

**NANYANG  
TECHNOLOGICAL  
UNIVERSITY**  
**SINGAPORE**

The Use of “guo” and “jiu”: An Interpretation of *guo* and *jiu* in the *Yijing* and its moral implications

「過」、「咎」之用：對《周易》  
「過」、「咎」之詮釋及論其對《周易》  
道德哲學的揭示

**Kong Solsar**

江復心

**SCHOOL OF HUMANITIES**

人文學院

**2022**

The Use of "guo" and "jiu": An  
Interpretation of *guo* and *jiu* in  
the *Yijing* and its moral  
implications

「過」、「咎」之用：對《周易》「過」、「  
咎」之詮釋及論其對《周易》道德  
哲學之揭示

**Kong Solsar**

江復心

School of Humanities


人文學院

A thesis submitted to the Nanyang Technological University  
in partial fulfilment of the requirement for the degree of  
Doctor of Philosophy

**2022**


## Statement of Originality

I certify that all work submitted for this thesis is my original work. I declare that no other person's work has been used without due acknowledgement. Except where it is clearly stated that I have used some of this material elsewhere, this work has not been presented by me for assessment in any other institution or University. I certify that the data collected for this project are authentic and the investigations were conducted in accordance with the ethics policies and integrity standards of Nanyang Technological University and that the research data are presented honestly and without prejudice.

Date:	7 <sup>th</sup> Aug, 2022
Name of student:	Kong Solsar
Signature of student:	

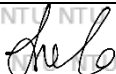
## Supervisor Declaration Statement

I have reviewed the content of this thesis and to the best of my knowledge, it does not contain plagiarised materials. The presentation style is also consistent with what is expected of the degree awarded. To the best of my knowledge, the research and writing are those of the candidate except as acknowledged in the Author Attribution Statement. I confirm that the investigations were conducted in accordance with the ethics policies and integrity standards of Nanyang Technological University and that the research data are presented honestly and without prejudice.

Date:	8 August 2022
Name of Supervisor:	Winnie Sung
Signature of Supervisor:	

## Authorship Attribution Statement

This thesis **does not** contain any materials from papers published in peer-reviewed journals or from papers accepted at conferences in which I am listed as an author.

Date:	7 <sup>th</sup> Aug, 2022
Name of student:	Kong Solsar
Signature of student:	

## 致謝

時光荏苒，三年的博士生生活如白駒過隙般轉眼即過。回首走過的歲月，在南洋理工大學當中，我遇見了各位導師，也結交了一些年齡相約的誼友，無論在生活還是在學習上，他們都給予了我極大的幫助與關懷。

首先誠摯的感謝我的博士生導師宋曉竹教授。從論文的研究方向、研究思路、立題、以及論文的定稿過程中，宋曉竹教授都一直不厭其煩地提出了寶貴的指導性意見與作出了精心的指導。而且，除了書寫論文的過程以外，宋曉竹教授亦一直開闊了我的學術視野以及對我的研究作出了諸多幫助與關懷：其多次幫我去探索及發掘自身的學術優點，及改善自身的缺憾，使我能夠從博一時只知道訓詁而不熟習於西方分析哲學的研究中，到達現今能夠利用訓詁及經學史學的知識去作出哲學上的討論、能夠與西方哲學亦作出了一定的對比，開闊了我的學術視野。感謝宋曉竹教授對我研究的悉心幫助以及對我研究的激勵與鞭策，為我論文的完工打下了堅實的基礎；其嚴謹的學術之道、以及對學生的鼓勵，為我樹立了一輩子學習的典範；她的教誨與鞭策將激勵我在學術的道路上開拓創新、自強不息。

我亦要鄭重地感謝李晨陽教授。其與我的博士生導師宋曉竹教授一樣，都為我的研究思路、學術視野、及本人的博士生生活提供了諸多的照顧與關懷。從剛來到南洋理工大學開始，李晨陽教授就與我的博士生導師宋曉竹教授一起，傳授了學生很多西方分析哲學的知識，開闊了本人的學術視野，且使得本人在文字的考究跟經學的本理解外，更能提出更多的哲學討論。沒有李晨陽教授，也沒有我今天的論文完工及學術知識；故此，我亦對李晨陽教授表達充分的感謝。

感謝香港科技大學的黃敏浩教授，感謝他一直以來的支持及鼓勵，以及學術上經學方面知識的理解；如果不是黃敏浩教授的支持及鼓勵、本科時沒有上過他的課，我不可能對哲學產生興趣，也不可能對經學及訓詁入門。

感謝我的前輩郭世恒博士。從我在香港科技大學認識他開始，他就總是不厭其煩的一直給予我支持及鼓勵、以及給予我研究的意見與幫助：聽我講我的論文，試圖為我碰到的困難提供解決思路，幫我看本人的論文並給予積極的建議。他也是我的啟蒙老師之一，沒有他，我不會從航天工程的本科中轉到博士生這條路。

感謝和我一起奮戰的博士生同學們：彭妤琪、黃凱文、周亞琳、李璐瑤、張建等等，感謝他們為我處理學校的各項事務(包括學生會)，和我一起分享生活的喜怒哀樂、交流學術知識。

最後，謹以此文獻給我摯愛的雙親，他們在背後的默默支持是我前進的動力。在此，祝願他們身體安康，貞下起元！

# 目錄

致謝 .....	i
目錄 .....	ii
摘要 .....	iii
ABSTRACT.....	iv
簡介 .....	1
第一章 過咎伊始—針對《周易》道德本質之研究 .....	4
第二章 訓詁溯源—「過」與「咎」之本義 .....	18
一、《周易》之核心倫理觀：先咎後過的道德.....	18
二、過字本義：行之不正.....	19
三、咎字本義：違心之災.....	24
第三章 內咎外過—《周易》中「過」與「咎」之用 .....	29
一、「无咎」為戒：以「无咎」為核心而展開的《周易》倫理觀.....	29
二、以「无」絕「咎」：從「无」之本質論「无咎」道德哲學上的特質.....	34
三、「過」以為改：以「不過」為道德理想的《周易》倫理觀.....	56
第四章 不可過咎—《周易》無序衡量的道德哲學 .....	61
一、《周易》中「過」、「咎」之間的聯繫.....	61
二、大過、小過之別：人與外界之共容.....	63
三、「大過」與「小過」之深義：《周易》無所傾好的道德哲學.....	68
第五章 以心緣物—《周易》道德哲學之特色.....	75
一、《周易》之道德實踐：心之所向 .....	75
二、與當代主流道德哲學之對比：道德判斷之異同.....	91
三、止於「无咎」與「不過」之道德語義：《周易》道德哲學之核心關懷.....	126
附錄.....	136
一、先秦文本「過」、「咎」之用之考.....	136
二、《周易》「過」、「咎」之用之考.....	139
三、「過」、「咎」古文字探究.....	145
徵引文獻: .....	157

## 摘要

本文的目的是以「咎」、「過」為核心，來作為一個新的方式來揭示「《周易》之道德哲學」觀，以在擺脫宋明儒哲學發展中可能存在的不一之處、或是後世學者並沒有完整而系統性的解釋《周易》規範道德架構的理解下，更好地解釋什麼是《周易》的道德哲學、其規範道德的本質、架構與作用，以及與當今道德哲學作出對比、回應與討論。

在學界未有對《周易》的「咎」與「過」有充足而具說服力的研究的前提下，本文將會有考「咎」、「過」等訓詁字源義，以及參考其於先秦文本、乃至是《周易》原文之用的方式，來在傳統哲學研究的概念分析外，先復考「咎」、「過」的文字義，以及其於先秦當中的語義；來細考《周易》的規範道德之架構，而以一個學界未有的方式來揭示《周易》的道德哲學觀；這個以「咎」、「過」揭示出來的《周易》道德哲學不但能反映出當中道德規範的原則與核心，亦能解釋《周易》「咎」、「過」所揭示出的道德哲學的本質，乃至於其道德哲學的終極關懷。

## ABSTRACT

The purpose of this thesis is to examine, analyze, and shed light on the moral framework of the *Yijing* by using the concepts *guo* 過 and *jiu* 咎. It is an independent and innovative research that attempts to bracket certain assumptions about the *Yijing* adopted by later scholars and articulate the moral philosophy of the *Yijing* in a systematic way that is maximally devoid of later assumptions. It aims to explain the structure of moral system of the *Yijing*. The last chapter will draw comparisons with and offer general responses to contemporary moral philosophy.

Since there is no sufficient research on the concepts *guo* and *jiu* in the *Yijing*, this study examines and analyses the uses and meaning of “*guo*” and “*jiu*” in the *Yijing* and the surrounding pre-Qin texts. On the basis on the proposed interpretation of *guo* and *jiu*, I further offer an exposition of the moral framework of the *Yijing*. The articulated moral framework does not only shed light on the guiding thought and core of the *Yijing*'s normative ethics, it also sheds light on the unique characteristics and the ultimate concern of the *Yijing*, that is, the ultimate care for humanity.

## 簡介

當代學界在道德哲學上的探討，一般都是以規範倫理學的方式為主流；可這些規範倫理學的討論，卻顯然並不一定是與先秦中國哲學文本所表達的完全一致。據筆者之所考，《周易》作為先秦中國哲學的共通點(將於第一章詳述)，就是當中鮮明的例子：在《周易》的文本當中，其是明顯並沒有直接表述過當今規範倫理學的倫理體系與框架的；反之，有別於當今功利主義直接以功利為核心論述建立出來的道德哲學體系、或是義務論以道德義務所論述建立出來的道德哲學體系，正如筆者此文之所考，其並不是如當今主流規範倫理學論述道德哲學的方式來展開道德哲學的討論的。正如本文第一章的考證所述，學界雖然有對《周易》的道德作出探討，而這些探討亦深具哲學討論意義；可這些對《周易》的道德所作出的探討都沒有直接同時說明《周易》規範道德的本質、架構與作用，以致於當今我們依然很難直接為《周易》建立出一個架構性的道德哲學觀，以與當今道德哲學作出對比、回應與討論。

這也正正是筆者作出本研究的動機：本文將希望在這個學界未有詳細研究的領域中，揭示出一個架構性的《周易》道德哲學觀，以在擺脫宋明儒哲學發展中可能存在的不一之處、或是後世學者並沒有完整而系統性的解釋《周易》規範道德架構的理解下，更好地揭示什麼是《周易》的道德哲學、其規範道德的本質、架構與作用，方以與當今道德哲學作出對比、回應與討論。是故，筆者將考察文本，而正如第一章所考，在《周易》的道德哲學中，「咎」、「過」兩字是唯一能夠最合適地解釋《周易》規範道德架構、《周易》道德哲學之本質的概念；而此亦同為學界未曾深入探討的領域，而只為極少數的學者在未有回應本文研究目的的方式有所討論過。

有見於此，本文將以「咎」、「過」為核心，來作為一個新的方式來揭示出「《周易》之道德哲學」觀。在學界未有對《周易》的「咎」與「過」有充足而具說服力的研究的前提下，本文將會有考「咎」、「過」等訓詁字源義，以及參考其於先秦文本、乃至是《周易》原文之用的方式，來在傳統哲學研究的概念分析外，先復考「咎」、「過」的文字義，以及其於先秦當中的語義；來細考《周易》的規範道德之架構，而以一個學界未有的方式來揭示《周易》的道德哲學觀；這個以「咎」、「過」揭示出來的《周易》道德哲學不但能反映出當中道德規範的原則與核心，亦能解釋《周易》「咎」、「過」所揭示的道德哲學本質，至於其道德哲學中的終極關懷。

是故，正如第一章之詳述，本文的研究重要性簡略在於下述四點：

- 一、 其是學界第一篇嘗試去揭示「《周易》之道德哲學」的研究，而以文本為根據，來為學界揭示一個新的道德哲學觀。
- 二、 其是學界中第一篇以「咎」、「過」為《周易》的道德哲學核心，而對「咎」、「過」的概念、以及其之間的關係作出仔細考察的研究。
- 三、 其以「咎」、「過」之訓詁源義來推敲「咎」、「過」哲學之義的方式更好地還原了《周易》之道德哲學的原有面貌。
- 四、 本文對「咎」、「過」研究所作出之詮釋，為先秦哲學提供了一些對「咎」、「過」概念不一樣的看用與理解、亦豐富了當代中國哲學對「咎」、「過」概念的見解與運用。

因此，本文正文的討論將被分為五個章節：

第一章的將作為一個更詳細及深入討論的簡介及文獻回顧之討論：論證《周易》作為先秦中國哲學的共通點、其對其他哲學產生道德哲學上影響的可能性、學界對《周易》道德哲學研究的回顧及總結、學界對《周易》道德哲學研究未有產成的研究方向(即筆者是文研究的重心)、筆者用「咎」、「過」來揭示「《周易》之道德哲學」觀的原因及理據，本論文研究的目的、重要性及研究目標，以及一些本文用詞的解釋。

在第二章當中，本文將考《說文解字》、《說文解字》注、《洪武正韻》、《玉篇》、《廣雅》、《集韻》、《康熙字典》、《爾雅》、《韻會》等訓詁考證，來復考「咎」、「過」訓詁之源義，並參考「咎」、「過」在《周易》、《左傳》、《尚書》、《呂氏春秋》、《周禮》、《韓非子》等古代文獻中的應用，來考證先秦語境中「咎」、「過」的本義。這文字考的訓詁源義能在避免當代及後世(包括宋明儒)可能不同的語境及哲學發展中可能存在的不一之處的影響下，更好地還原「咎」、「過」兩字本義的在先秦語境下的面目，以更精確及有說服力地方式來揭示「《周易》之道德哲學」觀。

有承於第二章的文字結果，在第三章中，本文將有考《周易》應用「咎」、「過」的方式：「无咎」與「不過」。其將先解釋為什麼《周易》是更以「咎」為核心，但「咎」、「過」的重要性不相衝突；繼而解釋為什麼《周易》用的是「无咎」，而不用意義相近如「免咎」、「不咎」等詞組，與其哲學意義；繼而考「過」字之用。透過以《周易》原文及先秦之用的參考，第三章為「咎」、「過」於《周易》道德哲學中的作用及定位，以及其反映出的道德哲學特色作出探討，以揭示《周易》道德哲學的框架。

在第三章的基礎之上，第四章將仔細分析《周易》道德哲學的道德哲學特

色，以及此揭示的《周易》道德哲學所反映出的道德觀與道德態度。其首先解釋的是《周易》「咎」、「過」的關係，繼而解釋《周易》「大過」、「小過」之義及《周易》區分「大過」、「小過」的原因。建基於此及前文的考研，其分析出《周易》如「不一定可以被量化成好壞等主觀評判的」等的道德觀與道德態度。

於第五章中，本文將建基於上述四章之上，分別分析出《周易》道德哲學理想現實之差別與實踐；因人、景況而異，卻和而不同的道德實踐；以及《周易》「法」概念的特色。而在揭示出《周易》的道德哲學之後，本文將對比當代道德哲學主流(功利主義、義務論、德性倫理學)的方式，來分析出《周易》道德哲學與其他哲學系統所不同的道德哲學觀及道德規範方式,繼而討論《周易》道德哲學的本質、其背後的核心道德關懷:本性及成性，以提供一個新的道德哲學觀，為日後更多的哲學討論及反思提供基礎。

# 第一章: 過咎伊始—針對《周易》道德本質之研究

如果要談到先秦中國哲學的共通點，我們就往往離不開談到《周易》。作為諸子之學皆源自於的核心經典之一，《周易》在中國哲學當中想必是應處於一個核心的地位，而對先秦諸子哲學都有不同程度上的影響。當中，最為明顯的莫過於儒家：作為儒家尊之為六經之一，《周易》顯然是儒家學者必修而有所取的經典；而正如《論語》所曰：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」<sup>1</sup>，就連孔子本人也是有學易而有所得的，學界自然對儒家有承自《周易》是存有一定程度之共識的；其所不同的只在於儒家有承自《周易》的地方而已。

而哪怕到了道家、墨家與法家等諸子之哲學當中，《周易》哲學亦是同對其有一定的程度的影響的。比如說，據盧祥運之考究，《周易》在其長期的成書演變及傳播過程中，不但其形成了儒家思想，更鑄就了中國本土另一主流文化形態——道家的思想傳統<sup>2</sup>；這與韋政通以指出《易經》和《老子》都有「陰陽」、「剛柔」、「復」、「生」、「天地」連言等的觀念來論證老子有源於易經<sup>3</sup>之看法、陳鼓應「由《易經》的〈觀〉、〈復〉發展到老子的『觀復』；由《易經》的〈損〉、〈益〉發展到老子的『為道日損，為學日益。』」<sup>4</sup>之言相近，足見哪怕道家思想並不如盧祥運之考究般由《周易》直接鑄就，其也有受《周易》哲學所不可忽視的影響。而在孫熙國、薛柏成、張濤各自的研究中，墨家與法家亦是如然：如孫熙國之見，墨家思想如尚節、尚力、尚用、興利等諸多方面皆可在《周易》中見其端緒，足見其墨家哲學想必有承於《周易》之論點<sup>5</sup>；而依薛柏成對《周易》古經與墨家思想關係之考，即使其未有直接認為墨家哲學是直接承自於《周易》，其亦是認為《周易》對墨家思想產生了一定的影響，而使墨家思想從中有所取益的<sup>6</sup>，可見《周易》是顯然有影響到墨家哲學的。相似地，張濤亦同指出了「《周易》的相关思想无疑也是具有法家倾向」<sup>7</sup>之結論，足見法家受《周易》影響的地方，而無可否認道、墨、法等哲學受《周易》影響的結論；而這也正正合乎了《周易》為六經之首而為古代知識分子修習之經典的史實。

由此觀之，當談到中國先秦哲學中的道德觀及道德哲學的時候，作為影響諸子

<sup>1</sup> 學界對此句解讀有爭議，但哪怕解讀再有爭議，都不影響當中的「易」指《周易》、以及於孔子從《周易》有所得的結論，故是文不作深考。見《論語》，《論語古注集箋十卷論語考一卷》，《續修四庫全書》經部·四書類·卷一五四（上海：上海古籍出版社，2002年），頁70。

<sup>2</sup> 盧祥運：《〈周易〉鑄就中國文化三大傳統》，《貴州社會科學》，2020年第2期，頁48-52。

<sup>3</sup> 韋政通：《中國思想史》上冊（臺北：水牛出版社，1999年），頁139-141。

<sup>4</sup> 陳鼓應：《道家易學建構》（臺北：臺灣商務印書館，2003年），頁2。

<sup>5</sup> 孫熙國：《〈周易〉古經與墨家思想》，《周易研究》，2001年第4期，頁48，51-59。

<sup>6</sup> 薛柏成：《〈易〉對墨家思想的影響》，《社會科學戰線》，2010年第8期，頁78-79。

<sup>7</sup> 張濤：《〈周易〉經傳與法家思想》，《理論學刊》，2018年第6期，頁144。

之學的核心經典之一的《周易》，亦更應成為研究的焦點與核心，以更好地理解先秦哲學的道德本質、及其共通的地方。只可惜的是，據筆者所考，作為當今哲學學界當中本就不就如儒學般為大眾主流研究對象的易學研究，卻是尚未具有一個系統性的研究將《周易》道德哲學之本質歸納總結出來。這也即是說，正如下文之所考般，當今學界雖然有對如「和」、「男女之道」等《周易》道德哲學之一些應用或特質、或是「人合於天」、「圓成統一」等《周易》的一些本質作出考究；可其亦僅僅只是解釋了《周易》道德哲學的一些應用或特質、或是把《周易》的一些本質套用於道德之中，其自然並不能必定代表《周易》道德哲學的本質。(此處道德哲學的本質，指的是對《周易》的道德哲學、其核心道德關懷、道德理想、規範以至於作用道德的方式。)故此，對於「什麼是《周易》的道德哲學」、「《周易》核心的道德關懷」、「《周易》的道德理想、以及《周易》規範及作用道德的方式，當今學界是沒有考據出一個能貫穿整個《周易》道德哲學的本質去對此作出詮釋的；以至於與當代絕大部份規範倫理學有所不同的是，其並沒有總結出一個系統性的本質去解釋《周易》的道德哲學、以及《周易》規範道德的方式與原理的，故對於《周易》道德觀的探索，其亦自然是相對有限的。

當然，筆者並不否定當今學界對《周易》道德方面之研究所具有的哲學意義：諸如下文有提及的對《周易》「和」之考究，不論是在概念之應用與對比上，都具有非常大的哲學意義；而又如將所有及的《周易》「人合於天」等的考究中，其亦是以《周易》的一些本質來對《周易》道德哲學的特色作出深層的哲學討論。可是，據筆者之考，雖然學界《周易》道德方面之研究基本上只能被歸納成三類，可這些學界中《周易》道德方面之研究都是聚焦於對《周易》道德哲學的特色與延伸作出探究，而與本論文的研究重點——《周易》道德哲學的本質，是聚焦於不同的問題探討與哲學意義之中的：

- 一、 針對由《周易》一些本質的繼承或發展出來的道德哲學而作出的研究。此類研究都以《周易》一些本質延伸出的道德概念與道德哲學觀為其研究目標：比如說，施炎平就是以《周易》「三才之道」的宇宙論與其獨有的思維模式來與西方哲學作對比，而引伸出「有機人本」、「宗法群體」、「主觀能動」、「道德理性」等的概念，繼之以此來剖析和詮釋儒家人文哲學<sup>8</sup>。周山亦是以《周易》中的卦之取象與其代表意義，結合其諸卦中所表達出的 18 種男女關係來考出《周易》中的男女倫理觀<sup>9</sup>的。而至於張文俊與吳克峰，則分別以《周易》中「太和」與「推類」的特質，來

---

<sup>8</sup> 施炎平：《〈周易〉和儒家人文哲學——從差異比較的視角作重新詮釋的嘗試》，《周易研究》，2004年第5期，頁58-64。

<sup>9</sup> 周山：《〈周易〉中的男女倫理觀》，《哲學分析》，第9卷第3期(2018年6月)，頁105-114。

推證出《周易》中的和諧倫理思想<sup>10</sup>及《周易》道德哲學以類推之的形上根據和立論根據<sup>11</sup>。由此足見，此類研究都是有考據到《周易》的道德概念與道德哲學觀的。

可是，這類研究卻都有一個共通的限制，那就是這種延伸出的道德概念與道德哲學雖然能揭示《周易》的道德哲學，但其亦只能夠代表《周易》道德哲學的一些特質或引伸而已，而徒為《周易》道德哲學的一部份，自然不足以總結或以此特質代表或揭示《周易》的道德哲學。以周山與張文俊的研究為例，雖然兩者都分別考出了《周易》的男女倫理觀及和諧倫理思想，可男女倫理觀與和諧倫理思想也僅僅是《周易》道德哲學的一部份而已。在這個情況下，哪怕兩者之見都正確無誤而不具任何爭議成份，我們亦只能夠得出《周易》道德哲學在男女觀與和諧概念上的應用；而單單把結論男女倫理觀與和諧倫理思想相拼接，顯然是無法歸納出《周易》道德哲學之本質的：諸如周山有認為《周易》的道德哲學是具崇陽抑陰之特性的<sup>12</sup>，張文俊卻是認為《周易》的道德哲學是具「太和」之主觀能動性的<sup>13</sup>；從理論上說，崇陽抑陰之特性與主觀能動性都是《周易》哲學的一些特性，自然不足以代表《周易》的道德本質。

回顧到施炎平與吳克峰之研究，亦是這個道理。不論是「有機人本」、「宗法群體」、「主觀能動」、「道德理性」等對比出來概念，抑或是以類推之的形上根據和立論根據，都僅僅為《周易》道德哲學引伸出來的道德概念或根據而已，而不能代表《周易》道德哲學的本質；故此，在《周易》可以是同時具有不同特性，而同時可以具有「三才之道」、「推類」、「陰陽為用」等特性之前提下，單從兩者之研究、而以「三才之道」或「推類」等來歸納總結《周易》道德哲學的本質顯然亦不太是一個嚴謹而可信的做法。

此點在西方漢學界亦是如然。比如說，雖然王蓉蓉(Robin R. Wang)有以陰陽及天地的概念去解釋《周易》<sup>14</sup>，而應用於人倫道德之中，可其亦僅僅只是《周易》陰陽及天地概念的延伸討論而已；從中我們可見陰陽及天地的概念在人倫上的應用，卻無法肯定《周易》道德哲學的本質，如陰陽是如何直接應用於規範道德之架構的。此點與成中英對《周易》之考相似：哪怕成中英有以「和」(harmony)、「禮」、「氣」等來對《周易》

<sup>10</sup> 張文俊：《〈周易〉中的和諧倫理思想》，《求索》，2010年第1期，頁115-117。

<sup>11</sup> 吳克峰：《〈周易〉與儒家倫理的思維方式》，《道德與文明》，2006年第2期，頁24-27。

<sup>12</sup> 周山：《〈周易〉中的男女倫理觀》，頁114。

<sup>13</sup> 張文俊：《〈周易〉中的和諧倫理思想》，頁117。

<sup>14</sup> R. R. Wang, *Yinyang: The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 200-250.

道德哲學作出研究<sup>15</sup>，可這些研究都只是「和」、「禮」、「氣」的延伸討論而已，而並未解釋到《周易》道德哲學的本質。而從另一方面說，考究象數的學者顯然則更把研究的重心放到《周易》本質及形上學的討論了，而未有很深入地把象數扣入《周易》道德哲學的本質之哲理討論當中：比如說，儘管本特·尼爾森(Bent Nielsen)有對《周易》的象數及宇宙論細考，其更多是以形而上或卜筮的延伸去解釋人倫之序而已<sup>16</sup>，故自然亦沒有以哲學的角度來解釋到什麼是《周易》道德哲學的本質了。

有見於此，這類由《周易》一些本質的繼承或發展出來的道德哲學而作出的研究雖然能考出《周易》道德哲學中的一些概念與特性，但單將就把這些概念與特性考究出來是無法證明及充分解釋什麼是《周易》道德哲學的本質的。哪怕我們以陰陽為基礎單位來詮釋《周易》的道德本質，這些研究卻只能以陰陽延伸出來的「三才之道」、卦的「男女之道」、及哲學概念的應用與根據來用於道德哲學當中，而無法詳細而完整地解釋出陰陽是如何用作道德考量的。這也即說，在這類研究只考究到了《周易》道德哲學本質之延伸，而未直接考究出《周易》道德哲學之本質。

二、針對《周易》當中具體某些「美德」而作出的研究。這類研究能被區分成兩個形式，前者是以《周易》中單一的「美德」作道德哲學之應用為研究，諸如孫亞麗以中孚一卦來延伸及詮釋《周易》之誠信「美德」<sup>17</sup>；李笑野<sup>18</sup>、陳碧<sup>19</sup>等以謙作《周易》之道德修養的詮釋；或是冀志強以觀作生存的可靠性來效法天地而成天人相合的道德之道的做法<sup>20</sup>，都單獨解釋了《周易》道德哲學中的不同的道德之道或「美德」，而在不同程度下作出道德哲學中的應用。

後者則以不同種類的「美德」來解釋整本《周易》的道德哲學。比如說，張齊以《周易》君子之光來涵括了憂患、勇敢、誠信、謙卑、恆久、無私、自然等多重《周易》中的道德價值<sup>21</sup>，以及連劭名對《周易》德在不同景況而作出的「盛德、厚德、至德、文德、懿德、崇德、居德、育德、

---

<sup>15</sup> C.Y. Cheng, and c.h. On (eds), *Philosophy of Yi 易: Unity and Dialectics*, (Chichester: Blackwell Publishing, 2009), 11-264.

<sup>16</sup> B. Nielsen, *Yinyang: A Companion to Yi jing Numerology and Cosmology* (London: Routledge, 2015), 5-196.

<sup>17</sup> 孫亞麗：〈《周易》之誠信思想及對先秦儒家的影響〉，《中國青年社會科學》，第35卷第187期(2016年第6期)，頁130-135。

<sup>18</sup> 李笑野：〈論《周易》崇尚智慧的謙德謙道〉，《孔子研究》，2015年第1期，頁56-63。

<sup>19</sup> 陳碧：〈《周易》謙卦的哲學、倫理學內涵〉，《道德與文明》，2004年第1期，頁65-67。

<sup>20</sup> 冀志強：〈論“觀”在《周易》哲學中的建構〉，《蘭州學刊》，2011年第9期，頁33-68。

<sup>21</sup> 張齊：〈君子之光——《周易》理想人格境界論〉，《船山學刊》，2022年第2期，頁109-117。

儉德、龍德、君德、天德」等之用之考來解釋《周易》中的德等研究<sup>22</sup>。類似於張齊的做法是將前者的不同的道德之道或「美德」相統合來解釋《周易》的道德觀，而類似於連劭名的做法則是在將前者的不同的道德之道或「美德」相統合，更有考《周易》「德」之用的不同類別是而相結合來作出詮釋，均可見其把《周易》中不同類別之「德」相歸納而推論《周易》之道德哲學的研究方式。

可惜的是，不論是前者或是後者的形式，其都指出《周易》中不同類別之「德」而已，卻並未直接解釋到《周易》中的道德本質。前者固然無需多言，不管是誠德、謙德還是觀德，其都只僅僅是《周易》當中的某些美德而已，自然不能全面解釋到《周易》中的道德本質；而哪怕是如後者一樣把這些不同類別之「德」相統合，我們也只能夠說明這些不同類別之「德」構成了《周易》之道德哲學而已，卻不能一定說明《周易》的道德哲學之本質就是這些不同類別之「德」。哪怕是在姑且不論解讀方法對錯的前提下，而強行把這些不同類別之「德」當成《周易》道德哲學之本質，這些不同類別之「德」亦未指出《周易》的道德前設與元倫理觀：也即是說，這些對不同類別的《周易》「德」之研究是未直接指出究竟《周易》是以什麼樣的道德前設來行使這些不同類別之「德」、乃至於如何在不同類別「德」之間作出抉擇的，自然亦未直接考究出《周易》道德哲學之本質。

三、針對《周易》道德哲學之應用或總結而作出的研究。《周易》道德哲學之應用，諸如張舜清對《周易》道德哲學在改造自然和處理人工干預生命進程等生命倫理議題的應用與啟發<sup>23</sup>所作出之考、陳小虎對《周易》道德哲學「義利結合、互為利用」<sup>24</sup>之見、桑東輝以《周易》道德哲學在慎刑理念及刑罰教化功能上的應用考究<sup>25</sup>等，顧名思義，其都明顯是以《周易》道德哲學之概念與特質作出哲學上延伸而已，自然並不是歸納出《周易》道德哲學之本質的研究無疑。

而至於《周易》道德哲學之總結，哪怕學界中一些學者有試圖過以一些方法論或形上觀來歸納《周易》之道德哲學，如王新春的「時中」一說<sup>26</sup>、

<sup>22</sup> 連劭名：〈論《周易》中的“德”〉，《周易研究》，2007年第6期，頁14-21。

<sup>23</sup> 張舜清：〈論《周易》中的生命倫理意蘊〉，《孔子研究》，2016年第3期，頁38-44。

<sup>24</sup> 陳小虎：〈論《周易》倫理道德思想〉，《西南民族大學學報(人文社科版)》，2007年第310期，頁137-140。

<sup>25</sup> 桑東輝：〈《周易》與中國傳統法倫理〉，《井岡山大學學報(社會科學版)》，第39卷第5期(2018年9月)，頁45-50。

<sup>26</sup> 王新春：〈《周易》時的哲學發微〉，《孔子研究》，2001年第6期，頁38-46，74。

溫海明「人天之意」的意本論一說<sup>27</sup>、丁四新的「德義利略論」<sup>28</sup>等等，雖然其是有解釋到《周易》的道德前設，可這些研究亦僅僅是解釋了《周易》的道德前設，而未有清晰地揭示出《周易》道德之本質，繼之以此系統性地揭示出一個系統性的元倫理觀。復觀王新春的「時中」一說，正如其所曰：「簡言之，它指涉著人所值的特定時空下，大宇宙和社會人生中各相關因素互動消長的總體格局與情狀，及在此總體格局與情狀下的事事物物」<sup>29</sup>，我們足見王新春是以「時中」的因時而變來與外界互動之本質來總結《周易》道德哲學的；可是其也只是在說，《周易》的道德哲學涵具「時的哲學」之智慧而能做為《周易》道德抉擇之前設而已，這並不意味着《周易》的道德哲學是以「時中」為本質的。

相反地，正如其

*依《易傳》之見，人生最為理想的境遇，莫過於德、位、時三者的奇妙會合。時是一種遇，位也是一種遇，因此，三者的會合，實際上也可簡稱為德與時的會合，抑或德與遇的會合。《易傳》開示，德、位、時三者奇妙會合的人生境遇，畢竟是甚難為人所遭逢的，人之所逢，常常是一些等而下之的境遇。<sup>30</sup>*

一言所說，在王新春的研究中，「時中」只是一種「德、位、時三者的會合」的道德理想與關懷，以及「甚難為人所遭逢」之道德實踐而已；從理論上說，這雖然能作為《周易》的道德前設，而使《周易》的道德哲學以實踐「時中」為其理想中的目標與關懷，可此做法顯然是將《周易》的德與時位相區分開而用，自然並不是《周易》道德哲學的本質。哪怕德是可以、且應該與時位相合的，但這亦是未從中揭示《周易》作用於道德的特質，且未從中歸納總結出《周易》道德規範的原則及作用的；故此，哪怕我們把以「德、位、時三者的會合」來總結《周易》的道德哲學，對於《周易》道德之本質、作用方式、及其系統性的元倫理觀，「時中論」顯然是並未有深入探討的。

而溫海明「人天之意」的意本論一說亦是相似的道理。哪怕其以人意合于天意的「人天之意」哲學中心思想來建構的《周易》之道德哲學，繼而提出《周易》的意本倫理學及意本動機論，其研究亦只是以動機的善為《周易》道德哲學的核心，來說明《周易》道德哲學的核心不是後果

<sup>27</sup> 溫海明：〈人天之意——《周易》的意本論哲學〉，《孔子研究》，2019年第6期，頁120-131。

<sup>28</sup> 丁四新：〈《周易》德義利略論〉，《周易研究》，1999年第2期，頁61-67。

<sup>29</sup> 王新春：〈《周易》時的哲學發微〉，頁39。

<sup>30</sup> 同上註，頁43。

論，以及《周易》以世界本體、而不以對事物屬性和狀態作道德判斷善惡而已<sup>31</sup>；這也即是說，這種「基於天道自然觀和人與世界融貫的本體論」<sup>32</sup>只說明了《周易》的道德哲學是源自而需對應於「人意合于天意的」本質，可此並未有指《周易》道德哲學的本質：有別於當代哲學，如功利主義以結果、義務論以道德義務或道德理性、德性倫理學以美德與德性等的方式來介定規範道德之架構的論證，「人天之意」的意本論只說明了《周易》之道德哲學是一個「人性跟物性、跟天地之性完全相通，這是從天道灌注到人道的融貫系統」，可對於《周易》道德規範的本質、天道作用於人道的具體方式(比如說禮的構成)、乃至於《周易》中人是該以什麼規範來作出道德上的判斷與抉擇，以及其從理論到理實的完整道德體系等話題，卻是未有仔細說明及探討過的。

以溫海明提及到的「《周易》強調人在天地之間模仿天地之道的變化成就自我。」<sup>33</sup>為例。儘管其說明了《周易》的道德判斷與抉擇是以人模仿天地而成就自己的方式為出發點的，可是對於究竟《周易》道德模仿的具體功夫、以及規範自身的原則與本質是什麼，溫海明卻是未於其研究中得以一個系統性的解釋的：與孔孟的「仁」與「聖」、荀儒之「化性起偽」、道家的「無為」等都有為其自身之道德規範提供詮釋的道德哲學不同，溫海明的「人天之意」的意本論只是指出了《周易》的道德哲學以人意合于天意為核心關懷、道德前設，以至是源自於《周易》「人意合于天意」的本質，可其並未詳加說明《周易》規範道德的本質、手段、及過程。

此正正也是丁四新以「德、義、利」總結《周易》道德哲學所未提及到的地方。哪怕在丁四新的眼中，《周易》的道德哲學是以德、義、利此三者一體的圓成統一之本質為其用與核心關懷的，可其卻是未有指出《周易》為用的規範道德的構之間共有的規範性本質<sup>34</sup>。這也即是說，哪怕《周易》中的乾道、坤道、謙道等諸道均是以「德、義、利」三者之統一為目標的實踐與規範，可對於「德、義、利」之規範判斷，以及作出乾道、坤道、謙道之規範在規範上共同本質，丁四新是未加以仔細詮釋的。這前者說的是，我們該以什麼樣的道德規範上的本質來判斷以「德、義、利」之統一來實踐的是，乾道、坤道、還是謙道；而後者說的則是，不管是乾道、坤道、或是謙道，既然作為《周易》的道德規範，那麼這些規範是以什麼共有的「《周易》道德本質」，來實踐於人的道德判斷與

<sup>31</sup> 溫海明：〈人天之意——《周易》的意本論哲學〉，頁 120-131。

<sup>32</sup> 同上註，頁 129。

<sup>33</sup> 同上註，頁 130。

<sup>34</sup> 丁四新：〈《周易》德義利略論〉，頁 61-67。

行為之上的。以丁四新的研究推之，這個作為「《周易》道德本質」的「三者統一」在規範道德之架構上很明顯未沒有一個十分清晰與具足夠詮釋的介定；故此，對於《周易》規範道德的本質，丁四新「德義利論」的討論顯然亦是不夠的。

故綜上所述，在以上研究中，我們雖能知道《周易》的道德從何而來，而以什麼《周易》的本質作規範道德，卻不能得出「《周易》之道德是什麼」、以及《周易》規範道德之本質的答案；而據筆者之考，這也是學界總結《周易》道德哲學此類研究普遍的不足，而未有揭示出一個系統性的道德哲學觀。這也即是說，當代學者的研究大都是從《周易》啟發出的一些道德哲學思想，而未有一個系統性的研究以「《周易》的道德哲學」為主體而系統性地解釋其規範道德的本質、關懷，以及將其之間相聯繫，此亦正正是本文嘗試作出研究的出發點。

有見於此，本文將嘗試以新的方式，而視「《周易》的道德哲學」為一個完整而具系統性的研究對象，以考察出《周易》道德規範的本質與關懷。所以本文的研究既不以《周易》的美德，諸如《周易》的謙道、《周易》的誠道等，為切入點，也不以《周易》道德哲學之某些特質或哲學特點為考究對象；而反從《周易》的元倫理觀下手，揭示出一個《周易》的道德哲學系統；這也正正是為什麼本文不以《周易》的陰陽等特質下手作研究起點的原因。

而需注意的是，正如第五章所討論，本文所探究的「道德」，並不限於以狹義上的「善」、「惡」來定義「道德」的意思；反之，其探究的是一種寬泛意義上的「道德」。這也即是說，本文所指的「道德」，是以倫理學所考慮的「應當」(ought to)與否、「允許」(permissible)與否、以及值得讚賞(praiseworthy)與否等作為其出發點，而泛指所有作出抉擇之處境。在狹義上的「善」並不能充分反映出「應當」、「允許」、「值得讚賞」等「道德」之寬泛意義、亦不能夠泛指所有抉擇之處境的情況下，本文所用的「道德」自然就以考慮「應當」與「不應當」、「值得去做」與「不值得去做」等問題為基礎，而不限於「善惡」的區分。因此，當本文應用到「道德行為」與「道德意圖」等概念的時候，其分別指的當是所有要作出抉擇之行為與意圖，而沒有「道德行為」與「非道德行為(一般行為)」的區分；但正如第五章第二節有所論及，這種對作出抉擇之處境的泛指只是對「應當」、「允許」、「值得讚賞」等問題作出抉擇、對「道德」作出討論，而並沒有給予「道德」特別或獨立的意義，所以這亦並不是學界有所批判的道德主義與泛道德主義(將於第五章詳細討論)。而細考《周易》六十四卦，雖然大多數卦與爻中都有涉及到「應當」與「不應當」、「值得去做」與「不值得去做」的問題或判斷，但其六十四卦的卦爻辭亦只是對應不同的卦象爻象所作出的描述、延伸、或應對而已，並不足以代表整個《周易》的道德哲學系統。

是故，如果要談到《周易》的道德哲學系統，我們便不能單以《周易》當中任意一卦的思想為根據，而需考察貫穿整本《周易》的道德概念，如：「吉」、「凶」、「德」、「善」、「過」、「咎」等。當中，復考《周易》全文，當中既具道德規範意味，又能揭示出《周易》道德本質的，也只有「過」、「咎」兩字：先觀「吉」、「凶」兩字，我們不難發現在《周易》的哲學中，雖然其大體上是以「趨吉避凶」作為人的處事準則的，但這種處事準則並不是《周易》道德規範的本質；反之，「趨吉避凶」固然是《周易》哲學的關懷之處，但明顯《周易》並不是以「吉」、「凶」來斷定行為的道德與否的：正如其之咸卦二爻「咸其腓，凶，居吉」<sup>35</sup>般，「凶」只是一種現實景況的評判，而不是一種道德上的規範；《周易》之所以於此作出「居吉」的對應，也僅僅只是因應「凶」的景況之位而應變的一種手段而已，由此足見，《周易》中的「吉」、「凶」想必並不一定帶有道德規範的本質。

此點在學界中均已得以有考。比如說，據梁韋弦之考，《周易》雖然會判斷吉凶，但其吉凶之判斷卻不是一種終極性的關懷，反而如其所曰：

*依《周易》原是講吉凶的卜筮之書。《周易》論斷占凶，必有之所以為吉或為凶的依據，這就是《周易》的吉凶之理。《周易》對有關吉凶問題的看法，就包含在《周易》論斷吉凶的道理之中<sup>36</sup>*

我們可以發現，儘管《周易》論斷吉凶，但其卻是以一些看法與道理來論斷吉凶的；由此足見，《周易》的「趨吉避凶」，只是其一種原則與手段，而不是用來定奪我們道德抉擇與判斷的道德規範。對此，梁韋弦表明了雖然《周易》經傳都是以「趨吉避凶」為原則，但其亦假明夷與困兩卦之考，來說明了「趨吉避凶」並不是人生的最高原則，故正如其研究之「為了趨吉避凶可以講究策略，但卻不能放棄正確的做人原則不顧一切地順機應變。」<sup>37</sup>一言般，《周易》之「吉」、「凶」並不與道德哲學中道德規範的「正確」、或「做人原則」有必然性的關係，自然就不是《周易》道德哲學中作出道德規範的本質。

這亦在吳國源對《周易》斷辭語義之考得以強而有力的證實。正如其研究之結論：

*總體而言，吉凶等斷辭是對行動結果的判斷以及反向取義表述某種警*

<sup>35</sup> 《周易》，《周易注疏》，《續修四庫全書》經部·易類·卷一（上海：上海古籍出版社，2002年），頁378。

<sup>36</sup> 梁韋弦：《〈易傳〉的吉凶觀》，《周易研究》，1994年第1期，頁84-89。

<sup>37</sup> 同上註，頁88。

戒。悔吝等斷辭是具有心理意義的道德判斷。利字組斷辭是行為的建議或規範，包含有非常明顯的功利性，這種功利性不是一般世俗的，而是政治行為和社會生活大事件（因而它非一般倫理學的功利問題）<sup>38</sup>

昭然若揭，這正正解釋了〈繫辭〉「吉凶者，言乎其失得也。悔吝者，言乎其小疵也。」<sup>39</sup>與「吉凶者，失得之象也。悔吝者，憂虞之象也。」<sup>40</sup>兩句：「吉」、「凶」只是《周易》對結果與景況的判斷，而不具悔吝等斷辭等具有心理意義的道德判斷或論斷吉凶的道理或理據；這也即是說，「吉」、「凶」在《周易》當中是反映出「吉」、「凶」之「象」，但具有這些「吉」、「凶」之「象」在哲學上並不一定代表或意味你應該做什麼或你值得去做什麼，自然與本文所探究的「道德」沒有必然的關係了：從哲學的角度以及以「象」的語義去理解，雖然「吉」、「凶」可以涉及到人的判斷，但這只也僅僅只是人對「象」的判斷，而不一定與我們對意圖與行為的判斷有必然的關係。由此推之，既然《周易》對於「吉」、「凶」之用，是並不如上述引文般具心理意義上的道德之「疵」與「憂虞」、或判斷與理據的話，與「悔」、「吝」等用相比，其自然不能直接揭示出《周易》的道德本質。

可此亦不代表《周易》是以「悔」、「吝」等詞作為其道德本質的。復觀《周易》全文，其當中的「悔」與「吝」只是表達出一種「悔恨」或「遺憾可惜」的意味，雖然這種「悔恨」或「遺憾可惜」的意味是具有道德判斷的，可這種意味本身卻需依賴於《周易》道德哲學中的道德規範而作，自身並不能作為《周易》道德判斷。故此，細考楊慶中對《周易》「遷善改過」思想之考<sup>41</sup>，我們更可以總結出以下幾點：

1. 在《周易》20次「吝」字之用中，雖然表現形式有所不同，但其都是表達因「過」而引起的遺憾與困窘。
2. 在《周易》32次「悔」字之用中，雖然「悔」有「悔恨」之意，但同時「悔恨」亦是自省的過程，目的是由自省而知過，繼而由知過而改過。
3. 在《周易》98次「咎」字之用中，「咎」的目的是「因咎而悔，以至於无咎」

從中可見，《周易》的「悔」與「吝」雖然具有道德上的心理判斷元素，可其同時亦是以「咎」與「過」為其目的與原則的；這反映出了《周易》道德哲學中的道德規範與判定，更應為「咎」與「過」的概念所揭示，而不為「悔」與「吝」之概念。

<sup>38</sup> 吳國源：《〈周易〉斷辭語義形態及意義問題初探》，《周易研究》，2017年第2期，頁40。

<sup>39</sup> 《周易》，同註35，頁450。

<sup>40</sup> 《周易》，同上註，頁448。

<sup>41</sup> 楊慶中：《〈周易〉“遷善改過”思想述略》，《道德與文明》，2004年第3期，頁24-27。

筆者此見亦在馬新欽及白海溶的共同研究中得以支持，正如其『『有悔』中不持中有應者占 100%』<sup>42</sup>與「中正之為美」<sup>43</sup>所直曰道，「悔」的出現想必是以非「持中有應」其前提而所介定的；這說明了「悔」與「吝」的這種「悔恨」或「遺憾可惜」的意味是具有道德判斷的，可這種意味本身卻需依賴於「持中有應」為前提的；而從理論上說，既然「不持中有應」明顯就是有「過」的存在，在《周易》原文並未詳解「持中有應」的前提下，其更應被考究的概念明顯應是在於「咎」與「過」，而不在其衍生之「悔」與「吝」上了。

此同時亦為筆者以「過」、「咎」而不以「善」、「德」來建構《周易》之道德哲學作出了詮釋：原因很簡單，只因在《周易》的全文當中，「善」、「德」雖然能揭示出《周易》的道德本質，但《周易》卻並不是以「善」、「德」兩者來作出道德規範與判斷的。先以「善」為例。復觀《周易》全文，《周易》經部中並未用到過「善」一字；而在〈易傳〉18例「善」字之用中，「善」字亦不是如上述「過」、「咎」般作為《周易》道德哲學中的道德規範而用；其「善」之所指，只是泛指《周易》道德上的「美好」，可《周易》並不是以「善」作判定道德抉擇與行為的準則。反之，與後文詳細討論的「无咎」顯然不同的是，《周易》並未將「善」、「惡」與道德抉擇與行為掛勾，而頂多如「小人以小善為无益，而弗為也，以小惡為无傷，而弗去也，故惡積而不可掩，罪大而不可解。」<sup>44</sup>一句般，把「善」、「惡」與結果與景況掛勾而已。此用法反映出了《周易》中並不是如「无咎」般，以「善」、「惡」作為判斷道德抉擇與行為的前提，而只是作為結果的前設；故此，哪怕《周易》是如功利主義般以結果來作道德規範，「善」也只是其道德規範的前設，而自然不為其道德規範的本質。

「德」字亦是相似的道理。復考《周易》全文，我們可以發現《周易》中的「德」字之用能被歸納成三類：

- 一、 統稱或泛指《周易》中的「道德」。比如說，「日新之謂盛德」<sup>45</sup>解釋的就是《周易》中的「道德」本質。
- 二、 指《周易》中某一種類的「德」、乃至於「美德」。比如說，「用九，天德不可為首也」<sup>46</sup>、「君德也。」<sup>47</sup>、「君子以懿文德。」<sup>48</sup>指的則分別是

<sup>42</sup> 馬新欽；白海溶：《〈周易〉斷辭所蘊含的思想》，《管子學刊》，2006年第2期，頁105。

<sup>43</sup> 同上註，頁105-106。

<sup>44</sup> 《周易注疏》將「掩」作「揜」，唯此不影響《周易》文意及本文的討論，故不作深考。《周易》，同註35，頁477。

<sup>45</sup> 《周易》，同上註，頁454。

<sup>46</sup> 《周易》，同上註，頁302。

<sup>47</sup> 《周易》，同上註，頁305，309。

<sup>48</sup> 《周易》，同上註，頁332。

《周易》中的「天德」、「君德」與「文德」。

三、指《周易》中的「德行」。此亦「德」之流行，即行德之功夫與見效，如「不言而信，存乎德行。」<sup>49</sup>、「其德行何也？」<sup>50</sup>、「德行恆易以知險」<sup>51</sup>等句般。

上述的三種用法都沒有以「德」作道德規範的原則，故正如王瑩對學界及《周易》本文之考：

*“德”觀念在《周易》中之所以居於次要地位，與《周易》的宗旨有關。因為《周易》本為卜筮之書，注重的是自然界與人類社會之間的關係，而“德”概念只不過是在陰陽變化當中出現的人在處理社會事物時的態度，所以它不可能在《周易》中佔有主導地位。<sup>52</sup>*

《周易》中「德」的概念顯然只是用於描述其「道德」本質與以之為用的「美德」與「德行」，自然不可能在《周易》中成主導，而用於作《周易》的道德規範。故有見於此，本文整個研究中亦只考《周易》中「德」為《周易》道德哲學的補充與詮釋，而不如「咎」、「過」般，以兩者之建構為《周易》道德規範的核心。

是故，本文將以「咎」、「過」作為《周易》道德規範的核心，來揭示出《周易》的道德哲學觀。而據筆者之考，此亦同為學界未曾深入探討的領域，而只為極少數的學者有所討論過，而均未得以解釋《周易》道德哲學之本質。復觀學界的考究，我們可以發現，尚未有一個受學界認可的研究對《周易》中的「過」與道德本質有考；而在學界僅有的三篇《周易》「咎」字之考中，雖然其有對《周易》中的「咎」作出哲學討論，可其卻是未有解釋到《周易》「咎」所揭示出的道德哲學本質的<sup>53</sup>。

先觀鮑剛毅與李世英之考。哪怕在鮑剛毅的研究中，其是以「既然知其始終可懼，就應以“无咎”作為指導人們行動的原則、要旨，並把此提到了“《易》之道”的高度，以期引起人們的注意和思考。」<sup>54</sup>，而與李世英研究王弼解《周易》之「『无咎』說作為指導人們行動的人生哲學的特徵」<sup>55</sup>一樣，都指出了「无咎」

<sup>49</sup> 《周易》，同上註，頁 467。

<sup>50</sup> 《周易》，同上註，頁 475。

<sup>51</sup> 《周易》，同上註，頁 485。

<sup>52</sup> 王瑩：〈關於《周易》經文“道”“德”概念的思考〉，《周易研究》，2003 年第 2 期，頁 37。

<sup>53</sup> 基於本文是以「《周易》的道德哲學」為研究對象，為免與本文指及的「道德本質」的本質所混淆，本文所用的「《周易》的道德哲學本質」指的是整個「《周易》的道德哲學」用來規範道德的本質。

<sup>54</sup> 鮑剛毅：〈《易·繫辭》“无咎”思想探析〉，《中州學刊》，2002 年第 5 期，頁 134。

<sup>55</sup> 李世英：〈論王弼的“无咎”說〉，《周易研究》，1996 年第 1 期，頁 23。

不為景況之判定，而為《周易》當中道德規範的原則與核心；可其亦只是僅僅對《周易》「咎」作出了延伸討論與探析而已：其並未有清晰定義出「咎」字之義、「无咎」是如何指導人們道德的原則的原理、以及其哲學意義。而在更考字源的黄黎星當中，雖然其解釋了「咎」字之義，可其「咎」字之義卻未統合於《周易》「咎」字之用中。比如說，哪怕其指出了「相應地，“无咎”也有“自身不犯過錯”與“免遭外來咎害”二義」<sup>56</sup>，其也只是得出了无咎只是「是建立在優患意識的思想背景與矛盾轉化的哲理思考之基礎上的。」<sup>57</sup>與「作為日常修養、行為處事的基點。」<sup>58</sup>之結論：前者只說明了《周易》是如何建立出「无咎」意識的，而後者則只與鮑剛毅及李世英的研究一樣，指出了「无咎」為《周易》當中道德規範的原則與核心，兩者對於「无咎」是如何應用於道德規範、以及《周易》「咎」所揭示的道德哲學本質<sup>59</sup>，卻依然是未有深入討論的。

有見於此，本文將以「咎」、「過」為核心而細考《周易》的道德規範，而以一个學界未有的方式來揭示出《周易》的道德哲學觀；這個以「咎」、「過」所揭示的《周易》道德哲學不但能反映出當中道德規範的原則與核心，亦能解釋《周易》「咎」、「過」所揭示的道德哲學本質，至於其道德哲學中的終極關懷<sup>60</sup>。是故，作為一個新的方式來揭示「《周易》之道德哲學」，在學界未有對《周易》的「咎」與「過」有充足而具說服力的研究的前提下，本文將會有考「咎」、「過」等訓詁字源義，以及參考其於先秦文本、乃至是《周易》原文之用的方式，來在傳統哲學研究的概念分析外，先復考「咎」、「過」的文字義，以及其於先秦當中的語義；這既能盡最大可能還原先秦《周易》的思想，而避免由《周易》「咎」、「過」所揭示的哲學系統受後代(如宋明理學)與當今哲學對《周易》之理解及語義可能存在的影響之同時，亦能為「咎」與「過」如何應用於《周易》的道德哲學提供更好的解釋。所以，本文下列的討論將被分為四個部份：在第二章當中，本文將復考「咎」、「過」訓詁之源義，以為之後的哲學討論提供基礎。而有承於第二章的結果，在第三章中，本文將對《周易》應用「咎」、「過」的方式，「咎」、「過」於《周易》道德哲學中的作用及定位，以及其所揭示的道德哲學特色作出探討，以揭示出《周易》道德哲學的框架。故在第三章的基礎之上，本文在第四章將仔細分析《周易》道德哲學的道德哲學特色，以及《周易》道德哲學所反映出的道德觀與道德態度；繼而於第五章中，以對比當代倫理哲學主流的方式，來分析出《周易》道德哲學與其他哲學系統

<sup>56</sup> 黄黎星：〈易道“无咎”論要〉，《東南學術》，2000年第1期，頁22。

<sup>57</sup> 同上註，頁24。

<sup>58</sup> 同上註。

<sup>59</sup> 同註53。本文所用的「《周易》的道德哲學本質」指的是整個「《周易》的道德哲學」用來規範道德的本質。

<sup>60</sup> 正如前文對《周易》文本之所考，只有「咎」、「過」建立出來的《周易》道德哲學才能對《周易》當中道德規範的原則與核心作出完整而具說服力的詮釋，所以筆者是文將以「咎」、「過」來反映周易的本質，而這也正如前文所提及，其它的概念所不能的地方。

所不同的道德哲學觀及道德規範方式，以及討論其背後的核心道德關懷。由此足見，本文的研究重要性主要在於下述四點：

- 一、 其是學界第一篇以「《周易》之道德哲學」為一個系統的單位，去嘗試揭示出《周易》道德哲學的系統之研究，而以文本為根據，來為學界揭示出一個新的道德哲學觀。這個哲學在對道德的理解及作出道德規範的方式上，都與當代主流的道德哲學有更大的不同。
- 二、 其是學界中第一篇以「咎」、「過」為《周易》的道德哲學核心，而對「咎」、「過」的概念、以及其之間的關係作出仔細考察的研究；而建基於這些「咎」、「過」概念之考，本文指出一些新的道德思考方的向，以及能更以一個更具系統性的方式，來解釋《周易》道德哲學的道德本質及關懷。
- 三、 其以「咎」、「過」之訓詁源義來推敲「咎」、「過」哲學之義的方式最大可能地避免了後代(如宋明理學)與當今哲學對《周易》之理解、及後世「咎」、「過」語義與先秦哲學當中可能會存在有不完全一致的哲學解讀等的影響，故自然更好地揭示《周易》之道德哲學的原有面貌。
- 四、 本文對「咎」、「過」研究所作出之詮釋，亦豐富了當代中國哲學對「咎」、「過」概念的見解與運用，且為先秦哲學提供了一些對「咎」、「過」概念不一樣的看用與理解。

而為了集中於哲學討論，本文將不討論考古界中尚有爭議的《周易》經、傳之分、卦爻辭等之區別、或是楚簡版本、帛書版本之別，而復以統合《周易》經、傳之今行本《周易》為研究目標，作為本文的參考文本；且基於討論的方便起見，在本文不討論哲學中的邏輯學與本體論的情況下，本文用的「從邏輯上說」及「本體」亦不指哲學中的邏輯學與本體論的本體，而指的是日常推理中的邏輯與對象。在此前提下，本文在不區分倫理與道德之詳義<sup>61</sup>的前提下，將先進入第二章的討論，復考「咎」、「過」訓詁之源義，而為全文的討論提供基礎。

---

<sup>61</sup> 為方便討論為目的，本文不深究當代哲學中倫理(ethical)與道德(moral)的仔細分別，而都指普遍哲學意義上的道德作解。

## 第二章: 訓詁溯源—「過」與「咎」之本義

### 2.1 《周易》之核心倫理觀: 先咎後過的道德

毫無疑問, 不論是在文本中的運用, 抑或是概念上的發展, 「過」這個字對於中國哲學而言都處於一個相當重要的地位: 當談到道德倫理上的判決時, 往往會與「過」字息息相關; 而在先秦哲學的文本中, 正如附錄(I)之所考, 對比起「咎」字在先秦哲學文本中並未得廣泛運用於道德哲學中的史實, 「過」字更是反反覆覆地得以運用於與道德哲學相關、帶出了更多和更核心的倫理學討論, 而更多與廣泛地用於道德上的討論與道德判定的<sup>62</sup>。故以此理推, 在先秦哲學的文本中, 「過」想必是應比「咎」在先秦道德哲學中, 處於一個更為核心的道德概念而用的。

可這放到《周易》中去, 卻是恰恰相反的景象。以筆者之考, 在《周易》的道德哲學中, 「咎」將取代「過」, 成為一個更為核心的道德概念而相以用的: 首先, 正如本章下文之所考, 「過」不是指人們不應該去做的過失、罪過、錯誤<sup>62</sup>; 相反地, 它在哲學上強調的是一種理想狀態與精神理念, 也即是我們如何用「過」來對自身作出道德上的昇華。其次, 正如附錄(II)之所考, 考慮到《周易》全文中「咎」比「過」用得更多、與其他概念更有關聯、以及有更多更廣的倫理延伸, 且「咎」字比起「過」更不局限於任何卦爻中而為《周易》一直有用到的倫理概念的情況下<sup>63</sup>, 我們可以肯定的是, 《周易》顯然是有更多與更核心的以「咎」為其倫理中心而作出論述的, 「咎」比起「過」自然更具道德上的延伸意義。

