



易学文化丛书
张其成 主编

解读不尽的宝藏

神妙的周易智慧

王新春 著



人受起毕北易学得智册在报影

書 读书中文网
www.rbook.net

中国书店

解读不尽的宝藏

神妙的周易智慧

• 王新春 著

中国书店

· 北京 ·

责任编辑：谕 民

封面设计：Monk



解读不尽的宝藏

神 妙 的 周 易 智 慧

王新春 著

出版：中国书店

地址：北京市宣武区琉璃厂东街115号

邮编：100050

电话：010—63017857

发行：全国新华书店经销

印刷：北京市李史山胶印厂

开本：850×1168 1/32

版次：2001年1月第1版 2001年1月第1次印刷

字数：250千字

印张：10

印数：0 001—5 000

书号：ISBN 7-80368-979-2/G·98

定价：14.00元

本版书凡印装质量不合格者由本社调换，
当地新华书店缺货者可由本社邮购

总 序

张 其 成

在人类轴心期时代,只有一本书是由符号系统与文字系统共同构成的,那就是《周易》;在中国文化历史上,只有一本书是为儒家和道家共同尊奉的,那就是《周易》;在中国科学文化发展进程中,只有一本书对人文和科学都产生过重大影响,那就是《周易》。

《周易》是华夏文明的总源头,是中华文化的聚焦点!

《易经》、《易传》、“易学”不仅是“易文化”形成的三阶段,也是中华文化进程的三部曲,它标志着中华文化从巫术文化到人文文化、科学文化的发展过程。从某种意义上说,一部易学史就是一部中华精神文化发生、发展史。

作为“易学文化”本质的“易道”,是宇宙生命的本体理念与生成结构,是开物成务、彰往而来、弥纶三才的大规律、大法则,是天人同构、时空合一、中正和合的思维方式与价值取向。“易道”构成了中华文化最稳定、最本质的内核,决定了中华文化的面貌、特征和总体走向,代表了中华民族的深层心理结构,促成了中国人特有的生活方式、行为方式、价值取向、伦理道德、审美意识和风俗习惯。

因此,我们有理由说,“易道”正是通贯儒家、道家的中华大道,是中国文化的主干,是中华民族的精神支柱!

“易道”对中华文化各形态、各学科的影响是深层次的。无论是以易理为指导思想规范各学科的学术走向,还是以易符、易图为框架建构各学科的理论体系,都说明了这一点。中国古代的社会

11-4-11

科学、人文科学、自然科学、生命科学在形成、发展过程中,往往或援易为说,或援以入易,从而都或多或少地与“易”建立了一种亲缘的关系。

因而从“易学”入手,从“易道”入手,探讨中国文化的本质,探讨中国文化各形态、各学科的思想来源、理论特征,就成为必要而且可能。

为此,我们组织了这套丛书。

本丛书旨在全方位展现易学文化的博深内涵和人文价值,系统阐述《周易》和易学的基本原理、哲学智慧,深入发掘易学与中华文化各形态、各学科的内在关系,企图从一个特定的层面揭示中华文化的本质特征、功能价值和发展规律。

新世纪的钟声即将敲响。

整个人类都在自觉或不自觉地准备步入下一个百年循环。历史毕竟逃脱不了《周易》所昭示的周期运动的大规律。

下个世纪,人类不同文明之间是大冲突还是大融合?这已成为世人关注的焦点。

“和平”与“发展”,是全人类的期盼。

如何消解东西方文化的冲突?如何消解科学与人文的对立?这是“和平”与“发展”所要首先解决的课题。

“易学”以它保合太和、含弘光大的个性为解决这一课题提供了重要借鉴。

面临西方文化的严峻挑战,重新确认以“易学”为代表的中华优秀传统文化的现代价值,承续以“易道”为代表的中华民族传统理念精神,发挥“易文化”弥纶天人、贯通时空的品性,促进人与自然的和谐、科学与人文的互通、中西文化的融合……

这是历史交付给我们炎黄子孙的光荣使命!更是“当代新易家”所不可推卸的职责!

前 言

我们都有一个家 名字叫中国
兄弟姐妹都很多 景色也不错
家里盘着两条龙 是长江与黄河
还有珠穆朗玛峰儿 是最高山坡

.....

看那一条长城万里在云中穿梭
看那青藏高原比那天空还辽阔

.....

我们的大中国呀 好大的一个家

.....

中国祝福你 你永远在我心里
中国祝福你 不用千言和万语

.....

听着流行歌手高枫这熟悉、悦耳的歌声,每一位中华儿女,每一位华夏子孙,都会陡然而又自然地唤起一种难可名状的神圣感与庄严感,都会油然而生起一种对于伟大中国、对于祖国母亲的难以自己的由衷自豪感与真诚祝福的情怀。

实则,令每一位中华儿女、令每一位华夏子孙深感自豪的,非但是我们那广袤的国土,非但是遍及那广袤国土之上的各种自然景观和人文景观,非但是长江、黄河、珠穆朗玛峰、长城、青藏高原抑或是其他,而且还有我们那伟大的民族,还有我们民族那悠久的历史以及由我们的祖先所创造并传承下来的无疑堪与日月争辉的源远流长、博大精深的伟大中华文化。悠久的历史,灿烂的文化,成就了中华昔日的辉煌,也为再创中华今日及未来的辉煌,打下了坚实的基础。

中华儿女、华夏子孙为中华所拥有的辉煌历程而倍感自豪,世界范围内其他国度中越来越多的有识之士,也把歆慕、敬佩的目光投向了拥有此一辉煌历程的东方文明的重镇。

世人们看到,在世界的东方,有一个古老的文明国度,那就是中国。在中国这片广阔的土地上,生息、繁衍着一个勤劳、智慧的伟大民族,那就是中华民族。具有五千年文明史的中华民族,创造了与其民族同其伟大的中华文化。灿烂、辉煌的中华文化,是一条不息的慧命长河。这条不息的中华文化慧命长河,与时俱进,营造并重造着中华民族安身立命的独特精神家园,筹划并导引着中华民族形而下的现实生活领域中的一切,因而它与中华民族的生命一体合流,在其被创造的同时,也反过来不断滋润着中华民族,提升着中华民族各个方面的品质及其总体品质,决定着中华民族生命存在的基本方式,体现着中华民族的内在本体精神。这条不息的中华文化慧命长河,流延到了周边的国度,泽及了周边国度中的人民,批导了他们的社会人生,有力推动了他们文明的进步,加速提升了他们生活、生命的品质,并由此而形成了一个令世人为之赞叹的中华文化圈。悠久、日新的中华文化慧命,与由其所滋养、培植起的中华文化圈,令东方文明熠熠生辉,并使其与发端于古希腊文化的西方文明交映成彩。这条经历了历史沧桑的不息的中华文化慧命长河,时至今日,又内力十足地立足于世界范围内多元人类

文化冲撞、交融、互动的大背景，以全新的气象向全幅视野中的世界文化开放，向人类共同的现代及未来开放，迎接来自异域文化及现实社会人生的各种挑战，并在对现实作出回应的同时，继续不断转化、丰富和提升自身，以沛然莫之能御的旺盛生命力，由过去流衍到现代，再由现代流衍到无限久远的未来。

中华文化慧命这沛然莫之能御的旺盛生命力，中华文化慧命的悠久、日新和生生不息，在传统时代，端赖其源头活水的源源而来。

南宋时期的著名理学家朱熹(1130—1200年)，在其《观书有感》一诗中曾这样写道：

半亩方塘一鉴开，
天光云影共徘徊。
问渠那得清如许？
为有源头活水来。

一个半亩见方的池塘，清澈得如同一面打开的镜子，天之光、云之影在其中摇曳、徘徊。此一惹人赏心悦目、令人留恋不已的池塘，何以能够这般清澈？原来，池塘之所以能够这般清澈，完全系因塘水乃有源之水，完全系因来自于水之源头的活水的未尝间断的注入。有来自于水之源头的活水的未尝间断的注入，塘水亦得成为活水而时时保持清澈如初。

池塘的清澈如初，有赖于源头之活水的不间断的注入；中华文化慧命的日新不息，亦有赖于其源头之活水的源源而来。

中华文化慧命的最主要的源头是《周易》，解读不尽、取用不竭的《周易》智慧，则是中华文化慧命的最重要的源头之活水。恰系此一源头以及自此一源头源源而来的活水(当然还有其他因素)，将中华文化、将中华文化慧命一步步带向了充满无限希望的未来。

《周易》是中华文化发展史上的一部奇书，也是世界文化发展

史上的一部奇书。《周易》(古经)的诞生,是中华文化发展史上的一大盛事,真正意义上的中华文化慧命即发轫于此书。《周易》诞生之后,又是不断向未来开放、与时俱进、源源而来的《周易》智慧之活水,滋养了中华文化慧命,使其成为一日新不息、蔚为大观的慧命长河。源清则流洁,本盛则末荣。充任着源头角色的《周易》所涵具的神妙大智慧品格和它所展示的鲜明大智慧向度,正是中华文化慧命之能成为一名伟大文化慧命并跻身世界屈指可数的几种最具活力、最富影响力的文化慧命之列的最为重要的原因之一。因此,追本溯源,我们自不应忘记、亦不应低估《周易》其书和神妙的《周易》大智慧在灿烂、辉煌的中华文化发展的过程中、在日新不息、蔚为大观的中华文化慧命长河生衍的过程中所做出的巨大贡献和所具有的重大价值。可以毫不夸张地说,不了解《周易》其书和神妙的《周易》大智慧,就很难深入了解中华文化的形成与发展,很难契得中华文化的底蕴,很难契得并全幅朗显中华文化慧命的总体风采。同样,不了解《周易》其书和神妙的《周易》大智慧,也就更谈不上中华文化和中华文化慧命的创造性转化与提升。

可见,无论是为了更为深切地理解和认识中华民族、中华文化、中华文化慧命的过去,还是为了更好地开创中华民族、中华文化、中华文化慧命的新运,我们都必须加强对《周易》其书和神妙的《周易》大智慧的解读与开掘。有鉴于此,本书即尝试专对神妙的《周易》大智慧作一番系统性的重新解读,以带领读者诸君初步领略一下这一解读不尽的宝藏那令人叹绝的魅力和风采。

然而,要对神妙的《周易》大智慧作一番系统性的重新解读并较为充分地领略其令人叹绝的魅力与风采,谈何容易?

之所以言其不易,是因为《周易》向被视为一座神秘的殿堂,更被视为一部几乎可以以“天书”名之的最难契会、最难解读的著作。人们常说:“读《易》见天心。”“天心”怎易见?由此,旨在“泄天机”、“彰天心”的《周易》一书,其难以契会和解读,也就可想而知了。

本世纪 20 年代,一代文学、史学、思想大师郭沫若先生(1892—1978 年),在其《〈周易〉时代的社会生活》^①一文中,即曾以现代人的视野,如此描述过《周易》这座神秘的殿堂。他说:

《周易》是一座神秘的殿堂。

因为它自己是一些神秘的砖块——八卦——所砌成,同时又加以后人的三圣四圣的几尊偶像的塑造,于是这座殿堂一直到 20 世纪的现代都还发着神秘的幽光。

与《周易》有关的“八卦”、“三圣四圣”,后文详及,在兹不赘。

宋代大儒朱熹,则对《周易》其书及神妙的《周易》大智慧的难以契会、不易解读的学术品格别有会心、深有所悟。作为一位蜚声于当时学界的儒学大师,作为一位著名的教育家,朱熹在授徒讲学的过程中,也曾常常给前来问学、求道的弟子们讲解《周易》其书及神妙的《周易》大智慧。透过现存他们师生间当年授课、问疑时针对《周易》所展开的问答的原始记录资料(即朱熹弟子们的“课堂笔记”),我们即不难契得朱熹的这种深切感悟。

一次,他的一位弟子问:“读《易》未能浹洽,何也?”即读《易》未能达到融会贯通的境地,这是为什么?朱熹是这样回答的。他说:

此须是此心虚明宁静,自然道理流通,方包罗得许多义理。盖《易》不比《诗》、《书》,它是说尽天下后世无穷无尽底事理,只一两字便是一个道理。又,人须是经历天下许多事变,读《易》方知各有一理精审端正。今既未尽经历,非是此心大段虚明宁静,如何见得?此不可不自勉也。

关于《诗》(《诗经》)、《书》(《尚书》),亦详及于后文,在兹不赘。另一次,一位即连修养的切身基本工夫尚未做好,其智能亦尚不足

^① 原载《东方杂志》二十五卷二十一、二十二号,后收入《中国古代社会研究》又载《郭沫若全集》历史编第一卷,人民出版社,1982 年 9 月版。

以窥见《周易》之堂奥、理解《周易》其书及神妙的《周易》大智慧的弟子，却好高骛远，欲尝试读《易》，因而祈请其师向其传授一下治《易》的门径。朱熹乃这样告诫了他一番：

如今不曾经历得许多事过，都自凑他道理不着。若便去看，也卒未得他受用。

读《易》可以益人神智，令人受用不穷。但是，对于那些自身智能尚不足以窥见《周易》之堂奥、理解《周易》其书及神妙的《周易》大智慧的人们而言，其读《易》即很难说会有什么实质性的收获，遑论受用《易》的智慧了。因此，朱熹时常提醒他的弟子们：

《易》最难看，其为书也，广大悉备，包涵万理，无所不有。……此书本是难看底物，不可将小巧去说，又不可将大话去说。（以上所引朱熹之言，皆见《朱子语类》卷六十七《〈易〉三·纲领下·读〈易〉之法》）

郭沫若和朱熹的论述，最具代表性。然而，为了更为深切地理解和认识中华民族、中华文化、中华文化慧命的过去，也为了更好地开创中华民族、中华文化、中华文化慧命的新运，《周易》的殿堂虽神秘，我们亦需步步进入其中；《周易》的神妙智慧虽难契会和解读，我们亦需设法对其融会贯通。神秘的殿堂一旦被进入其中，笼罩在殿堂之上的神秘面纱就会被徐徐揭下，殿堂的神秘就会不再如先前那般神秘；难以契会和解读的神妙智慧宝藏一旦被融会贯通，宝藏的神妙就会真正全幅豁显其神妙，它的丰赡的内蕴就会大白于天下。正是基于这种考量，正是基于这样的信念，笔者才不揣其愚陋，撰写了此书，力求穿越那已是不可逆的历史时空，与《周易》其书对话，与《周易》的作者对话，拂去《周易》之上的层层历史积尘，令《周易》焕发其当年鲜活的神妙大智慧生命之气象，全然向我们开放，充分展示其自身的一切。

《周易》其书期待着能够得到今人应有的重视。

《周易》其书期待着今人能够以同情理解的宽厚学术胸襟和学

术心态并透过新的学术视野和学术识见对其作出富于时代气息的全新理解与诠释。

神秘的《周易》殿堂正热切呼唤着我们的进入。

神妙的《周易》智慧宝藏正热切呼唤着我们去探胜取宝。

让我们放开步子,走进神秘的《周易》殿堂,去缓缓揭去其神秘面纱,靠近神妙的《周易》智慧宝藏,尽情玩味和受用那解读不尽的神妙《周易》大智慧吧!

目 录

前 言 /1

第一章 五经之首,大道之源

——《周易》其书/1

一、《周易》一书的基本组成/6

二、历代对《周易》一书的基本看法/19

三、《周易》一书的形成过程/62

第二章 极数知来,显微阐幽

——《周易》古经闪

耀的先民智慧之光/83

一、《周易》古经的基本学说框架/84

二、古经作者心目中的总体宇宙图景/93

三、认识外在宇宙、掌握自身命运的
尝试/105

四、动变(变易)观念的雏形/118

五、象数思维的滥觞/127

六、时的哲学观念的发轫/139

七、初步的人文关怀/141

第三章 以述为作,融旧铸新
——《易传》对于《周易》
古经的创造性解读/152

一、春秋易说的贡献/157

二、阴阳成了《周易》的基本观念/166

三、八经卦与六十四别卦符号系列新
内蕴的诞生/174

四、《周易》全新学说框架的开显/187

第四章 极天地之渊蕴,
尽人事之终始
——《易传》所全面展示的
全新、迷人的《周易》大智慧/192

一、以生生为特色的总体宇宙观/193

二、人文化成的价值理想/203

三、崇德广业的人生追求/218

四、忧勤惕厉之道/243

五、成熟的时的哲学/263

六、辞、变、象、占四圣道/289

七、余论/297

后记/302

第一章 五经之首， 大道之源 ——《周易》其书

《周易》号称是一部“天书”。言其为“天书”，主要指其神秘、玄妙，不易为一般人所理解。

《周易》的这种“天书”的品格，首先表现在它的一些奇特符号上。

《周易》的奇特符号，最基本的有爻画与卦画。

爻画有两种：“一”与“--”。前者被称作阳爻，后者被称作阴爻。

卦画则有“经卦”与“别卦”之分。“经卦”有八，即通常人们所说的八卦；“别卦”有六十四，即通常人们所说的六十四卦。

“经”有“常”、“本”、“原(源)”诸义，“别”则

有“分支”、“派生”诸义。称八卦为“经卦”，称六十四卦为“别卦”，意谓前者为本、为原（源），后者则系由前者派生而来。具体而言，八个经卦，系由上述两种基本爻画三个一组、三个一组地交互重叠、组合而成；六十四个别卦，则系由八个经卦两卦一组、两卦一组地交互重叠、组合而成（当然，此六十四别卦，亦可视为由两种基本爻画六个一组、六个一组地交互重叠、组合而成）。由爻而成八经卦，由八经卦而成六十四别卦，抑或径由爻而成六十四别卦，实暗合我们所熟悉的如下之数学运算：

$$2^3 = 8;$$

$$8^2 = 64;$$

$$2^6 = 64。$$

八经卦的卦画依次是：☰、☷、☳、☴、☵、☲、☶、☱。它们分别对应于如下的称谓（即卦名）：乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑。很显然，乾坤两卦分别是由三个阳爻和三个阴爻叠组而成的，震坎艮三卦分别是由一个阳爻和两个阴爻叠组而成的，巽离兑三卦则分别是由一个阴爻和两个阳爻叠组而成的。爻画叠组的方式是自下而上。因此自下而上的叠组，爻画即有了其相应的位次，即初爻之位，二爻之位，上爻之位。初爻之位为阳爻，二爻之位为阳爻，上爻之位仍为阳爻，此三爻即叠组而成一乾卦；初爻之位为阴爻，二爻之位为阴爻，上爻之位仍为阴爻，此三爻即叠组而成一坤卦；初爻之位为阳爻，二爻之位为阴爻，上爻之位亦为阴爻，此三爻即叠组而成一震卦；初爻之位为阳爻，二爻之位为阴爻，上爻之位则又为阳爻，此三爻即叠组而成一离卦。余卦依次类推。

六十四别卦的卦画较之八经卦的卦画远要复杂得多。此处暂举数例。六十四别卦的卦画中，有如下几种卦画：☰、☷、☰、☷。它们分别对应于如下的称谓（即卦名）：乾、坤、泰、否。作为别卦的乾与坤，仍分别是由两个经卦乾与两个经卦坤重叠而形成的。别

卦泰与否,则分别是由一个经卦乾与一个经卦坤重叠而形成的。经卦乾在下、坤在上,叠组成了别卦泰;经卦坤在下、乾在上,叠组成了别卦否。由经卦叠组而成别卦,亦按自下而上之律则进行,即先置下经卦,再置上经卦。在下置一经卦乾,其上再置一经卦乾,即成一别卦乾;在下置一经卦乾,在上置一经卦坤,即成一别卦泰。其余别卦亦如此叠组而成。当然,如上所言,六十四别卦,亦可径直视为由两种基本爻画直接叠组而成。视别卦为爻画直接叠组而成,一如爻画叠组而成经卦,爻画在别卦中,亦有了其相应的位次,即初爻之位,二爻之位,三爻之位,四爻之位,五爻之位,上爻之位(不称六爻之位)。此亦意味着,爻画之叠组而成别卦,亦系依照自下而上之律则进行的。例如,泰卦即可视为初爻阳、二爻阳、三爻阳、四爻阴、五爻阴、上爻阴的爻画叠组方式而形成的,否卦则可视作初爻阴、二爻阴、三爻阴、四爻阳、五爻阳、上爻阳的爻画叠组方式而形成的。

爻画与卦画为代表的奇特符号而外,《周易》的这种“天书”的品格,还表现在它的一些奇特数字上。

《周易》的奇特数字,最为典型的就“九”与“六”及其与其他数字或文字的如下之组合:“初九”、“九二”、“九三”、“九四”、“九五”、“上九”与“初六”、“六二”、“六三”、“六四”、“六五”、“上六”以及“用九”和“用六”。翻开《周易》一书,映入人们的眼帘、着实令一般人难解其蕴意的,除了爻画、卦画这类奇特的符号,恐怕就要数此类奇特的数字了。按照一般人的识见,在一般人的心目中,数字往往是与一定算术演算或数学运算联系在一起的。可稍加仔细地解读、玩味一下书中的文字,即不难确信,该书绝然不会是一部一如成书于秦汉时期的《九章算术》的专论算术演算或数学运算的书籍。因为书中虽出现了这类数字,然其意似乎并不在于开示什么算术演算或数学运算的法则或门径。既然这类数字在书中与算术演算或数学运算问题并无多大明显、直接的关系,那么,一般人自

然就很难找到解读其蕴意的切入点从而明了其蕴意了。

奇特数字而外,《周易》的这种“天书”的品格,又表现在它的奇特表述模式上。此一奇特表述模式,展现为爻画、卦画这类奇特符号与一些似乎介于可解与不可解之间的文字的奇妙结合。透过此一奇妙结合,符号与文字之间形成了“互诂互显”的密切关系。《周易》有六十四别卦,每一别卦皆具体展示为这一完全相同的表述模式。例如《乾》之一卦,其遵循这一表述模式而具体展示为:

䷀ 乾下、乾上 乾:元亨,利贞。

初九:潜龙,勿用。

九二:见龙在田,利见大人。

九三:君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎。

九四:或跃在渊,无咎。

九五:飞龙在天,利见大人。

上九:亢龙,有悔。

用九:见群龙无首,吉。

“䷀”为别卦乾的卦画。卦画后所标注的“乾下、乾上”,意在晓示人们别卦乾系由下、上两个经卦乾重叠而成的。其后的“乾”字,则意在晓示人们本卦的卦名为“乾”。卦名“乾”之后的文字,即是一些与别卦乾的卦画构成“互诂互显”关系的文字。这些文字不能单独存在,须赖别卦乾的卦爻画而存在。其所以不能单独存在,是因为它们是用以诂说别卦乾卦爻画之蕴意的。在这些文字中,首先刺入人们眼帘的,就是“九”这一数字及其与其他数字或文字的如下组合:“初九”、“九二”……“上九”、“用九”。对于这些奇特的数字组合,一般人是难以契得其蕴意或明了其何所指的,遑论理解其与其后的文字的关系,遑论理解其与本卦卦爻画的关系。要而言之,对于这种奇特表述模式本身,对于在这种奇特表述模式下所展示的一切,一般人每每是要陷入“莫名其妙”的识见困境的。

上述奇特表述模式而外，《周易》的这种“天书”的品格，还表现在书中对于这种表述模式以及在这种表述模式下所展示的一切所作的奇特诠释与论阐上。此类诠释与论阐，大有令一般人“如堕五里雾中”之感。

例如，书中对《乾》之一卦中的“乾：元亨，利贞”作过如下的诠释与论阐：

大哉“乾元”，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。大明终始，六位时成。时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃“利贞”。首出庶物，万国咸宁。（《乾卦·象传》）

此处的“乾元”究竟何所指？万物何以赖之而有其始？其后的文字，更是令一般人百思而不得其解了。

再如，书中对同一卦中的“初九：潜龙，勿用”论说道：

“潜龙，勿用”，阳在下也。（《乾卦·象传》）

“阳在下”之意蕴，从何而来？

又如，书中对同一卦中的“九二：见龙在田，利见大人”则曾作过这样一番论说：

龙德而正中者也。庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，善世而不伐，德博而化。《易》曰“见龙在田，利见大人”，君德也。（《乾卦·文言传》）

“庸言”两句，“庸”谓常，普通、平常之意；“之”字系宾语前置的标示符，犹言“信庸言”、“谨庸行”。意谓即使对于平常之言，言必诚信；即使对于平常之行，行必谨慎。“闲”谓防，“伐”谓夸。据何而言“龙德而正中”？其后的文字又是由何引申而出的？

此类疑问，是每位初次接触《周易》的读者必然会随时频频遇到的。

然而，《周易》一书的这种“天书”的品格，其具体表现还远不止这些。何以能够直透表现《周易》一书“天书”品格的所有一切，洞

悉其所然与所以然,就成为我们能否成功地实现与《周易》其书的对话,能否成功地实现与《周易》作者的对话,能否顺利地步入《周易》的殿堂,揭去其“天书”的神秘面纱,契得其神妙大智慧的底蕴与风采的关键。

实则,“天书”是相对而言的,那些具体表现《周易》这种“天书”品格的各项内容,诸如上述奇特的符号(卦爻画之类),上述奇特的数字,上述《周易》的奇特表述模式,上述对这种表述模式及在这种表述模式下所展示的一切所作的奇特诠释与论阐,等等,它们的难以契会和理解,也是相对的。一旦我们寻觅到了适切的解读切入点,这些具体表现《周易》“天书”品格的各项内容,它们的所然与所以然,它们的内蕴,最终还是可以被顺利解读出的。由此,人们即会形成一种全新的识见。而随着这种全新识见的形成,《周易》其书亦将不再是玄之又玄、毫无解读切入点可入的“天书”,相反,却将被重新定位为一部寻得了适切解读切入点的人们的可把握之书。只是这部书解读起来较之普通的书难度相对大一些而已。然难度再大,也终归可入,终归可把握,因而不再生视为无门可入、毫无被人把握之可能的真正意义上的所谓“天书”。

对《周易》一书有着特殊好奇心乃至特殊兴趣,能够有足够的耐心读完笔者此书的诸君,都可望跻身寻得适切解读切入点的人们之列,都可望化这样一部所谓玄之又玄的“天书”为自己可驾驭、可把握、可受用之书。

以下我们即与读者诸君一道,去寻得那适切的解读切入点,以便尽早明了《周易》一书的所然与所以然,真正契得其神妙的大智慧。

一、《周易》一书的基本组成

欲寻得解读《周易》的适切解读切入点,并进而明了它的所然与所以然,契得其神妙的大智慧,我们首先必须了解它的基本组成。

综括前面所言,初次接触《周易》一书的人,他首先所渴望了解的,不外乎是《周易》的如下基本组成:

- 1、以卦爻画为代表的《周易》的奇特符号;
- 2、与此类符号连为一体的《周易》的奇特文字;
- 3、奇特符号与奇特文字连为一体的《周易》之奇特表述方式下所展示的一切;
- 4、《周易》书中对此一表述方式及在此一表述方式下所展示的一切所作的诠释与论阐。

就第一项基本组成而言,诸奇特符号构成《周易》的符号系统,此一符号系统看似简单,但在古人的视野中,在古人的识见内,却符示着茫茫宇宙中和人世间内各种有形无形或形而上与形而下的存在。

“—”与“- -”两种基本爻画,就被认为符示着宇宙及人生中两种截然相背反、截然相对待的势力与两种截然相背反、截然相对待的品性。

在两种基本爻画的基础上,由它们的叠组而形成的八经卦,即乾(☰)、坤(☷)、震(☳)、巽(☴)、坎(☵)、离(☲)、艮(☶)、兑(☱),则被认为符示着宇宙及人生中八大类事物以及与这八大类事物紧密相连的八大类品性。在此一识见下,宇宙及人生中纷然杂陈及尚隐而不彰的物类及其品性,既可以从极其化约的二分的视角切入予以分类、定位和定性,亦可以从再为明晰一些的八分的视角切入予以分类、定位和定性。

八经卦之所以能够符示宇宙及人生中的八大类事物及与这八大类事物紧密相连的八大类品性,在古人看来,最为基本的,乃在于它们有能够作出这种符示的独特符号形式。对于这种符号形式,为方便初学起见,古人编有如下之歌诀:

乾三连,坤六断;震仰盂,艮覆碗;离中虚,坎中满;兑上缺,巽下断。

乾卦的卦画由三个阳爻组成，阳爻中间不断开，所以称“乾三连”；坤卦的卦画由三个阴爻组成，阴爻中间断开，断而成六条短线，所以称“坤六断”。

盂，是古人所使用的一种盛放液体的器皿，此种器皿内部空而开口于上部，沿及今日，还有水盂、漱口盂以及痰盂等类型存在。古人认为，阳爻表征实，阴爻符示虚。震卦初爻为阳爻，表征实，符示盂这种器皿的底部；二、上两爻为阴爻，表征虚，符示盂这种器皿的中空之象。所以言“震仰盂”。谓震卦的符号形式恰似一个正放着的盂。而碗这种器皿，对于人们来说，也是最熟悉不过了。此种器皿，亦是下部有底而中空。将其翻转之后，则又呈上部有底而下空之象。艮卦初、二两爻为阴爻，表征虚，符示翻转之后的碗这种器皿的下空之象；上爻为阳爻，表征实，符示翻转之后的碗这种器皿的在上之底部。所以言“艮覆碗”。谓艮卦的符号形式恰似一个倒扣的碗。

离卦初、上两爻为阳爻，中间一爻为阴爻；坎卦则恰恰相反，初、上两爻为阴爻，中间一爻为阳爻。阳爻表征实，阴爻符示虚，所以说“离中虚，坎中满”。

兑卦下为两阳爻，上为一阴爻，阳爻不断而阴爻中间断开，断开则显有缺口之象，所以谓“兑上缺”。巽卦同样与其恰恰相反：上为两阳爻，下为一阴爻。阴爻中间断开，所以谓“巽下断”。

在古人看来，虽说八经卦符示着宇宙及人生的八大类事物及与这八大类事物紧密相连的八大类品性，但其所符示的最基本的事物及品性则为：

乾表征天，坤符示地；震表征雷，巽符示风；坎表征水，离符示火；艮表征山，兑符示泽（沼泽）。（参《易传·说卦传》）

以上系八经卦所符示的最基本的事物。

乾表征刚（刚健），坤符示柔（柔顺、柔弱）；震表征动，巽符示人；坎表征陷与险，离符示丽（附丽、附着，而非美丽、靓丽）；艮表征

止,兑符示说(通悦,喜悦之谓)。(亦请参《易传·说卦传》)

以上则系八经卦所符示的最基本的事物之品性。

在八经卦的基础上所出现的六十四别卦,又被认为一则符示着前所言宇宙及人生中两种截然相背反、截然相对待的势力与两种截然相背反、截然相对待的品性的消长及其消长盈虚情状,再则符示着在此消长和消长盈虚情状下的宇宙及人生中的各种物象和物象状态。

例如,六十四别卦中有一卦为剥,其卦画(符号形式)为“䷖”,唯独上爻一爻为阳爻,其下的五爻则皆系阴爻,即被认为符示着阴性势力盛长,即将消剥尽阳的物象状态。

再如,六十四别卦中还有一卦为解,其卦画为“䷧”。该卦可视为由下坎上震两个经卦相互叠组而成。如上所言,坎所表征的基本事物为水,震所符示的基本事物为雷。由此,古人认为,解卦所符示的是,在上是雷声轰鸣、在下是大雨暴作之象。“解”之义为散。雷雨作,则天地间的郁闷之气一时消散而去,所以卦名就以“解”命之。

具有着上述符示功能的六十四别卦,分别是:乾、坤、屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否、同人、大有、谦、豫、随、蛊、临、观、噬嗑、贲、剥、复、无妄、大畜、颐、大过、坎、离、咸、恒、遁、大壮、晋、明夷、家人、睽、蹇、解、损、益、夬(音怪)、姤(音够)、萃、升、困、井、革、鼎、震、艮、渐、归妹、丰、旅、巽、兑、涣、节、中孚、小过、既济、未济。此六十四别卦之所以具有上述的符示功能,依古人之见,最为基本的,仍在于它们有能够作出这种符示的独特符号形式。

六十四别卦的独特符号形式,以图表的方式展示之,即如下:

对于六十四别卦的独特符号形式,为方便初学,前人亦曾编有一种歌诀。此一歌诀是:

乾为天,天风姤,天山遁,天地否,风地观,山地剥,火地晋,火天大有;

 乾	 坤	 屯	 蒙	 需	 讼	 师	 比
 小畜	 履	 泰	 否	 同人	 大有	 谦	 豫
 随	 蛊	 临	 观	 噬嗑	 贲	 剥	 复
 无妄	 大畜	 颐	 大过	 坎	 离	 咸	 恒
 遁	 大壮	 晋	 明夷	 家人	 睽	 蹇	 解
 损	 益	 夬	 姤	 革	 升	 困	 井
 革	 鼎	 震	 艮	 渐	 归妹	 丰	 旅
 巽	 兑	 涣	 节	 中孚	 小过	 既济	 未济

图 1-1 六十四卦

震为雷，雷地豫，雷水解，雷风恒，地风升，水风井，泽风大过，泽雷随；

坎为水，水泽节，水雷屯，水火既济，泽火革，雷火丰，地火明夷，地水师；

艮为山，山火贲，山天大畜，山泽损，火泽睽，天泽履，风泽中孚，风山渐；

坤为地，地雷复，地泽临，地天泰，雷天大壮，泽天夬，水天需，水地比；

巽为风，风天小畜，风火家人，风雷益，天雷无妄，火雷噬嗑，山雷颐，山风蛊；

离为火，火山旅，火风鼎，火水未济，山水蒙，风水涣，天水讼，天火同人；

兑为泽，泽水困，泽地萃，泽山咸，水山蹇，地山谦，雷山小过，雷泽归妹。

前述八经卦独特符号形式的歌诀，依据的是其符号形式本身；此处六十四别卦独特符号形式的歌诀，依据的则是其所符示的最

基本的事物。

从上可见,六十四别卦独特符号形式的歌诀共分八组。每组领首的,是由同一经卦自身重叠所形成的别卦,称为“纯卦”。经卦有八,纯卦亦有八。八纯卦的卦名与相应经卦的卦名相同,其所符示的事物亦与相应经卦所符示的事物大致相同。因此有“乾为天,震为雷……离为火,兑为泽”之说。其余五十六别卦,则系由八经卦相互之间交错叠组而成,此处编定它们的歌诀时,前人所循成例,系先言一别卦的上经卦所表征的最基本的事物,继言该别卦的下经卦所符示的最基本的事物,最后再道出该别卦的卦名。例如,别卦遁系由下艮上乾两个经卦相互重叠而成,艮所符示的最基本的事物为山,乾所符示的最基本的事物为天,因此诠释遁卦独特符号形式的歌诀即称“天山遁”。再如,别卦归妹系由下兑上震两个经卦相互重叠而成,兑所符示的最基本的事物为泽,震所符示的最基本的事物为雷,因此诠释归妹卦独特符号形式的歌诀即称“雷泽归妹”。

就第二项基本组成而言,与卦爻画这类奇特符号连为一体的《周易》的奇特文字,构成《周易》最初的文字系统。这一与卦爻画构成“互诠互显”密切关系的文字系统,又有卦辞与爻辞之分。论显整个一别卦所符示的一切的文字,被称作卦辞;论显一爻所符示的一切的文字,被称作爻辞。卦辞一般在卦名之后,诸爻的爻辞则在卦辞之后。前所引《乾》卦中,“元亨,利贞”即为乾卦的卦辞,“潜龙,勿用”、“见龙在田,利见大人”、“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”等,则分别为乾卦诸爻的爻辞。再如,《益》卦的文辞:

䷩ 震下,巽上 益:利有攸往,利涉大川。

初九:利用为大作,元吉,无咎。

六二:或益之十朋之龟,弗克违,永贞吉。王用享于帝,吉。

六三：益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭。

六四：中行告公从，利用为依迁国。

九五：有孚惠心，勿问，元吉。有孚惠我德。

上九：莫益之，或击之，立心勿恒，凶。

卦画之后所标注的“震下、巽上”，同样旨在晓示人们别卦益系由下震、上巽两个经卦重叠而形成的。卦名“益”之后的文字“利有攸往，利涉大川”，即为益卦的卦辞。其后的“利用为大作，元吉，无咎”，“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉”……“莫益之，或击之，立心勿恒，凶”，则分别为益卦诸爻的爻辞。

《周易》共有六十四别卦，即有六十四条卦辞。每别卦各有六爻，总计三百八十四爻，即有三百八十四条爻辞。另外，《乾》、《坤》二卦之下，尚分别有“用九”、“用六”两条文辞（此两条文辞的蕴意详后），加之，则《周易》总有四百五十条文辞。

此处需特别指出的是，前所言令人着实难明其蕴意的《周易》的奇特数字，其与诸爻的爻辞相连，充任的是诸爻之题识的角色。

《周易》中，每一别卦皆有六爻，爻的位次自下而上依次为初、二、三、四、五、上。在每一爻位上所居之爻，要么是阳爻，要么是阴爻。而凡阳爻即被以奇数九名之，凡阴爻即被以偶数六名之（缘何分别以九、六名阳爻和阴爻，详后）。由此，一阳爻居于一别卦的初爻之位，该爻的题识（即爻题）即为“初九”；一阴爻居于一别卦的初爻之位，该爻的题识即为“初六”。一阳爻居于一别卦的二爻之位，该爻的题识即为“九二”（而不称“二九”。以下“九三”、“九四”、“九五”同乎此）；一阴爻居于一别卦的二爻之位，该爻的题识即为“六二”（而不称“二六”。以下“六三”、“六四”、“六五”同乎此）……一阳爻居于一别卦的上爻之位，该爻的题识即为“上九”（而不称“九六”或“九上”）；一阴爻居于一别卦的上爻之位，该爻的题识即为“上六”（而不称“六六”或“六上”）。是以，别卦中，居于初、二、三、四、五、上诸爻之位上的阳爻，其爻题依次是：“初九”、“九二”、“九

三”、“九四”、“九五”、“上九”。同样,别卦中,居于初、二、三、四、五、上诸爻之位上的阴爻,其爻题则依次是:“初六”、“六二”、“六三”、“六四”、“六五”、“上六”。可见,这类奇特数字组合,旨在标出居于别卦某一爻位上的爻是阳爻还是阴爻,抑或某一阳爻或阴爻居于别卦的什么位次上。例如,见一爻题为“六四”,即可知居于某别卦四爻之位上的爻为一阴爻,抑或一阴爻居于某别卦的四爻之位上。

别卦乾六爻纯阳,因此,居于其六个不同位次上的阳爻,即分别被称为“初九”、“九二”、“九三”、“九四”、“九五”、“上九”。而居于别卦益六个不同爻位上的爻依次为阳爻、阴爻、阴爻、阴爻、阳爻、阳爻,因此,它们的爻题才分别为:“初九”、“六二”、“六三”、“六四”、“九五”、“上九”。

由此,我们亦可知,《乾》卦中,“初九:潜龙,勿用。”晓示人们的是,该卦的初爻为阳爻,其爻辞为“潜龙,勿用”。同卦中,“上九:亢龙,有悔。”晓示人们的是,该卦的上爻亦为阳爻,其爻辞为“亢龙,有悔”。而《益》卦中,“六二:或益之十朋之龟,弗克违,永贞吉。王用享于帝,吉。”晓示人们的是,此卦的二爻为阴爻,其爻辞为“或益之十朋之龟,弗克违,永贞吉。王用享于帝,吉”。同卦中,“九五:有孚惠心,勿问,元吉。有孚惠我德。”晓示人们的是,此卦的五爻为阳爻,其爻辞为“有孚惠心,勿问,元吉。有孚惠我德”。……

就第三项基本组成而言,奇特符号与奇特文字连为一体的《周易》之奇特表述方式下所展示的一切,构成《周易》古经的经文,今人又通常称之为《易经》。在此奇特表述模式下,符号与文字,符号系统与文字系统,如前所言,形成了奇妙的“互诠互显”的密切关系。

《周易》有六十四别卦,每一别卦皆是一个相对独立的单元,都有其各自相对自成一系的经文。在上即曾完整地引过《乾》、《益》两别卦的经文。其他六十二别卦的经文,其表述方式全然同乎此。

六十四别卦,即为六十四个相对独立的单元,遂具体展示为六十四个相对自成一系的经文系列。

自古至今,最为通行的六十四别卦经文系列,也是今天我们通常所能看到的六十四别卦经文系列,被称之为通行本六十四卦之经文。在这一通行本六十四卦之经文中,六十四别卦的经文系列,被分成了上下两篇。上篇计有三十别卦的经文,下篇计有三十四别卦的经文。此一通行本经文,为读《易》、研《易》者所常用。因此,每一位欲较为熟练、快捷地翻检经文的人,必须首先掌握住在此一通行本经文中,六十四别卦的序次(此一序次,即通常人们所说的六十四卦的卦序);而每一位欲进入《周易》的神秘殿堂,契得神妙的《周易》大智慧的人,则更须首先牢牢掌握好这种六十四别卦的序次。

前人亦是出于为了方便初学的考量,针对此一六十四别卦经文的序次,编定了如下之歌诀:

《乾》《坤》《屯》《蒙》《需》《讼》《师》,
《比》《小畜》兮《履》《泰》《否》;
《同人》《大有》《谦》《豫》《随》,
《蛊》《临》《观》兮《噬嗑》《贲》;
《剥》《复》《无妄》《大畜》《颐》,
《大过》《坎》《离》三十备。

《咸》《恒》《遁》兮继《大壮》,
《晋》与《明夷》《家人》《睽》;
《蹇》《解》《损》《益》《夬》《姤》《萃》,
《升》《困》《井》《革》《鼎》《震》继;
《艮》《渐》《归妹》《丰》《旅》《巽》,
《兑》《涣》《节》兮《中孚》至;
《小过》《既济》兼《未济》,

是为下经三十四。

一旦记住此一歌诀,即不必为翻检经文之难而苦恼了。翻检经文时,遂可不再频频查看目录。例如,依此歌诀,我们知晓《归妹》卦介乎《渐》卦与《丰》卦之间,那么,我们即可据此较为方便、快捷地在《渐》卦与《丰》卦的经文之间,查找到《归妹》卦的经文。

就第四项基本组成而言,《周易》书中对奇特符号与奇特文字连为一体的奇特表述方式以及在此一表述方式下所展示的一切所作的诠释与论阐,构成《周易》的《传》文,亦即人们通常所说的《易传》。

“传”是古代的一种特有文体,合此文体的著述,系对经典的诠释与阐发。此处诠释与阐发《周易》古经的著述,遂被称之为《易传》。

《易传》共有七种,它们是:《彖传》、《象传》、《系辞传》、《文言传》、《说卦传》、《序卦传》以及《杂卦传》。其中,前三《传》各分上下篇,后四《传》则各有一篇,因而总计有十篇。汉代的人们名其为“十翼”。

“翼”是鸟类的翅膀。有了翅膀,鸟儿就可以展其翅而自由自在地在大自然中飞翔,飞向任何一个自己所欲去的理想所在;有了翅膀,鸟儿就拥有了一种最佳身体“保护伞”,可以以其来遮风御雨,抵挡随时可能出现的外来侵害。由是,“翼”字遂衍生出了它的一个重要引申义,即辅助、辅佐。正是在这个意义上,才产生了一个新的词汇:羽翼。

《易传》十篇之被称作“十翼”,意味着这十篇文字乃是羽翼《周易》古经的十篇不可或缺的大文字。有了这十篇大文字,《周易》古经的原本丰赡、精妙的蕴意才得以护持住并圆满表达出;有了这十篇大文字,《周易》古经才平添了抵御被肆意歪曲的充足而神奇的力量;有了这十篇大文字,才有了通向神秘的《易》之殿堂的最为适切的解读切入点 and 解读门径;有了这十篇大文字,《周易》古经才得

以更好、更充分地展示自身,向更多的人开放;有了这十篇大文字,解读者才有望尽其最大之可能“不走样”地契得《周易》古经原本丰赡、精妙的蕴意,受用其神妙的大智慧。尤有进者,鸟儿借翼而腾飞,《周易》古经借“十翼”而亦得以腾飞。《周易》古经之借“十翼”而得腾飞,即表现在,一则其丰赡、精妙的内蕴得以如日中天、无人不仰、无人不见般的全幅彰显,大白于天下,再则其丰赡、精妙的内蕴在得以如日中天、无人不仰、无人不见般的全幅彰显、大白于天下的同时,又得以大幅提升而飞扬,获得了向更高的境地无限提升和飞扬的神奇力量。

可见,在古人那里,“十翼”名称的成立,即在于《易传》十篇是一些护持、彰显《周易》古经,并令其生出能够腾升、飞扬之翅膀的大著;即在于《易传》十篇是一些辅助人们准确理解并受用《周易》古经的大著。



图 1-2 鸟的翅膀;鸟儿在腾飞之景象;

《周易》经传书影

在这十篇大著中,《彖传》上下居首。“彖”之义为断,系指论断整个一别卦卦画内蕴的文字,即卦辞。“彖传”,顾名思义,显然指的是“彖”之“传”,即以卦辞为基本诠释对象并对它及与它相关的问题作出诠释的文字。确切以言,《彖传》上下,是诠释和阐发六十四别卦的经文中诸别卦卦画之内蕴、诸别卦卦辞之蕴意、诸别卦

卦辞在诸别卦卦爻画所符示之一切方面的所以然之根据并进而具体而生动地豁显奇特符号与奇特文字奇妙连为一体的这一《周易》奇特表述模式的所然与所以然的著述。经文具体展示为六十四别卦的经文系列,遂有了六十四别卦各自的《彖传》。通行本《周易》六十四别卦的经文分为上下两篇,上篇三十卦,下篇三十四卦;《彖传》遂亦相应地分为了上下两篇,上篇对应于上三十卦,下篇对应于下三十四卦。

前所引《乾》卦中“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。大明终始,六位时成。……首出庶物,万国咸宁”一段文字,即系《乾》卦的《彖传》。

《彖传》上下在《象传》上下之后,系两篇从六十四别卦的卦爻画所符示的物象及物象状态的角度切入,诠释和阐发六十四别卦的经文的著述。出于同样的原因,《象传》才亦分为上下两篇。因诠释和阐发对象的不同,《象传》又有《大象》与《小象》之分。从诠释一别卦之象而立论的,为《大象》;诠释和阐发别卦中诸爻之爻辞与爻象的,则为《小象》。

《乾》卦中,“天行健,君子以自强不息”,即系《乾》卦的《大象》;《履》卦中,“上天下泽,履;君子以辩上下,定民志”,则系《履》卦的《大象》。别卦履之卦画为“䷉”,由下兑上乾两个经卦重叠而成,兑卦表征泽、乾卦符示天,所以称“上天下泽”。而前所引《乾》卦中“‘潜龙,勿用’,阳在下也”一文,则为《乾》卦初爻之《小象》。《离》卦(䷄)中,二爻的爻辞为“黄离,元吉”,诠释该爻的文字“‘黄离,元吉’,得中道也”,又为该爻的《小象》。

由《大象》与《小象》二小《传》所构成的《象传》上下篇,亦对奇特符号与奇特文字奇妙连为一体的这一《周易》奇特表述模式的所然与所以然进行了具体而生动的豁显。

至于《系辞传》上下,可以说是两篇带有总说和通论性质的文字。“系辞”本指六十四别卦中卦下所系属(音主)的卦辞与爻下所

系属的爻辞,而作为“系辞”之“传”的《系辞传》,乃是从追根究源的向度出发,解读和阐发所有别卦中卦下何以如此而系属其卦辞与爻下何以如此而系属其爻辞的所以然的终极根据的大文字。对此一所以然的终极根据从总体上专门作出系统性的解读与阐发,《系辞传》就在自己的学术视野下,全面豁显了包括奇特符号与奇特文字奇妙连为一体的这一《周易》表述模式在内的《周易》古经整个学说体系的所然与所以然,尤其是其所以然。正因乎此,《系辞传》上下就成了两篇总说和通论《周易》古经的大文字。因此,这两篇大文字,在古人看来,是开启《周易》之门的宝钥,是昭示解读《周易》古经适切切入点与门径的最具实质性价值的大著。

《文言传》则仅有《乾》卦《文言传》与《坤》卦《文言传》两小篇,其他六十二卦则无此种《传》文。《乾》、《坤》两卦的《文言传》,各在本卦的《彖》、《象》二《传》的基础上,进一步詮论、推阐了此二卦卦爻辞象之意蕴。之所以仅进一步詮论和推阐这两卦的卦爻辞象之意蕴,依古人之见,是因为这两卦在《易》中具有着其他诸卦所无法比拟、无法取代的举足轻重的显赫地位。而作出这种进一步詮论和推阐的文字之称《文言传》,依照古人的一般识见,“文”即文饰,“文言”即文饰之言,谓这两小篇文字,是文饰《乾》、《坤》两卦,从而使其内蕴更加显明,使其本身更富文采的文字。

前所引对应于《乾》卦的“龙德而正中者也。庸言之信,庸行之谨,闲邪存其诚……《易》曰‘见龙在田,利见大人’,君德也”一段文字,即系《乾》卦二爻《文言传》之文。

而《说卦传》,则是一篇专论八经卦所表征、符示的物象的文字。

《序卦传》又系《易传》七种、十篇中的另一种、一篇。《周易》六十四别卦的序次,亦即《周易》六十四别卦的卦序,在传统《周易》之学史上,曾存在过多种,通行本《周易》六十四卦之序,即前所提及的起《乾》迄《未济》的“《乾》、《坤》、《屯》、《蒙》、《需》、《讼》、《师》

……《小过》、《既济》、《未济》”卦序，仅是其中的一种，而前所提及的从卦所符示的物象的角度切入，论显六十四别卦各自独特符号形式的六十四别卦之歌诀，其将六十四别卦分为八组，每组八卦，而以一纯卦领首，实即系昭示了另一种卦序，此外还有其他卦序形式。为了证立通行本《周易》六十四卦之序的合理性与权威性，以为这种编次张目，遂又出现了《序卦传》这篇文章。《序卦传》就是一篇专门析论通行本《周易》六十四卦之序何以起《乾》而迄《未济》，何以分为上下两篇，何以上篇始于《乾》、《坤》而终于《坎》、《离》，何以下篇始于《咸》、《恒》而终于《既济》、《未济》，何以一卦之后继之以另一卦，其所以然的合理性的著述。

《杂卦传》则系《易传》七种、十篇中的最后一种、一篇。它大致以两两相对之卦为组，透过十分简约的文字，再次论了六十四别卦的蕴意。大概系因这种论未依通行本《周易》六十四卦之序的缘故，从被推至权威地位的通行本六十四卦之序的角度来审视，这种论下的六十四卦，其顺序似乎颇显“杂乱无章”，是以这篇《传》文就被定名为了《杂卦传》。

以上就是《周易》一书基本组成的大致情形。

可见，透过《周易》一书神秘玄妙、头绪纷繁、茫无一门可入而着实令人见而生畏的外观，我们已初步了解到，约而言之，《周易》包括《经》与《传》两个有机的组成部分。《经》即《周易》古经，《传》即《易传》七种、十篇，所谓“十翼”。《经》展现为一个六十四别卦的经文系列，《传》则是对这一经文系列的所然与所以然的诠释与论阐。

二、历代对《周易》一书的基本看法

初步了解了《周易》一书的基本组成之后，我们即需深入一步，穿越历史的隧道，向处于在我们之先的历史时空段上的古人讨教，

看一下在他们的心目中,《周易》是怎样的一部著作。有了这层认识,我们才有望更好地接近《周易》,并在此基础上厚积而勃发,形成我们对这部著作的全新理解。

泛而言之,作为一种文本的《周易》一旦形成之后,它就“一视同仁”般地向所有的解读者开放,听任解读者们对它作出任何一种可能的诠释和阐发。这里就存在一个深具玩味价值的“诠释学”(Hermeneutics)的问题。由于学养的不同,生活、生命经历的不一以及与此相应的人生感悟和生命感悟的差异,就使得即使面对这同一个文本,不同的解读者乃至自然而然地形成了自己各具特色的解读视野,并以此为基础而生发出了对这同一个文本的不同诠释和阐发。真所谓仁者见仁,智者见智。然而,一如同中常有其异,异中亦每有其同,对于《周易》这同一个文本,古人总归存有某些相同或相近的识见。而这些相同或相近识见的存在,也就避免了解读、诠释和阐发过程中的漫无边际、茫无节制的无限随意性的发生。

古人的相同或相近之处,首先表现在他们对《周易》一书作者问题上的看法。在这一问题上,古人大体一致的基本看法是,《周易》一书出自于圣人之手,为圣人之大手笔,是圣人在透彻地观照了宇宙及人生的方方面面而之后所奉献出的杰构,是圣人忧世悯人的浓重人文情怀下的力作,是圣人精妙智慧的最高结晶,因而此书在在透显着圣人深切的人生感悟与生命感悟,在在透显着耀眼而逼人的大智慧的光芒。

而奉献这一杰构、推出这一力作的圣人,就是伏羲、文王、周公和孔子。是谓“四圣”。有时周公因故被从这“四圣”系列中隐去,是则谓“三圣”。这就是本书《前言》部分在引述郭沫若先生《〈周易〉时代的社会生活》一文时,所引其所言“又加以后人三圣四圣几尊偶像的塑造”中,“三圣四圣”之所指。

古人认为,“三圣”或“四圣”是先后接续而完成这一既可曰空

前又无疑堪称绝后的杰构或力作的。

这一接续的历程是:

伏羲画出了八卦;

文王重八卦为六十四卦,并作了六十四卦、三百八十四爻的卦辞与爻辞;

孔子综其成,作了《易传》七种、十篇。

以上是“三圣说”。与此略异的“四圣说”则是:

伏羲画出了八卦;

文王重八卦为六十四卦,并作了六十四卦的卦辞;

周公又在六十四卦的三百八十四爻之下系属了相应的爻辞;

孔子综其成,作了《易传》七种、十篇。

可见,在“三圣说”中,《周易》《经》的作者为伏羲与文王,《传》的作者为孔子;而在“四圣说”中,《周易》《经》的作者为伏羲、文王和周公,《传》的作者则仍为孔子。此外,尚有一与此稍异的“三圣说”:卦辞的作者为文王,爻辞的作者虽为周公,但因周公系文王之子,为人子而承父业,子功当归于父,所以周公宜从此数圣系列中被隐去,最后所显出的就是伏羲、文王、和孔子三圣。此一“三圣说”,我们姑且称之为扩大的“三圣说”;而上述“三圣说”,为区别起见,我们不妨称之为纯粹的“三圣说”。

“三圣”或“四圣”中居首的是伏羲。古代典籍中又作“庖牺”、“宓(音密)戏”、“宓羲”、“庖羲”、“包牺”、“包羲”、“伏牺”以及“伏戏”等。就是这位圣者,被认为是远古时代的一位做出卓越开拓性贡献的帝王,被誉为“人文始祖”或华夏文明的始祖,是指引华夏民族由野蛮走向文明、令人文精神日渐彰显、使人文价值世界稳步拓展的非凡领导者。正是在这位领路人的导引下,华夏民族才真正揭开了民族生存、发展、完善与提升的新篇章,华夏民族的生存境况才逐渐得到改善,华夏民族的民族品质和生命境界才逐渐得到提升,华夏民族作为一个整体才逐步迈向愈益富有人道庄严的美

好未来。因此，每当溯源数典之际，每一位华夏子孙都会情不自禁地念起伏羲，而不畏旅途劳顿，前去伏羲庙瞻仰、追思的人也不在少数。唯人类由茹毛饮血的洪荒时代一步步迈向文明的新时代，其艰辛非后人所能想像，其始也，在古人看来，非有那么一位具有盖世超绝性非凡巨能大智之圣的启导与点化，要想前进哪怕是那么一小步，也是断断不可能的。以此之故，自战国时期始所出现的神话传说中，伏羲就被想像、描绘成了一位具有奇异形貌的似人非人之神。最为典型的就，伏羲被想像、描绘成——“半人半蛇”型之神。例如，在汉代的石刻画像和砖画中，“半人半蛇”型的伏羲形象与我们所熟知的“抟土造人”、“炼石补天”的女神女娲的形象，即常常在一起出现。女娲的形象，也是“半人半蛇”型的。就此，老一辈学者闻一多、袁珂等，即曾进行过深入的研究与解读^①。袁珂先生说过：

汉代的石刻画像与砖画中，常有人首蛇身的伏羲和女娲的画像。这些画像里的伏羲和女娲，腰身以上通作人形，穿袍子，戴冠帽，腰身以下则是蛇躯（偶有作龙躯的），两条尾巴紧紧地亲密地缠绕着。两人的脸面，或正向，或背向。男的手里拿了曲尺，女的手里拿了圆规。或者是男的手捧太阳，太阳里面有一只金乌；女的手捧月亮，月亮里面有一只蟾蜍。有的画像还饰以云景，空中有生翅膀的人首蛇身的天使们翱翔。……^②

据此，学者们认为，在绘画者的意念中，伏羲与女娲，无疑是一对夫妇神，华夏的始祖不仅是男性神伏羲，而且还有女性神女娲。下面就是一幅东汉时期伏羲手拿曲尺、女娲手拿圆规的武梁祠石

^① 请详闻一多《伏羲考》，载《闻一多全集》第一册，三联书店，1982年8月版；袁珂《中国古代神话》，中华书局，1985年9月版。

^② 袁珂《中国古代神话》，第41页。

室画像^①:



图 1-3 东汉武梁祠伏羲、女娲石室画像

作为华夏民族与华夏文明的始祖,伏羲的降生,据云亦非同寻常。西汉末叶起所出现的《纬书》中,即曾言:

大迹出雷泽,华胥履之,生庖牺。(《诗纬·含神雾》)

“大迹”即巨人的脚印,“雷泽”为一不知所在的地名,大概此地以沼泽遍布而著称并得名,“华胥”自然当是伏羲的生身母亲了。此言伏羲乃是其母华胥脚踩不知何方巨人(确切言之,当是不知何方之神)所留下的足迹遂有孕而生的。这一神话晓示人们,伏羲作为华夏民族与华夏文明的始祖,其所具有的盖世超绝性非凡巨能大智,乃是由神所赋予的。正是那位不知来自于何方的神,因其所留下的脚印,而将自己的神性、神智与神力传给了伏羲。

然而,神话毕竟是神话,在越来越多的后人的心目中,伏羲乃是人中之圣,而非原本属神之圣。因此,南宋时期宁宗朝任画院祗候之职的画家马麟,其所作的颇带远古时代古朴人间之圣气象的

^① 请详阅一多《伏羲考》一文之附图。

伏羲画像(见下),更能为人所接受,更能拉近其与普通人之间的距离,更能给人以可敬可亲之感。

就是这位“人文始祖”或华夏文明的始祖,被认为透过详观宇宙及人生的各种事象,深切感悟到了它们外在的所然与内在的所以然,遂匠心独诣般地画出了八卦,以用这些透显着鲜明人文品格的奇特符号,来表征或符示此所言宇宙及人生中的各种事象的外在所然与内在所以然。由此,宇宙及人生中的各种事象变得不再那么纷繁杂乱,而是日趋显得有律则可循。由此,人在面对宇宙以及人生的各种事象,处理人生的各种事务时,相应地也就变得不再那么脆弱和被动,因为人的手中已经拥有了适切把握并回应各种事象与各种事务的有效性人文武器,即八卦以及因八卦的诞生所衍生的一切。《系辞上传》即称:

古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。

此言身居帝王之位的伏羲,依循本天道以开人文的路径,透过上观天象,下察地理,中观花草树木、鸟兽虫鱼以及人类自身,详观而深玩,终于达致超越地观照一切,洞悉一切之所然与所以然情状的高妙彻悟心灵境地和识见境地,在此基础上,德厚道高而富远见卓识的帝王伏羲,遂将自己观玩沉思而豁然彻悟后所获精妙识见凝结成简约的八卦理念并形诸八卦符号,以此八卦理念和八卦符号正式开启人文之源,以此理念和符号在理念或观念层面上涵摄并符

此图乃南宋马麟所绘伏羲画像。图中伏羲氏坐于岩石之上，左手持一长杖，右手轻抚膝上，目光深邃，凝视远方。其发髯飘逸，衣襟宽大，尽显圣人之风范。背景简洁，突出人物主体。



图 1-4 南宋马麟伏羲画像

示万有,以此理念和符号为基本手段来把握宇宙和人生,实现与宇宙间各种可能存在的神明的感通,通晓其德性,实现对万物的真切了解,通晓其类别,从而更好地回应现实人生中所遭逢的一切,并开拓出理想的生活天地。

只是《系辞上传》还曾有言:“河出图,洛出书,圣人则之。”是说中华民族的母亲河黄河中曾经出现过一种图,即“河图”,而洛水中则曾出现过一种书,即“洛书”,圣人对此都有所效法。然而,“河图”、“洛书”原本究为何物,圣人效法它们究竟做了些什么,以及效法“河图”、“洛书”的圣人究竟为谁,今已成为不可确知的历史悬案。只因后人对此的解读牵涉到了伏羲画卦一事,所以在此不能不有所交代。

东汉史学家班固,在其《汉书·五行志上》中,曾载有西汉末学者刘歆就此的如下一种解读:

宓戏氏继天而王,受‘河图’,则而画之,八卦是也;禹治洪水,赐‘雒(洛)书’,法而陈之,《洪范》是也。

传世的汉孔安国《尚书传》(世多认定其为伪书),在涉及此一问题时,亦曾说:

河图,八卦。伏牺王天下,龙马出河,遂则其文,以画八卦,谓之河图。(《尚书传·顾命》)

天与禹,洛出书,神龟负文而出,列于背,有数至于九,禹遂因而第之,以成九类。(《尚书传·洪范》)

《洪范》是《尚书》中的一篇,内中所开示的主要思想,为“洪范九畴”,即九类治国平天下所必须遵循的大法。此两种大致相类的解读出现之后,人们遂渐次形成这样一种识见:伏羲在仰观俯察、近取远取、反复玩味、仔细斟酌而几近达致豁然贯通的境地时,上天佑助他,令一匹神马(龙马)从黄河中出现,此马有一些奇特旋毛或奇特点点在身,这些旋毛或点点即“河图”,伏羲遂妙契于心,画出了八卦;大禹在治水时,上天亦曾佑助过他,使一只神龟自洛水

中出现,此龟亦有一些奇特的文理或点点在背,这些文理或点点即“洛书”,大禹同样妙契于心,构思出了治国平天下的九类适切根本大法,所谓“洪范九畴”。此所云“河图”与“洛书”,宋代之后,即演变成了今天我们所常见的以黑白点的形式所展示的“五十五数图”(又称“十数图”,因其中最大的数为十)与“四十五数图”(又称“九数图”,因其中最大的数为九):

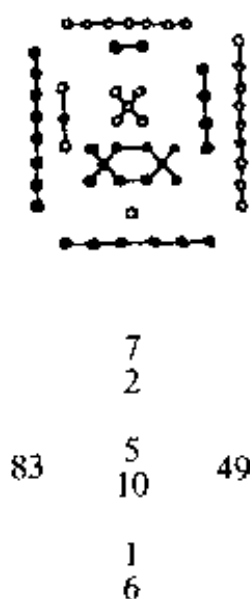


图 1-5 五十五数图

(“河图”,上为黑白
点式,下为数字式)

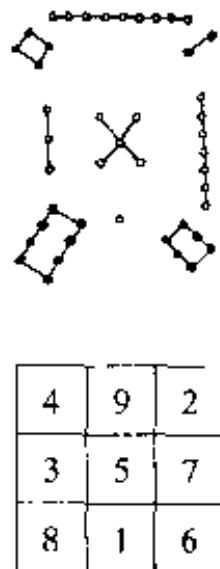


图 1-6 四十五数图

(“洛书”,上为黑白
点式,下为数字式)

这两种数图的蕴意,因本书内容及篇幅所限,不予析论。历史再向前推移,又出现了以下的“龙马图”与“龟书图”(见明代来知德《易经来注图解》所载):

当然,亦有人认为,伏羲当年既曾见过龙马所显之“河图”,亦曾见过神龟所负之“洛书”,他是在仰观俯察、近取远取并参玩而妙契此“河图”与“洛书”之后,画出八卦的。因而,前所采南宋马麟所作的伏羲画像中,即出现了一只龟。由此画可见,龟慢慢地爬向了正在端坐而沉思的伏羲。此龟的出现,其蕴意不难明了,显然旨在晓示人们,伏羲在画八卦时,曾受神龟所启。

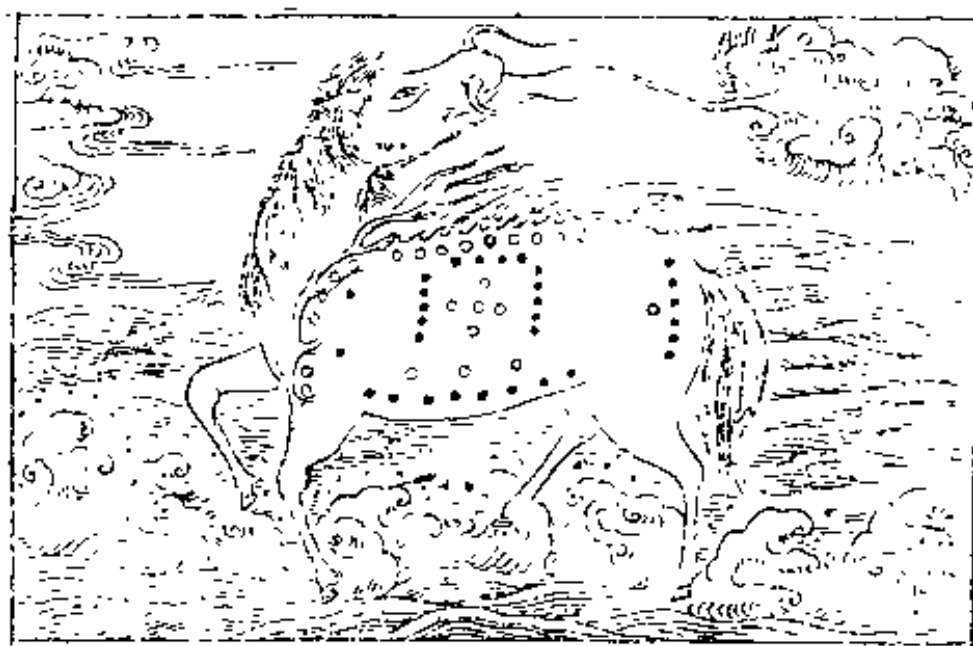


图 1-7 龙马图

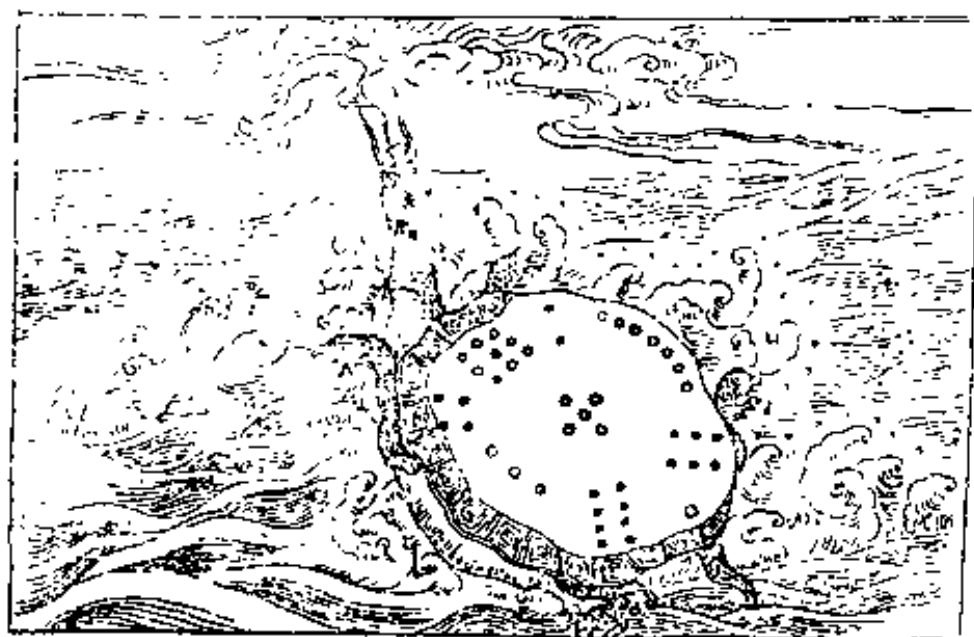


图 1-8 龟书图

至于“河图”或“河图”与“洛书”一起何以启迪伏羲而使其最终构设出八卦理念和八卦符号形式,不同的人有不同的论说,篇幅所限,恕在此不能详论。

伏羲通物情、体天心而画出了八卦，古人认为，这是《周易》一书形成史上第一个具有拓荒性质与意义的里程碑。在该书形成史上的第二个里程碑，就是文王重八卦为六十四卦，并作六十四卦的卦辞乃至六十四卦中三百八十四爻的爻辞（此“三圣说”之论）或周公作爻辞了（此“四圣说”之论）。

文王，即周文王，姬姓，名昌，商末无道的纣王统治时期殷商西部属国周的首领，称西伯。据说这位圣人不仅德性醇厚、智慧超卓，而且在外在体貌方面，也不同于常人，透显出一种逼人的“超凡脱俗”气象。唐张守节《史记·周本纪·正义》注引《帝王世纪》即曾说：

文王龙颜虎肩，身長十尺，胸有四乳。

同书又注引《雒（洛）书·灵准听》说：

苍帝姬昌，日角鸟鼻，高长八尺二寸，圣智慧理也。

实则传说毕竟是传说，以上这两则有关文王外在体貌方面的描绘，毕竟仍是相关人士在中国古代相沿已久的“崇圣”意识的影响下所作出的，不足为信。

而周公，名旦，与周武王（名发）同属文王之子，武王年长而为兄，周公则为弟，曾辅助武王打败纣王，推翻其暴虐统治，建立西周王朝。武王即位不久即去世，子成王即位，周公又因成王年幼而摄政，待成王成人后，复归政于他。相关史籍记载，周初的典章制度，主要就是由周公所建立起来的。周公“制礼作乐”，被誉为中华礼乐文化之祖。

文王在位为西伯之时，周的国势日渐强盛，据《论语·泰伯》孔子言，已达致三分天下而周有其二的局面，但德性醇厚的文王，仍严守臣子的职分，服事商纣王。然而，文王的德性及其所作所为并未打动、感化暴虐无道的纣王，纣王反而听信了一位名叫崇侯虎的臣下的谗言，将文王囚禁在一个名叫羑（音友）里（今河南汤阴北）的所在。东汉文学家蔡邕，在其《琴操》卷上曾说：

文王备修道德,百姓亲附。文王有二子,周公、武王,皆圣。是时,崇侯虎与文王列为诸侯,德不能及文王,常嫉妒之。乃谮文王于纣曰:“西伯昌,圣人也;长子发,中子旦,皆圣人也。三圣合谋,将不利于君,君其虑之。”纣用其言,乃囚文王于羑里。

如若文学家的陈述未足全信,人们总归该信具有严谨高远的史学家治史视野的司马迁的记载吧。司马迁在《史记·周本纪》中称:

崇侯虎谮西伯于殷纣曰:“西伯积善累德,诸侯皆向之,将不利于帝。”帝纣乃囚西伯于羑里。

据称,身为西伯的文王,其被囚禁于羑里,一囚就达七年之久。这就不禁使我们回想起了明代许仲琳神魔小说《封神演义》中的两段话:

姬昌一到羑里,教化大行,军民乐业。闲居无事,把伏羲八卦反复推明,变成六十四卦,中分三百六十爻象(当作三百八十四爻象),守分安居,全无怨主之心。后人有《诗》赞曰:“七载艰难羑里城,卦爻一一变分明;玄机参透先天秘,万古流传大圣名。”(第十一回《羑里城囚西伯侯》)

西伯侯囚于羑里城,即今河北相州汤阴县是也,每日闭门待罪,将伏羲八卦,变为八八六十四卦,重为三百八十四爻,内按阴阳消息之机,周天划(音产)度之妙,后为《周易》。(第二十回《散宜生私通费尤》)

以上《封神演义》所述,实本之于古代相关典籍,并加以文学上的演义而成。《史记》的《周本纪》即曾说:“其(谓文王)囚羑里,盖益《易》之八卦为六十四卦。”同书的《太史公自序》则说:“西伯拘羑里,演《周易》。”古人认为,伏羲所处的时代,民情淳朴,极易接受教化,因而,八卦理念与八卦符号形式足堪用来把握并適切地回应宇宙和人生,足堪用来规划和导引民生日用。然而,降及后世,一则



图 1-9 文王羑里演《易》图(摄于汤阴周文王羑里城)

民智渐开,世情日趋复杂,再则随着人文、文明的缓慢向前推进,人对宇宙所形成的已有识见,无论是总体上的,还是细节上的,都日趋显得粗疏,难以很好地满足社会人生进一步发展的需要。因此,社会人生的发展业已到了一个需要冷静而理智地反思过去并重新审慎地规划未来的重要关口。文王所处的就是这样一种重要关口。适值这样一种重要关口,如何转化、更新和提升人对宇宙和人生的已有识见,如何进一步拓宽人的视野,增强人的识见穿透力,如何更加全面、深透、细密而准确地把握好宇宙和人生的各式复杂情状,它们的所然与所以然,尤其是它们的未来之将然,以便更好地回应宇宙和人生,更好地开展各项已始及未始的事业,更好地转化和提升社会人生的现实,更好地规划和指导社会人生的未来,更好地在社会人生的总体背景上定位每一社会成员,构设出人人都有所据依的、充分展示人道之庄严的人文正道,使社会人生和谐有

序,更好地在大宇宙的总体背景上定位社会人生,使社会人生与大宇宙永保和谐之局,使社会人生与大宇宙能够拥有一个理想而美好的未来,就成为时代所提出的一个亟待解决的重大课题。在古人看来,被囚羑里,身处忧患之中的文王,深切意识到了这一亟待解决的重大时代课题。他并未将自己所遭遇的不公正的牢狱之灾念念在怀,而是因自己所遭遇的牢狱之灾触动并逼显了他对社会人生深挚的悲悯情怀和深挚的忧患情怀。在这两种情怀的促动下,文王在伏羲八卦理念和八卦符号形式所展示的卓异识见与卓异智慧的基础上,透过进一步冷静而理智地反思社会人生及宇宙的盛衰消长情状,盛衰消长趋势和盛衰消长律则,终于契悟得一种较之伏羲时代远为丰富化和深刻化的全新总体宇宙图景与全新总体社会人生图景。他并依据自己对社会人生及宇宙盛衰消长的情状、趋势和律则以及在此种盛衰消长之下的社会人生及宇宙总体图景的深切感悟,具体而缜密地探究了社会人生及宇宙盛衰消长的各种可能方向、情状及其内在的所以然。进而,他将自己这一探究的结果,凝结、具现为六十四卦理念和六十四卦的符号形式,以此六十四卦理念具体论说此所言各种可能方向、情状及其内在的所以然,以此六十四卦及六十四卦下的三百八十四爻的符号形式,具体符示此所言各种可能方向、情状及其内在的所以然。伏羲八卦的学理,即此而丰富化为六十四卦的学理。一部浸润着深挚悲悯情怀和深沉忧患意识的《周易》一书,终于能够宣告诞生。

无论是持“三圣说”的古代学者,还是持“四圣说”的古代学者,大都一致认为,六十四卦的理念与符号形式,是由文王构设出来的,《周易》一书的最终诞生,其功绩主要应归于文王。持纯粹“三圣说”者自然认为,是文王将六十四卦理念具现为六十四卦的符号形式和六十四卦的卦辞及六十四卦中诸爻的爻辞的。而持“四圣说”及扩大的“三圣说”者,他们虽然认为卦辞由文王所作,爻辞由周公所作,但是他们都公认,无论是文王所作的卦辞,还是周公所

作的爻辞,其所具现的,皆是由文王所构设出的六十四卦理念;周公的功绩,主要表现在,他透过作爻辞的方式,进一步彰显了文王的六十四卦理念。

明世宗嘉靖二十年(1541年)十月,钦差巡抚河南等处地方都察院右佥都御史魏有本、钦差提督学校河南等处提刑按察司副使焦维章等人,在汤阴羑里古城立了一块“文王易”石碑,碑上所刻《文王易》,即系通行本古经六十四卦的卦画与卦辞(见图1-10)。

在主要是文王的努力下,《周易》一书形成史上的第二个里程碑被树立起来了。此所树立的里程碑,表现为《周易》古经的问世。接下来的第三个里程碑,也是最后一个里程碑,古人指出,则是由孔子所树立起来的。

孔子(前551—前479年),名丘,字仲尼。春秋末期伟大的思想家、教育家和政治活动家,儒家学派的开山鼻祖。鲁国陬邑昌平乡(今山东曲阜东南尼山附近)人。生于东周灵王二十一年(前551年),即鲁襄公二十二年;卒于东周敬王四十一年(前479年),即鲁哀公十六年。

提起孔子,无人不晓他是一位光耀千古的中华文化巨人,无人不知他同样是一位光耀千古的世界文化巨人。这位文化巨人,就其成就、地位和影响而言,在中华文化发展史上可谓首屈一指,因而当之无愧地成了中华文化的化身或中华文化的象征。这位文化巨人,同样是就其成就、地位和影响而言,在整个世界文化发展史上也是极为显赫的,因而亦当之无愧地被誉为了世界级的屈指可数的最为伟大的文化巨人之一。亦正因此,孔子不惟是中华民族的骄傲,也是全体人类的骄傲。他不惟属于中华,也属于整个世界。以故,世界诺贝尔奖金获得者在巴黎集会的《宣言》中郑重指出:“人类要在21世纪生存下去,必须要从两千五百年前孔夫子那里去寻找智慧。”以故,也才产生了著名音乐词作家乔羽先生《千古孔子》这一杰作。



图 1-10 河南汤阴美里古城文王易碑

此一杰作因董文华的演唱而更令人回味无穷。歌词中道：“百

年千年万年,昨天今天明天;……多少亭台楼阁,早已化作瓦砾一片;多少功名利禄,早已化作过眼云烟;你仍旧是你,你仍旧是你……多少正人君子,最爱把你乔装打扮;多少帝王将相,总想借用你的威严;……多少通都大邑,仍在汲取你的智慧;多少穷乡僻壤,仍在温习你的语言;……你仍旧是你,你仍旧是你,永远活在众生之间,活在众生之间。……”

因其为文化巨人,孔子终至被推尊为“垂教万世”的“至圣先师”,曲阜孔庙大成殿内孔子塑像前所设孔子牌位上所书即是“至圣先师孔子神位”。因其为文化巨人,孔子又被推许为“素王”,以言其虽未能有帝王之位,但却已全然涵具帝王之德。帝王以自己的无上权势和地位统御万民,身为布衣的孔子则以其卓越的文化建树启导包括帝王在内的所有的人。尤有进者,帝王的威势,大致仅限于帝王在位的当世;孔子的伟大文化建树,则具有着不为时空所限的超时空的永恒价值。这一永恒价值的成立,系因孔子透过自己卓越而伟大的文化建树,为人类构设出了一种安身立命的理想精神家园,为社会人生指明了一条可持续转化、提升与完善的正大人文路向。正因乎此,孔子在世之际即已受到不少学者及相关人士的尊崇,而在其身后,则更是逐渐赢得了历代学者、民众以至帝王的普遍尊重与礼敬。学者、民众对于孔子的尊重自不待言,历代帝王对于孔子的礼敬亦直可谓未曾间断。举一显例,清代,据相关资料记载,身为帝王的乾隆,其自乾隆十三年(1748年)起,即曾先后八次来曲阜祭祀孔子,每次都要对孔子亲行三跪九拜之大礼^①。尚未见过后世上至帝王、下至众庶百姓对于孔子尊重与礼敬之盛况的著名史家司马迁,当年即已由衷发出了如下耐人寻味的感慨:

