

揚雄、三蘇《易》學異同論

張耀龍

摘要

三蘇對揚雄頗有微辭，尤以蘇軾「好為艱深之辭，以文淺易之說」一語，及蘇洵〈太玄論〉中對揚雄的尖銳批評，令後人產生三蘇與揚雄之間學風對立、作風相違，乃至水火不容之印象；此外，從「蜀學」或「蜀學史」的角度觀察，揚雄為漢代蜀學的重鎮，三蘇是宋代蜀學的核心，本文深切認為「通天道以明人事」的易學，正是承載並體現蜀學的厚重內容、學思特徵的重要組成部分（所謂「蜀學在《易》」），而當代幾部主要的「易學史」或「易學研究史」的有關著作（如朱伯崑、高懷民、王鐵、廖名春等等），似乎對揚雄、三蘇的易學關注未足，更遑論對兩者進行比較觀察。有鑑於此，本文除了釐清三蘇對揚雄「負面評價」之實質外，更旨在從《易》學的角度，從「開放性與兼容性」、「智性」、「批判性與創造性」三個面向切入，比較揚雄《太玄》與三蘇易學在「易道觀」、「象數觀」、「易筮觀」和「易用觀」四個重點，以重新思考、釐清、揭示揚雄與三蘇之間在易學上潛在的相關性或相似性，為後續探討《太玄》與三蘇易學在易學史、蜀學史上的聯繫或意義，提供一個比較的基點。由於本文傾向從「廣義的易學」視角對揚雄、三蘇易學進行比較，因此在充分體認到兩者固存的「體例」（擬《易》與注《易》）、「時代」（漢代與宋代）這兩個差異的前提下，嘗試展開跨越性的比較。

關鍵詞：揚雄、三蘇、易學、蜀學、異同、比較

* 張耀龍現職為馬來西亞南方大學學院中文系助理教授。

一、前言

北宋三蘇對揚雄其人、其書的評價，總體上予後人一種「負面」的印象，而從評價文字的表面看來，確似如此。然而，倘若切實地檢覈三蘇對揚雄的「負面評價」，可知關鍵乃在於蘇洵的〈太玄論〉、蘇軾的〈與謝民師推官書〉及少量其他詩文，而蘇轍僅在一、兩首詩歌中，聊作點綴地提到他，細玩其意，豈但對揚雄無負面評價，甚至對他抱著同情之感。此外，即便是「公認」對揚雄有惡評的老蘇、大蘇，其實也僅是在某些方面對他有所不滿，而非全然否定其人，鄙薄其書，其中也頗有肯定、接受的部分。本文發現，如果從易學上比較揚雄與三蘇，會發現兩者之間除了個別差異外，他們的一致性反倒是很大的。本文因此嘗試從易學角度，以「開放性與兼容性」、「智性」、「批判性與創造性」三個面向切入，對《太玄》與三蘇易學在「易道觀」、「易筮觀」、「象數觀」和「易用觀」四個要點加以比較，以重新思考、釐清揚雄與三蘇之間易學上的異同關係，並嘗試探討揚雄《太玄》與三蘇易學在易學史上的特殊意義。以下五部分，先針對蘇洵、蘇軾父子對揚雄的評價進行梳理，釐清所謂「負面評價」的本質，再從易學的角度給予闡論。

二、蘇洵、蘇軾對揚雄其人其書的評價之釐清

王鐵指出：「自北宋真宗朝起，《太玄》越來越受到學者們的重視，至仁宗朝則形成了一個《太玄》研究的熱潮。」¹蘇洵主要活動於仁宗年間，其關注《太玄》亦當身處這個熱潮中，而他對揚雄的批評意見，也都是通過對《太玄》一書的研究和關注。蘇洵本人精研《太玄》，作〈太玄論〉指出：

言無有善惡也，苟有得乎吾心而言也，則其辭不索而獲……書有以加乎其言，言有以加乎其心，聖人以為自欺。後之不得乎其心而為言，不得乎其言而為書，吾於揚雄見之矣。²

《太玄》者，雄之所以自附於夫子而無得於心者也。使雄有得於心，吾知《太玄》之不作……使雄有孟軻之書而肯以為《太玄》耶？惟其所得之不足樂，故大為之名以僥倖於聖人而已。且夫

¹ 王鐵：《宋代易學》，（上海：上海古籍出版社，2005年），頁104。

² 蘇洵：〈太玄論〉（上）收於蘇洵著，金成禮箋注：《嘉祐集箋注》，（上海：上海古籍出版社，2004年）。

《易》之所為作者，雄不知也。使雄有孟軻之書而肯以為《太玄》耶？惟其所得之不足樂，故大為之名以僥倖於聖人而已。且夫《易》之所為作者，雄不知也。³

聖人之所略，揚雄之所詳；聖人之所重，揚雄之所忽，是其為道不足取也。道之不足取也……吾乃今求其數……是其為數不足考也……皆求《易》之過矣。⁴

以上蘇洵對揚雄及其《太玄》的批評，主要分作 3 點。首先，蘇洵認為揚雄的《太玄》並非出自「心得」而是「自欺欺人」之作，所謂「不得其心」、「不得其言」，乃指揚雄「為著書而著書」，並非出於真切之所得。其二，指責揚雄為了廁身於聖人之間，企圖用擬《易》作《玄》的捷徑達到目的地，本質上並無聖人之資與德，而欲通過此法自比於聖人，實則無從把握聖人之「大體」乃在「道」而不在「數」，認為揚雄對「數」作無謂的鑽研比附（求《易》太過），難免本末倒置。其三、即便「就數論數」好了，蘇洵對《太玄》一書有關「數」的籌算與安排（尤其「曆數」部分），也認為是拼湊、鉅釘而「不足考」的，總體上頗有不滿，認為揚雄非但不知「道」，同時亦「不知數」。但細讀其文，其實他對《太玄》一書並不予完全否定，而是認為倘能根據他的意見，進行修正，仍不失為一代之著述：

吾欲去其〈踦〉與其〈贏〉，加其首之一分，損其著之三策，不從其數之可以逆知，而從其詞之不可以前定，庶乎其無罪也。⁵

蘇洵針對《太玄》的具體缺失，提出改進的建議。他認為，《太玄》為了令 81 首 729 贊配之數去補足一年 365.25 的天數，而另行附加的〈踦〉、〈贏〉兩贊是多餘的，主張把一天分為 108 分（案：卦氣六日七分法以一天為 80 分，揚雄欲仿此而作太玄，卻遇到日數與贊數分配不勻，不足以盡一年之日數的瓶頸），則每首加 1 分為 487 分，81 首共 39447 分（ $108 \times 365.25 = 39447$ 分），問題即迎刃而解，根本不用另加這多餘的兩贊；此外，蘇洵對《太玄》揲法（18 策像天，18 策像地，本用 36 策揲筮求首，惟揚雄認為「地則虛三以扮天」，減去 3 策而用 33 策）、占法（表數與贊辭、已知和未知之間的矛盾）的悖謬、矛盾之處，一一提出改進之法，認為倘能如實改進的話，則《太玄》一書也就「庶乎其無罪」。總體而言，蘇洵對揚雄和《太玄》的

³ 蘇洵：〈太玄論〉（上）。

⁴ 同上註。

⁵ 蘇洵：〈太玄論〉（下），收於蘇洵著，金成禮箋注：《嘉祐集箋注》，（上海：上海古籍出版社，2004 年）。

「非議」也就僅如上述，對其人、其書並不予全面否定，只在某些大原則，具體觀點上存在歧義而已。

至於蘇軾對揚雄的看法，主要是受其父蘇洵影響（蘇軾自小隨父親讀書，不少觀念皆受蘇洵影響甚深，甚至繼承終老），且主要是從文學創作或表現手法方面，對揚雄有所批評：

揚雄好為艱深之辭，以文淺易之說，若正言之，則人人知之矣。此正所謂雕蟲篆刻者，其《太玄》、《法言》，皆是類也。而獨悔於賦，何哉？終身雕篆，而獨變其音節，便謂之經，可乎？……雄之陋如此比者甚眾。⁶

為論不求其精，而務以為異於人。⁷

揚雄自以為孟軻，崔浩自以為子房，然世終莫之許也。⁸

無其實而竊其名者無後，揚雄是也。⁹

蘇軾認為揚雄一貫「以艱深文淺易」，一是反對揚雄好造新詞、好用僻字的行文習慣（包括文學類的辭賦和思想類的《太玄》等），二是認為揚雄「無其實而竊其名」，無聖人之實而慕聖人之名，這觀點乃與蘇洵一致。綜上兩點，蘇軾也主要就「行文風格」、「求新好異，故作高深」和「名實未副」這三點，對揚雄有所不滿，亦未全面否定其人、其書，何況蘇軾在別的詩文中，也曾就揚雄「老而無子」的遭遇表示同情，也對揚雄的「人性論」（善惡混）給予有條件的認同，而非一味地否定。蘇洵亦然，除了〈太玄論〉對揚雄的批評外，他在其他文章，甚至還把揚雄置於孔子、孟子、荀子、韓愈的「道統」序列中，評價不可謂不高。此外，蘇洵還特地撰作了〈太玄總例〉¹⁰一文，從四位、九贊、八十一首、揲法、佔法、推玄算、求表之贊、曆法九個方面，把《太玄》徹底地疏通、整理了一遍，以示後世。以蘇洵務實的性格，倘若他全面否定《太玄》一書，又怎麼願意付出這麼一番勞精耗神的功夫？

蘇洵的性格傾向實事求是，從其純明篤實、力求深透的治學之道與求知特色，都充分反映這一點，他雖少不喜學，至「年二十七始發憤為學」，¹¹

⁶ 蘇軾：〈與謝民師推官書〉，收於《蘇軾文集校注》卷49，頁5291。

⁷ 蘇軾：〈子思論〉，收於《蘇軾文集校注》卷3，頁324。

⁸ 蘇軾：〈醉白堂記〉，收於《蘇軾文集校注》卷11，頁1072。

⁹ 蘇軾：〈晁君成詩集引〉，收於《蘇軾文集校注》卷11，頁992。

¹⁰ 蘇洵：《嘉祐集》卷4，頁184。

¹¹ 脫脫：〈蘇洵傳〉，收於《宋史》卷443。

有悟後卻從此「大究六經百家之言，以考質古今治亂成敗，聖賢窮達出處之際，得其精粹，涵蓄充溢」，¹²無論撰文著述，皆強調深切體會，自具手眼，主張行文出乎自然，「無意乎相求，不期而相遭」，¹³宜如風行水上，自然成文；也強調著述貴有切己之心得，主張「不得已而言出」、¹⁴「不為空言而期於有用」，¹⁵則他必然與揚雄「求深務奇，辭多誇大」的學風，有所抵牾。蘇軾自小受蘇洵的熏陶，影響很大，除了繼承蘇洵上述大部分觀點外，更有他本身通過詩文、藝術創作實踐的獨特體會，在他清奇的風格、陰陽不測的文風與千古一人的驚艷天賦之背後，同樣甚為看重實事求是、親歷躬行、以意為主，為文如骨鯁在喉，不得不吐、「不得已而出之」等原則。因此，他感到揚雄的文風和學風，似乎是在人為地樞喉摧吐，未必出自真情實感、真切心得而沒有發表的必要，因此對揚雄其人、其書的不自然，不真切，自然就頗有微詞了。

