熟玩《蛊》卦，当知蛊字之义。蛊者，自身之蛊，魔自内出也。自身之蛊，即是自性之魔。自生以来，潜伏于性中。吾人修养之初，只能去外来之魔。自性之魔，当以自性去之。非修养到某种程度，自性之魔不能发见。自性之魔谓之蛊，弃自性之魔，亦谓之蛊。《序卦传》：“蛊者，事也。”事即修养之事。《杂卦传》：“蛊则飭也。”飭为整飭之谓，即修养之所有事也。自《随》之修养以后，发现自身之蛊，而以自性修养之，豁然贯通，头头是道，如涉大川，毫无阻碍。自性修养，虽则是用力于平日，开悟于一时，当此欲悟未悟之顷，聚精会神以赴之。先甲三日，后甲三日，以七日为期。七日为期，中外习惯上之所用。阴阳五行，合而为七，亦自然之数也。

在天地之性为阴阳，在人之性为刚柔。“刚上而柔下”，自性之蛊也。“巽而止”，自性之治蛊也。自性之蛊既治，始可以治人之蛊。故曰“天下治也”。治自性之蛊与治人之蛊，必有事焉。故曰“往有事也”。七日为期。先甲始也，后甲终也。慎终于始，合乎天地自然之数。故曰：“终则有始，天行也”。

“振民育德”，是《蛊》卦的重要义。“振民”是治人之蛊，“育德”是治自性之蛊。要“振民”必先要“育德”。六爻皆是治自性之蛊而《大象》言“振民”者，盖治自性之蛊，是自利；治人之蛊，是利人。儒家修己治人之学，必修己然后可以治人。亦必治人而修己始能圆满也。

自性之蛊，不是有生以后所染社会之习惯，是与生俱来而有之。受父之遗传性，谓父之蛊。欲“干父之蛊”而去之，先靠后得之智，以去遗传之蛊。其始则厉，其终则吉。此“初六：干父之蛊，有子，考无咎。厉，终吉”也。

自性之蛊，受母之遗传性，谓母之蛊。欲“干母之蛊”而去之，虽亦靠后得之智，然仅靠后得之智，不可干也。盖父之蛊属阳，母之蛊属阴，阳蛊易见，阴蛊多伏。必正心以修养之。此“九二：干母之蛊，不可贞”也。

“干父之蛊”而去之，断非一蹴可成。在此修养的过程中，遗传之习惯，旋起旋伏。能始终不懈，虽有“小悔”，终无“大咎”。此“九三：干父之蛊，小有悔。无大咎”也。

自性的修养，必涵泳渐进。若勇往直前，反无所得。此“六四：裕父之蛊，往见吝”也。

自性的修养，劝诱胜于教导。《论语》：“循循善诱”是也。此“六五：干父之蛊，用誉”也。初六、九三、六四、六五皆言“干父之蛊”，只九二言“干母之蛊”。一则蛊卦之修养，指男子而言。男子受父之遗传性较多；二则言阳可以括阴。九三、六四、六五所言，“干母之蛊”，当亦如是。

自性之蛊去净，大有上天下地惟我独尊之慨。此“上九：不事王侯，高尚其事”也。

临

熟玩《临》卦，当深思临字的意义。《说文》：“临，监临也”。即监视的意义。《临》卦之临有二义：一如《诗》：“上帝临女”之临，言静时的修养，如有监视我者；一如《书》：“予临兆民，凛乎若朽索之馭六马”之临，言动的时行为，亦有如监视我者。一静一动，皆不敢稍有放逸。体仁长人，嘉会合礼，利物和义，贞固干事，皆是静时的、动的时所当注意者。当修养未至纯熟之时，在行为之过程中，必时时有吉凶之恐惧存于其心。始勤终怠，人之恒情。作一年计划，到过半之时，往往开始堕落。至于八月，正是用功过半之时。不言吉而言凶者，非实有凶，以凶自儆，修行人当如是也。

《孟子》曰：“我善养吾浩然之气。其为气也，至大至刚”。即是“刚浸而长”也。《皋陶谟》之九德：宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，疆而义。九德中宽而栗，柔而立，直而温之三德，即“说而顺”也。刚中而外应，居正而行通，循天道之自然。朝乾夕惕，时时恐惧修省。静时有“上帝临女”之恐。动时“临兆民凛乎若朽索馭六马”之惧。时时恐惧，时时修省，纵使有凶，瞬息即消而不可久。是以修养者贵自儆也。

“教思无穷，容保民无疆”。专指动时之行为而言。静时修养，儒家之修己，佛家之自利是。动时行为，儒家之治人，佛家之利他是。教民之思无穷，保民不分疆界，是治人与利他之大公无私心。静时之修养，正所以为动时之行为。设不教思、不保民，虽时时如对上帝，不愧屋漏，此儒家之所谓“独善其身”，佛家之所谓“小乘”也。

人世治人，民众咸来，临之以庄，事正而吉。此“初九：咸临。贞吉”也。

持之于己者，以正而吉。应之于人者，无有不利。此“九二：咸临，吉，无不利”也。

临民之心，若稍懈怠，不以临民为惧，而以临民自喜，“无不利”者，或变而“无攸利”。稍有懈怠之心，当惕然自做，悄然以忧，始能“无咎”。此“六三：甘临。无攸利。既忧之，无咎”也。

悄然自忧之后，兢兢业业，恐惧之心愈至。六三之“无咎。”咎不长。六四之“无咎”，位正当。此“六四：至临，无咎”也。

人世治人，知己知彼。尊贤而容众，嘉善而矜不能。此“六五：知临，大君之宜。吉”也。

“教思无穷，容保民无疆。”志定于内，而人应于外。此“上六：敦临。吉。无咎”也。

观

熟玩《观》卦，当深思观字之义。《说文》：“观，谛视也”。视其相曰看，视其体曰观。是粗视曰看，细视曰观。所以修养的境地，必于观证之。《临》卦静时的修养，动时的行为，于所观之境地而言为临，于能观之主体而言为观。《观》卦之义，是观之引伸义。一为观示之观；一为观瞻之观。皆是人世临民之所有事。是临与观，其名虽二，其事实一。《杂卦传》曰：“《临》、《观》之义，或与或求”，以我临物故曰与，物来观我故曰求。观民之时，有仪可象，有威可畏，不言而信，不教而劝。此“盥而不荐，有孚颙若”也。临民之上而观民，有巽顺之德。居中正之位，端拱无为，下民化之，天不言而四时行、百物生，皆在此静穆包容之中。而人民观我，危而不猛，恭而安之态度，无不心悦诚服。《论语》所谓“为政以德，譬如北辰，而众星拱之”是也。

“省方观民设教”，临之观也。不曰巡方，而曰省方；不曰临民，而曰观民；不曰施教，而曰设教。临之事，皆观之事也。“六四：观国之光”，省方也。“九五：观我生”，观民也。《彖辞》：“以神道设教”，设教也。此就政治之施行而言。若就学问之修养而言，旷观宇宙之大，省方也。静观性天之地，观民

也。所谓放之则弥六合，卷之则退藏于密。方便以说之，设教也。所谓“循循善诱”。静则为学问之修养，动则为政治之施行。观行虽二，观理则一。

老子曰：“善者吾善之，不善者吾亦善之。信者吾信之，不信者吾亦信之。”一视同仁，有教无类。小人不以不善不信见绝。君子亦不以善信见尊。此“初六：童观（童即同字），小人无咎，君子吝”也。

同观之后，分别观之。视其所以，观其所由，察其所安。有隐微之善，观之必审。此“六二：窥观，利女贞”也。

同观之后，继之以窥观。必先观己一生之行为，以进退贤不肖。不有同观，则贤者或见遗；不有窥观，则不肖者或浑进。或进或退，既不遗贤，不肖者亦不我欺矣。此“六三：观我生，进退”也。

庄子曰：“故君子远使之，而观其忠。近使之，而观其敬。烦使之，而观其能。卒然问焉，而观其知。急与之期，而观其信。委之以财，而观其仁。告之以危，而观其节。醉之以酒，而观其则。杂之以处，而观其色。”能如庄子之观人，而人无不服矣。此“六四：观国之光，利用宾于王”也。

既用九种之法以观人，必我自己一生之行为一出于正，毫无过处。此“九五：观我生，君子无咎”也。

必先观己，始能观人。本己以观人，则人一生之行为毫无隐行。此“上九：观其生，君子无咎”也。

噬 嗑

熟玩《噬嗑》卦，当深明噬嗑之义。噬嗑，游牧时代之言语，食肉时啮而合会也。兹之言噬嗑者，俗所谓咬紧牙关，痛改己过。自修如是，窒碍者，无不亨通，是以君子贵自讼也。《论语》：“君子欲讷其言，而敏其行。”守口如瓶，吉人之辞自寡也。口虽不言，是非自分。夫人不言，言必中。天不言，雷电自彰其威。学者不言，省察自慎其独。柔顺以动，不粗暴也。居中而处，不偏颇也。志向上行，惟恐不当。自讼其过，所以常无过也。

“明罚敕法”，国家之刑也。“戒慎恐惧”，学者之刑也。《论语》：“君子怀刑”，非怀“明罚敕法”之刑，是怀“戒慎恐惧”之刑。战战兢兢，“如临深渊，如履薄冰”，无时不在戒慎恐惧之中。操心危，虑患深，是以能达所谓君子有终身之忧，无一朝之患也。

“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”。礼之防身过于校械。此“初九：履校灭趾。无咎”也。

恶之在身，如垢在肤。切肤之痛，必断而去之。虽伤及面目，而亦有所不惜。此“六二：噬肤，灭鼻。无咎”也。

视听言动之过，外过也。心之过，内过也。制其外以养其内，必细细咀嚼，然后始得过之所在。既知其过，如遇毒害，心极不安。惟既知之，始虽不安，终则无咎。此“六三：噬腊肉，遇毒，小吝。无咎”也。

自讼其过，由外及内，由浅及深。刻骨自讼，似乎偏僻之习已去，中正之心渐彰。修为之道，以逸佚而凶，以艰苦而吉。此“九四：噬乾肺，得金矢。利艰贞。吉”也。

修养之功愈深，省察之心愈密。前虽中正之心渐彰，此则中正之心确定。然必检身若不及，制心毋稍懈，而犹不敢过于自信。不求有功，仅免咎。此“六五：噬乾肉，得贵金。贞厉，无咎”也。

若不能讼之于内，以去心过，便讼之于外，以去身过。虽亦自讼，讼不切实，不仅无咎，反为有凶。此“上九：何校灭耳。凶”也。

贲

熟玩《贲》卦，当深思贲字之义。《说文》：“贲，饰也”。有修饰义。《论语》：“貌思恭”。古铭：“火灭修容，必敬必恭”。皆是修饰其容貌之谓。修养者自省于内，《噬嗑》是也。自修于外，《贲》是也。君子内方外圆。内方，故《噬嗑》亨。外圆，故《贲》亨。究竟修饰于外非修养之本，只“小利，有攸往”而已。

以外之圆，文内之刚。以内之方，文外之圆。此所谓温而厉，危而不猛，恭而安。阳刚而阴柔，刚柔交错，自然之交错，天文也。内明而外文，文明以止，人为之交错，人文也。自然之交错，变四时而成万物。人为之交错，成己以成天下。无《噬嗑》之自省，不能成己。无《贲》之修饰，不能成天下。以化成天下者，以文化成之也。今人常用文化二字。当知不有《观》之如对上帝，即不能有《噬嗑》之自省。不能有《噬嗑》之自省，即不能有《贲》之修饰，而文化无由成也。

“明庶政，无敢折狱”。此《贲》之时所有事也。“明庶政”，修饰之事，

《贲》之所有事。“折狱”，自省之事，《噬嗑》之所有事。修饰不止一端，视听言动，无事不修，故曰“庶政”。经《噬嗑》自省之后，当于视听言动，一一纳之于礼。自省者，“非礼勿视”；修饰者，视必于礼。自省者，“非礼勿听”；修饰者，听必于礼。自省者，“非礼勿言”；修饰者，言必于礼。自省者，“非礼勿动”；修饰者，动必于礼。一则消极的诸恶莫作；一则积极的众善奉行。此《贲》之所以“明庶政，无敢折狱”也。

孟子曰：“苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，困乏其身”。则是修养者，不仅内部的心志当苦，即外部的筋骨亦当劳。甚且体肤不怕饿，身不怕困乏。所以《贲》之文饰，不仅以温和表其仪容，尤当以劳苦勤其手足。此“初九：贲其趾，舍车而徒”也。

修饰于外，一时一刻不懈，一须一发不遗。谨小慎微，浑身上下，无稍欠缺。努力其大，不肯忽略其小。努力其显，不肯忽略其微。此“六二：贲其须”也。

修养于内，谓之涵养。修养于外，谓之修饰。无论内之涵养，外之修饰，不在一时之奋兴，而在永久之维持。孟子之所谓“勿助、勿忘”是也。此“九三：贲如濡如。永贞吉”也。

修养者，贵有永久之维持。尤贵有继续之精进。如骥能驰，如马能一日千里，循其自然。其初，毫不放松，防身如盗。用力既久，涣然冰释，怡然理顺，浑身皆是天理，寇仇皆是眷属。此“六四：贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾”也。

修养纯熟，浑身天理，无事外求，万物皆备我身。宇宙即在吾庐。此孔子燕居，“申申如也，夭夭如也”的气象。而犹自视显然，如有不足，愈见沛乎，随在皆是。此“六五：贲于丘园，束帛笈笈。吝，终吉”也。

孔子言：“仁远乎哉！我欲仁，斯仁至矣。”可见人人皆有仁之本体，不必于外求之。孟子所谓“反身而仁”是也。惟修养当身体力行，不可求之于文字。而又不能不以文字指其往路。子贡所以言：“夫子之文章，可得而闻也。夫子之言性与天道，不可得而闻也。”与佛说法四十九年，何曾说一字，同一境界。所以修养者，朴实用功，不可求之于语言文字之间。此“上九：白贲。无咎”也。

剥

熟玩《剥》卦，当深思剥字之义。《说文》：“剥，裂也。”分裂之义，剥之

自外来也。《杂卦传》：“剥，烂也。”腐烂之义。剥之自内出也。修养未届成熟，半途易于堕落。外来之剥易制，内出之剥难制。经《噬嗑》之内省，《贲》之外饰，修养虽未届纯熟，已有相当之程度。剥之堕落，非自外来，自内出也。《杂卦传》所以言“剥，烂也”。剥自内出，于修养极不利。不定于内而往于外（出外）。修养之初，制其外以安其内，及其继也。制其内以宁其外。不然，剥之不利，使心有所往也。

内出之剥，最容易牵引外来之剥。本刚强之性，为柔弱之情所剥，而变内出之剥。不利也。外来之剥，心有所往也。内出之剥，君子道消。外来之剥，小人道长也。当此之时，若任其所之，必至堕落。若强而制之，易于决裂。必顺而止之，始可渐去内出之剥，不至有外来之剥。“顺而止之”之道若何？在于观。一观其放心而收之。孟子所谓“收其放心”是也。一观本心而复之，孟子所谓“操则存”是也。观放心之道若何？止其功名利禄之念，使心不放于外也。观本心之道若何？见尧于羹，见尧于墙，使心归于一也。修为之时，要极其自然。“勿助勿忘”，如天之消长盈虚，乾乾不息。此天之行也。《礼记》曰：“张而不弛，文武不能也。弛而不张，文武不为也。君子法天之行以修养，当如是也。”

《大学》曰：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安。”“厚下安宅”，修养之最要也。何谓“厚下”？基本工夫。何谓“安宅”？宅，心也。“安宅”，安心也。何谓基本工夫：知止定静也。何谓安心？心不妄动，随在而安也。程子见人静坐，即称为好学。静为基本工夫可知。心时时在腔子里，心要安可知。“山附于地，剥。”堕落之象也。当堕落之时，急宜有基本工夫，以安其心。此即是“顺而止之”也。

壮身之所止，静坐时之所依也。孟子之“收放心”、“操则存”，皆于静坐中观之。静坐之时，把不住之一点由足而起。心摇摇而无所着。此“初六：剥床以足，蔑，贞凶”也。

愈欲静而动愈甚，把不住之一点，由足而上。辨，马融云：“足上也”。剥至于足上，心摇摇愈无所着。此“六二：剥床以辨，蔑，贞凶”也。当此剥自内出之时，当自知其剥，而有以止之。如其能止，虽剥无咎。此“六三：剥之。无咎”也。

止之工夫，极不容易，不可有丝毫勉强。若不知止而强止之，则浑身皆不自然，其剥更甚。此“六四：剥床以肤。凶”也。

动之形虽则见于足，以及其肤，其原则在于心。一切惟心所造，动原于心，静亦当原于心。《说文》：“宫，室也”，宠尊居也。宠是心，宫人是意，把不住之点，此伏彼起。憧憧往来于心，心没不见，而意复杂，如鱼贯而入。若观心“顺而止之”，则无不利矣。此“六五：贯鱼，以宫人宠。无不利”也。

能“顺而止之”，此心寂静常存，而又活泼泼地。本来之心，得所依止。外来之意，剥烂以尽。此“上九：硕果不食，君子得舆，小人剥庐”也。

复

熟玩《复》卦，当深体复字之义。《说文》：“复，往来也。从彳，复声。”复，行故道也。《杂卦传》：“复，反也。”合此诸义，往来于故道之中，反复自省也。修养过程之中，必有懈怠之时。当此时也，即反复自省，急将往日修养之程序，谨饬其身。《论语》：“温故而知新。”知的学问，由温故而精进。行的学问，更是由温故而精进。此《复》之所以亨也。《复》之修养，思想之出入，不念乎其外。固无富贵贫贱之扰乱其心，亦无羡慕妒嫉之扰于其心。寂然不动，感而遂通天下之故。而“憧憧朋来”之思想，自然是清淨的、纯洁的。反复于往日修养之故道，至于七日之久，精进不懈。旧的纯熟，新的群来，再自此精进，“利有攸往”矣。

《复》之所以亨者：懈怠固是懈怠，猛进亦易于懈怠。其进锐者其退速，事理尝如是也。《复》之修养，往来于故道之中，勿助勿忘，动而以顺行，此所以能“出入无疾，朋来无咎”也。自然之运行，以七日为一期。人为之修养，亦以七日为一期。修养在七日之久，粗暴之猛进，成为精辩之猛进。“天行健，自强不息。”不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。人之修养，与天地之运行合。故曰：“《复》，其见天地之心乎？”

“至日闭关，商旅不行，后不省方。”此《复》之修养最重要之方式也。至日者，即《复》之修养的日也。闭关自守，任何人，任何事，皆不入于其心。行本商之事，省方本后之事。当此闭关之日，虽商亦不行，虽后亦不省方，而况修养者不是商与后乎！盖极言之也。

无论懈怠的懈怠，或猛进的懈怠，当《复》之时，不以故道为远，而有悔心。此“初九：不远复。无祇悔，元吉”也。

理可顿悟，事必渐修。前既以锐进而速退。《复》之修养，当力矫锐进之习。动而以动行，渐渐达到来复之时。此“六二：休复。吉”也。

“休复”不是不动，是静即是动，动即是静之义也。但是此种境界，猝然做不到。先以“休复”戒以毋锐进，继以“频复”防其无速退。“休复”与“频复”，不是两截，是一气。此“六三：频复。厉，无咎”也。

“休复”、“频复”，一气修养，自能得动即静、静即动之中行。修养至此，独来独往，快然自足。此“六四：中行独复”也。

独来独往，快然自足。《复》之修养，将届成功之时。此“六五：敦复。无悔”也。

修养的工夫无止境，道高一尺，魔高一丈。其始也固有困难，其终也更多困难。若以独来独往，快然自足之心，不稍知戒慎恐惧，则“敦复”即变为“迷复”，“迷复”之灾眚，更甚于退速。退速者，可以“休复”、“频复”治之，“迷复”者，必以克制之力以为对治。对治极不容易，或至大败。自来修养之工夫，堕落无遗。速退之对治，七日可以来复。“迷复”之灾眚，十年而不克。“亢龙有悔”。吾人届修养将成功之时，毋以自足而为“亢龙”，至于“迷复”。此“上六：迷复。凶。有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征”也。

无 妄

熟玩《无妄》卦，当知无妄有二义：一、《说文》：“妄，乱也。”无妄者，无妄乱而诚实也。二、《杂卦传》：“无妄，灾也。”无妄者，无希望而堕落也。（马融、郑玄、王肃皆云：妄犹望，无所希望也。）无妄乱而诚实者，言自《复》卦初九之“不远复”。经过六二之“休复”，六三之“频复”，六四之“独复”，以至六五之“敦复”，此七日来复，无妄乱而诚实也。无希望而堕落者，言《复》卦上六之“迷复”。至于“十年不克征”，此无希望而堕落也。无妄乱者，有元、亨、利、贞四德，合乎无妄之诚实。无希望者，其“匪正有眚，不利有攸往。”不贞不利，而卒堕落也。无妄乱者，以至大至刚之气，养其至纯至正之心。气养于外，心定于内。以有秩序之动，健行不息。气之至大至刚，成为心之至大至刚。心之至纯至正，成为气之至纯至正。心气合一，极其自然。此大亨以正，天之命也。若“迷复”而修养不正，误入歧路，则

无希望矣。吾人修养之功，最怕懈怠之复，而入迷路。“匪正有眚”，无贞之得，而有不贞之失。“不利有攸往”。无利之无人而不自得，有不利无路可走之失，此真无所希望也。无妄乱虽合乎天之诚实，无希望则天命不祐而堕落。吾人为修养之行，可不慎耶？

“茂对时，育万物”。此《无妄》卦之重要义。言勉配天时，育养万物。一切之事，不能离开时间、空间。修养亦然。随顺时间，修养身心。不言空间者，处此环境之中，可不必言也。《礼记·学记》云：“时教必有正业，退息必有居学。不学操缦，不能安弦。不学博依，不能安诗。不学杂服，不能安礼。不兴其艺，不能乐学。故君子之于学也，藏焉修焉，息焉游焉。”此一生中学之时也。《礼记·文王世子》：“春诵，夏弦”，“秋学礼”，“冬读书。”此一年中学之时也。《易》·《乾卦》：“君子终日乾乾，夕惕若厉。”此一日中学之时也。修养当定有一定之时，时间既一定，空间之身心自然随时间之进步而进步。一暴十寒者，固非“茂对时”。或彼或此者，亦非“茂对时”。必“茂对时”，然后可以育万物。修养者，宜善识此意，此修养之必要也。

无妄乱，是诚实义。何谓诚？诚，从言、从成。言必信，成为言也。此无妄乱之见于外者也。何谓实？实从宀、从贯，燕居有一贯之主张，而心定也。此无妄乱之见于内者也。内外皆无妄乱，无所往而不吉矣。此“初九：无妄往。吉”也。

若“迷复”而误入歧路，纵修养之工未懈怠，必无成功之希望。必先种乃得获，必先蓄乃得畬。今用工已错，意欲速成，是未耕何能获？未蓄何得畬？及早自省，遵正道而行。此“六二：不耕获，不菑畬。则利有攸往”也。

不早自省察，日在“迷复”之中，不遵正道而行，皆为无希望之修养矣。后得之智，被物质之欲牵引以去，则物质之欲日长，精神之欲日消。此“六三：无妄之灾，或系之中，行人之得，邑人之灾”也。

修养只有一条正路。精进者，是本固有之道，努力不懈。此“九四：可贞，无咎”也。

懈怠而不精进，此无所希望之疾。尚未走入迷路，不必另以他种方法对治。只要振作精神，已可起无所希望之疾。此“九五：无妄之疾，勿药有喜”也。

懈怠而无所希望，与走入歧路而无所希望，无所希望虽同，其实不同。懈怠而无所希望，只要振作精神，本固有之道努力，不必另用他种方法以为对治。走入歧路而无所希望者，愈努力而愈错误。自己虽以为精进，实则毫无所利。此“上九：无妄，行有眚。无攸利”也。

大 畜

熟玩《大畜》卦，当知《大畜》与《小畜》虽同一修养，而时间不同。《小畜》之修养，是初期之修养。《大畜》之修养，是《无妄》之后精进之修养。或是无所希望之后，忏悔之修养。要皆与初期之修养，用功不同。“利贞”者，贞，修养之事，言从此修养而有利也。发愤忘食，“不家食。吉”也。勇往直前，“利涉大川”也。

“刚健”者，气之修养如是也。“笃实”者，意之修养如是也。“辉光”者，貌之修养如是也。修养不懈，其德日新。汤之《盘铭》曰：“苟日新，日日新，又日新”是“日新其德”也。“刚上”者，自己修养之决心。“尚贤”者，取人为善，养之谦德，一方面发奋忘食，一方面大烹以养圣贤。虽则勇往直前，而又极其自然也。

“多识前言往行，以畜其德。”是《大畜》卦修养之重要义。《大畜》之修养，是已经用过一番工夫。无论是精进之修养，或忏悔之修养，“前言往行”，所识已多。兹之修养，只须把多识的“前言往行，以畜其德”，不必他求。孟子曰：“诵尧之言，服尧之服，是亦尧而已矣”。精进不懈，见尧于羹，见尧于墙，即是“多识前言往行，以畜其德”也。

孟子云：“勿助勿忘”。《礼记》云：“藏焉、修焉、息焉、游焉。”修养的人固当如是。但自修养到某种程度以后，必需用猛烈的工夫，不使功亏一篑，所谓精进之修养也。若是误入迷途，为忏悔之修养，尤需痛自省察，努力前进。朝乾夕惕，略无休息。此“初九：有厉，利己”也。

精进之修养，用猛烈工夫。忏悔之修养，痛自省察。或不免有为之太过之处，精神至于疲倦，身体稍有亏损。此“九二：舆说辐”也。此与《小畜》九三之“舆说辐”不同。《小畜》是修养之初步，天人交战于中，故《象》曰：“不能正室”也。《大畜》是修养将成，不过用功太过。精神疲倦，身体亏损。而心理则极其纯正。故《象》曰：“中无尤”也。

修养用功太过,不免有“舆说辐”的影响。当要回到“勿助勿忘。”藏焉、修焉、息焉、游焉之常道,始有利于精进之修养。或忏悔之修养,并有利于修养之成功。此“九三:良马逐,利艰贞。曰闲舆卫,利有攸往”也。

凡人皆有本然之明德,只为人欲所蔽。明德不见,而明德自在。此《礼记·大学》所谓“明明德”也。所以修养的修之功夫有二:一曰内定,一曰外定。内定者,止其心于正念。时时以此正念成为思想。孟子之所谓:“操则存是。”此“六四:童牛之牯。元吉”也。童牛,喻本然之心。牯,喻把心放在腔子里也。外定者,止其心之邪念。“非礼勿视。非礼勿听。非礼勿言。非礼勿动。”此“六五:豶豕之牙。吉”也。豶豕,喻邪念。郑玄云:“牙,互之误字。”互喻邪念,以绳缚之也。

邪念既去,正念常存。此时明德已明,有“君子坦荡荡”的态度。此“上九:何天之衢。亨”也。

颐

熟玩《颐》卦,当体颐字之义。颐养与修养不同。《说文》:“修,饰也。从彡,攸声。”彡,是文饰义。修养,是取诸外而养的,有为法也。《说文》:“颐,颧也”。古文作臣,象形。从口内言之曰颧,从口外言之曰颐。咀嚼物以养身。颐养,是动诸内而养的,无为法也。无为法之颐养,如《论语·述而》篇,记孔子之燕居,“申申”其容舒,“夭夭”其色怡。行其所无事,不必外求。蔼然之貌,自见于燕居之间。故曰:“自求口实。”

颐之颐养,视《大畜》之修养尤正。故曰:“养正则吉也。”其颐之法,不取诸外来,取诸自身。故曰“观颐,观其所养”。“申申”容舒,“夭夭”色怡。浑然与天地同和,毫不着意,自然能养。故曰:“观其自养”。民胞物与,皆在颐养者怀抱之中。圣人养贤以及万民,与天地养万物同一度量。颐养之养,所以大也。

慎言语、节饮食,是颐养之态度。修养本自慎言语、节饮食始。但修养之慎言语、节饮食,是有为之慎、节。颐养之慎言语、节饮食,是无为之慎、节。慎言语、节饮食,儒家八戒中之二戒。有为之慎、节者,戒之初步,犹勉强也。无为之慎、节者,戒之纯熟,极自然也。由修养至于颐养,即由勉强至于自然。颐养之人,言语自然不出诸口,人视之以为慎。颐养之

人，饮食自不留于心，人视之以为节。不慎之慎，不节之节。慎，节之极致也。

修养之法，或读书，或经验。外之知能，皆足为内心之辅助。颐养之法，全靠内心之涵泳。若舍内心之良知、良能，不以静的涵泳为颐养，而以动的作为为颐养，必无是处。此“初九：舍尔灵龟，视我朵颐。凶”也。朵，动也。

修养之法，到《大畜》上九之时，应以无为之颐养，以竟全功。乃以动的作为为颐养，仍是有为之法。此颠倒拂常经也。虽有志上进，无有是处。此“六二：颠颐，拂经于丘颐。征凶”也。

违背颐养之常经，蒸沙不能成饭，磨砖不能作镜。用功虽猛，有为之法不能发见本然的良知、良能。努力不已，至于十年之久，无有是处。此“六三：拂颐，贞凶。十年勿用，无攸利”也。

应以无为之法颐养。而以有为之法颐养，谓之“颠颐”。此“六二：颠颐”，故凶。既知有为不是颐养之法，而以无为颐养，亦谓之“颠颐”。此“六四：颠颐”，故吉。既以无为颐养，而有为之习惯，不免时有“虎视眈眈，其欲逐逐”之象。但知之既审，有为之习惯，必能去除。此“六四：颠颐，吉。虎视眈眈，其欲逐逐。无咎”也。

前拂颐养之常经，现居颐养之正道。其事虽吉，但有为之习惯尚不能去除以尽。虽知无为之可贵，不能如禹之行水，行其所无事。此“六五：拂经，居贞吉。不可涉大川”也。

无为之颐养，不可以言语形容，不可以思虑议拟。一落言语思虑，即违反自然。由自然之道以颐养，只要厉行去除有为之法，久之自然能如禹之行水，行其所无事。此“上九：由颐，厉，吉。利涉大川”也。

大 过

熟读《大过》卦，当知过字之义。《说文》：“过，度也”。度即渡。《广雅·释诂二》：“过，渡也。”引伸为经过义。《公羊六年传》：“过时则书。”注：历也。又引伸为过甚义。《左昭元年传》：“过则为灾。”疏：淫也。又引伸为过失义。《论语》：“不贰过”，《皇疏》：“犹失也。”《孟子》：“圣人且有过与。”注：谬也。《大过》之过，兼含三义：于己之颐养言，为经过义。以人之

视己言，为过甚义。以己之视人言，为过失义。大者，多之义。大过者，含三义也。儒家之学，修己而后治人。洁身以入世，世皆在过失之中，领导之人亦然，此“栋挠”也。学者以救世为事，不肯独善其身。己立立人，已达达人。此“利有攸往。亨”也。

举世皆浊，众人皆醉。此“栋挠，本末弱也。”具至大至刚之气概。有“巽顺和说”之度量，教诲他人，孜孜不倦。善与人同，气象宽大。独醒独清，洁身自好者，其度量未宏也。

“独立不惧，遁世无闷”二句，是《大过》一卦之要义。其所以独立不惧者，以经过《大畜》之修养，《颐》之颐养，内足于己，独立于世，自能不惧。举世皆在过失之中，而以我为过甚，虽遁世亦无闷。此孔子所谓：“人不知而不愠。”孟子所谓：“人知之亦嚣嚣，人不知亦嚣嚣”是也。必有“独立不惧”之气概，然后有“遁世无闷”之度量。亦必有“遁世无闷”之度量，愈见其“独立不惧”之气概。只能独善其身者，不足以言“独立不惧”也。必欲兼善天下者，不足以言“遁世无闷”也。

欲以善言教人，当以善气迎人。若以严厉态度，刚正言语，其声色即拒人于千里之外。君子所以“危而不猛。”此“初六：藉用白茅。无咎”也。

凡人皆有明德，只因为物欲所蔽，其根已枯。虽有萌蘖，难期条违。犹之老夫女妻，即有生育，难期繁衍。无根之木，无源之水，无本之人，不易为善。此“九二：枯杨生稊，老夫得其女妻。无不利”也。

其德已成，其名未立。欲兼善天下，必得其人而辅之。若所辅之人柔弱而不可辅，虽已有理繁治剧之才，化民成俗之德，而亦不足以有为。此“九三：栋挠。凶”也。

所辅之人，刚健可辅。其左右之人，以我之行为过甚，多方阻之，而亦不足以有为。此“九四：栋隆。吉。有它，吝”也。

治国治民，当求实在之效力。不可在表面上做做敷衍工作。如已枯之木，虽则生华，必不可久。老妇士夫，虽则组织家庭，决无生育之望，徒为可丑之行。此“九五：枯杨生华，老妇得其士夫。无咎，无誉”也。

横流泛滥，举世淹没。虽有“独立不惧”之气概，不能“遁世无闷”，鲜不遭杀身丧名之祸。此所以有道则见，无道则隐。隐非我之过，世之过也。此“上六：过涉灭顶。凶，无咎”也。

坎

熟玩《坎》卦，当知坎字之义。其义有二：一、《说文》：“坎，陷也。”此《坎》卦之本义。一、坎与欲同音。《孟子》：“如其自视欲然，则过人远矣。”欲然即坎然，不自满之意。此处《坎》之义。学者初入世，处处皆是险难之象。但世虽险难，终不以己之独醒独清自异，欲然不自满。此所以重重险难之中，其心理常然通泰，不受险难之环境影响。其处险之行为，可嘉尚也。

处险难之时，其险难之来，如水流不止，终不填坎陷而盈。惟处坎者，以至大至刚之气，充积于中，发见于外，不失己之自信心，始能得人之共信心。自信而人信，所以能往而有功。虽处如天险之不可升，地险之山川丘陵，王公之守国设险的环境中，而我始终以自视欲然之态度，不稍有所动于其心。虽有种种之险，而履险如夷。其态度镇静，其应用宏大，皆由颐养中来也。

“常德行，习教事”二句，是《坎》卦之重要义。“常德行”，所以持己也。“习教事”，所以待人也。颐养功深，得之于内为德，见之于外为行。不有片时之间断，故曰：“常德行”。处险难之中，自身常居于无过之地，以事教人，习而不倦，故曰：“习教事。”处险难之中，不仅不忧，且诲人不己，非颐养功深者，不能如是。

洁身入世，世多险难。重重险难之中，每自陷于险难而不自知。此“初六：习坎，入于坎窞。凶”也。

世多险难，而我以欲然不自满之态度，入于其中。于人无过分之求，于己有自足之乐。此“九二：坎有险，求小得”也。

险难之来，非一其事。衽席之上，亦有险难，防不胜防。稍不谨慎，即入于坎窞之中。惟有以欲然不自满之态度处之，而勿自用。虽则无功，当亦无咎。此“六三：来之坎坎，险且枕。入于坎窞，勿用”也。

凡人人世，决不可绝人而立于独。酒肉征逐之场，处处皆是危机。我虽不可效世俗之所为，然亦不可绝人太甚。当有酒食之来往。然人皆习于奢侈，我独节约自守。虽不能得俗人之赞同，终可无咎。此“六四：樽酒，簋贰，用缶，纳约自牖。终无咎”也。

世道险难，如水流不止。而坎不盈。我虽以欲然不自满之态度处之，亦只能平自己之心，仅以无咎。此“九五：坎不盈，只既平，无咎”也。

世道既险难不平，而又乱事纷起。如徽纆之系，愈缚愈紧。如丛棘之寘，愈塞愈多。洁身入世，本欲治世之险难而平之，乃以欲然不自满之态度，处于其中，毫无办法，仅以无咎。处之至于三年之久，仍不得平之之法。于己虽无咎，于世则凶。此“上六：系用徽纆，寘于丛棘，三岁不得。凶”也。

离

熟玩《离》卦，当深体离字之义。《广雅》：“离，分也，又远也，去也，散也。”《论语》：“邦分崩离析”，《孔注》：“不可会聚，是离之借字，不即之义。”《序卦传》：“离，丽也。”本卦《彖辞》：“丽乎天”，“丽乎土”，言日月草木有所附丽也。是丽之借字，不离之义。《坎》：“上六：系用徽纆，寘于丛棘”之后，即之，则束缚愈紧，抑塞愈多。离之，则止而不前，虽免徽纆之束缚，终不能通丛棘之抑塞。惟不即不离，其事正，其行亨。譬如“畜牝牛”而吉。牛者，有毅力之物，不离之谓也。牝者有柔顺之性，不即之谓也。

凡人入世，必有一定之主宰，而志有所附丽也。如“日月之丽乎天，百谷草木之丽乎土。”天经地义，确不可易。人与天、地为三才。上明乎天，下明乎地，自能学修于一身，化成于天下。不即不离，柔丽中正。丽者，不离之谓。柔者，不即之谓。修养要“勿助勿忘”。上行事，要不离不即。自处中正，处事亨通。犹之牝牛，有坚忍之力，而又有柔顺之性也。

“继明照于四方”，此是《离》卦重要之义。凡人世处事，贵乎明，尤贵乎继明。继明者，如日月之明不息，此《彖辞》：“日月丽乎天。”照四方者，不仅继明不息，要必照于四方，使四方受日月之明，而生育万物。此《彖辞》：“百谷草木丽乎土”也。政施于上，化成于下，不即不离，民日迁善而不知为之。此《彖辞》：“重明以丽于正，乃化成天下”也。所以能化成天下者，在于“继明照于四方。”不即不离，《诗》美仲山甫之德，“柔亦不茹，刚亦不吐。不侮鰥寡，不畏强御。”此《彖辞》：“柔丽乎中正”也。

欲通丛棘之抑塞，先要严自身之敬畏。入世处事，当以敬畏为先。拿破仑云：“法国字典无难字。”拿破仑所以终于失败。诸葛武侯一生谨慎，

所以能治弱小之蜀。先难而后获。入世处事，一定之理。此“初九：履错然，敬之。无咎”也。

入世处事，不可固执一己之见。必就两方面而执其中。此“六二：黄离。元吉”也。《左传》：“黄，中之色。”黄离，即《彖辞》“柔丽乎中正”也。

若不能继明，或即：执一己之见，不问他人之情，唱而不和。或离：稍有松弛之心，致成懈怠之事，暮气不振。此“九三：日昃之离，不鼓缶而歌，则大耋之嗟。凶”也。

或执一己之见而即，或有松弛之心而离。此不能继明之象。不能继明必不能照四方。四方民众，其强者扰乱，其弱者死亡。此“九四：突如其来如，焚如，死如，弃如”也。

己不继明四方，应自出涕戚嗟而悔。此“六五：出涕沱若，戚嗟若。吉”也。

既自悔，即自改。心为一身之主。或即或离之心，克伐而弃之。此“上九：王用出征，有嘉折首，获匪其丑。无咎”也。

卷 下

咸

熟玩《咸》卦，当深体咸字之义。《说文》：“咸，皆也。”言一人之身修，不可以致承平之治。必人人之身皆修，始可以致承平之治。《坎》卦虽则“常德行”以持己，“习教事”以待人，而《坎》之“上六：三岁不得。凶。”可见人人不能皆修身，而终无办法。此修己当以及人，皆之义也。《彖辞》：“咸，感也。”言用种种方法以感人也。感者，不仅以身作则，要必以心相应，以身相随，然后人始感应而随从。《离》卦虽则“以继明照于四方”，而《离》之“九四：突如其来如，焚如，死如，弃如。”己虽继明四方民众，卒至强者扰乱，弱者死亡。至六五之“出涕”“蹙嗟”而自悔。上九“出征”“折首”“获丑”而自克。必与人为善，然后承平之治可以致。己欲立而立人，己欲达而达人，君子莫大乎与人为善。此感之义也。《系辞》云：“寂然不动，感而遂通天下之故。”言感应之速也，故《杂卦传》曰：“咸，速也。”咸有皆义，

故亨。有感义，故利。有速义，故贞。而总以卑弱以自持，温和以待人，取柔之态度而吉也。

《咸》卦虽有皆义，而作用全在于感义。能感，然后能皆。咸之所以能感人者，尚柔不尚刚，我之气与人之气相互感应，智方行圆，止而说也。内刚外柔，男下女也。如天地之化生万物，有感皆应。圣人以天地之心为心，治平天下，亦有感皆应。感从心，咸声。一人之心，即人人之心。以己执持言曰怨，如心为怨，推己以及人也。以人相应言曰感，咸心为感。人人皆同此心也。故曰：“观其所感，而天地万物之情可见矣。”

“君子以虚受人”，此是《咸》卦重要之义。咸之所以能感人者，以其虚也。《说文》：“虚，大丘也。”虚有二义：一、虚大义；一、虚空义。二义其实相承，必大而后能空。气度狭小者，不能虚也。人欲充实者，不能虚也。气度狭小之人，必定人欲充实。惟大始空，所以虚大、虚空为一义也。《广雅》：“受，亲也。”惟虚后能亲人。譬如大海，亿万清流注之而能受，亿万浊流注之亦能受。此虚大之义，故曰：大海。譬如天空，善人恶人、善禽兽恶禽兽、善草木恶草木，皆在复庇之中而能受，此空之义，故曰：天空。君子如海天之大空而虚，尊贤容众，嘉善矜不能，以虚受人，所以能感人之速。民日迁善而不知所为之者也。

感人必以渐，勿以过庄严之言语容貌拒人于千里之外，使人裹足而不敢前。必要随其好尚，使其人与我亲近而后感之。此“初六：咸其拇”也。拇，《子夏行》作踬。言步其足迹而行。此感之第一步也。

人亲近我，我可以感也。然感之太骤，易生反应。必安之使其顺从，毋迫之转以害事。此“六二咸其腓，凶。居吉”也。腓，胫也。段玉裁云：胫，骨后肉。言步迹而行及于胫矣。此感第二步也。速则凶，居则吉，不可太骤也。

安之使其顺从，可以感也。然己不能大，不能空，不能以虚受人，执我之意而随之，使顺从者或逆于心，而生反应。执此以感人。吝道也。此“九三：咸其股，执其随。往吝”也。《说文》：股，髀下也。膝上为股。言股比腓更亲近矣。必要以虚受人，毋执我意。此感之第三步也。

执我意以感人，此感人之心与感人之事虽不错，而被感者则“悔而亡”矣。悔，恨也。亡，逃也。亡，非指身体而言，指心意而言。心意悔恨，不听我之感而逃亡，则其心往来不定，思想众多，必不能受我之感。此“九

四：贞吉悔亡，憧憧往来，朋从尔思”也。此感之而彼不应也。

被感之人虽悔亡，而我感之不已。以我之心感彼之心，以我之口感彼之口，终始“无悔”。此“九五：咸其脢。无悔”也。王弼云：“脢，在心之上，口之下。”此彼不应而我犹感也。

我感之不已，彼感于心而以言语相应。此“上六：咸其辅颊舌”也。马融云：“辅，上颌也。”辅颊舌者，言语之具。此彼终受我之感，而以言语相应也。

恒

熟玩《恒》卦，当深体恒字之义。《说文》：“恒，常也。”从心从舟，在二之间。二表示两岸，一心渡人，在两岸之间，来往不已，历久不变。故曰恒。天行健，君子自强不息。不息则久，久则徵，徵则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。“久则徵”以上，君子自渡之恒也。“徵则悠远”以下，君子渡人之恒也。《咸》卦虽以虚受人，若不恒，平昔之修养，虽徵于己，未及于人，何以能悠远！不悠远则不能积聚而博厚，不博厚则不能充实而高明。君子自渡渡人，由自强至高明，皆是恒之事。能恒其德，必能亨通，纵不亨通，亦必无咎。《咸》卦六爻。皆是以虚受人，至上六始有言语之应。感人必以恒。能人已两受其利。事之正也。以正而行，“利有攸往”矣。

《咸》之“柔上刚下”，感人尚柔不尚刚。《恒》之“刚上柔下”，持久尚刚不尚柔。《咸》、《恒》二卦，刚柔相济。雷，刚物；风，柔物。鼓之以雷霆，润之以风雨。雷以动之，风以宣之。“雷风相与”，此所以“巽而动，刚柔皆应”，而能恒也。老子曰：“天之道，其犹张弓乎！高者折之，下者举之。有馀者损之，不足者与之”。此感人之的。刚柔相济，所以能“刚柔皆应”，故“亨，无咎。利贞，久于其道也”。道即刚柔相济处恒之道。恒之道，即天地之道。天之道高明，地之道博厚。人之道悠远，悠远则博厚，博厚则高明。悠远是恒，人之道是恒。天地之道亦是恒。故曰：天地之道，恒久而不已也。始也人生天地，继而人合天地。法天地者，法天地之恒以自渡。合天地者，合天地之恒以渡人。故曰：“利有攸往，终则有始也”。天之道，日往月来，月往日来。故“日月得天而能久照。”地之道，寒往暑来，暑往寒来。故“四时变化而能久成”。人法天地之道以自渡，合天地之道以渡人。

故“久于其道而天下化成”。此道云何？恒之道也。故曰：“观其所恒，而天下万物之情可见矣。”

“立不易方”，此《恒》卦之要义。行星绕日公转，而有“立不易方”之太阳。地球昼夜自转，而有“立不易方”之南北极。人法天地之道，建有“立不易方”之德以自渡。然后合天地之道，用“立不易方”之德以渡人。不变随缘，所以能法天也；随缘不变，所以能合天也。

处《恒》之道，贵不变，亦贵随缘。假使只有不变之德，而无随缘之德，强人以从己，虽则以虚受人，而不能感人。此“初六：浚恒，贞凶。无攸利”也。虞翻云：“浚，深也。”言求之太深，其事则凶，而无所利也。

能自悔其无随缘之德，感人而无所利。若不能坚贞其中之不变，只求外之随缘，己不能自渡，何能渡人！必也更坚贞其不变之德于中，而随缘于外，则我之自悔者，始可以无悔矣。此“九二：悔亡”也。亡，读无。

若不能坚贞其不变之德，为环境所转移而随缘，必不能恒。此“九三：不恒其德，或承之羞。贞吝”也。

不能法天地不变随缘之德以自渡，是自渡无恒而无所得。即不能合天地随缘不变之德以渡人。是渡人无恒而无所得。此“九四：田无禽”也。

初六只有不变之德，而无随缘之德，不能渡人。九二自悔其无随缘之德。九三为环境所转移，不问不变之德，只求随缘之德。九四失其德，而无所得。以种种经验，转自疑不变之德尚未坚贞。日以坚贞不变之德为事，但只可以自渡，不能渡人。此“六五：恒其德。贞。妇人吉，夫子凶”也。妇人治内，况自渡也。夫子治外，况渡人也。

法天地之道，以不变随缘之德自渡。不变随缘，皆在于己。确能自持，而法天地矣。合天地之道，以随缘不变之德渡人。随缘不变，皆在于人。始也，只有不变，不能随缘，不可以渡人。继也，只有随缘，不能不变，更不可以渡人。终也，又坚其不变之德，而犹不可以渡人。则处恒之道，未巩固而摇落矣。此“上六：振恒。凶”也。郑玄云：“振，摇落也。”

遯

熟玩《遯》卦，当深体遯字之义。《说文》：“遯，逃也。”言豕逃也。《遯》卦之遯，是遁之借字。《说文》：“遁，迂也。从辵，盾声。”盾所以插身蔽目，

插蔽而迂，有退意，《杂卦传》曰：“遁者，退也。”是遁有退让之意。《郑固碑》：“逡巡退让”。巡即遁字。又遁与循通。遁循皆从盾声，辵、彳义同。《说文》：“循，顺也。”《论语》：“足踏踏如有循”。朱骏声云：“如有所般旋回避而逡遁也”。据此，遁循义通。《论语》：“夫子循循然，善诱人”。《集解》：“序次貌。”即是施教时，序次而进，如有般旋回避而逡遁之貌。本上数义而读《遯》卦，一为迂退之遁，即《大象》君子以远小人；一为循循善诱之遁，即《大象》“不恶而严”。《恒》卦上六，处《恒》之道，未巩固而摇落。不能固执我见。迂退以遁，而诲人之心不能自己。苟有机缘，循循善诱。此孟子所谓“不屑之教诲者，是亦教诲之”之意。佛“四摄”，所以有同事摄也。故曰“《遯》：亨。小利贞”。《咸》《恒》之“利贞”，教人之正道。《遯》之“利贞”，以退为进，教人之权术，故曰“小”。

《遯》之所以亨者，迂退而亨。若不迂退，我愈教之，彼愈不受教。故“遯而亨也”。施教者修身以应受教者，可以教则教，不可以教不强教。此“刚当位而应，与时行也”。不屑教诲之教诲，以收循循善诱之功。此“小利贞，浸而长也”。学术上之教人，当体《遯》卦之义，世无不可教之人。政治上之治人，当体《遯》卦之义。世无不可治之国。故曰：“《遯》之明义大矣哉”。

“君子以远小人，不恶而严”二句，此《遯》卦重要之义。君子修己以及于人。在社会上则教人，在政治上则治人。当举世皆浊，众人皆醉之时，而我以独清独醒之身处于其间。我欲教之，则人不受教。我欲治之，世不能治。使我必欲教，则有意之反抗。使我必欲治，则有行之反抗。小人成群，惟有迂退以遁。此君子所以远小人也。惟是君子以兼善天下为志，其遁也，并非洁身自好，如沮溺之流。更不是一瞑不视，如屈原之流。于教育言，有不屑教诲而教诲之意。于政治言，有以退为进，使人心悔祸之意。不恶者，不仅行为上无恶之表示，即意思绝无恶之存在。而严者，教人治人之心与行，皆极其严肃。对于人不恶，对于己而严。此君子处《遯》之时，远小人之心与行如是也。

当《遯》之时，举世皆为小人。处处可为君子之害。蜂虿有毒，而况于人。当此时也，虽有教人治人之心，无所用处。然事虽不可行，而心则无已。此“初六：遯尾，厉。勿用有攸往”也。

使我固执教人治人之心，鞭策之，束缚之，使受教受治者，不能脱我教

治之范围。于人必无所益，不过仅以固我之志而已。此“六二：执之用黄牛之革，莫之胜说”也。说即脱字。

处《遯》之时，用鞭策束缚以固执我志，此系遁也。于己则有疾，于事则有厉。老子曰：“圣人皆孩之。”此是处《遯》之善法。程颐《易传》云：“臣妾、小人、女子、怀恩而不知义，亲爱之则忠其上，系恋之以私恩，怀小人之道也。”略得此意。此“九三：系遯，有疾厉。畜臣妾，吉”也。

用“不恶而严”之法，以远小人。迂退以遁，遁之好也。如是之遁，在君子则不有“遯尾，厉”之害。在小人是否知悔而迁善，则不可知。此“九四：好遯，君子吉，小人否”也。

“好遯”以后，不有“遯尾，厉”之害。已远小人，居宁而志正。不仅是“好遯”，而是“嘉遯”。“好”是远害，故曰：“吉”。“嘉”是正志，故曰：“贞吉”。此“九五：嘉遯。贞吉”也。

能正己志，养晦以待时。所谓“穷则独善其身，远则兼善天下。”此“肥遯”也。《子夏传》：肥饶，益也。饶益者，退则有饶益于己，进则有饶益于人。伊尹耕于有莘之野，太公钓于渭水之滨，避乱而遁，皆肥遯也。遯而能肥，进退无不利矣。此“上九：肥遯。无不利”也。

大 壮

熟玩《大壮》卦，当体壮字之义。《说文》：“壮，大也。”《广雅》：“壮，健也。”大，属心。言心宽大而能容，有万皆备于我之气概。健，属志。言志刚健而不懈，有自强不息之精神。《杂卦传》：“大壮则止。遯则退也。”退让以遁，止于所遁之处。项安世曰：“蓄材待时，养锐蓄力”。据项氏说，《大壮》卦是养晦时精修不懈也。《孟子》：“伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道焉。非其义也，非其道也，禄之以天下弗顾也。系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人。一介不以取诸人”。处《大壮》之时，宽大之心，刚健之志，自然人知之亦器器，人不知亦器器。无事不利，无时不贞也。

“大者壮也”者，心大而气壮。其为气也，至大至刚，惟大而后能壮也。“刚以动，故壮”者，心之所至，志亦至焉；志之所至，气亦至焉；气之所至，行亦至焉。处《大壮》之时，虽则是“柔而止”，实则是“刚以动”也。以“刚

以动”之心、之志、之气、之行，以处“柔以止”之境，不仅宽大能容，刚健不懈，而必中正以自处。天地之所以不息而悠久者，其以中正。人法天地而合于天地，故曰：“正大，而天地之情可见矣”。

“非礼弗履”一句，是《大壮》卦之重要义。人必有不为也，然后可以有为。不为非礼之事，理直气壮，所以自反而缩，虽千万人吾往矣。处《大壮》之时，虽不是有攸往，必有不为之操，以待有为之时。居则曰：“不吾知也”。如或知尔，则何以哉？经《小畜》之修养，《颐》之颐养以后，自不至有非礼之履。但退让以遁，志或消沉，虽无求知之心，不能不有应知之具。此所以“非礼弗履”也。

当遁之后，不可再退，亦不可遽进。当止于其所，养晦待时。若遽进必凶。惟坚强信心，虽世不信我，我的自信力更坚强。此“初九：壮于趾。征凶。有孚”也。趾即止字。

自信力坚强，不为环境所转移。中心自正，心正，任何环境困难，皆不足以扰我之胸怀。虽凶亦吉。此“九二：贞吉”也。贞正也。

处《大壮》之时，若以壮自用，是小人之行。有壮而不用，是君子之行。京房云：“壮一也，小人用之，君子有而不用。”即是此意。罔作无字解。若必欲用之，虽正亦危，前途荆棘甚多。我虽守正而前，必为荆棘所塞。迷阳伤足，道不可行。此“九三：小人用壮，君子用罔。贞厉。羝羊触藩，羸其角”也。

我守九二之“贞吉”，理直气壮。若不能止于其所，虽前途之荆棘，不能阻我。必有更大之阻力，使我不能前进。此“九四：贞吉，悔亡。藩决不羸，壮于大舆之輹”也。

遇更大的阻力，犹抱理直气壮之心前进，结果必自伤其身。心虽无愧，事终无益，仍不免是小人之用壮。此“六五：丧羊于易。无悔”也。

遵养时晦，不是明哲保身，是待时而动。若不知难而止，必冒险以进。结果必处于不能退、不能进之势，无有所利。惟有知难而止，静待他日之进。知难则进退自如，不仅有此时止之吉，而有他日进之吉。此“上六：羝羊触藩。不能退，不能遂。无攸利艰则吉”也。

晋

熟玩《晋》卦，当深体晋字之义。《说文》：“晋，进也。日出万物进。从

日，从至。”会意。《说文》：“至，到也。从二至。”至之孳乳字。亦即今日所用至之本字。言《大壮》养晦以后，当有所进也。《大壮》养晦是静，《晋》上行是动。《序卦传》：“晋者，进也。”从至之义也。《大壮》养晦时是夜，《晋》上行时是昼。《杂卦传》：“《晋》，昼也”。从日之义也。《大壮》养晦时，不能进而进。至于“不能退，不能遂，无攸所利。”然知难而止，而咎不长久。《晋》是上行时。盖养晦既久，于人言而康健，于马言而“蕃庶”，所以当晋之时，可以“昼日三接”，与世相周旋也。

《晋》之所以宜进者，日出地上，丽乎中天，大明之时也。举世之浊与醉，以日出而清醒也。当此之时，前途无藩篱之阻塞。不必刚健而前进，至遭“羝羊触藩，不能退，不能遂”之事。可以柔顺而上行，以康健之人，用“蕃庶”之马。“昼日三接”，而无阻塞也。

“自昭明德”一句，是《晋》卦之重要义。德者内得于己，外德于人也。《大壮》养晦时之“非礼弗履”，是内得于己也。《晋》上行时之“自昭明德”，是外得于人也。无内得于己之德，必不能外得于人。无外得于人之德，必是无内得于己。有所不为，然后可以能进取。所以有《大壮》之“非礼弗履”，始有《晋》之“自昭明德”也。明德，是《大壮》时所养之德，即《小畜》时所修之德。本人生所固有，至《晋》时始能昭之。曰自昭者，言固有明德，要以自己的力量施展出来。《尚书·尧典》：“克明峻德”。克明，即自昭之义。

《晋》是“进而上行”之卦。但进之过程，必有许多波折。虽有波折，其事则吉。虽不能孚信于人，宽裕以处之，必能“无咎”。此“初六：晋如摧如，贞吉。罔孚。裕无咎”也。

“进而上行”，而受波折。当然不免于忧愁，当以中正自处。中则能宽裕，正则不偏倚。自能在此波折之中，吉而获福。自处中正，毅力生焉。毅力是成功之母。中心是毅力之母。此“六二：晋如愁如，贞吉。受兹介福，于其王母”也。毅力不懈，群众罔孚者，必渐渐服从。此“六三：众允，悔亡”也。

“进而上行”，不是一蹴可及。虽则“众允，悔亡”，而群众之中，尚有少数凶顽，不能感化者。我虽以中正自处，而于进行之大局，颇有危厉。此“九四：晋如鼫鼠，贞厉”也。

当上进之时，自己时时以中正自持。六三之“众允”是得，九四之“鼫

鼠”是失。我不以得失自恤，秉中正之心以上进，自能吉无不利。此“六五：悔亡，失得勿恤。往吉。无不利”也。

少数凶顽不能感化，在政治上惟有用刑罚，在教育上惟有用扑责。刑罚、扑责虽危，而对于凶顽不能感化者，不能不如是。虽危而吉，必无他咎。但是不能感化凶顽，而必用刑罚或扑责，则己之中心之德，尚未能广。此“上九：晋其角，维用伐邑。厉吉。无咎。贞吝”也。

明 夷

熟玩《明夷》卦，当深体明夷二字之义。夷，瘕之借字。《说文》：“瘕，伤也。”明夷者，明而伤也。有二义：于世的方面言，小人道长，君子道消，即《彖辞》之“明入地中，明夷”是也；于己的方面言，晋而上行，己虽有明之德，未免有世之夷，即《序卦》：“进必有所伤”是也。于己又有二义：进有所伤，即不能锋芒太露，为众矢之的，即《彖辞》：“晦其明也”是也；自晦其明，不是消极的，仍是积极的，以暂时之晦，为异日之明，即《大象》之“用晦而明”是也。《杂卦传》曰：“《明夷》，诛也”。《白虎通》：“诛，责也。”“晦其明”与“用晦而明”，在于责字。处《明夷》之时，当时时鞭责自己，不仅是明哲保身而“晦其明”，要正己以及其人。不是轻世肆志，当责世以进于善，始能用“晦而明”，合此诸义以处《明夷》，无往不利，无时不贞。《明夷》之“利艰贞”，与《大壮》之“利贞”不同。《大壮》只就己的一面而言。《明夷》是就己与人的两方面而言。加一艰字，必艰而后能“利”。亦必艰不失其“贞”。处《明夷》之时，当小心谨慎，艰难以任事也。

“明入地中”者，我虽“进而上行”，晦盲否塞，世犹紊乱也。处这“明入地中”的时候，惟有文明蕴于内，柔顺见于外。任何艰难困苦，我总以艰难困苦自持，前途必是光明。于人而利，于己不失正。“自晦其明，努力奋斗。”自心虽有许多苦闷，藏于内不形于外。所谓“内难”也。坚贞之志，不为任何环境所转移，所谓能“正其志”也。

“君子以莅众，用晦而明”两句，是《明夷》卦之重要义。《明夷》之时，不是《大壮》养晦之时，是《晋》之后君子莅众之时。虽则是“明入地中”，暂时不能不自晦其明。“晦其明”不是养晦，是用晦。用晦是手段，明是目的。君子莅众，目的在于明。当“明入地中”之时，持一己的明，与世周旋，

必受世之伤，而明夷更甚。与莅众之目的，必不能达到。惟有用暂时之晦，以待异日之明。“尺蠖之屈，以求伸也。”即是此意。

处《明夷》之时，有所作为，必受挫折。然不可以挫折之故，自懈于志。有所作为而行一事，计划三日，不暇食，而不惜。持此以往，宜乎无不利。而为明夷之主者，犹言为不是也。明夷之主，言己之对象。此“初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食，有攸往，主人有言”是也。

“有攸往，主人有言。”我之明，必受世之夷。不仅精神之伤，或且身体之伤。虽则有伤，而愈振作精神。俗所谓龙马精神，愈艰辛而愈饱满。虽有夷之凶，自有明之吉。此“六二：明夷，夷于左股，用拯马壮吉”是也。

精神饱满，与明夷之世周旋，必能以己之明，破世之暗，而入于光明之域，获对方首领的谅解。但亦不可操之太急。此“九三：明夷，于南狩，得其大首。不可疾贞”是也。南狩，犹光明之域。

既得首领谅解，渐渐感化其左右之人，入其腑腹而获其心意。本为晦的门庭，今出晦的门庭而入于明。此“六四：入于左腹，获明夷之心，于出门庭”是也。

世人能出晦入明，皆是己“用晦而明”的力量。《大象》所云：“君子以莅众，用晦而明，至是始能做到。”此“六五：箕子之明夷。利贞”是也。箕，蜀才本作其。其子，言处明夷之人也。卦辞言“利艰贞”，爻辞言“利贞”。爻辞之“利贞”，由一艰字而来。初二、三、四爻，皆是艰之事也。

虽则是“用晦而明”，犹有不明之晦扰之世。不能一时可以安宁。盖根本不善，我虽“用晦而明”之，如登于天，不久即弃明而晦，如入于地。此“上六：不明，晦。初登于天，后入于地”是也。

家 人

熟玩《家人》卦，当知家人之范围，并当知家与国之关系。儒家之学，修己治人。一是皆以修身为本。但修身之后，治国之前，有一“齐家”。齐家者，齐一己之家，以及人人之家也。《诗·周南·召南》，皆是文王齐一己之家，以及人人之家之事。《序卦》：“伤于外者，必反于家。”言《明夷》伤于外，《家人》反于家也。《彖辞》：“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇”，此家之范围也。哀公问政，孔子告以“君君、臣臣、父父、子子”。孟子言：“刑

于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”。又言：“人人亲其亲，长其长，而天下平”。《大学》言：“宜其家人，而后可以教国人”。此家与国之关系也。儒家伦理的政治学，即由于此。中国恒言国家，国以家为本也。家虽合父子、兄弟、夫妇而言，其要在于夫妇。孔子答哀公问政，“大婚为大”。国以家为本，家以夫妇为本，夫妇以婚姻为本，推其始而言也。此《家人》卦辞所以言“家人：利女贞”。盖家人之利，在于女之贞。此古时所以重婚姻之礼也。《毛诗·小序》言：“婚姻之礼废，夫妇之道缺矣。”自由结婚者，必多自由离婚。究竟婚姻之道，以何为至善，未能定也。

凡人皆有本位，夫妇结合为一家，若无男女的本位，则家庭的组织必不巩固。女之本位在内。家以内之事，女子主之。女位正乎内是也。男之本位在外。家以外之事，男子主之，男位正乎外是也。照男女平等而言，女正位乎内，男亦应当正位乎内。男正位乎外，女亦何尝不可正位乎外？内外之位不正，家庭之组织必不巩固。女正位在内，男正位在外，是自然之事。近世办托儿所，即所以补救此种缺陷，然非自然。无论其只有金钱的关系，毫无亲爱之可言。设使女子知识能力皆与男子平等，皆欲正位乎外，谁肯为托儿之职业乎？中国数千年来，皆是男统。家庭之内，以父为主，而母副之。故曰：“家人有严君焉，父母之谓也”。严君说父母而言。位虽分内外，名不分尊卑。必各正其位，而名始可维持于常久。由是而父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇之名分定。一家之名分定，一家正。家家之名分定，家家正。故曰：“正家，而天下定矣”。

“言有物，而行有恒”，此《家人》卦之重要义。言行是人的思想所表现。《家人》是齐家之卦，一切皆以言行表现而为一家人的法则。“言有物”者，不戏言，不假言，使子女自小养成一种诚实之习惯。“行有恒”者，每日有一定的工作，日日不间断，使子女自小养成一种勤谨之习惯。言行在家内养成，一人社会，自然言行皆有法则。所以不出家而成教于国也。今日家庭无教育，学校中仅为知识技能之灌注，言之无物，行而无恒，造成整个的社会不安宁，家教失其效也。

现在稍有知识的人，喜言国事，不喜言家事，青年男女尤甚。要晓得一家之事不能防闲而整理之，必不能防闲一国之事而整理之。此“初九：闲有家。悔亡”也。

饮食是人生最切要的。一人如是，一家亦如是，一国亦如是。男女同

居，结为一家，男主外，女主内，是自然之事。现在中等人家，饮食之事皆雇人为之，女子则以游戏为事。立于人类平等而言，此是最不道德的事。就是立于一家而言，亦不宜如是。此“六二：无攸遂，在中馈。贞吉”也。

现在的女子，皆不为饮食之事，而主中馈。迫于环境，偶一为之。热天尤以为苦。骄奢戏笑，不事职业。此“六三：家人嗃嗃，悔厉，吉。妇子嘻嘻，终吝”也。

能各正其位，而有职业，其家必富。正位即所以富家，所谓在本位上努力也。此“六四：富家。大吉”也。

一家在本位上努力，一家富。家家在本位上努力，家家富。家家富有，国不忧贫。此“九五：王假有家，勿恤。吉”也。

何以能使家家在本位上努力，必政治领导的人、社会领导的人以身作则。此“上九：有孚，威如。终吉”也。

睽

熟玩《睽》卦，当先了解睽字之义，及处睽之道。《说文》：“睽，目不相视也”。《序卦》：“睽者，乖也。”《说文》：“乖，背吕也”。先由目不相视，继至面不相向。言一家之人，乖睽而心向外也。《家人》：“上九：有孚，威如。终吉”。虽家长反身自省，以身作则，而一家之中，不能骤然感化，不免有乖睽之事。《彖辞》所谓“二女同居，其志不同行”也。凡事皆不能一蹴可及，齐家亦然。使操之过急，不能忍耐以相处，则不同行者，即永远无由同矣。惟有忍耐乎乖睽，徐徐以感化明乖睽之气。则不同行者，当能卒使之同。《彖辞》所谓“男女睽而其志通”也。俗云：“不痴不聋，不作家翁”。一家之主，不可因细微之事，处处认真，精明过度。盖一家之中，必有小事之纠纷。只要大体不失，以志而异者，当渐以情而同。处大环境紊乱之时，只得如是，此卦辞所谓“小事吉也”。言虽有小事之纠纷。而大体吉也。

家庭之纠纷，多由于妇人。妇人见识狭小，只有一己之私，而无大众之公。此“二女同居，其志不同行也”。为家长者，当处之以公正之心，持之以忍耐之度。一家之人，徐徐感化，自能“说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚”也。明、中、刚，家长之态度也。说、柔、得中、应刚，家人之行为也。家庭制度，大体维持于不敝。虽有小事之纠纷，而大体尚吉。推而

言之，天上地下，天地睽也。天地虽睽，其事则同。男外女内，男女睽也。男女虽睽，其志则通。鸟飞兽走，万物睽也。万物虽睽，其事则类。善以处之，同而异者，皆可异而同矣。不异，不足以为天地男女万物各尽其性。不同，不足以合天地男女万物共尽其性。《论语》言：“君子和而不同”。和者，异而同也。不同者，同而异也。深明同而异、异而同之理，不要因其异而异，更不要一其同而同之。此《睽》之“时用”所以大也。

“君子以同而异”一句，此处乖睽家庭最重要之义。乖睽之家庭，其志各异。家长若因其异而异之，则其异日甚，不如因其异而同之，久之，异者亦同矣。若家长必欲以理解之同，一其同而同之，不仅其内部之志各异者，无法可同，即外部之行相同者，亦不能常同。惟不同其同，而同其异，则异者皆在同之中。久之，同者自不异矣。能深明同而异之理，实行同而异之事，不仅可以处乖睽之家，并可以处乖睽之国也。

一家之中，琐碎之事甚多。或因牛马之失而乖睽，或因恶人之来而乖睽，使不能忍耐以处之，小事变为大事，乖睽者愈乖睽矣。若能以忍耐处之，已失之牛马，往往失而复得。恶人虽来，亦未有咎。此“初九：悔亡。丧马，勿逐自复。见恶人，无咎”也。

乖睽之家庭，人各异志，皆欲向家长而诉之。家长出，外遇之于巷，家长以同而异之道处之，得以相安无事。此“九二：遇主于巷。无咎”也。

一家之人，各有异志。在内既乖睽，必来在外之乖睽。或“曳輿”而来，或牵牛而来。其来者，多半刑余丑厉之人，乖气致异，势极汹汹。是“无初”也。家长亦以同而异之道，忍耐处之，卒无事而散。是有终也。此“六三：见輿曳，其牛掣，其人天且劓。无初，有终”也。

一家乖睽，家长以同而异之道，忍耐处之。兄弟之间，或能隐忍相安。兄弟各人之妻，尝不能隐忍。其兄弟或避而他去，因睽而孤，其睽更甚。家长仍以同而异之道忍耐处之。卒致各遇元夫，而交孚。其事虽危，以忍耐之故而“无咎”。此“九四：睽孤，遇元夫。交孚，厉，无咎”也。

一家乖睽，一族之家，亦必乖睽。环境之影响，必然之事也。家之乖睽，固是“噬肤”之痛。族之乖睽，亦是“噬肤”之痛。家长既以同而异之道，忍耐处一家，而“悔亡”。亦以同而异之道，忍耐处一族，亦必“往而无咎”。此“六五：悔亡。厥宗噬肤，往何咎”也。

乖睽未至和好时，家长虽以同而异之道处之，一时未能异而同。在一

家而个人孤，在一族而一家孤。要之皆是“睽孤”。或以打骂之故，如“见豕负涂”。或以征逐之故，如“载鬼一车”。甚至争斗，“张弧”“脱弧”。皆是“婚媾”，而非盗寇。家长始终以同而异之道忍耐处之，卒使之群疑相释，“遇雨”而解。此“上九：睽孤，见豕负涂，载鬼一车，先张之弧，后说之弧。非寇婚媾。往遇雨则吉”也。

蹇

熟玩《蹇》卦，当知蹇字之义。蹇从足，亦从言，作蹇。从足者，行难也。从言者，言难也。《睽》上九群疑亡以后，可以互相合作矣。而言行之难，继续而生。处《蹇》之时，当坚决意志。任何困难，要逆流而上。不可随波逐流，与顺流俱下。此卦辞所谓“利西南。不利东北”也。西南高，东北下。逆流而上，虽蹇而利。顺流而下，虽不蹇而不利。利在逆流而上，辟开黑暗，见大光明而吉也。

合作之初，言行之难，重重叠生。险阻在前，毫未见有平坦之路。见险阻而不止，一意孤行，则困难更甚。惟止而深思远虑，决定所行之方向。西南地势虽险，然往而得中。东北地势虽不险，然其道则穷。宁逆流而上，与蹇奋斗而利。不顺流而下，与蹇随顺而不利。处《蹇》之时，不鹵莽，不懈怠，外观世，内观己，审慎而进，终能辟开黑暗，见大光明。往而有功，必能“当位”而“正邦”。得处《蹇》之道，《蹇》之用所以大也。

“反身修德”，此《蹇》卦最重要之义。处《蹇》之时，只见人之不是，不见我之不是。自以为我之是，斥人之不是。实则不是与不是相冲突，而纠纷愈甚。处此之时，当“反身修德”。德者，外得于人，内得于己也。人果是，我果不是耶？当去我之不是，以就人之是。人果不是，我亦不是耶？当先去我之不是，然后化人之不是。人果是，我亦是耶？当平心静气，徐陈两是之异，以求两是之同。人果不是，我果是耶？亦当要平心静气，徐以我之是，以感人之不是。无我见，无人见，不问是之在我或在人，不问不是之在我或在人，只有是不是之见，无人我之见。此“反身修德”之谓也。

处《蹇》之时，与人合作，以“反身修德”而往，虽未必即时可以告成，而人对我处《蹇》之态度，必称誉之。此“初六：往蹇，来誉”也。

处《蹇》之时，始终持“反身修德”之态度，只思所以处《蹇》之道，而解

其困难。不为自身之利害。此“六二：王臣蹇蹇，非躬之故”也。

“反身修德”，真积力久，始之称誉我者，渐渐亦“反身修德”。此“九三：往蹇，来反”也。

以我之“反身修德”，渐渐感动人之“反身修德”；以一人之“反身修德”，渐渐感动二人以上之“反身修德”。此“六四：往蹇来连”也。连即联字。

以二人以上之“反身修德”渐渐感动多数人之“反身修德”。以《蹇》之故，皆得处《蹇》之道。多难兴邦。此《蹇》之所以大也。此“九五：大蹇，朋来”也。

我先以“反身修德”而往，卒得大众皆“反身修德”而来亲我。辟开黑暗，见大光明。无往不吉矣。此“上六：往蹇，来硕。吉。利见大人”也。硕，大也。

解

熟玩《解》卦，当深思解字之义。凡人处一事，必先自己之了解，然后得他人之谅解。必先得他人之谅解，然后得情理之相解。治丝急则结、缓则解。《蹇》上六则“往蹇，来硕。吉。利见大人。”而困难犹未解也。困难未解，仍当在困难中奋斗。此《解》所以与《蹇》同“利西南”也。《杂卦传》曰：“《解》，缓也。”是治丝缓则解之义。虽在困难之中奋斗，必坚守困难之环境。所以“无所往”也。处《解》之时，忍耐如此。对事之情理，必己了解。他方之来者，亦渐渐谅解。“无所往”，指己方而言，“有攸往”，指他方而言。事之解，不在于解之日。此之谓“夙吉”也。

处《解》之时，与困难相奋斗，此“险以动”也。无困难即无奋斗，安常处顺，无以见才力。有困难不能奋斗，气交志惰，无以济艰辛，必奋斗始可出于困难之中。此“动而免乎险，解”也。《蹇》之“利西南，往得中。”就己方言也。《解》之“利西南，往得众”，“得众”，就他方言也。以己之了解，得人之谅解。“其来复，吉。”乃“得中”也。言人之谅解，而来就我。“得中”，就他方言也。“有攸往，夙吉，往有功也。”言解之成功，不在于解之日，在于未解之先。有我之了解，他之谅解，相说以解。“有功”，就己方言也。天地之郁气时，“而雷雨作”，言嫌疑已解，努力合作也。“雷雨作而百果草

木皆甲坼”，言努力合作而事业发达也。此《解》之时所以大也。

“赦过宥罪”。此《解》卦重要之事。过者，无心之失。罪者，有意之犯。无论团体与团体，个人与个人，两方面必各有无心之失，与有意之犯。当《蹇》之时，各于其对方之过罪，无赦之，宥之可言。当《解》之时，各于其对方之过罪，犹不能赦之、宥之，必不能相说以解。必各于对方之过，直截赦之。各于对方之罪，比于情理而宥之。由各自了解，至于互相谅解。自然能实行决解而赦之、宥之。必互相赦过、宥罪，此可谓之解也。

当解之初，我能彻底了解，虽不能得对方之谅解，然无他咎。此“初六，无咎”也。

当解之第二步，会合两方面之众，田猎而和解之（在今日，以其他种会合方式行之）。以此方之所得，赠之彼方。彼方亦以相当之物赠之。此“九二：田获三狐，得黄矢。贞吉”也。

困难之解，必不能一蹴可以成功。况一团体之中，必不能人人即时谅解。当会合和解之时，或有意外之纠纷。如各得所获而归，致寇至之劫。此“六三：负且乘，致寇至。贞吝”也。

处《解》之时，如有意外之纠纷，惟有就当前之事而解之，切不可多所牵联。以一人之不谅解，影响大众。意外之纠纷，既不牵联大众，大众之信，即不受影响。此“九四：解而拇，朋至斯孚”也。

无论如何困难，抱定赦过、宥罪之心以解之。精神所至，必能有孚于大众。此“六五：君子维有解，吉。有孚于小人”也。

大众之心既孚，正式大会合以解之。以己方之了解，获他方之谅解，实行情理之决解。赦过、宥罪，无不利矣。此“上六：公用射隼于高墉之上，获之，无不利”也。

损

熟玩《损》卦，当善体损字之义，以处《解》之后。《说文》：“损，减也。”损本减损物数之损，引伸为减损行为之损。无论团体与团体、个人与个人，彼此谅解之后，当各自减损，毋使彼此谅解者，再入于蹇难之境。减损其物数，使人我之养，毕给而足。减损其行为，使人我之力，以徐而复。休养生息，损之义也。中国自胜以后，不知损之义，物数行为，皆不肯减损，

尤其不能惩忿窒欲，外部之蹇虽解，内部之蹇以不知损之义，不行损之道，迁延时日，终不能解。不肯受有形之损，自损以处《解》之后，终必受无形之损。彼此皆损，迫于不得不解。此皆不惩忿窒欲的缘故，不善体损字之义也。若能善体损字之义，实行自损，必人我孚信。以目前言之，“元吉。无咎。”以将来言之，一切之事，皆可努力行之。“利有攸往”。损之事，当自行为以及心理。“克己复礼”之目，在于“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”制外养中，行为最宜谨飭。行为之损，以食为最先。余于儒家修养法上言之最详。“曷之用，二簋可用享”，即此事也。享非祭祀之享，是享受之享。

一般人之损，皆是损人益己。尤其是政治上的人，无不“损下益上”。此损之道自上行也。损当自损。若实行自损，“损而有孚”。损己虽不是吉，“有孚”则是大吉。处《解》之后，能以自损而信于人，不仅“无咎”，且可有所作为。“利有攸往”。当损即损，不当损即不损。享受当损，礼仪不当损。“二簋”之用应有时。即《论语》所谓“菲饮食，而致孝乎鬼神”是也。论损之道，应当“损刚益柔”。高者抑之，低者扬之。但要随时应变，无必定之执。此“损刚益柔有时”也。或损或益，或盈或虚，“与时偕行”。此处《损》之道也。

“惩忿窒欲”，是《损》卦之重要义。当解之后，不能自己减损，使彼于谅解不能彻底者，皆忿欲害之。忿是对人而生的，欲是自心而生的。欲尤足以误事。因有欲而有忿，对人不能自制其忿者，是对己不能自制其欲者也。“二簋可用享”，即是自制其欲之入手处，故曰“窒欲”。窒者，塞其小隙也。语曰：“涓涓不塞，将成江河”。言欲当在小时窒也。孔子言：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”。孟子言：“饮食之人，则人贱之”。皆是“窒欲”之行为。亦即“二簋可用享”之行为。能窒欲，始可以“惩忿”。人何以要忿人？因人分我之所欲故。我若无欲，忿心自无。“窒欲”者，欲心尚在，窒之不严，发为忿心，须即时惩之。“窒欲”固所以“惩忿”，“惩忿”亦所以“窒欲”。惩、窒交须，忿欲并制。对人对己，丝毫不可放松也。

当《解》之时，是谅解于心，谅解于言，尚未谅解于事也。当《损》之时，是谅解于心，谅解于言之后，已至谅解于事之顷。当此之时，宜速乘时而往。必可“无咎”。只须“酌损之”，而事以济。若不速往，迁延时日，将生他变。处《损》之初，尤宜速往，此“初九：已事遄往，无咎。酌损之”也。

处《损》之道，利于守正。乱动则凶。初九之“遄往，无咎”，乘谅解之时也。九二之“征凶”，违处《损》之道也。处《损》之道若何？于心理上言，“惩忿窒欲”；于行为上言，“二簋可用享”，要皆是对自己减省。若对于他人，不仅不损，而反益之。此“九二：利贞。征凶。弗损，益之”也。

谅解之后，实行损己以合作。若与三个团体合作，一个团体的意见与二个团体的意见不同，则弃一个团体意见不同，服从多数也。若与一个团体合作，即从其意见，牺牲自己也。此“六三：三人行，则损一人。一人行，则得其友”也。

处《损》之道，以疾速为要。初九之“遄往，无咎。”当《解》之后，《损》之初也。六四之“使遄有喜。”当《损》之时，行损之事也。此“六四：损其疾，使遄有喜。无咎”也。

我以减省自处而益人，人受我之感化，亦以减省自处而益我。当此之时，我不可违其益我之美意，固执损己之见，不受其益。人我各自损己益人，真是谅解以后大吉之事。此“六五：或益之十朋之龟，弗克违。元吉”也。

彼此皆是损己益人，实行处《损》之道。对于人“用损，益之”也。九二之“弗损，益之”，言其理，故“利贞，征凶”。上九之“弗损，益之”，言其事，故“无咎，贞吉。”不仅当时“无咎，贞吉，”而“利有攸往”，其发展将在后也。其所以能“利有攸往”者，以其大众之公，无一己之私。此“上九：弗损，益之。无咎。贞吉。利有攸往，得臣无家”也。

益

熟玩《益》卦，当深体益字之义。《说文》：“益，饶也。从水皿。”饶，饱也。以字形言，水出于皿上为益；以字义言，食果于腹为益，引伸为一切益之称。《益》卦之益，损己之盈，以益人之虚。于己言为损，于人言为益。但是益人即所以益己，于己言亦可谓益也。益人是事物之益，益己是德行之益。《系辞传》云：“益，德之裕也。”不以物质滋养，以精神滋养，正是“益德之裕也”之意。善体此意，无无往而不利，“涉大川”毫无窒碍矣。

《礼记·大学》云：“财聚则民散，财散则民聚。”散财聚民，是“损上益

下”也。藏富于民，则民之生活足，生活足则颂声作。是“民说无疆”也。孔子告哀公曰：“百姓足，君孰与不足？”孟子言：“养生丧死无憾，是王道之始。”是“自上下下，其道大光”也。光即广字。商鞅经济学，是“强国富民”。管仲经济学，是“富民强国。”“损下益上”，发展国力者，商鞅之经济学说也。“损上益下”，充实民力者，管仲之经济学说也。民力充实，国力自然发展。孟子言：“省刑罚，薄税敛，深耕易耨。壮者以暇日终其孝弟忠信。人以事其父兄，出以事其长上。可使制挺，以挾秦楚之坚甲利兵矣。”“损上益下”之极，以中之德，居正之位，无所往而不利，是“利有攸往”，中正有庆也。“仓廩足而知礼节，衣食足而知廉耻。”拥有既庶而富，既富而教之民众。“涉大川”毫无阻碍，是“利涉大川”，益道乃行也。“损上益下”之行为，动而愈顺。民日富，国日强，近者悦，远者来。是“益动而巽，日进无疆”也。天地位，万物育，其德性为中和。其行为为“损上益下”，是“天施地生，其益无方”也。“损上益下”之道，行之纯熟，春生、夏长、秋收、冬藏，无所容心于其间，极其自然，皆是益之事。是“凡益之道。与时偕行”也。

“见善则迁，有过则改”两句，是《益》卦之重要义。处《益》之时，当以此两句，牢记于心，时时提撕而警惕之。则“损上益下”之行为，能始终不懈。何谓善？凡事有益民生者，谓之善。善与不善相对，凡事有损于民生者，谓之不善。有心为之，为不善；无心为之，为过。见有益于民生之事，迁之毋稍迟延。如六四“利用为依迁国”是也。见有损于民生之事，改之亦毋稍迟。如六三“益之用凶事”是也。见善则迁固难，有过则改更难。见善则迁，好名之人，或可为之。有过则改，非“惩忿窒欲”纯熟者，必不能为。有丝毫“忿欲”未去，有过必不能知，即知亦不能改。且明明是迁善有益于民生之事，或以时间、空间之故，有益于民生者，变为有损于民生，此之谓之过。过者，行之太过。无心之“损下益上”，固是过。有心之“损上益下”，行之太过，亦是过。如取法欧美良好政治，行之中国，是见善则迁也。行之太过，不适合空间，不仅无益于民生，反有损于民生。此等之过，应当即改。然而非“忿欲”去尽，有大无畏之精神者，必不能改。此有过则改为尤难也。

当“损上益下”之初，当大告民众，俾民众晓然“损上益下”之心理，然后有“损上益下”之行为，始能下令如流水之赴壑，而无阻碍。盖民众易以

落成，难以图始。所以当大告民众，使其晓然。此“初九：利用为大作。元吉。无咎”也。

民众既晓然我“损上益下”之心理，复见我“损上益下”之行为，心心相感，自然有“损下益上”之行为，以相报答。《损》之“六五：或益之十朋之龟”，行《损》之时，偶然之事也。《益》：“六二：或益之十朋之龟”，行益之时，普遍之事也。故《损》之“弗克违”为“元吉”。《益》之“弗克违”为“永贞吉”。所以能“永贞吉”者，将民众之“损下益上”，公之大众，不仅视为上下之报答。此“六二：或益之十朋之龟，弗克违。永贞吉。王用享于帝。吉”也。

《彖辞》言：“凡益之道，与时偕行。”“与时偕行”者，当益则益，不当益则不益也。损少数以益多数，以损为益，执中而行，民众信之。或益或损，公之大众。此“六三：益之用凶事。无咎。有孚中行。告公用圭”也。

处《益》之时，执中而行，惟众是从，不有我见。即大至迁国之事，亦以众为依。此“六四：中行告公从。利用为依迁国”也。

有“损上益下”之惠心，民众必孚。惠心既坚，勿问而大吉也。有“损上益下”之惠德，民众愈孚。惠德既布，大得民志也。此“九五：有孚惠心，勿问元吉。有孚惠我德”也。

“与时偕行”之益，或益或损，执中而行。但须执中不变，持之以恒心。非然者，一时执中，一时不执中，或益或损，即不能“与时偕行。”六三之“益之用凶事。”注重于“有孚中行”，告之也。上九之“莫益之，或击之。”注重于“立心勿恒。凶。”戒之也。此“上九：莫益之，或击之。立心勿恒。凶”也。

夬

熟玩《夬》卦，当深体夬字之义。《说文》：“夬，分决也。”分决者，分别而决定也。《杂卦传》：“《夬》，决也。”刚决柔也。君子道长，小人道忧也。言以刚阳之德性，决柔阴之事情，自然君子之道日长，小人之道日消。《夬》卦是处理一切纠纷之人事，振作自安堕落之民情所抱的决心。在未具决心以前，当要分别审慎：事理若何？情理若何？决定一个目的，然后本此目的，施行手腕。人己的损益，大节有十，细目有四十。所以有分决

之必要。云何为十？

(一) 损己益人

损己之物质，以益人之物质。

损己之物质，以益人之精神。

损己之精神，以益人之物质。

损己之精神，以益人之精神。

(二) 损人益己

损人之物质，以益己之物质。

损人之物质，以益己之精神。

损人之精神，以益己之物质。

损人之精神，以益己之精神。

(三) 益己即所以益人

益己之物质，以益人之物质。

益己之物质，以益人之精神。

益己之精神，以益人之物质。

益己之精神，以益人之精神。

(四) 益人即所以益己

益人之物质，以益己之物质。

益人之物质，以益己之精神。

益人之精神，以益己之物质。

益人之精神，以益己之精神。

(五) 损己以致损人

损己之物质，以至于损人之物质。

损己之物质，以至于损人之精神。

损己之精神，以至于损人之物质。

损己之精神，以至于损人之精神。

(六) 损人以致损己

损人之物质，以至于损己之物质。

损人之物质，以至于损己之精神。

损己之精神，以至于损己之物质。

损己之精神，以至于损己之精神。

(七) 损己即所以益己

损己之物质，以益己之精神。

损己之物质，以益己之物质。

损己之精神，以益己之物质。

损己之精神，以益己之精神。

(八) 损人即所以益人

损人之物质，以益人之物质。

损人之物质，以益人之精神。

损人之精神，以益人之物质。

损人之精神，以益人之精神。

(九) 益己即所以损己

益己之物质，以损己之物质。

益己之物质，以损己之精神。

益己之精神，以损己之物质。

益己之精神，以损己之精神。

(十) 益人即所以损人

益人之物质，以损人之物质。

益人之物质，以损人之精神。

益人之精神，以损人之物质。

益人之精神，以损人之精神。

以上所举损益大节十，细目四十。所以吾人行损益时，有分别决定的必要。此《夬》卦之所以重要也。且每一节之益损，其结果或损或益，尚未能一定。所以吾人行损益时，更有分别决定的必要。此《夬》之所以尤重要也。行损益时，既分别决定后，当一秉至公，宣扬于大众。此卦辞之所谓“扬于王庭”也。明信其法，宣其号令，严厉以守。此卦辞所谓“孚号有厉”也。对于近告诫有加，对于远不以武相尚。此卦辞之所谓“告自邑，不利即戎”也。抱如此坚决之心，刚强不屈。此卦辞之所谓“利有攸往”也。

《夬》卦是分别决定之行，本刚阳之德性，以决柔阴之事情。但必须温而厉，危而不猛。受我之决者，皆心悦而叹服。此《彖辞》之所谓“健而说，决而和”也。宣布于大众，彼此交互，毫无猜忌之心。此《彖辞》之所谓“柔乘五刚也”。彼此毫无猜忌，号令虽严，施行自广。此《彖》之所谓“其危乃

光也”。对于近告诫有加，对于远不尚武力。若尚武力，必不能行。此《彖》辞所谓“所尚乃穷也”。以刚决柔，柔必屈，刚必伸。其功告成。此《彖辞》之所谓“刚长乃终也”。

“施禄及下，居德则忌”（余作《周易古史观》，本王弼说：“则忌”改为“明忌”，兹细思，可不必改）二句，是分别决定后，行损益时之重要行为也。“施禄及下”者，无论或损或益，必先“施禄及下”。使受我决者之倾向我也。“居德则忌”者，言行损益之时，虽受决者皆倾向于我，不可有丝毫自德之心存于此中，更不可有丝毫自得之色表于面。故曰：“居德则忌”也。

当《夬》之初，必详细审慎。固定脚跟，立于不败之地。若无必胜之把握，遽往行决，咎即随之。此“初九：壮于前趾，往不胜，为咎”也。

行《夬》之时，脚跟固定，循中道而行。或损或益，警惕于心，宣布于众。虽前去有无穷之危险，行于中道，独立不惧。此“九二：惕号，莫夜有戎。勿恤”也。

行《夬》之时，若自德之色见于面，受我决者，必有若干之反应。此《大象》之所谓“居德则忌”也。君子处此，毫无“居德”之色见于面。审慎十大，即四十细目之损益，认识清楚，独行其是。风雨载途，衣履沾湿。虽有愠怒之事，殊不介意。此“九三：壮于頄，有凶。君子夬夬，独行遇雨，若濡有愠。无咎”也。

或损或益，在己虽认识清楚，而实行之时，必有种种困难。或居处不安，或行止不定。众多之民众，必先损益一人，以树风声。犹之群羊，牵其一而群羊随之。我心既决，议论庞杂，置之不听。此“九四：臀无肤，其行次且。牵羊悔亡。闻言不信”也。

损益既认识清楚，本“施禄及下，居德则忌”之态度，温其色，和其心，依中道行，必“无咎”也。此“九五：苋陆夬夬，中行。无咎”也。苋，虞本作莞。陆解睦。

行《夬》之时，必要公布于大众。使大众了然于心。若不公布，则疑问滋多，终必有凶。此“上六：无号，终有凶”也。

姤

熟玩《姤》卦，当知姤字之义。《说文》无姤，字作媯，又假借为遘。《说

文》：“遘，遇也。”言损益决定后，而与世相遘遇也。不用遘而用姤者，从女，取柔和与世相交接也。从后，决定后自有主张也。姤，“女壮”者。女即从女之意；壮即从后之意。此即《尚书·皋陶谟》：“宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，疆而义”之“九德”。与世相交相接，不柔和即不能得众，无主张即为人所转移，此《姤》卦所以言：“女壮”也。“女壮”者，虽抱柔和之态度，而不一以柔和为用，此卦辞所以言：“勿用取女”也。论语：“礼之用，和为贵。”“知和而和，不以礼节之，亦不可行。”即《姤》卦之意。

处《姤》之时，以柔和之态度，遇刚健之民众。故曰：“柔遇刚”也。但不可一以柔和之手腕。以柔济柔，事必不成。故曰：“勿用取女，不可与长也。”遇刚健之民众，固当以柔和之态度应付之，但必刚柔相济，俾万品之民众，皆来亲近我，而与我志意相通。故曰：“天地相遇，品物咸章也。”我自处于中正，不偏不倚。刚健之民众，为我中正所感化。损益之道，大行于天下。故曰：“刚遇中正，天下大行也。”如此处《姤》，《姤》之时义所以大也。

“以施命诰四方”，是处《姤》之时重要之事。《夬》之时，决之于己，《姤》之时，行之于人也。行之于人，必要使人明白我之态度，对于我无丝毫疑惧之心。而我决定或损或益之行为，随时应付，皆可为我所欲为。所以无论在政治上、在社会上，必要取得民众信仰为第一要事。“施命诰四方”，此取得民众之重要事也。“施命诰四方”，如天下风行。春风至而草木折甲，秋风至而草木衰落。丝毫不容假借。使“诰四方”之命一失信用，任何好的政策、好的手腕，皆无法施行也。

取得民众的信仰，固在大经大法之“诰命”。而尤在行为上之表现。古者亲民之官，深入民众，亲如父子兄弟然。或见其纺织工作合法而称赞之，或见其畜牧工作不合法而指示之。比户巡视，孜孜不倦。此“初六：系于金柅，贞吉。有攸往，见凶。羸豕孚蹢躅”也。

不仅留意民众生活之道，如初爻所云。并且入其庖中，留意于生活之事。见庖有鱼，足征人民不饥饿矣。人民与官吏，毫无疑惧，坦然相处。因无有如都市式之开欢迎会，亦无有如乡鄙式之抢劫民财。此“九二：包有鱼。无咎。不利宾”也。

于行为上处处表现爱民之态度，人民虽有艰难困苦的，亦必信仰而不

疑。此“九三：臀无肤，其行次且。厉，无大咎”也。

虽则决定“施禄及下”之行为，与民相遇，博施济众，尧舜犹病。荒远之人民，当有因生活困难，互相起衅者。此“九四：包无鱼。起凶”也。

与民众相遇，当然以解决民众之生活为职志。所谓解决民众之生活者，不必为有形之施济，当指其生活之道。此“九五：以杞包瓜，含章，有陨自天”也。

此等与民相遇之行为，虽其细已甚，然相亲相爱，只有利而无害。此“上九：姤其角。吝。无咎”也。

萃

熟玩《萃》卦，当了解萃字之义。《序卦传》：“物相遇而后聚，故受之以《萃》。萃者，聚也。”《杂卦传》亦曰：“《萃》，聚也。”然则何以不用聚而用萃？《说文》：“萃，草貌。”朱骏声云：“草萃貌，言民众相聚如草萃貌，而不甚整齐也。”我既与民众相交接，而必思有以聚之。无知之民众，聚之殊不容易。在宗法时代，立祖庙以示慎终追远之意。宗法解散，亦必有团体之组织，以聚分散之民众。领导组织的，必至公无私，而有大人之度。与民众相见，又须顾到民众习惯。宴享以亲近之。以如此之态度整理民众，自然无所而不利，虽如草萃貌之民众，而萃可以聚也。

如草萃貌之民众，似不容易聚，而萃可以聚者，在于顺民众之习惯，而有以说其心。但非一味顺说，必自处中正，而后民众应之。此“顺以说，刚中而应，故聚也。”国者，家之积也。现在虽家族制解散，然民众之爱家，终胜于爱国。虽不必立祖庙以示慎终追远，但必须子孝父慈，兄友弟恭，各有家庭之乐。家安宁，而国自安宁。此“王假有庙，致孝享也。”惟是领导之人，必有中正之心，自容之度，使民众信任而不移。此“利见大人亨，聚以正也。”有中正之心，自然无所偏倚。有包容之度，自然无所爱憎。不大违民众之习惯，使家给人足。孟子所谓“七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒。”此“用大牲吉，利有攸往，顺天命也。”《萃》卦之聚，纯任自然，故曰：“观其所聚，而天地万物之情可见矣。”

“以除戎器，戒不虞。”此《萃》卦之所有事也。以国际言，有国际之侵略。以国内言，有国内之扰乱。皆是不虞之当戒者。除，治也。戎器，兵

器。除戎以防国际之不虞，兼以防国内之不虞。此《萃》者之所有事。但“除戎器”是防“不虞”之“戒”。不可以除戎器为萃之事。“除戎器，戒不虞”者，所谓兵可千日不用，不可一日不备也。

萃民者，虽具有中正之心，包容之度，如草萃貌之民众，始虽信之，终乃疑之。萃民者，萃之心，坚决不渝。纵民众乱之不已，而平尽气，理其乱而萃之。虽民众号笑不一，而我不以民众之号笑为可忧。努力于萃之工作，抱此决心而往，必无咎也。此“初六：有孚不终，乃乱乃萃。若号，一握为笑，勿恤。往无咎”也。

“乃乱乃萃”之时，不要违背民众之习惯，使民众感觉前途之危险。无妨利用民众之习惯，使民众感觉前途之安宁。此所谓“引吉”也。能“引吉”以萃民众，必无咎也。所谓利用民众之习惯者，只要大法不违背。现在虽是要开民知，破除迷信，但民知未甚开之处，亦可随民众迷信之习惯，使其信仰，而徐徐教之。所谓利用如是。此“六二：引吉。无咎。孚乃利用禴”也。

民众知识已开发之处，不必利用民众之习惯而教之。民众知识未甚开发之处，利用民众之习惯，信而后教之。此“九四：大吉。无咎”也。

组织民众，不能人人皆有职位。必择其稍有知识者，举之，使有职位，以辅助整理之工作，于理于事，皆可“无咎”。然如草萃貌之民众，其知识未开发者，或因无职位之故，疑而不信。其有职位之长，虽听萃之者之命令，“除戎器，戒不虞。”其疑而不信之民众，甚且悔恨而逃亡。此“九五：萃有位，无咎。匪孚。元永贞。悔亡”也。

其知识未开发之民众，因无职位之故，虽未逃亡，未免不信任萃之者，而有咨涕洟之事。我诚抱中正之心，包容之度，努力于萃之工作。虽有咨涕洟之事，于萃之大体言，必定无咎。此“上六：咨涕洟。无咎”也。

升

熟玩《升》卦，当知升字之义。升，登之借字，亦作昇、作陞。马融云：“昇，高也。”郑玄云：“昇，上也。”《广雅》云：“陞，进也。”《升》卦继《萃》卦既聚之后，进而上陞而组织之也。故《序卦》云：“聚而上谓之升也。”“《升》：元亨”者，元者，善之长也。亨者，嘉之会。组织民众，以善长之民而为嘉

会也。我既诚心忧乎民，民亦诚心亲乎我。是以“用见大人，勿恤”也。“南征吉”者，南者，光明之方。向光明路而征，必吉也。

民众虽柔，未萃之前，必不可升。既萃之后而升之，故曰：“柔以时升”也。当其可之谓时，时之义最要，以时升者，必能“巽而顺”。惟是升之相应，虽在民众，升之主动，则在政治领导之人。所以“刚中而应”也。于升之一方面言，既“巽而顺”，于升之两方面言，“刚中而应”，是以大吉也。升之事既大吉，是以“有庆”而“志行”也。

“以顺德，积小以高大”。是《升》卦重要之义。登进民众而组织之者，当善体此义。“顺德”，顺民众之心理也。民之所好好之，民之所恶恶之，此所谓“顺德”也。既有顺民之德，亦不可操之太急、持之太严。以渐而进，此所谓“积小以高大”也。明乎此义，凡违反民情，而求速效者，必不能登进民众而组织之。仅有“顺德”，不能“积小以高大”，组织民众必不成功。仅有“积小以高大”，而无“顺德”，组织民众亦不成功。而况二者皆无之乎！

“巽而顺。刚中而应”，处《萃》之后，信乎可允升之时也。《说文》：“允，信也。”王注：释允为当。以为初六与九二、九三合志俱升。当升之时，升必大得。余谓允宜释信，略如《尚书·尧典》“允恭克让”之允；《论语》“允执其中”之允。上下之志合，允宜上升而大吉。此“初六：允升。大吉”也。

“允升大吉”，以理言也。初升之时，当利用民众之习惯，取得民众之信仰。《萃》六二之“孚乃利用禴”，于《萃》之时，“利用禴”以信之，此爻之“孚乃利用禴”。于《升》之时，亦“利用禴”以信之。辞同而义不同。所以《萃》不言“无咎”。《升》言“无咎”，辞同者，其事同也。义不同者，其时不同也。此“九二：孚乃利用禴。无咎”也。

率领民众，升大丘之上。利用民众之习惯，举行登进之典礼，使民众毫无所疑。此“九三：升虚邑”也。《说文》：虚，大丘也。

既率领民众升大丘之上，使民众毫无所疑，更进而率领民众，会于首都。九三之“升虚邑”，预备会也。此爻之会于岐山，正式会也。民众无疑而心顺，必“吉”而“无咎”也。此“六四：王用亨于岐山，吉。无咎”也。

正式大会之后，升者及升之者皆大得其志，其事吉也。既会之后，当分别其贤愚而阶升之。阶升者，言登进有等级也。此“六五：贞吉。升阶”也。升阶即阶升。

“乃乱乃萃”之民众，我以中正之心，包容之度，为我所萃。率领以升，升虚邑，亨于岐山。萃至“贞吉”。当分别其贤愚而阶升之时，必有不能升而必欲阶升者。此之谓“冥升”也。此爻之“冥升”，即《萃》卦上六“赍咨涕洟”之人。而升之者，仍当以中正之心，包容之度，絜己修身，施教为政，毫不稍息。此“上六：冥升，利于不息之贞”也。

困

熟玩《困》卦，当知困字之义。《说文》：“困，故庐也。”引伸为困穷、困难之困。所谓困穷者，境之困。《序卦》之“升而不已必困”也。所谓困难者，心之困。《彖辞》之“困而不失其所亨，其唯君子乎”也。因境之困，而有心之困。因心之困，不怕境之困。此困所以亨也。《孟子》：“动心忍性，增益其所不能。”此处《困》之事也。处《困》而能困心衡虑，此所以“大人吉。无咎”也。处困之时，当时时磨练身心而实行之。若不能实行，徒以言辞为说，“尚口乃穷也”。

“冥升”之民众，我以“不息之贞”升之，终不能得民众之谅解。虽有“刚健”之德，为“冥升”之民众所掩，是以困也。处此困穷之时，险象环生。若以险治险，则其险更甚。惟有不惧困难，和说以解之。虽困，“不失其所亨”，惟君子乃能如是也。但一味和说而无“刚中”之德，则困穷仍不能解。刚者，不屈不挠也。中者，不偏不倚也。有不屈不挠之志，不偏不倚之心，不为人言所左右，不为环境所转移，任何境之困，必以心之困以解之。此所以“贞大人吉”也。若无“刚中”之德，徒以言辞为解，虽言者谆谆而听者藐藐。此所以“有言不信，尚口乃穷也”。

“致命遂志”，是处困之重要义。命者，性也。尽己之性，以尽人之性，以尽物之性，谓之致。致，推而之极也。不言性，而言命者，性之理微，命之言显。“致命”，犹俗所谓拼命也。志者，心之所至。自《损》、《益》以后，决之于心而早定也。自《姤》而《萃》而《升》，皆是此“志”之行为。“致命”，即所以遂最初之志也。以此可见要“遂志”，必要“致命”。能“致命”，无不可“遂志”。所以不肯“致命”者，皆是无志者也。志之所定，性命以之。此之谓也。

不能“致命遂志”之人，悠悠忽忽，毫无振作之气。驯致于退步，日忽

一日，年忽一年。因循三岁之久，而无所表现。此“初六：臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿。”真孟子之所谓：“下乔木而入于幽谷”也。

不能“致命遂志”之人，日以饮食为事。只得迁徙于明显之环境中，一新其耳目，利用种种方法以鼓励之。“冥升”之民众，其迁徙时虽凶，其理则“无咎”。此“九二：困于酒食，朱紱方来。利用亨祀。征凶。无咎”也。

“冥升”之民众，本无有志，何能“致命”？安土重迁，虽困于砂石草棘之中，不自知其旧的环境为危险，必致于家室死亡而后已。此“六三：困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻。凶”也。

“冥升”之民众，虽无有志，不能“致命”。而我必以“致命遂志”以迁徙之。虽迁徙之时，迟迟吾来。而道路之中，困难殊甚。惟一时虽感迁徙之困难，而终久必获迁徙之利益。此“九四：来徐徐，困于金车。吝，有终”也。

“冥升”之民众，虽迁徙到明显之地，而怠惰成性，如受“天刑”，无以自解。惟我以“致命遂志”之决心，徐为之说，并利用种种方法以鼓励之，以解其怠惰之“天刑”。此“九五：劓刖，困于赤紱，乃徐有说。利用祭祀”也。

我虽以“致命遂志”之决心，徐为之说，并利用种种方法以鼓励之。而怠惰成“天刑”之民众，自困于草棘之中。其“鞣脆”非一时所能解。惟有需于岁月，待其自动而自悔。悔而又悔，始可以用。率领以往，无不吉矣。真“致命遂志”之效也。此“上六：困于葛藟，于鞣脆。曰动悔有悔。征吉”也。

井

熟玩《井》卦，当知井字之义。其义有二。一、汲水之井。井所以养人。《彖辞》：“井养而不穷”是也。二、井田之井。各安其居，各乐其业。卦辞之“改邑不改井”，“往来井井”是也。人民不能离开生活，《困》上六“困于葛藟”，此《序卦》之“困乎上”也。从事于生活之注意，此《序卦》之“必反下”也，《井》卦之所以次《困》卦也。井以养人而奠民居，是以知生活之要也。社会，政治不能同时改革。政治安定，而改革社会。社会虽形紊乱，人民犹不感紊乱之苦，以有政治为之中心也。社会安定，改革政治，政治虽形紊乱，人民亦不感紊乱之苦，以有社会为之中心也。卦辞：“改邑不

改井”，是政治改革，社会安定也。人民在此政治改革之中，安其凿井而饮，耕田而食之常。故曰：“无丧无得。往来井井”也。“汔至亦未繙井，羸其瓶，凶”者。虞翻：汔，几也。荀爽云：繙者，辘汲之具也。朱熹云：羸，败也。言人民受受改革政治之影响，流散归来，井田未改，汲水之井废坏，几至于不能汲，汲之而败其瓶，其凶如是而已。若邑既改而井又改，失其旧业，生活无着，其凶当更甚也。

汲水之井，其事虽小，源源而来，其养人而不穷也。政治虽改，社会不改，以生活是人民之中心，人民不受改革政治之影响。故曰：“改邑不改井，乃以刚中也”。不过汲水之井废坏，不能汲而用之，有功于人。故曰：“汔至亦未繙井，未有功也。”苟汲之，汲水之瓶必败。故曰“羸其瓶。是以凶也。”可见政治当注意人民之生活。只要井田之井未破败，汲水之井破败，其“凶”不过“羸其瓶”而已。若井田之井破败，旧业尽废，生活无着，不能“往来井井”，则社会摇动，乱象丛生，断非一时所能安定也。

“劳民劝相”，是《井卦》之重要义。劳，动词，劳民以耕种也。相，出入相友，守望相助，疾病相扶持之相。劝民互相辅助也。井田之井未改，只有劳民以耕种，劝民互相辅助，人民生活自然复其常态。虽汲水之井废坏，修之比较容易也。

汲水之井，为泥淤塞，污浊不能食，渐渐废弃而为旧井。虽有井之形，而无井之实。有井而无水，不仅人不能食，禽亦不食之。此“初六：井泥不食。旧井无禽”也。此人民流亡归来，看见汲水之井淤塞之形。