^① 参孔范今等主编《孔子文化大典》第1394页,中国书店出版社,1994年8月版。

《诗》有之:“高山仰止,景行行止。”虽不能至,然心乡(向)往之。余读孔氏书,想见其为人。适鲁,观仲尼庙堂车服礼器,诸生以时习礼其家,余祇回留之不能去云。天下君王至于贤人众矣,当时则荣,没则已焉。孔子布衣,传十余世,学者宗之。自天子王侯,中国言《六艺》者,折中于夫子,可谓至圣矣!(《史记·孔子世家》)

司马迁所引诗文,见《诗经·小雅·甫田之什·车辖》,两“止”字当作“之”。“传十余世”,谓至司马迁之世,孔子家族的世系已传到十多代。《六艺》,详后。



图 1-11 唐吴道子
《先师孔子行教像》

孔子超迈的人格气象,卓越的文化建树,无与伦比的伟大文化影响,在唐代著名画家吴道子所作石刻《先师孔子行教像》的题句中,得到了简明的论述。该题句为:

德侔天地 道冠古今
删述六经 垂宪万世

孔子的上述人格气象、文化建树与文化影响,也在曲阜孔庙大成殿明间前后内金柱上所分别悬挂的乾隆十三年(1748年)两幅御书对联中,得到了较好的论述。这两幅对联分别是:

觉世牖民诗书易象春秋
永垂道法
出类拔萃河海泰山麟凤
莫喻圣人

气备四时与天地鬼神日月合其德

教垂万世继尧舜禹汤文武作之师

孔子曾长期聚徒讲学,首开私人讲学之风。司马迁在《史记·孔子世家》中,称其“弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人”。司马迁此所言“六艺”,包括“六艺之术”与“六艺之学”两大组成部分。而前所引其言之《六艺》,则专指“六艺之学”之《六艺》。“六艺之术”即人生日用中所必须掌握的六种最基本的知识和技能,它们是:“礼”、“乐”、“射”、“御(驭)”、“书”、“数”。其中,“御(驭)”谓驾车之术,“书”谓字体构造及书写方面的知识及技巧,“数”谓计算的方法与技巧。而“六艺之学”,则谓六种高层次的学问,它们是:《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》之学。其中,《诗》即大家所熟知的《诗经》,为我国最早的诗歌总集,今存三百零五篇,大抵是西周初叶至春秋中期的作品。《书》即《尚书》,为现存最早的关于我国上古时期典章文献与部分追述上古史迹类著述的汇编,始自尧、舜时代,终于西周初期。“尚”即“上”,谓上在古远时代之书。《乐》即《乐经》,或言当年秦始皇焚书时,此经因火焚而亡佚;或言此经本来即未单独成书。《春秋》则为我国现存的古代第一部编年体史书,系春秋时期鲁国的史记。所记之事,起于鲁隐公元年(前722年),迄于鲁哀公十四年(前481年)。“六艺之学”之《六艺》,又被称之为“六经”。在古人看来,“六经”的整理与传授皆与孔子有重大关系:是他删的《诗》、《书》,定的《礼》、《乐》,赞的《周易》和修的《春秋》;又是他传授与弘扬的此“六经(六艺)之学”。因此,吴道子石刻孔子像中的题句有云“删述六经,垂宪万世”。“宪”即大法。依古人之见,透过整理、删述与弘扬“六经(六艺)之学”,一代伟大的哲人孔子,就集伏羲、尧、舜、禹、汤(商汤)、文(文王)、武(武王)、周公诸圣思想、智慧之大成,而成“大成至圣”;就疏通并光畅了远自尧、舜、禹、汤、文、武、周公以来乃至远自伏羲以来的中华文化的本统、正脉,对中华文化的健康发展,对中华文明古国的健康进步,

起到了正本清源、承先启后和继往开来的关键性作用,而成“大成至圣先师”。明确这一点,才能更好地理解前引吴道子孔子画像中的题句及乾隆所书对联的蕴意。

古人认为,在整理、删述与弘扬“六经(六艺)之学”的过程中,孔子对《周易》之学的诠释、论阐与弘扬,尤显重要。远自伏羲以来的诸圣最高深的思想和最神妙的智慧集中凝结于《周易》一书中,孔子集诸圣思想、智慧之大成,也就集中体现在他集《周易》思想、智慧之大成上。

现存作为研究孔子思想最可靠资料的《论语》一书中,载有两条孔子论及《周易》的文字。其一是:

子曰:“南人有言曰:‘人而无恒,不可以作巫医。’善夫!‘不恒其德,或承之羞。’”子曰:“不占而已矣。”(《论语·子路》)

“不恒其德,或承之羞”,为《周易》古经中《恒》卦九三爻的爻辞。其二则是:

子曰:“加我数年,五十以学《易》,可以无大过矣。”(《论语·述而》)

据此,古人认为,晚年的孔子,对《周易》发生了浓厚的兴趣。这位博学多能的长者,废寝忘食以研《易》,苦力究心以索解《易》中所涵蕴的伏羲、文王诸圣之精湛识见与神妙智慧。据称,由于研读之勤,竟至“韦编三绝”。此即如《史记·孔子世家》所说:

孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》韦编三绝。曰:“假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。”

此又如班固《汉书·儒林传》所说:

(孔子)盖晚而好《易》,读之韦编三绝,而为之《传》。

古时无纸,以竹简写书,而以皮绳编缀。“韦”即去毛熟治的皮革。“三”字或实指,谓三次;或虚指,泛言多次。此处当系取其后者一义。“韦编三绝”即谓用来编缀竹简《周易》的皮条断过多次。

凭借“六艺之术”和《诗》、《书》、《礼》、《乐》之学等方面的丰厚



图 1 12 孔子读《易》“韦编三绝”图(采自《孔子圣迹图》)

学养,参之以栖栖遑遑、席不暇暖的一生中深切的人生感悟与生命感悟,勤于研读与索解的孔子,终于契得了伏羲、文王诸圣那非凡卓异的哲人心灵、热切浓郁的人文关怀、理性理智的忧患意识和魅力逼人的神妙智慧。他将自己独到而深切的体悟与内蕴于《周易》中的诸圣之宏瞻识见、神妙智慧整合融铸在一起,推出了前所言《易传》七种、十篇,从而诠释并空前升华了《周易》之学,令《周易》全幅朗显出其魅力无穷、耀眼逼人的神妙大智慧的风采,圆满树立起了《周易》一书形成史上最后一个里程碑,宣告了《周易》一书的最终形成。就此,班固《汉书·艺文志》作了如下的简明概括:

《易》曰:“宓戏氏仰观象于天,俯观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”至于殷周之际,紂在上位,逆天暴物,文王以诸侯,顺命而行道,天人之占,可得而效,于是重《易》六爻,作上下篇。孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》

之属十篇。故曰:《易》道深矣,人更三圣,世历三古。

“上下篇”,即通行本《周易》古经上下两篇。“世历三古”的“三古”,系相对于汉代人所处的时空坐标而说的。唐颜师古《汉书注》引孟康之说道:“伏羲为上古,文王为中古,孔子为下古。”至确。

对于《周易》这同一个文本,古人识见的相同或相近之处,其次还表现在他们对《周易》一书思想内涵与学术品味问题的看法上。

在此问题上,古人大体一致的基本看法,要而言之,则可概括为如下三端:

其一,《周易》的宏大学术向度和根本学术宗旨是“极天地之渊蕴,尽人事之终始”,《周易》的思想内涵自然也是通体透显这一学术向度和学术宗旨的;

其二,《周易》为“诸经之首”和“大道之源”;

其三,《周易》是“众学之源”。

先言其一。

古人大致皆认同这一观点,而明确作出这一概括的,则是北宋时期的一位名叫胡瑗的著名学者。

读过千古名篇《岳阳楼记》的人,无不因其中的千古名句“不以物喜,不以己悲,居庙堂之高则忧其民,处江湖之远则忧其君。是进亦忧,退亦忧。然则何时而乐耶?其必曰:先天下之忧而忧,后天下之乐而乐欤!”而受到刻骨铭心般的心灵触动,也无不会因此而铭记范仲淹(989—1052年)这个闪耀着逼人的德性光彩的名字。而胡瑗(993—1059年),就是范仲淹的一位志同道合的好友。二人皆精于《易》,为《周易》名家。范仲淹忧以天下、乐以天下的庄严而神圣的人生使命感和真挚而热切的人文情怀,其生发与牢固确立,即曾深受《周易》思想的影响。胡瑗则透过对古人所认定的由伏羲、文王、周公、孔子诸圣所撰成并集中凝结着他们的最高智慧、集中朗显着他们浓重而深切的人文关怀和情怀的《周易》一书的充满学术真诚而极其投入的仔细契会与解读,把握到了《周易》

之学的正脉，画龙点睛般地点明了前人欲言而未能言出的《周易》的宏大学术向度和根本学术宗旨。胡瑗的这一识见，保存于由其弟子倪天隐整理所成的《周易口义》一书中。该书中道：

按《周易》始于伏羲画八卦，至于文王定为六爻，演为六十四卦，又作卦下之彖辞，以解释一卦之义，曲尽天地之道，总包万事之宜。而又周公作其爻辞，以释逐爻之义。然而圣人作卦，其道至大，以至纤至悉之事无不备载，虽有爻象之辞以解释之，然其辞义深远，其理精微，至渊至奥，不可以易晓，则于常常之人固难知矣。是故孔子复作“十翼”以释之，欲使后世之人可以达圣人之渊奥，知圣人之行事也。（《周易口义·系辞上》）

“卦下之彖辞”，如前所言，即每卦之下的卦辞。此处亦可见，胡瑗师徒在《周易》一书的作者问题上，所持的是上所云“四圣说”。该书中又道：

夫《易》之道至广而至大，极天地之渊蕴，尽人事之终始，推于天下，则天下之事无不备；施之万世，则万世之事皆可知；穷于四远，则四远之处不能以御也。（同上）

“四远”，即四方的远处。“御”谓止，阻止之义。胡瑗此论一出，即受到学界的普遍赞同，并被视为了《周易》一书学术向度与学术宗旨问题上的经典性论述。胡瑗的这种论述之所以会受到如此广泛的认同和重视，主要的并不在于他对《周易》学理的阐发有何惊人的新创见，而在于他“人同此心，心同此理”般地以极其简明、精辟的语言表达出了古来人们对《周易》一书的一种大体一致的基本看法。此论的出现，令业已成为人们之共识的《周易》一书的宏大学术向度和根本学术宗旨豁然朗显于世人面前，点醒了人们的心灵，使越来越多的人对《周易》有了更为明锐、深切的理解。由是，此所引胡瑗所论中的两句话，成了定位《周易》之学的经典性名言。这两句话就是：

极天地之渊蕴，尽人事之终始。

“极”与“尽”互文见义,“极”即“尽”,“尽”即“极”。“渊”谓深。“渊蕴”,即深远而又难以轻易全然洞晓的内蕴、奥妙,包括所涵括的广博而深厚的所然与所以然,尤其是所以然。“极天地之渊蕴,尽人事之终始”,谓《周易》的宏大学术向度和根本学术宗旨,就是通体穷尽而豁显内藏于天地和天地间的无限广博而又无限深远的内蕴和奥妙,通体穷尽而豁显人世间的沧桑之变,从而明了大宇宙的所然与所以然,明了社会人生的所然与所以然,并在此基础上以大宇宙为背景,从宏廓的大宇宙视野出发,適切定位社会人生,明确社会人生之所以为社会人生的所应然,一则在人与大宇宙间营造起良性互动的格局,以促成并保持人与大宇宙间的和谐与圆满,再则在人与人之间营造起良性互动的格局,以促成社会人生的安定、祥和与顺利发展、提升和完善,以此而向宇宙和人生无限美好的未来迈进。在以胡瑗为代表的古人看来,经伏羲、文王、孔子等诸圣的接续努力,《周易》的这一宏大学术向度和根本学术宗旨终于得以实现,《周易》因此而成了一部通体穷尽而豁显了内藏于天地和天地间的无限广博而又无限深远之内蕴和奥妙、通体穷尽而豁显了人世间的沧桑之变、正确指明了社会人生应然的適切方向乃至宇宙人生可望并且最终可及的美好未来图景的大著。

次言其二。

由《周易》古经而“十翼”,《周易》渐次透显出其“极天地之渊蕴,尽人事之终始”的学贯天人的学术品格。随着人们对它的这一学术品格认识的不断深入,加之一些颇富影响力的大学者以及相关帝王的接续阐扬和褒崇,《周易》一书的学术地位在飞速提升,最终升居到了“诸经之首”的宝座,并被视为了“大道之源”。

《周易》之升居“诸经之首”的宝座以及被视为“大道之源”,始发生于两汉时期,而它之最终能够升居这一宝座并被以“大道之源”目之,却经历了一个较长的历史过程。欲明这一过程,仍需从孔子传授和弘扬“六经(六艺)之学”言起。

孔子传授和弘扬“六经(六艺)之学”的时代是春秋末叶。

春秋之前的王朝为西周,春秋与战国则是东周王朝的前后两个时期。周平王在西周最后一位昏庸无道的帝王周幽王之后登上天子之位,他将王朝的都城由镐(音浩)京(在今陕西西安西南)迁移到了洛邑(在今河南洛阳西),东周开始。自此,东周王朝日渐式微,天子大权旁落,王朝、天子愈趋名存实亡,本属王朝、天子之下的诸侯国和诸侯王们则开始作弄威福,相继争霸逞强,中国的历史进入到了一个空前未有的“天崩地解”、“礼崩乐坏”、“大开大合”、“乱象横生”、“无秩无序”时期。因此“天崩地解”、“礼崩乐坏”、“大开大合”、“乱象横生”、“无秩无序”之局,西周王朝所艰难摸索、建立起来的文化统绪,就直接面临着断灭的危险。生当这样一个历史时期,光耀千古的文化巨人孔子挺身而出,他以“祖述尧舜,宪章(谓效法)文武(文王、武王)”(语出《礼记·中庸》)为职志,在“周监(即鉴,借鉴)于二代(谓夏与商),郁郁乎文哉(谓富于文采),吾从周”(《论语·八佾》)的坚定信念下,抱持“知其不可而为之”(语出《论语·宪问》)的仁心宏愿和坚韧不拔精神,不顾外界重重阻力,认真疏理着西周王朝所建立起的文化统绪,并期在新情势下,透过一番适切的损益,承续而光大之。为此,孔子以《诗》、《书》、《礼》诸典籍为教本,不间断地授徒讲学,传扬各种义理,深望借此而培养理想性的人格,挺显他所认定的遥契尧、舜、文、武等诸圣先贤的正大人文理念,批导、转化现实,救治时人的价值迷失,重建王道盛世。古人认为,透过整理、删编与阐扬《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》以及《春秋》“六经(六艺)”,透过传授“六经(六艺)之学”,如前所言,孔子就疏通并光畅了远自伏羲、尧、舜、文王、周公以来的中华文化的本统与正脉,为中华文化的健康发展,为中华文明古国的健康进步,指明了一条康庄通衢。

孔子的一系列学术活动、学术作为以及他的一系列倾注着其执著的学术理念和真诚的学术情怀的社会活动,牢固地彰显、确立

起儒家的学术门庭,并在以往人文价值体系解体、人生价值坐标动摇、社会人生出现严重信仰危机和严重价值迷失的人世间,开拓出了一片学术的和心灵的静土,重建起了社会人生安身立命的精神家园,为人文价值体系的重铸,为人生价值坐标的重定,为日趋严重的信仰危机和价值迷失的消除,为社会人生品质与品位的重塑及未来无限提升,昭示了一幅给人以无限希望与信心并且闪耀着神圣性与庄严性辉光的蓝图。

以孔子为开山鼻祖的儒家学派,历春秋而至战国,成为春秋、战国之际声闻显赫、拥有雄厚学术实力的学派。在春秋、战国王朝式微、“天崩地解”的岁月里,“学在官府”的局面被打破,学术慢慢下移,新兴的士阶层,即当时的知识分子阶层,逐渐成为学术文化的主要拥有者、传播者和发展者。而此一士阶层并非学人们所结成的有机生存共同体,由于他们学术关怀的差异,由于他们各自秉持着不同的学术理念和人生价值追求,因此,自这个阶层诞生之日起,他们就在发生着分化。于是,各有其独特学术关怀和鲜明学术主张的诸子百家即产生了,以致出现了人们所熟知的“诸子蜂起,百家争鸣”这样一种空前活跃的学术局面。诸子百家彼此间的自由争鸣,共同营造起了中华文化发展史上的第一个最为辉煌的时期。他们那里所蕴藏的取之不尽、用之不竭的智慧与识见,成为后起中华文化赖以发展的极为宝贵的学术资源。由孔子所开创的儒家学派,就是百家中的一家,而且是百家中居于领先地位的极具学术冲击力与影响力的学派之一。除此之外,则主要尚有如下几个学术派别,它们是:由老子(年长于孔子,生卒年不详)所创立的道家学派,由墨子(名翟,约前 468—前 376 年)所创立的墨家学派,以惠施(约前 370—前 310 年)、公孙龙(约前 330—前 242 年)为代表的名家学派,以慎到(约前 395—前 315 年)、商鞅(约前 390—前 338 年)、申不害(约前 385—前 337 年)和韩非(约前 280—前 233 年)为代表的法家学派以及以邹衍为代表的阴阳家学派,等等。孔

子过世之后，薪火递传，作为他的后继者的儒家学者，以承续并光大孔子的学术生命、完成孔子的未竟之业为己任，就在“诸子蜂起，百家争鸣”的学术背景下，继续诠释、推阐、传授、传布和弘扬《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》诸种典籍所内蕴的学理，牢固地护持住了儒家的学术阵地，使得这些典籍在提升人的精神境界、生命境界，推进各诸侯国的教化，醇化各诸侯国的民风习俗方面，发挥了程度不同的积极作用。以故，问世于战国晚期而最终删编、写定于西汉初年的《礼记》一书中，曾以孔子的名义，对于上述典籍的这类作用，以及契合和运用这些典籍失当时所出现或所可能出现的失误与弊端，作过如下的简明概括：

入其国，其教可知也；其为人也，温柔敦厚，《诗》教也；疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；絜静精微，《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。

故《诗》之失，愚；《书》之失，诬；《乐》之失，奢；《易》之失，贼；《礼》之失，烦；《春秋》之失，乱。

其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于《乐》者也；絜静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春秋》者也。（《礼记·经解》）

“易良”，谓性情的和易（态度温和而易于为他人所接近）与良善。“絜”即洁。“絜静精微”，谓内在心灵境地的纯洁宁静和思索考量问题时智慧境界的精深微妙。“属”音嘱，连属、连缀之谓。“属辞”，即连属文字以成文章。“比事”，即依据一定的人文价值评判标准，归类、排比发生在社会人生中的各种事项，尤其是关涉到君臣尊卑之大义一类的事项。“贼”即害，谓对人生常道的伤害，对人的心灵境地和智慧境界的伤害。上述概括告诉人们，“六经（六艺）之学”的学术威力是相当惊人的，在“六经（六艺）之学”恰如其

分的教化、感染下,社会大众人生的境界,生命、生活的品质与品位,以及智慧的境地,都会得到全方位的应有的提升:浸润《诗》的精神,可使人明显“温柔敦厚”起来;浸润《书》的精神,可使人明显“疏通知远”起来;浸润《乐》的精神,可使人明显“广博易良”起来;浸润《易》的精神,可使人明显“絜静精微”起来;浸润《礼》的精神,可使人明显“恭俭庄敬”起来;浸润《春秋》的精神,则可使人在“属辞比事”方面明显敏捷、精当起来。而在此基础上,人们如能由被动接受“六经(六艺)之学”的教化与感染,转为进一步积极主动地以自己全幅的生命与性情,去与“六经(六艺)之学”的真精神相契合,那么,他们的生命与生活,就会通体浸润并豁然彰显着“六经(六艺)之学”的真精神,他们,就会成为“六经(六艺)之学”的绝妙化身,而“六经(六艺)之学”,就会在他们身上得到比较圆满的实现乃至升华。此时的人们,其所具体展示的,就是“温柔敦厚而不愚”、“疏通知远而不诬”、“广博易良而不奢”、“絜静精微而不贼”、“恭俭庄敬而不烦”和“属辞比事而不乱”之类的人格气象与智慧境地。

《礼记》上述文字之外,同时代或与其时代相接近的其他相关典籍中,亦曾表达过与此相近的看法,说明此大致系当时相关人士的一种共识。

历“春秋五霸”而至“战国七雄”,随着争霸战争的深入,天下重新实现统一的大趋势逐渐明朗化,结果最终以秦灭六国、建立起空前大一统的君主专制的秦帝国,结束了长期的王朝式微、“天崩地解”、“大开大合”的混乱局面。唯秦帝国建立之后,在治国安邦的方略方面,崇尚严刑峻法,而在对待文化学术的态度方面,则又推出了种种不明智之举。这些不明智之举,最为严重的就是“焚书”、“坑儒”。“焚书”、“坑儒”,使中华文化遭受到了一次不该遭受的、永远不再能够挽回、永远不再能够补救的空前浩劫。这一文化浩劫,令以儒家为代表的诸子百家的学术凋零殆尽,几近断送了中华

文化之慧命。统御万民之方略与手段的过于惨毒寡恩,文化学术的过于贫困,最终导致秦帝国的覆亡。代秦而立的刘氏汉王朝,建立伊始,就注意汲取秦亡的惨痛教训,采取了较为宽松的治国安邦方略和学术文化政策,诸子百家,在经历了秦帝国令人着实有透不过气来之切身感受的文化学术之“严寒”之后,极为不易地迎来了虽不能以“文化学术发展的春天”名之但却略有此等“春天”之气息的差近人意的新时代,从而开始了他们的短暂的“复苏”。在诸子百家“复苏”的过程中,儒、道两家透显出远胜于其他各家的最为强劲的学术生命力和学术影响力。此时透显出强劲学术生命力和学术影响力的道家,主要是道家中一个被称作“黄老道家”的分支派别。这一派别托其学说于我们炎黄子孙的始祖之一黄帝以及道家的创始人老子而称“黄老之学”。实则黄老之学大致是黄老道家的原创性学说,为黄老道家以全新的学术视野、学术向度和学术关怀重新解读和改铸老子的相关思想所成。因黄老之学所标举的“清静无为”理念较好地适应了西汉初叶社会发展的需要,反映了朝野上下的共同心声,所以得到了当政者的正面积极肯定与大力倡导,并由此而成为风靡一时的主流思潮。与此同时,儒家虽然亦在抓住这难得的历史机遇,积极谋求充实和完善自己的学术慧命,扩大自己的学术影响,但终因未能得到当政者的青睐,而屈居与黄老道家形成鲜明对照的屈而不能伸的劣势地位。这种局面,直至汉帝国国力的显著增强和随之而来的帝国学术文化政策的改变而开始改观。汉帝国国力的显著增强,发生在汉武帝当政时期(武帝公元前140年—前87年在位)。这一国力的增强,乃是武帝的前任先后数十年不间断地推行与黄老道家的学术理念相契的“清静简约”、“与民休息”之政的结果。国力的显著增强,使汉帝国进入到了一个空前繁荣发展的新时代。新的时代生发新的需求:透过休养生息而使国力蓄积到一定程度之后,即需以人文的精神来滋润和规范帝国的各个方面,以彰显人道的庄严与神圣,不致使社会上

下滞陷在形而下的物欲的低层而无心于形而上的高层次的精神追求,难与那真正“人”字、亦即大写“人”的称号相契相合,不致使帝国仅有物的方面的富足却缺乏精神方面的辉煌,难有各方面总体品质的提升。此其一。其二,透过休养生息而使国力蓄积到一定程度、迎来空前繁荣发展的新局面之后,即需推出一系列大有为的新举措,积极主动地发挥社会上下各个方面的聪明才智,以开创帝国更加美好的未来。能够较好地回应这一新时代、适应这一新时代需要的,诸子百家中,只有儒家的学术文化理念以及浸润着儒家人文精神的大有为之政,而黄老道家的学术理念以及与黄老道家的学术理念相契的“清静简约”、“与民休息”之政,则已失去能够回应此一时代、适应此一时代需要的能力,因而慢慢地退出了历史的舞台。儒家,终于迎来了其扬眉吐气的时代。

儒家之能扬眉吐气,虽是客观社会历史逻辑演进之必然,但同时亦是与两位历史人物所起的重大作用分不开的。这两位历史人物,就是身为帝王的汉武帝与当时的大儒董仲舒。

董仲舒(前197—前104年)是西汉时期一位专治《春秋》之学的著名儒学大师。这位儒学大师治学异常勤奋,竟至“三年不窥园”(《汉书·董仲舒传》),亦即三年之间未尝窥视自己园圃中的胜景一次,遑论徜徉于其中而尽情欣赏之呢。仲舒非单纯学者型的人物,其勤于治学,并未将自己闭锁在学术的“象牙塔”内,而是有着自己极其浓郁的现实关怀。他之勤于治学,一方面自然欲承续和光大儒家的文化慧命,另一方面,也是更为重要的一方面,则是欲以其学术转化和完善现实社会人生。因此,他特别注重以学术干时政。西汉末学者刘歆(?—23年)称:“仲舒遭汉承秦灭学之后,《六经》离析,下帷发愤,潜心大业,令后学者有所统壹,为群儒首。”刘歆之父刘向(前77—前6年)更盛赞说:“董仲舒有王佐之材,虽伊、吕亡(无)以加。”(并同上书)“伊、吕”即伊尹和吕望(即姜太公),前者为商初贤臣,后者则为周初贤臣。



图 1-13 “三年不窥园”而“为群儒首”的儒学大师董仲舒

政,初步推出了一些具有鲜明积极主动品格的大有为的新举措,设置专管为儒家所推尊的《诗》、《书》、《礼》以及《易》和《春秋》这五经之传授的博士官(至于《乐》之一经,或因书已失传,或因未单独成书,所以未设置该经的博士官。其后的两汉帝王,皆遵此成例,仅设另五经的博士官,而不设此经的博士官),令学问淹博的大儒充任,以大力弘扬和广泛传布儒学。他的这些新政举虽一度因受太皇太后之所阻而未能如愿以偿,但及至祖母去世而他得亲政后,武帝遂大刀阔斧地提倡儒学,全面推出一系列深受儒学人文精神影响的大有为政举。正是在这种情势下,武帝与仲舒两位历史人物相遇相识了。他们的相遇相识非同寻常,因为可以毫不夸张地说,其相遇相识乃是决定儒家及儒学前途和命运乃至中华文化未来走

仲舒的学术抱负,因遇汉武帝而得以实现。武帝是中国历史上屈指可数的几位既具雄才大略而又创下赫赫事功的帝王之一,他在汉帝国国势全面转盛之际登上帝王宝座,顺应历史发展的潮流,及时对帝国当下的现实及其未来可能的发展情势作出回应。他即位之时,崇尚黄老之学的太皇太后窦氏仍揽朝政,但武帝不惜冒犯祖母的威严,毅然开始着手突破实施了数十年之久的浸润着黄老之学精神、颇具消极被动意味的“清静无为”的施政方略;他无遮无掩地表现出明显的倾心于儒家思想的向度,大胆起用儒学出身的人物理

向的重大事件。武帝在全国范围内诏求贤良文学之士,促成了二人的相遇相识。仲舒以其深厚的学养和在学者间所拥有的崇高的威望而被以贤良之士的名义举荐,武帝乃先后三次诏问以治国平天下各个方面的方略,仲舒一一作答,深得武帝嘉许。在其中的一次作答中,仲舒明确地向武帝提出了如下之主张和建议:“今师异道,人异论,百家殊方,指(旨)意不同,是以上亡(无)以持一统;法制数变,下不知所守。臣愚以为,诸不在六艺之科、孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟(僻)之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”(《汉书·董仲舒传》)这是一种统一思想、整饬治道、整顿学术、旗帜鲜明地确立帝国正统指导思想的主张和建议。这一主张和建议的基本精神,就是被人们所概括为的“罢黜百家,独尊儒术”。“罢黜百家,独尊儒术”的主张和建议深契武帝之心而为其所采纳,武帝遂在其前期所推出的相关政举的基础上更进一步,定儒学于“一尊”,一统天下学术于儒门,开此后历代王朝视儒学为正统之先声。儒家由百家中极为普通的一家,跃升到了其他各家之上。西汉初叶盛极一时的黄老之学,让位给了儒学,它由为官方所欣赏并得到朝野上下普遍认同的主流思想,转为遭黜的非主流思想,而儒学则取而代之,成为官方所认可的法定正统思想,而且在其后两千余年的帝制时代,



图 1-14 具雄才大略而又
褒崇儒学的汉武帝

儒学的这种法定正统地位,基本没有被改变过。(以上内容所涉历史事实,未注出者,请参《史记》之《魏其武安侯列传》、《儒林列传》、《孝武本纪》以及《汉书》之《武帝纪》、《董仲舒传》、《儒林传》)

儒学被定于“一尊”之后,研究、诠释和阐发《诗》、《书》、《礼》、《易》和《春秋》诸经成为专门之学,即经学。儒门经学取代黄老道家的黄老之学,而成了两汉学术的主流,客观上为儒学的发展,提供了广阔的天地。五经乃至六经(六艺),在得到当政者积极褒崇与大力倡导的背景下,以历史上从未有过的姿态向新的时代全面开放,接受人们在新的视野下对它们的新理解、新研究、新诠释、新阐发和新应用。五经之学乃至六经(六艺)之学,遂被培植起极具活力的新的学理生长点,五经之学乃至六经(六艺)之学的学术文化慧命,亦遂得以全面疏通、光畅、丰富与日新。尤有进者,在“通经以致用”的总体基本理念下,朝野上下渐次形成这样一种共识:五经乃至六经(六艺)乃是圣人所作之经典,乃是圣人流传给后人的宝贵精神资源,内中涵蕴着圣人深切的生命感悟和人生感悟,涵蕴着圣人有关何以治国平天下、何以提升社会人生的品质、何以安立人的生命、何以使社会人生充满色彩、充满庄严、充满神圣的宏瞻识见与卓越智慧,这些识见与智慧,涵盖了社会人生的所有方面,是适切而又成功地回应现实社会人生的法宝,因而,上至帝王下至众庶百姓,只要把握好了它们,只要尽其最大之可能将这些识见与智慧切实内化为自己的识见与智慧,那么无疑就意味着寻找到了回应现实社会人生的妙道,无疑就可以随时顺利找到回应现实社会人生的各种适切切人点,无疑就能够随时构设并推出回应现实社会人生的各种适切举措,从而成功地达成社会人生的各种理想目标,因此,人人皆应确立起明确的崇圣意识与崇尚经典的认识,人人皆应尽其最大之可能认真契会和把握经典中所涵蕴的圣人之宏瞻识见与卓越智慧,人人皆应自觉将其所契会和把握到的这些识见与智慧具体运用到自己的人生日用和生命历程之中去,

以最大限度地发挥好经典在回应现实社会人生中所当发挥的实际效应。这种共识形成后,一则进一步明确而又牢固地确立起了《诗》、《书》、《礼》、《易》、《春秋》以及《乐》诸经的神圣而崇高的地位,从此,诸经为圣人之著述、内蕴圣人之深切生命感悟与人生感悟、内含圣人之涵盖社会人生一切领域之宏瞻识见与卓越智慧的观念,逐渐深入人心,从此,人们也基本是以此一观念为解读时的“先见”、以此一观念所展现的解读视野,来观照、解读和阐发诸经的。这种共识形成后,再则在孔子及儒家后学于春秋战国动荡岁月传授、传布和弘扬“六经(六艺)之学”的基础上,使诸经在良好的学术文化环境和社会历史氛围中,更好、更顺畅和更全面地实现了其在回应现实社会人生、指导现实社会人生中的巨大作用,使诸经在实现这种巨大作用的同时,也更好地展示了各自的内蕴,更好地展示了各自在回应现实社会人生、指导现实社会人生中所涵具的独到价值,因之更好地找到了各自相对于现实社会人生的合理学术定位,使诸经在实现这种巨大作用并找到各自合理学术定位的同时,借因与社会现实的撞击、互动而极大升华、丰富了其学理内涵,从而在惠益现实的同时亦反受现实之惠益。

在五经乃至六经(六艺)被以全新学术视野予以重新定性、定位以及解读、阐扬与应用后,一些与前所引《礼记》内容性质相近但更为深入地论断诸经的新学见出现了。

在这些新学见中,最为引人注目的,要数《周易》地位的提升、再提升。

在秦代所发生的那场空前的文化浩劫中,《周易》因被视之为“卜筮之书”而避免了被焚毁的厄运,所谓“及秦燔书,而《易》为筮卜之事,传者不绝”(《汉书·艺文志》),所谓“及秦禁学,《易》为筮卜之书,独不禁,故传受者不绝也”(《汉书·儒林传》),这较之遭禁被焚的《诗》、《书》等诸经而言,已属够幸运的了。然而,我们在庆幸《周易》免遭被焚毁厄运之余,也不难发现,《周易》的崇高学术品位

与宏大学术向度并未被多数人所认识,即连身居帝王之位的秦始皇以及当时为始皇出谋焚书的丞相李斯,也仅以较低层次的“卜筮之书”目之。及至西汉开国,尤其是武帝置五经博士、定儒学于“一尊”、积极褒崇和大力倡导经学的传授与弘扬之后,这种局面才大为改观。《周易》的学术地位遂一升再升。它先是在被确认为圣人著述的名义下被公认为一部学术品位极高、大智慧品格极为显著的宝典,继之又被视为诸经中的一部最高层次的典籍,最终则被推尊为一部涵摄了一切天人宇宙之理、因而成为其他诸经学理本原的巨典。视《周易》为诸经中最高层次的典籍,乃至视其为其他诸经学理之本原,就是视《周易》为“诸经之首”和“大道之源”一说的首次明确表述。所谓“大道”,即指诸经中所涵括与开示的神圣庄严的人文至正之道。诸经中,包括《乐》之一经在内,则有六经,《周易》即可被称之为“六经之首”;不包括《乐》之一经在内,则系五经,《周易》又可被称之为“五经之首”。后世人们通常不提《乐》之一经,因而“《易》为五经之首”说最为流行。

两汉时期,最早明确提出“《周易》为诸经之首”这一新学见的,据现存典籍记载,当为西汉末年的著名学者扬雄(前53—18年)。《汉书·扬雄传赞》称:扬雄“以为经莫大于《易》,故作《太玄》。”《太玄》是扬雄模仿《周易》所撰写的一部著作。扬雄的这一新学见为其学术上的知音刘歆所推重(亦请详《汉书·扬雄传赞》),大概即是因为受扬雄此一新学见的启发,刘歆遂在继其父刘向所撰我国首部目录学专著《别录》基础上而所撰就的影响后世极为深远的目录学新著《七略》的《六艺略》中,第一次明确提出并简要析论了《周易》为诸经学理之本原的学见。此一学见现保存于班固因刘歆之《七略》删繁取要而所撰成的《汉书·艺文志》中。《汉书·艺文志》引其说道:

《六艺》之文,《乐》以和神,仁之表也;《诗》以正言,义之用也;《礼》以明体,明者著见,故无训也;书以广听,知之术也;

《春秋》以断事,信之符也。五者,盖五常之道,相须而备,而《易》为之原。故曰:“《易》不可见,则乾坤或几乎息矣。”言与天地为终始也。

“和神”,即使精神和乐。“仁之表”之“表”,谓彰显于外的表征。“明体”之“体”,谓法式、规范;“明体”,言揭明礼的各项法式或规范。“知之术”之“知”,同“智”。“相须”之“须”,依赖之谓。所引之文,见于《易传》的《系辞上传》,谓《周易》涵括了天地宇宙间的一切道和理,《周易》之理即天地宇宙间的道和理,天地存,则其间的道和理即存,涵括了这些道和理的《周易》一书就不会失去其色彩;设若《周易》所涵括的道和理不再能彰显于书之外的世界,则将意味着天地的即将灭息。因而,《周易》之理、《周易》将伴随天地而长存。汉代的儒家学者承前代儒者之说,提出了“五常说”,视仁、义、礼、智、信为社会人文领域中人人皆应当追契、遵循和达致的五种恒常德目,认定此五种恒常德目为人之为人的基本表征。基于这一“五常说”,刘歆对儒门诸经作出了新的解读,并因此而得出了如上之结论。在他看来,诸经中,《乐》所开示和彰显的,是仁的义理和精神;《诗》所开示和彰显的,是义的义理和精神;《礼》所开示和彰显的,是礼的法式、规范、义理和精神;《书》所开示和彰显的,是智的义理和精神;《春秋》所开示和彰显的,则是信的义理和精神。五常之道分别开示和彰显于这五部经典中,它们相互依赖,缺一不可,共同构成了社会人生中完备的处世立身之人文正道。而《周易》这部经典,因其与天地相终始,涵括了天地宇宙间的一切道和理,所以理所当然地远远超出其他五经,居于它们之首,并成为它们学理的本原。刘歆对《周易》之外的其他五经所作的上述解读,尤其是他因此解读而所得出的上述具体结论,人们未必全然赞同,但是,他的《周易》与天地相终始、涵括了天地宇宙间的一切道和理、因之理所当然地远远超出其他五经、居于它们之首、并成为它们学理本原的学见,则逐渐成了在他之后的学者们的共识,《周易》

遂牢固地登上了“诸经之首”的宝座,并被目之以“大道之源”。

最后再言其三,即关于《周易》是“众学之源”。

《周易》地位在汉代的持续提升,它之由被以纯然卜筮之书目之转而被推尊为“诸经之首”、“大道之源”,就是其学术价值与学术品位被重新发现并最终得到应有的充分肯定的过程。由此重新发现和充分肯定,《周易》即借助帝王的褒崇与大学者的推提,令其“极天地之渊蕴,尽人事之终始”的宏大学术向度与根本学术宗旨,令其神妙的大智慧品格,全然展示于整个世人面前;它的学术价值与学术品位,即由为少数儒者及相关有识之上所理解、所知晓和所肯定,转而为整个世人视野中的愈来愈多的人所理解、所知晓和所肯定。由此重新发现和充分肯定,《周易》的学术渗透力和学术影响力,显然已发生了惊人的根本性跃迁。由此重新发现和充分肯定,由此惊人的根本性跃迁,《周易》在学者层乃至在整个世人面前遂牢固地树立起了具宏贍深湛之内蕴、含神奇精妙之智慧的崇高学术“形象”。后世的人们,即是基于这种崇高学术“形象”,来理解、来契会、来诠释和阐扬《周易》这部经典的,很少再有人会简单地从低层次的视野来观照和理解《周易》,很少再有人会轻易地自低层次的角度切入来诠释和阐发《周易》,因如此而观照和理解《周易》、如此而诠释和阐发《周易》,即会被人讥之为无知。是以,即使依然单纯从较低层次的卜筮方面借重《周易》、抑或从卜筮而外的其他较低层次的领域借重《周易》的人,一般而言,也不会囿于卜筮或卜筮而外的这些较低层次的领域而以局限于这些领域而所可能形成的闭锁式的学术视野来观照和理解《周易》其书,反却基本能够清醒意识到,自己所涉及的领域,仅是《周易》丰贍学理与神妙智慧的些微表露,《周易》的学理与智慧不仅涵括了此领域中的学理与智慧,而且还远远超越之。

在“《周易》为诸经之首和大道之源”这一学见形成并随之成为人们的共识之后,“《周易》是众学之源”的学见在两汉时期也逐渐

形成,并同样随之而成了时人和后人的共识。

《周易》系因被新时代的人们重新发现涵盖了包括社会人生领域在内的一切天人宇宙之理,并以此而重现其“极天地之渊蕴,尽人事之终始”的宏大学术向度与根本学术宗旨之后,被推上“诸经之首”的宝座、被视为诸经学理的本原——亦即被视为“大道之源”的。出于同样的原因,《周易》又被奉为了“众学之源”。

“众学”亦即一切学术。视《周易》为“众学之源”,亦即视《周易》为中华一切学术的总源头。

在两汉及两汉之后的学者看来,《周易》是中华最古老的一部典籍,它的成书可以追溯到极为遥远的时代,可以追溯到中华文明的初祖伏羲所处的时代。伏羲构设出八卦理念,画出八卦这些符示着特定对象的符号形式,不仅标志着《周易》其书的发端,而且,更其具有深远意义的是,还昭示着中华人文精神与中华文明的滥觞。即此而论,《周易》就应被视为中华一切学术的总源头。不唯如此,伏羲之后,又经历了一段较长时间的文化与智慧的积累,及至文王与周公所处的时代,八卦理念又被深化为六十四卦理念,八卦这些符示着特定对象的符号形式又被深化为符示着更多、更为复杂之对象的六十四卦符号形式,并且还进而出现了符号系统(卦画与爻画的符号形式系列)与文字系统(六十四卦的卦辞与爻辞系列)相属相连、互诠互显的奇特学说框架与学说模式。及至文化宇宙、精神宇宙中的另一位巨人孔子出现,《周易》的外在形式框架与内在深层底蕴即因孔子《易传》这十篇大文字的成功解读和反复推阐而得以豁然朗显,《周易》的内蕴和学术品位本身亦因此成功解读和反复推阐而得到空前升华,《周易》由此全然开显出其自伏羲以来(中经文王、周公诸圣)的终始一贯的“极天地之渊蕴,尽人事之终始”的宏大学术向度与根本学术宗旨,全然开显出其在回应大宇宙和现实社会人生方面的神妙大智慧品格与神秘大智慧。《周易》此一宏大学术向度与根本学术宗旨以及在此一宏大学术向度

与根本学术宗旨下的丰赡内蕴和神秘大智慧的全然开显,充分展示了其逼人的学术魅力,充分展示了其无与伦比的学术广度与力度,充分展示了其至高无上的学术品位。这就足以表明,不仅《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》这些或直接或间接、或明示或暗示神圣庄严的人文正道(所谓“大道”)的圣典必以《周易》作为它们学理的本原,而且诸部圣典之学而外的其他所有层面和领域的学术,也必以《周易》作为其最崇高、最深远的学术资源,必以《周易》作为其终极的学理本原。正是在以《周易》为其学理本原的前提下,《周易》而外的诸经与诸经之学才避免了滞陷于各自固有的领域而难以有所超越的学术发展趋向,才具备了终极而深厚的学术根基,才具备了取用不竭的学术资源,才寻得了牢固维系旺盛学术生命力的源泉,才在大视野、大识见与大智慧的点化和提升下培植起了开放的学术视野,并拥有了持续丰富、提升、完善与成就自身的无限潜力或可能;同理,唯有以《周易》为其终极的学理本原,诸经之学而外的所有层面和领域的学术,亦才会避免滞陷于各自固有领域而难以有所超越的学术发展趋向,亦才会具备终极而深厚的学术根基,亦才会具备取用不竭的学术资源,亦才会寻得牢固维系旺盛学术生命力的源泉,亦才会在《周易》所涵具的大视野、大识见与大智慧的点化和提升下培植起开放的学术视野并拥有持续丰富、提升、完善与成就自身的无限潜力或可能。因而在势所必然和不得不然的学术发展大趋势下,《周易》最终成了名副其实的“众学之源”。

在两汉及两汉之后的学者看来,《周易》成为“众学之源”,众多学术皆受《周易》所启次第衍生而出,并在各自日后的岁月里恒蒙最高学术品位的《周易》活泉的滋润、冲荡与疏导而得以日新其学术内涵、提升其学术品位和永保其学术生命力。由此,《周易》之学而外的任何层次或品位的学术,皆拥有了共同的终极而最为深厚的学术根基,皆程度不同地涵蕴了那最高层次或最高品位的学理

与智慧,亦即《周易》的学理与智慧,并且皆以立足于自己独特的层次、品位或领域孜孜追求和尽可能多而圆满地体现与展现此最高层次或最高品位的学理与智慧为其最高的学术目标。由此,《周易》之学而外的任何层次或品位的学术,“同归而殊涂(途),一致而百虑”(语出《易传·系辞下传》),皆显立起其共同的终极学术归趋,并且皆以此一共同的终极学术归趋为其学术发展的原动力而持续开放、提升自身,而彼此良性互动、相资互益。由此,中华学术在《周易》这部最高层次、最高品位的宝典的滋润、导引下,终于衍成包罗宏富、品位可观、绵延时日至为久远、堪与日月争辉、能不为有限历史时空所局限而与天地宇宙同归于永恒的沛然莫之能御、壮观而复伟大的慧命长河。在此,重温一下一代大哲朱熹的《观书有感》诗之一:“半亩方塘一鉴开,天光云影共徘徊;问渠那得清如许?为有源头活水来。”也许才会更为深切地理解此诗的蕴意,也许才会更为深切地理解古人“《周易》是大道之源”这一论断的蕴意。

认定《周易》为“众学之源”,清代乾隆年间因《四库全书》的编纂而单独成书行世的《四库全书总目》中,有一段较为简洁明了的论说:

《易》道广大,无所不包,旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术,以逮方外之炉火,皆可援《易》以为说。(《四库全书总目·〈易〉类小序》)

“方外”与“方内”相对,“方内”意指“尘世之内”,“方外”意指“尘世之外”。“方外之炉火”,系指东汉之后道教界中之人的“丹道修炼之术”。道教界中之人“参透”并进而“透破”了世俗“滚滚红尘”下的一切,他们倾心世外,栖身于山林之中,认为天地宇宙间有人、仙之别,人迷失其自我于“滚滚红尘”之中,寿命短而负累多,生活得异常沉重;仙则超然于世俗“滚滚红尘”之外,寿命无限而负累全无,时时处处逍遥自适于天地宇宙间。“丹道修炼之术”,即是道教界中之人所开出的一种令人“脱胎换骨,肉体成仙”之术。此术

有内外之分,于外谓外丹之术,于内谓内丹之术。外丹之术,即以鼎炉冶炼特定矿物质以成“金丹大药”并令人服食以使人“脱胎换骨,肉体成仙,长生久视”之术;内丹之术,则系以人体本身为“鼎炉”,以人体内的脏腑之器(五脏六腑)为“药物”,透过“炼精化气,炼气化神,炼神还虚,复归无极”的修炼功夫,以使人“脱胎换骨,肉体成仙,长生久视”之术。外丹之术,实为一种炼金术,可视为化学的前身,它积累了丰富的此一方面的知识,既有宝贵的经验,更有惨痛的教训。以此术所炼就的所谓“金丹大药”,因其毒性的存在,每每令服食者中毒身亡,非但不能遂人“脱胎换骨,肉体成仙,长生久视”之所愿,反却加速了自己生命历程的终结。而内丹之术,即今天人们所常言的气功。古人认为,包括天文、地理、乐律、兵法、音韵之学、算术(数学)以及内丹、外丹之术在内的众多学术,皆普受《周易》之启,皆从《周易》那里汲取了丰厚的学养,汲取了其大识见与大智慧,而成功发展起来。

自两汉时代起,古人对于学术问题渐次有了“学”与“术”的明确划分的基本理念。“学”即“大道”、“大学问”,“术”则犹今天人们所常言的“小道”或“小术”。贯通天人的《周易》之学以及涵括并开示庄严而神圣的人文正道的“六经(六艺)之学”(诸经之学),即被划归到了“学”之列;而此处所言天文、地理、乐律……内丹、外丹之术等,则被划归到了“术”之列。《周易》之学为“学”,而天文等为“术”,《周易》又为天文等“众学之源”,依古人之见,这就造成了中华学术发展中的如下一种极为独特、极为令人欣慰的情势和局面,是即所谓“学”中涵摄“术”,“术”中内涵“学”。在此局面下,“学”非绝对超然于一系列“术”之外而无关怀“术”的向度,“学”中即涵摄着众“术”的因子,只不过是空前地升华了众“术”之诸因子、众“术”之内蕴而已,并因此而牢固地统摄、指导着众“术”;“术”亦绝非与“学”了不相涉的纯然低层次的“小道”或“小术”,“术”亦有孜孜追契“学”的终极向度,“术”中亦内蕴着“学”,“术”是涵“学”之“术”,

“术”在自己的天地里亦体现着“学”的神妙意蕴,古人指出,正是由于众“术”中内蕴着“学”,正是由于众“术”中程度不同地内蕴着《周易》之学,程度不同地内蕴着《周易》的大识见与真慧解,因此众“术”的威力倍增,每每在回应现实的过程中,发挥着出人意外、着实可观的效应,常常给人以“妙不可言”的深切感受。

提起《周易》为“众学之源”,人们自然会联想到《三国演义》中所述诸葛孔明先生布设的“八卦阵”及其妙不可言的威力。

相传,在汉末、三国群雄并起、逐鹿中原的艰难岁月里,著名军事家、政治家诸葛亮(181—234年)精研《周易》,契得了神奇精妙的《周易》大智慧,并因对此神奇精妙的大智慧别有会心,而布设出了在军事学领域具有妙不可言的威力的“八卦阵”。晋陈寿《三国志·蜀书·诸葛亮传》称:“亮性长于巧思,损益连弩,木牛流马,皆出其意;推演兵法,作八阵图。”《三国演义》第八十四回《陆逊营烧七百里,孔明巧布八阵图》言,关羽在一次与东吴作战时失利被俘,东吴国主孙权将其杀害,已登基称帝宣布承继大汉国统的刘备,为了桃园结义之情,为了报杀弟之仇,御驾亲征东吴,结果为东吴少将陆逊所败,穷奔白帝城。陆逊引军乘胜追击,来到一个临山傍江、名叫鱼腹浦的所在,“逊在马上看见前面临山傍江,一阵杀气,冲天而起。遂勒马回顾众将曰:前面必有埋伏,三军不可轻进。即倒退十余里,于地势空阔处排成阵势,以御敌军。即差哨马前去探视,回报并无军屯在此。逊不信,下马登高望之,杀气复起。……逊见日将西沉,杀气愈加,心中犹豫,令心腹人再往探看。回报江边止有乱石八九十堆,并无人马。”一会儿找来在当地居住的数人相问:“何人将乱石作堆?如何乱石堆中有杀气冲起?”当地人告之:“诸葛亮入川(蜀)之时驱兵到此,取石排成阵势于沙滩之上。自此常常有气如云,从内而起。”“陆逊听罢,上马引数十骑来看石阵,立马于山坡之上,但见四面八方,皆有门有户。逊笑曰:此乃惑人之术耳,有何益焉?!遂引数骑下山坡来,直入石阵观看。部将曰:日暮

矣,请都督(孙权封陆逊为大都督)早回。逊方欲出阵,忽然狂风大作。一霎时,飞沙走石,遮天盖地。但见怪石嵯峨,槎桠似剑;横沙立土,重叠如山;江声浪涌,有如剑鼓之声。逊大惊曰:吾中诸葛亮之计也!急欲回时,无路可出。”最后还是在突然出现的孔明先生的岳父黄承彦的导引下,陆逊一行人马才走出这一以石堆成的八卦迷阵。

据云,以乱石所堆成的八卦阵,仅是诸葛亮八阵图构想的一种特殊实现形式,在他指挥蜀军与敌军作战时,以军人所布成的八卦阵,更是变幻莫测,威力无比。他的八阵图,就是在其心领神会了八卦方位所符示的学理(请详本书后面的相关内容),并将其与军



图 1-15 构设八阵图的著名军事家诸葛亮

(采自全图绣像《三国演义》“诸葛亮舌战群儒”)

事学上的相关学理融会贯通在一起后,所构设出来的。

诸葛亮布设八卦阵及构设八阵图,所展示的是博大精深的《周易》之学和神奇精妙的《周易》大智慧对兵法、对军事学的重大影

响。在古人看来,这是《周易》为“众学之源”的一个明显例证。此外还有其他显证。

在古人的心目中,《周易》为医术之源,乃是《周易》为“众学之源”的另一个显证。古来即有医《易》相通、不学《易》则不足以谈医、不学《易》即难以精通医之说。就是在今天的人们看来,《周易》之学对中华古老的医学(即中医学)的深远影响,也是无论如何都否定不了的。与中医学相关但又与其不完全属于同一领域的丹道修炼之术,其因接受了《周易》的学理与智慧而创立并丰富、完善起来,在古人看来,这也是不争的事实。

依古人之见,《周易》为“众学之源”的再一个显证,就是,正是在它的启迪之下,中华古老的地理之学,诞生并发展起来。由中华古老的地理之学所衍生出的颇带神秘意味的风水之术,其所受的《周易》的影响,也是人所共知的。

《周易》作为“众学之源”,其在天文、乐律、韵学、算术(数学)等诸多领域中的表现,因篇幅所限,在此就不可能一一予以详论了。总之,在古人看来,由于《周易》成书年代最为古老,成于数位圣人之手,为数位圣人心血与智慧的最高结晶,学术品位最高,内蕴最为宏赡精深,在“极天地之渊蕴,尽人事之终始”的宏大学术向度与根本学术宗旨下,致广大而尽精微,穷尽、综摄、包罗了一切天人宇宙之理,并以此而拥有了巨大的学术笼罩力、辐射力和穿透力,因此,它就不仅势所必然、理所当然和当之无愧地成了《诗》、《书》、《礼》等诸经之首,成了诸经所涵括与开示的神圣庄严的人文大道的本原(所谓“大道之源”),而且又势所必然、理所当然和当之无愧地成了天文、地理、乐律、兵法、中医、丹道修炼之术的“众学之源”。神妙的《周易》学理与智慧的源泉取之不尽,用之不竭,凭借其神妙丰厚的学术蕴藏,《周易》成功地回应了不同时代的学术发展,适切因应了不同时代下的不同学术发展情势,持续地滋润、指导和提升着各个领域和各个层面的学术,在“诸经之首”、“大道之源”、“众学

之源”以及“文化学术的源头活水”这类角色下,极大地推动了中华文化学术的形成与发展,并借此而充分展示了其学术的魅力、学术的风采、学理的精采和学理与智慧的品位,充分展示了其学术的笼罩力、辐射力和穿透力,借此而最大限度地实现了其应有的学术价值。

三、《周易》一书的形成过程

了解了《周易》一书的基本组成及历代对它的基本看法之后,我们即需将视野由古人那里转移到现在,在同情地理解并理性地对待古人的相关识见的基础上,直接与《周易》其书、直接与《周易》的作者对话,进一步探求一下《周易》成书的真实历史过程。

前所言在对《周易》一书基本看法问题上古人的相关识见,乃是古人在中华相沿已久的“崇圣”的学术心态和“崇圣”的学术视野的支配、驱动下,透过对《周易》一书进行反复解读后,所得出并确立起来的,这些识见虽然成为古人大体一致的基本共识,并一直深深影响着人们对于《周易》的观照、解读与阐扬,但是,这并不意味着其与《周易》成书的实际以及内蕴的实际的完全相符。

实际上,《周易》多半并非成于伏羲、文王、周公、孔子等诸位圣人之手,而是由这数位被推尊为圣人的人之外的其他相关人士,在不同的时代,前后相续,所撰写、修润而完成的。《周易》有《周易》古经与《易传》(“十翼”)两个有机的组成部分,前者大致成于西周王朝的初期,后者则基本问世于战国的中后期。

一提到《周易》其书,人们往往马上即会联想到占卜、算卦、算命,马上即会联想到卦摊上那些口若悬河、声言能够预知人们未来的一切、化解各种凶险、告知人们适切的趋吉避凶途径的算命先生。由于这些不时被人揶揄为“半仙”的算命先生的不可低估的影响力,《周易》每每被一些接受现代科学理性“洗礼”、只承认现代科

学和现代科学理性独一无二的崇高价值的人们斥之为产生于极为原始的社会文明状态下的无甚科学与理性根据、经不起严格的科学与理性之推敲、与科学和理性的精神背道而驰、大可不必过高地估价其学术价值的神秘性著述。在这些人的心目中,《周易》至多是中华学术文化发展史上出现最早的一部典籍,它只有一定的学术史意义,而对业已深受并将继续接受现代科学与理性惠泽的现代人类以及未来人类,已毫无现代价值与未来意义可言;它已完全失去了其昔日的学术震撼力、学术感召力、学术笼罩力、学术穿透力、学术生命力和学术魅力,已完全退化为一种近乎化石性质的纯粹历史性存在;它只在神秘主义的层面上不时对人有所触动,只在现代江湖术士、算命先生的手中继续充当着诓骗他人钱财的工具。因此,他们认为,以今天的学术视野观之,如果说《周易》还有什么价值,那就只好说它所具有的主要是负面价值;如果定要对《周易》其书作出学术上的评判,那就只好断言它基本是迷信的渊藪。

实则,无论是在上述以算卦诓骗他人钱财的算命先生视野下的《周易》,还是在上述绝对崇尚科学与理性价值的人们视野下的《周易》,都同样不尽符合《周易》原典的实际。而且,可以毫不夸张地说,《周易》原典的精神皆受到了极大的歪曲或误解。而欲正确地理解《周易》原典的实际,深切地把握《周易》原典的精神,首先就必须对《周易》成书的具体而真实的历史过程有一个基本的了解。

先及《周易》古经诞生的基本历史过程。

为弥补人类智力之所不及,以占问各类行事之吉凶祸福以达趋吉避凶之目的占卜活动,在东西方、在世界各地的原始民族中,都曾普遍地流行过。各地各族占卜的形式多种多样,五花八门:

在东方文明发源地之一和东方文明重镇的中华古国,殷商时期曾盛行过以龟甲和兽骨为道具的龟卜与骨卜,西周后,以一种名叫蓍草的草类作道具的筮占则逐渐得势。而周边尚未开化的“蛮



图 1-16 在科学昌明的时代仍以算卦逗骗他人钱财的算命先生
夷氏羌”，“虽无君臣之序，亦有决疑之卜：或以金石，或以草木，国不同俗”（《史记·龟策列传》）。

在东南亚，加里曼丹（即婆罗州）的海蹄押克人，凡造屋、耕种，都要请问七种“预言鸟”，据鸟声的前后、左右，以别吉凶。

在非洲，西非土人于行事之前，每每满握坚果一把，任其坠下，然后观所坠果子数目的奇偶，以定休咎。

在欧洲，古希腊人，多据飞禽及动物的肝脏，论决吉凶。

在美洲，中美土人，又常常掷豆粒或玉米粒于地之上，观其分散之情状，以明休咎。

在大洋洲，新西兰土人，他们预决战争胜负的办法，更是别具一格：先插两行树枝于地上，以其中一行代表我方，另一行则代表敌方，再进行观察，看风将这两行树枝各吹向何方。被吹向前者，预示将大获全胜；被吹向后者，预示将彻底败北；被吹斜者，则预示

将胜负不分……^①

然而,综观上述形形色色的占卜,我们将会发现,唯独从产生于东方文明重镇中国的筮占中,引发出了一股令世人刮目相看的蔚为大观的高层次学术文化洪流,即易学活水长流,这股学术文化洪流,并对传统中华文化的形成与发展,产生过极其重大而又深远的影响。相形之下,东西方、世界各地原始民族的其他占卜形式,却始终停留在低层次的宗教巫术阶段,而没能在观念、学理上,发生质的根本性跃迁,遑论像中华的筮占、易学之流那样,对它们所属的民族学术文化的发展,产生什么重大影响。造成这一现象的原因,当不外乎不同历史、文化发展的机缘。而探明这些机缘,无疑将有助于我们更为深入地了解东西方、世界各地学术文化所走过的不同发生、发展路径与历程,更为深切地理解东西方、世界各地学术文化各自的独特品格与深层内蕴,从而积极主动地促成人类文化的良性互动,切实有效地推动人类文明的健康进步。

《周易》古经就是我国先民筮占活动的产物。

筮占,以今人的学术视野观之,属于神秘巫术一类性质的活动,但是不应因此而简单否定其学术文化史意义与文明史价值,不应轻易否定其所包含的正面学术文化因子与文明因子。而理性、理智、历史主义地从人类学术文化发生发展长河的宏大视野上,理性、理智、历史主义地从人类文明进步长河的宏大视野上来同情地理解、审视、评判与定位之,方是我们所应采取的正确态度。

我国先民的筮占活动出现比较早,它的起源,与龟卜、骨卜的起源相同,大约可以向前追溯到伏羲所代表的遥远的远古时代。但其广泛流行,却是在西周以后。筮占活动与龟卜、骨卜活动属于同一类性质的活动,即皆属神秘巫术性质的活动。从事这类活动

^① 请详陈国钧《文化人类学》,台湾三民书局,1977年版;法国列维·布留尔《原始思维》,商务印书馆,1981年1月版。

的人，是卜筮之人。卜筮之人虽可谓生当今天的江湖术士、算命先生们的鼻祖，但是，生当今天的江湖术士、算命先生们的境界、地位与当年的卜筮之人的境界与地位却不可同日而语。因为在远古时代，科学、理性与神秘巫术并未像今天这样泾渭分明，二者交融互渗，难相分离。标志人的价值与人性的伟大的科学、理性和智慧的可贵因子，即包含在神秘巫术之中；神秘的巫术也并非毫无价值和意义可言，其中就蕴含着所谓科学、理性与智慧的可贵因子，而且后起的标志人的价值与人性的伟大的科学、理性和智慧，就是在此基础上逐步发展起来的。所以可以毫不夸张地说，神秘巫术，就是孕育人的科学理性精神、激发人的宝贵智慧的最初“母体”。因此之故，当年的卜筮之人，既是神秘的巫师，又是最高文化的拥有者，他们最具文化的开拓力与原创力，堪称人类文化与文明的真正始祖。溯源数典，我们自不应抹煞或忘记他们当年对于文化与文明那筌路蓝缕的开拓之功。

龟卜、骨卜与筮占同属神秘巫术性质的活动，只是所用的道具及对占问后的结果所作的契会与解读存在着明显的差异。

龟卜与骨卜合称卜，筮占则简称筮。龟卜与骨卜所用的道具是龟甲和兽骨，筮占所用的道具是蓍草等。以蓍草作道具的筮占称蓍筮。殷商盛行龟卜，西周之后则盛行蓍筮。龟卜与蓍筮，分别成了卜与筮的正统。

龟卜以龟甲为占卜的道具。多用龟的腹甲，时而也用背甲。先对龟甲进行钻或凿。钻则钻出近乎圆形的孔，凿则凿得近乎椭圆形的孔。继之则置火于孔的下方，环绕孔对龟甲进行烧灼。最后再依据烧灼后所成的裂纹，判定所占问事项的吉凶。骨卜以兽类的骨头作占卜的道具。多用牛羊猪的肩胛骨。亦是先对兽骨进行钻或凿，继之则置火于所钻或凿成的孔的下方，环绕之对兽骨进行烧灼，最后再依据烧灼后所成的裂纹，具体判定所占问事项的吉凶。

蓍筮则是以一定数量的蓍草为占卜的道具。先依据一定的占卜程式，对目下的蓍草进行分数，随后根据分数后的蓍草的数量，得出相应的数字，再将所得数字，转换成爻画一类的符号，继之仍依同样的程式，接续对蓍草进行分数，直至因所得出的数字转换成的爻画叠组而完就了卦画一类的符号为止。最后即根据筮占所得的卦画一类的符号，预断占问事项的吉凶与祸福。

龟卜、骨卜与筮占之所以能够弥补人类智力之所不及，预知占问事项未来的吉凶祸福情状，在先民们看来，关键是因为卜与筮所用的道具是一些灵异之物，它们颇富“灵性”或“灵气”，具有着人所难以企及的“神通”，这种“神通”令人叹绝、使人惊异、为人敬畏。而它们“灵性”、“灵气”和“神通”的集中而突出的表现，就在于，透过它们即可实现人与外物及神灵间的感应与沟通，并以此而获取相关信息，使人预知到未来所将要发生或所可能发生的一切，以便事先做到心中有数，因应具体情势，推出相应的适切而有效的回应举措，趋其吉而避其凶，迎来理想的光明前途。是以，《易传》即曾说过：

探賾索隐，钩深致远，以定天下之吉凶、成天下之亹亹者，莫大乎蓍、龟。（《系辞上传》）

“賾”音责，一说幽深难见之貌，一说杂乱、繁杂之貌，实则兼含二义。“隐”，伏而不显之谓。“致”，达，达致。“亹亹”，音娓娓，奋勉不倦之貌。“莫大乎”，犹言莫过于。此即谓能够探索事物的幽微、洞悉事物的深远、确定天下人行事的吉凶、解除天下人对未来的疑惑、灌注天下人以行事与生活的自信力、促成天下人采取勤勉不倦的实际行动的，莫过于蓍草与龟这两种灵异之物。

在艰难求生存、艰难求发展的远古时代，先民们由狩猎活动渐次学会会有意识地圈养一些兽类，遂有畜牧业的滥觞。随着畜牧业的缓慢发展，一些原本属于野生的兽类，慢慢得到驯化，经历了一段较长时期与人磨合、互动的过程之后，明显消磨掉了其十足的野

气,并逐步适应了为人所驯化、饲养的新生存环境,在此新环境下生息、繁衍起来,成为与人类日常生活息息相关的家畜。在这些家畜中,最为常见的,就要数牛羊猪了。牛羊猪与人类生存在一起,成为人类日常生活中所不可或缺之物。它们与人类朝夕相处,变得似乎越来越通人气,而愈发惹人喜爱,以致在人的心目中对其形成深蕴“灵气”或“灵性”的强烈印象。后世在举行祭天、祭祖等最隆重的祭祀活动时,往往最为看重牛羊猪,而以它们为最高规格的祭品,并称之为“三牲”,以敬献给天地神灵或祖先,布达诚挚的敬畏之意,与之诚以相感,这其中的奥妙之一,大概就与人们认为牛羊猪深蕴“灵气”或“灵性”密切相关。牛羊猪的肩胛骨之被用作占卜的道具,也是由于人们深信它们深蕴“灵气”或“灵性”的缘故。

龟,也是人们再熟悉不过的一种生灵了。它属爬行类动物中的一种,身体长圆而扁,背部隆起。背部与腹部都有坚硬的甲壳。它头形似蛇,眼睛很小,口却较大,没有牙齿。它四肢较短,趾有蹼,头、尾巴和四肢皆能缩入甲壳之内。这种动物多生活在水边,专以植物或小动物为食,擅长游泳,亦能在陆地上匍匐而行,且极能耐饥忍渴。就是这样一种常被今天的人们用来制作名贵药材抑或用来调制上等美味佳肴的龟,在先民那里却被奉若神明,用于占卜。

在古人的心目中,龟同样是深蕴“灵性”或“灵气”之物。当年司马迁在撰写《史记》时,即曾于该书的《龟策列传》中,叙述了他至江南水乡对于龟的灵异的所见所闻。他说:“余(我)至江南,观其行事,问其长老,云,龟千岁乃游莲叶之上。……又其所生,兽无虎狼,草无毒螫(音事,谓蜚)。”龟的生命力极强,它多则可活数百年之久,甚至据说能活千年乃至千年以上,因而成为古人心目中寿命长的吉祥物类,成为古人心目中生命力的象征。亦正因此之故,古代所立的一些重要石碑,其下每由石龟承负,如我们所熟知的曲阜孔庙石碑那样。此等用以承负石碑的石龟,称“龟趺(音肤)”,意谓

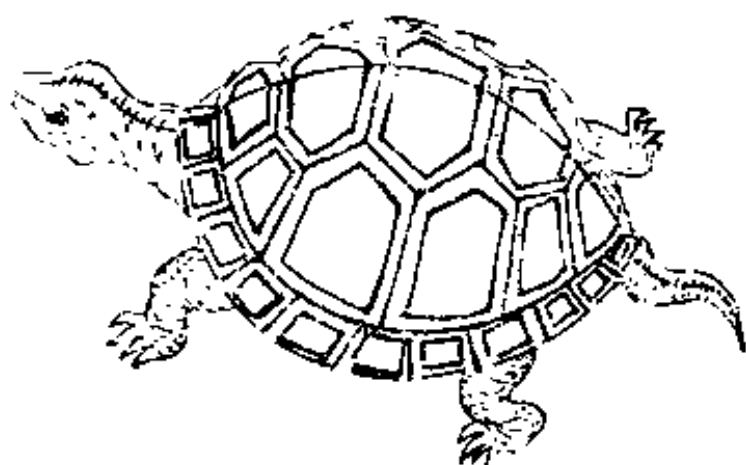


图 1-17 龟

碑的龟形底座。以石龟承负石碑,其所蕴示的就是碑、碑文、碑文所叙说的德业、碑文所叙说的某人及其德业,将有一种无形的生命力传至无穷,光耀千古。

尤有进者,在古人看来,生命力的强弱,往往是与“灵性”或“灵气”的高低成正比的。生命力越强,生命的历程就会越久远,而“阅历”相应地就会越丰富,“灵性”、“灵气”与“神通”也就会越大。因此,透过反复比较与认真选择,古人认定,龟乃是深蕴极强“灵性”或“灵气”、涵具极为广大之“神通”的灵异之物,故而对它倍加崇拜。这也大概是它得以逐步取代牛羊猪等其他兽类,从而成为商代占卜时所使用的道具的基本缘故吧!

