

疑古的當代性理解：

論錢穆的《易》學觀

陳 睿 宏^{*}

摘 要

錢穆（1895-1990）畢生以復興中華文化為職志，關心儒家學說思想與諸子的發展，有關先秦的學術史觀，與同時期「古史辨」之學風主張，形成共鳴與交會，面對疑古與辨古的風潮，注入重要的學術影響力。糾核稽考，敷陳實徵，期能正古矯謬，立學史之架樑，認為孔子（551-479BC）未立「六經」，孔子與《易》無涉，《易傳》為繼「莊老」之後的儒道合流之作。提出諸多與傳統的普遍認識有極大殊異者，並標誌為此一時期，於《易》學觀方面的重要代表。本文主要從錢穆之鉅著中，針對與《易》說相關的文獻進行鉤沉，主要從《易》學的學術史觀中的經傳問題，以及《易》學之重要思想視域，作具體之爬梳，闡明錢穆之重要《易》學觀。

關鍵詞：錢穆、《周易》、《十翼》、《易傳》、古史辨

^{*} 作者現為國立政治大學中國文學系特聘教授。

Qian Mu's Perspective on *Yixue*

Rui-hong Chen^{*}

Abstract

Qian Mu, or Ch'ien Mu(1895-1990), sees the revival of traditional Chinese culture as his lifelong calling. He has a deep understanding of the development of Confucianism and ideas proposed by other ancient philosophers. His views on the academic history in the pre-Qin period have resonated with the trend of *Gushibian* 古史辨, "the evaluations of ancient historiography," instilling great academic influence into *Yigu* 疑古 and *Biangu* 辨古, the debate of the authenticity of old history books and their content. Qian often offers a fresh perspective, drastically different from his contemporaries'. For example, in his opinion, Confucius (551-479BC) neither authored the Six Classics nor had any involvement in *Yi* 《易》. Qian's unique perspective makes him an important figure in *Yixue* 易學 in his time. The present study aims to comb through Qian's *Yi*-related works and explore and explain his viewpoints on *Yi*, with the focus on *Jing* 經 and *Zhuang* 傳 in *Yi* history and on the key aspects of *Yi* thoughts.

Keywords: Qian Mu or Ch'ien Mu, *Zhouyi*, *Shiyi*, *Yizhuan*, *Gushibian*

^{*} Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Chengchi University

疑古的當代性理解：

論錢穆的《易》學觀

陳 睿 宏

一、前言

錢穆（1895-1990）畢生以復興中華文化為職志，關心儒學思想與諸子的發展，有關先秦的學術史觀，與同時期「古史辨」學者的學風與主張，有諸多的共鳴與合會者，面對疑古與辨古的風潮，注入重要的學術影響力，¹營造關注的議題與共同傾向，展示出相近的認識與理解。

¹ 顧頡剛（1893-1980）先生特別強調站在古史考辨的疑辨信徵之立場，確定疑古有信的標準，對古代學術進行史論式的疑古與批評，自述「疑古並不能自作一派」，無意於自立門戶，而是有志於對古代學術「清理出一個是非的標準」，不以學派自居，展現新的思維與判斷之精神，重新審視傳統理解的古代學術，形成一時之風尚；將有關的文章收錄成《古史辨》一著，姑且以「古史辨」學者稱之。見顧頡剛：《我與古史辨》（上海：上海文藝出版社，2001年），頁216。顧頡剛邀請學者審視與考辨古籍與學術思想，學術論題與方法大體趨近，誠如彭明輝指出，參與論辨的學者，「不論贊成或反對，所使用的材料與方法，都顯示他們是在同一範疇進行討論」；因為面對同一範疇的論辨考索，所以能夠快速營造風潮，也易形成共鳴。見彭明輝：《疑古思想與現代中國史學的發展》（臺北：臺灣商務印書館，1991年），頁95。

對於傳統文化、學術與思想之推動，圍繞在以孔子（551-479BC）為中心的方面，為其成就的重要範疇。有關孔子與「六經」的關係，誠如《先秦諸子繫年》的簡潔概括，「孔子以前，無所謂六經也。孔子之門，既無六經之學，諸弟子亦無分經相傳之事」。²孔子乃至孔門弟子之授受，無「六經」之學，亦無分經傳衍之事。錢穆特就《史記》所記孔子之著述，進行修正與批判；認為孔子只有作《春秋》，至於「刪《詩》、《書》」與「贊《周易》」，則「實在並無這回事」。³至於「禮、樂」，則非典籍，孔子參與多寡則不明。以「六經」稱，至荀子（約316-237BC）之時，仍未定名，「決非荀子時語」，荀子「未知孔門有傳《六經》事」。⁴既無「六經」之實，則孔子不必以「六經」作為授業之經典，「六經」中之《易經》，也與孔子不必相關。錢穆措意於《易》不為孔子所重視，亦無學《易》之實，《十翼》為秦漢之作，尤非孔子所著；且七十弟子，乃至四科十哲諸賢，皆不傳《易》，孟、荀亦不傳，至若商瞿（522BC-?）傳《易》，僅是漢儒之說。⁵因此，「《易》與孔子無涉」，「《十翼》不出孔子」。⁶

錢穆論著宏富，卻無針對《周易》進行全面述義之專著，對於《周易》經傳的關注，主要著重於成書流行的學術史觀，以及從其理解孔子與《易》之關係所確立的觀點，對《周易》經傳的重要思想，作簡要概括的說明。《易》學之主張，見於與《易》相涉的諸篇

² 錢穆：《先秦諸子繫年》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第5冊（臺北：聯經，1994年），頁96。孔子與「六經」的關係，其有關的論著中，每每見說，如《論語要略》中的〈孔子傳〉、《國學概論》、《先秦諸子繫年》中的〈孔子生平考〉與〈孔門傳經辨〉、《論語新解》、《經學大要》等論著，皆有詳述。

³ 參見錢穆：《經學大要·第二講》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（丙編）·講堂遺錄》第52冊（臺北：聯經，1998年），頁275。

⁴ 錢穆：《經學大要·第二講》，頁276-278。

⁵ 錢穆：《經學大要·第二講》，頁280-282。

⁶ 錢穆：《國學概論·孔子與六經》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第1冊（臺北：聯經，1994年），頁7。

短文。1928年應蘇州青年會學術演講會之請，發表〈易經研究〉，⁷勾勒出其《易》學史觀的基本方向。其後並將其中部分內容作〈論《十翼》非孔子作〉一文，收錄於《古史辨》中。⁸1931年分別出版的《國學概論》與《先秦諸子繫年》中，又論及孔子與《易》學的關係。1951年完成、1977年修訂的《中國思想史》，探討〈《易傳》與《中庸》〉之議題，以《易傳》與《中庸》皆不知出於何人之手，為受到道家影響、具儒家性格的秦漢之作。有關道家的承傳流行的問題，錢穆始終堅定認為莊周（約369-286BC）早於老聃（約571-471BC），⁹不論《先秦諸子繫年》、《莊老通辨》與諸單篇文章中，皆有自己考定的見解。將傳統上代表儒家的《易傳》與《中庸》，視為《莊子》、《老子》之後帶有強烈的道家色彩的論著；每將二者同定名的「莊老」連言，如〈《中庸》與易簡〉、〈《易傳》與《中庸》〉之述義，¹⁰又如《莊老通辨》中〈莊老與易庸〉，¹¹不斷陳述彼此思想的承襲之密切關係。從思想內涵的角度關注，認為《易傳》是儒、道會通的論著，將孔孟的仁義思想，會通於莊老的自然之道。¹²其他包括《孔子傳》與相關學術考辨著作，亦屢屢論及此一貫之主張。

⁷ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第18冊（臺北：聯經，1994年），頁247-269。

⁸ 錢穆：〈論《十翼》非孔子作〉，收於顧頡剛等編：《古史辨》第3冊（臺北：藍燈文化，1993年），頁89-94。

⁹ 錢穆確立《莊子》內七篇為莊周本人所著，而《老子》為老聃所著，則晚於莊周。本文中二家生卒年為當代普遍之主張，非錢穆所考之年代。錢穆以莊周與孟子相近，老子非有其人，而老聃作《老子》，則在莊周之後。

¹⁰ 〈《中庸》與易簡〉一文，1983年發表於《故宮季刊》第17卷4期，見錢穆：〈《中庸》與易簡〉，收於錢穆：《錢賓四先生全集（丙編）·晚學盲言·上篇》第48冊（臺北：聯經，1998年），頁199-214；錢穆：〈《易傳》與《中庸》〉，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）·中國思想史》第24冊（臺北：聯經，1994年），頁81-100。

¹¹ 錢穆：《莊老通辨·莊老與易庸》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第7冊（臺北：聯經，1994年），卷中之下，頁417-430。

¹² 錢穆：〈《易傳》與《中庸》〉，頁82-83。

在孔子與《易》的關係，以及《易傳》的形成與思想傾向，錢穆糾核稽考，敷陳實徵，期能正古矯謬，立學史之架樑，提出諸多與傳統的普遍認識有極大殊異者，並標誌為「古史辨」學風中，於《易》學觀方面的重要代表。

過去研究錢穆之學術思想，有關成果龐博宏富，惟直接關注其《易》學者相對較少，重要者如廖名春概說其所認知的孔子與《周易》之關係；¹³賴貴三則就錢穆論及與《易》相涉的著作，進行簡述介紹。¹⁴從學術史視域進行關注者，如林慶彰、范麗梅、陳勇等有關係研究成果，從經史方面之認識，提出錢穆學術的諸多觀點。¹⁵有關成果之重要理解，可作為本研究參考。本文主要從錢穆之鉅著中，針對與《易》說相關的文獻進行鉤沉，主要從《易》學的學術史觀中的經傳問題，以及《易》學之重要思想視域，凸顯其中可能的《易》學特色與限制，作具體之爬梳，闡明錢穆之重要《易》學觀。

