

《人文學報》
第二十四期 (90.12), pp. 93-184
國立中央大學文學院

從經典詮釋的角度論儒道

《易》圖的類型與變異

鄭 吉 雄 *

大 約

- 壹、前 言
- 貳、問題的提出
- 參、「圖」 非文字的詮釋工具及其變異
- 肆、《易》圖的四種類型
- 伍、圖象思維與經典詮釋
- 陸、結 論

*國立臺灣大學中國文學系副教授

摘要

1. 《易》圖書之學一直被指源出道教而被排斥於《易》學與儒學之外。這與 17 世紀「儒道之辨」的思潮有關。其實以圖象方式詮《易》，在思想史上是極有意義及價值的。
2. 從詮釋方式的觀點看，《易》圖約可區分為四類，分別為：「以《周易》經傳原理為中心的《易》圖」、「以儒學思想為主的《易》圖」、「以道教思想為主的《易》圖」、「受《易》圖啟示而以儒學思想為中心的其他圖」。
3. 儒家《易》圖和道教《易》圖差異極大。學者多注意儒家《易》圖受道教思想影響，卻忽略了其實道教《易》圖受到《周易》經傳以及其他儒家《易》圖的影響亦甚深。道教《易》圖本身亦有龐大複雜的變異。過去學術界認為宋明儒《易》圖出於道教，是一種過於簡單的認知。
4. 宋儒以圖象方式詮釋《周易》，對思想史尤其是儒學的發展影響甚大。劉宗周《人譜》及顏元《性圖》就是受《易》圖影響而著成的重要儒學著作。

關鍵字：儒家、道家、易圖、圖象、經典、詮釋

壹、前 言

義理、象數、圖書是傳統《易》學的三個主要領域，可以說是對於《周易》一書所作的三種不同的詮釋。自南宋以降，學者研究《易》學，在遇到「圖書」這一領域時，觀點有著絕大的歧異。大致來說，南宋以降的理學家多採取正面的評價，而明末清初的儒者則多採取反面的評價。朱熹（1130-1200）《易本義》卷首載邵雍（1011-1077）先天諸圖，與蔡元定（1135-1198）著《易學啟蒙》，充分利用圖表的方法發揮《易》理（包括「河圖洛書」及其相關學說）。此外，他也編輯了周敦頤《通書》，審定《太極圖說》並作注釋，予以表揚。於是《易》圖之學大行。至明末清初，學者如黃宗羲（1610-1695）著《易學象數論》，黃宗炎（1616-1686）著《圖學辯惑》，毛奇齡（1623-1716）著《太極圖說遺議》、《河圖洛書原舛編》，胡渭（1633-1714）著《易圖明辨》，一反朱熹的觀點，嚴厲抨擊「河圖洛書」並及周敦頤（1017-1073）《太極圖》。他們將《易》圖之學視為道教方士、賣醬箍桶之徒¹所創造的產物。

直到二十世紀以迄今天，研究《周易》的學者很多，意見仍然分歧。臺灣研究《易》圖的學者和著作不少，如徐芹庭《易圖源流》^{註2}一書，就圖形的收錄來說是較為周延和豐富的，餘如閻修纂《易經的圖與卦》^{註3}、趙中偉《易經圖書大觀》^{註4}、黃元炳《易學探原河圖象說》^{註5}都各有可觀。大陸方面的學者

註 1 黃宗羲《易學象數論·自序》語，參《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1993年），第9冊，頁2。

註 2 上下二冊，臺北：國立編譯館，1993年。

註 3 臺北：五洲出版有限公司，1988年。

註 4 臺北：洪葉文化事業有限公司，1999年。

註 5 臺北：集文書局，1977年。

如孫國中《河圖洛書解析》^{註6}集中收錄七種較重要的傳統《易》圖著作；李申著《易學與易圖》^{註7}、《話說太極圖》等論著，是當代研究《易》圖的專家，楊慶中《二十世紀中國易學史》^{註8}還特別在第六章第二節用一小節討論他的圖書學研究。這些學者當中，對於用「圖書」來釋《易》的方法，仍然存在著兩種不同的評價。如徐芹庭、趙中偉就採用正面、肯定的態度評價《易》圖^{註9}；而大陸方面，近數十年來不少學者承繼古史辨派舊說，傾向於接受明末清初學者的觀點，強調圖書之學不過是象數與丹道的末流，而且與《易》無關^{註10}。

圖書之學的價值與定位問題，對治《易》的學者來說一直是屬於《易》學內部的問題。諸如《易》圖與魏伯陽《周易參同契》的關係、「無極而太極」一語的版本、「河圖洛書」是否於古有徵等等相關問題，都廣泛地被《易》學家討論過。然而我們若將視界放寬，則不難發現《易》圖既是一個經學的問題，也是經典詮釋學和思想史的問題。《周易》的玄理可以從辭、義、象、數、時、位、體、用等各方面進行解釋，那麼「圖」呢？二十世紀的今日，研究者有了

註 6 該書「內容提要」說：「本書收集宋以來研究《河圖》、《洛書》的公認權威代表作七種，有宋代朱熹的《易學啟蒙》、清代李光地的《啟蒙附論》、張楚鍾的《易圖管見》、江慎修的《河洛精蘊》摘錄、胡煦的《周易函書》摘錄、民國杭辛齋的《易學藏書》摘錄、黃元炳的《易學入門》摘錄。」（北京：學苑出版社，1990 年），頁 1。

註 7 濬陽：瀋陽出版社，1997 年。

註 8 北京：人民出版社，2000 年。

註 9 趙中偉在《易經圖書大觀·序》中提出圖書《易》學的三個特點與價值，即簡明化、符號化、系統化。參該書頁 2。

註 10 如但植之《晉紀瞻顧榮論》《易》太極為周敦頤《太極圖》說所本考，指出周敦頤「陰宗老氏」（《制言半月刊》第 20 期，1936 年）；吳鷺山《河圖洛書析疑》指出「要之，漢宋以來解釋河圖洛書，多如盲人摸象，各逞一是」（《河北大學學報·哲學社會科學版》1980 年第 4 期）；張立文《周敦頤「無極」「太極」學說辨析》，認為周敦頤《太極圖說》中的「無極」概念「是儒、釋、道合一的概念」（《求索》1985 年第 2 期）。

帛書《周易》以及其他出土的資料，以資切入研究。「河圖洛書」與《周易》原始本義不同，固已經學術界考證，而成為確不可移的事實。今天作為經典的研究者，若堅持原地踏步、老是撿拾前人牙慧，一再宣稱《易》圖不能發明《周易》一書的原理，試問這樣做有意義嗎？

其實真正值得進一步追問的應該是：究竟《易》圖將《周易》的圖象思維作出什麼向度與廣度的發揮？它在中國思想史上又有何意義？藉由對《易》圖的了解，是否有幫於了解中國經典詮釋的一些現象與規律？

本文撰著的目的，主要可分下列四點論述：

1. 肇清重要的《易》圖的類型。
2. 透過分析上述幾類的《易》圖，藉由說明彼此間的異同，解決歷來對於各類《易》圖為儒家產物抑或道教產物的爭論。
3. 在上述兩項工作的基礎上，說明思想史上的一些發展與轉化的問題。
4. 在上述三項工作的基礎上，從圖象思維的角度反省經典詮釋的相關問題。

本文在撰寫時，除參考後附書目所列舉的著作外，為了肇清道教《易》圖與儒家《易》圖的差異，在研究的過程中，我曾將混合儒釋道三教思想的淵藪《道藏》以及其他的道書^{註 11}，所收錄的各種包括闡釋儒家思想和道教思想、甚至部分闡發了佛教思想的與《周易》有關之各種圖表，全數過濾一遍，最後在二千餘種圖表中，選取了四百九十八個作為研究與觀察的對象。然而必須承認，即使我和研究助理曾經一再過濾，在撰寫研究報告時，我只能選

註 11 主要為《藏外道書》(成都：巴蜀書社，1994 年)。

擇一小部分呈現在全文中。本文的附帶檔案所載錄的圖形，就是從這近五百個圖形中所選出來作為輔助材料的資料庫。

本題目在研究進行的過程中，數千種圖型的初步過濾、資料庫的建立、圖形掃瞄和整理等龐大費時的工作，先後賴葉玉慧、陳琪薇、傅莉雯三位同學戮力幫忙，特此致謝。

貳、問題的提出

《周易》是儒家《六經》之一，在魏晉南北朝則被學者納入「三玄」之中，與《老》、《莊》並列。據當代學者的研究，《易傳》受道家思想的影響很深，其中太極、陰陽、道器等命題，都充滿著道家思想論述的色彩^{註 12}。就「太極」這個名稱而言，既見於《易傳》^{註 13}，又見於《莊子》^{註 14}。可見自先秦時期，儒、道雖異趨，但儒家經典的《易傳》，卻與道家有密切的關係。《易傳》雜合了儒家和道家的思想，而道家思想又是後世道教思想的重要來源之一。儒、道《易》圖的論述中，許多關於「無極」、「太極」、「動靜」、「元氣」、「精氣」等概念，所蘊含的意義至為繁複無定，有時專取道家或道教的定義，有時兼取理學家一般的定義，有時專指《易》義，有時則指人體呼吸血氣之運行，有時則籠統地泛指宇宙普遍存在的物質。本文討論儒、道《易》圖，涉及北宋以降儒

註 12 陳鼓應師《易傳與道家思想》一書大致上就是論證《易傳》的道家淵源。如該書有「太極說的道家性質」一節（臺灣：臺灣商務印書館，1994 年，頁 237），又該書第一部分為「《彖傳》的主體思想：道家的宇宙觀」（頁 1）。

註 13 《周易·繫辭傳》：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（臺北：藝文印書館《十三經注疏》本，頁 156-157）。

註 14 《莊子·大宗師》：「神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不為高，在六極之下而不為深。」見《莊子集釋》（北京：中華書局新編《諸子集成》本，1997 年），第 1 冊，頁 247。

家與道教思想的相互影響問題，對於北宋以前尤其是戰國秦漢一段關於儒家與道家《老》、《莊》思想的問題，暫不涉及。

《易》圖盛行於北宋以後，至十七世紀中葉儒家學者紛紛提出質疑，普遍認為是道教思想的產物，而與《周易》原理無關涉。胡渭稱治《易》「無所用圖」^{註 15}，更認為研究《周易》是不需要用「圖」的。然而入清以後，以圖表的方法來闡釋《易》理的學者仍然很多，著作數量亦頗不少。除了諸如焦循（1763-1820）《易圖略》之類久已膾炙人口的《易》圖著作外，以清末孫殿起（1894-1958）《販書偶記》及《續編》所著錄的《易》圖著作而言，即有下列三十八種：何毓福《古本易鏡》十二卷《圖說》一卷、彭申甫《易經圖說辨正》二卷、楊以迥《周易臆解》四卷《圖說》二卷、宛名昌《大衍制用圖說》四卷、宋祖駿《周易卦變圖說》一卷、馮道立《周易三極圖貫》八卷、趙青選《易經圖說》一卷、王肇宗《周易圖》一卷、王滌心《讀易備忘》四卷《圖說》一卷、徐通久《周易輯說》五卷《圖》一卷、端木國瑚《周易指》附《圖》五卷、孫廷芝《讀易例言圖解》一卷、戴棠《鄭氏爻辰補》六卷《凡例圖》一卷、樂涵《易門》十二卷附《圖說》一卷、黎世序《河上易注》八卷《圖說》二卷、朱兆熊《易互卦圖》一卷、蔣紹宗《周易觀象圖》一卷、陳畫《周易意》十二卷《圖》一卷、鄭鳳儀《周易大義圖說》二卷、韓怡《讀易傳心》十二卷《圖說》三卷、萬年茂《周易圖說》六卷、胡翹元《易研》八卷《圖》一卷、惲庭森《序卦圖說》一卷、德沛《易圖解》一卷、胡世安《易卦圖》一卷、王巖楨《易經圖說》一卷、吳偉業《易經圖說》一卷、王宏《周易圖說述》四卷、耿極《周易圖說》一卷、邵嗣堯《易圖合說》一卷、侯楠《易圖集說補》二卷、胡煦《循環太極圖》一卷、趙世迥《周易告蒙圖註》四卷《圖說》三卷、湯道煦《易學

註 15 胡渭：《易圖明辨題辭》（無求備齋《易經集成》本，臺北：成文出版社，1976年），第 145 冊，頁 5。

玩圖錐指》三十六卷、鄭鳳儀《周易大義圖說》二卷、丁裕彥《易圖》一卷、汪兆柯《周易辭象合參圖說》一卷、潘霨《華園學易圖說》一卷。其中卷數最多的是《易學玩圖錐指》三十六卷，其餘多是附帶於專著之後的圖說或圖解；然而，這數十種著作也足以顯示了「圖」是治《易》詮《易》者所喜歡運用的工具與方法。

漢代的象數《易》學和漢魏以降的道教思想，一般被認為是《易》圖書之學的兩個源頭。直至今日，不少《周易》研究者仍然將《易》圖之學視為「象數」。朱伯崑就指出，從《易傳》開始，就出現「取象說」和「取義說」的對立。漢代以後，這兩種說法逐步發展為兩大對立的學派：象數學派和義理學派^{註 16}。廖名春、康學偉、梁韋弦著《周易研究史》第四章第二節「北宋的象數派易學」，下分三小節，分別為「陳搏（？-989）劉牧（1011-1064）李之才（？-1045）的易學」、「周敦頤的易學」和「邵雍的易學」；第三節「南宋的象數派易學」，下分二小節，分別為「朱震的易學」、「蔡元定父子的易學」。事實上，《易》圖固然以象數為基礎依據，但《易》圖所依恃的象數，卻和漢魏的象數頗不相同。十七世紀中葉亦即明末清初時期的儒者普遍認為，宋儒《易》圖之學背後的象數依據，雖然偶有和漢魏象數理論相關^{註 17}，但卻主要出於道教思想。如黃宗羲撰《易學象數論》，卷一暢論圖書之學，而於序稱漢代「降而焦、京，世應、飛伏、動爻、互體、五行、納甲之變無不具者」，而於宋代《易》圖，則僅稱「魏伯陽之《參同契》、陳希夷之圖書，遠有端緒」。這

註 16 朱伯崑：《易學哲學史·前言》，（北京：華夏出版社，1995年）第1卷，頁7。

註 17 如黃宗羲《易學象數論》，卷1，圖書二稱「一六居下之圖」，指出揚雄、《乾鑿度》、虞翻均曾提及（收入《黃宗羲全集》，第9冊，頁5）；「戴九履一之圖」，引《乾鑿度》「太一行九宮，四正四維皆合於十五」（同書，頁5）。又卷1，圖書五指出以天地之數配八卦的說法，「始於崔愬」（同書，頁9）。黃宗羲的見解與宗羲大致相同。