至于筮占所使用的道具蓍草,它又称蚰蜒草或锯齿草,乃是一种多年生的草本植物,高可至二三尺以上,茎有棱,叶子互生(即茎的每个节上只长一个叶子,相邻的两个叶子长在相对的两侧。杨树、桃树等的叶子即属此类)而细长,羽状深裂,裂片呈锯齿状。它秋月开花,花儿呈白色或淡红色。所结果实细瘦而又扁平。全草皆可入药,有良好的健胃功效。其茎、叶又富含芳香油,可做香料。

就是这样一种并无多少分外特异之处的草类,古人却并不认为它普通,反而将其奉若神明,视为至宝。当年司马迁撰写《史记·

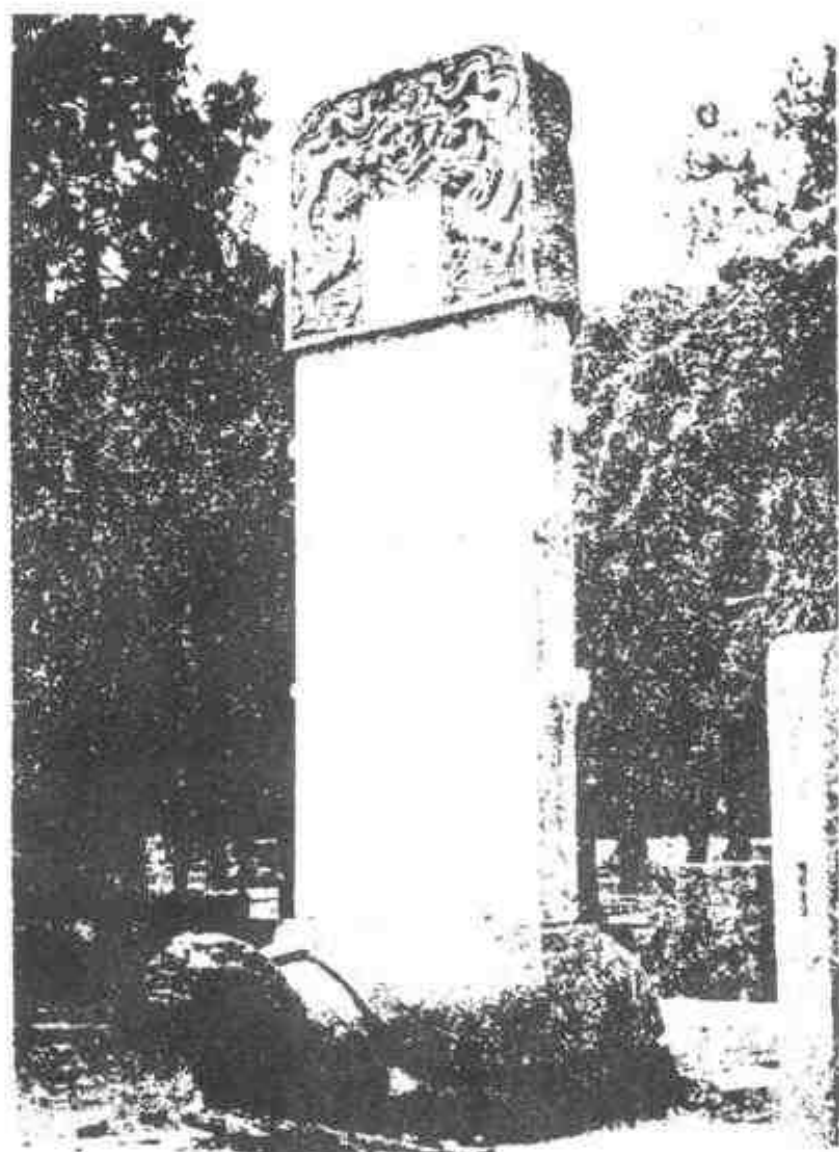


图 1-18 曲阜孔庙明成化碑

《龟策列传》时，在叙述他至江南水乡对于龟的“灵异”的所见所闻的同时，也叙述了其对于蓍草的“灵异”的所见所闻。他称，江南水乡的长老告诉他，一百枝茎丛生的蓍草共生于一条根上。在蓍草生长的地方，同样是“兽无虎狼，草无毒螫”。而曾补写过司马迁《史记》的西汉史学家褚少孙，在其所补写的《史记·龟策列传》中，又这样描述过蓍草的“神奇”和“灵异”：他说，古书记载，在上是丛生的蓍草，在下必定有神龟，且蓍草的生长，每每与世运的盛衰存有某种微妙的关联：在仁政德治得以畅然推行的王道盛世，天下一

片太平景象,只有在这时,蓍草的茎才会长到一丈长,丛生的蓍草才会长出一百枝茎。又说:“闻蓍生满百茎者,其下必有神龟守之,其上常有青云覆之。”司马迁和褚少孙的叙述或描述具有相当的代表性。在古人看来,一本而多茎的蓍草,其丛生而多茎,就是它富有极强生命力的显著表现;而它之能够富有如此之强的生命力,则又是其能够深蕴“灵性”或“灵气”而彰显其“灵异”的基本保障。依古人之



图 1-19 蓍草

见,正因为蓍草深蕴着极高的“灵性”或“灵气”并且朗显着极强的“灵异”品格,所以以它为道具来进行筮占,完全可以收到与以龟甲或兽骨来进行占卜不相上下的效果。这也是西周之后蓍草逐渐取代龟甲与兽骨、以蓍草作道具的蓍筮逐渐取代以龟甲与兽骨作道具的龟卜与骨卜的原因之所在。

东汉时期问世的《白虎通义》称:“干草枯骨,众多非一,独以蓍龟何?此天地之间寿考之物,故问之也。龟之为言久也,蓍之为言耆也,久长意也。”(《白虎通义·蓍龟》)清代学者陈立《白虎通疏证·蓍龟》注引唐玄宗命徐坚等所撰《初学记》一书所引《书传》(《尚书大传》)说道:“龟之为言久也,千岁而灵,禽兽而知吉凶者也;蓍之为言耆也,百年一本生百茎,此草木之寿,知吉凶者也。”唐孔颖达《礼记正义·曲礼上》注引汉刘向之说道:“蓍之为言耆,龟之为言久。龟千岁而灵,蓍百年而神,以其长久,故能辨吉凶也。”“寿考”,“考”亦老寿之义。“耆”音祺,人至六十而称“耆”,泛指老者,故有耆老一称。人世间的耆老是人中的寿星,耆老阅历丰富,经历了人世间的沧桑风雨,对人间诸事有着深切的感悟,积淀下了宝贵的智

慧,而成为智慧的化身;龟与蓍则分别是大自然中有生命的动物类与植物类里潜在与现实的“寿星”,它们亦有着惊人的丰富“阅历”,经历了天地间的风风雨雨,终至各以其特有的构成与感受力,不知其然而然、不知其所以然而然地自塑成深蕴“灵性”或“灵气”、涵具妙不可言之“神通”的高度“灵异”之物。先民们认为,正因为龟、蓍草以及牛羊猪深蕴着极高的“灵性”或“灵气”,所以,在以龟甲、兽骨或蓍草为道具进行占卜、筮占的过程中,只要将所要占问的事项虔诚而无遮无掩地告知于它们,然后再依照一定程式或对其行以钻凿灼烧(龟甲兽骨之卜),或对其进行分数(蓍筮),那么作为卜筮道具的龟甲、兽骨或蓍草,就会迅捷地将人们的占问意愿传达给相关的物类及神灵,于是,卜筮者就可透过龟甲、兽骨或蓍草这些中介物,顺利实现人与相关外物及神灵间的感应与沟通,并获致相应的当下感应之机。而作为卜筮最终结果的龟甲、兽骨裂纹或卦爻画之类的符号,就是这种当下感应之机蕴示物,它们就蕴示或符示着占问事项的所有信息。因此,只要以虔敬不苟的心境对它们进行一番仔细的契会与解读,就可明了占问事项未来的吉凶祸福情状及其他相关情状,由是,占问的目的就算最终达到了。

先民们认定,卜筮过程中,最为关键的,就是讲求诚、敬二字。诚敬则灵,不诚不敬则不灵。以至诚虔敬之心与龟甲、兽骨或蓍草相感应,进而透过龟甲、兽骨或蓍草这类中介物与相关外物及神灵相感应,就可以妙不可言的“灵验度”,神速而成功地实现与相关外物及神灵间的实质性相互沟通,明了占问事项未来的所然及所以然。如此,问占者即可以对未来了然于心的心境,并透过推出相应的举措,以充分的自信,直面并机智灵活地回应现实的一切,化解凶险,迎受福祥,开拓理想的生存、生活天地。因此,以诚敬的心境对待并进行卜筮活动,作为一种传统,一直延续了下来,并由此而形成了卜筮活动所特有的具体操作仪规。如在龟卜的仪规中,即有如下的告龟之辞:“假尔太龟有常,假尔太龟有常,兹年月日,卜

者某,为某卜某事,敢告先卜之神,太龟之灵,吉凶臧(善)否,罔(无)不周知,得则告吉,失则告凶,唯神灵是从。”(引自清代胡煦《卜法详考》卷一《祝辞》)而在蓍筮的仪规中,最为著名且颇具影响力的,则莫过于南宋理学家、易学家朱熹依据相关典籍的记载及前人的传承而所制定的与卜筮的诚敬精神密相契合的筮仪。此一筮仪称:“择地洁处为蓍室,南户,置床于室中央。蓍五十茎(说详后文),韬(掩藏、遮盖之谓)以纁(音薰,浅红色)帛,贮以皂(黑色)囊,纳之桮(匣子)中,置于床北。设木格于桮南,居床二分之北。置香炉一于格南,香合一于炉南。日炷(烧)香致敬。将筮,则洒扫拂拭,涤砚一注水,及笔一、墨一、黄漆板一,于炉东。东上,筮者齐(同斋,一本即作斋)洁衣冠,北面,盥(洗)手,焚香致敬。两手奉桮盖,置于格南炉北。出蓍于桮,去囊解韬,置于桮东。合五十策(茎、根),两手执之,熏于炉上,命之曰:假尔泰筮有常,假尔泰筮有常,某官姓名,今以某事云云,未知可否,爰(乃,于是)质所疑于神于灵,吉凶得失,悔吝忧虞,惟尔有神,尚明告之。……礼毕(谓筮占之具体操作结束),韬蓍裘(亦谓掩藏、遮盖)之以囊,入桮加盖,敛笔、砚、墨、板,再焚香致敬而退。”(详朱著《周易本义》)后世盛行以钱代蓍的筮占方法,在此筮占法的筮仪中,诚敬的精神,依然被保持着。如民国年间中华书局出版的题为凤笙阁主人所撰《卜筮易知》一书中,即这样言及过以钱代蓍法的筮仪:“以钱三文(说详后文),纳于卦筒中,熏于香上,致敬而祝曰:天何言哉?叩(问)之即应。神之灵矣,感而遂通。今有某地某姓,有事关心,不知休咎,罔(不,不能)释厥(其)疑,惟神是灵,若可若否,望垂昭报。”

在上述识见与心灵境界的支配、促动下,作为文化最高拥有者、最具识见开拓力和最富学术原创力的卜筮之人,持续从事着其卜筮活动,持续以卜筮的视野来观照周围的世界,来观照整个宇宙,来理解人与周围世界、人与整个宇宙、人与外物及神灵之间的关系,持续透过卜筮这种特殊的活动方式来实地与周围的世界、与

相关外物及神灵进行感应与沟通,从中获得笼罩着神秘性氛围的神妙启示,从中获得克服和超越人的眼界仅能及于现在乃至过去却难以畅然及于未来、人的识见辐射力和穿透力亦仅能及于现在乃至过去却难以畅然及于未来这一人所带有的致命弱点的神奇力量,使物事未来发展变化的可能走向、趋势与大致图景预先进入人的视野,使人对物事未来可能的一切大致先行了然于心,从而使人的眼界不唯能够及于现在以及过去,而且更能够真正畅然及于未来,使人的识见辐射力和穿透力也不唯能够及于现在以及过去,而且更能够真正畅然及于未来,使过去、现在和未来全然收摄于人的眼界中,使人的识见辐射力和穿透力畅然无阻地辐射向和穿透入过去、现在和未来,尤其是彻底打开人的全幅收摄和通体透入未来的心灵之门和智慧之门,豁然开显人的前瞻性的视野,豁然开显人的前瞻性的识见辐射向度和穿透向度,豁然开显人的前瞻性智慧向度,并使人拥有前瞻性的神妙大识见与大智慧,以切实有效地回应现实、回应未来。经过这样长期的卜筮活动经验的积累与体悟,他们对卜筮活动中所可能遇到的兆象和卦爻之符以及准卦爻之符,对这些兆象和卦爻之符以及准卦爻之符所表征的感应之机、所符示的吉凶祸福情状,都有了一种基本的理解和把握,于是,他们中间的那些经验、学养与智慧方面的佼佼者,就开始对卜筮活动本身、对卜筮活动的程式、对卜筮活动的仪规(即卜仪与筮仪)、对卜筮活动中所可能遇到的兆象和卦爻之符以及准卦爻之符、对这些兆象和卦爻之符以及准卦爻之符所表征的感应之机与所符示的吉凶祸福情状,进行系统性的总结与梳理。总结与梳理的结果,就是专门开示卜筮门径与解读卜筮之符(兆象、卦爻之符以及准卦爻之符)方法方面的卜筮专著的问世。就此,《周礼·大(太)卜》曾经有过如下的记载:

大(太)卜掌三《兆》之法,一曰《玉兆》,二曰《瓦兆》,三曰《原兆》;其经兆之体皆百有二十,其颂皆千有二百。掌三《易》

之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》；其经卦皆八，其别皆六十有四。

此言西周时期有专门掌管卜筮活动的大卜(太卜)之官，在大卜(太卜)之官的手中，一则掌有三种具体开示卜之门径与解读卜兆方法的专书《玉兆》、《瓦兆》以及《原兆》，再则掌有三种具体开示筮之门径与解读卦爻之符方法的专书《连山》、《归藏》以及《周易》。“玉兆”、“瓦兆”与“原兆”之得名，当系源于占卜活动中所遇卜兆兆状之所似。卜筮之人透过对占卜活动中所遇卜兆兆状之所似的反复把握、分析与归纳，最终将兆象归为了三大类，而分别以“玉兆”、“瓦兆”和“原兆”命名之，并在此基础上分别形成了三种专书。“经兆”，类似于《周易》中的经卦；“颂”，类似于《周易》中的卦爻辞，谓与兆象相对应的占卜之辞。《周易》有八个经卦和六十四个别卦。言“其颂皆千有二百”，则已明确告诉人们，三种占卜专书的“别兆”(类似于《周易》中的别卦)，分别都有一千二百个。《周易》一书而外，还提及到了另外的两种《易》书，即《连山》与《归藏》，三《易》之说遂成为古今学人聚讼纷纭的一个话题。针对此一话题，东汉末年著名经学大师郑玄(127—200年)的观点，赢得了多数学人的赞同。郑玄在其所撰《易赞》及《易论》中指出：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》。”又称：“‘连山’者，象山之出云，连连不绝；‘归藏’者，万物莫不归藏于其中。”唐贾公彦《周礼注疏》注引郑玄之说又道：“名曰《连山》，似山出内(纳)气变也；《归藏》者，万物莫不归而藏于其中。”郑玄认为，三《易》分别是归属于三个王朝的筮书，即《连山》属夏代的筮书，《归藏》属商代的筮书，《周易》属周代的筮书。《连山》与《归藏》的得名，则是起因于其特有的卦序排列方式。《连山》的卦序以别卦艮为首，《归藏》的卦序以别卦坤为首。别卦艮由下上两个经卦艮组成，艮的卦象为山，是则别卦艮符示着山连着山之象，故名以此卦序而成书的《易》书为《连山》。山连着山，山中不断吸纳和排出各种云气，故有“象山之出云，连连不绝”以及

“似山出内(纳)气变也”之说。别卦坤由下上两个经卦坤组成,坤的卦象为地,万物生于大地,为大地所养育和承载,并最终要归而藏身于大地,因此又名以坤卦居首的这种卦序而成书的《易》书为《归藏》。也正是环绕坤卦所符示的大地这一物象,以及大地与万物的关系才有了“万物莫不归藏于其中”或“万物莫不归而藏于其中”之说。实则《连山》、《归藏》二《易》失传已久,对于二《易》的具体内容,对于二《易》在卜筮的神秘氛围下所涵具的内蕴,对于它们所具体开示的筮之门径与解读卦爻之符之方法,以及它们所属的时代或所问世的时代,后人已难以确知,郑玄的观点,仅是他依据相关传说或相关典籍中带有传说性质的记载而提出的,不足全信。我们认为,《周礼》的记载不应轻易否定,对于古代典籍的相关记载及其内蕴的某些识见,疑古过勇的研究向度与心态,以今观之,实不足取。据此,我们认为,依《周礼》的记载,西周王朝的大卜(太卜)之官手中掌有上述三种《易》书,其中,《周易》当系西周所新问世的《易》书,而《连山》与《归藏》的成书则在《周易》之前。《连山》与《归藏》,当系《周易》一书成书过程中的两个过渡性的环节。从卜筮活动产生到《周易》一书正式问世,中间曾经历过《连山》与《归藏》问世这两个过渡性的环节。在经历了这两个过渡性的环节之后,卜筮之人借助卜筮活动经验的积累与智慧的积淀,又续有高度原创性的创发,他们并在有此高度原创性的创发的同时,最大限度地吸纳、整合了《连山》与《归藏》的智慧,以此而最终推出了《周易》一书。正是由于《周易》一书中涵蕴着卜筮之人高度原创性的新创发,正是由于推出《周易》一书的卜筮之人在推出此书时最大限度地吸纳和整合了《连山》与《归藏》的智慧,是以,应当说,《周易》的学术品位与其所达致的智慧境地远远高出《连山》与《归藏》,一当《周易》问世,就意味着三《易》所昭示的《易》的学术生命或文化慧命已由《连山》、《归藏》转移到了《周易》。因此,《连山》与《归藏》在后世的失传可能有多方面的原因,但是,在众多原因中,最为根本

的,当是学术文化方面的原因:《周易》的问世正式宣告《连山》与《归藏》的时代已经基本过去,《连山》与《归藏》所拥有的学术地位应当让出而归于《周易》,它们的学术生命已基本终结,它们的学术生命所承载的《易》的文化慧命已传递给了较之它们具有更高学术品位和智慧境地的《周易》,它们的学术文化使命已经基本完成。正因如此,后来居上的《周易》,以其难可匹敌的学术优势,逐渐压倒了《连山》与《归藏》,它以其逼人的学术魅力,逐渐遮蔽住了《连山》与《归藏》的存在,逐渐遮蔽了《连山》与《归藏》学术观念的外显,逐渐遮蔽了人们朝向《连山》与《归藏》的视线,从而使得人们关注的焦点逐渐集中到了《周易》一书之上,而渐次遗忘了《连山》与《归藏》。当然,《连山》与《归藏》之被遗忘、之失传、之退出历史舞台,却经历了一段较长的历史过程。西周时期它们被与《周易》一起并用,而据现存史料可知,这种状况一直延续到春秋时期。《左传》、《国语》所记载的春秋时期的人们利用《易》占筮、论事的例子中,有的明确点出利用的是《周易》,有的则未点出利用的是何种《易》,但从其所运用的卦爻辞完全不同于《周易》的卦爻辞这一点即可窥知,此类情形下所利用的多半即是《连山》、《归藏》乃至其他《易》书。大约到了战国时代之后,这种状况才发生大的改观。因为历史进入战国时代之后,三《易》并用的格局,逐渐转向了《周易》独尊的态势,《易》由《连山》、《归藏》与《周易》三者的共名,渐次向《周易》一书之专名的趋势迈进,《连山》与《归藏》二《易》开始正式慢慢地退出了历史的舞台。

《玉兆》、《瓦兆》、《原兆》之类的卜之专书产生于卜筮之人对龟卜与骨卜活动所累积下的经验的自觉而又系统的梳理与总结,《周易》以及作为《周易》成书过程中过渡性环节的《连山》与《归藏》,它们的问世,则起因于卜筮之人对筮占活动所累积下的经验的自觉而又系统的梳理与总结。单就筮占活动中《周易》以及在它之前的《连山》与《归藏》的成书而言,我们可有如下之析论:具体的筮占活

动,总要涉及各式各样的占问事项,或占祭祀、征伐,或问婚姻、商旅,等等,不一而足。而不同时间、地点、情势下,占问相同或不同的事项,总会出现筮遇相同卦或相同卦内之爻一类的情况,而这些不同时间、地点、情势下所筮遇的相同卦或相同卦内之爻,在当时的筮占中,卜筮之人皆据之针对所占问的事项各下有相应的论占之辞(此即未定的卦辞与爻辞,抑或卦辞与爻辞的前身),此等论占之辞与各自所对应占问事项事后“应验”的结果,亦即此等论占之辞事后的“应验度”,往往是参差不一的,卜筮之人在筮占活动经验积累与智慧积淀的基础上,即将此作一番综合性、系统性的契会、整合、归纳与概括,从而得出筮遇某卦某爻是吉是凶,抑或做某事吉、行某事凶之类的全新结论,并形诸文字。这种以文字的形式所表达的全新结论,就是最大限度地综摄了以往筮占经验与智慧的新论占之辞。这些新论占之辞,就是最后得以正定的《易》的卦辞与爻辞。卦辞与爻辞得以最后正定了,也就意味着《易》书的正式诞生。当然,《易》的卦辞与爻辞,尚不同程度地为最后的撰定者作过文字与文学方面的修润与加工,方成为传世的面目。《周易》乃至在它之前的《连山》与《归藏》,都是如此而成书的。

据著名《周易》研究专家高亨先生的研究成果,“《周易》古经,大抵成于周初。其中故事,最晚者在文、武之世。……其中无武王以后事,可证此书成于周初矣。至于最后撰人为谁,则不可知。后儒谓文王作卦辞,周公作爻辞,与此书之内容无所抵(抵)触。其或文王、周公对此书有订补之功欤?”^①高亨先生的结论基本可信。因为既然《周易》古经的卦爻辞所涉及的历史事件不及武王之后,则六十四卦的卦爻辞最终撰定的时间,其上限至多与其所涉及的最晚的历史事件同时而稍后,其下限至迟也不会与其所涉及的最

^① 高亨《周易古经的作者与时代》,见《周易古经今注》(重订本),中华书局,1984年3月版。

晚的历史事件相距过久，是以断言《周易》古经成书于周初，当是最为合情合理的。（至于《连山》与《归藏》，我们则只能大致断言它们成书于《周易》古经之前，成书于西周之前的时代。）至于《周易》古经的最后撰定者，我们认为仍是相关卜筮之人，而文王与周公，则未必参与过《周易》古经的撰定。

《周易》古经成书之后，与《连山》、《归藏》一类的筮书一道，专掌于周天子的卜筮之官手中，下层人士无缘得见，遑论研究与运用。历史进入春秋时代之后，周天子大权旁落，学术慢慢下移，原由周天子的卜筮之官所专掌的《周易》及其他相关卜筮之书，逐步下放到诸侯乃至士阶层，这就为《周易》新学术生命或文化慧命的孕育与诞生，提供了良好的机缘。由《左传》与《国语》的相关记载我们可以初步窥知，春秋时期的人们，已经开始大量运用《周易》古经以及其他筮书来占筮和论事。他们透过占筮和论事，丰富、深化和发展了《周易》的学理与智慧。借助现存资料，我们可以发现，他们丰富、深化和发展《周易》学理与智慧的基本学术向度，约而言之有二：一为象数学的向度，一为义理学的向度。前者表现在春秋时期的人们从卦所符示的物象的角度切入，诠释和论阐作为符号系统的卦的内蕴，诠释和论阐作为文字系统的卦爻辞的意蕴；后者则表现在他们从人文的视角出发，诠释作为符号系统的卦与作为文字系统的卦爻辞的义理内涵。这两种基本向度，奠定了后世易学发展的基本方向。其后问世的《易传》，就是在综摄、整合了这两种基本学术向度的基础上，成功地实现其对《周易》古经的全新解读与阐扬的。不唯如此，即连《易传》问世之后的后世易学，它们虽有其千姿百态的各种复杂外观，每每给人以眼花缭乱的感觉，但是它们最终都未能超离象数学向度与义理学向度的范围。当然，总体而言，春秋时期的人们主要是从占筮的视野来观照和理解《周易》古经的，也主要是从占筮的角度来运用《周易》古经的，这是我们所应当充分认识到的。

在春秋时期研读和运用《周易》古经的人们的行列中,加入了一位对易学的未来发展深具影响力的人物,那就是光耀千古的文化巨人孔子。从前所引《论语》中所载孔子的两段论《易》之文我们可以相信,孔子也曾经研读过《周易》古经,并在研读过程中生发过深切的感悟。即此而论,后世言孔子曾倾心于《周易》,并且竟至读《易》“韦编三绝”,也不为无据。只要略微思索一下学术下移情势下《周易》古经所涵具的不可低估的学术影响力,我们即不难推知,站在时代思潮前列,具有非凡的学术敏感的一代思想大家孔子,无论如何也不会无视或轻视《周易》古经的存在。从其引《周易》古经《恒》卦九三爻的爻辞“不恒其德,或承之羞”而言“不占而已矣”(《论语·子路》),从其说学《易》“可以无大过矣”(《论语·述而》),我们可以断言,孔子对于易学的未来发展所产生的一个初步影响,就是打破了同时代的人们主要从占筮的视野来观照和理解《周易》古经、自占筮的角度来运用《周易》古经的局面,转而明确地从社会人文的视野或角度来重新审视、解读、阐扬和运用《周易》古经的义理内蕴。当然,由于这样或那样的原因,孔子并没有在自己所确立起的全新学术视野和全新学术理念下,具体实现其对《周易》古经的系统而全面的诠释与论阐。这一系统而全面地诠释与论阐《周易》古经的学术使命,最终还是留给了孔子身后的儒者。

孔子之后,在战国时期百家争鸣、相互排拒而又相互吸纳与融合的学术氛围下,部分以承续和光大孔子以来的儒家之学术生命或文化慧命的儒者,秉承孔子所确立起的观照、理解、诠释与论阐《周易》古经的全新学术视野与全新学术理念,综摄、整合了春秋时期的人们用《易》、解《易》和论《易》过程中所初步显现出的两种基本学术向度,以儒家丰赡的学术蕴藏以及从其他相关各家那里所吸纳来并经消化的新学术理念与新学术识见为后盾,从象数的角度切入,本着象数与义理合一的理念,对《周易》古经进行了系统而全面的诠释与论阐,陆续推出了《易传》各篇,从而在很大程度上实

现了孔子当年欲重新诠释《周易》古经、弘扬《周易》的正大学术生命或文化慧命的心愿。

在上述儒者具有高度学术原创性的辛勤耕耘下,《易传》各篇在战国中后期相继问世了。

《易传》各篇虽然在战国中后期相继问世了,但是它们之成为通行的十篇(所谓“十翼”)这个面目,却经历过汉初人的删编与整理。

司马迁《史记·孔子世家》称:“孔子晚面喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”司马迁是在汉武帝之世陈说的《易传》的篇目。在他所陈说的《易传》的篇目中,提到了《彖传》、《系辞传》、《象传》、《说卦传》以及《文言传》。东汉时期的著名学者王充(27—约97年),在其所著《论衡·正说篇》中说到:“至孝宣皇帝之时,河内女子发老屋,得逸《易》、《礼》、《尚书》各一篇,奏之,宣帝下示博士,然后《易》、《礼》、《尚书》各益一篇。”汉昭帝在武帝之后继位,汉宣帝又在汉昭帝之后继位。宣帝在位的时间是公元前73年至公元前49年。著名中国哲学研究专家张岱年先生在其《论〈易大传〉的著作年代与哲学思想》一文中指出,王充所言所增益的一篇《易》,“当是《杂卦》”。^①至确。由此可见,传世的《易传》十篇这个面目,乃是在汉宣帝之世最终确立起的。施雠、孟喜与梁丘贺是西汉时期《周易》一经的三位博士官,他们在宣帝之世所主持传授的,就是今本《周易》六十四卦的经文与《易传》十篇的传文。此可以《汉书·艺文志》的记载为证。《汉书·艺文志》载:“《易经》十二篇,施、孟、梁丘三家。”唐颜师古《汉书注》说:“上下经及十翼,故十二篇。”正是在宣帝之世《易传》十篇的篇目正式确立并为学者们所普遍接受之后,《汉书·艺文志》才有了孔子作《易传》十篇的明确记载:“孔氏为之《彖》、《象》、《系辞》、《文言》、《序卦》之属十篇。”亦正

① 该文载《中国哲学》第一辑,三联书店,1979年8月版。

因此,才有孔子作“十翼”之说的产生。在此之前,仅有笼而统之的孔子作《易传》之说,而无明确的孔子作“十翼”之说。首先明确提出孔子作“十翼”之说的,就现存最早的文献资料而言,当推问世于两汉之际的《易纬·乾坤凿度·坤凿度》。该书称:“仲尼……五十究《易》,作十翼明也。”

这就是《周易》一书(包括经与传)形成的大致过程。

由此形成过程我们已初步了解到,《周易》的经与传属于不同时代的作品,二者皆非出自一人一时。《周易》古经大致撰定于西周初期,出自卜筮之人之手,将其形成归诸伏羲、文王、周公等数圣名下的传统识见不宜贸然轻信,但是,如若转化一下视角,视此数圣为几个人格化了的时代概念,那么,此一传统识见,应当说又变得基本可取了。至于《易传》,它的形成,的确曾深受过孔子学术识见与学术理念的影响,而且如果没有孔子学术识见与学术理念的深远影响,《易传》即很难达到如此高的学术品位与智慧境地,相应地《周易》在后世即很难具有那样显赫的学术地位并发挥那么重大的作用,但是它毕竟非孔子所作,而实出自战国中后期部分儒者之手,且其最终成为传世的十篇这个面目,于时更晚,乃始自汉宣帝之世。这是问题的一个方面,我们有必要将其梳理清楚。问题还有另一方面。这另一方面就是,《周易》的经与传虽并非出自伏羲、文王、周公、孔子等数圣之手,但是,在传统中华文化发展史上,它们却基本是在此数圣相继作述的名义下出现,并以此而发挥其重大学术文化影响力的,传统学人也正是以上述数圣相继作述此一宝典的学术理念与学术视野来观照和理解该宝典,来估价该宝典的学术品位,来阐扬他们所认定的该宝典所涵具的精妙内蕴与神奇智慧的。对于问题的这另一方面,同样是我们必须清醒认识到的。

第二章 极数知来， 显微阐幽 ——《周易》古经闪耀 的先民智慧之光

穿越那已是不可逆的历史时空，我们环绕“《周易》其书”这一问题，对《周易》一书的基本组成，历代对《周易》一书的基本看法以及《周易》一书的形成过程有了一个粗线条的大致了解。有了此一粗线条的大致了解，我们现在就有望深入一步，进入实质性的阶段，去层层揭去罩在《周易》之上的神秘面纱，循序踏进那神妙的《周易》智慧宝藏，领略《周易》那神妙的大智慧的风采。

《周易》包括经与传两个有机的组成部分，古经诞生于前，“十翼”问世于后，因此，我们首先所将揭去的是罩在《周易》古经之上的神秘面

纱,我们首先所将踏进的是由古经所奠定的《周易》初始的神妙智慧宝藏,我们首先所将领略的是古经所闪耀出的先民的智慧之光。

《周易》古经是《周易》其书的原初形态,没有它,就不会有其后的《易传》;没有它,就不会有经与传有机合一、相即不离的完整《周易》;没有它,也根本谈不上会有其后的易学活水长流。即此而论,我们也完全有必要沉下心来,去仔细契会、玩味一下《周易》古经中所涵具的先民的独到智慧,去认真领略一番《周易》古经中所闪耀出的先民的智慧之光。

一、《周易》古经的基本学说框架

任何一种学说,任何一种思想,任何一种智慧,如要对他人产生影响力,如要为他人所接受,如要为他人所看重并予以运用,那么,就必须透过特定方式表现出来,以特定方式展现在世人面前。《周易》古经所涵具的先民初始的《周易》智慧,就是透过先民高度原创性的《周易》古经的奇特学说框架以及在此奇特学说框架下所展示的一切而具体彰显出来的。因此,欲明《周易》古经所涵具的智慧,就必须从它的奇特学说框架入手。

在上一章谈及《周易》一书的基本组成时,我们已初步认识到,《周易》古经有两个最基本的系统,一个就是它的符号系统,另一个就是它的文字系统。构成前一系统的是六十四卦的卦爻画,构成后一系统的是六十四卦的卦爻辞。符号系统与文字系统相即不离,互诠互显,遂形成《周易》古经所特有的学说框架。在此奇特学说框架下,《周易》古经即具体展现为一个六十四卦系列。在此系列中,六十四卦中的每一卦,都依循此一框架模式而排定了各自的卦爻画和与卦爻画相对应的卦爻辞。

在上一章中,我们例举了在此学说框架下所展示的六十四卦系列中的《乾卦》与《益卦》。在此,我们不妨从解读这两卦入手,来

更深层地理解一下《周易》古经的这一基本学说框架。

《乾卦》的经文是:

☰
乾下、乾上

乾:元亨,利贞。

初九:潜龙,勿用。

九二:见龙在田,利见大人。

九三:君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎。

九四:或跃在渊,无咎。

九五:飞龙在天,利见大人。

上九:亢龙,有悔。

用九:见群龙无首,吉。

《益卦》的经文是:

☶
震下、巽上

益:利有攸往,利涉大川。

初九:利用为大作,元吉,无咎。

六二:或益之十朋之龟,弗克违,永贞吉。王用享于帝,吉。

六三:益之用凶事,无咎。有孚中行,告公用圭。

六四:中行告公从,利用为依迁国。

九五:有孚惠心,勿问,元吉,有孚惠我德。

上九:莫益之,或击之,立心勿恒,凶。

别卦乾的卦画为“☰”,既可视为由下上两个经卦乾(☰)重叠而成,又可视为由初、二、三、四、五、上六个阳爻叠组所成。别卦乾的卦画,以及它所内含的下上两个经卦的卦画与下上六个阳爻的爻画,作为《周易》古经符号系统的有机组成部分,表征、符示着特定的内涵,而此特定之内涵,则由与乾卦卦爻画相对应的作为《周易》古经文字系统有机组成部分的乾卦的卦辞与爻辞所诠释。《乾卦》的卦爻画(属于符号系统)与卦爻辞(属于文字系统)以此而构成《乾卦》的一体之两面。在这两面中,《乾卦》的卦爻画为本、为

根,《乾卦》的卦爻辞则由此本、此根所引发、所派生;与此同时,两面中的前者也有赖于后者,需借后者而得以彰显其所表征或符示的一切。两面遂相依互赖,共同构成一有机而完整的《乾卦》之整体。“元”兼含始与大二义,“亨”即通,“贞”即占。卦辞“元亨,利贞”晓示人们,整个别卦乾的卦画所表征或符示的,就是人所从事的某项事业,抑或所做的某件事情,自其初始即顺利(“元”为始),或非常顺利(“元”为大),所行占问是有利的。卦辞之后是六爻的爻辞以及一个具有特定提示性内涵的“用九”之辞。通观《乾卦》诸爻的爻辞以及其“用九”之辞,首先映入我们眼帘而引起我们高度注意的,就要数“龙”字了。《礼记·礼运》称:“麟、凤、龟、龙,谓之四灵。”与麒麟、凤凰两种瑞兽(兆示吉祥的兽类)以及龟一起被推许为四种灵异之物的龙,其在“四灵”中的地位,可以说是最为显赫了。在人们的心目中,龙这种神异动物,为鳞虫之长,它身体长,有鳞,有角,有脚,能走,会飞,善变化,能兴云降雨以利万物。

出于对龙的神异品格的由衷崇仰,先民更多地从精神、人文、文化的角度,赋予龙以更深层的内涵,久而久之,龙就主要成了一种精神的象征,人文的象征,文化的象征,结果,龙乃至成了中华民族的象征,以致至今我们华夏儿女、华夏子孙都自豪地称自己是龙的传人,他人同样也将我们视为龙的传人。看到《周易》古经中《乾卦》所开示的龙字,我们不禁会受到不小的心灵触动,不禁会生发这样的疑问与联想:《周易》是中华文化的源头活水,龙是中华民族和中华精神的象征,那么,在《周易》古经中出现了龙字,是否就意味着作为中华文化源头活水的《周易》既奠定下了中华文化未来发展的深厚根基,又为中华民族成为涵具龙所表征的人文意蕴、文化意蕴和伟大精神的民族初步定下了基调?是否就意味着龙之成为中华民族与中华精神的象征,华夏儿女、华夏子孙之被称为龙的传人,其所以然之故,应一直向前追溯到作为中华文化源头活水的《周易》那里去?回答自然是肯定的。在较为充分地理解了此处

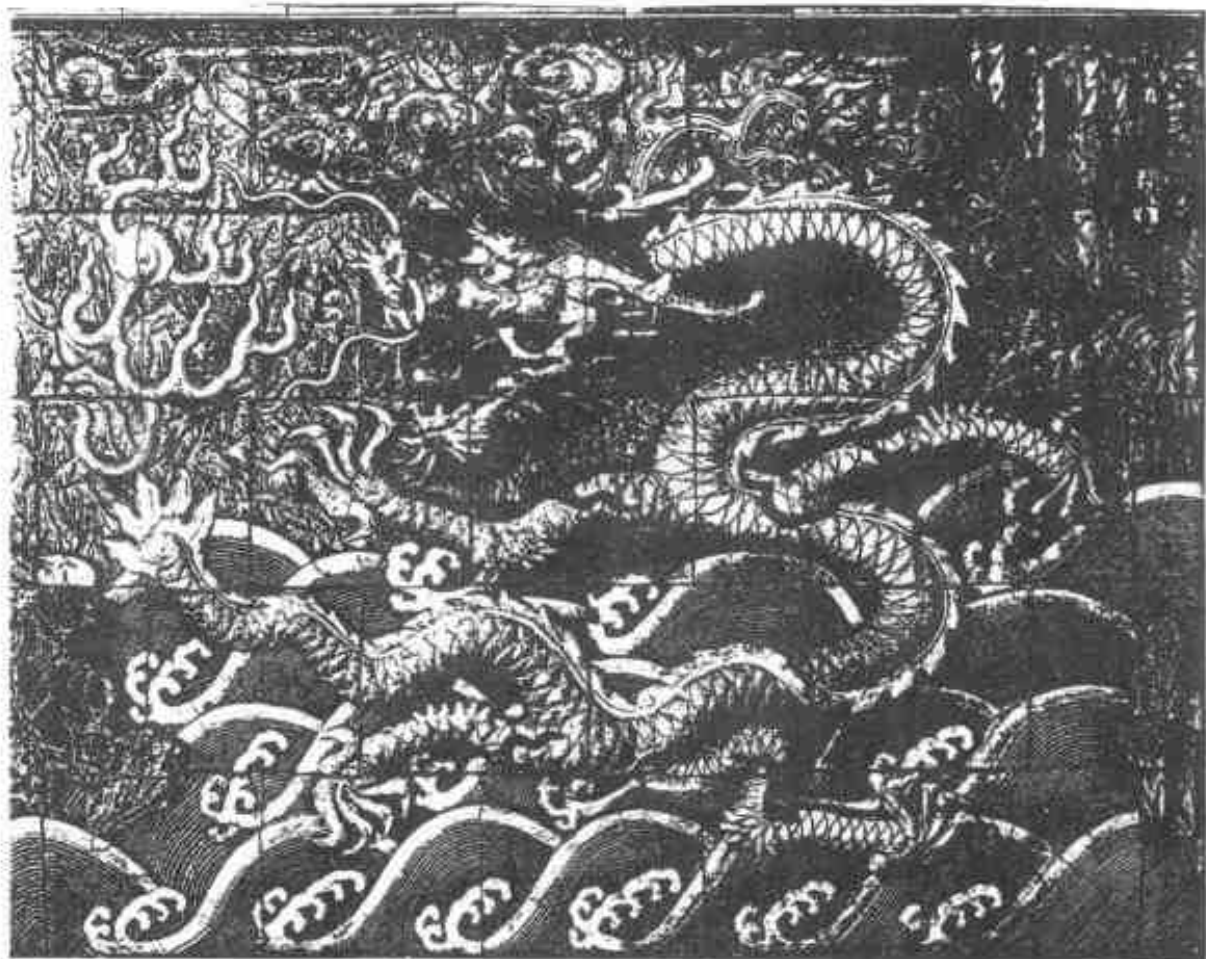


图 2-1 北京故宫九龙壁(局部)

《乾卦》所开示的“龙”字的意义之后,我们再来具体解读一下《乾卦》诸爻爻辞以及其“用九”之辞的意蕴。“初九”是乾卦初爻的爻题,“勿”谓不要,“用”谓施行。“潜龙,勿用”,言作为乾卦初爻的此一阳爻,其所表征或符示的,是人当下所处的,乃是一种如同潜伏的龙一般的境遇,亦即人当下正怀才不遇,适合自己施展德与才的时机尚不成熟或尚未到来,因此宜沉稳持重,韬光养晦,静待时机,切忌轻举妄动,切忌轻易显山露水。“九二”是乾卦第二爻的爻题,“见”读为现字,“大人”意指有权势、有地位、有身份的人。“见龙在田,利见大人”,言作为乾卦第二爻的此一阳爻,其所表征或符示的,是人此时所值的处境,犹如龙已度过了潜伏期,而出现在了田野上,亦即人开始有其出头之日了,因此利于去晋见有权位之人,

因有权位之人会赏识、提携你，会在关键时刻助你一臂之力，令你显达，使你称心如意地施展自己的抱负，发挥自己的德与才。“九三”是乾卦第三爻的爻题，“君子”与“大人”相类，亦指有权势、有地位、有身份的人，“乾乾”为刚健奋勉之貌，“惕”谓敬惧，“厉”言凶危，“咎”即灾。“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”，言作为乾卦第三爻的此一阳爻，其所表征或符示的，是另一种人生境遇，在此境遇下，君子一整天都在勤勉不倦，入夜亦仍怀具深沉的忧患意识，不敢有丝毫的麻痹、松懈心理，似乎要有凶危之事发生一般，似乎直下面对着凶危之事一样，如是，即不会有灾害降临到他的身上。值此境遇，不唯君子，其他人亦当如此。“九四”是乾卦第四爻的爻题，“或”与“惑”属古今字，“渊”即潭，深水池。“或跃在渊，无咎”，言作为乾卦第四爻的此一阳爻，其所表征或符示的，是一条处于深水池中的龙，因一时的疑惑，而不满足于现状，欲腾空而起，其结局也是不会有什么灾害发生。因为水中与空中都是适宜于龙生存的环境，或居于深水池中，或腾升于空中，皆于龙有利而无害。于人而言，此爻所表征或符示的，就是某人具有此处龙一般的心态，因一时的疑惑，而不安于现状，向往并欲转向新的生存发展环境，其结局是，因当下的生存发展环境和其所向往并欲转向的生存发展环境都适宜于他，所以不会有灾害发生。“九五”是乾卦第五爻的爻题。“飞龙在天，利见大人”，言作为乾卦第五爻的此一阳爻，其所表征或符示的，是人此时所值的处境，犹如龙已腾飞在天空之中，无限自由自适，亦即人已处于“福星高照”、“飞黄腾达”之类的佳运之中，因而更利于去拜见有权位之人，因值此佳运，你极易为有权位之人所赏识，也极易受到他的提携，有此赏识与提携，你的佳运会更佳，你的显达会更耀人眼目，你就会更加遂己所愿地充分施展自己的抱负，充分发挥自己的德与才。“上九”是乾卦上爻（终爻）的爻题，“亢”即极，谓高极。“亢龙，有悔”，言乾卦上爻的这一阳爻，其所表征或符示的，是人此时所值的处境，犹如一条飞升高

极的龙,极则危,极则反,极则易生变,因而必有后悔之事发生。“用九”为一极为关键的提示语。《周易》占经六十四卦中,纯阳纯阴之卦只有乾坤两卦。乾卦六爻纯阳,坤卦六爻纯阴。古经的作者遂分别在纯阳纯阴之卦的乾坤两卦之下,各留下了一条极为关键的提示语,一即为“用九”,一即为“用六”。乾卦之下所留下的“用九”一语晓示人们,六十四卦中三百八十四爻的一百九十二个阳爻,人所当运用的,是由数字九所转换来的阳爻;坤卦之下所留下的“用六”一语晓示人们,六十四卦中三百八十四爻的一百九十二个阴爻,人所当运用的,是由数字六所转换来的阴爻。因阴阳爻由“九、八、七、六”四种数字转换而来(详后),转换为阳爻的不仅有数字九,而且还有数字七,转换为阴爻的不仅有数字六,而且还有数字八,所以才作出这种特别提示。这种特别提示还告诉人们,六十四卦中,与诸爻的爻辞相对应的是由数字九或六所转换来的阳爻或阴爻;换言之,诸爻的爻辞所诠说的,是由数字九或六所转换来的阳爻或阴爻所表征或符示的一切。“见”亦读为现。“见群龙无首,吉”,言乾卦六爻符示群龙出现,群龙中无强自为首者,吉祥。

解读完《乾卦》之后,我们再来解读一下《益卦》。

《益卦》的卦画为“䷩”,由下震上巽两个经卦重叠所成,故其后有“震下、巽上”之语。此卦又可视为由初阳、二阴、三阴、四阴、五阳、上阳三个阳爻和三个阴爻重叠所成。“攸”即所。“利有攸往,利涉大川”,谓整个益卦的卦画所表征或符示的,是利于人们有所往,利于人们过大河。大河每每包藏有人们所难以逆料的险情,“利涉大川”亦晓示人们,整个益卦的卦画符示着利于人们渡越险难之事。“初九”是益卦初爻的爻题,“利用”犹言利于,“大作”即大的动作或举措,“元”仍兼含始与大二义。“利用为大作,元吉,无咎”,言作为益卦初爻的此一阳爻,其所表征或符示的,是利于人们推出大的动作或举措,始即吉利或大吉,没有灾害发生。“六二”是益卦第二爻的爻题;“或”,为不定之辞,犹言有人;“益”,使之增益;

“十朋之龟”，价值十朋的宝龟，古以贝为货币，十贝为朋；“弗”，不；“克”，能；“违”，背，谓拒绝；“永”，久；“贞”，一释为占问，一释为正，此从后说；“用”，因；“享”，祭。“或益之十朋之龟，弗克违，永贞吉。王用享于帝，吉”，言作为益卦第二爻的此一阴爻，其所表征或符示的，是有人赠与或赐给价值十朋的宝龟，不能回绝，而宜接受，长久守正吉祥；王因此爻的符示而享祭皇天上帝，吉祥。“六三”是益卦第三爻的爻题；“孚”，诚信；“中行”，道中，途中；“圭”，玉制信物。“益之用凶事，无咎。有孚中行，告公用圭”，言作为益卦第三爻的这一阴爻，其所表征或符示的，是将增益用于天灾人祸之类的凶事上，不会有灾发生；人怀具诚信，因某事而行于途中，执持信物圭将此事告知王公。“六四”是益卦第四爻的爻题；“从”，谓王公听从；“利用”，利于；“依”，凭依。“中行告公从，利用为依迁国”，言作为益卦第四爻的这一阴爻，其所表征或符示的，是某人行于途中以某事告知王公，王公听从了他的建议，利于以王公之力为依凭而迁移国家。“九五”是益卦第五爻的爻题；“惠”，顺；“元”，仍兼含始与大二义。“有孚惠心，勿问，元吉，有孚惠我德”，言作为益卦第五爻的此一阳爻，其所表征或符示的，是人有诚信以顺我之心，不要予以究问，始即吉或大吉，人有诚信顺我之德性。“上九”是益卦上爻（终爻）的爻题；“莫”，无；“或”，仍为不定之辞，有人之谓；“勿”，不。“莫益之，或击之，立心勿恒，凶”，言作为益卦上爻的此一阳爻，其所表征或符示的，是这样一种人生艰难处境，即非但无人助益他，反却有人打击、攻击他，值此之际，如若不能固守其心志，就要凶危了。

透过解读《乾卦》与《益卦》的经文，我们对《周易》古经的基本学说框架有了更为具体和更为深入的了解。

我们看到，《周易》古经的这一奇特的基本学说框架是由其奇特的符号系统与奇特的文字系统依照特定的相应关系紧密结合在一起而形成的。属于符号系统的卦爻画与属于文字系统的卦爻辞

互应而相连,由此而展示出符号系统与文字系统合一不二,符号画与简约文辞合一不二,符号系统为本、为源而引发文字系统,符号画为本、为源而引发简约文辞,文字系统反过来又具体诠释符号系统之所蕴,简约文辞反过来又具体诠释符号画之所蕴这一奇特的《周易》古经之基本学说框架。在此奇特的基本学说框架下,属于符号系统的特定符号画,即卦爻画,与属于文字系统的特定简约文辞,即卦爻辞,相应相即,互诠互显,共同构成六十四卦中特定卦体的一体之两面。由此,《周易》古经六十四卦中的任何一个卦体,皆是由这样的两面所构成的,一为属于符号系统的符号画即卦爻画的一面,一为属于文字系统的简约文辞即卦爻辞的一面。此两面的合一构成一体,即《周易》古经中六十四卦每一卦的完整卦体。以上刚刚解读过的《乾卦》与《益卦》,它们就是《周易》古经这一奇特的学说框架的具体展现。准此学说框架,作为一个完整的卦体,《乾卦》即同时完整地涵具着属于符号系统的符号画即卦爻画的一面,与属于文字系统的简约文辞即卦爻辞的一面,此两面一为本、为源,一属派生而又担荷着诠释另一面之任,两面即此而相应相即,互诠互显。《益卦》亦同乎此,其余六十二卦的卦体亦同乎此。

深入一步,《周易》古经这一奇特的学说框架的成立,究极而言,系导源于筮占活动。“《易》为筮卜之书”(《汉书·儒林传》)。质而言之,作为筮占活动的产物,作为筮占活动经验累积、智慧积淀的结晶,作为一部以筮占为其基本功用的筮书,《周易》古经的学说框架,系一种笼罩着筮占之神秘氛围的学说框架,此一框架,就是一种筮占的框架,而准此框架所建构起的《周易》古经的体系,就是一种明显的筮占体系。在《周易》古经的这种学说框架与学说体系之下,作为其基本构成要素、作为构成其每一完整卦体的一体之两面的卦爻画与卦爻辞,成了蕴示筮占时所获当下感应之机、符示和诠释此感应之机所表征的占问事项的吉凶祸福情状的工具:卦爻画以符号的形式符示着筮占时所获当下感应之机、符示着此感应

之机所表征的占问事项的吉凶祸福情状，卦爻辞则以文辞解说的形式诠释和彰显着卦爻画所符示的此感应之机、诠释和彰显着此感应之机所表征的这种吉凶祸福情状，乃至继而开示相应的趋避对策等。卦爻画符示怎样的感应之机、符示怎样的感应之机所表征的占问事项的吉凶祸福情状，卦爻辞就尽其最大之可能诠释和彰显出此感应之机、诠释和彰显出此感应之机所表征的这种吉凶祸福情状。是则卦爻画由筮占活动而来，符示着筮占活动中所获当下感应之机，卦爻辞则由卦爻画而来，由卦爻画所符示的感应之机、由卦爻画所符示的感应之机所表征的占问事项的吉凶祸福情状所引发，因而也是卦爻画及其所符示的感应之机以及此感应之机所表征的占问事项的吉凶祸福情状的诠释者。在《周易》古经的作者看来，人们透过契会、玩味卦爻辞，自然即可对卦爻画所符示的筮占感应之机及此筮占感应之机所表征的占问事项的吉凶祸福情状获致一种基本的体认。与此同时，依照古经作者的识见，反转过来，卦爻画的存在，亦正可以印证卦爻辞之所云，透显卦爻辞之意蕴，昭示卦爻辞之所以然，因而卦爻画同样也在以符号的形式“诠释”、对显着卦爻辞，也是卦爻辞的“诠释者”。

由此可见，也正是在被用作符示和诠说筮占感应之机、符示和诠说筮占感应之机所表征的占问事项的吉凶祸福情状工具的过程中，卦爻画与卦爻辞结成了上述互诠互显的密切关系。它们基于这种密切关系，紧相配合，以符示和诠说筮占感应之机、以符示和诠说筮占感应之机所表征的占问事项的吉凶祸福情状，开示人们相应的趋避对策等为基本目标，互显着其内蕴，共同构成古经每一完整卦体的一体之两面，共同构成古经奇特学说框架的一体之两面，难相分离。由此可见，唯有从筮占的角度切入，才能真切地理解古经的这一奇特的学说框架，才能真切地理解准此奇特的学说框架所建构起的古经整个学说体系的所然与所以然。

二、古经作者心目中的总体宇宙图景

人生天地宇宙间,无时无刻不在同他周围的世界打交道,无时无刻不要对自己周围的世界作出这样或那样的回应。因为究极而言,人从来未成为过一种自足而无赖他性的存在,将来也不可能成为这种自足而无赖他性的存在。人要生存发展下去,就必然脱离不开他周围的世界。人只有在自己周围的世界中开拓出生存发展天地的自由,却没有超离自己周围的世界而另谋新的“高妙如意”的生存发展天地的自由。超离自己现实的周围世界而另谋新的“高妙如意”的生存发展天地的自由,只是一种虚幻的自由,而不可能是一种现实的自由,这种自由,只会存在于人的虚无缥缈的理想主义的精神宇宙中。唯有直面现实,唯有直面自己周围的世界,唯有同现实、同自己周围的世界打交道,并对现实、对自己周围的世界作出适切的回应,人才有望在自己周围的世界中开拓出真正的理想生存发展天地,并实现自己形而上的精神追求和价值理想,适然安身而立命。而要同周围的世界打交道,要对周围的世界作出适切的回应,就必须首先了解周围的世界,必须首先尽其最大之可能探得周围世界的所然及其所以然。当然,这种必须主要是一种逻辑上的必须,实际上,在现实领域中,人乃是在与其周围的世界曲折互动的过程中,边与周围的世界打交道、边对其进行认识和了解、边对其作出回应的,认识和了解周围世界的所然及其所以然,与同周围的世界打交道,与对周围的世界作出回应,是一个双向互动的二而一的过程,难分彼此绝然的孰先孰后。正是在对自己周围的世界进行了解、正是在对自己周围世界的所然以及所以然进行探究的过程中,人逐渐形成了他对整个宇宙的总的看法,这种总的看法,就是哲学上通常讲的“世界观”或“宇宙观”。有此“世界观”或“宇宙观”,也就有了人心目中的总体宇宙图景。

“世界观”或“宇宙观”以及与其相关联的总体宇宙图景,是历代站在时代文化、时代思潮发展前列的哲学家们所要投入大量精力予以郑重而深入探讨与构画的。然而,这并不意味着“世界观”或“宇宙观”以及与其相关联的总体宇宙图景是哲学家们的专用品。实际上,任何人,无论他的性别如何,无论他属于什么样的肤色、种族或民族,无论他从事何种职业,无论他是高层次的文化人还是低层次的一般人士,无论他在哪个国度,无论他是远古时代的人、中古时代的人、近古时代的人还是近代人、现代人乃至未来时代的人,都会自觉或不自觉地形成自己的“世界观”或“宇宙观”,都会自觉或不自觉地构画出自己心目中的总体宇宙图景。所不同的是,哲学家们的“世界观”或“宇宙观”以及与此相关联的总体宇宙图景,较之一般人的“世界观”或“宇宙观”,较之一般人的类似于“世界观”或“宇宙观”的基本观念,较之一般人心目中的总体宇宙图景,更为系统、缜密、清晰、深刻而已。

“世界观”或“宇宙观”以及与其相关联的总体宇宙图景,并非人在求生存、求发展之余,为打发多余之时光,为“找乐”,才留意探究并由此而形成的。相反,人之探究并形成一定的“世界观”或“宇宙观”,构画出相应的总体宇宙图景,完全是出于更好地生存与发展的需要,完全是为了更好地生存与发展。因为有了一定的“世界观”或“宇宙观”,有了与一定“世界观”或“宇宙观”相关联的总体宇宙图景,人即拥有了一种总揽全局的无上智慧与宏大视野。而一旦拥有了这种无上智慧与宏大视野,人就可自觉而非盲目地、深透而非表而地观照、理解和把握宇宙以及人生中的一切,就可更好地回应周围世界中的一切,更好地规划自己的未来,更好地开拓自己生存、生活与发展的天地。一切文化、文明的创造与进步,都是以这种“世界观”或“宇宙观”以及与其相关联的总体宇宙图景作为最深层的和最具本原意义的文化根基的。尤有进者,由于主客观互动情形的差异,由于生命感悟与人生感悟的不同,由于知识累积

与智慧积淀的差别,乃至由于其他方方面面的原因,不同时代的人,乃至同一时代的不同个体,对于宇宙总体的理解就存着这样或那样的程度不一的差异,由此而形成了其各具特色的“世界观”或“宇宙观”,抑或类似于“世界观”或“宇宙观”的基本观念,由此而构画出了其异彩纷呈的总体宇宙图景。而且,人又不断透过其文化、文明的创造、传承与更新,不断透过其生命感悟与人生感悟的加深,不断透过其知识的累积与智慧的积淀,丰富、完善和重建着自己的“世界观”或“宇宙观”,丰富、完善和重构着自己的总体宇宙图景。而这一不断得以丰富、完善和重建的“世界观”或“宇宙观”,这一不断得以丰富、完善和重构的总体宇宙图景,又指引、激励着人去从事新的文化与文明的创造,去开拓更为理想的生存、生活与发展的天地。

生活于人类文化与文明拓荒期的《周易》古经的作者,也形成了自己的独特“世界观”或“宇宙观”,也有了自己心目中的独特总体宇宙图景。

正是准此独特“世界观”或“宇宙观”,正是准此独特总体宇宙图景,古经作者有了观照和理解周围世界的独特视野,有了观照和理解周围世界的独特切入点,有了透过筮占实现人物、人天、人神感应沟通以行趋避的筮占观念与筮占操作。

《周易》古经作者的这种独特“世界观”或“宇宙观”以及与其相关联的总体宇宙图景的形成由来已久,欲全面、深入地了解其所然与所以然,则需追溯到遥远的远古时期。

在遥远的远古时期,心智初启的我们的先民,逐步形成了一种极为原始、极为素朴、极为天真稚嫩的“世界观”、“宇宙观”,抑或准“世界观”、准“宇宙观”,逐步形成了一种同样是极为原始、极为素朴、极为天真稚嫩的总体宇宙图景。这种“世界观”、“宇宙观”抑或准“世界观”、准“宇宙观”,这种总体宇宙图景,是中华文化发展史上出现最早的“世界观”、“宇宙观”和总体宇宙图景,因而也是包括

《周易》古经作者之“世界观”、“宇宙观”及总体宇宙图景在内的后起一切中华“世界观”、“宇宙观”和总体宇宙图景的总源头。《周易》古经作者的“世界观”或“宇宙观”以及与其相关联的总体宇宙图景,就是受此所启并以此与新识见和新智慧相融会而确立起来的。

我们的先民的这种“世界观”或“宇宙观”,抑或准“世界观”、准“宇宙观”,以及与其相关联的总体宇宙图景,乃是一种“万物有灵论”的“世界观”或“宇宙观”,抑或准“世界观”、准“宇宙观”,乃是一种“万物有灵论”的总体宇宙图景。“万物有灵论”的总体宇宙观念和总体宇宙图景的出现,也经历了一个漫长的过程。在这一过程的初始阶段,首先出现的是灵魂观念。

远古时代,我们的先民处在文化与文明几近为零的生存艰境中,他们在外在的自然力面前显得是如此的软弱和渺小,难以驾驭外在的世界,也难以自主地掌握自己的命运,于艰境中求生存遂成为他们贯穿始终的头等大事。他们惧怕死亡,渴望生存,希望生活得更加顺利、圆满和长久一些。因此,生存与死亡成了他们时刻所要直面、时刻所要关注而不可予以回避的严峻问题。

就是在对生存与死亡这样两种截然相反的现实命运进行苦苦思索和谨慎趋避的过程中,我们的先民开始生发出了灵魂观念以及灵魂不灭的观念。

生存环境的险恶,使得他们几乎无时无刻不在面临着死亡的威胁。他们渐渐发现,活着的人与死去的人在身体构成方面并没有什么差异,但是,为什么活着的人能够“活蹦乱跳”而死去的人却不再能有所动行,并且还将腐烂成土呢?对于这种现象究竟应当作出怎样的理解和解释?冥思苦想的结果,使得他们终于找到了解开这种现象之谜的锁钥,那就是他们所认定的一种可称之为灵魂的东西的存在。在他们看来,构成活人的,不仅有有形可见的肉体的一面,而且还有无形不可见的灵魂的一面。这后一面更为根

本,因为它是人的生命的真正主导者,是人能够开展一切活动、拓展自己生存、生活和发展天地的终极依凭。只有这后一面与前一面结合在一起,人才能成为一个活人;而一旦这后一面离开了前一面,人立刻就会死去。

灵魂观念产生之后,随之又慢慢出现了灵魂不灭观念。就今日我们之所能知,距今大约 1.8 万年前的山顶洞人,就有了这种灵魂不灭观念。借助考古发掘,人们发现,在北京周口店龙骨山山顶洞中的山顶洞人的尸体周围撒有许多赤铁矿粉粒。红色被认为是生命的象征,因此赤铁矿粉粒可被用来表征灵魂。山顶洞人之所以要在他们死去的亲人的尸体周围撒上赤铁矿粉粒,或许就因为他们认为人死而灵魂未必化为乌有,死去的亲人将到另一个世界中去,而唯有灵魂继续与其相伴,亲人才会在另一个世界中“活”下去,并且活得更好一些。

用历史观念来审视,应当说,灵魂观念的出现是人类智慧和文化演进过程中的一大进步,因为人从此意识到了两个性质和特色迥乎不同的世界的存在,一个就是形而下的肉体的世界,一个就是形而上的灵魂的世界。正是在这两个世界观念的基础上,后起的人类才进一步确立起形面下的物的宇宙与形而上的精神的宇宙的明确理念;正是在这两个世界观念的基础上,后起的人类才有了回应形而下的物的宇宙中的一切、开拓人的形而上的精神宇宙、实现各种形而上的价值理想的诸般举措与努力。

透过灵魂观念,我们的先民自认为圆满地解开了人的生死之谜。在此基础上,他们又试图由自身推展开去,再进一步解开周围世界之谜。在解周围世界之谜的过程中,又是灵魂观念提供给他们以解谜之“灵钥”,并由此使他们生发出了“万物有灵论”的观念和以“万物有灵论”来观照、理解和解释周围世界的视野。

“万物有灵论”乃是这样一种观念,它认定,宇宙间的万事万物,一切飞潜动植、鸟兽虫鱼,一切生物乃至无生命的非生物,像山

川湖海等,都有灵性乃至灵魂。这种观念在世界各地、各民族中间,都曾出现过,只是我们的先民的这种观念又自有其自身的特点。

在我们的先民那里,由他们自身的有灵魂,由他们自身的因有灵魂而有灵性和灵气,驰骋其想象和联想,遂想当然地认为,万事万物当与人相类,也有其灵性乃至灵魂。在他们看来,那些能飞、善跑、会走、惯游的鸟兽虫鱼,其有灵性乃至有灵魂,似乎是不容置疑的。而那些虽不能走动,但却同样富有生命力而能够生长、能够开花结果的草木,也应存有灵性。至于水火土石、山川湖海这些看上去无生命的存在,也并非死物,它们必定也会有其灵性。经过这番不可以严格逻辑必然性律则苛求的以己度物式的类推,大自然中所存在的一切,都和人相近,皆是有灵性乃至有灵魂的了。于是,一种简单素朴、天真稚嫩的“万物有灵论”的“世界观”或“宇宙观”就形成了,一幅简单素朴、天真稚嫩的“万物有灵论”的总体宇宙图景就基本构画出来了。

“万物有灵论”观念出现之后,我们的先民进而又想当然地推想到,存在于自己周围的飞潜动植、鸟兽虫鱼,一切明显具有生命的东西和看上去没有生命的东西,总之,大自然中所存在的一切,不仅涵具着与己相近的灵性乃至灵魂,而且它们所涵具的灵与己之灵之间也是可以相互感应、相互沟通的。这就是万物有灵且可交相感应、沟通的观念。

正是这种万物有灵且可交相感应、沟通的观念给处于生存艰境中的我们的先民带来了新的希望:因为既然人和万物都是有灵性乃至有灵魂的,且人之灵与外物之灵间又是可以相互感应与沟通的,那么,人未尝不可透过与外物间灵与灵的感应与沟通,以实现与外物的谐和相处,或获得外物的护佑,未尝不可透过与外物间灵与灵的感应与沟通,以预先获得外物的相关信息,从而自觉而非盲目、主动而非被动地对外物作出适切的回应,自觉而非盲目、主

动而非被动地趋其吉而避其凶,自觉而非盲目、主动而非被动地做成各项欲做的事情并以此而逐步开拓出理想的生存与生活的天地。因此,正是在万物有灵且可交相感应、沟通的观念形成之后,早期的卜筮活动不久也就出现了。

人与外物间灵与灵的感应与沟通,不外乎有两种方式或途径,一种是直接的,一种是间接的。

所谓直接感应与沟通的方式或途径,就是人与外物直接相接触,面对面地以己之灵与外物之灵相互感应与沟通。例如,人直而一只他认为富含灵性的鸟儿而以至诚之心主动与其“对话”。再如,人直面一株正在盛开并认定其富含灵性的花,轻轻触摸着其绿色的花枝和鲜艳的花瓣,主动而又真诚地与其相感,默默倾诉自己的衷肠。再如,人面对一条同样认为其富含灵性的小溪的潺潺流水,而虔诚地与其相感,虔诚地对其诉说。……如此之例,不胜枚举。

所谓间接感应与沟通的方式或途径,则是借助某一有灵性的中介物以传达并进而实现与相关事物间灵与灵的感应与沟通。例如,人借助大山上的一棵被认为富含灵性的经历了大自然沧桑的老树而与同样被认为富含灵性的大山相感应与沟通。在此种情况下,被认为富含灵性的老树,即充当了传达人之心愿并进而实现人之灵与山之灵间感应与沟通的中介或桥梁。再如,人借助河中的一条被认为富含灵性的鱼儿与同样被认为富含灵性的河相感应与沟通。在这种情况下,乃是被认为富含灵性的鱼儿,充当了传达人之所愿并进而实现人之灵与河之灵间感应与沟通的中介或桥梁。

早期的卜筮活动,就是在万物有灵且可交相感应与沟通的总体宇宙视野下,透过间接感应与沟通的方式或途径,所从事的一种活动。只是早期的卜筮活动所使用的被认为富含灵性的中介物,今天我们已不可确知。我们所能确知的,是后来的卜筮活动中所

使用的一些被认为富含灵性的中介物,像前面所谈到的牛、羊、猪的肩胛骨,龟甲以及蓍草等。兽骨之被用作占卜的中介物,最早发现于属于原始时代晚期的龙山文化遗存(这一文化遗存因首先发现于山东章丘的龙山镇城子崖,故名)中^①;兽骨与龟甲之被大量而普遍地用作占卜的中介物,则是在殷商时期;蓍草之被普遍用作筮占的中介物,又是在西周以后。

万物有灵且可交相感应与沟通的观念持续了一段较长的时间,大约是在原始时代晚期才开始发生较为明显的改变。在万物有灵且可交相感应与沟通的观念盛行了一段较长的历史过程之后,处在原始时代晚期的我们的先民,又刷新了自己的识见和视野。他们进而认定,人们生活于其中的周围世界,有大大小小的“神灵”存在着:山有山之神,水有水精灵,河有河之神,……而且,人与这些神灵之间,也是可以交相感应与沟通的。这就形成了一种新的总体宇宙

观念,构画出了一种新的总体宇宙图景。后世诸如此类的神灵观念即导源于此。前述龙山文化遗存中所显示的以兽骨作占卜中介物的占卜活动,就是基于此一新的总体宇宙观念和总体宇宙图景而所展开的活动。

此一总体宇宙观念和总体宇宙图景,至迟在殷商时期又发生



图 2-2 河伯(黄河之神)

图(采自明代陈洪
绶木刻《九歌图》)

^① 参《新中国的考古收获》,文物出版社,1961年版。

了一次大的改观。当时的人们,已经明确地有了“帝”或“上帝”这一至高无上神的观念(不过不要与西方基督教神学中的上帝观念相混淆)。在他们看来,“帝”或“上帝”是天地宇宙间的最高主宰者,它统领、统御着天地宇宙间的日月山川风雨等众神灵(所谓“日神”、“月神”、“山神”、“河神”、“水神”、“风神”以及“雨神”,等等),从而管理着天地宇宙间的一切事务。人与万物,都应顺从“帝”或“上帝”以及日月山川风雨等众神灵的“意志”。而人与“帝”或“上帝”以及日月山川风雨等众神灵之间,仍是可以交相感应与沟通的。殷商人所形成的新总体宇宙观念与所构画出的新总体宇宙图景,由此即可略见其一斑。这一新的总体宇宙观念与新的总体宇宙图景,同西周时期我们的先民的总体宇宙观念与总体宇宙图景直接相关,后者正是主要透过改铸前者而最终确立起来的。

殷商时代,我们的先民从大自然的怀抱中独立出来的历史还不为长,他们对付自然、回应环境、追求生存的能力还相当薄弱,因此,他们往往缺乏积极进取的精神,反而过分消极地依赖于大自然以及他们心目中的众神灵。正因为如此,在这一历史时期,我们的先民仍匍匐、震慑于大自然及他们心目中的众神灵的巨大威力之下,他们的生存与发展基本上还主要依赖于大自然的“恩赐”。如果四时风调雨顺,自然灾害少发生一些,年成就会相对好一些,人的生存的境况也就会相对看好。反之,如若自然灾害接连不断,年成自然就会不那么尽如人意,人的生存境况的悲惨与恶劣,自然也是可以想象得到的。在此时的我们的先民的心目中,既然“帝”或“上帝”以及由它所统领、统御的日月山川风雨等众神灵决定着包括人的社会在内的天地宇宙间的一切事务,那么,人的生存境况是好是坏,基本上不以人的意志为转移,反而主要取决于“帝”或“上帝”以及由它所统帅下的日月山川风雨等众神灵是“发慈悲”还是“乱施淫威”。因此,在此时的我们的先民那里,是“帝”或“上帝”以及众神灵主宰着人,而人,则只能战战兢兢、无条件地俯首听命于

它们：一切都要听命于神！这就是殷商人对天人关系的基本看法。这就是殷商人人天观的基调。这一看法，这一基调，从现存殷商人的大量文字记录中，即可明显地看出。

“尊神”，“一切听命于神”，神的威力与价值具有压倒一切的绝对优势，而人的价值和作用则渺小得简直不值一提。这是一个神学迷雾弥漫，神的威力横行无忌，人的价值和意义、人的地位和作用湮没不彰的时代。在这样的时代，人的一言一行，事先都要探测“神意”、“神旨”，力求做到唯“神意”、“神旨”是从。在殷商人看来，只有得到“帝”或“上帝”以及众神灵的“许可”，只有依奉“神意”、“神旨”去做，人才会有望博得“帝”或“上帝”以及众神灵的好感，从而赐福于人间，人才会有“福星高照”理想境遇。这就是殷商时期所盛行的以兽骨和龟甲为中介物或道具的占卜活动的基本总体宇宙观、人天观和总体宇宙图景背景。在这一基本背景下，遂出现了商王事无巨细，动辄就要进行占卜的局面。

在今河南安阳殷墟中所出土的甲骨文显示，商王占卜的范围相当广泛：像风雨，像年成，像战争，像筑城，像官员的任免，等等。例如，一条甲骨卜辞称：“甲辰，帝其令雨？”（董作宾《殷虚文字乙编·六九五一片》）“甲辰”，即甲辰这一天。至迟在商代，我们的先民已将十天干（甲乙丙丁戊己庚辛壬癸）与十二地支（子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥）相组配成六十甲子以纪日。此言当时进行占卜，卜问甲辰日“上帝”是否命令降雨？再如，一条甲骨卜辞称：“帝其降堇？”（郭沫若《卜辞通纂·三七三片》）“堇”即“饑”。此言当时进行占卜，卜问“上帝”是否会降饥饑？又如，还有一条甲骨卜辞称：“丙子日卜，鬯贞帝弗若。”（清刘鹗《铁云藏龟·六一·四》）“鬯”音畅，是一位卜师的名字；“贞”即占；“若”即诺，谓允许或答应。此言当时一位名叫鬯的卜师在丙子日这一天进行占卜，占卜的结果是“上帝”不允许做某事。

依殷商人的识见，只有透过以龟甲或兽骨为中介物或道具的

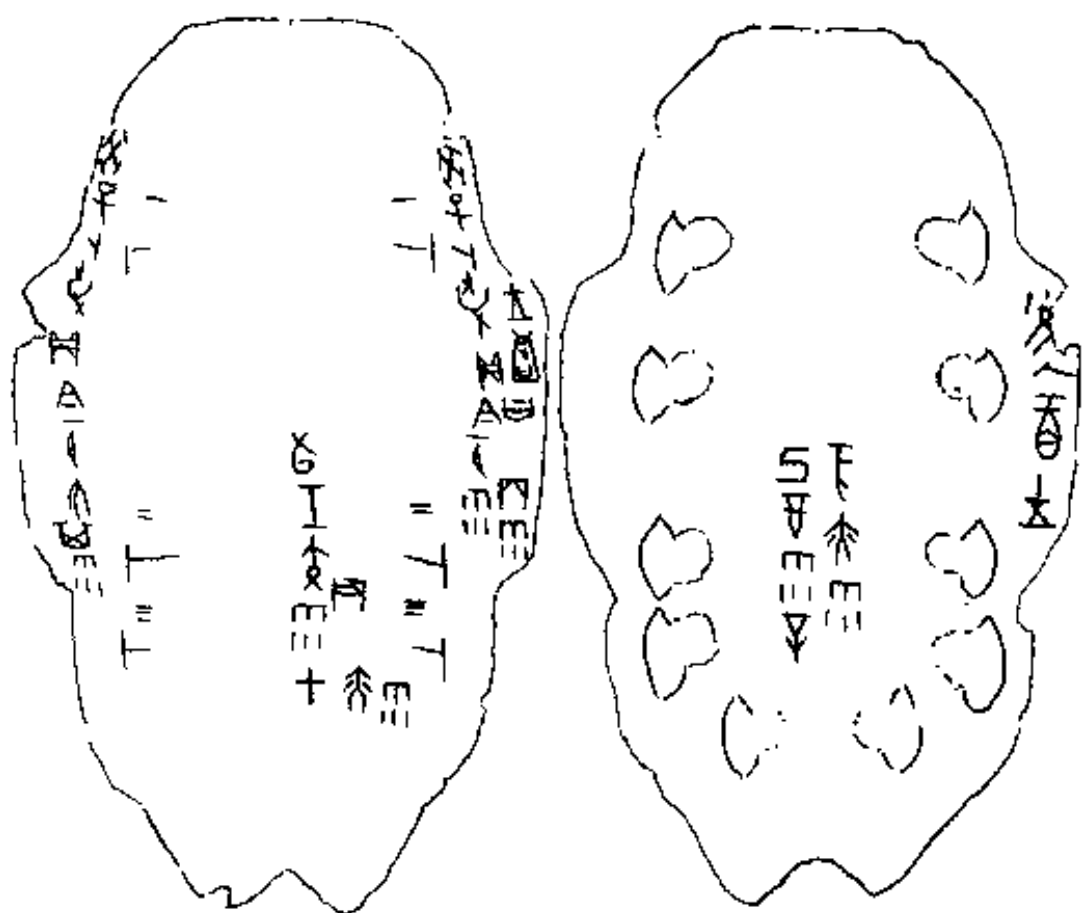


图 2-3 卜甲(采自张秉权《殷墟文字丙编》第 368、369 片)

占卜,才会实现人与“帝”或“上帝”以及众神灵的感应与沟通,从而探测到“神意”或“神旨”,如此,人的言行举止,人的所作所为,才会有终极的依据。这充分表明,在这样的时代,于形体(肉体)方面言之,人的确站立了起来,的确从大自然中相对独立了出来,并组成了自己的社会,拓展起了属于自己的新天地。但是,在形而上的精神领域,人则尚未能真正直立起来,尚未能以其充分的自信,堂堂正正地直立于天地宇宙间!一句话,人尚未能充分意识到其自身的力量和优势、价值和意义、地位和作用。

殷商人的这种总体宇宙观念、总体宇宙图景和人天观,在商周之交,在周人那里,发生了质的大改变。这一质的大改变,对其后的中华文化,对其后的中华文化精神,对其后的中华的民族精神,影响至深至巨。

这一质的重大改变,突出表现在,周人虽仍承认“帝”或“上帝”以及其他众神灵的存在,因而仍然认为“皇天上帝”是天地宇宙间的最高主宰,但是,周人已开始发现了人的价值和意义、人的地位和作用、人的力量和优势,已开始彰显出伟大的人文精神,已开始由一味听命于神而转向了人。人文精神成了时代的主旋律。在此时代精神的背景下,周人开始以人文精神的全新视野重新审视一切。他们以人文的精神和人文的情怀对“皇天上帝”本身以及“皇天上帝”的主宰作用作出了新的理解和诠释,并在此基础上,对“皇天上帝”主宰下的整个天地宇宙作出了新的理解和诠释,对人本身进行了重新定位,以此而构设出了一种全新的总体宇宙观、人天观与总体宇宙图景。

在殷商人那里,“帝”或“上帝”是一个令人难以揣度、似乎随意性颇大、每每表现得反复无常的存在,它不带有任何人性的色彩,对人世间的安危冷暖并不太在意,事事处处似乎显得颇有些“漠不关心”。而在周人那里,“皇天上帝”则逐渐在“人性化”和“人文化”,其与人世间变得息息相通起来。在周人看来,“皇天上帝”以慈悲为怀,它时刻关注着人世间的万事,总希望人富有人文的精神,总希望人的生活品质更好一些,总希望人的生命境界更高一些。如此,“天之情”(即“皇天上帝之情”)与“人之情”、“天之所愿”(即“皇天上帝之所愿”)与“人之所愿”协调一致了起来。周人由此确立起了一种最早的“天人合一”的人天观。

在以人文理解和诠释神的基本理路下对“皇天上帝”作出上述理解和诠释并由此确立起“天人合一”的人天观之后,周人构画出了如下的一幅基本总体宇宙图景:整个宇宙由天地、日月星辰、山川草木、飞潜动植、人、“皇天上帝”以及众神灵所组成。其中,“皇天上帝”是整个宇宙的最高主宰者。作为最高主宰者的“皇天上帝”,统御着众神灵,主导着万物的生化;作为最高主宰者的“皇天上帝”,又以其人性化的品格和人文化的情怀,关注、导引并终极地

决定着人世间的实务。而人的命运,在为“皇天上帝”所终极地决定的基本前提下,又在很大程度上取决于自身的努力。唯有积极以人文的精神成就自身、回应现实人生,人才能上体天心,符契“皇天上帝”的“旨意”,获得“皇天上帝”的奖勉与护佑,并顺利开拓出理想的生存、生活和发展的天地,实现人之为人的真正价值。

《周易》古经作者心目中的总体宇宙图景,基本也是这样一种总体宇宙图景。《周易》古经的作者正是以此总体宇宙图景所提供的学术视野来观照包括人的社会在内的天地宇宙中的一切,来审视和对待卜筮活动,来建构《周易》古经的学说框架的。

三、认识外在宇宙、 掌握自身命运的尝试

为认识外在宇宙、掌握自身命运,《周易》古经的作者,在浓郁的卜筮的视野下,首先选择了筮占这条主要的途径。

只是《周易》古经作者的卜筮的视野,已与殷商人的卜筮的视野大不相同。

这种不同,除了前面已经涉及到的以外,就卜筮活动本身而言,主要表现在:在殷商人那里,透过龟甲或兽骨这类中介物所进行的占卜活动,其所实现的,是人与“帝”或“上帝”以及众神灵间的感应与沟通,而透过这种感应与沟通,所测知的内容主要是“神意”或“神旨”如何,如是准备起风雨还是不起风雨,是准备赐福还是准备降祸,是欲今年成丰还是欲今年成歉,是允许修建城邑还是不允许修建城邑,是欲使自己在战争中获胜还是欲使自己在战争中败北,是同意对某位官员的任或免还是不同意对某位官员的任或免,如此等等,不一而足;而在以《周易》古经的作者为代表的周人那里,透过蓍草一类的中介物所进行的筮占活动,其所实现的,则不仅包括人与“皇天上帝”以及众神灵间的感应与沟通,而且还

包括人与大自然中的万物及人的社会中的他人间的感应与沟通，而透过此类感应与沟通，所预知的内容，相应地除了“神意”或“神旨”之外，占绝大部分比重的乃是外物与外界所然及所以然的情状。预知外物与外界所然及所以然的情状，从而明了人行事所值的当下及未来境遇，而不是预知“神意”或“神旨”，成了以《周易》古经的作者为代表的周人进行筮占所要着力追求的目标。在殷商人那里，人没有行事的主动权，测知到“神意”或“神旨”之后，人的唯一选择，只能是或不得不是唯“神意”或“神旨”是从，无需、也不允许开拓属于自己的智慧天地，无需、也不允许发挥人自身的聪明才智；而在以《周易》古经的作者为代表的周人那里，行事的主动权则基本掌握在人的手中，在预知到“神意”或“神旨”以及外物与外界所然及所以然的情状之后，下一步就要看人如何一展其身手了，亦即，下一步就需人具有一种总揽全局的视野和智慧境地，充分发挥自己的聪明才智，对“神意”或“神旨”和外物与外界所然及所以然的情状、尤其是外物与外界所然及所以然的情状作出通盘的考量，并进而推出相应的适切回应举措。

依照在浓郁的卜筮视野下的殷商人的识见，深蕴“灵性”或“灵气”、涵具妙不可言的“广大神通”的高度“灵异”之物龟及牛羊猪，其甲其骨，在被用作占卜中介物或道具时，完全可以传达人之所愿，并进而神速地架起一座人与神灵间感应与沟通的桥梁，使人与神灵相通，乃至最终将“神意”或“神旨”带回，显现于占卜的裂兆上。同样，依照在浓郁的卜筮视野下的以《周易》古经的作者为代表的周人的识见，深蕴“灵性”或“灵气”、涵具妙不可言的“广大神通”的高度“灵异”之物蓍草，在其被用作筮占中介物或道具时，也完全可以传达人之所愿，并进而神速地架起一座人与神灵及外物和他人间感应与沟通的桥梁，使人与神灵相通，使人与外物及他人相通，乃至最终将“神意”或“神旨”和外物与外界所然及所以然的情状、尤其是外物与外界所然及所以然的情状带回，显现于筮占所

获的卦爻画上。

既然卜筮的中介物或道具具有如此之大的奇妙“神通”,那么,在殷商人看来,在以《周易》古经的作者为代表的周人看来,人就应当充分地借重卜筮的中介物或道具的这种“神通”,以便利人生日用,以便利人的生存与发展。正是基于这样的识见,以《周易》古经的作者为代表的周人,十分看重以蓍草为中介物或道具的筮占活动,十分看重以蓍草为中介物或道具的筮占活动在认识外在宇宙、掌握自身命运方面的作用。因此,他们在行事时,每每就要进行筮占。

要进行筮占,如前所已言及,就需首先构设出一种与筮占的精神相契的筮仪、仪规、程式或方法。就以蓍草为中介物或道具的蓍筮而言,如前所言,南宋大哲朱熹在前人的基础上所构设出的筮仪,是最具代表性和最具影响力的。朱熹所推出的筮仪,其原典方面的依据,就是《易传》中的《系辞上传》所开示的“大衍筮法”。“大衍筮法”是今天所能见到的易学史上最早的《周易》筮法,这一筮法并被后世易学奉为最正统的《周易》筮法。因此,我们欲明以《周易》古经的作者为代表的周人的蓍筮精神、蓍筮视野与蓍筮活动,就必须选择“大衍筮法”为一切入点。

《系辞上传》是这样开示“大衍筮法”的:

大衍之数五十,其用四十有九。分而为二以象两,挂一以象三,揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰。五岁再闰,故再扚而后挂。乾之策二百一十有六,坤之策百四十有四,凡三百有六十,当期之日。二篇之策万有一千五百二十,当万物之数也。是故四营而成易,十有八变而成卦。八卦而小成。引而伸之,触类而长之,天下之能事毕矣。

“衍”通演,谓演算。此即系今日算术中所言之演算这一称谓的由来。“大衍之数”,即运用“大衍筮法”进行蓍筮占问时所需蓍草的总策(根)数。所需蓍草总策数为50,去其1策不用,所用为

49 策。缘何需 50 策,缘何去其 1 策不用,而用 49 策,其详已不可确知,古人对此存有不同的诠释,未免见仁见智,莫衷一是,兹只好暂付阙如,不强为之解。“分而为二”,谓将 49 策蓍草随意分成两份,置于左右手。“象两”,谓用以象征天与地:左手蓍草象征天,右手蓍草象征地。“三”谓三才。《周易》作者认为,宇宙间最重要的因素有三个,那就是天、地与人,是为三才。“挂一以象三”,言取左手(一说取右手)蓍草 1 策挂于指间,以此 1 策蓍草表征人,由此而使天地人三才备具。“揲”音舌,谓分数。“揲之以四”,言 4 策 4 策地分数左右手中的蓍草。“象四时”,谓四四而分数之,系用以表征一年中的春夏秋冬四个季节。“奇”音机,谓奇零,指被四四分数后,左右手分别所剩余的蓍草策数。左右手所剩余的蓍草策数,分别将 1、2、3、4 不等(如果分数到最后还有 4 策蓍草,则仍应将这 4 策视为余策,而不可将其分数走,致令余策为 0)。“扚”音与快乐的乐相同,唐陆德明《经典释文》引东汉马融之说云:“指间也。”“归奇于扚”,即将左右手四四分数之后所余之策,分别勒于指间。“象闰”,谓象征余日之累积而成闰月。“五岁再闰”,谓 5 年之内将先后两次置闰。我国古代的历法是一种阴阳合历,二十四节气属于阳历,月建则属于阴历。月有大小之分,大月 30 日,小月 29 日。一个太阳年为 $365\frac{1}{4}$ 日,一个阴历平年为 354 日,二者相差 $11\frac{1}{4}$ 日,三年的积差为 $33\frac{3}{4}$ 日,遂可置闰一次,闰月亦为 29 日。置闰后,尚余 $4\frac{3}{4}$ 日。约略再过两年,复可置闰一次: $2 \times 11\frac{1}{4} \text{ 日} + 4\frac{3}{4} \text{ 日} = 27\frac{1}{4} \text{ 日}$ 。“再扚”之“扚”,此处为动词,谓置于指间。“再扚”,谓前次将四四分数后的左右手余策勒于手指间之后,需再行分数,而将再次分数后的左右手余策同样勒于手指间。“后挂”之“挂”读作“卦”,作动词,谓布卦。“再扚而后挂”,言 5 年内要先后

两次置闰,筮占以拟之,所以仍需继续分数蓍草,勒其余策于手指间,从而定爻成卦。自“乾之策二百一十有六”至“当万物之数也”,详后。“营”读为经营的“营”,谓为,谓操作。“易”谓变。“四营而成易”,言透过四度营为而完成一次变化。唐李鼎祚《周易集解》引三国时期吴陆绩之说道:“‘分而为二以象两’,一营也;‘挂一以象三’,二营也;‘揲之以四以象四时’,三营也;‘归奇于扚以象闰’,四营也。”其说可取。四度营为成就一变,三变确定一爻,九变确定一经卦,十八变确定一别卦,是则“十有八变而成卦”。九变确定一经卦后,仅得一别卦的下卦,尚有一上卦未求得,是则仅为小有所成;唯有再来一九变以求得上卦从而确立起此别卦后,方称得上“大成”。所以说“八卦而小成”。言九变而小有所成,得八经卦中的某一经卦,显出六十四别卦中的某一别卦的下卦。再有九变,则大有所成,得八经卦中的又一经卦,显出六十四别卦中的某一别卦的上卦,从而全然显出该别卦。后世易学因称经卦为“小成之卦”,别卦为“大成之卦”。“引而伸之”,即引申八卦以成六十四卦。“触”,接触,相遇。“触类而长之”,谓遇到同类的物事而了然于心,增多八卦所符示的范围。“天下之能事毕矣”,言天下所能做之事就尽于此了。

具言之,可以确立一爻的每一三变,其操作过程大致如下:

先将所欲筮问的事项虔诚地“告知”业已备好的 50 策蓍草,然后即进入第一次的三变操作;其后的另五次三变操作,则无需再告于蓍草。

三变操作中的第一变,先从业已备好的 50 策蓍草中,任意抽出 1 策,而将所余 49 策蓍草再信手分而为二,置于左右手,左天而右地。继而自左手(一说自右手)所握的蓍草中信手取出 1 策挂于手指间(朱熹筮仪言挂于左手小指间,即左手小指与无名指之间),以昭示天地人三才之备具。接下来即四四分数左右手中的蓍草。先以右手四四分数左手中象征天的蓍草,其余策(如前所言 1、2、

3、4 不等),朱熹筮仪说勒于左手无名指间,即左手无名指与中指之间;再以左手四四分数右手中象征地的蓍草,其余策(亦 1、2、3、4 不等),朱熹筮仪说勒于左手中指之间,即左手中指与食指之间。是所谓“揲之以四以象四时,归奇于扚以象闰”。一变由此而结束。

左右手四四分数之后的余策,有一定规律可寻:左手余 1 策,右手必余 3 策;左手余 2 策,右手必余 2 策;左手余 3 策,右手必余 1 策;左手余 4 策,右手必余 4 策。因此,第一变结束之后,左右手所余之策加上所挂之那一策,其和(后世易学名之为“挂扚之数”)显然将不 5 则 9。而除此之外所剩余的蓍草策数(后世易学名之为“过揲之数”,意指左右手四四分数过后所剩之策数),则将不 44 即 40: $49 - 5 = 44$; $49 - 9 = 40$ 。

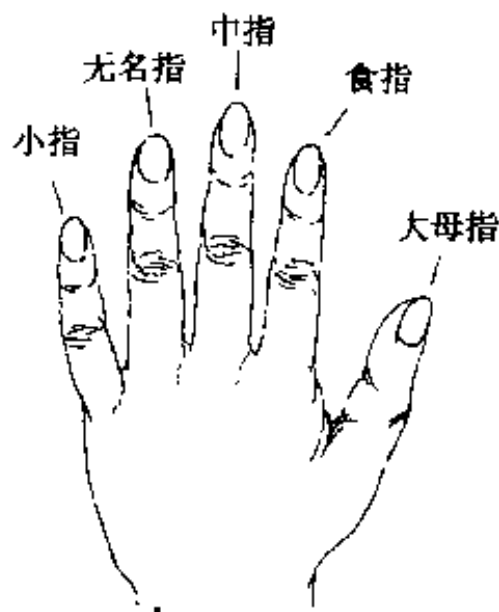


图 2-4 左手图

第一变结束之后,遂进入到第二变。第二变的操作程序,系将第一变终了之后所余之 44 策或 40 策蓍草,复如第一变,进行一番分二、挂一、揲四、归奇的四度营为。四度营为结束,即意味着第二变的结束。而在第二变中,左右手四四分数之后的余策,亦有其一定之规律可寻:左手余 1 策,右手必余 2 策;左手余 2 策,右手必余 1 策;左手余 3 策,右手必余 4 策;左手余 4 策,右手必余 3 策。因此,第二变结束之后的挂扚之数显然将不 4 则 8。而其过揲之数,则将或为 40,或为 36,或为 32: $44 - 4 = 40$; $44 - 8 = 36$, $40 - 4 = 36$; $40 - 8 = 32$ 。