但在揚雄本身，倘若有機會聽到蘇洵父子指斥他的那些缺點，他想必不會認同。從他本人的立場和觀點看來，蘇洵父子對他的批評，或許是不成立的，或許乃是對他本人的了解不夠，乃至誤解了他：

夫作者，貴其有循而體自然也。其所循也大，則其體也壯……故不擢所有，不彊所無。¹⁶

雜乎雜，人病以多知為雜，惟聖人為不雜。¹⁷

塗雖曲而通諸夏則由諸，川雖曲而通諸海則由諸……事雖曲而通諸聖則由諸乎？¹⁸

揚雄以聖人為楷模，以追求和體現聖人之道為後半生的目標，他心目中的聖人之道，乃是一條貫通天、地、人的煌煌大道。此道既囊括天、地、人之道，則必然對宇宙萬象、人事萬理皆須囊括殆盡，鉅細靡遺，正待極深研幾地去認識、去研究，所謂「善言天地者以人事，善言人事者以天地」，¹⁹則追慕此道者，必體現為一種對宇宙萬象，人事萬理的廣泛興趣、雜學旁

¹² 歐陽修：〈故霸州文安縣主簿蘇君墓誌銘並序〉，收於《嘉祐集箋注·附錄一》，頁520。

¹³ 蘇洵：〈仲兄字文甫說〉，頁412。

¹⁴ 同上註，頁413。

¹⁵ 歐陽修〈薦布衣蘇洵狀〉，收於《嘉祐集箋注·附錄一》，頁521。

¹⁶ 揚雄：《太玄·太玄瑩》，收於揚雄著，鄭萬耕校釋：《太玄校釋》，（北京：北京師範大學出版社，1989年）。

¹⁷ 揚雄：《法言·問神》。收於揚雄著，汪榮寶義疏：《法言義疏》，（中華書局，1987年）。

¹⁸ 揚雄：《法言·問道》。

¹⁹ 揚雄：《太玄·太玄告》。

搜，所謂「不擢所有，不彊所無」。然而，在龐博的背後，聖人亦必不至流於混雜淆亂，背後自有一貫的至理在主宰、統攝著看似混雜的萬象、萬理、名物、數度，其表面似「雜」而必不至於「雜」。揚雄也說過「多聞則守之以約，多見則守之以卓」，²⁰猶如欲「通諸海」、「通諸夏」者，必先穿越「曲川」和「曲塗」，此為必要的途徑而不可謂之「雜」。如此，則蘇氏父子所謂「好奇務深」、「聖人之所略，揚雄之所詳」的指斥，在揚雄而言都不成立。甚至，揚雄作為一個「知識型」的知識分子（詳見本文「智性」的討論部分），「求知」本來就是他一生自少至老的興奮點，這種「智性」傾向，體現為人各有志的特質或追求，實無對錯可言。另外，就揚雄而言，他乃是發自內心地向聖人看齊，立足於自己的時代去盡心盡力地完成這個日益深固的使命（窮究和體現天、地、人之道，所謂「仰天則常，窮神掘變，極物窮情」），²¹這是他的安身立命之道，而《太玄》（還包括《法言》）亦正是他寄託這般切使命感的，展現其天、地、人之煌煌大道的載體，又何來「不得乎其心而為言，不得乎其言而為書」、「無得於心」、「無其實而竊其名」？揚雄也曾明確表示：

言不能達其心，書不能達其言，難矣哉。惟聖人得言之解，得書之體……故言，心聲也。書，心畫也。²²

他本身不正是主張「言必須達其心，書必須達其言」嗎？言為心聲，書為心畫，不正是揚雄自己的明確表態嗎？從其終身的追求、著述立言的角度看，他主觀上確是在身體力行著上述的原則，然而到了宋代，二蘇父子卻以與上述作風之相違這一點，去指斥揚雄本人，則揚雄倘若有知，則必然深感疑惑不解又大不以為然的。其實在主觀上，揚雄正是發自內心又真切地有話要說，要書要著，有體系要建構，其《太玄》之作，絕非單純只為擬《易》作經而已，更談不上什麼「大為之名而僥倖於聖人」，而是有個以「三」為軸心的，囊括天、地、人三才之理的煌煌大道，在他胸中鼓盪不已，呼之欲出！

至於蘇軾對揚雄晦澀文風，好造新詞，好用僻字之表現手法的批評，本文認為，揚雄既「鋪彩摛文」地創作了〈甘泉賦〉、〈羽獵賦〉等辭賦，又是語言學家（作《方言》、〈訓纂篇〉），則其進一步「鋪彩摛文」地創作了《太玄》，也是一以貫之而已。《太玄》文字之好造生詞，好用僻字，是語言學家的積習轉發於《太玄》；其行文華麗，結構宏廓，是辭賦家之本色

²⁰ 揚雄：《法言·吾子》。

²¹ 揚雄：《太玄·太玄文》。

²² 揚雄：《法言·問神》。

轉現於《太玄》。乍見之，不免予人以新奇怪誕之印象；深思尋繹之，似也無可厚非。揚雄說：「玄者，幽摛萬類而不見其形」，²³實則《太玄》「幽摛」了萬類，而揚雄可謂「明摛《太玄》而頗見其形」，後人見之而驚怪不屑，惟在揚雄本身，乃是自然而然的展現，主觀上應無「刻意造作」的意思。

三、開放性與兼容性（一）：《易》不局囿於儒門

揚雄《太玄》有「雜家」（道家為主）成份，對漢代的「尊儒」之風有一定的超越性；三蘇易學除了儒家思想，尚富於濃重的縱橫家、兵家、道家、佛家的成份，也超越了宋代「儒門」之樊籬。揚雄與三蘇，皆不把「易學」局囿於儒門之中，而是雜學旁收，自具手眼。在揚雄，其「太玄之道」主要體現為「道家」與「易學」的融合與匯通，在三蘇則為「大全之道」，體現為涵容了道家、縱橫家、兵家乃至佛家思想的成分，而此「大全之道」指的正式囊括百家的「易道」本身，它具備了「至」（極、最）、「周」（周備廣大）、「中」（體現「中道」）、「神」（神妙莫測）這4個重要特點。²⁴以下分別闡述「太玄之道」與「大全之道」的共同之處，也就是宏蓄深蘊，廣納各家（道家詳後）而不局囿於儒門的情況及其異同之處。揚雄志在探究天、地、人之道，建構一個以「玄」為中心，以「三」為生成基數的，幾乎無所不包的宏偉結構，乃有《太玄》之作：

夫《玄》也者，天道也，地道也，人道也。²⁵

昔者群聖人之作事也，上擬諸天，下擬諸地，中擬諸人。²⁶

揚雄立志建構的是一個囊括天、地、人的無所不賅的大道，而傳統儒學（董仲舒除外）主要著眼於「人道」，不述或少述「天道」，縱有述及，也多為「人道」之資證或輔佐而非重點。揚雄「擬《易》」作《太玄》，其所盡心關注的「天道」比重，遠較傳統儒學大得多，他因此不可能僅僅囿於儒門「以人事為主」的傳統，而對傳統儒家「人道」目光所及以外的，尤其與「天道」相關的各家思想學說之內容和觀念，大規模地加以吸收，統攝入他宏偉的《太玄》體系中：

²³ 揚雄：《太玄·太玄摛》。

²⁴ 關於三蘇「大全之道」的本質特徵，本人在博士論文中辯之已詳，見張耀龍：《三蘇文論與易學關係研究》，（南京：南京大學博士論文，2015年），頁76-80。

²⁵ 揚雄：《太玄·太玄圖》。

²⁶ 揚雄：《太玄·太玄稅》。

夫宇宙然示人神矣，夫地他然示人明也。天地奠位，神明通氣，一有二有三。位各殊輩，回行九區，終始連屬，上下無隅。²⁷

玄，渾行無窮正象天。陰陽坱參，以一陽乘一統，萬物資形。方州部家，三位疎成，曰陳其九九，以為數生。贊上群綱，乃綜乎名，八十一首，歲事咸貞。²⁸

罔、直、蒙、酋、冥。罔，北方也，冬也，未有形也。直，東方也，春也，質而未有文也。蒙，南方也，夏也，物之脩長也，皆可得而載也。酋，西方也，秋也，物皆成象而就也。有形則復於無形，故曰冥。²⁹

《太玄》體系最鮮明的部分是對各種「數」的高度重視（「數為品式，文為藻飾」），³⁰乃以「三」、「九」兩數為基點，多方摻合、吸納了本屬於「陰陽家」所關注的許多內容，如五行生成數、五行數配四時、配方位、配占筮、配經緯、配晝夜、配表贊、配各種天地和人事物象，從而構成一個結構緊緻，分合不悖的龐大體系。此外，其貌似仿造《周易》64卦所創造的81首，實際上正發揮「數」的作用而並不是「卦」。³¹統而言之，《太玄》所涉大部分內容及其理路，乃近於後世公認偏屬於「雜家」（如《呂氏春秋·十二紀》、《淮南子·時則訓》等等）的內涵，所謂「神明通氣，一有二有三……回行九區」、「三位疎成……陳其九九，以數為生」，及其自創以概括「太玄之德」的「罔」、「直」、「蒙」、「酋」、「冥」與四時、五方為配等等。這類過去多為「陰陽家」、「雜家」所重視的種種「數」（案：儒家或《易傳》雖也有論及「數」的部分，但無論從價值定位、出現頻數、本體意義等方面，都不如揚雄賦予各種「數」的高度重視及廣泛的聯繫），在揚雄「擬《易》」的《太玄》中，其地位至為關鍵，明顯展露出揚雄心目中「大玄之道」的內涵，遠非傳統儒門所能局囿。

揚雄心目中的天、地、人之道，是一個「事事其中」，無所不賅的煌煌大道，各家思想都分合不悖地「相通」於其中。換句話說，這個「大道」正應是「無所繫輅者」³²所體認的大道，百家思想也該是「無所繫輅」，通

