

# 從《周易》建立道德的形上學

鄧秀梅\*

## 摘 要

《周易》乃儒家重要經典之一，蘊含儒家道德的形上學之精義，然而欲將其道德形上學之義理清楚表述出來，卻非易事，蓋《周易》牽涉極廣，宗旨往往見仁見智。雖然研究《周易》者甚多，但本文擬從數個方向探索：其一，從自然哲學的入路探究道德形上學是否可以建基於此，以漢人、清人之易學為例；其二，以「萬物皆為天道之直接顯化流行」做解，熊十力先生為其代表；其三，從道德意識進入滲透至宇宙生化之源，建立道德的形上學，牟宗三先生可為表率；其四，順此道德意識之入路，抉發坤卦之道德實踐意義，此為范良光先生之創見，本文亦收錄之。

最後本文總結應從牟先生的理論體系著手，進而吸納范先生的論述，如此方可真正建立《周易》的道德形上學。

**關鍵字：**乾元、坤元、道德創造、氣

---

\* 環球技術學院通識教育中心助理教授

# 從《周易》建立道德的形上學

鄧秀梅

## 壹、前言

先秦至漢初以來，闡述儒家哲學之著作甚豐，其中關於天道創生的形上學理論，《中庸》與《周易》，尤其是《易傳》，乃學人必研讀之書。以《中庸》而論，其宗旨甚為明顯瞭然，乃「天道為物不貳，則其生物不測」之「至誠」原理，「誠」不僅為人之道德意識，同時也是宇宙生化之本體，而「天命之謂性，率性之謂道」一語，也透露出「天道性命相貫通」此一道德形上學之宗。至論《周易》，則顯非如是瞭然易懂，此書牽涉術數、爻象、義理多方面，不論從何下手，皆牽連甚廣，其宗旨亦是見仁見智，全不似《中庸》一般單純。但《周易》一書確屬儒家經典之一，所述亦為儒家道德形上學理論，只是如何由這般千絲萬縷、包羅萬象的文字與爻象符號，見出道德形上學之宗旨，誠屬不易。

固然研究《周易》之學者多不勝數，然本文以近代研究儒學大有成就之學者為基礎，探討其人由《周易》建構的形上理論是否符應道德形上學宗旨？真正的道德形上學，必從「道德的進路」入，以由「道德性當身」所見的本源（心性）滲透至宇宙之本源（牟宗三，民 57，頁 140），方可稱之為道德的形上學。此種形上學若立基在《周易》之上，應如何陳述方為恰當？藉由前賢的建樹，吾人或可進一步揭露《周易》的道德形上學進路。

## 貳、由爻象數理進入

《周易》不同於其他經典之處，在於它附帶一大套的卦爻符號，且其基礎亦是建立在這套符號系統之上，而後才有卦辭、爻辭，以及十翼傳的延伸。研讀《周易》之學者，對此套系統自不會視而不見，然此系統究竟代表什麼？以漢儒、清

儒的研究成果做一總結，卦爻系統所表示者，應是現實事態發展的過程。每一卦象徵一件事情的結聚，是一個「緣起集」<sup>1</sup>，事實緣起的過程便展現在每一爻上，表象事件自始至終的不同動態。每一事態無例外的成一「始、壯、究」的過程，而自成條理。此純粹是具體事實的表徵，藉由六十四卦、三百八十四爻來標誌其動態。

若止於事實發展過程而定爻象之意義，則結論多半集中在氣化的流行論上，趨向以氣化解釋宇宙萬象，也就是以氣為宇宙之最後根源。當代研究中國哲學卓有心得的大家——牟宗三先生，生平第一本著作便是從自然哲學的觀點抉發《周易》所蘊含之意義，再順勢引伸出道德函義，此即是牟先生早期著作《周易的自然哲學與道德函義》一書之大要內容。此書包羅一些研究《周易》的古人名家，例如漢人孟喜、京房、鄭康成等易學，以及清人胡煦、焦循，中間又轉入王弼與朱子的易學觀，每位古人的學說重點，思考脈絡，牟先生皆能一一指出，至結尾處又能提出此人之不足處與可貴處，因而此書可以代表研究《周易》自然哲學的總結論。本文循牟先生研究《周易》的心得而入，看看從自然哲學角度切入而引伸出的道德函義，是否可成為真正的道德形上學？是以不再細論漢人或清人易學之得失，直接以牟先生研究之成果作為爻象數理的表徵，探討從此進路能否建立《周易》的道德形上學。

### （一）漢人對易學的詮釋

漢人的易學思想，大體遵循三項原則：宇宙條理，天人同情與天人合一。此三項原則構成漢儒的天人感應觀。例如孟喜的卦氣說與京房的災異說，均出於此。<sup>2</sup> 這全是基於一種想將自然與人間組織完全整齊配合起來的心態，蓋不如此不足以言感應。但這種心態，說穿了，乃是穿鑿湊泊，其中多有想像的虛妄，漢人亟欲藉著人間組織多仿效宇宙條理而證明天人同情，進一步達至天人合一，以此作為道德基礎的論述；然而這種道德論述並不符合孔孟之道，仲尼說仁，孟軻道義，豈是從天人合一而來？是以孟、京兩派易學實在敷陳不出任何道德的價值意味。

若再以鄭康成之易學觀之，鄭氏之學立於學官，自漢魏六朝數百年來無異議者，當是一普遍受人肯定之定論，今取此而觀，或者可有不同於孟、京兩派的新發現。

鄭氏之書多半殘缺不整，如要述其思想，只能藉助他所注之〈易乾鑿度〉以參考。《易緯·乾鑿度》明文寫著易道之原理：

易者易也，變易也，不易也。管三成為道德苞籥。易者以言其德也。通情無門，藏神無內也。光明四通，徼易立節，天地爛明。日月星辰，布設八卦，錯序律歷。……變易也者，其氣也。天地不變，不能通氣。五行迭終，四時更廢；君臣取象，變節相和。……不易也者，其位也。天在上，地在下，君南面，臣北面；父坐子伏。此其不易也。

鄭氏對此之贊曰：

易之為名也，一言而涵三義：簡易一也；變易二也；不易三也。故繫辭云：「乾坤其易之蘊耶？」又曰：「易之門戶耶？」又曰：「夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣。易則易知，簡則易從。」此言其易簡之法則也。又曰：「其為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適。」此言從時變易，出入移動者也。又曰：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。」此言張設布列不易者也。據此三義而說易之道廣矣。（孔穎達《周易正義序》）

