

刘玉平 著

四川人民出版社



四川人民出版社

感悟人生的大道
打开心灵的明窗
为启蒙发智指路
为进德修业导航



与人生之道

[illegible]


 读书中文网
www.rbook.net

周易人生智慧丛书

周易与人生之道

刘玉平 著

四川人民出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

周易与人生之道/刘玉平著. —成都:四川人民出版社, 2001.9
(周易人生智慧丛书/黄玉顺, 林忠军主编)
ISBN 7-220-05575-7

I. 周... II. 刘... III. 周易-人生哲学-研究
IV. B821

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2001) 第 058046 号

ZHOUYIYURENSHENGZHIDAO

周易与人生之道

刘玉平 著

责任编辑
封面设计
技术设计

王定宇
魏晓舸
杨 潮

出版发行
网 址

四川人民出版社(成都盐道街3号)
<http://www.booksss.com>
E-mail: scrmcbsf@mail.sc.cninfo.net

防盗版举报电话

(028)6679239

印 刷

成都金龙印务有限责任公司 (028)5651045

开 本

850mm × 1168mm 1/32

印 张

8.875

插 页

4

字 数

180 千

版 次

2001 年 9 月第 1 版

印 次

2001 年 9 月第 1 次印刷

印 数

1—6000 册

书 号

ISBN 7-220-05575-7/B·239

定 价

16.00 元

■ 著作权所有·违者必究

本书若出现印装质量问题,请与工厂联系调换



序 一

《周易》是一部重要的经典文献，为中国文化提供了丰富的精神资源，包含着珍贵的人生智慧。几千年来，这些精神资源和人生智慧培养和“塑造”了中国人的性格，渗透到日常生活之中。但是，在中国走上现代化之路的转变时期，这些资源和智慧还有没有价值？这是许多人都感到困惑的问题。黄玉顺教授、林忠军教授主编的《周易人生智慧丛书》在这方面进行了认真的探索，使这部经典不是离我们的人生很远，而是很近了。

有人说，《周易》是中国哲学中的形而上学，是讲天道一类问题的，缺乏真正的人生关切；又有人说，《周易》是中国的经验哲学，是讲日常生活问题的，缺乏形而上的超越。其实，《周易》哲学的特点，正是将形而上与形而下结合起来，将天道与人道

统一起来，并由此开启了中国人的智慧之窗。这样一种独特的哲学，既不是纯粹的形而上学，也不是毫无超越意义的经验知识，而是充满生命力的有机整体论、哲学与价值意味很浓的生命哲学。这样的智慧正是需要我们当代人不断反思、不断开掘的。

历史是发展的，人生的需要是变化的。但是，从传统文化中承继下来的有意义的人生道理应当是永远鲜活的，当它与现实人生结合之后，应当成为开辟新人生的最宝贵的价值资源。现代的人生不仅仅是为了追逐物质财富而“忙碌”，也不仅仅是为了获得利益而工于“计算”，金钱和财富并不等于幸福。《周易》告诉我们，人生应当德业并重，在发展经济的同时，还要过德性的生活，并以此为人生的最高追求。不断创新、完善德性、开创“盛德大业”的新局面，就是《周易》哲学告诉我们的人生道路，也是人的全面发展的必由之路。

以人生问题为主题，从不同方面进行论述，是这部丛书的特点，既有强烈的现实感，又抓住了《周易》哲学的核心，立意很新。它的出版，将会给我们增加很多精神动力。

蒙 培 元

2001年7月30日

序 二

《周易》一书中蕴含着大量的人生智慧，这些人生智慧有很多在平民百姓的口语中流传，如“安不忘危”、“定交而求”、“自强不息”、“否极泰来”等。更有些饱含人生智慧的《周易》经传之文被浓缩提炼后，成了现代专用名词，如“同志”一词，盖源于《彖传》释泰卦：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。”“革命”一词，盖源于《彖传》释革卦：“天地革而四时成，汤武革命，顺乎天而应乎人。”“文化”一词，盖源于《彖传》释贲卦：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”“消息”一词，盖源于《彖传》释剥卦：“君子尚消息盈虚，天行也。”释丰卦亦曰：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”等等。这样的例子，我们可以举出很多，直至今天，我们的小学生做算术题

用的本子——“大演草”、“小演草”，亦是由于《周易》以五十根蓍草演卦，于是由此而命名之。可见其智慧之光已照亮我们生活的每一个角落。

《周易》的人生智慧，使本人受益最大、留下印象最深的是发生在三十五年前的那一场“史无前例”的浩劫，也就是所谓的“文化大革命”。“文革”一开始，我就被关进牛棚。在这个被苦禅大师戏之谓“牛圈”的地方，我每日与其他“牛鬼蛇神”一起，在红卫兵的训斥声中，或拉车“改造”，或背诵“老三篇”，或学习“敦促杜聿明投降书”，但内心仍谨守《周易》之乾卦九三爻“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎”的格言，终于渡过此劫，而得以“无咎”。

2

随着改革开放的春风吹遍神州大地，人们对《周易》经传的研究又重新热了起来。经过多年的极“左”禁锢之后，在改革开放的今天，很多精英人物都想利用《周易》的人生智慧，在经济大潮中寻找机遇，一展拳脚。他们从“生生之谓易”中，找到自己经营企业“舍弘广大，品物咸亨”的大思路；从“日中则昃，月盈则食”及“亢龙有悔”中，寻找到把握企业发展的宏观尺度；从“处乎其安，不忘乎其危”中，清醒地认识到不断更新企业经营理念的重要性。而更为重要的是，经过“文革”的严重破坏后，各行

各业的有志之士可以从《周易》经传中汲取中国优秀的传统道德，从其高深的哲思及人生智慧中，明白不断提高自己的德行修养对事业成功的重要性。这就是《周易》中所谓“善不积不足以成名”、“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”，并特别指出“理财正辞，禁民为非曰义”！正是从这部古籍的幽廊中给人们吹来了一缕缕充满伦理与智慧的思维氧气，令他们兴奋不已！也正是这部古经，最早提出了“富家大吉”的概念，而《系辞》篇更明确地指出：“理财正辞”要与“禁民为非”结合起来，才能达到社会长治久安的效果。故国内一家著名大企业的总裁问我《周易》与经营的关系时，我以这样一幅联语赠他：

易经首言富，
系辞论理财。

一些中国的平民百姓，他们在求发展、找出路时，亦可从《周易》对“时”、“中”、“度”等等的阐述中，给自己找到最佳的智慧参考。《周易》在改革开放的今天，某种程度上已成为一部“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”的雅俗共赏之书，特别是该书中所蕴含的大量人生智慧，应予以系统的研究与

阐释。

为顺应这一形势，黄玉顺、林忠军同志主编了《周易人生智慧丛书》。我看了其中刘玉平所著《周易与人生之道》、吴世彩等所著《周易与经营之道》；另外还有杨庆中所著《周易与处世之道》、黄德昌等所著《周易与养生之道》。我认为这是一套很有学术价值与应用价值的丛书。该丛书的出版，定能使易学研究进一步贴近当代实际的社会生活，产生积极的影响。

刘 大 钧

2001 年 6 月序于山东大学

主 编 闲 话

记得是在去年，责任编辑专程赴京，邀我设计、主编一套关于《周易》人生哲理的应用方面的丛书。这使我一时很踌躇。一则我虽然研究过《周易》，但那是从文学和文献学角度进行的，而且只涉及古经部分；^①再则自那以后，我虽然一直想从哲学角度再对《周易》、尤其是大传部分作些研究，却总苦于没有时间；^②三则我从来就没有想过要从“应用”的角度去研究《周易》，而且担心一说到《周易》的“应用”，人们就会想到占卦算命之类的事情上去。我是一向服膺“善易者不占”、“子不语怪力乱神”一类古训的。

不过，我最后还是应承下来了。这主要是我的朋友、任教于作为国家社科研究基地的山东大学周易研究中心的林忠军教授，给了我巨大的心理支持。我们决定共同主编这套丛书。他在《周易》研究方面的功力是我素所钦信的。何况还有我的朋

① 黄玉顺：《易经古歌考释》，巴蜀书社1995年版。

② 只有非常零星的研究，例如拙文《生命结构与和合精神——周易哲学论》，载《社会科学研究》1998年第1期。

友们，尤其是在《周易》研究上造诣颇深、曾承担国家级周易研究项目的杨庆中博士的加盟，这更使我信心倍增。

转眼之间，已经寒暑，各方书稿，陆续告成。批览之余，考虑到这套丛书的读者层面的特殊性，我想略谈一些想法，一是简要通俗地介绍一下《周易》其书的情况，二是借此机会梳理一下我对《周易》哲理的若干感想，以就教于广大读者。

1. 研究《周易》的意义及其方法

《周易》是跟“玄学”挂钩的。这与“魏晋玄学”颇有关系。魏晋玄学的一个特点是，儒家思想和道家思想在相当程度上的合流，亦即论证“名教出于自然”。名教者，儒家伦理也；自然者，道家玄思也。两家思想的这种合流是有文献依据的，这就是当时玄学家所谓的“三玄”：《老子》、《庄子》、《周易》。前两部书都是道家的，惟有《周易》素来是被视为儒家经典的：儒家以“六经”为原典，而《周易》为所谓“六经之首”。但事实上，《周易》本来并无所谓哪家的。惟其如此，先秦诸子许多都跟《周易》有所关联。

不仅如此，事实上可以说：此后的一部中国思想史，在相当程度上也是一部《周易》诠释史。在汉代经学里，“易学”极为昌盛；董仲舒的哲学，所取于《周易》的观念尤为显著。接下来是魏晋玄学，已如上述。汉唐佛学也与《周易》多所关联，我们只须指出一点：般若学脱胎于玄学，这是众所周知的。至于宋明理学，其中的易学更是蔚为大宗，理学大家莫不治《易》，理学家往往同时也是易学家。直至现代所谓“新学”，《周易》仍然发挥一种基本思维模式的作用。例如现代新儒家开山祖师熊十力先生，便自宣称其“新唯识论”乃是

“归宗大易”的。

由此看来，欲理解中国思想文化而不知“易理”，殊不可能。那么，应该如何研究《周易》？我想，首先要有一种正确的态度。所谓正确态度，我感觉最迫切的就是必须破除迷信。自80年代“易经热”以来，人们对《周易》表现出几种常见的迷信：

一是“应用的”迷信。考虑到《周易》这部书的“筮书”特点，这一点是尤为紧要的。研读《周易》，首先必须避免那种求神问卦、占卜吉凶的想法。你读《周易》的目的如果是想从那里面、进而从“神”那里捞取什么好处，诸如何时升官、怎样发财之类的，那我劝你趁早放下别读了，因为读了也白搭。这倒不是说我们读《周易》就没有一点实际用处了，否则我们写这套书来干什么？用处也是有的，但那绝对不是什么神神怪怪的未卜先知，而是能够为我们的实际生活提供些有益的思维方式、处理方法而已。

二是“科学的”迷信。现今学术界某些人心里，有一种很大的迷信，就是以为古人比今人高明得多。在他们看来，仿佛不是猴子变成了人，反倒是人变得越来越像猴子了。在《周易》研究方面，这种迷信的一种重要表现是：以为《周易》比今天的科学还科学。《周易》是科学吗？我的回答是断然否定的。我们今天可以用科学的方法去研究它，但它本身并不是科学。我们用科学方法研究它，它就成为了科学的对象，正如我们用科学的方法去研究毛毛虫，毛毛虫也就成为了科学的对象。但是毛毛虫本身仍不是科学。有人认为《周易》比今天的物理学、天文学还科学，据说可以凭它发现新星！这实在是痴人说梦！就以我们所谓的易道“广大悉备”来说，那也不过是

说它属于那种比较抽象的、哲理思维层面的东西，而越是抽象的道理，其适用的解释涵盖面当然也就越大，这也没有什么神秘的。其实，这正好说明了《周易》乃属于人类早年的一种尚未充分分化的观念形态。

三是“历史的”迷信。《周易》里而涉及到不少历史材料，后世关于《周易》的传注也涉及许多历史材料问题。其中当然也有可以归入“信史”的，但是绝对不可迷信。例如《系辞下传》有一段说，历史上的许多发明都是“取诸”《周易》某某卦的，这就不能说是史实。又如传统认为，伏羲发明了八卦，文王又推演为六十四卦，又和周公一起为之系辞等等，这些也都未必可信。当年顾颉刚先生倡导“疑古”，现今李学勤先生则又倡导“走出疑古时代”，本身都是不错的，但容易被人们拿来走向极端，一“疑”就疑到了一无是处，一“走出”就走到了句句是真理。最近学界的倾向，就往往是后者。《周易》文本简直要被神化了。

在我看来，今日研究《周易》，应有三项基本任务：一是以文献考据为基础，二是以义理诠释为方向，三是以思想转换为宗旨。这三者是相互关联的：前者是后者的工具、根据，后者是前者的目的、目标。仅就其中的文献考据一项来说，也有三项基本任务：其一，文献的搜求，这属于目录学的范畴。就今天的情况来说，尤其要注意出土文献的搜集。其二，文献的鉴定，这属于版本学的范畴。在这方面，有大量工作需要做。其三，文献的释读，这属于校勘学和训诂学的问题。只有在正确、准确释读的基础上，才谈得上义理的阐释。

而我们最终极的目标，则应该是对《周易》思想进行现代

转换。通俗地讲，这也就是继承与发展、创新的关系问题。

《周易》毕竟是古人的思想，如果现成地搬来用，未必适合于今天的情况，更不用说它肯定是没有达到当代思维水平的了。但就文化的传承来说，我们又有责任使它的某些具有恒定价值的观念、精神得以发扬光大。这就需要进行现代转换。在我看来，《周易》思想的现代转换，必须与当代的思想格局联系起来，具体说来，就是必须注意与马克思主义的对接，与西方现当代思想的对接。否则，《周易》的哲理就永远不过是博物馆里面的老古董，只能供人赏玩而已。

2. 《周易》的文献构成

下面，我们首先简要介绍一下《周易》的文献构成情况。

《周易》^①一书不是一时一人之作，而是出自历代众人之手，因此，它的构成是一个复杂的问题。对这个问题，有一些传统的说法，例如“人更三圣，事历三古”^②之说，认为伏羲画“八卦”；文王推演为“六十四卦”，并与周公共同为之“系辞”；孔子进而为之作“传”等等。这些说法当然是不一定可靠的，我们必须自己重新研究这个问题。这里，我想介绍一下我对这个问题的看法。

《周易》（也称《易》或《易经》）的文献构成情况大致如下：

1. 《易经》（《周易》古经）——殷末周初

（1）符号系统（卦爻符号）

① 我们这里所说的《周易》，是指的通行本，即“十三经注疏”本。

② 《汉书·艺文志》。后来朱熹又加上周公，提出“人更四圣”说。

(2) 文字系统（卦辞爻辞）

①象辞（殷周歌谣、原始史记）

②占辞（吉凶断语）

2. 《易传》（《周易》大传）——战国秦汉

(1) 《彖传》上下；(2) 《象传》上下；

(3) 《文言传》；(4) 《系辞传》上下；

(5) 《说卦传》；(6) 《序卦传》；

(7) 《杂卦传》。

下面分别加以简要介绍：

(一)《周易》古经

“古经”部分是由两个层次构成的，即符号系统和文字系统。

1. 符号系统

《周易》的符号系统就是六十四卦的卦爻符号体系。最基本的是两种符号，即“--”（旧称阴爻）和“—”（旧称阳爻）。根据后来儒家学者的解释，这就是“阴阳”，叫“两仪”。将这两种符号“爻”重叠起来，就能构成各种层次的“卦”：两两相重，可得“四象”（后来邵雍称为：太阴，少阴，太阳，少阳）；三三相重，可得“八卦”（乾坤震巽坎离艮兑）；再将八卦两两相重，即得整个《周易》的六十四卦（另有一种解释，六十四卦不是八卦的重叠，而是直接由基本符号六六相重而得到的）。所以《系辞传》说：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”“太极”就是“易”，就是“道”，但是没有对应的符号，或者说就是“--”和“—”的统一，亦即《系辞传》所说的“一阴一阳之谓道”。

2. 文字系统

《周易》的文字系统即旧所谓“卦辞”、“爻辞”，统称“筮辞”。据我的研究，卦辞和爻辞是一个整体，应是同时编纂的。它们包含两个层次：一是“述”，是编者引用的当时流行的歌谣（以及少量原始史记），它们都是非常生动形象的，所以往往属于所谓“象辞”；二是“作”，是编者加上的占断吉凶的辞语，如“吉”“凶”“悔”“吝”等，往往属于所谓“占辞”。例如涣卦：

涣：亨。王假有庙。利涉大川。利贞。

初六：用拯马壮吉。

九二：涣奔其机。悔亡。

六三：涣其躬。无悔。

六四：涣其群。元吉。涣有丘。匪夷所思。

九五：涣汗。其大号。涣王居。无咎。

上九：涣其血。去逖出。无咎。

如果我们剔除了其中的占辞，剩下的除去一句原始史记“王假有庙”（王至于庙）以外，就是一首歌谣：

涣奔其机，

涣其躬，

涣其群。（古韵冬或身部、文部合韵）

涣有丘，

匪夷所思。（古韵之部）

涣汗，

其大号，

涣王居。（古韵宵部、鱼部合韵）

涣其血，

去逖出。（古韵质部、物部合韵）

《周易》每一卦都引用了歌谣，这里我们再举一例渐卦：
渐：女归吉。利贞。

初六：鸿渐于干。小子厉。有言。无咎。

六二：鸿渐于磐。饮食衎衎。

九三：鸿渐于陆。夫征不复。妇孕不育。凶。利御寇。

六四：鸿渐于木。或得其桷。无咎。

九五：鸿渐于陵。妇三岁不孕。终莫之胜。吉。

上九：鸿渐于陆。其羽可用为仪。吉。

鸿，大雁。渐，进、登。除去了占辞，剩下的乃是一首非常优美的情诗：

8

鸿渐于干，鸿渐于磐，饮食衎衎。

鸿渐于陆，夫征不复，妇孕不育。

鸿渐于木，或得其桷。

鸿渐于陵，妇三岁不孕，终莫之胜。

鸿渐于陆，其羽可用为仪。

《周易》的文字就是这样由歌谣和占断编纂起来的，没有什么神秘之处。^①其神秘之处，乃在于人们对它的解释。

至于其符号的最初来历究竟如何、文字系统与符号系统最初是如何关联起来的，这倒真是一个至今未破之谜。这可能与

① 黄玉顺：《易经古歌考释·绪论》，巴蜀书社1995年版。

旧说“观象设卦”有关。《系辞传》对此作过一种解释：“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”；“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，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻”；“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言”；“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”；等等。首先，符号本身是从某些形象加以抽象得来的；^①其次，诗歌描写的也是一些形象；最后，这两类形象有可以类比的地方。值得注意的是，类比思维是中国古代传统的一种典型思维方式，它所用以概括规律的东西不是逻辑的概念推演，而是自然的形象比拟。但是，它仍然是一种“抽象”概括。

（二）《周易》大传

“大传”古称“十翼”，意指十种对“经”具有附翼辅助作用的文献；事实上，它们是七篇文献。这些文献旧说乃是孔子所作；但比较可靠的理解是，它们应是孔子后学的作品，其中记录了孔子本人的许多关于《周易》的理解阐释（所以其中多有“子曰”字样）。分述如下：

1. 《彖传》

彖，音 tuàn，指“彖辞”，就是古经六十四卦中每一卦开头的卦辞。它与“爻辞”相对而言。例如乾卦，“元亨利

^① 至于这些符号最初究竟象征的什么具体物象，则有很大争议。例如一、一两个符号，有人认为象征的男女的生殖器官，如郭沫若先生；有人认为出自数字的奇、偶，如张政烺先生。还有八卦，旧说认为象征的天、地、雷、风、水、火、山、泽。诸如此类，迄无定论。

贞”就是彖辞或者卦辞；其余六爻的筮辞就是爻辞。爻辞只断定该爻的吉凶，彖辞则断定整卦的吉凶。古人把“彖”解释为“断”，就是“断定”（吉凶）的意思。这种断定是根据整个卦象来进行的，所以《系辞上》说：“彖者，言乎象者也。”

彖辞是对卦象的吉凶断定，而《彖传》则应该是为彖辞作的“传”，也就是对彖辞的解释。但实际上它也直接解释卦义：

“统论一卦之义：或说其卦之德，或说其卦之文，或说其卦之名。”^①试以需卦为例：彖辞为：“需：有孚，光亨贞吉，利涉大川。”彖传为：“需，须也（解释卦名），险在前也（解释卦象：下坎）。刚健而不陷，其义不困穷矣（根据卦象上乾下坎解释卦德）。‘需有孚光亨贞吉’，位乎天位，以正中也（解释彖辞亦即卦文）；‘利涉大川’，往有功也（解释彖辞）。”但要注意的是，这些解释未必是彖辞本来的意思。作为筮书的《周易》古经本是吉凶占断，《彖传》把它们政治化、伦理化、哲理化了。不仅《彖传》，整个《易传》都是如此。

2. 《象传》

各卦的《象传》都是分为两个层次的：《大象》解释整个“卦象”，《小象》解释各爻的“爻象”。例如《蒙象传》：“山下出泉，蒙；君子以果行育德。（以上大象，以下小象）利用刑人，以正法也（释初六爻）。子克家，刚柔接也（释九二爻）。勿用取女，行不顺也（释六三爻）。困蒙之吝，独远实也（释六四爻）。童蒙之吉，顺以巽也（释六五爻）。利用御寇，上下顺也（释上九爻）。”

《大象》的特点是：其一，将每卦看做由两个三爻卦（即

^① 孔颖达：《周易正义》。

“八卦”或“经卦”）构成的；其二，以经卦所象征的事物来解释卦象；其三，又以此卦象来象征人事。就拿上例来说，

“山下出泉”是说此卦的上艮（山）下坎（水）的卦象；“君子以果行育德”则是比拟人事，说君子应该像山下泉水的流行一样地行事、培育德行。《小象》则是以各爻所处的位置来解释，仍是比拟人事的。例如“子克家、刚接柔”是说此爻为阳爻（刚）而紧接着阴爻（柔）的，暗示男（阳）女（阴）相接，故儿子能成家。

3. 《文言传》

是专门对乾、坤两卦的解释，即《乾文言》和《坤文言》。它以孔子答问的形式，讲解乾、坤两卦蕴涵的关于天地之德、君臣之义、为人处世、修齐治平方面的道理。

4. 《系辞传》

这是大传中最重要的一篇，相当于对《周易》全书的通论。“系辞”本来是指的古经的卦爻辞（彖辞、爻辞），意为将言辞系属于各卦爻符号之下（相传是由文王周公进行的）；而“系辞传”则应是对“系辞”的解释，但实际上不限于此。提出了一整套哲学思想，涉及一系列重要观点，诸如“一阴一阳之谓道”、“生生之谓易”、“刚柔相推而生变化”、“易有太极，是生两仪……”、“天尊地卑”、“易穷则变，变则通，通则久”等等。这些思想观念及其术语，对中国后来的哲学和文化产生了深远影响。

5. 《说卦传》

这是专门解释所谓“经卦”、亦即“八卦”的。孔颖达说：“说卦者，陈说八卦之德业变化及法象所为也。”^①突出

^① 《周易正义》。

了乾、坤两卦对于其余震、巽、坎、离、艮、兑六卦的优先地位；提出了“观变于阴阳而立卦”、“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义”、“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射”、“穷理尽性以至于命”等重要思想。

6. 《序卦传》

专门解释《易经》六十四卦的排列秩序及其蕴涵的道理。从“天地”（乾坤）始（“有天地，然后万物生焉”）、至“未济”终（“物不可穷，故受之以‘未济’终焉”），贯彻了《周易》哲学的宇宙论、存在论、方法论、辩证法思想。

7. 《杂卦传》

《杂卦传》也是对六十四卦的解释，但又与《序卦传》不同。它对六十四卦的排列也是井然有序的，但跟《序卦传》确定的顺序很不同。因此，《杂卦传》所谓“杂”并非杂乱无章，而是一种“错综复杂”关系：它把六十四卦分为三十二对组合关系，两两相对，对比说明。例如：“乾刚，坤柔；比乐，师忧。临、观之义，或与或求。”从音韵上来看，它是一篇形式整饬的韵文。

以上就是《周易》经、传的文献构成的大致情况。

3. 《周易》的思想及其应用

严格来说，《周易》的古经部分是谈不上什么“思想”的，虽然它包含有当时人们的许多重要的观念；《周易》的思想主要是在大传部分，人们通常所说的“周易哲学”就在其中。这里我简要介绍一下自己对周易哲学的基本理解。

我把中国哲学视为一种“东方生命哲学”。“生命哲学”

一语具有几种意义：最狭义的生命哲学，是西方 20 世纪的一个著名的哲学流派。广义的理解，凡是具有以下特征的都属生命哲学：第一，这种哲学首先关注的是人的生命存在，即关注人的生活、生存；第二，这种哲学赋予人的生命存在以一种本体论意义，把生命意向提升为宇宙世界的本原和本质；第三，对这种生命存在的把握，最需要的是一种直截了当的“领悟”，而不是理智，虽然后者也是必要的。在这个意义上，中国哲学乃是一种典型的生命哲学。

而周易哲学就是中国生命哲学历史上的第一个系统性的形态。它的终极关怀是“观我生”、“观其生”，^①就是对于人生的高度关注；它把天地人一体的宇宙视为一个大生命系统，“天地之大德曰生”，“生生之谓易”；^②它引领我们去直观地领悟这个生命系统的“易道”——天道、地道、尤其人道。由此，它指示我们将所领悟到的人道运用于我们的人事中，求得人际的和谐、天人之际的和谐。

周易哲学的核心可归结为“阴阳”范畴，而阴阳范畴的实质则可概括为“生命的结构”：阴阳范畴的内容是一种“生命忧患”意识，阴阳范畴的形式是一种“结构思维”方法。

庄子云：“易以道阴阳。”^③周易哲学可以归约为“阴阳”问题。不仅如此，其实整个中国哲学也可以归约为阴阳问题。中国哲学几乎所有重要范畴，都是一种“二元一体”的关系范畴，亦即某种“阴阳”关系。例如，何谓“道”？

“一阴一阳之谓道。”^④何谓“气”？“盖阴阳者气之二

① 《易·观》。

② 《易·系辞传》。

③ 《庄子·天下》。

④ 老子所谓“负阴而抱阳”亦此意。



体。”^①何谓“仁”？“仁，亲也，从人二（即二人）。”^②

“仁者爱人。”^③（其实也是一种二元一体阴阳关系）何谓“理”？“理不可见，因阴阳而后知。”^④看来无须多费唇舌，“阴阳”确为中国思维的最高范式。中国哲学的三大问题，就是天人、群己、身心关系问题，无非阴阳关系问题。

《易传》完成了阴阳范畴的生成，“阴阳”从此成为中国哲学的基本思维模型。

阴阳范畴的内容，就是生命关怀，或曰生命忧患意识。故《系辞传》一言以蔽之：“生生之谓易。”所以我说周易哲学就是生命哲学。又云：“作《易》者其有忧患乎！”此即生命忧患意识。忧患的具体内容随时代而转变，但生命忧患本身是中国哲学永恒的主题。

阴阳范畴之能成为中国哲学的核心范畴，正在于它契合了这种生命关怀。阴阳范畴在周易哲学中的原型，是男女交媾而孕育生命这个事实。《说卦传》将八卦视为父母（乾坤）生育了三男三女（震坎艮、巽离兑）；《系辞传》对乾坤进行了生殖器官交合前后的描写：“夫乾，其静也专（抟），其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕（合），其动也辟（开），是以广生焉。”《咸彖传》还具体描写了交媾的情形：“二气感应以相与（亲和），止而说（悦），男下女，是以亨（通）。”《易传》中充满了性暗示，人所共知。按郭沫若的理解，甚至《周易》古经最原始的阴阳卦画，已是生殖器的写

① 王夫之：《正蒙注·太和》。此种观念始于西周。

② 《说文解字》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《朱子语类》卷94，谓理与阴阳为同构关系。

照。

把男女交媾外推为天地交合，再抽象为阴阳交感，此即周易哲学阴阳范畴的逻辑诞生，《系辞传》以一语括之：“男女构精，万物化生。”从“男女”交媾而直接言及“万物”化育，这是思维的跃迁。故李贽一语道破：“极而言之，天地一夫妇也。”^①生命存在成为宇宙的本体，阴阳结构成为普遍的法则。此即中国哲学天人之际的实质。西方生命哲学将个体“生命冲动”本体化，而周易哲学则将人际“生命交流”本体化。周易哲学的形而上学本体不是一个实体，而是一个结构；^②不是一个外在于人的结构，而就是人本身的生存结构。此即《周易》的生命本体论，生命形上学。所以，“天地之大德曰生”，“天地感而万物化生”。惟其如此，《周易》筮法，凡阴阳相交则吉，而阴阳相背则凶。

阴阳范畴的形式方面，则是结构思维方法，可以从静态与动态两个维度上来把握。

静态的阴阳结构，总体特征就是“二元一体”关系模型。

所谓“二元”，是讲阴阳双方的差异对立，其经典表述为“一分为二”，可界定为“同类异性”。男女是同类异性，天地、乾坤、阴阳也都是同类异性。非同类不相交，这是一个生命法则：“同声相应，同气相求”；“风马牛，不相及”。非异性亦不相交，这也是一个生命法则：“二女同居，其志不同行”（《艮彖》）；“和实生物，同则不继”（史伯语）。

① 《夫妇论》。

② 周易哲学的“本体”应从两个方面去看：从粗陋的宇宙论角度看，其本体是自然“天地”；从本质论、亦即从真正意义的本体论的角度去看，其本体是“太极”、“阴阳”，这并不是实体，而是一种逻辑结构。

所谓“一体”，是讲阴阳双方的亲和统合，其经典表述为“合二而一”，可界定为“共存互补”。此即所谓“和”（孔子语），所谓“交”（方以智）。不和不交，“夫妻反目”（《小畜》）、“上下敌应”（《艮彖》），是不符合生命结构法则的。

动态的生命结构，则是一种公理方法。这种思维方法分为两步：首先寻求一种不证自明的公理，揭示一种一般关系、普遍结构；然后由此出发，推演出一系列定理，从而形成一个自足的解释系统。周易哲人从生命现象中发现了这种公理：阴阳—生命结构。从而推演出一系列伦理—政治定理，形成独具特色的中国传统文化体系。这就是《系辞传》所谓：“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”《周易》作为这样一个生命公理系统，把宇宙天地人物推演成一个生命大系统，阴阳结构便是它的公理。这个公理既是自为的理性公设，也是自在的形上本体，亦即逻辑与历史的同一，阐释与文本的同一。这个公理系统至今仍在发挥作用，例如“一分为二”至今仍是中国人所承认的一条公理。

这种方法在西方逻辑、尤其现代符号逻辑中得到了充分的发挥，主要就是形式化、符号化，成为一种精确的科学工具。在周易哲学中，象数派早已企图将它形式化、数理化，但它不是形式逻辑的，而是思辩逻辑的；而义理派则对形式化、数理化不感兴趣，他们注重内容、实际，以之解释生活、理解人生。西方结构主义从列维—斯特劳斯到乔姆斯基，把这种公理方法成功地运用于人文社会科学，仅此而论，西方结构主义与周易哲学是相通的：阴阳范畴，就是生命系统的“深层结构”。但西方结构主义的公理是一种先验

的预设，^①而周易生命哲学的公理是生命的直观（仰观俯观，近取远取）；西方结构主义是一种科学理性主义，而周易生命哲学是一种人文理性主义。此即中国的生命现象学、生命阐释学。

周易哲学的生命关怀落实于整个中国哲学，是在三个层面上展开的：

其一、民生与人生：群体生命与个体生命

此即中国哲学的群己关系问题。儒、道两家都将《周易》奉为经典。儒家关怀群体生命。孔子主张“爱人”、“务民之义”、“博施于民而能济众”。孟子的民本思想、对仁政及社会分工的探讨，荀子的王制思想和对“群”、“分”的探讨，都是企图寻求一种群体生存结构。“礼”便是群体生存的保障，君臣、父子等等关系，无非阴阳结构。道家关注个体生命。老子研究“长生久视之道”。庄子研究如何“养生”、“保身”、“全身”。至于杨朱“贵生”、“重己”以至“一毛不拔”，则把这种个体生命哲学推向了极端。

其二、生存与发展：生命的维持与提升

群体的生存发展乃是近代以来中华民族的时代主题，也是当今世界的一大主题，其实从来就是中国哲学的主题。儒家关怀群体生命，讲集体的生存与发展。《论语·子路》：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”庶、富、教，正是由求生存而到求发展的阶梯。道家关注个体生命，讲个人的生存与发展：老子侧重生命的维持，

^① 参见乔姆斯基《笛卡儿语言学》。

庄子侧重生命的提升。

其三、肉体与心灵：生命的存在与超越

此即中国哲学的身心关系问题。人总希求克服生命的有限，追求生命的无限。儒家诉诸群体，讲“三不朽”（立德、立功、立言）、“杀身成仁”、“舍生取义”，是将个体生命融入生生不息的群体生命之中。道家诉诸个体生命的形上依据“道”，就是诉诸“自然”这个大生命。老子偏重肉体存在，庄子偏重心灵超越。老子“玄牝之门”，“可以为天下母”，“以顺众父”，几乎就是《周易》的原版。

周易哲学所确立的这种生命结构主义哲学，影响了后来整个的中国哲学史。不同时代的哲学家所面临的历史课题各不相同，但他们的致思取向却惊人地一致，具体来说，中国哲学史表现为同一“生命结构”的主题变奏。所谓中国哲学的转型，不外乎是生命结构的具体历史内容的转换，亦即剥除其失去现实意义的内容，赋予其具有时代价值的内容。

这可以追溯到周公思想，可概括为一个中心、两个关系。一个中心就是周族的群体生命忧患，即周王朝的生死存亡问题，归结为“德”的问题（德者得也，这里是讲的得天受命）。两个关系都是阴阳结构模式：一是天人关系，要求“以德配天”；一是君民关系，要求“敬德保民”。周人的思维模式很类似于结构主义，如布拉格音位学派的思维方式。这里是两次二元对立（天人、君民）的叠加，而形成一个“语义三角”：



这里，天决定君，即“天命靡常”，“唯德是依”；君决

定民，即“保民”，“牧民”；民决定天，即“天视自我民视，天听自我民听”。由此可见，中国哲学的某种基本思维构架是由周公确立的。

进入子学时代，儒道墨法无不以生命结构为中心议题，其中儒、墨、法家探讨群体生命问题，道家探讨个体生命问题。儒道二家上文已有讨论。墨家“兼相爱，交相利”、“尚同”、“非攻”，无非在二元对立关系中求得亲和一致，消除“祸篡怨恨”，以利社会群体生存发展。甚至法家韩非，其实也是想要解决社会群体生存问题。他认为由于人性恶（这个思想得自其师、儒家的荀子），“人民众而财货寡”，导致争夺而危及群体生存，这就必须实行强有力的专制统治，才能维持群体的生存秩序。其师荀子是以“礼”节群，而韩非则是以“法”制群，但其目的都是一样的，就是维持群体生存秩序。

汉代经学大师董仲舒全面继续和发展了先秦生命结构思想，完成了中国哲学第一次历史大转型，从而确定了未来整个封建专制生命哲学的基本历史走向。他的阴阳学仍然是对群体生命结构的探讨，而且仍然是周公式的两大关系（天人、君民）、三角结构，亦即一方面“屈民而伸君”，一方面“屈君而伸天”。

魏晋以降，作为一种历史的反弹，个体生命问题突显出来。道教哲学是很典型的个体生命哲学，追求得道成仙、长生不死。佛教则由超越个体生死轮回（小乘）而发展到普渡众生（大乘），最后禅宗回到个体生命超越问题。玄学则企图调和“名教”与“自然”，亦即调和儒家群体生命关怀与道家个体生命关怀，但明显以个体生命超越为主导倾向，崇尚老庄，主张“超世而绝群，遗俗而独往”、“越名教而任自然”。

唐代韩、李开启了宋明理学，历史的钟摆再次摆向群体生命问题。程朱理学全面总结了封建生命哲学，而其核心范畴“理”或“天理”，实即仁义礼智的伦理规范，本质上是群体生存结构的概括；而陆王心学，则是对群体生存结构的另外一种概括，是以个体心灵存在透显出来的群体生命存在。程朱认为“性即理”，天理即“生理”，“天只以生为道”，^①这是把生命本体宇宙论化；陆王则认为“心即理”，即是把生命本体心性论化。

中国哲学的第二次历史大转型，从康有为开始，这个过程至今尚未结束。中国近、现、当代哲学的主题，是中华民族这个大群体的生存与发展问题。救亡保种、独立自强成为压倒一切的任务，“生存竞争”这类生物学命题，一时间竟成为最富魅力的哲学话语。康有为“三世说”，本质上是中国最早的民族生存发展战略。此间有一种很值得研究的现象，这就是：一方面西方生命哲学得到相当程度的传播，如张君勱、李石岑、梁漱溟、朱谦之等的哲学；另一方面则是官方哲学中相当突出的生命哲学倾向，如吴稚晖、戴季陶、蒋介石、陈立夫等的哲学。所谓现代新儒家，也只是传统生命哲学的现代化转换的一种尝试。

有三个理论形态是这种时代精神的真正代表：孙文学说，毛泽东思想，邓小平理论。在孙文三民主义中，民族主义是其主体性前提，民权主义是其工具性设施，惟有民生主义才是其实质性目标。所以孙中山认为：“人类求解决生存问题，才是社会进化的定律，才是历史的重心。”^②但孙中山未能找到解

① 《二程遗书》卷二。

② 《三民主义·民生主义》。

决中华民族生存危机的有效途径。这个历史课题是由中国共产党人完成的：如果说毛泽东思想解决了中华民族的生存问题，那么邓小平理论就正在成功地解决中华民族的发展问题。

至于《周易》哲理的运用问题，我们所应把握的一个核心精神就是：“神而明之，存乎其人”；“运用之妙，存乎一心”。你是什么样的人，存有什么样的心，你就有什么样的“易道”。这是因为，一方面，易道“广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”；天文学家自然注意了“天道”，地质学家自然注意了“地道”，我们常人当然首先应该注意“人道”的方面。此即“神而明之存乎其人”的意思。另外一方面，“神无方而易无体”，“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”，“不可为典要，唯变所适”，随机应变。此即“运用之妙存乎一心”的意思。不过在运用时，有一点是必须特别注意的：“继之者，善也；成之者，性也。”易道的运用必须以“善”继之，以“性”成之。换句话说，易道的运用必须发挥自己的善性、良知、天理良心。

最后，我想借此机会，对刘大钧先生的慷慨赐序，表示由衷的谢意。

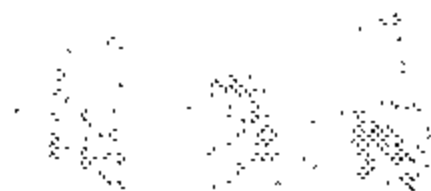
黄 玉 顺

2000年12月记于四川成都锦江之滨



刘玉平 著
四川人民出版社





目 录

引 言	(1)
-----------	-----

一、天地人

1. 宇宙生成论	(20)
2. 天地人三材	(25)
3. “三材”之道的现代启示	(31)

二、启蒙发智

1. 教育是神圣的事业	(34)
2. 君子以果行育德	(39)
3. 教育的规律与方法	(42)

三、进德修业

1. 美德应表现在事业上	(49)
2. 君子以致命遂志	(52)
3. 顺动成事贵有恒	(55)
4. 成功之后要戒骄、思进	(62)

四、人之灵与肉

1. 身心（形神）关系 (65)
2. 人的存在的二重化 (68)
3. 人之为人的内在根据 (71)
4. 哲学与艺术的永恒关注 (74)

五、人之善与恶

1. 善与恶：人性的选择 (76)
2. 性善论与性恶论：人性的理论设计 (78)
3. 善恶皆由积累而成 (84)
4. 君子以遏恶扬善 (85)

六、德义利论

1. 从卜筮求利到重德义 (87)
2. 德、义、利 (93)
3. 德、义、利圆成统一 (99)

七、泰否转化

1. 阴阳交泰 (104)
2. 否极泰来 (108)
3. 人际交通否闭除 (113)

八、剥极必复

1. 顺而止之觅生机 (119)
2. 迷暗知复透微曦 (126)
3. 《易》为君子谋不为小人谋 (132)

九、谦豫损益

1. 谦谦君子 (139)
2. 乐不忘忧 (144)

3. 损益之道	(148)
4. 满招损，谦受益	(152)
十、诚信团结	
1. 有孚挛如	(158)
2. 亲附聚合	(164)
3. 君子通天下之志	(169)
十一、吉凶祸福	
1. 吉凶之间	(178)
2. 祸福相倚伏	(184)
3. 藏往知来，与民同患(愿)	(188)
十二、生生不息	
1. 生命源于天地	(193)
2. 关注现世的人和人事	(197)
3. 仁者的生命情怀	(202)
4. 儒家生命哲学褒贬	(205)
十三、既济与未济	
1. 慎终如始	(210)
2. 变易无穷	(215)
3. 人生成与否	(219)
结 语	
1. 古人言《易》	(226)
2. 读《易》心迹	(231)
3. 人生感悟	(237)
参考文献	
后 记	
参考文献	
后 记	



引 言

人生是一部书，
她美丽神秘丰富；
让我们一起赏析，
带着理智与感悟。

1. 何谓人生之道

我们从何处来？我们往何处去？我们为什么生而又为什么死？我们应怎样活着？

这些问题就是对人生命的意义、价值及转化的追问。古今中外的思想者都试图以自己的独特方式破译这个难解之谜。然而，一千个人就有一千种答案，却没有任何一本哪怕是世界上最权威的著作能提出最完美的答案。

有人说，人生似画、如歌、像诗；

有人说，人生就是奉献、奋斗、拼搏；

有人说，人生如梦、似苦海、像游戏；

有人说，人生是真诚与虚伪、幸福与苦难、伟大与渺小的“混血儿”、矛盾体……

记得在孩提时代，我曾问父亲一个问题：“人到底能活多少岁？”他说：“最多也就是三万六千五百天。”我叹息道：

“原来这么短，一天一天地数，用不了多久就数完了呀！人活着有什么意思呢？”

上学后我慢慢懂得了许多道理，知道了人是从动物界进化而来的；知道了人是由血肉、骨骼、神经构成的；知道了除了吃、喝、睡外，人还要工作、成家、生儿育女；知道了虽然人与人活法不同，但人总是要死的。

后来我读了一点文学作品，如奥斯特洛夫斯基的《钢铁是怎样炼成的》，罗广斌和杨益言合著的《红岩》，以及路遥写的《平凡的世界》、《人生》，戴厚英的《人啊，人》，罗兰的散文《生命之歌》等；还读了几部人物传记，如《拿破仑传》、《马克思传》、《居里夫人传》等；也喜欢听贝多芬的“命运交响曲”、提琴协奏曲《梁祝》。这些似乎都对我有所启迪，让我开始思考人生问题。