有見於此, 筆者於本文將會不循先秦道德哲學的慣例, 以「過」為道德核心, 而反將「咎」定義為《周易》的核心道德概念<sup>63</sup>; 在這哲學觀下, 「過」將作為《周易》的重要道德概念而處, 而更多的作為討論完「咎」後的延伸討論。但這並不是說, 「咎」作為核心倫理概念, 是會比「過」這重要倫理概念來得更加重要或更應被探討; 相反地, 在筆者所有下文的哲學討論中, 兩者在《周易》的道德哲學中都十分重要, 而既沒必要與哲學意義去對比其重要性。<sup>64</sup> 正如下文

<sup>62</sup> 比如說, 靳極蒼的「說小事, 就是小過錯, 大事就是大過錯」、歐陽維誠的「過的意義是責備, 批評……小過猶言小的責備或小的批評」等等, 都將「過」作過失、罪過、錯誤之義近。見靳極蒼解:《周易》(太原:山西古籍出版社, 2003年), 頁68; 歐陽維誠著:《周易新解》(長沙:岳麓書社, 1990年), 頁343。

<sup>63</sup> 意即唯一作用於規範道德、而作為《周易》的核心道德概念。

<sup>64</sup> 筆者此處區分核心道德概念與重要道德概念的目的並不是為了說明「咎」與「過」哪個更重要, 而只不過是為了說明《周易》是以「咎」為核心來規範道德、而用「過」作為道德的實踐

的研究中，要去揭示《周易》的倫理觀，「咎」與「過」都是必不可少的一環而各自的哲學作用與定位；筆者之所以將「咎」、「過」所定義的核心程度上有別，也只是因為《周易》因應兩者與其他概念之不同關聯性作出不一的倫理延伸而造成的差別。故此，標題所說的先咎後過，其先後既不代表時間因果上的先後，也不代表邏輯或重要性上的排序；其想表達的僅僅是，先咎後過只不過是因為「咎」更具倫理上的關聯性而更成焦點，而此原因亦將會在後面的章節得以解釋。

而正如第一章之所考，在《周易》的「咎」、「過」概念均未得以在道德哲學上細考出道德本質之前提下；本文的研究將從《周易》的「咎」、「過」為其研究目標。而彰明較著地，要了解與細考《周易》的「咎」、「過」，就不得不要去先行了解「咎」、「過」兩字之義。是以接下來本文將以訓詁溯源的方式去分別考證「過」、「咎」之正義，並以此揭示《周易》的倫理觀；而開始的討論點，則在於「過」在人們不應該去做的過失、罪過、錯誤的情況下，其在先秦語義下究竟意味什麼。

## 2.2 過字本義：行之不正

從文字的考究上而言，「過」在先秦的語義中實則上並沒有近代語義上的「過失」、「罪過」、「過錯」等義；反之，據筆者所考，其更應解作「行之不正」，也即是人那非十全十美的經歷。故此，於此語境底下，「過」可以是白璧微瑕的美中不足，而並不一定為當代哲學意義上的「不道德」；且這也恰恰體現了《周易》哲學從理想到現實的實現。

過字形聲，部首為「辵」之變形「辵」，聲部為「𠂔」；據《說文解字》之說法，亦即「乍行乍止也。从辵从止。凡辵之屬皆从辵。」<sup>65</sup>。從，意即依從，為其意義範疇的形旁；聲，則更顯而易見，為其生延伸義之的聲旁。在漢字的用例中，雖然「辵」這個詞在漢語中很少單獨使用，但其義依然可以透過訓詁中得以考證：參照《說文解字》自身的解釋「乍行乍止也」<sup>66</sup>，意思是一時忽行，一時忽止。依此解讀，「辵」顯然是跟人的行與不行有關的，自然有行之、走過、經過等義。

---

與反思的；可這並不代表《周易》主要意識上對「過」、「咎」作出了對比。

<sup>65</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，《說文解字注》（成都：成都古籍書店，1981年），頁73。

形聲字雖然是形聲，但將其具體分作獨立類是近代。古訓詁學只是說形聲是有形部、聲部，但沒有形聲不可會意的意思。許慎說：“形聲者，以事為名，取譬相成，江河是也。”，亦未否定此說。反之，形聲字的聲符除了標聲之外，往往兼有表意的作用。這種現象在形聲字中的反映，就是聲符除了標聲之外也往往含有表意的作用。比如同從一個聲符得聲的抱、袍、雹等，都含有包裹的意思；從侖得聲的淪、輪、倫、論、綸等，都含有條理、倫次的意思；從奐得聲的煥、換、瘃、喚、等，都含有大的意思。而筆者是認為此處過字形聲是可以考部取義的。

<sup>66</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同上註，頁73。

此點亦在《廣雅》中得以支持。依《廣雅》之說：「犇也」<sup>67</sup>；犇，依《集韻》之考：「奔古作犇。註詳大部六畫。按廣韻奔犇音同義異，集韻合為一字，今兩存」<sup>68</sup>，亦即奔字之義。雖然《廣雅》將「辵」解作「奔」，可「奔」與「跑」不同的是，其不單單是有「急走」、「疾行」之意，其更有「奔趨」、「奔赴」之義。如在《左傳·昭公三十一年》中的「將奔走之。」<sup>69</sup>中，其注直曰奔之延伸為「猶赴趣也。」<sup>70</sup>，可見奔有「赴」義；而在《尚書》中的「弗迓克奔」<sup>71</sup>，可見奔為「投奔」義；在《周禮》中，則更為明顯：「奔者不禁」<sup>72</sup>，奔直接作「奔赴」解，都足見「奔趨」、「奔赴」之義。由此見之，哪怕《廣雅》之「奔」與《說文解字》之「乍行乍止」不盡相同，兩者都同與人的行和不行有關，而帶「人之所赴」之意。是以《康熙字典》作「又與躅通」<sup>73</sup>解，說的就是「著足所赴」的道理。

由此觀之，作為「辵」所化的「辵」部，想必是與行字所化的「彳」部是有所不同的。從上文可見，「辵」並不單指人「行」之本體，而更有「所行之」、「所赴」的意味；而與單單「走」、「赴」等結果不同的是，「辵」更強調人「行」之本體。簡而言之，「辵」必須得是「人之所行」、或「人之所赴」；如果結果與「其之所為」無關，那就不能稱之為「辵」。

至於「𠂔」則簡單得多。重考《說文解字》之說法，「𠂔」為「口戾不正也」<sup>74</sup>。同據《說文解字》之見，「戾」為「戾，曲也。从犬，出戶下身曲戾也。」<sup>75</sup>，即會「犬從門戶中擠出，必曲其身」而取「不合之曲」之意；而「正」則為「是也。从止，一以止。凡正之屬皆从正。」<sup>76</sup>而作「一以止」的完美、至善作解。由此觀之，「口戾不正」所表達的應是延伸口齒或所言不端正而作「不合其正而不完美」之義，而並不一定是病或其他重大的問題；是以段玉裁作「通俗文斜戾曰𠂔」<sup>77</sup>注，說的就是這個道理。

結合「辵」、「𠂔」之義，「過」之本義為「行之不完美」，也即上文有及的「行之不正」。這亦與附錄(III)當中的古文字考究相類近<sup>iii</sup>，可見筆者此見應為一個合理的解釋(基於三個原因，筆者將不在正文第二章中，而於附錄(III)處作出對

<sup>67</sup> 魏·張揖著，王云五主編：《廣雅》（上海：商務印書館，1936年），頁83。

<sup>68</sup> 宋·丁度編著：《集韻》，《宋刻集韻》（北京：中華書局，1989年），頁40。

<sup>69</sup> 《春秋左傳》，《春秋左傳正義》，《續修四庫全書》經部·春秋類·卷一一八（上海：上海古籍出版社，2002年），頁236。

<sup>70</sup> 《春秋左傳正義》，同上註，頁236。

<sup>71</sup> 《尚書》，《尚書正義》，《續修四庫全書》經部·書類·卷四一（上海：上海古籍出版社，2002年），頁675。

<sup>72</sup> 《周禮》，《周禮正義》影印清宣統楚學社民國二十年湖北簞湖精舍遞刻本，《續修四庫全書》經部·禮類·卷八二（上海：上海古籍出版社，2002年），頁635。

<sup>73</sup> 漢語大詞典編纂處整理：《康熙字典》，《康熙字典（標點整理本）》（上海：漢語大詞典出版社，2002年），頁1237。

<sup>74</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁64。

<sup>75</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同上註，頁504。

<sup>76</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同上註，頁73。

<sup>77</sup> 清·段玉裁注：《說文解字注》，同註65，頁64。

「過」、「咎」古文字探究及其原因)。以通俗的話來說，當我們處之與理想中的一切有差別的時候，我們便是有「過」了。這也正正解釋了《洪武正韻》與《玉篇》會把「過」分別釋之為「超也」<sup>78</sup>與「越也」<sup>79</sup>的原因：除了「超」、「越」帶「行之」的意思外，其義指的更是其越過、不達理想中的目標。可需注意的是，不論是《玉篇》還是《洪武正韻》，也只是用「超也」與「越也」來解釋「過」，而並未將「過」恆等於「超」或「越」。故此，於先秦文本當中，我們亦可見「超」或「越」獨自以用的語例：例如，《孟子》中的「挾太山以超北海，語人曰『我不能』，是誠不能也。」<sup>80</sup>、《韓非子》中的「超五帝侔三王者，必此法也」<sup>81</sup>、《尚書》中的「予曷敢有越厥志」<sup>82</sup>、乃至於《周易》原文的「其稱名也雜而不越」<sup>83</sup>，都表達出「超越」的動詞本體。

而當先秦文本用到「過」的時候，都不是用於表達出「超越」的本體的。一般來說，先秦文本會以下述兩種形式來運用到「過」：其一、用以名詞義表述一種「過」的景況或狀態，比方說，《論語》中的「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」<sup>84</sup>、《孟子》中的「然則聖人且有過與？」<sup>85</sup>，都將「過」用作一種景況或狀態。其二、比較兩個受質，有如《論語》中的「由也好勇過我，無所取材。」<sup>86</sup>對比子路與孔子、《孟子》中的「若是，則夫子過孟賁遠矣。」<sup>87</sup>對比孟子與孟賁，都借「超越」之義來比較兩個受質。

先說第一種形式。既然其是以名詞義表述一種「過」的景況或狀態，此處的「超」與「越」也只是用取其特質來代表一種特定的景況或狀態。是以，這形式下的「超也」和「越也」之注釋想必也都只是用來描述「不達目標」這狀態，而不是解釋「超越」之性質、或「超越」的本體。放到倫理的語義上看，也即是踏越了理想中的完美道德境界。

再說其第二種形式。雖說「過」此處是用來對比兩個受質，可「過」亦不是僅僅是用來比較作用的。據筆者所考，在先秦文本中，當用到比較兩者之程度時，一般都會用「及」字。諸如《論語》中的「學如不及，猶恐失之。」<sup>88</sup>與「賜也，非爾所及也」<sup>89</sup>，《孟子》的「子為長者慮，而不及子思，子絕長者乎？長者絕

<sup>78</sup> 明·宋濂撰，明·楊時偉補賧：《洪武正韻》浙江圖書館藏明崇禎四年刻本，《四庫全書存目叢書》經部·小學類·第207冊（濟南：齊魯書社，1997年），頁113。

<sup>79</sup> 南·顧野王著：《玉篇》，《大廣益會玉篇》（北京：中華書局，1987年），頁49。

<sup>80</sup> 《孟子》，《孟子正義》，《續修四庫全書》經部·四書類·卷一五八（上海：上海古籍出版社，2002年），頁410。

<sup>81</sup> 趙沛注說：《韓非子》（河南：河南大學出版社，2002年），頁458。

<sup>82</sup> 《尚書》，同註71，頁667。

<sup>83</sup> 《周易》，同註35，頁479。

<sup>84</sup> 《論語》，同註1，頁41。

<sup>85</sup> 《孟子》，同註80，頁499。

<sup>86</sup> 《論語》，同註1，頁47。

<sup>87</sup> 《孟子》，同註80，頁454。

<sup>88</sup> 《論語》，同註1，頁82。

<sup>89</sup> 《論語》，同上註，頁50。

子乎？」<sup>90</sup>，都是作出兩者的對比義而處的。此亦在《周易》中找到相同的用法，譬如在「義不及賓也」<sup>91</sup>、「不及其君，遇其臣」<sup>92</sup>等章句中，都直接以「及」將主語與賓語作出了對比。

而依筆者之見，從語義上看：有別於「及」，比較義上的「過」不僅僅是將主語與賓語作出了對比，更多的是為了道出其比較背後意義，也即是「超之」、「越之」所帶來的意義。復觀上文有及的儒家文本，哪怕《論語》「由也好勇過我，無所取材。」<sup>93</sup>中，子路之勇「過之」孔子，其並不是單單的對比；更為重要的是，哪怕是「過之」，亦「無所取材」。同理地，當《孟子》中道出「若是，則夫子過孟賁遠矣。」<sup>94</sup>的時候，孟子「過之」孟賁此事實並不重要，重要的是以此展開的道德哲學討論。

是故哪怕以第二種形式來論，「過」也只是取「超也」、「越也」的比較義來對比主、賓語，而以此展開討論。由此足見，此亦同樣地與「超」、「越」動詞本義無關。而在「過」的對比中，是以人為之賓語作參照物的；換句話說，即視其人為之賓語為正，例如上文孔子之勇、孟子之道德境界。在此理解下，「超也」、「越也」的注亦同指「行之不正」。

從此角度中看，「行之不正」自然亦一統「超過」、「越過」與「過錯」等義，而解決一詞多義的問題。以筆者所考，當先秦文本中用到「過」字的時候，其得需要有一個視之為「正」的參照物：當文本以實物作參照比較的時候，「過」就是以「超過」、「越過」的意思而延伸各種討論。比方說，《左傳》中的「大都不過參國之一」<sup>95</sup>、，《孟子》的「禹八年於外，三過其門而不入」<sup>96</sup>、《論語》的「由也好勇過我」<sup>97</sup>，都是視「國」、「門」、「我」為行之「正」作對比而展開討論的，「過」自然亦可延伸出「越過」之解。可是，正如上文有及，哪怕「過」具「超」、「越」之釋，其更多指的是「超」、「越」帶來的「不正」之義，而不是「超」、「越」的本身。所以，從訓詁來說，「過」此義與今之「超過」還有差別的。

而當文本中沒有用實物作參照比較的時候，這時之「過」便已經假定了一個完美無暇的「正」了。比如說，《孟子》中的「人恒過，然後能改。」<sup>98</sup>，想必說的就是人常常行之不正，這樣以後纔會改正此道理。毫無疑問，此處之正，指的顯然是道德與結果上的完美；而既然出現了道德與結果上的不完美，這自然

---

<sup>90</sup> 《孟子》，同註 80，頁 505。

<sup>91</sup> 《周易》，同註 35，頁 404。

<sup>92</sup> 《周易》，同上註，頁 439。

<sup>93</sup> 《論語》，同註 1，頁 47。

<sup>94</sup> 《孟子》，同註 80，頁 454。

<sup>95</sup> 《春秋左傳》，《春秋左傳正義》，《續修四庫全書》經部·春秋類·卷一一七（上海：上海古籍出版社，2002年），頁 98。

<sup>96</sup> 《孟子》，同註 80，頁 536。

<sup>97</sup> 《論語》，同註 1，頁 47。

<sup>98</sup> 《孟子》，同註 80，頁 751。

就有了「過錯」的意味。故此，「過」亦引伸了「過錯」一義，而如段玉裁在《說文解字注》中的佐證般：「引伸為有過之過」<sup>99</sup>。可見「行之不正」同樣可帶有「過錯」的意味。

可惜的是，雖然「過」可以引作「過錯」解，但「過錯」也僅僅只是「過」的引伸義，而非「過」的本義；故以「過錯」一義之偏來概「過」義之全自然亦不太合理。更何況，哪怕是引伸之「過錯」義，其亦與後世、近代倫理學上的「過錯」義甚有差別。如上文有述，不論是「超之」還是「越之」，「過」都只是指越過其視之為正的主體<sup>100</sup>而行之不正；而與「亾」「曷」之釋法一樣，既然「口戾不正」並不一定是病或其他重大的問題，越過、不達目標亦不一定是有重大的問題或是壞事，其充其量也只是對理想與現實之間的不一致作出陳述而已。由此觀之，「過」的「行之不正」，自然亦不一定為貶義。

放到《周易》中，也是此理。比如說，在「豫」卦當中，「故日月不過」<sup>101</sup>一句中「過」指的只是其日與月並沒有越過或超出其理想運行方式之狀態或事實，而不是去強調「過」、日、或月的本質，乃至於「超過」的本身。從邏輯上說，哪怕日月有一丁點的「過」，也不一定是不能接受的結果，或是壞事此等貶義。

而在《周易》全文中，「過」亦從來沒有如「咎」一樣，以「過也」或「無過」等形式出現在句末，或作判斷或決定之用。反之，「過」在《周易》具道德意義的用法都只是作名詞或形容詞來使用，而僅僅用來表述或判定那「行之不正」的狀態。比方在「大過」一卦當中：「過涉滅頂，凶」<sup>102</sup>，「過」也只是作一種引致出「滅頂」、「兇」此等結果的一種狀態，而不是一種行為的本身。同樣，在「豐」卦中：「過旬災也」<sup>103</sup>，「過」亦只是導致「災」的一種條件，而不是某些動作或行徑。從中可見，「過」在《周易》當中只是一種道德倫理上的那「行之不正」的狀態，而不是如當代哲學中的「過錯」般，作為一種判斷行為是否應當或正確的準則。因此，雖然說「過」可以從「行之不正」中延伸出「過錯」、「過失」等義，可此等「過錯」、「過失」並無當代倫理學中「不應該做」、「不道德」那種意味；其僅僅是說明了「不正」的事實，而「不正」與「不道德」、「不應該做」並非等同。

上述所言也正是《玉篇》<sup>104</sup>、《說文解字》<sup>105</sup>同時亦用了「度也」來詮釋「過」的原因。從中文語義上看，「度」並不是一個是非對錯的判定；反之，其更應為一個彈性而靈活的權變。度字形聲。據《說文解字》一說，「度，法制也。从又，

<sup>99</sup> 清·段玉裁注：《說文解字注》，同註 65，頁 74。

<sup>100</sup> 為免出現哲學論證上的混淆，本文此處及下文所用的「主體」，是為西方意義的“subject”，而沒有別的哲學含義。

<sup>101</sup> 《周易》，同註 35，頁 346。

<sup>102</sup> 《周易》，同上註，頁 372。

<sup>103</sup> 《周易》，同上註，頁 427。

<sup>104</sup> 南·顧野王著：《玉篇》，同註 79，頁 49。

<sup>105</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 74。

庶省聲。」<sup>106</sup>；據《康熙字典》的記載，度本義則為度量、法度等意<sup>107</sup>，與《說文解字》之見相類。而不論是哪一種說法，度都是非一成不變的：以法制來說，其不僅歷朝歷代都有所不同，也不是一個絕對的判定。比如說，再考段玉裁注之「法制也。論語曰。謹權量。審法度。中庸曰。非天子不制度。今天下車同軌。」<sup>108</sup>，我們不難發現，「過」的定義不但是會因時位而變，其用更得反覆權量與審視；換句簡單的話來說，也即是權以制變，法以制用的意思。

此點亦在度量、法度等意中得以佐證。比若說，如《尚書》中的「同律度量衡」<sup>109</sup>，《孟子》中的「度然後知長短」<sup>110</sup>一般，「過」既若是「度」，其想必得是為一個範圍性「有度」的「過」，而不是一個是非的判定；更況且，如上述兩引文文意中所述，度量、法度所重要的亦不是其「度」的範圍，而如「量衡」之用一樣，更為重要的是其作用。以此理推，「過」哪怕有「過錯」此延伸之義，其「過錯」亦不應是當今「不道德」、「不應該做」的意思，而只是一個「不正」的範圍；當我們談及到「過」的時候，亦不該是以「不去做」、「不合適」等規範倫理學的角度為考量，而該為因應不同的過之權衡，繼以以最合適的方式來「過」而制用。此點將於後文之章節中得以細考與一一探討。

故總而言之，「行之不正」則謂之「過」。行之，代表了「過」得人為：不能是「天災」，而只能是「人禍」；而不正，只是代表了不完美而已，與規範倫理學的「不道德」、「不應該做」沒有必然的關聯。以此觀之，《周易》的倫理觀，已顯然與當今的規範倫理學有所不同；而為了更深入地對此進行探討，我們接下來將不得不先考「咎」字之本義，以揭示一個相應來說更系統性的《周易》倫理觀。

### 2.3 咎字本義：違心之災

咎字會意，依後世訓詁考之見，大多取從人從各之見。據《說文解字》之見：「災也。从人从各。各者，相違也。其久切」<sup>111</sup>，可見「各」表示即相違背、不一的意思，而人之相違背，自然亦即作與人相違而引伸作違背人的心願一義。此點亦在古文中得以考實，如《尚書》的〈西伯戡黎〉一章中：「殷始咎周」<sup>112</sup>，描述的就是殷商與周之相違背、心意不一而相怪罪的情景。這義亦與附錄(III)當中的古「咎」字考究相類近<sup>113</sup>，可見筆者此見應為一個合理的解釋。(基於三個原因，筆者將不在正文第二章中，而於附錄(III)處作出對「過」、「咎」古文字探究及其原因)

<sup>106</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同上註，頁116。

<sup>107</sup> 《康熙字典》，同註73，頁1245。

<sup>108</sup> 清·段玉裁注：《說文解字注》，同註65，頁116。

<sup>109</sup> 《尚書》，同註71，頁541。

<sup>110</sup> 《孟子》，同註80，頁411。

<sup>111</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁382。

<sup>112</sup> 《尚書》，同註71，頁658。

可與「悔」、「恨」有所不同的是，「咎」是明顯沒有僅僅將其關注點在內心層面之上，其更需得是與現實所掛勾的。哪怕是回到「人」部與「各」那「人之相違」的解釋上，從字義上推敲。既然在先秦時代，都尚未有什麼人格分裂的概念出現；「咎」總不太可能指的是我們人格分裂般的自我，與我們本有的自我相違。故此，以此理推，「咎」所指的「人之相違」，想必指的只是別的事物與我們自我相違；而換句通俗的話說，也即是事與願違。是以《說文解字》同說「災也」<sup>113</sup>一釋，假「災」一字反映出的現實義，來明顯表明「咎」得是與現實掛勾，說的就是這個道理。

這種詮釋直接從先秦文本中得到強而有力的證據，比如說，在《呂氏春秋》的「棄寶者必離其咎」<sup>114</sup>，「咎」除了與「棄寶」此現實行為有一定的因果關係外，其注「殃也」<sup>115</sup>更直接地表明了「咎」得干涉到現實層面當中去；而在《尚書·大禹謨》的「民棄不保，天降之咎。」<sup>116</sup>一句中，「咎」明顯指的更是對「民棄不保」此等現實問題的描述，而自然含極為不利、不幸的災禍之義；在《左傳》中的「諸侯必叛，君必有咎」<sup>117</sup>，「咎」更直接對應起「諸侯必叛」此嚴峻而災難性的現實後果，可見「咎」想必是無疑有指現實中那災難性的後果的。是以，從中文的語境中看，當我們提及到「咎」的時候，往往都是問題非常嚴重，而不可能是小打小鬧，抑或是可以接受的不完美，這也正正是「過」與「咎」一個非常明顯的差別。

但需注意的是，哪怕「咎」指的是不可接受的不完美，災難性的後果，從易學的角度來說，其本質亦不一定是壞的。從易學的角度而言，結果的或好或壞、中性，都與哲學、道德上的好壞並不一定有關：正如我們可以「好心做壞事」一樣，比如說、一個學生盡其本份復習學業卻依然是有可能考試不可格般，災難性的後果並不一定能反映出道德倫理上的失德。故此，「咎」哪怕後果非常嚴重，其並只是說明我們不願接受接受的結果而已，而並非必定是以是非對錯的方式去作出道德上的判定。這也正正解釋了為什麼在《周易》的文本當中，假如我們要以是非對錯的方式去談到道德的時候，往往是以「惡」、「罪」等字來代表其義，而非「咎」。比如說，〈象傳〉中的：「君子以遏惡揚善」<sup>118</sup>，直接證明了「惡」視之作「善」的對立面而作「道德上的壞」義；而更明顯地，「故惡積而不可掩，罪大而不可解」<sup>119</sup>一句，直接表明了「惡」與「罪」得與道德上的缺失有關，繼而具重大的影響。

由此觀之，當《周易》用到「咎」字的時候，其並不一定是以當今倫理學的角度來說明「道德上的好壞」，而更多的是指一種災難性的結果與景況。當然，能

<sup>113</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 382。

<sup>114</sup> 漢·高誘注：《呂氏春秋》（上海：上海書店，1986 年），頁 47。

<sup>115</sup> 漢·高誘注：《呂氏春秋》同上註，頁 47。

<sup>116</sup> 《尚書》，同註 71，頁 563。

<sup>117</sup> 《春秋左傳》，同註 69，頁 95。

<sup>118</sup> 《周易》，同註 35，頁 342。

<sup>119</sup> 《周易》，同上註，頁 477。

夠稱之為「災」的，亦自然遠非我們想出現的結果與景況；「咎」，自然亦同時帶有前文有及的「人之相違」義。是故，有別於《周易》的「吉凶」斷義，「咎」之義不止於以實際的層面表達景況的好壞利弊，更帶有個人心願上的主觀判定；也即是說，在「吉凶」的「凶」基礎上，「咎」更得與己意願相違，而帶有「悔」的成份。

這種詮釋亦在先秦文本與訓詁書中得以支持。比如說，《爾雅》直接把「咎」作「病也。」<sup>120</sup>來解。從中文語義中看，「病」這個詞已經假定了其是明顯不以人的意志為轉移的；因為通常沒有人願意得某些疾病，使自己感痛苦。此亦在先秦文本中得以考證，據《左傳》之記載：「范宣子為政，諸侯之幣重，鄭人病之。」<sup>121</sup>，病明顯是有「為其所苦」的意思；同理，於《論語》：「君子病無能焉，不病人之不己知也。」<sup>122</sup>中，「病」亦有引伸出「憂慮」的意思，可見「病」與個人意願的相違。

而不僅如此，《爾雅》之疏<sup>123</sup>更與《左傳》<sup>124</sup>一樣，都以「罪病也」來表明「咎」之「病」義應是人為的後果（如過失、罪行或不適當的行為），而非天生之病。因此，《廣韻》闡釋「咎」作「愆也」<sup>125</sup>。「愆」，指的就是一些人為而「相違」的罪過，如在《左傳》的解釋中：「失所為愆」<sup>126</sup>，「失其所」的後果，除了肯定是強烈地不符合人們意願之外，更有「人禍」之意味。可見「咎」除了同時表明「違心」（當然，據本文之所考，《周易》中的心指的不僅僅是人人不同的個人之心，而同時具有與天地外界共性之源的天地之心，此將於後文會詳細說明）之意外，也說明了其是得是與自己之所思所行息息所關。是以，當我們用到「咎」的時候，「咎」的語境中已經假定了沒有無緣無故的「咎」；也即是說，不會有不緣於己的「咎」。

有見於此，既然「咎」是由當事人所引致出來、且又是與當事人的心意所違、那結果嚴重的「災禍」，單單「災」、或是「違心」中的任意一者，都是不足以稱之為「咎」的；而要使一者成之為「咎」，其必需同時得是由當事人所引致的嚴重後果，而又同時與我們的意願明確相違的。所以，哪怕我們能把「咎」的源義解讀為「違心之災」，但這個「違心之災」的語境亦同時強調了「咎」緣自於當事人的因果關係；這也即是說，哪怕我們是結合了「悔」、「凶」兩字來作出新的詞組，亦不能充分表達出「咎」字緣自於當事人的因果關係的意蘊：以

<sup>120</sup> 晉·郭璞註：《爾雅》，《四庫備要》經部·小學類（上海：中華書局，1936年），頁9。

<sup>121</sup> 《春秋左傳》，同註95，頁594。

<sup>122</sup> 《論語》，同註1，頁180。

<sup>123</sup> 晉·郭璞註，宋·邢昺疏：《爾雅注疏》，《爾雅注疏參義六卷》中國科學院圖書館藏清雍正十年寅青樓刻本，《四庫全書存目叢書》經部·小學類·第186冊（濟南：齊魯書社，1997年），頁7-8。

<sup>124</sup> 〈僖公二十三年〉：「國人皆咎公。」，可觀「咎」具責罰、怪罪之人為責任義。見《春秋左傳》，同註95，頁291。

<sup>125</sup> 宋·陳彭年：《廣韻》，《鉅宋廣韻》卷3-5·上海圖書館藏宋刻本（上海：上海古籍出版社，1981年），頁64。

<sup>126</sup> 《春秋左傳》，同註69，頁332。

「咎」的定義來看，「咎」字之用是假定了人為責任於其中的；而顯然易見，這因果關係的意蘊，並不是單單以「悔凶」、乃至於「悔災」能夠所帶出來的。

從理論上說，「凶」、或「災」，除了可以作為一種人為的報應，其既然作為一種客觀的景況或後果，亦同樣可以是一種非人為導致的天降之凶災與結果。是故，以此理推，「悔凶」與「悔災」等用法想必只是表達對客觀的景況或後果的一種悔恨之意，而不能與「咎」字之用一樣，只表達出對「人為」導致的景況或後果所產生的一種悔恨之意。這反映了「咎」字只針對人為的結果、而非單純以結果作道德判斷的字義特質，亦正正解釋了為什麼在中文的語句中，我們往往會用到「引咎辭職」，而不會用到「引過辭職」、或「引凶辭職」，也不會用到「引悔辭職」，說的就是我們因應自身引致了嚴重的後果的因果關係、其與我們的意願明確相違的特色，繼而才以辭職來表達歉意跟為事情負責。

不用「引過辭職」的原因很簡單，我們沒必要因為過失或不完美就辭職。正所謂人無完人，如果只是一點過失或不完美就要辭職，哪估計整個社會都將沒有多少人能夠好好工作了，「引過辭職」自然就不太可行。而另一方面，哪怕是過失再大，只有你不願意辭職、抑或是你沒有認識到自己錯誤的嚴重性的話，自願性的「引過辭職」又有多大的意義呢？

「引悔辭職」亦然。單單一個後悔、或是有違於個人意願，並不一定足以引以為一個辭職的理由。比如說，當我們具備責任與義務的時候，某程度上的個人意願並不一定能足以成為我們放棄其責任與義務的理由。而且，哪怕後悔或是有違於個人意願足以作為一個辭職的理由，「引悔辭職」也只是表達了「因為我想，我就辭職」的意思，而只具一個字面上的意思，顯然沒有「引咎辭職」的那種歉意或為事情負責的深意。

而不用「引凶辭職」則更簡單了。首先，單純的客觀條件並不足以作為我們辭職的理由，比方我們總不能因為一個地震而要求沒有相關責任的官員辭職吧，這顯然不太合理。更何況，哪怕「凶」的客觀條件是與自身有關，只要當事人心甘情願承受，又為什麼一定要因此辭職呢？

這也是「咎」的深意。要稱之為「咎」，必須是由當事人引起的嚴重後果，且與當事人之意相違。在某些時候，哪怕是身死等最為嚴重的後果，也並不足以「稱」之為咎，比如說，在《孟子》中，有如此一段說話：「生，亦我所欲也，義，亦我所欲也，二者不可得兼，捨生而取義者也。」<sup>127</sup>，說明了雖然其是欲生不欲死的。

從中可見，在孟子的哲學當中，「死」顯然是事態嚴重、而不太能為一個人內心所接受的結果，可正如其「生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不闕也。」<sup>128</sup>一句中，孟子卻是因為只

---

<sup>127</sup> 《孟子》，同註 80，頁 713。

<sup>128</sup> 《孟子》，同上註，頁 713。

能兩者取其一而在生、義之間中的選擇中選擇捨生而取義的。這反映出了在孟子的哲學中，哪怕我們身處十死無生之「凶」而身隕，只要當事人不後悔，在「凶」與其意不相違的前提下，那十死無生之「凶」就構不成其「咎」。

以此理推，「咎」得是理想與現實的結合；在單單是「違心」、或單單是「災」都不足以定義「咎」的情況下，「咎」自然會因為人與人之間的差異、事與事之間的不同而截然不一。而不僅如此，雖然易學具有「趨吉避凶」的思想，可在人不能以自身意志控制外界的前提下，既然我們都無法保證「凶」能一定不發生或一定不出現，我們能做的，最多也只能僅僅是「避」；可對於「咎」這一個明顯主觀意義上強烈排斥的後果，《周易》自然亦是相當抗拒，而不會用到「趨吉避咎」，而會常用到意識強烈、必須得做到的「无咎」，以盼望不引致出「咎」的後果。這也正正是《周易》「无咎」精神的本義，亦會在後文得以細考，是以於此將不加多以詳述。

而有見於「過」、「咎」之義均得以考證，筆者接下來將更進一步，於下一章討論「過」、「咎」於《周易》倫理觀中的地位，以及其哲學意義。是以於此筆者將不作深考。

### 第三章： 內咎外過—《周易》中「過」與「咎」之用

於上一章的訓詁考究中，筆者分別為「過」與「咎」考出「行之不正」與「違心之災」之詮釋，足見兩者於本質與語句運用上都有著明顯的差別。唯上章的訓詁考究雖能考究出先秦時代「過」與「咎」之源義，卻不足以從中得出倫理的延伸：單就訓詁考究而言，我們只能夠知道「過」是「行之不正」與「咎」是「違心之災」之字義，可「行之不正」與「違心之災」在倫理學的意思，卻是無從得知；從邏輯上而言，不同的先秦文本甚至是可以採用不同的觀點與角度來看待「行之不正」與「違心之災」的，故此單以字義來推出哲學觀亦不太合理。換句簡單的話來說，第二章的考究也只是僅僅解釋了「過」與「咎」文本「行之不正」與「違心之災」引伸出其道德哲學等問題的，卻又是另一回事了。

有見於此，本文將更進一步，回歸到《周易》的原文中重新出發，以考究《周易》對「過」、「咎」之用；而本章將主要集中於討論兩個目標：

1. 解釋「過」、「咎」「行之不正」與「違心之災」之訓詁釋義是如何與《易經》之倫理觀相關的。換句簡單的話說，也即是說，解釋《周易》如何在倫理哲學上應用出「過」、「咎」之義，以及如何對其作出延伸。
2. 從《周易》如何在倫理哲學上應用出「過」、「咎」之義，以及如何對其作出延伸中，考究出《周易》中「過」、「咎」那獨特的倫理意義與本質。

是以接下來本章將分作三個部份來探究：分別探究《周易》中的「過」與「咎」，以及那以「過」、「咎」揭示的《周易》倫理觀。而正如前文有及，既然「咎」是作為《周易》中的核心倫理概念而處的，本文將先探究《周易》中的「咎」的應用方式，以及其倫理意義與本質。

#### 3.1 「无咎」為戒：以「无咎」為核心而展開的《周易》倫理觀

先回顧上章「咎」的「違心之災」一說。以字源的角度去看，所謂「咎」的「違心之災」，實質亦即「違心」與「災」的複合義：「違心」，指的是其「人為」的因由與「事與願違」的特質；而「災」，指的則是不如理想而事態嚴重的後果。可是，不論是「違心」或是「災」，其文字上的詮釋都只意味著「咎」只為一種狀態或景況；也即是說，儘管「咎」並不能在沒有人為因素下自然生成，可不管再千變萬變，「咎」指的也只是一種由「違心」和「災」相合而成的狀態或景況，而不含有倫理上的規範。無論是「咎」涉及到多少道德倫理上的考慮或概念，作為一種狀態或景況，其本身並不能提供出重要的道德含義或倫理規範。比如說，當我們談到「咎」時，都不是以「咎」直接來作為行為的動機或原因、或是直接規範我們行為的；反之，其僅僅代表了一種我們不願看到的狀態或景

況而已。雖說「咎」的確是與人的心意相違而事態嚴重的，可單一個「咎」字卻沒有直接影響到行為的動機或規範；要使「咎」涉及到重要的道德含義或倫理規範，其必須被組合成詞組或句子以提供哲學上的定義；比如說，類似於「什麼是咎」、「在有咎的情況下該怎麼做」、「如何處理咎」的意思。由此可見，在「咎」沒有與其他詞相並運用而產生複合義的情況下，即使其為《周易》的核心倫理概念，其也只僅僅是對一種道德倫理上的景況而作出判定而已。而若要考察《周易》的倫理觀，比如說道德動機或倫理規範的話，我們就不得不參考《周易》是如何使用「咎」這個字；而據筆者所考，在絕大部份情況下，這個組合字就是「无咎」。

細考及分析《周易》原文，我們可以發現，不論是《周易》的經部抑或是〈易傳〉，《周易》都是大抵以「无咎」此複字的形式來運用「咎」字的。據筆者所考，在《周易》的經部當中，其用了100次「咎」字，而當中有93處是以「无咎」的方式出現的。而到了〈易傳〉當中，亦是如然：於其文本中全59例「咎」的使用中，亦有48處是以「无咎」的形式出現的。故毫無疑問，在近九成(159次中141次)「咎」是直接連接「无」的前提下(如果只參考《周易》之經部部份，這個比例只會更高，而達93%)，對於「咎」這個核心倫理概念，《周易》想必是主要通過在前面加上「无」字來對「咎」作出運用的。

可是，從中文的語境中看，顯然「无」並不是唯一一個能與「咎」相連接的字詞。此點在先秦哲學文本中得以考證，比如說，《論語》中的「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」<sup>129</sup>、《莊子》中的「苟免於咎。」<sup>130</sup>、《道德經》中的「富貴而驕，自遺其咎。」<sup>131</sup>等句中，其文本都不直接將「咎」歸用於「无」，而反之以「不」、「免」、「遺」等字來與「咎」直接相連接；而此規律在《周易》中亦有相似的例子：於《周易》原文中，亦同時具有「又誰咎也」<sup>132</sup>、「以辟咎也。」<sup>133</sup>、「咎不長也」<sup>134</sup>等句式，雖說次數不多，可也是在「无」字之外，以「誰」、「辟」、「不長」等詞來連接了「咎」。故顯然易見，以文本的角度來看，「咎」並不是一定要與「无」相連接方能產生哲學或文本上之意思的，「无咎」自然亦不存在是「咎」的唯一用法或語法上極為主導的用法。考慮到在一定數量的字詞選擇中，如果單獨有一個字詞在一文本中極為頻繁、反復且主導性地與另一字相連，卻又不是該字的唯一相連方式，背後應是有一定的原因的。

<sup>129</sup> 《論語》，同註1，頁34。

<sup>130</sup> 《莊子》，《莊子集解》，《續修四庫全書》子部·道家類·卷九五八（上海：上海古籍出版社，2002年），頁222。

<sup>131</sup> 《道德經》，《老子集解》，《續修四庫全書》子部·道家類·卷九五四（上海：上海古籍出版社，2002年），頁570。

<sup>132</sup> 同人卦之「出門同人，又誰咎也。」、解卦之「負且乘，亦可醜也，自我致戎，又誰咎也。」以及節卦之「不節之嗟，又誰咎也。」。見《周易》，同註35，頁340,395,436。

<sup>133</sup> 離卦之「履錯之敬，以辟咎也。」以及睽卦之「見惡人，以辟咎也。」。見《周易》，同上註，頁376,390。

<sup>134</sup> 臨卦之「甘臨，位不當也。既憂之，咎不長也。」以及大壯卦之「不能退，不能遂，不祥也。艱則吉，咎不長也。」。見《周易》，同上註，頁353,384。

在此等情況下，筆者將嘗試從文本語法的規律上，來為《周易》頻繁且主導地相連「无」、「咎」列出所有邏輯上存在而可能的解釋：

1. 「无」為虛詞，無實義，故「无」、「咎」相連並不影響「咎」的意思。
2. 「无」雖有實義，但當「无」、「咎」並用的時候，是帶有特殊的含義或新的意思的。比如說，「无咎」作為一種諺語、成語、甚至是引經據典的方式來使用。故此，「无咎」之義自然獨一無二，而「无」自然亦不可被「无」的近義詞所取代。
3. 「无」有實義。而與上者不同的是，「无」、「咎」並用的時候，並不帶有特殊的含義或新的意思；可雖說「无」、「咎」都有獨立的含義，但兩者卻可以在語言中相聯起來或構成互補的作用。

熟悉中文語境的都知道，在絕大多數情況下，此處「无咎」中的「无」顯然不是無實義的虛詞；而與此同時，從文本史中看，亦未嘗有過「无咎」合「无」、「咎」作《周易》構書以前的典故一說，故將「无咎」視作成典故自然亦不太合理。「无咎」，自然亦不是作為一種「咎」的虛詞、諺語、成語、甚至是引經據典的方式來使用。故昭然若揭，「无咎」亦只能是第三種用法：將「无」、「咎」之義合二為一。

以此理推，既然《周易》大體是將「无咎」以合「无」、「咎」之義的形式來運用「咎」字的，其「无」字想必應有在「咎」字之外，為「无咎」增添上比「違心之災」更多的意義。復觀「无」的字義，其是帶「否定」的意味的；此點在訓詁書中亦得以支持，比如說《玉篇》中的「无，不有也。」<sup>135</sup>，直接證明了「无」為「有」的否定。套用此解到「无咎」中去，「无咎」也即是有「咎」的否定；粗淺地以廣義來理解這句話，亦即是「沒有咎」的意思。可這亦不等於判斷吉凶：如第一章所說，「咎」為判斷道德；而且，正如第二章所考，「咎」具「違心之災」義，如果「无咎」是《周易》獨有的判斷吉凶的固定說法，《周易》何必同用吉凶？

故此，「无咎」之義應是為對「咎」所作出「否定」的判定而開始為人們的倫理行為與動機作出了規範；而依筆者之見，此亦是《周易》唯一對待「咎」的態度及以「咎」所作出的規範。

姑且不談《周易》那 141 例直接用「无咎」對「咎」所作出「否定」的判定，而先看其他全 18 例《周易》不是以「无咎」用「咎」的用法。其全 18 例「咎」其實都只是作為「无咎」的延伸或補充而已，而都是沒有與「无咎」之用相衝突的；復考《周易》之文本，我們可以發現其 18 例實能被歸納成三類：

一、 7 例關乎「咎」的「有」、「无」判定：

---

<sup>135</sup> 南·顧野王著：《玉篇》，同註 79，頁 132。

- i. 「无大咎」2例<sup>136</sup>：不用深考文意，字面上已經顯而易見，「无大咎」也只不過是把咎進一步延伸成「大咎」與「非大咎」繼而作出「无」的判定；其判定依然是建基於「咎」之上的。
- ii. 「為咎」1例<sup>137</sup>：雖說其用為「不勝為咎」，但其「為咎」關注卻依然在「是否足以為咎」之上；也即是說，其仍然是對「咎」作出「有」、「无」的判定。
- iii. 「匪咎」1例<sup>138</sup>：匪古字通非，也同為表達對「咎」的否定，而與「无咎」不衝突。兩者之差別只在於否定作用的方式，而據筆者之見，「匪咎」實為「无咎」判定的延伸，其將於後文得以細考。
- iv. 「何咎之有」1例<sup>139</sup>：顧名思義，也即是「這又有什麼咎呢」，實為對「咎」的否定，與「无咎」之用自然亦不衝突。
- v. 「咎也」1例<sup>140</sup>：此處之「也」明顯為文言語氣助詞，形容詞尾表判斷；「咎也」，即「有咎」、非「无咎」的判定，只不過是明確表明了對「咎」的肯定，同為對「咎」的判定，自然與「无咎」之用不衝突。
- vi. 「不可咎也」<sup>141</sup>1例：與上例類同，「也」居詞尾表「咎」之判定；只不過不同的是，「不可咎也」於句首加上「不可」以表「足不足以」之意，更考慮到了判定「咎」的準則而已。

從中可見，既然上述7例都關乎「咎」的「有」、「无」判定，其自然亦只是「无咎」判定的延伸或補充而已。

## 二、 9例延伸解釋「无咎」判定的準則、原因、或影響：

- i. 「何其咎」1例<sup>142</sup>：以用字的角度的去看，「何其咎」即「又有什麼」可以為咎，只不過是判定「咎」的準則或原因而有助於「无咎」的判定。
- ii. 「何咎」2例作結<sup>143</sup>：基本上只具兩義，一者如上例「何其咎」般「有什麼」可以為咎，二者則為「有什麼」可以作咎的，兩者皆同為判定「咎」的準則或影響，而同為判定「咎」的延伸討論。
- iii. 「往何咎」1例<sup>144</sup>：簡而言之，則為討論「咎」的作用範圍及其影響，是為「非」「无咎」判定後的延伸討論。
- iv. 「又誰咎也」3例<sup>145</sup>：無需贅述，此為討論「咎」的受眾與相關人等，

<sup>136</sup> 蠱卦之「九三：幹父之蠱，小有悔，无大咎」以及姤卦之「九三：臀无膚，其行次且，厲，无大咎」。見《周易》，同註35，頁352,404。

<sup>137</sup> 夬卦之「初九：壯于前趾，往不勝為咎」。見《周易》，同上註，頁402。

<sup>138</sup> 大有卦之「初九：无交害，匪咎，艱則无咎。」。見《周易》，同上註，頁343。

<sup>139</sup> 《繫辭》之「苟錯諸地而可矣。藉之用茅，何咎之有？」。見《周易》，同上註，頁458。

<sup>140</sup> 夬卦之「不勝而往，咎也。」。見《周易》，同上註，頁402。

<sup>141</sup> 大過卦之「過涉之凶，不可咎也。」。見《周易》，同上註，頁372。

<sup>142</sup> 小畜卦之「初九：復自道，何其咎，吉。」。見《周易》，同上註，頁332。

<sup>143</sup> 師卦之「師，眾也，貞正也，能以眾正，可以王矣。剛中而應，行險而順，以此毒天下，而民從之，吉又何咎矣。」以及隨卦之「九四：隨有獲，貞凶。有孚在道以明，何咎。」。見《周易》，同上註，頁327,350。

<sup>144</sup> 睽卦之「六五：悔亡，厥宗噬膚，往何咎。」。見《周易》，同上註，頁391。

<sup>145</sup> 同人卦之「出門同人，又誰咎也。」、解卦之「負且乘，亦可醜也，自我致戎，又誰咎也。」

明顯亦是作為「非」「无咎」判定後的延伸討論。

- v. 「咎不長也」2例<sup>146</sup>：意即討論有「咎」的作用或是有「咎」影響的深遠程度，關注於何時「无咎」，故同為「非」「无咎」或是「有咎」判定後的延伸討論。

上述9例無論是對「无咎」判定的準則、原因，還是對其影響所作出的延伸討論，也都僅僅是為了解釋「无咎」判定的本質、或都只是以「无咎」判定為基礎而延伸出更多的討論。是故與上者同理，此處9處「咎」不但沒有與「无咎」之用相衝突，且更是以「无咎」判定為基礎作出深層次的討論的，足見至此合16例中《周易》依然是以「无咎」的方式來使用「咎」的。

### 三、 2例對「咎」的應對：

於《周易》原文當中，依然是有一種「咎」之用法是既與「咎」的「有」、「无」判定無關，又不是延伸解釋「无咎」判定前因後果的；這種用法在《周易》當中出現了兩次，那就是「以辟咎也」<sup>147</sup>。淺略地從文字上看「辟咎」之義，其粗意應為除掉或趕走「咎」的意思；故從此邏輯中看，「以辟咎也」並不一定與「无咎」相一致。可是，若我們細考「辟」字之義，實質「以辟咎也」亦只是「无咎」的一種延伸討論，而無礙《周易》以「无咎」作用「咎」的事實。

辟字會意，从卩、辛、口。據《說文解字》之說，「法也。从卩从辛，節制其臯也；从口，用法者也。凡辟之屬皆从辟。必益切」<sup>148</sup>，意即法而制之之義，引伸出使其避之、外力除去之義。可哪怕是其引伸之義，必須有兩個前設：

首先，使其避之、外力除去的前提是假定了主體已經存在。比如說，《周禮》中的「使咸知王之好惡辟行之」<sup>149</sup>、《論語》中的「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言」<sup>150</sup>，用「辟」都假定了「行」、「世」、「地」、「色」、「言」等作為其避免、除去的主體。從邏輯上說，假定了主體意即主體是存在的，比如說，假使我們說打球，球應是得存在的，不然我們說的「打球」將毫無意義。

因此，當《周易》用到「辟咎」的時候，「咎」作為「辟」的主體，《周易》

---

以及節卦之「不節之嗟，又誰咎也。」。見《周易》，同上註，頁340,395,436。

<sup>146</sup> 臨卦之「甘臨，位不當也。既憂之，咎不長也。」以及大壯卦之「不能退，不能遂，不祥也。艱則吉，咎不長也。」。見《周易》，同上註，頁353,384。

<sup>147</sup> 離卦之「履錯之敬，以辟咎也。」以及睽卦之「見惡人，以辟咎也。」。見《周易》，同上註，頁376,390。

<sup>148</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁482。

<sup>149</sup> 《周禮》，《周禮正義》影印清宣統楚學社民國二十年湖北籩湖精舍遞刻本，《續修四庫全書》經部·禮類·卷八四（上海：上海古籍出版社，2002年），頁429。

<sup>150</sup> 《論語》，同註1，頁169。

已經前設了「咎」為存在的；也即是說，當《周易》用「辟咎」之時，想必是已經既定了有「咎」的判決了。從此角度中看，當《周易》用到「辟咎」的時候，「辟咎」依然是建基於有、无「咎」的判決之上，故其自然與「无咎」的判定亦不衝突的。

其次，避之、外力除去大抵都帶有從「有」到「无」的意思。也即是說，「辟」是試圖使現有的主體消失或被消除的一種行為；而不管是使其避之還是外力除去，其都是試圖將假定之主體變得不存在的行為。以日常用語為例，當我們提及到辟邪的時候，我們是試圖將假定之邪去除掉的；而與此同理，在古文中亦是如然，回到《周禮》中的「使咸知王之好惡辟行之」<sup>151</sup>中去，此處的「辟行」亦同是試圖將一些「行」去除掉或變得不存在的。

以此理推，當我們《周易》用到「辟咎」的時候，不僅是假定了「咎」的存在，更是以如何使「咎」去除掉或變得不存在的一些行為或方法。此反映出了哪怕「以辟咎也」假定了「咎」的存在而非「无咎」為其始，其目標依然是以「无咎」為關懷的，故「以辟咎也」也只是反映出了《周易》在「有咎」的景況下如何應對「咎」而回到「无咎」的方法與態度，其自然亦只被歸納成「无咎」的延伸討論。

以此理推，《周易》不僅是以「咎」為其核心倫理概念的，更是以「无咎」的方式為中心來為對「咎」作出「否定」，繼而為人們的倫理行為與動機所作出規範的。故「无咎」作為在《周易》核心的倫理規範與指導，其亦顧名思義，在《周易》道德哲學中應是以「沒有咎」、不太應讓「咎」發生等近義為其關懷的。這也正正解釋〈繫辭下〉中《周易》為什麼直曰：

*易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪，當文王與紂之事邪，是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要无咎，此之謂易之道也。<sup>152</sup>*

從中可見，「其要无咎」四字，已經充分表明了「无咎」不但是「百物不廢，懼以終始」之要，更是「易之道」。從中足見，既然「无咎」為《周易》之道，其作為《周易》核心道德框架的重要性與延伸性自然亦就不言而喻。唯既然《周易》是以「无咎」為框架作運用其核心倫理概念「咎」的，接下來的部份本文將細考「无」與「无咎」之詳義，以及其道德哲學上的延伸。

### 3.2 以「无」絕「咎」：從「无」之本質論「无咎」道德哲學上的特質

雖說上一部份提出了《周易》中是以「无咎」的框架來使「咎」具哲學意義且對人們作出倫理規範與指導的；可單單從「无」的字面略義來理解「无咎」的話，其依然沒有回應到下述三個問題：

<sup>151</sup> 《周禮》，同註 149，頁 429。

<sup>152</sup> 《周易》，同註 35，頁 384-385。

一、「无咎」之詳義與本質。儘管《周易》中以「无咎」作框架，「无咎」之詳義及本質仍未得以探討。故此，究竟「无」字之義是如何與「咎」之義合二為一而產生出「无咎」之詳義的，以及「无咎」之詳義與本質又是什麼，實是需要加以考究的。

二、《周易》對「无咎」所持的態度與實踐方式。也就是說，即使《易經》以「无咎」作框架，只要我們粗淺地把「无」理解成「沒有」、「不要」等義，從邏輯上來說，依然有無數實踐「无咎」的方式與態度。比如說，要單單實踐「沒有咎」或「不要咎」，我們究竟該是用緊慎的態度還是以鬆懈的態度來面對「咎」呢？如果是鬆懈的態度來實踐「沒有咎」或「不要咎」的話，這好像與《周易》中「慎惕」的思想相背道而馳，繼而產生不必要的文本衝突。例如乾卦中的「君子終日乾乾，夕惕若，厲，无咎。」<sup>153</sup>一句，直接證明了在《周易》的眼中，是不太可能都以鬆懈的態度來面對「咎」的。可若要以緊慎的態度來實踐「沒有咎」或「不要咎」的話，單單「沒有咎」或「不要咎」又不能充分表達出來；湊巧地，《周易》在大多「无咎」的用法中，又偏偏沒有直接說明緊慎的意思；是故，只觀「沒有咎」或「不要咎」之略義，我們亦無從肯定《周易》對「无咎」所持的態度與實踐方式。

三、「无」之特殊性。正如前文有曰，從中文的語境中看，顯然「无」並不是唯一一個能與「咎」相連接的字詞。而不論是先秦文本以及《周易》原文，亦有很多字同樣能表達出「沒有」、「不要」等略義，例如非、匪、不、亡、勿、莫、免等字，是都是理論上可以與「咎」相連接而組合為用的。在已知這些字有為《周易》所用，可同時又具「沒有」、「不要」等略義的情況下，《周易》單用「无」連接「咎」想必是具有一些原因或「无」的特殊性的，以至於此處「无」有別於其他《周易》用竹的近義字。

是故本章此部分將從「无」字之本質與詳義下手，以考證《周易》對「无咎」所持的態度與其實踐方式，及「无咎」於道德哲學上的特質。據筆者所考，《周易》之所以用「无咎」，而不用「免咎」、「非咎」、「匪咎」、「不咎」、「亡咎」、「離咎」等詞組，是基於「无」之詳義為「无咎」提供了一些不可取替的特質。而正正是因為這些不可取替的特質，《周易》方能從「咎」此概念中更進一步，發展出其獨特的倫理觀。在接下來的部分中，本文將一一將「无咎」與「免咎」、「非咎」、「匪咎」、「不咎」、「亡咎」、「離咎」等詞組相比較，以詮釋「无咎」之詳義、特質及其於《周易》中的大致定位。唯此只限於討論「无」的倫理本質和特點，至於其本質的哲學含義，如與其他哲學的不同之處以及其更進一步的道德含義，本章將不予論說，而有待第四章和第五章中細討。

### 3.2.1 无免之別：實踐「无咎」的本質、態度、及方法

<sup>153</sup> 《周易》，同上註，頁 298。

如果我們以「沒有」、「不要」、「不是」等粗略和籠統的略義來理解「无」，其固然可以產生哲學意義，可它亦僅僅只是指《周易》是以「沒有咎」、「不要咎」、「不是咎」的原則在道德上指引我們。直觀此等字義，我地可以簡單地說，無論是「不是咎」、「不要咎」，還是「沒有咎」，其實則指的都是使「咎」不發生，抑或是解決和擺脫既有「咎」的狀態與景況，而與《周易》對應「咎」之態度沒有必然的邏輯關係。也即是說，只要我們持「不要咎」的目的，以「不是咎」的方式，去嘗試達至「沒有咎」的結果，便已達成其倫理上的目標了；至於《周易》是如何看待「咎」的，或是《周易》是持以什麼態度或觀點去作出「无咎」之行為或決擇的，卻不是當中的焦點。舉個例子，如果一個人只是以「沒有咎」、「不要咎」、「不是咎」為其道德原則的，其是有可能把「咎」當成其唯一的目標而不擇手段的，或是因為惡小而為之的；原因很簡單，只要不牽扯到「咎」，那麼其就是合乎「沒有咎」、「不要咎」、「不是咎」道德原則的。

可熟讀《周易》的都知道，這顯然不太合乎易學的思想。直接從《周易》的文本中看，並不是不牽扯到「咎」就是合乎道德的：首先，正如「既雨既處，德積載也」<sup>154</sup>與「君子以順德，積小以高大」<sup>155</sup>等文句中一語中的，《周易》中的道德是透過實踐或一步步努力慢慢積少成多慢慢養成的；故此，如果我們以「沒有咎」、「不要咎」、「不是咎」等直接以「咎」來一步作道德原則的判定，似乎並不與《周易》中一步步積養成的道德觀一致，其作為「无咎」之解的可信程度自然亦降低了不少。

其次，「咎」既然為「違心之災」，而災之所以為災，此意即「咎」得有指後果嚴重的景況。可哪怕我們合乎「沒有咎」、「不要咎」、「不是咎」的道德原則，而不牽扯到「咎」，這亦不代表我們是道德的。在《周易》的思想當中，其並不認為沒有到達「咎」嚴重程度的小惡是可取或是可以接受的；反之，不論是善還是惡，都是會積少成多、而日積月累的。此點亦在〈繫辭下〉得到的支持，正如其直曰道：「善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。小人以小善為无益，而弗為也，以小惡為无傷，而弗去也，故惡積而不可掩，罪大而不可解。」<sup>156</sup>，足見哪怕我們不牽扯到「咎」，我們在道德上的小過錯或小惡亦不見得是可取或是可以接受的；更況且，哪怕是不牽扯到「咎」的小惡或小過失，亦是同樣可以積少成多、而養成「咎」的；故此，把當前或一時之「咎」作判定條件自然亦不太合理。

由此可見，合乎「沒有咎」、「不要咎」、「不是咎」的道德原則與是否道德亦是沒有必然關係的；單以客觀事實上「咎」是否出現來作為道德上的衡量，自然亦不太合理。正如坤卦之「履霜，堅冰至」<sup>157</sup>般，《周易》的道德觀應是為觀一葉而知秋的慎終如始，而不是以後果嚴重的景況；以此理推，「无咎」的重心應為致「咎」之因，而非「咎」生之果；以「沒有咎」、「不要咎」、「不是咎」來