治井而去其淤塞，而井遂深。然有无数虾蟆在其中。以一瓶汲而去之，遂至“羸其瓶。”此“九二：井谷射鲋，瓮敝漏”也。谷，深也。射，斲之借字。鲋，《子夏传》：井中虾蟆。瓮敝漏，即卦辞之“羸其瓶”。此言治井之事。

无数之虾蟆已去，秽污已尽，渐有清洁之意。然犹不可食。盖流亡归来，井虽可汲，而心总未免惻然也。井虽不改而邑改，对于新王之政，终觉惴惴。此“九三：井渫不食，为我心恻，可用汲。王明，并受其福”也。此治井已可汲，而对于新王之政，悬之于心也。

治井不仅去其淤塞，且以瓦甃之，可保永久之清洁。此“六四：井甃。无咎”也。甃，马融云：为瓦裹下达上也。此言治井而甃以瓦也。

治井甃以瓦，源源而来之泉，“寒”而“冽”，可以食也。此“九五：井冽。

寒泉，食”也。王弼云：冽，洁也。此治井瓮以瓦以后，清洁之泉，源源而来，可以食也。

清洁之泉，源源而来，汲水之人日多。井虽有干有盖，可以不用。以汲水之人太多，无容盖也。以此可知人民生活安定。九三之“王明”，信于众也。此“上六：井收勿幕。有孚。元吉”也。陆绩云：收，干也。虞翻云：幕，盖也。此言治井之功告成也。

《井》卦卦辞“改邑不改井”。井田之井，未破坏也。“汔至亦未繙井，羸其瓶”，汲水之井已破坏也。所以六爻皆言治汲水之井之事。汲水之井关于人民之生活，小于井田之井。而必经若干时期，始能至“井收勿幕。有孚。元吉”。奈之何言政治者不顾人民之生活也。虽小至汲水之井，亦要注意及之。况其大者乎。

革

熟玩《革》卦，当知革字之义。《说文》：“革，兽皮治去其毛”。革为更革之革，引伸为改革之革。《杂卦传》：“《革》，去故也。”于个人言，于社会言，去其旧染之污曰革。井，养人者也。有所养然后有所教。革者，教民改过之事也。人民旧染之污，非一日可以洗涤以尽。汤之《盘铭》曰：“苟日新，日日新，又日新”。必积年累月，乃可以孚也。而其所以革之者，必要体仁以长人，嘉会以合礼，利物以和义，贞固以干事。四德具，而“悔”乃“亡”也。

民非水火不能生活。善用之，本相需而生。不善用之，虽同性之二女，其志亦不相得，况水火之不同性乎！去除旧染不相得之污，而为相需之用，此革之所以重要也。但是改革非一日之功，必积年累月，而人民始信之。由野蛮而渐进于文明，使人民确知文明生活之足悦，毫不感觉改革之痛苦。自亨通入于正道，所谓“民日迁善而不知为之”者，此革而当，其“悔”乃“亡”也。天地有四时之改革，而春生、夏长、秋收、冬藏，顺乎自然之运行，而岁以成。汤武革命，上“顺乎天”之自然，不“应乎人”之自然。天之自然者，天生物之自然也；人之自然者，人生活之自然也。自然改革，所谓“不识不知，顺帝之则。”此《革》之所以大也。后世皆是勉强，一反其自然，上不顺天，下不应人，此所以愈改革，而民众愈痛苦也。

“治历明时”，此《革》卦重要之义。“治历”者，上“顺乎天”也；“明时”

者，下“应乎人”也。凡人离不开生活，生活足，然后可以改革以向善。《井》卦之“劳民劝相”，使之互相辅助，努力于生活也。《革卦》之“治历明时”，使之利用天时、人事之自然，充裕其生活也。政治只要注意人民之生活，百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？苟无岁，何有民？苟无民，何有君？此其义，君主时代知之，民主时代不知，可叹也。

改革要先具坚决之志，然后可以有为。志之坚决，过于用“黄牛之革”之“巩”。此“初九：巩用黄牛之革”也。

改革之志既坚决，积年累月而不懈。无求近功，无谋小利，前途皆是光明之域。志坚决于心，行坚决于心，本此以往，无不吉也。虽有波折，往必“无咎”。此“六二：巳日革之。征吉，无咎”也。

凡事不能一蹴可及，改革之事，其困难更甚。抱改革之志以往，荆棘重重，其事多厉。但志既坚决，无论前途任何困难，一而再，再而三，绝决以赴之，委婉以就之，必达到改革之志而后已。终必有孚于民众也。此“九三：征凶。贞厉。革言三就，有孚”也。

改革之志，努力不已。种种困难，逐渐消灭。我之志大白，民之信日深。然后放手去做。改正朔，易服色，变法律。皆可以惟我所欲为。此“九四：悔亡。有孚，改命。吉”也。

改革之事，先要由政治上引领的人、社会上领导的人做起。树之风声，造成一种趋势。“以身教者从，其言教者讼”。若处以身教，此孟子所谓“未能上好仁，而下不好义者”也。此“九五：大人虎变，未占有孚”也。

上行下效，此中国数千年传统之习惯。虽曰民主，而改革之事，必要由政治上领导人、社会上领导人主之。人民不能主也。只要在上者诚心改革，见之于行为，在下者，虽不能个个心悦诚服，而表面必跟随以改革。但改革既定，不可轻易不改革，朝令夕改，民无适从。必积年累月，持之不懈，则革面者，亦渐渐革心。此“上六：君子豹变，小人革面。征凶。居贞吉”也。

鼎

熟玩《鼎》卦，当知鼎字之义。《说文》：“鼎，三足两耳，和五味之宝器也。”鼎为饮食、烹饪之器，亦为国家之重器。凡人不能离开生活。全民之

生活安宁，即全国之治安巩固。此鼎之所以重要也。《大象》言：“正位凝命”。“正位”者，正上下之位；“凝命”者，严教令之命。此皆是全民生活解决以后之事。《彖辞》言：“享上帝”，“养圣贤”。“享上帝”者，成功以告于神明也。“养圣贤”者，尊崇辅助解决全民生活之人也。亦是全民生活解决以后之事。从未有不先安宁全民之生活，而政府可以独生活者也。所以《鼎》卦六爻，皆言饮食烹饪之事。饮食烹饪，是生活之道，任何人不可一日离者也。《杂卦传》鼎，取新也。于饮食言，取其烹饪之新滋味，于教养言，取其知礼节、知荣辱之新行为。可以养，而后可以教。此卦辞之所以言：“元吉。亨”也。“元吉”者，为人民之长而“吉”。“亨”者，嘉会人民，仓廩足，教以礼节。衣食足，教以荣辱也。

鼎之为器，有“正位凝命”之象。故曰“鼎，象也。”但是鼎虽有“正位凝命”之象，而实是饮食烹饪之器，故曰“以木巽火，烹饪也。”政治上至大之事，在全民至小之生活见之。言政治不顾全民之生活，任何好的方法，皆不足以巩固治安。“享上帝”，全民之生活安宁，以告于上帝也。“养圣贤”，全民之生活安宁，而报功崇德也。政治领导之人，要性情和顺，“耳目聪明”，以柔进上行。然后可以“得中”，而应乎刚健之德。是以可以为人民之长，嘉会人民，以养以教也。

“正位凝命”，是《鼎》卦重要之义。位而日正者，正己之位，以正人之位也。何以言正己之位？己之位，不是一己个人生活之位，是全民大众生活之位。何以言正人之位？使全民皆安其生活之本位，出入相友，守望相助也。命而日“凝”者，凝有审慎、严肃义。凡是一号令，必审慎考察于先，严肃执行于后。其位端正，如鼎之固立其所。其命凝定，如鼎之调和五味。中国传统的生活是互助生活，现在的生活是斗争生活。政府与人民斗争，团体与团体斗争，个人与个人斗争，此所以政治与社会皆不安宁也。

饮食以有益于身体为本位。其无益于身体之饮食，颠踣而弃之。饮食安宁，全家和乐。《革》之“二女同居，其志不相得”，亦和乐而好合矣。此“初六：鼎颠趾，利出否。得妾以其子。无咎”也。

一家之中，男女合作而和乐。饮食烹饪之事，皆女子司之。有时女子有疾病，男子亦司饮食烹饪之事。此“九二：鼎有实，我仇有疾，不我能即。吉”也。仇，匹也。即《诗·关雎》“君子好仇”之仇。男子司饮食烹饪之事，终不如女子之在行。其鼎耳变更而实塞，不能运用自如。其烹饪之

物，不能食也。惟和乐有加，虽亏“终吉”。此“九三：鼎耳革，其行塞。雉膏不食，方雨，亏悔。终吉”也。

男子司饮食烹饪之事，不仅鼎耳塞，而鼎足亦至于折。不仅所烹饪之物不能食，且复于地其形渥矣。此“九四：鼎折足，复公餗。其形渥。凶”也。

运用鼎为饮食烹饪之器，当辅以举鼎之具，始可运用自如。九三之“鼎耳革，其行塞。雉膏不食”，九四之“鼎折足，复公餗，其形渥”，皆是无举鼎之具，以至如此。今辅以举鼎之具，所以“利贞”也。此“六五：鼎黄耳金铉。利贞”也。

举鼎之具，或以金为之，或以玉为之。金，铜类；玉，石类。但是金传热，玉不传热。用金不如用玉。此“上九：鼎玉铉。大吉。无不利”也。六爻皆言饮食烹饪琐碎之事，讵知全民琐碎之事，即是政治之大道。政治上领导之人，当特别注意及之。

附：校勘记

· 司马琪 ·

《需》：“九五：需于酒食。饮食贞吉。”饮食二字为衍文。

《蒙》：“初九”，应为初六。“利用御寇，顺以巽也”，应为“我用衎寇，上下顺也”。

《泰》：“辅天地之宜”，应为“辅相天地之宜”。

《师》：“可以为王矣”，应为“可以王矣”。

《否》：“不利君子征”，应为“不利君子贞”。

《同人》：“类俗辨物，是同人卦之重要义”。句中俗字应为族。“九三：伏戎于莽，三岁不兴”，句中间漏“升其高陵”四字。“上九：同人于郊，吝也。”，应为“同人于郊，无悔。”

《豫》：“言前定则不给”，句中给字应为给。

《剥》：“顺以止之”，应为“顺而止之”。“六五：鱼贯”应为“六五：贯鱼”。

《无妄》：“不兴其义，不能乐学”，句中义字应为艺。

《大畜》：“光辉”应为“辉光”。

《颐》：《论语·乡党》篇，应为《论语·述而》篇。

《大过》：“上六：过涉灭顶。凶。”句下漏“无咎”两字。

《坎》：“故曰常”句，应为“故曰：‘常德行’。”

“如荆棘之置”，应为“如丛棘之置。”“置于荆棘”，应为“置于丛棘”。

《离》：“继明照四方”，应为“继明照于四方”。

“不畏强毅”，应为“不畏强御”。

“重明丽乎正”，应为“重明以丽乎正”。

“《诗》美仲山甫之德”句“不畏强毅”，应为“不畏强御”。

《咸》：“继明照四方”，应为“继明照于四方”。

《恒》：“观其所成，天下万物之恒可见矣”。应为“观其所恒，而天下万物之情可见矣。”

《遯》：“足缩缩”，应为“足蹢蹢”。

《大壮》：“天地之情可以见”，应为“天地之情可见”。

《晋》：“无有所利”，应为“无攸利”。

《明夷》：“利贞”应为“利艰贞”。

《家人》：“家正，而天下定矣”，应为“正家，而天下定矣”。

《损》：“大吉。无咎”，应为“元吉。无咎”。“二簋用享”，应为“二簋可用享”。

“损之‘弗违’”、“益之‘弗违’”，均应为“弗克违”。

《益》：“《说文》，益，饶益也，从水，在皿上”，应为“《说文》：益，饶也，从水皿”。

《升》：“信乎可升之时也”，应为“信乎可允升之时也”。

《井》：“羸其瓶，是其凶也”，应为“羸其瓶，是以凶也”。

《鼎》：“正位严命”，应为“正位凝命”。

熊十力论《易经》

目 次

熊十力和他的《乾坤衍》.....	陈宁宁	270
乾坤衍.....		278
自序.....		278
第二分 广义.....		279

熊十力和他的《乾坤衍》

· 陈宁宁 ·

当代哲学家熊十力(1885—1968),湖北黄冈人,家世业农而贫寒。他原名升恒,字子真^①。1902年(17岁)到武昌参加地下革命组织“日知会”,积极进行反清活动。遂被清廷通缉。他热血澎湃地参加了1911年辛亥革命武昌起义和孙中山领导的护法运动。他历经考验,不愧是一位爱国的民主主义革命家。20世纪20年代以后转入学术界,1920年夏由梁漱溟介绍到南京支那内学院随该院创办人欧阳竟无学佛,系统地研读唯识宗的典籍,后来由佛转儒。1932年10月问世的《新唯识论》(文言本)一书(1944年翻成语体本)是他思想转变的开始,书中反驳其师欧阳竟无的佛学观。从此师生断交。马一浮作序评为“将以昭宣本迹,统贯天人,囊括古今,平章华梵”。他一生写成的著作多近三十种。

《乾坤衍》是熊十力最后一部哲学著作。于1961年抄写影印,由熊氏自费出版,当时流通不多,因而传本甚少。这部《乾坤衍》正倾注了作者晚年的心血。他由佛转儒,终于回到儒家,倾心于大易。这是作者哲学思想探索的最后归宿。是他的“哲学宣言”也可作为他晚年的“哲学遗嘱”。早在1947年出版的《十力语要》中,他已坚称《周易》的“十翼”“必出于孔子无疑。尝谓《易》无‘十翼’,则象数虽流传不失,亦只是占卜之书,有何价值。唯‘十翼’出,而后《易》为哲学思想之书,孔子所以为哲学之宗。盖亦在此。”(见《十力语要》卷一)故他在《乾坤衍》中说“四十岁后,舍佛而学《易》,平生思想变迁,以此番为最重大。”亦即遗嘱勉人力学《周易》。

《乾坤衍》全书分两个部分,第一部分《辨伪》,即对《周易》进行辨别真伪工作。第二部分《广义》,即对《周易》中《乾》《坤》两卦的义理要旨加以推衍阐发。在《辨伪》部分,作者提出,《周易》有真经和伪学之区别,真经

^① 熊十力确实的出生年月日是1885年即清光绪十一年(乙酉)正月初四。在长期著作过程中除署用本名十力外,主要还用过下列署名:熊升恒、子真、漆园、漆园老人、熊子贞、逸翁。

是由孔子五十学《易》后阐发的大道，由子游、子夏传下，后在秦汉间湮没。伪经是六国小儒传下的，由孟子、荀子承续，后经历代儒家篡改，歪曲了孔子的原意。熊十力坚称，他讲易学就是为了阐扬孔子大道，力排六国伪经。在《广义》部分，他试图从《易传》中体现出的孔子真精神来对《乾》《坤》两卦进行推衍和阐发，这是全书最有价值的部分。

熊十力认为，孔子的真经主要保留在《易传》之《彖辞》。他说，除了《彖辞》中还保存有孔子的本义之外，其余部分全被小儒们篡改了。所以他在书中主要依据《乾》《坤》中的《彖辞》来阐发孔子之大义。

他认为，《乾》卦《彖辞》“大哉乾元，万物资始”，和《坤》卦《彖辞》“至哉坤元，万物资生”。为孔子本人之作。其中蕴含的乾坤一元论思想是孔子真经之大义。万物的产生既非乾的力量，亦非坤的力量，而是乾与坤两种力量互为作用的结果。正是乾与坤两种力量的运动变化才创造了世界万物。但乾与坤作为世界万物的本原并不超然脱离万物之外，而是蕴藏在万物之中。作为本原，乾坤是实体，作为表象，乾坤则外化为万物。乾代表了心和精神这方面的内容，而坤则代表了物和能力方面的内容。作者特别强调，乾和坤不是唯心或唯物划分的两个本原，而是一种本原的两种特性。乾与坤代表了相反相成的阴阳两种力量，正是这相反相成的两种力量决定了世界万物的产生，变化和发展。作者指出，把代表心的乾和代表物的坤统一起来，使表现为万物的乾坤与代表本原的乾坤取得一致，这就是乾坤一元论的真髓。

熊十力认为，乾坤一元论是孔子内圣外王学说的本体论基础。内圣外王包含着成己成物两个方面。“成己则由格物致知，而上穷万有之原，反观我生之真，以其知识之所及，彻悟之所至，征验之于日用作为之际，期于道德，智慧，知识融成一片”。“成物则是明大公之正则，立均平之洪范，建人类共同生活之制度。”倡导乾坤一元论，肯定了作为表象的万物和作为本原的实体为一元，这就肯定了人的认识的可能性，人能够通过返观自身而明察万物之理，从而获得天地宇宙之奥秘。乾坤一元论认定万物之本原蕴藏在万物本身，否定除万物之外还存在另外的本原，这就排除了神创世界的可能性。从而得出世界是真实的而非幻化的，人生应当是积极的而非消极的结论。熊十力关于乾坤一元思想，早在1961年《乾坤衍》自费出版之前，酝酿已久，他在1954年10月底自京回沪定居，于12月15

日致函中国科学院郭沫若院长，信中说：“儒家大易明心物同源（源谓本体）”。“中国正统学派（儒学）其解决心物问题，大要以为心物者盖本体内涵矛盾性。即由反而成和，和故统一，乃显现为不二而有分，虽分而实不二之完整形式，是谓心物不象，是谓宇宙。（宇宙一词，即包含人生在内。）大易首建乾坤，即阐明此理。《系辞传》曰：‘乾坤其〈易〉之缊耶？’此言深远至极，含蓄无尽。拙著《新唯识论》，张翕辟义，亦犹乾坤也。故克就本体而言，则本体不即是物，亦不即是心。”在此信中，他已提出大易的心物同源、乾坤首建的“一元观念”，引申为物质文明与精神文明必须并重，尊重和认真研究中国辩证法的传统与特点等等，其实，这些基本论点在其更早的著作《论六经》（1951年著）的最后一章已经阐发。了解这些更有助于理解《乾坤衍》。

根据孔子内圣外王的思想，熊十力认为，《彖辞》“首出庶物，万国咸宁”的命题代表了孔子民主政治的王道理想（亦即“外王”内涵）。“万国犹言全世界，庶物，谓万国民众，民众久受压迫，今乃万众同觉，首出而革命，合力而推翻旧的统治。本天下为公之道，开大众互助之基，故万国皆安也。”他认为，孔子作传的原意就是如此。但是，由于年代久远，孔子这一重要思想竟至湮没无闻。后来又由于汉儒的歪曲，将这句话注释成“阳气为万物之所始，立君而天下宁。”宋儒又篡改引申为“天为万物之祖，王为万邦之宗，乾道首出庶物而万汇亨，君道尊临天位而四海从”。从而使这句具有革命、民主思想内容的《彖辞》长期以来遭到误解，被人认作是维护封建统治，鼓吹王权政治的理论依据。熊十力认为，通过阐发笼罩在层层迷雾之中的孔子的真实思想，可以还孔子的历史真面目。

在阐明《彖辞》中孔子的本义之后，作者便依据他所认为的孔子真精神对《乾》卦六爻进行了注释。“乾卦初爻，潜龙之象，表明庶民久受统治阶级之压迫，处卑下无可动作；二爻见龙在田，则以庶民因先觉之领导，群起而行革命之事，如龙出潜，而见于地面。三爻终日乾乾，言君子志乎革命大业，必自持以健而健不忘惕厉；四爻或跃于渊，此言举大业者屡屡之胜败，或跃而上天，或退坠在渊，此皆势所必有；五爻飞龙在天，则以革命从艰难中飞跃成功，统治阶级被消灭。六爻亢龙有悔，此言为大君者，处穷高之地，无所能为，非自退不可，不退必招亡灭之祸，故曰有悔。”作者认为，他对乾卦六爻的解释合乎孔子的社会政治理想。因为从孔子本身的

生活经历和当时的社会背景看,孔子是不可能赞成维护封建专制统治的。特别是乾卦六爻“亢龙有悔”,熊十力坚称这是孔子“断定君主政治制度无可维持之理”只能垮台。他更认为坤卦五爻“黄裳元吉”其意是“天子之衣色黄,服于下体者裳,裳为人民卑下之象,裳而黄色,为下民用天子之服色”。这是表示“下民群起革命,废除天子制度,消灭统治阶级”,下民一齐伸出头来,共主天下事。“这种民主便是大吉大利亦即‘元吉’”。(见《乾坤衍·广义》)熊十力坚称孔子作《易传》的目的是为了阐明内圣外王之学,“格物致知修身养性齐家治国平天下”。他认为这些思想比较符合孔子精神。

显然,熊十力在《彖辞》的阐发和对《乾》《坤》两卦的推衍之中,不免有牵强附会之处,但他能突破历代旧说陈陈相因之藩篱,发前人所未发,从被旧时儒家教条垄断解释的《周易·彖辞》中,探索而抉出革命民主精神,这在易学研究中可谓别开生面,富有意义,值得重视,引人深思。

《乾坤衍》作为熊十力一生哲学思想的总结,无论在其思想体系和思想转变中都有重要的地位。

早年的熊十力曾下大功夫研究佛法老庄。在他的自序之中曾谈到自己的思想转变:“求之老庄,乍喜而卒舍之,求之佛家唯识,始好而终不为然”。因为“佛氏主张归寂,故观万有皆幻化,而欲投入不生不灭之乡;老庄主张返无,则一任天地不仁,以万物为刍狗。”可见作者最终皈依大易不是盲目的推崇,亦不是简单的回归,而是在比较几种具有代表性的学说的优劣之后的理性的选择。他把大易的刚健有为,自强不息的积极人生观作为参照系统,观照出佛老之学的迷茫和失误。所以他在书中把孔子的《周易》认作是“真理之藏,大道之府。”从此以后,他崇高儒家思想已成定论,不复改变。

《乾坤衍》对熊十力思想体系的构建具有很重要的作用。众所周知,熊十力曾以他的《新唯识论》而著称于世,新唯识论的实质是以儒学为宗,糅合佛学。换言之是以儒学思想改造和糅杂佛学思想,即把佛学思想引入儒学的轨道。在这以佛转儒为标志的思想体系之中,新论只是代表了起点和开始,而《乾坤衍》则表示这个思想体系的建立和完成。在后一种著作里,新论中多次使用过的概念和名词都已被纳入儒家思想的轨道。如他用“体用不二”代替了新论中的“境不离识”。他用“乾坤一元”代替了

新论中的“翕辟成变。”等等。《乾坤衍》标志着作者以佛转易思想的最后完成和他的儒学思想体系的最终确立。

《乾坤衍》作为熊十力一生思想的定论之作，不但在其思想体系和思想转变过程中具有重要地位，而且在易学发展史上也有独特的价值。它主要表现在以自悟的易学批判精神，考察了传统的易学，并提出了符合时代精神的新易学。具体表现在以下三个方面：一、批判了汉儒、宋儒的易学观。他认为，汉儒主张尊天命，宋儒提倡忠君主，都是违背孔子大易精神的。二、改造了王弼“以无为本”的易学观。王弼在易学史上最先提出本体论问题，并提出“以无为本，有生于无”这一哲学命题。熊十力改造了“以无为本”的本体论思想，把乾坤一元作为万物产生的本原，同时回答了万物如何产生的问题。三、汲取了明末清初思想家王船山在1655年所著《周易外传》中首创的“乾坤并建”的易学观。王船山认为“阴阳不孤行于天地之间”、“乾坤并建于上，时无先后，权无主辅”，这就对古来所谓《周易》以乾为首的传统解释予以否定，而视《周易》体系之首是“乾坤并建”，指出“乾坤与《易》相为保合而不可破”，“无有乾而无坤之一日，无有坤而无乾之一日”、“独乾尚不足以始，而必并建以立其大宗。”（见《周易外传》卷五、卷六）王氏认为事物中间包括乾坤两端本身都有着并立相对的乾坤，从而坚持矛盾普遍性的辩证观点，向古典哲学传统中的形而上学外因论挑战，以防“异端之说由此昌”而“儒者效之”。（见《周易外传》卷四、卷五）熊十力在《乾坤衍·自序》中谈到，他年轻时十分喜欢船山易学，除了船山本人的生活遭遇和他相似之外，船山在其易学著作中推崇阐扬内圣外王之道也令他颇有同感。他的易学思想有不少部分直接来源于此。熊十力在其另一重要著作《读经示要》（1945）中评定王船山《周易外传》的深刻意义是“尊生，以箴寂灭；明有，以反空无，主动，以起颓废，率性，以一情欲。”这种尊生，明有，主动、率性正是生动充实的反映时代精神的不断进取、反对倒退的宇宙观，足以激励人们奋发前进。从而体现了《周易·系辞》所说“富有之谓大业，日新之谓盛德，生生之谓易”的大旨。熊十力在《乾坤衍》中正是继往开来发扬王船山的易学观。因而，研究《乾坤衍》就不能不探明王、熊之间易学思想的接力竞走关系。不同的是，熊十力认为王船山的乾坤并建的提法有二元论的倾向，所以在他的易学著作里明确以乾坤一元论代替乾坤并建说，把王船山易学推向一元化。他在《乾坤

衍·广义》中认为“《周易》辩证法之最特殊,而又最精密处”不是乾坤之间相反相成的“根本原则”,而当以“乾阳统坤阴,坤阴承乾阳”这一“最大原则。”亦即乾为“心”以统率作为“物”的坤。故以为心(思维)终是主导而物(存在)为从属。但他又坚称:离开“翕”(物)精神即无所依托,故在认识过程中,不能离物而说理。其强调“辟”(心)的首要作用,旨在使人永葆刚建向上精神,以推进社会历史。因而“心物同源”。至于“乾坤一元论”是否属于完全的一元论,是否包含合理内核,则有待于各方争鸣,以期发展新论。由此可见,熊十力的易学思想实质上是在批判,改造,汲取前人的思想成果的基础上发展起来的。他所宣称的孔子大义之阐发,无非也是新的历史条件下的“六经皆为我注脚”的一种演易方法。

这里涉及一个重要问题:熊十力尊奉的孔子,究竟是真的孔子,还是经他改制后的孔子?他阐发的究竟是孔子的真经,抑或是自己的政治理想?这是正确理解《乾坤衍》一书之关键。

从书的内容来看,辨伪部分声称要发扬孔子真经,广义部分又以道统自居,力求发掘孔子作传的本义并释经。从这些现象看,熊十力是尊孔的。然而拨开托古借圣的层层迷雾,我们可以看到,熊十力实质上不是盲目尊孔而是志在改孔的,他尊奉的是改制后的孔子。

熊十力宣称,真正的孔子即大道学说早在秦代焚书之后基本已绝迹,而历代传下的孔学几乎都是小儒作伪而成的小康之学。漫漫两千余年,正是这些伪孔学的异端邪说统治着人们,只有摒弃它,真正的孔子精神和大道学说才能发扬光大注^①。以此态度对待历代孔学,与其说是尊奉真的孔子,不如说尊奉改制后的孔子更为恰当。因为他所尊奉的是谁也不了解的具有新兴的资产阶级民主革命思想的孔子,而他所反对的则是历代封建统治阶级推崇的孔子。

① 1961年熊十力致上海图书馆葛正慧短笺云:“附赠《乾坤衍》,实不得已而自费影印。老而不死,力成此书,决不自覆其说。白沙子有句“君子恒处睽”,即我非书之心也。”短笺寥寥四十字如上。今按白沙子即明代大学者陈献章,广东新会白沙人。曾作《读〈易〉偶成》一诗,全诗云“南乎不可北,东乎不可西。自从孔孟来,君子恒处睽。”陈的学生湛若水在《白沙子古诗教解》卷下注解此诗说:“自孔孟以至今日,君臣上下不相会合,故常处《睽》卦也。其感慨深矣。”因《周易·睽卦》卦象上离(火)下兑(泽),上火炎升,下泽自沉,势不相通。熊十力显然认为《睽卦》大象即孔孟以来封建专制统治下无民主可言,故在《乾坤衍》中将《乾》之“亢龙有悔”和《坤》之“黄裳元吉”解释为人民争民主必得善果。亦即虽处《睽》而应积极变革。

必须注意到,熊十力推崇的孔子以及孔子“真经”,并非真正意义上的孔子和孔学。和历代一些思想家采取的“六经注我”的方法一样,他的孔子是按他的理想化装过的,他的孔学也是经他理智之光折射出来的资产阶级民主革命思想的体现。

梁启超曾说过,每个时代的孔子都有其时代风貌。熊十力把历代的孔子一概否定,只承认经他改制过的具有资产阶级民主理想的孔子,真可谓是当代对孔子实行最彻底、最全面、最大胆改造的首创者。

熊十力多次申明,他研究易学,不是把它作为书斋里的学问来赏玩,而是为了探索中华民族长期停滞不前的思想根源。他是在辛亥革命以后研讨佛学和易理的,代表了中国知识分子对辛亥革命的反思和探求。他在《乾坤衍》序言中说到“余伤清季革命失败又自度非事功才,誓研究中国哲学思想,欲明了过去群俗,认清中国何由停滞不进”。这段序言为熊十力借助孔子阐发革命思想提供了极好的注释。显然,要真正理解《乾坤衍》以及熊十力的学术思想体系(熊氏之学包括其“体用不二、翕辟成变”的本体论宇宙论、“崇有尊生自强主动乾乾奋进”的人生论、“观察略辨,反求自识”的方法论认识论等方面),光读《乾坤衍》一书是不够的,必须对熊十力个人生活经历和时代背景及其本人的其他重要著作如《体用论》等等有个总体的了解。例如《乾坤衍》第一部分《辨伪》全依其晚年另一重要著作《原儒》(1956)而言其精要。《原儒》绪言称:“更拟撰两书,为《新唯识论》羽翼。曰《量论》、曰《大易广传》。两书若成,儒学规模始粗备。”但1952年《新唯识论》最后删定本,只见《境论》,并无《量论》(即熊十力自释为其“知识论”),终亦未见《大易广传》(自释为内圣外王之学,相当于其“人生论”),但他晚年著作《原儒》和《乾坤衍》,实际含有上述内容。惜乎《量论》终未成为专著问世,否则在条理细节方面会更严密完整清晰,而其基本理论当已备见于《原儒》和《乾坤衍》。他鉴于西方文化哲学基础部分在于自然科学包括生物学范畴的生命起源、精神与物质间的究竟关系,自分子生物学发展到量子生物学以来,自然科学最新理论已影响哲学问题,熊十力晚年对此极表兴趣和关怀,亦以未素习自然科学为憾。虽然他一直认为:哲学家心中的宇宙,是和自然科学中的宇宙相同但又不完全一致,哲学家的宇宙是包括人和社会一齐在内的宇宙,而自然科学的宇宙乃是客观的物理宇宙,他始终反对在哲学上将宇宙观(本体观)与人生论(包

含社会观)分裂破割为二,这种观点备见于包括《乾坤衍》在内的熊氏哲学著作。

熊十力于1968年逝世后,1979年3月27日上海党政领导机关举行隆重的“熊十力先生追悼会”,给以高度评价。1985年12月,北京大学、武汉大学、湖北省政协等单位联合发起在湖北黄州举行了“纪念熊十力先生诞生一百周年学术讨论会”,盛况空前,特别是大会开幕词公开引用原中华人民共和国副主席董必武于1965年给熊十力的信中赞语“兄治哲学背景,不仅弟理解,吾党之士亦多能理解也”,以及陈毅元帅赞称熊十力“我党之诤友”。熊十力哲学体系中包含的民主革命理想(反对神权,否定帝制,“树立人极”,“宏大人道”,“荡平阶级”,“实行民主”。“同于大公”,“协于至平”等等),恰如大会开幕词所说那样,是“跳动在熊先生评史说经著作中的反映时代精神的思想脉搏”。

乾 坤 衍

自 序

吾书，以《乾坤衍》名，何耶？昔者，孔子托于伏羲氏六十四卦，而作《周易》。尝曰：“乾、坤，其《易》之缊耶？”[此言《乾》《坤》二卦，于六十四卦中，特居其首。以其发明至道。（至者，至极。）弘博深远，（弘，大也。博，广也），无所不包通。（一切皆包含之。一切皆贯通之。）《易经》全部，实以乾坤为其缊。缊，犹云宝藏也。言《乾》《坤》二卦，是《易经》中之大宝藏也。]又曰：“乾、坤，其《易》之门耶？”[论语曰：“谁能出不由户”，云云。户，谓门也。此言《乾》《坤》二卦，乃其余诸卦诸爻之所从出也。]孔子自明其述作之本怀如此。可见易道在乾坤。学《易》者，必通乾坤，而后《易经》全部可通也。衍者，推演，开扩之谓。引伸而长之。[治学，如抽丝。丝之端，最微小，如无物。引而伸之，则愈伸愈长，将无穷也。学亦如是。]触类而通之。[万变万化，万物万事，何由而成，曰成于理。事物万殊，变化万殊，以是而知，理本万殊。理万殊故，析之必有其类。类不紊乱，会之乃得其元。（会者，综合以观其大通。元，犹源也。）故理者，一元而万殊，万殊而仍一也。故学问之事，知类其要矣。知类之术，始乎分析，终乎会通。而始之事，重矣。知类犹亏，（亏，犹云欠缺。）难言会通也。夫分析者，触类而通也。观物析理，有见乎此。复由此，而求通于彼。又由彼，而求通于彼彼。（彼彼者，以极繁曠故，彼而又有彼也。）至于极万有之至曠，而后可同于大通矣。]是为衍。余学《易》，而识乾坤。用功在于衍也。故以名吾书。书，共二分。[二分，犹二篇也。]第一分：辨伪。[孔子六经，皆为小儒所改窜、变乱。汉儒传至今日之五经，皆非孔子原本。六经本一贯。欲辨正《易经》之伪，不得不通六经而总辨之。]第二分：广义。[推演，扩充。以弘广大《易》之义也。《易经》称大。尊之之辞也。]二分，始于前年。适在病苦中。今始毕业。封君用拙来漆园写定，影印。志其劳。

夏历辛丑年立春节前，公元一九六一年一月二十一日，漆园老人熊十力识于上海寓舍

第二分 广 义

古术数之《易》，说乾是阳气、坤是阴气。余在第一分中，已破其迷矣。孔子之《周易经》，云何为乾，云何为坤。自西汉以来二千余年间，以治《易》称名家者，盖难以数计。而皆不能于伪经中，发见其保留有原经之本义。〔伪经，指伪五经中之《周易经》，已说见第一分。原经，指孔子之《周易》经。〕此真怪事。乾是什么？坤是什么？此一大问题，如不得解决，则孔子《周易》之真象，毕竟不可搜寻。其实，孔子内圣学之纲要，特详于《大易》之《乾》《坤》二卦。

〔纲者，众理所依之以得会通而不纷乱也。如网有纲，则千百孔目，依以成立，秩然有序，不纷不乱也。目者，网之组织，分为无数的孔，所谓千头万绪，皆依于一大纲。而互相贯穿，遂成全网。即此千头万绪的孔，对纲而言，则名之为目。（目者，分条别绪之称。）要者，谓内圣学中极精要之义。〕而二卦中之骨髓，又在两《彖传》。〔《彖辞》，亦称《彖传》，曾见前。〕伪经《易大传》曰。〔伪经见前注。《易大传》马迁《史记》自序，称其文谈论六家之要旨曰：《易大传》，天下一致而百虑，同归而殊途，云云。按《正义》，引张晏云，《易大传》，谓《易·系辞》。此说是也。皮锡瑞《易经通论》，以《系辞》，为卦辞及爻辞。人多不肯。（不肯，借用禅师语。）实则《史记·孔子世家》，称孔子序《彖》、《系》、《象》，云云。则卦辞爻辞即是《系辞》。马迁在汉初所闻已如此。又《史记·蔡泽传》，载其称引《乾》卦五爻，“飞龙在天”，及《论语》“不义而富且贵”，云云。两文连缀为一句，而冠以“圣人曰”三字。可知圣人，是称孔子也。蔡泽，燕国人。已知《乾》卦五爻之辞，是孔子语。足见马迁以卦辞、爻辞，通称《系辞》。而载其父谈引伪《周易》俗本所题《系辞传》上下者，则称《易大传》。而不称《系辞》。谈为田何嫡传。其于《周易》之篇名，必本于田何所亲得于六国时人之旧说。不可轻疑。皮氏未曾举此两证。只笼统说孔子作《易》。而又不了马迁用一序字，与作字绝不同义。余已辨正在前。马迁《史记》，欠详审处诚不少。如其自序末段，有西伯拘羑里，演《周易》。孔子厄陈蔡，作《春秋》，云云。文王本无演义之事。孔子作《春秋经》，岂是为一身暂时之厄，而始作经乎。古今人稍有识者，当知马迁浅陋。无有肯其说者。其序又云，韩非囚秦，《说难》、《孤愤》。余览《史记·韩非传》，（在《老子韩非列传》中。）首称：“非见韩之削弱，数以书谏韩王。韩王不能用”，云云。下文紧接而言“故作《孤愤》《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言”，云云。据《韩非传》，《说难》、《孤愤》，作于未使秦之前，今乃忽说为囚秦之作。文人无聊，往往以引文之便，伪造故事。余因其诬孔子，前文未及辨正。故此中详之。〕知者观其《彖辞》，则思过半矣。〔知字，读

智。]按此言,读《易》,宜特别注重《彖辞》。六十四卦,三百八十四爻,须将各《彖辞》,详慎而深思之,则对于《易经》全部无穷无尽之义海,其所获得者,将超过于义海所含无量义之大半数以上矣。〔无量义一词,借用中译佛经。〕按此文意,实谓读《易》者,能真正解悟《彖辞》,则《易》之义海,殆已完全窥见。而只曰过半者,留不尽之意,戒人莫自足耳。又复当知,各卦各爻之《彖辞》,虽皆重要,而《乾》《坤》二卦,实为其它诸卦诸爻之所从生。〔每一卦,每一爻,皆乾阳坤阴,由相反以成合一,而始生也。〕据此,则《乾》《坤》两《彖辞》,既断定二卦之义,而实为其他众卦、众爻,无量义之统宗也。伪经于《乾》《坤》两《彖辞》,特保留原经本义。〔原经,谓孔子之《周易》。〕伪《五经》中,唯《周易》、《周官》与《礼运篇》,皆未忍完全湮绝先师本旨。〔先师,谓孔子。〕此可追录其功,而减其毁经之罪也。〔毁经之经字,谓孔子之经。毁者,伪《周易》成,而孔子之《周易》毁。伪《礼运篇》成,而孔子之《礼运经》毁。伪《周官经》成,而孔子之《周官经》毁。〔《周官经》出现于汉武帝时,未许通行。刘歆始表章之。康有为疑刘歆伪造。有为无知,妄信伪《公羊传》,为孔子之《春秋》。故不能了解《周官经》是据乱世,革命初步完成,领导庶民努力一切新建设事业之伟大经典也。刘歆何能造得出《周官》来。何休说是六国时人阴谋之书,此大谬误。《周官经》本孔子所作,六国时小儒改变之。多削去孔子精详之制,而胡乱增入者不少。但原书大规模犹可见,革命精神未失。休云阴谋,盖谓革命。以革命为阴谋,休以邪佞媚世主耳。〕〕

《乾》《坤》两《彖辞》,尚保存孔子《周易》纲要。《系辞》“即卦辞、爻辞。”《象辞》,《文言》,《易大传》,小儒虽废原文而改造。〔原文,谓孔子之文。小儒尽废去之也。〕而诸篇之中,亦偶有圣言存留,犹可辨识。〔诸篇,即指《系辞》、《象辞》、《文言》、《大传》等也。〕伪《五经》中,唯公羊寿等之伪《春秋》,伏生之《书》,皆将先圣义旨,完全消灭。伏生为秦博士,不敢传授孔子《书经》之思想。而改变孔子之《书》为古史。公羊寿师弟,则皆大不道之徒,求媚世主,而叛大道,废《圣经》,背先圣以及其祖。康有为宗其伪学,诚可惜也。〔世主,谓当世之君,指汉朝皇帝。公羊高受孔子之《春秋》于子夏,以传其后嗣。至寿,而废其先人之传。〕

伪《周易》中,幸有《乾》《坤》两《彖辞》,未变原经真象。〔原经,指孔子之《周易》。〕伪经本是占卜之《易》,〔伪经,指伪《周易》。后仿此。〕虽假托于孔子,而其说乾是阳气,坤是阴气。余自初览伪经时,即不肯轻信此说为圣人之言。后来于《乾》《坤》两《彖辞》有深会,知是圣文未毁灭者。即本其旨,以抉择《系辞》、《象辞》、《文言》、《大传》。而后识圣人所谓乾者,乃生命、心

灵之都称耳。〔都，犹总也。〕圣人所谓坤者，乃物质、能力之总名耳。阴阳二气，圣人早已扫除尽净。而汉以来治易学者，始终不舍阴气阳气之迷谈，岂不怪哉。

问：孔子《周易》何故。说乾为生命、心灵。何故说坤为物质、能力？答：此无他故。圣人只是根据事实耳。圣人作《周易》，反对古帝王所利用之天帝。〔古帝王自称为天子。又自称受上天之命，而得有天下。以此镇压天下庶民。〕而创明体用不二之论。〔体者，实体之简称。用者，现象之别名。不二者，实体是现象的实体，不可妄猜实体是超脱乎现象而独在。譬如大海水是众沔的自身，不可说大海水是超脱乎众沔而独存。（大海水，以譬实体。众沔。以譬现象。有问：现象何故又称为用？答：用者，功用之简称。有实体故，即有功用，无用，即体之名，不容立。实体元是变动不居，非固定性。即此变动不居，是实体之功用。亦复以此变动不居的功用，有象显著，故名现象。譬如大海水元是腾跃不住。（不住，犹云不停止也。）即此腾跃不住，是大海水之势用，亦复以此腾跃不住的势用，非无象故，名为众沔。由斯譬喻，可悟现象与功用，名虽为二，其实是一。说功用是现象之别名，诚然。说现象是功用之别名，亦然。〕此论既出，不独天帝无可迷信。而古今哲学家谈本体者之种种错误，皆可避免。其或反对本体论，而自矜为不堕虚玄者。试问，宇宙若无实体，现象岂是从空无中忽然诈现欤？此等浅见，当为有识者所不肯。〔不肯，借用禅师语，犹云不许可也。〕惟《大易》体用不二之论，则以全体既成大用。〔实体是大全的，故云全体。用而言大者，赞美之词。〕故万有以外，无有独存之体。〔万有，即是大用，亦即是现象。万有以外，无有独存之实体。譬如众沔以外，无有独存之大海水。〕大用成于全体。故生生无尽，足证根源深远。〔伪《易经》云：“生生之谓易。”此其偶存孔子《周易》之文也。昔人云：易者，改换之称。生生者，万有皆于一瞬之间，舍其旧而生新。是改换也。前一瞬间，舍旧生新。新者方生，便复成旧。后一瞬间，又舍旧生新。如此，则每一瞬间，都是舍旧生新。是为生生不已。（不已，犹云不止。）根源者，实体之形容辞。所以生生，正以其有实体故耳。实体，不可问其所从来。只叹其深远难测也。〕体用不二，是内圣学之渊奥。〔渊奥，犹云深微。〕其理似易知，而实甚渊深隐微，难以穷了其蕴。实体无有不变动时，即无有不成为功用或现象之时。知至此而止矣。其可复问实体所从来乎？故曰渊深隐微，难穷其蕴。

夫惟《大易》，创明体用不二。所以肯定功用，而不许于功用以外求实体，实体已变成功用故。肯定现象，而不许于现象以外寻根源，根源已变成现象故。〔寻者，寻求。根源者，实体形容词，已见上。〕肯定万有，而不许于万

有以外索一元，一元已变成万有故。〔索，犹求也。一元，谓实体。以上三小段，均属复词。〕是故人正视万有，而斥绝神道。正视万有，而不涉空想。云何说乾为生命、心灵，云何说坤为物质、能力。则以万有现象之发展，盖自鸿蒙肇启，无量诸天体逐渐凝成，散布太空。是为物质现象盛著之始。〔凡言物质，即含摄能力在内。有质，即有能故。〕无机物世界即成，生物相继出世。是为生命力，以刚健自胜，转化固闭之物质，而创成生机体。〔自胜者，生命力，能自强胜，不为物质所折挠也。〕生命出潜而见。〔见，读发现之现。〕从微之著。〔微者，隐藏未露，而其势力似微小。（似者，言其非真微小，故言似耳。）著者，盛大貌。生命破除固闭而出，则日进手盛大矣。〕未几，生机体改进，益臻完善。生命得优良之凭藉，则发扬日盛。心灵初露于植物或低级动物中，颇有暧昧不明之象。及生机体改进，至高级动物，以极乎人类，生命力充实不可以已。心灵亦离暧昧，而大显其明睿照哲，无亏无蔽之光辉。〔无亏云云者，言其光辉甚盛，无亏损，无掩蔽也。〕万有现象之层出不穷，若推其原，良由实体含蕴复杂性。世间无有一事出于偶然。〔凡言偶然者，细求其故，仍不偶然。〕亦未可执一性，以为其他异性之因。〔执，犹持也。现象万殊，因果不容淆乱。鸡卵不生羊，羊胎不产鸡。两物不同性故。〕圣人以生命、心灵，同有刚健，生生，升进，照明等性故，同称为乾。〔生命、心灵，其性刚健，所以名之为乾。乾字之含意，是刚健故。《大传》称乾曰大生。又曰“生生之谓易”。生生之易，虽与健义有别，而亦相关。惟其健而又健，所以生生不已也。升进、犹俗云向上，生命、心灵同是升进之性，不下坠故，亦足证其健也。照明者，无迷暗性故，乃心灵之特性也。《乾》卦言大明，又言知，皆指心灵也。心能了别物，改造物，主导物，而不受物之蔽。亦至健也。〕圣人以物质、能力，同是势不自举，〔《易纬》言坤，势不自举。盖以物质、能力，虽亦有猛烈之动，而其性实柔。炸药一爆发，即消失。其猛烈不足恃也。惟心灵操纵乎质、能，使其起非常之变化，而质亦增盛，能益广大，遂有利济人生之优胜价值。此唯心灵主导之，乃有如是盛事耳。且生命与心灵之力。能自由操纵自己。如人或失之愚，而可转为明。或失之柔，而可转为强。此无他故，惟仗其生命力之奋进，而不甘暴弃，仗其心灵作用之运思有术，而不肯疏忽。所以柔者可强，愚者可明。实由生命。心灵有操纵自己之威权故耳。（上两仗字，犹俗云布靠之谓。）物质不能操纵自己，故《易纬》谓其势不自举。以其待他力主导故。（他力，指生命、心灵。）昔者，吾国抵抗日本军阀来侵，而兴义战。余流亡在蜀，窃叹蜀本山国，而山上多石，蜀中人口蕃庶，农民尝于石上种植豆类、麦类，略以灰掩之。未几，豆类等种发芽，根茎长大，以至结实累然。余甚惊喜。俯视豆类之根，穿石深入，且广布周围。久之，石皆裂痕，碎为土壤。余于此，颇悟生命力之强大，能战胜坚硬闭塞之顽石，洋洋乎发育。伟哉生命，大生、广生。

其势足以自举，挟顽石以从化，岂不奇哉。物质，若无生命为斡运其间，即颓然莫由自举。（以自力升进，曰自举。前后未注者，均仿此。）是故物质之性，顺承生命心灵之主导。而不得与刚性之物同类也。（刚性之物，此物字虚用之，以指生命、心灵。切勿误作物质的物字解释。又凡言物质、即摄能力在内。后仿此。质和能，不可分故。）同有柔顺，迷暗等性故，同称为坤。（柔顺二字之含意，有胜劣之分。若顺承刚健中正之乾，则柔顺是胜义。若柔顺而不能自举，无承乾之几，则为劣义。物质无照明性，故云迷暗。迷暗之动，就人生体会，如临财，则苟且贪得；临难，则苟且避害。皆为小己之躯壳，而计较利害得失。（为，读卫。）如此，即是躯壳作主，易言之，即是物质的东西，站在主动的地位，便见其无往而不迷暗。（躯壳即是物质的东西。））

乾阳坤阴者，此言生命、心灵，有刚健、照明等性。是谓阳性。（阳之为言，略有二意。一，阳刚，刚健之性，曰阳性。二，阳明。照明之性，曰阳性。）物质、能力，有柔退、迷暗等性，是谓阴性。（质和能之发动，甚刚猛。见《坤》卦《文言》。今云柔退者，是以质和能之性言也。质和能，必待人之心力裁成变化。而不能以自力裁成自己，变化自己。是其柔退之性也。生命、心灵之力，一方能裁成天地，变化万物；一方能裁成自己，变化自己。如自植物至高级动物，上极乎人类，生命、心灵，常以自力裁成自己，常以自力变化自己。如形体，则屡经改造，而未尝守一成不易之型。生活，则有外部生活之敷荣，（植物唯有外部生活。低级动物，艳其羽毛，犹未远于植物。南中有火鸡，其羽红色可观。见人，则大展其羽，周转于人之前，欲人之观其羽也。）进而为内部生活之充养。（常使其生活内容，纯净而无杂染，深远而不摇荡。扩大而离狭隘。极乎天地万物为一体之德量。庶几宇宙之自由人乎。）生命之性，绝不同乎物质，固不待深论矣。此中言生命，即摄心灵。言物质，即摄能力。）人之生也。禀乾〔生命、心灵。〕以成其性。（性者，言手生之真实而非虚幻也。）禀坤〔质与能。〕以成其形。（形，谓身体。）阴阳性异。（此中性字，犹俗云性质之性。乾为阳性，坤为阴性，说见前。）而乾坤非两物。性异者，以其本是一元实体内部含载之复杂性故。非两物者，乾坤之实体是一故。（譬如众沓之自身，同是一大海水故。）吾人七尺之形，虽若独立体，〔若字，注意。〕实则与太空无量数诸天体，乃至一切物，皆互相维系，互相流通，为一完整体。人之躯体如是，任何物之形体，无不如是。一微尘，与三千大千世界，通为一体。况物之巨者乎。（“三千大千云云，借用佛典语，极其世界之多耳。非可言定数也。）

乾为生命、为心灵。坤为质、为能。伪经尚存圣文可证。（圣文，谓孔子《周易》之文。）当于后方引释。（引释二字说在前。）

孔子内学，今犹可考之《乾》《坤》二卦。《易大传》曰：“乾坤，其《易》之蕴耶”，云云。（马注云：蕴，藏也。王注云：蕴，渊奥也。言其含藏宏富，无有穷尽。）

极渊深幽奥。乃孔子《周易》一经无量义旨之所蕴藏也。〕又曰：“乾坤，其《易》之门耶”，云云。〔按《论语》称孔子曰：“谁能出不由户，何莫由斯道也”，云云。按由，犹履也。如人行路，步步履地，不轻浮故，曰由。此言乾坤是《易》之门。乃学者所当由之于行动实践，以体现《易》之道。（道，犹理也。）而必不可或离者也。〕今据二卦，〔谓《乾》《坤》。〕推明其旨。约举四种根本原理。总括孔子《周易》纲要。〔纲要，释见前〕四种者，第一曰、宇宙实体，是复杂性，非单纯性。〔单纯者，单谓单独，纯者纯一。〕欲明第一原理，本须先明体用不二义。〔两明字，皆说明之谓。宇宙实体，简称体。实体变动，成为宇宙万有，是乃实体的功用。（功用，简称用。）体既成用。即用以外，无有独在的体。譬如大海水即成众沓。即众沓以外，无有独在的大海水。故说体用不二。〕然实体的性质是单纯，抑是复杂，此乃根本问题，应先解决。故说在前。

欲究明实体的性质，〔究者，研究。明者，明了。由研究而得明了，曰究明。〕惟有纵观宇宙万有发展不已的全体，方得明了实体的性质是复杂，而不单纯。〔宇宙万有一词，即是功用之别称。〕宇宙万有，从无始时来，由物质层，进至生命层、心灵层，元是发展不已的全体，无可割裂。吾人从全体观察，便见得宇宙万有之实体，是具有复杂性，决不是单纯性。〔性质，简称性。他处仿此。〕如果是单纯性，即实体内部本无矛盾，如何得起变动、成功用。〔变动与功用二词，在言语上，似乎分作两层。而事实上，实体的变动即名功用。譬如大海水的变动，就叫作众沓。〕犹复当知，宇宙万有，动而愈出。〔宇宙万有，见前注。变动，简称动。愈出，层出不穷之谓。如物质、生命、心灵，层层出现，无有穷尽。〕此其层出不穷之故，亦不得不推原于宇宙实体内部本含载复杂性。吾且举一譬喻。如谷种子的性质，不单纯故，遂有生芽、生根干、生枝、生叶、开花，与结成粒子的种种可能，若种子本无多样性，则只能生芽而已。那得有根干枝叶以及花和粒子等发展乎！世人有说种子生了芽，种子便消灭。芽即生，而有根干，有枝叶，有花和粒子等，则皆是芽的发展而已。余谓此说甚误。种子生了芽，种子的形状才消灭，而芽的形状已新生。即此新芽的形状，便是继续过去的种子，而以新形出现。种子含藏的多样性，亦隐与新芽，相依俱存。故种子不曾消灭也。新芽既生以后，根干和枝叶，以及花与粒子，先后纷然俱起，亦都是种子本来含有多样性之开发也。谷物既从种子而生，即种子不在谷物自身以外。谷物之类不绝，其种性决不会消灭。但谷物因生存的需要，有随时、地等缘，而改造其种性之可能。由此譬喻，可悟宇宙实体，本来含载复杂性，理不容疑。

余在清季，乍闻西洋唯心，唯物诸论，便起惊疑。唯心论者，认为实体只是精神性。唯物论者，认为实体只是物质性。两宗持论虽互相异，要皆以实体为单纯性，则异而不无其同也。唯心论，无可说明物质所由有。唯物论，亦难说明心灵所由有。两方之争论，长久而难息。余以为，哲学家如只争心物问题，终不是根本解决之道。须知，心物二宗之争，其骨子里，都是坚执宇宙实体为单纯性，而不生疑问。唯心宗执定实体是单纯的精神性。所以把精神或心灵拔出于万物之上，俾成为变形的天帝。中国道家便与西洋唯心论同犯此错误。〔老子以谷神为天地根。其谷神谓心，是即以心为天地之根源也。庄子言天地精神。又曰：“若有真宰”云云。若有二字乃故作疑词，而实为肯定之辞。禅宗与老庄有相近处。此不及谈。〕唯物宗破斥唯心论把精神看作变形的上帝，此乃明睿的正见。然而唯物宗把物质看作是一元的实体，易言之，即以宇宙实体为单纯的物质性。此种主张，余不得无疑。如果坚持实体是单纯的物质性，则问及精神由何而有？必将以为，精神从物质而生。然试再问，物质与精神本截然不同性，如何可说物质能生精神？譬如桃花、荷花不同性，而说桃种可生荷，衡以因果律，此说决定不可通。余在体用论早已说过，兹不赘。如谓物质是第一性，精神是第二性，则仍不能不问第二性之所由来。而其作答，必又以第二性所由来归源到第一性即物质。是于因果律说不通，还复如故。唯物宗所自视为强有力之证据，即在生物未出现以前，唯有物质。而生命、心灵出现在后。因此，遂建立物质为一元。其实，唯物宗信这个证据，正由于纯用剖析的方法，才找上此种证据。所以者何？彼〔唯物宗〕以剖析之术，来求解决宇宙人生根本问题，遂乃将宇宙万有、发展不已、浑沦无间的全体，剖成分段来看。〔浑沦，不可分之貌。无间，无有间隔也。〕于是以为宇宙肇开，唯有物质。本无生命心灵。以此为一元唯物之铁证。殊不知哲学穷究宇宙根源，〔此言宇宙，即已包含人生。人类是宇宙万有发展之最高级。〕不当纯用剖析术。却须总观宇宙万有、发展不已、浑沦无闻的全体，而作深彻的体会。〔深者，深入。彻者，彻底的了解。〕孔子作大易，其说明宇宙，确由于总观万有、发展的全体，而不至陷于戏论。略言其故。从全体着眼，则可明了者二事：

一事。无不能生有。宇宙万有，定有根源。何以故？明见万有不是如幻，故知有根源。〔世间有作幻术者，幻现某物，而实无有其物。是名为幻。〕但根源即是万有之实体，不是超脱万有而独存。〔譬如无有大海水，即无有众沔。

可见大海水是众沍的根源。但大海水即是众沍的本身，故大海水不是超脱众沍而独在。宇宙万有和他的实体，虽不无分别，而确不是两物。故唯大海水与众沍之譬喻、才易晓。大海水，以喻体。众沍，以喻用。]

实体含藏无数的可能，故不可以单纯的性质去猜拟他。〔他字，指实体。下他字，仿此。〕只可说他具有复杂性。惟其有复杂性故，〔其字，指实体。下其字，仿此。〕则其变动而成为宇宙万有，较然不一样。〔宇宙万有，即功用之别称。较然、犹明明也。言万有明明不一样也。〕或默运而无形。〔谓精神或生命之流、无形无象。〕或“太素”而成碍。〔“太素”者，素，谓物质。太，犹大也。偏布太空之诸天体，或一切物质世界皆其所成，故大之也。此词见《易纬》。碍者，闭塞义。“太素”成物，物成，而其形体固结闭塞。默运者，《易经》则谓之乾。“太素”，《易经》则谓之坤也。〕默运者推荡乎太素之中，而不能无阻。则以“太素”成物，物成固闭，生命力未易急速改造物质故。无机物世界先成，生机体出现在后，此乃自然之理、必然之势，事实如此也。至精之运，生命之流，无定在而无所不在。毕竟一步一步破物质之锢闭，而有生机体出现。自植物，而低等动物，以至高等动物，上极乎聪明睿智之人类。伟哉宇宙，赫然贞观贞明。《易大传》所以赞扬至精之运与生命之流者，庶几尽其蕴矣。〔《易大传》曰，“天地之道。贞观者也。日月之道，贞明者也”，云云。按贞，犹正也。正观、正明、盖言精神或生命之流，斡运乎无量物质世界。（斡者，主领义。运者，运行义。）清净、澄明，无迷暗性也。〕乾为生命和精神。〔精神，亦称心灵。〕坤为物质和能力。宇宙万有，只是此两方面。何可否认。乾之发展，由潜而见。〔见，读出现之现。〕由隐而显。《乾》卦明示此义。〔俟后文详说，〕圣人固已预知来世，将有疑宇宙泰初，惟有坤而无乾，惟有阴而无阳，惟有物质而无生命、心灵，故取譬于潜龙初隐，驯至乎见与跃，以极乎飞也。其神解、睿识，可得而称哉。〔圣人二字，至此为长句。圣人，谓孔子。〕圣人惟总观宇宙发展不已的全体，不误用剖析术。故洞见宇宙根源。自不至于执现象之一方，以为本始。〔唯心宗不悟宇宙万有是完整的全体。竟用剖析法，将宇宙分裂开来。而执定精神现象一方面，以为万物之本始。（本始二字，作复词。为实体或根源之代词。）唯物宗反对唯心。而执定物质现象一方面，为万物本始。其用剖析术，则与唯心宗不异。两宗与《大易》不同术，未可无辨。”剖析法，将宇宙发展不已的全体，裂成片段。故说生物未出现以前，本来无心。殊不知，物质即是一元，心灵从何而生，此一大问题，毕竟无可解答也。〕上来说一事已竟。

二事。变不孤起，物理，人事，随在可征。宇宙开辟，必由于实体内部

隐含矛盾，即有两相反的性质，蕴伏动机，遂成变化。周子《太极图说》，陆梭山、象山兄弟俱不取之，疑其非周子之作。朱子力攻二陆，而尊《图说》。余谓二陆先生之所见，甚卓。朱子攻之，正是朱子之短耳。《图说》是否为周子作，可不论。而其说之不足取，余则以二陆之言为定案。但“太极图”与《图说》，不可并为一谈。余以为，“太极图”必传自古昔。图中表示太极本是无对的全体，而内含阴阳二性。正是《乾》《坤》二卦义。然周子传此图，则于“太极图”之上加一圆圈。空洞，无所有，盖表示虚无，图说所云无极是也。此杂老氏之迷妄，宜削。“太极图”下，复加五行及两圆圈。此甚可笑。五行首见《洪范》。古代生产大计，特重开发金木水火土。〔即五行。〕诚哉伟大。其后术士，假托五行，诚当驳斥。唯“太极图”，昭示实体，内含阴阳，不是单纯性，深得乾坤之者，何可轻断其非出孔门乎。至于《图说》，则不论作者是否为周子，实无可取。朱子为《图说》作注，尊之如六经，甚矣其遇也。〔为，读卫。〕

客有难曰：公说乾坤，即是宇宙万有之两大类名。〔依宇宙万有之性质，而分为两大类。一类名为乾，一类名为坤。故乾坤皆类之名。〕诚如此，则公纵引经文而释明乾坤，亦只是释明宇宙现象。云何可说现象的性质，即是实体的性质？〔云何二字，一气贯下。〕答曰：《大易》决定体用不二，是其根本原理。不可摇夺。实体非固定性，原是变动不居。即从其变动不居，名之为功用。现象者，功用之别一称。〔别一称，犹云别名。〕不是由实体变动了，又别造出一种世界，名为现象也。故说现象是功用之别一称。〔譬如大海水是腾跃不已的。即从其腾跃。说为众沤。而众沤的本身，原是大海水。岂是离于大海水而别为一世界乎。〕余尝言，现象与实体，不是两重世界。此是大源头处。须彻底了解，方能断一切疑。吾尝与人谈体用不二，闻者辄自以为此理亦易了耳。及细叩之，则触处滞碍。甚至有模糊过去，以不了为了，并不自悟其有滞碍在者。古今学人，在宇宙论中之见地，鲜不以为，现象非凭空突起，必别有不可知之物，超脱现象而独在，是乃现象之根源。如佛氏建立不生不灭之法界，众生未成佛，不得证知。诚怪说也。〔此中物字，非谓物质，乃以意想之所构者，谓之物耳。为字，读若卫。〕此等观测，有符合事实，有不符事实。其符合事实者，谓现象定有根源，非凭空突击，此说不为虚妄。其不符事实者，不可知之物，超脱现象而独在，此物便与现象隔绝。彼一世界，此一世界，互不相通。如何可说，彼世界竟是此世界之根源乎。此其

说，盖出于空想或幻想。而反对此说者，则又厌谈本体。譬如因噎废食，得无过乎。学术不穷万化之原，知识散殊而无所会归，诚未知其可也。〔穷理而达于万化之原，便是一切知识会通处。亦是人生归宿处。〕余笃信现象定有根源。但根源不是超脱现象而独在，别为不可知之物。根源不是别一世界。余肯定根源即是现象的实体，易言之，根源即是现象的自身。学者每将实体与现象析成两界。亦有知道不应如此破析，而其为说终难免自相矛盾，只是所见未彻底耳。实体一词，古今哲学家通用之。但其说到实体，则只是无对。说到现象，又只是相对。而两方的说法，却不曾作融会。如此，则实体毕竟被推出于现象以外去，如何可说是现象的实体。余将实体，直说为现象的自身。譬如大海水是众沔的自身。便扫除障碍。须知，实体者，本是现象之真实的自身。何可推出现象以外去。

实体，是以其全体统行变动，而成现象。所以说实体不是超脱现象而独在。一一现象，都是以实体为自身。所以说现象以外没有实体。余试问今之难我者，如不肯信现象的性质即是实体的性质，汝能寻求得超脱现象而独在之实体已否。〔否字上，有一已字，是助词。〕汝若不能，便无须难我。大凡学人于体用不二义，了解未能彻底，随处可生滞碍。难我者虽闻即体即用之说，〔两即字，明示不二。〕而其发难，仍将体用截作两界，故于吾说弗释然耳。

有人问：哲学家说实体是无对，现象是有对。公便讥他破析体用为二片。今者，公亦说实体无对。岂不自攻欤？答曰：否，否。我说实体变动，成功用。〔譬如大海水变动，成了众沔。〕故无对即是相对。功用以实体为其自身。〔譬如众沔以大海水为其自身。〕故相对即是无对。由此应知，本无有离开相对而脱然独存的无对。我所说义，未尝自相违反，何用狐疑。〔可参看体用论。〕

上来释难已讫。〔释难者，解释人之诘难也。〕近有笃守旧学者，复来难云：乾为天，为阳气。坤为地，为阴气。是乃乾坤之本义。大易之宗主在是也。〔乾为天。天者，天帝也。坤为地。地神曰祇。地道配天，而合成化育。古占卜之易，以此为骨髓也。乾为阳气，坤为阴气，二气者，天地之造化。气有两性不同。故以阳气称乾。阴气称坤。古代术数家之《易》，其纲要如此。〕今先生之论，直将汉宋群儒，古今一致传授之易说，根本推翻，恐难令人起信欤。余答之曰：伪经《乾》《坤》两《彖传》，犹保存孔子《周易》之真象。余既言之在前矣。今将两《彖传》开端之辞，作一总释。而后分别称引两《彖传》全文，各附以

注，详正其义，申明余之所据。且先总释如左。

《乾》卦《彖传》曰：〔《彖》，犹断也。断定一卦之义也。〕“大哉乾元！万物资始。”《坤》卦《彖传》曰：“至哉坤元！万物资生。”此两《彖传》开端之辞也。今先略述汉易之释，以见古术数家易说之真面目。而后乃本余所体会于两《彖传》之正义，断定其为孔子《周易》纲要之仅存而未遽泯者。〔其字，指两《彖传》。〕分释两《彖》，且俟后方。今先述汉释。〔汉易之解释，简称汉释。〕

“大哉乾元！”汉易释曰：乾者纯阳。众卦所从生。天之象也。〔此《九家易》之解释。〕案彼以《乾》卦六爻皆阳，是为纯阳。〔彼字，指《九家易》。下彼字，皆仿此。〕天者，天帝。上古之民，仰首望苍然，中高，大圜，即呼为天帝。《诗经》云：“彼苍者天”是也。〔中高二字，余释在《原儒》。〕天之象者，即以纯阳为天帝之象也。众卦所从生者，《乾》卦居首。众卦从《乾》而生，以此表示万物自天帝而生也。元者，气之始也。〔此亦《九家易》之释。气者，二气之总称。后仿此。〕又曰，元者，气也。天地之始。〔见何休伪《公羊春秋》注。〕上所称引。辞虽简，而实祖述古术数家易说。天帝之信念，与阴阳二气之模糊思想，本是古术数家易说之根柢。〔中国之神道思想甚怪。上古先民并不是把天帝看作超脱形气而独在。却是仰望穹窿大圜，（即将无数的天体，都包括在大圜以内。）而承认其为天，为神，为帝。（天，神，帝，三名，其实是一。）若谓其同于拜物教，似亦不妥。兹不及论。〕自六国遗民田何，以古术数之《易》，传授汉人，至于近世，古《易》之天帝信念及以气为元之说，始终不可摇动。〔古《易》，谓上世术数家之《易》。〕可谓奇矣。有人言，九家说，元者，气之始；与何休说，元者，气也，似有不同。余答之曰：无甚不同。始者，言气之始生而隐微也。汉易家同以气为元。至于问气所由生，则汉易家皆推原于天帝。气者，阴阳二气之总称。析言之，便说阴气和阳气。实则气者，只是一种气体的物。气体于液体，固体同是物。本无奇特。而初民独把气神化起来。何休说气是天地之始，正是根据初民的思想。天帝与气，两件魔物，在中国哲学思想界，混乱几千年。

“万物资始。”汉易释曰：谓分为六十四卦，万一千五百二十册，皆受始于《乾》也。册，取始于《乾》。犹万物之生本于天。〔此荀爽释也。〕又曰，资，取也。系上曰，《乾》之册，二百一十有六。《坤》之册，百四十有四。二篇之册，万有一千五百二十。当万物之数，〔按此言二篇之册数，与万物之数相

当。]而皆受始于《乾》之一阳。〔按谓皆始于《乾》初爻之一阳也。〕故云册取始于《乾》，犹万物之生本于天。〔此见郑玄《易注》。〕荀爽以二篇之册，取始于《乾》。犹万物之生本于天。此其持论，纯是无理，胡说。〔凡持说之不顾事实，不循理则者，人必詈为胡说。胡说，吾乡古谚也。〕郑玄宗之，足以证其浅识。然荀云万物之生本于天，〔天者，天帝。〕此是上古先民宗教信仰，不可摇动之基石。汉易一致坚守，不独荀爽、郑玄崇信在是也。宋儒程颢、程颐兄弟之“法言”曰：〔理学家皆自信其言可为后世效法。故从彼而称以“法言”。〕“佛氏本心，〔言佛氏以心，为万物万事万理之本也。〕吾儒本天”。〔天者，天帝。程氏以为吾儒之学，则以天为万物万事万理之本也。程颐《易传》《乾》卦篇，首发斯旨。朱熹载入《近思录》首篇，垂训后世。〕余按本天之教，兴于上古。盛行于汉以来之小儒。孔子之《周易》，根本不容天帝存在。程氏泛称“吾儒本天”。似将孔子亦隐含于其言之中。自理学兴起，诸低能之徒，诵法程朱。诬圣侮圣而不自知。顾乃傲然不许非程朱。

“**至哉坤元！万物资生**。”汉易释曰：谓乾气至坤。万物资受而以生也。坤者纯阴，〔六爻皆阴，故称纯阴。〕配乾生物，亦善之始，地之象也。故又叹言至矣。〔此见《九家易》。〕独阳不生。故必乾气至坤，然后万物资受以生也。独阴不生。故坤必以纯阴，配以乾之纯阳。然后能化生万物。所以亦为善之始，而象乎地也。〔此李道平融会汉易众家之说。其云亦为善之始者，《乾》卦称乾元为善之始。今以坤配乾，而生物，故亦为善之始。〕元气初分，浊阴为地。万物所陈列也。〔此《说文》之言。按此云元气，即指阴阳二气浑沦未分之际。元气初分，浊阴为地，则谓地是阴气所生也。〕地者，元气所生。万物之祖。〔此《白虎通》之说。〕按此说与《说文》有异。《说文》言元气初分，浊阴为地。则隐示初分之顷，一方是清刚之阳气，聚合为天。一方是浊阴之气，凝结为地。而《白虎通》直谓地是元气所生。稍欠分别。但两说均以气为元，皆粗陋，无理趣，可勿深论。

汉易释乾元，坤元，盖一致主张坤之元即是乾之元。骤闻其说，似无谬误。若详究其说，则若辈实欲以坤元归纳于乾元之中，而成立唯乾一元之论。汉易家均有此意图，但不甚分明。至虞翻《易注》，则此种意思较显豁。然为乾一元之主张，实与孔子《周易》主旨，根本相反。汉易家终莫能自悟其谬也。汉易祖述古代术数，本未由乎哲学思想之途径。〔由，犹通行也。〕《乾·彖传》，措辞简约，而其义蕴，极广大，极深邃。汉人不可得而闻

也。六国时小儒，改变孔子之《周易》，以成伪《周易》，而于乾坤两《彖传》，犹留存原径真象。〔原经，指孔子之《周易》。〕或不忍完全湮绝先师之学。〔先师，指孔子。后仿此。〕或自知伪经本象数辞典，绝无学术价值。惧不足以行远。〔象者，卜卦时所取之象。郑玄《易注》，保存古代相传之象颇多。及王弼之易说盛行，郑易残废。古象多亡。术者，术数。曾见弟一分中。〕姑存先师《乾》《坤》两《彖传》。而以古术数遗说，曲解圣文。〔圣文，谓孔子之《乾》《坤》两《彖传》。曲解者，谓其解释圣文，不依先师本旨，而多弯曲以成说。〕传授其门人或后学，期不失自宗之所守。〔自宗，设为小儒之自谓。古代术数之业，是小儒所宗也。〕田何以亡齐遗民，入汉授易。其所承受六国老辈关于伪《周易》经之讲说，必熟习能详。入汉所授于来学者，自是其平生所熟习于老辈之说。汉人重家法，必不失师传。故唯乾一元之意，盖隐存神道。汉易之说，大概以为六十二卦，皆《乾》《坤》之变化也。而《坤》又以《乾》为首。故《坤》之元，即是《乾》之元。《乾》之元为何？太极是也。云何为太极？虞翻《易注》，引马氏云，《易》有太极，谓北辰也。〔马氏，即马融。〕又郑玄注《乾凿度》云，太一者，北辰之神名也。居其所，曰太一。郑又引《星经》曰，太一，主气之神。虞翻曰，斗，寂然不动，感而遂通。〔按虞云斗者，谓北辰。北辰亦称斗也。〕据马、郑、虞诸人所称述，太极即是北辰，一名太一，所谓主气之神，守寂不动，有感斯通，是为神也。李道平曰：“太一，即乾元也。在天为北辰。在易为神”，云云。〔见《周易集解纂疏》。〕然则唯乾一元之论，实乃唯神一元论耳。程颐《易传》，遂开宋易一派。〔明儒治《易》者，大多数宗程氏《易传》，亦属于宋易系，〕程传称乾为天，为帝。〔见《乾》卦篇。〕实继汉易之统。清世学人，厌程氏空疏，不究古象。乃屏诸汉学以外。

小儒倡唯神一元论。大叛孔子《周易》。而欲扶古术数之坠绪。程氏兄弟以孔子为号召。而实效法汉人，祖述古术数，以灭绝孔子之道。其病在孤陋寡闻。

晚明王船山，作《周易内、外传》。倡乾坤并建之说，颇近于二元论，船山时有精思。而未识孔子之旨，则无可为之讳也。如上所说。汉易释《乾》《坤》两《彖传》，皆宗古术数。以侮圣人之言。〔圣人，指孔子。余断定伪《周易》中，唯《乾》《坤》两《彖传》，确是保留孔子《周易》之文。汉宋诸小儒皆以术数之神道，曲解两《彖辞》。今不得不责其侮圣言也。〕余自中年以来，对于两《彖传》开端，乾元、坤元，云云。探索良久。〔探者，探究。索者，玩索。此非可只在文

字中探索。圣人之学，从其平生仰观俯察，远取诸物，近取诸身。而后彻悟斯理。吾侪欲识圣意，当先明了圣人平生致力处。方好自找下手处，自尽己力。久之，便有会于圣意。而后真知真信，两《彖传》，是圣经之文，幸得留存，而未遭毁弃者。〔圣经，指孔子之《周易》。〕今当略释圣文。

将释圣文。须先说三事：

一事。《乾》《坤》虽是二卦，而确不是两物。《乾》卦中有坤象。《坤》卦中有乾象。于此，可发见乾坤互含之例。譬如人身，五官四肢，五脏百体，都是互相含受，成为一体。假若眼耳各各独立，不相含受，则视听何由通相济。手足各各独立，不相含受。则行持亦不相通济。〔手之持，足之行，得相通济者，以其互相含受故也。〕举一二例。不独人体各方面，无不互相含。而万物皆互相含，亦不得深论也。乾坤互含之例，无所不包通。学者于此有深悟。则二元之论不容成。而古术数家迷想唯神之一元，其作雾自迷，更非破除不可矣。〔迷妄之想，曰迷想。〕

二事。张横渠曰：“大易言幽明，不言有无。言有无，诸子之陋也”，云云。王船山极赞此论。吾殊不尽然之。〔然，犹许可也。〕夫隐藏之谓幽。显著之谓明。马迁称述孔门之遗言曰，《易》本隐之显。春秋推显至隐。二经之术，似相睽，而实相通也。易六十四卦，三百八十四爻，始于《乾》卦初爻“潜龙”隐藏之象。古代以龙之为物，能潜能飞。其始潜隐。中乃见田。〔见，读出现之现。田者，地面。谓龙初潜于地下。今出现于地面，故云“在田”。〕又复“或跃在渊”。或者，上下不定也。或欲跃而上天，又或退而在渊。而终于飞跃在天，以成其升进，不复退也。圣人察于隐藏，而知其必至显著。故于《乾》卦，取譬于龙之能潜能飞。以明乾道〔即生命、心灵〕从潜隐中出现，卒乃发展极乎至盛。推之万物万事，鲜有不由从潜至著之例。维《乾》与《坤》，以及其他诸卦诸爻，万变不穷之机，发展无尽之势，极繁赜，极奇譎，极盛大，极显著，要皆始乎隐藏，如《乾》卦初爻之所示。故圣人曰，其初难知。〔伪经《易大传》曰：“其初难知”，云云。初，谓《乾》卦初爻也。难知者，隐藏而未著见，故难知也。《易大传》原本，当是孔门狂简之徒（即大道派）记录孔子之说。但经小儒改窜后，则原本之文，所存不甚多。而其初难知一语，必出于孔子无疑。〕夫知初，无他巧妙，要在“极深研几”而已。〔“极深研几”，见《易大传》，此必孔子之言，小儒存而未削耳。极之为言，入其底之谓。譬如潜艇入海，直达海底，方为深入。深者，深远。勿谓深远不可测。肯极探以入其底，则不可测者，将可测矣。几者，动之微。微则未易察也。研者，体察之谓。凡事物之初发生，所谓端倪是也。（端倪，复词

耳。倪，亦端也。)事物之端，只是微动而已，故谓之几。惟能体察乎事物之端者，则将透过表层，而直达其底里。历览枝叶，而洞彻其根源。如此，方是“极深研几”，方可识得知初之意。]横渠言幽明。未免泛说，而未深惟其义。〔惟，犹思也。〕《易》本隐之显。本隐二字，须着重。隐与显，不是两重世界，隐者，显之端也。隐，从其出现，以至发展不已，便是显，亦说为明。〔明者，明著，即显之谓。〕人皆观显，而莫知其隐。圣人犹曰其初难知。况肤学之流乎。〔初，谓隐也。〕隐藏之义，有特殊，有宽泛。宽泛者，任何事物，当其将发生，而尚未形时。〔此形字，即俗说，发现出来之谓。〕则其生动之机，方在隐藏中，如植物种子将生芽，而芽犹未发露时。正是其隐藏，以蓄养生机之时也。又如山崩之事，世间有时见之。而其崩非骤溃，当有地体内部有变动，此山溃势早在潜藏中进行。山未崩时，人莫觉耳。若以人事论，则革命势力，在潜藏中息息长大。一旦出潜而显，消灭旧制与其积毒，创造新制与新生命，一切力量，皆自隐藏时培养得来也。以上皆是宽泛义。特殊者，如《乾》卦，以乾道〔即生命、心灵〕始于隐藏，终于飞跃。《坤》卦，以坤道〔即物质、与能力〕由流动性，而开始微凝。取象于微霜。终乃发展为固结与粗大的物质世界。犹如微霜驯至坚冰之象。乾道无形。其斡运乎物质中，诚是隐藏。质和能，当其未成固结，粗大的实物时，不必是隐藏。而其势甚隐微。遂以微霜为譬，固其宜也。是故隐有二义。曰隐藏，乾初以之。〔以，犹用也。《乾》之初爻，宜用其隐藏，先藏后显，积健之德也。〕曰隐微，坤初以之。〔坤之初爻，宜用其隐微。由微之著，自然之理也。〕此乾道，坤道之辨也。《乾》初，《坤》初之隐，皆是特殊义。学易者，不可不知。

有问：乾，为生命、心灵。始隐藏，而终显著。《大易》虽可成其理论，而生物未出现时，毕竟无生命、心灵可说。将奈何？答曰：甚矣，汝之固也。〔固，顽钝也。僻执不可解也。〕生物即出现，即有生命、心灵可说，汝无可否认也。试问，生物出现，岂是偶然之事。试问，于坚凝、闭塞、沉坠之物质世界，而创启生机洋溢，大明遍烛之生机体世界。岂可曰物质得为生命之因欤。〔中国先哲，皆说物质有沉坠之性。沉者，下沉。坠者，下坠。物质无向上创进之性。大明遍烛，就人之高级心灵作用而言。明者，明睿。大者，赞词也。见《乾》卦《彖传》。遍烛者，言大明之观察、思维等作用，遍通乎万物也。本书中，凡言物质，即摄能力在内。凡言生命，即摄心灵在内。〕如许可物质得作生命之因，则物质与生命，本来互不相似。而谓其有因果关系，是毁因果律也。哲学上，唯心一元之论，固决不可持。唯物一元之论，又如何说得通乎！夫斡运乎

物质，〔斡者，主领之谓。运者，运行。〕了别乎物资，〔了别，犹认识也。〕分析物质，改造物质，裁成物质，〔中文裁成一词，含义最宽。盖兼有制造，变化，操纵，及使之扩大等义。〕主导物质，要皆倚仗于生命力之充实不可以已，与心灵作用之自由创造无竭。〔要皆二字，一气贯下。〕今乃偏其反面，立物质为一元。以主导物质之生命、心灵，降为物质之副产物，而无视于其主导物质之种种事实，岂非大怪事哉。总之，生命和心灵，质和能，同是宇宙实体内部含载之复杂性。有先隐微，而后凝固，粗大。〔谓质和能。〕有先隐藏，而后随缘出现。〔如生命斡运乎物质中，必待有适宜于生物发育之条件，一切备足，生物才得生长，生命才得活跃。是谓随缘出现。〕改造闭塞，沉坠之物质宇宙，为生命力充沛活跃，光焰腾腾，生机洋溢，进进不已的宇宙。〔谓生命和心灵。〕是故圣人废除古术数家是阳气，坤是阴气之迷谈。〔迷惑之谈，曰迷谈。〕而直说乾为生命和心灵。坤为质和能。人生与大自然浑然为一完整体，不可分割。易言之，人与大自然同禀受一大生命，以生。〔譬如众沓，同禀受一大海水以生。众沓，以譬人与大自然。一大海水，以譬一大生命。此云一大生命者，即是吾人与大自然各各自有的生命。不可误会，以为吾人与大自然各各自有的生命以外，别有超然独存于外界之一大生命也。〔不可误会四字，一气贯下。〕譬如大海水即是众沓的自身，不是超脱众沓而独存。〕吾人从实用方面，惯习于以大自然为外在之物理世界，而忘其与吾人同一生命。是大谬也。

横渠云：“大易言幽明”。彼所谓幽，是否有神道的意义，殊未可知。横渠曰：“由太虚，有天之名”。又曰：“太虚惟清，清故无碍，无碍故神”。又曰：“成吾身者，天之神也”，云云。〔以上均见《正蒙·太和篇》。〕按横渠之学，本于老子。而所窥于老子者殊少。老子言神，言气，〔气，即阴阳二气。〕皆以太虚为本。横渠粗识于老子者只此耳。老氏曾学古《易》。〔伏羲八卦。〕当读过孔子之《周易》。而不了解孔子。老氏于阴阳家，别有解悟。其体察天行自然之妙。〔天行者，自然之演变耳。与自然合用为复词。〕虽是片面，而有深会。非究阴阳之变者，莫能臻斯诣也。其于人群险阻，照之明，而忿之甚，讽刺圣智，以百姓为刍狗。窥见隐曲。〔隐曲，谓机智。〕圣智胸有阴阳，〔此中阴阳，就机智言也。〕而善伺群机，以控御之，要归于遂其私耳。老氏能照圣智之阴阳，是其长。然照圣智之阴阳而规避之，不敢为天下先，庶民无领导，长为刍狗耳。此老氏所以不能学孔子也。〔司马谈论六家要旨，其于阴阳家，只言其以天文而杂术数。恐于其书籍所阅太少。阴阳家方面颇多，不止天文也。余在第一分中，曾略言之。〕横渠学《易》，而不识孔子之《易》，宗老

子之《易》，而又不深究老子。其学甚粗而极狭。王船山推崇太过。

三事。孔子《周易》，本诸自得自创。然其卦辞、爻辞之取象，颇托于古术数之《易》，而改变其义。此不必否认也。伏羲八卦、为上古术数家所利用。其惑世也久矣。骤与之争，不若托之，以潜移其思想。后来诸子著书，亦托古以为重，皆有所不获已也。但孔子《周易》，不纯用古象，〔古象，谓古术数家之象。〕而多有自取之象。〔自者，设谓孔子之自谓。〕余在前文已说过。如《乾》称大，称正，称仁等等象，皆《周易》新增之象也。惟大与正与仁等象，则是直表《乾》之德，不可说为譬喻。易之象，不可执一定之义以相衡。宜通其宏旨。学者于伪经中，求孔子之《易》。〔伪经，指伪《周易》。〕仍不可不注意于象。不通象而能解其辞，未之有也。不解其辞而能得圣人之意，更无此理。王弼非不通象者。程颐于象全不理睬，其于古术数之易说，莫能辨其迷。于圣文之未毁尽者，更不知择。其书难免空虚迂陋之讥。

已说三事，今当总释《乾》《坤》二《象》开端之辞。《乾》之《象》曰：“大哉乾元！万物资始”。《坤》之《象》曰：“至哉坤元！万物资生”。此二《象》之主旨。〔主旨者，言其为无量众义之所从出也。〕亦圣经之弘纲也。〔圣经，指孔子之《周易》。大纲设，而万千条目互相贯通。〕始万物者，德莫高于乾元。故称大。承乾生物者，德莫厚于坤元，故称至。〔至，犹极也。顺以承乾、其德笃独厚已极。〕元者，原也。宇宙实体之称。宇宙者，万殊的现象之总名。〔万殊的现象，亦称万有。〕原，犹云本原。盖以实体可说为现象之本原也。〔譬如大海水，可说为众沚之本原。俗云根源，与本原一词之义，亦相通。〕乾，为生命和心灵诸现象。坤，为质和能诸现象，已说在前。乾元一词，当释以三义。一、乾不即是元。〔譬如众沚各各有自相。（相、读相貌之相。）不即是大海水。〕二、乾必有元。不可说乾是从空无中幻现故。〔空者，无所有者之谓。空即是无。故以空无二字合用，为复词。譬如众沚不是凭空幻现，必有大海水为其本原。〕三、元者，乾之所由成。元成为乾，既为乾之实体，不可说乾以外，有超然独存于外界之元。〔譬如大海水，完全变成众沚。故大海水即是众沚的自身。不可说众沚之外，有超然独存的大海水。〕夫惟乾以外，无有独存的元。故于乾而知其即是元。所以说乾元。

坤元一词，亦具三义。一、坤不即是元。二、坤必有元。不可说坤是从空无中幻现故。三、元者，坤之所由成。元成为坤，即为坤之实体。不

可说坤以外，有超然独存于外界之元。既知坤以外无有独存的元。故于坤而谓其即是元。所以有坤元之名。

复次、〔复次者，承前文而别有应说之要义也。略仿中译佛书之例。〕乾元、坤元，唯是一元。不可误作二元。〔王船山《易传》，便有二元之过。〕克就乾，而明示其元，则曰乾元。克就坤，而明示其元，则曰坤元。实则元，一而已。岂可曰乾坤各有本原乎。譬如佛氏首说五识。一眼识、二耳识、三鼻识、四舌识、五身识。实则识只有一。唯就眼根，依于一识之作用，而能视色，则立眼识之名。就耳根，依于一识之作用，而能听声，则立耳识之名。乃至就身根，依于一识之作用，而有一切触觉，则立身识之名。实则识唯是一。岂可破析作五片乎。后来大乘唯识师竟有因名词生误解，遂将五识增至八识，而说八识是各各独立的东西。唐玄奘所介绍之《唯识论》，即作此主张者。自唐至于近世之高僧、名居士，皆尊此派唯识之论为圣典，莫有怀疑。余颇骇怪，极破其谬。宜黄大师斥责甚严，余终弗舍余之所见。夫乾为生命和心灵诸现象，坤为质和能诸现象。现象诚不得不分殊，〔现象有对，难混分化。现象有矛盾、本来殊异。〕而其元则一耳。唯就乾以言元，则称乾元。就坤以言元，则称坤元。亦犹眼等五根，所依之识本一，而就眼根以言识，则曰眼识。乃至就身根以言识，则曰身识。从言异路，义无舛错。智者达其冲旨，何至悖于圣言。船山《易传》在汉宋群儒中独有精采。虽有二元之嫌，其犹白日有时而蚀，终无损于大明之光也。若乃汉易家，皆说坤之元即是乾之元。实欲成其唯神一元之谬论，此为古术数之遗毒。余既破之在前，兹可不赘。夫惟了悟乾坤一元者，则说坤之元即是乾之元。亦应说乾之元即是坤之元。互言之，则无病耳。

圣人于乾元，言“万物资始”。于坤元，言“万物资生”。其义有别耶，无别耶？余以为，始与生二义有别。始之为言，盖推原宇宙太初、洪荒未启时。〔洪荒，犹大荒也。空洞，无物之貌。〕万物将由未形而始有形。其形之始也，盖乾道变化，〔俟下文疏释。〕自然而有形耳。但此所谓形，并未成为有实质之物。只是无量数小粒子之微凝者而已。此种小粒亦无显著之形可睹，只如大海无数沓群之动而已。《易》每卦六爻，本以表示事物。但不承认事物有固定性，而以变动不居来说明事物。变动必有分化，分化即成无数小粒子。《中庸》说有莫破之“小”。〔莫破者，言其极小而不可再破析也。《中庸》被小儒改窜，可惜。而其中犹偶存圣言。〕惠施亦说“小一”。〔每一个小，为一

单位,故云“小一”。]小之动也,犹如大海沕群之象。孔子好观海,盖以其多所感发故也。宇宙开辟,由无量数之小群,渐合成大物,所谓物质宇宙。[大物,谓太空诸天体。]生物出现,必在物质宇宙形成之后,此乃自然之理也。物质最初形成,是由乾道变化,自然而开始耳。生物最初出现,转化闭塞之物质为生机体。亦是由乾道变化,自然必至之势耳。[最初之生物,那有父母。不得不归本于自然。]总之,始也者,纯是乾道变化之事。此义深远之极,难言之也。

于坤元言“万物资生”者,“坤化成物”。[此见《大传》。乃孔子《周易》之文,未遭小儒削去者。]物既成,便有自力,而以形相生。[生物皆有极强烈的传种欲。植物滋生种子之力甚强,不谓之有欲不得也。但此欲极深细,彼亦行乎不自觉耳。动物于其子之方幼,未能自谋生活时,则爱护养育,无所不至,人道亲其亲,(上亲字,犹爱敬也。下亲字,指父母。)推而至于老天下之老。(上老字,谓使其得安也。)慈其子女,推而至于幼天下之幼。(上幼字,爱育之也。)则广大极矣。生物皆欲蕃其类。本乎天然之性也。]盖自乾道变化,坤乃承乾而成物。于是有万物以形相生之事。而乾道始物之功,毕竟默运于万物以形相生之中。未尝停其生生之机,未尝舍其刚健炤明升进诸德性,而不以赋予于万物也。[予,犹给之也。]否则万物徒具坚凝、闭塞之形体,将无生命可言矣。故乾道变化,以始万物者,是为先物之功。[万物未形以前,曰先物。]坤承乾而既成物。万物乃以形相生,至此,则乾元潜在于万物中而主导之,决不可求乾元于万物以外。是故万物资乎乾元而大始以后,遂以形相生,无已止。乾元亦遍在于万物,无时而不为万物之始也。[遍在云云,注意。]始与生二义,虽不无别,而实一贯。

附注:

以上说始与生二义。所谓始者,盖推想太初洪荒时,万物未形。唯由乾道变化,而万物自此开始,以渐形成。此际元来未有物。故物之始也,纯是乾道变化之所为。及至坤承乾而成物。[此义,后谈。]物既成,则物以形相生。如植物遗留种子,动物有卵生,胎生,令其后嗣不绝,皆是以形相生。易言之,物各用其自力,以生生不已也。至此,似无待于乾道变化之功。其实不然,乾道变化而始物,毕竟默运于万物以形相生之中。乾道变化,恒久而不绝也。如其或绝,即万物亦同归于尽矣。[尽者,灭尽。]

万物“资始”、“资生”,此两“资”字,皆训为取。[解释字义曰训。]取之义,大矣哉。《乾》之《彖辞》,说万物“资取于乾元,而成其大始”。[大始之

大，叹美其始之盛也。〕此其修辞之法式，即明示万物直将一元实体，完全资取得来以成就自己。〔一元实体四字作复词用。自己，设为万物之自谓。下言自己者，仿此。〕易言之，万物各各皆资取于一元，以立定自己大始之基，将发展无已。《坤》之《彖辞》，说万物资取于坤元，而承乾以成物。于是万物得尽自力，盛弘化育。以形相生。备有乾坤“大生”、“广生”之德于自己，岂不盛哉。〔乾称“大生”，主导乎坤。坤称“广生”，承乾而生也。见《易大传》。万物备有乾坤之德，所以盛大。自己，设为万物之自谓。下同。〕综观两《彖辞》，可见大易立义，直捷肯定万物，直捷以万物为主。〔此言万物，即大自太空诸天。细至一微尘，以至灵异之人类，皆万物一词之所含摄。上下文未注者，均仿此。〕一元实体、万物既资取之，以为自己所本有之自根自源，一元本是万物之真实自体。万物以外，无有超然独存之一元。〔真实自体，简称实体。自体，犹云自身。〕犹如大海水，是众沔之自身。众沔以外，无有独存之大海水。万物自身，本有生活源泉。〔有源之水，曰源泉。《中庸》云“渊泉”是也。万物各各资取一元以生。一元即是万物各有之源泉。譬如每一沔，皆资取于大海水以生。则是每一沔，皆以大海水为其自有之源泉。〕其源深远。其流无竭。〔无竭，谓无有匮乏，无有灭绝也。〕云何不自明，云何不自主，而可求源于外乎！古代宗教，皆求源于万物自身以外，〔妄想有超脱万物而独存之天或多神。〕作雾自迷。哲学建立本体者，大概用推论之术。不向万物自身，体会其本有自根自源，却要从万物自身以外，推求一种真实的物，说为万物之本体。〔真实的物，不可误会为物质的物。此物字，是虚用之，以指哲学家所谓本体。〕余不知其所谓真实的物，究与万物作何关系。当与天帝无甚异耳！

昔者余初研佛法，觉其宇宙论分别法相、法性。〔法字，与中文字物字相近。相字，读相状之相。法相，就万物之相状而言，犹今云现象也。法性之性字，中译作体字解释。法性，犹云万物之实体。〕法相，佛氏说为生灭法。生灭一词，读佛书者，或难得正解。其实，生灭二字是省词。应以“生灭灭生”四字说明之，方不误。问：何谓“生灭灭生”？答：任何物都不守其故。〔故，犹旧也。〕如窗外古木，历年久远。人皆以为此木坚劲常住。殊不知此木自其萌芽，至于今日，虽历百年，而经过生灭灭生不知多少次，实无停住之一瞬。盖自其出现以来，尝于每一瞬间，灭故生新。未曾有一瞬之顷，得以保留其旧形旧质而不改者。此木百年间，经无量数之瞬，恒是生灭灭生，不可以数计。虽复一瞬，灭故生新。而新者亦即于此一瞬，才生即灭，不容暂住。此一

古木如是，万物无不如是。故佛氏观一切法相，〔犹云观万物。〕终归于灭。虽灭故不为新生，而新者不得暂住。法相亦如幻耳。以上释法相。法性，佛氏说为不生不灭法，所谓真如。〔真者，真实。如者，恒常。其性恒清净，无改变故。〕据佛氏说，法相〔现象。〕与法性〔实体。〕截然破作两重世界，互不相通。〔重，读若虫。〕如何可说不生不灭法，是生灭法之实体？绳以逻辑，实不可通。况复法相如幻，法性寂灭。是其为道，反人生，毁宇宙，不可以为训。余始于怀疑，终乃坚决反对。久之，放弃一切旧闻。荡然仰观俯察，远取诸物，近取诸身。渐悟体用不可离而为二。实体、现象不可离而为二。法性、法相不可离而为二。维时见解犹粗，未得六通四辟，无复滞碍。忽然回忆伪《五经》中之《周易》，温习《乾》《坤》二卦，遂于两《彖传》领会独深，坚信其为孔子之言。此外，甚多窜乱，余自是归宗孔子，潜心玩《易》。翻砂砾以寻金屑。〔金之碎片曰屑。〕披荆棘而采珍品。得圣人片言，犹当受用不尽。而况不止片言乎。余年三十左右，倾向出世法之意颇盛。〔此中法字，指佛氏学说。〕四十岁后，舍佛而学《易》。平生思想变迁，以此番为最重大。姑记其大略于此。

宗教家迷信天帝生万物，创世界。即以万物为天帝随便造作之玩具。万物自身无生命。莫能自主，不获自在。庄子所谓“以我为鼠肝”，“以我为虫臂”，则亦任天帝之所为而已。哲学家运用推论，成立实体，以说明万物所由生。其结果，自然不得不抬高实体，降低万物。如庄子之天地精神，黑格尔之绝对精神，即唯心一元论者之实体也。此与天帝，有何甚大不同乎！余以为哲学任务，在解决宇宙人生诸大问题。而实体之穷究，自不得不视为急务。此意，如详论，便须考察许多方面，甚不简单。非别为专著讨论，固不可。余已衰矣，实无此气力。世人以为，谈实体者，皆好弄虚玄。此浅薄之见耳。平生深究中国哲学思想。颇怪庄生称墨子才士，天下之好也。孟子称墨氏摩顶放踵，以利天下，亦乐为之。〔摩顶云云，谓摩碎其身，上自头脑，下至足之踵，碎为细粉。此言墨子愿受粉身碎骨之惨，以利天下。〕然春秋季世，承三代衰敝之后，天子诸侯大夫三层统治之乱制，势临崩溃。孔子早已见得分明。周流列邦，与民同患。晚而著《六经》，以呼号革命，为万世开太平之大道。〔为，读卫。〕墨子顾梦然非儒，高谈兼爱兼利，终不与庶民同忧患。此其故安在乎？盖墨子之学，不究本原。〔本原，谓宇宙实体。〕故莫能以明确之人生观与世界观，启导人群。〔明者明觉，无迷妄也。确

者正确，无谬误也。〕遂为宗教所迷。而有天志与明鬼之论。欲人之敬天而畏鬼，不敢悍然为恶，当勉为兼爱兼利之善行也。此实墨子之误也。墨子以天鬼自迷而迷人。其阶级思想甚强。拥护统治，而反对庶民革命是其为学不究本原，故不能扫除宗教之毒也。道家盛于六国时。其徒，以老子与黄帝并称。老子盖道家之祖也。老子以谓人者，含灵禀气而生。〔灵，谓神也。〕维神与气，皆生于虚。〔虚者，太虚之省称。〕故虚无者，人之本也。〔太虚无形无象。荡然无系，故说为无。人之本者，克就人而言之耳。若通万有而言，当云万有之本。〕老子盖以虚无当作宇宙实体，其主张去知去欲，以返于无。故于人间世，不相关。深藏避世网，以弱为用。静以伺天下之动，曰：“不出户，知天下”。而先幾以远害。老子曰：“我有三宝：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”俭则有之，慈者，仅不削于人而已。〔庄子《天下篇》，称老氏“不削于人”。〕而不与庶民同患，可谓慈乎？不敢为天下先，视群众之疾苦，无动于心。不肯犯难，导率群众以除天下之大患。一切自私自利之恶，皆出于此。以是为宝，而无惭。二千数百年来知识分子无不中老氏之毒。族类之衰，有由来矣。老子于实体，确无正知见。遂至以虚无为本。根本处错误，自无往而不错。吾写至此，气若不续，〔气衰也。〕不欲多言。佛法来华。〔此法字，谓佛之学说。〕其言实体，是不生不灭法，是寂灭性。〔言真如实体之性，恒是寂灭也。寂者，寂静。灭者，言真如寂然，无一切杂染。又真如本无生，无为，亦灭之谓也。此中以真如实体四字，作复词用。佛氏以实体，名之为真如。故可合用为复词。〕学者趣求此种实体，必至于反人生，离世间。其影响大坏，尤过于道家矣。

学人厌闻实体之谈，此是大谬。宇宙无根源，人生无根源，断无此理。〔宇宙，人生，根源一也。人者，宇宙发展之最高级。故特别提出而言之。〕孔子作《周易》，肯定有实体。然以实体，是万物之真实自体。〔自体，犹云自身。〕不可逞空想或幻想，以为实体是在万物各各的自体以外。〔不可二字，一气贯下为句。〕故孔子直捷肯定万物为主。不说实体为万物之第一因，却应说万物都将实体完全资取得来，成其自己。〔自己，设为万物之自谓。每一物，都是完全取得实体，以成其自己，非于实体中取一分也，实体不可剖分故。譬如每一泓，都是完全取得大海水，以成其自己，大海水不可破析故。〕易言之，实体是万物各各所本有的内在根源。假若说实体为万物之第一因，便是向万物头上安头，即使万物丧失自主。并令人对于现实世界，发生很坏的观想。〔观想一词，借用中译佛典。〕如老子说万物为刍狗，佛氏观万法皆如幻如化。〔此中法字，

宜作物字解释。犹云万物。]人生无有刚健、大生与富有、日新之乐趣。〔刚健，至日新，皆见《易大传》。富有，谓生活内容丰富。〕而圣人倡导裁成天地，辅相万物之伟论，亦难振导迷惑、委靡之群矣。〔圣人，谓孔子。相字，读相状之相。辅相者，扶助之谓。裁成天地，即改造宇宙之谓，裁成二字。含有多义，说见前。辅相万物，通自然及人事而言。变化自然物的性质和功能而扩大之，固是予以扶助。改良动植物的品种，亦是扶助。创造人类共同生活制度，使其日趋完善。满足大众物质与文化各方之需要，提高人群的道德与知能，达到人类真正平等自由与太和之幸福。凡此，皆有待于人类之互相扶助，而后可能。圣人不以己见制驭万物，而是随顺万物之大情、众智、公意，与万物互相扶助，故曰辅相万物。大情者，是人人共有之公情，非一人之私情，故名为大。〕然则圣人以万物为主，而以实体为万物之内在根源。不以实体为主，避免降低万物，将于万物发生坏的观想。〔避免二字，一气贯下，为句。圣人，皆指孔子。〕大哉圣学，其至矣乎！

附注：

伪《周易》中，《易大传》曰：“是故《易》有太极，是生两仪。〔两仪者天仪，地仪。天为阳之象。地为阴之象。〕两仪生四象，〔汉宋诸儒，关于四象之解释，纷纷不一其说，徒乱人意。而以四时释四象者较多。〕四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业”，云云。清人焦循解释此段，颇费力，而实无所取义。汉易虽多亡失，而太极即北辰，为主气之神。则马融、郑玄、虞翻诸名家，其说皆一致。余已考辨在前，可不赘。太极为主气之神，故尊之曰：“是生两仪。”其结论曰：“八卦定吉凶，吉凶生大业。”据此，可见伏羲八卦，在上古之世，早为术数家所利用。余断定，现存于伪《周易》中之《大传》，〔俗本称为《系辞传》。〕盖六国时小儒采古术数家易说，以集成之耳。孔子原文，保存甚少。八卦定吉凶，生大业，马迁所以称赞田氏篡夺齐国，早定于周太史之卦也。〔马迁二字至此，为句。此事，已见第一分中。〕先民邪说，马迁受其迷。汉宋以来群儒，又为马迁所迷。岂不怪哉。

《乾》《坤》两《彖传》，开端之辞，已总释如前。今当分别称引两《彖传》全文，而各释之如后。且先引《乾·彖传》文。

《乾·彖传》文：

《彖》曰：“大哉乾元！万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命。保合太和，乃利贞。首出庶物。万国咸宁。”

释曰：“大哉乾元！万物资始”，已释在前，兹不赘。“乃统天”者。《九

《家易》曰：“乾之为德，乃统继天道，与天合化也”云云。案乾之一名，须随文取义。如乾为天。此乾字，即指天帝而称之也。此处，《九家注》曰：乾之为德，统继天道。此乾字则指天之阳气而称之也。九家本以气为元。〔曾见前。〕汉易家皆如此，不独九家也。统字，九家训为继。言阳气能继承天道，发育万物，以其是天帝之发用故也。郑康成训统为本。李道平疑郑氏谓乾为天之本。此李氏误解。郑氏盖以乾为阳气，阳气本为天帝耳。余谓郑氏与九家，同宗古之术数，遂曲解此句。〔曲者，邪曲。〕决不可从。证以下文。“时乘六龙以御天”句。则统字当作统御解。统字，有主领及制驭两义。御字，亦有此两义。如人御车马，即以人力主领之与制驭之，使不纷乱也。故统字是统御义，不容妄诂。此中天字，即与《诗经》：“彼苍者天”云云之天字全同。上世之民，仰首睹苍然之天，而认为此即是上帝。〔苍然，有形气之貌。〕中国先民，以为上帝不是超脱形气而独在。故于苍然形气之天，而认为是上帝的形体。亦云天帝。亦可单称天。或单称帝。清季，皇帝犹祭天。初民遗俗未泯也。晚世学人，对于古书天字之训释，只以为是太空中之大物，所谓诸天体是也。而不考先民有神道意义存乎其间。是岂能得古书天字之正解乎。如荀子《天论》云：“大天而事之，何若制天而用之”，云云。后生不知天字古义，则于大天而事之一语，终无确解。《乾》卦统天之天字，本是苍然形气之天，而先民迷信为天帝也。九家与郑氏，将统字曲解为继，为本，完全恢复上古神道思想。而将孔子统御之义，消灭于无形中。此一字之训诂改易，即使孔子之《易经》，变为上古术数之神教，岂不惜哉。

今释孔子统天之旨。统者，统御之谓。九家训为继，郑玄训为本，皆为古宗教思想所迷。不可从。宜覆阅前文。天者，苍然大圜中无量诸天体，是物质凝成之大物也。〔大圜者，仰望太空高远，苍然如圆形也。〕而先民则于此认为上帝的形体。孔子破术数家之迷，所以说统天之义。问：云何统天？答：孔子反对古术数家以乾为天之阳气，以坤为天之阴气。〔反对二字，一气贯下。〕而说乾为心灵，坤为物质。〔本书凡言心灵，即摄生命在内。凡言物质，即摄能力在内。〕故孔子言乾统天者，即是心灵统御物质。云何心统物？姑从两方，略言之。〔心灵，省称心。物质，省称物。统御，省言统。〕两方者，一，从宇宙发展言。二，从心主动以开物之事实言。且先言其一。有人难曰：宇宙太初，洪荒而已。万物未形，何有心灵可说？孔子《周易》，以《乾》