第三变承续第二变,其操作程序仍如上,即对第二变终了之后所余之或 40 策、或 36 策、或 32 策蓍草,亦进行一番分二、挂一、揲四、归奇的四度营为。四度营为结束,第三变也就结束。在第三变

中,左右手四四分数之后的余策,与第二变完全相同。因此,第三变结束之后的挂扚之数,亦将不 4 则 8;而其过揲之数,则将或为 36,或为 32,或为 28,或为 24; $40 - 4 = 36$; $40 - 8 = 32$, $36 - 4 = 32$; $36 - 8 = 28$, $32 - 4 = 28$; $32 - 8 = 24$ 。

三变结束之后,即可确定一爻了。具体确定之法,易学史上因识见的差异,曾经出现过“挂扚”与“过揲”二法。唐孔颖达《周易正义》、北宋刘牧《易数钩隐图·遗论九事·蓍数揲法第八》,即曾显发过“挂扚法”;朱熹《周易本义·筮仪》、《易学启蒙·明蓍策第三》,则兼明“挂扚”、“过揲”二法,而又似乎稍重“挂扚法”。

所谓“挂扚法”,即系利用三变中的挂扚之数确定爻的一种方法。对于三变中所出现的挂扚之数 5 与 4,孔颖达、刘牧名其为“少”,朱熹则名其为“奇”;而对于三变中所出现的挂扚之数 9 与 8,孔颖达、刘牧名其为“多”,朱熹则名其为“耦(偶)”。名 5、4 为“少”为“奇”,是因 5 或 4 中仅含或约可折合成 1 揲蓍草之数(1 揲蓍草为 4 策);名 9 或 8 为“多”为“耦”,是因 9 或 8 中含有或约可折合成 2 揲蓍草之数。三变中,名“多”名“耦”之数 9 或 8,与名“少”名“奇”之数 5 或 4,其所可能出现的情形,不外乎如下几种:其一,9,8,8;其二,5,4,4;其三,5,8,8;其四,9,5,8;其五,9,8,5;其六,9,4,4;其七,5,8,4;其八,5,4,8。在这 8 种所可能出现的情形中,第一种被称为“三多”或“三耦”,第二种被称为“三少”或“三奇”,第三、第四、第五种被称为“两多一少”或“两耦一奇”,第六、第七、第八种被称为“两少一多”或“两奇一耦”。“三多”或“三耦”被称为“交”,可得一老阴之爻;“三少”或“三奇”被称为“重”(音崇),可得一老阳之爻;“两多一少”或“两耦一奇”被称为“单”,可得一少阳之爻;“两少一多”或“两奇一耦”被称为“拆”,可得一少阴之爻。

所谓“过揲法”,则系利用第三变终了之后所得过揲之数确定爻的一种方法。第三变终了之后,其过揲之数或为 36,或为 32,或

为28,或为24。对此四种可能出现的过揲之数分别除以4(因1揲蓍草之数为4),则将得出9、8、7、6四种数。9被称为老阳之数,可转换为老阳之爻;8被称为少阴之数,可转换为少阴之爻;7被称为少阳之数,可转换为少阳之爻;6被称为老阴之数,可转换为老阴之爻。阳爻之数大者称老、小者称少,阴爻之数反之,大者称少、小者称老。古人的理解和诠释是,阳的品格是刚健进取的,因之由小而大,小即为少而大即为老;阴的品格是柔顺退缩的,因之由大而小,大即为少而小即为老。《周易》古经六十四别卦内诸爻爻题中的“九”、“六”,即分别源于此处作为老阳之数的9与作为老阴之数的6。

人每云:物极必反。物极必反是事物变化的一般性规律。《周易》中的数与卦爻画也要符示这一规律。筮占中所得之老阳之爻,符示着阳已至乎其极,极则将向阴转化而去;筮占中所得之老阴之爻,符示着阴已至乎其极,极则将向阳转化而去。而筮占中所得之少阳之爻与少阴之爻,则分别符示着阴与阳处于保持其自性的静而不变的状态。因此,后世易学总结出这样的一句话:老变而少不变。意谓老阳之爻当变为少阴之爻,老阴之爻当变为少阳之爻,而少阳、少阴之爻则不发生动变。《系辞下传》称:“吉凶悔吝者,生乎动者也。”物事发生动变则会有吉凶悔吝之事发生,物事不发生动变则不会有或吉或凶或悔或吝之事发生。因此,《周易》古经的《乾卦》与《坤卦》之中分别有“用九”、“用六”之语,提示人们,与爻辞相对应并构成“互诠互显”关系的,是由老阳之数9或老阴之数6转换而来的动变之爻;动变之爻符示动变及由动变所引起的吉凶悔吝情状,爻辞遂就此作出相应的诠释。爻题之以“九”、“六”名之,其所以然之故,亦为此:爻辞是动变之爻的爻辞,爻题也就只能是动变之爻的爻题;动变之爻由9或6转换而来,其爻题遂以“九”、“六”标出。

明乎此,我们再来解读一下前所引《系辞上传》自“乾之策二百

一十有六”至“当万物之数也”一段文字。

由以上的析论可知,《周易》古经中由爻题中的“九”、“六”所提示的动变之爻,其所由以转换来的数字 9、6,分别代表 9 揲 36 策蓍草之数 and 6 揲 24 策蓍草之数。(同样,作为不动不变之爻的少阴少阳之爻,它们所由以转换来的数字 8 与 7,则分别代表 8 揲 36 策蓍草之数和 7 揲 28 策蓍草之数。)乾卦六爻纯阳,视此六爻皆为动变之爻,则乾卦六爻所由以转换来的蓍草总策数即为: $36 \text{ 策} \times 6 = 216 \text{ 策}$ 。坤卦六爻纯阴,视此六爻皆为动变之爻,则坤卦六爻所由以转换来的蓍草总策数即为: $24 \text{ 策} \times 6 = 144 \text{ 策}$ 。所以称“乾之策二百一十有六,坤之策百四十有四”。 $216 \text{ 策} + 144 \text{ 策} = 360 \text{ 策}$ 。“期”音基,谓一岁,一周年。一岁的光阴以整数言之约为 360 日,乾坤两卦 12 爻所由以转换来的蓍草策数之总和与之相当,所以又称“当期之日”。“二篇”,谓《周易》占经的上下两篇。《周易》占经的上下两篇由六十四别卦的经文系列所组成。六十四别卦共有 384 爻。而在此 384 爻中,阴阳爻均平,即阴爻有 192 爻,阳爻亦有 192 爻。如视此 192 阴爻与 192 阳爻皆为动变之爻,则它们所由以转换来的蓍草总策数即为: $192 \times (24 \text{ 策} + 36 \text{ 策}) = 11520 \text{ 策}$ 。所以又称“两篇之策万有一千五百二十”。此一策数,约与人们所常说的万物之数相当,因此说“当万物之数也”。实则如视《周易》古经六十四卦中的阴阳爻皆为少阴少阳的不动不变之爻,则此 384 爻所由以转换来的蓍草总策数同样亦为 11520 策: $192 \times (32 \text{ 策} + 28 \text{ 策}) = 11520 \text{ 策}$ 。

所引《系辞上传》之文中,言“象两”、“象三”、“象四时”、“象闰”、“当期之日”、“当万物之数”,等等,无非旨在说明,在蓍筮操作的具体过程中,蓍筮操作已向全幅视野中的时空一体的立体宇宙开放,已向全幅视野中的时空一体的立体宇宙内的一切开放,因而蓍筮操作与时空一体的立体宇宙、与时空一体的立体宇宙内的一切密相契应:它契应着时空一体的立体宇宙中的两个最大的象天

与地,它契应着立体宇宙中的天地人三才互动的格局,它契应着立体宇宙中的四时当下的情状及其交替变化,它契应着随时可能出现的闰月,它契应着一岁的光阴,它契应着异彩纷呈、繁纭复杂的万物,……有此契应,蓍筮操作才得以借助涵具妙不可言的“广大神通”的蓍草,在瞬间实现人与以上所契应对象的感应与沟通,并由蓍草将与筮问事项相关的以上所契应对象的当下所然及所以然的总体与具体情状及其未来的可能流变态势或趋势,全然收摄过来,符示于筮占终了后所获致的卦爻画上。因而蓍筮才会那般的“灵验”。

“大衍筮法”是否就是以《周易》古经的作者为代表的周人当初所使用的筮法,今已不可确知。因为在近年来的考古发掘与识别中,人们从商周之际所出土的卜甲、卜骨以及其他器物上,发现了一些类似于《周易》卦画的数字符号。就此数字符号,当代著名古文字学家和历史学家张政烺先生,率先提出其为数字形式的易卦(数字卦)说或筮数说。例如,

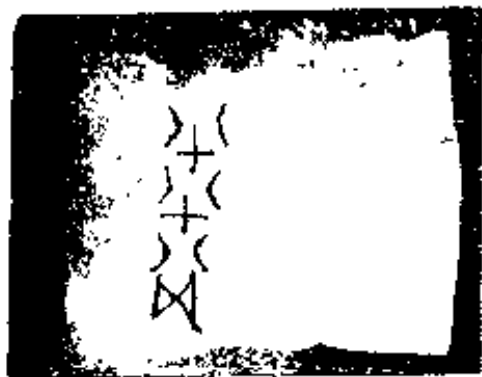


图 2-5 周原卜甲

在周原遗址(周人的发祥地和灭商前的都城遗址)所出土的一块卜甲上,即刻有这样的数字符号(见图 2-5),这一数字符号自下而上读即为:五八七八七八(五字古写作“”,七字古写作“+”),依照奇数为阳、偶数为阴的约定俗成的成例,张先生即将其读为《易》中的既济卦^①。而在这些数字符号中所出现的数字,主要有一、

^① 张政烺《试释周初青铜器铭文中的易卦》,载《考古学报》1980年第4期;张政烺《易辨:近年来根据考古材料探讨周易问题的综述》,载《中国哲学》第十四辑,人民出版社,1988年1月版。

五、六、七、八^①,这就与“大衍筮法”中定爻之数存有很大的差距,因而才使人对于“大衍筮法”是否就是以《周易》古经作者为代表的周人当初所使用的筮法这一问题发生疑问。就此,我们认为,筮数未必就是数字形式的易卦,筮数说或数字卦说仍是一种有待进一步验证的假说,“大衍筮法”虽不能确定其就是以《周易》古经的作者为代表的周人当初所使用的筮法,但是至少可以说它是与《周易》古经的学理精神基本乃至完全相符的,它的出现至迟也不会距《周易》古经成书后太久。或许当初曾经存在过多种筮法,而在这多种筮法中,正因“大衍筮法”最能很好地豁显和体现《周易》古经的学理精神,因而才被选中,作为正统的《周易》筮法。《周易》古经六十四卦中爻题的“九”、“六”,就是准“大衍筮法”而命出的,这也是“大衍筮法”已被确立为《周易》筮法之正统的显证。因此,时至今日,除却《周易》古经的本文之外,如欲更为深切地理解《周易》古经内在深层的学理精神,如欲更好地契得在卜筮的视野和识见笼罩下的以《周易》古经的作者为代表的周人的精神宇宙,如欲更加全面地把握周人的筮占,舍“大衍筮法”,没有再更佳的切入点。

透过“大衍筮法”,我们可以看到,它折射出了以《周易》古经的作者为代表的周人的如下的愿望、追求、识见、信念和智慧:

它折射出了周人这样的一种极为强烈愿望和追求,即不满足于浑浑噩噩地维持现状,反却要以一种自觉、积极而又主动的心态和人生向度去直面当下的宇宙和现实人生,去明了当下的宇宙和现实人生之所然及其所以然乃至其未来的可能发展态势或趋势,去对当下的宇宙和现实人生作出遂己所愿的较好回应,从而在天地宇宙间,在现实社会人生中,站稳脚根,自己掌握且又切实掌握好自身的命运,顺利做成现实人生中的每一件事情,干出一番大的事业,开拓出一种理想的生存、生活与发展的天地,迎来一种充满

① 参本书第114页脚注所述张政烺先生两文。

希望的光明前程,畅然迈向霞光满天般的光辉未来。这种愿望和追求无疑是伟大的。此种愿望和追求是先民拓展其人文价值世界、创造其文明与文化的巨大原动力。仅就此种愿望和追求本身而论,其堪称震古而烁今,至今仍能给人以巨大的心灵震撼,仍能给人以人生心态、人生向度和人生智慧方面的莫大启迪。

它折射出了周人这样的一种人生大慧解,即人应打开其前瞻性的的心灵之门与智慧之门,豁然挺立其前瞻性的人生向度与智慧向度,豁然开显其前瞻性的识见辐射向度和穿透向度,令人的心灵、智慧与识见,接通过去、现在和未来,使过去、现在和未来全幅收摄到人的视野之内,尤其是令人对未来所可能发生的一切及人回应此所当为的一切了然于心。这种人生大慧解无疑也是极为难能可贵的。因为唯有打开人的前瞻性的的心灵之门与智慧之门,唯有豁然挺立人的前瞻性的人生向度与智慧向度,唯有豁然开显人的前瞻性的识见辐射向度和穿透向度,人生才能成为一种清醒的人生,人生才会拥有一种明确的未来意识、未来希望乃至未来蓝图,由此才会激励人们不徒然怨天,不无谓尤人,直面当下人生现实,积极开拓理想人生未来。而且,唯有在此基础上,人才能立足现在,上面接续过去,下而开创未来,慢慢开显其人生长河意识,慢慢确立其人生长河视野,进而在人生演进长河的宏大视野上定位自身,完成其所当为与所能为之事,实现其自身应有的价值。

它折射出了周人这样的一种坚定信念,即人与宇宙是可以相感通的,宇宙并不是人所难以琢磨、难以理解、难以认识的,借助妙不可言的筮占中介物,人瞬间即可实现与宇宙的感通,瞬间即可与宇宙通为一体,瞬间即可对已与其通为一体的宇宙之当下所然与所以然及其未来可能的流变态势或趋势了然于心,瞬间即可对与筮问事项相关的宇宙和人生当下所然与所以然的总体和具体情状及其未来可能的流变态势或趋势了然于心,从而瞬间即会构画出一幅当下的总体宇宙图景及其未来可能的流变图景,瞬间即会构

画出一幅当下的社会人生总体图景及其未来可能的流变图景,瞬间即会明了自身与以上图景中的一切的网络互动关系。剥离掉以上信念的神秘主义的想当然的成分,我们可以发现其中所涵蕴的天才的闪光识见,即人与宇宙是可以感通为、融合为一体的,宇宙和人生的所然与所以然是可以被认识的,人是完全可以回应、处理好其与宇宙和社会人生的网络互动关系,从而自主地把握好自己的命运的,人应对自己的未来充满信心。

它折射出了周人这样的一种理念,即人应以诚敬惕惧之心郑重对待大宇宙中的一切,郑重对待社会人生的一切,郑重对待自身的一切,由此而涵养起诚敬惕惧以对待一切的心灵。这种心灵不仅应具现于筮占的过程中,而且还应具现于社会人生的各个领域。这种诚敬惕惧之心,这种诚敬惕惧的心灵,即使对于今天的社会人生而言,也仍然是不可或缺的。

在了解了以《周易》古经的作者为代表的周人透过筮占以认识外在宇宙、掌握自身命运的尝试与努力、在了解了作为正统《周易》筮法的“大衍筮法”及其所折射出来的以《周易》古经的作者为代表的周人的上述愿望、追求、识见、信念和智慧之后,读者诸君或许会提出这样的疑问:“大衍筮法”是否过于复杂?今天为何人们常见江湖术士、算命先生透过抛掷硬币的方式以行筮占呢?这里就牵涉到一个筮法演变的问题。“大衍筮法”的确过于复杂,这对以筮占谋生的江湖术士、算命先生而言,也是不利的,于是后世即有人对筮法的简化问题进行了专门的探索。探索的结果,有人即推出了“以钱代蓍法”,即将筮占的中介物或道具由蓍草改为钱币。相传,这种“以钱代蓍法”的发明人,是西汉时期的著名易学家京房(前77—前37年)。他发明此法之后,一直到唐代才渐次推广开来。以此法行占,乃以三枚硬币作为筮占的中介物或道具,先以至诚之心将所欲筮问的事项面对硬币而相告,继而再抛掷硬币。抛掷硬币,系以一枚硬币当“大衍筮法”中的一变,又以一枚硬币的正

面(而非背面)当“大衍筮法”中以“挂扚法”定爻的“多”或“耦”,以一枚硬币的背面(而非正面)当“大衍筮法”中以“挂扚法”定爻的“少”或“奇”。所谓硬币的正面,如术上所经常用的清乾隆年间的铜币,其带有“乾隆通宝”字样的一面即是,又如今日所流通的硬币中,带有“壹分”、“贰分”、“五分”、“1角”、“5角”、“1元”字样的即是;所谓硬币的背面,如乾隆年间的铜币不带汉字的一面即是,又如今日所流通的硬币中,带有国徽图案的一面即是。具体抛掷时,亦只会有四种可能的情形出现:其一,三个全是正面;其二,三个全是背面;其三,一正两反;其四,一反两正。三个正面谓之“三多”或“三耦”,是为“交”,可确定一老阴之爻;三个背面谓之“三少”或“三奇”,是为“重”,可确定一老阳之爻;一正两反谓之“两少一多”或“两奇一耦”,是为“拆”,可确定一少阴之爻;一反两正谓之“两多一少”或“两耦一奇”,是为“单”,可确定一少阳之爻。如此,三枚硬币抛掷一次即可确定一爻,抛掷三次即可确定一个经卦,抛掷六次即可确定一个别卦了。这较之以 50 策蓍草为中介物或道具而行占的“大衍筮法”,自然是简单方便多了。

对于“以钱代蓍法”,易学史上历来存有两种不同的看法。赞同者誉其简易,认为与蓍筮所用的中介物或道具虽不同,但只要“心诚”就“灵”,关键要看占者“心诚”与否。反对者则斥其产生于人的贪图简易的懒惰心理,认为欲行筮占就不应视繁难为一个问题,视繁难为问题,乃是与筮占的诚敬精神背道而驰的。

四、动变(变易)观念的雏形

《周易》素来被视为一部阐论变化的最早的经典。阐论变化的各种情状及其所以然之理,一向被视为《周易》最核心、最精粹的智慧、思想与观念之所在。这一对《周易》的理解颇具影响力,以至西人也最倾向于接受这一理解,因此,西人在以意译的方式翻译这部

书的书名时,每每即将其翻译为“*The Book of Changes*”(变化之书,抑或论变化之书)。着眼于“变化”来理解《周易》并没有错,从一定意义上说,这一理解的视角和这一理解本身,堪称与《周易》的根本学理甚相契合。

但是,这里必须严格指出的是,《周易》一书包括经与传两个有机的组成部分,《周易》变化的思想观念通体彰显于《易传》问世之后,而在《周易》古经阶段,这种思想观念仅可谓有一雏形。当然,虽说仅有一雏形,却也不可低估此一雏形中的极为丰富的内蕴,尤其是不可低估此一雏形所蕴藏的巨大未来发展潜力。

变化又可称动变,抑或变易。在《周易》古经那里,《周易》变化的思想观念的雏形,亦可谓动变观念的雏形或变易观念的雏形。

这种动变观念的雏形抑或变易观念的雏形,首先表现在《周易》古经关于宇宙两大相反势力消长这一识见上。

在《周易》古经看来(所谓在《周易》古经看来,亦即在《周易》古经的作者看来,下同),天地宇宙间实实在在地存在着两大相反的势力,这两大相反的势力,每时每刻都处在此消彼长的动变过程之中,未曾有一刻的间断。由此,两大相反势力的此消彼长的动变,即汇成一股神奇玄妙的宇宙动变洪流。这股神奇玄妙的宇宙动变洪流时而显、时而隐,显则易于为人所察觉,隐则难以为人所觉知。无论显或隐,无论易于为人所察觉还是难以为人所觉知,它都现实存在着。由两大相反势力对待互动下的持续此消彼长,由这种此消彼长所汇成的神奇玄妙的宇宙动变洪流的不断向前推移,就形成每一个时点、每一个当下或每一个时段的两大相反势力消长的总体图景,并或强或弱地透出它们消长的未来态势或趋势。换言之,两大相反势力,其强弱因它们彼此间对待互动下的持续消长而一直在发生着变化,从未恒守其固常,因之或许此时此刻一方势力显强、一方势力显弱,然而彼时彼刻或许显强的一方势力转弱、而显弱的一方则势力转强,由此,此消则彼长、此长则彼消着的此两

大相反势力,在其消长动变的每一个特定的时点、每一个特定的当下或每一个特定的时段上,即会表现为特定的消长格局、消长情势、消长态势或消长趋势,即会展示为特定的总体消长图景。《周易》古经就以阴阳两种基本爻画表征或符示这两大相反势力,以阴阳两种基本爻画不同方式下的叠组所形成的不同卦画表征或符示两大相反势力此消彼长、此长彼消所表现为的各特定消长格局、消长情势、消长态势或消长趋势,表征或符示两大相反势力此消彼长、此长彼消所展示为的总体消长图景。例如,别卦中的乾卦(☰),其所表征或符示的,就是两大相反势力中的一种势力(姑且名之为正性势力)盛极的情状与图景;别卦中的坤卦(☷),其所表征或符示的,则是两大相反势力中的另一种势力(姑且名之为负性势力)盛极的情状与图景;别卦中的复卦(䷗),其所表征或符示的,是负性势力盛极之后,正性势力开始出现,并与之相抗衡的情势与图景;别卦中的临卦(䷒),其所表征或符示的,是正性势力渐长而消掉两负性势力的情势与图景;别卦中的泰卦(䷊),其所表征或符示的,是正性势力进一步增长以消负性势力,从而达致与其平分秋色的情势与图景;别卦中的大壮卦(䷡),其所表征或符示的,是正性势力迅猛增长而消掉四负性势力的情势与图景;别卦中的夬卦(䷪),其所表征或符示的,是正性势力盛长、微弱的负性势力“作最后的挣扎”的情势与图景;别卦中的姤卦(䷫),其所表征或符示的,是正性势力盛极之后,负性势力开始出现,并与之相抗衡的情势与图景;别卦中的遁卦(䷗),其所表征或符示的,是负性势力渐长而消掉两正性势力的情势与图景;别卦中的否卦(䷋),其所表征或符示的,是负性势力进一步增长以消正性势力,从而达致与其平分秋色的情势与图景;别卦中的观卦(䷓),其所表征或符示的,是负性势力迅猛增长而消掉四正性势力的情势与图景;别卦中的剥卦(䷖),其所表征或符示的,是负性势力盛长,微弱的正

性势力与之“作最后的殊死搏斗”的情势与图景。以上的这 12 个别卦,自复卦而临卦而泰卦而大壮卦而夬卦而乾卦,可视为正性势力渐长、负性势力渐消的过程;自姤卦而遁卦而否卦而观卦而剥卦而坤卦,则可视为负性势力渐长、正性势力渐消的过程。借用后世易学中的卦图,两大相反势力的这种渐长与渐消,可图示如下:

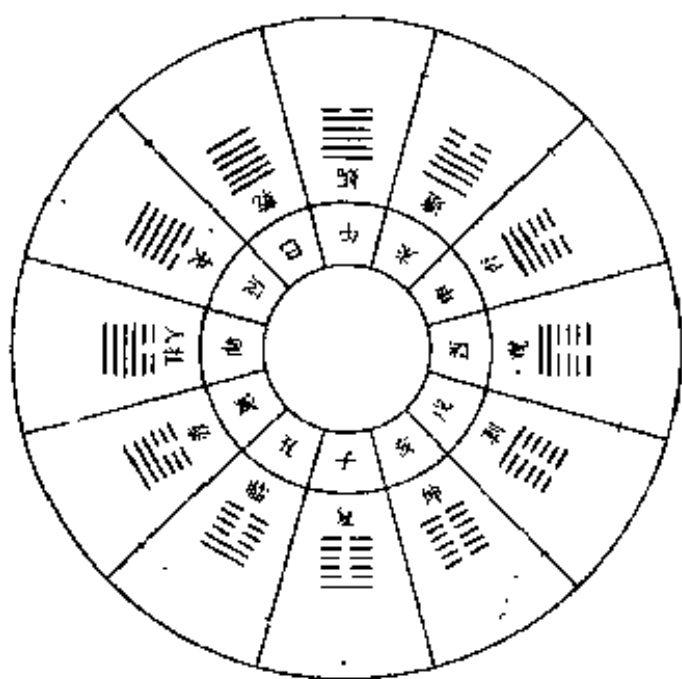


图 2-6 两大相反势力渐长渐消图

实则,两大相反势力对待互动下的消长远较此 12 卦所表征或符示的渐长渐消情势与图景要复杂得多,《周易》古经遂以此 12 卦之外的另 52 卦,表征或符示那更为复杂的两大相反势力的各种特定消长格局、消长情势、消长态势或消长趋势以及消长图景。例如,别卦中的谦卦(䷎),其所表征或符示的,就是负性势力增长之际又出现正性势力、继之

负性势力又顺利增长这样一种两大相反势力的消长情状与图景;别卦中的贲卦(䷖),其所表征或符示的,则是正性势力开始出现即遇负性势力、继而正性势力又涌出、负性势力再度出现并增长、最后以正性势力的重现而告终这样一种两大相反势力的消长情状与图景。

在《周易》古经那里,这种动变观念或变易观念的雏形,其次就表现在筮占中变的视野上。

《周易》古经作者的视野是一种变的视野,《周易》古经的作者正是以这种变的视野来观照、透视和理解宇宙以及社会人生的。

正因乎此,古经被赋予并初步透显出了一种变的视野。古经的这种变的视野以及在这种变的视野下所形成的一系列具体观念与识见,就是在它那里《周易》动变观念或变易观念之雏形的全幅展现。前述宇宙中存在两大相反势力消长的识见,就是占经作者和古经以变的视野观照、透视和理解总体宇宙而所得出的基本结论之一。古经为卜筮之书,它的变的视野首要地是体现在筮占中,这就有了所谓筮占中变的视野。

筮占活动所要解决的是宇宙和社会人生的当下情状及其未来所可能发生的动变与筮占者行事之吉凶的关系。针对这样一种活动,在古经看来,筮占者行事的吉凶首先取决于他所值的周围世界(涵盖自然的与人事的)的当下情状及其未来所可能发生的动变,尤其是其未来所可能发生的动变。因为吉凶主要产生于动变,有动变,方有或于人有利的吉的情势出现,方有或于人不利的凶的趋势发生。大宇宙和社会人生不恒守其固常,人所值的周围世界不恒守其固常,当下的大宇宙和社会人生涵蕴着未来所可能发生的动变,人所值的当下周围世界涵蕴着未来所可能发生的动变,因而,人的行事就存在着或吉或凶的未定性。如若当下的大宇宙和社会人生所涵蕴着的未来所可能发生的动变以及更为直接性的人所值的当下周围世界所涵蕴着的未来所可能发生的动变于人有利,人的行事就可能有一个吉的前景;反之,则可能有一个凶的前景。因此,筮占的着力点,就是要明了与人的行事相关的当下的大宇宙和社会人生所涵蕴着的未来所可能发生的动变,就是要明了与人的行事相关的人所值的当下周围世界所涵蕴着的未来所可能发生的动变。而筮占中透过蓍草之类的中介物实现人与外物及神灵间神妙“感通”所获致的卦爻画,在古经看来,就以符示宇宙间两大相反势力消长的方式,符示着与人的行事相关的当下的大宇宙和社会人生、人所值的当下周围世界的情状,尤其是其所涵蕴着的未来所可能发生的动变及动变的大致图景。引起大宇宙及社会人

生动变的势力可谓形形色色、繁纭复杂、无奇不有，然而，透过它们形形色色、繁纭复杂、无奇不有的外观，我们最终不难发现，这些势力不外乎分别归属于正性势力与负性势力两大类，因而都涵盖在两种基本爻画所符示的两大相反势力的范围之内，是以，占经认为，在卦爻画符示着宇宙间两大相反势力的方式下，就涵摄并符示着上述的一切。因此，在筮占的氛围内，在筮占的视野下，在筮占的变的视野中，占经六十四卦所符示的实质性内涵，就是处于流变状态之中的与人的筮问事项相关的当下的大宇宙和社会人生、人所处的当下周围世界的情状及其所涵蕴着的未来所可能发生的动变与动变图景。大宇宙和社会人生处于流变的状态之中，人所处的周围世界处于流变的状态之中，占经即以六十四卦的卦画及每一卦下所统摄着的诸爻，符示处于流变状态之中的大宇宙和社会人生、人所处的周围世界其每一个特定当下的情状以及该特定当下情状所涵蕴着的未来所可能发生的动变与动变图景。每一次的筮占，人所处的大宇宙和社会人生、人所处的周围世界其当下的情状及其所涵蕴着的未来所可能发生的动变与动变图景，一般而言，都会有其独特之处，因而人所筮得的卦即会有所不同，有时虽筮遇到了相同的卦，但此相同的卦内其诸爻的动静情形（少阳少阴之爻则静而不动，老阳老阴之爻则动而将变）也会不尽一致（当然，以上所说的乃是一般性的情势，而在特殊情势下，有时也会筮遇相同的卦，且此相同的卦内其诸爻的动静情形也完全一致）。

在《周易》古经那里，这种动变观念或变易观念的雏形，还表现在卦中爻所符示的另外一些变的内蕴以及论说卦爻画的卦爻辞所涵蕴的变的思想。

卦中爻所符示的另外一些变的内蕴，约而言之，乃有如下数端：

其一，如前所言，在卦爻画与卦爻辞互论互显这一古经的独特学说框架下，与诸爻的爻辞相对应的皆系动变之爻，因此，卦中与

爻辞相对应的任一爻，都符示着两大相反势力中的一种势力的特定动变，都符示着由两大相反势力所涵摄并表征的大宇宙和社会人生中某一势力的特定动变。

其二，卦透过构成它的爻的位次的变化，符示变的蕴意。一个别卦有六爻，六爻有六爻的特定位次。自下而上，分别为初爻之位，二爻之位，三爻之位，四爻之位，五爻之位，上爻之位。爻所值的位次的不同，一则符示人所值的境遇的变化，再则符示过程的推移，三则符示物象部位的变化。透过爻所值的位次的不同，符示人所处的境遇的变化，其显例即如乾卦六爻所符示的那样：处于不同位次上的乾卦的六爻，就符示着六种不同的人生境遇，像“潜龙”般的人生境遇，“见龙在田”般的人生境遇，“飞龙在天”般的人生境遇，“亢龙”般的人生境遇，等等。透过爻所值的位次的不同，符示过程的推移，即以初爻之位符示过程的起始阶段，上爻之位符示过程的终了阶段，中间四爻之位分别符示依次推进的过程的中间阶段。其显例如《咸卦(䷞)》的诸爻：

初六：咸其拇。

六二：咸其腓。

九三：咸其股。

.....

九五：咸其脢。

上六：咸其辅颊舌。

“咸”，感，因感而动之谓；“拇”，足大指；“腓”音肥，腿肚子；“股”，大腿部位；“脢”音枚，背脊肉；“辅颊”，犹言面颊。《咸卦》的爻辞晓示人们，咸卦的诸爻所符示的，就是一个因感而动人体诸部位的全过程：阴爻所值的初爻之位，符示因感而动人体诸部位这一全过程的起始阶段，因感而动的是足大指；阴爻所值的二爻之位，符示该过程的继起的又一阶段，因感而动的是腿肚；阳爻所值的三爻之位，符示该过程的继起的再一阶段，因感而动的是大腿部位；

阳爻所值的五爻之位,符示该过程的继起的又一阶段,因感而动的是背脊肉;阴爻所值的上爻之位,符示该过程的终了阶段,因感而动的是面颊与舌。

透过爻所值的位次的不同,符示物象部位的变化,即以卦中的初爻之位符示某一物象的最下部位,上爻之位符示该物象的最上部位,中间四爻之位符示该物象的中间部位。其显例之一,即如此处所提揭的咸卦的诸爻:咸卦诸爻之位有符示人体不同部位之蕴意,具言之,即阴爻所值的初爻之位,符示人体最下的足、足大指这一部位;阴爻所值的二爻之位,转而符示人体的腿肚这一部位;阳爻所值的三爻之位,又转而符示人体的大腿这一部位;阳爻所值的五爻之位,又转而符示人体的背脊肉(即背脊)这一部位;阴爻所值的上爻之位,又转而符示人体最上的面颊与舌部位,面颊与舌属于人体最上的头部。其显例之二,如《剥卦(䷖)》:

初六:剥床以足。

六二:剥床以辨。

.....

六四:剥床以肤。

.....

“剥”,剥蚀;“以”,及;“足”,床脚;“辨”,谓床板;“肤”,谓床板上所铺的席子。剥卦初爻之阴符示剥蚀床及于床脚,二爻之阴符示此种剥蚀及于床板,四爻之阴符示此种剥蚀及于床上之席。则剥卦相关之爻所值之位有符示床体不同部位之蕴意,即阴爻所值的初爻之位,符示床体的最下部位,即床脚;阴爻所值的二爻之位,转而符示床体更上的部位,即床板;阴爻所值的四爻之位,又转而符示床体的在上部位,即隶属于床体的席子。其他显例,如《艮卦》等,则不再一一列举。

而论说卦爻画的卦爻辞,其所或直接或间接、或明显或不甚明显地透显出来的变的蕴意,也是在在可以玩味得出。此处则仅举

三个显例。

显例之一，仍是《乾卦》的爻辞。如上所述，占经认为，大宇宙和社会人生中的各种事象皆处在流变之中，流变展示为一个过程，过程由其不同阶段所组成；人的行事也展示为一个过程，此过程也由其不同阶段所组成。古经即视别卦的卦画符示着这两种过程的始与终，视卦画的六爻之位符示过程的不同阶段，亦即初爻之位符示过程的起始阶段，上爻之位符示过程的终了阶段，中间四爻之位符示过程中依次推移的中间阶段。乾卦六爻符示了六种依序交替转换的人生境遇，在诠释六爻所符示的这六种依序交替转换的人生境遇时，《乾卦》的爻辞就透显出了浓厚的变的蕴意。其上爻之辞“亢龙，有悔”，更透显出了极为可贵的物极必反的慧见。

显例之二，《坤卦》的初爻之辞。诠释值坤卦初爻之位的阴爻所符示的内容的这一爻辞称：“履霜，坚冰至。”意谓脚下既已践霜，当即刻悟到寒气已经降临，其势虽尚甚微，其未来则必将转盛，待到其转盛之日，坚冰就会结成。由此人宜深切体悟到，事物皆有一个由微而著的渐次转变的过程，著者并非原本即著，而系由微而来，微者不会永远为微，而或将成为未来的著者。因此，人不应小看微者，不应低估微者的发展潜能，应敏锐地见微而知著，从微处着眼，学会防微杜渐。这无疑也是一种极为卓异的慧见。

显例之三，《泰卦(䷊)》九三爻的爻辞。该爻的爻辞称：“无平不陂，无往不复”。“陂”，有所倾斜而不平坦；“复”，返，返回。此言平与陂对待而交替流转，往与复对待而交替流转；再平坦的地面或道路，也终归会变得有所倾斜而不再平坦；人无论去往何方何处，终归是要返回自己的家园的。这又启导人们，世事流转无常，世事在人不知不觉中发生着循环反复，在世事的这种流转无常的循环反复中，其任何一对相互对待着的双方，今日显者，或许是其中的一方，而未来的显者，未必不会转而为其中的另一方。因此，人应对世事的这种流转无常的循环反复之理了然于心，并能以前瞻性

的视野切实洞见、把握好现实中世事的这种流转无常的循环反复。这一识见无疑是览观了宇间万象的流变、尝尽了人间的百味之后所契得的精妙之见,透显着深切的生命感悟与人生感悟,因而令人回味无穷。

《周易》古经的上述动变观念或变的思想,虽说是《周易》动变观念或变易观念的初显,虽说仅意味着《周易》动变观念或变易观念的雏形,但是,就是这些动变观念或变的思想,已闪耀出了难能可贵的智慧的光芒,《易传》之后成熟的《周易》的动变观念或变易观念,也正是在提升、升华古经的这些动变观念或变的思想的基础上建立起来的。

五、象数思维的滥觞

《周易》最独具特色的学术品格之一,就在于其象数思维方式和象数观念、象数思想。《周易》的这种象数思维方式和象数观念、象数思想,也滥觞于《周易》古经,而成熟于《易传》。

象数思维方式,是一种透过象数以表征或蕴示事理或义理、借助象数以玩味或把握事理或义理的奇特思维方式。在这种思维方式下,象数已不再是普通的象数,而是成了事理或义理的象征或表征,成了事理或义理的载体,成了寓有事理或义理而深有意味的象数。因其所表征或蕴示的事理或义理之故,这种象数所凸显的已不再是其原本的之所是,而是现在所表征或蕴示的事理或义理。换言之,这种象数,已成为一种象征性的存在。

成熟的《周易》象数观念,其象,主要指卦爻画所表征或符示的大宇宙和社会人生中的各种物象;其数,主要指筮占之数、卦爻画所代表的数值,等等。

卦爻画所表征或符示的大宇宙和社会人生中的各种物象,具体而言,包括两种基本爻画所表征或符示的此所云物象,经卦的卦

画所表征或符示的此所云物象,别卦的卦画所表征或符示的此所云物象。

两种基本爻画所表征或符示的此所云物象,如以阳爻表征阳、阳气、刚健、男性、君子等,以阴爻符示阴、阴气、柔顺、女性、小人等。

经卦的卦画所表征或符示的此所云物象,如前面已提及过的乾卦表征天之象,坤卦符示地之象;震卦表征雷之象,巽卦符示风之象;坎卦表征水之象,离卦符示火之象;艮卦表征山之象,兑卦符示泽之象。再如乾卦表征君之象,坤卦符示众之象;震卦表征龙之象,巽卦符示木之象;坎卦表征月之象,离卦符示日之象;艮卦表征鼠之象,兑卦符示巫之象。(《说卦传》)

别卦的卦画所表征或符示的此所云物象,除了本书第一章中所提及过的剥卦(䷖)所符示的阴消剥阳之象、解卦(䷧)所符示的雷鸣雨降之象外,再如晋卦与蒙卦所符示的物象。晋卦(䷢)可视为由下经卦坤与上经卦离重叠所成。坤卦所表征的物象为地,离卦所符示的物象为日而有光明。因此,晋卦符示太阳已升出了地平线,并将继续冉冉升起。是以,诠释晋卦所符示的此一物象的《晋卦·大象》称:“明出地上,晋。”就是这样一种令人心怀适然、使人陡然有心明眼亮的真切感受的自然景观,无需借助文字的描述,只消用一个看似简单的卦画符号,就符示出来了,这是何等的奇妙!

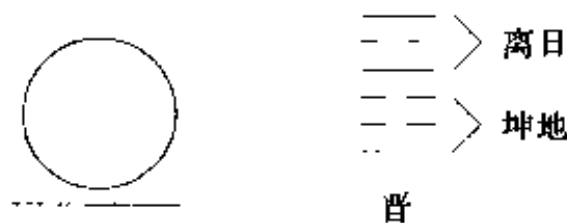


图 2-7 晋卦图

蒙卦(䷃)则可视为由下经卦坎与上经卦艮重叠所成。坎卦所表征的物象为水,艮卦所符示的物象为山。因此,诠释蒙卦所符

示的物象的《蒙卦·大象》称:“山下出泉,蒙。”即蒙卦符示山下出泉之象。坎水之象在艮山之象的下面,自然是山下的泉水。在苍翠的大山下面,一股清澈的泉水潺潺流出;“蒙”即昧,不明之义,泉水刚刚流出,究竟要流向何方,现在尚不明朗。这是一种多么富有诗意、多么令人心醉的景色!就是这样一种美妙的景色,也只消用一个卦画符号就可以符示出来了。

成熟的《周易》象数观念中的数的观念,其筮占之数,如筮占所用的 50 策蓍草之数;其卦爻画所代表的数值,如每一表征动变的老阳之爻代表 9 揲 36 策蓍草之数,每一符示动变的老阴之爻代表 6 揲 24 策蓍草之数,六爻纯阳的乾卦,诸爻皆以老阳之爻看待,则如前所述,该卦的卦画共代表 216 策蓍草之数,而此处刚提及过的含有两个阳爻、四个阴爻的蒙卦,其阴阳爻皆分别以老阳、老阴之爻看待,则通过计算我们即可得知,该卦的卦画共代表 168 策蓍草之数。

上述成熟的《周易》象数观念,在《周易》古经那里尚处于萌芽的阶段。

处于萌芽阶段的古经的象数观念,主要表现在以下几个方面:
其一,古经的数的观念。

我国先民很早就形成了以神秘性的眼光或视野看待和理解数的传统(世界其他民族也形成过类似的传统),这种传统的形成,就导致视数为神妙、崇拜数的此等神妙乃至试图借重数的此等神妙的数的神秘主义观念与举措的出现。这种数的神秘主义观念与举措一直延续至今。虽然由于社会人生境遇、世风民俗以及周遭环境的变化,不同时代的人们,其境界(生命的境界、精神的境界)、感悟(生命的感悟、人生的感悟)、识见与视野也在程度不同地发生着变化,因而其对一些数的神妙内蕴的理解或解读,同样也在程度不同地发生着变化,但是,这种对于数的神秘主义的理解与借重的路数,却大致未变。如在今天市场经济的大潮下,许多人十分

推崇“8”这个数字；而在古人那里，也十分推崇“8”这个数字。今人推崇这个数字，是因它与“发”字谐音，因而在这些人看来，这个数字蕴含着“发”的神妙而吉祥的信息，内蕴有“发”的神奇而吉祥的力量，抑或具有“招财进宝”、“聚金掇银”的“神力”，所以在命名或其他方面借重这个数字，就有望达成“财运亨通达三江”乃至“财运亨通达全球”之类的理想目标。正是在这样一种理解视野下，人们每每喜好在与自己相关的一些名号中出现“8”这个数字，有者甚至对于出现一个“8”字尚不满足，而喜出现两个“8”字（意味着“发发”），更有甚者，则喜“8”字连续出现三次（意味着“发发发”）。而古人看重“8（八）”这个数字，则多半是因其与八卦之数相当（当然还有其他的理解，在兹不赘）。在古人看来，八卦涵摄了天地宇宙间和社会人生中的所有信息，因而具有着“镇邪扶正”、“招祥祛灾”的无比神妙的力量。是以，依古人之见，与八卦之数相当的“8（八）”这个数字，就涵具着八卦所涵具的无比神妙的力量，人们借重这个数字，就可以使其发挥出“镇邪扶正”、“招祥祛灾”的神妙功用。可见，对于“8（八）”字的神妙内蕴的理解，古人与今人之间，已经存在着很大的差异，但是，透过这种差异的外观，我们仍能清楚地看到，古今人对于数的这种神秘主义的理解与借重的路数，则基本未变。

以神秘主义的视野来观照、理解和借重数，究极而言，系因事物在彰显自身时可有多种途径，而在这多种途径中，就包括着数这一途径。任何物事，总要在数的方面有所展现，透过数而在一定程度上展示自身。例如，重量之数是事物轻重的表征，长短之数是事物长短的表征；年轮之数是树木生命长短的表征，年龄之数是人老少青壮的分野表征。……这样，数在一定程度和一定意义上，就成了物事的表征之一。以神秘主义的视野来观照、理解和借重数的人，就是抓住了数在一定程度和一定意义上是事物的表征之一这一点，而极尽其对数的神妙理解之能事，最终视数不仅是事物一

定程度和一定意义上的表征之一,而且就是其全方位的、全幅的和完满的表征。有这种视野和持此种识见的人,既然认定数是事物全方位的、全幅的和完满的表征,那么他在看到某一数字时,自然就会认为它是某一事物的完满表征或彰显者,自然就会认为它完整地涵具着其所表征或彰显的事物的所有信息乃至所有力量与功用,自然就会认为透过它就可以明了其所表征或彰显的事物的所然与所以然。筮占活动之看重数,就是基于此种视野和此种识见的。以故,《左传·僖公十五年》载韩简之说道:“龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”龟卜的特色,在于透过卜得的兆象收摄并彰显相关事物之象及其所符示的吉凶祸福情状;筮占的特色,则在于透过对于能够圆满表征或彰显事物的神妙的数的分数,收摄与筮问事项相关的数(此等数,即筮占所获致的定爻成卦之数),以由此等数以显示与筮问事项相关的事物之象及其所符示的吉凶祸福情状。此等数之显与筮问事项相关的事物之象及其所符示的吉凶祸福情状,又是透过由其所转换成的卦爻画而实现的。

《周易》占经的视野和识见,就是这样的视野和识见。它就认为,筮占所借重的数神妙无比,透过灵异的筮占中介物或道具,透过此类中介物或道具的特定数量所凸显的神妙之数(如“大衍筮法”中以 50 策蓍草为中介物或道具所凸显的 50 这一神妙数字),就可实现人与外物及神灵间的神妙感通,收摄到与筮问事项相关的事物之数,而此等数也是神妙无比,因其就涵摄着与筮问事项相关的事物的所有信息,因其就表征着与筮问事项相关的事物之象,而筮问事项的吉凶祸福情状亦由此而得以彰显。神妙的数,由此成了古经的始基。古经深信,“极数(依一定的筮占程式分数完一定数量的筮占中介物或道具,穷极数的神妙)”就是可以“知来(预知未来)”,“极数”就是可以“显微阐幽(使事物隐而未彰、幽深难见的情状得以彰显,得以阐发)”。

古经的数的观念,首先即是在其上述视野和识见之下的筮占之数的观念。这种数的观念,包括筮占之数的神妙功用的观念,筮占所用中介物或道具之数(如“大衍筮法”中所使用的 50 策蓍草之数之类),筮占的具体分数中介物或道具的过程,筮占终了后所获致的数(九、八、七、六或 36、32、28、24 之类)。

古经的数的观念,其次就是其卦爻画所代表的数值的观念。卦爻画本由筮占所获致的数转换而来,因而卦爻画有表征一定数的内蕴。如像前面所提及过的那样,准依“大衍筮法”,老阴之爻表征 6 揲 24 策蓍草之数,乾卦可表征 244 策蓍草之数之类。

古经的数的观念,此外还表现在它的卦中爻的位次的观念上。古经视卦中的诸爻存有位次之别。卦中诸爻的位次分别是初爻之位,二爻之位,三爻之位,四爻之位,五爻之位,上爻之位。

其二,古经的具象思维特征。

翻阅古经,给人以极其强烈的印象的,其中就包括卦爻辞所透显出来的鲜明的具象思维特征。包括《易传》思想在内的后起易学之从象数的角度切入解读和阐衍古经,解读和阐衍《周易》经传,主要即是由此所导引的。

由于古经毕竟是先民长期筮占活动经验累积的结晶,是先民抽象思维能力尚未得以开发情势下的产物,因此,经过加工而最终写定的古经的卦爻辞,仍然带有先民当时筮问各种具体事项的明显痕迹,某些卦的卦爻辞,甚至直接就是当时一些具体筮问事项的“实录”,而且,就总体而言,六十四卦的卦爻辞就事论事的现象,可谓在在可见,形象化、诗化的色彩相当浓厚,凸显出一种鲜明的具象思维特征。正是在这种具象思维的理路下,卦爻辞每每透过一些具体事物形象,诤说和彰显着卦爻画之所蕴,诤说和彰显着卦爻画所表征或符示的吉凶祸福情状。例如,前面所提及过的《乾卦》的诸爻之辞,几乎都在借“龙”之一象而立言。再如,《渐卦(䷴)》的诸爻之辞,则全在借“鸿”(鸿雁,大雁)之一象而立言:

初六:鸿渐于干。

六二:鸿渐于磐,饮食衎衎。

九三:鸿渐于陆。

六四:鸿渐于木,或得其桷。

九五:鸿渐于陵。

上九:鸿渐于陆,其羽可用为仪。

“渐”,进;“干”,河岸;“磐”,大石,磐石,此处当指水边之大石;“衎(音看)衎”,喜乐之貌;“陆”,高平之地;“桷”音决,方木椽;“陵”,山岭,丘陵。爻辞以鸿雁进而息于河岸,诠释和彰显着值渐卦初爻之位的阴爻所表征或符示的一切;以鸿雁进而息于水边的大石,边饮水,边进食,适然自得,诠释和彰显着值渐卦二爻之位的阴爻所表征或符示的一切;以鸿雁进而息于高平之地,诠释和彰显着值渐卦三爻之位的阳爻所表征或符示的一切;以鸿雁进而息于树木,有的得居于方形木椽上,诠释和彰显着值渐卦四爻之位的阴爻所表征或符示的一切;以鸿雁进而息于丘陵地带,诠释和彰显着值渐卦五爻之位的阳爻所表征或符示的一切;又以鸿雁进而息于高平之地,其羽毛美丽迷人,可用于装饰以显某种威仪,诠释和彰显着值渐卦上爻之位的阳爻所表征或符示的一切。

再如,《鼎卦(䷱)》的诸爻之辞,则全系在环绕“鼎”之一象而立言:

初六:鼎颠趾。

九二:鼎有实。

九三:鼎耳革,其行塞。

九四:鼎折足,覆公餗,其形渥。

六五:鼎黄耳金铉。

上九:鼎玉铉。

一提及鼎,我们自然就会联想起 1939 年在河南安阳武官村出土的制造于商代晚期的司母戊大方鼎,这一堪称古代青铜铸造奇

迹的大方鼎,器高(带耳)137 厘米,长 110 厘米,宽 77 厘米,重 875 千克,器制雄伟壮丽,作为迄今为止世界上发现的最大的青铜器,是中华的骄傲。

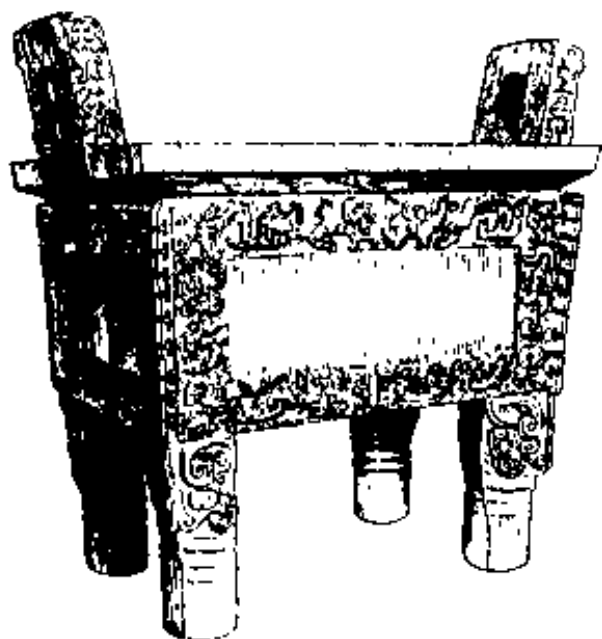


图 2-8 司母戊大方鼎

提及鼎,我们还会联想到大禹铸鼎的传说以及春秋时期楚王问鼎于周之事。相传当年大禹收九州之金而铸成九鼎,鼎遂成为夏商周三代传国之重器。东周定王元年(前 606 年),楚王攻打陆浑之戎而到达洛水,在东周王室所管辖的境内陈兵示威,定王委派大夫王孙满慰劳楚王,楚王遂向王孙满“问鼎之大小轻重焉”,即问相传自大禹以来的作为传国重器的鼎的大小与轻重,以示其欲取代周王而为天下之主的野心。(详《左传·宣公三年》)鼎是先民的一种烹饪器,又是先民的一种祭器,还是此处所说的一种传国重器,还是先民的一种旌功记绩的礼器。如此说来,鼎既为先民的日常生活所不可或缺,又是一种富含神圣庄严品格和富含神圣庄严蕴意的宝器。正因为鼎对于先民的生命(无论是形而下的肉体生命,还是形而上的精神生命)与生活如此的重要,正因为鼎涵

具着如此丰赡的蕴意,所以《周易》古经才会选中它,用以诠释和彰显其卦爻画所表征或符示的一切。

《鼎卦》以“鼎”名卦,并以“鼎”之一象诠释和彰显其诸爻所表征或符示的一切。“趾”,鼎足,司母戊大方鼎的鼎足有四,而常见鼎的鼎足则为三,是以我们在描述魏蜀吴三国时代的格局时,每言“三足鼎立”;“鼎有实”的“实”,谓食物;“革”,变,谓坏掉;“覆”,倾覆,倒出;“飧”音速,汤菜稀粥之类的食物;“渥”音握,沾濡之貌;“金”,指黄铜;“铉”音渲,横贯鼎耳以扛鼎的器具,形如杠木。爻辞以鼎足颠倒(即鼎足在上,鼎口反而向下),诠释和彰显着值鼎卦初爻之位的阴爻所表征或符示的一切;以鼎中有食物,诠释和彰显着值鼎卦二爻之位的阳爻所表征或符示的一切;以鼎耳坏掉而难以再用铉横贯其中扛之而行,诠释和彰显着值鼎卦三爻之位的阳爻所表征或符示的一切;以鼎足折断,倾倒出鼎内王公将食用的汤菜稀粥之类的食物,并沾濡了鼎的四周,诠释和彰显着值鼎卦四爻之位的阳爻所表征或符示的一切;以鼎耳为黄色、扛鼎之铉为黄铜所制,诠释和彰显着值鼎卦五爻之位的阴爻所表征或符示的一切;以扛鼎之铉为玉制之铉,诠释和彰显着值鼎卦上爻之位的阳爻所表征或符示的一切。

而在多数情况下,诸卦的卦爻辞系就事论事式地诠释和彰显着具体筮问事项的吉凶祸福情状,正因这种就事论事式的行文方式,所以卦爻辞中在在可以读到与具体筮问事项相关的各种具体物象,这是古经具象思维特征的最普遍的表现形式。

例如,《屯卦(䷂)》中六四爻的爻辞是:“乘马班如,求婚媾,往吉,无不利。”“如”,貌,样子。“班如”,回旋不进之貌。爻辞所诠释和彰显的,是值屯卦四爻之位的阴爻所表征或符示的某人求婚的吉凶祸福情状:某人乘马而去求婚,因无充分的自信,因对求婚最终的成功与否没有十分的把握,所以迟疑而徘徊不进,筮问而遇屯卦六四爻,符示前往将吉祥如意,无所不利。在此爻的爻辞中,就

涉及到了具体筮问事项的这样一些具体物象：某人之象，马之象，乘马之象，班如之象，求婚之象。再如，《需卦(䷄)》中上六爻的爻辞是：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉。”“穴”，谓穴式居处。“不速之客”，即没有事先邀约而来之人。爻辞所论说和彰显的，是值需卦上爻之位的阴爻所表征或符示的某人回到自己的穴式居处后所遭逢的一切的吉凶祸福情状：某人进入自己的穴式居处，有三位不速之客来到，对此三位人上的身份及所来之意一时尚难以明了，敬以相待，则终有吉祥的结局。在此爻的爻辞中，则涉及到了具体筮问事项的这样一些具体物象：某人之象，穴式居处之象，进入穴式居处之象，三位不速之客之象，三位不速之客来之象。

尤有进者，古经的具象思维特征，还表现在卦爻辞在取物象以立言时所初步开显出的一定之规则。此一定之规则，最为突出的，即前面所已涉及过的两种。一种是，当卦的诸爻之辞借某一物象以立言时，则初爻之辞每言该物象的最下部位，其他诸爻之辞顺此以推，至上爻之辞即言该物象的最上部位；抑或，初爻之辞每言该物象的初始时的境遇或处境，二爻之辞、三爻之辞、四爻之辞及五爻之辞则每言该物象在其后所相继经历的几个阶段中的境遇或处境，上爻之辞即言该物象在过程终了时的境遇或处境。一种是，当卦的诸爻之辞借某一过程以立言时，则初爻之辞每言该过程之初始，其他诸爻之辞顺此以推，至上爻之辞即言该过程的终了。如是，一卦诸爻之上下，即与物象之本末、过程之终始，建立起了一种对应关系。

其三，古经的符号系统的象的特征。

古经六十四卦的卦画，作为古经所特有的符号系统的构成者，其本身就带有着明显的象的特征。六十四种卦画，就给人以六十四种象的深刻印象；构成六十四种别卦卦画的两种基本爻画乃至八种经卦的卦画，亦给人以象的深刻印象。而通行本六十四卦的经文系列，以两两相对之卦为组，次第排列诸卦，次第排列诸卦的

经文,更给人以象的对比的深刻印象。

通行本六十四卦的经文系列中,结成为组的各两两相对之卦,其相对关系,具体则大致表现为二:一即为两卦同一爻位上的爻皆相反,一为阳爻,一为阴爻。如结成为组的乾(☰)坤(☷)两卦的卦画即如此。再如,结成为组的颐卦(☶)与大过卦(☱)的卦画亦如此:前者初爻之位为阳爻,后者则为阴爻;前者二爻之位为阴爻,后者则为阳爻;前者三爻、四爻、五爻之位亦皆分别为阴爻,后者三爻、四爻、五爻之位则亦皆分别为阳爻;前者上爻之位为阳爻,后者则为阴爻。两卦所具有的这种关系,后人称之为互变关系或相错关系。再即为两卦中的一方颠倒即可转变为另一方。如结成为组的屯卦(☳)与蒙卦(☶)即如此。屯卦六爻的爻画完全倒转,就可转成蒙卦,反之亦然。两卦所具有的这种关系,后人称之为互覆(覆即颠倒之谓)关系或相综关系。当然,有的两卦之间,既系互变、相错的关系,又系互覆、相综的关系,如泰卦(☰)与否卦(☷)即如此。通行本六十四卦的经文系列,以卦的互覆、相综关系为主,而以卦的互变、相错关系为辅。卦有与其互覆、相综者,就与其互覆、相综者结成一组;如无,就与其互变、相错者结成一组。如结成一组的两卦,既具互覆、相综的关系,又具互变、相错的关系,则仍以其互覆、相综关系为主。依此原则而所排成的通行本六十四卦的经文系列,其六十四卦卦画的次第排列之序,图而示之,即如图 2-9。

以这种 32 组的形式次第排列而成六十四卦卦画系列,其每组卦的象的对比意味,是极易为人所体认到的。

尤有进者,如前所述,六十四卦的卦画,符示着大宇宙中的两大相反势力的消长情状与图景,符示着大宇宙和社会人生抑或与筮问事项相关的周围世界的当下情状及其所涵蕴着的未来所可能发生的动变及动变图景,这更是作为古经符号系统的六十四卦卦画系列象的特征的重要表现。

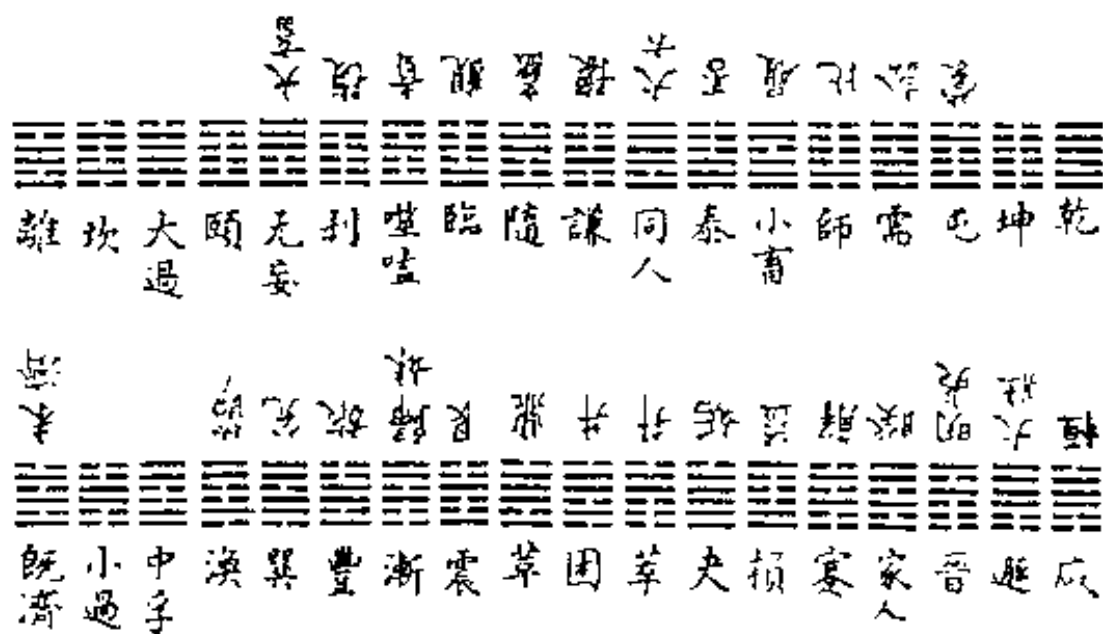


图 2-9 通行本《周易》六十四卦或变
或覆或错或综次第排列图

处于萌芽状态的古经的象数观念，大致就表现在以上的几个方面。这种观念的萌发，意味着《周易》象数思维的滥觞。从此，借助象数这种奇特的中介物进行运思，逐步成为《周易》思维或易学思维的一大最为突出的特色。由此，象数拓展出了一块别具特色的学术领域，象数建构起了一个别具意味的学术世界，象数营造成了一种特殊氛围的“理境”，象数提供给人以听任思维自由驰骋的空间，象数提供给各种意义和义理以自由生成的场所，象数成了完全开放式的、向着未来无限开放的各种意义和义理的收摄、吸纳、表征或蕴示者。由此，以象数为媒介和载体的《周易》的内蕴不断得以丰富与升华，《周易》的学术品位不断得以攀升，《周易》的智慧日趋显得更加伟大和神妙。于是，就有了解读不尽的神妙的《周易》大智慧，就有了解读不尽的宝典《周易》。

六、时的哲学观念的发轫

《周易》的神妙大智慧品格，还表现在它的卓异的“时的哲学”上。《周易》“时的哲学”发轫于占经，而成熟于《易传》。

“时的哲学”，是一种以特殊的“时”的智慧和视野，观照、理解乃至回应大宇宙和现实社会人生的哲学。在这种智慧和视野下，大宇宙和现实社会人生，乃是处于不同时下的，是在不同的时下所具体存在并展现的；在不同的时下，它们都有其特定的存在情状，且涵蕴着各自特定的未来动变的可能性。从这种意义上说，大宇宙和现实社会人生，皆是一种时的存在。而此种时的存在相对于人而言，就具有着机遇的意义。因应时势机遇而对大宇宙和现实社会人生作出适切的回应，人生才有望成为成功的人生，社会才有望成为拥有美好未来的社会。

在占经那里，这种“时的哲学”方面的观念的发轫，集中体现在它的筮占观念中。

占经认为，筮占活动所实现的是人与外物及神灵间的当下感应与沟通，筮占具体操作所获致的卦爻画，所符示的就是与筮问事项相关的当下大宇宙和社会人生抑或人所值的当下周围世界的存在情状及其所涵蕴着的未来所可能发生的动变与动变图景。因此，筮占活动是某一特定时下的活动，筮占活动所占得的是某一特定时下的与筮问事项相关的大宇宙和社会人生、抑或人所值的周围世界的存在情状及其所涵蕴着的未来所可能发生的动变与动变图景。这样，在筮占的视野下，在筮占活动中，六十四卦的卦画，就是六十四种时的符号，就是六十四种与特定时下的筮占活动相对应的筮占之符，就是与特定时下的筮问事项相关的值该特定时下的大宇宙和社会人生、抑或人所值的周围世界的存在情状及其所涵蕴着的未来所可能发生的动变与动变图景的符示者。六十四卦

中的任何一卦的卦画,其阴阳爻及阴阳爻的排列顺序是一定的,但阴阳爻却有老阴老阳之爻与少阴少阳之爻的区别,正因这种区别,同一卦的卦画,就存在着多种表现形式。例如,同是泰卦(䷊),其卦画就可有多种表现形式。泰卦共有3个阳爻和3个阴爻,阴阳爻的排列顺序是初阳、二阳、三阳、四阴、五阴、上阴,但构成泰卦的这3个阳爻和3个阴爻中的每一阳爻或阴爻,既可为少阳之爻或少阴之爻,又可为老阳之爻或老阴之爻,这就使得泰卦的卦画有了多种可能的表现形式。六十四卦中的每一卦的卦画,就都存在着多种可能的表现形式。而这多种可能的表现形式,就是由其所属的卦统摄下的多种可能的变化样态。六十四卦的卦画所符示的特定时的内容已如上述,而由六十四卦所分别统摄下的它们各自多种可能的卦画表现形式,所符示的,自然就是这些上述特定时的内容多种可能的表现形式,抑或多种可能的变化样态。针对为筮占所获致的卦画所符示的与筮问事项相关的上述特定时的内容及其多种可能的表现形式,抑或多种可能的变化样态,古经认为,人唯有明了置身于其中的时下之所遇,并相应地作出既能总揽全局、又能顾及各个具体环节的適切回应,才能有望顺利达成趋吉避凶的目的。

在上述识见的笼罩下,我们透过解读就可以知悉,古经六十四卦的卦辞,就是站在总揽全局的高度,对在筮占中诸卦所符示的上述特定时的内容、此特定时的内容所涵具的吉凶祸福之机、以及人所当采取的相应趋避对策与举措,所作的扼要诠释与结论。而六十四卦各卦下的诸爻之辞,则是站在顾及具体环节的角度,对各卦所统摄下的动变之爻(即老阴老阳之爻),它们在其所属之卦所符示的上述特定时的内容涵盖、统摄下,所表征着的变局,及此变局所涵具的吉凶祸福之机,乃至人所当采取的相应趋避对策与举措,所作的扼要诠释与结论。

尤有进者,如若我们撇开具体的筮占活动,而在古经的学理所

允许的范围内，专以“时的哲学”的视野来审视和解读占经的卦画与卦爻辞，那么，古经所涵蕴的“时的哲学”方面的观念，就会更为清晰地豁显在我们的面前。面如若我们再进一步，以同样的视野，并同样是在古经的学理所允许的范围内，视占经的每一卦与每一爻，为我们当下所值境遇的符示者，视古经的每一卦的卦辞与每一爻的爻辞，为我们当下所值境遇的诠释和彰显者，那么，我们就有可能更为真切而又深入地契入古经作者的心灵世界或精神宇宙，更为真切而又深入地领悟到古经的“时的哲学”方面的蕴意，更为真切而又深入地受用古经在“时的哲学”方面所涵具的精妙智慧。如此，古经就会涵具着令人解读、玩味不尽和受用不尽的“时的哲学”方面的精妙智慧，就会更加富有其学术上的魅力和人生智慧方面的魅力。例如，如若我们如此而看待古经的《乾卦》，视其整个卦画及构成整个卦画的六爻，分别为我们当下所值境遇的符示者，而视其卦辞“元亨，利贞”及“潜龙，勿用”、“见龙在田，利见大人”等六爻的爻辞，分别为我们当下所值境遇的诠释和彰显者，那么，我们在郑重自我审思如何適切地回应这各种境遇时，必定会从《乾卦》的卦辞与爻辞所透显出来的“时的哲学”方面的智慧中，获得莫大的有益启迪。

七、初步的人文关怀

古经并非一部普通的导人如何趋吉避凶的卜筮之书，导人趋吉避凶并非它的唯一目的，浸润着人文精神的人文关怀，对于它的学理而言，倒是更具根本性的。在古经学理的深层，已开始向外透显出了其初步的人文关怀。

如前所述，古经大致问世于西周初期，面自商周王朝交替之际，不唯发生了现实政治层面王朝的更替，而且也发生了形面上的文化学术、精神思想领域的重大转折。在形而上的文化学术、精神

思想领域所发生的这一重大转折,就是由伟大人文精神的日渐彰显所引起的由听命于神而转向于人的重大转折

在殷商时人那里,人的命运,似乎就掌握在“帝”或“上帝”以及由它所统御的众神灵手中。因此,殷商时人所凸显出的人生向度,就是一切皆听命于神。而在周人那里,人的命运,终极地说,虽仍掌握在“皇天上帝”的手中,虽仍由“皇天上帝”所决定,但是,作为天地宇宙间和社会人生中最高主宰者的“皇天上帝”,已在明显地人文化和人性化,已有了人文的情怀和人性化的品格,它所认可的社会人生,是人文化的社会人生,是以,它在决定人的命运时,主要视人的作为如何而定,主要视人的作为是否契合人文的精神,契合者就护佑之,不契合者就惩罚之,如此,从一定意义上说,人的命运又是由自身的作为所造就的,人自身、人自身的作为,才是其命运的最真实的决定者。因此,周人所凸显出的人生向度,则是尽人事而听天命。

周人的这种人生向度的形成,倾注了作为西周王朝德业奠基人的文王和作为西周王朝建立者与当政者的武王、周公等的心血。文王在被囚羑里的大忧患中,武王与周公在亲身经历了惊心动魄的商周王朝交替之后,都对社会人生的向度、政道与治道问题,进行了冷静而理智的沉思,最终才形成了周人的上述识见和人生向度。

如前所述,在周人的心目中,作为天地宇宙间和社会人生中最高主宰者的“皇天上帝”,以深挚的人性化悲悯之情和正大的人文之怀,时刻关注并导引着人世间的时务:“皇矣上帝,临下有赫,监观四方,求民之莫(瘼)。”(《诗经·大雅·文王之什·皇矣》)它殷殷期望人世间的当政者,能够以德理政,“保民”、“惠民”;他复殷殷期望每一社会成员,也都能够倾心向善,增崇其德。在他们看来,社会人生的不断善化和提升,是“皇天上帝”对人世间的终极关怀之所在。因此,周初当政者在冷静而理智地反思和总结夏商周三代

王权更迭的缘由时,曾得出过如下之结论:

我不可不监(与鉴为古今字)于有夏,亦不可不监于有殷。我不敢知曰,有夏服天命,惟有历年;我不敢知曰,不其延。惟不敬厥(其)德,乃早坠其命。我不敢知曰,有殷受天命,惟有历年;我不敢知曰,不其延。惟不敬厥德,乃早坠命。(《尚书·召诰》)

统御天下万民的权力,是由“皇天上帝”授予的,所以谓之“天命”。而人之能否荣受以及能否保有此一“天命”,则关键要看其是否有德,以及是否能够恒守其德。所谓“皇天无亲,惟德是辅”(《尚书·蔡仲之命》)。如当政者不再敬其德,那么,其结局就必然是“皇天上帝,改厥元子”(《尚书·召诰》)了。

正是在以上识见的促动下,周初当政者开始以德理政,以德导民,在人世间首开人文之风,使人文精神日渐彰显出来,开辟了一个以此人文精神的日渐彰显而所促成的展示着人道之庄严的时代。在这样的时代,“敬德”、“保民”、“惠民”(如《尚书·蔡仲之命》即称:“民心无常,惟惠之怀。”)、“奉礼”与“以德配天”,成为人们的基本观念。(详见《尚书》的《召诰》、《康诰》、《无逸》以及《蔡仲之命》诸篇)这些观念,在在透显着周人开始真正面向当下即是的人世间的人文精神的光辉。很显然,周初当政者将人文价值的终极根据定在了作为天地宇宙间和社会人生中最高主宰者的“皇天上帝”那里。在他们的心目中,是“皇天上帝”启导他们确立、挺显并渐次光大人文精神的,是“皇天上帝”导引他们走上人文正途的。因此,人之确立人文精神和走人文之路,乃是有确凿根据的,因而是不容置疑和不可动摇的。

人文精神的彰显,表现为人的价值和意义、人的地位和作用的发现与受到应有重视,表现为人文价值世界的有意识地被开拓。周人认为,由“皇天上帝”的启导可知,人自身就是一种富含价值和意义、拥有一定地位、能够发挥不可低估作用的存在,因而,在“尊

天”、敬畏“皇天上帝”的基本前提下,人应将目光转向其自身,给自身以应有的充分的肯定,并在对自身作出应有的充分肯定的基础上,自觉而清醒地探寻出人生当下的所然与人生究竟意义上的所应然,自觉而有目标、有目的地发掘人自身的潜力,使人的价值和意义得到最大限度的实现,使人的地位和作用得到最大限度的展现。立足于这样的识见,周人实际上自觉不自觉地开出了中华文化发展史上第一个以肯定人自身、重视人自身和开掘人自身为主要内容的“人的发现”的时代。透过这种“人的发现”,周人意识到,人既然是一种富含价值和意义、拥有一定地位、能够发挥不可低估作用的存在,那么,“人”字就应当大写,而大写“人”字之所以为大写“人”字的终极根据就是人文精神,大写“人”字之所以为大写“人”字的现实表征就是人走人文之路,其一切作为皆能上契“天心”(即所谓“皇天上帝之心”)而浸润着人文的精神。透过这种“人的发现”,周人还意识到,人生最值得和最应当追求的价值目标,就是人文,就是人文精神,人生最值得和最应当拓展的,就是形而上的人文价值世界和形而下的浸润着、洋溢着人文精神的现实人的生活世界。

周人的上述识见、理念、人生向度和人生价值追求,在《周易》古经这里,得到了较为充分的体现。

古经的卦爻辞,虽然与殷商时期的龟卜骨卜之辞相类,即同属笼罩在神秘性的卜筮氛围下的卜筮之辞,但是,古经的卦爻辞与殷商时期的龟卜骨卜之辞,其内在深层的学理内蕴与精神,已存在着质的根本性差异。古经的卦爻辞中,涉及到了祭祀、婚姻、商旅、战争以及处世为人等筮问事项。在涉及这些事项时,古经多言及外物以及人方面的各类情势,开示人一旦处于某种情势或境遇之下,或吉凶祸福情状将会如何,或人当如何作出回应,或人采取某种行动或举措后其吉凶祸福情状将会怎样,而很少涉及“神”的观念。这与殷商时期的人们在进行占卜时,于龟卜骨卜之辞中,动辄提及

“帝”或“上帝”以及由“帝”或“上帝”所统领的日月山川风雨等“众神灵”如何如何,是大异其趣的,并由此而使此两种卜筮之辞,形成了极其鲜明的对照。

尤有进者,针对各种筮问事项的占经的卦爻辞,大多是简要地指明各种客观的情势和境遇,提示人一旦处在这些情势和境遇下,应当推出怎样的回应对策。因此,人,成了各种客观的情势和境遇下可以自我做主的人,而人所值的各种客观的情势和境遇,并没有最终“宣判”筮问事项的吉凶祸福必定会如何如何。人,透过其自身的努力,也可以改变其所值的客观的情势和境遇,也可以使其所值的客观的情势和境遇朝着有利于自己的方向转化,也可以最大限度地争取吉祥、化解凶险。采取适切的回应对策与举措,人完全有望顺利达成趋吉避凶、安然处世等的目标。可见,人的力量,人的作用,成了决定筮问事项吉凶祸福结局的极为重要、极为关键的因素,有时甚而是最终的决定性因素。由筮问事项、筮占活动引申开去,古经实已开示人们,人的力量,人的作用,乃是人事成功与否的极为重要、极为关键的因素,有时甚而是最终的决定性因素。在古经看来,在某些特殊的客观情势和境遇下,人虽然透过自身的努力,最终也未能达成预定的目标,但此时人亦应当无怨无悔,因为立足于自身的力量和努力以积极回应人所值的各种客观的情势和境遇,是人所能也是所只能作出的唯一选择。不透过自身的积极努力去作回应,人的境况,或许会较之现在作出积极回应后仍未达成预定目标的情形,要更糟。有时,即或积极努力回应后的结局,与丝毫未予以回应后的结局相差无几,人也应选择积极努力回应这一途。此不正是上述周人“尽人事而听天命”的人生向度的活生生的很好体现吗?

