

秦代易學思想探微

張 濤*

摘 要

秦代易學思想的發展，主要表現為秦始皇君臣對《周易》及其思想的借鑒和發揮。秦始皇統一天下，對《周易》不加焚毀，且頗為喜愛和重視，這一方面是因為《周易》乃卜筮之書，而宗教巫術等神秘主義的東西在秦地一直較為活躍，秦始皇本人對此亦深信不疑；另一方面也是更重要的方面，則是因為《周易》的宇宙觀等思想內涵和整體思維方式合於秦始皇的思想性格與政治需要。秦朝的許多社會政治思想和措施往往是通過對《周易》的直接取資表現出來的。在秦始皇焚書坑儒之後，眾多學派都將《周易》作為護身符，將易學作為避風港和藉以表達自己思想主張的工具，易學幾乎成為顯學，其包容性、超越性和影響力進一步增強，並從此開始了一個以易學為中心而綜合、融通、發展諸子百家之學的新時代。

關鍵詞：秦代、秦始皇、易學思想、李斯

一、前言

長期以來，人們往往習慣於以尊崇法家思想、實行焚書坑儒來概括秦始皇的指導思想和文化政策，以《易》為占筮之書而免於秦火來簡單解說秦始皇與《周易》的關聯，解說《周易》和易學在秦朝的命運，使得秦易成為秦代歷史特別是思想文化史研究中的薄弱環節。有鑒於此，筆者不揣譾陋，草

* 作者係山東大學古籍整理研究所教授。

成本文，試圖重新審視秦始皇不焚《周易》一事，從而揭示其根本原因和深刻影響，展示秦始皇與《周易》的種種關聯，展示易學在秦代思想文化發展中的重要地位和作用。不妥之處，尚祈方家教正。

二、《周易》的宗教巫術形式與秦朝的文化傳統

人們通常所說的《周易》，包括《易經》和《易傳》（十翼）兩個部分。《易經》是一部占筮之書，《易傳》則是一部哲學著作，而其哲學思想又是以解說《易經》為形式，借助占筮的特殊結構和方法展開的。作為宗教巫術，卜筮曾在世界各民族普遍流行。中國古代思想文化的產生和發展，更是與卜筮密不可分。早在龍山文化時期，使用獸骨來卜測吉凶的現象已經產生，後來逐漸發展成為一種卜筮文化，或稱宗教文化。人們利用占卜來預測吉凶，並用以決定國家大事，出現了專職或半專職的卜筮人員，而這又意味著中國文明的起源。占筮使用蓍草，按照一定法式推算出數目，求得某種卦象，然後依據卦辭、爻辭，對所問事情進行判斷和推理。現存的《易經》可以說是這類活動的一種紀錄。實際上，上古時用於占筮的筮書有《連山》、《歸藏》、《周易》（即《易經》）「三易」，¹只不過《連山》、《歸藏》皆已亡佚，唯有《周易》流傳於世。今本《易經》分為上、下兩篇，包括六十四卦的卦象和筮辭（即卦辭、爻辭）。它大體成書於西周初年，由當時的宗教巫術特別是卜筮之官和兼掌卜筮之事的史官採輯、訂正、增補、編纂而成，並非出自具體的一時一人。與龜卜卜辭相比，文本化的《易經》筮辭在內容、形式和功能上都有所進步，已經蘊含著某些條理性、系統性、規律性的東西，成為後來占筮活動中推論的依據，成為人類認識進一步發展的中介和前提，顯示出某種理性思維和邏輯推衍的因素。特別應該指出的是，《易經》的一些卦爻辭以自然現象比擬人事，注意到天道與人事的一致性，意識到吉凶得失不是固定不變的，而是可以轉化的，且對人們有一定的勸誡和教育意義，表現出某種人文化、哲理化的傾向。作為傳統禮制的組成部分，作為占筮活動的重要依據，《易經》在周王室及各諸侯國廣泛流行，備受重視，而這又為易

¹ 《周禮》，卷 24 春官·太卜、筮人等，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980，影印世界書局本），頁 802-805。

學和易學思想的迅速發展提供了廣闊的空間。

春秋戰國時期，中國經歷了一場巨大而深刻的社會變革。在思想文化領域，中國與世界其他文明區域一樣步入著名的軸心時代，諸子蜂起，百家爭鳴，理性文化開始脫離卜筮文化，且取得主導地位。在這種政治、經濟、社會、文化的巨大變革中，易學亦逐漸與卜筮過程分離，並擺脫其束縛，朝著哲理化、抽象化的方向發展，卦爻辭被賦以各種思想內涵和價值意義。各國史官和孔子及諸子各家的易學研究，更使《易經》成為宣傳道德訓教、闡釋天道變化的工具。至戰國中後期，著名的《易傳》七種十篇（即十翼）陸續問世。《易傳》不僅繼承和發展了春秋時期的取象說、取義說和戰國時期的剛柔說，還提出了爻位說，而且更重要的是借助這些占筮體例，推出了一系列理論主張，從而建立起一個以陰陽學說為主要內容、以《易經》的框架結構為外在形式的較為宏闊和完整的思想體系。這樣，《周易》就演變成一部蘊藏著深邃的哲學和社會政治思想理論的文化典籍，人文化、哲理化也由此成為易學發展的主流。然而，「自古聖王將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善！王者決定諸疑，參以卜筮，斷以蓍龜，不易之道也。」²受認知和思維水平的限制，作為一種人文理性與宗教巫術的奇妙的結合，《周易》始終發揮著占筮吉凶、預測未來的功能。

秦始皇統一天下，結束了長期割據紛爭的局面，中國歷史翻開了新的一頁，易學也開始進入一個新的發展階段。春秋戰國時期的歷史大變革至此基本完成，但社會思想意識中的變革並未隨之立即終結，統一的思想文化並未迅即建立起來，人們還需要借助各種方式和途徑去把握自己的前途、命運。這樣，以占筮為外在形式，以求變為根本意蘊的易學就得到了賴以延續和發展的土壤與空間。再者，就文化淵源而言，秦文化曾深得周文化的沾溉和影響，可以說是在固有文化基礎上對周文化的繼承和發展。根據文獻特別是考古資料，早在居於西垂時，秦人就學習、利用了周人的製陶工藝。立國於西周故地後，他們更在農業、青銅手工業以及文字、禮儀制度等各個方面廣泛吸收周文化的成分。而《周易》乃周文化特別是周朝禮制的重要組成部分，勢必為秦人所熟悉。還有，經濟、社會、文化原本比較落後的秦國，宗教巫術等神秘主義的東西更為活躍，並與各種政治、軍事等活動密切相關。凡有