大学时代读的是哲学专业，我有幸识得了一些哲学家，多少懂得了他们的所言、所感、所思。西方古代先哲叮咛我们：

“认识你自己！”苏格拉底要人们“首先要关心改善自己的灵魂，这是更重要的事情”，中国儒家主张修己达人、内圣外王，孔子说：“克己复礼为仁”，“仁者爱人”，“为仁由己”。他们都是道德高尚的人，不仅以毕生精力思考人生问题，而且以亲身经历塑造了自己完美的人生。

现代西方哲学家尼采从事哲学研究时所关心的中心问题是

人生问题，而美学则是他观察人生问题的特殊角度。他率先喊出了“上帝死了”的口号，说：“一切价值的重估，这就是我关于人类最高自我认识行为的公式，它已经成为我心中的天才和血肉。”^①

存在主义哲学家海德格尔认为人之“在世”是指人和世界浑然一体，“此在”（人）是“存在”（世界）“显露自己的场所”，“此在”具有超越性，即能从超越之处谋划世界的意义。人一出生，人之为人，必然地被抛入一种人世状态，这种“原罪”即“沉沦”，“如果没有此在生存，也就没有世界在‘此’。”^②

任何时代的生活世界的“意义”，都是人类以其把握世界的全部方式创造出来的。哲学作为“意义”的社会自我意识，其巨大的生活价值在于它把人类以各种方式所创造的“意义”

“聚焦”为照亮人的生活世界的“普阳光”。对于人类具有的对自身存在的自我意识，文化哲学家恩斯特·卡西尔说：“从人类意识最初萌发之时起，我们就发现一种对生活的内向观察伴随着补充着那种外向观察。人类的文化越往后发展，这种内向观察就变得越加显著。”在他看来，人就是符号，就是文化。人的本质就是无限的创造活动，“正是这种劳作，正是这种人类活动的体系，规定和划定了‘人性’的圆周。语言、神话、宗教、艺术、科学、历史，都是这个圆的组成部分和各个扇面。”^③

① 尼采：《看哪这人》，见《现代西方著名哲学家评传》，四川人民出版社1988年版。

② 海德格尔：《存在与时间》，第365页，三联书店1999年版。

③ 卡西尔：《人论》，第87页，上海译文出版社1985年版。

尼采、海德格尔、卡西尔的思想观点差别很大，但他们的共同之处在于都从人出发看待人与世界的关系，世界是人所理解的、所创造的世界，世界通过人、因为人才有意义。

他们对于人的存在、人的价值、人与世界的关系等人生问题都作出了独特的思考，对人生意义作了独特的追问。他们反西方哲学传统，成为为数不多的现代西方人学哲学家、人生哲学家。

在人生之道的探索中，中国思想家毫不逊色于西方，他们以传统文化为底蕴，作出了自己极为突出的思考，提出了颇有特色的思想观点。

2. 中国传统文化的关怀

关注人生问题是中国传统文化的主流，中国思想家自然而然地具有人文情怀，中国哲学家大多可称为人生哲学家，或“人学”学者。

这一特色为许多学术“大家”所公认。众所周知，中国传统文化以儒家伦理哲学为主流和本位。梁启超先生认为，中国先哲不以求知识为出发点和归宿，“中国哲学以研究人类为出发点，最主要的是人之所以为人之道：怎样才算一个人？人与人相互有什么关系？”^①冯友兰先生也说：“中国的儒家，并不注重为知识而求知识，主要的在求理想的生活。求理想的生活，是中国哲学的主流，也是儒家哲学精神所在。”^②

对于这个特色，有些学者通过分析、比较中西文化及哲学

^① 《梁启超哲学思想论文选》，北京大学出版社1984年版。

^② 冯友兰：《儒家哲学之精神》，载《中央周刊》第5卷，第41期。

加以印证和凸现，如梁漱溟、贺麟、张君勱、唐君毅、牟宗三等。当代哲学家张岱年先生从世界观、认识论、方法论等方面对中西哲学作了比较，认为西方哲学传统主张存在与思维（天人）二分，重知识论和逻辑思维；中国哲学传统则强调天人合一，重人生、伦理道德，重了悟。

中国传统文化特别关注人生问题，把个人修养、道德践履与国家政治、社会伦理紧密联系起来。这一鲜明特色深刻地体现了哲学的本质特点及功能。

人类把握世界的方式很多，基本的有常识、神话、宗教、艺术、伦理、科学、哲学等。它们各有特点：神话表现了人对生命意义的原始寻求，宗教是人创造的超凡脱俗的幻想世界，科学则是建立在对世界合规律性探索基础上的人类文化的最高成就。但它们都不能取代哲学。因为哲学是人类以实践为基础、对自身矛盾性的最深刻的辩证思考。

人类是自然性与超自然性、“自在”存在与“自为”存在的对立统一。作为自然存在，和其他动物一样，生生死死，归属物质世界；作为超自然存在，人和人的世界又是人类自己创造的产物，以其能动性、社会性与其他动物区别开来。

人类存在的矛盾性，根源于人类自身的存在方式。人生命的“生存”与“生活”的矛盾，构成了人类存在的最根本性的矛盾。正如马克思和恩格斯所言：“任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织制约的他们与自然的关系”，而“一当人们开始生产他们所必需的生活资料的时候（这一步是由他们的肉体组织所决定的），他们就开始把自己和动物区别开来。人们生产他们所必需的生活资料，同时也就间接地生产

着他们的物质生活本身”。^①

自觉意识到人类自身存在的矛盾性，并以理论的方式反思人与自然、人与社会、人与他人、人与自我的矛盾，并进而反思在这些矛盾中所蕴含的主体与客体、思维与存在、个别与一般、理想与现实、自由与必然、情感与理性等一系列矛盾关系，这就是人类把握世界的独特方式——哲学。

人对世界的不同方式的把握创造了丰富多彩的文化，而在人类辉煌的文化殿堂和精神家园中，哲学异常绚丽，它是照亮人类生活的“普阳光”，是民族精神的灵魂。黑格尔把她比喻为“庙里的神”，他说，“一个有文化的民族”，如果没有哲学，“就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”。^②

中国传统文化的人文情怀，展现了中国思想家对哲学精神的深入领会与恰切把握。冯友兰先生说：“照中国的传统，研究哲学不是一种职业。每个人都要学哲学，正像西方人都要进教堂。学哲学的目的，是使人作为人能够成为人，而不是成为某种人。”金岳霖先生也说得很妙：“中国哲学家都是不同程度的苏格拉底。其所以如此，因为道德、政治、反思的思想、知识都统一于一个哲学家之身：知识和德性在他身上统一而不可分。他的哲学需要他生活于其中；他自己以身载道。……对于他，哲学从来就不只是为人类认识摆设的观念模式，而是内在于他的行动的箴言体系；在极端的情况下，他的哲学简直可以说是他的传记。”^③

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第24—25页。

② 黑格尔：《逻辑学》上卷，第2页，商务印书馆1966年版。

③ 冯友兰：《中国哲学简史》，第9—10页，北京大学出版社1996年版。

在人生之道的理解上，中国传统思维方式有什么特点呢？

3. 《周易》与中国传统思维方式

中国传统文化在对人生之道和对自然、社会在内的整个世界进行认识 and 把握中形成了独特的思维方式。

思维方式就是主体运用一系列概念、符号、观念反映和把握客体的思维样式和方法。任何思维方式都具有模式化和稳定性的基本特征，也具有时代性和民族性。

中国传统思维方式是华夏民族在长期实践活动基础上对自然、社会、人生认识与把握的积淀和凝炼。它的形成有一定的自然、社会背景。黄河流域和中原地区是华夏民族繁衍生息的摇篮，适宜的温带气候和肥沃的土壤、早熟的国家组织以及与此相应的以自然经济为基础的实践方式、以血缘宗法为纽带的人伦关系、以天人和谐为特色的行为模式，都为中国古代思维方式的孕育、形成和发展提供了特殊的营养。先秦时代中国传统文化奠定雏形，古代思维方式至迟在殷周时期即已确定了它的基本走向，到春秋战国时代则已基本趋于成型。

先秦时期，中国思想界呈现诸子百家纷纷著书立说、自由地争鸣论战的局面。统一大帝国建立，随着罢黜百家、独尊儒术，玄学兴起，佛教传入，逐渐形成了以儒家为主、儒道互补、兼容阴阳等多派的中国传统文化基本格局。

在中国文化史上，知名度最高、影响最大、争议最多的著作，大概要算《周易》。作为秦朝“焚书”惟一幸免于难保留下来的古代经典，自汉武帝采纳董仲舒建议“独尊儒术”后被历代统治者尊奉为“六经”之首，受到儒、道两家共同推崇，由原来的末流小技一跃而登上大雅之堂。历代研究《周易》的

著作多达三千余种。因此，《周易》堪称中华文化的源头活水，易学堪称中华文化的主旋律。《周易》包括“经”和“传”两部分。《易经》（经文）由六十四卦卦符（又称卦画）、卦名、卦辞、三百八十四条爻辞组成；《易传》由《彖》上、下，《象》上、下，《系辞》上、下，《文言》，《说卦》，《序卦》，《杂卦》等七种十篇构成，又称“十翼”。其中，《易经》是上古先民对宇宙生命的占问；《易传》则是汉代以前中国哲人智慧的结晶。

《周易》和其他经典所代表的中国传统文化，在思维方式上有其独特之处，使之与西方哲学和其他民族文化区别开来。

首先，以天人合一为基调的整体和谐性思维。天是一物，人亦一物，天和人都是实在的，二者相互沟通而成统一整体，这是中国传统文化中最基本的观念。《周易》中的六十四卦是一个整体，排列有其内在根据，反映了世界产生、发展、变化的过程和人的认识逻辑。上经三十卦以乾坤为首，象征着世界万物开始于天地，经过蒙昧时期的成长，终于坎离，坎为水、为月，离为火、为日，有光明之义，象征万物活生生地呈现出来。下经三十四卦以咸恒为始，象征天地生成万物之后，出现人、家庭、社会。咸为交感之义，指男女交感、婚配。恒，恒久，指夫妇白头到老。家庭、社会形成以后，充满矛盾，十分复杂，一直到最后为既济、未济。既济指成功、完成，未济表示事物发展没有终止，无穷无尽。《周易》作者为我们描绘了一幅以天人合一为底色的世界进化图。不仅如此，每一卦也是一个整体，其六爻中的上二爻为天道，下二爻为地道，中二爻为人道。《易传·说卦》曰：“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。”《易传·系辞》曰：“知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位而《易》行乎其中矣。”儒家以《周易》天地人三材思想为源头，从孟子倡导“尽心知性知天”，中经汉儒强调“天人同类”相感合一，直至宋明时期哲学家从“性即理”或“心即理”角度，主张“天地人是一理也”。天人合一的客观状态内化为先哲们的精神追求和价值目标，就是“天地合德”理想的精神境界，宋明时期称为“仁者以天地万物为一体”。道家与儒家关于天人和谐的理解，在形式上、出发点与归宿点上有所不同，但两家都无不重视人与自然应当有一种和谐性的关系。如老子把人与道、天、地并列为“域中四大”，主张“道法自然”；庄子主张“天地与我并生，而万物与我为一”。在天人合一的整体结构中，人有理性、有道德、有情感，能够体验或体悟天、天道，只有人才能构成与天地并立的格局。中国传统哲学的“天人合一”思维模式，或者以人和人道去规范天、天道，或者以天和天道论证人、人道，实质上以人为中心要素体现出整体性思维特征。在这种整体和谐观中，儒家强调“中庸”，偏向于将自然界人化，道家强调“混沌”、“素朴”，偏向于将人自然化。而《周易》则强调人与自然相互感应、对等交流，而又不抹煞各自的对立、独立的特性。“天人合一”的整体和谐性思维对中国传统文化产生了巨大影响，如祖国医学阴阳调和观念，传统绘画、音乐中的美为和谐，古代建筑中的对称、平衡风格，等等，无不是这种思维方式的产物。

其次，以生生不息为主线的致中和互补性思维、矛盾性思维。中国古代思想家认识到万物存在只能是作为生生不息的过程而实现的，“生生”是天道的根本功能。《易传·系辞》

云：“天地之大德曰生”；“日新之谓盛德，生生之谓易”；

“天地氤氲，万物化醇；男女构精，化物化生。”古代思想家历来重视事物的矛盾关系，视阴阳交感变易为宇宙的根本法则，“天地万物之理，无独必有对”。但是事物的矛盾关系，在他们那里强调的是相反相成、相比相应、相通相合的互补关系，《老子》说：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和。”《易传》主张“阴阳相易转相生”，相摩相荡，交感相济。《老子》的循环运动观在《易传》中由儒家改造和深化。但是，两极的地位并非等价或平等的，而是存在着鲜明的主从、别序，无论天地、阴阳，还是君臣、夫妇、父子，其支配与承顺关系是确定不移的，这叫“乾道变化，各正性命”，以确保所谓整体的协调与稳定。无论对自然的把握，还是对道德的践履、对人生的追求，无不讲究“中和”，所谓“致中和，天地位焉，万物育焉”。孔子讲“执两用中”、“允执其中”。自此以后“用中”、“中庸”就愈来愈成为人们观察和处理问题的方法论原则。从维护整体的稳定、确保本性不变出发，以不变应万变，以万变应不变，通变易而居常则，在张弛屈伸中维持或重建合子尊卑关系的确定秩序，最终达到全而控制整体的目的。

最后，以体“道”为中心的交织互渗的直觉思维与理性思辨。“道”是中国古代哲学家对宇宙本体的高度概括和抽象，体现出了较高的理性思维能力。万物被道统摄，又从不同侧面体现道。道不可闻见，无以名状，只能靠直接体验，而一旦体道便获得了最高智慧。中国古代思想家，无论道家、儒家，还是理学佛学，都十分重视直觉悟解的作用。老子提出“涤除玄览”、“抱一为天下式”，通过道的象、物、情、信而体道；

《管子》讲“静因之道”；《荀子》讲“虚壹而静”；孔子主张“一以贯之”、“推己及人”；孟子用“思诚”、“尽心知性”去体天道。对道的认识与把握中，直觉体验与理性思辨交织、融合在一起，各种感官共同参与，并列而又互相渗透。

《易传·系辞》中讲“取象”就是通过仰观天文俯察地理、远取诸物近取诸身的方式，对天地万物进行多角度多层次的反复观察与感受，“拟诸其形容”，概括、提炼为意象，再通过比类揭示蕴含于其中的情与理即天道。这种方法即观物——取象——比类——体道。《易经》则建立了一套有形象意味的符号系统，其中八卦图象就是以八组最简练的线条图案对天地万物总体关系的象征和表达，由八卦（经卦）任意两个相重合，可以得到一别卦，八卦重叠而成六十四卦（ $8 \times 8 = 64$ ）。这是古代人们关于宇宙图景的模式。此外，这种思维特点在中国古代象形文字中也得到很好的体现。中国古代哲学有自己的范畴体系，从一定时期看人们对范畴的理解有歧义性、变动性，但从历史发展过程看，范畴体系又具有一贯性、稳定性，“个体思维的独特性最终却溶解在思维历史运动的内在逻辑中”，这种现象“很可能有助于我们理解中国思想史的若干特点”。^①

以上几点，我们都是与西方传统思维方式相比较而言的。下面我们再把《周易》与其他文化典籍相比较，从内容和形式两大方面看一看它的独特性。

《周易》在思想内容上至少有四个突出特点：

第一，充分的变易性。从名称上看：“周”，指周代、周流、普遍，唐代孔颖达撰《周易正义》，认为“因代以称周”

^① 汪建主编：《思维学导论》，第403页，山东大学出版社1994年版。

较为合理。自孔氏以来，注《易》家专主“周”为代名者至为众多。“易”为变易、古代筮书“三易”（《连山》、《归藏》、《周易》）之一，或蜥蜴之变。从文字学上看，有说“易”为上“日”下“月”构成，象征日月阴阳变化；有说“易”的甲骨文象征将一器皿水（或酒）倒入另一器皿中，以示变换、变易。从《易经》结构看：阴阳生八卦，八卦重为六十四卦，每卦六爻，共三百八十四爻；每一卦卦辞含变，每一卦各爻辞，从下往上，从内向外，依次展开变化。例如，乾卦从初爻到上爻，“龙”有“潜”、“见”、“飞”、“亢”的变化。又如泰卦中大小、往来、平陂、往复的变化。钮恬先生的《略论〈周易〉卦爻变化的特点》一文对此作了很好的说明（见《周易研究》总41期，1999年第3期）。因此“爻者言乎变者也”，《周易》以变为占，是“变化之总名”（孔颖达）。从《易传》看：对卦象说明，尤其八卦代表的八种事物现象变化，《系辞传》对宇宙万物变化的描述、解说。从宏观到微观处处贯穿变化，生生不息之谓易。

第二，显著的阴阳对立统一观。虽在《易经》中只有一处字面上有阴字用法（《中孚·九二》），但实质上以阴阳对立统一观念构建的六十四卦及每一卦六爻的体系，六十四卦排列顺序与八宫变化量变到质变内在地贯穿着阴阳对立统一；在《易传》中多处用“阴阳”二字，展现了阴与阳在自然界、人类社会、人生中既对立又统一并转化的关系。阴阳代表了宇宙间最基本的两种力量。如“一阴一阳之谓道”，“阴阳不测之谓神”，“阳卦多阴，阴卦多阳”，“立天之道曰阴与阳”。^①

^① 参见王鑫钧的《“易”的世界观和思维模式》，载《周易研究》2000年第1期。

朱熹说：“天地之间，无往而非阴阳；一动一静，一语一默，皆是阴阳之理。”^①这句话，正可作为《周易》阴阳喻象贯穿六十四卦的注脚。

第三，天、地、人三材思想。六十四卦之每一卦六爻中上和五为天；初与二为地；三、四爻为人。《系辞传》与《说卦传》都讲到“三材之道”：“六爻之动，三极之道也”；“天地变化，圣人效之”；“天之所助者顺也，人之所助者信也”；“举而错之天下之民谓之事业”。“立天之道曰阴与阳……兼三材而两之，故《易》六画而成卦”；《序卦传》“有天地然后有万物，有万物然后有男女……”，在“三材”中，因为人有理性、有情感，故人处于中心地位，人道的作用在于“成万物”。《象传》说“乾道变化，各正性命”，《文言传》说“利贞者，性情也”。《易传》讲人进德修业、崇德广业、盛德大业；《易传》首次提出“人文”一词，还提出理、性、命三个范畴，“穷理尽性以至于命”、“乐天知命”。

第四，尚中正之道。《易经》的卦爻辞中常出现“中”字，如“中行”“中军”“日中”等，皆指具体行为，并无道德含义。《易传》在解释卦的二五爻时，大量使用了“中”字，统计有134个，其中涉及中庸思想的有80处。如“黄离元吉，得中道也”（《离·彖传》）；“利见大人，尚中正也”（《讼·彖传》）；“文明以健，中正而应，君子正也”（《同人·彖传》）。这都是针对卦的二五爻居中而发。《易传》作者认为二五爻辞之所以多吉多功，乃是因为有中庸之德，这就赋予其道德含义并极力宣扬这种道德，以便让上至王

^① 《朱子语类》。

公贵族下至庶民百姓牢牢地抓住矛盾的两个方面，如刚柔、阴阳、吉凶、上下、安危、彰微等，以达到中庸境界。《周易》尚中正、守中道、用柔中的思想对中国传统文化产生了极其深远的影响。

从思维形式角度看，逻辑学研究有两大传统值得重视。一是由古希腊亚里士多德所开创和确立的形式逻辑传统，侧重于词项形式关系和命题形式关系的分析，强调逻辑演算的确定性、精确性。另一个是以《周易》为代表的中国古代逻辑传统。它着重于观念的演化过程，通过对于对立因素之间的关联、转化和互补关系的分析，寻找影响全局和整体变化的契机，从而把握事物的总体及其变化趋势。

《周易》作为一种独特的思维在形式上至少具有以下特色：

第一，《周易》所建立的符号系统和原解释系统，代表了中国古人思维属于融感性与理性、形象与抽象为一体的意象思维。它以“象”喻“意”，借“象”言“理”。它带有原始思维的某些痕迹，又具备抽象思维的某些特征。一方面，它通过形象性的概念和符号去理解对象世界的抽象意义，另一方面它又通过带有直观性的类比推理形式去把握和认识对象世界的联系。梁漱溟先生把中国文化比喻为“早熟的儿童”；^①黑格尔认为中国人的思想规定是“具体的”、“按照直观的形式和通常感性的形式表现出来”，但《易经》中的“那些图形的意义是极抽象的范畴，是最纯粹的理智的规定”。^②

① 梁漱溟：《中国文化要义》，第297页，学林出版社1987年版。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》，第1卷，第120页，商务印书馆1981年版。

第二,《易经》具有直觉思维、逻辑思维(形式逻辑、数理逻辑、归纳逻辑)、辩证系统思维的综合性特点,表现出了思维多义性、模糊性、简约性及演绎预测功能。如乾卦以龙的潜、见、跃、飞、亢状态喻君子为人处事过程;大壮卦上六爻:“羝羊触藩,不能退,不能遂,无攸利。”表现了直觉思维;从六十四卦的生成(由一和--排列组合成四卦成八卦成六十四卦)可见数理逻辑运用;同人、既济卦六爻爻辞则表现了事物变化方向的确定性;艮卦爻辞表现了变化因素的结构性,是形式逻辑和归纳类比推理的运用;整个六十四卦作为一个系统,卦序成对排列,是辩证系统思维的表现。每卦的卦辞、爻辞言语模糊、歧义、简约,同一符号、字句可作多种解释,提供了十分宽阔的思维空间。《易经》的直接目的是卜筮,“极数知来之谓占”。作为一个预测吉凶悔吝祸福的认识系统,带有明显的神秘性和非科学性,但不能否认确实反映了当时人们认识中的主观能动性、预见性,与宿命论和唯心主义有区别,对人的生活有一定指导意义。

第三,《周易》展现了中国古人思维的发散性、多维性。人的生活丰富多彩,包括物质与精神各个方面。六十四卦代表了64种分属不同方面的事物和现象,作者站在人与自然、人与社会、人与人、人与家庭等多层面、多维度上关注人、人生问题。《易传》“十翼”并没有围绕一个或几个中心展开论述,层层递进,形成一个逻辑体系;而是表达了儒家、道家多方面的思想观点,对《易经》的解释也呈现出发散性。

4. 《周易》与当代人的心灵

“你学了《周易》给我占一卦?”“现代社会《周易》

还有什么用处？”我经常听到有人提出这样的问题。他们在问第一个问题时往往以轻松随意的口气，甚至带点揶揄；当然也有人郑重其事，甚至极其虔诚。提第二个问题的人多数比较认真，也有人嘴角挂着一丝轻蔑。

我的回答往往是反问且一般比较简捷：“你信吗？”

“你认为呢？”听到人们议论多了，自然就往深处想。易学在过去之所以能够保持其如此旺盛的生命力，原因之一就是与它能够范导、影响中国过去时代的进步分不开。易学在现代和未来，如欲仍然保持其生命力，就必须对现代及未来所发生的一切，做出很好的回应，并持续不断地从现实中汲取营养。下面就是我对《周易》的现代意义思考的大概轮廓。

（一）增强环境意识，维持生态平衡，优化美化环境

这是《周易》天、地、人“三材”思想给我们现代人类敲响的警钟，提出的殷切希望。西方世界在主客二元对立的观念下，在改造、征服自然过程中，片面发展了“科技理性”与“工具理性”，却忽视了“价值理性”，造成了现代化后的一系列危机。在人与自然关系方面，危机表现在环境、生态平衡的严重破坏和资源的匮乏。人位于天地之间，是天地父母的儿女。大自然养育了人，使其繁衍生息，人回报自然的方式有两类：掠夺式开采，肆无忌惮地糟蹋；爱护、利用和改善，建立人与自然的和谐。第一种做法我们已受到了无情地报复：空气污染、水土流失，洪涝与干旱，疾病流行等等；第二种做法刚刚起步，亟待增强环保意识：我们只有一个地球，我们需要蓝天、绿地、清洁的空气和水！

（二）涵养心灵，改善人生

没有人不渴望完善的人生，然而完善的人生上帝不会赐与，只有靠人自己的积极创造。西方世界忽视“价值理性”造成的危机，表现在人与人的关系方面即为价值的迷失、错乱，信仰颓败，人的精神家园的千疮百孔。《周易》倡导一种健康的、丰富的、积极进取的人生，一定程度上能够矫正社会价值坐标，弥补人的精神生活的缺憾。

1. 保合太和，塑精神支柱。

《周易》强调人合阴阳而生，立于天地之间；“保合太和”，“太和”即为太和之气，也就是阴阳谐和之气。孟子提出“养浩然正气”，庄子尊崇“真人”。传统文化重理想信念。这是人之灵魂，人生之最深、最高层次问题，弥久而常新。中国历史上士大夫阶层崇尚气节，百姓没有真正的宗教观念。当代人心灵的最大困惑：信仰危机、理想淡漠。《周易》的保合太和、生生不息、自强不息，有助于当代人重塑精神支柱。朱熹曾经说过：“《周易》难读，它说一物并非真是一物，它是用卦象来喻示人生道理。”我们就是要读深读精这本“难读”之书，用它的人生哲理来指导现实生活，使人生更充实、富有意义。

2. 进德修业（崇德广业、盛德大业），积极进取。

“富有之谓大业，日新之谓盛德”；“易者，圣人所以崇德广业也”；“开物成务”；“通天下之志，定天下之业，断天下之疑”。《周易》倡导一种积极进取、昂扬向上的人生态度，不以烦琐庸俗而累，不以小人而毁，乾道刚强，坤道载物，奋斗不止；克己达人，修己安人，齐家治国平天下。反之，碌碌无为、消极颓废、厌世、脱世的人生不足取，没有意

义。

3. 崇尚理性与科学，创造健康丰富的精神生活。

孔子“敬鬼神而远之”，“不语怪、力、乱、神”。《周易》重君子、圣人之道：“易与天地准，故能弥纶天地之道”，“旁行而不流，乐天知命，故不忧”，“阴阳不测之谓神”。理性刚健，科学昌明，鬼神则远离人的生活。精神文明建设意义重大而深远。

4. 正确对待顺逆成败，锤炼心理素质。

除了知识、技能、机会外，心理素质对事业成败有重要影响，如何对待顺境与逆境是对人心理素质的检验。《周易》泰与否、剥与复、损与益、既济与未济的辩证法给人们以启迪。天道酬勤，机遇只偏爱有准备的头脑，胜不骄、败不馁等，都是人生至理名言。

5. 强身健体，善待生命。

当今世界危害人类健康的疾病和各种灾害不断，性病泛滥，物欲横流。《周易》引导人们以阳刚之气，祛除阴暗与邪恶，珍视生命，扬人之生命以至尊，展现人生之美妙。

（三）走向未来：中西文化的冲突与融合

20 世纪的中华民族：灾难深重、动荡不安，而又不屈不挠，抗争奋进！

21 世纪的中国：改革开放，加快发展，和谐统一，文明昌盛，振兴复兴！

从文化思潮看，从一二十年代“五四”运动、科玄论战始，一部分知识分子以承续中国文化之慧命自任，吸纳、融合、会通西学，建构起一种继往开来、中体西用的思想体系；面对市场经济大潮，知识经济、科技革命冲击，西方思想观

念、价值观念入侵，道德嬗变，传统受到挑战，今日许多知识分子在思考：中国传统文化向何处去。

以《周易》为代表的传统文化确有其弊端，马克斯·韦伯、塞缪尔·P. 亨廷顿已以西方人眼光看出来；但西方许多科学家、思想家却对中国文化倾注了极大兴趣，莱布尼茨、玻尔、李约瑟等人提出了新颖的观点。中国文化对世界、对人类生存与发展有许多合理之处。

因此，可以预言人类在走向未来的旅程中注定要经历中西文化的冲突与融合。我们对《周易》与人生之道的探讨也许会有益于人类文化的融合与进步。



天 地 人

当人和人生问题进入我们思维空间的时候，首先想到的就是人从哪里来。人的历史起点也是人生哲学的逻辑起点。中国哲学的基本问题即“天人关系”问题在《周易》中表现得最为突出，在这里，天地自然界被看成是有生命的存在，而人的生命来自于自然界。自然界不仅是人生命存在的根源，而且是人的生命意义和价值的根源。

1.1 宇宙生成论

中国古代哲学家老子明确提出宇宙生成论思想。“道”作为最高哲学范畴，首先是宇宙万物的根源、始源。“道生一、一生二、二生三、三生万物。”这里的一二三所指含义是什么，老子并没明确说出。如果说“一”即宇宙原始的混沌整体或统一体，“二”就是这个统一体的矛盾对立双方，可以说是有与无，“三”则为变化。这是众多释老派中之一派，从道家哲学基本观点看，颇有道理。也有人把“道”理解为“无”，把“一”看做“有”，“二”是“阴、阳”，“三”就是“阴

阳合和”。不管怎么说，大家都承认老子以“道”为始源和核心，按照“道法自然”的法则，尝试建立宇宙生成论模式，人作为“万物”之一，当在“三”之所生之列，这是毫无问题的。

与老子思想比较，《周易》中的宇宙生成论思想十分丰富、复杂，我们可以从《易经》和《易传》中分别予以分析。

如果对六十四卦的象、数、辞作整体的观察和思考，那么我们会发现，《易经》以最简练的线条图案和最简捷形象的语言文字对天地万物的总体关系加以表达，它是古代人们关于宇宙图景模式的原始提炼。这个逻辑推演系统为“太极→两仪→四象→八卦→六十四卦→三百八十四爻”，一生二，二生四，四生八，按2的倍数增长，2是事物生成的基数。《系辞传上》概括为：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”《老子》以“三”为事物生成的基数，看起来与《易经》的生成模式不同，其实二者并无本质上的区别。《老子》的“三”并不是在阴阳之外加上一个具体的“第三者”，而是表示阴阳二气的中和、沟通，即“冲”，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。《易经》除一处出现“阴”字，^①其余卦爻辞中均找不到“阴阳”字眼，有人据此否认阴阳观念在《易经》中的地位与作用。如果不从外部现象看问题，而是从本质上分析，那么我们会发现，《周易》把阴阳（即数2）作为建构宇宙生成模式的核心观念原则。《易经》八卦即是阴阳二爻的三次组合，六十四卦则是阴阳二爻的六次（ 2×3 ）组合，其中虽未言3，实则隐含着3，

①《中孚·九二》：“鸣鹤在阴，其子和之。”

即阴与阳之间的相互摩荡和作用。事实极有可能是：《易经》首先以阴阳为核心原则构造出一个初步的宇宙生成模式，这个原则影响了《老子》，《老子》提出的“二生三，三生万物”的生成模式思想又影响了《易传》作者，“阴阳”观念在《易传》中得以充分具体地表现。可见，《周易》和《老子》共同构成了以阴阳（2）为基础、以阴阳之间的相互作用（3）为动因的宇宙生成模式，而这个生成模式恰恰集中体现了中国传统文化宇宙生成论思想。

《周易》关于宇宙生成思想在乾、坤二卦中首先得以说明。宇宙洪荒，天地玄黄，万事万物的发生、发展是一个自然历史过程，这个过程必然有其开端，将这个客观历史开端反映到思想认识上必然有其起点，乾、坤二卦正是《周易》思想逻辑体系的起点。“一”、“--”分别为阳、阴的符号，各自三叠为三与三，分别象征天和地；再将两种符号混杂重叠，象征天与地中万物复杂的关系及其微妙的变化。《说文》段注：

“乾者，日始也；光乾乾也”，意思是说“乾”字原指日出时光芒四射的样子。“坤”古文为“《”，即“顺”的通假字，象征大地，指阴柔温顺的事物。从宇宙自然本体而言，乾坤代表天地，天之气为阳，轻清而上升；地之气属阴，重浊而下降；阴阳震荡，万物以生。乾卦卦辞“元、亨、利、贞”，是《易经》作者通过对自然的观察而对天的四种功能的总结，乾卦从初九到用九，各爻辞通过龙的潜、见、跃、飞、亢等状态的描述，展示了事物（自然与人）由低级向高级发展的不同阶段和等次。于是天与地统一为天道，天道将人、人类社会与自然联系起来。正如《易传》所概括的，“大哉乾元，万物资始，乃统天”；“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”。“乾道

变化，各正性命，保合太和，乃利贞”。天地乾坤如此重要，故《易传》称之为“易之门”、“易之蕴”，“乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息矣。”“十翼”中的《文言》专门对乾坤二卦作了详细阐释。当代新儒家熊十力先生在其专著《乾坤衍》中说道：“《乾》《坤》二卦，实为其他诸卦诸爻之所从生。据此则乾坤两象辞，既断定二卦之义，而实其他诸卦诸爻无量之统宗也”。“圣人所谓乾者，乃生命心灵之都称耳”；“圣人所谓坤者，乃物质、能力之总名耳”。

《易传》是战国至汉初对《易经》解释的汇编，包括《彖》上下、《象》上下、《系辞》上下、《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》七种十篇，被称为“十翼”，其中最精彩、最著名的是《系辞》。作为今人所见最早的解经之作，《易传》不能破坏古经卦爻符号、辞的神圣，又不能不从作者自己所特有角度加以哲学阐释，因此它涉及象数方面，但着重从义理方面阐发《易经》，建构起以儒家为主流辅以道家思想的哲学思想体系。

下面让我们以《系辞》为主看一看《易传》的宇宙生成思想。

以阴阳观念及其变化思想为灵魂构建宇宙生成系统，这一点可以找到很多言论。例如：“一阴一阳之谓道”，“立天之道曰阴与阳”，“夫易广矣大矣，以言乎远则不御，以言乎弥则静面正，以言乎天地之间则备矣”。“易与天地准，故能弥纶天地之道”。“天地之大德曰生”，“乾知大始，坤作成物”。“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”。“天地氤氲，万物化

醇。男女构精，万物化生”。这些都十分精彩地彰显了从天地到自然万物到人的生成序列。

在《易传》宇宙生成序列中人的出现是关键一环。他（她）鼎立于天地之间，无疑具有独特的地位和价值；而人的生成又总是与圣人、贤人、君子，与人之德性、义礼紧密联系在一起。“夫《易》，圣人所以崇德广业也”，“阴阳之义配日月，易简之善配至德。”“阴阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”“成性存存，道义之门。”“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”从人之生、社会之形成的第一天起，等级观念就存在，因为前提已确定：天地地位性质不同。天在上，地在下；天为主，地为辅；乾性刚健，坤性柔顺。所以《系辞》开篇就说“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”。《周易》的宇宙生成论以其极宏观的视角、极深刻的理性思考和极精辟的文辞，给后人描绘出了一幅宏伟壮观的天、地、人三位一体的丰富画卷，对中国社会历史、对传统文化产生了极其深远的影响。从西汉到宋明直到近现代，易学亘古而常新，无不以“天人关系”为反思基点，无不把“人道”与“天道”联系在一起。宇宙生成论是解答人生一切问题的前提。

汤一介先生认为《系辞》对《易经》的解释包括两个系统，即宇宙本体论系统和宇宙生成论系统，并且这两大系统是互补的，形成为中国哲学的两大系。^①这种观点很有道理。

^① 详见原文，载《周易研究》1999年第4期。

1.2 天地人三材

上面谈宇宙生成问题已经引出了三材问题。天地人三材是《周易》中一个十分独特而重要的哲学问题。它既是中国哲学“究天人之际”的思想渊源，又有别于其他哲学著作之处。

首先，《周易》对天、地概念，有作者自己独到的见解。

提到天，人们当然想到日月星辰，风雷雨雪。概而言之为地面以上的整个天空，细而言之为两层含义：一是指人们所能看到的宇宙空间，二是指地球以上的大气层。前者是天文学、宇宙学研究对象，后者与气象学有关。这两层含义《周易》都曾论及。但是，《周易》论天之诸象，不是泛泛而论，而是与生命现象联系起来，如《彖传》解释乾坤二卦时说：“云行雨施，品物流形”；“天地变化，草木蕃”。解释离卦时说：

“日月丽乎天，百谷草木丽乎土。”释解卦时说：“天地解而雷雨作，雷雨作而百果草木皆甲拆。解之时，大矣哉。”《系辞传》把人的生命与天象对应起来：“日月运行，一寒一暑，乾道成男，坤道成女。”

地是与天相对的范畴，指人类和一切生命生存于其上的大地，没有任何一种生命能够离开大地，连空中的飞鸟也不例外。大地配合上天，开创化生万物，于是地球上才有了生灵；大地是人类社会赖以立足的根基。《左传》僖公二十三年记载了这样一个故事：晋公子重耳落难出逃，经过五鹿（今河北沭阳县东）时，饥肠辘辘，于是向当地人乞讨，但当地人很不礼貌，从地上捡起土块塞给他。他非常气愤，想要揍那人，他的谋士子犯劝阻说：“这是上天赐给你的土地呀！”言外之意，有了土地就有了建立社稷的基础。重耳明白了，于是向土地行

礼，“受而载之”。后来重耳强大了，打回来占了卫国的土地，果然受土得福，成了春秋五霸之一的晋文公。地对生命的意义曾引起古人（不止一个民族）的顶礼膜拜，这种崇拜在今天仍留下痕迹。游子远走千里，也不忘随身携带故乡一抔土；现代诗人更是高声吟唱：“啊，地球，我的母亲！”

万物的生命来源于天，生成于地，正因为如此，《说卦》将乾坤二卦视为父母卦。“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。”当然这是“拟人化”的说法，讲的是人与自然的关系，而不是指家庭中的父母及血缘关系。在《易传》看来，人与自然界本来是统一的，不能分离。人类离了自然界，还有什么生命？自然界离了人类，还有什么意义？“天地之道恒久不息”，天地为一切生命“资始”“资生”的根源；天之健，生生不息，地之厚，厚德载物。人因自然而生，自然因人而有意义。称天地为父母，表明人类生命确乎是由天地自然界给予的，不仅是诗意的语言，而且是哲学的表达。人对自然有一种自本自根的崇敬之心，毫不奇怪。相反，傲视自然，甚至随意毁损、玷污自然，则是不可理喻的。看到天地自然界的生命意义，从人的生命存在出发去理解自然界，这正是《周易》“自然观”和宇宙观的鲜明特点之所在。

同时，《周易》哲学的特殊意义在于强调人是有理性的，在自然界中有其特殊的地位与作用。

《系辞传下》说：“易之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而两之，故六。六者非它也，三材之道也。”《周易》作为经典名著，涵盖极广，由卦组成，每一卦都有六爻，每两爻组成一“材”，共有三“材”：初爻、二爻代表地道，三爻、四爻代表人道，五爻、上爻代表天

道。这里的“材”，不只是材质、材料，而且指才能、德行。

《系辞传》作者对“易”的这种解释，意在说明《周易》就是讲天、地、人三材之道的，三材并列，人居其一，鼎立于天地之间，人的地位是很高的，人的作用也是应当重视的。显然，其他一切动物、植物都无法与之比较。天有天道，地有地道，人有人道，这里的表述十分明确。

那么“三材之道”是什么？说卦回答了这个问题：“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，兼三材而两之，故易六画而成卦。”对“三材之道”的这种清楚的说明，不仅诠释、发挥了《易经》的思想，而且概括了《易传》各篇的基本精神。

虽然天、地、人各有其道，但功能并不相同。天之道在“始万物”，地之道在“生万物”，天地之道合为化生万物，是宇宙生成原则。人之道作用是什么呢？是“成万物”，是实现原则。

人道的作用要从人与天地自然界的关系来理解。《序卦》说：“有天地，然后万物生焉，盈天地之间者唯万物。”万物生成过程是由低向高发展的，其顺序是天地→万物→男女→夫妇→父子→君臣→上下→礼义。礼义是专对人而言，只有人才有仁义、礼义，也只有人才能尽其仁义、礼义而“成物”。人的仁义与天地之阴阳、柔刚是一种生命的“进化”关系。阴与阳（柔与顺）作为两种普遍的要素，也是两种基本的功能，推动自然界变化，产生了一切生命。自然界的生成变化向着一个有秩序的目的进行，人的仁义之情就是在这一过程中产生的。因此，对人而言，自然不仅是人的生命存在的根源，而且是人

的生命价值和意义的根源。

但是，人因为有仁义，所以能从自身生命活动中体会到人与自然的生命关系，而不是仅仅将天地自然界作为人之外的对象。《系辞传》讲八卦的形成，乃伏羲仰观天象、俯察地理，近取诸身、远取诸物等，一系列主体活动的结果。这里的“近取诸身”，决不仅指纯粹的客观的观察，而且主要是主体的反省内求，主体的自我体验，是对人自身的生命存在及其活动的认识。“古者包牺氏”“始作八卦”，代表了我国古代先民的实践与认识活动。在整个活动中，观察中有生命经验，在体验中有客观观察。从一个侧面揭示了主体与客体、人与自然相互作用、相互建构的辩证统一关系。

《易传》作者已经意识到，人与天地自然界之间存在着一种内在的生命联系。当《象传》说：“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物”时，就不仅仅是“法天”、“法地”之义，而是变成了人的内在需要，人的生命目的本身。当《彖传》说“乾道变化，各正性命”，《文言》说“利贞者，性情也”，《系辞传》说“性命之理”时，这个意思就更清楚了。“乾道”即天道，就内在于人而存在，就是人之“性命”，人之“性情”，具体而言为仁义。总之，天地之道进化、生成有生命之人道，生命内在于天地自然界中；人道既成，又用其“性命”体会天地之道，人的生命中包含着天地自然界。天、地、人三者内在联系，真正统一起来。这也就是《周易》“三材”思想的深刻意蕴所在。

《周易》的“三材”思想，分而言之，天在“始万物”，地在“生万物”，这两者往往合称为天地“化生万物”。人的作用在“成万物”。“三材”也可简称为天人关系。

《周易》的天人观实际上可从两端分析：一是天对人而言，便是“乾道变化，各正性命”，即自然界使人各有其性命，人作为万物之一类有其独特的地位和尊严；一是人对天而言，则是“继之者善，成之者性”，即人在天地万物中负有一种神圣的使命，实现自然界赋予人的目的，完成人之所以为人之性。

仁义是人之为人的性命，其他事物都无此性。仁义本之于自然，乾卦卦辞“元、亨、利、贞”，《文言》释为天“四德”。“元者，善之长也”，是说元是善的生长点，但还只是一种“向善”的自然过程，真正“继”此而生者便是人，人继此而为善这才是自然目的的实现。

“善”是一种目的，要成为人之“性”，只有靠人自身去努力才能实现。《象传》说：“天行健，君子以自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物。”这就充分强调了人与其他事物的不同之处在于他的主体能动性。天刚健，地道浑厚，自然界有其客观独立的运行法则；人生于自然、长于自然，也要成于自然；只有自立自强，生命不息，追求不止，只有敞开博大胸怀，以宽厚仁德，爱他人及万物，人才能“成性”，成为君子，成为真正的人。人者，仁也。这应是人性的真正实现，也是“善”的目的的实现。

“成性”不只是人自身的事情，而且是人对待自然界万物的态度问题。“安土敦乎仁，故能爱”，仁即爱。“成性”便蕴涵着对万物的爱，对万物有一种义务。爱，才能有负载万物的责任与使命。《系辞上》说：“成性存存，道义之门。”