易書之作，言世界變動之義甚為明顯，〈繫辭傳〉所云「變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易」正表示此義，只是如何從變易中演化出「不易」與「簡易」兩義呢？牟先生分析的結果是，「簡易是觀察變易之性德而引出的。」（牟宗三，民 21，頁 38）性德者（virtue）乃品德（character）或本性（nature）的意思。但是觀察自然之變易，何故便能得出「簡易」的結論？源於乾坤二用之觀察使然。蓋乾坤為易之蘊，易之門戶，所象者為陰陽也，陰陽兩相反之氣，其混然之用即易也。自混然一用看，則名曰「易」；從其致「易」之相反的「兩」而看，則為乾坤，為陰陽。如是，所謂「易之蘊」者，即指相反之「兩」而言。易之精蘊即是「相反」，沒有相反則無易。（牟宗三，頁 39）以上是牟先生的解析。可是畢竟沒有明述何以由乾坤之蘊，便能推出簡易之義，關於此點，牟先生簡單地以「道之本質」來說明。道本來就是簡單的，道本無所不在，無處不包，當下便是，滲透了宇宙全體而精純不雜，誠淨炤哲，徹上徹下，而無所不通，無由一毫介塵為之隔膜。其所以為簡易，即孔子所謂「仁遠乎哉？我欲仁斯仁至矣」，亦即老子所謂「為學日益，為道日損」之意。損而又損，簡而又簡，結果只剩下一點精純而普遍的道。〈繫辭傳〉不是說得很明白：「夫乾確然示人易矣，夫坤隤然示人簡矣」？法乾而行，則化難為易，精誠健行故也；法坤而行，則化繁為簡，序理不雜故也。（牟宗三，頁 39）牟先生便是這般解釋「簡易」的由來。

這種解釋自然不是嚴謹推論的結果，不過憑藉一個「一點精純而普遍的道」

之觀念而得出簡易的意思，更有可能僅是純依〈繫辭傳〉的文字而作演繹的工夫，觀鄭氏的解釋便可知。再者，所云「不易」之義，牟先生的解析是：

「不易」「變易」是自然界生成之所顯，有「易」無「恆」即是只有「生」而無「成」；有「恆」無「易」即是只有「成」而無「生」。所以不能執持一端。Plato 對此都承認而沒有調和起來，Aristotle 以生成進化論調和之；而《周易》的調和，也正如此。即在生成過程中，既有「變」之顯示，復有「恆」之存在。「恆」者成其「變」者也，「變」者生其「成」者也。由變到恆，即是由生到成，這是一個「始終」，一個段落也即是一層。照顧到京房，也就是一「世」，從《周易》本身看起來，也即是一卦體。（牟宗三，頁 40）

自然界的生成，當然是變易無窮，只是在變易之背後，人總會設想應有一永恆如斯的東西，或者為萬物之形式或本體，或者與變易同時進化。這些都是古希臘哲學的課題。從《周易》的卦爻觀點來看，「彖者言乎象者也，爻者言乎變者也」（〈繫辭上傳第三章〉），爻就是標誌變動的痕跡，然則不易之「恆」從何而來？此涉及到易學家對一卦之成的解釋。以京房之易學為例，「其進退以幾而為一卦之主者謂之世；奇偶相與，據一以超二而為主之相者謂之應；世之所位而陰陽之肆者謂之飛；陰陽肇乎所配而終不脫乎本以隱蹟佐神明者謂之伏；起乎世而周乎內外，參乎本數以紀月者謂之建；終終始始極乎數而不可窮以紀日者謂之積；合於中而以四為用，一卦備四卦者謂之互。」（王保訓《京氏易論證》）世、應、飛、伏、建、積、互是為京氏易學的基本觀念，藉以說明六十四卦之建構。

所謂「世」者，每一世有一主爻為一卦之主，有主必有副，兩者相合為一世。一世就是一層，一層自成一整體。若由此而往彼相結合而為主，則為「應」的關係。當一世定位之後，其中的陰陽爻如有實現的可能，此爻便叫做「飛」。相對的，潛蓄而不立即實現之爻則為「伏」。一卦之中含有許多可能的小卦體，六爻可彼此互成某一卦，則謂之互。能互成一卦，自有其特別的意義或表象，故在一複合體中，含有無數的簡單體之可能。一體成一層或一世，好多世或層組成一整體，即是一卦，一卦便是一複合的層級。（牟宗三，頁 33～34）

照京房的分解，一卦是這樣來的，故一卦之生成為有層次的始終過程，在未終成之前，隨時而變動，是為「變易」；但物或事必有完成之時，此即是「成」，即是「恆」。是以牟先生說「恆者成其變者也，變者生其成者也。由變到恆，即是由生到成，這是一個始終，一個段落也即是一層」。此處之恆，之不易，並非指謂

本體，僅是一事物之終成而已。故六爻之稱呼，第一爻必稱「初爻」，重其時；最上者必稱「上爻」，重其「位」之意。陰陽二氣交錯揉變，隨時而變，然一旦成物，便有固定的結構，此即是其「位」。故變易者是氣，不易者是位，位是關係，是結構，也是序理，用亞里士多德的術語稱之，便是「形式」(form)。事情永遠在變，但形式可以不必變，很多事情可以適用於同一的形式，每一新的事情，可給予此不變的形式一新的意義新的解析。(牟宗三，頁 40) 以上為牟先生對變易與不易何以為易道原則的分析。

簡易、變易、不易為易道三項重要的統綱，是瞭解易道的管鑰。如按照漢人的解釋，易道純然只是表象事物變化的過程，換言之，就是標識一段緣起的變化，其中無任何形上意謂可說，因為它連「本體」都未涉及到。這樣，漢人的解析全然與形上學搭不上邊，是故由漢人的易學觀，吾人實不能建立任何一類的形而上學，更遑論道德的形上學了。

## (二) 清人對易學的詮釋

其實對一物之「成」解釋成永恆不變的形式，恐怕是遠離康成之意了。蓋一物之成，究竟要達至何種程度方能名為成？什麼才是它最後的終成？恐怕難以下一斷論吧！針對此，清人焦循則有精闢的見解。

按牟先生對焦循的介紹，焦循是從《周易》方面發揮道德哲學解析價值世界，在多數易學家當中，他是少見注重《周易》的道德方面義理的人。與程伊川相異的是，他的道德哲學是建立在生成變易的自然哲學之上，而以數個原則通解整部《易經》。其哲學之中心點在「旁通時行」四字，世界的生成變易，最終目的就是要「通」，能通即能諧和，人必時刻求通而祛凶，時時改造現實之不通以冀未來之通，而達元亨利貞之吉。因此焦循對易書之總觀點即是：「易之一書，聖人教人改過之書也。」如何改過？遵守十二言之教即可。十二言之教者，曰：元亨利貞吉凶悔吝厲孚無咎。遵此教便無時不可情通而諧和。這種見解確是獨到新穎，且似能表現《周易》的道德函義，牟先生在《周易的自然哲學與道德函義》一書中，對焦循是推崇備至，認為焦氏解易，可以見出孔門之真面目，及真正中國道德哲學之真面目。(牟宗三，頁 265~267) 是否如此，則有待審視諦察。