《坤》二卦，为其他众卦之首。今先生释乾为心灵，坤为物质，有经文可证。吾何间然。〔间然者，不赞同之谓。难者自言吾何间然者。谓于余之解释经义，无不赞同也。〕顾宇宙太初，本无心灵。此种推论，当不谬误。孔子以乾元为万物始。意者未免误于空想欤？答曰：贤者来难，滞于近，而不究其深也。孔子以乾为心灵者，通终始而言也。〔举心灵，即含摄生命在内。〕乾之六爻，始于初爻“潜龙”隐藏之象。以譬生命和心灵，隐潜而未发现也。中于二爻“见龙在田”之象。〔解见前〕。以譬生物初出现时，即是生命力之冲动，能转化固闭之物质，而造成生机体。心灵即从此渐发露也。终于五爻“飞龙在天”之象。以譬生物发展之人类，即是生命和心灵发展达最高级，如白日丽天，赫然大明也。〔赫然者，言其光焰盛大也。〕吾子之论，似乎只见到人类最高级心灵作用，至少亦必就低等动物之知觉等作用而言。如此，则宇宙太初，本无心灵，不独吾子可以推知，而信其然。〔依据已有之经验，以推求其所不及亲历者，而可作合理的决定。是为推知。〕余亦何曾见不及此，而况圣人乎：〔圣人，谓孔子。〕吾子妄说孔子误于空想。悍然无忌惮矣。吾子之病，只是不从发展，去看宇宙。昔人每有将宇宙，当作固定的物事来看。〔如小儒以天地定位说《易》之乾坤。定位便是作固定来看。乾坤岂是固定的东西，稍有头脑者，当能体会此理。太空无形无象。洞然空空，无有上下东西等方所可分，天地在太空中，哪有上下的定位。小儒尊古帝王分别上下阶层之教条，以压制庶民，使之安分。遂有天地定位之邪说。小儒之伪《周易》，明明不是孔子之《周易》。而从来无有辨之者，惜哉！〕吾子亦夹杂固定的谬想，以猜度宇宙。〔度，读若托。推求之谓。〕所以将宇宙剖成分段来看，遂谓生物未出现以前，本无心灵。惟物质先在。于是以物质为一元。后来生物出现，始有心灵著见。〔见，读发现之现。著者，显著。〕便谓心灵以物质为因，方乃得生。此唯物一元之论，所由成立也。殊不知，宇宙从无始至今，疾趋未来。〔疾，迅速也。〕元是发展不已的全体，中间无有空隙，向前永无停止。〔此中前字，谓向未来而前进也。〕如何用剖割之术，将宇宙划成分段。既划成分段，则必以显著在先之现象，〔如物质〕认为一元。其出现在后之现象，〔如生命和心灵〕自当说为从物质一元而产生。此其持论，不得不如是也。〔其字，指唯物论宗。〕然余于物质产生心灵之说，有不敢苟同者，其故有三：

三故者，一，就现象言，物质产生非物质的东西，将毁坏因果律。此余不能苟同之故一也。余在前文，曾申此义。今不复赘。二，就现象言，难我者，谓宇宙太初，本无心灵。彼自信其说为不误。〔彼字，指难我者。下

同。〕实则，彼之于心灵，尚无真了解。古今言心灵作用者，都是分为知、情、意三方面。孔子尝曰：“视思明。听思聪。”又曰：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思。”可见孔子极重思维。思维者，心灵作用之知的方面也。《论语》载孔子“依于仁”“游于艺”。〔依字，吃紧。如人必有居宅为所依，一日失其居，便无可安生。仁者，生生之德也。以生生之德修己，则胸无残忍。以生生之德容物，则万物欣畅。故依仁者，所以含养真情也。艺者，艺术。游艺者，如歌咏、绘画，皆通其情，以与大自然相娱相得，而有物我无间之乐也。（无间者，无隔也。）〕孔子依仁，游艺，可见其注重于心灵作用之情的方面。孔子有曰：“三军可夺帅也，匹夫不可夺其志也”，云云。〔言敌人有三军之众，其力强大矣。而可与之奋斗，以夺其帅。帅者，三军之主也。夺者，我军虏其帅来，即彼军失其主，故曰夺。志者，意志。匹夫，谓一个小百姓，至微弱也，而有坚强的意志。虽有极大威权势力者，欲挫折其志，而使之屈服，终不可能。如宋明之亡，小百姓死于国难者不少。野史犹可考。〕孔子此言，特别重视心灵作用之意志方面。其强力猛兽，莫可测量。余因孔子之言，尝深切体会意志力之强猛，而悟心灵与生命元为一物之两方面。实不可离而为二。〔此中物字，指生命和心灵而言也。切勿误解为物质的物。以其本来不二，故形容之曰一物耳。〕《易大传》，称乾曰“大生”，云云。明示乾是生生不已的强盛势力，故称为大。称坤曰“广生”，云云。言其生育众多也。然孔子《周易》之例，乾主动以导坤，坤则承乾而与之同功，以成广生之化。坤赖乾为主导，此亦乾之所以称“大生”也。〔坤承乾之例，本是孔子之义，古术数家之《易》，只是占卜辞典。至于辨物而析众义，会通以成大例，则非术数家所有也。汉易宗术数，阴废孔子《周易》，而代之以术数之伪《周易》，顾又窃取孔子之例，以文其陋。此研汉易者所宜知也。余于此处，发汉易之覆，他处不再注。覆者，谓汉易家窃取孔义。而掩覆其阴私，不令后人知也。〕《大传》说乾是“大生”之强盛势力，此乃《易大传》原本记载孔子之说。而小儒伪传，幸保存未削也。〔原本，是孔门大道学派所辑成。小儒改变原本，而为伪传。（伪传，仍称《易大传》，又称《系辞传》。）其于原本所载孔子义，偶有保存。〕详究孔子此说，明明以乾为生命和心灵。生命是大生的强盛势力。心灵之意志力，亦即是生命力。不可以生命，心灵析为二物也。是故称“大生”，〔已见上文。〕亦称“大明”。〔“大明”，谓心灵。后文当详之。〕圣文足征，非余臆说。难我者，只以人类之高级心灵作用〔如思维等〕或低等动物之知觉等作用，认为心灵。故说太初，万物未形时，本无心灵。乃至物质宇宙凝成以后，生物未出现，犹未有心灵。难我者，自信其说为不误。我则深惜其于心灵无真解。〔其字，指难我

者。〕云何说彼于心灵，无真解？〔彼字，指难我者。〕如我所知，心灵亦是大生的强盛势力。〔此中亦字，对生命而言也。生命是“大生”的强盛势力，而心灵并非异于此势力，别为一物。故言亦也。〕生命心灵非两物，已说在前。从“大生”的强盛势力，有刚健，升进，照明等性而言。生命，心灵，本来是一。〔《易》之所谓乾，就是“大生”的强盛势力。这个势力，叫作生命，又叫作心灵，所以说生命、心灵，本来是一。此强盛势力，其性质特殊，从其生生不已而言，故谓其有刚健性。从其勇于创造及不下坠而言，故谓其有升进性。从其能发展为一切知识，以及最高智慧与道德而言，故谓其有照明性。〕从照明性之显露，其始为最低等动物之知觉作用，犹甚暧昧。又进进而为人类高级心灵作用〔如思维等〕。是为照明性之特殊发展。〔进进，连言之者，自最低等动物。进至人类，未可骤至。必进进不已也。〕因此，遂于生命一名而外，又别立心灵一名。是故应说生命、心灵为一物之两方面。难我者，如真正了解心灵，（一）应当体会知、情、意三方面。究以坚强的意志力，为基本作用。最低等动物之知觉等作用，乃至人类高级心灵作用，莫不依赖于向外追求的强烈意志力，鼓动于中。同时，知觉乃至思维等等高级心灵作用，亦为意志力所倚仗之慧炬，而不至流于盲目追求。故知、情、意三方，亦互相影响。今此不及深论也。（二）心灵和生命非两物，并不是妄持空论，来作主张。如果体会到意志力之健而又健，便可信得心灵和生命，根本不是两物。圣人明明说乾为“大生”，为“大明”。即是以生命、心灵二名，同为乾之别称。“大明”者，言乾含有照明之性。〔大者，赞美之也。〕将来能发展为知觉与高级心灵作用也。《乾卦》初爻，“潜龙”隐藏之象，即表示此义。余在前文云圣人通始终而言者，亦此意耳。难我者，仅着眼于乾之照明性，已经发展为高级心灵。故只在此处认定心灵。所以，不承认宇宙太初有心灵。虽物质宇宙已凝成，而生物未出现以前，还是无心灵。此难我者之本意也。其实，宇宙太初，万物未形，而乾道，坤道，从无始时，早已存在。〔乾道、坤道两词，并见《乾》《坤》二卦。两道字，究作何解？从来读《易》者，大概含糊过去。我尝作两解。一曰：道，犹理也。乾有乾之理，曰乾道。坤有坤之理，曰坤道。《易》之辩证法，于对立之中，必有一方为主，一方为从，方成太和，而归合一。乾主动以开坤，是乾之理当然也。故云乾道。坤承乾以成化，是坤之理当然也。故云坤道。二曰：道，谓乾坤同禀之一元也。（禀者，禀受。）乾坤都不是从空无中，忽然幻现。故就乾言之，乾必有无。万物乃“资取乎乾，以成其始”。坤必有元。万物乃“资取乎坤，以广其生”。若乾坤无元，即如空华之幻耳，万物何得资取之以始以生乎！惟其有元（其字，指乾和坤。）譬犹有源之水，禾苗乃

得资取此水，遂其长育耳。然《乾》卦中说乾元，明乾之有元。《坤》卦中说坤元，明坤之有元。其实，乾坤同禀一元，以成为乾、为坤耳。（譬如众沚同禀一大海水，以成为众沚。）无二元也。此义，已说在前文。如上两解，都根据经义，非余臆说。自当并存。有乾道，即是有生命和心灵。〔即者，明示乾道与生命心灵，不是两事。譬如说孔丘，即是孔仲尼。非两人也。下即字，仿此。〕有坤道，即是有质和能。此乃孔子创明之义。追惟伏羲作八卦，因而重之，为六十四卦，以《乾》《坤》居首。其余六十二卦，则皆《乾》、《坤》之变化也。然伏羲虽定《乾》《坤》之名，其义云何，究不可知。古时术数家利用伏羲之八卦，〔八卦，即六十四卦之简称。已说在第一分。〕则以乾为阳气，坤为阴气。自田何授《易》于汉初，传至于今，未有改也。但不可谓术数家之说，即是伏羲之说。余始从伪经，考辨孔子《周易》本义之仅存者，多在乾坤二卦中。〔伪经，指伪《周易》。〕《伪大传》亦幸存数条。如乾为生命和心灵，坤为质和能。即孔子《周易》创发之义，不必与伏羲有关也。余深信，宇宙太初，万物未形时，已含蕴无量发展的可能。〔无量者，形容其多模多样耳。亦不可说多到无穷。如果作无穷的多来想，殊不合理。〕譬如胎儿在胎盘中，其心身两方面将来无量发展的可能，实已于在胎盘时期，一切含蕴齐备。宇宙发展之多模多样，层出不穷。〔层出者，言万有不齐之物，不是于一时期，一齐发现出来。而是先先后后，一层又一层，各各以次出现。故云层出，不穷者，形容其永不乏绝耳。非谓物之数量多到无穷。〕虽复各方面之现象，其出现有先后不同。要不可说先者是后者所由生起之因，后者是先者所亲生之果。〔要不二字，一气贯下，为句。〕而诸现象之出现，所以有先后不同者，直由其所待以出现之条件，有具备与不具备之异耳。某种现象所需要之条件，较易具备，则其出现在最先，自不容疑。某种现象所需要之条件，具备良难，则其出现当最后，甚至条件终不备，竟无出现之期。浩浩太空，无量数诸天体，其绝无生物者，当居最大多数。欲求其有如吾侪地球具备生物出生，以及发展为最高级的人类生活之一切优良条件者，诚不可多得。此生命和心灵所以难于显发也。然若以其难于显发，便谓宇宙太初，本无心灵。则拘于近视，而不深穷之过也。须知心灵者，通其始终而授以此名。〔授，犹给予也，给予以心灵之名也。〕从其发展已盛，谓之终。从其为“大生”的强盛势力，无始本有，是谓之始。〔无始，犹云太始。不直言太始，而变文曰无始者，以不可知其开始最初时期故，遂称无始。生命、心灵即是“大生”的强盛势力。孔子《周易》所云乾道是也。此乃本来天然而有，非先本无而后起故，遂云本有。〕云何心灵之名，是通其始终而立此称。〔称，犹

名也。〕孔子于《乾》卦，说乾为“大明”，〔见《彖传》。〕为“知”。〔见《易大传》。〕知与大明，皆心灵作用之盛显也。是就心灵发展已盛而说，易言之，即就心灵发展之终而说。然乾道，“大生”的强盛势力，是无始本有。此在理论上，无可破毁。若非本有乾道，万物将何所资取，以成其始乎。惟乾道是本有，所以生生不已。〔晚周诸儒谈及大化流行，辄云不已。如《大戴礼》，亦见此文。盖绍述孔子之遗言，而未免失其冲旨，容当别论。〕不已者，正是意志之猛力直前，无停滞，无灭绝。盖以“大生”之力，动而健，说为意志。此意志力有照明性与自由性，不可屈也。不同于坤阴之迷暗，而动也刚。释迦氏窥见宇宙开辟，本乎盲动之威势，名曰无明。〔威势，犹云势力。无明者，言此势力，是迷暗性也。无明，亦名为黑。言其是黑暗的势力也。〕其说颇近于《大易》所谓坤道。〔《大易》，指孔子之《周易》。〕坤为物质，是乃阴性。阴者，迷暗本无知也。释迦有窥于坤道，而不悟乾道。遂堕边见。〔边，犹偏也。堕，犹陷也。陷于偏见。〕卒至反人生，毁宇宙，求趣不生不灭的寂灭法界。〔趣，犹投入也。法，谓万物。界字，中译佛书，有时用为体字之代词。此中法界，犹云万物实体。〕此大误也。

宇宙大变，肇始万物。试究大变所由成，决不是独立或一性之所为。〔独立者，谓孤独的一种势力。一性者，谓单一的性质，如唯心一元论者，其一元唯是精神性，唯物一元论者，其一元唯是物质性，是皆一性之论也。夫一，则无相反也，独，则无有对也。〕谁与推动而成变乎？其必实体内部含藏互相反之两性，交相推动，以成变化，乾坤形焉。〔形者，将由隐藏而至乎显著也。隐藏于实体内部者，元是乾坤二者之性质，所谓阴性、阳性之互异也。及其显著，便为乾坤两方面，即心灵现象，与物质现象是也。此中言心灵，即摄生命。言物质，即摄能力。下同。〕此乃两性之相反故动，而卒成乎合一也。〔注意。〕乾阳心灵，斡运乎坤阴物质。〔乾阳心灵，作复词。坤阴物质，亦复词也。斡者，主导之谓。运者，运行。〕坤阴物质，含载乎乾阳心灵。心物本来非两体。譬犹百骸，五脏之为一身耳。万物资取于乾道，以为性命。资取于坤道，以成形骸。应知，宇宙太初万物未形，而乾坤本有。否则万物其可从空无中，偶然幻现得来乎。物质宇宙凝成而后，生物未得遂然出现。〔遂然者，急速之貌。〕则以生物所必需之条件，未具备耳。而乾道〔即生命和心灵。〕默运乎物质中，何曾有俄顷熄其力乎。〔默，犹潜也。生命、心灵，潜伏以运行乎物质中，无形可睹，故曰默也。俄顷者，谓时之极短、极速，犹佛典所云一刹那顷也。熄，犹灭也。生命、心灵之力，永无灭绝时也。〕鸟非双翼，无可飞行，车不两轮，讵堪运动。验诸小物，犹复如斯。宇宙大变，岂是一性所致。〔一性，见前。〕综前所说。下从生物出现以后，高

级心灵发展既盛之际。上穷生物未出现以前，极乎无始，有“大生”力。蕴照明之性，藏前进之几，是为心灵元胎。〔元，犹始也。〕是故通其始终，而立心灵之名。易之称乾为“大明”，为“知”，即此旨也。岂可划定生物出现以后，始有心灵，而曰太初无有是乎。〔是字，指心灵。〕总之，宇宙是从无始到今，以趋于无尽的未来，而为发展不已的全体。决不可剖成分段。若乃物质与生命心灵之出现有先后，自当以条件之易于具备与否，阐明其故。此意已说在前。兹复举一譬喻。如桃树有种子为其内在的根源。遂有生芽，生根干，生繁枝，生众叶，以及生蕃然之群花，生累然之硕果，成一联串的发展。是为全体。〔世人以为桃种子生了芽和根干，以及开花结果，其种子早消灭。此大错误。桃种生芽、生根，种性即在芽和根中。乃至开花、结果，种性即在花和果中。桃树从芽到果，一联串的发展，种性始终为其内在根源，未曾消灭也。〕园夫综其大全而观，则芽生虽在最先，园夫决不会轻断根干从芽生，不从种子生。〔园夫二字，一气贯下，为句。〕至于繁枝众叶，出现于根干之后，园夫亦决不会轻断枝叶从根干生，不从种子生，花出现于枝叶之后，园夫亦不会轻断花从枝叶生，不从种子生。硕果出现于群花之后，园夫更不会轻断硕果从群花生，不从种子生。园夫综观桃树为发展不已之全体，故无谬误见。〔见者，见解。芽对于根干之去，得为助缘，而非正因，正因则种子也。乃至花，对于硕果之生，亦得作助缘，而非正因，正因定是种子。种子之性，自生芽以后，层层发展，最后出生硕果，与种子本性甚相似。好象生芽以后之发展不已，殆为会集其精英于最终之结果者。岂不妙哉。由此可悟，宇宙万物发展，至人类为最高级。其犹硕果乎。〕世有浅夫，不能于桃树作发展之全体观，乃划成分段。芽为最先之一分段。根干从芽生，无关于种子。〔彼以为芽生，而种子已灭。其实，种子变成新芽。而种子之性质，更创新而复杂，潜存于新芽中。为继新芽而起之物作根源。（此中物字，指根干。）向后步步发展，种性之创新与复杂，皆可类推。种性岂有灭乎！而浅夫不悟耳。〕乃至硕果从群花生，无关于种子。〔乃至者，中间略而不举故。〕如此大谬大误，实由不了解桃树为发展之全体，而妄划分段，竟至铸九州铁，成此大错。园夫闻之，且大笑不止也。可不戒哉。哲学家必欲将宇宙划定生物未出现以前，别为一大分段。而谓尔时本无心灵，以此建立唯物一元之论。余宁守固陋，未知其可也。

上来已说二故。今略谈第三。第三，就实体言。实体非超脱乎万物而独在，乃是万物内在的根源。宇宙万物是发展不已的全体。此不容疑。〔宇宙万物四字，作复词。〕可见实体本来是随时创新与复杂，决不可说实体从

无始来，早已固定于一性。〔如唯心一元论者，其实体在太始，已固定于唯一的精神性。反之，唯物一元论者，其实体在太始，已固定于唯一的物质性。〕此一性固定之实体论或宇宙论，未免太死板。孔子《周易》，创明体用不二。消灭宗教家所迷执之天帝，及哲学家所建立真实、无对的实体。〔哲学家皆以现象是有对，实体是无对，现象是变异，实体是唯一真实，是第一因，是超越现象而先在。如此，则现象与实体，明明剖作两重世界。（重，读若虫。）自体用不二之论出，而后此种实体，遂与天帝同消灭也。〕孔子本非破除实体，只是破除哲学家空想的实体，无可与现象融合为一。〔只是破除四字，一气贯下，为句。〕余详玩伪经《乾》《坤》二卦。〔伪经，谓小儒之伪《周易》。非孔子原本。〕辨其伪，寻其真。〔寻，犹未也。真者，谓《乾》《坤》二卦，犹多存孔子本义。〕窃窥孔子盖从现象而透彻其实体。故肯定现象有元。元，一而已。无二元，无多元。但孔子不许离开现象而驰空想。以推测一元，为何等模样。〔如唯心一元论者，说一元之性质唯是精神的。即其所谓一元，已拟定了一种模样。唯物一元论者，说一元之性质唯是物质的。即其所谓一元，又别拟一种模样。如上两宗，皆将一元，固定于一性。〕孔子于《乾》《坤》二卦，说乾元坤元。汉易家不悟圣意，妄说坤元即是乾元，欲成唯乾之论，实持唯神论也。余已说在前文。五船山屏弃汉易之唯乾，而主张乾坤并建。又不免二元之失。《易》之道，湮绝久矣。其实，孔子以体用不二立宗。一元者，即是宇宙万象之真实自体。〔譬如大海水，即是众沚之自身。宇宙万象，乃现象之别名。〕亦可说为万物各各通有的内在根源。故欲了解实体者，惟当综观现象发展之完形，而洞彻其底里。〔云何完形？完者，完全。形者，形貌。谓现象发展至于完成，即有完全的形貌可观察也。〕庶几不至于曲解现象，方乃于现象之真实自体，有正确的了解矣。〔真实自体，即实体一名之变文耳。〕圣人综观宇宙发展，约以三层。自无始，洪荒肇启。〔肇，始也。启，开也。言宇宙开辟之始也。〕物质宇宙凝成。〔谓太空无量诸天体凝成。〕是物质层出现最先。其后，有生物出生。由植物而进至低等动物，乃至高等动物，上极乎人类，于是有生命出现。刚健如诸天运转。光明如太阳。含藏万有，如大海。活泼泼地，如鸢飞鱼跃。伟哉！生命层成就。宇宙无复闭塞、重浊之象。而“大生”“广生”之几，周遍乎太空矣。生命层既成就，同时即有心灵发现。但植物时期，心灵乍露，犹甚隐微。〔乍露者，植物颇有知觉。如怕痒草，及葵花向日之美，皆其微也。〕惟自高等动物以往，进至于人，则心灵焕发。如日之升，赫然大明。德用至盛，莫得而称矣。心灵与生命，无非两物，但以其为生命力之特殊发展。亦须别论。心灵层成就，宇宙之

发展，庶乎近于完成。至此可以综观宇宙发展之完形。孔子既主张体用不二，即是以实体为现象之真实自体。现象以外，决定无有超越现象而独存的实体。〔譬如大海水，是众沤之自身。（众沤，以比喻现象。大海水，以比喻实体。）故众沤以外，无有独存的大海水。〕此理，孔子见之明、持之定。故其作《周易》一经，阐明实体，盖先有两原则，存于其胸中，而后下笔。（一）肯定现象真实。〔余在前文，解释乾元，“万物资始”。坤元，“万物资生”。发明孔子肯定万物之旨。即此中第一原则之所本也。〕问：哲学家皆说本体真实，现象则是变异。答：孔子洞见体用不二，即实体不是离开现象而独在。余在本书，随处重复说明此意。〔重字，读若虫。〕盖恐人于此理，不易见得彻底也。若真见实体不是离开现象而独在者，便不可偏向实体上说真实，偏向现象上说变异，因其将实体，现象剖作两重世界故也。〔便不可三字，一气贯下为句。〕学者真正了解实体，不是离开现象而独在，当然要肯定现象真实。〔易言之，即是肯定万物真实。〕肯定现象真实，即是以现象为主，实体元是现象的自体，所以，现象真实不虚。反之，如偏向实体上说真实，偏向现象上说变异，则不独有体用剖作二界之大过，而且以实体为主，更有佛家摄用归体，摄相归性，摄俗归真之巨迷。〔摄用至摄俗三句，其实，是重复之词。佛书中，在宇宙论之观点上谈用。则此用字，即法相之别一名称。性，犹体也。已说见前。就名词而言，其与吾之体用二名，并无异。但就解说而论，则吾书与佛说，绝无相似处。譬如中国哲学上性之一名，孟子与荀子等，同承认人皆有性，但孟言人性是善，荀言人性是恶。两家对于性之解说大不同也。又如哲学上，一元这个名词，是唯物、唯心二宗所同的。而二宗对于一元之解说，则互不相同，更互不相容。此等例子，不可胜举。佛家所谓实体之体字，只是对于用，作一种依托而已。可参考余之体用论。我说实体变动，成了现象。即此现象，是实体的功用。亦可说实体的变动，即名之为功用。即此功用，叫作现象。譬如大海水腾跃。此亦可说为大海水之功用，而此腾跃的功用，乃即是众沤。非离开大海水腾跃的功用以外，别有众沤，所以说大海水成了众沤的自身。由此譬喻，可悟实体变动，即叫作功用，亦叫作现象。所以说实体成了现象的自体。切不可将实体，功用，现象，误作三重世界。（重，读若虫。）余玩孔子之《易》，是肯定现象真实，即以现象为主，可以说是摄体归用。（摄字，约有二义。一，收入义。二，包含义。此处所引用说之摄字，应是收入义。即以用，收归于体，是佛之义也。）佛氏以用，收归于体，即把用消除了，而只承认不生不灭的实体。佛氏毕竟是出世的宗教。孔子摄体归用，此在学术思想界，确是根本重要的创见。摄体归用，元是反对哲学家妄想有超越现象而独存的实体。于是正确阐明实体是现象的真实自体。易言之，实体是万物各各的内在根源。万物所由始，所由生，及所由发展不已者，此非有外力为

其因，(外力，谓天帝，或超越现象而独存的实体。)而万物各各通有内在根源，则其所由始，所由生，与所由发展之故也。(故，犹因也。万物各有的内在根源，实则是万物共一根源。譬如众沔各各取大海水，以为其自身。(就甲沔言之，甲沔以大海水，为其自身。自乙沔言之，乙沔亦以大海水，为其自身。乃至无量数的沔，莫不如是。)由此譬喻，可悟实体，是万物各有的自体。亦是万物共有，而为一全体。万物无孤立，不容涣散故。足征实体是一。)摄用归体者，如佛氏之归于寂灭，老氏之返于虚无，有种种恶影响。摄体归用，则万物皆有内在根源。即是真实不虚，自然变异日新，万物所以不倦于创造也。(悟到实体是万物的自体，即万物皆真实。万物真实，故变异日新。不真不实，即是空虚幻妄，那得有变异。变异者，先生无竭，不守其故也。非真实至极，何能如此。)摄体归用，即是将实体收归万物，方知万物真实。哲学家往往将万物的真实自体，推出于万物以外去。(真实自体，乃实体之变文。曾见前。去字，助词。)遂成大颠倒。印度佛家观万物皆如幻如化。欲导众生以投入不生不灭之实体。(参看余之《明心篇》。)可谓怪极。庄子以万物皆任造物者之所为，一切不由自力作主。“以我为鼠肝”，“以我为虫臂”，听之而已。(见《庄子·大宗师篇》。有问：庄子书中有造物与真宰等词，似是信有天帝。余答之曰：庄子确未脱离宗教思想。若说他信天帝。又似于他本旨不合。他确实把天帝变了一下，而说为天地精神。他的实体论，颇似神和气二元，其思想甚淆杂。庄子之学，亦是摄用归体。其影响极坏。)摄体归用，则现象真实。万物真实。人生真实。世界真实。人生一切皆得自由自在。一切皆得自创自造。孔子倡导裁成天地，辅相万物诸弘论，实从其摄体归用之根本原理而出也。摄相归性，(相，读相状之相。犹言万物或现象。性字，中译佛书，用为实体之代词。)摄俗归真，(真，谓实体。俗，指世间而言。佛说众生颠倒，迷执世间，或一切事物不能舍故。)此二句，并与第一句，摄用归体之义相通。兹可不赘。东方先哲，深穷万有之原，大概多以现象摄归实体。宋以来小康之儒，每有纳万殊于一本之意亦受佛教影响也。(万殊，谓现象。一本，谓实体。)有问：尊论似以万物名之为用，何耶？答：万物与现象二名，其实则一，现象即是万物之通称故，余在前文已云。实体变动，即是其功用。(其字，指实体。功用，简称用。变动，即是实体的功用。假若实体是不变动的，便是僵死的东西，即无用。)万物或现象，只是克就实体变动的功用，而给予以万物或现象的名字。不是离开实体变动的功用以外，又别生起实在的事物，或另一世界，可说为万物或现象也。(不是二字，一气贯下，为句。)譬如大海水翻腾活跃，是其功用。而此功用，乃即是众沔。由此譬喻，可悟万物只是功用之别一名字。又尝想及，《中庸》说小，莫能破。(言其物微小至极，不可再破析也。若可破析，即不名为小。)殆与科学所发明之原子电子一类小物颇相近欤？上考《易大传》，说万物皆变动不居。据此公律而言，则莫能破之小物，拟诸粒子，固无不可。但此粒子决不是固定的东西。说为动波，较为得实。余以为实体变动，就叫作功用。即此功用，又叫作万物或现象。

如此说来，实体确是将他的自身，全变成了万物或现象。万物以外，没有独存的实体。譬如大海水，确是将他的自身，全变成了众沓。众沓以外，没有独存的大海水。哲学毕竟是穷源之学，体和用，是宇宙人生根本问题，未可忽视而不究。万物无根源，断无此理。但古今谈本体者，总不免将万物的真实自体，推出去，说为无对。而不悟无对即是有对。此种见地，正是消除了万物，只承认无对的实体。是谓摄用归体。佛家更悍然消除实体的功用，留下一个不生不灭的死体。故摄用归体之主张，至佛氏而已极矣。惟孔子《周易》，摄体归用。即将实体收入于万物与吾人身上来。万物、人生才是真实不空虚，不幻妄。人生更无可自甘降低，而作雾自迷，妄兴皈依。（人生二字，一气贯下，为句。摄用归体之论，将实体，从万物、吾人身中推出去，说为无对。而兴皈依，非作雾自迷而何！）

已说第一原则，肯定现象真实，万物真实。〔此二语，只是重复言之耳。〕方不至陷于迷妄，将实体从万物自身中，推出于外界去。〔方不二字，至此，为句。〕今略说第二原则。万物是从过去到现在，以趋于未来，发展不已的全体。惟综观其大全，方可了解，物之出现，虽有先后，〔如物质出现在先，生命心灵出现在后。〕而后出之物，与先出之物，性质既不同，且后物、先物，彼此所率由之轨则亦互异。〔古诗曰：“有物有则”，云云。则者，法则，亦称轨则。凡物之成，未有不由乎轨则者。生命心灵，与物质比较，则各有特殊的轨则，不可混同。至于两方性质不同，更甚显著，此弗及论。〕是故综观万物发展之完形。〔完形，解见前。〕便可悟到物无先后，其出生，都不偶然。万物同资取乎一元实体，以成其始，以弘其生。已说在前文。〔一元实体，作复词用。曾见前。〕譬如桃树，自萌芽开始，层层生新，形性莫同，〔谓根干枝叶，乃至花，其形各异，其性亦各别也。〕终乃硕果出现，发展完成。故综桃树发展之完全形而观之。则其始乎芽，中经多数异形，终乃至乎果。如此复杂之发展，要皆桃树自身，本有种子含藏复杂性故也。桃树之芽先生，固由于其种子含有生芽之可能性。〔种子含有生芽之可能性，以后简称种性。他处未注者，仿此。〕根干继芽而生，亦由于有种性，故生。实非芽能生根干也。〔芽于根干，只能为助缘。而生根干之正因，乃是种性。枝叶等可类推。〕千枝万叶继根干而生，复由于种性，故生。实非根干能生千枝万叶也。〔曰千曰万，乃形容多数之词耳。〕群华怒放于千枝万叶之后，又由于有种性，故生。实非枝叶能生群华也。硕果继群华而生，更由于其资取种性之精英，故生。〔此中其字，指硕果。〕实非群华能生硕果也。尤复应知，美终之果，定与其种性有相似。〔美终者，硕果为桃树发展之终，亦即是其种性显发之终。美者，赞美其终之盛也。〕而果起时，随所

遇之缘，往往有所变于其种性，不尽肖之。〔肖，犹似也。〕然亦不会长失种性，以至全无相似处。〔故上文云，定与种性有相似。〕且果之储能，往往视其种性，更加增大。此所以美其终也。余举此譬喻，盖以桃树本有种子，含藏复杂性。故自萌芽最先出生以后，历根干等等，以至硕果，不论其出生先后，盖未有不具种性而能从他物出生者。事实如此，何可否认。〔他物者，如就根干，对先出之芽而言，自当以芽为他物。就枝，对先出之根干而言，自当以根干为他物。叶以下，皆可类推。〕假设有人焉，以萌芽出生最先，遂说芽为一元，根干等物，皆从芽而生，无有种性。〔以字，一气贯下，为句。〕园夫能不哂其说之妄乎。余以桃芽等等之种性，譬喻宇宙实体是含藏复杂性。物质与生命等现象，皆由实体内部本有此类，互不相同的性质，故得后先出现耳。〔物质出现最先。生命出现在后。〔此中言生命，即摄心灵。言物质，即摄能力。后皆仿此。〕亦犹桃芽出现最先。根干乃至硕果，出现在后也。〕世有浅见者，不承认有实体。则太初之际，物质宇宙最先凝成，只是忽然而起，有是理乎！〔印度古代外道，有说山河大地是忽然而起。佛家曾提及之，但以其太粗陋，无足破斥。窥基《唯识论述记》卷一，亦偶言之耳。〕若将物质当作实体，如唯物一元之论，则此一元实体，即固定于一性，如何得有变动，成功用。此可疑者一也。又物质，如何产生非物质的东西。明明破坏因果律。〔非物质的东西，谓生命、心灵。〕此可疑者二也。如上二疑，确是极重要的问题。吾未及详说耳。尤复应知，生命、心灵，与质和能，本同禀一元实体。〔禀者，禀受。一元实体，作复词用。〕元非两物，余在前文，已经说过。生物未出现以前，生命、心灵，隐藏于物质中，斡运于物质中，非本来无是物也。〔斡者，言生命、心灵主领乎物质也。运者，言生命心灵运行乎物质中也。但生物出生之条件，未具备，故不易从幽隐中显发出来耳。是物二字，指生命、心灵。此处物字，不是物质之物，只作为生命、心灵之代词。〕《乾》卦初爻，“潜龙”之象，发明此旨。非余以己意，妄傅圣言也。〔傅者，犹俗云傅会。若圣人之言，本不同于吾之所解释，而吾竟以己意，加入其间。是谓傅会。〕且物质世界，元是坚凝、闭塞、浊重的东西。及生物出现，便已改造物质为生机体。生命、心灵，从此出潜而显，离隐而著。极至生机充实，如雷雨之动满盈。睿智圆明，比日月之光增盛。〔“雷雨之动满盈”，见《周易》《屯》卦。形容生命力盛大，此孔子原文之仅存者也。圆明一词，借用中译佛典。圆者，圆满，无盈亏也。言心灵之智慧作用。光明盛大。比日月之圆明，有其过之，无不及也。〕此乃一元实体之内部，所含藏诸复杂性中之最殊特，最奇异者，其显发虽在后，而既以显发，则健而又健，进而又进，造乎极顶，穷于称

赞。伟哉！生命、心灵。其为主导物质之强盛势力，决不容否认。而其所以最后出现者，殆犹桃树最后发展之硕果，肖其种性，又益增大欤。〔殆犹二字，至此，为句。〕总之，生命、心灵的强盛势力，明明实现其实体之殊特性，明明发展其实体之殊特性。唯物论宗，不务综观宇宙发展的全体，而用剖割之术，将生物未出现以前，剖成一大分段。遂断定生物未有时，即无有生命和心灵。乃成唯物一元，即宇宙实体，固定于物质一性之论。反之，如唯心一元，又以宇宙实体，固定于精神一性。两宗之主张，虽若甚异，而其不务综观宇宙发展的全体。纵任己意，以取舍现象。〔纵，犹放肆也。任，犹用也。放纵而任用己之意见以持说，不能慎思以求事理之真。故云纵任己意。取舍者，唯心家取精神，而舍物质，虽亦无可否认物质现象。而以物质为精神一元之副产物，则以己意，舍去天然本有之物质性矣。唯物家取物质，而舍精神，虽亦无可否认精神现象。而以精神为物质一元之副产物，则以己意，舍去天然本有之精神性矣。故云任意取舍现象。〕更可惜者，两宗皆不悟。谈实体者，应以现象为主，肯定现象真实。一元实体，〔复词〕是由万物各各皆资取之，以成就自己。〔自己，设为万物之自谓。〕皆禀受之，以为其内在根源。不可将实体推出于万物以外也。两宗皆呈臆，建立一性，为实体。万物从之而生。〔一性者，或唯一的精神性，一元唯心是也。或唯一的物质性，一元唯物是也。从之者，之字，指上实体。〕唯心家如庄子，黑格尔等，有天地精神，或绝对精神之称。直以精神为天帝矣。唯物论虽有消灭宗教之绩，而其建物质为一元，毕竟欠妥。核实而谈，物质只是构成实物的材料。譬如一束之薪，举火燃之，薪便解散离析，若消失无所有。其实薪的材料并不消灭。若当燃烧时，将其炭块与浮扬之灰等，设法保存，不令有毫厘耗散。则以炭和灰之重量合计，必与原薪之重量相等。可能有不全合，然当无甚大差别也。〔差别者，不一致之谓。〕实物所由生成之材料，即是物质。然复当知，如上所说实物，若薪或炭，或灰，只是物质的状态，有变易耳。物质本是现象之一方面。如何可说为万有之一元。〔以物质对生命、心灵而言，只是一方面。〕有问：现象一词，不是就物质的状态上说乎？答：世俗因实用的习惯，便将一件一件的实物，执为实有。殊不知，每一件事物，都是物质的状态。你须玩味状态两字的意义。状者，形状。态者，形态。试取譬于尔的肉体，皮肤骨肉血气等等，是乃一团物质。若此一团物质的长短、肥瘦、轻重、黑白等等，〔黑白，就皮肤言。〕则是其状态也，〔其字，指一团物质。〕状态，若离了物质，便无所有。状态之可说为实有者，还是以状态随属于物质而说耳。此中举一个肉体之皮肤骨肉血气等等，以

譬喻一切物质。举一个肉体之长短等等状态，以譬喻各种实物，千状万态。如气体、液体、固体诸物，或植物的形体，动物的躯体，人的肉体，若此之类，都是物质的状态、物质时变易其状态，而物质自身不灭。如人死亡，只是物质的状态消失。而皮肤骨肉血气等等物质，则分散而还归于太空物质之流中。还可化成其他物类。〔物质元是流动的。〕故现象一名，从物的方面说来，是直指物质而名之也。物质，是实体变成现象之一方面，所谓坤是也。另一方面，则是健而又健，斡运乎物质中之精，所谓乾是也。〔《易》称乾曰精，盖以物质为粗，而乾至精粹也。〕物质凝成实物，必承乾力，非可独化也。

假定物质的现象为实有，而绝不问物质之有元或无元，在科学的领域而言，应该如此。在哲学之领域内，虽宽泛至极。而上穷万有之元，要是哲学之最大任务。学不究其源。科学上各部门的知识，虽极精确，而无所归宗。孔子穷源之学，发明万物皆有内在根源。为人生开发生活源泉，〔为，读卫。〕及导引人类于共同生活之正轨，〔此是《大易》，《春秋》，《周官》，《礼运》诸经要旨。虽被小儒改易变乱，而其本义，犹有可寻。〕并启迪其裁成天地，辅相万物之愿望与毅力。〔裁辅，见《易大传》。曾释在前文。〕此等真理，直是万古常新。岂可视为过去，不足留意乎。

余在前文曾言孔子作《易》，阐明实体，盖先有两原则，藏于其胸中，而后下笔。肯定现象真实，万物真实，以万物或现象为主。此是第一原则。肯定宇宙，是从过去到今，以疾趋未来，为发展不已的全体。学者当综观其大全，不宜割裂现象，妄有取舍。〔如将生物未出现以前，划成一大分段。断定其时无有生命、心灵的现象，是割裂也。唯心、唯物二宗，一取心而舍物，一取物而舍心，已说在前。〕此是第二原则。两原则，既说在前。此后略申《乾》《坤》两《彖传》，“乾元”、“坤元”之旨。当不须多费辞说。而余全身骨质松散，左膝头倾侧，不良于行。病象殊剧。亦欲草草作结束也。〔申者，承前文而加以说明也。〕

《乾·彖》曰：“大哉乾元！万物资始”。《坤·彖》曰，“至哉坤元，万物资生”。〔曾引释在前，可覆看。〕此孔子弘阐一元实体之文也。〔一元实体，复词也。弘，大也。阐，犹发明也。实体义蕴深广，惟孔子大发明之也。〕辞简至极，而义海无穷。从来治易者，鲜不误解。迷谬最甚者，莫如汉易唯神之论。〔见前。〕晚明王传，失在二元。〔王船山有《周易内传》及《外传》，主乾坤并建。未免二元。〕其他汉宋群儒，著书说易者甚众。而实鲜可观览。清人焦循，治汉易，不肯困守古术数家之迷途。思就经文，别有创解。然其用心处，要不

外贯穿六十四卦，三百八十四爻。而以旁通、相错、时行及比例，以说明之。焦氏《易图略·叙目》云：“余学《易》，所悟得者有三。一曰旁通。二曰相错。三曰时行。时行者，言其变通也”，云云。焦氏甚重比例之术。其《易图略》曰：“读至此卦此爻，知其与彼卦彼爻相比比例。遂检彼以审之。由此及彼，又由彼及彼。千脉万络，一气流通。前后互推，端委悉见。可悟《易》辞之参伍错综。后人学《易》，无不当如此。非如此，不足以知《易》也”，云云。余按焦氏以比例求卦爻。以参伍错综，触类引申，求《易》之辞。盖谓《易》之辞，皆文在于此，而意通乎彼。如人之络与经连贯，互相纠结。针一穴而腑脏皆灵，其一生之用心于《易》者，尽乎此。焦氏虽不守汉易之术数，而其方法，则承汉人之卦之说，但异其运用。本荀、虞旁通与升降之意，而兼用比例之法，以观其会通。焦氏犹是汉易之支流耳。就经生之业而论，〔依文解义。钻研贯穿于文辞之间，是为经生之业。〕其用心精细，两汉以来，罕有其人也。若言学术，焦氏之于《易》，其犹汉人钻小圈子之遗习，未闻圣人之大道也欤。吾尝与友人书云：圣人作《易》，仰观于天，俯察于地，远取诸物，近取诸身。明明有宇宙人生诸大问题，勤求解决。久之，而后发表其真知实见，于《周易》一经。后人学《易》，宜寻求圣人当年如何发生问题，及如何解决问题之经历。〔凡言圣人，皆指孔子。当年，指孔子之时代而言。〕庶几可为自己格物穷理，与鉴古通今之辅助。〔鉴古者，以古为鉴，明人事之得失也。通今者，革故，取新。变通，故可久也。〕后之学者，最下，溺心尘俗。上者，爱知，可贵。而超悟之才难觐。〔爱知者，喜爱知识，不乐无知也。此亦可贵。超悟者，颖悟创发，不由积渐而至。故云。〕宇宙茫茫，人生梦梦。圆颅方趾之伦，能深省者无几。孔子易学湮绝，不亦宜乎。

乾元，坤元，余少年时初读《易》，未得其解。少时尊重船山，急取其《易传》读之。又嫌其近于二元论，莫敢苟同。平生甚不喜汉易。宋人说《易》之书空虚，迂陋。弥觉可厌。自度不复从事于《易》学矣。其后，反对佛氏将法性，法相，剖作生灭于不生不灭两界之论。又莫能印可西洋唯心唯物二宗之异执。〔印，犹契合也。可者，许可。二宗各执着一边，曰异执。〕余乃放弃旧闻。旷然流观万物。〔流观，本陶诗。观物，而无所滞碍，故云流。〕忽有体用不二之悟。自是复取伪经。〔小儒改窜之伪《周易》。〕抉择其中偶尔保留圣言之处。以意逆志。〔逆，迎合也。志，谓心之所存。此言，以我之意，迎合于圣心之所存。即不以主观，妄解圣言也。〕考验吾平生所经历。而深信孔子《周

《易》一经，为真理之藏，大道之府也。乾元者，乾之元。〔非谓乾即是元。但若认清乾之元，不是离乾而独存。则乾与其元，实非二物。〕坤元者，坤之元。〔非谓坤即是元。但若认清坤之元，不是离坤而独存。则坤与其元，亦非二物。〕圣人肯定万物真实。以万物为主。故不可同于古代宗教之建立天帝，奉为创造世界，发育万物之真主。〔故不可三字，一气贯下为句。〕而哲学家建立本体，以说明万物所由生成者，亦未能脱去宗教之遗习。此亦孔子远见预防。是乃研究孔子之实体论，不可不慎重注意者也。孔子以万物为主，已如前说。但在哲学上，对于万物的存在颇有问题。说到此，须将万物这个名称，先审核一下。中文物字，本是至大之公名，随处可应用。而其含义，则于其应用的处所，随上下文、以判别其义。如《易·乾·彖传》云：“首出庶物，万国咸宁。”此物字，即指天下大多数庶民或庶人而言。又如《中庸》云：“其为物不二，则其生物不测。”〔见朱注本第二十六章。〕此物字，即指天地间，有至诚无息之理而言也。略举二例，以见其概。今于此中说万物，则不止含摄物质的物，而凡一切有的东西，无质可触，无形可睹者，如生命和心灵，亦皆万物一名之所含摄。此如梵文，生灭法一词，即包含心物两方。其定名之例，不无相通也。〔中译佛书，有时用万法一词，犹云万物，其包括心物两方不待言。〕此中万物一名之含义，即已核定。〔他处用万物一名者，皆可准此而知。〕今当承前，略说万物的存在，哲学上不无问题，惟孔子乾坤之义，独发正解。〔今当二字，至此，为句。此一大事。而中外古今哲学家言，从来莫有能接近孔子之见地者，岂不怪哉。〕问曰：云何说万物的存在，哲学上颇有问题？答曰：自哲学思想初兴以来，便有此问题。吾子读古今哲学书，习闻日久，视若寻常事耳。西洋哲学开源，毕竟是唯心唯物二宗。两宗对于万物，取舍不同。唯心家特取精神，以建为一元，则物质断其源头矣。〔断者，断灭。读若旦。〕尚可曰物质存在乎！既断其源，虽无法否认物质现象，而物质究被唯心家看作是精神的副产物，又何可曰物质存在乎！唯物家特取物质，以建为一元，则精神断其源头矣。尚可曰精神存在乎！既断其源，虽无法否认心灵作用，而精神究被唯物家看做是物质的副产物。又何可曰心灵存在乎！〔精神与心灵，名虽为二，其实一也。〕至于唯物家以剖割之术，将生物未出现以前，剖成一大分段。以成立其万物元始，本无心灵之论。殊不知，孔子于《乾》卦，阐明生命和心灵，本隐之显。〔之，犹进也，至也。言其始本隐藏。卒乃进而又进，以至乎显著盛大也。〕故《乾》卦通取能潜、能飞之龙，以譬喻生

命、心灵之始乎隐藏，而位于大显也。〔初爻，“潜龙”，以譬喻生命、心灵潜藏于物质中，隐而未现也。五爻，“飞龙在天”，以譬喻生命、心灵之斡运乎物质中，卒化除闭塞，而转为生机体。遂大显其刚健，升进，照明等等殊特性，扬无上之光辉。如“飞龙在天”之象。〕《乾》卦六爻，初爻为“潜龙”，以喻生命、心灵，太初隐而不见。〔见，读现。下同。〕后来发展之基，立于此矣。二爻为“见龙”，以龙之出潜而见于地面，譬喻生物始生，即生命、心灵初出现也。三爻“乾乾”，〔乾者，健也。健而又健，曰乾乾。以喻生命、心灵，健而进进，无已止也。〕四爻言龙将跃而上天，或又退而在渊。则以发展达于较高之境，犹恐退坠。五爻“飞龙在天”。以喻生物进化，至于人类，即生命、心灵之发展，登峰造极。如人中圣智，既臻极上，定不下坠也。《易》六爻之例，从初爻进至五，便抵于极盛之地，六为上爻。无以复加乎五。故诸卦上爻，往往别明他事。〔注意。〕如《乾》卦上爻，“亢龙”之象，即以譬喻君道已穷，统治阶层必消灭，庶民首出而共主万国之事。其与前五爻，谈生命、心灵之发展者，不复相关。上爻别明他事，《乾》卦首著其例矣。学《易》者不可不知例。汉易，于孔子之例，犹偶有存者。〔此意见前。〕宋人不阅汉易，绝不通例。要之，《乾》卦由初至五，发明生命、心灵，从无始隐藏，以至无尽之未来，为发展不已之完形。何可断其源头，而曰本无生命、心灵乎！是犹以桃树盛美之硕果，无有种性，只从芽等生。持此说者，非妄则愚耳。哲学家对于心与物，有取有舍，亦由于误用剖割之术，将心与物剖成两物，遂生取一舍一之计耳。其实，心与物同禀一元，何可析作两物。〔禀者，禀受。〕又物质凝成为一一实物，其势较易。〔大自诸天体，细至一微尘，皆实物也。此云实物，本指无机物而言。生物之发生，必须具备种种适于生活之条件，而后可能。此生物所以难有发生之缘也。无机物便无生活机能。其所待以凝成之条件，当然简单，故曰其势较易。〕生物发育之条件甚难得，故生命、心灵出现在后。〔发育者，发，谓发生，育，谓长育。〕倘执定生物未出现以前，本无生命、心灵。则试问，生物既出现，而其生命力之乾乾无息，进进不已，造乎极顶，有如“飞龙在天”之象。〔此中言生命力，即摄心灵在内。乾乾，犹云健而又健。〕此岂无中生有，偶然而起乎！设若谓其从物质产生，〔其字，指生命、心灵。〕则余已破斥在前，可不赘。总之，万物同禀受一元，以为其内在根源。断不可割裂精和质为两体。〔乾，称精。此姚信等述汉易之言。盖孔子遗说之仅存者。质者，物质之简称。然一言乎质，即包含能在内。一言乎精，即是生命和心灵之总称。精字，有精英与精微二义。精微者，言其深远隐微之极。精英者，言其物之性质殊特。蓄刚健与生生之活几。藏照明与升进

之善根。譬如草木之有英华畅发。此其所以为乾道也。〕万物本复杂。是乃从无始，以至乎无尽之未来，长为万有更新，发展不已的全体。〔万有更新者，更，犹改换也。万有恒于每一瞬间，舍去其旧，而改换为新。案上砚池。视之若旧。实则瞬息更新，非旧物也。内观自心，念念迁流。〕是故从全体言，不应妄执片面，妄兴取舍。〔取心舍物，是执片面也。取物舍心，亦执片面也。〕从发展言，物之至精者，本隐之显。〔精者，生命、心灵之通称。已见上。〕不可以其隐而未见，遂轻断为本来无有。夫威势最大者，莫如隐藏之力。藏之愈深，隐之愈久，则其发动也，便如“雷雨之动满盈”。〔《易》云：“雷雨之动满盈，”盖以生命力之盛大，而取此譬也。〕万物之发展，恒始乎简单，终于繁颐。始乎微小，终乎盛大。世俗以为，终乎繁颐者，乃简单之积渐而然也。终乎盛大者，亦微小之积渐所致也。特此说者，乃徒见其表，不察其里耳。凡物莫不有本。〔本，谓因也。〕凡事莫不有母。〔母，亦犹因也。〕一事一物之成，有正因。有旁因。〔旁因，一名助缘。〕因之杂多，决非偶然。今不及论。微小或简单之事物，出现于初际。〔初际，谓始也。〕决不是无中生有，自有因缘。〔因，谓正因。缘者，助缘。即旁因也。后仿此。〕继初际微小之事物而起者，渐至乎盛大。而此盛大之事物，亦必各自有因缘。决非初际微小事物，延持到最后终局，转成盛大也。继初际简单之事物而起者，渐至乎繁颐。而此繁颐之事物，又必各自有因缘，决非初际简单事物，延持到最后终局，转成繁颐也。最初微小或简单之因，既生果已。〔已，犹了也。如云既生果了。〕此果虽复对后为因，但此因，决不能对于后起之繁颐事物或盛大事物，而普遍为其因。此因，所生起之后期事物，只能对于异因而同时并起之诸事物，互有助缘而已。学人每有妄想，因既生果，果复为因，能生后果。常如此转化下去，则是太初一性之因，层层转化，遂生万有。殊不知，一性独因，不含异性，谁与推动，得生果乎？〔独因者，一性之因，故是独也。〕此等因果观，可以说是神化论。〔古代宗教，信有唯一的上帝，能起变化，造成万物。一性独因的思想，由此而来。故谓之神化论。〕亦可说是机械论。〔因生果，果复为因，而生后果。后果又复为因。层层转去，成为固定的东西，不谓之机械不得。〕亦可说是循环论。余在清季，始闻西学一元唯心，〔即以为，实体是一性，所谓精神。〕一元唯物，〔亦以为，实体是一性，所谓物质。〕余即联想到因果问题。根据宇宙第一因，〔谓一元实体的一性。（一元实体，作复词用。）〕以推论万物万事之因果。必将以为一物或一事之成，莫不起于独因。又必以为，因既生果。果复为因。如此，

则陷于上文所举种种迷谬，不待言已。〔迷者，迷乱。谬者，错误。〕余按西学所以迷谬而终不悟者，根本由于偏用分析法。遂致将万物浑沦的全体，妄行剖割。〔浑沦者，不可分之貌。〕既已剖割，则随其意之所乐，执取一片，舍弃一片，此乃必至之势。而唯心、唯物之争，相持不下，终无可合一矣。两唯之论，各有取舍。〔两唯者，一方唯心，一方唯物故也。〕故万物存在的问题，从两唯各别看去，万物总有一方被剥落，而失其存在。〔从唯心看万物，则物质被剥落。从唯物看万物，则生命、心灵被剥落。〕合两唯而总核之，则两方交攻，万物被剥落殆尽。〔唯心，剥落了物质。唯物，剥落了心灵。万物全不存在。〕两唯之论，其于万物，各作片面观。又各本其片面观，而戏论实体。〔戏论一词，本中译佛典。学人持说，不根据实事，实理，皆戏论也。〕于是有说实体唯一性，所谓精神。复有说实体唯一性，所谓物质。两论对立，同不悟一元实体之内部，含藏复杂性。其为戏论则一也。余平生对于西洋哲人之宇宙论，不敢苟同。昔在清季，乍闻其说，即以怀疑。后来玩《大易》乾坤之义，益坚余之自信，由是归宗孔子。

《乾》《坤》两《彖传》，首言乾元，坤元，何耶？今略说二义：一曰，万物之实体，其内部含藏复杂性。〔其字，为实体之代词。〕二曰，实体是万物之内在根源，不可妄计实体在万物以外。是谓体用不二。〔万物通名为用。说在前文。可复看。计者，猜想之谓。〕有问：《乾·彖传》，只有“大哉乾元！万物资始”。共八个字。《坤·彖传》，亦只有“至哉坤元，万物资生”。共八个字。两共十六字。其辞简略如此。先生所说二义，诚有睿见，然吾详究两《彖传》之旨，终悟不到十六字中，何以有先生所说之二义。愿明以教我。答曰：“汝疑吾说乎！吾且告汝。乾坤，即万物也。万物各各禀乾以成性命。各各禀坤以成形体。离乾坤，即无万物。离万物，亦无乾坤。故曰乾坤即万物也。〔问：乾为生命、心灵。坤为质和能。生物皆禀乾坤，可无疑。无机物之形体，成于坤，谓其禀坤是也。无机物即无生命、心灵，不可谓其禀乾。答：生命与物质，本不异体。（此体字，即实体之省词。）孔子《周易》，有乾坤互含之例。明乾坤同本乎一元实体，故不可将乾坤剖作两物也。此例后文再详。生命力斡运乎一切物之中，无所不在。但无机物之形体闭塞，粗笨。生命力不易显发于其间耳。〕乾坤与万物二名，语其实，不可离之为二。析其义，不得不有二名。汝未问及此，自是昏迷耳。而此处甚重要，姑为汝言之。至于我所说二义，汝求之于两《彖传》，十六字中，而终悟不到。此亦昏迷太甚耳。吾今告汝。先将乾坤、万物二名，了解清楚。次须体会乾元，坤元，求得着落。〔注意。〕又次，须体会

“万物资始”与“资生”之资字，务求真解。又次，须体会圣人何故于乾，而说“资始”，何故于坤，而说“资生”。汝于吾所举各要点，若能一一深切体会分明，则于老夫所说二义，自然冰消冻解，无有疑障为患矣。汝以为，十六字，太简略。其实，十六字中，含藏无量义，真是义海也。

云何乾元、坤元？余在前文曾说，乾元者，乾之元。非谓乾即是元。但若悟到乾之元，不是离乾而独存，则一言乎乾，而其元即在是，不妨说乾即是元也。〔其字，乃乾之代词，在是之是字，亦乾之代词。乾之元，不是离乾而独存。比如大海水，不是离众沔而独存。一言乎乾，而其元即在是。譬如一言乎众沔，而大海水即遍在众沔。不仿说众沔即是大海水也。此中以大海水，比乾元。以众沔，比乾。〕坤元者，坤之元。非谓坤即是元。但若悟到坤之元，不是离坤而独存，则一言乎坤，而其元即在是。不仿说坤即是元也。〔上文用众沔与大海水之喻，亦适用于坤与坤元。因既见前，故不复赘。〕

问曰：何故说乾坤皆不即是元？答曰。乾，为生命和心灵。万物各各禀之，以成性命。坤，为质和能。万物各各禀之，以成形体。故坤不即是元，乾亦不即是元也。

问：万物禀乾，以成性，〔性命，简称性。〕禀坤，以成形。〔形体，简称形。〕既已说明万物所由成，何故又说乾坤皆有无乎？答：汝之来问，犹是将万物与乾坤离之为二。故有此问耳。殊不知，汝既悟万物禀坤成形，则离坤无形，可知已。既悟万物禀乾成性，则离乾无性，可知已。余在前文已言，离乾坤，即无万物。离万物，亦无乾坤。故曰乾坤即万物也。万物之形与性，岂是无根无源，从空无中幻现得来乎。〔万物有形，人皆共睹。万物有性，人皆有之，而能自识其性者，盖亦罕矣。〕孔子作《周易》，创发乾坤，首六十四卦之奥义。始揭示一元。〔奥义者，奥，犹幽深也。深者，深远，穷理到至极处，无穷无尽故。幽者，幽隐，至极之理，非推论可与相应。身实践之，而后可喻。〕元，犹俗云根源也。〔元字，或释为本原。然本，犹根也。原，犹源也。姑从俗。〕盖以乾坤或万物，不是从空无中忽然幻现，定有根源故。问：《乾》《坤》两《彖传》，都无一元之辞。《乾·彖》曰乾元。《坤·彖》曰坤元。经文流传久远，向来自无改易。今先生忽说一元，何耶？答：元，一而已，焉得有二。晚周以来小儒，拘守术数。莫悟此理。余据经义，始定为一元。汝不求解，乃相怪异。孔子《大易》一经，文式辞例，极奇，极妙。〔文式者，言其成文，有特异之法式也。辞列者，言其修辞，有特异则例也。〕宗教典籍，首称天帝，造成世界。即以万物，依帝力而生。于是万物无有自主威权，无有自由创作的势用。唯以

万物归依真主而已。哲学家多有建立实体，以说明万物所由成。往往杂染神道思想，而不自悟其非。更有厌闻实体论者。逞其浅薄之见，遂至茫然不承认有实体。〔茫然，迷暗之貌。〕如此，则宇宙无真源，人生无根蒂。〔昔人言，宇宙万象，非空非幻，当然有真实的根源。此说甚是。但有需注意者，假若以为，真源是超脱乎万物而独在，便成大邪见。作雾自迷，不可救药矣。〕孔子《周易》之实体论，确然肯定有一元。〔一元，即是万物之实体。余尝以一元实体四字，合用为复词。〕但又坚决主张一元，是万物各各自有的内在根源，同时亦是万物彼此共有的根源。问：一元即是万物各有的内在根源，如何又是万物共有的根源？答：万物各有的内在根源，即是万物共有之一元。万物共有之一元，即是万物各有的内在根源。万物本来是互相联系，互相贯穿，互相含入，互相流通，不可分割，不可隔绝之全体。故就全体来说，万物是共一根源。〔根源，即元之别名。〕就每一物来说，每一物是各有内在根源。其实根源，一而已矣。析义成说，则有万物共有，各有之异其辞耳。〔有问：元之义，曰根源，如何又别称实体？答曰：以其为万物所由之而始生，则曰根源。以其为万物的真实自体，不是超脱于万物以外而独在，则曰实体。（自体一词，含共有及各有二义。）二名本不相违。譬如众沔，由有大海水故，乃得起。应说大海水是众沔之根源。然众沔的自身，即是大海水。又应说大海水是众沔的自体。故二名之义，互相发明。〕

问曰：已闻元义。今欲问乾元、坤元，其义云何？答曰：此中义旨深广。今略说。圣人不曰一元生乾、生坤，而曰乾元、坤元，此其根本不同乎宗教之天帝，与哲学家之一性论者也。〔唯心、唯物两宗，皆主张实体只具有一性。屡见前文。〕宗教以天帝为主，故说万物皆依帝力而生。哲学建元，以统万物。其思想犹杂于神道也。《大易》肯定万物有元。〔此称《大易》，指孔子原本。〕顾独以元，摄归万物。〔此中摄者，犹收也。盖言元，不是超脱乎万物而独在也。〕即是万物为主。而元，乃为万物各有之元，亦是万物共有之元。如此，则万物统元，非元统万物也。

问曰：《乾·彖》，称乾元者，犹云乾之元也。《坤·彖》，称坤元者，犹云坤之元也。不总称万物之元，而曰乾元、坤元，其义云何？答曰：余以二义，释乾元、坤元。〔释者，解释。〕二义者，一，实体内部含藏复杂性，决非一性。二，实体是万物的内在根源，不可妄猜实体在万物以外。汝闻吾说而疑，乃谓两《彖传》，十六字中，寻不出余所说二义。〔可复看前文。〕汝自造疑障，余亦莫如之何耳。余所说二义，本是一义，须从两方来说耳。孔子惟不肯建元，以统万物。故必说实体是万物之内在根源。万物以外，无有独

存之实体。遂成体用不二之论。此义本不应列第二。而以首明实体内部含藏复杂性故，〔首明之明，即阐明之谓。〕故以此义次之。体用不二，即是实体不在万物以外。〔实体不在万物以外，譬如大海水不在众沤以外。〕实体不在万物以外，则欲明了实体之性质者，必不可离开万物而逞臆妄说。孔子综观万物，从太始以趋未来，发展无已之全体。〔“孔子综观”四字，一气贯下，为句。〕不偏尚分析术，以剖裂万物。亦不于万物妄行取舍，致陷于片面。惟依万物发展之完整体，察其性质之不一，而判以乾坤两大类。则由万物之不一性，可知实体内部，本来含藏复杂性故也。《乾·彖》于乾，则称乾之元。明乾性不成于偶然，定有其根源也。〔余以根源，为元之别名。下同。〕《坤·彖》于坤，则称坤之元。明坤性不成于偶然，亦定有其根源也。但此根源不在万物以外。后文再说。有问：乾坤二名，只以表诠健顺二种性质，并未表诠乾坤为何物。而尊论肯定乾为生命和心灵，坤为质和能。果有确证否？〔名之用，在表诠。表者，表示。如茶杯一名，即表示吾日用之茶杯这一物也。诠者，诠释。如茶杯一名既定，即以解释此物是盛茶汤之用具，不是盛饭之碗也。（盛，读若成。以茶汤注入杯中，曰盛。）健顺俟下文疏释。性质一词，乃世间通常习用之语。如说火的性质，是炎热上扬。水的性质，是湿润流下。此等例，不胜举。凡物，莫不各有性质也。吾书中说及实体之性质云云。吾总觉性质一词，不甚妥。又不便创作新名词，只好用世间通行语。学者当知，实体当然自有性质。但此云性质，切不可效古代哲人的空想来猜拟。吾侪用思时，须好自谨慎。如佛家谈到实体，专向空寂或寂灭处深深体会，此际正是他的思，所谓禅定是也。禅定是译音，其义为静虑。（静定心中的思虑，绝不同于凡夫散乱心中的思想，故曰静虑。）我相信，孔子和佛氏的心，大概都是静定的心。但有大不同者。孔子是阅历万变、万动、万物、万事，而含养得静定。故其思虑，是周遍流通于万变、万动、万物、万事之中，而未尝观空，亦未尝不寂。《大学》云：“知止而后能静。静而后能定。定而后能安。（自知止至此，通是静定。只工夫有浅深，成就有高下耳。）安而后能虑。虑而后能得”。（得字，含义深远。虑而至于得。则其平生之虑，必不是驰于空想，幻想。亦不是滞于逐物之知，而不能观大通，履大变者。亦不二字，至此，为句。）余虽学孔未能至。而想往之殷，到老不能已也。佛氏之静定，毕竟与孔子分途。中国人一向崇佛，余不知其读佛书，究作何解。凡夫的心，当然是散乱的。然能专用其五官与心思之力，于某一部门之学，却可有成。但智慧境地，则难言耳。哲学上，关于宇宙人生诸大问题，自有真知正见，足以解决。而古今名家著书成理论，实无关大道者，不得眩惑之。此非真智慧，莫可能也。关于群变万端，大道犹隐而未张。群魔方迷而交兢。独有前识远见，不失正向。此亦非智慧，莫可能也。智慧不是号为有专科知识之徒，皆可得有。直须阅历万变，而能含养

静定之心，又必知周乎万物，且常反己体会内部生活源泉，扩充本有的真实力量，不为小己之私欲、私意所障蔽，始有发生智慧之机耳。余此言，当招笑骂。平生无求于流俗之誉，更无畏于流俗之毁。吾言所欲言可耳。此段话，本与正文无关。而忽然牵引及此，不妨存于此段注中。〕答曰：余释乾为生命心灵，坤为质和能。此义决定，远在五十岁以前。正以其有孔子遗文可证耳。〔小儒之伪《周易》，唯《乾》《坤》二卦，保留孔子原本之文义较多。是在善于抉择耳。吾已说在前。〕余原欲于第一分中，破斥阴阳二气之说以后，即揭出余之新释，详引经文为证。〔新释者，破乾为阳气之旧说，而为乾为生命、心灵。破坤为阴气之旧说，而谓坤为质和能。此自晚周六国以来，小儒既改易与变乱圣经。历年近三千，莫有于伪经中。寻求孔子遗文之幸存者。世人以余之说为新释，而莫肯信。〕适逢气候恶劣，余既连年衰悴，酷暑用脑，竟不能支。忽尔小便长流，莫可收摄，几死矣。急购药注射，幸而得止。休息良久，未尝再发。复续前稿，结束第一分。而从前原有许多意思，病后不忘失者无几。人到衰年，精力已亏。作文常苦贯注不到，时有夙怀不少之要义，及写作疲困，遂至忘失，莫由追忆。此苦非他人所可喻也。贤者诘难及此，余当于本分〔即第二分。〕补写一节文字，将伪经〔即小儒之伪《周易》。〕偶尔幸存圣人之遗文，不论多少，有一句，便择取一句。余当复释，以明确证。

复次，孔子主张体用不二。则万物以外，无有独存之实体。然则实体非空寂性，〔性质，简称性，下同。〕非不生不灭性。圣人以乾健、坤顺，两性相反相成。阐明“大生”“广生”之盛。〔《易大传》，称乾曰“大生”。称坤曰“广生”。曾见前。〕健顺者，本为万物实体内部所含藏之两性。故于乾健之性，而称其有元，是曰乾之元。于坤顺之性，亦称其有元，是曰坤之元。乾坤异性，而皆称其有元，明其为一元之所含藏也。

凡名之所由立，其例不一。而依主立名，是诸例中之一则，而有深意存乎其间也。两《彖传》之乾元、坤元二名，正是以乾坤为主词。而元之名，乃依从于两主词而立。乾为主词故，则以其所有之元，称为乾之元。故乾元一名，是以元依从于乾，乾为主词故也。坤为主词故，则以其所有之元称为坤之元。故乾元一名，是以元依从于坤，坤为主词故也。两《彖·传》，乾元、坤元二名之立，用依主之例，即以乾与坤并为主词。而以一元依从于两主词。〔即乾与坤。〕圣人之意，深远之极。盖《大易》一经全部之弘纲要旨，实寄于斯。圣人本肯定万物有元。但不许以元而超脱万物而独存。故其修辞不曰由一元生乾与坤，是不许以一元统万物也。〔乾坤

即是万物。说在前文。〕《乾·彖》曰乾元。则元是乾所有之元。〔譬如每一泓皆以大海水为其所有之源。下坤元云云，亦适用此譬。〕《坤彖》曰坤元，则元亦坤所有之元。圣人以一元依从于乾坤，即是不以一元统万物。任万物之同于大通。〔万物，从个体言则一元为其所各有。从全体言，则一元毕竟是万物所共有。故卒同于大通也。〕是故就内圣学言，根本反对宗教之天帝，及哲学之杂于神道思想者。要归于克治小己之私、宏基天地万物一体之量。〔此即万物同于大通之实义。若建一元于万物之上，将为大通之障也。〕就外王学言，根本消灭统制。“首出庶物”，以裁成天地，辅相万物为大业。以“群龙无首”，为人道“皇极”。〔首出庶物，后当详之。裁成、辅相，曾说在前。宜复看。“群龙”者，全人类之道德、智慧以至知识、才能，皆发展到极盛，是谓“群龙”。古代以龙为至灵至贵之物，全人类皆圣明。故取譬于“群龙”也。是时，人类皆平等，无有领导与被领导者之分别。故云“无首”。“无首”者，无有首长也。“皇极”，见《尚书·洪范》。皇，大也。极，至也。人道之真、善、美，达到至极处，曰“皇极”。此亦万物同于大通之鸿轨。〕大哉圣人之《易》也。以万物之一元，归藏于万物自身。不离开万物而独建一元，以万物为其所统。自然之广大，人事之繁颐，无所不包通矣。〔包者，包含。通者，贯通。自然，指宇宙万有而言。〕

《彖传》修辞极精妙、极谨严。乾元、坤元二名，以一元依从于乾坤，隐寓不许以一元统万物之密意。〔深远细密之意曰密意。〕千古莫得解人。《大易》一经，贯穿名、数、性、灵、质、力，而成兹伟典。〔名，谓逻辑。数者，数学。性，犹生也，（唐李贤语。）谓生命。灵者，心灵。质者，物质。力者，能力。〕中国有此大宝物，而毁弃于小儒，汉宋说《易》诸名家，皆承迷继谬，莫能披荆而采宝，拨雾以窥天。〔莫能二字，一气贯下，为句。〕岂不痛哉！〔小儒之伪经，犹荆棘也，犹云雾也。但其中颇有偶存圣言。有慧眼者，自当精择。〕凡哲学大典，其修词之例，必与名理无相悖。《大易》一书，理论之结构，本乎名、数。学者若不通《易》之名理，〔明儒译逻辑为名理。〕即难通其辞例。将何从悟入《易》之弘纲要旨乎！汉易不识乾元、坤元二名之义例，而迷从神道。〔义例者，名无妄立，必由于义，依义以著例。故曰义例。〕王船山不识乾元、坤元二名之义例，而谬主二元。圣学湮绝久矣。〔船山《易传》主张乾坤并建，成二元之论。余回忆清末，亡友同县何自新，读船山《易内传》，至《系辞传》“一阴一阳之谓道”，云云。自新谓其辞艰深难解。余即与自新共细玩之，乃叹曰：船山只是二元论。其难解处，盖不无逞空想去猜拟耳。自新亦云然。余少年时，读船山《易外传》，虽不尽契，而觉其有睿思、特识，汉宋诸名儒未有能及之者也。〕

《乾·彖》称“万物资始”。《坤·彖》称“万物资生”。郑玄注曰：“资，取也”。郑氏释字义，不误。独惜其未闻《易》道耳。〔道，犹理也。言其未闻《易》之至理。（理之深广至极者，曰至理。）〕郑之迷谬，已说在前，兹不赘。两《彖传》“资”字，关系重大。与上文乾元、坤元二名之义例，适相应合。云何应合？〔承上，而设问也。此下，即答。〕余详玩《大易》之宇宙论。以万物之一元，归藏于万物自身。不离开万物而独建一元，以万物为其所统。〔不离开三字，一气贯至此。〕此在上文，已经说过。余以为，穷理，至于实体，确是宇宙人生根本问题。千古哲人，每于此处，多方推度。〔每方者，谓设为种种理论，层复一层，其实，皆空洞无据之论也。度，读若托，亦推求之谓。〕卒至推度愈深，眩惑滋甚。哲学界戏论纷纭，所以莫贖人意。孔子对此重大问题，独解决得极正确，极分明，可谓空前绝后之奇绩。孔子不许建元，以统万物，并非不承认万物有元。但当以一元，归藏于万物自身。此其真知正见所决定也。夫惟一元，归藏于万物。故克就乾而言，则一元，为乾之元，是曰乾元。克就坤而言，则一元，为坤之元，是曰坤元。如此，则不是一元得为主，以统乾坤。恰好，是乾坤各为主，以各有一元。譬如众沔各为主，以各有大海水。并非大海水可为主，以统众沔。〔大海水已化成众沔。本未有离开众沔而独存之大海水故。〕故乾元、坤元二名，均是以乾坤为主词，而一元乃依从于主词，以受乾元、坤元之称。〔称，犹名也。〕此其所以然者，孔子之宇宙论，其根本原理，惟以一元归藏于万物。易言之，即是乾坤万象同以一元为其自有之元也。〔万物不是离乾坤而得有。乾坤亦不是离万物而别为独立的东西。故乾坤即万物也。前文，可复看。〕综前所说，可见乾元、坤元二名之立，适符合于其根本原理。〔根本原理，即是以一元归藏于万物。〕余在前文，曾以伪经《系辞传》所说，“《易》有太极，是生两仪”，云云，是小儒采入古术数家之说，格以孔子之《易》，其为邪说，无疑也。〔《系辞传》，古称《易大传》，不知何人改其称。据《史记·孔子世家》，系辞，是卦辞、爻辞，非《易大传》也。〕小儒此段文，开始便提出“太极生两仪”云云，〔古训极为中，其本义是屋之栋。栋者，屋之中高处也。汉人说太极，为主气之神，亦名太一。神必在中高处，所以取象于栋，名之为极。两仪，阴阳也。阳仪为天，阴仪为地。〕据此，首以主气之神，生阴生阳。〔即生天生地。〕是立一大神，以统阴阳或万物。明明是古代宗教之说。孔子作《周易》，创明体用不二之论。不许立一元，以超脱于万物之上而独在，以主统万物。〔不许二字，至此为句。〕正是攻破宗教。小儒“太极生两仪”之辞，

恰与教典符合。其对于孔子《乾》、《坤》两《彖传》之辞例，则完全违反。朱子尊濂溪《太极图说》，其陋若是，不考汉易之过也。有问：先生反对“太极图”说，而有取于太极图，何耶？答此：图表示一元实体之内部含藏乾阳、坤阴两性，即性灵与质能等复杂性，皆蕴于其中。〔此中性灵之性字，谓生命。灵，谓心灵。质能见前，可不赘。〕全是《乾》《坤》两《彖传》之旨。其名为“太极图”，当是六国时术数家改易之名，其原名，今不可考。余断之以义。今当正名“乾坤一元图”。

余在前文，举乾元，“万物资始”。坤元，“万物资生”。而谓两“资”字，同训为取。资取之义，恰与乾元、坤元二名之辞例，相应合。其故，何耶？资取一辞，即表诠万物非无共有之一元。但不可臆度一元，是超越万物而独在。〔臆度者，徒呈意想，妄猜度故。度，读若托。〕不可妄说一元能生万物，一元非作者故。〔作者，犹云造物主。此者字，正指造物主，非助词。先民迷信有天帝，能造作万物，故名作者。此名，本于中释佛典。唯心论的哲学家说一元，杂染宗教神道思想。其言一元，便与作者的意义相近。孔子完全扫除宗教。其云一元，就是万物本身，自有真实源头而说，万物非空，非幻故。〕小儒有是生两仪之太极，便是古代迷信天帝之遗教。汉易诸家一致遵守，宋人自周濂溪作《太极图说》。二程表面上不守师说，而实阴用其术。二程文集，颇有根据《图说》而作之文。此不及引。伊川《易传·乾卦注》，首提出天帝。明道有吾儒本天之说。〔本天者，言儒学以天帝为其大本也。小儒确如是。以此诬孔子，则愚陋而不自知其过也。〕朱子尊信《图说》，殆与六经同类。宋儒颇欲自别于汉世小儒，其实，乃汉人之支流耳。〔余平生于宋学无甚好感，非敢薄前人，顾此等障碍不指出，孔子之道难明。两宋以来理学之徒，尊程朱以继孔，而孔学真绝矣。学《易》者不当为宋人所迷。吾说至此虽未免枝蔓，而实有所不容已也。宋人迂陋空虚，而以继孔自居。后之人倘有志乎儒学者，不可不切戒也。〕今当回顾上文，略发前所未竟之意。〔未竟者，前所欲说而未及说故。〕圣人言万物资取于乾元，以成其始。言万物资取于坤元，以有其生。余谓资取一字，与上二名应合者。〔经文，只一“资”字。但资字，训为取。余即以资取合用之。实则乃是一资字也。上二名者，谓乾元、坤元二名也。下仿此。〕前文已言，孔子惟以一元，归藏于万物，即是乾坤万象，同以一元，为其自有之元也，云云。可见孔子《周易》，不许有超脱乎万物而独在之一元。不许妄说有独立于万物以外之一元，能生万物。孔子确乎肯定万物为主。尊重万物之自力，尊重万物之威权。故肯定万物共有一元，不空，不幻。但一元不是离开万物而独立。比如大海水，不

是离开众沍而独存。〔大海水，以譬喻一元。众沍，以譬喻乾坤，或万物。〕是故应说，一元，是万物自身本有之内在根源。应说万物，是资取于自身本有之内在根源，以成其始，以有其生。〔此乃通乾元与坤元，而总言之。〕譬如众沍各各皆以大海水为其源，而实则每一沍之自身，皆是大海水。〔如甲沍，是以浑论不可分的大海水，为其自身。乙沍，亦是以浑论不可分的大海水，为其自身。乃至无量的沍，皆然。〕是则众沍之源，明明不在其自身以外。由此譬喻，可悟万物之一元，断无离开万物的自身，脱然独存之理。是故圣人说万物资取于乾元，以成其始。资取于坤元，以有其生。乾元、坤元，皆就一元之为万物所自有，而立此二名也。

夫惟一元遍在于万物，〔遍者，普遍。言一元无定在，而实无所不在也。譬如大海水，遍在于众沍。〕故万物各各皆备有一元。〔每一物，皆以一元的全体，为其所自有。非于其全体中，仅有其一分也。故曰万物各各皆备有一元。譬如众沍各各皆备有大海水。易言之，每一沍，皆于大海水有其全。非于全中，仅有其一分也。〕圣人以一元，归藏于万物，非有意作此想，盖明察事实如此也。惟一元，不在万物自身以外，故说万物各得资取之，以成其始，以有其生。若一元，本在万物以外，则万物何从资取得来乎。譬如桃树，自其萌芽，以至开花、结果无量发展，要皆资取于自身本有种子，含藏复杂性。故其发展愈繁愈盛，成始成终耳。若桃树种子，是离开桃芽与根干乃至花、果以外，而别为独立之一物。则桃芽乃至花、果，将从何处得有资取，可成其始，可有其生乎！〔世俗或以为芽生，而种子不存。此乃大谬。芽之始生也，资取于种子，以成其始。当此际也，种子变为新芽，只改换其旧形耳。非种子消灭不存也。种子含藏之复杂性，亦随新生之芽，及新生之根干，乃至新生之果，相与俱转。不可以为芽生，而其种子与种子含藏之复杂性，都消灭也。（不可二字，一气贯下，为句。）〕昔人有言，小物可以喻大。〔广大的道理，可取小物为譬喻，而发悟也。〕近事可以见远。〔此言由浅近之事，而推见深远之义也。〕吾侪睹桃树种子，含藏萌芽，根干，乃至花、果等等复杂性。由此取譬，可悟一元实体之内部含藏复杂性。非唯一性。万物之乾坤二性，皆由一元实体内部，含蕴其端。〔端，犹始也，亦犹因也。以其为未来发展之母而言，则曰因。以其为太初已有，将于未来世，有著现与发展之可能而言，则曰始。〕故就万物之乾阳性，而说乾有元。就万物之坤阴性，而说坤有元。圣人以万物为主，尊重万物之自力，尊重万物之威权，不许有离开万物而独存之一元。惟以一元，归藏于万物。又以万物本有乾阳坤阴二性。不许剖割万物发展的全体，而妄行取舍。〔不许二字，一气贯下，为句。〕

乾性，为性命，为心灵。坤性，为物质为能力，舍坤性，而独取乾性固不可。舍乾性，而独取坤性亦不可。万物本有如是多样性，便依据事实，不以己意妄行取舍。]万物不是从空无中幻现。故肯定万物有一元，肯定万物之实体内部，含藏复杂性。〔性者，性质之简称。下言性者，皆仿此。〕易言之，即万物的乾阳坤阴两性之端，乃为一元实体之内部所含蕴潜藏也。〔端字，见上。可覆看。〕从万物之乾性而言，则说一元，为乾之元。从万物之坤性而言，则说一元，为坤之元。万物资取于自己所有之一元，以始，以生。〔自己，设为万物之自谓。〕不是一元超越于万物之上，能生万物。〔不是二字，一气贯下，为句。〕古术数家说“《易》有太极，是生两仪”，云云。小儒采之，以造伪经，而变乱孔子之《易》。〔伪经，指伪《周易》经。〕二千数百年来，莫有辨者，岂不怪哉。孔子说资取一字，正与乾元、坤元二名，应合。乾坤并以一元，为其所有之元。明示一元，不在万物自身以外。资取之义，则以万物自为主故，自有力故，自有权故，能取诸自身本有内在之元，以成其始，以广其生。万物是大生，大有，日新不已。〔《易》有《大有》一卦，万物皆大有也。非空非幻，真真实实，富有不竭。故美之曰大也。下仿此。〕宇宙是大生，大有，日新不已。人生是大生，大有，日新不已。孰是有智，而忍妄构一实，以统万有。〔构者，起意造想。一实者，哲学家有建立本体，谓其真实不虚，是为无对。〕侮万物为刍狗。〔老氏之世界观与人生观，只如是耳。〕悲三界为火宅。〔佛说三界，其中欲界，即指人类生活的世界。别有二界，神话耳。〕号众生为假者。〔佛说众生，为人与动物之通称。但人为众生中之高级，自不待言。佛说人，非实有。故予以别号，曰假者。云何人非实有？盖以所谓人者，只是心的许多作用，以及身的五官百体等等现象，互相积聚一团，便叫做人。其实，这一团东西，全不实在，比芭蕉还要虚伪得多。（此中虚伪一词，不涉及道德。佛氏盖以人的身心一团气势，本来空洞，如浮云一般。不可看作实在的东西，故说虚伪。）人的这一名字，元是安立于一团虚伪的东西之上。若把这一团东西分析来看，试问，还有实在的人在何处？释迦氏之怪论，如此。有人说：此论可为贪人昏子作棒喝。（为，读卫。）余曰：不然。恶人闻此论，决不会被释迦激动。好人闻此论，只有更加消极。只有教人，对于宇宙、人生，求得明睿正大与精确的解悟，自有向上之几。丑诋人生，厌离世界，决无善果。山东大学教授许思园云：专从好的方面看人生，掩蔽了人的罪恶，亦不必佳。余曰：吾子之言，颇有道理。若以发扬好的方面为主，以惩戒坏的方面为辅，不亦可乎。倘专从坏的方面看人生。徒见大宇是凶獠之场，人间是罪恶之藪，而自心亦因接触所及，多不幸之感，将流于狭隘，冷酷而不自觉。甚可痛也。昔者，余以尝从坏处看人生，衰年而后自悟其非也。〕种种倒见，余未知其可。

〔见解失其正，曰倒。〕万物皆有内在根源，人生自有天然实性，何可尚僻见，呈异论，以非道为道乎。

资取义趣，已释如上。〔趣，犹旨也。〕今当略说“资始”，“资生”。圣人于乾道，说万物“资始”者，何？始，有二义：

一，乾道，主动，以导坤。故乾称“大生”，坤曰“广生”。坤之“广生”，乾为其导也。万物资取于乾道，坤与乾合德。万物始生。此为第一义。

二，太初鸿荒，万物未形。自无万物以形相生之事。〔生物既出现而后，物各传种，才有以形相生。〕况复太空洞然，诸天体犹未凝成之日。生物当然不能有。然则万物之始，其必以凝成物质宇宙为大始欤。〔大者，赞词。〕坤为物质。〔此处物质一词，即指坤而言，与上云物质宇宙之物质一词，实有分别。坤虽是物质，而其自体是流动的，并未凝成个别的实物。物质宇宙，（即个别的实物。大自太空诸天体，细至一微尘，无量实物，通称物质宇宙。人和动物的肉体，亦是物质宇宙之一部分。）则是物质凝成的。易言之，即是坤凝成的。《大传》云，坤化成物。（坤有实质，犹云物质也。但此云质者，并不是坚固的东西。下物字，指个别的实物。综合一切实物而言之，则称物质宇宙。）经有明文也。〕化成万物者，固是坤之所为。〔此中万物，专指有实质的一切物，即上云个别的实物是也。〕然据孔子《周易》之例，坤不独化，必待乾之力，主动起变，以开导坤。坤乃承乾而化，与乾同功，乃得凝成万物。乾，是大生，大明，健而又健，进而又进之力。〔大明，见《乾》卦。大生，见《大传》。健健，进进，皆乾之义也。〕此其所以能主导乎坤，遂成万物也。一元唯心论者，唯乾无坤。则是主张独变，无异于宗教家信仰天帝之神力耳。一元唯物论者，唯坤无乾。则是主张独化，虽复破除天帝，而博观物理人事，未有单独一方可以起化者。孔子创明一元实体之内部，含藏复杂性，即乾坤以异性，而相反相成，非洞彻变化之渊海者，可与之谈斯义欤。〔变化之义，深广至极。故以海喻之。渊者，言海之深也。〕物质宇宙既凝成。未几，有生物出现。由坚凝闭塞的物质，变易而为生机体。此非乾主变，而坤与之俱化，何得有此奇迹乎。生物之始，当然由乾坤变化之所为。万物既成，则是万物已将一元与其所含藏之乾坤两性，资取得来，成就了自己。〔自己，设为万物之自谓。凡言万物，即摄人在内。他处未注者，仿此。〕故无有离开万物而独存之乾坤。前云乾坤即是万物者，此其故也。万物如能不为小己之形体所拘缚，而能含养与发展其本有之元，即扩大其主动导坤之乾，所谓大生，大明，健健，进进。不坠于小体，不离其大体。〔小体，谓小己。大体，谓宇宙万物，通为一体。自私，自利，便是坠于小体。与万物共休戚，便是

不离于大体。〕万物始达到其最高之祈向。所谓至善境地欤！

善哉！《易大传》之辞曰：乾以“知来”，坤以“藏往”，云云。〔乾知之知，不可作全知全能解，乾不是上帝故。亦不可作知识解，乾不是人故。然《大传》，则于乾而言知，何耶？盖以乾有照明之性，本有发展为人的良知或智慧的可能。如不承认乾性有此可能，则后来生物进化，至于人，高级心灵出现，得有格物的知识。岂是偶然从无中生有乎！衡之以理，必不然也。盖所谓乾知者，只谓乾有照明之性。不可以为，如人之有知识一般。《乾》卦称乾曰“大明”。（见《彖传》。）余谓乾有照明之性，即依据圣言，非以己意说也。〕汉宋群儒治易者，其于此处，或置之不问。或未通而胡说。此处有错误字，从来无发见者。余谓上句“神以知来”。神字，当是乾字，而误为神。然神者精神，非上帝，尚无大失。下句“知以藏往”。知字，当是坤字，而误为知。虞翻注此处云：“乾神知来。坤知藏往。来，谓先心。往，谓藏密也”。李道平疏曰：“圣人取七、八、九、六之数，知来而藏往。未来者，以此知之，故来谓先心。已往者，以此藏之，故往谓藏密。盖《易》例，以未来者属乾，已往者属坤”，云云。按虞、李皆就占卜解释，是乃大谬。又坤胜迷暗，而虞云坤知。李亦莫正其误。但李举《易》例，以未来者属乾，已往者属坤。此宜注意。汉易，时存孔子《周易》之例，甚可贵。道平每寻求《易》例，是其长。独惜其考例，而不必能通其深广之义。犹困于小儒迷雾中也。道平云未来者属乾，已往者属坤，措辞欠妥。经云“乾以知来，坤以藏往”，辞极简，而含义宏大深远。余尝思之。综观宇宙，从无始至今，趋于无尽之未来，本是变动不居的全体。〔无始，见前。〕其变动也，或如佛氏所谓一团迷暗势力，乱冲乱动欤！抑隐存有目的，而以刚健大力，奔赴无尽之前途，浩然直往，永不退坠，以非无鹄，故不厌倦欤！〔鹄者，古代射者，必于相当的远处设鹄，目注于其间。发矢必正投于鹄。世遂以鹄为目的之譬。〕佛氏迷暗之论，余平生随处体会，终未敢苟同。〔随处体会四字，其中所包含的一切经过，如详写出，甚有义味。佛氏持此说，决不偶然。后人轻于信从，罕能了解他的经验，盲从而已。轻于反对，而自家对于宇宙人生诸大问题，未曾用过苦功，一方仰观俯察，远取诸物，一方近取诸身。（未曾用三字，一气贯通至此。）此等功力，不苦作一番，自家两手空空，没有握住明灯，何能了解佛氏经验。反对他，只是自坠迷阮，如何干犯他得上。（他字，指佛氏。）宇宙是否从一团迷暗势力开发，人生是否凭他一团迷暗势力冲动，圆颅方趾之类，如自信是有智慧的灵物，何忍不切实钻入此一大问题中，求得明确解决。中国从来学佛人，其发心痛切，专在轮回一事上。明明是一个自私自利的心，还怕死后没有小己存在，要为他求福果。（为，读卫。）哀哉！宇宙万物毕竟是大生，大有，日新不已。人生毕竟是大生，大有，日新不已。人如真正做

到，不坠于小己，不离其大体，便无小己之死亡可顾念。余始而研究佛，中间怀疑佛，终乃因一隙微明，自信有合乎《大易》。自是而随处玩《易》。仰观俯察，远取诸物，（自然与人事，皆物也。）莫不玩《易》，而考核于当前活物的经验。近取诸身，莫不玩《易》，而返观内部生活，是否有如洪流澎湃，上下与天地同流，（洪流云云，以譬乾阳大生之力。澎，读彭。湃，读若派。水流声。上与天同流，下与地同流，即充塞乎全宇宙也。充塞，见《孟子》，犹云充满也。）充实不可以已。（孟子养浩然之气，确于自身中体会到生命之流，是遍在乎小己与天地万物，通为一体的。不可以已四字，含义深远。充实故，自然不可以止。此大生之流，虽资取之于天然，而含养与扩大，毕竟须尽自己之力。孟子误于小儒之学，余甚不满之，但于其立本工夫，不敢不服膺。）如鸢飞鱼跃，活泼，何间于物我。（何间者，言其同一活泼，无有万物和我之间隔也。）如窗前绿草，生意，与自家意思一般。（如周濂溪语。古今玩弄哲学理论者，恐未易有此境界。）余于《大易》观卦，“观我生”之冲旨，盖不忍不自振于衰年。（《大易》，“观我生”三字，学人不堪忽视。）《大易》创明生命是全体性。（每一物或每一人各有的生命，即是天地万物共有的生命。所以说为全体。此义，已说在前。）王阳明以人类之有同情，乃本乎一体之流露。其云一体，即全体之别称也。（阳明说天地万物是一体，见大学问。此乃示门人之笔语，或不过百字。一者，非算数之一。盖以生命不可分故，谓之一。即明示生命是全体性也。）阳明就人之同情，证明物我本来一体，自然痛痒相关。（鸟兽亦有同情，阳明只就人说耳。）阳明以天地万物一体之论，揭示道德与事业之根底。既不忍脱离群众，忽视事功，更不忍学人之空谈道德而疏于实践。于是倡导知行合一，将道德，事业，融成一贯。阳明以身作则。继述孔子《大易》之道也。独惜其杂染禅法，（法字，指佛家禅宗之义旨。）丧失孔子提倡格物之宏大规模，王学终无好影响。此阳明之巨谬也。佛氏出世法，（法字，谓佛家教理。）以一大迷暗势力，为宇宙人生所由始，是其根本错误。其为道也，毕竟欲导众生皆投合于不生不灭之法界大我，安住寂灭。以此自别于空见外道，实则众生如果可以同归寂灭，则已灭绝生命矣。不谓之空见，可乎！佛氏之大谬，盖以迷暗势力，当作生命，故欲灭绝之耳。然其迷暗之说，亦有由来。余欲续成《明心篇》下，再详论之。余在前文，不以轻于反对佛说为然者，正欲人之返观内部生活，有无迷暗势力潜伏耳。此是人生不可自欺处。佛氏返己，照察迷暗，其用功甚严密。独惜其于源头处，无真认识。（源头处，指孔子所发见之一元实体。）于迷暗之所从来，亦未求其故。遂有消灭生命之幻想，而成为出世的宗教耳。此段注太长。余随感触之所及，随便写出，亦未及整理也。）佛氏迷暗之说，虽亦有由来，而根本错误，无可赞同。他日当别有辨正。目的之论，有大不可通者，略说一二。乾主变以开坤。坤承乾而起化。此为一元实体内部之异性交推，遂成变化耳。〔交相推动，曰交推，两性相反，曰异。异故，相推动也。〕目的缘于有意。譬如人有所行动，必其意想中，有目的，故动。〔意中起想，曰

意想，)未有无的而动者也。〔目的，简称的。下仿此。〕譬如射者，决不无的而放矢。〔射者所设之鹄，即其的也。〕世人妄动，亦非无的。如贪不义之财，本妄动也。而人为之者，其目的在得财故也。动必有的，人事诚然。今若据人事，以类推乾道变化。〔此乃《乾》卦《彖传》之辞。下文当引释。〕余以为不可。乾，无意想。不得谓其变化有目的。此其大不可通者一也。宇宙大变化，〔指乾道变化而言。〕故故不留，〔故，犹旧也。旧而又旧，曰故故。旧有之物，变而革去，即便去新。新物方生，俄顷成旧，又当变革。（俄顷，谓极短速之时，犹一瞬也。）〕如此，则旧物逐层变革殆尽，是为故故不留。〕新新而起。〔每一瞬间，都革去旧物，即是每一瞬间，都创新生物。通无量的瞬间而言，瞬瞬总是故故不留，新新而起。〕不由预定。设若乾道变化有目的者，即是万变万化万物万事，一切都由预定，何有变化可说乎！此其大不可通者二也。目的论与迷暗说，两家相反，要皆不应事理。〔不应，犹不合也。〕余惟《大传》，乾以“知来”，坤以“藏往”之义，甚深弘大。〔惟，犹思也。〕足以发乾坤之蕴，而正两家之误矣。乾以“知来”，何耶？乾无意想，即无知识。然乾有照明性，非迷暗也。故云知。但此知字，不是知识之知，乃不迷暗之谓耳。来者，未来。乾之为用也，〔一元实体之变动，即名功用，亦简称用。曾说在前。功用不可破析。却有两方面，曰乾曰坤。乾的方面，则主导乎坤的方面者也。〕健健无息，进进不已，无有一瞬一息守其故，无有一瞬一息而不疾趋未来。〔注意。〕故乾者，不留已往，不住现在。而常作未来之前导者也。知来者何？知者，不迷暗之谓，已说如前。乾之疾趋于未来也，本无预定之目的。而以其不迷暗故，自然有随缘作主之势用，决不是乱冲乱动。谛观宇宙发展之序，〔谛，犹审也，实也。〕不妨大别之为三层。曰物质层，曰生命层，曰心灵层。此三层连接之序，殆自然之理，必然之势也。物质层未凝成，生命不得出现，生物发生之条件，尚未具备故。生命层未增盛，心灵层不得彰著，生命如太阳之热力，心灵如太阳之光焰故。生命心灵，不可离，犹日光与热，不可离也。

问：先生已说，乾有随缘作主之势用，而未及详，问者莫解。答：余欲入体会《乾》卦之六爻，而自得之耳。今汝问及此。只合略说。乾是大生之力。万物资取一元实体之乾性，为已有，〔己字，设为万物之自谓。〕是为万物的生命。〔言生命，即摄心灵在内。〕坤有实质。万物资取一元实体之坤性，为已有，〔己字，解见上。〕是为万物的形体。一切物的形体，互相依往，互相联系，是为物质宇宙。〔言物质，即摄能力在内。质和能，本相俱，（相俱者，有质，即有能。俱有，而不可分，曰相俱。后仿此。）〕不可分离，犹如生命和心灵相俱，分离不

开。右问：既有与物质相俱的能力，何须更有生命力？答：与物质相俱的能力，自然科学所发见者，已甚详明。这种力，人的心灵之力，可以操纵他，可以征服他，可以改造他，可以利用他，可以变化裁成他。这种力，本与物质恒相俱，同是阴暗的性质。（与照明性相反故，谓之阴暗。）故孔子以质和能，同称为坤。至于生命力，（此言生命力，即摄心灵在内。）是乃统御质和能，主导质和能之殊特力量，所谓大生，大有，大明，健健，进进，新新不已者，是也。试以与物质相俱的力，和生命、心灵的力，作比较之研究。则二方截然不可混同，极显然易见，一颗原子弹，可炸毁甚广的地域，其力之强度，可以计算。一个忠义兵士在反对帝国主义与殖民主义的战场中，毅然一往直前，攻入敌阵，愿丧身于炮火之下，绝不回顾，绝无恐怖，这种力，即是生命心灵的力。我相信，生命、心灵的力，强大至极，威猛至极，非原子弹之力所可比拟。原子弹是无知的东西，经人的心思之力，使用之，可以炸毁土地等而已矣。生命、心灵之力，一方猛攻敌阵，一方要战胜顾虑自己身命的种种牵制力。（生命、心灵之视其身命，本是自己所有，不同土地等外物，）并且于牺牲之后，其余力并不随身命而消失，还在同胞与广大群众间，发生伟大影响。据此可见，原子弹之力，比于生命、心灵之力，真是千分不及一，万分不及一。（原子弹之力，一千分，不及生命心灵之力一分也。下云万分者，准此。）生命、心灵之力，其强度不可计算。此为其独具的特点。举此一例，望深思之。汝以为，既有与物质相俱的力，便不需要生命、心灵之力。但汝已有生命、心灵，将奈何？坤〔即是质和能〕凝成实物，粗大，显著。人皆可见，可触。乾〔即是生命、心灵。〕虽本实有，而无质可触，无形可睹，人皆以其出现于物质层之后，于是不信其从无始以来，本与物质恒相俱。〔于是不信四字，一气贯下，为句。〕孔子乃于《乾》卦六爻，取龙为象。〔象者，像也。以龙之能潜，能飞，与卦爻之义，有相像似也。〕以阐明乾道发展，至于极盛。虽无目的，颇有随缘作主之势用。〔缘者，如所遇之机势，所遇之环境，所需之条件，通称为缘。〕宇宙太初，乾以大生之力，主动导坤，凝成物质世界。〔乾变，坤化，乃合德而成物。一性能成万物，无此理也。〕物质层虽成就，而生物发生之条件，未能具备，则乾道无由自见。〔见者，出现之谓。〕故《乾》卦初爻，取“潜龙勿用”之象。〔龙隐藏于地下，故称“潜龙”。“勿用”者，无可展发其德用也。〕以譬喻乾道〔即生命、心灵〕值勿用之缘，惟有斡运于物质中，〔斡者，主领之谓。运者，运行。〕隐藏以大畜而已。〔畜，犹蓄也。《易》有《大畜》一卦。所蓄者大，曰大畜。谓畜积其德也。〕此即随“勿用”之缘，而有以自主也。二爻，“见龙”。〔龙出潜，而见于地面，曰“见龙”。〕以譬喻乾道，斡运乎物质，卒得有发生生物之条件，物质改造为生机体。生命、心灵，自此一跃而出现。此亦乾道之随缘作主也。三爻，“乾乾”。〔健而又健，曰“乾乾”。〕取象于有龙德之君子，〔龙之德，能屈能伸，屈而不丧其所守，

伸而大展其用。君子，则备有龙德之人也。昔人皆以三爻不取龙象，只取象于人之成为君子者。此说甚误。须知，君子即是备有龙德之人。〕以譬喻乾道健而又健。如龙之屈伸，健德益固，终必跃进。四爻，“或跃在渊”。则自高等动物出现时，生命、心灵已跃而将进乎天，〔将近者，犹未能近也。〕仍退而在渊。〔未能离乎低级，故云在渊。渊者，低处也。〕五爻，“飞龙在天”。此即人类出现时期，生命、心灵发展达于最高级。其进而又进，极乎高飞大跃。故取“飞龙”之象。〔龙由潜而见。由见而至乎飞跃。故称飞龙。〕发展抵于最高级，故云在天。是故综合各爻而观之，乾之发展，每到一步，即随所值之缘，皆有进而又进之表现，未尝停滞于某一阶段。极乎五爻，飞跃在天。终不升上爻者，何耶？〔六爻，从初至五，皆表明生命、心灵之发展。上爻乃别明他事。〕则以生命、心灵之发展，毕竟无有止境。故以飞龙在天，明其极盛。而赞扬止于五爻，不至乎上。上爻，盛极而穷之地也。生命岂有穷乎！心灵之运，岂有尽乎！〔从来圣哲之运用其心，包通万世，而无穷无尽也。〕生命、心灵，常流注于未来，不宿过去，〔宿，犹留也。〕不住现在。常为未来作开导因。〔为，读若卫。此言乾道（即生命、心灵。）对于未来，作一种开发和导引的主因。（主因者，主要的因。不同于其他辅助的众缘故。〕〕故曰乾以知来。知来者，生命之流，心灵之运，奔赴乎无尽之未来。健健无息，进进而已，新新而不守其故。持此不失，故得随缘作主而不乱。终乃上极乎大生维亨，大明贞观，圣人是以赞乾道知来之盛也。〔大生之力，万物各各资取之，以为其各有之生命。实则即是万物共有之生命，已说在前。维亨者，亨，通畅也。万物通为一体。无有下坠于小体而失其大体者。故一切物，皆得其生之至正，莫不通畅也。大明者，万物之生，皆有天然一点明几，推动天然之明，以历练于事物。则其明睿之力用，日益扩大充盈。故曰大也。贞观，见《易大传》。贞，正也，观者，观察。观察事物之理则，悉符其实，乃至于宇宙人生根本道理，得有正悟，不以倒见，妄想为推测。于是熄诸迷暗，至乐斯存。是为贞观。〕

坤以藏往者。藏，犹保留也。往，谓已往。〔凡已过去者，通称为往。〕坤为物质，圣言幸存。〔《大传》曰：“坤化成物”，此孔子之言。而小儒偶存之耳。〕藏往之文，自秦汉至今，二千余年小儒，或不求解，或妄解而侮圣言，诚可恨也。乾道知来，恒为未来作开导因。〔已见上文。恒，犹常也。为，读卫。〕不住现在，不留过去。此乾性之奇诡也。坤道则有独异乎乾者，云何独异？坤道之性，本与乾道相反。乾性健健。而坤有惰性。乾主进，而坤喜退。乾主创造，而坤乐因循。是故乾道虽以“大生”之健力，开导乎坤，坤不得不顺以承乾而起化。然坤，并非完全改易其惰性以从乾。此就乾之知来，坤

之藏往，两方正相反处，作一对照。则坤之不改其惰性，显然可见矣。

云何藏往？乾主变，以导坤成物。坤承乾起化，凝成万物，最先成立物质层。乾更以大生之力，开发坤之闭塞与沉浊，改造物质为生机体。自是有生命层、心灵层，相继出现。后二层中，生物之机体改造，复杂至极。〔生机体，亦简称机体。〕生物种类之演变纷繁，殆难以探寻，难以数计。要皆坤承乾之主导，遂成万物也。今当正明坤道藏往之事。物质层之凝成也，最初当是鸿蒙一气。〔即气体也。〕次凝为液体。又次为固体，则太空诸天体渐成立。固体成，而液体已往，坤道犹保留液体之类型也。液体成，而气体已往。坤道犹保留气体之类型也。生机体既出现，生命、心灵二层，相继成立。物质层已往矣，而坤道犹保留物质层之类型也。〔凡物之各别的个体，坤道不得而保留也。坤道所保留者，万物之各种类型耳。太空诸天体，虽是至大之物，余相信，每一个天体，都是于每一瞬间，变化密移，决不是固定的东西。诸天体终必坏灭。唯诸天体之类型，不会灭绝耳。〕又就生机体的世界而言，低等动物出生，植物已往矣。而坤道犹保留植物的形体之类型也。〔植物的形体，才是坤之所凝成。此种形体之类型，才是坤之所保留。至于植物的生命，则是乾而不是坤。乃至人的肉体，亦是坤之所凝成。此种肉体之类型，才是坤之所保留。若夫生命心灵，则是乾而非坤，不待言。〕高等动物出生，低级动物已往矣。而坤道犹保留低级动物的躯体之类型也。人类出现，高等动物已往矣。而坤道犹保留高等动物的躯体之类型也。是故乾以大生之力，主动，导坤以成物。坤，一方，承乾起化，舍弃万物之各种个体，不惮于创新。另一方，保留万物之各种类型，不废已往成绩。俾创生的各种个体、诸新物，仍以旧类型出现。此乃坤道藏往之特性也。

圣人于《乾》卦，称乾为精。精者，言其至真而无形。其动也至健，而不可见其造作之迹。〔生命力斡运乎物质中，而破除其障碍。心灵主动以应万物之感。用客观之术，以了别物。明于物之性能，而变化裁成之，造作大备矣。然造焉而不为主，作焉而不有其功，故无造作之迹也。〕此乾道所以有精之称也。

圣人于《坤》卦，称坤为理。〔中文理字，含有条理，形式，法则，规律，轨范等义。〕坤有实质，而凝成万物。物之成也，非由于质之杂乱堆集，必依于理，乃得成耳。物所具有之理，当不一端，而凡物之成，莫不有类型，则类型亦是物所由成之理也。〔《坤》卦，《文言》曰：“君子黄中通理”，云云。案坤，取象于地、地色黄，故黄谓坤也。坤之象，为物，又为理。君子，指庶人革命而言。谓庶人一向受统治者之侵剥，视为义之当然。今则通达物理，乃起而行革命之

事。)此不从虞翻注。]

乾以至精，而常为未来开其端。〔为，读若卫。端，犹始也。〕宇宙所以无尽。〔此言宇宙，即摄人生在内。无尽者，言其生生不已，无有灭绝的末日也。〕坤藏往而载众理。物理世界所以不可厌离。〔厌离，见佛典。佛氏观五蕴皆空。首空色蕴。色蕴即是物理世界。此可空之乎！〕

上文已说“万物资始”。今当略释“资生”。“资生”，就坤道而言也。万物皆资取于坤，以成其形体。坤道藏往。万物各有类型，相续不绝。易言之，万物皆以形相生也。清夜，开窗望太空众星，今夕之星，非昨夕之星也。昨夕众星，皆已往矣。今夕众星，接续已逝者而新生耳。然人见之犹是旧星者，以其类型同耳。众星皆大物，然旧物才逝，即引起新物接续而生，可谓以形相生。植物传种，动物有卵生，以至胎生。其为以形相生，更不待言。由万物以形相生故。万物始表现自己有生生之势力。自己有创造一切之权威，自己有为主公之地位。至此，则一无实体，与其内部所含藏之乾坤两性，实已被万物各各资取之，以成就其自己。而万物以外，遂无有离万物而独存之一元实体。譬如大海水，已被众沔各各资取之，以成就其自己。而众沔以外，遂无有离众沔而独存之大海水。汉宋诸小儒说《易》者，其于《坤》卦《彖传》“万物资生”一语，大概以地能生养与持载万物为言。其持说之观点，直是将地当作坤。殊不知，地只是有实质的物。〔地在太空中并不算大物。〕地是坤之所凝成，而犹不即是坤。《坤》卦以地为坤之象。〔即以地有实质故，譬喻坤之有实质。〕确不是将地当作坤。〔如《乾》卦以龙为乾之象。岂是将龙当作乾乎。〕地，乃万物中之一物耳，如何可把地当作坤。须知，《乾》卦言“万物资始”，与《坤》卦言“万物资生”，本是各明一义，而实不相悖也。乾是“大生”的健力。是时时向着无尽的未来而开发。〔万物皆资取乾，以为其生命、心灵。吾人须深切体会，生命、心灵的真性，确不肯退回过去，和停滞现在，总是要向未来开发的。惟人自有生以后，便有随顺肉体或小己的私欲、私意等等染污习惯。这些习惯，形成了各种体系的势力，潜伏在吾人内部生活之深渊，隐然成了吾人的主公。（主公，借用禅宗语。）吾人遂以此主公，认为是自己的生命和心灵。这位主公，便于无形中，侵蚀了吾人元来真实的生命、心灵。吾人从此，遂为一向染污习惯所缠缚，日益退坠、陷落。无有刚健、生生、向上、前进的意趣，自然不会向未来开发。人生到此，便无可返己认识生命、心灵的真性。易言之，即莫能体会乾道。〕乾是主动，导坤。坤是承乾起化，而成物。故推究万物所由始，不能不谓其资取于乾，方成其始。坤有实质故，能凝而成物。万物资取于