---

<sup>154</sup> 《周易》，同上註，頁 333。

<sup>155</sup> 《周易》，同上註，頁 407。

<sup>156</sup> 《周易》，同上註，頁 477。

<sup>157</sup> 《周易》，同上註，頁 313。

解「无咎」之說法，其可信程度亦自然更低了。

這亦正正是「无」、「免」之別。免字會意，見《說文解字》注之說：「免逸也。从免不見足會意。許書失此字，而形聲多用為偏旁，不可闕也。」<sup>158</sup>，繼而從會意本字可引伸為人為消除一些事物，或避免、防止，或解決問題的意思。例如在《國語》的「以免於難」<sup>159</sup>與《韓非子》的「誠得如此，臣免死罪矣。」<sup>160</sup>中，「免」就有避免或防止的意思。

唯「免」亦不限於防患於未然，其亦同有人為消除之義。比如說，《廣雅》有曰「免，脫也。」<sup>161</sup>，與《玉篇》之「去也，止也，脫也。」<sup>162</sup>相一致，都說明了「免」有「人為消除」、「人為解決」等人為「從有到无」之義。當中，不論是循《說文解字》的「消肉臞也」<sup>163</sup>，還是循《爾雅》的「肉曰脫之」<sup>164</sup>及其「剝其皮也。」<sup>165</sup>註，都不離「脫」字字源那「从肉从兑」的「肉去皮骨」動詞義，與「去」、「止」等字一樣，都有以一個已經假定人作行動主體的動詞方式去表述其「免除」的另一種意思。故此，《左傳》亦同有「暫而免諸國」<sup>166</sup>一句，這當中的「免」表達出與赦免、釋放類近之義，顯然並不是指「防患於未然」，或「天然赦免」之義，而是指人行為的主動赦免，說的就是這個意思。

從中可見，對比起「无」字來說，「免」作為避免或防患，乃至於人為消除、赦免等義，是直接表達出了「沒有」、「不要」、「不是」的意思的。而哪怕是細考《周易》原文，其亦是有用到「免」以表達出「沒有」、「不要」、「不是」的意思的；比如說，《周易》於其解卦的彖中直接了當地說了：「險以動，動而免乎險」<sup>167</sup>，直接將「免」套用至「險」，以表達出避免、防患、或是赦免、解決於「險」的意思，可見其是充份合乎「沒有險」、「不要險」、「不是險」之意思的。是以，「免」既然能套用至「險」而有用於「沒有」、「不要」、「不是」等義，其理論上亦是同樣套用至「咎」字而作「免咎」之用的。而據筆者所考，《周易》之所以用「无咎」而不用「免咎」，是基於三個「无」具有而「免」不具有的本質，以至於「无咎」與「免咎」之義有別的：

- i. 「无咎」表明了《周易》否定「咎」的強烈程度，以及於《周易》的倫理觀下，我們該以什麼樣的態度去免於有咎。從文字的角度中看，如上文有述，「免」只表達出客觀上避免、防患、消除、赦免等義，卻並不一

<sup>158</sup> 清·段玉裁注：《說文解字注》，同註 65，頁 473。

<sup>159</sup> 《國語》，《國語正義》，《續修四庫全書》史部·雜史類·卷四二二（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 247。

<sup>160</sup> 《韓非子》，同註 81，頁 250。

<sup>161</sup> 魏·張揖著：《廣雅》，同註 67，頁 48。

<sup>162</sup> 南·顧野王著：《玉篇》，同註 79，頁 16。

<sup>163</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 171。

<sup>164</sup> 晉·郭璞註：《爾雅》，同註 120，頁 9。

<sup>165</sup> 晉·郭璞註：《爾雅》，同上註。

<sup>166</sup> 《春秋左傳》，同註 95，頁 332。

<sup>167</sup> 《周易》，同註 35，頁 394。

定會介定出避免、防患等的強烈程度與所持的態度。故此，如果《周易》以「免咎」為框架作運用其核心倫理概念「咎」的，其也只是把「咎」視之為一個客觀的判定準則，而僅僅執著於避免、防患「咎」的出現，抑或是解決「咎」的問題而從「咎」的景況中得以赦免而已。從邏輯上說，此是可以從一個強烈的態度中得以實現，亦是可以同在一個羸弱甚至是莫名其妙的態度中得以實現的，只要能夠實踐出結果就可以了。

舉例來說，如果我們能夠透過一半的努力來避免「咎」、或從「咎」中相擺脫的話，只要「咎」沒有具現與發生，我們便已經達成與實踐到「免咎」的倫理觀；可至於如何實現「免咎」，諸如付出了多少努力或以何種態度去做，卻顯然並不是其重點。也即是說，在「免咎」的前提下，不管人們是獅子搏兔亦用全力地去行乎道德，還是吊兒郎當地且行且過，只需沒有出現「咎」的成果，其本質上都是一樣的。

可顯然「无咎」並不是作如是觀的。復觀「无」字之義，於先秦文本中，當「无」直接連接其他字詞的時候，其都不是像「免」一樣，直接以其他字詞作成果以論作為判定準則而用的；反之，「无」更是以其他字詞作一個不為理想的目標與原則，而強調過程中的強烈態度。比如說，在《韓非子》中，有「臣是以无請也」<sup>168</sup>一句，而在《尚書》中，亦有「無偏無黨，王道蕩蕩」<sup>169</sup>一句，都反映出在「无」字之用的時候，雖然成果固然重要，可其卻不是如「免」般單以成果下定論的；反之，不論是「无請」還是「無偏無黨」，指的都不僅僅是以「請」、「偏」、「黨」作「沒有」、「不要」、「不是」等加以規避的成果，更多的是，「无請」及「無偏無黨」指的是一種態度與原則。而從中文的語境中看，「无請」及「無偏無黨」這種態度與原則在行為及其動機上是遠比「免」這種以成果定過程的用法來得強勢得多的。

而這也不單單是其他先秦文本的用法，在《周易》同樣亦是如然。復觀《周易》原文，當「无」連接別的字詞的時，「无」字亦是不單指結果，卻是同是有過程的否定。比如說，〈文言〉中都出現過的「上下无常，非為邪也」<sup>170</sup>一句：熟悉易學的都知道，上下无常想必指的並不是單單「上」、「下」沒有「常」的結果，而同時有指「上」、「下」沒有「常」的規律與過程，方能出現「非為邪」的結論。而與此同理，於坤卦的三爻中：「或從王事，无成有終」<sup>171</sup>，則更顯而易見，「无成」並不是一個如「免成」等直接以「成」的與否下定論的結果；反之，「无成」亦是可以做一個對「成」否定的過程，而達至「有終」的結果，足見「无」字用法上比「免」更重過程的特質。

<sup>168</sup> 《韓非子》，同註 81，頁 194。

<sup>169</sup> 《尚書》，同註 71，頁 691。

<sup>170</sup> 《周易》，同註 35，頁 394。

<sup>171</sup> 《周易》，同上註，頁 313-314。

以此理推，此亦合理解釋了為什麼《周易》用到「无咎」而不用「免咎」的原因：當《周易》用到「咎」的時候，其想必並不是以「咎」來成果定過程的；也即是說，「咎」並不是不道德的盡頭，也不是非道德的結論：儘管「咎」在《周易》的道德哲學中顯然是不如理想的，可不如理想卻不代表是一切的盡頭。正如上文有述，《周易》亦同時具有「以辟咎也」<sup>172</sup>之言，足見哪怕「咎」於《周易》哲學觀是為不如理想，其依然可以是得到解決或應對的。故此，在《周易》的眼中，與其以一個「免咎」的結果來定我們是否合乎道德，倒不如聚焦於我們做什麼能夠更合乎道德，方更合乎易學變易的思想。

「无咎」正正是這個意思。從字義的角度去看，「无」的使用已經揭示了《周易》不但把有「咎」作為一個我們得以加免的結果，且更是把「无咎」作為一種強硬的態度來為人處事的：「无咎」自身已經是一種實踐道德的過程及態度，而不再是一個單單「咎」不出現就能夠接受的硬指標；而以語義觀之，而詳見於接下來第三點的論證中，當我們用到了「无」此態度的時候，我們的內心中亦只會出現「有」與「无」的判斷，而不會出現第三者之結果：以「无悔」為例，當我們用到了「无悔」的時候，我們只會判斷我們的行為或抉擇是否會令自己後悔，而不會考慮到以條件性、或是階段性的方式避免後悔，或接受部份性或條件性的後悔，其自然亦只是以「悔」之「有」、「无」為判斷標準的。

由此觀之，當《周易》用到了「无咎」的時候，只會出現「有」、「无」兩種結果，而不存在條件性地實踐「无咎」，或是同步將「无咎」將其他道德原則放在一起用；我們自然不能以羸弱甚至是莫名其妙的態度來實現「无咎」，以只能以「咎」之「有」、「无」這種非黑即白的強硬態度來將「无咎」牢牢地放在自己的心中加上實踐。故從此觀點中看，透過一半的努力來避免「咎」、或從「咎」中相擺脫的做法將不再可行：既然其是以「无咎」為原則，想來人們必是全力以赴的，而不會有將「咎」斤斤計較、或是投機取巧以剛剛好地使「咎」不出現的想法；這種堅定而不容有「咎」的態度，自然就相對強硬了。

當然，「无咎」作為一種實踐道德的過程及態度並不代表實踐「无咎」的態度是必定比「免咎」強硬的。其只是在說，「免咎」那以「咎」結果論道德的方式並不能必然揭示《周易》那強硬的用「咎」態度，故其自然可以是以強硬、或以非強硬的態度加以實踐；反之，「无咎」作為一種態度，不但是從行為取態上以堅定而不容有「咎」的態度不引致出「咎」，更多的是從內心根源處杜絕「咎」的可能性，其態度自然就強勢得多了。

- ii. 「无咎」表明了《周易》應對「咎」的優先程度，以及於《周易》的道德哲學中，「咎」對於人們倫理行徑上的作用與影響。

---

<sup>172</sup> 離卦之「履錯之敬，以辟咎也。」以及睽卦之「見惡人，以辟咎也。」。見《周易》，同上註，頁376,390。

先考慮「咎」所產生的完整過程。不考慮《周易》中尚未提及到的無意識行為，如果按照邏輯來排序當中的順序的話，「咎」形成的過程是可以被劃分成以下四個步驟的，以直接對應於我們自己的想法意識、道德判斷、行為與後果：

1. 道德依據(Moral justification): 為道德所作出判斷、決擇的前設理據。
2. 道德判斷(Moral judgments): 道德作出判斷、決擇之過程。
3. 道德行為(Moral acts): 在作出道德判斷後而選擇作出的行為。
4. 道德結果(Moral consequences): 行為引致的結果，比如說「咎」，就是一種結果。<sup>173</sup>

誠如前文有述，「免」作為避免或防患，乃至於人為消除、赦免等義，是直接表達出了「沒有」、「不要」、「不是」的意思的。唯不管「免」是作避免、防患義，還是作解決、赦免義，「免咎」都是只應用於道德行為與倫理結果的一些規範而已：單從當今中文的語境上看，當我們說到「免」什麼的時候，我們都是只以其「免」所作用的賓語作結果參照的；比如說，當我們說「免職」的時候，我們是只針對於「沒有該職位」的結果的；而相似地，當我們說到「免疫」的時候，都只是針對於「避免於疫症」的結果而作出的行為。由此足見，當用到「免」的時候，我們所作的行為本身並無意義，真正影響我們作出道德行為的因素，只在於其要「免」掉的倫理結果；而「免」這個字，卻是不能單獨創造出自身之倫理依據、道德判斷、甚至是道德行為意義。也即是說，哪怕「免咎」是一種行為，其本身是沒有單獨的哲學意義的，「免咎」的意義，也僅僅是在於了「沒有咎」的倫理結果。

回到訓詁學的角度上，亦是如然。假使「免咎」是作「避免咎」、「防患咎」等意思的話，則顯而易見，其義為避免或防患一種景況，而把「咎」作為一種倫理結果去加以避免或防患的。正如上文有述的《韓非子》原文「誠得如此，臣免死罪矣。」<sup>174</sup>有曰，「免死罪」的意義也僅僅在於免於「死罪」的這種倫理結果結果而已，而「免死罪」本身卻不是一種道德行為，足見「免」字大多以倫理結果為中心的字實。

而若「免咎」是作從「咎」中得以解決、赦免之義的話，則更為簡單了。以用字的角度去看，從「咎」中得以解決、赦免，亦即是我們得以解決或赦免違心之災的景況的意思；可能夠得以解決或赦免的，則亦只能夠是倫理結果無疑了。能夠被解決或赦免的，都只能是實體或一些既成的結果；從用字的規律上看，我們總不太能去解決一種行為、判斷、或是

<sup>173</sup> 此處如第一章之所曰，並不考慮學界道德(Moral)與倫理(Ethical)之細分，故此處用的道德結果，說的是由道德行為所引致的一切結果，而不只是狹義上的個人道德結果。

<sup>174</sup> 《韓非子》，同註 81，頁 250。

理據，因為這是語句不通的。故此，從中可見，從「咎」中得以解決、赦免，其很明顯亦只是從「有咎」的結果中嘗試作出一些人為去達至「沒有咎」的倫理結果，可見其哲學意義也是只同緣於倫理結果之上的。

而「无」則截然不同。於先秦的文本當中，當提及「无」什麼的時候，其固然可以指一些結果；但更多的是，一般「无」所連接的字，都是與「无」一體而作概念去用的。比如說，在《論語》當中，「苟志於仁矣，无惡也」<sup>175</sup>、「貧而无諂，富而无驕」<sup>176</sup>、「人而无信，不知其可也」<sup>177</sup>等無數名句，都證明了「无」大多是連接「惡」、「諂」、「驕」、「信」等概念而作表明一種取態用的。當我們說到「无惡」的時候，我們僅僅是把「无惡」視之一體，作為一種「沒有惡」境界或態度，而不是如「免」一般，視惡為一種要去避免、防患的結果；而相同地，當我們說到「无信」的時候，我們也只是把「无信」視之一體，作為一種「沒有信」的態度或做法，而不是如「免」一般，把「信」作為一種需規避的結果。由此足見，「无」只是表單純的否定之義，而並不是如「免」字一般作動詞用，其哲學上連接的字詞自然亦更多以概念為主，而非結果。

此規律亦同在《孟子》、《道德經》等文本中得以證實。例如《孟子》中的「知者无不知也，當務之為急；仁者无不愛也，急親賢之為務」<sup>178</sup>一句，「无不知」與「无不愛」顯然是一種知者與仁者為人處世的一種境界或取態，而不會授予「无」單獨的動詞義。而從《道德經》中「是以聖人處无為之事」<sup>179</sup>一經世名言中更昭然若揭，此處的「无為」跟「免為」更是兩碼事：熟悉道家的都知道，此處之「為」顯然並不是一種要加以規避的倫理結果，而「无為」自身更是老子的一種哲學取態，以「无為」來「无所不為」。這亦在學界諸多學者之考究中得以支持及得以各自的發展及詮釋，比如說李巍以「无為」來以「功利」為核心「為之」的思想<sup>180</sup>、丁四新的「老子並不簡單地反對“為”或者“有為”，而着重以“无為”為原理來重構“為”或者“有為”」<sup>181</sup>一說、抑或是李振綱的「“无為”不同於“不為”而是要人善為。」<sup>182</sup>的三義，雖然對「无為」作出了不一樣之見，但其不以「為」作要加以規避的倫理結果，顯然是達成了共識；故以此推之，「无」針對的應是以如「為」之概念，而非具體結果。

<sup>175</sup> 《論語》，同註 1，頁 41。

<sup>176</sup> 《論語》，同上註，頁 9。

<sup>177</sup> 《論語》，同上註，頁 18。

<sup>178</sup> 《孟子》，同註 80，頁 785。

<sup>179</sup> 《道德經》，同註 131，頁 567。

<sup>180</sup> 李巍：〈德治悖論與功利思維——老子“無為”觀念的新探討〉，《哲學研究》，2018 年第 12 期，頁 60-68。

<sup>181</sup> 丁四新：〈嚴遵《老子指歸》的“無為”“自然”概念及其政治哲學〉，《哲學研究》，2018 年第 7 期，頁 54。

<sup>182</sup> 李振綱：〈自然之德性與無為的智慧——老子哲學的本體與方法〉，《哲學研究》，2002 年第 7 期，頁 50。

是以，哪怕是回到《周易》的文本中去而用到「无咎」的時候，「无咎」亦不是如「免咎」般，「免」與「咎」能分開的。反之，《周易》「无咎」中「无」不僅只是單單表達出對「咎」的否定，其更與「咎」一體為用。例如在坤卦的四爻當中：「六四：括囊；无咎，无譽。」<sup>183</sup>，從中可見，從易學界大致達成共識的理解中，此處「无咎」與「无譽」所指都只是「沒有咎」與「沒有譽」的意思，繼而以「沒有咎」與「沒有譽」的心態或原則行事，而不是作「以規避咎與譽的後果」解。

由此觀之，《周易》的「无咎」更多的是以「无咎」把「无」與「咎」作一體而用作一種道德倫理上的態度或原則：此處態度指的是「无」那非黑即白、且把「咎」的否定作為道德依據之作用；而原則則指的是以「咎」的結果作為實踐道德的參照物，足見《周易》的「无咎」自然並不是一種純內心的定義，也不是以「沒有咎」的倫理結果，或指向具體的道德行為為核心的。反之，其是一種參照於現實而反映於內心的道德實踐；而當我們持這種態度或原則行事的時候，這種態度或原則已經干預或直接影響到我們的道德判斷，故「无咎」自然亦作用於道德推理與倫理依據的層面之上。

有見於此，我們可以肯定的是，「无咎」於《周易》中想必是有為優先於我們具體道德判斷或行為的一種態度與原則，而其道德判斷或行為，亦是要依「无咎」為道德推理及倫理依據才能達成的，這也是為什麼「无咎」作為《周易》倫理核心的一個主要原因。

- iii. 「无咎」表明了其獨立自存的本質。這也即是說，於《周易》的道德哲學中，「无咎」並不能以兼容性的方式得以實踐，且實踐「无咎」的方式得是獨立的。是故，《周易》的「无咎」並不能具有其他道德概念作附帶條件，或是與其他道德概念及其實踐在邏輯上同時並用，而為下文所解釋。

如前文有說，「免咎」是將「咎」當作一種倫理結果而以加規避或解決的；而當我們將「咎」當作一種倫理結果的時候，只要這種倫理結果得以解決或避免，我們便已經實踐到了「免咎」。但從邏輯上說，「免咎」這種解決或避免「咎」的方式卻可以是與其他倫理概念或道德行為相兼容的。也即是說，只要其他倫理概念或道德行為造成的後果不與「免咎」的倫理結果相衝突，我們是可以於邏輯上同時實踐「免咎」與其他倫理概念或道德行為的。比如說，在古代的文獻中，是有「而免」的用法的；而「而」字作為從古沿用下來的連詞，即為連接兩者並用的意思。故此，「而免」的前者自然於邏輯上是可以與其後者並行並用的。

諸如在《新書》的「虛囹圄而免刑戮」<sup>184</sup>一句中，「囹圄」固然是作監獄

<sup>183</sup> 《周易》，同註 35，頁 314。

<sup>184</sup> 漢·賈宜著，清·盧文弨校：《新書》，《賈宜新書揚子法言》（上海：上海古籍出版社，1988

之解，此點亦於《韓非子》「至於守司囹圄，禁制刑罰，人臣擅之，此謂刑劫」<sup>185</sup>中得以考證。可熟悉點史學的都知道，「囹圄」只是牢獄之災及其延伸而已，顯然並不同於「刑戮」；且古代「刑戮」的方法亦有諸多種，比如贖刑、流刑等以財產充公、流放等形式的刑戮制度早已於周代已經出現。故此，哪怕是「虛囹圄」，亦不會等同於「免刑戮」的意義。我們只能夠說的是，「虛囹圄」只是在那特定的景況下，可以在某種程度上實現「免刑戮」的後果；假使社會上饑荒遍野、流民無數，而沒多少人在牢中的話，最大的刑戮卻是在於贖、流等刑的，「虛囹圄」自然亦不能夠「免刑戮」了。

由此可見，「虛囹圄」之所以能與用「免刑戮」並用，只是其行為上與要免的「刑戮」不衝突、甚至是某程度上可以部份達成減少刑戮的結果，而不是因為其是作為「免刑戮」的補充。而同樣地，在《論語》中有一句：「人之生也直，罔之生也幸而免。」<sup>186</sup>，足見「罔」者之所以能生得好好的，也只是其「幸而免」而已。此亦更顯而易見，「幸」與「免」顯然是並用而作「因幸而得免」之義。雖然從儒家哲學的意義上說，此處的「幸」更多的指的是非人為可控的隨機因素或形上學因素；可哪怕我們不討論得到「幸」的方式，最少於邏輯上說，「幸」是能夠促成「得免」之結果的。這也就說明了在《論語》的哲學中，如果我們是要以「免」於生活不通順平安的困境為原則的話，我們是可以考慮該如何以僥倖的方式來得到平安、而在實踐到通順平安的生活之前提下，是可以適當的取巧的；可相反地，如果我們以「无生活不通順平安」為原則的話，那麼我們在作出道德判斷的時候，亦只會考慮到「生」的「有」與「无」，而不會同時考慮到補充性的「幸」，在這種「有」、「无」的黑白判定下，我們自然只會以最保險與穩定的方式為判斷，而不會同時以「幸」的取巧來同步達成其他目標之考量；由此足見，「免」是可以把其他概念同時納入其考量之用。

此關於「免」的用法亦在《周易》原文中得以考證。比如說，在解卦的〈象〉中，「險以動，動而免乎險」<sup>187</sup>一句中，雖然《周易》有說「險以動」，可「動」卻不是《周易》中唯一應對「險」的方法。於蹇卦的〈象〉中，《周易》亦有「難也，險在前也。見險而能止，知矣哉！」<sup>188</sup>一言，直接用近乎與「動」成反義的「止」來應對「險」，可見「動」並不是應對「險」的唯一方法。而從字義上看，則更一目了然，「動」的概念本身，顯然不是與「沒有險」相同或必然掛勾的；之所以兩者並用，僅僅是因為「動」於該景況下是可以有助於達成於「免險」的結果，《周易》方才用到「動而免乎險」的。

---

年)，頁 8。

<sup>185</sup> 《韓非子》，同註 81，頁 158。

<sup>186</sup> 《論語》，同註 1，頁 62。

<sup>187</sup> 《周易》，同註 35，頁 394。

<sup>188</sup> 《周易》，同註 35，頁 392。

以此理推，只要是與「免咎」的結果不衝突，甚至是對「免咎」之結果有協同作用的概念，從邏輯上說，是可以一同被考慮到及應用到的。舉個例子，「慎惕」的思想，在《周易》中亦是經常得以應用的；而從哲學意義上說，不管是「慎」還是「惕」，都是有助於免「咎」的結果的。故此，若《周易》用「免咎」的話，其是可能同時考慮到「免咎」與「慎」的，繼而可能出現類似於「慎而免咎」的思想：在不衝突「免咎」的前提下，同時應用「慎」、或是以「慎」的前提來行「免咎」之道。是以足見，當《周易》用「免咎」的時候，其邏輯上是可以參雜其他道德概念一同作用或作考量的。

而「无咎」則完全不一樣。當《周易》用「免咎」的時候，其邏輯上是不能參雜其他道德概念一同作用或作考量的。如前文所解釋，「无咎」是作用於道德推理與倫理依據的一種態度跟原則；而此種態度或原則卻是得建基於「咎」概念的判定：也即是「咎」是否為「无」的。故此，換句簡單的話來說，也即是「无咎」是一個以「咎」概念為原則而作出「有」或「无」的判定：哪怕其他方法與概念能達成「沒有咎」的結果，其亦不一定合乎「无咎」的倫理依據；而與「无咎」之倫理依據一致的，本身卻就是「无咎」的範圍了，《周易》自然亦沒有必要將兩者聯繫，而放到並用的層面上多說。

「无咎」兩字，顧名思義，亦即是「咎」之「无」也；而重考《玉篇》對「无」字之見：「无，不有也」<sup>189</sup>，足見「无」字想必是對「有」的否定而與「有」相對。因此，當《周易》用到「无咎」的時候，想來亦是「不有咎」的意思，意即我們的所想所行是得要依照「不有咎」的原則與態度而為之的。是以，在這種「不有咎」的原則與態度下，任何道德判斷與行為都只會以「是否有咎」作考慮而得出兩種結論：「有咎」與「无咎」。如果是「无咎」的話，既然我們的判斷與行為已經合乎了的原則與態度，為之則可以，故沒一個必然的理由深究其他的考量；可若果是「有咎」的話，《周易》的想法則更簡單了，其都不合乎「无咎」的原則與態度，我們自然亦不能為之了。而既然都不合乎「无咎」的原則與態度了，我們應該做什麼、其「咎」的深淺，抑或以其「咎」的成因、影響、或相關展開的討論，那卻都是後話了，而與以「无咎」的原則與態度所想所行是無關的。

故簡而言之，正前文有曰，既然「无咎」為一種原則與態度，在「无咎」的原則下，我們只會把一切道德上的判斷與行為區分為「有咎」與「无咎」；而於此前提下，任何道德概念或行為都不能影響其「有咎」與「无咎」區分的本質，亦不能於邏輯上同時與「无咎」同時作用。其他道德概念固然可以協助定義「咎」，或詮釋對「咎」的應對，但那只是僅僅是對「咎」的定義或解決方案，而不影響我們以「无咎」為原則與態度而

<sup>189</sup> 南·顧野王著：《玉篇》，同註 79，頁 132。

道德判斷與行為的本質。回到《周易》的「慎惕」思想中去，只要我們的道德判斷與行為已經合乎「无咎」的原則與態度，「无咎」便已達成，是故，於此景況下，是否謹慎地以「无咎」為中心自然根本並不重要；而同步考慮是否為「慎」跟是否「无咎」更不可能：當《周易》考慮到「无咎」的時候，只會出現「有」、「无」兩種結果，而不存在條件性地實踐「无咎」，或是同步將「无咎」將其他道德原則放在一起用。由此足見，我們用「无咎」作原則與態度的時候，我們只能單獨以「无咎」為道德推理與倫理依據，而不能同步考慮其他道德原則。

故總而言之，我們可以肯定的是，《周易》用「无咎」而不用「免咎」，是因為「无咎」於《周易》中是作為一種獨立自存的道德原則與態度，其並不能與其他道德概念同時為用或以兼容其他道德概念的方式得以實踐，而優先作用於我們具體道德判斷或行為。而在《周易》的道德哲學中，「无咎」作為一種道德原則與態度，不但指的是從行為取態上不引致出「咎」，更多的是指從內心根源處杜絕「咎」的可能性，並以此為道德推理及倫理依據，其態度自然就強勢且核心了。

### 3.2.2 无與勿莫之別：「心行无咎」的本質

於上一小節中，我們論及到「无咎」是作為一種獨立自存且強勢的道德原則與態度而作用於《周易》當中的。可是這也僅僅「无」與「免」的差別：在還有非、匪、不、亡、勿、莫等字未得以細考的情況下，這並不足以為《周易》獨用「无咎」提供足夠的理由。更況且，如果我們單單以「无咎」為一種獨立自存且強勢的道德原則與態度的話，「无」並不是唯一表達出這個意思的字；而相反地，從中文的語境中看，「勿」與「莫」都同樣表達出其「不有」、「否定」的強勢，且都有指一種原則與態度。是故，本文是仍有必要解釋《周易》為什麼不用「勿咎」或「莫咎」，而獨用「无咎」：那就是「无咎」從心的本質。

據筆者所考，《周易》之所以用「无咎」、而不用「勿咎」或「莫咎」的原因，正正反是映出了《周易》只是將「咎」作用於人們的內心與思維的層面之上，而不應用於具體的道德行為與倫理結果之上。也即是說，《周易》那從「咎」而生的倫理體系，僅僅只是作用於人們內心對「咎」的防患與排斥，而並未對人們行為與結果的層面上產生任意實際影響。

與「勿」、「莫」等目標明確之副詞有所不同的是，儘管「无咎」一詞也表達出了對「咎」的排斥與否定，可「无」從字義上說，並不一定要如同「勿」、「莫」等字般，將「咎」當以一些明確行為或目標作其受質而處的。反之，與「勿咎」、「莫咎」等用法不同的是，「无咎」並沒有假定「咎」是人們對自身行為或結果上的一種判斷；不同地，「咎」可以是人們內心自身對「咎」的一種自我實踐，而早於行為或結果的出現。

先考慮「无」、「勿」之別。勿字象形，早已於商代甲骨文得以運用<sup>190</sup>。據《說文解字》之見：「州里所建旗。象其柄，有三游。雜帛，幅半異。所以趣民，故遽，稱勿勿。凡勿之屬皆从勿。」<sup>191</sup>，「勿」取象於州里所建的旗幟。右邊是柄，左邊是三根飄游的幟帶。據筆者所見，《說文解字》此處引古代大夫、士所建旗幟麾集、催促<sup>192</sup>人眾，繼令民心以擾，故取象於結果而引行使結果上的「不要」之意，而在段玉裁「似許為長。所呂趣民。趣者、疾也。色純則緩。色駁則急。故襍帛所以促民。故遽偁勿勿」<sup>193</sup>之注得以支持，可見「勿」與行為、結果是明顯相對應的。

哪怕學界對勿字之源往往具有爭議，但大抵都認同「勿」字是對應行為與結果的。哪怕左民安認為「勿」字從刀，而因為左邊三幟代表刀割東西而沾附於刀上的碎屑、往往是無用之物，繼以「勿」字本義當「不要」來解<sup>194</sup>；其「不要」依然是直接對應行為與結果的。而儘管徐中舒認為「勿」字從弓，而旁邊幾幟表示弓弦的振動、繼而「勿」本義指撥動弓弦，而後借其聲表否定詞<sup>195</sup>；其本義的起源依然是得與實際行為或結果有關。由此足見，「勿」字之古義仍應是直接對應實際行為或結果所作出的否定。

而放到古代哲學文本當中，亦是如然。「勿」字在先秦文本中，一般都是直接對行為或現象所作的否定，比如說，在儒家的《論語》當中，有「雖欲勿用。」<sup>196</sup>、「過則勿憚改。」<sup>197</sup>、「己所不欲，勿施於人」<sup>198</sup>等句；而在《詩經》當中，有「敦彼行葦，牛羊勿踐履。」<sup>199</sup>、「君子于役，如之何勿思。」<sup>200</sup>等句。當中，不論用的是「用」、「改」、「施」，還是「踐」、「履」、「思」，指的都莫非是人們相對應的行為。由此足見，「勿」字指的更多應是「不要做」，而不是「不要想」；以此理推，「勿咎」想必亦會將「咎」作為一個行為上的規範，而非思想上的規範。

當然，本文並不否認「勿」字之用，可以是在程度上超於一般「不要」所包含的意味，或是「勿」字背後可以隱含無數道德原因與哲理。可是，從「勿」字的字義中看，其直接針對行為上「不要」的否定卻使「咎」限制於僅僅行為當中了。比如說，上文剛及的「勿施」或「勿思」兩例，最多只是更為強烈一點的「不要施」或「不要思」而已；從邏輯上來說，這與「咎」於人內心中的實

<sup>190</sup> 李學勤主編：《字源》（天津：天津古籍出版社，2012年），頁840。

<sup>191</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁453。

<sup>192</sup> 此亦非單單筆者之見，而多為學界接受。比如說，同見《說文解字 最新整理全註譯本》編委會編：《說文解字 最新整理全註譯本》第3卷（北京：中國書店，2010年），頁1521-1522。

<sup>193</sup> 清·段玉裁注：《說文解字注》，同註65，頁453。

<sup>194</sup> 左民安：《細說漢字：1000個漢字的起源與演變》（北京：九州出版社，2006年），頁65。

<sup>195</sup> 徐中舒：《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，2014年），頁1043。

<sup>196</sup> 《論語》，同註1，頁58。

<sup>197</sup> 《論語》，同上註，頁7。

<sup>198</sup> 《論語》，同上註，頁181。

<sup>199</sup> 劉浩主編：《詩經》下冊（延吉：延邊大學出版社，2001年），頁102-103。

<sup>200</sup> 劉浩主編：《詩經》上冊（延吉：延邊大學出版社，2001年），頁66。

踐並無關聯。假使一個人胡思亂想，我們去叫他「勿思」，充其量只是叫他不要作出「思」此舉動；可這並不代表那人真的達到了、或是一定能達到「內心中的放下」、或「內心擺脫胡思亂想」的境界。同理地，以「勿施」來說，也只是代表了「不要做」的意思，一個人依然可以心中千般不願，而做到「勿施」那「不要做」的準則。故以此觀之，「勿」更多的應是直指我們行為的本身而作出的否定，而非作用於行為背後的動機與內心實踐。

此點在《周易》的文本中得到了充分的證實，比如說，最為常用、而在乾、屯、蒙等多卦中都有出現、以「勿用」為用的用法。當中，不論是乾卦的「初九：潛龍，勿用」<sup>201</sup>、屯卦的「勿用有攸往，利建侯」<sup>202</sup>、蒙卦的「勿用取女」<sup>203</sup>，都大同小異。當中的「勿用」兩字，也僅僅是表達出了不要用，不要做的意味，與一個人自我的內心實踐並無必然的關聯性。而再次回顧細讀《周易》全文，「勿」基本上也只是用於對「問」、「逐」、「用」、「履」、「恤」等行為所作出的判斷與否定。

諸如說，於益卦當中，有「九五：有孚惠心，勿問元吉。有孚惠我德。」<sup>204</sup>一句。從中可見，此處的「勿問」也只是叫我們不要去問求一些東西，而只處於現實的行為層面作出否定；其與我們內心實際上是怎麼想的，自然並無必然的關聯性。此在屯之卦辭中則更為明顯：「屯：元亨，利貞，勿用有攸往，利建侯。」<sup>205</sup>，昭然若揭，此處的行為動機與內心實踐明顯是以「禮」為中心，而以「有攸往」作為「勿用」的前提的。也即是說，《周易》此處所說的「勿用」，只是行為上的「勿用」而已；可其行為動機之理據及內心實踐，卻是要建基於「有攸往」之上的；「勿」字之義，自然只作用於行為本身，而與行為動機之理據、內心實踐不相干。

而與此同理地，在震卦當中的「六二：震來厲，億喪貝，躋于九陵，勿逐，七日得。」<sup>206</sup>中，《周易》提出的「勿逐」，也只是叫我們不要去逐(追逐，急於逐)，而同樣與我們內心怎麼樣的道德觀並無瓜葛。「逐」的意義，本就在有所得，不然從邏輯上說，我們是沒必要作出逐之「作為」的；可在《周易》的文本中，其卻否定了「逐」，卻而得出「七日得」的結果；由此足見，《周易》對「逐」用的「勿」，是肯定了「逐」行為背後的動機或內心實踐，而得到了「七日得」之實踐或回報，而僅僅對其「逐」的行為產生了否定。

由此可見，《周易》中「勿」字之所指，想必亦是直接對人們行為或現象之產生所作的否定，而不是從行為動機、理據、內心實踐的層面上去對一些概念或行為作出否定。故此，當「勿」與「咎」並用而作「勿咎」的時候，我們只是對

---

<sup>201</sup> 《周易》，同註 35，頁 296。

<sup>202</sup> 《周易》，同上註，頁 316。

<sup>203</sup> 《周易》，同上註，頁 320。

<sup>204</sup> 《周易》，同上註，頁 400-401。

<sup>205</sup> 《周易》，同上註，頁 316。

<sup>206</sup> 《周易》，同上註，頁 418。

與「咎」有關的行為或產生「咎」現象的意識所作出否定，而內心中並不是必然對「咎」是防患與排斥的。唯此特點不但是作用於「勿」的「勿咎」，更同時亦通用於「勿」的近義字「莫」之中，故亦將於下文得以細討。

雖說據《韻會》對「勿」之釋為「莫也」<sup>207</sup>，可「莫」字實質上也只是與「勿」字意相近而已，而並不等同於「勿」。莫字會意、甲骨文字形；從日、從𠂔，異體本字為「𠂔」。正如《說文解字》及其段注之見：「日且冥也。从日在𠂔中。莫故切。又，慕各切」<sup>208</sup>、「日且冥也。且冥者、將冥也。木部曰。杳者、冥也。夕部曰。夕、莫也。引伸之義為有无之无。从日在𠂔中。會意。𠂔亦聲。」<sup>209</sup>，「莫」字取象於太陽落在草叢中之日落時一切歸无而生「无」的近義。是故，「莫」不但能與有指行為的動詞相連接，同時亦能與概念連接相並用。

可是，哪怕「莫」能與概念連接相並用，其「日落時、一切歸无」之字源已經道明了「莫」字那「有歸无」的本質。也即是說，當用到「莫」字的時候，「莫」的受質是已經是被假定為本來是存在的；而「莫」字之義，正正是使其假定存在的受質「歸无」，正如日落一般。故此，當「莫」字與其他概念並用的時候，其必須得假定其概念為本已存在的而日漸式微故引作「沒有誰」、「沒有什麼」的意思。諸如當用到「守」字的時候，《墨子》用到了「莫能守」<sup>210</sup>一句，與《道德經》的「莫之能守」<sup>211</sup>之用法相類同，都從文意中都假定了「本身該是能守的」、或「本身是有法門可以守的」的前設，繼而帶出因為一些因素或人為之原因，景況變得沒有什麼能守的意味。

以《道德經》中之「金玉滿堂，莫之能守」<sup>212</sup>為例：在老子的道家哲學中，顯然人們本來是有東西可以守的，例如「多言數窮，不如守中」<sup>213</sup>、「致虛極，守靜篤」<sup>214</sup>中，都直接道明了人是可以守「中」與「靜篤」的；而之所以不能守的原因，正正是因為「金玉滿堂」的景況，足見《道德經》用莫的意思。而相似地，哪怕是到了後世《資治通鑑》之文中，「莫用眾人」<sup>215</sup>之文意亦不是本來就不能用眾人，而是因應一些原因或景況而作「不要用眾人」或引致「沒什麼眾人可用」之義。

故此，如果《周易》是用「莫」的話，不管是用於行為還是概念之上，其亦只

<sup>207</sup> 元·黃公紹著：《韻會》，《古今韻會舉要小補三十卷》北京大學圖書館藏明萬曆三十四年周士顯刻本，《四庫全書存目叢書》經部·小學類·第213冊（濟南：齊魯書社，1997年），頁385。

<sup>208</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁48。

<sup>209</sup> 清·段玉裁注：《說文解字注》，同註65，頁48。

<sup>210</sup> 周永年主編：《墨子》（吉林：時代文藝出版社，2002年），頁231。

<sup>211</sup> 《道德經》，同註131，頁570。

<sup>212</sup> 《道德經》，同上註，頁570。

<sup>213</sup> 《道德經》，同上註，頁568。

<sup>214</sup> 《道德經》，同上註，頁574。

<sup>215</sup> 宋·司馬光著，「標點資治通鑑小組」校點：《資治通鑑》（北京：古籍出版社，1956年），頁2090。

是把其否定掉的概念或行為作陳述作用、或是作為一個倫理結果而存在的。比如說，在遯卦的二爻：「執之用黃牛之革，莫之勝說」<sup>216</sup>中，「莫之勝說」只是「執之用黃牛之革」的一種結果；而要使實踐到「莫之勝說」之本質，「執之用黃牛之革」的倫理判斷與行為是必不可少的，用〈易傳〉的話來說，那就是「執用黃牛，固志也。」<sup>217</sup>。是以，「莫之勝說」指的即是以「固志」此道德判斷下行為而得出的結果，自然亦離不開對道德行為所作出的判斷。

而哪怕《周易》是直接用到了其自身常用的概念，「莫」依然是將其概念作結果並以別的原因、行為作準則的。復觀《周易》的益卦六爻：「上九：莫益之，或擊之，立心勿恆，凶。」<sup>218</sup>，顯然而見，誠如其〈象傳〉所曰：「莫益之，偏辭也」，此處的「莫益之」並不是一個獨立自主的原則，而是本來是有所益的，卻只能得建基於「偏辭」的概念、景況之上，而作出「不要益」、「沒有什麼益」的道德判斷與行為。由此足見，此處的「莫益」並不是以「益」的否定作為一個道德推理與倫理依據，而是只僅僅是別的原因而應用於道德行為而已。

以此理推，當《周易》用到「莫咎」的時候，「莫咎」自然亦不是一個道德的原則，而只是緣於其他道德推理與倫理依據而以對「咎」之否定為道德行為所作出判斷。在此前提下，「咎」是已經假定為有的，而「莫咎」的作用，也只僅僅是對「咎」的結果作出否定。故與「勿咎」一樣的是，我們只是對與「咎」有關的行為或產生「咎」現象的意識所作出否定，而內心中並不是必然對「咎」是防患與排斥的。

有見及此，從倫理學的角度來說，《周易》的「勿」與「莫」只僅僅代表了對道德行為所作出的判斷，繼而以定奪有所為、有所不為的行徑。以此推敲，如果《周易》以「勿咎」和「莫咎」來作為其核心道德標準的話，其「咎」亦自然是道德行為層面上的判定。也即是說，針對究竟某行為實際上是否定義為「咎」，抑或是到底此行為有沒有引致出「咎」，而作出的人為判定。是故，在此「勿咎」和「莫咎」的用法底下，只要我們行為上道德，便已經足夠；也即是說，我們的心中是可以存有與道德行為所不一致的想法的；哪怕我們可以心懷惡念而行為上達到「勿咎」和「莫咎」，我們依然足以成就道德。

此顯然與《周易》的哲學與文本不一，故亦正正是《周易》用「无咎」不用「勿咎」與「莫咎」的主要緣由，而將於接下來的部份得以細考。而從文本上細考，《周易》之所以用「无咎」而不用「勿咎」或「莫咎」，正正是因為「无咎」是內心自身對「咎」的一種自我實踐，而與現實行為並無一定的關聯：一個人只要內心中有「无咎」的自我實踐的話，其「无咎」是可以以種種不同的方式所實踐的，這也正正與後來中國哲學中「理一分殊」的意思相類。

回到「无」字之用上。復觀先秦哲學文本，「无」字一般都不是直接對行為或現

<sup>216</sup> 《周易》，同註 35，頁 382。

<sup>217</sup> 《周易》，同上註，頁 382。

<sup>218</sup> 《周易》，同上註，頁 401。

象所作的否定，而是直接相連於概念而表其對概念的否定的。比如說，在《論語》當中，有「貧而无諂，富而无驕，何如？」<sup>219</sup>、「人而无信，不知其可也。」<sup>220</sup>、「見義不為，无勇也。」<sup>221</sup>等諸多句子，都直接將无直接相連於「諂」、「驕」、「信」、「勇」等概念，而不是「施」、「改」、「踐」等行為本身，足見「无」字更能表達出一種態度與原則，而不是聚焦於人們具體作出了什麼行為。此點在道家文本中亦得以強有力的支持，諸如在《道德經》中的「无」，不論是「无知无欲」<sup>222</sup>、「是以无德」<sup>223</sup>、還是「是以聖人處无為之事，行不言之教」<sup>224</sup>等句，「无」都不是作用於具體行為之上而作行為上的否定的；反之，「无知」、「无欲」、「无德」、「无為」指的都是道家對我們常態價值與概念否定而表達出一種態度與原則。由此足見，「无」與「勿」、「莫」兩字用法上的不同。

《周易》亦是如此作用「无」字的，例如其於坤卦中，用到「括囊；无咎，无譽」<sup>225</sup>一言；以及「含章可貞。或從王事，无成有終」<sup>226</sup>一句；而於〈文言〉與〈繫辭〉中，其都分別用到「上下无常」<sup>227</sup>一言，足見《周易》的「无」亦多作於「譽」、「常」、「成」等概念之上而表態度及原則，而不單指具體的道德行為。諸如當《周易》說到「无譽」的時候，「譽」並不是指一些具體的道德行為。反之，「无譽」既然指的是以「沒有譽」的態度來作出道德判斷與道德行為，其「无」亦只是對概念作出否定來作為內心中的自我實踐；而「无咎」作為「无譽」結構平行的對句，其「无」自然亦應作用相同，而使「无咎」作於內心中的自我實踐。

有見於此，我們可以肯定的是，與「勿」、「莫」那直接對行為給予否定且以此作態度與道德原則不同的，「无咎」是從我們內心中直接對「咎」作出的否定。雖然從邏輯上說，其並沒有對具體哪些行為作出直接的否定，「无咎」這作於內心中的自我實踐更着重於我們內心的認知。從此角度中看，我們內心的想法必須得與自己行為相統一：哪怕我們達到了「免咎」的倫理結果，抑或是充分做到了「勿咎」的道德行為，我們依然不足以成就「无咎」；要想實踐「无咎」，我們必須從心中得對「无咎」有清晰的認知，且以「无咎」為一切的原則，以於行為上實踐。

故此，此揭示出在《周易》的道德觀中，倫理結果與道德行為並不是「无咎」

---

<sup>219</sup> 《論語》，同註 1，頁 9。

<sup>220</sup> 《論語》，同上註，頁 18。

<sup>221</sup> 《論語》，同上註，頁 19。

<sup>222</sup> 《道德經》，同註 131，頁 568。

<sup>223</sup> 《道德經》，同上註，頁 587。

<sup>224</sup> 《道德經》，同上註，頁 567。

<sup>225</sup> 《周易》，同註 35，頁 314。

<sup>226</sup> 《周易》，同上註，頁 313-314。

<sup>227</sup> 「上下无常，非為邪也。進退无恆，非離群也。君子進德脩業，欲及時也，故无咎。」、「易之為書也不可遠，為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可為典要，唯變所適，其出入以度，外內使知懼，又明於憂患與故，无有師保，如臨父母，初率其辭，而揆其方，既有典常，苟非其人，道不虛行。」見《周易》，同上註，頁 306,482。

衡量道德的重點標準，其「无咎」重視的是我們以「无咎」為原則及態度作道德核心、乃至於內心的自我實踐。也即是說，我們得是以「沒有咎」的態度、原則為核心來達至「沒有咎」的道德行為與倫理結果的；心懷惡念而行為上達到「勿咎」或「莫咎」，自然亦不是「无咎」，亦不足以成就道德了。這也揭示了為什麼《周易》不用「逃」、「離」、「去」等動詞來作用於咎的原因；道理很簡單：只因《周易》以「咎」為核心的道德觀是以內心中實踐「无咎」的思想，而不拘泥於行為的形式與結果。唯如果《周易》以「咎」為核心的道德觀是一種內心的實踐的話，從邏輯上說，哪怕人們已經於心中實踐到「无咎」，其道德行為與倫理結果是可以呈現出「咎」的現狀的；據筆者所考，這亦正正是《周易》不用「不咎」的原因，而將於下一小節得以細考。

### 3.2.3 亡、不、非、匪之別：「无咎」的不確定性與變異性

誠如前兩小節所說，「无咎」於《周易》中是作為是作為一種獨立自存的道德原則與態度，而為強勢且核心的道德推理及倫理依據所作用於道德哲學的。可是，如果《周易》是以「无咎」作道德推理及倫理依據的話，我們亦僅僅只是以「沒有咎」為一切道德的起點與源頭；於此前提下，「无咎」只是人們所行所想的道德原則與態度，而從邏輯上說，並不能保證一定的倫理結果。比如說，如果一個人的能力不足、經驗不足、以至於他判斷錯了，哪怕其一切的判斷或想法都是以「不會有咎」或「沒有咎」的原則與態度出發，其是依然可以犯錯而達不成與內心一致的期望值結果的。由此足見，「无咎」只是一種原則與態度而已，與倫理結果是可以不對等或正比的，此亦將會於第四章得以詳細討論。

而據筆者之考，這也正正是《周易》不用「亡」、「不」、「非」、「匪」而用「无」的原則：「无」字表達出了《周易》的道德哲學並不是一個階段式的進展，也不能保證或達成一定的結果；且《周易》的「无咎」得是因人、景況而異的。

不用「亡咎」的道理很簡單。亡字會意，據《說文解字》的說法：「逃也。从入。凡亡之屬皆从亡。武方切」<sup>228</sup>，其小篆字從入，從匕，而作消失、消逝的過程或現象義。故此，《國語》中〈晉語四〉有「晉公子生十七年而亡」<sup>229</sup>，〈楚語上〉有「子牟有罪而亡。」<sup>230</sup>，指的都是消失、消逝的過程或現象。

《周易》亦是這樣以「亡」取義的。例如，其〈文言〉中的「知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」<sup>231</sup>、恒卦二爻的「九二：悔亡。」<sup>232</sup>、與晉卦三爻的「眾允，悔亡。」<sup>233</sup>等句，都將「亡」當作一個結果性的現象而表「避免」、「後悔」的態度作解，足見此處之「亡」只表一種結果性的現象，自然與道德

<sup>228</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 634。

<sup>229</sup> 《國語》，同註 159，頁 191。

<sup>230</sup> 《國語》，同上註，頁 275。

<sup>231</sup> 《周易》，同註 35，頁 310。

<sup>232</sup> 《周易》，同上註，頁 381。

<sup>233</sup> 《周易》，同上註，頁 386。

原則及態度毫不相干。

唯「亡」之義不只是為了單單表明「亡」為一種結果性消失、消逝的現象，其更有指出「亡」更是一種階段性的實踐。諸如，於否卦的五爻中，《周易》曾直曰出「其亡其亡，繫于苞桑。」<sup>234</sup>一言，直接是以前者之「亡」作動詞表消失、消逝的過程，而以後者之「亡」作名詞表消失、消逝的現象或結果的。由此可見，既然「亡」是可以作動詞義表消失、消逝的過程，那麼「亡」想必是可以被區分成「有亡」與「无亡」的兩種階段的：「有亡」指的就是如名詞之「亡」般，反映已消失、消逝的階段；而至於「无亡」，反映的則是未經而有待於消失、消逝的階段；是以，所謂的「亡」動詞義，亦即「无亡」到「有亡」階段轉變的過程。

此點亦在《周易》豫卦〈象傳〉的「恆不死，中未亡也」<sup>235</sup>中直接得以強以有力的支持。顯而易見，此處用「未」明顯是與「亡」事之義息息相關的：與「不」與「无」等否定義不同的是，「未」只否定「直到現在」，卻不否定將來。故此，當《周易》用到「中未亡也」的時候，其只是表達「直到現在未有亡」的意思；而從文意中推敲，其實是有「將來」是會有「有亡」之言下之意的。此亦只是說，「未亡」只是現在「无亡」而已，而其將來卻是可以「有亡」的。

是故，如果《周易》將「亡」字應用於「咎」而作「亡咎」的話，「亡咎」亦只應代表「咎」消失、消逝的現象、或是「咎」現象消失、消逝之階段性轉變。從前者來說，「咎」消失、消逝的現象顯然是將其道德焦點放到倫理結果之上，而自然與「无咎」不一樣；而以後者來說，如果「亡咎」是作「咎」現象消失、消逝之階段性轉變的話，《周易》的道德觀亦只會着眼於解決「咎」倫理結果的道德行為，自然亦表達不出「无咎」以「咎」的否定作道德推理或倫理依據的意義了。

以此理推，《周易》以「咎」為核心的道德既然是用「无咎」作為道德原則與態度、而不用到類似於「亡咎」之用法的話，其亦不是一定帶有「亡咎」的意義的：此也即是說，我們哪怕做到了「无咎」，我們亦不一定達到使「咎」歸「无」的階段性轉變。這揭示出了「无咎」結果的不確定性，而亦同在「不」、「无」之別中有所提及。

不字象形，按《說文解字》「鳥飛上翔不下來也。从一，一猶天也。象形。凡不之屬皆从不。方久切」<sup>236</sup>的說法，為取象於而飛鳥離地而取「否定」之義。可與前文有及的「免」、「无」、「勿」的「否定」之義不同的是，此處之「否定」只能取象出兩種意思：

(a) 取象於飛鳥在天而不在地上而陳述「不」的事實，繼而對事實與結果作出

<sup>234</sup> 《周易》，同上註，頁 339。

<sup>235</sup> 《周易》，同上註，頁 348。

<sup>236</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 584。

否定。

- (b) 取象於飛鳥在天而不落地的選擇或行為，因而引飛鳥的行為或判斷象而對具體判斷、行為作出「不」的否定。

不管是哪一種取象方式，「不」字之義都只能對事實、結果，乃至於我們的道德判斷、道德行為作出客觀陳述式的否定，而不是對態度、價值觀、概念來作出主觀意識上的否定。故此，《洪武正韻》亦同理而直接地用到「不然也，不可也，未也。」<sup>237</sup>來詮釋「不」字。當中，「不然」顯然就是道德行為上的否定、「不可」即是道德判斷上的否定，而「未」正如前文有曰，即為既有結果的否定。由此可見，當用到「不」字的時候，「不」字亦只能是「不所用」、「不所作」、與「不所得」等意思，而只作客觀上的是與否，不帶有主觀意識上的否定；其「不咎」的用法，自然亦只能從客觀層面上對「咎」作出否定，而不能以「沒有咎」為原則來對「咎」之概念作出主觀意識上的否定。

此論點於《玉篇》中直接得以證實。正如《玉篇》中對「无」的解釋「无，不有也。」<sup>238</sup>中有曰，「无」是「不」與「有」的結合，其自然與「不」那單純意義上的否定。因此，如果我們直接套用《玉篇》之見於「不咎」與「无咎」當中，我們足見「不咎」亦即單純地對「咎」作出否定，而「无咎」卻是對「有咎」所作出的否定。復觀「咎」那「違心之災」之詮釋而應用其中，我們不難發現「不咎」亦即「不違心之災」的意思；而要合乎「不違心之災」的意思，我們得必須不引致「違心之災」，故從我們的行為與結果中避免「違心之災」的；而與「免」那以結果為目標的用法不一樣，「不」字是直接對「違心之災」這結果作出了否定，其自然亦揭示出了人們在道德行為或倫理結果上的實踐。

可「无咎」則全然不一樣。以「不有咎」為例：既然「不有咎」亦即「不有違心之災」之義，那麼「无咎」就不是直接對「咎」此「違心之災」這結果作出了否定，而是直接對「有違心之災」的判斷來作出否定。也即是說，「无咎」的否定得是有賴於人們自身對「到底有還是沒有違心之災」的判斷。可從邏輯來說，每個人卻是可以有不同的內心想法、或是具有不同的判斷的。是故，在「有沒有違心之災」的判斷中，不同的人自然可以對「有沒有違心之災」產生不一樣的見解；「无咎」亦自然是以每人對「有咎」的想法與理解來作為一種道德原則與態度，自然亦不能夠保證人們在道德行為或倫理結果上的實踐。

復觀《周易》文本。當《周易》以「无」作用概念的時候，其往往是帶主觀意識的。比如說，於「敦復，无悔。」<sup>239</sup>中，「无悔」顯然是以每個人自身對「悔」不同的理解與看法，從以所作出的原則或態度；而於「利西南，无所往，其來復吉。有攸往，夙吉。」<sup>240</sup>中，既然每個人從邏輯上是可以有不同的「所往」的，「无所往」亦自然人們建基於自身「所往」之不同，而作出「无所往」的態

<sup>237</sup> 《洪武正韻》，同註 78，頁 296。

<sup>238</sup> 南·顧野王著：《玉篇》，同註 79，頁 132。

<sup>239</sup> 《周易》，同註 35，頁 364。

<sup>240</sup> 《周易》，同上註，頁 394。

度，足見其都是與倫理結果並沒有任何邏輯關係的。

而當《周易》以「不」作用的時候，其往往是作客觀行為或結果上之否定的而有指於道德行為或倫理結果上的實踐。例如在乾卦的〈象傳〉當中，「天行健，君子以自強不息。」<sup>241</sup>中的「不息」指的也只是人們不息止的行為；而在坤卦的二爻「不習无不利」<sup>242</sup>當中，前者之「不」只是對「習」之行為作出否定，而後者之「不」卻是對「利」此結果的否定。從中足見，如果《周易》以「不」作用的時候，人們是必須於道德行為或倫理結果上有所實踐的。

由此來看，《周易》用「无咎」而不用「不咎」，揭示出了《周易》是以「咎」作為一種道德態度與原則來作為內心的實踐。故此，當一個人實踐「无咎」的時候，其並不代表其一定能於行為與結果上百分百避免到「咎」的；反之，一個人是可能心中實踐「无咎」，而現實中卻出現「咎」的結果與景況，這也正正是《周易》有用「何其咎」、「何咎」、「往何咎」的原因，而將於第四章中得以細考，故於此本文將不加以深入探討。

而正正因為「无咎」是對「有咎」的否定，《周易》以「咎」為核心的道德觀是不具有統一之德性、或是不變之「咎」本質的。先觀「咎」「違心之災」的訓詁義，我們足見「咎」除了是後果嚴重之外，更得合乎「與我們心意相違」的條件；可不不論是從哲學上、抑或是從邏輯上來說，每個人內心都是可以出現不一致的地方的。故從此意義上說，哪怕兩個人同樣以「无咎」為道德原則與態度，其面臨的景況、想法、作出的判斷、行為的方式、以及其想達至的結果都是可以有一些分別的。

比如說，假使兩個公司高層都以「无咎」作出一系列的決策。那麼，除了在公司大幅虧損的「災」以外，更具同情心的那名高層想必是會更多的考慮公司上下員工的感受，而更理性的那名高層自然是會更多的以公司上下的客觀經濟、效率得失作考量。又或者，假使兩間公司的文化風俗不同，客觀景況不一樣，哪怕是同一個高層，也可能會因應景況的不同而作出有區別的決策。當然，這並不是說此兩個高層一定會作出大幅度不一、乃至於相反的經濟決策；其只是說，兩個高層作出的決策是可以有一些差別的。而在日常生活中，往往一些差別(哪怕是細微的差別)，都已經有可能引出了不一樣的方向與判斷；故不同人因「无咎」而所作出的道德行為或倫理結果，自然亦可以是不盡相同的。

據筆者所考，此亦為《周易》用「无咎」而不用「非咎」、「匪咎」的原因。從字源中看，「非」、及其假借「匪」，雖然都有「否定」的意思；可其否定的意思，卻大都是從「不是」、「不合」、「相違背」的意義上來，正如《說文解字》中有曰：「違也。从飛下𠄎，取其相背。凡非之屬皆从非。甫微切」<sup>243</sup>，足見「非」的「否定」是取「相違」、「相背」而作「不是」的否定義。

<sup>241</sup> 《周易》，同上註，頁 301。

<sup>242</sup> 《周易》，同上註，頁 313。

<sup>243</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 583。

是故，於先秦的文本中，「非」及其假借「匪」一般都是以明文有述或可考之實體作其「背」之參照而生其「否定」之義的。比如說，於《論語》「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」<sup>244</sup>中，此處之「非」是以可考之「禮」作參照物的；而相似地，於《詩經》當中的「我心匪石，不可轉也。」<sup>245</sup>，亦是以「石」這實物為參照物作出「不是」的判定的。由此足見，當用到「非」或其假借「匪」的時候，其想必得是要有一個明確而既有的參照物的。