焦氏哲學的中心點在於「旁通時行」，在此中心之下又可開出五項原則—旁通、時行、相錯、當位失道以及比例。五項之中又以旁通為首要，有了旁通才能續引其他原則。所謂旁通，就事情來說，每件事不可免的定與其他事相關聯、相感通，就卦爻而言，則每爻都有與之相反而相對之爻，這兩相反而相對之爻即可

互相感通，此即旁通。因此感通在變易上顯，是一種往前的動態發展，在歧異當中尋求和諧感通。是故旁通的基本涵義便是：一是向外通於他，二是向前而發揮其通。

旁通的動機在正不正。自己不正必使通而之於正；當自通而正時，他爻亦必通而之正，故求通之動機就在端正不正之人事物。由此即可引出下個原則——當位失道。焦循所著《易圖略卷二》云：「易之動也，非當位，即失道，兩者而已。何為當位？先二五，後初四，三上是也。何為失道？不俟二五，而初四，三上先行是也。」這全然是從動態的發展順序來判斷當位或失道，如果動得有序有理即為得當，否則便是失道。於此牟先生順勢申論道德層次上的當與不當。他說：

這種思想完全出於承認自然之條理。即具體世界的變動是有條理的，並不是混亂的，道德上的當不當即建基於此，樂記所謂「大禮與天地同節」者是也。天地之節，即是天地之序，即是天地之理。道德的極致即是與之合。吾常所謂道德上的自然主義即指此。……世界本來是有條理的，故用不著柏拉圖的理型世界；道德律即是天地之節，所以用不著康德的先天的超越的克己律。即既不用出世復不必後返，於變動的具體世界中求之即可。（牟宗三，頁 269～270）

早期的牟先生的確篤信從自然界的條理可引出道德律則，換言之，從「實然」能夠發展出「應然」，緣於此觀點，是以他認定中國的道德哲學便是焦循所說的這一套。然而果真如此嗎？《周易》的道德涵義可以這麼詮釋嗎？此即本文分辨與評論的重點。

焦氏哲學的另一重點在於天地生化必是「終而有始」，故凡是成「兩既濟」者定為失道。既濟卦之六爻乃既相應又當位，應是當位律的絕佳典範，然而《周易》六十四卻非終於既濟卦，既濟之後尚有未濟卦，以示重新開始。作易者如此安排的用意，應是認為世界不可終止於某一時候，世界當為無窮無盡，既濟卦無論怎樣當位相應，畢竟不能止於此，因而如若出現「兩既濟」，則是象徵世界的終止。然而世界是不能終止的，世界一旦終止，則天道絕矣。是故兩既濟成為失道的最大原因即是不能終而有始。各爻各卦必隨時求通，能變通則能時行，以達元亨利貞。元者始也，亨者通也，有好的開始才能通化，自我通化之餘，方能外向地及物而使物通。亨與利雖然同為「通化」之意，但是後者較強調往外通，在成己之餘亦要成物而各正性命，這也是旁通的意思，同樣突顯暢達生生之條理。

元亨而利即是要趨向於貞。「此所謂『貞』，只是保合太和，各正性命。只是

成己成物而情通欲遂。故貞即是變通的理想。一切變通的目的總在此。蓋貞者正也，衡也，平也，永也，恆也。」（牟宗三，頁 283）貞有正、定、永恆之義，既有永恆的意思，故其義不免予人「終止」的聯想。然此處所云「貞」者乃有始之終也，物之所以貞定源於變通而來，源於亨利故能貞；而貞也不是一貞永貞，它隨時要向外旁通以保太和狀態，因此貞不是一終止的現象，而是一價值意味的用辭，在經過元亨利的過程下，萬物得以各正性命。

從另一個觀點看「貞」義，它也同於寧、成、定、息，這些字辭根據焦循的《易通釋》的解釋，都是終而有始之終，也是不斷生成中之成。如照牟先生的解析，這些用語均表示一種「站態」，它如有絕對的意思，也與懷悌海所謂「絕對位置」之意同。此種站態是由乾坤相交而蘊育成的。換言之，即是一個一定的「擴延量」。（牟宗三，頁 313）是具體事實交易而顯出的時空，在這種詮釋之下，所謂貞便是「位」，單就此位而論，它自然是終成的，是永恆的，然非不可變通的。焦循所欲突顯的即是這一觀點。

### （三）對自然哲學進路之省思

以上論述是從自然哲學觀點欲引申出《周易》的道德形上學。於此吾人須正視一點，即《周易》的詮釋應從何種角度先著手，方能順勢而當。從自然界之條理而衍申的道德涵義，果然為真正的道德？真正的道德理應界定在「自律道德」一原則下，離開自律道德，實無真正道德可言。用此標準衡量漢人的易學，顯然漢儒的思想是不允當的。固然由變易中可演繹出不易的成分，但這僅是純粹的理論的演析，與道德無關。縱是可以從此發展一套圓滿的形上學理論，亦不屬於道德的形上學。

至於焦循的道德哲學，其立意處頗有洞見，確能超越前人；說整部易書乃聖人教人改過之書，確是蘊意深長，所提之旁通時行、十二言教，以及在他規範下的一些特殊字辭用法，實可展現一位易學大家的風範。但是縱觀焦氏哲學，卻可發現其內容惟有用的表現，而無根源本體的顯露。焦氏的五原則及十二言教，為的就是闡發旁通之義，然而旁通是為了什麼？為的是這個世界不能有窮盡終止之時，世界應當是始而之終，終而復始，不斷終始的過程。可是，世界何故應當如此呢？世界有窮或無窮，已經超出人類知識範圍之外，無人可以給出決定性的答案，聖人對此亦只能存而不論。面對此問題，實不能以知識命題的方式來肯定或否定，而是交付主觀的實踐理性去給出答案。「世界有窮願無窮」，此是基於仁心悲願而有的期許，是諄諄踐仁之後的主觀願望，因此易書六十四卦皆充滿了作易

者的仁心，以圖象提示世界不可窮止，隨時須變通以暢達。焦氏能發揮易卦變通暢達之旨，固然十分高明；只是期望變通暢達的根源仁心卻一字不提，顯見焦氏於所以生生不息之「生理」無所見，而此生理正是道德形上學之本根，也是《周易》形成之礎石。故吾人云：焦循有用而無體。