二、《易經》作者與內容性質

錢穆指出歷來認為《易》之成書，普遍稱說伏羲畫八卦，文王作卦辭，周公作爻辭，孔子作《十翼》，然實非如此，「《易經》決不

¹³ 廖名春：〈錢穆孔子與《周易》關係說考辨〉，《河北學刊》第24卷第2期（2004年3月），頁88-93。

¹⁴ 賴貴三〈錢穆〉一文，詳列錢穆《易》學相涉之論著，並作簡要之說明，見賴貴三：〈錢穆〉，收於賴貴三：《臺灣易學人物志》（臺北：里仁書局，2013年），頁39-92。

¹⁵ 林慶彰直指錢穆以《十翼》非孔子所作，考論有關之理由；范麗梅認為錢穆以經學、史學、子學是主次立體結構關係，可以彌補對經學的片面性之狹隘認知；陳勇以錢穆與顧頡剛同為「古史辨」的學者，分析二家古史理論之異同。參見林慶彰：〈錢穆先生的經學〉，《漢學研究集刊》第1期（2005年12月），頁1-12；范麗梅：〈經史子脈絡下的「經學」發展省思——重讀胡適與錢穆的一個觀點〉，《中國文哲研究通訊》第29卷第4期（2019年12月），頁133-163；陳勇：〈錢穆、顧頡剛古史理論異同論〉，《錢穆先生紀念館刊》第4期（1996年9月），頁105-113。

是一時代一個人的作品，而是經過各時代許多人的集合品」。¹⁶此一《易經》成書之史觀，採「三期」之說，並從內容與性質上提出個人之看法。

（一）成書「三期」說

《易經》之完成，錢穆主張從「三期」進行討論，第一期為六十四卦的形成，第二期為卦爻辭，第三期則為「《易經》裏的《十翼》」。¹⁷在這裡，錢穆似乎混同《易經》與《易傳》，將《十翼》視為《易經》的一部分，只不過完成的時期與作者不同。從學術文本定名確認的嚴謹度而言，《易經》本為一獨立的原始卜筮之書，不應與《易傳》相合，也就是兩者本當予以明確相分，甚至在以傳解經的過程中，亦應考量引傳述義的合宜性。錢穆似有某種程度的呼應傳統的「三聖」或「四聖」之說，用「三期」立說，主要在第三期的《十翼》方面，非孔子所作，為大致在入漢以後加入者。將經傳混同合稱《易經》，錢穆並非不知經與傳之別異，而是從學術文化的價值上進行認同，肯定《十翼》的思想性意義，卻於同歸於《易經》的名稱上，似過於便宜之言。¹⁸然同，名稱混同，而同於「古史辨」學者強調經傳相分，尊重成書史實與實質內容的差異，應明白二為相分，但若面對實際卦爻的詮釋，是否不宜採取傳解經的方式，則無作說明。

考量《易經》形成的作者與內容之問題，在研究的方法上，他似乎否定前人研究《易經》，每每不分「象、數、辭、理」；既然各期為不同時代不同人之作，則當予以分別。他借用胡適（1891-1961）取「剝皮」的方法，先剝去第三期的東西，再剝去第二期的東西，單

¹⁶ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁247。

¹⁷ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁247-248。

¹⁸ 本文對於《易》，即普遍稱「《周易》」或名「《易經》」者。錢穆論著中，每或稱《易經》包括《易傳》，並無嚴謹之稱呼。《十翼》，錢穆混稱《易傳》，並無特殊之別；本文或亦混稱，亦無別異。特作說明。

就第一期的東西進行研究；亦即採取先將第一期《易》卦象數研究清楚，再而第二期的六十四卦卦爻辭，再而第三期《十翼》之哲理，將《易經》形成次第，依歷史的分析方法作研究，為一種「比較可靠而可以少錯誤的新方法」。¹⁹經典以古史的方法進行分析，即是「古史辨」學者普遍的認識方法。

從《周易》的內容與傳世占筮系統的可能實況而言，如《周禮》所記周代官方所用《連山易》、《歸藏易》與《周易》等三套系統，乃至從《周易》象義思維的嚴密性進行推論，即誠如錢穆所言，《周易》非一人一時之作，當為不斷損益與可能集合所確立的推筮方式與理論體系。至於其「三期」之說，是否真能明確解決長期以來《易》學家所討論的作者問題，實際上仍是傳統之說的延續，而於孔子作《十翼》上，作斬釘截鐵的否定，這種否定，則為自宋代疑經之說以來，舊說的極端化，並作為民國以來「古史辨」學者《易》學學術史觀的重要理解代表。

（二）文字與象數的占筮性格

分期方法的詮釋，有不同的對象與內容，錢穆具體而特殊的主張：就第一期的象數而言，以象論之，八卦僅為一種游牧時代的文字，即多數指向六書中的「指事」、「會意」之字義，八卦重為六十四卦，八卦所代表的自然卦象不敷使用，則進一步推衍出如六書中的「假借」之象。著重於從文字學的概念說明八卦、六十四卦之用象，這種《易》學用象之理解，與歷來《易》學家的普遍認識之視角不同。八卦之象，先有陰（--）與陽（—）所代表的天與地之象；而後循次產生☳，為一物在地底下的雷象；產生☵，為一物在地中之水象；產生☶，為一物在地面上之山象。此三卦再反轉，產生☴，為一物在空中上層之風象；產生☲，為一物在空中中層之火象，以及產生

¹⁹ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁248。

☵，為一物在空中下層之澤象。六十四卦的卦畫，便在八卦的基礎上，以各自的六畫符號，象徵推衍出更為多元的符號所傳遞之文字意涵。

有關數的方面，即以陰陽所代稱的奇偶用數，由「—」象徵奇數一，而「--」象徵偶數二，並再一轉為「—」象徵奇數三（即一與二合），以及「--」象徵偶數二。此陰陽單符的數值意義，為《十翼》「參天兩地而倚數」之概念；就三畫卦而言：☰數即 $3+3+3=9$ （老陽）；☷數即 $2+2+2=6$ （老陰）；☱數即 $3+2+2=7$ （少陽）；☶數即 $2+3+3=8$ （少陰）。八卦陰陽符號合數，認為乾坤兩卦合數15，其他六卦合數為45，總為60，即合甲子曆數。在「參天兩地」之下，則「天地合數之五的十倍五十」，即占筮所用的「大衍五十」之數。此處《十翼》的「參天兩地」之說，即《莊子》、《老子》所云「一生二，二生三，三生萬物」之用語，便是《十翼》採《莊子》、《老子》之意。²⁰

第二期的六十四卦卦爻辭，接受《十翼》稱「《易》之興也，當殷之末世，周之盛德，當文王與紂之事」。肯定六十四卦卦爻辭之內容，當屬商、周之際的具體史實，由八卦象數推衍的六十四卦，目的在於占定吉凶，說明《易經》在於「占」，以卦爻之辭推定吉凶，則「《周易》上下經裏還保留不少古初卜辭遺下的痕跡」，保存諸多當時的史事，如坤卦卦辭「西南得朋」、蹇卦與解卦卦辭「利西南」，「西南」指周王朝之位；又如師卦六五爻辭「長子帥師，弟子輿尸」，專言周武王伐紂之事蹟。「卦辭頗有特別用意，不同泛說」，為時代歷史事實的記載與特有之意。實事載錄，斷明吉凶，確立《易經》之原始性質為占筮之書。既是如此，《易》辭必本於占筮之義，如其中出現之「貞」字，皆當作「貞問」解，至若《十翼》所云「元、亨、利、貞」四德者，必是後人造作的無根據之論，「從原

²⁰ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁248-253。

始意義講來，是最不通、最難信從的」。²¹

第三期專言《十翼》之思想，錢穆論定《十翼》非孔子所作，對卦爻義的諸多解釋，不合《易經》原始占筮之書的本義。有關之思想內容，如「道」、「天」、「鬼神」、「變化」、「吉凶」、「因果」等，明顯與《論語》所述不同，而更貼近於《老子》的道家思想。²²《十翼》之大義，大抵認為尤「近於道家，而微遠於儒義」，²³重要的思想觀念，與道家更為契合，更具道家之屬性。

三期之說，為錢穆創新觀點，非傳統所謂伏羲、文王與孔子的三聖更衍之普遍說法。就第一期與第二期的象數之說，以及時代事蹟的吉凶載錄，說明《易經》的原始性質為占筮之書。但就第三期而言，《十翼》已跳脫占筮的本色，走向與道家思想合流的理解，非《易經》原始之性，也非如孔子的傳統儒家思想。對於有關象數之說方面，錢穆將之與文字六書作刻意之糾合，而已如前說者，相關之用象與數值之解說，如陰陽6與9數、八卦之數等，與歷來一般的傳統理解似未相合，而且邏輯性與合理性上，也有諸多牽強待商榷者。至於《十翼》與道家思想的合流，是否已非純粹的儒學理解，則恐須更多的輔證，否則仍難釐清其具體源流。

（三）卜辭原型

在分期的理解上，錢穆提出《易經》成書的作者與卦爻辭的形成，以及《易經》原始卜筮之書的性質，說明卦爻辭呈現的是時代的史實，雖然沒有作過多的論述，但某種程度上也反映出卦爻辭的占卜實錄內容。也就是說，《易經》成書於第二期的六十四卦爻辭階段，正為對於商、周史實卜錄的輯用，本質上就是卜辭之原型。