坤，以有其形体。而乾道〔即是生命、心灵。〕实斡运乎形体之中。坤实含载乎乾，承其开发未来之正向。坤与乾合一，遂有以形相生之创造性的成功。故曰“资始”，“资生”，各明一义，实不相悖也。汉宋小儒，每将天神当作乾。将地当作坤。〔地，本一物也。而先民之于地，不仅作物看，而亦作神看。先民称地神曰祇。汉宋诸小儒，能涤去神道思想者，殊不多。程颐《易传》，无识者谓其反对汉易。实则程氏《乾卦注》，明明将天帝当作乾。其释坤也，直将地当作坤来说。昔人称伊川详于人事，实质拥护大君耳。（古以天子称大君。）杨氏《易传》，宗主程氏，直是一部史论。进忠言于皇帝。亦犹司马氏《资治通鉴》之意也。〕

孔子内圣之学，要在解决宇宙人生诸大问题。其义旨悉见于《乾》《坤》二卦。而《乾》《坤》两《彖传》，辞约义备，允为大宝。〔玄奘译《大般若经》既成，赞为镇国之宝。余谓《般若》毕竟沦空，孔子《周易》：“观生”而张《大有》。（“观生”，见易《观》卦。《大有》，《易》之一卦也。）印度佛徒，未得闻也。〕孔子密意，余已发之于前。〔密意者，精密之意。与佛典称密意者不同。〕今当承前，而疏通《乾·彖》。次及《坤·彖》。两《彖传》全文，疏释完备。则孔子之《易》，庶几未坠于地。

余在疏释《乾》《坤》两《彖传》之前，反反复复，费了不少的言辞。〔反复，犹重复也。（重，读若虫。下同。）董仲舒曰：“言之重复，其中必有不得已者焉”，云云。非好学深思者，不能道此。《大般若》六百卷，乍读之，几乎皆重复之辞，学者每厌倦而不获读竟。近见沪上有刘静窗，苦心读毕，又加温习。谓乍读，亦觉重复。深玩，则每一大段文中，皆有特殊的新意。此其自得之言。〕余所以不惮反复其辞者，约有六义。一，体用不二。易言之，即是实体与现象不可离之为两界。〔两界，犹云两重世界。〕二，一元实体之内部，含藏复杂性。非单独一性，可成变动。三，肯定万物有一元。但一元即是万物自身本有之内在根源，不可将一元推出于万物以外去。宗教家之上帝，超越于万物之上，而别为一世界，以统万物。哲学家建立实体，以说明万物所由始者，其持论或杂于神道，则其过失亦同于宗教。孔子《周易》，摄一元，以归藏于万物。〔摄，犹收也。〕于是万物皆为造化主公。万物皆有自生自育之力，皆有创造一切之威权。四，宇宙万有，从无始，以趋于无尽之未来，是为发展不已的全体。哲学方法，当以综观大全为主。而分析之术，可以兼用。西学唯心、唯物之分，是剖割宇宙，呈臆取舍，不应事理。五，乾坤之实体是一。〔譬如众沚之自体，同一大海水。〕而其性互异，遂判为两方面。〔判，犹分也。乾坤只是两方面，不是各别独立的两物，以其实体本一故。〕乾坤两性之异，乃其实体内部之矛

盾也。乾主动开坤，坤承乾起化，卒乃化除矛盾，而归合一。宇宙大变化，固原于实体之内部有矛盾。要归于保合太和，乃利贞。〔贞者，正而固也。此言保合太和之道，利在持之以大正，而能坚固不渝。〕此人道所取则也。〔则，犹法也。取则，犹取法。〕六，孔子之外王学。〔王者，往也。天下为公之大道，人类之所共同向往，而必定实现者也。外者，对内而言。孔子之学，包含成己成物两方面。成己，则由格物致知，而上穷万有之原，反观我生之真。以其知识之所及，彻悟之所至，征验之于日用作为之际，期于道德、智慧、知识，融成一片。如是，则己不虚生，卓然树立人极，弘大人道，是谓成己，是谓内圣学。格物者，穷究万物之理。致知者，即由格物而得有精密、正确的知识，益求推广也。万有之原，即是我生之真。我生之真，即是万有之原。实不可判之为二也。原，犹源也。知识必由乎客观的方法，征验事物而得。彻悟发于内部天然的明几。综观宇宙之大全，洞彻万物之源底。（源者，根源。底者，底里。）是乃智慧之事，非有内部生活之修养者，莫由致。人极者，极字本义，为屋之栋。引申之，则为大中，为至高。此言圣学，为人道树立大中与至高之矩则。（此处为字，读卫。）外王之学，在成物。明大公之正则，（详《礼运经》。）立均平之洪范。（详《周官经》。洪范，犹大法也）。建人类共同生活制度，（《礼运经》，有天下一家之论。其旨，在建立全世界人类共同生活制度。）以祈至乎“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗。”（范围天地云云，《易大传》之文也。天地之化，指大自然之变化。自然之化，不能无过失。范围者，以人工裁制之，使其无过失。如水灾至巨，电亦能伤人、损物，自人类之科学知识，日益精进，能征服与利用水电，其利益乃至普遍。此一例耳。曲成者，随万物性能之所短所长，而扶助之，改造之，补救之，操纵之。导其长以扩大之，违其短而勿令留存。《易大传》所谓“变化裁成乎万物”。一言尽之矣。如动植物之品种，皆可改良。人之智慧愚不齐者，可普及教育，使之进于齐其他不待论。曲之为言，盖随物之不齐，而成之不一其方，故曰曲也。不遗，最要。万物至繁赜。必使大宇之内，无有一物不获成就者，故曰不遗。不遗者，无有一物被遗漏而不得成也。）是为成物，是谓外王学。（王之为言，以其为万物之所共同向往之道。故此王字，不是帝王之王。切勿误会，内圣，成己。对成物，而假说为内。外王成物。对内圣，而假名为外，实则内外不可分。己与物本一体。孔子之《周易》哲学，本是内圣外王一贯之学。然虽一贯，却不妨说有成己、成物之两方面。因此，随便说成己之功力，为内圣学，成物之功力，为外王学。其实，内圣外王，不同学术上之分门别类，只是孔子《周易哲学》不妨分说如是两方面而已。凡余之书，提及内圣外王两词，每自为注，辄随便省简其辞。今于本书此处，特留意求详。而字字皆根据先圣本义，不敢以己意妄传，庶几免于侮圣言之愆。）〕自孔子在世。其弟子之顽固者，犹笃守古帝王之小康礼教，而反对革命，反对大道。及六国时，诸小儒扬复古之焰，秦人以西戎凶悍之习，并吞之势已成，大道之行，遂绝望矣。孔子于《乾》《坤》二卦，创

明废绝君主，首出庶物。〔庶物，犹庶民也。〕以“群龙无首”，建皇极。〔《乾》卦六爻皆阳，古取“群龙”之象。此言将来全世界人类，智慧、道德、勇力，莫不平等。故譬之曰“群龙”。其时，人人皆自主，又皆互相比辅。〔比者，互相亲爱，如一身也。辅者，一切行事，互相辅助合作也。〕无首者，无有首长也。皇，大也。极，中也。建立大中之矩，曰建皇极。万物各尽所能，各足所需，各畅其性，各舒其志，各抑其私，而同于大公，协于至平。是为人道之中正。领导人类者，顺众欲，以同万物。〔众欲，则公。私欲即违众。〕合众志，以成万事。久之，万物振奋，而“群龙”之盛可期矣。〕《春秋经》与二《礼》，同出于《易》。

如上六义，皆于疏释《乾》《坤》两《彖传》之首，特揭其大略。而两《彖传》两端之辞，〔《乾·彖》曰：“大哉乾元！万物资始，乃统天。”《坤·彖》曰：“至哉坤元！万物资生”，云云。此两《彖传》开端之辞也。〕则并取而总释之于前方，以为发挥六义之所依据。两《彖传》以极简约之辞，摄无量义。〔此云摄者，包含之谓。〕余所撮举之六义，乃无量义之根极耳。〔根者，根本。极者，犹云最高原则。〕根极先明，而后将两《彖传》，逐句分释。惟欲学者无随逐一单辞，而丧其弘大深远之义旨。〔惟欲二字，一气贯下，为句。〕西汉以来，二千余年，圣文湮塞，是可憾也。〔凡余之书，时载诘难之言，余皆答辨，而不载其名氏。皆近十余年间所接触者。余不能忆其言出何人，非故略之也。〕此中既综举六义，以结前文。今当承前释《乾》卦《彖传》。其开端之辞，已释在前者，可不赘。〔其字，指《乾·彖传》，后简称《乾·彖》。〕

《乾·彖》之开端，“乃统天”一语，前文略释而未终。其所以未终者，正欲先陈六义，则统天之论，可不繁辞而易了耳。《乾·彖》统天之天字，本谓诸天体，即太空之无量天物也。〔太空之天体极多，不可数计。海岸大沙漠沙数，犹不足喻其多。故以无量言之。〕其云统天者，谓心灵统御诸天大物也。大物且为心灵之所统，况物之细者乎。〔言心灵，即含摄生命。生命斡运乎物质之中，而能转化物质为生机体故。又复应知，心灵与生命，非两物故。〕宇宙之发展，物质层先凝成。而后生命层、心灵层相继出现，此乃自然之理，必至之势。〔物质层未成，生物无有依住，无所资以长养。生物不得先出现，理如此，事势亦当如此。〕既非有造物主作意安排，造物主是幻想所构故，更非物质可能产生心灵与生命，因果无有少分相似处故。〔倘谓物质为因，能产生非物质的果，则是因果无有少分相似处。断无此理。少分，犹俗云至少的一点儿。〕生物既出现，生命、心灵即从隐藏中显发出来。〔《乾》卦初爻，“潜龙”，以譬生命斡运乎物质中，为隐藏之象。二爻，则龙出潜而现于地面，以譬生物出现，即生命、心灵显发也。〕自

此以往，宇宙由凝固，闭塞、重浊的物质，骤变为生机洋溢，活泼泼地。古诗云，“鸢飞戾天，鱼跃于渊”。描写万物活活跃跃之象。万物本来同一大生命，充沛流行，无间无熄。〔无间者，无隔也。无熄者，舍故生新，无穷尽也。〕斡运乎无量物质世界中者。伟哉！其惟大生乎。故曰，心灵统御物质也。〔此中世界一词，须善体会。一秋毫或一粒沙子，皆可说为一世界。何以故？秋毫及沙子虽微小，两皆与无数太阳系相关联，不可分离故。故一秋毫或一粒沙子，皆是一世界。“大生”，生命之别一称也。屡见前。心灵与生命不可离之为二。故生斡命运乎物质，即与心灵统御物质不异。（斡者，主领之谓。运者，运行。与统御义相通。）〕又人类心灵作用，已发展极盛。吾人如肯运用此心之明几，〔心灵，简称心。〕讲求客观方法，以深入乎物质，便可得到成体系的精密、正确之知识。知识即是权力。即足以裁成天地，变化、改造、操纵乎万物，而满足吾人利用厚生之需要。可见心灵主动开物，其事实无可否认。总之，统天之义，大概就心灵统御诸天体、大物而说。〔《易大传》，“裁成天地”与“范围天地之化而不过”诸论，皆盛演《乾·彖》统天义也。〕实亦通指生命斡运物质而言。但尚有连带之义，亦须提及。云何连带？上古之民，一方，认识诸天体，是太空中大物。另一方，又迷信诸天体是天神之形，如指彼苍为天帝，指北辰为太一之类。〔汉易称太一为主气之神。夏殷至于战国，天神甚多。此不及详。中国古代多神之教盛行。盖由于古帝王以上帝为其所独有，诸侯犹不得祭，况其他乎。因此，自王朝大臣，及列邦之君，以至庶民，皆不敢致敬于上帝，不得不别求可以皈依之神，而神于是乎多矣。〕孔子恶夫多神教，阶级甚严。欲破群俗之迷，故说心灵能统御诸天。其言固出之以戏谑，〔戏谑，复词。谑亦戏也。〕实则欲人返求诸自心之明，不可迷信神道耳。

“乃统天”句，已释如上。此下诸句，当以次引释。〔引释二字，见前文。〕

“云行雨施，品物流形。”

虞翻曰：“已成《既济》，上《坎》为云，下《坎》为雨。故云行雨施。乾以云雨，流坤之形，万物化成，故曰品物流形。”〔见虞氏《易》。〕余引虞氏此注，以见汉易家之解《易》，别是一套作法。与孔子本义，实无关系。虞氏解释云雨二象，便牵引到《既济》上去。〔《易经》六十四卦，《既济》第六十三卦也。〕《易经》本以三爻成卦。而六十四卦，都是以上下两卦合成。《既济》之下卦是《离》卦。上卦是《坎》卦。以卦象言，则《坎》为水，《离》为火。水火相交，所以成《既济》。《既济》之上卦是《坎》。故虞云，上《坎》为云。《既济》

之下卦本是《离》。而虞云，下《坎》为雨，此何故耶？盖因汉易家有互卦之说。从《既济》下卦之第二爻，以至上下卦之初爻，则上下两卦交互，又成一个《坎》卦。虞云，下《坎》为雨，即此故也。问：虞解《乾》卦，何以要牵涉到《既济》上去？答：此一问题确是繁杂至极。如欲详说，须别为专著。此不及答。汉易虽同祖田何，而内部复分家派。如欲详正虞氏《易》，即不得不涉及众家，此甚麻烦事也。清人治汉易者，自东吴惠氏，毗陵张氏，以至焦循、李道平，其用功可谓勤矣。然诸君总不得挾破汉人藩篱，一放眼光。焦循自命为创作，顾其方法，犹是汉人钻小圈子之一套手术。于孔子广大深远之义旨，可谓全不相涉也。况余子乎！后有学《易》者，望勿蹈其故辙，庶几上寻孔子坠绪。〔清季迄民国名士，无一不盛扬焦氏《易》。〕

上来不免蔓延。今当正释经文。“云行雨施”，以譬喻乾德生生之盛也。乾是“大生”、“广生”之流，《易大传》有明文可证。〔《大传》虽以“广生”称坤。而《易》有定例，乾主动导坤，坤承乾而化。坤之“广生”犹是乾之主导也。〕取云雨为乾之譬，可谓取类迩而见义远矣。〔类者，类似，犹譬也。迩，犹近也。就所目睹之切近事，取譬。而深远之义，于此可见。不亦妙乎。〕夫义理之深远至极者，莫如生生之蕴。《易》之《观》卦曰：“观我生”，云云。盖返己，而自察生活内容，与我生之意义。为慧日欤，为浊流欤？为与万物为一，游无穷欤？为束于小己之形，昏昏狂图，若飞蛾欤？此众人之所昧然不省，而君子之所乾乾终日者也。《观》卦又曰“观其生”，云云。盖总观天地万物，而体会其生生不已之健力，是乃无弛散，无穷尽者也。

云何“品物流形”？案《说文》，品，众庶也。品物，犹言众物。虞翻云：乾以云雨，流坤之形。其修辞，似欠妥。李道平疏之曰，“云行雨施，则坤受乾气而成形”，云云。余案：汉儒同以乾为阳气，坤为阴气。故曰坤受乾气而成形也。李君宗汉易，其疏虞说，诚不误。然汉易以乾坤为阴阳二气，实承上古群俗之迷，则李君所不辨耳。余已破斥在前，兹不赘。乾是生生不已之大流。故取譬云雨，以见其盛大。坤，物质也。由生生大流〔乾。〕主导以开物质〔坤。〕，遂使物质从生生大流，而化成万物。是则一切品物皆由生生大流主导，而成其形也。故曰品物流形。〔《乾凿度》曰：阳动而进。阴动而退。（进者，升进。阳，谓生命力，唯向上升进也。退者，下坠。阴，谓物质。物成而凝固，有重浊性，是下坠也。）生命力主导乎物，则物亦从之而俱进。乾坤由是合一也。〕

“大明终始，穴位时成，时乘六龙以御天。”

自此以下，不复引汉易。汉易元是古术数之遗说，与孔子《易经》无关。如欲破之，须别为书。今当据经文，以求孔子之义。上文，“云行雨施”，云云。明示乾为主导以开坤，即精神斡运乎物质，而化成品物。〔精神与生生大流，此二词者，其名虽异，其实则同。斡者，主导之谓。品物，犹云众物。见前。化字，前文未释，后详。〕今言“大明终始”云云者何？〔何，设问也。他处有此类句法，准此。〕大者，赞美辞。明者，照明。言精神本是照明性，无迷暗性也。古代印度哲人，穷究宇宙开辟，则谓有一大迷暗势力，为其因缘。释迦氏十二缘生之论，无明道首。此为出世法之所由开演。数论宗，更有三德之说。三德者，曰勇，曰尘，曰暗。暗德，与佛云无明者相同。尘德，当是指物质而言。勇德，当是指能力而言。中释佛籍，称引数论，有三德名目。文句太简，亦无从详考也。余昔尝语诸生曰，唯物一元之论，虽不明言宇宙始于迷暗，然其不承认精神是本有。则质和能的性质，毕竟是迷暗。然则宇宙从一团黑暗开发。唯物论固与佛法，数论不异也。此等思想，中国本来无有。惟伏曼容《说易》之蛊卦，曰：“万事起于感。〔事，犹物也。万事，犹云万物，非专就人事言。〕盖受佛氏影响，而误用之以说《易》，不可不辨。

“大明终始”者，何？万物之初生，曰始。万物发展将毕，曰终。〔此言乾道照明之性，是万物生生所资之以始，亦是万物发展所资之以成其终也。万物进化，到人类出现，已达于最高度，其发展庶几完成矣。今不曰完成，而云将毕者，人类之道德、智慧、勇力，与其经纬天地、改造世界之一切事业，当进进不息，何可遽说完成乎！将之为言，近于完毕，而实无已止也。〕追诘宇宙太初，乾坤浑然未形。〔诘，犹问也。浑然者，无形无象之貌。宇宙太初，鸿荒而已。不独生物未有。即诸天体亦未凝成。故乾坤隐而未形。〕其已有乾道照明之性，隐而未现欤？〔乾道，谓精神或生生大流。〕抑只是勇、尘、暗三德，聚为一团黑暗力量，本无照明性欤？此一大问题，极难解答。如将宇宙划成分段来看。当然要断定太初时期，只是一团黑暗，别无可说。若从宇宙发展的全体而推观之，则充然大有，层出不穷者，如自物质以至生命、心灵等现象，要皆由于宇宙实体之内部本来含藏如是种种可能。此义已说在前，不复赘。更有极可注意者，宇宙自鸿荒肇开，诸天体渐凝成，物质层成就。自是以后，如生物所需要之条件得具备，便有生物随缘出现，生命由此活跃。乾道照明之性，潜伏而未一显者，盖自植物出，而已启其机。〔植物学家察见植物有智觉者，非无实证。〕植物

经历无数的嬗变，进至低等动物。生命活跃增强，心灵亦发露。低等动物又经无数嬗变，进至高等动物，更上抵乎人类，庶几登峰造极。人遂有官天地府，万物之功能与威权。〔官，犹主也。人能主宰乎天地也。此中万物一词，专指物质世界而言。府，犹宝藏也。此言人以丰富无尽的物质世界，为其宝藏也。〕原夫人之生也，资取生生大流而生。〔生生大流，即是动而健之精。故不别言精。精者，精神之简称，见前。〕既生，则生生大流，即是吾人自身内在的生源。〔吾人与万物生生的根源，曰生源。生生大流，是无定在而无不在。从其在吾一身而言，则为吾身内在的生源。从其遍在于万物而言，则为万物各各自身内在的生源。生生大流，不是超脱于吾人与万物而独在，此须深切体会。〕吾人与万物，各有种类，要皆后先相继，各以己力，开拓其自身内在生源。是故综观宇宙发展不已的全体，则见夫生命、心灵，步步出潜而大显，从微而盛著。人之飞跃，最为奇异，特殊。其以强力发展自身内在生源，遂腾生命之热力于大宇，耀心灵之光明于苍穹。虽云有源者不竭，而亦由斯人之能自辟其源耳。总之，乾道照明之性，是实体内含的特性。实体变动而成用，则此种特性发现，便为生生大流，为至精之物，所谓乾是也。〔至精之物，此物字，即回指至精而言。不可误解物质或事物的物字。〕假若实体只有单独的物质性，〔即勇尘暗。〕而无乾性，〔照明而无迷暗，是为乾之性。〕则宇宙全是一团黑暗，而植物以至人类之生命，心灵，将何从得有乎！倘谓物质性，能产生非物质的种种异性物，则破坏因果律，其说不可成。是立论者所大戒也。《乾》卦之象，以大明为万物之所由成始成终，此与印度古哲宇宙人生始于迷暗之论，两相比较，其短长不难辨也。科学上精严、细密、正确的知识，哲学上会通众理，穷高极深的智慧，乃至审美的鉴赏，知善知恶的良知，岂非《大传》所谓正观于天地，贞明同日月者乎。〔按《大传》言，天地之道，贞观者也。有解云，天地之道，非妄想所猜，唯胸无杂染，洞然正观，乃有悟耳。此解亦可采。〕而学者或不肯承认乾性为本有，岂不谬哉。〔乾性，见上。〕

附识：

汉易专宗象数。其顽陋之极，乃至谓《易经》无一字不是象。如《乾》卦之象，说大明。此言乾为精神，是照明之性。乃《易经》之要皆，不可误解也。此处若误，则《易经》全部失其旨矣。而以象数为说者，则曰：大明，日也。〔日，即太阳。此见侯果集说。〕如此昏乱，可奈何！孔子大明一词，直显乾是大明之性，非迷暗性。〔显，犹说明也。〕而宗象数者，竟

说大明是太阳。岂不怪哉。

“六位时成者”何？六位，六爻也。《乾》卦六爻都是阳。〔阳者，乾之性也。何谓阳？下文当详之。〕而六阳皆取龙为譬喻者，〔下文六龙云云，即因六阳皆用龙作譬喻。〕古代以龙，为灵异之物，能潜能飞，故取龙，以譬乾之由潜藏而至于飞跃也。时成者，言乾卦六爻，表示乾道随时而成变也。乾为生生大流，至精之物，〔见前。〕所谓生命、心灵是也。宇宙自鸿蒙开辟，物质层先成就，而生物出现颇晚。生命、心灵等现象未见。〔见字，读为出现之现。〕浅于测宇宙之大变者，必谓宇宙唯是物质一元，本来无有生命心灵。殊不知，乾有实而无形。〔乾即生命、心灵，有实在的力用。〕坤有质而成物。〔质之未凝也，只是轻微流动的东西。亦无物可目见。〕两方本同一实体，不可破作二物。但坤化成物，即形成多数的个别体。而乾则浑然至一。至一者，谓是全体性，非算数之一也。乾惟以其至一，运行乎一切物中，主领乎一切物中，本非离于物质而独在，仍不失其实体的本然。〔实体是大全的。及其成为功用，则判为乾坤两方矣。然乾方犹保持全体，以运行与主领乎坤方个别的物。则坤亦与乾合一，仍不失其实体之本然也。此中本然一词，犹俗云本来的样子。〕故说乾坤不可破作二物。夫乾无形，微妙而难知。坤成物，粗显而可睹。可睹，遂坚执为有。难知，故妄疑为无。

云何《乾》卦六爻，明示乾道随时成变？〔设问也。〕生物未出现以前，乾道潜伏于物质层，即生命、心灵不获发出。故以“潜龙”隐于地下为譬。此初爻之微旨也。〔初爻曰，“潜龙勿用”。龙蛰藏于地下，不起作用，故云“勿用”。以比喻生命、心灵都未能发出。易言之，即乾道潜隐也。〕《大易》六十四卦，三百八十四爻，实以《乾》卦初爻为导首。初爻“潜龙”之象，其意义极广大，极深远，《易经》全部之微旨在是。〔微字，有深远及细微等义。此理幽远，不易体会，故云细微。〕司马迁称《易经》本隐之显。〔见《史记》。本，犹始也。之，犹前进也。言宇宙万变，万物，始乎隐微。而发展不已，进至显著盛大。此《易经》之旨也。〕此孔门大道学派流传之要义。而司马氏犹能述之也。《大易》一经，深穷宇宙大变，如何开始，不能不承认宇宙人生确有根源。又万物发展，决定率由乎相反相成之最高普遍法则。此亦无可否认。〔万物一词，自太空诸天体，或一切物，乃至人生，皆包含无遗。〕如上二义，广说，则无从说起。扼要而谈，根源，决不是超脱宇宙人生而独在。根源，即是宇宙万物各各自身内在的生源。〔宇宙万物四字，作复词。宇宙亦万物之总称故。〕若克就吾人而言，根源，即

是我身内在的生源。再申言之，根源确不是有多，而只是吾人与诸天体，或一切物，共同的一元。譬如众沓，同一大海水。吾人不能把根源当作一件物事去寻找。但不可妄疑为无有。任何人不能否认自身有内在的生源。不能把自身内在的生源，作为多数细胞或电子等集聚而成。而且电子和细胞等小物，亦不能无生源而凭空幻现。〔小物一名，本于《中庸》。参看体用论。〕这个东西〔指根源。〕不可诘问其所从来，只合说为潜隐的物事。《乾》卦初爻所明示者即此物。至于相反相成的普遍法则，既无可否认，又不能不承认实体变动而成用，本有乾坤两方面。易言之，本有生命、心灵，和物质两方面。〔此中举物质，即摄能力在内，质力无可破析为二故。〕倘不承认有两方，则相反相成的法则，便无可成立。宇宙只是一性的东西，变成万有，此论如何讲得通。〔一性者，谓一种性质。如唯心论，则主张独一的精神性，是一元。反之，如唯物论，则主张独一的物质性，是一元。〕而且，从宇宙发展的全体去观测，明明是生命、心灵，步步从隐微中大显出来，终于统御无数天体诸大物。余在前文云，腾生命之热力于大宇，耀心灵之光明于苍穹，事实不容否认。此固出于人之“成能”，〔成能，见《易大传》。〕而人之所以得成其能者，以其自身有内在的生源故，以其是从生源中，资取生命、心灵等照明性，而得成为灵物故。否则无从有此成能。乾道，从潜隐中显发，以至乎盛大。生命、心灵，从隐微中显发，以至乎盛大。〔乾道二字，至此，只是重复申明耳。〕甚至万物万事，无不由隐而显。《乾》卦初爻，揭此广大义蕴。学者于仰观俯察，远取诸物，近取诸身之际，随处体会此旨焉，可也。二爻，“见龙在田”之象。〔见字，读现。〕则以龙由潜伏而出见于地面。〔田在地面。〕比喻生物初出现，生命即从闭塞的物质层，骤然出潜而著明也。三爻，则以人之成为君子者，犹如龙有健德。故以之比喻生命、心灵，从物质层，破除固闭而出，惟奋战乃可成功，是以乾乾。乾乾者，健而又健，奋战之谓也。四爻，“或跃在渊”之象。则以生命之跃进，亦不无障碍。譬如欲高跃乎天，而又退处乎渊，如自植物以往，经无数跃进，而至高等动物，生命已盛矣。而犹未臻极顶。即欲跃而仍在渊之象。〔凡举生命，即摄心灵。〕五爻，“飞龙在天”。则以比喻生命力之飞跃，达于最高度，即在人类出现之时。人类能以自力，发展其生命、心灵而扩大之。故有飞跃在天之象，六爻居上，不复言生命者，则以生命无穷尽故也。〔上爻是穷地。〕六位，指六爻而言。《乾》卦六爻，以随时变动，而成其至健。〔六爻皆阳，故成至健。〕所以表

示生命、心灵随时变动，进而又进，遂飞跃而抵乎最高度也。心灵发展到最高度，是以乘六位纯阳之健，始得创成统御诸天体及改造宇宙之伟大德业。故曰“时乘六龙以御天”也。〔孔子以龙性强健，比喻乾阳之强健。故不直言六阳，而称六龙。时字，通常为时间之称。然古籍亦以时字，作是字用。兹不及引。六位时成之时，即通常所谓时间也。时乘六龙之时，宜训为是。六位皆阳，即是纯健。〕

《文言》曰，〔《乾》《坤》二卦，皆有《文言》，共二篇。刘瓛曰：“依文而言其理，故云文言”。案：文者，谓孔子所作之卦辞、爻辞及《彖传》等也。大道派诸贤，依圣文而推演其义，名曰《文言》。小儒伪经，犹载此二篇，而改窜太多，失其真相，（相，读相貌之相。）但圣言犹有保存，须善抉择。〕“先天而天弗违”，云云。此亦发明统天，御天义也。天字之义训本不一。〔义者，谓每一字，各有其义也。训者，解释其字义也。不一者，中文往往一字含多义，即解释各别也。〕如统天，御天，两天字，皆指太空大物，即诸天体而言。“先天而天弗违”之天字，则有二义。第一义，与上引两天字同训，谓诸天体也。先字，是主动义。不是时间先后义。言人之心灵作用，主动以统御诸天体，大物。而诸大物亦从心改造，莫能违反也。如《易大传》云：“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。又曰：“裁成天地，辅相万物”。此等理论，存于《易大传》者颇多，自科学发展以来，多已见诸事实。先圣前识，倡明于古代。岂不奇哉。第二义，运会亦名为天。如何是运会？〔设问也。此下便作答。〕万变、万动之群智、群力，互相汇集。析言之，固极复杂。总观之，即成为或好或坏的一大潮流。是为运会。运，犹往也。人间万变、万事，与全宇宙万变、万物，同是前往，没有中间停住之一瞬，没有最后了结，归于空无之一息。会者，际会。此种意义，难简言之。如吾人现前所值之时，在大往无住之流中，却有无数的特别变动，与特别情境，这便叫作际会。运会已成，殆疑为不可御、不可易，故谓之天也。运会的内容，无量复杂。复杂，由于群智、群德、群力之不一致，而可大别为好坏二途。好的分子足以抑制坏分子，则运会是向好处而直前。坏的分分子足以抑制好分子，则运会是向坏处而没落。当运会之日趋于大坏，万物每陷溺其中，而不自觉。〔此处万物，谓人类。下仿此。〕有前识者，导万物而觉之。〔注意。〕万物同觉，而有正向。群智、群德、群力同集于正向一途，是谓先天。〔注意。〕从此以往，运会只日趋于好，不至退转为坏，是谓“天弗违”。夫人有前识，能先乎天，而统御天，此心灵之威权也。心毕竟是物之主。〔心灵，亦简称心。〕而学者不闻《大易》本隐之显之基

本原理，遂谓心非本有。余实未知其可。孔子《大学》之教曰，致知在格物。心必用之于格物，方得主乎物。宋明理学家言天理，而未尝用心于格物。其为老与禅之支流明矣。《乾》《坤》二卦，本是解决心物问题。乾为心灵，坤为物质。〔举心，即含摄生命。举物，即含摄能力。他处仿此。〕圣人于乾，特著统天之弘义。〔弘，犹大也。〕深远矣哉。

或有问曰：闻先生说《易》，而后知汉宋群儒之说，诚是上世术数之遗。而先生果得孔子之真也。统天之广大理论，征之《易大传》，知同乎万物，与裁成天地云云诸文，确有明证。非先生以己意传会之也。然吾窃有疑者，近代人生思想，确是向外发展。无有守之于内，无有养之于中。《论语》称，“君子无终食之间违仁”云云，此即内有所守也。孔子自谓，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”云云。盖圣人有以养其中也。这里确有一种学术，须讲求。不是梦然做得到。向外追求过烈，未免摇荡其性命。吾怀此感，而不欲言之，惧顽愚见斥也。千岁之后，未知有与吾同感者否。今闻先生，《大易》统天之解，吾欣闻所未闻。然窃有疑。孔子之人生思想，似亦偏于向外发展。先生不惜过分宏扬，何耶？余答之曰：贤者之意趣，亦深远矣。然孔子确无偏，贤者犹未通《易》耳。《乾》卦，明示性命。《坤》卦，教人得主。此是真实源头。而伊川一字不通也。何况汝乎。大本立定，则裁成天地，改造宇宙之大业，岂是人生分外事乎！望汝深思。

“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”。

乾道之道字，有二义。一，道者，实体之名。乾坤同一实体，而就乾言之，则曰乾道。明示乾有实体而非虚幻也。〔佛氏便视万有，皆如幻、如化。〕就坤言之，亦称坤道。准乾可知。《坤》卦言地道。则以坤道，取地为譬喻故，不妨称地道也。〔若就汉易言，当云坤取地象故，不妨称地道。但孔子以象，作譬喻解释。余故直举譬喻、伊川不通象，后人效之，则《易经》之名词不可解，尚可求其义乎。〕如乾之龙德，本言阳德。而就譬喻立名，则云龙德。此易之例也。二，道，犹理也。中译佛籍，有时以道理二字合用，曰道理。后人文集，有时用理道一词，犹道理也。理道二字合用，只是一个理字的意义。理字，有条理、法则等义。道，犹路也，亦有条理等义。乾为生命，是乃生生不息，而为众理之根。不同佛氏所谓迷暗势力。故乾道一名，亦兼有理道之义。清儒戴东原言性，谓其生生而条理。此谓观生有得之言。〔《观》卦曰：

“观其生”。见上。] 综上二义，一，乾有实体，非虚幻故。二，乾是生生，而为理根，非迷暗性故。此乾道之名，所由立也。他处用乾道者，皆仿此。晚周古籍，修辞并精名理。汉人始废此事，宋学派更不知有名理。近人读古书，鲜不随便混过，是可戒也。

“乾道变化”云云者。此中言乾道，即伏有坤道在内。所以者何？乾坤非两物，只是两方面。说在前文。独阳不变，孤阻不化。变必有对，是常理也。〔理之自然有定，而不可改变者，曰常。〕变化一词，平常每作复词用。〔化，犹变也。〕而在《易经》中，则变化二字有分。虞翻曰：“在阳称变，在阴称化”，云云，此是孔子《周易》之定例。汉易家窃之以自文，翻亦承袭耳！〔汉易，是术数的辞典。本非学术性质，无所谓例。〕玩《乾》卦《彖传》，实以乾统坤。乾主动导坤，是谓变。坤承乾而动，与乾合一，而成其功，是谓化。宇宙开辟，必率由乎相反相成之根本法则。此无可疑也。夫乾，无形而周流。〔无形，故隐藏而不可目睹，不可手触。乾之初爻，即表此义。周，犹遍也。周流者，谓其遍满太空，流行不熄也。不熄，犹云不灭。乾道只有时时舍故生新，决无灭熄。〕坤成物而闭塞。〔此义易知。有问：乾道无熄。坤道有熄否？答：坤为质和能，决无灭熄。〕两方之性，本相反也。然乾有刚健、中正，纯粹诸德。此乃圣人从其平生践履中实现之，而后揭以诲人耳！《文言》曰：“大哉乾乎！刚健、中正、纯粹，精也”云云。从来注家，多以精字，与上诸德，相连而言。即以精，为诸德中之一。姚信曰：“乾称精”。〔姚说必有据。〕则以乾有刚健、中正、纯粹诸德，是乃乾之所以称为精也。余以姚说为正。精字，不可与上三德相连。李道平疏此处，徒作繁琐的分析，殊不必。余谓刚健是一德。中正又是一德。纯粹又是一德。故说为三德。宇宙万有，大生广生，无穷无尽。吾人生活内容，丰富不竭，充实不可已止。可悟生命力具有刚健之至德。〔乾为生命，其德以刚健为首。不刚健，何能生生不已，即生命绝矣。〕又复应知，乾为心灵。言其静也，澄明专一，不容杂染。言其动也，盛德积中，一直发出。本无偏向，亦不终止。是谓中正之德。〔正，犹直也。中，亦是正直义。譬如室中央，其于四方都无所偏向，此便是中。而已无偏向故，即是正直。盛德积中者，谓生生之德，是为仁德。万德本乎此，故说为盛。动静本来是合一的，不可拆开。此中言心灵，即克就本心而言。本心才是乾道。私欲之动，不可说为心。兹不及详。纯粹者，言人自有生而后，私其小己，而起一切染污习气，便不纯粹。今乃克治染习。而心灵本来纯粹之德，遂显发出来。如上三德，幸存诸《文言》。圣人发明乾道之德性，为下文，万物“各正性命”，立其本。义旨深远至极，可不究哉。（为下文之为字，

读若为。将欲说明乾道变化，不可不先说明乾之德性。否则下文“各正性命”，便无本。汉易家只是术数的一套作法。固不能悟及此。而程颐以性命之学为号召。其注《易》也，乃于此处，绝无自悟。妄以继孔自负。夫乾，惟有刚健、中正、纯粹诸德，故乃浩然发起大变，而不惧坤之与己相反，〔己字，作为乾之自谓。〕导坤以德。坤亦承乾而化，与乾为一，克奏元功。是为乾道变化，〔元，犹大也。〕宇宙遂开，人生资始，大哉！其盛矣乎！

“各正性命”者何？万物之生也，各各资取乾道，以为其性命。〔性命，犹云生命。说在前。〕各各资取坤道，以成其形体。乾为坤之主，性为形之主。是乃乾道统坤之天则也。〔性命，简称性。形体，简称形。后仿此。乾主乎坤，性主乎形。此二语，只是重复言之耳。〕天地万物与人，皆资取于乾道以成性，唯人独能显发之、弘大之。天地万物与人，皆资取于坤道以成形。唯人之形体，组织完善，而生命心灵乃得凭借之，以发展其力用，极乎盛大。乾之主导坤，生命力之斡运物质，不能无障碍。其隐藏于物质层也，既久，而后得转化物质为生机体。生机体又经无数转化，而后有最精巧，最完善之最高级生机体出现，是为人类的形体，所谓身躯是也。生命力，健而又健，破除物质的障碍，而后发展到人类最高级的生机体。生命即有此优良之凭藉，乃益发挥其主动力，以统御小体。〔即身躯。〕庶几毋溺于私，而率由乎乾道之大正。若乃与小体相关联之无量物质宇宙，亦皆统御之，俾其质量能量发展臻于完备与大美。宇宙毕竟是“大生”，“大明”，不是一团尘碍。〔中译佛典，以物质为尘，亦说为碍。以尘物障碍性故。〕

《文言》曰：“乾元用九，乃见天则”，云云。此明乾道统坤之定则也。〔则者，法则。其则不可易，曰定则。〕六十四卦，唯《乾》卦言用九，《坤》卦言用六。《乾》卦言用九者，用其纯阳，以统阴也。《坤》卦言用六者，用其纯阴，以顺承乎阴也。二卦既著其例。其余诸卦诸爻，皆自《乾》《坤》出。则不复赘也。其言九与六者，盖以数，分阴阳。则奇数为阳。〔奇，犹单也。〕偶数为阴。〔偶，犹双也。〕九者，阳数。六者，阴数。故用九，即是用阳。用六，即是用阴。用九与用六，自昔群儒，莫得正解。余谓，以阳统阴，是为用九。以阴承阳，是为用六。会合《乾》《坤》二卦，而观其大通。吾说有据，确尔不妄。“乾元用九，乃见天则”。此言乾统坤，性统形，是天则不可违也。〔乾统坤，即是生命、心灵，统物质。性统形，谓生命、心灵为身躯之主。身躯即物质，亦即坤也。〕万物各各资取乾以成性，资取坤以成形。于是乎乾坤在万物。万物以外，无有独在的乾坤。则万物各各当尽己力，遵循乾统坤，性统形

之天则。扩大刚健、中正、纯粹之乾德。〔亦名性德。〕至此，则乾坤之实体，乃由万物发展充盛。物各有其内在之源。〔源者，谓乾坤的实体。〕今竭尽己力，濬其源而益畅。弘其源而无尽。万物生存之意义与价值，正在乎是。

孔子《周易》，本以乾阳坤阴，相反相成，为其根本原则。但与此原则，密切相关者，更有乾阳统坤阴，坤阴承乾阳之最大原则。我认为，此是《周易》辩证法之最特殊，而又最精密处。如果只将乾坤或阴阳看作对立，而无一方得为主者，则对立如何可归于合一，岂容更立第三方乎。试就人事取譬。如孔子主张天下为公之大道。〔即以大道，当作乾道的一方。今之共产主义，亦是天下为公。〕决定消灭天下为私之毒物。〔即以天下为私，当作坤道的一方。今之资本主义、帝国主义、殖民制度，皆私也。〕公私两方阵营本相反，不妨说为对立。实则公的一方，是乾道，是为主，以开导私的一方者。私的一方，是坤道，是当顺承于主，而完全革去其旧恶。如此，则私方，本不可与公方对立。只当去私以归公。私方去私归公，才是公道普遍盛行。昔之两方阵营，今皆合一于公道之下，创开公道发展的新局面。不是别有第三方，收拾乾坤对立之局而图合一也。乾道无消灭，无可反对，坤道惟有承乾。

综前所说，乾道变化一语，即含坤道。何以故？变化二字，明明将乾坤并举，已说在前。乾坤异性，而相反相成。乾起变导坤，坤承乾而化，其要，在遵循乾统坤之天则。乾不可不健而又健，坤不可失其顺也。〔乾惟至健，故能统坤。坤惟至顺，乃得承乾。〕乾以健统坤，不任坤之反动。〔任者，放纵之谓。犹俗云，听之也。不任其反动，则乾必自尽其中正、纯粹诸德，以开导坤，否则无以统坤也。〕坤以顺承乾，即与乾同功，遂有乾坤合一，保固太和之利。征诸人事，固如是。上穷造化之理，乾以刚健、中正、纯粹诸德，主导乎坤。坤承乾起化，而与乾合德，是谓太和。宇宙由物质层，而转化为生命层、心灵层。则乾统坤，坤承乾，〔作一读，不断句。〕性、灵统物质，物质随性灵而转，实事足征。〔则字，一气贯下，为句。性灵者，性，谓生命。灵者，心灵。物质随性灵转者，谓物质随顺生命、心灵，而转变为生机体也。〕乃至人生，百体之动，一切率由乎性，而莫敢违乾道之大正。〔百体，谓身躯，即坤也。性，谓生命，即乾也。性主乎形，故百体之动，皆率由其性，而不至殉没于私欲之中也。〕乾统坤之天则，昭然甚明。〔造化一词，古人以为有造物主，造作万物，后人沿用此词，亦不必同于古义。但甚含糊，无正解。余则以为，万物之实体的内部，含藏乾坤相反之两性，交

相推动，遂成变化。而万物以是“资始”、“资生”。是谓道化。（宜覆看前文。）今当继前，说“各正性命”。

“各正性命”一语，是《乾·彖》第一义谛。〔谛，犹实也。是真实义，不虚妄故，曰谛。第一义者，于一切义中，此为根本，故称第一。〕二千余年来，号为经师者，其于此处，无有解悟，即置之不问。更有以不解为解，不悟为悟，逞其迷妄，敢为胡说者。如程氏《易传》，解此处云：“乾道变化，生育万物。洪纤高下，各以其类，各正性命也。天所赋为命，物所受为性。保合太和，乃利贞”，云云。余少年时，初览朱子《近思录》，开始便采录程氏《易传·乾卦篇》，第一段注文。朱氏尊之，同于孔子《六经》。〔孔子《六经》，晚周六国时，小儒已尽取而改窜之。朱子本无从见《六经》。只是汉代小儒传来之伪《五经》，当作孔子《六经》而竭诚尊重耳。其于二程，亦尊之犹孔子也。〕余于程注，玩索再三，颇感一团混乱。其首曰：“乾天也”。又曰：“以形体，谓之天”。〔力案：上古之民，仰望太空，大圜，苍然之貌，即以为是天帝之形体。〕以主宰，谓之帝。〔力案：大圜苍然者，气耳。不可信为天帝之形体。天帝是主宰，从何取征乎！〕以功用，谓之鬼神。〔力案：阴阳，取象于鬼神，在上古术数家用之，无足怪。《中庸》言鬼神，则小儒改窜原本而增入之耳。宋人言鬼神者，二气之良能，此乃胡混语耳。二气之说，余已破斥在前。又何良能可言乎！〕程氏绍述古代事天之教，乃于注释各正性命处，妄将乾道改作天帝来说，直以天帝生育万物。或洪或纤，或高或下，各以其类，是为各正性命。如程氏此说，则物之洪大者如太空无量天体，纤细者如秋毫，巨细各以其类，便是各正性命。又有物之高者如崇山，下者如江海，高下各以其类，亦是各正性命。由此说而玩之，则是天帝之变化而造物也，殆预作安排，使万物之洪纤高下各以其类，庶几万物性命各得其正。程氏此说，如可信乎，则万物惟有遵守天帝之安排，无可尽自力以至于进化，无可尽自力以至于发展，而万物皆成僵固之死物耳。程氏尊神道以黜万物。〔黜者，言其降低万物，不承认其有自力也。〕纯是上古宗教之信徒，岂不怪哉。尤可惜者，程氏以性命之学，自居孔子嫡嗣。孔子作《乾·彖》，明明指出，万物皆禀受乾道，以成其性命。〔成字，本于《易大传》如人，虽禀受乾道，以为其性命。但人须有修养之功，能将乾之刚健、中正、纯粹诸德性，在己身上，实现出来。如此，则乾道方成为人的性命。倘无成性之功，则将如先哲王阳明所说，世人存诸胸际，见诸行进者，总是随顺躯壳起念。既随顺躯壳起念，即一切专为小己之私欲私意与私利上作计。人便为躯壳或小己所束缚，如蚕造茧自缚，而殉没于其中。则其所禀受之乾道，早已丧亡，人便变为无生命、心灵之物，是可哀也。凡人如

丧失乾道之刚健性，即卑靡、怯懦、屈辱，不堪树立。丧失乾道之中正性，即迷乱、邪曲、虚伪、狡诈、残忍，一切颠倒。丧失乾道之纯粹性，即杂染污秽、自暴自弃、以无耻下贱为得计，以持守公正为可哂。帝王时代之官场，多此流。〕程氏于此处，竟于性命一词，不曾切究着落，乃曰：“乾道变化，生育万物。洪纤高下，各以其类，各正性命也”，云云。程氏本以乾为天帝。〔引在上文。〕遂以教徒之乱调，变易圣言，迷惑来学。顾亭林、戴东原并教学人治《易经》，宜宗程《传》。亭林先生博学，治史有感，而创发民主思想，惜乎未达经义。东原精考核，而好哲学，矫心理学之弊，清世学人中，罕有其匹也，然非超悟之才。二公莫辨程《传》之失，是其缺也。

已教程误。当释圣文。云何“乾道变化，各正性命”？上句〔“乾道变化”。〕已释在前，今释“各正性命”。有二事，须先说者。一，古人行文造句，多有伏词。〔伏者，其辞隐伏，避繁也。〕上句尾，化字下，下句首，各字上，伏有万物二字。又下句，各字下，伏有禀受两字。此伏字之宜寻者也。二，易学创始于伏羲之八卦。〔言八卦，即含摄六十四卦。说在第一分中。〕八卦本非占卜之术，而术数家利用八卦，为占卜之宝典。自是而术数家以占卜之道说《易》。〔道字有多义。此处道字，犹术也。〕遂承伏羲易学之流。〔后来汉易之象数，即古术数家易说之流传也。〕孔子作《周易》，虽根据伏羲八卦，而其阐明卦义、爻义，不与伏羲同。后圣、先圣，时代相隔太远故。〔后圣，谓孔子。先圣，谓伏羲。〕古术数之易说，行世久远。孔子欲托之，以抒发自己创见，且解术数之述。故其卦辞、爻辞，时有采用古《易》说之象，而改变其义，实乃其自作也。〔古《易》说，谓古术数家之《易》说。其字，指孔子。下同。〕亦有其自取之象。如乾为仁，乾称正与大，此等象，必孔子所取也。说在第一分。各正之正字，乾道之象也。不直言乾，而言正，则以正为乾道之象故也。学《易》者，如不考象，则《易》之辞，往往不可通。程氏以扫象为贤，此学王弼而大谬者也。〔王弼通象，程颐竟不求通。〕如上二事既明，则各正性命句，当详定之，曰：万物各禀受乾道，以为其性命。〔注意。〕乾，称“大生”。又主导坤以“广生。”故万物各资取乾道，为其性命。〔《乾·彖》只言资取，而吾亦言禀受者，何？资取之义，盖以万物是取得乾道，而始有性命。万物不是从空无中偶然幻现也。但万物既已资取于乾道，成就了自己的性命。（自己，设为万物之自谓，下仿此。）则于资取的同时，亦即是万物禀受了乾道。总之，资取一词，表示乾道已被万物完全取得来了，不可妄想万物以外，有独存之乾道。禀受一词，亦即表示万物完全禀受了乾道，为其自己的性命，亦无可离万物而求乾道。二词含义，原来一致。〕

又理学家，如程朱诸老，解释“命”字，必曰天所赋予于万物者，谓之“命”。此因有天帝在他脑中活动，故如此解。余案《易经·无妄》卦曰：“动而健，天之命也”。（此处“天”字，与《乾》卦天行健之“天”字，同是取诸天体之行也健，为乾道之象。）余据此二处，将“命”字与“生”字连合成词，而定其义曰，生生不已，动而恒健，故云生命。恒字吃紧。乾为生命，为心灵。乾道是健而又健，无有不健时。余故用一恒字。程颐注曰，“天所赋为命。物所受为性”，云云。（引在前文。）将性命两字拆开。只欲归本于天帝之故耳。又复应知，生命恒是活活跃跃的，故说一“动”字。具动而恒健，正由于生命力之充实，不可已止。《屯》卦《象传》曰：“雷雨之动满盈”是也。（雷雨之动，满盈于天地之间，生物畅遂。以此，形容生命力充实，盛大。）有问：西洋学人颇有持意志论者，以为宇宙开辟，原于强烈的意志力。今者，先生说《易》，以乾为生命、为心灵。虽与单提意志者，绝不同，而乾是刚健性，与西人崇奖意志之强力者，岂不有相近欤？夫奖强力，则凡富于权力欲者，将奖之以自豪，而兴凌驾万物之野心。此非人道之忧欤？（此中万物，指全世界人类。）答曰：吾子之虑，对于西洋意志论者而言，则诚然矣。惜乎未通乾坤之蕴也。意志强力，盲目的追求也。乾道，大明终始，无迷暗性。岂可谓其同于盲目追求之强力乎！乾之德性，略说有三，曰刚健，曰中正，曰纯粹。刚健而不离乎中正、纯粹是乃“大明”之健，非迷暗之强也。强力而离乎中正、纯粹，（中正、纯粹、二德，其义深远，宜深玩。吾释在前文。）是乃迷暗之强耳。《坤》卦言坤，“先迷失道”。与佛氏“无明”之论，可相通。（佛说“无明”，即是一种迷暗势力。）此与乾道“大明”，极端相反，迷暗之强力，是暴力。“大明”之健，是人生之力。“大生”之力，毕竟不以力名之。故姚信曰：“乾称精”也。佛氏之法，〔此处法字，指佛氏之学说。〕分别万物，为有情、无情两大类。〔此处情字，佛家经论之注疏，皆以有情识者，名有情。无情，则有情之反。〕如自最低级之动物，至最高级之人类，凡有情识者，皆称众生，皆为有生命之物。若乃草木、土石诸物，皆无情识。并称无情世间，都是无生命之物。外道主张草木有生命，佛之徒犹不许可。实则外道之主张，为是。佛氏反之，非也。土石之类。世人以为纯是物质，无有生命。若依《大易》乾坤互含之原则。〔《大易》，指孔子之《周易》。〕坤含载乎乾，乾斡运乎坤。〔斡运，注见前。〕乾坤不可拆之为两物。何可说土石无生命乎！〔生命，乾也。土石，坤也。乾坤既不可拆开，何可说土石无生命。〕但土石之类，坚凝，闭塞。生命力虽潜运于土石中，毕竟不能显发出来。世人不信土石有生命，亦无怪其然耳。〔运者，运行，潜，犹隐伏也。〕有问：先生据《乾·彖》，有“万物资始”及万物“各正性命”之文。据《坤·彖》，有“万物资生”，及《大传》“坤化成物”之文。遂综合此两处文义，而说宇宙之间，每一物皆禀受乾道，以有生命。〔言生命，即摄心灵。〕皆禀受坤道，以有形体。〔每一物之形体，虽是就

个体而说。但个体实与太空之无量数物质宇宙，通为一完整体。（亦可云全体。）如此，则是每一物，皆为乾坤完备之物。先生说《易》，诚有据。而我窃疑，生物之生命，乾也。其形体，则坤也。可谓乾坤完备矣。无机物之形体，唯是物质，不可谓有生命、心灵。是乃纯坤而无乾也。余答之曰：大宇长宙之间，实无独有乾而缺坤，或独有坤而缺乾之物。只阴阳不无偏胜耳。〔坤为阴性。乾为阳性。〕阴胜者，说为阴物，无机物是也。而阴物非无阳性。〔阳性，谓生命、心灵。〕但生命力斡运乎坤，本当转化物质为生机体，而其条件未能齐备，则生命力终潜藏于物质中，而不得发现出来。故疑，无机物只是阴物，独有阴性，而缺阳性耳。阳物，非无阴性。阳物之形体，即阴也。〔如动物与人之躯体，即是物质的，即阴性也。植物之形体，是物质，不待言。〕蕃然万物，形体最粗大者，莫如诸天体。最纤细者，莫如一微尘。生命、心灵，充盛至极者，莫如人类。低弱不著者，莫如原形质或苔藓之类。万物之所由始，或所由生，必有质和能，以结其形、固其体。必有性和灵，浑然至精，〔性，谓生命。灵者，心灵。浑然者，大全而不可剖分之貌。〕以主领与运行乎物质之中，融其分化，而通为一体。〔融者，融合。坤化成物，便分而为多数个别的物。生命、心灵，则斡运乎无量的个体中，而融合为一体。一体者，言其是全体性，不可剖分，故云一体。〕物质凝成实物，便分为无数的个体。生命之流，充满乎大宇，而普遍主领乎无数的实物中。孔子《周易》，《观》卦，著观生之奥义。〔著，犹发明也。幽深之义，曰奥义。〕确实于自身和万物共有之生生大流，体会亲切，〔生生大流，即生命之代词。〕遂乃实践于躬行之际。扩大其天地万物一体之德量。与众生共遵循于大公至均之规矩。而天下一家，都无苦乐不齐，强弱异势之悲剧。〔天下，犹云全世界。《礼运经》，以大公为骨髓。《周官经》，以至均为骨髓。〕此乃圣人洞彻本原，同体万物。〔以天地万物，皆于自我为一体，故云同体万物。〕公均之规矩立，裁辅之大业成。〔裁辅者，孔子曰：“裁成天地，辅相万物”云云。释在前文。〕人道崇高至极矣。

余相信，万物实体内部，〔万物下，实体上，伏一之字。〕含藏“大生”与“太素”，阴阳相反之两性，交相推动，遂成变化，乃有万物。〔“大生”者，乾道之称。见《易大传》。“太素”者，坤道之称。见《易纬》与郑玄《易注》等。坤称“太素”者，素，犹质也。太者，大之之辞。坤道凝成物质宇宙，生命力方可转化物质为生机体。是以赞美物质而尊大之也。阴阳云云者，坤之性迷暗，是名阴性。乾之性照明，是名阳性。两性相反，此实体内含之矛盾也。成变化者，乾主动以开坤，是名为变。坤承乾而与之同功，是名为化。乾变坤化，则矛盾化除，乾坤已合一，于是乎有万物。〕每

一物，皆禀受乾道“大生”以成性。〔性者，生命之别一称。〕皆禀受坤道“太素”以成形。〔形体，简称形。〕故乾坤即是万物。〔非离乾坤得有万物故譬如说水即是冰，非离水得有冰故。〕万物即是乾坤。〔万物既已取得乾坤而成就了自己，即万物自身以外，无有独在的乾坤。譬如北京后海，昔年水浅，冬寒，则海底皆坚冰也。冰，已尽取海水而自成。即冰以外，无有独存的海水。〕不可离之为二也。〔乾坤，万物，互相即，不可拆开。〕有问：乾坤即万物，万物即乾坤。既闻之矣。然则一元实体，何在乎？答曰：汝有此问，只缘有天帝在汝脑中活动。故以为，一元实体，当是超脱乎乾坤万物而独在。故来诘难耳！古今哲人，肯定一元实体，是有而非无者，并非少数。吾侪若仅就肯定一元实体是有之观点而论，本未可遽斥若辈为错误。〔若辈，指肯定一元实体是有之诸哲人。〕然诸哲人，虽同肯定一元实体是有，而其对于一元实体之说明，则鲜不陷于大错大误。此其故，何在乎？求详，则此处不便，恐牵涉太远故。略说，则姑举三项。一，肯定有一元实体者，未能扫除宗教家天帝之迷。总以为一元实体，是超脱乎万物而独在。二，将一元实体，猜想为独立固定的东西。此与第一错误相关。三，谈一元实体者，总以为实体之性质，是单独一性，无复杂性。如一元唯心论，则其实体是单独的一性，曰精神。一元唯物论，则其实体是单独的一性，曰物质。两宗同持一性之论，果于事理相应乎！〔相应，犹相符合也。〕今若问彼，〔彼者指两宗。〕实体若是一性，如何得成变化？如何得有万物？余不知彼等作何解答。倘谓物质是第一性，精神是第二性。今试问，即不许一元实体的内部，含藏物质和精神等复杂性。后来竟有心灵从本来空无中，忽然出现。且能改造物质，制御物质，利用物质，其明睿作用，盛大无匹。今乃以物质为万有之一元，是为第一性。精神，则目之为第二性，此第二性，忽然出现，断无此理。若谓其从第一性发展出来。〔其字，指精神或心灵。〕则是物质，能产生非物质的心灵，因和果，绝无少分相似处，明明破坏因果律。说在前文，毋须深论。

综上所述。从来破斥错误者，甚多有力之论。顾工于破者，只是攻人之缺点，而自己并未能解决问题。余详究孔子《周易》。其在宇宙论，本肯定有一元实体。但其持论之宗要，〔宗者，大纲。要者，精要之旨。〕实以乾坤或万物为主。而收摄一元实体，以归藏于万物。易言之，一元实体，是乾坤或万物之真实自体，不是离开乾坤或万物而独在。今之难我者，如能体会孔子之胜义，〔义最殊胜，曰胜义。〕则其闻乾坤，万物互相即之论，何至不悟

一元即是乾坤或万物之实体，而妄兴一元将在何处之疑乎！〔吾书，以一元实体，作复词用。但时或单举一元，或单举实体，均无不可。乾坤，万物互相即者，上语，乾坤即万物。下语，万物即乾坤。此谓互相即也。即字，表示异名，同实。如云孔丘即孔仲尼。两名虽异，而实乃指同一人。此一例也。即字之义颇严。两语更端互即，更严。（更端之更，读若耕。）但互即，亦各有深旨，不是随便作更端回环之空语。此不及详。〕尤复须知，孔子《周易》，创明一元实体，含有复杂性，非单独一性。此其所以矛盾内蕴，而变化畅通。《乾·彖》曰：“乾道变化”，万物“各正性命”。〔各字上，伏有万物两字。说在前。〕盖《周易》有乾坤互含之例，明示乾坤不是两物。读《易》者必先究明此例，方知《乾·彖》之文。举乾，即含坤。言乾变，即含坤化。变者，乾主导坤也。化者，坤承乾，而与之同功也。变化，即是乾坤合一，万物由是禀乾以成性，禀坤以成形。故曰“各正性命”。〔各字下，伏有禀受两字，说在前。正者，乾之象，各正者，言万物各禀受乾道，以为其性命也。学《易》者，必通《易》象，方可于此处正字，找得落实处。否则不知圣人何故于性命一词之上，用一正字。余昔尝对此正字，多方求解，总觉难通。后阅《易》象，始涣然冰释。有问：先生于此处，说及万物禀坤以成形，理虽如是。而《乾·彖》并未说到此，先生殆以意补之欤？答曰：汝犹未通乾坤互含之例。上语，说乾道变化，既已含坤化在内。下语，说万物各禀乾以成性，从文句上看，只说禀乾成性之一方。实际上此处有伏文。伏文为何，即禀坤成形是也。须知，上语，有乾变，所以下语承之，说万物禀乾成性。上语化字，明明是坤化。则下语，应承之说禀坤成形。否则下语缺了一方，无此理。汝如通《易》例，当知此处实有伏文。非余敢以己意妄补也。且易之辩证法，辨物析理，不拘一方。才说此，便有彼。虽无明文，定有伏文。《易经》未易读。今人轻视圣文，宜戒。〕圣人说到乾坤或万物，则已密示乾坤、万物，定有一元实体。〔密示，犹隐示也。〕否则乾坤、万物，岂是空华幻想，都无实体乎！才明此，即悟彼。不如是，未堪学《易》。今日好《易》者，鲁之儒，如陈生亚三，姜生伯棠，吾望其猛力也。

“保合太和，乃利贞”者。案上文云，乾道变化。盖谓乾主变，开坤。坤承乾而化。阴阳两性，化除矛盾，而归合一，是谓太和也。乾坤合一而太和，如自宇宙而言，则乾道统坤，与坤道承乾之天则，昭然著明。如生命力斡运乎物质中，其初隐藏，终乃转化物质为生机体。宇宙由粗重、闭碍，而变为“大生”，“大明”。此非乾道统坤，坤道承乾之盛事乎！〔粗重者，形体至大，曰粗。如诸天体是也。物质凝成一切实物，莫不笨重秽浊，故总说粗重。闭碍者，物质坚凝，便成闭塞的东西。且障碍性极大。《易纬》，说坤性沉坠，以其下坠，无向上升进之性故也。《乾·彖》，言“大明”，以乾为心灵故也。《大传》称乾曰“大生”，

以乾为生命故也。坤为物质。物质不能为生命、心灵之元。（元，犹本原也。）世人以物质为生命、心灵之本原，此大误也。而浅识者终不省。〕又复当知，乾坤合一而太和。如自人生而言，则人生当以自力，存养乾道，扩大乾道。凡暗室起意，与触境生心，及见诸行事者，一切皆以“随顺躯壳”起念为大戒。〔“随顺躯壳”起念，此先哲王阳明先生语也。先生倡明良知之学，内省真切。此语甚深广大。是其平生真实得力处。〕余以为人生失乾道，至于下坠，或陷于滔天罪恶，而寻其恶根，无非“随顺躯壳”起念而已。〔滔天者，滔，犹漫漫也。（今俗谚，犹以河水溢出，曰漫漫。）古时洪水为灾。史称水势上升，漫漫及于天际，谓之滔天，盖极言之耳。世人遂以凶人作大恶者，谓其罪亦滔天。〕躯壳坤也。“随顺躯壳”，即是随顺坤阴。〔坤承乾，即不迷乱，当称坤道。坤不承乾，即失道，当称坤阴。阴者，阴暗，坤之性也。他处，或随便有用坤道一词而未审者，须以此注正之。〕坤阴乘势，而乾道寢丧。乾道已丧矣，尚何有乾道统坤，与坤道承乾之天则，可得而说乎！人之惑也，皆以身躯为小己，惟顺承坤阴逞其迷乱耳！老子曰：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，〔爽，犹失也。失其味之正也。〕驰骋田猎，令人心发狂”云云。〔俗人之贪名利、争地位，野心家之恋权力，皆心发狂之最甚者。〕老氏去欲去知，其言诚不无过。然小人“随顺躯壳”起念，毕生在盲、聋、爽、发狂中度日。丧其生命、心灵而不觉。老氏为浅夫昏子，击暮鼓晨钟。〔为，读卫。〕可厚非欤！孔子曰：“致知在格物”。〔格物，谓穷究事物之理。〕致知之知字，阳明训为良知，甚是。良知必推致之于万物，博征物理。〔博征者，多方考察，求得证验也。〕良知，乾道也。乾，称“大明”，即良知也。良知博征物理，则明于万物之轨则，乃能统物而不失其道。〔统者，统御。〕试就身心生活言。如《论语》称孔子曰：“视思明，听思聪”，云云。思者，良知之主动以辨乎色声者也。万物之色，来接乎目，而思之明，则何盲之有！万物之声，来触乎耳，而思之聪，则何聋之有！又就一切作为或事业言，则良知通天地万物为一体，尽裁成辅相之本责，而无“随顺躯壳”起念之秽恶，岂有心发狂之患欤！〔裁成云云者，《易大传》曰：“裁成天地，辅相万物”。此孔子之言也。本责者，本分应尽的责任，曰本责。〕惜乎老氏竟不能学孔子也。〔老子先学孔子之道，见《淮南子·要略训》〕

乾坤合一，即乾道常统坤，而不息其健。坤道常承乾，而与乾同功。此乃天则，不可违也。君子修之，〔修者，修明乾统坤，坤承乾之天则也。〕则太和盛于内，〔内，谓内部生活。〕而充盈乎大宇。〔盈，犹满也。〕小人背之，〔背叛乾统坤，坤承乾之天则也。〕则天地闭，日月蚀。〔闭者，闭塞不通。生命绝矣。日月

蚀,心灵丧矣。〕“保合太和,乃利贞”。大哉圣言,万世之下,有感于斯者,犹旦暮遇之也。

“首出庶物,万国咸宁”者。此《乾·彖》终结之文也。《乾·彖》,分四段。“大哉乾元”,至“乃统天”,为首段。“云行雨施”,至“六龙御天”,为第二段。“乾道变化”,至“乃利贞”,为第三段。“首出庶物”云云,为第四段。《彖传》遂终结矣。前三段,是内圣学。第四段,是外王学。外王学所发明者,即社会政治根本问题,要在“首出庶物”,消灭统治而已。庶物,犹言庶人或庶民。〔中文物字,乃最普遍之公名。须随文取义,人亦称物。他处未注者。仿此。〕圣人作易,创明大道,为万世开太平。〔为,读若卫。〕而其门下小康一派,至战国时,流传愈广而愈坏。小康之徒,改窜《六经》,当在战国初期。自汉朝成立,帝制稳固。小康学定为一尊。窜乱圣经,更无忌惮。孔子之真相,不可得而明。是乃中国学术史上极大恨事。上考司马谈,六艺经传千万数之言。孔子发明易学之经典,与弟子传记,其数必甚多。而西汉传来之《五经》,皆非孔门真本,可以断言。惟《易经》虽经小儒改易,而《乾》《坤》二卦,犹略存孔子原文。但可恨者,原文虽存鳞爪,而小儒变乱其义旨。《乾》卦六爻,汉易假借之,以傅会帝王之事。初爻,则以文王被商纣囚困时,是谓“潜龙”。二爻,则谓有人君之德者,当升居天位。三爻,“君子终日乾乾”。本非专就为君者说。而荀爽解释“终日”一词,则云日以喻君。〔荀以时间的日,为天上的太阳,盖谓圣人举太阳来譬喻人君。其诬乱圣文,竟至于此,象数玩戏,可叹!〕如荀之说,则圣人只以乾乾,勗勉为天子者。〔乾,健也。健而又健,曰乾乾。即自强不息义。〕而视一般人皆不屑教也。荀以愚贱之衷,测圣意,怪哉! 四爻,则举武王陈兵孟津,欲伐商,而犹慎重,不遽进。五爻,则飞跃而居天位。汉儒拥护皇帝之思想,极浓厚,坚固。宋学承之,又复加甚。余在清末,闻先父其相公说史事。每念皇帝专制之毒,何故容忍如其长久,未尝不悲且忿也。

“首出庶物”云云,本谓天下劳力庶民,当倡首革命,同出而共治天下事。不应有统治阶级存在也。而汉易家刘瓛,则于此处注云:“阳气为万物之所始,故曰首出庶物”。〔汉易家同说乾是阳气。见第一分。〕立君而天下皆宁,故曰“万国咸宁”也云云。〔凡称引古今人之说,则于其语文不尽处,用云云二字以结之,使其与著者文句不相混。他处未注者,可准知。〕宋易家程颐注云:“天为万物之祖,〔天帝简称天。亦可简称帝。〕王为万邦之宗,乾道首出庶物,

而万汇亨。〔乾道，指天帝。〕君道尊临天位，而四海从”云云。〔程氏以乾为天帝。以君之尊，配天帝之尊。此处说得分明。〕余于汉宋二派，各举一家，便可考见二派思想，同是热烈拥护统治。一则曰，立君而天下宁。一则曰，尊临天位而四海从。《乾》卦之本义，果如是乎！刘瓛、程颐以顽陋，而变乱经义，后人莫敢疑其侮圣言。昏俗之成，由来久矣。余谓“首出庶物，万国咸宁”者。万国，犹言全世界。庶物，谓万国民众。民众久受压迫，今乃万国同觉，首出而革命，合力推翻统治，本天下为公之道，开大众互助之基。故万国皆安也。《乾·彖》此言，与《乾》卦爻辞后“群龙无首”之结论，本来一贯。〔古人谓龙之为物，有强健之德。“群龙”者，则以譬喻万国民众，皆有刚健之德，故云“群龙”。人人皆自主，亦复彼此互相扶助，若一体，莫有首长。故云“无首”。〕惟万国民众，群起而消灭统治。以大公之道，真诚合作，真诚互助，品德以群情之交感而日高，智慧以众智之相资而日盛。是以进进于无首之休也。〔进而又进，曰进进。〕若使一人高出于万国万民之上，而奴役之。如牧人执鞭以驱群羊，而谓万国能安，有是理乎！〔古代天子自称予一人。〕圣人在《乾》卦一篇之中，既主张“群龙无首”，而又希望有大君高出于万物之上，以安万国。浅夫昏子不应若是颠倒，而谓圣人昏乱至此乎！〔《乾》卦于六爻的爻辞之后，始提出“群龙无首”作总结，此处不可随便读过。〕

易为《五经》之源。〔见《汉书·艺文志》。盖孔门之遗说。〕《乾》卦，总结六爻，创发“群龙无首”之鸿论。自是而有《春秋经》张三世。有《周官经》领导作动民众，努力新建设。有《礼运经》，归本天下一家。规模广大，无所不包含。人道之大，极乎位天地、育万物。人之德量，应该与太空同其广大，不宜狭隘自私。孔子言人道，是就人性上立基，勸勉人以忘小我，而合于大体。〔即以小我，而去其私，以通天地万物为一体，是谓大体。〕乃道德智慧合一的境界。非有功利之私也。问：功利一本于公，不杂乎小己之私，此可反对否？答：功利一本于公，则功利即是道德智慧的发用，何可反对。孔子不是要把功利别出于道义之外，只要辨公私耳！孟子、董仲舒之徒，全不识此意。圣人计虑周详，极乎未来之未来，无所不贯注。“群龙无首”一语，含藏无量理道。但一般人闻之，皆以为易解耳。犹忆辛亥，武昌光复。余与相识闲谈，有人曰：皇帝古称元首，今已推倒。《易经》说“群龙无首”，圣人之言验矣。余笑曰。云何而能达到真正无首？这里问题太多，君何言之易耶！其人默然不复言。余年五十左右。深念世变。窃常体会孔子

之道，而得两大义。一曰，天地万物为一体，此是从源头处说。近代思想，绝不问及此。吾言之，人必讥笑。然人类如果全失此根本，则道德无有内在的源泉。人类共同生活，毕竟不纯靠知识，而道德的自觉与涵养，必不可忽视。二曰，万物各得其所。此一语中，当然包含经济、政治等等大问题。荀子曰：“民生在群”云云。人在群中，有所应尽，〔谓应自尽己力。〕有所应得。〔谓本分所应得。〕所应得者，如人生本有天赋之良知良能。〔天赋者，言其生来本有，而不可问其所从来，则假说天赋耳！非谓有天帝赋予于吾人也。〕然若不得受教育，则其知能不获发展。故受教育之利益，是人生之所应得而不可失者。而大多数人常不可得。此与劳动生产之人，而不能有吃饭穿衣之享受者，同一悲惨。〔《诗经》多此类哀吟。〕此为不得其所之例。所应尽者，天下之人人，应该同有共决天下事之权，及以力之所能，图报于社会，是其义不容辞。而最大多数人常不可得一自尽己力之地，此亦是不得其所之一例。上来所举不得其所之两例，一就所应得而说，一就所应尽而说。两方各举一例，盖就过去有上下、贵贱、贫富等阶级存在之社会而言，将欲万物各得其所，诚哉不可能也。上述两义，余寻玩良久，而后悟圣人于《大易》，创发“群龙无首”之根本原理。无首，则万物各各自主。亦复彼此平等互助，犹如一体。此人道之极则，治化之隆轨也。〔最崇高的轨范，曰隆轨。〕于《春秋》则大张三世，直趣太平。〔余释在《原儒》，《原外王篇》。〕期成“天下为公”，“天下一家”，乃至“参赞化育”“天地位”，“万物育”之盛。〔而后悟三字，至此，作长句。“天下为公”。“天下一家”，见《礼记·礼运篇》。余在《原儒》，断定《礼运》是孔子所作《礼经》之一。原为单行本，后由小儒改窜，列入《礼记》中为一篇。孔子作《礼经》，今有目可考者，惟《礼运》与《周官》二经，皆被小儒改易。然孔子本旨，犹分明可考。此二经皆发挥《春秋》义。参赞化育云云，皆孔子之言，而伪《中庸》所未削去者。天子倡导科学，其义旨弘大深远，独惜秦汉以来，无人肯求解。参赞者，谓人的知识，能深入大自然，而参加与赞助其变化，以发育万物也。大自然所不能成之变化，而人力参赞之。乃得成。孔子称帝尧云“天工，人其代之”，是也。孔子言“天地位”者，即《易大传》云，“裁成天地，利用咸宜，谓之位。自科学大进而后，人类知识之权力，足以参赞天地之化育者，更日新月异。而天地位之盛事，将有非吾人今日所及测者”。〕盖圣人深感万物皆有不得其所之患，而明见夫少数人统治天下最大多数人，横行侵削。〔侵者，如天子夺据天下之土地，与一切财富为其私有。削者，众庶劳力之收获，王朝则搜括一空。诸侯之于其国，大夫之于其采邑，皆然。〕又私有制既立，造成社会上种种不太平，决不可长久容忍而弗变，遂

有志乎进万物于各得其所之乐。是以《大易》阐明“首出庶物”，与“群龙无首”之鸿论。〔鸿，大也。〕《春秋》二《礼》诸经。〔二礼，《周官》，《礼运》也。〕前知，远见，为万世制法。〔为，读卫。制作法度，曰制法。〕包罗万有而不遗，筹策未来而不谬。尤异者，《易大传》，倡导科学之论。实以科学技术，为社会生产建设之基本。非上圣，其能有先知乎。

孔子倡导社会革命思想，绝不逞空想，绝不作空理论。纯以科学实事求是之精神与方法，拟定实行计划。期于理论导引实行，实行证明理论。如《春秋》三世义，即革命成功步骤也。

“群龙无首”之盛，非可一蹴而就。《周官经》，承据乱世，革命告成之初期。新建国家，力行领导制。俾人民开其智慧，掘其潜力，用之于生产建国一切伟大事业，及培养其忘我无私，勤劳不偷，爱人爱物之崇高道德。〔俾人民三字，至此，为长句。不偷，有三义。一曰，不小成，常精进故。二曰，不守故，常创造故。三曰，不偷巧，于任何事，必为可久可大之计故。〕余昔读《周官经》，曾有札记云：“群龙无首”，在孔子倡导社会革命的学说中，是彻始彻终语。略言其始，则《春秋》主张废除天子私有天下、诸侯私有一国、大夫私有采邑之乱制。〔则《春秋》三字，一气贯下。〕是消灭统治，为无首之初步。《周官经》则于统治层推翻之后，积极建设新国家。对内，则急于作动人民，〔使人民的思想和习惯等，一切去其旧而更新，有兴奋振起之象。〕取消私有制。土地国有。一切生产事业皆是国营。〔《周官经》，是以开发物质，扩大生产为本务。其一切国营，即私人不得专利，决不会有资产阶级出现。〕新制度之建立，以均与联两大原则为依据。〔《天官篇》曰：“凡小事皆有联”，云云。失其联，即社会溃散。均，犹平也。处处求平，事事求平，万物莫不发育。〕政治，以全国庶民之众智、众力、众欲，共同合作为基本。主权在民。王朝六卿，互相联合领导。三公之位，与王同尊。而王无实权。三公兼三老之职。一方代表地方民众，得以其利害与众志，上达于朝。一方于六卿参国政，隐有监督之权。余谓此制甚好。〔以上说对内。〕又《周官经》之经济制度，有足称美者。如泉府掌万物之聚散。〔泉府，犹今之国家银行。聚，谓国家购入。散，谓国家售出。〕遍考全国各地产物之丰耗，周知其数。以时聚散，统筹其丰，物贱，则买入。物贵，则如其本价而售出。〔如其本价者，谓照公家买入时之原价。〕断绝商贾垄断之害。〔垄断，谓欲夺天下之利，专为己所有也。〕上充国用，下苏民困。〔商贾窥物价将贱，则以低价买入。物贵，则大增高其价以售出。国家和民众都受其剥削。〕此

为均调社会经济之一种优良制度。〔均者，均平。调者，调整。〕使民间生活常有余裕而不匮竭。《周官经》于革命初成，创立领导制，暂行国家社会主义，故有此制也。至于对外，则倡导国与国之间，力求融合。如交通，则开辟国际道路。生产，则新工具可相观。商务，则有无可相通。政俗，则得失可相仿。彼此以真正平等互助之精神，见诸行事，消除怨恶。大国不欺小国，小国不侮大国，以此为破除国界之先导。余在《原儒》《原外王篇》，说《周官经》，每陈一义，皆有经文为据，可以考核。此经在汉武帝时，由民间献出，武帝诋为渎乱不经之书。藏之秘府，不令通行。〔不经，犹云不正。〕何休詈为阴谋之书。〔何氏以革命思想为阴谋。〕其后，竟缺《冬官》。《冬官》职掌百工之事，必有弘远规划，或非常异义。此必汉朝博士所毁弃，至可惜也。其未毁者，博士亦必有改窜。刘歆在朝掌校书，见此经于秘府，甚好之。然歆辅王莽篡帝位，其于此经，亦必承用博士窜乱之伪本，而或以己意有所增损。故此经真相，毕竟不可睹。余详究此经体要，究未完全毁尽。〔体者，谓其弘纲。要者，谓其要领。〕学者细心求之，不难寻得孔子本旨。西汉以来，二千余年，莫有真知此经者。王荆公之智，只略拾一二枝节耳，况余子乎。近人康有为张《春秋》三世，而大毁《周官》，非独不知《周官》，实未通《春秋》耳！《礼运》，汉人删改殆尽。其中尚存“天下一家”之文，惜其规制，不可睹矣。要之，《春秋》，《周官》，《礼运》，三经为一贯，皆宗主《易经》而作。《春秋经》言太平世，天下之人人，皆有士君子之行。〔此说，存于董生书中。此于皇帝无触犯，故董生存之。〕士君子者，道德、智慧、才能三者，莫不淳备也。〔备，谓三者完全备足。淳，谓三者各极其优。〕天下之人人，皆成士君子，即皆有纯健之德。〔天下者，谓普天之下，犹言全世界。人人者，则总括全人类而言之也。〕正符合于《乾》卦六爻皆阳之象。全人类无有一个不是健者。即人人各各自主自治，而未尝不同群合作。人人各各自由，而未尝不各循规矩。人人皆务变化日新，而无或偷安守故。至此，则人类一齐纯健，都不需要领导。亦无敢以领导者自居。《乾》卦用九，“群龙无首，吉”，乃此象也。此为《春秋》太平世之极轨。〔人道至极之轨则，曰极轨。〕夫革命开始，消灭统治。是乃“无首”之初步，而非真“无首”也。《周官经》之制度，确是革命进程中之领导制。然王为虚位。六卿联合领导。天官以六卿之一，兼领冢宰。听众议而裁决，不为专断。三公参预大政，而持地方众志以监之。则其集众思，广众益之宏规，诚哉远大矣。〔宋儒言《周官经》

是法家思想，此乃鄙陋之见。于儒法两无所知。及天下庶民飞跃进上，〔即《乾》卦，五爻，“飞龙在天”之象。〕达乎全人类纯健之绝顶，领导自然消失。是乃真正“无首”也。余在前文云“无首”，是彻始彻终语。人道与治道，终归于“无首”耳！〔“无首”之无字，犹无也。以前未注，今补注于此。〕

《乾》卦初爻，“潜龙”之象，表示庶民久受统治阶层之压迫，处卑而无可动作。故以“潜龙勿用”为譬。二爻，“见龙在田”，则以庶民因先觉之领导，群起而行革命之事。如龙出潜，而见于地面。〔见，读现。〕三爻，“终日乾乾”，言君子志乎革命大业，必自持以健而又健，不忘惕厉。四爻，“或跃在渊”，此言举大业者，屡经胜败，或跃而上天，或退坠在渊，此皆势所必有。五爻，“飞龙在天”。则以革命从艰难中，飞跃成功。统治阶级消灭，一国之庶民，从此互相联合，共为其国之主。天下之庶民，亦必互相联合，同声相应，同气相求。群起而担荷天下平之重任。〔天下平，见《大学》首章。《大学》盖孔门之学规。文虽简寡，而义则总括《六经》。其言天下大同之道，特揭示一条根本原则，曰平而已。平，无私也。平，无偏也。平，无诈也。（诈者，诡诈或骗诈。）天下者，天下人共有之天下。彼此同恪守大平至平之原则，一切图谋，一切事业，一切建设，皆从大平至平而发出，自然天下一家。反乎平，则大乱之道也。帝国主义国家，对内，则剥削大多数劳动人民。对外，则侵略弱小的众国，人间世根本找不出一个平字。此真人道之忧也。《周官经》之制度，以均平为主。而孔子定大学之学规，以天下平，为教育之鹄的，甚深宏大哉，万世无可易也。〕《乾》卦《彖传》之结论，归本“首出庶物，万国咸宁”。此言庶民首倡革命，同出而合力改造天下。故万国皆安也。若如刘、程二氏之解，一人为大君，据天位，高出乎万物之上，奴役天下，而万国赖以安宁，有是理乎！

有人难曰，孔子在古代，当然要尊崇天子。余答之曰：《乾》卦上爻与坤卦五爻之辞，汝一字不通，而以愚贱之衷，侮圣言。真小人无忌惮也。《乾》之上爻，明明断定君主制度无可维持之理。其辞曰，亢龙有悔。〔王肃曰，穷高曰亢。余案天子之位，高而已极，无有加乎其上的者，故曰穷高。〕此言为大君者，处穷高之地。无所能为。非自退不可。〔古称天子，曰大君。〕不退，必招亡灭之祸，故曰有悔。后世亡国之主，临死，有悔生帝王家之言。是其明验。《乾》卦《文言》曰：“‘亢龙有悔’，何谓也？子曰：〔子，谓孔子。《文言》，是弟子记孔子之言。〕‘贵而无位，〔有天子之称号，故贵。为天下人之所厌弃，名居天位，而实无位。〕高而无民，〔处穷高之地，天下庶民共弃之，故曰无民。〕贤人在下位而无辅，〔周朝诸王，成康皆中人之资。其后嗣无一不昏暗。贪残成习，不能用贤，观

《诗经》，变、雅诸篇可见。）是以动而“有悔”也”。〔如幽王灭于狄，昭王南征而不返，桓王伐郑，郑人射王，中其肩之类。〕又曰：“‘亢龙有悔’，穷之灾也”。孔子明知周天子不可维持。《大传》曰：“穷则变，变则通，通则久”，云云。孔子盖以天子统治天下之乱制，由夏殷至于西周，其势久穷。不可不废除。故倡导革命也。余考严、颜二氏治《春秋》，尚承先师遗说，以周王为天囚。〔先师，谓孔子。〕何休否认此说，乃宠事汉朝耳！周天子自称余一人仅亦守府。〔谓无位、无民，仅守王者之府第而已。〕不谓其为天子之所幽囚，将何以解嘲乎！《论语》称孔子言，天子丧其礼乐征伐之大柄，而诸侯得之。诸侯又丧其柄，而大夫得之。大夫又丧其柄，而陪臣得之。〔陪臣者，大夫之臣也。〕陪臣盗柄，三世必失，层层崩溃。孔子见之甚明。其主张庶民起而革命，废统治，行民主。征考群经，随在可见。岂余以己意妄说乎！故就《乾》卦及群经取证，《彖传》“首出庶物”之文，汉宋诸儒注疏，明明背叛孔子本义。余所解有据，不可狐疑。〔狐者，兽类之多疑者也。故责人之妄疑者，曰狐疑。〕

已说《乾》卦上爻。次释《坤》卦五爻。五爻之辞曰：“六五，黄裳，元吉。”〔六者，双数，谓坤阴也。古术数之《易》，以君为乾阳，人民为坤阴。〕五者，阳位。〔五者，单数。凡单数皆称阳。故五爻之位，为阳位。〕余案：古代术数之《易》，以五位为至尊。天子之位也。〔孔子之《易》，始废古说。〕黄者，中色。古代天子之衣，其色黄。裳者，服之施于下体者也。裳而黄色，则是下民起而夺天子之权与位。用天子之服色。盖古代以天下最大多数之人民，皆卑微至极，各之曰下民。故取裳，为人民卑下之象。而下民用天子之服色，则是下民群起革命，废除天子制度，消灭统治阶级。下民一齐伸出头来，共主天下事。而过去天子之权与位，今为大众所共有。故取“黄裳”之象也。“元吉”，犹大吉也。

五爻之象辞曰：“‘黄裳，元吉’。文在中也”云云。黄裳为下民群起而推倒上层之象，而称为“元吉”者何？圣人则曰，“文在中也”。案：文者，言乎其有大美也。美何在？则以下民革命去上层，而共主天下事。实行大公，大平之制度，荡除人类相食之恶毒。是乃真正中和之道，故曰“文在中也”。〔言其大美，在于实行中和之道也。〕

《坤》卦《文言》曰：“君子黄中通理。〔案黄为中色，以譬中和之道。理者，万物之理则。〕（旧说坤为理。坤即物也，云何坤为理。旧说亦不一，今俱不取之。余谓坤为双数。《坤》卦六爻，甚繁赜，而皆有理则，不可紊乱，故谓之理。《大传》云，至

躋而不可乱也，是其证。)下民革命，实现中和之道。盖通达于万物之理则，故能如是。)正位居体，〔下民一向卑而无位，同类皆不得其所。今则全世界民众，群起而为天下之主人。是正其位也。体，谓四肢。伪《中庸》曰，“动乎四体”，云云。四体，即四肢也。此为古训。四肢亦称手足。古人以手足，比喻兄弟。世界不得其所之民众，皆同类也。皆相亲如手足也。既同革命，而正其位，则全世界兄弟之众，莫不安居于正位，故云居体。(四体，指天下兄弟之众，今有以安居之也。)]美在其中，〔美在中和之道，说见上。〕而畅于四支，〔四支，谓全世界兄弟之众，皆得通畅也。〕发于事业，〔统治阶级消灭。全人类不得其所者，今则乐于共同生活。一切经天纬地之大事业，皆以众智、众德、众力举办。健而又健，进而又进。《易大传》云，富有之谓大业是也。〕美之至也！”案：此上所引《坤》卦之辞，皆于《乾》卦完全相印。古时以坤为民众。故圣人于《坤》卦，发明革命之深远理想，尤为详尽。二千数百年来之奴儒，莫不熟悉《乾》《坤》二卦之文。而绝不求其解，岂不怪哉！〔汉宋诸小儒，解释《坤》之五爻者，以人臣居高，当权，为大戒。虽周公，霍光之忠，犹不许之。而况下民可革命乎！程颐顽陋，不待言。〕余说孔子《六经》，都被小儒改易与变乱。而不厌闻者鲜矣。

上来已释《乾·彖》。今次当释《坤·彖》。今录《坤·彖》全文如左。后再逐句分释。《坤》卦《彖传》曰：“至哉坤元！万物资生，乃顺承天。坤原载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨。牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。”〔下有“西南得朋，乃与类行。东北丧朋，乃终有庆。安贞之言，应地无疆。”此或是小儒增入今不录。〕

“至哉坤元！万物资生”。说见《乾·彖》中。兹不赘。

“乃顺承天”者。此中天字，与《乾·彖》统天之天字，互不同其所指。《乾·彖》统天，谓乾道统御坤物也。〔坤为物，故称坤物。〕不曰统物，而曰统天者何？诸天体是物之最大者。大物既为乾之所统。则一切物皆为乾之所统，不待言已。且先民迷信天为上帝，圣人欲破其迷，故说统天。以明天之不神，而只是太空中之大物耳。统天之义如是。《坤》卦中言“顺承天”。此“天”字，则不是指坤物而名之，乃是指乾道而名之也。问：乾，何以取譬于天乎？答：乾为生命、心灵，其性刚健，生生，照明。自胜，而不至化成物。〔自胜者，谓其刚健诸德，足以自强，胜过一切也。〕天象高明，光明朗耀，有似于心灵。天之运行至健，有似于生命力之健。故以天为乾阳之譬喻，遂称乾为天也。

《乾》卦说“统天”，是乾统御坤，阳统御阴，生命、心灵统御物质。〔乾为

阳性，为生命、心灵。坤为阴性，为物质。〕《坤》卦说“顺承天”，是坤，顺以承乾。阴，顺以承阳。物质，顺承生命、心灵。〔生命心灵，以后或简称生命力。〕“坤化成物”，物成，而发展偏胜。生命力，为物质所锢闭，而不得显。然生命力默适乎物资中，终能改造闭塞、重浊的物，为生机体，而生命遂出现。此从宇宙发展说来，乾阳统坤阴，而坤阴顺承乾阳。生命力统物质，而物质顺承生命力。是为天则之不可违。〔天则，见前。〕至于人类出现更能以自力，发展其所本有之生命、心灵，俾其力用，日益弘大。〔此中本有二字，谓万物与人，本来共一真实根源。设若根源中本无生命、心灵之端，人又何从得有生命、心灵。问：根源是超脱乎万物与人生而独立乎？答曰：否否。此理已详说在前。〕遂攻破物质之障碍，而大显其光辉。自此，而人类有“裁成天地，辅相万物”，恢弘乾道统坤之大业，可谓盛矣。〔统坤即是统物。〕然统物之功，不仅在人生实用方面，根本致力处，要在毋以心为形役。〔心为形役，见陶渊明《归去来兮辞》。形，谓身躯。人之身躯，本是物质的独立体。色声香味，皆此独立体之所耽迷。乃至名势权力，皆此独立体之所追逐也。〔色声香味等等，适其需要而止，不可谓迷。过分即大迷。起贪即大迷。夫雄才高德，尽瘁于天下，无羨乎权力。世人以公意而归之，则奉公意而执行天下人之权力耳。〔权力者，天下人之公器也。〕张江陵当国，迹似追逐。然其心戚戚焉，忧国家之倾危，为救国而追逐，〔为，读卫。〕其功业已就，乃引退。赤条条一身，光净净一心，大白于天下后世矣。有才而乘权力，逞野心，愚黔首，陷夏族于衰微，如吕政者。庸奴而获一隅之权力，背亲亡国而不惜，如赵构者，皆历史上之垢秽。〕吾人若不能存养心灵，以为独立体之主宰，则独立体将役使吾人，以为己用。造作种种罪恶，是为心为形役。〔为己用之己字，作为独立体之自谓。〕陶公所为世人痛惜者在此。〔为，读卫。〕人若能返求其本心之所安，常存养此心，俾其得主宰乎独立体。一切动念与行事，皆不随顺独立体之私欲与垢秽。则已往之失，皆不足计。旭日即升，云雾消散矣。此乃收复其已失之心灵也。收复并不是难事，陶公诗有云。“云鹤有奇翼，八表须臾还。”〔余素喜陶公此句，腾云之鹤，失其栖，而远飞八方之外，乃须臾便还复其栖处。可见远飞虽危，而复之甚易也。心者，身之主也。今失其本位，犹鹤之远飞，而失所栖也。然吾人能自唤起此心，则心即复位。亦如鹤之鼓翼，而须臾还矣。人能自唤，犹鹤之有奇翼也。〔不自唤者，即昏没下去，如鸟损翼便死。〕昔尝以此诗意，语叶石菴。石菴曰：陶公此句，令人欣然振作，壁立万仞。〕常令百体从心，〔身体是众多部分所合成。故名为百体。〕是为统物之立大本处。夫惟乾阳统御坤阴，而阴与阳同功。生命、心灵统御物质，而物与灵合德。〔心灵，简称灵。〕此宇宙人生所

以为“无妄”，为“贞明”，无可厌离也。〔《易》有《无妄》一卦，阐明万物皆是实理显著。“贞明”，见《易大传》。贞，正也。大明而常保其正，无迷乱故。此心灵之性也。〕

“坤厚载物，德合无疆”者，此言坤之德用也。西汉至今，二千余年小儒，皆以坤为地，此大迷也。孔子虽采占卜之象，而实改象为譬喻。余已说在前。坤取象于地，即以地为坤之譬喻耳！非谓地即是坤也。问：坤，为物质和能力。公持此说，果有据乎？答曰：《易大传》曰：“坤化成物”，云云。〔坤化者，坤承乾之主导，而起化，与乾同功，以凝成万物也。〕据此，可证坤为物质，断不容疑。〔断者，断定。〕物质，本有实质。而当其未凝成一一实物也，则是轻微、流动的东西。既凝成实物，便万象森然，所谓物质宇宙是也。圣人作《易》，正以轻微、流动之质，说为坤，别无可曲解也。圣人取地为坤之象者，诚以地是有实质故，遂取地以象坤也。易言之，即因地有实质故，遂取地，以比喻物质也。〔物质原来是有实质的，故因地有实质，而取以为譬。〕又《大传》称坤曰“广生”。〔物质是坤，生命力是乾。物质承生命力之主导，而“广生”动植诸物之形体。所谓坤承乾化，是也。〕地有生物之德，故可为物质生成万物之譬。〔大自然太空无量诸天体，细至一微尘，以及生物的形体，皆物质之凝成。易言之：物质实为万物之所由生起，所由成长也。〕余说坤是物质，义证分明。

问者又曰：公说坤亦为能力，其证何在？答曰：《易大传》云：“乾以易知，〔乾为生命，亦为心灵。此处则就心灵一方而言也。易字，读难易之易。生物发展到最高级，即是生命和心灵发展到盛大时也。（最高级，谓人类。）此时心灵作用，明睿至极。其于法尔道理，常不待推求，而能自明自了。是其知之易也，来源深远故耳。王阳明所谓良知，即乾也。法尔道理者，法尔一词，见中释佛书。法尔，犹自然也。自然一名，世俗习用甚滥。也以事之顺成者为自然，或以理之无所待而然者曰自然。（理之无所待而然者，即以不可问其何由如是耳。余今所云自然者，即后一义也。）余尝有感，穷理到至极处，可向上诘问，此理如是，将更有所待，而使之如是乎？问至此，毕竟无可作答。疑问愈多，将益障碍吾心灵之自明自了。生活于迷惘中，失其所主。但又有难言者，若轻于反对疑问，而才非上智，学愧博通，倘妄矜自明自了，则长陷于迷暗而已。〕坤以简能”，云云。案：《大传》既言“坤化成物”，〔明明以坤为物质。〕而又言坤以简能，何耶？〔能者，能力。〕孔子首发见质和能，只是两方面，不可拆开为各各独立之两物，故有时单言质，即已摄能，有时单言能，即已摄质。不可执单辞而失其全面也。《坤》卦《彖传》曰：“地，势，坤”，云云。汉宋诸小儒于此处，无不曲解。〔曲者，邪曲。小儒解释此处，都是邪解，无

正解也。〕余谓地有实质故，乃取地为坤之象，明示坤是物质也。势，犹能力也。已说坤为物质。当知有质，即有能相俱。〔譬如人身，有胸和背两方面。并有而不可离之为两物，是谓相俱。〕是故合地与势，而名之为坤。据实而言，即以质与能，字之曰坤也。〔此据实事实理言，上语，则就象言之也。字，犹名也。〕

问：坤为质和能，已无疑矣。《大传》说坤以简能，何耶？答曰：《大传》此处，以乾知之易，与坤能之简，相对而言耳！〔乾是心灵。知者，心灵之发用也。故以乾知二字，合用为复词。坤是能力。故以坤能二字，合用为复词。然说到能力，即摄物质。说到心灵，即摄生命。本书，间有未及注者，恐文繁故。览者宜知。〕简者，简单。生命心灵，是无尽藏。〔含藏无尽的可能，故称无尽藏。自昔以来，哲人从事于“观生”与“明心”之学者，都未曾体会到深远处。（观生，见孔子《周易》，《观》卦。然现存之《观》卦，太简略。孔子原文，盖被小儒删削殆尽。“明心”者，佛家禅宗所谓发明心地也。）又各家所见不同，尚无公认之正见。谈生命者，不能示人以大明、正确的人生观。谈心灵者，不能使人于明心、治心、养心、用心之道，得循正轨。是大憾事。〕能与乾道、心灵相比较，则简单多矣。简单则专一。故能之发动，刚劲暴烈。坤之为质，亦为能也，正以其简而已矣。

坤，为质和能。伪经犹存圣文。大义足征，已说如上。〔伪经，谓小儒改变孔子之《周易》，而为伪《周易》。即西汉传来伪《五经》中之《易经》是也。其中偶有留存孔子原文。〕“坤厚载物”，云云。前方未释，今当略疏其旨。坤，承乾主导。〔乾，谓生命力，是主导乎坤者也。〕化成万物，遍含载之。故说坤有厚德。

“德合无疆”者。疆字，《说文》云：“本作畺，界也”。无疆，谓乾也。乾德，周遍流引，无有畺界之限，故称无疆。今言坤之“德合无疆”者，谓其顺承乎乾，乃与乾合德也。问：吾人设想，宇宙太初，洪荒无物。纵许有质和能先在，只是轻微与流动之体，无象可睹耳？何可谓其含载万物？答：后来万物蕃然，皆质和能之化成也。从果推因，以是知其含载万物。且汝言，亦大谬也。太空含容万物，岂有象乎！

“含弘光大，品物咸亨”者何？将释此句，先有所陈。〔陈者，陈说。〕孔子有乾坤互含之例。乾斡运乎坤，是乾含坤也。坤含载乎乾，是坤含乾也。《坤》卦中有乾象。《乾》卦中有坤象。汉人以此说旁通。而旁通即互含之例所摄也。互含者，诚以乾坤，本是完然全体之两方面，不可视为各各独立之两物。〔完然者，大全之貌，即形容词。〕变无独起。化不孤成。宇宙万有，更不是由多数独立分子堆集而成。圣人立乾坤互含之例。发变化之妙

蕴。〔乾为“大生”之精，主变导坤。坤为实质，承乾起化。宇宙由是而开。人生由是而始。〕会阴阳为一元。〔阴，谓坤也。阳，谓乾也。一元实体之内部，含藏阴阳两方面的复杂性，相反而成变动，是名功用。（即就其变动，而名之为功用耳！）功用已成，即一元实体，现作乾坤万物。（现字，读为发现之现，不可读为现在之现。万物皆禀乾以成性，禀坤以成形，故乾坤即是万物。万物亦即是乾坤。）而乾坤、万物以外，实无有独存的一元实体。譬如大海水变成腾涌怒跃的众沓。而众沓以外，实无有独存的大海水。此谓体用不二。〕大哉乾坤互含之例。一元之义，定于是。〔乾坤非各各独立之两物。故乾坤之实体，是一元。定非二元。王船山乾坤并建之主张，根本错误。（并建之论，与互含不相容。）〕实体含藏复杂性，非一性，其义亦定于是。变无独起，化不孤成，宇宙开辟之蕴，尽于此两言。乾变，坤化，阴阳合一。遂开宇宙〔本书，凡单用宇宙一词者，即摄人生在内。〕互含之义甚深宏大。倘非浅见，乌用狐疑。

今正释“含弘光大”，云云。含者，谓坤含载乎乾也。弘者，谓坤能载乾，由于其德量弘大也。光与大，则皆指乾而言。〔乾性照明，故称光。乾德健而又健，故称大。〕此谓坤之德量弘大，故能含载乾也。《坤·彖》此处，是专就坤之含载乾而说。程颐不通孔子之《易》例，不通孔子之根本要旨。竟以“含弘光大”，是形容坤道之四长。有此四者，故能成承天之功，云云。程颐复兴上古宗教思想，以天为上帝，以地为地祇。其《易传》于此处，有曰：“地道顺承天施，以成其功”，云云。而程并未说明施个甚么，或指天帝之命令乎？程云成承天之功者，谓地道以顺承天帝为功耳，其迷乱之谈，本不足辨。但向来尊信者众，障蔽圣学，又何忍不揭开烟幕。

“品物咸亨”者。品物，犹云庶物。乾，斡运乎坤。坤，含载乎乾。坤承乾起化，遂成庶物。如气体、液体，以及固体诸大物，〔大物，谓诸天体。〕乃至生物之形干或躯体，皆质和力之凝聚，皆坤道之承乾以化成也。物成，虽若各别。而乾为“大生”之流，遍运于庶物之中，故庶物莫不亨通，毕竟为一体，无彼此之隔也。

《彖》称，“牝马地类，行地无疆”，云云。将释此文，须先辨阴阳。古代术数之易，其言阴阳也，已有专称与泛称之分。如阴气，乃专就寒凉肃杀之气，而给予以阴之名。阳气，乃专就和暖生长之气，而给予以阳之名。此其名阴、名阳，皆专称也。泛者，广泛。本不为一事物之专称，而可随在应用者也。如以天地分阴阳，则因人皆见为天在上，地在下。遂说天为阳，地为阴。以物分阴阳，则生物为阳，无机物为阴。以人分阴阳，则男为

阳，女为阴。以动物分阴阳，则雄为阳，雌为阴。以花蕊分阴阳，则雄蕊为阳，雌蕊为阴。以君主与臣民分阴阳，则君主至尊，说为阳。臣民卑贱，说为阴。又如官僚对君主，则为阴。对小百姓，则又为阳。以上略举泛称之例。夫阴阳二名，所以有作泛称者，只因类别事物之方便而起耳。凡泛称之用以类别事物者，亦不无方便。但其取义之本于阶级的观念者，颇不少。如天阳而地阴，男阳而女阴，君主阳而臣民阴之类，皆有尊阳卑阴，贵阳贱阴之意义存乎其间，此皆悖谬之极。而古代术数之《易》，乃以此为重要。至孔子作《周易》，则阴阳仍有专称及泛称二种分别。专称，则决不同于古说，下文再详。泛称，虽大概照旧，而取义多变其旧。孔子主张“群龙无首”。则君臣贵贱之分，早已不许存在。天之与地，本无上下尊卑可分。男女不妨分阴阳，但古说别以尊卑贵贱，今据孔子“群龙”之义以正之，则男女平等。此泛称之有异乎古说也。又复应知，泛称之用以类别事物者，大概始于上古民俗，而术数之《易》采用之。孔子作《周易》亦不废者，亦随顺世间习俗之故耳。前儒治《易》学者，〔前儒，通汉宋二派而言。〕其于阴阳二名，不究专称与泛称之别，更不知孔子之《易》，对于阴阳二名，不论用为专称或泛称，而其取义，都与古术数家之说，无一毫相近处。〔更不知三字，一气贯下，为长句。〕名不正，即义不明。《大易》成为一团混乱。不可不正名也。

“牝马地类”者。古说，就地与天，别其类，则以天为阳，地为阴。又就马之群，而别其类。则雄马为阳，牝马为阴。〔此皆古代社会习俗，相沿已久。孔子不便废之，但革去尊卑等邪谬之观念耳。〕马与地虽异，而以阴阳判别之，则二物同属于阴类。〔二物，谓地与牝马。〕古谓牝马是地之同类也。行地无疆者，此乃《坤》卦所以取牝马为譬之故。〔注意。〕坤，是质和能之总名。〔合物质与能力两方，而名之为坤。〕其取譬于地，则以地有实质故。〔见前。〕然若专用地之譬喻，很容易使人误会，将以为坤者，只是物质。而不知有物质即有能力。〔然若二字，至此，作长句。〕所以，更取牝马行地无疆之譬，以表示坤，不唯是物质，而是有物质即有能力。质和能恒相俱，而不可破作各各独立的两物者，是为坤。疆，界也。曾见前。此中无疆，则谓牝马有至健之力，其行于地也，迅速至极。不能划一定之界域，令其停止也，故曰“行地无疆”。圣人取譬牝马行地之故，实注意于牝马之“行地无疆”，用以比喻能之至健耳。〔能者，能力。〕首句牝马地类，更有深意。其他诸卦诸爻，取

象颇多。罕有特别申明象与象之联系者。如乾之象，有天，有龙，有阳气等。古代民俗，共信阳气生长庶物，犹乾之生生也。龙能潜、能飞，犹乾之初潜，而终于飞跃以尤显也。天体之运行，迅速至健。犹乾德之健而又健也。乾之三象，各取一义，以比喻乎乾。使人由譬喻之不一，而悟乾道具有多义也。〔三象者，天与龙，及阳气也。〕夫象，自孔子言之，犹譬喻也。本无须说明象与象之联系。而《坤》卦之地与牝马二象，则《彖传》特明其联系，岂无故欤。余研索多年。而后悟圣人之意，盖主张质和能，只是两方面，不可破析为各各独立的两物。所以，说牝马，地类，盖以地为物质之譬，牝马健于行为能力之譬。如不表明牝马是地之同类，即质和能是各各独立的两物，何可强并在一起，称之为坤乎！《大易》严于正名。〔正名，见《论语》。〕名必如其实。〔名与实相符合，曰如。〕质和能，通名为坤。以其不可离之为二故。

“柔顺利贞，君子攸行”者，自“至哉坤元”起，至“行地无疆”止，皆是谈造化。〔造化者，谓乾道变化。说见《乾·彖》中。〕从“柔顺利贞”，至“后顺得常”，皆发明人生要道〔至精微的道理，曰要道。〕柔顺者，坤之性也。〔性者，性质。〕将明坤性，必先之以乾。〔明者，阐明之也。〕乾为生命，为心灵。有刚健、生生、照明、升进等性。而刚健为本。刚健者，至刚不可折。至健而直前。进进而不可停住，不可退坠。此生命力之刚健性也。生生者，蕃然万物，变化密移。每一瞬间，舍故生新。大生之力，其妙如此。照明者，宇宙开辟，物质层最先成就，而生命力已斡运于其间。自后，生命心灵出潜而显，即已转化物质为生机体。印度古代数论，有三德之说。三德者，曰勇，曰尘，曰暗。〔勇，即力也。尘，犹质也。暗者，迷暗。〕加彼之说，宇宙以迷暗与勇尘为因。佛氏有十二缘生之论。以为宇宙人生由迷暗势力开发。殊不知，万物发展到高级，是为人类。人类毕竟有忘我的道德，有“裁成天地，辅相万物”的智慧，此岂是从迷暗势力中发生出来乎！孔子以乾为生命、心灵，本有照明之性。事实彰著，不容否认。升进者，生命、心灵是向上性，是进进性。〔进而又进，曰进进。《大般若经》，有譬喻云：如箭射天，箭箭相承，永不退坠。此与大易进进之义颇相符。〕是为乾性。