而早期的牟先生在未徹解儒學義理宗旨之前，確實也沒有持穩這項原則，道德上的當不當誠然不能建基在自然之條理上。這一點牟先生在後期撰寫《心體與性體》時，即有一百八十度的大轉變，可知此僅為年少不成熟的意見罷了。

不論是漢人或清人，對《周易》的解析均止於爻象數理，對道德義理便一無所知。其實《周易》標榜「天道性命相貫通」的義旨十分顯豁，就在乾卦彖辭「乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞」一語，能通解這句話便能見此義旨，不能解者便只能囁囁置詞，閒嗑牙而已。

## 參、熊十力先生的易學觀

熊先生為近代新儒家之首要人物，有人譽熊十力先生是最富有思辨性和形而上氣味的原創型哲學家（景海峰，民 80，頁 3），可說他的生平學問是以形上學理論為主軸而展開的。其所原創的形上體系，乃源自天道本體而演繹出一套恢闊綿密的宇宙論，故其本體意味甚強，由本體敷化而來之大用亦瀰漫充實，絕無重本體而輕日用之意，可謂是體用兼備的形上學理論。這套形上理論的中心在宇宙本體如何生化萬物的陳述，吾人幾可說熊先生之易學源於他的生化哲學理論。不過應注意的是，熊先生的生化哲學不同於一般的「自然生成哲學」，譬如清易學家胡煦的「自然生成哲學」。胡氏的生成哲學是以分合為根本觀念，進而以始終微盛初上內外諸根本範疇，以解析自然之生成。他的觀點重在經驗地解析自然事實的生成；至於熊先生則不然，他的理論植基在形上之「宇宙本體」一義上，自宇宙本體明諸行之幻象遷流，萬物皆自此本體轉變生化而來。整部《易經》就是闡述宇宙本體如何藉著兩大作用——陰陽之變化生萬物。此為儒家與一般耽空溺寂之學相異之處，蓋特著重於生化也。

若將這套形上理論應用在易學上，熊先生會如何建立《周易》的道德形上學？他所詮釋的易學會切合天道性命相貫通的宗旨嗎？以下即詳述之。

### （一）對本體的說明

熊先生解易相當重視《易緯·乾鑿度》的解釋，對它開宗明義所言之易道三義也下功夫去研究，研究而出的心得自是比鄭康成要深入得多。首先「易者易也」，此易字當讀為難易之易，意思是「無繁擾相」，此為易所以為萬有之本體也。變易者，言其氣也。天地不變則不能通氣，不能通氣，則萬有皆為死物。五行迭終，四時更廢；以人事取象言，能消者息，必專者敗。此其變易也。最後，不易者謂本體之成變化而恆不改易其德。綜此三義，第一義乃說明易之德，第二義則明宇宙萬有之變化，雖然萬有之變化遷流不息，但不妨礙易體本身恆保其德，此為第三義之義。

易之德同具不易與變易兩相反之義，可是兩相反之義如何可以同時形容同一個東西？夫不易者乃常體之名，常體者正以其德常而不變；至於變易者，則以本體備萬德、涵眾理，故顯為大用流行，而現似萬物。譬如大海水顯為眾漚，大海水喻本體，眾漚喻大用或變易。眾漚看似為實在，其實無實體，其體本在大海水，正如大化現似萬物，萬物無實自體，只依大用流行而為之名耳。（熊十力，民 34，卷三，頁 54～55）此義喫緊，熊先生的易學與形上學思想皆自此衍化而成。是以不易與變易看似矛盾而相反，實則正由此以見本體與萬有之關係，從變易之萬有而見不易之本體，是謂由體成用，即用識體，即不易即變易，即變易即不易，熊先生於此豁然有悟體用不二的形上學之義理之妙。此義當然比鄭康成或早期的牟先生的解析深刻嚴密多了，由此才有形上學意味。

然彼體用不二的形上學之義理之妙，尚有待於陰陽二氣之變，因為物之化生實由陰陽二氣凝聚而成。可是隔了一層氣化，尚能保持體用不二之妙嗎？據熊先生的看法，「凡言陰陽二氣之氣，與後儒言理氣之氣，皆當為作用之名。」（熊十力，卷三，頁 53）本體雖是清淨炤哲而無形質，但非無作用，作用者即是本體之流行也。蓋本體之顯現只有猛烈之勢用，而無實質，故以氣形容之。至於常途所云氣質之氣，或四時寒暑之氣等，則已是斥指現實事物而名之，不可以言易也。這樣解釋即能貫徹萬物無實自體之義，因為「勢用」或「作用」皆表示一種趨向或動作，實際上並無實質東西在內。順此，萬有皆可還原為本體之作用，所以事實上，仍是只有一個宇宙本體，而無許多千差萬異之物。

## （二）本體生化萬物的步驟

既然本體之顯現只有猛烈之勢用，而無實質，則物安得而生？所以〈乾鑿度〉將此畫分成四個步驟：「有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具，而未相

離，故渾淪。渾淪者，言萬物相渾成而未相離。」

這樣一步一步，由氣而形，由形而質，萬物即由此演變化生。〈乾鑿度〉這般形容，若有層級，但先生以為氣形質不可作三層級看。須知全宇宙只是氣，換言之，只是大易顯為盛大之作用。氣勢盛大，自然形見；形見故，便似有無量粒狀之波動者然，而名為質矣。故形者氣之形也，質者形之似也。似者，謂似成乎質而究無實質也。氣便形，形便似成質，遂有氣形質三者之名。其實，則氣而已矣。故曰氣形質不可作三層級看。<sup>3</sup>熊先生如是解道。綜言之，太易（即宇宙本體）雖含三始，氣形質皆具，究其實，只渾然一氣而已，形與質並無實。而氣亦非離太易而別有自體，惟是太易之顯現罷了。再進一步言，所謂「氣」不過是本體盛大之勢用所幻現成的無量粒狀，此義在熊先生的《新唯識論》不斷重複，顯見它是熊先生一個十分重要的觀點。《新唯識論》道：

器界唯是無量動點，幻現眾相。動點者，纔生即滅，剎那剎那，別別頓起，前不至後，此不至彼。（熊十力，民7，頁94）

何謂動點？動點者，幻似有質而實非質，若計動點為有質微粒，小莫能破，則誤矣。此觀點繫於熊先生之「體用不二」的形上學理念之下，甚或可說所謂的「由體成用，即用見體」必須預設彼觀點方能成立。就儒家之學而言，這的確是一非常新穎而獨到的創見，雖然其他先儒，譬如朱子，縱有類似宇宙萬有演化之模擬理論，亦未曾提出「器界唯是無量動點，幻現眾相」這樣的新論。至於熊先生之此一創見是否妥當，則有待討論研究。