²¹ 諸括弧引文，見錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁253-262。

²² 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁262-269。

²³ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·論春秋時代人之道德精神》，頁333。

錢穆這種概念，在「古史辨」學者中，擅長於《易》學的李鏡池（1902-1975），於其《周易探源》，對《周易》筮辭進行詳細的考論，認為「《周易》的編著，出於周王朝的卜史之官，成書年代，約在西周晚期」。從諸多的占卜材料中，選擇編著成一部《周易》占書，也就是將卜辭的具體紀實內容，「編在卦、爻辭裡作為舉例」，具有某種程度上的卜辭原型。作為卜筮之書的《周易》，「其起源是於卜筮，其施用亦在於卜筮」，可以推測「卦、爻辭乃卜史的卜筮記錄」。²⁴

《易》作為占筮系統，源自早期卜辭之說，亦為屈萬里（1907-1979）所認同之觀點，其〈易卦源於龜卜考〉一文，詳舉辭例作論證。²⁵此一觀點，為「古史辨」學者的普遍共識，錢穆於此，亦當受到同時期學者之影響，只不過非專務於《周易》，故未作更深入之探討。

《易》本占筮之書，固無爭議，惟《易》之卦爻辭，是否來自龜卜之辭，或是卜史的卜筮記錄下之文辭，則難以確證；歷代學者少有以此立言者，尤其六十四卦的卦爻辭的系統性建構，如乾卦由初至上爻，象意相契，很難視之為龜卜或卜筮錄辭的轉用。因此，「古史辨」學者的認識，仍有諸多可商榷與討論者。

三、《十翼》的論著定位

《十翼》與《易經》非同一時期的產物，錢穆提出諸多的論證理由，認為絕非孔子之作，而是遠晚於周秦的漢代前期之著，屬於儒道會通而尤近於道家的內容。

²⁴ 李鏡池：〈《周易探源》序〉、〈周易筮辭考〉，收於李鏡池著，李銘建整理：《李鏡池周易著作全集（一）》（北京：中華書局，2019年），頁3-13、23-25。

²⁵ 屈萬里：〈易卦源於龜卜考〉，收於屈萬里：《書傭論學集》（臺北：開明書店，1980年），頁48-69。

（一）《十翼》非孔子所作

孔子與《易》的具體相關之記載，最早見於《史記·孔子世家》所謂「孔子晚而喜《易》」，「讀《易》，韋編三絕」，並「序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》」；²⁶至《易緯·乾坤鑿度》則明言「孔演明經」，「五十究《易》作《十翼》」，「明《易》幾教」，明言孔子作《十翼》，立仁智之幾。²⁷傳統上孔子讀《易》並無異議，乃至孔子作《易傳》，作為孔子理解《周易》的詮釋內容，為漢代以降無庸置疑的一貫之說。《十翼》成書之年代與作者的問題，宋代之前同司馬遷（約145-90BC）之說，《十翼》為孔子所著，不存爭議。至宋代疑經風行，歐陽修（1007-1072）首啟《繫辭》等文，恐非孔子之作，²⁸懷疑之風漸熾，如葉適（1150-1223）更直稱除《彖傳》與《象傳》外，餘包括《繫辭》、《文言》以下諸文，則非一人之作，亦非孔子之言。²⁹其他又如趙汝談（?-1237）等亦屬典型之代表。至清末崔述（1740-1816）再作考實，提出諸多論辨之理據，堅定孔子作《十翼》為謬誤之說。³⁰民國以來辨

²⁶ 司馬遷：《史記·孔子世家》（北京：中華書局，1997年），卷47，頁1937。

²⁷ 見趙在翰輯，鍾肇鵬、蕭文郁點校：《七緯·易緯·乾坤鑿度》（北京：中華書局，2013年），頁12、28。

²⁸ 歐陽修：《文忠集》，收於永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第1102冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷78〈易童子問第三〉，頁611-615。有關歐陽修之主張，王安石提出相左之批判，認為「文王以伏羲為未足以喻世也，故從而為之辭。至於孔子之有述也，蓋又以文王為未足」。王安石主要依循著《史記》以降「人更三聖」的傳統主張。於此，掀起《易傳》作者之論戰。見王安石：《臨川文集》，收於永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第1105冊，卷73〈答徐絳書〉，頁606。

²⁹ 葉適：《習學記言》，收於永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第849冊，卷44，頁744。

³⁰ 崔述否定孔子作《易傳》，提出諸多理由，認為若《易傳》為孔子所作，不應諸多冠稱「孔曰」。又，孟子屢言孔子作《春秋》，卻未言及孔子傳《易》之事；《易傳》不出於孔子，而出於七十子之後儒。又，《左傳》襄公九年（564BC）記載穆姜答史之言，與《文言》詞近。又，《論語》中曾子云：「君子思不出其位」，同《象傳》文，若《象傳》為孔子所

偽益甚，孔子學說與論著成為被討論的焦點，「古史辨」學者承崔述之論，包括顧頡剛、錢玄同（1887-1939）、馮友蘭（1895-1990）、李鏡池等人，相繼否定《周易》經傳與孔子的關係。³¹錢穆從有關思想內涵，具體論定《易傳》乃會通儒、道所寫成之專篇，「不知出於何時何人之手」。並認為先秦時期，乃至漢代學者，「極少由其私人一己來著書立說」。道家之著說，尤其是如此。言意之下，《易傳》為會通道家思想而更近道家之作者，本質上為「不謂此乃我之新創，不謂乃我會通儒、道兩家而自創新說」的會通新創之作，亦有某種程度「一承孔子」的會通和合者，作者姓名隱而不彰。³²

有關孔子與《易經》乃至《十翼》之關係，錢穆一貫認為《十翼》非孔子之作。〈易經研究〉與〈論《十翼》非孔子作〉中，具體論證孔子無《十翼》之作：

1. 晉朝河南汲郡魏襄王古墓中之古籍，有《易經》兩篇，與今《周易》上下經同，但無《十翼》之存在。魏文侯尊儒好古，

作，不應稱曾子之自言。以上見崔述：《洙泗考信錄》，收於崔述撰著，顧頡剛編訂：《崔東壁遺書》（上海：上海古籍出版社，1983年），卷3〈辨作《易傳》之說〉，頁310。

- 31 顧頡剛、錢玄同之說，分見顧頡剛等編：《古史辨》第1冊，頁41-42、75；馮友蘭之說，見顧頡剛等編：《古史辨》第2冊，頁198-200；李鏡池之說，見顧頡剛等編：《古史辨》第3冊，頁117、120、133。有關諸家之引述，廖名春之逐錄辨說，見廖名春：〈錢穆孔子與《周易》關係說考辨〉，頁88-93；陸思麟根據廖先生之說，亦有闡述，見陸思麟：《從樸學到理學：錢穆學術思想研究》（南京：南京大學中國古典文獻學碩士論文，2012年），頁41-44；黃惠香亦特舉錢穆作簡要說明，見黃惠香：《古史辨《周易》研究評議》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2008年），頁128-129。對於孔子讀《易》的問題，李鏡池相對比較緩和，接近郭沫若所指「孔子跟《易》後少關係」，不決然否定孔子讀《易》，認為「孔子只與《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》發生關係，跟《周易》的緣分很淺」，但《易傳》則堅定主張非孔子所作。見李鏡池：《周易探源·關於周易的性質和它的哲學思想》、〈易傳探源〉，收於李鏡池著，李銘建整理：《李鏡池周易著作全集（一）》，頁155-175、299。
- 32 錢穆：《中國學術思想史論叢（五）·略論朱子學之主要精神》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第20冊（臺北：聯經，1994年），頁313-315。

- 奉子夏為師，子夏並為孔門大弟子，倘孔子作《十翼》，魏冢《易經》應不單兩篇。
2. 《左傳·襄公九年》，魯穆姜論「元、亨、利、貞」四德，與今《文言》略同。以文勢論，只見《周易》抄《左傳》，非《左傳》抄《周易》。
 3. 《論語》中曾子言「君子思不出其位」，今《周易》艮卦《象傳》亦有此語。倘孔子作《十翼》，則記《論語》者，不應誤作曾子之說。
 4. 《繫辭》中屢稱「子曰」，明確指出非孔子手筆。
 5. 《史記·自序》引《繫辭》稱《易大傳》，並不稱《經》，可見亦並不以為孔子語。
 6. 《史記》託始黃帝，每多可見。同時，《史記》推尊孔子，而《繫辭》中詳述伏羲、神農製作，太史公並非沒有見到，何以五帝託始黃帝，更不敘及伏羲、神農？可證史公時，尚不以《繫辭》為孔子所作。
 7. 《論語》無孔子學《易》事，只有「加我數年五十以學易可以無大過矣」一條。據《魯論》「易」字當作「亦」，即「五十以學，亦可以無大過矣」。
 8. 《孟子》書內常引述《詩》、《書》而不及《易》。《繫辭》云：「繼之者善，成之者性」，孟子（372-289BC）論性善應可引述，卻隻言未引。同樣的，孔子後傳之荀子，亦不言《易》，《荀子》書引及《易》之諸篇，並不可靠。
 9. 秦人燒書，以《易》為卜筮書不焚，若孔子真作《十翼》，作為儒家經典，豈有不燒之理。
 10. 《論語》與《易》思想不同。³³

³³ 有關錢穆論證十點之內容與括弧引文，見錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁262-264。

前列之前六點，論證孔子無《十翼》之作，後四點則說明對於《易經》，孔子並無「韋編三絕」的窮研可能，既是如此，則何有《十翼》之洸洋大作。錢穆之說，深受時代「古史辨」學風之浸染，諸多的論點承繼崔述之說，可以視為崔述之說的再起，為「古史辨」《易》說的重要學術史觀。