²⁷ 揚雄：《太玄·太玄摛》。

²⁸ 揚雄：《太玄·玄首都序》。

²⁹ 揚雄：《太玄·太玄文》。

³⁰ 揚雄：《太玄·太玄祝》。

³¹ 班固《漢書·揚雄傳》：「玄首四重者，非卦也，數也。」

³² 揚雄《太玄·太玄摛》：「無所繫輅者，聖也。」

而不悖地涵容其中。揚雄在稍後於《太玄》而作的《法言》中，亦普遍流露出其心目中的「大道」是無所不通的：

道也者，通也，無不通也。³³

道若塗若川，車航混混，不捨晝夜。³⁴

或問：「天地簡易，而聖人法之，何五經之支離？」曰：「支離蓋其所以簡易也。已簡已易，焉支焉離？」³⁵

在這個「無不通」的大道裡，百家思想之內容與觀念，自亦如車航之在塗川，得以「混混不捨晝夜」於其中而無所捍隔，百家之內容、觀念之於「大道」，可謂題中應有之義，猶如「五經」的內容雖看似博雜支離，但既有「易簡」之德統攝其中，立乎其上，則其內涵越多元，便越顯示出豐富性與醇厚性，豈會流於龐雜支離呢？

至於北宋三蘇，他們心目中有一個「大全之道」。三蘇（尤其二蘇兄弟）文章中，常出現諸如「見古人之大全」、³⁶「識古人之大全」、³⁷「師之大全」³⁸等文字，都是對「大全之道」的表述。具體而言，這「大全之道」正是三蘇心目中囊括了儒家、縱橫家、兵家、道家甚至佛家思想成份的「易道」，自然不為儒門所局囿。三蘇父子合力完成的《蘇氏易傳》³⁹中有云：

此解剝至道，自玄適著之敘也。夫道之大全也，未始有名，而《易》實開之。賦之以名，以名為不足而取諸物以寓其意，以物為不足而正言之，以言為不足而斷之以辭，則備矣。名者言之約者也，辭者言之悉者也。⁴⁰

以上是《蘇氏易傳》對《周易·繫辭傳》：「開而當名辨物，正言斷辭，則備矣」的詮解，乃以「解剝至道，自玄適著」這個由隱至顯的方向著眼，又視「當名辨物，正言斷辭」的過程為「大全之道」開展自身的過程，則其視「易道」為「大全之道」的觀點甚明。此煌煌大全之易道，在三蘇眼

³³ 揚雄：《法言·問道》。

³⁴ 同上註。

³⁵ 揚雄：《法言·五百》。

³⁶ 見蘇軾：〈答張文潛縣丞書〉，收於《蘇軾文集校注》卷49，頁5322。

³⁷ 見蘇軾：〈韓忠彥履并特轉朝請郎〉，收於《蘇軾文集校注》卷39，頁3984。

³⁸ 見蘇轍：〈杭州龍井院訥齋記〉，收於《樂城集》卷23，頁505。

³⁹ 《蘇氏易傳》是由三蘇父子合力完成，具體是蘇洵奠基，蘇軾主撰，蘇轍輔撰。本人在博士論文中，已加以辨明，詳見張耀龍：《三蘇文論與易學關係研究》。

⁴⁰ 《蘇氏易傳》卷8，頁381-382。

中亦如揚雄之視「太玄之道」，也是一個融貫百家，毫無捍隔的大道，裡頭固已涵容了縱橫家、兵家、道家甚至佛家的思想。以下，闡述其中的縱橫家、兵家與佛家成分（道家詳後）。三蘇易學的縱橫家、兵家成份，是源於作為《蘇氏易傳》奠基者的蘇洵：

聖人……因而作《易》以神天下之耳目，而其道遂尊而不廢。此聖人用其機權以持天下之心，而濟其道於不窮也。⁴¹

蘇洵一反儒家有關聖人作《易》的陳說，乃從「用機權以持天下」的角度推斷聖人作《易》之用心，流露「機謀」的意味，意謂聖人為了「互濟」不足，乃特地把《易經》作成一部高深玄遠的經書，以起到某種「因陌生而敬畏」的效果（與《禮經》之明白易解相對），用以維繫道之「尊而不廢」，明顯流露出縱橫家擅用機心，巧設機謀的成分。此外，極擅言兵的蘇洵，乃以人情之相暱相攻，通過把每一爻「人格化」的方式，視為觀察、詮解全《易》384 爻之間相生相剋之關鍵的觀點，也明顯展露了「兵家」的色彩。蘇轍晚年總結說：「先君晚歲讀易，玩其爻象，得其剛柔、遠近、喜怒、逆順之情，以觀其辭，皆迎刃而解」，⁴²正是蘇洵一生解《易》的獨到心得，其基於人情之機權、利害關係、親疏、遠近而強調的各爻之間相暱相攻、相生相剋的視角，無不體現出濃重的縱橫家、兵家的意味。此外，蘇洵〈諫論〉一文對縱橫家「用術」之推崇、〈利者義之和論〉從「調和機變」的角度詮解〈彖傳〉、蘇轍〈歷代論二·陳蕃〉一文對權謀，機變之推崇、《蘇氏易傳》解卦（如解〈噬嗑〉、〈需〉、〈解〉三卦，尤為明顯）從用術、機權的角度予以詮解，亦不難看出蘇洵對縱橫家、兵家思想的一貫推許，以及二蘇兄弟對這個觀點的繼承，而在《蘇氏易傳》中加以保留之，發揮之。

至於佛禪思想，《蘇氏易傳》中雖無具體述及，但從蘇軾的詩歌及前人的記述文字中，乃可窺其端倪：

齋罷何須更臨水，胸中自有洗心經。⁴³

蘇子瞻氏少而能文，以賈誼、陸贄自命，已從武人王彭遊，得竺幹語而好之。久之，心凝神釋，悟無思、無為之宗，慨然歎曰：「三藏十二部之文，皆《易》理也。」⁴⁴

⁴¹ 蘇洵：〈易論〉，收於《嘉祐集箋注》，頁143-144。

⁴² 蘇轍：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，收於《樂城後集》卷22，頁1422。

⁴³ 蘇軾：〈贈治易僧智周〉，收於《蘇軾詩集校注》卷2，頁1032。

⁴⁴ 焦竑：《刻蘇長公集序》，收於《蘇軾資料彙編·上編》，頁1022。

蘇軾詩中，對一位治《易》的僧人深表讚許，所謂「胸中自有洗心經」，正指《易經》本身。詩中嘉勉該僧人不必「更臨水」，是因為胸中自有一部《易經》，則其視佛禪與易道為不二的意思甚明，另一面也表明蘇軾認為「易道」中故已涵容了佛禪，因此不假他求。此外，雖不見於流傳的蘇軾詩文、著作，卻明載於焦竑筆下，表明出自蘇軾之口的「三藏十二部之文，皆《易》理也」這段文字，則更明確反映了蘇軾視佛禪之理為《周易》所固有。焦竑是明代的大學者，治學嚴謹不苟，又對二蘇之學問文章極為熟稔，此段文字必有所本，甚可採信，明確點出了蘇軾「易道」中的佛家成份。至於蘇轍，也在文章中表明了他對「易道」與佛禪思想之間關係的肯定：

《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」……東漢以來，佛法始入中國，其道與老子相出入，皆《易》所謂形而上者……老、佛之道，非一人之私說也，自有天地而有是道矣……聖人之所以「不疾而速，不行而至」者，一用此道也。⁴⁵

或曰「不思善，不思惡」，此六祖所謂本來面目，而仰山少之，何也？頴濱老曰：「在《周易》有之：無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？」無思無為者，其體也；感而遂通天下之故者，其用也。得其體，未得其用，故仰山以為未足耳」。⁴⁶

蘇轍以《易傳》的「形而上」之道來概括佛家之道（包括老子之道），並肯定佛家之言非「一人之私說，自天地以來有是道」，視之為與《易傳》中聖人得以「不疾而速，不行而至」之道（易道）相同，顯然視佛家之道乃為易道所涵容；下一則更具體地將《繫辭傳》：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天地之道」與禪宗思想進行體、用兩方面的聯繫，明確反映了他《易》、佛不二的思想。細玩文意，他更似將禪宗思想視為「易道」中固有之成份。

以上分析可知，無論揚雄心目中的「太玄之道」或三蘇的「大全之道」（易道），都一樣地囊括眾說，吞吐百家的煌煌大道，絕非傳統儒門所能局囿、框限之，這點可視為兩者的共同點之一；論差異，則揚雄的「太玄之道」在道家之外，更包含了「陰陽家」和「雜家」成份，而三蘇易道則在「道家」之外，包含了「縱橫家」、「兵家」和「佛家」的思想成份。

⁴⁵ 蘇轍：〈歷代論四·梁武帝〉，收於《樂城後集》卷10，頁1257-1259。

⁴⁶ 蘇轍：《書傳燈錄後》，收於《樂城三集》卷9，頁1560。

四、開放性與兼容性（二）：易學與道家思想

除了上文所提的各家成份外，揚雄「太玄之道」與三蘇易道，都共同涵容了道家思想，而且比重都不輕。與此同時，兩者都高度借重、發揮了老子本體意義上有關「無」的觀念，以及奠基於《老子》第40章的「反者道之動」這句總綱，並《周易》所固有的陰陽辯證特點而來的「辯證觀」。

揚雄擬《易》作《太玄》，三蘇詮《易》作《易傳》，兩者無論「太玄之道」或「大全之道」（易道）的重要方面，主要皆寄託在《周易》一書中。而《周易》其書，既如《四庫全書總目提要·經部·易類小序》所謂「推天道以明人事」之書，則較諸他經，「天道」的內容本該就是此書極其重要的部份。但一如前述，儒家整體上對「天道內容」或規避，或淡化，或有所不足，而自古與儒家相伯仲的另一大家——「道家」，則於「天道」部分，有著極為完善而普遍的論述，且其精深微奧之處，所在多有，這對有志於思想建構的知識分子來說，魅力不言而喻。因此，無論揚雄或三蘇，當他們欲建構或表述其囊括天人的煌煌大道之際，其目光必然落在道家思想上，乃從中擷取重要的內涵或啟發。換句話說，想要將《周易》這部融貫天人之書談得透徹，談得圓滿，談得愜理饜心，捨棄了道家則無由達致。有關揚雄《太玄》與道家思想的關係，學者們或從會通上、⁴⁷整體上有所述及，⁴⁸但將之與三蘇易學的道家成份作比較的，似尚未見。以下分別闡析、比較兩家易學中有關道家思想的體現情況。首先談「無」：

玄者，幽樞萬類而不見形者也，資陶虛無而生乎規。⁴⁹

玄者，神之魁也。天以不見為玄，地以不形為玄，人以心腹為玄。⁵⁰

夫玄晦其位而冥其畛，深其阜而眇其根，穰其功而幽其所以然者也……嘿而該之者，玄也。⁵¹

⁴⁷ 周立升：「《太玄》雖屬摹擬之書，然而它卻是揚雄會通《易》、《老》而重構的自成體系的佳作。」收於周立升：《兩漢易學與道家思想》（上海，上海文化出版社，2001年），頁109。

⁴⁸ 廖名春等：《周易研究史》指出：「深受道家思想影響而將《周易》與老子學說相結合的學者，當首推嚴氏弟子揚雄……就《太玄》的內容而言，其中心即是以老子的天道觀和陰陽變易思想與《易經》、《易傳》思想相結合而建立起來的一整套關於世界形成及變化的體系。」頁124-125。

