

佛光人文學報第四期
2021 年 1 月 249-280 頁
佛光大學人文學院

在經學脈絡下的 《易經》詮釋*

張惠敏 / 國立中央大學中國文學系博士生

摘要

在當代哲學的發展中，里克爾 (Paul Ricoeur) 以「隱喻」 (Metaphor) 作為構成意義世界最基本的憑藉，可與中國經典作為意義世界興發的根源，可以是具有象徵性的隱喻文本這點互相呼應。因為經典背後的生命依據，是在「德」的概念之下，來展開思考的。同時《易經》產生意義的模式，並非通過邏輯來構成意義世界最內在與最基本的形式，而是在隱喻的脈絡中，就著象來勾勒某種人生智慧象徵性的聯想，對我們的生活構成指導性的作用。因而將《易經》建構成為哲學的文本，將會導致經典語言與哲學系統需要的概念之間，存在本質性無法調和的問題。

* 本文初稿曾發表於「登峯涉川—佛光大學中國文學與應用學系研究生學術論文研討會」(礁溪：佛光大學，2020 年 1 月 6 日) 上。同時為筆者 2019 年博三時，修習謝大寧先生「經學」課堂的研究成果。因而在撰寫的過程中，不僅得以與先生在課堂上討論，以及在先生擔任講評學者時，幫助筆者釐清諸多問題，同時惠賜許多寶貴意見，使拙文的論述能得到深化與補正的機會，讓筆者深感自己能跟在先生的身邊學習，時時能接受先生的指點，是筆者一直感覺自己幸運的地方，因而在此向先生致上由衷的謝忱。另外，本文經修改後投稿本刊，承蒙兩位匿名審查先生珍貴的意見，完成最終修改，在此向匿名審查先生表達謝忱。最後，蒙蕭麗華先生的建議，投稿於本刊，使筆者受益良多，於此表達謝忱。

唯有將《易經》回到中國經學的傳統中，以隱喻作為展開經典意義世界的基礎，才有重新掘發經典意義的可能性。

關鍵詞：易經、經學、詮釋學、德、隱喻

在經學脈絡下的 《易經》詮釋

張惠敏 / 國立中央大學中國文學系博士生

一、前言

在中國經學的傳統中，《易經》無疑是重要的論題。特別是《易經》不僅作為中國最早出現的文本，同時是創造意義的源頭，這問題就顯得更重要。¹但中國哲學對經典的詮釋模式，以牟宗三先生發展出來最具代表性的系統為例，他說：

吾人可以〈象〉、〈象〉、〈文言〉與上下〈繫〉為代表，總名為孔門《周易》方面之義理。因其確能代表儒家之精神。此部孔門之義理，中心思想在「窮神知化」。而「窮神知化」之規範綱領則在〈乾象〉與〈坤象〉，而〈乾象〉與〈坤象〉之中心思想只在〈乾象〉「乾道變化，各正性命，保合太和乃利貞」之一語。「知化」者知天地生化之德也，此總名曰「天道」；「窮神」者窮生化不測之神也。……要皆極深研幾，直湊事物之裏，洞開生化之源者也。亦皆提醒人之德性之真生命而直證宇宙之真生命者也。是故生化不測即是神，神直接為化所函，故亦曰「神化」。……是故窮神即是知化，知化即是窮神。而窮不是科學之窮，科學之窮究不能至于神；知亦不是質測之知，質測之識知不能至于化。此所謂「窮神知化」者即是德性生命之證悟，亦是發之于德性生命之超越的形而上之洞見。其根據完全在「仁」。故上〈繫〉云：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！」此即根據仁所證悟之天道也。天道不是蹈空飄蕩之冥惑之事，而是顯之于仁，由仁以實之。「藏諸用」即是藏之于生化之大用。而生化不測之大用亦不是憑空冥惑之事，而是仁德之實功。仁即生道也。……天道只是一仁字，亦只是一誠字。

1 漢·班固說：「六藝之文，《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也；《禮》以明禮，明者著見，故無訓也；《書》以廣聽，知之術也；《春秋》以斷事，信之符也。五者蓋五常之道，相須而備，而《易》為之原。」見唐·顏師古注，清·王先謙補注：《漢書補注》（臺北：藝文印書館，1982年），頁886。

是則天道之生化秩序（宇宙秩序）亦即是一道德秩序也。此是發之于德性生命之必然的證悟，定然而不可移，確然而不可疑者也。²

這也就是說，依牟先生的講法，他是將《易經》的義理型態簡括到「窮神知化」的概念上，而窮神知化依憑的是德性生命的證悟，因而宇宙秩序即是由仁德而來的道德秩序的實功。同時此系統有兩個論證的層面，即是由支持著仁德證悟的主體，與所由而發生生化大用的宇宙實體。特別是在這兩個骨架中，牟先生將前者稱為仁體、心體，而將後者稱為道體、誠體。這主要是因為牟先生認為仁德的證悟，依憑的是超越的道德主體之自律而發，同時宇宙生化大用必須依憑宇宙實體在宇宙行程始能展現的緣故。如同宇宙實體的生化循「乾道變化，各正性命」的行程，具體化於性體之中，此性體端賴心體的證悟，一旦心體有所證悟，心體、性體乃至於道體的意義便全幅朗現。³ 換句話說，牟先生通過康德哲學提供的模型，將《易經》建構成為一套「道德的形上學」，同時他認為《易經》通過《易傳》而表現者，正是儒家「踐仁知天」的圓教智慧。⁴

只是，這裡謝大寧先生指出牟先生對中國哲學的貢獻，「主要集中在兩個面向，一是引入康德哲學以為基型，並以之完成其兩層存有論的建構，同時將此一兩層存有論的架構轉為中國哲學儒釋道思想的基本型範。如此一來，儒釋道也就成了依據超越的

2 牟宗三，《心體與性體》（臺北：正中書局，2006年），第一冊，頁300-302。

3 謝大寧，〈何謂經學？〉，發表於「第六屆當代新儒學國際學術會議」，中央大學哲學研究所、東方人文學術研究基金會、鵝湖雜誌社聯合主辦，2001年11月，頁6。

4 關於牟宗三先生對《易經》的詮釋，主要在《心體與性體》，臺北：正中書局，2005年，2006年，第一、二、三冊。同時范良光針對牟先生的詮釋，亦有詳細論證，可詳參《易傳道德的形上學》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。又，筆者曾對牟先生的《易經》詮釋，有詳細的論證，可詳參張惠敏：《從《易經·象傳》的理解看易經詮釋進路的可能性》（新竹：玄奘大學中國語文學系碩士論文，謝大寧先生指導，2014年），頁27-53，85-94。

主體性所建構的主體主義下之哲學系統。另一個面向則是牟先生通過一系列的著作詳細地詮釋了傳統思想中幾乎所有重要的經典文本。這個業績可以說是前無古人的，而且依照一般的看法，他對傳統文本的語脈等等，確實有相當同情的了解，這使得他的詮釋具有了更高的說服力」。⁵ 換句話說，牟先生運用康德哲學詮釋中國經典，與前輩學者不同的地方，是給出清晰的論證。如同他對《孟子》的詮釋，他幾乎可以成功地依照修正後的康德哲學，順通《孟子》大部分語句，這業績是前無古人的。⁶ 但牟先生將《易經》建構成為哲學的文本，這樣理解的方式，會是恰當的嗎？⁷

因為在中國經學的傳統中，經典並非依據哲學家的方式，在進行意義繁衍的工作。如同《易經》產生意義的模式，是運用對卦象的聯想，來形成對《易經》各卦意義的詮釋。同時在人的生活世界裡，它總是被還原在占卜的語境裡，是在「卜以決疑」的原則指導之下，在人面臨種種猶疑不決的情境，特別是由存在的虛無所導致的極限情境中時。此時以所卜得的卦或者連著旁通所及的幾個卦，與卜者所欲決疑的事情構成連繫，方能顯示出意

5 謝大寧，〈經典、詮釋、文本與隱喻〉，發表於「當代經典詮釋多元整合教學研討會」，臺北：國立臺灣大學中文系主辦，2009年6月，頁3。

6 關於牟先生對《孟子》的詮釋，請詳參《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1996年）。

7 這裡謝大寧先生指出若想將《易經》視為哲學文本，將會面臨實踐上的困難。因為「《易經》的經文本身，其實很可能只是一些過往實際占卜的檔案記錄，它依照卦爻排序的排列組合而編成。這些卦本身，由於完全抽離了當時占卜的語境，所以它的具體指涉，其實是不清楚的。就其卦名言，許多卦的名稱似乎在傳達某些意義，但一則卦名可能是後起的，再則這些看來有特殊意義的卦名，其在原來卦爻辭中的意思，似乎多數也和後來的用法不見得相干，所以如果要說它一定傳達了什麼意義，可能也很難說。當然也許有人也會說，《易經》的編者在賦予這些卦名時，的確應該蘊含了特定的意義；但就算這是事實，編者所代表的，也將只是整個經典系列中的第一個詮釋者而已，他並不能因為編纂了此書，而使他突然成為足以規範此書意義的人」，同時「《易》卦由陰陽二爻排列組合而成，所以各卦之間原本就很容易形成各種數學形式上的關係。可是數學上的秩序並不必然只會轉成哲學上的世界秩序命題。我們可以如是相信，從其原初，數學秩序便只是《易經》形式上的一種秩序表象而已，否則它不會成為一本算命書；但將數學秩序結合到「命」或「天命」之秩序上去，這結合卻未必是哲學的，而毋寧說宗教的成分可能還更明確一些。從這種結合不可不導出某種哲學的詮釋是一回事，但我們實在沒理由僅依據其數學秩序，便推斷《易經》乃是一個哲學文本，或說它已然存在著某種哲學的思考在內。」見〈哲學脈絡與經學脈絡下的陽明學圖像〉，《王陽明的世界——王陽明故居開放典禮暨國際學術研討會論文集》（杭州：浙江古籍出版社，2008年），頁193-194。