此點亦在《周易》中得以證實。如其「匪我求童蒙」<sup>246</sup>中，「匪」是參照於明確而既有的「我」而生否定之義的；而此在大壯一卦的〈象〉中，則更為明顯：「大壯；君子以非禮弗履。」<sup>247</sup>，「非」與上述《論語》的用法一樣，是與明確而既有的「禮」相對照而生「不是」的意思的。故以此理推，如果《周易》是用「非咎」或「匪咎」的話，其想必是以「咎」作明確且既有的參照物而生「不是咎」的意思的，而有別於「无」於「為其嫌於无陽也」<sup>248</sup>、「貞吉，无悔」<sup>249</sup>、「无實，承虛筐也。」<sup>250</sup>等句中、作用於「陽」、「悔」、「實」等較抽象的哲學概念中，而不需明確且既有參照物的用法。

以此理推，若果《周易》主用「非咎」或「匪咎」為其核心道德觀的話，其就必須得把「咎」作為一個明確且既有的參照物來用。而正如上文已經談論到，既然「咎」的定義是可以因人或景況之異而稍作不同的情況下，我們是可以因應人與景況的不同，繼而以不一樣的想法、判斷、行為來實踐其「咎」的否定的。因此，既然「咎」的定義是因人、因景況而有所異的，其自然亦不太合適作為一個明確且既有的參照物而引「非咎」或「匪咎」之態度與原則。如果《周易》真的要用「非咎」或「匪咎」，其亦只能是如《周易》唯一一次「匪咎」之用：「匪咎，艱則无咎」一般，以「咎」的結果作參照來作倫理結果之判定，其自然與「无咎」以「不有咎」作道德原則與態度用處不同。

故綜上所述，《周易》以「无咎」為核心的道德觀，是一種優先作用於我們具體道德判斷或行為、獨立自存、不能與其他道德概念同時為用或以兼容其他道德概念的方式得以實踐的強勢道德原則與態度；其看重的是從內心根源處杜絕一切「咎」的可能性，並以此為道德推理及倫理依據，而不僅僅是倫理結果的避免。所以《周易》以「无咎」作核心的道德觀，並不是以倫理結果與道德行為作衡量道德的重點標準；反之，正因為「无咎」那因人或景況之異，而可以有所不同的變異性，要想實踐「无咎」，我們必須從心中因應景況的不同與自身的認知，來以「不有咎」的態度、原則為核心來達至「沒有咎」的道德行為與倫理結果的。當然，《周易》亦是認同「无咎」此作為倫理依據的道德理想，與事

<sup>244</sup> 《論語》，同註 1，頁 140。

<sup>245</sup> 《詩經》，同註 200，頁 23。

<sup>246</sup> 《周易》，同註 35，頁 319。

<sup>247</sup> 《周易》，同上註，頁 383。

<sup>248</sup> 《周易》，同上註，頁 316。

<sup>249</sup> 《周易》，同上註，頁 444。

<sup>250</sup> 《周易》，同上註，頁 425。

實上人們達成的倫理結果是可以有所不同的。因此，哪怕我們達到了「免咎」的倫理結果，抑或是充分做到了「勿咎」的道德行為，我們依然不足以成就「无咎」；而反之，哪怕人們實踐到「无咎」，以此作道德推理與倫理依據，其道德行為與倫理結果仍然可以是以一個相對小的概率呈現出「咎」的現狀的。唯《周易》中「无咎」的哲學作用已經得以探討，本章接下來的部份中將轉而考證《周易》中「過」的哲學用處，以及「過」、「咎」之間的關係，以至於《周易》那由「過」、「咎」所揭示的道德哲學。

### 3.3 「過」以為改：以「不過」為道德理想的《周易》倫理觀

雖說上一節提出了《周易》以「无咎」為道德核心上的哲學特質，可「過」字於《周易》道德哲學之用，「過」、「咎」之間的關係，以至於《周易》那以「過」、「咎」所揭示的道德哲學，卻仍未得以考證。故有見於此，本節將分成兩個部份，而先考《周易》「過」概念之用，繼而以「過」、「咎」之間的關係來復考《周易》那以「過」、「咎」所揭示的道德哲學。

正如前文有曰，《周易》是以「无咎」的方式來作用於其核心道德概念「咎」的；而「咎」之所以多次得以應用於《周易》當中作「无咎」的判定，正正揭示了「无咎」之道德原則與態度。唯若果《周易》是以一個強勢的態度用「无咎」於道德原則與態度、而不可與其他道德概念同時並用的話，那麼「過」字作為《周易》的重要道德概念，想必指的並不是一種道德原則或態度的。故反之，據筆者之見，「過」之作用假定了《周易》道德哲學中的完美理想；而這份道德哲學中的完美理想，意味着《周易》道德哲學從「无咎」的道德推理與倫理依據中昇華到現實中的道德實踐。

有別於「无咎」所提供的道德推理與倫理依據，「過」字既然有「行之不正」之釋，其自然假定了「正」的存在。然而，雖說放到道德哲學中、或者是以《周易》自身之體系來說，「正」指的應是哲學中、道德上那近乎完美的理想；可是，這並不代表這份「正」必定是人力所能及，或者是直接與《周易》中好壞善惡相掛勾的；故此，哪怕「過」是作「行之不正」解，此「正」亦只是「正當」於《周易》道德哲學中的完美理想，而不是《周易》甚至是其他哲學中從中引伸出來之「正」的概念。

因此，「過」只僅反映出了《周易》中理想的完美景況，而不為一種原則或態度作用。比如說，於豫卦的〈彖〉中，《周易》直接有曰：

*豫，剛應而志行，順以動，豫。豫，順以動，故天地如之，而況建侯行師乎？天地以順動，故日月不過，而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服。豫之時義大矣哉！<sup>251</sup>*

<sup>251</sup> 《周易》，同上註，頁 346。

且不細考整段的文意，而只單看「天地以順動，故日月不過，而四時不忒」一句。當中，「天地以順動」反映的是《周易》中陰陽正位、一切順風順水的理想景況；而作為「天地以順動」的後果，「日月不過，而四時不忒」所陳述的也只是日月居正位作最好之功、四時不偏差一點點的完美結果，而沒有主觀的意識於其中。由此足見，「不過」所反映的意思，亦即是完美、與理想一致的意思，卻不帶有主觀地以「完美」、「理想」為態度、道德原則的意思。

可哪怕《周易》並沒有用「過」中的「完美」、「理想」為其態度與道德原則，也沒有以「過」的概念為核心來作出道德判斷與行為，其並不代表「過」之意義在《周易》的道德哲學中是不重要的。反之，「過」於《周易》是作為核檢其現實中的道德實踐與倫理結果而存在，諸於在〈繫辭〉中：

*易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。<sup>252</sup>*

從中可見，當《周易》的「道」「濟」遍而充分作用於天下的時候，這種完美而合乎理想的道德實踐與倫理結果是被稱之或歸納為「不過」的；而從其「範圍天地之化而不過」之文意中推敲，既然「不過」是「範圍天地之化」的，其自然亦不是「外乎天地」而必不可及的產物。以此觀之，完美而合乎理想的「不過」並不是必不可能被實踐的而只存於理想之中，其是依然有可能被人所實踐成功的；這也正正說明了「過」不僅反映出了完美而合乎理想的道德實踐與倫理結果，其「不過」中的「不行之不正」、亦即「行之正」，更是表達出這是人為可達至最完美而合乎理想的道德實踐與倫理結果。於此前提底下，哪怕外界有再多更好、更完美、更合乎理想的道德實踐與倫理結果，只要其不是當事人有可能實踐到的，其亦只僅僅是「正」，而非「行之正」，《周易》自然亦不會以此作「不過」。

是以可見，《周易》的「不過」指的只是人們可能實踐到的最高道德境界與倫理結果；但需注意的是，「不過」指的僅僅是可能實踐到，而不是可以實踐到。因此，在《周易》的道德哲學中，「不過」只是理論上最佳的道德境界與倫理結果，而卻是可以與現實有所差別的，達不到「不過」自然亦也是十分正常的事實與結果。是以，在《周易》的本文當中，其不但沒有如「无咎」等用般對來「過」作出直接的否定，且更是加深入地把「過」區分作「小過」和「大過」兩卦，繼而以「小過」和「大過」的景況作出哲學與文本上的延伸，足見「過」於《周易》並不是不被允許的。

<sup>252</sup> 《周易注疏》作「易與天地進」，但其注亦直道明此「進」當為今行本之「準」，自然不影響討論，故筆者此不作深究。見《周易》，同上註，頁450。

此點亦在《周易》之文本中得以核實。諸如在小過的〈象〉：「山上有雷，小過；君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉」<sup>253</sup>中，《周易》直接指出了君子是可以效法「小過」之象，而在一些尋常小事上能略有過分，如行止時稍過恭敬、喪事時稍過悲哀、日用中稍過節儉。而在大過二爻的〈象〉中，《周易》亦有直曰「老夫女妻，過以相與也。」<sup>254</sup>一句，而以老夫女妻為例，以表明九二陽之過是能夠與初六之陰相與為用，而和諧共處的。由此足見，《周易》想必是有以「過」為用，而並不是以「否定」的原則與態度來面對「過」的。

有見於此，在《周易》的道德哲學中，「不過」固然是最佳的道德境界與倫理結果，可「過」亦不代表着任何一絲道德上的「不好」或「壞」的意味。正如於益卦之〈象〉「風雷，益；君子以見善則遷，有過則改。」<sup>255</sup>中，《周易》直接以「見善則遷，有過則改」來指明了其用「過」的態度與原則。當中，其是直接揭示出《周易》用「過」之特質，及其與「无咎」之關係與作用的。

首先，《周易》以「過」為用的道德哲學是以「不過」為參照物的。也即是說，當《周易》用「過」於道德的時候，其是以理論中最佳的道德境界與倫理結果與自己之現狀作對比、因而作出改變的。此反映出了哪怕「過」於《周易》並不是不被允許的，且我們亦並不一定能實踐到「不過」的完美景況，我們依然是應以「不過」之完美作為自身之道德追求、而「有過則改」的。故此，哪怕《周易》並不認為不完美、不理想是什麼壞事，也不認為完美理想是必然可及的，這卻無阻《周易》追求完美理想的心。此揭示了在《周易》的道德哲學中，能不能接受、是不是壞事是一回事，能不能做到是一回事，而應不應該做卻又是一回事了：在「過」的概念中，所謂的能接受、不差並不代表人們應安於現狀；反之，無論在哪種景況與道德層次下，哪怕是聖人，只要其能做得更好，其就應該去做得更好；至於能否實踐完美，既然是不影響一個人的自我道德提升的，其自然卻又是另一回事了。

其次，與「无咎」有所不同，《周易》以「過」為用的道德哲學是非原則式與非判斷式的。換句簡單的話來說，那就是《周易》並不是以諸如「无過」、「免過」等用法來使「過」為道德的原則，而只是與「不過」作對比；與此同時，「過」在《周易》的道德哲學上實際上其實是沒有帶道德價值上之主觀判斷的；其只僅僅是與最佳的道德境界與倫理結果與自己之現狀作對比來提醒人們「你可以做得更好」及「你如何做得更好」而已，而沒有其他特別的道德意義。

復觀《周易》之「見善則遷，有過則改」一句。我們可以發現，「見善則遷」與「有過則改」既然是為平行結構的對句；在文本上看，兩者想必於句式上是相對而用的。可若我們從字意中看，既然「遷」是正向而變之遷移義、而「改」是作反向而變之更改義，「遷」與「改」從意義上大抵是相對的；故從句式中與文意上細推，如果此處《周易》是作正反論證之對句用的話，與「善」相對而

<sup>253</sup> 《周易》，同上註，頁 439。

<sup>254</sup> 《周易》，同上註，頁 370。

<sup>255</sup> 《周易》，同上註，頁 399。

用的更應該是類同於「不善」、「惡」等「善」的反義字，而不是「過」字。也即是說，如果循語句常理之用的話，《周易》應該用的是「見善則遷，有惡則改」、或「見善則遷，見不善則改」等句，而不該用的是「見善則遷，有過則改」一句；這反映出《周易》這裏用「見善則遷，有過則改」而不用「見善則遷，有惡則改」，想必是有一定的原因的。

從字義中看，雖然「過」字表達的是行之不完美、不理想的意思，可從邏輯上說，不完美、不理想卻並不一定是「惡」、「不善」、「差」的。比如說，假設在一個考試當中，100分是理想中大家可以達成的完美分數，可全班第一的優材生卻只考出95分的成績。在已知全班第二才考80分的前提下，而從一般意義上說，該全班第一的優材生顯然是考得不差、而不會是「不善」的考試結果；可是，對比起「不過」的完美理想來說，其95分卻是明顯有「過」的，足見「不善」雖可以為「過」，「過」卻不一定為不善。而與此同理地，假使一個電腦程序員寫代碼時不小心出了點小差錯而產生了一些影響輕微、而可輕易修復的小漏洞，其行為與結果顯然都是有「過」的，但亦卻不一定是「惡」或「差的」；在放到市場上說，一個「好」、「善」的產品是不一定是「理想而完美」的，可一個「差」而「惡」的產品卻必定是「不理想而非完美」的。由此足見，「過」與「惡」、「不善」、「差」之別：「惡」、「不善」、「差」必然是有「過」的，可有「過」，卻並不反映其是「惡」、「不善」或「差」的。

因此，作為「見善則遷」的對句，《周易》之「有過則改」顯然並不是作正反論證之對句而用；反之，「有過則改」應是與「見善則遷」意義相關而作補充或延伸說法而用。這反映出了《周易》那以「過」、「咎」所揭示的道德哲學並不是以雙向取態的方式來作用的：與儒家那「擇其善者而從之，其不善者而改之」<sup>256</sup>等以「善」與「不善」概念為前提的道德取態不同，《周易》其並不是以「是非」、「對錯」、「善惡」來作其主要的價值觀判斷的。回到「見善則遷，有過則改」一句中去，如果《周易》用的是「見善則遷，有惡則改」一句的話，那麼《周易》顯然是以一個雙向邏輯來看待道德之問題的：那即是遇到「善」的怎麼辦，而遇到「惡」的又怎麼辦。可是，如果是這樣的話，從邏輯上說，只要《周易》遇到未清晰介定為「善」、「惡」的事物，或是遇上「不善不惡」的灰色地帶的話，人們是無法從中得以道德上的學習、改進、與自我昇華的；而對於一個道德境界極高而不犯惡行的賢者來說，其是沒必要作出改進的：只要其沒有見到比自己更好的，他就不用學習、自我昇華；而只要他不犯惡，其亦沒有改過的必要性。

這也正正是《周易》並沒有用「見善則遷，有惡則改」作其道德取態的原因：從文句中直接可見，「見善則遷，有過則改」是先聊及了人們遇到「善」的該怎麼辦，而再以「不過」之完美理想作對比，繼之用完美為標準來指引人們持之以恆地改善自我。在這前提底下，哪怕人們遇到未清晰介定為「善」、「惡」與「不善不惡」之事物景況、或是達到了極高的道德境界，只要其一日未達成完美，那我們就得以「不過」之完美理想來作對比，來使自身的道德得以昇華。

<sup>256</sup> 《論語》，同註1，頁72。

比如說，既然一個持世界記錄的冠軍運動員不敢保證自己每次都表現出其自己創造的記錄、甚至是超越自身的記錄，其是不可能滿足於自己之發揮的；其更多想的是，他該如何能表現、做得更好。從中足見，在已知沒有人能保證能時時、事事都做到完美的前提下，《周易》用「過」來向完美理想進發的指引實質就是一個永無止境的道德旅程。<sup>257</sup>

以此理推，《周易》用「過」，想必就是一種與以理論中最佳的道德境界與倫理結果來與自己之現狀作對比、從而持之以恆且從不間斷地作出自己的道德提升。唯既然《周易》當中「過」、「咎」之義均以得考，本文接下來將進入第四章的討論，而探討《周易》道德哲學的本質。

---

<sup>257</sup> 比如說，《周易》有「天行健，君子以自強不息」、「用九：天德不可為首」，可以作「天德」解的乾道同時亦具有自強不息的特性，以努力向上來對美好未來作出不懈追求及與時俱進，開拓創新，而與《周易》「周而復始」的思想一樣，是一個永無止境的實踐。

## 第四章: 不可過咎—《周易》無序衡量的道德哲學

於第三章中，我們研究了《周易》道德哲學中「過」與「咎」兩者的哲學意義及作用；而隨著「過」與「咎」在《周易》中的作用、定位均已得以考證，本章將通過以下三個討論進一步集中論證《周易》道德哲學的哲學特徵：

1. 考究《周易》哲學中「過」、「咎」之間的聯繫，以致於論述《周易》的道德哲學的本質。
2. 解釋《周易》中的「大過」和「小過」在哲學上的含義，從而解釋《周易》道德哲學為「大過」和「小過」作出區分的原因。
3. 根據所考之《周易》中「過」與「咎」的道德修養方式，解釋《周易》中導道德所作出的定義。

是以接下來本章將分作三個部份來探究：分別探究《周易》中「過」、「咎」之間的聯繫，「大過」、「小過」之意義及其延伸；《周易》從「无咎」、「大過」、「小過」所揭示的那無所偏好的哲學特色；以及《周易》其無所偏好的道德哲學之踐行方式、哲學意義、與其在現實人倫上的作用。而正如前文有及，既然「過」與「咎」在《周易》中的作用與關係都已經得以細討，本章將先總結出《周易》中「過」、「咎」之間的聯繫，方以為《周易》中「大過」和「小過」作出區分，以及探討其道德哲學上的意義與本質。

### 4.1 《周易》中「過」、「咎」之間的聯繫

總結第三章「過」、「咎」之所考，既然《周易》中的「過」、「咎」並沒有一個固定而不變之道德標準或景況為準則，其道德哲學想必亦是處於變化當中，而更合乎易學「變易」之本質。這也正正解釋了為什麼在《周易》的道德哲學中，其對道德本質的描述是有直指出其「德」是一直會日新月異，而有所不同的。比如說，大畜一卦之〈象〉「剛健篤實輝光，日新其德」<sup>258</sup>，直指了易學中的「德」是日復不同而「新」的；而《周易》在〈繫辭〉中則更為直接，一句「富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之為坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。」<sup>259</sup>，足見在《周易》的道德哲學中，除了一直變通的「生生」是為其易學之本質外，其更反映了《周易》中的美德及道德實踐都是透過一直改變自身，而與時併進而來；此亦與《周易》中「過」、「咎」之用相對應：正正因為「有過則改」的原則，使得每人都可以因應不同的景況與緣由，來以不同的方式來每日朝完美理想進發一步，其「德」

<sup>258</sup> 《周易》，同註 35，頁 366。

<sup>259</sup> 《周易》，同上註，頁 454。

自然亦是「日新」的了。

以此理推，則昭然若揭，《周易》那以「過」、「咎」所揭示的道德哲學，想必顯然是以「无咎」為道德核心與根基，且以「不過」作道德理想的。據筆者的見，以「无咎」為道德核心與根基，指的是《周易》是以「无咎」為一種道德原則或態度而為我們的所思所行提供道德推理與倫理依據；故此，在《周易》的道德哲學中，我們的道德思考、道德判斷、以及道德行為中，是都要以「无咎」為原則的。而「過」則不同：其「不過」作道德理想的用法，指的是以人們可能實踐到的最高道德境界與倫理結果來持之以恆且從不間斷對自身作出自省與道德提昇；故此，與「无咎」此道德原則或態度不同的是，《周易》「過」而為改之用並不作用於道德推理與倫理依據，其只是一種道德行為與倫理結果上的反思，而作用於現實層面。

有見於此，「過」與「咎」用於《周易》道德哲學中不僅是不相衝突或重合的，兩者更是作互補之用的。也即是說，《周易》是以「无咎」提供道德推理與倫理依據，而其作前設以來作出道德判斷與行為的；可是，基於「无咎」並不能保證任何現實中的道德行為與倫理結果，其是反映不了一個人在現實中的道德實踐的。在這個情況下，《周易》用到了「過」，去對比一個人在現實中的道德實踐與完美理想之間的差距，且持之以恆地使自己之道德實踐一步步接近於完美理想；這也即是說，「過」是一種《周易》道德哲學中相當重要的功夫與實踐，以改善或調整一個人的道德行為去更接近完美而理想的倫理結果。

但需要注意的是，「過」的功夫卻不僅僅只是行為層面的方法論。從一方面看，雖然「不過」指的是完美理想中的道德行為與倫理結果，可從邏輯上說，要使一個人改善或調整其道德行為去更接近完美而理想的倫理結果，除了實踐層面的方式與能力外，改變自己的認知與想法亦同樣重要。比如說，假若一個學生要想在考試中考得滿分的好成績，一直以認真的態度去實踐、做題目、努力學習固然重要；但是，其對考試、實踐方法的認知，亦同為重要。假設一個考試考的是長題目問答，可是該學生卻是以多項選擇題的認知來作其日常操練的；那麼我們將不難預想到，既然那名學生努力背後的方法與認知都不是對的，其努力的成效想必亦是有限的。

以此理推，放到《周易》「不過」的作用中，要改善或調整一個人的道德行為去更接近完美而理想的倫理結果，實踐道德的能力、經驗的培養固然重要，可要使一步步接近「不過」之理想，如何實踐「无咎」於現實當中之認知亦同樣重要。因此，在《周易》的道德哲學中，要使自己之道德實踐一步步接近於完美理想，一個人所作出的行為、實踐之能力、乃至於對實踐「无咎」，都是會有所改變而一直更新的；「改過」，自然亦即是「无咎」於現實的實踐。

更何況，從哲學與文字意義上來說，「不過」其實也是「无咎」於現實中實踐的一種過程。正如前文有曰，既然「過」為「行之不正」，而「咎」為「違心之災」之義；「咎」作為與人心意相違的一種人禍，其之出現是一定必不完美的，其自

然亦為「過」的一種。當然，其並不是說「咎」等同於「過」，其只是說「咎」是「過」當中的一種；當我們有「咎」的時候，這是必定有「過」的；可當我們有「過」的時候，那就不一定有「咎」了。故此，當一個人以「改過」為目標，而嘗試改善或調整其道德行為去更接近完美而理想的倫理結果「不過」的時候，「咎」作為「過」當中的一種，顯然亦是得而加免的對象；而以此理推，「改過」想必是在嘗試改善或調整其道德行為去更接近完美而理想的倫理結果之同時，其亦同時是實踐「无咎」於現實中倫理的一個過程。

是以，當一個人在嘗試改善或調整其道德行為去更接近完美而理想的倫理結果之同時，其實質上已經實踐了「无咎」。而據筆者之見，這也正正是《周易》中只有「无咎者，善補過也。」<sup>260</sup>一句把「咎」與「過」相關聯的原因：一個善於實踐「无咎」的人，其實就是那善於「補過」、從「過」中得改而善於接近「不過」的人。

故綜上所述，在《周易》的道德哲學中，其想必是以「咎」為其道德原則與態度，來用於道德推理與倫理依據的；而作為其互補，《周易》的「過」則是用來對應完美的倫理結果，而改善自身的道德判斷、行為、乃至於對「无咎」的實踐的。當然，「改過」、或又作「補過」既然自身不是一種道德原則與態度，《周易》也只僅僅是以「你能做得更好」的態度用之，而不是以此為核心展開其道德哲學的，這亦正正是《周易》以「无咎」為核心、以「過」為重要概念輔之的主要原因。

有見於此，既然本節「過」、「咎」之間的關係已經得以考證，於下一節當中，本文將進一步考證《周易》道德哲學的本質與特色。

#### 4.2 大過、小過之別：人與外界之共容

正如上一節所討論，在《周易》的道德哲學中，其想必是以「咎」為其道德原則與態度，來用於道德推理與倫理依據的；而用「過」於對應完美的倫理結果，繼而以「你能做得更好」的態度來改善自身的道德判斷、行為、乃至於對「无咎」的實踐的。然而，有一點需強調的是，哪怕《周易》並不能夠保證「不過」必然能夠被實踐到，故不將一個人是否有「過」作為其評判道德的硬指標；「不過」作為《周易》中完美而理想的倫理結果，以其「你能做得更好」的態度來看，我們卻是要盡其可能地接近和趨至於「不過」的。

故此，哪怕《周易》並不是以「究竟一個人的倫理結果是否與完美理想相一致」來作道德上是非對錯之判斷，其卻是以「不過」為目標的；反之，既然《周易》中「過」並不是解作「不道德」、「道德上的錯」等義，也不是必不可接受的結

---

<sup>260</sup> 《周易》，同上註，頁 450。

果，在不違反「過」「你能做得更好」的態度的前提下，《周易》在盡其可能地接近和趨至於「不過」的過程中，對與完美理想之間的不同差距、那不同程度的「過」，自然亦可以持些許不同的態度或意見的。

這也正正是《周易》於其文本中直接把「過」區分成「大過」與「小過」、而使其作兩卦分開作解的原因：從字義推之，誠如第二章中考，「過」是作「行之不正」解的；而直接套其用於「大過」與「小過」當中，則顯然易見，大小只是作形容詞，分別用來描述大的「行之不正」與小的「行之不正」而已；可見當中不論是「大過」還是「小過」，其指的都是「行之不正」的大小程度差異，而作為「過」「行之不正」的補充。此點亦在《周易》原文中得到強而有力的支持，正如其大過與小過之〈象〉中分別有曰：「大過，大者過也。」<sup>261</sup>、「小過，小者過而亨也。」<sup>262</sup>，當中的「大者」與「小者」都直接道明了「大過」與「小過」是同屬於「過」的一員，而為大小所區別而已。因此，從文字中可以肯定的是，所謂的「大過」與「小過」，亦只是《周易》因應「行之不正」的大小多寡而對「過」所作出的分類而已，故自然不影響其「過」的本質。

可是，若果我們單單從字面上來把「大過」與「小過」區分成不同程度上「過」的話，此理解中的「大過」與「小過」卻依然是一個抽象的概念：眾所周知，大與小只是一個相對的概念，而並沒有一個準確而客觀的定義於其中的；故此，假設《周易》只是僅僅把「大過」與「小過」定義為「過」的大者與小者，「大過」與「小過」也只是以抽象而相對的大小來定義「過」而已，卻是無法清晰地定義什麼是「大過」、什麼是「小過」的。比如說，如果在一些特定的景況下，定義究竟什麼才算是「大過」，什麼才算是「小過」、僅僅是由對比而來的話；那麼《周易》把「過」對比成「大過」和「小過」的區分，亦只是把兩個「過」作程度上的對比，是並不一定深具哲學意義的。從一方面說，如果兩者「過」的差距是不大，例如一個考試中的 99 分與 98 分，將兩者強分區分成「大過」和「小過」是沒有什麼意義的；而從另一方面說，哪怕兩者「過」之程度差距足夠大，「大過」和「小過」亦只是反映出兩者「過」程度的鮮明對比，而這鮮明對比亦並不一定具哲學意義。舉個例子，一個考試中的 1 分與 49 分，既然都是不合格的成績，除了一些別的原因外(應當有為其他明文解釋)，我們對比 1 分與 49 分是沒有什麼意義的；我們該做的，應當是先合格了再說，亦即是「過」那「你能做得更好」的態度。

故此，如果「大過」與「小過」單單只是不同程度上「行之不正」，那麼「大過」與「小過」就只會是一個會變動的相對概念，而無法被客觀且具體地定義。也即是說，我們會與前文有述、那把「過」解「過錯」的

<sup>261</sup> 《周易》，同上註，頁 370。

<sup>262</sup> 《周易》，同上註，頁 439。

釋法一樣，是無法具體地定義「大過」與「小過」，也是無法因應「大過」與「小過」而作出相對的道德決擇與行為的；由此足見，從道德哲學的角度上看，單以程度上的對比來區分「過」意義並不大。

是故，《周易》用「大過」與「小過」，並不是單純意義上的把兩者「過」作程度上的對比，而是關注到「過」對人們現實生活中的影響。換句簡單的話說，亦即在《周易》用「過」的道德哲學中，什麼是大、什麼是小其實並不重要；重要的是，其「過」是否能對一個人的現實生活產生巨大的負面影響：如果是的話，那就是程度大的「大過」，如果不是，那就是程度小的「小過」。

此點在《周易》的原文中得以證實。比如說，復觀「小過」之〈彖〉：「小過，小者過而亨也。」<sup>263</sup>，可見「小過」不但是「過」之小者，《周易》更是用了「而」字，而將「亨」並列作為「小過」之附加條件的；而在「小過」的卦辭中，《周易》是更為直接地，直接一句「小過：亨，利貞，可小事，不可大事。」<sup>264</sup>，直接以「亨」來定義「小過」，足見《周易》的「小過」不僅僅是指小程度的「過」，其更是得「亨」、而通達於現實之間的。故此，孔穎達有注「小過」之「雖過而通」<sup>265</sup>、《河洛真數》有注「小過」之「是三德病不太過耳，過何病哉」<sup>266</sup>，都佐證了《周易》「小過」通達於現實之解。

而這到了「大過」，亦是一樣的道理。如「大過」一卦之卦辭：「大過：棟撓，利有攸往，亨。」<sup>267</sup>直曰，我們可以發現，《周易》是直接用了「棟撓」一詞來直接描述「大過」的。而考「棟撓」之字義，「棟」無疑就是房樑之義；而「撓」字，據《說文解字》釋之之「曲木。从木堯聲。」<sup>268</sup>，則為彎曲之義。故結合兩字之義，我們足見「棟撓」本義當是作屋樑曲折脆弱，繼而引伸出根基不穩、形勢危急的意思，而如《戰國策》「夫使士卒不崩，直而不倚，棟撓而不避者，此吳起餘教也」<sup>269</sup>中作現實中的形勢危急之義。

因此，既然「大過」是屋樑曲折脆弱、而根基不穩的，正如高亨之「亨按字當作撓……木曲亦曰撓，棟撓則將折，棟折則室傾」<sup>270</sup>注，其本就如房屋坍塌般問題大而多，自然亦不能得以通達為用了；是以《周易》於其〈彖〉中，亦直接

<sup>263</sup> 《周易》，同上註，頁 439。

<sup>264</sup> 《周易》，同上註，頁 438。

<sup>265</sup> 唐·孔穎達註：《周易正義》，同註 35，頁 248。

<sup>266</sup> 宋·陳搏、宋·邵雍著：《河洛真數》，《河洛真數十卷》，《續修四庫全書》子部·術數類·卷一零六一（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 303。

<sup>267</sup> 《周易》，同註 35，頁 370。

<sup>268</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 250。

<sup>269</sup> 漢·劉向著，張彥修注說：《戰國策》（河南：河南大學出版社，2010 年），頁 474。

<sup>270</sup> 高亨：《周易古經今注》（重訂本）（北京：中華書局，1984 年），頁 239。

釋「棟橈」為「本末弱也。」<sup>271</sup>，進一步以「大過」是本末都弱是說明不能為通達為用的道理，證明了「大過」是不能通達於現實、而對一個人的現實生活產生巨大的負面影響的。

在此詮釋底下，《周易》「大過」和「小過」中的「大」與「小」，雖然是一個相對的程度大小，但是其卻是由能否通達於現實所介定的。換句簡單的話說，只要一個人「行之不正」的程度大到能對一個人的現實生活產生巨大的負面影響、而使其不能通達於現實，那就是「大過」；反之，只要一個人「行之不正」的程度沒有到對一個人的現實生活產生巨大的負面影響、而其依然能通達於現實中，那就是「小過」。

以騎摩托車的物理法則為例。當一個人駕駛一輛摩托車的時候，哪怕他是職業車手，其也是無法保證他能是一直與地面成恰好的 90 度，而沒有稍為左右傾斜一點(比如說 0.5 度)的。故此，在這情況底下，只要該車手能好好而平穩地駕駛摩托車，那麼這就是「小過」的案例；而與此相反，如果摩托車傾斜得左右搖晃而不能平穩地駕駛、甚至是翻車了，那麼這就是「大過」的案例了。由此足見，「大過」與「小過」的介定實際上只與能否通達於現實有關，而可以因人、景況的不同而有所異的。

有見於此，我們可以肯定的是，《周易》「大過」與「小過」中的「大」與「小」不僅是一個程度上的對比，其更是由當事人是否能夠於現實中亨通為用所定義的。此亦反映出了《周易》於現實中的道德實踐：在《周易》的道德哲學中，把「過」那「你能做得更好」的哲學實踐得越好，亦即意味當事人踐行得更好，其相對亦會達成更接近完美而理想的倫理結果。故此，一個把《周易》「過」態度踐行且具現得更好的人，想必是以一個更小程度的「過」來為人處世的。而只要「過」的程度足夠小，而其道德行為與倫理結果跟「不過」相差得不遠，而能通達於現實，那就是「小過」；反之，實踐「過」哲學得越差，「過」的程度足夠大，而造成了與「不過」相差甚遠的倫理結果，亦不能通達於現實，那就是「大過」。

以此理推，雖說這並不能說明《周易》中道德境界是與現實中的道德實踐是成正比的，但最少可以肯定的是，在《周易》的道德哲學中，一個道德境界高深的人既然能把《周易》「過」態度踐行且具現得更好，其想必並不是一個閉門造車、而只具道德理想的個體，而得與外界共容、通達於現實之中；可見《周易》中擁有較高道德境界的人，應當是具有現實中道德實踐之能力的而更多的處於「小過」乃至於「不過」的景況當中。

---

<sup>271</sup> 《周易》，同註 35，頁 370。

因此，到了《周易》至高的道德境界—聖人當中，其於現實中是具備相當強的道德實踐之能力的。比如說，觀卦之〈象〉中的「聖人以神道設教，而天下服矣。」<sup>272</sup>，與〈繫辭〉中的「後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸夬。」<sup>273</sup>一樣，都直接表達出了《周易》中的聖人之教是通達於現實當中，而作用於天下當中的意思；由此足見，《周易》中的聖人想必是能夠實踐道德於現實而通達於外界的，而多處於「小過」乃至於「不過」的景況當中，繼之避免了「大過」的景況。

這也正正為《論語》中的「加我數年，五十以學易，可以无大過矣。」<sup>274</sup>一句作出了獨自的詮釋：孔子學易多年所達成的道德境界，並不是指孔子能夠事事完美、不犯任何過錯，或者是不違背一些嚴重的道德原則而不犯重大的過錯；其指的，只不過是孔子持之以恆地修持道德，而每一想法、每一決擇、每一行為都不遠離完美理想，而得以通達於現實之中。於此前提下，雖說孔子是依然有可能犯下一些無傷大雅的小錯的；只不過，孔子從《周易》之所得，卻是能使孔子充分實踐道德於現實當中，而得以亨通、與外界得以共容，足見《周易》中的聖人是能夠避免到「大過」的。這亦與孔子對自身最終達成的道德境界之總結相一致。正如《論語》「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」<sup>275</sup>當中，「七十而從心所欲」明顯指的是一個人由內在內心到外界的一種實踐；而「不踰矩」亦更簡單了，指的是一個人現實中不超過或踐越法則、規則的界限而已。故以此理推，在孔子最終達成的道德境界中，其內心到外界的道德實踐想必是不踐越法度，而通達為用的，說的其實就是「无大過」那將道德理想踐履到現實當中的道理罷了。

總而言之，這指出兩個主要《周易》區分「大過」和「小過」的原因：一者，其將《周易》的道德哲學由「過」、「咎」之思想，來更進一步地與現實中的倫理結果相有所聯繫。而建基於此，其指出了《周易》理想中的道德形態能夠適應現實，而與外界共容而有所亨通的，以孔子的話來說，就是「无大過」。而此點亦會在下文的 4.3 部分得以詳細討論，故於此將不作細考。二者，其說明了《周易》是如何在沒有對「過」、「咎」有所偏好的情況下說明其道德哲學的。也就是說，即使《周易》是以現實中能否亨通於外界來定義「過」的大小，這種「大小過」的區分亦不意味著《周易》的道德哲學是對「過」的程度有任何傾好的；而《周易》之所以區分大小過，也只不過是因為其「過」的哲學只是一種「你能做得更好」的態度，而大過與小過卻是在道明了一個人在現實中能

---

<sup>272</sup> 《周易》，同上註，頁 354。

<sup>273</sup> 《周易》，同上註，頁 474。

<sup>274</sup> 《論語》，同註 1，頁 70。

<sup>275</sup> 《論語》，同上註，頁 12-13。

否亨通的兩種情況下該怎麼做作補充的同時，亦衡量了一個人於現實當中的道德實踐。這一論點將在接下來的小節中，透過對「大過」和「小過」的深義的研究，而指出《周易》區分「大過」與「小過」的道德考量並不是基於「過」的大小，以及這種做法當中的意義。

#### 4.3 「大過」與「小過」之深義：《周易》無所傾好的道德哲學

正如前文有述，《周易》中「大過」、「小過」的「大」與「小」是由其能否通達於現實當中來有所界定的；再加上從邏輯上來說，「小過」從「過」的程度上而言，是比「大過」更加接近於「不過」的完美理想的。故此，從結果上論之，「小過」顯然想必是比「大過」擁有一個更為完美理想的結果，而反映出一個人於現實中更好的道德實踐的。

可是，哪怕「小過」是比「大過」更加接近於完美，亦能夠得以亨通於外界，這亦並不意味《周易》是更傾好於「小過」、或者是對「小過」有更多的看法的。反之，以《周易》道德哲學的角度來看，「小過」既不代表任何道德層面的更佳，亦沒反映出什麼哲學上的特別之處；其僅僅指的是一個人的道德行為、倫理結果更接近完美理想之客觀景況、以及一個人在現實中把道德實踐得怎麼樣之事實。由此足見，《周易》的道德哲學雖然是以「過」來作一種「你能做得更好」的態度，而以「不過」的完美理想為其目標，其道德評判的標準卻是沒有傾好於完美的程度、「過」的大小、或是一個人於現實當中的道德實踐。也即說，從結果上，「小過」的確是要比「大過」好上不少，可是這也只是結果上的「好」，而《周易》是沒有傾好或特別看待這是結果上的「好」的。

以一個學生考試為例。假設一個學生拼盡全力、刻苦地以合適的方法去學習，可卻是未能如願以償、去考出一個很好的成績；那麼，既然我們單就一個客觀數字上的成績去定義該學生對自己學習本職的實踐，想必亦不是一個十分合理的做法。反之，在日常生活中，如果該學生已經全力以赴地努力了，且是以正當的方法學習，其實質上已經是實踐到自己的學習本職了；故此，作為客觀結果的成績，其自然也只是在那個學生充分實踐自己學習本職的前提下，給出額外「優秀」與「不如人事」的評價，而不影響其對該學生實踐學習本職那「你一直做得很好」的評判。

放到《周易》的道德哲學中去。評判一個人道德的實踐，顯然則如前章有曰，是取決於當事人實踐「无咎」與「不過」得怎麼樣，而不在於「咎」與「過」之結果的。故此，從邏輯上說，既然《周易》並不以結果定過程，那麼其「大過」與「小過」自然亦不能反映出《周易》對一個人道德實踐的評判與看法。哪怕一個人處「大過」的景況之中，其也不見得是比另一個處「小過」景況的

人實踐得差；以此理推，單純地對比《周易》中「大過」、「小過」「大小」的相對程度之做法，既然與《周易》對一個人道德實踐的評判與看法是沒有必然關係的，從道德哲學的觀點上看，自然意義亦不大。

這說明了在《周易》的道德哲學中，「大過」與「小過」雖然有反映出一個於人於現實中的道德實踐，但其卻不一定代表《周易》對道德的評價。而不僅如此，「大過」和「小過」中的大與小不僅僅是沒有產生任何道德上的含義的，其更反映出《周易》是不會以「大」與「小」的概念去衡量道德的。在此前提下，雖然從客觀事實或景況上來說，「小過」的確是比「大過」更為接近「不過」這完美理想的，可是於《周易》的道德哲學看來，我們卻不應該持這樣看比較意識、乃至於把「小過」當成一個更好、更合適的結果；反之，《周易》卻是不在主觀意識上區分「小過」、「大過」，而沒有把「大」、「小」的概念應用於道德哲學生義的，誠如下述之三個觀點論之：

首先，從史學與文本學的角度去看，《周易》無疑是由陰陽構成的六十四卦所組成的；而從陰陽兩者缺一不可的易理中看，六十四卦作為由陰陽構成、不同的景況與其應對，在《周易》沒有明文、或者給予暗示去指明六十四卦中哪一個是與眾不同、特別重要的前提，六十四卦都應該都處於一個大致相等的位置上。故此，「大過」和「小過」作為六十四卦中的兩者，在《周易》沒有表達過哪一卦更重要、或是更傾好於哪一卦的前提，我們是無法得出主觀意識上「小過」是優於「大過」之結論的；反之，據《周易》之文本之用，在「大過」與「小過」兩卦之用中，《周易》都只是解釋了「大過」與「小過」的本質、以及如何應對於「大過」與「小過」之景況而已，而不帶主觀意識的判斷或比較。分別復觀「大過」與「小過」兩卦經、傳中的部份，我們都不難發現「大過」與「小過」的「大」與「小」是沒有與「傾好」、「喜歡」、「德行」、「聖」、「合適」、「當位」等任意主觀意識上的評判有關的；反之，《周易》用「大過」與「小過」作為兩卦亦只是為「大過」與「小過」兩種不同景況去提供和建議不同的應對方案及態度而已。

比如說，在「大過」一卦之卦辭「大過：棟橈，利有攸往，亨。」<sup>276</sup>中，棟橈亦只是表達出「大過」於現實上不能夠通達為用的本質，而繼提出「利有攸往，亨。」的指引及對應態度。與此相似地，在「小過」一卦之卦辭「小過：亨，利貞，可小事，不可大事。飛鳥遺之音，不宜上，宜下，大吉。」<sup>277</sup>中，「亨」指的是「小過」能夠亨通於現實中的本質、而「飛鳥遺之音」則顯然是取「有鳥遺音可聞，鳥飛必不遠」之象，而解釋「小過」「過之不遠，不過可尋」之本質；故基於「亨」與「飛鳥遺之音」的本質，《周易》分別進一步提出「利貞，

---

<sup>276</sup> 《周易》，同註 35，頁 370。

<sup>277</sup> 《周易》，同上註，頁 438。

可小事，不可大事。」及「不宜上，宜下，大吉。」的指引及對應態度。由此足見，《周易》對「大過」與「小過」兩卦都只是因應景況的客觀本質而作出指引及對應態度，而是沒有提出主觀意識上的評判或看法的。

而觀〈易傳〉的部份，《周易》則更為明顯了：其不僅是如經部一樣，沒有明文對「大過」與「小過」表達過任何主觀意識上的評判或看法的，其更直接道明《周易》中「大過」與「小過」兩卦的定位。正如其「大過」與「小過」之〈象傳〉中所曰：「澤滅木，大過；君子以獨立不懼，遯世无悶。」<sup>278</sup>、「山上有雷，小過；君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。」<sup>279</sup>，「大過」與「小過」在《周易》中的用處都只是僅僅君子因應「大過」與「小過」景況之不同，而分別「以」一些細節上不同的態度與方式，來去應對「大過」與「小過」的景況而已。由此可見，《周易》中的「大過」與「小過」兩卦是作應對之用，而從文字上我們是無法得出《周易》對「過」之大小所持的主觀意識。

有見於此，在「大過」與「小過」在《周易》是作為地位對等的兩卦、而《周易》的文本亦只是以「大過」與「小過」兩卦來作為兩種景況的應對之前提下，《周易》想必只是以「大過」與「小過」之區分來顯明其道德於現實中兩種程度的實踐，以及面對「大過」與「小過」兩種景況、人們因為現實景況之同而作出略有不同的對應；而不論是「大過」還是「小過」中的應對，都只不過是《周易》「過」之哲學的延伸，而不影響「你能做得更好」的態度。因此，可以肯定的是，《周易》對「過」的「大」與「小」，想必亦是沒有什麼主觀的看法的。

其二，從哲學的角度去看，而如前文有述，《周易》的道德哲學既然是由「過」、「咎」所揭示，人們當是以「无咎」與「不過」的原則與態度來為人處世的；當中，不論是「无咎」抑或是「不過」，其本質上都只是一種絕對的是非判定。這並不是說，《周易》中的「咎」和「過」之本體是非黑即白的判定；反之，其只是說明了「无咎」與「不過」既然作為一種原則與態度，其是只有「做得到」與「做不到」這兩種結果的。故此，當一個人以「无咎」作道德原則與態度的時候，正如上章有述，其是以「沒有咎」為道德原則與態度來作一切決定與行為之出發點的，可見當中絕對的是非判定。

而與此同理地，當一個人以《周易》「過」哲學那「你能做得更好」的原則與態度來為人處世的時候，其想必是以「不過」之完美理想為參照物的。也即是說，該當事人是只會對應「不過」來作出「是否不過」之是非判定：如果是「不過」的話，那就保持下去，且再看看有沒有更完美的提升空間；如果不是「不過」

---

<sup>278</sup> 《周易》，同上註，頁 370。

<sup>279</sup> 《周易》，同上註，頁 439。

的話，那則顯而易見，則是以「你能做得更好」態度去作提升自我了。故此，既然「大過」與「小過」都同屬於「過」，那麼不論是「大過」還是「小過」，其在「是否不過」之是非判定中，亦只會同得出「非為不過」的結論，自然都是得按「你能做得更好」的態度來提升自我、為人處世了。

在這意義底下，既然「大過」與「小過」都並不完美，於《周易》的眼中，我們應該考慮的是「如何能夠更完美」，而不是去對比「大過」與「小過」的不完美程度；否則，那就有些五十步笑百步的意味了。比如說，假使在一個本科必修課的期末考試當中，有兩個差等生都考出了不合格的成績：當中，一個考了0分，而另一個考了20分。雖然從結果上來說，那個考20分的學生確比那個考0分的考得要好；可是，既然兩名學生都考出了不合格的成績，而不能畢業，那麼不管是0分還是20分，兩者的成績從主觀意識上來說都不太是能接受的，而不太會有20分比0分更能接受的說法；該兩名學生應該做的，自然亦是去考得好些、先合格再說，而不是說更傾好、或更能接受於好一點的不合格。哪怕他差1分就合格，其依然是不合格而不能畢業的；以此理推，在主觀意識上去對比兩個不合格的成績好像亦沒有太大的意義。

當然，以考試的例子並不能充分地表達出「過」那行之不正之喻；但當中不合格的意義概括正正「大過」與「小過」那「有過則改」的意蘊。將此意蘊套用於更貼切於「過」那行之不正義的例子中，比如說，以一個廚師烹飪一道名菜下的鹽量為例。不管是鹽下多了還是下少了，哪怕其並不是讓人難以下咽的太多鹽或太少鹽量(大過)，而只是些許的鹽量多與少(小過)；只要該廚師並沒有烹飪出最好、最完美的味道，雖然從客觀的角度上說，能夠下咽的菜的確比難以下咽的菜是要好上那麼點的，但只要我們從廚師的角度去看，能夠下咽既不值得作比較，自然也沒什麼好滿足而不值一提的；反之，廚師既然要去烹飪一道名菜，最好的鹽量與味道才是廚師對自己的要求與目標。這種「最好」與否的判定，顯然就是如上文合格一例那「大過」與「小過」之意：只要有過，過的多少並不重要，重點的明顯得是「有過則改」。

《周易》的「大過」與「小過」亦是相似的道理。雖然說在《周易》的道德哲學中，「過」顯然與不合格、不能接受是兩個意思，可既然《周易》是以「是否不過」之是非判定來作為其「你能做得更好」態度的前提，從邏輯上說，這與「是否合格」的用法是一致的：已知合格是學生畢業的必然條件的情況下，一個學生最基本的要求想必是要考試合格；是故，在「是否合格」的判定中，其只會得出「合格」與「不合格」兩種結果。如果是「合格」的話，倒一切好說，而可以延伸出其他的對比與討論；可如果是「不合格」的話，那學生應該做的，自然是去考得好些、先合格再說，比較兩個「不合格」的成績自然亦無多大的意義。而與此同理地，在已知「你能做得更好」是《周易》中「過」之用中，

一個人是應該持之以恆地進步自我的；是故，在「是否有過」的判定中，其只會得出「有過」與「不過」兩種結果。如果是「不過」的話，則保持下去，且再看看有沒有更完美的提升空間；可如果是「有過」的話，那當事人應該做的，自然是應去做得更好，而不是去計較「過」的多少。故此，在兩者「有過」都有提升與進步空間的情況下，比較「過」之大小自然亦無多大的意義。

因此，在《周易》的哲學當中，「无咎」與「不過」既然作為一種原則與態度，其是只有「做得到」與「做不到」這兩種結果的。作為其道德之核心，做不到「无咎」自然是不合乎《周易》的道德原則、而顯然是不道德的，自然亦沒有「咎」的大小之分了。而至於做不到「不過」，雖然在《周易》的眼中，其亦只是給予了人們進步的空間；可其不論是「大過」還是「小過」，其都是「過」的一種而已，自然不影響《周易》「過」之用處；而從邏輯上說，「過」的大小，確是不影響其都有「更好」的事實，其亦不影響其「你能做得更好」的態度的。

從中可推，正正因為《周易》中的「大過」與「小過」是不影響其「過」哲學之作用的，《周易》「大過」與「小過」細節與方式的不同，其都是同屬於「你能做得更好」的延伸而已，而不影響其「你能做得更好」的態度。而在詞義邏輯上看，「你能做得更好」既然只聚焦於「更好」，「多好」或「多壞」並不應該是「過」的關注點：正也符合了我們很少說「過」是好的、或是不認為小程度的「過」是能接受之語義；哪怕「小過」能於現實當中亨通，而同時反映出更好的道德實踐，其只是事實層面的更接受完美，而沒有主觀意識於其中。這也正正解釋了為什麼在「大過」與「小過」兩卦當中，《周易》都沒有用任何字句評價或傾好於「過」之大小，而只是針對「過」之大小而作出對應而已之原因：在《周易》的道德哲學中，既然我們得是「有過則改」的，那麼不管是「大過」抑或是「小過」，《周易》想必都是一個「改」字對之；而只要我們做了「有過則改」，那麼無論是「大過」、「小過」、當下能否得以亨通，人們是都能可以達成如兩卦卦辭中都有出現之「亨」的。由此足見，《周易》「過」的道德哲學，顯然是與易學變易的思想一致，而認同景況可以改變、可以是化「過」為「亨」的；在此結論底下，哪怕「大過」當下不能得亨，亦是能夠人為改變的，主觀評判或傾好於當下「過」之大小，自然亦沒有多大的意義。

其三，從邏輯上說，正如我們不一定要喜歡最優解一樣，不完美的程度可以是與主觀的價值評判為分門別類的兩回事的；故此，在已知沒有直接的文本證據表明《周易》是對「小過」評價更高、或更傾好於「小過」之前提下，「過」之大小自然亦是不能代表《周易》的主觀看法的。反之，從哲學上說，雖然《周易》有以大小的程度去區分「過」，但《周易》的「大過」與「小過」亦只是不完美程度上的差別，而為現實之通達所介定，卻是不一定可以被量化成好壞等主觀評判的。

最簡單的論法，就莫過於回到「過」與「咎」的定義中討論。舉個例子，先考慮一個人因沖動而企圖謀殺的案例而套用「大過」與「小過」於其中。假設在此案例當中，只考慮如下出現的兩種結果：(一)當事人成功殺死或致殘目標，而為自身的行為付出嚴重後果，是為「大過」。(二)當事人沒有對目標產生任何明顯的傷害，故不需為自身的行為付出嚴重後果，是為「小過」。雖然從結果上看，此處之「小過」既然沒有搞出嚴重的後果，是要客觀地比「大過」有一個好些的結果的；可是從《周易》的角度中看，既然一個人都因沖動而企圖謀殺，其顯然是連「无咎」這種最基本而最核心的道德原則都沒做到的，自然是為不道德的。所以，作為與「无咎」相違的上述兩種結果，既然其都是連《周易》最核心的道德原則都沒做到，《周易》對兩者的評判都會是道德上的極差；哪怕「小過」結果上的確是好些，可其若是連最基本而最核心的道德原則都沒做到的話，《周易》亦是不會更傾好於此處之「小過」、或給予「小過」更好的主觀評價的；相反地，《周易》只會以「不道德」的理據去同時否定出現的兩種結果，足見不完美的程度與主觀的價值評判是沒有必然之聯繫的。

再者，「過」作為「行之不正」的一種景況，其是可以同時綜合到多種因素或多方面作考量，而不是只考慮某種單一因素來作程度大小的對比的；是故，在每一因素都可以存在不同的考量的情況下，「過」程度的大小，自然不一定能夠被統一地量化成好壞的評判。比如說，有兩個快畢業的大學生：小李與小周。假設他們在同一學期選修同樣的三門課程（科學、語言和藝術），而在各自的期末考中，小李每科都考了75分，而小周卻在科學、語言和藝術三科中分別考得90、80與40分；那麼，在這種情況下，就平均分數而言，小李(75分)顯然是考得比小周(70分)考得分數更高的，而自然亦過之較小的。然而，平均分更高、過之較小亦只是指出小李總體的平均成績比小周考得高，卻不意味著主觀意味上小李是要比小周更好的學生：從一個工程學的雇主的角度來看，小周在科學和語言方面更出色，自然是一個更好的學生；可到了一個考慮到需要綜合實力、或是藝術類的工作的時候，沒有明顯短板、而同樣在藝術方面表現得不錯的小李卻將更受青睞了。

由此觀之，既然因應不同的景況、或對於不同的人來說，衡量好壞或作出評判的指標都會有所不同，哪怕「小過」是於程度上更接近於「不過」的，其並不見得所有人在所有景況下都會把所有「小過」衡量或評判成更好。這說明了「過」之大小實是與好壞的與衡量評判是沒有必然關係的，而在《周易》的哲學當中，哪怕客觀景況不利，而人們不能亨通，《周易》亦從未將其必然視之為壞事。諸如乾卦三爻之「九三，君子終日乾乾，夕惕若厲无咎。」<sup>280</sup>，以及〈文言〉對其之注「九三重剛而不中，上不在天，下不在田，故乾乾因其時而

<sup>280</sup> 《周易》，同上註，頁298。

惕，雖危无咎矣。」<sup>281</sup>中，「厲」字與「危」字都直接道明了乾卦三爻明顯是不太亨通的景況；可《周易》亦不將乾卦三爻歸咎為「不好」或「不傾好」的爻，而只用「无咎」與「乾乾」的態度所應對，足見現實中的吉凶、亨通與否，亦不能作為《周易》主觀評判的理據，「小過」自然於《周易》當中，亦自然不一定優於「大過」。

因此，在《周易》的「大過」與「小過」當中，其亦只是「過」哲學因應景況不同而作出的不同延伸之用而已，而沒有於傾好於「大過」與「小過」當中的一者，或給予「大過」與「小過」特別的哲學含義。這也說明了為什麼《周易》不但在沒有明文對「大過」與「小過」所主觀評價外，其更用到「解；君子以赦過宥罪。」<sup>282</sup>與「小過；君子以行過乎恭，喪過乎哀，用過乎儉。」<sup>283</sup>兩句，一方面說明了《周易》的道德本質在人為，而正因我們可以通過人為來改變「過」，「過」之大小亦無多大的道德意義了；而另一方面，其亦道明了既然「過」是可以接受的，在合乎道德的前提下，聖人亦不一定是「不過」的。在這種情況下，「小過」雖然能反映出一個人於現實中的道德實踐，卻不能作為評判一個人道德的基準。換句簡單的話說，就像一個理想的好學生能夠取得好的考試成績一樣，取得好的考試成績並不是斷定學生為理想好學生的唯一決定因素；是故，與此同理，能夠「无大過」只是達到理想道德水平的聖人應該具備的素質，「无大過」本身並不代表理想的道德水平。

---

<sup>281</sup> 《周易》，同上註，頁 305。

<sup>282</sup> 《周易》，同上註，頁 394。

<sup>283</sup> 《周易》，同上註，頁 439。

## 第五章: 以心緣物—《周易》道德哲學之特色

既然於第三章及第四章中，本文研究了《周易》道德哲學中「過」與「咎」的哲學意義、作用、以及兩者之間的聯繫，乃至於由《周易》中「過」的大小區分以及其含義所得出的《周易》道德哲學不評判道德實踐的本質。隨著《周易》道德哲學的揭示、哲學意義、以及一些重要的哲學特質均已得以考證，本章將通過以下三個對《周易》此由「過」、「咎」所揭示的道德哲學在道德哲學或倫理學上意義之探討，來說明本論文的研究重要性及意義，並以此作結：

1. 解釋《周易》道德哲學之特色、「過」與「咎」的道德修養、以及如何作用到現實當中的方式，繼而解釋《周易》中的理想道德境界與「法」。
2. 對比《周易》此由「過」、「咎」所揭示的道德哲學與當代主流道德哲學大體上的異同，並從兩者之異中分析出一些不同的道德觀以及倫理前設，繼而為學界提供一個《周易》特色的元倫理學觀以作對比研究之用。
3. 復考《周易》道德哲學中的道德本體與其道德判斷的出發點，以考究出《周易》道德哲學中的終極關懷。

是以接下來本章將分作三個部份來探究：在第一部份中，本文將提出一些《周易》道德哲學之特色且作出詮釋，以更好地理解《周易》之道德哲學；在第二部份中，本文將與當代主流道德哲學，比如說與功利主義、義務論、德性倫理學、情境倫理學等作對比，繼而指出《周易》道德哲學作出道德判斷的特色；而最後的第三部份中，本文則直指《周易》道德哲學與當代規範倫理學不同的道德判斷之緣由，以及其終極關懷。而正如前文有及，既然《周易》之道德哲學都已經得以細討，本章將先探《周易》《周易》道德哲學之特色，以及其意義。

### 5.1 《周易》之道德實踐：心之所向

正如前文所提及，《周易》的道德哲學是以「咎」為其道德原則與態度，來用於道德推理與倫理依據；而以「過」於對應完美的倫理結果，繼而以「你能做得更好」的態度來改善自身的道德判斷、行為、乃至於對「无咎」的實踐的。而在此《周易》以「過」、「咎」所揭示的道德哲學中，個人的道德實踐其實是一種當事人內心向外界踐行的過程，故自然亦會具備下列三種哲學特色，而使《周易》的道德哲學更加的鮮明化。

### 5.1.1 境隨心轉—理想現實之差別與實踐

在《周易》那以「過」、「咎」所揭示的道德哲學中，不論是「无咎」的道德原則與態度，還是「過」那「你能做得更好」的價值觀，都是從心中出發而作為當事人內心的自我實踐之用的；可若果《周易》的道德哲學真是從個人的內心出發，而向外界實踐的話，一個無可逃避的問題就自然隨之而生：究竟《周易》的道德實踐能否確保一個人於現實中能有所踐行而得到某種程度上的結果？換句話說，如果一個人把「无咎」與「不過」的道德原則與態度實踐好了，其能保證其現實生活中是不太發生「咎」與一定程度上的「過」的嗎？如果不能夠保證，《周易》的道德實踐又意義何在呢？

對於這個問題，《周易》顯然是給出一個強烈的「否定」作為答案的，而明確地把理想與現實區分開來，並接受了兩者之間可能的潛在差異。也即是說，哪怕一個人完全地實踐到了「无咎」與「不過」的道德原則與態度，其是依然不能保證他是必定能做出最合適或最佳的道德決定和行為的。故此，從邏輯來說，即使一個人是完完全全地實踐出了「无咎」與「不過」，其是可以於現實中「有咎」與處於「大過」之景況的。