² 《史記》，卷128 龜策列傳（北京：中華書局，1959），頁3223。

重大決策，他們一般都要求神問卜或觀天視日。《周易》在其間的作用是顯而易見的。如秦文公「至汧渭之會」，「乃卜居之，占曰吉，即營邑之」。³又如穆公「伐晉，卜徒父筮之，吉：涉河，侯車敗」。⁴秦始皇統一天下之後，這一傳統得到延續和發展，而且進一步貫徹到政治制度建設中。據《史記》秦始皇本紀，秦始皇在中央政府設有太卜官，作為九卿之一奉常的屬官，同時還在朝廷內養有「候星氣者至三百人」。值得注意的是，秦始皇本人也曾傾心於占卜吉凶。秦始皇 36 年，有人通過使者獻上玉璧，且言「今年祖龍死」。「於是始皇卜之，卦得游徙吉」。始皇乃「遷北河榆中三萬家」，並於次年出遊各地。⁵所以，《史記》日者列傳指出：「自古受命而王，王者之興何嘗不以卜筮決於天命哉！其於周尤甚，及秦可見。」⁶當然，在這一過程中，用作占卜工具的肯定不止《周易》一種，如卜徒父占卜用的卦辭就不見於《周易》，或出於與《周易》同類的其他筮書雜辭。當時在秦地流行較廣的卜筮之書還有《日書》等，中下層社會尤甚。但不管怎樣，重視宗教巫術的社會文化氛圍，必然使《周易》和易學受到特別重視。李斯建議秦始皇焚書，其中提到：「非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之」，「所不去者，醫藥、卜筮、種樹之書」。⁷在這裏，《周易》以及其他卜筮之書確實得到了一種特殊保護。

三、秦始皇君臣對《周易》和易學的取鑒

我們說，除了占卜吉凶，最使秦始皇傾心並將其更多地貫徹落實到實際行動中去的，則是《周易》深邃的思想內涵、獨特的思維方式和寬廣的學術胸襟。還是先讓我們看看曾經作為秦始皇政治綱領和教科書的《呂氏春秋》與《周易》的種種關聯。《呂氏春秋》雜取各家之說，同樣也吸收了易學研究的成果。它提出的宇宙生成論，在總體框架上與《易傳》大致相同，是一

3 《史記》，卷 5 秦本紀，頁 179。

4 《左傳》，卷 14 僖公十五年，《十三經注疏》，頁 1805。

5 《史記》，卷 6 秦始皇本紀，頁 258-260。

6 《史記》，卷 127 日者列傳，頁 3215。

7 《史記》，卷 6 秦始皇本紀，頁 255。卷 87 李斯列傳也載有李斯焚書之議，文字略異。

個天地和合而生成萬物的模式。大樂提出：「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。四時代興，或暑或寒，或短或長，或柔或剛。萬物所出，造於太一，化於陰陽。」⁸這與《易傳》太極生兩儀以及陰陽剛柔之說，是有某種內在聯繫的。而「太一」和「太極」是相近的，虞翻、孔穎達都曾將太一解釋為太極。由這一段話亦可看出，《呂氏春秋》將陰陽二氣的對立統一和相互作用視為宇宙萬物生成、發展的根源，這顯然是受到《易傳》陰陽變化思想的某些影響。再者，《易傳》物極必反、盛極必衰的思想在《呂氏春秋》中也有反映。知分說：「天固有衰嘆廢伏，有盛盈蜚息；人亦有困窮屈匱，有充實達遂。」⁹博志認為，「全則必缺，極則必反，盈則必虧」。¹⁰似順提出：「至長反短，至短反長，天之道也。」¹¹這很容易使我們聯想到《易傳》中類似的語言。另外，《易傳》終則有始、剝極必復、復極反剝等關於事物發展循環性的論述，也深深影響著《呂氏春秋》。它認為「天道圓」，指出：「天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。」¹²其他事物的運動發展也都是帶有循環色彩的：「日夜一周，圓道也。物動則萌，萌而生，生而長，長而大，大而成，成乃衰，衰乃殺，殺乃藏，圓道也。水泉東流，日夜不休。上不竭，下不滿，圓道也。」¹³圓道就是循環之道。還有，《呂氏春秋》「世易時移」、「因時變法」的理論主張，雖根源於在秦國有悠久傳統的法家思想，但與《周易》變革之說亦存在某種關聯。而當這種變革思想與學先王之成法的主張牽合在一起時，自然會使人們想到《易》有三義，而變易與不易並存其中。《呂氏春秋》曾明確強調上下等級秩序的不可變易性。圓道說：「主執圓，臣處方，方圓不易，其國乃昌。」¹⁴其目的在於維護剛剛建立不久的封建等級制度，代表了當時即將或已經奪

8 《呂氏春秋》，卷5 大樂，《二十二子》（上海：上海古籍出版社，1986，影印浙江書局本），頁642。

9 《呂氏春秋》，卷20 知分，《二十二子》，頁704。

10 《呂氏春秋》，卷24 博志，《二十二子》，頁719。

11 《呂氏春秋》，卷25 似順，《二十二子》，頁720。

12 同註8。

13 《呂氏春秋》，卷4 圓道，《二十二子》，頁638。

14 同註13。

取政權的地主階級特別是軍功地主的政治要求和經濟利益。另外，《呂氏春秋》吸收、借鑒《易傳》的尚賢、養賢思想，指出「先王之索賢人，無不以也，極卑極賤，極遠極勞」，統治者還應接受賢士忠諫，實行較為開明的賢人政治。它強調尚賢、養賢是治國之本，認為「身定國安天下治，必賢人」。¹⁵ 它說：「國雖小，其食足以食天下之賢者，其車足以乘天下之賢者，其財足以禮天下之賢者，與天下之賢者為徒。此文王之所以王也。」¹⁶ 《呂氏春秋》倡導多元性、綜合性的思想意識，有著明顯的兼容百家的傾向，是對先秦諸子的一次總結。它以道家思想為主，吸收了儒家、法家、陰陽家乃至農家的思想，被後世稱為雜家。這與《易傳》「天下同歸而殊塗，一致而百慮」¹⁷ 的宗旨和風格不無關係，只是範圍和規模上不如《易傳》而已。《易傳》堅持推天道以明人事的整體思維方式，通過自然來論證人事，如繫辭上：「乾坤定矣，貴賤位矣。」¹⁸ 本於此，《呂氏春秋》特別是其十二紀，在論述自然和人事時，將二者作為一個整體來進行系統考察。它在總括全書要旨的序意中說：「蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此則是非不可不可無所遁矣。」¹⁹ 這一著述原則亦與《易傳》包容三才之道的天地人一體觀有一定聯繫。《呂氏春秋》有八覽，每覽八篇（今本有始覽七篇，而序意末尾殘缺的廉孝可能原亦是本覽的一篇），成八八六十四這樣的整齊數字，這或許也是受了《周易》有六十四卦的影響。²⁰ 另外，《呂氏春秋》中務本、慎大、召類等篇曾引《易經》之文，而壹行則記述了孔子卜得賁卦之事。秦始皇後來廢逐了呂不韋，但《呂氏春秋》不僅沒有遭到禁燬，而且它的一些重要思想依然為秦始皇所用，其中就包括易學思想。