從思想內容的本質言，孔子《論語》所述，與《十翼》所見者，迥然有別。錢穆特指《論語》論「道」，包括合理之行為、行為的理法，以及社會風俗國家政治的合於理法等三個範疇概念，不外乎人類合宜的行為。又，孔子少言「天道」，子貢（520-456BC）說「夫子之言性與天道，不可得而聞」，即天命之所以然者，為孔子所罕言者。至於《十翼》中的「道」：其一，以「一陰一陽之謂道」及「形而上者謂之道」的「道」，為抽象的獨立之一物，為最先的、惟一的存在。其二，以乾道、坤道、天地之道、日月之道、晝夜之道、變化之道等等，說明天地間的各種現象。³⁴此二者為不同的道論理解。又，「天」的認識，《論語》視「天」為有意志的、人格化的，如言：「天生德於予」、「天喪予」、「獲罪於天」、「天之將喪斯文」等等，錢穆視之為帶有「一種極素樸的宗教觀念」。至於《十翼》中的「天」，是一種天、地並舉，為自然界的兩大天象之一，天僅與地為類的形下一物。《論語》每以人事證天心，而《十翼》則以天象推求人事，所謂「天垂象，見吉凶，以則象之」，即是其義。³⁵認為《論語》與《十翼》之「天」，本質殊異，並與馮友蘭之看法大致相近。³⁶

³⁴ 有關論述與諸括弧引文，見錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁265。

³⁵ 有關論述與諸括弧引文，見錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁266。

³⁶ 馮友蘭：〈孔子在中國歷史中之地位〉，收於顧頡剛等編：《古史辨》第2冊，頁194-210，闡述孔子《論語》所涉之「天」，為一意志天，具主宰性的人格神之天，至於《易傳》之「天」，則相對為自然之天，一種運動變化的宇宙力量，或帶有道德屬性的義理之天，兩者本質上有別。該文原

有關「鬼神」的理解，錢穆認為《論語》所見為有意志、人格化的鬼神，如「非其鬼而祭之」、「祭神如神在」、「敬鬼神而遠之」等即是。至於《十翼》所述者，為神祕的，惟氣的，如云：「精氣為物，遊魂為變，故知鬼神之情狀」之鬼神，與《論語》絕是兩說；單就「神」而言，如云：「神無方而易無體」、「知變化之道者其知神之所為乎」、「神者，變化之道，不疾而速，不行而至，无思无為，寂然不動，感而遂通天下之故」等，此「神」即通於自然的造化流行。³⁷此一認知，二家又判然有別。《十翼》言陰陽，述剛柔，連稱「仁」與「義」而言，但孔子不言「陰陽」，《論語》只言「剛」不言「柔」，雖言「仁」與「義」，但「不連稱對立」。《十翼》「天」與「地」連稱對立，孔子則無。³⁸諸如此等，皆明孔子不作《十翼》。

在思想史論題的討論上，不論是「道」、「理」、「性」、「命」之說，錢穆皆明確將孔子獨立於《易傳》之外，且《易傳》在孔子之後，非與孔子直接相涉。例如討論儒家性觀，分為四派或四個時期，其一為孔、孟，其二為《易傳》與《中庸》，其三為程、朱，其四為陸、王。孔子與孟子的言性，專就人性而言，不兼及物性，關注人心之流露呈現處指點陳說；至若《易傳》，以一陰一陽之道，「成之者」的創生萬有皆有其性，即不專限於人性，「天地萬物莫不有性」，則《易傳》之性，推極於生理與物理之性。孔子乃至孟子之性，僅在人生範圍中，而《易傳》之性，擴大專屬於宇宙範圍。《易傳》之導向，因準於莊子、老子的道家之說。在儒學發展演變道路上，程、朱縮合《易傳》、《中庸》與孔、孟，並說明孔子學說與《易傳》和《中庸》的具體流衍與不同之處。³⁹

發表於《燕京學報》第2期（1927年12月）。

³⁷ 有關論述與諸括弧引文，見錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁266-267。

³⁸ 錢穆：《經學大要·第二講》，頁283-284。

³⁹ 錢穆：《中國學術思想史論叢（五）·辨性》，頁361-424。

（二）《十翼》為繼「莊老」之後的儒道會通之著

孔子聯繫《易傳》的傳統學術史觀，錢穆予以否定，《易傳》之成書，遠在孔子之後，且莊子、老子的道家思想之形成，亦在孔子之後，《易傳》又更在「莊老」思想之後，與「莊老」道家思想更為相合。從思想視域與重要思想內涵的認識，錢穆肯定《十翼》所理解的宇宙自然思想，即道家的自然思想。《十翼》的思想，「大體上是遠於《論語》，而近於《莊》、《老》」。⁴⁰

〈易經研究〉中，錢穆精要舉出《十翼》與「莊老」道家相合之處，包括以下三點：

1. 《十翼》論神、論變化，相當於《莊子》、《老子》言自然、言道。孔子重於人倫關係，不重視自然界之問題。
2. 《十翼》同《莊子》、《老子》擅言利害吉凶。孔子重人倫群我之公義，故不敢言利。
3. 《十翼》與《老子》均重因果觀念，並且二者皆探討「命」之來源。⁴¹

《易傳》闡明《易》道之陰陽，錢穆明確指稱孔子乃至孟子不言陰陽，並為其一貫的說法。⁴²「莊老」道家思想，錢穆具體定性為「歸極於自然，偏傾於唯物」，而《易傳》之宇宙論，亦大抵近乎自然與唯物。《莊》、《老》始「天地」並言，《易傳》亦並言。⁴³道家強調宇宙之道即自然之道，同於《易傳》的陰陽氣化的自然之道，

⁴⁰ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁268。

⁴¹ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁268-269。

⁴² 錢穆於其〈程朱與孔孟〉文中，直指孔、孟不言陰陽，而程、朱作為孔、孟學說相承最有功者，卻言陰陽，但程、朱的陰陽絕非陰陽家的陰陽，僅言一氣之化的陰陽，參見錢穆：《中國學術思想史論叢（五）·程朱與孔孟》，頁356。該文為1954年6月6日，錢穆於香港新亞書院文化講座之講題，刊載於《人生雜誌》之中。

⁴³ 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第18冊（臺北：聯經，1994年），頁28。

則自然萬象的「尚象」之用，亦即「象其自然」，以萬物萬象，皆不離乎自然，皆純出於自然。⁴⁴《莊》、《老》道家的宇宙觀，為「氣化的宇宙觀」，宇宙萬物皆為一氣之轉化。《易傳》相承此說，肯定宇宙自然的存在，即為一氣之轉化，此氣化更具「不息」與「永久」之特徵。⁴⁵道家與《易傳》同屬於自然的宇宙觀，《易傳》言「性」，猶《莊》、《老》之自然之性，「天地自有此性，故天地自成此道」。《易傳》結合孔子為本的儒家傳統之「人文德性」，特別關注於以德性觀自然，改進黨家過於畸物的自然宇宙論。⁴⁶

錢穆又舉「鬼神」概念申言，指出《易傳》關注鬼神與陰陽之變，所謂「精氣為變」，「精」與「氣」字之用，亦道家始述，《易傳》整體之概念，即因循《莊》、《老》之說。專明「陰陽不測」、「知變化之道」之「神」，即「窮神知化」的陰陽氣化思想之妙萬物者的「神」，「只是天地造化之充周流動而無所不在者」，同於《老子》第一章所言「玄之又玄」的概念，終歸極於「無」的「無」義之用。但其中仍有殊異者，道家氣化流行的自然觀，尤重於「化」，而《易傳》言「變」多有推闡之深義，並轉重於「生」；道家言「無」，重終極之性，而《易傳》以「神」言「變」。⁴⁷陰陽變化的自然觀，《易傳》雖有本於道家之說，但於形器、制器尚象的諸觀念上，為修訂與改進黨家之說。⁴⁸《易傳》強調「通德」、「類情」，合天人以融於物我，盡變化之妙，以「精義入神」為用，「範圍天地

⁴⁴ 參見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁58-60。

⁴⁵ 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁33。

⁴⁶ 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁43。

⁴⁷ 錢穆有關主張，與引《老子》之言，見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁45-54。

⁴⁸ 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁60-61。

之化而不過，曲成萬物而不遺」，即為《易傳》所特別關注的「崇德」之性，此一宇宙觀，錢穆一貫稱之為「德性一元」的宇宙論，⁴⁹此《易傳》又為接受道家自然主義之宇宙觀下之歧出與改造者，這個部分又回到對儒家思想的會通。

又如《易傳》所言之「太極」，本於《莊子》之〈大宗師〉、〈逍遙遊〉、〈應帝王〉與外雜篇所述之「太極」、「無極」、「六極」等說，又本於《老子》第二十八章「復歸於無極」的概念。甚至認為《尚書》中的〈洪範〉，所言之「皇極」，亦本於此道家之說，斷定「〈洪範〉決為晚出書，疑當在《老子》後，或更出《易繫》後也」。⁵⁰打破傳統毋庸置疑的學術認知，將原本屬於儒家本色的思想論著，視為具有道家色彩，甚至為道家浸染甚深的會通之作。

《易傳》非孔子之作，亦非一人一時之作，而是出自於漢代前期的作品，為「古史辨」學者的普遍看法，但各篇作者出現的先後，則說法紛歧，莫衷一是。對於有關思想的性質，基本上大都肯定具有儒家的本色，但也有部分受到道家的影響。錢穆之外，較典型者如李鏡池與許地山（1893-1941）。李氏肯定「《易傳》是儒家對《易經》研究的論文集」，各自篇成於戰國末年至前漢時期，成書時間先後為《象傳》與《象傳》、《繫辭》與《文言》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》。其中前二者明顯為儒家思想的產物，《繫辭》則如沿襲《淮南子》一般的叢雜彙輯之作，《文言》又模仿接受《象傳》的儒家色彩，《說卦》流衍於《左傳》、《國語》至荀爽（128-190）一系的用象之法，《序卦》為漢儒比附之作，而《雜卦》更為雜糅錯綜之作，又在尤後。在諸傳之中，《象傳》除具有儒家政治與修養色彩外，更綜合陰陽家的陰陽剛柔說，以及「道家的宇宙觀」。⁵¹在諸傳