義。⁸ 因而《易經》的意義，並非通過邏輯的思考，而是在隱喻 (Metaphor) 的脈絡中展開。⁹ 同時牟先生的問題即在於經典語言與哲學系統需要的概念之間，存在本質性無法調和的問題。¹⁰ 只是，牟先生將《易經》建構成為哲學文本之後，他創造在中國經學傳統中，從未有過的經典產生意義的模式，同時經典表述的是儒家圓教的智慧，顯示《易經》另一個層次的意義。但《易經》是否就該屬於哲學的文本，還是應該回到中國經學的傳統中，成為經學的文本？特別是《易經》能產生意義的模式，是通過隱喻，而它是如何通過隱喻，成為創造意義的源頭？本文即是要將《易經》重新回到中國經學的傳統中，從《易經》的發展歷程，與產生意義的模式，來勾勒它如何能成為創造意義源頭的問題。

8 謝大寧，〈經典、詮釋、文本與隱喻〉，頁 4。

9 此處隱喻的概念，即是源自於里克爾 (Paul Ricoeur) 認為隱喻獲得意義的方式，與文本獲得含義的方式是相同的。因為文本的含義仰賴於建構，這建構某種意義上是一種猜測，但這並非是任意的猜測，而是依憑文本中的線索，在這些線索的引導下，建構出文本的含義。同時隱喻真正的創造性，是在隱喻與其字面意義的衝突中，或者是邏輯謬誤中發生的，是來自於里克爾的想法。見陶遠華、袁耀東、馮俊、郝祥譯，《解釋學與人文科學》，河北：河北人民出版社，1987 年。同時謝大寧先生認為經典文本本質上是一個「詩意的文本」，而這個詩意的文本，是循隱喻的脈絡展開，而呈現各種不同的意義話語。因而經典意義的創造，是必須在隱喻與文本這一詮釋循環中進行，即是將此想法運用至經典中。關於謝先生詳細的論證，請詳參：〈何謂「易經的意義」？〉，《第六屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系，2008 年），頁 276-280。

10 這裡牟先生的關鍵性問題，即是在於出現系統相容性，和知識與實踐相脫離的問題。如同謝大寧先生指出牟先生對《孟子》的詮釋，是將本心類比到康德所說的理性與自由意志上，但《孟子》的原文是將本心與四端關聯在一起，可是四端是具有情感的特性，而康德系統中無法賦予道德情感在道德判斷中的正面地位，這就形成系統上無法密合的狀況，同時若道德實踐必須回到某個超越的主體，所自發的法則，將無法處理許多複雜的道德處境，因而它的實踐性必然會軟疲無力。見〈道德、教養、知識、理解——經典詮釋的方法論困境〉，發表於「儒學傳統與現代詮釋學術研討會暨「儒學在臺灣的研究現況與未來」論壇」，新北市：淡江大學中國文學系儒學研究室主辦，2013 年 6 月，頁 1-11。同時牟先生認為構成經典意義世界的基礎，是知識、法則，與法則所從出的主體，而邏輯才是構成意義世界的最內在與最基本的形式。但牟先生的這套《易經》哲學，似乎只是《易傳》哲學，其實蘊含兩個問題，其一，就經典詮釋的傳統而言，《易傳》是否可以脫離經文而獨立地被理解，甚至反客為主，依據傳而解經？其二，是這種把經典簡括成為幾個抽象概念的作法，當我們再度把這個概念重新帶回到經典文本時，我們可能運用概念在邏輯操作上的便利性，而完整地掌握整個經典文本嗎？見謝大寧，〈易詮釋與家派〉，發表於「第二屆易詮釋中的儒道互動國際學術研討會」，高雄：高雄師範大學經學研究所主辦，2008 年 12 月，頁 1-12。此處限於時間與篇幅，無法在此詳論，筆者將另撰專文進行討論。僅此再次感謝兩位匿名審查先生的提點。

二、《易經》的發展歷程

這裡回到中國經學的傳統中，可知在經典的背後，作為生命依據的，這裡是所謂的「德」。¹¹可是對於德的講法，在歷來的注解中，一般以為周民族所謂德的概念，是與道德的觀念構成聯繫。¹²但德的概念真的是指道德嗎？這裡我們從詩書的篇章中，可知德主要意指天命，它的用法即是天命的直接顯示¹³、王所秉承的天命¹⁴，與諸侯所受有的天命¹⁵。這裡依據白川靜的考證，德在古文字上表示的是「目之咒力」，同時德和省具有字源上的關係。因為省在古書中意指天子代天巡狩，省於四方。德則是指

-
- 11 此處「德」的概念，即是源自於謝大寧先生指出五經基本上統合在德的概念之下，而經典之所以為經典，即是所謂的天命信仰的脈絡。如同六詩的成立，基本上都關聯到對天命的體會。同時《易經》是在憂患意識所興發的意向中，給予如何面對憂患之德的方法。如同《春秋》的褒貶，是從德這個字眼的象徵性，在中國傳統歷史陳述的形式中，隱藏著一種「憂患的告白」。關於德字的詳細考證，見〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，《鵝湖學誌》，第16期（1996年6月），頁1-51。
- 12 這裡承蒙審查人提點：「德如何原指天命？李宗侗與杜正勝都從族群傳統的角度來分析，亦能成其說，因而本文應當適度處理其他的異說。」但筆者的回應是，林啟屏先生已從李宗侗與杜正勝的觀點，考證出德在周民族時期，與政治權力相關。同時德在古代文獻的使用上，則是與「命」字相關聯，而此時的德義，則尚未出現道德的意涵。見〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁33-75。如同謝大寧先生考證出德在西周以前，是關聯著天命而言。同時春秋中期以前，德字偏重神話性的天命之義，但倫理性意涵已陸續出現，只是此一意涵尚未獨立於宗教性之外。可是在春秋後期德的意義發生本質的轉變，其倫理性意涵壓過宗教性。見〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，頁1-51。此處前輩學者研究已論之甚詳，本文主要的焦點並非在德字的考證上，而是《易經》如何面對周民族的憂患意識，而給予面對憂患之德的方法。但限於時間與篇幅，無法在此詳論，筆者現正另撰專文討論。僅此再次感謝匿名審查先生的細心提醒。
- 13 如《書·盤庚》說：「古我先王，將多于前功，適於山，用降我凶德，嘉積于朕邦……肆上帝將復我高祖之德，亂越我家。」可以為證。但謝大寧先生指出：「此處所謂復我高祖之德，當是指護持我高祖以來所受有之德命，或說是祖靈所庇佑的德命而言，而不能是指高祖之德行甚明。」見〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，頁43。
- 14 如《大雅·文王》說：「無念爾祖，聿脩厥德，永言配命，自求多福。」可以為證。同時謝大寧先生指出：「在歷來的注解裡，「脩厥德」多半指德行言，如孔穎達、陳奐指修行文王德教，朱子、戴震則指自修其德，但衡之上下文，則修德俱連繫著配命、配上帝而言，其意固甚顯然是指秉承天所降的德命言。」見〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，頁9-10。
- 15 如《書·康誥》說：「別求聞由古先哲王，用康保民，弘于天若，德裕乃身，不廢在王命。」可以為證。

天在監看四方，即是所謂的「天監在上」的意思。¹⁶ 因而「周人對代殷而有中國的神話理解，是統合在「天命靡常」這一個意象之下的。基本上，我不認為這是周人對自己統治地位的一種「神道設教」的合理化說辭，我傾向於認為這是當時殷周民族共同的神話世界觀。依照「天命靡常」的意象，周人遂發展出「惟德是輔」這個觀念，換言之，天命與德之間取得了一種神話式的綜合關係。」¹⁷ 因而人間的一切，皆來自於天所賦予的德命，同時若人民以禮祭祀，則賜予天命，但若民不奉禮則天降以刑，關鍵則在於對「馨香德」的把握。因此基於這種神話世界觀，如何能保住德命，與是否將會失墜天命，則成為周朝人恐懼的來源。換句話說，如何證明天命之歸向，是周朝人憂患之所在。¹⁸ 如同王弼曾在〈明象〉中指出卦爻辭的意義，他說：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生出於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌也。然則言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。¹⁹

16 如白川靜在《說文新義》中說：「省……乃巡視查察一定之地域、國族、集團之事也。當行其禮時，古時或有為增加目之咒力，而於目上施以繪飾者也。目之咒力，被認為是對外族時最重要者，故可視之為施以文身之事也。省德憲等字，示其文飾者也，如此而行視察，以其咒力以壓服對手之威力曰德。德從彳者，以其為對外部行為之故也。目之咒力乃依於內在於其人之精神威力者也。作為象徵其力者而加心，此為德之最原始之觀念。德作為德性，內在於人，以適合神之意旨而得者，隨著此種自覺之產生，而失去其作為對外之目之咒力之意義，字從惠形而加心……戰國以後之事也……然德之內在化而發展為道德之意義者，乃由於春秋末年儒家之說。最初蓋以為在與神之交涉中而授以德者也。」見周法高，《金文詁林補》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊，1982年），頁608-609。