秦始皇的許多社會政治思想和措施往往是通過對《周易》的直接取鑒表現出來的。由秦代刻石文字中可以清楚地看出這一點。如始皇封禪文刻石

15 《呂氏春秋》，卷22 求人，《二十二子》，頁713。

16 《呂氏春秋》，卷15 報更，《二十二子》，頁678。

17 《周易》，卷8 繫辭下，《十三經注疏》，頁87。

18 《周易》，卷7 繫辭上，《十三經注疏》，頁75。

19 《呂氏春秋》，卷12 序意，《二十二子》，頁665。

20 熊鐵基，《秦漢新道家略論稿》（上海：上海人民出版社，1984），頁33。

曰：「事天以禮，立身以義，事父以孝，成人以仁。」²¹琅邪刻石則宣傳「聖智仁義」，又強調「尊卑貴賤，不踰次行」。泰山刻石曰：「貴賤分明，男女禮順，慎遵職事。昭隔內外，靡不清淨，施于後嗣。」會稽刻石亦曰：「飾省宣義，有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫泆，男女絜誠。夫為寄猥，殺之無罪，男秉義程。妻為逃嫁，子不得母，咸化廉清。」²²另外，據《史記》貨殖列傳，巴寡婦清能守家業，「用財自衛，不見侵犯。秦皇帝以為貞婦而客之，為築女懷清臺」。²³這個「女懷清臺」就是後來貞女臺、貞女山之濫觴。上述思想顯然屬於儒家倫理道德的範圍，但其表述方式似乎與《易傳》有著更為直接的淵源關係。如封禪文刻石所謂「立身以義」、「成人以仁」，與說卦的「立人之道曰仁與義」，²⁴在思想上和表述上都極為相似。諸刻石中關於尊卑、貴賤、男女之別的文字，亦與《易傳》所說不無關係。《周易》家人卦辭言「利女貞」，彖傳進而指出：「家人，女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之謂也。父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，而家道正。正家而天下定矣。」²⁵上引秦代諸刻石的有關文字與此可謂若合符節。

以變為本的《周易》倡導社會變革，但其前提是在總體上維護現有社會秩序和等級制度的穩定，並非是召喚一種人類社會的無序狀態，所以《易傳》提出了「天尊地卑，乾坤定矣」，「貴賤位矣」的不易之義。《易傳》嚮往的理想社會確實是一種有君臣上下之分、尊卑貴賤之別的等級社會，但這裏的等級關係不是那種建立在強權和暴力基礎上的簡單的統治與被統治的關係，而是像自然界陰陽、剛柔之間的對立統一關係一樣，相互聯繫、相互感應、協調配合、相輔相成。這種狀態，《易傳》稱之為「太和」。《易傳》將這種太和理想落實到卦爻體系中，就形成了著名的中正說：《周易》每卦六爻，各有其位，初、三、五為陽位，二、四、上為陰位，若陽爻居陽位，陰爻居陰位，即為得位或當位，當位為正，象徵陰陽各就其位，合於應然之序。每卦分為上體、下體，二為下體之中，五為上體之中，若爻居中位，即為中或

21 《通典》，卷 54（北京：中華書局，1988），頁 1508。

22 《史記》，卷 6 秦始皇本紀，頁 243-262。以下所引刻石文字均出於此。

23 《史記》，卷 129 貨殖列傳，頁 3260。

24 《周易》，卷 9 說卦，《十三經注疏》，頁 94。

25 《周易》，卷 4 家人·彖傳，《十三經注疏》，頁 50。

稱得中，象徵守持中道，行為適中，不偏不倚，合於陰陽和合的法則。在《易傳》看來，人們必須通過順應、效法自然的和諧而求得社會秩序、人際關係的和諧，從而實現天人整體和諧。這是《易傳》要求確立和鞏固等級秩序的理論前提。秦始皇似乎也注意到這一點。琅邪刻石說：「皇帝之德，存定四極。誅亂除害，興利致福。節事以時，諸產繁殖。黔首安寧，不用兵革。六親相保，終無寇賊。驩欣奉教，盡知法式。」功蓋五帝，澤及牛馬。莫不受德，各安其宇。碣石刻石說：「遂興師旅，誅戮無道，為逆滅息。武殄暴逆，文復無罪，庶心咸服。惠論功勞，賞及牛馬，恩肥土域。皇帝奮威，德並諸侯，初一泰平。」地勢既定，黎庶無繇，天下咸撫。男樂其疇，女修其業，事各有序。惠被諸產，久並來田，莫不安所。會稽刻石說：「聖德廣密，六合之中，被澤無疆。皇帝並宇，兼聽萬事，遠近畢清。運理群物，考驗事實，各載其名。貴賤並通，善否陳前，靡有隱情。」大治濯俗，天下承風，蒙被休經。皆遵度軌，和安敦勉，莫不順令。黔首脩絜，人樂同則，嘉保太平。後敬奉法，常治無極，輿舟不傾。雲夢睡虎地秦簡 為吏之道 也有一些類似的語言，如「和平毋怨」，「茲（慈）下勿陵，敬上勿犯，聽問（諫）勿塞」，「剛能柔，仁能忍」，「正行脩身」，「上明下聖」，「除害興利，茲愛萬姓」，「施而喜之，敬而起之，惠以聚之，寬以治之」²⁶等等。不可否認，秦始皇的初衷，確實是想把整個社會帶入《易傳》所推崇的那種以自然和諧為依據的太平境界。

《周易》在秦始皇進行政治制度建設過程中，也起著重要的啟示作用。秦始皇以「皇帝」為號，這是中國政治制度史上的一件大事，而種種迹象表明，這件大事又與秦始皇對《周易》的取鑒存在某種關聯。據《史記》秦始皇本紀，秦始皇統一天下後，王綰、馮劫、李斯等大臣與博士議曰：「古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最貴。」於是他們建議秦始皇號為「泰皇」。秦始皇決定「去『泰』，著『皇』，采上古『帝』位號，號曰『皇帝』」。²⁷這裏的「泰皇」就是「泰一」，也就是「太一」，也就是《易傳》的「太極」。「泰皇的高於天、地兩皇，猶之乎『太極』的高於陰陽兩儀。」²⁸秦始皇本人也