“存存”即存其所存，此所存之“存”，乃人的生命存在本身；“道义”就是道德义务，有没有“道义”，就是能否尽自

己的道德义务。存其所存，就像出入门户一样，是人人应当实行的。这里，把人的生命存在上升到人之为人的第一道德要义，即追究人存在的价值和意义，这个价值就是普遍的道德情感与道德理性。

西方近代著名哲学家康德把这种人人应当实行的“道义”称做“绝对命令”。他说：“道德的意义就在于这种行为应该出于义务心”，人之为人的“第一要义是：行为要有道德价值，一定要是为义务而实行的”。^①这种出于义务的命令，对人的行为具有无条件的、绝对的支配作用。费希特论证了康德关于“人是目的”的伦理道德原则，提出了著名的“学者的使命”和“人的使命”问题。他说：“人之所以应该是他所是的东西，完全是因为他存在”，人“为他自己而存在的这种特性，就是他的特性或他的使命”。学者“应当成为他的时代道德最好的人，他应当代表他的时代可以达到的道德发展的最高水平”。^②

康德和费希特对人的道德与使命的理解，与《易传》作者对人道、人的“性命”之理的看法有相似之处。虽然时代背景和文化传统差距甚远，但“人同此心，心同此理”。费希特所说的“学者”也就是《周易》讲的“君子”“贤人”，用今天的话说即知识分子阶层。

在人与自然关系上，《易传》既讲仁、德，又讲知、业，是仁知并重、德业并进的。《系辞上》说：“知周乎万物而道济天下，故不过。旁行而不流，乐天知命，故不忧。”以知

① 《18世纪末—19世纪初德国哲学》，第77—78页，商务印书馆1980年版。

② 费希特：《论学者的使命》，第7—8页、第41页，商务印书馆1984年版。

“周”天下的同时，以道义“济”天下。“穷神知化”、“极深研几”、“当名辨物”等说法，包含着一定的认识论意义。知对于德与业都很重要，尤其与功业、事业有直接联系，而“业”是以“致用”为目的的。治理天下是业，技术和工具的创造发明也是业，安排经济、生产活动更是业。这些无疑都包含着人对自然界的认识与利用。所谓“进德修业”、“崇德广业”、“盛德大业”，不仅从道德层面上确立了人的主体性以及处理人与自然关系的原则，而且从知识层面上确立了人的主体性以及认识和利用自然的必要性。《周易》对人与自然关系的理解是全面的，即“广大悉备”。

可见，我们把握《周易》天、地、人三材思想，不仅要注意其深刻性，而且要从全面性上予以关注。

1.3 “三材”之道的现代启示

世纪之交，回首过去，展望未来，人类在取得辉煌成就的同时，也面临着直接关系到 21 世纪自身前途命运的全球性问题。

在人与自然的关系上，存在片面而肤浅的认识，实践中导致了极为不良的后果。主要表现为：在主客对立的理念下，夸大科技理性、工具理性的功能，忽视价值理性的作用；片面强调了对自然的改造与征服，无节制地向自然索取，忽略了自然对人类的限制和影响，造成了生态失衡、环境污染、能源枯竭。

在人与人的关系上，利益多元化，政治、经济竞争日趋激化，贫富差距扩大，社会不平等和矛盾加剧。

在人类自身，由于人口爆炸，对物质财富的过度追求，工

业文明带来的压力，人类的信仰发生危机，精神世界庸俗化，道德堕落，吸毒、暴力、卖淫等社会丑恶现象在滋生、蔓延。

所有这些正在给人类敲响警钟：全球问题实质是一个价值问题，人类必须树立整体性辩证性思维方式，矫正片面而肤浅的价值观念，建立新的处理人与自然、社会及人自身关系的全球性价值准则与伦理规范体系。

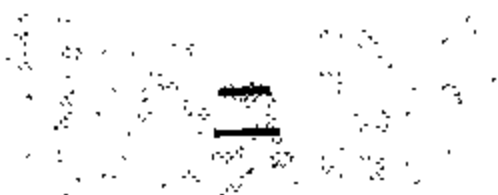
《周易》三材思想值得重视，可资以为用。

重新审视天人关系，构建人与自然的和谐统一。自然哺育了人，也制约着人；人生于自然，但又作用于自然。《易传》首次提出“人文”一词，泛指人类文明，即人类所从事的实践活动及其所创造的一切文化成果。认为人不能违背、摆脱自然规律，而只能在处理好二者关系中去改造和创造，这就是“人文化成”。与此相对，“天文”（包括“地文”）则是自然界的生生之道，即客观规律。天文与人文相辅相成，《彖传·贲》说：“刚柔相错，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。”人文固然能够“化成”，却离不开“天文”；不仅如此，人文“化成”本身即包含着完成自然界的生命过程这一目的，即不仅要行之于“天下”（指社会），而且要行之于“天地”（指自然）。这是人的责任与使命，用《易传》的话说，就是“裁成天地之道，辅相天地之宜”。

重新审视人与人的关系，求同存异，建立协商、对话、沟通的整体性关系。当今世界，科技革命的迅猛发展尤其是信息技术日新月异，不同国家、民族间的交往更加频繁，整个世界正在变成一个“地球村”，每个人乃至每个国家、民族都将成为它的“村民”。生存与发展是人类共同面临的问题。“乾道

变化，各正性命，保合太和，乃利贞”，《周易》和合精神值得弘扬光大，应用于建立人与人之间的良性关系。

重新审视人自身，超越自我，建立追求物质享受与精神享受、工具理性与价值理性协调统一观念与行为模式。人不仅是自然存在物，而且是精神存在物；人不仅要把自己当做创造价值的工具，还要把自己当成价值实现的目的。《易传》中所说的“大人”“圣人”就是达到了这种协调统一境界的人，他们与天地“合德”，与日月“合明”，与四时“合序”，与鬼神“合吉凶”，因而“先天而天弗违，后天而奉天时”，“穷理尽性以至于命”，“乐天知命”。这种境界虽然现实的人在现实生活中难以达到，但作为一种最高理想，人人可以心向往之，不懈追求之。



启蒙发智

人来到世界上，首先面临的是通过教育成长为真正的人。世界上的经济、军事、科技的竞争和综合国力的竞争都取决于人才，而人才的质量和数量则取决于教育。教育为立国兴业之本，这一点早为人们所认识。《元史·廉希宪传》说：“教育人才，为根本之计。”中国自古代始就重视教育，《管子·权修》有云：“一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。”教育对于人的意义是根本的，是把人与动物区别开来的一个重要标志，没有教育的人类社会，犹如动物世界。所以，孟子说：“绝食暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。”^①《周易》也和其他许多中国古代文化典籍一样，蕴涵着丰富而深刻的教育思想，值得我们认真挖掘。

2.1 教育是神圣的事业

人类的文化知识和生活经验，不可能像生理遗传那样传播

^① 《孟子·滕文公上》。

给下一代，而只能是通过各种教育途径，运用语言工具向后代传授。《易经》创作的根本目的，在于通过揭示和描绘自然界和人类社会运行变化的基本规则，从而引导人们遵循正确的原则为人做事。

六十四卦中，乾、坤之后就是屯卦。《序卦传》开头就说：“有天地然后万物生焉。盈天地之间者唯万物，故受之以屯，屯者盈也，屯者物之始生也。”屯卦正是对充盈天地之间的万物的初生而艰难成长过程的一种特殊概括。天地乾坤生万物，万物初生受屯难，而生命破土萌芽之后，首先就是混沌蒙昧状态；蒙卦在屯卦之后，对这种状态作了概括，并揭示了怎样才能走出蒙昧无知状态，其根本在于教育，即启蒙发智。此外，易经中需、小畜、大畜、颐、恒、晋、萃诸卦和《易传》也从不同侧面比较明确地谈到教育问题。

蒙卦卦辞：“蒙，亨，匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告，利贞。”《彖传》释曰：“蒙，山下有险；险而止，蒙。蒙亨，以亨行，时中也。匪我求童蒙，童蒙求我，志应也。初筮告，以刚中也。再三渎，渎则不告，渎蒙也。蒙以养正，圣功也。”

蒙卦的内卦为“坎”，象征水、险；外卦为“艮”，是山的形象，有止的作用。整个蒙卦卦形意为山下有险，昏蒙的场所。“蒙”是蒙昧无知、幼稚，因之才有启蒙、教育的必要；“童蒙”，幼稚蒙昧之人；“匪”同非；“养正”，培养正道；“圣功”，神圣的事业。

原意是说，并非我去求蒙昧的幼童，而是蒙昧的幼童前来求教于我。像问卜一样，应当诚心诚意地求教。第一次问卜告诉他，若再三地问就对神灵有些冒犯，就不告诉他了。启蒙坚

守正道，就有利。启蒙、教育是为了培养正道，这是神圣不可侵犯的事业。

这段卦辞和彖辞，揭示了教育的必要性、基本原则，充分肯定了教育的价值和意义，指明教育对人、对民族和国家是神圣的事业。

首先，启蒙、教育是非常必要的。任何人一生下来都要经过蒙昧幼稚的童年，人非生而知之的圣贤，任何人都要接受家庭、学校、社会各种渠道的培养和教育，逐渐增长知识和技能。人的品德、知识、才能，都是通过接受教育和锻炼才能获得。否则，他就难以在社会上独立生活，更谈不上成就一番事业。就像树木成长，如果幼苗得不到护理、扶植、浇水、修剪，就难以长成栋梁之材；没有及时、适当的启蒙、教育，人就难以成长为有用之才。蒙卦卦辞之所以开头便言“亨”，正是基于对自然界和人类社会中新生事物光明前途的认识，基于对教育必要性、价值、意义的深刻认识。《易经》作者的这种认识深刻影响了孔子。孔子开创私学，将自己一生的大部分时间和精力用在了教育事业上。宋代苏辙指出：“人之才，譬如草木焉，雨以濡之，风以动之，则其长也。”^①古今中外成就大业的人物大都从小就受到良好教育。所以荀悦说：“性虽善，待教而成。”^②古人对启蒙教育的必要性很重视，如“教者，治化之本，人伦之始”；^③“学，所以成材也”；^④“人不学，不知道。是故古之王者，建国君民，教学为先。”^⑤

① 《和试进士策问二十八首》。

② 《申鉴·杂言下》。

③ 《宋书》卷一四《礼志一》。

④ 刘劭：《人物志·体别》。

⑤ 《礼记·学记》。

《周易·蒙》所言“匪我求童蒙，童蒙求我”，并不是说进行启蒙、教育不要主动，而是强调启蒙、教育这项工作是由客观实际（即蒙昧幼稚的儿童需要接受教育）所决定的，是十分必要的事情，不以个人主观愿望为转移。受教育者首先在思想上要有强烈的求知欲望，行动上表现出高度的积极性、主动性。

其次，教育是神圣的事业。《彖传》说：“蒙以养正，圣功也。”这是很深刻的。教育的根本目的和宗旨在于使人摆脱蒙昧、野蛮、幼稚的状态，培养为人处世的正道，教育人使他成为对社会有用的人才。《礼记·曲礼上》云：“为礼以教人，使人以有礼，知自别于禽兽”，这是强调教育对于人脱离动物界的意义；《孟子·尽心上》说：“善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之。善政得民财，善教得民心。”这就从政治与教育的对比中突出了教育对国家命运的重要性；《汉书·董仲舒传》说：“凡以教化不立而万民不正也。”这从反面肯定了教育对社会风气的影响。

教育的神圣性一旦为受教育者所理解，就会变成“好学”精神。孔子把是否好学看成是实现各种美德的基础和存在各种弊病的根源。他明确指出：“好仁不好学，其弊也愚；好知不好学，其弊也荡；好信不好学，其弊也贼；好直不好学，其弊也绞；好勇不好学，其弊也乱；好刚不好学，其弊也狂。”^①他的学生子夏进一步把“好学”本身也看成是具有“仁德”的表现：“博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。”^②孔子及其弟子倡导的“好学”精神对于优化社会风气、形成重视教育

① 《论语·阳货》。

② 《论语·子张》。

的社会风尚，显然在我国产生了深远的影响。《易传》作者则顺着孔子的理路，将蒙卦第一句卦辞之意发挥为“志应也”。就是说，受教育者与施教者必须彼此心志相通，相互配合，才能达到预期目的，造就出社会需要的贤才。教育的目的是培养人才，“育才造士，为国之本”。^①宋儒范仲淹说：“夫善国者，莫先育才；育才之方，莫先劝学。”^②《元史·廉希宪传》说：“教育人才，为根本之计。”《管子·权修》早就十分生动地说：“一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。”教育乃神圣的事业，今天被称为阳光事业，中国共产党和人民政府十分重视教育事业，强调要把教育摆在优先发展的地位。十五大报告指出：“培养同现代化要求相适应的数以亿计高素质的劳动者和数以千万计的专门人才，发挥我国巨大人力资源的优势，关系二十一世纪社会主义事业的大局。要切实把教育摆在优先发展的战略地位。”

最后，接受启蒙、教育的人要诚心诚意，而教育者也要坚守正道。既然启蒙发智具有必要性、神圣性，那么受教育者与施教者双方都应遵循一定的原则。蒙卦主张受教育者要以虔诚的态度求教，像卜筮一样心诚；而教育者则要公正，以正义之心、宽容之心对待讨教者。这个基本原则是对的。“再三渎，渎则不告，渎蒙也。”这句卦辞如何理解呢？从字面上看这是讲占卜问筮问题，其实则是强调受教育者不仅要积极主动地求教，而且还要善于开动脑筋，独立思考。遇到疑难问题不能一味地靠问他人，之所以“不告”，是为了防止受教育者养成思

① 权德舆：《权文公集》卷四十。

② 范仲淹：《范文正公集》卷九。

想懒惰、亵渎学业的毛病。孔子完全接受了这种见解，他作了明确发挥：“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”^①这成为十分有价值的教育原则和方法。

2.2 君子以果行育德

《象传·蒙》：“山下出泉，蒙。君子以果行育德。”

蒙卦下卦“坎”象征水，上卦“艮”象征山。所以，这里以山下流出泉水说明蒙卦的形象。泉水自山下流出，开始是潺潺细流，最后汇成滔滔江河，滋生万物。幼童的启蒙教育也是如此。君子应当效法这一精神，以果敢的行动培育幼童的品德。这里把德育放在启蒙、教育的第一位，并要以果敢的行动培育之，值得深入理解。

首先，关于德育的含义及其地位。中国传统文化一直重视“德”、“德育”。德有道德、品德、德性之义，除了一般意义上的道德精神、道德修养、道德人格外，还包括具体的家庭道德、政治道德、社会公德诸方面内容。而德育也相应地指人的品德、道德、德性在家庭、社会、政治各层面上的教育、培养、修养。中国以儒家为代表的传统文化典籍中可以找到大量的论述。

仅以六经之首的《周易》为例，谈到“德”及“德育”的地方也很多。如在《象传》中，“反身修德”、“自昭明德”、“居贤德善俗”、“居德则忌”、“以畜其德”、“以厚德载物”、“以果行育德”、“以常德行习教事”、“振民育德”。再如在《系辞传》中，“贤人之德”、“盛德大

^① 《论语·述而》。

业”、“崇德而广业”、“存乎德行”、“通神明之德”等等。“德”的含义尽管十分丰富，但作为人（君子）之德总是代表人之为人的主要方面，是人的根本；“德育”尽管也包括很多方面，但主要指人之为人的品德和德性的培育、修养。

德育所要解决的核心问题，是做什么样的人，怎样做人，即人生观问题。它决定着一个人一生的目标、走向和动力，历来被看做人生的“方向盘”、“坐标”和“发动机”。我国自古以来就十分重视德育，把德育看做使儿童摆脱蒙昧无知状态的首务。“君子以果行育德”，说明中国很早就把握住了启蒙、教育的根本问题。《左传》说：“皇天无亲，惟德是辅”；孔子对引导学生做人一直很重视，他说：“弟子入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁。行有余力，则以学文。”^①他明确要求他的弟子们要做“君子儒”，不要做“小人儒”。^②宋明儒家讲：“德者得也，有得于天者，性之德也；有得于人者，学之德也。”^③司马光说：“取士之道，当以德行为先。”^④对于教育以德育为首，论述更多，如“教人者，养其善心，而恶自消”；^⑤“学者所以为学，学为人而已”；^⑥“学者之为学，以成德也”。^⑦

德育的重要地位在我国自古至今都是一致的。新中国成立后，党和国家也一直重视青少年的德育工作。在《教育法》中

① 《论语·学而》。

② 《论语·雍也》。

③ 《读四书大全说》卷六。

④ 司马光：《论举选状》。

⑤ 《近思录·治体类》。

⑥ 《陆九渊集·语录下》。

⑦ 王夫之：《四书训义》。

确定了教育方针，把德育与智育、体育等一起作为教育的基本内容和人才培养目标，其中德育列在首位。从毛泽东到邓小平再到江泽民三代领导核心都强调德育的重要性，如毛泽东论红与专的关系，“德”在“红”中；邓小平提出“四有”新人中“有道德”是重要方面；江泽民关于教育问题的谈话中重申全面贯彻党的教育方针，加强德育工作推动素质教育开展。可见，把德育放在教育的首位这一传统教育指导思想具有强大的生命力。

其次，培养品德的教育要果敢有效。《象传·蒙》用山下泉比喻对人的教育，山泉潺潺细流，体现着启蒙教育中的循循善诱精神；而山泉常流不息，以至汇成滔滔江河，则体现出启蒙教育中果敢、恒久、不畏艰难困苦的精神。“以果行育德”中的“果行”，指果断、勇敢地行动，这种教育活动要富有成效，产生良好结果。为什么要强调果敢、有效？因为要使儿童，尤其是那些顽童摆脱愚昧无知的状态，会遇到种种困难和阻力，没有果敢、持久精神，是难于进行到底并取得实效的。

孔子在其长期施教实践的基础上，沿着《易经》的逻辑向前推进，提出了一套系统的、具有深刻理论意义和实践价值的教育思想。他认为教育要富有成效，在“学”的方面，首先必须有“志”，要有“发愤忘食”的勤奋精神，有“朝闻道，夕死可矣”^①的献身精神，要有紧迫感，“学如不及，犹恐失之。”^②其次，要实事求是，“知之为知之，不知为不知，是知也。”^③面决不能“道听而途说”，一知半解便夸夸其谈。

① 《论语·里仁》。

② 《论语·泰伯》。

③ 《论语·为政》。

还要“学”“思”并重，“学而不思则罔，思而不学则殆。”^①最后，学问之道永不满足，做到“有若无，实若虚”，^②经常温习，日久常新，“一以贯之”。

教育过程，尤其是对蒙童的启蒙发智，进行如何做人的德育工作，决不是简单易行的事情，比起培育树苗来复杂艰难！因为人是高级动物，有理性也有情感和意志，他接受外界信息的同时还积极能动地作出选择、整合、建构，父母、老师的教育不能仅仅简单地从外面灌输，还要进行启发、引导，施以人格影响，才能使他改变。学习知识、养成良好的德性都需要勤奋、吃苦、克己，这就自然要战胜懒惰、浮躁，节制享乐，二者的较量是艰苦漫长的过程，侥幸心理难以奏效。当代中国独生子女被称做“小皇帝”，对他们的启蒙教育，尤其是德育，大家普遍感到困难，“捧大的一代”听不进批评，心理承受力脆弱，这是不争的事实。可以想见，有的儿童除了稚气之外，还会有野气、邪气，在对他们施行教育时，可能还会表现出冥顽，以至撒野和种种恶作剧，有的甚至因沾染社会不良习气而走上犯罪道路。这样又增加了教育的难度，要达到启蒙发智的目的，没有果敢、持久的精神和行为，当然是难有成效的。因此，德育工作责任重、难度大、工作量多。

2.3 教育的规律与方法

中国传统文化中包含着丰富的教育思想，是我们的先辈们长期教育实践和社会生活经验的总结和提炼，值得我们认真研

① 《论语·为政》。

② 《论语·泰伯》。

究和发掘。其中《周易》所包含的关于教育规律与方法尤其应引起注意。

(一)有教无类，以化成天下

《蒙·九二》：“包蒙吉，纳妇吉，子克家。”《象传》：“子克家，刚柔接也。”九二是内卦中的惟一阳爻，又居中属主体位，负有统帅各阴爻的使命与启蒙的重任；因其居中位，性格中庸，故能包容，所以吉祥；由于受教育的对象太多而资质各异，因而不能强求统一，应当包含。包容的道理通过夫妻关系、家庭生活得以说明。在教育上，“包蒙”就是倡导有教无类，即作为教育者面对教育对象，不论哪一类人，都应该一视同仁地对待，不应有人格歧视，随便剥夺一部分人受教育的权利。毫无疑问，这里蕴涵着一切人生而具有受教育的权利的思想，这是古代民本思想的重要体现。孔子门生三千，贤者七十二，以其施仁教的教育实践说明了这一点。有教无类的思想在阶级差别悬殊、等级森严的古代社会提出来是难能可贵的。

《彖传·贲》：“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。”意思是说，刚与柔交错运行，显示出天地季节变化；社会制度和礼仪，显示出人的伦常秩序。观察天地的运行，可以明察四季时序的变化；观察人的伦常秩序，以便教化天下，达到移风易俗的目的。社会是由各种类型的人组成，形成不同风俗。因为社会风俗集中反映到人伦秩序上，通过人们在男女、长幼、亲疏之间所表现出来的品德、作风，在公共场合所表现出来的社会公德，都能观察到民风民俗问题。所以把问题提出来，有针对性地进行教育，才能达到移风易俗、教化天下的目的。

此外，《象传·无妄》：“先王以茂对时，育万物”；《象传·恒》：“圣人久于其道，而天下化成。”都讲到培育万物（当然包括蒙童）、教化而成天下的问题，都可以看做是“有教无类”、普遍施教原则的贯彻。

（二）从实际出发，区别对待

《蒙·六四》：“困蒙，吝。”《象传》：“困蒙之吝，独远实也。”六四爻与其相应的初六皆为阴爻，距离阳爻“九二”又远，得不到援助，困顿蒙昧，而困顿蒙昧之懊悔，是由于远远脱离实际的缘故。这里从反面提出问题，强调启蒙、教育切不可脱离实际，好高骛远。教育要从实际出发，首先要考虑受教育者的实际情况，如家庭、环境的影响、智力发展情况、求知欲望、自制能力、性格特点等，同时要考虑教师的教学能力、水平，考虑教育活动的客观条件，如学校环境、教学费用、设施等。根据这些实际情况，提出教育内容、形式、手段、时间等方面的具体要求，这样才能易见成效。否则，不顾实际，只从主观愿望出发，好高骛远，非但达不到目的，反面损伤受教育者的积极性，乃至身体健康。

《蒙·上九》：“击蒙，不利为寇；利御寇。”《象传》：“利用御寇，上下顺也。”“上九”阳刚，又处最高位，象征刚烈不能行适中之教的严酷师长。当他面对幼稚蒙昧而柔顺的儿童时，不分青红皂白地硬加斥责、惩罚，是不利的；当学生若是果真消沉、冥顽不化，甚至蛮横撒野，也应利用刚猛而严厉批评以至处分，使其不至于走上邪路。这说明教育活动，要看对象的不同情况，区别对待，不能一刀切。如有初学者与成人；有虚心好学者与心怀偏见只图名声的人；有误人迷途者和存心为非作歹之人，就要从内容、形式、方法、态

度上区别对待，也就是因材施教。孔子非常重视这一教育原则，并在实践上为后人做出了榜样。

此外，《象传·观》提出“观民设教”，表明针对具体的民情民俗来开展教育活动，也很有意义。

（三）彼此顺应，教学相长

《蒙·六五》：“童蒙，吉。”《象传》：“童蒙之吉，顺以巽也。”“六五”阴爻居阳位，虽不正但得中又居尊位，上有阳刚的“上九”相援，下与阳刚的“九二”相应，是上下皆有应援的形象；该童蒙又能虚其心致其志，对师长教化的东西虚心接受，而加以消化、吸收，因而吉祥。“巽，人也。”由于教与学两个方面能彼此顺应，所以童蒙吉祥。这从两方面给人们以启示：作为教育者，一定要谦虚谨慎，严格遵循教学的客观规律，切不可不顾受教育者的实际需要和接受能力，强迫性地施教，呆板地硬性灌输；作为受教育者，也要遵从学习规律，虚心求教，认真消化吸收老师讲的东西，切不可违背学习规律，散漫懈怠，浅尝辄止，或机械地死记硬背，囫圇吞枣。因此，教与学双方能否彼此顺应以及顺应的程度如何，是决定、衡量教学效果的标志。

教与学两方面相互顺应、适应达到较高程度，就进入教学相长境界。《易经·兑》的“象传”说：“丽泽，兑；君子以朋友讲习。”兑卦上、下都是兑，两个泽并连在一起，是水相互流通滋润的形象。君子应当效法这一精神。学校的师生之间、同学朋友之间，社会上不同职业的人们，因为各自拥有的知识不同，各有其长短，因而通过相互学习、交流，相互切磋，彼此互为师长，达到取长补短、相得益彰的目的。教学相长是教育的一个重要原则，值得大力倡导。

(四)久于其道，不可见异思迁，急于求成

《蒙·六三》：“勿用取女，见金夫，不有躬，无攸利。”《象传》：“勿用取女，行不顺也。”这里借用女人见异思迁，不会有好结果作比喻，旨在告诫人们，教育应当立足恒久，坚定信念。在教育改革大潮中，实行教与学双向选择的学分制，这一点应当引起注意。对于教育者来说，对待自己的教育对象，要以崇高的责任感始终如一专心于教育事业，不能因对象出现这样那样的问题而动摇，丧失信心，撒手不管或敷衍了事；对于受教育者来说，在学习内容、计划和教师选择上，也要慎重，一旦选定后，就应坚定信心，克服一切困难努力学好。否则，遇到一点波折就见异思迁，变来变去，是很难学到一门学问的。

恒久的原则在恒卦中得到充分说明。《彖传》：“恒，久也”；“圣人久于其道，而天下化成。”就教育问题来说，恒久必有成的道理，就是要永久坚持正道，以教化天下，建立秩序。《恒·初六》：“浚恒，贞凶，无攸利。”《象传》：“浚恒之凶，始求深也。”这里讲的道理有普遍性，任何事物的发展和人们对它的认识都有一个过程。“初六”想越过“九二”、“九三”而追求“九四”，动机虽正，但急于求成也达不到目的。教育事业也是如此。人们获得知识有一个逐步积累、由少到多、由浅入深的过程，因而应在教育活动中循序渐进，逐步深入，持之以恒，不可急于求成，揠苗助长。

(五)订立规矩，振民育德

《蒙·初六》：“发蒙，利用刑人，用说桎梏，以往吝。”《象传》：“利用刑人，以正法也。”发蒙即教育的开始阶段，应当严厉，可以适当使用惩罚手段。如果不这样，就

很难给蒙童以震慑与威严，尤其对一些身上有恶习的顽童。古代社会，教师对学生进行惩罚（罚跪、罚站、打板子等）是习以为常的事，今天看来是不可取的，但也确实有一定作用。同时，这里也蕴涵着另一个思想：法重于罚，应首先订立规矩。惩罚并不是目的，对受教育者施以惩罚，在于使他接受教训，懂得法的作用，端正法的观念。无以规矩，不成方圆，只有建立制度，订立规矩，才能把人的行为纳入一定规范之中，养成自觉遵守的习惯。古人的这种观点是正确的。

政治和民风对学风有重要影响，统治者（领导者）应当如何对待腐败的社会现象呢？《象传·蛊》：“山下有风，蛊；君子以振民育德。”蛊卦上艮下巽，山下有风，草木果实散落，是开始腐败的形象。统治者（君子）见此情状，不应束手无策，熟视无睹，而应该振奋民心，培育道德。这里一是强调对腐败现象的正确认识，要看到其中蕴涵着革新、复兴的契机和苗头，要有积极的态度；二是所要做的工作中首要的是思想道德方面的教育，关键要振奋人民的精神，培育良好的道德风俗。这对于今天各级领导都是一个很好的启示。

（六）以常德行习教事

《象传·坎》：“水至，习坎。君子以常德行习教事。”

“至”指一再来到，“习”指重复。内外卦均为水，故称“习坎”，象征水流一浪接一浪的重复不息，源源而来，不分昼夜。

古人认为君子（统治者）首先要重视自身道德修养，这是研习教育方法的前提。既然他们肩负以常德教化众人治国平天下的重任，那么正人者须先正己，身教重于言教，若自己身不正，则不足以服人。因此他们必须先具有常德，要像水流一样

一刻不停、坚持不懈地修养自己。

古人十分重视教育或教化方法的钻研、学习、掌握，把它看做与道德修养同样重要，相提并论。或者说，把教育（化）方法的钻研、练习视为道德修养的必不可少的组成部分。虽然由于历史条件、社会制度不同，修养的内容、形式与今天差别很大，但古人认为要达到教化的目的，提高教育的效果，统治者就必须研究、学习教育（化）的规律、方法，必须在这方面进行修养，这显然很有意义，值得今天从事教育领导工作的同志借鉴。



进德修业

人立足于天地之间，他来到世界上被启蒙发智，又在世界上进德修业。君子崇德广业、盛德大业。《易传·文言传》：

“君子进德修业。忠信所以进德也。修辞立其诚，所以居业也。”德与业密切联系，相辅相成。因在第二章中已对“德”有所论及，这里把主要着眼点放在“业”上，以业论德。业，指职业、事业、功业。人们所从事的工作、谋生的手段是职业；人们所从事的、具有一定目标、规模和系统而对社会发展有积极影响的经常性活动，叫事业；人们从事一定事业过程的总结、追求事业所获得的积极成果，就是功业。关于“业”，《周易》及其他传统文化典籍有丰富而深刻的论述。

3.1 美德应表现在事业上

《坤·六五》：“黄裳，元吉。”《象传》：“黄裳元吉，文在中也。”《文言传》：“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。”黄是大地的颜色，五色之一，也是中央的颜色，象征中庸谦逊的态度。

“黄裳”，黄色的下衣。“文”，指美德；“发于”，即表现于。按照《文言传》的阐释，君子应当像黄色，位居中央，通情达理；君子应使自己保持正当的地位，美德就具备于身体内部，畅达于四肢而活动自如；君子应当使美德向外表现在事业上，这才是美的极至。坤卦“六五”爻辞意思是因为具有不外露的美德，所以中庸谦逊吉祥；《文言传》则解释了不外露的美德之所以吉祥的原因。

具体说来，所谓美德应表现于事业上包含两层意思：第一，美德不外露方得吉祥。称得上美德的东西一定是深沉的、埋藏于人的思想深处，而不轻易外露于人，不自我炫耀，不哗众取宠。反之则是金玉其外，败絮其中。不外露的美德意味着中庸谦和、谨言慎行。这样可以使自己安守本位，通情达理，条理分明，左右逢源。因此自然会吉祥如意。可见，儒家思想一贯倡导的中庸之道实际上就是一种不外露的美德。《易·系辞传上》：“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；君子之所以动天地也，可不慎乎？”这段话十分明确地指出了言行的重要性，提醒君子（领导者）要成就大事最重要的是得人心，要谨言慎行。

古今中外，由于言语不慎造成泄密而坏事的例子屡见不鲜。第二次世界大战时期的一个晚上，法西斯德国军官别利茨和伦格，送他们的俄语教员娜佳（苏军女侦察员）回家时，别利茨对娜佳说：“和你这样漂亮的小姐分别，我真舍不得！”娜佳惊奇地问：“怎么，你要到别处去？”别利茨答道：“过几天我要到红博尔休假。”娜佳高兴地说：“那可是个好地

方，树林茂密，鸟语花香，风景如画，真是人间仙境。”伦格在一旁插话说：“可是现在那里是个火药桶，只要一颗粒弹落下去，就会送你见上帝的。”说者无意，听者有心。娜佳把关于红博尔设有弹药库的情报送到了红军指挥部。不久，苏联远程航空兵轰炸了德军在红博尔的大型弹药库。^①这个故事发人深省，正如《系辞传上》所言：“几事不密则害成。”

第二，美德通过事业得以表现出来。本质藏于现象之内又通过现象表现出来，因为二者是辩证统一的关系。美德之于言行为本质，言行之于美德则为现象。美德不外露不是绝对不显现，并不是完全否定美德的自然表露。相反，人的德性总要在其言谈举止中体现出来，人的言谈举止总是体现出人的一定德性。人的任何德性，包括美德在内都是用以协调人与人、人与社会的行为规范，因而必然要在日常为人处世中表现出来，特别要表现在事业中。人的职业、事业是人生的基本实践活动，不仅凝结着人的知识、技能，而且凝结着人的德性、品德、人格精神。知识、技能相同的两个人，由于他们各自的德性、品德、精神不同，在他们的人生历程中会留下极不相同、甚至有天壤之别的痕迹：一个可能为国家和社会做出辉煌的业绩，写下壮丽的事业篇章；另一个可能终生碌碌无为、一事无成，甚至愧对祖国和人民。因此，一个人的美德只有首先表现在事业上，首先用于伟大事业的建树，才能体现其优美、高尚的价值。明代吕坤说：“干天下大事，非气不济。然气欲藏不欲露，欲抑不欲扬，掀天揭地事业，不动声色，不惊耳目，做得

① 故事转引自《演讲与口才》。

停停妥妥，此为第一妙手，便是入神。”^①这表达了中国传统文化关于“德”与“业”相统一的理想境界。

3.2 君子以致命遂志

所谓“志”，指人的坚定的信念。志是生命的统帅，人生道路上的定向器和航标。立志是人生价值目标的确立，人生道路的选择。法国著名科学家巴斯德说：“立志是事业的大门，工作是登堂入室的旅程，这旅程的尽头就有成功在等待着。”

(一)有志者事竟成

中国古人以立志为成人成事之本。“志”在《周易》中频繁出现：如《小畜·彖传》：“健而巽，刚中而志行，乃亨。”《象传》释六四爻辞曰：“有孚惕出，上合志也。”

《履·象传》：“君子以辩上下，定民志。”此外还有“上下交而其志同也”（《泰·彖传》）、“唯君子为能通天下之志”（《同人·彖传》）、“刚应而志行，顺以动，豫”（《豫·彖传》）、“利有攸往，上合志也”（《畜·象传》）、“有孚发若，信以发志也”（《丰·象传》）、“孚兑之吉，信志也”（《兑·象传》），等等。“志”的主要含义为心志、志向、意志，在不同环境中各有其具体意蕴。有两处论述值得注意：《象传》释困卦卦辞曰：“泽无水，困。君子以致命遂志。”可理解为：泽中无水，象征困穷。君子因此宁可舍弃自己宝贵的生命，也要坚持实现自己崇高的志向。

《彖传》释明夷卦卦辞曰：“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。”

^① 《呻吟语·应务》。

分别举了周文王拘羑里和箕子佯狂之事来阐明道理，文王外柔内刚，箕子身陷内难仍能坚守自己正确的心志，确实难能可贵，令人肃然起敬。明代王守仁说：“夫志，气之帅也，人之命也，本之根也，水之源也。源不浚则流息，根不植则木枯，命不续则人死，志不立则气昏。是以君子之学，无时无处而不以立志为事。”^①立志与做事和成才关系密切，“有志者，事竟成”，这是中华民族的共同信念。有了志，人就会有战胜一切艰难险阻的信心和勇气，人的行为就表现出连续性、稳定性和一往无前的坚定性。“人惟患无志，有志无有不成者。”^②其实，在人生道路上，每个人都有或大或小、或远或近的志向。但成事成人者，此志须坚定不移，愈坚定对人的激励作用就愈大。因此，我国古人不仅以立志为人生之本，而且特别强调“持志”，即坚持志的一贯性、稳定性和坚定性。正如北宋苏轼所说：“古之立大事者，不惟有超世之才，亦必有坚韧不拔之志。”^③

（二）志当存高远

在成人成事的人生历程中，有志与无志当然不一样，“初六鸣豫，志穷凶也。”这是《象传》对豫卦初六爻辞的解说，意即初六因欢乐而自鸣得意，志气穷尽之后必有凶险。《象传》释萃卦初六爻说：“乃乱乃萃，其志乱也。”指行动疑乱并与人妄聚，表明初六的心志有所迷乱。不仅如此，而且志之高低对人生历程有重大影响。要成为圣人做成天下大事业，必须时时处处提醒自己：志当存高远。《象传》释《明夷·九

① 《王文成公全书》卷七。

② 《陆九渊集》卷三十五。

③ 《晁错论》。

三》曰：“南狩之志，乃大得也。”表明明夷之时也可以有作为，九三立志向南方征伐是多么大的志向啊！《象传》解升卦除了有“允升大吉，上合志也”，还有一句话“贞吉升阶，大得志也”。意即守持正固可获吉祥，登上台阶以就尊位，表明六五大遂上升的心志。

《系辞传》有一句话表明了圣人在志向、言行方面高于凡人之处：“是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。”金景芳先生解释道：“这是具体地讲《周易》的作用。志是思想，‘通天下之志’就是言统一天下人的思想；业是事业，‘定天下之业’犹言成就天下人的事业；疑是问题，‘断天下之疑’犹言解决天下人的问题。”徐志锐教授也作了通俗说明。^①

孔子认为“志于道，据于德，依于仁”，要求人们把道义的实现作为志向的目标。弟子曾参将此概括为“仁以为己任”，他说：“士不可不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”^②由于立志之规模不同，现实的人生也不同，“志不大则所成者小”，“志小则易足，易足则无由进”，“立志而圣则圣矣，立志面贤则贤矣。”面对艰难困苦，愈挫愈坚。“丈夫为志，穷当益坚，老当益壮”，^③大丈夫“富贵不能淫，威武不能屈，贫贱不能移”。所以，志存高远，自强不息，坚韧不拔，积极进取，正是历史铸成的中华民族的性格。

① 见王炎升《周易经世学新论》，湖北人民出版社1999年版。

② 《论语·泰伯》。

③ 《后汉书·马援传》。

3.3 顺动成事贵有恒

(一) 遵循规律和原则，成就大业

大有卦辞曰：“大有，元亨。”《彖传》：“大有，柔得尊位大中，而上下应之，曰大有。其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”这里蕴涵着一个道理：君子要大有作为，必须遵循事物的规律。只有具备刚健中庸的德行才能具有王者风范，心怀万民，与民和同，“与民同者，物必归焉，故受之以大有。”^①君子刚健文明的德行，应表现在“应乎天而时行”，即遵循天的法则，顺应四季的时序，这样君子才能成就一番大业（盛德大业）。《象传》解释《升·六四》曰：“王用亨于岐山，顺事也。”“顺事”本指祭祀，按等级身份所要求的去做，自然吉祥、顺利。其实，这个道理并不限于祭祀方面，而具有普遍意义。人们不论办什么事，顺应着事物本身的条理、规律、法则去做，即顺事而行，就一定容易获得成功、吉祥。这种思想在《易传》中俯拾即是，不一一例举。

反之，做事不可违背常理和原则。《颐·六二》：“颠颐，拂经，于丘颐，征凶。”《象传》解释为：“六二征凶，行失类也。”这里告诫人们，不论办什么事，行动一旦失去同类（同事、同仁、同志、同胞等）的支持，则很难开展下去并获得成功。《象传》解《颐·六三》：“十年勿用，道大悖也。”虽然动机纯正，但手段不正当，也会有凶险，以至在十年的漫长时间里得不到供养，是因为大大违背了为人做事的基本原则、道理。

^① 《易传·序卦传》。

失掉做事原则必败。对《明夷·上六》《象传》云：“初登于天，照四国也。后入于地，失则也。”开始登上天一般高的地位，光芒四射，照耀各国，最后堕落于地中，终于灭亡，是因为失去了基本原则，如正义、节制、谦虚等。商纣王就是典型事例，作为一国之主，他曾居于至高无上的地位炫耀一时，但由于无道无义，失掉了原则，终于一下子从九天之上摔到万丈深渊。

（二）敬业乐业

职业是一个人谋生的主要手段，也是他对社会所承担的责任。职业生活是人们在实际生活中最主要、最基本的社会活动，因而职业就成为人们道德活动的一个重要领域。职业道德是人成人成事的基础。中国古代职业道德可概括为四个字：敬业乐业。我们可从以下三方而来理解。

第一，忠于职守。儒家认为，从事不同职业的人们首先要热爱本职工作。古代社会分工有“百工”，概括为士、农、工、商“四民”的划分。不论做什么都要艰苦奋斗、勤劳创业。“《周书》曰：‘农不出则乏其食，工不出则乏其事，商不出则三宝绝，虞不出则财匱少’，财匱少而山泽不辟矣。此四者，民所衣食之原也。”^①现实社会中，人们都从事着特定的职业，扮演特定的社会角色，但不论做什么都应尽职尽责，努力实现自己的角色期待。儒家进一步强调，不能把职业仅仅看做是谋生的手段，而要把它作为自己心爱的事业，心甘情愿地去发挥自己的聪明才智，为社会做出贡献。“成业者系于所

^① 《史记》卷一二。

为，不系所籍”；^①“心尽则职亦尽，自无愧怍于己。”^②

第二，诚信无欺。“信”为儒家“五常”之一，是人与人之间关系的精神纽带，人际交往的前提。守信，就要求在职业活动中重承诺、讲信用、守合约，“以信接人，天下信之”；^③精诚所至，金石为开。正直，即不欺人、不欺己、不欺心。在商业活动中杜绝以次充好、以假乱真、欺行霸市。重义，诚信不是机械地言必信、行必果，而应以义作为诚信的标准，即该不该守信的根据。孟子提出人们的行为应“唯义是从”，此乃诚信之真精神。

第三，精益求精。这是人们忠于职守、诚信无欺与对职业理想、职业荣誉执着追求的高度自觉的统一，是更高层次上的敬业乐业精神。俗语云：“三百六十行，行行出状元。”但要成就一番事业，却需要付出艰苦的劳动，需奋发向上、自强不息。“天下事无不可为，但在人自强耳”；^④“苟日新，日日新，又日新。”^⑤儒家崇尚日新之德，《系辞上》说：“富有之谓大业，日新之谓盛德”，就是高扬一种积极进取的精神。所谓日新就是坚持每日的进取，积少成多，积薄成厚，循序渐进，持之以恒。儒家还认为，要达到技专业精，必须勤研精思，广收博采。“业精于勤，荒于嬉”^⑥历来被奉为成就事业的箴言。清儒曾国藩对勤作过全面论述，概括出身勤、眼勤、手勤、口勤、心勤五勤。蒲松龄则说：“性痴，则其志凝。故

① 《陈寿传》，《晋书》卷八十二。

② 石成金：《传家宝》三集卷二。

③ 杨泉：《物理论》。

④ 朱熹：《答许顺之》。

⑤ 《礼记·大学》。

⑥ 韩愈：《韩昌黎集》卷十一。

书痴者文必工，艺痴者技必良。”^①“他山之石，可以攻玉”，“三人行，必有我师”等，则肯定了广收博采的必要性。

(三)成事要有恒心

《周易》专有一卦曰恒，卦辞：“恒，亨。无咎。利贞。利有攸往。”《彖》曰：“恒，久也”；“天地之道，恒久而不已也。”“日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道，而天下化成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”因而《系辞传下》总结说：“恒，德之固也。”高亨先生释为：“有恒，其德乃固。”也就是说，人能坚持操守，恒久不变，方能巩固其德性。占筮中，“恒”为筮师必备的首要的德性，用现在的话说就是对占筮要有坚定而毫不动摇的信仰。