個端緒，恐怕亦僅能推到陳搏與魏伯陽而已。黃宗炎《圖學辯惑·原序》說：

有宋圖學三派出自陳圖南，以為養生馭氣之術，託諸《大易》，假借其乾坤水火之名，自申其說，如《參同契》《悟真篇》之類，與《易》之為道，截然無所關合。^{註18}

可見宗炎亦認為圖學三派的興起，都是因為道教將「養生馭氣之術，託諸《大易》」的緣故。他在《太極圖說辯·序》中更說：

《太極圖》者，創于河上公，傳自陳圖南，名為「太極圖」，乃方士修鍊之術也，與老、莊之長生久視，又其旁門歧路也。^{註19}

更直接排定了《太極圖》源出方士，方士則為老、莊歧出這樣的傳承淵源。毛奇齡《河圖洛書原舛編》說：

故自漢代說《易》家，由施、孟、梁丘、京、焦、費、趙，以至馬、鄭、虞、荀、何晏、陸續、干寶、王肅；以及孔穎達、陸德明、李鼎祚諸家，各有論著，而其為圖書，則皆云「無有」。即《易緯》妄推其說，亦不過指之為文字之類，如《河圖要玄篇》，可驗也。^{註20}

毛氏所謂「圖書」，是指宋儒流行的「河圖洛書」而言。他指出漢代以來許多的說《易》家，包括講論象數的學者，對於「圖書」的態度是「皆云無有」。這表示在他的研究中，認為宋代以前的象數家一直不認為《易》學中有「圖書」。

註 18 黃宗炎：《圖學辯惑》（臺北：臺灣商務印書館，《四庫全書珍本》，頁 1）。

註 19 《圖學辯惑》，頁 30。

註 20 毛奇齡：《河圖洛書原舛編》，收入《毛西河先生全集》（臺北：臺灣大學圖書館藏蕭山陸凝瑞堂藏本）第 1 函第 8 冊，頁 3。

胡渭撰《易圖明辨》，萬斯同（1638-1702）為該書撰序，說：

洛書者，見於《漢書·張衡傳》及緯書《乾鑿度》，乃「太乙下
行九宮圖」，非洛書也。後世術家配以一白二黑之數，至今遵用
不變，豈果真洛書乎？^{註 21}

斯同指出「戴九履一」的「洛書」圖形，其實是漢代讖緯家所傳下來的「九宮圖」。所謂「後世術家」，是指道教的方術之士。這些術士借用了「九宮圖」配以黑白的點和畫，構成新的圖形。照他的講法，原始材料是漢人的，而改頭換面者是後世的術士。胡渭在《易圖明辨題辭》中則說：

《參同契》、《先天》、《太極》特借《易》以明丹道，而後人或指
為河圖，或指為洛書，妄矣。^{註 22}

則胡渭亦認為《易》圖的理論源出於道教煉丹術。

從上引的資料可見，《易》圖書之學與漢儒象數顯然是不同的，它應該被視為獨立的一派^{註 23}。而且，從明末清初學者的論述中可見，《易》圖最重要的一个課題，就是它與道教思想之間的關係問題。而今日研究者若重新檢驗材料，亦不難從眾多的《易》圖著作中，發現其中是既有道教思想的內容，也有儒家思想的痕跡。面對紛紜的材料，研究應如何辨識真偽尚是餘事，最重要的還是要掌握什麼樣的價值判斷標準，來衡量材料的性質，並且區別與比較儒道

註 21 《易圖明辨》，頁 2。

註 22 《易圖明辨》，頁 5。

註 23 大陸專研《易》圖的學者李申亦指出：「宋代人把他們以前的易學家分為象數派和義理派。他們自己則畫了很多圖象，後來竟蔚然成風，應該自成一派。」（氏著《周易之河說解》，北京：知識出版社，1992 年，頁 46。）

思想之間繁複的關係。

事實上明末清初儒者批判《易》圖，與當時的「儒道之辨」的風氣有重大的關係。拙著《易圖明辨》與儒釋之辨^{註24}一文曾指出，元朝陳應潤《爻變義蘊》率先指出《易》圖源出於道教，而吳澄（1249-1333）歸有光（1506-1571）迭有論辯^{註25}，但尚未完整。發展至清初，論辯《易》圖之學的學者，以極強的儒學本位意識，特別在《易》學研究中提出了「儒道之辨」的議題。若全面地考察歷史背景，則研究者不難發現「儒道之辨」之所以興起，又源於明末清初儒者不滿於明末三教合一的風潮，於是銳意復興儒學，而排斥摻入儒家學說中的佛道思想。可以說，他們之所以一意要指出《易》圖與道教思想的淵源，並切斷它與經學之間的關係，是有著特殊的時代背景因素的^{註26}。後來的治《易》者倘若全盤接受他們的論點，而不去客觀地檢視《易》圖著作，亦不考慮儒家思想與道教思想在歷史上互相影響的動態關係，恐怕就是一種嚴重的失察了。本文之所以要如斯地全面檢視各類的《易》圖，甚至包括劉宗周（1578-1645）、顏元（1635-1704）的其他不以釋《易》為最終目標的圖，就是希望能以較周延的材料、較寬廣的視界，全面地重新考察這個問題。

註 24 刊《中國文哲研究集刊》第 17 期。

註 25 參《四庫全書總目》（北京：中華書局，1981 年），卷 6「經部·易類六」，《易圖明辨》條，上冊，頁 40。

註 26 關於清初「儒道之辨」和「儒釋之辨」的問題，又請參拙著《乾嘉學者經典詮釋的歷史背景與觀念》，刊《臺大中文學報》，第 15 期（臺北：臺灣大學中國文學系，2002 年），頁 241-282。

參、「圖」 非文字的詮釋工具及其變異

1. 圖 非文字的詮釋工具

依照詮釋學者一般的講法，詮釋的對象亦即文本（text）可以是文字的（literal），亦可以是非文字的（non-literal），包括動作（acts）圖象（figures），以及各類的符號（signs）都可以是詮釋的工具或被詮釋的對象。就中國傳統的經典文獻來說，詮釋經典的著作，大致上有三種不同的性質：

第一種：詮釋文獻本身，包括構成文獻的內容，如字義、詞義、句法等部分；

第二種：詮釋文獻所記載的具體事物，諸如人物、器物、制度等；

第三種：詮釋文獻所記載（或蘊含）的抽象概念，諸如性命、理氣之類。

而《易》學中的「圖書之學」，事實上就是一種用以詮釋《周易》經傳或與《周易》相關的抽象道理的非文字工具。馮友蘭和朱伯崑就將宋代的象數之學分為象學和數學兩個系統，認為周敦頤《太極圖》是屬於象學，而邵雍「先天學」則屬於數學^{註27}。我的看法是，「象學」與「數學」只是一種相對的區分。如果

註 27 朱伯崑說：「象數學派的倡導者，始于北宋初的華山道士陳搏，陳搏又傳其易學至劉牧和李之才。劉牧推崇河圖洛書，李之才則宣揚卦變說。以後周敦頤著重講象，提出太極圖說；邵雍則著重講數，提出先天學，被稱為數學派。」（氏著《易學哲學史》，北京：華夏出版社，1995年，第2卷，頁6-7。）馮友蘭《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1989年）也指出北宋象數之學均出於陳搏，而進一步區分「象學」為南方一枝，「數學」則為北方一枝。他說：「陳搏講《周易》有兩個方面，一個方面是『數學』，另一個方面是『象學』。他把『數學』傳給穆修，經過李之才傳給邵雍。這是北方的一枝。他另外把『象學』傳給种放，經過許堅傳給范諤昌，這是南方的一枝。范諤昌又傳給什麼人，邵伯溫沒有說。可能就是傳給周敦頤。周敦頤是在南方講學的，他的《太極圖》就是『象學』的一個標本。」（氏著《中國哲學史新編》第五十一章，第5頁，頁51。）

將邵雍「先天學」諸圖形與劉牧《易數鉤隱圖》的內容作一比較，則前者所論的卦位卦變仍多顯示八卦之象，而劉氏的圖形就更是徹徹底底的「數學」了。數字本身已是抽象觀念，數學系統依據的主要は《周易·繫辭傳》「天一、地二、天三、地四」^{註28}一段、以及「大衍之數五十，其用四十有九」^{註29}一段文字，其內含的形上思想更為濃厚。象學系統表達的亦係抽象觀念。馮友蘭認為，「所謂『象』，就是用一種形象表示一個道理」^{註30}。形象、觀象都是超越於文字以外的。從宋代以降眾多詮釋《周易》或《易》理的圖象來看，《易》圖主要藉由方圓橫直的線條，配合黑白、方位大小、對覆等錯綜交互關係，而構成形象，以表達抽象的意義或哲理。

研究《易》學的學者或會認為，「圖書之學」已被太多學者證明和《周易》經傳無關，甚至認為《易》圖基本上屬於道教思想的產物而不屬於儒學的範疇。本文基本上尊重這一種論述，但並不採用它。事實上，如果我們一味執著於用「求本義」的心態去審視每一種詮釋《周易》的材料，最後必然會大失所望。其實《易》學界早已有學者指出，《周易》的成書，就是撰著《周易》經傳的眾多的作者，不斷從陰陽二爻的基礎上發揮新的理解、灌注入新的思想而成。正如李申所說，「從八卦的創造開始，《周易》的每一位作者都是發揮派」^{註31}。

註 28 《周易正義》(臺北：藝文印書館《十三經注疏》本)，頁 155-156。

註 29 《周易正義》，頁 152-154。

註 30 《中國哲學史新編》第五十一章，第 5 冊，頁 54。

註 31 李申在「發揮派與本義派——易學方法論兩派述評」一文中說：「《易傳》是對《易經》的發揮。《易經》中，辭是對卦、爻的解釋，而卦爻本來是無辭的。卦象之中，六十四卦又是八卦的發展。再往前推，起初可能僅有陰、陽二爻以定吉凶而已。因此，一部《周易》，乃是由二爻、八卦、六十四卦、卦爻辭、傳依次發展的金字塔形結構。前一部分是後一部分的源頭，後一部分是前一部分的發展、發揮。好像從一個山泉中流出的水，起初只是涓涓細流，後來匯進了支流和雨水，成為一條浩蕩奔流的江河。《周易》本身，就是不斷發展、發揮的產物。因此，從八卦的創造開始，《周易》的每一位作者，都是發揮派。」(《哲學研究》，1992 年第 1 期，

這樣說來，從卦爻辭的作者一路到「雜卦」、「序卦」的作者，都或多或少地脫離了《易》的文本（對卦爻辭作者而言是陰陽爻畫，對「雜卦」、「序卦」作者而言是《易經》），而建構了屬於他們自身的思想系統^{註32}。而對於「圖書」這種詮釋《周易》的工具（或方法）而言，它的撰著者與《周易》經傳的作者之間，不但存在著時空的差異，而且其運用方法也不相同，終極的關懷可能有更大的差異。但無論如何，從思想史的角度看，它們都是值得研究的。

進一步說，歷代詮釋經典的儒者，主要運用的工具是文字。儒家學者詮釋諸經，當然也有憑藉「圖」的，如《詩經》之有地理圖、《禮》之有明堂圖之類^{註33}。胡渭曾說：

古者有書必有圖，圖以佐書之所不能盡也。凡天文、地理、鳥獸、草木、宮室、車旗、服飾、器用、世系、位著之類，非圖則無以示隱蹟之形，明古今之制，故《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》

頁 58。）

註 32 以「雜卦傳」而言，其作品體系的完整性就相當突出。歷代學者早已發現，「雜卦」自乾坤起首，次比師二卦、臨觀二卦、屯蒙二卦以下一直至需訟二卦，基本上都以「反對」為序。但自「大過，顛也」以下以迄夬卦，次序不復為反對。舊說或以為錯簡（《群經韻讀》主此說），或以為大過以下次序原則為「互體」，即大過初二三為巽、二三四為乾，互體為姤；如此類推。黃沛榮師曾指出，「訟，不親也」以下，每兩卦末字為「韻」為一組，每兩組中前一組之第二句與後一組的第一句為變覆的關係。末句「夬，決也，剛決柔也；君子道長，小人道憂也」，以「柔」「憂」二韻與篇首「乾剛坤柔，比樂師憂」相呼應。詳參氏著《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1988 年），頁 22-23。換言之，「雜卦」、「序卦」等傳其實都是自成一格，自有其內在的邏輯與體系。

註 33 早在《隋書·經籍志》，即著錄「詩經類」有《毛詩圖》三卷、《毛詩孔子經圖》十二卷、《毛詩古聖賢圖》二卷；「禮類」有《喪服圖》（王儉、賀遊、崔逸各著錄一卷）、《五服圖》一卷、《周室王城明堂宗廟圖》一卷。（《隋書》，北京：中華書局，1973 年，頁 918.921.924。）

皆不可以無圖，唯《易》則無所用圖。^{註 34}

胡渭認為《詩》《禮》諸經的圖可以表述實物。不過我認為不能從單純地說其他經都必須有圖，獨獨《周易》不能，而應該先問這些解經之「圖」究竟發揮了什麼功能？譬如胡渭提到《樂》也「不可以無圖」，但《樂》如有圖，要不就是樂譜，要不就是樂器的形狀大小長短曲直之類，其餘《詩》《書》《禮》、《春秋》的「圖」也必定是各有其特殊性。但從所謂「示隱蹟之形，明古今之制」的定義來看，再配合今天我們所能看到的出土文獻，可知這一類解經之「圖」，應該具有下列兩個特點：

其一、對於該部經典而言，往往只是輔助性質的，其內容主要是將文字所不容易形容出來的實物形體繪畫出來，圖本身並不是主要的。

其二、圖的內容，多係描畫具體事物，如器物的構造、地理位置之類，而不可能為抽象的事物。譬如說，《詩經》有三百首，但一言之蔽之則為「思無邪」；《禮》有「禮儀三百，威儀三千」，有禮儀背後具有禮之意，凡斯種種，都只能用文字表述，而不可能寄託於圖形中。

胡渭說《五經》中獨獨只有《周易》「無所用圖」。「無所用」就是「不需要」的意思。他接著說：

六十四卦二體六爻之畫，即其圖矣。白黑之點、九十之數、方圓之體、復姤之變，何為哉？^{註 35}

《易經》本包括卦爻及卦爻辭，卦爻辭是文字，卦爻則是圖形。胡氏的話是很

註 34 《易圖明辨·序》，頁 5。

註 35 《易圖明辨》，頁 5。

正確的。不過他認為「白黑之點、九十之數、方圓之體、復姤之變」的圖是不需要的，我認為這句話只能就《易》圖不足以掌握《周易》的本義而言。《周易》的原理固然不需藉由白黑之點、九十之數來理解，卻並不表示所有的圖形都無助於《易》理。譬如後世無數《易》家沿用的「卦變圖」，雖然種類很多，但至少有部分的卦變圖是實實在在地反映了《易》卦的結構關係，諸如反覆為對的原理、占筮時卦爻變的情況等。《易》圖被清初學者大加撻伐，但清中葉學者如焦循，其撰著《易圖略》，卻又創為「時行圖」、「八卦相錯圖」，並未因胡渭的意見而不用圖，此正顯示圖表的方法，對於說明《易》理，是有幫助的。豈可一言以蔽之，視一切《易》圖為無用呢？即使當代學者論述《周易》原始卦序時，亦往往有賴於圖表的方法，顯示圖表的方法實不可廢^{註 36}。胡渭自己也承認「六十四卦二體六爻之畫」以外，也還有具有價值的圖，他接著說：

其卦之次序方位，則乾坤三索、出震齊巽二章盡之矣，圖可也。

註 37

胡渭所說的「乾坤三索、出震齊巽二章」，係指《說卦傳》「帝出乎震，齊乎巽」一段關於八卦方位的描述。其實胡氏說這段話時恐怕未能逆料：近世不少推尋原始《易》理的學者，連《說卦傳》都不採信，豈會同意「圖可也」這句話，而接受其中八卦方位的理念？