⁴⁹ 揚雄：《太玄·太玄摛》。

⁵⁰ 揚雄：《太玄·太玄告》。

⁵¹ 揚雄：《太玄·太玄摛》。

言出乎罔，行出乎罔，禍福出乎罔。罔之時玄矣哉……罔之時則可制也。八十一家由罔者也。天炫炫出於無畛，熒熒出於無垠。故罔之時玄矣哉。是故天道虛以藏之……終以幽之，淵乎其不可測也，曜乎其不可高也。⁵²

《太玄》以「玄」為書名，這是取諸《老子》第一章「玄之又玄，眾妙之門」，「玄」既為老子之道的重要特點，則其《太玄》中的道家旨趣，十分鮮明。此外，細玩《太玄》一書，其中與「玄」相近，尤其體現了老子「無」之義的相關字眼或字句，如「幽」、「冥」、「罔」、「無形」、「不形」、「虛無」、「無畛」、「無垠」、「嘿」（默）、「眇其根」、「不可測」……等等，幾乎遍及整部《太玄》，無論首辭、贊辭、〈玄摛〉、〈玄瑩〉、〈玄數〉、〈玄圖〉、〈玄告〉等及各段序辭中，都閃現著「無」的影子，且其文字凡提及此等字眼或字句時，多予以推崇、讚歎之評價，它可說是《太玄》一書中普遍存在的褒義詞。《太玄》用「無」之義，或描述「玄」之本體與萬物的生化關係（「幽摛萬類，陶資虛無」）、或形容天地人最重要的特性（「不見、不形、心腹」，皆有含藏而無形之意）、或概括「玄」本身的核心特點（「晦其位而冥其畛」、「深其阜而眇其根」、「嘿」等等）、或推崇「罔」與「冥」為一年之中四時四方，循環往復的開端與終結。此外，揚雄在《法言》中也提出：「吾於天與，見無為之為矣！」的觀點。因此，此類帶有《老子》一書中重要內涵的「無」義相關字眼或字句，正是《太玄》一書中極為推崇、極為重要的本質內涵。由此可見，《太玄》一書雖「擬《易》而作」，其所體現出來的道家思想成份，實為全面而深入。

另外，《老子·四十章》：「反者道之動」這句總綱，乃貫穿全書八十一章，可視為老子表達「相反相成」、「物極必反」、「返本歸根」之辯證性的重要主張，正是揭示諸如有與無、長與短、前與後、高與下、得與失、禍與福……之間辯證關係的總綱領。《太玄》一書，也在《周易》固有的陰陽辯證色彩（如陰與陽、柔與剛、吉與凶等）以外，緊扣其「三分法」及「陰陽坻參」（正、反、合）的基本思路，廣泛而普遍地發揮了源於「反者道之動」的道家的辯證性，亦幾乎貫穿全書而無所不至：

陽知陽而不知陰，陰知陰而不知陽。知陰知陽，知止知行，知晦知明者，其唯玄乎。⁵³

⁵² 揚雄：《太玄·太玄文》。

⁵³ 揚雄：《太玄·太玄摛》。

陽不陰，無與合其施；經不緯，無以成其誼；明不晦，無以別其德。⁵⁴

夫天地設，故貴賤序。四時行，故父子繼。律曆陳，故君臣理。常變錯，故百事析。質文形，故有無明。吉凶見，故善否著。虛實盪，故萬物纏。陽不極則陰不萌，陰不極則陽不牙。極寒生熱，極熱生寒。信道致誑，誑道致信。其動也，日造其所無而好其所新；其靜也，日減其所有而損其所成。⁵⁵

以上或頌讚「玄」之能統攝陰、陽兩極，超越了兩極之間互不相知的弊端，或強調陰陽、經緯、明晦之間相反相成的互補關係，或廣陳天地、父子、君臣、質文、吉凶、虛實等對立統一，相互依存的兩極關係，又提出「陽極則陰萌」、「陰不極則陽不牙」、「極寒生熱，極熱生寒」等闡述「物極必反」規律的深刻命題，無不體現了他結合道家與《周易》的辯證法，並進一步予以闡現的深意。另外，仿效〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉而作的〈太玄衝〉、〈太玄錯〉兩文，或依序對含義相反的兩首進行對比（「中則陽始，應則陰生。周、復乎德；迎、逆乎刑，應」），或錯雜其序地進行兩兩對比（「中始周旋，羨曲毅端。睟、文之道，或淳或班毅端」），亦體現出鮮明的辯證意味。最後，揚雄的〈太玄賦〉也結合了「大《易》之損益」與「老氏之倚伏」為說，緊扣各種相反相成，物極必反的兩級，如禍與福、憂與喜、吉與凶、盛與衰、貪婪富貴與喪軀危族，重點闡發了兩極之間的辯證關係，其會通《易》、《老》的旨趣更是昭然以示，毫不掩飾。

除儒家之外，三蘇易道的思想成份中，比重最大的也是「道家」。據本人統計，《蘇氏易傳》注解《周易》經文時，引「王弼」之言共 15 處之多，包括〈乾〉卦 4 處、〈蒙〉卦 2 處、〈泰〉卦 2 處、以及〈訟〉卦、〈師〉卦、〈比〉卦、〈謙〉卦、〈剝〉卦、〈明夷〉卦和〈萃〉卦各 1 處，共 15 處。其注解〈繫辭傳〉時，則明確援引《老子》之說 3 次、《莊子》之說 1 次，前者分別見於〈繫辭傳〉「一陰一陽謂之道」、「剛柔者，立本者也」及「井，德之地也」3 處，後者見於「古之聰明睿知神武而不殺者夫」的詮解部份，兩者合計 4 次。可見，《蘇氏易傳》注解《周易》乃援引了王弼、老子和莊子這三位道家代表人物的觀點，共 19 次之多，並都是在肯定、認同、讚賞的前提下引用之、發揮之，其「道家成分」不言而喻。此外，《蘇氏易傳》中尚有更多未明確標出的「道家」成分，亦散見於注文各部分：

⁵⁴ 揚雄：《太玄·太玄瑩》。

⁵⁵ 揚雄：《太玄·太玄摘》。

道德之變，如江河之日趨於下也。沿其末流，至於生著倚數，立卦生爻，而萬物之情備矣。聖人以為立於其末，則不能識其全而盡其變，是以溯而上之，反從其初。⁵⁶

至虛極於無，至實極於有。無為大始，有為成物……乾無心於知之，故「易」；坤無心於作之，故「簡」。⁵⁷

天地之間，或貴或賤，未有位之者也，卑高成而貴賤自位矣；或剛或柔，未有斷之者也，動靜常而剛柔自斷矣；或吉或凶，未有生之者也，類聚群分而吉凶自生矣；或變或化，未有見之者也，形象成而變化自見矣……雜然施之而未嘗有擇也，忽然成之而未嘗有意也。⁵⁸

夫無心而一，一而信，則物莫不得盡其天理以生以死。故生者不德，死者不怨。無怨無德，則聖人者豈不備位於其中哉！⁵⁹

上文所述「道德之變，如江河之日趨於下也……」這句表達「出無入有」之動態生成序列的文字，令人聯想起《老子·四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」這個「道生萬物」的生成模式，因此《蘇氏易傳》中「出無入有」的動態生成序列的觀點，淵源於《老子》的可能性極大。其次，文中所謂「至虛極於無，至實極於有」的「有無之說」，及其強調從「無心而一，一而信」的角度闡述〈乾〉、〈坤〉「易簡」之德的觀點中，其中的「有無」、「無心」、「一」、「信」四個關鍵詞，都可在《老子》中找到相契的內容。試觀《老子·第一章》：「無，名天地之始；有，名萬物之母」，其強調萬事萬物「始於無」而以「有」為「母」，於上述「至虛極於無，至實極於有」的說法可謂若合符節。其二，《老子·四十九章》：「聖人無常心，以百姓心為心」，體現出聖人「無心」（既以「百姓之心為心」，則聖人本身體現為「無心」）的說法，乃與《蘇氏易傳》的「無心」之說，毫無二致。其三，《老子》第廿九、三十九章分別有「聖人抱一為天下式」、「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧……侯王得一以為天下貞」等強調抱「一」，守「一」的說法，而《蘇氏易傳》所謂「一而信」的「一」，也同樣招徠了天下之「信」，並因此得以發揮重大作用的一個條件，其正與《老子》文中的「一」完全相應。其四，《老子·第八章》：「上善若水，水善利萬物而不

⁵⁶ 蘇軾主撰：《蘇氏易傳》卷9，頁392。

⁵⁷ 同上註卷7，頁345-346。

⁵⁸ 同上註，頁345。

⁵⁹ 同上註，頁346。

爭……與善仁，言善信」的說法，表明「水」自身體現出「信」的特點，而《蘇氏易傳》在詮解〈坎〉卦時，也提出「天下之信，未有若水者也」，結合「無心則一，一而信」的說法，則兩處以「水」喻「信」的文字，也都與《老子》之意完全相通。以上四例可證，《蘇氏易傳》中「出無入有」、「無心而一，一而信」等重要的關鍵語，都可在《老子》一書中，尋繹出其明確又直接的淵源，則其所涵容的「道家」思想成份，可見一斑。此外，蘇轍在《古史·老子列傳》、⁶⁰《老子解》、《詩集傳》等學術著作中，其會通《易》老之言亦隨處可見，觀點與蘇軾大抵吻合，茲不一一贅述。二蘇兄弟易學觀中的道家思想成份，首先也重在發揮老子有關「無」的內涵：

《易》將明乎一，未有不用變化、晦明、寒暑、往來、屈信者也。此皆二也，而以明一者，惟通二為一，然後其一可必。⁶¹

象者形之精華髮於上者也，形者象之體質留於下者也。人見其上下，直以為兩矣，豈知其未嘗不一耶？由是觀之，世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在也。自兩以往，有不可勝計者矣。⁶²

不知變化而一之，以為無定而兩之，此二者皆過也。天下之理未嘗不一，而一不可執。知其未嘗不一而莫之執，則幾矣。是以聖人既明吉凶悔吝之象，又明剛柔變化本出於一，而相磨相盪，至於無窮之理……二觀立，無往而不一者也。⁶³

《蘇氏易傳》也結合《周易》固有的陰陽辯證色彩，進一步發揮《老子》「反者道之動」的辯證性，且貫穿了對《周易》一書的闡釋。上文「明一者，惟通二為一，然後其一可必」、「二觀立，無往而不一者也」二語，乃緊扣陰、陽這對《周易》中最具象徵性的對立物，一正一反地闡述了必「明一」始能「通二」與「二觀立」始能看到「無往而不一」的觀點，乃結合了道家本體意義上的辯證觀，高度概括了《周易》中陰、陽之間的互涵關係。難得的是，《蘇氏易傳》更提出了具有高度概括性的辯證命題——「世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在」，乃在道家「反者道之動」的本體意義上論《周易》的陰陽辯證性，令「《易》之三義」的三個面向——易簡、變易、不易，在辯證的新高度上，體現為「三義一體，一體三義」的深刻