但這也並不代表《周易》的道德哲學是把理想與現實完全分開而論的。誠如前文有論及過，《周易》「无咎」只是一種不以「咎」的結果作衡量條件的道德原則與態度，而作用於我們的內心層面的；這種道德原則與態度，既然考慮的只是「我們該想什麼」與「我該做什麼決定」，自然是無法保證現實中必然的實踐的。比如說，以一個學生去努力學習、好好地準備一個考試為例。從邏輯上說，哪怕該學生以正確的方式複習正確的考材、而付出了相當多的努力，他依然是有可能考出一個不如意，甚至是差的成績的；由此可見，作為原則的努力與作為結果的成績，可以是不成正比的。

可是，哪怕該學生有可能付出努力而依然考得不盡人意，這也不是一個不去努力的理由，亦不代表成績並不重要，其自然亦不影響學生全力學習的原則與態度。於《周易》看來，儘管現實結果是可以與我們之理想不一致，這亦不應該影響人們實踐道德的意向與動力；反之，如果倫理結果不盡人意，而與理想不同，我們是甚至應該付出更多的努力和道德實踐，來人為改變倫理結果的。

以一些人力無法控制的事例為參考。在很多時候，因為人的能力有限，人為是無法決定結果的。比如說，假設一個司機完全實踐「无咎」的原則及態度於駕駛之中，而不冒任何可能存在的風險、不違反任何交通規則、打醒十二分精神去駕駛，去防止意外的發生；可是，現實中卻偏偏意與願違，司機的右腿突然抽搐、而汽車的制動系統和控制系統突然失靈，汽車故而失控而撞死了一名路

過的行人。那麼，從司機的角度中看，哪怕他完全實踐到「无咎」的原則及態度，這個交通事故也絕對是一個「違心之災」，而強烈違背了他自己的意願而成「咎」的倫理結果的，自然為一個實踐「无咎」而結果中「有咎」的例子。可是，從哲學的角度中看，哪怕該司機實踐「无咎」而倫理結果中「有咎」，既然那司機把他該做的、他能做的都做了，這個意外又好像沒有什麼道德上可歸「咎」的地方。

這也正正解釋了《周易》的道德哲學：雖然從邏輯上說，實踐到「无咎」而倫理結果中「有咎」的可能性並不大，但《周易》卻是沒有無視或否定這種可能性的。反之，於《周易》的文本中，其亦少數地用到了「何其咎」<sup>284</sup>、「何咎」<sup>285</sup>等句，來表明了其應對倫理結果中可能「有咎」之態度：既然我們都已經實踐了「无咎」，而把該做的、能做的都做了，我們便問心無愧了；在這種情況下，哪怕倫理結果中出現了「咎」，我們又有什麼好歸「咎」、所怪難自己的呢？由此足見，在《周易》的道德哲學中，人們是不以倫理結果論道德之實踐的；在完全地實踐到「无咎」的道德原則及態度的前提下，人們追求的是內心的實踐；故此，當一個人問心無愧，卻遇上了無可奈何的不幸之時，《周易》對這種倫理結果是處之放平心態、坦然平對的態度，足見其道德哲學是心之所向，而不是以現實為衡量指標的。

此點在隨卦之四爻當中表現得更為明顯。正如其「隨有獲，貞凶。有孚在道以明，何咎。」<sup>286</sup>所曰，此處當是「凶」的；可是，在滿足「有孚在道」與「明」的原則底下，《周易》表達的卻不是「无所凶」、「无所咎」等結果上的改變，而只僅僅用了「何咎」不加以歸咎，足見《周易》在實踐道德、問心無愧後，那坦然面對、不把「咎」當作「可咎的」之態度。

但需要注意的是，哪怕《周易》在實踐到「不過」與「无咎」的前提下是坦然面對「咎」與「大過」的結果的，這亦並不代表《周易》之道德哲學是不以現實為衡量指標的內心實踐，而接受「咎」與「大過」之結果的。故此，哪怕《周易》的道德哲學雖說是不責難於倫理結果中的「咎」，可卻這亦不代表其是能接受「咎」之結果的。而正如易學變易的思想一樣，《周易》既然只是不因倫理結果中出現「咎」而責難於人，以其「不過」與「无咎」的思想觀之，「咎」與「大過」的結果自然是能夠所變，而能免則免的；這也正正解釋了為什麼《周易》對現實中出現的「過」與「咎」會採取「補過」與「辟咎」的態度，足見在《周易》的道德哲學中，哪怕我們做到了「不過」與「无咎」的道德實踐，而「咎」與「大過」之結果確實不幸發生，這種結果亦是可以用人為改變的。

---

<sup>284</sup> 見註 132。

<sup>285</sup> 見註 133, 134。

<sup>286</sup> 《周易》，同註 35，頁 350。

比如說，在〈繫辭〉中，《周易》就直接有用到「无咎者，善補過也。」<sup>287</sup>一句，說明一個善於實踐「无咎」的人，其實就是那善於「補過」、從「過」中得改而善於接近「不過」的人。從中我們可以發現，於《周易》看來，「過」既然是可補的，人們想必亦是可以具備「補過」的能力的；而以《周易》自身的話來說，既然這種能力是從實踐「无咎」而來，做到了「不過」與「无咎」之道德實踐的人，能怕不幸引致出「咎」與「大過」之倫理結果，其想必亦具備收拾殘局，解決不佳的倫理結果之能力。

再次回顧上文車禍的例子中去。在「補過」的意識下，哪怕現實中確實是意與願違，汽車失控而撞死了一名路過的行人，而這行人之死是不可逆轉的；可是，只要該司機一直持之以恆地實踐「不過」與「无咎」之道德原則與態度的話，其是依然可以盡其所能去補償這結果的。比如說，在法定的賠償外，最大可能地額外作出各種經濟上、態度上、與情感上的補償，以盡可能地使行人之親朋從車禍的負面影響中走出來。

在此情況下，往好的方面想，司機既然充分補償到行人之親朋，而使結果比什麼都不做要好，其自然不失為一種「補過」的辦法；可哪怕往壞的方面想，行人之親朋拒絕接受司機的補償，司機能做到的，也只能嘗試用真誠來打動行人之親朋，而盡力看看有什麼可以做了。由此觀之，與「不過」、「无咎」之道德原則與態度一樣，「補過」亦同是一種道德原則與態度，故不是必然得於現實中有所實踐；所以，哪怕在《周易》的哲學觀中，一個實踐「无咎」得更好的人是更善於「補過」的，《周易》也僅僅用的是「善補過也」，而不是「可補過也」、「必補過也」等用，足見「補過」的實踐亦是《周易》「不過」、「无咎」道德實踐之延伸，而不是必然於現實中得以實踐的。

但與「過」不同的是，《周易》雖然並不一定能影響「過」的結果，卻可以改變現實中之「咎」的：與「過」之「行之不正」義不同的是，「咎」作為「違心之災」義，是得結合「違心」之悔義與「災」之現實結果義的。雖然在「災」之現實結果上，我們是相似於「補過」之理，而不一定能改變客觀現實的；可是，對於已經盡力、而無可奈可的結果來說，我們的內心是可以不與之相違的。也即是說，只要我們恆地實踐「不過」與「无咎」，既然我們都沒有什麼能做得更好了，我們自然是坦然面對一切事實與後果的；而正如前文之用的「何咎」、「何其咎」、「往何咎」之用般，雖然我們不一定能改變外界，但我們能改變自己，此亦是《周易》中心的認知過程。

因此，哪怕車禍一例中的司機付出了真心，把一切能做的補償方法都做了，而那行人之親朋卻依然拒絕接受司機的補償，那麼在《周易》的眼中，既然司機

---

<sup>287</sup> 《周易》，同上註，頁 450。

已經沒有什麼能做得更好了，而其亦知道現實是不太可能可變的情況下，司機只能坦然面對，而接受現實。所以，在持之以恆的道德實踐中，司機在意識到他根本沒有辦法做的更好、而亦無法改變現狀的前提下，司機自然亦問心無愧，沒有什麼可後悔的了，自然亦不把此「咎」當為「可咎」，而「咎」的處境自然迎刃而解。

這直接在離卦中得以強而有力的支持，正如其初爻之卦辭中直曰：「履錯然，敬之无咎。」<sup>288</sup>，可見在《周易》的哲學觀中，持「敬」而履行於過錯是依然能實踐「无咎」的。而據其〈象〉之解釋：「履錯之敬，以辟咎也。」<sup>289</sup>，則更為明顯，足見持「敬」而履行於過錯的作用，是透過把「咎」辟除的方式來實踐「无咎」的。當中，履行於過錯，實踐得好固然是能改變「過」的現狀，而作用於現實；而之所以持「敬」，更正正是《周易》慎重履行於過錯而從問心無愧的實踐了：只要我們心持敬謹，而問心無愧地履行於過錯，哪怕「過」改變不了多少，「咎」最少是可以改變的。

更何況，哪怕我們實踐到「不過」與「无咎」並不能避免「過」與「咎」的實況，這也並不代表《周易》以「過」、「咎」所揭示的道德哲學只是一種內心的實踐。換句簡單的話說，雖然在《周易》的哲學觀中，實踐道德並不能保證任何與理想一致的倫理結果；但是，把道德實踐得更好的人卻是能更大概率地把道德實踐於現實當中。故此，哪怕《周易》的道德實踐與其現實中的倫理結果並沒有一個必然的聯繫，現實中的倫理結果並不會影響一個人道德實踐的意向與動力：正如我們不會因為有可能出現交通意外就不守交通規則的道理一樣，意外的可能並不會影響司機實踐「无咎」此安全駕駛之意向與動力，反而正因其後果的嚴重，司機得該付出更多的努力去避免意外的發生；而司機實踐「无咎」的努力，亦是與現實的實踐中成一個概率上的正比的。

正如前文所述，「无咎」作為《周易》的道德原則與態度，其能否於現實中達到「无咎」的結果，其固然受外界環境的客觀影響；可與此同時，當事人對「咎」的認知與判斷，以及當事人的道德實踐能力，亦是同時會影響一個人於現實中的道德實踐的。比如說，對於兩個天賦、努力、學習態度一樣的學生來說，那個對考試內容、形式、策略有更深與更好之認知的學生顯然是更容易取得一個更好的成績的；而對於兩個做同一手術的醫生來說，技術更高超、手更精巧的那名醫生，想必亦顯然是有更高的手術成功率的。這反映了現實中的實踐不僅僅只是受機緣巧合、或是先天因素所斷定，一個人自身的認知與實踐能力，亦是有不可忽視之影響的。

---

<sup>288</sup> 《周易》，同上註，頁 376。

<sup>289</sup> 《周易》，同上註，頁 376。

對於《周易》來說，實踐且反省自我顯然是會使一個人對其道德有更好的認知的，自然不離「咎」與「過」的認知。比如說，在蹇卦之〈象〉中：「蹇；君子以反身修德。」<sup>290</sup>，我們足見《周易》中的君子是有以省察自我來作為進修道德的方法與其實踐的；而從邏輯上說，「反身」的省察自我，正正就是一個人對自身有一個更好認知的過程。放到現實生活中去，我們亦不難理解：當一個人一直去實踐「无咎」與「不過」的道德原則與態度的時候，其顯然亦是一個學習、刷新認知的過程；透過別人與自身的經驗、至是如「履霜，堅冰至。」<sup>291</sup>般的以一理推萬理，實踐「无咎」與「不過」為道德原則與態度正正亦令一個人更為清晰與深入地了解到「咎」和「過」，自然從認知層面中得到提升。

而道德實踐能力則更為明顯了。正如其〈繫辭〉所曰：「履，德之基也。」<sup>292</sup>，在《周易》的道德哲學中，履行道德是《周易》道德的基礎；當中，能延基於履行道德的，可以是認知的積累與刷新，亦可以是實踐道德的能力；足見既然《周易》的道德是要以「履」為基礎，其道德的實踐能力想必是有建基於實踐之上的。此點亦在〈序卦〉得以同解，正如其「履而泰然後安」<sup>293</sup>一言，道德上的履行顯然是「泰」與「安」的前設條件；雖然從邏輯上說，「履」是不一定能「泰」的，但此處之「履」最少亦指出了通過道德上的履行，我們是能具備達成「泰」的能力的；也即是說，透過道德上的履行，我們能培養出實踐道德之能力。以此理推，當一個人一直去實踐「无咎」與「不過」的道德原則與態度的時候，其也會其慢慢熟習實踐的方式，而使其實踐道德之能力得以提升。

再次回顧而復觀「无咎」之司機出車禍的例子。的確，從邏輯上說，沒有一個司機是能夠保證其一輩子都不發生車禍的；但從《周易》的道德哲學來看，卻不是每個司機都會以同樣一個概率來發生車禍的。故此，哪怕《周易》固然不否決車禍的可能性，可其亦同時不認為一個把「无咎」與「不過」實踐得很好的司機會有機會惹出車禍的。透過持之以恆的道德實踐、安全駕駛，那司機是能夠鍛鍊出一身較好的駕駛技巧與應變能力，繼而減少車禍發生的機率的；而其同時亦可以在持之以恆的駕駛實踐中，得出更多更好關於駕駛的知識與認知的；比如說，對汽車的保養、失控的先兆、或對自身駕駛的身體狀態有一個更好更深的前提下，該司機是可以更多地防患於未然，而發生車禍的概率自然亦大大降低了。

故此，哪怕《周易》的道德實踐並不確保一個人於現實中能有所踐行、而得到相應的倫理結果作回饋，其亦並不代表《周易》的道德哲學是把理想與現實區

---

<sup>290</sup> 《周易》，同上註，頁 392。

<sup>291</sup> 《周易》，同上註，頁 313。

<sup>292</sup> 《周易》，同上註，頁 480。

<sup>293</sup> 《周易》，同上註，頁 494。

分開來的。在《周易》的道德哲學中，儘管一個把「无咎」與「不過」的道德原則與態度實踐好的人並不一定現實生活中是沒有「咎」與「大過」的，可把「无咎」與「不過」實踐得越好的人，往往現實生活中出現「咎」與「大過」的概率、且「咎」與「過」之程度亦都就是越小的。所以，雖然《周易》的道德哲學並不以結果來論其實踐與過程，但《周易》之道德實踐從概率與程度上說，是能達成更好的結果的；這也正正是《周易》道德實踐的意義所在：只盡心盡力而不責難結果，以實踐那永无止境的道德；從這個意義上看，《周易》對倫理結果的好壞高下，只要不是完美，其自然亦是沒有主觀的哲學意義的。

有見於此，《周易》的道德哲學想必是「既往不咎」的。此「既往不咎」指的是《周易》不歸咎於既有的現實，而放眼聚焦於未來，考慮每個人應該做的事情；但「既往不咎」指的不是現實中真的一定沒有「咎」與「大過」，僅僅不歸「咎」於現實結果而已，一個人更應該通過持之以恆地實踐「无咎」與「不過」的道德哲學，以人為應對及改變「咎」與「大過」現實，這也合乎易學變易而人為生德的本質。是故，在《周易》的道德哲學中，把「无咎」與「不過」實踐透徹、擁有極高道德境界的聖人，是具備相當高的道德認知與道德實踐能力的，正如〈文言〉當中的「知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」<sup>294</sup>以及〈繫辭〉當中的「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。」<sup>295</sup>所及般，聖人對道德以及與外界之用，是具備相當高且深之認知的。比如說，聖人是清晰知道合適於景況的「進退存亡」，也可以見到「天下之動」就觀其「會通」的點子上，足以反映聖人對於道德與外界環境之用是有非常高深的認知程度的；而「不失其正」與「行其典禮」中，則分別反映出《周易》聖人卓越的道德實踐能力：「不失其正」指的是聖人能與外界相容，以作出最符合「正」的判決、行為，來達成「正」的結果，足見聖人是可以充分且完美地於現實中達成道德的實踐；而「行其典禮」從文本中可見，既然是以聖人之所觀所感為之，此顯然是聖人能把其道德認知充分實踐到現實，不僅僅得益於自己，更推己及人，以「典」與「禮」的方法直接影響與改變外界，足見聖人的「不過」不僅僅限於自身的「過」，其更是實踐到外界社會當中而達成「不大過」的；這也正正是《周易》「以教天下，蓋取諸益。」<sup>296</sup>中包犧氏及神農氏於天下中實踐「不大過」中的用。

是以，可以肯定的是，一直實踐「无咎」與「不過」，而到了《周易》中理想道德境界—聖人當中，一個人是可以於現實中充分而完美地實踐道德的；故之，在聖人的所為中，結果上的「咎」與「過」，自然亦不復存在。這也為《周易》

---

<sup>294</sup> 《周易》，同上註，頁 310。

<sup>295</sup> 《周易》，同上註，頁 467。

<sup>296</sup> 《周易》，同上註，頁 472。

鼎卦中「聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。」<sup>297</sup>作出了詮釋：聖人不僅是相容於外界，而充分能實踐到「亨」的結果，其更能將「大亨」此好的結果來「養聖賢」，可見聖人的道德實踐不只是自身的道德實踐，其更能影響外界，而教化更多的聖賢出來；鄭玄注之「猶聖君與仁義之道，以教天下也，故謂之鼎矣」<sup>298</sup>，也正正是這個意思。

以此理推，在《周易》的道德哲學當中，聖人自然是與外界環境相容而作「不咎」之用的；故此，在能夠「亨」的前提下，聖人自然與上文孔子之學易之總結一樣，是「无大過」的。唯既然《周易》不對「過」的大小、道德的實踐與境界作主觀看法，聖人在《周易》中亦沒有主觀意義；《周易》的道德哲學中，與其讚揚聖人，倒不如以自己的方式來成為聖人，這點亦將於下一細節得以細考。

#### 5.1.2 《周易》因人、景況而異，卻和而不同的道德實踐

正如前文所述，《周易》是以「无咎」與「不過」的思想作為道德原則、態度、及指引來實踐其道德哲學的；可從邏輯上說，「无咎」與「不過」既然是一種道德原則、態度、及指引，不同的人在不同的情況下，是可以採用不同的方式來實踐「无咎」與「不過」的。比如說，在一個考試中，兩個學生是可以採用兩種不同的策略來達成那完美的滿分成績的：對一個更容易犯操心大意錯誤的學生來說，其更多的是應是以操練題目、培養細心的習慣為主；而對於一個對理解與判斷能力較差的學生來說，其則更應得是增進他自身對考試制度與內容的認知。當中，不論是操練題目、培養細心的方法，還是認知層面的教育與增進方式，我們都不能夠對其方法作出優劣上的對比，而斷定那一種形式是更好的；我們唯一能夠肯定的是，能夠達成目標的，就是好方法；可見方法的本身，是沒有必然的好壞之分的，而只有合不合適於當事人、能不能達成目標而已。故此，對於兩個不同的當事人來說，其固然是可能以不同的形式與方法去實踐《周易》的道德哲學的，足見《周易》因人而異，而每個人都可以有不同的道德實踐。

<sup>299</sup>

而哪怕是同一個人，其在不同的情景中，亦是有可能有不同的道德實踐的。以烹飪一道美食為例，哪怕是同一個技藝高超的廚師，在持有相同的水準與心態下，其亦可以因為環境、食材的不同，而以不同的火候與調味來烹飪出美食的。

<sup>297</sup> 《周易》，同上註，頁 415。

<sup>298</sup> 漢·鄭玄註：《周易鄭注》，同註 35，頁 99。

<sup>299</sup> 比如說〈繫辭〉中的「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」，仁者與知者很明顯都以「仁」與「知」作出實踐的。見《周易》，同註 35，頁 452。

比如說，假設一名西廚去烤肉；那麼，基於每塊肉都有所不同的肉質、大小、以及其他客觀條件的影響，顯然對同一名西廚來說，烤肉的完美火候與調味都是有所不同的。由此足見，《周易》的道德實踐不但是因人而異，更可以是因景況而有所不同的。

此點亦在第二章所考「咎」、「過」之義中得到強而有力的支持。正如前文所曰，「過」那「行之不正」之釋，是結合「行」之人為義與「不正」的客觀義而成的。當中，「正」作為對比客觀的完美理想，想必顯然是會因景況的不同而有所不同的，故自然是因景況而異無疑的。而從另一方面來說，既然「過」同時得是以「人為」之正為參考，不同的「人為」從邏輯而言，是可以有不同的「正」的；以此理推，每個人的「過」自然是可以有不同參照之「正」與「不過」、而其道德實踐自然亦會因人而異的。

而放到「咎」字的源義中，則更簡單了：以字源的角度去看，「違心之災」顯然是「違心」與「災」的結合義，而在中國哲學中，既然人心可以是不盡相同的，「違心」自然亦不會有一個固定的準則，而得是因人而異的；而反之，既然「咎」得是可咎之「災」，其現實中的人禍亦最少會因為景況的不同而會有所不同：比如說，對於一個長期饑荒的地方來說，餓多一天可是會出不少人命的，故顯然是為「災」；可對一個衣食無憂的地方來說，餓多一天可是沒什麼大不了的，自然就不是「災」了。由此足見，「咎」的定義不但是因人而異的，其更得會因為不同的景況而有不同的定義。

故此，回到《周易》的道德哲學中去，其以「咎」與「過」為用的道德實踐自然亦是會因人與景況而異的。這也正正解釋了為什麼《周易》當中為什麼對聖人的道德實踐亦不會有一個統一的指標，而只會如「聖人感人心而天下和平」<sup>300</sup>般，不固化聖人之為，而只用「感人心」與「天下和平」等比較籠統的描述去解釋聖人的所作所為：從邏輯上說，「感人心」與「天下和平」都是可以有多種存在的形式，亦可以是以不同的方法實踐的；而《周易》之所以用「感人心」與「天下和平」等比較籠統的描述去解釋聖人的所作所為，正正是如正上所說的，《周易》的道德實踐是會因人與景況而異的。因此，作為《周易》至高實踐的聖人，亦是可以用不同的方式，來達成其「正」於人與景況的「感人心」與「天下和平」的；足見，《周易》變易本質的道德實踐。

但這個變易之本質只能說明《周易》的道德實踐會因人與景況而異而已，其並不代表《周易》的道德實踐在不同的人與景況當中是全然不同的。換句簡單的話說，《周易》的道德實踐之所以會因人與景況而異，其僅僅只是實踐上的不同；從本質上看，每個人卻都是得依照「无咎」與「不過」為道德原則、態度、及

---

<sup>300</sup> 《周易》，同上註，頁 378。

指引來實踐道德的；而這個本質上的相同，正正限制了人與景況對實踐方式的影響，以致哪怕《周易》的道德實踐是人人不同的，也僅僅是「和而不同」的道德實踐，而不會以「損人利己」的方式來產生衝突。

復觀《周易》當中的益卦，我們可以發現，《周易》的道德實踐並不是以一種損人利己的方式作用；反之，雖然《周易》並不一定要求人去捨己渡人，但一個人更應是用一種利人利己的方式來作行為上的實踐的。比如說，益卦五爻中的「九五，有孚惠心，勿問元吉，有孚惠我德。」<sup>301</sup>，直接道明了以《周易》當中以「誠心」惠及於人心，而相互得到回報之義，足見《周易》的實踐當是應不是損人利己，是為雙贏的一種局面。這種看法在古代各哲學家之注中亦得以考證，如王弼的「因民所利而利之焉」<sup>302</sup>、朱熹的「上有信以惠於下，則下有信以惠於上矣。不問而元吉可知」<sup>303</sup>、邵雍的「得之者，中正樸實以待人」<sup>304</sup>，都可見《周易》哲學中的實踐得是一種利人利己的君子之道。故此，以此推之，《周易》的道德實踐想必亦是如然，而不能故意把自身的「无咎」與「不過」建立於別人的「咎」與「過」之上的；這反映出了在《周易》的道德哲學中，因應不同人與景況所作出的不同道德實踐，想必亦有和合的地方，而不為相衝突。

再次回顧到「咎」之源義中去。而恰如前文所考，「咎」為「違心之災」，可見一個人的內心顯然是判斷「咎」不可或缺的一種準則。可從邏輯上看，一個人的內心雖然固有道德上的想法與判斷做準則，但其亦是具有對現實結果的好惡的；是以，在《周易》「咎」的判斷上，「違心」除了有指一個人內心道德或良知上的悔意外，亦更同有指一個人對現實結果好惡所生的悔意。這觀點亦與易學中趨吉避凶的思想高度一致，如其大畜四爻之〈象〉「六四：元吉，有喜也。」<sup>305</sup>與賁卦五爻之〈象〉「六五之吉，有喜也。」<sup>306</sup>般，我們足見《周易》對於結果上的吉，其是直接用了「有喜」來表達內心之好的，可見在《周易》的道德哲學當中，一個人的內心是同會對現實結果所產生好惡的。

而在《周易》的哲學觀中，一個人損人利己的行為卻顯然是在很大概率上不會得到好結果的。原因很簡單，在易學思想中，其是猶為重視一個人與外界的互動的：比方說，於其〈文言〉「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。

<sup>301</sup> 《周易》，同上註，頁 400-401。

<sup>302</sup> 魏·王弼、晉·韓康伯註：《周易注》，同註 35，頁 401。

<sup>303</sup> 宋·朱熹註：《周易本義》，《周易本義註六卷》，《續修四庫全書》經部·易類·卷一九（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 560。

<sup>304</sup> 「邵曰得之者中正樸實以待人」，見宋·陳搏、宋·邵雍著：《河洛真數》，同註 266，頁 247。

<sup>305</sup> 《周易》，同註 35，頁 368。

<sup>306</sup> 《周易》，同上註，頁 359。

臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣」<sup>307</sup>之所曰般，一個人所作的善惡，是顯然會影響其自身的結果的；可見「損人利己」等的惡行，既然會有所「餘殃」，而從結果上引致「違心」之悔意，明顯並不是實踐「无咎」的一種方法。這也正正對應了《周易》益卦當中利人利己的思想，而正如其上爻之「上九，莫益之，或擊之。立心勿恒，凶。」<sup>308</sup>般，《周易》更進一步地表達出了不能益於他人的自利是會受到各方的打擊之義，足見不能益於他人的自利多半會引致出不太亨通之倫理結果的，自然亦不應為「无咎」所用。

換到現實中的例子去看，「无咎」亦當是一種長久而自利利他的實踐。以納稅與捐款的例子去解釋，那就是一個富豪在事業成功的同時，也應是適當地反饋社會與員工，一方面來說，窮人的生活可以得以益、社會結構自然更穩定；而另一方面，員工與窮人因為有所益，自然亦會更有工作的動力，其事業的利益自然亦更加長久。

是故，《周易》「咎」之「違心」，除了是指的道德意識中所產生的悔意之外，其想必亦是同有指一個人因應客觀結果上的不佳而生出的悔意<sup>309</sup>。在這觀點下，一個人哪怕在道德意識上不後悔，其亦可以因為不願承擔因事情而生的後果而作有悔之意，故自然亦不可能以「損人利己」的方式以「无咎」為用。在這前提下，哪怕一個人在道德與良知層面不會對搶劫產生譴責或後悔的意識，搶劫在現實中可能發生的後果，如法律的制裁、他人的報復等等，依然會使其後悔；故此，哪怕一個人不因行為本身的道德與精神價值而後悔，其依然會因為「損人利己」潛在的惡果而後悔的；「无咎」，自然亦只能以《周易》「利己利人」的方式加以實踐。

當然，這並不是說，《周易》是以「惡有惡報」的準則來作「利己利人」的「无咎」之用；正如其「善不積不足以成名，惡不積不足以滅身」<sup>310</sup>一句，在《周易》的哲學中，「惡行」與「惡果」只是一個積少成多的概率性問題。可是，依《周易》「无咎」那強烈而絕對的作用態度來說，我們既然知道「惡行」會有「惡果」的風險，「无咎」作為其道德原則，顯然是要杜絕「惡果」之風險的；從這個意義上看，我們自然亦不能以「損人利己」的方式作「无咎」之用了。以「殺人坐牢」的例子作解，雖然從邏輯上說，「殺人」並不一定會「坐牢」，但既然「殺人」是有機會「坐牢」的，那麼在一個以「不坐牢」為原則的人面前，不論「坐牢」的機率高低，其顯然是不會「殺人」，而冒取一絲「坐牢」的。

<sup>307</sup> 《周易》，同上註，頁 315。

<sup>308</sup> 《周易》，同上註，頁 401。

<sup>309</sup> 此點第二章有考。亦比如說，大過卦之「過涉滅頂，凶，无咎。」及其象「過涉之凶，不可咎也。」，在《周易》的哲學中，哪怕具滅頂之災的凶象，也可不「咎」，足見「咎」不止是「凶」亦與第二章有考的個人行為與事願的有關。見《周易》，同上註，頁 372。

<sup>310</sup> 《周易》，同上註，頁 477。

故以此理推，既然「損人利己」是有風險引來「滅身」等「惡果」的，一個實踐「无咎」的人自然亦只能「利人利己」了。

更何況，哪怕一個人能夠百分百概率地行「惡行」而避免「惡果」，《周易》亦只會同樣認可「利人利己」的方式，而絕不認為一個實踐「无咎」的人能去「損人利己」的。這關乎到《周易》形上學中「合德」的本質：這裡所說的「合德」，指的不是所有人都合共享有某種德性或一些道德本質之意思；反之，其指的是一個人的道德實踐不只是個人層面的實踐，其良好的道德實踐更是得與外界、乃至於環境相合而用的。當中，最為簡單而直接的證據，出自於乾卦之〈象〉中的「見龍在田，德施普也。」<sup>311</sup>：所謂的「德施普也」，說的明顯就是在《周易》的「德」是能夠具備「普施」之特質的；故此，這說明了《周易》的道德實踐想必是能廣而遍之施予到普羅眾生之上的，自然亦不只限於一個人的實踐。

有見於此，在《周易》的道德意識中，一個人理想的道德實踐，想必得是於環境相合為用而「利己利人」的，「損人利己」的做法自然於其哲學中亦不可取；而不僅如此，於《周易》之哲學看來，這份道德意識亦不是外來加之或是人為培育的，而是每個人內心之本有。比如說，在復卦之〈象〉中：「復，其見天地之心乎。」<sup>312</sup>，《周易》是直接表明了人之復始是能見「天地之心」這天地萬物之本質的，足見每個人的內心都具備見天地萬物本質之源頭。這點在後世諸哲學家均普遍得以支持，正如王弼註直曰道：「復者，反本之謂也。天地以本為心者」<sup>313</sup>，王弼是把「天地之本」作「天地之心」來與人「復」之「反本」相聯繫，可見易學中「人本」見「天地之本」的形上學觀點。這亦廣為後世學者所大抵認同，比如程頤之「人君不省視四方，觀復之象而順天道也。」<sup>314</sup>註、王夫之的「人者，天地之心也。」<sup>315</sup>註、乃至於溫海明的人意合於天意論<sup>316</sup>，都可見在《周易》的形上學中，人之本，得是有感於天地而合於天地的。雖然這並不能證明一個人的內心必然能於現實中有所作用而有所實踐，但最少這證明人心之本當是有感於外界而相作用的。因此，《周易》中那「无咎」不作「違心」用的道德原則及態度，自然亦不能與外界有違其與外界相應的本質；這也正正〈繫辭〉中「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」<sup>317</sup>一言提供了一種解釋：既然人的內心中是具有與外界相

<sup>311</sup> 《周易》，同上註，頁 302。

<sup>312</sup> 《周易》，同上註，頁 362。

<sup>313</sup> 魏·王弼、晉·韓康伯註：《周易注》，同註 35，頁 362。

<sup>314</sup> 宋·程頤撰：《伊川易傳》，《伊川易傳 易翼傳》四庫易學叢刊(上海：上海古籍出版社，1989年)，頁 93。

<sup>315</sup> 清·王夫之撰：《周易外傳》，《周易內傳六卷內傳發例一卷周易外傳七卷》，《續修四庫全書》經部·易類·卷一八(上海：上海古籍出版社，2002年)，頁 322。

<sup>316</sup> 溫海明：〈人天之意——《周易》的意本論哲學〉，頁 120-131。

<sup>317</sup> 《周易》，同註 35，頁 452。

合之本源的話，人之道德性也只不過是繼之陰陽這萬物之理是加以發展而已；故彰明較著，「无咎」作為當中的實踐，自然並不能是以「損人利己」等不與外界相合為用的方式作實踐。

是故，在《周易》的哲學觀中，哪怕一個人的內心具備與萬物相合相以為用的本源，這並不是指人們必然得去捨己利人，或是以外界的利益為首要；反之，其指的也僅僅只是人們的內心會有與萬物相合、相以為用的意向而已。故此，《周易》「无咎」的道德實踐，只會是一種自身與外界雙贏的原則；這亦使《周易》的道德哲學並不會刻意把自己的快樂建築於別人的痛苦之上，而存在與外界萬物共存共用之「合德」。當然，這「合德」作為「无咎」與「不過」之特質，亦只是一種態度與原則而已；至於一個人做得好不好，還得修行看個人，只取決於個人的道德實踐。於《周易》看來，透過持之以恆的道德實踐中，達到「聖人」以及「大人」等至善的道德實踐中，一個人的道德實踐就能如「夫大人者、與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，先天而天弗違，後天而奉天時。」<sup>318</sup>一句般，而與外界共存共用的。所以，只要每個人把「无咎」與「不過」實踐好了，其社會中自然不會有重大的衝突了；這亦正正是《周易》中聖人用法的主要目的，而將於下一細節中加以細考。

### 5.1.3 聖人與外界相合之道德實踐：法

如前文所述，聖人作為《周易》中理想的至高實踐，想必是能夠實踐道德於現實、而通達於外界的；以此觀之，《周易》的聖人自然就能與外界環境共存共容，而作「不咎」與「无大過」之用了。可需注意的是，哪怕一個人實踐到聖人的至高境界，這種道德實踐亦既不代表道德上的完美，也不意味是一個人道德實踐的上限；反之，在已知《周易》不對「過」的大小、道德的實踐與境界作主觀看法的前提下，聖人在《周易》中自然沒有主觀意義，《周易》亦不會視聖人為「足夠好」或「不壞」的道德實踐境界。是故，在《周易》的道德哲學中，在《周易》的道德哲學中，與其讚揚聖人，倒不如以自己的方式實踐「不過」的原則，來做得更好。

有見於此，在《周易》的道德哲學中，聖人從來不是完美的象徵，也不是易學道德上的終極關懷；反如「剛健篤實輝光，日新其德，剛上而尚賢。」<sup>319</sup>一言所云，《周易》道德的實踐是一個永无止境、且會一直因人與景況的不同而可以有所不同的過程。在此情況下，哪怕聖人為其理想的至高實踐，亦同樣不免持之以恆而一直自我更新的特質；故此，如「富有之謂大業，日新之謂盛德。」

---

<sup>318</sup> 《周易》，同上註，頁 310。

<sup>319</sup> 《周易》，同上註，頁 366。

<sup>320</sup>一言中，具有「盛德」的聖人亦顯然是具有「日新」的特質，故足見《周易》中的聖人亦不是故步自封、而滿足於其固有之道德實踐的一者。

而正所謂「生生之謂易」<sup>321</sup>，在《周易》變易本質的哲學中，既然一切萬物都是可變易的，聖人「日新」的道德實踐亦自然不會被一個固定的方式所限死，而從邏輯上可以是千變萬化的。比如說，假使在一個特定的環境裏，要使一個社會的治安變得更好，增加管治與促進教育都是同樣有效的方法；那麼，從邏輯上說，只要當中的手段是符合《周易》之道德哲學的話，一個聖人是可以以任意一種方法來實踐「國泰民安」之道德理想的。因此，正如〈繫辭〉「天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮？」<sup>322</sup>一言，《周易》是表達過可以用多種手段來達成同一目標之可能性的。套用聖人的道德實踐於其中，聖人是可以以多種不同的方式來實踐其「不咎」與「无大過」之同歸原則與態度的；故此，在一致合乎「不咎」與「无大過」之用的前提下，不同的聖人亦可以具有不同的思考與其考慮的東西，自然亦會有不同的道德判斷與道德行為了。

因此，當我們談到究竟《周易》中的聖人是如何與外界共存共用的時候，聖人是顯然不會有一個固定而不變的法規作用於社會之中；而恰好相反地，《周易》中聖人所用的「法」不僅不是作法律或法規之用，而更是一種「法象天地」的過程。而據本文所考，《周易》聖人這種「法象天地」的過程，實是有兩層意義的：

其一義，為《周易》「法」的本質與其哲學本體。也即是說，聖人作為《周易》中理想的至高實踐，既然其是能夠實踐道德於現實、而通達於外界的話，聖人想必得是具有優異的道德認知與實踐能力的。以此理推，當《周易》中的聖人將其道德實踐的心得總結出來的時候，那個實踐法門就被稱之作「法」；比如說，在〈繫辭〉中，便有如下一段文字去解釋《周易》的成書過程的：

*古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。<sup>323</sup>*

顯而易見，當中的「包犧氏」無疑指的就是上古之聖王「伏羲氏」；而據〈易傳〉的描述，《周易》之所以能成書作經教之用，明顯是伏羲「觀象於天」、「觀法於地」，把天地萬物之間的規律總結成八卦，來作「通神明之德」及「類萬物之情」

<sup>320</sup> 《周易》，同上註，頁 454。

<sup>321</sup> 《周易》，同上註，頁 454。

<sup>322</sup> 《周易》，同上註，頁 475。

<sup>323</sup> 《周易》，同上註，頁 472。

之用的。從中，作為「觀法於地」的「法」，想必是得具有以下兩個特質的：

(一)「法」是取自於聖人(此例為伏羲)對外界天地萬物規律的正確認知而成的

<sup>324</sup>

(二)如「通神明之德」及「類萬物之情」之說，「法」不僅僅是認知的層面及其仿倣，如何使人們於現實中有所作用亦同樣重要

因此，我們可以肯定的是，《周易》中「法」的本質是取自於聖人對外界天地萬物規律的正確認知而作現實中道德實踐之用的；這種「法」為外界之規律，就是《周易》中聖人「法」的始源而作名詞而用，而聖人應用於人為之上，就是動詞的「法」。<sup>325</sup>故如同在〈繫辭〉中的「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴。」<sup>326</sup>一句般，可見「法」的哲學本體不但是出自於外界萬物之自然規律，其更是需要人去順從這些規律作實踐，「法」自然就有教化之用了。這點亦在觀卦之〈象〉中得以支持，正如其「觀；先王以省方，觀民設教。」<sup>327</sup>之所述，古代聖王是以其對外界規律之觀察與認知(諸如民之習性等等)來「設教」的，足見《周易》的「法」為聖人仿倣天地而教化世人的方法。<sup>328</sup>

但從上述〈繫辭〉解釋《周易》成書過程之文本中，我們亦同需注意的是，此處的「觀象於天」與「觀法於地」顯然是兩個不同的意思：熟悉易學的基本都知道，在《周易》的哲學中，乾天是主創造之為、而坤地是主順應而為的。因此，以坤卦之〈象〉「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」<sup>329</sup>推之，「觀於地」的「法」顯然亦當是有別於「觀於天」的「象」，故聖人「法」自然就不倣倣天之創始，而只倣倣地的順應而為了。

故以此角度觀之，我們不難進一步推論出，《周易》的「法」，實為聖人倣倣天地而教化世人如何順應外界而為的諸種方法；這也解釋了為什麼《周易》中的「法」是與中國古代歷代不同的禮法制度之史實不衝突的：首先，從邏輯上說，

---

<sup>324</sup> 在《周易》當中，正如「大哉乾元，萬物資始，乃統天。」「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。」所云，天生地長、天作地合。首先，天地並非分開而用的概念，而是並用的一對。其次，觀象於天，不只是單指「天象」，而為資始之象；故此，在外界有天作之象時，聖人觀之資始而為，在外界有地合之象時，聖人觀之而效法而和合於天之資始(外界之天象)、繼之順應而為。

《周易》，同上註，頁 299-300,312。

<sup>325</sup> 依筆者之見，一個詞的詞性都不離其本詞義，故「法」的名詞及動詞義指的實質都是「法」字之義，是為法象之義：用於動詞，則效法；用於名詞，則「法之象」也。

<sup>326</sup> 《周易》，同上註，頁 466。

<sup>327</sup> 《周易》，同上註，頁 354。

<sup>328</sup> 此「設教」即聖人之教，如「包犧氏沒，神農氏作，斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。」般，並不一定有道德行為上的規範，而只作教化世人行「无咎」之用。見《周易》，同上註，頁 472-473。

<sup>329</sup> 《周易》，同上註，頁 312。

聖人是可以有些許不一樣的認知的；其次，哪怕聖人法象於同一認知中的天地規律，其亦可以是以不同的方式順應外界而為的。對此，《周易》之〈繫辭〉亦作出了「見乃謂之象；形乃謂之器；制而用之，謂之法」<sup>330</sup>之釋，足見「法」不是聖人之見，而是因應聖人的經驗與認知「法以制用」的方法，自然於邏輯上來說是可以有不同的聖人之法了。

可是，如果《周易》中的「法」是要「法以制用」的話，「法」的意蘊就不僅僅是聖人以其經驗、認知所作出的分享與教化這麼簡單了。雖然「法」的本質與其哲學意義是為了讓人們學習聖人「无咎」與「不過」之實踐，可從現實的角度去說，人倫社會中卻不都盡是君子的。對於那些不好好實踐「无咎」與「不過」，而不知悔改、不修道德的小人來說，聖人的分享與教化顯然對他們並沒有多大的用處。這個情況下，「法」的本質與哲學意義在就不就是成聖之道之參考及學習這麼簡單了，而更會帶有治世之義。

是以，對於那些願意實踐「无咎」與「不過」的人來說，聖人更多的是法以作教，來更好地引導人們作更好的道德實踐；而對那些不願實踐「无咎」與「不過」的人來說，一味的講道理與說教顯然是沒什麼成效的，《周易》中的聖人自然亦會依照其與外界為用的正解，來制定社會上的規則與刑罰等外在的方式，方威迫利誘、使那些不願實踐「无咎」與「不過」的人去先做到基本形式上的道德實踐，再慢慢跟他們講道理與說教。故此，在豫卦的〈象〉中，有「天地以順動，故日月不過，而四時不忒；聖人以順動，則刑罰清而民服。豫之時義大矣哉！」<sup>331</sup>，足見客觀手段與結果上的「刑罰清」、「而民服」，實質上只是聖人依《周易》之「道」而順動的後果而已，而不是聖人順動的目的；聖人順動的本體，實為其法象天地而制用之「道」。

有見於此，《周易》中的「禮」與「刑法」，雖然是由聖人所定，但實質聖人對其「法以制用」所作出來的延伸之用而已。此點亦在《周易》的原文中得以證實，如蒙卦初爻之象中的「利用刑人，以正法也。」<sup>332</sup>，明顯說明了《周易》中的「刑法」只是一種手段，而是以「正法」為目的的；而在〈繫辭〉的「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮」<sup>333</sup>中，則更簡單明了，「聖人」的「見天下之動，而觀其會通」，無疑顯然是前文所說的「法」的；由此可見，《周易》的「聖人」，亦當是以「法」來行其典禮的，足見《周易》中的「禮」，亦同是以聖人之「法」為本質的，而只是一種手段與方法。

---

<sup>330</sup> 正如前文有述，法象於地的「法」是順應天時而和合的法，故自然為順應天地規律為用的「法」，而用於人倫，則可以為制人倫規律為用。見《周易》，同上註，頁464。

<sup>331</sup> 《周易》，同上註，頁346。

<sup>332</sup> 《周易》，同上註，頁320。

<sup>333</sup> 《周易》，同上註，頁467。

以此理推，《周易》中的「刑法」與「禮」，既然只是其「聖人」「法」的延伸之用而已，不同的景況中自然會有不同的「刑法」與「禮」，《周易》亦沒有執着於「刑法」與「禮」的本身。這也解釋了《周易》是認同對於歷朝歷代、乃至於不同的聖王或聖人來說，其都是可以用不同的法作教，且制定社會上的刑法與禮制的一只要聖人之法有效實踐社會上的穩定即可。故此，在《周易》的哲學中，「法」的本質只取決於聖人與外界，自然是「法无定法」的。

只不過，如〈文言〉之「知進退存亡而不失其正者，其唯聖人乎！」<sup>334</sup>一言般，既然《周易》中的聖人亦只是知進退存亡，而且能夠得到其應得到的正而已，卻不一定能如「知周乎萬物，而道濟天下，故不過。」<sup>335</sup>般得「萬物之正」；《周易》中的聖人並不一定是「不過」的，其只是極其接近於「不過」而已。這說明了《周易》中的聖人亦不一定意味道德上的完美，故而在《周易》「不過」的道德意義上，「聖人」只是代表把道德實踐得十分好的人而已，而不是一個完美的模版。在這個意義上，我們自然沒必然把自己與聖人，甚至是把聖人與聖人相對比的；反之，聖人只是一個參考而已，真正重要的只是「无咎」與「不過」的學問：只要把「无咎」與「不過」實踐得透徹了，我們亦自然是聖人了；而哪怕我們成為了聖人，既然亦不一定為完美，那麼在《周易》「不過」的原則下，聖人之「極小過」自然亦沒有提供到其他特別的道德意義。

綜上所述，本節探討來討論出《周易》道德哲學的重要本質，而在下一節中，本文將有承從上文有述的哲學本質中，以與其他主流道德哲學方向作對比，來說明《周易》道德哲學的重要性。

## 5.2 與當代主流道德哲學之對比：道德判斷之異同

在與當代主流道德哲學作對比之前，本文需澄清其所用的「道德」與部份道德哲學中的「道德」並不相同。本文所指的「道德」，並不限於狹義上以「善」、「惡」來解釋「道德」的意思；反之，其探究的是一種寬泛意義上的「道德」，而以倫理學所考慮的「應當」(ought to)與否、「允許」(permissible)與否、以及值得讚賞(praiseworthy)與否等作為其出發點的，自然就不是僅僅狹義上以「善」、「惡」能所介定的了。是故，本部份的論證將分作三個論點去討論，分別為：一、本文「道德」的寬泛意義。二、《周易》的道德哲學系統與「善」、「惡」的獨立性。三、《周易》道德哲學的「應然」、「實然」問題。

首先，我們需明白的是，寬泛意義上的「道德」考慮的是諸如什麼是「應當」、

---

<sup>334</sup> 《周易》，同上註，頁 310。

<sup>335</sup> 《周易》，同上註，頁 450。

什麼是「允許」、或是什麼是「值得讚賞」等的問題；所以，當我們討論到「道德行為」的時候，我們所討論的想必就是一些「應當」的、「允許」的、或是「值得讚賞」的行為，而以「應當」、「允許」、「值得讚賞」來對行為作出判斷。以此推之，《周易》道德哲學當中的「道德行為」自然就是「應當」、「允許」、「值得讚賞」的行為：只要《周易》的道德哲學視一個「行為」為「應當」、「允許」、「值得讚賞」的話，其「行為」就自然是一個「道德行為」，反之亦然。而正如第二章及第三章有述，《周易》顯然是以「无咎」及「不過」（有過則改）、而非單純意義上的善惡介定來作為「應當」、「允許」、「值得讚賞」的判斷準則的，其自然就會把非單純意義上的善惡能所介定的抉擇同歸納到「道德」的考慮當中。比如說，在正文有述的烹飪、考試等例子當中，雖然說炒出一道好菜、或是考出一個好的成績並不一定是善的行為（視乎不同道德哲學的定義），但由於《周易》視「无咎」與「有過則改而不過」為「應當」、「允許」、「值得讚賞」，既然炒菜與考試上的糟糕可以被視之為「咎」與「過」的話，炒出一道好菜、或是考出一個好的成績對《周易》而言，卻明顯是一些我們應當去做的行為，自然亦關乎「道德」。

這也說明了本文所用的「道德」範圍是比一部份學者所認為的「道德」要更廣的：比如說，對於一些主張康德義務論的哲學家來說，其可能會認為既然烹飪、考試等例子在其完美義務(perfect duty)與非完美義務(imperfect duty)之外<sup>336</sup>，烹飪、考試等例子顯然並非一個道德問題，而沒必要使其上升到「道德」的高度。可是以本文所考的《周易》之道德哲學而言，既然道德的判斷取決於一個人對「无咎」及「不過」（有過則改）之實踐，烹飪與考試等例子亦得是要依賴於「无咎」及「不過」的判斷的，自然就是本文所用的「道德」當中的一部份了。而正如本文第二章及第三章中有所論證的是，在「咎」為違心之災與「過」為行之不正的基礎下，《周易》以「无咎」為核心的道德哲學顯然是從一個人的內心去實踐對「咎」的避免、以及向完美的進發。這種以吉凶為出發點、且結合一個人的主觀意識的「咎」、以及與完美之正作對比及自我更正的「過」明顯並不限於狹義上的「善」、「惡」、或是康德哲學當中的道德義務，而作用於我們一切抉擇當中。故此，本文所用的「道德」，顯然是超出單純意義上的「善」、「惡」，而泛指所有作出抉擇之處境；當本文應用到「道德行為」與「道德意圖」等概念的時候，其分別指的當是所有要作出抉擇之行為與意圖，而沒有「道德行為」與「非道德行為(一般行為)」的區分。

這種範圍更廣的「道德」使得《周易》的道德哲學除了能解決傳統意義上的「善惡」問題、以及「道德義務」等所提及的問題外，更能以同一套道德哲學來處理「善」、「惡」、「義務」以外的問題。比如說，再次以康德的義務論哲學

---

<sup>336</sup> [德] 康德著，苗力田譯：《道德形而上學原理》（上海：上海人民出版社，2002年），頁31-45。

為參考，從義務論哲學的角度中看，義務論哲學家是無法列舉出足夠多的道德義務、抑或是把道德義務應用到生活當中的每一抉擇的；反之，一些抉擇卻是可以不被道德義務所解決的。比如說，股票的投資、抑或一個合乎康德道德的人於情感中如何與他人共處，顯然並不為康德的完美義務(perfect duty)與非完美義務(imperfect duty)<sup>337</sup>所提及到，故亦不為康德的道德哲學所處理。可是以《周易》的角度去看，上述兩例都可以由「无咎」及「不過」所處理；這說明了《周易》的道德哲學同時更能解決傳統意義上的「善惡」之外的問題。

此亦反映出了本附錄的第二個論點，也即《周易》的道德哲學與「善」、「惡」的獨立性。這也是說，《周易》的道德哲學是不依賴於「善」、「惡」之判定的。

正如第一章有論及過，「善」雖然能反映出《周易》的道德本質，但《周易》卻並不是以「善」來作出道德規範與判斷的。此處詳說的是，與《周易》所用的「无咎」及「不過」、甚至較之「吉」、「凶」亦有所不同，《周易》用「善」、「惡」，都不是作判斷、總結、或目的之用；反之，《周易》當中的「善」(共 18 例)、「惡」(共 10 例)之用，除了不是用來作出道德規範與判斷之外，其更與「是否道德」之判定並沒有必然的關係。

細考《周易》原文，我們可以發現，《周易》當中「善」、「惡」的關聯義與當代倫理學當中「善」、「惡」的關聯義並不一樣。當代倫理學當中的「善」(morally good)、「惡」(morally bad)，是用來作「道德評價」的。比如說，諸如功利主義視對「最大程度的善」的追求為「應當」、「允許」、「值得讚賞」、義務論強調道德判斷(對「應當」、「允許」、「值得讚賞」的判斷)的客觀依據為「善意志」般，當代倫理學中，「善」一般指的是「道德評價」上的「好」，而「惡」一般指的是「道德評價」上的「壞」，而這種「道德評價」上的「好」、「壞」是直接作用於「道德」的判定之上，而有定義到「應當」、「允許」、「值得讚賞」的。

可《周易》當中「善」、「惡」則不然。正如《周易》「善」字的全十四章句十八例、以及「惡」字的全八章句十例的「善」、「惡」之用，而如筆者統計的下兩表所表述<sup>338</sup>：

<p>元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰乾、元、亨、利、貞。</p>	<p>論述「善」與元亨利貞中間的關係。</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------

<sup>337</sup> [德] 康德著，苗力田譯：《道德形而上學原理》，同上註，頁 31-45。

<sup>338</sup> 《周易》，同註 35，頁 196-496。

龍德而正中者也。庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化。	論述對世的作用，並不是對一個人行為「道德評價」上的「善」。
積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。	論述「善」與現實後果的影響或因果關係。
君子以遏惡揚善，順天休命。	對「善」的發揚光大。
君子以見善則遷，有過則改。	以「善」為榜樣而作出改變。
君子以居賢德，善俗。	指引君子居於「善俗」之地，並不是對一個人行為「道德評價」上的「善」。
无咎者，善補過也。	「善於」
一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。	以「道」之「繼」來定義「善」，並不是對一個人行為「道德評價」上的「善」。
廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。	「簡之善」，明顯指的是《周易》「簡」之「善」，而不是對一個人行為「道德評價」上的「善」。
君子居其室，出其言，善則千里之外應之，況其邇者乎，居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎，言出乎身，加乎民，行發乎邇，見乎遠。	論述「善」與現實後果(千里之外應之、千里之外違之)的影響或因果關係。
善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。小人以小善為无益，而弗為也，以小惡為无傷，而弗去也，故惡積而不可掩，罪大而不可解。	論述「善」與現實後果的影響或因果關係。
顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。	論述「善」與「知」的關係。
二與四同功，而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也，柔之為道，不利遠者，其要无咎，其用柔中也	論述二爻與四爻「善」的不同，明顯指的是象數上的「善」，而不是對一個人行為「道德評價」上的「善」。
將叛者其辭慚，中心疑者其辭枝，吉人之辭寡，躁人之辭多，誣善之人其辭游，失其守者其辭屈。	「善」描述人，不是對一個人行為「道德評價」上的「善」。
其於馬也，為善鳴，為馵足，為作足，為的顙。其於稼也，為反生。	「善於」
火在天上，大有；君子以遏惡揚善，順天休命	對「惡」的「遏止」，而非對一個人行為「道德評價」上的「惡」。
天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。	好惡之惡。

天下有山，遯；君子以遠小人，不惡而嚴。	此「惡」單獨取義，且不深究其深意，亦可見此非對一個人行為「道德評價」上的「惡」。
初九：悔亡，喪馬勿逐，自復；見惡人无咎。	「見惡人」的象或景況，非對一個人行為「道德評價」上的「惡」。。
見惡人，以辟咎也。	「見惡人」的象或景況，非對一個人行為「道德評價」上的「惡」。。
言天下之至賾，而不可惡也。言天下之至動，而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。	好惡之惡。
善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。小人以小善為无益，而弗為也，以小惡為无傷，而弗去也，故惡積而不可掩，罪大而不可解。	論述「惡」與現實後果的影響或因果關係。
變動以利言，吉凶以情遷。是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生。	好惡之惡。

從上述《周易》「善」、「惡」的用例中可見，《周易》的「善」、「惡」雖然可以帶有「道德評價」的「好」、「壞」作為其前設，但兩者皆不是用於對作出「道德評價」或判定「道德」之用的。以《周易》唯一一句定義「善」的文句：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」<sup>339</sup> 去看，我們可以發現，「善」只不過是對《周易》那「一陰一陽」、而生成萬物的「道」的繼承；而這種對《周易》「道」的繼承雖然固然是「好」的，可卻不是判斷或介定我們「應當」、「允許」、「值得讚賞」想什麼、做什麼、來對一個人的行為或意圖作出「道德評價」的。

這也即是說，從上述反映出的《周易》「善」、「惡」之用可見，《周易》並沒有用「善」、「惡」來評判人們的行為及意圖；反之，《周易》最多亦只是如「君子以見善則遷，有過則改。」<sup>340</sup>、以及「君子以遏惡揚善，順天休命。」<sup>341</sup>般，將「善」加之以「遷」作參考的對象，而作出自我改變的參照、甚至於「揚」，一個值得去發揚光大的對象，而沒有判定我們是否「應當」、「允許」、「值得讚賞」想什麼、做什麼的元素於其當中。

此也解釋了為什麼《周易》用到「善」、「惡」的時候，在排除「好惡之惡」此情感義外(因為與本文討論無關)，其都是把「善」、「惡」視作存在的現象，比如說論述「善」、「惡」與現實後果的影響或因果關係，或是見「善」、「惡」之用，

<sup>339</sup> 《周易》，同上註，頁 452。

<sup>340</sup> 《周易》，同上註，頁 399。

<sup>341</sup> 《周易》，同上註，頁 342。

而不是判斷的原則而用。所以，哪怕在《周易》的哲學中，哪怕我們會因應「善」、「惡」之現象而作出自身改變，諸如大有之象中的「君子以遏惡揚善，順天休命。」<sup>342</sup>般，《周易》亦沒有給予任何主觀意義及評價：我們只是因應「善」、「惡」（比如說上文的大有之象）而作出什麼、而不是因為「善」、「惡」而作出什麼。這亦即是說，在《周易》的道德哲學當中，當我們作出道德抉擇防至於道德行為的時候，我們並不是以「善」、「惡」來判定我們的行為，繼而以「善」、「惡」來影響我們「應不應當」、「允不允許」、「值不值得讚賞」的決定；反之，「善」、「惡」的存在價值只在於我們從「善」的實例中學習以及改善、從「惡」的實例中有則改之、無則加免，以及對「善」、「惡」的結果作出應對。是故，正如《周易》有所直述：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」<sup>343</sup>、「善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。」<sup>344</sup>，可見在《周易》的哲學當中，我們之所以會因應「善」、「惡」之象而作出應對，其背後的原因正正就是對我們現實結果所產生的影響（「善」、「惡」之象會有所累積、而影響我們的結果）。這個解釋除了進一步支持了筆者本文提出的「无咎」及「不過」道德哲學之外，也證明了《周易》當中的「善」、「惡」只是現象，而不是評價與判斷道德的原因或理據。

以此觀之，《周易》這種對作出抉擇之處境的泛指只是對「應當」、「允許」、「值得讚賞」等問題作出抉擇、對「道德」作出討論，而並沒有給予「道德」特別或獨立的意義。這也即是說，《周易》只考慮我們「應當」、「允許」、「值得讚賞」做什麼，而並沒有以「善」、「惡」來樹立出「應當」、「允許」、「值得讚賞」。正如本文的討論、以及細考《周易》原文，《周易》並沒有以「美、醜」、「善、惡」、「好、不好」等字詞作判斷；而只以「吉、凶」、「過」、「咎」作判斷之用：以筆者之考及所見來說，「吉、凶」就是判斷客觀的吉凶、而「過」、「咎」的判斷，就是為了讓人實踐到「无咎」及「不過」。是故，當一個人要作出抉擇的時候，其一定會考慮對他而言什麼是「咎」及「過」，但卻不一定會以「善」、「惡」作考量；而至於「善」、「惡」的概念，在《周易》的文本中充其量也只是實踐「无咎」及「不過」道德哲學的手段而已；在《周易》並未直接定義我們「應當」、「允許」、「值得讚賞」做的行為與抉擇一定得是「善」（或者是「好」）、而反而把「善」、「惡」用作手段的情況下，我們並不應私自定義「應當」、「允許」、「值得讚賞」做的行為與抉擇為「善」或者為「好」；反之，既然我們「應當」、「允許」、「值得讚賞」去做「无咎」及「不過」的行為與抉擇，我們「應當」、「允許」、「值得讚賞」去做的行為與抉擇可以是「非善」、乃至於「惡」的：在一般情況下，「積惡」既然有所「餘殃」，從「无咎」及「不過」來看，我們固然不應「積惡」；可在一些特殊情況下，以惡制惡亦是接受的。以周伐商一

---

<sup>342</sup> 《周易》，同上註，頁 342。

<sup>343</sup> 《周易》，同上註，頁 315。

<sup>344</sup> 《周易》，同上註，頁 477。

史例觀之，臣伐君、或征伐，在《周易》中固然是「惡行」；可在面臨商紂的暴政下，武王以天下之利為「咎」，以伐紂來實踐「无咎」及「不過」自然亦無嘗不可。

這種與「善」、「惡」相獨立的道德判定使得《周易》這種泛指所有作出抉擇之處境的「道德」在不作出「道德」與「非道德」之區分的情況下能解決範圍更廣的問題的同時，亦能從《周易》的角度解決學界對不區分「道德」與「非道德」的「泛道德主義」(panmoralism)或「道德主義」(moralism)(為方便討論，下文將以「泛道德化」統稱)質疑：學界對道德主義的質疑，主要在於把道德要求過高、以及惟道德是論的兩個問題。以與之相似的功利主義之角度去看，既然一個人的所作所為都會對功利(utility)產生影響，那麼一個人生活中的瑣事也會被上升到「道德」的高度。這就衍生出了兩個問題：其一、我們是否有必要把任何瑣事都計入道德當中呢？況且，如果把任何瑣事都計入道德當中，這樣的道德是否要求得過高了？

學界一部份學者顯然是對這種「泛道德化」產生質疑的。比如說，根據克雷格·泰勒(Craig Taylor)之見，道德主義可以展示自己的另一種方式是允許道德思想和判斷將其影響擴展到我們生活中的適當範圍之外(allowing moral thought and judgement to extend their influence beyond their proper limits in our lives.)<sup>345</sup>；此與茱莉亞·戴華亞(Julia Driver)認為道德主義是“非法引入道德考慮”(the illicit introduction of moral considerations)<sup>346</sup>之見類同，都說明了在一部份學者眼中，在某些瑣事或不必要的情況下，強加道德判斷根本不合適。

而在另一方面，亦同有一部份學者認為這種「泛道德性」有時會使道德要求得過高，諸如厄姆森(J·O·Urmson)直接提出過：

*如果我們把為戰友犧牲生命的英勇行為作為一項基本義務，其效果將是降低義務觀念實際上所具有的緊迫性和嚴格性。基本道德規範在某些方面不能超出普通人在普通場合的能力，否則道德規範的普遍崩潰將是不可避免的後果；責任似乎是高尚且無法實現的，而不是“我們這樣的人”。*

*If we were to represent the heroic act of sacrificing one's life for one's comrades as a basic duty, the effect would be to lower the degree of urgency and stringency that the notion of duty does in fact possess. The basic moral code must not be in part too far*

<sup>345</sup> C.Taylor, *Moralism: A study of a vice* (Durham: Acumen Publishing Ltd, 2012), 54.