所以總而言之，《易》圖與其他詮經之圖絕不相同，它不是「輔助性」的工具，而是表達抽象思維的主體。它的特殊性，也正在於它所表述的不是具體

註 36 如黃沛榮師《周易卦序探微》一文就曾列表說明六十四卦之覆變關係，以及其他相關的問題。全文共運用了十餘種不同的圖表說明《周易》的卦序問題。參氏著《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998年），頁1-57。

註 37 《易圖明辨》，頁5。

的實物。《易》圖學說是否有價值，應該回歸到圖表的本質來考慮。亦即說，研究者應該探究每一種圖表本身的形態，審視它是否忠實地反映了它所要真正表述的那一套思維與概念，來論述其有效性與價值。

宋代學者大量運用圖書的方法以釋《易》，不可避免地，有時是用圖象來釋文字，有時則以文字釋圖象，也有時用圖象來釋圖象。不同於幫助詮解《詩》《書》《禮》、《春秋》等諸經的「圖」，《易》圖大多不是輔助性質而是直接表述《周易》最核心的原理的；它的內容，也多係黑白、方位、框線、數字的排列之類表述抽象意涵的形體而非具體的實物，而其中又有許多似儒非儒、似道非道的成分。從經典詮釋的角度觀察，《易》學中的圖書之學，確實是包含了許多既有趣又複雜的課題在其中。

在探討「經典詮釋」這個龐大而複雜的課題時，研究者必不可避免地會遇到一連串相關的問題，諸如詮釋的模式、詮釋者與經典撰著者視界的差異、詮釋者所運用的工具、詮釋者的思想和文化背景等問題。中國傳統儒家經典，既有《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》等之分；就一經而言，往往又包含兩三種傳承不同、思想不同的釋經之「傳」；就一傳而言，又往往有多種思想與體系相異的注、疏。儒家的經傳注疏彼此之間的關係，就像一棵樹一樣，從主幹到枝葉，合而成為一個生命體。諸經傳注疏彼此之間實有其密切的內在關係。

然而從另一個角度看，經傳注疏雖為儒學理念具體寄託的所在，在歷代思想演變的過程中，儒學也曾經與其他思想體系產生碰撞、融合。那麼在說明圖象方法對於經典詮釋的有效性及其相關問題之前，先透過分析比較「圖」形的變異情況，再行釐清《易》圖中所包含的儒道二家思想的分際，應該是一個可行的方案。

2. 圖的變異：以《太極圖》首圖為例

圖是一種可以詮釋經典的工具；以圖來表述一個道理或概念，則是詮釋方法的一種。方法和工具都是中性的。在北宋《易》學的圖書一派學者中，周敦頤、邵雍和劉牧是比較重要的三家。邵、劉二家都強調「數」，其學說以數學為主；只有周敦頤《太極圖》以象學為主，而圖的頂端有一個在邵、劉二家的圖式中未嘗出現的單純的圓圈「○」。在這裡我想借周氏《太極圖》的圖式為例，以說明一個單純的圖形，其蘊含的意義竟可以有種種的變異。《太極圖》最上的一圈旁有「無極而太極」五字^{註 38}，檢《道藏》^{註 39}諸品所錄，以純粹圓圈為形狀的圖，可檢得下列三十一種：

- 原本圖（圖 3.1）【南宋龍眉子《金液還丹印證圖》】
- 大量玄玄之圖（圖 3.2）【明代張宇初《元始元量度人上品妙經通義》】
- 日月交、鉛汞合圖（圖 3.3）【《修真歷驗鈔圖》】
- 太玄混沌之圖（圖 3.4）【金朝侯善淵《上清太玄九陽圖》】
- 太極之圖（圖 3.5）【元代張理《易象圖說內篇》】
- 動靜陰陽~~太~~圖（圖 3.6）【元代道士編輯《清微元降大法》】
- 金丹圖（圖 3.7）【北宋張伯瑞撰，門人王邦叔輯錄《玉清金笥青華祕文金寶內鍊丹訣》】

註 38 據朱熹記述，洪邁手上有國史所撰周敦頤傳，其中「無極而太極」作「自無極而為太極」，引起了數百年學術界的爭議，至今未已。近現代的學者如張立文、侯外廬等都採用「自無極而為太極」這個版本；牟宗三、馮友蘭則採用「無極而太極」。大陸學者束景南於 1988 年發表《周敦頤〈太極圖說〉新考》考證這個問題，結論認為洪邁有反道學的嫌疑，而又從未舉出證據證明，因此「自無極而為太極」一說顯然站不住腳。（該文原載《中國社會科學》，1988 年第 2 期）。關於敦頤《太極圖》相關的問題，筆者已另撰一文討論。

註 39 《正統道藏》，臺北：藝文印書館，1962 年。

- 太極圖（圖 3.8）【元初李道純撰，門人蔡志頤編《中和集》】
- 無無寂無無為大道之圖（圖 3.9）【金元間全真派道士高圓明《上乘修真三要》】
- 體用圖（圖 3.10）【元末明初《道法會元》】
- 法行先天大道圖（圖 3.11）【《道法會元》】
- 陽動之圖（圖 3.12）【《道法會元》】
- 一盤圖（圖 3.13）【《道法會元》】
- 玄關一竅圖（圖 3.14）【元代神霄派道士王惟一《道法心傳》】
- 元神圖（圖 3.15）【《道法心傳》】
- 元始祖劫圖（圖 3.16）【元代道士鄧楠纂圖，章希賢衍義《道法宗旨圖衍義》】
- 法行先天大道之圖（圖 3.17）【《道法宗旨圖衍義》】
- 先天無極之圖（圖 3.18）【《金丹大旨圖》】
- 還元圖（圖 3.19）【《金丹大旨圖》】
- 無極圖（圖 3.20）【樵陽子著，清人傅金銓輯《樵陽經》】
- 金丹妙訣·還丹圖（圖 3.21）【《中和集》】
- 元神圖（圖 3.22）【《中和集》】
- 鍊神還虛圖（圖 3.23）【《中和集》】
- 無極之象圖（圖 3.24）【南宋王慶升撰《三極至命筌蹄》】
- 太虛肇一圖（圖 3.25）【《道德真經集義大旨圖序》】
- 三教同元圖（圖 3.26）【元代全真道士牧常晁撰《玄宗直指萬法同歸》】
- 性命身混合圖說（圖 3.27）【《玄宗直指萬法同歸》】
- 雷霆一竅圖（圖 3.28）【《道法宗旨圖衍義》】
- 太極圖（圖 3.29）【《金丹大要》】
- 無極圖（圖 3.30）【《心傳述證錄》】
- 太極圖（圖 3.30a）【《會真集》】

無求備齋《易經集成》所收田藝衡《易圖》的「太極圖」(圖 3.31) 亦作一圓圈；再加上倪元坦《性理探微》收錄的「慎獨圖」(圖 3.32)，以及伯陽子著，清人劉沅註解《性命微言》收錄的「無極太極圖」(圖 3.33)，共三十四種。這些以單純圓圈狀為主的圖，根據我的考察，皆出於周敦頤《太極圖》之後^{註 40}，而撰著者又多是道教中人。據朱熹《再訂太極通書後序》所述，《太極圖》與《通書》之間的情況是：

諸本皆附於《通書》之後，而讀者遂誤以為書之卒章，使先生立象之微旨暗而不明。註 41

根據《後序》，朱熹編訂《周子全書》後，張栻(1133-1180)於乾道六年(1170)刊刻於嚴陵學宮；而早在紹興十四年(1144)祁寯撰《通書後跋》，甚至說「逮卜居九江，得舊本於其家，比前所見，無《太極圖》」。可見在乾道六年以前，《太極圖》尚未行於世。

上面列舉的圖式，有些的來源可能不是來自周氏《太極圖》而是直接來自道教傳授；有的則顯然是自周氏《太極圖》變化而來。姑勿論敦頤《太極圖》是否參考了道教的丹圖，它本身主要是講述儒學而非道教思想，則是不爭的事實(詳後文)。學術界討論敦頤《太極圖》源出道教的論文已經很多，我現在則想透過檢視比較上述的圓圈圖式，倒過來找一找代表儒學思想的《太極圖》如何影響道教文獻的證據。同樣是一個圓圈，上引的三十四種圖式卻包含了各種論述與內涵，有的直接稱之為太極，亦有無極、大道、元神、太虛、金丹、混沌、體用、一盤、一竅、元、氣等名稱，究其類別，大約可以區分為三種。

註 40 我們除了考察每種著作的內容、序跋以判斷其年代外，也參考了胡孚琛主編《中華道教大辭典》(北京：中國社會科學出版社，1995 年)的考證。

註 41 《朱熹集》卷 76，第 7 冊，頁 3968。

第一種是直接載錄「 」圖式，而不作道教思想的引申的。如《性理探微》「慎獨圖」則與劉宗周《人譜·續編二》「證人要旨」中的「無極太極圖」（圖3.34）相同，很明顯地是襲取《人譜》的圖式與圖名^{註42}。而《人譜》中表述「獨體」的圖形，又是自周敦頤《太極圖》而來（詳後文），等於是《太極圖》最上一「 」的再翻版。

第二種是直接以圓圈表述道教思想中的天道本體，如《性命微言》的「無極太極圖」，與周敦頤《太極圖》最上一圈最具爭議的「無極而太極」一語幾乎一樣，不過名稱上一字之差而已。又如「太玄混沌之圖」為金朝作品。圖的圓圈中有「太虛」二字，而圖的旁邊有「圖說」：「未分天地之象，深藏太一之精」十二字。又如「法行先天大道圖」，圖旁有四句解說的話：「昏昏默默，無欠無餘圓同太虛；杳杳冥冥，湛然常寂清靜法樞」；《心傳述證錄》中的「無極圖」，圖下四言的說解共十六句，首二句為「無極之真，非有非空」，末二句為「範圍天地，道不虛行」，顯然地，二者都是以單純圓圈表述宇宙的兼攝有無、杳冥虛極的無極之道。又如《道德真經集義大旨圖序》「太虛肇一圖」，以圓圈表述太虛，太虛即自然之本體。以上這些圖中的圓圈都是講天道本體的，而其主導的思想都是道教而非儒家。餘如《元始元量度人上品妙經通義》「大量玄元之圖」、《道法宗旨圖衍義》「元始祖劫圖」、《金丹大旨圖》「先天無極之圖」，都屬於此一類。

至於像全真教道士牧常晁《玄宗直指萬法同歸》「三教同元圖」，以一圓圈表述一元，而涵括儒釋道三教。三教合一的思想盛行於明末，而這圖下有「三乘四果，凡釋學者；百家諸子，凡儒學者；三界群仙，凡道學者」六句話，正

註 42 宗周於該圖之下有「一曰：凜閒居以體獨」一語，因此這幅單純的圓圈圖所表述的正是宗周的慎獨思想。倪元坦改稱之為「慎獨圖」，其故在此。見《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），第2冊，頁5。

是此一思想觀念的表述。哲學家論本體，無論其名稱為何，其所指涉的必為至大而無外，不能說本體之外尚有本體。這幅「 」中一元之圖，雖不以道教居首，而其所謂一元，既非理學家的「理」，又非道教之「太虛」，亦非佛教的「無」，而是三教之上另有一「元」體。其籠括三教的思想，至為明顯。道教思想吸納儒佛思想頗不少，《道藏》中多錄儒佛著作，可以為證。如《三極至命筌蹄》的「無極之象圖」，以「性」字居一圈中，則「性」竟與「無極」可相比附。其下有所謂「無極止一，性有五」，「性有五」即「孝道」、「悌道」、「恕道」、「忠道」、「神道」，以孝悌恕忠神合而稱「五性」，與歷來儒家所稱「五性」亦不相合。

第三種是以圓圈表達丹術的境界，這一類圖式數量最多。如《金液還丹印證圖》的「原本圖」，旁有「原本」二字，與《道法心傳》的「元神圖」表述「自箇元神」之象近同。但《道法心傳》的「元神圖」尚未及於講解丹術工夫。《中和集》「元神圖」強調「煉神還虛」，位於「鍊精化氣」、「鍊氣化神」以後，則描述了內丹術的三個主要工夫途程。其中突顯居中之「煉神還虛」內丹功成圓滿的最後階段，與該書「金丹妙訣還丹圖」、《修真歷驗鈔圖》的「日月交、鉛汞合圖」的描述近同。

從上述三類的圓圈圖中，我們可以觀察出道教文獻在吸納儒家文獻時所作的一些偷天換日的手法。上述第一類直接引錄儒家《易》圖，即有變形，但只要沒有附加一些崇道抑儒的解釋，問題倒不大。如周敦頤《太極圖》最上一圈表述的是「太極」，依照朱熹的講法，就是「理」，亦即天地萬物的源頭活水。元朝人張理^{註 43}著有《易象圖說內篇》，其中有「太極之圖」，與敦頤《太極圖》

註 43 張理《元史》無傳。邵遠平《元史類編》卷 34：「張理字仲純，江西清江人，舉茂才異等，歷仕泰寧教諭、勉齋書院山長，終福建儒學副提舉。」（臺北：廣文書局，1968 年，頁 1808。）《道藏》收錄張氏《大易象數鉤深圖》一書。

中「無極而太極」的一圈基本上並無差異，旁有「大易卦畫之原象數」的文字，稱名與敦頤不同，但均來自《易》，十分明確^{註 44}，更可見其與《周易》的關係。

至於第二類和第三類表述道教「大道」、「天道」的思想，以及表述煉丹的過程的圖式，從中實不難看到這些道教的撰著者將《周易》和儒學的理念融入道書之中的痕跡。如李道純是元朝的道士，其《中和集》出於敦頤《太極圖》之後。敦頤《太極圖》最上一圈「無極而太極」，朱熹的解釋是「所以動而陽，靜而陰之本體也」^{註 45}，這是說，太極是包含陰陽動靜而言的，是不分的。因此其下的黑白相間的圓圖（即毛奇齡《太極圖說遺議》所稱「水火匡廓圖」的圖），旁有「陰靜」、「陽動」二字，朱熹解釋為：「此 之動而陽，靜而陰也」。李道純的「太極圖」據此，在圓圈的左右兩旁注明「動靜無端，陰陽無始」，將敦頤《太極圖》第二圈「陰靜、陽動」的含義與第一圈相連合，因襲的痕跡宛然可見。

又如《樵陽經》「無極圖」作「 」，「太極圖」則為「 」，中間多一黑點。若學者認為敦頤《太極圖》第一圈應依洪邁（1123-1202）的本子作「自無極而為太極」，是「無中生有」的意思，那麼以《樵陽經》的「無極圖」與「太極圖」為標準來審視之，則敦頤《太極圖》未免將無極、太極兩觀念太過混為一體了。換言之，《樵陽經》的「無極圖」一圈透徹地表現出「無」的意思，與敦頤《太極圖》的表述方式絕不相同。讀者若讀到《樵陽經》一類對「無極」的表述方式，大概就不會那麼肯定認為敦頤《太極圖》的「 」有