⁴⁹ 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁62-64。

⁵⁰ 錢穆：《莊老通辨·莊老太極無極義》，頁411-415。

⁵¹ 李鏡池：《周易探源·易傳探源》、《易傳思想的歷史發展》，收於李鏡池著，李銘建整理：《李鏡池周易著作全集（一）》，頁299-330、345-378。

的論述中，所融入道家思想者，李氏並無特別強調，僅認為有關的少數思想可能對道家的接受。至於許地山則認為，《周易》直接對中國各家學術思想，產生全面性的影響，儒家與道家並在此源頭的影響下作承繼與轉化，同時認為《易傳》中特別是《繫辭》與《文言》尤其道家之蘊義。⁵²道家思想有源於儒家經典的《周易》，而《易傳》中又有雜合道家之思想，尤其有關於宇宙觀的方面，主要在於道家之相關思想，對於宇宙生成演化與天人之間題上，提供諸多可以汲取之養料。

對應於二家所論，錢穆基本觀點與之並無太多之殊異，然對道家思想的融入方面，則似較為強烈。在時間源流上，明確認為道家自莊子而後老子，已屬戰國後期之思想，而《易傳》同《中庸》一般，為深受此道家思想影響的儒道糅和之作，強化道家的直接浸染。有關方面，與二家之說稍異。然而，就莊子先於老子，非歷來諸子學術流行的普遍理解，學術上大抵以老子先於莊子，並無異議。至於《易傳》又於二者之後，同《中庸》受道家之影響，錢穆之說，似屬主觀之臆測，思想主張不論共時性或歷時性的發展，皆有可能存在共性與共同關懷的概念，錢穆之說，已非當今認識《易傳》所重視的主張，尤其出土有關簡帛文獻，普遍認為屬孔子《易》學之範疇。

四、《易傳》思想之重要定位

有關宇宙與人生的理解，錢穆認為中國與西方哲學的比較，西方相對重視宇宙論的建構，而中國則側重於人生哲學方面。同時，對比之下，西方展現出較為縝密的純粹思辨的哲學，中國哲學則不關注於此。大體而言，中國思想史上的理解，「人生與宇宙往往融合透洽，

⁵² 許地山：《道教、因明及其他》（北京：中國社會科學出版社，1994年），頁1-32。

混淪為一，不作嚴格區分」，⁵³與西方哲學之不同。關注天道自然的宇宙觀，並融入於人生哲學之中，《易傳》為典型的代表；它將道家與儒家思想進行會通，所呈現的既非純粹的道家思想，也具有儒家所沒有的元素。《易傳》之作，非單一的道家或儒家所能牢籠，諸多的觀點卻更貼近於道家。

（一）天人之學會通於莊老原旨

以孔子合孟子為代表的傳統儒家，錢穆姑且稱之為「舊儒」，⁵⁴建立卓然有成的人生哲學，卻也接受那種「天生德於予」、「天之將喪斯文」、「敬鬼神而遠之」等理解觀念下，錢穆視之為一直存在於普遍人心的「素樸的天神觀」，也是皇古相傳的宇宙論之主要骨幹。這種認識，繼起之墨翟（468?-376?BC），大張「天志」、「明鬼」之旗幟，仍重返此一「古代素樸的宇宙論」。至莊周與後起的老聃，開啟「卓絕而高明」的新的宇宙觀。⁵⁵然而，戰國晚期，下迄秦漢之際，以荀子與其後《易傳》及《小戴禮記》諸篇為代表的「新儒」，「著眼於其所采莊老道家之宇宙論而重加彌縫補綴以曲折會合於儒家人生觀之舊傳統」，⁵⁶鎔鑄莊老的新宇宙觀與孔孟的人生論，凝合而為一體。孔孟思想，「天人合一觀」隱而未發，仍著重於人生界之問題；莊老思想亦藏深邃的天人思想，並偏重在自然之道上，至《易傳》與《中庸》，則彌補儒道之缺憾，尤其是《易傳》將孔孟的仁義，會通莊老的天地自然觀，其「順性命之理」，即為順道家的自

⁵³ 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁25。

⁵⁴ 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁27。

⁵⁵ 有關內容之論述，參見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁26。

⁵⁶ 參見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁27。

然之道，也就是「人道中之仁義，即是天道中之陽陰，地道中之剛柔」，本於道家「道法自然」之思想，⁵⁷形成一種新的天人觀。

錢穆始終一貫以道家思想始於莊子，而老子接續於後，對於宇宙的運轉，萬化成物之始，為一氣之聚散，此一氣之聚散，分而為陰陽，至陰陽家而轉化再為四時、五行之法。至於《周易》之上、下經文，即卦爻辭的內容本身，並不言陰陽，陰陽的概念，乃《易傳》汲取道家之說而論者，方有「《易》以道陰陽」之主張。⁵⁸

錢穆以道家言陰陽，為無可爭辯的事實，《莊子》的內篇，雖較少言陰陽，但如〈人間世〉即有「既有陰陽之患」之說，外篇與雜篇則又不可勝數。至於《老子》，有言「萬物負陰而抱陽」，即「以陰陽為宇宙萬物之基本」；其他包括「有無」、「虛實」、「剛柔」、「美惡」、「強弱」、「先後」、「輕重」、「清濁」、「天地」、「道德」等等對舉之語，亦本諸陰陽之義。其後，《易傳》與《禮記》諸作，「正承道家統緒而來」，有關宇宙之說，亦本之於道家。⁵⁹這種觀點，為錢穆的不變之主張。

宇宙或人生之道，二者的互攝相並，合為「易」之道，錢穆特別指出貴於「化」、「生」，乃至《中庸》的「化育」概念。如《易傳》云：「天地之大德曰生」；「生生之謂易」；「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」。如《中庸》所謂：「贊天地之化育」；「知天地之化育」；「天地位，萬物育」等。這些概念，皆本於莊老道家倏忽馳驟、無所用心的自然之化。所以，《易傳》那種天地自生的大德，以「生生」為「易」的根本價值，即天地自然之「常性」；

⁵⁷ 參見錢穆：《莊老通辨·莊老與易庸》，頁423-425。並見錢穆：〈《易傳》與《中庸》〉，頁82-83。

⁵⁸ 參見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁28-29。

⁵⁹ 有關之括弧引文，見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·與繆彥威書論戰國秦漢間新儒家》，頁75-77。

也就是說，「凡天地之生成化育，此皆天地之自性而自命之」者，⁶⁰生成而化育，為天地本然之自性。

《易傳》的天人之說，雖或有與道家相涉者，但是否即會通於道家原旨，則非能斷然判說，尤其不論陰陽、化生等概念，亦難以視為道家之原始專利，復以《易傳》作者之溯源，視之為繼莊、老之後，恐屬錢穆一家之言，仍待審慎斟酌。

（二）《易傳》與《中庸》思想之同質性

《易傳》與《中庸》，錢穆視為同一時期思想性質相近的論著，二著代表儒道會通之典範，闡發天人合一思想相對完備的理論。二著同時論「性」，為天道自然之性，亦為貫通仁義的人道之性，也就是既有自然屬性，亦具道德屬性。

錢穆舉《中庸》談到「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教」，說明宇宙的一切事物之象，為真實無妄之存在，展現其與世共見的物之性。天道之誠為真實無妄者，並在人道之明知中真實的表現而存在，即人之教，也就是人所奉為「教」者，即在一切事物所本具的真實無妄之天性。故而，《中庸》並云：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」；宇宙一切存在，皆有其天性，表現其既有的天道，而人之為教，「則只有就此一切存在與表現之真實無妄之誠而有以明之耳」。⁶¹性賦於天，為宇宙之至誠，一種中和、至善之質，此所以「致中和」能「萬物育」，為「天下之達道」，「不誠無物」之義。⁶²天道至善，貫通於靈秀之人，則人亦具天道之本質，天人相通於純粹之善性。

⁶⁰ 參見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁38-42。

⁶¹ 錢穆舉《中庸》之說的相關括弧引文，見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·中庸新義》，頁91-93。

⁶² 參見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·中庸新義》，頁104-105。

《易傳》之天人觀，同於《中庸》，其言「性」，已如前述，強調「生」、「化」，以「天地之大德曰生」，即天地生成化育萬物之常性，原之於「天地之自性而自命之」者，這種「自性」，亦即「窮理盡性以至於命」的天道自性之完善，同於《中庸》的「致中和」之道，故錢穆定論「《易傳》之『窮理盡性』，亦即是《中庸》之『致中和』」。⁶³

《易傳》述天地生成之道，同於《中庸》所言的宇宙萬物那種真實無妄的存在，因一陰一陽的氣化而存在，即《易傳》所言：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」；這種陰陽的變化之道，為天地自存的變化，則「天地自有此性，故天地自成此道」。天地自有之性，即天地自成之道，錢穆認為即莊周、老聃所言之「自然」，天地自然存在自然之性，同於萬物皆自然各具自身之德性。《易傳》並言「成性存存，道義之門」，這種自然存在的自然之性，或萬物所存在的自然之德性，顯諸於道義，則至誠無妄之性，展現其道義之質，此道德之質，即帶有道家自然的本色。於此來看德性之自然，錢穆故云：「萬物皆自然也，而萬物亦各具德性，即各具其必有之功能」。不論《易傳》或《中庸》，融合道家的自然宇宙論與儒家傳統的人文德性論，推衍出「自然所本具之德性」，進一步與「人事相會通」，⁶⁴則「人道即天道，人生界即宇宙界」。⁶⁵《易傳》與《中庸》接受道家的自然觀，融入儒家的人道價值，開展出超越儒道界面的天人之道。二者為同一時期的儒道相攝之作，自然透顯其共同存在的特質。