《周易》对“恒”非常重视与崇敬，在今本与帛本两种卦序排列中，恒卦均居于六十四卦的中心地位。在恒卦中，六五爻从正面说明恒其德，其余五爻则从不同侧面说明违背恒，如浚恒、振恒、不恒其德，就会遇凶险、不利。恒的精神从天道、物理、人事诸方面都得到充分体现。

人有恒心、恒常的德性，方可担当天下一切事业。有恒心者，即使力量微弱，条件艰苦，但只要坚持不懈地沿着既定目标做下去，也一定会有收获。“滴水石穿”就是恒心之威力的集中体现。人贵有恒，恒就是专心致志、百折不挠的毅力。儒家伦理的学说与实践对此作了很好的诠释。《易传》云：“天行健，君子以自强不息。”孔子为了宣传其学说，实现其抱负，一生奔走列国，畏于匡，厄于陈，困于蔡，知其不可而为

^①《聊斋志异·阿宝》。

之，“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至。”^①司马迁举例说：“文王拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，兵法修列；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》《孤愤》；《诗》三百篇，大底圣贤发愤之所为也。”^②

反之，缺乏恒心则难以成就大事。《恒·九三》：“不恒其德，或承之羞。贞吝。”意思是说，人无恒久的德性，处事反复无常，必然会不时受到羞辱，应持正以避免遗憾。孔子读《易》至此评论道：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”^③郭店竹简《缁衣》曰：“宋人有言：人而亡（无）恒，不可为卜筮也。”没有恒久之心的人，做不成巫医、卜筮，成就一番事业更是如此。俗话说：“有志之人立志常，无志之人常立志。”凡人立身行事，若是没有恒久的德性，做事则忽作忽辍，交友则朝甲暮乙，为学则见异思迁，从政则朝令夕改。不但事业无成，反过来还会招致这样、那样的羞吝和困难。《恒·上六》：“振恒，凶。”《象传》曰：“‘振恒’在上，大无功也。”振，即震动，摇摆不定。天下事，多动则难顺，难恒则必无功。

（四）知变与应变

《周易》包含极其丰富的思想内容，无论哪一方面的思想都建立在变化之道基础上。正如宋儒朱熹所言：“六十四卦，三百八十四爻，皆所以顺性命之理，尽变化之道也。”^④现代

① 《论语·述而》。

② 司马迁：《报任安书》。

③ 《论语·子路》。

④ 《周易本义·序》。

易学家黄寿祺认为，《周易》六十四卦，各卦各自象征某一事物、现象在特定背景中产生、变化和发展的规律，每卦的卦辞与六则爻辞，也是在相互联系中，披露了该卦所蕴涵的事物运动变化发展的道理。^①

知变与应变之道历来为人们所重视，提高知变与应变能力对处于宇宙变化中的人至关重要，这是成就事业的关键一环。历史给人们提供了深刻的教训。据《吕氏春秋》记载，楚国想袭击宋国，楚王先派人在雍水做了渡河的标记。之后，雍水猛涨，楚人不知道，夜晚仍按原标记渡水过河，结果淹死一千多人。另外一个事例出自《资治通鉴》：楚汉相争之时，项羽手下将领丁公危急时刻放刘邦活命。待项羽被灭后，丁公谒见刘邦愿意招降纳叛，刘邦出人意料地将他当众斩首，并说，丁公身为臣子是使项王失掉天下的人，以后为人臣子者不要效法他。司马光对此发了一段深刻的议论，阐明了刘邦因情况变化而知变应变，而丁公却不知变应变。

知变与应变贵在提高预见性，做到防患于未然，销祸于初萌。这就要善于把握事物发展变化的规律，善于察微。《坤·初六》：“履霜，坚冰至。”意为踩到薄霜的时候，就应预知结冰的寒冷冬季即将到来。为人做事，应该有先见之明，并且见微知著。正如常言道：“月晕而风，础润而雨。”提高预见性，还要善于察疑，对一些事物变化之前的反常现象加以详察，弄清其原因，做好应变的准备，才能取得主动权。

（五）不可忽视小事

大与小是既对立又统一的辩证关系，无大则无小，无小不

^① 黄寿祺：《周易译论》。

成大。日常生活中，小事往往容易被忽视，而有些小事是万万忽视不得的，一旦忽视就会影响大体、大事。有些人不明白这个道理，只重视大而忽视小，甚至把谨小慎微与胆小怕事等同起来，这是十分有害的。因此古人把谨小慎微作为成事做人的一条重要原则。

大德积于小善，勿以善小而不为。《易传·系辞下》有一句名言：“善不积不足以成名。”汉儒董仲舒说：“众少成多，积小成钜。故圣人莫不以暗致明，以微致著。是以尧发于诸侯，舜兴于深山，非一日而显也，盖有渐以致之矣。……故尽小者大，慎微者著。”^①任何事物的发展，都有一个从量变到质变的过程，事业的成就与道德的修养也是如此。不可设想平时连有益于人的小事都不做的人，会是一个道德高尚的人，会干出一番轰轰烈烈的大业，如危急关头见义勇为、舍己救人。从古到今那些功德彰明的人，无一不是从“小善”做起的。雷锋就是一个范例。

大恶源于小恶，勿以恶小而为之。《易传·系辞下》中的一段话很深刻地说明了小恶和大恶的关系：“恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也，故恶积而不可掩，罪大而不可解。”古今中外许多事例可以佐证。大盗窃犯并非一生下来就是大盗，而是从小偷小摸逐渐变成的；大贪污犯往往从小贪小占开始，越陷越深，最后堕入深渊。

大业始自小成，不积跬步无以至千里。先秦哲学家荀况说：“不积跬步，无以至千里；不积细流，无以成江海。”^②

① 《资治通鉴》卷十七。

② 《荀子·劝学》。

司马光也说：“事未有不出于微而成于著者。”^①美国《福布斯》杂志前几年发布了一份中国大陆富豪排行榜，17家榜上有名。纵观他们的业绩，无一不是从弱小和艰难开始创业，凭着才智和恒心一步一步发展壮大起来的。如四川希望集团，80年代初创业时仅有资金1000元人民币，从事的也只是良种鸡的孵化，逐步发展到鹌鹑的养殖及生产猪饲料，后来发展到电子、饮料生产，成为闻名遐迩的民营企业。

3.4 成功之后要戒骄、思进

立志、工作、成功这是人生事业的三部曲。具体到每一项事业，可以说包含这三个步骤；就整个人生历程看，往往是立志于青年时代，工作于成年时期，成功于老年阶段。每个个体略有差异，有的人中年或青年时期就获得人生事业的巨大成功。这就提出了一个重大课题：中青年人取得某一项事业或者整个人生的成功之后应该怎么办？一句话，就是要戒骄戒躁，积极进取，攀登新的高峰。

《左传》云：“富而不骄者鲜。”全面地说，人因地位、才能、机会、工作而获得事业、人生的成功，居成而不骄者鲜；骄而不败者更鲜。

骄易疏忽，疏忽必败。战国时期著名的“马陵之战”，庞涓败于孙臆的减灶骄兵计策；骄易纵己，纵己必危。天津大邱庄实业集团总裁禹作敏，从红极一时的显赫人物，因骄横跋扈肆意妄为而沦为阶下囚；骄易自满，自满必衰。自以为是，自满饰非，是骄傲者的通病；骄易生躁，躁热不安，昏昏然，飘

^① 《资治通鉴》卷一。

飘然，必有后患。

毛泽东曾告诫人们：“虚心使人进步，骄傲使人落后。”1949年3月面对全国即将胜利的形势，在党的七届二中全会上，他说“夺取全国胜利，这只是万里长征走完了第一步。如果这一步也值得骄傲，那是比较渺小的”，“革命以后的路程更长，工作更伟大，更艰苦”。为此他提出两个“务必”：“务必使同志们继续地保持谦虚、谨慎、不骄、不躁的作风，务必使同志们继续地保持艰苦奋斗的作风。”^①

毛泽东深谙中国历史，他曾提醒人们“不可沽名学霸王”，提醒人们不要学楚霸王项羽，也要铭记明末李自成的深刻教训。中国共产党人从革命胜利转入建设新中国是“进城赶考”，要经受新的考验。为了让人们汲取明末李自成的教训，毛泽东号召大家认真学习郭沫若先生写的《甲申三百年祭》。无独有偶，今天青岛海尔集团张瑞敏总经理也把率领干部学习《甲申三百年祭》作为经常性的必修课，意在戒骄戒躁，警钟长鸣。

概而言之，为人成事应做到“四不骄”。第一，居成不骄。因为成功是暂时的、相对的，“既济”之后是“未济”，事物变化是循环往复、不断向前、无穷无尽的。社会领域中更没有一劳永逸的绝对成功，所以每个人都不应满足于一时一事的成功，而要在成功之后保持谦虚，持之以恒地努力。孔子说：“天之道，成者未尝得久也”；还有一句名言：“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息。”^②这都说明居成不骄的道理。第二，居功不骄。功劳、业绩是一个人品德和修养的

^① 《毛泽东选集》，合订本，第1328—1329页。

^② 《说苑·敬慎》。

试金石，也是一把主宰祸福的双刃剑。如果有功必争，居功自傲，功劳会成为一个人事业和人生发展的包袱和障碍，并可能为之所累、所毁。如果居功不骄，那么功劳越大就越显得一个人的道德和修养水平高，功劳、业绩也就会成为一个人发展的阶梯和推动力。历代圣贤一再告诫人们要正确对待功劳。《易经·坤·六三》：“或从王事，无成有终”，意即辅助君王的事业，成功而不以功自居，就会有好结果。《周易》专有一卦曰谦，集中讲君子应有谦虚、谦逊的美德。该卦九三爻辞“劳谦，君子有终，吉”，就是说人越有功劳，越要谦卑自处，君子终生劳谦，就会吉祥。《象传》曰：“劳谦君子，万民服也。”《易传·系辞上》说：“劳而不代，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦者也，致恭以存其位者也。”我们应从这些古训中得到收益。第三，居才不骄。人才是社会发展的希望所在，也是欲成大业者必用之人。一人有才，非常难得；但有才之人必须自爱，然后人才爱之。否则，有才无德，恃才傲物，往往不为人所重用，甚至落个可悲的下场。第四，居尊不骄。有的人地位卑微时非常谦虚，但随着地位升高，便逐渐变得骄傲起来。居上、居尊而骄，就会失去帮助自己的人，进而失去自己的地位。越是身居高位越要“卑以自牧”（《易经·谦》），自己严格要求自己，真正做到“上交不谄，下交不渎”（《易传·系辞下》），“处上位而不骄，处下位而不忧”（《易传·文言》）。

取得成功后，要提出新的目标，不断追求，向新的高峰攀登，既能克服骄傲自满情绪，又能给人生增添新的辉煌篇章。江泽民同志提出“富而思源，富而思进”的双思思想，是新时期对传统文化的弘扬，对国家、对个人都有积极意义。



人之灵与肉

经过启蒙发智和进德修业，人逐渐成为真正的人。从此，就要对人之为人进行自我反思。古希腊有句脍炙人口的名言：认识你自己。《周易》和传统文化对人的存在、人性等问题予以关注，作出了独特的思考。在本章中，我们先看一看关于人之灵与肉问题的见解。

4.1 身心（形神）关系

身心关系是中国哲学经常讨论的课题。身，身体、躯体、形体、肉体，属于物质存在方面；心，心灵、思想、思维、神魂，属于精神存在方面。身心关系就是肉与灵、形与神的关系，与心物关系相联系。

心为象形字，本指心房、心脏，又与心思相混而习用为心思之心。把心作为思维的器官，认为“心之官则思”，把能思、能知、能应、能感、意识、感情都看成是心的功能或活动，这是古人在人体生命科学不发达情况下的误会。这个误会大致到明代才被纠正。李时珍根据多年治疗疾病的经验及对人

体各部分功能的了解，指出：“脑为元神之府”，“人的头圆如盖，穹窿象天，……神灵所集”。^①这就明确了人脑是思维的器官，接近科学认识。

殷周之际，心虽未成为哲学范畴，但在《易经》卦爻辞中已有多处使用。如坎卦卦辞“有孚维心”；益卦九五爻辞“有孚惠心”，上九爻辞“立心勿恒”；井卦九五爻辞“为我心恻”；艮卦六二爻辞“其心不快”，九三爻辞“厉薰心”等。虽然在具体环境中各有其特殊含义，但心均作为有意识性的心思之心，大致可分为两类：一指道德观念，如维心、惠心、立心；二指心态的描述，如心恻、其心、薰心。《易传》成书虽明显迟于《易经》，但“心”字仍在心思之义上使用，如“圣人以此洗心，退藏于密，去凶与民同患”^②。

身字在《周易》和其他文化典籍中含义基本一致，都不外乎指人的身体、躯体，有时直接指眼、耳、鼻、舌、四肢等与“心”相对的感觉器官。如《系辞下》：“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。”这里的“身”笼统指人的身体及感官。

神字在《易传》中多处使用，如《系辞传》中“知鬼神之情状”、“阴阳不测之谓神”、“以通神明之德”，《说卦传》中“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍”，“神也者，妙万物而为言者也”等。但是，“神”都不是与“形”对偶使用，也就不具备与身心关系的“心”对等意义。

① 《本草纲目》。

② 《系辞传上》。

从生物进化史看，心作为身的高级功能，心总是随身而发展，身先而心后，有其身而后有其心。一般地说，心以身为其物质基础；但应强调，心的物质基础又非一般的器官，而是高度发达与完善的特殊的物质——人的大脑。人脑的思想、意识在地球上是最美丽的“花朵”，辩证唯物主义认为，意识是物质世界长期发展的产物，同时又是社会的产物。一般说意识产生经历了三个基本环节：从无生命物质的反应特性到低等生物的刺激感应性，从低等生物的刺激感应性到动物的感觉和心理，从高级动物的感觉和心理到人的意识的产生。

形与神作为对偶范畴，在中国哲学中大致包含两层涵义：一是形体与精神。王夫之讲“耳、目、口、体，形著于实”，形即人的身体及感官，神指心的思维器官所具有的机能及客观世界的主观映象；二是指物质与精神。先秦时，人们主要探讨精神的来源问题，认为神与形分别来自天与地两方面，荀况在《管子》形与精对举与《庄子》形神对举的基础上，提出了“形具而神生”的命题。秦汉时期，形神问题与生死、养生之道结合，促进了医学和气功保健的发展，对于人死后精神、灵魂是否离开形体而独立存在，人们提出“薪火之喻形神”。魏晋南北朝时期，佛教的神不灭论、因果报应论与中国传统形神范畴结合，掀起一场神灭与不灭的大论战。范缜吸收了东汉王充等人的合理思想，采用当时被重视的体用范畴论证形亡神灭，他所提出的著名的“形质神用”、“刃利之喻”等，作为思维精华显示了巨大的理论威力，基本上解决了形神关系的主要问题。其后的宋元明清，形神关系进入认识论领域，从神灭与不灭论争转到了本质与功用的论争。这就是中国哲学史上关于形神关系的大致脉络。

4.2 人的存在的二重化

我们大都曾有这样的体验：当站在镜子前凝视自己的面孔和身体时，往往有些不自然，常常会想，镜中的形象是不是真正的我？帕斯卡尔的话就在耳边响起：肉体不可思议，灵魂更不可思议，最不可思议的是肉体居然能和灵魂结合在一起。

人类认识的初级阶段上，灵魂与肉体还没有被分离开来，人往往被看做为灵与肉的混沌体，如梦产生了许多幻觉。随着认识发展，人逐渐发现自己由形体和精气构成，“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人”。^①这种认识逐渐清晰起来，就是后来探讨的形神关系。

实际上，人的存在是二重化的：一方面作为肉体存在物，人与其他动物没有根本区别，都是自然界的一部分，由自然律所决定；另一方面，人又不仅仅是一种肉体存在物，与其他动物根本不同，他还有灵魂，是一种精神存在，因而受道德律的支配。这两方面看起来互相矛盾，实则统一于一体，可以说人人就是灵与肉的矛盾统一体。难怪西方早就有人惊叹：人啊，一半是野兽，一半是天使！

中国哲学对人的存在的二重化有深刻的领悟。《易传·系辞上》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”对这句话学者们曾作过多种解释。王邦雄先生认为，这里所谓的“形”，不是指外在的自然界，而是指我们的形体或躯体。所谓形而上或形而下则是代表生命的路向。“往上升越的路就是‘道’的

^① 《管子·内业》。

路，往下凝聚的路是‘器’的路，故一成道，一成器。”^①其实无论如何解释，“道”与“器”之所以构成形而上与下的两种路向，是因为这种划分确为人的自我意识外向投射造成的结果，从而在根本上折射出人的本质的二重化结构。

老子认为“道”可分为“不可道”之道和“可道”之道。他曾说：“吾所以有大患者，为吾有身；及吾无身，吾有何患？”^②《老子》还区分了“有执”与“无执”、“有欲”与“无欲”、“有为”与“无为”。庄子则说，“生人之累”、“死者无此”，^③他还对“有待”与“无待”、“形”与“心”、“物”与“道”作了区分。这些都是道家对人的存在的二重化的认识。

儒家的人本精神既是一种形而上的追求，也是形而下的思考。孔子人学的核心是仁，仁构成为人的内在超越。因为仁与人在内涵上有互相贯通、圆融之处；人应该是有仁德之人；仁的基本含义为爱人。爱人虽意味着由主体而及于客体，但要求主体从自我做起，“克己复礼”，树立主体性人格。从内圣仁的自我修养，到家庭的仁的实践，再到外王仁行天下，贯穿着爱人而人人互爱的人道（仁道）精神。孟子的仁，体现了人的本质，显现出人本精神，达到人的哲学的升华。在他看来，仁的本质就是人，无人就无所谓仁；人又蕴含着仁，无仁，人体、人的本质便无以表现。“仁也者，人也”，“仁，人心也”。于是，孔孟从仁中发现了人及其本质，只有当人超越了自然人、本能人，人的本质才被发现，人本精神才得以彰显。

① 王邦雄：《老子的哲学》，台湾东大图书公司1983年版。

② 《老子·第十三章》。

③ 《庄子·至乐》。

此外，魏晋玄学中的“有无之辨”、“言意之辨”、“自然与名教之辨”，进一步展开了老庄和孔孟首先提出的问题。宋明理学的“天理”与“人欲”争论，同样从本体论上表达了人的存在的二重化问题。

西方思想家也深刻地洞察到人的存在的二重化。宗教改革家马丁·路德说：“人有一个双重的本性，一个心灵的本性和一个肉体的本性。”^①歌德十分生动地描述道：“有两个灵魂住在我的胸中，它们总是互相分道扬镳：一个怀着强烈的情欲，以它的卷须紧紧攀附着现世；另一个却拼命地要脱离世俗，高飞到崇高的先辈的居地。”^②雅斯贝尔斯则讲得非常明白而深刻：“由于人将自己分为灵与肉、理性与感性、心与物、责任与喜好、存有与现象、行动与思想、实际所为与行事本意等，他的见解也跟着有不同的意义。关键在于人总是要和自己作对。人的存在不可能没有这种人格上的分裂。但是他并不满足这种分裂状态。他克服这种分裂的方法、他超越这种分裂的所有方式，在于显示出他对于自身的了解。”^③雅斯贝尔斯这段话的后半部分说明，由于人的存在的二重化对于人来说带有始源的本根的意义，人不过是形而上学的动物，对人存在方式的认识就是本然的，因而使哲学成为必要和可能。

作为一位真正的哲学家，马克思对人的存在二重化也有深刻的把握。早在青年时代中学作文中就敏锐地看到“精神原则”与“肉体原则”的冲突问题，他说，“我们的一生”不过是“一场精神原则和肉体原则之间的不幸的斗争”；在《关于

① 《西方伦理学名著选辑》，第440页，商务印书馆1964年版。

② 歌德：《浮士德》，第156页，人民出版社1978年版。

③ 雅斯贝尔斯：《当代的精神处境》，第147页，三联书店1992年版。

伊壁鸠鲁哲学的笔记》中，马克思还提出了“经验的本性”和“永恒的本质”及其矛盾问题。^①在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思既把人作为自然界的一部分，又把人看做超越于自然界的存在，并把“自然主义”和“人道主义”的历史统一当做自己的理论归宿。后来，他明确地指出：“人双重地存在着，主观上作为他自身存在着，客观上又存在于自己生存的这些自然无机条件之中。”^②思想上马克思是这样认识的，实践上他为了崇高的理想 and 精神的追求，过着颠沛流离、贫困潦倒的生活，呕心沥血40年撰写《资本论》，对自己的哲学思想作了最好的脚注。

4.3 人之为人的内在根据

古今中外的思想家已经自觉意识到人自身存在的二重化，并揭示出它的悖论性质。这是十分深刻的。但这只是问题的开始，而非问题的终结。值得进一步追问的是：人的存在的二重化所显示的双重规定之间存在怎样的关系？通俗地说，人作为一个物种生活在地球上，存在宇宙中，那么，人到底是什么？人为什么区别于其他动物？对于人，灵与肉关系如何？

近代西方哲学家作了深入思考和明确回答。康德说：“人能够具有‘自我’的观念，这使人无限地提升到地球上一切其他有生命的存在物之上，因此，他是一个人。”^③黑格尔指出：“人能超出他的自然存在，即由于作为一个有自我意识的

① 《马克思恩格斯全集》，第40卷，第5、11页，人民出版社1982年版。

② 《马克思恩格斯全集》，第46卷，第491页，人民出版社1979年版。

③ 康德：《实用人类学》，第1页，重庆出版社1987年版。

存在，区别于外部的自然界。”^①他还说：“我是活着而且具有有机的肉体这一点是以生命的概念和作为灵魂的精神的概念为依据的，……只有在我愿意要的时候，我才具有这四肢和生命，动物不能使自己成为残废，也不能自杀，只有人才能这样做。”^②只有人才能作出超越生命本能和生命极限约束的选择，这就证明了人的精神存在对肉体存在及生物学规律的优先地位和超越关系。残疾人的超乎寻常的生存技能，如无臂书法家、四肢俱残的特等残废朱彦夫用牙咬笔以顽强精神写成长篇自传体小说《极限人生》，便有力地说明人的精神的崇高。

康德和黑格尔的思想表明，人的肉体存在和精神存在两个层面之间不是“平分秋色”的对等关系，而是一种有主有从的关系。相对肉体存在而言，精神存在具有优先性（逻辑在先意义上的）和至上性（终极决定意义上的）。也就是说，当一个人刚一出生时及以后成长的阶段上，形体与精神虽然一块形成与生长，但决定此物种是人而不是动物的方面是精神因素。因为只有精神层面才能标识出人的特质，给出人之所以成其为人的内在根据。

儒家六经之首的《周易》，多处讲到“君子”、“圣人”、“贤人”，也几处提到“小人”。虽然没有明确提出精神存在的优先性、至上性问题，但隐含着判断一个人是否为君子的依据应从长处、大处着眼，应从“德性”、仁、义等方面考虑。如《系辞传》云：君子“乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”；“圣人以此斋戒，以神明其德夫”；“天地变

① 黑格尔：《小逻辑》，第92页，商务印书馆1980年版。

② 黑格尔：《法哲学原理》，第56页，商务印书馆1961年版。

化，圣人效之”；“小人不耻不仁，不畏不义。”《说卦传》：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，……立人之道曰仁与义。”这些说法表明《易传》作者已开始考虑人为人的主要理由，重视“仁义”“道德”等，无疑对后来的儒家思想产生了启发和影响。

我国儒家哲学深刻阐明了这种精神存在的优先性。孔子明确说道：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”^①孔子不仅这样说，而且置自己的安全、安逸于不顾，历尽艰辛，周游列国，传播学说，试图实现自己远大的政治理想，树立了一个志士仁人的典范。儒家思想塑造和影响了中国历史上一代又一代仁人志士，如苏武、辛弃疾、文天祥、郑成功、林则徐、康有为等。

孟子说：“义，人之正路也。”^②他还说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可兼得，舍生而取义。”^③其实，在肉体尺度与精神尺度并行不悖的情况下，无以显示人的境界的高低，只有在二者冲突、需要作出非此即彼的选择时，才能凸现境界的分野。李大钊大义赴刑，刘胡兰从容走向铡刀，夏明翰为“主义真”而不怕被杀，江姐被竹签钉手指而甘把牢坐穿，是共产主义理想信念的体现，也可以看做儒家精神的继承和弘扬。相反，投降苟生害死岳飞的秦桧，出卖同志的叛徒甫志高，还有面对歹徒行凶临危不救苟且偷生之辈们，完全失去了做人的资格！

孟子不仅划分出人存在的精神与肉体两个层面即“义”与

① 《论语·卫灵公》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《孟子·告子上》。

“生”，而且对此作出比较和评价，赋予其大小、贵贱之分。他说：“先立乎其大者，则其小者不能夺也。”^①还有一句名言：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”^②这种坚持自己的信念和原则，不被富贵、贫贱、威武所迷惑、动摇、屈服的人格精神，今天看来仍有值得大力弘扬的积极意义。

精神对于肉体的优先性和至上性，我们还可以从古希腊哲学家苏格拉底之死中得到鲜活的经典的注释。当被雅典城邦判处死刑之后，苏格拉底完全有被保释出狱或逃跑的机会，但他出于对法律的尊重和义务，没有选择避死趋生，而是慷慨赴死，以自己的行动证明了其人格和思想。按照肉体原则和生物学本能需要，逃亡是合情合理的。但如果那样做，苏格拉底认为自己就不再是苏格拉底了，而是把自己降到了动物的层次，他不齿于此。苏格拉底以自己的生命对自己的学说作了最圆满的诠释，在人类历史上写下了永放光辉的巨大的“人”字。

4.4 哲学与艺术的永恒关注

由于人的存在的二重化，人既受自然律支配又受道德律支配，所以人成为宇宙中惟一没有对等物的存在者。因为人及其历史在一定意义上不过是为了消解这种二重化带来的二律背反所作的努力，而这种努力在经验的意义上不可能有真正的完结。所以，人的存在带有悲剧意味。

揭示人自身的矛盾性，哲学由此获得自身的合法性和存在理由。由于人的肉体存在，精神超越才是必要的。精神超越本

① 《孟子·告子上》。

② 《孟子·滕文公下》。

身就是哲学。由于人的肉体存在是经验的，精神对肉体的超越意味着超验视野的获得，也使哲学成为可能。西方从苏格拉底、柏拉图到康德、黑格尔、马克思；中国古代的《周易》作者、老庄、孔孟都是真正意义上的哲学家。他们的学说构成了人类自身的超越。只要人存在，这种超越就不会完结。

反映人存在的悲剧意味，文学艺术由此获得恒久不衰的主题和活力。由于对人生命意义的追问，文学艺术才与人类同呼吸共命运；由于对精神超越肉体的彰显，文学艺术才高雅脱俗，源于生活高于生活。西方的荷马史诗、达·芬奇的画、贝多芬的音乐；中国古代屈原的《离骚》、宋代的《清明上河图》、清代曹雪芹的《红楼梦》，都是不朽的艺术珍品。因为它们可以看做从不同方面对生命意义的追问与关注。只要人类存在，这种关注就是永恒的。

从人生、人的精神提升看，哲学与艺术是相通的，哲学是诗，诗是哲学。

肉体是奇妙的，灵魂更奇妙，最奇妙的是肉体居然能和灵魂结合在一起。

我要唱一首简单的歌、快乐的歌、自然的歌、天真的歌。像清溪的水或山上的泉；像一只麻雀随意的啁啾，或一只燕子无忧的呢喃。

我要用这首简单的歌来赞颂我的世界。它是这样欢跃而又静默，这样丰富而又单纯，这样从不夸大；而却真正辽阔无边，亘古长存。^①

^① 罗兰：《唱一首简单的歌》。

五

人之善与恶

人之善与恶，自古以来不断被议论。善恶既是儒家伦理体系的道德观念，又是传统社会道德评价的价值尺度；既是儒家抽象的人性设计，又是现实个体人格修养的目标追求。如果说第四章“人之灵与肉”力求揭示人与动物区别开来而成为人的本质之所在，那么本章则企图在此基础上进一步展现人之为人的首要的伦理道德问题——善与恶，籍此人与人形成区别。

5.1 善与恶：人性的选择

当人刚从母腹中降生呱呱坠地时，他不知道什么叫善、什么叫恶；当人类刚刚从猿进化而来时，人们也谈不上明确的善与恶的观念。一个人经过启蒙发智后才逐渐懂得善与恶，人类慢慢摆脱野蛮和蒙昧，善与恶的观念才逐渐清晰起来。

自然事物不存在任何意义上的自主选择，它只是通过消极地适应外部环境而得以生存，因而在自然界中无所谓道德意义的善恶，而只表现为“他律”状态，即受异己的、外在尺度的约束。动物是自然事物，它只是受自然规律的支配和控制，它

不可能充当道德责任主体，所以动物界不存在善恶问题。人的肉体存在作为自然事物的一种形式，也不能不受自然法则的制约，它必须符合生物学规律的要求。在这里，人的肉体存在与动物没有什么根本区别。

人的存在的二重化（人的肉体存在和精神存在）及其悖论，使人对自我本性的确认面临着两可性抉择。这是人的自由意志的最原始的根据之所在。西方近代哲学家康德看到了人的存在的矛盾性，认为对应于肉体存在和精神存在两个层面，就是“自然律”和“道德律”。他说：“有两种东西，我愈时常、愈反复加以思维，它们就给人灌注了时时在翻新、有加无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德法则。”^①人的肉体存在作为自然界的一部分，它必须不断地与外部世界进行物质、能量、信息的交换，以维系生命活动及其延续，因而受自然律的支配；人的精神存在作为对肉体存在的超越，属于绝对的价值世界，它适用于道德律。自然律是“必然”的，而道德律则是“应然”的（或“应当”、“应该”）。

正是选择的可能性存在，使道德律的现实表征成为缺乏保障的。作为人为自己立法的产物，道德律在一定意义上类似于人工规则，而人工规则的重要特点是它的可违反性。K. 波普尔曾十分清楚地指出了这一点：“如果它是有意义的，那么它是可以被违反的；如果它不能被违反，那么它就是多余的，没有意义的。”^②萨特也说：“那些承认规则的人，全部或几乎

① 康德：《实践理性批判》，第164页，商务印书馆1960年版。

② K. 波普尔：《开放社会及其敌人》，第61页，山西高校联合出版社1989年版。

全部还是毫不犹豫地破坏规则。”^①道德律的可违反性往往表现为某种“软弱性”，正如黑格尔所说：“在这种‘应该’里，总是包含有一种软弱性，即某种事情，虽然已被承认为正当的，但自己却又不能使它实现出来。”^②

其实，这种“软弱性”不是它的缺陷，恰恰是其优点。正是因为这种可违反性和“软弱性”的存在，才反衬出遵循者的可贵。由于这种可能性空间，赋予道德选择以崇高和尊严；由于有选择的可能性，人才能成为责任主体，善恶从而才变得有意义。对于人来说，善之为善固然是由于自觉遵循道德律的结果，但同时又是因为人也能够作恶；恶之为恶固然是由于顺应自然律的结果，但同时也是因为人也能够向善。这里，人类超越自然界，人与动物有了质的区别。

5.2 性善论与性恶论：人性的理论设计

78

春秋时期，孔子提出“性相近也，习相远也”，^③认为人的本性生来是相近的，但环境和习惯使人的德智相去甚远。

孔子在说《易》时曰：“生（性）文武也，虽强学，是弗能及之矣。”又言：“本生（性）仁义，所以义刚柔之制也。”^④可见，孔子对人性的体会已经超越了气性的传统观点，将生命价值所在的德性置于性中。“本性仁义”的观点反映了孔子深切体会到仁是人的内在德性，标志着孔子已把握到人性中超越肉体存在的道德根源，使其人性观突破了传统生之

① 萨特：《决定论与自由》，第312页，人民出版社1983年版。

② 黑格尔：《小逻辑》，第208页，商务印书馆1980年版。

③ 《论语·阳货》。

④ 帛书《易传·易之义》。

谓性的层次，而开出儒家心性论的第一章。

到了战国中期，社会关系日益复杂，人们的不同思想品德有了较充分的暴露，这就促使思想家们去探索人的本性，考察人生和现实的联系。这是人类开始从宇宙的形成、起源等问题的探索，进而转向研究人类自己的特点的尝试，促使认识深化。

关于人性问题，先秦思想家的观点有四种：性无善无不善说；可以为善，可以为不善说；有性善不善说；性善说。告子是第一派，孟子是第四派，第二派接近于告子的人性说，第三派动摇于孟子和告子之间。

告子主张，人性无善无不善。在他看来，人非生来就有善性，善性是后来经过社会环境教育被塑造造成的。他说：“性犹杞柳也，义犹桮桮也。以人性为仁义，犹以杞柳为桮桮。”他又以水为比喻说明人性：“性犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善与不善也，犹水之无分于东西也。”他还说：“食色性也。”^①告子在道德起源上认为是后天习得非先天而成，显然是合理的，具有积极作用；但他把食、色的本能需要作为人性，混淆了人与动物的质的区别，把人性的标准降低到了人的肉体层面。孟子针对这一点诘问道：

“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”^②

孟轲在批判告子学说的同时提出了他的性善论。他确认人具有先验的善性，因为人生来就具有“善端”，即在人的意识中有一种先验的善的萌芽，这是人区别于动物的本质特征。

“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”^③人之

①② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·离娄下》。

善性君子能保持、扩展它，而庶民则丧失掉了。“善端”不仅是先验的，也是超功利的，当一个人看见小孩即将落井所以立刻去救他，并不是因为与孩子的父母有交情或为了沽名钓誉，而是完全出自“恻隐之心”。孟子把“善端”分为四类，并作为仁、义、礼、智等道德观念的萌芽：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端也，犹其有四体也。”^①

孟子认为人的道德出自先天的本能，即“良知”、“良能”：“人之所以不学而能者，其良能也。所不虑而知者，其良知也。”^②在孟子看来，“仁、义、礼、智根于心”，孝亲、忠君、敬长等伦理行为，都是发自人的“四端”，不是外力强加给每一个社会成员的，“非由外铄我也，我固有之也”。^③可见，道德这一绝对精神价值是人的内在本性的体现和要求。同时，按照孟子的观点，道德属于人之本体，而不是“用”，不是工具和手段的规定。在这一点上，性善论与其他人性论相比是深刻的。

人性虽有善，但也要不断修养、培养，就是“养心”、“求放心”，即努力培养，扩充“善端”。他用了一个比喻，山上的树木，照它的本性都能长成大树，但是临近城市的山经常是光秃秃的，因为不仅得不到很好护理，反而被经常砍伐，妨碍了树木的正常生长。

此外，孟子还从逻辑上提出“故凡同类者，举相似也”的命题，用来论证人所具有的普遍的善性。人的感官对味、声、

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 《孟子·告子上》。

色有相同的感受，心也如此。“心之所同然者，何也？谓理也，义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”^①

孟子的人性论经宋代儒者的改造，成为古代儒家人性论的主导思想。这种对人性为善的价值判断，在一定意义上表现了以人本主义的立场对人类原初平等的积极肯定。它既为建立和谐、仁爱的人际关系提供了内在的理论根据，又为社会道德的可能性寻找到了一个主体自身的根源。在人类道德生活中，孟子学说的积极合理的价值就在于它肯定了人自身内在有道德理性，并十分强调作为主体的人的自觉性、能动性。

荀况在人性论问题上力图贯彻在自然观方面“天人相分”的观点。首先他主张性伪之分：“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加；无伪则性不能自美。”^②人性的素质是天然生成的，礼义道德是后天人为加工制作的，天然的东西是人加工的基础，无此则无从加工，但只有人为加工的天然东西，才能美好完善。他说：“凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。不可学，不可事而在人者谓之性，可学而能，可事而成之在人者谓之伪，是性伪之分也。”^③把性与伪区分开来，这是荀子的独创，以此对抗孟子的先天道德论。

在性伪相分的基础上，荀子提出了他的性恶论。他认为人性是“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害”，^④“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚。”^⑤

① 《孟子·告子上》。

② 《荀子·礼论》。

③⑤ 《荀子·性恶》。

④ 《荀子·荣辱》。

人本性恶，那么“善”怎么形成的呢？那是人为的结果。人性中本来不包括像尊君、孝亲、守法、循礼等品质，与社会礼义相违背即恶。因此，有必要对人性进行改造和节制。所以，荀子得出结论，“人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”^①

荀子全面论述了“性”与“伪”的关系，既看到性伪之分，二者相对立一面，又看到性伪之合，二者相统一面。在“性”与“伪”的矛盾中，他更强调“伪”这一面。就先天说，“尧舜之于桀跖，其性一也，君子与小人，其性一也。”

^②他们生来都是天生性恶，所以后来出现贤愚不肖的区别，原因在“注错习俗之所积耳”，^③都是由于后天环境和经验对人生的改造起着决定的作用。“涂之人可以为禹”，但“凡禹之所以为禹者，以其为仁义法正也”。^④由此，他提出了“化性起伪”的命题，强调通过人的主观努力，“起礼义，制法度”，转化人的“恶”的本性。

荀况的人性论把人对物质生活方面的欲求作为研究人的问题的出发点，看到了社会出现的争夺动乱现象（“恶”的表现）是人们追求物质利益的必然结果。这在当时比讳言利、空言义的虚伪学说更切实、质朴，包含一定合理因素。因为恶与善是一对矛盾，按照黑格尔的观点，“恶是历史发展的动力借

① 《荀子·性恶》。

② 《荀子·性恶》。

③ 《荀子·荣辱》。

④ 《荀子·性恶》。

以表现出来的形式”，“当人们说人本性是恶的这句话时，是说出了一种更伟大得多的思想”，恩格斯肯定说“自从阶级对立产生以来，正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆”。^①同时，荀子性恶论在一定程度上批判了孟子的性善论的先验性，认为“礼义辞让”等道德原则不是先天赋予人类的，而是后天学习“积伪”而成，对现实社会当然有积极意义。

但是，按照荀子的逻辑，正因为人性恶，所以善对人来说才有意义。这种学说只是解决了善的必要性问题，却没有解决善的可能性问题。荀子固然也强调“礼义”的重要性，但“礼义”在他那里并不是人的内在特征和规定，道德只是外在于人的东西；把“恶”作为人性规定，其基础是人的自然属性，即作为自然界一部分的人的肉体存在及其生物学性质。肉体无疑构成精神的前提，但问题在于，“前提”并不等于“理由”，人必须“借助”肉体而“存在”，但并非“由于”肉体而“存在”。抹煞了人的特质，混淆了人的自然属性和社会属性，在人性论上荀子与孟子大异其趣，犯了致命的错误。

在人性的理论设计上，孟子着眼于人的精神存在，认为“善端”，仁、义、礼、智等道德精神因素是人的内在本性和自律规定，主张人性尺度必须超越人的肉体羁绊才能凸显出来。这就抓住了人之为人的最本质的东西。性善论比性恶论及其他人性理论具有更深刻、更高明之处。当然，与性恶论的经验立场相反，性善论是一种逻辑设定，具有明显的超验性。在抽象性这一点上，二者殊途同归。孟、荀共同认为，人的价值

^① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯选集》第4卷，第233页。

是在同自身的欲望的斗争中提高和发展的，人只有在道德化的道路上才能充分显示和提升自身人之为人的品格。因此，无论在理论形式上还是致思取向上，孟子的性善论和荀子的性恶论共同奠定了中国历代儒家在人性问题上善恶双重设计的理论格局。

5.3 善恶皆由积累而成

传统文化中除了包括著名的人性理论设计外，倡导人性实践、重视道德修养和践履也是儒家文化非常鲜明的特色。

儒家认为，必须树立正确的善恶观念、价值标准。孔子主张对百姓“道之以德，齐之以礼”，汉儒董仲舒主张“以仁安人，以义正我”。社会道德内化为个体道德须经两个途径：对每一个体自身而言，要加强道德修养；对一般民众而言，则须加强道德教育。前者为以义正我，后者属于以义正人。正人，首先须以人之性情为本，激发其固有的道德潜能，扩充其至善的本性。其次，充分发挥道德评价的作用，对人们的行为进行功罪、是非、善恶评价，有功者、善者褒之赏之，有罪者、恶者贬之惩之，使人们趋善避恶，形成良好的社会风尚。

《易传·系辞下》说：“善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去。故恶积而不可掩，罪大而不可解。”这是《易传》对噬嗑卦爻辞解释中所作的发挥，从此足以看出量的积累在道德修养和践履中的极端重要性。天下之事，皆积小以成大。千里之行，始于足下；涓涓细流，汇成滔滔江河；千里之堤，溃于蚁穴。道德修养也是如此，小善不断，可成大善；小恶不戢，终成大恶。古时桀纣之亡国，莠民之亡身，无不从积小恶而来。因

此，古人谆谆告诫人们：“勿以恶小而为之，勿以善小而不为。”

《易传·文言》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。”这里又一次强调量的积累的重要性，只不过谈论的是家庭。其实，个人“成名”、“灭身”与家庭的凶吉祸福道理是一样的，儒家一贯主张修身与齐家、治国、平天下是一致的，由个体到整体，由微观到宏观，道德修养贯彻始终，体现到各个方面。“积”、“渐”就是量变，量变达到一定程度，突破了“度”，就会发生质变。善与恶都有一个从量变到质变的过程。人生的辩证法，生活的辩证法，得到淋漓尽致的体现。

5.4 君子以遏恶扬善

现实中善与恶都是从量变到质变的过程，但是不同人的认识与实践有很大差异。有的人不拘细节，认为小节无害，“以小善为无益而弗为”，“以小恶为无伤而弗去”，他们到头来或者因善事太小认为无价值不去做而成为碌碌无为的平庸之辈，或者因恶事细微不在乎多次做而成为罪恶之人。这样的人就是《易传》所称的“小人”。

相反，《易传》提倡君子应特别注意自身的道德修养与践履。如“君子以遏恶扬善，顺天休命”（《象传·大有》）；“君子以远小人，不恶而严”（《象传·遁》）；“君子以居贤德善俗”（《象传·渐》），等等。在大有卦中，上卦“离”为日，下卦“乾”为天上，象征太阳普照万物，大有收获。君子（统治者）以广大的天下为所有，必须树立远大的志

向，不使邪恶乘隙而入，因此，君子必须遏止邪恶，宣扬善行，以顺从天命即遵循规律。

渐卦外卦为风，内卦为山。“物不可以终止，故受之以渐。渐者进也。”^①山上有木，山也随之渐渐增高。“居贤德善俗”，“居”为蓄积；“善”为做好、做成。君子应注意平时渐渐蓄积，而一旦具备崇高的德行后，就不能独善其身，而要用自己的德行影响、感染周围的人，达到移风易俗、改造社会的目的。

《论语》曰：“见善如不及，见不善如探汤”；^②“君子成人之美，不成人之恶”；^③荀子也说：“君子崇人之德，扬人之美”；^④还有“善不可失，恶不可长”。^⑤这些名言都揭示了抑恶扬善的道理，给人以启示。