在充分肯定人的力量与作用对于筮问事项最终的吉凶祸福结局所具有的极为重要、极为关键、有时甚而是决定性的影响力的基础上,古经进而透过其卦爻辞,透露出了其初步的人文关怀。古经

的这种初步的人文关怀,集中表现在它对人文德性的推崇,对人文德性化的理想人格的称扬与由衷祝福,以及对人之能敬畏忧患以虑其事、刚健奋勉以行其事、持续提升其形而上的人文精神品质与形而下的现实生活品质的殷切期望。古经透过这种推崇,透过这种称扬与由衷祝福,透过这种殷切期望,其目的就是要在人究竟应当选择怎样的人生向度问题上,给人以正确的启导,不致使人出现人生价值追求上的惶惑与迷失。

古经的可贵之处就在于,它与周初人文精神的彰显这一时代的主旋律相合拍,而在实际的物的世界之外,意识到了一个无形的、或曰形而上的意义的世界的存在。这个意义的世界,乃是人安身立命的精神家园。人生的意义是什么?人的存在价值表现在什么地方?人究竟怎样才能称得上是一个真正的人?抑或“人”字究竟怎样才能成为大写的“人”字?这类问题,都要由这个意义的世界作出终极的回答。而以对这类问题的回答为依准的正大安身立命之途,自然亦需由此一意义的世界开出了。意识到了这一意义的世界的存在,古经才进一步认识到,人生在世,不仅要活着,而且还宜知晓自己应当如何活着,应当如何走完自己的人生历程。换言之,古经认识到,人生在世,即宜活出个“人”的样子,知晓人道的神圣与庄严,并努力护持这一神圣与庄严,积极追求生活的意义和富有意义的生活,实现自己的人生价值和富有价值的人生,以无愧于“人”字之能大写和大写“人”字的称号。古经认为,人生的意义是由人文、是由人文精神所赋予的,人文、人文精神,才是人生意义不竭的源泉,形而上的意义的世界,就是由人文精神涵养所成的人文价值的世界。生活的意义,就在于真切拥有人文,就在于真切拥有人文精神,就在于因真切拥有人文和人文精神而使生活透显出神圣性与庄严性,抑或使生活透显出神圣庄严的品格。富有意义的生活,就是一种富有人文、富有人文精神的生活,就是一种因富有人文和人文精神而通体透显着神圣性与庄严性的生活,抑或通

体透显着神圣庄严品格的生活。……正是基于这样的卓异人生大慧见，古经透露出了其初步的人文关怀。

作为其初步的人文关怀的体现，古经对人文德性的推崇和对人文德性化的理想人格的称扬与由衷祝福，主要展示于《谦卦》与《恒卦》中。

在《谦卦(䷎)》中，古经标举、推崇了谦和、谦逊、谦虚这一崇高的人文德性，称扬并由衷祝福了涵具这一崇高人文德性的理想人格。

《谦卦》的卦辞称：“谦：亨，君子有终。”古经中的“有终”，皆特指有好的结局。“君子”，如前所言，谓有权位、有身分的人。此即言，涵具谦和、谦逊、谦虚的人文德性，并能切实准此人文德性以行事的君子，必定会诸事亨通，必定会拥有一个好的结局。

初六爻的爻辞称：“谦谦君子，用涉大川，吉。”此一爻辞，同时又可断为：“谦谦，君子用涉大川，吉。”这两种断句法下句子的内蕴，此一爻辞皆兼涵。前一种断句侧重于论人文德性化的理想人格“谦谦君子”，后一种断句侧重于论人文德性“谦谦”。“谦谦”，即谦而又谦，谦和了又谦和，谦逊了又谦逊，谦虚了又谦虚。此则言，涵具着谦而又谦的人文德性品格的君子，以此等崇高的人文德性品格而涉越大河，自可吉祥而无凶险，以此等崇高的人文德性品格而渡越其他的险难，也自会吉祥而无凶险。此还言，谦而又谦的人文德性，君子凭借它去涉越大河，抑或渡越其他险难，自会有吉祥之佳运与之相伴，最后也自会以吉祥而无凶险告终。

六二爻的爻辞称：“鸣谦，贞吉。”“鸣”，此指德性著于外，为外人所知晓，人因此而交口称誉之。“鸣谦”，即为人们所交口称誉而博得令名之后，谦以自处，谦以待人。具有此等崇高德性境界和德性品格的人，占问何事，自会吉祥。

九三爻的爻辞称：“劳谦君子，有终，吉。”此一爻辞，同时亦有两种不同断句法；而两种不同断句法下句子的内蕴，也皆为其所兼

涵。第二种断句法是：“劳谦，君子有终，吉。”前一种断句，侧重于论述人文德性化的理想人格“劳谦君子”；后一种断句，侧重于论述人文德性“劳谦”。“劳谦”，有功劳而谦。此即言，有功劳而既谦以自处又谦以待人的君子，自会拥有一个好的结局，这自然是再吉祥不过的了。此又言，虽有功劳，却无傲气傲色，在功劳面前，仍谦以自处，谦以待人，涵具此等崇高的人文德性，并如此而处世立身，君子自会有好的结局，其吉祥不言而喻。

六四爻的爻辞称：“无不利，撝谦。”此系一倒装句式。“撝”同挥。发挥其谦德，将崇高的人文德性谦发扬光大，自然会使其德性的境界、精神的境界和生命的品位得到空前的升华，此将何不利之有？自是无所不利。

上六爻的爻辞称：“鸣谦，利用行师，征邑国。”“利用”，犹言利于。大夫的封地称“邑”，诸侯王的封地称“国”。德性彰著，有口皆碑，声闻远播，却仍自谦，如此，自然具有沛然莫之能御的感召力与号召力，自然利于出兵去征伐大夫之邑抑或诸侯之国。

可见，在古经看来，诸如谦一类的崇高人文德性，既是人性和人生光彩的展露，既是人性和人生涵具神圣性与庄严性、抑或涵具神圣庄严品格的基本表征，既是人之作为一个真正的人、一个真正有价值的人、一个真正大写的人的基本标志，又是人生佳运的神妙招致者，又是无形而神奇的德性力量的生发者与会聚者，又是妙不可言的人生感召力的源泉。人而能如作为理想性人格的“谦谦”之君子、“鸣谦”之君子以及“劳谦”之君子那样，涵具此类崇高的人文德性，那么，一则可使其人生光彩照人，再则可使其人生透出神圣性与庄严性，三则可使其富有德性的力量，并由德性的力量感召来其他的力量，从而使其行事每能左右逢源、每能有佳运相伴、且以圆满而告终，并由此而令其人生成为真正成功的人生。

由此可知，依古经之见，人文德性的力量，人文德性化的理想人格的人格伟力，也是决定筮问事项吉凶祸福结局的不可低估的

正面积极性力量,也是决定人事成功与否的不可低估的正面积极性力量。

既然人文德性对于一个富有光彩、富有神圣性与庄严性的真正意义上的人生而言是如此的重要,是以,在《恒卦(䷟)》中,古经又透过两爻的爻辞,就此作了进一步析论。

《恒卦》九三爻的爻辞称:“不恒其德,或承之羞,贞吝。”此即前面所提及的《论语》中孔子所曾引过的一条爻辞。“或”,有时。“承”,受。“之”,代指他人。“羞”,羞辱,耻辱。“吝”,同遴,艰难之谓。人如不能恒守其人文德性,有时就会不免遭受他人之羞辱,致使自身陷入艰境,所以占问行事,其“吝”是自然而又必然的。

《恒卦》六五爻的爻辞称:“恒其德,贞妇人吉,夫子凶。”“妇人”,为人妻者,也泛指女性;“夫子”,丈夫,也泛指男性。此言人而恒守其人文德性,占问行事时,于“妇人”而言则吉祥,于“夫子”而言则凶危。盖此处所言之恒守,与九三爻的爻辞所言之恒守,蕴意略有不同,此处乃有固守、执泥而不知变通的意味。古人认为,古经亦无例外地认为,于“妇人”而论,贵乎其能固守其德操,虽固守而至于执泥,亦无大妨;而于“夫子”而论,既贵乎其能恒守其人文德性之常,更贵乎其能因应不同的社会人生情势而通权达变。“夫子”而过于执泥某些人文德性,不能直面现实而知所变通,则必然难以对现实作出适切的回应,其结局可想而知,其将枉为七尺男儿。

可见,古经认为,人不仅要恒守其崇高的人文德性,而且还要知所变通,还要在现实社会人生中学会通权达变。这无疑也是前述古经所涵蕴的“时”的哲学观念的具体体现。

作为其初步的人文关怀的体现,古经对人之能敬畏忧患以虑其事、刚健奋勉以行其事、持续提升其形而上的人文精神品质与形而下的现实生活品质的殷切期望,则集中展露于我们所已甚为熟悉的《乾卦》九三爻的爻辞。

《乾卦》九三爻的爻辞称：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”“终日乾乾”，即刚健奋勉以行其事；“惕”，即敬畏忧患以虑其事。这种敬畏忧患，并非一般意义上的敬畏忧患，而是一种“若厉”式的特殊敬畏忧患。在这种特殊方式的敬畏忧患下，当事人从主观设想的角度，以似乎要有凶危之事发生一般、似乎直下面对着凶危之事一样的心境与心态，而敬畏忧患以虑其事，不敢有丝毫的麻痹、松懈心理。此种敬畏忧患方式，与《诗经·小雅·节南山之什·小旻（音民）》一诗中所提揭的敬畏忧患方式十分相类。该诗中说：“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰。”“临深渊”、“履薄冰”，其凶险、凶危的情势，显然可见。“如临深渊，如履薄冰”，显然可视为此处“若厉”的一种形象而生动的注脚。而“战战兢兢”，则差可视为此处“惕”的一种形象的注脚。时时能有一种设想“如临深渊，如履薄冰”般的身临艰境乃至绝境的深沉敬畏与忧患的意识，人方能保持一颗清醒理性的心灵，人方能时时提醒自己，时时警醒而振起。警醒而振起，则自会刚健奋勉。因此，深沉的大敬畏、大忧患意识与伟大的刚健奋勉、刚健有为精神是存有密切联系的，二者的合一，就形成了古经敬畏、忧患于内（内在心灵）而又刚健奋勉、刚健有为于外（外在实际行动）的理性、深沉而又伟大的人文《易》理精神。正是基于这种理性、深沉而又伟大的人文《易》理精神，古经才提醒人们，应当像《乾卦》九三爻的爻辞所开示的实为这种人文《易》理精神化身的君子那样，永远怀具理性而深沉的大敬畏、大忧患意识，永远保持伟大的刚健奋勉、刚健有为精神，时时敬畏忧患以虑其事，处处刚健奋勉以行其事，永不懈怠，永不自满，以此而持续提升其形而上的人文精神品质，以此而持续提升其形而下的现实生活品质，以无愧于“人”字的称号，以不枉来人世走一遭。

古经不唯透过《乾卦》九三爻的爻辞明确开示了它所崇尚的这种理性、深沉而又伟大的人文《易》理精神，面且还不时透过其他卦辞与爻辞、尤其是这些卦辞与爻辞中在在可见的“亨、利、吉、吝、

厉、悔、咎(灾)、凶”之类的论断筮问事项吉凶祸福情状的字眼,逼显着这种人文《易》理精神,并点醒人们当树立这种人文《易》理精神。

古经的上述初步的人文关怀,尤其是内含于其中的上述敬畏、忧患于内(内在心灵)而又刚健奋勉、刚健有为于外(外在实际行动)的理性、深沉而又伟大的人文《易》理精神,无疑具有“画龙点睛”之妙,它使古经的学理与学理品位,得到了最大限度的空前升华。

第三章 以述为作， 融旧铸新 ——《易传》对于《周易》 古经的创造性解读

《周易》古经初步提供了一种以筮占、以六十四卦的符号系统抑或六十四卦的观念，把握宇宙人生的独特方式，并以此为基础，初步营造起了一个原始的《周易》学说框架与学理体系。后人将其置于新的学术视野之下予以重新解读，就使得其能够冲破其所在的历史时空的囿限，而向后起的解读者开放，而向未来开放，由此而使其有了坚韧持久的生命力，由此而使其持续孕育诞生着新新不已的学术生命，使其学术的内蕴日趋丰赡，智慧的品位日趋提升。

将《周易》古经的这种把握宇宙人生的独特方式和它由此所初步营造起的原始《周易》学说

框架与学理体系首次置于全新的学术视野之下,而对其作出具有空前绝后的里程碑意义的高度原创性、高度哲学性、高度系统性解读的,就是《易传》那十篇大文字。《易传》的解读,赋予古经把握宇宙人生的独特方式,古经的学说框架与学理体系以新义,奠定了其向未来的无限开放之机。后人之对古经的理解,大致就依循着《易传》的解读;后人心目中的古经,大致就是《易传》所理解的古经。在后人看来,《周易》的经与传一体而不可分,传因经而生,经借传而显;在《易传》问世之后的后人的视野下,经与传就是一种“互诠互显”的关系。由此,传成了理解经的凭借,产生于后的传与诞生于前的经成了《周易》一书有机而不可分的两个组成部分。后人大致就是以传透过解读经的方式而赋予《周易》的全新面貌,来理解《周易》的经以及传,来理解《周易》和易学的。

《易传》之对古经的解读,其所表现出来的鲜明特征,就是“以述为作”,就是“融旧铸新”。

《论语》中曾记载过孔子的一句表白自己学术心迹的名言,那就是:“述而不作,信而好古。”(《论语·述而》)称述古圣先贤的思想智慧却不从事思想智慧的原创性发明,笃信而喜好古圣先贤所流传下来的文化学术、思想智慧而有以寄托自己的精神心志。这是中国古代相沿颇久的崇圣、好古意识的第一次明确表述。实则,孔子并非仅述而不作,并非仅信古、好古而不开新。孔子已寓其原创性的作于述之中,已在信古、好古的名义下开出了其文化学术、思想智慧之新。据时代所呼唤出的新精神与新视野,寓作于述之中,将新的时代精神与新的学术视野与古传文化学术、思想智慧冶为一炉,整合融铸出新的文化学术、思想智慧,以此而赋予古传文化学术、思想智慧以新的生命,以此而令今日的新文化学术、思想智慧有本有源,使正大的文化学术、思想智慧成为一种生命性存在,如同奔流不息的长河一般,富有坚韧不拔的伟大生命力,畅流于古今,畅流向无限久远的未来,这才是孔子“述而不作,信而好古”的

真义之所在。否则,孔子至多是一位了不起的学者,而不会成为光耀千古的思想大家和文化巨人。

孔子所秉持的学术路径极具典型性,因为它代表了中华学术发展的基本路径。在人类的学术文化发展史上,中西的学术文化,走过了不同的发展路子。与西方所走过的异说迭起、纷然杂陈、相互替代、相互超越的学术发展路径相异,中华传统学术,所走过的,则大致是一种“以述为作”、“融旧铸新”、“继往以开来”的经典注疏、阐衍式路径。在这种独特路径下,古圣先贤所流传下来的经典,成了高品位的正大文化学术的渊藪和象征,成了解读不尽的智慧宝藏;因应时代的更迭,学术视野的翻新,学者们对它们作着循环往复而又新新不已的解读、注疏和阐衍,就在述的形式下推出了其作,就透过融旧而铸出了时代之新,就借继往而开辟了文化学术之未来,以此而使经典获致了无限向未来开放的神奇生命力,以此而使经典新义迭现、而不致有学术生命枯萎之虞,以此而有了生生不息、蔚为大观的中华文化发展长河。

中华学术的发展所走过的这一独特基本路径,它的孕育和形成,经历了一个较长的历史阶段。在它孕育和形成的过程中,作出过独到贡献的,孔子之外,还有《易传》。《易传》之对古经的解读路径,就是中华学术的发展所走过的基本路径,后世易学的发展所走的,也是这一路径。《易传》在诠释的形式和述的名义下,透过对于古经全新学术视野下的重新观照、审视和解读,推出了其高度原创性的作,融铸出了一个具有全新学术风貌的《周易》,颇有“点铁成金”、“化腐朽而为神奇”之妙。

中国古代道教徒有炼丹之术,传说丹成就可随意点铁石而成黄金。因有“点铁成金”、“点石成金”之语。后世的神话传说中说得更奇:神仙的手具有妙不可言的神力,手指一点,霎时间就可使一块普普通通的铁或石,变为光灿灿的金子。相传,有那么一位仙人,因见世俗滚滚红尘中多是些嗜欲充溢的好利之徒,遂来到凡

间,欲观是否还有视货利如粪土的妙人存在。仙人施展其点铁石而为黄金之法术,将点成的金子送给人们,果然不出其所料,许多人皆贪得无厌,祈请仙人能多点化一些送与他们,这使仙人甚感失望。不料,一日,仙人似乎遇到了他所欲寻觅的妙人:他想将一块小石点成金子送给这位“妙人”,这位“妙人”摇头示意不要;仙人以为他嫌少,遂说将点一块大石为金相送,“妙人”仍摇头示意不要。这令仙人大为吃惊和深觉宽慰。仙人遂问“妙人”有何所求,孰料,“妙人”的回答竟使仙人目瞪口呆:“我别无所求,我之所求,就是希望得到您那只能够点铁石而成黄金的手指。”结果自然是仙人大失所望而去。

而战国中期,倡言透破世俗名利、是非、智巧以及好生恶死的生死情结的困扰,实现毫无人生负累的理想逍遥之游的哲学大家庄子(约前 369—约前 286 年),曾借后被视为华夏族祖先之一的黄帝之口,讲过一段关于“臭腐”与“神奇”间相互转化、无有终穷的寓意深刻的话语:“是其所美者为神奇,其所恶者为臭腐。臭腐复化为神奇,神奇复化为臭腐。……”(《庄子·知北游》)人们每每将其所赞美之物誉为“神奇”,将其所厌恶之物斥为“臭腐”。岂知,“神奇”与“臭腐”之间,并不存在一条不可逾越的鸿沟,二者是经常相互转化的。何况万物本来是齐一等同的,所谓“神奇”与“臭腐”,只是人们所妄起的分别,不必执著。人们应等视所谓“神奇”与“臭腐”,等视万物。此段话语,成为后世“化腐朽而为神奇”一语之所本。

道教徒丹成而可点铁石以成黄金的传说,自反映了世俗人生的一种愿望;仙人来至凡间寻觅“妙人”的寓言,自有其深值玩味的寓意;庄子借黄帝之口所讲的话语,也自有其深意在。然,这里我们提揭此,所看重的,主要则是“点铁(石)成金”、“化腐朽而为神奇”二典所透出的妙义。铁石可被点化为黄金,腐朽之物可被转化为神奇之物,其惊人的妙处,的确令人叫绝。古经原本好比一块看



图 3-1 倡言理想的人生道
邈之游的一代大哲庄子

上去较为普通的“铁石”，《易传》透过其卓异的学术“神力”，奇迹般地将其“点化”成了一块光灿灿的“金子”；在人文精神日渐彰显，理性透出盲目信仰的迷雾而日渐挺立的时代，占经本已成为一部越来越落后于时代的几近“腐朽”的著作，但在《易传》的学术“神力”下，它又从“腐朽”的状态，奇迹般地跃升为了更为“神奇”的一种存在！此等惊人妙事的出现，自与创造妙事者的非凡之处分不开。这里，创造妙事的自是《易传》，《易传》的卓异非凡，由此亦就可想而知。古往今来，“点铁（石）成金”、“化腐朽而为神奇”者有之，但

“点金成铁(石)”、“化神奇而为腐朽”者更是在在可见。两种不同的“点法”、“化法”,使被“点”、被“化”者的“遭际”,竟至有如此的天壤之别,着实令人感慨系之。在学术文化发展的过程中,前一种“点法”、“化法”,自是学术文化发展的幸事;而后一种“点法”、“化法”,则自是学术文化发展的不幸。《易传》就是这种学术文化发展幸事的创造者,它的学术贡献,它的学术价值和意义,自然也就是不言而喻的了。假如没有《易传》的这种卓异的“点”与“化”,我们很难想象古经在后世的“遭际”会如何,更难想象它是否会展示为一部高品位的智慧宝典,并引发一股蔚为大观的易学活水长流,从而对传统中华文化的发展产生广泛深人的重大影响。

《易传》对于古经的创造性解读,《易传》对于占经的卓异“点”与“化”,并非在一日之间突然发生的。《易传》之能作出这种解读,《易传》之能作出这种“点”与“化”,其中是与春秋易说的贡献分不开的。

一、春秋易说的贡献

如前所言,周平王东迁之后,伴随着学术的逐渐下移,《周易》古经与其他王朝所专掌的典籍一样,纷纷向下传人诸侯、士等阶层,这就为《周易》新学术生命或文化慧命的孕育和诞生,提供了良好的机缘。古经下传之后,在春秋时期,东周王朝的史官,各诸侯国的史官,以及一些士人(当时的知识分子),开始以新的学术视野和学术向度研索、理解和应用它,生发出了一些新的易说,以此而丰富与深化了《周易》的学理和智慧,并为《周易》学术品位与智慧品位的进一步提升,奠定下了一定的基础。

春秋易说,现仅见于《左传》与《国语》所记载的 22 条春秋时期的人们运用《周易》古经及其他《易》书占筮、论事的例子中。这 22 条例子,分见于《左传》的庄公二十二年,闵公元年、二年,僖公十五

年、二十五年，宣公六年、十二年，襄公九年、二十五年、二十八年，昭公元年、五年、七年、十二年、二十九年、三十二年，哀公九年；《国语》的《周语》、《晋语》。透过这 22 条例子，我们可以约略看出，春秋时期的人们，其研索、理解和运用占经，初步表现出了两个基本的学术向度，一个就是象数学的向度，一个就是义理学的向度。前者侧重于从象数的角度切入，解读、论论卦与卦爻辞的内蕴；后者侧重于从人文的视角出发，解读、论论卦与卦爻辞的人文义理内涵。

凸显象数学之向度的显例，如《左传·庄公二十二年》所载陈厉公让东周史官为其幼子陈完筮占一例。《左传》称：

陈厉公……生敬仲（陈完死后谥号为敬仲）。其（陈完）少也，周史有以《周易》见陈侯（厉公）者，陈侯使筮之，遇观䷓之否䷋。曰：“是谓‘观国之光，利用宾于王’。此其代陈有国乎？不在此，其在异国；非此其身，在其子孙。光，远而自他有耀者也。坤，土也；巽，风也；乾，天也。风为天，于土上，山也。有山之材，而照之以天光，于是乎居土上，故曰‘观国之光，利用宾于王’。庭实旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰‘利用宾于王’。犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著于土，故曰其在异国乎！若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也。山岳则配天。物莫能两大。陈衰，此其昌乎！”及陈之初亡也，陈桓子始大于齐；其后亡也，成子得政。

熟悉中国历史的读者，皆知“田氏代齐”之事。齐国的始祖为太公吕尚，即姜太公。相传，吕氏一姓，系从其所封之地吕而得姓，本姓则为姜。而姜氏的先祖曾为主四方山岳之祭、统帅四方诸侯的“四岳”之官。此职又称“大（太）岳”。太公前后辅佐周文王和周武王，灭商而兴周，功勋卓著，受封于营丘，而始开姜氏齐国之基业。其后，值春秋之世，太公后裔齐桓公，由贤相管仲辅佐，“九合诸侯，一匡天下”，成为雄居东方的大国。（《史记·齐太公世家》）孰

料,田氏的到来,竟使姜氏齐国的国运,渐次转移到田氏的手中。由《史记·田敬仲完世家》,我们可以得知,陈国国王厉公被杀,其子陈完逃至齐国,时齐桓公已即位 14 年(值公元前 672 年)。桓公欲授以卿之职,陈完敬辞,终被授之以“工正”(掌管百工)之职。完改陈姓为田姓(古陈、田二字音近),成为齐国田氏之始祖。田完五世孙为田桓子无宇,他“事齐庄公,甚有宠”。田完七世孙为田常,又称田成子,任齐相,他透过“以大斗出货,以小斗收”的方式,争取民心,齐国的政事渐归于他。至田完的十世孙田和,则于齐康公十九年(前 386 年),即东周安王十六年,正式得到已是徒有其“天下共主”之名的周安王的认可,取代齐康公,“立为齐侯,列于周室,纪元年”。从此,田齐政权,正式取代姜齐政权。《左传》所载的此条筮例,说的就是东周史官为后来的齐国田氏始祖、当时却尚幼小的陈完筮占,预言其后代子孙将在一个由姜氏执政的国度里取得统御国家的权柄一事。由《左传》的记载来看,东周史官的筮占与断占,可谓“应验如神”,因其预断与以后的历史事实“完全相符”:史官断言,陈完的子孙将在姜姓的异国代替陈国而享有国家,同源的事物(此谓同源于陈氏一族)没有在两处同时盛大之理,当陈国衰微之际,陈完这一支脉就会昌盛起来;历史的事实则是,陈哀公三十五年(前 534 年),哀公自杀,楚国出兵,第一次灭陈,而此时陈完(田完)的五世孙田桓子无宇,即陈桓子,及其子,早已得势于姜氏齐国,陈湣(音敏)公二十四年(前 478 年),湣公为楚兵杀,楚国再次灭掉陈国,而此时陈完的七世孙田常,即田成子,已专齐国之政。(参《史记·陈杞世家》及《左传》昭公八年、哀公十七年)东周史官筮占与断占的如此“应验如神”,竟使太史公司马迁也甚感惊讶。司马迁曾就此而感叹道:“盖孔子晚而喜《易》,《易》之为术,幽明远矣,非通人达才,孰能注意焉!故周太史之卦,占至十世之后。”(《史记·田敬仲完世家》)司马迁所感叹的《易》之术,即《周易》的筮占之术。历史上,东周史官是否真如以上所叙述过的

那样，为陈完断过占，今已不可确知，我们不宜轻易盲信之。我们所感兴趣的，主要是周史断占时所开示的易说。周史是这样断占的：

周史筮占所遇之卦为观䷓之否䷋。之即变。观卦中值四爻之位的阴爻发生动变，以阴爻动变而为阳爻，观卦由此就变为否卦。是谓观之否。谓筮占遇到了观卦，该卦的四爻之阴为动变之爻，由此，就有了观卦向否卦之变。春秋时期，“初九”、“六二”、“上九”之类的爻题尚未出现。此类爻题盖出现在《易传》问世的战国中后期，因《易传》中诠释诸爻之爻象、爻辞的《小象》，已提及过这类爻题。例如，《坤卦》第二爻的《小象》有言“六二之动，直以方也”，提到了“六二”这一爻题；《大壮卦》第二爻的《小象》有言“九二贞吉，以中也”，提到了“九二”这一爻题。春秋时人爻题的表示法，就是“某卦之某卦”。一卦的某爻发生动变，则该卦随之变而为另一卦。《周易》占动变，与爻辞相对应的是动变之爻。断占而观动变之爻的爻辞，而动变之爻之得以显示，就是由它的动变，变出另一卦来，是以，就可以“某卦之某卦”的形式，显示一卦的动变之爻，并以此来作为该爻的爻题。观卦四爻之阴为动变之爻，因它的动变而使观卦变而为否卦，是以，《观卦》四爻的爻题，就可以“观卦之否卦”的方式表示。这与以“六四”表该爻的爻题，无甚二致。“观国之光，利用宾于王”，即系《观卦》四爻的爻辞。“观”，即观察了解。“国之光”，即国风民俗所彰显出的光彩。“利用”，利于。“宾于王”，作王的宾客。“光，远而自他有耀者也”，意谓，陈完的后代子孙所享有的国之光彩，不是在此处的陈国发出的，而是在距离陈国较远的他国发出的。此系从诠释爻辞中“光”字的内蕴以断占。以下，则系又从象数的角度切入以断占。

观卦的下卦为坤卦，上卦为巽卦。第四爻发生动变后，上卦由巽卦变为乾卦，形成一下卦为坤卦、上卦为乾卦的否卦。否卦内，二、三、四这三爻交互结合于一起，就可形成一个新的经卦的卦体

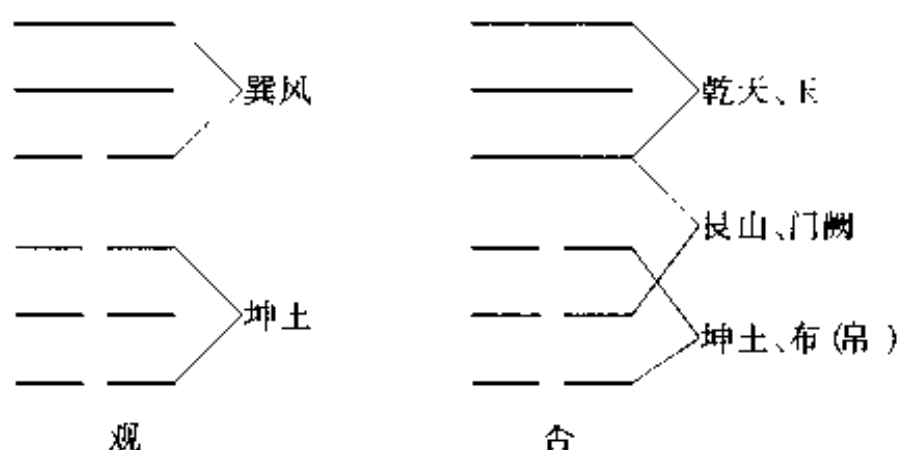


图 3-2 观卦之否卦

艮卦(后世易学称这种爻的交互结合法为“互体”)。周史视卦为一种涵具特殊内蕴的符号,为物象的表征或符示者。观卦与否卦的下卦皆为坤卦,“坤,土也”,即系言这两个坤卦所符示的物象为土。“巽,风也;乾,天也”,则系谓观卦的上卦巽与否卦的上卦乾,分别符示风、天之象。“风为天,于土上,山也”,“为”即变,言观卦上体的巽风之象,变而为否卦上体的乾天之象,此乾天之象位于否卦下体坤土之象之上,其下尚有透过互体所成的艮山之象。山为众多物产荟萃之地,艮山之象位于乾天之象之下,又处坤土之象之上,有天则有天之光,是则山聚众多物产,居于土之上,而又为天之光所照耀。所以称“有山之材,而照之以天光,于是乎居土上”。周史系透过对卦所符示的物象的解读,来诠释爻辞的内蕴,并断占。故接下来又称引爻辞。以上对于卦所符示的物象的解读,尚有如下之未明言之意:山表征陈完的后代子孙;山聚众多物产,表征陈完的后代子孙的得势与昌隆;山居于土之上,表征陈完的后代子孙享有了国土(土意指国土);有天之光的照耀,山及山上所荟萃的一切也皆有了光彩,表征陈完的后代子孙所享有的国度有了光彩。是则在周史看来,“观国之光,利用宾于王”,谓观察陈完的后代子孙所享有的国家,可知其子孙利于以诸侯国国君的身分,朝见天下之共主天子,作天子的上宾。“国”谓诸侯之国,“王”谓天下诸侯之共主天子。“庭实旅百”,“庭”谓天子之庭,“实”谓天子庭中所陈列的

礼品一类的实物，“旅”谓陈列，“百”言礼品一类的实物之多。“奉之以玉帛”，谓已成为一诸侯国国君的陈完的后代子孙，朝见天子，带来了满庭的礼品，额外又进奉了宝玉和上等的丝帛。这些礼品，汇集了天地间最精美的东西，所以又称“天地之美具焉”。进奉这等丰美的礼品，身为诸侯国国君的陈完的后代子孙，其在天子面前，可谓够“气派”、“体面”的了。以此而进一步诠释“利用宾于王”。“庭实旅百，奉之以玉帛”之象，亦由卦所符示：否卦下体为坤卦，上体为乾卦，内中互体又有艮卦，而据《易传》的《说卦传》，艮卦有“门阙”之象，乾卦有“玉”之象，坤卦有“布(帛)”之象，是则否卦中，既有门阙、门庭之象，又有玉(乾)帛(坤)兼陈之象。“犹有观焉”，谓观卦之“观”，还有前瞻观望等待之蕴意，说明享国者不是陈完本人，而是在其后的他的后代子孙。所以又称“故曰其在后乎”。观卦巽风之象在坤土之象之上，显系“风行面著于土”之象。风之行有自一处落于另一处之势，是则蕴示着陈完的后代子孙，将落足于他国并享有该国。所以称“故曰其在异国乎”。“若在异国，必姜姓也。姜，大岳之后也”，此则显然据艮山之象引延解读而出。天地间，唯有高耸挺拔的山岳堪与天相配，所以又说“山岳则配天”。“山岳”蕴示陈完的后代子孙所获致的姜氏齐国，“配天”蕴示陈完的后代子孙享有原属姜氏的齐国而为齐国之新主后，与天子相配，而作天子之下的臣属。

可见，此例中，周史断占、诠《易》、用《易》所凸显出的，就是象数学的向度。在此一学术向度下，他开示了卦所符示的一些物象：坤卦符示土、帛之象，巽卦符示风之象，乾卦符示天、玉之象，艮卦符示山、门庭之象。由此即可知，在春秋时期，已初步形成了一些卦象(卦所符示的物象)成说。

春秋易说中，凸显义理学之向度的显例，则如《左传·昭公十二年》所载鲁国大夫季平子的费邑宰南蒯将“以费叛如(到)齐”(连带费邑背叛到齐国)之前，策占之一例。《左传》言：

南蒯枚筮之,遇坤☷之比☶,曰“黄裳元吉”,以为大吉也。示子服惠伯。曰:“即欲有事,何如?”惠伯曰:“吾尝学此矣。忠信之事则可,不然必败。外强内温,忠也;和以率贞,信也。故曰‘黄裳元吉’。‘黄’,中之色也;‘裳’,下之饰也;‘元’,善之长也。中不忠,不得其色;下不共,不得其饰;事不善,不得其极。外内倡和为忠,率事以信为共,供养三德为善。非此三者,弗当。且夫《易》,不可以占险。将何事也?且可饰乎?中美能黄,上美为元,下美则裳,参成可筮。犹有阙也,筮虽吉,未也。”

“枚”即筹策。南蒯以筹策为筮占道具,筮遇坤之比,即筮遇坤卦第五爻为动变之爻,此爻之阴动变而为阳,坤卦即变而为比卦。依前所言,坤卦五爻的爻题,就可以“坤之比”的方式表示。“黄裳元吉”,即系坤卦第五爻的爻辞。“黄裳”,黄色的下衣。古人认为,在青、赤、黄、白、黑这五种颜色中,黄色为中色,为富贵之色(是以后世成了皇帝的专用服色)。着黄色的下衣,显系富贵吉祥之象,因而称“元吉”。“元”有始、大二义。(南蒯既然“以为大吉”,则他盖是以大理解“元”字的。)”“元吉”,即开始就吉祥,抑或大吉。南蒯据坤卦动变之爻的爻辞断占,因此以为大吉。南蒯将筮占所遇之卦给一位名叫子服惠伯的人看,惠伯虽亦据爻辞断占,但却得出了与南蒯完全相反的结论。(惠伯对“元”字的义蕴提出了新的解释。)

惠伯论占,系从诠释和析论爻辞所涵蕴的正大人文义理的角度切入的。他特别指出,利用《周易》进行筮占,筮问“忠信之事则可,不然必败”,“夫《易》,不可以占险”。这就告诉人们,人唯有涵具崇高的人文德性,以良善之心,为良善之事,而行筮占,其所筮问之事的吉凶祸福情状,方可与筮遇的卦所符示的情形相应;相反,如若筮占者德性境界低下,无良善的心性,为凶险不轨之事而行筮占,那么,其所筮问之事的吉凶祸福情状,就不会与筮遇的卦所符

示的情形相应,虽筮遇之卦符示吉祥,也不会吉祥。言外之意,恶人于其所欲行之事,无需筮占,其下场亦不难预知;唯有善人,方可有筮占上的“奇验”。这一识见,无疑是精湛、卓异而可贵的。北宋时期的著名哲学家、易学家张载(1020—1077年)曾经断言:“《易》为君子谋,不为小人谋。故撰德于卦,虽爻有小大,及系辞其爻(谓在卦的诸爻下系属相应的爻辞),必谕之以君子之义。”(《正蒙·大易篇第十四》)惠伯与张载所处的时代虽不同,二人的学养及精神的境界、生命的境界也难以相提并论,但他们对于《易》的上述识见,则是相通的。由此,我们可以说,就今天所可知晓者而论,惠伯就是最早的“《易》为君子谋,不为小人谋”之论的提出者。

惠伯进而界定了何为“忠信之事”,何为“忠信”。他认为,“忠”即“外强内温”,即“外内倡和”,亦即,“忠”就是内心温顺、和易,外显刚强之貌,并表现为刚健有为的实际行动,其内在的温顺、和易与外在的刚强、刚健一唱一和,密相契应;而“信”,则谓“和以率贞”。“和”,和易;“率”,晋杜预《春秋左传集解》说“率犹行也”;“贞”,正。是则“信”就是以和易的心态行正。

接下来,惠伯透过对爻辞所涵蕴的正大人文义理的诠释与分析,具体点明了,筮占者的德性与作为,唯有与这些义理相契应,才会使其筮问事项的吉凶祸福情状与爻辞所开示的一致。他指出,爻辞中,“黄”为中色,“裳”为服饰中的下衣,“元”为众善之首(“长”即首,今语首长之长)。筮占者如果其内在的心灵不忠,就承当不起爻辞中“黄”这一颜色,所谓“中不忠,不得其色”;如果其在下位而不能行为恭顺,就承当不起爻辞中“裳”这一服饰,所谓“下不共(共同恭),不得其饰”;如果其所欲行之事不善,就承当不起爻辞中“元”这一善的极致,所谓“事不善,不得其极”。他进一步指出,“中不忠”之“忠”的表现,就是“外内倡和”(释见前);“下不共”之“共”的表现,就是“率事以信”(以信行事);“事不善”之“善”的表现,就是“供养(崇尚而涵养)三德”。“三德”,即“忠”、“共(恭)”以及

“元”。他断言，筮占者如若没有这“三德”，那么，他就承当不起爻辞中的“吉”字。所谓“非此三者，弗当”。

尤有进者，惠伯认为，爻辞中，“黄”又是社会人文领域中“中美”（适中之美，内在、内心之美）的表征，所谓“中美能黄”。“能”，读为而、乃，三字古音相近。“裳”又是社会人文领域中“下美”（在下者之美）的表征，所谓“下美则裳”。“元”就是社会人文领域中“上美”（最上等之美）的表征，所谓“上美为元”。筮占者唯有“参成可筮”。“参”，即三。即筮占者唯有同时兼备以上社会人文领域中的“三美”（“中美”、“下美”以及“上美”），方可进行筮占。否则，“犹有阙也，筮虽吉，未也”。“犹”，如，假如；“阙”，同缺。即如果筮占者缺乏此所云之“三美”，哪怕是仅仅缺少其中之一，筮遇的卦爻虽吉，筮占者所欲行之事也不会吉。

在惠伯看来，像南蒯这样的心术不正的恶人，一则其所筮问的事项凶险而不轨，非“忠信之事”，再则其人不具“忠”、“共（恭）”、“元”“三德”，三则其人不备“中美”、“下美”、“上美”“三美”，因此，他筮占所遇之卦虽然符示吉祥，但是，这种吉祥是与他本人不相应的，是他所承当不起的，故而，他所将行之事只会有凶危的结局，而绝不会与吉祥有缘。

此例中，惠伯断占所依据的是爻辞，而并未涉及卦所表征或符示的物象。在他的视野下，占经的卦爻辞所开示的，是正大的人文义理；在占经的卦爻辞所开示的古经的正大人文义理的笼罩下，利用古经进行筮占，唯有在筮占者涵具崇高的人文德性、且其所欲筮问的事项又与正大的人文义理相契合的情形下，筮占所符示的一切，方具实际的有效性。在他的这种理解下，古经成了一部借占筮的形式而着力开示正大的人文义理的高品位宝典，古经带上了鲜明的神圣庄严而令人敬畏的学术品格。

尝鼎一脔，可知肉味；管中窥豹，可见一斑。透过以上两则分别凸显象数学之向度与义理学之向度的显例，我们对作为古经与

《易传》间重要过渡的春秋易说,已大致可获得一种最基本的了解。春秋易说的这两种学术向度以及在这两种学术向度下所产生的相关易说,深深地影响了《易传》,也深深地影响了后世易学。除了前揭孔子思想的影响之外,《易传》正是在综摄、整合与提升春秋易说的这两种学术向度、以及在这两种学术向度下所产生的相关易说的基础上,成功实现其对占经“点铁(石)成金”、“化腐朽而为神奇”式的卓异“点”与“化”的。

二、阴阳成了《周易》的基本观念

春秋易说作为古经与《易传》间的重要过渡,其所作出的可贵贡献,是有目共睹的,而其所存在的局限性,也是显而易见的。春秋易说最突出的局限性,其一就是仍笼罩在占筮的神秘氛围下,仍基本以占筮的神秘视野解读、阐发和运用古经,即使是其义理学之向度,也仍是在此氛围下,基于此神秘视野,而透出的;其二就是阴阳观念、阴阳学说,仍未能得以开显。《易传》的出现,巧妙克服了春秋易说所带有的局限性,在全新的学术视野下,成功实现了对古经的高度原创性的解读,以此而诠释显出一种崭新的《周易》面貌,以此而最大限度地空前丰富与升华了《周易》的学理和智慧。

《易传》对于古经的高度原创性的解读,首先表现在阴阳成了《周易》的基本观念。阴阳对于中国人来说,并不感觉陌生;但是,能够说清此二范畴的丰赡内蕴的,则并不多见。人们对于阴阳的理解,多起始于对于气的认识。气,是人们所最熟悉不过的了。只要是日常生活和周围环境的有心人,就不难发现,我们所生活于其中的这个世界,简直就是一个气的世界:像瞬息多变的云气,时隐时现的雾气,蒸蒸而上的水气;像冬日里刺骨的寒气,夏日里恼人的热气,春日和秋日里令人舒心的温、凉之气;像每个人出于维系自身生命之需要,而无时无刻不在呼出和吸人的气,等等。正是在

对上述形形色色的气深有所思并深有所悟的基础上,古人生发出了哲学意义上的气的观念。这种哲学意义上的气的观念,至迟在西周末年已开始出现。这可以《国语·周语》的记载为证。

《国语·周语》载,西周最后一位帝王周幽王即位的第二年(前780年),王都附近的泾水、渭水与洛水三条河流皆发生了地震现象。就此地震现象的发生,周太史伯阳父作了如下的分析:“夫天地之气,不失其序。若过其序,民乱之也。阳伏而不能出,阴迫而不能蒸(蒸),于是有地震。今三川实震,是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴,川源必塞。源塞,国必亡。……夫国必依山川。山川崩竭,亡之征也。”由伯阳父的上述分析我们可以初步得知,至迟在西周末年,我们的先民已形成了这样的识见:天地间由气所充盈着,气有阴阳之分,阴阳二气有其特定的先后之序,保持此序,则阴阳二气间可有良性的互动,天地间万象可以顺利存在、生衍和变化下去;打破此序,则阴阳二气的互动就会出现反常,如本应阳气在前阴气在后、阳气在上阴气在下,失常则阳气在后阴气在前、阳气在下阴气在上,阳气为阴气所镇迫,屈居阴气的处所,隐伏而难得生出,地震、水竭与山崩一类的现象,就会由此而发生,万象存在、生衍与变化的正常局面,亦同样就会随之而被打破,而对山川等深有所依赖的天下国家的存亡,也就出现了问题。

伯阳父之后,第一位真正有意识地站在哲学的高度、从宏廓的总体大宇宙视野上提揭阴阳观念的,要属春秋时期的著名哲学家老子。

老子既是道家学派的创始人,又可谓中国古代第一位真正的哲学大家,他以自己超拔卓异的哲学智慧,建构起了中国古代第一个真正的哲学体系,乃至后世将其神化为仙者“太上老君”。在老子的这一哲学体系中,一个被称之为“道”、且被具体描述为“无形无象”的存在,被视为产生天地、产生万物的宇宙万有之本原。而作为宇宙万有本原的“道”,其在生化大地万物时,所借助的,就是

由它所分化出的阴阳二气。是以他说：“万物负阴而抱阳。”（《老子·四十二章》）可以毫不夸张地说，正是老子，才使阴阳具有了高度的哲理性内蕴，才使阴阳具有了高度的哲理性品位，并真正步入哲学的殿堂。因此，老子是哲学意义上的阴阳观念的真正奠基人，在此特应予以揭出。



图 3-3 福建泉州宋代老子石雕像

老子之后，在战国“百家争鸣”的学术局面下，视阴阳为自身哲学的最基本观念的，除了道家之外，就要属阴阳家了。由于道家和阴阳家在宇宙万有的起源与生化问题上的相关学说的影响力，战国时期的学界，在涉及宇宙万有的起源与生化这一哲学问题时，逐渐达成了这样的共识，即，气是宇宙万有的实际本原，也是宇宙万有的基本构成者；气原本是混沌未分的，以后才慢慢分化出轻而清、具光亮品格的阳气与重而浊、黯然不具光亮品格的阴气；阴阳

二气交感变化，就产生出了宇宙万有。

问世于战国中后期的《易传》，综摄、整合了道家、阴阳家以及其他相关各家的阴阳观念与阴阳学说，将阴阳观念与阴阳学说作了哲理上的充实、完善、深化与提升，并在将其与古经原有的学说框架、学说体系相融通的基础上，融铸出了《周易》所特有的阴阳思想，使《周易》第一次全幅开显出了其阴阳论的意蕴，使阴阳观念成了《周易》的基本观念，使阴阳学说成了《周易》的基本学说，使阴阳论成了《周易》最深层的立论根基。

《易传》吸纳、整合相关各家的阴阳观念与阴阳学说，充实、完善、深化、提升之，以此而形成阴阳论的学术解读视野，用以契会、解读古经的学说框架与学说体系。这种契会、解读的过程，同时也是将吸纳来的阴阳观念与阴阳学说和古经原有的学说框架与学说体系融通为一，从而融铸出《周易》所特有的阴阳思想的过程。

春秋易说未以阴阳论的学术视野解读古经，古经本身，也尚未明确地开显出阴阳论的内蕴。学者们每每秉持《易传》以来的传统学术识见，认为构成古经符号系统的两种基本爻画，就是阴阳的表示符号，因而，古经的卦爻辞中，虽未明确地陈说阴阳，但是，它的阴阳论的内蕴，却是仅从其两种基本符号就可以契会出的。此种学见颇值商榷。古经中只出现过一个阴字，未出现过一个阳字，自然也就更谈不上阴阳二字的合用。古经中的这一个阴字，出现在《中孚卦(䷼)》九二爻的爻辞中。该爻的爻辞称：“鸣鹤在阴，其子和之；我有好爵，吾与尔靡之。”“阴”，其在此处的意义十分普通，与“荫”是古今字，树荫、背阴之处之谓，而绝无后来阴阳论中阴字所涵具的那种深层哲理。“和”，应和。“爵”，酒器，此处则借指酒。“靡”，共，共享。爻辞言，一只鹤在树荫处鸣叫，它的幼子小鹤应声而和之；我有美酒，让你我一同来分享。阴阳二字的合用，就今日所能见到的资料而言，最早当出现在西周时期。《诗经》的《大雅》

诸篇,据高亨先生考证,当系西周时期的作品^①。《大雅》的《生民之什·公刘》,就是阴阳二字合用的最早出现之处。该诗中说:“既景(影)乃冈,相其阴阳,观其流泉。”此诗中的“阴阳”,谓山之北面(阴)与山之南面(阳)。山南为阳光所可以照射到,光亮可见而称阳;山北为阳光所难以照射到,背阴而无光亮可言,即称阴。此诗说,测量了山冈的日影(与影为古今字的景字,此处作动词)之后,又分别观察山冈的向阳与背阴之处(即山南与山北)的情况,又观察发源于山冈的流动着的泉水的情况。大约就在与此同时,水的北面称阳、水的南面称阴的观念也产生了。无论是以山南、水北为阳,还是以山北、水南为阴,阴阳观念的内蕴仍然非常具体,而无多少哲学意味。阴阳之被提升为哲学范畴,如前所言,始发生在西周末年,乃以《国语·周语》所载伯阳父论地震一文为基本标志。而更加成熟的哲学意义上的阴阳观念,则出现于老子的哲学体系建立之后。而这距古经问世的时代,已是较远。古经的两种基本爻画,仅是筮占活动中神秘感应之机的表示符,仅表征或符示着宇宙中的两大相反势力,而尚未透出表征或符示阴阳的明确内蕴。

《易传》之以阴阳论的学术视野契会和解读古经,首先是从契会和解读其涵具着学术内蕴上的无限收摄、接受潜能的符号系统开始的。作为古经符号系统的六十四卦的卦画系列,以及构成六十四卦卦画的八经卦的卦画,以及构成八经卦和六十四别卦卦画的两种基本爻画,它们在古经那里的内蕴是有一定限度的,然而,它们却不会为这有限的内蕴所囿限,而是涵具着学术内蕴上的无限的收摄、接受潜能,能够全然向一切解读者开放,接受各种可能的学术意蕴的赋予,因而,从其诞生之日起,它们的学术内蕴就一直处于不断生成的状态之中。以英语来表达,我们可以说,它们的学术内蕴,并非一种固定不变的“being”,而是一种不断向未来开

① 高亨《诗经今注》,上海古籍出版社,1980年10月版。

放的“becoming”。可以说,《周易》之能涵具巨大的学术文化含融力或融摄力,《周易》的学术思想内蕴之能日趋丰赡,《周易》的智慧之能日趋神妙,易学之能生生不息并汇成一股蔚为大观的易学活水长流,在很大程度上就是与古经卦爻画所涵具的上述潜能分不开的。《易传》在春秋易说的基础上之使卦爻画进一步突破其在古经那里的囿限,而使其增添新的内蕴的第一步表现,就是以阴阳理解古经的两种基本爻画,视两种基本爻画为阴阳的表征或符示者。如是,两种基本爻画就由符示宇宙中的两大相反势力、符示筮占中的两种吉凶势力,转而成为表征或符示阴与阳。

视两种基本爻画为阴阳的表征或符示者,以今人的视野观之,就是赋予了两种基本爻画以表征或符示阴阳的功能。以“阴爻”与“阳爻”分别称谓这两种基本爻画,所谓“阳”也、“阴”也,就是在此之后所作出的,而在古经那里,这种称谓尚未产生。前文中,我们径直用“阴爻”和“阳爻”称呼古经的这两种基本爻画,实出于不得已,并不意味着我们认为古经中爻画已有了这两种称谓。

以阴阳来理解古经的两种基本爻画,就必然导致以阴阳来理解八经卦与六十四别卦的卦画。《易传》正是这样做的。《易传》视由两种基本爻画叠组而所形成的八经卦与六十四别卦的卦画,分别表征或符示着阴阳的不同消长盈虚情状。八经卦表征或符示着八大类阴阳消长盈虚情状,六十四别卦表征或符示着六十四大类阴阳消长盈虚情状。

《易传》的阴阳范畴,其内蕴极为丰富,约而言之,则大致有如下数端:其一,阴阳指阴阳二气,阴气具有柔顺、柔弱、幽暗无明、虚而无实、消极退缩诸品格,阳气具有刚健、刚强、清明光显、实而不虚、积极进取诸品格。这是《易传》中阴阳的最基本的内涵。《易传》认为,阴阳二气是宇宙万物的实际本原,也是宇宙万物的基本构成者。此系《易传》站在一切学术的最后总根柢的最高学术层面上,亦即哲学层面上,以宇宙发生论的视角,析论宇宙万物的生化,

而所下的基本结论。正因这一结论具有终极的总体宇宙哲学意味,所以,结论中所论及的阴阳二气,就成了《易传》阴阳范畴的最基本的内涵。其二,阴阳指阴性与阳性两大类事物。《易传》认为,阴阳二气彼此交感变化,就形成了宇宙万物。阴阳二气有其阴阳之分,而由阴阳二气之彼此交感变化所形成的事物,也有了阴阳之分。亦即,源自于阴阳二气的宇宙万物,虽有其繁纒复杂的外观,但实可区分为阴性与阳性两大类。与阴阳二气的品格相类,阴性事物也具柔顺、柔弱、幽暗、乏实、消极退缩诸品格,阳性事物也具刚健、刚强、光显、充实、积极进取诸品格。其三,阴阳指大宇宙和社会人生中的两大类相反势力。无论是作为包括人在内的宇宙万物实际本原的阴阳二气,还是由阴阳二气所生化出的包括人及人的社会在内的宇宙万物及万象,都涵具着其各自的能量,而它们所涵具的能量的外显,以及外显后的不同组合或汇聚,就会展示为强弱不等的势力。这些强弱不等的势力,因其或来自于阴气,或来自于阳气,或来自于阳性的事物,或来自于阴性的事物,或同时来自于不同的阴性的事物,或同时来自于不同的阳性的事物,或同时既来自于阴气又来自于阴性的事物、同时既来自于阴气又来自于不同的阴性的事物,或同时既来自于阳气又来自于阳性的事物、同时既来自于阳气又来自于不同的阳性的事物,所以,它们也就有着阴性与阳性的区分。阴性势力的品格也是柔弱、柔顺、幽暗、乏实、消极退缩等,阳性势力的品格也是刚健、刚强、光显、充实、积极进取等。其四,阴阳指两种不同的品格或品性。阴气之谓阴气,阴性事物之谓阴性事物,阴性势力之谓阴性势力,皆因其涵具阴的品格或品性;阳气之谓阳气,阳性事物之谓阳性事物,阳性势力之谓阳性势力,则皆因其涵具阳的品格或品性。阴阳两种不同的品格或品性,具体即分别表现为:柔顺、柔弱、幽暗、虚、消极退缩等与刚健、刚强、光显、实、积极进取等。

在《易传》看来,古经的两种基本爻画,其所具体分别表征或符

示的,就是阴阳二气,就是阴性与阳性两大类事物,就是大宇宙和社会人生中的阴性与阳性两大类相反势力,就是阴阳二气、宇宙万物万象、大宇宙和社会人生中的两大类相反势力所涵具的阴阳两种不同的品格或品性。而由两种基本爻画不同叠组所形成的八经卦与六十四别卦的卦画,它们所具体表征或符示的,主要就是阴阳二气的不同消长盈虚情状,就是大宇宙和社会人生中两大类相反势力的不同消长盈虚情状。依《易传》之见,在以上所开列的阴阳的诸品格或品性中,阳所凸显的是刚的品格或品性,阴所凸显的是柔的品格或品性。由此,《易传》的阴阳论内在地涵蕴并凸显着其刚柔观:阳刚而阴柔。言阴阳,则刚柔之理在其中矣;言刚柔,阴阳之理也在其中矣。如此,在《易传》那里,刚柔观成了涵盖于阴阳论之中、与阴阳论融为一体的阴阳论的有机组成部分。由是,八经卦与六十四别卦的卦画所表征或符示的,又可表述为,主要是阴阳二气与刚柔两大类相反势力的不同消长盈虚情状。

《易传》之以其涵盖着刚柔观的阴阳论的学术视野契会和解读古经,进而就表现在它以此一学术视野契会和解读古经的卦爻辞,由此而解读出了由卦爻辞所诠释着的卦爻画所表征或符示的阴阳论内蕴(内在地涵蕴着刚柔观内蕴)。最后,《易传》又以同样的学术视野,贯通古经的整个学说框架与学说体系,终于使阴阳(内在地涵蕴着刚柔)成了《周易》的基本观念。问世于战国中期以后的《庄子·天下篇》称:“《易》以道阴阳。”这一著名论断影响后世至为深远,阴阳为《周易》的基本观念或核心观念、阴阳为《周易》学理的精髓,成了后世人们的共识。我们则认为,《庄子·天下篇》的论断当系受《易传》学术识见的影响而产生,后世的人们视阴阳为《周易》的基本观念、核心观念或精髓,并非对古经本来就涵具着阴阳观念的确证,恰恰相反,这更应被看作《易传》以阴阳论解读古经的识见深入人心的必然结果。

三、八经卦与六十四别卦符号 系列新内蕴的诞生

《易传》对于古经的高度原创性的解读，其次表现在八经卦与六十四别卦成了宇宙万物万象万变的符示。

春秋易说已开始明确地认为，古经的卦画，就是物象的表征或符示者，并初步提出了一些卦象（卦画所表征或符示的物象）成说。如前面所提揭过的乾卦表征天、玉之象，坤卦符示土、帛之象，巽卦表征风之象，艮卦符示山、门庭之象。《易传》沿着这一学术路向继续向前走了下去，进一步提出了系统的经卦卦象说（集中于《说卦传》，并散见于《彖传》、《大象》、《系辞传》等）。

在《易传》看来，构成古经别卦卦画的经卦的卦画，表征或符示着大宇宙和社会人生中的各种物象。对于这些被表征或符示的物象，《易传》作了一番归类。其归类的情况，大致如下：

其一，八经卦所表征或符示的基本物象。

八经卦所表征或符示的基本物象，即前面所已提及过的天、地、雷、风、水、火、山、泽之象。依《易传》之见，这八种物象，在大自然中可以说是最为基本的了，它们与人的生存发展，关系也极为密切。

八种物象中，天与地是万物的本源，宇宙间的万事万物，从根本上来说，都来源于天与地，因此，它们头等的重要，《易传》认为，古经就选择了乾卦与坤卦，来分别表征或符示之。

天地间，雷与风，可以说是两种较为常见的自然现象了。而且，它们对人们的日常生活的影响，也颇大。春雷一声震天响，催动万物的苏醒与萌生，并给人带来美好的春的信息；夏季到来，雷声轰鸣，阵雨顿时而降，给因闷热而烦躁的人们，带来短暂却舒心的凉爽。而风呢？春风拂面，令人心旷神怡；夏风吹过，带来丝丝

凉意；秋风吹来，凉爽宜人；冬风吹来，则冷飕飕，令人瑟瑟发抖。因此，这两种自然现象，也比较基本和重要。《易传》认为，古经认识到了这一点，就选择了震卦与巽卦，来分别表征或符示之。

其实，与人的日常生活最为息息相关的，莫过于水与火了。就水而言，虽然当其泛滥时，可以淹没农田，冲毁房舍……从而造成莫大之灾，但是，另一方面，水也有其有益的一面，而且此有益的一面也是主要的。像万物需要水的滋润，像人更是一刻都离不开水的滋润，等等。而火呢？虽然有时一阵无情大火烧过，人及畜类，轻则被烧伤，重则死于非命，而草木之类，则往往会化为灰烬，但是，另一方面，火又可以用来照明，驱散黑暗；可以用来取暖，驱散凉意；更可以用来烧烤、蒸煮食物，解除人的饥饿。因此，水与火也比较基本和重要。《易传》认为，古经也认识到了这一点，遂选择了坎卦与离卦，来分别表征或符示之。

最后，大地上的自然景观，主要有山岭、平原、河流与沼泽。面平原，仍可由坤卦来表征；河流，则也仍可由坎卦来符示。剩下的就是山岭与沼泽了。《易传》认为，古经就选择了艮卦与兑卦，来分别表征或符示它们。

如是，大自然中的八种最为基本和重要的物象，在古经中就皆有了其表征或符示者。乾天、坤地、震雷、巽风、坎水、离火、艮山、兑泽之象首先得以凸显。

其二，八经卦所表征或符示的物象的八种基本品格或德性。

包括人在内的宇宙万物万象，又都具有其各自的品格或德性，以此才构成丰富多采、而非单调划一的大千世界。为此，《易传》认为，古经又从包括人在内的众多事物的品格或德性之中，挑选出了最为基本的八种，并以相应的经卦表征或符示之。

《易传》指出，由古经所挑选出的这八种最为基本的事物的品格或德性，分别是：“健”、“顺”、“动”、“入”、“陷”或“险”、“丽”、“止”以及“说”。“健”即刚健，“顺”即柔顺，“陷”即蹢陷、洼陷或陷落，

“险”即危险，“丽”谓附丽、附着，而非美丽之谓，“止”即静止不动，“说”音岳，同“悦”，和悦、喜悦之谓。盖在《易传》看来，乾卦所表征的天，运行不息，可谓刚健之致，又，乾卦三爻纯阳，阳具刚健之品格，纯阳亦为刚健之致之象，是以古经又用乾卦符示“健”；坤卦所表征的地，自甘位居于天之下，而顺承着天，并且又毫无挑剔、任劳任怨地承载和养育着万事万物，可谓柔顺之致，又，坤卦三爻纯阴，阴具柔顺之品格，纯阴亦为柔顺之致之象，是以古经又用坤卦来符示“顺”；震卦所表征的雷，本身在动，隆隆作响，而且又会因此而惊动或震动万物，令万物也跟着动起来，是以古经又用震卦来符示“动”；巽卦所表征的风，一旦吹起，则将无孔不入，是以古经又用巽卦来符示“入”；坎卦所表征的水，总喜欢流向并停留于踯陷或洼陷之处，水也极易给人及其他有生命的物类带来危险，又，坎卦的卦画，亦显然有阳陷入阴中之象，是以古经又用坎卦来符示“陷”或“险”；离卦所表征的火，必须附着在可以燃烧的事物上，又，离卦的卦画，亦显然有一阴附着于上下二阳之象，是以古经又用离卦来符示“丽”；艮卦所表征的山，给人以静止不动的深刻印象，是以古经又用艮卦来符示“止”；兑卦所表征的泽（沼泽），水草生于其中，鱼儿游于其中，鸟儿栖息于其中，兽类饮水于其中，人也从中大受其益，可以说，沼泽和悦地对待万物，也使万物由此而生发由衷喜悦的感受，是以古经又用兑卦来符示“说（悦）”。

如是，乾健、坤顺、震动、巽入、坎陷、坎险、离丽、艮止、兑说（悦）之德象又得以凸显。古人称卦所表征或符示的这些德象为卦德，以与卦所表征或符示的一般物象（卦象）相区别。实则，卦德也是一种特殊的卦象，因此，《周易》的卦象一范畴，本来就涵盖着卦德。

其三，八经卦所表征或符示的八种与人生日用密切相关的家畜、家禽或其他动物。

《易传》认为，与人生日用密切相关的家畜、家禽或其他动物，

有如下八种：马、牛、龙、鸡、豕（猪）、雉（野鸡）、狗以及羊，古经认识到了这一点，遂亦用八经卦将它们表征或符示出。具体言之，即：乾卦表征马，坤卦符示牛，震卦表征龙，巽卦符示鸡，坎卦表征豕，离卦符示雉，艮卦表征狗，兑卦符示羊。（如此而用相应卦表征或符示此八种动物的所以然之故，篇幅所限，不再赘言。）由是，乾马、坤牛、震龙、巽鸡、坎豕、离雉、艮狗、兑羊之象，亦得以凸显而出。

其四，八经卦所表征或符示的人体的八个基本部位。

《易传》认为，人生在世，不仅应放眼外在的世界，认识外在世界中的事物，而且还应反观自身，明了自身的一切。正是基于这一识见，在《易传》看来，古经才对人自身的构成等，进行了深入研究与思考，以八经卦的卦画，符示出了易学学术视野下的人体八个基本部位。人体的这八个基本部位分别是：首（头部）、腹、足、股（大腿部位）、耳、目、手以及口。而八经卦具体符示这八个基本部位的情形是：乾卦表征首，坤卦符示腹，震卦表征足，巽卦符示股，坎卦表征耳，离卦符示目，艮卦表征手，兑卦符示口。（如此而表征或符示的所以然之故，此处也不再赘言。）由是，乾首、坤腹、震足、巽股、坎耳、离目、艮手、兑口之象，也得以凸显而出。

其五，八经卦所表征或符示的父母六子之象。

依《易传》之见，反观自身之后，再来静思一下血缘的亲情，并对浓浓血缘亲情下的父母子女进行一番合理的定位，理顺彼此之间的关系，然后以八经卦的卦画，将已作出合理定位、并理顺了彼此关系的父母子女符示出，就是古经所做的进一步努力。在努力的基础上，古经作出了如下的具体符示：乾卦表征父，坤卦符示母，震卦表征长男，巽卦符示长女，坎卦表征中男，离卦符示中女，艮卦表征少男，兑卦符示少女。由是，古经又凸显起乾父、坤母、震长男、巽长女、坎中男、离中女、艮少男、兑少女之象。

其六，八经卦所表征或符示的其他物象。

《易传》认为，古经的八经卦所表征或符示的物象，是无穷无尽

的,可以说,大宇宙和社会人生中的一切事物,皆可化约为八大类而涵摄于八经卦的卦符之下,并为八经卦的卦符表征或符示出。而以上所开示的五项,仅是八经卦的卦符所表征或符示的物象中很少的一部分。为了人们更好地掌握古经以八卦理念、八卦卦符把握宇宙人生的这一独特方式,使人们在具体运用这一方式时,能够在以上五项八卦卦象的基础上,切实做到举一反三,触类旁通,尽速判明所遇到的物象究竟应当归属于八经卦中的何卦,为何卦所涵摄、所符示,《易传》又具体开示了八经卦所表征或符示的其他一些物象。这些被表征或符示的其他物象,即所谓的八经卦的推衍卦象。《易传》所开示的八经卦的推衍卦象有:

乾卦的推衍卦象:圉(圆),君,玉,金,寒,冰,大赤(深红色),良马,老马,木果(木本植物的果实),等等;坤卦的推衍卦象:布,釜,吝啬,均,大舆,文(文采),众,等等;震卦的推衍卦象:玄黄,大涂(大途,宽阔的大道),决躁(果决而急躁),萑苇(芦苇之类),善鸣之马,蕃鲜(生长茂盛而又色泽鲜亮之貌),等等;巽卦的推衍卦象:木,绳直(引绳以取直),工(手工业劳动者),白,长(兼含年长与长短中的二长字之义),高,进退,不果(犹豫不决),臭(音秀,气味之谓),寡发、广颡(头部前额宽)、多白眼(眼内白多黑少)之人,等等;坎卦的推衍卦象:沟渎,隐伏,弓轮,通,月(月亮),盗,坚多心之木,等等;离卦的推衍卦象:日,电,甲冑,戈兵(兵器),大腹之人,蟹、蟹、蚌、龟,等等;艮卦的推衍卦象:径路(小路),小石,门阙,指(手指),鼠,黔喙之属(黑嘴巴的兽类),坚多节之木,等等;兑卦的推衍卦象:巫,口舌,毁折,妾,等等。(以上六项中所列举的八经卦所表征或符示的物象,请参《说卦传》。)

在《易传》看来,对于八经卦所表征或符示物象的任何列举,最终总是有一定限度的,而绝难做到穷尽,因此,以上虽又列举了八经卦的一些推衍卦象,但这仍然还很不够,仍需人们在真正融会贯通了古经的八卦理念的基础上,切实学会于实际中举一反三,触类

旁通。

不唯哲人十分看重《易传》所揭示的上述经卦的卦象,筮占者,包括今日的算命先生们,也十分看重这些经卦的卦象。据卦象以断占,是断占的常见方式之一。前文所涉及的春秋易说中东周太史为陈完筮占一例,周史断占,主要依据的就是卦象。今再举一例,以见筮占者、江湖术士们具体是如何断占的:某人丢失一心爱的宠物,但一时竟记不起此宠物为何物,只觉必有某宠物已丢失,在恍惚的心境下,匆匆至一术士处,让其筮占了一番,筮遇损卦(䷨)。损卦下体为兑卦,上体为艮卦。术士称,卦的下体象征来占者本人的情况,上体则象征来占者筮问事项的情况。上体为艮卦,艮卦的卦象为狗,因此丢失者为狗;下体为兑卦,兑卦的卦象为毁折,艮狗之象被毁折,此狗的腿部很可能已被贼人打折;下体兑卦又象征来占者本人的情况,兑卦毁折之象,亦表明身为狗的主人因失狗而有所亏折;整个卦体为损卦,说明狗已失掉,难再找回。

在系统阐述经卦卦象说的同时,《易传》较之春秋易说更进一步,又系统论显了它所认定的古经所本有的各种爻位、爻象义例。《易传》所论显的这些爻位、爻象义例,约而言之,亦有如下数端:

其一,基本爻象说。

基本爻象,就是两种基本爻画所表征或符示的基本物象。具体言之,即前面已提及过的,阳爻表征阳气、阳、刚健、刚强、男性、君子、刚健刚强之人、实,等等;阴爻符示阴气、阴、柔顺、柔弱、女性、小人、柔顺柔弱之人、虚,等等。

其二,爻位阴阳说。

一个别卦有六爻,六爻分别居于六种不同的位上,这种位就称爻位。爻位分别是:初爻之位,二爻之位,三爻之位,四爻之位,五爻之位,上爻之位。爻位有其阴阳之分。奇数的爻位属阳位,即初爻、三爻、五爻之位属阳位;偶数的爻位属阴位,即二爻、四爻、上爻之位属阴位。

其三，当位、失位说。

阳爻应当居于阳位，阴爻应当居于阴位。凡阳爻居于阳位、阴爻居于阴位为当位；凡阳爻居于阴位、阴爻居于阳位为失位。例如，观卦(䷓)，初爻阴居阳位为失位，二爻阴居阴位为当位，三爻阴居阳位为失位，四爻阴居阴位为当位，五爻阳居阳位为当位，上爻阳居阴位为失位。当位则得正，失位则失正。

一般而言，当位得正则吉祥，失位失正则凶险。

当位、失位说的实质性社会人文义理内蕴是，每个人都有其特定的社会等级分位，而每一特定的社会等级分位，皆与特定的社会人文职分相对应，因而，每个人皆应立足于自己所处的社会等级分位，明确自己的社会人文职分，恪尽职守，不存非分之想，不为非分之事。

其四，中位说。

一个别卦可视为由下上两个经卦组成，一个别卦的二爻、五爻之位，分别是下上两个经卦的中爻之位，这两个爻位，即被称为中位。某爻居于中位，即称得中，抑或得中道。例如，前所引《乾卦》九二爻《文言传》中有“龙德而正中”之文。乾卦(䷀)二爻以阳爻而居于二爻之中位，阳爻表征阳、阳性之物，而龙即属阳性之物，是则乾卦九二爻符示物涵具龙一般的品格而又恰得中道，所以称“龙德而正中”。再如，《离卦(䷄)》六二爻爻辞说“黄离，元吉”，该爻所表征的阴亦居于二爻之中位，是以前所引该爻之《小象》称：“‘黄离，元吉’，得中道也。”

中位符示中和、中庸、中正、中道。中，意味着不偏不倚，无过无不及，恰恰适中。中，既是一种最高的行为方法论原则，又指涉一种最为圆满的行为境界以及人生境界、生命境界、精神境界。在中华文化发展史上，尚中的人生向度由来已久，儒家学派的创始人孔子，更是特别推崇中。《论语·雍也》即曾载过孔子如下的言论：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”《易传》特别提揭中位说，

更使尚中的人生向度凸显到无以复加的地步。前所引《乾卦》九二爻《文言传》，即借该爻居中位、得中、得中道，揭示了人文中正、中庸之道：“庸言之信，庸行之谨，闲邪存其诚，德博而化。”

其五，三才之位说。

《易传》认为，古经所显立的学理的核心，乃是三才之道。三才，即涵盖社会人生在内的天地宇宙间的天、地、人三种最重要的因素。依《易传》之见，古经并透过卦中的爻位，符示出了三才之位：就经卦而言，初爻之位为地之位，二爻之位为人之位，上爻之位为天之位；就别卦而言，初爻、二爻之位为地之位，三爻、四爻之位为人之位，五爻、上爻之位为天之位。

《易传》所着力揭示的，是别卦所符示的三才之位。再具体言之，别卦的初爻之位符示地之下，二爻之位符示地之上；又因从相对于人的角度而论，人生活于大地之上，二爻之位又符示地之正位，初爻之位则符示地之偏位。别卦的三爻之位符示人之正位，因人生活于大地之上，与符示地之上的二爻之位最相接近；四爻之位，则因其远离符示地之上的二爻之位，而符示人之偏位。别卦的五爻之位符示天之下，上爻之位符示天之上；也是因从相对于人的角度立论，人所能见者为天之下，天之上则难以见到，是以五爻之位又符示天之正位，上爻之位又符示天之偏位。例如，前所引《乾卦》初爻《小象》称：“‘潜龙，勿用’，阳在下也。”初爻为阳爻，符示阳，初爻之位为地位、为地之下位，所以称“阳在下”。

在五爻之位为天位、为天之正位一说的基础上，《易传》又进一步揭示道，五爻之位又为君位。胜任君王一职的，只有德才兼备的圣明君子、圣明男性。阳爻符示圣明君子、圣明男性，阳爻又称九，阳爻居于五爻之位即称九五，是以后世常谓君王、天子之位为九五；谓君王、天子为九五之尊，抑或九五天尊；谓登上君王、天子的宝座为位登九五。

符示男性、君子，符示圣明君子、圣明男性的阳爻，居于五爻阳

位而当位得正,居于五爻中位而又得中,表明身居君位的圣明君子、圣明男性既正且中,可谓理想至极。

其六,乘、顺说。

乘,凌驾之义;顺,柔顺而承奉之谓。一个别卦内的任何一对相邻爻,如若阴爻居于阳爻之上,就称阴乘阳,抑或柔乘刚;如若阴爻居于阳爻之下,则称阴顺阳,抑或柔顺刚。在《易传》看来,正如古经所透显的,阳尊阴卑,刚尊柔卑,因此,阴顺阳、柔顺刚则吉祥,阴乘阳、柔乘刚则凶危。例如,涣卦(䷺):

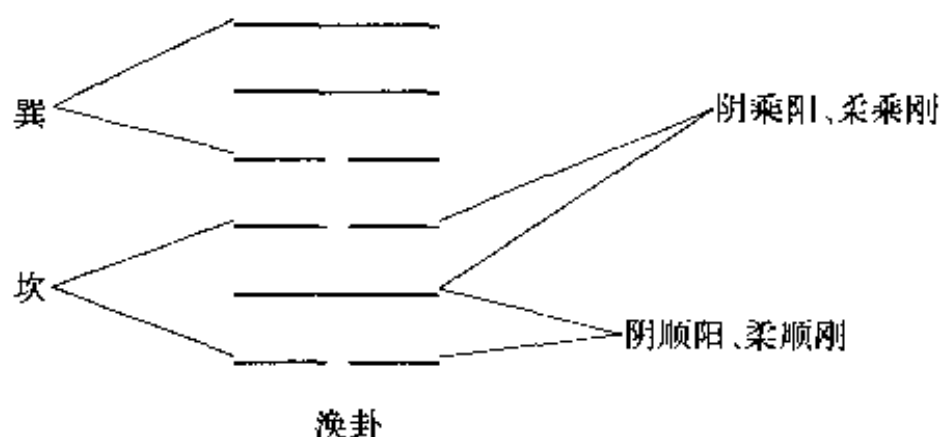


图 3-4 涣卦

涣卦的初爻之阴与二爻之阳相邻,阴居于阳之下,就是阴顺阳,抑或柔顺刚;二爻之阳与三爻之阴相邻,阴居于阳之上,就是阴乘阳,抑或柔乘刚。

乘、顺说的实质性社会人文内蕴是,君臣、男女、君子小人之间有着严格的尊卑等级,这种尊卑等级是神圣而不可随意打破的,它也体现着人道的神圣与庄严,并由一整套礼的规范来维系、来保障。阴顺阳、柔顺刚,则下从上,卑从尊,是为礼之正,于神圣庄严的人道而言为大顺;阴乘阳、柔乘刚,则下凌上,卑犯尊,是为背礼,于神圣庄严的人道而言为大逆。有此大顺,则社会人生安宁祥和,充满无限希望;有此大逆,则人而非人,社会人生将乱象频仍,难有宁日。

乘、顺说之顺,自汉代易学始,被定名为承,于是后世易学即称

《易传》所揭示的乘、顺说为乘、承说。

其七,得应、失应说。

一个别卦的初爻、四爻之位,二爻、五爻之位,三爻、上爻之位,分别是下上两个经卦的初爻、中爻、上爻之位,这一对爻位,即分别属于相互对应的爻位。居于对应关系爻位上的一对爻,如其爻性相反,即一为阳爻、一为阴爻,则它们就是互应的关系;如其爻性相同,即或皆为阳爻,或皆为阴爻,则它们就是失应或敌应(以敌对的向度相互对付对方)的关系。互应的一对爻,就其中任意一方的自身而言,称得应;失应或敌应的一对爻,就其中任意一方的自身而言,也称失应。例如,六十四别卦中,得应、失应最为典型的卦,要数恒卦与艮卦:

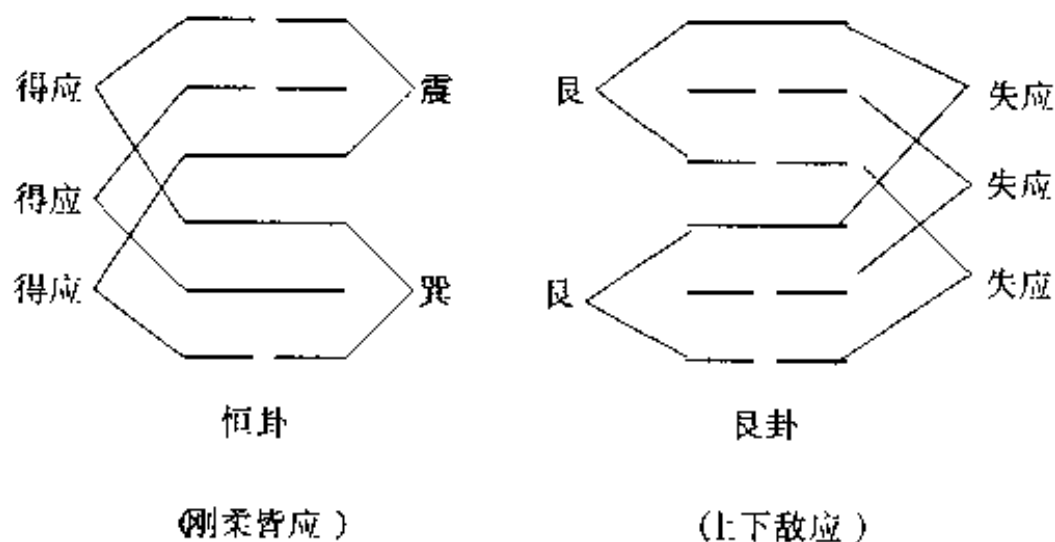


图 3-5 恒卦与艮卦

恒卦初爻之阴与四爻之阳,二爻之阳与五爻之阴,三爻之阳与上爻之阴,它们分别居于相互对应关系的爻位上,爻性又皆相反,是以都互应,都得应。因此,《恒卦·彖传》称:“刚柔皆应。”而艮卦的情形,则恰恰与此形成了极其鲜明的对照。艮卦的初爻之阴与四爻之阴,二爻之阴与五爻之阴,三爻之阳与上爻之阳,它们爻性皆相同,因而都失应,都敌应。是以《艮卦·彖传》称:“上下敌应,不相与也。”“与”即相亲和,相助。

得应,则意味着有与己相应和,与己志同道和,而支持和济助

自己的人、物、力量或因素存在；失应，则意味着无与己相应和，与己志同道合，而支持和济助自己的人、物、力量或因素存在，非但无有此，反却有与己专作对的人、物、力量或因素存在。很显然，得应则吉，失应则于己不利。

其八，本末、终始说。

《易传》明确指出，别卦的初爻与上爻，一则分别表征物象的本与末，一则分别表征过程的始与终。相应地，别卦的中间四爻，一则符示物象的中间部位，一则符示过程的中间阶段。这是对古经此方面观念的进一步诠释。其视别卦的初爻与上爻分别表征物象的本与末，显例则如大过卦(䷛)。大过卦的初爻与上爻皆为阴爻，阴爻表征柔弱乏实；中间四爻皆为阳爻，阳爻符示刚健有实。因此《大过卦·彖传》称：“本末弱也。”其视别卦的初爻与上爻分别表征过程的始与终，显例则如否卦(䷋)。《否卦》上九爻的爻辞称：“倾否(否塞不通状态倾覆，转否塞为通泰)，先否(否塞不通)后喜。”本爻的《小象》即称：“否终则倾，何可长也?!”过程的终结，往往含有穷极的意味，因此，《易传》又每每将上爻解读成符示穷极之境。例如，《乾卦》上九爻《文言传》称：“亢龙有悔，穷之灾也。”《随卦》上六爻《小象》称：“上穷也。”《节卦》上六爻《小象》称：“其道穷也。”其例不胜枚举，此处不再一一论列。

其九，往来说。

别卦有上下、内外之分。下经卦表征下而称下卦，上经卦符示上而称上卦；下经卦表征内而称内卦，上经卦符示外而称外卦。别卦中，某爻至下卦(内卦)，即谓之来；某爻至上卦(外卦)，即谓之往。例如，贲卦(䷖)。《贲卦》卦辞称：“贲：亨，小利有攸往(有所往则仅有小的益处)。”《彖传》诠释道：“柔来而文刚，故亨。分刚上而文柔，故小利有攸往。”阳刚而阴柔。“柔来而文刚”，言一阴爻至下卦(内卦)的中位，文饰初爻、三爻二阳。此阴爻至下卦(内卦)，所以称“来”。“分刚上而文柔”，言一阳爻至上卦(外卦)的上爻之

位，文饰五爻、四爻二阴。此阳爻至上卦(外卦)，所以属“往”。《彖传》之意，这正是卦辞称“有攸往”的原因。

以上九项，就是《易传》所论显的几种主要爻象、爻位义例。由此，透过以上的卦象说及诸爻象、爻位义例，《易传》就首次明确而系统地开显出了《周易》的象数思想，真正挺显起了《周易》的象数学内涵和象数学方面的鲜明特色。

依据《易传》所论显的上述象数思想，我们可以看出，从经卦为一最基本单元的角度切入，则每一别卦皆可视作下上或内外两个经卦的组合。透过经卦的这种组合，符示了较之经卦单独存在所符示的更为复杂、更为具体、更为鲜明而复生动的物象及物象状态。例如，前面所提揭过的下坤、上离的晋卦(䷢)，所符示的红日升出地平线，并将继续冉冉升起之象；再如也是前面所提揭过的下坎、上艮的蒙卦(䷃)，所符示的苍翠大山之下，潺潺泉水流出之象。此处再举两例。其一，兑下、巽上的中孚卦(䷼)。兑卦表征泽之象，巽卦符示风之象，两卦一下一上、一内一外的组合，就符示着风吹拂在沼泽上，于沼泽的水面激起层层涟漪之象。其二，乾下、震上的大壮卦(䷡)。乾卦表征天之象，震卦符示雷之象，两卦一下一上、一内一外的组合，就符示着雷在天上轰鸣，其势盛壮之象。

而如从爻为一最基本单元的角度切入，则每一别卦又皆可视作六爻的组合。透过这种组合，则因更加细致入微的爻象、爻位义例的存在，又符示了较之下上或内外的经卦的组合所符示的更为复杂、更为具体、更为鲜明生动的物象状态与物象关系格局。其例无需赘举。

由是，在《易传》看来，透过经卦的卦画，透过以经卦为最基本单元的别卦的卦画，透过以爻为最基本单元的别卦的卦画，古经收摄了并将继续收摄大宇宙和社会人生中的各种人所已知与未知的物象、物象格局及其多种可能的复杂变化情势和样态，收摄而涵摄

于它的八经卦与六十四别卦的卦符之下,并随时将这些物象、物象格局及其多种可能的复杂变化情势和样态符示出来。由此,古经的八经卦与六十四别卦,就成了妙不可言的宇宙万物万象及万变的收摄、涵摄与表征或符示者。依《易传》之见,正是由于占经的八经卦与六十四别卦对于大宇宙和社会人生中的万物万象以及万变所涵具的这种神妙收摄力与涵摄力,古经才得以直透大宇宙和社会人生的深层,洞幽烛微,全幅彻显其所然与所以然,全幅彻显其流变的轨迹并预显其未来可能的流变趋势、流变情势和样态;也正是由于此,占经才得以提供给人们以这种洞幽烛微,全幅彻显大宇宙和社会人生之所然与所以然,全幅彻显其流变之轨迹并预显其未来之可能流变趋势、流变情势和样态的神妙大智慧。