²⁶ 《睡虎地秦墓竹簡》 為吏之道（北京：文物出版社，1978），頁 281-288。

²⁷ 同註 5，頁 236。

²⁸ 童書業，三皇考 序，〈顧頡剛古史論文集〉第 3 冊（北京：中華書局，1996），頁 20。

將皇帝之義與《周易》之旨掛上了鉤。琅邪刻石曰：「應時動事，是維皇帝。」這裏應時而動的觀念應該是源於《易傳》趨時說的。如 乾卦·彖傳 說：「大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。」 文言 提到：「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。」²⁹ 繫辭下 則指出：「變通者，趣時者也。」「君子藏器於身，待時而動，何不利之有？」³⁰《易傳》還屢屢強調「與時偕行」，「應天而時行」。這些無不打動秦始皇的心弦，並在一定意義上成為他兼併天下、雷厲風行地進行一系列社會政治改革的理論依據。

秦始皇確定「度以六為名」，³¹也反映出《周易》的深刻影響。《史記》秦始皇本紀 載，秦始皇統一天下後，規定：「數以六為紀，符、法冠皆六寸，而輿六尺，六尺為步，乘六馬。」³²關於此事的來源，或以為與秦始皇尚水德有關。秦人祖顓頊高陽氏，顓頊被稱為北方之帝或黑帝，北方屬水，屬陰，而上、下、東、西、南、北「六合」按數位排列，其數為六。此論可備一說。筆者則進一步認為，這其中也有受《周易》啟示的因素。《周易》以「六」作為陰爻的代表，與水、與陰皆可聯繫起來，必為秦始皇所重。此其一。其二，《易》卦六爻乃象徵天地人及其統一，具有包容宇宙萬物的含義。《易傳》對此曾有較為系統的闡發。 繫辭下 說：「《易》之為書也，廣大悉備，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而兩之，故六。六者非它也，三材之道也。」³³ 說卦 則進一步指出：「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。兼三才而兩之，故《易》六畫而成章。」³⁴這合於秦始皇氣吞天下、統御宇宙的宏大氣勢，自然會引起他的共鳴。此外，《周易》中提到「六」的地方還有不少，如上面引述的 乾卦·彖傳 所謂「六位時成，時乘六龍以御天」。此處「六位」既是指六爻之位，也是指上下四方之位，與「六合」之意相合，自然令秦始皇感興趣。其三，以騶衍為代表的陰陽家在推出

29 《周易》，卷1 乾卦·彖傳、 文言，《十三經注疏》，頁14、17。

30 同註17，頁85、88。

31 《史記》，卷28 封禪書，頁1366。

32 同註5，頁237-238。

33 同註17，頁90。

34 同註24，頁93-94。

五德終始理論的過程中，本身就已取資於《周易》，借鑒、吸收了不少易學研究成果。這裏還要順便提一下漢朝「數用五」的問題。賈誼曾向漢文帝建議「數用五」，後來漢武帝下詔「數用五」。《漢書》武帝紀 顏師古注引張晏曰：「漢據土德，土數五，故用五。」³⁵ 張晏此說確有道理，確實應注意五德終始理論的影響。但筆者認為，同樣不能忽視易數在其中的作用。五為天數而居中之說始於《易傳》，此後五才與土德結合起來。再者，《易傳》及漢代易學的中正說，雖以每卦六爻的二、五為中，但又以居於陽位的五為主，即揚雄所概括的「中和莫盛乎五」。³⁶ 繫辭下 還提到「三與五同功而異位，三多凶，五多功，貴賤之等也」。³⁷ 也就是說，三爻、五爻雖然同為奇位之陽功，但五以君位為貴，三為賤。另外，即使五行意義上的五，也與《周易》的陰陽之說存在某種關聯。許慎《說文解字》曰：「五，五行也。從二，陰陽在天地間交午也。」³⁸ 可見，五乃取義於陰陽之氣的交互作用。這是對《易傳》「一陰一陽之謂道」³⁹ 的闡述和發揮。實際上，此前劉向在《說苑》辨物 中就已說過：「夫占變之道，二而已矣。二者，陰陽之數也。故《易》曰：『一陰一陽之謂道。』道也者，物之動莫不由道也。是故發於一，成於二，備於三，周於四，行於五。是故玄象著明，莫大於日用。察變之動，莫著於五星。天之五星，運氣於五行。其初猶發於陰陽，而化極萬一千五百二十。」⁴⁰ 《說文》之義與此是一致的。丁山認為，五、互字形相近、古義相通、古音全同，甚至認為五乃古文互，皆有《說文》所謂「交午」也就是交互之義。⁴¹ 而在這裏，五當指陰陽二氣之間的相互作用，其中體現了《周易》陰陽學說的基本精神和主旨。對此，賈誼、漢武帝等人肯定也是注意過的。在深受《周易》啟示和影響這一點上，漢朝的「數用五」與秦始皇的「數以六為紀」可謂彼此相通。