在这里道德的修养和实践密切联系起来：自身的修养是为了“致用”于社会，即社会实践。善与恶的道德原则和价值标准并不仅仅是理论上的空洞说教，而是具有十分鲜明、强烈的现实意义。

① 《序卦传》。

② 《论语·季氏》。

③ 《论语·颜渊》。

④ 《荀子·不苟》。

⑤ 《春秋左传·隐公六年》。

六

德 义 利 论

《周易》“经”部分包括六十四卦卦形和卦爻辞，其最突出的应用是占筮。事实上，古代的占筮往往与军政大事密切相关，天子、诸侯的政治、军事措施，有时必须取决于“太卜”占筮的结果；而且，在占筮过程中，真正影响人们思想、左右人们行动的关键因素是筮书所表露的哲学内涵。这也是历代统治阶级将《周易》奉为“圣典”的重要原因。因此，南宋大儒朱熹虽然极力强调“《易》本为卜筮而作”，却也不曾抹煞其哲学意蕴，认为“孔子恐义理一向没卜筮中，故明其义”。^①德、义、利三者及其关系就是《周易》义理的一个重要方面。

6.1 从卜筮求利到重德义

《易经》本身原是为了求利致福，经过长期的经验积累而创作的一部占筮之书。这种求利致福的降神贞占活动，看似完

^① 《朱子语类》。

全是无规则的主观随意性游戏，其实不然。透过神秘而神圣的过程，占筮充盈着对命运之神的恐惧和敬畏，蕴涵着对人生之道的思考和智慧。

《易经》中有些卦的卦名就是直接从占筮而来，取自卜筮用的工具、方法。刘大钧先生认为：“《蛊》、《巽》、《革》三卦，当依帛书《易经》作《筮》《筭》《勒》于义更胜。因为‘筮’乃竹杖，‘筭’即是衍算，‘勒’指具体演算之法。”^①

作为卜筮之书，《易经》各卦爻辞都直接或间接地表明吉凶祸福，实际上占卜的目的无非问“利”与“不利”。如大有卦上九爻爻辞：“自天佑之，吉，无不利”；解卦六五爻辞：“君子维有解，吉。有孚于小人”；升卦六二爻辞：“王用亨于岐山，吉，无咎”；革卦上六爻辞：“君子豹变。小人革面，征凶。居，贞吉。”；巽卦上九爻辞：“巽在床下，丧其资斧，贞凶。”这些都表明贞占活动的目的是为了求利祈福，趋吉避凶；在这种活动中，诸侯帝王和史巫扮演了最重要的角色，求利祈福的特权实际上掌握在他们手里；占卜涉及到黎民百姓从祭祀、做大事到起居、饮食各方面，反映了人们对命运感到神秘而又企图预测的心理。

由占筮求利转变为以德义为重，经过了较为漫长的过程。推测起来，这一过程应以《易经》成书不久即已开始，到春秋后期，逐步形成了一个以“德义”研几玩占的高潮，今《国语》、《左传》、《易传》以及出土的帛书都可以为证。

《左传》昭公十二年传云：“南蒯之将叛也，枚筮之，遇

^① 刘大钧：《周易概论》，第268页，齐鲁书社1988年第2版。

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（恭），不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共（恭），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，上美能元，下美则裳。参成可筮，犹有阙也。筮虽吉，未也。’”

这里，惠伯认为吉与不吉与人的德性密切相关。“黄裳元吉”，本为大吉大利，然而无德于内则虽吉而实未吉。重要的是：“外内倡和”、“率事以信”、“供养三德”，才能达到“忠”、“共（恭）”、“善”。可见，惠伯之前或同时期，人们已开始“观其德义”的解易尝试，试图把占卜之利否与人的德行联系起来考虑问题，体会到卦象或爻辞并不能表明人们对未来吉凶祸福的预测，是人自身在安排和左右人的命运。

《国语·晋语》记载：“公子亲筮之，曰：‘尚有晋国？’得贞《屯》䷂悔《豫》䷏，皆八也。筮史占之，皆曰‘不吉。闭而不通，爻无为也’。司空季子曰：‘吉。是在《周易》，皆“利建侯”。……一夫之行也，众顺而有威武，故曰“利建侯”。坤，母也。震，长男也。母老子疆，故曰“豫”，其繇曰：“利建侯行师。”居乐出威之谓也！是二者，得国之卦也。’”^①

晋公子重耳想依仗秦国的帮助重返晋国，因前途未卜，于

① 这段引文及解释详见刘大钧先生著《周易概论》，第121—124页，齐鲁书社1988年版。

是亲自以《周易》占了一卦，问：“还有晋国吗？”得本卦为屯，其初九爻、六四爻、九五爻三爻皆变而为豫卦。筮史可能看到屯卦内卦震为车，外卦坎为险陷，有震车遇坎险之象，于是说：此卦不吉，恐怕事情行不通。不是有作为的卦爻。而司空季子却说：吉！在《周易》中，屯卦和豫卦卦辞都有“利建侯”。这不就是得国之语吗？吉祥没有比这更大的啦！坎为水，坤为土。屯卦含有物力雄厚之意，而豫卦有欢乐愉快的意思。在作了一番详细阐释后，司空季子说：卦象中有一人行动，众人顺从而有威武之旨，因而卦辞又说“利建侯”。坤为母，震为长男，母亲老了，孩子却能顶事了，有欢娱之象，所以称做豫卦，卦辞说“利建侯行师”，就是指豫卦卦象中居内有坤母之乐，外有震车之威！故这二卦都是重返晋国，建立功业的卦啊！在司空季子的阐发中也蕴涵着：君子以义为重，顺天应时，树立威信于民，终能完成建国立业的大事。

《系辞》是《易传》中的最系统、篇幅最长的一篇，充分反映了从占筮到重德义的变化。有的学者认为，帛书《系辞》比通行本早出，主要是它反映的时代与文化与占筮、巫术有更密切的联系，今本则把其中与此有关的一些重要内容加以改编、删节，理性、义理的成分大大增加了。通行本许多段落丛杂、矛盾，文意晦涩，不易读懂，其中的一个重要原因就是这种删节改编造成的。删改的动因主要是时代的变化，或易学承传的变化，使他们或者已不了解这些占筮巫术的东西，或者感到不再需要了。从整体上看，帛本与通行本《系辞》，呈现出两种不同的面貌，反映了不同的时代与文化。^①

① 见金春峰《帛书〈系辞〉反映的时代与文化》，载《周易研究》2000年第3期。

例如，帛书《系辞》第十一章“易有大恒”，凸现了《易》与占筮、巫术的联系。“恒”为巫师首要的必备的品德，《周易》十分重视“恒”，在今本与帛本两种卦序排列中，恒卦皆居于中心地位，可见对恒之崇敬与重视。孔子的话也可以为证：“南人有言曰：人而无恒，不可以作巫医。”^①而所谓“大恒”即为恒之大者，相对于“恒”、“小恒”、一般的“恒”而言。而通行本把“易有大恒”改为“易有太极”。“极”有极终和究极穷尽的意思，又可引申为“究竟”和“标准”两意。^②《系辞传》：“六爻之动，三极之道也。”“太极”应是相对于“三极”而言，“太极之道”高于一般的“三极之道”。因此“太极”一词凸显的是“道”，占筮的色彩被淡化而义理的理性宇宙观色彩则大大增加了。

又如，帛本“夫易，古物定命，乐天下之道，如斯而已矣”，通行本变为：“夫易，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”前者与占筮定吉凶祸福、定命相关，透露出很浓的占筮巫术气息，而后者“开物成务”，以“冒”代“乐”，占筮的特色、拟人化的色彩被取消，代之以涵摄天下之道、以经世致用为目的、易客观描述的理性精神。

还有关于“三陈九德”问题。《易之义》的原文在“三陈九德”之前有一重要的提纲挈领的叙述：“上卦九者，赞以德而占以义也。”“赞”即“幽赞于神明而生蓍”（《说卦》）。“德”既指卦本身的性质，也指其所含有、象征的德性。《易之义》曰：“赞于神明而生占也，参天雨（两）地而

① 《论语·子路》。

② 见《尚书·洪范》，《荀子·解蔽》。

义（倚）数也，观变于阴阳而立卦也，发挥于刚柔而生爻也，和顺于道德而理于义也，穷理尽生（性）而至于命。”巫所作的是“赞”而生“占”，史所作的是“参”“倚”而“立卦”“生爻”。孔子则进一步：“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。”他凭借易的卦爻辞并以其为用，但不是用子占问吉凶祸福，而是观其德义，故仍是紧扣占来讲《周易》的“三陈九德”的。

《论语》、《史记》等书说孔子晚年喜易，编次十翼，孔子认为玩占研易最重要的是探究其中的“德义”。他说：“德义广大，鸣（名）物备具者，[其唯]圣人乎？”“德义无小，失宗无大。”^①当然孔子也不是要人们废弃占筮，而是要通过占筮以致用，阐发其中的大道理，使易学向人文主义方向发展。据帛书《要》篇载：

子赣曰：夫子亦信其筮乎？子曰：吾百占而七十当，唯周梁山之占也，亦必从其多者而已矣。子曰：易，我后其祝卜矣！我观其德义耳。幽赞而达于数，明数而达乎德，又仁（守）者而义行之耳。赞而不达于数，则其为之巫；数而不达于德，则其为史。史巫之筮，乡之而未也，好之而非也。后世之士疑丘者，或以易乎？吾求其德而已，吾与史巫同涂（途）而殊归者也。君子德行，焉求福？故祭祀而寡也。仁义，焉求吉？故卜筮而希也。祝巫卜筮其后乎？

① 帛书《二三子问》。

这段文字全面而深刻地表明了孔子对《易经》的态度。他并没有全盘否定《周易》的占筮作用，但其思想要旨在强调“后其祝卜”、“观其德义”、“求其德而已”。所谓德义，即卦象爻辞的基本义理，用现代汉语说也就是思想内涵。孔子对巫、史、圣与《易》的关系作了精当的辨析。简言之，巫以自身的迷狂而沉醉于宗教意识的领悟中，力图达到神人合一，但却不能对客观自然的世界进行清醒的描述和刻画；史作为通达数度之学，对“幽”界之相对的“明”界有清晰的认识，力图此界客观化、条理化，但却不能透达蕴涵于天地之间的形而上内容即“德义”；圣者必兼摄巫史，而以达德为本质特点，观德求义就是要努力向上，超越巫史，成圣成贤。孔子玩易研几的目的寄托于伦理实践中，试图以“德行”、“仁义”来充实涵养己身之心性，凸现出重德义而不重福利的生命旨趣，渐入圣人之境。孔子晚年说《易》，开辟了以义理研究《易经》的新途，将筮书《易》变为言德义之书，展示了一个学术发展的转折点，即儒家的道德形而上学以孔子为开山。

6.2 德、义、利

“德”是与宇宙同体的根本因素，是物之成为物的根本，也是人之成为人的生命根本。《周易》经传论“德”的地方比比皆是，“德”贯穿于各部分内容之中，可以说一部《周易》以“德”为重，易与人和德三者同体而异位，人若无德则不能知易。因此，帛书《二三子问》说“德与天道始”，《要》篇则云“无德则不能知易”。“德”在《周易》中的含义不仅指人的德性、道德，而且指宇宙天地自然之“大德”，即基本法则，类似于老子的“道”，人之德乃天之德的体现和具体化，

二者圆融相通。

《彖传》基本上是通过卦象的分析来阐扬卦德。“德”在这里就是流行于宇宙间的基本法则，天地之大义。随便举两个例子为证。“泰：‘小往大来，吉，亨’。则是天地交而万物通也；上下交而其志同也；内阳而外阴；内健而外顺；内君子而外小人。君子道长，小人道消也。”“鼎，象也。以木巽火。亨饪也。圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。巽而耳目聪明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以‘元亨’。”这两卦分别位于上、下经，《彖传》虽未有一个“德”字，但天地之德与人之德相贯通，圣人以德而获吉利顺达，这些含义融入字里行间，呼之欲出。

《象传》尤其是《大象》通过卦爻之象或卦德，来阐明君子成人之德行。例证亦可信乎拈来。如，“风行天上，小畜。君子以懿之德。‘复自道’，其义‘吉’也。‘牵复’在中，亦不自失也。‘夫妻反目’，不能正室也。‘有孚惕出’，上合志也。‘有孚挛如’，不独富也。‘既雨既处’，‘德’积‘载’也。‘君子征凶’，有所疑也。”又如，“丽泽，兑。君子以朋友讲习。‘和兑’之‘吉’，行未疑也。‘孚兑’之‘吉’，信志也。‘来兑’之‘凶’，位不当也。‘九四’之‘喜’，有庆也。‘孚于剥’，位正当也。‘上六引兑’，未光也。”

《文言传》则通过乾、坤二卦具体细微的解析，把天地人三德及义利关系全面而深刻地展现出来。如君子“四德”，“进德修业”，“大人”与“天地合其德”，“至德而德方”，“敬义立而德不孤”等。《说卦传》前三章，提纲挈领，对整部《周易》内涵作了简明而绝佳的概括，认为《易》

之所以作，是“将以顺性命之理”、“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”的结果。《系辞传》作为《易传》中最系统、详实之一“翼”，对“德”有频繁而精妙的论述。如认为通向“道义”的门户为德，从不同方面对德展开具体论述：

“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。”^①其他，兹不一一援引。

义与德密切相关，以德为正，是德的具体化。《说文解字》云：“义，己之威仪也，从我从羊。”在古汉语中，“义”由“羊”、“我”构成，源于对祭品分配均平和宜。推而广之，今天的“义”主要指一种关于利益取舍和分配的基本原则。^②《易传》作者系统地总结并发挥了先秦关于“义”的观念，认为“义”是人类行为最基本的道德规范和判断是非善恶的标准。

帛书《易之义》对易之义、天地之义、刚柔之义、文武之义、乾坤之义、大人之义、岁时之义等，都作了很好的阐发。如果对《易传》作细致的考察，那么就会看到“义”的基本含义主要表现在如下四方而：

第一，崇德趋善。《系辞上》说：“夫《易》，圣人所以崇德而广业也。……成性存存，道义之门。”《易》乃圣人尊崇道德、广大事业之根本，一个人如果能依照《易》理来涵养蕴存其美善德性，也就找到了通向道义的门户。既如此，《易传》要求君子应以德为指导，在不同情况下不断修养自己的善

^① 《系辞传下》。

^② 参见陈启智《儒家义利观新论》，载《东岳论丛》1993年第6期。

念德行。如《乾·文言》云：“君子以成德为行”，《象传》则有下列说明：坤卦云“君子以厚德载物”，否卦云“君子以俭德避难，不可荣以禄”，豫卦云“先王以作乐崇德”，大畜卦云“君子以多识前言往行，以畜其德”，坎卦云“君子以常德行，习教事”，晋卦云“君子以自昭明德”，蹇卦云“君子以反身修德”，升卦云“君子以顺德，积小而高大”，节卦云“君子以制数度，议德行”，等等。

第二，广业济世。广业与崇德密切联系，崇德是为了广大功业，建功立业过程又能不断增进美德。“君子以进德修业。忠信所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与言几也；知终终之，可与存义也。”^①君子以忠诚信实而增进美德，以言辞诚挚而积蓄功业，知进知止，是为研几存义。故《系辞上》赞曰：“盛德大业至矣哉！”《易传》认为，圣人之德业在于得“天下之理”（即自然规律）而用于济世。如“举而错之天下之民谓之事业”，“富有之谓大业”。^②《易传》以利济天下为义。如“利物足以和义”，^③“耒耨之利，以教天下”，“舟楫之利，以济不通，致远以利天下”，“臼杵之利，万民以济”、“使民宜之”^④等说明圣人法象制器以使天下之民广得其利。

第三，和谐守正。《易传》认为阴阳和谐乃“天下之大义”，“阴阳之义配日月”；而只有阴阳各居其位（即阳爻居阳位，阴爻居阴位，得位，位当），居中守正，阴阳才能达到

① 《乾·文言》。

② 《系辞传上》。

③ 《乾·文言》。

④ 《系辞传下》。

和谐。“大君之宜，行中之谓也”（《临·象传》），“中正以观天下”（《观·彖传》）。《易传》对中正之德大加赞赏，如《同人·彖传》曰：“文明以健，中正而应，‘君子’正也。”

第四，扬刚抑柔。在等级社会中，阴阳和谐与中正建立在尊卑之序的基础上，其实质在于崇刚敬阳，抑阴制柔。《履·象传》曰：“君子以辨上下，定民志”，《易传》以阳为刚、为天、为君、为男之象征，以阴为柔、为地、为臣、为女之象征。既然天尊地卑已定，阳以刚严为正，阴以柔顺为正，以柔承刚（即柔顺承接刚健）为合义，以柔乘刚（即柔凌驾于刚之上）为不义。“男女正，天下之大义也。”

利的含义在伦理学上主要指：利益、好处、方便、适宜。“利”字在《易传》中共出现了96次。^①在《易经》卦爻辞中，“利”字亦屡见不鲜。至于那些虽未直接言“利”，但事实上涉及到“利”的地方就数不胜数。概而言之，《周易》经传认为利与义密切相关，凡认为“合义”之处皆有利。主要有以下几种情况：

第一，阴阳和谐便有利。如“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞，首出庶物，万国咸宁”。^②天道变化使万物各得其性命之正，惟有天地阴阳达到高度和谐，才能使万物生成，天下尽享安宁之益。“利见大人，尚中正也”，^③意即处于争讼之时，有中正之人出现则有利。这种思想在《周易》中到处可

① 参见孙熙国、许青春《易传义利观研究》，载《周易研究》1999年第4期。

② 《乾·彖传》。

③ 《讼·彖传》。

见。孔子曰：“其身正，不令而行，其身不正，虽令不从。”^①这对今天在领导干部中树立公正意识、反腐倡廉很有启发。

第二，刚抑柔、柔顺刚为有利。《系辞下》对柔顺之道作了总结，认为：“柔之为道，不利远者；其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪？”认为阴柔应就近顺承阳刚，不应与阳刚为敌，好高骛远。关键在于顺承谦退，处柔守中。

第三，顺天应时必获吉利。遵从自然规律是有利的，“自天祐之，吉无不利”，“利有攸往，顺天命也”；^②“刚中而柔处，说以‘利贞’，是以顺乎天而应乎人”。^③同时，发挥人的主观能动性也是有利的，《彖传》云：“君子藏器于身，待时而动，何不利之有？”

第四，诚信谦恭敬人有利。《中孚·彖传》：“中孚以利贞，乃应乎天也。”中孚即心中诚信。《系辞上》云：“天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信思乎顺，又以尚贤也。”对自己严格诚实，待别人谦恭尊敬，这是中华民族的传统美德。

第五，富有、齐心则利。《易传》以阳实象征富，以阴虚象征贫，五爻居尊位而有功，“贵”为有利。《蹇·上六·彖传》曰：“‘利见大人’，以从贵也。”同样，《易传》认为齐心协力则利，《序卦》说：“与人同者物必归焉，故受之以大有”，得物之归自然有利。《系辞上》说：“二人同心，其利断金。”说明同心协力之功效。

① 《论语·子路》。

② 《萃·彖传》。

③ 《兑·彖传》。

6.3 德、义、利圆成统一

德义关系。德与义关系密切，概括地说，德是义的根本，义是德的具体化；义以德为正，德以义为实现之框架。《坤·文言》云：“直，其正也；方，其义也。君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤。”“敬以直内”，即以敬契会生命之根源，做切实笃厚的修养，这是立己以体会形上之道的功夫；

“义以方外”，即以义挈矩随顺身外的世界，不违犯人伦之大常，不与低级和庸俗同流合污，而以天地之大义规范身外的人和事。沿着上述两方向做，“德”就在“敬”、“义”的健行中支撑起来，不致孤堕溺丧。

义利关系。“义”从广义上指道德行为规范与判断是非善恶的标准，“利”指人的利益与需要。道德与人的利益的关系就是义利关系，对此中国哲学从先秦就展开了热烈的讨论，即著名的义利之辨。墨子曰：“义，利也”，主张义的价值以利为基础；儒家坚持明确划分二者的界限，把义利之辨视为道德的核心问题。“天下之事，惟义利而已。”^①王夫之说得更明确：“以要言之，天下之大防二，而其归一也。一者何也？义利之分也。”^②在义利问题上，儒家具有鲜明的道义论倾向，形成重义轻利的价值模式。孔子说：“君子喻于义，小人喻于利”，^③“不义而富且贵，于我如浮云。”^④孟子进一步发展为贵义贱利的观点，他曾对梁惠王说：“王何必曰利，亦有仁

① 《河南程氏遗书》卷十一。

② 《读通鉴论》卷十四。

③ 《论语·里仁》。

④ 《论语·述而》。

义而已矣。”^①还说：“君臣、父子、兄弟去利，怀仁义以相接也，然而不王者，未之有也，何必曰利？”^②孔、孟虽强调义高于利，但没有否定利。汉儒董仲舒提出了著名的“正其谊不谋其利，明其道不计其功”的命题，典型地表现了道义至上的价值观。宋代以后，儒家对重义轻利的传统价值模式作了进一步的解释与发挥，他们指出义利之辨的实质是公与私的关系，把价值原则归结为以义制利。

《周易》中所讲的义利关系，反对把二者割裂，主张义利圆成统一。具体说来包含三层意思：

以义为上，以义制利。仁义之于人是立身行事的基础，也是衡量人之为人的道德标准。《周易》处处以义与不义作为评判思想与行为“吉、凶、悔、吝、利、厉”等的最高准则，认为利必须合于义。如《明夷·初九·象传》曰：“君子于行，义不食也”，强调不合于义的饭不能吃，“唯义所在，不食可也”。^③《贲·初九·象传》曰：“舍车而徒，义弗乘也”，说明不乘不义之车。虽没有否定利，但利必须受义的制约。

义以生利，利在义中。《序卦》云：“《需》者饮食之道也。”“饮食者何？福禄之位也。”^④说明人类生命与繁衍离不开物质利益；《易传》重视天下公利，逻辑上肯定了作为众生之个体的百姓追求物质利益的正当合理性。《系辞下》明确说：“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。”读过《易传》我们看到，凡是利的结果，必有义的动机；反之，只要合于义就有利存在。正

① 《孟子·梁惠王上》。

② 《孟子·告子下》。

③④ 司马光：《易说》。

如朱熹所言：“正其谊则利自在，明其道则功自在。”^①《系辞下》所引孔子语也说得十分精当：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。君子修此三者，故全也。”这话肯定了君子应坚持利与义统一，对人的修心养性也很有警示意义。

义利合一，相互为用。德和义不是空洞、抽象的说教，而与人的自身修养和实践分不开。道德修养和伦理实践不仅仅是为人格的提升服务，而且德、义可以致用，必须致用以获美利，才能身心协调，内外合同，把人们的德性生命转为兼利的生命。颐卦强调“养正”，即养体与养心结合，自养的基础上还应养人。因此，《乾·文言》说：“‘利’者，义之和也”，“利物足以和义”，也就是说，利在义中，义在利中，二者互为用，圆成统一。但当义与利发生冲突时，即二者不能相合时，《易传》认为应以义为重，甚至舍利取义，“君子以致命遂志”、“君子平行，义不食也”、“君子以惩忿窒欲”等说法大概就是这个意思。

总之，《周易》经传认为德、义、利三者具有内在统一性：德以正义，义以统利；利以和义，义以进德。三者以德义为重，圆成统一，构成传统道德的核心内容。《系辞传》云“精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也”，是《周易》对德、义、利辩证关系的高度概括。三者统一体现了社会稳定与发展的要求，《周易》所构建的社会是德、义、利圆成的社会，无德义或穷匮的社会都与它的基本精神相背离。处理德、义、利关系的原则在任何社会都具有普遍意义，它已经成为我

^① 《朱子语类》卷三十七。

们民族精神的一个重要方面，在今天更应提倡和坚持这一原则。它要求人们崇德向善，义以为上，见利思义，做到自觉遵纪守法，利国利民，担负起自己应有的责任，努力实现自己的人生价值。



泰 否 转 化

前面几章着重阐发了《周易》的伦理道德意义，下面两章将侧重其中的人生、社会矛盾转化思想。《周易》是中国古代辩证法来源之一。《周易》无论是在卦爻画的阴阳之间，还是在卦爻辞以及《易传》的解释中，矛盾转化思想屡见不鲜。

《序卦》认为整个六十四卦首尾相连为一体，皆处于转化之中，如“物不可以终过，故受之以坎”，“物不可以终离，故受之以节。节而信之，故受之以中孚”等。自然界日月寒暑往来屈伸是如此，“日月相推而明生焉”，“寒暑相推而岁成焉”，社会人生也是这样，“危者，安其位也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。”^①我们通常所言的“否极泰来”、“剥极必复”就是来自《周易》。下面先看看泰否之间的相互转化。

^① 《系辞传》。

7.1 阴阳交泰

泰，乾下坤上。卦辞曰：“泰：小往大来，吉亨。”在《周易》概念中，乾为天、为阳、为大，坤为地、为阴、为小。阴阳代表事物对立的两个方面，它们不但处于对立状态，也会和谐地统一在一起，这就是“阴阳相交”。天之阳气下降（如云气冷却凝聚下降为雨），地之阴气上升（如地之气受热蒸发上升为云），二者必然相交，因而阴阳和畅，万物生长。人站在地球表面看阴气往上升即为“小往”，阳气向下降，即为“大来”；从卦形上看，上卦为坤，三阴爻处于外卦，是由否卦下坤三阴由内转外而成，所以说是“小往”。下卦为乾，三阳爻居于内卦，是由否卦上乾三阳由外转内而成，所以称“大来”。因而，这两方面都表征阴衰往而阳盛来，显现了天地阴阳会通，生气蓬勃，既吉祥又亨通。

《周易》总是先明于天之道，再发于人之理。卦辞表达的是自然界的规律，《彖传》则由此推论人事的道理。《彖传》说：“天地交而万物通也，上下交而其志同也。内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。”天地之气交和使得万物会通，生生不息；上下尊卑交和使得人们思想沟通、协调，国家或社会得以通泰。内为阳、刚健、为君子，外为阴、柔顺、为小人。君子的正道日益滋长，小人的邪道日渐消亡。

明于天道、发于人理，然后察于君之政。《彖传》说：“天地交，泰。后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。”这里“后”指君主，“财”为裁，“左右”为佐佑。天地交和象征通泰。君主要调理实现天地交和的大道，辅助扶持

适宜于天地化生的事，以此保佐百姓，达到自己施政的目的。

阴阳交泰的道理，在泰卦六爻爻辞中得到充分展现。

“初九，拔茅茹，以其彙。征吉。”“茹”，连茹，根系相连。“彙”，音 huì，同类。“征”，前往。初九以阳居阳位，处于下卦之初，刚健好动。当此上下交泰之时，它首先上行，与六四相应，也就带动了九二、九三也都上行，一阳动而三阳进。就好像拔起茅草，根系牵连而并出，因为它们是同类的。前进可获吉祥。此爻意在鼓励人们在事物最初发展阶段，精诚团结，努力前进。人们易将这种情形与一个历史事实联系起来。唐初太子建成和齐王元吉，相互勾结以排斥秦王李世民。他们向父皇进谗，贬斥和离间秦府的主要文臣武将。但秦王府内精英如房玄龄、杜如晦等人上下团结，共同对外，力图帝业。结果如拔茅茹，其根类聚，拔一根而众根动，反而使秦府下决心先发制人，发动玄武门兵变，杀了建成、元吉，迫使父皇李渊退位禅让，李世民正式登基，从而开始了历史上著名的“贞观之治”。可见，秦王府以类相聚，同声相应，同气相求，一开始就转危为安，显现了通泰吉祥的美好前景。

“九二，包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。”荒，污秽。冯，涉越。亡，无。尚，佑助、配合。九二以阳刚居柔位，处内卦之中，上与六五正应；内心刚毅果断，外表柔和宽大，又能以中道行事；上应六五，是君臣相得之象。因此，当世道安泰之时，九二是“治世能臣”的象征。九二胸襟宽广，外柔内刚，既能包容污秽，又具非常魄力，即使大难当前，涉水过河也在所不惜。举贤荐能，即使关系疏远也罗致无遗；反对朋党，虽是亲朋也毫不顾惜。光明磊落，辅佐君子以行中道。汉初丞相萧何就是这样的深谙通泰道理的贤臣。他胸

襟宽阔，容人荐能。虽汉王刘邦对他颇有猜忌，但他在刘失败时并不逃避，而是一如既往地支持汉王事业，源源不断地向前方输送兵粮，终于使汉军夺取了最后胜利。他与韩信原不认识，关系疏远，但因韩信杰出的军事才能而荐其为大将；他与曹参平时关系不和，但临死前却推荐曹接任丞相之职。其心胸坦荡，顾全大局，为邦国的通泰创造了条件，值得后人效仿。

“九三，无平不陂，无往不复。艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。”陂，音 pí，斜坡。恤，忧虑。九三阳刚得正位，又与上六阴爻相应，以能获食禄有福为通泰吉兆。但因处于内卦上位，内外卦交接线上，过中而稍进，已潜伏着泰极而否来的危机。爻辞意思为，没有纯平坦而无陂险的路，没有只去而不返的事情。人们只有懂得艰难而保持贞正，才能避免咎害。这样就不必担心别人是否信任，从而获得食禄与福气。人生的辩证法就是如此。从空间扩展看，达到成功的高峰，必然经历艰险的崎岖路程，许多科学家的事例都证实了通往成功的道路是不平坦的；从时间延续看，春夏秋冬，周而复始，有去就有回，谁也无法选择和回避。只有对潜伏的危机有所认识，并正确对待，才能历艰而无咎，这里实际上已看出“保泰”的艰难预兆。

“六四，翩翩，不富以其邻，不戒以孚。”翩翩，飞翔貌，指疾飞下降。不富，指阴虚不实，不自满。阳“一”为实，阴“--”为虚，虚为不殷实之象。邻，指外卦的六五、上六两阴爻。六四翩然下降，虚心求阳，连带着它的近邻。它们无须互相告诫，都心怀诚信地下求阳刚。《象传》解释说：

“翩翩不富，皆失实也。不戒以孚，中心愿也。”把六四爻辞与初九爻辞联系起来看，作者使用了两个比喻：三阳爻在初九

带动下像拔茅草一样同类牵连向上，而三阴爻在六四带领下像鸟飞落一样翩然同下，相映成趣，十分生动。当三阳爻上升求阴之时，三阴都能虚怀若谷，下应阳刚，无须相互告诫，不约而同地连翩并降。这样就实现了阴阳合德，上下交济，呈现出一派“通泰”气象。但“不富”云云，已有居高思危的暗示。

“六五，帝乙归妹，以祉元吉。”帝乙，现代学者考证为商代帝王。妹，《说文》段注引《毛传》认为“女子后生曰妹”，妹即少女。祉，福泽。帝乙把他的小女儿嫁给了西部诸侯姬昌，称为“帝乙归妹”。中国古人把女子出嫁叫做“归”，意为找到了自己的家。姬昌就是后来的周文王。爻辞借用这一典故，说明六五以阴爻居上体之中的君位，位尊贵而性柔顺，能够屈己之尊与下体的阳爻九二相应，以获福祉，助成阴阳交泰的实现。难能可贵的是，六五这样做并非勉强，而是主动地、自觉地屈尊下嫁于人，“中以行愿也”。^①假如这位金枝玉叶的帝王之女委屈而勉强地嫁人，就不可能有夫妻和美的生活，阴阳交泰的局面就不可能出现。另外，从统治者角度看，九二尽人臣之能以辅助君王，六五降帝尊以任大臣，二者相互交通，配合默契，国泰民安，这是获得福泽的吉祥之爻。但是，如果帝王不谦虚屈尊以下任贤人，反而居尊位而暴虐独裁呢？这里有言外之意的警示作用。六五之高位，事物通泰发展到了完美成熟的境界，正埋伏着泰极否来的危机。

“上六，城复于隍，勿用师，自邑告命，贞吝。”复，通覆。隍，城下无水的沟。邑，挹，贬损。告命，诰命、文告。上六，城墙倾覆到干涸的城沟里，这时不可兴师动众，而应发

^① 《周易·象传》。

布自行贬抑的文告，主动承担责任。即使坚守正道也难免遗憾。《象传》说：“城复于隍，其命乱也。”表明天命到了由治到乱的时候了。上六作为泰卦的终结，“泰”的终结就是“否”的开端，这就是“泰极否来”之理。“城复于隍”即为由泰返否的象征。城墙本来是挖掘城沟中的泥土累积而成，正如“泰”的局面是由长期艰难辛苦积累形成一样；现在城墙崩塌了，墙土又填塞了原来取土的城沟，回到了原地。比喻“泰”达到了终极又复归于“否”，由阴阳交泰转为“否塞”。历史正是在这循环变化中不断地前进的，因而告诫人们要“处泰虑否”，这是历史的辩证法，人生的辩证法。

7.2 否极泰来

否，坤下乾上。卦辞曰：“否：否之匪人，不利君子贞。大往小来。”否，音 pǐ，闭塞。匪，非。否卦与泰卦象征天地交通正相反，象征闭塞，闭塞不是人间正道，不利于君子坚持正义。天之阳气（“大”）向上升（“往”），地之阴气（“小”）向下降（“来”），这是阴阳相背离的运动。从卦象分析，天在上地在下，以世俗眼光看，完全合乎实际，事属正常，应为吉卦；但《易》作者却以“变”的眼光看问题，得到的结论恰恰相反，正常仅为外在现象，内在的本质是向不正常的方向发展。阴阳向相分离方向运动，就不会相交，不相交则闭塞不通，违反了“一阴一阳之谓道”的规律。

从自然界到人类社会、人生，都符合这样的规律。《礼记·月令》云：“孟冬之月，天气上腾，地气下降，天地不通，闭塞而成冬。”在《易》的十二消息卦中，泰是阳气渐长的正月，否则是七月，是阴阳不交、万物难以长成的酷暑

之时。《彖传》释卦辞曰：“天地不交而万物不通也，上下不交而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”天地阴阳不能交接，以致万物生长不能畅通；君臣上下不能交通，以致天下不成为邦国。阴、柔者在内，阳、刚健者在外；小人在内，君子在外。说明小人的邪道日益滋长，君子的正道日渐消亡。

《象传》十分明确地说：“天地不交，否。君子以俭德避难，不可荣以禄。”天地不交，阴阳失常，上下闭塞，这是乱世的象征。君子处于乱世，显露才德必然遭嫉而受到迫害，所以要求有才不显，有德不露，超然于荣禄之外，以求逃避危难。这与孔子所主张的“天下有道则现，无道则隐”^①的基本精神是一致的。《论语》中类似的话很多，如“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之。”^②“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。”^③这是先秦儒家对待“出”与“处”的人生准则，其中包含着古代哲人特有的智慧，对中国文人的社会心理产生了极大的影响。

否极泰来的道理在否卦六爻中也得到恰当反映。否卦六爻，内卦三爻说明阴柔者如何“处否”，即在否闭时如何自处；外卦三爻则说明阳刚者如何“济否”，即如何转否为泰。

“初六，拔茅茹，以其彙，贞吉，亨。”泰、否二卦的初爻都说“拔茅茹，以其彙”，相区别的地方在子泰卦为“征吉”，否卦为“贞吉”。前者因处于上下通泰之时，引导同类三阳爻上行与三阴爻相应，当行而毅然前行，故曰“征吉”；

① 《论语·泰伯》。

② 《论语·卫灵公》。

③ 《论语·泰伯》。

而后者正处于上下否塞之时，虽然与九四本来有正应关系，但由于否闭，故应自守于本位不动才是。小人急功近利，轻举妄动；君子应坚持守正不动，当守而决然有守，可保平安，因此称为“贞吉”。不仅如此，同时还要等待时态的变化，以求发展，以利通达，目的仍然是达到与外卦的阳爻相交相应，实现阴阳交济，正如《象传》所说：“志在君也。”

“六二，包承，小人吉。大人否，亨。”包承，包容承顺。六二，意欲包容承顺上乾诸阳，对小人是吉兆；大人君子则当安于否道，仍然可获亨通。《象传》说：“大人否亨，不乱群也。”这里告诫大人君子要识破小人的阴谋诡计，迅速离去，不与小人为伍，洁身自好，藏器待时，所以君子之迹虽为否，但其道则亨通。据《论语》记载，阳货去见孔子，他哪里懂得尊重圣人？而是想包并孔子。孔子当时不在家，阳货前往拜见，想使他出仕。两途中相遇，孔子一诺千金，顺辞免去，折服小人于言语之外。这不正是所谓大人否困亦转为亨通吗？

“六三，包羞。”爻辞非常简要，意为六三因包容而蒙受羞辱。六三处于上下体之间，迫近于上；又以阴质居于阳位，位不当，不中不正。六三是个地位较高又不中不正的小人，秉性浮躁。为了飞黄腾达，急于高攀，力图通过与上九在形式上的相应关系，以媚态包容奉承上九。但上九是正人君子，严守处“否”之道，不愿与之同流合污，六三徒然蒙受羞辱而已。喜欢别人奉承自己这是人性的弱点，尤其是当权者，总有一群拍马屁者鞍前马后巴结讨好。但也有例外。据历史记载，北宋宰相寇准在中书省会餐时，胡须不小心沾上了汤水。部属丁谓是个喜欢逢迎的小人，连忙上前给“寇大人”擦胡须。寇准却看不惯这种嘴脸，当场予以责备，厚脸皮的丁谓竟也羞愧难

堪。后世因而称逢迎讨好为“拂须”。还有，明代天启一朝，阉党魏忠贤当政，一时小人气焰甚嚣尘上，内阁首辅顾秉谦、“十狗”之首曹钦程，溜须拍马，拜魏忠贤为父，不知人间还有“羞耻”二字！没过几年，崇祯帝即位，这群无耻之徒落得了应有的可悲下场。

“九四，有命无咎，畴离祉。”畴，通俦，同类。离，即离，依附。九四开始扭转逆道，合乎天命自然，没有灾祸；阳刚众类相互依附，都能受福。从卦形上看，九四作为外卦之始，下应初六，阴阳相应，象征力图改造小人；九四又阳处阴位，志刚强而态度谦逊，虽位不当，但近九五之尊，获得同类的大力协助，已有力量逐渐扭转否闭之道。“有命无咎”，是将转否为泰的征兆。泰卦泰变为否在内卦言之，表明泰转化为否容易；否卦扭否为泰，却必须等到否道过中以后的外卦才逐步展开，表明否转化为泰困难。否卦九四爻转否为泰，虽然仅是起步，却是关键一环。人生之道确是如此。人们在荣华富贵的安泰生活中，往往容易忘掉泰转为否的潜伏危机，时间一到，很快堕入“否”境；相反，转否为泰则必须从废墟中重建，每一个脚印都渗透着血汗，没有长期的、艰苦卓绝的奋斗是不行的！

“九五，休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”其，通“几”，几乎、接近。李鼎祚《周易集解》曰：“案：其亡其亡，近死之嗟也。其与几同，几者近也。”苞，丛生貌。苞桑，桑树根干相牵连，以比喻根深蒂固。九五果断地休止否闭局面，大人可获吉祥。几乎要灭亡，几乎要灭亡！在休否之时也要这样心存惧惕，居安思危，就能转危为安，化否为泰，而最终像系于桑树丛上一样坚固。九五阳刚处中且正，居尊位得



势，有德有才，因而有能力在时机成熟时果断地休止否闭乱局。从全卦看，否卦象征阴长阳消的否闭。但从外卦看，在泰与否的较量中，九四已开始消阴为阳，九五则进一步发展，根本扭转了局势，阴消阳长，否转为泰。此时此地应取什么态度呢？九五居安思危，警钟常鸣。《系辞传》^①引证了本爻爻辞后得出结论说：“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。”中国古语云：“行百里者半九十”，愈是在事业即将成功的关键时刻，愈要防止败亡。这种思想确为《易》之精华，对后世影响深远。

“上九，倾否，先否后喜。”倾，覆。爻辞意思是，上九倾覆否闭乱局，把先前所存的否疾一扫而光，于是迎来了皆大欢喜的通泰的日子。从爻位和象来看，上九居否卦最高位，刚健勇猛，又处转化的临界线上，因此能一鼓作气，倾覆否乱，否极泰来。一旦矛盾转化，上九变阳为阴，则上乾化兑，兑有喜悦之象，所以先否后泰，说明“否极则倾，何可长也”。^①即否闭的终极必然倾覆，怎能长久呢？“先否后喜”四字含苦尽甘来的趣味，没有先前的闭塞之苦，又哪有后来的“倾否”之喜？“谁笑到最后，谁笑得最好。”以此嘉勉人们在困境中坚持奋斗，争取最终的胜利。

否极泰来，先否后喜，既是自然规律，也有人事作用。夏朝否于桀，而汤承之；商朝否于纣，而周朝承之；秦否而汉兴，隋否而唐兴，历史的发展正是通过否道而不断转化。

“否”在哲理上体现了对立面之间的不协调，即阴阳不交、上下失和，而形成闭塞不通的局面。内卦三爻皆阴，象征小人用

^① 《周易·彖传》。

事，胡作非为，君子此时要安于闭塞，守正而慎行。因否转泰的时机还未到，所以三爻只谈“处否”之道。外卦三爻皆阳，象征君子顺应否将变泰的客观趋势，充分发挥人的主观作用，积极而又谨慎地行事，促使转否为泰的局面及早出现。此乃外卦三爻所谈“济否”之道。

7.3 人际交往否闭除

泰卦是内乾外坤，否卦则是内坤外乾，不仅整个卦形卦义相反，而且六爻的阴阳变动一一相对，彼此成为对方的正而或反面，展现了事物之间“周流六虚”时互为因果、辩证转化的关系。所以《杂卦传》曰：“《否》《泰》反其类也。”阴阳交而泰，泰而必通；有通必有塞，有泰必有否。泰难常泰，泰极必转为否；否不恒否，否极必转为泰。泰与否是一对矛盾，其义相反相成。

泰卦、否卦各自内部包含丰富而深刻的思想，如果把二卦联贯起来看问题则给人的启发更大。无论自然事物还是社会人生都体现着泰否相依相连、极化转化无穷的哲理。人生的道路曲折而又漫长，既有畅通之时又有闭塞阶段。人际贵在交流往来，否闭解除方达通泰。

泰、否都是先从天道、自然讲起，然后进入人道、社会，再以人道解悟天道。乾、坤为天地，二者交互重合，乾下坤上为泰，坤下乾上为否。天地阴阳先交通生万物而亨通，由亨通而安泰；如果相互之间没有交流，彼此隔离互不相关，即处于“否闭”状态，“天气上腾，地气下降，各自闭塞，不能相交，则万物无由得生。”^①无生命的自然界以“气”相通，有

^① 李鼎祚：《周易集解》。

思想有情感的人类以“心”交流。从社会人事的角度看，人是社会关系的总和，尽管存在阶级、阶层的差异但总是相互联系、交流会通，构成社会共同体。中国封建社会认为“礼别异，乐合同”，等级差别不可抹煞，但通过音乐的作用，引起人们感情的激荡共鸣，由耳入心，因“心”交而和谐，社会就安泰和平。人心交流，进入体悟天道的境界，和谐的心灵共鸣才能读懂自然的奥秘，与天道建立起默然契合的关系。因此，心气相交，天地通泰；心气相悖，天地否闭。这是泰、否二卦的内在卦义。