<sup>346</sup> J. Driver, "Moralism", in *What's wrong with moralism*, ed.C. A. J. Coady (Oxford: Blackwell, 2006), 37.

*beyond the capacity of the ordinary men on ordinary occasions, or a general breakdown of compliance with the moral code would be an inevitable consequence; duty would seem to be something high and unattainable, and not for 'the likes of us'<sup>347</sup>*

依厄姆森的看法，當我們把一些「道德」套用到日常生活當中時，「道德」的高度往往會比日常生活要求得要高；這種要求人們達到超出大多數人能夠達到的水平的道德標準是很有可能將導致人們經常違反他們的道德義務的情況。從中可見，在一部份學者的眼中，「泛道德性」有時也有可能出現道德要求得過高的情況。

可惜的是，上述的兩種對「泛道德性」質疑都不適於本文《周易》的道德哲學。正如正文有論證過，《周易》的道德取決於對「无咎」及「不過」（有過則改）之實踐而成，這種以「咎」及「過」為對象而實踐的道德哲學首先並不是一種直接對行為產生規範的道德哲學，而是結合人與景況不同所出的「咎」、「過」界定的心之實踐。這也即是說《周易》的道德哲學並不會把其「道德」強加到行為的層面當中，而在乎當事人是否有實踐到「无咎」及「不過」；正如第三章所考證，這種對「无咎」及「不過」的實踐並沒有直接影響到如克雷格·泰勒所考慮的道德判斷(moral judgement)、或茱莉亞·戴華亞所考慮的道德考慮(moral considerations)。因此，《周易》道德哲學的「泛道德性」自然就不存在引入道德考慮或道德判斷的說法；換句簡單的話說，既然，《周易》的道德哲學並不是以事計算道德、也不是以道德計事，把任何瑣事都計入道德當中的質疑將無法對《周易》的道德哲學生效。

況且，正如前文所論及，《周易》的道德哲學只考慮我們「應當」、「允許」、「值得讚賞」做什麼，而並沒有樹立出「善」、「惡」的「應當」、「允許」、「值得讚賞」；《周易》的道德哲學顯然並不是因為一件事是狹義上「道德」、什麼是「善」，我們才「應當」、「允許」、「值得讚賞」做那件事的；相反，《周易》是考慮到我們「應當」、「允許」、「值得讚賞」做什麼事情才去做那件事的，既然我們都沒有加入「善」、「惡」入考慮，考慮狹義上「道德」問題與狹義上的「非道德」都是考慮的過程，《周易》自然沒有必要為其作出區別。因此，諸如正文第五章所提及，《周易》的道德哲學既然可以是因人與景況而不同，其就只是考慮「應當」、「允許」、「值得讚賞」、而無授予行為與抉擇單獨的意義，我們自然就不會認為什麼行為是道德或不道德的，強加道德意義、或是如厄姆森所說之要求過高的質疑自然就無法對其生效：既然一個生命是否犧牲取決自身的考量，是否道德亦與他是否犧牲的行為無關，是否犧牲的行為自然就無法做成

---

<sup>347</sup>]. O. Urmson, "Saints and heroes", in *Moral Concepts*, ed. J. Feinberg (Oxford: Oxford University Press 2006), 70.

道德上的要求。

這也正正是為什麼在《周易》的道德哲學當中，我們不會談到應然與實然的問題(Is-ought problem)：自大衛·休謨(David Hume)談起的應然與實然的問題，針對的是應然(ought to)與實然(is)關係之間的探討，正如其所說道：

*我驚訝地發現，除了通常的命題組合之外，是和不是，我遇到的任何命題都與一個應然或一個應不然無關。這種變化是難以察覺的；但是，這是最後的結果。因為這應該或不應該，表示某種新的關係或肯定，有必要加以觀察和解釋；同時，對於似乎完全不可思議的事情，應該給出一個理由，即這種新關係如何可以是從與它完全不同的其他關係中推導出來的。*

*I am surprised to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, it's necessary that it should be observed and explained; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it.<sup>348</sup>*

我們可見，對休謨來說，應然(ought to)與實然(is)是兩種完全不同類型的陳述，且人們並不能從實然的陳述中推論出應然的陳述。而學界對於休謨之見，亦即是否能從實然的陳述中推論出應然的陳述，是具有一定爭議性的。比如說，在黃勇的研究中，其是考究了諸如馬克·尼爾森(Mark T. Nelson)<sup>349</sup>、約翰·塞爾(John R. Searle)<sup>350</sup>、羅莎琳德·赫斯特豪斯(Rosalind Hursthouse)<sup>351</sup>等學者從實然陳述推論出應然陳述的不足，同時亦細考了朱熹對人性的論述，來論證朱熹的儒家哲學能夠成功從實然推論出應然的結論。<sup>352</sup>

---

<sup>348</sup> D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (La Vergne: Lightning Source Ltd, 2007), 335.

<sup>349</sup> M. T. Nelson, "Is it Always Fallacious to Derive Values from Facts?" *Argumentation*, no. 9 (1995): 553–562.

<sup>350</sup> J. R. Searle, "How to Derive 'Ought' From 'Is'?" *The Philosophical Review* 73, no. 1 (1964): 43–58.

<sup>351</sup> R. Hursthouse, *Moralism: On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 195–230.

<sup>352</sup> Y. Huang, "Zhu Xi and the Fact/Value Debate: How to Derive *Ought* from *Is*", in *Dao Companion to ZHU Xi's Philosophy*, (New York: Springer International Publishing, 2020), 809–829.

對於朱熹的儒家哲學是否能夠成功從實然推論出應然的結論，以及本文所述的《周易》道德哲學是否能夠成功從實然推論出應然，筆者不予置評。據筆者之見，《周易》的道德哲學並不需要由實然推論出應然的論證，理據如下：

首先，關於應然與實然之間的討論，是建立在「是」的陳述(is statement)與「應然」的陳述(ought statement)之上的。而據筆者所考，學界所用「應然」的陳述，大多都用於描述我們應當作什麼抉擇(ought to make certain judgement)、或應當做什麼(ought to do something)，比如說，黃勇所考尼爾森、塞爾等學者所論證的「應然」陳述，例如「伯蒂(道德上)應當娶瑪德琳」(Bertie (morally) ought to marry Madeline)、「瓊斯應當付給史密斯五美元」(Jones ought to pay Smith five dollars)、「瓊斯應當殺了史密斯」(Jones ought to kill Smith)等<sup>353</sup>，都是針對於道德抉擇以及道德行為層面的；而哪怕是黃勇自身的論述，也不過是以「人性」的「實然」去論證道德規範的「應然」而已，可其所指的「應然」，諸如其引的「孺子入井」<sup>354</sup>一例一樣，也同是針對於道德抉擇以及道德行為層面的。

而《周易》的道德哲學則明顯不同。《周易》道德哲學的「應然」，並不是針對於道德抉擇以及道德行為層面的；反之，正如第三章所論及，《周易》的「无咎」顯然是邏輯上先於道德抉擇以及道德行為層面的道德依據；而「不過」作為「无咎」的進一步實踐，也同是一種道德的究極原則，同為先於道德抉擇以及道德行為層面，而不是直接用來定義哪些道德抉擇與道德行為是「應然」。因此，既然在《周易》的道德哲學中，我們只有道德依據上的「應然」而沒有道德抉擇與道德行為上的「應然」，《周易》的道德哲學自然就不存在應然「无咎」及「不過」的道德抉擇與道德行為；反之，我們是因為「應然」的「无咎」及「不過」，所以才作出相對應的某些道德抉擇與道德行為。故此，在本文《周易》的道德哲學當中，《周易》是不會視任何固定道德抉擇或行為作「應當」的；反之，既然在《周易》的道德哲學中，我們應該實踐「无咎」及「不過」，我們自然就會因為「无咎」及「不過」，而作出不同的道德抉擇與道德行為，而衍生出「應然」抉擇與行為的陳述。這也正正解釋了為什麼本章第一部份所論及的《周易》的道德抉擇與行為可以是因人與景況而不同：在每個人的「无咎」及「不過」都可以有所不同的情況下，因人與景況的不同，每個人「應然」的陳述自然亦可有所不同。

從這個角度中看，《周易》的道德規範顯然是在於作為一個人道德依據的內心狀態當中的；是故，如果我們要去解決當代倫理學當中陳述「應然」之抉擇與行為的問題，《周易》的道德哲學自然並不是直接以「實然」的「咎」及「過」去

---

<sup>353</sup> Y. Huang, *Dao Companion to ZHU Xi's Philosophy*, 810-817.

<sup>354</sup> Y. Huang, *Dao Companion to ZHU Xi's Philosophy*, 821-826.

推論「應然」的抉擇與行為，而是以「无咎」及「不過」的「應然」去推論出道德抉擇與道德行為中的「應然」。是故，正如第四章及本章第一部份所論述，是否有「咎」及「過」的「實然」並不影響《周易》對道德的判斷：哪怕我們做了心中「无咎」，可現實中卻出現了「咎」，在《周易》的判斷中，我們依然是道德的；與此同理，雖然《周易》說的是「有過則改」，可一個人現實中是否有過，卻依然不是判斷一個人是否道德的因素。

這說明了在《周易》的道德哲學中，我們並不是單純因為有「咎」及「過」，就要做到「无咎」及「不過」；相反地，《周易》儘管以是否做到「无咎」及「不過」來判斷一個人是否道德，可「咎」及「過」的「實然」，卻與道德的判斷卻沒有必然的關係。這也即是說，在《周易》的道德哲學中，其並不存在由「咎」到「无咎」等從「實然」推論到「應然」之論證：我們並不是因為有「實然」描述的「咎」、「過」，就得去以「應然」的「无咎」及「不過」為道德依據的。在《周易》的道德哲學中，我們應當去實踐「无咎」與「不過」的原因，是因為《周易》的道德哲學以「无咎」與「不過」來判斷道德；而這種《周易》道德哲學以「『无咎』與『不過』為『道德』」的價值(value)，雖與「實然」的「咎」、「過」固然有關係，可其卻不是以「咎」、「過」為推論之起點，而是取自於當事人內心對「實然」的「咎」、「過」作出思考及判斷，而產生的作用。也就是說，《周易》是一個對道德抉擇與道德行為作出間接指示的規範性系統。

正如〈文言〉「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣」<sup>355</sup>之所曰，按《周易》所總結出來的規律與經驗，雖然我們每個獨立的抉擇與行為並不一定會「善有善報」、「惡有惡報」；可是，我們的抉擇與行為卻是會產生積累作用、以至於產生對應「吉」、「凶」等後果之影響的。是故，在意識到我們的抉擇與行為會影響我們現實景況的前提下，在作出道德抉擇與行為之前，我們的內心是可以去考慮我們所作出的抉擇與行為會大致造成什麼後果的，繼而去不作出可能造成我們主觀意願不能接受的嚴重後果的抉擇與行為。這種結合當事人對現實之認知與當事人主觀意願、作為內心思考及判斷的「无咎」，按照筆者之見，就是《周易》規範性的所在。

由此可見，對《周易》而言，道德規範並不是一種由「實然」推論出來的「應然」，而是一種取自於「實然」的「應然」：「无咎」的「應然」，得視乎及取自於當事人的主觀意願，而不是由一個「實然」現象推導出來而通用的行為規範。這亦即是說，在《周易》的道德哲學當中，我們「无咎」的「應然」其實就是我們主觀意願的判斷；只不過，與沒有道德標準不同的是，基於《周易》認為我們的抉擇與行為會影響我們現實景況，我們在考慮主觀意願的時候，除了會

---

<sup>355</sup> 《周易》，同註 35，頁 315。

考慮自身對抉擇與行為本身的主觀意願，也會同時考慮自身對抉擇與行為所造成的後果所持的主觀意願，並作出判斷。從中可見，《周易》這種「无咎」的主觀意願，想必就是結合了一個人的情感喜好以及其所認知的客觀規律而有所綜合、所作出的規範。

可不不論是自身對抉擇與行為本身的主觀意願，還是對抉擇與行為所造成的後果所持的主觀意願，從哲學的角度去看，其都是一個人「實然」的主觀意願。以筆者之解讀，《周易》這種同時考慮自身對抉擇與行為所造成的後果所持的主觀意願，並作出判斷的做法只不過是用「我們不想做什麼」以及「我們不想得到什麼結果」作為我們「應然」做什麼的標準而已。這說明了在《周易》的道德哲學中，其並沒有建立出一個獨立的道德概念，諸如用來判斷道德的「善惡」去作為道德抉擇與行為的前設。反之，其「无咎」的「應然」，只不過是取自於我們內心主觀意識的「我們想做什麼」與「我們想得到什麼」；在主觀意識能解決「我們想做什麼」與「我們想得到什麼」的前提下，我們自然就可以以主觀意識去解決「道德」的問題，而沒有必要去建立一個「道德」概念的框架去解決「道德」的問題。這也是說，與學界一部份學者以「道德理論」去解決「道德」的問題的方式不一樣的是，《周易》當中「應當」、「允許」、「值得讚賞」的「道德」都取自於當事人內心的判斷，而不依賴於「道德」是什麼(這也由本文所考的《周易》用「德」作德行一說所支持)。只不過，對比起一個「不道德」的人以當事人亦以內心的判斷行事的做法，一個「道德」的人顯然是比一個「不道德」的人多考慮到「我們不想得到什麼結果」而作出結合之用的。

是故，在《周易》的道德哲學中，其道德規範就只在於合乎內心思考及判斷的「无咎」了。而既然其道德規範就是在當事人想做什麼就做什麼的基礎上，加上了想不想面對相應後果之考慮；那麼《周易》的道德哲學顯然就是一種結合客觀結果作考慮的主觀意願：這也正正解釋了為什麼在《周易》的道德哲學中，道德的判斷(是否「无咎」)是一回事，實踐道德的程度(是否有「過」)又是另一回事了。「无咎」只是定義了「應然」要做的事，卻並不代表我們能夠實踐什麼；「不過」作為「无咎」此內心思考及判斷的實踐及延伸原則，顯然其「應然」亦只是對「无咎」的實踐及自我的追求，自然亦不是從實然推論出的道德理論。

這反映出了《周易》的道德哲學中「无咎」與「不過」可能的來源：一個人的「心」與「性」。雖然這並由《周易》明文所提及，但按筆者從《周易》其他章句中推測、以及自身的理解，筆者是認為《周易》的道德哲學中的「无咎」與「不過」是緣自於一個人的「性」及其形而上學，而由「心」所實踐。「性」指的是一個人具備一個利己、以及在榮達之時推己及人的本性，而將於本章最後一部份加以「正性」與「成性」仔細討論。而簡單來說，亦即是都人具備希望趨吉避凶的本性，而當一個人在意識到自身的抉擇與行為對自己結果好壞有積

累的影響的情況下，其趨吉避凶的本性自然就會要求一個人去實踐「无咎」與「不過」，這就是「无咎」最基礎的來源。這也即是說，在《周易》的哲學當中，「无咎」與「不過」其實亦是源自於一個人結合「吉」、「凶」與自身內心而衍生出的道德實踐，反映出《周易》的道德，是顯然與「吉」、「凶」密切相關的；而本論文之所以考究「咎」與「過」、而非「吉」與「凶」，只不過是因為「无咎」與「不過」更容易、也更能直接揭示《周易》道德規範特質而已。

以筆者的看法，這種對自界與外界的「意識」、以及「无咎」與「不過」的「實踐」，是以一個人內心的「知」為其前設的：《周易》用「知」，除了如「不出戶庭，知通塞也」一句<sup>356</sup>般，說明了人具有「認知」與「知道」的能力外，更有如「知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪」<sup>357</sup>、「飲酒濡首，亦不知節也」<sup>358</sup>等句般，亦說明了人具有對其「認知」與「知道」的東西產生作用的能力。這說明了在《周易》的道德哲學當中，一個人是具備了對外界或規律作出認知、且把內心認知所分析、而有所實踐於我們行為當中的能力；是故，當《周易》當中一個人去實踐「无咎」與「不過」的時候，其想來應是具有對「咎」、「過」為作出認知、分析(權衡)，以實踐於行為的能力的。

而正正因為《周易》認為萬物有互動、人的抉擇與行為會對人們現實結果有積累的形而上學，當一個人實踐「无咎」與「不過」的時候，其自身對潛在結果的「知」便會使當事人不會作出諸如「損人利己」的實踐，而以盡可能雙贏的方式作出實踐。以《周易》的形上學觀之，這些個體與外界的良性互動被統稱之為「和」，亦即於外界達成一個非常合適、非常好、利己利他的互動；而當一個人能高度「和」於外界的時候，就正如《周易》「與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。」<sup>359</sup>一句所定義，這種高度「和」於外界的實踐就是「不過」之「正」。

是故，按筆者之解讀，在《周易》的道德哲學當中，「和」的實踐是具備良好結果的；而既然「和」的實踐會有良好的結果，《周易》「无咎」與「不過」的實踐自然就以實踐「和」為目標了。而巧合地，「和」亦是《周易》的核心思想與關懷，比如說，參考余敦康的考究：

*關於《周易》的核心思想，《乾卦·象傳》曾經做了經典的表述：“乾道變化，各正性命，保合太和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。”“太和”即最高的和諧，包括人與自然的和諧，以及人與人之間的和諧。“保合*

<sup>356</sup> 《周易》，同上註，頁 436。

<sup>357</sup> 《周易》，同上註，頁 310。

<sup>358</sup> 《周易》，同上註，頁 445。

<sup>359</sup> 《周易》，同上註，頁 450。

太和”即通過人的主觀努力，加以保合之功，不斷地進行調控使之長久保傳，來造就一種符合人所期望的萬物繁庶、天下太平的良好局面。先秦時期，道家強調自然的和諧，儒家強調社會的和諧。比如老子曾說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。”孔子的學生有子指出：“禮之用，和為貴，先王之道，斯為美。”《周易》綜合總結了儒道兩家的說法，提出了太和的思想，把自然和社會看作一個整體，適用於自然界的原則同樣也適用於人類社會，其根本主旨在於推天道以明人事，根據對支配著自然界的那種和諧規律的認識和理解，來謀劃一種和諧的、自由的、舒暢的社會發展前景，使得社會領域的君臣、父子、夫婦的人際關係能夠像天地萬物那樣調適暢達，各得其所。因此，就價值理想而言，《周易》的核心思想是追求一種以太和為最高目標的天與人、自然與社會的整體和諧，其思維模式是一個儒道互補的新型世界觀，代表了中國文化的根本精神，體現了中國思想的共同特徵。<sup>360</sup>

從中觀之，余敦康等學者亦是與筆者所持之見一致，可見「和」不但是《周易》的核心思想與關懷，也是《周易》的一種理想追求；而基於「无咎」與「不過」的實踐就是以實踐「和」為目標，《周易》自然就會以此「實然」的理論去進一步認為「无咎」與「不過」是「應然」，自然亦沒有必要去再次強調「和」這種理想追求。此論點亦在〈說卦〉中得以支持：正如其「和順於道德而理於義」<sup>361</sup>之所述，可見「和」實則就是出自於「道德」的實踐；而這種「和」的實踐亦同是一個人層次較深、而需要「成性」的「感性」實踐，而將於本章最後一部份加以細考。

從這角度中看，《周易》的道德哲學可見不是建立在從實然到應然的推論之上的，而是由「无咎」、「不過」為核心、直接把「无咎」、「不過」視之為應然的哲學體系。這也解釋了為什麼《周易》的道德哲學是一個與當代哲學有所不同、特別的元倫理體系。而在除了體系推論的出發點不同，其道德哲學作用於規範的方式有所不同，是故下文筆者將把《周易》的道德哲學與當代哲學三大體系作出規範方式的對比，以探討《周易》道德哲學道德規範的價值。而既然本文作對比的目的亦只是為了探討《周易》道德哲學道德規範的價值，而非以《周易》道德哲學與當代哲學中的某體系作仔細對比研究，下文的對比將只是一種廣泛的對比，而以歸納當代哲學各體系廣泛存在的特質(非指當代哲學各體系的本質，而指作出道德規範的廣泛性特質而已)的方式，去初步與本論文提出的《周易》道德哲學作對比。

<sup>360</sup> 余敦康：《易學今昔》（北京：新華出版社，1993年），頁155-156。

<sup>361</sup> 《周易》，同註35，頁487。

### 5.2.1 與義務論之異同

義務論(Deontology, 又名道義論)是始自於康德《實踐理性批判》之奠定而發展出來的三個最具影響力的規範倫理學之一，而以是否符合道德義務此特點來定義道德上的善惡。比如說，在康德的義務論哲學下，其假定絕大多數人都具理性能力進行道德判斷，而以遵從不同道德格言(Maxim)為準則；在可以是主觀或非主觀的格言當中，這些格言能否成為一個道德義務，關鍵在於該格言能否可普遍化，而康德則定義中間的原則為道德的定言令式(categorical imperative)：

*只依據那些你同時意願它成為普遍法則的格言來行動。*

*I ought never to act except in such a way that I could also will that my maxim should become a universal law*<sup>362</sup>

上述之可普遍化，指的是無論一個道德個體在該處境下被替換為任意其他的道德個體，其道德個體「我意願」此格言是同樣能夠普遍適用的特質，從中足見義務論以「人的動機是否合乎可普遍化的格言」來評判與衡量道德的事實。

而正如前文有論及過，《周易》之道德哲學能以「過」及「咎」來所揭示的：據第三章的文字考究所得，《周易》道德哲學之「无咎」是一種心之實踐；反之，這種心之實踐是一種考慮動機的心之實踐，而以「无咎」作首要道德準則去作《周易》之道德哲學中衡量道德的元素，並以此去作出道德抉擇與行為的理據。是故，復觀前文及《周易》之文本，《周易》道德上之判定實質只取決於我們是否於心中完美地實踐出「无咎」的道德原則及態度即可，而與「咎」是否出現於現實當中，或「過」的大小沒有必然的關聯性；在這個情況下，評判與衡量《周易》道德的更應是「无咎」之動機、而非「不咎」之結果。

這以「无咎」作動機的心之實踐來主導道德之做法正正是《周易》道德哲學與義務論相通之處。據謝弗勒(Samuel Scheffler)之說法，我們可見義務論者通常都是用非結果主義許可來補充非結果主義義務的<sup>363</sup>。此對義務論哲學的概說，不但證明了義務論同樣能與《周易》道德哲學一樣，於道德實踐中之外接受沒有最大化「善」與「好」的結果；其「非結果性的許可」更表明了義務論顯然與功利主義所不同，是不需依賴現實中的結果來衡量道德，而只重視實踐道德之過程與否的。因此，當論及到道德之實踐的時候，義務論學者一般都只會把其道德理據與動機歸納於一個人對「義務」的道德實踐與思考當中；故與《周

<sup>362</sup> Kant, I., *Practical Philosophy*, trans. Mary J. Gregor, (Cambridge: Cambridge University, 1996), 403.

<sup>363</sup> S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 403.

易》道德哲學一樣，義務論衡量道德的自然亦是實踐結果的過程，而與現實中的結果沒有必然關係。

只不過，有別於義務論的是，《周易》的道德哲學是並不一定認同義務論中「義務」之道德前設的。也即是說，當義務論哲學談到「義務」的時候，既然其「義務」是應用於所有人的，那麼絕大多數人想必亦得是具有一些道德上的共性，方能產生出其道德上之「義務」的。此特點早在「義務」此概念剛應用於哲學的時候便已經存在，正如經典義務論哲學家—康德所直曰道：

*道德法則之所以被思想為客觀必然的，乃是因為它對每一個具有理性和意志的人應當都有效。<sup>364</sup>*

我們足見具普遍性的「理性」與「意志」顯然是康德義務論哲學中，人具有道德上「義務」當中最主要的原因。而哪怕到近代或當代的研究當中，雖然義務論得以不同學者的發展，而如諸如卡姆(Frances M. Kamm)<sup>365</sup>、亞歷山大(Alexander Lawrence)<sup>366</sup>、奎因(Warren S Quinn)<sup>367</sup>、羅爾斯(John Rawls)<sup>368</sup>等發展出不同的流派，義務論學者都是以「理性」、「德性」、「規則」等可普遍的概念作為其道德「義務」的前設，而都不否定人是具有一些可普而遍之的道德共性；故此可見，在義務論的哲學中，道德行為與義務之背後，人想必自然亦會有一個普遍而可共有的內在本質。

而《周易》的道德哲學雖然沒有論證「理性」，也沒有直接反對道德上的共性的觀點；可就上文已述、其以「過」與「咎」所揭示的道德哲學顯然是不認可「可普遍性」的。此處《周易》所否定的，並不是指其道德哲學否定了大部份人能具有一樣或類同的道德本質或共性，而是指我們的道德抉擇與行為是非「普遍性」的。換句簡單的話說，不論大部份人是否具有一樣或類同的道德本質或共性，《周易》的道德哲學都是不一定會出現「普遍性」或標準化的道德抉擇與行為的。

正如前文探討過，在《周易》的道德哲學中，「无咎」作為其道德抉擇與行為之前設，雖說態度強烈，但其亦僅僅只是一種道德原則與態度而已；這種以「咎」

---

<sup>364</sup> I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft* (Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1974), 43.

<sup>365</sup> Kamm, F. M., "Action, Omission, and the Stringency of Duties," *University of Pennsylvania Law Review* 142, no. 5 (May 1994): 1493–1512.

<sup>366</sup> L. Alexander, "Pursuing the Good—Indirectly," *Ethics* 95, no. 2 (1985): 315–332 and L. Alexander, "Deontology at the Threshold," *San Diego Law Review* 37, no. 4 (2000): 893–912.

<sup>367</sup> W.S. Quinn, "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Doing and Allowing," *The Philosophical Review* 98, no. 3 (1989): 287–312.

<sup>368</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971), 171–292.

為道德原則與態度的方式，從邏輯上說，是可以在兩個層面上具多種可能性的：一、「咎」與「過」的不同定義；二、「咎」與「過」的不同實踐方式。

早於前文中，本文便已經探索過「咎」與「過」那「違心之災」及「行之不正」之間的因人而異性：「違心之災」得對應當事人的心意、「行之不正」得是因應當事人之行與景況來對應出的完美。是故，哪怕每個人的內心具有一些相同的本質或共性，在每個人內心不盡相同的前提下，每個人是可以因應人與景況的不同而有不同「咎」與「過」的定義的；以此理推，每個人對「无咎」與「不過」之用，在不同相對應的「咎」與「過」下，自然亦可以有所不同的。

更何況，從邏輯上說，哪怕在同一個對應的「咎」與「過」下，一個人亦是可能以諸多種不一樣的方式去實踐「无咎」與「不過」的。以烹飪一道美食為例，而假定難吃或吃了生病為當中唯一公認的「咎」。在這個情況下，當事人依然是可以以不同的方式與態度來實踐「无咎」的；對於每個名廚來說，其烹飪美食的方式、配方、以及食材的選擇都是可以不盡相同的；故此，對此「无咎」的判斷，亦是只於美食的好吃及健康與否，而不限於一個固定之烹飪美食的方式、配方、以及食材的選擇當中；以此理推，在《周易》只作用於「无咎」的前提下，亦不會限死人們於「普遍性」的抉擇與行為當中了。

故此，《周易》中想必是不會以「普遍性」或標準化的道德抉擇與行為來踐行道德的。這也正正解釋了為什麼《周易》的文本會有以「或」字來指導人們的抉擇與行為之做法。比如說，在中孚一卦的三爻中有「得敵，或鼓或罷，或泣或歌。」<sup>369</sup>一句、損卦的五爻有「或益之，十朋之龜弗克違，元吉。」<sup>370</sup>一句、〈繫辭〉有「君子之道，或出或處，或默或語」<sup>371</sup>一句，當中的「或」字都充分表明了《周易》是不會具有「普遍性」或標準化的道德抉擇與行為的，可見其道德抉擇與行為只是看情況與人而作出的可能性而已；甚至在乾卦的九四一爻「或躍在淵，无咎。」<sup>372</sup>當中，「或躍在淵」作為實踐「无咎」的一種方式，如其〈文言〉「『或』之者、疑之也，故『无咎』。」<sup>373</sup>一言，除了「或」字了表達出道德抉擇與行為的不確定性，其「故」字更表明只有不確定，而因人與景況而定的道德抉擇與行為才能算作「无咎」，足見《周易》沒有「普遍性」或標準化的道德實踐的本質。

是以在《周易》的道德哲學中，既然不同個體是可以因為當下處境與人的差異來作不同的實踐，其自然沒有「普遍性」的道德標準。這明顯是《周易》道德

<sup>369</sup> 《周易》，同註 35，頁 438。

<sup>370</sup> 《周易》，同上註，頁 398。

<sup>371</sup> 《周易》，同上註，頁 457。

<sup>372</sup> 《周易》，同上註，頁 298。

<sup>373</sup> 《周易》，同上註，頁 310。

哲學與義務論最大的差別：簡明集中起見，且只以康德的《道德形而上學原理》為例。據康德之見，「義務」是可以按「道德形而上學」的層次整理為「完全」與「不完全」之「義務」的；當中，「完全的義務」就是那些如不要自殺、不要騙人等絕對沒有例外的「義務」；而「不完全的義務」則是如要發展自己的才能、要幫助別人等允許有例外的「義務」<sup>374</sup>。可在《周易》的道德哲學中，不要騙人、要幫助別人這些康德眼中的「義務」卻顯然不是「普遍性」的道德標準。以「騙人」為例，從語義及邏輯來說，「騙人」只是一個行為：雖然「騙人」是很有可能引致出「咎」與「過」的後果，而《周易》想必多半是絕不推崇「騙人」的；但這亦僅僅只是《周易》基於「咎」與「過」所作出的判斷。在《周易》的道德哲學中，如「中孚」般的誠，既然是一個「免咎」的方式，自然亦是為道德的；可與此同時，《周易》卻是未嘗把「騙人」的行為標籤成不道德的。這反映出了哪怕在絕大多數情況下，《周易》之所以認為「騙人」是不道德的，這只是因為「騙人」一般情況下會引致「咎」與「過」而已，而與「騙人」行為的本質沒有關係；在一些特定的情況下，如果「騙人」能「免咎」，那麼這些善意的謊言甚至是可以是道德的，足見《周易》的道德哲學與康德那「普遍性」把「騙人」視之為不道德之別。

因此，既然在《周易》的道德哲學中，其是沒有「普遍性」之道德標準的話<sup>375</sup>，其道德自然就是每個人在不同的景況作出的實踐，一個固定的行為與觀點隨之就不能「普遍」以來衡量道德的。這也說明了為什麼康德能夠用道德立法，而《周易》的道德與法，而只僅僅是法象天地、法而制用而已：已知《周易》之道德哲學沒有「普遍性」之道德標準，其具體的行為與實踐自然只是每個實踐道德的個體的作用與延伸，而與實踐道德的個體是否道德沒有必然的關係。

這種沒有「可普遍性」之道德標準的特質使《周易》的道德哲學對比起義務論哲學能夠更靈活地作出道德上的規範：以義務論的角度來看，「可普遍」的道德標準會使道德的人們具有一致的道德義務，繼而產生出大體上相同的道德判斷、抉擇、以及行為。是故，義務論的道德哲學對道德規範上的定義，可見是有賴於一些「可普遍」的道德標準的；這也即是說，義務論的道德規範是建立於單獨「道德」的概念之上的。復以前文提及康德那「不要騙人」的「義務」為例。在康德的義務論中，既然「真誠」（誠實）是「可普遍」之道德標準，那麼在其哲學當中，所有人想必都得因為「真誠」此「可普遍」之道德標準而得具有「不要騙人」的道德義務，而以「不要騙人」的道德義務來作出道德上的規範。顯然而見，其是假定了所有道德的人都會因為「可普遍」的道德而作出大體上一致的「不騙人」行為的。

<sup>374</sup> [德] 康德著，苗力田譯：《道德形而上學原理》，同註 336，頁 39-41。

<sup>375</sup> 雖然義務論與《周易》的道德哲學可以存在諸多差別，而此為其中之一，但此亦為其與義務論哲學十分重要的差別，而帶出當中的重要性，將於下文作述。

《周易》的道德哲學則提供了另一個道德哲學的思路；那就是在排除了功利為衡量之後(將於下一部份細說)，究竟道德規範是否應該建立於「可普遍」的「道德」標準之上的。換句簡單的話說，那就是究竟一個人是否得以「普遍」的道德標準來規範自己的抉擇與行為；而對此，《周易》的道德哲學顯然是給出了一個否定的答案的。

再次回到在「不要騙人」的例子中去，而以去人家做客吃飯為例。假若你與眾朋友去小劉家做客吃飯，而小劉很認真地問你招待的飯菜怎麼樣。如果你的真實感官是覺得挺難吃(最少是不合你的口味)的話，那麼在不能回避掉小劉這問題的前提下，你該怎麼回答？代入康德「不要騙人」的道德義務去看的話，那麼顯然你是不能說謊的；可是不給予回應與說實話的話，又好像會落了小劉的面子，或使小劉一番苦心善意的招待得到不太開心的結果。對此，代入《周易》道德哲學，其則顯然給出了不一樣的應對方法：如果小劉與在場的朋友都不介意的話，那麼我們說實話自然亦無嘗不可；可如果你說實話會使小劉極其失望，而此並非你想要造成之結果的話，那麼，我們是可以應用到善意的謊言的。比如說，你可以撒謊說「挺好吃的」，你也可以說「這些飯菜讓我想起了我的奶奶」。這反映出了在《周易》道德哲學中，只要結果是好的，不同的善意謊言亦是接受的。

由此可見，相對比起義務論以具「可普遍」的道德標準的理解來說，《周易》以當下的特殊情況與結果作考量、而不以「可普遍」的道德標準為用的道德哲學顯然是能以更合乎個人情感與喜好的方式來作出道德規範的。原因很簡單：《周易》的「无咎」與「不過」，都是有以個人在景況中的特殊性、個人意好的部份、乃至於期望的結果為考量的；故此，相較於「可普遍」的道德標準對道德規範的影響，比如說由「真誠」延伸出來的「不要騙人」，《周易》這種不以「可普遍」的道德標準為用的道德哲學自然就不存在「不要騙人」的道德規範，繼而亦能具有更多的道德實踐方式。是故，在其可行道德實踐方式當中，《周易》的道德哲學自然就可以脫離「可普遍」的道德標準所建立的框架(如「不要騙人」等)，而具有更多更合乎個人情感與喜好的道德抉擇與實踐方式；在以達成道德結果為目標的前提下，其自然就更能與「人」情感與喜好的相融了。

這種與「人」情感與喜好的相融性亦能使《周易》的道德哲學能更好解決當代哲學有提及的道德兩難問題(moral dilemma)。因為以義務論的角度去看，如果我們具備「可普遍」之道德標準的話，這些由「可普遍」之道德標準而產生出來的道德規範從理論上說是有可能產生衝突的；可在沒有「可普遍」之道德標準的《周易》道德哲學當中，這種衝突的可能性就不復存在。

復引前文提及康德那「不要騙人」的「義務」一例。在康德的義務論中，既然「真誠」(誠實)是「可普遍」之道德標準，那麼在其哲學當中，所有人想必都得因為「真誠」此「可普遍」之道德標準而得具有「不要騙人」的道德義務；在這個情況下，「騙人」在康德之眼中顯然是不太能被接受的道德抉擇與行為的。可如果我們同時考慮到康德那「不傷害人」的道德義務的話，「不要騙人」與「不傷害人」卻是有可能產生一定程度上之衝突的：假設一個殺手持槍正在追殺小張，而恰好地，當小張躲到小呂營業的便利店時，殺手剛好追到便利店中詢問小呂小張的下落。在這情況下，如果小呂保持沉默或是說真話的話，殺手就會搜查便利店把小張逮出來殺掉，而違反了「不傷害人」的原則；可如果小呂說假話、而使小張有可能逃過一劫的話，小呂則違反了「不要騙人」的原則<sup>376</sup>。故此，在這案例當中，小呂是怎麼都得在相衝突的道德規範中作選擇與取捨的。

筆者並不反對義務論自身可以為如上述提及的等等道德兩難提供應對及詮釋的可能性；可哪怕義務論哲學家再為種種道德兩難提供應對及詮釋，「可普遍」的道德標準自身並不能完全地提供道德兩難的應對及詮釋。此也即是說，當義務論中的道德規範產生衝突的時候，義務論哲學家卻是得要在那些「可普遍」的道德標準之外去解決這些衝突的。以上文小呂的例子作解，當「不傷害人」與「不要騙人」產生衝突的時候，義務論哲學家是需要去外在的方式去解釋這個衝突的。比如說，以重要性或排序的方式去比較「不傷害人」與「不要騙人」，繼而定義小呂是否應當說假話的，或者是給予「不傷害人」與「不要騙人」之衝突一個額外的定義。可不不論是重要性或排序的方式，抑或是額外的定義，都只是對上文「不傷害人」與「不要騙人」產生的衝突所作出的調解或應對而已，而不是把衝突解決成不存在。以「真誠」這「可普遍」之道德標準去看，只要小呂說了假話，哪怕其達成了「沒有人受到傷害」的結果，其依然是有違「真誠」的標準，其自然亦不能被公認為道德的抉擇與行為，反之亦然；從中亦見，對於小呂是否應當說假話的抉擇與行為，其衝突是依然存在的。

可在《周易》的道德哲學當中，卻是不會有道德上很難判定之困境的。正如上文所曰，正因為《周易》的道德哲學不具「可普遍」的道德標準，其自然亦不會具有「可普遍」的道德標準延伸出來的道德義務或道德規範。是故，《周易》的道德哲學只會以「无咎」為一個整體來規範道德抉擇與行為的：在這個情況下，「不傷害人」與「不要騙人」只是每個人因應自己所處景況、自身之用、自

---

<sup>376</sup> 此亦是學界中頻繁討論的「門後殺手」案例(The Murderer at the Door)之修正版案例：「門後殺手」案例討論了義務論的道德困境問題，而為了方便討論，筆者本文作出一些細微的改動。「門後殺手」之討論例子見 M. Cholbi, "The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said." *Philosophy and phenomenological research* 79, no. 1 (2009): 17–46; H. Varden "Kant and Lying to the Murderer at the Door . . . One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis." *Journal of social philosophy* 41, no. 4 (2010): 403–421.

己之意向不同而作出的具體道德抉擇與行為，而不會相互衝突。比如說，在小呂的例子中，一個人的考量僅僅只是「无咎」而已，而會在更考慮到一個人的處境、一個人自己的意向與能力的前提下，而決定自身是否道德的。有見於此，小呂是否道德顯然只與什麼是對他而言的「咎」、以及他該怎麼做有關，自然與騙不騙人就沒有必然的關係了；對小呂來說，其「騙人」自然只是一種手段，而只與「騙人」期望達成的結果有關，不會有上述的道德兩難了。

是故，我們可見不具「可普遍」的道德標準之《周易》道德哲學明顯是能夠與「人」情感與喜好的相融，且不會因為「可普遍」的道德標準而引伸出道德兩難了。但需注意的是，這種《周易》道德哲學的規範方式是排除了功利為衡量的，而將於接下來的小節加以細說。

### 5.2.2 與功利主義之異同

功利主義(Utilitarianism)是始自於邊沁(Jeremy Bentham)之奠定而發展出來的三個最具影響力的規範倫理學之一，而以最大的效益(utility)來定義道德上的善惡、以及判斷行為是否為善的準則。由此觀之，功利主義其從行為實際造成的後果判斷善惡的本質。

而正如上小節有曰，既然《周易》的道德哲學不是一種以「普遍性」之道德標準作衡量的道德哲學，具普遍性的道德特質想必並不是《周易》之道德哲學中衡量道德的元素，也不是作出道德抉擇與行為的理據；而反觀《周易》道德哲學以「過」及「咎」來所揭示的特質，正如第二章的文字考究所提及般，《周易》道德哲學中的「過」與「咎」顯然是離不開現實中的結果的：「過」既然作「行之不正」解，其意即「過」得是人為上的不完美，而與一個人的景況與環境都有關；與此同理，「咎」之所以作「違心之災」義，其得是與我們心意相背的「人禍」，亦同樣不能脫離現實。

是故，當《周易》於其道德哲學用到「過」與「咎」的時候，「无咎」與「不過」作為當中的道德態度與原則，我們得是要盡其所能地去不達致「過」與「咎」之結果的；這也即是說，《周易》的道德哲學是同樣有以現實中的結果作為其道德目標<sup>377</sup>來出發的：以「不過」那「我們可以做得更好」的態度去看，可以做得更好的明顯是要達成一個更好的結果；而以「无咎」的道德態度與原則觀之，

---

<sup>377</sup> 此處及下文所用的道德目標，並不是指西方當代道德哲學所說的「目標」(Goal)。反之，此處及下文所用的道德目標，也是如射箭的靶心的本來意義般，為僅僅一個簡單「目標」之意；在這個前提下，「目標」指的只是我們射箭以為靶心，而不帶有把靶心作好壞、成不成功等評判的主觀意識。

雖說「无咎」是人們內心的一種實踐，「无咎」亦是以「咎」這種與我們心意相違、而糟糕透頂的現實結果來作為其否定的目標的。由此足見，《周易》的道德哲學是有以現實當中的結果作為其目標而應用到踐行當中的，而不是一種單以理論為基礎(theory-based)而不考慮現實的哲學。

這點也正正是《周易》的道德哲學與功利主義相同之處：兩者均是有以現實當中的結果作為其道德目標的。在功利主義當中，正如其認為道德的衡量是取決於做出行為的「善效益」一樣，現實當中的結果明顯是其哲學中的道德目標。回顧其鼻祖之一的邊沁在《道德與立法原則導論》(“An introduction to the principles of morals and legislation”)一文中所述：

*大自然將人類置於痛苦和快樂這兩個至高無上的主宰之下。只有他們才能指出我們應該做什麼，以及決定我們應該做什麼。一方面是對與錯的標準，另一方面是因果的鏈條，都固定在他們的寶座上。他們在我們所做的一切、我們所說的一切、我們所想的一切中統治著我們。... Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do. ... By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever according to the tendency it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question: or, what is the same thing in other words to promote or to oppose that happiness. I say of every action whatsoever, and therefore not only of every action of a private individual, but of every measure of government.<sup>378</sup>*

從中可見的是，邊沁是以現實結果中的痛苦和快樂來定義善功利主義中的善與惡的，這種現實結果中的「善」與「快樂」更是功利主義哲學中的道德目標。而建基於此，邊沁為了衡量結果「善」與「快樂」的程度，其更以強度、持續時間、確定性、接近性、生產力、純度和程度(intensity, duration, certainty, proximity, productiveness, purity, and extent)<sup>379</sup>等類別制定出了標準，以「更善」、「更好」的結果為其道德上的目標，足見功利主義哲學以「更好」的現實結果作目標的特性。

此功利主義的基礎論點在學界中亦均得以共識，而尚無異議。因此，哪怕是後來功利主義發展出了不少不一樣的分枝與流派，功利主義哲學以現實結果與成

---

<sup>378</sup> J. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation Paperback* (New York: Free Press, 1970), 11.

<sup>379</sup> Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation Paperback*, 12.

效作目標的特性依然是其不變的特質。比如說，雖然功利主義哲學能被普遍區分成三種：行為功利主義(act utilitarianism)、規則功利主義(rule utilitarianism)以及雙層功利主義(two-level utilitarianism)，可其依然是以「行為的後果」、「功利最大化」、「最大利益和長遠利益」等現實中的結果與成效作為其道德上的目標的。換句話簡單的說，也即是儘管在直覺、批判以及實踐的層面上，甚至是對功利的解釋中，不同的功利主義流派都可以有不一樣的定義，但這卻不影響功利主義哲學以現實中的結果與成效為目標的特質。

有見於此，我們可以肯定的是，《周易》的道德哲學想必是與功利主義哲學一樣都有以現實之結果作為其道德目標而用，其自然亦不是以純理論為基礎(purely theory-based)的道德哲學，而得把現實結果納入其道德哲學的核心關懷當中；而在另一方面，既然兩者都有應用到「更好」的概念，《周易》的道德哲學與功利主義哲學都只會是一個永无止境的道德實踐。以功利主義為例。當人們涉及到道德的判斷時，在其是有「更好」的可達成結果的前提下，於西方功利主義哲學家的眼中，我們是應當(ought to)去作出其相應的道德判斷與行為的。是以，只要人們一日能對比出「更好」的可達成結果，人們便等同有一個新的道德實踐目標；在並未達成完美結果的絕大多數例子中，功利主義哲學顯然是不會固守於一個既有的「好結果」當中，而得一直實踐於「更好」的結果當中。

而復觀於《周易》的道德哲學中，則更顯而易見了。正如前文論證過，《周易》的「不過」是以完美的理想結果為目標，而作出「你可以做得更好」的道德態度與實踐。這種《周易》的道德態度與實踐方式，顯然亦是不會固守於一個既有「極小過」的「好結果」當中的，而為一個持之以恆對完美的進發歷程。以此觀之，《周易》的道德哲學亦同得是永無止境的實踐過程，故亦得一直致力實踐於「更好」的結果當中。

只不過不同的是，雖說《周易》的道德哲學與功利主義都是以現實結果作目標的，功利主義卻有別於《周易》的道德哲學，是以現實結果為衡量道德之準則的。也即是說，在功利主義哲學中，現實結果不但是其道德上之目標，其更是衡量道德之準則：一個決擇與行為的道德與否，是由其「功利」來介定的。因此，在功利主義哲學當中，現實結果不只只是一個道德上的目標，其更是衡量道德的一個準則；故既然功利主義中的道德是以「功利」所介定，其道德中的理想自然亦與現實相一致，而不會有太大的出入與明顯的差別。

先觀邊沁的傳統功利主義哲學。在其《政府片斷》(A Fragment on Government)當中，邊沁是直接是以「最大多數人的最大幸福是對與錯的衡量準則」(it is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and

wrong)來詮釋功利主義哲學當中的「基本公理」(fundamental axiom)<sup>380</sup>的，足見在傳統功利主義當中，現實結果顯然不僅僅是一個道德上的理想與目標，其更是用來衡量道德中「對與錯」的準則。這種道德中的「對與錯」不但反映出了其道德哲學當中「是非對錯」之判定，其更包含了功利主義對道德抉擇及道德行為之選擇，正如邊沁對功利原則(utility principle)的定義取自於：

*該原則根據似乎必須增加或減少利益相關方的幸福的趨勢來贊成或反對任何行動。*

*That principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question.*<sup>381</sup>

以此理推，在傳統功利主義哲學當中，現實結果不只是衡量道德的基準，其更直接介定了人們應當(ought to)及不應當(ought not to)作出的道德抉擇及道德行為。此特質也不只存在與應用於傳統功利主義哲學當中，而為功利主義哲學不同流派的共性，而在後世得以不同方式發展出不同的功利主義流派。

復依姚大志的歸納，我們不難發現不論是行為功利主義、規則功利主義還是雙層功利主義，其實質上都只是對「功利」、或實踐「功利」的方式有不一樣的見解而已。比如說，據姚大志之見，行為功利主義與規則功利主義之間的差別大體只在於規則功利主義是以道德規則來代替行為的本身來定義功利與道德上的正確，而雙層功利主義則只是將前兩者以功利主義的形式與實質相結合而已(此亦同為黑爾(R. M. Hare)之見<sup>382</sup>)，故都不影響功利主義以現實結果作衡量道德的基準與道德抉擇之道德理據之特質<sup>383</sup>。這說明了在功利主義的哲學中，更好的綜合性結果不但定義人們「應當」作出的道德抉擇及道德行為，更是衡量道德抉擇及道德行為的道德與否、道德好壞的：更好的綜合性結果是以「做到則為道德、做不到則不道德」的方式來衡量道德，方以定義人們「應當」作出的道德抉擇及道德行為。

此點亦在學界當中得到廣泛認同。比如說，密爾(John Stuart Mill)定義功利主義為「行為正確的準則」(standard of what is right in conduct)<sup>384</sup>，而把功利主義解釋成「建基於功利或幸福作對與錯準則的學說」(the doctrine that utility or

---

<sup>380</sup> J. Bentham, *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, ed. J.H. Burns and H.L.A. Hart (London: The Athlone Press, 1977), 393, 440..

<sup>381</sup> Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation Paperback*, 12.

<sup>382</sup> R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford: Clarendon Press, 1981), 4.

<sup>383</sup> 姚大志：〈當代功利主義哲學〉，《世界哲學》，2012年第2期，頁50-53,59-61。

<sup>384</sup> J. S. Mill, *Utilitarianism* (Ontario: Batoche Books, 2001), 19.

happiness is the criterion of right and wrong)<sup>385</sup>，且以「功利或幸福[被]視為人類行為的指導規則」(utility or happiness [be] considered as the directive rule of human conduct)<sup>386</sup>的方式來直接以現實結果來指導人們的行為。而哪怕是到了摩爾(G. E. Moore)的理想功利主義(Ideal Utilitarianism)中，儘管其反對了一部份傳統功利主義者所採用的享樂主義價值理論(Hedonistic value theory)，而認為「善」的意蘊遠遠不止於可以簡稱為快樂的實物，其「善」的最大值卻是依然得有賴於現實結果來產生意義的。雖然其於《倫理學原理》(*Principia Ethica*)一書當中直接說道：「對物體真實性的真正信念大大增加了許多有價值的整體的價值……」(“A true belief in the reality of an object greatly increases the value of many valuable wholes……”)<sup>387</sup>，但信念也僅僅只是增加了價值，而作為價值的一部份而處；以此觀之，理想功利主義是依然有把現實結果計算入功利之中的，自然亦不離功利主義以現實結果論道德的本質。

由此足見，哪怕不同的功利主義流派固然可以對「功利」、或實踐「功利」的方式有不一樣的見解；可作為功利主義的特質之一，既然現實結果是構成「功利」不可缺少的部份，功利主義想必都是有以現實結果來來衡量道德，及介定人們道德抉擇及道德行為之應當與否的。這亦正正是功利主義哲學與《周易》之道德哲學最大的不同之處：在《周易》的道德哲學中，其是沒有以現實結果來來衡量道德，及介定人們道德抉擇及道德行為之應當與否的；反之，現實結果在當中只是一個道德上的目標，而衡量一個抉擇與行為的道德與否，是以我們「无咎」與「不過」那心之實踐來所介定的。故此，有別於功利主義道德中的理想與現實相一致，《周易》的理想與現實之間是可以存在差距的。

正如第三章與第四章所述，「无咎」此《周易》當中的道德原則與態度作為一個人內心的自我實踐，自然是不能擔保任何必然之結果的；相反，從其「過」、「咎」構成的道德哲學中去看，一個人是否道德，只取決於其是否於其心中充分地實踐到「无咎」與「不過」的道德原則與態度，而與現實結果沒有必然的關聯性。從邏輯上看，一個人是完全有可能完美地實踐到心中「无咎」、心中「不過」，可現實中卻其引致出了「咎」與「過」的結果的；故此，以現實結果來衡量一個人的道德實踐，自然亦有失公允，並不一定恰當，這也正正是《周易》本文當中「何其咎」、「往何咎」等用法背後所表達的意思。

故此，我們可以肯定的是，《周易》是並不以現實結果來衡量道德的；反之，要衡量一個人是否道德，此亦只建基於於其是否充分達成了「无咎」與「不過」心之實踐。這也正正解釋了為什麼第四章所述之《周易》是對「過」、「咎」的

---

<sup>385</sup> Mill, *Utilitarianism*, 41.

<sup>386</sup> Mill, *Utilitarianism*, 14.

<sup>387</sup> G. E. Moore, *Principia Ethica* (New York: Prometheus Books, 1988), 188-189.

「大」、「小」沒有任何主觀或比較意識之說法：原因很簡單，只為因《周易》中的道德只是一種心之實踐，而不以結果作衡量；是故，《周易》所謂那「過」「咎」的「大」與「小」，既然與一個人的道德沒有必然的關係，其反映的也僅僅是一種客觀結果，《周易》自然亦沒有必要對其產生主觀或比較的意識。

在此觀點底下，《周易》道德哲學中現實之結果亦同樣不是人們道德抉擇與行為的理據了：正如第三章所述，既然「无咎」是一種早於道德抉擇的道德原則與態度，從邏輯上排序，其最少是不晚於道德理據而作道德理據之用的；因此，《周易》道德哲學中的道德抉擇與行為，自然亦只是由一個人「无咎」心之實踐所作出的應用，而與「咎」之結果並不一定有關係。從中亦同為可見，《周易》的道德哲學雖然有用現實之結果作目標，但與功利主義不同的是，既然其只是一種不問結果的心之實踐；其自然亦不是一種以「結果」定「過程」的道德哲學，而是一種透過實踐來使自身一步步增加於「結果」中有所實踐的哲學。

是故，對比起功利主義，《周易》的道德哲學明顯是更能以不與人的主觀意識與喜好相違背的方式來實踐與規範道德，且更不會有道德上的主觀意識與對比的。雖然與功利主義的「功利」一樣，《周易》道德哲學的「過」與「咎」明顯是有指現實中的「結果」的。可正如上文有說，《周易》道德哲學的「過」與「咎」是從個人層面推展開來的；這種個人層面推展開來的「過」與「咎」顯然並不是一個與「功利」一樣計算「結果」的總和，而是先計較個人層面實踐，然後一步一步推以廣之的道德實踐。因此，這種《周易》道德哲學的實踐並不會出現功利主義有可能出現的自身意願與群眾之利之間的衝突：在功利主義哲學當中，如果犧牲自身的利益和幸福能夠促成整個群體更大程度的幸福與幸福(最大效益)的時候，一個人是應當去犧牲自身的利益和幸福的。

可惜的是，從個人的意願來說，一個人是並不一定願意去犧牲自身既有的利益和幸福的：比如說，哪怕小蕭的死能夠解救一百個人，可從小蕭的個人意願來說，小蕭是並不一定心甘情願去犧牲自己的性命的；從這個情況來說，功利主義的道德規範就與人的主觀意識與喜好相違背了。而《周易》的道德哲學顯然則不然。只要小蕭的死被其定義「咎」的話，那麼從《周易》的角度去看，小蕭顯然是不應該去犧牲自己的。只有在小蕭有了不以其死為「咎」之覺悟及意願的前提下，小蕭才可以去犧牲自己。

需注意的是，哪怕小蕭有了不以其死為「咎」之覺悟及意願，小蕭也僅僅只是可以去犧牲自己，而不是應當去犧牲自己。這反映出了《周易》的道德實踐雖然以結果為目標，但這種結果卻是從實踐道德個體自身出發的；從這個角度看，在《周易》的道德哲學中，是否該犧牲自身之利益只在於個體的自身意願，而與道德規範沒有必然的關係。

有見於此，當《周易》道德哲學面對哲學討論中著名的「電車難題」(Trolley problem)的時候，其當事人是可以有明顯不同的應對方法的：

假設有一輛失控的列車在鐵軌上行駛，而在列車正行進的軌道上，有五個人被綁起來，無法動彈；在列車將要碾壓過他們的時候，你站在改變列車軌道的操縱杆旁。如果你拉動此杆，則列車將切換到另一條軌道上；但是，另一條軌道上也有一個人被綁着。於是在這個時候，你面臨着兩種選擇：

- A. 什麼也不做，讓列車按照正常路綫碾壓過這五個人。
- B. 拉下那個操縱杆，改變為另一條軌道，使列車壓過另一條軌道上的那個人。<sup>388</sup>

筆者在此並不對「電車難題」展開深入的討論，故自然不深究不同的功利主義哲學家對「電車難題」衍生而出的不同版本及哲學討論；而哪怕不展開深入的討論，以功利主義的角度中去看，亦從中可見：在這個「電車難題」的基礎版本當中，既然壓死一個人比壓死五個人是更好的結果，拉下那個操縱杆這樣的道德抉擇與行為不僅是被允許的，且從道德上講，此更是最好的選擇；所以，功利主義顯然是得直接對一個人的死與五個人的死對比，以改變到只有一個人的軌道來作出道德規範的。

可到了《周易》的道德哲學當中，則全然不同。首先，正如剛才所提及的，《周易》的道德哲學只以「過」、「咎」為用，而不論是「過」還是「咎」，指的都是從個人層面出發的；故此，在每個人可以存在不同意向的前提下，《周易》的道德哲學是不會認為一個人應當拉下那個操縱杆的。其次，正如此小節所論及到「不以結果論過道德」的結論，《周易》的道德哲學亦是不會比較道德結果的。這也即是說，在這個「電車難題」的基礎版本當中，《周易》是不會透過對比壓死一個人與壓死五個人的結果去定義出道德上的判斷、抉擇、與行為的；反之，定義出道德上的判斷、抉擇、與行為的，在於每個個體對「過」、「咎」的認知及定義，故以「拉下那個操縱杆」這個行為的本身並不能給出是否道德的定義。

有見於此，在《周易》的道德哲學當中，每個人只會參考可能出現的結果而作出自身「過」、「咎」的理解。在這個景況下，雖然不論是死了一個人還是死了五個人都是與人心意相違而事態嚴重的後果，《周易》中的道德個體想的只會是

---

<sup>388</sup> 借鑑學界常談之「電車難題」案例而為討論之方便而筆者作出一些改動。原型案例之討論如見 P. Foot, "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect," *Oxford Review*, no. 5 (1967): 1-6; F. M. Kamm, "Harming some to save others," *Philosophical Studies* 57, no.3 (1989):227 - 260.