由此,《易传》诠释并凸显了它所理解的神妙的八卦与六十四卦理念。依据这种理念以把握宇宙人生,成为《周易》把握宇宙人生的特有方式。在此方式下,八经卦与六十四别卦的卦符本身,就被认为是神妙的信息收摄、汇聚与涵摄物,以及神妙的信息“发射源”,它们以符号的形式,时时都在与大宇宙和社会人生息息相通着,随时都可收摄、汇聚与涵摄大宇宙和社会人生中的各种信息、各种物象及物象的可能之变象,并将此符示出来。八经卦与六十四别卦,成了名副其实的宇宙图式。以故,后人才每每将它们视为能够收摄、汇聚占样信息,排斥、遏止灾凶信息进入的神奇无比的“镇邪扶正”、“招祥祛灾”的宝符。北宋时期,著名易学家邵雍(1011—1077年),在《易传》对占经理解的基础上,推出了一种新的独特六十四卦方圆图(邵雍名之曰“伏羲六十四卦方圆图”,认为其由伏羲所创),后人即每以此图为能够“镇邪扶正”、“招祥祛灾”的宝图,而礼敬之、利用之。

而以我们的视野观之,《易传》之对古经八卦与六十四卦符号系列的上述解读,无疑是一种前所云卓异的“点铁(石)成金”、“化腐朽而为神奇”式的“点”与“化”,因为正是在《易传》的解读下,笼

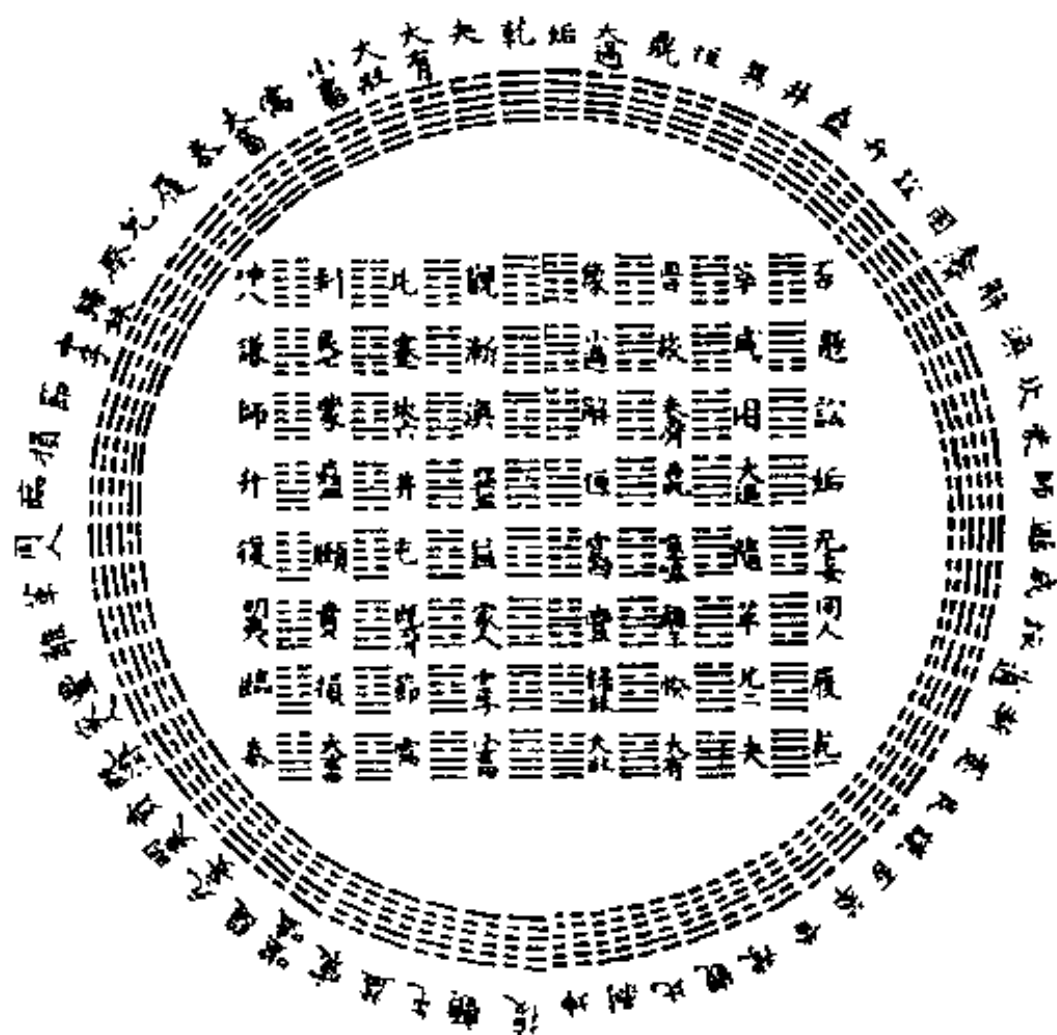


图 3-6 “伏羲六十四卦方圆图”

罩在神秘筮占氛围下的神秘筮占之符,演化成了一种涵具崇高学术品位的宇宙图式。

四、《周易》全新学说框架的开显

《易传》对于古经高度原创性的解读,最终落实为它对古经学说框架的脱胎换骨式的全新诠释与论阐。透过这种诠释与论阐,《周易》开显出了其全新的学说框架。

依《易传》之见,质言之,古经的学说框架,就是一种象数与义理合一不二、双向互诠互显的学说框架,正是由于这种学说框架的

确立,才使得古经的六十四卦展现为一种统一的卦爻画与卦爻辞合一不二、双向互诠互显的形式框架。换言之,象数与义理合一不二、双向互诠互显的学说框架,可被视为古经学理上隐而不彰的内在框架;而卦爻画与卦爻辞合一不二、双向互诠互显的框架,则可被视为前一框架的具体实现或落实,是前一框架外显、外化所成的古经的外在形式框架。而且,在《易传》看来,唯有借助于古经的前一内在实质性框架,它的外在形式框架,才能得到正确的理解、诠释与说明。准此,《易传》的《系辞上传》,提出了如下的著名论断:“圣人设卦、观象、系辞焉而明吉凶。”

在《易传》看来,古经学理系统中的卦与爻,是透过摹拟大宇宙和社会人生中的万物万象万变而产生的,既已产生之后,又反过来成为万物万象及万变的表征或符示者,成为万物万象及万变的收摄、涵摄者。当初圣王伏羲身居九五而统御天下时,就是透过详观万物万象及万变,而首创《易》之八卦的:“古者包牺氏(伏羲)之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取(取谓取象,下同)诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”(《系辞下传》。就现存资料而言,据此可知,《易传》是伏羲首画八卦、首作《易》书之说的第一个明确提出者。)后继的作《易》之圣人,其创设六十四卦,也是透过此一途径。所谓:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象;圣人有以见天下之动,而观其会通,……是故谓之爻。”(《系辞上传》)“赜”,一说杂乱之貌,一说幽深难见之貌,实则兼含二义。圣人摹拟外观杂乱、而内在深层奥妙却幽深难测的万物万象,从而设立了卦,用以表征或符示之,用以收摄、涵摄之,卦就有了表征或符示、收摄与涵摄万物万象的象的内蕴;圣人又摹拟万物万象之变,从而设立了爻,亦用以表征或符示之,亦用以收摄、涵摄之,爻就有了表征或符示、收摄与涵摄万物万象之变的内蕴。在此基础上,才有了《系辞上传》的上述著名论断。

《系辞上传》这一针对于古经学说框架的著名论断晓示人们,作《易》之圣人在仰观俯察,近取远取,详细而缜密地摹拟了大宇宙和社会人生中的万物万象及万变之后,就设立了卦,这些卦,就表征或符示着各种物象,圣人就透过详观这些卦所表征或符示的物象,契应此等物象所透显出的诸般理与势,而在诸卦之下系属了相应的卦辞与爻辞,用以彰显和昭示行事的吉凶祸福情状。这一论断,成为关于古经学说框架的经典性论断,而为后世易学所认同。

在上述思想的指导下,《易传》透过各种努力,以诠释它所认定的古经的外在形式框架与内在实质性学理框架。它从象数的角度切入,透过其所揭示的以上述卦象说和爻象、爻位义例为主要内容的象数学说,诠释卦爻画,诠释卦爻画所表征或符示的物象,并希望透过这种诠释,从根本上揭明卦爻辞之所然与所以然,“和盘托出”卦爻辞之底蕴,豁显古经的整个学说框架与体系。而通观《易传》诸篇之对古经的诠释与论阐,我们可以清楚地看到,贯穿于其中的一个基本思想就是,卦爻画有其特定的象数内涵,这类象数涵蕴着相应的义理,此类义理又透过卦爻辞而得以初步表达。由此,象数成了《周易》之根,它是义理的表征、蕴示者,由象数发而为义理,由义理来揭举象数之所蕴的《周易》的独特理论模式,建构了起来,豁显了出来。从此,象数与义理,在一种全新的学理脉络下,互显着其内蕴,被视为共同构成《周易》内在实质性学理框架的一体之两面。

《易传》进而指出,古经之具有如此的外在形式框架与内在实质性学理框架,在很大程度上,还是因创作《周易》的圣人出于畅言达意的需要使然。它以孔子的名义说道(《易传》的《系辞传》、《文言传》中的“子曰”之文的存在,也是被人们视为《易传》为孔子所作的显证):“子曰:书不尽言,言不尽意。然则,圣人之意其不可见乎?子曰:圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。”(《系辞上传》)“情”即真,“伪”即假。世间的是是非非、真真假假纷

然杂陈,为此,圣人化而约之,透过设立相应的卦,就可将其符示出来;人的思想观念(“意”)离不开语言(“言”)的表达,但是语言在达意方面存在着相当的局限性,仅凭语言,就难以使其获致充分的表达,为此,圣人亦从设立卦的途径入手,因卦所表征或符示的物象(“象”),就可将自己的思想观念充分彰显;书籍总归难以令人畅所欲言,为此,圣人浓而缩之,精中求精,将自己的言论(“言”)凝练成六十四卦的卦爻辞,而系属于相应的卦下、爻下,以与卦爻互诂互显,其言论就可得以充分表达了。依照《易传》的理解,在由此所成就的古经一书中,“言”、“象”、“意”三者密不可分,“言”本系圣人的言论,而落实为占经的卦爻辞;“意”本系圣人的思想观念,而落实为占经的义理;“象”则为卦爻之象,它系圣人借以传达其思想观念、透显相关义理的工具。在《易传》看来,卦因义理而设,因一定思想观念而立,圣人有何思想观念或义理,就透过设立何卦、因何卦之象而彰显之;象数完全可以豁显义理,而卦爻辞,则又是对卦爻之象及卦爻之象所透显出的义理的很好的文字诠说。

《易传》在孔子的名义下所阐发的这段文字,无疑是对它所理解的古经的外在形式框架与内在实质性学理框架的进一步诠说与论阐。它并进而透露出了如下之学见:象数虽为《周易》之根,但是它之成为《周易》之根,恰恰是因为其表征、蕴示着圣人所欲传达的思想观念或义理。由此,《易传》明确告知人们,对古经唯一正确的基本理解应当是:象数是因圣人的一定思想观念或义理而被设立的,最终又要由它而传达出圣人的这些思想观念或义理;而古经一书,也正是因要传达圣人的一定思想观念或义理而被撰写的,最终也要借助其中的象数,彰显出圣人的思想观念或义理,并以此作为该书的基本归宿或目标。

可见,依《易传》之见,占经的成因和归宿,可简要表述为:“义理—象数—义理”。即起因于义理,借助象数,以象数为媒介,而又最终归向于所欲传达或彰显的义理。

透过《易传》的上述解读，古经的体系，《周易》的体系，成了一种象数与义理紧密合一的体系，此一体系，在起因于圣人相关义理的前提下，根乎象数，而又终归向于义理。在后面的章节中，我们将会看到，具言之，这一体系，乃是一种以象数为根基，以阴阳学说（内在地涵蕴着刚柔观念）为深层理论基线，以“上本天道，下开人文，提揭生生不息的伟大自然宇宙生命洪流，高扬人文贯注、滋润的高品位生命的价值和意义，追求宇宙人生无限美好的未来”为内在义理意蕴的体系。《周易》“极天地之渊蕴，尽人事之终始”的宏大学术向度和根本学术宗旨终于真正透显了出来，并即此而成了一部真正意义上的“彰往察来，而微显阐幽（疑当作显微阐幽）”（《系辞下传》）之神妙大智慧宝典。

《易传》对于古经学说框架乃至学说体系所作的上述解读与论阐，显而易见，实质上，的确就是对于古经原有学说框架乃至学说体系学理上脱胎换骨式的空前升华。这种升华的结果，并为后世易学所接受，成为传统易学对于古经、对于《周易》的一种基本共识，成为人们理解、把握《周易》、步入易学殿堂的最具权威性的向导。

第四章 极天地之渊蕴， 尽人事之终始 ——《易传》所全面展示 的全新、迷人的 《周易》大智慧

在《易传》以全新的学术视野，透过融旧铸新一途，而对占经作出上述具有空前绝后的里程碑意义的高度原创性的解读之后，《周易》焕发出了崭新的学术气象，并一改其神秘而莫可测度的学术品格，无遮无掩地向世人开放，全幅朗显出了其全新、迷人的大智慧。

全新、迷人的《周易》大智慧，首先朗显在“极天地之渊蕴”方面，其次朗显在“尽人事之终始”方面，最终则以圆满通贯这两个方面，而得以全幅朗显出来。朗显于“极天地之渊蕴”方面的大智慧，是《周易》一切智慧的基础或基本前

提；朗显于“尽人事之终始”方面的大智慧，是体现《周易》学理终极关怀的《周易》一切智慧的归宿处；而圆满通贯此两个方面的大智慧，则是体现《周易》最高人生追求的《周易》所向往并着力论显的最高智慧，一种真正升华至妙境的大智慧。《周易》的大智慧达此妙境，则它之对后起的中华文化的形成与发展，以及对尔后古老的大中华其民族精神的塑成，能够发生那么重大而又深远的影响，就是势所必然的了。

一、以生生为特色的总体宇宙观

《周易》之成为一个解读不尽的神妙智慧大宝藏，《周易》之成为解读不尽的《周易》，在很大程度上，乃是与以上略已涉及的《易传》“点铁(石)成金”、“化腐朽而为神奇”、“脱胎换骨”式的卓异学术“点”、“化”之功分不开的。可以说，神妙的《周易》智慧大宝藏，孕育于古经，而最终丰赡、升华、“瓜熟蒂落”于《易传》；正是《易传》，使《周易》由一座笼罩着浓郁筮占氛围的神秘殿堂，演化成了一座慧光耀人、魅力逼人的神妙大智慧殿堂。由《易传》所最终成就起的《周易》这一神妙智慧大宝藏，由《易传》所最终建构起的《周易》这座神妙大智慧殿堂，其所涵具并全幅朗显出的智慧，正缓缓进入我们的视野。

首先进入我们视野的，如上所言，就是朗显于“极天地之渊蕴”方面的《周易》大智慧。

在此方面，《易传》令《周易》开显出了一种宏大的宇宙视野，使包括社会人生在内的大宇宙中的万物万象都全幅进入到了《周易》的学术视野中。在《易传》看来，观照和透视社会人生，不应局限于人的社会这一狭小的范围，而应突破和超越人的社会给人所造成的视界障蔽，从宏大的总体宇宙视野上，作出真正超越性的观照和透视。北宋著名诗人苏轼的《题西林壁》一诗为我们所熟知。诗

道：“横看成岭侧成峰，远近高低各不同；不识庐山真面目，只缘身在此山中。”置身庐山之中，人的视野所及，就只会是庐山以内的范围，高耸入云的座座峰岭所自然形成的视界障蔽，使得人难以超越乎庐山之上，将其全幅收摄到自己的视野之内，而对其作出超越性的全面观照。同样，置身人的社会中，人的视野所及，也每每仅会是人的社会以内的范围，繁纭复杂的人世间中的一切所自然形成的视界障蔽，使得人难以超越乎人的社会之上，将其全幅收摄到自己的视野之内，而对其作出超越性的全面观照。依《易传》之见，不能作出这种超越性的观照，人就难以直透社会人生的深处、洞悉其所然及所以然，对其作出合理的定位，明了其未来的所应然。

《易传》认为，社会人生的根在大宇宙中，大宇宙是终极意义上的人的生存家园，因此，唯有突破和超越人的社会的局限，以全方位的彻底开放的心态，放眼人的社会以外的世界，人才会大开其眼界，培养并豁显起一种大宇宙心灵，培养并豁显起一种人与大宇宙一体的意识。而这种大宇宙心灵，这种人与大宇宙一体的意识，正是人更好地认识、定位和发展、提升自身所不可或缺的。因此，《易传》晓示人们，《周易》的大智慧首先启导人放眼大宇宙，兴发出对大宇宙真挚而持久的认同、亲和的情怀，全身心地投入到大宇宙的怀抱之中去，明了社会人生终极的根，明了人的终极的生存大家园。

而明了社会人生终极的根、明了人的终极的生存大家园的过程，就是“极天地之渊蕴”的过程。《易传》指出，透过这一过程而所成就的大《易》一书（谓古经，下同），圆满达成了预期的目标：“《易》与天地准（齐等），故能弥纶（普遍包络）天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故；原始反终（原与反，皆有终极地追究、探索之义），故知死生之说；……”（《系辞上传》）大《易》已通体穷尽并豁显出了内藏于天地和天地之间的无限广博而又无限深远的内蕴与奥妙。透过通体穷尽并豁显这些内蕴与奥妙，《易传》认

为,大《易》开示了一个以“生生”为特色的总体宇宙观。

《易传》说道:“《易》有太极,是生两仪;两仪生四象,四象生八卦。”(同上)《易传》此言,具有双重的内蕴。其一,就是筮法中的内蕴。在筮法中,“太极”盖谓聚拢于一起而尚未分数的蓍草;“两仪”,则指信手将蓍草分作两份,置于左右手,而所显出的两种大象;“四象”,则指四四分数左右手中的蓍草,而所显出的四种象;八卦,则指透过筮占所获致的八种经卦。被称之为“太极”的尚未分数的蓍草,表征着混沌未开、阴阳未判的宇宙初始状态;置于左右手而显出两种大象的蓍草,其所显的象,就是天与地之象;四四分数蓍草所显出的四种象,就是春夏秋冬四时之象;所获八卦的内蕴,自不待言。其二,则是其实质性的一般学理内蕴。在实质性的学理内蕴方面,《易传》认为,大《易》揭示了,宇宙的初始为“太极”,太极就是一种处于阴阳未判的混沌状态中的存在。其后,“太极”打破了其阴阳未判的混沌状态,分化出了阴阳二气。阳气升而形成了天,阴气降而形成了地,于是就有了宇宙中的两个最大的象。天地出现之后,天之阳气与地之阴气彼此的消长盈虚,就促成了年复一年的四时的交替变化。天之阳气与地之阴气的交感变化,四时的循环交替,就化生出了天地宇宙间的万物万象,而此万物万象,大致可区分为八大类,而由八经卦所符示。此处《易传》所提揭的太极一范畴,或许是因受前所及老子所推出的“道”一范畴之启发而提出,或许是直接吸纳并改铸了庄子的太极范畴。《庄子·大宗师》中,即曾提揭过太极范畴,称宇宙的本根“道”“生天生地,在太极之先而不为高”。当然,以前一种可能性更大一些。

《易传》指出,由“太极”衍生出天地之后,天地就成了包括人在内的宇宙万物的总父母,所谓父天而母地。大宇宙中的一切,社会人生中的一切,包括各种人文现象,究极而言,皆源于父天母地。它说:“乾,天也,故称乎父;坤,地也,故称乎母。”(《说卦传》)又说:“大哉乾元(天之始),万物资始”(《乾卦·彖传》);“至哉坤元(地之

始), 万物资生”(《坤卦·彖传》)。并称:“有天地, 然后万物生焉; 盈天地之间者, 唯万物”; “有天地, 然后有万物; 有万物, 然后有男女; 有男女, 然后有夫妇; 有夫妇, 然后有父子; 有父子, 然后有君臣; 有君臣, 然后有上下; 有上下, 然后礼义有所错(同措)。”(《序卦传》)《易传》断言: “一阴一阳之谓道。”(《系辞上传》) 天地宇宙间的道理, 约而言之, 阴阳交感变化、消长盈虚之道而已矣。父天母地, 正是宇宙间阴阳之最大者, 也是阴阳之无尽宝藏, 它们涵具着无限的生化潜能: “夫乾(天), 其静也专, 其动也直, 是以大生焉; 夫坤(地), 其静也翕(闭合), 其动也辟(开), 是以广生焉。”(同上) 父天能够大生, 母地能够广生, 作为父天母地“子女”的宇宙万物, 就源源不断、一发而不可收地被生化出来了。 “天地絪縕, 万物化醇; 男女构精, 万物化生。”(《系辞下传》) “絪縕”, 又作“氤氲”, 谓天之阳气与地之阴气因彼此交感而相交融之貌。 “天地”与“男女”, 在此处系互文见义。言父天母地犹如人间的男女一般, 透过彼此所施放出的阴阳二气的交感融合, 就使得万物在一种阴阳和合交感而所达成的阴阳相交融的精纯状态中诞生了。《易传》进而透过六十四别卦中的泰、否两卦, 生动而形象地符示并诠释了父天母地和合交感以化生万物的具体情形:

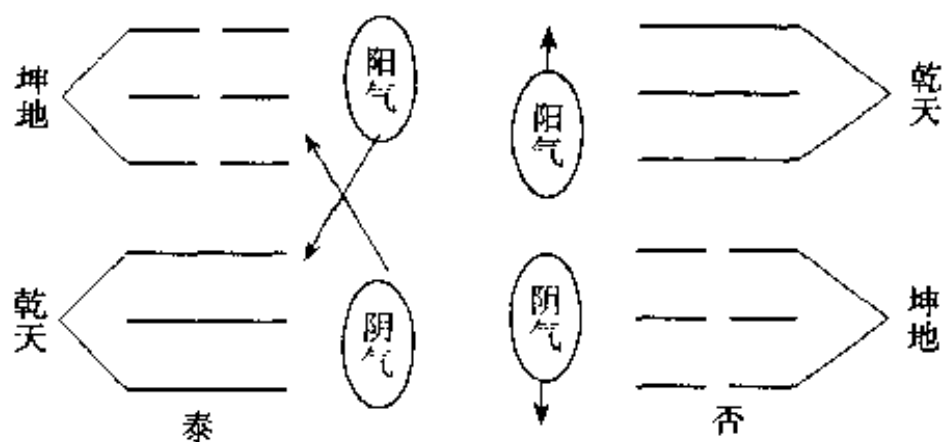


图 4-1 泰、否两卦

泰卦由下乾、上坤两个经卦组成。乾卦表征天之象, 坤卦符示

地之象。天本在上,地本在下。今泰卦中,坤地反居上,乾天反居下,符示天之阳气业已下降,地之阴气业已上腾,二气顺利发生了和合交感,万物因得以被顺利化生着。因此,泰卦符示着天地通泰、宇宙通泰、万物通泰之象,符示着天地宇宙是一个充满光明、充满生机、富有希望的天地宇宙。所以《易传》称:“天地交,泰”(《泰卦·大象》);“(泰)则是天地交,而万物通也”(《泰卦·彖传》)。与此形成鲜明对照的否卦,虽亦由乾、坤两个经卦组成,但在否卦中,乾卦在上,坤卦在下。乾天之象在上,坤地之象在下,这虽与实际的天上地下之格局相吻合,但却符示着天之阳气居高而不能下降,地之阴气在下而不能上腾,二气难以顺利发生和合交感,万物也就难以被顺利化生。因此,否卦符示着天地否塞不通、宇宙否塞不通、万物否塞不通之象,符示着天地宇宙是一个黯然失色、毫无生机与希望可言的天地宇宙。所以《易传》称:“天地不交,否”(《否卦·大象》);“(否)则是天地不交,而万物不通也”(《否卦·彖传》)。在《易传》看来,大《易》已揭明,在父天母地生化万物的过程中,泰卦所符示的通泰之象是恒常的,而否卦所符示的否塞不通之象则是暂时的。

《易传》进一步揭示道,父天母地既为阴阳的无尽宝藏,涵具着无限的大生、广生之潜能,同时又具有无上的“好(音浩)生”之“仁德”或“大德”:“天地之大德曰生”(同上),“天施地生,其益无方(其惠益于万物,丝毫没有处所方面的选择和限制,普益之,皆利之)”(《益卦·彖传》)。父天母地有其生生之德,内蕴无限生机,又借助阴阳的相互对待、此消彼长以及和合交感、相济相成,遂造就出了繁纭复杂的万物大千世界,并使整个宇宙处于不断的流动变化、生日新过程之中,永葆生机一片,永葆和谐融融。这是大自然所呈现出的极其壮观的伟大自然生命洪流,也是父天母地恢弘大业的具体体现。《易传》盛赞父天母地的德、业道:“盛德大业至矣哉!富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易。”(《系辞上传》)“变

易”、“生生”，遂成为《周易》“易”字的第一义，也遂成为《周易》的第一义。《易传》指出，大《易》即此而向人们展示了一幅栩栩如生的、充满无限希望的总体宇宙画面，进而肯定了人们生活于其中的大宇宙的理想性，它促人奋起，使人立足于这一大宇宙，满怀信心地去追求生活的意义，拓展自己生活的天地。北宋著名哲学家、易学家张载，在其学术名篇《西铭》中，进一步指出：“乾（天）称父，坤（地）称母，予兹藐焉，乃混然中处。……民，吾同胞；物，吾与也。”“与”，类、同类、伙伴之谓。此即谓天地宇宙为一和谐的大家庭，大家庭中的父母为天地，人与万物则为子女；于个体之人而言，民众是我的同胞，万物则是我的同类伙伴。此一著名的“民胞物与”之论，无疑是顺着《易传》的理路和慧见而所作的进一步析论，道出了《易传》欲言而未言之处，使《易传》之见更加明晰。

八经卦有所表征或符示的天、地、雷、风、水、火、山、泽八种基本物象。《易传》指出，大《易》还以其所特有的八经卦的基本卦象，进一步具体、生动而又形象地开示了万物生化的过程。它说：“雷以动之，风以散之，雨以润之，日以烜（音宣，晒干之谓）之，艮以止之，兑以说（悦）之，乾以君之，坤以藏之。”（《说卦传》）有了天地之后，天地间渐次又有了雷、风、水、火、山、泽六种存在。这六种存在，也系父天母地的“子女”，它们与父天母地一道，从事着生化万物的大业，为父天母地“好生”之“仁德”或“大德”的充分展现与实现，为大宇宙的生机永存，为天地万物的生化日新，为伟大自然生命洪流的生生不息，各自作出了独到的贡献。引文中的八个“之”字，皆指万物。乾天为父而统御万物，坤地为母而藏养万物，震雷轰鸣而震动万物，巽风吹来而令万物散动，坎雨（坎水升天则为云，降地则为雨）时降而滋润万物，离日照耀而令万物干燥，艮山自止面又令万物止养于其上，兑泽以泥水而润悦万物。它又说：“动万物者莫疾乎雷，挠万物者莫疾乎风，燥万物者莫燥（音早，燥之谓）乎火，说（悦）万物者莫说乎泽，润万物者莫润乎水，终万物、始万物

者莫盛乎艮。故水火相逮,雷风不相悖,山泽通气,然后能变化,既成万物也。”(同上)

《易传》继言道:“阴阳不测之谓神”(《系辞上传》),“神也者,妙万物而为言者也”(《说卦传》)。父天母地不断施放着阴阳二气,阴阳二气在天地间的消长变化,着实令人难以测度;而父天母地透过阴阳二气所展示的造化之功,更是神妙无穷,令人叹为观止。为了使人更好地明了难可测度的阴阳二气的消长变化,为了使人更好地明了父天母地透过阴阳二气而所展示的层显不穷的神秘造化之功,《易传》指出,大《易》透过其所构设的八卦方位图式,开示了一种独特的时空合一的立体宇宙图式。这一宇宙图式如下:

这一时空合一的立体宇宙图式,诠释着年复一年的阴阳二气在四时的消长变化,诠释着年复一年的父天母地透过阴阳二气的和合交感、消长变化而具体生化万物的过程。《易传》并对这一时空合一的立体宇宙图式,作了如下的具体诠释,其云:

万物出乎震。震,东方也。齐乎巽。巽,东南也。齐也者,言万物之洁齐也。

离也者,明也,万物皆相见,南方之卦也。……坤也者,地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤。兑,正秋也,万物之所说(悦)也,故曰说(悦)言乎兑。战乎乾。乾,西北之卦也,言阴阳相薄也。坎者,水也,正北方之卦也,劳卦也,万物之所归也,故曰劳乎坎。艮,东北之卦也,万物之所成终、而所成始也,故曰成言乎艮。(《说卦传》)



图 4-2 时空合一的立体宇宙图式

“说言乎兑”与“成言乎艮”中的两“言”字，皆为语助词。通观此段论说，我们可以看出，此一宇宙图式，系一则以八经卦与空间方位上的八方相配，再则以八经卦与时序上的四时和四时之交相配，由此而形成一时空一体同流的立体宇宙图式。通观此段论说，我们可作如下之具体解读：震卦，在空间方位上值正东方，在时序上值正春。震卦符示雷。春天到来之际，春雷发动，万物苏醒，草木发芽吐绿，鸟兽虫鱼开始出动，到处生机一片。“洁”，色泽洁白、新鲜、鲜亮之貌。巽卦，在空间方位上值东南方，在时序上值春夏之交。巽卦符示风。春夏之交，和风吹拂，万物茁然生长，色泽鲜亮而复异乎寻常的齐整。离卦，在空间方位上值正南方，在时序上值正夏。离卦表征日而为光明之源。夏天到来之际，阳光照射充足，气候颇显湿热，草木昌茂，鸟兽虫鱼自由出动，万物皆得以彼此相见。坤卦，在空间方位上值西南方，在时序上值夏秋之交。坤卦符示地。万物皆致其所养于大地。夏秋之交，万物业已从大地那里得到了丰厚的给养，而开始走向成熟。兑卦的卦德为说（悦）。兑卦，在空间方位上值正西方，在时序上值正秋。秋天到来之际，万物都已成熟，而无不欢欣喜悦。乾卦，在空间方位上值西北方，在时序上值秋冬之交。“薄”，迫近之谓。秋冬之交，阴气转盛，阳气大衰，阴阳二气相迫近，而处于殊死搏斗的阶段，万物亦由成熟而走向衰老，处于生与死相交战的紧要关头。“归”，复返自己之处所之谓。坎卦符示水，在空间方位上值正北方，在时序上值正冬。冬天到来之际，在经历了阴阳二气、生存与死亡的殊死搏斗之后，万物已是疲劳不堪，于是返还自己的处所休息矣。因此，坎卦是一个蕴示万物疲劳的卦。艮卦，在空间方位上值东北方，在时序上值冬春之交。冬末，万物走向了一岁的终点；春初，万物迎来了另一岁的开始。所以，冬春之交，乃是万物新旧交替的转折点。旧的生命历程宣告终结了，新的生命历程则又宣告开始了。所谓“万物之所成终、而所成始”。

依照此一图式,自坎卦而艮卦、再自艮卦而震卦、再自震卦而巽卦、复自巽卦而离卦,在时节上发生了自正冬而冬春之交、再自冬春之交而正春、再自正春而春夏之交、复自春夏之交而正夏的交替,相应地,阴阳二气的消长盈虚情形则是,阳气经历了一个由微弱而逐渐盛大的过程,阴气则经历了一个由盛大而逐渐衰弱的过程。换言之,这是一个阳长阴消的过程。而自离卦而坤卦、再自坤卦而兑卦、再自兑卦而乾卦、复自乾卦而坎卦,在时节上发生了自正夏而夏秋之交、再自夏秋之交而正秋、再自正秋而秋冬之交、复自秋冬之交而正冬的交替,相应地,阴阳二气的消长盈虚情形则是,阳气经历了一个由盛大而逐渐衰弱的过程,阴气则经历了一个由微弱而逐渐盛大的过程。换言之,这是一个阴长阳消的过程。万物正是在阴阳的这种此长彼消、此消彼长的消长盈虚、交感变化过程中,具体得以生化的。父天母地的神妙造化之功,就是在此过程中,得以具体展现的。自西汉时代起,学者们又以五行学说解读此一宇宙图式,认为春季是木气旺的季节,夏季是火气旺的季节,秋季是金气旺的季节,冬季是水气旺的季节;每个季节有三个月,三个月分别称孟仲季,季春、季夏、季秋、季冬是土气旺的季节。相应地,五行之气与八卦的相配则是:震卦、巽卦表征木气,离卦符示火气,坤卦、艮卦表征土气,兑卦、乾卦符示金气,坎卦表征水气。这种解读,无疑是对此一宇宙图式内蕴的进一步丰富和深化。

此一宇宙图式,以时空的一体同流、互诠互显、以八卦涵摄并符示时空的这种一体同流、互诠互显为其鲜明的特征。它的出现,当系中华独特地理、气候条件下的产物。众所周知,地大物博的中华,北方属寒冷地带,南方属炎热地带。而寒冷又属冬季的品格,炎热又属夏季的品格。是以空间方位上的北方,得以与时节上的冬季相配;空间方位上的南方,得以与时节上的夏季相配。中华的东部地区气候温暖,西部地区气候凉爽。而且,每天日自东升而西落,升于东而转暖,降于西而转凉。而温暖又属春季的品格,凉爽

又属秋季的品格。是以空间方位上的东方,得以与时节上的春季相配;空间方位上的西方,得以与时节上的秋季相配。至于东南方之与春夏之交相配,西南方之与夏秋之交相配,西北方之与秋冬之交相配,东北方之与冬春之交相配,其所以然之故,类而推之即可知,不再赘言。

因在此一宇宙图式下,居于八方之位上的八经卦收摄、涵摄并符示着生生不息的大宇宙年复一年的生化的所有信息,所以,人们亦视此一图式为一神妙的图式,奉其为神妙的信息收摄、汇聚与涵摄物,奉其为神妙的信息“发射源”,认定其能够发挥神奇的“镇邪扶正”、“招祥祛灾”之功效。对于此一图式下的八卦方位,大约自五代末、北宋始,人们视其为由文王所构设,而名其为“文王后天八卦方位”。例如,北宋著名易学家邵雍即称:“起震终艮一节,明文王八卦也。”(《皇极经世书·观物外篇下》)此外,《易传》还说过另一段话,即:“天地(乾坤)定位,山泽(艮兑)通气,雷风(震巽)相薄,



图 4-3 伏羲先天八卦方位图

一宇宙图式如上(见图 4-3)。

《易传》此段文字所表述的是否为这样一种宇宙图式,今已不可确知,暂付阙如,以待知者。

水火(坎离)不相射。”(《说卦传》)“天地定位”,即天上地下,从而确立其各自之位。“薄”,仍是迫近之谓。“射”,音亦,厌恶、厌烦之谓。对于此段文字,也是大约自五代末、北宋始,人们视其为与上一宇宙图式不同的另一宇宙图式,并认为此一图式由伏羲所构设,而称之为“伏羲先天八卦方位”。就此,邵雍亦曾说过:“‘天地定位’一节,明伏羲八卦也。”(《观物外篇下》)这

透过揭示这样一个生生不息的大宇宙，透过提揭这样一个以“生生”为特色的总体宇宙观，《易传》认为，大《易》已全面开示了其“极天地之渊蕴”方面的大智慧；接下来，大《易》所将开示的，则是其“尽人事之终始”方面的大智慧。

二、人文化成的价值理想

在明了了作为社会人生终极之根所在与人的终极生存家园的大宇宙、以及大宇宙所呈现出的生生不息的伟大自然生命洪流之后，《易传》指出，大《易》又特别将人、将社会人生置于由父天母地所造化出的生生不息的大宇宙的背景上，置于生生不息的伟大自然生命洪流的背景上，作了一番理性的观照和透视，通体穷尽并豁显了社会人生的沧桑之变，推出了全幅收摄大宇宙的全方位开放的大宇宙心灵之下的、透显着深切人生感悟和生命感悟的人生大识见与真慧解。这种人生大识见与真慧解，就是所谓“尽人事之终始”方面的《易》之大智慧。这种人生大识见与真慧解的推出表明，大《易》的理路是由“极天地之渊蕴”而“尽人事之终始”，由明天道而最终落脚于开创人文、成就人文价值、提升和完善社会人生至一理想境地上面。

依循本天道以开人文的理路，《易传》认为，大《易》首先在大宇宙的背景上，对社会人生作出了终极的定位，提出了著名的“三才之道”。

《易传》在解读古经时，生发这一识见，必曾深受过一代大哲老子思想的启迪。老子在五千言的哲理诗式的《老子》（《道德经》）一书中，阐发过涵具丰赡哲理内蕴的“四大说”。老子称：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》二十五章）老子以其超迈常人的宏廓的大宇宙视野，认为，由无形无象、恍惚而难以言诠和把握的宇宙

本原“道”所衍生出的大宇宙中,较相比观而言,最为重要的因素有四。这四个最为重要的因素,就是“道、天、地、人”。其中,“道”,乃是包括另三个重要因素在内的宇宙万物万象的终极本根或玄妙母体;“天”与“地”,则是“道”所衍生出的万物万象的覆载者;而“人”,又系“道”所造化出的灵异之物,他戴天履地,有着自己相对独立的生活天地。而在此“四大”中,“人”效法“地”,“地”效法“天”,“天”效法“道”,“道”效法真朴自然。因而,老子主张,人生的基本价值追求,应当是真朴自然。

《易传》吸取了老子学术视野上的通达性慧见,剔除了其“道”的思想,将学术观照与立论的始点定到了天地产生之后(天地产生之前,《易传》认为是阴阳未判、混沌未分的太极,但于之仅是一提而过,不予细究),因而就在老子“四大说”的基础上,推出了“三才说”,推出了“三才之道”。《易传》指出,立足于宏大的宇宙视野,来观照和透视由父天母地所生化出的宇宙万物万象,大《易》真切地体悟到了,其中最为重要的因素有三,大《易》称之为“三才”,“才”即因素或要素。这“三才”就是天、地、人。“三才”中,天、地,是宇宙万物万象得以生化而出的总源头,所谓“父天而母地”;人,则是由父天母地所生化出的宇宙万物万象中的佼佼者,所谓“万物之灵”。与老子的学术识见大异其趣的是,在老子那里,衍生天地万物的宇宙本根“道”,其所呈现出的基本品格是真朴自然;而在大《易》这里,《易传》认为,生化宇宙万物万象的父天母地,却是虽未人格化,但又毕竟涵具着“好生”之“仁德”或“大德”的存在。此其一。其二,在老子那里,他所崇尚的,是真朴自然的人生价值追求;而在大《易》这里,《易传》认为,其所崇尚的,则是通体浸润着人文精神的人生价值追求。在老子看来,人文,是人为性的,是对“道”的真朴自然的背离,是对真朴自然之境的破坏,足引发一切社会人生乱象的终极祸源,因而是应当摒弃而不宜提倡的。而在《易传》看来,大《易》的大识见与真慧解则是,人文,乃是与父天母地的“好

生”之无上“仁德”或“大德”密相契应的,是人之所以为人的终极根据,是社会人生神圣性与庄严性的源头,因而是值得大力提倡与弘扬的。老子的基本学术关怀是人生的真朴自然,而依《易传》之见,大《易》的基本学术关怀则是“人文化成”。

《易传》指出,大《易》已晓示人们,父天母地是伟大的!人,同样也是伟大的!父天母地的伟大,在于它们涵具“好生”之无上“仁德”或“大德”,并由此而造化出了一个充满着无限的生机与活力,透显着无限的希望与光明前景,到处是一片和谐气象的大宇宙。人的伟大,则在于,唯有人才能够顶天而立地,承继父天母地造化万物的“盛德大业”,自觉维系和积极护持大宇宙的和谐局面,并继创一个令父天母地更生其色、令大宇宙更生其色的人文价值的世界。人文价值世界的拓展,升华了人自身,也升华了大宇宙,社会人生因此而带上了神圣庄严的品格,父天母地和大宇宙也因此而发皇,父天母地的神妙造化之功,亦方始臻于其极。

“物相杂,故曰文。”(《系辞下传》)由父天母地所造化出的万物万象,杂然错居于同一个宇宙大家庭之中,使大宇宙避免了单调划一,而在在呈现着令人目不暇接、赏心悦目的文采。万物万象皆以其特有的品格,从各自特有的领域和方面,彰显着父天母地神妙的造化之功与“好生”之“仁德”或“大德”,并使大宇宙中在在呈现着的文采的蕴意,得到了深化。而与父天母地并立为“三才”的人,亦应有其特有之文采。人所当特有并呈现出的文采,就是人文。

《易传》称:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉。兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”(同上)此言大《易》兼摄“三才”,每一“才”皆使其有二,而透过六爻画之别卦,将“三才”及“三才之道”符示出。它又称:“昔者圣人之作《易》也,将以顺性命之理,是以立天之道,曰阴与阳;立地之道,曰柔与刚;立人之道,曰仁与义。兼三才而两之,故《易》六画而成卦。分阴分阳,迭用柔刚,故《易》六位而成章。”(《说卦传》)“分阴分阳”,

即将六爻画之别卦的爻位,区分为阳位和阴位。“迭用柔刚”,则谓在这些阳位、阴位上,交替安置阳刚、阴柔之爻。“成章”之“章”,亦系文采之谓。此则明确开示天之道展示于阴阳,地之道展示于刚柔(大地有形质,大地之上又布满着有形质的各类事物,有形质则有刚柔之别),人之道展示于仁义。

《易传》于别处曾经说过:“乾道(天道)变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”(《乾卦·彖传》)言天道变化,地道顺成,万物各得以正定其性其命,因而使父天母地所造化出的大宇宙保持契合于一种最大的和谐状态,这才是《乾卦》卦辞中“利贞”的内蕴。(《易传》以正释“贞”字。)万物皆有其至正之性、之命,唯有当万物皆各持守其至正之性、之命时,它们才会最大限度地彰显出自己性、命的光彩,并使大宇宙保持最大的和谐状态。因此,《易传》认为,为使大宇宙保持最大的和谐状态,为使万物最大限度地彰显出它们各自性、命的光彩,大《易》才着力于探究并进而因顺万物的至正之性、之命,探究并进而因顺万物的至正之性、之命的理则。父天母地之性、之道,展示于阴阳刚柔;人的至正之性、之命,人的至正之性、之命的理则,则展示于仁义。因此,大《易》才晓示人们,仁义,应当成为人性之应然、当然和实然,应当通体流贯人的形而上的精神生命与形而下的肉体生命,应当通体流贯人的整个生命历程。唯其如此,人才能不负父天母地对己之造化,使己之性、之命达于至正之境,使自身最大限度地彰显出其性命的光彩,而无愧于人这一称号。这种性命的光彩,就是因仁义而放射出的人文精神神圣庄严的光彩。

既然人所当特有并呈现出的文采为人文,既然人应当令其性命最大限度地彰显出人文精神神圣庄严的光彩,那么,人所当着力的,就是涵养、培育并豁然挺立以仁义为主要内容的正大人文德性、人文情怀和人文精神,以此而使人实现对当下自我生命境界和精神境界的层层超越,以此而使人层层提升其生命的境界和精神的境界。

为涵养、培育和挺立以仁义为主要内容的正大人文德性、人文情怀和人文精神,《易传》指出,大《易》已提示人们,不妨尝试从体认父天母地的“好生”之德及由此所促成的万物的盎然生意处着手。它说:“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”(《系辞上传》)又说:“成性存存,道义之门。”(同上)父天母地透过阴阳的和合交感、消长盈虚之道生化万物,以此而充分地展现出了其无上的“好生”之“仁德”或“大德”。人如能在真切体认到这种德的基础上,承继这种德,就是善的表现;而如能以这种德和这种善来成就自我,就会使这种德和这种善内化为自身的正大人文德性;进而如能坚定地持守这种正大人文德性,就会使道义顺理成章地从此德性发出了。而从体认由父天母地所促成的万物的盎然生意处着手,人一则将会深切体认到父天母地的无上“仁德”或“大德”,并产生强烈的心灵震撼,油然生发并逼显仁善的心境、仁善的情怀、仁善的德性和仁善的精神;再则,人将会深切感悟到,仁善的效应何其伟大,父天母地透过其仁善而极大地升华了其自身,并由此而换来了一个生生不息、生意盎然、和谐融融的大宇宙,而人如能有此仁善,其效应将会如何呢?再则,人还会因万物的盎然生意,唤醒日新其仁善之德的自觉而强烈的愿望和要求。

正是因契得了大《易》的这大识见与真慧解,宋明时期一些特别重视和提倡涵养并透显崇高人格气象的新儒家(世称理学家),就喜观万物的盎然生意。

宋明时期的新儒家认为,人如涵具醇厚崇高的内在德性,这种德性就必然会彰显于外,展示为神圣庄严的人格气象。例如,北宋著名新儒家程颢(1032—1085年)、程颐(1033—1107年)二兄弟就认为,涵具醇厚崇高内在德性的孔子、颜渊(孔子的高足,他最值称道之处,就是能够安贫乐道)与孟子,就表现出了如下不同的人格气象:“仲尼(孔子字),元气也;颜子,春生也;孟子,并秋杀尽见”;“仲尼,天地也;颜子,和风庆云也;孟子,泰山岩岩之气象也”。

(《二程集·二程遗书·卷十五》)为涵养并透显此等人格气象,程颢与另一新儒家周敦颐(1017—1073年),就特别喜观万物的盎然生意。程颢说:“周茂叔(周敦颐字)窗前草不除去,问之,云:‘与自家意思一般。’”(《宋元学案·濂溪学案下·附录》)而程颢自己也有类似的做法:“明道(世称程颢为明道先生)书窗前有茂草覆砌(砌即台阶),或劝之芟(音山,割去之谓),曰:‘不可,欲常见造物生意。’又置盆池,畜小鱼数尾,时时观之,或问其故,曰:‘欲观万物自得意。’”(同上书,《明道学案下·附录》)程颢并说:“天地之大德曰生”,“万物之生意最可观,斯元者善之长也(以众善之首释《周易》卦爻辞中的元字,如前所及,已见于春秋易说,而为《文言传》所采纳),斯所谓仁也。”(同上书,《明道学案上·语录》)又说:“观天地生物气象”,“静后,见万物皆有春意”。(同上)



图 4-4 喜观万物盎然生意的大哲周敦颐与程颢

涵养、培育并挺立起与父天母地之德遥相契应的以仁义为主要内容的正大人文德性、人文情怀和人文精神之后,人就一则提升

了自己形而上的内在精神宇宙的品质,使自己通体透显出人文精神神圣庄严的光彩,令自身展示为一种高大的真正人的气象,再则,也就同时提升了自己形而下的现实生活的品质。因《易传》指出,大《易》的慧见已昭示于人:涵具仁,人就会以由衷的深挚仁善情怀善待他人,人人如此,社会人生就会和谐融融,透出一片祥和气象;涵具仁,人就拥有了永远属于自身的、超越而又内在、取用不竭、受用无尽的终极性、本原性的人文价值泉源,此一终极性、本原性的人文价值泉源流贯、滋润人的整个身心,在超越的层面上时刻导引着人的形而上的精神的方向以及形而下的现实生活的方向,一则使人开显出并持续拓展、升华着具有鲜明神圣庄严品格的形而上的精神宇宙,一则令此精神宇宙势所必然地外显,顺利直面并圆满回应现实社会人生。而在直面并回应现实社会人生的过程中,作为赋予人真正神圣庄严生命品位、促使人成为确然有品位可言之真正人的终极性、本原性人文价值泉源的仁,就会因应外在社会人生的现实,具现为仁善、道义、礼一类的人文理念,并同时提示人依循此类人文理念立身行事,使人的所作所为与此类人文理念相契相符。而此一作为终极性、本原性的人文价值泉源的仁,其在具现为仁善、道义以及礼这类的人文理念并促成人做出与这类人文理念相契相符的实际行动的过程中,不仅令其大用或妙用得到了进一步的充分的实现,而且还在实现此等大用或妙用的过程中,空前升华了自身。由此,植根于终极性、本原性的仁,作为人之所以为人、人之所以为真正高大之人基本根据和表征的人文,成为人所特有的神圣庄严的文采,既蕴蓄于每个人的心灵深处、蕴蓄于每个人的内在形而上的精神宇宙中,又通体粲然彰显于现实社会人生的各个角落,使社会人生中无论是其形而上的精神领域中的一切,还是其形而下的物的领域中的一切,皆本于神圣庄严的人文,都充分展示着人文的神圣与庄严。如是,社会人生的品质,无论是其形而上的精神领域的品质,还是其形而下的现实生活领域的品

质，即皆升华至一理想、圆满之境。

正因乎此，《易传》指出，出于对现实社会人生的理性而深沉的忧患，出于对社会人生的深挚悲悯情怀，同时也基于对社会人生未来的充分信心，基于对社会人生应然向度的独特理解，在“三才之道”的基本构想的基础上，大《易》继而明确推出了其“人文化成”的价值理想。

《易传》透过诠释大《易》的《贲卦》，揭明了其所认定的大《易》包蕴并开显的此一“人文化成”的价值理想。《易传》称：

刚柔交错，天文也；文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。（《贲卦·彖传》。“刚柔交错”四字，通行本无，兹据唐郭京《周易举正》说补）

贲卦(䷗)中，阳刚阴柔之爻交错而居于六个不同的爻位上，表征和符示着大宇宙、大自然中阴阳刚柔的交错。物相交错而共处，文采因之而成，由此而显。促成文采的，系大宇宙、大自然中阴阳刚柔的交错共处，则因之而成、由此而显的这种文采，即可名之曰“天文”。“天文”，大宇宙、大自然中因阴阳二气、阳刚阴柔两大相反势力的交错共处以及动态交感、排拒、消长而所促成的各种奇妙文采之谓也。与“天文”相对待而又彼此交相辉映的，即是“人文”。别卦贲由下离上艮两个经卦重叠所成。离的卦德，抑或离所表征和符示的物之德性、品格以及因此等德性、品格而所呈现出的气象，乃是“文明”；艮的卦德，抑或艮所表征和符示的物之德性、品格以及因此等德性、品格而所呈现出的气象，则是“止”。是以，贲卦所表征和符示的，就是“文明以止”。“文明”，即文采彰明。“以”，即而。以“文明以止”诠释、界定“人文”，旨在提醒人们，人道的文采，社会人生的文采，应当臻于某一粲然彰明之佳境，臻此佳境而即以此佳境为依归，且除确立不断前进、开放而不固步自封的人生向度，以日新此佳境，或持续不已地再层层提升此一佳境外，不再对其有其他向度上的改易。明晓了人文以及人文所应达致的

粲然彰明的佳境,社会人生就有了明确的努力的方向。于是,也就有了《易传》“观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下”的进一步的析论。此一析论晓示人们,大《易》的慧见是,人观察大宇宙、大自然中的各种文采或各种自然气象,为的是明了时序的变化;而人审视和探察社会人生中的各种人文现象,为的则是明了社会人生之所然与所以然,明了社会人生之应然,明确作为人之所以为人、人之所以为真正高大之人基本表征和根据的人文的内蕴,明确人文所应达致的佳境,以此而进一步构设出有纲有目、纲目清晰可行的一系列人文价值理想、人文价值理念和人文价值指标,从而以通贯于此一系列人文价值理想、人文价值理念和人文价值指标中的人文精神甄陶天下,挺显此人文精神以及与此人文精神密相契合的这系列人文价值理想、人文价值理念和人文价值指标的神圣性与庄严性,提醒个体的精神,使人人树立正大的人生向度,知所依归,知所向慕,知所遵循,从而翕然承化,以化民成俗,并由此而达成一种社会各阶层、各种社会力量乃至每个个体良性互动、井然有序的全新社会共同体,养成一种谐和完美、健康向上的全新社会风尚,令小至每个个体、大至总体社会人生皆层层提升,而日臻神圣庄严的人文之佳境,并渐趋人文之“化境”或人文之“妙境”。

《易传》所揭示的大《易》这一“人文化成”的价值理想,在精神方向、人生向度上,与佛教、基督教的价值理想,形成了极其鲜明的对照。

包括中国在内的东方世界,曾深受佛教思想的影响;而西方世界,则一直深受着基督教思想的影响。(当然,佛教亦波及到了西方世界,基督教亦波及到了东方世界。)由略早于孔子(前 551—前 479 年)的古印度北部迦毗罗卫国(今尼泊尔境内)净饭王太子释迦牟尼(约前 566—约前 486 年)所创立的佛教认为,世俗人生是一个无边的大苦海,不值留恋,人生的真正希望,在于断灭世俗人生中的一切,超脱出苦不堪言的生死轮回,达致熄灭一切“烦恼”、

超离世间的最高理想寂静之境——“涅槃(音盘)”。而诞生于公元1世纪巴勒斯坦、小亚细亚一带,视耶稣为其创立者的基督教则认为,宇宙中有一个“全智、全善、无所不在、无所不能的”最高主宰者——上帝,上帝并且是包括人在内的天地万物的创造者,唯人的始祖亚当与夏娃,在“魔鬼”的引诱下,违逆了上帝的意志,于伊甸园中偷食了“禁果(智慧果)”,而犯下了不可饶恕的罪过,由此,他们的子子孙孙们,生来亦就皆有罪,所谓“原罪”;因之,人类乃是带着“原罪”而降临到这个世间的,世间充满了罪恶,人生的唯一出路,就在于信仰上帝,敬畏上帝,并透过忏悔、行善、积德等以赎其罪(“原罪”),唯其如此,人才有望于将来进入“天国”,获得永生,永享福乐。



(耶稣讲道 伦勃朗作)

图 4-5 释迦牟尼与耶稣

可见,佛教与基督教的价值理想都是出世型(after worldliness)的,二者皆存在否定现实社会人生有可值肯定之处的明确倾向,皆有超越、超离当下世俗人生而向往彼岸“乐土”的鲜明出世主义的人生向度。与此相反,在《易传》看来,大《易》的价值理想则是人世型(this worldliness)的,其人生向度也是人世主义的。

依照《易传》所理解的大《易》,理想的人生,并不在那遥远的

“彼岸”,却即在看得见、摸得着的“此岸”;理想的“乐土”,既不同于佛教所宣示的“涅槃之境”或“西方净土”,也不同于基督教所描画的“天国”,“涅槃之境”、“西方净土”或“天国”是“非人性的”“神道乐土”,而大《易》所构画的则是一种人文性的“乐土”或人道“乐土”。

依《易传》之见,秉持积极人世、积极用世理念的大《易》晓示人们,人生活于其中的当下即是的人世间或现实社会,的确可能并不那么美好,不尽如人意的地方或现象,可能在在可见,然而,即令如此,亦并不能因此而否定现实社会人生中所同时存在的那光明的、值得肯定的一面,更不能因此而彻底否定了现实社会人生。因为现实社会人生中的这光明的、值得肯定的一面是根本性的,正是这光明的、值得肯定的一面,加之总体的现实社会人生,方是人的根基之所在,方是人的立身之本,方是人提升和完善自我、渐次迈向理想的人生佳境、理想的“人道乐土”的凭借。须知,人人毕竟皆可涵养并逼显出那终极性、本原性的人文价值泉源仁,毕竟皆可显立起仁善的德性、仁善的情怀和仁善的精神。而且,人的明天终归是无限美好的,人自身的发展和向上提升是不可限量的,人世间或人的社会的发展、完善与向上提升也是不可限量的,不尽如人意的地方或现象的存在毕竟是暂时性的,并且也是可以透过人自身的努力而渐次消除的。因此,面对当下即是的人世间或现实社会的不那么美好,不那么理想,面对人世间或现实社会中各种不尽如人意的地方或现象的存在,人非不应消极悲观,反而一则更应以放眼未来的乐观主义的情怀,对人世间或社会人生的未来充满信心,对当下人世间或社会人生现状的改善具有耐心,一则更应警醒而振起,以担荷人类未来的强烈责任感与神圣使命感,以不满足于一己之现状而持续提升自我之生命境界与人生品位的正大心志与远大抱负,以不忍他人就此了却其一生的深挚悲悯情怀和仁心宏愿,积极从事于对己成德润身、对人成物淑世的无上庄严、荣光的德业,

从而转化、提升和完善人世间或现实社会，开创人类之新运。在《易传》看来，大《易》已揭示了，只要人能立足于其所涵养并逼显出的那终极性、本原性的人文价值泉源仁，只要人能立足于其所显立起的仁善的德性、仁善的情怀和仁善的精神，并且秉持人文系人之所以为人、人之所以为真正高大之人基本表征或根据的坚定信念，秉持以人文化成天下的价值理念和价值理想，而又透过积极稳妥的努力，那么，人人终将顺利迈向理想的人生坦途，理想的“乐土”终将会顺利在人世间“降临”。因此，理想的人生不应于现实人生之外去追求，理想的“乐土”不宜在人世间之外去争取，相反，立足于现实人生而又不断超越现实人生，立足于人世间而又不断转化、提升和完善人世间，方是求来理想人生、迎来理想“乐土”的唯一真实可行的正途。可见，为终极地解决现实社会人生的一切苦难与问题，佛教和基督教分别构设出了一种与“此岸”截然相对的“彼岸世界”，而《易传》所理解的大《易》则将现实社会人生一切不如意之事与问题的终极解决，仍毫无所疑地寄望于“此岸”；在佛教与基督教寄望于“来世彼岸乐土”之时，《易传》所理解的大《易》则理性、理智地认定唯有抓住现实的社会人生才是最为真实可靠的。

有鉴乎此，《易传》依据其对《易》的独特理解，进而从具体层面上，于其所认定的大《易》“人文化成”的价值理想，又作了深入的阐发。

针对大《易》的观卦(䷓)，《易传》解读、析论道：“风行地上，观；先王以省方，观民设教。”(《观卦·大象》)观卦的下卦为坤，上卦为巽，坤所表征和符示的物象为地，巽所表征和符示的物象为风，因此观卦符示“风行地上”之象。风行地上，则无处不入。风以喻风教，地以喻普通社会大众。风行地上，蕴示风教广被，业已深入到社会大众之中。《易传》认为，当政者契会大《易》之此象，即宜详细考察各地的风土民情，据此以确立起人文教化的相应指标与具体举措，从而因时因地而予以合理引导，使广大普通民众朝着一个

共同的理想目标迈进。

针对大《易》的蛊卦(䷑)，《易传》又解读、析论道：“山下有风，蛊；君子以振民育德。”(《蛊卦·大象》)蛊卦下巽而上艮，巽之象为风，艮之象为山，因此蛊卦所表征和符示的就是“山下有风”之象。山下有风，则山中之物皆受其吹动。《易传》认为，君子契会大《易》之此象，即当振奋民众，借风教以提引其人文精神之醒觉，从而养育其人文德性，真正负起教化民众、醇化民俗的神圣使命。而针对大《易》的渐卦(䷴)，它则诠释、析论道：“山上有木，渐；君子以居贤德善俗。”(《渐卦·大象》)渐卦下艮而上巽，艮表征山，巽符示木，因此渐卦所表征和符示的就是“山上有木”之象。山上的树木，借山之势渐生而渐长。《易传》指出，君子契会大《易》之此象，在自身之人文德性止而居于贤善之境地的前提下，当思移风易俗殊非易事，断非一朝一夕所能成功，其成也必以渐，是以，在抱持“人文化成”的价值理念和价值理想具体实施其教民、化民的各种举措的过程中，必须有足够的耐心与信心，渐次善化世风民俗至一理想境地。

化民成俗最基本的人文价值指标，在当时的社会历史背景和人文背景下，自然是使社会大众能够安于其所处的社会分位及所充任的角色，自觉依循礼及其他社会人文制度与规范去立身行事。故而，《易传》又透过解读大《易》的履卦和节卦而析论说：

上天下泽，履；君子以辩上下，定民志。(《履卦·大象》)

泽上有水，节；君子以制数度，议德行。(《节卦·大象》)

履(䷉)之下卦为兑，上卦为乾。兑之象为泽，乾之象为天，因此履卦所表征和符示的就是“上天下泽”之象。天在上尊而高，泽处下卑而低(贱)。《易传》认为，大《易》透过此卦之象，意在提示君子契会之，当立足于社会人生的总体大背景，着眼于社会人生的未来，着手大刀阔斧、干净利落地整顿社会人生之乾坤，以人文的理念为标准 and 依归，就不同之人分而别之，将其划入依人文的理念而

所构设出的君臣上下一类的尊卑序列中,给予适切的人文分位,明确其不同的职分,以开显礼的规范,展现人道尊卑有序的礼的威仪,正定广大民众的心志,使其明确自己在总体社会人生中的定位,并知所当践履。此正所谓“有君臣然后有上下,有上下然后礼义有所错(措)”(《序卦传》)。“节”,有以限之使不逾越之谓。“数度”,言具有不同尊卑、等级、大小、多寡等方面的数的差异的各种详细制度、节文。节卦(䷻)下兑而上坎,兑之象为泽,坎之象为水,因此,节卦就表征和符示着“泽上有水”之象。泽之容水终要有一个限度。泽上有水,显系泽水盈溢之象。社会大众有似于水,倘若无以节之,则势必将会发生形形色色的与人道尊卑有序的礼的威仪不相称的“犯分乱礼”之事,其极也,甚或将邦国、天下推向乱而无序乃至倾覆的绝境。是以,大《易》透过设立此卦,提示君子契会此卦之象,即当从规范指导社会人生的总体人文向度的大方向着眼,制定各种详细的人文制度、节文,期使民众的作为能够在合乎人之所以为人的人文正道的范围内进行和展开,并明确从人文德性、人文德行的角度切入,就其所作所为做出价值上的论议与评判,彰其恶而扬其善,逼显其人文性的善恶意识,令其明晓何谓善、何谓恶,以及善与恶对于人生而言究竟意味着什么,促其确立戒恶向善的正大人生向度,如此则恶口消而善日长,风化畅行,民德归厚矣。

此外,如前所言,在论《易》的过程中,《易传》发明了一系列爻位、爻象义例,在此系列的义例中,就包括着“当位、失位”义例,“中位”义例以及“应”义例。《易传》更是借论《易》的具体运作,透过对“当位”的正面积极的价值肯定,和对“失位”的反而明确的价值否定,显立起了它所认定的大《易》“当位得正”的易学理念,显立起了它所认定的大《易》人人当与其社会人生分位相符相契并自觉承担起自身的人生职分的人文价值理念。《易传》更是借论《易》的具体运作,透过对居于中位而“得中”的积极价值肯定,显立起了它所

认定的大《易》“得中”、“得中道”的易学理念,显立起了它所认定的大《易》人人当基于其人文分位和人文职分,中和其内(内在形上精神中和),行其中正于外,以契合神圣庄严的人文至正之道,无过之、无不及之的人文价值理念。《易传》更是借诠《易》的具体运作,透过对“得应”、“相应”的积极的价值肯定,和对“失应”、“敌应”负面效应的反显,显立起了它所认定的大《易》“相应”的易学理念,显立起了它所认定的大《易》社会人生领域中君与臣之间、上与下之间,当安于其各自的人文分位,同心同德,相互应和,配合默契,以更有效地拓展人文价值的世界,更稳妥地推进社会人生的各项事业,更积极地开创社会人生日新月异的光明未来的人文价值理念。很显然,《易传》透过显立这些易学理念和人文价值理念,无疑是它对其所理解和认定的大《易》之上述“人文化成”的价值理想及其具体实现步骤的更为深入的析论。

再者,透过神道以设其教,并赋予神道以人道、人文方面的实质性内涵(即以人道、人文理解和诠释神道),在当时的社会历史、文化背景下,也不失为一种醇化民俗的卓异慧见,不失为一条安立人的生命的重要途径。这是孔门儒学所一贯倡导的,是孔门儒学因应时下的民情习俗以合理转化神道、彰显人文精神的重要慧见与举措。此点也为《易传》所继承。《易传》即秉持此一慧见以理解和诠释《易》的相关内容,并透过这种理解和诠释,空前深化和升华了此一慧见。其显例,如古经《观卦(䷓)》的卦辞称:“盥而不荐,有孚颙(yóng)若。”“盥”,通“灌”和“裸(guàn)”,系古代一种酌酒以灌地的祭礼。“荐”,献,谓进献牺牲。“孚”,诚信。“颙若”,严肃恭敬之貌。言举行盥祭时,行祭者尚未向神灵进献祭品,即已显出一幅富有诚信而又严肃恭敬之貌。卦辞凸显了行祭者诚信、严肃、恭敬的心境与仪容。《易传》抓住了行祭者的这种特有心境与仪容,认识到了在神道的氛围中所涵养起的人的这种特殊心境与仪容的普遍性的深层人文意义,特予以点醒,从而提出了对后世颇具文化

影响力的著名论断,即“圣人以神道设教,而天下服矣”(《观卦·彖传》)。其显例,再如,透过解读古经的豫卦,《易传》又称:“雷出地奋,豫;先王以作乐崇德,殷荐之上帝,以配祖考。”(《豫卦·大象》)“奋”,奋然、猛然而动之貌。“殷”,盛。《说文》:“作乐之盛称殷。”是也。“祖考”,泛指祖先。生曰父,卒曰考。“配”,高亨先生《周易大传今注》云:“犹献也。”此从之。“豫”,逸豫之谓。豫卦(䷏)下坤而上震,坤之象为地,震之象为雷,因此,豫卦所表征和符示的就是“雷出地奋”之象。雷奋然而升出地面,声震天地,万物开始苏醒萌动,令人无限欣悦的春之象重回大地。《易传》认为,透过设立此卦,大《易》意在提示君王,契会此卦之象时,当因雷之震动天地与万物而有所感悟,推出与此相类的震动人之内在心灵、由衷感化万民的有效举措。而行祭时奏以盛然可观之乐,即系颇值采取的此类有效举措中的一种。因音律、音乐乃是一种绝少外在强制性、鲜能使人生发拒绝接受的抵触情绪的艺术形式,这种艺术形式极易深入到人的内在心灵世界,引起人的强烈心灵共鸣和震动,令人在不知不觉中为音律、音乐所包蕴的人文情怀和人文义理所感化。而在笼罩着浓重神道氛围的祭祀活动中,奏以场面盛然可观、旨在褒崇人文德性、彰显人文功德(所谓“歌功颂德”)的音乐,以敬献给皇天上帝,敬献给业已过世的祖先,此时的音乐,其对人所能引起的神奇震动、感化功效,自是不言而喻。

历史主义地审视而不是非历史主义地简单评判《易传》以及孔门儒学的上述以人道、人文理解、诠释和转化神道的理路与识见,我们不难发现,这种理路与识见之能在当时的社会历史、文化背景下产生,何其难能可贵,其意义与价值何其重大而深远。

三、崇德广业的人生追求

“人文化成”的价值理想,是《易传》所理解并论显的大《易》“尽

人事之终始”方面的大识见与真慧解的总体的最基本的内容。透过此一最基本之内容,《易传》以立足现实、放眼未来的积极乐观主义的人生向度,为我们粗线条地初步构设出了一幅人文性的理想人生蓝图,向我们描绘了一种人文性的理想人生前景。这一理想人生蓝图,这一理想人生前景,其所凸显的,无疑是一种人文理想主义的坚定信念。基于这种人文理想主义的坚定信念,基于这种人文理想主义下的积极乐观主义的前瞻性的人生视野,为了此一理想人生蓝图的实现,为了此一理想人生前景的达成,在创造性地解读和升华古经相关识见的基础上,《易传》又进一步提出并阐发了一种全新的人生理念,即“崇德广业”,明确将大《易》定位为一部旨在“崇德广业”之书,视“崇德广业”为大《易》基本的学术关怀和人生关怀,认为“崇德广业”的人生追求是大《易》“尽人事之终始”方面的大识见与真慧解的进一步展露。《易传》称:

《易》,其至矣乎!夫《易》,圣人所以崇德而广业也。(《系辞上传》)

人生在世,需要面对并解决的问题可谓纷繁复杂,但约而言之,则不外乎两个大的方面:一即如何安顿自己的生命,一即如何看待并回应外在的世界。前者所及是生命的自身,后者所及则是外在于生命的一切。因此,人生所要直面并解决的,就是自身生命内与外两个大的方面的问题。欲求安顿自己的生命,关键在于首先要对生命的价值和意义能够有真切的理解和感悟,关键在于因此理解和感悟而善待自己的生命,并将一己生命的价值和意义真正实现出来。而生命与外在的世界是一体而不可分的,视野所及如若仅仅是·己的个体生命,显然不可能全面理解生命之所然与所以然,不可能真切地把握到生命的底蕴。唯有将每一个体之生命置于外在世界、置于外在社会人生的总体大背景上予以超越的审视和观照,才能使生命内在的一切与外显于外的一切全幅朗显在人们的面前,才能真切感悟出生命的价值和意义。可见,生命的

价值和意义问题,离不开外在世界、外在社会人生这一大的参照系。由此,实现生命的价值和意义的问题,安顿生命的问题,就往往与如何看待并回应外在世界、外在社会人生的问题密切联系在一起了。实现生命的价值和意义,首先自然应当解决好生命自身内的问题,但是生命价值和意义的最终实现,则要通过适切回应外在世界、外在社会人生。生命的终极安顿,同样首先需要建立起生命内在的形而上的精神家园,但是也更需安顿于作为生命之根基而与生命一体不可分的外在世界、外在社会人生之中,需安顿于外在世界、外在社会人生这一大的背景之下,需透过对外在世界、外在社会人生的适切而圆满的回应。因此,直面并解决上述两个大的方面的问题的结果,一则对生命的内在有所成就,一则对生命的外在有所成就。生命的内在与外在,是同一生命的一体之两面。生命的外在是因生命的内在而得以成就的,是生命的内在向外开、向外通以回应外在世界、外在社会人生的一切的过程中而成就起的,因而也是生命的内在的外显与外在实现。反过来,生命的内在的这种向外开、向外通,不仅成就了生命的外在,而且也正是在此成就生命的外在的过程中,又进一步升华了自身。全幅的生命,就是透过生命的内在与外在这两面而得以展现的,两面中缺少了任何一面,即皆不能构成完整的生命。在如何安顿自己的生命、如何看待并回应外在的世界问题上,在如何成就生命的内在与外在问题上,《易传》指出,大《易》的基本识见是:内则内圣以成其德,外则建立辉煌的外在事功。正是基于此一基本识见,圣人当时撰写此书,为的就是更好地指导人们“崇德广业”。后人明确将成德归之于“内圣”的范畴,将建立外在事功归之于“外王”的范畴。以“内圣”与“外王”相并提,自然反映了一种欲使居于统御天下万民的至尊至贵之位上的王者,同时能够是一位具有崇高德性品位的圣人的真诚而美好的愿望,但此处“外王”的“王”已经泛化,非必指居于王位而统御天下万民,却主指成就王者那样的事业,或再进一步泛

化，主指成就外在事功。成就或建立外在事功，成了“外王”的基本内蕴。以“内圣”而与“外王”相通贯，体现的是一种“内圣外王合一”的学术理念和人生理念，体现的是一种积极用世或积极人世的人生向度。在这种理念和向度下，完满的人格，不仅应“独善其身”，而且还应“兼善天下”；不仅应涵养出自身崇高的德性，而且还应创建出辉煌的外在事功。在这种理念和向度下，理想而完整生命，应由人的实际生命历程中的内在德性与外在事功两个方面作出诠释；此两个方面缺少了任何一面，都不可能使生命无憾，都不可能令生命发皇。

依《易传》之见，由“崇德广业”的人生追求即不难发现，大《易》所挺显的就是一种“内圣外王合一”的学术理念和人生理念，就是一种积极用世或积极人世的人生向度。

提及这种学术理念和人生理念，提及这种人生向度，我们不禁又联想到了唐朝前期著名诗人陈子昂(661—702年)的《登幽州台歌》：

前不见古人，
后不见来者；
念天地之悠悠，
独怆然而涕下。

假如将一个人自其降临到这个世间始而至其离开这个世间止视为今世，视其降临前的人世为前世，视其离开后的人世为后世，那么，于我而言的今世至多百年左右，诗圣杜甫(712—770年)所谓“酒债寻常行处有，人生七十古来稀”(《杜工部草堂诗笺·十二·曲江二首》)，无我存在的前世与后世则远要长得多，养育并送尽古往今来之人的天地宇宙，则更是茫茫无限。我之一瞬般的短暂人生，既难晤前世的古人，也难见后世的后人，更难与天地宇宙同其悠久无疆。感悟而及此，悲怆之情即会油然而生，乃至泪下。悲怆的情怀所悲者，系一己之生的短暂，一己的渺小，以及一己的孤独

无助(不可奢望古代或未来的贤者、知音赏识、玉成我或与我同心一意,相益互助)。这种悲怆之情不唯陈子昂有,任何对一己之生命有过类似真切感悟的人,亦皆会生发出此等情怀。

一己短暂的人生的确是渺小的,由己生之短暂与渺小而生发出上述悲怆之情也是十分自然的。但是,人生的渺小并非不可超越,人生并非完全无与天地同其悠久无疆的可能。古往今来,许多珍视生命、珍视人生的有心之人和有识之士,都在苦苦地思考、探索着超越人生之渺小以达于人生之悠久无疆的可行性途径,并因此而取得了不少足资借鉴、弥足珍贵的慧见。在中华文化发展史上,这类慧见影响后世最为深远的,首先要数春秋时人的人生“三不朽”说。

春秋时人的人生“三不朽”说,见于《左传·襄公二十四年》。众所周知,春秋后期,掌握鲁国国政的是“三桓”。“三桓”为鲁桓公之子仲庆父(又称孟氏)的后裔孟孙氏(又称仲孙氏)、叔孙氏和季孙氏。襄公二十四年(前549年),作为叔孙氏之后而参与朝政的叔孙豹出使晋国,晋国大臣范宣子问以“古人有言,曰‘死而不朽’,何谓也?”范宣子并问,像他的祖先,自圣帝虞(舜)的时代以上为陶唐氏,在夏代为御龙氏,在商代为豕韦氏,在周代为唐杜氏,在周天子失势之后晋国成为华夏诸国盟主的时代为范氏,历代皆享有显赫的禄位,这该是“死而不朽”之所指吧?叔孙豹给予了否定的回答,他说,“此之谓世禄,非不朽也”。又说,“保姓受氏(接受帝王新赐的氏姓),以守宗祊(音崩;谓守住宗庙),世不绝祀,无国无之。禄之大者,不可谓不朽”。而鲁国先前的一位名叫臧文仲的大夫,在其去世之后,其言论却确然立于世,为人们所尊信,这才是“死而不朽”之所指。他并进一步指出:“豹闻之,大(太)上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。”这里,叔孙豹所引述的“三不朽”之说告诉人们,人生是有限的,短暂的生命历程是任何人都超越不了的,但是,在有限而短暂的生命历程中,只要人能够

有所作为，那么，他就完全有可能最大限度地突破此有限而短暂的生命历程的囿限，成就其人生价值之“大”，创出其人生价值之辉煌，从而令其有限而短暂的生命历程放射出持久而难衰退、历久而弥灿然的逼人光芒，并因之使其所成就的人生价值之“大”、所创出的人生价值之辉煌，连同他本人，永垂青史，乃至与天地宇宙同其悠久无疆。由此，也就意味着人生超越了其渺小而升华至了伟大之境，也就意味着人在其所属的特定有限而短暂的生命历程中成就了一己不朽的伟大人格，而未枉来世间一遭。而具体言之，在此人生“三不朽”说中，表征人成就其人生价值之“大”、创出其人生价值之辉煌、从而成就其不朽之人格的，可以归纳为三项，即“立德”、“立功”与“立言”。“立德”，谓透过涵养而成就、挺显起光耀千秋的崇高德性和人格气象；“立功”，谓建立起光耀千秋的事功或功业；“立言”，则谓提出光耀千秋的至理名言。依此人生“三不朽说”，三项中只要做到了任何一项，皆可使人成为光耀千秋的不朽的人格。但三项中，还有一个伟大程度的区别：其最高的，或伟大之中之最伟大者，要数“立德”；其次一等的，或伟大之中之次伟大者，即是“立功”；其再次一等的，或伟大之中之再次之伟大者，则为“立言”。可见，人生“三不朽”说凸显了一种德性优先的人生理念。

与人生“三不朽”说相近的，春秋时人还提出过人生“三事”说。此说亦见于《左传》。《左传》文公七年（前620年）载，晋卿郤缺在与时任晋国正卿的赵宣子（赵盾）交谈的过程中，透过诠释所引《夏书》“劝之以《九歌》”之文中的《九歌》，提出了这一人生“三事”说。郤缺称：“正德、利用、厚生，谓之三事。”（郤缺此说被收入《伪古文尚书·虞书·大禹谟》。）言端正德行、便利民用、富裕民生为社会人生的三个重大事项。此说晓示人们，人生既应有形而上的崇高人文德性，同时还应有便利、富足的形而下的现实生活。“三事”中，人文之德也被放在了第一位。

以上，“立德”、“正德”属于“内圣”的范畴，“立功”、“利用”、“厚

生”属于“外王”的范畴，“立言”则既关涉着“内圣”、又关涉着“外王”。既看重“内圣”，又看重“外王”，这种人生理念看来孕育、形成已久，并非为后起的儒家等所首次推出；后起的儒家，其贡献乃在于将先民、前贤的这类观念或理念进行了系统性、创造性的整合，并使其在人生哲理的层面上得到了空前的升华。《易传》的根本学理精神是儒家的，它以高度原创性的哲学视野，并充溢着热切浓郁的人文关怀，承继儒家的精神方向，在整合并升华古经、春秋时人以及前期儒家相关学术识见和人生理念的基础上，成功地解读了占经，显扬了大《易》“崇德广业”这一德性优先前提下的兼重德性与事功的全新“内圣外王合一”的学术理念和人生理念。

《易传》认为，大《易》所开显的“崇德广业”这一全新“内圣外王合一”的学术理念和人生理念，为的同样是最大限度地超越人生之渺小，成就人生价值之“大”，成就人生价值之辉煌，成就光耀千秋的不朽人格，促成人生形而上的人文德性的崇高和形而下的现实生活的便利与富足。

首先，依《易传》之见，大《易》主张，因人之所以为人、人之所以为真正高大之人的基本表征为人文，所以，人生首先应当牢固地确立起德性优先的人文理念和人生理念，在“内圣”的层面上，积极开掘人的终极性、本原性的人文价值泉源仁，充扩、升华而显立起全幅充盈着人文德性的人的内在形而上的精神宇宙，以德性化的向度全面提升人的精神境界，令人成为德性化的精神宇宙中的巨人，令人因其所显立起的德性化的精神宇宙而拥有一圆满的安身立命的精神家园，使其豁然确立一德性化的博大深厚之心灵，使其豁然朗显德性化的理性、德性化的性向和德性化的情向（即情感、情怀的向度是德性化的）。由此，人即会成为一具有崇高神圣庄严品位的德性化人格。大《易》指出，人文德性，人的内在精神宇宙、人的内在心灵以及人的人格的这种德性化，于人生而言，于社会人生而言，乃是具有终极的根本性的，乃是人之为人、社会人生之为社会

人生的最基本的前提。离开了这个最基本的前提，真正意义上的人，真正意义上的社会人生，也就无从谈起了。离开了这个最基本的前提，人的、社会人生的其他一切的一切，同样也就无从谈起了。

这就是《易传》所理解的大《易》在人当如何成就其生命的内在，以便更好地安顿自己的生命问题上的基本识见。此一基本识见，其所显示的，无疑是“道德的理想主义”(moral idealism)理念下追求形上意义、开发德性慧命、提升人生境界这一自孔子以来儒家之内圣成德之教终始一贯的精神方向。

而就大《易》的上述基本识见，《易传》作了如下的具体论论：

在大《易》看来，作为“三才”之一，作为“万物之灵”的人，如前所言，他之不同于天地宇宙间其他物类的基本表征，即在于其人文品质。人文的创造与熏化，使得人不再沉溺于物欲的低层而不能自拔，而是具有着向上提升的无限可能性；透过形上意义的不懈追求，德性慧命的持续开发，人完全可以不断超越自我，彰显其德性化的理性、德性化的性向和德性化的情向，重塑人生，使自身之生命脱然超拔而获得新生，臻于至高的境地，臻于一种高度德性化的人生形上精神生命之妙境，从而最大限度地彰显人之为人而高于天地宇宙间其他物类的辉光。