在天道与人道的和谐统一、泰否相互转化中，人事努力是极其重要的。清陈梦雷在《周易浅述》一书中说：“致泰之难，保泰之不易！虽曰天数，不可无人事也。”人们常言道“谋事在人，成事在天”，只要按照天道自然的发展规律，就可以把“泰”转化为“否”的损失减少到最低限度。《周易》虽然要求人们顺应天命自然，重视客观自然的因素和规律，认为“成事在天”，但更强调人事努力，以便驾驭泰否转化的大局，充分发挥和表现人的主体能力，最终达到改造世界的目的，即认为“谋事在人”。处泰之时，如果像隋炀帝一样骄奢淫逸，则伏泰极否来之征，很快会身死国灭；否闭也是一种必然出现的现象，关键在于人们如何正确对待，否闭之际自有生机潜行，需要人们去发现和利用。反之，则会产生人间悲剧。所以孔子总结了历史的经验教训以解《易》，他说：“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。”^①晋代的潘安在《西征赋》中，继续发挥这种思想：

^① 《系辞传下》。

“生有修短之命，位有通塞之遇。……嗟夫鄙夫之常累，因既得而患失。……无危明以安位，祇居逼以示专，陷乱逆以受戮，匪祸降之自天。……岂地势之安危，信人事之否泰。”这就把孔子“君子泰而不骄”^①的“处泰虑否”的思想发挥得淋漓尽致。借用唐朝刘禹锡的诗，就是“兴废由人事，山川空地形。”

人与人的交往、交流、沟通，内涵十分丰富，可以从不同层次分析。首先是上下之交，在古代相当于君主与臣民的关系，在当代相当于领导与群众的关系。如果君主、领导高高在上，无视民情民怨，人民被压迫在下贫困无自由，则下情不能上达，政令不能下达，必导致上下离心，政治有集中而无民主，人们不关心国家大事；有力不出，有话不说，既无统一意志，人的心情更不舒畅。“上下不交”则志不同，心不一，国事不定，天下必难治理，难以干成大事业。泰卦坤上而乾下，隐喻国以民为本、以人民为主之意。古今中外一切革命事业，都建筑在“上下交而其志同”的基础上。孙中山领导资产阶级民主革命，他“深知欲达到此目的，必须唤起民众”。毛泽东领导新民主主义革命取得成功，也在于广泛发动群众，一切为了群众，一切依靠群众，坚定不移地贯彻“从群众中来，到群众中去”的群众路线。战争年代的干群关系是鱼水关系，干部被敌人打伤后群众自发把他隐藏起来，拿最好的食物给他吃，甚至用乳汁喂养他；当前和平时代有的地方干部腐败现象严重，干群关系甚至变成油水关系，相离相分，领导脱离群众，群众仇视领导。这反映了一部分群众偏激的情绪，重要的原因

^① 《论语·子路》。

在于干群之间缺乏真正的思想沟通。

其次，日常生活中同志、朋友之间的平等相交和沟通也不可忽视，既有物质方面的有无往来，也有思想感情的相互交流。如《易经·需》上六爻辞：“入于穴，有不速之客三人来；敬之，终吉。”《论语》曰：“有朋自远方来不亦乐乎？”表现了先民对客人和朋友的礼貌敬重态度。《易经》中的其他一些卦爻辞也展现了古人关于朋友之间交往的关系。

《大有·六五》“厥孚交如，威如，吉”，（朋友之间）诚信相交，则威严、吉祥。《豫·九四》：“朋盍簪”，簪为古代用来绾头发的针形首饰，引申为连合，朋友聚合如簪，这是以物来比喻人的关系。复卦卦辞“亨，出入无疾，朋来无咎”，亨通，出入无疾病，朋友来无灾咎。《咸·九四》“憧憧往来，朋从尔思”，往来不绝，朋友们顺从你的想法。反映了古人朋友频繁交往的情景。坎卦卦辞“有孚维心，亨，行有尚”，意思是有诚孚于心，亨通，行必有赏。《益·九五》“有孚惠心，勿问元吉，有孚惠我德”，意即有诚信惠施于心，不必占问开始即吉。有诚信惠施于我，必有所得。这些反映了古人非常重视人与人思想、感情的交流，而不仅仅停留在表面上的礼仪往来。中国人历来主张“交人交心”，“一个朋友一条路，一个仇人一堵墙”，“在家靠父母，出门靠朋友”。人与人的真诚交流必然创造良好的人际关系，最终带来吉祥如意的效果。

中国人深谙否极泰来的道理。传统文化把春天叫做“三羊开泰”，“羊”谐音为“阳”，“三羊”即三阳。泰与否的卦形相反，否的上卦乾为三个阳爻，三阳从外卦转变为内卦，而下卦坤从内卦翻为外卦，则否极泰来。1991年农历“羊”

年，中国人民银行发行了一套纪念币，其中一枚的图案为“三羊开泰”，就是从《易》得到启发，意即化险为夷，吉祥如意。

无独有偶，我国著名古典小说《西游记》第91回，讲唐僧师徒四人西天取经，离开玉华城来到金平府慈云寺打斋。那天正值元宵佳节，就到金桥上观灯游玩，没想到唐僧被一阵妖风席卷而去，无踪无影。孙悟空忙驾起筋斗云四处打探，忽见天神中的年、月、日、时四值功曹使者变为牧羊人，赶着三只羊从西山坡下来，被悟空当场识破。于是就有下面一段对话：

行者（悟空）道：“你们不在暗中保佑吾师，都往哪里去？”功曹道：“你师父宽了禅性，在金平府慈云寺贪欢，所以泰极生否，乐极生悲，今被妖邪捕获。他身边有护法伽蓝保着呢。吾等知大圣连夜追寻，恐大圣不识山林，特来传报。”行者道：“你既传报，怎么隐姓埋名，赶着三个羊儿，吆吆喝喝作甚？”功曹道：

“设此三羊，以应开泰之言，唤作‘三羊开泰’，破解你师父之否塞也。”

这段对话妙趣横生，颇合《易经》中泰、否二卦相反相生、相反相成的哲理。

人生道路上有通泰坦途，也有闭塞否境。面对否境，人们应当持理智而积极的态度，坚守贞正，不是消极地坐等变化或加速灭亡。例如中唐时唐德宗李适，刚愎自用，任用小人，结果几次被叛军围困于小小的奉天城，几成阶囚。这时大臣陆贽劝他纳谏思过，并于兴元元年（公元784年）代皇帝起草了罪

己诏书公布天下，言辞极为恳切。其中说道：“小子（德宗自称）……长于深宫之中，暗于经国之务，积习易溺，居安忘危，不知稼穡之艰难，不恤征戍之劳苦，泽未下究，情未上通，事既拥隔，人怀疑阻。……邑里丘墟，人烟断绝。天谴于上而朕不寤，人怨于下而朕不知，驯致乱阶，变兴都邑……罪实在予，永言愧悼，若坠泉谷。”史载，这一罪己诏感动了将士兵卒和广大百姓，上下思想交流，感情共鸣，结果终于力挽狂澜。面对“城于隍”的危难，唐德宗“自邑告命”的罪己诏成为特殊条件下的人际关系通泰宣言，达到了人际交往否闭除的效果。



剥 极 必 复

泰、否二卦从天地阴阳交与否所形成的通与塞两种状态出发，揭示了泰否相反相成，泰极否来、否极泰来的人生之道的深刻辩证意蕴。剥、复二卦也是讲自然事物与社会人事现象中的对立统一及其转化。如果说泰、否是事物矛盾同一与斗争达到的两种景况与局面，那么可以说剥与复是矛盾斗争与统一的内在生机与活力。剥与复相互依赖，剥极必复。

8.1 顺而止之觅生机

剥卦居《周易》上经第二十三卦，在贲卦和复卦之间。《序卦传》曰：“贲者，饰也。致饰然后亨则尽矣，故受之以剥。剥者，剥也。”贲，即文饰，象征繁华。繁华到了一定程度就要向反面转化，就要衰落，正如华美的装饰到了一定时候就要剥落一样。剥卦之所以在贲卦后紧接着出现，是《周易》作者的苦心安排，非随意轻率所为。

剥在古代汉语中有三层含义：第一，剥为穷尽，凡事物走到极端就是剥。这一点从《序卦传》所言就能体会到。概而言

之，剥是文饰到了极端，天下趋向虚浮，危机已经出现，非大力挽救不能济其穷。第二，零落或衰落。“剥”作为九月之卦（十二消息卦之一），象征其时秋将尽而冬已来，凉气侵袭，草木黄落，大自然有衰败零落之感。当然这是从阴历来说的，指中原气候，因为当时人们认为中华文化肇始于黄河流域。第三，腐蚀糜烂。《杂卦传》曰：“剥，烂也。”天气因缺阳多阴，谷物不易生长。食物放在潮湿处往往滋生菌毒并腐烂变质。社会上、国家内正气、阳气不足，阴气上升，人心邪僻，均属腐败现象。

这几层意思，我们还可以从剥卦卦形、卦象、卦辞中细细体味。

剥，坤下艮上。山原本高高在上，现在则必须附着于大地，以高就低。《象传》曰：“山附于地，剥。上以厚下安宅。”附，附属、附着。上，指君主、统治者。厚下，巩固基层，有德于民。宅，居。地厚山方能安其高；民富有国者方能安其位也。高山经风雨侵蚀颓倒于地，这是剥落的象征。剥落是从下面开始的，下剥则上危。只有下面的基础厚固，上面的房屋建筑才会安全。把这种观念引申运用于政治生活中，则是指居上位的统治者，应以民为本，厚待下民。《尚书》曰：“民惟邦本，本固邦宁”；“国之有民，犹水之有舟，停则以安，扰则以危，故（圣人）与民消息。”民本、民贵思想在中国历史上成为一大特色。战国时孟子首先提出：“民为贵，社稷次之，君为轻。”唐代魏征说：“怨不在大，可畏惟民。载舟覆舟，所宜深慎。”^①这些都与《周易·象传》的思想实质

^①《谏太宗十思疏》。

完全一致，无疑构成了中华优秀传统文化的精华。

从卦象上看，剥卦的寓意很清楚，阴生于下，逐渐滋长，阳气消退，形成“五阴剥一阳”的局面，象征邪气上升，正气消亡，阴气极盛，阳消将尽。此时天时、人事、力量都对君子极为不利，君子不能作正面抗争，宜藏器待时，保存自己，勿有所往。因此，剥卦卦象是正气剥落衰微，探讨的是衰败之道，安居待时的哲学。

剥卦卦辞曰：“不利有攸往。”攸往，所往也。剥卦象征剥落或剥夺，不利于有所前往。“不利有攸往”，这是占筮者对于君子的劝戒。剥卦是对处于剥消过程中的事物的总概括，基本精神是退守待变，避害以趋利。

《彖传》对卦名、卦辞作了解释，并发挥了卦理：“剥，剥也，柔变刚也。不利有攸往，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”消息，即消减与增长。一个卦体中，凡阳爻去而阴爻来称“消”，凡阴爻去而阳爻来为“息”。《易纬·乾凿度》曰：“圣人因阴阳起消息立乾坤，以统天地。”故“消”“息”实为卦中阴阳消长变化之名。盈虚，即指盈满与亏虚。剥，即剥落。由于阴柔的侵蚀改变了阳刚的性质，小人的势力正在增长，君子不利于有所前往，而应顺应形势，停止进取，这是从观察卦象得到的启示。君子崇尚消息盈虚互相转化的哲理，这是天道自然的运行规律。

“柔变刚也”，道出了形势的险恶。由于阴柔的进逼，阳刚陆续被取代，大有阴霾压城、众芳芜秽之感，只剩下微弱的一阳硕果独存。在这危急关头，首先要保存这一丝即将消散的阳气、这一星即将熄灭的火种。这仅存的一阳如何寻生存、寻发展，正是本卦的灵魂。

剥卦下为坤、为顺，上为艮、为止。故观察卦象得出了“顺而止之”的启示。君子处“剥”之时，除了要顺应形势、暂停进取、以安居保己待变外，还要明白一切力量的对比都是动态的，应研究阴阳消长变化规律，并把它应用到人事上来。简言之，君子既要顺时而止，又要冷静观察，把握时机，适时而动。顺而止之觅生机，此乃剥卦的要旨之所在。徐志锐先生作了很好的解释：“君子要重视天道运行的客观规律，观剥卦‘顺而止之’之象，则知阴由生息将达到盈满，阳由消减即将达到虚无。于此时只有顺应这种形势静观其变，待时而动。这样动止皆不违时，就是顺应客观规律去行事。”^①

顺而止之觅生机的主题通过剥卦六爻爻辞也得到展现。

“初六，剥床以足，蔑贞凶。”以，及、到。蔑，无、灭。剥蚀到了床脚，不守正道，有凶险。剥卦卦形像一张床，故爻辞取床为象。床具可以供人安居休息，大而言之，剥卦内卦为坤，坤地可以载万物。阴剥阳首先从床脚开始，就好像潮湿的阴气对床的剥蚀首先从床脚开始一样。初爻意味着阴对阳的剥蚀从下面的基础逐步渐进，如果能够及时地按照《象传》指出的“厚下安宅”原则行事，保护、加固基础，还不致于危及事物整体；如果此时仍然无视于正道，任由侵蚀继续下去，就难免会有凶险。“蔑贞凶”，语言精练，防微杜渐，使人有履霜则坚冰至的警觉。因此，李鼎祚《周易集解》引卢氏之语说明这个道理：“坤所以载物，床所以安人，在下故称足；先从下剥，渐及于上，则君政崩灭。”春秋时季孙氏之所以得民，在于实行重民政策，施行初税亩，推行丘甲和三军用田

^① 转引自王炎升《周易经世学新论》。

赋，结果大有成效。而鲁国的历代国君却安然不悟，最终失去民心。

“六二，剥床以辨，蔑贞凶。”辨，孔颖达疏：“谓床身之下，床足之上，足与床身分辨也。”意思是，剥蚀卧床及于床辨，不守正道，有凶险。六二之剥，由下而上，已上升到床身与床足的结合处，逐渐向要害部位靠拢。《象传》指出“未有与也”，与，即同盟者、友好者。阴阳相应为“有与”，六二虽阴柔中正，但与六五都是阴爻，互不相应，没有援助，这叫做“未有与”。初、二两爻，与上九距离较远，消剥阳刚之力尚弱，还可以“顺而止之”，没有构成直接的严重威胁。所以只是以预示未来的眼光告诫君子守正道以避凶害。

“六三，剥，无咎。”六三，剥蚀，但没有过错。虽然被消剥成阴，但六三以阴爻居阳位，与上九阳刚相应，这就意味着它存在“含阳待复”的因素和“转剥复阳”的可能性。虽不如六二中正，但与上九相应“有与”，一旦时机成熟，就可以阴退阳回，阳气复生，所以能够“无咎”。当然，处“剥”之时，因得阳刚之助也仅能免过而已，毕竟无“吉”可言。《象传》说六三“失上下”，是指六三上下各有二阴，惟独它与上九阳刚相应而“无咎”，因而就脱离了上下同类，在群阴中具有特殊性。

“六四，剥床以肤，凶。”肤，有两种理解，一是指皮肤以指代人身，二是指床面。尚秉和曰：“足，辨肤皆指床言，肤犹云床而也。”第二解似更贴切。六四，剥蚀到了床面危及人身，有凶险。从爻位爻象看，六四处上下卦之间，升到上艮之下迫近于君位，处“多惧”之位，下与初无应，上逼五侵蚀上九，以阴剥阳，穷凶剥极。《周易集解》引王肃言：“在下

而安人者，床也；在上而处床者，人也。艮以象床，坤以象人。床剥尽而及人身，为败滋深，害莫甚焉，故曰‘剥床以肤，凶也。’”《象传》说：“切近灾也。”东汉末年外戚集团与宦官集团的争斗与专横，国家生气消剥殆尽，最后外戚宦官与阴邪之党随着王朝的灭亡而尽歼。史实对六四爻辞作了恰当的注释。

“六五，贯鱼以宫人宠，无不利。”鱼，阴物也。宫人，女性之美者。鱼贯而来，带领宫女们求宠于君主，无所不利。

《象传》曰：“以宫人宠，终无尤也。”尤，过错。剥卦一阳为君在上，五阴为女在下，很像把鱼穿成一串的样子，以此比喻五为阴之长而近于君，正如后妃率领众宫女进御于君。《周礼·九嫔》注云：“女御八十一当九夕，世妇二十七人当三夕，三夫人当一夕。”足见殷周礼制，天子宫人进御人数之多，且宫女按照贵贱宠御有序。

124 阴阳之间的依存、斗争和转化是十分微妙的。剥卦中的初六、六二、六四三阴爻，都与上九无应无比，故斗争性明显，步步进逼剥阳，从“剥床以足”，到“剥床以辨”，直至“剥床以肤”，局势都是“凶”的。而六三、六五两个阴爻与上九存在着应或比的关系，就更显著地表现出依存的方面，甚至含有转化的契机，情形就大不相同，或者“无咎”或者“无不利”。六五以阴爻居尊位，为众阴之长。当“剥阳为阴”向“阴复为阳”转化之时，六五以阴柔之性与上九阳刚邻近而相比，以阴承阳；而且六五以众阴之长的身份影响和带领众阴顺承上九，就像后妃带领一群宫女向君主邀宠一样，群阴鱼贯而人，归顺于孤阳上九。

“上九，硕果不食，君子得舆，小人剥庐。”硕大的果实

没有被食用，君子得到大车，小人剥蚀房屋。《象传》释曰：“君子得舆，民所载也。小人剥庐，终不可用也。”李鼎祚《周易集解》引侯果曰：“艮为果，为庐。坤为舆。处剥之上，有刚直之德，群小人不能伤害也。故果至硕大，不被剥食矣。君子居此，万姓赖安，若得乘其车舆也。小人处之，则庶方无控，被剥其庐舍，故曰‘剥庐，终不可用’矣。”汉代的京房《易传》曾以春秋时晋败于周天子之师为例，说明“小人剥庐”是“阴乘阳，弱生强”之象。陈梦雷的解释读来饶有趣味：“艮为果蓏。一阳独存于上，如硕大之果不为人所食，独留木末之象。果不食必烂，核堕地又复生仁，穷上反下，阳将复生也。……一阳未尽犹可复生。君子居此，则为小人所载；小人居之，则剥极于上，自失所覆，如剥其庐。”^①

《易》作者看到，孤阳独存，下乘众阴，关系重大。它的前景有两种可能：如果君子能够得到这可贵的一阳，审时度势，把握矛盾转化，就可以转剥复阳，力挽狂澜。犹如得到一辆大车，载运万民滚滚向前，共赴历史新征程；相反，一阳在上，覆盖五阴，也像一间房屋。如果小人占了上风，剥掉这仅存的阳气，岂不是掀去屋顶，凶险至矣！星星之火，既可燃成燎原之势，也完全有可能悉数被扑灭。君子得之则存，小人剥之则亡。在同样局势下，有着天壤之别的两种发展趋向。

《易》作者把一个问题正反两面作了对比式表述，确实给人以振聋发聩的印象，使人产生千载一时的紧迫感和千钧一发的危急感。这正是“剥”尽“复”来之时，所以爻辞出此吉言，勉励君子抓住机遇，刚健有为；这同样又是独枝孤果摇摇欲坠

^① 陈梦雷：《周易浅述》。

之时，所以爻辞又特设危言，谆谆告诫。可谓妙哉！

8.2 迷暗知复透微曦

《序卦传》云：“物不可以终尽，剥穷上反下，故受之以复。”意思是说，万事万物变化没有终结，剥至上九阳为极端，于是反转为初九阳，故剥卦转化为复卦。剥复相继，周而复始，生生不息，自古已然。

复卦的卦形是下震上坤。从卦形卦象上看，上艮返下化为震，下坤则反为上坤，于是剥卦变为复卦。“剥”与“复”为一对矛盾，从卦形卦象已可悟到“剥复”相反相生之理。

《象传》曰：“雷在地中，复。先王以至日闭关，商旅不行，后不省方。”后，君主。省，巡视。雷潜藏于地中，象征阳气回复。先代君王因此在冬至日闭关蓄养，商人旅客不外出远行，君主不巡视四方。古人认为雷为阳物，春雷一动而万物复苏；在12月消息卦中，复为阳气初生的11月，季候属仲冬，但一阳既生潜入地中，待来年破土一鸣惊人。《象传》揭示了微阳初生时需要静养，养精蓄锐，不能随意损耗。《管子·四时》曰：“春赢育，夏养长，秋聚收，冬闭藏。”冬之闭藏是为日后生长壮大蓄积力量，当今禁止山林滥砍伐、保护生态平衡也是一种蓄养。《孟子·梁惠王上》曰：“斧斤以时入山林，林木不可胜用也。”休渔也是一种蓄养，这项政策已在世界许多沿海国家施行。对《周易》中“至日闭关”的思想，汉朝班固在《白虎通义》的“诛伐篇”中解释说：“冬至所以休兵，不举事，闭关，商旅不行，何？此日阳气微弱，王者承天理物，故率天下静，不复行役，扶助阳气，成万物也。”这种解释十分详细而恰切。

复卦卦辞曰：“复：亨。出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复。利有攸往。”出入，生长。出，向外长。入，自内生。陆德明《经典释文》：“复，返也，还也。”朋，指阳爻。尚秉和：“阴以阳为朋。剥穷上返下，故曰朋来。”复卦象征生机回复，亨通。阳气生长没有害处，结伴前来没有过错。返转回复有一定规律，过了七天必然回复。利于有所前往，阳被剥于上，复生于下。复卦就是一阳复生于下之象。虽然只有一阳，但它是新生的、蓬勃向上的。正如冬至之后，阴寒最盛之时，一阳复生，预兆大地即将回春，其欣欣向荣的生生之势是不可阻挡的。《易经》中经常有不要轻举妄动的告诫，这里却正是任凭阳气萌生、发展的大好时机，可以尽情地让其生长扩展，没有丝毫顾虑和限制。这是“复”道之“亨”所在。

《彖传》释曰：“复，亨，刚反。动而以顺行，是以出入无疾，朋来无咎。反复其道，七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复，其见天地之心乎？”《彖传》对卦辞逐句解释其大意，简明扼要，有几点值得注意：“动而以顺行”，这是从复卦卦象推演而得（下卦为震、为动，上卦为坤、为顺）出了该卦的基本卦旨。君子处“复”之时，行为应是顺应客观规律而动。这与剥卦“顺而止之”的基本卦旨恰好相反，可以比照起来加以理解；关于“七日来复”，自古以来有不同的解释，刘大钧先生在《周易概论》中认为先儒有三解，即卦气说、虞翻说、侯果说。比较而言，虞翻之说更妥一些。《周易集解》引虞翻曰：“谓乾成坤，反出于震而来复，阳为道，故‘复其道’。刚为昼日。消乾六爻为六日。刚来反初，故‘七日来复，天行也。’”其实，所谓“七日来复”，就是指从“一阳

消退”到“一阳复生”要经历七次变化；“复，其见天地之心乎？”乾为阳为天，坤为阴为地，“天地之大德曰生”，故“天地之心”指天地生物之心。张载说：“天地之心，惟是生物。”生生之心无一时一刻或息也。天地以复阳为心，以生生不息为心，这是历史赖以前进、人类赖以进步的根本。因此，复归阳气大概体现着天地主宰万物的用心吧！

复卦的基本精神通过六爻变化展现出来。

“初九，不远复，无祇悔，元吉。”祇，即“抵”，至。《九家易》作“多支”，《广雅》：“多支，多也。”初九，迷失方向不远，立即回复正道，不至于太后悔，大善大吉。对“不远复”，有的学者从12消息卦出发来解，认为复从剥卦上九来，当它被剥成坤时，便是失，但不久又复生于下，是“不远复”也。有失则有复。^①正如陶渊明在《归去来兮辞》中所写：“适迷途其未远，觉今是而昨非。”一时偏离正道、误入歧途总是难免的，重要的是善于省察，修正自己的失误。

“知过能改，善莫大焉。”《象传》强调不远之复，“以修身也。”孔子曾援《易》赞他的得意门生颜回：“颜氏之子，其殆庶几乎。有不善未尝不知，知之未尝复行也。易曰：不远复，无祇悔，元吉。”^②王弼注曰：“在理则昧，造形而悟，颜子之分也。”当事理未明之时人可能会犯错误，圣人与其学生一样难免；但不同的是，一旦“理”化为“形”，聪明的人“造形而悟”，因此而分辨善恶，知有不善立即改过。后儒据此从伦理修身之道推广到治学诸方面，例如程颐说：“不远而复者，君子所以修其身之道也。学问之道无它也。唯知其不

① 见徐志锐《周易大传新注》。

② 《系辞传下》。

善，则速改以从善而已。”^①

“六二，休复，吉。”休，吉庆、喜美。六二生机回复，美妙无比，吉祥如意。六二阴爻阴位得正，又处下震之中，居位中正。虽上与六五无应，但下比初九，阴阳相和。一般地说，初九既为复卦成卦之主，其阳刚象征伦理上的仁与善。六二能诚心诚意地下比初九而亲仁行善，则为吉祥。陈梦雷解释道：“柔顺中正，近于初九之仁人，能比而下之，取有以辅仁者，复之休美，吉之道也。”^②

“六三，频复，厉，无咎。”频，通颦，皱眉愁苦之貌。愁眉苦脸地勉强回复，虽然危险迭起，但最后却没有咎害。六三不同于六二，以阴爻居阳位而失正，在品质上并不很好；又与初九无比与上六无应，回复于阳并非出自内心需要。六三只是处于阳气回复的客观形势的裹挟之下，不得不勉强地回复于正道。“频复”只能“无咎”而已，不能与“休复”之“吉”同日而语。但不管怎样，回复于正道是问题的关键，即使是内心不很情愿地回复，也可以免过。因是回复向善，终是保存了美好事物的一线生机，尚秉和释曰：“知其危厉而振奋焉，则无咎矣。”清康熙初年的三藩叛乱，叛军声势浩大，朝野震惊，平叛除暴极其艰苦，堪称“频复”之“厉”。但年轻的康熙大帝坚持正义之道，果断平叛，终于化凶为“无咎”，使国家的统一复归于正道而获新生。国家大事是这样，一个人也是如此。人滑向邪恶泥潭十分容易，重新回到正道上却不易。有时候就要强迫自己改邪归正，要忍受脱胎换骨的痛苦。所以

① 《周易程氏学》。

② 陈梦雷：《周易浅述》。

皱眉愁苦地“频复”也是必要的，这是洗涤灵魂的“炼狱”。

“六四，中行独复。”爻辞大意是说，中正而行，独自回复，不顾世俗的猜忌诽谤。六四上、下各有二阴爻，处于五阴爻中间的位置，因而叫“中行”。又六四与初九阴阳相应，独此一阴爻有应，这是十分有利的条件。阴阳相合，于心独专，所以称其“中行独复，以从道也”。^①为什么六四爻辞中没有吉凶断语？陈梦雷解释说：“此时阳气甚微未足有为，故不言吉。然理所当然，吉凶非所论，所谓明其道不计其功者。”^②一般人都习惯于随大流，受“从众”意识支配。六四代表君子认清形势，坚决果断地独自回复于阳，独能“从道”而不“从众”，独立自主走自己的路，确实有超凡出群之处。君子中道而行，独亲于阳，不为党羽所惑，不为习俗所溺。屈原诗云：

“世混浊而莫余知兮，余将高驰而不顾”；“举世皆浊我独清，众人皆醉我独醒”。^③这也是对他自身的写照。马克思曾引佛罗伦萨诗人但丁的话作为自己的著作的结语：“走自己的路，让别人去说吧！”这也与《周易》倡导的君子“独复”精神相一致。

“六五，敦复，无悔。”六五敦厚诚挚地追求生机回复之道，必无后悔。复卦上卦为坤，坤为地，有敦厚朴实之象。

《周易集解》引侯果曰：“坤为厚载，故曰‘敦复’。”六五虽与初九无比应关系，但居上卦之中位，可以无悔。《易经》最重中位，二五多吉。六五居全卦尊位而能驾御不偏之道，敦厚朴实，一心回复向善，故爻辞虽未称“吉”但也未获“凶”

① 《复·彖传》。

② 陈梦雷：《周易浅述》。

③ 《九章·涉江》，《渔父》。

或“吝”，而是称“无悔”。爻辞的基本精神是强调品格敦厚是一个有利因素，鼓励人们积极向善回复生机。能否回复于阳，外部的条件固然不可忽视，内在的秉性品格尤其起决定作用。正如唐代杜甫诗云：“葵藿倾太阳，物性固莫夺。”中华传统文化非常推崇厚德载物、敦厚朴实的人格精神，《周易》讲“君子厚德载物”、“敦临之吉，志在内也”、“上以厚下安宅”、“安土敦乎仁，故能爱”，等等。其他典籍中所述也比比皆是，如“君子以行言，小人以舌言”，^①“华而不实，怨之所聚也”，^②“欲当大任，须是笃实”，^③“忠厚传家远，诗书继世长”等，都是中国老百姓家喻户晓的。

“上六，迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征。”灾，天灾，外来之灾。眚，音 shěng，人祸，自作之祸。上六迷不知复，必遭凶险，有灾祸，如果用以行师作战，终必惨败；如果用以治理国家则国危君凶，以至于十年不能再出征打仗。上六居于极外之地，离初九阳刚最远而无应，已经无法复归于阳，确实是迷而不复之象。阳为君，是主导因素，阴为臣，是从属因素，《象传》把阳刚的主导作用称为“君道”。误入歧途是难免的，但回头是岸。最可怕的是昏聩而不知回复，迷迷糊糊地愈滑愈远，最终必遭灭顶之灾。《左传·襄公廿八年》载，春秋末年郑国派游吉使楚，商议结盟之事。行至汉水，楚康王傲慢无礼，不接待郑使，让游吉回去要郑君亲自来。游吉回国告诉大夫子展曰：

“楚子（指康王）将死矣！不修其政德，而贪昧于诸侯，以逞

① 《孔子家语·颜回》。

② 《易·彖传》。

③ 陈梦雷：《周易浅述》。

其愿，欲久得乎？《周易》有之，在《复》之《颐》曰：‘迷复，凶。’其楚子之谓乎？欲复其愿，而弃其本，复无所归，是谓‘迷复’，能无凶乎？”冬，楚子卒。这则历史故事揭示了楚康王失败的根本原因为迷而不复阳、违反君道，堪称《周易》智慧运用的典范。

总之，复卦的基本精神就在于说明正气回复、顺之则亨之理，揭示迷暗知复透微曦的深刻意蕴。初九是全卦惟一阳爻，一阳初生，生机勃勃，这是阳气回复的根本。初九不远而复，“元吉”；上六远而不复，“凶有灾眚”。这一首一尾两爻，对比最为突出，反映了一个完整变化过程的始终。其余四个阴爻都不同程度地向阳刚回复。其中六二比于初阳而“休复”，获“下仁”的美称；六四应于初阳而“独复”，有“从道”之佳誉。六三、六五虽与初阳无比无应，但六三最终忍受痛苦而“频复”，六五则秉性忠厚而“敦复”，均能回复到归向阳刚的正道上来，得以“无咎”、“无悔”。正气回复是事物发展的关键时刻，也正是人生旅程的紧要关头，何去何从，归谁依谁，每个人都应该权衡利弊，然后作出果断的抉择。复卦卦爻辞展现了不同类型的行为品格，蕴涵着人生得失长短的智慧，每个人都应该仔细斟酌，然后作出明智的取舍。

8.3 《易》为君子谋不为小人谋

《易经》和《易传》中谈论“君子”与“小人”的言论数不胜数，它直接以“君子”为出发点和归宿。用一句话说就是，《易》为君子谋不为小人谋。

所谓君子，主要指有德才的君主、大臣，官僚阶级；也指士大夫阶层。他们承担着统治人民、管理国家的重要职责，知

识分子阶层则创造、传播文化，教化百姓以顺从管理。与此相对的是小人，泛指处平凡地位的人数众多的黎民百姓，也指无德、愚昧、卑琐的群体。君子因干大事而成为君子，也称为“大人”、“丈夫”、“贤人”等；小人因做小事而被称做小人，或简称为“民”。按照《周易》和儒家文化的基本精神，黎民百姓只要修身养性达到足够高的程度，能够超群脱俗，扬善去恶，也可以成为君子；身为君主、大臣，如果无德无知无才，彰恶无善，就不成其为君子，也是小人、恶人，如纣、桀、魏忠贤、秦桧之流。

因为君子与小人有明确的差别和界限，君子是社会、国家的精英和栋梁，小人是成不了大事只图小利的群众，所以《易》只为君子谋不为小人谋。谋者，卜筮也，即参谋、谋划、策划、设计。

《周易》对君子赋以重任，并大加褒扬，而对小人则予以贬损。如《师·上六》：“大君有命，开国承家，小人勿用”；《履·象传》：“君子以辩上下，定民志”；《同人·象传》：“君子正也，唯君子为能通天下之志”；《遁·象传》：“君子以远小人，不恶而严”；《解·象传》：“君子有解，小人退也”；《系辞传上》：“负也者，小人之事也；乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盗思夺之矣”；《系辞传下》：“子曰：小人不耻不仁，不畏不义，不见利不劝，不威不惩。小惩而大诫，此小人之福也”；“子曰：德薄而位尊，知小而谋大，力少而任重，鲜不及矣”；《杂卦传》：“君子道长，小人道忧也。”

褒君子而贬小人的基本意向在前面我们所讲的泰、否、剥、复几卦中得到显著体现。《彖传》释剥卦曰：“不利有攸

往，小人长也。顺而止之，观象也。君子尚消息盈虚，天行也。”《象传》释《剥·上九》曰：“君子得舆，民所载也。小人剥庐，终不可用也。”《象传》释复卦君子“休复之吉，以下仁也”；“中行独复，以从道也”；“迷复之凶，反君道也”。《象传》释泰卦卦辞曰：“内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人。君子道长，小人道消也。”《否·九五》曰：“休否，大人吉。其亡其亡，系于苞桑。”《象传》解释说：“大人之吉，位正当也。”“大人”也就是君子。

《周易》历经几千年而不衰，受到历代统治者的青睐和推崇，更为千古圣贤赞叹和研习。为什么有如此强大的生命力？除了本书《导言》所述它自身包含着深刻的哲学思维外，还包含了许多极有价值的治国之道和个人修养理论。《易》为君子谋，既是对君子治国平天下成就一番大事业的运筹谋划，同时又是对君子如何成其为君子的修养——正心、诚意、修身、养性的谆谆教诲。

关于治国安邦之道，《周易》突出了如下三条：

第一，强调君子（统治者）为政要效法天道，勤奋不止，刚健有为，对人要宽宏大量，容人容事，才能巩固自己的政权和地位。如《象传》释乾、坤时说：“天行健，君子自强不息”，“地势坤，君子以厚德载物。”《系辞传上》曰：“君子将有为也，将有行也。”对于国家政权的统一与分散，君子与小人的认识恰恰相反：“阳一君而二民，君子之道也。阴二君而一民，小人之道也。”阳为君，阴为民，一国而两君，国不可管理，“阳道不可以有二”。^①

^① 《周易折中》按语。

第二，告诫君子（统治者）要长久稳固其地位、确保国家太平，必须弄清安危、存亡、治乱的关系。“危者，安其位者也；亡者，保其存者也；乱者，有其治者也。”^①这就是说，安与危、存与亡、治与乱，相互依存，相互转化，只有认识到这一点，做到“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”，才能“身安而国家可保”。^②否则，若“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”，其地位必然不能长久，国家必不安定。因此，“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”^③

第三，君臣上下心志相通，谐调一致，天下则可以太平。泰卦就卦形卦象本身说，阴阳交通，方获邦国吉祥。怎样才能做到这一点呢？《周易》主张君子（统治者）要关心民众疾苦，对民施以小恩小惠，“上以厚下安宅”（《剥·象传》），“君子施禄及下”（《损·彖传》）。只有这样做民众才会高兴，才愿为君王分忧卖力，甚至送死，“损上益下，民说（悦）无疆”（《兑·彖传》），“说以先民，民忘其劳，说以犯难，民忘其死”（《兑·彖传》）。同时，统治者还要坚守中正之道，也就是中庸之大德。只有这样，才能得到民众的拥戴，“师，众也；贞，正也。能以众正可以王矣。刚中而应，行险而顺，以此毒（治理）天下，而民从之。”^④

关于个人修养方面，如下几点值得注意：

第一，自我磨炼的功夫。君子要成就事业，必须经过这样几个阶段。首先是自我磨炼阶段，即每个人的低潮期。《周

① 《系辞传下》。

② 《系辞传下》。

③ 《文言传》。

④ 《师·彖传》。

易》以乾初九“潜龙”为比喻，乾阳处下虽有阳德但也需锤炼，《文言传》反复强调当立下恒心，不为时俗所变（“不易乎时”），不急于成就功名（“不成乎名”），隐退现实修德而不苦闷（“遁世无闷”）。然后是进学问思辨阶段，即《文言传》讲的乾九二阶段：“学以聚之，问以辩之，宽以居之，仁以行之。”完成了这两阶段修养，道德即达到完善。但要真正承担大任，成就大事，还要克服自满情绪，《文言传》又以乾九三、四为例，说明此时要“居上位而不骄，在下位而不忧，故乾乾因其时而惕”。不断进德修业，最终才能与天地合其德，而有为于天下。

第二，将恶行消灭在萌芽状态之中。在《周易》中，阴代表恶，坤初爻为阴居下，象征恶行刚开始。爻辞“履霜，坚冰至”，本指踏霜之时预示着坚冰之日即将到来，但《文言传》以此比喻人事中恶行开始，提出君子要防微杜渐，加以制止，否则就会酿成大祸。大祸不是一朝一夕形成的，而是经过了一个量变引起质变的过程，劝告君子要扬善抑恶。^①

第三，要保持谦虚的美德。《周易》十分推崇谦虚的美德，专门设一谦卦，告诫人们要发扬这种美德。^②《易传》以此卦为例，更揭示出谦虚的客观基础和具体含义：人的谦虚来自自然界，天道的规律只有往下推衍才彰显，它的规律因为卑下而能上行。天道总是减少盈满而增益谦虚，地道总是憎恶盈满而爱好谦虚。《系辞传》则对人之谦虚内涵作了具体说明：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。”

① 参见《系辞传》第二章、第九章相关内容。

② 参见《系辞传》第九章第一节。

即有功劳而不自夸，有功绩而不炫耀自得，说明有功绩而能在人之下。

第四，为人处事的原则：

为人要有不卑不亢的气节。《系辞传》提出君子与上层交往时不谄媚，与下层交往时不渎慢即“上交不谄，下交不渎”。

说话办事有条不紊。君子的言行要注意三点：“安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求。”也就是说，人的身体安稳后才行动，心平气和后才说话，与人有交情才有所求，只有做到这几方面，才算全面而完善的人，“君子修此三者，故全也。”^①否则，如果身体还未站稳而去行动，行动往往不正；内心惊恐而说话，往往失去原则；与人没有交情而求其办事，往往事不易办成。

说话要谨慎，多说好话。《系辞传》提出要多说好话，少说不利的话，“出其言善，则千里之外应之”，“出其言不善则千里之外违之。”因此，君子“或默或语”，当不失其节，故当慎言语，不能轻易下结论。因为言语是君子做人的关键环节，它主宰着荣辱。从反面教训看，“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成。”^②所以君子“当慎密而不出”。这就指出了祸患根源子口的道理，即我们平时所说的“病从口入，祸从口出”。

当从自身找祸患的原因。祸患产生的客观原因往往难以避免，但主观上的原因则可以克服。《系辞传》说明主观原因主要是德、才、智不足；解卦六三爻辞：“负且乘，致寇至。”

① 《系辞传下》。

② 《系辞传》。

就是说，肩负东西是小人做的事，车乘是君子的交通工具，如果小人乘坐君子之车，就会导致盗寇来争夺。同时对上怠慢对下残暴，也会招来强盗袭击，收藏财富会招来盗贼，女人打扮妖冶会招致男人奸淫。

由此可见，《周易》关于治国安邦的理论和修身养性的学说十分丰富而精辟，有助于维护、加强政权统治，对于中国封建统治者治国平天下的确有指导作用。其中不少论述在今天仍有借鉴意义。



谦 豫 损 益

谦、豫、损、益是《易经》上、下经中的四卦。《易经》六十四卦分别代表了 64 种事物或现象，每一种事物或现象都代表或反映了人类社会生活的某一侧面和环节；透过这些现象，《易经》与《易传》给出了种种人生意义和启迪。前面几章着重阐述了《周易》的伦理意义、道德价值、人生与社会的矛盾转化思想，本章及以后内容则侧重于《周易》中明成败、占吉凶的经世致用性描述，总结成败得失的经验教训，研究进退存亡的规律法则。

9.1 谦谦君子

谦卦序列十五，是《易经》中十分独特的一卦。谦卦卦形从卦象看，下艮为山，上坤为地，《象传》曰：“地中有山，谦。君子以裒多益寡，称物平施。”这里的“地中有山”是一种寓含哲理的隐喻，“谦”卑下，其中蕴藏着崇高。宋儒程颐说：“山而在地下，是高者下之，卑者上之，见抑高举下，损过益不及之义；以施于事，则裒取多者，增益寡者，称物之多

寡以均其施与，使得其平。”这就很恰当地解释并发挥了《象传》的意思。

谦卦的特殊性不仅在卦形卦象，而且从卦爻辞上充分地表现出来。谦之卦辞、爻辞全吉无凶，在六十四卦中绝无仅有，其他卦总是有吉有凶。因此它是整部《周易》里极为难得的一卦，其中包含着深刻的人生哲理。

首先，从卦辞看。

“谦，亨，君子有终。”对“谦”的内涵《系辞传下》及其他典籍作了解释：如“谦也者，致恭以存其位者也”，谦为谦恭之义；“谦以制礼”，“故礼主其谦”，^①裴骃《史记集解》引王肃注：“谦自谦损也”，这里指讲理、懂礼貌，即谦虚之义；《左传昭公五年》杜预注：“谦道卑退”，孔颖达疏：“谦是卑退之意”，谦显然是谦卑退让之义。《易传·杂卦传》：“谦轻”，韩康伯注：“谦者，不自重大”，《释文》：“谦，卑退为义，屈己下物也。”这些都进一步阐发了谦卑退让的意义。可见，谦本身就有丰富的内涵，谦恭、谦虚、谦卑、谦让等都是应有之义。

“亨”，高亨先生说：“亨即享字。古人举行享祀，曾筮遇此卦，故记之曰亨。”^②古人通常在行事之前依靠卜筮作出决定，如在战争、举行盛大祭祀仪式时进行占卜，以期得到神灵的福佑。“亨”正是这种占卜活动的真实记录。《左传》、《国语》记载的筮例，即可说明这一点。古人以极其谦恭、虔诚的态度进行祭祀，而祭祀中又卜到这一卦，此卦所蕴涵的意