次坤性者，坤，为质，为能，有柔顺、迷暗、坚结、闭塞、下坠、动则刚等性。而柔顺为本。柔顺者，前人于柔顺二字，似欠分别。实则须有分。柔，有胜义，有劣义。坤性柔，以其无有刚健之德故。〔德者，得也。言坤有柔

德，是坤之所以得为坤也。柔是坤之性，亦是坤之德。〕就坤之柔性言，此柔字本无胜义。若坤以顺承乾道为柔，则柔是胜义。顺者，顺承乾也。坤以柔性，顺承乎乾。与乾合德，是为柔顺。迷暗者，物质是迷暗性。〔言质即摄能。后不再注。〕乾性照明，坤正与之相反。佛氏所谓迷暗势力，与坤略有相近处。坚结者，物质本是轻微与流动的东西，但其凝结性颇坚强。如宇宙太初，洪荒无物。及太空无量天体凝成，则物质之凝结性甚坚固，可以想见。闭塞者，物质凝成为不可数计之各各独立体。每一独立体，都是闭塞性极强。生命力斡运乎物质中，而改造物质为生机体，要至神经系统发达完善，始得化除物质之闭塞性。而生命力乃可凭藉优良工具，以显发其“大生”、“大明”之威势与光辉。下坠者，物质无升进之性，只是下坠。《易纬》言：“坤，势不自举”。坤，谓物质，其势不能自举，则其柔可知。柔性，与下坠性是相依而有。故坤必得乾为主导，而后顺承乾，以与乾合德。物质必待生命力为主导，而后顺承生命力，以与“大生”同功。动则刚者，《乾》《坤》二卦，皆有《文言》，孔门狂简诸贤，记录孔子之言耳！〔狂简诸贤，为大道派之开山。见本书第一分。〕伪经《文言》，遭小儒改易、变乱。但孔子之言，亦偶有保存，非明者莫辨。《文言》曰：“坤至柔，而动也刚。”此孔子之言，小儒幸存之。质和能都是柔性。《易纬》谓其势不自举者，盖以其迷暗，必须承乾主导耳！坤性盲动，其发出也，则刚猛至极。今之原子弹，已证实先圣之言。但此处刚字，是刚猛义，不可与乾性刚健之刚字同训。〔训者，解释字义之谓。〕乾性之刚，是至健、纯善、照明、升进、中正等义。《坤》卦《文言》，称孔子说，坤之“动也刚”。则因孔子《周易》，以坤为质和能。能之发动，猛烈至极，其势足以排山倒海。故此处刚字。应作刚猛释，与乾性之刚不同义。程颐于此，全无分辨，此非小失也。综上所述，是为坤性。

乾性不一端。〔端，犹始也。其始，犹未发现，将演而显著。譬如丝之绪，引伸之则愈长也。不一端者，言其端甚多也。上文提要略谈，亦难以求详。〕而刚健为本故，总称阳性。阳者，刚健义也。〔阳者，阳刚、阳明，皆刚健之义。〕坤性不一端。而柔顺为本故，总称阴性。阴者，柔顺义也。如上，列举乾坤两性之不同。学者详玩《易》道于仰观俯察，远取诸物，近取诸身之际，当可了悟圣人于《乾》卦，发“用九”之义，明示乾道用其纯健，以统御乎阴。于《坤》卦，发“用六”之义，明示坤道用其纯阴，以顺承乎阳。以此为宇宙开辟所

循之天则，亦即是人生自强所不可违之天则。其义深远极矣。

夫乾，伏“大生”之鸿机。〔乾，为生命。机者，机势。鸿，大也。言其生生之机势，鸿大至极。“大生”，见《易大传》。〕蕴“大明”之潜德。〔乾，亦为心灵。“大明”，见《乾》卦。〕夫坤，流动，有质，而无照明之性。简单有力，而缺升进之德。〔《易大传》言：“坤以简能”。盖以坤之动也，一触即发，其势甚简单。而破坏性极猛，如原子弹之类。问：云何说坤之能，缺乏升进之德乎？答：升进，是一直向上，进进不已之谓。此是生命和心灵具有伟大与丰富之创造性的活动。此中意蕴深广，（升进之性，是与刚健、生生、照明等性，互相关联的。无照明性，无以成其升进。无生生之性，亦无以成其升进。升进，必时时舍故创新，所以进进不已，所以一直向上。此非有刚健、生生二性，何能如是。）难为不悟者言。（为，读卫。）坤之能，何可谓其有升进之德乎！〕故必乾道主变，以导坤之迷暗，以开坤之闭塞。转移物质为生机体，坤乃得破迷启闭，冥然与“大生”，“大明”，合德同功，卒归合一。〔冥然者，乾坤冥合为一之貌。〕宇宙毕竟不是一团迷暗，故曰乾统坤，坤承乾，是宇宙开辟所必率循之天则也。

乾为性、灵。〔此性字，为生命之别一称。灵者，心灵。〕其德刚健、照明。坤为质，能。其性柔暗。〔此性字，是性质之性。与上性字，不同义。柔者，谓其无有乾之刚健与升进等性也。暗者，谓其无有乾之照明性也。〕故人生自强，唯在存养乾道，以健统坤。乾道既振，坤道自来顺承，归乎正大。〔正大，谓乾也。乾称正，亦称大。〕人自能自立者，必不“随顺躯壳起念”。故曰乾统坤，坤承乾，是人生自强所必不可违之天则也。〔“随顺躯壳起念”，便专逞小己之私欲私意私见，无可与天地万物同于大通也。人生自束缚于小己自私之迷网中，自损害其与天地一体之性，自丧失其与万物同情之灵。（上言天地，亦摄万物。下言万物，亦摄天地。性者，生命之别一称。就生命言，则每一人，皆与天地万物同一生命。我和一切人，及动植诸物，皆有生命。乃至太空诸天体大物，亦莫不有生命力斡运于其中，但生物出生之条件未能具备，则生命潜隐于物质中，无由显发出来耳。孔子之《易》，说乾是生命，而盛美之曰大生。（大字，最宜深玩。）说坤是物质，而称之曰“广生”，则以其承乾之主导，乃可与乾合德耳。（凡言生命，皆含摄心灵在内，以其不可离之为二故。）余不信宇宙间，有无生命之物。晚周惠子曰：“天地一体也”，云云。盖就生命而言，则人于天地万物，同一生命。明明是一体，可得而拆离之乎。〕坤以柔顺之德，承乾而与之合一，不敢背乾而妄自逞。是以有正固之利，故曰“利贞”。〔贞者，正而固也。守其承乾之正，而坚固不摇，是为贞。贞，则于乾合德，无不利。〕君子自强之道，不敢“随顺躯壳起念”。所以使坤阴无失其柔顺。而乾道弘大，无疆。坤道亦与乾道合一，无疆。人道其壮乎！〔壮，犹大也。〕故曰“君子攸

行”。〔言君子之所行如此也。〕

先迷失道，后顺得常。此与上文“柔顺利贞”，云云，本为一段。程颐以柔顺云云，连上段。以先迷云云，提出为结尾一段之首，甚无理。程氏于两《彖传》，都不通晓。横以己意妄说，侮圣言而不惭。惜哉！余案先迷、后顺者，先后二字，非以时间言，不可误解。先者，谓坤阴不顺承乾阳，是己欲居先也。〔己字，作为坤阴之自谓。下己字，仿此。〕后者，谓坤阴顺承乾阳，即己退而居后，奉乾阳为主也。坤之性迷暗，而动也刚。〔刚者，刚猛。非乾性之刚，说在前。〕若求先乎乾，以违背刚健、照明之主。将无往而不失正常之道。〔乾有刚健性及照明性，故坤必以乾为主，方不陷于迷。〕若居后，以顺承乾，则得乾为己之主，将无往不利。〔己字，皆作为坤之自谓。〕《坤》卦卦辞云：“君子有攸往，〔往，犹行动也。一切行动，皆始于意想之微，终于事业之巨。〕先迷。〔坤不承乾之主导，而妄欲先乾，以自逞其妄动，则必迷乱。〕后得主，利。〔坤居后，而承乾。则得乾为己之主，是大吉之道。故曰利。〕程颐注此处，将后得二字，连上先迷二字，断句。又以主字，连下列字，断句。颐注曰：“主利，利万物，则主于坤。生成皆地之功也，臣道亦然。君令，臣行。劳于事者，臣之职也”，云云。详程颐之意。盖以天尊地卑，〔上古之人，仰望苍然之天，便信为是上帝。其于地，亦信为神物，谓之地祇。〕故妄为主利之说，曰：“利万物，则主于坤”，云云。盖以地承上天之命，专主生成万物。是对于上天，而完成其主利万物之功也。下文曰：“臣道亦然。君令臣行”，云云。据此，可见程颐纯以上古宗教思想，曲解孔子之《易》。〔曲者，邪曲。程氏以邪曲之说，解释孔子之《易》。可谓无忌惮。〕《坤》卦《文言》，有曰：“后得主而有常”。案《文言》此处，与卦辞“先迷，后得主”云云，完全符合。而程颐既曲解卦辞，乃于《文言》此处，强护其邪见。又重复为注曰：〔重，读若虫。〕“阴之道，不倡而和，〔和，读若荷。〕故居后为得，而主利成万物。坤之常也”，云云。程颐以得字连上读，谓坤以“居后为得”。仍以利字，为“主利成万物”。且以私意，妄说《文言》此处主字下，脱利字。其愚而悍，不惜侮圣言，以护其邪说。理学之为理也，何曾以穷理为务哉！

易之言坤，义分近远。〔此云《易》，专指孔子之《周易》。〕远者，指轻微与流动之物质，及物质承乾主导，而化成无量物质宇宙，通称为坤。〔凡言物质，即摄能力在内。他处准此。〕此与吾人身躯，本属一体，而较疏远。近者，如植物之形干，动物之躯体，乃至人类之身躯，皆由坤，或物质承乾之转化与改

造，以凝成无数之各各独立体，所谓生机体是也。今克就生机体言，从一方说，固是坤道或物质之凝成。从另一方说，而生命力，实主领与运行乎生机体之中，藉以显发其“大生”、“大明”之德用。〔此言生命，即摄心灵在内。〕故生机体是生命力所利用之优良工具。否则生命无所凭藉，将何由显发其德用乎？然复须知，生机体之为功于生命者，固以其为独立体，有特殊势用，足为生命所仗托也。而有可虑者，生机体亦可能妨害生命，则亦以其为独立体，有特殊势用故，往往盲目妄动，侵夺性灵之主位。〔性者，性命，乃生命之别一称，曾见前文。灵者，心灵。性与灵，各虽为二，实非两物，说在余之《明心篇》。〕性灵者，乾道也，是主乎身躯者也。身躯，物质也。是乃坤阴也。〔坤性阴暗，故云坤阴。〕人皆执此坤阴之身躯，以为自我，所谓小己是也。人之有私欲、私意、私见，造无量罪恶，而不自觉。试求其故，无非阳明所云“随顺躯壳起念”而已。躯壳，坤阴也。迷暗之动，其发也刚猛，至乎滔天之罪。而凶人晏然，莫知悔悟。盖为坤阴之所设使，无由自反耳！〔坤阴乃一切物质之公名，今用在此处，实指人的躯壳而言。〕譬如傀儡，被人持之以动作。傀儡本非自动自作，岂能自知动作之为得为失哉！凶人不知存养自己之生命、心灵，故其身躯失所主。遂至受坤阴驱使，而造罪恶，同于傀儡之无知。庄子云，“哀莫大于心死”，其凶人之谓乎！《坤·彖》阐明坤道，曰：“乃顺承天”，云云。案：天者，太空诸天体，大物也。其运行至健，故圣人以为乾之象。此云“顺承天”者，谓坤顺承乾也。乾为生命，有刚健、照明等性。〔言生命，即摄心灵在内。〕坤为物质，有迷暗与动则刚等性。〔言物质，即摄能力在内。刚，犹猛也。非乾性之刚。说在前。〕坤之在人，是谓身躯。乾之在人，亦称性灵。〔性灵，释在前。〕人之生也，禀受乾坤相反之两性，其内部生活，本不能无矛盾。然矛盾非可厌之物也。人生每由矛盾推动乎中，卒乃照见内伏之一团黑暗；而发奋图强，化除矛盾。上造乎广大智慧、刚健自胜之最高境地，而人道乃至尊矣。〔刚健之德，充养极乎盛大。一切足以自胜，而不为他力所胜。他力者，如内伏之黑暗势力，消灭殆尽。外在恶势力，亦莫不推伏。故曰不为他力所胜。〕夫人之所以能臻此最高境地者，非无有内在根据而能然也。人生禀受坤阴，以有身躯。禀受乾阳，以有生命。生命者，身躯之主也。身躯有柔暗等性，〔身者，坤也。坤无照明之性，故曰暗。坤有柔性。如目为五色所引，则有盲之患。耳为五音所引，则有聋之患。是坤有柔性之征也。〕而生命则有至刚、至健、“大生”、“大明”等性。故柔暗之坤阴，必以乾阳为其主。柔暗之身躯，必以生命为其主。〔故柔二字至此，作重复语。（重，

读若虫。)生命以其刚健,主导乎身躯。身躯守柔顺,以随从生命力,而与之合德。是为乾道帅坤,坤道得有主而不迷。〔帅,犹主也。坤道得有主者,谓坤得乾为其主也。〕毕竟乾坤合一,矛盾化除,乾变坤化之妙,如是如是,岂非诡异至极者哉!要之学者如解乾坤之义,必不肯妄执矛盾,以观测人生。〔解者,了解。〕人能不“随顺躯壳起念”。常存养乾道,扩充性灵。〔性者,生命之别一称。灵者,心灵。性灵,即乾道也。说在前文。〕则乾道恒统御乎坤阴,而坤与乾同功。性灵恒主宰乎身躯,而身与性合德。何有矛盾可言乎!《坤》卦谈人生,深远至极,真切至极。程颐愚陋,全无解悟。横以先民宗教思想,曲解圣言。上诬先圣,下误来学。亭林,东原,并言治《易》宜宗程传,以其为低能者所共推,莫窥其陋。然顾翁弘博,惜未闻道。戴君考核优才,而不安其业,游心哲学,而慧解犹嫌浅狭,不堪穷大极深。两先生为程氏所欺,不偶然也。《坤》卦《彖传》,约分四段。从“至哉坤元”,至“乃顺承天”,为第一段。“坤厚载物”,至“品物咸亨”,为第二段。“牝马地类,行地无疆”,为第三段。“柔顺利贞”至“后顺得常”,为第四段。《坤彖》至此结束。前三段,皆言造化。〔《乾·彖》曰:“乾道变化”,云云,是为造化之义。宜复玩前文。昔人用造化一词,大概含神道意义。余今用此词,完全依据孔子之《易》义。不同昔人所说。〕第四段,结归人生。

《乾》《坤》二卦,解决宇宙人生根本问题,是广大、丰富无穷之义海。〔穷理到极处,无所不包含,故曰广大。圣人之学,仰观俯察,远取诸文,近取诸身,推论必有实据,不驰空想。立义必观大全,不陷一偏。故曰丰富。(陷一偏,与驰空想者,皆贫乏之病。)]《乾》、《坤》二卦之义,推而广之,则不可穷竭,故曰无穷。所以称为义海也。〕《易大传》曰:“乾坤,其《易》之蕴耶?”云云。此言《易经》,广大、丰富、无穷之义趣,皆是《乾》《坤》二卦之所蕴藏也。〔趣,犹旨也。义趣,犹云义旨。〕又曰,“乾坤,其《易》之门耶?”云云。此言《乾》《坤》以下,众卦,众爻,皆自乾坤出也。如上二条,乃《大传》原本所载圣言。〔圣言,谓孔子之言。他处未注者,准此。〕小儒伪经,幸存而未削。〔伪经,指伪《五经》中之《易经》,《系辞传》。〕学者由圣人之言,当知《乾》《坤》二卦,不仅易之蕴,而确是《五经》之原。〔原,犹本也。〕

《乾》《坤》两《彖》,其思想体系弘大、深密。于《六经》中,当为第一。《乾·彖》至纯粹,无一字不是孔子之真。《坤·彖》惟结束处,“西南得朋”,云云,当是小儒增入。汉易于此处,用纳甲解释,则古术数之遗耳!然《坤·彖》只此一处可疑,其余,则与《乾·彖》悉相符。

附识：

乾为生命、心灵。坤为物质、能力。余在前文，随处引圣言为证，并加疏释。〔圣言，见上。小儒改变孔子之《周易》原本，而造成伪《周易》。虽削去圣言之最大部分，而犹不无少数之存留。盖《大易》，《周官》，《礼运》三经，皆六国时小儒所改造，犹不忍削尽圣文。不似后来汉世公羊寿师弟，卑陋无耻到极处也。余已说在第一分。〕惟《易大传》有乾称“大生”，坤称“广生”二条，至极重要。其文曰：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉”，云云。余在前文，屡引“大生”，“广生”二词，而未引起全文作释。今当引释于下。〔引者，引其全文。释者，余依其文，而作释也。〕案：此文，首言乾为生命、心灵也。问：何以知之？答：圣人言静专、动直，是以动静合一而言。不可分动静为二时也。如物体移动，则不静止。当其静止，即未尝动。是则动静分为二时。若乃生命、心灵，有实而无形，流行而无止，岂可以物体之动静，推测生命、心灵乎！〔以后，言生命，即摄心灵，避辞繁故。〕圣人言乾之静，即是生命力之静。生命力专一而不纷乱，故谓“静也专”。非如物体静止之谓也。生命力之动，健而又健，推其前，莫知开端；测其后，永无终止。每一瞬间，舍故生新，飞腾腾，〔飞者，飞跃。故，犹旧也。每一瞬，舍故生新，是飞跃也。〕活泼泼，进进而无退坠。故谓“动也直”。非如物体动移之谓也。故生命力动而不纷，即动即静，静而非止，即静即动。静专，则含蓄深厚。动直，则发用勇悍。故曰：“是以大生。”

次言坤为物质、能力也。物质翕闭，成为一一实物，即诸物体，宛然各各独立、固定，是乃静止之象。故谓“静也翕”。〔宛然者，各各独立，固定之貌。〕辟以散力，便显其刚猛。用之于破坏，则莫有抵御，故谓“动也辟”。坤为质、为能。静翕，以质言。动辟，以能言。质和能，无照明之性。承乾主导，生长遂茂。〔坤承乾主导，而生物，物既生，则赖物质长养之，而得成就。〕故曰：“是以广生”。

有问：先生会通质和能为一，而字之曰坤。求之圣言，似不无征。会通生命、心灵为一，而字之曰乾。虽有圣言可据，而吾犹未悟斯理，如何？答曰：余尝见许多知识分子，开口说生命。或极力形容生命力的充实，或赞美生命之热如火，锐如剑。我便问他：汝曾返在自身体会，汝之生命，是从形骸产生出来乎，抑只是主领与默运乎形骸之中，而不是形骸之副产物乎？吾问到此，诸人稍谨慎者，便默然不答。或有别后再来问者，可惜此

等人太少。吾于古哲中，觉得庄子于生命，颇有体认。惜乎只见得片面。庄子曰：“天地与我并生，万物与我为一，”云云。庄子盖悟到，生命是全体性，充实，圆满，无在无不在。生命不是我之一身所独有，是乃天地万物共有之生命也。庄子之意只如此。其实，天地万物共有之生命，即是我之一身独有之生命。我之一身独有之生命，即是天地万物共有之生命。推广言之，天地万物共有之生命，即是其各各独有之生命。〔其字，乃天地万物之代词。〕天地万物各各独有之生命，即是其共有之生命。奇哉生命，谓其是一，则一即是多。谓其是多，则多即是一。谈理至此，无可复问矣。庄子于生命，高谈天地万物共有，而忽视每一物各有。其极大错误，略说有二。一，泛称天地万物共有，则生命将成为莽荡无依据，〔莽者，大貌。荡者，譬如太空大气，旷然疏散、流荡，毕竟无依无据也。〕二，忽视天地万物各各独有生命，便陷于虚无主义。否定万有，而不自知其谬。庄子确犯此过。余在本书，不及论。

学者如肯作返己体认工夫，则生命、心灵不二之理，自不难悟。从生命中剥去心灵，即生命是迷暗势力。佛说无明，毕竟不是孔子《大易》所谓生命。余驳之已久矣。从心灵中剥去生命，即心灵丧失其刚健、生生、升进的自身，犹得成为心灵乎！庄子说心为灵台。灵台者，禅家所云明镜台也。偏从灵明一方面去观心，而不悟心灵自身，即是充实不容已止。进进不可退坠，至大至刚的生命力。〔而不悟，至此，为句。〕此其所以玩心于空文，放弃“裁成天地，辅相万物”之行动实践。其理论之败缺，殊不少也。〔兹不及论。〕宇宙实体之内部，含藏乾坤相反之两性。此乃法尔道理，不可问其何由如此也。〔法尔道理，借用中译佛典。法尔，译音，其义，犹自然也。法尔道理，犹云自然之理。〕相反，则难免于作战。战祸必起于坤。圣人于《乾》卦，唯说乾道，在“保合太和”，绝不涉及战事。其于《坤》卦，则于上爻，特著“龙战于野，其血玄黄”之文。〔坤之上爻，其势已盛极，故与坤战。将著者，著，犹明也。圣人特别著明坤来战乎乾之象。而知坤当失败，终必顺承乎乾也。〕夫乾道主太和，而坤阴必造战祸，此何故耶？乾为生命、心灵，有刚健、生生、照明等性。主变，以导坤。必完成其统坤之伟绩。本不以战为事也。坤为质和能，有柔、暗、闭塞等性。迷暗的发展，至于千形万态。粗大者，如太空诸天体。纤细者，如微尘。轻动者，如气体。乃至坚劲者，如固体。〔中译佛书，以气体名之曰轻动，以其轻微而流动故。乃至者，中间隐含液体故。坚劲之劲，犹俗云硬

也。〕此言其大略耳。其详，则不可究诘矣。〔复杂至极。无从探究，无从诘问。〕要之，坤阴，既有实质，发展便容易。〔坤为物质。但有质，即有能，可不言而喻。〕坤阴是迷暗性，则其发展，更有流于偏胜之势。《说卦传》言：“坤战乎乾”。盖以坤之性暗，其动也刚猛，既凝成无量数物质宇宙，发展偏胜。则乾道“大生”之力，虽主领与默运乎坤物之中，健健不息，进进不已。〔乾道“大生”之力，谓生命。以下简称乾道。不息，不暂停也。不已，无退坠也。坤化成物，故名坤物。此谓物质。〕而坤物有迷暗、闭塞等性，毕竟是乾道发扬之重大障碍。故乾阳、坤阴二性，本相反。〔乾，阳性也。为刚健，为生生，为照明，为升进等等。坤阴性也。为柔，为暗，为坚劲，为闭塞，为退坠等等。二性本相反。〕但乾之道，在以“大生”之德统坤，完成太和之功。必不以战为事。而其健德，固不畏战。惟坤之暗性，因其与乾相反，而又自恃发展偏胜之势。〔自恃云云，乃吾人从旁推测坤物，有此错误也。〕常障碍乎乾道生生、照明、升进之机。遂为战祸之戎首。坤物一战而败。终乃顺承乎乾。《坤》卦上爻，“玄黄”之血，所以著坤之始迷而终顺。〔迷，犹暗也。坤，始而造成，迷也。战败，而后承乾，全其顺德，终不失正常之道也。“血玄黄”者，坤挑战，乾起而应之。双方皆流血。古代民俗，称天为玄色，地为黄色。乾取象于天，故云玄。坤取象于地，故云黄。此举玄黄之血，以见乾坤两方，虽一胜一败，而皆不得无伤也。宇宙是太和之府，不是战斗之场。战斗者，其暂。太和者，永贞之道也。（永者，永久。贞者，正，而固。此言太和，是大正，而坚固不可摇之道也）。〕

是故宇宙大变化，〔此言变化者，谓乾主变，坤承乾而起化，宇宙人生由是而始也。说在前文。〕原于实体内部，含藏乾坤两方面之复性。〔复者，复杂之简词。言实体不是只有一种性质也。〕乾，为性、为灵，阳刚性故，特异乎“太素”。〔上性字，谓生命。灵者，心灵。均见前文。下刚性之性字，乃性质之简词，非生命之谓。“太素”者，《易纬》称坤曰“太素”。太者，赞美之词。素，犹质也。坤为物质，故授以此名。然凡言质者，既摄能力在内。他处未及注者，皆应准此。〕坤为质，为能，阴暗性故，甚背乎“大明”。〔乾称“大明”，屡见前文此言坤背乎乾也。〕两性相违反。怒然交推，遂成大用。〔怒然者，相反之貌。交推者，乾主变，以开导乎坤，是乾推动坤也。坤始而造战，终顺承乾，即与乾合德，是坤推动乾也。故云交推。〕用者，功用之简称，即乾坤是也。功用有两方面之异，故析言之，曰乾坤耳。〔乾坤，只是功用之两方面，本非各各独立的。〕实体含有复杂性，故其变动，即成为乾坤两方面的现象，是名功用。实体才变动，便叫作功用。不是变动以后，又别造成乾坤万象，方叫作功用也。〔不是二字，至此，为句。〕譬如大海水，才

变动，便叫作腾跃的众沓。不是变动以后，又别造成一世界，方叫作腾跃的众沓也。又复当知，实体自其太始，以至无穷无尽的未来，无有不变动时，易言之，即无有不变成为乾坤万象之时。设若妄计实体有离开乾坤万象而独存之时，则实体便与上帝无异，断无此理。〔妄计之计，犹猜想也。〕有问：中国古天文家，谓宇宙太初，洪荒无物。先生常称引此说，然则，洪荒无物时，即无实体独存乎？答曰：立言者各有观点，不可一概而论。就宇宙之发展而言，太初蒙鸿一气，即气体之始，物质之希微者也。当是时也，气体即含载乎乾。所以者何？气体，物质也。物质即坤也。坤与乾不是各各独立之两物。坤含载乾，乾主导坤。乾坤本浑沦为一也。〔浑沦，不可分之貌。〕其可曰，太初鸿荒，唯有气体，而无乾道“大生”之力潜运于其间乎。坤不独化，乾不独变。乾坤合一，即变化成。此乃自然之理，必然之势，无可疑也。复次，实体举其自身，全变成功用，即功用以外，无有独存的实体。譬如大海水举其自身，全变成腾跃的众沓，即众沓以外，无有独存的大海水。此孔子《大易》，所以肯定乾坤或万物为真实。而收摄实体以归藏于乾坤或万物。易言之，实体是乾坤或万物之内在根源。不可求实体于乾坤或万物以外也。皇哉《大易》，体用不二之义。〔皇，犹大也。〕征诸万有而不谬，洞彻理根而无疑，〔至极之理，而为众理之原者，曰理根。〕百世以俟后圣而不摇。可谓至矣。〔体用不二义，包通万有。（包者，包含。通者，贯通。）孔子教人，涵养天地万物一体之德量。明儒王阳明颇识此意。〕

附识：

旧答人问，云：实体不是超脱乎现象而独在。故现象之有复杂的发展，实本于实体之含有复杂性。《大易》《乾》卦，以乾道六阳之发展，本于一元。《坤》卦，以坤道六阴之发展，亦本于一元。此即确定乾坤无二元也。有问：先生在体用论中，曾说，实体变动，成为功用，云云。今欲问者，实体有不变动时乎？答曰：汝之此问，发于妄情猜想，不可不猛省也。变动，即是实体之功用。体必有用，方成为体。无用，即无体可言。实体那有不变动时。如有不变动时，则实体便是僵死之体，有是理乎。实体恒时变动，此法尔道理也。〔恒者，恒久。恒时者，言其无有不变动之时也。法尔道理，见中释佛典。穷理到至极处，不可更问其所由。归之法尔而已。法尔，犹自然也。〕问：实体变动，有无轨范。答：一变为两。是其变动之轨范也。实体是一，其变动，即为两。两者，乾与坤，是称功用。乾坤，即是功用之两方面。屢

说在前。有问：先生恒言，实体内部含有复杂性，故其变成功用，即有乾坤两方的异性，藏相反之机。相反，必趋于战。坤之上爻，有“龙战于野”之象，是也。而《乾·彖》称乾道，“保合太和”。其故何耶？答曰。《大易》之义，惟乾无战。所以者何？《乾》卦称乾之德，曰：“刚健、中正、纯粹”。故不主战。〔经文，“纯粹”二字下，有“精也”二字。注疏家多以精字连上读。即以精为乾之一德，此乃大错。精，乃乾之别名。（注意。）经文盖言，刚健、中正、纯粹诸德，惟精独有之也。姚信，崔憬等，皆如此解，甚是。〕乾之反坤者，乃反其阴柔、迷暗、闭固等劣性，而欲导之于正。有相反而无相仇也。坤则反乾，而欲消乾。〔消者，消减，非消灭也。坤之发展偏胜，即障碍乾道之发展，是坤乃消减乾之势用也。如生物未出现时，即乾道“大生”之势用，无从显发出来。是即乾道，为坤阴所消减也。然乾道毕竟不可消。故《坤·彖》，断言，坤必“顺承”乾。〕造战祸者，坤也。故《乾》卦惟称乾有“保合太和”之美。《坤》卦，则明著坤之发起战祸。然坤卒以好战自败，终乃改其迷暗，而顺承乾。乾坤由是合一。乾以刚健、中正诸德，主导坤，不造战而足以应战。是乾德之健而又健也。宇宙之开辟与发展，惟本乎刚健、中正诸德。人事亦可知矣。

《坤》卦上爻之文。汉易，纯以占卜家言，妄作解释。完全背叛孔子本义。宋明人于古术数，及孔子思想，两无所知。今先引经文，而后附注。

经文：“上六，龙战于野，其血玄黄。”《象》曰：“龙战于野，其道穷也。”《文言》曰：“阴疑于阳必战。为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉。夫玄黄者，天地之杂也。天玄而地黄。”案以上，皆引经文，今逐句附注，如后：

上者，《易》每卦，六爻。〔爻之为言，效也。效法万物变动之轨则，而立六爻，以表达之，故曰爻。〕其数，自下而上。最下，一爻，名初爻。最上，第六爻，名上爻。龙者，乾之象。先民称龙有健德，能潜能飞。故圣人以乾道，取象于龙。〔凡言圣人，皆指孔子。〕乾，始伏藏于坤中，犹龙之潜也。〔乾为生命。坤为物质。屡见前文。不须赘说。〕及乾道发扬，遂改造物质为生机体。乃大显其德用，如龙之飞跃在天也。故龙是乾之象。坤不得称龙也。〔注意。〕今坤卦上爻称龙者何？坤，以阴暗与刚猛之性，发展偏胜。其势足以消灭乾道，日逼乎乾，而未知其所止。乾乃横遭坤之消减，至于剥，而仅存孤阳，〔剥，谓《剥》卦。〕乾亦将尽矣，〔尽者，灭尽之谓。〕《文言》曰，为其嫌于无阳也。〔为，读卫。此言乾道本不主战。今坤阴造战不已，遂起而应战者，因为坤之消乾，其逼乾太甚。（为，读卫。）遂至嫌于独有坤阴，而无乾阳。（嫌者，疑似之辞。乾本主乎

坤，岂可云无。（无，犹无也。）今因坤之消乾，几乎乾阳将无，故圣人为疑似之辞，以明坤阴盛极，必当战败，而顺承乾道耳。）上爻之辞曰，“上六，龙战于野，其血玄黄”者，案上者，高亢之地。六者，《易》以数表阴、阳。则奇数为阳，偶数为阴。六是偶数，即指坤阴。坤阴居上。逞其消乾之势，将令乾无。是乃坤之以乾阳自居，而不悟满盈之祸已至也。上爻，称坤曰“龙”，乃贬斥坤阴不守贞常之道，必自败也。野者，广博之地。乾道广大，故以野为乾道之象。此言坤，来战乎乾也。“其血玄黄”者，此言战为凶事，虽乾胜而坤败，而双方皆有流血之凶也。“玄黄”，说见前。

《象》曰：“龙战于野，其道穷也”。案：此上爻《象传》也。〔解释上爻之《象》，曰《象传》。〕坤阴势盛，消乾，造战。乾道被消，而似无有。至此，则乾阳无可宽容，必疾起应战。坤阴毕竟不能抗拒乾道“大生”、“大明”之健德、健力。故战祸一发，则坤阴乃处于穷地。若不顺承乾，即无以自存也。

《文言》曰：“阴疑于阳必战。为其嫌于无阳也，故称龙焉。犹未离其类也，故称血焉”。案：此《文言》，解释上爻之象也。坤之上爻，曰“龙战”云云。夫战，何由起乎？起自阴疑于阳也。疑，犹似也。阴之迷暗，必须顺承“大生”、“大明”之乾阳。此乃天则之不可违者。〔天，犹云自然。则者，轨则。天则，犹云自然之轨则。乾以健统坤，坤以顺承乾。此乃乾和坤所共循之最高轨则，不可问其所由然，只合归之自然而已。（自者，自己。然者，如此。自己如此，曰自然。乾当以健统坤，是其自己如此，无有使之如此者。坤当以顺承乾，亦是其自己如此，无有使之如此者。）〕今坤乃不承乾，而狂逞以消乾。是坤将取乾而代之，即坤似居乾位。乾受坤之逼，其势日蹙，似无所有。〔似乎独有坤阴，而无乾阳。〕乾道艰难至此，何可不应战！故曰“必战”。

坤何以称“龙”乎？为坤之消乾也日急，唯坤阴独盛，似无乾阳。〔为，读若卫。〕故称坤曰“龙”，明坤之必败也。

坤何以称“血”乎？古《易》，坤阴之象甚多。而血乃阴象之一。孔子亦承用之。坤虽称“龙”，实则坤阴当顺承乾阳，不可称龙。坤究是阴性之类。其势虽逼乾，而实未离于阴类也。故复称“血”。〔古《易》以血，为阴性故。古《易》，谓古术数家，以伏羲之八卦，应用于占卜之术。其于诸卦诸爻，皆取象甚多。孔子作《周易》，根本消灭古代一切术数和占卜等术。而于古《易》所取诸象，则因其行世甚久。不妨采用其象，而改变其义。此如世间语言文字，多有沿用旧名词，而改从新义者。如先民呼山曰巛。后乃以巛改为天之称。如此类者，不可胜数也。故孔子《周易》，卦爻之象，有用旧象，而改从新义者。不可不知。〕称坤曰“血”，以明

坤之未离阴类。实不可称“龙”也。此是一义。又有别义，坤称“血”者，言乾起应战，坤必败而流血也。流血，本以专罪造战之坤阴方面。而亦并原不战之乾。〔原者，悯其无罪，而原恕之也。〕所以者何？战为凶事，胜败皆有伤。坤流血，乾亦不得不流血。故其血玄黄之辞，明乾坤俱伤。而《文言》之结语曰：“夫玄黄者，天地之杂也”，云云。战场之一聚血，乃乾阳、坤阴之杂和，此虽凶事，而吉亦自此开端。坤不胜而悔悟，卒顺承乾。自是乾坤合一，永保太和。皆从乾坤杂和之一聚血而来也。妙哉妙哉！

有人问：乾为生命，坤为物质，两性相反，本由乾坤之实体，含藏如是两方相反之性，非偶然也。〔如是两方云云者，即指乾坤两方之性互相反也。此言乾坤同一实体，所谓一元。实体含有乾坤两方相反的复杂性。故实体变成乾坤，即此乾坤相反的两性，大大的显著起来。譬如众沔共以大海水为其自体。大海水本来含有众沔的动跃、湿润等性，故其变成众沔，（其字，指大海水。下准此。）即此众沔的自体，便将动跃、湿、润等性，大大的显著起来。此中以众沔，比喻乾坤。以大海水，比喻乾坤之实体，所谓一元。但此处，用众沔和大海水之譬喻，一方正取大海水与众沔本非二物。而乾坤与其实体，不可分而为二，所谓体用不二者，犹如大海水和众沔也。另一方，并取大海水，本含有众沔的动跃等性，故说众沔既成自大海水，即众沔的自体，便能将动跃等性，显著起来。而乾坤之实体含有乾坤两方相反的复杂性，故说乾坤既成自实体，便能将其实体本来含有两方相反之性，显著起来。亦犹众沔和大海水也。然复须知，此譬喻，究不能全相似。大海水含有之动跃、湿、润等性，无有相反之义。此与乾坤两性互相反者，无相似处。大凡取譬喻，只取其有少分相似，不能求其全似也。〕夫相反，则不能无战。虽云战非常道，毕竟由两相反，而归于乾坤合一，保合太和。〔虽云二字、一气贯至此。〕然欲不经战事，而直达太和，诚恐此等高尚理想能实现者或少耳。坤造战，而乾不战。及坤之恶已盈。乾徐起而应之。坤受创伤，卒顺承乾，永守正固。〔坤以承乾为正固之道，今乃能永守之也。〕乾之健而又健，终乃克服迷暗之刚猛。〔应坤之战而胜之，曰克。坤自是顺承于乾，曰服。迷暗谓坤，坤性暗故。坤之动也刚猛，而终于取败。《坤》卦《文言》，谓坤性至柔，此其征也。〕大哉乾乎！〔乾卦，以龙之能潜能飞，故取为乾之象。（象，犹譬喻也。见本书第一分。）此义深远，飞而不能潜，非健也。坤之刚猛，所以为至柔也。炸药之发也刚猛，而一发无余。此虽习见之事，而由此可以悟入深广无穷的理道。生命和心灵之力，其潜藏也，可谓入乎九渊，而犹不知其底。是其潜蓄至深也。（《乾》卦初爻之潜，宜深玩。）其高飞也，可谓极乎九天，而犹未见其止，是其发扬甚盛也。（《乾》卦五爻之象曰：“飞龙在天”，云云。夫天，无止境也。（正云天者，实指天界，谓太空也。非就某一星体而言。）飞龙之飞，岂有止乎！余相信，宇宙混是生

命力，充塞流行，（塞，犹满也。）生命无尽。宇宙无尽。（无尽者，言其无有灭尽之一日。）此生命力所以称乾也欤！（言生命，即撮心灵，以其非两物故。）乾之为言，健而又健也。物质之力，不得与生命力并论。此不及详。夫乾道，藏“大生”之机。蕴照明之德。〔乾称“大明”，又称“大生”。均见前。〕其当主导坤质，运用坤质，〔坤为物质，故名坤质。运用者，谓生命心灵的力，必须改造物质为生机体，方可凭藉之，以发展其盛大之德用也。〕以完成乾坤合一，保合太和之丰功，是乃理之自然，势所必至也。然事势不无困难者。坤有实质。而其性暗，且坚凝性强，闭塞性强，惰性最甚。〔此云惰性，亦称退坠性。〕又有其动也刚猛之患，故生命力主领与运行乎坤质之中，常受坤质之障碍，而甚难顺利显发自己之力用。〔自己，设为生命之自谓。〕此就宇宙发展史观之，生命力不易冲破坤质之障碍，其情形可推见也。宇宙发展，约分三层。一曰，物质层。太初时期，最先成就。由蒙鸿一气，〔即气体。〕而经液体，以至固体。无量诸天体大物，布列太空。是乃无数物质宇宙，其数太多，诸大海岸沙数之多，当不及其万分之一。是为物质层。二曰，生命层。物质层凝成，经历不可数计之悠长年代，而后有生机体出现，即生命出现。是为生命层。在生机体未出现以前，生命力只是斡运于物质中，潜藏而不得显发出来。〔斡者，主领之谓。运者，运行。〕不可妄疑太初唯有物质，并无生命力默运于物质层也。〔不可二字，一气贯下，为句。默，犹潜隐也。〕设若太初，本无生命，则后时生命出现，岂是偶然而来乎！倘谓生命亦从坤质产生，则其说之决定不可通者有二故。一，推原太初，宇宙肇开，〔肇，犹始也。〕不得不承认其由于变化。而变无独起，是义不摇。遍征物理、人事，莫有例外。云何宇宙肇开可由一物独变乎！一物独变，造成世界，惟教徒笃信上帝，有是事耳。其然，岂其然乎！二、圣人作《周易》，〔圣人，指孔子。〕即用显体。〔孔子之《周易》，不于功用或现象以外建立实体。而收摄实体，以归藏于功用或现象。易言之，即以实体为功用或现象之内在根源，故说即用显体。〔此言克就功用或现象，而阐明其有内在的实体也。显者，阐明之谓。如此，则其立论，是以功用或现象为主。实体只是功用或现象自身所有之内在根源耳！以此视古今哲学家谈本体而未离宗教窠臼者，迷悟隔绝，何止天渊之判。〕此是《周易》哲学大根本处，学者倘于大根本处见之明、持之定，则于《周易》哲学庶几不生谬解。〕其立论，本以功用或现象为主。〔注意。〕现象分殊，〔分者，分别。殊者，殊异。现象各别为类，互相殊异故。〕不可淆乱。〔不可淆杂。不可混乱。〕一切现象，都不无因而起，如此有，故彼有。〔故，犹因也。由此为因，而彼得有。彼，即果也。〕彼之与此，定有相似。故因果律存焉。若许坤

质，得为非坤质之因。〔非坤质，指生命和心灵。〕即因与果，截然无相似处。〔截然者，彼此本不同类，无有相似之貌。〕是乃破坏因果律。由上二故，余确然不信，建立坤质为一元，可以说明生命所由生。〔余确然不信五字，一气贯下，为句。须知，坤质和乾道“大生”（即生命）皆由其一元实体之内部，含藏复杂性，而变成乾坤两方面，是各功用，亦各现象。一元实体，变成乾坤。譬如大海水，变成众沚。屡说在前。〕是故《周易》《乾·彖》说，“乾道变化”，云云。〔化属于坤，此中有伏文。说在前。宜复玩。〕本谓乾道主变，以导坤。坤阴承乾而起化，与乾同功。遂成万物，开宇宙。〔成万物，开宇宙二语，作复词。宇宙，乃万物之总称耳！〕余深玩乾变，坤化，相反相成之义。盖圣人仰观俯察，远取诸物，近取诸身，洞然发见此理。而后作《易》，以揭造化之秘。〔圣人，指孔子。造化，谓乾变，坤化。〕遍征万有，非无明证。洞彻理根，极尽精微。〔理根，见前。〕大义昭然，无可疑也。宇宙肇开，断断兮不由一物独变。〔断断兮，肯定之貌。〕乾变，坤化，是义决定，坚立不摇。

《乾》卦，明乾性照明。其德刚健、中正、纯粹，其于坤也，惟保合太和而已。《坤》卦，圣人则于初爻，而发明其例，曰：坤始消乾。〔此义，后详。〕又总括《坤》卦六爻，而断之曰，“利永贞”。圣人之于坤阴，其有忧乎。〔断者，断定。此言，坤阴，以顺承乾阳，为正常之道。利在永久持守此道，正而益固，不复动摇。故曰“利永贞”。此戒之之辞也。圣人之于坤阴，有戒辞。王阳明先生得此意。教学者勿“随顺躯壳起念”。（躯壳，即坤质之凝成，阴暗性也。见利贪得，遇难欲避，乘权得势，即逞野心。凡此皆“随顺躯壳起念”，以消灭乾道之“大明”。凶征也。阳明只就人生而言，而其原理，自通于造化。造化者，谓乾变，坤化，而成万物，开宇宙。此从宇宙论之观点而立论也。就宇宙论而推测，坤阴常消灭乾道“大生”，“大明”之德用。圣人已忧之矣。此意，须别为专论才好。〕〕

问曰：自太初洪荒，以至诸天体凝成，无数物质宇宙，充塞太空。此一大段时期，悠长不可数计，纯是物质层，由肇创，而至于大概完成。〔肇，犹始也。〕当此期间，生机体不获造起，生命未得出现，其为坤阴消乾最厉之际乎？〔厉，犹猛也，烈也。〕答曰：吾子所说，由洪荒至物质层大概完成，此一大段悠长时期。须通《乾》初与《坤》初两爻而深玩之，方无误解耳，《乾》卦初爻曰：“潜龙勿用”，云云。此有二义。一，大初洪荒，坤阴只是轻微、流动之质，尚未凝成实物也。乾道“大生”之力，虽主变，导坤以成物。而物之凝成，究是坤之自力所为。乾之导坤，譬如人君主领宰辅，无为而已。〔人君实无所作为。乾之导坤，亦犹是耳。〕是时，乾道隐藏于物质中，无所作为。

故取“潜龙勿用”为其象。二，坤阴虽承乾起化，而实自有权能。〔权能，犹权力也。〕坤阴之动也刚猛，故其行使成物之权能时，常过分发展，乾道固莫能限制之也。夫物质宇宙，重重无尽。〔重，读若虫。〕吾人所居地球，是九大行星之一。九大行星与太阳，乃组成太阳系。在此太阳系之外，还有许多天体系列。其数目之多，远过恒河沙数。天文学家琼斯有云：天际星球之数，几与全世界各海岸的沙粒那样多。汤姆生云：夫以太阳系之硕大广漠，宜无伦匹。而在众星云之大宇中，乃渺乎沧海之一粟耳。由此可见，充塞太空，只是无量物质宇宙。余在前文，曾说坤阴，发展偏胜。此其证也。复次，生物所可存在之域，其与一团烈火相似之最高圈围，距离必不可过远，亦不可过近，而恰为温度合适之域。若不及此域，或距热火团过近，则生物必枯萎。或距热火团过远，则生物必冻毙。唯吾侪太阳系中之地球，温度恰好。但散布太空之无量星球，其类似地球之绕太阳，而有适宜于生物之温度者，确甚难得。乾道虽斡运于物质中，而不易改造物质为生机体，凭藉之，以显发其“大生”，“大明”之德用者，其受物质之重大障碍，事实如此，不待论也。〔物质，即坤也。〕复次，依天文时间计算，行星年岁甚小，太阳系之造成，大概因星云之相撞。而两星云相碰一次之机会，约须七兆兆年。〔余案：此说尚难为定论。姑且视为一种说法。〕据此，则太阳系之年岁，在星云中已甚幼稚。地球是从太阳中分裂而出，其年较太阳更小。而地球凝成之后，又不知经多少时劫，始有生物。〔时劫，复词。劫，犹时也。〕自生物进化至人类，则生命心灵，发展至最高级，中间受坤质之障碍，千磨万难，实未足以形容其困也。〔难者，苦难，读若乱。生物和生命出现，自植物始。植物从最低级，进至参天之本，其所经层级，无从数计。其时，生命受物质之锢闭甚重。（植物生长于一定之地点，不得自由行动，生命力微弱。心灵作用未发现，虽有许多学者，谓植物有知觉。然甚暧昧不明。盖植物时期，生命初出现，犹未能破除物质之锢闭故也。坤质消灭乾道“大生”、“大明”之德用，使其不易顺利发展。事实彰明。）植物进化，至低等动物，所历层级更繁赜。虽生命力较植物为强，知觉较植物为显，而其进展并不大。至高等动物出现，庶几上希飞跃之境。（上希二字，注意。）然终不能解脱物质锢闭之患，虽飞跃至于人类，已达最高级。然稍一放逸，犹易为物质之幽城所锢闭也。易之《坎》卦。三表示一阳陷于二阴之中。（上下两爻，皆坤阴也。中一爻，乃乾阳也。）乾阳陷于坤阴中，不得显发出来。此即生命和心灵受物质锢闭之象。易言之，即坤消乾之象。《易大传》有天道鼓万物，而不与圣人同忧之叹，其义深远极矣。天道，谓乾道也。（乾，取象于诸天体之运行至健。故乾有天之称。）但此言天道。

即摄坤阴，乾主导乎坤。坤承乾起化，而成物。于是自用其权能，而发展偏盛，有消乾之势。乾道虽藏“大生”之机，蕴照明之德，而常受坤质之障碍，厄于坤质之消剥，难以顺利发展。（消者，消灭乾之力也。剥者，剥削乾之势也。）乾道鼓动乎坤质，以成万物。（此中万物，总括生物及无机物而言。）而万物之能畅其性命，与能发其心灵之胜用，而不为坤质所限制者，盖几乎必不可得之事也。（此中万物，专指生物而言。此中性命，犹生命也。此中坤质，专指生物之形体而言。生物界，无论其为最低之藓类，或最高之人类，其生命与心灵之发展，总不能不受其形体之限制。）然至人类，颇能以自力冲破坤质的限制。如修养有道者，决不徇物欲以害其生命。（因物，而生欲，曰物欲。声色货利乃至权力，取之不以正义者，皆物欲也。）好学不倦者，必深造于专精、深入、细密、正确的知识，或昭旷弘深的智慧。（昭者，昭明，无有迷惑。旷者，廓然大通，无有滞碍。弘者，穷理达于至大之域，无所不包通。深者，穷理抵乎至深之境，尽其底蕴。）凡此，皆非仅恃头脑组织完善，而实人之自力进进也。若夫人之不能有成者，亦非生来便非好头脑，而实人之不尽己力也。然人之能显发其生命心灵，克以自力冲破坤质之限制者，当不为多数。则坤质消乾之势，正未堪忽视耳。后生可畏，来者难知。所贵人能自强耳！]

复次，坤消乾之势，著见于人类实际生活方面者，尤不可胜言。自然势力之种种危害有生命之人类者，莫非坤之消剥乎乾也。乾道鼓动乎坤，以成物。坤既成物，而消乾之势亦成。圣人有见乎是，而独忧之。而乾道广大。只是循乎理之自然，行乎势之不容已。本无作意，故曰不与圣人同忧。圣人有忧，所以导引人类，互相勉于“裁成天地，辅相万物”之大业。圣人之扶乾，而改造坤质以顺承于乾，其德盛矣乎！综上所述，自洪荒无物，坤阴承乾起化，始凝成物，以至物质层大概完成。此一大段，悠长不可数计之时期，纯是坤质独趋发展，流于偏胜。而乾道潜藏于坤质之中，未尝自用其力，故取“潜龙勿用”为其象。亦理与势合该如此耳！夫乾为生命、为心灵，必须改造物质为生机体，方得凭藉之，以显发光大。若非物质宇宙完成，生机体亦无从造起。此乾之所以自居勿用，而任坤之专其成物之功也。而坤之自专，将消乾。则亦自此始矣。

《坤》卦初爻之辞曰：“初六：履霜，坚冰至。《象》曰：履霜、坚冰，阴始凝也。驯致其道，至坚冰也”，云云。案：初者，初爻。六者，偶数，谓坤阴也。〔阴者，坤之性。故曰坤阴。〕履霜者，月令，季秋之月霜始降。人行，则足履乎霜，霜乃极轻微之物。而坚固粗重之冰，将自此而至矣。《象》者，《象传》，〔亦称《象辞》。〕解释初爻之象也。微霜之象、实以譬喻坤质之凝结成物。其初，必凝成小物，故曰：“阴始凝”也。坚冰，为大物之譬喻。驯，犹

顺也。道，犹路也。此言坤质，顺其始凝成霜之径路，当由微霜而发展，以致乎坚冰。此《象》之幽旨〔幽，犹深也。〕本谓坤质初凝成小物，当由小物而发展，以凝成大物。此亦理之自然，势不容已也。夫至大之物，必起于小。先圣发明最早。〔先圣，指孔子。〕《中庸》首言：“小，天下莫能破”，印度前世通人亦说极微，科学家发明原子、电子，虽诸说精粗不一，而有其大同者，则大物莫不起于小也。〔《中庸》一书，当是孔门大道学派记录先圣之言，惜乎为小儒所改窜。但圣言犹偶有存者。如“小，天下莫能破”之论，实与《坤》卦初爻之义同，必为圣言。〕先圣《周易》释《坤》卦初爻，本有三例，甚深弘大。汉易仅袭取二例，见于《九家易》。二例者，一曰：乾气加坤。二曰：坤始消乾，见于《坤》卦初爻。《九家易》纯是宗主术数。虽袭取先圣之例，以自文其陋。〔袭取，犹俗云偷取。〕而实变乱先圣之本义。如第一例云：乾气加坤。其所云气者，即古术数以乾为阳气之谬说也。本书第一分，即已破斥，兹可不赘。但此例，是先圣所本有。余推圣意，此例原文，定是乾力加坤。〔乾为生命、为心灵，有“大生”等力用，本为坤之主导者。故圣文当是力字。〕第二例，在汉易袭取之，自是别有用意。〔帝王之世以小人为坤阴，君子为乾阳。如小人势盛，必消剥君子，以造大祸乱。如《后汉书》所载术数家进忠言于皇帝者，皆此意。〕幸而未改易圣文。犹可寻得《周易》思想体系，而得圣文之本义。《九家易》只袭取二例，而删除其第三例。余今玩索坤初之爻辞及《象传》而补之曰：坤质起化成物，其发展日盛，总是仅具实质的坤物，决定不会发展为非坤质或非有实质的东西。〔《坤》初者，《坤》卦初爻之简称。〕譬如微霜，坤物也。及其发展，以至坚冰，还是坤物也。玩坤初之象，可见。此例关系重大。否则《周易》之思想体系，将陷于完全混乱。

有问：圣人于《坤》卦，有战斗之文。盖以坤质之障碍乾道发展，消剥乾道势力，乾不得不有以应之，故说为战耳。而有双方流血之戒辞，未免以乾阳、坤阴之战，拟诸人事，殊无义趣。余答之曰：汝解释战字，诚得圣文本义。而流血之戒辞，圣意确不是拟诸人事。余今示汝以二义。一者，圣人已说明宇宙大变化，〔即乾变，坤化，所谓造化是也。〕不得不经过战斗。恐世人闻之，而尚战斗，故设为双方俱伤之词，以为人事垂戒耳。二者，说到战事，便描写两方流血。此为文学艺术，引人情趣。《易》之卦辞，爻辞，都是取象，而后乃有《彖传》，《象传》，《文言》等篇，朴实说理，则象中所寄寓之义，完全昭著。而取象之妙趣，引人神解，直有不知手之舞之，足之蹈之

之乐。先圣《易经》原文，虽遭小儒削改，而就其偶尔幸存于伪经者，玩索之，犹可想见先圣文学艺术，高矣美矣。

先圣《大易》一经，广大至极。无所不包通，而可约之为内圣、外王两方面。内圣学，则特详于《乾》《坤》二卦。二卦虽别其名，实质当作一卦看。乾坤本不是各各独立之两物，学者宜识此意。内圣学，解决宇宙人生诸大问题。《中庸》所谓成己之学，在是也。外王学，解决社会政治诸大问题。《中庸》所谓成物之学，在是也。内外，盖强作分别。己和物，本来是一体。成己成物，本来是一事。《论语》载孔子曰：“吾道，一以贯之”，诚哉然也。易道广大悉备。〔此《易大传》，赞美孔子《易经》之辞也。〕本书固已举其大体。若乃推演扩充，以泄其无尽之藏。〔其字，指孔子《易经》。〕则余有志焉，而年力俱衰，〔年临衰境，精力亏损殆尽。〕虽神思犹昔，〔思之发也，如神来。故云神思。〕而文笔艰涩，不堪复耗脑血。余前年夏，因酷热为灾，自颈至背脊，以及腰部，忽患柔弱，直若无骨。坠缩地面，不能树立。自是卧床三月，不可起。逾三月，始起。去年春初，闷绝一次。入夏，复患骨关节炎，骨质疏松。采西药注射肌肉，病势颇有挽救。秋来，又患大便下血。冬初，转为咯血，其势危厉。承中医治疗，咯血遂止。余衰残已甚，未知来日几何。本书，当急作结束，藉图息养。原欲作续篇，于内圣、外王，各发二十种大义。两共四十种大义。今自度不可能也，是余之遗憾也夫！余患神经衰弱，盖历五十余年，平生常在疾苦中，而未尝一日废学、停思。余之思想，变迁颇繁。惟于儒、佛二家学术，各详其体系，用力尤深。本书，写于危病之中，而心地坦然，神思弗乱。此为余之衰年定论。此书之前，有《体用论》，虽小册，而余为学之经历，及由佛而儒之故，略见此小册中。又有《原儒》，自信大体已备。而尽年回忆，其中枝节处，犹多未畅发。又有杂染旧闻，未曾刊落。欲再删定，而无余力。然此书要不可废也。

有问：先生之新易学，盛张乾道主变、导坤之论，其犹有唯心主义之采色欤？余答之曰：吾子何为有是言乎！西学唯心、唯物之分，本在宇宙基源处，横行割裂，各执一性，说为本体。唯心论者，直将实体的内部所含有之复杂性，而割去其物质性，乃说唯独有一性，字曰精神，是为本体。唯物论者，反对唯心，却将实体的内部所含有之复杂性，而割去其精神性，乃说唯独有一性，字曰物质，是为本体。唯心唯物所以分途，其主因在此。孔子之《易》，明明无此事，吾子谓吾说《易》有唯心主义色彩，果何所据乎？

余书发明《大易》体用不二义，本以现象为主，此是吾书根底。须识得此意。〔吾书不承认有离开现象而独在的实体，只收摄实体，以归藏于现象，说为现象之内在根源。故曰现象为主。〕乾为心灵，坤为物质，乾坤皆现象也。现象有心物两方面，而不可拆裂心物为各各独立之两物。物的方面，有力引起心。心的方面，有力主动，以符合于物则，而动不失宜。如汝步行市区街道，望见汽车奔跑而来，汝心即于此时，主动起来，测定汽车引动之规律，同时指导两足，迅速移步道旁，决不乱撞汽车。据此而论。汝心主导乎物，即是乾主导乎坤，事实分明，何可否认。〔此中物字，指两足和汽车。物即坤也。心即乾也。〕汝若以此类事实，有唯心主义之嫌，则当于遇汽车奔来时，抑制自心，令其不警不觉，庶几汝两足，亦可不受心之警觉，而茫然直撞汽车。汝能如此否？若未能也，其可以唯心主义之污名，胡乱加于老夫乎！

有问：先儒有言，汉人治《易》多谈天道或气。盖重在阐明造化。唐以下，治《易》者，重在谈人事，伊川实开其端：此乃易学趋向实用之途。今犹当继宋贤努力欤？余答之曰：异哉！子之愚也。竟于汉宋两无所知。汉人所谈天道，乃上古先民迷信天帝之道。而王者诡称受天之命，以镇压下民者也。汉人谈气，乃术数家之阴阳二气，本非孔子《周易》，以乾为阳性，坤为阴性之义也。古代帝王利用术数，以愚兆民。〔兆者，最大多数之称耳。〕凡此，皆当驳正。宋以来治《易》者，其所谓人事，皆继承汉人拥护统治之主张，提倡忠君思想。程颐之《易传》，其愚陋更甚于汉人。杨氏诚斋《易传》，师法程氏之意，各为《易传》，而实际乃是一部史论。要之，程、杨二氏之易书，与司马光等合作之《资治通鉴》，用意全同。皆广陈人主用人行政得失，垂为鉴戒。冀帝王修省，好自为之，享有天下，子孙世守而已。解放后数年，沪上古籍书店有杨氏书一部，闻争购者甚众，而书店索价颇高。有人欲购，未即决。乃未及二日，再往，则已为有力者愿出高价购去。悠悠斯世，求知学者可得几人哉！宋贤何足谈《易》，何济于人事！且汝言，亦过矣。治《易》而谈人事者，并不始于唐以下之伊川。后汉王弼，虽未达孔子之外王学，而其《易略例》短篇之作，主张寡人独制之论，在政治上犹不失为一种理论。弼见后汉州将纷扰，故倡斯论耳！然其时曹氏，司马氏，意图非分。〔分，读本分之分。言二氏欲窃帝位，非其本分应所为也。〕其才力足以办群丑而已。〔与曹斗者，皆小丑也。〕若夫持天下之大柄，而独制之，改

造世界，澄清大宇，经纬万端，振起万类。中国自唐虞二帝后，似乎少此才。故弼之论，无影响于当时与后世。清季，吾鄂老辈王柏心子寿，亦持独制论者。左宗棠在西北，甚倚重王翁。平情而论，独制，可以权时之变而有济，要未可为常道也。开天下之物，成天下之务，要在通天下之志而已。吾于王翁之论，未敢过许也。宋以后，有高才特识者，睹夏族颓靡成习，鲜不欲得雄才独制于上，作动天下群伦，而图成功变衰俗。张江陵、王船山、王子寿，皆此志也。〔三公，皆楚人。〕船山骨髓是儒家，本源深厚。江陵南面才。惜乎不通《周官经》。子寿较狭。然志不仕于清，真一代高士。右笔记二则，录存于本书第二分末尾。

公元一九六一年一月二十日

夏历辛丑年立春节前，熊十力记于上海寓舍

冯友兰论《易经》

目 次

冯友兰先生的易学见解·····	彭卫国	394
《易传》的具有辩证法因素的世界图式·····		397
第一节 关于《易经》和《易传》·····		397
第二节 筮法和《易传》中的“数”·····		399
第三节 《易传》中的“象”·····		402
第四节 《易传》的宇宙发生论及世界图式·····		407
第五节 《易传》的客观唯心主义体系·····		410
第六节 《易传》中的辩证法思想·····		413
第七节 《易传》哲学的阶级根源·····		420

冯友兰先生的易学见解

· 彭卫国 ·

当代中国哲学家和哲学史专家冯友兰(1895—1990),字芝生,1895年12月4日出生在河南省唐河县祁仪镇的一个“诗礼之家”。他早年就接受了良好的中国传统文化的教育,有了扎实的国学基础。1915年他考进北京大学哲学门,1918年完成学业。1919年赴美留学,在哥伦比亚大学研究生院当研究生,师事新实在论者杜威(Dewey)和孟太格(Mantague)。四年之后,他完成了研究生的全部学业,获哲学博士学位。回国历任中州大学、广东大学、燕京大学、清华大学、西南联大等校教授。解放后,担任北京大学教授,直至逝世。

据《三松堂全集·自序》,冯友兰是在其母亲的教导下读《易经》的。1927—1937年十年间,他集中精力钻研中国哲学史。这期间,他曾下大功夫研究《周易》。1947年,他在美国宾夕法尼亚大学讲授中国哲学史时,曾专题论述《易传》中的阴阳学说和《易传》中“道”的观念。20世纪60年代初,冯氏参加了关于《周易》研究的讨论,发表文章,阐述了自己对《周易经传》中的哲学思想的想法,同时撰写《中国哲学史新编》,在有关章节中,对《易经》中素朴唯物主义和自发辩证法思想萌芽,以及《易传》中的具有辩证法的世界图式作了详细的论述。

作为一个哲学史家,冯友兰对《周易》的探讨,侧重于哲学思想方面,同时也涉及《周易》的起源,《周易》的研究方法等问题。

一、《周易》的起源。《易经》的起源一直众说纷纭。伏羲画卦、文王重卦并作卦辞的说法,流行颇广。冯氏认为,这些说法,大都近于揣测,他认为八卦是从龟卜演化来的。《易传》的来源,在封建时代都认为是孔子所作。20世纪以来,一些专家经过研究认为,《易传》并非孔子一人所作,而是战国后期儒家的集体创作。至于《易传》的内容,一般都认为是解释《易经》的文字。冯氏则认为它是战国末以至秦汉之际儒家的作品,它的

产生跟《易经》有着极其密切的关系。他曾这样写道：“……《易经》原来是为占筮用的，但是它的影响越来越大，后来很有些人，虽不在占筮的时候，也经常引用《周易》的卦辞，爻辞，加以引申发挥，作为他们的言论的根据。……照这个情况看起来，从春秋到战国末年，《易经》的性质，有了变化。它本来是专为占筮用的，到后来，经过许多人的引申发挥，就成为一部包涵有许多方面意义的经典了。把这些意义，尽可能加以引申发挥，就成为《易传》这一类的著作。”（《〈易传〉的哲学思想》）也就是说，《易传》对《易经》的解释，不是训诂的，而是引申的。冯氏还认为，从《易经》到《易传》，其思想体系也有一个发展的过程。他说：“从来源上说，《周易》完全是一部占卦的书。人在占卦的时候，对于卦辞和爻辞总还有一些解释，积得多了，就逐渐成为一个思想体系。”（《〈易经〉的哲学思想》）

二、《周易》的哲学思想，冯友兰在20世纪30年代撰写《中国哲学史》的时候就曾对《周易》的哲学思想进行过研究，指出《周易》在宇宙发生论上的意义以及认识论上的循环论。60年代，他发表了《〈易经〉的哲学思想》和《〈易传〉的哲学思想》两文，比较系统地阐述了《周易》所蕴涵的哲学思想。这两篇文章的基本内容都编入了他的《中国哲学史新编》的有关章节。80年代，冯氏在修订《中国哲学史新编》的时候，对这些内容又作了一些的改动。他认为，《易经》的哲学思想主要有两方面；一是八卦中隐含着唯物主义世界观的胚胎。由于乾代表天，坤代表地，而其余六卦又各有所指，“这就是说，天地是父母，生出来六个子女，它们分别代表着自然界中，在殷周之际的人看起来，是自然界中六种重要的自然现象。照这样的解释，包括天地在内的自然界，成为一个血肉相连的大家庭。这种神话式的理解，就是唯物主义世界观的胚胎。”（《〈易经〉的哲学思想》）二是八卦、六十四卦中隐含着唯物辩证法的因素。六十四卦的排列次序中，总是把相反的卦排列在一起。这有“物极必反”的思想。冯氏认为《易传》的哲学思想较《易经》要丰富得多。《易传》首先比较具体地说明了自然界的根源即阴阳二气。阴阳二气的交感生成万物。有了自然界的万事万物，然后人类才有产生和发展的基础。其次，《易传》建立了一套唯心主义体系。《易传》认为《易》中的象都是摹拟事物发展的规律。卦或爻都是一种象，卦辞和爻辞都是说明这些象所摹拟的规律，同时，《易》中的象也如代数中的符号，逻辑中的变项，一变项可以代入一类或许多类事物。某类事物只

要合乎某种条件,都可以代入某一卦或某一爻。这一卦的卦辞或这一爻的爻辞,都是公式,表示这类事物,在这种情形下,所应该遵行的道。所以《易》可以说是一部规律的“代数学”。“《易传》用唯心主义的方法,得到它的‘代数学’以后,就认为它的这个‘代数学’可以范围天地,并且认为掌握这个代数学的人,可以‘先天而天弗违’(《乾·文言》)。这就是认为事物发展的规律,不是在事物之中,而是在事物之上,不是在事物之后,而是在事物之先,这就是说,可以有脱离事物而单独存在的规律。这就是错误地认为规律是第一位的,事物是第二位的。因此,它的体系基本上是客观唯心主义。”(《〈易传〉的哲学思想》)《易传》对于辩证法思想发展的贡献,在于它比较明确地认识到辩证法的普遍性和一般性。“《易传》的辩证法思想的第一点,是它认识到一切事物都是在变动之中的。”“《易传》辩证法思想第二点,是它认识到事物自身包含有矛盾着的对立面,一个事物就是对立面的统一。”“《易传》也初步认识到量变到质变的转化规律。”冯氏还认为从思维科学的角度看,《周易》又是一部“精神现象学”。

三、《周易》研究方法。在封建社会,《周易》为群经之首,研究《周易》的方法要么“六经注我”,要么“我注六经”。尽管章学诚提出“六经皆史”,但要把群经作为史料来研究,在那时毕竟做不到,《周易》也是如此。60年代初,《周易》研究出现了一次争鸣。在争鸣中,冯友兰提出了对《周易》研究方法论的看法:首先,《周易》研究要区分《经》和《传》,同时注意两者的联系以及《易经》到《易传》的发展。其次,《周易》研究要从训诂入手。《周易》里的字句,都应该照那些字的原始的简单的意义去了解。第三,《周易》研究要反对穿凿附会。有些人研究《周易》,不是从《周易》发掘内容,而是将现代的科学知识附会上去,从而认为《周易》包罗万物,是中国一切文化的源头。冯氏认为这是“郑书燕说”一类,不是古为今用,而是今为古用。

冯友兰不是一个专门研究易学的专家,但他对《周易》的某些看法,有独具慧眼之处。今天读来,仍然对人有所启迪。

《易传》的具有辩证法因素的世界图式^①

在战国末期,另有一个有辩证法因素的世界图式,易传所提出的世界图式。

第一节 关于《易经》和《易传》

现在我们所有的《周易》这部书,包括两部分,一部分是经,一部分是传。经包括卦、卦辞、爻辞,分为上、下两部分,这是殷周之际的作品;传包括《彖辞》、《象辞》、《系辞》、《文言》、《序卦》、《说卦》、《杂卦》等篇,因为《彖辞》、《象辞》、《系辞》,又各分为上下,所以统共十篇,旧日称为“十翼”,我们总称之为《易传》。传是对经而言,是用以解释经的。

照传统的说法,“十翼”都是孔丘所作。宋朝的欧阳修就怀疑这个说法(见欧阳修《易童子问》)。清朝的崔述举了更多的证据,证明“十翼”不是孔丘所作(见《洙泗考信录》)。其实事情是很清楚的。在“十翼”中,有许多地方据说是引孔丘的话,冠以“子曰”二字。有这两个字的话是不是真是孔丘说的,还要待考。不过这可以反证,没有“子曰”两个字的话,显然就不是孔丘所说的了。“十翼”中的思想,有许多显然是战国时期才可能有的。老聃说:“道常无名朴”(《老子》32章),又说:“朴散则为器”(《老子》28章);道与器是相对的。《系辞》也说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,道与器也是相对的。这一对术语是战国以前所没有的。《乾》《文言》说:“同声相应,同气相求;水流湿,火就燥;云从龙,风从虎,圣人作而为物睹。本乎天者亲上,本乎地者亲下,则各从其类也”。这种思想是上章所讲的阴阳五行家的思想。根据这类材料,可以证明“十翼”并不是

^① 此文是冯友兰《中国哲学史新编》第二册(修订本)的一部分,见人民出版社1989年版,324~359页。

一个人作的，也不是一个时候的作品，其时代的下限是战国末。

从《易经》到《易传》中间有个过程。《汉书·艺文志》所说的“术数”，其第四种是蓍龟。龟指龟甲；用龟甲占，这种方法叫“卜”。蓍是一种草，用这种草占，这种方法叫“筮”。《易经》本来是为筮用的。用蓍草占得某一卦，某一爻，查《易经》看其卦辞，爻辞是怎样说的，用以断定吉凶。后来，《易经》的影响越来越大，很有些人虽不占卦，也引用《彖辞》和爻辞的话，加以引伸发挥，作为他们的言论的根据。例如《左传》宣公十二年，在晋国和楚国的战争中，晋国的先穀不服从命令，率领自己的部队过黄河追击楚军。晋国的一个人知庄子说：“此师殆哉！《周易》有之，在《师》☵之《临》☵曰：‘师出以律，否臧凶。’”这是说，出兵以纪律为主，如果部队不守纪律，必定有很大的灾祸。《左传》襄公 28 年，楚王要求郑国的国君亲自到楚国聘问，郑国的子展批评楚王说：“楚子将死矣！不修其政德而贪昧于诸侯，以逞其愿，欲久得乎？《周易》有之，在《复》☱之《颐》☶曰：‘迷复凶’。其楚子之谓乎！欲复其愿而弃其本，复归无所，是谓迷复，能无凶乎？”知庄子和子展都没有占卦，可是他们引用《易经》的《师》卦和《复》卦的爻辞，以为其推断的根据。这样《易经》就不仅是一部占筮的书而且是一部道德教训的书了。

孔丘说：“假我数年五十以学《易》，可以无大过矣”（《论语·述而》）。他学易是怎样学的，他没有说。但是，他学易的目的在于“无大过”。大概他的学法跟知庄子和子展也差不多。还有一个证据，孔丘说：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医’。善夫！‘不恒其德，或承之羞’。子曰：‘不占而已矣’。”（《论语·子路》）“不恒其德，或承之羞”，是恒卦九三的爻辞，孔丘引以证明人必须有恒，又说“不占而已矣”，就是说，不必占卦就可以引用这一爻作为教训。上面所引的知庄子和子展，也都可以说是“不占而已矣”。

荀况也经常引用《易经》中的卦、爻辞，并将其意义加以引伸发挥。他说：“括囊无咎无誉，腐儒之谓也”（《荀子·非相篇》）。“括囊无咎无誉”，是《坤》卦六四爻辞，荀况引以批评庸俗的儒者。荀况又说：“复自道，何其咎，春秋贤穆公，以为能变也”。（《荀子·大略篇》）“复其道，何其咎”，是《小畜》卦初九爻辞，荀况引以解释《春秋》。荀况又说，“《易》之《咸》见夫妇，夫妇之道不可不正也。君、臣、父、子之本也。咸，感也。以高下下，以

男下女，柔上而刚下”。这是用《易经》《咸》卦的卦象说明一个道理。《咸》卦的卦象是☱下兑上，艮为少男，兑为少女；艮下兑上，所以说是“以高下下，以男下女，柔上而刚下”。《易传》里边的《咸》卦《象辞》，跟荀况在这里所说的意思相同而文字不同。可见《象辞》跟荀况所说的话是一类的东西。

《系辞传》说：“易有圣人之道四焉。以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占”。又说：“是故君子所居而安者《易》之序也，所乐而玩者爻辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以自天祐之，吉无不利。”这就是说，君子有什么行动的时候，占个卦，预测事情结果的吉凶；在没有行动的时候，仔细体会《易经》的卦象以及卦爻辞的意义；这样就可以“吉无不利”。就上面所引荀况的话，他引《坤》卦和《复》卦的爻辞，这就是所谓“以言者尚其辞”或“玩其辞”；他关于《咸》卦的讲法，就是“观其象”。

春秋，战国时代，用这种方法学《易》的人，大概不少。筮占人把这一类的人的言论，汇集、综合起来，就成为《易传》这一类的著作。

《汉书·儒林传》说，在汉朝初年，王同、周王孙、丁宽、服生等皆“著《易传》数篇”。我们不能断定，现在所传的“十翼”是否就是他们所作的《易传》。但是我们可以断定，“十翼”就是这一类的著作。在晋朝的时候，从魏安厘王墓里发现《周易》，并有一篇类似《说卦》。可见，像“十翼”这一类的著作，在战国末期就已经有了。这一类的著作，可能不只“十翼”这几篇，不过没有都保存下来。

这些《易传》在对于《周易》的解释中，表达了自己的哲学观点，并且形成了一种世界观体系。这样，《易传》就成了一套具有哲学体系的著作。这个体系特别表现在《系辞传》中。本章讲《易传》，即以《系辞传》为主。

第二节 筮法和《易传》中的“数”

《易传》中有一大部分专着重发挥《易经》卦、爻辞的道德的意义，更确切一点说，附会卦、爻辞，使其有道德的意义。《易传》中的《象辞》就专是这样的著作。例如乾卦的《象辞》说：“天行健，君子以自强不息”；《坤》卦的《象辞》说“地势坤，君子以厚德载物”；就是说，天的运动有刚健的性质，

君子以天为法，也要“自强不息”；地的形势有宽厚的性质，君子以地为法，也要“厚德载物”。六十四卦的《象辞》都是先指出某一卦的特点，然后说“君子以……”或“先王以……”，就是说，君子要以此为法，有某种道德品质。这里所谓君子，当然都是指当时统治阶级和他们的知识分子。

从哲学史的角度看，《易传》的重要不在于这些道德教训，而在于它的宇宙观和辩证法思想。上面引《系辞传》说：“以动者尚其变，以卜筮者尚其占”。又说：“动则观其变而玩其占”。《易传》的宇宙观中最重要的概念都是从“动”和“变”得出来的。这些概念是和筮法分不开的。要想具体地了解《易传》中的这些概念，必须先知道筮法的大概情况。

《系辞传》里有一段就是讲筮法的，它说：“大衍之数五十，其用四十有九，分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后挂。……乾之策二百一十有六；坤之策百四十有四；凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣”。

这一段话的意思大概是这样的。占用五十根蓍草，可是实际只用四十九根。先取出一根不用，放在一边（“大衍之数五十，其用四十有九”）。以后要经过四次经营，才可以得到一个初步的结果（“四营而成易”）。第一营是把四十九根蓍草随意分为两大部分（“分而为二”）。第二营是从右边大部分中取出一根放在一边（“挂一”）。第三营是把两大部分的草各自分开，每四根为一组（“揲之以四”）：两部分中有不够四根或仅有四根的小部分，放在一边（“归奇于扚”），这是第四营。总这四营为第一变。这样除了“归奇”的草以外，剩下的草只能是四十四根。把这些草混合起来，同样经过四营，这是第二变。这样，除了第二次“归奇”的以外，剩下的草的根数只能是四十或三十六或三十二。然后再把这些根混合起来，照样经过四营；这是第三变。经过三变以后，剩下的草的根数，只能是三十六，或三十二，或二十八，或二十四。如果剩下的根数是三十六，这就得到老阳之数；老阳的数是九，三十六有九个四，所以三十六是老阳之数。如果剩下的根数是三十二，这就是少阴之数；少阴之数是八，三十二之中有八个四，所以是少阴之数。如果剩下的数是二十八，这就是少阳之数；少阳之数是七，二十八中有七个四，所以是少阳之数。如果剩下的根数是二十四，这

就是老阴之数；老阴之数是六，六十四之中有六个四，所以是老阴之数。这样经过三变，就可以得到一个阴爻和阳爻；每卦有六爻，所以经过十八变才得出一个卦（“凡十有八变而成卦”）。

九是老阳之数，六是老阴之数，为什么是如此，《系辞传》没有说明。照后来的说法，阳是主进，进到九，就达于极点，就要开始转变为阴。阴是主退，退到六也达于极点，就要开始就转变为阳。少阳和少阴是不变的。在占的时候，所得的阳爻和阴爻，如果是九和六，他就要变成他们的对立面，阴爻变成阳爻，阳爻变成阴爻。在他们变的情况下，就又得到一卦；原来的卦叫本卦，变成的卦叫之卦。在占得结果以后，看《易经》主要的是要看变的那一爻或几爻的爻辞，所以《易经》里面凡阳爻都称为九，凡阴爻都称为六。

在第一节所引的例中，知庄子所说的“在《师》䷆之《临》䷒曰：‘师出以律，否臧凶’”。如果是在占的时候遇见这种现象，《师》卦是本卦；《临》卦是之卦。在占的时候，《师》卦的初爻是个六，阴爻变为阳爻，就成为一个《临》卦。在“《师》之《临》”这种情况下，主要的要看《师》卦初爻的爻辞，这个爻的爻辞就是，“初六，师出以律，否臧凶”。子展所说的“在《复》䷗之《颐》䷚”，也是这种情况。《复》卦是本卦；《颐》卦是之卦。在占的时候，《复》卦的上爻是六，阴爻变为阳爻，这就是《颐》卦。在“《复》之《颐》”的情况下，主要的是看《复》卦的上爻，这爻的爻辞是：“上六，迷复凶，有灾眚，用行师，终有大败。以其国君凶，至于十年不克征”。

筮法的关键在于变爻，从变爻中可以看出将来的吉凶，这就叫“以变为占”。《易传》从这个启发中，得到变的概念，以为它的辩证法思想的基础。这是本书所要说明的一个要点。此外，当然还有些技术问题，例如：得到变爻以后，在什么情况下要看本卦的那一爻的爻辞，在什么情况下要看之卦的那一爻的爻辞，如果变爻不止一个，要以哪个变爻为主，诸如此类的问题，在先秦的著作中，没有明显的例子以为依据，也和《易传》的辩证法思想没有直接关系，本书作为一个哲学史的著作，对于这些问题就存而不论了。

《系辞传》下面说，“乾之策二百一十有（又）六，坤之策百四十有（又）四”。这是按每一卦的六爻算的。每卦六爻，按老阳算，老阳的数是三十六，三十六乘六，得二百一十六。如果按老阴算，老阴的数是二十四，二十

四乘六，得一百四十四。《易经》上下两篇，六十四卦，总共有三百八十四爻，阴阳各半；阳爻一百九十二乘三十六得六千九百一十二；阴爻一百九十二乘二十四得四千六百零八，两下加起来就是一万一千五百二十。《系辞传》说，“当万物之数也”，就是说，这个数目可以代表万物的数目。《系辞传》也是象希腊的毕达哥拉学派一样，认为数目有一种神秘的意义。后来讲《易经》的有所谓“象数之学”，其所谓“数”基本上就是这些东西。

《系辞传》中还有一段讲“数”的；它说：“天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五（又）五；地数三十。凡天地之数五十有五（又）五，此所以成变化而行鬼神也”。这是说，一、三、五、七、九这五个奇数是属于天的数；加起来等于二十五；二、四、六、八、十这五个偶数是属于地的数，加起来等于三十。照后来的解释，天一与地六相“得”，“合”而为水。地二与天七相“得”，“合”而为火。天三与地八相“得”，“合”而为木。地四与天九相“得”，“合”而为金。天五与地十相“得”，合而为土。照这个说法，一、三、五、七、九是五行的“生数”；二、四、六、八、十是五行的“成数”。这就是所谓“五位相得而各有合”。这个说法，并不是《系辞传》的原意，因为无论是《易经》或《易传》，都不讲五行。五行和八卦，一直到战国末还是两个体系。上面所说的五行和十个数目的关系是阴阳五行家的说法。《月令》以数日记四方和四时的时候，正是用这个说法。《系辞传》认为，奇数和偶数相合，就可以发生作用。“天地之数，五十有五”可以“成变化而行鬼神”。数目本来是物质的量的性质。照《易传》所说的，数目有神秘的作用；它不但有离开物质的独立的存在，而且可以有发生万物的作用。

第三节 《易传》中的“象”

占卦的人，用上面所说的筮法，占得某卦某爻以后，就在卦、爻辞中找寻他所提出的问题的解答。因此卦、爻辞要活看，不能照字面了解。例如《同人》卦的九五爻辞说：“同人先号咷而后笑，大师克相遇。”照字面讲，这是说一支军队先败后胜。但是占得这个爻辞的人不必完全照字面了解。不管他问的是什么事，他都可以了解为，他的事大概是先凶后吉。这个爻辞是一个套子。凡先凶后吉的事都可以套进去。凡是占卜一类的书都是这个样子，例如近代的牙牌神数。如果用牌占得下下、下下、上上，其占辞

是：“三战三北君莫羞，一匡天下霸诸侯”。在字面上，此占辞也是说一个军人先败后胜。但实则凡是先凶后吉的事，都为这个占辞所包括。这个占辞是一个套子，凡先凶后吉的事，都可以套入这个套子。

《易经》中的卦、爻辞，本来都是这个样子的东西。《易传》的作者们因套子而引伸到范畴和公式的作用。照他们所说的，每一个卦都代表一个范畴，每一条卦、爻辞都代表一个公式，每一公式都表示一个或许多关于自然界和社会的原则。这些原则，他们称为“道”或“理”。照他们说，总《易经》中的卦、爻，卦辞和爻辞，可以完全表示所有的“道”。

《系辞传》说：“易者，象也。”又说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。照这个说法，“象”是摹拟客观事物的复杂（赜）情况的。又说：“象也者，像此者也”；象就是客观世界的形象。但是这个摹拟和形象并不是如照像那样照下来，如画像那样画下来。它是一种符号，以符号表示事物的“道”或“理”。六十四卦和三百八十四爻都是这样的符号。它们是如逻辑中所谓变项。一变项，可以代入一类或许多类事物，不论甚么类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一变项。《系辞传》说：“方以类聚，物以群分。”它认为事物皆属于某类。某类或某某类事物，只要合乎某种条件，都可以代入某一卦或某一爻。这一卦的卦辞或这一爻的爻辞也都是公式，表示这类事物在这种情况下所应该遵行的“道”。这一类的事物遵行“道”则吉，不遵行“道”则凶。

《系辞传》说：“夫易，彰往而察来，而微显阐幽。开而当名辨物，正言断辞，则备矣。其称名也小，其取义也大。其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。因贰以济民行，以明失得之报。”这一段文字似有脱误，但其大意则是如我们于上段所说的。《系辞传》认为，《易经》的卦辞、爻辞，都是些公式，可以应用于过去，亦可以应用于未来，所以说：“夫易，彰往而察来。”说出的公式是显，其所表示的道是微，是幽。以说出的公式表示幽微的道，所以说：“而微显阐幽。”（“微显阐幽”即“显微阐幽”；此错综成文例。说见俞樾《古书疑义举例》卷一。）其公式是关于某类事物的。按一类事物之名，以分别事物，叫做“当名辨物”。（“开而”二字疑有误，未详其义。）用某公式的辞，应用于某种事物，叫做“正言断辞”。一卦或一爻的象，可套入许多类。其名或不甚关重要，但其则甚关重要；所以说：“其称名也小，其取义也大”。其义可能是不易了解的，所以说：“其旨远”。在辞中，常不

直说彼类,由此类可以见彼类;所以说:“其辞文”,“其言曲而中”。辞中所说或只是事物,但其所表示的则是“道”;所以说:“其事肆而隐”。《系辞传》认为,《易经》表示“道”以为人的行为的指导,所以说:“因贰以济民行”。贰是副本。《易》是“道”的副本。照《系辞传》所说,人遵照此指导则得,不遵照此指导则失;所以说:“以明失得之报”。得是吉,失是凶。《系辞传》说:“吉凶者,言乎其失得也。”

每一卦或每一爻皆可代入许多类事物。《系辞传》说:“引而伸之,触类而长之,则天下之能事毕矣。”王弼《周易略例》说:“义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马”? (《明象》)《说卦》说,乾为马,坤为牛。照王弼所说的,马、牛可代入《乾》、《坤》之卦;但《乾》《坤》之卦不只限于可代入马、牛。照《易传》的说法,凡有“健”之性质的事物,均可代入《乾》卦;凡有“顺”之性质的事物,均可代入《坤》卦。《坤》卦《文言》说:“阴虽有美,含之以从王事,弗敢成也。地道也,妻道也,臣道也。”照《易传》的说法,地、妻、臣,都是以“顺为正”,所以都可以代入《坤》卦。《坤》卦是地之象,是妻之象,是臣之象;《坤》卦的卦、爻辞所说的,是“地道”,是“妻道”,是“臣道”。与《坤》卦相对的卦是《乾》卦,《乾》卦是天之象,是夫之象,是君之象。《乾》卦的卦、爻辞所说的,是“天道”,是“夫道”,是“君道”。《系辞传》认为,《易经》中的卦、爻都不是只表示一类事物;其卦辞、爻辞也都不是只说一种事物的“道”。所以说:“神无方而易无体。”又说:“易之为书也,不可远。其为道也累迁。”“不可为典要,惟变所适。”

照《系辞传》所说的,整个的《易》,就是一套“象”。它说:“是故易者,象也。象也者,像也。”又说:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象。圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。言天下之至赜,而不可恶也。言天下之至动,而不可乱也。”这就是说,宇宙间的事物是繁杂的、变动的。有象及其辞所表示的“道”,就可以于繁杂中见“简”,于变动中见“常”。见“简”则见“天下之至赜而不可恶”;见“常”则见“天下之至动不可乱”。

《易纬》、《乾凿度》及郑玄的《易赞》和《易论》都说:“易一名而含三义。易简,一也;变易,二也;不易,三也”(孔颖达《周易正义》引)。《系辞传》对于《易经》是这样了解的。它认为“易”于繁杂中见简易。它说:“乾以易

知,坤以简能。易则易知,简则易从。”“易简而天下之理得矣”。这是“易”的易简之义。《系辞传》也认为,“易”于动中见常;它说:“动静有常,刚柔断矣”;又说:“天下之动,贞夫一者也。”这是“易”的不变之义。《系辞传》认为,简、常是易中的象及公式,但象及公式不只可以代入某类事物,所以“易”又是“不可为典要,惟变所适”。这是“易”的变易之义。

照《系辞传》的说法,《易经》虽只有六十四卦、三百八十四爻,但因其可以“引而伸之,触类而长之”,所以《易经》的象及其中的公式,已包括所有的“道”。《系辞传》说:“易与天地准,故能弥纶天地之道。”“与天地准”就是说,其中的道理跟自然界和社会的规律是一一相当的。“弥纶天地之道”,就是遍包天地之道。《系辞传》说:“夫易,何为者也?夫易,开物成务,冒天下之道,如斯而已者也。”“冒天下之道”,也就是遍包“天下之道”。

《系辞传》认为,所有事物不能离开“道”,也不能违反“道”。事物可有过差,“道”不能有过差。《易经》的“象”包括所有的道。所以《易经》中的象及其所代表的范畴、公式,都是事物所不能离开,不能违反的,也是不能有过差的。《系辞传》说:“与天地相似故不违。知周乎万物而道济天下,故不过。”又说:“范围天地之化而不过,曲成万物而不遗。”又说:“夫易广矣,大矣,以言乎远则静而正,以言乎天地之间则备矣。”又说:“易之为书也,广大悉备。”“其道甚大,百物不废。”这都是说,《易经》中的象及其所代表的范畴、公式,表示所有的“道”。

《系辞传》中有两套话。一套是说“道”;另一套是说《易经》中的“象”,及其中所代表的范畴、公式,与道相“准”者。例如它说:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业”。这一套话所讲的是以筮法为基础的“易”的体系的架子。所谓“太极”相当从五十根蓍草中预先提出放在一边不用的那个“一”。“两仪”相当于把四十九根随意分开的那两部分。“四象”相当于“揲之以四”或者是由揲之以四而得的老阳少阳,老阴少阴。由此得出八卦;由八卦可以决定事情的吉凶。这些事情,就是所谓大业。

《系辞传》又说:“一阴一阳之谓道。继之者善也;成之者性也。仁者见之谓之仁;智者见之谓之智。百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业,至矣哉。富有之谓大业,日新之谓盛德。”这一套话所讲的就是“天地之道”。这两套话都说“大

业”，但其意义不同。太极的大业是六十四卦，三百八十四爻所表示的“象”及公式。“道”的大业是宇宙间所有的事物。这两个“大业”是不同的。但照《系辞传》的说法，虽不同，而又是完全相“准”的。《系辞传》说：“易，广大配天地，交通配四时，阴阳之义配日月，易简之义配至德。”所谓“配”，也是所谓“准”的意思。

《易传》的作者和阴阳五行家有类似的企图。他们都打算，象上章所引的恩格斯的话所说的，“对作为联贯性整体看的自然界总情景给一个颇有系统的说明”。他所了解的整体不仅是自然界而且也包括社会在内。这都是当时越来越趋向统一的政治、社会情况在哲学中的反映。

阴阳五行家是以当时的工、农业生产为基础的，跟当时的科学的联系比较多，它具体地说明了他们的“自然界体系”。《易传》没有这种基础，主要的是受筮法的启示，它由筮法引伸到范畴、公式的作用。照《易传》的解释，《易经》可以说是一部事物规律的“代数学”。它认为，六十四卦、三百八十四爻及其卦辞、爻辞可以代入事物的一切规律。当然，如恩格斯所说的，这也是一种“理想和幻想，废话和胡说”，但是，也猜测到不少有价值的东西。

在中国哲学史中，《易传》首先比较自觉地、系统地讲到范畴、公式的作用。人类在能作抽象思维的时候，就已不自觉地应用范畴和公式。但是，自觉地应用范畴和公式，这还是以后的事情。这样的应用是人类认识发展的一个进步，表示人类认识提高了一步。在中国哲学史中，《易传》就是这步提高的表现。

从现代辩证唯物主义的水平看，《易传》对于范畴、公式的认识还是很不科学的，其中有很多的“废话和胡说”，但是就当时的知识水平说，《易传》在这一方面是有贡献的。它不仅自觉地应用范畴和公式，并且提出了它认为是哲学中的一些主要范畴、公式的内容。

《系辞传》说：“一阴一阳之谓道”。这是和“易有太极是生两仪”相应的一个论断。“道”相当于“太极”，阴阳相当于“两仪”。《易传》认为，“易有太极是生两仪”是“易”的体系中的总原则；“一阴一阳之谓道”是一切事物构成和发展的总规律。阴阳是《周易》的重要的概念；《庄子·天下》篇说：“易以道阴阳”。《易传》所说的阴阳，有时也有如阴阳五行家所说的阴阳的意义，但这不是其主要的意义。其主要的意义是指两个对立面的范

畴。它认为筮法中的阳爻和阴爻就是对立面的范畴的“象”，就是说，是其在“易”的体系中的代表。例如，《剥》卦䷖，《彖辞》说：“剥者，剥也。柔变刚也，不利有攸往，小人长也”。照《易传》的解释，《剥》卦下五爻都是阴爻，上一爻是阳爻，表示阴性的东西正在生长，阳性的东西正在衰退。阴性的东西是“柔”的东西，也是社会中的小人。《剥》卦意味着“小人”得势，以“柔”变“刚”。《复》卦䷗的卦象与《剥》卦正相反，《彖辞》说：“复，亨。刚反，动而以顺行。是以出入无疾，朋来无咎”。这是说，《复》卦下一爻是阳爻，表示阳性东西的复生，虽然只有一爻，但是一种新生的力量是正在发展的东西。

《易传》认为，在“易”的体系中，表示“阳”的范畴和“阴”的范畴的，就是《乾》《坤》两卦。《系辞传》说：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德”。这是说，乾代表阳性的东西（“阳物”），具有刚健的性质；坤代表阴性的东西（“阴物”），具有柔顺的性质。照《易传》的说法，《乾》《坤》是《易》的体系中的两个主要的卦；阴阳是宇宙事物构成发展的两个主要范畴。

第四节 《易传》的宇宙发生论及世界图式

《易传》认为，在物质世界中，最大的阳性的东西就是天；最大的阴性的东西就是地。在很多地方，《易传》所谓阴阳，就是指天地。《易传》认为，最能体现阴阳的性质的东西，也就是天地。《乾》卦《文言》说“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也”。《坤》卦《文言》说：“坤至柔而动也刚，至静而德方。……坤道其顺乎！承天而时行”。《易传》用它所认为是天和地的性能以说明阴阳的性质。这种看法，是和当时人们对于天体的理解联系在一起。古时以为天圆而地方，天运转而地不动；动是刚健的表现；不动是柔顺的表现。

《咸》卦的《彖辞》说：“咸，感也。柔上而刚下，二气感应以相与”；“天地感而万物化生”。这里所说的“二气”，就是阴阳二气。《咸》卦䷞艮下兑上；艮是少男；兑是少女。女在男上，意味阴在阳上。阴气经常在下，阳气经常在上；现在上下交换，这就是“二气感应”的象征。照《易传》的说法，在自然界中，阴阳二气的具体表现就是天地。二气的“感应”，就是天地的

“感应”。万物都是从天地“感应”化生出来的。

《系辞传》说：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生”。它是从男女配合生出子女这个生物学的现象，作一种类比，推出天地配合生出万物。它认为自然界的根本是天地；万物中最主要的东西是在天上的日、月、风、雷，在地上的山、泽及人生最急需的水、火。按八卦说，乾坤代表天地，其余六卦则分别代表其余的这些东西。天地比如父母，其余的东西比如它们的子女。

天地的这六个最初的子女，辅助天地，化生万物，例如，仅只有天地，万物还不能长大，还要“鼓之以雷霆，润之以风雨”（《系辞传》）。又说：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲坼”（解卦《彖辞》）。从前的人认为雷对于万物的生长，有惊醒鼓动的作用；雨对于万物的生长的作用，是更明显的。这是《易经》中的原始的，素朴的唯物主义思想，《易传》也把它保存下来。

《易传》也象阴阳五行家那样，把八卦分配于四方、四时，从空间和时间两方面立一世界图式。《说卦》说：“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮”。下文解释说：“万物出乎震，震东方也。齐乎巽，巽东南也。……离也者，明也；万物皆相见，南方之卦也。坤也者，地也；万物皆致养焉，故曰致役乎坤。兑，正秋也，万物之所说（悦）也，故曰说言乎兑。战乎乾，乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也，故曰劳乎坎。艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮”。照这个说法，《震》位于正东，于时为春；一切生物都在春季生长出来。《巽》位于东南，于时为春夏之交。《离》为火，位于正南，于时为夏；一切生物都在夏季成生长。《坤》位于西南，于时为夏秋之交。《兑》位于正西，于时为秋；一切生物皆在秋季因收成而喜悦。《乾》位于西北，这是一年阴盛阳衰的开始，阴阳相薄而战。《坎》位于正北，于时为冬；一切生物都在冬季藏起来，所以说，“万物之所归也”。《艮》位于东北，于时为冬春之交；一年四季，又在开始，所以说，“万物之所成终而所成始也”。

在这个世界图式中，《离》为火居南方，于时为夏；《坎》为水，居北方于时为冬；这是跟阴阳五行家的世界图式相合的。其余六卦的方位和季节，照《说卦》的解释，都很不明了，大都是些“废话与胡说”。

《序卦》说：“有天地然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”又说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错”。照这个说法，物质的天地是万物的根本；天地之间，除了万物之外，没有别的东西（“唯万物”）。照这个说法，在万物之中，有人类的男女。男女的配合原来只是一种生理关系。在夫妇关系还没有确定的时候，人不能知道谁是他的父，也不能知道谁是他的子，所以“有夫妇然后有父子”。以父子的关系为基础，建立了君臣的关系，这就有了“上下”的分别。根据这种关系，制定出来一些制度，这就是所谓“礼义”。《序卦》的这种说法，猜测到社会的发展，由家庭的建立到阶级的分化。这在一定程度上是符合于事实的。《序卦》没有说在没有天地的时候是什么样子。它似乎认为天地是无始的。这一点不很明确。但是，从《序卦》对《未济》卦的解释（见下）看，它显然认为世界是无终的。

《易传》认为，事物经常在变法之中，“天地之道，恒久而不已者也”。（恒卦《象辞》）恒久不已，就是永恒的运动。其最明显的表现就是日月的运行及四时的变化。“天地革而四时成”（《革》卦《象辞》）；革就是变革。天地的变化照着一定的规律，“天地以顺动，故日月不过，而四时不忒”。（《豫》卦《象辞》）“不过”，“不忒”，就是没有差错，其所以没有差错，就是“以顺动”，“顺”着规律运动。运动虽是多种多样，但是统一于规律，“天下之动，贞夫一者也”。（《系辞传》）《易传》所说的“道”，就有规律的意义。它认为每一类的东西都有它们的“道”。天有“天之道”，地有“地之道”，人有“人之道”。

关于八卦的起源，《系辞传》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”这就是说，创始八卦的人，对于自然界作了充分的观察，首先观察天地，其次观察鸟兽，以及自己的身体。从这些观察中，得到对于规律的知识；八卦就是用以表示这些规律的“象”。《易传》认为，有了八卦这些“象”，就可以解释自然界的神秘（“以通神明之德”），并且说明各种事物不同的情况（“以类万物之情”）。《易传》对于八卦起源的见解，是不合历史事实的；对于八卦作用的说法，是十分夸张的。但是，从认识论的角度看，它的这种见解似乎有反映论的观点。上面说

过,《易传》认为“圣人”所取的“象”是摹拟客观事物的情况。这似乎也有认识论上的反映论的观点。

上面引《系辞传》所说的,“易有圣人之道四焉”,其中之一就是“以制器者尚其象”。《系辞传》说:“黄帝尧舜垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤”。“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣”。阶级社会确立治者与被治者的分别,贵者与贱者的分别,据说这是取法于“天尊地卑”,所以是“取诸乾坤”。又说,舟楫的发明是取法于《涣》。《涣》卦☱巽上坎下,木在水上。船也是木在水上,所以“圣人”由《涣》卦的启示而制造船。又说:人“服牛乘马”利用畜力,以“引重致远”,是取法于《随》。《随》卦☱震下兑上,“下动上说(悦)”。“圣人”由这个启示而驯养家畜牛马,以为人服务。《系辞传》说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。卦象表示道;器是把道应用于实际而制造出来的。

《易传》中这种“观象制器”的思想,实际上是说,通过对自然现象的规律性的观察,人类发明生产工具;这有以人力改造自然的意义。这也是一种唯物主义的观点,不过这种观点被它用卦象说歪曲地反映在他们的体系中。它又认为这些增加生产力的发明都是很重要的事,是圣人的重大的责任。“备物致用,立成器为天下利,莫大乎圣人”。(《系辞传》)《系辞传》中提到了伏羲氏发明罔罟,教民渔猎;后来出现了神农氏,发明耒耜,教民稼穡;再后来出现了黄帝、尧、舜,发明衣裳、舟车、宫室、棺槨以及文字等,使人民脱离了野蛮时代的生活。《易传》所说的这些观象制器的圣人,实际上象征着上古时代社会经济的发展阶段和古代文明起源的过程。这都是进步的思想。不过它不承认;这些发明都是劳动人民从生产实践中得来的,认为是“圣人”从学习卦象中得来的,这是唯心主义的思想。

第五节 《易传》的客观唯心主义体系

上节说,从认识的角度看,《易传》似乎有反映论的观点。说“似乎是”,因为《易传》的体系基本上是一个客观唯心主义的体系,它所认为是客观的东西不一定是物质的东西。真正的反映论必须是主观反映客观,精神反映物质。

《易传》的作者们和阴阳五行家有一点是相同的;他们都企图证明宇

宙,包括自然界和人类社会,是一个“有联贯性的整体”,并且企图对这个有联贯性的整体作一套有系统的说明。这是当时社会、政治统一的趋势在哲学中的反映。《系辞传》说:“天下同归而殊途;一致而百虑”,这两句话就是这种反映的表现。他们的这样的企图也是人类知识发展的要求。这都是应当肯定的。

《易传》认为《易经》的六十四卦、三百八十四爻都是范畴和公式,代表宇宙事物的“道”,“道”就是宇宙事物的规律,是宇宙事物间的联系,也就是它们之间的联贯性的表现。这里有一个问题,就是,“道”和事物有甚么样的关系呢?是“道”依附于事物,在事物之中,或者“道”是事物的主宰,在事物之上?前者是唯物主义的思想;后者是唯心主义的思想。

在《易传》中,前者的思想是有的。如《系辞传》说:“天尊地卑,乾坤定矣”。这是以天地为主,乾坤两个范畴是依天地的性能而定的。这是前者的思想。第四节中所讲的宇宙发生论和世界图式也有这样的思想。但《易传》中表现更多的,是上面所说后者的思想。就它的整个体系说,是一个客观唯心主义的体系。

照《易传》的解释,《易经》可以说是一部事物规律的“代数学”。它虽然也认为,事物的发展是没有穷尽的,但是它认为这部“代数学”可以包括过去、现在和未来一切可能有的规律。这就是认为规律是有限的,不是无限的。这样的体系是一个封闭了的体系。其所以封闭是为《易经》的卦、爻辞的体系所决定的。《易传》的作者们,受了筮法的启示,对于自然现象和社会现象,作了一定的观察,对世界及其规律有一定程度的认识。《系辞传》说“古者包羲氏之王天下也,仰则观象于天。俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物。于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”。这一段话说的就是这个意思。在这个基础上,他们建立了他们所谓“易”的体系。他们的哲学思想的一部分,是从经验、观察得来的。可是,人无论有多么多的经验,多么多的观察,都不可能得到一个体系,使他可以说:“天下之能事毕矣”。《易传》的作者们认为他们的“易”的体系就是整个的客观世界及其规律的缩影、整个客观世界是照着他们的“易”的体系存在和变化。这就是唯心主义的思想方法。在这种方法的指导和支配下,《易传》在哲学的基本问题上,不得不走向客观唯心主义。

上面所讲的“代数学”的方法,对筮法说是必要的。由此而形成的

“易”的体系,用以“范围”天地之化,这就导出事物的规律不在事物之中而在事物之上的结论。《系辞传》中表现了这种观点。它说:“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。这里所说的“道”,即“一阴一阳之谓道”的“道”,指事物变化的法则;“器”指具体的事物。“形而上”是说无形,“形而下”是说有形。这里将“道”和“器”作了明确的区别。这种区别,意味着“道”在“器”之上,是可以脱离具体事物而存在的,也就是说,承认有不依赖于具体事物的规律。这就是认为规律是第一性的,而具体的事物是第二性的。

《系辞传》说:“一阴一阳之谓道。……鼓万物而不与圣人同忧”。“不与圣人同忧”是说不可把“道”拟人化。但是,“道”作为规律而又可以“鼓万物”,这就是说,万物生长变化的动力是“道”,这就认为“道”是主宰;万物是服从于“道”的。《乾》卦《彖辞》说:“大哉乾元!万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成,时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞”。“乾元”就是“乾道”,有它“统天”,“御天”,才可以有“云行雨施,品物流行”。这也是说,“道”是主宰,万物是服从于“道”的。

《系辞传》说:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”。这和《乾》卦《彖辞》所说的“乾道变化,各正性命”是一致的。这就是说,人的“性”是直接分出来的。从“道”说,这分出来的是“道”给予人的“命”;从人说,这分出来的是人所受的“性”(“成之者性也”)。因为“性”是直接分出来的,所以是善的(“继之者善也”)。这个说法,基本上和孟轲的性善说是一致的,不过是讲得更抽象、更玄虚。

《易传》认为,“圣人”作“易”的目的,就是“穷理尽性,以至于命”。(《说卦》)照它的说法,能够“至于命”,也就是掌握了“道”。它认为掌握了“道”的圣人可以“先天而天弗违”(《乾》卦《文言》),因为“道”是“统天”、“御天”的,是“天”的主宰。

这都是客观唯心主义的思想。《易传》的这种发展,有其一定的程序。《易传》企图用对立面统一的观点说明世界的形成及其所遵循的规律。这是受筮法的“分而为二”的启示。比较早的对于《易经》的解释,如《左传》、《国语》中所记载的,认为“二”就是天地。这种解释,用神话的方式说明天、地是父、母,万物是天、地生出来的子女。就“易象”说,《乾》、《坤》两卦是天、地的象征。从乾、坤两卦中,生出其余的六卦,又由八卦配合为六十

四卦。这其中有着素朴的唯物主义的思想。这在第一章第六节中已经讲过。

对于《易经》的解释的进一步的发展,就是上面所讲“代数学”的思想。这种思想的开始还可以认为“道”是在事物之中,不在事物之上;这是上面所讲易传哲学的唯物主义的一面。但是这种思想的发展,必然使其对于世界的唯物主义的理解逐渐减少,走到上面所讲的唯心主义的道路上去。于是,《易传》最后构成了它的客观唯心主义体系。

《易传》的世界图式同五行家的世界图式的根本不同就在于此。五行家的图式是在物质世界之中,在具体事物之中,这是唯物主义的思想。易传的图式是在物质世界之上,具体事物之上。这就是唯心主义的思想。

第六节 《易传》中的辩证法思想

《易传》的作者,在筮法的启发下,在一定程度上,对自然现象和社会现象作了观察,发现了一些事物变化的规律,得到了比较丰富的辩证法思想。在中国哲学史中,这是古代辩证法思想的进一步的发展。这是《易传》的主要贡献。

筮法的一个特点,就是变。“凡十有八变而成卦”。直到现在,我们还说事情的变动是“变卦”;“某某事情变卦了”。这可见筮法中的变的观念对人的印象是很深的。

照汉代学者的解释,“易”本有“变易”的意思。《易传》极重视变易,前面所说的“易有圣人之道四焉”,其中之一即是“以动者尚其变”。(《系辞传》)下面接着说:“参伍以变,错综其数。通其变,遂成天地之文;极其数,遂定天下之象。非天下之至变,其孰能与于此?”这是说,卦爻的变化,错综复杂,形成了各种卦象。又说:“易之为书也不可远,其为道也屡迁。变动不居,周流六虚;上下无常,刚柔相易”。这是说,六爻变动无常,阴爻、阳爻互相转化。“爻者言乎变者也”。(《系辞传》)正是由于卦爻的变化无常,才生出各种不同的卦象,由此断定各种事情的吉凶祸福。离开了卦爻的变化就不能进行占筮了。