註 44 該圖旁有「說解」，說：「朱子曰：『易者陰陽之變，極者其理也。』謂之太極者，至極之義，兼有標準之名，實造化之樞紐，品彙之根柢也。本無形體聲臭之可指，至宋濂溪先生始畫一圈，而今圖因之。《說文》曰：『惟初太極道立于一，造分天地，化成萬物。』一者，數之始也。」《正統道藏》，第 4 冊，頁 0833。

註 45 《周敦頤集》（北京：中華書局，1990 年），頁 1。

道教思想成分了。

《金丹大旨圖》^{註 46}所收錄一系列共八幅圖，「先天無極之圖」是第一幅，「還元圖」是最後一幅，中間六幅圖分別是「太極未分之圖」【圖 3.35】、「太極分陰陽之圖」【圖 3.36】、「陰陽互藏之圖」【圖 3.37】、「坎離交媾之圖」【圖 3.38】、「成丹之圖」【圖 3.39】、「周天符火之圖」【圖 3.40】。每圖的旁邊有圖說，引述的內容主要是《老子》和《悟真篇》。這八幀圖表述了一個非常完整的道教修煉的過程。第一圖稱「先天」，與邵雍「先天之學」、「先天卦位」等名同義亦相近；稱「無極」，則與《心傳述證錄》、《樵陽經》、《三極至命筌蹄》，以及敦頤《太極圖》第一圈「無極而太極」首二字相同。但「圖說」引用的卻是《老子》「有物混成，先天地生」一章，隨即說：

蓋先天混元真乙之氣，為生天生地生人生物之根。方其未有動
機，故溟涬無光，聾臭俱泯，謂之無極。在人則至靜無感，寂然
不動者當之；而佛氏所謂真空，儒者所謂未發，亦不外是。^{註 47}

「圖說」以「氣」的思想闡述道教「道」的概念，以比附佛教「真空」和儒家「未發」，「亦不外是」四字，頗有包攬儒、佛思想的意味。以儒家「未發之中」來說，在宋明理學而言，絕對屬「理」而非「氣」，是顯而易見的。因此，此處以道教的「氣」本體觀念吸納和附會儒釋思想，至為明顯。第七幀「周天符火圖」引十二消息卦，稱「進退符火，周天數卦，三百功圓，脫胎神化」，以漢儒《易》說十二消息的觀念表述內丹術陰陽消長一周天的道理，而歸結於「還元」的境界。最末一幀「還元圖」，稱「三年九載，面壁功深，返於無極，與道合真」，這是「成丹」並經歷「周天符火」以後的最終境界，其圖形與第一

註 46 收入《藏外道書》第 5 冊，頁 372-375。

註 47 《正統道藏》，第 5 冊，頁 0372。

幘「先天無極圖」相同，表述的境界亦無異，即所謂「返於無極」，表現了循環反復的思想。《周易》六十四卦終於「未濟」卦，確有循環反復的思想；《老子》有「強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反」、「觀復」等觀念，思想亦相近。然而《金丹大旨圖》主要的目標是煉丹，自與《易》、《老》大異其趣；但其中的圖形及圖說，卻採擷了《周易》、《老子》、漢儒《易》說、宋儒《易》圖等各種學說，集合眾多思想的一部分而陶鎔為一，鑄造出一個獨立的體系。

據上所述，已經可以看出道教典籍引錄儒家文獻，並進而改頭換面，將道教思想以外的其他學說轉易後據為己有的情況。這類例證其實甚多，主要原因在於：道教主旨於修煉，其思想的傳述，並不似歷代儒家學者必須將自身的思想建立在文獻的詮釋證解之上。於是對於文獻的真偽混雜，甚至轉甲為乙，易丙成丁，方術之士亦往往不以為意。因此，不但道教典籍多取儒家典籍以改頭換面，也有道教典籍襲取另一部道教典籍而改頭換面、易為己說的。譬如「道藏輯要」本呂岩《易說》^{註 48}，前有「易說圖解」一卷，所錄的圖式，大致內容與嘉慶八年（1803）睢陽梅芳老人所刊行的《心傳述證錄》^{註 49}相同。這裡明顯可見，必定是其中一部書抄了另一部書。「易說圖解」以《易》為主，首列「河圖洛書」，緊接著第二至第十一幅圖式，分別為「混極圖」、「元極圖」、「靈極圖」、「太極圖」、「中極圖」、「少極圖」、「太陽圖」、「太陰圖」、「象明圖」、「三才圖」。除了「太極圖」外，均與《心傳述證錄》相同，連圖說的內容亦完全相同，唯一不同的是：《心傳述證錄》在每段圖說之前，都加上「無極子曰」四字。值得注意的是，《易說》的「太極圖」（圖 3.41）是一單純圓圈圖，而《心傳述證錄》的單純圓圈圖題為「無極圖」（圖 3.42），「太極圖」則為陰陽魚圖式（圖 3.43）。在這裡我可以明顯地判斷，應該是《心傳述證錄》抄襲

註 48 清光緒三十二年成都二仙庵刊，無求備齋《易經集成》第 13 冊收錄。

註 49 收入《藏外道書》第 7 冊，頁 727。

了《易說》，所以在諸圖之前、書的起首，即襲取了《易說》的「太極圖」單純圓圈的形體，而將之題為「無極圖」；又另外以陰陽魚圖作為「太極圖」的樣式。作者並於抄襲《易說》的圖解文字後，在每段文字之首加上「無極子曰」四字，彷彿竊盜者在贓物上蓋上自己的印章，據為己有。另外的旁證是，《易說》的附圖如「乾坤闔闢圖」、「六十四卦剛柔相摩圖」等共二十八幀圖式，均完全圍繞《易》理立說；《述證錄》共收錄三十二圖，除襲取《易說》講述《易》理的圖式外，又加入了諸如「精一執中」（圖 3.44）「聖學法天」（圖 3.45）「大學則易」（圖 3.46）「中庸參贊」（圖 3.47）等混雜儒道思想的圖。《述證錄》中有「文王八卦易位圖」（圖 3.48），即邵雍所傳的離南坎北八卦方位圖，但八卦所圍繞的中心點，卻多了一個小圓圈，內有「北極」、「天鈞」四字。北極星是道教表述天體觀念的「璇璣圖」（在《道藏》中時常出現）必有的部分，是北斗七星的指引星；「天鈞」則出於《莊子·齊物論》，是道家、道教的觀念而非儒學的觀念。這麼一改變，《周易·說卦傳》的八卦方位，就被道教的璇璣、天鈞觀念所駕馭，儒家學說亦一轉而為道教思想了。

《心傳述證錄》抄了《易說》，《易說》的著者題為呂岩，即世俗所謂八仙中的呂祖——呂洞賓。但世傳的作者題為呂岩的道書，多為明清時期人偽作。如《藏外道書》所收錄《呂祖全書》，前有「賜進士出身通奉大夫貴州承宣使者武興陳榮密山氏」於乾隆九年（1744）題序，說：

或疑諸經中雜引宋儒之語。余謂師之神既至今存，則宋儒之言之合於道者，師已心許之矣。其援引傳述，以教學者，又何怪乎！

這段冠冕堂皇的話，恰好暴露出其為晚出之書的真相。書中「雜引宋儒之語」，正好證明其出於宋代之後。其書第九卷「前八品仙經上並序圖」中「第一品圖」（圖 3.49）就是敦頤《太極圖》的變形。最上一圈並沒有「無極而太極」五字，第二圈敦頤《太極圖》為「陽動」居左，「陰靜」居右；而「第一品圖」則更

分清濁，而成為「清陽動」、「濁陰靜」。居中的五行圖，圓圈的數量及線條的方位，亦與敦頤《太極圖》稍異，顯得較為機械、簡單。最後兩圈，圖形與文字都與《太極圖》相同。此卷九所收錄的「八品仙經」，前有「自序」一篇，題為「天啟丙寅之歲正月上元日孚佑帝君自序」。「孚佑帝君」就是呂祖，「丙寅」是天啟六年（1626）。這幅收錄於「八品仙經」中的「第一品圖」，究竟是唐代仙人呂洞賓撰著於敦頤《太極圖》之前，抑或是孚佑帝君降臨而撰著於天啟六年，又抑或是天啟六年的呂祖信徒所偽託的，答案不是很清楚嗎？^{註 50}然則道教典籍傳抄儒家《易》理《易》圖的情況，其實遠比儒家學者在《易》學研究中輸入道教思想來得嚴重。這是研究思想史的學者所不得不注意的。

肆、《易》圖的四種類型

1. 以表達《周易》經傳原理為中心的《易》圖

就《易經》本身而言，陰爻陽爻各有其形象，而其形象又各有其義涵，如爻的占辭遇到陰爻繫以「小人」，遇到陽爻而繫以「君子」之類。三爻而成一經卦，每一卦各有其形象，而其形象又各有其義涵，如乾卦含三陽爻為純陽之卦，象天；坤卦含三陰爻為純陰之卦，象地。「乾坤坎離震艮巽兌」八卦重疊而成六十四卦，六十卦亦各有其形象，而其形象又各有其義涵，如泰卦上地下天為天地相交的形象，卦的占辭是「小往大來，吉亨」。六十四卦三百八十四

註 50 道教典籍中，有不少是被傳為「仙撰」的著作。如《藏外道書》第 23 冊，頁 847 所收《先天渾元玄玄秘籙救世真經》，前有「天敕」、接著是「至聖先天太一老祖自序」、「儒教教祖至聖先師孔子序」、「道教教祖太上老子序」、「南無無量如來自在佛序」、「耶教教祖耶穌序」（旁並有以英文撰序，末有 By Jesus Christ）、「回教教祖謨罕默德序」、「幽冥教主地藏王序」。這七篇序都是寄託中外各宗教教派創始人的名義而撰，與《八品仙經》題為「孚佑帝君」撰，如出一轍。

爻各有其占辭，爻各有象。象即形象，種類十分多，依來知德（1525-1604）《周易集注》的學說，有卦情之象、卦畫之象、大象之象、中爻之象、錯卦之象、綜卦之象、爻變之象、占中之象等共計八種；依黃宗羲《易學象數論》的學說，有八卦之象、六爻之象、象形之象、爻位之象、反對之象、方位之象、互體之象等共計七種^{註 51}，單單這兩家合計已有十五種。在這些「象」中，有些可以用圖表來顯示，如「方位之象」、「反對之象」等；有些如「爻位之象」則只能表現在某爻在某卦的位置，所謂「同功而異位」、「二多譽，四多懼」^{註 52}，吉凶悔吝見於爻位者，無法以別的圖表來顯示。

在《周易》圖書之學的世界裡，「河圖洛書」和「太極圖」都是眾多種類中的兩種而已。這兩類最常被學者批評為道教的產物，以致一般學者誤認為凡以「圖」治《易》都涉及象數玄理。事實上，歷代相傳有極多的《易》圖，是以《周易》經傳尤其是六十四卦為主要詮釋對象的。本節主要就是歸納《易》圖著作中，以《周易》經傳為主要詮釋對象的圖表。這些「圖」最不涉及道教思想，而最足以反映一種完全朝向經典內部結構的詮釋取向。至於如焦循《易圖略》的相錯、時行、旁通諸圖，其實是最典型的這一類的《易》圖。焦氏這部書是研究《易》學的人所熟知的，師範大學賴貴三教授對雕菰樓《易》學有專著，讀者可參，在這裡暫不引述。

● 卦變圖

以《周易》八卦及六十四卦內部變易邏輯為主的《易》圖著作甚多。本節以吳仁傑《易圖說》及黃宗羲《易學象數論》為例。為免煩冗，《易圖說》三類圖式各引圖一幀；《易學象數論》引圖二幀，以資說明。

註 51 讀者可參原書，或參《四庫全書總目提要》卷 5、卷 6「經部·易類」。

註 52 《周易·繫辭傳下》。

吳仁傑《易圖說》收錄的計有三類：第一類為《易經》原本有之規律，如卷一「八卦變六十四卦圖」【圖 4.1】，《周易》六十四卦是由八卦「因而重之」而來，此圖即敘演八卦重覆而成六十四卦的結構。第二類是論述《易》占筮卦變，這一類圖的數量最多，如卷一「文王一卦變六十四卦圖」、「六十四卦六爻皆變占對卦圖」【圖 4.2】、「六十四卦六爻皆不變占覆卦圖」、「筮法一卦變八卦圖」、卷二「伏羲文王正卦覆卦圖」、「乾覆卦、正卦、之卦圖」、「六十四卦諸爻遇七八通占本卦對卦圖」、「乾坤以下六爻皆遇七八通占覆卦對卦圖」、「六十四卦三百八十六爻策數圖」^{註 53}等；第三類為《周易》經傳並無提及，而為作者歸納六十四卦形體關係的圖，如卷三「爻位相應之圖」【圖 4.3】，重卦爻位相應的關係，依《周易》經傳的結構，初爻與四爻陰陽不同為「應」，如此類推，二爻與五爻應，三爻與上爻應；但作者提出新說，指「初與上應」、「三與四應」，並作成圖式。

吳氏的《易圖說》論六十四卦關係最詳，從卦爻關係論占筮策數亦最詳。如論「對覆」關係。六十四卦中，五十六卦每兩卦為一組共二十八組，每組的關係是互為反對，如第三卦「屯」上坎下震，至第四卦「蒙」上艮下坎，震卦居下變而為艮卦居上，坎卦居上變而為居下，這是所謂「覆體」；其餘乾與坤、坎與離、頤與大過、中孚與小過等八個卦共四組的關係，為六爻皆陰陽相反，這是所謂「對體」。自王弼（226-249）捨棄漢儒象數而專以義理為主；程頤（1033-1107）《易傳》則特重儒家義理而不用王弼摻合《老》、《莊》的義理；朱熹著《易本義》而特別強調占筮。吳仁傑《易圖說》重占筮，則顯然是受朱熹影響。但該書對於其他講《易》卦關係的說法，亦兼採錄。如《易圖說》有「文王一卦變六十四卦圖」一卦指「乾卦」，乾卦六爻皆不變則以本卦（乾）卦辭占，六爻皆變則以坤卦卦辭占，乾卦一爻變者六卦，為姤、同人、履、小

註 53 雄按：「三百八十六爻」應作「三百八十四爻」。

畜、大有、夬；兩爻變者十五卦，為遯、無妄、中孚、大畜、大壯、需、睽、家人、訟、巽、鼎、大過、離、革、兌；三爻變者二十卦，為否、益、損、泰、節、噬嗑、漸、隨、旅、賁、渙、豐、咸、歸妹、蠱、恆、困、未濟、井、既濟；四爻變者十五卦，為觀、頤、臨、晉、小過、坎、萃、震、明夷、蹇、解、升、艮、屯、蒙；五爻變者六卦，為剝、復、比、謙、豫、師。據此，則六十四卦以乾卦為中心。《易圖說》又收錄京房《易傳》八宮世應卦，作成圖式，稱為「筮法一卦變八卦圖」，如乾宮下有七卦：一世卦姤䷫、二世卦遯䷠、三世卦否䷋、四世卦觀䷓、五世卦剝䷖ 五世卦以後不向上變而向下變第四爻為游魂卦晉䷢、游魂卦以後再變為內卦三爻為歸魂卦大有䷍。據此，則六十四卦又不是以乾卦為中心，而是以漢儒象數理論中的八宮卦為中心了。宋明時期有一些《易》學著就像這樣兼取不同理念體系，加以傳述。黃宗羲批評李挺之《變卦反對圖》「獨得其真」，卻又兼取《六十四卦相生圖》，為「擇焉而不精也」^{註54}，即為一例。擇焉而不精者，固不是單單只有吳仁傑一人。