17 謝大寧，〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，頁8。

18 如謝大寧先生說：「如何證明天命之歸向，便成了周人「憂患」之所在，此亦所以「克明德」、「疾敬德」會成為有周王侯最關切的事之故了。事實上，這觀念一直貫串在詩書乃至《左傳》、《國語》中，成為最基本的一個主題。」見〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，頁12。

19 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》（臺北：華正書局，2006年），頁609。

也就是說，王弼通過〈明象〉一文，勾勒卦爻辭、卦爻象與卦爻之間的關係，是在「言不盡意」，與「得意忘言」的命題上。因為所謂的言不盡意，是要論言可盡意的問題，但就知識層面而言，若通過邏輯的程序，可推論出概念的確定內涵。可是隱喻式的語言，如同海德格 (Martin Heidegger) 「寂靜之音」 (das Geläut der Stille) 的概念，即是所有的語言都指向於寂靜，惟有靜默始能進入世界與物的本質。因而意義在語言之外，它是無法勾勒出限定概念的內容與範圍。²⁰就像是忘象作為得意的手段，而所謂的意顯然是指每卦的卦意，這所謂的卦意是指每卦的時位，與相應此一時位概念的智慧而言。換言之，「得意忘象」的忘字，實指掃除與不理會之意。如同〈象傳〉是運用上下卦本身的取象，因為乾卦上下卦皆為乾，這是傳統的八卦取象，分別象天地風雷山川水火。同時乾取象為天，「健」為此卦之卦德，而從「天行健」的聯想中，獲得「君子以自強不息」的啟發。換句話說，這是透過卦爻辭中的言，勾勒卦爻象的意涵，再由卦爻象推論出卦爻的意義。同時象與辭只是明意的工具，在掌握卦爻辭、卦爻象與卦爻之間的關係時，這時不應再執著於象與辭的意義。

²¹ 如同〈繫辭〉中說：

《易》之興也，其於中古乎？作《易》者其有憂患乎？是故履，德之基也；謙，德之柄也；復，德之本也；恆，德之固也；損，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。²²

20 如海德格說：「我們把這種無聲地召喚著的聚集——道說就是作為這種聚集而為世界關係開闢道路——稱為寂靜之音。它就是：本質的語言」，同時「語言作為寂靜之音說。寂靜靜默，因為寂靜實現世界和物入於其本質。以靜默方式的世界和物之實現，乃是區分之居有事件。語言即寂靜之音，乃由於區分之自行居有而存有。語言乃作為世界和物的自行居有著的區分而成其為本質。」見孫周興譯：《走向語言之途》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1993年），頁20、186。

21 謝大寧，〈歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面〉（臺北：文史哲出版社，1997年），頁249-250。

22 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達正義，《周易注疏》（臺北：藝文印書館，2007年），十三經注疏本，頁173。

這意思是說，〈繫辭〉雖未曾界定德的涵義，卻是將每卦放到如何成德的脈絡之中，以展開繼道之善與成性之德的意義。同時這九卦，是在憂患意識所興發的意向中，給予如何面對憂患之德的方法。這是直接依據憂患意識關聯到德，同時將卦名作象徵式發揮的證據。²³ 如同大有卦上九「自天祐之」與大畜卦上九「何天之衢」等皆是明證。因而「《易》象事實上即是「德之象」，也就是每個《易》象皆必須是天命之象徵」，同時「只有當憂患與種種《易》象相關聯時，這些憂患才是可理解的。」²⁴ 換句話說，《易傳》以義理來詮釋《易經》，形成的是所謂的義理易的傳統。

但值得注意的是，在先秦《易經》純粹作為占筮之書，但自漢代以後，它蛻變成為解釋災異之書。特別是災異論思想的主要結構，是人文世界的一切，皆歸本於天命。同時漢朝將這套所謂的氣化宇宙論，成為以天命意志為核心的神學系統。而它在氣化的行程中，直接關聯於人間的自然與人文，成為主宰性的力量。²⁵ 因而災異論是漢代學者的信仰，他們認為災異顯示是天心示警，同時是天道的直接表現。²⁶ 特別是《易經》是為占測天命，而發展成為兩漢學問的特色。如同運用《易經》解釋災異，是孟喜發展出卦氣說，他將《易》卦以坎、離、震、兌四卦為主，比配到四時和二十四節氣，與以十二消息卦為主，象徵十二月與七十二

23 林文莉，《〈易〉教內涵及其實踐——由《周易·繫辭》「以傳解經」展開之詮釋與探索》（嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文，謝大寧先生指導，2013年），頁142。

24 謝大寧，〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁81-82。

25 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，頁60。

26 如董仲舒在《春秋繁露》說：「物有不常之變者謂之異，小者謂之災，災常先至而異乃隨之。災者天之譴也，異者天之威也；譴之而不知，乃畏之以威。詩云：畏天之威，殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災異以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之；驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲害人也。謹案災異以見天意，天意有欲也，有不欲也。所欲所不欲者，人內以自省宜有懲於心；外以觀其事，宜有驗於國。故見天意者之於災異也，畏之而不惡也，以為天欲振吾過、救吾失，故以此報我也。」見漢·董仲舒著，清·蘇輿撰，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁259-260。可以為證。

候，以此形成《易》卦與節候時令的關係，而後運用《易》卦的智慧，使《易》卦的意義成為生活上的指導，同時將《易》卦比配到人事，以此占測天命，來獲得天的意旨。²⁷ 特別是王應麟《困學紀聞》引《京氏易·積算法》指出：

夫子曰：八卦因伏羲，暨乎神農，重乎八純，聖理玄微，易道難究。迄乎西伯父子，研理窮通，上下囊括，推爻考象，配卦世應，加乎星辰，屬於六十四所，二十四氣。分天地之數，定人倫之理，驗日月之行，尋五行之瑞。災祥進退，莫不因茲而兆矣。²⁸

這意思乃是說，依照漢代學者氣化宇宙論的講法，基本上它總預設著一個神祕的意志，在支配人間世的種種。特別是這個神秘意志是通過氣化的行程，在默默監管著人世。因而漢代學術主流的學者通常以為這個神祕的意志，會通過災異的方式，向人間傳達某些訊息。²⁹ 如同以《易經》解釋災異的系統化，主要是京房的貢獻。因為京房指出六十四卦為八卦所生，是所謂的八宮。同時以乾卦為例，乾卦所生的各卦，是乾宮卦。因而乾六爻為陽，初爻變為陰則成為姤，是為一世，次爻變則成為遯，則為二世，三爻變則成為否，是為三世，四爻變為觀，是四世，最後五爻變為剝，則為五世。但上爻不變，第四爻陰變陽則為晉，是所謂的遊魂卦。而變更遊魂卦下三爻，即變成大有卦，是所謂的歸魂。同時所謂的世應，即是初爻為世，與第四爻相應，二爻為世與第五爻相應，三爻為世則與上爻相應。或者是上爻為世，與第三爻相應，五爻為世，與第二爻相應，第四爻為世與初爻相應。如同所

27 如《漢書·儒林傳》謂孟喜之易說：「得易家候陰陽災變書，詐言師田生且死時枕喜膝。」可以為證。但《漢書·焦延壽本傳》說：「其說長於災變，分六十四卦，更值日用事，以風雨寒溫為候，各有占驗。」見漢·班固著，唐·顏師古等注，《漢書補注》，頁1397、1546。可見當時還有焦延壽用災異詮釋經典，這正是新風氣的開始。

28 宋·王應麟著，清·翁元圻注，《困學紀聞》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁110。

29 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，頁259。

謂的爻辰則是以乾、坤二卦十二爻為主，比配到十二時辰。即是乾六爻自初爻到上爻，搭配子、寅、辰、午、申、戌。而坤六爻從初爻到上爻，比配到未、巳、卯、丑、亥、酉等十二時辰。因而京房即創造八宮、世應與遊魂、歸魂等方法，來解釋災異，形成的是所謂的象數易的傳統。³⁰

只是，漢代從董仲舒之後，不僅確立孔子為素王，同時整個漢代學者投入到擬經的運動之中。因為他們以為經典是所謂的「為漢立法」，唯有通過擬經的途徑，才能展現為繼承聖人，與繼承經典的行動。如同漢代學者在建構國家體制時，他們要求人間的秩序，是依據天的秩序，而國家的體制要按照經典的模式而行，這顯示他們的經典意識是強的，而通經致用正是漢代學者的世界觀。³¹ 因而漢代學者發展出來的經典詮釋模式，並非毫無意義。

可是揚雄是對漢代《易》學占測天命的傳統，第一個提出質疑的學者，但揚雄的《太玄經》是一部刻意模擬《易經》的作品，同時他的《法言》即是模擬《論語》。³² 在形式上，他只是想以類似緯書的擬經方式來模擬聖人，同時在其思想結構中，他完全依憑在漢代學者氣化宇宙論的氛圍中，如《太玄》基本結構上淵源於京房卦氣說是確證，只是他有意修改氣化宇宙論的結構，這是事實。³³ 但在當時的學術主流，是漢朝學者的世界觀，奠基在天命是可測的基礎之上，而揚雄只是受時代氛圍所影響，因而持將信將疑的立場，這是揚雄的思想並非是矛盾的原因所在。如同