在这种启发下,《易传》对自然现象和社会现象作了一定的观察,由此认识到,一切事物也都处在变动之中。《系辞传》说:“在天成象,在地成

形,变化见矣”。“在天成象”是说,天上形成了日月星辰;天象有明有晦,月亮有盈有亏。“在地成形”是说,地上形成了山川、草木、禽兽等有形的东西;山川有流动变迁,生物有枯荣生死。《丰》卦《彖辞》又说:“日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息,而况于人乎,况于鬼神乎?”这是说,从自然界到人类,没有不变化的。《易传》认为,卦爻的变化就是效法天地的变化。“爻也者效天下之动者也”;“天地变化,圣人效之”。(《系辞传》)这也就是说,“易”的体系中的卦、爻的变动是宇宙事物变动的反映。

《易传》认为,卦、爻的变化是神妙莫测的。《系辞传》说:“阴阳不测之谓神”。这句话也可以了解为,具体事物的具体变化是极端复杂不可预测的。《说卦》说:“神也者,妙万物而为言者也”。这是说,“神”的意思是万物的变化神妙莫测。但是《系辞传》又说:“知变化之道者,其知神之所为乎?”这是说,具体的变化虽不可测,但有一个“变化之道”,就是说,卦象和事物的变化有其规律。了解这些规律,也就可以了解“神之所为”,“神”也就不是不可测了。因此,《易传》十分强调研究和掌握变化的规律,认为,“圣人”作“易”的目的在于“通神明之德”,“圣人”的最大的能力,在于穷究事物变化的规律,“穷神知化,德之盛也”。(《系辞传》)明确肯定事物永远处在变化的过程中,有意识地研究事物变化的法则,这是《易传》哲学的一个特点。这是辩证法思想。

事物的变化有那些规律呢?首先,《易传》的作者接触到事物变化的根源问题,认为事物的变化,是由于事物本身包括有对立面;由于对立面的相互作用,才有事物的变化。就易象方面说:“观变于阴阳而立卦,发挥于刚柔而生爻”。(《说卦》)这是说,有阴爻和阳爻的对立,才有卦的变化。《易传》认为,一切事物的变化也都是如此。一切事物都有对立着的两个方面,也就是说,都有阴阳两个方面,而且是相反相成的。《系辞传》说:“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣;动静有常,刚柔断矣”。就尊卑的对立说,尊是阳,卑是阴。就贵贱的对立说,贵是阳,贱是阴。就动静的对立说,动是阳,静是阴。就刚柔的对立说,刚是阳,柔是阴。尊卑、贵贱、动静、刚柔,都是相反的东西,可是必需在一起。《易传》认为,正是由于事物自身包括有对立面的统一,所以事物自己才有变化。《系辞传》说:“日月运行,一寒一暑”。又说:“日月相推,而明生焉”;“寒暑相推,而岁成焉”。这是说,日月是相反的,但必须它们互相推移,才能成为昼夜;寒暑

是相反的,但必需它们互相推移,才能成岁。总起来说,这就是“一阴一阳之谓道”。

第二节说到,筮法“四营”中一个重要的“营”,就是把一束蓍草分为二。在这种启示下,《易传》的作者得到了一分为二的观念,提出了“太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦”的说法。这种说法也可以了解为,在“太极”中本涵有对立面;由此分化出两个对立面;两个对立面的相互作用,产生了其它的各种现象。这意味着,事物的发展过程是统一物分裂为对立面和对立面相互作用的过程。关于对立面的相互作用,《易传》认为有相互推移(“刚柔相推”),有相互摩擦(“刚柔相摩”),也有相互冲击(“八卦相荡”)等各种表现形式。这些材料表明,《易传》的作者猜测到,事物变化的根源,在于其自身存在着内部的矛盾。

照《易传》的解释,《睽》卦说明事物中的对立面的差异。《睽》卦☵兑下离上。《彖辞》说:“睽,火动而上,泽动而下。二女同居,其志不同行”。火的性质是“炎上”;水的性质是“润下”。火在上更往上,水在下更往下,背道而驰,差异越来越大。离为中女,兑为少女;所以“二女同居”,但“其志不同行”,一个是“炎上”,一个是“润下”。但是《睽》卦《彖辞》认为,对立面的统一还是主要的。它说:“天地睽而其事同也;男女睽而其志通也,万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉!”《睽》卦《象辞》说:“上火下泽,睽,君子以同而异”。同之中有异,就是说,统一之中有差异,有矛盾。

关于上面所讲的思想,《系辞传》有一个概括的论断:“乾坤其易之缊邪? 乾坤成列而易立乎其中矣! 乾坤毁,则无以见易。易不可见,则乾坤或几乎息矣!”这段话,就“易”的体系说,是说,没有乾(阳)坤(阴)的对立,就看不到易象的变化。就宇宙的体系说,是说,没有对立面的矛盾,也就没有变易;没有变易,对立面的相互作用也就要终止了。《易传》的作者猜测到事物的变化是对立面的统一和矛盾的过程。

《易传》在这里接触到辩证法的最根本的法则。毛泽东同志说:“事物的矛盾法则,即对立统一的法则,是唯物辩证法的最根本的法则。列宁说:‘就本来的意义说,辩证法是研究对象的本质自身中的矛盾’。列宁常称这个法则为辩证法的本质,又称之为辩证法的核心”。(《矛盾论》,《毛泽东选集》第1卷,人民出版社第2版,287页)又说:“列宁对于对立统一法则所下的定义,说它就是‘承认(发现)自然界(精神和社会也在其内)的

一切现象和过程都含有互相矛盾、互相排斥、互相对立的趋向。”(同上, 293页)在中国哲学史中,《易传》第一次接触这个原则,而且自发地在这个原则上建立它的体系。这是《易传》的最大的贡献。但是它以为这个法则的重点是统一而不是矛盾。这是它辩证法思想不彻底之处。下文详论。

《易传》的辩证法思想的另一个要点就是主动,以动为主。在易象中象征动的卦是《乾》。《乾》是易中的第一个卦,也是最主要的卦。

《乾》卦的《彖辞》说:“大哉乾元!万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”。《文言》解释说:“乾始能以美利利天下,不言所利,大矣哉!大哉乾乎!刚健中正,纯粹精也。六爻发挥,旁通情也。时乘六龙,以御天也。云行雨施,天下平也”。这是用一种形象的语言对于《乾》卦作的赞歌。也就是对于动的赞歌。大意是说,动是刚健的表现。宇宙间一切作为,一切成就,都是从动开始的(“万物资始”)也都是动的成果(“各正性命”)。这就是“以美利利天下”。一切作为,一切成就,都是由动所生的美利。其利非常广泛,以至于不能具体的说是什么利(“不言所利”)。

《乾》卦的《象辞》说:“天行健,君子以自强不息。”就是说,人要学习乾的美德,不停止地发挥自己的能动性。

旧说:“易、老相通”。这是极表面的看法。其实《老子》和《易传》,在其根本观点上是完全相反的。《老子》主静,以静为主。易传主动,以动为主。举个例说,《老子》和《易传》,都重视“复”。《复》卦《彖辞》说:“复其见天地之心乎”;就是说,“复”是宇宙的秘密。《老子》也说“万物并作,吾以观复”。(16章)不过《老子》所谓复,是“归根复命”的意思。《老子》说:“夫物芸芸,各归其根。归根曰静,是谓复命”。(同上)这是说:万物皆出于“道”,并复归于“道”。《老子》“吾以观复”,王弼注说:“凡有起于虚,动起于静,故万物虽并动作,卒复归于虚静。”《易传》“复其见天地之心乎?”王弼注说:“复者,反本之谓也。天地以本为心者也。凡动息则静,静非对动者也。语息则默,默非对语者也,然则天地虽大,富有万物,雷动风行,运化万变,寂然至无,是其本矣。”王弼讲的是《老子》的“复”,不是《易传》的“复”。他以老解易,不合《易传》的本义,但由此可见《老子》与《易传》的

不同。《老子》所谓“复”，是所谓“归根复命”，其所注重是在“无”，把静止看成是事物变化的最终归宿。《易传》所谓“复”，讲的是阴阳的消长。与《复》卦相对的是剥卦，艮上坤下☶，阳消阴长，只剩了上面的一个阳爻。复卦☱将最后消尽的阳在初爻（最下一爻）中又生出来，所以谓之复。意思是说，阳又恢复起来了。《易传》注重“有”，认为动是万物生成成就的根源。《老子》认为静是第一位的，由静而动，动止复归于静。静是绝对的，动是相对的。《易传》认为动是第一位的，由动而静，虽静而动也未尝停止。动是绝对的，静是相对的。这是《老子》和《易传》的根本不同。这个不同是它们所代表的阶级不同的反映（详下）。

《易传》还认为事物的变化也是对立面相互转化的过程；这也是从筮法得到启发的。筮法用“老阴”、“老阳”为占，不用“少阴”、“少阳”为占。用易学家的话说，它用九、六，不用七、八。照它的说法，“老阴”、“老阳”是正在向它们的对立面转化。阴阳的发展，达到一定的限度就要转化为它的对立面；“老阴”、“老阳”正是处在转化的前夜。筮法认为这才是最重要的契机；筮法自以为它就是要抓着这个契机。筮法是一种巫术迷信，但是其中的这个思想有很大的启发性。《易传》就是在这种启发下，对客观事物的变化进行观察，从而得到“物极必反”的辩证思想。

《易经》中本有“无平不陂，无往不复”的话（《泰》卦九三爻辞）。这是《易经》中原有的辩证思想的萌芽。《易传》对这个思想更大加发挥。《易传》说：“日中则昃；月盈则食”。（《丰》卦《彖辞》）又说：“变化者进退之象也”。（《系辞传》）由进而退，由退而进，就是变化的过程。又说：“易，穷则变，变则通，通则久”。（《系辞传》）“穷”就是事物发展到极点；“变”就是变为其反面；“通”是变为反面以后的新的发展；“久”是新的发展所经的时间。这个“久”也不是永远的，在不久的时间内，它还要达到“穷”的阶段。这就叫“往来”、“屈伸”。

《系辞传》说：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”又说：“往者，屈也；来者，信（伸）也。屈信相感而利生焉。”《易传》认为，宇宙间的变化，其内容不过是事物的成毁。就卦象说，事物的成毁，也就是乾、坤的开、阖。事物的成是其来，其毁是其往。一来一往就是变。这种往来是无穷的；惟其无穷，所以世界无尽。这就是所谓“往来不穷谓之通”。

“往来不穷”就是说，来者往，往者再来。再来谓之“复”。“无平不陂”就是说，无来者不往。“无往不复”就是说，无往者不再来。

《易传》认为，“物极必反”是事物变化所遵循的一个通则。照《序卦》所说，六十四卦的次序，即表示这种通则。六十四卦中，相反的卦常是在一起的。例如，《泰》卦☰和《否》卦☷，《剥》卦☶和《复》卦☱，《震》卦☳和《艮》卦☶，《既济》卦☵和《未济》卦☲，在卦象上都是相反的，可是在六十四卦的排列次序中，它们是在一起的。专就这个次序说，这可能是《易经》中原有的辩证法思想。《序卦》发挥这个思想说：“泰者，通也，物不可以终通，故受之以否”。“剥者，剥也；物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复”。“震者，动也；物不可以终动，动必止之，故受之以艮；艮者，止也”。六十四卦的最后一卦是《未济》。《序卦》说：“物不可穷也，故受以未济终焉”。“通”的事物“不可以终通”；动的事物“不可以终动”；这就是说，它们必然要转化为其对立面。“物不可穷”，就是说，事物是无尽的；世界无论在甚么时候总是未完成（“未济”），就是说，永远处在转化的过程中。这些都是《易传》中的辩证法思想。

照《易传》的解释，有些卦爻的次序，也表示“物极必反”的规律。例如，《乾》卦的六爻说明，一个有“圣人之德”的人，由下位逐步上升到君位。初九代表下位，九二、九三、九四，依次上升，到九五就是“飞龙在天”，成为最高的统治者了。上九比九五还高一层，可是到上九就成为“亢龙”而“有悔”了。为甚么是如此呢？《文言》解释说：“亢龙有悔，穷之灾也”；到上九就要“穷则变”了。《文言》说：“亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”。进与退，存与亡，得与丧，都是矛盾着的对立面。它们在一定条件下是可以互相转化的，“亢龙”“知进而不知退”，结果就是退；“知存而不知亡”，结果就是亡；“知得而不知丧”，结果就是丧。易传认为这是事物变化所遵循的一个通则。

《易传》认为，人应该对于对立面的转化，取积极的态度，应用对立面转化的法则促进事物的发展。《系辞传》说：“尺蠖之屈，以求信（伸）也；龙蛇之蛰，以存身也。”“屈”和“蛰”是消极的动作，但“尺蠖之屈”和“龙蛇之蛰”是为更好地前进。《老子》虽有类似的话，但他的所谓进是反抗新兴地主阶级，实际上是反对前进。这是《老子》与《易传》之间的一个根本不同之处。

和《老子》的辩证法比较起来,《易传》还特别强调变革。易传在有些地方认为“化”与“变”是不同的。“化”是指自然的变化和逐渐的变动;“变”指人为的变革和激烈的变动。《系辞传》说:“化而裁之谓之变,推而行之谓之通”。所谓“化而裁之”是说,顺着自然变化的趋势加以人为的推动;这就是变革的意思。《革》卦《彖辞》说:“革,水火相息,其志不相得曰革”。《革》卦☲离下兑上,跟《睽》正是相反。《睽》卦离上兑下,水“润下”,火“炎上”,二者的距离越来越远,差异越来越大,所以为“睽”。革卦也是“二女同居”,但是水在上而“润下”,火在下而“炎上”,二者互相企图消灭对方,所谓“水火相息”;“息”在这里是熄火的意思,这就是说,对立面的双方之间,展开了“你死我活”的斗争。这就是《革》的“象”。《革》卦《彖辞》接着说:“天地革而四时成。汤武革命,顺乎天而应乎人,革之时大矣哉!”这是说,天地必有变革,才有春、夏、秋、冬;社会政治的变革,是合乎事物发展的规律和人们的要求的。我们现在使用的“革命”一辞,就是从这里来的。认为经过变革,事物才能更好地发展,这是《易传》对辩证法思想的一个重大的贡献。

依据以上的思想,《易传》认为,事物变化和对立面转化的过程,不是消极后退的过程,而是不断更新和前进的过程。《系辞传》说:“富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易”。这是说,阴阳的互相转化,有“富有”的“大业”,也有“日新”的“盛德”;它的“大业”,即成就于“日新”之中。所谓“日新”,即不断地更新。《系辞传》又说:“天地之大德曰生”,“生”也就是“日新”。这里所说的“日新”,不一定是质的飞跃。但《易传》的这种思想,和《老子》的消极倒退的发展观,成为鲜明的对比。

《易传》与《老子》皆认为如欲保持一物,最好的办法是不要使他发展到极点,经常预备接受其反面;如此,则可不至于变为其反面。但是《易传》所采取的是积极的态度,其目的在于使自己在前进中不至于失败,以保持已得的果实。《既济》卦是成功的“象”;可是它的《象辞》说:“君子以思患而预防之”。“君子”如能如此,就可以保持着他的“既济”。《系辞传》说:“危者,安其位者也;亡者,保其存者也;乱者,有其治者也。是以君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身安而国家可保也。易曰:‘其亡其亡,系于苞桑。’”“安不忘危”“思患预防”,就是“知几”。《系辞传》说:“知几其神乎?……几者,动之微,吉凶之见者也”。又说:“夫易,圣人

所以极深而研几也。”知几的人，安不忘危，则可以保持安；存不忘亡，则可以保持存；治不忘乱，则可以保持治。事物经常处在转化的过程中，好事也有可能成为坏事，因此要时常警惕考虑到坏的一方面，事先加以克服，这就可以保持胜利。

《易传》认为“知几”是《易经》的一个重要教训。

第七节 《易传》哲学的阶级根源

地主阶级是一个剥削阶级，所以即当其在上升的时期，也是有两面性的。它一方面与奴隶主贵族有矛盾，一方面与劳动人民有矛盾。易传反映了地主阶级的这种两面性。它一方面与奴隶主贵族的社会秩序和等级制度作斗争，认为地主阶级应该取奴隶主贵族的政权而代之，所谓“汤武革命，顺乎天而应乎人”。（《革》卦《象辞》）《易传》哲学的辩证法的一面，是为向奴隶主的斗争服务的。地主阶级另一方面又要建立和巩固封建社会的社会秩序和等级制度。《易传》也反映地主阶级的这个要求和愿望。它把封建社会中的秩序硬加在自然界上，硬说它也是自然界中的秩序。以后它又反过来拿这种所谓自然秩序，说明封建统治阶级的社会秩序是合理的，永恒的。例如封建社会的四大绳索中的政权规定君尊臣卑，族权规定父尊子卑，夫权规定夫尊妻卑；这是封建社会中所谓秩序。尊卑的关系就是统治与被统治的关系，《易传》用乾、坤两卦以说明这种关系。《系辞传》说：“乾知大始，坤作成物。”“知”是主管的意思。在封建社会的官僚系统中，主管一府的事的官叫“知府”；主管一县的事的官叫“知县”。《系辞传》这里所谓“知”也是这个意思。乾所主管的是创始；坤所主管的是完成。又说：“成象之谓乾，效法之谓坤”。这都是说，乾是主动的，是统治者的“象”；坤是被动的，是被统治者的“象”。《坤》卦的卦辞说：“坤，元亨，利牝马之贞。君子有攸往。先迷后得主，利。西、南得朋，东，北丧朋，安贞吉”。《彖辞》解释说：“牝马地类，行地无疆。柔顺利贞，君子攸行。先迷失道，后顺得常。西、南得朋，乃与类行。东、北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆”。这就是说，坤是被统治者的“象”，有“柔顺”的性质。如果在前面领导，它就要迷惑而失掉方向（“先迷失道”）；只有在后边跟随，才是它的正常状态（“后顺得常”）。西方的卦是《坤》、《兑》；南方的卦是

《巽》、《离》，这些卦都是阴卦（《坤》是母，《兑》是少女，《离》是中女，《巽》是长女）。所以《坤》于西、南两方，可以“得朋”，因为是与同类的卦在一起（“乃与类行”）。东方的卦是《艮》、《震》；北方的卦是《乾》《坎》；这四卦都是阳卦（“乾”是父，《艮》是少男，《坎》是中男，《震》是长男）。所以《坤》于东、北两方，只是“丧朋”。但正因为没有朋友，才终于“有庆”；就是说，坤只有随顺乾，才可不“迷”而得“常”。《文言》更发挥说，“坤至柔而动也刚，至静而德方；后得主而有常，含万物而化光，坤道其顺乎，承天而时行”。这些话都明确地说明，坤和乾的关系是被统治与统治的关系。

《乾》卦所讲的是天道，君道，父道，夫道。《坤》卦所讲的地道，臣道，子道，妻道。照《易传》这样一讲，好象四大绳索都是出于自然，因此是合理的不可改变的。《易传》以这种思想为封建的社会秩序作根据。也正因为如此，它终于将乾坤、阴阳说成是脱离具体事物而存在的范畴和原则，企图由此更有效地说明封建制度是永恒的，合理的。这是《易传》哲学的客观唯心主义的阶级根源。

旧日易学家讲《易传》中有三个重要观念：位、时、中。从上面所引《易传》的话看，所谓“位”、“时”、“中”有这样的意义，就是说，若果一事物有所成就，它的发展必需合乎它的空间上的条件（“位”），及时间上的条件（“时”），其发展也必须合乎其应有的限度（“中”）。《易传》认为事物的发展是和时间、地点、限度联系在一起的。不过它所说的“位”，只是就某一爻在某一卦中的地位说的，跟实际情况根本没有联系；这是一种抽象的说法。至于它所说的“时”更是抽象，一个爻为甚么是得时或失时，也都没有说明。

从马克思主义的现代唯物主义辩证法看起来，《易传》关于运动和对立统一的思想中，本来有很大的形而上学的成分。它所认识的运动的总的过程，还基本上是循环的。所谓“往来不穷”，归结于“复”；“复”就是循环。它说：“日往则月来；月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”（《系辞传》）宇宙间事物的“往来”都是这样“相推”。照这种说法，虽“相推”而并没有真正新的事物出现。也就是说，看不见有质的飞跃。

恩格斯论西方十八世纪的唯物主义者说：“自然界是处在永久的运动中；这点是当时人们也曾知道的。但根据当时人们的想法，这种运动是永

远在同一个圈子内旋转着,从而也就永远停留在同一地点上:它总是导致同一的结果。这种想法在当时是不可避免的。……不能拿这个缺点去责备十八世纪的哲学家们,因为这个缺点甚至连黑格尔也是免不了的”(《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》,《马克思恩格斯文选》(两卷集)第2卷,371页)。这是跟当时的科学水平相联系的。

《易传》虽接触到辩证法的核心,对立统一的法则,但它讲的最多的是对立面的统一;关于对立面的斗争它讲的很少。它更没有看到对立面的斗争是变化和发展的泉源;斗争是绝对的,统一是相对的。毛泽东说:“无论什么事物的运动都采取两种状态,相对地静止的状态和显著地变动的状态。两种状态的运动都是由事物内部包含的两个矛盾着的因素互相斗争所引起的。当着事物的运动在第一种状态的时候,它只有数量的变化,没有性质的变化,所以显出好似静止的面貌。……事物总是不断地由第一种状态转化为第二种状态,而矛盾的斗争则存在于两种状态中,并经过第二种状态而达到矛盾的解决。所以说,对立的统一是有条件的、暂时的、相对的,而对立的互相排除的斗争则是绝对的”(《矛盾论》,《毛泽东选集》第1卷,人民出版社第2版,320—321页)。这是对立统一规律中最重要的一点;《易传》的辩证法思想所没有见到的也正是这一点。正因为如此,所以它不能看出真正新事物的发生,所以在它看来,事物的运动,总的说来只是一种循环。

《易传》认为在对立面的对立中,主要的不是它们的矛盾,而是它们的调和。《乾》卦《彖辞》说:“保合太和,乃利贞”。它认为“乾”的一个重要作用是保持宇宙的协和。这个和与普通的和不同,所以称为“太和”。

在儒家思想里,“中”跟“和”是联系在一起的。《礼记》里《中庸》一篇,有许多意思,甚而至于有些字句,都与《易传》相同。《中庸》也发挥“中”及“和”的思想,它说:“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉”。它鼓吹“万物并育而不相害,道并行而不相悖。”这样的和,就是《易传》所谓“太和”。西方资产阶级哲学家称之为“预先立的和协”。

马克思主义唯物辩证法有一个重要的范畴,就是“度”。度就是事物存在的界限,超过了这个界限,这个事物就不是这个事物而要转化为别的东西了,就是说,量变就要引起质变。“度”是一种范围,在这个范围之内,

量变不致引起质变。

马克思主义唯物辩证法认为量变超出了事物的“度”，是合乎世界发展规律的，只有在这种情况下，旧质才会消失，新质才会产生。新质又有新的“度”，新质又发展，又打破了“度”，又有新质产生。这样发展下去，才有无穷的真正的新事物继续出现，这样才是真正的“未济”。

儒家所说的“中”，在一定程度上有似于这里所说的“度”，一种事物的发展，如果超过了“中”，它就要变成它的反面，它与别的事物关系也失去了平衡，就是说失去了“和”。

在儒家的思想中，“时”和“中”是联系在一起的。《易传》的“时”、“中”等概念，正是儒家的这种思想的表现。《易传》把它们跟卦、爻辞结合起来，这就似乎是在自然界也有一定的根据，因此在后来的封建社会中更扩大这些思想的影响。

薛学潜论《易经》

目 次

序 薛学潜《易与物质波量子力学》·····	徐宏达	426
易与物质波量子力学·····		431
序·····	张鸿鼎	431
要略·····		433
第一章 导言·····		438
第二章 易方阵·····		440
第二十四章 易说与相对论·····		448
第二十五章 易说与相对论(续)·····		452

序 薛学潜《易与物质波量子力学》

· 徐宏达 ·

首先,我为薛学潜先生这部惊世的《易经》科学巨著的重新出版问世,弹冠热庆。

源于伏羲用于周代,当绝大部分地区人类尚处于蒙昧原始时代的古籍《易经》,竟与新近不到百年的物质波量子力学并提共论,本身就是学术上的新成就。

更令人骇异的,本著作并不是以现代科学最新尖端研究成就,据以论证或诠释《易经》的科学性或其神奇性;恰恰相反,它始终以道地的卦象与易数学,导出道地中国的物质波量子力学以至相对论,并数证现代科学所得的是否正确无误?有否遗漏和欠缺之处?且对未来进一步研究提出了方向和启示,其研究的意义和价值,不言可知矣。

不能把本书看作是西方科学著作,或是其延续与附加;必须明确本书是不论在原理和方法学上是独立并迥异于西方,且具有自己的易学系统和学说的科学专著。它不仅作了东西方科学的结合而且更具有东西方科学互相融合,互相补充,互相推进的前景。此为读者不可不注意者也。

《易经》是一部将天下之蹟简易成 64 卦,而所有文辞都是解释卦的,致成经传;由阴阳两爻组排编码的卦及“言之未详圣人则之”的河洛数学方阵乃是《易经》的自体。卦象与图数简约而隐深,然“冒天下之道,通天下之志,定天下之业,以断天下之疑”,“以言乎天地之间则备矣”。而文字虽与易同源或一元,起源于新石器时代(距今已万年矣)中华原人之图象创造;又虽文字肇自图、书(说文曰:“一,惟初太极,道立于一,造文天地,化成万物。”),而文字之用乃语言思维之信息载体,“道法自然”,而“文以载道”也,此乃中国象形文字伟大可贵之所在。虽则“图书”为数之聚,而“象”为理之寓,然“图象”隐而博深,藏万于一而纳须弥于芥子,穷幽测奥,

穷理尽性至命，微尘堪转大自然的法轮；而“文辞”乃将易自简至贖“各指其所”，它浩繁而说理难尽而反具片面与局限性。是故，圣人作易以图象教，而无数不行，无象不定，无理（辞、文）不灵也。

然则《易经》是多功能的，取用者目的要求不一，致所见不同。取之科学则科学，取之迷信则迷信，取之人事则人事，取之占卜则占卜。且用易和解易也有正确的，也有歪曲误解误用的。“易，无思也。”对此，《易经》本身无法自我辩护清本，但学易者不可不顾，因为对易之认识涉及易学之兴衰，涉及易学能否“弥纶天地之道，曲成万物，知周乎万物，而道济天下，”然欲进一步了解《易经》，尚须从古今所有各个学科用易结果加以综合提高，方能全面。实践是真理的试金石焉。易，用一点就能真知一点也。易本实践而来，用之于实践之学问也。近人兴起实验易学，有《周易物理学》一书，即用实验认识《易经》之代表作。

薛学潜先生深谙易之真谛，又博精于现代数理，并至欧美考察，又兼明哲学，其治学“乾乾进德、修业，反复于道”。其采用的“易方阵”乃伏羲64卦与河、洛之结合，由此导出当时（1937）的原子科学著名公式、定律和理论，包括元素周期与巴利原则、易统计方程式、电子构造图、光波与量子的连续与间断内奥及其互关系，以至相对论方程、太极与量子论等，无不与现代科学吻合而不违，相通而途殊；并对后人再深入之研究提供了宝贵启迪，实为开创现代科学易的先驱者之一。该书置之高阁，蒙尘已久，不为世人所知，这与当时社会环境有关；又与当时治易者不治科学，科学家又多未通易的情况有关。

今日何日，兴科学易是其时矣！

岳麓书社发其书于尘埃之中，拂其灰土，明珠重出，殊可贺也。

薛氏之“易方阵”在科学上有多方面的用处。序者自从用先天64卦导出各元素卦象易数，并从元素间系列公式测出迄今未明之宇宙元素后，复感薛氏“易方阵”颇合核外电子量子排布规律，即原子电子筑构的主壳层决定于64卦的下卦及卦序数易数，而子壳层的电子量子最大容纳数与薛氏“易方阵”自中向外的卦圈有关，用此可校正泡利（Pauli）氏的最大容纳电子数公式，使之全然符合现知的实数。以薛氏“易方阵”的交综线数或错卦对数，自中央向周围之圈层相应于子壳层实际电子最大容纳数，即： s^2 ， p^6 ， d^{10} ， f^{14} 。（字符为壳层符号，数字为电子数

目)。由此还可以预测出迄今未明的宇宙重元素之电子排布(基态组态),现将序者所得结果列在下面,以飨读者,并作为发扬薛学潜先生易科学之应用的响应。

迄今原子中电子壳层分布均沿用泡利(W. Pauli)不相容原理和能量最低原理所导出的公式,主量子数为 n 的主壳层最多可能容纳的电子数 N 为: $N_n = 2n^2$,此一公式显然认为原子壳层的主壳与子壳是无限的,现第六周期已全知,而出现其公式与实际不符了,七周已知元素中亦未出现过 g, h, i 等子壳层,按易方阵则至 f 层而止。序者认为由于太极图即量子图;乾兑离震属阳而左旋,巽至坤四卦属阴而右旋,前者主壳层之子壳层自 s 至 f 递增而后者则递减至坤,故坤的最外层子壳层住满为 2 个电子,与乾相同,故 R 主壳层只有一种 s 层,不可能有 g, h, i, j 之子壳层,故原子序或最多核外量子数目均有极限,均为 120,现悉泡利 $N_n = 2n^2$ 公式有误、只适用于第 1 周到 4 周(阳顺四卦)而不能适用于 4 周后(阴逆行四卦)的原子,且八卦规定元素周期限于 8,不能多 1 或少 1 个,解决了物质世界的基本元素之未知性为可预知性,都有其定规性。现将易理与泡利公式相较如下:

(甲) 各主壳层和子壳层中最多可能容纳的电子数
(现代原子科学 Pauli 氏公式)

Electron Configuration of Filled Shells by Pauli
Principle and Formula

$\frac{1}{n}$		0	1	2	3	4	5	6	7	$N_n = 2n^2$
$N_n = 2(2n+1)$		s	p	d	f	g	h	i	j	
1	K	2								2
2	L	2	6							8
3	M	2	6	10						18
4	N	2	6	10	14					32
5	O	2	6	10	14	18				50
6	P	2	6	10	14	18	22			72
7	Q	2	6	10	14	18	22	26		98
										$\sum = 280$

(乙) 各主壳层和子壳层最多可容纳的电子数
 (自伏羲方阵由序者破译之原则和公式)
 Electron Configuration of Filled Shells from Fuxi
 Square by Xu Principle and Formula

Dualities in 4 Stratiforms n		(1)	0	1	2	3	0	0	Nn≠2n ²
		s	p	d	f	0	0		
阳顺	1	K	2						2(1s)
↓	2	L	2	6					8(2s2p)
	3	M	2	6	10				18(3s3p3d)
—	4	N	2	6	10	14			32(4s4p4d4f)
	5	O	2	6	10	14			32(5s5p5d5f)
↑	6	P	2	6	10				18(6s6p6d)
	7	Q	2	6					8(7s7p)
阴逆	8	R	2						$\frac{2(8s)}{\sum} = 120$

自易经密码系统破译所得之表
 BREAKING FROM I CHING

* 即伏羲卦序:1 乾,2 兑,3 离,4 震(四卦属阳,顺左旋,递增);5 巽,6 坎,7 艮,8 (0)坤(四阴卦,逆右旋递减。)

周期	原子序	元素符号	易经方阵核外电子量子系统组态(包括宇宙未明元素)
七	109	Knb ₂	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ⁷ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	110	Knb ₃	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ⁸ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	111	Qnb	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ¹ 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	112	Db	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	113	Lu	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 7p ¹ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	114	Xg	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 7p ² 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	115	Jn	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 7p ³ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	116	Wm	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 7p ⁴ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
八	117	Gn	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 7p ⁵ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	118	Qn	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 7p ⁶ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	119	Pi	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 8s ¹ 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 7p ⁶ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴
	120	Kn	1s ² 2s ² 3s ² 4s ² 5s ² 6s ² 7s ² 8s ² 2p ⁶ 3p ⁶ 4p ⁶ 5p ⁶ 6p ⁶ 7p ⁶ 3d ¹⁰ 4d ¹⁰ 5d ¹⁰ 6d ¹⁰ 4f ¹⁴ 5f ¹⁴

〔注〕 本表根据伏羲六十四卦次序方阵密码系统破译而成,按该方阵内涵数重

密码于一体：(1)指明全宇宙元素主族座位第7和8周由乾坤始交通与不交通于泰与否，故只二个座位，余六周皆以8个座位；数循转，每元素皆有其特异卦码。(2)其上卦卦象卦序(1~0)编码8大主族，其下卦卦象卦序编码电子主壳层组态与层数，K、L、M、N、O、P、Q、R。(3)自中央至外周的四重卦层编码核外电子子壳层量子最大容纳数以错卦耦合为一，为其量子数，自内而外为： s^2 ， p^6 ， d^{10} ， f^{14} ，因此子壳层最大之数为四，而各有其定额数，故不可能有g、h、i、j等子壳层之存在，8主壳层之子壳层全部满住其z为120(见Kn电子组态)，至此不可能再有别的元素座位存在，易理反对宇宙元素种类(z)是无限的假说，而是皆有大数且皆对称平衡耦合互补成对而存在的。(4)所有原子及其量子皆有易码，分阴分阳分奇分偶，井然有序，从上表中电子排布的几种不能以现代科学所理解或解释者而易能之，乃易蕴大自然之必然律也，如副族元素因何而生？为何而止？何以开端于ⅢB(离卦)而必加新子壳层？ⅧB(坤卦)为何独具三种元素？为何ⅧB₃为 s^2 而I B特别地为 s^1 ？当行至ⅢA时出现新子壳级 p^1 ？(详正文)

为学习薛学潜先生易科学专著的突出贡献及其重新出版问世，和呼吁易学界多研究现代科学和哲学，及科学家与哲学家多多研究易学，为象、数、义理、占综合一元之应用，齐心协力为创造具有中华民族特色的新文化新科学，为人类作更大的贡献，而是为序。(1991年10月)

易与物质波量子力学

序

张鸿鼎

学无古今，惟求真实。真则有本，实则致用。治学也如是，乃不缪于古而有益于今。否则，未易言也。薛君毓津笃学博识，曾著《政本论》暨《中华民国宪法草案》。近岁治《易》甚劬，每相晤时，有前人未有之精论，久知其心得矣，《易》起于八卦，重演为六十四。以形为体，以数为用，爻断其变，《彖》《象》《系辞》宏厥旨。端在知大始作成物静动变化，而道济天下。包羲氏创作之，惟文王、孔子能知其义而纘述之。班固称为群经之原，其道深。秦火后，汉世崇儒尚文，搜残集缺，经师博士分就今文古文解释、训诂，于是有施、孟、梁丘、京、费诸家。其继有郑、王。唐有孔疏。宋变汉风，分图书、义理二系。清重考证，舍宋而又崇汉。易学相递相沿，前儒所昭遗后学者，大略如是。程正叔《易传序》颇发失意以传言，诵言而忘味之感，信哉！《四库提要》曰：“汉儒言象数去古未远也。一变而为京、焦，入于机祥，再变而为陈、邵，务穷造化，《易》遂不切于民用。王弼尽黜象数，说以老庄。一变而为胡瑗、程子，始阐明儒理，再变而为李光、杨万里，又参证史事，《易》遂日启其论端。此两派六宗已互相攻驳。”可谓简切。清儒恪守古义，匡违补缺，较近真实。然亦无孤军特起，拔帜易帜意也。毓津深审《易》非止于卜筮，旧说已难当新识，鼓其大勇，探本寻源，挥快刀斩乱麻，登泰山而小天下，专求诸卦理，即形与数，阐明《易》之真谛，著《易与物质波量子力学》一书，附图式至详。按易卦方阵演变之定律，推而列之，引西儒爱因斯坦相对论，狄拉克方阵算学，希鲁汀格及达尔文各

方程式，证明易方阵精微广大，凡物质波量子力学诸定律，皆能与易方阵定律相契合无间，更由此达哲学境域，思精而例具，有物有则，取述而不作，义，包罗万象，虽创见宜信其不诬。间闻毓津言：光波与量子一为连续相，一为不连续相，二者转变，迄今尚难解释。物理有同时驭两马之说，希望最后能合为一。易方阵已克观厥成，此其一。电子发明在二十世纪初，阳电子至一九三二年始发见，今物理家尚不能详知其组织内蕴，即设想之图形亦无敢提出者。易方阵能提出之。此其二。所谓感应作用即出诸此，应于彼，非由空间、时间实精神关系，而在哲学境域。由《易》说已证明其为五度作用，可以数理明之。今日科学虽相对论仅至四度，此其三。透辟真实，似此执一籥启千古学术秘库，使世界知吾《易》细无内，大无外，纵数理物理已臻奇奥，而犹莫逸吾《易》，演变轨范，有未能明者试之《易》，几皆得而明之。呜呼！诚羲、文、孔子后，易学之奇获伟绩也。

吾人尝读《易》至包羲氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，皆知其大。是故阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通，见乃谓之象，形乃谓之器，制而用谓之法，极天下之赜者，存乎卦；鼓天下之动者，存乎辞；更知格物致知之学实自《易》出。

彼欧西各民族尚在森林窟穴，睚眦眈眈时，而吾民族已具有穷则变，变则通，通则久之《易》，设卦观象开物成务而冒天下之道焉。征之上古埃及与巴比伦，岂能比拟吾十一。宁非聪明睿知，周及万物之先知先觉欤？所谓形而上之道，固昭昭弥纶天地无论矣。若形而下之器，举凡斫木为耜，揉木为耒，剡木为舟，剡木为楫、为杵、为臼、为弧、为矢，易以宫室，易以棺槨，易以书契，已秩然具国家典型。降及周世，礼、乐、射、御、书、数，《考工》所记，物质益进化，民族益发皇昌盛，是以知道与器实相辅相需，非道无以御器，非器无以运道，历代儒者虽所宗不一，尊道而卑器之见殆同，说理愈玄赜，去实用愈远倘，亦时代环境使然。诚如韩退之慨区区修补，百孔千疮，随乱随失，其危如一发引千钧。况四时之运，成功者退。昔人阐发既穷，穷则变，必有起代之者。

晚近世界交通，国与国竟辄以物质科学进化迟速判强弱，我则徘徊停顿于汉已后，陈陈相因，蹈虚寡实之旧辙，疑惑弗前。是犹航断港绝潢求至于海，科学久屈人后，学术枯血之病蔓延，且为国忧，岂胜叹哉！毓津特

卓异前贤，独立不倚，竟就《易》与科学熔而锻焉，遂成一家言。窃意，自囿守传统陈义者视之，其不瞠目结舌、惊心骇汗，不敢赞一辞，咄咄呼怪者几希！顾其书非数理物理深造及《易》理精通，不易卒读了澈，仍敦劝付刊，冀与海内外博学士质论辩证，对吾远祖文化遗产得更新估值，且欲今国人多知有此书，惕觉数千年唯一国粹之《易》，已与现代物质科学息息相通，或感奋而兴，所裨大矣！

愚两序毓津所著书，兹又来责序，深愧数理物理殊懵昧，《易》虽童而习之，寡专攻，殆盲人也。下问及盲，呜呼可？惶谢不察，姑盲言报命。

中华民国廿六年三月

桐城 张鸿鼎

要 略

《大传》曰：“八卦成列，象在其中矣。”夫易为言卦也，言卦必有图。“河出图，洛出书，圣人则之。”是知图之为要矣。上古之图不传于后世，而后世独存乎其辞。于是八卦不成列，其中之象乃不可究。汉人图说本诸纬书，宋人图说本诸道书。纬书者其词诡秘，道书者其言杳冥。而硕师若郑玄，通儒若朱熹，曾亦引纬以作注，援道而立说。然则《易》之广大无所不备，九流百家咸争附合，易图既亡，彼纬书，道书中所传，安知其非古之遗邪？如“太极图”者，康节濂溪言之详矣，而其本或出于陈抟。今以量子准之，适合无间，得以数理证明之，则奚见其必不出于古，而为希夷之徒所造邪？且《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。汉儒术数偏重乎变。王弼扫象独尚其辞，伊川《易传》一归于理，晦庵《本义》要取乎占。吾独怪夫王辅嗣之说《易》也，其明吉、凶、悔、吝至辨而视象为筌蹄。夫拘象释《易》信不可与，然而离象言《易》，《易》亦终无可言。孙盛以重易为夏禹，司马迁、扬雄又以为文王，郑玄以为神农，则皆非也。

不睹夫十三卦制器尚象已取重卦乎？王弼、虞翻以为伏羲，然孙盛之论易象妙于见形，吾有取焉。其辞曰：“圣人知观器不足以达变，故表圆应于蓍龟，圆应不可为典要，故寄妙迹于六爻，六爻周流，惟化所适，故虽一画而吉凶并彰，微一则失之矣。拟器托象而庆咎交著，系器则失之矣。故设八卦

者，盖缘化之影迹也。天下者寄见之一形也，圆影备未备之象，一形兼未形之形。故尽二仪之道，不与乾坤齐，妙风雨之变，不与巽坎同体矣。”是其言也，吾以为知言。盖易象神妙超形器之上，而形器乃易象外显之一迹耳。

是书之作也，欲以挽近物理与易理互证。故以六十四卦布为方阵，而用狄拉克之方阵算法。易方阵有六十四卦，卦有一卦，其中颠倒同形者八，曰乾、坤、坎、离、中孚、小过、大过、颐。此八者命之曰一，而辨其左右上下之向，是为小成。于是依相对论并列四度方阵为一度，则一化为四，是为中成。中成有四方阵，皆八行八列。可依狄拉克之算法引出其方程式，而其方阵为四行四列，则殊于易方阵。因此其所得方程式有四，而易方阵所得有八，此八者一三六八之四式全符同于狄拉克，而二四五七之四式则不同。若左右方阵易其位，则二四五七四亦复符同。狄拉克方程式者，电子方程式也，由此又引出希鲁汀格之方程式。希鲁汀格方程式者，物质波论之电子方程式也。易方阵更由四化为十六。此十六方阵中四者为阳电子，四者为阴电子，又四者为光波，而纵转可变为阳电子，横转可变为阴电子。又四者为光波，而横转可变为阳电子，纵转可变为阴电子。于是此十六方阵谓之大成。其中光波方阵均可引出麦克斯威尔电磁波方程式，阴阳电子之方阵均可引出狄拉克与希鲁汀格之方程式，算数虽同狄拉克，而彼限于四行列式不能化为十六，因此阴阳电子无分而亦不能转变为光波方阵，由是十六方阵可证光波半折为量子，光波进行恒为波形，遇物阻程立变量子，是以干涉现象著于进行之际，而量子动能显于击冲之顷，两无滞碍。

向者以为光波而不能释冲击之动能，以为量子而不能释干涉之现象也。此十六方阵之卦位，则乾、坤、坎、离、中孚、小过、大过、颐、泰、否、既济、未济、随、蛊、归、妹、渐十六卦，为阳电子之特征；震、艮、兑、巽、恒、咸、益、损、同人、大有、师、比、需、讼、晋、明夷十六卦，为阴电子之特征；观、临、豫、谦、井、困、遁、大壮、履、小畜、噬嗑、贲、屯、蒙、鼎、革十六卦，为光波之特征，而纵变为阳电子，横变为阴电子；夬、姤、无妄、大畜、萃、升、复、剥、蹇、解、涣、节、旅、丰、家人、睽十六卦为光波之特征，而横变为阳电子，纵变为阴电子。复次将十六方阵画其中之波形，依物理学之算法，则光波方阵可得互交直角之电磁两波，如麦克斯威尔说，此即赫芝用之发明无线电者。而电子方阵可知阴阳电子波形差别，并见其中有电轴、电磁轴。若视磁轴为定则电轴左旋；视电轴为定，则磁轴右旋。此证实验所得电磁关

系，即法雷台用之发明发电机、电动机原理者，亦即麦克斯威尔用之导出电磁波方程式者，乃全符同。而电子可视为小磁体，此乌伦倍克与古德斯密之假想，甚有裨于电子现象说明者。今证实之易方阵，复可证明电子之二度平面与其磁轴为直角者，乃与量子同形，得吸收量子放射量子。因此，亦证明电子能力为半能力元奇倍数。此希鲁汀格与哈生保以不同算法几同时发明者，视电子能力为萃于二度平面同量子之形者。

依相对论及力学算法引出九十二种原子之电子序数，即第一至第四壳电子满住数为二，为八，为十八，为三十二是也，此即巴利原则所以解释化学原素周期律者。依易方阵所得勿异。而于电子轨道之椭圆与圆，易方阵与巴利原则所算乃有差别。爱因斯坦相对论者，由密歇尔生与摩来之光速实验而导出者也。明哥斯基创四度平视说与相对论相得益彰。今易说亦平视四度，以时间与空间三度同视，此《说卦传》形学诸说明言之矣，由其四度平视则自为相对论，故相对论之一切公式可得而导出也。而易说不止四度，盖有五度。由三度进于四度之算法同施之四度进于五度，则五度由算学证明矣。而五度者，超绝空间、时间，是以隐沦无方，变化无形，出于此应于彼，而不由空与时，谓之感应作用，谓之精神现象，于是由科学通于哲学，而哲学科学无复畛域之分矣。

向之哲学论者，太上有惟识，其次有惟心，其次有惟物，又其次二元多元诸说，风斯下焉。《易》于哲学则惟识也。惟识之识是识自体，非增益执，与彼惟心以思维为自性者，不同说也。惟识者惟识所变，而惟心谓观念所谛，是亦异趣。惟心以一切无客观之存在，则何以物不因人不视而遂灭？若物恒存，无与意识，云何惟心？此其确也。若彼惟物以抽象作用所得物质视为宇宙之实，而精神且视以为物质之变化而起，其说视惟心为弥确，由是知惟物之本执所分别，惟心之本执能分别，而惟识则能分所分，不接不离，同归于识自体，而识亦幻随缘赴感，非有、非无、非实、非空、非一、非异。然则外物之有无果何邪？曰：宇宙本五度，人自见其三度耳。见三度乃有形，有形故有物，而四度无形，五度无象。

向之物理学者空间、时间别而论之，故虽亦说时间实惟见三度耳！自相对论视时，空不离，而后物理学乃进于四度。何以谓四度无形？依相对论，物质之动等于光速则质量无穷大，是以电子之动若近光速，则亦几近于无穷大，此实验所证明也。然彼电子未自见其为大也，而反将视观察之

人为近于无穷大，盖电子对观察者有近于光速之速，则观察者对电子亦有近于光速之速，故四度已无形。若至五度且无象焉。老子曰：“视之不见，名曰夷。听之不闻，名曰希。搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后，执古之道以御今之有，能知古始，是谓道纪。”此所谓五度现象也。明于五度即证无我，然而实，是遍，是常，谓之圆成实性。智之下者，有以百骸、九窍、六藏，赅而存者为我矣。其溺物也，此谓之依它起自性。进于是者，有以心理过程中受想行为我矣，是由意识周遍计度刻画而成。若色、若空、若自、若它、若内、若外、若能、若所、若体、若用、若一、若异、若有、若无、若生、若灭、若断、若常、若来、若去、若因、若果，离于意识则无有此差别，其名虽有，其义绝无，此谓之漏计，所执自性，而惟理论者所偏执也。

又进是者，有康德之认识论。能认识者此也，所认识者彼也。是有能焉，是有所焉，然而欲认识此认识者还即是认识，则将陷于因明循环之过。昔希腊史多迦派哲学有论此者，其说曰：观念真妄以何质定？答曰：合于对境事物是则为真。然其合否以何方便而能自知观念真者，当其起时必有别一观念伴侣而起，为直接证明，是故观念真妄不待外物之证明。此在惟认识论则有四分，曰：见分，相分，自证分，证自证分。所称对境为相分；所称观念为见分；所称别一观念伴侣而起为直接证明者为自证分；此直接证明之果为证自证分。凡四分者其相应而起也。中间相分两头生。中间相分两头生者，不由空与时之谓也。然而应必有缘，无缘则不应也。以此为说，则无循环之过。夫超绝空时则为五度，不至五度不证无我。康德曰：“我之有无不可知。”其诚然也，其言物如几近道矣。而终曰：“物如非认识境界，故不可知。”此其慎也。盖外境困观念所造，而所造者必有所待，其所待者卒不可知，而谓之物，如此以知之为知，不知为不知。

若庄子所谓不知知之，彼弗识也。不知知之者，即谓以无分别智证知也，依本觉有不觉，依不觉始觉，本觉者无分别智也。佛谓之真如，《易》谓之乾元，而今以五度征之。真如本觉而有，无明不觉而动，动而有过，妄见境界，妄生分别，此所谓之知也。真如如水，静则平，烛须眉。无明如波，则不平，不平则不能烛，是以静则无不照也，无分别智无不知也，谓之大圆境。智及其有所知而有所不知，此境界妄见也。宇宙本五度，人但见其

之，于是乎有形，有形斯有物，有物斯有我，有我而妄心分别，此谓之智，乃实不知。故庄子曰：“不知乃知乎？知乃不知乎？孰知不知之知。”夫人之有我也，而贪、瞋、慢、痴应之起，一切烦恼随之生，于是流为生灭，始卒若环。若证无我，即见真我，见真我者不生不灭。老子曰：“吾所以有大患者，为吾有身。及吾无身，吾有何患？”然而欲证无我者，遣人我易，遣法我难。盖谓我生可灭，身可亡，而此理之存无所逃于天地之间，斯惟理论者所执也。然察其所谓理，不外世识、处识、相识、数识、作用识、因果识诸所萃耳。世谓过去、现在、未来处，谓点、线、面、体相，谓色、声、香、味、触数，谓一、二、三、四作用，谓有为因果，谓彼出于是，是亦因彼，凡此数者所谓理也。约而说之，动、静、虚、实四言尽之矣。而动、静亦归于虚、实，盖无实则无动，无动亦无所谓静。何谓虚、实？曰：实者碍色，虚者邻碍色。碍色谓积聚，如墙壁、丛林、户牖之属，是故邻碍色者，乃起于碍色。而所谓虚者亦起于有实。有实谓之有体、点、线、面体，是谓处识，则处识者三度造也。无处识则无有实，无有实则无动，无动故无时，而世识不立。无动则无有为，故作用不生。作用不生斯因果不成，而色、声、香、味、触亦无由立。故相识无存。无处识则无有实，无实则无所谓虚，虚、实不存，则有、无并遣，有、无并遣，则一异无名。故曰非实、非虚、非有、非无、非一、非异，去三度妄见也，是谓破法我执法。执者是遍计也。遍计所执自性本空，故知万物无质，质既是无，即此万物现相有色、声、香、味、触者，惟是依它起性，属于幻有。

庄子曰：“泰初有无无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生，谓之德。未形者有分，且然无间谓之命。留动而生物，物成生理，谓之形。形体保神，各有仪则，谓之性。性修文德，德至同于初，同乃虚，虚乃大，合喙鸣合，与天地为合，其合缙缙若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。”此言无者谓质，一者谓心，亦一真法界。夫证五度者，一切即一，一即一切。不在宇宙一切之中，而妄计有我，亦不在宇宙一切之外，而妄置有我。所谓圆成实性者，太冲无象，欲求趋人，不得不依它为方便，及其证得圆成，则依它亦遣，一切众生同此真如，同此阿黎邪识。故识非局于体内，普及众生，惟一不二故立大誓，愿尽欲度脱等众生界，不限劫数，尽于未来，天得一以清，地得一以宁，人得一以神。神也者，妙万物而为言者也。

神之藏于形也，五度之藏，三度之见也。大而化之之谓圣，圣而不可知之之谓神。神古文作申，其训为直，此谓之五度。五度直也，不直则曲，

曲则为动，动为四度，见象盖在三度空间，所谓速度者在四度，空、时不过方向耳，是故据三度以视四度则见为动，而四度视四度未尝有动与静之殊。据三度以视五度，则见为神，而五度视五度，未尝有神与形之异。《易》以乾为四度，其释为光速，光速者动之极限也。故曰：“大明终始，六位时成。”乾也者，动之至也。动则为始，故曰：“乾知大始，坤作成物。”乾即阿黎邪，先有生相即起能见，能见而境界妄见，故曰“大始”。坤即末那，执此生为实，执此境界为实，皆顺“乾”也，故曰“成物”。故易者开物成务，生生之谓。

《易传》曰：“作《易》者，其有忧患乎？”患者患其生生不已。而《易》为世法言，有所不得已，此所以终于“未济”也欤？既而又曰：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此！”然则穷理尽性以至于命，所以征五度者，《易》固尽之矣。老子曰：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，是曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”

中华民国二十六年三月

无锡 薛学潜

第一章 导 言

宗国文明，导源自《易》，《易》之垂教，总摄道器。道器也者，近人谓之哲学与科学。夫世谛精者，莫如今之物理学耳！怪力神变，今非目验则勿说也。圆通缥缈随所博会则勿说也。是故建言有则，不撻荣华仪刑常实，不谩玄妙。盖亦名数天成，不容穿凿。推圆固有度矣，步矩固有法矣，数变固有契矣，行阵固有列矣，械器固有验矣，方程固有式矣，所以为一切科学骏庞也。若夫管子所谓道满天下，普在民所，民不能知也。一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州，何谓解之？在于心安我心，治官乃治我，心安官乃安，治之者心也，安之者心也，心以臧心，心之中又有心，彼心之心，此所谓治心、安心，哲学所晓辨也，而天下多得一察焉，以自好毗于科学邪？以参为验，以稽为决，其数一、二、三、四是也。毗于哲学邪？独与天地精神往来，而不敖倪于万物。夫斯二者果无有以相通也邪？不能两是，必有一非。夫果无二致也邪？则科学以证哲学，哲学以证科学。夫

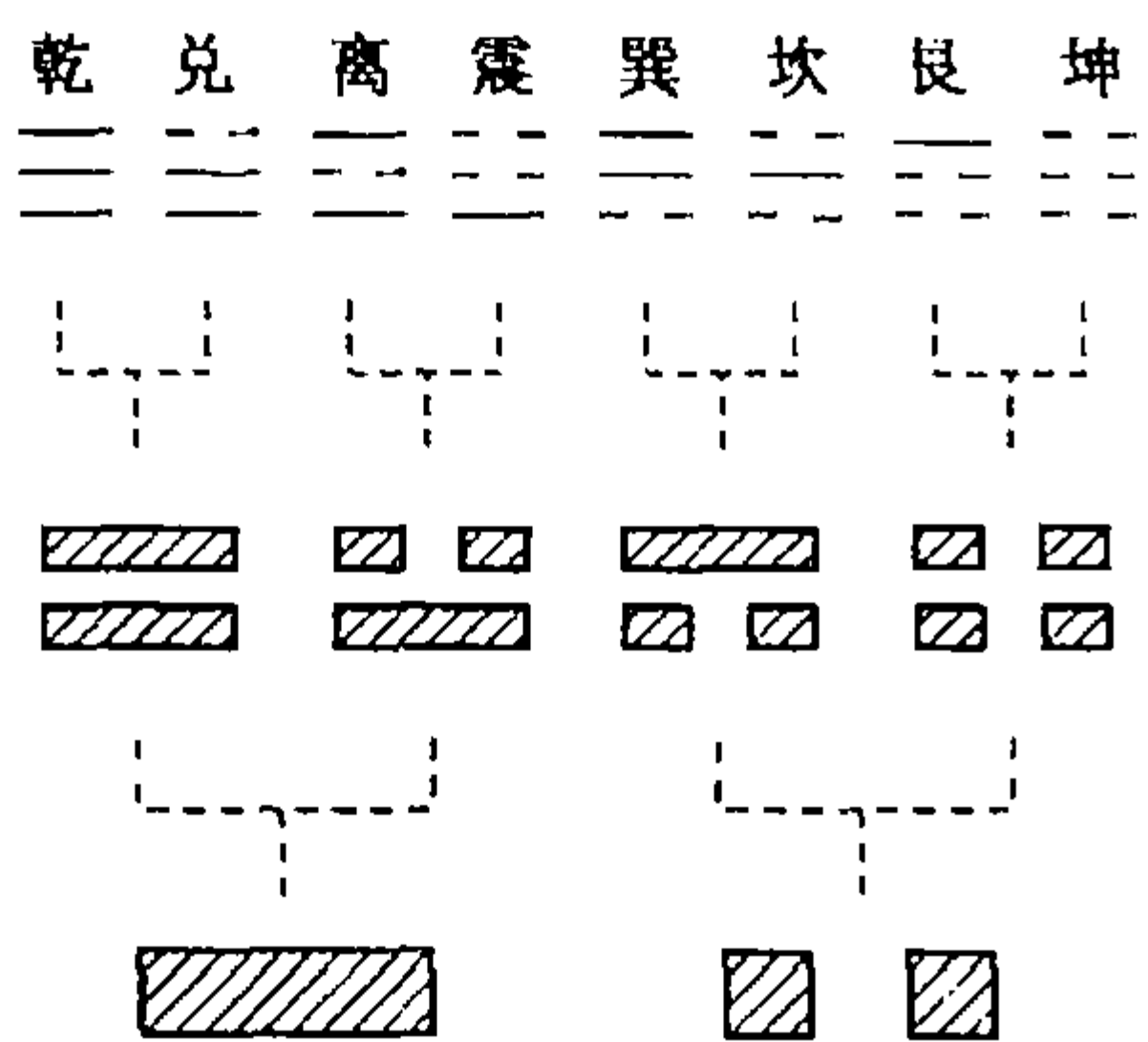
《易》之说来自上古，而物理真诠挽近有成，时之相去亦远矣。然果二谛皆真必通为一，不通为一，则不得谓之皆真如。向者物理诸说推牛顿力学为最贤矣，流风所扇为天下宗垂二百年无或有过之者。也自麦克斯威尔(Maxwell)异伊态说创电磁波论(西历 1864 年)，于是力学、电学、磁学、光学向繁穰而错愕纷而封哉，遂得以贯通。爱因斯坦(Einstein)建相对论之力学(西历 1905 年)，于是物质与能力向块然独以其形立与擲落无所容者遂归一致。盖物质点之质量与其能力之不同仅在一普遍比率，此比率为光速之平方。电子之发明在十九世纪之末，光子之发明在二十世纪之初。于是红外热线，带电波无线电波，紫外线栞琴线(即 x 线)，放射物质，以及伽马线(即 γ 线)等，虽外示之不同，内不过振数之差别而已。卜朗克(Planck)作用量子之发明(西历 1900 年)，则綦重也种种光线，皆辐射元之所组，其能力与振数仅一普遍比率存其间。此比率谓之作用量子亦谓之卜朗克常数。而实验之为要者，有光电应效，谓栞琴线或紫外线之射于金属片也有电子流射出片面明光量子之能已变为电子之动能，而由阴极线以生。栞琴线者，光量子乃由电子动能消散而生，有堪布登(Comptan)应效，谓光量子与电子之冲击也不独能力不灭之定律为可阨也，即动量不忒之定律亦复可覩(西历 1923 年)。凡诸所说物理学之恢犇神观、烛幽粲然而著者也。虽然则有言焉，夫光也者波也，波也者连续相也；而至于物质虽在极微若电子，则必有粒焉，粒也者不连续相也。今所谓光量子者，果连续相乎？则何以有光电应效，堪布登应效。果不连续相乎？又何以以为光波？是乃无解。于是波罗吉利(Broglie)创物质波说(西历 1925 年)，以为物无非波也，有波速焉，为其机速之倒数，对光速言也，故电子云者，波包是已。望鲁汀格(Schrödinger)弥广其说，以微分方程导出特性值之力学(西历 1926 年)。于是波粒之畛泯焉。又证振动子之能为半能力元之奇倍数，以是零点能力之谜得释焉。哈生保(Heisenberg)之新量子论，缘光谱景线之振数，利用方阵算法(Matrix)，遂得结论与希鲁汀格所得者同，即振动子之能为半能力元之奇倍数。狄拉克(Dirac)振波动力学描摹电磁场中之一电子(西历 1928 年)，其方阵算式合于相对论，可以引出希鲁汀格之方程式复可以得电子旋动之现象。比年以来有阳电子与中和子之发见(西历 1932 年)，于是向之电子为负阴者，乃今有抱阳之电子，单不足以喻则兼。故谓之阴电子，谓之阳电子，中和子者，阴阳电子之两合也。而费密(Fermi)以中和子冲击九十二种原素，自氢至铀(西历 1934 年)，大

多原子现蜕变焉。凡诸所说物理学之英，而叠世之修明也。先正之所覲，髻谨守绳墨而局促于有无同异之间，其风窳然皓首穷年不能理其惑，今员輿之上诸老先生挟前人所故有，以向之一得今之十，繇正生奇因修立意，鞅掌理数，缘督靡异而刻雕众形，悬解前惑，扬摧先猷，若端拜而议，而后薪益上，晚澜愈怒，若波罗吉利、希鲁汀格、哈生保、狄拉克之数子者，其学说之成也，岂曰新故承踵过也而去之也邪！夫殫思莹晶，闡秘如逢，光耀所波，周炤哲学科学而无垠，而果其贤乎，将磅礴万物以为一，平矚而无与为轩轻者也。而人世役役，繆思种种，冀得有澄清之望。余今也乃将衡之以《易》理，用易方阵布算其伦，狄拉克之方程式由是引出焉，而希鲁汀格之方程式澌然已解，则批却导窾矣。更进而图之，哈生保之能力方程式、麦克斯威尔之电磁波方程式相继复出，波罗吉利之物质波方程式固泮然兼覆之。而爱因斯坦之相对论力学方程式，亦通邮而无滞。若夫阴电子、阳电子、中和子、光量子于易方阵得现形焉。夫如是不独以试物理诸说之真切也，亦以明《易》说之于哲学为无上也。而哲学科学向无与为贯通者，今见其杜权矣。吾故以为非哲学之至精，无以通科学；亦非科学之至精，无以通哲学。二者皆真，道通为一。假今之世人思舛驳竞生部执转相攻劫，乃至残灭夫流遁之志决绝之行。噫！其非至知厚德之任与覆坠而不返，火驰而不顾意者，其亦哲学之所殖者不全不粹之不足以为美也。正觉不存，则谬见横生，谬见不脱，而正觉无由立。不由其真，道术将为天下裂。然则社会之蜂午则有由焉，而欲禁民之斗，救世之患者，揆其所由，亦可以知所以解其蔽者矣。而国人方僇弃其宗国之文明，矚然而视不类远西以为耻。夫远西文明皆知其为科学之铨察也，今准《易》理以校科学不知其与是类乎？其与是不类乎？类与不类相与为类，则与彼无以异矣。老子曰：“天下皆谓我道大，似不肖。夫惟大，故似不肖。若肖，久矣其细也夫！”

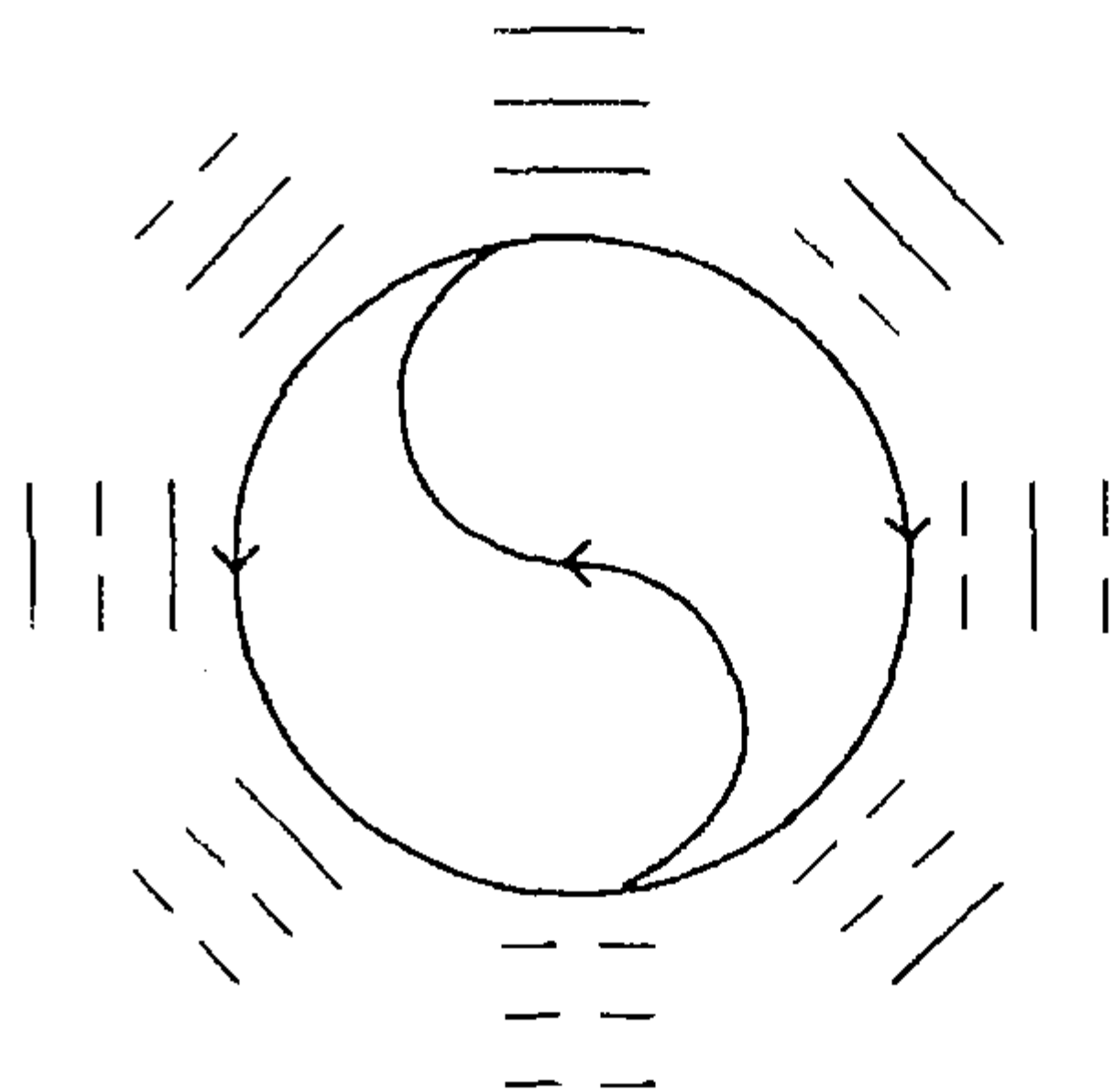
第二章 易 方 阵

易方阵者出于八卦，八卦出于阴阳二炁，谓之雨仪。重炁而有四象，三重而生八卦。八卦曰《乾》、《兑》、《离》、《震》、《巽》、《坎》、《艮》、《坤》其序阳左阴右，重亦如之。见第一图。

伏羲八卦布为圆形阳左旋，阴右旋。故《乾》、《兑》、《离》、《震》属于阳，而左旋。《巽》、《坎》、《艮》、《坤》属于阴，而右旋。见第二图。



第一图

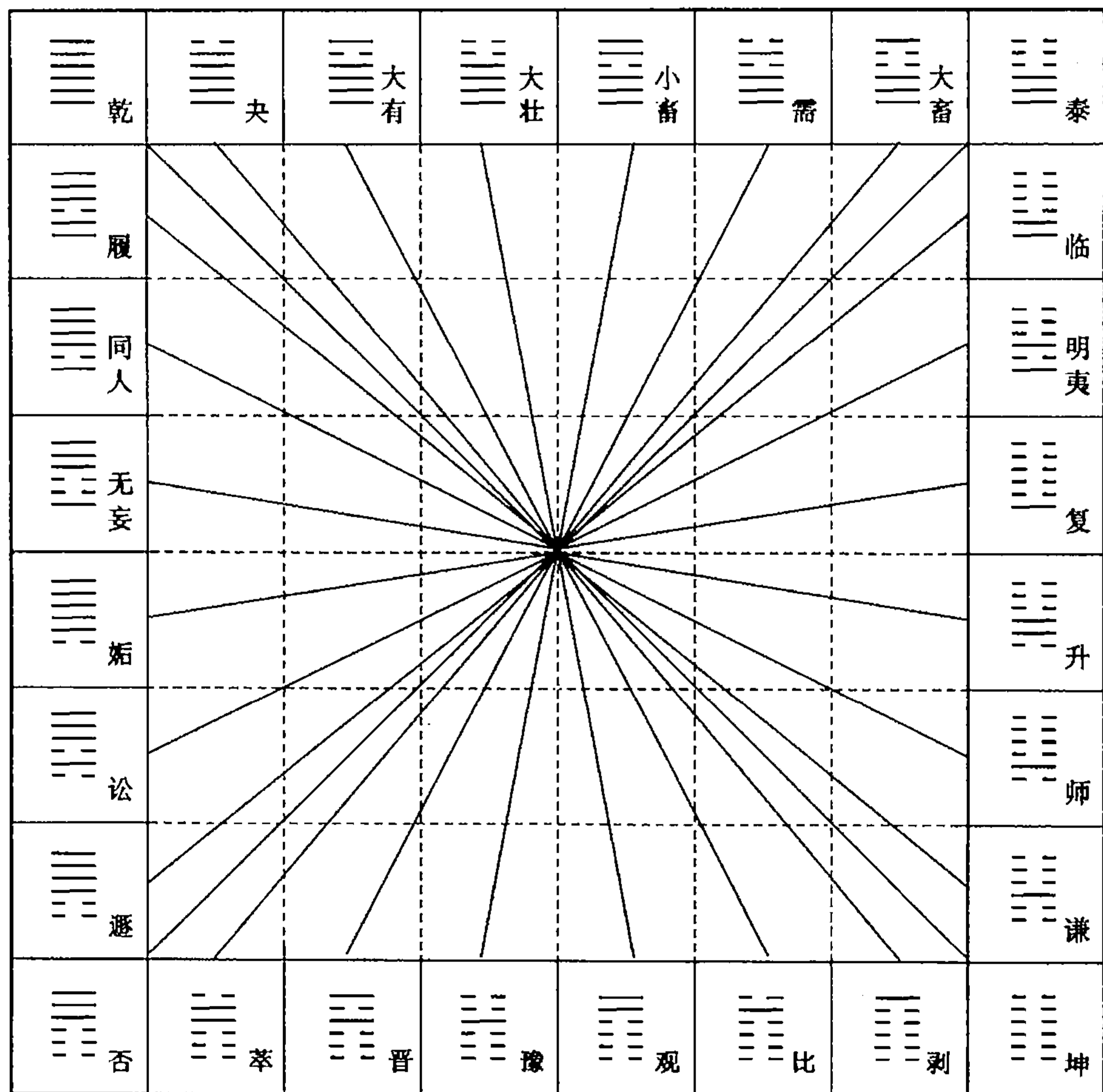


第二图

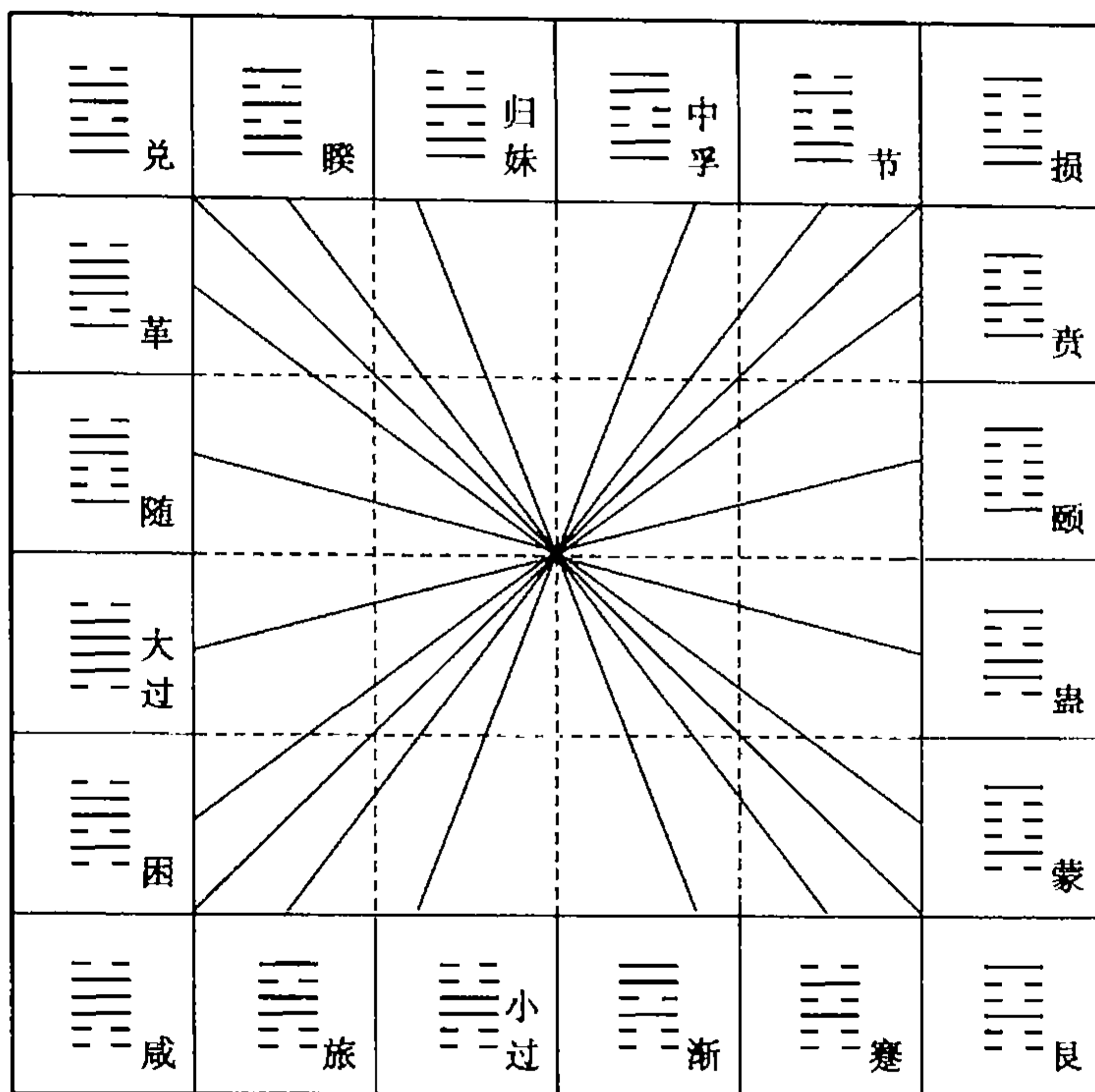
	乾	兑	离	震	巽	坎	艮	坤
乾	乾	夬	大有	大壮	小畜	需	大畜	泰
兑	履	兑	睽	归妹	中孚	节	损	临
离	同人	革	离	丰	家人	既济	贲	明夷
震	无妄	随	噬嗑	震	益	屯	颐	复
巽	姤	大过	鼎	恒	巽	井	蛊	升
坎	讼	困	未济	解	涣	坎	蒙	师
艮	遯	咸	旅	小过	渐	蹇	艮	谦
坤	否	萃	晋	豫	观	比	剥	坤

第三图

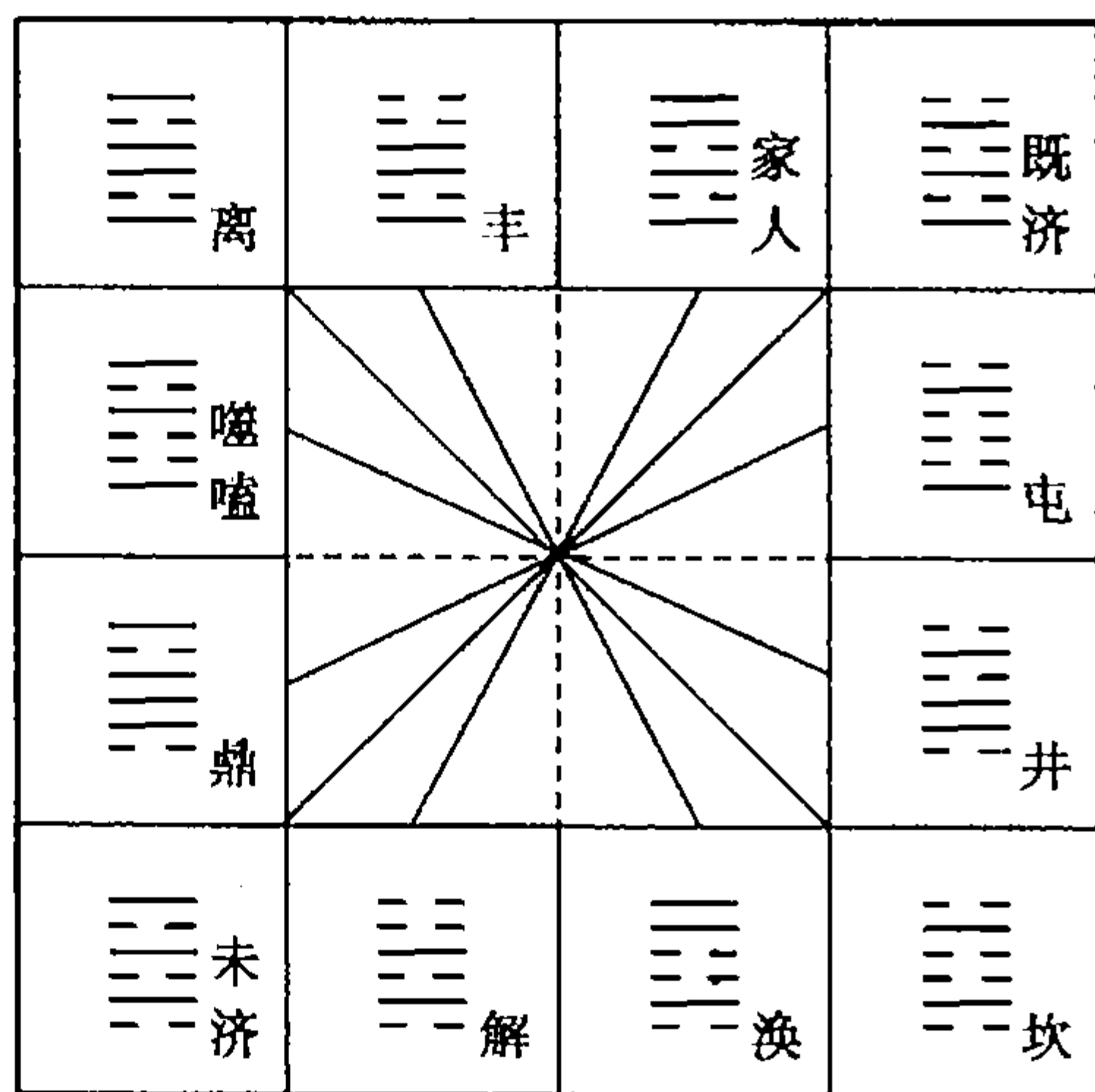
八卦布列纵横则得八行与八列，纵谓之行，横谓之列，是谓易方阵。易方阵有方阵方位六十四，谓之野。野有一卦，凡六十四卦，见第三图。六十四卦卦皆六爻。《管子·轻重戊篇》云：“虑戏作造六爻，以迎阴阳”。《淮南书》云“伏羲为之六十四变”。《周礼》、三《易》经卦皆八，其别皆六十四。有以重《易》为文王者，亦未睹夫十三卦制器已皆取重卦也。六十四卦阴阳相错，两而为对。若《乾》、《坤》，若《坎》、《离》皆相错卦也。此爻之阴彼爻之阳也。今以易方阵为四重。则相错之卦皆在同重。相错之卦连之以线谓之交错线，则交错之线皆过中心。见第四图甲、乙、丙、丁。



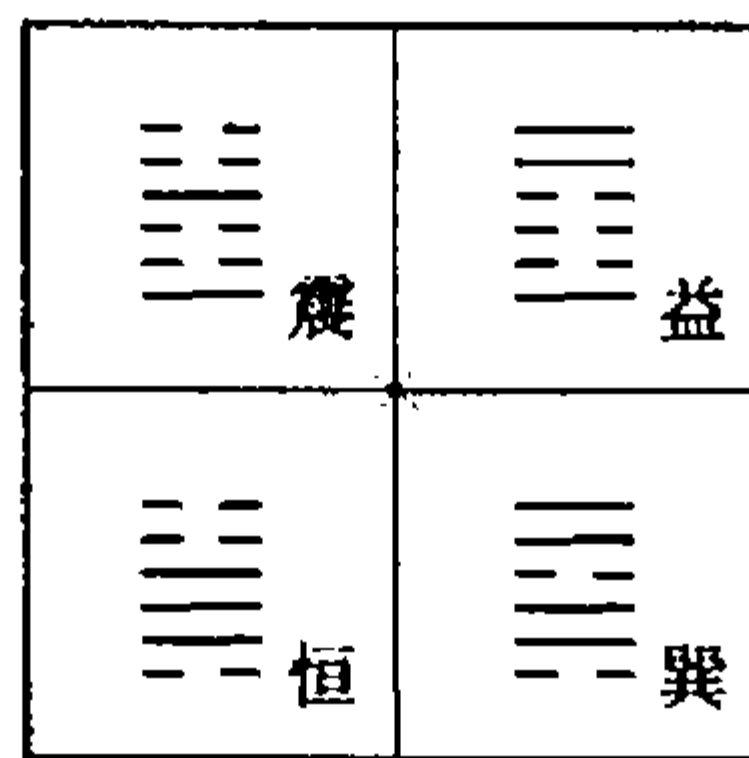
第四图甲



第四图乙



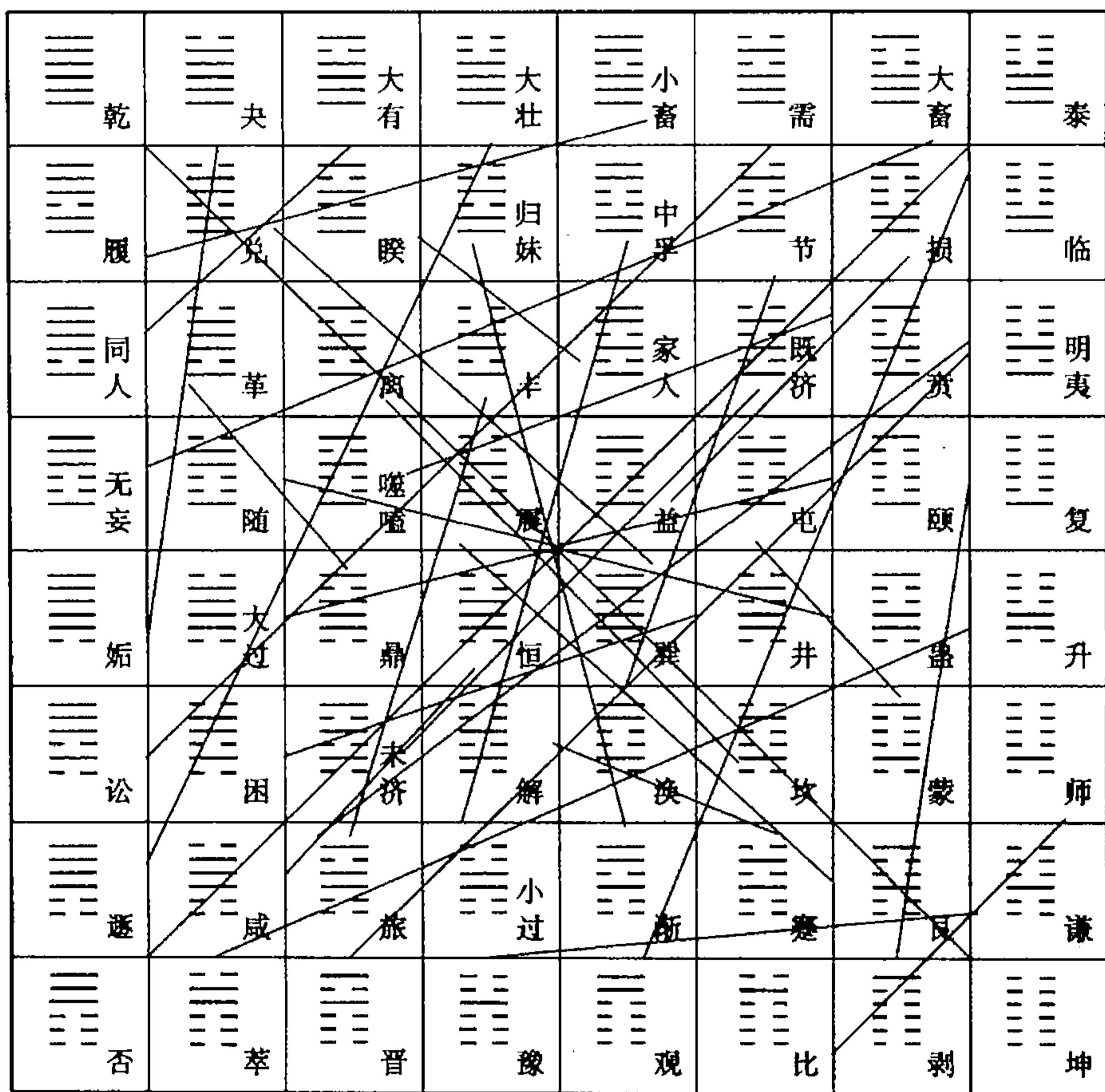
第四图丙



第四图丁

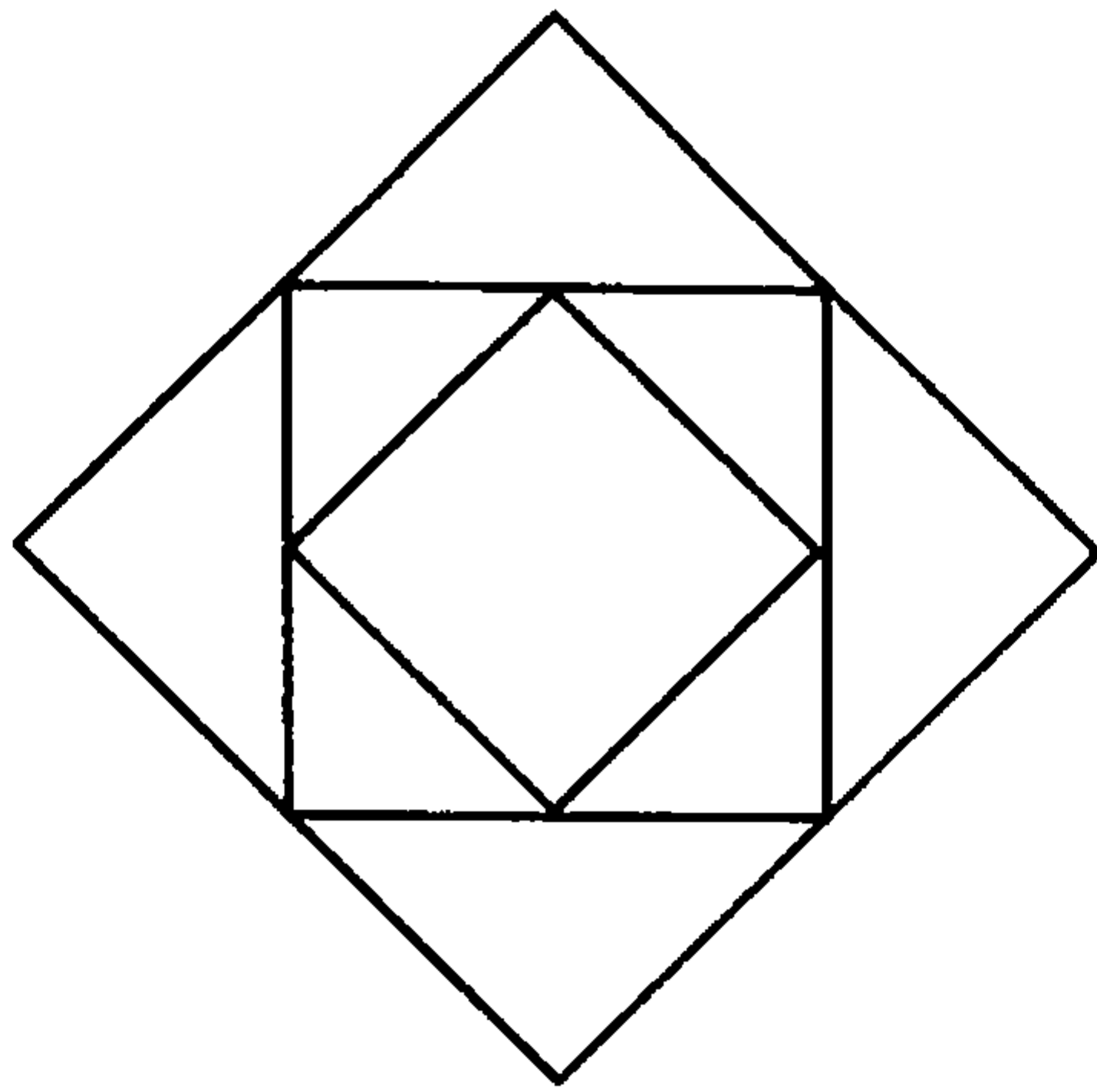
六爻之倒因别成卦谓之交综，连之以线谓之交综线，若《屯》之倒为《蒙》，《师》之倒为《比》，皆交综类也。六十四卦则有交综者五十有

六.其不得交综者八,曰:《乾》、《坤》、《坎》、《离》、《小过》、《中孚》、《大过》、《颐》,此八者颠倒视之皆一也交错焉。而又交综者,《泰》《否》也,《既济》、《未济》也,《随》、《蛊》也,《归妹》《渐》也。凡八卦今交综之卦五十有六,两而为对则二十有八,益以不交综者八,则三十有六,《易》上下经皆十八,是均分也。故知《易》有取于综也。盖错而兼综者,以综论焉。见第五图。



第五图

今易方阵连其交综,其不综者连其交错则诸线所示至纷歧也。然而其中有条理焉,试以方中容方三重取之,而谓之外方、中方、内方,如第六图所示,则可掣几焉。

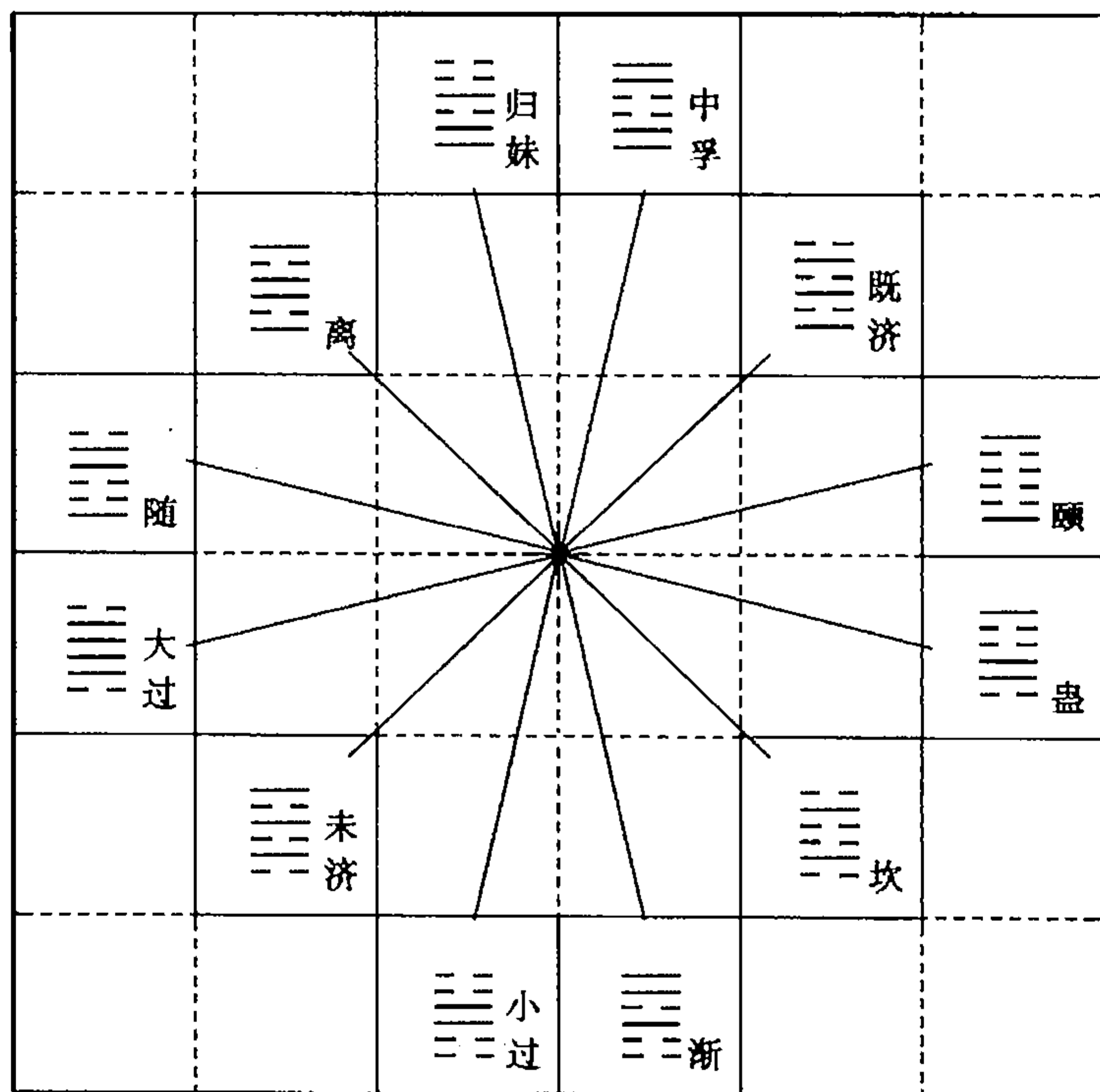


第六图

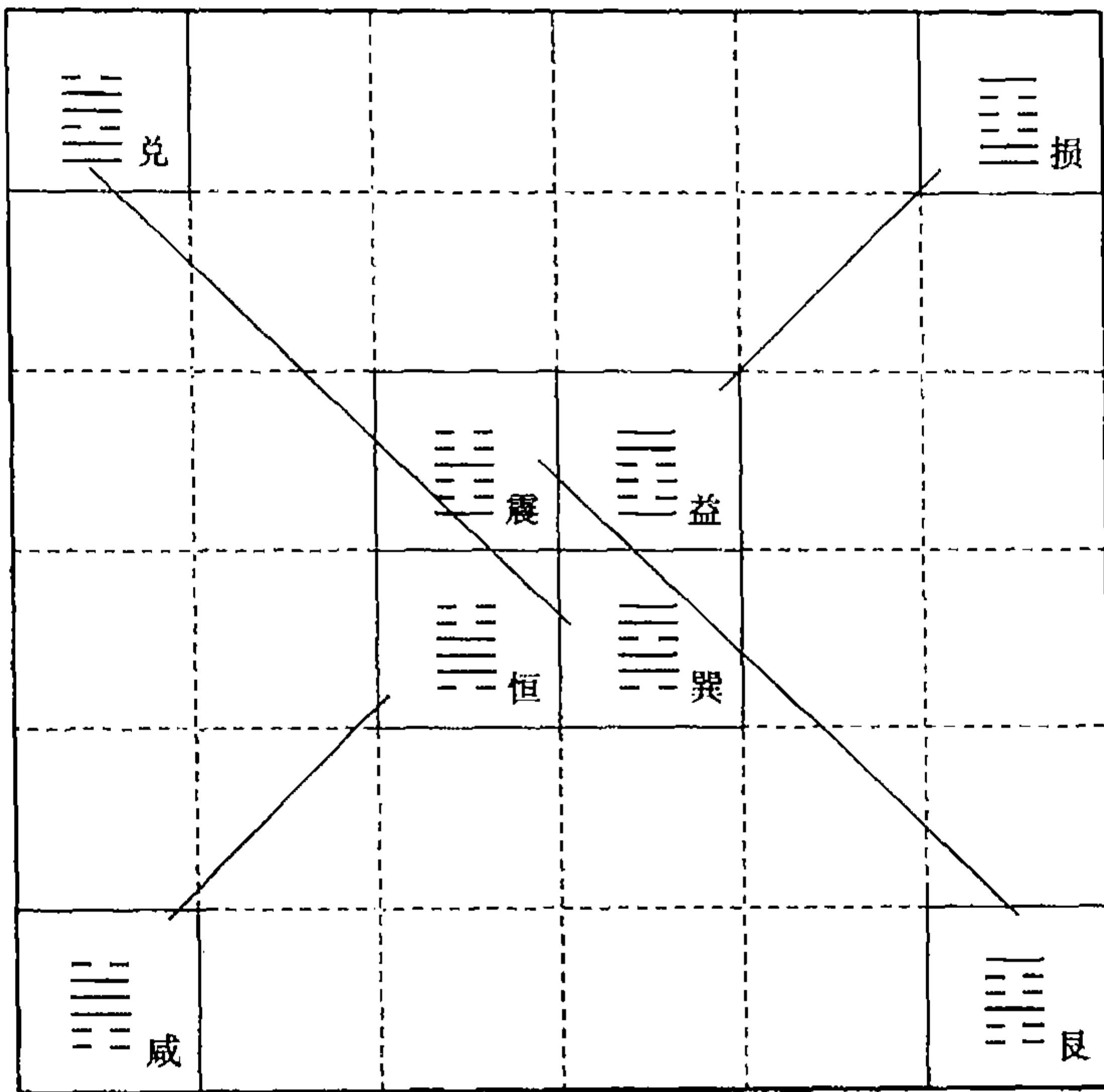
第七图甲

外方之线皆在外方，中方之线皆在中方，内方之线则外出为联。见第七图甲、乙、丙。外方二十八卦《乾》、《坤》、《泰》、《否》则对角线也。《大有》与《同人》，《需》与《讼》，《明夷》与《晋》，《师》与《比》之四者，并行于《泰》《否》线而与《乾》、《坤》线为直角。《夬》与《姤》，《履》与《小畜》二线相交；《谦》与《豫》《剥》与《复》二线相交，《大畜》与《无妄》，《遯》与《大壮》二线，相交；《临》与《观》，《升》与《萃》二线相交。凡交点四皆在《乾》《坤》线。

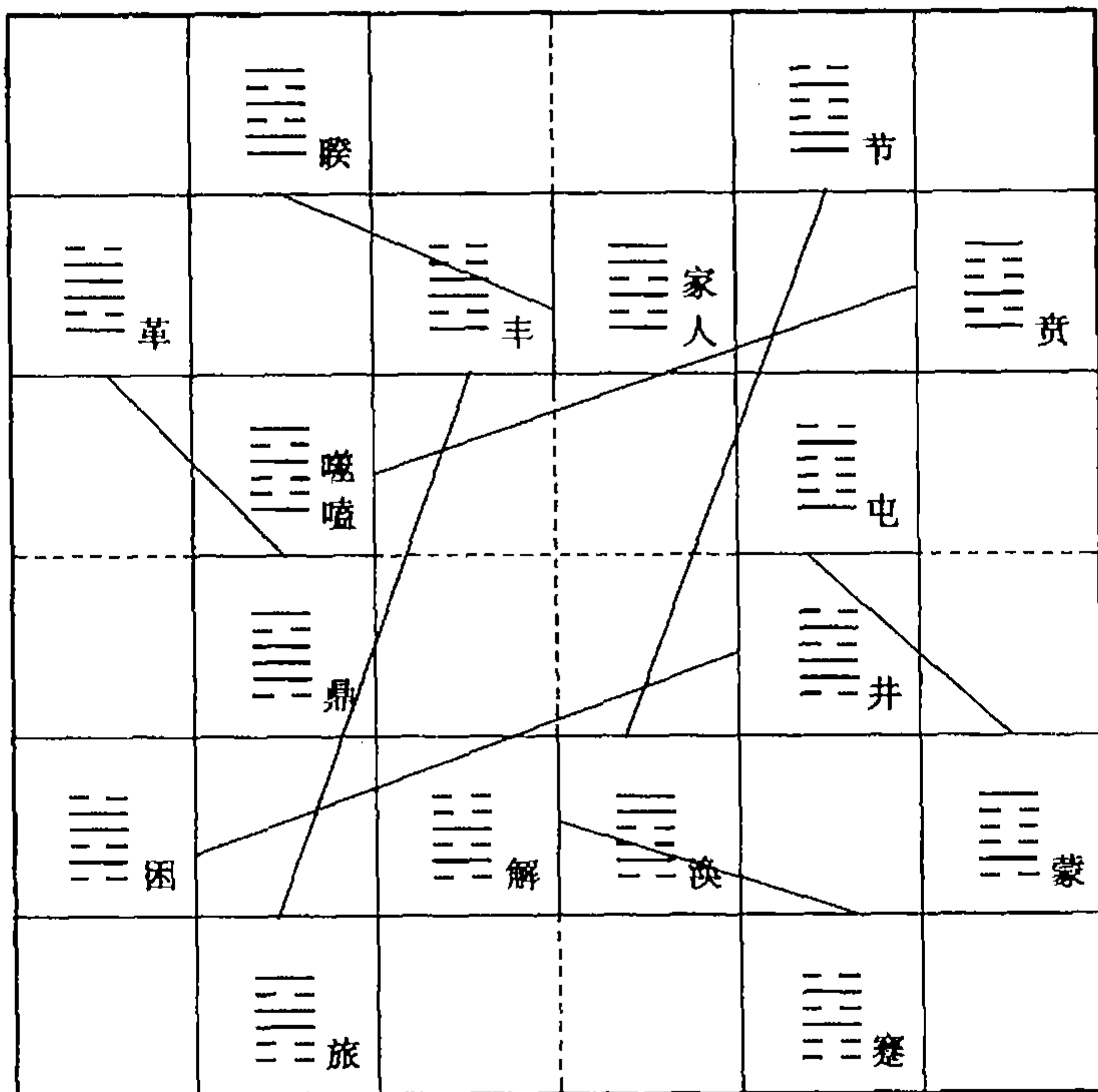
中方十有二卦线皆过于中心。《墨子·上经》云，圜一中同长也。今以方图示圆形，则不得正圆，然诸线萃中则一中也。而交综二卦，皆自中同长，是亦以示为圆矣。故中方者示为圆也。内方四卦皆联在外，故八焉。除三方外，尚有十六卦连以交综，则得两形：一左转，一右转，若风车之旋。以粗细线分别示之，则易知也，见第七图丁。凡交错者，波行也，振相相反，则两波为交错。交综者，顺违也，自甲至乙谓之顺，则自乙至甲谓之倒。兹略示易方阵之错综线迹，而于算数容诸后说。



第七图乙



第七图丙



第七图丁

第二十四章 易说与相对论

今已由易方阵引出物理学诸方程式，然易方阵之一化为四，如方程式〔20〕所示则以四度互交直角。此符于相对论，岂伏羲画卦已知有相对论耶？曰：伏羲画卦有图而已其辞则文王、周公所系，谓：之经，孔子作《十翼》，谓之传，而《易》固相对论可以证之。兹录《说卦传》之言如次：

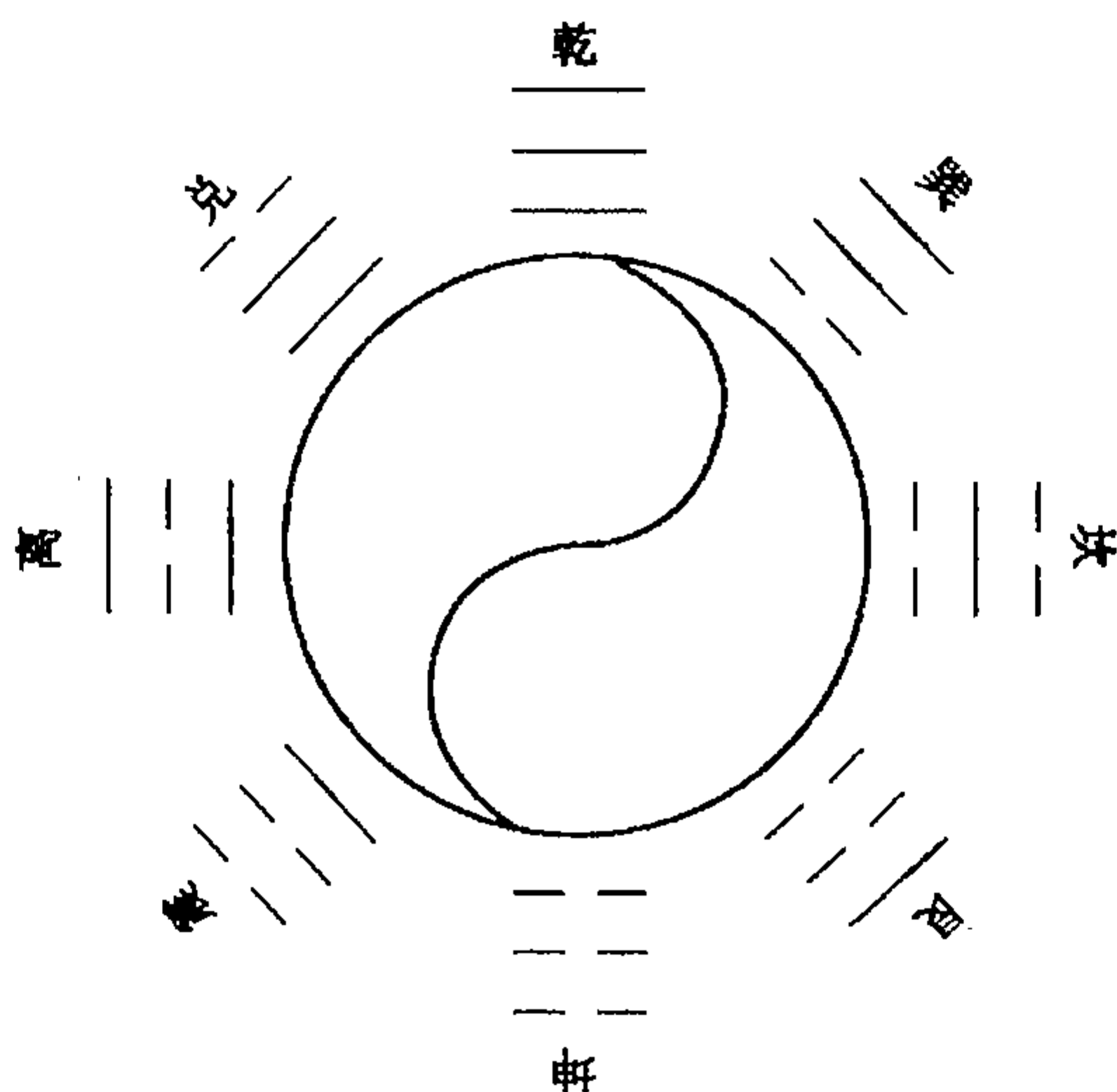
“《乾》为天，为圜，为君，为父，为玉，为金，为寒，为冰，为大赤，为良马，为老马，为瘠马，为驳马，为木果。

《坤》为地，为母，为布，为釜，为吝啬，为均，为子母牛，为大舆，为文，为众，为柄，其于地也为黑。

《震》为雷，为龙，为玄黄，为雩，为大涂，为长子，为决躁，为苍莨竹，为萑苇。其于马也，为善鸣，为馵足，为作足，为的颡。其于稼也，为反生。其究为健，为蕃鲜。

《巽》为木，为风，为长女，为绳直，为工，为白，为长，为高，为进退，为不果，为臭。其于人也，为寡发，为广颡，为多白眼，为近利市三倍。其究为躁卦。

《坎》为水，为沟渎，为隐伏，为矫輮，为弓轮。其于人也，为加忧，为心病，为耳痛，为血卦，为赤。其于马也为美瘠，为亟心，为下首，为薄蹄。为曳。其于舆也，为多眚，为通，为月，为盗，其于木也，为坚多心。