⁶⁰ 蘇轍著，陳宏天、高秀芳點校：《三蘇全書》第4冊，頁225。

⁶¹ 蘇軾主撰：《蘇氏易傳》卷8，頁377。

⁶² 同上註，卷7，頁344-345。

⁶³ 蘇軾主撰：《蘇氏易傳》卷7，頁347-348。

聯繫，這不可不謂為《易》學觀念上的一大突破，這亦歸功於三蘇易學（尤其蘇軾）的會通《易》、《老》之卓見。

以上闡析，表明揚雄「太玄之道」與三蘇「大全之道」（易道）中的道家思想成分，同樣地佔了很大的比重，也都在各自易學中發揮了較為廣泛、普遍，甚至本體意義上的重要作用。至於兩家之區別有二：其一，《太玄》的道家思想成份源於《老子》而不及莊子，《蘇氏易傳》則除《老子》為主之外，尚有取於《莊子》甚至郭象的「獨化論」思想；其二，比較兩書的論述傾向，則揚雄似以道家之「道」為本體意義上的根本，而視《易》為道（太玄之道）之表現或功用，體現為「以道涵易」；《蘇氏易傳》則以《易》為根本，視「道家思想」為「易道」（大全之道）所固有，表現為「以易涵道」。

五、智性：兩種特徵的對比

誠如徐復觀先生所指出：「揚雄……主要以好奇好異之心，投下他整個生命去追求知識。他當然也談到政治問題，道德問題，但他都是以知識人的態度去談，有點近於冷眼旁觀……他是一個『知識型』的人生形態，近於西方所謂『智者』形態的人物……知識型的性格，在近代以前的知識活動中，常表現為好奇、好勝、好深、好博。」⁶⁴揚雄在漢代，正是一位高度展現出「知識型」的知識份子，其一生的活動乃以求知、認知為核心，體現為一種知識型的進路，而其貫徹終身的正是「求知」這個核心，乃始終對「知性創造活動」懷著一股躍躍欲試的強烈慾望。本文認為，《太玄》之作，正是這種「知識型」進路的典型體現。另一方面，從北宋三蘇的學思歷程觀之，他們也體現出某種強烈的「知識型」進路的特徵，無論蘇洵、蘇軾或蘇轍，父子三人皆主張明察深思、重客觀性、經驗性，並強調讀書、積學、親歷、實踐之重要性，乃共同體現出一種「主智——求真」的顯明傾向。⁶⁵接下來擬通過探討揚雄與三蘇對「象數」的態度與觀點，闡析他們共同的鮮明「知識型」特徵。本文用「智性」一詞加以概括，進而比較兩者在「智性」前提下所體現出來的差異性，即：揚雄體現出一種「思辨——演繹型」的智性特徵，三蘇則展露出「經驗——歸納型」的智性特點。

揚雄鮮明的「智性」特點，無論在《太玄》或《法言》本文中，皆展露無遺，諸如「智」、「學」、「思」、「明」等與「智性」密切相關的字眼或

⁶⁴ 徐復觀：《兩漢思想史》卷2（臺北：學生書局，1993年），頁460-465。

⁶⁵ 有關三蘇傾向於「經驗—歸納型」的智性特徵，本人在博士論文中通過對三蘇著作較全面的分析，已論之甚明，茲不贅述，詳見張耀龍：《三蘇文論與易學關係研究》，頁248-254。

談論，普遍可見，例如「人何尚？尚智」⁶⁶一語對「智」的高度推崇，乃視「智」為人類最崇高的特質；又「智也者，知也」⁶⁷一語，把「智」理解為一種認知活動。此外，明確表示「智」的功能極大，乃如燭之能照「明」（用智則明），同時多次提出「智」的追求乃表現為「學」與「思」，無論學者、王者、聖人、明哲之士，無不通過「學」而取得成就，亦無不通過「潛心」之「思」去「存神索至」，⁶⁸探討並領會天地萬物之理，所謂「學以治之，思以精之」、⁶⁹「學則正，否則邪」⁷⁰、「求而不得者有矣，夫未有不求而得之者也」⁷¹等等，皆強調主智、求知、學習和思考，這類觀點，在揚雄著作中幾乎觸目可及。《太玄》一書，也充分展露其「主智」的傾向：

曉天下之曠曠，瑩天下之晦晦者，其唯玄乎。⁷²

縣之者，權也；平之者，衡也……玄者，以衡量者也。高者下之，卑者舉之，繞者取之，罄者與之，明者定之，疑者提之。規之者，思也；立之者，事也。⁷³

揚雄認為，人與認知對象之間從「不明」（曠曠、晦晦）到「明」（曉、瑩），是基於「智」的闡發剖析之作用，而其《太玄》之作，正是通過「智性」的全面發揮，富有「顯微闡幽」之效果，能曉讀者以「明」的作用。此外，《太玄》一書，也正是通過表現為「智性」的權衡、量度之方法，針對各種兩極化的對象（高與卑、繞與罄、明與疑），通過深入思考而發掘其裁量、制衡之理，奠定了這部宏偉著作的基礎。換言之，《太玄》之作，正是揚雄把「智性」及其功能發揮到極致的成果，可視為揚雄其人「智性」活動的結晶。以下通過闡析《太玄》的「象數觀」，進一步探討揚雄「智性」傾向的重要特點：

玄有二道：一以三起，一以三生。以三起者，方州部家也。以三生者，參分陽氣以為三重，極為九營，是為同本離生，天地之經也。旁通上下，萬物并也。九營周流，終始貞也。⁷⁴

⁶⁶ 揚雄：《法言·問明》。

⁶⁷ 揚雄：《法言·問道》。

⁶⁸ 揚雄：《法言·問神》。

⁶⁹ 揚雄：《法言·學行》。

⁷⁰ 同上註。

⁷¹ 同上註。

⁷² 揚雄：《太玄·太玄摛》。

⁷³ 同上註。

⁷⁴ 揚雄：《太玄·太玄圖》。

玄有一規、一矩、一繩、一準，以從橫天地之道，馴陰陽之數，擬諸其神明，闡諸其幽昏，則八方平正之道可得而察也。⁷⁵

基於「智性」的追求和執著，揚雄對「象數」體現出高度的重視，並投入一種近乎偏執的知性狂熱之中。察《太玄》中有關象數的論述部份可知，揚雄之建構《太玄》體系，乃致力於汲深研幾，探賾索隱，殫精竭慮地作出整體的調動與安排，乃至牽合所涉及的一切象、數因素（尤其是「數」），企圖邏輯地、完美地、博洽詳瞻地貫徹到整部《太玄》體系之中，並通過深層的象數機制，去統攝整部《太玄》的分合之架構，體用之功能。上文所謂「一以三起」、「一以三生」，即在於通過「一分为三」的軸心，一併說明1玄3方27州81家所以遞進生出的緣由（針對《太玄》架構）及「一、--、---」三種符號與81首分作「九天」的來由，顯示出一種以「玄」為起點，以「三」為機制的，展現出演繹性、公理性甚至先驗性的「原點」，其與擴充出去的萬象萬數萬理之間密合無間的總體聯繫，以體現「玄」作為萬物、萬事、萬理總源的至高地位。然而，這實現此目標，必須得借助各種繁密的象數，並作出精細的調度與籌劃，以令各部分得以相互嵌合，始能彌合無間，以一統多。下一則所謂「規、矩、繩、準」，分別指的是「3，8」、「4，9」、「2，7」、「1，6」等「五行生成數」，揚雄試圖以這些數字，達致以少統多，執簡馭繁的效果，以包含並從中推導出「天地之道」、「陰陽之數」等等，以追求「八方平正之道可得而察」的某種全息效果。揚雄這種窮究數度，牽合萬象以求體系之精整的傾向，可謂貫徹《太玄》全書，表現出他傾向於建構一個具有「思辨性」的龐大體系，亦從中充分體現其「演繹性」大於「經驗性」的「智性」特點。

上文提及，強調明察深思、重客觀性、經驗性，並強調讀書、積學、親歷、實踐的三蘇父子，乃體現出濃厚的「主智—求真」的傾向，《蘇氏易傳》有云：

「理」者道德之所以然，而「義」者所以然之說也。君子欲行道德，而不知其所以然之說，則役於其名而為之爾。夫苟役於其名而不安其實，則小大相害，前後相陵，而道德不和順矣。⁷⁶

《蘇氏易傳》把「義」視為「道德」的「所以然之說」，表示要想真切地洞悉道德之本體，必須有待於「義」的闡析，而「義」之獲得，正有待於知性的探究。這樣才能名實相副。如果「役於其名而不安其實」地安於表面

⁷⁵ 揚雄：《太玄·太玄圖》。

⁷⁶ 蘇軾主撰：《蘇氏易傳》卷9，頁392。

的理解，恐將陷於「知其然而不知其所以然」的隔靴搔癢之弊，這觀點展露了強調知性理解的「智性」特點。此外，三蘇對「認知主體」與「認知對象」之關係的看法，乃體現出一種容許存疑的、寬容的、開放的特點：

聖人之言，各有方也。苟為不達，執其一方，而輒以為常，則天下之惑者，不可以勝原矣。⁷⁷

《易》之文為卜筮而作，故時亦有所不可前定之說。⁷⁸

蘇軾對事物的觀察與判斷上，一貫地強調變通和彈性，特別反對「執其一方，輒以為常」的武斷作風，以避免陷於「惑」中而不自知，並對這個主張貫徹終身。觀其一生之行止，無論是對「變法派」或「反變法派」的態度、對王安石前後期不同的評價，撰作《易傳》時依然如此，反映了他重視客觀和經驗性的知識，採取富於彈性和轉圜空間的態度，去實踐其認知活動。蘇轍亦然，所謂「有所不可前定之說」，同樣對認知對象（指《周易》中的文辭）保持詮釋上的開放性和彈性，反對主觀和武斷，這作風同樣貫徹在其一生的撰述活動中。以下，通過三蘇易學的「象數觀」，進一步探討其「智性」的特點：

聖人非不欲正言也，以為有不可勝言者，惟「象」為能盡之。⁷⁹

「易有聖人之道四焉」，「以製器者尚其象」，故凡此皆象也。以義求之則不合，以象求之則獲。⁸⁰

《易》始於卦，而至於六十四，此其為書未離乎用「數」也。而世之人皆恥言《易》之「數」，或者言而不得其要，紛紜迂闊而不可解。此高論之士所以恥而不言歟？夫《易》本於卜筮，而聖人闢言於其間，以盡天下之人情，使其為「數」紛亂而不可考，則聖人豈肯以其有用之言，而託之無用之「數」哉？⁸¹