30 但京房並非只創八宮、世應、遊魂歸魂與爻辰等方法，同時還有卦氣、納甲、飛伏等詮釋模式，關於漢代學者發展經典意義的模式，見屈萬里，〈《先秦漢魏易例述評》〉（臺北：聯經出版事業公司，1984年7月），頁77-154。

31 謝大寧，〈經典的存有論基礎（續）〉，《國立中正大學中文學術年刊》，第1期（2007年6月），頁207。

32 如《法言·問神》說：「或曰：經可損益歟？曰：易始八卦，而文王六十四，其益可知也。詩書禮春秋，或因或作，而成於仲尼，其益可知也。故夫道非天然，應時而造者，損益可知也。」可以為證。

33 謝大寧，〈歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面〉，頁59。

揚雄對人性和天道的思考型態，明顯是來自於《論語》「夫子之言性與天道，不可得而聞也」的立場。因為「或問聖人占天乎？曰：占天地。若此則史也何異？曰：史以天占人，聖人以人占天」，即是揚雄在區別兩種說《易》的態度，而揚雄的《太玄》顯然有「以人占天」的意圖。³⁴ 同時「或曰：聖人事異乎？曰：聖人德之為事，異亞之。故常修德者，本也。見異而修德者，末也。本末不修而存者，未之有也」³⁵，即是揚雄從未質疑以天命意志為核心的命題，只是對漢代學者所意許的可以決定人間一切的天命，基本上持不可知論的觀點。換句話說，他懷疑的是將天命與人事作如此緊密關聯的講法。同時這將會導致人們只想去占測天命，而忘記聖人「本人事以言天道」的立場。³⁶ 只是，揚雄此一立場並非孤證，如王充《論衡·初稟》所謂「自然無為，天之道也」，與他對天地異變的解釋，即以天道並非以有形的災異來顯示其支配性，同時他並不反對天與人存在必然的支配關係，如《論衡·辯崇》：「天與人同道，欲知天，以人事」，與他對「性成命定」的表述，可以明確說明此一立場，³⁷ 是來回應揚雄的觀點。³⁸ 只是，上述的理論，整套邏輯的銜接點，關鍵在於荀粲的言不盡意上。因為由言不盡意論，荀粲引用《論語》「夫子之言性與天道，

34 同前註，頁 254。

35 漢·揚雄著，晉·李軌注，《揚子法言》（臺北：臺灣商務印書館，1979 年），頁 20，32。

36 如謝大寧先生說：「此處真正重要且令人驚訝的是我們看到了一個事實，亦即揚雄的全部思想重點似乎可以用《論語》的這一句話來概括，他也只針對這句話內含的問題提出了不同於災異典範的新思考，至於其他由災異典範所發展出來的論點則大體都未經批判地繼承下來」，同時「揚雄在論史與聖人之別時，顯然以為今文一派天天只在求把握天意，是對聖人之意的明顯背謬。這些都說明了回歸孔子的運動正在古文派的推動之下，逐步在侵蝕災異典範的根基。」見《從災異到玄學》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，張亨、戴璉璋先生指導，1989 年），頁 180。

37 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，頁 259-260。

38 如《明零》說：「災變大抵有二，有政治之災，有無妄之變。政治之災須耐求之，求之雖不耐得，而惠愍側隱之恩，不得已之意也。……零祭者之用心，慈父孝子之用意也。無妄之災，百民不知，必歸於主，為政治者，愍民之望，故亦必零。」見漢·王充著，《論衡》，《新編諸子集成》（臺北：世界書局，1991 年），頁 151。可以為證。

不可得而聞也」的立場，正是對當時的災異論提出批判。³⁹ 同時管輅與王弼即是代表這一新易學的兩派。如同管輅雖受言不盡意論的影響，⁴⁰ 但他的立場並非追隨荀粲的問題意識，而是要調和漢易與荀粲，如他說：「苟非性與天道，何由背爻象而任心胸者乎」，⁴¹ 這是要說明性與天道不可得而聞，因此不敢任心胸以妄意知天道，只能尊重爻象，來回應揚雄的看法。⁴² 特別是王弼的《易》學，是奠基在〈彖傳〉的基礎之上。他說：

夫象者，何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。夫眾不能治眾，治眾者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者，貞夫一者也。故眾之所以得咸存者，主必致一也；動之所以得咸運者，原必无二也。物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元，故繁而不亂，眾而不惑。⁴³

這意思其實是說，王弼在此段中，無論此卦是以中爻，或者由獨爻與上下卦來呈現，它都強調此卦體的重要性，它是一卦之宗主與一卦之命意所在。因為所謂的「夫爻者，何也？言乎變者也。變者何也，情偽之所為也。夫情偽之動，非數之所求也，故合散屈伸，與體相乖。形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違」⁴⁴，這是此卦體與人事情偽變化相對，同時它意指駕馭著種種人事變

39 這裡承蒙審查人的提點，此處應論證為何荀粲提出的觀點，是對當時災異論的批判。但筆者的回應是，這裡表面上看，荀粲引「夫子之言性與天道，不可得而聞」這句話，只是引述一句古典而已，但若進一層看，這句話在當時表示特殊的思想觀點。因為謝大寧先生認為：「我在遍察今存的東漢典籍材料後，很巧合地發現了一個事實，即提到性與天道不可得聞這句話的人，如桓譚、班固、張衡等，清一色俱是古文家」，同時「衡諸漢代災異論流行的環境，便可以知道這絕不是偶然的巧合，因為這句經證恰好是抵禦災異論天道觀的絕佳武器也。」見《從災異到玄學》，頁186-187。同時詳參《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，頁64。

40 如《魏志》輅本傳引其別傳說：「夫物不精不為神，數不妙不為術，故精者神之所合，妙者智之所遇；合之幾微，可以性通，難以言論……孔子曰：書不盡言，言之細也；言不盡意，意之微也，斯皆神妙之謂也……陰陽之數，通於萬類，鳥獸猶化，況於人乎！夫得數者妙，得神者靈。」見晉·陳壽著，南朝宋·裴松之注，盧弼集解，《三國志集解》，頁699。可以為證。

41 晉·陳壽著，南朝宋·裴松之注，盧弼集解，《三國志集解》，頁694。

42 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，頁60-80。

43 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁591。

44 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁597。

化的實踐法則。⁴⁵ 同時王弼遂有對於時位的論述，他說：

夫卦者，時也；爻者，適時之變者也。夫時有否泰，故用有行藏；卦有大小，故辭有險易。一時之制，可反而用也；一時之吉，可反而凶也。故卦以反對，而爻亦皆變。是故用無常道，事無軌度，動靜屈伸，唯變所適。故名其卦，則吉凶從其類；存其時，則動靜應其用。尋名以觀其吉凶，舉時以觀其動靜，則一體之變，由斯見矣。夫應者，同志之象也；位者，爻所處之象也。承乘者，逆順之象也；遠近者，險易之象也。內外者，出處之象也；初上者，終始之象也。是故，雖遠而可以動者，得其應也；雖險而可以處者，得其時也。弱而不懼於敵者，得所據也；憂而不懼於亂者，得所附也。柔而不憂於斷者，得所御也。雖後而敢為之先者，應其始也；物競而獨安靜者，要其終也。故觀變動者，存乎應；察安危者，存乎位；辯逆順者，存乎承乘；明出處者，存乎外內。遠近終始，各存其會；辟險尚遠，趣時貴近。比復好先，乾壯惡首；明夷務闇，豐尚光大。吉凶有時，不可犯也；動靜有適，不可過也。犯時之忌，罪不在大；失其所適，過不在深。動天下，滅君主，而不可危也；悔妻子，用顏色，而不可易也。故當其列貴賤之時，其位不可犯也；遇其憂悔吝之時，其介不可慢也。觀爻思變，變斯盡矣。⁴⁶

這也就是說，王弼藉由〈明卦適變通爻〉一文，說明如何通過《易》卦獲得處理人事變化的智慧。因為所謂的「用無常道，事無軌度」，這是人世間的一切皆處於變化當中。而人應掌握事情的趨勢與立足點，同時隨著事情的變化而變，而要有所行動。這行動是時有吉凶否泰之別，而相應於時的人事的行動措施，亦有動靜行藏之別。如同人必須對時位顯示的吉凶禍福，與對世間種種情偽的變化，採取相應的措施，以達到人事趨吉避凶的效果。⁴⁷ 換言之，時是由天命而來，它存在於人事的情偽之變中，而我們可以通過對卦爻時變的掌握，來觀測天命的奧秘，同時對人事的發展給予相應的措施，即是所謂的「卦以存時，爻以示變」的

45 謝大寧，〈歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面〉，頁 251。

46 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 604。

47 涂藍云，〈王弼思想體系的反思與建構〉（嘉義：國立中正大學中國文學研究所碩士論文，謝大寧先生指導，2009 年），頁 115-116。

智慧。⁴⁸ 換句話說，王弼在中國思想史上具有的意義，是將漢代占測天命的《易》學，重新回到《易傳》指導人事的傳統，同時將《易》學再度導回到義理易的傳統中。⁴⁹

三、《易經》產生意義的模式

但現在的問題在於中國傳統學者是如何詮釋《易經》，以使《易經》能成為創造意義的源頭？對於這個問題，我們可以先舉艮卦的幾類詮釋例子來說明，首先，彖象傳說：

象曰：「艮，止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所也。上下敵應，不相與也。是以不獲其身，行其庭，不見其人，无咎也。」