第一百七十八图

《离》为火，为日，为电，为中女，为甲冑，为戈兵。其于人也，为大腹。为乾卦，为鳖，为蟹，为羸，为蚌，为龟。其于木也，为科上槁。

《艮》为山，为径路，为小石，为门阙，为果蓏，为阍寺，为指，为狗，为鼠，为黔喙之属。其于木也，为坚多节。

《兑》为泽，为少女，为巫，为口舌，为毁折，为附决。其于地也，为刚卤。为妾，为羊。”

上所述者，不欲备释，特取其关于形学者释之。

《乾》为点，故曰为鬲。

《巽》为线，故曰为绳直，为长，为高，为进退。线者点之积也，若仅一度，则惟进退，虽弯曲不知其弯曲焉。

线之弯曲则为弧，而弧可以为圆，圆者一度之弯曲也，然必知有二度而后知有圆，否则，惟有进退，虽行于圆不知圆也。《坎》为圆，为线之弯曲，故曰为矫輮，为弓轮，而圆者一中同长也，必有心。

一波半折而为圆，一圆半折而为波。波则有波峰，有波谷。《艮》为山者，为波也。径路曲屈，亦如之。

线积为面，面二度也。同长则方。坤为地者，地平也。为布者，布亦平也。是故释面。

震者面之延长也，故曰为大涂。

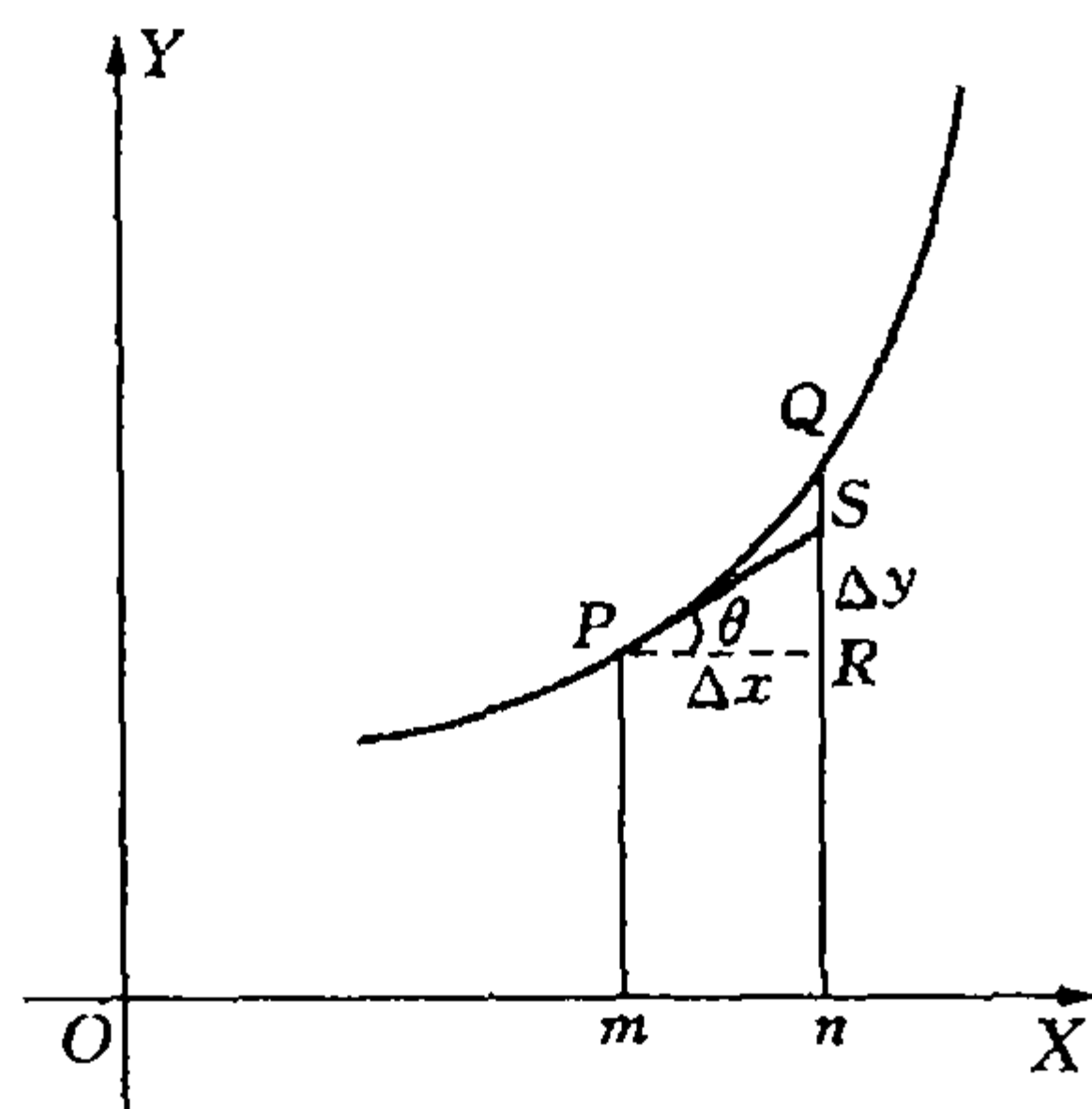
面之弯曲则为球中虚球中虚者，二度之弯曲也。然必知有三度，然后知有球，否则，行于球面而不知圆也。若先民之未知地圆也，以为平地。《离》为球中虚，故为甲冑，甲冑外也，龟鳖如之。

《兑》为泽者，面波也，泽中有水，水有面波。

一周既尽复归于《坤》，《坤》为立方，六二曰：“直、方、大，不习，无不利。”直为一度，方为二度，大则有体，有体则三度。故曰为釜，为大舆者，为有容也。有容则三度。

《震》者三度之延长，故为苍莨竹，竹中虚有容而直萑苇亦然。

《离》为三度之弯曲，电子也，故曰为电。欲知三度之弯曲者，必知四



第一百七十九图

度,然后知之。

以图形释之:

上图 $y = f(x)$ 为任一曲线, PS 为切于 P 点之切线, $Om = x$, $mP = y$, 若 x 得一增量 Δx , 等于 mn , 则 y 亦得一增量 Δy , 等于 RQ 。故

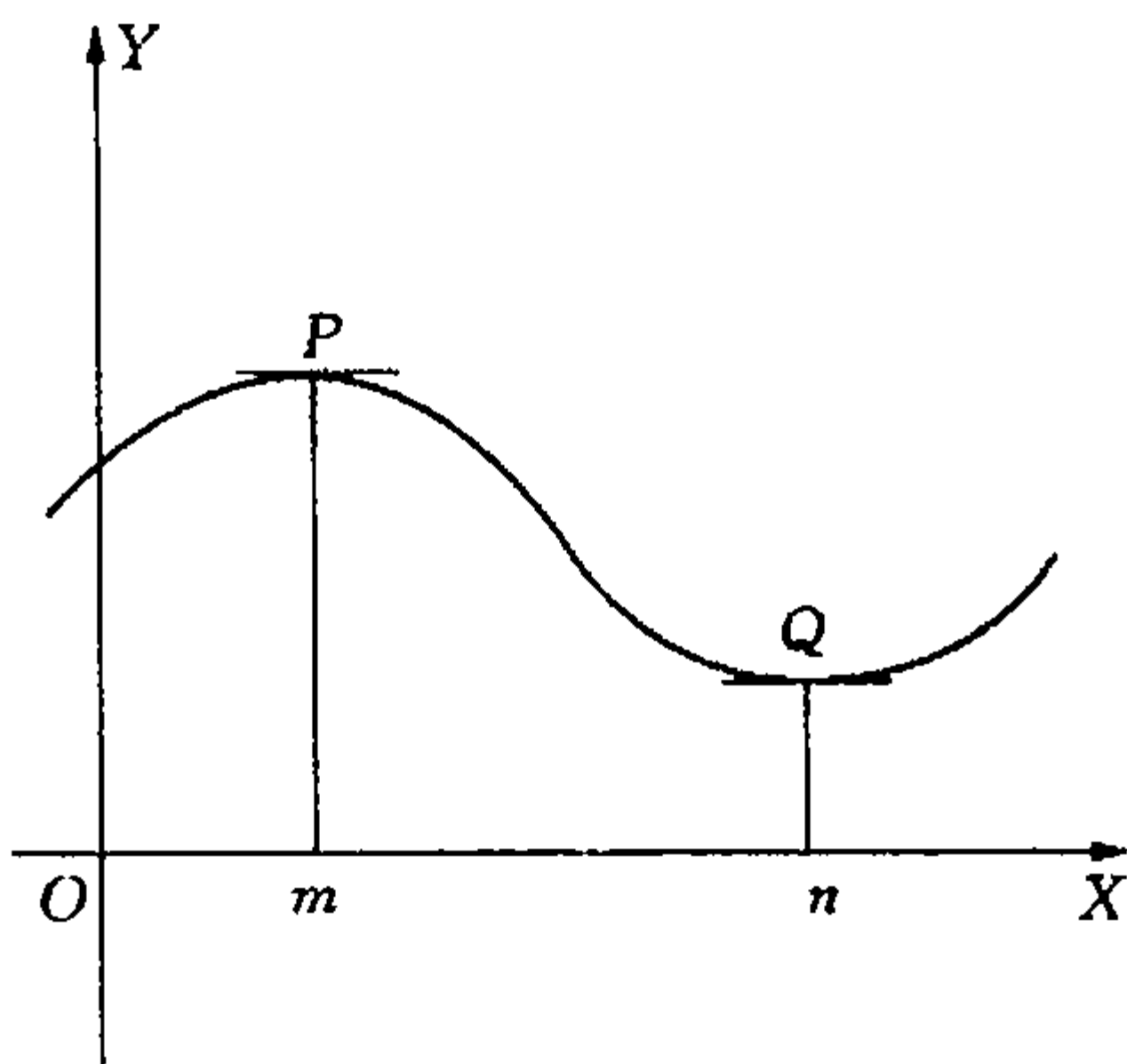
$\tan \theta = \frac{RQ}{PR} = \frac{\Delta y}{\Delta x}$, 若 Δx 渐近于零, 则 Δy 亦渐近于零。于是 Q 点移近于

P , 终则 PQ 方向趋近于 PS , 而 PS 为其极限, 于是有下式:

$$\tan \theta = \lim_{\Delta x \rightarrow 0} \frac{\Delta y}{\Delta x} = \frac{\partial y}{\partial x} \quad \text{【219】}$$

= 曲线上任一点之斜度。

第一百八十图之曲线 $y = f(x)$, 使 Pm 为此函数之极大值, Qn 为极小值, 在此曲线近 P 点之前与后均小于 Pm , 近 Q 点之前与后均大于 Qn , 故极大非无穷大, 极小非无穷小。



第一百八十图

求函数之极大极小值, 若 $f(x)$ 得一极大值, 其微系数 $f'(x)$ 则由正变负, 故 $f'(x)$ 为一损函数, 此损函数之微系数即原函数之二次微系数 $f''(x)$, 为负。反是, 若 $f(x)$ 得一极小值, 其微系数 $f'(x)$ 则由负变正, 故 $f'(x)$ 为一增函数, 此增函数之微系数即原函数之二次微系数 $f''(x)$ 为正。在图形之义

$\frac{\partial y}{\partial x}$ 为曲线斜度, 而 $\frac{\partial^2 y}{\partial x^2}$ 为斜度之微系

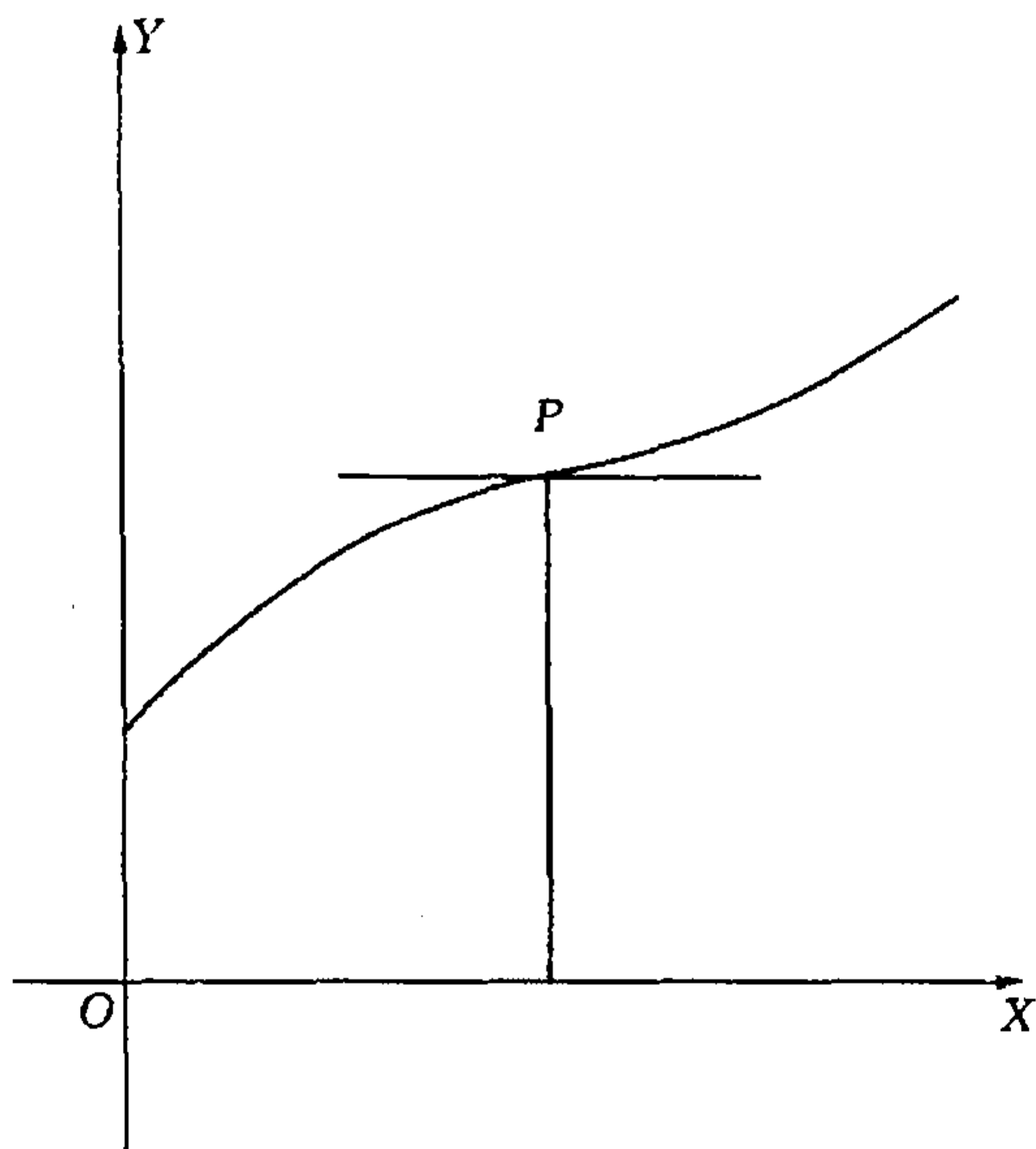
数。若 $\frac{\partial^2 y}{\partial x^2}$ 为正, 则斜度渐增、为负, 则斜度渐减。故第一百八十一图上

凹向, 则 $\frac{\partial^2 y}{\partial x^2}$ 为正, 下凹向则 $\frac{\partial^2 y}{\partial x^2}$ 为负, 其在正负之交则 $\frac{\partial^2 y}{\partial x^2}$ 等于零。

今电子之方程式为:

$$\Delta \psi + \frac{8\pi^2 m}{h^2} (E - V) \psi = 0$$

而
$$\Delta \psi = \frac{\partial^2 \psi}{\partial x^2} + \frac{\partial^2 \psi}{\partial y^2} + \frac{\partial^2 \psi}{\partial z^2}$$



第一百八十一图

故电子为三度之弯曲。

《兑》为体波三度弯曲之反也，若放射线之扩散现象，故曰为毁折。

《乾》为空时，为四度，其释为光速，故曰：“大明终始，六位时成。”

《巽》为四度之延长，其释为等速运动。

《坎》为四度之弯曲，欲知四度之弯曲，必知五度，然后知之。

《艮》为四度波四度弯曲之反也。

由上之说，则行二周，自乾右旋而一周，自坤右旋而一周。

线为点之延长也，以线截面视之，则仍点也。二度为面，等长则方。若二度者，一度则有限，一度则延长无限，自其截面视之，之犹线也。三度为体，等长则立方。若三度者，其二度有限，一度则无限之延长，自其截面视之，仍二度之有限也。四度为空时，等长则光速。若四度者，其三度有限，而一度无穷延长者，为时间，时间不可视，故所见仍三度之体也，犹见其截面焉。

线弯曲而为圆，圆则面矣。然圆非面弯曲，以纸画圆，圆内有面矣，而纸未尝弯曲也，面弯曲而为球中虚，球中虚则有容矣，而非体弯曲，以立方之木切而为球，此立方之木之质未尝弯曲，而尽容于球内也。

三度弯曲必以四度解释之，而电子未尝为四度之弯曲。

圆也，球中虚也，电子也，为不连续相线波也。面波也，体波也，为连续相。

《坎》为四度弯曲为不连续相，为文王八卦。

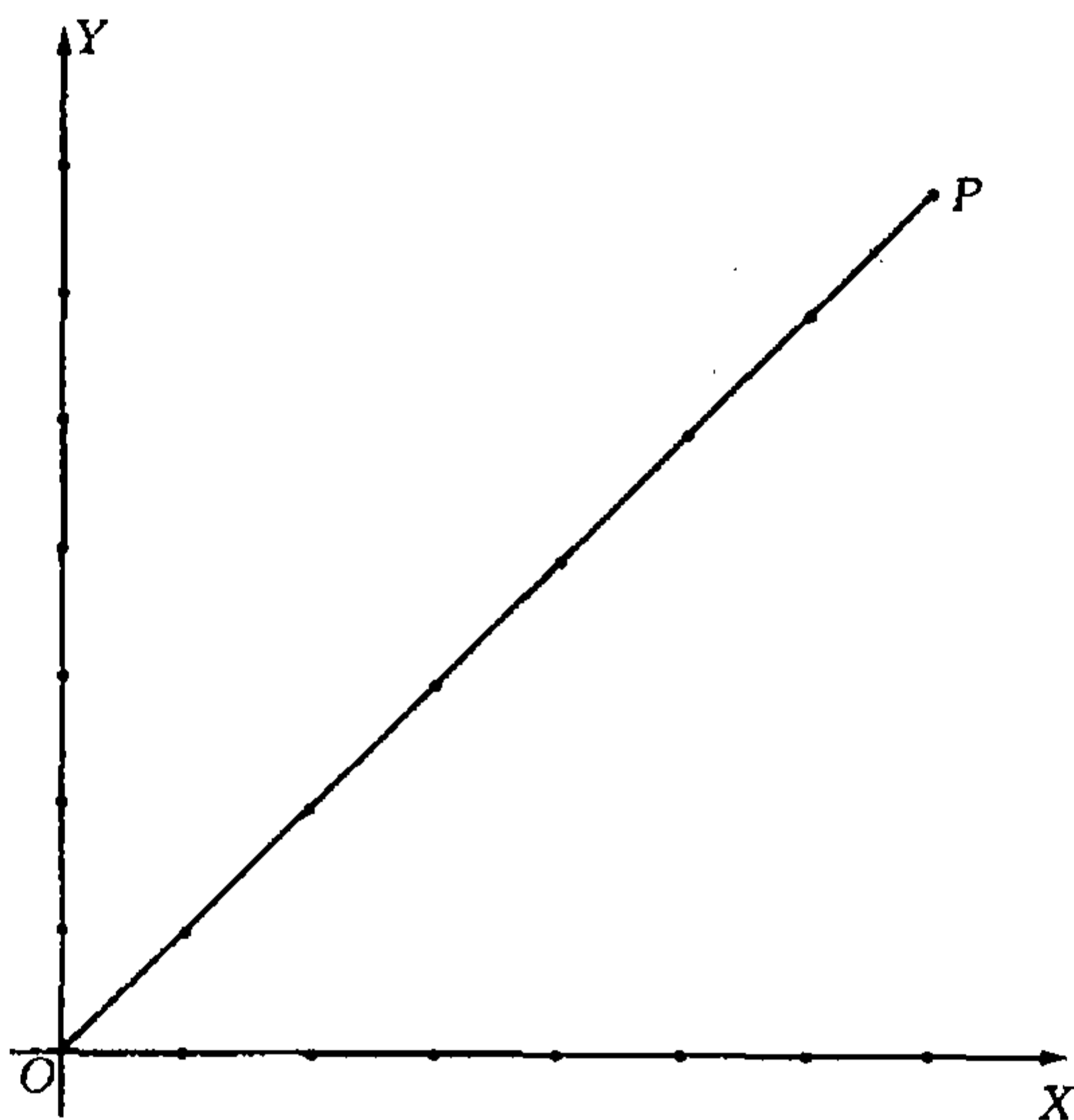
《艮》为四度波，为连续相，为伏羲八卦。

今面为二度，二度为直角也。体为三度，三度互为直角也。空时四度，四度亦互为直角也。夫苟平视四度而无与为轩轻，非若旧物理说之空间、时间，别而论者，则自为相对论矣。

第二十五章 易说与相对论(续)

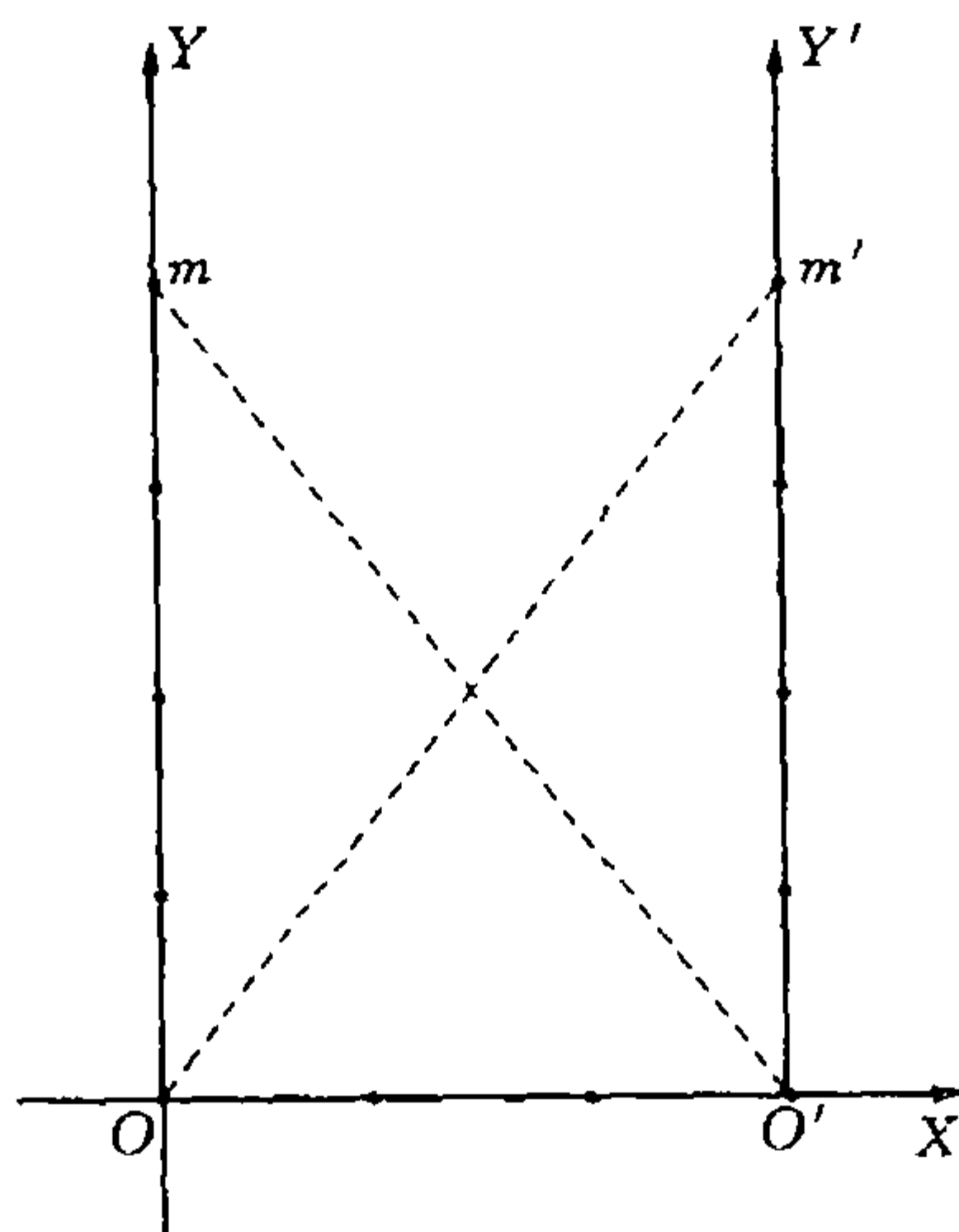
夫爱因斯坦相对论之所由来，前既论之。以密歇尔生、马来之试验，而知地球运行光线在地上传布不生影响，由是导出相对论。有明哥斯基(Min-kowski)者，创四度平视说，而与相对论相得益彰。夫《易》之相对论由前章所释，则知其自平视四度来也。爱因斯坦相对论方程式由光线在各方进行同速而导出之，《易》既平视四度，则亦导出相对论之方程式。

若有一物行于下图 OX 线，以 O 为始，而以垂直之 OY 线记时，以 OX 记程，则何时之程远，得以中间斜线表明之。若此物不行而止于 O ，则以三度论为静止，以四度论未尝静止，何则？其空间线虽未变，而时间线仍进行也。于是虽止于 O ，而 OY 轴上之记时仍须上行。若有一舟东行三里，折而南行四里，则离原处为五里，而在原处东南向而偏南，此以勾股弦之直角三角形求之，勾方加股方等于弦方也。若以空时线迹，则记程必以光速，



第一百八十二图

光速者光行一秒之程也，光行一秒将近三十万公里，寻常之物无与伦比。若有一物以四秒之时而行，光速三倍之遥，则其空时线迹应为五秒，亦勾三股四弦五也，而实不然，其空时线迹仅二秒又三分之二弱，此何以解释之？盖如上图，若物沿 OX 轴行，而记时之线 OY 仍留原处，是与物离也，今四度平视，则时间一度不离于物，故物左行，而 OY 轴负之而走，如右图所示：



第一百八十三图(一)

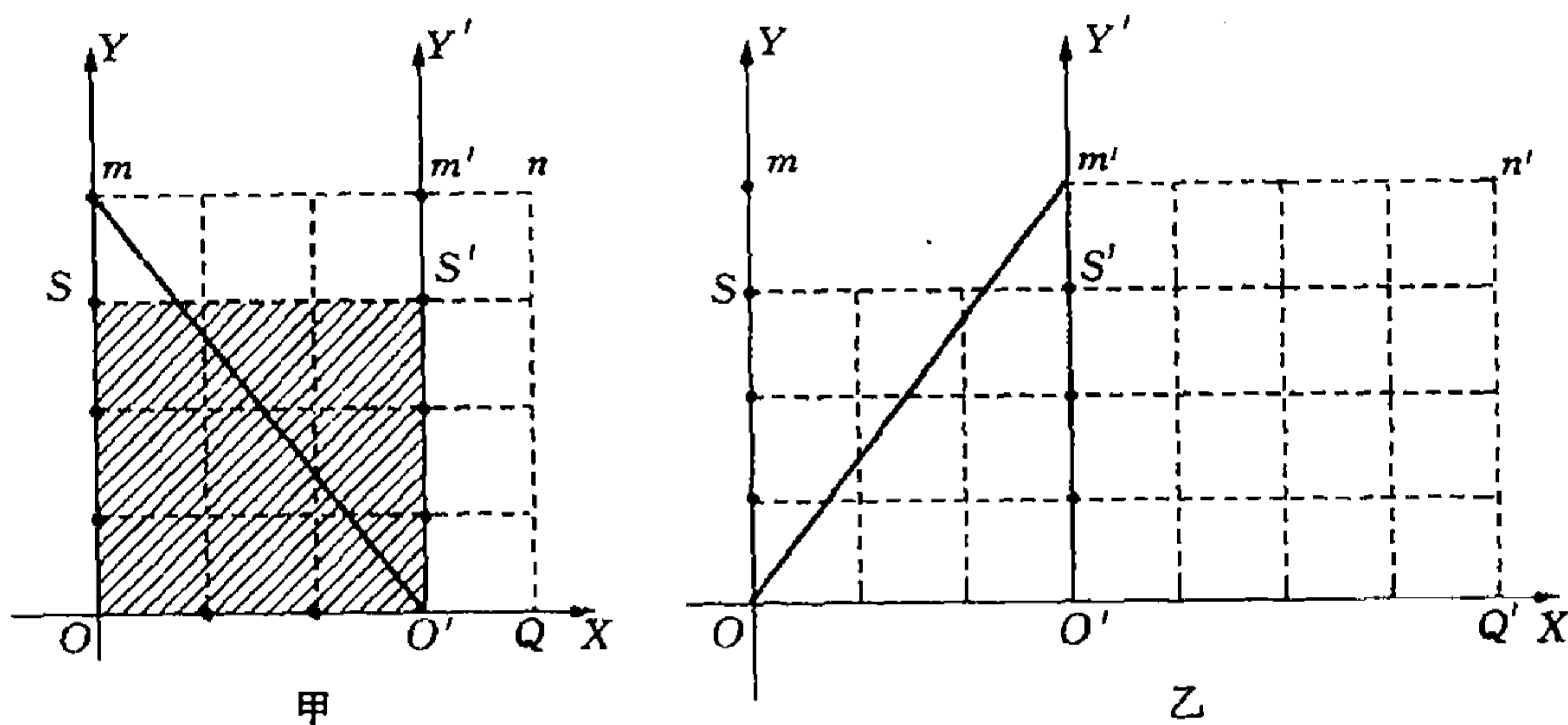
如右图，若此物由 O 至 O' ，则 OY 轴随之而至 $O'Y'$ ，以 Om 计时，则 Om 移为 $O'm'$ ，在三角形 mOO' ，则 OO' 在 Om 之右，在三角形 $m'O'O$ ，则 $O'O$ 在 $O'm'$ 之左，若 OO' 对于 Om 为正值，则 $O'O$ 对于 $O'm'$ 为负值，负值平方仍为正值，故 $O'm$ 与 Om' 等。然若负值平方仍作负值论，则 $O'm$ 非等于 Om' ，而当为 $O'm > Om'$ ，然负值平方何以能不为正值而为负值，此须下图解释之：

下图甲 $\overline{OO'}^2 + \overline{Om}^2 = \overline{O'm}^2$

$$\overline{OO'} \times \overline{OS} + \overline{Om} \times \overline{OQ} = \overline{O'm}^2$$

下图乙 $\overline{O'O}^2 + \overline{O'm'}^2 = \overline{Om'}^2$

$$\overline{O'O} \times \overline{O'S'} + \overline{O'm'} \times \overline{O'Q'} = \overline{Om'}^2$$



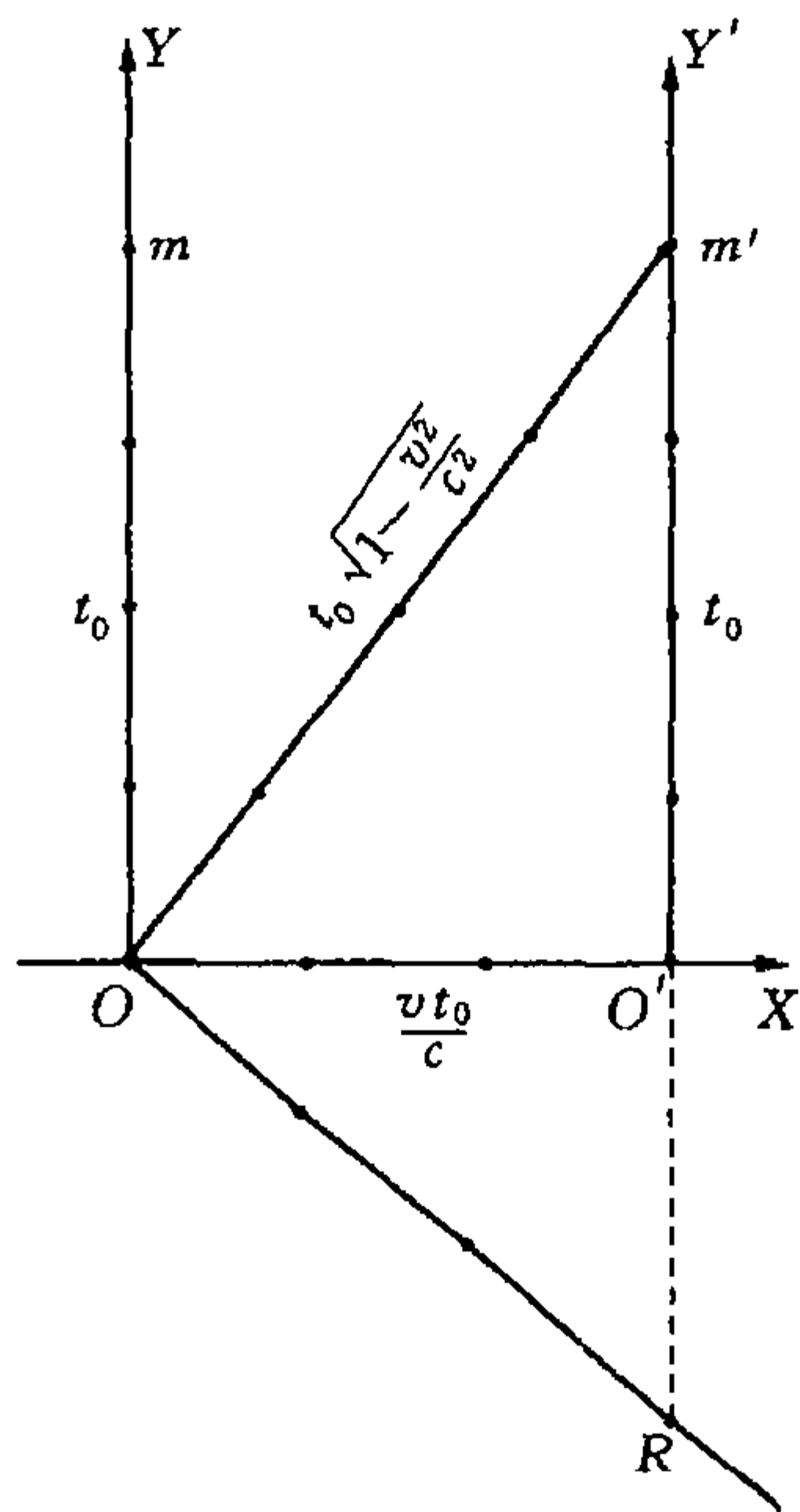
第一百八十三图(二)

此皆勾方加股方等于弦方也，然衡轴右正左负，纵轴上正下负。甲图 Om 及 OQ 皆正值，故 \overline{Om}^2 为正值， OO' 与 OS 亦皆正值，故 $\overline{OO'}^2$ 亦为正值。乙图 $O'm'$ 为正值， $O'Q'$ 亦为正值，故 $\overline{O'm'}^2$ 为正值， $O'S'$ 为正值，而 $O'O$ 为负值，正负相乘得负，故 $\overline{O'O}^2$ 为负值，如是乙图为下式：

$$-\overline{O'O}^2 + \overline{O'm'}^2 = \overline{Om'}^2$$

故
$$\overline{Om'}^2 \neq \overline{O'm'}^2$$

夫直角三角形之弦为勾端至股端两点中之直线，两点中之直线为两



第一百八十四图

点中之最短线，故三角形 mOO' 之 $O'm$ 为自 O' 至 m 之最短线，而三角形 $m'O'O$ 之 Om' 亦为自 O 至 m' 之最短线。此两最短线不同值者， $O'm$ 为三度空间中之最短线，而 Om' 为四度空间中之最短线。

今自北平至南京求其最短线，则在地球上画一直线连此两地点，然地为圆面，则地上直线乃为弧线，而直线者由地中行。昔日不闻地圆者，则地上直线认为最短。夫球面而视为平面，则三度作二度观也。故二度之最短线不自知其面曲，则必长于三度之最短线，而三度之最短线不自知其三度之弯曲，亦必长于四度之最短线。若仅一度弯曲不自知其谓最短，以二度观之，乃为曲线，非为最短也。

今若有物自 O 至 O' ，以 OY 记时， OX 记程，则以三度论 $\overline{Om'} = \sqrt{\overline{Om}^2 + \overline{OO'}^2}$ ，以四度论 $\overline{O'O}^2$ 为负值，则有以下式：

$$\overline{Om'} = \sqrt{\overline{O'm'}^2 - \overline{O'O}^2} = \sqrt{\overline{Om}^2 - \overline{OO'}^2} \quad \text{【220】}$$

命 Om 等于 t_0 ，而 OO' 等于 vt_0 。

$$Om = t_0 \quad (1)$$

$$OO' = vt_0 \quad (2)$$

若以光速记程,则:

$$OO' = \frac{vt_0}{c} \quad (3)$$

于是由〔220〕式得下式:

$$\begin{aligned} Om' &= \sqrt{Om^2 - OO'^2} = \sqrt{t_0^2 - \frac{v^2}{c^2}t_0^2} \\ &= t_0\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \end{aligned} \quad (4)$$

今 OY 为此物在 O 时记时之轴, $O'Y'$ 为 O' 时记时之轴, 此物在行则记时之轴负之而走, 其迹为 Om' 。

若命 Om' 为 t_1 , 则:

$$t_1 = t_0\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \quad \text{【221】}$$

命 $x_0 = vt_0$, 则:

$$t_1 = \frac{t_0 - \frac{v}{c^2}x_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \quad \text{【222】}$$

记时之轴 OY 既移迹为 Om' , 则 OX 轴与之成直角者, 亦移迹为 OR 。
在三角形 ROm'

$$O'm' : Om' = O'O : OR \quad (5)$$

$$t_0 : t_0\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} = O'O : OR \quad (6)$$

$$1 : \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} = O'O : OR \quad (7)$$

今以三度论命 x_1 为动标之 x 轴记程, x_0 为静标之 x 轴记程, 此物动于 x 轴, 则有以下式:

$$\left. \begin{aligned} x_1 &= x_0 - vt_0 \\ x_0 &= x_1 + vt_1 \end{aligned} \right\} \quad (8)$$

若论四度, 则记时轴迹既成斜线 Om' , 故记程轴迹与为直角移为 OR , 如是依三度观测之 x_1 , 与依四度观测之 $x_0 - vt_0$ 为 OO' 与 OR 之比, 如下式:

$$x_1 : (x_0 - vt_0) = OO' : OR \quad (9)$$

$$x_1 : (x - vt_0) = 1 : \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} \quad (10)$$

$$x_1 = \frac{x_0 - vt_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \quad \text{【223】}$$

此物行于 x 轴, 则 y 轴与 z 轴动静二标无异数, 如是有下式:

$$y_1 = y_0 \quad \text{【224】}$$

$$z_1 = z_0 \quad \text{【225】}$$

今以〔222〕〔223〕〔224〕〔225〕四式联书如下式:

$$t_1 = \frac{t_0 - \frac{v}{c^2}x_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}, \quad x_1 = \frac{x_0 - vt_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}, \quad y_1 = y_0, \quad z_1 = z_0 \quad \text{【226】}$$

$$\text{若命 } \beta = \frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \quad \text{【227】}$$

则〔226〕式改书为下式:

$$t_1 = \beta\left(t_0 - \frac{v}{c^2}x_0\right), \quad x_1 = \beta(x_0 - vt_0), \quad y_1 = y_0, \quad z_1 = z_0 \quad \text{【228】}$$

上式即相对论之基本方程式, 但由《易》说平视四度而算出之未用易方阵也。

由(8)式依相对论改书之, 如下式:

$$\left. \begin{aligned} x_1 &= \beta(x_0 - vt_0) \\ x_0 &= \beta(x_0 + vt_0) \end{aligned} \right\} \quad (11)$$

由上式则〔226〕式转变为下式:

$$t_0 = \frac{t_1 + \frac{v}{c^2}x_1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}, \quad x_0 = \frac{x_1 + vt_1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}, \quad y_0 = y_1, \quad z_0 = z_1 \quad \text{【229】}$$

一质点对于 S' 坐标系以等速运动, 命其分速度为 $u'_x u'_y u'_z$, 则:

$$x' = u'_x t', \quad y' = u'_y t', \quad z' = u'_z t' \quad (12)$$

命此质点对 S 坐标系之分速度为 $u_x u_y u_z$, 由 [229] 式得下式:

$$\left. \begin{aligned} u_x &= \frac{x}{t} = \frac{x' + vt'}{t' + \frac{v}{c^2} x'} = \frac{u'_x + v}{1 + \frac{vu'_x}{c^2}} \\ u_y &= \frac{y}{t} = y' \frac{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}{t' + \frac{v}{c^2} x'} = \frac{u'_y \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}{1 + \frac{vu'_x}{c^2}} \\ u_z &= \frac{z}{t} = z' \frac{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}{t' + \frac{v}{c^2} x'} = \frac{u'_z \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}{1 + \frac{vu'_x}{c^2}} \end{aligned} \right\} \quad \text{【230】}$$

上式以加(')者代足指数 1, 无(')者代足指数 0。

由此可知速度加法以平行四边形之方式, 在此不能成立。

$$\text{命} \quad \left. \begin{aligned} u^2 &= u_x^2 + u_y^2 + u_z^2 \\ u'^2 &= u_x'^2 + u_y'^2 + u_z'^2 \end{aligned} \right\} \quad (13)$$

则: $u^2 = u_x^2 + u_y^2 + u_z^2$

$$\begin{aligned} &= \left[\frac{u'_x + v}{1 + \frac{vu'_x}{c^2}} \right]^2 + \left[\frac{u'_y \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}{1 + \frac{vu'_x}{c^2}} \right]^2 + \left[\frac{u'_z \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}}{1 + \frac{vu'_x}{c^2}} \right]^2 \\ &= \frac{u_x'^2 + 2u'_x v + v^2 + u_y'^2 - \frac{u_y'^2 v^2}{c^2} + u_z'^2 - \frac{u_z'^2 v^2}{c^2}}{\left(1 + \frac{vu'_x}{c^2}\right)^2} \\ &= \frac{v^2 + u'^2 + 2u'_x v - \frac{(u_y'^2 + u_z'^2)v^2}{c^2}}{\left(1 + \frac{vu'_x}{c^2}\right)^2} \end{aligned} \quad (14)$$

命 x' 轴 (v) 与质点对于 S' 之运动方向所成之角为 θ , 则:

$$u = \frac{\left\{ v^2 + u'^2 + 2vu' \cos \theta - \left(\frac{vu' \sin \theta}{c^2} \right)^2 \right\}^{\frac{1}{2}}}{1 + \frac{vu' \cos \theta}{c^2}} \quad (15)$$

若两速度(uv)方向一致,则得下式:

$$u = \frac{v + u'}{1 + \frac{vu'}{c^2}} \quad \text{【231】}$$

由上式可知小于光速之二速度相加,仍小于光速。

$$\text{命 } v = c - k \quad u' = c - \lambda$$

$$u = c \frac{2c - k - \lambda}{2c - k - \lambda + \frac{k\lambda}{c}} < c \quad (16)$$

若两速度一等于光速,一小于光速,则两者之和仍等于光速。由是得知机速之极限为光速。前第一百八十四图若使 OO' 等于 Om , 则:

$$t_0 = \frac{v}{c} t_0$$

$$\text{故 } v = c \quad (17)$$

$$\text{由是 } Om' = t_0 \sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}} = t_0 \sqrt{1 - 1} = 0 \quad (18)$$

上式可知光速无空时线迹。前论《坤》为面,为二度,则二度等长而为直角。《坤》亦为体,为三度,则三度等长而互为直角。《乾》为空时,为四度,则四度等长而互为直角。如是以 OO' 分别代表三度,则 $t_0 = \frac{v}{c} t_0$, 故云《乾》为光速。

逊于光速,则有空时线迹。《巽》者逊也,故《巽》为空时线迹。《巽》者人也,巽于光速而后有物,有物则入于宇宙,故《巽》为人物,至光速则质量无穷大,无穷大则无值。

$$\text{命 } v = c$$

$$\text{则 } m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} = \frac{m_0}{\sqrt{1 - 1}} = \frac{m_0}{0} = \infty \quad \text{【232】}$$

由是知质量与速度同为变值,依牛顿第二定律力等于动量变率,命 F 为力,

则:
$$F = \frac{mv}{t} \quad (19)$$

旧说质量为常数,依相对论则 m 与 v 均为变值,依微分书之:

$$F = \frac{\partial(mv)}{\partial t} \quad (20)$$

$$F = m \frac{\partial v}{\partial t} + v \frac{\partial m}{\partial t} \quad (21)$$

命 T 为动能,

则:
$$T = \int F \partial x \quad (22)$$

上式 ∂x 为力之过程,使 v 为速度,

则:
$$\partial x = v \partial t \quad (23)$$

故
$$\begin{aligned} T &= \int m \frac{\partial v}{\partial t} v \partial t + \int v \frac{\partial m}{\partial t} v \partial t \\ &= \int mv \partial v + \int v^2 \partial m \end{aligned} \quad (24)$$

由〔215〕式
$$m = \frac{m_0}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} \quad \text{【215】}$$

故
$$\partial m = \frac{1}{c^2} \cdot \frac{m_0 v \partial v}{\left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right)^{3/2}} \quad (25)$$

由(24)式得下式:

$$T = m_0 \int \frac{v \partial v}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} + \frac{m_0}{c^2} \int \frac{v^3 \partial v}{\left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right)^{3/2}} \quad (26)$$

于是
$$T = \frac{m_0 c^2}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} + K \quad (27)$$

上式 K 为积分常数,使 v 等于零,则 T 等于零,于是:

$$K = -m_0c^2 \quad (28)$$

由是得下式:

$$T = m_0c^2 \left[\frac{1}{\sqrt{1 - \frac{v^2}{c^2}}} - 1 \right] \quad \text{【233】}$$

此即动能方程式,其物静止时之质量为 m_0 ,若 $v \ll c$

则:
$$\left(1 - \frac{v^2}{c^2}\right)^{-\frac{1}{2}} = 1 + \frac{1}{2} \frac{v^2}{c^2} + \dots \quad (29)$$

于是〔233〕式为下式:

$$T = 1/2m_0v^2 \quad (30)$$

由〔215〕式,则〔233〕书为下式:

$$T = mc^2 - m_0c^2 \quad \text{【234】}$$

于是知一物静止质量为 m_0 ,若有动能 T 而以 v 之速度运动时,则此能力可析为二分:一者静止时之能力 m_0c^2 也,一者动以 v 速度之能力 mc^2 也。二者之变易则吸收能力或放射能力,故一物之质量 m ,能力 E ,则以下式书之:

$$E = mc^2 \quad \text{【235】}$$

此相对论之能力惯性质量之方程式也。此 m 依〔215〕式则与速度有关,由是可知质量者能力之一种形式耳。于是质量不灭之定律归纳于能力不灭之定律中。

〔234〕式又得改书为下式:

$$\frac{T}{c^2} = m - m_0 \quad \text{【236】}$$

此则动能 T 当于质量,则 $\frac{T}{c^2}$ 一物之动能常由他物之作用而得之,依能力不灭说也。由上所说,此亦可云有质量等于 $\frac{T}{c^2}$ 者,由一物移于别物,此则复归之质量不灭说。若一物之能力有增量 ΔW ,亦可云此物之质量

有增量 $\frac{\Delta W}{c^2}$ 。

当爱因斯坦发现物质与能力之一致也，以所谓能力之惯性者见闻于世，爱因斯坦自谓相对论之精华即在于此。后又声称此为麦克斯威尔电磁论久未为人所识之义，虑无有古于此者也。今从《易》说，则能力同于物质，具有惰性，其知之甚先矣。

刘子华论《易经》

目 次

从将信将疑到豁然开朗·····	任乃强	465
八卦宇宙论与现代天文·····		470
序言·····		470
第一章 八卦宇宙论·····		475
第一节 概论·····		475
第二节 八卦宇宙论之太极和两仪·····		476
第三节 卦之由来·····		476
第四节 河图·····		477
第五节 卦之产生·····		478
第六节 伏羲卦爻·····		479
第七节 卦以八位分系·····		483
第八节 伏羲先天八卦·····		483
第九节 卦之本性·····		484
(甲) 卦分男女两性·····		484
(乙) 卦分男女配偶·····		484
(丙) 卦分男女两家·····		486
(丁) 卦以内爻阴阳分阴阳(天地)两部·····		486
(戊) 卦以外爻阴阳分黑白两种·····		488
(己) 初期八卦分甲乙两组·····		488
(庚) 初期八卦分单配偶及双配偶·····		489
第十节 八卦男女性价值之由来与河图·····		490

第十一节 卦之意义	492
第二章 八卦宇宙论与中国天文	492
第一节 八卦与日、月、地及五星之合定	494
第二节 中国古代天文	495
(甲) 中国古代天文之天体区分	495
(乙) 中国古代天文之七政	496
(丙) 中国古代天文之四隅星	499
第三节 八卦及四双卦与全太阳系主要星球之合定	500
(甲) 初期八卦与七政和地球之合定	500
(乙) 后期四双卦与四隅星即现代四王星之合定	501
结论	502
附录 法国天文界权威对本书之意见(摘译)	503
后记	503

从将信将疑到豁然开朗

· 任乃强 ·

我于1946年在一次集会上会见刘子华先生。那时他新从法国取得国家博士学位回川，与会人员盛称他用八卦算出九大行星外还有一个新行星存在，以此取得博士殊荣。其时太阳系的八大行星之外，已经发现一颗新行星——冥王星了，但时间还不太久，没有人敢于设想到冥王星以外，更还有一个尚未被发现的行星（法国报纸的译称是“冥外星”）。我对于这些赞颂，当时是疑信参半的。由于会上未得与他谈论，不明究竟，只好“将信将疑”。

我持这样将信将疑的态度30多年，才有机会再与刘先生晤见，并得从容请他告知其博士论文的内容要点和评审经过，这才开始从怀疑转到信服。最近有机会细读他论文的汉文本，参阅了他论文的法文原件，顿觉思绪豁然开朗，疑团尽释，深受启发。感到自道学祖师周敦颐之后，刘子华真可谓“学贯天人”的易理阐发者，是“易学在蜀”的见证者，也是“中学为体，西学为用”的力行者。他把沉埋于地下数千年的“易理”，从我国古代哲学的废墟中发掘出来，又当得是真正的爱国学者。他所阐发的易卦、河图、太极演化之说，不止可用以作天文推验，也应能广泛应用于自然科学和社会科学中去。正如他这篇论文最后结论所说：“八卦宇宙论之印证，虽只限于太阳系，而其实也能应用于我们的全部宇宙，只须以大宇宙（我们银河系宇宙，包括太阳系在内），比之小宇宙（人身）自见其可能。”

以下我把读过这篇论文后，思想上“豁然开朗”的一些看法写出来，算是为刘先生这句话作一注脚。

一、所谓“伏羲画卦”

“伏羲画卦”之说，只缘《周易·系辞》有这样几句话：

“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文、与地之宜；近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”

《系辞》，儒家相传是孔子作的，或说是文王、周公作的，总之是最早莫过于周代的作品。兹用人类文化发展的历史过程来推断，畜牧时代（“野蛮时代”）已开始有奇、偶二数的概念是可能的，伏羲（庖牺、包牺）开始制出一与--这两个符号来代表奇偶之数，用为区别万象、万事、万物的意识表现。他从天上习见的日、月；地上习见的水、土；人与鸟兽的男、女，牡、牝，雌、雄；物性的刚、柔，强、弱；形量的大、小，多、少；运行的顺、逆，迟、速，时间的早、晚，久、暂；气象的昼、夜，寒、暑；情感的喜、怒，哀、乐；事态的美、恶，难、易……举凡一切相对的事物现象的两端，都用这两个符号来作区别。名之为“阴阳二爻”。其后复发展为八卦，为六十四卦，为四千零九十六卦，成为中国数学、哲学的起源。再发展为多种支系派别，即是先秦的各种学术（诸子百家）从这两个“阴阳二爻”错列组合之形象，与其对立统一、相辅相成发展变化的理论而演化出的《太极图说》，就是宋儒的“道学”。它导源于汉儒的“易学”，是我国最早出现的伦理学、哲学、数学和天文学的基础知识。

二、易学与数学

从数学发展的历史过程来看，由最原始的一与二两数，发展到九与十两数，是要经过若干历史年代才得的。由个位数发展到十位、百位、千位、万位，以至若干亿位，无穷大的计算，又要经过若干历史年代的演进。而在以八卦为算筹的中华数学，早在秦汉间已能计算到亿位数了，比世界其他民族发展要快得多。在易学的理论上，将它的发展过程归纳为“一生二，二生三，三生万物”这样一句话（《老子》第42章）。就《易卦》的爻象说，则是把“阳爻”（—）等分为二，则成“阴爻”（--），是为奇与偶，整与分，单与复。将两个爻象重叠，则组合成==、二=、==、二=“四象”。易学家把这样的发展称为“无极生太极，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦”。即是说数始于“无极”（只一圆圈，无两极）。无极内部分裂而生“太极”（圆圈中一曲线⊙）。分裂成功，则生阴阳“两仪”，即阴阳二爻。就笔画来说，“两

仪”共有三划，故谓“二生三”。两仪配合不同，便成“四象”。四象中有两个三划与一个四划(☱)符号。卦爻三重则成八卦(☰☷☱☲☳☴☵☶☸)。自纯阳的乾(☰)至纯阴的坤(☷)之间，产生了两个四划，两个五划。若还在八卦上各再加一爻，则组合成四与八之间的各划了。如此不断发展下去，就会成为十、百、千、万、亿数，以至无穷大。最值得注意的是：由卦象发展成的划数，无论大至何数，小至何数，其基数也只是奇、偶二数，我国古代使用的算筹，就是依据此理而制成。近年神奇的电子计算机，瞬息间算出极繁复的数量，亦只利用奇偶两个基数(二进制)。一些速算之人，能凭心算很快得出准确数字来，其奥妙也在利用奇偶二数。故易学通于数学，应无可怀疑。

三、易学与中国科学

我国习易之人，分为数、象、气、理四大派。数学是一切科学的钥匙，它首先诞育了我国古代天文学。《周髀算经》尚不知地球是圆的，但把它当作半个球体，用勾股弦的关系(三角学)算出了天体的数据。这在古代，算得上世界最先进的了。汉代的张衡、六朝祖冲之，亦皆用数学原理和方法，创造出令现代科学家惊奇的科技成果。此皆易数一派的发展。

易象之学，则诞育了阴阳、方技诸科。其中最卓著的是医学，扁鹊用针砭而效，仓公用汤药而效，涪公用灸脉亦效，华佗兼用多方面皆效，张机专用经方亦效，可见中华医学为真科学也！儒士虽鄙薄“巫医”，然当其病因时，仍不得不求治于良医。医效既明著，后之儒士也愿习医了。“医者易也。”中医之理论即建立于易理。

易学之推阐者多属方士、道流，方士道流之尤著者，周有苒弘，曾为孔子之师；汉有落下闳，曾为武帝制太初历，达到数百年仅差一日之精确度。易道自老庄施于教化，教化之尤贤者莫如严君平，其弟子扬雄亦为大家，曾作《太玄》以拟《易》。易术之奇者，莫过于“黄白术”，即炼水银为母砂(氧化汞)，烧铅铜为“黄金”(假金)，实为世界上最早又最成功之化学实验。其术相传自彭祖。此数人皆为蜀人，故曰：“易学在蜀”。

儒术开创于孔子，然孔子晚年乃求易道，虽反复读《易》，以至“韦编三绝”，而终未能通达，故叹曰：“假我数年，五十以学《易》，庶可无大过矣！”

孔子以后，孟、荀诸儒皆不明《易经》。秦焚诗书，不毁医药，卜筮之书，易仍流传。汉武帝罢黜百家，独尊儒术，然仍重方士。不过方士累以幸进被祸，自好者遂不愿入朝堂，潜伏于草野。儒家斥易学科技为“奇技淫巧”，不令重视。部分易学方士亦受环境所诱转入封建迷信者流。故《易》虽列“六经”之首，两千年来，未得昌明。导源于易学的我国古代科学技术终未能有大的进步，岂不可叹！

四、偶然否？

刘子华先生系简阳洛岱人，以勤工俭学到巴黎，作钳工达26年。当其写这篇论文时，仍在工厂作钳工。其治易学之书，均从法国图书馆借得。论文经巴黎大学与法国文教部延聘权威哲学家、天文学家、汉学家评审，往还阅三年，乃得授予国家博士之学位。不可谓不审慎，不可谓不严格。论文经法国报纸介绍、天文学报发表，一时轰动欧美。适因欧战爆发，他不得不放弃学术讲座回国。结果载誉归国之学者，在军阀混战之际归到四川，竟未得重视，其汉文本之论文竟在国内无法发表，除国内个别学者不远千里来川论难，在报上攻讦外，埋没至今。解放后刘先生被聘为四川省人民政府参事，以薄薪养家四口，未尝叹贫；默默无声于社会，未尝叹晦；年过八旬，而不谈养生之道；其惊世之作埋没数十年，亦不求发表，恂恂讷讷于人事无所求，惟谈及学术，则如长江大河，滔滔不能自已。我读其文，接其谈，窃以为真正得易道之至深者也。

刘先生此文乃运用易卦哲理，校阴阳子母之数而推演出新行星之存在。是为科学、哲学相为表里之验。然非科学者，往往以其所知毁所不知而否定其说。否定而无理可说，则曰：“偶然巧合耳”。夫偶然巧合者，必有其巧合之理。不得其理，乃视为“偶然巧合”。故世俗之斥为“偶然”者多矣！尝闻昔日西充王进士，童子应考入学时，老学相与嘲之曰：“偶然耳！”后连科中举，仍嘲曰：“亦偶然耳。”于是王报以《偶然诗》曰：“科名原来出偶然，偶然之后又偶然。科名自可偶然得，诸君何不乃偶然？”刘氏所推太阳系的“冥外星”，今已有所发现，且其各项数值，大体与刘文所说相符，可谓“偶然之后又偶然”乎？

刘以易数验于天文，其效验如此，则易数亦可推验于一切自然科学与

社会科学与否？乃是当前应有的疑问。如果亦可推验于一切科学，则易学当为我国家之光，亦为推进科学发展之道，安可盲目非之？若其推于事物而无验，则谓之“偶然”可也；谓之“妖妄”可也；亦当鸣鼓而攻，岂可闭目置之哉！窃愿刊行此书，使国人知其说而评判之，有认为真理者，则愿能有继承发煌之；有以为邪说者，则可予揭破以清视听。两者皆国家之利，愿爱国学者图之。

(新建整理)

八卦宇宙论与现代天文^①

序 言

我在法勤工俭学二十六年，原学习现代科学和医学，后因部分法国和其他国家中的哲学界朋友，认为《易经》是中国古代一部很有价值的文献，但对易经八卦深感奥妙莫测，他们纷纷以此为题，约我研讨，当时我亦觉《易经》确实费解。但是我又常听人说“万事万物皆不外阴阳”，这与现代科学把万物分析到最后阶段之结果，有符合之处，遂启发和促使我开始研究易经和八卦。我历尽艰苦，才闯进它的领域。

经过曲折的探索过程，才寻找出一条比较科学的研究方法。我一面着重分析八卦的组合原理，一面又细审和区分八卦中各种卦的性质（至于其它用来占卜的内容或神话传说本书概不涉及，因神话与占卜同本书毫无联系）。应用方面，列举了存在于太空宇宙之一切单元，即我国常称之为“万有宇宙”。大者如我们的太阳系宇宙和银河系宇宙，小者如原子系宇宙，以及介于此两者之间的生物，人类，等等。

本书专题讨论太阳系宇宙中若干问题，所采取的证明均以近代科学资料或自然现象为根据，自始至终都是以八卦的理论与具体宇宙现象结合起来研究的。

我的研究方法，无论在八卦原理方面的根据或应用均采取科学的、客观的、显而易见的比喻。所以我的研究途径与我国专研易学者迥然不同而自成体系。

我之所以能将八卦原理应用于太阳系，决不是偶然的。因我发现现代天文学家对宇宙的认识或论点，与我国相传甚久的太极八卦图象很有

^① 本书1989年12月由四川科技出版社出版，收入《十家论易》时，作者作了修改、订正。

共通之处(均源于旋涡形状)。

据现代天文观察结果,太空由无数类似我们的银河系的许多星系所组成。太阳只不过属于银河系的一小部分。以银河系为例,由此可推及现代天文观察所及之整个太空宇宙。

太阳系自身极大,太阳系之半径(由太阳至最边缘的“木王星”的距离约为73—74亿公里)。银河系乃由类似太阳之星系结合而成,其数约有1000亿之多。在晴朗的夜空我们能用肉眼看见的星球约有6000多颗。其中最近者,约有4.3光年之远(每光年等于9.4600万亿公里)。银河系象一个中间厚边缘薄的圆盘,其直径长约10万光年,厚约1万光年,其自转一周约需时间2.2亿年。如是,银河系宇宙,不可谓不大矣!

但据现代天文观察,类似银河系宇宙者,尚有1亿之多,其距离有的达100亿光年之远,此即现代天文所能知的太空宇宙情况,亦即布满约100亿银河的太空宇宙。宇宙之存在虽那样广大而繁多,却仍有一显著而共同的表现,即大多呈螺旋形状,此即现代天文所称之螺旋星云,亦称旋涡星云。我们的银河系宇宙亦不过太空中以亿计的螺旋星云之一而已。

天文学家摩尔(AMOREUX,曾任法国补尔日天文台台长),因此想到太阳系自身之起源,亦应当由此螺旋形状而来。我国常见之太极图,既显出螺旋形状,其象征必与宇宙有关,或与太阳系研究有密切联系。此种抽象图形与近代所知宇宙现象虽然相似,但我认为太极图与螺旋天象仅是原则上之巧合而已。经研究,得出了本书第二十九、三十、三十一等图示之印证。

至于使我能具体将八卦配合星球,则来自《周易·说卦传》中“坤为地、坎为月、离为日”的启发。因《说卦传》既能明显的将上述三卦配合太阳系中的三颗星球,则其余五卦未尝不可配合其余之五颗星球。我联想到中外古代所知其他星球仅为五,即金、木、水、火、土五旧行星。在数字上大前提既已吻合,后乃断然以伏羲先天卦位与易学对五星之排列相互对照,才能确定某一卦位应合某一星球(详见本书第二章第一节)。由此循序渐进,经过十余年的刻苦钻研,才得到本著作最后一系列科学结论。

本著作初稿于 1930 年大体告成,但当时尚欠“冥王星”的速度和密度数字,因而给我的预测工作带来一定的困难。待至 1933 年巴黎举办“世界博览会”时才公布出“冥王星”的天文参数,我喜出望外,得到了本书印证所需的最佳数据。又经过数年充实整理,1939 年方将全稿完成。命名《八卦宇宙论与现代天文——一颗新行星的预测——日月之胎时地位》,以此作为博士论文提交巴黎大学审查。

当论文正待通过时,恰遇第二次世界大战,形势紧张万分,复因双亲年迈,慈母病危,本欲归国。但这将失去论文答辩通过之机会,倘“木王星”一旦被人发现,则有失去我预测在先为国争荣之良机,于是毅然放弃归国之念,忍痛埋头钻研。

博士论文提交巴黎大学审查,其经过是非常曲折的。因马伯乐教授对于我采用的卦理有所怀疑,他正式向院长提出不予通过之意见,于是遭到院长房德耶斯的正式公函拒绝。然马伯乐教授为世界著名的汉学家,对《易经》既有研究又有怀疑。但对于我以天文恒数与卦理相互印证所得各项结果的数证,却无法否认,因为那些数证非常明瞭确切,而且可以脱离卦理,可仅据天文恒数而独立存在。若谓卦理不足为凭,但恒数为世界天文学家几个世纪以来辛苦研究之结果。故在拒绝我之后,又寄我一函,谓已另向院长说明我论文中的数证价值,表示再度审查我的论文。当我会见他的时候,他非常高兴地对我说:我们现在愿意接受你的论文,并破例为论文写下颇有见地的《引言》和《结论》,阐明研究中国典籍之困难和我论文的重要价值。

《八卦宇宙论与现代天文》于 1940 年 11 月 11 日当众答辩通过,随即经专业杂志、报纸和广播电台等着重报道,立即引起西方的天文学家、哲学家和科学家们的惊奇、赞扬和推崇。因彼等意想不到中国几千年前创造的八卦竟能与现代天文相互印证,从而对我国古老文化表示无限钦佩。

本书中将日、月与五星作同等的配合,这与常识大相矛盾,因一般的天文常识均以日为恒星,月为地球卫星,今我独将它们与五星同列,对于现代整个太阳系的观念,似乎违背常识,此为一般人最怀疑、最能否认之点。不过我敢断言,此即本书最有意义和最关重要的论点之一!例如关于太阳中心说,在 16 世纪哥白尼太阳中心说未倡明之前,人们不但认为

其说荒谬，而且深信托勒密的地球中心说是正确的。

哥白尼以太阳为中心，故需将地球与五星同列，而本书则更进一步，以太极（即太阳椭圆形轨道两个焦点之间的绝对中心，太极之名系来自卦理，不必拘执）为中心，故太阳亦应失其相对的主体而与五星同居客位。因太阳系所有星球的轨道，均是椭圆形，而椭圆在几何学上必有两个焦点，现代天文所知太阳之为中心者，乃是焦点之一的中心（即相对中心而非两焦点之间的绝对中心）。现代外国天文著作中，常有用“焦点之一的中心”或“中心”，两说兼用，以定位于太阳。现代天文所取星球轨道平均速度，已无形中将椭圆轨道化为圆，而以圆心的绝对中心为标准。此“中心”在现代天文学上仅以几何理论而知其然。但本书则以全太阳系星球速度或密度的总合数与八卦原理相结合而证明太极中心的存在。

至于书中所取太阳之速度，是来自其率领太阳系“全部星球家族”向织女星方向移动的速度，这似乎与其它星球的运行速度性质不同而不能合同计算。但实际上，太阳既然是全系的率领者，则其移动的情形，势必有所不同，但移动，而非自转，故其速度之性质，亦应无差异。至于其动力，仍应与其它星球同样来自绝对中心（详见本书第四章），则其速度自应与其它星球速度合同计算，这样才能知道整个太阳系中各个部分的能量动力之统计和分配。

至于月球，根据现代天文之论断，皆认为它是地球的卫星，并且与太阳系其他大部分星球之卫星相似。使人诧异者，何以本书独将地球之卫星升入行星行列。殊不知月球之为例外者，在中外天文学上早已有此认识，故一向以日月同时并称。例如我国古代天文即将日、月与五星合并称为“七政”。然而这仅仅是历史上对月球的特殊认识而已，至于用现代天文与我国的八卦理论结合起来研究证明，月球与日球为何能与五星同列，可参看本书第三章及第四章中的各项数据印证即可明瞭。

其他如西方天文学上，一向都以七天为一周，即星期一为月球，星期二为火星，星期三为金星，星期四为木星，星期五为水星，星期六为土星，星期日为太阳，这与我国天文所指的“七政”相合。同时亦与卦理的“七日来复”意义相合。

关于木王星的数字预测，在天文学上颇具重要意义。其实木王星的

预测乃是八卦学理与现代天文的参数能互相吻合之自然结果。更重要的是从那些令人满意的吻合中,能够解答宇宙中许多重大课题!例如太阳系之如何起源和哲学上应该如何认识等,本书定名为《八卦宇宙论与现代天文》之意义即在于此。

在天文学上,对行星之预测在先,发现在后者,过去已有二例。如法国天文学家勒维尔耶(LEVEVRIER)1864年曾先以计算推测出海王星的存在,未隔旬日即由德国天文学家嘉尔(GALLE)所证实。其次又有若干天文学家曾于二三十年或于四五十年前,以计算方法推测出冥王星的存在。果然,1930年由美国天文学家汤保(CLYDE W. TOMBAUGH)实际发现。本书中亦用数理推测木王星(即第十颗行星)之存在。虽然我所采用的计算方法与彼等有不同之处(据八卦原理),但其预测结果,可谓殊途而同归。况且本著作所根据的各项天文参数与八卦原理相结合而得到的若干推证数据,能够达到深入浅出。

虽然我预测之木王星尚待发现,但我相信随着科学仪器的进步,将会发现它的踪迹。

此书仅属个人研究范畴,难免有错误,深望中外学者和科学家们提出批评指正。拙著能起抛砖引玉之作用,则幸甚矣!

刘子华

新加注:

1940年刘子华以法文博士论文《八卦宇宙论与现代天文》一书在巴黎出版,第一个向世界宣布:太阳系肯定存在第十颗行星,并命名为“木王星”(即第十颗行星)。

1978年刘子华经过反复运算第十颗行星的周期后,写出论文《太阳系必然存在第十颗行星》(未发表),预测该星将于1982年前后出现。

1981年美国合众国际社报道,美国海军天文台发现太阳系存在第十颗行星。

1982年五月香港杂志《科学与未来》上说:“从电脑和计算已肯定了第十颗行星的存在,并确定了它的理论位置”。

1987年八月五日南京《世界科技译报》说:美国宇航局发言人宣称“第十颗大行星可能正环绕太阳运行。”还说:“虽然这颗行星离九大行星很远。但它的存在是毋庸置疑的”。

第一章 八卦宇宙论

第一节 概 论

八卦为伏羲和文王之科学的、有结构而有系统的、有定规而有变易的一种特别而又具体的原理表示，亦即有关万有宇宙之发展的总模式，但此书则专论关于天体宇宙方面。

宇宙，在吾国古代称“上下四方为宇，古往今来为宙。”广义言之，自然界中，凡占有空间位置、时间过程的一切单元机体，均可谓之宇宙。例如无生机体，大至天体，小至原子；又如生物机体，上至人类，下至动植物，均可以“宇宙”名之。狭义言之，则指宇宙自身，即大宇宙或天体宇宙。总广、狭两义而言之，即上所谓万有宇宙是也。

宇宙论在西方一向为专用名，其定义为统制宇宙的普遍定律之学说。古代希腊哲人柏拉图即有《宇宙论》一篇，谓“宇宙是受制于一种玄理”。“此玄理即运行之原则”。“此原则即运行中之有规律和常定……，此玄理自身是一种混合性，举凡实现于宇宙之所有一切数学的或几何的关系，均由此混合性的玄理所酝酿而来^①。”柏氏又云：“玄理是一个天体系的简单图形”。八卦原理的中心思想是建筑在无极太极上的，由无极而太极，由太极而阴阳，由阴阳而生万物。故在任何存在中均无不含有太极与阴阳。可见这阴阳性的太极与柏氏混合性的玄理恰相符合。而柏氏所谓“玄理是一个天体系的简单图形”，则更合本书将八卦应用于宇宙本身（即天体方面）。因此我标题此书为《八卦宇宙论与现代天文》。

相传伏羲创卦，文王、周公、孔子相继发挥，乃有《周易》一书。本书大要，根据伏羲文王卦位，稍采取《周易本义》和其他名注，推衍而来。所谓羲文卦位，人所共知，不过仅由个人以最客观而最简明之方法加以分析整理，表明其各种卦位应有之各种分配或组合。至于所取名注，均为历代贤

^① 爱密尔卜莱野，《哲学史》。

哲研究所得之最普遍、最受公认的结论。一切立论的存亡，全视其能否证诸科学或事实，本书当不出此例。

第二节 八卦宇宙论之太极和两仪

八卦理论的中心思想，认为宇宙万物均由统一性的无极而产生单元性的太极，再由太极而产生双性的两仪。两仪即代表“阴”和“阳”。这阴、阳二字的含义极广，下文即可见到。

根据易经本义，“阴”代表一切消极的，容纳的，静的，软的，物质的，重的，暗的，女性的；“阳”代表一切积极的，扩张的，动的，硬的，精神的，轻的，明的，男性的^①。

在任何万象万物或它们的关系当中，均有阴阳之相互分化与交换，随其交换之繁简与排列之演变，而有理解因果之难易。所以八卦科学，是研究各卦之排列与阴阳之交换情况的。

在未详及其意义以前，先说明阴阳发现于自然界。例如雷与电。《说文》云：“电阴阳激耀也”^②。又《河图》注云：“阴阳相薄为雷，阴激阳为电”。孔颖达注云：“然则震是雷之霹雳，电是雷光。”可见此二书均已很明白地指出雷电即是阴阳之表现，阴阳即是雷电之本质。其他如《卑雅》亦有相似的解释。就此简单一例，已足表明阴阳确能相当物理学上之阴阳电。惟阴阳之含义极广，物理学上之阴阳电，仅为阴阳在自然界中万一之表现而已。

其次还可举出天文学上，生物学上，化学上以及心理学上或社会学上的其他许多例子。我国古人似乎已彻底明瞭，这万象的底蕴，综合在八卦之上，由此八卦演变为六十四卦，故八卦为基本之卦。我即从这些卦的各种排列或配合中，推演出本书的八卦宇宙论。

第三节 卦之由来

据《周易·系辞下》第二章云：“古者伏羲氏之王天下也，仰则观象

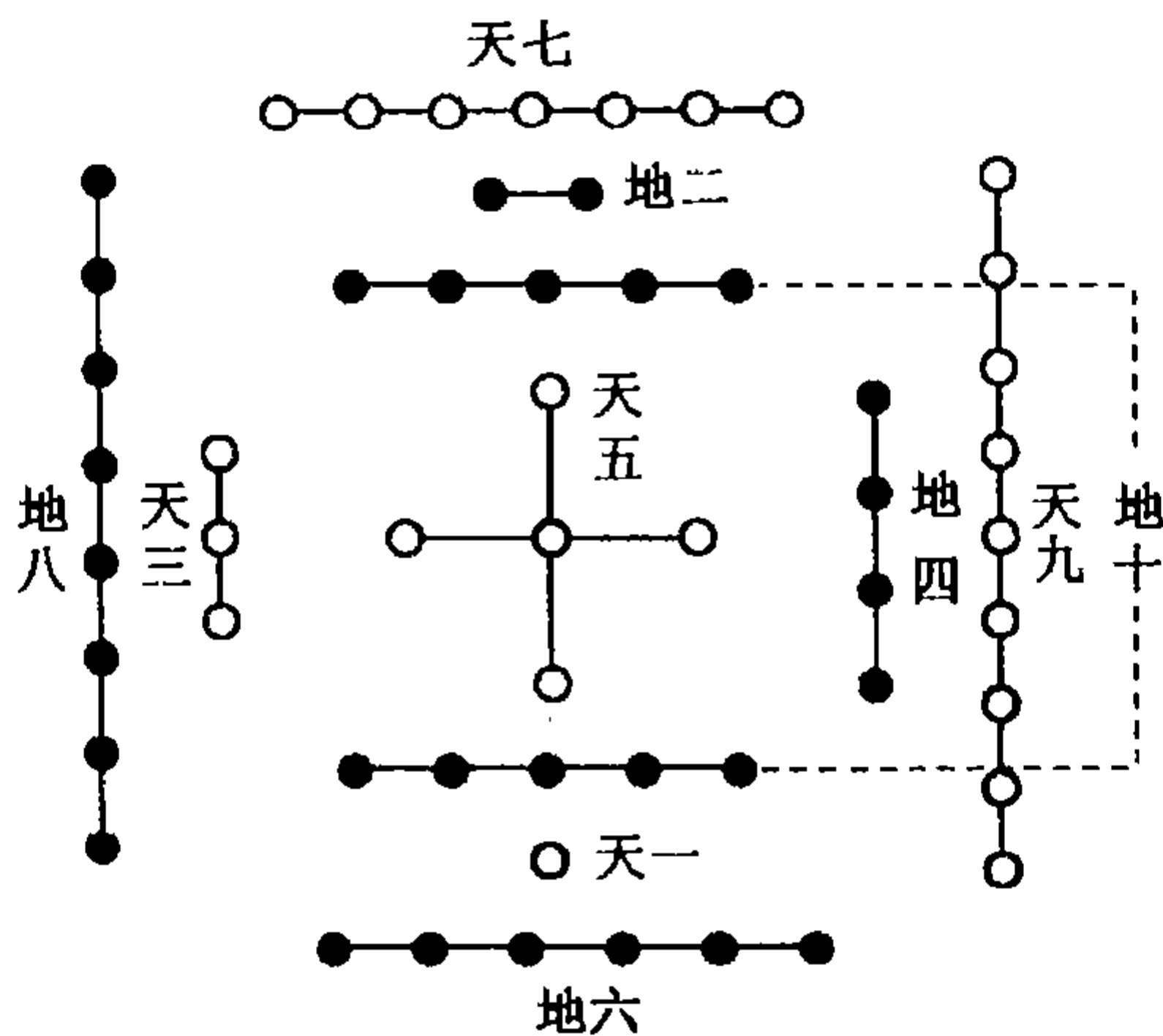
① 《周易·系辞上》。

② 见孔颖达《春秋左传注疏》。

于天，俯则观法于地。观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。”可见卦之由来，乃本诸观察与经验，并非凭空妄想而得也。至于有些传说来自神奇之《河图》，本书当置之不问，因神奇与科学无关。惟经考证结果，有必要留意者，即《河图》上黑白点之排列，确有一种科学的和数学的重要性，故应加以研究，如下述之第四与第十两节。

第四节 河 图

《河图》(第一图)之表示非常奇异，仅以黑白两色之点来排成几组数字。各注家均认黑点代表阴，白点代表阳。如照《周易》之解释^①，天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。单数属天属阳，双数属地属阴。图上各组白点均属单数，代表阳性；黑点均属双数而代表阴性。



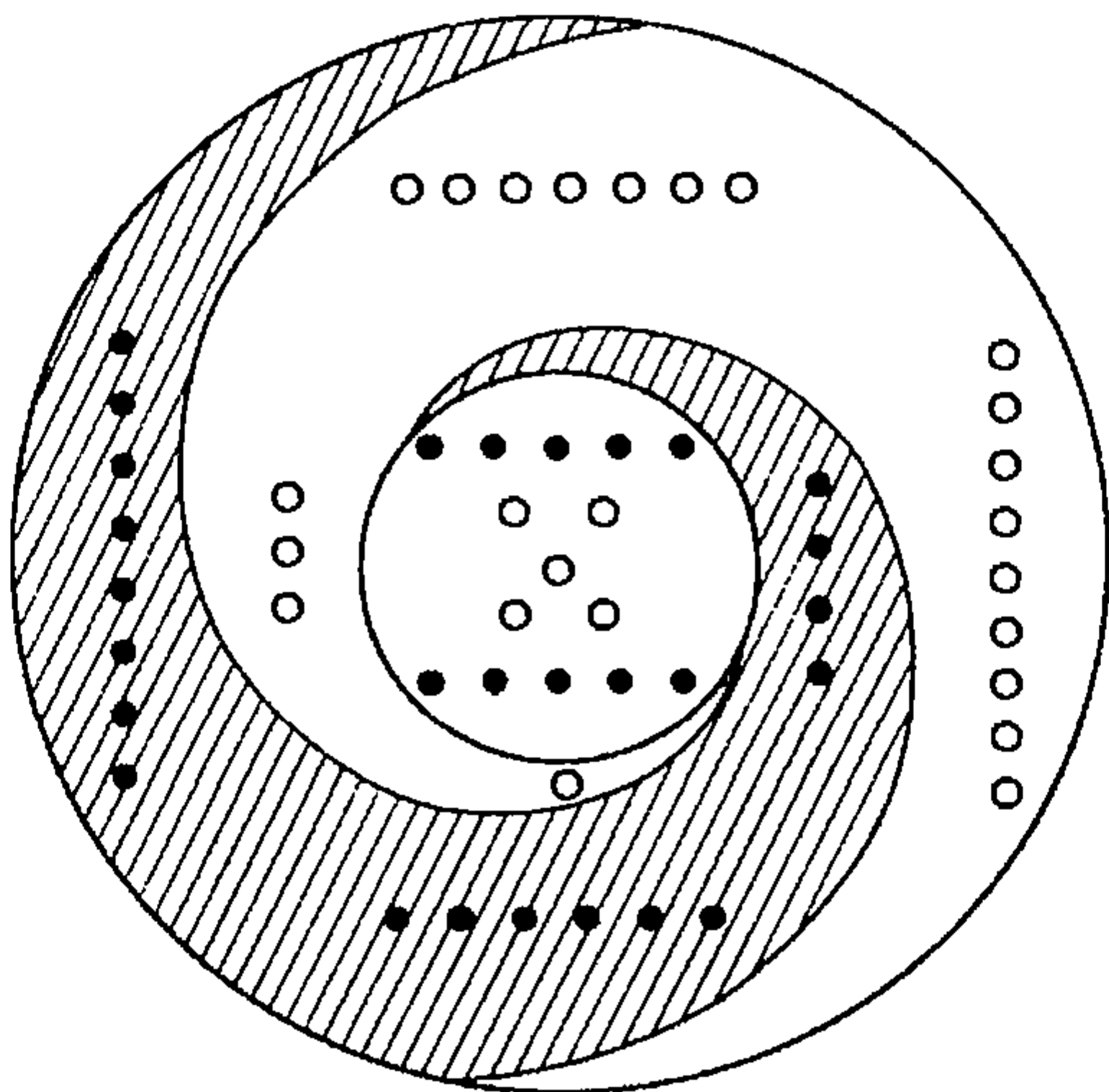
第一图 河图

最特别的是十数，它被分为两部分，五个黑点，分列于五个白点之上下两方，可见白点之五数被黑点之十数所包围。

倘若画一范围，使同色之点，画在同一之区域内，则成两个相交并

^① 《周易·系辞上》第九章。

的螺旋形状,惟有五与十两数例外。此即胡光山的《河图》所表示者,今将其原图列为第二图。



据胡光山(见任启运之《周易洗心》卷一)

第二图 河图与太极

第五节 卦之产生

太极为万有宇宙之始,而太极又为卦之始,故卦之产生与演变即代表万有宇宙之起源与进化。然太极为何,据何楷注:“太者元上也,极者至也,阴阳未分,混而为一,难以名状,强名之曰太极。”^①又陈淳注:“太极只是浑沌极至之理,非可以名象言。”^②

又道家则谓以其至有是谓之太极。卦即由此至有之太极所分化而来,其产生次序为:太极首先产生体相对而性相反之阴与阳,名为两仪。两仪又生四象,名为老阴,少阳,少阴,老阳。四象再生八卦,其次序及专门名称为:

乾一,兑二,离三,震四,巽五,坎六,艮七,坤八。此即吾所研究之八

① 《易经精华》(成都左香阁庄版)。

② 《周易·系辞上》第十一章。

卦。为简便计，常以各卦之卦序代其名。

古人以第三图来简单表示八卦产生之次序。

8	7	6	5	4	3	2	1	卦序
坤	艮	坎	巽	震	离	兑	乾	八卦
老阴		少阳		少阴		老阳		四象
阴				阳				两仪
								太极

据朱熹《周易本义》

第三图 伏羲八卦产生次序(卦以黑白代表)

惟此图仅以黑白代表卦之阴阳，每黑白中均各标明其所代表之卦名，其卦序数目，则列在顶上。由八卦再循序演进，以至产生最后阶段之六十四卦。这两种卦的区分，后面将讨论，此时仅称最初之八卦为单卦，继生之六十四卦为双卦。今将全部单双卦之产生次序，以第四图简单表示之。

图中除将本书必须应用之六双卦加以名称及卦序外，余均从略。以如此黑白方法所表示之卦，可称为黑白卦。

第六节 伏羲卦爻

上述黑白卦，自然不能表示阴阳皆具之事物。故卦之本来面目，应为伏羲所定之记号。此记号，系用一条联贯之平线记号(——)以代表阳，一条中断之平线记号(— —)以代表阴。阴阳两平线之长度是相等的。因此，一划代表阳，二划代表阴。凡卦之每条阴阳线均称为“爻”，“——”叫阳爻，“— —”叫阴爻。

六十四卦 中六卦名 称及卦序	六十四卦	三十二卦	十六卦	八卦	四象	两仪	太极
				乾		阳	
泰				兑			
				离		阴	
临				震			
				巽		阳	
姤				坎			
复				艮		阴	
五				坤			
						阳	
遁							
						阴	
否							

据朱熹《周易本义》(惟加上八位系之区分)
 第四图 伏羲六十四卦产生次序(卦以黑白代表)

今将第三与第四两图中之每个黑白，全用卦爻来表示，并保存其产生之次序，即造成第五与第六两图之单卦及双卦之产生次序。

阴部				阳部				卦序
8	7	6	5	4	3	2	1	
☷ 坤	☶ 艮	☵ 坎	☴ 巽	☳ 震	☲ 离	☱ 兑	☰ 乾	八卦
☷ 老阴		☶ 少阳		☳ 少阴		☰ 老阳		四象
☷ 阴				☰ 阳				两仪
								太极

第五图 伏羲八卦产生次序(卦以阴阳爻代表)

今以第三与第五两图相对照，则知所有黑或白，乃表示各卦之外面一层为阴爻或阳爻。如第三图之二、四、六、八之黑，即指第五图之二、四、六、八卦之外面一层为阴爻。反之，如第三图之一、三、五、七之白，即指第五图之一、三、五、七卦之外面一层为阳爻。由此推至第四图之六十四黑或白，即表示第六图之六十四卦之外面一层为阴爻或阳爻。由此可知第三与第四两图之黑白，全在表示卦之外阴阳。在下述第九节当证明卦尚有内阴阳之区别。

最宜注意者，其所以用一划代表阳，及用两划代表阴，均非偶然之事。因河图曾定单数属阳，双数属阴。

为要解释伏羲何以要用这种表示，可引《易经》朱注来说明：“伏羲仰观俯察见阴阳有奇偶之数，故画一奇(—)以象阳；画一偶(一一)以象阴。见一阴一阳，有各生一阴一阳之象，故自下而上，再倍而三，以成八卦。三划已具，则成八卦。又倍而三，以成六划。而于八卦之上各加八卦，以成六十四卦也。”此表示伏羲之卦爻是由数目之性质所启示，又表示双卦是由单卦所构成。

六十四卦 中六卦名 称及卦序	六十四卦	三十二卦	十六卦	八卦	四象	两仪	太极
泰 一				乾 三三	☰	— 阳	
临 二				兑 三三			
				离 三三	☷		
				震 三三			
姤 五				巽 三三	☶		
复 四				坎 三三			
				艮 三三	☵		
遁 七				坤 三三			
否 八						— 阴	

第六图 伏羲六十四卦产生次序(卦以阴阳爻代表)

这种以阴阳记号之表示，既能显示出卦在结构上之一切过渡形态，同时又显示出自太极而生两仪，以至产生四象、八卦等等，无一不由阴阳之互相分化和交换而来。此即表明，太极与两仪为万有宇宙构成之基础。

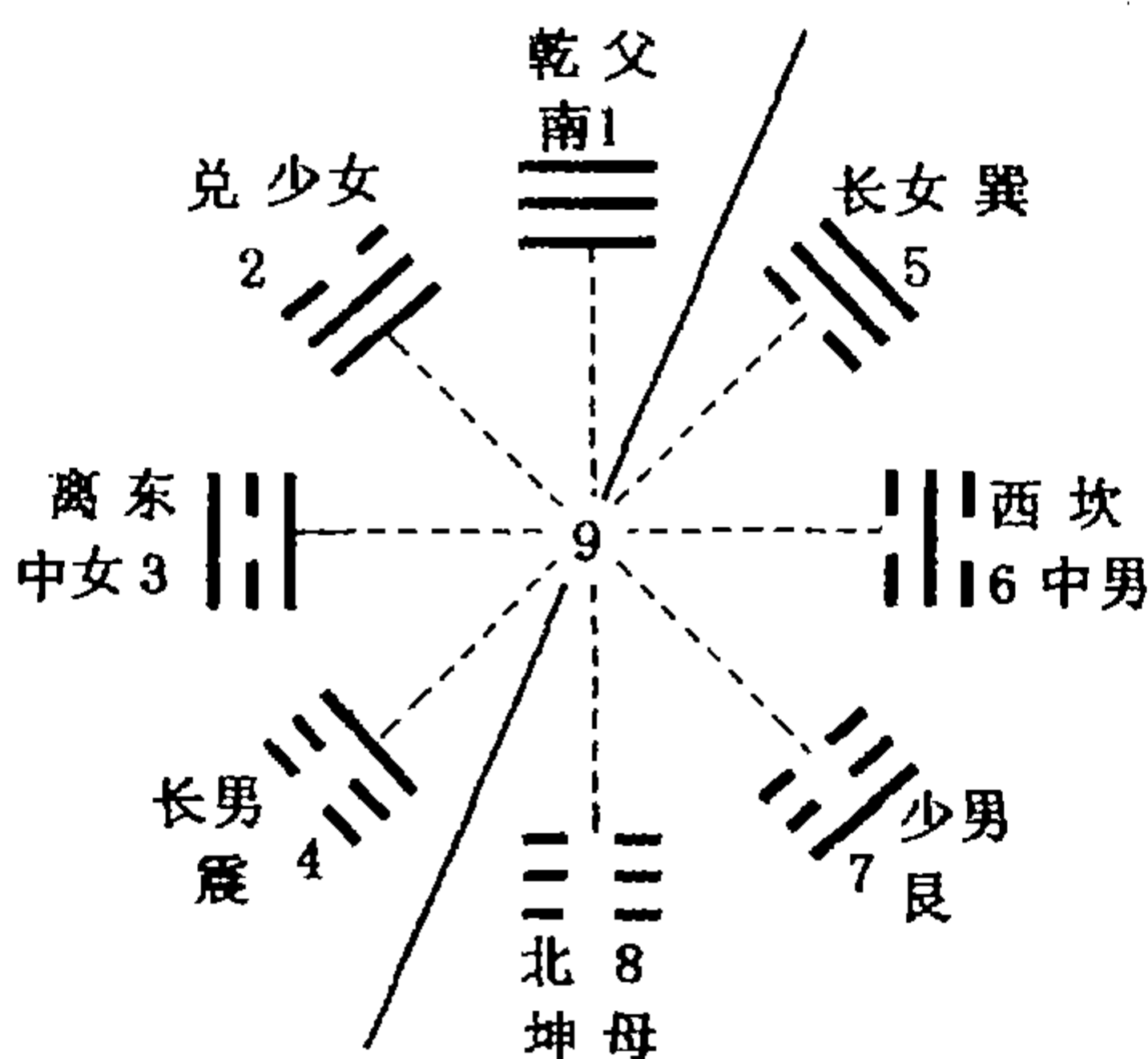
第七节 卦以八位分系

为区别单卦与双卦，可用一种新的分类方法。这种分类法，系以第六图所列卦之产生阶段为基础。在此图上之第四行，可见最初之卦乃单卦，且其数为八。故很自然的以之合成一系，并即命此系为初期八位系。至于六十四双卦，可以根据初期之各单卦为基础，分为八份八位系，即将其凡以同一个单卦为基础者列为一系，每系之卦数亦为八，故即称此双卦之各系为后期八位系。总共可得一个初期八位系，八个后期八位系。

因此，初期八位系之每一单卦，即为其所属后期八位之每八个双卦之母卦。直言之，单卦为双卦之母，故单双卦亦可称为母子卦。

第八节 伏羲先天八卦

伏羲除用阴阳记号表示卦爻以外，并将单卦列成圆形。这是宇宙论最重要的基础，其卦位见于第七图。



据陈搏《大易集说》，惟外加一斜线以分
图为二部并附以各卦男女长幼之称。

第七图 伏羲先天八卦(初期八位系)

由此图上,可见卦一、二、三、四居圆之左半周,卦五、六、七、八居圆之右半周。凡卦之上爻均居圆周外,下爻居圆周内。第八图同样排列六十四卦,此图之排列及其重要,将于下节讨论。

第九节 卦之本性

今后要研究之卦,即伏羲以阴阳爻所表示者。因根据卦爻,可以看出卦之许多普通性质,及各种重要区分。所有下述此类区分均可被称为规律,而八卦宇宙论即建筑在此类规律之上,故吾人应特别注意下列卦之各项分配或组合之研究。

(甲) 卦分男女两性

据《易经》乾为父,坤为母,震为长男,巽为长女,坎为中男,离为中女,艮为少男,兑为少女^①。这区分男女的理由,则以卦之阴阳爻数为基础。这分法特别实用于单卦,在单卦中所有卦性之确定,乃由某卦三爻均同一性别或单独一爻之性别而判定。换言之,即某卦三爻皆阴者为女卦,三爻皆阳者为男卦。只一爻阴者为女卦,只一爻阳者为男卦。所谓“阳卦多阴爻,阴卦多阳爻”^②,即指仅有两相同爻情形而言也。但为有所区别及正确起见,则宜称为男卦多阴,女卦多阳。如离(☲)为中女,然其卦象阳爻多于阴爻,其余皆然。至于双卦,则以所属之单卦的性别为其性别。故此,为男卦者有乾,震,坎,艮(单卦)及泰,复,遯(双卦);为女卦者有坤,巽,离,兑(单卦)及否,姤,临(双卦)。

(乙) 卦分男女配偶

今细考第七图,则见凡成直径相对之两卦,均属男女两性,并老少相称。如母与父,少女与少男,中女与中男,长女与长男等。凡如此对应之两卦,即称为配偶。在八卦中则共得四对配偶,除依男女性及老少秩序相配外,尚有下列三种共同性质,以确定各配偶毫无变更之可能。

一、每对卦均含有同数之阴爻及阳爻。

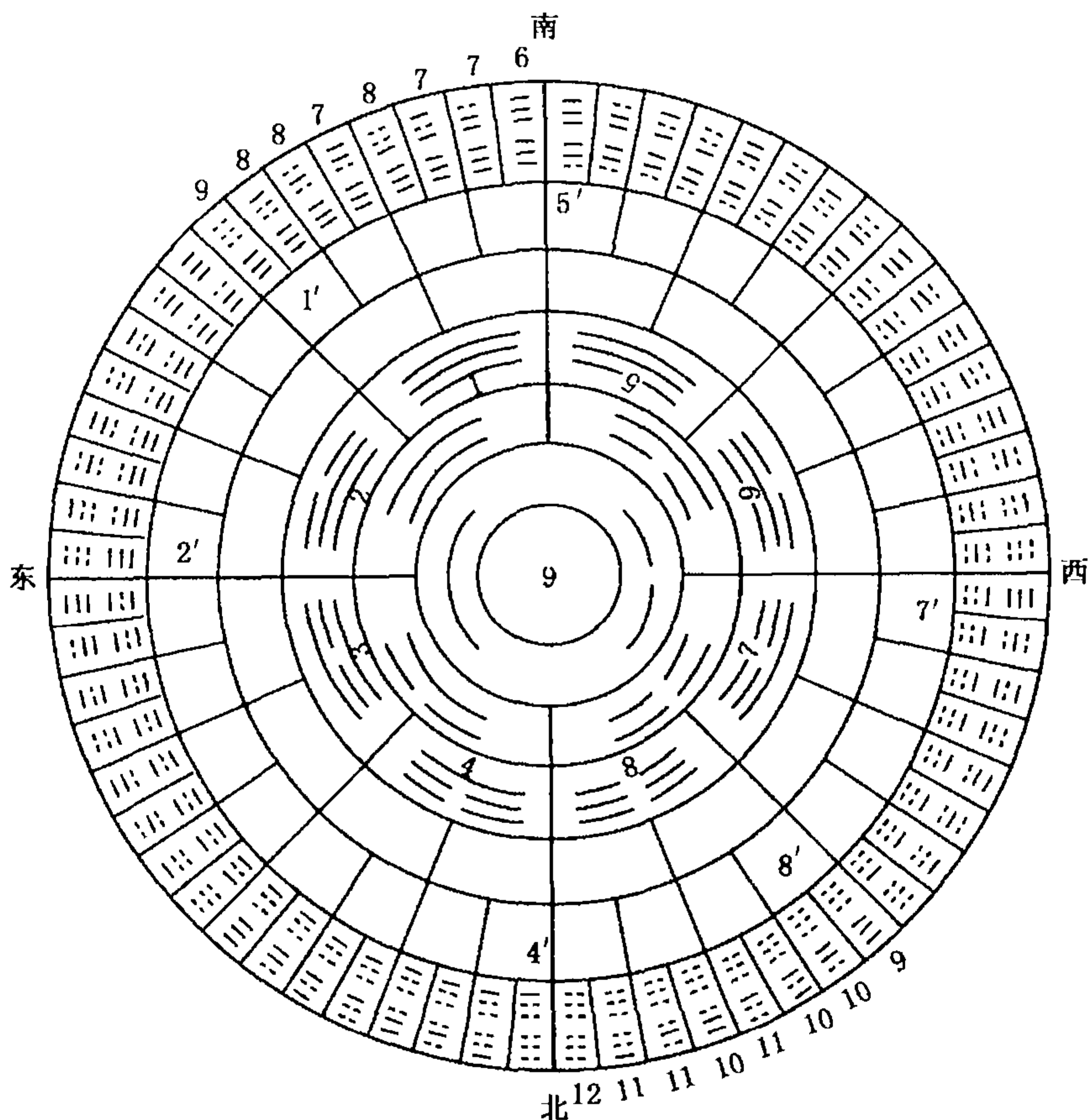
① 《周易·说卦传》第十章。

② 《周易·系辞下》第四章。

二、每对卦之阴阳爻，均按照地位次序而相对。

三、如以阴爻为一划，则每对含有六划。但按易学阳奇阴偶之定义，则每一阴爻应算作二划^①。故第七图每对卦爻数之和为九划，仅以9数表示于图之中心。此证明各对卦均有相同之平衡存在。

其次，可将六十四双卦，如单卦之排成配偶，亦看出配偶之同样平衡，如第八图。



第八图 伏羲六十四卦圆形图

上图六十四双卦之排列，系根据《周易本义》。至于图中每双卦之内一爻特别画黑，以示其所以分成两部之基础，又其中之六双卦一，二，四，五，七，八将为本书所需要，故亦表示较黑。图左上之6、7、7、8、7、8、8、9，以及图右下之9、10、10、11、10、11、11、12等数，均各示其所指

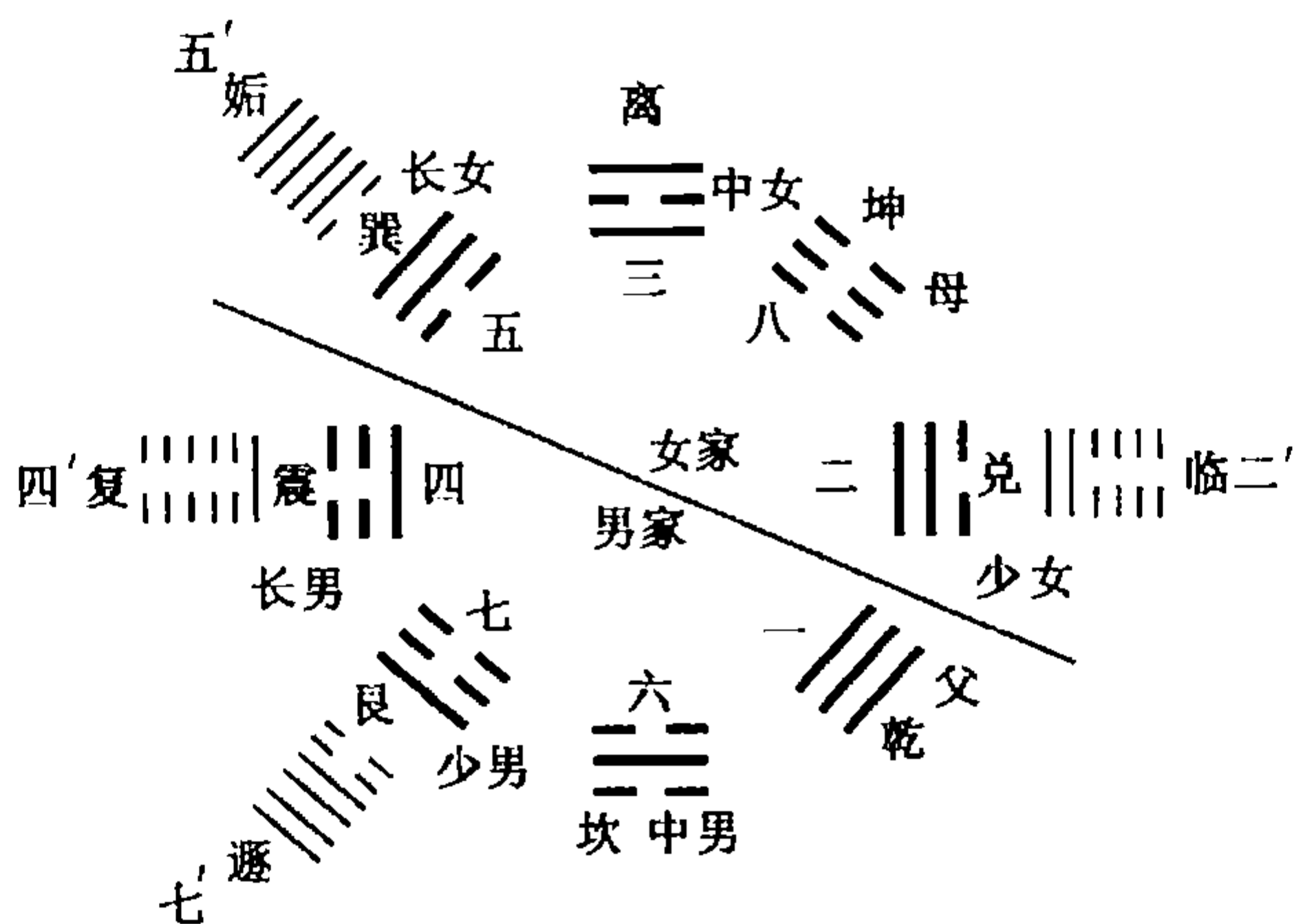
^① 《周易·系辞下》第四章朱熹注。

双卦爻数之和。如以每对两卦之爻数相加，则均得和数为 18，用 2 去除此和数使划成单位，则均各得 9。如依同法应用于所有其他相对之两个双卦，均可得同样结果。图中心之 9 数即此结果之表示。

此种平衡，为八卦宇宙论最基本、最重要之规律。因有男女相配，或彼此对立等关系，故可称之为八卦配偶律。

(丙) 卦分男女两家

如将男女两类卦分别排列，即造成本书所谓之男女两家。此种排列方法，已见于文王之后天八卦，其表示如第九图。



据《周易本义》，惟加上男女两家之区分线，八卦的卦序及四双卦(临、复、姤、遯)及其卦序

第九图 (文王后天卦)分男女两家

但此图中已加上四个双卦，即四单卦所产生之复、姤、遯、临四双卦，因此四卦将为本书所需要。由此而造成吾人所谓之完整的男女两家，否则即为不完整的男女两家。

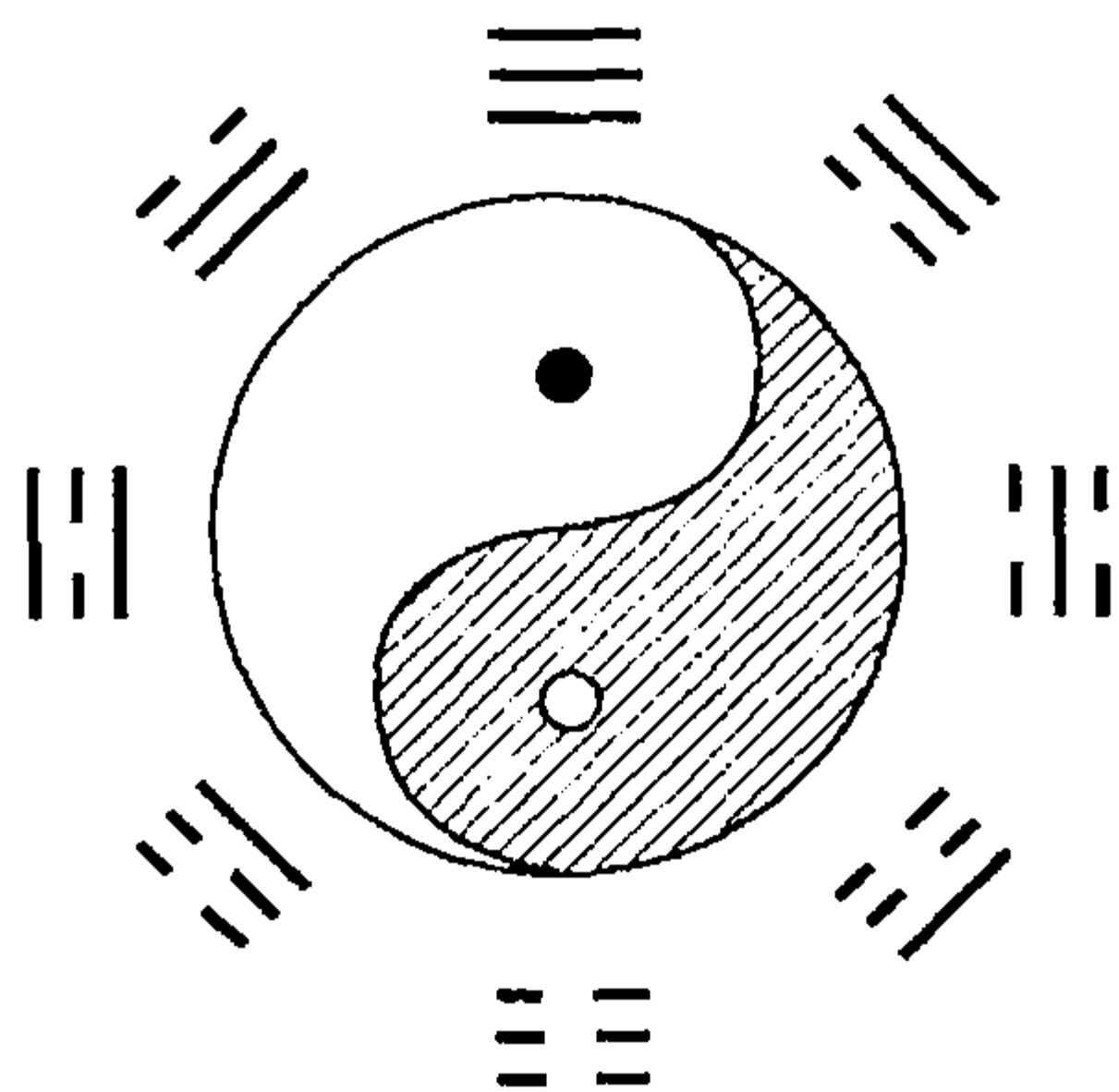
(丁) 卦以内爻阴阳分阴阳(天地)两部

在第五、六两图上，则见其较黑之垂直中线，将卦分为阴阳(天地)两部，各有其下列性质。凡天部之卦，均以阳仪为基础，故其初爻皆阳，其二三爻，则有阴有阳。例如单卦一、二、三、四，双卦一'、二'、四'。凡地部之卦，均以阴仪为基础故其初爻皆阴，其二三爻则有阴有阳，例如

单卦五、六、七、八，双卦五'、七'、八'。又吾人向所习见之伏羲太极图，即表示此天地两部卦初爻之纯阴或纯阳，同时亦示各部卦之阴阳消长。今将该图与伏羲八卦合并列为第十图，俾能显见一斑。