《易傳》與《中庸》確有相近的思想認識，錢穆提出上述諸多具體的觀點，作為二者可以對話的思想主張，也反映儒家思想發展的可

⁶³ 錢穆：《莊老通辨·莊老與易庸》，中卷之下，頁426。

⁶⁴ 錢穆引《易傳》之說，與相關括弧之引述，見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁42-43。

⁶⁵ 錢穆：《莊老通辨·莊老與易庸》，中卷之下，頁426。

「物」之真實存在者。一陰一陽確立形上之道，錢穆以之為純粹的氣化之質，即為純粹的物質化之存在，此一概念，用於理解《繫辭傳》的太極生次之說，則太極為毋庸置疑的氣的一元之存在，並同於漢儒氣化觀的普遍理解。

此一氣化的神聖性，回溯到他所持《易傳》接受「莊老」之脈絡，也明顯看出他詮釋道家思想時，似乎著力於氣化方面，對於形上的超越性之精神面向範疇，明顯被淡化，甚至刻意被抹去。即如莊子云「造化」或「造物者」，同於其所云之「道」，非創造宇宙而有之「天帝」，亦非超越的形上之理，則莊子「實不認為有此造物者與造化者之真實存在」，乃就於物之「造」與「化」而稱予之名，故宇宙自然之生物，「本身亦即是一物」。莊子並每以「天地」連言，強調「萬物一體」，一體於「天地之一氣」。⁶⁷同樣的，錢穆對老子之「道」的理解，那種以「無」作為名狀天地之始、「未形無名者」，作為天地之原始，本身即似「先有一氣混茫」的氣化之質；據此，老子確立其「法象」之主張，以「象」非「形」，而推物成形，本質上仍即是氣。⁶⁸錢穆此種理解，或許基於「莊老」已屬戰國後期的學術思想的主張與立場，形上的抽象認識，非時代同黃老致用之道的關懷，故直指氣論，不操持於形而上的「道」或「無」之非氣與器有之屬。

「道」或「氣」的流行變化，以「幾」顯其性，錢穆並每以「神」通之，本於《繫辭傳》所言「陰陽不測」之神，以及「精義入神」，「窮神知化」的認識，亦即所謂「知幾其神乎」、「利用出入」之神。此道氣成象，或幾微之神用，皆為自然而然者，即自然之用，故卦象雖屬人為之造作，卻能「希求人為和自然的合體」。⁶⁹陰陽氣化之自然，人與自然相合，人固能同自然合氣，則此「神」既是神用，又似隱隱存在一種超驗之性。

⁶⁷ 錢穆：《莊老通辨·莊老的宇宙論》，中卷之上，頁180-181。

⁶⁸ 錢穆：《莊老通辨·莊老的宇宙論》，中卷之上，頁190、198。

⁶⁹ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁268。

進一步引《繫辭傳》云：「神者，變化之道，不疾而速，不行而至，无思无為，寂然不動，感而遂通天下之故」，用以「形容自然的造化，像天地造葉一樣」，是一種純粹之自然變化者。這種由氣化的幾微之神，體現的自然之性，即本於「莊老『自然』的化身」，則「幾」通於「神」，通於《莊子》、《老子》所強調的「自然」。⁷⁰ 錢穆的道氣觀，提供《易傳》與道家可以對話的平臺，以及點出先秦儒學與道家思想發展中，可以對比與討論的重要思想議題；不必然有一定的源流關係，但有可以彼此思想對話與會通的空間。

（二）天地與陰陽

天地作為氣化流行下具體存在的物象，誠如錢穆引《繫辭傳》所言：「法象莫大乎天地」、「天尊地卑」、「崇效天，卑法地」、「天地設位」、「《易》與天地準」者，皆將天與地並舉，錢穆認為作為陰陽氣化下，「自然界的兩大法象」，雖屬於兩大法象，卻象徵為形上的陰陽之道，或氣化之後所形成的形下與地同類之一物。此並舉的天與地，作為形下之物，非孔孟儒家所言具有意志或道德之性的天，「天」僅為純粹的自然之物，那種同「地」的「莫大」的物象，以純陽的剛健之性，對比於純陰的柔順之質，確立其在自然物象中的意義，則《繫辭傳》所言：「天垂象，見吉凶，以則象之」，以天地自然之象，推行人事之義，如將天尊地卑，擬推君臣、夫婦的地位，此便為自然之道。⁷¹ 此種思維，即涉及《易傳》有關宇宙與人生的理解，天地作為自然之空間，人人物物包納其中，類比於其中，亦即天人貫通之道。

⁷⁰ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁267。

⁷¹ 《繫辭傳》諸文，參見王弼注，孔穎達疏，盧光明、李申整理：《周易正義》，收於《十三經注疏》整理委員會整理：《十三經注疏》第1冊（北京：北京大學出版社，2000年），卷7，頁302-304、340。諸文並為錢穆所引述。參見錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁266。

天地之道，貫通宇宙與人生之道，亦即《易傳》所表彰《易經》通天道以明人事之義，人事之變，廣絡於天道之中，所以《易傳》不斷闡述天、地、人的三才之道，「彌綸天地之道」的天人思想，如所謂「夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣」，⁷²乾坤的天地之道，那種「易知」、「簡能」的自然之道，通於人道，為人所能相契者。這裡的宇宙觀下的天道，或天地之道、乾坤之道等，錢穆認為本質上同屬於道家思想的自然之道，即《易傳》所構築的天地之道，即陰陽變化之道，亦即自然之道，本質上來源於道家的自然之道的宇宙觀，並以此天地之道，結合人生之道，貫通的天人之學，成為《易傳》的思想核心。面對學術思想的流衍，錢穆明確的指出，道家的宇宙天道，融合儒家的人生之道，由後起的《易傳》與《禮記》等思想所確立，則如《易》道所謂「開物成務，冒天下之道」，⁷³為天人之學下所能展現的功能之必然性。

《易傳》所言「陰陽」，每取「天地」、「乾坤」同義，藉以說明自然之萬有，皆為「陰陽」、「天地」或「乾坤」運動變化的結果，二者屬性雖判然有別，但同為一氣，以一氣為體，亦以一氣為用，即錢穆所謂的「一氣之積與化」，⁷⁴本於道家的宇宙生化的一氣，藉陰陽或天地、乾坤，說明其能「生」能「化」的流行推衍。

《易傳》不斷申言：

乾，陽物也。坤，陰物也。

廣大配天地，轉變配四時，陰陽之義配日月。

法象莫大乎天地，變通莫大乎四時。⁷⁵

⁷² 見王弼注，孔穎達疏，盧光明、李申整理：《周易正義》，卷8〈繫辭下〉，頁349。

⁷³ 見王弼注，孔穎達疏，盧光明、李申整理：《周易正義》，卷7〈繫辭上〉，頁337。

⁷⁴ 見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁28。

⁷⁵ 見王弼注，孔穎達疏，盧光明、李申整理：《周易正義》，卷8〈繫辭

錢穆指出《易傳》所云不論「天地」、「陰陽」、「乾坤」、「四時」等等，是一種「畸物」的，是一種「偏傾於物質」的自然現象，也就是這種看似二元的合二為一之氣化者，本質上為一物，氣的本身為自然之物，錢穆不認同有所謂「超萬物之上而創制萬物之天帝」。宇宙萬物的存在，為氣化的自然存在，而非有如神祕性的天帝之宰制而形成。《易傳》的這種認識，他認為同於《小戴禮記》中如〈喪服四制〉、〈禮運〉等文，所云：「體天地，法四時，則陰陽」；「天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣」；「以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，鬼神以為徒，五行以為質」之概念。⁷⁶因此，《小戴禮記》所述同於《易傳》，皆屬同一性質的天人觀，為儒家與道家於人生觀與宇宙觀合流的後起之天人思想。若要再細分《小戴禮記》與《易傳》思想的先後，錢穆則具體指稱《小戴禮記》又在《易傳》之後，並深受《易傳》思想的影響，其中從〈樂記〉一文可以確證。⁷⁷大概認為〈樂記〉闡述的自然音聲、陰陽合律之性，受到《易傳》所傳遞的自然氣化之道的啟發。藉《易傳》之說，勾勒出與儒家相關典籍思想的可能共議者，純粹的自然之道，於儒家前期思想中，尤顯天人相合之性的可貴主張。

上》，頁366；卷7〈繫辭下〉，頁321、340。諸文同為錢穆引，見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁28。

⁷⁶ 有關之括弧引文，見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁29-31。

⁷⁷ 《禮記·樂記》云：「天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，大小殊矣……。天氣上齊，地氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，煖之以日月，而百化興焉。如此，則樂者，天地之和也。」禮樂與天地合一，亦即天道與人道之相合，這種認識，明顯反映《小戴禮記》之語句多因於《易傳》，即錢穆云：「可證《戴記》文字多有出《易傳》後者。」見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）·《易傳》與《小戴禮記》中之宇宙》，頁32。

六、對漢、宋與清儒《易》說之反省

漢學與宋學之別，錢穆認為本對孔子學說理解之歷史區分，本質上卻為思想上不同認識理論的建立，至清代學術的發展，更強化森嚴的門戶家法之見，並凸顯不同的學術導向；漢學以經學為孔門之學，宋儒自述傳授孔門道統，而清儒則回到漢儒上窺孔子，述義不同，學術用法亦異。⁷⁸然而，未能識明《易經》之本色，則不論漢、宋，或是清儒，理解《易經》，皆陷於一隅，《易》道未能彰明。