### （三）乾元創生義的解釋

儒家談本體，自然與耽空溺寂之學殊途，它特著重在創生方面，而乾元表象此創生本體，乾道生生，自是道體創生不已之意。乾德之元亨利貞正表顯此意義。熊先生如何注解乾之元亨利貞呢？「元，始也。言其為萬物所資始也。始萬物者仁也，故文言曰：元者善之長也。」（熊十力，頁62）夫生生之謂仁，仁備萬理，具眾善，為萬物之所資始。在人言之則為性，以其主乎吾身而言則曰心。君子若能保任固有之仁體，則能益物而長人，故文言又曰：「君子體仁，足以長人。」此自為儒者之共識。

至於亨利貞，據熊先生之解，俱為元德之發現，亨者通也，萬物同此仁體，故物莫不互相交遍而不相礙，如張千燈於一室之內，千燈之光各各遍滿於一室，而互不相障。（熊十力，頁63）利者和也，雖說萬物同一仁體，互不相礙，但落實在生活中，萬物是以「陰陽相反以成化」的方式達至諧和。所謂貞者，正而固

也。此義同樣也是形容仁體元德。蓋「仁體湛寂，無有倒妄，說為正固。」（熊十力，頁 64）如是一來，元亨利貞俱是仁體之發現，雖則亨與利涉及萬物之象，但那也是在乾元大用下而如此，故所形容者依舊是乾元本體，事實上並不涉及物；貞者亦然，純是仁體的形容。此四者既為仁體之狀詞，那麼乾元創生究竟從何而見？在熊先生的註解下，幾已無存。

再看另一句：「乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞。」此文描述乾道之創生義十分飽足，熊先生又是怎樣解析這句話呢？

乾道變化者，言乾即有坤，陰陽相待而變化成。萬物繁然並生，至蹟而不可惡，至動而不可亂。故知品物雖萬殊，而各得乾道之大正（自注：大正之大，贊詞也。正者正直，無迷亂故，不顛倒故，故謂之正。乾道只是正。道者由義，乾元為萬物所由之而成。故變元言道，其實乾道即乾元也。）以為其性命。（自注：自乾元之賦予物而言，則曰命。自物之秉受乾元以生而言，則曰性。）此無妄之象，所以云物與無妄也。（熊十力，頁 80）

此處熊先生表明萬物縱使繁然並生，至蹟至動，然均各得乾道之大正以為其性命，審其意，似也肯定天道下貫萬物以為各個體之性命。因為萬物所由皆來自乾元，故爾萬物之動也若有自由意志，而非迷亂。通觀全宇宙之發展，自無機物而有機物，又由動物以至人類，一步一步以漸顯發其極崇高而無限之靈明。<sup>4</sup>證實萬物非盲然蠢動，而是乾道變化以各正性命的緣故。此義反覆出現在其餘乾卦爻辭之註解中，顯見此義乃熊先生用心思索而有所得之心得。

#### （四）熊先生易學之省思

假設儒家之道德形上學只要肯定了本體乃仁心誠體即可，那麼熊氏之學亦已足矣，為其充分表示宇宙創生之源就是仁體。但是道德形上學除了肯定創生本體是仁體之外，尚有「工夫進路」的問題，亦即肯定仁心本體究竟是依何而肯定的？是出自道德意識之充其極，抑或是出自傳統的見解？以熊先生而論，觀其對物的看法，實為無實質之幻現，只是本體盛大之勢用所幻現成的無量粒狀，正如前文所說「器界唯是無量動點，幻現眾相」，所謂動點者，是纔生即滅，剎那剎那，別別頓起，前不至後，此不至彼。基於此觀點，因此熊先生坦率說道：「萬物本無實，惟依生化勢能詐現萬物，喻如水中游沬已耳。」（熊十力，頁 83）

物既非實質的存在，則物之存在意義尚可保有乎？說穿了，一切均歸之本體生化勢能的詐現，如果物有所謂存在意義，也是繫於本體之下才有意義，則此意義非是從道德意識之肯定才有的，而是憑著邏輯推理推演而出的。這種方式早已

歧出儒家哲學。儒家哲學之基準點在於道德意識之深化開展，物之存在須由道德意識來貞定住，而肯定其存在意義與價值。「無量動點」，或是「無量波動的微粒狀」，皆足以動搖物之貞定意義，而使現世成為一虛無流之狀態。因而〈乾文言〉所云「乾道變化，各正性命」，熊先生實無能力可以保住「乾道各正性命」的意義。

追究其源，熊先生在解構物之意義時，便已岔離儒學。他仿照佛學遮撥執有實物的作法，先遮境執，後破識執，將物執之現象義去掉，顯發物之真實面目，欲由此證明萬物皆是天道之大用流行。這般作法真是煞費苦心。然而不可諱言，從這種遮撥物執現象入手的進路，並非正宗儒家的入門之道。自此入路著手，也許同樣可以證道，但所體證之道的內涵恐與孔孟一脈相承的道學不一，蓋儒家不從外在之現象入門，而是直接證悟人之良知明覺，由此而體悟萬物一體的天地精神。正如上文所言物之存在須由道德意識來貞定，「天道性命之相貫通」也是循此理路而有的斷語。捨此無法證實乾道各正性命之義旨。是以熊十力先生的易學理論，實非依循《周易》之理而建立起來的道德形上學，甚至吾人亦可說其所建構之形上學，與儒家道德形上學並不全然貼合。

## 肆、從道德意識進路所建立的道德形上學

儒家哲學自有一套義理章法，任何人皆可有各自的體會，而從自覺最親切的心得悟入，但是萬變不能離其宗，孔門義理是不能岔離的。儒家之綱領，最要緊的是從道德主體切入，道德意識乃儒學之源頭活水，偏離此而向外尋求，則為異端、異法門。《周易》一書本就處處暗示居仁由義的實踐之道，而且也隱含一套深邃弘闊的道德形上學於其中，端在學者如何解析揭示它。

綜觀六十四卦，首以乾、坤二卦為總綱，若能徹解二卦之大義，易理便大致已得。在這方面，牟宗三先生可謂大家，在撰述《心體與性體》叢書時，牟先生早已超越青年時期的自然哲學思想，而有另一番深度的見解。以乾卦四德而言，牟先生對「元亨利貞」四字的解釋便已勾勒出《周易》道德形上學的建立方向。

### （一）牟先生對元亨利貞的解釋

依《心體與性體》的〈分論一：濂溪與橫渠〉這一部時，牟先生配合濂溪《通書》的章句註解，闡釋自身對元亨利貞的看法。《通書·誠上第一》將「大哉乾元，萬物資始」解為「誠之源也」，「乾道變化，各正性命」則是「誠斯立焉」。又說元