“风行天上，小畜；君子以懿文德。”(《小畜·大象》)“懿”为美，此处系使动用法。小畜卦(䷈)下卦为乾而表征天，上卦为巽而符示风，因此其所表征和符示的就是“风行天上”之象。透过小畜卦，大《易》开示，真正的君子，其契会此卦所表征和符示的“风行天上”之象，即当豁然有所醒悟，并因之而奋起，使其富含人文文采之德，灿然而美。“明出地上，晋；君子以自昭明德。”(《晋卦·大象》)晋卦(䷢)下卦为坤而表征地，上卦为离而符示日，日升则明，因此其所表征和符示的就是“明出地上”之象。太阳自地平线冉冉升起，天地间光明一片。透过晋卦，大《易》开示，君子契会此卦之象，则当设法彰显其光明之德，朗显人之德性慧命的辉光。

富含有人文文采的光明之德的挺立,德性化的理性、德性化的性向和德性化的情向的豁显,来自于日常的涵养修为上夫。因此,大《易》特别强调反省内求,特别强调人的内在形而上的人文价值泉源的开掘,认为涵养修为的关键在于清除导向负面价值的根苗,以免产生价值迷失,并疏导、护持由人文价值泉源所引发的德性慧命赖以畅达的渠道。为此,大《易》特意设立了蹇卦与震卦等。“山上有水,蹇;君子以反身修德。”(《蹇卦·大象》)蹇卦(䷦)的下卦为艮而表征山,上卦为坎而符示水,因此此卦所表征和符示的即是“山上有水”之象。水在山上,其行受阻而难以畅流矣。大《易》即透过蹇卦开示,君子契会该卦所表征和符示的此象,当出现其所作所为受阻,抑或其所行本出于善良的意愿却不为他人所理解,甚遭他人之非礼等诸如此类的情形时,就不宜怨天尤人,而自应反身内省,从自身寻究其原因,以做出适当的调适,更好地涵养、提升自身宽厚、仁善的德性心灵和德性品位。“洊雷,震;君子以恐惧修省。”(《震卦·大象》)“洊”音荐,再也。别卦震的下卦、上卦皆为震,震之象为雷,因此,它所表征和符示的就是雷声接连而至之象。雷声往往易对人、物产生震慑效应。大《易》即又透过震卦开示,君子契会该卦所表征和符示的此象,就当惕惕自警,通过省视自身,增强自律意识,以消除各种随时可能发生的邪恶之念,恭然与人文之正道相契合。

大《易》认为,在涵养修为过程中,欲清除导向负面价值的根苗,还应切实注意力戒各种低层次欲念,净化心灵;还应切实注意克制诸般血气冲动,涵育沉稳、宽和之襟怀。为此,大《易》又特意设立了损卦等。“山下有泽,损;君子以惩忿窒欲。”(《损卦·大象》)损卦(䷨)下兑上艮,兑泽而艮山,因此其所表征和符示的就是“山下有泽”之象。沼泽存在于山体之下,则山体必然渐遭沼泽之水的剥蚀,而日趋减损。物之遭剥蚀、被减损,一般而言,本系不利之事。但大《易》借此卦之象却开示,君子心有所会于此,而戒止其忿

戾之气，窒息其各种无谓之欲念，损其所当损，则却系有百利而无一害之事矣。正所谓“神而明之，存乎其人”（《系辞上传》）。

大《易》提醒人们，德性的涵养修为，不可奢望一蹴而就，须得有长久的积渐。为此，它又专门设立了升、大畜、颐诸卦。“地中生木，升；君子以顺德，积小以高大。”（《升卦·大象》）升卦(䷭)下巽而上坤，巽卦表征木，坤卦符示地，因此升卦所表征和符示的即是“地中生木”之象。树木之生自于地之中，其成长有一个逐渐的过程，渐生渐长，方可长成参天大树。人之德性的涵养修为，亦类之。因此，大《易》开示，君子契会升卦“地中生木”之象，即当从顺于德性涵养修为之正途，脚踏实地，一步一个脚印地渐次提升自身之德性臻乎理想之境地。正因乎此，大《易》主张，人绝不应忽视平素的各种努力。“天在山中，大畜；君子以多识前言往行，以畜其德。”（《大畜·大象》）“畜”，蓄也，蓄积之谓。大畜卦(䷙)下乾、上艮，乾象天而艮象山，因此其所表征和符示的就是“天在山中”之象。“天在山中”，现实中非必实有其事。天至大而在山中，以示蓄积博大深厚之蕴意。大《易》即透过此卦之象开示，君子契会之就当多方识记前人的言行，省思、斟酌其得失，借以对人文德性之正别有所会心，从而蓄积、充实其德，渐趋博大深厚之境。“山下有雷，颐；君子以慎言语，节饮食。”（《颐卦·大象》）颐，本谓人之面颊，引而申之，乃有养之义。析言之，养又可分为形而下的口体之养与形而上的精神之养两种。精神之养中，尤为重要的乃是德性之养。颐卦(䷚)下震而上艮，震雷而艮山，因此其所表征和符示的就是“山下有雷”之象。前已提及过的北宋时期的著名新儒家学者程颐，他同时又是一位对《易》的人文义理精蕴和精妙人生智慧深有所契并继有所卓异创造性弘阐的著名易学家，是继前所云胡瑗之后，两宋以降儒门义理易学的主要代表人物。就此颐卦之象，程颐即曾诠释说：“山下有雷，雷震于山下，山之生物皆动其根荄，发其萌芽，为养之象。”（《伊川易传》卷二《颐》）大《易》即透过此卦之象开示，君子

契会之即宜节制饮食以养其体魄,慎于言语而育其德性。后一方面尤其重要,正所谓“君子居其室,出其言善,则千里之外应之,况其迩者乎!居其室,出其言不善,则千里之外违之,况其迩者乎!言,出乎身,加乎民;行,发乎迩,见乎远。言行,君子之枢机。枢机之发,荣辱之主也。言行,君子之所以动天地也,可不慎乎!”(《系辞上传》)因此,真正的君子应当“庸言之信,庸行之谨,闲邪存其诚”(《乾卦》九二爻《文言传》)。程颐则进一步弘阐道:“事之至近而所系至大者,莫过于言语、饮食也。在身为言语,于天下则凡命令、政教出于身者,皆是慎之,则必当而无失;在身为饮食,于天下则凡货资财用养于人者,皆是节之,则适宜而无伤。推养之道,养德、养天下莫不然也。”(同上所引程书)

在德性化的学术解读视野下,德性优先的理念,德性为立人之本的理念,人文德性为社会人文领域、社会人生领域一切之根基的理念,成了《易传》所认定的解读《易》的最佳切入点。以此视野,据此识见,作为古经符号系统的卦爻画所表征的以及作为古经文字系统的卦爻辞所开示的人事的吉凶祸福情状或吉凶祸福之局,其所由以产生的所以然,大致皆被《易传》给予了主要是人文价值论、人文德性论上的诠释:人事的或

吉或凶、或祸或福,其基本的或主要的原因,乃是人是否涵具正大的人文德性,乃是人是否契符其人文职分而行其正(所谓“当位得正”),乃是人是否涵具中和、中正之至德并行其中和、中正、中庸之人文至正之道。而除此之外的其他方面的原因,像人所处的外界环境,人所值的外在境遇,等等,虽然也是客观存在的,但是,盖因



图 4-6 北宋著名易学家程颐

《易传》所理解的《易》的根本精神、《易》的基本学术关怀和人生关怀,乃在于激发人们的人文价值、人文德性醒觉,启迪、促使人们主要立足于自己完全有自主性可言的、自己所能为、所可为并且所可大有为的人文价值、人文德性领域,寻究成就自我、趋吉避凶的唯一真正现实可靠、唯一真正適切有效的人文正途,而不是一味被动地受外界环境、外在境遇的牵引或摆布,以决定自己行为的进退,并无可奈何地领受自己所难以驾驭的吉凶祸福之局,所以,它在对古经所及的人事的吉凶祸福之局的所以然作诠释时,也就根本未将其视为重要原因,而予以重点揭示——虽然不可否认,就此方面的原因,《易传》亦时有所提揭,而并非绝不涉及。盖在《易传》看来,依照大《易》的学术理念,人所处的外界环境,人所值的外在境遇,等等,是已然确定了的,因而是人所不能主观自主选择的,而且,人非但不能自主选择之,反却首先宜理性、理智而现实地直面、了解、回应之,详细了解之,是人采取任何举措的基本前提,是以不应由他人特别予以点出,且实际上,就此,大《易》之卦爻画与卦爻辞也有所符示和开示;而人唯一能够作出自主选择的,即在其自身,人唯一可能成功地实现成就自我、趋吉避凶的“法宝”,也在其自身之中,这一“法宝”就是人所涵具并可充扩、提升和升华的人文价值资源、人文德性资源。

《易传》的这种通透明澈、令人一览便知的德性化的独特解读视野,以及在此独特解读视野下作为其所选择的最佳解读切入点的德性优先的理念,德性为立人之本的理念,人文德性为社会人文领域、社会人生领域一切之根基的理念,无疑是综摄、整合并匠心独运般地“点化”、升华前述古经之原有识见、春秋易说中从人文德性和正大人文义理的角度释占、论《易》之慧见、春秋时人人生“三不朽”与人生“三事”诸说所挺显的德性优先之理念以及儒家自孔子以来“道德的理想主义”之相关学见的必然产物。由此,《易》豁然显立起德性优先理念统摄下的人文德性化的义理向度、人文德

性化的义理内涵以及人文德性化的学术关怀和人生关怀；由此，德性优先的理念，德性为立人之本的理念以及人文德性为社会人文领域、社会人生领域一切之根基的理念，也就成了当然而不容置疑、亦无需置疑的《易》的基本理念。两汉之后，《周易》被渐次推尊为“诸经之首”、“大道之源”和“众学之源”，伴随着它的这种无以复加的显赫学术地位的确立，德性优先、德性为立人之本、德性为人生领域一切之本的理念，也渐次成为作为总体的中华文化的基本理念，成为中华文化精神之本。从此，“万事德为本”、“万事德为先”几乎成为传统中华各阶层、“各行各业”人们的最基本的人生信条。所谓“三教九流”各有所专，然他们之间也有共通之处；此共通之处，即皆看重德。其显例，即人所共知的，在传统社会，某一艺有专精者，当其向他人传授技艺时，每每要先行告诫被传授者“学艺当先学做人，立德之后方可谈得上学艺”之类的话语。久而久之，乃至在人们中间产生了“技艺万般妙，无德即失灵”之类的神秘性观念。正如一则寓言中所讲述的：一位心术不正之辈，得悉某位“大师”精于各种“奇艺妙术”，遂投其门下学“穿墙透壁术”，欲借此术以更为便利地行其盗窃。在被告诫以“有德方可学，且虽已得此术，一旦失德，术亦将不再灵验”后，暂时收敛、遏止了其邪念恶行，并因之而学会了此术。但在其拜别恩师返回后，即把恩师之忠告抛之九霄云外，重新我行我素起来。而当其尝试以所学“穿墙透壁术”欲穿过邻人家之墙壁进行盗窃时，孰料此术真的失灵，自己竟落了个头部被撞出一大包之下场。

在德性优先的理念下，于“内圣”的层面上成就生命的内在的大《易》之慧见已如上述。其次，《易传》认为，秉持“内圣外王合一”学术理念和人生理念的大《易》，以坚定的积极入世或积极用世精神，又主张于“内圣”的层面上成就生命的内在的同时，人还当以人文德性为根基，在“外王”的层面上创建辉煌的外在事功，以成就生命的外在，从而全幅展现和实现生命的价值和意义，并既使形而上

的精神世界充实有致,又使形而下的现实生活便利富足。《易传》具体析论道:

其一,大《易》的慧见,透过德性的涵养修为而成就起生命的内在,建立起德性化的充实有致的内在形而上的精神宇宙和德性化的博大深厚的内在心灵,豁显起德性化的理性、德性化的性向和德性化的情向,塑成德性化的理想人格之后,人即成了人文之德、人文之善的圆满化身,人即会自然彰显出其人文德性之美,自然彰显出一种神圣庄严、令人叹服的崇高人格气象。

对于内在人文德性彰显为外在人格气象之美,继孔子之后的战国中期著名儒学大师孟子(约前 372—前 289 年),这位被誉为仅次于孔子的“亚圣”,曾有过一段经典性的独到论述。他说:

君子所性,仁、义、礼、智根于心,其生色也晬然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻。(《孟子·尽心上》)

“晬”音粹,朱熹《孟子集注》云:“清和润泽之貌。”“见”读现。“盎”,朱熹同书云:“丰厚盈溢之意。”“施”音异,延及之谓。“四体”即四肢。此言富含内在人文德性的人,其内在的人文德性,以其盈溢而不可遏止或沛然莫之能御之势,自然就会流露、彰显于外,显现为清和润泽的人之外在德性气象。此一崇高的德性气象,显现于人的颜面,显现于人的背部,乃至延及而显现于人的四肢,使人通体皆为人文之德所滋润(《礼记·大学》所谓“德润身”),通体都洋溢并豁然朗显着人文德性的光辉,以致只需透过观察其四肢的一举一动,而无需其于言语上有所表白,即可体认出其为一富含人文德性之君子。孟子的这一论述,被后儒认为深刻地体现了大《易》的精神。孟子的主要著作为《孟子》七篇。七篇中,未见一处提及过《易》,但后儒认为,七篇在在洋溢着大《易》的精神。以致出现了北宋著名易学大家邵雍如下之妙论:“知《易》者不必引用讲解,是为知《易》。孟子之言未尝及《易》,其间《易》道存焉,但人见之者鲜耳。人能用《易》,是为知《易》。如孟子,可谓善用《易》者也。”(《观

物外篇下》)传统易学史上占主导地位的观点认为,《易传》为孔子所作,系伏羲诸圣先后相继所撰成的大《易》一书精妙内蕴的揭显。孟子又被视为孔子学术的传承与发扬光大者。因而,此处所谓孟子所知之《易》,系谓孟子所把握了的孔子所揭显之《易》。我们则认为,孟子的时代,正是《易传》各篇相继问世的时代,且《易传》所秉持的根本学理精神也是孔子以来儒家的学理精神,因而,二者之间存在不期其然而然的妙契相通之处,也是十分自然的。且孟子此处所言,也的确与《易传》所理解的《易》的精神完全相契。至于究竟是孟子影响了《易传》还是《易传》影响了孟子,这桩聚讼纷纭的学术公案,今天已难以作出一个令人满意的了断。

应当说,孟子侧重于从“内圣”的方面发展了孔子的思想,他以人文德性诠释心,主张人人皆有一个涵具着仁、义、礼、智四个“善端”的德性心,只要注意反求诸己,扩充此一德性心,人即会成就起圆熟的仁、义、礼、智之善,而此圆熟的仁、义、礼、智之善,正是人之为人而有别于天地间其他物类的基本表征,因此,成就起此圆熟的仁、义、礼、智之善,也就意味着人成为真正之人了。这也是孟子所显发的“性善论”的最基本的内容。也正是在此“内圣”论方面,《易传》所理解的大《易》与孟学存在着最多的相近、相同和相通点。但是,《易传》所理解的大《易》,还有其明显异于孟学之处,那就是,前者在强调“内圣”的同时,又兼重事功,亦即兼重“外王”。此即以下“其二”所将论及的内容。



亞聖孟子
名軫字子
夷山東
鄒縣人
受業

图 4-7 被视为善用《易》
者的“亚圣”孟子

其二,大《易》开示,人的德性化的生命的内在不唯能够自然彰显为外在人文德性之美,不唯能够自然彰显出崇高的人格气象,而且,在其向外显、向外通的过程中,一则使人过一种富有真正生命内涵、充满神圣庄严意味的德性化的生活(孟子所言“施于四体”,亦有谓人过一种德性化的生活之义在),一则又导人成功地直面和回应外在世界、外在现实社会人生,创建起辉煌的外在事功。过一种德性化的生活和创建辉煌的外在事功,皆是对生命的外在的成就。大《易》的此一慧见,可简要表述为:

君子黄中通理,正位居体,美在其中,而畅于四支,发于事业,美之至也。(《坤卦》六五爻《文言传》)

“居体”之“体”,谓人自身。“四支”,即四肢。作为人文之德、人文之善圆满化身的君子,一如五色中黄色之为色之中(所谓中色),而涵具中和、中正之人文德性,不偏不倚,通达人文事理,并据此人文德性、依此人文事理而正定其社会人文分位,明确其社会人文职分,坚执正位、契符职分以自处,既因涵具人文之德、人文德性而富有内在生命的德性之美,又能令内在生命的德性之美畅达于四肢,具现、落实于实际行动而过一种德性化的生活,具现、落实于实际行动而成就一番伟大的事业、创出一番辉煌的事功,使生活、事业、事功皆笼罩在人文之德、人文德性的氛围内,皆普受人文之德、人文德性的滋润,皆拥有人文之德、人文德性方面的价值根基,皆富含并彰显着人文德性方面的神圣庄严的崇高人文价值意义。如此,君子内在生命的德性之美外显而实现为生活的神圣庄严的崇高人文德性之美,实现为事业、事功的神圣庄严的崇高人文价值之美。这后二种作为根于前一种美、因前一种美自然而又势所必然的外显、外化而所达成的美,乃是前一种美的外在合理延伸,它们的达成,既生动地诠释了真正意义上的“生命的外在”的内涵,又使前一种美的价值和意义得到了充分的实现,又使前一种美在充分实现其此等价值和意义的同时而空前升华了自身。如此,真正

意义上的“生命的内在”之美彰显而达成真正意义上的“生命的外在”之美。此二美中,前美笼罩而统摄后美,后美根于且又升华前美,前美、后美并进而透过其良性互动,最终合成一美,最终合成一涵盖内外的完整生命之妙美。此一生命之妙美的合成,自然是美的极致。

这里,在《易传》看来,大《易》之慧见,(1)内在生命的德性之美,唯有进一步化而为生命外在的德性化生活之美与事业、事功上的人文价值之美,方称得上圆满,方可充分实现其价值和意义并空前升华自身而臻于至美之妙境,方能达成涵盖内外的完整生命之妙美;(2)德性优先的理念,固然应当始终不渝地奉持,但是,人如若仅仅追求德性生命的提升和纯然德性化的形而上的精神生活,仅仅追求“独善其身”,那么,这将是远远不够的,拓展一番属于自己的事业,创建一番属于自己的事功,也是人之为人的存在价值之所在;(3)人所拓展的事业、创建的事功,必须有其神圣庄严而崇高的人文价值根基,必须为神圣庄严而崇高的人文之德、人文德性所滋润、导引、笼罩和统摄,唯其如此,事业、事功才会被赋予而涵具人文价值底蕴,才会彰显出人文价值之美,唯其如此,事业、事功才会有其存在的根据和存在的价值;(4)所谓事业、事功之有其神圣庄严而崇高的人文价值根基,之为神圣庄严而崇高的人文之德、人文德性所滋润、导引、笼罩和统摄,系指事业拓展者和事功创建者在拓展事业和创建事功时,必须确立神圣庄严而崇高的动机向度,必须为了达成某一神圣庄严而崇高的人文价值目标,必须为了社会人生的整体福祉,而不是为了满足一己之私欲,由此,事业拓展者和事功创建者,其在拓展事业、创建事功过程中,所实现的就是对一己狭隘私利的超越,所实现的就是己之生命与他人及社会总体的相融无间,所实现的就是己之生命完全融入到社会人生神圣庄严而崇高的德、业中,所实现的就是其真真切切的社会价值、社会人生价值;(5)事业、事功有广义与狭义之分,狭义者,指

为了维系人的生存与发展、便利人生日用,而所拓展与创建的实物方面的具有物的绩效的事业与事功,而广义者,则还包括为了保持社会的安定,乃至为了促成社会人生的祥和与稳步完善和提升,而所拓展与创建的精神方面的、思想理念方面的(即今所言意识形态方面的)以及政道与治道方面的统御、教化民众的事业与事功;(6)就狭义的事业与事功而言,因人生在世,不唯有形而上的精神生活,而且还有形而下的现实生活,形而下的现实生活的维系及其品质的提升,皆离不开物的方面的保障,正是物的方面的财富的创造与积累,才使得人生日用日趋便利,才使得人之现实生活的品质不断提升,而且,即令是形而上的精神生活,也着实离不开物的方面的保障,不难设想,如若连基本的肉体生命都不能维系,还谈什么形而上的精神生活的追求(当然,在面临是“求生”还是“舍生取义”这类人生选择的特殊情形下除外),所以,不应简单地非议、排拒此方面的事业与事功,反却应当大力提倡有着神圣庄严而崇高的人文价值根基的此方面的事业与事功;(7)就广义者所涵括的另一种事业与事功而言,人不应“独善其身”,还宜“兼济天下”,要对社会人生负起崇高的责任感和神圣的使命感,要以积极人世或积极用世的人生态度,奉持并践行“成己成物(物谓人)”、“成德淑世”的人生理念,为社会人生的善化,尽上自己的一份心力,或自谦面曰尽上自己之绵薄;(8)人生之至境,应当是真善美的完满合一,真,首先指“孚”,即诚信(大《易》卦爻辞中,在在可见“孚”字),涵盖诚信于己面不自欺与诚信于人面不欺人两个方面,其次则泛指与虚伪形成鲜明对照的社会人生领域中的人文德性之真和人文神圣庄严之真;善,即人文德性之善;美,则如上所言,涵盖生命内在的人文德性之美与生命外在的德性化的生活之美及事业与事功的人文价值之美两个方面;真善美三者,以善为根基面达致完满的合一,在三者以善为根基的前提下,三者良性互动,而既各自不断升华了自身,又使其合一臻于妙境;(9)历代圣贤,皆以此所云真善美的完

满合一，作为其毕生追求的人生之至境或妙境，因此，只要将自己的全部心力皆投入到对于这一人生之至境或妙境的不懈追求之中，那么，自己就会遥契古圣先贤之心志，从他们手中接过追求此人生之至境或妙境的无形心力“接力棒”（实际上，社会人生就是在追求此一至境或妙境的“接力”形式中展示自身的），豁显一种自己乃是带着神圣庄严而崇高的“接力”之责任感与使命感而来到这个世间的独特人生观解，接好此一“接力棒”，并最终将其完好地传递给后人，使人生之“接力”顺畅而不间断地继续下去，不致在自己这里出现问题，使自己落个“历史的罪人”、“社会人生发展长河中的罪人”之恶名，如此，自己就可上继古人、下启后人，令古代、现代与未来在自己身上连为一体，令社会人文的生命洪流生生不息，令社会人生的大业日新不已；这样，自己的人生历程只会充满着神圣庄严与崇高，而不会生发悲怆之情和孤独之感；这样，自己就给自身在社会人生的“接力”长河中找到了适切的定位，上而不再会有“前不见古人”之慨，下而不再会有“后不见来者”之叹；这样，自己就会圆满地回应并解决好人生在世所当直面并解决的“如何安顿自己的生命”、“如何看待并回应外在的世界”这两个基本问题，最大限度地实现自己人之为人的人生价值，最大限度地使自己的人生放射出耀眼的光彩，从而超越人生之渺小，使自己因在社会人生的某一特定时段上所立之辉煌德、业而成就起自身不朽的人生，乃至令己之人生由此而与茫茫无限的天地宇宙同归于永恒，同其悠久无疆，而不再会徒然“念天地之悠悠，独怆然而涕下”。

其三，在大《易》看来，既然事业、事功为现实社会人生所必需，那么，人即应该在秉持德性优先理念的前提下，放开手脚，去拓展神圣的事业，创建辉煌的事功。

在此方面，大《易》开示，古圣先贤为人们树立了光辉的楷模。所谓“备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人”（《系辞上传》）；所谓“古者包牺氏（即伏羲氏）之王天下也，仰则观象于天，俯则观

法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情;作结绳而为罔(读为网)罟(音古,亦谓网),以佃(音田,同畋,谓打猎)以渔(谓捕鱼)”(《系辞下传》);所谓“包牺氏没,神农氏作(作谓兴起),斫木为耜,揉木为耒,耒耨之利,以教天下;……日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所(谓各得其所需)”(同上);所谓“神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦,神而化之,使民宜之;……剡(音枯,剖开、挖空之谓)木为舟,剡(音演,削尖之谓)木为楫(音集,谓船桨),舟楫之利,以济不通,致远以利天下;……服牛乘马,引重致远,以利天下;……断木为杵(音楚,用以舂米的木棒),掘地为臼,臼杵之利,万民以济;……弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下”(同上);所谓“上古穴居而野处,后世圣人易之以宫室,上栋下宇(宇谓房檐),以待风雨”(同上);所谓“上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察”(同上);等等。正是由于古圣先贤在器物的制造、生活资料的取得、民生日用的安排、政道与治道的正定等上述一系列方面的创造与发明,拓展、创建起泽被当代、惠及千秋的神圣事业和辉煌事功,极大地便利了民生日用,极大地提升了社会人生生活的品质,并使“人文化成”的价值理想步步化为了现实。

由此,大《易》特别宣示,人文之道义与功利之间,应当并且是可以谐和一致的。就此,《易传》诠释说:“利者,义之和也”;“利物(物谓人)足以和义”。(《乾卦》卦辞《文言传》)此言大《易》之慧见,只要基于人文之德、人文德性,功利与道义间是完全可以消除其所存在的张力,从而达成彼此的谐和一致的;达成谐和一致后的功利与道义,其基本关系为,功利不再是个人一己之私利,却与道义相应和。换言之,大《易》所提倡的,乃是与道义相应和的功利;大《易》主张,惠泽他人,而不是专利一己,方为应和道义的正当功利。正是基于这种慧见,大《易》才开示了德与业相通贯、义与利相通贯

的如下之政道与治道理念：“天地之大德曰生，圣人之大宝曰位，何以守位曰仁，何以聚人曰财，理财正辞、禁民为非曰义。”（《系辞下传》）正是基于这种慧见，大《易》才构设出了作为善之根基和终极性、本原性之人文价值泉源的仁，显示社会人生神圣威仪和庄严之美的礼，与功利、事业、道义以及德性、行为之正相通贯的君子式的理想人格：“元者，善之长也；亨者，嘉之会也；利者，义之和也；贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。”（《乾卦》卦辞《文言传》）“嘉”即美。“贞”即正。此言《乾卦》卦辞中的“元亨利贞”，“元”系众善之首，“亨”系众美之会合，“利”系与道义相应和者，道义示之以人生向度在前，功利应而和之在后，“贞（正）”系百事之主干或百事之本；真正的君子，身体力行而践仁，足以为统领众人之长（各级“首长”）；荟萃众美于一身，足以与礼仪相契合；惠泽他人，足以与道义相契合；固守正道，足以做出一番事业。

有鉴于与人文之道义相应和的功利的合理性，为了谋求社会大众生活的福祉，为了提升社会人生现实生活的品质，为了社会人生物的文明的隆盛和物的文明、精神的文明之良性互动与全面而健康的发展，大《易》特别提揭，应当大力发展生产，切实注意从大自然中索取人们生活的各种必需品。此点，凸显于大《易》所开示的泰卦与无妄卦。

“天地交，泰；后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”（《泰卦·大象》）“后”即君王。“财”通裁，裁度、明了之谓。“成”，使之成，使之实现。“相”、“左右”，皆为助之义。泰卦(䷊)下乾天、上坤地。天本在上，地本在下，今却系地上而天下，显系天之阳气下降、地之阴气上腾、阴阳二气交相感应之象。天地间阴阳二气交相感应，万物遂得以顺利化生。大《易》开示，君王契会此卦所表征和符示的物象，即宜设法裁度、明了天地阴阳相互交感变化之道，并使之在现实中得以更好地实现，因应天地化生万物之所宜，辅而

助之,以使天时、地利尽可能得到充分利用,俾万物更好地生长,从而自大自然中获取更多的财富,用来助益民生。“天下雷行,物与无妄;先王以茂对时,育万物。”(《无妄卦·大象》)在前述北宋哲学家、易学家张载所撰名篇《西铭》中,有“民胞物与”之宏论,此处“物与无妄”之“与”字,即同“民胞物与”之“与”字同义,谓类。“茂”,勉。“对”,应,因。无妄卦(䷘)下震雷而上乾天,因此,其所表征和符示的就是“天下雷行”之象。天下雷行,春夏时节所特有之景象。雷行而每伴之以雨,万物普受雷震雨润,茁然生长,大自然中无虚妄矣。大《易》开示,君王契会此卦所表征和符示的物象,即宜奋勉努力,因应时节的变化,不失时机地育养万物。

人文之道义与功利的关系问题,是关乎社会人生的一个重大问题,是关涉着人的生存发展、立命安身以及社会人生形而下的现实生活之品质与形而上的精神之品位如何的一个历久弥新的永恒主题。对于此一问题或主题,不同时代的人,无论其主观意愿如何,皆必须或不得不直面并在理论和实际行动两个层面上作出相应的解决。实际的情形也表明,历代对于社会人生的存续与发展有着真正明确终极性关怀的思想家、哲学家,皆倾注其智慧和心力,就此问题或主题作了许多有益的探讨。探讨的结果,在中华文化发展长河中,自春秋时代起,出现了长达两千余年之久的“义利之辩”。春秋初期,辅佐齐桓公成就霸业的齐国著名政治家、思想家管仲(?—前645年),提出“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱”(《管子·牧民》)这一著名论断,开示了利对于义、形而下的现实生活的品质对于形而上的精神之品位、抑或物的文明之程度对于精神的文明之程度的基础性意义,可谓开“义利之辩”之先声。其后,春秋末期的孔子,则在德性优先的理念下,开出了道义至上、以义统摄利的义利关系构想。如称:“君子喻于义,小人喻于利。”(《论语·里仁》)又称:“见利思义。”(同上书,《宪问》)称:“不义而富且贵,于我如浮云。”(同上书,《述而》)称:“富且贵,是人之所欲也,不

以其道得之，不处也。”(同上书,《里仁》)等等。春秋、战国之际,墨家学派的创始人,怀具满腔质朴而深挚救世情怀和精神的墨子,又提出,当视天下之大利为最大的义,并倡言,“仁人之事者,必务求兴天下之利,除天下之害”(《墨子·兼爱下》)。生当战国中后期,作为墨子学术生命传承与弘扬者的后期墨家,则透过极为凝练的文字,将墨子的上述学术主张升华为如下的著名论断:“义,利也”(《墨子·经上》);“义,志以天下为芬,而能利之,不必用”(《墨子·经说上》)。“芬”,读为分,谓职分。“用”,言为世所用,在位而有治理天下之任。此即言,人之为人,无论其在位与否,皆当以兴天下之利为己之职分,皆当以兴天下之利为最大之义。儒家内部,战国中期儒学大师孟子,又以德性优先、仁义至上的理念,视仁与义为人之为人的当然和应然,羞言、贬斥受私欲所驱动、为私欲所笼罩、而毫无仁与义的人文精神根基的功利。以故,在谒见梁惠王,回答其“叟不远千里而来,亦将有利于吾国乎?”之问时,孟子答道:“王何必曰利?亦有仁义而已矣。王曰何以利吾国,大夫曰何以利吾家,士庶人曰何以利吾身,上下交征(征谓取)利,而国危矣。……苟为后义而先利,不夺不餍(餍谓满足)。未有仁而遗其亲者也,未有义而后其君者也,王亦曰仁义而已矣,何必曰利?”(《孟子·梁惠王上》)自孟子始,正统儒家确立起了重道义而忽功利的明显学术倾向,是以才会有西汉大儒董仲舒“仁人者,正其道不谋其利,修其理不急其功”(《春秋繁露·对胶西王越大夫不得为仁》)抑或“仁人者,正其谊(义)不谋其利,明其道不计其功”(《汉书·董仲舒传》)之论的产生。宋明时期的正统新儒家,进一步强化了这一学术倾向。如南宋大儒朱熹在诠释此所引孟子之论时,即曾说过:“仁义根于人心之固有,天理之公也;利心生于物我之相形,人欲之私也。循天理,则不求利而自无不利;徇人欲,则求利未得而害已随之。所谓毫厘之差,千里之缪(谬)。”(《孟子集注》卷一)两宋时期,由于周边少数民族先后所建立起的辽、西夏、金几个国家,使宋王朝长

期蒙受屈辱,积贫积弱,令当时有良知的士人倍感痛心。以故,南宋商品经济较为发达的浙江东部一带,出现了向往汉唐盛世、唾弃心性空谈、崇尚实事实功之创建的事功学派。这一浙东事功学派,属于儒学内部的非主流派,其代表人物有陈亮(1143—1194年)与叶适(1150—1223年)。叶适针对董仲舒的上述学术主张,就曾驳论道:“‘仁人正谊不谋利,明道不计功’,此语初看极好,细看全疏阔。古人以利与人,而不自居其功,故道义光明。后世儒者行仲舒之论,既无功利,则道义者,乃无用之虚语尔。”(《习学记言序目·汉书》)明清之际,明王朝国势日衰,终至因满清入关而导致其覆亡。痛定思痛,面对自己所属的文明遥遥领先的汉民族一而再、再而三地遭受尚未开化的周边少数民族(古人称之为“夷狄”)的屈辱,有良知的士人,更为理性、理智而深入地反思了其所以然之故,从而开启了一代为现代学界所称谓的启蒙思潮。在此启蒙思潮中,有的士人即得出如下之结论,即此所及的所以然之故,就是董仲舒一类的重道义而忽功利的学术思想长期的负而性影响。以故,有些士人即称,应当对功利持明确而积极的肯定态度,正面而积极地评价功利对于社会人生的重大价值和意义,努力创建辉煌的事功。生活在当时北方的大儒颜元(1635—1704年),就是他们中的典型代表。颜元辟虚学(虚浮乏用之学),倡实学,重功利,张经世致用,于学界产生了不小的轰动效应。他称:“以义为利,圣贤平正道理也。……其实,义中之利,君子所贵也。后儒乃云‘正其谊不谋其利’,过矣。宋人喜道之,以事其空疏无用之学。予矫其偏,改云:‘正其谊以谋其利,明其道而计其功’。”(《四书正误》卷一)这就是在中华文化发展长河中所发生的“义利之辩”的大致情形(当然,这里只是一种粗线条的勾勒,不求全面地“重现”其全貌)。在其后的历史延展过程中,“义利之辩”未再超出以上的范围,因而不复赘言。

综观发生在中华文化发展长河中的长达两千余年之久的“义

利之辩”，我们清晰可见，《易传》所理解的大《易》以人文之德、人文德性为根基，在德性优先、道义至上前提下，兼重道义与功利的义利观，既继承并升华了孔子以及孔子之前的相关慧见，又吸纳、整合了墨子及后期墨家等的合理思想，堪称一种最为平正合理、切实可行的义利观。后起的正统儒家对此一义利观有所偏离，只能说是一种业已无法挽回的历史遗憾。所幸间或有像陈亮、叶适、颜元一类的儒者，能够行其“补偏救弊”之努力，而部分地使学界向《易传》所理解



图 4-8 辟虚学、倡实学、重功利、张经世致用的大儒颜元

的大《易》之义利观“复归”，而使这种义利观终未全然泯灭于天下。思及科学昌明、文明高度发达的今天的相关情形，这种义利观更显弥足珍贵：当今之世，一种典型的情形是，物的文明高度发达，精神的文明相对滞后，人们赖以安身立命的精神家园未能豁然挺显，物的生活富足的同时却显出精神生活的极度贫乏，私欲驱动、笼罩下的功利压倒了神圣庄严的人文道义；另一种典型的情形是，物的文明滞后的国度，不时要遭受发达国家的欺凌，显出“落后者要挨打”之理。针对以上两种典型的情形，《易传》所理解的大《易》的义利观乃至其“崇德广业”理念，无疑皆是补其偏而救其弊的最为适切有效的“法宝”。人类即将迈向 21 世纪，对于生活在新的世纪中的人类而言，此一义利观和“崇德广业”理念，无疑仍将是闪耀着精妙智慧光芒的最为适切有效的“法宝”。落实到我们现在的中华，此一义利观和“崇德广业”理念的价值和意义，也是显然可见的。我们伟大的中华民族，要想巍然屹立在世界民族之林而不再受列强的欺辱，就必须一则尚道义、一则创事功，一则“崇德”、一则“广

业”，将中华建设成为一个浸润、洋溢着人文德性辉光，充满自信和蓬勃向上朝气的真正民富国强的伟大中华。

四、忧勤惕厉之道

在中国的历代帝王中，清圣祖康熙（爱新觉罗·玄烨，1654—1722年，1661—1772年在位），堪称可与汉武帝（刘彻）、唐太宗（李世民，599—649年，626—649年在位）等数位大有为之君比肩的文治武功颇为显赫的一代明君。身为帝王，康熙帝终其一生基本上做到了能够从大中华国家和民族的根本利益出发，以怀其深沉的忧患之思、展其刚健有为之气象，较好地体现了《易》的精神（在康熙五十四年，即1715年，他曾于《御制周易折中序》中称：“朕自弱龄留心经义，五十余年未尝少辍。”可见其必定深受过《易》思想之影响）。在武功方面，他先后平定了吴三桂等三藩的叛乱，统一了漠北、西藏地区，击退了沙俄的入侵，订立了《中俄尼布楚条约》，确立了中俄间的东段边界，实现了中华多民族国家的空前强盛与统一，维护了巍巍大中华神圣而不可侵犯的尊严。在文治方面，他设博学鸿辞科，开馆修书，纂辑《康熙字典》、《全唐诗》、《佩文韵府》、《渊鉴类函》、《古今图书集成》、《周易折中》以及《广群芳谱》等书籍，大力提倡程朱理学（程颢、程颐与朱熹所阐新儒学，系以“天理论”为核心的，故称“理学”），以行其化民成俗之举（当然，为了压制士人乃至普通民众的反满情绪，加强思想统治，巩固清朝政权，他也曾兴《明史》、《南山集》等文字狱，在历史上留下了抹不掉的污点）。在所纂辑的书籍中，《周易折中》系其命大学士李光地（1642—1718年）所主撰而成的一部易学巨著。这部易学巨著集宋代以后乃至西汉以来的义理易学之大成，同时还兼综了两汉以来的象数易学的许多成果，因而是一部引导人们步入易学之殿堂不可多得的最为重要的参考书之一。而《古今图书集成》，更是颇

值称道。

清代康(康熙)雍(雍正)年间,我国编纂出了一部现存规模最为宏大、体例最为完善、包容最为宏富、用途最为广泛的大型类书《古今图书集成》。这是一部卷数达一万、仅目录即有四十卷、

字数达一亿六千万而比著名的《大英百科全书》尚多出三四倍之字数的类书,为中华古代百科全书式的皇皇巨著。这部大型类书的原编者

为陈梦雷(1651—1741年),而其后续的重加编校、增删成书者,则为雍正时的经筵讲官、户部尚书蒋廷锡(1669—1732年)。原编者陈梦雷受康熙帝支持而纂成《古今图书汇编》,并被赐改为今名《古今图书集成》。他既是当时的一位颇负盛名的大学者,又是一位著名的易学家。他不仅因编纂《古今图书集成》而名垂丹青,而且也因对《易》有着自己独到的理解、并撰写了《周易浅述》一书而在中华易学史上占有了一席之地。在总论《易》之为书时,陈梦雷曾提出过如下之论断:

《易》之为书,虽理、数、象、占所包者广,大旨无非扶阳而抑阴,随时而守正,教人迁善改过,忧勤惕厉以终其身。学《易》者苟不悟此,则论理虽精,探数虽微,观象虽审,决占虽神,总于身心无当。(《周易浅述·凡例》)

与陈梦雷同时代的另一位著名易学家王心敬(1656—1738年),在其所撰易学专著《丰川易说》中,也曾总论过《易》之为书。他说:

《易》之为道,总是忧勤惕厉之道;《易》之为学,总是忧勤惕厉之学。其人之为圣、为贤,亦不必一格,总之在忧勤惕厉之中而已。(《丰川易说·卷首·通论》)



图4-9 能够体现《易》的精神的一代大有为之明君康熙

陈、王两位易学家皆点明了,如若从特定的学术视角切入来理解《易》,那么人们将不难发现,《易》之道又可约而视之为“忧勤惕厉之道”。而今天如若以此“忧勤惕厉之道”来观照、审视和理解康熙帝所体现的《易》的精神,那么,我们就可毫不迟疑地说,康熙帝所体现的,即是《易》的“忧勤惕厉”精神。

陈、王两位易学家如此而理解并概括《易》之道,乃是与《易传》所理解的大《易》之道完全相契相符的。

在本书的第二章中,我们曾经指出,古经透过其《乾卦》九三爻的爻辞“君子终日乾乾,夕惕若厉,无咎”,凸显了它的一种敬畏、忧患于内(内在心灵)而又刚健奋勉、刚健有为于外(外在实际行动)的理性、深沉而又伟大的人文《易》理精神;古经并不时透过其他卦爻辞中在在可见的“亨、利、吉、吝、厉、悔、咎、凶”之类的论断筮问事项吉凶祸福情状的字眼,逼显着这种人文《易》理精神,点醒人们当牢固地树立起这种精神。正是有鉴乎此,《易传》在新的历史文化背景下,以浸润着忧患、刚健之情怀与精神的学术视野,进一步系统、全而而深入地观照、审视和契会了古经作者当初创作大《易》时的最原始的根本动机,及由此所展示出的古经作者更深层的人生关怀、人文关怀。结果,《易传》得出如下之结论:大《易》是在圣人的一种大忧患心境与精神的促动下创作而出的,展示了圣人对于社会人生深度而长远的关切,展示了圣人对于社会人生理性、深沉、真挚而长远的忧患,因而,大《易》是一部浸润着浓郁大忧患之意识、大忧患之精神的著作。大忧患之下,往往会激荡、激发出人的刚健奋勉的大有为精神,因而,《易传》认为,在大《易》那里,大忧患的意识和精神,是与刚健奋勉的大有为精神二而一的,大《易》就是一部浸润着业已融为一体的大忧患之意识和精神与刚健奋勉之大有为精神的辉煌巨著。

由此,依《易传》之见,在“尽人事之终始”方面,大《易》又进一步展现出了其深度的精妙人生大智慧,即人生既当兼具大忧患之

意识和精神，又当兼具刚健奋勉之大有为精神，大忧患之意识和精神与刚健奋勉之大有为精神宜融为一体并同人相伴终生。

大忧患之意识和精神与刚健奋勉之大有为精神的合一，就是一种理性、深沉而又伟大的“忧勤惕厉”意识和精神：“惕厉”，系指一种时时怀具如同身临凶危的人生之艰境乃至绝境般的大敬畏心境、大敬畏意识，此等大敬畏之心境和大敬畏之意识所折射出来的，无疑就是一种大忧患之意识和精神；“忧勤”，即因大忧患而勤勉，因大忧患而奋发有为，大忧患与刚健奋勉已合而为一。由此，《易传》所理解的大《易》之道，即可视之作为一种“忧勤惕厉之道”。

《易传》称，虽说大《易》始于远古之圣伏羲之作八卦，所谓“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”（《系辞下传》），但是，其最终创构而成，却是发生在商周交替之际的事，是诞生于王朝更迭的大忧患下的作品：

《易》之兴也，其当殷之末世、周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。（《系辞下传》）

此是一段最早明确推测古经成书时代的文字，后世视古经的作者为文王以及周公的观点，即是本于此而提出的（虽然这里《易传》并未明确言古经的作者为文王乃至周公）。“易者使倾”之“易”，慢易、懈怠之谓。“其要无咎”之“要”，则谓大要。在《易传》看来，于大忧患之下所诞生的大《易》一书，字里行间倾注了作《易》圣人对于社会人生深挚、深沉而长远的忧患。是以，卦爻辞中处处可见的“亨、利、吉、吝、厉、悔、咎、凶”之类的字眼乃至所有的卦爻辞，在在透出危厉（凶危）之意。透过所透出的这种危厉之意，大《易》其书（以及作《易》之圣人）提醒人们，当时处处保持深度理性忧患的心境，而不宜有丝毫之懈怠。而且，作为一部神妙的大智

慧宝典，大《易》将会令时时处处保持深度理性之忧患心境者平安无事，同时将会使慢易、懈怠之辈落个倾覆的可悲下场（实则，这未必是大《易》这部神妙的大智慧宝典在“护佑”那些时时处处保持深度理性之忧患心境者、“惩戒”那些慢易、懈怠之辈，毋宁更是无情而又必然的“危者将平、易者将倾”这条社会人生之“铁则”在起作用的显著表现）。大《易》之道甚为广大，它涵盖、涵摄了宇宙间的一切物象及其律则，而包蕴着关乎大宇宙和社会人生的无穷之神妙大识见与真慧解。大《易》透过此无穷之神妙大识见与真慧解给人以智慧的武装，并晓人以“危者将平、易者将倾”之人生之至理，从而一则令人拥有取用不竭的人生智慧，一则使人终其所为之事而惕惧不懈、乃至终其一生而皆惕惧不懈，以此而迎来一种没有灾咎的基本结局。可见，依《易传》之见，大《易》之道就是一种令人终始于忧患以趋于没有灾咎之道。《易传》又称：

《易》之为书也不可远……其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故：无有师保，如临父母。（同上）

大《易》包蕴着关乎大宇宙和社会人生的无穷之神妙大识见与真慧解，包蕴着为人所受用无尽的精妙人生大智慧，切于人生日用，适于各种不同层次之人的需要，适于各类不同事项之需要，因而为现实社会人生所一刻也不能远离。大《易》透过开示阳刚、阴柔之爻出人往来于卦之内（别卦之下卦表征内，上卦符示外）之有一定之法度，提醒人们在人生日用的各种“出人往来”事项中，亦当持循一定之人文法度；大《易》透过阳刚、阴柔之爻出人往来于卦之内（别卦之下卦表征内，上卦符示外）所促成的吉凶祸福情状，透过此阳刚、阴柔之爻之出人往来及由此所促成的吉凶祸福情状所蕴示的大宇宙和社会人生中的一切（此所谓一切，即大宇宙和社会人生中，由阳刚、阴柔之爻所表征和符示的阴阳、刚柔、人、物，因其不同之“出人往来”而所促成的不同吉凶祸福情状），诱发、逼显人们深度忧惧的心灵，使其在人生日用中，时时处处皆知所忧惧；大《易》不唯诱发、逼显人们深度忧惧

的心灵,令人知所忧惧,而且还透过卦爻画与卦爻辞,无遮无掩地彻然朗显忧患之所在,及忧患所自来之故。由此,《易传》得出如下之结论:只要有受用无尽的宝典大《易》在,人们即会“无有师保,如临父母”。“师保”,本指担任辅导和辅佐帝王事务的官员,有“师”有“保”,通称“师保”,例如,《尚书·商书·太甲中》,即载有商王太甲(商汤之嫡长孙)的悔过之言“既往背师保之训”,其所言“师保”,即指时任“尹”一职位(相当于后世的宰相)的大臣伊尹;又指《周礼·地官》所言之“师氏”与“保氏”,前者“掌以嫒诏王,以三德教国子”,后者则“掌谏王恶,而养国子以道”(引文皆见《周礼·地官》)。“嫒”音美,义亦为美;“诏”谓告;“三德”,即该书同文所言之“至德”、“敏德”以及“孝德”;“国子”,即公卿大夫之子弟,所谓贵族子弟。可见,“师氏”与“保氏”一掌晓示帝王以美善,一掌谏正帝王之过失,并且他们又共同职掌教育公卿大夫子弟之事务。而《易传》此处所言之“师保”,则泛指辅导、教育、帮助自己之人。在《易传》看来,辅导、教育、帮助自己的人身边虽未必有,但是,只要有受用无尽的宝典大《易》在,那么,人们就会生发如同严父慈母相伴左右的真切感受。大《易》犹如严父、慈母:示人以各种深值忧患之情势,令人惕惧匪懈,类于严父之所为也;示人以忧患之所在及忧患所自来之故,昭人以趋吉避凶之正途,使人有所措其手足,趋其吉而避其凶,从而安然处世而立身,类于慈母之用心也。

进而,《易传》又详细诠释和析论了它所理解的大《易》此一类乎严父、慈母般的令人终始于忧患以趋于无灾咎之道。

首先,因《易传》视大《易》为商周王朝交替之际的大忧患之下的产物,所以它第一步所着力诠显的,就是其所认定的大《易》在关乎社会人生之总体的、展现于国家、天下之安危、存亡与治乱方面的大忧患之道。它称:

危者,安其位者也;亡者,保其存者也;乱者,有其治者也。是故君子安而不忘危,存而不忘亡,治而不忘乱,是以身

安而国家可保也。《易》曰：“其亡！其亡！系于苞桑。”（《系辞下传》）

“其亡！其亡！系于苞桑”，为《否卦(䷋)》九五爻的爻辞。《否卦》九五爻的爻辞，其全文为：“休否，大人吉。其亡！其亡！系于苞桑。”“休”谓止，“否”谓否塞不通之局，“其亡”即将要灭亡啊，“苞”谓茂。桑树本系根深柢固之木，生长茂盛之桑，其根更深、柢更固矣，是以，将某物系于茂盛之桑树，定可高枕无忧了。爻辞说的是，否塞不通的局面终结了，畅然通泰的局面到来了，大人吉祥如意；大人正是由于怀具深度的大忧患之心，念念不忘“将要灭亡啊！将要灭亡啊！”才如同物之系于茂盛的桑树般不可动摇，避免了走向覆亡的厄运。《易传》认为，透过这条爻辞，大《易》开示人们：于危厉之局中生发惧危患厉之心，于近乎覆亡之局中生发惧覆患亡之心，于混乱之局中生发忧惧混乱之心，并不为难；难即难在于平安之局中仍能念念不忘危厉，于生存之顺境中仍能念念不忘覆亡，于大治之局中仍能念念不忘混乱。而无情的现实逼使人们，不唯当于逆境中怀具忧患，更宜于顺境中怀具忧患。顺境中的忧患，才是最为难能可贵的；顺境中的忧患，才显示出人的忧患的真切、深沉和理性，才体现出人的生命的真正富有内涵。冷静地审视和反思天下、国家的治乱兴衰，人们就不难发现，危厉之局并非忽然降临的，平安之局下的懈怠，恰恰就埋藏下了导向危厉之局的祸源，正是平安之局下的懈怠效应的累积，最终导致了危厉之局的出现；覆亡之局亦并非忽然降临的，生存顺境下的懈怠，恰恰就埋藏下了导向覆亡之局的祸源，正是生存顺境下的懈怠效应的累积，最终导致了覆亡之局的发生；至于混乱之局，它同样也并非忽然降临的，大治之局下的懈怠，恰恰就埋藏下了导向混乱之局的祸源，亦正是大治之局下的懈怠效应的累积，最终导致了混乱之局的总爆发。是以，透过深度的思考，人们即会明了，今日处于危厉之局中者，昔日亦曾处在平安的局面下，只因其未能明晓平安局面来之不

易这一道理，遂安于其位，不知思危，才落到了今日这般天地；今日之覆亡者，昔日亦曾处在生存的顺境中而保持其生存，只因其未能明晓生存的顺境来之不易这一道理，遂生安逸懈怠之心，不知思亡，才有今日这一可悲之下场；今日之邦国秩序混乱不堪者，昔日也曾拥有过大治的局面，只因此等邦国中的君王乃至其所统御下的臣民，未能明晓大治局面来之不易这一道理，遂陶醉于升平，纵情于声色犬马，而不思乱，才导致今日之局。这些活生生的教训，不可谓不惨痛。因此，在位的真正君子，对此了然于心，引以为深戒，并由此而处乎其安而不忘乎其危，保乎其存而不忘乎其亡，拥乎其治而不忘其乱，以深度的大忧患之心处安、处存、处治，以深度理性的大忧患之心处安而保安，处存而保存，处治而保治，所以才会有自己身家性命的永久性平安无事，才会有自己治下的国家、天下的长治久安。这里，《易传》所理解的大《易》之此等慧见，是可与老子的如下深度忧患的哲思相互发明的：“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正（正谓定，言没有定准）。”（《老子》五十八章）

为了促成并保持国家、天下的长治久安，乃至为了促成并保持每一家族、家庭的祥和安宁，《易传》认为，大《易》特别提醒人们，当以深度的大忧患切实注意防微杜渐，及早辨察并杜绝恶在自身及相关成员身上的息长，并从正而涵养、积累自身及相关成员的正大人文之善。它说：

积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣，由辩之不早辩也。《易》曰：“履霜，坚冰至。”盖言顺也。（《坤卦》初六爻《文言传》）

“辩”通辨，分辨、明察之谓。“盖言顺也”之“顺”，谓因顺物事之积渐，则必然会导致某种结局。一说此“顺”当读为慎，谓谨慎，亦通。《坤卦》初六爻的爻辞“履霜，坚冰至”，言人脚下践霜，当思

此意味着天气转凉，而坚硬之冰的形成，亦为时不远了。《易传》认为，该爻之辞，就透显出了大《易》深度大忧患之下示人宜防微杜渐之深意：坚硬之冰并非在某一早或某一晚突然结成的，而是在霜之降所预示的天气转凉的基础上，因乎阴气的渐次增长转盛，而最终凝结所成的。同理，在社会人生领域中，大恶之人也并非于某一早或某一晚突然成了大恶之人，突然做出了弑君杀父的大逆不道之恶举，此等恶人之成为恶人，此等恶人之做出如上之恶举，完全是因经历了一个较长时间的恶的积渐的过程，且在此过程中，为其君、父者，又恰恰未能以深度的大忧患之心，予以及早的辨察，遑论推出及时的防范举措。前车之覆，后车之鉴。身为人君、人父者，为确保自身的平安无虞，为确保自己治下的国家、天下的长治久安，抑或为确保自己所属的家族、家庭的祥和安宁，就必须以深度的大忧患之心，及时辨察出并遏止住尚处在弱势乃至萌芽状态下的其臣其子之恶，及早有效地防范并化解各种可能来自于臣、子的凶险。但是，这种举措，毕竟带有明显的消极性、被动性品格，因而，大《易》开示人们，还必须有更为宏大的社会人生视野，必须有更为长远的社会人生蓝图方面的构画，在实施带有明显消极性、被动性举措的同时，推出更具根本性、全局性意义的正面积极性举措。这种正面积极性的举措，就是大力提倡和推行人文之德、人文之善的培育和累积。这也就是前面所专论过的大《易》“人文化成”理念下的“人文化成”举措。而但从积善之家必定吉庆有余、积不善或积恶之家必定灾殃不断这一点来看，《易传》认为，人们就不难发现大《易》所揭示并推出的上述两个方面的举措的英明与伟大。

其次，依照忧患之道和“人文化成”的价值理念，既然人文之德、人文之善的培育和累积，对于国家、天下，对于社会人生如此重要，《易传》指出，大《易》在具体开示了其关乎社会人生之总体的、展现于国家、天下之安危、存亡与治乱方面的大忧患之道之后，又透过六十四别卦中的九个别卦，进一步特别揭明了人之涵养、增崇

人文德性以处忧患之道。《易传》在《系辞下传》中，透过三陈九卦的方式，具体析论了它所理解的大《易》之此一处忧患之道。

《易传》所三次陈述并析论的这九个别卦是：履卦、乾卦、复卦、恒卦、损卦、益卦、困卦、井卦以及巽卦。

《易传》称：

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？是故履，德之基也；谦，德之柄也；复，德之本也；恒，德之固也；损，德之修也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。

此处系一陈九卦。所谓“中古”，系相对于《易传》诞生的战国中后期而言的，即前所及“殷之末世、周之盛德”，亦即商周王朝交替之际。在《易传》看来，于商周王朝交替之际的

大忧患之下，作《易》之圣人透过特别揭示履等九卦所表征、蕴示的内涵及其大用，申明了人文德性之涵养、修为的途径及其极端重要性，昭示了一种浸润着理性而深沉的大忧患精神、并充分展现着人道之神圣与庄严的正大安身立命之道。

依照作《易》之圣人在大《易》中所开示的，《易传》认为，人文价值的领域，是作《易》之圣人、是大《易》所终极关怀的领域，在此领域中，大《易》开示了履等九卦所表征和符示的三个层次的人文价值内蕴（《易传》乃以三陈九卦的方式表述之）。这里所析论的，乃是其第一个层次的内蕴。

䷉ 履 上兑下乾 履德之基也 履和而至 履以和行	䷀ 乾 上乾下乾 履德之基也 履和而至 履以和行	䷗ 复 上坤下震 履德之基也 履和而至 履以和行	䷟ 恒 上震下巽 履德之基也 履和而至 履以和行	䷨ 损 上艮下兑 履德之基也 履和而至 履以和行	䷩ 益 上巽下坤 履德之基也 履和而至 履以和行	䷮ 困 上兑下艮 履德之基也 履和而至 履以和行	䷯ 井 上巽下坎 履德之基也 履和而至 履以和行	䷸ 巽 上巽下巽 履德之基也 履和而至 履以和行
---	---	---	---	---	---	---	---	---

图 4-10 《易传》所三陈之九卦

卦序中,小畜卦后继之以履卦,即系因履卦蕴示人文之礼,所谓“物畜然后有礼,故受(受谓接、继)之以履。(唐李鼎祚《周易集解》本,此后更有‘履者,礼也。’之文)”(《序卦传》)。履卦蕴示人们在人生日用中的践履,蕴示人们在人生日用中透过其践履所彰显出的人之为人的神圣庄严的礼的威仪。而践行人文之礼,自系对于一个人最基本的德性要求,自系人之迈向德性化的生活之路、不断增崇、提升其德性的基础;且能否践行人文之礼,也是一个人在其人生日用中有无德性的最基本的标志。是以,大《易》开示了“履,德之基也”的慧见。谦卦,蕴示着人在人文德性与人文德行上的谦逊、谦和。人文德性与人文德行上的谦逊、谦和,自系人文之德的根本。复卦,蕴示着人之向人文之善的复归,以及由此所促成的人文之善的渐次息长。复归于人文之善,并继之而渐次息长人文之善,自系人文之德最终能够得以挺显的本原。是以,大《易》开示了“谦,德之柄也;复,德之本也”的慧见。“柄”,根本之谓。实则,“基”、“柄”、“本”三者,义本相近。在人生日用中能够践行礼了,能够有谦逊、谦和的胸襟和行为了,能够自觉地向人文之善复归并渐次息长此人文之善了,人之人文之德即会顺利豁显。人文之德豁显了,接下来所需做的,就是使其巩固的工夫。唯有使人文之德得以巩固,方不会令前功尽弃。是以,大《易》又透过恒卦,开示了“恒,德之固也”的慧见,提醒人们契应恒卦所蕴示的德性恒常不易之道,狠下巩固人文之德、固守人文之德的实功。

巩固、固守住了初步豁显出来的人文之德之后,人尚需自觉地透过其德性的涵养、修为,进一步护持、完善和提升此人文之德。是以,大《易》又透过损卦与益卦,具体开示了“损,德之修也;益,德之裕也”的慧见。“裕”,宽裕、丰沛之谓。损卦,蕴示着减损无谓欲念及忿戾之情的德性修为工夫,所谓“君子以惩忿窒欲”(《损卦·大象》);益卦,蕴示着增益人文之善,扩充、提升人文之德,以使人文之善或德达致丰沛之境的工夫,所谓“君子以见善则迁,有过则改”

(《益卦·大象》)。大《易》提醒人们，当着实下一番损卦与益卦所蕴示的德性涵养与修为工夫，以便一则化解掉影响人文之德的各种负面性因素，一则切实将人文之德拔至丰沛之境。

巩固、固守住了初步豁显出来的人文之德，并将其进一步拔至丰沛之境后，此人文之德尚需经得起严酷现实的考验方可。在严酷的现实面前，人之有无人文之德，人之能否真正毫不动摇地护持住其人文之德，就不难见其分晓。是以，大《易》又开示了“困，德之辨也”的慧见。“辨”，即分辨。困卦，蕴示着社会人生的艰境或困境。在遭逢社会人生的艰境或困境时，真正有无人文之德者，将分道扬镳，彻然显出各自的本相，而为人所易于分辨。真有德者，将矢志不渝地固守其德操，乃至为了其洁而无暇之德操之不为污，为了其所抱持的崇高人生志向或理念，而义无反顾地献出自己宝贵的生命，所谓“君子以致(致谓献)命遂志”(《困卦·大象》)；而那些无德之辈，则必将无所顾忌地做出各种违德背义、狗苟蝇营之举。《易传》所理解的大《易》之此一慧见，显然是与《论语·卫灵公》所载孔子“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”的伟大人生理念及《孟子·告子上》所载孟子“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取义者也”的伟大人生理念密相契合的。

经受住严酷的现实、艰难的社会人生困境之考验后，人的人文之德就会得到空前的升华与巩固。有此升华与巩固，人即会恒受此人文之德的滋润与养育，从而一则育成一己超然脱拔的德性化的生命，一则以由衷愉悦、自信的心境，向前推进着自己德性化的现实生活。是以，大《易》又开示了“井，德之地也”的慧见。“井养而不穷。”(《井卦·彖传》)井卦蕴示着井水养人无穷已，也蕴示着人文之德养人之无穷已。不竭的井泉所涌出的不竭的井水，从形而下的角度滋养了人的生命；一如不竭之井泉般的不竭的“德泉(人文之德的泉源)”，其所涌出的不竭的“德水”，则更从形而上的角度，滋养了人的生命。因此，井卦蕴示德养之地，蕴示养德之地。

大《易》提醒人们，当自觉而积极主动地接受自己所拥有的不竭“德泉”所涌出的不竭“德水”的滋养。

人自其所拥有的不竭“德泉”所涌出的不竭“德水”那里得到充分的滋养之后，其形而上的精神生命与形而下的肉体生命，皆洋溢着人文德性化的光辉。但在其回应外在现实社会人生方面，尚需有适宜的表现。是以，大《易》又不失时机地开示了“巽，德之制也”的慧见。巽卦，蕴示着德性、德行上的逊而顺。尽可能地以逊而顺的姿态对待他人，显系在回应现实社会人生时，人之从德性上制约自身、涵养宽宏容人品格之所需。而宽宏容人之极致，就是效法大地之至顺极厚而“厚德载物”。所谓“地势坤，君子以厚德载物”（《坤卦·大象》）。

《易传》继而称：

履，和而至；谦，尊而光；复，小而辨于物；恒，杂而不厌；损，先难而后易；益，长裕而不设；困，穷而通；井，居其所而迁；巽，称而隐。

此处系二陈九卦。二陈九卦是一陈九卦义理上的继续，是《易传》对其所理解的大《易》所开示之九卦第二个层次的人文价值内蕴的析论。如果说一陈九卦所及系九卦之内蕴对于人文之德的滥觞、涵养修为、巩固、经受考验、发挥润身效应以及回应外在现实社会人生诸方面的不同意义，那么，二陈九卦所及，就是九卦所蕴示的人文之德在九种不同情势下的不同展现。

“礼之用，和为贵。”（《论语·学而》所载孔子弟子有若之言）履卦蕴示，在践行礼方面，人文之德具体展现为以和为至高之境的品格。谦卦蕴示，在谦逊、谦和方面，人文之德具体展现为令人变得尊贵和光显。复卦蕴示，在复归并渐次增长人文之善方面，人文之德具体展现为德之善虽尚处于微弱增长阶段，但是，已能准确地辨别事物之善恶。恒卦蕴示，在恒常固守的德性向度下，人文之德具体展现为虽处复杂环境，人亦能受内在德性的召唤，恒守其德。

操,而不致厌烦。损卦蕴示,在德性的涵养修为方面,人文之德具体展现为,其被涵育而成,必然要经历一由难而易的过程。是因在涵养修为时,减损人的无谓欲念及忿戾之情等,初始必定甚为困难;但是,及至无谓欲念被遏止住,忿戾之情被戒止掉,人文之德即会十分顺畅而迅速地育成并彰显。益卦蕴示,在德性的增益、扩充与提升方面,人文之德具体展现为,其应长久保持一种生生不息的动态丰沛状态,而不宜人为地为其设定或划定某一固定或特定之境。困卦蕴示,在置身社会人生的艰境或困境时,人文之德具体展现为,人之生存环境虽艰虽困,但其内在德性化的心志却依然亨通,因而不致导向消极郁闷。井卦蕴示,在滋养人的生命方面,人文之德具体展现为,一如井虽恒在于某一处所,但井内之水却会因井泉之不间断的涌动而日新不已,拥有人文之德的某人虽恒为某人,但此人的生命境界,却会因其不竭“德泉”所不间断的涌出的日新不已的“德水”的滋养,而同样日新不已。“迁”,即日迁于善而日新其生命境界之谓。巽卦蕴示,在回应现实社会人生方面,人文之德具体展现为,权衡而契合物之所宜,逊而顺之,而又不露声色形迹。

二陈九卦之后,接下来就是三陈九卦:

履以和行,谦以制礼,复以自知,恒以一德,损以远害,益以兴利,困以寡怨,井以辨义,巽以行权。

此第三次陈述九卦,所及系九卦所蕴示的浸润着人文德性精神的九卦内蕴之不同大用。履卦蕴示,践行礼,为的是令人之行为达致和而不偏的理想之境。谦卦蕴示,当以谦逊、谦和为基本原则来制约礼。是因凡礼宜以谦为主,宜贯彻以谦的精神为本的理念。复卦蕴示,透过反省内求,以对自我有一比较清醒的认识。恒卦蕴示,在恒常固守的德性向度下,透过德性的恒守,以使人之德性专一不二。损卦蕴示,减损人之无谓欲念及忿戾之情等,以远离祸殃。益卦蕴示,透过增益、扩充与提升人文之德,且使其达致动态

的丰沛之境，以使功利自然由是而兴起。困卦蕴示，透过安处困厄以寡怨。人处困厄之境地，每每怨天尤人。怨天尤人，则易招致他人之怨尤。以德性化的豁达之心境，固守人文之德操与正道，甘处困厄，安处困厄，则少有人怨之尤之矣。井卦蕴示，井水透过减损自身以养人，这显然是义的表现；人之有无道义，比观井水，即不难分辨；因此，宜依井卦所蕴示的损己以利人之道，衡量、辨别道义与非道义。巽卦蕴示，当逊顺于时机、事机之变，契而应之，以便行其权变。

可见，三次陈述、析论九卦，其主旨就是，置身大忧患之下，人应当收拾、内敛其精神，专注于自身，着力从人文之德的角度出发，完善和提升自己的生命，使自己的生命在人文之德的滋养下，富有内涵，富有品位，并拥有可以毫无畏惧地直面各种复杂社会人生现实、迎接各种人生挑战的沛然莫之能御的伟大德性力量。尤有进者，不唯置身大忧患之下当如此，置身小忧患之下，置身顺境之中，亦当不折不扣地如此。顺境之中而念念不忘忧患自警，顺境之中而念念不忘生命的完善和提升以及自身德性力量的培植，人生才会真正充满希望。

最后，有了上述对于大《易》关乎社会人生总体方面的大忧患之道与专注于个体方面的涵养、增崇人文德性以处忧患之道的具体析论之后，《易传》进一步指出，诞生于大忧患之中的大《易》，其所开示的，乃是一种通贯于德、业两个方面的正大忧勤惕厉之道。这也是与大《易》所开显的德与业兼顾、利与义相应和的“崇德广业”的人生追求相一致的。

《易传》认为，大《易》所开示的正大人生之道是，无论是在德方面，还是在业方面，人皆当一则兼具深度的大忧患意识和精神，一则兼具与此深度大忧患意识和精神相应和的刚健奋勉的伟大大有为精神，终其一生而莫不如此，以使相融为一的大忧患之意识和精神与刚健奋勉之大有为精神（二者相融为一之后，即可约而言之曰

忧勤惕厉意识和精神),通贯于其一生所从事的一切(此一切涵盖德与业两个方面),从而一则育成神圣庄严的崇高人文之德,一则创出无比辉煌的伟大事功。而在令此忧勤惕厉意识和精神通贯于人之一生所从事的一切的过程中,人之所为的最为突出、最为难能可贵的表现,就是:

水在火上,既济;君子以思患而豫防之。(《既济·大象》)

天行健,君子以自强不息。(《乾卦·大象》)

既济卦(䷾)下离、上坎,坎卦表征水,离卦符示火,因此,既济卦所表征和符示的就是“水在火上”之象。“水曰润下,火曰炎上。”(《尚书·洪范》)水,其性下流而润物;火,燃烧之时光上升。今在既济卦中,水在上而下流,火在下而上燃,是谓水火相济。水火相济,而蕴示大功既已告成矣。“既”即已,“济”即成,“既济”即业已成功之谓。在自己于德方面抑或业方面既已大功告成之际,人们往往会陶醉于成功的喜悦之中,而生发松懈心理,不知思患,乃至认为忧患已过,而今而后,将唯有吉福与己相伴相随。而兼具忧勤惕厉意识和精神之人,则绝不会如此。是因在他们看来,愈是在德或业大功告成之时,人愈发应当戒备自己懈怠心理的滋长,愈发应当持守深度的大忧患之心,愈发应当思患而防患。因大功告成虽意味着无患,但灾患每每生于无患之时。于无患时而懈怠,于无患时面不思患,灾患即会因机而渐次发生了。相反,如能于大功告成的无患之时,仍惕惕自警,仍深思灾患并配之以适切举措以预防(“豫防”之“豫”,通预)灾患,则灾患才能最终不再会发生。此即最为典型地体现了前所及大《易》开显的令人终始于忧患以趋于无灾咎之道。

而乾卦(䷀)下卦为乾,上卦亦为乾。乾表征天。天之运行刚健不息,昼如此,夜如此,月如此,四时如此,岁岁年年如此。以此而同样显出天的刚健不息之品格,以此而同样显出天道的刚健不息。真正的君子,契会乾卦所符示的天行刚健不息之象,所符示的

天的刚健不息之品格以及天道的刚健不息,而豁然有所深悟,认识到,刚健不息,亦应成为人道之当然与应然,人当以刚健不息的人道与刚健不息的天道相应和,从而终其一生皆自强不息,终其一生皆自强不息于其所从事的涵括德与业两个方面的一切。

秉持忧勤惕厉之意识和精神,终其一生而念念不忘忧患自警,终其一生而皆自强不息,人即必然会顺利达成“进德修业”(《乾卦》九三爻《文言传》语)的理想目标。“修”,长(长短之长)、高之谓。“进德修业”,谓使德进,令业修。即不断推进人文之德,不断推进浸润着人文德性精神的事业或事功。

《易传》所理解并阐发的大《易》上述忧勤惕厉之意识和精神,是与孔子、孟子所奉持的意识和精神完全相通的。

孔子一生栖栖遑遑,“知其不可而为之”(《论语·宪问》),“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”(《论语·述而》),的确可以称得上是忧患的一生,自强不息的一生。始见于《荀子·大略》所记载的孔子与其高足子贡论“息学”之事,虽未必实有其事,但却是最为真切而生动地道出了孔子生命不息,自强不止,终生忧患于己之所不能,终生不倦地学习一切、并努力做好自己该做的一切的伟大忧勤惕厉精神。该篇称:

子贡告诉孔子,说自己“倦于学矣,愿息事君”。即自己对学习之事已感到厌倦,打算停下来,去侍奉君王,以便好好休息一番。孔子即借《诗经》中的诗句,开导子贡,“事君难,事君焉可息哉”!子贡退一步说,“愿息事亲”。即愿意停下学业,去侍奉双亲,以便好好休息一番。孔子又借《诗经》中的诗句,开导他,“事亲难,事亲焉可息哉”!子贡又退一步说,“愿息于妻子”。即愿意其停止学业,去养育妻小,以便好好休息一番。孔子又借《诗经》中的诗句,开导他,“妻子难,妻子焉可息哉”!即养育妻小,需着眼于端正家道,端正家道的责任重大,殊非易事,怎能休息!子贡又退一步说,“愿息于朋友”。即愿意停止其学业,去结交朋友,以便好好休息一

番。孔子又借《诗经》中的诗句，开导他，“朋友难，朋友焉可息哉”！即朋友之间亦需依循人文之礼仪而相互帮助，此要做得好，也殊非易事，怎能休息！退来退去，而皆得到了夫子一个“焉可息哉”的答复，子贡遂只好说，“愿息耕”。即愿意停止学业，去从事田间的耕作，以便好好休息一番。出乎其意之外的是，孔子仍旧借《诗经》中的诗句，作了类似的开导：“耕难，耕焉可息哉！”这令子贡大惑不解，他遂反问道：“然则赐（子贡姓端木，名赐，字子贡）无息者乎？”孔子回答：远远望去，有一高高的、山巅般的、犹如鬲（音史，一种状如鼎的器皿）形的坟墓，置身其中，“则知所息矣”。亦即人之唯一真正可“痛痛快快”休息之时，宜在其百年之后。孔子的这一回答，引起子贡强烈的心灵触动，他豁然醒悟，由衷地感叹道：“大哉死乎！君子息焉，小人休焉。”子贡在孔子的开导下，对于死，对于真正意义上的人生，有了更为深层而真切的理解。他认识到，同是一死，对于不同之人，其所意味着的，将迥乎有别：对于君子而言，死意味着他忧患、奋勉一生之后的“彻底休息”；对于小人而言，死则不过意味着他毫无辉煌性、伟大性可言的平庸一生的结束！

继孔子之后的战国中期儒学大师孟子，也是类似忧勤惕厉意识和精神的坚定倡导者与身体力行者。他曾说：

君子有终身之忧，无一朝之患也。乃若所忧，则有之：舜人也，我亦人也，舜为法于天下，可传于后世，我由（犹）未免为乡人也，是则可忧也。忧之如何？如舜而已矣。若夫君子所患，则亡（无）矣。非仁无为也，非礼无行也。如有一朝之患，则君子不患矣。（《孟子·离娄下》）

君子终其一生而忧患于成就光耀千秋的圣贤式的理想人格，并为此而勤勉不倦，但他却不会有哪怕是某一早、某一晚突发而至的灾殃。因为对于有违于人文之仁或礼的事情，君子从不去做。而且，持守人文之正道，即使灾殃突然降临，君子也不会就此而感到忧惧，因为灾殃并非由己所致。孟子还称：

天将降大任于是人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾(增)益其所不能。人恒过,然后知改;困于心,衡于虑,而后作;征于色,发于声,而后喻。……然后知生于忧患,而死于安乐也。(《孟子·告子下》)

唯有在忧勤惕厉之中,人才能够赢得生存,并铸就堪当社会人生之大任的不朽人格;而安逸快乐,则实足以令人走向灭亡。

透过解读孟子忧勤惕厉的一生及其上述言论,我们再一次发现,“亚圣”在他的著述中虽只字未提及过《易》,但是他的确是一位与《易》的精神相契的大哲,言其“知《易》”、“善用《易》”,并非丝毫无据之谈。

《易传》所理解并大力阐发的《易》之忧勤惕厉意识和精神,与孔孟所秉持并阐扬的忧勤惕厉意识和精神,自战国中后期始,即趋向汇合,并最终融通为一,汇人生生不息的伟大中华文化慧命之延展长河中,成为伟大中华文化的核心意识和精神,成为伟大中华民族的核心民族意识和精神。这种意识和精神,因而成为中华文化根本底蕴与特色的基本表征,因而成为中华民族内在深层根本民族精神品格的基本表征。正是这种理性、深沉而又伟大的意识和精神,感召着历代优秀华夏子孙,承前启后,继往开来,去创建社会人生领域德与业上的辉煌,去创建泱泱大中华的辉煌。而在抵御外侮时,这种意识和精神,则凸显出一种极为鲜明的悲壮品格,昭示着伟大中华民族不可欺侮、不可战胜的坚韧民族性格。“起来!不愿做奴隶的人们!把我们的血肉,筑成我们新的长城!中华民族到了最危险的时候,每个人被迫着发出最后的吼声。起来!起来!起来!我们万众一心,冒着敌人的炮火前进!冒着敌人的炮火前进!前进!前进!进!”这首诞生于战火纷飞、硝烟弥漫的抗敌救亡岁月、由现代著名词作家田汉(1898—1968年)作词、著名作曲家聂耳(1912—1935年)作曲、始则被作为电影《风云儿女》插

曲、继则唱遍抗日之烽火四起的整个中华大地、终则被确定为《中华人民共和国国歌》的《义勇军进行曲》，就是在抵御外侮的悲壮氛围下，极好地契合并展现了伟大中华文化所特有的这种忧勤惕厉意识和精神，极好地契合并展现了伟大中华民族所特有的这种忧勤惕厉、不可欺侮、不可战胜的坚韧民族性格。它之最终被确定为《中华人民共和国国歌》，正是在新的时代背景下，一种对于这一忧勤惕厉意识和精神的充分肯定。它昭示着业已站起来的伟大中华民族，一则将念念不忘昔日御侮救亡时的民族大忧患和大悲壮，再则将更深入人心一步，继承并弘扬祖先所传承下来的此一忧勤惕厉意识和精神，以时时如同直下就面对着御侮救亡时般的深度而真切的大忧患心境与积极而刚健的大有为精神，去开创大中华更加美好的未来。

当然，其他民族亦有其忧患意识和有为精神。例如，《伊索寓言》中的一则名曰《野猪和狐狸》的寓言，就较好地蕴示了古希腊民族的忧患意识。寓言中道：一头野猪站在树边，磨着自己的长牙。一只狐狸走过来，不解地问它：“周围没有猎人，眼前又没有什么危险，你为什么还要磨牙呢？”野猪回答说：“我这样做，不是没有理由的。一旦遇到了危险，我就可以随时使用它，而不致因为没有磨之而着急。”但是，各民族的忧患意识和有为精神，其忧患的程度与有为的力度，

中华人民共和国国歌



图 4-11 中华人民共和国国歌

其所忧患者与所有为者,皆存在着明显的差异。包括古希腊民族在内的西方人的忧患意识和有为精神,是在西方特有社会历史文化背景之下、在西方特有文化信念与理念之下的忧患意识和有为精神,其与诞生于截然不同的社会历史文化背景、以及截然不同的文化信念与理念之下的中华忧勤惕厉意识和精神,是存在着鲜明的文化上的质的差异的。西方人所特有的忧患意识和有为精神,本书性质及篇幅所限,在兹不能详言,具体析论,容俟诸异日;但是,以超越而宏大的学术视野,综观世界各民族的文化与精神,此处我们可以明确断言的是,在神圣而庄严、崇高而伟大的人文精神滋润通贯下的中华忧勤惕厉意识和精神,其忧患的程度是最为深切的,其有为的力度是最为大而惊人的,其忧患的内容与有为的对象也是最为神圣而庄严、崇高而伟大的(因其所忧患与有为者,乃是富含神圣而庄严、崇高而伟大之人文价值意义的德与业)。因而,可以毫不夸张地说,中华所特有的忧勤惕厉意识和精神,乃是全人类所应当秉特的最为正大的一种意识和精神!我们作出这一断言,并非出于保守的“国粹主义”的狭隘民族短视性识见。

五、成熟的时的哲学

在罗贯中所撰写的不朽文学名著《三国演义》的开篇,有一首颇值人们玩味、因而颇为人们所称道的词。该首词道:“滚滚长江东逝水,浪花淘尽英雄。是非成败转头空:青山依旧在,几度夕阳红。白发渔樵江渚上,惯看秋月春风。一壶浊酒喜相逢:古今多少事,都付笑谈中。”该书以一首词起,又以一篇古风(古体诗)作结。书末作结的这篇古风,其又遥遥照应开篇之词道:“纷纷世事无穷尽,天数茫茫不可逃。鼎足三分已成梦,后人凭吊空牢骚。”书中的这一词一诗,以一种超越的、置身社会人生滚滚红尘之外的旁观者的姿态,对宇宙人生作了一番独特的观解。这种观解,颇具隐士精

神(词中所点出的“白发渔樵”,即系隐士或准隐士之辈),颇有业已“看破”世俗滚滚红尘之意味。它凸显了一个“空”字,凸显了一个“梦”字,凸显了一句“天数茫茫不可逃”。它透出了如下之意,即在大宇宙和社会人生所汇成的滚滚向前的时与遇之流中,滚滚红尘中人所热衷追求的一切、所忙忙碌碌从事的一切,一则无甚价值和意义,二则终将难遂己愿,三则终将归于虚幻,四则终难逃出冥冥之中所本已存在的神秘而又神妙的“天数”的终极决定或制约(这种“天数”,为人所难以把握、难以驾驭、难以超离)。