（一）不執準《易經》本色而《易》道不彰

錢穆肯定《易經》作為中國最古老的神祕典籍，從占筮本色而擴開其天人之道，在中國學術文化的演變歷程中，有其舉足輕重的地位。認為漢儒的《易》說為「方士《易》」，而宋儒則落入「道士《易》」，至於清儒包括以胡渭（1633-1717）考辨之說，乃至乾嘉考據之法，否定宋《易》，推擁漢《易》，又陷於「方士《易》」之中，則「他們都講錯了，都不可靠」。⁷⁹錢穆以漢儒所述，非《易經》之本色，而是方士數術之說，一種關注陰陽災異之言，清儒雖否定宋儒的丹道義法，回歸於漢學，卻又重新擁抱方士之論，非《易經》本來之內容。至於宋儒的「道士《易》」，乃奠基於陳搏（872-989）一系列的「河洛」、「先後天」等圖書之學，一種丹道取向圖式化理解之內容，亦非《易》之價值面貌。

至於何為《易經》之本色，在於《易經》的形成，錢穆不斷強調絕非一個時代一人之作，為歷經不同時代的「許多人的集合品」；傳

⁷⁸ 有關漢學與宋學，乃至清代學術的辨說，見錢穆〈漢學與宋學〉、〈《四庫提要》與漢宋門戶〉等文所述，參見錢穆：《中國學術思想史論叢（八）》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第22冊（臺北：聯經，1994年），頁571-580、581-588。

⁷⁹ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁247。

統上主張由「伏羲畫八卦，文王作卦辭，周公作爻辭，孔子作《十翼》」下的不同階段之逐步成書，⁸⁰正說明非一時一人之作，並造成內容與性質之轉變。但是，已如前述，孔子並無《十翼》之作，孔子亦無以《易經》教授於弟子之可能；《十翼》為會通「莊老」道家學說傾向之作，某種程度上所詮釋的，非純粹的《易經》本來之內容。這種道家傾向的天人之道之理解，為錢穆所欣然認同者；「莊老」思想中的諸多懿旨，乃至《十翼》所會通的內涵，皆未悖於《易經》之價值蘊意。面對《十翼》的內容，錢穆不像從宋代歐陽修批判為駁雜惑世的嚴厲之狀，也不像部分「古史辨」學者細論篇章的諸多否定。漢代的「方士數術」與宋代的丹道，乃至清代標立漢職的回歸數術，皆遠不如《十翼》的儒道思想。

不論一般以畫卦、卦爻辭內容所統稱的《易經》，或是此後儒道詮義之《十翼》，錢穆皆統合稱作《易經》，取「象、數、辭、理」進行區分，並取前述三期的歷史分析之法。八卦象數之用，不斷擴充推衍，成為普遍的共識。⁸¹象數推定成卦，即在占筮之目的，對卦爻辭的理解，確立所占之卦爻吉凶，即卦爻辭作為占斷吉凶所理解的內容，必須從「貞問」的立場上進行確認。⁸²至《十翼》之論「理」，那種帶有強烈往「莊老」靠攏的天人思想，本非孔孟原始儒家所有者，不能錯誤的與孔子學說作等同或混同。⁸³在此認識下，才能對《易經》作適當而合理的詮釋，但不論漢儒、宋儒或清儒，往往陷於一隅，繁脞穿鑿，泥於偏論，悖於占筮本義與《十翼》之理。

錢穆基於「象、數、辭、理」相分的《易經》理解，「經」與「傳」相分，「象」、「數」、「辭」下的經文，固不與重於說「理」的《十翼》相合，也就是所關注的內容迥然有別，則二者不能

⁸⁰ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁248。

⁸¹ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁248-254。

⁸² 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁254-262。

⁸³ 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）·易經研究》，頁262-269。

混為一談。這種經傳相合、甚至以傳解經的情形，似乎在錢穆的思維裡，為不能相攝而當相分者，則不論漢儒、宋儒，乃至清儒，皆有不當而致誤者，何況漢儒純粹走向方士之法，象數之用已非本來所用，占斷之辭，亦充斥方士災異之風，與原始《易》占殊異，至若所求之「理」，既不重義理之詮解，又不存《十翼》之蘊，故清儒回歸漢說，仍為非是。至於宋儒的道士之《易》，除了同樣面對「象、數、辭、理」的混淆，尤其陳搏一系圖書之說的《易》外推衍，以丹道之法，附會於《易》說之中，除了圖式化的形式非《易經》之原有外，在義理上的陳說與象數上的主張，又非《易經》本來之內容。因此，漢宋之說，乃至清儒之言，皆無法彰顯《易經》之實貌與價值。

（二）學風發展所以然者

孔子未嘗立六經，為錢穆不變的學術史觀，漢儒雖尊孔尚儒，但「漢儒之經學，非即孔子之學也」。⁸⁴除了陰陽化的學術環境，六經固不與孔子相涉，其大倡之經學，與孔子難以合會。

陰陽五行觀普遍隱布於學術思潮的流行之中，加上董仲舒（179-104BC）《公羊》學下的陰陽災異化，影響經學的詮釋傾向，《易經》作為理想的發展媒介，快速擁抱災異化，西漢京房（78-37BC）即為典型代表。陰陽災異化的推進，後漢進一步的讖緯化，讖緯「原於陰陽」，「託言符命」，好倡災異，「雜於方士」之說，此間經典詮說，《易經》浸染最遽。錢穆引朱彝尊（1629-1709）之說，控訴「通七緯者為內學，通《五經》者為學」的緯說橫流之現象，那種沉溺迷信荒誕之說，又「尊孔子若神明」、儼若「教主」者，⁸⁵《易緯》便為主流。因此，錢穆便將漢代《易》學定名為「方士《易》」。

⁸⁴ 錢穆：《國學概論·兩漢經生經今古文之爭》，頁91-92。

⁸⁵ 相關論述與括弧引文，見錢穆：《國學概論·晚漢之新思潮》，頁139-147。

從漢代學術本身內在的蘊蓄觀之，錢穆認為陰陽五行一直為一股強大的「伏流」，⁸⁶而且這股「伏流」不斷滲透在各個時代中，同時方士與經生相互結合，儒家走向陰陽化，為一條必然之道途。《周易》的災異方士化，除了尚於卦氣的《易》說，以及京房、《易緯》一類的典型災異取向，更促成如《周易參同契》以修煉養生為著之產生，後並有如管輅（209-256）、郭璞（276-324）、葛洪（283-343）等，「汲陰陽之流，緣飾以儒、道之言」的趨勢；此亦漢代方士說的延續，並風會於南北朝與五代之間，佛教之刺激，道教之壯大，道教廣以「服氣導引」、「陰陽五行數術」、「鑷除滓穢之法」、「銷鍊金丹雲英八石玉漿之法」，⁸⁷流布大傳。結合道家思想的丹道之說益見推顯，並迄之於宋，「隱士道流之風」猶盛。

宋初，道院、禪林成為學術授受之重要搖籃，陳搏一系之說，便為主流，並在新儒學的反省醞釀下，而有邵雍（1012-1077）、周敦頤（1017-1073）、張載（1020-1077）諸學之啟蒙。如邵雍《皇極經世》，以圖書象數為本，精於數理之用，亦源自於方外。又如周敦頤《太極圖說》，錢穆認為雖「依藉於《周易》」，卻以陰陽五行為骨幹，其來源「實始於方外之道士」。又如張載《正蒙》，錢穆指其「以《易》理陰陽言本體」，倡言太虛作為氣之本體，與周氏「無極而太極」之觀點無異，則張氏之學「亦先泛濫於老、釋」，「與濂溪、百源者大同」。錢穆總結諸家之說，雖求「發揮為儒家之實用」，但仍在老、佛的影響下立論，尤其研極陰陽五行之說，貼近於道家之本旨。⁸⁸此諸家《易》說不斷浸滲於往後的《易》學中，縱有多元學風的轉變，仍不遺丹道《易》風，對於原始《易》學的象數占筮之本義，乃至以《易傳》思想作為理解之正鵠者，似難以尋覓。

⁸⁶ 錢穆：《國學概論·宋明理學》，頁215。

⁸⁷ 引文見魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，1997年），卷35〈經籍志四〉，頁1092-1093。

⁸⁸ 參見錢穆：《國學概論·宋明理學》，頁220-235。

宋明理學由宗「理」入於尚「心」，明代以道德心性之說闡發儒義，而錢穆仍強調當時學者「亦復時參陰陽莊老之言以自廣」，⁸⁹肯定「莊子」思想的持續影響。但面對學術空疏質變而難以力挽狂瀾之現實，以及朝代崩坼更替之驟變，學者之憂憤檢討，學術進入新的自覺與反省。此一自覺與反省，正為對空言心性義理、甚至游談無根的俗學進行痛擊批判，帶動清初儒學的「茁其新生」之發展，此即錢穆所云：「正值宋明理學爛敗之餘」，一種「窮而思變」的新學風之產生，以「矯明人語錄空疏之病，而以考古為根柢者」之聖道正途的新風潮。⁹⁰整個學術走向，由清初顧炎武（1613-1682）、王夫之（1619-1692）等諸家的「博綜經世多方之學」，轉而為乾嘉窮經考據之途，推尊漢學成為群儒所齊；在《易》學之發展上，為繼清初考辨圖書象數之說，至乾嘉吳派惠棟（1697-1758）一脈的力軼尊古於漢說，在「惟漢是尚」的信古推求下，接受「明堂陰陽」，又「多信緯術」。⁹¹因此，此一時代，對於研治《易經》，並不在於「天道幽玄」，而是僅於經籍上求「校勘與注釋的整理工作」。⁹²此校注之對象與內容，又回到漢代的陰陽災異之歸本，亦即又重新落入漢儒「方士《易》」之窠臼。