亨是「誠之通」，利貞乃「誠之復」。綜言之，濂溪將乾道變化解為一誠體之流行，一切事物均由誠成始而成終，誠體貫徹於事事物物中而成全每一物。將誠體之流行搭配上元亨利貞，則所謂「誠體者即乾元也。創造的真幾即是元。此元字是價值觀念，不是時間觀念。有創造真幾處即是元，有真實生命處即是元。」（牟宗三，民 50，頁 326）此解與熊先生無異，顯見是師承相傳，同是強調乾元者乃真實之創造，不是依待的自然機械之生命。乾元就是創造性自身，因此可說它是一創造性原則。有創造便須有東西保聚之，前者以乾元象徵，後者便是坤元所表徵之義，是故《周易》乃乾坤二元並建，其理在此。

有元即有亨，亨者內通也，即生機之不滯。所以濂溪要於元亨處說「誠之通」。至於「利貞」，通而有定向者謂利，利而有終成者謂貞，利貞也就是各正性命之義。（牟宗三，頁 326）此處牟先生便與熊先生不同，他把利貞轉向物之貞定，不就誠體之貞正而說利貞。夫誠體本即是貞定而正，若再以利貞去重申它的貞定，對義理的推展實無多大幫助；反之，物容易流於不正，故把利貞用在物上，則能彰顯天道正物保物之功。牟先生循濂溪之意，將利貞轉為物之貞定，更能豁顯各正性命之義。

說到「性命」，必帶著天道與個體物來說方有意義，所謂「乾道變化，各正性命」者，即是萬物在乾道變化的過程中，正其性命，定其性命，各物之性命源於天之命，天命不已地起作用，因而才有萬物的化成。是以性命必須從氣質之性來與義理之性雙方面來規定才可。各正性命必落在氣化上說的理由，源於乾道的具體流行非憑藉陰陽表現不可，藉著陰陽氣化的表現，始有終始過程可言，蓋乾道本身是無所謂變化的，變化之實乃於陰陽上見。因之誠體流行或乾道變化者，必得連著氣化說。在元亨處可見創造，在利貞處，便可見出保聚之義。

保聚就是終成，天道的生化不能是一虛無流，必得有物之成方成就它的創生大義。在焦循的易學體系下，終成即是一處於時空下的「站態」，是開啟下一段的始點，此處焦氏重視的是事實不斷緣起過程，因為他要極力維持世界是無窮盡而不止息的，故爾終成之義在他的解析下，成了一個特定的時空點。如此詮釋終成，自然不帶任何道德函義，也不能順適表達「各正性命」之深義。關於道德意義的性命義，這一點不論是漢人或清儒的易學，皆付之闕如，因此他們也就不可能發展出真正的道德形上學。而此處正是大易正顯坤卦之精義，惟有明澈此義，方能洞悉《周易》所蘊含之道德哲學。

## （二）創生原則與終成原則

「大哉乾元，萬物資始」一句表示乾元是一創造存在的原則，萬物都憑藉乾元才得以開始其存在，然真要落實它的存在，就要有一個具體的東西完成它，完成它便是終。（牟宗三，民 91，頁 50）《周易》即以坤卦表示之。如果終成不是焦循所說的那樣，究竟終成表示什麼？牟先生曾取亞理士多德的哲學術語解讀之：

終成原則等於古希臘時期亞理士多德的 final cause，從 final cause 表示的原則就是終成原則。final cause 譯作「目的因」。目的因是向前看，任何東西是一個發展，往一個方向發展，發展到完成一個目的，目的達到了，那個地方就叫做「目的因」。我們從發展的觀點了解一個東西，發展就要向一個目標發展，final 就是最後的意思，這個符合《易傳》說終成的意義。（牟宗三，頁 47）

這是一個頗具啟發性的指點，萬物雖憑藉天道而開始其存在，但它的存在是一具發展性的終始過程，它不斷向最後目標發展，目標達到了才算完成。此處就引進一「終成原則」，徹徹底底落實物的存在，使它成為一個真正現實的東西，《周易》將此原則以坤卦表示之。坤象曰「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」，其意就是萬物憑賴坤元有其生，生就涵著其後的成。這種以萬物之存在乃不斷向最後目標發展的想法，熊先生亦有之。譬如他分解乾卦九四爻辭「或躍在淵，無咎」的時候，便從宇宙大生命之進程來詮析。他說：

此以生命言之，當無機物成時，生命猶未發現。及有植物，則生命已突躍而出。由動物以至人類，則生命之奮進殆如旭日方升，其盛大不可思議。人類中而有聖哲，生命躍進，庶造其極。（熊十力，民 34，頁 69～70）

《周易》的宇宙觀本就是一個不止息的動態發展進程，因此熊先生取用自然生態的演化過程，以象徵宇宙大生命確有一至終目標，這觀點並不悖離《周易》的精神。自然《周易》的深微大義不止於斯，而熊先生亦不此為足，因為最後一句畫龍點睛之言——人類中而有聖哲，生命躍進，庶造其極——便指出生命的奮進，除了生命形式的更新之外，尚有精神的升進，精神生命之達其極，便是人中之聖哲，宇宙大生命的躍進，當以此為最終目標才是。這個終極目標要如何落實達成？惟有賴人之精誠排側的道德實踐，把那個創造性的乾元本體顯現出來，睥於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻，徹底顯化道之流行，才算是達至終極目標。這一大套的實踐工夫通通落在坤卦上，坤卦所講的就是道德實踐的工夫。只有通過實踐工夫，方可顯露天道之創造，而落實「各正性命」之義。

### （三）坤卦之道德實踐義

坤元之為保聚原則或凝聚原則，是天道自身表現的資具，此義多人識之，例如熊先生便常道：「說卦曰：坤以藏之。藏者，造化有所凝聚，而生化勢能常於此藏，乃即利用所藏處，得以自表現也。」（熊十力，頁 88）便以坤道是乾道表現的資具。牟先生也有類似的意思，坤所要擔負的責任是完成這個物，只是這個原則真正要落實下來，必得落在「氣」上。以「乾知大始，坤作成物」之解為例，乾元就是天地萬物的開始，乾元是主管大始的，至於「坤作成物」這個「作」表示能，真正能表示它有這個能，完成它這個能的，得靠氣，要靠著氣化，物才能完成其為一個物。（牟宗三，民 21，頁 76~77）