黃宗羲《易學象數論》收錄《周易》卦變的圖共計六種，分別為：「古卦變圖」【圖 4.4】、「李挺之變卦反對圖」、「李挺之六十四卦相生圖」、「朱子卦變圖」、「朱風林升卦變圖」、「來知德錯綜圖」【圖 4.5】。宗羲對《易》卦卦變的認知，亦認為卦變應以對覆關係為主，他說：

卦變之說，由泰否二卦 象辭「小往大來」、「大往小來」而見之，而夫子 象傳 所以發明卦義者，於是為多，顧《易》中一大節目也。

他據 象傳 認為「對覆」是一條最符合《周易》原理、也是認識六十四卦最簡易直截、並且可依可據的原則。他說：

註 54 《易學象數論》卷 2，《黃宗羲全集》，第 9 冊，頁 57。

卦之體兩相反，爻亦隨卦而變。顧有於此則吉，於彼則凶；於彼則當位，於此則不當位。從反對中明此往來倚仗之理，所謂兩端之執也。行有無妄之守，反有天衢之用；時有豐亨之遇，反有羈旅之凶。是之謂「卦變」。非以此卦生彼卦也，又非以此爻換彼爻也。

宗羲認為，所謂「卦變」不過是奠基於單純的以對覆為體的關係之上。對於後世言卦變者的紛紛攘攘，宗羲認為種種說法都是從虞翻（164-233）的理論衍化出來，「後人不過踵事增華矣」^{註 55}。然而宗羲考證，認為虞氏卦變說中對於「四陰四陽與二陰二陽」相錯，而必定會有重出之卦的問題，並沒有解決，他對於虞翻的卦變說實亦不滿。本文所引「古卦變圖」，就是虞翻的卦變圖。

● 互卦圖

互卦或稱互體。「互體」的觀念，漢代釋《易》的學者論之最詳。或以之為漢儒釋《易》的義例，實則《左傳·莊公二十二年》（前 672）記載如下：

周史有以《周易》見陳侯者，陳侯使筮之，遇《觀》之《否》，曰：「坤，土也；巽，風也；乾，天也。風為天於土上，山也。」

杜預（222-284）《注》說：

自二至四有艮象，艮為山。

「二至四」，指六二至九四，為艮卦。《左傳》這一段可能是「互體」說最早的

註 55 《黃宗羲全集》，第 9 冊，頁 57。

記載，是史家對於卜筮時的直接紀錄。春秋時期尚未有傳本《十翼》，周史的解釋也未與卦爻辭相合，宜視為當時卜筮者對於《易經》眾多解釋中的一種。那麼「互體」是否算是有效詮釋《周易》的一種學說，抑或是無稽的附會之說呢？黃宗羲《易學象數論》針對上引《左傳》的記文評論說：

夫《春秋》之說經者，去聖人未遠，其相傳必有自。苟非證之經文而見其違背，未嘗可以臆棄矣。^{註 56}

《象數論》對於歷代滋蔓的象數排斥甚力，標準頗嚴格。此處宗羲認為「互體」未見其違背經文，故不可臆棄。這是值得後世學者考慮的。漢代以後，關於「互卦」的論述亦有很多。如林栗從「互體」的基礎上又主張「包體」說，撰《包體圖》。包體的意思，如「乾」☰包「坤」☷，則成「損」☱、「益」☲；「坤」☷包「乾」☰，則成「咸」☱、「恆」☶。吳澄《互卦圖》【圖 4.6】以先天圓圖為依據，取左右各二卦共四卦以互得一卦，六十四卦共互得十六卦；又以十六卦左右互，最後得到乾、坤、既濟、未濟四卦。吳氏推論認為這就是《周易》六十四卦以乾坤始、以既濟未濟終的終極祕義，並表示贊歎不已。不過宗羲《象數論》並不欣賞，認為這是「偽說滋蔓」。清儒朱兆熊著《易互卦圖》，亦是以互卦為主的專論。在這裡我僅錄吳氏《互卦圖》以為參考。

● 八卦方位圖

《易》圖中的「八卦方位圖」，以《周易》經傳鑑別，可見有的並無經典依據，如邵雍「伏羲先天八卦方位圖」。尤其經道教方術之士吸納入道書之中的「八卦方位圖」，多摻雜道教思想，譬如將「八卦方位圖」與「璇璣圖」結合的圖形，在道教文獻中就頗不少（參後文）。「璇璣圖」即北斗七星及北極星

註 56 《黃宗羲全集》第 9 冊，頁 84。

方位的合圖，將「璇璣圖」引入，就可以輕易將單純講八卦方位的圖變成講天體與天道運行的圖。其實「八卦方位」的基本依據，《周易·說卦傳》有說，即「帝出乎震」一段文字，從中以探索八卦方位，可得下圖：



邵雍的「文王八卦方位」【圖 4.7】亦即後天之學的方位，就是這個。西漢魏相（？-元前 59）孟喜有「四正卦」的說法，採也是用了《說卦傳》的方位說。不過「卦氣說」混雜了陰陽家天人合一的思想，以卦爻與節氣運行的道理結合⁵⁷，已不是先秦儒學之舊。《說卦傳》又有「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射」一段文字。邵雍據以排定「伏羲八卦方位」【圖 4.8】亦即先天之學的方位。這個先天方位經過帛書《周易》出土，已經證明不可靠。《經典釋文》記載漢代本《周易》「水火不相射」作「水火相射」；而帛書《周易·說卦傳》第三、四句次序顛倒，「雷風相薄」在第四句。如果按照這個版本的內容排列，應為：

乾

註 57 孟喜以六十四卦配四季、十二月、二十四節氣、七十二候。四正卦指坎、震、離、兌，分主冬、春、夏、秋，合而為一年。每卦六爻，合共二十四爻，分主二十四節氣。



按 說卦傳 說：

乾，天也，故稱乎父。坤，地也，故稱乎母。震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女；坎再索而得男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女。艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。

用 說卦傳 上段文字與「天地定位」四句自證，可見上述參考帛書《周易》的卦位較邵雍的「伏羲卦位」更為合理。^{註 58}

漢魏時期《易》學家多用象數的理論釋《易》。象數理論受陰陽五行思想影響較深，而陰陽五行化的儒學應該屬於戰國至秦漢期間儒學發展的一支。這一支派思想產生了八宮世應、納甲、納音、納辰、卦氣等象數之學，嚴格來說，與《周易》經傳較為無徵。

2. 以表達儒學思想為主的《易》圖 以太極圖為例

● 太極圖【圖 4.9】【周敦頤《周子全書》】

註 58 黃沛榮師《周易卦序探微》一文有說，參氏著《易學乾坤》（臺北：大安出版社，1998 年），頁 20。

關於《太極圖》的討論，歷來學者圍繞重點有，以下逐點提出，並隨即據各道教《易》圖圖形分析如下。至於《太極圖》細節部分的考覈，我已另行撰文處理。

黃宗炎認為敦頤採用的是陳圖南的表達「方士修鍊之術」的《無極圖》【圖4.25a】，原意是「自下而上，逆則成丹」^{註 59}；周敦頤將之轉變為由上而下，自「無極而太極」演化為「萬物化生」，即所謂「方士之圖本逆，茂叔強之為順」^{註 60}。檢《道藏》及道書所載與《太極圖》相近似的圖形，約有十五種：

- 無極圖【圖 4.10】【《玉清無極總真文昌大洞仙經序圖》】
- 太極妙化神靈混洞赤文圖【圖 4.11】【《元始無量度人上品妙經內義》】
- 清淨妙經太極圖【圖 4.12】【《太上老君說常清淨妙經纂圖解註》】
- 左丹右易對照圖【圖 4.13】【《元始無量度人上品妙經通義》】
- 周氏太極圖【圖 4.14】【《周易圖》】
- 無極圖說【圖 4.15】【《修真十書金丹大成集》】
- 太極先天之圖【圖 4.16】【《上方大洞真元妙經圖》】
- 造化自然圖【圖 4.17】【《太上說常清靜經註》】
- 太極順逆圖【圖 4.18】【《上陽子金丹大要圖》】
- 第一品圖【圖 3.49】【《呂祖全書》】
- 太極圖【圖 4.19】【《性命圭旨》】
- 周子太極圖【圖 4.20】【《養性要旨合編》】
- 易有太極圖【圖 4.21】【《大易象數鉤深圖》】

另有下列一圖，是周敦頤《太極圖》的另一種形變：

註 59 黃宗炎《圖學辯惑·太極圖說辯》，《文淵閣四庫全書本》，頁 30

註 60 同前註書，頁 39。

- 中庸參贊圖【圖 4.22】【《心傳述證錄》】
- 無中生有、有中生無圖【圖 4.23】【《濫~~其~~易考》】

黃宗炎關於「順逆」的看法，可能是參考了元代道士陳致虛《上陽子金丹大要圖》中的「太極順逆之圖」而有。「太極順逆之圖」右方「順圖」與敦頤《太極圖》大致相同；左方「逆圖」最下一 的下方有「逆則生丹」四字，最上一 的左右方則是「混沌未分」四字，表述金丹煉成、復歸無極的意思。李申《話說太極圖》一書曾提及這幅圖，但他說陳致虛將「各項只是顛倒了一下次序或者換了一種說法，如陽動改為陰靜，無極太極說成混沌未分」^{註 61}，則顯然並未對這幅圖了解到十分。「逆圖」最上一 「混沌未分」，等於是「順圖」最上一 「無極太極」的意思，從「無極太極」一直演化而下，至於最下一 「萬物化生」。人為萬物之靈，自可以透過修煉「逆則成丹」的功夫，而回復至於「混沌未分」，復歸無極的狀態。探索其涵意，整個圖表強調的是人為萬物之靈，在受太極運化而生命以後，設法修煉而歸返無極而太極的狀態。可見「太極順逆圖」左右兩部分必須合起來看才能得到真意義。事實上「太極順逆圖」的思維方式很可能和《周易》有關。《易》「剝卦」䷖反過來即為「復卦」䷗，因此剝卦上九至復卦則成為初九，剝復二卦必須合起來詮釋，才能得到全部意義。泰、否二卦亦如此：泰卦卦辭「小往大來」，否卦卦辭「大往小來」，亦須結合起來詮釋，才能得到全部意義。宗炎將道教「逆則成丹」的圖與《太極圖》作單純的對照，而不明白道術之中，尚有如陳致虛這一類講順逆合一循環道理的圖，或者說不知道陳致虛此圖蘊含著《周易》循環往復的道理，可謂只知其一，不知其二了。

再進一步說，道教的丹圖真的只有「由下而上」嗎？如《元始無量度人上

註 61 氏著《話說太極圖》，頁 38。

品妙經通義》的「丹圖」，顯然係因襲敦頤《太極圖》而作，最上一為「丹」，右有「無無上真」四字，左有「混洞赤文」四字；最下一左右方有「神靈普植」四字，下有「無文不生，無文不度，無文不成，無文不立，無文不明，無文不光」等六句二十四字。該圖的結構與《太極圖》各部位一一對應，究其義蘊，應是指道術所成之「丹」，使神靈普植於萬物，而天地間無文不生、無文不成。可見道教方術之士以圖形表述煉丹，既可以從下而上，亦可以從上而下，端視其所要表達的意旨而定。

讀者又或會認為，道教術士的「丹圖」，原本皆作「由下而上」的「逆」圖；自敦頤《太極圖》因襲而轉變方位為由上而下，之後才開始有方術之士接受此種表述方向。這種說法若能成立，即恰好表示：儘管敦頤《太極圖》參用了道教《易》圖，《太極圖》經大儒朱熹以儒學理念重新全盤詮釋、並以儒學經典的形象大行於世後，竟然也可以反過來影響、回饋道教《易》圖。道藏典籍的編輯者直接將敦頤《太極圖》繪製下來的就相當不少，有時忠實地沿用敦頤《太極圖》名稱，如《周易圖》、《性命圭旨》^{註 62}、《養性要旨合編》^{註 63}。有時則稍稍改變它的形體，然後冠上一個道教的名稱：如《元始無量度人上品妙經內義》稱之為「太極妙化神靈混洞赤文圖」；《玉清無極總真文昌大洞仙經序圖》及《修真十書金丹大成集》稱之為「無極圖」；《上方大洞真元妙經圖》稱之為「太極先天之圖」；《太上說常清靜經註》稱之為「造化自然」；《呂祖全書》稱之為「第一品圖」。

另有下列二圖，為「太極圖」的另一種形變。

註 62 《性命圭旨》初刻本刊行於明萬曆四十三年（1615），據《刻性命圭旨緣起》，為尹真人的弟子所述。

註 63 該書前有趙抱真序，題署於光緒二十二年丙申（1896）。

- 太極圖【圖 4.24】【《周易圖》】
- 道妙恍惚之圖【圖 4.25】【《上方大洞真元妙經圖》】

這兩幅圖的基本結構是一樣的。《周易圖》所載「太極圖」亦曾為李申《話說太極圖》一書所徵引，在該書第二章第二節「人們企圖讓《太極圖》包含更多的內容」中。李申說：

它（《周易圖》）企圖借助文字把太極、陰陽、八卦統一起來，並且還包括五行及五行數。^{註 64}

李申說得不錯，但事實上這兩幅圖的最重要的特色，應該是在於它以「氣」居太極的最核心位置，充分表達了道教氣本體的宇宙論思想，而與理學家周敦頤《太極圖》將「無極而太極」之「理」視為「理」而置於最高位階不同。

關於敦頤《太極圖》的思想體系，自朱熹已將其中的義蘊發揮得很透徹，近代學者如牟宗三《心體與性體》、馮友蘭《中國哲學史新編》等著述亦有精闢的闡述。如馮友蘭指出，敦頤《太極圖說》對於五行圖的部分，講五行而不講八卦，到了下一「乾道成男坤道成女」，馮氏說：

因為上一層沒有講八卦，所以乾坤二字的出現，有點突然。這也幫助說明，「圖」是舊的，「說」是新的。^{註 65}

馮氏最後兩句話，是指敦頤所用的確為道教丹圖，但貫注其中的卻是他自己的理學思想。他又特別指出敦頤以「中正仁義而主靜」說明「人極」，以及引述《周易》「原始反終，故知死生之說」的意義，說：

註 64 《話說太極圖》，頁 55。

註 65 氏著《中國哲學史新編》第五十一章，（北京：人民出版社，1995 年）第 5 冊，頁 58。

道學家認為，道、佛二教所以這樣留戀于個人生命，主要是由于它們都不懂「死生之說」。《周易》的「原始反終，故知死生之說」講通了，道教和佛教的錯誤思想就可以破除了。^{註 66}