三蘇易學雖主張「以意為主」而被歸為易學中的「義理」派，但細讀《蘇氏易傳》及三蘇論《易》之文，可發現他們對「象數」其實抱著一股開放的「知性」態度去予以探究，豈但不反對，反而流露對《周易》象數有相當的興趣，多方肯定象數對《周易》一書的架構、意蘊上的闡釋功能。如

⁷⁷ 蘇軾：〈王弼引《論語》以解《易》其說當否〉，收於《蘇軾文集校注》卷7，頁687。

⁷⁸ 蘇轍：〈詩論〉，於《樂城應詔集》卷4，頁1613。

⁷⁹ 蘇軾主撰：《蘇氏易傳》卷7，頁340。

⁸⁰ 同上註，卷8，頁375。

⁸¹ 蘇轍：〈易論〉，收於《樂城應詔集》卷4，頁1609。

上文《蘇軾易傳》對「易象」的高度肯定，指出文辭所未能「勝言」的微妙之處，用「易象」求之則「獲」能「盡之」，充分肯定「易象」在《周易》的地位。蘇轍則表示對「易數」的肯定，認為《周易》一書「未離乎用數」，而「易數」的存在必有其「可考之理」，對「易數」抱持著開放的態度，給予充分的尊重。此外，《蘇氏易傳》中暢論「天地之數」與「五行生成數」的部分、⁸²闡析〈雜卦〉與〈序卦〉兩者之排序邏輯的「曰理二，曰數三」⁸³的部分，皆反映出對《周易》「象數」抱持著一股興致勃勃的闡釋理趣。在〈上皇帝書〉⁸⁴一文中，蘇軾甚至全面動用了漢代象數派易家孟喜的「卦氣說」、京房的「飛伏說」及《易傳》的「三才觀」等，去細緻地詮釋一個〈復〉卦，乃充分反映了他對「象數」探討的認知興致。除了傳統「象數」內容外，三蘇易學對宋代新興的「圖書之學」如河圖、洛書等，雖不深究其理，卻也同樣保持著開放的、知性的尊重態度：

「天垂象，見吉凶，聖人像之」。象之者，像其不言而以象告也。河圖、洛書，其詳不可得而聞矣，然著於《易》，見於《論語》，不可誣也，而今學者或疑焉。山川之出圖書，有時而然也……河圖、洛書，豈足怪哉？⁸⁵

以耳目之陋而不信万物之變，物之變無窮而耳目之見有限，以有限待無窮，則其為說也勞而世不服……河圖、洛書、稷、契之生，皆見於《詩》、《易》，不以為怪，其說蓋廣如也。後世復有聖人，無是固不可少之，而有是亦不足怪。⁸⁶

後世頗具爭議性的宋代「圖書之學」，廣義上亦可視之為《周易》的「象數」組成部分，對宋代三蘇而言，可算是他們時代的新興產物。然而，二蘇兄弟對河圖、洛書這些新興的「象數」產物，乃如傳統的象數內容般一視同仁，不但不排斥，反而處處從情理上、知性上予以開放的、有保留的肯定，並不以荒誕不經視之。文中所謂「豈足怪哉」、⁸⁷「亦不足怪」二語分別出

⁸² 蘇軾主撰：《蘇氏易傳》卷7，頁366。

⁸³ 同上註，卷9，頁401。

⁸⁴ 蘇軾：《蘇軾文集校注》卷37，頁3632。

⁸⁵ 蘇軾主撰：《蘇氏易傳》卷7，頁369。

⁸⁶ 蘇轍：《詩集傳·大雅·生民》，收於蘇軾主撰，曾棗莊、舒大綱主編：《三蘇全書》第2冊（北京：語文出版社，2001年），頁499-500。

⁸⁷ 蘇軾在其他文章中，也反覆指出：「舊說河出圖，洛出書。《河圖》為八卦，《洛書》為九疇，其傳也尚矣，學者或疑而不敢信。以予觀之，圖書之文，比粗有八卦、九疇之像數，以法伏羲與禹之知，如《春秋》之以麟作也，豈可謂無也哉？」見〈書傳·洪範〉，收於蘇軾主撰，曾棗莊、舒大綱主編：《三蘇全書》第1冊，卷10，頁76。

自二蘇兄弟之口，反映了他們雖不熱衷，但對新的認知對象，始終保持一貫的開放、彈性的認知態度；其對河圖、洛書雖不否定，但亦不敢百分之百予以肯定的觀點，正反映出一種容許「闕疑」的，訴諸「經驗性」的，實事求是的態度。

綜如以上闡析，可見在共同展現為「智性」、「知識型」的前提下，揚雄更傾向「思辨性」和「演繹性」，而三蘇則更傾於「經驗性」和「歸納性」，兩者似呈現相反的趨勢。從易學角度看，揚雄似乎把《太玄》視為一個不證自明的「公理體系」，一切的宇宙萬象，人事萬理，似乎都「先驗」地以「玄」為總源和圭臬，也都可從無所不包的「玄」中精確地、落實地推導出來；反之，三蘇的易論（以《蘇氏易傳》為主）似乎更重視經驗、親歷和歸納，心目中雖有一個「大全之道」，但這個「大全之道」在細節上，在諸要素的聯繫上，乃存在著較大的轉圜空間，詮釋上富於頗大的彈性，容許「闕疑」、容許「存而不論」等實事求是的「開放式處理」，不像《太玄》所表現地那麼絕對，那麼地無可商量。如果套句「敘事學」的用語，則揚雄似乎是在用一種「全知視角」來撰作《太玄》，三蘇對《易經》，則採用了「限制視角」進行詮解。

六、批判性與創造性：因循—革化之間

揚雄《太玄》與三蘇易學，在不同程度上既體現出對易學傳統的繼承性，同時又展露鮮明的批判性和創造性，具體表現為既有「因」，又有「革」。兩者都在因、革之間提出了自己的觀點，吸納了時代的新因素，回應了時代的新課題，為易學的發展作出了貢獻。具體而言，「因」體現為對傳統的繼承性（揚雄的擬《易》作經，三蘇的重視經典），「革」則體現為揚雄《太玄》與三蘇易學皆富於批判性和創造性，表現出鮮明的「創造己說，改革陳說」的高度自信。以下將通過闡析揚雄與三蘇的「易筮觀」和「易用觀」，著重分析兩者在批判性、創造性所體現出來的異同點。

關於揚雄《太玄》體現的批判性與創造性，金春峰、龐樸兩位先生，已分別從「擬經招議」⁸⁸和「一分為三」⁸⁹這兩點上有所點明，關於這部分，

⁸⁸ 金春峰：「揚雄敢於模仿《周易》作《太玄》，把《太玄》抬高為囊括宇宙人事之根本大道的著作，對讖緯和經學顯然是勇敢的挑戰。儒生譏《太玄》之作，犯『誅絕之罪』，說明造作《太玄》這一行為，具有思想解放的重大意義。」收於金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會出版社，1997年），頁463。

⁸⁹ 龐樸：「在漢代眾多思想家中，能夠不滿足於只從結構上談說三分，而試圖深入到世界本性上去理解並給以說明的，大概只有揚雄一人……以陰陽為體的《周易》是二分格局，而仿製品的《太玄》，卻營造三分天下……揚雄的『玄』說，確以摸到了這一由二分邁入三分的門檻。」收於龐樸：《一分為三論》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁101-102。

本文將緊扣揚雄本人的「因革論」，結合其「易筮觀」的特點及《太玄》吸納時代新內容的這兩部分加以闡析：

夫道有因有循，有革有化。因而循之，與道神之。革而化之，與時宜之。故因而能革，天道乃得；革而能因，天道乃馴。夫物不因不生，不革不成。故知因而不知革，物失其則；知革而不知因，物失其均。⁹⁰

或問：「道有因無因乎？」曰：「可則因，否則革。」⁹¹

或曰：「經可損益與？」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。」⁹²

「革」之匪時，物失其基；「因」之匪理，物喪其紀。⁹³

無論是《太玄》或《法言》，揚雄對「因循」、「革化」的相關討論都不少，反映出他對「因循」、「革化」及兩者之間的關係，有過深入的思考，並身體力行地體現在以《太玄》為典型的著作中。首先，揚雄主張「因循」、「革化」兩者宜並重而不可偏廢，表示「不因則不生，不革則不成」，「因而不革」將違反事物之法則（「失其則」），「革而不因」將導致事物失去常態（「失其均」）。其次，揚雄認為「因」、「革」端視乎可、否而定，須按個人判斷來決定，即使面對流傳已久的經典，也可以依據詮釋或時代的需求，重新加以審視，裁之以「因、革」之道，展露出不盲從、不武斷的意味。其三，「因循」或「革化」都不應該是任意妄為的，因有因的「理」，革有革之「時」，只有配合了理順、時宜之契機，才算正確掌握了「因、革」之道。由此可見，揚雄不但對「革化」持高度的肯定態度，同時也從整體上對「因革之道」有過全面而深刻的思考。以下從《太玄》的「易筮觀」著眼，探討他體現於易學的「因、革」之道：

三十有六而筮視焉。天以三分，終於六成，故十有八策。天不施地不成，因而倍之，地則虛三以扮天十八也。別一以挂于左手之小指，中分其餘，以三搜之，并餘於芳。一芳之後而數，其餘七為一，八為二，九為三。六筮而策道窮也……極一為二，極二為

⁹⁰ 揚雄：《太玄·太玄瑩》。

⁹¹ 揚雄：《法言·問道》。

⁹² 揚雄：《法言·問神》。

⁹³ 揚雄：《太玄·太玄瑩》。

三，極三為推，推三為羸贊；贊羸入表，表羸入家。家羸入部，部羸入州，州羸入方，方羸則玄。⁹⁴

休則逢陽，星時數辭從；咎則逢陰，星時數辭違……一從二從三從，是謂大休。一從二從三違，始中休，終咎。一從二違三違，始休，中終咎。一違二從三從，始咎，中終休。一違二違三從，始中咎，終休。一違二違三違，是謂大咎。占有四：或星，或時，或數，或辭。旦則用經，夕則用緯。觀始中，決從終。⁹⁵