图中太极之黑白两螺旋，即代表阴阳两仪，而示卦之分为阴阳两部，并各部卦之阴阳消长。

据伏羲圆形卦位，则知凡卦之初爻皆内爻。故卦之分为阴阳两部，即以卦的内爻之阴或阳区别为基础。以此基础为区分之卦，即可称为阴阳卦。至卦以外爻阴阳来区别，则称为黑白卦，已如前述。



第十图 伏羲太极图与伏羲先天八卦

据第一表，天部所有单卦中之阳爻二倍于阴爻，而所有双卦中之阳爻则 1.4 倍于阴爻。地部所有单双卦的阴爻之多于阳爻，亦有同样比例。换言之，天部虽多阳少阴，地部虽多阴少阳，而各部阴阳爻之比例，则彼此相等。如以两部之阴阳爻数相比较，则彼此亦相等。此种平衡，更是卦分两部之又一例证。

此种平衡现象，只能见于初期或后期之天地各部全体卦上，或成配偶之两个卦上，如以任何二卦相比较，则无效。

第一表 卦以阴阳爻数在天地两部相对平衡

		天 部	地 部
		爻 数	爻 数
八位系分期序	第二	——112 ---80	80—— 112——
	第一	---8 ---4	4—— 8——
总阴阳爻数		——120 ---84	84—— 120——

在伏羲之圆形卦位上(第七图)，亦很可看出此种分部。如图上在卦

一与卦五之间，及卦四与卦八之间所划之直径线，即其表示。天居左，故天部之卦一、二、三、四当自上而下，依序列于圆之左半周，即居直径之左；地居右，故地部之卦五、六、七、八亦由上而下，依序列于圆之右半周，即居直径之右。

(戊) 卦以外爻阴阳分黑白两种

上述第六节，已说明第三与第四两图之黑白，即表示卦之外爻阴阳，故卦可以其外爻阴阳而称为黑白卦。但应注意者，卦之男女性别，并不与其内外阴阳之性相冲突。某男卦同时可带有阴性，例如坎卦本属男性，但以内阳而为阴卦，又以外阴，而为黑卦。又某女卦同时亦可带有阳性，例如离卦，本属女性，但以内阴而为阳卦，又以外阳而为白卦。所以特请留意于此，不应把男女性与阴阳性相混。

(己) 初期八卦分甲乙两组

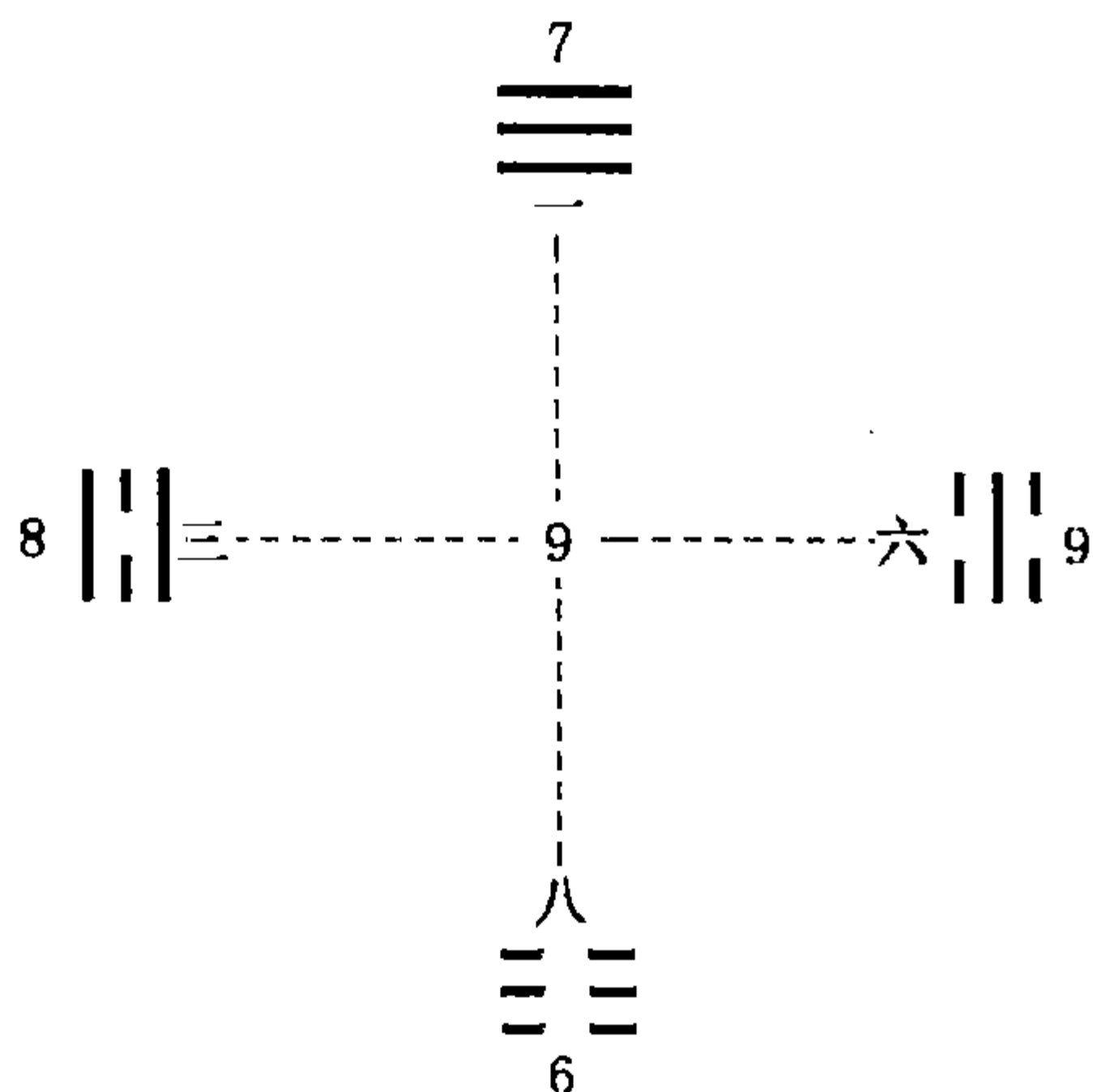
据其方位、性别价值及结构特点等，可把初期八卦分为甲乙两组。

照伏羲圆形卦位，可以卦一、八、三、六定出东西南北四方之正位（见第七图）。但此与现代天文所采取者不相符合，这是因为：第一，此处之四方，乃天体之四方，而非地球的，因地球自身亦仅居此卦位之一部分。第二，中国古人在方位图上，向有将南方列在上而北方列在下之习惯。故关于南北两方之排列，东方人与西方人却完全相反。有此相反，则东西两方之排列亦随之不同。按古人以东南属阳，西北属阴之说，当由此排列及与卦之关系而来。因前二者之方位，均属于天部之卦，后二者之方位，均属于地部之卦。

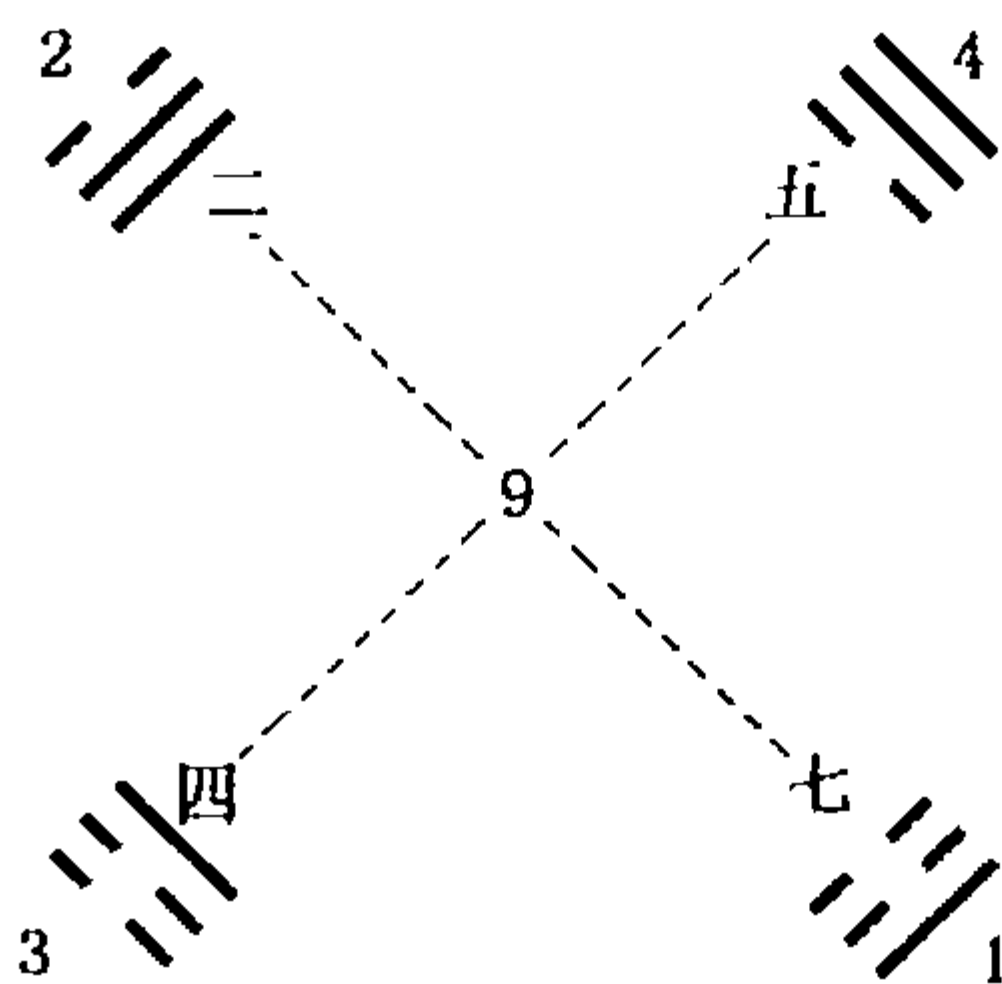
卦二、七、四、五所占之方位，吾国向称为四隅。其所属之四卦，则称为四隅卦。其他四正方位之四卦，则称为四正卦。这四正卦及四隅卦，尚各有其他下列性质。四正卦一、八、三、六之每卦均可倒列，并不至于变更形状而与原卦不同^①。其男女性价值（此价值之说明，见第十节）最强。至于四隅卦二、七、四、五则无一卦可倒列。因卦二倒列则成卦五，卦五倒列则成卦二；又卦四倒列则成卦七，卦七

^① 此现象已为邵雍(1011—1077)所注意，见张理《易象图说》。

倒列则成卦四。其男女性之价值最弱。四正卦与四隅卦既有此方位、性别价值及结构特点等区别，故可将前者分为甲组，如第十一图；后者分为乙组，如第十二图。



第十一图 甲组卦：四正卦



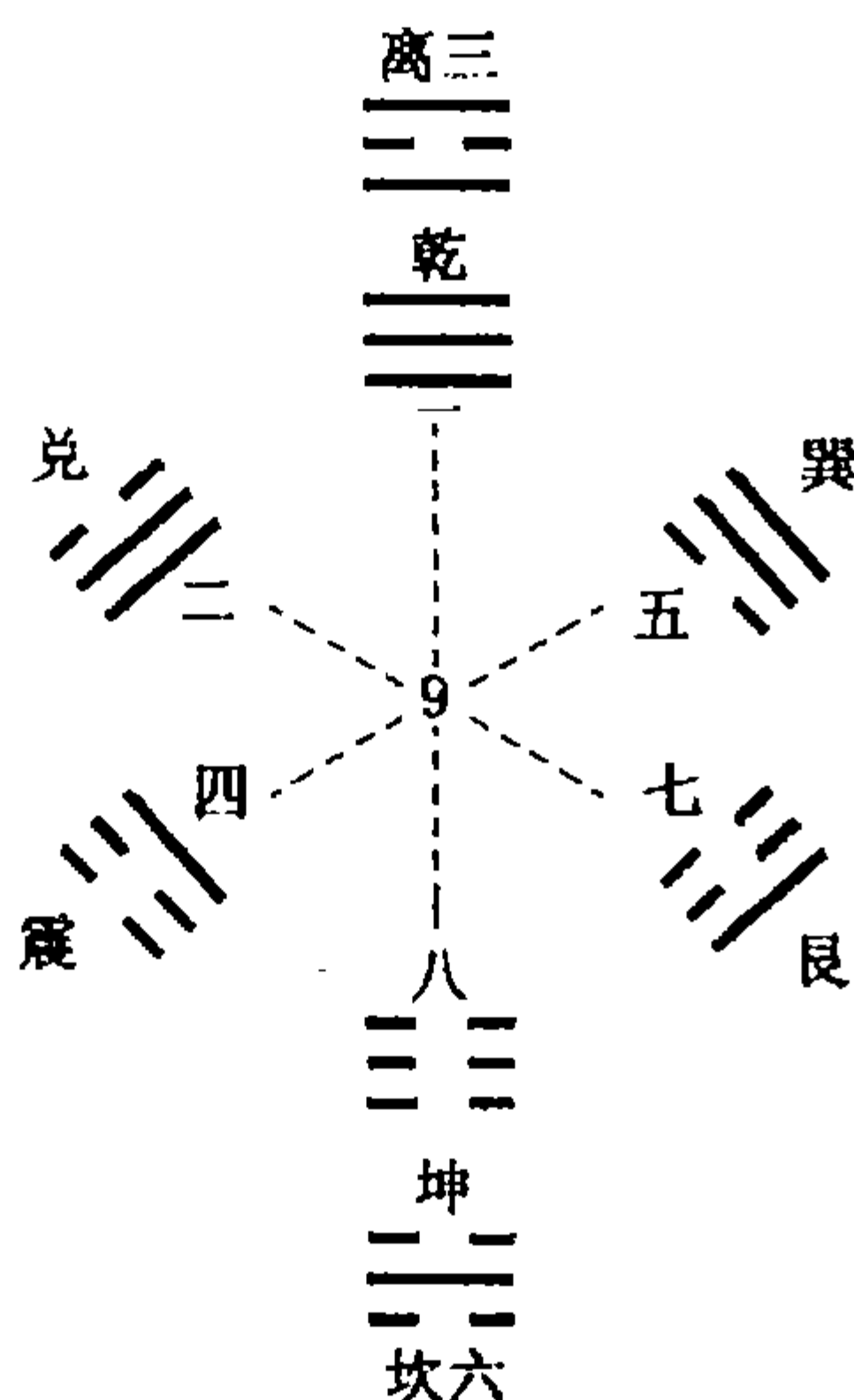
第十二图 乙组卦：四隅卦

卦外之阿拉伯数字，系表示卦之男女性价值。

(庚) 初期八卦分单配偶及双配偶

甲乙两组卦之区分，在第十三图上尤为明显，此图由第七图所变成。据来注《易经》，称为文王图^①。此图仅将卦三移在卦一之上，卦六移在卦八之下。所以卦一、三、六、八虽为四卦，其实只应认为一对配偶。因合成此配偶两端之二卦，其成分已经合成一个。其他两对配偶，如卦二七及卦四、五均毫无变更。为区分起见，可称由二卦合成之两对配偶为单配偶。由四卦合成之一对配偶，称为双配偶。故根据此图，则初期八个单卦，只合成三对配偶。

今将卦之各种本性及其区分，摘要列成第二表。



据来瞿唐注《易经图解》，惟另加上其中心之9数。
第十三图 文王之单双配偶卦位

① 来注《易经图解》卷末。

第二表 八卦与四双卦之分成初后两期、配偶五对、男女两家及单卦两组

			八单卦				四双卦	
			初 期				后 期	
			甲 组		乙 组		乙组之后裔	
每组卦及初后期卦之性质			四正卦其形可颠倒,其性价强		四隅卦其形不可颠倒,其性价弱			
配 偶			双		单	单	单	单
男女两家	男家	价值	9	7	8	1		
		卦名	坎	乾	震	艮	复	遯
	女家	卦名	离	坤	巽	兑	姤	临
		价值	8	6	4	2		
不完整与完整的两家			不完整的两家					
			完整的两家					

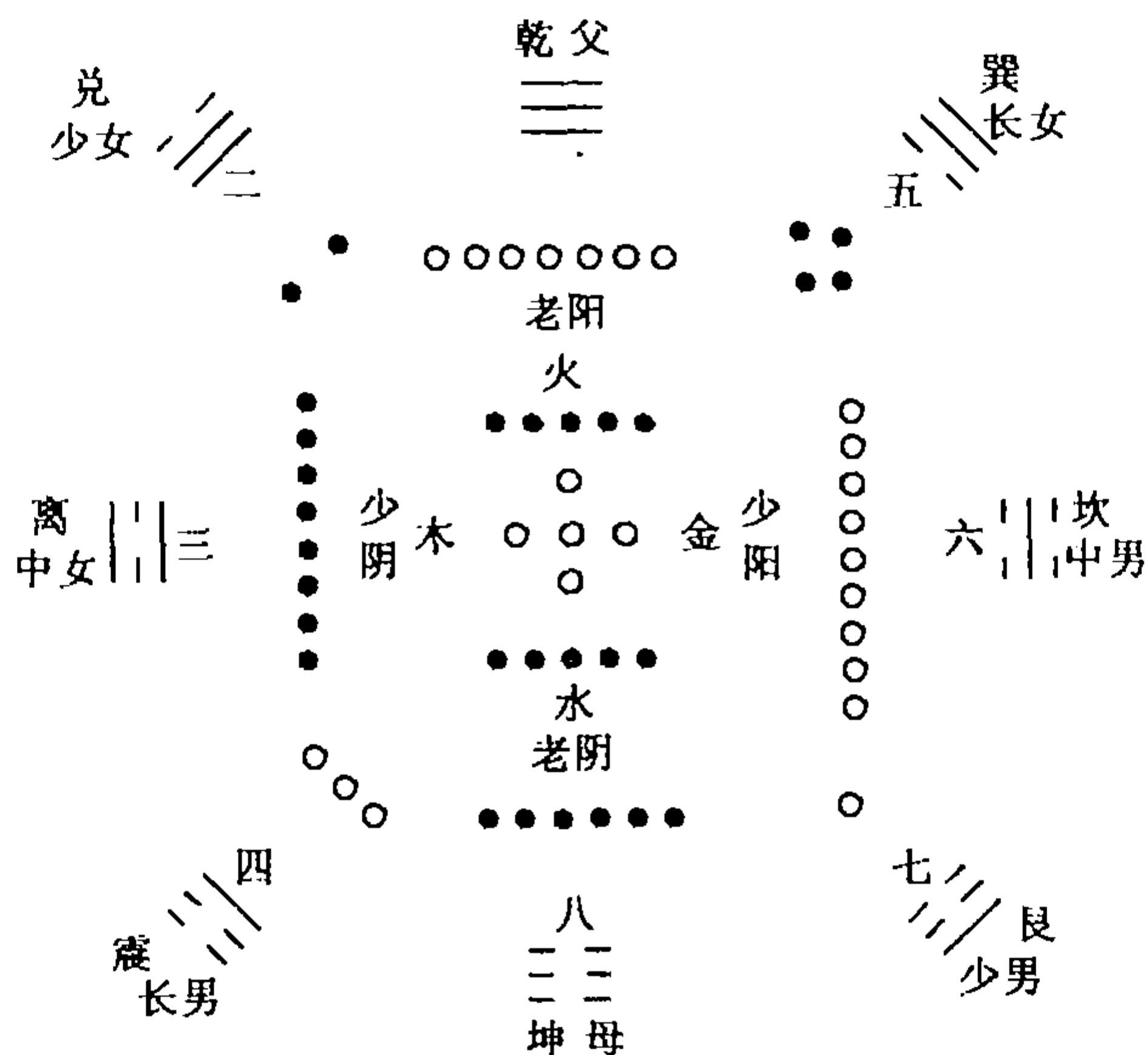
第十节 八卦男女性价值之由来与河图

卦之分男女两性,固已见诸《周易》。至男女性之价值,则吾人须求自《河图》。果然,令河图上代表 1, 2, 3, 4 的黑白点按逆时针方向旋转 45°,使其落在角上。并除去作用不同之五与十两数,再加上伏羲八卦,即成第十四图。这是胡方平^①在 1289 年以此法所作之新河图与第七图相叠而得到的。

由第十四图可看出,凡男卦均落在单数地位,凡女卦均落在双数地位。据此在八卦宇宙论上,又获得一种新的认识,即八卦男女性的价值。该图上河图各组白黑点,指各卦中用以代表男女性之阴阳爻。各组白黑点有数目之不同,当指各卦男女性有价值之大小。例如,乾、坤二卦,其男女性乃各由其三个同类之爻所表示。故河图所指出之价值,当应用在所有之三爻上。即乾卦之男性价值为 7,坤卦之女性价值为 6。同样类推,可见兑卦之阴爻值 2,即其女性价值为 2。离卦之阴爻值 8,即其

^① 胡方平《易学启蒙通释》附图二。

女性价值为 8。震卦之阳爻值 3, 即其男性价值为 3。巽卦之阴爻值 4, 即其女性价值为 4。坎卦之阳爻值 9, 即其男性价值为 9。艮卦之阳爻值 1, 即其男性价值为 1。由此可知上述易经之所谓天一, 地二, 天三, 地四, 等等, 即卦之男女性价值也。



据胡方平《易学启蒙通释》，惟外加上各卦长幼之称。

第十四图 河图与八卦之合并

原则上, 古人已多承认河图与八卦之有密切关系, 如孔安国^①以为河图即八卦也。本书则显明而客观地指出其密切关系之所在。要注意两点。第一, 坎卦占男性之最高价值 9 (以基本之单位数字而言), 而离卦则占女性之最高价值 8。第二, 同一阴阳爻, 其价值则随其在卦中所居之地位而不同。例如兑卦与巽卦, 其组合之阴阳爻数目均完全相同, 惟其阴阳爻之排列次序彼此相反。每卦皆只有一个阴爻, 惟此阴爻在外层 (兑卦) 时, 其价为 2, 而在内层 (巽卦) 时, 其价为 4。在震、艮两卦之阴爻亦有同样之情形。所以要再三讨论男女性之价值, 乃因将来需以此价值来作一种数量的论证 (见本书最后一章)。尤需申明者, 八卦男女性价值之发现, 确在八卦宇宙论上展开一个新局面, 因为由此可推

^① 重刊宋本《周易注疏》第七卷。

演得到数量的规律。

事实上，照卦之男女性价值，即可定其性别之程度。至于河图中央之五与十两数，则可认为与太极相关。果然，如将第七或第八图与变态之河图相叠，则五与十两数所居之地位，恰为太极之地位。所以太极含有阳性之平均数五，并由阴性之最大数十所包围，应为一切实发生之绝对中心。因此，则无一卦可以与之符合。但太极之阴性数十，恰半过其阳性数五，此可证太极绝对中心之以静力为主。

第十一节 卦之意义

据《易经》，各卦均同时能代表一种现象，一种性质，一种机体，一种颜色等等。例如乾卦代表七，但于性质则为动力，于色为赤，于物为玉，为金或为一切坚硬之体，于动物为马，于身为头，等等。以上所举不过大要而已，其实只须根据《易经》本义，作一适宜的解释与应用，即可推定一切。

今将八卦之重要性质，列成第三表。其所举出之性质，均来自《易经》本文或历代名人注释。

在这简单的八卦宇宙论中，我们很可取得应有的客观认识。今限于篇幅，虽未能详述，但已将其基本的原理与结构，及应用的可能性等，均表现出来。

本书的主要目的，即在使现代天文与八卦宇宙论互相印证。关于此点，吾国古代天文常识，亦颇值得介绍。

第二章 八卦宇宙论与中国天文

八卦宇宙论，以其极普遍之性质，可以应用于万有宇宙。换言之，即构成宇宙之基本定律。尤适用于天文，因为天体代表我们人类观察体验及考究得最详细的大宇宙。此即我所以在各科学中，首先选定天文为我研究八卦之第一对象。但八卦本身，乃代表宇宙最有系统而最具体之整个组织。而天体宇宙之最具体者，即太阳系。故本书研究对象，特别在太阳系。如八卦宇宙论是正确的，则在以事实与八卦诸定律作印证时，很自然的会发现许多重要的吻合。为要达到此类吻合，必须先将星球与卦相

第三表 八卦重要性质

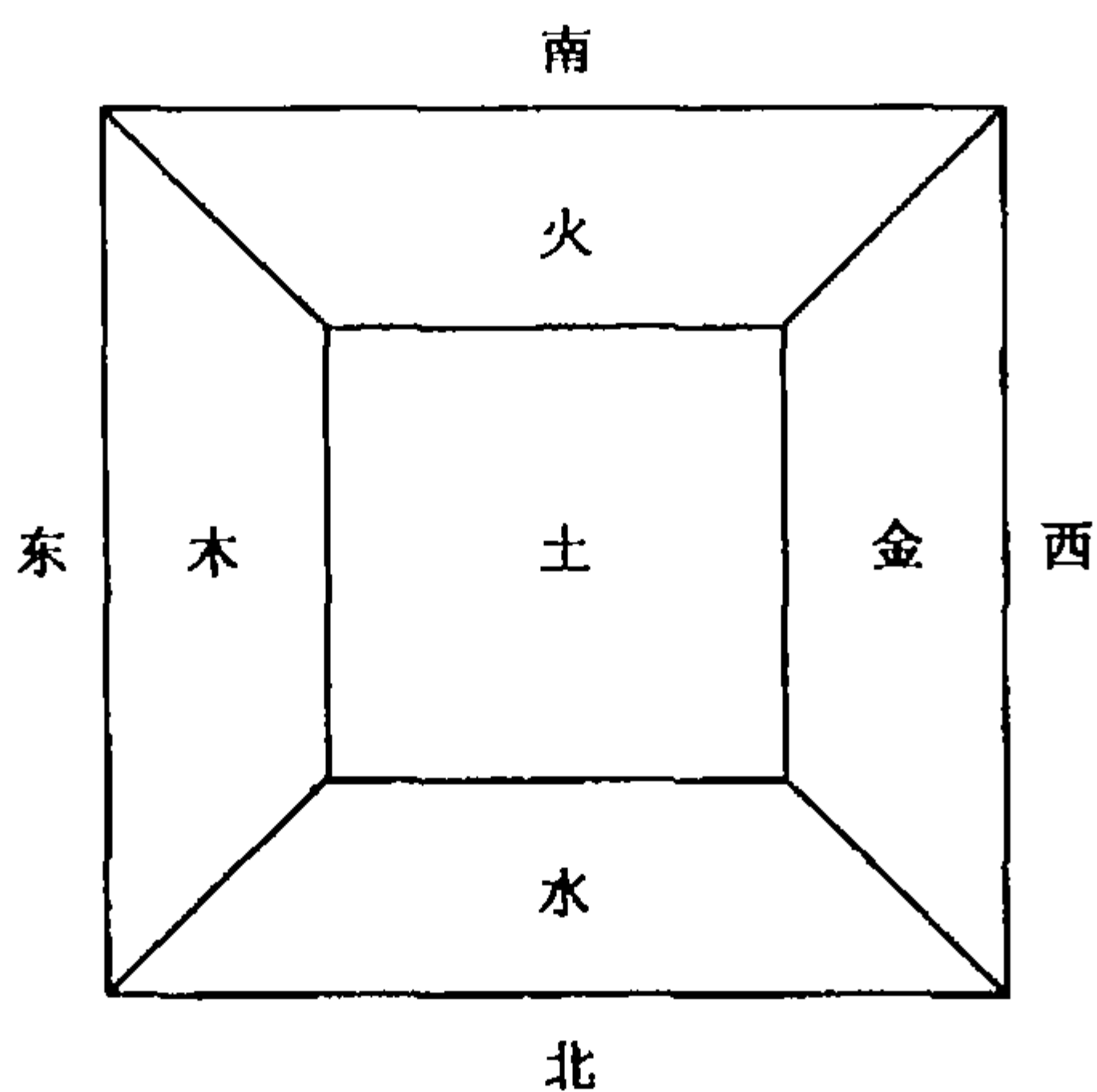
部别	阳部			阴部			引文之来源	
	一	二	三	四	五	六		七
卦序	一	二	三	四	五	六	七	八
八卦	三	三	三	三	三	三	三	三
卦名	乾	兑	离	震	巽	坎	艮	坤
卦名的意义或性质	健 帝,君	悦 兑为泽, 泽为穴也 ^①	丽 明也	动 苍龙 ^② 木 ^③	人 躁(急行), 金 ^④	陷 坎:穴也 泛坎陷: 高下也 ^⑤ 隤也,壤 也,水 ^⑥	止 生地 ^⑦	顺 阴性 ^⑧
自然界之合	天	泽	火	雷	风	山	地	地
天文之合								
人身之合	首	口	目	足	股	月	手	地
禽兽之合	马	羊	雉	龙	鸡	耳	狗	腹
色之合	大赤			苍色 ^⑧	白			牛
家之合	父	少女	中女	长男	长女	中男	少男	母
四方	南	北	东	西				
四季	夏	冬	春	秋				
五行 ^⑨	火	水	木	金				
四象	老阳	少阴	少阴	少阳				

注:①《韵会》。②朱震注《汉上易集》,又邓氏注《周礼疏汉》。③朱震注《汉上易集传》。④《说文》。⑤宋本《大广益会玉篇》。⑥《周易·说卦》程氏易传。⑦《周易上经坤卦本义》。⑧朱震注《御纂周易折中》,又孔颖达注。⑨五行土,应居中央,故未能表示于此。

互合定。可于下述第二节中国古代天文中，看出此合定之适当。

第一节 八卦与日、月、地及五星之合定

此节之目的，仅在阐述星卦之合定。因吾人最初仅据《周易·说卦传》伏羲八卦图及各易学家所常用之日、月五星方位图(第十五图)等，已将八卦与太阳系之部分星球分别合定。如《周易·说卦传》第十一章指出：离为日，坎为月，坤为地。但基本之八卦中，尚余五卦，未合其他



据来瞿塘注《易经》

第十五图 日月五星周天图

星体。而中外古代所知之星球亦恰尚有五，于是令我自问，八卦中之三卦既可合太阳系之日、月、地，则同一系统所余之五卦，未尝不可合定同一太阳系尚有之五星？而此五星即吾国一向称之金，木，水，火，土。易学家亦常以此五星表示于第十五图。由此更使我想及以第七图之伏羲卦位与此图相对照，以期决定五卦与五星之合定。因此图亦可如第七图之分东南为阳部，西北为阴部，则此图阳部所有之木、火、土（土虽

居中，但属夏季，且火属夏，故土仍可与火同居而左之）三星恰与第七图阳部所余之震、兑、乾三卦处于同一部位，故可依照两图次序将震卦合木星，兑卦合火星，乾卦合土星，又此图阴部所有之金、水二星恰与第七图阴部所余之巽、艮二卦处于同一部位，故仍可依次将巽卦合金星，艮卦合水星。

星卦合定之如此确定，虽似简单，但属创举。以此确定可得到本书最后两章之一切证明。又经多方研究，发现中国古代天文之许多资料，均可借用以作同样之星卦合定。故特于此章举出，以供参考。至所举资料中，或有如岁星为木之精，青帝之子；土星为天子之星，其兽为黄龙等，以各人立场或观点之不同，当不免有人认为荒谬之谈。但本书均置之不问，因该资料既能历代相传，则至少应有历史上之价值，或有符合

事实之可能。且本书所举星卦合定之能否存在，实非根据于此，或借证于彼，唯以本书最后两章所述八卦宇宙论与现代天文数量及性质之各种印证为转移。其他任何不切合本题之辩论，均对本书之结果毫无损益也。

第二节 中国古代天文

在古代，中国已从事天文研究。如历代帝王之注意日、月、星辰之行动，并采用其可能得到之仪器，从事观测。下列所引之古代文件，足证吾国祖先在天文方面已有相当广泛之认识。

今即就此类认识，选择几点，以供上文所决定星卦合定之参考。所引资料，除重在有关下述之日、月、地及金、木、水、火、土五星外，同时亦涉及吾国过去尚知其他四星之“四隅”星。因此类星球，亦为本书所需要。至其来源，则以有关吾国古代天文记载之经史、名著或五行论说等为根据。

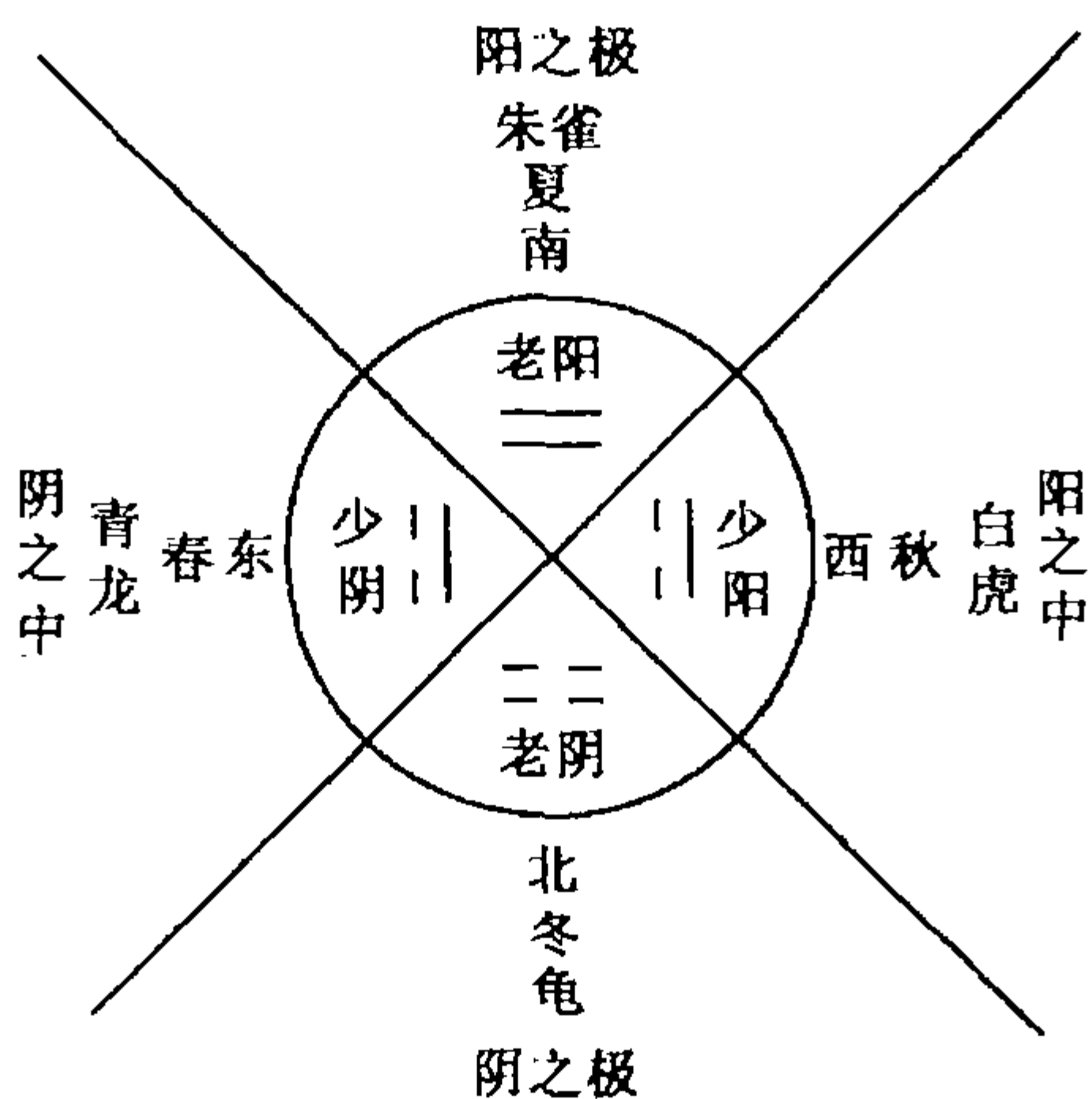
（甲）中国古代天文之天体区分

中国最古之天体区分，系分四部，以应春夏秋冬四季及东南西北四方，每部各应一大宿。如《尔雅注疏》：“以四方皆各有七宿，并各成一形。东方成龙形，西方成虎形，皆南首而北尾。南方成鸟形，北方成龟形，皆西首而东尾”。因此天之东方名青龙，北方名黑龟，西方名白虎，南方名朱雀。又东方合春，北方合冬，西方合秋，南方合夏。

朱熹说：“龙者阳之中，虎者阴之中，雀者阳之极，龟者阴之极”^①。如是则此种区分，恰与伏羲八卦第七及第十四图相同。只须将朱熹之中阳及中阴互换地位，则中阳合十四图之少阳，中阴合十四图之少阴，极阳合其老阳，极阴合其老阴，以致天体四方之性全与八卦四正之性相吻合。至中阳及中阴，所以必须对换地位而始能得此吻合者，因第十四图之少阴少阳，是根据第五图之四象而排列，至朱熹之中阴及中阳，是以卦之分部而论。总之，此可证明上述伏羲八卦之四正方可合天体之

^① 见《礼记·曲礼》注。

四正方也。今即本此理由列为第十六图。



第十六图 八卦之四正合天体之四方

(乙) 中国古代天文之七政

至少在公元前 1697 年以前(中国现行农历之开始),吾国即已认识五行星:岁星、荧星、填星、辰星及太白星,分别代表木、火、土、金、水五行,故后世乃简称为木、火、土、金、水五星^①。如加上日、月即成《尚书》所称之七政。姑无论吾国古人考察此等星球运行所用之器具如何,但须注意者,考察之结果已很富

科学性。仅就可靠证载为据,亦知吾国至少在前汉时,对于五星之会合周期,已有很详密的认识。例如班固在《前汉书》所述,已可概见。今列如下第四表。

第四表 金木水火土五星会合周期

五星古名	岁星	荧惑	填星	辰星	太白
以五行而得之名	木	火	土	金	水
周期	398 日 5163102	780 日 15689700	377 日 18032625	115 日 122029605	584 日 1295352

据班固《前汉书》第二十一卷

中国天文学家,曾在各时代继续核正这些周期数字,但修正均无关紧要^②。

关于行星之来源,可举《春秋说解题辞》来看:“星,阳精之荣也,阳精为日,日分为星,故其星字为‘日’下‘生’也”。此即指明星自日而生出也。可见中国古人与现代天文家,对于太阳系行星起源之意见,竟有完全吻合之处。另外一个持相似看法的是京房,他说:“月与星辰阴者也,有形无

^① 中国天文及五行之说,向以辰星属水,太白属金。但根据本书第三、四章之证明,则辰星应属金,太白应属水。故从此处起,均已改正。

^② 见自汉以来之历代年鉴。

光,日照之乃有光”^①。

在五星的会合周期以外,吾国古人对于七政,已考得许多个别的特性。为要将某卦合成某星,必须比较星与卦之性质。今根据中国古代书籍,先将星球性质,简单举出如下,然后再与卦之性质相比较。

日,淮南子:积阳之热气生火,火为日^②。月,淮南子:积阴之寒气生水,水为月,月者太阴之精,以之配日^③,河图帝览嬉及天官书等:月者金之精也^④。

木星,中国古名岁星。石申:岁星木之精也,位在东方,青帝之子^⑤。《春秋纬》:岁星东方青龙之宿^⑥,又淮南子亦执有上述相类之说。

火星,中国古名荧惑。黄帝占:荧惑一名赤星^⑦。《广雅》:荧惑火宿也。淮南子:其兽为朱雀。《史记》:其位南,其季夏。土星,中国古名填星。荆州占:其行岁填一宿,故名填星^⑧。淮南子:其兽为黄龙,中央土也。史记天官书:填为天子之星也。司马贞:为黄帝所居^⑨。史记:此星主季夏而属土。

金星,中国古名为辰星,即时候之星。史记:此星位西而季秋。淮南子:合白虎。前汉书:属金。

水星,中国古名为太白,因其体大而色白也^⑩。又有其他名称见《广雅》及《诗经》:晨在东方为启明,夕在西方为长庚。淮南子:此星为玄武,位北,主冬而属水。

依本书最后两章之科学确证,特再于此注明:辰星之属水与太白之属金,应互相交换。无论根据现代天文对于金、水二星之数量或性质(参看本书第三章第一节之金、水两星特性)考察,均应以辰星属金,太白属水。如是则彼此所属之季候,性质,颜色,动物等项均应交换。想此错误,也许来自中国古代天文,也许由于最初的抄录或刊印,更或尚有其他未知的原因为。为便于读者了解起见,已将此错误从上述七政一节及第四表起,逐处加了修正。此处,暂将中国天文与现代天文两相比较,来证明此项修正之有根据,决非随意造作以强合本书之印证。此根据,将明朝律历家朱载堉所给

① 《尔雅》刑注。

② 《淮南子浅释》。

③ 《晋书·天文志》。

④⑤⑥⑦⑧⑩ 《大唐开元占经》。

⑨ 《史记》。

金、水二星之运行周期与近代天文资料相比较,遂显然可见。其比较如下:

据朱载堉^①:

金星之运行周期=60日,1975

水星之运行周期=253日,7497

据现代天文资料^②:

水银星(Mercurie)之运行周期=87日,969256

爱神星(Venus)之运行周期=224日,70080

由此可以见金星之数与水银星之数相近,而稍有不足,水星之数则与爱神星之数相近,而稍有所余。倘若取其所余,以补其不足,则其更加明显。水星较爱神星所余之数为253日,7497—224日,70080=29日,0489。以此所余之数,加于金星之数,则得金星受补充后之数:60日,1975+29日,0489=89日,2464。以这金星最后之数,与水银星之数相较,则相差无几,且同时使水星与爱神星之数完全相等。

今再将第四表所列汉代五星之会合周期,与欧美现代所知者作比较,列成第五表,则见彼此所得之数,实很相近。

为表明这种符合的程度,特将其相对差列出,而知其极微。因其最大之差额,尚未超过0.65%。故可以证明我国古人在前汉(公元前206年)或较前汉更古的时代,对于五行星认识已相当的正确。由此可以断定岁星即木星,荧惑即火星,填星即土星,辰星即金星,太白即水星。

第五表 中国古代天文与现代天文的会合周期之比较

行星名	中文	木	火	土	金	水
	西文	Jupiter	Mars	Saturne	Mercure	Venus
周期	(1)	398i日88	779i日64	378i日09	115i日88	583i日92
	(2)	398i日 5163102	780i日 15689700	377i日 18032625	115i日 122028605	584i日 1295352
(1)与(2)周期之相对差		0.00091	-0.00028	0.0024	0.0065	-0.00036

注:(1)据巴黎经度局《年鉴》(1939)。

(2)据班固《前汉书》第二十一卷。

① 朱载堉《律历融通》。

② 巴黎经度局《年鉴》(1939)。

但可疑者，吾国古人，何以时而将日、月与五星同等待遇而称七政，时而又将日、月除外而只言五星？依照拙见，此问题惟有以八卦原理证诸现代天文之结果始能解释。在下章即可看出，应将日、月及地球与五星合成太阳系整个一组之八个成员。虽然如此，日、月仍有其不同之特点，故又可例外也。

（丙）中国古代天文之四隅星

我国古人或许尚知其他四星。因七政之外，徐发圃臣曾在其《天原历理三书》(1682)中，提及另外还有四星，名为“四隅星”。每星各专有其名称，方位及有关之性质。

第一个名为“盗星”，位于西南。

第二个名为“种陵”，位于东南。

第三个名为“天狗”，位于西北。

第四个名为“女帛”，位于东北。

其天文方面之性质，则远不及有关七政之记载。

如日、月除外，专就五星论，再加上四隅星，则共得九星。这星共有九，并只有九的可能，或尚可引屈原之说为参考，因其所著《楚辞》中，曾有“九重天”之说。此说在中国现今，尚成一种民间极普通的传说，而其来源亦很古远。其所称天之重者，想系指每一行星轨道所占周围区域。然则天有九重之称，应恰合星有九颗之说。且据本书结论，除日、月、地外，亦应只有九星。四隅星之论证，似非完备，故很难使其与欧美所知行星，有对“七政”那样的相合，但可暂将它们与现代所知之三王星相合如下：

盗星=天王星

种陵=冥王星

天狗=海王星

女帛=?

因为尚差一行星可与最后之女帛星相合，故可假设还有另一尚未发现之行星。此假设或许被认为太武断，因为此假设原本来自生物学及哲学等之根据。限于篇幅，未能在此详述。但在本书最后两章，以卦理同现代天文互相证实的数字结果来看，则知该假设之非常有理而又符合事实。

第三节 八卦及四双卦与全太阳系主要星球之合定

为要根据上述卦与星球之性质,说明八卦能与七政及地球合定,四双卦能与三王星及尚待发现之第四王星合定,兹将各卦与各星之相似或相合做比较。

(甲) 初期八卦与七政和地球之合定

除《易经》所指明之离为日,坎为月,坤为地之外,其余之合定,则照第三表所列其他五卦之性质与上节所述其他五颗行星之性质相比较,当可见:

乾为土星。因乾为天,为帝,属夏季,而土星乃为天子之星,居黄帝之位,旺于夏之末月。乾卦与土星之性质均彼此相当,故很合理的将乾卦合定土星。

兑为火星。因兑属南方,火行,季夏,而火星亦属南方、夏季与火行。

震为木星。因震为苍龙,位东方,属木,季春,而木星乃为青龙之居,木之精,属东方与春季。

巽为金星。因巽为白色,位西方,属金,季秋,而金星乃为白虎,位西方,属金行与秋季。

艮为水星。因艮列于北方,属水,主冬,而水星亦居北,合水,季冬。

由是,则很自然地将七政和地球与八个单卦相合。如照八卦理由,则此初期八位星球系,即为大宇宙初期的整个一组。今以卦序为次序,将前面所举之星卦合定,同列于第六表。

第六表 七政及地球因卦而分成阴阳两部

部别	星球名	卦名	卦序
阳	土	乾	一
	火	兑	二
	日	离	三
	木	震	四
阴	金	巽	五
	月	坎	六
	水	艮	七
	地	坤	八

此表中土、火、日、木四星列在阳部，而金、月、水、地四星列在阴部。地之列入阴部，系据《周易》坤卦本义。此区分恰与司马迁^①及朱震^②对于七政之分类完全吻合。足证星球以性质而论，确有合卦名之理，决非偶然也。

(乙) 后期四双卦与四隅星即现代四王星之合定

关于将卦分属于四隅星，等于在确定四隅星与现代行星之合定。今有一简略之法，可供应用。此法即排列四隅星之位置，恰与四隅母卦之地位相同(请参考第十二图)，由此即可将它们分属于四个子卦，即：

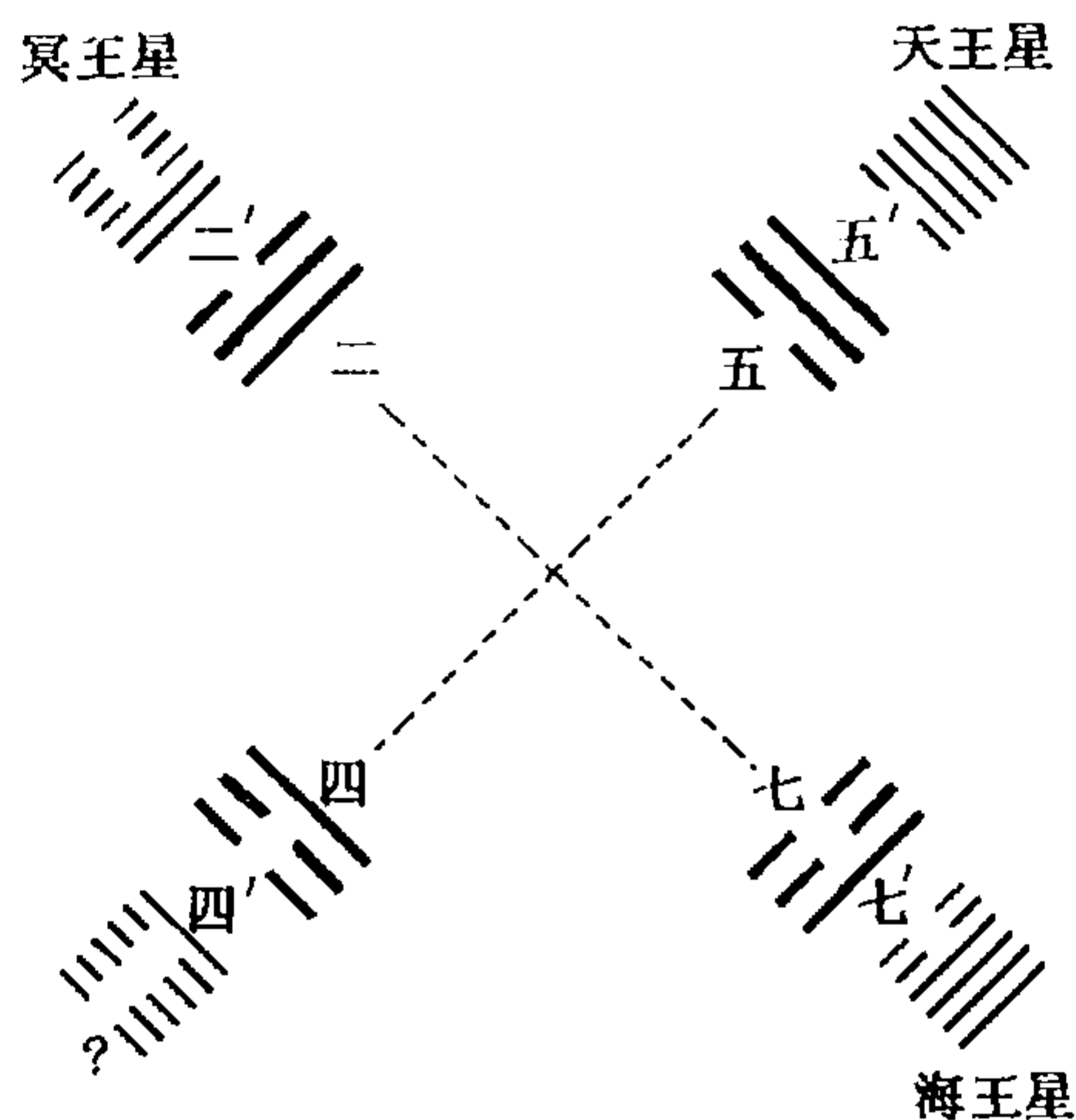
临卦二' = 种陵 = 冥王星，

复卦四' = 女帛 = ?，

姤卦五' = 盗星 = 天王星，

遯卦七' = 天狗 = 海王星^③，

此四卦表示为第十七图，此图可名为完整的乙组。在此章所应注意者，即太阳系之七政与地球及四隅星，全体均用卦系代表出来。各星各卦之个别合定，则以第七表摘要列出。



第十七图 完整的乙组卦与其四子卦之合四王星

① 见《史记·天官书》。

② 见《汉上易集传》。

③ 此处之四双卦及下文之泰、否二双卦之采用，均有感于道家及杨甲等对它们之特别注意。在六十四卦中，只有这几卦被杨甲在其大著《六经通考·周易》中，特别加以表示和讨论，并认为其重要有如其他双卦之产生者。

第七表 全太阳系主要星球之合定

星卦总数	共十二星球及十二卦											
初后两期	初期八单卦								后期四双卦			
部 别	阳				阴				阳		阴	
卦 序	一	二	三	四	五	六	七	八	二'	四'	五'	七'
星 名	土	火	日	木	金	月	水	地	冥王	?	天王	海王
星球符号	♁	♂	☉	♃	♁	♁	♁	♁	♁	♁	♁	♁

结 论

我们在本书第三及第四章中，已将八卦宇宙论与现代天文之各项吻合，表明尽致。但为易于明瞭全书论述之精神，特再将上述所有主要结论，综述于下。

(1) 八卦宇宙学理与现代天文事实，互相吻合。

(2) 木王星必然存在之推定及其三种恒数之算定：运行平均速度约为 2 公里/秒(或小于 2 大于 1)；以水为单位的平均密度约为 0.5；对日平均距离约为 73 至 74 亿公里。以上三种恒数之准确程度纯以所根据之各专家所发表的星球恒数的准确程度为转移。

(3) 木王星应为完成太阳系的最后一颗主要星球。

(4) 太阳系应只有十二主要星球(含日、月、地)。

(5) 太阳系十二主要星球之运行平均速度总和应为 198 公里/秒。

(6) 太阳系十二主要星球之平均密度总和应为 35.2(水为单位)。

(7) 八卦宇宙论，既非地球中心说，亦非太阳中心说，更非人类中心说，乃纯以太极为中心而已。

上述结论乃由吾国古代伏羲文王和若干哲人之深澈思想与现代欧美若干科学家之精进研究互相印证而来，二者不可缺一。故吾人应于此特对他们敬谢。八卦宇宙学理固因科学而得完美之证实，但科学之对于宇宙，特如太阳系，亦以卦理而有更深切完整之认识。科学可以证实卦理，卦理亦可补充科学，且同时又可反证天文数字之正确。故可谓八卦宇宙学理与现代天文事实，乃互相解释，互相阐明，互相确定。

八卦宇宙论之应用范围甚广，吾人仅以本书用于天体方面，作为其他研究之张本。个人学浅力微，甚望中外高明或多事发挥，或多于正误，个人均感谢无限。

【附录】

法国天文界权威对本书之意见(摘译)

巴黎大学哲学系主任教授兼论文审查主席爱米尔卜勒野先生(1941年2月)称：“我对于刘子华先生在巴黎大学所提之论文，非常尊重。他费了许多考证与灵巧，来阐明近代科学与中国古代单凭直觉而构成之科学，有深奥的符合。其结果之最饶兴趣者，在以精确之计算为证明。且此论文是一种极为稀有之试验，值得世人注意。因它指出人类思想，乃同归而殊途，一致而百虑也。”

巴黎天文台台长，法兰西科学博学院院员，巴黎大学教授爱斯克郎恭先生(1942年2月)称：

“我可以向社会保证刘子华先生关于八卦宇宙论一文确是一篇重要著作。以此书研究之困难，必须应用很多方法，煞费苦心，方能得其内容科学与历史宝贵的文献。”

法国补尔日天文台台长摩尔先生(1941年3月)表示：“我们应向刘子华先生所提出之博士论文高声道贺，以其耐久而深刻之研究，为我们指出中国古圣先哲之宇宙科学和我们最近四个世纪中经过若干代学者之极大辛苦而获得之结果，如何竟能互相吻合。”

摩尔先生又一私函谓：“寄来贵作，其所以迟迟未向阁下道谢者，因我欲对阁下博士论文获得一种深澈之认识。我所以读完贵著，未遗一行，我很直爽地对你说，贵著令我极感兴趣。阁下是否得知我对于法老(Pharaoh 古埃及君王尊称)之著作的看法？内中有些意见令我想及：加尔德汉(choldeen)人当与贵国古圣实有相类似之直觉也。……”

后 记

本书能够出版，首先得感谢原北京国防科委主任张震寰将军的鼎力

支持,拨款相助,以及杨超书记,张秀熟老、安发孝部长和我单位等的帮助,在此一并致以衷心的感谢。

我之所以能预测出太阳系必然存在“第十颗行星”完全应该归功于中国独具特色的“八卦”科学原理,正如李约瑟博士所说:“八卦是东方科技史上一颗闪闪发光的明珠”。

拙著的科学价值如何,广大读者自会剖析,群众是检验真理的试金石。

本著由法文译成中文的目的,是想将自己在法国取得的科学荣誉和成果奉献给自己的国家,让大家共同分享光荣。

为适应我国的文明习惯,没有采取直译,基本上按中文风格整理,且有些地方作了少量的增删。

本著享有“国际版权”。今后不管任何国家翻译任何文字,均必须以我法文原著《八卦宇宙论与现代天文》为准,以便保持其历史原貌,否则当以损害我原著的“完整性”或侵犯版权行为追究法律责任。

其次得感谢我的夫人曾宇裳女士,她随我三十余载,为我的学术能让国内人士理解,使祖国传统文化发扬光大,“古为今用”,她呕心沥血,奔走各地向有关方面和记者反映呼吁,从1981年起才逐渐扩大我的学术影响,从而引起许多学者的关注,她助理我学术事业,常常废寝忘食,通宵达旦。

刘子华

1989年11月12日

蔡尚思论《易经》

目 次

著者简介	506
我对于《周易》的看法	507
周易思想要论	508
自序	508
一 导言	510
1. 《易经》与《易传》	511
2. 《易》有四种含义	513
3. 《易》有四个基本观念	514
4. 易学派与易学史	514
5. 《易传》与《老子》是两个思想体系	517
6. 《易传》与其他各家的异同	518
六 《易传》成为儒家礼教性重要经典之一	518
1. 天人合一	519
附 本节参考	521
一、古代的儒家言——三正、三顺、三纲	521
二、近现代的新儒家言——儒家无三纲、孔子 无一切分别说	522
2. 伦理政治合一	522
3. 男国女家的分治	524
4. 《周易》经传的缺乏理性问题	525
5. 《周易》经传主要不是变革问题	527

著者简介

蔡尚思,1905年生。福建德化人。1925年起先后入孔教大学研究科、北京大学研究所研究。他以南京国学图书馆为自己的最高学府。1929年起历任大夏、复旦等七所高等院校教授,沪江、复旦二大学副校长,历史系、中国思想文化史研究室主任,国务院古籍整理出版规划小组哲学顾问、孙中山研究学会、中国史学会、全国宗教学学会理事,中国哲学史学会、中国现代史学会顾问、武夷山朱熹研究中心名誉理事长等职。治学以古典文学为基础,史哲结合为专业,中国思想文化为重点。著述有《中国思想研究法》《中国历史新研究法》《中国传统思想总批判》正补编、《中国文化史要论》《孔子思想体系》《王船山思想体系》《中国古代学术思想史论》《中国近现代学术思想史论》《中国礼教思想史》《周易思想要论》等二十多部文章三百多篇。

我对于《周易》的看法

· 蔡尚思 ·

我从二十年代开始学习《周易》，查读三百多种关于《周易》的著作，直到去年在“周易热”极其浓厚的空气中写成《周易思想概论》一稿约二十万字，但因其中多是依据前人考据性、校勘性、训诂性的解释，不免人云亦云，终于删存有自己见解的五万字，改名为《周易思想要论》，其内容要点如下：

一、从《易经》到《易传》，是从宗教迷信书变成哲学礼教书，这既是孔子的大功，而礼教流毒到二千多年之久，也是孔子的大过。

二、《易》不止变易、不易、易简三种含义，而“日月为易”一说，是可信从的，在古代有《说文》引秘书，郑玄对《易》的解释，东吴虞翻《易注》引《参同契》之后，如陆德明、《康熙字典》、孙星衍、章学诚等均引其说；如卢芳林、叶配中、刘师培、于省吾等均有所说明。

三、就一部易学史来看，约可划分为两个阶段：古代有关《周易》著作，无论术数、形象、义理、史事等派，多属于内部的中国式的分歧；只有到了近现代，除了还有些人采用旧传统的各派之外，如《易》是生殖器崇拜、《易》是唯物辩证法、《易》是科学的科学、《易》是百科全书、《易》是革命的大著作等说，才跳出了旧传统范围之外，其中有是有非，可也越来越成问题了。

四、《周易》是有中心卦爻的，其中心卦爻是乾、坤、咸、泰四卦，尤其是咸、泰二卦，我有较详细的论述。

五、《易传》可能是孔子口授，由其弟子记录，后儒增订，终于成为儒家礼教性重要经典之一，它是天人合一、政治伦理合一、经传都缺乏理性问题，都存在很难了解的许多问题，《周易》主要不是变革问题。近现代新儒家与变相的新儒家故事避而不谈，是怕会不利于尊孔的，这就未免不实事求是了！

1991年9月写于复旦大学

周易思想要论^①

自序

在我所读到的《易》学著述中，拙著似乎不失为最多讲老实话的一本小书。

我研究《周易》，是有主要原则的：

一、只知追求真理，没有包括鬼神与圣人等等的迷信。

二、不敢自夸，不懂装懂。没有把握，宁愿不说。

三、觉得歌颂《周易》重要性者太多，真能说出其所以然者太少，尤其是讲《周易》与西洋近现代的自然科学相符合者，都未提出很可靠的具体证据。

四、在中国最古代的著作中，我以为与其宣传《周易》的科学，倒不如宣传《墨经》的科学。中国科学著作的祖宗是《墨经》，不是《易经》。我们得生活在这个新时代，不要再来封建王朝尊经反子、尊孔反墨那一老套了！

五、我根本不相信世界上有一本小书，真能“广大悉备”而无所不包；如果要认为2000多年前已经出了“百科全书”，那就太缺乏常识，太不可思议了！

六、古来大谈《周易》者，对八卦、六十四卦，往往不免主次轻重不分，甚至有颠倒者，这就亟须纠正一下了！

七、古来论述《周易》（包括训诂、考证、校勘等等）的书多到几千种，谁也无法尽读，读也似懂不懂，不会有多少益处。其中比较重要的著作，我虽然也读过不少，却尚未发现一部可以令人完全信服的。

^① 原书1991年5月由湖南教育出版社出版，收入本书时经作者作了订正。

八、有些人认为如不承认《周易》的一切关系,不肯定《易传》出于孔子手笔,就是民族文化虚无主义者。我的看法不同:如果一定要说民族文化虚无主义的话,那么只知《周易》一书的重要而不知其他许多书的重要与只知尊孔而不知其他许多家的可尊者,那才真正是一种民族文化虚无主义的表现。因为民族文化遗产是包括《周易》以外的许多重要著作与孔子以外的许多重要学派的。秦始皇只尊法家而要禁止其他各家,汉武帝只尊儒家而要禁止其他各家(实是阳儒阴法或儒法分工合作),近代也有许多孔教孔学团体,只要孔子儒家而不要更有价值的他家,都是不自知其为民族文化虚无主义者。以自己的民族文化虚无主义而斥他人为民族文化虚无主义,是否公平呢?

九、由于汉武帝以后的朝野对《周易》一书,只有夸大的宣扬,以致造成人云亦云、陈陈相因的局面,而没有一书敢于指出其错误,展开一场争鸣,使它能够在前进一大步。现今的“《周易》热”,更是前古所未有的,我们只能听见一片莫名其妙的歌颂声,这对中国文化界学术界思想界来说,实是不幸而不是大幸,是缺点而不是优点。《周易》是儒家重要经典之一,但孔子在近代还被许多人批判,而《周易》却一直是神圣不可侵犯的。这个问题真不免令人感慨!

十、《周易》由《易经》的迷信书变成《易传》的哲理书,孔子立了大功,这是不可否认的。可也要知道,孔子是为了找等级礼教的理论根据而大研究《易经》的。如以阴阳、乾坤、天地、日月等为贵男贱女、贵君贱臣、贵父贱子、贵君子贱小人等的根据。这样,等级礼教便成为天经地义、万古不易的真理了。戴震只知理学家的以理杀人,甚于以法杀人,而不知儒家的以礼杀人甚于以法杀人,理仍然是礼,这又是孔子的大过。孔子既有大功,又有大过,必须通通指出,才是比较全面地看问题。

由于上述种种原因,我对于《周易》,力主实事求是,只作要论而不作概论,只论其中心思想而不论其全部卦爻。

总之,本书以自己研究的心得为主而集合可取的各说与批评可疑的各说,有必要有把握的就多说,没有必要没有把握的就不说,同时也不自以为是,特就所见到的各书中选出较有代表性的一小部分参考书,让各家都出来争鸣,也让读者加以比较。

承顾廷龙同志的特别关照和复旦大学图书馆几位同志的共同帮忙,

才得在上海图书馆各处与复旦大学图书馆查阅所藏关于《周易》的图书；胡道静同志又为本书校阅并作《读后记》，我一并在此表示特别谢意！

蔡尚思 1990年5月写于上海复旦大学

一 导 言

要论不是概论、全论，而是就其重点来作通俗解释的。对某些爻辞卦辞，我不敢强解，孔子说：“知之为知之，不知为不知，是知也。”“君子于其所不知，盖缺如也。”路德说：“吾知其所知，而不知其所不知。”（《桧梓馆文集·造化》）我正是坚持这种态度的。再则本书，不是每卦每爻的解释字句，避免与古来注家的重复与雷同。原稿很长，最后作废。

我做中学生时期，曾向德化甘为节前辈请教《周易》，据说：他对《周易》读得烂熟，独能用《周易》中的文句写成一篇文章而得中了科举。我又听说永春的郭某一生专研《周易》，曾拟从他学《易》，因去北京求师而未实现。南昌李翊灼先生（证刚）在北京大学研究所任哲学导师，他是很注重《周易》的一个学者，有一个连城青年罗某在某大学求学，特从李先生治《易》，他除易学外无他爱好，谈起《易经》来，真是滔滔不绝。我也从李先生兼治《周易》，而苦无法完全读通古来关于《周易》的许多著作。曾于1928年写成《周易哲学》一篇初稿，附在《孔子哲学之真面目》一书出版。有一个福州人把此书拿去给戴季陶看，戴看见我据王弼之说画出的人体，从旧礼教的观点出发，颇不以为然。而太虚法师在厦门大学看到，却很肯定我，当时已有人说：“《周易》这本经书，说好懂也算得好懂，说不好懂，也真不好懂。半懂半不懂，就这样糊里糊涂地度过了2000多年，它简直是一个大谜。可是话又说回来了，妙就妙在这个谜，越谜越要想猜，猜得对不对，那就只有天晓得了。”我听见，觉得这些话很值得深思。中国近代出了被公认的三位国学大师章太炎、王国维、梁启超，他们都没有易学著作，尤其是章太炎自认“余少尝遍治群经，独不敢言《易》。”（《周易易解序》）大概也是这个缘故吧！我也同意皮锡瑞所说：“说《易》之书最多，可取者少。”（《经学通论》）《系辞上》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶。……成天下之亹亹者莫大乎蓍龟。是故天生神物，圣人

则之。”《易》的占卜同佛教的密宗、道教的神仙、地理先生的风水、算命先生的八字之类，都很神秘，无法使今后科学家和科学化的社会科学家真正理解。冯友兰先生说：“近人对于《周易》的研究，有了新的正确的方向，这便是剥去后人所加于卦辞、爻辞的神秘主义的外衣，揭露它们的本来面目。”（《中国哲学史史料学初稿》）我正是试图做一个剥去前人所加于《易》的神秘主义的外衣者。“知之”部分就大胆说出；“不知”部分就决不敢穿凿附会，无中生有。

60多年过去了！现在国中大研《周易》的专家都在埋头编著关于《周易》的大著作，包括《周易》全解与《易学史》。几位专家对《易》的看法不尽相同，我和几位专家又不尽相同，这是好现象。他们一定会对我有所指正，我就乘此机会来向他们及其他《周易》专家请教吧！

高亨先生主张“离传解经”，反对历代学者“以传解经”。黄寿祺先生却仍主张“以《易传》为解经的首要依据。”（《周易译注》）我以为：与其用汉以后易学家的解释，倒不如用最早的《易传》解释《易经》。可是《易经》与《易传》二者有大不同之处，即《易经》太简单，很不可知；《易传》有说明，较易了解。《易经》只是卜筮书，《易传》多是礼教书。因此，我治《周易》就偏重《易传》而不偏重《易经》了。

我认为研究《周易》，须先了解的约有下列各个问题：

1. 《易经》与《易传》

《周易》一书分为《易经》《易传》两部分。《易经》由卦象、卦辞、爻辞组成。卦象是阴阳两爻代表两个符号，首先构成乾坤两卦，其他各卦都是由这两卦演变出来的。卦象不是辞。卦、爻都有辞。张舜徽先生介绍得很清楚：

开卷是乾卦，即以乾卦为例：乾卦本来只有三横画，其形为“三”，是八卦中的一个，后来再叠上三横画，其形为“☰”，便成为六十四卦中的一个。那一横一横的叫做“爻”，每卦有六爻。爻分阳爻“—”和阴爻“--”。乾卦六爻都是阳，坤卦六爻都是阴，其余都是阴阳相杂。乾卦下面第一句话：“乾，元亨利贞。”后人称为“卦辞”。下面继着说：

“初九，潜龙勿用；九二、……九三、……九四、……九五、……上九……”，后人称为“爻辞”，说明每爻的意义。所谓“初”，是从下面第一爻数起的；所谓“上”，是数到最高一爻的名词。凡阳爻都称“九”，阴爻都称“六”。如果下面第一爻是阴爻，便称“初六”；第六爻是阴爻，便称“上六”。而乾卦六爻都是阳，所以用初九、九二、九三、九四、九五、上九，来定它的爻位。其余的卦，可以类推。（《中国历史要籍介绍》）

关于八卦的作者与重为六十四卦的作者，均有伏羲、神农、夏禹等异说；此外有的认为卦辞与爻辞分别作于文王与周公（马融、陆绩等），有的认为卦辞爻辞均作于孔子（皮锡瑞），像这一类，很少实据而不足信。

《易经》也许是周文王就原始人象形兼记事之说而演出的，故名为《周易》。如《系辞下》所说：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契。”“《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德邪！当文王与纣之事邪！”司马迁也常说文王演《周易》之事。（见《史记·日者列传》与《报任安书》）

《易传》也称《易大传》，即“十翼”，《彖》、《象》、《系辞》三者均分上下，加上《文言》（只乾坤两卦有之）、《说卦》、《序卦》、《杂卦》。它先后出于战国到西汉初期，其性质与大小戴《礼记》、《孝经》相近似。可能是孔门和后儒传述孔子的一部分言论如《论语》与《荀子·大略》之类。在十翼中，以《系辞》上下及《文言》为最重要，多是孔子对《周易》的借题发挥，由门人记录而非孔子所自作，故常称“子曰”。（许多人认为《易传》是孔子作的，这就有常识上的问题了）而《说卦》《序卦》《杂卦》没有“子曰”二字，虽多出于后儒，也仍然与礼教有关，可供参考。有些人认为《说卦》、《序卦》、《杂卦》皆由后人依托附益，不足信。（《十三经概论》）我不以为然。这么一来，就由《易经》的纯属卜筮变成《易传》的寓有哲理，而哲理中尤以礼教为天经地义，永恒不易之理了。庄子指出“《春秋》以道名分”，不知《易传》也多如此。孔子晚年更多用功学《易》（《论语》所说“五十以学易”的“易”是《易》而不是“亦”，已经别人论定），据传到现在的古书来说，《荀子》算是最早对《易》有一些重要引证或正确解释者。他的《大略》、《非相》，都讲到《易》。其他许多篇所论，也与《易传》所说相符合。在先秦儒家中，荀子实是最长于论《易》者。董仲舒也明认：礼是“继天地，体阴阳”，而一切尊卑、贵贱、大小、外内、远近、新故等级都是从此而出的。（《春秋繁露·奉本》）礼的主

要是三纲，皆“取诸阴阳之道”（《春秋繁露·基义》）。单看这些便可想见孔子、荀子、董仲舒、朱熹、林兆恩（他虽是三教合一者，但以儒家三纲礼教为主要）、王船山（他是最宣扬三纲礼教者之一，著有《周易外传》、《周易内传》、《周易大象解》、《周易稗疏》、《周易考异》等书，号称长于《易》者）、戴震下至辜鸿铭（他自号汉滨读易者，著有《读易草堂文集》，直到死前还要以三纲主义抵抗三民主义）等儒家的言论都与《易传》礼教有关系。

2. 《易》有四种含义

论《易》的含义，古来只有：一、变易，二、不易，三、简易三说，其实还有四、日月合一为《易》的一说，倒很能说明问题。让我较详细地引证一下：

《说文》引秘书说：“日月为易，象阴阳也。”这已表明日月合一就是易。东吴虞翻《易注》更引《参同契》说：“字从日下月”。是说日在上、月在下，合起来就是“易”字。陆德明、《康熙字典》、孙星衍、章学诚等均引此说。卢芳林的《易学入门》有《日月为易图》，说：罗氏源长曰：“日月为易者，如篆文，日下从月也。以正文考之，日下从勿。勿，月彩之散者也。故月散于日下为易。”“☰☷☱☲取日月二字交配而成。《传》曰阴阳之义配日月。”姚配中的《周易姚氏学》持之尤力，他说：“日月为易，而不可见者见矣。”并引《说文》云：“日，实也，太阳之精不亏；月，阙也，太阴之精。”又说：“阴阳之义配日月，故易字从日月，象阴阳也。”“日月为易之义，其旨显然。”“案《礼记疏》引郑《六艺论》云：“易者阴阳之象，义与秘书说同。易兼三义，三义之著莫过日月，长短分至弦望晦朔，皆兼三义，悬象著明，莫大乎此矣。”（《周易姚氏学序》）刘师培的《经学教科书》且说：“日月为易”是“《易经》之名义”。于省吾在《周易尚氏学序言》里说：“《说文》月，阙也。……以音为训。再就形言之，古文字月作D或𠄎，正像阙形。”他用字音字形解释“易”字，比姚配中说的更加明确了。《周易今注今译》更说：“日月之谓易的定义，最为合理。‘易’字便是上日下月的象形。”《系辞下》明说：“阴阳之义配日月。”《庄子·天下篇》、《礼记·祭义》等均有《易》是讲阴阳之说。可见“易”字是象形兼会意的。自此说出，有相对地否认者，如有人说：“易”不是从“日”从“月”，而是从“日”从“勿”，“勿”即“物”。日月在物之中，即物之形象。更有绝对地否认者，如有人说：日月为易之说，出于魏伯阳、虞翻，

“易字并非从日从月两字会意，则其说为无据矣。”（《十三经概论》）总说一句话，《易》实是一部大讲“男女构精，万物化生”的阴阳配合经。

附：易从日从勿与从日从月相符合说

上下正排为“易”，音亦。

上下倒排为“昃”。

左右平排为“昃”。

以上二者，音忽，“月”韵。“勿”音“物”，“物”韵。月、物二韵相通。王念孙谓“昃、物，古通”。

《经籍纂诂》：“昃，冥也”。又《说文》“昃，尚暝也。从日勿声。”暝字有幽、晦与夜二义。是“勿”有“暝”义。月对日来说，也是暝。“易”字是日在昼的明和月在夜的暝，二者合在一起，与“易”字为日上月下，日月合一之说相符合。总之，就字形音来说，“月”为“阙”与日为圆相对。就字义来说，日是明的，月是暝的。所以“日勿为易”也可以说是同于“日月为易”的。《秘书》、《说文》、《参同契》、虞翻《易注》、《周易姚氏学》、刘师培《经学教科书》等所说，不为未见。

3. 《易》有四个基本观念

胡适在《中国哲学史大纲》说：“《易经》共有易、象、辞三个基本观念。”蒋伯潜在《十三经概论》说：“易与象为《周易》之二大基本观念。”我却根据《系辞上》而指出还有一个占。《易经》就是以用作卜筮而不在秦始皇焚书之列的。合起来说，也就叫做“易有圣人之道四焉”（两处有此语）。卜筮虽是宗教迷信的一种动作，但在中国却有很重要的作用。我幼时还亲眼看见塾师经常焚香口念文王易象在卜卦以定吉凶。

4. 易学派与易学史

古来解释《易》者，似可概括为术数、义理、形象、史事四派而不只象数、义理两派。有没有形象呢？《系辞》明说：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容。”“易者象也。象也者像也。”象首先是指阴阳、天地、日月之类：

“法象莫大乎天地”。“悬象著明莫大乎日月。”“天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也。”阴阳、天地、日月之类也就是“一阴一阳之谓道。”“道也者，一阴一阳之谓也。”阴阳之义配日月。”阴阳、天地、日月互相配合就是形象形容。乾坤两卦、阴阳二爻都是象征男女两性的生殖器崇拜。所以：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。”（《系辞下》）所谓“圣人立象以尽意”（《系辞上》），是说圣人立两性的形象以表示其意义。这个形象派不是古代的图书派，古代的图书派可以并入迷信的数理派内。

上述术数、义理、形象三派只是相对的，绝对地分开是不可能的。因为数有数之理，象有象之理，意义思想是各派的共同性的。

三派之外尚有以史事说《易》的一派，古代不说，近代也有沈竹祁、章太炎尤其是胡朴安的《周易古史观》最可为代表。

由《易经》变成《易传》，就是由原始人的生殖器崇拜变成卜筮迷信，再由卜筮迷信的宗教书变成社会伦理的礼教书。孔子改变信史实录的《鲁史》为褒善贬恶与讳、闵的《春秋》（我将另出《春秋经传思想要论——孔子与春秋》），《易传》也是孔子改变宗教迷信的《易经》为礼教理论的《易传》。这就是由《易经》变成《易传》的主要历史。

汉后解释《易经》《易传》者，细分之，可能有术数派（似可包括占卜、灾祥、讖纬及堪舆、星相等迷信）、道教派、玄学派（“三玄”）、理学（礼学）派、佛学派（如明末智旭的《周易禅解》、道盛的《金刚大易衍义》等）、形象派、史事派等等（《四库全书》认为《易》有六宗，即象数、灾祥、造化、老庄、儒理、史事，互相攻驳。《周易今注今译》认为易有十宗，即占卜、灾祥、讖纬、老庄、儒理、史事、医药、丹道、堪舆、星相。）汉郑玄等讲《易》注重数，魏王弼讲《易》反而注重理，到了南北朝，北用郑注，南用王注。宋人讲《易》，多数重理，如程颐等，少数重数，如邵雍等。无论是数是理，多是礼教家的讲《易》。但王弼有例外，因为《易》的主要代表者为王弼与程颐，虽被后人看成同属于义理一派，程颐也曾说：“学《易》须先看王弼《易注》。”其实二人却有玄学与儒学、非礼教家与礼教家的不同。程颐是礼教家，故其注释“恒”卦说：“男尊女卑，夫妇居室之常道也”。这个道就是礼。于“归妹”卦说：“男女有尊卑之序，夫妇有唱随之礼，此常理也。”（《伊川易传》）这个“理”也是“礼”。而在王弼本身，也有玄理与非玄理（形象）的不同。唐李鼎祚《周易集解》认为“王乃全释人事”。王弼《易注》高就高在非礼教家、

非玄学家部分。生活在明清之际的顾炎武《与友人论易书》说：“昔之说《易》者，无虑数千百家，仆……所见及写录唐宋之书亦有十数家，有明之人之书不与焉。然未见有过于《程传》（尚思按：此指《伊川易传》）者。”（《顾亭林诗文集》）此说得好，我们可以从它看出古来《易》的著述是很少有价值的。但其以《程传》为唯一的好书，却不大正确。顾炎武不知王弼的《易注》有些关键性的地方却远远超过了《程传》，这大概也是由于顾炎武是儒家吧！玄学家的注释儒家经书往往高于其他各家，如儒家孔颖达的《周易正义》多根据玄学家王弼之说，刘宝楠的《论语正义》多根据玄学家何晏之说，可见玄学家是起了作用而有地位的。（张载言《易》也兼用《老子》）

总之，《易传》以后 2 000 多年来出了数不尽的易学家，概括来说：汉代易学多神学化，魏晋易学多玄学化，宋明易学多理学化，近现代易学除了遵循传统的易学之外又有西洋自然科学化与百科全书化，化到现代就面目全非了！有人感慨地说：“‘易源出于孔门’流则灌于百家。……东汉以后，易学与他学糅合，实别具面目者。故汉人以之说术讖，宋人以之衍图书，今人以之谈西学，皆《易》外之《易》，所谓易外别传是也。”（袁嘉谷《讲易管窥》）又有人于 30 年代就认为许多解释《周易》者都是“自我作古，所谓牵强附会、破碎支离者，端于是乎在也。”（李果《学易丛见》）今人朱伯昆说的最好：“目前，《周易》的研究中，有一种倾向，即将《周易》的内容现代化，以此为揭开《周易》的奥秘的途径。这种研究，只能称为当代易学，即以现代的科学知识解释《周易》。……以现代的自然科学成果，解释《周易》中的义理，……如此探讨《周易》的奥秘，《周易》则成了永远不解之谜。”（《易学与中国文化》，见本书附录二）让我在这里补充一下：目前，《周易》的研究中，确有将《周易》内容现代化的倾向，除了此种现代的科学化之外，又有现代的唯物辩证法化与现代化的革命化，认为《周易》是唯物辩证法与具有革命内容。这样，《周易》的奥秘更无望有揭开之一日了。

我对前人这些感慨有不尽同的看法：第一是所谓“今人以之谈西学”一语，尚不能概括近现代人的研究《周易》。因为古代的易说尽管有很多不同，但还没有大起变化，大起变化倒是在近现代。近现代的谈易者，大约可分为下列各派：

（一）旧传统的各派易说

- (二) 易是生殖器崇拜
- (三) 易是唯物辩证法
- (四) 易是科学的科学
- (五) 易是百科全书
- (六) 易是具有革命内容的大著作
- (七) 易主要是礼教思想

各派又可概括为尊孔与非尊孔、或传统与非传统、或美化《周易》与不美化《周易》两大派别。

第二,这些演变,实是从孔门使《易经》的卜筮书变成《易传》的哲理书开始而同《易经》本身很少关系。仿前人的一句话来说,便是“孔门以之讲哲理”。

第三,在各不同的派别中,仍然可以得出其比较近真的一说,既不可同样肯定各说,也不可同样否定各说。至于是否辨别得出,那就全靠自己的立场、观点和方法了。

第四是必须知道百家争鸣,很有利于《周易》研究的向前发展。《周易》研究的时代化、学派化是历史的必然规律。谁也阻止不了的,阻止便不利于其向前发展了。向前发展总比一味迷信,千篇一律要好得多!

附:本书参考

钱基博主张“《周易》的读法,”必去四弊:一、以阴阳占验言《易》。二、以老子明《易》。三、以禅参《易》。四、以进化言《易》。

他又把古来说《易》之书分为:一、汉学。二、宋学。三、非汉非宋,如来知德、智旭等。四、通论。五、占筮。六、书不涉《易》而义有相发者,如严复译的赫胥黎《天演论》、斯宾塞尔《群学肄言》;张东荪译的柏格森《创化论》。(详见《周易解题及其读法》)

吴康把古来说《易》之书分为:一、训诂及义理,二、象数及图说,三、释例,四、章句,五、辩惑,六、考证,七、校勘,八、占筮,九、杂纂及通论,十、辑佚,十一、纬书,十二、石经,十三、三易。(详见《周易大纲》)

5. 《易传》与《老子》是两个思想体系

古来有老庄易三玄说与老易相同说,我不以为然,试略举例以明之:

老子是复原始(远古)派,孔子是复西周派。

老子是反礼教派,孔子是重礼教派。

老子是坤化主义派(此术语是暂借用刘仁航的。阮籍属老庄派,所以与儒家相反而主张母重于父)柔化主义派;孔子是乾化主义派刚化主义派。

老子是真人学派;孔子是君子学派,也被称为君子。

老子是言无派;孔子是言有派。

老子是无名派;孔子是重名派。

老子是祸福转化派,孔子是福善祸淫派。

老子是反中派,孔子是尚中派。

老子与孔子均喜谈道德,却名同而实异。

……

单这些例,就足以证明道儒二家、老孔二人思想的尖锐对立。如果一定要说二者有点近似之处,那也只有辩证法与循环论、宿命论、宇宙万物由简变繁论。我从20年代起就有这种看法,见当时编出的《中国学术大纲》。老受《易》的影响与《易》受老的影响两说都不合事实。

6. 《易传》与其他各家的异同

《易传》是儒家言的若干证明:一、以自然的天地、阴阳之类为礼教的贵贱等级的根据。二、多称“子曰”(有人统计《系辞》与《文言》中共有29个“子曰”),与《论语》、《礼记》等书相同。三、喜称“君子”,也同于《论语》等书。四、称赞“颜氏之子”,也与墨家等名同而实异。五、《易传》言仁义,道家反仁义;而墨家所言仁义,也与《易传》同名异实。如此之类,不必举原文为证了。

《周易》在先秦诸子中,只有与阴阳家相近或合流,二者均言阴阳消息。此其一。二者均主张循环论,此其二。二者均归结于仁义,此其三。但《易》只言阴阳而不言五行,与阴阳家仍然不尽同。

六 《易传》成为儒家礼教性重要经典之一

《易传》的主要思想,有:

1. 天人合一

《易传》是用自然界比拟社会,用天道比拟人道,即用上天下地,乾健坤顺比拟男贵女贱、君贵臣贱、父贵子贱、夫贵妇贱,也就是男主女从、君主臣从、父主子从、夫主妇从,以此三纲为伦常道德的大本,即以阳性刚性健性的乾、天、日等比君、父、夫等,以阴性柔性顺性的坤、地、月等比臣、子、妻等。如说:“坤道其顺乎!承天而时行。……阴虽有美含之,以从王事,弗敢成也。地道也,妻道也,臣道也,地道无成,而代有终也。”(坤卦《文言》)这也就是儒家心目中的天人合一,人本于天的合理性。荀子已经指出:“《易》之‘咸’,见夫妇。夫妇之道,不可不正也。君臣、父子之本也。咸,感也。以高下下,以男下女,柔上而刚下。聘士之义,亲迎之道,重始也。礼者,人之所履也。失所履,必颠蹶陷溺,所失微而其为乱大者礼也,礼之于正国家也,如权衡之于轻重也,如绳墨之于曲直也。故人无礼不生,事无礼不成,国家无礼不宁。”(《大略》)咸卦在《易》中是何等重要呀!这里所说的夫妇、父子、君臣,不正是孔子所说的三正,韩非所闻于儒家的三顺和董仲舒所改称的三纲么?(以上三者,均另详于后面的本节附录原文)《易传》中的《序卦》所说的“有天地然后有万物,有万物然后有男女,有男女然后有夫妇,有夫妇然后有父子,有父子然后有君臣,有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所措”,不是与荀子阐明咸卦大体相同么?从男女两性婚配开始,而后有家中的父子,从有家中的父子而后有国中的君臣,从有国中的君臣而后有各种的上下贵贱等级。所以说夫妇是“君臣父子之本”。这是事实,是科学,不容否定。不料号称长于易学的王船山竟自以为是,痛斥《序卦》所说,认为“黄帝以前,婚姻未□而父子君臣之伦,早已大定,何得以为父子君臣俱待此以成而推为人伦之本邪?况所云‘有男女然后有夫妇者,义仅自其配合而言乎?乾者万物之资始也,父吾乾也;坤者万物之资生也,母吾坤也。乾坤二十八变而后有‘咸’‘恒’,则詎可曰有夫妇然后有父子哉?……且欲取卦以象夫妇,则‘泰’‘否’,为阴阳内外之象,‘损’‘益’、‘既济’‘未济’,皆男女相谐匹之象,而奚独‘咸’‘恒’?……‘恒’与‘咸’,综义相反,如云夫妇必久,则父子、君臣、兄弟、朋友徒可暂合而终离乎?以‘咸’‘恒’拟‘乾’‘坤’,分上下经之首,无一而可

者也”。(《周易内传发例》)这真是强辞夺正理,适足表现其死抱君父主义。纲常礼教绝对不是出于先天的。以世传易学的焦循说:“古之时未有三纲六纪,民人但知其母不知其父。伏羲因夫妇正五行,始定人道。……有夫妇而后有父子,有父子而后有君臣上下,于是尊卑贵贱,品物咸亨,后顺得常,而终则有始也。五行即五伦,其先民不知夫妇之宜别,上下尊卑之有等,此命限之也。伏羲教之,无论知愚贤不肖,皆知有夫妇之别,上下之等。”(《易通释·教》)这除了“伏羲”、“命”、“皆知”之外都是正确的。

《周易姚氏学》注《序卦传》也说:“干宝曰:……此详言人至三纲六纪有自来也。人有男女阴阳之情,则自然有夫妇配合之道。有夫妇配合之道,则自然有刚柔尊卑之义,阴阳化生,血体相传,则自然有父子之亲。以父立君,以子资臣,则必有君臣之位,故有上下之序。有上下之序,则必礼以定其体,义以制其宜,明先王制作,盖取之于情者也。上经始于乾坤,有生之本也;下经始于咸恒,人道之首也。”(卷16)不仅如此,王船山断定君臣、父子之伦在男女婚姻未定以前,早就大定之说,还很自相矛盾。他忘记了自己主张“据器而道存,离器而道毁。”驳斥宋儒道先器后一说,而断定“未有弓矢而无射道,未有车马而无御道,未有牢醴璧币钟鼓管弦而无礼乐之道,则未有子而无父道,未有弟而无兄道。……故无其器则无其道,诚然之言也。”(《周易外传》卷5)王船山表面上反宋儒,而实际上却从宋儒。朱熹不是公然宣传“未有这事,先有这理,如未有君臣,已先有君臣之理,未有父子已先有父子之理……”么?朱熹、王船山在这个问题上都极其迷信礼教,同样宣传唯心主义,而未真正读通《易传》,所以比不上《序卦》说的合理!

尽管父子、君臣都从夫妇成婚生子开始,夫妇之道为“君臣父子之本”“人论之本”,而竟在社会国家中都只有君臣、父子与夫等的地位而没有女人的地位,男人是支配者,女人是被支配者,这正表明奴隶社会与封建社会都是标准的男子中心社会。

《易》的以动物与人类的两性为基础而扩大到家的父子与国的君臣二纲,刘向早就指出:“阳者,阴之长也。其在鸟则雄为阳,雌为阴,其在兽则牡为阳,牝为阴,其在民则夫为阳而妇为阴,其在家则父为阳而子为阴,其在国则君为阳而臣为阴。故阳贵而阴卑,天之道也。”(《说苑·辩物》)儒家认为人类社会的一切都有自然的阴阳为根据,所以三正、三顺、三纲是天

经地义，永不可变易的，也是最简易的大道理而必须实行的。而儒家的礼教是怎样形成的与为什么礼教必以三纲为中心，都可以从上述看出来。

但在三正、三顺、三纲中，最根本的却是君，而父与夫等都在君的附属下，都要服从于君，所以《易传》首先把君比做乾、天；而在动物中则为龙，在人类中则为大人。同时把臣、妻等比做坤、地。意思是在人间，不论臣、子、妻等一切都要绝对地忠于君。忠也是“积善之家必有余庆”；不忠也是“积不善之家必有余殃”。它特别警戒道：“臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。”《易》曰“履霜坚冰至。盖言顺也。”（坤卦《文言》）又说：“夫乾，天下之至健也；”“夫坤，天下之至顺也。”（《系辞下》）这是教君父怎样统治其臣子和臣子怎样顺从其君父的。《易》在君主一方面，实是一部帝王权术经，在臣下一方面，实是一部奴隶驯服经。无论怎样谈天道，都是归结于人事。是为人事而谈天道，不是为天道而谈人事。谈天道只是手段，谈人事才是目的。

附本节参考

一、古代的儒家言

1. 孔子的三正说

哀公向于孔子曰：大礼何如？……孔子曰：“丘闻之也：民之所由生，礼为大；非礼无以节事天地之神明也，非礼无以辨君臣上下长幼之位也，非礼无以别男女父子兄弟之亲，婚姻疏数之交也。……”公曰：“敢问为政如之何？”孔子对曰：“夫妇别，父子亲，君臣严，三者正，则庶民从之矣。”（《大戴礼记·哀公问于孔子》、《礼记·哀公问》）

2. 战国时代韩非所闻儒者的三顺说

臣之所闻曰：“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。”（《韩非子·忠孝》）

3. 西汉董仲舒的三纲说

“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道：君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功。……是故仁义制度之数，尽取之天：天为君而复露之，地为臣而持载之，阳为夫而生之，阴为妇而助之。……王道之三纲，可求于天。”（《春秋繁露·基义》）

“父者子之天也，天者父之天也，无天而生，未之有也。……天子受命于天，诸侯受命于天子。子受命于父，臣受命于君，妻受命于夫。诸所受

命者，其尊皆天也。……孔子曰：“畏天命，畏大人，畏圣人之言”。（同上，《顺命》）

4. 清代刘沅的《周易》与三纲之礼关系说

有心之感虽正，而亦不免纷纷。欲无思而无不通，则非克己复礼未易使有觉之心，皆为虚明之性也。（《周易恒解》卷三）

以“咸”为夫妇之道。……礼义莫重于三纲，三纲莫先于夫妇。二少（尚思按：此指少男少女）交而婚姻之礼成。（同上卷五）

二、近现代的新儒家言

近现代新儒家的祖师不是他人，而是梁启超，是从他作《欧游心影录》反对“五四”新文化运动开始的。

1. 梁启超的儒家无三纲说

后世动谓儒家言三纲，非也。儒家只有五伦，并无三纲。……同情心先从最亲近者发起，是之谓伦理。凡伦理必有差等。“于所厚者薄，无所不薄也。”（《孟子》）故先务厚其所不得不厚者焉；于是乎有所谓“亲亲之杀，尊贤之等。”（《中庸》）……此环距之差别相，实即所以表现同类意识觉醒之次第及其程度。墨家不承认之，儒家则承认之且利用之，此两宗之最大异点也。（《先秦政治思想史》）

2. 钱穆有孔子无一切分别说

孔子思想，在世界人类各项大思想中有其一份独特之地位与性格，此一层，我们当首先认取。……孔子思想，乃针对世界全人类，无古无今，无地域之隔阂，无种族，无国界，无老无幼，无男无女，无智愚，无贵贱贫富，无种种职业阶级，无一切分别而设教，在此方面，孔子极似一大教主。……

人类观念，本可有种种分歧，乃至于种种对立，但融入孔子思想中，则无不可达于圆通而合一，……天人合一，融为一体；……心物合一，融为一体；……群己合一，又自融为一体；……自由与规律之二者，又自合一，融为一体；……其他人类各项观念与各项思想之分歧与对立，就孔子思想言，乃无不可以交融合一。（《孔子与论语》第十四篇，《近四十年来孔子研究论文选编》转载）

2. 伦理政治合一

孔子与儒家的理想人，最高的是圣人，最经常称赞的是君子。如果根

据他们对政治上最高的人称为天子(《荀子·君子》说:“天子也者……尊无上矣”),“天子”就是“天之子”,《春秋谷梁传》说:“为天下主者天也,继天者君也。”《春秋繁露》也说:“王者亦天之子也。”“天子者则天之子也。”于是王(天子)之子称为王子,诸侯之子称为公子,嫡而传世者称为世子。“天之子”就是“君”,那么“君子”虽非君之子也就“等于君之子”了。天子以天为标准(其实是以自己为标准),天子替天行道;君子以君为标准,代君行道。道德上的是非主要是以政治上的是非为是非的。君子主要也就是以君的是非为是非了。引申之,凡统治者都得称为君子。荀子说得好:“圣也者尽伦者也;王也者尽制者也。两尽者,足以为天下极矣。故学者以圣王为师,案以圣王为法。”(《解蔽》)这是明认“学者以圣王为师,”而不是圣王以学者为师的。孔子不例外,也是以君为师而不是君以孔子为师的。所以孔子主张“天无二日,土无二王,”而其行动是“事君尽礼”。后之儒者便无一不学孔子的榜样,如孟子斥“无君”为“禽兽”,荀子的隆礼尊君,董仲舒的以君为臣纲。历代王朝也是为了使臣民都忠君而尊孔,尊孔而不尊墨、道等家,决不是没有主要原因的。胡朴安《周易古史观》有时说“君子,酋长之类”(上海古籍出版本),有时说“君子即严君”(同上本)不确。宋祚胤《周易新论》认为君子是指高级奴隶主和一般奴隶主,“《周易》的大人都指周王。”此说近是。

所有儒家著作,凡称为君子的,无一不是忠君而知礼的。

据焦循统计,“经文称君子小人者六,单称君子者十四,单称小人者三。”(《易通释·君子小人》)

《易传》以阴与阳比女与男,加以扩大,就以阴与阳比“小人之道”与“君子之道。”《易传》往往把君子与小人对比,例如《彖辞》在泰卦说:“内君子而外小人,君子道长,小人道消也。”反之,在否卦则说:“内小人而外君子,小人道长,君子道消也。”有“子曰”二字的,也是这样对比的,如“君子安而不忘危,存而不忘乱,是以身安而国家可保也。”“小人不耻不仁,不畏不义,不见利不劝,不威不惩。”“小人以小善为无益而弗为也,以小恶为无伤而弗去也,故恶积而不可掩,罪大而不可解。”……《易传》经常说的君子与小人,应作如是观。但在《论语》中孔子说的“君子”,有许多是包括他自己在内的。《左传》、《公羊传》中的引“君子”之言,一部分是称孔子的。孟子也称孔子为君子。(见《孟子》中的《滕文心下》、《尽心上》等)顾颉刚说得好:

春秋时的孔子是君子。他是认为“君子”才是真相的孔子。

君子在儒家心目中的重要性，有荀子所说：“故天地生君子，君子理天地。君子者天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子则天地不理，礼义无统……夫是之谓至乱。君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万物同久，夫是之谓大本。”“故有良法而乱者有之矣；有君子而乱者，自古及今，未尝闻也。故曰：治生乎君子，乱生乎小人，此之谓也。”（《王制》）有君子才能有礼义，才能有至治，这是何等重要！这里说的“君子”，就是指“圣人”、“圣王”了！

古人中如李光地的研究《周易》虽不足观，却也有一些可取之处，他指出君权即君子之道，民权即小人之道：“盖奇阳为君，偶阴为民，一君则是君主权一，而君为主，君为主则民听命，所以为君子之道也。二君则是君之权分，而民反为主，民为主则君失职，所以为小人之道也。”（《周易通论》卷三）他此外还指出“君臣之义”即“圣贤之学”，君道如心官，臣道如百体。这都是很符合孔子、孟子、荀子等人的意旨的。

3. 男国女家的分治

家人卦辞：“家人利女贞”。彖曰：“家人，女正位乎内，男正位乎外，男女正，天地之大义也。家人有严君焉，父母之谓也。父父子子兄兄弟弟夫夫妇妇而家道正，正家而天下定矣。”这是说：一国由各家集合而成，家中各人都必须顾名思义，守己安分。由于天高地卑，男贵女贱，所以男可治范围广大的国，女只能治范围狭小的家。“家人有严君”，父母都在内；但其实，国以君为主，故称国君，家以父为主，故称家君；母不可能在内，在内就违反天尊地卑，男贵女贱的原则了。对于阴阳、天地、乾坤、男女、父母等等，一部《周易》无论是经是传都是分得清清楚楚的。

我这里说的是指儒家的家国并重，君父并重，忠孝并重（当然二者是有主次之分的）。此点与先秦各大家都不同：墨家对人与人之间，家与家之间，国与国之间，都实行兼爱，都平等看待，甚至可以损己杀身以利天下。道家对墨家的兼爱与儒家的别爱均不赞成，既不忠君，也不孝亲。法家则唯国反家，唯君反父，唯忠反孝。农家则主张君民绝对平等，等于无君。

4. 《周易》经传的缺乏理性问题

据《左传》昭公二年说：“春，晋侯使韩宣子来聘，且告为政而来见，礼也。观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》，曰：周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王也。”可见《易象》也在周礼之内。《易》与礼是分不开的。

有人主张卦辞爻辞出于文王，部分《易传》出于孔子。我认为二者也有相同之处，例如恒卦：“六五，恒其德，贞。妇人吉，夫子凶。”《正义》解释道：“妇人吉者，用心专贞，从唱而已。是妇人之吉也。夫子凶者，夫子须制断事宜，不可专贞从唱，故曰：夫子凶也。”是说：妻为夫终身守贞是吉，夫为妻终身守贞是凶，男女夫妇是绝对不能平等对待的。又如大过卦九二：“老夫得其女妻，无不利。”九五，“老妇得其士夫，无咎无誉。”就是主张老男可娶少女为妻，老妇不可嫁少男为夫。而遯卦九三“畜臣妾、吉，”也是说畜养臣仆侍妾，可获吉祥，主张一夫多妻。胡朴安解释臣为男仆，妾为女仆（《周易古史观》），未免太为儒家礼教辩护了。于此可见无论《易经》与《易传》都同是认为妇人必须从夫，从一而终，男人却不要专一从妇。男女夫妇一尊一卑，绝对不能对等。妇人对其丈夫尚且不能对等，还谈得到与男子同居尊位么？男子不好而居尊位是允许的，女子再好也绝对不得居尊位，只问男女不问是非，如明刘髦的《易传撮要》说：“阴者臣道也，妇道也，臣民尊位，羿莽是也，犹可言也。妇居尊位，女娲氏、武氏（按此指武则天）是也，非常之变，不可言也。故有黄裳之戒，而不尽言也。”这是“释坤六五曰黄裳元吉之义”。《易传撮要》即“撮《程传》之要为书，以终朱子之志”的。这是程朱之意，也符合《周易》之意的。我们只能说礼制始于《易经》而大发挥于孔子，由礼制到礼教（详见拙著《中国礼教思想史·绪论》），而不好说礼制全是出于孔子。因为奴隶社会时代以及封建社会时代都是注重礼制而以男子为中心的。

从《周易》为首的许多经书可以看出中国旧礼教实在是最不通情达理的。试举婚姻贞操问题为例。妇女不得嫁少男，男子可以娶少女；妇女不得再嫁，男子可以再娶；妇女不得多夫，男子可以多妻；妇女不得外遇，男子可以外遇；这虽很符合《周易》一类经书的思想，却不知也不顾及男女的

私生活,不仅仅是有关系而已,而且是绝对关连在一起而无法分开的。不先禁止男子的外遇,就再也不可能使妇女单独保持贞操了。所以男子一方面强迫妇女保持贞操,而另一方面却首先破坏了妇女的贞操。此其一。

孔子等圣贤们大谈天高地卑、男贵女贱那一套《易》的道理,而不知女贱,男就不得独贵。《论语》有孔子说:“惟女子与小人为难养也”的一段话。女子既被等同于“小人”,那么“小人”生的儿子也就同是“小人”甚至是“小人的小人”了。孔子骂女人为“小人”,竟骂到男子,连他自己也包括在内了。自己骂自己,真是其愚不可及!孔子大谈子事父母在孝道,竟以母亲在内的女子为“小人”,也难免不孝了。孔子又大谈推己及人,却不能推男及女,对于“忠恕之道”,如非一无所知,也是知而不行的。此其二。

“小人”与“君子”是不两立的。女人既然是“小人”,孔子等男子,为什么要与作“小人”的女子结婚呢?既然同女子结婚,还算得是作为“君子”的男人么?“君子”与“小人”结婚,成何体统!此其三。

没有两性就不可能生生不已。只歌颂生的大德,是不够的,更应当歌颂两性缺一不可而无所谓贵贱轻重的两性。孟子斥墨子兼爱是无父是禽兽,儒家都是贵父而贱母的。阮籍则认为如果无父是禽兽,那么无母(不爱母),就连禽兽也不如了。《周易》经传的贵男贱女、贵父贱母,真是太无理性的。此其四。

秦始皇对老百姓宣传“夫为寄猓,杀之无罪”。不许男人结婚后再像公猪去外遇,这虽很不错,但他自己后宫万余人,就比公猪外遇的罪恶不知要高多少倍了(公猪是被人借去交配的,没有罪恶)。中国的一夫多妻制均如此。此其五。

秦始皇同时宣传“有子而嫁,背死不贞”。也是大男子立场的说教。为什么不对等地说“有子而娶,背死不贞”呢?也太片面了!此其六。

只要《周易》经传以天高地卑为男贵女贱的最大根据,就难免发生上述极其片面的一类问题了!我希望今后的《易》学家,再也不要忽略这类大问题。

我在这里,还应当更加明确地指出一个大问题,这就是古代新旧儒家的思想,同有一个不可克服的缺点。旧儒家莫高于孔孟,古代的新儒家莫高于程朱,就把孔孟与程朱合起来一说。

孔子是奴隶社会时代的大思想家,所以要找天高地卑、阳贵阴贱来做

人类社会重男轻女的最大根据，而人类社会的最重男轻女的是在奴隶社会时代与封建社会时代，二者同是阶级社会时代，尤其是男子中心社会时代。因此，重男轻女也就成为天经地义的莫大真理了。周公孔子等不知天地阴阳日月是先天的自然的，先天自然是根本没有高卑贵贱等级的，重男轻女是后天的人为的，后天人为才有轻重等级。即在后天人为之中，也是随社会时代而转移和变易的。例如原始社会时代，人类实行杂交、群婚、民知有母而不知有父；到了奴隶社会时代，才知有父，到了周公孔子才更严格地规定出具体的礼制礼教，从此以后，便父贵于母了。孔子最强调的孝道，就是显例。

到了宋儒程朱之流更大辩天理人欲，宣扬什么“存天理，灭人欲”。“不是天理，便是人欲”，“无中立不进退之理。”他们不肯承认人欲是基础的，是出于先天的，不仅人类，其他动物全都有情欲；而天理是提高的，是出于后天的人为的。人类如果没有情欲，也就不可能有理义，理义即在情欲之中。石头泥土之类，就是没有情欲，也就没有理义了。人类的观花看人以及其他，都是会有差异的感情的，任何阶级都不会说香花美花与美人之类是又臭又丑的。这就是情感；但不能因其又香又美而去折花，更不能因其是美人而轻举妄动，这就是理义。古人说：“人非木石，孰能无情。”可知有人便有情，人与情是分不开的。所以孔孟强调的“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”，和“男女授受不亲，礼也。”只能是相对的而不可能是绝对的，只能是对外的而不可能是对内的。一般人都需要结婚，在实际上就必然破坏了这些礼的教条的。这连号称持独身主义者，也不可能心理上完全做到所谓“存天理，灭人欲”的。心理上的自由想法，谁也无法禁止的。情感人人都有，是没有什么上智下愚之可分的。理欲只能适当地结合而不能绝对地分开，我早就在《中国思想研究法》一书中评论过了。

5. 《周易》经传主要不是变革问题

《易》有变易与不易两种相反的意义，古来说《易》者都认为易就是变易或主要是变易。其实正相反：易是不易中的变易，而不是变易中的不易。董仲舒所谓“天不变，道亦不变”，最合《易》的意义，也最合孔子答子

张问十世的意义。因为儒家的中心思想是礼(详见拙作《孔子的礼学体系》,载于1989年的《孔子研究》和转载于《新华文摘》),而礼有大小之分,大礼是不变易的,所以到了十世,也可以推知,小礼是不变易中的变易,所以夏商周三代都有所“损益”,这就是孔子的根本思想。

与其说《周易》是站在被压迫者的立场,倒不如说《周易》是站在压迫者的立场,我最近读到最新出版的《周易秘义》,它一开始就说:“其实《周易》并无神奇之处,……这部卜筮书是披着宗教外衣而掩盖其革命内容的伟大著作。它的每字每句都是以血和泪写的。”《易经》是一部殷周奴婢起义史。……《序卦》是一页殷周奴婢起义史,可谓为《易经》的总结。”它认为“革命内容”、“奴婢起义”是“此经的中心思想”。我觉得单这些话就太“神奇”了!它同时是古来最赞美《周易》的一部著作,也是古来最肯定《序卦》《杂卦》的一部著作。它又说:“难能可贵的是《易经》作者并不站在奴主方面,而是同情奴婢。一方面,他无情地揭露剥削制度,……另一方面,他尽量歌颂奴婢的反抗斗争……。”其实,《易经》作者连对阴阳、天地、日月、男女及君臣、父子、夫妇都不能比较平等的看待,如何能够“揭露剥削制度”、“歌颂”与“同情”被压迫的奴婢起来革命呢?如果数千年前的压迫阶级独会“歌颂”与“同情”被压迫阶级,那就太违反常识,令人百思莫解了!《周易》的缺乏革命性,只要看完我这本小书就会明白它是一本什么性质的著作,我在这里毋需复述了。但《周易秘义》勇于探索,作为一家,起来争鸣的精神,却是值得我们敬重的。