過去學者之所以視敦頤《太極圖》和道教丹圖形似，主要是因為對道教丹圖認識不夠的緣故。看了上引的許多引錄、抄襲《太極圖》甚至將它改頭換面以遷就己說的道教《易》圖後，不難看出，在眾多的類型和結構中，敦頤《太極圖》是獨樹一幟的，尤其圖說內容，簡直可以說無甚道教思想成分在其中。雖然學術界已大致確定敦頤的圖式是取材自道教的圖式，然而，他敢於取用道教之圖，而轉易以儒家經典的思想概念，破除佛道二教思想的偏差，實不失為英雄豪傑^{註 67}。我們試看《心傳述證錄》所錄「中庸參贊圖」，泰半抄襲了敦頤《太極圖》，而於「陽動陰靜」旁邊加入「禮儀威儀」四字；於最下兩「人」、「心」二字；於左自上而下標示「道之體、道之用、道之行、道之變、道之化」，於右自上而下標示「性之體、性之用、性之行、性之變、性之化」，以「道」與「性」並舉，顯然是要表述道術修煉和儒家修養融合為一的思想。這又可見儒家借用道教《易》圖，道教方士復取儒家思想以入其《圖》，確為思想史上深具意義的現象。儒家借用的和道教輸入的都是思想觀念，究竟是儒家影響道教較多、抑或道教影響儒家較多，應該是很清楚的。

順帶一提，關於《太極圖》是否抄襲自唐明皇所序的《上方大洞真元妙經圖》的問題，目前學術界有兩種看法，一種認為《上方大洞真元妙經品》及《妙

註 66 同前註引書，頁 59。

註 67 林忠軍亦指出，敦頤「將道教修煉圖置於儒家文化中，以恢復易學精神為旨歸，變逆則成丹之法為順則生人的圖式，闡發了《繫辭》『太極』生『兩儀』、生『四象』、生『八卦』之大義，這又是他的創造和心得，也是他的《太極圖》與道教條煉圖的本質區別。」參氏著《周敦頤〈太極圖〉易學發微》，刊《大易集述》（成都：巴蜀書社，1998 年），頁 99。

經圖》是後人所作，因此不足以證明周敦頤抄襲了該圖，大陸學者任俊華、李申主此說^{註 68}；《中華道教大辭典》「上方大洞真元妙經圖」條說：

據考應為金人時雍（字堯民）或其弟子所作。其圖象哲理皆
深受北宋邵雍、周敦頤等人圖書《易》學影響。^{註 69}

而林忠軍則仍然認為「上方大洞真元妙經圖」及「太極先天之圖」諸圖流行於北宋以前是有鐵證的^{註 70}。這個問題，請參拙著 周敦頤《太極圖》及其相關詮釋問題，收入《易圖象與易詮釋》（臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2002年）。

3. 以表達道教思想為主的《易》圖：

本節討論以道教思想為中心的《易》圖。這一類的圖式，有些將《易》卦（如坎離）轉化為煉丹的符號（水火、鉛汞之屬）；有的將理學家的《易》圖，吸納、擴充、轉化，與道教的宇宙觀融合為一；也有的將《易》卦、儒學的概念（如性命、體用、仁義）與道教的觀念結合在一圖形之中。道教《易》圖類型繁多，不勝枚舉，在此略舉數例，以茲說明。

道教《易》圖中，有璇璣八卦之圖【圖 4.26】（另有六通圖【圖 4.27】、仰觀天文圖【圖 4.28】、三十五分總上元圖【圖 4.29】、金丹火候圖【圖 4.30】均屬於璇璣八卦圖同類型的圖）。這一類的道教《易》圖結合八卦方位、北斗七星（或北斗七星加北極星）有時加入十二地支，也有些再加入二十八宿，而成一綜合圖形，表述道教天文觀。道書中也有許多「天圓地方圖」，舉本文

註 68 並參林忠軍 周敦頤《太極圖》易學發微，《大易集述》，頁 98。

註 69 該條撰著人為王卡，見該書頁 414。

註 70 氏著 周敦頤《太極圖》易學發微，《大易集述》，頁 99。

附錄所收「先後中天總圖」【圖 4.31】為例，以六十四卦為主體，展示道教天文觀的先天、中天、後天的繁複層次。這亦是以《易》為基礎，表述道教宇宙運行的理念。

● 日魂月魄圖【圖 4.32】【《紙舟先生全真直指》】

《易》圖以白色表「陽」，以黑色表「陰」（如「水火匡廓圖」左坎右離之象）。這幅圖以白、黑為陰、陽，與宋代通用的易圖符號恰恰相反。它並進一步衍伸為形（陰）神（陽）月（陰）日（陽）魄（陰）魂（陽）。其《圖說》有「形神雙證，實悟至真」、「形神定交，陰陽立根，念念相續，久久自鑿。脩證不輟，高超玉京」等語。這是在《易》圖書學的基礎上，進一步講述魂魄與日月、陰陽的密不可分的關係，而強調脩道者必須順應此一基礎以作形神雙證工夫。道教方術之士一般重視肉體的修煉，以達到有形生命與無形生命的結合並且長久。這一類道教《易》圖充分表現此一思想特色。

● 生姤生嬰圖【圖 4.33】【《三無延壽參贊書》】

這幅圖以漢《易》十二消息卦的學說，附會道教內丹術中「生姤生嬰」的思想。「生姤圖」以純乾居中，解說提出：自「乾，陽剛也」起，一直發展到圖中的坤卦，為純陰，「陰極則主殺」，然而「苟知所復，則碩果不食；陰極而陽，靜極而動，生意又勃然矣」，意指生姤而陰靜至於極點，則一陽來復而陽至。「生嬰圖」與前者相對，以純坤居中，提出陽長陰消，至於極致則純乾可復，行天之健。「姤」指汞，為月精；「嬰」與「姤」相對，指日精，聖胎。這幅圖式生動而清楚地顯示了道教術士結合《易》理以闡述內丹修煉、水火陰陽於體內交媾互濟的思想。

● 兩儀圖【圖 4.35】【《心傳述證錄》】

這幅圖一大圓圈，一般來說，應該是象徵太極或無極無不包覆的意思。中有一左坎右離的圓圖，左屬離，為水、為命、為月，在思想上屬性為形、為氣，是形而下的（「命」屬於形氣的層次）；右屬坎，為火、為性、為日，在思想上的屬性為神、為理，是形而上的（「性」屬於神理的層次）。中有「乾以易知，坤以簡能」八字。然而下又有一，中有「極」字，其上方，左為地數三十，右為天數二十五。未知此處是否講的「人極」奠基於天地之數的意思。這幅圖將《易》數的結構和性命雙脩、水火交融的內丹術要旨結合在一起，亦是典型的取《易》理以附會道術的圖式。

4. 受《易》圖啟示而以儒學思想為中心的其他圖

用圖象來表述抽象概念的方法，最早可能是出於道教，至宋代儒者開始以之與《周易》結合。圖象的方法既經北宋諸儒實踐，可以施用於闡述《易》理，以及相關的儒學思想，而且大盛於南宋及元明二朝，於是儒者又進一步將之施用於儒學的其他概念。本節主要以劉宗周《人譜》及顏元《存性編》為例。劉氏是明末理學大師，而顏元恰是反理學的大師。兩位思想大異其趣的儒者，雖然動機不同，但都用了「圖」的方法表述自身的儒學思想。按：劉宗周《人譜·正編》有《人極圖》【圖 4.36】，區分六圖，分別為：

- 無極太極圖【圖 4.37】
- 動而無動圖【圖 4.38】
- 靜而無靜圖【圖 4.39】
- 五行攸敘圖【圖 4.40】
- 物物太極圖【圖 4.41】
- 其要無咎圖【圖 4.42】

劉宗周是喜歡用圖象方法來詮釋儒家學說的，上述的圖即明顯的證據。《人譜

·自序》指出宗周撰著的動機，最初是因為友人以袁黃（字了凡）向他展示了所撰著的《功過格》。宗周說：

了凡學儒者也，而篤信因果，輒以身示法，亦不必實有是事。傳染至今，遂為度世津梁，則所關於道術晦明之故，有非淺鮮者。

宗周認為袁氏以儒者而信因果之說，歸結其根源，是在於佛道思想。他說：

老氏以虛言道，佛氏以無言道，其說最高妙，雖吾儒亦視為不及。乃其意主於生死，其要歸之自私自利。是虛無之說，正功利之尤者也。

佛道教人「了生死」，最終目的等於做自了漢，忘記了作為一個人的種種生命中的責任。因此，點出「人之所以為人」，就成為最重要的事。他說：

予因之有感，特本證人之意，著《人極圖說》以示學者。繼之以六事功課，而《紀過格》終焉。言過不言功，以遠利也；總題之曰《人譜》，以為譜人者莫近於是。學者誠知人之所以為人，而於道亦思過半矣。將馴是而至於聖人之域，功崇業廣，又何疑乎！

從這段話中可見，宗周《人譜》開展觀念的主要方法，是藉由「圖」來標示「人極」，討論人性的根源問題，並且從根源以下，一直討論到「紀過格」以「獨」知「過」的方法。因此《人極圖》和《圖說》思想的主脈，和「證人講會」中所強調的「人之所以為人，無論聖凡皆相同」的宗旨，是完全一致的。

從《人譜》一書的體裁，吾人可以看出其中有趣的地方。《人譜》基本上包含一個核心和兩個外層：《人極圖》和《圖說》即《人譜·正編》為核心。《正編》外有題為「證人要旨」的《人譜·續編》，為核心外的第一層；

《人譜·雜記》就是第二層亦即最外層。《人極圖》共六圈，區分之則成為六圖，分別為無極太極圖、動而無動圖、靜而無靜圖、五行攸敘圖、物物太極圖、其要無咎圖。所有《續編》和《雜記》的文字，都以此六圖為核心對象，將六圖形的內涵以文字詮釋演繹出來。如《續編》分別引述六圖時，引「無極太極圖」下有「一曰：凜閒居以體獨」之語；而《雜記》第一篇即為「體獨篇」。《續編》引第二圖「動而無動圖」下有「二曰：卜動念以知幾」之語；而《雜記》第二篇即為「知幾篇」。《續編》引第三圖「靜而無靜圖」下有「三曰：謹威儀以定命」之語；而《雜記》第三篇即為「定命篇」。《續編》引第四圖「五行攸敘圖」下有「四曰：敦大倫以凝道」；而《雜記》第四篇即為「凝道篇」。《續編》引第五圖下有「五曰：備百行以考旋」；而《雜記》第五篇即為「考旋篇」。《續編》引第六圖下有「六曰：遷善改過以作聖」；而《雜記》第六篇即為「作聖篇」。相對於體獨、知幾、定命、凝道、考旋、作聖等六個觀念，《續編·紀過格》有微過、隱過、顯過、大過、叢過、成過等「六過」或「六惡」^{註71}。

就儒家經典的詮釋系統而言，我曾分別在「論錢穆先生治學方法的三點特性」^{註72}、「乾嘉學者治經方法與體系舉例試釋」^{註73}及「從經典詮釋傳統論二十世紀《易》詮釋的分期與類型」^{註74}等三篇文章提到，傳統儒家學者詮釋經典，都以《五經》為核心，歷代的注疏則是一層又一層指向核心的詮解文字。就道教經典的詮釋系統而言，《道藏》中可見許多道教的圖表，是以空白的圓圈為中心（也有在圓中標明以氣、無、無極、太虛、太清、元等概念為中心的），而層層向外發展出一個整體的思想結構。如《大易象數鉤深圖》中的「舊有此

註 71 《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，民國 85 年）第 2 冊，頁 17。

註 72 山東大學《文史哲》，2000 年第 2 期，頁 22-26。

註 73 將刊登於中央研究院中國文哲研究所籌備處「乾嘉經學計劃」的論文集。

註 74 已刊登於中央大學《人文學報》20、21 期合刊，頁 175-242。

圖【圖 4.43】即係一典型例證。《人譜》全書的結構，恰好也是一個放射式的由核心「六圖」層層向外演繹出「證人」、「慎獨」思想體系的著作。這樣的著述結構是值得當代研究中國經典詮釋傳統的學者注意的。

回到討論《人譜》，宗周說：

按：此第二、第三圖（雄按：指「動而無動圖」及「靜而無靜圖」），即濂溪《太極圖》之第二圖。然分為二，自有別解，且左右互易，學者詳之。

《人極圖》的詮釋架構及所用以詮釋的符號，是完全來自於「敦頤《太極圖》之第二圖」，亦即《太極圖》中「陰靜陽動」被稱為源出「水火匡廓圖」的部分。這就是《人極圖》受《易》圖啟示，而轉為以宗周獨特之儒學思想「慎獨」為中心概念的明顯證據。換言之，敦頤《太極圖》是否如毛奇齡所說的出自《上方大洞真元妙經品圖》已經不成問題，因為《太極圖》既已如朱熹所說的，「語意峻潔而渾成，條理精密而疏暢」，表達了「道體之全，渾然一致，而精麤本末、內外賓主之分粲然於其中」^{註 75}的儒學精義，則今日宗周借用之以闡釋自身「證人」、「慎獨」的學術宗旨，根本上又已將《太極圖》原有的思想境界在儒學的世界裡再轉深一層次。

《人極圖》等於是對於敦頤《太極圖》的再詮釋，而其詮釋並不是指向《太極圖》的本義，而是站在《太極圖》的基礎上，指向一個新的意涵。所謂站在《太極圖》的基礎，意指《人極圖》一切圖式及所用的符號，仍然是以《太極圖》為基礎的。根據朱熹的解釋，《太極圖》以「表述「無極而太極」；而《人

註 75 朱熹《太極圖說辯》，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年），《遺集》卷3，第9冊，頁5669。

極圖說》首章解釋 說：

無善而至善，心之體也。註 76

宗周用「無善而至善」來形容「心之體」，顯然是參照了《太極圖》「無極而太極」以形容宇宙本體一語。宗周解釋此章，說：

即周子所謂「太極」。太極本無極也。統三才而言，謂之極；分人極而言，謂之善。其義一也。

不過朱熹將「無極」視為對於「太極」的形容語，而宗周「無善」一詞並沒有進一步的解釋；依文理推，既然「至善」與「太極」是「分人極而言」和「統三才而言」的關係，則「無善」也應該與「無極」處於同一意義層次。事實上《人譜·續編》正稱此圖形為「無極太極」。又據《續編》「證人要旨」之下的解釋，宗周解釋 說：

凜閒居以體獨。

然則 之「無善而至善」，即以之形容慎獨本體的形象，亦可以說是人極的形象。獨體 之下是 和 ，宗周解釋 說：

繼之者善也。動而陽也。乾知大始是也。

又解釋 說：

成之者性也。靜而陰也。坤作成物是也。

註 76 《劉宗周全集》，第 2 冊，頁 3。

這裡宗周將《太極圖》「陰靜陽動」的一圈，再次灌注入 繫辭傳「繼之者善，成之者性」八字，其意謂乾陽動而知大始，坤靜陰而作成物，這亦是「統三才而言」；若「分人極而言」，則是「繼善成性」，將無善而至善的獨體擴充發揮。用「證人要旨」的內容解釋， 的動而陽就是「獨體本無靜，而動念以知幾；動而生陽，七情著焉」。 的靜而陰就是「於焉，官雖止而神自行，仍一一以獨體閑之，靜而妙合於動矣」。簡單地說，就是靜之中有動念，而動之中亦以獨體閑防言行，即所謂宗周所謂「謹威儀」之意。宗周接著說：

繇是而之焉，達於天下者，道也。

擴充的極致，就是由慎獨的工夫推擴達於天下，亦即儒家內聖外王一貫發揮之意。此下則宗周漸次跳脫出《太極圖》的範疇，在《太極圖》的基礎上，創造出新的圖形，即一大圈 包圍著五小圈。依照《太極圖》的位置，這部分即是從《太極圖》中間部分金木水火土相生的五行圖中轉化出來。宗周在《人極圖說》中以「五性」解釋之，他說：