揚雄既仿《易》作《太玄》，則其亦如傳統的觀點，視「占筮」為易道之組成部分，加以詳加論列，這是他易學中「因循」的表現；然而，《太玄》對「占筮」的重視比前人更進一步，乃將「占筮」所佔的比重及其價值，提得非常高。他不但總體上以「占筮」的結構及其功能，用作貫串全書的主軸之一，同時也在「揲法」、「占法」兩方面進行了重大的改革，充分體現其勇於「異於前人」的批判性和別出心裁的創造性。揲法方面，他從 3 分法出發，把參與揲算的策數，從《易傳·大衍》章的「其用四十有九」之數，改定為用 33 策，並提出「地則虛三以扮天」等新解，以契合於《太玄》天、地、人三分的新結構，還提出一套新的揲筮程序（別一、中分、三搜、並餘等等），其看似仿效大衍揲法的表象背後，其實都做了程度不小的改造。此外，此揲法設計的背後，乃力求契合於《太玄》方、州、部、家，三三遞進的總體程序。至於「占法」，則更是以 3 分為核心，參合了陰陽、晝夜、經緯、星相、表數、贊辭、始中終的三分位置規定等全方位因素，共同作為占斷的依據，尤其是以「數」作規定的「三表」之占斷方式，⁹⁶乃與《左傳》、《國語》所載的傳統占法，大異其趣，可說是一套全新的占法系統。舉凡「吉凶」、「休咎」之占斷結果，不在於「卦爻辭」而端視「星、時、數、辭」之從、違而定，基本上是以「數」和「占筮時間」為關鍵，乃與傳統以「卦爻」為主的占斷法，差別極大。以上《太玄》對占筮的高度重視，及其對揲法、占法的大幅度改進，可謂別出心裁，表現出因中有革而「革大於因」的特點，突破了傳統上揲法、占法以「卦」和「卦爻辭」為主的情形，展露出淋漓的批判性和創新性。⁹⁷

⁹⁴ 揚雄：《太玄·太玄數》。

⁹⁵ 同上註。

⁹⁶ 案《太玄》占法，把每首九贊分作三部分（三表），以作為占斷時的依據，乃規定旦筮用 1、5、7（經）為一表，夕筮用 3、4、8 為一表（緯），日中、夜中筮用 2、6、9 為一表（2 經 1 緯）。詳見《太玄·太玄數》。

⁹⁷ 劉保貞先生曾撰問表示，《太玄》筮法「是揚雄故弄玄虛而耍的小把戲」（〈論《太玄》對《周易》的模仿與改造〉，《周易研究》第 47 期（2011 年），頁 54。），本文認為，儘管《太

誠如王鐵先生所指出的：「漢代知識分子的學術活動是多方面的……其他部門如諸子、數術、方技等，也是當時學術活動的主要領域。它們都有著緊密的相互聯繫。就宇宙觀的問題來說，漢代佔統治地位的宇宙觀是陰陽五行思想，它在漢代仍處於發展的階段。天文、曆法學是陰陽五行思想的主要來源，漢代天文，曆法方面的進展持續鞏固著這一思想的地位，並豐富著它的內容。」⁹⁸揚雄身處漢代這個先秦學術的大豐收、大總結時代，舉凡各個重要的學術領域，如數學、醫學、天文、曆法等等，都通過先秦以來長久的發展、積累，而沉澱於漢代。作為一個主於「智性」的知識型學者，身處這麼一個激動人心的時代，揚雄對漢代各種嶄新的學術新內容，必然深感興趣，並視之為「天人之道」的重要組成部分，而廣泛吸納於《太玄》中。此外，本文第一部分曾提及，揚雄並不視內容之龐博為「雜」，反而提出「多聞見而識乎至道者，至識也」⁹⁹的見解，認為既要建構一個「其上也縣天，下也淪淵」¹⁰⁰的一個囊括天、地、人的煌煌大道，則其必然涵容著一切與天、地、人相關的內容，所謂「織也入歲，廣也包畛」¹⁰¹，這正是揚雄勇於吸納時代新內容、新學說而融貫於《太玄》一書的原因。試觀《太玄》書中，舉凡漢代新興的天文（如「混天說」）、曆法（如「太初曆」、「三統曆」）、孟喜「卦氣說」、《呂氏春秋·十二紀》、《淮南子·時則訓》的新體系（一年四季十二月二十四節氣七十二候與各種物象的相配）、五音十二律、五行生成說、嚴遵《老子指歸》的本體論思想……等，都被揚雄有機地、系統地加以涵容、吸納到《太玄》裡頭，體現為「陰質北斗，日月畛營，陰陽沈交，四時潛處，五行伏行。六合既混，七宿軫轉，駟幽推歷，六甲內馴。九九實有，律呂孔幽，歷數匿紀，圖象玄形」的龐大體系。從另一個角度看來，揚雄之於傳統易學的批判性和創造性，也正體現為他勇於廣泛地吸納各種新興的時代內容或元素，融入到他的《太玄》體系中。至於北宋三蘇易學的「因革」之道，則首先源自蘇洵闡析《周易》的獨特眼光：

先君晚歲讀《易》，玩其爻象，得其剛柔、遠近、喜怒、逆順之情，以觀其辭，皆迎刃而解。¹⁰²

玄》筮法在操作程序上存在一定的矛盾或缺陷，但揚雄本身對它是極為重視、極為認真地加以建構出來的，並非「故弄玄虛而耍的小把戲」。

⁹⁸ 王鐵：《漢代學術史》（北京：華東師範大學出版社，1995年），頁18。

⁹⁹ 揚雄：《法言·寡見》。

¹⁰⁰ 揚雄：《太玄·太玄摘》。

¹⁰¹ 同上註。

¹⁰² 蘇轍：〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，收於《樂城後集》卷22，頁1422。

據蘇轍的記載，蘇洵的解《易》傾向，乃著重從人情之「機權」角度出發，把 384 爻「擬人化」為基於親疏、遠近、順逆、利害關係，而相暱相攻的動態關係，並視之為詮解《周易》的關鍵之處，用之貫串全《易》而「皆迎刃而解」。這種觀《易》的視角，可謂出於蘇洵一己之心得體會，前所未有，除了體現縱橫家、兵家的意味，也展露了蘇洵讀《易》的批判性（傳統上基本唯儒家固有的價值是從，排斥縱橫家的「機權」、「用術」等靈活手法的成見）和創造性（引入「機權」、「權謀」等要素以解《易》）。蘇洵推崇《易經》，視著《易傳》一事為平生最重要、最得意的著述活動，這一點展現了他「因循」的一面，但其別具隻眼，異於傳統的詮《易》觀點，則體現了較大的創新性，甚至引來以正統自許的朱熹，對《蘇軾易傳》表達了強烈不滿。¹⁰³蘇洵歿後，二蘇兄弟接續其父未竟的《易傳》之作，對《周易》的許多見解，同樣繼承了蘇洵上述的觀點。然而，二蘇兄弟說《易》雖「因」於蘇洵而吸納了縱橫家、兵家的「機權」或「相暱相攻」之說，但兄弟二人在後續的解《易》歷程中，同樣進一步實踐了自身的「革化」工作，體現為吸納「道」、「佛」的思想成份以說《易》，這在蘇洵的易論中是沒有或不明顯的。這一點，可視為二蘇兄弟繼蘇洵之後，在易學上進一步的「革化」表現，其批判性（超越了蘇洵目光未及「老」、「佛」思想的局限）與創造性（融貫易道與道佛思想，乃視老、佛思想為「大全之道」——易道所固有的思想成份）。此外，通過三蘇易學的「易筮觀」，也可反映出他們易學上的「因」、「革」態度：

夫卜筮者……聖人懼無以自神其心，而交於冥莫恍惚之間也，故擇時日，登龜取著而廟藏焉。聖人之視著龜也，若或依之以自神其心，而非著龜之能靈也。¹⁰⁴

《易》者，卜筮之書也。挾策布卦，以分陰陽而明吉凶，此日者之事，而非聖人之道。¹⁰⁵

《易》者，聖人所以盡人情之變，而非所以求神於卜筮也。自孔子沒，學者惑乎異端之說，而左丘明之論尤為可怪，使夫伏羲、文王、孔子之所盡心焉者，流而入於卜筮之事，甚可憫也。¹⁰⁶

¹⁰³ 朱熹表示：「老蘇說《易》，專得於『愛惡相攻而吉凶生』以下三句。他把這六爻似那累世相讎相殺底人相似，看這一爻攻那一爻，這一畫克那一畫，全不盡人情……東坡《易》說六個物事，若相咬然，此恐是老蘇意。」黎靖德編、王星賢點校：《朱子語類》卷 67（中華書局，1986 年）。

¹⁰⁴ 蘇洵：〈太玄論〉（下）。

¹⁰⁵ 蘇轍：〈易論〉，頁 1609。

¹⁰⁶ 蘇軾：〈三傳義·問供養三德為善〉，收於《蘇軾文集校注》卷 6，頁 604。

《易》本卜筮之書，最初就是用於占筮以預測吉凶，從先秦《左傳》、《國語》所載凡 22 則的占筮之例，可知古人確實主要將《周易》用於占筮。三蘇易學雖有取於「易象」和「易數」，但三人都一致視「占筮」之道為易學之小技末節，不足深究，此觀點發端於蘇洵，繼承並重申於二蘇兄弟。蘇洵從其〈易論〉中「聖人巧設機權」的觀點出發，表示「占筮」之事，實屬無稽，不過是聖人巧設以「自神其心」的手段，是為了替《易經》敷上一層高深莫測的光環，以令一般人「尊之而不廢」而已，究其實乃不足為道。蘇轍認為「挾策布卦」乃屬於「日者之事」而非「聖人之道」，蘇軾主張《易》的重點在「盡人情之變」而非「求神於卜筮」，表示易道「流入於卜筮之事」為「甚可憫」，可見三蘇父子都一致視「占筮」為易道的細微末節，不足深論。三蘇「視占筮為末技」的觀點，乃與傳統上視占筮為聖人四道之一的觀點相違，乃展露出鮮明的批判性；此外，三蘇提出「以意為主」，以象數為輔，占筮為末的這種簡明扼要，刪汰枝節，直抵核心的詮《易》策略，也展現出三蘇易學獨具一格的創造性。

最後，本文將通過探討揚雄與三蘇的「易用觀」，以反映各自與傳統易學之間的「因、革」關係。上文已多出揭示了揚雄《太玄》特重天道，象數繁蹟的特點，十分鮮明地體現出迥異於傳統易學的各種特質。然而，如果把目光轉向揚雄的「易用觀」，則似乎展現出一種傾向於傳統的、保守的觀點：

或曰：「《玄》何為？」曰：「為仁義。」¹⁰⁷

通天、地、人曰儒，通天、地而不通人曰伎。¹⁰⁸

君子之言，幽必有驗乎明；遠必有驗乎近，大必有驗乎小，微必有驗乎著，無驗而言之謂妄。君子妄乎？不妄。¹⁰⁹

太陽乘陰，萬物該兼。周流九虛，而禍福絳羅。¹¹⁰

揚雄在回應他人有關撰作《太玄》的宗旨時，乃直截了當地回答：「為仁義」，又強調儒者不能僅止於通「天地」而不通「人」，否則不配為儒者而淪為「伎」，則其貫通天、地、人的《太玄》之道，也是以「人」或「人道」為歸宿，並以人道中的價值向度——「仁義」為終極關懷，體現出與傳統儒家以「人道」為歸宿，以「仁義」為最高價值追求的特點相一致，顯示其