³⁵ 《漢書》，卷6 武帝紀（北京：中華書局，1962），頁199-200。

³⁶ 《太玄經》，卷10 玄圖（上海：上海古籍出版社，1990年影印明萬玉堂翻宋本），頁104。

³⁷ 同註33。

³⁸ 《說文解字》，卷14下（北京：中華書局，1963），頁307。

³⁹ 同註18，頁78。

⁴⁰ 《說苑》，卷18 辨物，向宗魯，《說苑校證》（北京：中華書局，1987），頁442-443。

⁴¹ 丁山，數名古誼，《歷史語言研究所集刊》第1本第1分（上海：商務印書館，1928），頁91-92。

龍在中國傳統文化中的獨特地位是與《周易》和易學密切相關的。正是在大批學人詮釋、闡發《周易》關於龍的描述的過程中，龍文化逐步形成和發展起來。我國先民對龍的崇拜和神化由來已久，但按之現有文獻，最早「屢稱於龍」，⁴² 賦予龍以帝王之象的則是《周易》，且其六爻亦為龍的象徵，所謂「時乘六龍以御天」。而秦始皇又是最早直接被人們以龍相稱的帝王。據《史記》秦始皇本紀，時人稱秦始皇為「祖龍」，始皇本人也以「祖龍」之稱而得意，說：「祖龍者，人之先也。」⁴³ 緯書《河圖》甚至說他「名祖龍」，還記有這樣的神話傳說：「秦王政以白璧沈河，有黑頭公從河出，謂政曰：『祖龍來！』授天寶，開，中有尺二玉牘。」⁴⁴ 秦始皇如此鍾情於龍，與《周易》應該有某種內在聯繫。在他統一天下之後，有人建議他尚水德，並且提到：「黃帝得土德，黃龍地螾見。夏得木德，青龍止於郊，草木暢茂。昔秦文公出獵，獲黑龍，此其水德之瑞。」⁴⁵ 這一神話傳說的盛行，當與秦始皇對龍的喜好有關。而且《周易》乾卦所描寫的龍，其由潛藏水底到躍而飛天的變化發展，可以視為秦始皇事業由積聚力量到發展壯大這一歷程的寫照。特別是「飛龍在天」的形象，頗近於秦始皇意得欲縱、志得意滿，使我們不禁想起賈誼在著名的過秦論中所描述的場景：「及至始皇，奮六世之餘烈，振長策而御宇內，吞二周而亡諸侯，履至尊而制六合，執搞朴以鞭笞天下，威振四海。天下已定，始皇之心，自以為關中之固，金城千里，子孫帝王萬世之業也。」⁴⁶ 大致成書於這一時期的長沙馬王堆漢墓帛書《周易》之二三子篇有相當大的篇幅談論「龍之德」即龍的特性、品德，反覆強調「龍大矣」，認為龍「段實於帝，倪神聖之德也」，「神貴之容也，天下之貴物也」。⁴⁷ 繆和篇則說：「夫《易》，明君之用也。」⁴⁸ 這些似乎都與秦始皇不無關係。

42 馬王堆漢墓帛書《周易》二三子，鄧球柏，《帛書周易校釋》（增訂本）（長沙：湖南出版社，1996），頁348。

43 同註5，頁259。

44 《河圖》考靈曜，安居香山、中村璋八輯，《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994），頁1195。《河圖》天靈也載有這一傳說，文字略異。

45 同註31。

46 《新書》，卷1 過秦上，《二十二子》，頁731。

47 同註42，頁348-349。

48 馬王堆漢墓帛書《周易》繆和，鄧球柏，《帛書周易校釋》（增訂本），頁488。

在人生理想觀方面，秦始皇也頗得《周易》之沾溉。《易傳》熱切追求天人合一、天人合德，推天道以明人事，試圖從整個宇宙的廣闊視野上來考察人生，確定人生的價值取向和行為準則。它一方面要求人們順天而動，適應自然，使人類與自然相互協調；另一方面又主張發揮人的主體意識和能動作用，「財成天地之道，輔相天地之宜」，⁴⁹對自然界加以合理引導、開發，使之造福人類。本著這種精神，《易傳》又要求人們效法天地自然生生不已、健動不怠的本性，做到剛健中正，保持一種積極進取、兢兢業業、自強不息、及時立功的人生態度和開拓精神，所謂「天行健，君子以自強不息」。⁵⁰《易傳》的趨時說也蘊涵有這樣的思想內容。《易傳》這種自強不息、剛健有為、及時立功的人生理想觀一經推出，便產生了巨大的感染力和感召力，成為中華民族千古一脈的精神動力，成為有志之士的人生追求。秦始皇的人生理想、人格風範於此也多有取資。他「奮六世之餘烈，振長策而御宇內」的壯舉，反映出的就是這種剛健雄毅、奮勵威猛的精神。而且帛書《二三子》篇提到「龍之剛德也」，「尊威精白，堅強行之，不可撓也」。⁵¹這不由得也使我們聯想到秦始皇的所作所為。不過，與此同時，秦始皇又極力證明自己是遵從天意，順天而動。他的傳國玉璽即刻有「受命於天，既壽永昌」的文字。⁵²為了顯示天命所歸，他還指使千人到泗水中，試圖撈出沒失的周鼎。《周易》鼎卦曾將鼎當作政治權力的象徵，當作社會變革、朝代更迭的指示器。秦始皇尋鼎之舉當是注意到《周易》此義的結果。

秦始皇對待《周易》的政策並非帝王的個人行為，其朝廷重臣也曾看好《周易》，研習易學。提出焚書之議的李斯就是其中的一位。據《史記》李斯列傳，李斯身為秦朝丞相，富貴已極，但卻鬱鬱不歡，喟然而歎：「嗟乎！吾聞之荀卿曰『物禁大盛』。夫斯乃上蔡布衣，閭巷之黔首，上不知其驚下，遂擢至此。當今人臣之位無居臣上者，可謂富貴極矣。物極則衰，吾未知所稅駕也！」⁵³朱伯崑認為，此處李斯所言「物極則衰」云云，很有可能是受了戰國時代易說的影響。⁵⁴再者，上面提到的刻石文字，有一些或出於李斯

49 《周易》，卷2 泰卦·象傳，《十三經注疏》，頁28。

50 《周易》，卷1 乾卦·象傳，《十三經注疏》，頁14。

51 同註42，頁349。

52 《史記》秦始皇本紀 張守節正義引韋曜《吳書》，《史記》，卷6 秦始皇本紀，頁228。

53 《史記》，卷87 李斯列傳，頁2547。

的手筆。還有，李斯曾說：「五帝不相復，三代不相襲，各以治，非其相反，時變異也。」⁵⁵除了法家的思想因素，其中明顯有《周易》及時變化之說的影子。此外，李斯為荀子弟子，「知六藝之歸」，⁵⁶對《周易》的根本意蘊必定有所認識。這樣，李斯後來建議焚書，自然就對《周易》網開一面了。就對待《周易》的態度而言，秦始皇、李斯君臣可謂相得益彰、彼此呼應。當然，由於自身思想理論的貧乏，加之受急功近利和實用主義思想的左右，秦始皇君臣的易學思想及以此為本採擷的諸家思想，並未交織融會成一個體系，更談不上什麼完整性、系統性和深刻性。

四、秦始皇不焚《周易》的影響和意義

對於極講實用的秦始皇來說，《周易》確實是一部有用之書。據《史記》秦始皇本紀，在焚書事件的第二年，他說道：「吾前收天下書，不中用者盡去之。悉召文學方術士甚眾，欲以興太平。」⁵⁷由此可見，秦始皇所焚之書皆為於其「不中用者」，也就是無用之書，而不在此列的《周易》等未禁之書自然就是有用之書了。我們知道，六經乃先王之政典，並非儒家所專有。雖然《莊子》天運最早提及「六經」一詞時稱述的是孔子之語，司馬談論六家要旨也提到「儒者以六藝為法」，⁵⁸而這些經典確也習稱為儒家經典，被儒家用作教科書，尊奉為最高的理論依據，對它們的解說亦往往成為儒家學派表達思想主張的重要方式，用《漢書》藝文志的話來說，就是「游文於六經之中」，⁵⁹但不管怎樣，它們都不能算作儒家的專利品，不能算作儒家的獨佔領地。實際情況是百家治《易》，百家治經。一方面，作為「先王之遺言」，⁶⁰「先王之陳迹」，⁶¹《易》、《詩》等舊典頗為諸子各家所研究