放勳曰：「父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」此五者，五性之所以著也。

這五性之五小圈，在「證人要旨」中稱之為「五行攸敘圖」，而其註解則為「敦大倫以凝道」。宗周認為「五性」之重要，是從人倫日用的踐履之中驗證的。

若吾人認為「五行攸敘圖」與《太極圖》中的五行圖是相應的話，則其下的「物物太極圖」衡諸《太極圖》則是顯然是沒有對應的。亦即說，「物物太極圖」已經脫離《太極圖》的範疇，而在「慎獨」的思想宗旨上演繹出新的意義。《太極圖》五行圖以下為兩單純圓圈，上一圈是「乾道成男」在左，「坤道成女」在右；下一圈是「萬物化生」四字在下。《人極圖》的「物物太極圖」是一圈之內有眾多的小圈圈。大圈表述的是「太極」的範疇；小圈則表述「物

物太極」之意。不過宗周這裡並非用「月印萬川」的觀念來講述萬物各得天理之一端的意思，他說：

今學者動言萬物備我，恐只是鏡中花，略見得光景如此。若是真見得，便須一一與之踐履過。反身而誠，統體一極也；強恕而行，物物付極也。^{註 77}

所謂「物物太極」，重點是要「物物付極」。宗周不是否認「萬物備於我」一語，而是認為學者未能「真見得」這句話。既然未能「真見得」，不如以「獨體」反身而誠的工夫為主，去實實在在踐履而於事物。這是所謂「付」的意思。

敦頤《太極圖》並不是以《周易》經傳為主要詮釋對象，他只是借用了《周易》經傳中的若干概念來建立一個工夫論架構而已。胡渭《易圖明辨》暢論古今《易》圖，卻對於《太極圖》很少著墨，可能就是認為《太極圖》和河圖洛書之類的圖書比較起來，《易》的成分較淡的緣故。數百年來，不斷有學者考證《太極圖》中有道教思想的成分，或至少認為其來源是道教的圖象及思想；然而，卻很少人去注意《太極圖》甚至敦頤的思想，對於道教學說及典籍的影響。根據上述的研究，我可以歸納出一個思想觀念相互影響的模式：

道教《易》圖 儒家（《太極圖》）

儒家（《太極圖》） 道教《易》圖

儒家（《太極圖》） 儒家（《人極圖》）

《太極圖》影響了劉宗周，成為他所撰著的《人譜·人極圖》的重要思想來源。不過《人極圖》也不是機械地抄襲《太極圖》，而是有所轉化。從整個圖形來

註 77 《劉宗周全集》，第2冊，頁10。

比較分析，《人極圖》將《太極圖》的第一圈直接承襲過來，將第二圓圖「陰靜陽動」拆成陰和陽兩個圓圈，將《太極圖》第三部分「五行圖」轉變成一大圈包圍五小圈之形，將第四部分「乾道成男，坤道成女」圓圈圖轉變成一大圈包圍眾多小圈之形，然後在《太極圖》第五部分亦即最下一圈直接承繼過來，表述「遷善改過以作聖人」的境界。十七世紀中葉，固然有不少治《易》學者大聲撻伐《太極圖》；而《太極圖》卻始終還在儒學的世界裡，默默地發揮其影響力。

接著我要討論顏元。顏元平生治學不喜宋儒，宋儒之中尤不喜程朱。根據《年譜》以及他在「性圖」前自述撰著背景的說法，他原來於二十五歲讀《性理大全》，服膺宋儒。三十三歲那一年（康熙七年，1668）義祖母^{註 78}辭世，以守朱子所訂《家禮》感到惶惑，於是讀《禮記》，發現《家禮》的錯誤，而始疑宋儒。《存性編》撰著於康熙九年（1670），「性圖」錄入該書卷二。從反面說，該圖主要在為反駁朱熹《性圖》而作，而顏元直接「以圖破圖」，撰著新的圖來批判朱熹的原圖；從正面說，則是要「申明孟子本意」^{註 79}。「性圖」共七幅，顏元自謙，稱之為「妄見圖」，分別為：

- 渾天地間二氣四德化生萬物之圖【圖 4.44】（以下簡稱第一圖）
- 二氣四德順逆交通錯綜熏蒸變易感觸聚散卷舒以化生萬物之圖【圖 4.45】（以下簡稱第二圖）
- 萬物化生於二氣四德中邊直屈方圓衝僻齊銳離合遠近違遇大小厚薄清濁強弱高下長短疾遲全缺之圖【圖 4.46】（以下簡稱第三圖）
- 單繪一隅即元亨以見意之圖【圖 4.47】（以下簡稱第四圖）

註 78 顏元原為朱姓人氏養子，二十餘歲始復本姓。「義祖母」就是養父的母親。

註 79 《顏元集·存性編》，卷 2，（北京：中華書局，1987 年）上冊，頁 20。

- 孟子性情才皆善之圖【圖 4.48】(以下簡稱第五圖)
- 孟子性情才皆善為不善非才之罪圖【圖 4.49】(以下簡稱第六圖)
- 因引蔽習染一端錯誤之圖【圖 4.50】(以下簡稱第七圖)

顏元《性圖》從名稱及內容看來，似乎與《易》無關，但其思想根源，卻是植根於《易》理無疑。第二圖圖名的旁邊顏元自注說：「以下三圖（雄按：即第二、三、四圖），即就總圖中摘出論之。」^{註 80}即此可知第一圖是「性圖」的重心。第一圖以《周易·乾卦》占辭「元亨利貞」分居西北東南四方位，而中心點即為「中」字。「元亨利貞」向四方放射而各趨於一「正」字。第二圖事實上即第一圖的文字部分（元、亨、利、貞、中、正）而沒有「象萬物之化生」的「滿面小點」。第三圖即採第一圖拿掉文字及線條而只剩下「滿面小點」的部分。第四圖即第三圖的四分之一。第五圖以一圓圈居中，中有「義智仁禮」分居東南西北四個方位，由圓圈四方向外各有二線條，指向「羞惡、是非、惻隱、辭讓」，以表述孟子四端擴充的思想。第六圖最繁複，以居中一圓圈「性善」為中心，向外聯繫四端，並及剛柔、善惡、仁義、貪營、鄙吝等各種心性已發未發或中或不中的情況。第七圖是舉一隅之例以證「引蔽習染」，用一圓圈「仁」指向「惻隱」，由「惻隱」引出兩條線索分別指向「貪營」和「鄙吝」，顏元解釋說：

氣質偏駁者易流，見妻子可愛，反以愛父母者愛之，父母反不愛焉；見鳥獸、草木可愛，反以愛人者愛之，人反不愛焉，是謂貪營、鄙吝。註 81

意指人心的惻隱原為善，但易「流」於外物，或反致失去大中至正的原則。

註 80 《顏元集》，上冊，頁 23。

註 81 《顏元集》，上冊，頁 30。

就詮釋的策略而言，敦頤《太極圖》偏重講宇宙本體賦物流形的一段，是「統三才而言」；而劉宗周《人極圖》以六圖居中，以「無善而至善」統轄各圖，居六圖之上。「至善」為「人極」，與《太極圖》統三才而言「則為太極」的太極，居相等的位置。因為其只講三才中之「人」而未及「天地」，顯然地《人極圖》是偏重於落實於人如何體認「慎獨」本體、踐履人倫、遷善改過而作聖人的一段；而將宇宙本體賦物流形的一段視為不必致疑的大前提。

至於顏元的《性圖》與宋明理學相同的地方是，承認人有「善」的根源，於「善」亦取孟子的本體論關於四端之心的定義，而以四端之心配《易·乾卦》「元亨利貞」，居於所有圖形的中心。頗不相同的地方是，他承認性善、四端之心的重要性，但絕不向上體貼、致思於天理流行的一段，而只是強調第一圖「元亨利貞」中間的「中」字，亦即強調仁義禮智即四端之心雖為善性，但必須持守「中」的境界，否則則致「引蔽習染」，逐於外物而不知返於本心。

伍、圖象思維與經典詮釋

當代學者對於中國古代思維有過相當多的討論。在本節我想以上述所錄各種儒道的文獻，以及個人對儒家詮釋經典模式與架構的認知為基礎，評論「圖書」此一詮釋《周易》的方法。

拙著《論錢穆先生治學方法的三點特性》以及《乾嘉學者治經方法與體系舉例試釋》兩篇文章曾以清代乾嘉學者的治經方法為中心點，指出中國傳統詮釋經典的模式，主要是以「內聚式」的以「歸納」為主；復在「歸納」的基礎上，作「演繹」的工夫。《五經》文本既在經部文獻中居核心的位置，所有經典注疏，都以獲得《五經》核心理念為最高目標，即所謂「內聚」；漢代以降的注、疏等解經的著作，大體上都引述舊傳舊注，即所謂「歸納」；疏解經書

的儒者，在舊傳舊注的基礎上闡發新的思想和義理，即所謂「在歸納的基礎上演繹」。換言之，即使為經書作新注的大儒朱熹，亦未嘗不對漢唐經注下過深細的歸納功夫；而對漢唐經注下深細的歸納功夫，卻無礙於他在經書上演繹出新的義理。我始終認為，儒家思想綿延甚久、其價值系統為二千餘年學士大夫的普遍信仰，這種詮釋經典方式所形成的傳統，是一個最重要的穩定力量。

本文研討的對象，雖然涵括儒家及道教的《易》圖，但本文主要的目的，卻是要說明：對於相傳的《易》圖之學，研究者已不必以傳統儒者抱著「復興儒學」的觀點，一意將《易》圖斥為異端之教。從經典詮釋的觀點看，儒家的《易》圖固然吸納了部分道教和象數的思想，但其主要精神卻在於闡發儒學理念；相對地，道教《易》圖固然吸納了部分《周易》和儒學的思想，但其主要精神卻在於闡發內丹脩煉之旨。我們不應因為道教《易》圖中有儒、《易》的成分就誤認之為儒學，同樣地，也不可以因為儒家《易》圖中稍有道教的成分，就斥之為道教產物。這是至為簡單顯淺的道理。

至於儒者以圖書的方法闡發抽象理念是否有效的問題，其實顏元在《存性編·性圖·圖跋》中就有所說明。他說：

嗟乎！性不可以言傳也，而可以圖寫乎？雖果見孔孟所謂性，且不可言傳圖寫，而況下愚不足闡性道如僕者乎！但偶爾一線悟機，似有彷彿乎方寸者，此或僕一人之所謂性，尚非孔、孟所謂性，未可知也。況僕所見尚有不能圖盡者乎！

顏元這一段話說明了他詮解「性」這個思想概念的困難，一方面認為自己偶爾一悟，未必就講對了孔孟的所謂「性」；二方面認為利用「圖」來詮解「性」本身就有一定的困難，他說「性不可以言傳，而可以圖寫乎」，似乎認為詮解抽象的概念，文字語言較諸「圖」更為有效。但事實上顏元的意思又非如此。

他說：

語云，理之不可見者，言以明之；言之不能盡者，圖以示之；圖之不能畫者，意以會之。吾願觀者尋其旨於圖間，會其意於圖外，假之以宣自心之性靈，因之以察僕心之愚見，庶不至以佛氏六賊之說誣吾才、情、氣質，或因此而實見孔、孟之所謂性，亦未可知也。

這段話說明文字語言在詮解道理時，有時也並非絕對有效。顏元指出「言之不能盡者，圖以示之；圖之不能畫者，意以會之」，對於抽象概念的理解，文字語言也有不足的時候，則圖畫又可以達致表述的效果。正如性圖第一圖「滿面小點，象萬物之化生」，在萬物化生之中，有「元亨利貞」交錯縱橫，恰好生動地表述了他「正者此理此氣也，間者亦此理此氣也，交雜者莫非此理此氣也」的理氣不貳的思想。這大約就是顏元所謂「言之不能盡者，圖以示之」之意。照這樣看，「圖」所扮演的，不過是輔助的角色而已。然而，如果諦視顏元全本《性圖》，則可見他是藉由這幾幅彼此相關、表述同一套思維的圖式，來串聯起他以「氣」為中心、並以「性善」與《周易》「元亨利貞」與「氣」合一的思想。所以在這裡「圖」是主，文字反而是輔助性的。然而顏元也不忘向讀者強調不可以在圖形上膠柱鼓瑟的意思。他說：

若指某圈曰此性也，某畫曰此情也，某點曰此氣質也，某形勢曰此性、情、才質之皆善無惡也，則膠柱鼓瑟，而於七圖無往不扞格背戾，且於僕所謂一線者而不可得，又安望由此以得孔、孟所謂性乎！恐此圖之為性害，更有甚於宋儒之說者矣。

從這段話看來，顏元雅欲讀者注意七幅「圖」的綜合性、融會性，而一再提醒讀者勿執著於圖的部分點畫，而指此為某某、指彼為某某。顏元對於以圖象表

述抽象的儒學概念，可謂煞費苦心了。

正如我前文所指出的，儒家詮釋經典的傳統，一直是強調以文字為基礎，來將舊的概念與新的概念聯繫、重組並融合，以詮釋居於核心的文本——經典。正因如此，顏元才在《圖跋》中一再說明以「圖」示「性」這種方法的效用與限制。不過顏元生當明末清初，學術界《易》圖之學的傳統，已經累積了約六百年。他的《性圖》將《孟子》、《周易》及他個人重「氣」的思想結合起來，顯得毫不費力。

然而，回歸二千年儒家經典詮釋傳統來說，文字始終是佔著最主要的位置。而由於受到中國方塊文字形音義兼具、並且相統轄的特性，文字、聲音、訓詁之學始終和經學有密不可分的關係，文字的詮解亦始終受到較大的制約，因此歷代儒家學者以文字詮解文字的詮釋方式，和儒家經典詮釋傳統形成的形態基本上是一致的：是向內的、向經典核心靠攏的、重視扣緊文本的字義詞義、不隨意跳脫本義的。

而相對上，圖象的思維則不同。它是非文字的、直觀的、可以更容易地超越文本的文字內容的。因此，圖象作為一種詮釋方法，更宜於演繹發揮，更容易從文本的「原意」中飛躍出來，跳脫到另外一個意義層次。以「圖」釋經的優點在此，但缺點亦在於此。這種特性，也許正是《易》圖成為儒道之間溝通的橋樑的重要原因。

趙中偉《易經圖書大觀·序》說：

在眾多的研究者當中，圖書易學是極為特殊的一套易學研究系統：一則秉持《周易》卦象的符號化體系，作思想性的展延，將抽象的概念化思想，予以具象化；另一則是東方思維和生命哲學的探求，將宇宙萬象生命，藉由形式化的圖象，使其簡單完整的

呈現，顯現周延的思維模式。

趙氏的觀點是較為樂觀和正面的。相對上，李申則指出用圖象解《易》，有優點也有缺點。他說：

圖象的好處是簡明，缺點是限制思想。用語言文字去解釋圖象，可以任意發揮；用圖象去解釋文字，就很少有發揮的可能。所以圖象派無法通過解《易》來推動哲學發展。

李申企圖以客觀的觀點、平實地指出《易》圖的優缺點，態度是可取的。然而根據本文的觀察，圖象的缺點應該不是對於思想的「限制」，而恰恰相反，是對於思想的「放逸」。正是因為圖象對於思想的描述，一般較為汗漫無制約，以致於道家的《易》圖可以採擷儒家的概念置於圖中，儒家的《易》圖亦不妨取道家的圖表藉以表述儒學思想。至於圖象派是否無法通過解《易》來推動哲學發展的問題，那是屬於另一問題，在此暫不論及。