¹⁰⁷ 揚雄：《法言·問神》。

¹⁰⁸ 揚雄：《法言·君子》。

¹⁰⁹ 揚雄：《法言·問神》。

¹¹⁰ 揚雄：《太玄·太玄瑩》。

撰作《太玄》的宗旨，很明確也是為了昭明「仁義」之道，為「人道」服務。由此，揚雄的「易用觀」乃展露出「因」大於「革」的特點。至於三蘇的「易用觀」，似乎也著重在「人道」之用，並切實結合所處時代的特殊境況，將時代因素融入其對《周易》的詮解中，以發揮啟發世人、參考備用的功能。三蘇的一生，可說與北宋一朝的興衰、嬗變相終始，貫串他們一生的主要大事，便是席捲全國，歷時長遠的「變法」與「反變法」的政治糾葛。以下，本文乃擇取《蘇氏易傳》中，與時代大勢或變法相關的〈革〉、〈隨〉兩卦，分析《蘇氏易傳》對此二卦的詮解，並從中窺見其「易用觀」的特點。

首先是闡發「變革之道」的〈革〉卦。綜合觀察《蘇氏易傳》對全卦六爻的具體詮釋，顯示了下卦初九、九三兩陽爻「德不足」而共「革」六二陰爻。在這情勢下，六二理應不受其「革」，故以「征」（逃離、避開）為吉。上卦九四、九五兩陽爻，則同以「大人之德」而「革」上六陰爻，在這情勢下，上六理應順受其「革」，故以「征」為凶。這觀點，乃強調了「變革者」自身所具之「德」的重要性，表達了對「變革者」本身高素質的要求。¹¹¹北宋一朝的「變法」大事及其變法之道，正是屬於「革」卦所探討的範圍，《蘇氏易傳》對〈革〉卦的上述詮釋，正有契於三蘇對變法的觀感（對王安石變法內容及方法的不滿），反映了他們對變法一事的主張（強調變法時機的重要，反對劇變，主張漸變，認為政治良否的關鍵在「人」，「法」只是輔助因素），從而體現了當代現實中「致用」的指導意義。

其次是闡發「隨從之道」的〈隨〉卦，注文乃從九五這「被隨從者」的角度，看待它與六二的感應，這與注文先前強調六二「隨從者」的「正」、「信」之德正相對，此處乃強調九五作為「被隨從者」的「不疑而信」的寬宏之德，反映出《蘇氏易傳》不但著眼於「追隨者」的貞信之德，也著重「被追隨者」的寬宏之德，兼顧了對「隨」與「被隨」兩方的並重和要求，乃契合於現實中「隨」、「從」雙方的實情，深刻體現了「致用」方面的現實指導意義。¹¹²北宋變法大潮中的要角是王安石，而蘇洵和早期的蘇軾，對王氏其人多有不滿，蘇軾尤其反對王安石強制天下「隨同」其見、附和其道的作風，乃對王氏政治上、學術上的「專制」作風，深表不滿。因此，本卦詮解「隨同之道」的觀點，正是「有的放矢」，乃結合時代的現實，賦予啟發或警戒的作用。除此之外，《蘇氏易傳》對其他「人事雜卦」如〈中孚〉卦、〈蠱〉卦等的詮釋，亦無不緊扣當代的政治、社會、世情等現實境況，有感而發諸注文之中，乃一致體現三蘇易學的「易用觀」，乃與

¹¹¹ 詳見蘇軾主撰：《蘇氏易傳》卷5，頁296-297。

¹¹² 同上註，卷2，頁197-199。

《太玄》一樣傾向於「人道之用」，且展露出剖析入微，內涵厚實，聯繫現實，富於指導意義的重要特點。

七、小結

本文釐清了三蘇對揚雄及其《太玄》的「負面評價」之實質，也從三大方面切入，比較了揚雄《太玄》與三蘇易學在「易道觀」、「象數觀」、「易筮觀」和「易用觀」上的異同點，以下稍作總結。首先，揚雄《太玄》與三蘇易學之間，無論就「開放性與兼容性」、「智性」或「批判性與創造性」的面向，都展現出程度較大的一致性，包括（一）「易道觀」上皆兼容並蓄、涵容各家的開放性與兼容性；（二）吸納、涵容了比重甚大的道家成份；（三）同為「知識型」學人而體現出「主智」的特點；（四）對傳統易學同樣保持「有因有革」的態度，且「革化」都大於「因循」；（五）同樣以「人道」為歸宿的「易用觀」。以上五個主要方面，反映出雙方體現出較高的一致性或同質性，換句話說，揚雄和三蘇在上述這些面向的表現，可謂「志同而道合」。

至於雙方易學的差異性，則主要在於（一）易道觀中所涵容的思想成份不同，除道家之外，《太玄》主要吸納「陰陽家」、「雜家」的成份，而三蘇則涵容了「縱橫家」、「兵家」和「佛家」的成份；（二）就「道家」成份而言，揚雄主要吸納《老子》思想而不及《莊子》，蘇氏則包含《莊子》甚至郭象的「獨化論」思想；（三）在「主智」的共同點之下，揚雄易學體現出「思辨性」、「演繹性」的特點，而三蘇則傾於「經驗性」、「歸納性」的特點，雙方在「認知」或「知性」層面上，展現出恰好相反的特質。（四）揚雄對「象數」和「占筮」表現出近乎偏執的狂熱，而三蘇雖尊重一切固有或新興的象數內容，卻始終抱持「象數為輔」的態度，且視「占筮」為小技末節，不足深究。

綜由上述小結，本文認為，三蘇對揚雄的「負面評價」，關鍵乃在於以上兩者差異性的第（三）和第（四）點。就第（三）點而言，三蘇對揚雄最大的不滿，除了其文字表現手法上的晦澀與生僻外，主要在於不滿揚雄展露出來的「思辨性」、「演繹性」特點，以及這兩個特點所散發出來的某種近乎「先驗」的味道，似乎自信滿滿，毫無商量，給人一種武斷有餘，徵驗不足的印象，大有悖於三蘇重視「經驗性」、傾向「歸納性」、富於「彈性」和「靈活性」的認知模式，由此促成了雙方的矛盾。至於第四點，則體現為治《易》強調「以意為主」，掌握大體的三蘇，針對揚雄那種致力於「象數」，狂熱於「占筮」的作風之不滿，認為揚雄慣於糾纏細節而不識「易道之大體」。本文認為，以上兩點，正是揚雄與三蘇最大的差異所在，也正

是三蘇批評揚雄背後的關鍵的隱形因素。除此之外，則揚雄《太玄》與三蘇易學體現出來的一致性，總體上遠大於彼此的差異性，基本上可說是「大同而小異，殊途而同歸」。

最後，本文認為無論是揚雄的《太玄》或三蘇易學（以《蘇氏易傳》為主），都屬於易學上富於獨特性的著作，其對易學觀、易學架構等重要內涵的發展，都有重要的啟發或貢獻。然而基於種種原因，這兩部易學著作在歷史上受到的重視和關注，甚為不足，兩者所潛藏的重要價值，及其在易學史上的定位與價值，仍有待更充分的研究和評價。譬如，至今所見重要的易學史相關著作，如朱伯崑先生的《易學哲學史》完全未論及《太玄》和《蘇氏易傳》、高懷民先生的《兩漢易學史》未提《太玄》、《宋元明易學史》未提《蘇氏易傳》，王鐵先生的《宋代易學》未提《蘇氏易傳》、廖明春先生等的《周易研究史》在「漢代黃老派易學」的部分稍及《太玄》，卻完全不提《蘇氏易傳》……以上情況，令本人頗感驚訝。此外，《四庫全書總目》把《太玄》歸入「子部·術數類」而不視之為易學著作，把《蘇氏易傳》（即《東坡易傳》）歸為「義理」派，則本文亦認為，《太玄》本質上應視為揚雄的易學著作，雖可用於占斷吉凶，但其內涵絕不僅止於「術數」而已；三蘇易學之歸於「義理」大類之下，實蘊含著比「義理派」這個表面歸類更深遠的含義，很值得作出進一步的探討或評價。此外，考慮到漢代蜀學以揚雄為重鎮，宋代蜀學以三蘇為核心，彼此皆為「蜀人」，又在易學上體現出上述「大同而小異，殊途而同歸」的特點，所謂「易學在蜀，蜀學在易」，則兩者之間的關係，似可進一步從「蜀學」的總體角度，展開更進一步的深入探討。

徵引文獻

專著

- 〔漢〕班固著，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 〔漢〕揚雄著，〔宋〕司馬光集注：《太玄集注》，中華書局，1998年。
- 〔漢〕揚雄著，〔清〕汪榮寶義疏：《法言義疏》，中華書局，1987年。
- 〔漢〕揚雄著，張震澤校注：《揚雄集校注》，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 〔漢〕揚雄著，鄭萬耕校釋：《太玄校釋》，北京：北京師範大學出版社，1989年。
- 〔宋〕蘇洵著，金成禮箋注：《嘉祐集箋注》，上海：上海古籍出版社，2004年。

- [宋]蘇軾著，張志烈、馬德富、周裕鍙主編：《蘇軾全集校注》全 20 冊，河北：河北人民出版社，2010 年。
- [宋]蘇軾撰：《蘇氏易傳》，收入曾棗莊、舒大綱主編：《三蘇全書》第 1 冊，北京：語文出版社，2001 年。
- [宋]蘇軾著：《東坡書傳》，收入曾棗莊、舒大綱主編：《三蘇全書》第 1、2 冊，北京：語文出版社，2001 年。
- [宋]蘇轍著：《詩集傳》，收入曾棗莊、舒大綱主編：《三蘇全書》第 2 冊，北京：語文出版社，2001 年。
- ：《古史》，收入曾棗莊、舒大綱主編：《三蘇全書》第 3、4 冊，北京：語文出版社，2001 年。
- [宋]蘇轍著，陳宏天、高秀芳點校：《蘇轍集》全 4 冊，中華書局，1990 年。
- [宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》卷 67，中華書局，1986 年。
- [元]脫脫等：《宋史》，中華書局，1977 年。
- 王鐵：《漢代學術史》，上海：華東師範大學出版社，1995 年。
- ：《宋代易學》，上海：上海古籍出版社，2005 年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》，崑崙出版社，2005 年。
- 周立升：《兩漢易學與道家思想》，上海：上海文化出版社，2001 年。
- 金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，1997 年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》卷 2，臺北：學生書局，1993 年。
- 高懷民：《兩漢易學史》，臺北：中國學術著作獎助委員會，1970 年。
- 張耀龍：《三蘇文論與易學關係研究》，南京：南京大學博士論文，2015 年。
- 廖名春、康學偉、梁韋弦：《周易研究史》，長沙：湖南出版社，1991 年。
- 劉尚榮編：《蘇軾資料彙編》，中華書局，2004 年。
- 龐樸：《一分為三論》，上海：上海古籍出版社，2003 年。

期刊論文

- 劉保貞：〈論《太玄》對《周易》的模仿與改造〉，《周易研究》第 47 期，2001 年。