該如何使出人命的結果儘量不發生，及其自身對「過」、「咎」的定義；在死一個人與死五個人的兩害取其輕當中，道德個體亦同時會考慮到「拉下那個操縱杆」這個行為的後果(比如說法律、受害者家屬的回應等等)、以及自身的意願，而在自己的內心作出權衡。故此，如果一個人認為五個人的性命比一個人的命遠遠重要，且自身願意承擔「拉下那個操縱杆」的一切後果的時候，其是以「五個人的性命」為「咎」；在這個情況下，是否道德的判斷就在於這個人是否如心所想「拉下那個操縱杆」了。

可是，如果一個人不願意承擔「拉下那個操縱杆」的一切後果的意向比「拉下那個操縱杆」的意向要大，或是持「本來自然規律上那一個人不應該死，而沒有義務替五個人去死」等之見的時候；結合於「咎」的定義必須是由當事人而起，而「電車難題」的起源與他沒有關係的定義，當事人顯然就是以「一個人的性命」為「咎」的。故此，在這個情況下，是否道德的判斷就在於這個人是否如心所想般「不拉下那個操縱杆」了，也與「拉不拉下那個操縱杆」行為本身、以及死多少個人的結果沒有直接的關係。

由此觀之，在《周易》道德哲學中，道德的衡量不但不在於「結果的好壞」；而且亦不在行為之中；這說明了《周易》的道德哲學只是以我們的意圖是否與沒有「過」、「咎」的動機相一致作評判，自然比起功利主義不考慮動機、把意圖與結果建立聯繫的方式來說，是更貼近人的情感與直覺的。比如說，在上文等例的道德兩難中，《周易》的道德哲學中每個人都能作出不一樣的判斷，而作出不一定的抉擇與行為；從個人角度去看，這種規範是顯然不會與個人情感與直覺產生重大衝突的：假若「電車難題」中的那一個人是當事人的至親的話，在「電車難題」的責任不在當事人的情況下，當事人是完全可以不拉下那個操縱杆的；但需注意的是，這只是更貼近人的情感與直覺，而不是以情感與直覺作道德判斷的。比如說，在《周易》道德哲學的眼中，無論在什麼情況下，拉下操縱杆就是當事人的責任，所以拉下操縱杆殺五個人去救自己的至親明顯是被定義為「咎」的。這說明了《周易》在與功利主義哲學同樣重視結果的基礎上，更將人與景況的差異性、以及人的意願納入其道德哲學的考量中。是故，其自然是更貼近人的情感與直覺，而不會出現道德兩難當中的爭議中。

### 5.2.3 與德性倫理學及境遇倫理學之異同

德性倫理學(virtue ethics)可以追溯至亞里士多德，但其當代的影響力始於安斯康姆(G. E. M. Anscombe)1958年發表的一篇論文<sup>389</sup>而在使此以「德性」概念為核心的哲學在當代得以回歸。作為三大規範倫理學之最新的一員，德性倫理學最核心的道德關懷在於德性的培養、而非具體事物的對錯判斷；因此，在德性

<sup>389</sup> G.E.M. Anscombe, "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (1958):1-16.

倫理學的論證當中，實踐的智慧(practical wisdom)，及實踐道德的過程並不一定以一個硬性通用的道德準則為目的，而更重要的是我們該如何在不同的道德處境下提升自我的品德，建立出像誠實、友善、勇敢等的德性。有見於此，在一個相同處境之下，既然不同的道德應對方式可以是不同德性的體現，乃至於相同德性的不同實踐，道德的衡量是可以因人而異的。

而如前文所述，既然《周易》的道德哲學並不是一種以「結果」定「過程」的道德哲學，而是一種不問結果的心之實踐；現實中的結果與景況自然並不是《周易》道德哲學中衡量道德的元素，亦不是作出道德抉擇與行為的理據。這也說明了在《周易》的道德哲學中，即使沒有最大化「善」與「好」的結果，以及可普遍的道德準則，人的某些抉擇與行為也可能是道德上正確的：只要那些抉擇與行為實踐了其非以結果及可普遍的道德準則作衡量的正確性與道德之判定即可。

這正正反映出了《周易》的道德哲學在沒有可普而遍之的道德準則與衡量之外，更是以心之實踐來不以現實後果來衡量道德的；這樣的道德取態使得《周易》的道德是可以因人與景況而異的：正如前文有曰，「咎」與「過」的定義不但是因人而異的，其更得會因為不同的景況而有所不同；是故，以「无咎」與「不過」為用的《周易》道德哲學，想必自然亦會因應「咎」與「過」定義之不同而有所不同。這也是說，《周易》對道德之界定大都在於實踐道德的個體當中，而不為現實結果、抑或是固定、普遍道德準則作主要判斷；是故，在《周易》的道德哲學中，實踐道德得好的個體想必是得具有一些道德的性質來作為評判是否道德之準則。

這就顯然與德性倫理學一樣，道德是可以因人而異的。正如沃森(Gary Watson)<sup>390</sup>與卡沃(Jason Kawall)<sup>391</sup>所言，作為規範倫理學的三大主流派系之一，德性倫理學是強調德性(或美德)在其理論中的中心地位，並以此作其他規範性概念的基礎的；而據麥金太爾(Alasdair MacIntyre)的說法：「沒有這樣一種被看作是『行為』卻先於和獨立於意圖、信念和環境的東西，因此，這樣一種行為科學的計畫就呈現出某種神秘和荒誕的特徵」<sup>392</sup>，我們更可見德性倫理學對道德的衡量並不單單緣自於人們道德行為之本身，更多的是取決於德性於意圖、信念與環境中的作用，每個人的道德抉擇與行為，自然亦能有所不同。

雖然學界對於德性倫理學的根本特徵有着不一樣的說法，而對德性的討論有一

---

<sup>390</sup> G. Watson, "On the Primacy of Character" in *Identity, Character, and Morality*, ed. Owen Flanagan and Amelie Rorty (Cambridge, MA: MIT Press, 1990), 449-83.

<sup>391</sup> J. Kawall, "In Defence of the Primacy of Virtues", *Journal of Ethics and Social Philosophy* 3, no. 2 (2009): 1-21.

<sup>392</sup> 麥金太爾：《德性之後》(北京：中國社會科學出版社，1995年)，頁262。

些不同的見解，但都不影響德性倫理學道德因人而異的結論。比如說，不論是類似於斯洛特(Michael Slote)的以道德行為者為基礎(agent-based)<sup>393</sup>論、還是斯萬頓(Christine Swanton)認為的以道德行為者為中心(target-centered/ character-based)<sup>394</sup>論，都只是對道德的定義及作用有不一樣的理解而已，而同未否認過德性倫理學因人而異的看法。借鑒龔群對學界近二十年的歸納與總結：

行為者、行為者的品質（德性）和行為，是德性倫理學關注的三個因素，如果離開了行為者，我們不可能完整而清晰地把握一個行為的道德價值。因此，德性倫理學視野中的行為是體現行為者長期品格特性的行為。<sup>395</sup>

我們可以發現，哪怕德性倫理學者對德性與其作用之定義有所不同，其亦都是以具「德性」的行為者將其「德性」作為品格實踐於行為來建立其道德哲學的；是故，既然德性倫理學視野中的道德行為並不具備太多單獨的哲學意義，而得有賴於行為者「德性」的長期發展，德性倫理學的道德自然就與以「无咎」與「不過」為用的《周易》道德哲學一樣，對道德的衡量是因人而異的。在德性倫理學的哲學中，對道德的衡量自然就得復歸到「德性」、以及實踐「德性」的個體之上了。

而此亦正正是《周易》的道德哲學與德性倫理學最大的差別：在《周易》的道德哲學中，雖然其並未有否定掉「美德」的存在，抑或是不認可「道德」具不同實踐方式的思想，可《周易》中的「美德」，並不是德性倫理學中的「德性」；反之，其僅僅只是一種實踐道德的條件或手段，而非衡量道德的主要條件。是故，正如下文所說，哪怕《周易》的道德哲學當中談及過如「謙」、「中孚」等諸多美德，其美德也僅僅只是一種美德，而不具德性倫理學中「德性」的意義。

<sup>396</sup>

---

<sup>393</sup> M. Slote, *Morals from Motives* (Oxford: Oxford University Press, 2001), 7.

<sup>394</sup> C. Swanton, *Virtue Ethics: A Pluralistic View* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 10-350.

<sup>395</sup> 龔群：〈德性倫理學的基本特徵及其與道義論、功利論倫理學的根本區別〉，《中國人民大學學報》，2019年第4期，頁50。

<sup>396</sup> 正如前文所考，既然《周易》之道德哲學以「无咎」及「不過」為用，其文本中「无咎」及「不過」之用亦未有直接用到了「德性」，再結合學界普遍都認為《周易》的六十四卦反映出的是六十四種景況(及其德)，及《周易》是將「德」、「性」分開論述的，此處之德並不是指「德性」，比如說，後文會討論到《周易》中的性，顯然並不是「德性」。與斯萬頓等的「道德快樂化」：「Call this strategy 'moralizing happiness'. It works as a defence of eudaimonism by refusing to countenance the independence of virtue from happiness. On this view, it is not merely the case that pleasure, for example, is not good with qualification unless it is infused with suitable virtue. Pleasure is not even in one's self-interest (good for one) unless it is infused with suitable virtue」有所不同的是，斯萬頓認為把快樂喜好道德化是要建立在「德性」之上的，而《周易》文本當中只用「德行」、未用「德性」、或類似於「德性」的表述，足見將《周易》的美德作「德性」解顯然是不太合理的。見 Swanton, *Virtue Ethics*, 4-87.

正如前文已經有探討過那易學的變易原則，而為其原文「日新之謂盛德」<sup>397</sup>所提及般，《周易》中的「德」是具有日新月異、而與時俱進之本質的；從中可見，這種《周易》用的「德」，從本質上而言，是一直變易，而會隨時間、景況或人的不同而產生改變的。故此，在《周易》的道德哲學當中，其「德」與「性」是分開而論的：縱觀《周易》全文，其是未嘗將「德」、「性」兩字並用，或是直接以類似道德品性(moral character)、道德本質(moral nature)<sup>398</sup>等方式相聯繫的；相反地，《周易》眼中的「德」，指的應是「德行」<sup>399</sup>、或是某些「道德手段」，而不是指德性倫理學的「德性」。比如說，正如其〈繫辭〉的「夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險，夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。」<sup>400</sup>及「陽卦奇，陰卦偶。其德行何也？」<sup>401</sup>中所曰，《周易》是直接解釋其當中最為基礎的陰陽、乾坤之道的同時，更是以「德行」來說明儘管其當中的「德」范指了《周易》的「道德」，可其作用卻是一種用之以「行」的手段，而非一種道德上的「德性」與理據。此解亦在《周易》的諸多章句中得到強以有力的支持。例如分別在乾、坎、節之〈象〉：「見龍在田，德施普也。」<sup>402</sup>、「君子以常德行，習教事。」<sup>403</sup>、「君子以制數度，議德行。」<sup>404</sup>中，《周易》都直接道明了其「德」的作用是作為「普施」、「踐行」、「流行」的手段與方法，而不是一些為人們作出道德抉擇與行為所提供理據的「德性」，可見《周易》的「德」，指的更應為「德行」之用，而非「德性」一說。

這種「德」作用的本質更應用於《周易》的諸多美德當中。再據〈繫辭〉之記載：「履，和而至；謙，尊而光；復，小而辨於物；恆，雜而不厭；損，先難而後易；益，長裕而不設；困，窮而通；井，居其所而遷，巽，稱而隱。」<sup>405</sup>，我們足見《周易》不僅使用了諸多如「履」、「謙」、「復」等的美德概念，更有以「和而至」、「尊而光」、「小而辨於物」等解釋來說明其美德概念的本質。可在《周易》的道德哲學中，這些美德概念卻只是一些道德上的方法及手段。復觀〈繫辭〉之原文：「履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德，損以遠害，

---

<sup>397</sup> 《周易》，同註 35，頁 454。

<sup>398</sup> 基於本文是以「《周易》的道德哲學」為研究對象，為免與本文指及的「《周易》的道德哲學」的本質所混淆，除了特別用「一個人的道德本質」等方式特別說明，本文所用的「道德本質」指的是「《周易》的道德哲學」當中道德的一些本質而已，而不是指「一個個體的道德本質」。

<sup>399</sup> 這裡的德行，指的不是當今意義下某種道德品質的「德行」或「道德」的本體，而是指「德之流行」、「德之踐行」等「以德行之」的意思。

<sup>400</sup> 《周易》，同註 35，頁 485。

<sup>401</sup> 《周易》，同上註，頁 475。

<sup>402</sup> 《周易》，同上註，頁 302。

<sup>403</sup> 《周易》，同上註，頁 373。

<sup>404</sup> 《周易》，同上註，頁 436。

<sup>405</sup> 《周易》，同上註，頁 481。

益以興利，困以寡怨，井以辯義，巽以行權。」<sup>406</sup>，則顯而易見，《周易》中「履」、「謙」、「復」等的美德概念實質上都具有「以」作為前提的。這也反映了，《周易》之「德」與德性倫理學的「德性」有所不同的地方：德性倫理學是以「德性」為理據來作出各種道德抉擇與行為的；而《周易》雖說有用到各式各樣的美德概念，可這些美德卻都是以「和行」、「制禮」、「自知」等成就與結果作為其道德上之目標的，且以爻與卦的形式分開實踐的。

這種說法亦合乎前文有述那以「无咎」與「不過」為用的道德哲學，且在《周易》的卦爻辭中得以證實。再次以「履」、「謙」、「復」為例，我們可以發現在《周易》的道德哲學中，「履」、「謙」、「復」等美德實質上都不是為我們道德抉擇與行為提供理據的「德性」，而是在「无咎」與「不過」的前提下趨吉避凶的一些手段與方法。以「履」卦為例：直接如其初爻之「素履，往，无咎。」<sup>407</sup>所云，「素履」作為「履」的一種實踐，正正是以「无咎」為其目的及原則的；而在其卦辭之「履虎尾，不咥人，亨。」<sup>408</sup>中，我們更可從中推之整個「履」卦顯然並不是一種道德上的性質，而是因應不同爻之景況來作出「履虎尾，不咥人」及「亨」的實踐。故從中足見，《周易》的美德想必只是實踐道德結果（比如說亨）的一些手段與方式，而不是一些終極性、決定我們道德抉擇與行為的「德性」。

更何況，熟悉易學的都知道，《周易》的諸多美德都是取自於其卦與爻當中（比如說：謙、中孚），其美德想必也只會是人們因應不同景況而作出的道德實踐，而不能像「咎」與「過」兩者般貫穿整本《周易》。觀「謙」之卦辭「謙：亨，君子有終。」<sup>409</sup>，而以謙德之道為例：從理論上說，「謙」只是達成現實結果的一種方式，而與現實結果並沒有必然的邏輯關係。在坤、睽、困、巽等卦中，《周易》是直接用到了「有終」一字作一個人的道德成就而處的；而在《周易》絕大多數卦的卦辭中，其更都有用到「亨」一字，作為可能達成之結果。從中足見，「謙」並不是達成「亨」與「有終」的唯一方式，即使一個人不具「謙」德，其亦是有可能以其他方式來達成「亨」、「有終」之結果的。故此，哪怕一個人具有了「謙」德，其也只不過是因應不同的景況去實踐到《周易》的「謙道」而已，自然亦不一定能把「无咎」的所有意蘊都實踐出來；以《周易》的道德哲學來說，其顯然亦不一定在道德上有更多的意味了。

是故，復觀《周易》全文，在其都沒有用到、甚至是提及過類似於「德性」之概念，而其「美德」亦只是因應不同的景況作出實踐的前提下，《周易》想必自

<sup>406</sup> 《周易》，同上註，頁 481。

<sup>407</sup> 《周易》，同上註，頁 334。

<sup>408</sup> 《周易》，同上註，頁 334。

<sup>409</sup> 《周易》，同上註，頁 344。

然亦不是以「德性」作為其道德哲學的出發點，而只單純以「无咎」與「不過」為其道德哲學之核心；在此情況下，既然美德只是用於《周易》不同的卦與爻中作為一些道德手段與方式，哪怕一個人(道德主體)具有某些美德，其道德主體所作的行為也不見得一定是道德的；我們只能夠說，那個人具有一些好的德行，這種德行，指的只是一個人把自身的道德在一些景況下實踐得如何，故亦不能反映道德主體是否道德之評判。

因此，可以肯定的是，《周易》的道德哲學中的美德只是實踐道德的手段與方法之「德行」，而不是用來作衡量道德準則的「德性」；其道德的判定，也只在於我們自身內心對「咎」的定義，而不為結果與「德性」所介定。繼而在《周易》的文本中，既然其是沒有把美德定義為道德上的善或更好，一個具有更多、更好美德的人也僅僅是把道德實踐得更好而已，而與道德本身無關。從這個意義上說，《周易》以「无咎」與「不過」為用的道德哲學，也只是一種自我的道德實踐，而非以某種「美德」或更道德的境界為目標；這也正正解釋了為什麼雖然《周易》的道德哲學中的「无咎」與「不過」為心之實踐，其亦不是德性倫理學的一員：原因很簡單，只因「无咎」並不是一種美德，而是踐行於人們自身內心對「咎」與「過」的不喜或排斥的實踐；這種《周易》道德哲學的心之實踐，並不以德性或道德作目標，而是人們結合且權衡自身心意與現實結果的心之實踐。

以此理推，哪怕一個人具備而完善了一種美德(比如說謙)，這種美德對我們來說亦只是多了一條實踐道德的手段與正確方式而已，而不代表這種美德會是一種來為我們的抉擇與行為來提供更多理據、或使我們變得更道德的「德性」了。這也正正是《周易》道德哲學與德性倫理學最大的分歧：雖說兩者都認同道德抉擇與行為是可以因人而異的，可《周易》的道德哲學卻不認同德性，且不以德性或美德作為作出道德抉擇與行為的理據。

有見於此，既然《周易》道德哲學只將美德當作道德之「行」，而不是道德之「性」或道德之本質<sup>410</sup>，這種《周易》道德哲學心之實踐亦顯然一樣是與境遇主義(Situational Ethics)有別的。這也即是說，儘管《周易》之道德哲學是以可因景況的不同而變的「德行」來實踐道德，故而與境遇主義一樣，都可不以絕對的道德準則(Absolute moral standards)來衡量道德與作出抉擇及行為的；可《周易》之道德哲學卻是沒有以固定的道德本質來作為其道德理據的。這也即是說，兩者境遇性的準則並不一樣：境遇主義的境遇性指的是道德判斷必須在

---

<sup>410</sup> 這也即是說，《周易》道德哲學的道德之「行」只是一種實踐「无咎」的手段，其關注點不在道德行為，德性，或動機，而在於以個人為出發點。只不過，在《周易》的形上學、和、相互性等理解中，以個人為出發點的「无咎」因為著重長遠利益與「无咎」，及成性的推己及人(將於下文直接說明)，《周易》道德哲學的道德之「行」同時也是一種被標籤為「道德」的行為。

整個情境的背景下來進行，並且必須將情境的所有規範特徵視為一個整體；而這種境遇性的道德判斷得是建基於一些終極的道德本質之上。比如說，不論是弗萊徹(Joseph F. Fletcher)<sup>411</sup>還是保羅·田立克(Paul J. Tillich)<sup>412</sup>，都是以「愛」作為終極法則、而置於所有特定原則或規則之上，來展開其基督教境遇倫理哲學的。由此足見，境遇主義哲學的境遇性，亦是得以一些固有的道德本質(比如說：愛)來作為其道德理據的。

而《周易》道德哲學既然正如前文所述把一切「美德」與「德行」都作為道德的實踐，且未用到過「德性」的概念，其自然是並沒有以任何道德本質作為道德理據的。故此，其以「无咎」與「不過」為道德理據的道德哲學，想必是一種不以固有的道德本質或「德性」，而因人與景況之不同作出不同道德理據的道德哲學。在每個人對「咎」與「過」的不同定義下，每個人都可以有不同的道德本質、德行、或是不同的「德行」，這也是為什麼《周易》會說道「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」<sup>413</sup>的原因：「仁」與「知」，作為不盡相同的道德特性，或是德行，是可以「仁者」與「知者」等不同的人各自成為自身道德本質而成道德上的「善」的。

此反映出了《周易》的道德哲學並無固有或共性的道德本質，而其以「无咎」與「不過」為用的道德理據，更是緣自於其對《周易》「陰陽之道」的「繼」與「成」而發展出來的「性」而來的。當然，這種「性」既然「成」於《周易》「陰陽之道」，在易學陰陽變易思想的前提下，其想必亦有承《周易》變易之本質，而為一種變易之性，而非以某種美德作性的「德性」或本質；這也正正《周易》與德性倫理學及境遇倫理學最為本質上之異。而這種「性」與《周易》道德哲學中的「本質」，亦正正反映出了《周易》道德哲學之終極關懷，故將於接下來本文最後一節中得以細考，故於此節中將不作多談。

這種道德哲學觀使得《周易》的道德將其核心關注點放到了當事人當下的處境當中，而更難受到「美德」之概念、或是一些相對較抽象的道德特質所限制。換句簡單的話說，雖然德性倫理學及境遇主義哲學都沒有用一個統一的行為標準去衡量道德，但這種不以行為去衡量道德的方式卻是得建立於一個相對較抽象的道德特質、抑或是「美德」之概念之上的。這裏指的「抽象」，指的不是道德特質或「美德」無法被清晰定義或感受到的意思；而指的是不管是道德特質還是「美德」，其單單自身對道德結果的作用都是非常有限的。以「真誠」這種「美德」、以及境遇主義哲學的「愛」為例。從哲學意義上說，「真誠」這種

---

<sup>411</sup> J. F. Fletcher, *Situation ethics: The new morality* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 33.

<sup>412</sup> P. Tillich, *Systematic Theology*, vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 1973), 152.

<sup>413</sup> 《周易》，同註 35，頁 452。

「美德」自身僅僅只是一種「美德」而已，其與道德結果並沒有多大的關係；與此同理，境遇主義哲學的「愛」是一種終極法則，可這種終極法則自身亦只是一種道德的依據，而並不會提供道德結果；反之，真正影響道德結果的只是一個人的道德抉擇，以及隨之而來的道德行為。

在這種情況下，《周易》道德哲學提供了一個不同的道德規範方式。那就是在既不以一個統一的行為標準去衡量道德、又不用結果衡量道德的同時，也不依賴相對較抽象的道德特質、抑或是「美德」之概念去衡量道德：這種道德規範方式能使人們能夠脫離以「美德」或道德特質作核心的前提下，把重心放到對道德主體以及處境的特殊之上，而更着重於解決當下的道德問題。這也是說，筆者此處並不反對「以美德或道德特質作核心能達成某些道德結果」的說法，而只對「只有以美德或道德特質作核心才能達成某些道德結果」的說法作出否定；建基於此，問題就來了：以《周易》的道德哲學來說，究竟是否有必要只以合乎「美德」與一些道德特質來作出道德實踐呢？

《周易》對此顯然是給予一個否定之答案的。以「愛」與「謙虛」的「美德」為例。當境遇主義哲學用到「愛」作為終極法則、而置於所有特定原則或規則之上的時候，其所有道德的抉擇與行為想必都只能以合乎「愛」的方式得以實踐的，可這顯然「愛」並不是一切道德結果的唯一達成方法。比如說，如果「國家人民富足」是整體群眾的理想道德結果，而「個人富足」則是個人的理想道德結果；在這情況下，全民以「愛」來相互幫助、繼而達成「個人富足」與「國家人民富足」的道德結果自然無疑是一個好的方式；可與此同時，全民以良性商業合作的方式，亦是能達成「個人富足」與「國家人民富足」的道德結果的。假設兩者實踐「富足」的結果相若，而要求全民都以良性商業合作的方式是比要求全民都以「愛」的方式去實踐「富足」要難且低效率得多，那麼單就實踐「富足」的結果去看，要求全民都以良性商業合作的方式顯然是一個更有成效的實踐。

與此同理，當德性倫理學用到了「謙虛」的「美德」的時候，一個具有「謙虛」「美德」的人所有道德的抉擇與行為想必都只能以合乎「謙虛」的方式得以實踐的。假設有一個電子競技的職業隊招收了一名新的隊員，而那名隊員在隊內擔任的是「指揮」的角色；而與此同時，他的隊友偏偏卻都是個人實力不錯而都我行我素、服硬不服軟、不服從指揮的選手，以致於職業隊中紀律性、同步性都極差，而取不到好的成績。在電子俱樂部沒有足夠的融資去解除現有選手合約而換人的前提下，新的隊員只能與他的這些隊友並肩作戰；於是，在大賽將近的時候，他就有兩個選擇：

(一) 以謙虛的方式作出指揮，同時慢慢感化隊友聽從指揮；可是這種方式在目

中無人的隊友們眼中，並沒有什麼效率。

(二)以不謙虛、強硬、自大的方式震懾及「打服」他的隊友(比如說，挑釁隊友遊戲中單挑且用個人技術把他們打得折服)，使服硬不服軟的隊友服從自己的指揮，這種效率及成功率將高得多。

在這個情況下，新的隊員以謙虛的方式訓練及打比賽顯然並不具有效率，而很難達成理想的結果；而相反地，在不謙虛、強硬、自大的方式的效率及成功率將高得多的情況下，不謙虛、強硬、自大的方式顯然是一個更有成效的實踐。

《周易》反對的並不是「美德」與一些道德特質作出的道德實踐，其反對的只是以美德或道德特質作核心為唯一的方式去達成既定的道德結果。復以討論上述兩例，我們不難發現，合乎「美德」與一些道德特質並不一定是最有成效的道德實踐(哪怕多半是，也不一代表其全是)；故此，「美德」為一種心靈上的抽象概念、而在很難論證出其單獨的現實意義之前提下，《周易》不以「美德」、「愛」為核心方式去達成既定的道德結果的道德規範正正使得《周易》能擺脫「美德」與道德特質的框架，去更有效率及成效地對道德結果的作出實踐。這也說明了為什麼上文中《周易》會以「美德」為「德行」：「美德」只是實踐道德的其中一個方式而已，如果一種「美德」或「愛」在處理當下的道德問題不具有相應的成效及效率的話，其也僅僅只是實踐道德的一種手段而已；故此，《周易》道德哲學的終極原則自然就不是「美德」與道德特質，而只為「无咎」了。而脫離了「德性」與終極性的「愛」後，《周易》的道德哲學則有其獨自核心關懷，而直接於下文直述。

### 5.3 止於「无咎」與「不過」之道德語義：《周易》道德哲學之核心關懷

正如前節有云，雖然《周易》的美德只是其道德上的實踐，故而未用到過「德性」的概念來將某些美德歸納為人的本質；可其文本中卻是依然有用到「性」之概念的。這種《周易》中的「性」與「本質」，不僅反映出《周易》以「无咎」與「不過」所展開的道德哲學有別於德性倫理學、境遇倫理學、乃至於儒家哲學，那不以「德性」或一些可以共有的道德本質為用的道德取態外，更反映出了《周易》道德哲學之終極關懷及其獨有的道德語義，而將於下文得以細考。

復觀《周易》之文本，雖然《周易》只用了一次「質」字，可就這一次「質」字之用便已經彰明較著地說明了《周易》道德哲學的本質：

易之為書也，原始要終，以為質也，六爻相雜，唯其時物也，其初難知，其上易知，本末也，初辭擬之，卒成之終，若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。<sup>414</sup>

顯而易見，上述〈繫辭〉中的「易之為書也，原始要終，以為質也」一句直接道明了《周易》的本義：《周易》之所以成書，乃是基於人們從對遠古之始的追溯到當今之終了中歸納出來的本質；從中足見，《周易》之本質應是為人們對外界變化與規律而作出的總結。因此，作為其本質之一，《周易》之道德本質想必亦得是《周易》之「質」在其道德哲學上的伸展，而將人們對外界變化與規律作出的總結應用到道德的層面中去；是故，從這個意義上說，《周易》歸納總結出的外界變化與規律對一個人的道德理據、抉擇、及行為上的影響自然就是《周易》之道德本質了。

有見於此，既然《周易》的道德本質是緣自於對外界變化與規律的歸納總結，《周易》之道德哲學自然亦不會以緣自於人內在本身、而為道德主體具有的「德性」、「美德」或「道德本質」為其本質上的關懷。這也應合了本文提出的《周易》以「過」、「咎」框架所揭示的道德哲學。正如前文所探討，「无咎」與「不過」都只是分別以結果性的「過」和「咎」為其所否定的目標而已；故從理論上說，在「无咎」與「不過」的自我實踐中，有沒有「德性」或「美德」其實都並不重要：在《周易》「无咎」與「不過」的實踐中，其所關注的只是究竟我們有沒有實踐到「无咎」與能否「不過」，而只以「咎」與「過」的相關為其考量的；在此情況下，雖然《周易》尚未否認「德性」或「美德」能與「咎」與「過」相關，可哪怕一個人的「德性」、「美德」或「道德本質」能與「咎」與「過」相關，其亦都只是實踐「无咎」與「不過」的手段與方式而已，而不是《周易》道德哲學中本質上的關懷。

而從另一個方面去說，「无咎」與「不過」作為一種我們使「咎」與「過」不出現的嘗試，其顯然是一種針對結果的心之實踐。這種心之實踐雖說是一個內心的道德實踐，可其既然是針對結果的，其明顯是有以現實結果為目標的。是故，當《周易》中的人實踐到「无咎」與「不過」的時候，其往往免不了對「咎」與「過」這些結果之產生與其產生的規律去作出認知，方能實踐到「无咎」與「不過」；而無需贅述，這種認知正正就是緣自其本身於對外界變化與規律的歸納總結，而為一個人內心對外界的探索與實踐的過程。

這也正正解釋了為什麼《周易》的道德本質是緣自於對外界變化與規律的歸納總結，而非單單緣自於外界變化與規律、或緣自於一個人內心的道德思想之原因：《周易》道德哲學之本質既不如功利主義般，能由外界景況或結果所介定；

<sup>414</sup> 《周易》，同上註，頁 482。

也並不如義務論或德性倫理學般，而能被一些可普遍的道德準則、「德性」、「美德」、或是「道德本質」所定義；反之，《周易》道德哲學的本質之所以是緣自於對外界變化與規律的歸納總結，「對外界變化與規律」表明的是其以外界景況與現實結果為目標的特質，而「歸納總結」表明的則是一個內心對外界變化與規律的認知與實踐。是故，《周易》於上述〈繫辭〉中不作「易之為書也，以天地萬物為質也」等結果義之句，也不作「易之為書也，以心/德為質也」等「德性」、「美德」、或是「道德本質」義之句，而用「易之為書也，原始要終，以為質也」一句，說的就是《周易》那「咎」、「過」哲學以內心對外界的探索與實踐為本的道德本質。

此點亦在上述〈繫辭〉引文的後面幾句中得到進一步的證實：當中的「六爻相雜，唯其時物也，其初難知，其上易知，本末也，初辭擬之，卒成之終」一句，直接道明了在《周易》的哲學中，所謂錯綜覆雜的六爻，只不過是指象征於某一事某一物某一時的景況不同而已；雖然說對於一開始突如其來的景況，我們比較難知我們該做什麼，可《周易》六爻之變中已經都概括及總結出了人對外界變化與規律的歸納總結了。故此，在具有了六爻之變中對外界變化與規律的歸納總結的前提下，我們就如「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備」一句般，方以「撰德」、而始纂創道德了。由此足見，在《周易》的道德本質中，其是沒有用到道德上的「是非」、「美德」、「好壞」等概念的；而所謂的道德，只是在六爻俱備，已知「原始要終」的情況下方以為用的，這亦進一步證實了前文提及過，《周易》之道德哲學中只以「德行」為用，而不以「德性」或「道德本質」的說法。

唯上述〈繫辭〉之引文雖指出了《周易》道德哲學中的本質，可其卻未有解答到究竟《周易》之道德哲學是以什麼核心關懷來對外界變化與規律的作出歸納總結這個問題的。有見於此，為了考究出《周易》當中一個人的心是以什麼本質來實踐道德，乃至於《周易》道德哲學中的核心關懷，接下來本文將轉而探究《周易》中的「性」。

正如前文提及過，《周易》的文本並未嘗以任意之「德」為「性」；反之，據筆者對《周易》全文共六次「性」字之考，《周易》的「性」都不用於「德性」，而大抵能被分成兩種：「性情」與「成性」。

對於「性情」之用，最為明顯、且《周易》直接給出定義的，就莫過於〈文言〉當中這連續的兩句：

乾元者，始而亨者也。利貞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉！

大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。六爻發揮，旁通情也。<sup>415</sup>

從文本可見，對於所謂之「利貞」的意思，《周易》是直接以「性情」來作解的；而在緊接而來的一句中，《周易》更是給出了「旁通情也」去詮釋「六爻發揮」的。由此可見，《周易》中的「性情」想必是得與「利貞」之「利」與「貞」得具有本質上的關聯性，而同時又得與《周易》六爻之道具有旁通的關係。換句簡單的話說，也即是《周易》中的「性情」想必得與一個人利害吉凶等現實中的結果與景況掛勾，但同時又能被其道德哲學中的六爻所實踐，故自然可被粗淺地作解作具有「結果之性」的特質，意即一個人對較好結果追求的本性、本質、特性。

此點在〈繫辭〉中的「情偽相感而利害生」<sup>416</sup>中得到強而有力的支持。據韓康伯之注「情以感物，則得利，偽以感物，則致害也。」<sup>417</sup>、及孔穎達之疏「情謂實情，偽謂虛偽，虛實相感。若以情實相感則利生，若以虛偽相感則害生也。」<sup>418</sup>所見，我們足見《周易》中的「情」顯然可以是一種有感於實物而得實利的傾好之情；故此，如其「變動以利言，吉凶以情遷。」<sup>419</sup>一句當中，《周易》當中吉凶的判斷亦同是由「情」作轉移，足見《周易》當中的情得與現實結果掛勾，自然就是趨吉避凶、而好利亦無嘗不可的了。

是故，回到在〈文言〉之引文中去，我們可以確信《周易》當中「利貞」的「性情」想必就是指人對美好景況與結果有所傾好與追求的本性、本質或特性。這個「性情」亦充分為「无咎」與「不過」所繼承，以致整個《周易》的道德哲學都是以結果作其道德上的目標與追求的。但需注意的是，雖然《周易》認為我們具有「結果之性」的「性情」，但人具有追求結果之「性情」亦並不意味其能夠濫用其「性情」；反之，《周易》道德哲學當中一個核心關懷就在於「正」。正如其〈象〉之「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」<sup>420</sup>一句般，哪怕在《周易》的道德哲學中，人可以具有「結果之性」，而其乾道之「利貞」亦為人「性情」之實踐；可《周易》的乾道，並不是濫用「性情」之道。反之，《周易》之乾道是「正」性於命，把「性情」拿捏得恰到好處的一種實踐；繼而，其「利貞」雖是實踐「性情」之道，可其卻是以「保合大和」的方式得以實踐的。這種「正」與「過」的「行之不正」不同，並不是一種實踐的完美性；其指的是，把「結果之性」的這種「性情」以最為合適的方法加以實踐及具現，其顯然就是如「和順於道德而理於義，窮理盡性以至

<sup>415</sup> 《周易》，同上註，頁 308。

<sup>416</sup> 《周易》，同上註，頁 485。

<sup>417</sup> 魏·王弼、晉·韓康伯註：《周易注》，同註 35，頁 485。

<sup>418</sup> 唐·孔穎達註：《周易正義》，同註 35，頁 274。

<sup>419</sup> 《周易》，同註 35，頁 485。

<sup>420</sup> 《周易》，同上註，頁 300。

於命。」<sup>421</sup>一句般，以「窮理」的方式來「盡性」，故自然亦不一定是一種把單一結果利益最大化的追求。

在《周易》對外界變化與規律的歸納總結出來之「理」中，顯然萬物都是處在互動關係之中的；這種互動的關係，雖說並不是「凡事必有其報」的「因果報應」，可一個人的所作作為卻是會積少成多，而與其所得到的回報成互動關係的。故此，依其坤卦〈文言〉般之記載：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣」<sup>422</sup>，在《周易》的道德哲學中，一個人行為上的「善」與「不善」，是會積少成多、引來互動性的回報結果的。

是以，在考慮到互動性的結果作回應的前提下，《周易》把「結果之性」的這種「性情」以最為合適的實踐方法顯然就不再是以單一結果的利益最大化作為其追求了。相反地，透過對外界變化與規律的歸納總結出來之「理」中，能夠與外界互動，而持續得到好結果之「善」顯然就更是實踐「性情」之「正」道。這也正正解釋了為什麼在〈繫辭〉當中，《周易》就直接定義了「善」、「惡」之為：「善不積，不足以成名；惡不積，不足以滅身。小人以小善為无益，而弗為也，以小惡為无傷，而弗去也，故惡積而不可掩，罪大而不可解。」<sup>423</sup>。昭然若揭，既然「善」、「惡」之積會引致其相對應的互動性結果，《周易》主張實踐「善」、而不實踐「惡」的原因也就很簡單了：哪怕我們「盡性」而追求己之吉、利亦無嘗不可，但我們亦該在「盡性」的同時，同時考慮到「理」之質，而在不太積「惡」、不引致「滅身」且「不可掩」的結果的前提下「盡性」而追求己之吉、利。

由此足見，基於《周易》對「善」、「惡」本就沒有什麼特別的主觀看法，而其傾好只在於對應的互動性結果而已；《周易》的道德哲學自然亦是不以「善」、「惡」，抑或是「美德」、「德性」等概念為其核心關懷。因此，在上文〈文言〉之引文中，「旁通情也」說明了人們對《周易》六爻之道德哲學的發揮雖然能實踐人「好利求吉」的性情，但同時亦需以其道德本質來「正」行其「情」，故為「旁通」，而不為「直通」。

而這種「正性」的方式亦為《周易》〈繫辭〉的一段經典引文所帶出：

一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，

<sup>421</sup> 《周易》，同上註，頁 487。

<sup>422</sup> 《周易》，同上註，頁 315。

<sup>423</sup> 《周易》，同上註，頁 477。

鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。生生之謂易，成象之謂乾，效法之為坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。<sup>424</sup>

當中可見，在《周易》的觀點裏，對於其「一陰一陽之謂道」的陰陽之道，人們繼之「正性」則為之「善」。而既然「善」只是《周易》以道德之質「正性」的一種作用，不同的人自然亦是可以在不同的景況中把「正性」作用於不同的美德當中；因此，《周易》中就有了「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。」、「日新之謂盛德」、「生生之謂易」的說法了。

這也即是說，從此《周易》文本中對於「正性」的觀點來說，我們是可以脫離後世(如宋明理學)與近當代學者的理解，而重新對「正性」的概念作出詮釋的：復觀筆者之所考，既然《周易》的「性」都不用於「德性」，而大抵能被分成「性情」與「成性」；那麼作為依筆者之見，作為其前者的「性情」，反映的則是人們生而既有的「性情」；這種「性情」可以是一種天生的欲望，比如說人之好利；也可以是一種與生俱來的情感，比如說人的親情。

當然，筆者並不是說後世(如宋明理學)與近當代學者的理解一定與《周易》不一樣，而只不過是以直接解讀《周易》原文及概念去排除兩者理解當中不一致的可能性，而得出《周易》並不反對任何人們生而既有的「性情」的結論。比如說，在《周易》的眼中，每個人好利，而趨吉避凶的「性情」、又或者是對自己自有情感價值的追求的「性情」，都是無嘗不可的。依筆者之見，與荀子的「化性起偽」有所不同的是，《周易》的道德哲學並未有建立出人的道德之性；相反地，《周易》是認為我們可以且應該去追求我們生而既有之「性情」的。只不過對於如何去追求「性情」，《周易》並不認為我們應為所欲為，而用到了「正性」一說：我們把自身對外界所用所行作出歸納總結，而將「性情」這種「結果之性」以最為合適的方法加以實踐及具現；以《周易》中一個人行為所累積與結果的互動性關係，乃至於《周易》中「天人合一」、以人合於天地來取得最好的結果的思想來說，《周易》中「正性」指的正正是以一個契合於外界天地萬物的方式來盡量追求自己生而既有的「性情」。這種最為合適的「盡性」方法並沒有假定一個道德意識或意義作為其前設，而只是因為唯人們與外界取得良性互動，而處於一個共生雙贏的契合當中，才是一個風險最低、最為持久、最為合適的「盡性」方法。

這論點亦完全合乎《周易》的思想。復觀《周易》全文，在《周易》的文本當中，雖然其是有解釋過道德的本質的，可人們卻只是以德為行，而以「吉」、「凶」、「過」、「咎」來作為結果的評判的。而毫無疑問，《周易》的「吉」與

<sup>424</sup> 《周易》，同上註，頁 454。

「凶」，顯然並不是以一時或短期的「盈虧」為考量的：當中最為明顯的，就是《周易》當中物極必反的思想；觀乾卦之上九一爻：「上九：亢龍有悔。」<sup>425</sup>，昭然若揭，《周易》中乾卦卦辭「元亨利貞」中那「利貞」的「性情」顯然並不是一時的窮而亢之「上九」，而是進之有度之「九五」。相反地，《周易》將一時或短期、而毫無節制的「盈」只當作「亢」而作「有悔」之見；故於其〈象〉中，《周易》直道「亢龍有悔，盈不可久也。」<sup>426</sup>，我們更足見「不可久」的「窮性之盈」並不是《周易》追求「性情」的「正」途。所以，〈文言〉中亦有曰「亢龍有悔、窮之災也。」<sup>427</sup>，《周易》追求「性情」的「正」，顯然並不是一時之窮，而正如

*「亢龍有悔」，何謂也？子曰：「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」*<sup>428</sup>

一句中所見，《周易》的「亢龍有悔」，其「悔」想必並不是緣自於任何獨立存在之道德意識或意義，而只是因為一時之窮會引來「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔」此長久看來結果之憂。由此足見，《周易》追求「性情」的「正」，自然是始自於「性情」此結果的本身，而以一个與外界取得良性互動，而處於共生雙贏的方式來加以實踐。在這前提下，「仁」、「知」、「君子之德」雖然是道德，但其意義亦只是一種「正性」的實踐而已，而在《周易》的道德哲學中不具有「正性」的意義。

而不僅如此，既然《周易》的「正性」明顯是以其道德之「質」、那對外界規律「原始要終」而合乎其「陰陽變化」之理而為之的實踐，其自然亦得是上文〈繫辭〉引「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」中道的實踐。而正如其〈繫辭〉之所見，我們可以發現《周易》中的「善」，亦只是人們對「道」的實踐而「繼之」出來的；這也正正說明了，《周易》只是把其「善」定義為「繼之」於其合乎「道」的實踐，而「繼之」於「正性」，其自然並不具有獨有的重要道德意義。

更何況，正如「成之者性也」一句中直曰，上述引文亦反映出了在《周易》「正性」的核心關懷中，此亦同時為《周易》另一核心關懷——「成性」的過程。正如其「繼之者善也，成之者性也。」一句所云，在《周易》的道德哲學中，人們把《周易》道德之理繼之而「正性」的同時，這種成就道德的過程亦同是人的「性」。當然，作為成就道德的「性」，這種「性」是顯然不限於「好利」之

<sup>425</sup> 《周易》，同上註，頁 299。

<sup>426</sup> 《周易》，同上註，頁 302。

<sup>427</sup> 《周易》，同上註，頁 307。

<sup>428</sup> 《周易》，同上註，頁 307。

「性情」之義的，而想必得具道德上的含義。可據筆者之所考，這種成就道德的「性」卻是不具衡量道德的意味，以及諸如「德性」、「美德」、「道德上的好壞」等意義的，而實為「感性」一說；此亦將在下文得以討論。

先觀《周易》實踐道德的成功例子—聖人。再次考據〈繫辭〉之說法：「爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭。」<sup>429</sup>。當中，作為實踐「无咎」與「不過」的集大成者，聖人顯然是深知其變而見於功業與吉景的；可是，在具功業與吉景的同時，「聖人之情」亦同是「見乎辭」，而具有教化世人之義的。這反映出了，「聖人之情」作為實踐「无咎」與「不過」集大成者之「性情」，在自身與外界共容、建有功業與吉景的同時，更有推己及人、來引領他人實踐「无咎」與「不過」之「情」的；由此足見，在達到「自利」的情況下，《周易》中的聖人亦是具有「利他」之「情」的。

這就關乎到《周易》中的「成性」了。正如前文談及過之「復見天地之心」中，在《周易》的道德哲學中，人之本，得是有感於天地而合於天地的。雖然這並不能證明一個人的內心必然能於現實中有所作用而有所實踐，但最少這證明人心之本當是有感於外界而相作用的。筆者將此「人之本」稱之為「感性」，意即人那有感於外界而相作用的性。

當然，這種「感性」，亦只是人們的內心會有與萬物相合、相以為用的意向而已；故這種成就「感性」的意向，是不會相違於人求利的「正性」的。反之，在實踐求利「正性」的過程中，其是認為這種「正性」的過程亦同時是一個成就「感性」、「成性」的過程。

此觀點有賴於《周易》以陰陽天地為基礎的世界觀與哲學觀：在《周易》的哲學觀中，既然萬物都是由陰陽天地構成生成，世間萬物之「道」都是不離陰陽的本質與運行規律的。是故，據〈繫辭〉的說法：

*易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。<sup>430</sup>*

我們不難發現，《周易》的道德哲學作為對天地之「道」的觀察，其本質明顯就是以世間萬物共通之本質與運行規律為準則，因而能包羅天地萬物的規律的；從這個意義上看，以「原始反終」歸納出來的《周易》道德本質作為對世間萬

<sup>429</sup> 《周易》，同上註，頁470。

<sup>430</sup> 《周易》，同上註，頁450。

物共通之本質與運行規律之觀察及應用，一個實踐道德的人想必是能夠有感於天地、外界之用的：正如為學界基本上達成之共識，《周易》明顯是人順應外界、而與外界相輔相成、共容共存而用的哲學；故此，在《周易》的哲學中，一個人是不可能脫離於外界天地而獨自得利的。哪怕一個帝王再有錢有權勢，如果其財與權勢是剝削整個國家而來的話，以《周易》看來，這種財與權勢亦是充滿禍患的而不太可取的；相反，如果一個國家得以高度的發展，那麼哪怕帝王具有相同比例的財產，其是依然具有更多的財與權勢的。以此理推，這想必也是為什麼上述引文會道出「與天地相似，故不違。知周乎萬物，而道濟天下，故不過。」的原因：在《周易》實踐「正性」的過程中，其同時亦會因應「善」、「惡」之對應結果而成就自身與外界相輔相成、共容共存而用的「感性」；這種「感性」既是人順應外界的「自利之性」，亦同時是與外界相輔相成，繼而得到更長久之利益的「自利利他之性」。

這也即是說，以筆者之見，在《周易》的哲學中，人在具有生而有之的「性情」之同時，其內心中亦同時具有人能有感於外界而相作用的「感性」。這種有感於外界而相作用的「感性」本來只是一個緣頭，而沒有什麼太大的作用；可透過「正性」的實踐，這種最初只是人能有感於外界而相作用的「感性」，卻是能夠成就成與萬物相合、相以為用的「感性」的。這也說明了，在《周易》當中，當一個人持之以恆地將「正性」實踐得非常好，其有感於外界而相作用的「感性」之源而能夠成就感於外界而相作用、那推己及人的「感性」。以此理推，《周易》中的「性」並不全是一種結果上的追求，而同時具有緣自於己的「感性」；在一個人「正性」的實踐中，其同時亦正正是成就自身「感性」、以推己及人的一個過程。

此也解釋了《周易》中復卦之理：「反復其道」<sup>431</sup>：在《周易》的哲學中，「道」是如春夏秋冬般周而復始而返返覆覆地作用的；而對於「反復」的道，一個人將其充分實踐就稱之為「正性」；恰如其分地，這種「正性」的過程，亦同時是一個人成就自身對「道」之「感」的一個過程。以此推之，《周易》的「无咎」與「不過」，不但是針對「咎」、「過」結果的外在實踐，而作為「正性」此手段的同時，其亦是一個成就自身「有感」而合於天地的內在實踐。由此足見，《周易》的道德實踐，顯然並不是全部依照經教或道德律令等的外在性規範，其更是成就一個人對世間「反復」的規律之「感」而作出總結之用的過程。故此，王弼有「然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至无是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。」<sup>432</sup>、王夫之有「聖人者，亦人也，反本自立而體天地之生，則全乎人矣」<sup>433</sup>，說的都

<sup>431</sup> 《周易》，同上註，頁 362。

<sup>432</sup> 魏·王弼、晉·韓康伯註：《周易注》，同註 35，頁 362。

<sup>433</sup> 清·王夫之撰：《周易外傳》同註 315，頁 322-323。

是聖人「成性」而歸納總結出能作用於天地萬物變化之理的「感性」。

筆者此取《孔子家語》的一例作為「正性」與「成性」的詮釋：

孔子觀於魯桓公之廟，有欹器焉。夫子問於守廟者曰：「此謂何器？」對曰：「此蓋為宥坐之器。」孔子曰：「吾聞宥坐之器，虛則欹，中則正，滿則覆。明君以為至誠，故常置之於坐側。」顧謂弟子曰：「試注水焉。」乃注之水，中則正，滿則覆。夫子喟然歎曰：「嗚呼！夫物惡有滿而不覆哉！」子路進曰：「敢問持滿有道乎？」子曰：「聰明叡智，守之以愚；功被天下，守之以讓；勇力振世，守之以怯；富有四海，守之以謙。此所謂損之又損之之道也。」<sup>434</sup>

當中，注水、以及於「守之以謙」等的方式，顯然就是正性；而正性的過程中，其同時亦是有感於天地「滿則覆」、「盈不可久也」之規律的一個過程，孔子將其「滿則覆」、「盈不可久也」道理之感作用於自身，且推己及人、作聖人之教，就是「成性」。

是故，從這方面來說，正因為一個實踐道德的人能有感於天地與外界之用，亦知道了人與外界是共存共利的，其想必亦更具與他人相處共存的能力與「自利利他之性」；是以，當一個人自身能實踐到良好的結果的時候，其想必亦具備把世間萬物共通之本質與運行規律應用到別人身上，而使他人也更好地實踐道德的能力與傾好。這也解釋了《周易》的「昔者聖人之作《易》也，將以順性命之理，是以立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」<sup>435</sup>一句：不管聖人是書作《周易》，還是教化世人，其實這都是聖人推己及人的一種合理盡性的實踐，而不是以傳承「美德」、「道德好壞」的方式作用道德；從這個意義上說，諸如「仁」與「義」也僅僅是聖人說教的方法，而不是《周易》道德之本質與性，再次證實了《周易》只以「美德」為「德行」的說法。

故綜上所說，既然《周易》之道德本質是人內心對外界的認知與實踐而盡的自身之性，其自然只會以「无咎」與「不過」為其道德語義：在此用法當中，《周易》的道德哲學只是一種針對自己而推己及人的心之實踐，而不會以「好壞」、「是非」、「應當與否」、「更道德」、「合適」等當代道德哲學來作道德語義來衡量道德。故正如第四章中之所云，對於「咎」之結果，甚至實踐出「過」之大小，《周易》都沒有任何主觀意識上的衡量：在《周易》的道德哲學中，儘管其是以結果作目標，可其卻不計較結果；在易學凡事皆可變易的原則下，《周易》

<sup>434</sup> 《孔子家語》，《新編孔子家語句解十卷》，《續修四庫全書》子部·儒家類·卷九三一（上海：上海古籍出版社，2002年），頁13。

<sup>435</sup> 《周易》，同上註，頁487。

的放眼未來，只注重我們該想什麼與我們該如何實踐心中所想。在這個意義底下，《周易》的道德哲學自然只以是否以理盡性、而實踐「无咎」與「不過」為衡量道德的準則，而不以實踐了多少作考量；每個人的道德、甚至同一個人在不同的時間與景況下的道德，自然亦是不可比較的，其自然亦只將「美德」與「道德」的概念作實踐道德的方法，而沒有道德上的對比、或是任何普遍的準則或美德。

總而言之，《周易》的道德哲學是以人自我之內心對外界規律與法則的感知、歸納、與總結為本質，而以人好利、趨吉避凶、與外界相容共生的本質為其核心的道德關懷為實踐。這種道德哲學自然亦與當今規範倫理學有所不同，而只以「无咎」與「不過」為其道德語義，而沒有道德上的對比、或是應用任何普遍的道德準則或美德。

## 附錄

### (I) 先秦文本「過」、「咎」之用之考

在先秦哲學的文本中，「過」這個字處於一個相當重要的地位，而頻繁地與道德倫理上的判決息息相關；當中最顯而易見的，就莫過於儒家的孔、孟兩者。復觀孔子之哲學，我們可以發現在《論語》中，有多達二十五個段落都用到了「過」字，從而作出了不一樣的哲學延伸。可據筆者所考，儘管其哲學延伸再千變萬化，亦萬變不離其宗，離不開與倫理學的關聯。比如說，如其於「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」<sup>436</sup>一言中，孔子更是直接表明了「無大過」為其學《易》如此多年、最終能達致的究極道德境界，足見其理想的倫理觀是有賴於對「過」的判定之上的。而在「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」<sup>437</sup>一言中，則更為明顯，孔子直接把「觀過」作為「知仁」的先決條件而視之。換句簡單話來說，亦即是知道什麼是過，再加以觀察、反思是我們懂得如果去「仁」的先決條件。由此足見，孔子是有以「過」作為其道德上的判定的。

放到孟子中看，亦是如然。比方說，在《孟子》的〈萬章下〉中：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」<sup>438</sup>，此處之「過」明顯是有道德上的不理想，乃至於一絲道德上「過失」之意味的。也即是說，在孟子的道德層面來說，有「過」實際上已經被判定為道德上的不完美，而需要得加以改善、改過自新。這反映出了孟子亦是有以「過」作為其道德上的判定的；故此，當先秦的哲學文中有提及到「過」時，「過」是有着作道德判定的用途。哪怕在一些文本(如道家一些文本)中，「過」並沒有直接來作出核心道德上的判定，其往往亦是與道德倫理有所關聯的。比方說，《道德經》的「復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢為」<sup>439</sup>一言中，哪怕老子沒有直曰「過」為其哲學中倫理的判定，也沒有直接解釋道什麼是過；經文意推敲，聖人卻得想法使過得以應對，而儘可能的讓「萬物」回復到本來的那個「自然」的狀態而「無為」。由此可見，「過」依然是代表了道德上的不完美，而與道德倫理緊緊掛勾。換句話說，哪怕先秦諸子對過的判定條件以及對過採取的態度與行為可以有所不同，亦無改「過」字與道德的相關性。

相較來說，在先秦哲學文本中，「咎」則顯然被提及得少得多了。在整本《論語》

<sup>436</sup> 《論語》，同註 1，頁 70。

<sup>437</sup> 《論語》，同上註，頁 41。

<sup>438</sup> 《孟子》，同註 80，頁 689。

<sup>439</sup> 《道德經》，同註 131，頁 600。

中，只有一句「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」<sup>440</sup>有用到了「咎」字；而在整本《孟子》中，「咎」甚至連提及都沒有被提及到過。在墨家當中，則更為明顯。《墨子》有三十七個段落用到了「過」字，卻只有一句在引用禹德時才用到了「咎」：「允不著，惟天民不而葆，既防凶心，天加之咎，不慎厥德，天命焉葆」<sup>441</sup>。且不就次數多寡說事，最少可以肯定的是，墨子除了引用古典之外，實是沒有獨自應用「咎」作概念而加以論述的。也即是說，與「過」字不同的是，《墨子》本身是並沒有單獨以「咎」作為概念而展開其哲學討論的。

可能到了道家的口中，「咎」字的情況會好上一些。比如說，老子於其《道德經》嘗提到「咎」兩次：「富貴而驕，自遺其咎。」<sup>442</sup>、「咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。」<sup>443</sup>；而《莊子》中亦有兩處引文用到了「咎」字：「不可與往者，不知其道，慎勿與之，身乃无咎。」<sup>444</sup>、「苟免於咎。」<sup>445</sup>。可是，如果我們在道家文本中仔細對比「過」、「咎」兩字，我們依然不難發現「咎」依然是比「過」用得少得多的。比方說，對比起《道德經》、《莊子》的各兩次「咎」之運用，在《道德經》與《莊子》中分別有 4 與 46 個段落都用到了「過」字，足見不論是從比例上抑或是數字上「過」都是比「咎」用得較多的。故此，哪怕道家諸子有對「咎」字作出詮釋或哲學上的延伸，亦無改「過」字在先秦諸子哲學文本中更得廣泛運用的史實。

雖說從理論上而言，用得多不代表一定這個字是為更加核心；可從先秦中國哲學的文本慣例中看，一個最為核心的概念卻是不太可能被鮮有提及的。這當中包括了儒家的「仁」、道家的「無為」、「自然」、墨家的「愛」等概念等：這些核心的概念都在各自的文本中得以多次提及、廣泛運用、以及詮釋，而對其哲學觀有所揭示。以此理推，如果「咎」是先秦諸子的核心倫理概念，循先秦文本一致性的慣例來說，其並不應該如此少地被提及與運用到。

更況且，復觀先秦諸子對「咎」、「過」兩字的用法，且加以對比，我們不難發現「過」在倫理觀中應處於一個更為核心的位置。墨家且不用多說，如上文有述，《墨子》本身並沒有單獨以「咎」作為概念而展開其哲學討論的，卻有三十七個段落用到了「過」字。當中，有不少章句都是以「過」來直指倫理上討論的，比如說在「上有過則規諫之，下有善則傍薦之」<sup>446</sup>、與「天子有善，天能