^① 《史记·乐书》。

^② 高亨：《周易古经今注》。

义恰恰要求占卜之人做事应该谦恭、谦虚、谦卑、谦让。然而一般人难以完全做到，惟有君子真正能达到这种境界。

“君子有终”这句话，多数人认为意思是因为有谦虚的美德，所以君子有好的结果。那么，与君子相对应的小人如果具备了这种美德，难道不会有好的结果吗？也会有。按照《周易》的基本精神，回答应是肯定的。问题集中在：谦虚的美德尽管人人可以有，关键在于谁能始终如一地坚持这种美德。

“有终”二字如何理解？“终”在甲骨文中像人体的“踵”部，人体从首始，踵终。这是“终”的本义。《诗经·大雅·荡》中“靡不有初，鲜克有终”一句意思为，没有谁没有一个好的开始，但很少有人能坚持到底。“有终”也是指坚持到底。

《诗经》与《周易》基本上是同一时代的作品，用词含义应一致。如把“有终”理解为有好结果，至少是不恰当的。君子之为君子，不论是祭祀仪式上的毕恭毕敬，还是平日里为人处世的谦卑礼让，都能做到始终如一，即使处在很高的位置，也能做到平实、平凡、恭下。小人（在《周易》中多指凡人、百姓，不含贬义）显然是做不到的，他们三心二意，没有定性，即或一时有了这种美德，但终究不能坚持。正如孔颖达疏：

“小人行谦，则不能长久，唯君子有终也。”

《易·彖传》曰：“谦亨，天道下济而光明，地道卑而上行。天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦，谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。”天地鬼神（指造化）之盈者亏缺、倾变、祸害，谦者增益、流注、福佑，人道原本于天道，故厌恶满盈，喜好谦虚。《彖传》对谦卦的阐释，格调如此之高，可见儒家是如何尊崇谦虚，数千年的传统文化对谦虚的美德也推崇不已。

其次，让我们简要分析一下爻象和爻辞。

“初六，谦谦君子，用涉大川，吉。”“初”是《易经》每卦最下面的一爻，代表事物的开端；“六”是偶数，偶数为阴，奇数为阳。每一卦中各爻均以“六”代表阴爻，“九”代表阳爻。这是读“易”常识。从爻位爻象看，初六以柔下处谦道之初，有谦而又谦之象。本身谦虚并且心甘情愿地谦虚，这是君子处在最下位应有的态度。“涉川”在《易经》中字面意思为渡河，通常意味着越险济难。谦卦的二、三、四爻互卦为坎，为水，象征川险；而三、四、五爻互卦为震，为木，木可为舟，舟行川上。因此，谦卦爻象本身就有涉川越险之象。初爻爻辞就是说，谦而又谦的君子，一开始就慎而又慎，履行谦道就可以涉河越险，一切吉祥如意。

“六二，鸣谦，贞吉。”六二处于下艮中位，阴柔中正，谦虚出于君子内心的本性，所以《象传》认为“中心得也”。由于内心守谦之道，动机纯正，坚守正义，所以名声流传而获吉祥。“鸣谦”，一般解释为有名而谦，其实在六二爻中理解为“共鸣响应”更恰当。三、四、五互卦为震，震为雷，雷动面天下应；九三劳而能谦，诸阴皆从于谦，互响互应，和谐而鸣。六二自处卑下以退让，故为“鸣谦”。

“九三，劳谦，君子有终，吉。”九三是全卦中惟一的阳爻，是卦的主体。阳爻居阳位而得正，刚健有力，又不以此自大自重，而是谦虚待人，勤劳不息。“劳谦”，意即辛劳而又谦虚，也就是我们平常所说的任劳任怨。一般释文认为“劳”即“功劳”，《系辞传》曰：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。”儒家解为有功劳而不夸耀。其实，理解为辛劳更确切，更直截了当，也与“君子有终”意义一致。《象传》云：

“劳谦君子，万民服也。”既辛劳又谦逊，永远地任劳任怨的君子，老百姓才心悦诚服，积极响应。

“六四，无不利，撝谦。”撝，音 huī，裂也，引申为发散、发挥之义。《说文段注》云：“撝谦者，溥散其谦，无所往而不用谦，裂义之引申也。”六四爻辞是一个倒装的感叹句，翻译过来就是：“没有什么不吉利的，发挥你的谦虚吧！”大禹手掌和足底长老茧，八年在外，三过家门而不入，可称得上劳苦功高，天下人无有与之争者。然而他却无往而不谦，左手掌握准绳，右手掌握规矩，闻善言则拜，这难道不是撝谦吗？

“六五，不富以其邻，利用侵伐，无不利。”这一爻历来被释为，不富有是因为邻国的掠夺所致，用兵侵伐有利。这种解释有问题：阴爻占据阳位，柔顺中正不利于积极行动；同时与此相应的二爻也是阴爻，不能相应，也是不利于积极行动。此外，谦卦本身禁绝动武用强，肯定战争显然值得怀疑。

“以”在这里是介词，与“其邻”组成介词结构，做形容词“富”的状语被后置了。前后联系起来，可以译为：不要因为邻居富有，认为有利可图，而采用侵略讨伐的手段，这样就没有什么不吉利的了。《周易》作者用否定的手法告诫地位显赫的君主，越是处在高位，越要谦虚谨慎，不能因邻居富有而得“红眼病”，穷兵黩武，加祸于人。此爻辞可谓寓意深刻。

“上六，鸣谦，利用行师，征邑国。”这里的“鸣谦”，即有名而谦，高亨先生的解释得当。“邑”，即采邑，封地。整句话可理解为：声名远播而又谦虚的人，即使用军队去征讨自己封地中的叛乱，以谦顺征叛逆，师出有名，也是吉利的。禹接受舜帝的命令，会集诸侯而誓师，这就是鸣谦。由于三句

苗民不听命令，所以禹的志向未酬，然而禹接受伯益的满招损、谦受益的劝告，班师而归，结果苗民舞于羽而庆贺，这叫做“信乎谦之果足以服人也哉！”^①总之，谦卦所阐释的基本思想就是，谦虚是一种美德，谦之道并不容易做到，只有君子能够始终如一地保持谦逊；不论地位高低，身处何时何地，都应本着谦虚谨慎的态度为人做事，这样才会无往而不利。

在中国传统思想中，谦虚美德，人皆称颂。《易经》的谦卦主其首，《尚书》继而发挥，以后儒、道、释各家均执谦道。据《韩诗外传》载，周公曾以此告诫儿子伯禽，说：

“《易》有一道，大足以守天下，中足以守其国家，小足以守其身：谦之谓也。”

谦虚之道，不仅事关人类道德，而且进一层与宇宙自然浑为一体。当代作家秦兆阳在其作品《宇宙的格言》中作了生动地描绘：“幸福属于落日，她做完了一天的工作。希望属于星辰，她迎接新的黎明。落日并无遗憾，天空由星辰布满。星辰自由消失，朝阳喷薄而出。啊，宇宙是一本天书，上有格言一句：‘勤奋、闪光、谦虚’。”^②

参合古今之间，验证天人之际，可知谦之为道，大矣哉！谦之为卦，六爻中内三爻皆吉，外三爻尽利，整卦吉利。《易经》六十四卦，绝无仅有，未有谦之尽善尽美者。

9.2 乐不忘忧

豫卦卦形为下坤上震，象征欢乐。豫在谦后，《序卦传》

① 李杞：《实用周易详解》，四川大学出版社1994年版。

② 《文汇报》1990年9月14日第三版《笔会》。

说：“有大而能谦必豫，故受之以《豫》。”豫，《尔雅·释诂》曰：“乐也。”生活在喜获丰收的“大有”之世，又能谦虚地待人接物，这样就必然从物质到精神都获得了欢乐。

从卦象上看，有下坤为地、上震为雷之象，故《象传》说：“雷出地奋，豫。先王以作乐崇德，殷荐之上帝，以配祖考。”雷闭地中，滚动而出，声震天下，是阴阳相感的结果。先王师和乐之义，以制作声乐，用以推扬文德，享祀上帝，配祭祖先。卦辞曰：“豫，利建侯行师。”意思是，豫卦象征欢乐，人们应把握这种有利时机，以建立诸侯国和率师出征。

“豫”字在现代汉语中一是指欢喜、快乐、安适，二是同预先、预备之“预”。古人分几个层次使用：一为“备豫”，就是有备无患，时时防范，以免欢乐幸福的丧失。孔子曾说：“重门击柝（tuò，古时打更用的梆子）以待暴客，盖取诸《豫》。”二为“和豫”，就是人心和悦，共鸣互应的欢乐，即孟子所说的“与民同乐”。^①三为“逸豫”，就是不顾人民死活的纵情声色犬马之乐，是建筑在人民痛苦的基础之上的。即孟子所说的“独乐”。如殷纣王，“好酒淫乐，嬖子妇女。……厚赋税以实鹿台之钱，而盈钜桥之粟。益收狗马奇物，充仞宫室。益广沙丘苑台，多取野兽蜚（飞）鸟置其中。……大聚乐戏于沙丘，以酒为池，以肉为林，使男女裸相逐其间，为长夜之饮。”^②君子观豫，当自明辨“备豫”、“和豫”和“逸豫”的区别，并相应地有所取舍，采取不同的态度与行动。

① 《孟子·梁惠王下》。

② 见《史记·殷本纪》。

下面我们简要分析一下爻辞。

“初六，鸣豫，凶。”《象传》说，“初六鸣豫，志穷凶也。”王弼注曰：“处豫之初，而特得志于上，乐过则淫，志穷则凶，豫何可鸣！”初六，不明白欢乐中蕴含着苦痛与悲愁，更不知欢豫幸福来之不易，自鸣得意，乐极生悲，有凶险。

“六二，介于石，不终日，贞吉。”坚守中正之道，耿介之性如磐石，思虑明审，透彻而坚定，不俟终日而悟事理之机微，所以能迅速跳出逸乐的沼泽，一切吉祥如意。

“六三，盱豫，悔。迟有悔。”盱，音 xū，眼睛往上看。向在上者（指九四）飞媚眼以寻求欢乐，必有后悔；如果迟不悔悟，又必将悔上加悔。

“九四，由豫，大有得；勿疑，朋盍簪。”“由豫”，由之获得豫。“盍”通“合”。簪，音 zān，古人用以束发的头饰。九四是全卦惟一阳爻，是成卦之主，一阳贯众阴，为“大有得”之象。众阴因紧跟他而获得欢乐，大有收获；这时必须与人推心置腹，任贤不疑，必须像约束头发一样把众人团结在一起。

“六五，贞疾，恒不死。”占问疾病，（此病）长久不死。

“上六，冥豫，成有渝，无咎。”冥，昏暗愚昧。渝，改变。上六，昏冥愚昧地纵乐业已成为事实，如果及时悔悟，迅速改正，则仍可消灾弥祸。

总之，豫卦所述，虽为豫乐之世，但综观全卦六爻之象，除九四、六二获吉外，其余四爻均非吉兆。因此豫卦卦旨所示，主要是乐不忘忧的精神，后来孟子发展为“生于忧患，死

于安乐”^①的思想；也包含“凡事预则立，不预则废”、防患于未然的意思。

享乐、快乐、娱乐，是人类生活的不可或缺的组成部分。历史唯物主义认为，人们奋斗所争取的一切，都与他们的物质利益有关；享乐、娱乐是人类物质生活、精神生活的必要内容，改善生活条件、追求幸福是人们工作、劳动、创造的目的和动力。从这个意义上说，豫卦所表征的欢愉之象符合人的本性，源于人们生活，享乐、娱乐未可厚非，反而应当加以肯定。但问题在于：乐自何来？应怎样娱乐才是合理合情？第一个问题的实质在于乐是在劳动、工作中所创造的乐趣还是以牺牲他人快乐为代价的“独乐”；第二个问题的实质在于娱乐是否应有度？

显然，《周易》在这两个问题上都给我们提供了有益的启示。《象传》在字面意思后尚有未尽道出者，即豫卦含有震动、坤养、坎劳、兑悦之意，所谓劳动致富以养民，民心和悦。即孔子所云“以逸道使民，虽劳不怨；以生道杀民，虽死不愿杀者”。这就充分肯定了对于人民、百姓而言，不应剥夺他们的享乐人生的权利，也就是说享乐并非仅是达官贵族的专利。《周易》提倡“备豫”——有备无患，以防快乐幸福的流失、“和豫”——人心和悦，与民同乐；反对“逸豫”——不顾人民死活的骄奢淫逸。

宋朝范仲淹在著名的《岳阳楼记》中留下名言“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，正是对豫卦“乐而不忘忧”精神的完善发挥，成为中华传统文明的精神典范。当今社会，党

^① 《孟子·告子下》。

风、社会风气腐败严重，少数握有实权的领导干部整日沉湎于犬马声色的“逸豫”，乐而无备，乐而忘忧，乐不思进；社会上有一种贪图享乐的风气，热衷于富有者不知如何善处富有，追求享乐者不知如何高雅享乐。《周易》警示他们：乐极生悲！陈希同、胡长清、成克杰之辈应及早幡然悔悟！

9.3 损益之道

据马王堆出土的帛书记载，孔子晚年喜《易》，并尤其细研损、益二卦，得出许多深刻见解。孔子读《易》至损、益两卦时，曾发出这样的慨叹：“益，损者，其王者之事与！或欲以利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。”^①孔子重视损、益卦，并把对损益之道的认识提高到“王者之事”——治国理民的根本大事高度，独具慧眼，启迪后人。

从卦体看，损与益互为上、下卦形反转颠倒的综卦。《周易折中》引熊良弼之言，认为损、益皆以损阳益阴为义，分别来自于泰、否二卦。天下之理，未有泰而不否，否而不泰，亦未有损而不益，益而不损者。故泰、否居上经十一、十二卦，损、益居下经十一、十二卦，上下经相对，微意可识，妙不可言。正如泰否的对立统一关系，损与益之间也是辩证矛盾关系。损卦虽以损下益上为主，但同时寓含了损上益下之兆；益卦以损上益下为主，同时益下即固本，固本即益上。作为一个事物的两个方面，损之则必有所益，益之则必有所损，关键在于所损为何，所益为谁。对它们的关系应作全面的理解。

^① 刘安：《淮南子·人间训》。

(一)心存诚敬，取信于人

损卦卦辞曰：“损，有孚，元吉，可贞，利有攸往。曷之用？二簋可用享。”损，减者。孚，诚信。曷，何。簋，音guǐ，古代盛食物的器具。享，奉献、享祀。心存诚信，非常吉祥，没有咎害，可以坚持正固，利于有所前往。用什么来表现减损之道呢？两簋祭品（古人享祭之礼，最多用八簋，一般用四簋，最少用两簋）就足以表示享祀的诚敬了。

按照卦变的规律，泰卦上坤下乾，减损下体乾卦的第三爻增益到上体坤卦的第三爻位置，于是坤三就退到乾三，经过这番损下益上的运动，阴阳互换位，乾坤交错，就形成兑下艮上的新卦体。因它是由损下益上而成，故称做损卦。

卦辞用“二簋可用享”为喻说明损下益上，惟在乎“有孚”，若心存诚信，虽微薄之物亦足以奉献于上。这一点对于当今社会现实中人与人礼尚往来有参考价值。赠送礼品关键要看是否有诚心诚意、送得适宜，太重或太轻都不合适，要尽量减少其功利色彩，以情义的表达为出发点，避免场面的尴尬。

益卦卦辞曰：“益：利有攸往，利涉大川。”意思是，益象征增益，利于前进兴建事业，利于抗风顶浪涉越大河险川。按照卦变规律，益卦可看做由否卦（上乾下坤）变来，损上体之阳爻增益下体，使九四与初六互换，变为初九与六四，就形成了上巽下震的益卦，与损从泰来相反，显然是损上益下的结果。《彖》曰：“益，损上益下，民说无疆；自上下下。”

“九五，有孚惠心，勿问元吉；有孚惠我德。”可译为，君主惠民之心发自肺腑至诚，其至善大吉不问可知；同时，受益臣民也报以赤诚之心，拥戴感谢在上之恩惠。周敦颐的《通书》开篇就说：“诚者，圣人之本”；“大哉《易》也，性命

之源乎！”以此为核心，阐发了他对《周易》及儒家思想的见解。

（二）损益盈虚，与时偕行

损、益二卦中除了强调“有孚”（诚信）外，还强调“有时”的重要性。在一定时间条件下，减损和增益有其客观合理性，适时而损益具有普遍的意义。如果适时适度，损其所当损而益其所当益，则损与益无所不当；反之，不合时宜而变易阴阳，损其不当损而益其不当益，则损益皆误，小将危及个人身家性命，大将危及国家民族的安危。损益之道，不可不察。

《损·彖传》认为二簋应有时，“损刚益柔有时，损益盈虚，与时偕行。”不仅具体到祭祀上应有时，而且普遍意义上减损刚强补益柔弱要适时，事物的减损增益、盈满亏虚，都是配合时机而自然进行的，有其客观发展规律。这种自然规律落实于人事，就是为人处世应遵循的准则。

《益·彖传》又一次强调“有时”原则：“益动而巽，日进无疆；天施地生，其益无方。凡益之道，与时偕行。”增益之时下者震动上者巽顺，功业就能日益发展无限量；上天施降利惠，大地受惠化生，增益的作用无所不在。综观天下增益之道，都是配合时机自然进行的。

在自然界，春不至不生，夏不至不长；在人类社会，损下益上、损上益下也应讲究岁之歉否，丰年租重，无灾不赈。正如王弼所说：“益之为用，施未足也；满而益之，害之道也。故‘凡益之道，与时偕行’也。”^①

^① 王弼：《周易注》。

(三) 君子以惩忿窒欲，见善则迁，有过则改

《损·彖传》曰：“山下有泽，损；君子以惩忿窒欲。”意思是说，山下有泽，象征减损；君子因此抑制忿怒、杜塞贪欲。人有七情六欲，是天经地义的。但作为一个正人君子应加强自我修养，控制匹夫之怒，减少不合理的贪欲、邪欲。当然，“惩忿窒欲”也有一个度的问题，《周易》并不提倡禁欲。周敦颐说：“君子乾乾不息于诚，然必惩忿窒欲、迁善改过而后至。乾之用其善是，损益之大莫是过。圣人之旨深哉！”^①

《益·彖传》曰：“风雷，益；君子以见善则迁，有过则改。”可译为，风雷相助，象征增益；君子因此看见善行就倾心向往，有了过错就迅速改正。益卦上巽为风，下震为雷。风烈则雷迅，雷激则风怒，二者互相增益其势，故相助为益。人们观益卦风雷相激之象，联系人事的改过迁善，从思想情操方面进行自我增益。正如《周易折中》所诠释的：“雷者，动阳气者也，故人心奋发而勇于善者如之；风者，散阴气者也，故人心荡涤以消其恶者如之。”这是人类灵魂的净化与升华，是一种境界很高的精神上的增益。

(四) 益人者自受益，损人者自受损

《益·彖传》解释九五爻辞时说：“有孚惠心，勿问之矣；惠我德，大得志也。”怀有真诚信实地施惠天下的心愿，说明十分吉祥，这是不用问的；天下万民受惠于我的恩德，说明（九五）大得损上益下的心志。心与德是一回事，在君主看来，惠益下民是自己的心愿；在百姓看来，作为反馈用至诚回

① 周敦颐：《通书·第三十一章》。

报拥戴君王恩德。“大得志也”，说明君王完全实现了自己的损上（自己）益下的心志，把自己的吉祥带给了众生，益下也就最终益了自己，自己的统治得到巩固，表现出踌躇满志的神态。九五算得上是一个高明的统治者、管理者。

《益·上九》：“上九，莫益之，或击之；立心勿恒，凶。”这里的“勿”通“无”。《象传》曰：“莫益之，偏辞也；或击之，自外来也。”偏，通“遍”。没有谁增益他，遍天下之人没有助益他的；有人攻击他，这是从外部不招自来的凶险。其实，凶险在内部已孕育而生，因为他“立心勿恒”。从政治角度看，统治者如对民众取而不与，只是一味地侵占和剥削，老百姓就会起而反抗，最终危及他们的统治。《易经》作者在这里把上九看做是一个贪得无厌、目光短浅的昏君，树起一个反面典型，用以警示统治者。这可以看做是儒家“德治仁政”的思想渊源之一。唐太宗就颇通这一卦理，他明确表示：“朕为天子，所以养百姓也，岂可劳百姓以养己之宗族乎！”^①

9.4 满招损，谦受益

《系辞传》有一大段话三次陈述履、谦、复、恒、损、益、困、井、巽九卦，简称做“三陈九卦”或“三陈九德”之说：

《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

^① 《资治通鉴》卷一九二。

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。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。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。

《系辞传》作者不厌其烦地三次重复九卦的意图，值得人们仔细玩味。历来注家对此段文字诠释颇有出入。如《九家易》及王夫之认为，“三陈九卦”乃蕴有三层意涵：“先陈其德，中言其性，后叙其用。”^①朱熹等人认为九卦之中实有层次之分。陆九渊则从九卦之序入手，言九卦之序寓有微言大义。在此不一一细述，仅就本章所涉及的谦、损、益几卦略作说明。

《系辞传》对谦德尤为推崇，认为人若能行谦之道，就如同把握住了修德的要领（把柄），裁断诸事就能适宜；孔颖达《周易正义》云：“以能谦卑，故其德益尊而光明也。”即谦虚才能被尊崇而光大其德；所谓“谦以制礼”，孔颖达释曰：“性能谦顺，可以裁制于礼”，《周易折中》引陆象山曰：“自尊大，则不能由礼，卑以自牧，乃能自节制以礼也。”这里“制”字有“规范”之义。

《系辞传》对损益之道也十分看重，是从两层意思即崇德义、明成败加以阐述的。“损，德之修也。益，德之裕也。”郑玄曰：“修，主于减损其恶”，陆象山曰：“私欲日以消磨

① 《九家易》。

而为损”，“君子之修德，必去其害德，则德日进矣。”《周易集解》引荀爽曰：“见善则迁，有过则改，德之优裕也。”孔颖达《周易正义》曰：“裕，宽大也。能以利益于物，则德更宽大也。”陆象山说：“天理日以澄莹而为益”，“善日积则宽裕。故曰益德之裕也。”

所谓“损，先难而后易；益，长裕而不设”，韩康伯曰：“刻损以修身，故先难也。身修而无患，故后易也。”“有所兴为，以益于物，故曰‘长裕’，因物兴务，不虚设也。”^①

所谓“损以远害，益以兴利”，韩康伯曰：“止于修身，故可以远害而已。”孔颖达曰：“既能益物，物亦益己，故兴利也。”修身远离害，既益人又益己，两全其利。

对于谦、损、益三者之间的关系，《尚书·大禹谟》作了简明扼要的概括：满招损，谦受益。满即盈，是谦的对立面，即自满、自高、自大、自重。一般指当人取得一定成绩后对自己估计过高而骄傲、满足、不思进取的心理状态。由于对自己估计过高而对其他人或事物则看得过于简单、卑下，以昏昏然、飘飘然的心态为人处事，难免草率、莽撞，因此往往导致损失、损害。相反，如果像真正的君子那样始终如一地坚持谦之道，保持一颗平常心，为人做事时时处处谦虚谨慎，节制自己，那么，他必定有所增益获利，受益无穷。也就是如古人所说：成由谦逊，败由奢。李自成进京做了18天皇帝即自缢身亡，原因很多，但重要的一条是他骄傲自满，违背谦之道而造成的。

坚守谦虚之德，说老实话，办老实事，做老实人，看起来

^① 孔颖达：《周易正义》。

一时会吃亏，从长远看来，其实不然。汉刘向《说苑·敬慎》引孔子言：“《易》曰：‘不损而益之。’故损之极而终受益。”有远见卓识的企业家，把自己相当一部分利润用来办教育，搞科技开发，支持公益事业，赈灾济贫，表面上看是企业减少利润而受损，实际上却使企业赢得更广泛的社会支持而生机勃勃。正如日本企业家福盛和夫在其《回归哲学》一书中所说：“诚然，在短时期内，也许看起来坏人好似成功了，老实人好似吃了亏。……但是，用20年、30年的幅度看人的一生，坏家伙还是不得意的，诚实的人最后还是过着幸福的生活，你、我不都是这样吗！？”^①

中国古代哲人把损益相反相成的真谛加以升华，成为一种对于人生之道的深沉的哲学思考。如《后汉书·逸民传》云：“向长字子平，……隐居不仕。性尚中和，好通《老》《易》，……读《易》至《损》《益》二卦，喟然叹曰：‘吾已知富不如贫，贵不如贱，但未知死何如生耳！’”杨万里在《诚斋易传》中说：“以善益己，己益而人不损；以利益己，人损而己不益。”

实际上，损益之道贯彻于从天道到人道之中，各家各派多有论述。如道家《老子》曰：“为学者日益，为道者日损。损之又损，以至于无为，无为而无不为。”在益（为学）和损（为道）两种路径中，老子更重视的是后者，因为由此可达无为无不为的理想境界。

对于人类生死自然损益，先秦儒家则从积极人世角度看问题。汉刘安在《淮南子·敬慎》中写了一大段十分精彩的对

^① 福盛和夫：《回归哲学》，第39页，学林出版社1996年版。

话：“孔子读《易》至于《损》《益》，则喟然而叹。子夏避席而问曰：‘夫子何为叹？’孔子曰：‘夫自损者益，自益者缺，吾是以叹也。’子夏曰：‘然则学者不可以益乎？’孔子曰：‘否。天之道，成者未尝得久也。夫学者以虚受之，故曰得。苟不知其满，则天下善言不得入耳矣。昔尧履天子之位，犹允泰以持之，虚静以待下，故百载以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迄今而逾恶。是非损益之征欤！……’子夏曰：‘善，请终身诵之。’”这段体现孔子人生感悟的话，值得我们仔细品味。



诚信团结

《易经》卦爻辞中多处谈到处理人与人之间的关系应遵循诚信团结的原则。如需卦卦辞：“有孚，光亨，贞吉。利涉大川”；《小畜·六四》：“有孚，血去惕出，无咎”，《小畜·九五》：“有孚挛如，富以其邻”；《大有·六五》：“厥孚交如，威如，吉”；坎卦卦辞：“习坎：有孚维心，亨，行有尚”；《大壮·初九》：“壮于趾，征凶，有孚”；《晋·初六》：“晋如、摧如、贞吉。罔孚。裕无咎”；《家人·上九》：“有孚威如，终吉”；《睽·九四》：“睽孤遇元夫，交孚，厉，无咎”；《解·九四》：“解而拇，朋至斯孚”，《解·六五》：“有孚于小人”；革卦卦辞：“巳日乃孚。元亨利贞，悔亡”，《革·九三》：“革言三就，有孚”，《革·九五》：“未占有孚”；《丰·六二》：“往得疑疾，有孚发若。吉”，等等。孚即诚信，凡有孚，一般为亨、吉、无咎之义。《易传》对诚信团结的原则也有不少议论，如《系辞传》：“人之所助者，信也”，“默而成之，不言而信，存乎德行”，“二人同心，其利断金”；《文言传》：“同声相应，同

气相求”；《彖传》：“唯君子为能通天下之志”，等等。有些卦则集中反映了这一为人处世原则，下面以中孚、比、同人、萃为重点对诚信团结之道及其现实意义加以分析阐明。

10.1 有孚挛如

“孚”字在《周易》中的基本含义为诚信。因举的《字说》认为：“孚字从爪、从子，如鸟抱子之象。今之乳字一边从孚，盖中所抱者实有物也。中间实有物，所以人自信之。”这是从字源上的一种解释。

《易经》多处言“孚”，力倡诚信之德。其中“有孚挛如”就有二处：《小畜·九五》：“有孚挛如，富以其邻。”“挛”，牵系，用手牵连；“如”，语气助词。九五心怀诚信，与众阳紧密合作以向六四阴主；充满至诚之心，并且推广影响到它的近邻，说明九五与大家共享富贵。另一处在中孚卦中，其意义与小畜基本一致，将在下面讲到。

中孚卦列节卦之后，序第六十一。从卦象上看，兑下巽上，兑为泽、巽为风，故《彖传》曰“泽上有风，中孚”。泽是止水，风在水上吹拂，寂而感，虚而通，风感水受，有至诚无所不人之象，所以称为“中孚”；从卦形上看，六爻排列很特殊，中间的三与四两阴爻处内，初、二、五、上诸阳爻处外，好像中虚至诚，九二、九五皆秉刚中之德，犹如中实有信。故《彖传》曰：“中孚，柔在内而刚得中。”对此卦体卦德，朱熹有其妙解：“‘柔在内，刚得中’，这个是就全体看，则中虚；就二体看，则中实，他都见得有孚信之意，故唤作‘中孚’。”^①又说：“问：中虚，信之本；中实，信之

^① 《朱子语类》卷七十三。

质。如何？曰：只看虚实字便见本质之异，中虚是无事时虚而无物，故曰中虚；自中虚中发出来，皆是实理，所以曰中实。”“一念之间，中无私主，便谓之虚。事皆不妄，便谓之实。不是两件事。”^①

把“中孚”理解为诚信，既是从卦形卦象出发解得，又符合传统文化的基本精神。我国古人一贯重视诚信之德，《诗经·王风·大车》载诗人有“谓予不信，有如皎日”之誓，《论语·颜渊》记孔子有“民无信不立”之言，《管子·枢言》有“诚信者，天下之结也”（诚信是天下万民团结的纽带）之论。《吕氏春秋·离俗览·贵信》篇云：“天行不信，不能成岁；地行不信，草木不大。……天地之大，四时之化，而犹不能以不信成物，又况乎人事？君臣不信，则百姓诽谤，社稷不宁……。”这就把人与人之间的“信”建立在客观自然规律的基础上，由自然法则推及人事法则。朱熹引程颐言曰：

“伊川云：‘存于中为孚，见于事为信’，说得极好”，他总结为“中孚是诚信之义”。^②杨万里则就社会人事方而来解释“中孚”之义理，他从诚久立本、彼此思想感情共鸣互应加以推衍，他说：“中有玉者外必辉，中有诚者外必孚，孚之为言，此感于彼，彼信于此之谓也。是故中孚之年发，上行之则顺，下信之则说（悦）。”^③显然，有诚信才有团结合作，人与人之间彼此团结协作是以人的诚信、互信为根底的。

中孚卦卦辞曰：“中孚：豚鱼吉，利涉大川，利贞。”

① 《周易折中》引。

② 《朱子语类》。

③ 杨万里：《诚斋易传》。

豚，音 tún，小猪。程颐云：“豚躁鱼冥，物之难感者也。孚信能感于豚鱼，则无不至矣。”^①以豚、鱼为比喻，喻示诚信之德可以广施世间万物。中孚卦象征心中诚信，甚至可以感动躁动小猪和冥顽鱼虾，吉祥如意，利于大家和舟共济以涉越大河巨川，利于坚持正义不松懈。

《彖传》发挥卦辞云：“中孚，柔在内而刚得中，说而巽，孚乃化邦也。豚鱼吉，信及豚鱼也。利涉大川，乘木舟虚也。中孚以利贞，乃应乎天也。”这里有三点需说明：“说而巽，孚乃化邦也”，指中孚卦下体兑性为悦，上体巽性为顺，上顺下悦，“为上至诚以顺巽于下，下有孚以从其上。”^②意思是说，君臣上下孚诚相感而顺驯以悦，自觉地相互感应共鸣，产生巨大的感化力量，可以惠及百姓、感化邦国；“利涉大川，乘木舟虚也。”木、舟、虚，三字同义，皆指船。利于涉越大河巨川，是因为此时能像驾乘木舟渡河那样方便可行，畅通无阻；“中孚以利贞，乃应乎天也。”来知德的《周易集注》释曰：“利贞者，利于正也。若盗贼相约，男女相私，岂不彼此有孚？然非天理之正矣，故‘利贞’。”这里也就是说，诚信还有正与不正之别，君子中孚之信必以正义为基础，信而不正就是凶邪之道，成为小人之诚信。天道的“四时”运行无丝毫差错，公正而无偏，内心诚信而又利守持正固，与老天的“四时”运行既中且正的无私之德相合，即为“应乎天也”，值得人们颂美称誉。

《象传》也对卦辞作了解释，认为大泽之上吹拂着和顺的

① 《伊川易传》。

② 《伊川易传》。

风，象征内心诚信，“君子以议狱缓死。”这就进一步发挥了卦辞之义。君子们效法“中孚”之象，应该广泛施及诚信之德，从而泽被天下万物。施及社会政治生活上，则要做到慎议刑狱，宽缓死刑。就是说，在判决之前要进行充分的讨论，以求把所有可疑点或者不能定罪的证据都清查出来，仔细审议案件情节；判决死刑之后要从缓执行，尽量从其罪行中寻找可以不死的证据。这样经过慎议刑狱而判刑或经过从宽量刑而仍当判以处决，对君子来说也算做到了公道审理案件，尽忠尽诚。可见，君子的诚信之德无所不施，对犯人也不例外，从而使他们受到感化，弃恶从善。这是诚信之德的教化作用，是对中孚卦的深层次把握。

爻象爻辞是如何展现诚信之德的呢？

“初九，虞吉，有它不燕。”燕，安。荀爽曰：“虞，安也。初应于四，宜自安虞；无意于四，则吉。”①程颐曰：

“九当《中孚》之初，故戒在审其所信。‘虞’，度也，度其可信而后从也。虽有至信，若人得其年，则有悔咎。故虞度而后信则吉也。……‘燕’，安裕也。‘有它’，志不定也。人志不定，则惑而不安。”②荀爽之解虽有一定道理，但把虞释为安似有不当，比较而言，程颐释为度更妥当一些。

“九二，鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之。”鹤，以秋为信之鸟，据传于霜降到来时而鸣。阴，背阴。爵，饮器，此处借指酒浆。靡，共同。九二爻辞读起来像是一首短诗，朗朗上口，不仅句式整齐，偶句押韵，而且形象

① 李鼎祚：《周易集解》。

② 引自《周易折中》。

生动鲜明。爻辞大意是说，鹤鸟鸣叫在背阴，它的同类以声相应和。我有美酒佳酿，我愿意与你共同分享，以求同乐。鸣鹤比喻九二，其子比喻九五。九二阳刚居正，处两阴之下，笃实诚信，声名闻于外；九五处上，也以自己的诚信之德遥相感通应和，引发了上下左右共鸣，从而形成了一股团结一心、共越大川、战胜艰险的力量。这种力量超越了距离，心意诚信，远也能应。所以《系辞传》云：“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？”《诗经·小雅》有“鹤鸣于九皋，声闻于天”之句，可能是受中孚卦九二爻辞的影响。来知德总结说：“物之相爱者，若子母之同心；人之所慕者，莫如好爵之可贵。鹤鸣子和者，天机之自动也；好爵尔靡者，天理之自孚也。”^①

“六三，得敌，或鼓或罢，或泣或歌。”罢，通“疲”，疲惫。《象传》释曰：“或歌或罢，位不当也。”六三爻辞主要揭示了行动无常，不能自安。六三以阴柔之质居于阳位，失其正，导致心意不诚，甚至把六四当做敌人，自己躁动不安，击鼓进攻，采取断然而又盲目的措施。进攻不能奏效，只能疲惫败退。既害怕六四反攻而忧惧哭泣，又因六四不会加害于他而无忧欢歌。总之，六三居位不当，其言行举止喜怒哀乐，完全系诸外物，而且不自量力，进退无恒，徒劳无益。这就把一个心无诚信之人的面貌淋漓尽致地描画出来了。

“六四，月几望，马匹亡，无咎。”几，将、接近。匹，匹配。月圆但还未满，良马亡失其匹，不会招致咎害。六四以

^① 来知德：《周易集注》。

阴柔居阴位得正，上承于九五之君，犹如秉诚信之德的大臣走上盛大而又未达到至尊而盈的程度，故有“月几望”之最佳处境。六四又与六三、九二下互之卦为震，震象为马；但《易》重变，阳阴一旦转化，六四阴化为阳，则下互震化为离，马化为牛，故有“马匹亡”失其匹对之象。实际上，六四面临痛苦的选择，一方面上承九五，另一方面又下应初九。六四爻辞揭示了诚信必须专一的哲理，这对于当今社会正确处理个人与集体和国家的关系有借鉴意义，要以国家和人民利益为重，为远大理想而奋斗，个人和小集团利益应服从大局。

“九五，有孚挛如，无咎。”挛，用手牵连状，引申为维系，推而广之则为心心相印。九五用诚信之德广系天下人之心，一定无所咎害。九五以其阳刚中正之道居全卦尊位，表面上与九二无应，但同秉刚中之德，二、五同声相应，同气相求，实乃发自内心诚信之应。因此，《周易折中》引郭雍曰：

“孚之道无不通，亦无不感，可以通天下之志，至于固结挛如，是以‘无咎’。九五君位，足以感通天下，又无私应之累，故直曰‘有孚挛如’而已。”全卦六爻只在九五称“孚”，实为一卦之主，上下诚孚，天下为心，孚动天地感化万民，然后才能固系天下于一心而江山永固，保其无咎，因此为“孚乃化邦也”。中孚“九五”可与小畜“九五”对照起来，都有“有孚挛如”的表述。

“上九，翰音登于天，贞凶。”《象传》释曰：“翰音登于天，何可长也。”翰音，向高空飞扬的声音。贞，这里作动词用，占筮之意。爻辞是说，飞鸟在高空中得意鸣叫，响彻于天，筮问者占得此象，必有凶险。上九爻揭示一个哲理：追求虚名，不会长久，终将无所作为；正人君子应当改过返诚，以



信实为本。《周易折中》引王弼曰：“翰，高飞也。飞音者，音飞而实不从之谓也。居卦之上，处信之终，信终则衰，忠笃内丧，华美外扬，故曰‘翰音登于天’也。”又引胡瑗云：

“翰音者鸟羽之高飞也。上九在一卦之上，居穷极之地，是无纯诚之心、笃实之道，徒务其虚声外饰，以矫伪为尚。如鸟之飞登于天，徒闻其虚声而已。”

可见，中孚卦阐明的中心正是“内心诚信”的道理，其中初九、九二、六四、九五是从正面倡导，而六三、上九则是从反面昭示，同样深刻。

10.2 亲附聚合

中孚卦集中阐明的诚信之德，在《易经》其他卦、爻辞中也从不同侧面得以说明。个人的内心诚信是人与人相处、团结协作的基础。比、萃二卦不仅讲人的诚信，而且强调了在社会生活中人与人亲附、聚合的重要性。

比卦坤下坎上，《象传》云：“地上有水，比。”卦辞曰：“比，吉。原筮，元永贞，无咎。不宁方来，后夫凶。”

《彖传》释云：“比，吉也。比，辅也，下顺从也。原筮，元永贞无咎，以刚中也。不宁方来，上下应也。后夫凶，其道穷也。”原，推原、考察。原筮，推原占卦的本意。元，善之始。永，久。贞，正、无邪。后夫，后来的人。比卦是一个吉卦，“比”是亲附、辅助的意思。九五以下阴爻顺从上面的阳刚之君。人们推原占卦的本意，诚心相待，相亲相附，组成社会，并自觉地比附于善良长者，永久地保持贞正无邪的品质，必然无灾无难。九五刚健而居中。生活不安定，就会想方设法来附辅于尊长，九五与众阴上下相互应合。心中不满的人（不

安顺的邦国)而迟来比附,就有凶险,因为此时已陷困境。

卦辞和《彖传》的解释中有几点值得注意:第一,卦象总的说来象征人与人在群体生活中相亲附、相辅助。人的生存和发展离不开群体和社会,“能群”是人类生活的特点;从绝对意义上说,与世无关的离群孤居者一天也活不下去。这就好像地与水的关系,何晏说:“水性润下,今在地上,更相浸润,比之义也。”^①第二,“比附”有两种不同理解:一是小人的朋党比奸,结成一个黑暗的社会小集团,狼狈为奸,祸国殃民;一是君子之间相附辅,组成一个以仁义圣贤为中心的光明社会或群体,安定团结,大吉大利。比卦所象征的当然属于后者。第三,比附的对象要有选择,所以要以诚挚之意考察占卦的本原。一般说来选择有三条标准:元、永、贞。与具备这三者的对象亲附,才能“无咎”。第四,亲附尊长要抓住时机,当机立断,不能心存疑虑,消极观望。所谓“后夫凶,其道穷”就是对企图亲附于人而行动迟疑的人的警告。

爻辞围绕卦辞而展开:

“初六,有孚比之,无咎。有孚盈缶,终来有它,吉。”有诚信而亲辅,无咎。诚信多得像酒之满缶,最终虽有意外,仍然吉利。这里强调亲比贵在诚信。

“六二,比之自内,贞吉。”亲附来自内部,坚持正道可获吉祥。六二以柔居阴位又与九五正应,客观条件有利,但这里重视主观能动作用,要“有孚”、“不自失”,^②亲比贵在守正。历史上的伊尹、吕尚、诸葛亮等名臣都是修身正己、诚

^① 李鼎祚:《周易集解》引。

^② 《比·彖传》。

心亲附君主的榜样。

“六三，比之匪人。”所亲附的并非应当亲附之人，故《象传》云“不亦伤乎”？可见建立亲比关系需要具备基本的客观条件。

“六四，外比之，贞吉。”在外亲密比辅于九五阳刚之主，坚持正道可获吉祥。

“九五，显比。王用三驱，失前禽。邑人不诫，吉。”光明正大地亲比。好像君王打猎，三面驱围，一面放开，听任前方的禽兽逃掉。对属下的邑人也不特别告诫，吉祥。这里彰显了君子（九五之尊）容人“来去自由”和公道中正的宽大胸襟，以及对动物禁止斩尽杀绝的生态平衡意识。《三国演义》中的曹操放走了关云长，勉强做到了这一点。

“上六，比之无首，凶。”上六位高而自傲，开始时不情愿亲比九五，直到众阴纷纷亲附后陷入孤立无援境地，才姗姗来迟欲比附于人，错过时机，不会有好的结果（“无所终也”），而必遇凶险（“后夫凶”）。

比卦侧重于人际关系中主从关系的恰当处理，强调不论亲附于人，还是为人所亲附，都要正而不邪，心怀诚信。不仅作为本卦惟一阳刚之爻的九五之尊是如此，而且五个阴柔之爻的吉凶咎否无不与此相关。九五为人们争相亲附的对象，它坚持光明正大的“显比”之道。初六、六二、六四都能充分利用有利因素，守正以求比，各自都得到了吉祥如意的结果。六三客观条件不利，结局未卜，需要守正以待时。只有上六失去中正之道，不守诚信之德，条件优越而不善利用，与人相交而先倨后恭，在茫茫人海中无所适从，终于难免陷于困境。比卦六爻从正、反两而为人们提出的警示是深刻的。

萃卦坤下兑上。《象传》：“泽上于地，萃。”卦辞曰：“萃：亨，王假有庙，利见大人，亨利贞。用大牲吉。利有攸往。”假，通“格”，至也。大牲，丰厚的祭品。萃卦象征荟萃：君王用美德感动神灵以保佑宗庙祭祀，利于出现大人，前景亨通利于守持正固；用大牲祭祀可获吉利，利于有所前往。这段卦辞总括了团结聚合的途径、方法与政治作用，主要讲了三个要点：君王利用庙祭实现神人相聚，以此来统一人们的思想，奠定团结聚合的思想基础；团结要有健全的组织手段，特别需要一个卓越的领导者；要发挥团结聚合的政治作用，当人们都团结在“大人”周围时，正利于干大事、创大业。