54 朱伯崑，《易學哲學史》第1卷（北京：華夏出版社，1995），頁40。

55 同註5，頁254。

56 同註53，頁2563。

57 同註5，頁258。

58 《史記》，卷130 太史公自序，頁3290。

59 《漢書》，卷30 藝文志，頁1728。

60 《荀子》，卷1 勸學，《二十二子》，頁287。

61 《莊子》，卷5 天運，《二十二子》，頁48。

和取資，諸家著作中屢屢稱述、議論六經。如曾經引《易》論《易》的有《莊子》、《管子》、《尸子》等，引《詩》論《詩》的有《墨子》、《莊子》、《晏子春秋》、《管子》、《商君書》、《韓非子》等，引《書》的有《墨子》、《管子》、《尸子》等。特別是《莊子》天下系統論述了六經的特點和價值，著名的「《易》以道陰陽」⁶²一語即出於此。近年在湖北荊門郭店發掘出土的戰國中期偏晚的楚墓竹簡，也有講述《周易》等經典特點的文字，如說「《易》所以會天道、人道也」，⁶³而整個竹簡的文字並不能悉歸儒家。另一方面，戰國以後湧現的一些經學著作，本身又是吸收、融合各家思想的結果。著名的《易傳》更是如此。它們被尊奉為儒家一家的經典，那是漢武帝獨尊儒術以後的事。作為人類智慧結晶的《周易》，得到秦始皇的偏愛、保護和運用本是很自然的事情，然而到了漢代，出於某種政治目的，許多學人將秦始皇作為自己的對立面，歷數其對六經的摧殘，以受害者自命。那些治經儒生尤其如此。他們對秦始皇愛好《周易》一事自然諱莫如深，極力迴避，在談到六經中唯《易》幸免於秦火時，只好反覆從其為卜筮之書立說，強調：「及秦燔書，而《易》為筮卜之事，傳者不絕。」⁶⁴「及秦禁學，《易》為筮卜之書，獨不禁。」⁶⁵「及秦焚《詩》、《書》，以《易》為卜筮之書，獨不焚。」⁶⁶如前所述，這種對秦始皇不焚《周易》原因的解說並不全面。秦始皇不焚《周易》而視其為有用之書，不僅是基於《周易》作為卜筮之書所起到的推斷吉凶的作用，而且更重要的是基於它極強的思想性，基於它的宇宙觀、歷史觀、社會政治觀、人生理想觀等思想觀念頗合於秦始皇的思想性格和政治需要。明於此，我們才能全面、深入地認識《周易》和易學在秦朝的命運。

可以說，在秦始皇焚書坑儒以後，《周易》就成了諸家思想的護身符和煙幕彈，易學就成了它們的避風港，成了「學者們的安全瓣」，「學者們要趨

62 《莊子》，卷10 天下，影印浙江書局本《二十二子》，頁84。

63 《郭店楚墓竹簡》語叢一（北京：文物出版社，1998），頁194。

64 同註58，頁1704。

65 《漢書》，卷88 儒林傳，頁3597。

66 《前漢紀》，卷25 成帝紀二（臺北：臺灣商務印書館，1986年影印文淵閣《四庫全書》本），頁429。

向到這兒來，正是理所當然的事」。⁶⁷ 各種學派紛紛明修棧道，暗渡陳倉，借助《周易》、利用易學來宣傳自己的學說主張。這樣，易學就獲得了一個絕好的發展機會，解《易》述《易》以及與易學有關的著作也層出不窮。今本《中庸》一向被視為子思的作品，而其成書則是在秦代。對此，前人已多有考證。所以，馬非百逕將其著錄於《秦集史》藝文志。值得注意的是，《中庸》的思想是源於《周易》的，其宇宙觀、人生理想觀等基本上是《易傳》中同類觀念的繼承和發展。惟其如此，熊十力指出：「《中庸》本演《易》之書。」⁶⁸ 楊向奎則強調：「《中庸》完全可以納入《易傳》的行列中，變作『十一翼』，不會有『非我族類』之感」。⁶⁹ 帛書《周易》之「二三子」、「易之義」、「要」、「繆和」、「昭力」等篇也大致撰成於秦初至秦末漢初之間。⁷⁰ 這種形勢和氛圍亦為易學在入漢以後迅速發展、全面興盛打下了堅實的基礎。更為重要的是，焚書坑儒雖然表面上結束了思想文化史上諸子蜂起、百家爭鳴的局面，但卻從此開始了一個以易學為中心而綜合、融通、發展諸子百家之學的新時代。

眾所周知，在人類文明史上，任何思想學說，如果沒有吸納、融攝其他學說的態度和能力，就不可能長期生存並發展壯大。那些具有強大生命力和影響力的思想學說，都是適應時代發展和社會政治需要，在保持自我、自信的基礎上，對其他學說採取寬容和開放的態度，從中吸取各種養料，以豐富和發展自己。戰國秦漢之際，隨著政治統一形勢的發展和穩固，諸子百家為了保持自身的生命力，往往既相互對立、相互碰撞、相互攻訐，又相互吸引、相互滲透、相互認同。這樣，在當時的思想文化領域就出現了一種兼收並蓄、綜合融會的趨勢。荀子、莊子後學及韓非等都曾作過這種努力。但真正具有相當規模的綜合融會可以說有三次，一次是黃老之學的形成，一次是《呂氏春秋》的撰著，而最為成功、規模也最為宏大的一次就是《易傳》的問

67 郭沫若，《青銅時代》《周易》之制作時代，《郭沫若全集》（歷史編）第1卷（北京：人民出版社，1982），頁402。

68 熊十力，《原儒》下卷（上海：上海龍門聯合書局，1956），頁1。

69 楊向奎，《易經》中的哲學與儒家的改造，《北京大學學報》（哲社版），1995.2，頁34。

70 參見陳鼓應，《易傳與道家思想》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996），頁197；朱伯崑，帛書易傳研究中的幾個問題，朱伯崑主編，《國際易學研究》第1輯（北京：華夏出版社，1995），頁59。