象曰：「兼山，艮。君子以思不出其位。」⁵⁰

也就是說，就艮卦而言，〈彖傳〉的講法，它或者運用訓詁的方式，如「艮，止也」，或者因艮卦卦辭為「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，无咎」⁵¹，這是通過背的象徵而聯想到止，意指兩個人背轉過去時，總是意味著止於某處，在該處倒回頭，使背即有止之象。同時當〈彖傳〉取出止象之後，遂發展出「時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明」的聯想。但〈象傳〉則有完全不同的取義模式，是採取單一的詮釋方式，是運用

48 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康》，頁 79。

49 如屈萬里先生說：「歷代周易之學，凡經數變：上下經文初只用於占筮。十翼而後，乃藉以闡發哲理。至西漢中葉，孟喜習災異之術，好以象數說易；東漢易家推衍其說，至三國而極。王弼奮起，掃象數之穿鑿，復歸於十翼之平實，歷六朝隋唐，定於一尊。下逮趙宋，河圖洛書、先天後天之說興，而易學再變，以迄晚明。遜清考據之學，突越前代，復排河洛先後天之謬，而反於漢人之象數。至於今茲，餘風未泯。惟例變雖多，然綜而論其大別，則不過象數、義理、圖書三者而已。」見《先秦漢魏易例述評》，頁 1-2。

50 魏·王弼、晉·韓康伯注、唐·孔穎達正義，《周易注疏》，十三經注疏本，頁 116。

51 魏·王弼、晉·韓康伯注、唐·孔穎達正義，《周易注疏》，十三經注疏本，頁 115。

上下卦本身的取象。因為艮卦上下卦皆為艮，這是傳統的八卦取象，而艮為山之象，山為此卦之卦德，因而說它是「兼山」。同時從兼山意味著山山相重，關山險阻，遂從「兼山」的聯想中，與背之象構成聯繫，而由險阻取出止之義，因此而說「君子以思不出其位」的意義。⁵² 從這裡可以看出，彖象傳的取義模式，包括兩個層次，一是訓詁與卦爻象的層次，是所謂的《易經》「句法」的層次。而後從艮卦的訓詁，與卦辭中的「背」，遂聯想到止，又從句法的止聯想到人事上的「時止則止，時行則行」，又如〈象傳〉從八卦取象，聯想到「君子以思不出其位」的意義，這裡顯現出另一個層次的意義，是所謂的《易經》「義理」的層次。⁵³ 同時很顯然地，雖然彖象傳在對艮卦的詮釋，著重點不同，但是無論是在取象與聯想的方式上，都是一致的。只是，其他的學者是否也是按照相同的取象模式呢？這裡《周易集解》引虞翻艮卦卦辭注說：

觀五之三也，艮為多節，故稱背。觀，坤為身，觀五之三，折坤，為背，故艮其背。坤象不見，故不獲其身。震為行人，艮為庭，坎為隱伏，故行其庭不見其人。三得正，故无咎。⁵⁴

這意思是說，虞翻認為任何的卦，都是從十二消息卦所生出，如艮卦只有二個陽爻與四個陰爻，這裡他連繫到同樣只有四個陰爻

52 謝大寧，〈「詮釋」與「推證」——朱子格物說的再檢討〉，《國立中正大學中文學術年刊》，第6期（2004年12月），頁184。

53 此處區分傳統學者對《易經》的詮釋模式，即是以「句法」、「義理」與「應用」的三種意義的層次，構成《易經》創造意義的基礎，此講法源自謝大學先生，見〈何謂「易經的意義」？〉，頁264-269。同時我們需要釐清這三個層次，才可知《易經》能進行意義的繁衍與延伸，是在句法的層次過渡到義理的層次上。但《易經》真正能產生思想性的創造，並非侷限在占卜中。如同在佛洛伊德的心理分析中，他試圖將夢中出現的某些關鍵性的事物當成隱喻，以之與夢的情節之間互相詮釋，從而能釋放出心裡鬱積的巨大能量，可以讓《易經》奠基在我們新的生活世界中，成為發揮創造力的途徑。因而《易經》進行意義繁衍的創造，可以是從義理的層次過渡到應用的層次。見謝大寧，〈戰後臺灣傳統經學發展之省察與展望〉，發表於「臺灣人時地綜合研究學術研討會」，嘉義：國立中正大學臺灣人文研究中心研究計畫，2006年12月，頁27。但除了能參考心理分析在對心理狀態的詮釋上所獲致的成果之外，理學工夫論，也是可以嘗試的進路。

54 唐·李鼎祚，《周易集解》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁254。

與二陽爻的觀卦，而指出艮卦是由十二消息卦中的觀卦而來。⁵⁵ 同時所謂的「觀五之三也」，是運用所謂爻位消息卦變的講法，說觀卦的第五爻變為艮卦的第三爻。而後又運用互體的方式⁵⁶，說觀卦的二至四爻是坤卦，遂有「坤為身」的意涵。但艮卦是由觀五之三而來，等同於折坤身，身一折則見背，遂使艮卦取背之象。同時坤身既折，因而不獲見其身的意義。如同艮卦的三至五爻為震卦，而震為雷有出之象，遂引申為行人之象。同時艮卦的二至四爻為坎卦，坎為陷，引申為隱伏之象，而說「行其庭不見其人」的意義。這是因為艮為庭之象，是從卦辭中「行其庭」而來。⁵⁷ 最後艮卦的卦體在第三爻，同時艮卦由觀五之三而得，且得正位，因而說无咎。換句話說，虞翻採取的模式，是曲折的繞出去，用其他的卦來解釋本卦的原因，是他其實只是想為《易經》的每個卦爻辭，找到解釋的空間，他只著重在訓詁的工作，而不處理義理層次的問題。雖然他的取象方式，與彖象傳取義的第一個層次不同，但仍可算是廣義的「句法」的層次。⁵⁸

只是，漢代學者發展出來的取象模式，並非只側重在句法的層次。雖然漢代學者發展出諸如卦氣、世應、遊魂、歸魂等等的詮釋方式，是為占測天命。而將《易經》的卦爻辭比配到陰陽五行與節候時令的作法，雖與《易經》的意義本身無關。但在十二消息卦中，如〈彖傳〉詮釋剝卦為「柔變剛」，即是漢代學者所

55 虞翻認為任何卦都是由十二消息卦所生出，所謂的十二消息卦即是由復卦到乾卦之陽息卦，包括復、臨、泰、大壯、夬、乾六卦（意指每卦由初爻為陽逐漸遞增為六爻皆陽），與由姤卦到坤卦之陰消卦，包括姤、遯、否、觀、剝、坤六卦（意指每卦由初爻為陰逐漸遞增為六爻皆陰）。如一陰五陽者生自姤夬，二陰四陽者生自遯大壯，三陰三陽者生自泰否，四陰二陽者生自臨觀，五陰一陽者生自剝復。而艮卦與觀卦為四陰二陽，因而艮卦是由十二消息卦中的觀卦而來。見屈萬里，《先秦漢魏易例述評》，頁 78-82。

56 所謂的互體，即是指每一卦的二至四爻與三到五爻，各是一個八卦之卦，因而每一卦遂有兩個互體之卦。以艮卦而言，它的上下卦皆為艮，而它的互體之卦，二至四爻為坎，三到五爻為震。見同前註，頁 98-99，127-129。

57 謝大寧，〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，頁 89-90。

58 謝大寧，〈何謂「易經的意義」？〉，頁 265。

謂的陰消乾。而詮釋夬卦時說：「剛決柔」，為漢代學者所謂陽息坤，即是消息之名源自〈彖傳〉。⁵⁹ 同時互體與卦變的講法，乃是根據《左傳》與《國語》的說法⁶⁰，它對推衍卦爻之象，並非全然無啟發。⁶¹ 同時漢代學者並非只停留在《易經》句法的層次，比如說鄭玄艮卦卦辭「艮其背」中注說：「艮為山，山立峙各於其所，无相順之時，猶君在上，臣在下，恩敬不相與通，故謂之艮也」⁶²，這裡鄭玄與〈彖傳〉採取相同的模式，皆從山之象而獲得背之象，而後聯想到君臣之間必須要有相對之德的意思，顯示在第二個義理的層次上，也並未偏廢。但漢代學者對《易經》的取義模式，並非只有此二種意義的模式，如孟喜發展出卦氣說，將《易》卦比配到四時與節候時令，讓《易經》成為生活與修行的指導，與魏伯陽的《參同契》，將《易經》與養生的修丹煉氣構成關聯，說明如何運用《易》卦調整丹爐內的火候之類，這其實已越出義理的詮釋範圍，而進入到「應用」的層次。⁶³ 可是漢代的這種取象的模式，是否就此佔據中國經典產生意義的模式，而延續整個中國經典的傳統？這裡我們需要說明王弼是如何解艮卦的，如王弼艮卦卦辭注說：