陸、結論

1. 近世重要的《易》圖約可分為四種類型：第一類是以詮釋《周易》經傳內容為主的圖；第二類是以《易》理為中心、以詮釋儒學思想為主的圖；第三類是以《易》理為基礎、以詮釋道教思想為主的圖。第四類是以《易》理為起始點，闡發儒學思想的圖。這四類的圖象著述，彼此間在學術發展史的洪流中互相有所吸收、影響。
2. 第一類的《易》圖對於諸如卦爻的關係、《易》占筮等等方面是有輔助性的。將「卦變圖」配合了解六十四卦正覆、錯綜的結構，以及《左傳》、《國語》的占筮紀錄，是有效的詮《易》方法。不過就經典詮釋的效用而言，它是

被動而受限的，只能有輔助的功效。

3. 第二類的《易》圖具有很高的價值。其中如周敦頤《太極圖》雖借用了道教的圖象方法，但卻轉化為論述儒學形上體系，將天人關係與道德根源的概念以圖象的方式清楚地展示出來。
4. 第三類的《易》圖雖以道教思想為主，但其內涵卻奠基於《易》理，時亦蘊含儒家學說。歷代的治《易》學者多講道教影響儒者《易》學，對於儒家《易》學影響道教的部分卻講得很少，這一點宜予以修正。
5. 第四類《易》圖是依從一個較寬鬆的定義的。劉宗周《人譜》和顏元《性圖》中的圖象，主要將《易》圖進一步導引至儒學的其他命題上。若從嚴格的標準，可能有人認為不能視之為《易》圖。但絕不可否認的是，這兩種圖和《易》學之間是存在著緊密的源流關係的。
6. 透過比較各種圖形的變異，可以進一步了解思想史上儒道思想的互相影響、發展與轉化。
7. 《易》圖學說是否有價值，應該回歸到圖表的本質來考慮。亦即說，我們應該探究每一種圖表本身的形態，審視它是否忠實地反映了它所要真正表述的那一套思維與概念，來論述其有效性與價值。至於那些胡亂附會古人古書的圖形，當然是不足道的了。

參考書目

專著

1. 朱謙之《老子校釋》，新編諸子集成本，北京：中華書局，1996年。
2. 郭慶藩《莊子集釋》，新編諸子集成本，北京：中華書局，1997年。
3. 《周易注疏》，臺北：藝文印書館十三經注疏本，1955年。
4. 劉牧《易數鉤隱圖》，無求備齋易經集成本。
5. 程頤《伊川易傳》四庫本。
6. 朱震《漢上易傳》，通志堂本，四庫本。
7. 朱熹《周易本義》，臺北：大安出版社，1990年。
8. 呂祖謙《古周易》，通志堂本。
9. 林至《周易裨傳》，通志堂本
10. 吳仁傑《易圖說》，無求備齋易經集成本。
11. 胡方平《易學啟蒙通釋》，通志堂本。
12. 項安世《周易玩辭》，通志堂本，四庫本。
13. 俞琰《大易集說》，通志堂本，四庫本。
14. 俞琰《讀易舉要》，四庫本。
15. 陳應潤《周易爻變義蘊》，四庫本。
16. 胡一桂《周易本義附錄纂註》，通志堂本。
17. 胡一桂《周易啟蒙翼傳》，通志堂本。
18. 胡炳文《周易本義通釋》，通志堂本。
19. 吳澄《易纂言》，通志堂本。
20. 吳澄《易纂言外翼》，四庫本。
21. 雷思齊《易圖通變》，無求備齋易經集成本。

22. 張理《易象圖說》，無求備齋易經集成本。
23. 張理《大易象數鉤深圖》，無求備齋易經集成本。
24. 劉一明《周易闡真》，藏外道書本
25. 《正統道藏》，臺北：新文豐出版社，1988年。
26. 《藏外道書》，成都：巴蜀書社，1994年。
27. 《周敦頤集》，北京：中華書局，1990年。
28. 劉宗周《人譜》，《劉宗周全集》第二冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年。
29. 黃宗羲《易學象數論》，《黃宗羲全集》第九冊，浙江：浙江古籍出版社，1992年。
30. 黃宗炎《圖學辯惑》，四庫本。
31. 毛奇齡《太極圖說遺議》，陸凝瑞藏《毛西河先生全集》。
32. 毛奇齡《河圖洛書原舛編》，陸凝瑞藏《毛西河先生全集》。
33. 胡渭《易圖明辨》，無求備齋易經集成本。
34. 顏元《顏元集》，北京：中華書局，1987年。
35. 焦循《易圖略》，無求備齋易經集成本。
36. 《四庫全書總目》，北京：中華書局，1981年。
37. 孫殿起《販書偶記》，上海：上海古籍出版社，1999年。
38. 屈萬里《先秦漢魏易例述評》，臺北：學生書局，1969年。
39. 徐芹庭 六十年來之易學，程發軰《六十年來之國學》第1冊，臺北：正中書局，1972年。
40. 黃元炳《易學探原河圖象說》，臺北：集文書局，1977年。
41. 屈萬里《讀易三種》，《屈萬里全集》1，臺北：聯經出版社，1983年。
42. 黃沛榮《周易象象傳義理探微》，臺北：漢京文化事業公司，1984年。
43. 徐芹庭《易學源流》，臺北：國立編譯館，1987年。

44. 閻修篆《易經的圖與卦》，臺北：五洲出版社，1988年。
45. Smith, Bol, Adler, and Wyatt, Sung Dynasty Uses of the “I Ching”, New Jersey: Princeton University, 1990
46. 孫國中《河圖洛書解析》，北京：北京學苑出版社，1990年。
47. 張立文《周易帛書今注》，臺北：學生書局，1991年。
48. 張立文《帛書周易注釋》，鄭州：中州古籍出版社，1992年。
49. 徐芹庭《易圖源流》上下，臺北：國立編譯館，1993年。
50. 賴貴三《焦循雕菰樓易學研究》，臺北：里仁書局，1994年。
51. 高懷民《宋元明易學史》，臺北：自印，1994年。
52. 陳鼓應《易傳與道家思想》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
53. 朱伯崑《易學哲學史》，北京：華夏出版社，1995年。
54. 李申《易學與易圖》，瀋陽：瀋陽出版社，1997年。
55. 李申《話說太極圖》，北京：知識出版社，1992年。
56. 黃沛榮《易學乾坤》，臺北：大安出版社，1998年。
57. 廖名春、康學偉、梁韋弦《周易研究史》，長沙：湖南出版社，1991年。
58. 楊慶中《二十世紀中國易學史》，北京：人民出版社，2000年。
59. 李學勤《簡帛佚籍與學術史》，臺北：時報文化出版社，1994年。
60. 林慶彰《經學研究論著目錄（1912~1987）》，臺北：漢學研究中心，1989年。
61. 林慶彰《經學研究論著目錄（1988~1992）》，臺北：漢學研究中心，1995年。
62. 林慶彰《經學研究論著目錄（1993~1997）》，臺北：漢學研究中心，2000年。
63. 林慶彰《日本研究經學論著目錄（1900~1992）》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年。
64. 趙中偉《易經圖書大觀》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1999年。
65. 帕瑪著、嚴平譯《詮釋學》，臺北：桂冠出版社，1992年。

66. Bleicher, Josef (1980) "Contemporary Hermeneutics", Routledge, London
67. 陳榮華《葛達瑪詮釋學與中國哲學的詮釋》，臺北：明文書局，1998年。
68. 伽達瑪著、吳文勇譯《真理與方法》，臺北：南方叢書出版社，1988年。

期刊論文

1. 但植之 晉紀瞻顧榮論《易》太極為周敦頤《太極圖說》所本考，《制言半月刊》第20期，1936年。
2. 白壽彝 《周易本義》考，《史學集刊》第一期，1936年4月。
3. 沈瓞民 先後天釋疑，《光華大學半月刊》第4卷第8期，1936年4月。
4. 姜漢卿 河圖洛書象數變化論，《學園》6:12，1971年8月。
5. 梁載中 周易的卦與數、理及河圖洛書的關係，《學園》7:10，1972年6月。
6. 李偉泰 論宋儒河圖洛書之學，《孔孟學報》26，1973年9月。
7. 陳郁夫 邵康節易圖述評，《國文學報》5，1976年6月。
8. 劉訓昇 河圖洛書八卦干支說，《哲學與文化》4:6，1977年6月。
9. 安徽省文物工作隊、阜陽地區博物館、阜陽縣文化局 阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報，《文物》，1978年8月。
10. 吳鷺山 河圖洛書析疑，《河北大學學報》(哲社科版)，1980年第4期。
11. 馬振鐸 試論周敦頤《太極圖說》的哲學思想，《中國哲學史研究》，1981年第4期。
12. 戴景賢 周濂溪之《太極圖說》，《易經研究論集》，臺北：台灣黎明文化事業公司，1981年。
13. 王凱然 易圖論要，《中華易學》5:5=53，1984年7月。
14. 王凱然 易圖論要補述，《中華易學》5:11=59，1985年1月。
15. 張立文 周敦頤「無極」、「太極」學說辨析，《求索》，1985年第2期。
16. 袁金書 精研先天易圖數的邵康節，《中華易學》8:1=85，1987年3月。
17. 鄭吉雄 論宋代易圖之學及其後的發展，《中國文學研究》創刊號，1987年。

18. 連劭名 讀帛書周易，《周易研究》總第1期，1988年。
19. 王建慧 馬王堆帛書周易異文考，香港中文大學《中國文化研究所學報》19卷，1988年。
20. 李學勤 馬王堆帛書周易的卦序卦位，《中國哲學》第14輯，北京：人民出版社，1988年。
21. 束景南 周敦頤《太極圖說》新考，《中國社會科學》1988年第2期。
22. 李學勤 帛書周易與荀子一系易學，《中國文化》第1期，1989年。
23. 李學勤 從帛書易傳看孔子與易，《中原文物》總48期，1989年。
24. 李學勤 帛書繫辭傳略論，複印報刊資料《中國哲學史》1989年第10期。（原刊《齊魯學刊》，總91期，頁17-20，1989年。）
25. 張立文 周易帛書淺說，《中國文化與中國哲學》，北京：三聯書店，1990年。
26. 鄧華錄 周易用六九之數愚見，《中華易學》總137期，1991年。
27. 陳科華 周易爻符與數符含義新論，《益陽師專學報》（哲社版），1991年第4期。
28. 李學勤 周易研究的新途徑——讀「帛書周易校釋」，《湘潭大學學報》（社會科學版）總52期，1991年。
29. 于載治 帛易芻議，《中華易學》總139期，1991年。
30. 徐芹庭 西漢馬王堆帛書斷片之研究，《易經深入》2，中壢：普賢出版社，1991年。
31. 連劭名 帛書周易卦名校釋，《文史》第36輯，北京：中華書局，1992年。
32. 黃沛榮 馬王堆帛書繫辭傳校讀，《周易研究》，總14期，1992。
33. 陳徽治 帛書周易中的通假字，《中華易學》總145期，1992年。
34. 高懷民 邵雍先天易演天地之數，《政大學報》66：41~62，1993年3月。
35. 李存山 從「兩儀」釋「太極」，《周易研究》，總第20期，1994年。
36. 鄭杰文 讀《話說太極圖》，《周易研究》，總第21期，1994年。
37. 潘雨廷 論邵雍與《皇極經世》的思想結構，《周易研究》，總第22期，1994年。
38. 高懷民 朱熹「易為卜筮之書」述評並論其對近世易學研究的影響，《政大學報》（上），

- 71：1~17，1995年10月。
39. 洪景潭 朱子論易占之吉凶，《中國文學研究》，10：221~234，1996年5月。
 40. 張其成 陰陽太極圖源流考 兼與郭彧先生商榷，《周易研究》，總第31期，1997年。
 41. 胡自逢 讀《象數易學研究》（第一輯），《周易研究》，總第32期，1997年。
 42. 廖名春 《周易·說卦傳》錯簡說新考，《周易研究》，總第32期，1997年。
 43. 章偉文 略析吳澄的易學中的陰陽卦對思想，《周易研究》，總第33期，1997年。
 44. 郭彧 卦變說探微，《周易研究》，總第35期，1998年。
 45. 章偉文 略析吳澄的易學象數思想，《周易研究》，總第36期，1998年。
 46. 林忠軍 丁易東象數易學，《周易研究》，總第36期，1998年。
 47. 劉大鈞 舊學邃密 新知深沉 評林忠軍同志《象數易學發展史》（第二卷），《周易研究》，總第37期，1998年。
 48. 張其成 象數範疇論，《周易研究》，總第38期，1998年。
 49. 廖名春 《周易》乾坤兩卦卦爻辭五考，《周易研究》，總第39期，1999年。
 50. 陳桐生 20世紀的《周易古史研究》，《周易研究》，總第39期，1999年。
 51. 王興業 三論《歸藏易》，《周易研究》，總第40期，1999年。
 52. 康中乾 《易經》卦圖解意，《周易研究》，總第41期，1999年。
 53. 蕭漢明 論《京氏易傳》與後世納甲筮法的文化內涵，《周易研究》，總第44期，2000年。
 54. 高懷民 西漢孟喜改列卦序中的哲學思想，《周易研究》，總第44期，2000年。
 55. 李尚信 《序卦》卦序中的陰陽平衡互補與變通配四時思想，《周易研究》，總第45期，2000年。
 56. 林忠軍 立言廣大，措意精微 讀金景芳教授《周易·繫辭 新編詳解》，《周易研究》，總第45期，2000年。
 57. 鄭吉雄 《易圖明辨》與儒道之辨，《中國文哲研究集刊》17期，2000年。

On the Genre and Changes of the Confucian and Taoist I-Ching Figures and Images ---- a Perspective of Classical Interpretation

Cheng Chi-hsiung*

Abstract

There are thousands of figures in the Dao Zang (I and II), the Zangwai daoshu and in other Confucian books and texts. Many of them were composed by the main concepts of the I Ching. They had also deduced by the Taoists and Confucian learners individually to express their own thoughts. This paper has analyzed these figures, discussed the modes of interpretation by images, and profiled the differences between the Taoists' figures and the Confucians' figures. There are a few main issues to be addressed:

1. Figures which relating to the I-Ching could be categorized into four types: The first is primarily the interpretation of the general content of the I-Ching; the second focused on the philosophical idea of Confucianism; the third being the use of philosophical ideas of the I-Ching as foundation to interpret Taoism. The fourth and final type of figure is ones that make use of philosophical ideas of the I-Ching as a starting point to elucidate Confucian philosophy.

*Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

2. Through various comparisons of the evolution of the figures, we could

enhance our knowledge on the inter-influence, development and transformation of Confucianism and Taoism.

3. We have to retreat into the intrinsic quality of the I-Ching figures when considering the value of studying them. That is to say, we must explore every form to examine its nature in order to weigh its effectiveness and value.

Key words : Confucianism 、 Taoism 、 I-Ching 、 figures 、 image 、 interpretation 、 classical interpretation