世。《易傳》作者所代表的戰國中後期易學家，以「天下同歸而殊塗，一致而百慮」為宗旨，懷著強烈的超越意識和包容精神，站在一個更高的層次上，試圖把道、儒、墨、名、法、陰陽諸家思想的合理內核和有益成分統統吸收過來，然後再進行加工、整合、消化，建構起自己的思想體系，從而高於百家、超越百家，形成了一個承前啟後，與九流十家比肩而立甚至超邁其上的、具有獨特風格的思想流派。秦始皇的指導思想和文化政策也是諸子各家彼此滲透、相互融合這一趨勢的反映，表現出對諸子學說等各種思想的兼收並蓄、綜合融會。魯迅在談到秦始皇時曾經指出：「他收羅許多別國的『客卿』，並不專重『秦的思想』，倒是博採各種的思想的。」⁷¹的確，在秦始皇周圍，曾經聚集了來自各地、帶有各種思想傾向的士人。在秦始皇身上，陰陽家、法家、儒家、道家、墨家的思想因素均有所顯現。比如，對陰陽家，他接受了五德終始說；對法家，他兼取法、術、勢而尤重於勢，並大搞嚴刑峻法；對儒家，他接受了倫理道德思想和宗法等級觀念；對道家，他看好了其「太平」、「無極」等觀念及方仙道術等末流之事；對墨家，他則鍾情於尚同思想。司馬遷曾經指出：「至秦有天下，悉內六國禮儀，采擇其善，雖不合聖制，其尊君抑臣，朝廷濟濟，依古以來。」⁷²在秦始皇那裏，實用就是一切，任何思想學說只要有利於自己統治的穩固和延續，都可以拿來一用。對易學思想亦是如此，何況它已經包容、融會了諸子之說的精華。此舉本身就是對《易傳》百慮一致、殊途同歸的學術宗旨和治學風格的認同。

如果說，《易傳》諸篇的相繼問世，標誌著諸子各家彼此滲透、相互融合的思潮已至巔峰狀態，那麼應該說，在秦始皇尊崇易學之後，這一思潮則表現得更為強勁和明朗。秦漢易學家、思想家和政治家大都注意通過研《易》說《易》來融攝各家之說，博採眾家之長，其思想內容和思想方法也帶有明顯的包容性、融合性、超越性。如前所述，秦始皇本人的社會政治思想就是對法、陰陽、儒、道等諸家思想有用成分的綜合攝取。入漢以後，陸賈、賈誼、韓嬰在建構自己的思想體系時，也是儒、道、法兼收並蓄。以道家思想為指歸的《淮南子》，同樣表現出對儒、法、陰陽等先秦諸子的綜合融會。其設「齊俗」一篇，寓意即在於此。篇中明確提到：「百家之言，指奏相反，

71 魯迅，華德焚書異同論，《魯迅全集》第5卷（北京：人民文學出版社，1981），頁213。

72 《史記》，卷23 禮書，頁1159。

其合道一體也。」⁷³ 漢武帝黜諸子、崇儒學之後，學者兼治諸子百家之學的勢頭仍然不減，一些所謂儒宗、醇儒等亦是如此。在董仲舒思想理論的來源中，除了儒家思想，還閃動著道、陰陽、墨、法等諸家思想的影子。如董仲舒的天人思想既源於儒、墨、陰陽家的天命、天志、天人思想，也吸取了道家關於氣（元氣）的理論；他的陰陽五行思想更多地採自陰陽家之說；他的大一統和三綱五常理論既源於儒家的政治倫理學說，又與法家集權主義的思想影響有關；他的重農、愛民、正名思想則是儒家與農家、名家的結合和統一。司馬遷著《史記》，「厥協六經異傳，整齊百家雜語」，⁷⁴ 表現出明顯的兼容並包的治學風格。孟喜、京房、《易緯》的象數易學體系及其文化價值理想是道家自然主義與儒家人文主義思想的結合，同時也曾受到陰陽家等學說的影響。劉向對道家、法家、陰陽家及墨家的思想也多有吸收，還撰有《說老子》等與儒術異趣的著作。嚴遵雖以道家思想為指歸，但在其思想體系中，儒家的政治倫理色彩也是頗為濃厚的。揚雄、班固、王充、張衡、王符、鄭玄、仲長統、荀悅等都表現出儒道兼綜、諸子並治的思想學術傾向。他們在堅持儒家社會政治理想的同時，潛心研究、大量吸納道家等諸家思想，終於引發了玄學思潮的出現。而另一方面，玄學思潮雖以道家思想為主導，但儒家的文化價值理想也在其中佔有相當大的比重。

因此，可以這麼說，在秦漢時期的思想文化領域，綜合性、包容性、超越性是一個極為突出的特點，而這正是中國古代思想文化在該時期得到進一步發展的重要標誌，也是多姿多彩、既古老又常新的中華文明不斷發展的重要環節。在這裏，我們很難按照先秦諸子百家的標準找到純而又純的儒家、道家或其他什麼家，也很難將某一學人和著作簡單地歸入某家某派。正是由於忽略了這一點，與《易傳》的學派歸屬問題一樣，時至今日，許多人還在為秦漢思想家的學派歸屬問題而唇槍舌劍，論戰不止。這種學術誤區的存在，使得人們低估了秦漢時期思想文化的發展水平。實際上，在思想文化領域，百家爭鳴、諸子蜂起與兼收並蓄、綜合超越，儘管風格、旨趣不同，但卻各有優勢、各有千秋，沒有什麼高下、巧拙之分。當然，在秦漢學人和著作中間，其綜合融會的水平也並不平衡，有的做得比較成功，各種思想來源

73 《淮南子》，卷 11 齊俗，《二十二子》，頁 1255。

74 同註 58，頁 3319-3320。

在其理論學說中結合得渾然一體，如陸賈、賈誼、董仲舒、司馬遷等；有的則比較粗疏，有雜湊之感，特別是那些成於眾手或會集異說的著述，像《淮南子》、《白虎通》等。對於秦漢時期的思想家們，假若我們非要將其歸入某家某派的話，那麼不妨將他們與《易傳》的作者一樣歸入易學家之列。因為他們幾乎無一例外地受到《周易》和易學的影響，將《易傳》等易學著作當作重要的資鑒和依據，用以建構自己的思想理論體系。正如余永梁所指出的那樣：「漢代大儒如賈誼、董仲舒、揚雄、劉歆，都不是孔門所謂儒學。賈誼雜陰陽、道家，董仲舒更言陰陽、五行、災異。揚雄《太玄》模仿《易》，全是陰陽。這是《易》的流變，於是各家都變（成）了對於《易》的解釋。」⁷⁵一部秦漢思想史，可以視為適應時代需要，以《易傳》為內在靈魂和重要源頭，以易學研究和運用為重要載體，以易學思想為主潮、主旋律的思想發展史。而秦漢思想對後世思想發展的影響，也主要表現在易學思想方面。在一定意義上講，這一切均應歸功於秦始皇存《易》用《易》、自覺不自覺地以易學為指導思想。