目无患也。所止在後，故不得其身也。相背故也。凡物對面而不相通，否之道也。艮者止而不相交通之卦也。各止而不相與，何得无咎？唯不相見乃可也。施止於背，不隔物欲，得其所止也。背者无見之物也，无見則自然靜止，靜止而无見，則不獲其身矣。相背者雖近而不相見，故行其庭不見其人也。夫施止不於无見，令物自然而止，而強止之，則姦邪並興，近而不相得，則凶。其

59 屈萬里，《先秦漢魏易例述評》，頁 81。

60 如屈萬里先生說：「國語左傳引易者，都凡二十二事……惟以象為說者十事，實開漢人以象數說易之先河」，且「以卦象分析卦爻辭，及以變卦之象為說者，自左國始」，同時「尤可異者，周史說觀之否，而有風為天於土上山也之語，殆即後世言互體之祖……惟其例尚簡，不若漢人之說之繁賾，且亦無互體之名也。」見前註，頁 65。

61 謝大寧，〈何謂「易經的意義」？〉，頁 277。

62 唐·李鼎祚，《周易集解》，頁 254。

63 謝大寧，〈何謂「易經的意義」？〉，頁 266。

得无咎，艮其背不獲其身，行其庭不見其人故也。⁶⁴

這意思乃是說，就上引的例子而言，王弼的詮釋，他很顯然地放棄漢代學者尋找《易經》意義的模式，而有所謂的「掃象」的講法。⁶⁵如同王弼發展《易經》意義的模式，是回歸到〈彖傳〉的聯想模式。因為就《易經》的句法層次而言，由於〈彖傳〉從艮卦卦辭「艮其背，不獲其身，行其庭，不見其人，无咎」中，遂從背取出止象，而後聯想到「時止則止，時行則行」的意義。王弼便取背之象，進行義理層次的發揮。如同背是看不見的，而眼不見則心不煩，因而遂說「目无患」。但王弼認為只有真的眼不見與心不煩，才能真正的无咎。若物兩兩相背，雖不能互相交通，不易產生衝突，卻時時刻刻惦記著他，則衝突不可避免，而無法真正的无咎。同時王弼的聯想乃是奠基在〈彖傳〉的基礎之上，進行義理的發揮。但王弼進一步聯想說，人的生命很難不受到感性欲望的限制，雖然人容易受到物欲的誘惑，但重點卻不是在隔絕物欲本身。若是硬性要求自己隔絕物欲，則無法保證人能從此隔絕物欲。因而最好的作法，即是根本不去想它，則物欲自然能停止。⁶⁶從這裡可以看出，王弼的聯想側重在對人情事理上的體會，他並非只是停留在對〈彖傳〉義理的闡明，而是對〈彖傳〉進行的是義理上的添加。⁶⁷換句話說，彖象傳與王弼對《易經》意義延伸的模式，有固定從句法的層次過渡到義理的層次，同時他們對《易經》意義的繁衍與延伸的模式是一致的。

64 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，頁 479-480。

65 這裡所謂的掃象，即是王弼只是放棄漢代學者的取象模式，並非放棄一切象皆不用。如他說：「互體不足，遂及卦變，變又不足，推致五行。一失其原，巧愈彌甚。」同前註，頁 609。

66 謝大寧，〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，頁 89。

67 謝大寧，〈何謂「易經的意義」？〉，頁 267。

四、以隱喻作為創造意義的源頭

因為傳統學者對《易經》的詮釋，是通過取象的方式，運用對卦象的聯想，來獲得隱喻，而後在進行隱喻的聯想過程中，以形成對《易經》各卦意義的詮釋。如同章實齋指出經典的統貫性⁶⁸，是將《易》之取象與《詩》之比興，乃至於《春秋》之褒貶，視為同一件事情，這觀察不僅深刻，這講法可以說是別具隻眼。⁶⁹就像是《詩經》的比興，進行意義延展的模式，是在隱喻的脈絡中展開思考。⁷⁰如同《春秋》的精神是寓一字之褒貶，是在隱喻的脈絡中，勾勒歷史背後深刻的意義。⁷¹可見它們不只是修辭學的作用，而我們不應只在修辭的脈絡中理解隱喻。⁷²

68 如清·章實齋說：「象之所包廣矣，非徒《易》而已，六藝莫不兼之。……《易》象雖包六藝，與詩之比興，尤為表裡。夫《詩》之流別，盛於戰國，人文所謂長於諷諭，不學《詩》則無以言也。然戰國之文，深於比興，即其深於取象者也。」，同時「《易》象通於詩之比興；《易》辭通於春秋之例。」見《文史通義》，《章氏遺書》（臺北：漢聲文化事業公司，1973年），頁3-4。

69 如謝大寧先生指出：「五經形式上的歧異性，事實上並不妨礙它內部的統貫性」，同時「古人云作《易》所以明德，而作《詩》、作《書》、作《禮》、作《春秋》又何嘗不如此？而若我們問，如何明德？這明德之方在《易》即《易·繫》所云「作《易》者有其憂患乎」之憂患，在《詩》則是興觀群怨，在《春秋》則是褒貶，而從知我罪我來看，褒貶不亦是憂患嗎？然則《詩》之興、《書》之誥命，又何嘗不是以對德之憂患為其最深沉之內涵呢？」見〈何謂經學？〉，頁15-16。

70 如《論語》對《詩經·魏風·碩人》中「巧笑倩兮，美目盼兮」的討論，即是孔子以「繪事後素」來說素以為絢兮，意味著繪畫後再填上色彩。但子夏立刻聯想到禮後乎，這是將《詩經》脫離文學的脈絡，而理解為人品層次的意義，即是所謂的比興的內涵，是在隱喻的脈絡中，進行意義延展的模式。見謝大寧，〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，頁103。

71 如《左傳·僖公·二十八年》說：「是會也，晉侯召王，以諸侯見，且使王狩。仲尼曰：「以臣召君，不可以訓。」故書曰：「天王狩于河陽」，言非其地，且明德也」，即是《春秋》主要的精神在於寓一字之褒貶，如同《春秋》三傳，主要是依本於孔子微言大義之旨。因而史官考慮封建體制重要的親親與尊尊的精神，運用天子到河陽視察的方式，凸顯「狩」字，是隱晦的記載，其中蘊含很重要的褒貶精神，是在詮釋的過程中出現，同時勾勒歷史背後深刻的意義，是在隱喻的脈絡當中進行。此為謝大寧先生在經學課中，勾勒章實齋指出經典統貫性時，所論述的例子，筆者受益良多，因而引用之。

72 如里克爾說：「如果局部隱喻的解釋是通過作為整體的文本之解釋闡明的，並通過作品映射的那種語境來說明，那麼可以反過來說，對於作為整體的詩的解釋是由對作為文本的局部現象的隱喻之說明所支配的。」見陶遠華、袁耀東、馮俊、郝祥譯，《解釋學與人文科學》（河北：河北人民出版社，1987年），頁187。

同時里克爾認為隱喻獲得意義的方式，是「完成這種辯護的唯一方法是構造一種意義，它能使我們理解作為整體的句子。」⁷³ 如同：「一個詞在特定的語境中獲得一種隱喻的意義，在特定的語境中，隱喻與其他具有字面意義的詞相對立。意義的變化最初起源於字面意義之間的衝突，這種衝突排斥這些我們正在討論的詞的字面用法，並提供一些線索來發現一種能和句子的語境相一致，並使句子在其中有意義的新意義。」⁷⁴ 同時「里克爾企圖說明的是，隱喻其實乃是一個小型的作品，而文本則是其濃縮為某個隱喻的狀況下的大規模的延伸。這也就是說，隱喻代表的是話語事件及話語意義的凝縮，而文本則是此一凝縮的擴大鋪陳。」⁷⁵ 就像是在里克爾看來，隱喻獲得意義的方式，則必須放在某種「語境關聯的動作」中，將隱喻的句子視為是某種型態的「正言若反」的詭辭式句子。而以一個例子而言，比如說對《老子》中的「大智若愚」的句子而言，表面上智與愚是矛盾的語詞，但若用佛教中的詞彙，以智無智相來表達，它意指的是智慧並非以某種特定的姿態出現，同時智與愚雖是矛盾的，但它卻是一種有意義的矛盾。因而只有跳出語言的層次，它的意義才會出現。如同隱喻的語詞要產生效果，它真正的創造性，即是在「詞義的潛在範圍」，而它其實依賴於一個創造性的「語義學事件」，是這事件讓結合在一起的所有語詞得到意義。⁷⁶ 特別是謝大寧先生說：

隱喻這樣的獲得意義的方式，在里克爾看來，它和文本獲得含義的方式是完全一樣的，文本的含義（文本究竟說了什麼）亦仰賴建構，這建構某種意義上其實就是一種猜測，當然它也不是任意的猜測，而是依憑某些文本中的線索，這就像隱喻的意義建構也必須依憑於某種語境的關聯一般。在這些線