《易传》所理解的大《易》,其对整个宇宙人生、其对置身于大宇宙和社会人生所汇成的时与遇之流中的人及其生命历程,却作出了与此截然相反的观解。这种截然相反的观解,就具体展示于《易传》所理解并阐扬的大《易》成熟的“时的哲学”中。

我们将会看到,在详细论显了大《易》上述“极天地之渊蕴,尽人事之终始”的神妙大智慧之后,《易传》继而又进一步论显了将“极天地之渊蕴”与“尽人事之终始”这两个方面的大智慧融通为一,而臻乎社会人生智慧之“妙境”的大《易》之慧见。《易传》所理解并论显的大《易》之此一臻乎社会人生智慧之“妙境”的慧见,就集中体现在成熟的“时的哲学”上。成熟的“时的哲学”的出现,标志着《易传》将《周易》的神妙大智慧业已升华到了极点。

在本书的第二章,我们曾经说过,《周易》的神妙大智慧品格,其中就突出表现在它的卓异的“时的哲学”上;《周易》的“时的哲学”发轫于古经,而成熟于《易传》。并且指出,所谓“时的哲学”,乃是以一种特殊的“时”的智慧和视野,观照、理解乃至回应大宇宙和现实社会人生的哲学。而在古经那里,这种“时的哲学”方面的观念的发轫,集中体现在它的筮占观念中。古经认为,筮占活动,其所实现的,是人与外物及神灵间的当下感应与沟通;而透过具体筮占操作所获致的卦爻画,其所符示的,就是与筮问事项相关的当下大宇宙和社会人生、抑或人所值的当下周围世界的存在情状,及其

所涵蕴着的未来所可能发生的动变与动变图景。因此，筮占活动是某一特定时的活动，筮占操作所占得的，是某一特定时下的大宇宙和社会人生、抑或人所值的当下周围世界的存在情状，及其所涵蕴着的未来所可能发生的动变与动变图景。人们唯有透过筮占而明了置身于其中的时下之所遇，应时因机适遇而作出适切的回应，方可顺利达成趋吉避凶之目的。

透过对其所理解的大《易》“极天地之渊蕴”与“尽人事之终始”两个方面的神妙大智慧的融会贯通，《易传》开显出了一种全新超越、宏大的学术视野与人文视野，并借此学术视野与人文视野，来全面、系统地重新观照和解读古经所涵蕴及初步透显出的“时的哲学”方面的观念，由此面在这种“时的哲学”方面的观念的基础上，升华出了成熟的《周易》之“时的哲学”。当然，《易传》认定，这一成熟的“时的哲学”，为大《易》（即古经）所固有，而并非自己原创性的发明，自己不过是将其诠显出而已。

由《易传》所理解并诠显的大《易》此一成熟的“时的哲学”，析言之，则有如下数端：

首先，大《易》“时的哲学”认为，大宇宙是一个生生不息、变化日新的大宇宙，社会人生也是流变不息的社会人生；大宇宙因此生生不息、变化日新而展现为极其壮观而又伟大的宇宙自然生命洪流，社会人生因此流变不息而展现为奔涌向前而不可逆转的社会生命洪流。生生不息、变化日新的大宇宙，其生生不息、变化日新，乃是在每一特定时下所实现的；流变不息的社会人生，其流变不息，同样是在每一特定时下所实现的。极其壮观而又伟大的宇宙自然生命洪流，乃是在每一特定时下所展现出来的；奔涌向前面不可逆转的社会生命洪流，同样也是在每一特定时下所展现出来的。因此，时性是大宇宙和社会人生的一个极为突出的特性，以相对静的视角观之（静为绝对性之动下的静，故曰相对），它们存在并展现于每一特定时下；以绝对动的视角观之，它们流变于每一特定时

下,并在每一特定时下涵蕴着未来所可能发生的流变(包括流变的趋向及图景等);以通贯而兼摄相对静与绝对动两种视角的立体全幅性视角观之,它们处于因时的永恒性向前延展而所引发的动态无止性的过程之中,不间断地具体实现、展现、展开和流变自我于时的向前延展的每一新的时点或时段上,不间断地在此每一新的时点或时段上孕育出更为新的流变趋向及流变图景,并使自我的此等具体实现、展现、展开和流变乃至对于更为新的流变趋向及流变图景的孕育,深深烙上每一特定时点或时段的时的印记,抑或换言之,呈现出每一特定时点或时段上的鲜明时的特色,而且也使自我之于过程中的展开表现出程度不同的阶段性品格。这种过程的连续性与阶段性,具体构成过程的一体之两面。正是此一体之两面,具体促成了处于动态无止性的过程之中的宇宙自然生命洪流和社会生命洪流。两种洪流实现于已逝的与当下的时中,并将因新的时的不断到来而生生不息,永远向前推进。亦正因此,作为大《易》“易”字第一义的变易、生生,其与时即系密不可分的了。即变易、生生乃是发生于时中、具现于时中的、并且是具有着鲜明的时性的,离开了时,所谓变易,所谓生生,就会成为不可能。

其次,大《易》“时的哲学”指出,社会人生之整体,由处于互动中的每一特定个体之人生所构成;社会生命洪流,流贯“过去”、“现在”和“未来”,而由处在“过去”、“现在”和“未来”的每一个同一时代的特定个体人生间的互动以及其与前后时代的接续所汇成。置身于社会人生之整体和流贯“过去”、“现在”与“未来”的社会生命洪流之中的个体人生,其所值的任一特定时点或时段上的社会人生之整体,以及其所值的任一特定时点或时段上的社会生命洪流,皆带有该时点或时段的时性,此带有该时点或时段之时性的社会人生之整体与社会生命洪流,就是置身于其中的个体人生所值之“大时”。所谓“大时”,换言之,亦即个体人生所值的某一特定时点或时段上的社会人生之整体与社会生命洪流的基本情状及其所涵

蕴着的未来所可能发生的流变(包括流变的趋向及图景等)。置身于社会人生之整体和社会生命洪流之中的个体人生,其在与其他个体人生或主动或被动、或自觉或不自觉地进行互动过程中的任一特定时点或时段上,皆会形成带有该时点或时段之鲜明时性的特定互动格局,此一带有该时点或时段之鲜明时性的互动格局,也是个体人生所值之时,此一时,可与上所云“大时”相重合,也可因其辐射范围小之故,而笼罩、涵括于上所云“大时”之中。而在该格局中,个体人生所居之位,即可名之曰该特定时下之位,抑或为该特定时所笼罩下的位。此位,也带上了该特定时点或时段的时性,因而又可名之曰时性之位。尤有进者,如若以时的视野进一步观照和理解时性之位,则位于个体人生而言,亦可视之作为一种其所值的与上所云“大时”相对的“小时”。个体人生所值的上述各种时,包括“大时”、“小时”以及介乎它们之间的时,就其对个体人生的影响和意义而言,又可称之为“遇”。由个体人生再放眼观去,论及更大范围的人生,则此更大范围的人生所值的任一特定时点或时段上的社会人生之整体与社会生命洪流的基本情状及其所涵蕴着的未来所可能发生的流变(包括流变的趋向及图景等),亦为一“大时”;此更大范围的人生所值的任一带有某特定时点或时段之鲜明时性的人生互动格局,亦为既可与此所言“大时”相重合、又可涵括于其内的时。这两种时,就其对人生的影响和意义而言,同样亦可称之为“遇”。

复次,大《易》“时的哲学”开示,社会人生的根在大宇宙,大宇宙是终极意义上的人的生存家园。人所值的处在任一特定时点或时段上的、带有该时点或时段之时性的大宇宙及宇宙自然生命洪流,亦为人所值的时和遇。

再者,大《易》“时的哲学”晓示人们,作为其符号系统的六十四卦的卦画,就是大宇宙和社会人生领域中的一切的表征和符示者。大宇宙和社会人生领域中的一切,都带有鲜明的时性,六十四卦亦

因而有了其“时义”：

大宇宙中的万物万象万变，由阴阳二气、阳刚阴柔两种相反势力的相互交感、应和、相成相济、相互排拒以及彼消此长、此盈彼虚的消长盈虚所引起。阴阳、刚柔的这种交感、应和、相成相济、排拒与消长盈虚，也是发生、展现于相应的时下的，在相应的时下，有相应于该时的、带有该时点或时段之时性的相应展现。六十四卦的卦画所表征和符示的，就是大宇宙中阴阳、刚柔交感、应和、相成相济、排拒与消长盈虚的六十四种基本时象。换言之，大宇宙中，阴阳、刚柔在不同时下的交感、应和、相成相济、排拒与消长盈虚，总越不出由六十四卦的卦画所表征和符示的六十四种基本情形的范围。这六十四种基本情形，系在各自相应时下、于各自相应之时点或时段上发生和展现、并带有各自所由以发生和展现的时点或时段之时性的，因而称之为六十四种基本时象。此六十四种基本时象，具体而言之，即六十四种带有鲜明时性特征的阴阳、刚柔的交感、应和、相成相济、排拒与消长盈虚情状、格局、态势以及未来动变归趋。再进一步析言之，则此六十四种基本时象，又可析为六十四种相对静态之时象与六十四种动态（处于过程中的）之时象：所谓相对静态者，即特定时下的、相对静的状态中的六十四种带有鲜明时性特征的阴阳、刚柔的交感、应和、相成相济、排拒与消长盈虚情状、格局、态势以及未来可能的动变趋势；所谓动态者，即在一段特定时的延展下的、处于有始有终的流变过程中的六十四种带有各自相应时段之鲜明时性特征的阴阳、刚柔的交感、应和、相成相济、排拒与消长盈虚情状、格局、态势以及动变趋势。这两大类时象，即相对静态之时象与动态之时象，每一别卦往往兼而表征、符示之，只是有时侧重于表征、符示其中的一类而已。例如，临卦（䷒），其所表征和符示的相对静态之时象，就是“刚中而应”，即九二阳刚居二爻之中位，得中，又与同其处在相应关系爻位上的六五阴柔品性相反而相应和；其所表征和符示的动态之时象，就是“刚

浸(浸，渐之谓)而长”(以上两处引文，皆见《临卦·彖传》)，即阳刚渐次息长，由初位已息长至二位，并有盛长而彻底消去阴柔之势，至过程之终了，阴柔即会被彻底消去了。

大宇宙中，因乎阴阳二气、阳刚阴柔两种相反势力的相互交感、应和、相成相济、相互排拒以及消长盈虚，而引发出了宇宙中的万物万象万变。阴阳、刚柔的这种交感、应和、相成相济、排拒与消长盈虚，是有着鲜明的时性的，而由此所引发出的宇宙中的万物万象万变，自然也就有了其鲜明的时性。所谓宇宙万物万象万变的时性，即宇宙万物万象万变以及宇宙自然生命洪流，皆出现、展示于相应时下，并带有其所由以出现、展示的相应时点或时段的鲜明时性特征。六十四卦的卦画所表征和符示的，又是宇宙万物万象万变以及宇宙自然生命洪流的六十四种基本时象。换言之，宇宙万物万象万变以及宇宙自然生命洪流，亦总越不出六十四卦的卦画所表征和符示的六十四种基本情形的范围。此六十四种基本情形，也系出现、展示于各自相应的时下，并带有其所由以出现、展示的相应时点或时段的时性，因而亦称六十四种基本时象。此六十四种基本时象，亦可再细分为如上所云的相对静态之时象与动态之时象两大类。对此两大类基本时象，不言即可喻。

社会人生领域中，因个体人生间的互动、因各种社会力量间的互动，而使社会人生展示为各种情势与格局。这些情势与格局，亦皆出现、展示于相应时下，并带有其所由以出现、展示的相应时点或时段的鲜明时性特征。六十四卦的卦画，其所表征和符示的，又是社会人生领域中的六十四种基本时象。所谓社会人生领域中的六十四种基本时象，亦即因乎个体人生间的和各种社会力量间的互动而所引发的六十四种带有鲜明时性特征的社会人生情势、格局及动变趋势、以及社会生命洪流情状；社会人生之情势、格局及动变趋势，社会生命洪流之情状，亦总越不出六十四卦的卦画所表征和符示的这六十四种基本时象(或基本情形)的范围。再进一步

析言之,则此六十四种基本时象,亦可析为六十四种相对静态之时象与六十四种动态之时象。前者指特定时下的、相对静的状态中的六十四种带有鲜明时性特征的社会生命洪流之情状及未来可能的流变趋势,以及六十四种带有各自鲜明时性特征的社会人生之情势、格局与未来可能的动变趋势;后者指在一段特定时的延展下的、处于有始有终的流变过程之中的六十四种带有各自相应时段之鲜明时性特征的社会生命洪流之情状及流变趋势,以及六十四种带有各自鲜明时性特征的社会人生之情势、格局与动变趋势。社会人生领域中的这两大类时象,即相对静态之时象与动态之时象,每一别卦,同样亦每每兼而表征、符示之,只是时或亦有所偏重而已。例如,比卦(䷇),其所侧重表征和符示的,是社会人生领域中的相对静态之时象,此一时象,从总体而言,即“下顺从”,即“上下应”(引文皆见《比卦·彖传》)。所谓“下顺从”,即指位于下卦的三阴所表征的臣民,在下而顺从居于五爻之位上阳爻所符示的君王。所谓“上下应”,即指卦中九五一阳与另外的五阴爻性相反而相应和,即指九五爻所表征的君王得到上下五阴所符示的上下所有人的应和。再如,乾卦(䷀),其所侧重表征和符示的,可以看作是社会人生领域中的动态之时象,此动态之时象,最为基本的,就是具有龙一般品格的人,他的由潜而见(现)并最终至亢的过程。

这就是六十四卦的三个基本方面的“时义”。

正因六十四卦涵具着以上三个基本方面的“时义”,所以,即可称:“六爻相杂,唯其时物也。”(《系辞下传》)六十四卦中的每一别卦,皆由六爻错杂而居所成。由阴阳爻之错杂而居所成的每一别卦卦体,其所表征和符示的,就是各种不同时的、带有鲜明时性特征的大宇宙和社会人生中的一切。此所谓一切,即此所云“物”所涵盖的内容。

在以上六十四卦所涵具、蕴示的“时义”下,有人的存在。人的存在,使得此所云“时义”具有了“遇”的内涵。即六十四卦所表征

和符示的上述时象，为人所值，其相对于人而言，就具有遭际、际遇和机遇的意义。人所值的这种由卦所表征和符示的时象，因其对人所具有的遭际、际遇和机遇意义，而对人的现实人生产生着不可低估的影响。正因为此等不可低估的影响的存在，所以《易传》透过其《彖传》，特别提揭、感叹了六十四卦中的十二卦的“时义”及其大用。

《易传》所特别提揭、感叹的十二卦是：豫卦、随卦、颐卦、大过卦、坎卦、遁卦、睽卦、蹇卦、解卦、姤卦、革卦以及旅卦。其中，其于颐卦、大过卦、解卦以及革卦这四卦下，各感叹了其所符示的时（时象），而称“时大矣哉”。如于颐卦之下称：“颐之时大矣哉！”于革卦之下称：“革之时大矣哉！”其于豫卦、随卦、遁卦、姤卦以及旅卦这五卦下，各感叹了其所符示的时对于事物和人生的价值和意义，而称“时义大矣哉”。如于豫卦之下称：“豫之时义大矣哉！”于遁卦之下称：“遁之时义大矣哉！”其于坎卦、睽卦与蹇卦这三卦下，又各感叹了其所符示的时对于事物和人生的大用（重大作用或效应），而称“时用大矣哉”。如于坎卦之下称：“险（坎之卦德为险，抑或坎卦符示险）之时用大矣哉！”于睽卦之下称：“睽之时用大矣哉！”

实则，不唯以上十二卦有其值得提揭、感叹的“时义”及大用，其他五十二卦亦然。《易传》特别拈出这十二卦，不过是为了标举十二个范例，以便诱发人的慧思，使人能够触类旁通，也以时的视野去解读出另外五十二卦的“时义”及大用，并真切通透地领悟到大《易》总体的“时的哲学”方面的神妙大智慧。

尤有进者，以上所言六十四卦的“时义”及其相对于人的“遇”的内涵，乃是就六十四卦各卦的总体而言的，这种时与遇，可以称之为一种大的总体之时与遇。而六十四卦又分别是由六爻组成的。六爻组成每一别卦之总体，各爻在别卦之总体中又分居不同之爻位。分居于不同爻位上的爻，爻位对于它们，亦有时与遇的蕴

意在。亦即，居于别卦中的何一爻位，就是爻所值之时与遇。不过，此所谓时与遇，乃是笼罩、统摄于别卦所符示的总体之大的时与遇之下的，因而不妨名之曰小的时与遇。换言之，人值一别卦所符示的时与遇下，则此时与遇可称一总体之大的时与遇；人又具体值该别卦的某一爻所符示的时与遇下，则此时与遇，当称为前一时与遇所笼罩、统摄下的小的时与遇。这种为爻所符示的小的时与遇，亦为六十四卦之“时义”中应有之义。

最后，对于人所值的、且由六十四卦的卦与爻所符示的大宇宙和社会人生中的各种时与遇，大《易》“时的哲学”提醒人们，唯有直面之，并適切地回应之，人才能应时因机适遇，真正实现其“崇德广业”的人生理想。

大《易》“时的哲学”告诉人们，现实的人生，或曰真实的人生，乃是置身于一定的时与遇之下的。对于时与遇，人，无论他是什么人，无论他是圣贤还是普通庶民百姓，皆丝毫没有选择的自由，他不可以、也不可能自主地选择自己所希望的时与遇，更不可以、也更不可能自主地、轻易地令己所不欲之时与遇远离其自身而去。在现实的时与遇面前，他所能、也是他所应当采取的唯一正确选择，就是直面之、并適切地回应之。坚定地直面而立足于现实的时与遇，牢牢地抓住并真正驾驭好现实的时与遇，而不存任何不切实际的空想或幻想，人才能变得更加理性而现实，才可望真正迈向成功的人生。

正因现实的时与遇的这种不以人的意志为转移的不可选择性，所以，大《易》“时的哲学”主张，人在保持其浓郁的人文情怀、人文关怀而无论何时何地皆丝毫不减弱其对“崇德广业”的身心投入的同时，还宜涵养起针对于现实的时与遇的彻然豁达之心境，尽其最大之可能，以一颗平常心，坦然接受而直面各种现实的时与遇，并有足够心理准备地、泰然面无畏地去主动迎接各种现实的时与遇的挑战，切实做到：当迎来较为理想的时与遇时，不致得意忘形，

反能一则真切地领悟到，时与遇的降临是无一定之常的，理想的时与遇和不理想的时与遇间每每又是循环流转的，此时所迎来的的确是较为理想的时与遇，未来所将迎来的，却未必不会是不甚理想的时与遇，因而宜深度忧患而自警，一则又冷静而沉稳地对待此一当下之时与遇，百倍珍惜这难得的机遇，充分利用之，以创拓自身人生之辉煌；而当迎来不甚理想的时与遇时，也不致悲观，更不致颓废，反能一则真切地认识到时与遇的降临之无常和两大类时与遇间的通常之奇妙而难可测度的循环流转，认识到此时所迎来的的确是不甚理想的时与遇，未来所将迎来的，却未必不会是较为理想的时与遇，因而宜保持无限乐观的精神，宜以对未来的充分的信心，而永远以积极乐观的通达心态，面向着永远充满希望的未来，一则又理智地面对、坦然地承受此一当下的时与遇，以足够的耐心与智慧，透过自身切实的积极努力，扭转不利之局，化不利为有利，创拓出同样无愧于“人”字称号的人生之辉煌。故而《易传》称：真正的君子，“居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣”。（《乾卦》九三爻《文言传》）它并依据其所理解的大《易》“时的哲学”的精神，特别颂扬了生不逢时、亦即遭逢不理想之时与遇的真正君子，他们之确然不可动摇的人文德操与人文心志，称：“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷；乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也。”（《乾卦》初九爻《文言传》）“不易乎世”，即不为世俗所移易。“不成乎名”，即不求成就毫无人文价值和意义可言的虚名。“不见是”，即不为世俗或他人所肯定、所承认。“不见是而无闷”，与孔子“人不知而不愠，不亦君子乎”（《论语·学而》）的精神是完全相通的。“乐则行之”，即对于自己所乐于做之事，就去依己所愿而做。“违”即背、离，谓离开、避开。“忧则违之”，即对于自己感到忧虑之事，则尽量避开，或根本不去做。“潜龙”，即以喻生不逢时、暂时隐遁避世、但却涵具坚定而不可动摇之人文德操与人文心志的真正君子。

人生最为理想的境遇，莫过于德、位、时三者的奇妙会合。时是一种遇，位也是一种遇，因此，二者的会合，实际上也可简称之为德与时的会合，抑或德与遇的会合。有大德、逢其时而又在其位，则其德将有如虎添翼之势，因而必定会创拓出一种最为辉煌而不朽、最堪称得上光耀千秋的盛德大业。有大德却不逢其时、不在其位，则其德将难有最大限度的施展，其德与业的创拓，就会受到很大的限制，这将是最为令人叹惋而又无可奈何之事。尤有进者，即令有大德而在其位，但若所逢之时不佳，则其在德与业的创拓方面，必定也要受到时的很大限制，致令当事者及后人同样会感慨系之。北宋易学大家邵雍，于《易传》所理解的大《易》的此一慧见别有会心，他论显之说：有大德、逢其时而有大的位的，“伊、周（伊尹、周公）其人也”；有大德、不逢其时而无大的位的，“孔、孟其人也”。邵雍并对于圣如孔、孟却未能逢时、有位而深加感慨道：“其位不胜其德邪！”言他们所值之卑微之位，根本承当不了他们的盛德！由此，邵雍进一步生发出这样的浩叹：“大哉位乎！待才用之宅也。”（以上引文，并见《观物外篇下》）除了有大德者的上述情形之外，现实社会人生中，最为引人注目的，每每还有无德者逢时而有位，猖狂妄为；还有德性浅者逢时、有位而顺利越过德性深厚者。

大《易》“时的哲学”开示，德、位、时三者奇妙会合的人生境遇，毕竟是甚难为人所遭逢的，人之所逢，常常是一些等而下之的人生境遇。遭逢前一种情形的人生境遇，自然最为理想；但遭逢后一类情形的人生境遇，也并非就意味着人之不可大有所为。通常的现实人生，往往就是在后一类人生境遇下度过的。遭逢前一种人生境遇，自然能够更好地创拓人生之德与业，自然可以顺利创拓出最为辉煌的人生之德与业；遭逢后一类人生境遇，也可最大限度地创拓出人生德与业上的辉煌，令人生最大限度地放射出其光彩，并由此而最大限度地成就起不朽的人格。（《易传》所理解的大《易》的此一慧见是卓异的，有大德却未能逢时、有位的孔子与孟子，不正

是最大限度地创拓出了他们人生之辉煌、成就起了他们光耀千秋的不朽人格吗!而且,他们所创拓出的人生之辉煌、所成就起的不朽人格,古往今来,又有几人能够望其项背呢!)正因在前一种人生境遇下实现人生之辉煌较为容易,而在后一类人生境遇下实现人生之辉煌则较为不易,正因前一种人生境遇甚难为人所遭逢,而后一类人生境遇则常常为人所遭逢,所以,人生最为难能可贵的,就是在后一类人生境遇下能够最大限度地创拓出人生之辉煌,人生最为真实可靠的,也是在后一类人生境遇下去最大限度地创拓人生之辉煌。

大《易》“时的哲学”开导人们,虽然时与遇是人所不可自主选择、却只能承受、直面的,虽然人只能在其所遭逢的现实的时与遇下去寻找自己生活的天地,但是,这并不意味着人在现实的时与遇面前,完全成了一种被动、屈从而难以挺立其人生之自主性的存在。恰恰相反,对于现实的时与遇,人虽不能自主地选择,但却可以自主地回应。只要推出适切的回应举措,人就可以转化只能承受的被动为回应中的主动,找到最佳的机遇突破口,使现实时与遇的全局及其各个具体环节,皆了然于自己的心中,并借助适切的回应举措而最大限度地为自己所左右,且遂己所愿地朝着有利于自己的方向变化,从而创拓出自己理想的生活天地,创拓出自己德与业上的辉煌。这就需要人既有一种能够总揽全局的高度智慧,又有一种能够洞悉各种具体复杂事变的卓异明察力;需要人敏锐而及时地把握好并牢牢抓住现实时与遇中的于己最为有利之处。

敏锐而及时地把握好并牢牢抓住现实时与遇中的于己最为有利之处,这是针对现实时与遇而找寻其最佳机遇突破口的最好门径,也是由此而因应现实时与遇而更好地成就自我、创拓自我人生之辉煌的最好门径。

此所言于己最为有利之处,此所言最佳机遇突破口,其中最为重要的,莫过于当下时与遇中所透显出来的新的微妙动变契机,即

所谓“几”：“几者，动之微，吉之先见者也(《汉书·楚元王传》所引吉字后尚有凶字，当以有凶字于义为胜)。”(《系辞下传》)物事、时与遇微弱、微妙之新动变开始，则或吉或凶的趋势也就渐次趋于明朗化，此时如能洞悉这微弱的动变，及时瞄准这微妙的动变契机，那么人势必将会在当下的时与遇面前，争取到最大的主动，寻得巧妙地驾驭当下时与遇所可能发生的未来迁变的有效途径与举措，使当下时与遇不利于己的可能性迁变被及时遏止住，令当下时与遇有利于己的可能性迁变更加畅遂地实现出来，从而透过对当下时与遇可能性之未来的驾驭，事半功倍般地反回来通盘左右住当下时与遇的全局，彻底扭转被动承受当下时与遇的局面，成为当下时与遇乃至未来时与遇面前的真正自由自在的自我生命、生活的主人。由此可见，洞悉此等微弱的动变，瞄准此等微妙的动变契机，并及时推出适切的回应举措，采取果断而颇具时效性的实际行动，就显得尤为必要和重要。因此，“知几其神乎”！洞悉“几”的人是最为神奇而令人敬佩的，因为这是他涵具着大智慧的突出表现；“君子见几而作，不俟终日”。(两处引文，并同上)正是在这个意义上，“夫《易》，圣人之所以极深而研几也”(《系辞上传》)，大《易》可视为一部圣人用以穷究物事之幽深、研核物事之几微的大著。这部大著开示了，“唯深也，故能通天下之志(通达天下人之心志)；唯几也，故能成天下之务(事务)”(同上)。

“知几”为的是适时地明了并驾驭好当下时与遇所涵具着、且业已微弱开始了的未来迁变、明了并驾驭好其未来的可能性迁变图景，并进而反回来通盘左右住当下时与遇的全局，成为当下时与遇乃至未来时与遇面前的真正自我人生的主人。但是，“知几”之外，人需花费更多的心力予以郑重而切实的解决的，则是对于当下时与遇既洞悉其各个具体环节，又总揽其全局(唯其如此，才会于“知几”一途之外，真正敏锐而及时地把握好并牢牢抓住现实时与遇中的于己有利之处)，并在此基础上，适切因应之，适切回应之，

契应,避开乃至遏制与转化所逢时与遇中的不利因素或不利之处,接近、抓住乃至畅遂和光大所逢时与遇中的有利因素或有利之处,从而驾轻就熟般地妙契所逢时与遇,使所逢时与遇彻然朗显出其于人有利的向度,而全然隐没其于人不利的向度,令己安然保全自我,并在德与业两方面皆最大限度地成就自我,使自我的人生最大限度地放射出其耀人的异彩。

《易传》并透过对其所理解的大《易》“时的哲学”上述因应之道的诠释和论阐,具体开示了人当何以契合大《易》之精神而行其对于所逢时与遇的适切因应、适切回应。

如在诠释和析论《泰卦》时,《易传》指出,“天地交而万物通也,上下交而其志同也”,“内君子而外小人,君子道长,小人道消也”。(《泰卦·彖传》)泰卦所符示的,乃是一种天地通泰、万物通泰、社会人生通泰的大好时与遇:泰卦(䷊)下乾而上坤,乾天而坤地,天本在上,地本在下,今乾天在下而坤地在上,是则天之阳气下降、地之阴气上腾,天地透过其阴阳二气相互交感、相互交通,万物顺利得以化生,天地通泰,万物通泰;乾又表征君王,坤又符示臣民,君王本在上,臣民本在下,今乾君王在下而坤臣民在上,是则君王谦和以待臣民,臣民之意则上达于君王,君臣、君民上下同心同德,社会人生通泰;阳爻表征君子,阴爻符示小人,今三爻纯阳之乾处内卦,三爻纯阴之坤处外卦,是则小人被斥逐于外,君子得大显身手于内,表征社会人生之神圣庄严的君子之道得以盛长,而褻渎此一神圣庄严的小人之道则走向衰落,社会人生通泰之又一突出表现也。值此如泰卦所符示的大好的时与遇,人自宜因应之,百倍珍惜之,大显其身手,以创造出同时与遇所在在透显着的通泰祥和之气象密相契应的人生之大辉煌。

而在诠释和析论《否卦》时,《易传》指出,“天地不交而万物不通也,上下不交而天下无邦也”,“内小人而外君子,小人道长,君子道消”。(《否卦·彖传》)否卦与泰卦相对待,它所符示的,则是一种

天地否塞不通、万物否塞不通、社会人生否塞不通的毫无光明可言的时与遇：否卦(䷋)下坤而上乾，乾天而坤地，乾天高高在上，坤地卑而处下，是则天之阳气与地之阴气不能相互交感、交通，天地不能相互交感、交通，万物也难得以顺利化生，天地否塞不通，万物否塞不通；乾又表征君王，坤又符示臣民，君王高高在上，臣民卑而处下，是则君王未能谦和以待臣民，臣民之情难以上达于君王，君臣、君民上下离心离德，邦国一盘散沙，不再称得上真正意义上的邦国，社会人生否塞不通；阳爻表征君子，阴爻符示小人，三爻纯阴之坤在内卦，三爻纯阳之乾在外卦，是则君子被排挤在外，小人得志而猖狂于内，小人之道得以盛长，君子之道趋于衰落，社会人生否塞不通之又一突出表现也。值此如否卦所符示的黑暗的时与遇，人因应之，而当作出的基本適切回应，就是“以俭德辟(避)难，不可荣以禄”(《否卦·大象》)。

在诠释和析论《颐卦》时，《易传》又言：“天地养万物，圣人养贤以及万民，颐之时大矣哉！”(《颐卦·彖传》)颐卦(䷚)表征人的面颊、口部，初爻、上爻为阳爻表征实、表征人的上下唇部，中间四爻为阴爻符示虚、符示人的口部之中虚；颐卦下震而上艮，震表征动，艮符示止，是则颐卦又符示人的口部上止下动之进食之象。人进食则有口体之养，是以颐卦又蕴示养之义。养之义不唯有口体之养一种，而且还涵盖人文德性之养；不唯有人之养，而且还涵盖物之养。因此，颐卦所表征和符示的，乃是适宜于各种养的时与遇，以及在这种时与遇下的养之正道。所逢之时适宜于各种养，于是天地养育万物，圣人养贤并及天下万民，这就充分体现和契应了适宜于养的时与遇的精神。单就人而言，值此如颐卦所符示的适宜于养的时与遇，人因应之，而所宜作出的適切回应，就是，遵循养之正道，一则参赞天地之化育，助成万物的顺利长养，一则切实注意人的口体之养，着力加强人的人文德性之养，以此而在适宜于养的时与遇下，一方面助成天地万物顺利长养的勃然生机和盎然生意，

一方面促成社会人生口体与德性顺利得养的健康向上之局面。

又如在诠释和析论《革卦》时,《易传》则称:“革而当,其悔乃亡。天地革而四时成。汤、武革命,顺乎天而应乎人。革之时大矣哉!”(《革卦·彖传》)革卦(䷰)所表征和符示的,乃是大宇宙和社会人生正处于一种即将发生重大变革的情势或态势之下。时值如革卦所符示的这样一种情势或态势之下,时值如革卦所符示的这样一种时与遇下,人因应之,而所宜作出的適切回应,或则是在针对于大宇宙的领域,顺利助成大自然的变革,并使其变革能够造福于人,或则是在针对于社会人生的领域,果断推出相应的变革措施,把握住变革的主动权,积极主动地将变革朝着有利的方向推进,以使变革能够迅速、圆满地完成。在此方面,商汤与周武王为人们树立了光辉的榜样。商汤与周武王,正是由于他们適切地因应并回应了自己所值的社会人生行将发生重大变革的情势或态势,果断推出了相应的顺天应人的举措,才成功地分别推翻了夏桀、商纣的残暴统治,奠定了商王朝和周王朝的基业,为社会人生开辟了理想的总体生存发展环境与局面。

其他之例不胜枚举,不再赘言。

《易传》指出,大《易》“时的哲学”的核心精神,就是欲人以时的视野观照和理解大宇宙和社会人生,使人因应大宇宙和社会人生所汇成并展现于人面前的时与遇之流,適切地回应之,进而妙契之,与之相偕而成一体,不再有隔,以此而随顺时与遇之流的推进,成功地安排自己的人生,成功地成就自己人生的圆满,成功地创出自己人生德与业上的辉煌。

而妙契时与遇之流而与之相偕成一体,不再与之有隔,就需要人如同上一节中所论及的那样,契应时与遇之流的具体情状,而兼具理性、深沉而又伟大的忧勤惕厉意识和精神,应时因机适遇而行其深度的大忧患,应时因机适遇而行其刚健奋勉的大有为(所谓应时因机适遇而行此,意味着在时与遇之流不适宜于人有所为时,则

切勿不识时务地盲目行其刚健奋勉的大有为,因如前所云,人当“时止则止,时行则行,动静不失其时”),使自己深度的大忧患和刚健奋勉的大有为,既带上时与遇之流每一时点或时段上的鲜明时性特色,又偕同时与遇之流而不断向前推进。是以《易传》有云:“终日乾乾,与时偕行。”(《乾卦》九三爻《文言传》)此其一。其二,妙契时与遇之流而与之相偕成一体,不再与之有隔,还需要人契应时与遇之流的具体情状,应时因机适遇而通权达变,应时因机适遇而取“中”(所谓“时中”),实现妙契乎时与遇之流的不偏不倚、无过无不及的人文德性之“中”或人文德性境界之“中”,实现妙契乎时与遇之流的不偏不倚、无过无不及的所行之“中”——此一所行,涵盖对于仁、义、礼等人文之道的践行和对于社会人生大业或事功的创拓。是以《易传》称:“变通者,趋时者也。”(《系辞下传》)又称:“通其变,使民不倦;神而化之,使民宜之。”(同上)还称:“以亨(通)行,时中也。”(《蒙卦·彖传》)是因“中”作为一种理想的境地或境界,作为一种理想的行为的方法论,它并非抽象的、固定不变的,而是具体的、处于流变状态之中的,是在具体的时与遇之流中,因应具体的时与遇之流,而得以展现和实现的;离开了具体的时与遇之流,所谓“中”是不存在的,抑或是难以真正得以展现和实现的,至多它只能是虚幻的观念形态的,只能是空想的理想主义形态的。《易传》所理解并阐发的大《易》的此一慧见,无疑也是精妙卓异的;此一慧见,既不乏其超越的(超越当下现实社会人生之情状、情势)伟大理想主义的品格,更不乏其直面现实的理性、理智、现实性的品格。这种理性、理智、现实性的品格,就使得此一慧见颇显亲切宜人,避免了空想的理想主义的各种弊端。此一慧见,亦是与《礼记·中庸》以孔子的名义所阐述的如下思想之学理精神完全相一致的——该篇载孔子说:“君子中庸,小人反中庸。君子之中庸也,君子而时中;小人之反(反字通行本无,兹据朱熹《中庸章句》补)中庸也,小人而无忌惮也。”对此,朱熹的诠释在义理上颇与之相契,也

可更好地帮助我们理解《易传》所阐发的大《易》之此一崇尚“时中”的慧见,所以不妨录之如下:朱熹称,“君子之所以为中庸者,以其有君子之德,而又能随时以处中也。小人之所以反中庸者,以其有小人之心,而又无所忌惮也。盖中无定体,随时而在,是乃平常之理也。君子知其在我,故能戒谨不睹,恐惧不闻(语本该篇‘君子戒慎乎其所不睹,恐惧乎其所不闻’),而无时不中。小人不知有此,则肆欲妄行,而无所忌惮矣。”(《中庸章句》)

妙契乎时与遇之流而与之相偕成一体,不再与之有隔,从而应时因机适遇而行其深度的大忧患,应时因机适遇而行其刚健奋勉的大有为,应时因机适遇而通权达变,应时因机适遇而取其“中”,由此所成就起的理想人格,就是能够“时中”的圣人,亦即所谓“圣之时者”。这种“圣之时者”,就是大《易》于《乾卦》九五爻所提揭的“大人”。《易传》称:

夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶;先天而天弗违,后天而奉天时。天且弗违,而况于人乎!况于鬼神乎!(《乾卦》九五爻《文言传》)

“天行健”(《乾卦·大象》),天的品格、天道的品格,是刚健不息。“坤(地)厚载物,德合无疆;含弘光(广)大,品物咸亨”(《坤卦·彖传》),地厚而承载万物,其深厚博大之德可谓已达致无限之境;其含容弘大而广,各种品类的事物皆普受其业已达致无限之境的深厚博大之德的惠泽,而顺利长养。“天地之大德曰生”(《系辞下传》),天地作为万物的化生者,作为万物之“总父母”,有其化生万物的无上之好生之仁德。大人“与天地合其德”,就是效法天地,而将天的刚健不息的品格与地的弘大而广的含容品德融而为一,为自身所秉具,一则应和深度的大忧患意识和精神以行其刚健奋勉的大有为,一则宽厚而容人,以己之盛大之德,最大限度地感化他人,使他人亦皆能自觉涵养其人文之德,步入神圣庄严的人文正道;就是契合天地的无上好生之仁德,充扩、开显、挺立其自身之仁

德，令自身的人文之仁德，充扩、升华至与天地之德同其无限之境地，并能广被遍泽他人乃至万类。前所及北宋张载“民胞物与”的理念，差可视为此处所言之注脚。

天地宇宙间，光明无限者，莫过于日与月。日月的光辉，遍及于天地宇宙间的每一个角落，而又能明察天地宇宙间的一切。大人“与日月合其明”，就是效法日月，契合日月之光明与明察，一则令其人文德性的光辉，能够遍及社会人生的每一个角落，乃至遍及天地宇宙间的每一个角落；一则又能明察社会人生领域中的一切，乃至明察整个天地宇宙间的一切。

人生天地宇宙间，他的生存发展，他的人文价值世界的拓展和人文价值理想的实现，皆立足于这一大宇宙，与此大宇宙息息相关。大宇宙中的天地万物，皆因年复一年的春夏秋冬四时的交替循环，而发生重大改观，与此大宇宙息息相通的人，自也不能例外。大人“与四时合其序”，就是契应四时交替循环之序，契应春夏秋冬各个时节的不同特征，以推出人生日用中的各种作为，展开人生德与业方面的各种努力，包括倡导和推行契应四时交替循环之序、契应各个时节之不同特征的人文政道与治道，包括契应四时交替循环之序和各个时节的不同特征，以助成万物的生养收藏。问世于战国末叶的《吕氏春秋·十二纪》（《十二纪》因每一时节各有孟、仲、季三个月而来，具体包括《孟春纪》、《仲春纪》、《季春纪》、《孟夏纪》、《仲夏纪》、《季夏纪》、《孟秋纪》、《仲秋纪》、《季秋纪》、《孟冬纪》、《仲冬纪》以及《季冬纪》）及据此而妙合成篇的《礼记·月令》，差可视为这一慧见的注脚。

鬼神福善祸淫，公正无私。大人“与鬼神合其吉凶”，就是效法鬼神，契应鬼神福善而祸淫、公正而无私之品格，而褒善贬恶，赏善罚恶，令善者获吉，使恶者得凶。

本天道以开人文。天时、天道有其恒常，只要把握了天时、天道之恒常，人不唯可以清晰地明了其在以前所展现出的一切，而且

还可以准确地预见到其在未来所将展现出的一切,从而更好地开展其人文的各项事业。大人“先天而天弗违”,就是因大人已把握了天时、天道之恒常,所以他能够准确地预见到天时、天道在未来的展现情状,因而其先于天时、天道而主动采取行动,自能与天时、天道在未来的展现相契合,自能与天时、天道本身相契合,有此契合,天时、天道在未来的展现及天时、天道本身,才亦不会违之。大人“后天而奉天时”,则是其后于天时、天道而采取行动,勤谨地奉顺着天时之迁变与天道之展现。

天地宇宙间,力量最为盛大者,莫过于天时、天道,宇宙万类,顺之则昌,逆之则亡。既然大人之所为默与天时、天道相契合,天时、天道本身及其展现不会与之相违,那么,人及鬼神,即更不会与之相违了。实则,大人之所为,在默与天时、天道相契合的同时,亦默与人文之正道及鬼神福善祸淫之正道相契合,故而,人及鬼神,根本也毫无理由与之相违,根本也丝毫不会与之相违。因此又称:“天且弗违,而况于人乎!况于鬼神乎!”

由此,大人将“极天地之渊蕴”与“尽人事之终始”两个方面的大智慧融通为一,业已臻乎社会人生智慧之“妙境”,他使天人通贯为一体,而使人与大宇宙间达致一种和谐一体的理想境地;他使人我通贯为一体,而使社会人生达致一种和谐一体的理想境地;他助成、促成了父天母地好生之盛德下的大宇宙或大自然更加和谐、更加富有生机和生意局面的出现,他承继并光大了父天母地生化万物的盛德大业,继创出社会人生的盛德大业,并实现了人与大宇宙或大自然的和谐相处、相偕一体,使人无愧于同父天母地相并立的“三才”之一,无愧于万物之灵的称号,无愧于大写“人”字的称号;他助成、促成了大宇宙和社会人生理想局面的出现,为开创大宇宙和社会人生更加美好的未来,作出了堪与日月同辉、能与天地同久的不朽贡献。

而天地、日月、四时、鬼神以及人等,乃是处在时之流之中的,

大人以上之表现，也是因应处于时之流之中的天地、日月、鬼神以及人等，亦即因应在时的永恒性向前延展下而所促成的大宇宙和社会人生的时与遇之流，而作出的，因此，必须以时的视野（涵盖时的总体宇宙视野与时的人文视野）来理解大人的上述作为或表现，方可有与之相应的真切体认。而透过这种时的视野下的理解和体认，所可得出的必然结论，就是，大人乃是同大宇宙和社会人生所汇成的时与遇之流一体而无隔的“圣之时者”。

当然，这里必须指出的是，《易传》所析论的大人，乃是居于九五之尊的大人（因依据《易传》的象数义例，乾卦九五爻符示君子、圣贤居于君王之位），是有大德而又在大位的大人。君子、圣贤有大德而又在大位，则可最大限度地大有所为，最大限度地成就社会人生德与业上的辉煌，最大限度地实现并彰显人之为人的价值和意义，因而，这样的人格，才是最无理想的人格，这样的人格，才是最无缺憾的“圣之时者”。故而，《易传》才将其作为理想人格的最佳典范，而着力予以析论和颂扬。

因《易传》对于上述成熟的“时的哲学”的诠释，我们无疑可以深切地体认到，前面几个章节中所涉及并析论的《易传》所阐发的一切思想和学理，皆是无一例外地浸润着“时的哲学”的精神的，皆是无一例外地为“时的哲学”所笼罩、所统摄的。尤有进者，可以毫不夸张地说，“时的哲学”，乃是《易传》的灵魂；而《易传》透过诠释和阐发古经而所推出的整个学说体系，质而言之，就是一种涵具高度“时的哲学”品格的体系；而且，要而言之，《易传》的哲学，实际上就是一种“时的哲学”！因此，人们若欲深入而透彻地理解《易传》及其所推出的整个学说体系，如无一种“时的哲学”的理解视野，将是断难做到的！换言之，如若没有一种“时的哲学”的理解视野，那么人们对于《易传》及其所推出的整个学说体系的理解，终将是表面的、有隔的！

正是在《易传》所诠释的成熟“时的哲学”之精神的启导下，后

世的学者,多能以“时的哲学”的视野,来解读并阐发《周易》经传,从而使得《周易》“时的哲学”方面的意蕴更加丰赡,智慧之境界继续层层上跻。例如,西汉时期,以孟喜(生卒年不详)为代表的易学家,即曾以这种“时的哲学”为指导,将《周易》与天文、历法、节候冶为一炉,建构起了一种名曰“卦气说”的新易学体系。“卦气”之“气”,主指节气,当然亦指引起节气变化的阴阳二气。此一体系以六十四卦与节气相配,透过六十四卦中爻画之不同排列所蕴示的阴阳二气的消长盈虚,来诠释在时的永恒性向前延展下的年复一年的节气、物候的变化,以及置身于这一变化之中的社会人生。这种诠释,虽在具体细节上未必尽与《易传》之说相契,但是,就总体而言,堪谓从一个侧面,进一步丰富和深化了《周易》“时的哲学”。后人依据这一“卦气说”,绘制了如下的“卦气图”(见图 4-12)。图中,震、离、兑、坎四卦值四时(震春、离夏、兑秋、坎冬)、主二十四节气(一别卦六爻,一爻值一节气,四卦恰值二十四节气);其余六十卦,则被具体分配到十二个月之中去,每月五卦,五卦各被冠之以“辟、公、侯、卿、大夫”之名号,值月、值物候(“麋角解”、“水泉动”之类)、值日。

再如,三国时期魏国年轻才俊的著名易学家王弼(226—249年),则在《易传》所诠释的成熟的“时的哲学”的基础上,透过其不朽的义理易学专著《周易注》与《周易略例》,进一步提出了一种卓异的“明时适变”的人生哲学。就此,拙著《自然视野下的人生观照》已详有所及,兹不赘述^①。其他之例,则不再一一列举。

《易传》所理解并阐扬的在在透显着精妙大识见与真慧解的大《易》上述“时的哲学”,自战国时期始,又与孔子、孟子等的相关慧见渐次融而为一,并汇入伟大中华文化的发展长河中,成为遍润后起中华文化的神妙而伟大的哲学。

^① 拙著《自然视野下的人生观照》,泰山出版社,1998年8月版。

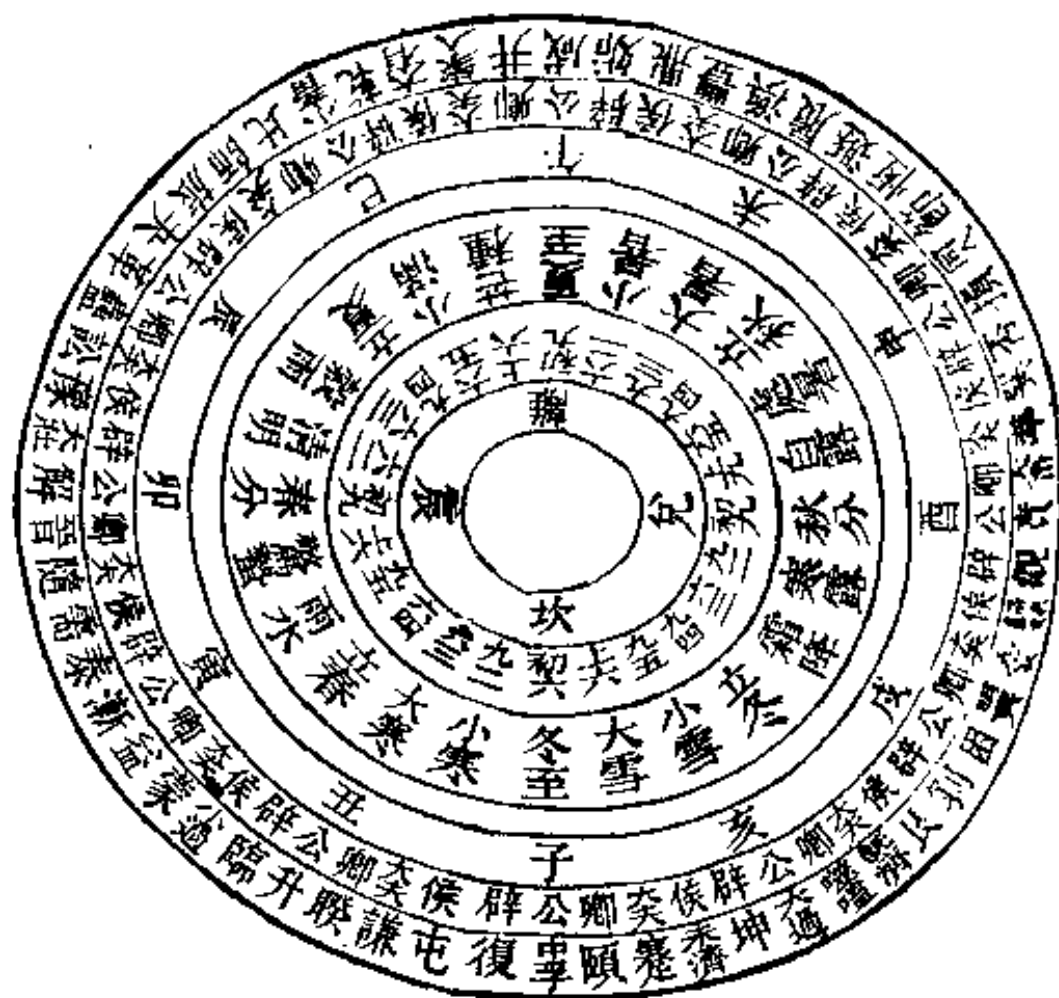


图 4-12 透显着《周易》“时的哲学”精神的孟喜卦气图

前所及孔子视通权达变为人回应现实人生之一最高智慧的识见,就涵具着丰赡的“时的哲学”方面的意蕴。孟子更将孔子推许为“圣之时者”,可谓独自明确深有所契于“时的哲学”方面的精妙人生哲理。

孟子是在评判、对比以往数位堪称圣人的人的人格差异时,面明确揭示其“时的哲学”方面的精妙人生哲理的。孟子所评判、对比的这数位圣人,包括伯夷、伊尹、柳下惠以及孔子。伯夷,系商末孤竹君之长子,初孤竹君选定次子叔齐为自己的继承人,孤竹君去世之后,叔齐让位,伯夷不受,兄弟二人又皆投奔周,叩马谏周武王念君臣之礼而勿伐纣,未被武王所采纳,武王灭商后,双双逃至首阳山,义不食周粟而饿死。(详《史记·伯夷列传》)伊尹,已见前。

而柳下惠，则为春秋时期鲁国贤大夫，据《淮南子·说林训》汉高诱注：“柳下惠，鲁大夫展无骇之子，名获，字禽。家有大柳，树惠德，因号柳下惠。一曰：‘柳下，邑（即柳下为其食邑）。’”

孟子称：“伯夷，目不视恶色，耳不听恶声。非其君不事，非其民不使（两“非其”，皆谓非其心目中的理想者）。治则进，乱则退。横政之所出，横民之所止（横谓横逆、强横；横政即暴政，横民即暴民），不忍居也。思与乡人（谓乡野不懂礼数之民）处，如以朝衣朝冠（朝音潮，朝衣朝冠，即朝见时所着之衣冠）坐于涂炭也。当纣之时，居北海之滨，以待天下之清（清谓清平祥和）也。故闻伯夷之风者，顽夫廉，懦夫有立志。”（《孟子·万章下》）

而伊尹，孟子说：“伊尹曰：‘何事非君？何使非民（意谓凡君皆可事，凡民皆可使）？’治亦进，乱亦进。曰：‘天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也，予将以此道觉此民也。’思天下之民、匹夫匹妇有不与被尧舜之泽者，若已推而内（纳）之沟中。其自任以天下之重也。”（同上）

至于柳下惠，孟子道：“不羞污君（意谓不以事污而不洁之君为可耻），不辞小官。进不隐贤，必以其道。遗佚（谓被遗弃而不在位）而不怨，厄穷而不悯（悯谓忧）。与乡人处，由由然（自得貌）不忍去也。（曰：）‘尔为尔，我为我，虽袒裼（音坦锡，谓敞开或脱去上衣，露出身体的一部分）裸裎（音程，裸裎，即光着身子）于我侧，尔焉能浼（音美，谓污）我哉！’故闻柳下惠之风者，鄙夫（谓胸襟狭小之辈）宽，薄夫（谓刻薄之辈）廉。”（同上）

论及孔子，孟子则说：“可以速而速，可以久而久；可以处而处（处谓居家而不出仕为官），可以仕而仕，孔子也。”（同上）

最后，孟子总评道：“伯夷，圣之清者也；伊尹，圣之任者也；柳下惠，圣之和者也；孔子，圣之时者也。孔子之谓集大成。”（同上）伯夷是兼具清高品格的圣人，伊尹是对社会人生富有神圣使命感和强烈责任感而毅然以天下为己任的圣人，柳下惠是涵具宽厚容

人品格而极为随和的圣人，孔子则集以上三圣之所以为圣之大成，因而是臻于同时与遇之流一体而无隔、能够应时因机适遇而通权达变、能够应时因机适遇而取其“中”的人生妙境的圣人，即所谓“圣之时者”。作为“圣之时者”的孔子，自然也就远远高于以上三圣。

孟子透过评判、对比伯夷、伊尹、柳下惠以及孔子四位圣人的人格差异而所透显出来的“时的哲学”方面的慧见，显然是与《易传》所阐扬的大《易》“时的哲学”相通的。此也是后人视其为虽然言未及《易》、但却真正“知《易》”、“善用《易》”的又一重要原因。

当代新儒家大师方东美先生(1899—1977年)曾经断言：“可用一种简明扼要的说法，藉以烘托点出弥贯在中国形上学慧观之中的三大人格类型。在运思推理之活动中，儒家是以一种‘时际人’(Time-man)之身份而出现者(故尚‘时际’)，道家却是典型的‘太空人’(Space-man)(故崇尚‘虚’、‘无’)；佛家则是兼时、空而并遣(故尚‘不执’与‘无住’)。”^①方先生的这一观点，是颇有见地的。其中，其所言儒家，显然指的是以《易传》作者、孔子、孟子等涵具“时的哲学”慧见的人为代表的儒家，以及深受这些人之此一慧见影响的儒家人物。

六、辞、变、象、占四圣道

透过以上几个章节的具体析论，我们对于解读不尽的宝藏——神妙的《周易》大智慧，已经获致了一个相当完整的印象。我们较为顺利地揭去了罩在《周易》经传之上的神秘面纱，较为成功地拂去了遮于《周易》经传之上的层层历史积尘，真正步入了被人

^① 方东美《中国形上学中宇宙与个人》，载《生生之德》，台湾黎明文化事业公司，1979年4月版。

颇以神秘眼光目之的《周易》神妙大智慧的殿堂,真切领略到了《周易》之为《周易》的神妙大智慧的蕴意之所在及此一神妙大智慧令人叹绝的逼人魅力,真正体悟到了宋代大儒朱熹为何言“《易》最难看,其为书也,广大悉备,包涵万理,无所不有”,“人须是经历天下许多事变,读《易》方知各有一理精审端正”(《朱子语类》卷六十七《〈易〉三·纲领下·读〈易〉之法》),真正较为深入地理解了《周易》这部在神秘外衣下凝结着先民深切人生感悟与生命感悟而以“极天地之渊蕴、尽人事之终始”为宏大学术向度和根本学术宗旨的智慧宝典,何以能够成为伟大中华文化发展过程中的最为重要的“源头活水”,何以能够成为“诸经之首”、“大道之源”以及“众学之源”。在即将结束本书之际,尚需对《易传》所理解并阐发的大《易》“辞、变、象、占”“四圣道”,作一番探究,以便进一步全面加深对《周易》经传的认识,全面加深对神妙的《周易》大智慧及其大用的认识。

《易传》认为,神妙而卓异的大《易》大智慧,是人们在人生日用中所受用不尽的。为人们的人生日用所受用不尽的神妙而卓异的大《易》大智慧,其大用,还集中体现在其所开示的“辞、变、象、占”“四圣道”上。《易传》称:

《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮者尚其占。(《系辞上传》)

大《易》具体开示了四种圣人之道,以便利人生日用。四种圣人之道之一,就是辞之道。

辞,即卦爻之辞。卦爻之辞由卦爻之象而来,是卦爻画所表征和符示的物象的诠释与彰显者。卦画所表征的物象,乃是处在某一特定时下的大宇宙和社会人生,乃是在某一特定时下大宇宙和社会人生的存在情状及其所涵蕴着的未来可能性迁变乃至迁变图景,这一切,相对于人而言,乃是其所直下面对的大的时与遇;卦中的爻画所符示的物象,则是在由卦画所表征的上述物象情势统摄下的大宇宙和社会人生中或阳气或阴气、或某一阳刚之物或某一

阴柔之物、或某一阳刚势力或某一阴柔势力,它的动态下的存在情状,这种动态下的存在情状,相对于人而言,乃是其所当下面对的小的时与遇。卦辞诠释和彰显了卦画所表征的上述物象及其相对于人的时与遇意蕴,开示了遭逢卦画所表征的大的时与遇下,人因应之,而所当采取的适切回应之道。诸爻的爻辞,诠释和彰显了每一爻画所符示的上述处于动态中的物象之情状及其相对于人的时与遇意蕴,开示了遭逢爻画所符示的小的时与遇下,人因应之,而所当采取的适切回应之道。卦辞与诸爻的爻辞所开示的这些人因应其所遭逢的时与遇时的适切回应之道,在在透显着的,乃是应时因机适遇而忧勤惕厉、而趋吉避凶、而成就人生德与业之辉煌的精神,乃是应时因机适遇而通权达变、而取其“中”、而实现人生德与业上的“时中”的精神。这些适切的回应之道,这些适切回应之道所透显出的上述精神,闪耀着精妙绝伦的宇宙人生大智慧的光芒,它们不唯对于适值相应时与遇下的人具有重要的指导意义,而且对于即令不值相应时与遇下的人,亦颇具重大的智慧启迪与警示意义。不值相应时与遇下的人,将一部大《易》置于身边,设想自己当下就处在相应时与遇之下,于是首先独立思忖一番究竟应当如何适切地因应并回应该时与遇,然后再对照、参玩相应卦辞或爻辞就此所开示的一切,抑或不就何以适切因应并回应该时与遇的问题进行独立思忖,而是直接玩味相应卦辞或爻辞所开示的适切因应和回应之道,那么,他必定会获得莫大的宇宙人生大智慧的启迪与警示,从而在自己未来的时日里,一则一旦遭逢类似时与遇时,就会较为迅速而成功地作出适切的因应与回应,达到趋吉避凶、德业顺遂之目标,一则即或没有遭逢类似时与遇,亦能无形地提升其成功因应、驾驭和回应各种时与遇的智慧和能力,遇事而触发只可意会、却难以言传的人生应变智慧之“妙机”,并从总体上培育起不是亲历却胜过亲历的人生时与遇敏捷感悟力,渐次拥有了然于各种时与遇,可以彻然笼罩、辐射、并成功因应、驾驭和回应各种时与

遇的丰赡人生大智慧与神奇人生大能力。正是由于大《易》之卦爻辞所开示的这些适切回应之道及由此所透显出的宇宙人生大智慧,不唯对于适值相应时与遇下的人具有重要的指导意义,而且对于即令不值相应时与遇下的人,亦颇具如上的重大智慧启迪与警示意义,故而,大《易》之卦爻辞,其对于人生,就具备了普遍性的启人神智的重大指导意义。正因有此普遍性的重大指导意义,所以,大《易》的卦爻辞与大《易》本身,成了一“时的哲学”方面的神妙宇宙人生智慧大宝藏。认识到这一宝藏的价值,珍视这一宝藏的价值,并能充分利用之,才是最为明智之举。而在人生日用中,只要人善于并实地进入此一宝藏之中去“探宝”,那么,每一次这样的“探宝”,都会有出己意外的收获,而绝不会“空手返回”的。因此,面对通体在在透显着宇宙人生“时的哲学”方面的神妙大智慧的大《易》之卦爻辞,“以言者尚其辞”,就成为智者的正确选择。

“以言者尚其辞”,即人在出言立论时,当崇尚大《易》之卦爻辞,借这种充溢着宇宙人生大智慧的文辞,以证立己说,增强自己所言所论的说服力。《易传》并具体开示了何以“尚其辞”的范例。例如,《易传》曾称:“君子安其身而后动,易其心(谓令其心和易、平和)而后语,定其交而后求。君子修此三者,故全也(全谓保障身体之安全)。危以动(谓冒着生命危险而去行动),则民不与也(与谓助);惧以语(谓心怀恐惧而出言),则民不应也(应谓与之相应和);无交而求,则民不与也。莫之与,则伤之者至矣。《易》曰:‘莫益之,或击之,立心勿恒,凶。’”(《系辞下传》)《易传》此处即系借引证古经《益卦》上九爻的爻辞,以证成己说,增强己说的说服力。其他之例不再赘举。

古经被视为圣人之大作,“以言者尚其辞”反映了借圣言以立己之言,乃至进而透过“立言”以实现人生之不朽的愿望。因为如前所及,自春秋时代起,即已有了“立德、立功、立言”的“人生三不朽说”。

实则,在崇圣的意识下,在崇尚以古圣先贤所流传、积淀下的精妙人生智慧以为自己人生借镜的传统下,注意透过引经据典以证立己说,乃至欲借此而实现人生之不朽,早已成为春秋以降人们(尤其是学人)之习尚。

例如,据《左传·襄公二十八年(前 545 年)》载,郑国的游吉,在评论当时的楚国国君楚康王时,曾经断言,康王贪而又骄,恃强凌弱,必然不会有好的下场:“楚子(谓楚康王)将死矣!不修其政德,而贪昧于诸侯,以逞其愿,欲久,得乎?!”游吉并引据过《周易》古经《复卦》上爻的爻辞“迷复(谓迷失道路或正路而求返回),凶”,以证立己说。再如,如前所言,生当春秋末叶的孔子,亦曾引据过《周易》古经《恒卦》九三爻的爻辞“不恒其德,或承之羞”,以证成己之所论。(详《论语·子路》)

战国以降,引证《周易》古经、《尚书》、《诗经》等典籍而出言立论,更成为人们(尤其是学人)之普遍习尚。

例如,战国中期儒学大师孟子,曾主张,明智的国君,当注意兴办各级学校,以教化人们明晓人之为人的人伦规范与理念,并使国民的人文品格及国家的总体人文品质日新又新,不断提升。为了证成自己的这一观点,孟子即曾引据过《诗经·大雅·文王》中的诗句“周虽旧邦,其命维新”。(详《孟子·滕文公上》)再如,战国末期儒学大师荀子(约前 313—前 238 年),曾经断言,春秋时期的秦国国君秦穆公(?—前 621 年),因为能够自觉改正自己的过失,而受到《春秋》一书的称道。此所及秦穆公改正过失之事,系指穆公始则未能听从谋臣蹇叔、百里奚之规谏,以致大败于晋国,后则自我悔悟,转而虚心倾听老臣们之建议。荀子亦曾借引据《周易》古经文辞的方式,以加强其此处所立之论的说服力,而称:“《易》曰:‘复自道,何其咎?’《春秋》贤穆公,以为能变也。”(《荀子·大略》)所引《易》之文辞,系《小畜卦》初九爻的爻辞。荀子之意,“复自道”,复返而依循正道。其他之例,亦不再赘举。

可见,《易传》“以言者尚其辞”的学见,正是在春秋战国时期所形成的以上习尚的背景下提出的。

大《易》所开示的四种圣人之道之二,《易传》认为,就是变之道。

作为大《易》符号系统的六十四卦的卦爻画,符示了大宇宙和社会人生中的各种现实的与潜在的动变;作为大《易》文字系统的六十卦的卦爻辞,则诠释了这些现实的与潜在的动变,并开示了人应时因机适遇而通权达变、应时因机适遇而采取行动、以顺利取得所从事的一切事务之成功、圆满达成行动之预期目标的精妙“时的哲学”方面的人生大智慧。因此,人在欲采取行动时,人在想从事某项事务之际,自觉而主动地玩味大《易》符号系统所符示的动变,自觉而主动地借重大《易》文字系统所诠释的宝贵“时的哲学”方面的人生大智慧,那么,他必定会在应时因机适遇的应变智慧上,深有所悟,从而推出适切的行动举措,增强行动的绩效,以顺利趋其吉而避其凶,善始善终地圆满完成所从事的事务,善始善终地圆满实现预期的行动目标。因此,“以动者尚其变”,同样也宜成为智者的正确选择。

变之道之外,大《易》所开示的四种圣人之道之三,则是象之道。

“《易》者,象也;象也者,像也。”(《系辞下传》)作为大《易》符号系统的六十四卦的卦爻画,其所表征和符示的,是大宇宙和社会人生中的各种物象;作为大《易》文字系统的六十四卦的卦爻辞,则系因卦爻画所表征和符示的这些物象所引发、并在很大程度上属对这些物象的诠释者。因此,象,亦即卦象与爻象,成了大《易》最为基本的构成要素之一,甚而就是其最为基本的构成要素。作为大《易》基本构成要素之一、乃至直接即是其最为基本构成要素的象(卦象与爻象),就是上述物象之像。透过仔细契合大《易》卦爻画所符示、并为大《易》卦爻辞所诠释的各种物象(涵盖宇宙自然的和

社会人生的)，人必定会获得既形象直观、又真切内在的象的方面的智慧启迪，从而自然触发器物制造上的灵感，以制造出各种便利民生日用的器具来，促成社会人生现实生活品质的不断提升。这种器物制造上的灵感触发，亦即所谓“观象制器”方面的智慧灵机之迸发。因此，“以制器者尚其象”，亦应成为人的明智选择。

《易传》指出，古代的圣明帝王，在“观象制器”方面，为人们树立了榜样。前所言包牺氏（即伏羲氏）、神农氏、黄帝、尧、舜等圣帝明王、先圣先贤在事功创拓上所建立的不朽业绩，许多即都具体表现于“观象制器”方面。（详《系辞下传》专述圣明帝王、先圣先贤“观象制器”之第二章。）例如，包牺氏“作结绳而为罔（网）罟，以佃以渔，盖取诸离”。包牺氏即盖系因详观了离卦（☲）的卦象之后，而制造出罔（网）罟的。阳爻表征实，阴爻符示虚。离卦中的阳爻表征实而符示罔（网）罟的网绳，离卦中的阴爻表征虚而符示罔（网）罟的网孔。再如，黄帝、尧、舜诸圣明帝王“剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸涣”。黄帝、尧、舜诸圣明帝王即盖系因详观了涣卦（☵）的卦象之后，而制造出舟楫的。涣卦上卦为巽而表征木，下卦为坎而符示水，因此，涣卦所表征和符示的，就是木行于水中之象。受此木行于水中之象的启发，圣明帝王就制造出了行于水上的木制交通工具舟楫。再如，诸圣明帝王“断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸小过”。诸圣明帝王即盖系因详观了小过卦（☱）的卦象之后，而制造出舂米之器具臼杵的。小过卦上卦为震而表征动，下卦为艮而符示止（震、艮两卦的卦德分别为动与止），因此，小过卦所表征和符示的，就是上动下止之象。舂米的器具臼杵，即系臼止于下而杵动于上。再如，“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬”。后世的圣人，即盖系因详观了卦夬（☱）的卦象之后，而发明了书契的。书契，谓契刻文字于竹、木之上，抑或契刻于竹、木之上的文字（此等被契刻的竹、木，即成所谓竹简与木简） 夬卦

上卦为兑，下卦为乾。兑上爻系阴爻，而符示缺口之象；兑之另外两个阳爻及下乾的三个阳爻，连为一体而符示实之象。因此，整个「卦，其所表征和符示的，就是一物被凿有缺口之象。契刻文字于竹、木之上，竹、木之被契刻而成各式文字形之缺口，即类乎此象。其他之例，不再一一列举。（所引文字，俱见《系辞下传》）因此，人宜效法圣帝明王、先圣先贤在“观象制器”方面的上述作为，以便在利用大《易》所开示并诠释的物象而制造各种便利民生口用的器具领域，亦能有所作为。（由上论可知，《系辞传》盖认为重卦始于伏羲而不始于文王。）

象之道之外，大《易》所开示的四种圣人之道的最后一道，就是占之道。

古经本系一部卜筮之书，在《易传》将其作了学理上、智慧上的“点铁（石）成金”式的“点化”、从而使其真正成为高度哲学性的“极天地之渊蕴、尽人事之终始”的宝典之后，古经的这种作为卜筮之书的筮占功能，仍被得到了充分的肯定，并且，筮占，仍被视为表征大《易》思想、智慧功能品格的一个基本要素，而予以保留。虽然筮占已不再是表征《易》最主要之功能品格的一个要素了。在《易传》看来，借助大《易》的神妙智慧进行筮占，完全可以顺利而迅疾地实现人与处在时的延展中的大宇宙和社会人生之相关因素的神奇感应、沟通，从而获致与筮问事项有关的各种信息，以解除人的疑问。所谓“君子将有为也，将有行也，问焉而以言，其（谓筮占的道具蓍草之类，及大《易》其书）受命也如响（向同响，言蓍草之类的筮占道具及大《易》，其受人之所命、所托，而告人以筮问事项之吉凶祸福情状，直如响之应声般迅疾），无有（犹言无论）远近幽深，遂知来物。非天下之至精，其孰能与于此！”（《系辞上传》）因此，《易传》仍十分看重古经的筮占功能，称：“人谋鬼谋，百姓与能。”（《系辞下传》）“人谋”，即《尚书·洪范》“汝则有大疑，谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人，谋及卜筮”中的“谋及乃心，谋及卿士，谋及庶人”之谋；“鬼

谋”，即该篇“谋及卜筮”之谋，谓透过卜筮活动求谋于鬼神。前者体现的是人的智慧，后者体现的是“鬼神的智慧”。《易传》此处将体现“鬼神之智慧”的卜筮活动，与体现人之智慧的计谋构设活动相并而提，显然即表明了它对包括《易》之筮占在内的卜筮活动的重视。本书第二章中所及“大衍筮法”，在很大程度上，就是《易传》在由其以上卜筮识见所形成的解读视野下，对自己所理解的大《易》筮法、及该筮法所内蕴之学理的阐发与肯定。正是有鉴乎此，《易传》才主张“以卜筮者尚其占”。

然而，我们必须清楚看到的是，《易传》在肯定和重视古经筮占功能的同时，更是由此筮占之“鬼谋”，而升华出了一种在在透显着“时的哲学”的精妙智慧的“人谋”。因而，“人谋”较之“鬼谋”，抑或借助“时的哲学”的精妙智慧以观察和明了处在时的迁变中的大宇宙和社会人生，以有效地预见未来，较之借助筮占活动以有效地“预测”未来，更具根本性的意义！《易传》所更为看重、并着力予以阐发的，正是前者！这也是《易传》最为重大、最为辉煌的学术成就、学术贡献之所在！如若看不到这一点，那么，我们对于《易传》以及整部《周易》（涵括经与传）的理解，终将是存在莫大偏差的！

透过对大《易》所涵具并开示的上述“辞、变、象、占”“四圣道”的阐论，《易传》进一步凸显了其所理解的大《易》之精妙智慧及其大用，进一步丰富了《周易》的内蕴。

七、余论

《易传》问世之后，自两汉时代起，研究和阐发《周易》经传成为一种专门之学，即易学。一股易学的活水长流随之出现，同时易学也渐次分化出了象数与义理两个基本派别（此外，还有一兼综象数与义理的中间派别），易学内部又渐次出现了“学”与“术”的明确划分（关于这一划分，本书第一章中虽略有所及，但因行文顺序之故，

未能详予展开,所以至此方得以专论之)。此亦系本书即将结束之际,所必须有所交代的。

先言易学中的两个基本派别。

《易传》的基本学术理路是兼顾象数与义理,它以象数为根基,又以义理为归宿。而易学的两个基本派别,则表现为对象数与义理各有所偏重。

象数学派形成于两汉时期,它的基本特征是,以象数优位的理念,投注其主要精力于象数上,将象数学的建构,抑或《易》之象数学内涵的疏理与诠释,视为治《易》、论《易》的中心或首务。义理学派的出现,则以前所及三国魏王弼易学的诞生为标志,它的基本特征是,以义理优位的理念,投注其主要精力于义理上,将《易》之义理内蕴的把握与阐扬,视为治《易》、论《易》的首务与基本目标。

次及易学内部“学”与“术”的划分。

《易传》的诞生,开启了易学中“学”与“术”划分的先河。“学”与“术”作为两条彰然可鉴的不同治《易》路数,同时并行,贯穿了易学发展史的始终;“学”与“术”作为两种不同层次的易学,同时存续,互有消长。

如前所述,《易传》之给《周易》所带来的深刻变化,就学术层次而言,实际上,就是一种由“术”向“学”的根本性跃迁。此后,易学的推展,就主流而论,大致是透过历代易学家,沿着《易传》所开辟的道路,对《周易》经传进行反复诠释而实现的。传统易学,即将那些以《易传》所开示的理论模式与所建构的学说体系为基础,诠释《周易》经传,借此阐扬阴阳消长之理,揭示生生不息的宇宙自然生命洪流,高扬人文价值理想,显发“时的哲学”一类的精妙智慧的治《易》路数及由此所产生的易学著作,归于“学”之类。“学”谓大道,或真正高层次的学问。在这类易学著作中(其中既有象数学派的,也有义理学派的,还有象数、义理兼综的中间派别的),闪耀着精妙智慧之光的哲学佳品,占有着相当的比重。“学”系易学之主流、正

流,它是高层次的正统学人所采取的治《易》路数。

《周易》本系卜筮之书,《易传》问世后的《周易》新易学体系内部,如上所述,筮占功能仍被保留了下来,并与“辞”、“变”、“象”一起,被奉为“四圣道”。传统易学,即把那些在《易传》已将《易》由卜筮之书改铸成哲学著作后,依然借助《易》的学说框架与体系,抑或在《易》原有框架与体系的基础上,继创一种新的框架与体系(例如,西汉易学家京房所创八宫纳甲筮占体系),来专事筮占的治《易》路数及由此所产生的易学著作,归于“术”之类。这类“术”,即术数,又称数术,系象数易学之末流。此类治《易》路数,多为下层民间人士、江湖术士所采纳。当然,因《易》本系卜筮之书,也因思想信念之故,古代虽正统学人,亦大都不弃《易》筮。例如,前所及南宋大儒朱熹,即曾专申过《易》之卜筮“本义”,而撰写了《周易本义》一书;再如,即连被人们誉为杰出唯物主义哲学家的王夫之(1619—1692年),也认为“《易》为筮而作,此不待言”;“《易》之垂训于万世,占其一道尔”,“占《易》、学《易》,圣人之用《易》,二道并行,不可偏废也”。(《周易内传发例》)这是我们非但不宜回避,反却应当予以冷静反思的文化现象。

再者,《易传》问世之后,在“极天地之渊蕴,尽人事之终始”的宏大学术向度和根本学术宗旨下,《易》成为难得的哲学宝典,除充任儒家最高的哲学典籍,以至成为两汉之后各个时期儒学最高深的哲理思辨之所在,从而对儒学的发展,一直起着举足轻重的作用之外,《易》还成为极为重要的文化汇聚中心,成了传统文化发展过程中的重要源头活水;在传统文化发展史上,其地位之显赫,影响之深远,其他典籍罕能与匹。这一切的一切,都是透过其所引发的易学活水长流而实现的。由《易》所引发的这股学术洪流,致广大而尽精微,探至理而及小道,几乎波及到了传统文化的各个层面,于各种理论、学说无不综罗、吸纳、整合,由此,易学成了不断开放、扩张,不断增益、发展的动态智慧、文化结晶,成了包罗万象的庞大

动态思想宝库。中华文化的巨大含融力或融摄力,在这里得到了充分体现。如此,它几乎与传统文化的诸方面、传统的各门具体学术,都结下了不解之缘,并与之相互融通,相互影响,相互促发、推进,极大地推动了传统文化的形成与发展。因此,一部易学史,可以毫不夸张地说,就是一部具体而微的传统文化演变史。《易》及易学,也因此理所当然地成了传统文化的极好象征。而在同传统文化诸方面、传统各门具体学术彼此促进、共同发展的过程中,《易》及易学(主要是象数学派之易学)的理论模式、学说思想,诸如阴阳学说、象数模式,等等,往往被许多具体学科吸纳而为自己的指导武器,以在深层理论的高度上,充实、完善和深化自己的学说建构;在另外一些场合,上述模式与学说,又每每成为某些具体学科改建或创立的重要“催化或促生剂”。《易》及易学对传统文化诸方面、传统各门具体学术的影响,正是借此而实现的。此即本书第一章中所及,《易》被推尊为“众学之源”的基本理据。传统易学,即把这种将易理、易学模式具体运用到像天文、地理、乐律、兵法、算术(数学)、医学等具体学科之中去的治《易》、用《易》路数以及由此所产生的学术著作,亦一并归于“术”之列。将此也划入“术”的行列,则反映了传统文化发展中所存在的一种相沿已久的轻视具体学术、轻视具体技艺的偏见。

以上即是易学中“学”与“术”划分的大致情形。易学史上,这种“学”与“术”的划分是截然分明的。而从《汉书·艺文志》始,历代正史的《艺文志》、《经籍志》,以至清代乾隆年间所纂修的《四库全书》,及其后单独成书行世的《四库全书总目提要》,也都曾对此作过有分有寸的严格区分。这宜引起我们充分的注意。

《易传》之后的易学,是《周易》生生不息的学术生命在后世的延续。因此,了解《易传》之后的易学,方能在一种更为宏大的学术视野下,更好地理解《周易》经传及其所涵具的神妙大智慧,方能更深层地理解《周易》经传及其所涵具的神妙大智慧的价值和意义。

此即本节“余论”部分之所以写作的基本理由。只是由于篇幅所限,本书就此恕难详予展开了^①。

总结本书以上所作的析论,我们更加深信,在新的时代,《周易》必定会焕发其当年鲜活的神妙大智慧生命之气象,全然向我们开放,充分展示其自身的一切;神妙的《周易》大智慧,必定会焕发其新的逼人生机与活力,而对中华文化的未来发展及世界文化的未来进步,做出应有的贡献,并在做出此一贡献的同时,再一次丰富与升华自身。

^① 参拙文《易学研究的视野与方法》,载《哲学研究》,1998年第2期。

后 记

本书的酝酿已历十余载,但正式提笔撰写,却始于1998年的6月12日上午,迄今整整经历了一岁的时光,本日下午十六时三十分彻底定稿。一年来,本书的撰写时断时续,未能按预定进度完成。尤其是,始自1998年元月6日的贱恙,将笔者一击击至4月中旬后,方使元气慢慢趋于恢复。本书的撰写,得到了好友张其成学兄的热诚帮助。本书的撰写体例乃至具体章节的安排,皆曾与张兄其成教授相商,张兄并提出了许多很好的建议,这是笔者首先应予感谢的。为本书的出版,中国书店出版社的领导和诸位同仁,尤其是赵兄安民先生,亦费尽了心血。安民先生并就本书的写作框架,提出过很好的指导性意见,特别是,他不时关注着本书写作的进度,给笔者以朋友加兄弟般的关怀。可以说,如若没有安民先生耐心的督促与诚挚的关切,本书今日是很难顺利完稿的。因此,笔者特借本书之一角,由衷致谢于中国书店出版社的领导及诸位同仁,尤其是由衷致谢于赵安民先生。

另外,本书中的某些观点,还是先后在与业师王晓毅教授、中国社会科学院哲学研究所郭沂博士切磋的过程中产生的。谨向晓毅师、郭沂学兄致一声谢意。

在本书即将付梓之际,笔者还要对在易学及中国哲学领域先后海育过我的王兴业教授、周立升教授、刘大钧教授、严北溟教授、潘富恩教授等诸位恩师致以由衷的谢忱;还要对在此领域先后惠助、提携过我的台湾东海大学哲研所魏先生元珪教授,台中华易学

研究会张先生廷荣教授、陈先生文华、苏小姐丽香,台中华易经学会黄先生自信,台顶渊文化事业有限公司陈先生清荣,以及师友颜炳罡教授,致以由衷的谢意。

王新春

1999年6月13日于山东大学