兩位先生的意思同樣想表達一物之成，除有天道主管為其開始之外，另需氣化之凝聚作用，方能真正完成一個具體物。如此表述坤卦之義，自然不違易理，不過回顧前文所說宇宙大生命之至終發展，那麼僅提出凝聚或氣化是不足以闡明此義的，因之本文特重坤卦的道德實踐函義，只因惟有此函義方能深切發抉道德創造之形上學的精蘊。當代闡揚此義最有力者，莫過於范良光先生，在他的《易傳道德的形上學》中特闢一章〈坤傳道德創造的存有論〉以述明坤卦的道德實踐意義，及由此所蘊含的道德創造的存有論。

依范先生之意，乾元之道德創造的內容意義須由道德實踐來證成，證實其內容就是仁體，而建立起道德創造的存有論之超越根據。證立天地萬物乃客觀之真實存在，具形而上之必然性。所謂必然性的意思，不是從客觀宇宙論來決定此物一定存在，而是「依道德實理超越的決定而規定的，故即是當然而不容已，定然而不可移者」（范良光，民 71，頁 1）。而其形而上之意義，自然也是遵道德主體的無限性而證立萬物的無限道德價值與意義。如是而說萬物的形而上之必然性。道德主體之神知神明，照澈萬事萬物，無一物是空是幻，道即在眼前展現流行，這樣即可將天地萬物攝歸在道德主體之下，而從此主體給予萬物一個存有根源的說明，是以天道創生的本體宇宙論，又可轉而為道德創造之存有論。易教朗現此存有論意義者，就存藏在坤卦辭文中。

據前文所云，乾元是一創造原理，藉六爻以示象萬物之成始成終，〈乾文言〉曾道：「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。六爻發揮，旁通情也。」乾元之創生萬物，附在卦爻系統下而說六爻發揮，以成六十四卦，象徵萬物均由乾而有其存在。（范良光，頁 80）或許清人焦循正由此而特重旁通之義。但是若非有坤元之實德，旁通之義也不能真實建立起。何以故？范先生道：

「旁通」即是各正性命之實；性即是情。此則由坤元而證成者。非必如易家所言六十四卦間之旁通；即如此解之，亦不必能說一物與一物旁通。物則不通也，以其為形而下之定體故。即使六十四卦間之旁通是就現實宇宙之秩序而說，亦是由道德本心之逆提而見旁通之理，依儒家，宇宙之秩序即道德秩序。若就客觀宇宙之氣機言，物物相通，事事相涵，新新而起，念念流逝，無主無常，實為一大混沌。因此，若平鋪此渾沌之氣機，既其生滅流轉，卦爻亦不足以盡之。此亦非易傳所正面持論者。（范良光，頁 80）

此言說得極好，純就氣機感通而總結《易經》原理的學者，盡忽略氣機之感通實是無主無常，生滅流轉，何有「貞定」可言！所以能旁通而貞定者，惟道德本心逆覺而見之，證實宇宙秩序即道德秩序，乃有旁通性情可言。〈坤象〉曰：

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地無疆。柔順利貞，君子攸行。

坤能以「元」而名之，是以「順德」道德實踐地順承乾元之創始而得「元」之名。（范良光，頁 81）坤元之順承天，並不止於「陰順承陽」之義而已，它同時表徵順承天理而行仁踐義的意思。萬物既有，坤元隨而貞定之，不令其幻妄，此為坤元之厚德載物也。事實上，「至哉坤元，萬物資生」之「生」義，即是道德實理貞定下的形而上之必然性，此處范先生之解是比牟先生更進一步，牟先生僅是以「落實而成一真正的東西」解釋「資生」之義，尚未引伸至形而上之必然性之義。但這不表示〈坤象〉之言不能做此申述，如欲完盡《周易》的道德形上學涵義，將坤元解釋成貞定物之形而上之必然性者，這是必不可少的。因為此正是道德實踐下之存有論必具之義。

依坤元之厚德，可以貞定萬物形而上之必然性，是即品物上通於乾元之創造性而「咸亨」。此文之「亨」應指各正性命之品物間的「亨通不隔」，是就那在坤元無限的實德之超越的決定下無限的道德價值與意義而言。（范良光，頁 82）承此義而解下文，則「牝馬地類」者，乃喻坤順之德，體乾元至健之德而不容已，因之可以即有限而通於無限，而行地無疆矣。坤之順德既是依道德實踐義來規定，其實坤德就是乾元健德之顯發，徹上徹下，一是乾元之德所貫徹，坤德的超越根據便是乾德，因之易教雖是乾坤並建，實非二元之論，僅是一元實德之開展而已。

由是解析坤德，立可見坤元乃道德創造之存有論的核心，蓋坤元正順地從乾元創生中承體起用，通化而貞定萬物，保住萬物形而上之必然性，而形成一套道

德意義之存有論，〈坤象〉下文即隱含此義理。

先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行；東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地無疆。

多數易家註解先迷後順、得朋喪朋之文時，大抵立足在陽先陰後之觀點，例如程頤解之曰：「先迷後得，以下言陰道也。先唱，則迷失陰道。後和，則順而得其常理。」（程頤，易程傳卷一）其先在解坤卦辭「先迷後得，主利」時也說：「陰從陽者也，待唱而和。陰而先陽，則為迷錯；居後，乃得其常也。主利，利萬物則主於坤，生成皆地之功也。」（程頤，易程傳卷一）王船山也說道：「六陰聚立，有先迷之象。然純而不雜，虛靜以聽天之施，則固先陽後己，順事物而得唱和生成之道也。」（王夫之，周易內傳卷一）這類解法大率取陰陽所象而釋之，陽象主導創生之天，陰則象凝聚成形之地，創生自然在凝聚之前，而天當然也在地之上，因此陰只能唱和於陽而不能先於陽，若陰先於陽，則迷失而無主，茫然無所歸。

如此解釋自是想當然耳，但都失落了坤道的存有論意義。按坤元的道德函義，不論坤卦辭「先迷後得主利」或文言所云「後得主而有常」，此中之「主」字應為乾元之意，意思是有乾元之德為之主，即能利通先迷之「迷」，「後順」而得其「常理」。換言之，坤元必正順以從乾健之道，也即是承天道而起大用之意。這豈不是道德實踐以順承天理之意嗎？用此為解，則「先迷失道，後順得常」正是彰顯一道德創造之存有論，蓋天地萬物之有形而上之必然性，定須通過逆覺體證，反復本心明覺，而證立萬物均有實理貫徹，物皆為實物，事均為實事，無一絲空幻與虛妄。在「先迷失道」中，吾人不能證立萬物之形而上之必然性，因之無主無常而陷溺迷中，不能成就道德的實事實物；反之，逆覺而豁醒道德本心，以此作主，則天地萬物由此從迷轉為明，一明一切明，宇宙萬物均在道德本心（也就是坤元）的朗照潤澤下貞定其常。這便是道德創造的存有論。