73 里克爾著，陶遠華等譯，《解釋學與人文科學》，頁 177。

74 同前註，頁 174-175。

75 謝大寧，〈何謂「易經的意義」？〉，頁 278。

76 同前註，頁 278。

索的引導下，我們本於和諧與充分的原則，而建構出文本的含義。換言之，我們對文本每一部分的含義，就可以像是將之視為是一個個的隱喻，從而通過建構，以獲得此一文本的含義。……這裡，里克爾援引了隱喻的古典理論，也就是在亞里斯多德的《詩學》中，隱喻的指涉是必須和悲劇性的神話連在一起，才能獲得意義的。基本上，悲劇是以一種詩的方式以模仿地指涉人類某方面的根本意圖，而這種模仿就是悲劇所指涉的語境，因此模仿也就是一種創造、建構，它創造了悲劇文本的語境，而這一模仿的機制即是通過隱喻完成的。里克爾說：「如果詩創造了一個語境這一點是真的話，那麼它需要一種語言在特殊的語境中保存和表達它的創造性機制。把和詩的創造能力相聯繫的隱喻看成是最初的意義，我們也就可以同時賦予詩和隱喻以涵義」。這也就是說，整個隱喻指涉的理解，是必須放在悲劇這一文本的語境中來進行的。⁷⁷

這意思其實是說，隱喻是打開意義世界的核心鑰匙，它生產意義的過程，是由兩個步驟所形成的，第一個步驟是建構文本的含義，即是通過文本提供的線索去建構，同時去猜測隱喻之所在。第二個步驟則是以隱喻為核心，使隱喻與文本的每一句話構成指涉性的關聯。⁷⁸如同本文舉艮卦的幾類詮釋例子說明，就像是〈彖傳〉在解艮卦時，是先通過訓詁的方式，而後從卦辭中的背聯想到止，作為聯想的起點，再以隱喻為核心，聯想到「時止則止，時行則行」的意義。同時〈象傳〉採取同樣的方式，是運用艮為山之象，將艮運用山之德來隱喻，而後從兼山意味著險阻，勾勒「君子以思不出其位」的意義。但漢代學者為建構統一大帝國的官僚系統，將人間的秩序比照天的秩序，發展出卦氣、世應、遊魂、歸魂等方式，雖可直接從《易經》的意義中取消。可是虞翻運用互體的方式，從艮卦二至四爻為坎卦，三至五爻為震卦，而後引申為行人與隱伏之象，最後發展出艮卦的卦體在第三爻，同時艮

77 同前註，頁 279。

78 同前註，頁 279-280。

卦是由觀五之三而得，且得正位，因而說无咎的意義。這顯示漢代學者的取象，並非無意義，而互體其實也可算是《易經》發展意義的模式。最後王弼在解艮卦時，他先通過艮卦的特殊句法，找出其卦象所在，並以此象作為此卦文本之含義，而後王弼從背取出止象，聯想到只有真的眼不見與心不煩，才能真正无咎的意義，並且勾勒人面對物欲最好的方式，是根本不去想它，則物欲自然而止的意義，而偏向人情事理上的體會，是以這含義作為整個新意義生產過程的出發點。⁷⁹ 換言之，傳統學者是將《易》卦的卦象視為隱喻，同時以這個隱喻為核心，來展開思考的。換句話說，王弼的聯想空間，雖著重於描繪生活上的智慧，而彖象傳則是側重在對道德的體會，但儘管他們聯想的方式不同，卻都是以隱喻來創造《易經》的意義。同時從彖象傳到王弼的詮釋，可看出中國的注疏是透過隱喻性的傳承，在試圖賦予經典新的意義創造的可能性。因而牟先生的問題，在於他認為構成經典意義世界基礎，即是知識、法則，與法則所從出的主體，而邏輯才是構成意義世界的最內在與最基本的形式。同時牟先生的《易經》詮釋，只指向某些原則與秩序的闡述。但若一個文本是按照某一思想的理則所構造，它的意義必將在某一程度上被此一理則所封閉，同時此一文本意義的空間必然受到嚴重的限制，而《易經》作為占卜的書，若它的意義從其源頭就被封閉，它將無法適用於眾多占卜情境中來開放意義。⁸⁰

如同《易經》以隱喻作為核心，產生意義的模式，可與里克爾所謂的「象徵引發思想」互相呼應。⁸¹ 因為里克爾認為「象徵功能與各種種類之記號，是位於不同的層次上，後者可以藉由一般之記號科學、記號學，加以辨識與說明；象徵功能不是任何集

79 謝大寧，〈何謂「易經的意義」？〉，頁 279。

80 謝大寧，〈何謂「易經的意義」？〉，頁 270。

81 里克爾著，翁紹軍譯，《惡的象徵》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992 年），頁 375-385。

合或種屬，而是一種可能性之條件。」同時「它不再與對語言之沉思割離，它是不會突然中斷沉思，是一種跨越過對記號學與語意學割離門徑之沉思。對於這種思考方式來說，由還原法所建立的主體，無異於指意生活的開端。被談論的世界之存有，與在說話的人類之存有，同時誕生」。⁸² 因為整個意義世界的開創，是以象徵語言構成意義世界最基本的憑藉，而能引生出底下全部的指意關係與自我定位，從而可以指向整個世界，作為意義世界的基礎。同時我們並非是在孤絕的內省世界裡，去關聯到世界的意義，而是在說話中，讓自己與世界的意義，在象徵的脈絡中展開。⁸³ 因而這是里克爾要勾勒象徵引發思想的原因，首先他想表達的是象徵是哲學思考的起點，而所有意義的產生，只有通過象徵，才能進入這個探索的過程。⁸⁴

但現在的問題，即是傳統學者是運用對卦象的聯想，以形成對《易經》各卦意義的詮釋。這種聯想如同將所有卦的卦象，都當成是一個隱喻，同時以這個隱喻為核心，來展開思考的，這是里克爾所謂的象徵引發思想的涵義，可是象徵與隱喻這兩者之間的意義有何不同？這裡謝大寧先生指出我們在談到隱喻時，會理解象徵與譬喻是有差別的。只是「從兩者的共同性來看，它們皆在使一個非感覺的東西進入我們的感覺之中，但譬喻作為這樣一個功能，當它達成任務之後，它便可以功成身退了；然而象徵則始終是「依據於它自身的在，而且是通過其所展示或表述的東西

82 里克爾著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995年），頁287、291。

83 這裡謝大寧先生指出里克爾：「帶動一個由「象徵的靜力學」通向「象徵的動力學」的過程。在具體的詮釋中，我們除了必須要認識每個象徵之所指，如同心理分析之解夢一樣之外，還要能「超越」它，亦即從象徵而跨入一個結合著信仰的生命實踐領域。……也就是說詮釋循環所帶動的不只是對象徵的純認識論上的認識，我生命的承擔充實了那對人間世的理解，而這一理解也返回來增進了我的生命承擔。換言之，象徵的詮釋學成了真正的生命實踐哲學。」見〈譬喻與推證的抉擇——儒佛實踐哲學之展開進路的難題〉，《第六次儒佛會通學術研討會論文集》（臺北：華梵大學哲學系，2002年），上冊，頁404-405。

84 謝大寧，〈譬喻與詮釋——從法華經的譬喻看牟宗三先生的天台詮釋〉，《臺北大學中文學報》，第1期（2006年7月），頁107-108。

立場才獲得其再現性功能的。」⁸⁵ 如果我們依照這樣一個譬喻和象徵的功能來區分的話，其一是里克爾本人在後來一些詮釋學的相關討論中，到是常以「隱喻」來說，但其實他對隱喻的說法，和他在《惡的象徵》中說象徵的用法是一致的，如他說：「隱喻的機制來源於它在詩歌作品的內部和以下三個特徵相聯繫。第一和措詞的其他程序相聯繫；第二和神話相聯繫，它是作品的本質，作品的內在含義；第三，作為整體的作品的意向性，即和把人類的行為表現得比在現實中更高的目的相聯繫。在這個意義上說，隱喻的機制完全來自於詩歌的能力」⁸⁶，這用法的一致性是非常明白的。」⁸⁷ 因而此脈絡的隱喻，雖已非為譬喻表意的方式，但經典正是透過傾聽，而成為生產意義的核心。而經典作為意義世界興發的根源，可以是具有象徵性的隱喻文本。如同王弼將《易》卦當成一個象徵的系統，用一種象徵的聯想，來對具體的生活情境進行解釋。同時經典詮釋依憑的是概念的隱喻性，這用海德格的話說，是經典的文本本質上是一個「詩意的文本」，而這個詩意的文本，是循隱喻的脈絡展開，而呈現各種不同的意義話語。⁸⁸ 因而「經學之何去何從，端視我能否將之由哲學的文本轉而為詩的文本，我們須由聆聽經典的語言而開始作詩。」⁸⁹ 換句話說，所有意義的發生，是以隱喻為核心來展開思考的。

85 高達美 (Hans-Georg Gadamer) 著、洪漢鼎譯，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》（臺北：時報文化出版企業有限公司，1993年），頁111。

86 里克爾著，陶遠華等譯，《解釋學與人文科學》，頁186。

87 謝大寧，〈比興的現象學——《詩經》詮釋進路底再檢討〉，《南華通識教育研究》，第2期（2004年9月），頁20-21。

88 如海德格說：「思想乃是作詩，而且，作詩並不是在詩歌和歌唱意義上的一種詩。存有之思乃是作詩的原始方式。在思中，語言才首先達乎語言，也即才首先進入其本質。思道說著存有之真理的口授。」，見〈阿那克西曼德之箴言〉，《海德格爾選集》（上海：生活、讀書、新知上海三聯書店，1996年），上冊，頁539。