---

<sup>440</sup> 《論語》，同註 1，頁 34。

<sup>441</sup> 《墨子》，同註 210，頁 142。

<sup>442</sup> 《道德經》，同註 131，頁 570。

<sup>443</sup> 《道德經》，同上註，頁 592。

<sup>444</sup> 《莊子》，同註 130，頁 216。

<sup>445</sup> 《莊子》，同上註，頁 222。

<sup>446</sup> 《墨子》，同註 210，頁 39。

賞之；天子有過，天能罰之」<sup>447</sup>兩句中，「過」明顯是帶有道德倫理上不完善的意味，方得以「規諫」與「天罰」。而在儒、道兩家的文本中，亦是如然：如前文有曰，不論是「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」<sup>448</sup>還是「人之過也，各於其黨。觀過，斯知仁矣。」<sup>449</sup>，要麼與儒家的究極道德境界有關，要麼就與儒家的核心道德概念「仁」息息相關，而涉及到倫理上的判決。可反觀「咎」字之用：「成事不說，遂事不諫，既往不咎。」<sup>450</sup>，「既往不咎」也大抵只表達出往事已成定局，就不追究其得失與責任了的意思，哪怕咎有判決的意味，也只徒是判決既往是否為究，與究極道德境界與核心道德概念並沒有必然而直接的關聯性。故此，從儒家倫理學的觀點來說，「過」應是作比「咎」更為核心的一個倫理學概念而處的。

與此同理，在老、莊的文本中亦是如然。在上文有及的四個「咎」字之用當中，道家諸子亦只是提出了對「咎」的判定以及「咎」判定之條件，而沒有提供更多倫理上的詮釋與延伸討論。比如說，在「富貴而驕，自遺其咎。」<sup>451</sup>一句中，其表達出了「富貴而驕」為自身「咎」埋下伏筆的意涵。當中，「咎」固然帶有了道德倫理上不完善、不好的意味；可是，儘管「咎」有道德倫理上不完善、不好的意味，老、莊卻並未明文更進一步直接對「咎」不完善、不好的意味作出詮釋或延伸。與之相較，老、莊對「過」字之用，如「復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢為」<sup>452</sup>、「毀道德以為仁義，聖人之過也」<sup>453</sup>兩句，要麼就是「過」之用與道家的「復」、「自然」、「無為」息息相關，要就是顯明《莊子》哲學中「過」與「仁義」、「道德」之間的倫理關係，繼而帶出《莊子》自身獨特的道德倫理觀。故此，可以肯定的是，在道家的文本中，「過」想必亦是如其他諸子哲學當中一樣，帶出了更多和更核心的道德討論，繼而應比「咎」處於一個更為核心的概念定位。

---

<sup>447</sup> 《墨子》，同上註，頁 108。

<sup>448</sup> 《論語》，同註 1，頁 70。

<sup>449</sup> 《論語》，同上註，頁 41。

<sup>450</sup> 《論語》，同上註，頁 34。

<sup>451</sup> 《道德經》，同註 131，頁 570。

<sup>452</sup> 《道德經》，同上註，頁 600。

<sup>453</sup> 《莊子》，同註 130，頁 145。

## (II) 《周易》「過」、「咎」之用之考

細考《周易》原文，與其他先秦諸子文本有所不同的是，「咎」字是用得遠比「過」字用得及較為強調的。據筆者所考，在整個今行本《周易》當中，「咎」在分別 111 個段落中被用了 159 次，可「過」竟只於 40 個段落中被用了 42 次。對於中國先秦哲學來說，哲學概念一般都不是一個一個直接單向定義的，尤其是其核心概念。相反地，先秦諸子都會對其核心概念作出詮釋以及以此建構其哲學觀，故其核心概念一般都會被反覆提及到。比如說，像《論語》中的「仁」。作為儒家最重要（至少是最為重要之一）的核心概念，「仁」在《論語》中出現了高達 109 次，是《論語》中使用頻率最高的哲學概念，且與儒家的許多其他哲學概念緊緊掛勾。以此理推，如果「過」是揭示《周易》倫理觀的核心概念，其應與《周易》中的諸多概念都有所聯系，而想必《周易》亦會對其作出諸多應用或詮釋；可惜的是，《周易》並沒有這樣做，在用的次數上，「過」遠少於「咎」。

當然，單單這一論點並不足以證實「咎」是更傾向於作為《周易》的核心倫理概念的。從邏輯上來說，誠如「兵在精而不在多」的道理一樣，用得次數多、較為常見，並不一定反映出「咎」字在《周易》是為更加核心的。反之，一些學者依然可以認為哪怕《周易》更多的用了「咎」一字，「咎」字並不一定比「過」字來得更為核心。但從文本中看，先秦諸子的哲學既然是以其核心概念作中心而展開的討論，其核心概念一般都會較頻繁地出現；正如前文有及儒家的「仁」、道家的「無為」、「自然」、墨家的「愛」等概念等等，都是以高頻率的方式出現在文本當中的。從語義學和歷史學的角度來看，眾所周知，古代中國文本應該得遵循一定的相應時期的書寫規律的。如果《周易》是一個不遵循這種相應時期的書寫規律的特例，那麼持這意見的學者們就必須得對文本的不一致性作出解釋。也即是說，其必須解釋為什麼《周易》會成為不遵循這種語言模式的特例，以及為什麼「過」可以成為核心概念而不被高頻率使用。在沒有足夠的漢學研究或語言學研究的支持下，繞過相近時代文本中語言模式的一致性而否定「咎」作為《周易》核心倫理概念並不是太合理的。故此，雖說用得次數多、較為常見，並不一定反映出「咎」字在《周易》是更為核心的概念；但其最少為此論點提供了一個合理的推測與支持。而建基於此推測之上，筆者將更進一步細考「咎」字在《周易》中的語句運用，以得出結論。

毫無疑問，要作為一個哲學中的核心概念，其並不應該是一個「自說自話」的概念。也即是說，假使「過」與「咎」要成為《周易》的核心倫理概念，其並不應該僅限於自身的詮釋與延伸；更為重要的是，其應與同文本中的諸多概念都有所聯繫，方能成為其哲學討論的核心。舉個例子，當我們談到儒家的「仁」，一般來說，「仁」與儒家其他概念都是相關的，而並不是獨立存在而詮釋的。比

如說，《論語》中的「克己復禮為仁」<sup>454</sup>，是直接將「仁」、「己」、「禮」等概念相聯而展開進一步的哲學討論的，而不是僅僅定義了「仁」就草草了事。回到《周易》中去看，其核心的倫理概念想必亦得要與其他概念、景況、哲學觀有所關聯，方能揭示出一套貫穿整個《周易》的道德觀。

以「陰陽」作例子。「陰」與「陽」，毋庸置疑是《周易》中最为基礎亦同時最為核心的一組概念；而縱觀《周易》全文，亦都是與「陰」、「陽」息息相關、不可分離的。在〈易傳〉的文句中，《周易》曾多次提及到「陰」與「陽」；如同〈彖傳〉的「內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人，君子道長，小人道消也。」<sup>455</sup>一句般，其直接解釋了「陰」、「陽」與泰卦之間的關係，繼而把「陰」、「陽」的思想延伸至其他卦、甚至其他概念之上而展開哲學討論。而哪怕到了《周易》的經部中，而其鮮有直述「陰」、「陽」兩字，可是「陰」、「陽」的思想，卻早已貫穿其中。比方說，眾所周知，《周易》每一卦中的爻數「六」、「九」已經分別代表了陰爻和陽爻的存在。故此，作為由六爻所組成的《周易》六十四卦，亦同時離不開「陰」、「陽」概念的關聯。由此足見，一個哲學中的核心概念，是需要涉面夠廣，而與其他概念有所關聯的。

這也正正是「過」不如「咎」的地方之一。除了用得次數較多以外，「咎」在《周易》中亦更比之「過」與其他概念有更高的關聯性。復觀《周易》原文，據筆者所考，在《周易》的經部中，所有「過」之用都只出自於「大過」和「小過」兩卦當中，而未嘗為其他卦提及到；而即使到了〈易傳〉的部份中，除了〈序卦傳〉與〈繫辭〉中少數論述到卦與卦之間關係的時候，不得不用到了「過」字之外，整部〈易傳〉也只有四句將「過」字與其他卦有所聯繫，足見《周易》對「過」的詮釋、應用與發揮都主要聚焦於「大過」和「小過」兩卦當中。

有見於此，考慮到「大過」和「小過」也僅僅是六十四卦中的兩卦，再加上這種對卦的形式亦不是「過」所僅有(比如說，《周易》亦有既濟、未濟；小畜、大畜；小有、大有等對卦)；「過」充其量也只是在《周易》的三十二分之一中作出詳細的討論，而並沒有與其他卦與概念建立起足夠多而緊密的聯繫。因此，既然《周易》對「過」的討論大多都在於「大過」和「小過」當中，「過」想必是沒有與太多其他倫理概念所關聯而作為討論之核心而處的，故將其視作《周易》的核心倫理概念並不是特別的合適。

而復觀「咎」字於《周易》之用。據筆者所考，在《周易》的六十四卦中，有五十一卦當中都有提及到與運用到「咎」的概念。也即是說，高達 79.7%的

<sup>454</sup> 《論語》，同註 1，頁 139。

<sup>455</sup> 《周易》，同註 35，頁 336。

《周易》內容是與「咎」這概念相關聯的；而當中很多卦還不只一次用到了「咎」的概念，比如說，在師卦當中：「九二：在師中吉，无咎，王三錫命。」<sup>456</sup>、「六四：師左次，无咎」<sup>457</sup>、「六五：田有禽，利執言，无咎。長子帥師，弟子輿尸，貞凶。」<sup>458</sup>，其二、四、五爻都用到了「咎」的概念，足見「咎」與其他諸多概念的聯繫與延伸探討。在這個意義上看，我們可以認為，在整個《周易》文本中，即使其並未有像「大過」與「小過」這樣的卦去單獨強調「咎」的概念，「咎」的概念實際上與《周易》中的大多數卦與諸多概念都有哲學上的聯繫，而有用於大多數卦與其他概念的哲學討論當中的。以上述剛提及過的師卦四爻為例：當中，「師左次」明顯指的是軍隊暫時退守之象，而「无咎」明顯指則是不以「咎」為目標的原則或目標；故直接從文本觀之，這處的「咎」不僅僅是一種原則或目標，其更是與《周易》師卦諸多爻象都有關係，而應用於《周易》「師」之哲學當中的；故此，在考慮到「咎」廣泛地應用於《周易》不同的卦爻當中而具有因果或目標關係的情況下，其自然亦是更為合適去作核心倫理概念而處的。

更何況，「咎」比之「過」亦有更深的討論廣度。這並不是說，「咎」能在一個更深的倫理層面去討論問題或詮釋概念；其只是說，比較起「過」來說，《周易》對「咎」用的方式會明顯更帶有哲學意義上的延伸與詮釋。先觀其「過」。從《周易》的語義中看，「過」一般都是以下列兩種意義而得以表達及運用的：

- (1) 描述性作用。儘管《周易》用「過」會涉及到對「過」的定義和判決，但其並沒有用「過」的定義和判決於哲學上引出更進一步的討論；反之，《周易》也只是把「過」當作一個既有的定義或現象去用。比如說，復考「大過」之「大過，大者過也」<sup>459</sup>與「小過」之「小過，小者過而亨也。過以利貞，與時行也」<sup>460</sup>。毫無疑問，此處之「過」顯然是用了既有「過」的定義與判決去解釋描述與解釋什麼是「大過」與「小過」，但卻並未有一以貫通其他倫理概念。固然，這可以是有哲學上的討論，但這些描述性的用法卻並沒有解釋到此處「過」的描述在哲學上代表了什麼，以及其是怎麼與其他概念息息相關的。以〈彖傳〉「天地以順動，故日月不過，而四時不忒」<sup>461</sup>一句為例。其「日月不過」也只是用來單單描述一個現象或景況而已，而除了其本文本身「天地順動」的討論，其並沒有與其他倫理概念掛勾或作出更多更廣的倫理延伸。

---

<sup>456</sup> 《周易》，同上註，頁 328。

<sup>457</sup> 《周易》，同上註。

<sup>458</sup> 《周易》，同上註。

<sup>459</sup> 《周易》，同上註，頁 370。

<sup>460</sup> 《周易》，同上註，頁 439。

<sup>461</sup> 《周易》，同上註，頁 346。

(2) 論證性作用。哪怕是《周易》有將「過」與其他概念並用，其亦只是作詮釋因由而已。換句簡單的話說，《周易》使「過」與其他概念並用只是為了其本身文本的論證或述說，而不是對倫理觀作出詮釋。比如說，在「君子以見善則遷，有過則改。」<sup>462</sup>一句中，雖然我們是有「過」就得改，可《周易》卻並沒從倫理上解釋為什麼有「過」就得改，或討論這反映出什麼哲學思想。相似地，在「過涉滅頂，凶」<sup>463</sup>中，我們最多是知道了某種程度上的「過」是致「凶」的，但同時我們卻無法直接從文本中找到其對於「過」倫理觀的延伸。由此足見，《周易》想必是沒有以「過」為其倫理中心而作出論述的。

而放到「咎」中，則截然不同。首先，細考《周易》文本，我們是不難發現「咎」字是明顯有與其他倫理概念掛勾而作出更多更廣的倫理延伸的。例如在「小畜」卦當中，《周易》開門見山地把「咎」與「復」相聯繫：「復自道，何其咎，吉。」<sup>464</sup>。雖然說《周易》未有直接解釋「咎」與「復」兩者關係的因由，可細看文意，此句已經將「復」作為沒有什麼可「咎」的前提；更況且，對於為什麼「復」會「何其咎，吉。」，《周易》亦有於〈象傳〉中亦作出了詮釋：「復自道，其義吉也」<sup>465</sup>，足見其更多更廣的倫理延伸。

其次，在「咎」與其他概念並用的時候，「咎」大多都作為一個目標與關懷而存在的，故自然不僅限於其本身文本的論證或述說之中。如在「或躍在淵，无咎」<sup>466</sup>中，從語法上看，顯然「或躍在淵」是對景況與我們行為的一種描述，而「无咎」是指我們要達成的目標或是我們行事的原則。故此，以文意推敲，「或躍在淵」的當中一個目的自然無疑是「无咎」。而在「比之，无咎」<sup>467</sup>、「敬之无咎」<sup>468</sup>等句中，則更為明顯。「无咎」明顯作為「比」、「敬」的原因或準則而存在的。哪怕《周易》卻並沒從倫理上解釋為什麼「无咎」會與「比」、「敬」等概念有此等關係，最少其是以「无咎」作為其他概念、行為之原因或準則的。故想必《周易》顯然是有以「咎」為其倫理中心而作出論述的，自然更具倫理上的延伸意義。

有見於此，基於在《周易》全文中，「咎」比「過」用得更多、與其他概念更有關聯、以及有更多更廣的倫理延伸；再考慮到「咎」字是唯一一個不局限於任何卦爻中而為《周易》一直有用到的倫理概念，是以筆者於本文將會將「咎」定義為《周易》的核心倫理概念，而「過」為重要倫理概念。這並不是說，「咎」

<sup>462</sup> 《周易》，同上註，頁 399。

<sup>463</sup> 《周易》，同上註，頁 372。

<sup>464</sup> 《周易》，同上註，頁 332。

<sup>465</sup> 《周易》，同上註。

<sup>466</sup> 《周易》，同上註，頁 298。

<sup>467</sup> 《周易》，同上註，頁 330。

<sup>468</sup> 《周易》，同上註，頁 376。

作為核心倫理概念會比「過」這重要倫理概念來得更加重要或更應被探討；相反，兩者在《周易》的道德判定中都十分重要，而沒必要對比其重要性。要去揭示《周易》的倫理觀，「咎」與「過」都是必不可少的一環；「咎」、「過」之所以在核心程度上有別，也只是因為《周易》因應兩者與其他概念之不同關聯性作出不一的倫理延伸而造成的差別。標題所說的先咎後過，其先後既不代表時間因果上的先後，也不代表邏輯或重要性上的排序；其想表達的僅僅是，先咎後過只不過是因為「咎」更具倫理上的關聯性而更成焦點，而此原因亦將會在後面的章節得以解釋。



彰明較著，要了解與細考《周易》的倫理觀，就不得不要了解「咎」、「過」兩字之義。是以接下來本文將以訓詁溯源的方式去分別考證「過」、「咎」之正義，並以此以揭示《周易》的倫理觀；而開始的討論點，在於「過」究竟意味什麼。

### (III) 「過」、「咎」古文字探究




基於以下三個原因，筆者將不在正文第二章中，而於此附錄處作出對「過」、「咎」古文字探究：



1. 我們當今很難找到先秦時期的訓詁學與文字學文獻。哪怕在最早的訓詁學文獻《詩故訓傳》當中，《詩故訓傳》亦只是對《詩經》的「故」與「訓」，而未有對《周易》「過」、「咎」作出足夠的解釋。對於貫穿整個先秦時期，或是在《周易》成書年代的「過」、「咎」字義，我們也是找不到直接的訓詁文本支持的。因此，本文所考究的「過」、「咎」古文字，其實亦只是一種解讀或推測。這種解讀或推測固然能夠使我們免於受訓詁學書一家之言的局限，但是這種解讀或推測亦只是一種參考。在筆者所考究的「過」、「咎」古文字字義與筆者取訓詁書的解釋不衝突的情況下，「過」、「咎」古文字考究只是一種補充說明。基於本文的重心是在於對《周易》的哲學進行探討，筆者認為古文字的解讀或推測放在附錄將更為合適。
2. 「過」、「咎」的古文字樣本並不多(最少並沒有過百上千例證明)，而且古文字寫法、劃分字部的方法尚都未有一個定論。在本文「過」、「咎」古文字考究只是一種不與訓詁學書意見相衝突，而這種考究又得考慮到很多寫法的情況下，以有限的樣本來對未有定論的「過」、「咎」古文字義進行考究並不是正文討論的核心。
3. 本文的目的主要是哲學討論。而本部份對「過」、「咎」古文字作考究的目的只是為了加深「過」、「咎」兩字在訓詁研究的討論，就基本漢字字形來對訓詁學書意見作出補充與疏證而已。在本部份「過」、「咎」的古文字考究與「過」、「咎」的訓詁學書意見不衝突的情況下，筆者認為第二章的重心更應該是從訓詁研究去討論「過」、「咎」的意義、以及當中的一些特色，而不是加深證明「過」、「咎」的意義。

據正文第二章之所考，「過」字部首為「辵」之變形「辵」，聲部為「咎」，而解釋「行之不正」的意思。以筆者所考，「過」字未有用於甲骨文，而用於金文及楚系簡帛。


金文當中的「過」字普遍分為兩種寫法：一、<sup>469</sup>，二、<sup>470</sup>。當中的差別在於是否具有雙人旁「彳」，依筆者的解讀，差別並不是很大。




<sup>469</sup> 過伯作彝爵。見中國社會科學院考古研究所：《殷周金文集成》（北京：中華書局，1984-1994年），8991。而為了簡稱參考書目及保持與考古學界一致的做法，下文將直接將《殷周金



第一種寫法 ，上面是「骨」的一種甲骨文寫法 <sup>471</sup>；下面  是金文之

「止」<sup>472</sup>。可是，雖然我們說  是「骨」的一種甲骨文寫法，但是我們同時亦需注意的是，「骨」在後世中並沒有對應的小篆演化字形。《說文解字》的「骨」，只是從隸書反推篆的一個字形，自然不能反映真實的古文字形。因此，依筆者之見，在「骨」字未有在後世隸變後的漢字中得以廣泛運用的前提下，《說文解字》「剔人肉置其骨也。象形。頭隆骨也。」<sup>473</sup>等後世直接將「骨」當作「骨」字的本字或來源字的做法是存疑的。

當然，筆者指出「骨」沒有應用於隸變後的漢字，並不是說筆者認為「骨」字是商代至西周獨有的用字。相反，筆者是同意「骨」字是有所演變的；只不過，對於「骨」具體是否只演變成「骨」，筆者是存有一定的保留態度的。據筆者所

考，金文與甲骨文所用的 ，到了春秋戰國的不同時期開始，是分別演化成了字「骨」與「骨」字兩個字(除了「剔」的例外)<sup>474</sup>。「骨」加上「肉」，就演化

成了秦簡牘中的 <sup>475</sup>、以及楚簡帛中的 <sup>476</sup>、篆書的 <sup>477</sup>、以及隸變後的

「骨」；而「骨」加上「口」，就演化成了秦簡牘中的 <sup>478</sup>、篆書的 <sup>479</sup>、以及隸變後的「骨」、而不用「骨」本字。

---

文集成》簡稱為《集成》。

<sup>470</sup> 過伯簋。《集成》3907。

<sup>471</sup> 見于省吾主編：《甲骨文字詁林》第4冊（北京：中華書局，1999年），第3450頁。而為了簡稱參考書目及保持與考古學界一致的做法，下文將直接將《甲骨文字詁林》第X冊第Y頁簡稱為《詁林》X.Y。

<sup>472</sup> 琯生簋。《集成》4292。

<sup>473</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁173。

<sup>474</sup> 《詁林》3.2474；張守中撰：《睡虎地秦簡文字編》（北京：文物出版社，1994年），第59頁。為了簡稱參考書目及保持與考古學界一致的做法，下文將直接將《睡虎地秦簡文字編》簡稱為《睡虎》。




<sup>475</sup> 《睡虎》59。




<sup>476</sup> 滕王生編：《楚系簡帛文字編》（增訂本）（武漢：湖北教育出版社，2008年），第405頁。為了簡稱參考書目及保持與考古學界一致的做法，下文將直接將《楚系簡帛文字編》（增訂本）簡稱為《楚帛》。




<sup>477</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁173。







<sup>478</sup> 《睡虎》15。




<sup>479</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁64。

一般來說，對於  到 、 的演變，從文字的演變上是具備以下三種可能性的：

(一)  與 、 是完全不同的兩個字。


(二)  同時可以演變出 、 兩種異體。


(三)  同時具有 、 兩字之用，而後世為了作出區分或發展，就加上「肉」與「口」使  演變成 、 兩字。


對於第一種可能性，在沒有足夠文字以及出土證據去證明古人的確捨棄了  而重新創造出具有一定相似性寫法的 、 兩個字、以及棄用的原因之前提下，這種可能性是可信性比較低的。對於第二種可能性，在已知「骨」、「髀」具有不同的詞義及用法的情況下，亦是可信性比較低的，故筆者不取此兩種可能性，而取第三種可能性之見。


當中，比較可信的是分別以「肉」作意符及「口」作聲符，來推測「𠃉」表意與表音的演變的說法：這也是即說，「骨」、「髀」在早於戰國的時期都是作「𠃉」字，而兩者之間是沒有區分；而到了不晚於戰國的時期開始，為了把「𠃉」字的表音與表意有所區分，「𠃉」演化成了「骨」、「髀」兩字。這種說法不僅解釋了為什麼不遲於戰國出現「骨」、「髀」的兩字未有於金文或甲骨文中得以出現，又能同時解釋「𠃉」與「骨」、「髀」兩者意義上及寫法上的繼承關係。


依筆者所見，筆者是同意「𠃉」演化成「骨」表意、而演化成「髀」表音的說法的；而建基於此「𠃉」與「骨」、「髀」的繼承關係，筆者將進一步為這繼承關係提出進一步的推測：


1) 首先，對於為什麼甲骨文與金文當中會同時用到  一字同時表「骨」的意與表「髀」的音，是可以具有一定的原因的。古文字演化過程中固然可以是分化出表音與表意的字，但這並不代表表音與表意的分化是不具有原因

的；對比起一些表音的聲部，為什麼甲骨文與金文中的能同時代表作用與意義完全不一的「骨」、「𠂔」，是我們應當注意的一個問題。




2) 筆者固然同意甲骨文與金文中的一字可以被解釋作象「骨」的形而取義；



可是與「𠂔」的音、乃至於第二章論證後世「𠂔」的訓詁義，我們是很難聯想出兩者之間的關係的。與此同時，我們也很難合理地解釋出，為什麼

會既有「骨」音的同時，又同時具有「𠂔」音。





3) 哪怕能同時代表作用與意義完全不一的「骨」、「𠂔」，到底表音的「𠂔」


是否具義亦是一個可以爭論的問題；而且，為什麼「𠂔」會演變成「𠂔」，而不是「跬」等近音、同音字，乃至於為什麼後世會置「口」於「𠂔」入面而不是其他位置等問題，亦是有值得討論的地方的。

對於上述的三個問題，筆者對此的推測是，早期的「𠂔」本來就有兩種取義方式。從甲骨文的<sup>480</sup>與<sup>481</sup>，以及金文的<sup>482</sup>推測，第一取義方式自然就是

學界普遍所認為的象形而取其「骨」義。第二種取義方式則是會字形上的「迂迴曲折」、「不達中正」意而生「不正」的字義，而這種「不正」的字義是具另一音「𠂔」的。

依筆者推測，而在不晚於戰國的文字演變中，為了區分「𠂔」的兩種取義方式，取「骨」義的「𠂔」演變成了「骨」，意即骨肉相連的「𠂔」；取「不正」義的「𠂔」則演變成了「𠂔」，即會另一音義的「𠂔」而會意的意思。這種推測能夠在為戰國文字當中「骨」、「𠂔」分用提供了解釋，比如說，秦簡牘中的「過」

<sup>483</sup>及楚簡中的「禍」<sup>484</sup>，戰國金文的「禍」<sup>485</sup>，以及秦簡牘中的、

楚簡帛中的等等，都證實了戰國文字當中的「骨」、「𠂔」分用。

<sup>480</sup> 《詁林》4. 3450。

<sup>481</sup> 《詁林》4. 3450。





<sup>482</sup> 《集成》9221。

<sup>483</sup> 《睡虎》19。

<sup>484</sup> 《楚帛》30。

而除此之外，筆者所推測的「不正」之「𠂔」的音義，亦能解釋「禍」、「蝸」、「過」音義之別：「禍」，即卜示之不正，自然就有災禍之義；而「蝸」，即不正、「迂迴曲折」之「蟲」（古人的生物分類與今人不同），即當今之蝸牛；「過」，即「行之不正」，與正文之見一致了。



這種推測亦能在金文當中的「過」字中找到支持。正如上文所述，金文當中的

「過」 上面是「𠂔」，下面是「止」。故此，如果我們把 強行解作「骨」的話，下半部份的「止」取義作停止的近義就不太通於語義，而只能夠取義作「足趾」解了。

可依筆者之見，此處「止」部亦同樣不應作「足趾」解，原因如下：

(一) 如果我們把「止」部作「足趾」，那麼金文當中的「過」字就是「足趾骨」或「足趾踩骨」的意思，與不論是先秦時期還是直到當今「過」字的大多數用法不合，如果強行以「足趾骨」或「足趾踩骨」的聯想以得出「超過」、「經過」、「過錯」、「過失」的字義未必有些牽強附會，也無法解釋為什麼「過」字不以「彳」、「足」、「辵」等部作演變。

(二) 從文字演變去看，戰國文字到隸變文字當中指與「骨」相關的一般都不是演變成上下結構，也不是直接取「𠂔」部去隸變成「骨」的。比如說，《黃帝內經》「刺膝髓出液為跛」<sup>486</sup>、「骸下為輔，輔上為臑」<sup>487</sup>及《左傳》之「析骸而爨」<sup>488</sup>當中的「髓」字與「臑」字，都是以左右結構而取「骨」字部的而演變而成的。如果「止」部作「足趾」、而「過」作「足趾骨」或「足趾踩骨」的話，我們將很難去解釋「過」字從古文字到篆再到隸書那有反常態的演變。

基於上述之原因，筆者認為如果我們把 強行解作「骨」的話，金文當中的「過」的「止」部不論是作「足趾」義解，還是作停止的近義，都不太通於語義。再加上考慮到戰國結束之前，「𠂔」已經演化成了相對應的「𠂔」，筆者自然就認為以「𠂔」聲之「不正」會意來解釋金文「過」當中的 是一個比較




<sup>485</sup> 《集成》9735。

<sup>486</sup> 《黃帝內經》（北京：中國畫報出版社，2009年），頁114。

<sup>487</sup> 《黃帝內經》，同上註，頁126。





<sup>488</sup> 《春秋左傳》，同註69，頁308。

合理的推論，而這種推論亦與正文所推論的「行之不正」、以及「禍」、「蝸」、「過」之音義關係相對應。

而結合此處 、 兩部之義，我們則可從中推論金文「過」 當中的意思應該是「止之不正」。「止」，以文字演變的普遍考究來說，象形，上象腳趾頭，下象腳面和腳掌，本義為「足趾」，引伸義為停止。《說文解字》釋之作「下基也。象艸木出有址，故以止為足。」<sup>489</sup>，在認為「止」具「足趾」義的同時，更同時認為「止」是有象「艸木出有址」而取「下基」之義的。

對於《說文解字》的象「艸木出有址」及象腳趾形之間的爭議，基於此爭議的結論並不影響本部份的討論及結果，因此筆者將不對此深入探討。而以筆者之見，不論是《說文解字》的「下基」，還是考字形由「腳趾朝上、腳後跟朝下」等延伸出的停止等義，「止」的字義都不等同或限於「下基」或停止。反之，當「止」不作「趾」義的時候，「止」字與「靜」、「停」、「消」、「亡」等單純的狀態描述是有所不同的：當早期的文本用到「止」字的時候，「止」往往亦不限於動作上的「停止」或對「下基」的描述。比如說，在《周易》的「時止則止，時行則行」<sup>490</sup>當中，第一個「止」顯然是作具有原因的「應止之時」解，而第二個「止」顯然是因應「應止之時」而作人為的「止」；相似地，在《論語》「止吾止也。」<sup>491</sup>中，除了次序有所不同，「止」字亦同時假定了一定的原因與主觀人為的意思在其中，這也正正支持了《大學》中「止於至善」<sup>492</sup>的「止」字用法：「止」於至善，「止」明顯就不僅僅是到了「至善」就「停止」，而是人為止於「至善」的境界而保持；同時，「止於至善」亦是有儒家哲學作為原因及理據的。

故此，以此「止」之字義反推金文「過」 當中的意思，我們就可以得出 

「人為停留於不正」的意思(哪怕是 ，亦只是在  加上「彳」以示與人之所行有關，不影響字意的同時，「彳」與「止」更表達出正文所論「行與不行」的意思)，這種解釋大體上亦於後世「行之不正」的解讀高度一致，也與楚簡帛的  與 <sup>493</sup>(上面是化，下面是止)一致：「彳」只是說明與人之所行有關，不影

<sup>489</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 71。

<sup>490</sup> 《周易》，同註 35，頁 420。

<sup>491</sup> 《論語》，同註 1，頁 96。

<sup>492</sup> 《大學》，《禮記》，《禮記章句》，《續修四庫全書》經部·禮類·卷九八(上海：上海古籍出版社，2002年)，頁 565。




<sup>493</sup> 《楚帛》152。


響字意；而古人以「因時而化」為「正」，此亦見於《周易》「知變化之道」<sup>494</sup>、《禮記》「和故百物皆化」<sup>495</sup>、《呂氏春秋》「因時而化」<sup>496</sup>等文本的旁證當中。

以此理推，我們可見「止」於「化」即「人為停留於化」，即「人為之不化」，與「過」各義接近。這也即是說，哪怕楚簡帛中的「過」或取「化」音，筆者亦是依然認楚系簡帛中的「過」亦是從金文中有所繼承而不脫離「過」字字義的，故將不在此多作解釋。

而「咎」字則因為由甲骨文到隸變中間的演變幅度不大，所以其古文字考究相對而言較「過」簡單。本部份對「咎」字的主要考證與推論，有以下三個疑點：一、「咎」的構形問題。二、早期金文、甲骨文與正文的結論是否一致的問題。三、「求」、「咎」的假借問題。

據正文第二章之所考，《說文解字》等訓詁學家釋「咎」為從「人」從「各」。但需注意的是，哪怕「咎」字字形不晚於戰國出現，而有用於戰國金文以及楚

系簡帛當中；在甲骨文當中，「咎」卻是寫作，或寫作、的<sup>497</sup>。陳夢家、李孝定等釋為「咎」<sup>498</sup>，而從「女」從「人」，學界無太大的異議。故此，在文字的演變當中，雖然「咎」字的字部沒有大的改變，但對於「咎」的構形，學界卻是有所爭議的：對於「咎」字到底是從「人」從「各」，還是從「女」從「人」，學界尚未有一個定論。所以，為了更好地詮釋「咎」字之義，除了正文從「人」從「各」的訓詁學考之外，對甲骨文「咎」從「女」從「人」的構形考證亦是有必要考慮到的，這也正正是本部份接下來的討論內容。

對於「女」的意思，《說文解字》釋之作「行遲曳女女，象人兩脛有所躡也」<sup>499</sup>。先觀《說文解字》的取象「人兩脛有所躡」：脛，意即人的小腿；躡，同據《說文解字》「舞履也」<sup>500</sup>，以及《雋不疑傳》註「履不著跟曰躡」<sup>501</sup>、《漢書》註「躡、屣同，謂小履無跟者。」<sup>502</sup>之描述，可見《說文解字》之「女」是與甲骨文「止」之腳掌反形<sup>503</sup>（足趾朝下、後跟離地朝上）的取象有所共通的。

<sup>494</sup> 《周易》，同註 35，頁 462。

<sup>495</sup> 《禮記》，同註 492，頁 345。

<sup>496</sup> 漢·高誘註：《呂氏春秋》同註 114，頁 178。

<sup>497</sup> 《詁林》1.834。

<sup>498</sup> 《詁林》1.834。

<sup>499</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 245。

<sup>500</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同上註，頁 88。

<sup>501</sup> 《康熙字典》，同註 73，頁 1216。

<sup>502</sup> 《康熙字典》，同上註。

<sup>503</sup> 孫海波編，中國社會科學院考古研究所輯：《甲骨文編》（北京：中華書局，1965年），第

再看《說文解字》「行遲曳女女」的描述。「行遲」，無太大的異議，大致即緩緩徐行之意；而「曳」，據《說文解字》「曳曳也」<sup>504</sup>之描述、以及參考「曳」在《楚辭》「曳彗星之皓旰兮」<sup>505</sup>、《周易》「曳其輪，貞吉」<sup>506</sup>等先秦語例之用，可推「曳」亦即是束縛而牽引之意。故此，結合「行遲」、「曳」、以及「女」之取象，我們可推測《說文解字》之「女」字應當亦是「有所束縛、有所牽引，而遲遲履之」<sup>507</sup>的意思。

所以，《說文解字》在解釋「各」字的時候，亦以「女者，有行而止之不相聽也。」<sup>508</sup>來解釋「女」部。依筆者之見，「有行而止之不相聽也」<sup>509</sup>，對應的就是「行遲」。以訓字義的方式分析，哪怕「行遲」大致意思是「緩緩徐行」，但「行遲」的詳義卻是與「緩緩徐行」有一定的不同的；當我們用到「遲」字的時候，「遲」得是有對比的。比如說，《廣韻》用到「久也」<sup>510</sup>來解釋「遲」字，說的就是對比預想與實際上「遲」的人為之間久遠的差別。而相似地，參考《正韻》以「欲速而以彼為緩曰遲，使彼徐行以待亦曰遲」<sup>511</sup>來對「遲」字作出的詮釋：當中，「遲」雖然是「以彼為緩」及「徐行以待」，但這種「以彼為緩」及「徐行以待」，更是以「欲速」或「欲達」為對比的。故以筆者的理解，「有行而止之」就是「遲」與預想的「行」相對比，而「不相聽也」則是「遲」與一個人「行」的心意不符的對應。

這也即是說，筆者認為《說文解字》的「女者，有行而止之不相聽也」<sup>512</sup>與「行遲曳女女」<sup>513</sup>之解釋大體上一致，都是取象「女」於甲骨文「止」之腳掌反形(足趾朝下、後跟離地朝上)而生義的。按筆者之理解，當「女」與「口」構形成「各」時，「各」就是「口行而止之不相聽也」，即「言論不相應於前文，而有止於一個目標」的異辭「各」，而具有中文語境下的「每個相對應的」的意思；而哪怕「女」與「人」構形成甲骨文的「咎」，甲骨文的「咎」就是「人行而止之不相聽也」。從「人行」中的「不相聽也」中，可取「違心」的近義；而

---

253 頁。

<sup>504</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 791。

<sup>505</sup> 漢·王逸注釋：《楚辭》，(上海：商務印書館，1937 年)，頁 177。

<sup>506</sup> 《周易》，同註 35，頁 444。

<sup>507</sup> 段注：「行遲者、如有所掣曳然。故象之。」。見清·段玉裁注：《說文解字注》，同註 65，頁 64。

<sup>508</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 64。

<sup>509</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同上註。

<sup>510</sup> 《康熙字典》，同註 73，頁 1248。



<sup>511</sup> 《康熙字典》，同上註。



<sup>512</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註 65，頁 64。




<sup>513</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同上註，頁 245。

從「人行而止之」與「曳」中，亦可以引出人受束縛、牽引而人不能行的意思，與正文的「災」不衝突。

當然，筆者固然同意，是否應該用《說文解字》自身之詮釋去解讀甲骨文字形亦是一個有爭議空間的話題。所以筆者上述想論證的是，哪怕學界可以存有不一依《說文解字》從「人」從「各」的構形，而依甲骨文從「女」從「人」的說法，以《說文解字》從「女」從「人」的解釋依然是能夠得出與正文不衝突的結論。而依筆者之見，正文從以《說文解字》等訓詁學書所考「唯心之災」的詮釋亦不與甲骨文從「女」從「人」的「咎」構形之取義衝突。

在甲骨文當中，「女」是「止」<sup>514</sup>的倒寫。而據筆者之考，對於「女」部的意思之解讀，大抵能被分成四類推論：


- 1) 以「女」象形腳義或腳踏義。比如說，許進雄以「其字象人為足所踐踏」來解釋甲骨文的「咎」從「女」從「人」，繼而認為「咎」本義恐非災殃之意<sup>515</sup>。
- 2) 《說文解字》取象於「女」足趾朝下、後跟離地朝上的形而作出延伸意會解釋。
- 3) 基於在甲骨文中「女」是「止」的倒寫，而以倒轉「止」字之義的方式去推測「女」字之義。
- 4) 以經典文獻、卜辭等其他文本推測「女」部之義。比如說，饒宗頤、屈萬里的說法等。

對於第一類推論，基於兩個原因，筆者是不認同以「女」象形腳義或腳踏義來解讀「咎」從「女」從「人」之構形取義的。第一個原因是，筆者對於把「女」解作腳義或腳踏義的做法，是保持一定的懷疑與保留態度的。第二個原因則是，以「女」象形的腳義或腳踏義很難直接與「咎」、「各」的字義相關。以許進雄的解釋為例，雖然許進雄認為從「女」從「人」的「咎」字「其字象人為足所踐踏」<sup>516</sup>，可單就「女」的象形來說，我們是只能知道「足趾朝下、

<sup>514</sup> 《詁林》1.758。

<sup>515</sup> 《詁林》1.835。

<sup>516</sup> 《詁林》1.835。

後跟朝上」或「向下的足掌」的象形，卻很難得出「踐踏」的結論的。同時，我們也很難無重大爭議地去合理解釋為什麼「踐踏」會是「足趾朝下、後跟朝上」，且為什麼古代中文中會有「足」字部、以及「踐」、「踩」等字的同時，而不用「足」字部、「踐」、「踩」等字去作腳義或腳踏義。更何況，哪怕我們能夠把「夂」解作腳義或腳踏義，我們也很難合理地解釋為什麼「夂」「踐踏口」能產生「各」的意思；也很難解釋為什麼古代不用「踐頂」、「滅頂」等字，而用到「咎」去表達「踐踏人」的意思。許進雄亦指出「可能是『咎』的異體」<sup>517</sup>，可是為什麼「踐踏口」會能生許進雄自己解釋「咎」的「災害作祟之意」<sup>518</sup>，我們卻是缺少一個合理的解釋的。

以此觀之，筆者自然是不認同以「夂」象形腳義或腳踏義來解讀「咎」從「夂」從「人」之構形取義的，自然就不以第一類推論來解讀「夂」部的意思。而據筆者所考，後三類對「夂」部的意思的推論都大體一致；在不與正文結果衝突的情況下，筆者將視後三類推論均為可取之解釋，而沒有必要深入評判與仔細對比三類推論。

第二類則較為簡單。正如上文所述，取義於《說文解字》對從「夂」從「人」構形的「咎」與正文「違心之災」之釋不衝突。而依筆者所考，這種說法亦不僅僅是筆者或《說文解字》的一家之言；同時，在陳夢家「或即說文『咎災也』之咎，省口」<sup>519</sup>、李孝定「从夂从人，或从各，當即許書之咎字……只从一人，仍是咎字」<sup>520</sup>等學者之見中，學界亦有學者對這種說法表示了一定的支持。由此可見，第二類推論視從「夂」從「人」與從「人」從「各」不衝突的可信度。

而這亦與第三類推論以倒轉「止」字之義的方式去推測「夂」字之義一致。正如前文有曰，當「止」不作「趾」義的時候，「止」字與「靜」、「停」、「消」、「亡」等單純的行為描述是有所不同的；反之，依筆者之見，當「止」不作「趾」義的時候，「止」當是取其「後跟在下、足趾朝上」形，而會「刹住腳步」的意而取「人為不動於動」之義的。筆者此見也為《大學》中「止於至善」<sup>521</sup>的「止」字用法提供了一個解釋：「止」於至善，「止」明顯就不僅僅是到了「至善」就「停止」，而是人為止於境界上的變動而保持不變於「至善」的境界。

以此理推，當我們以倒轉「止」字之義的方式去推測「夂」字之義的時候，筆者自然就以「人為不動於動」為「夂」的倒轉義，推測「夂」為「人為動於不

<sup>517</sup> 《詁林》1.835。

<sup>518</sup> 《詁林》1.835。

<sup>519</sup> 《詁林》1.834。

<sup>520</sup> 《詁林》1.834。

<sup>521</sup> 《大學》，同註 492，頁 565。

動」之義。結合「夂」「足趾朝下、後跟朝上」的構形去理解。考慮到「足趾朝下、後跟朝上」是走路用腳尖點地的躡腳，而「夂」又同時具備「人為動於不動」的情況下，筆者認為「夂」的「人為動於不動」想來並不是一個合適、或合乎主觀意願的「動」，所以一個人才得要以「夂」的躡腳去「動」之。因此，當「夂」與「口」構形成「各」的時候，指的是以「人為」的「口」，亦即言談來說，不能普遍適用的變數，繼而產生「各」的異辭；而當「夂」與「口」構形成甲骨文的「咎」的時候，筆者將其則解讀為不合人心意，而人不得不動、要躡腳去勉強為之的「咎」。而筆者這個理解的「咎」，亦同時不與正文的「違心之災」相衝突。

筆者此見亦與饒宗頤、屈萬里等以經典文獻、卜辭等其他文本推測「夂」部之義的學者之意見不相衝突。比如說，饒宗頤以考證《周易》「蹇」的方式去認為「咎」是「蹇阻不前」的意思<sup>522</sup>。當中，「蹇阻不前」的「前」，筆者認為這可以是有「主觀意識」在其中的，人才能有「向前」的行為；因此，以筆者的理解，「蹇阻不前」除了有不能「通行」的困境之義外，亦可以具違心之義，而與本文所考一致。

而屈萬里則釋「咎」為「殃咎之意也」<sup>523</sup>。而依筆者之考，屈萬里的「殃咎之意」亦不與正文的「違心之災」相衝突，原因有三：一、「殃」本就具有名詞的「災禍」與動詞的「殘害」義，而「殃咎」是可以與本文的解釋有共通點的。二、如果屈萬里說的是災禍，為什麼屈萬里不直接用「災禍」等義去解釋「咎」，而得用到「殃咎」；從另一方面上說，如果屈萬里解「咎」作「殃」，他更應該用「殃也」而不是「殃咎之意也」。由此可見，屈萬里解釋的「咎」應該是不等同於「殃」，而是由「殃咎」引伸之意作出的解釋。三、與「災」、「禍」等單純描述景況的字不同，「殃」字本就有一部份「非人所願」的意思；結果「殃咎之意也」，筆者認為屈萬里解釋的「殃咎之意也」可以與正文之「違心之災」不相衝突。

此處需要強調的有兩點。第一點是，不論是《說文解字》所用的「行遲」<sup>524</sup>、「有行而止之不相聽也」<sup>525</sup>，還是筆者推測的「動於不動」，都是一個相對的概念，正如有行而止只是指有違而不能流行的意思，《說文解字》所用的「行」與筆者用的「動」都不是指具體行為的「行」與「動」，其目的都只是為了解釋「咎」的意思是如何延伸出來的。第二點則是，本部份的文字之考只是一種推測，目的是在缺少更早的訓詁考證的情況下，去以甲骨文、金文的構形去檢驗

<sup>522</sup> 《詁林》1.834。

<sup>523</sup> 《詁林》1.834。

<sup>524</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同註65，頁245。

<sup>525</sup> 漢·許慎著：《說文解字》，同上註，頁64。

《說文解字》等可考的訓詁書的可信性而已，在論證到甲骨文、金文的構形與正文的訓詁解不衝突、且學界古文字學者對「過」、「咎」未有定論的解釋普遍都不與本文之見衝突的情況下，本部份的目的便已達成。

以此觀之，既然筆者得出學界古文字學者對「過」、「咎」的解釋普遍都不與本文之見衝突的解讀；且考慮到「過」、「咎」的古文字討論未有定論的情況下，筆者並不認為學者有曰的「求」、「咎」通用一說是一個可取的解釋。首先，學界一些學者考證的甲骨文「求」通「咎」，只是一種推論；事實上古人是不是真的用「求」通「咎」，是沒有明文記載的。比如說林文華的「『求』乃『咎』之通假，卜辭多有例」<sup>526</sup>當中，「求」通「咎」也只是從卜辭中以「咎」解「求」字之義的用例中作出的推論，但這最多只能證明「求」具有「咎」類近義的用法；對於古人是不是真的用「求」來通「咎」，筆者是持有一定的懷疑態度的。

再者，哪怕甲骨文「求」可通「咎」，此亦不代表「咎」可反通「求」。而學界普遍對甲骨文「咎」、「求」之考，亦只考證了「求」可通「咎」而已。比如說，哪怕裘錫圭認為「甲骨文的『咎』跟讀『咎』的『求』大概是本字跟假字的關係」<sup>527</sup>，除了「大概」的不確定外，裘錫圭亦只是視甲骨文的「咎」為本字，而將讀「咎」的「求」視為假字而已。假設裘錫圭等學者之見成立，按照裘錫圭的意思，而甲骨文的「咎」可以以讀「咎」的「求」字這假字的形式出現，這也僅僅只說明了讀「咎」的「求」字有「咎」的意思，而不能反映「咎」字能具有「求」字的其他意思。在缺乏「咎」可通「求」的證據下，我們只能知道「求」可通「咎」，可「求」字的其他意思，卻是與「咎」字沒有必然的關係的。因此，解讀甲骨文的「求」字，並不一定有助於解讀甲骨文的「咎」字。

基於上述原因，筆者並不認為視「咎」、「求」相通、而解讀甲骨文的「求」字的做法，能夠必然得出甲骨文的「咎」字的意思。而在考證到學界主流解讀、以及甲骨文「咎」字的構形推論都不與正文的「違心之災」相衝突的情況下，本部份的目的便已達成，而不再對古文字作深考。

<sup>526</sup> 林文華：〈《詩經》文字考釋五則〉，《文與哲》，2008年第6期，頁10-12。

<sup>527</sup> 裘錫圭：〈釋求〉，《古文字論集》，（北京：中華書局，1992年），頁60,67。

## 徵引文獻:

### 傳統文獻

- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·易類·卷一, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·易類·卷一八, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·易類·卷一九, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·書類·卷四一, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·禮類·卷八二, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·禮類·卷八四, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·禮類·卷九八, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·春秋類·卷一一七, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·春秋類·卷一一八, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·四書類·卷一五四, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》經部·四書類·卷一五八, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》史部·雜史類·卷四二二, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》子部·儒家類·卷九三一, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》子部·道家類·卷九五四, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》子部·道家類·卷九五八, 上海: 上海古籍出版社, 2002年。
- \_\_\_\_\_ : 《續修四庫全書》子部·術數類·卷二零六一, 上海: 上海古籍出

- 版社，2002年。
- \_\_\_\_\_：《四庫全書存目叢書》經部·小學類·第186冊，濟南：齊魯書社，1997年。
- \_\_\_\_\_：《四庫全書存目叢書》經部·小學類·第207冊，濟南：齊魯書社，1997年。
- \_\_\_\_\_：《四庫全書存目叢書》經部·小學類·第213冊，濟南：齊魯書社，1997年。
- \_\_\_\_\_：《四庫備要》經部·小學類，上海：中華書局，1936年。
- 劉浩主編：《詩經》上冊，延吉：延邊大學出版社，2001年。
- 劉浩主編：《詩經》下冊，延吉：延邊大學出版社，2001年。
- 周永年主編：《墨子》，吉林：時代文藝出版社，2002年。
- 趙沛注說：《韓非子》，河南：河南大學出版社，2002年。
- 漢·高誘注：《呂氏春秋》，上海：上海書店，1986年。
- \_\_\_\_\_：《黃帝內經》，北京：中國畫報出版社，2009年。
- 漢·劉向著，張彥修注說：《戰國策》，河南：河南大學出版社，2010年。
- 漢·賈宜著，清·盧文弨校：《新書》，《賈宜新書揚子法言》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 漢·王逸注釋：《楚辭》，上海：商務印書館，1937年。
- 漢·許慎著：《說文解字》，《說文解字注》，成都：成都古籍書店，1981年。
- 《說文解字最新整理全註譯本》編委會編：《說文解字最新整理全註譯本》第3卷，北京：中國書店，2010年。
- 魏·張揖著，王雲五主編：《廣雅》，上海：商務印書館，1936年。
- 南·顧野王著：《玉篇》，《大廣益會玉篇》，北京：中華書局，1987年。
- 宋·程頤，宋·鄭汝諧著撰：《伊川易傳易翼傳》四庫易學叢刊，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 宋·司馬光著，「標點資治通鑑小組」校點：《資治通鑑》，北京：古籍出版社，1956年。
- 宋·陳彭年：《廣韻》，《鉅宋廣韻》卷3-5·上海圖書館藏宋刻本，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 漢語大詞典編纂處整理：《康熙字典（標點整理本）》，上海：漢語大詞典出版社，2002年。

#### 考古及文字考證類文獻

- 孫海波編，中國社會科學院考古研究所輯：《甲骨文編》，北京：中華書局，1965年。
- 于省吾主編：《甲骨文字詁林》第1冊，北京：中華書局，1999年。
- 于省吾主編：《甲骨文字詁林》第3冊，北京：中華書局，1999年。
- 于省吾主編：《甲骨文字詁林》第4冊，北京：中華書局，1999年。
- 中國社會科學院考古研究所：《殷周金文集成》，北京：中華書局，1984-1994

年。

張守中撰：《睡虎地秦簡文字編》，北京：文物出版社，1994年。

滕壬生編：《楚系簡帛文字編》（增訂本），武漢：湖北教育出版社。

林文華：〈《詩經》文字考釋五則〉，《文與哲》，2008年第6期。

裘錫圭：《古文字論集》，北京：中華書局，1992年。

#### 當代及近代文獻

陳碧：〈《周易》謙卦的哲學、倫理學內涵〉，《道德與文明》，2004年第1期。

鮑剛毅：〈《易·繫辭》“无咎”思想探析〉，《中州學刊》，2002年第5期。

陳鼓應：《道家易學建構》，臺北：臺灣商務印書館，2003年。

陳小虎：〈論《周易》倫理道德思想〉，《西南民族大學學報(人文社科版)》，2007年第310期。

丁四新：〈《周易》德義利略論〉，《周易研究》，1999年第2期。

丁四新：〈嚴遵《老子指歸》的“無為”“自然”概念及其政治哲學〉，《哲學研究》，2018年第7期。

高亨：《周易古經今注》（重訂本），（北京：中華書局，1984年。

龔群：〈德性倫理學的基本特徵及其與道義論、功利論倫理學的根本區別〉，《中國人民大學學報》，2019年第4期。

黃黎星：〈易道“无咎”論要〉，《東南學術》，2000年第1期。

冀志強：〈論“觀”在《周易》哲學中的建構〉，《蘭州學刊》，2011年第9期。

靳極蒼解：《周易》，太原：山西古籍出版社，2003年。

康得著，苗力田譯：《道德形而上學原理》，上海：上海人民出版社，2002年。

李世英：〈論王弼的“无咎”說〉，《周易研究》，1996年第1期。

李巍：〈德治悖論與功利思維——老子“無為”觀念的新探討〉，《哲學研究》，2018年第12期。

李笑野：〈論《周易》崇尚智慧的謙德謙道〉，《孔子研究》，2015年第1期。

李學勤主編：《字源》，天津：天津古籍出版社，2012年。

李振綱：〈自然之德性與無為的智慧——老子哲學的本體與方法〉，《哲學研究》，2002年第7期。

連劭名：〈論《周易》中的“德”〉，《周易研究》，2007年第6期。

梁韋弦：〈《易傳》的吉凶觀〉，《周易研究》，1994年第1期。

盧祥運：〈《周易》鑄就中國文化三大傳統〉，《貴州社會科學》，2020年第2期。

馬新欽；白海溶：〈《周易》斷辭所蘊含的思想〉，《管子學刊》，2006年第2期。

麥金太爾：《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁262。

歐陽維誠著：《周易新解》，長沙：岳麓書社，1990年。

- 桑東輝：〈《周易》與中國傳統法倫理〉，《井岡山大學學報(社會科學版)》，第 39 卷第 5 期(2018 年 9 月)。
- 施炎平：〈《周易》和儒家人文哲學——從差異比較的視角作重新詮釋的嘗試〉，《周易研究》，2004 年第 5 期。
- 孫熙國：〈《周易》古經與墨家思想〉，《周易研究》，2001 年第 4 期。
- 孫亞麗：〈《周易》之誠信思想及對先秦儒家的影響〉，《中國青年社會科學》，第 35 卷第 187 期(2016 年第 6 期)。
- 王新春：〈《周易》時的哲學發微〉，《孔子研究》，2001 年第 6 期。
- 王瑩：〈關於《周易》經文“道”“德”概念的思考〉，《周易研究》，2003 年第 2 期。
- 韋政通：《中國思想史》上冊，臺北：水牛出版社，1999 年。
- 溫海明：〈人天之意——《周易》的意本論哲學〉，《孔子研究》，2019 年第 6 期。
- 吳國源：〈《周易》斷辭語義形態及意義問題初探〉，《周易研究》，2017 年第 2 期。
- 吳克峰：〈《周易》與儒家倫理的思維方式〉，《道德與文明》，2006 年第 2 期。
- 徐中舒：《甲骨文字典》，成都：四川辭書出版社，2014 年。
- 薛柏成：〈《易》對墨家思想的影響〉，《社會科學戰線》，2010 年第 8 期。
- 楊慶中：〈《周易》“遷善改過”思想述略〉，《道德與文明》，2004 年第 3 期。
- 姚大志：〈當代功利主義哲學〉，《世界哲學》，2012 年第 2 期。
- 余敦康：《易學今昔》，北京：新華出版社，1993 年。
- 張齊：〈君子之光——《周易》理想人格境界論〉，《船山學刊》，2022 年第 2 期。
- 張舜清：〈論《周易》中的生命倫理意蘊〉，《孔子研究》，2016 年第 3 期。
- 張濤：〈《周易》經傳與法家思想〉，《理論學刊》，2018 年第 6 期。
- 張文俊：〈《周易》中的和諧倫理思想〉，《求索》，2010 年第 1 期。
- 周山：〈《周易》中的男女倫理觀〉，《哲學分析》，第 9 卷第 3 期(2018 年 6 月)。
- 左民安：《細說漢字：1000 個漢字的起源與演變》，北京：九州出版社，2006 年。

## 外語文獻

- Alexander, L., "Deontology at the Threshold," *San Diego Law Review* 37, no. 4 (2000): 893–912.
- Alexander, L., "Pursuing the Good—Indirectly," *Ethics* 95, no. 2 (1985): 315–332.
- Anscombe, G.E.M., "Modern Moral Philosophy," *Philosophy* 33, no. 124 (1958): 1–16.

- Bentham, J., *A Comment on the Commentaries and A Fragment on Government*, edited by J.H. Burns and H.L.A. Hart, London: The Athlone Press, 1977.
- Bentham, J., *An introduction to the principles of morals and legislation* Paperback, New York: Free Press, 1970.
- Coady, C. A. J., *What's wrong with moralism*, Oxford: Blackwell. 2006.
- Cheng, C.Y. and On, C.H. (eds), *Philosophy of Yi 易: Unity and Dialectics*, Chichester: Blackwell Publishing, 2009.
- Cholbi, M., "The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said." *Philosophy and phenomenological research* 79, no. 1 (2009): 17–46.
- Feinberg, J., *Moral Concepts*, Oxford: Oxford University Press 2006.
- Fletcher, J. F., *Situation ethics: The new morality*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.
- Foot, P., "The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect," *Oxford Review*, no. 5 (1967): 1–6.
- Hare, R. M., *Moral Thinking*, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Huang, Y., *Dao Companion to ZHU Xi's Philosophy*, New York: Springer International Publishing, 2020
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*, La Vergne: Lightning Source Ltd, 2007.
- Hursthouse, R., *Moralism: On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Kamm, F. M., "Action, Omission, and the Stringency of Duties," *University of Pennsylvania Law Review* 142, no. 5 (May 1994): 1493–1512.
- Kamm, F. M., "Harming some to save others," *Philosophical Studies* 57, no.3 (1989): 227–260.
- Kant, Immanuel, *Kritik der Praktischen Vernunft*, Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1974.
- Kant, Immanuel, *Practical Philosophy*, translated by Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University, 1996.
- Kawall, J., "In Defence of the Primacy of Virtues", *Journal of Ethics and Social Philosophy* 3, no. 2 (2009): 1–21.
- Mill, J. S., *Utilitarianism*, Ontario: Batoche Books, 2001.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, New York: Prometheus Books, 1988.
- Nelson, M. T., "Is it Always Fallacious to Derive Values from Facts?" , *Argumentation*, no. 9 (1995): 553–562.
- Nielsen, B., *Yinyang: A Companion to Yi jing Numerology and Cosmology*, London: Routledge, 2015.
- Quinn, W.S., "Actions, Intentions, and Consequences: The Doctrine of Doing and Allowing," *The Philosophical Review* 98, no. 3 (1989): 287–312.
- Rawls, J., *A Theory of Justice*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1971.
- Scheffler, S., *The Rejection of Consequentialism*, Oxford: Oxford University Press,

1982.

Searle, J. R., "How to Derive 'Ought' From 'Is'?" , *The Philosophical Review* 73, no. 1 (1964): 43–58.

Slote, M., *Morals from Motives*, Oxford: Oxford University Press, 2001.

Swanton, C., *Virtue Ethics: A Pluralistic View* , Oxford: Oxford University Press, 2003.

Taylor, C., *Moralism: A study of a vice*, Durham: Acumen Publishing Ltd, 2012.

Tillich, P., *Systematic Theology*, vol. 1, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Varden, H., "Kant and Lying to the Murderer at the Door . . . One More Time: Kant's Legal Philosophy and Lies to Murderers and Nazis." *Journal of social philosophy* 41, no. 4 (2010): 403–421.

Wang, R. R., *Yinyang : The Way of Heaven and Earth in Chinese Thought and Culture* , Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

Watson, G., "On the Primacy of Character" in *Identity, Character, and Morality*, ed. Owen Flanagan and Amelie Rorty, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.