此義持定之後，則「西南得朋，東北喪朋」之義亦可明矣。西南陰方比喻陰迷，即喻現實生命有感性私欲之蔽，人若陷溺在迷中，生命便無主無常，純粹是生滅緣起之變易。東北陽方，比喻陽明，經由道德實踐而去其迷執，如陽明去其陰迷，喪失原先陰迷之朋類，復其生命之陽明，乃能參贊化育之功。此即「後順得常」之本義。但是「喪朋」也不是意味捨棄朋類而單顯一孤明，而是在實踐中道德地通化一切朋類之迷執，使朋類轉為具無限道德意義與價值者。（范良光，民71，頁98～99）此便是范先生對坤卦意義的精闢解釋。由牟先生至范先生，《周易》的道德形上學至此才算完成。

## 伍、總結

濂溪贊大易乃性命之源，《周易》誠然是一窮究性命之理的智慧經典，因此它必論及萬物生成的根源與過程，然如果因此而將之定位在客觀宇宙論之義上，而忽略道德主體所開闢的存有論涵義，則去聖人本懷遠矣。〈繫辭傳〉曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」象數原是指點人之蹄筌，若滯於斯而不進一步探索聖人本懷，則易墮入客觀宇宙論之迷障中。陰陽相反而相成，六十四卦兩兩而旁通，若單就氣化流衍之勢解之，未嘗不可；然大易窮性命之理，因而此類相反相成之語句，便須視為從精神辯證之立場所察照者，（范良光，頁18）由茲以解任何一卦，方合乎作易者之原意。

據此而論漢人與清人之易學，自然無法宣唱聖人作易之精神；至論熊先生之易學，自然比前者更貼近道德形上學，麻煩的是熊先生思考演繹的方式，有些偏離而歧出儒學。歧出之關鍵就在對形下之器物的解釋。對器物乃生化勢能顯現的資具，此意乃儒者之共識，無問題；但論到形下之器是大化流行的幻現，則不無問題。先儒常說的「道不離器，器不離道」或是「即體即用，體用不二」，並非建立在「器是大化流行的幻現」，因此道即是器、器即是道之推理上。先儒之斷言道器不二、體用不二，端在於立道德本心以照澈朗潤萬物，貞定萬物形而上之必然性，而構成一道德實踐之存有論，因是而說「道即是器、器即是道」之道器不二、體用不二之圓融語。圓融無礙於分解的為二，道與器本即是兩個異質異層的東西，只是渾淪圓融地言之，則道器、體用一起滾，而說道器不二、體用不二。為了表現圓融的為一，熊先生卻把分解的界線給抹平了，所以才有「物乃大化之詐現」之說。道與器的界線一旦抹煞，則「各正性命」也隨之無意義了，也無所謂終成，因為一切均是生化勢能的幻現。失之毫釐，差之千里，僅一個觀念之差，便遠離儒家道德的形上學。

儒家易教誠難理解，難解處在於道德創造之存有論的意義為何，所謂天道創生實指何在，如無知於道德心性可滲透至宇宙本源，則曲解易學是可想而知的。牟先生立道德主體為宗，范先生繼其後而衍生坤卦存有論意義，《周易》之道德形上學至此才豁然朗現而無餘蘊。

## 附 註

<sup>1</sup> 此語見牟宗三先生《周易哲學演講錄》之第二講。牟先生認為現代人從從符號邏輯出來以後就不採取亞理士多德式的方式思考，他們通過最具體的觀念－actualization 而轉出現實的事實，因而首出之觀念便是「事實」，它是一「緣起集」，actualization 可譯作「緣起集」。見牟宗三《牟宗三先生全集》31〈周易哲學演講錄〉。

<sup>2</sup> 請參考牟宗三《周易的自然哲學與道德函義》I〈漢之天人感應下的易學〉對漢易學的前言介紹。

<sup>3</sup> 熊十力，讀經示要卷三【附說】，頁 81

<sup>4</sup> 熊十力，讀經示要卷三【附說】，頁 81

## 參考文獻

- 孔穎達。(無日期)。**周易正義**。陸費逵總勘。民 66 三版。臺北：臺灣中華書局重校定。
- 王夫之。(無日期)。**船山全書**。民 87。湖南長沙：嶽麓書社。
- 牟宗三。(無日期)。**周易哲學演講錄**。戴璉璋、蔡仁厚等人編。**牟宗三先生全集** 37。民 91。臺北：聯經。
- 牟宗三。民 21。**周易的自然哲學與道德函義**。臺北：文津。
- 牟宗三。民 50。**心體與性體第一冊**。臺北：正中。
- 京房。(無日期)。**京氏易傳**。(吳)陸績註，(明)范欽訂。民 54。臺北：臺灣商務。
- 范良光。民 71。**易傳道德的形上學**。民 79 二版。臺北：臺灣商務。
- 景海峰。民 80。熊十力。**世界哲學家叢書**。臺北：東大。
- 焦循。(無日期)。**易通釋**。民 65。臺北：成文。
- 程頤、朱熹。(無日期)。**易程傳、易本義**。民 85。臺北：世界。
- 黃奭。(無日期)。**易緯**。民 14 王鑿修補印本。民 61 臺北藝文印書館四部分類叢書集成三編影印。臺北：臺北藝文。
- 熊十力。民 7。**新唯識論**。臺北：文津。
- 熊十力。民 34。**讀經示要**。臺北：洪氏。

## Setting up Moral Metaphysics from Yi King

Hsiu-Mei Teng\*

### ABSTRACT

Yi King is one of the important classics of the Confucianists, it includes a deep principle of moral metaphysics. But it is difficult to state this reason, Because the content of Yi King is too heavy and complicated, it involves extensively, and the aim is different people, different views, so it is not easy to set up the Confucian's moral metaphysics from Yi King.

This thesis is planned to enter this subject from several directions. First, to start from the view of natural philosophy, this part mainly tells about the Yi King experts of Han dynasty and Qing dynasty; then follows Xion Shi-li's thought of Yi King, and discusses whether his theory is appropriate or not. After that is to set out Mou, Zong-San's method of thinking, his philosophy bases on moral conscience to make further progress till the universe substance. The last quote is Fan, Liang-Guang's statement about the moral creative ontology.

Summarize their thoughts of Yi King, this text judges only in accordance with following Mou, Zong-San's method of thinking and to absorb Fan, Liang-Guang's statement, then it is possible to set up the moral metaphysics from Yi King.

**Key words: Gan-yuan, Kun-yuan, moral creation, chi**

---

\* Assistant Professor, Liberal Education Center Transworld Institute of Technology