不論漢代《易》學，或是宋代乃至清代之《易》說，確實存在錢穆所見之問題，亦即存在其定名為「方士《易》」或「道士《易》」之內容情形，但是否以之即為全貌，或僅是《易》學多元化發展中之一隅或一時傾向，則仍當審察慎覈，否則中國歷代《易》學似乎就難以尋得其認定之正宗，恐皆墜入於《易》學糟粕之行伍。

⁸⁹ 參見錢穆：《國學概論·清代考據學》，頁278。

⁹⁰ 錢穆：《國學概論·清代考據學》，頁291、297。

⁹¹ 以上引文見錢穆：《國學概論·清代考據學》，頁302、307-308。

⁹² 錢穆：《中國學術思想史論叢（五）·略說乾嘉清儒思想》，頁7。

七、結論

(一)《周易》經傳的作者問題，錢穆主張與孔子無涉。孔子不以「六經」立教，即孔子時無所謂之「六經」，而《易經》亦非孔子所關注者，《易傳》更非孔子所作。錢穆提出諸多來自崔述以降，及同時期「古史辨」學者考索方向相近之主張，更為精煉具體的論辨要點，以證成自身必然的堅定觀點。對於《易傳》之成書流衍，認為《易傳》與《中庸》思想屬性多有相近者，為接受「莊老」之後的儒道會通之論著。普遍淡化或否定孔子與《易》的關係，甚至直接論定孔子並無學《易》，更無作《易傳》之可能。這種觀點為「古史辨」學者的普遍基調，然同時期諸多學者並詳細著力於考論《易傳》諸文的先後與著成時間問題，而錢穆並無意於此，泛論精簡，直斷果決。孔子是否與《易》無涉，以及《易傳》是否與孔子廓然無關，至今仍難成定說，錢穆之說，視為此一時代疑古學風的普遍學術傾向，備為一說，可供酌參。

(二)從研《易》方法與《易》著成書之分期，強調史學研究之方法，乃至認定卦爻辭具有早期占卜之辭的史實記載，將《易經》視為具有強烈的史學色彩，這種觀念，正為「古史辨」學者的一貫主張，顧頡剛如此，李鏡池更作全面而具體的論證，而錢穆並在同一觀念下，溯源《周易》一書的性質，認同卦爻辭中諸多內容正為史事記錄與選編作為占筮材料的系統化使用。肯定《周易》作為占筮之書的原始性格之正當性，以及經傳內容分殊的必然性，其中《易傳》傳述之思想，於詮釋損益中，結合儒道相合的新義，已相異於經文的象數吉凶之意義。雖然有其相異者，錢穆仍高度肯定《易傳》的價值，以及隱隱將之作為判定歷代《易》學成就的準據，漢、宋與清儒之《易》說，皆非《周易》之正傳。然而，純粹的原始《易》說為何？準確的具體內容又如何成立？歷代之《易》說，又如何概括為牢籠於取方士或道士之《易》？《易傳》的天人之學確實值得肯定，但思想

的價值又如何立基於《易傳》的至高天平之上？諸多的疑惑與爭議未減。因非立是，又恐求是立非，分歧更難停歇。

（三）《周易》作為占筮之書，「貞」字以「卜問」訓解，為歷來普遍之認識，但以原始之性進行辭義訓解，則非歷來學者所普遍著意者，縱使如朱熹（1030-1200）強調回歸本義，定名立著，然細觀其內容，仍難以直趨原義。「古史辨」學者再興疑古之風，考索《易》之原始之性，強調卜問本質的可考之重要論證，包括《易》成書的來源，以及卦畫與卦爻辭的形成等，有關方面之認識，錢穆採取相近的見解，並藉研《易》三期之法作說明。歷來有關卦畫的源起問題，普遍採〈洪範〉之說，認為伏羲據《河圖》而畫，但在理性的認知上，主要有文字說、龜卜說與筮數說三者，⁹³而錢穆藉由第一、二期卦畫與卦爻辭的形成，糾合文字六書之法與龜卜、筮數作說明，然在論述上，內容簡略、象數含括未周全，理據稍顯不足。因此，批判歷代之失，也只能泛言淺嘗，難以直指核心要點。

（四）錢穆疑古學思之《易》學觀，《易》學流源流的認識，包括《周易》經傳作者之問題、象數主張、思想內涵的詮解與價值，乃至先《莊子》後《老子》的道家譜系、《易傳》同《中庸》並在「莊老」之後的儒道雜糅之作，雖致力於尋繹依恃之證據，卻仍留下諸多值得商榷者。學術思想內容與元素，往往存在著諸多可能之共性，如陰陽五行之觀念，或許為先秦時代的普遍理解，這種普遍理解的知識，並為各家所兼採，形成共同存在與運用之元素，在此可能之情形，各家之思想，則未必有源流先後的主觀必然性。探討思想之間的

⁹³ 卦象源起之三說，詳見楊慶中：《周易經傳研究》（北京：商務印書館，2005年），頁3-8。有關卦象之起源，漢代已見說，如《易緯》並有詳言，以八卦為古文，衍象推用，並述明著數之法，象成數生之諸說，參見趙在翰輯，鍾肇鵬、蕭文郁點校：《七緯·易緯·乾坤鑿度》，頁4-17。則錢穆所言，古已多云，而視漢《易》包括《易緯》等為方士之言，惟所述者仍多為後儒所繼；錢穆「三期」與「象、數、辭、理」之論，亦多有與《易緯》可相通。此錢穆指其非而倡其意，似恐有牴牾厚誣者。

關係，必須立基於時代的當時，作客觀且更寬容的審度，尤其仍有無可避免的局限，絕非憑意於極端論定；跟隨時代潮流的疑古而盡棄古說，顛覆傳統，否定的本身，宜落實在更為嚴謹的合理辨證上。這個方面，錢穆《易》說主張，勾抒之系統性與全面性不足，仍須面對諸多質疑。但作為身處其主流之思潮，錢穆苦心焦思的考索論據，確實也提供諸多寶貴的觀點，給予後人參照與思考。

徵引書目

- 王安石：《臨川文集》，收於永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第1105冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 王弼注，孔穎達疏，盧光明、李申整理：《周易正義》，收於《十三經注疏》整理委員會整理：《十三經注疏》第1冊，北京：北京大學出版社，2000年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1997年。
- 李鏡池著，李銘建整理：《李鏡池周易著作全集（一）》，北京：中華書局，2019年。
- 屈萬里：〈易卦源於龜卜考〉，收於屈萬里：《書傭論學集》，臺北：開明書店，1980年，頁48-69。
- 林慶彰：〈錢穆先生的經學〉，《漢學研究集刊》第1期，2005年12月，頁1-12。
- 范麗梅：〈經史子脈絡下的「經學」發展省思——重讀胡適與錢穆的一個觀點〉，《中國文哲研究通訊》第29卷第4期，2019年12月，頁133-163。
- 崔述：《洙泗考信錄》，收於崔述撰著，顧頡剛編訂：《崔東壁遺書》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 許地山：《道教、因明及其他》，北京：中國社會科學出版社，1994年。
- 陳勇：〈錢穆、顧頡剛古史理論異同論〉，《錢穆先生紀念館刊》第4期，1996年9月，頁105-113。
- 陸思麟：《從樸學到理學：錢穆學術思想研究》，南京：南京大學中國古典文獻學碩士論文，2012年。
- 彭明輝：《疑古思想與現代中國史學的發展》，臺北：臺灣商務印書館，1991年。

- 馮友蘭：〈孔子在中國歷史中之地位〉，收於顧頡剛等編：《古史辨》第2冊，臺北：藍燈文化，1993年，頁194-210。
- 黃惠香：《古史辨《周易》研究評議》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系碩士論文，2008年。
- 楊慶中：《周易經傳研究》，北京：商務印書館，2005年。
- 葉適：《習學記言》，收於永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第849冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 廖名春：〈錢穆孔子與《周易》關係說考辨〉，《河北學刊》第24卷第2期，2004年3月，頁88-93。
- 趙在翰輯，鍾肇鵬、蕭文郁點校：《七緯》，北京：中華書局，2013年。
- 歐陽修：《文忠集》，收於永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》第1102冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 賴貴三：〈錢穆〉，收於賴貴三：《臺灣易學人物志》，臺北：里仁書局，2013年，頁39-92。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（一）》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第18冊，臺北：聯經，1994年。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第18冊，臺北：聯經，1994年。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（五）》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第20冊，臺北：聯經，1994年。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（八）》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第22冊，臺北：聯經，1994年。
- 錢穆：《國學概論》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第1冊，臺北：聯經，1994年。
- 錢穆：《先秦諸子繫年》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第5冊，臺北：聯經，1994年。
- 錢穆：《莊老通辨》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）》第

7冊，臺北：聯經，1994年。

錢 穆：〈《易傳》與《中庸》〉，收於錢穆：《錢賓四先生全集（甲編）·中國思想史》第24冊，臺北：聯經，1994年，頁81-100。

錢 穆：〈《中庸》與易簡〉，收於錢穆：《錢賓四先生全集（丙編）·晚學盲言·上篇》第48冊，臺北：聯經，1998年，頁199-214。

錢 穆：《經學大要·第二講》，收於錢穆：《錢賓四先生全集（丙編）·講堂遺錄》第52冊，臺北：聯經，1998年。

魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，1997年。

顧頡剛等編：《古史辨》第1-3冊，臺北：藍燈文化，1993年。

顧頡剛：《我與古史辨》，上海：上海文藝出版社，2001年。