89 謝大寧，〈何謂經學？〉，頁12。

五、結語

本文將《易經》放回到經學傳統中，是由於《易經》與歷來傳統學者的注疏，無疑是中國經典和思想中，最重要的一批文獻。但《易經》的原始型態，只是占卜的記錄，而我們只能從少數幾個卦，諸如歸妹卦中得知，此卦大約是歸寧時所卜的卦，其他多數的卦，都已脫離當時的歷史時空。如同整個占卜情境已無可考察，而留下來的卦爻辭，由於本身並不成其為一段完整的文章，因而它連字面的意思都很難連貫，這便形成它在詮釋上的困難。可是《易經》不僅能作為傳統學者心靈的源頭活水，同時它的內涵在於傳統學者的生活世界中，而成為中國創造意義的源頭，這個過程究竟是怎麼發生的？這裡本文在探索這個過程中，即發現傳統的學者，如同彖象傳著重在對道德的體會，而王弼的聯想側重在對人情事理上的體會，他主要是運用《易經》經文中，關鍵性的字眼與卦畫，來進行意義繁衍的工作。同時他們在詮釋《易經》時，是直接就《易經》的經文本身，獲得意義的延伸與添加，是在隱喻的脈絡中展開。因而經典並非通過邏輯與概念，來展現意義世界，而是在隱喻的脈絡中，對我們的生活構成指導性的作用，即是這裡採取特殊的視角，將《易經》視為經學的文本，而非隸屬於哲學的文本的原因所在。

但本文僅只討論《易經》的發展歷程與意義產生的模式，與《易經》是如何在德的概念之下，來展開思考的。可是謝大寧先生指出，我們可以假定《易經》的編者，可能賦予此書不同於實用目的的意義，但無論這個意義為何，它都不能成為《易經》意義的規範性講法。因為《易經》被放到任何一個生活世界中時，它還是被還原成為一部占筮書，它總是在「卜以決疑」的原則下，以所卜得的某個卦或是連者旁通所及的某幾個卦，和卜者所欲決疑的某件事情之聯繫，方能顯示出它的意義來。同時它不應該只

是企圖在人事之間，去歸納或者是去規範一些基本的秩序法則與原理原則之類的東西而已。因為人情事理之間，特別是在具體的歷史脈絡之中的義理與利害歸趨，都不是能依法則而做判斷所可能全盤掌握的。但牟先生的《易經》詮釋，乃至中國哲學中所有的《易經》詮釋，卻似乎都只是指向於某種原則與秩序的闡述，它是否會導致將《易經》抽離出了我們的生活世界，從而形成某種意義的封閉呢？⁹⁰ 這裡問題的關鍵處，是牟先生的《易經》詮釋，將會導致系統相容性、知識與實踐相脫離的核心問題。因而本文應進一步探究牟先生系統的問題，以及可能解決的途徑。可是此論題已非本文所能負荷，本文其實尚有許多猶待充實之處，筆者期許自己能繼續學思努力，對此一問題進行深入的探討，將其中還能發展的各種意思詳細的展示出來，以此作為筆者學術的動力。

90 謝大寧，〈經典、詮釋、文本與隱喻〉，頁4。

徵引書目

傳統文獻

1. 漢·王充著，《論衡》，《新編諸子集成》，臺北：世界書局，1991年。
2. 漢·揚雄著，晉·李軌注，《揚子法言》，臺北：臺灣商務印書館，1979年。
3. 漢·班固著，唐·顏師古注，清·王先謙補注，《漢書補注》，臺北：藝文印書館，1982年。
4. 漢·董仲舒著，清·蘇輿撰，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年。
5. 魏·王弼、晉·韓康伯注、唐·孔穎達正義，《周易注疏》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，2007年。
6. 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。
7. 晉·陳壽著，南朝宋·裴松之注，盧弼集解，《三國志集解》，北京：中華書局，1982年。
8. 唐·李鼎祚，《周易集解》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
9. 宋·王應麟著，清·翁元圻注，《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008年。
10. 清·章實齋，《文史通義》，《章氏遺書》，臺北：漢聲文化事業公司，1973年。

近人論著

1. 漢斯·奧爾格·加達摩爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯，《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報文化出版企業有限公司，1993年。
2. 海德格 (Martin Heidegger) 著，孫周興譯，《走向語言之途》(臺北：時報文化出版企業有限公司，1993年。
3. 海德格 (Martin Heidegger) 著，孫周興譯，《海德格爾選集》，上海：生活·讀書·新知上海三聯書店，1996年。
4. 里克爾 (Paul Ricoeur) 著，陶遠華、袁耀東、馮俊、郝祥譯，《解釋學與人文科學》，河北：河北人民出版社，1987年。
5. 里克爾 (Paul Ricoeur) 著，翁紹軍譯，《惡的象徵》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年。
6. 里克爾 (Paul Ricoeur) 著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995年。

7. 白川靜，《說文新義》，周法高，《金文詁林補》，臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊，1982年。
8. 牟宗三，《心體與性體》，臺北：正中書局，2006年。
9. 牟宗三，《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1996年。
10. 屈萬里，《先秦漢魏易例述評》，臺北：聯經，1984年。
11. 范良光，《易傳道德的形上學》，臺北：臺灣商務印書館，1990年。
12. 謝大寧，《歷史的嵇康與玄學的嵇康——從玄學史看嵇康思想的兩個側面》，臺北：文史哲出版社，1997年。

單篇論文

1. 林啟屏，〈從古典到傳統：古典「德」義及其發展〉，《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
2. 謝大寧，〈儒學的基源問題——「德」的哲學史意涵〉，《鵝湖學誌》第16期，1996年6月。
3. 謝大寧，〈何謂經學？〉，發表於「第六屆當代新儒學國際學術會議」，中央大學哲學研究所、東方人文學術研究基金會、鵝湖雜誌社聯合主辦，2001年11月。
4. 謝大寧，〈譬喻與推證的抉擇——儒佛實踐哲學之展開進路的難題〉，《第六次儒佛會通學術研討會論文集》，臺北：華梵大學哲學系，2002年。
5. 謝大寧，〈言與意的辯證：先秦、漢魏《易經》詮釋的幾種類型〉，《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。
6. 謝大寧，〈比興的現象學——《詩經》詮釋進路底再檢討〉，《南華通識教育研究》第2期，2004年9月。
7. 謝大寧，〈「詮釋」與「推證」——朱子格物說的再檢討〉，《國立中正大學中文學術年刊》第6期，2004年12月。
8. 謝大寧，〈譬喻與詮釋——從法華經的譬喻看牟宗三先生的天台詮釋〉，《臺北大學中文學報》第1期，2006年7月。
9. 謝大寧，〈戰後臺灣傳統經學發展之省察與展望〉，發表於「臺灣人時地綜合研究學術研討會」，嘉義：國立中正大學臺灣人文研究中心研究計畫，2006年12月。
10. 謝大寧，〈經典的存有論基礎（續）〉，《中正大學中文學術年刊》第1期，2007年6月。
11. 謝大寧，〈何謂「易經的意義」？〉，《第六屆漢代文學與思想學術研討會論文集》，臺北：國立政治大學中國文學系，2008年。

12. 謝大寧，〈哲學脈絡與經學脈絡下的陽明學圖像〉，《王陽明的世界——王陽明故居開放典禮暨國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2008年。
13. 謝大寧，〈易詮釋與家派〉，發表於「第二屆易詮釋中的儒道互動國際學術研討會」，高雄：高雄師範大學經學研究所主辦，2008年12月。
14. 謝大寧，〈經典、詮釋、文本與隱喻〉，發表於「當代經典詮釋多元整合教學研討會」，臺北：國立臺灣大學中文系主辦，2009年6月。
15. 謝大寧，〈道德、教養、知識、理解——經典詮釋的方法論困境〉，發表於「儒學傳統與現代詮釋學術研討會暨「儒學在臺灣的研究現況與未來」論壇」，新北市：淡江大學中國文學系儒學研究室主辦，2013年6月。

學位論文

1. 林文莉，《《易》教內涵及其實踐——由《周易·繫辭》「以傳解經」展開之詮釋與探索》，嘉義：國立中正大學中國文學研究所博士論文，2013年。
2. 涂藍云，《王弼思想體系的反思與建構》，嘉義：國立中正大學中國文學研究所碩士論文，2009年。
3. 張惠敏，《從《易經·彖傳》的理解看易經詮釋進路的可能性》，新竹：玄奘大學中國語文學系碩士論文，2014年。
4. 謝大寧，《從災異到玄學》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1989年。

The Hermeneutics of Yi-ching in Classics Context

Ph.D. Student, Department of Chinese Literature,
National Central University / Chang, Hui-Ming

Abstract

In the development of contemporary Philosophy. Paul Ricoeur use “Metaphor” as the most basic means of forming a meaningful word. Can be use with Chinese Canon (經典) as the root of the meaning word. Can be a Metaphorical Text of this echoes each other. Because the basis of life behind the Canon. Under the concept of “De” to start thinking. Simultaneously the meaningful patterns of the Yi-ching (易經). The most intrinsic and basic form of the word meaning is not formed by logic. But in the context of “Metaphor.” The Symbolic association of life wisdom comes form “Metaphor,” come to our life of guiding role. Constructing the Yi-ching of changes into a Philosophical Text, will lead to a problem of irreconcilability between the Canon language and the concepts needed by the Philosophical System. The only way to return the Yi-ching of changes to the Chinese Classics (經學) tradition. Use “Metaphor” as the basis for a world of meaning, the possibility of rediscovering Canon meaning.

Keywords : Yi-ching, Classics, Hermeneutics, De, Metaphor