遺憾的是，秦始皇喜歡和熟悉《周易》，但卻沒有把握住其變動不居、物極則反、盈不可久的根本意蘊，用《易傳》的話說就是「知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪」，⁷⁶沒有及時改變治國方略和手段以順應人心，與民休息；他鍾情於龍，但卻只是以「飛龍在天」自賞，沒有意識到向「亢龍有悔」轉化的趨勢。特別是他幻想使自己的皇位「二世三世至于萬世，傳之無窮」，自己的意志和命令也要「垂于後世，順承勿革」，⁷⁷更是有悖於《周易》的變化之道。結果，「高而無民，賢人在下而無輔」，⁷⁸他和他的繼承者也就真正成了「動而有悔」的「亢龍」。位極人臣的李斯，雖然注意過《周易》盛衰變化之道，但卻沒有貫徹於實際行動中，既沒有以此道進說始皇父子以延續秦朝的統治，也沒有以此道約束自身而保全身家性命，落了個可悲的結局。

有趣的是，秦朝君臣所力保和喜愛的《周易》和易學，又成了加速他們

⁷⁵ 余永梁，易卦爻辭的時代及其作者，《歷史語言研究所集刊》第1本第1分，頁45。

⁷⁶ 《周易》，卷1 乾卦·文言，《十三經注疏》，頁17。

⁷⁷ 同註5，頁236、243。

⁷⁸ 《周易》，卷1 乾卦·文言，影印世界書局本《十三經注疏》，頁16；又卷7 繫辭上，影印本《十三經注疏》，頁80。

滅亡的重要因素之一。秦朝末年，隨著階級矛盾的日益激化，整個社會又被拖入激烈動蕩和嚴重危機之中，《周易》也再一次受到全國上下的重視。或利用它占卜吉凶，以求把握自己的前途、命運；或利用它進行反秦革命，以求舉事成功。《易傳》有言：「君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。是以自天祐之，吉無不利。」對《易》占來說，「君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物」。⁷⁹ 陳勝、吳廣在大澤鄉起義前，曾尋訪當地的卜者占卜吉凶。這位卜者生活在民間，但卻深諳《周易》變易之道，明於天下大勢，加上具有反秦情緒，且同情起義農民，所以對陳勝、吳廣講「足下事皆成，有功」，還啟發他們去求得鬼神的幫助。於是，陳勝、吳廣魚腹丹書，揭竿而起，發動了大規模的農民起義，⁸⁰ 最終使秦朝二世而亡。在劇烈的歷史變動時期，《周易》的卜筮形式和變易之道又一次發揮了它的非凡作用，顯示出它的巨大影響。這是當初存《易》用《易》的秦始皇所始料不及的。

五、結 論

綜上所述，秦代是中國易學及整個思想文化演變和發展的一個重要階段。秦始皇統一天下，對《周易》不加焚毀，且頗為喜愛和重視，這一方面是因為其乃卜筮之書，而宗教巫術等神秘主義的東西在秦地一直較為活躍，秦始皇本人對此亦深信不疑，另一方面也是更重要的方面則是因為《周易》的宇宙觀、歷史觀、社會政治觀、人生理想觀等思想內涵和天人合一、推天道以明人事的整體思維方式合於秦始皇的思想性格與政治需要。曾經作為秦始皇政治綱領的《呂氏春秋》吸收了不少易學研究成果，這不能不對秦始皇有所濡染。秦始皇的許多社會政治思想和措施往往是通過對《周易》的直接取資表現出來的。以「皇帝」為號、「數以六為紀」等，與《周易》亦存在著種種關聯，特別是六爻象徵天地人三才及其統一，具有包容宇宙萬物的意蘊，頗合於秦始皇的口味。還有，《周易》「屢稱於龍」，賦予龍以帝王之象，而秦始皇特別鍾情於龍，當與《周易》有某種內在聯繫。另外，《周易》

79 同註 18，頁 77、頁 81。

80 《史記》，卷 48 陳涉世家，頁 1950-1952。

自強不息的精神，也是與秦始皇剛毅奮勉的性格合拍的。所以，無論是從宗教巫術的角度，還是從思想理論的角度，《周易》都對秦始皇產生了重要影響。在當時，除了秦始皇，不少朝廷重臣如李斯等也曾看好《周易》，注意易學。於是，在其他大批典籍及學術流派遭到焚毀和禁絕的情況下，眾多學派都將《周易》作為護身符，將易學作為避風港、煙幕彈和藉以表達自己思想主張的工具，易學幾乎成為顯學，其包容性、超越性及影響力又有了進一步增強。這種形勢和氛圍也為易學在入漢以後迅速發展、全面興盛奠定了堅實的基礎。尤其重要的是，在中國思想文化史上，秦始皇焚書坑儒表面上使諸子蜂起、百家爭鳴的局面走向終結，但他存《易》用《易》之舉卻又從此開啟了一個以易學為中心而綜合、融通、發展諸子百家之學的新時代。我們應該重新認識和充分肯定秦代易學思想在中國易學及整個思想文化發展過程中的特殊作用和重要價值。

An Investigation of *I Ching* Thought in the Qin Dynasty

Zhang Tao

Abstract

The development of *I Ching* thought in the Qin Dynasty was greatly aided by the patronage of Emperor Qin Shihuang. When Qin Shihuang unified China and marked his new dynasty with a burning of all previous books and records, the *I Ching* was one of the few works that was spared. This was due not only to the fact that sorcery, divination and other esoteric practices were very popular in the Qin region, but also that the world view and mode of thought expressed in the *I Ching* were in line with his character and political needs. Indeed, many of the social and political measures and policies of the Qin Dynasty find their basis in the thinking of the *I Ching*. In the climate that prevailed after the book burnings and live burial of scholars initiated by Qin Shihuang, many schools took up the *I Ching* as a protective amulet, using the language of the *I Ching* to express their own ideas. In this manner, the *I Ching* became a prominent subject of study, and in turn gave rise to a variety of new schools that took the *I Ching* as their core philosophy.

Key Words: Qin Dynasty, Qin Shihuang, *I Ching*, Li Si