《象传》释卦曰：“萃，聚也。顺以说，刚中而应，故聚也。王假有庙，至孝享也。利见大人亨，聚以正也。用大牲吉，利有攸往，顺天命也。观其所聚，而天地万物之情可见矣。”至，这里是表达、表现的意思。《象传》以卦体解释了卦名，展开解释了卦辞，并发挥了卦旨。我们应注意这样几个问题：一是“顺以说，刚中而应”，坤为顺，兑为说（悦），上和悦而下顺从，上下自然可以聚合在一起。本卦二、五爻居位得当，九五阳刚居中，下应六二柔中，阴阳相应；二是“至孝享”，就是君王在庙祭时思想上要表现出最大的孝心，物质上要拿出最丰厚的祭品，才能真正感动神灵；三是指出聚合之时要团结在“大人”周围，并且遵循王道；四是强调依据客观具体条件、顺乎自然规律行事，“顺天命也”；五是天地万物的普遍情理不外乎聚合与离散。阴阳和悦顺从则能聚合，互相违逆就会离散。聚合则兴旺，离散则衰败。因此，从天地万物的聚散中可以看出事物兴衰的端倪。上述思想通过爻辞也表现

出来了。

“初六，有孚不终，乃乱乃萃。若号，一握为笑，勿恤，往无咎。”萃，在这里通瘁，有病之意。一握，古人演算的术语，吉卦之数。^①有诚而不终，因而又乱又病，于是号哭，占卦遇“一握”又破涕为笑，不必忧虑，前往无咎。

“六二，引吉，无咎。孚乃利用禴。”禴，音 yuè，古时宗庙四时祭之一，《诗经·小雅·天保》毛传认为是夏祭，其祭较薄。受人招引相聚，上应九五，则必然吉利而无咎害。关键在于心存诚信，祭品虽薄也会获得鬼神的保佑。

“六三，萃如嗟如，无攸利；往无咎，小吝。”聚集叹息，没有什么利，前往无咎，稍有遗憾。

“九四，大吉，无咎。”表面看来大为吉祥，没有咎害，但《象传》说：“位不当也。”五为萃卦正主之“大人”，四则为臣辅之，九四下获三阴之萃聚，当然是“大吉”之事，但如若处置不当，则有功高震主之虞。魏晋之际，司马氏之于魏，史上留下此类记录。

“九五，萃有位，无咎。匪孚，元永贞，悔亡。”九五阳刚中正而居荟萃天下之尊位，必然无咎害；但其德行还未能广泛取信于众，作为君王应当内修其德，外正其道，永恒贞固，通于神明而光被四海，则无思而不服，悔恨自然消失。

“上六，赍咨涕洟，无咎。”赍（音 jī）咨，一作钱财丧失，又作叹息之词。涕洟，眼泪、鼻涕。嗟叹哭泣，说明上六未能安居于极上之地，故《象传》云“未安上也”。

萃卦六爻从不同角度展开说明了团结聚合的道理。初六妄

^① 刘大钧、林忠军：《周易古经白话解》，山东友谊书社1990年版。

聚受到指责，强调会聚之时，应求专一，孚诚聚合，志不可乱；六二柔中守正，君子“周而不比”，是“聚以正”的典范；六三克服无应的困难，上聚于九四，虽有“小吝”，但精神可嘉；九四不当位，以臣子的身份聚合下民，被告诫不可擅自充当领袖人物；九五虽为真正在位之君主，但要加强己德之修养，“元永贞”，才能“悔亡”；上六无应而逆比，但外能知危惧祸，内存求聚之志，终可“无咎”。可见，团结聚合的原则与功用得到充分说明，用六爻解剖了聚合之时处于不同情况下各色人物（下民、官吏、君王）的众生相，阐明了应该采取的正确做法，许多方面在今天仍能益人、助人。

10.3 君子通天下之志

以诚信为基础，才有人与人的亲附、聚合；人的团结聚合，不仅指主从关系之间、小群体和小集团内部，而且指君子与君子之间，在更广大范围内，甚至是整个国家、民族和社会之间。与人和同是更高层次的团结聚合，是一种社会理想境界。同人卦集中体现了与人和同的思想。

同人卦下离上乾，下离为火、为明，上乾为天、为日，火性炎上，与天亲和，故《象传》说：“天与火，同人。”《周易集解》引《九家易》曰：“谓乾舍于离，同而为日。天日同明，以照于下。君子则之，上下同心，故曰‘同人’。”

卦辞曰：“同人：同人于野，亨。利涉大川，利君子贞。”《彖传》对此作了完整解释并加以发挥，曰：“同人，柔得位，得中而应乎乾，曰同人。同人曰：同人于野，亨，利涉大川，乾行也。文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。”

卦辞的中心是指出广泛地与人和同的积极意义。人类应该和睦共处，古人曾有“天下大同”的美好社会理想；恩格斯曾说过人类从必然王国向自由王国的飞跃，马、恩设想的理想社会应该是每个个体都得到充分发展的“自由人的联合体”。

《周易·同人》所讲的“同”就是和同于人，也就是能够与人同心同德、共同为善、团结合作。

首先，《彖传》以卦象解释卦名。六二是全卦惟一的阴爻，她确实具备与人和同的一些必备条件；以柔居阴位得其正位，而且又处下体之中，象征着有柔顺谦逊、能行中道的美德；同时，它还与居乾体（上体）之中的九五君位相应，得到刚健者的有力配合。因此六二成为一卦之主，以其性质与地位解释“同人”恰到好处。

其次，《彖传》解释了卦辞的三层含义：第一层“同人于野”，在古代“国”之外是“郊”，“郊”之外才是“野”。同人的范围要扩大到最边远的地区，要同天下之人，这才是君子的胸怀，才是真正的“亨通”。因此《周易折中》引程颐曰：“故必于野，谓不以昵近情之所私，而于郊野旷远之地，既不系所私，乃至公大同之道，无远不同也，其亨可知。”引孔颖达曰：“‘野’，是广远之处。借其野名，喻其广远，言和同于人，必须宽广无所不同，用心无私，乃得亨通。”

第二层“利涉大川”，既然君子具有博大胸襟，能行同入之道，正如孟子所言“大舜有大焉，善与人同”，那么他一定能团结广大民众，齐心协力做成大事业，同舟共济地涉大川越过艰难险阻。相反，鸡肠狗肚、鼠目寸光之人是不能行同入之道的，也一定成不了大事业，他们甚至结成狐朋狗党，为非作歹。君子不能与他们为伍，于是引出第三层含义：“与人和同

易涉邪僻，故‘利君子贞’。”^①

接着，《彖传》对卦辞作了更进一步的发挥，指出“文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。”君子所以有“利”能“贞”，是因为他有与人和同的素质和行为准则。同人卦下体为离，象征文明（这是汉语“文明”一词所见的最早用法之一）；上体为乾，象征刚健，从而引申出君子应有的素质为文明而又刚健。六二与九五两爻都居中得正且又相应，从而引申出君子的行为准则是中正而又相互配合。

“同人”之同，是以“贞”为条件的。卦辞及《彖传》都强调同为君子之和同，非小人之和同。《左传·成公十六年》记载申叔对楚军主帅子反说：“民生厚而德正，……和同以听。”正是以“和同”并称，指君子之正道。

具体而言，关于“和”与“同”的关系，中国哲学史上先哲们并没有把它们混为一谈，而是看到了二者的区别。早在殷周时史伯就说：“夫和实生物，同则不继。以它平它谓之和，故能丰长而物生之。若以同裨同，尽乃弃矣。”^②战国时晏婴则把这种思想加以发挥，他不仅严格区别了“和”与“同”，而且还进一步指出了对立的事物是相济、相成的，例如运用于政治生活中，他说：“君所谓可，而有否焉；臣献其否，以成其可。君所谓否，而有可焉；臣献其可，以去其否。”^③孔子则认为君子与小人在“和”与“同”上有截然分别：“君子和而不同，小人同而不和。”^④也就是说，君子之和同，是有一

① 《周易折中》引孔颖达《集说》。

② 《国语·郑语》。

③ 《左传·昭公二十年》。

④ 《论语·子路》。

定原则的，建立在坚持正道——中正、文明、刚健的基础上，是内在矛盾的统一、协调、和谐，是有差异的“和”；小人同则是无原则、非正道、绝对的同一，是与混浊邪恶同流合污。二者同名而实异，旨趣大相径庭。

因此，《周易》极力张扬君子之和同，贬损小人之和同。如果天下到处都是君子，君子之道大行，人同此心，心同斯理，那么天下人就走到了一起，形成“天下之志”，只有君子才能与天下人的心志相通，团结、带领天下人奔向“大同”社会。这是《周易》和儒家的社会理想，也是君子的人生理想境界。

对于君子之和同，《象传》发挥为“君子以类辨物”。包括人在内的万事万物并非混沌一团，而是有许多差别和分类的，《系辞传》一开篇就说，天地有尊卑，事物有动静，“方以类聚，物以群分”，人有君子与小人、贵与贱之分。这是“天下之理。”具体到同人卦，天、火相亲和，象征与人和同。天与火差别很大，可以说是绝对不相同的两类事物，但在不同之中可以找出一点共同之处，即天体在上，火的性质也是炎上的。这就启示我们，在与人和同时，对纷繁复杂的事物要加以分类辨别，既找出异中之同，又不忽视同中之异。既求同，又存异，这是君子行“同人”之道时应当采取的科学态度。

下而我们简要分析一下爻象爻辞，就会更明晰卦辞的意义。

“初九，同人于门，无咎。”刚出门就与人和同，没有什么过错。表明与人和同要打破门户之见。

“六二，同人于宗，吝。”同人之道是广泛地与人和同，

而六二专攀高枝，专与处于君位的九五和同（王弼认为“宗”即宗主，指九五），置其他四阳爻于不顾，违背了卦辞所言“同人于野”的精神，有逢迎上司之嫌，其弊端不言自明。

“九三，伏戎于莽，升其高陵，三岁不兴。”从爻象看，下离为兵戈，有戎象；又六二、九三、九四互卦为巽，巽为本，草木同类，莽莽苍苍，有莽象，故曰“伏戎于莽”。从爻位看，九三处下卦之极，在六二之上，以刚乘柔，本该与六二相亲比，但六二舍近求远，专攀九五高枝，这就引起九三的忌恨。九三以阳刚之质居阳位，又处下卦之上而不得中，是个质刚而刚、容易冲动的鲁莽之士。六二亲彼而疏此，使得九三咽不下这口气，它利用横亘二、五之间的地形，埋下伏兵，意欲与九五决战，争夺六二。但了望敌情，深感九五实力雄厚，自己无法与之匹敌，故一再迟疑，以至三年没有交战，徒劳无益。这场争夺同盟者的战争虽未爆发，但已充满火药味，“同人”之中也有明争暗斗，人生的辩证法就是如此。

“九四，乘其墉，弗克攻，吉。”墉，城墙。克，能。九三像一堵城墙一样把六二与九四隔开，但九四在争夺同盟者的战斗中也不甘心落后，故他登上城墙，也想以武力争夺六二。同时，九四深知六二与九五存在天然的感情上的正应关系，自己的行为于义不正，因此困而知返，退而不攻，回到了“同人”之道的准则上来，结果仍然是吉祥的。这就提醒人们，同人之道应以道义为原则。

“九五，同人，先号咷而后笑，大师克相遇。”号咷，音 háotáo，即嚎啕，大哭的声音。九五爻辞为争夺同盟者的战斗结局涂上了戏剧性色彩。虽然六二、九五之间为正应，但九三、九四横亘其间，或伏兵于林莽，或登墙欲攻，割断了二、

五之间的联系，使九五陷入孤立面临危机，所以嚎啕痛哭。然而九五毕竟刚健有力，又以中正之道行事，终于克服一切艰难险阻与六二同盟相遇，犹如大战一场，胜利会师，因此欢天喜地。九五先悲后喜、大悲大喜的经历告诉人们，心同志同就可以克服障碍，实现和同。

“上九，同人于郊，无悔。”国之外是郊，郊之外是野，“野远而郊近。但野乃大众往来之道，无人不同；郊在郭外荒僻之处，无人可同也。”^①上九作为最外一爻，在郊外与人和同，没有悔恨；但在与人和同的宽泛性上有欠缺，没有达到卦辞提出的“同人于野”的境地，求天下大同之志还没有实现，故仅仅是“无悔”而已，还不是“亨通”。正如《象传》所言“志未得也”。

同人卦卦辞提出了“同人”之道的基本精神和理想境界，固然令人向往；爻辞通过“争同”的矛盾冲突，揭示了现实生活中施行与人和同的复杂性与规律性，从中引出了若干可思、可感、可行、可戒之处。

本章探讨的是社会生活中人与人相互关系的认识与处理，《周易》及儒家哲学提出的传统伦理道德思想，在理论上是十分深刻的，在当今现实生活中仍有其重大意义。

首先，诚信为人立足之本，是人与人交往的基础，这一点古往今来有恒久存在的价值，当今社会应大力弘扬。《易传》对《易经》的相关思想作了深入阐发。如“君子进德修业。忠信所以进德也；修辞立其诚，所以居业也”（《文言传》）；“天之所助者，顺也；人之所助者，信也。履信，思乎顺，又

^① 陈梦雷：《周易浅述》。

以尚贤也，是以自天祐之，吉无不利也”（《系辞传上》）；
“默而成之，不言而信，存乎德行”（《系辞传上》）；“厥孚交如，信以发志也”（《象·大有》）。

以儒家为代表的传统文化一直把诚信作为基本伦理道德，孔子说：“人而无信，不知其可也”；“与朋友交，言而有信”；“上好信，则民莫敢不用情”。^①孔子高足曾子每日三省吾身：与朋友交有不信乎？为人谋而不忠乎？孟子也说：

“诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”^②诚，既是天地万物之本性，也当然是人之为人之本性。宋明理学开山者周敦颐，以《通书》阐发“诚”之理，在他看来，“诚者，圣人之本。大哉乾元，万物资始，诚之源也。”^③朱熹说：“诚者，合内外之道，便是表里如一。”^④甚至作为统治者的武则天，也把诚信的伦理说得十分明白：

“故君臣不信，则国政不安。父子不信，则家道不睦。兄弟不信，则其情不亲。朋友不信，则其交易绝。”^⑤

诚信之德作为一种伦理道德，几乎触及社会、人生的各个角落，其作用是巨大的，甚至可以说是“感天地，动鬼神”，移风易俗，莫善于斯。汉代刘向在《新序》卷四《杂事》曾举例说：“钟子期夜闻击磬声者而悲。……钟子期曰：‘悲在心也，非在手也，非木非石也’。悲于心而木石应之，以至诚故也。人君苟能至诚动于内，万民必心应而感移。尧舜之诚感动

① 《论语·为政》、《学而》、《子路》。

② 《孟子·离娄上》。

③ 《通书·诚上第一》。

④ 《朱子语类》卷二三。

⑤ 《臣轨·诚信》。



万国，动于天地，故荒外从风，凤麟翔舞，下及微物，咸得其所。《易》曰：‘中孚，豚鱼吉’，此之谓也。”所论固然是为巩固封建统治服务，而有夸大溢美之辞；但也提醒我们，只要把诚信之道提到造福人类、推进文明的高度来认识，在搞市场经济、重金钱利益的今天，传统道德仍有其旺盛不竭的生命力。

其次，建立在诚信基础上的人们之间的团结、凝聚力，是任何社会都需要的，其对社会发展的推动作用不应被忽视。比、萃二卦主要彰显了君主与臣民之间的亲附、聚合关系，其实大可推而广之，人类及每个社会集团都应重视这种团结和凝聚力，李鼎祚《周易集解》引崔憬注曰：“天地相遇，品物咸章，故言物相遇而后聚。”孔颖达《周易正义》云：“能招民聚物，使民归而聚已，故名为‘萃’也。”《系辞传上》曰：

“二人同心，其利断金。同心之言，其臭如兰。”利，锋利。臭，指气味。兰，兰草、兰花。这些都成为了千古名言。这方面的论述很多，如“共舆而驰，同舟而济，舆倾舟覆，患实共之”（《后汉书·朱穆传》）；徐祜稷说：“君子善合人，小人善离人”（《耻言》卷二）；荀子说：“人……力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也”

（《荀子·王制》）；刘安曰：“千人之群无绝梁，万人之聚无废功”（《淮南子·主术训》）；严复说得更彻底：“能群者存，不群者灭；善群者存，不善群者灭”（《天演论·制私》），等等。用今天的话说，就叫做“人心齐，泰山移”。

当然，按古人所言，人类之聚合有君子、小人之别，有正义、非正义之分。君子以义会聚，小人则以利苟合，“利见大人亨，聚以正也。”君子崇尚正道的比附、聚合，正义的亲

附、聚合是真正的团结；团结就是力量，凝聚力来自正义和光明。一个国家、一个民族、一个社会群体，以其优良的传统和文化为象征，形成团结一致的凝聚力。今天我们提倡和发挥爱国主义、集体主义，就是要以优秀的民族文化、民族精神，团结海内外、各阶层的广大人民，形成强大凝聚力，实现中华民族的伟大振兴和复兴。

最后，人际关系的诚信团结，理想境界就是达到“天下大同”。人的社会性决定了人们应当相互团结合作，建立协调和谐的人际关系。《周易》的中孚、比、萃、同人诸卦，都提出了一些原则，具有一定的实用价值，有益于现实社会中人的生活的和谐运转。同人卦至公大同的卦旨，是我国古代最早提出的社会理想，对传统文化的影响极为深远。《礼记·礼运》篇据卦旨加以发挥说：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，……货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。……是谓大同。”这是古人根据原始社会的传说而构建的理想国。清末的康有为，为了推动戊戌变法，又以今文经学家的眼光，糅合达尔文的进化论及欧洲近代空想社会主义思想，根据《礼运》的描绘，写成了《大同书》，幻想建立一个“无邦国、无帝王、人人平等、天下为公”的大同社会。古人虚构的大同社会当然是无法实现的乌托邦，但他们对人类未来有崇高的理想，其精神对现代人是一个巨大鼓舞。伟大的先行者孙中山先生提倡三民主义，有“天下为公，世界大同”的誓言，正是要以革命手段来努力实现中华民族的理想。这一理想的最终实现，还有待我们及后人继往开来的不懈努力。



吉凶祸福

任何人都关注自己的命运甚于关注自己周围的一切，任何人都关注自己的未来甚于关注自己的过去和现在。如果说《周易》崇德尚义以君子贤人为出发点，希望为普天下树立楷模；那么，《周易》言吉凶祸福则不管君子贤人还是黎民百姓，不论邦国宗族大事还是家身饮食细节，只希望为凡人的生命、生活提供预测和指导。因此，吉凶祸福是现实人生最切近的问题，与人的实际生活关系最为密切。

11.1 吉凶之间

作为指导人们趋吉避凶的行动指南，《周易》中的“吉、凶、悔、吝、厉、无咎”就是其指导信号。掌握这些信号的含义，才能正确领会其趋避的内容，才能从中得到收益。

吉：《周易》经与传中关于吉、凶的说法比比皆是，不胜枚举。最明确的界定出自《系辞传上》：“吉凶者，失得之象也”、“吉凶者，言乎其失得也”。吉为得，即得意、得志、实现志愿；凶为失，即失意、失志，未遂志愿。用现代汉语

说，吉即吉祥、吉利、美好、有利等。

凶：作为吉的对偶范畴，凶与吉相反，为恶、为失、不得意，也就是今天我们所说的不吉利、凶险、不利、失败、灾难等。

悔：悔与吝是介于吉凶、得失之间的状态。《系辞传上》云：“悔吝者，忧虞之象也”、“悔吝者，言乎其小疵也”。忧，忧虑。虞，逆测、忧虞，指忧心忡忡、难以决断的心理状态。疵，小毛病。悔、吝没有大吉大凶。悔表示知错悔改，有趋吉之势；吝未知悔，有趋凶之势。悔即悔悟、悔恨、遗憾等意思。

吝：《易经》中常用“吝”表示痛惜、痛恨的言行和后果。吝的本义为惜。吝与悔同级，但在程度上吝比悔的后果要严重些。吝为过而不悔，有仍然坠入迷雾的意思。在现代汉语中，吝意为痛惜、痛恨、终天遗憾。

厉：接近凶，在程度上比吝走得更远。《乾·九三》：“厉无咎”，《文言》：“虽危无咎”，以危训厉；《小畜·上九》：“既雨既处，尚德载妇，贞厉。”现代汉语中“厉”指危险。

无咎即无过错、无灾难、无不善。《系辞传上》：“震无咎者存乎悔”；“无咎者善补过也”。王弼《周易略例》曰：“凡言无咎者，本皆有咎，防得其道，是以无咎也。”咎为罪过，无咎是知悔之后，行动谨慎，改过。言无悔，行无错，必然志得而愿遂，故无咎最临近于吉。在《易经》中，咎有时作为动词，作怪罪讲。

可见，吉、凶、悔、吝、厉、无咎为六个不同的等级，表示六种不同的祸福状态。其中吉凶代表两个极端，悔吝处于中

间状态，厉靠近凶，无咎接近吉。舒大刚先生主张以图示之：
吉←无咎←悔·吝→厉→凶。^①

《易经》六十四卦卦辞与三百八十四爻爻辞，都直接或间接地对所占结果的吉、凶、悔、吝、厉、无咎进行了断定，判断的根本依据在于内部矛盾，即卦爻的本质。

“观象系辞”，指的是象在先，辞在后，辞据象而作。故《易经》卦、爻辞的吉凶来自“观象”的结果。就各卦而言，二五爻之辞多平易、吉利，例如，上经中乾卦九二、九五皆有“利见大人”；坤卦六二言“无不利”，六五说“元吉”；蒙卦九二为“包蒙吉，纳妇吉”；需卦九二言“终吉”，九五曰“贞吉”；讼卦九二言“无眚”，九五说“元吉”；师卦九二言“吉”；比卦六二云“贞吉”；泰卦九二言“得尚于中行”，六五说“元吉”；随卦九五曰“孚于嘉，吉”；临卦九二云“咸临，吉，无不利”，六五言“知临，大君之宜，吉”；贲卦六五言“终吉”；离卦六二曰：“黄离，无吉”，六五云“出涕沱若，戚嗟若，吉”等。粗略统计得知，二爻明言吉利无咎等辞者 46，占二爻总数的 71%，明言凶、不利等辞者有 9，占总数的 14%；五爻明言吉利、无咎等辞者 49，占五爻总数的 74%，明言吝凶、不吉之辞者 8，占总数的 13%。而且凡有权势、贤德之士的称呼也多见于二五之辞。如坤卦二“或从王事”，晋卦二“受兹介福于王母”，解卦五“君子维有解”，涣卦五“涣王居”，未济卦五“君子之光”等。

可见，二五多吉辞多尊贵之称号与二五爻居位有关。《系辞传》总结道：“二与四，同功而异位，其善不同。二多誉，

^① 舒大刚：《易学集成》，见“前言”，四川大学出版社 1998 年版。

四多惧，近也。柔之为道不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位。三多凶，五多功，贵贱之等也。”而《彖传》、《象传》又往往以“中德”、“中道”释之，显然是针对二五居中位而发。《周易》二五之辞的吉利、尊贵反映了中国古代尚中和的理想人格与价值尺度。中国古代政治崇尚中和，如《尚书·洪范》：“无偏无陂，遵王之义；……无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平……。”礼乐尚中和，如《周礼·大司徒》：“以五礼防万民之伪，而教之中，以六乐防万民之情，而教之和。”此外，个人人格、社会、家庭等都尚中庸、中和。

与上述情况不同，三、上两爻辞多凶险吝厉。如下经中恒卦九三“贞吝”，上六“凶”；遯卦九三曰“系遁有疾，厉”；大壮卦九三“贞厉”，上六“无攸利”；晋卦上九“贞吝”；家人卦九三“悔厉”、“终吝”；解卦六三“贞吝”；益卦六三“益之用凶事”，上九“立心勿恒凶”；夬卦九三“有凶”，上六“终有凶”；姤卦九三“厉”，上九“吝”；困卦六三“凶”，上六“有悔”；革卦九三“征凶贞厉”，上六“征凶”；震卦上六“征凶”；艮卦九三“厉薰心”；渐卦九三“凶”；归妹卦上六“无攸利”；丰卦九三“折其右肱”，上六“凶”；旅卦九三“厉”，上九曰：“鸟焚其巢，旅人先笑后号，丧牛于易，凶”；巽卦九三“吝”，上九“贞凶”；兑卦六三“来兑凶”；节卦上六“贞凶”；中孚卦上九“贞凶”；小过卦九三“凶”，上六“凶，是谓灾眚”；既济卦上六“濡其首厉”；未济卦六三“征凶”，上九“濡其首，有孚失是”。

三、上之辞多惕厉险恶，与两爻居位有关。三爻居内卦之

上位，上爻居外卦之上位，皆有过中、穷极之义。《易传》所云“其道穷”、“何可长”、“何可久”、“不知节”、“上穷吝”、“终不可长”等言辞所揭示的正是此意。

《易经》卦爻的吉凶悔吝现象，除了由其内部矛盾决定外，还受时间、空间、条件的影响和作用。每卦都有其特定的时间，在这个时间段内，六爻因所居的具体时间不同而各异其吉凶；而同一爻位（如四爻）的各卦或吉，或无咎，或凶，或厉，结果各异。所谓空间，即地点和环境，在《易经》中就是每卦内的爻位。因爻位不同，作用也不同，六十四卦变化之神妙与此相关。如乾卦从初到上爻，龙之变化从潜到显到跃到飞到亢。而条件性主要指本爻与其他各爻间的相互联系和影响。

《易》学中有所谓承、乘、比、应、互，就是各爻对于外部联系的具体说明。

《易经》吉凶成因错综复杂，是由多种因素所致。其中作者的主观意向亦是决定吉凶的不可忽视的原因。例如：

顺时意向。这一点散见于许多卦爻。以遯卦为例，初六、六二、九三或不愿姤，或不能姤，未遯则一致；九四、九五、上九，“好遯”、“嘉遯”、“肥遯”，不论有多少差异，姤为共同点。因而两者结局截然相反，前者危如累卵，朝不保夕，后者获吉得利。与时进退，与时偕行；顺时而动，吉；逆时而行，凶。《易经》作者的主观意向何等鲜明！

适中意向。适中、中正为宜的观点在《易经》中俯拾皆是。夬卦集中体现了“中”则事成有吉、过与不及则事败而凶的意向。夬，决也。夬卦五阳决一阴。六爻依不及、中、过有序排列，与此相应，咎、无咎、凶顺次展示；上、下卦各爻排列顺序相同，不及、中、过与爻位匹配，吉凶对比十分醒目。

以柔畜刚意向。大畜卦上艮下乾，以艮畜乾、柔畜刚，吉，“利涉大川”；刚制刚，不利。作者以贤德为根本，政教为手段，制刚而令其无健。这种意向在卦中表现得很明显。

孚信意向。有信则吉，无信则凶。中孚卦，“孚，信也。为卦二阴在内，四阳在外，而二五之阳，皆得其中。以一卦言之为中虚，以二体言之为中实，皆孚信之象也。”^①各爻辞说明孚信在人们结交中与吉凶的关联，坚持信道于人则吉，反之则凶。革卦则从事业成败的角度，指明孚信有无与吉凶的关系。革，变革、革故。推陈出新务必具备多种条件，其中人心的信从与否有着举足轻重的意义。“已日乃孚，元亨”，不然“人心不信，虽强之行，不能成也”。^②

功利意向。井卦的吉凶，与作者功利意向存在着直接的联系。《易经》认为，井的功能在于供人食用，滋润万物。凡功能得以发挥，“养而不穷”则吉；否则，“汔至，亦未井，羸其瓶，凶”。来到井边，有绠不用或瓶被毁无法盛水，井水终未汲取，达不到利人济物的目的，故凶。前五爻虽未标明吉凶，不置可否，但与上六“元吉”比，为不吉不利。

无妄意向。无妄卦清楚地标明了这一点。“妄”指私意造作，按主观意志行事。“无妄”则指循正理、按客观的事理、物理行动。“无妄”，享通，“利有攸往”；妄动，难免祸患，宜止而改正。“其匪正有眚，不利有攸往。”

此外，从《易经》中还可发现履正意向、谦巽意向、节制意向、修省意向、女贞意向等多种作者的主观意向。^③

①② 朱熹：《周易本义》。

③ 可参见钮福铭先生《〈易经〉作者主观意向是〈易经〉吉凶重要成因之一》一文，载《周易研究》1997年第3期。

从上述内容可以看出,《易经》作者的主观意向具有多样性,决定了其对行为认同与否的多侧面、多角度性,宛如多棱镜,缤纷纷呈。从中可以窥见作者提倡什么,反对什么的立场。卦辞一般从总体上显示出作者的主观意向,原则地昭示吉凶,言简意赅;爻辞则体现出主观意向的具体化,展现了吉凶之间多层次的复杂情景、深浅有别的吉凶系列。《易经》作者的主观意向深受时代及其阶级立场的影响,具有很大局限性。如女贞意向,用封建伦理纲常作为衡量标准,反映了作者男尊女卑的封建道德观。这些都需要我们进行科学分析,剔除糟粕,汲取精华。

11.2 祸福相倚伏

吉凶祸福,一般认为吉即福,凶即祸,不再作更细的区分。《周易》经传中多言吉凶,实乃以吉凶概括吉凶祸福之义。

细究之,福祸与吉凶稍有差别。吉凶侧重于事物、人事发展变化的趋势、预兆,而祸福则着重于事物、人事发展变化所呈现出的实然状态,落脚于一个变化过程结束时所形成的结果。吉凶反映了对客体客观情况的主体体察、判断、预测,而福祸则是客观事物对人的利害关系。它们都与功利相关,但福祸与利害的关系更密切一些。

福:《说文》云:“祝福也,从示,囀声。”现代汉语中,指幸福、福气,如福利、享福、造福。福利就是生活上的利益、好处;福气指享受幸福生活的命运。

祸:《说文》云:“害也,神不福也。从示,𠂔声。”祸与福相对,现代汉语中有两层含义:一指祸事、灾难,如闯



祸、祸不单行；二指损害，如祸国殃民。

《易经》卦爻辞多用“吉”字，既是吉祥、吉利、顺利的意思，又包含幸福、福气、福利的意思。在后者“吉”可理解为“福”。如《坤·六五》：“黄裳元吉”，《需·上六》：“入于穴，有不速之客三人来，敬之，终吉”，《大有·上九》：“自天祐之，吉，无不利”，大畜卦辞“大畜：利贞。不家食，吉。利涉大川”，咸卦辞“咸：亨，利贞。取女，吉”，萃卦辞“萃：亨，王假有庙，利见大人，亨，利贞。用大牲吉。利有攸往”，《升·初六》：“允升，大吉”，等等。

同样，“凶”字在《易经》中也与“祸”字相当，指不吉利、不利、险恶、灾难等。如《师·六三》：“师或舆尸，凶”，《大过·上六》：“过涉灭顶，凶，无咎”，《困·六三》：“困于石，据于蒺藜。人于其宫，不见其妻，凶。”有些卦爻辞中除了有“凶”字，还有“眚”字和“灾”字。

“眚”字可释为灾祸、灾难。如《复·上六》：“迷复，凶，有灾眚，用行师，终有大败，以其国君凶，至于十年不克征”；无妄卦辞“其匪正有眚，不利有攸往”；六三“无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾”，上九“无妄行有眚，无攸利”；《小过·上六》：“弗遇过之，飞鸟离之，凶，是谓灾眚。”

《易经》中出现“福”字有四处，让我们分析一下。

泰卦由下乾上坤组成，犹如天地、阴阳、上下交通融合，喻示“通泰”景象。全卦揭明了只有上下交应、阴阳相融，才能导致事物“通泰”及和美昌盛的规律。九三爻辞曰：“无平不陂，无往不复。艰贞无咎，勿恤其孚，于食有福。”可译

为，没有总是平地而不化为险坡的，没有总是前进而不返回的。不忘艰难，坚持正道，可以避免过错。不必过分忧虑，只要以诚心相信，自有福庆食享俸禄。九三正处于泰卦上下二体天地交接处，正是《象传》所说的“天地际”，是阳刚极盛的临界点，也是由阳转阴的转折点。因此，九三要注意处“泰”而防“否”，防止“通泰”转化为“否塞”。“无平不陂，无往不复”已经成为名言警句，说明事物发展往往正反互为转化，泰极成否，否极泰来。问题在于“于食有福”，有人认为“食”应为实，九三能“艰贞”、“勿恤”，于事实上会获得福祉。此解亦有道理。^①

另外，《泰·六五》曰：“帝乙归妹，以祉。元吉。”这里的“祉”也解作福，即福泽、福气。就是说，帝乙嫁出少女，以此得福，大吉。

晋卦六二爻辞：“晋如，愁如，贞吉。受兹介福，于其王母。”介，大。王母，程颐释为祖母；尚秉和则以为指“下坤为母”。六二，升进途中心有忧愁，守持正固可获吉祥；承受此大福，来自于王母关照。从爻位爻象看，晋卦下体的初、三两爻都有上体的阳爻与之相应，只有六二上无应援，虑及前途布满荆棘，不禁面带愁容。但六二又居下坤中位，阴处阴位，居中得正，因此形势是优多于劣，故只要坚持中正柔顺，不急于进，仍可受福获吉。大福是王母赐给的，王母就是阴之至尊者，这里喻指六五。此爻辞告诉人们，前进之途虽有坎坷，但守持正道终可化险为夷，得到人们的援助。

“福”字在《易经》中第三次出现为井卦九三爻辞。“井

^① 王炎升：《周易经世学新论》，第120页，湖北人民出版社1999年版。

渫不食，为我心恻。可用汲。王明，并受其福。”渫，音 xiè，淘去污泥。意思是说，水井经过淘浚变得洁净以后，却没有被人去饮用，使人心中感到惋惜；应该赶快汲取这清澈的井水，如果王道圣明的话，君臣百姓就会一并享受福泽灌溉。井水清洁而人不饮用，这是人之不明；有才之人不被任用，这是王之不明。这里蕴含着作者的深刻用意，期盼君王思贤若渴，举贤授能，发挥人才的作用，惠养百姓。自古以来，千里马必须有伯乐的赏识才行，有才能之人不被明君赏识重用，令人扼腕而叹！司马迁在修《史记》为屈原作传时说：“怀王以不知忠臣之分，故内惑于郑袖，外欺于张仪，疏屈平而信上官大夫、令尹子兰。兵挫地削，亡其六郡，身客死于秦，为天下笑：此不知人之祸也。”最后，司马迁借这段爻辞发出感慨：

“《易》曰：‘井渫不食，为我心恻；可用汲，王明，并受其福’。王之不明，岂是福哉！”

既济九五爻辞曰：“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”禴祭，一种祭品微薄的祭祀。爻辞是说，九五，东邻杀牛举行丰盛祭典，却不如西邻出以虔诚孚信之心的薄祭，更能实在地迎来神灵祖先的赐福。杀牛之祭是盛祭，禴祭是微薄之祭，盛祭未必能致福，薄祭未必不能致福，这段爻辞的核心要义告诉人们，在既济的盛大之时，最忌骄奢，只有心怀诚敬，慎修其德，才能获得神灵赐予的福祉。

上述四卦相关爻辞，从不同侧面提示了事物矛盾之所在：泰卦直接给出了“无平不陂，无往不复”的哲理；井卦通过“井渫不食”的比喻，说明举贤用能、惠养百姓的重要意义；晋卦说明升进途中虽有坎坷不平，但只要守持正道，必获人们援助；既济卦则告诫人们，处盛之时忌骄奢，心怀诚敬可受福

泽。

这种事物的辩证法、人生的辩证法，在老子哲学中也得到深刻昭示。老子比较系统地揭示了事物矛盾双方是相互依存的，而不是孤立的。如有无、难易、长短、高下、损益、刚柔、强弱、祸福、荣辱、智愚、生死、进退、轻重等。作为对立的统一，一方不存在，另一方也就不存在。

不仅如此，事物矛盾双方还相互贯通，都向着自己的对立面转化。老子说：“物或损之而益，或益之而损”；“正复为奇，善复为妖”；“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”。由于存在矛盾对立面转化的基本规律，因而“反者道之动”。^①这是老子概括当时的自然现象和社会现象，以一种深刻的辩证思维对世界存在的深沉的体悟与把握，反映了当时人类认识世界的深化程度。

应当指出，这里的“祸”与“福”及其关系与正和奇、损和益等矛盾一样，不是仅局限于人类社会领域，而是就整个客观世界而言，是道作为本质和规律的具体体现。

就人类社会和人生之道而言，祸与福的矛盾也具有普遍性、概括性。无论古代还是现代，无论西方还是东方，不管是君主贵族，还是平民百姓，不管是腰缠万贯的富翁，还是饥肠辘辘的乞丐，都经常面临福与祸两种命运的考验与纠缠，天下之人，概莫能外。

11.3 藏往知来，与民同患（愿）

前面两节我们着重谈了《易经》中的吉凶祸福问题。下而

^① 《老子》第42、58、40章。

就《易传》中的有关内容作一点探讨。

《系辞传》中有关吉凶的说法俯拾即是。例如，“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”——这是说吉凶的由来是客观自然的；“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。”——这是说系辞作为卦象的阐发直接目的就是明吉凶；“吉凶者言乎其失得也。”——这是对吉凶含义的解释；“探賈索隐，钩深致远，以定天下之吉凶。”——圣人对吉凶的确定过程；等等。

值得注意的是，《系辞传》谈吉凶，首先是从《周易》致世致用的基本点出发的。例如，“极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神”；“吉凶与民同患（帛书《系辞》写做“愿”），神以知来，知以藏往”；“精义入神，以致用也”；“夫《易》，彰往而察来，而微显阐幽，开而当名辨物，正言断辞，则备矣。”等等。这些言论清楚地表明《周易》经世致用的基本特点是卜筮吉凶，藏往知来，与民同患（愿）。

王炎升先生说：“《易》之奇在象，其变在爻，其理在辞，其旨归于用。”^①陈来先生在《帛书易传与先秦儒家易学之分派》一文^②中，认为依帛书所见的战国时期的儒家易学有三个主要流派：即鲁儒易学、齐儒易学、楚儒易学。这三派发展有先后，在解易、学易方面的宗旨互有不同。与前二者相比，楚儒易学是在鲁儒易学尊德义和齐儒易学重成败损益的基础上，更突出向“天道变化”方面发展，提出了较全面的易学观。齐儒易学和楚儒易学因其重成败，特别彰显了人生的吉凶预测。

① 《周易经世学新论》，第2页。

② 载于《周易研究》1999年第4期。

《系辞传》十分重视吉凶变化，这种变化是从天道到人道，从自然造化到易道变化。从《系辞传上》一开始所描绘的广大宇宙无穷变化的宏观图景中即可得到很好的说明。从“《易》与天地准”到“故神无方而易无体”的一段话，则表明《系辞传》的另一特点，就是论证易的彰往察来是如何可能的。赞美易体系的广大深远，彰显易作为象征、摹拟体系可以配合、包括、体现天地变化，成了《系辞传》的主要任务，成为根据《周易》来行卜筮以明吉凶的理论论证。

其实，《系辞传》的最突出的特点不是要求了解宇宙万物在科学意义上的变化规律，而是在乎人事的“吉凶”并通过卜筮以“明吉凶”。作者设卦观象的目的就是明吉凶，卦爻辞中的“吉、凶、悔、吝、厉、无咎”均为表示人事得失进退的象征。《易》的本质就是极数知来，会通变化，断其吉凶。可以说，《系辞传》的全部内容都是以确认卜筮的有效性为基本前提的。“是故君子所居而安者，易之象也；所乐而玩者，爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占，是以‘自天祐之，吉无不利’。”

这里从“静”和“动”两方面区别用易之道：“居则观象玩辞”、“动则观变玩占”。《系辞传》在后面又引用孔子的话，而且加以发挥，把用易之道细化为四，其中包含了卜筮：

“《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。是以君子将有为也，将有行也。问焉而以言，其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物，非天下之至精，其孰能与于此。”

这就是说，有四种用易之道都是圣人所肯定的，即用《易》以修辞立言、用《易》以指导行动、用《易》以制作器

物、用《易》以占筮吉凶。在这四种用易之道中，“以制器者尚其象”，只用于说明上古三皇五帝时代文明初创时的事迹，不是常人用易所要考虑的。而“以动者尚其变”与“以卜筮者尚其占”实际上是一回事。因此，易有圣人之道四，归结起来不外乎两点：以言者尚其辞——居则观其象而玩其辞；以动者尚其占——动则观其变而玩其占。

其实，在这两者中，《系辞传》更强调的是“观其变而玩其占”，所以作者在列举了“易有圣人之道四”以后，别的都不提，而径直归结为“是以君子将有为也，将有行也，问焉而以言”。“将为”、“将有行”之“为”与“行”，就是指“动”，“问焉”就是指卜筮以断吉凶。总之，由天道到易道，归结为以卜筮明吉凶，这就是《系辞传》的内在逻辑。

卜筮以明吉凶，就是“藏往知来”、“彰往而察来”。“藏”与“彰”看起来好像矛盾，实际上各有侧重，“藏往”就是积累、总结往昔的经验教训，不使它们丧失；“彰往”指彰明以往成功的智慧，使之发扬光大。“知来”与“察来”是一致的，都是强调易之预测未来、把握变化可能性的功能，即致用。这就是“占”的要旨所在。所以说易“精义入神，以致用也”。

卜筮以明吉凶，实乃君子与黎民同患或同愿。“同愿”即共同的愿望、要求。既然可以通过卦爻辞记载的往事以为鉴戒而预知未来（这是人类智慧的集中体现，是人之为人的自觉能动性的展现），那么当然包括君子、黎民在内人人皆向往之、追求之。“同患”即共同的忧虑，“患”有患得患失之意，既恐凶之来，亦恐吉之不至。正如陈梦雷所说：“既得吉矣，又患其凶。凶固民之所患，吉亦民之所患，圣人之心，与民同之

也。”^①

卜筮以明吉凶，体现了《周易》经世致用的基本功能。先秦典籍中，记载《易》筮例最多的是《左传》和《国语》，从两部典籍中可见，卜筮运用十分广泛。那些上层人物，出兵打仗要占卦，生儿育女要占卦，幼主登位要占卦，嫁女取妻要占卦，甚至出走叛逃、遭受贬谪都要占一卦，以测前程吉凶祸福。显然古人的迷信色彩很浓。用今天的话说，《周易》对国家社会、政治、经济、战略、国防、家庭、仕途以及治学、交友、应事、接物等方面都有重要借鉴意义。关键就看如何运用。孙武子以十三篇谈用兵之道，《周易》以六十四卦经与传谈经世致用，中华文化为人类文明提供了许多宝贵的财富。相反，自古及今都有人相信鬼神存在，主张把自己的命运完全交给能赏善罚恶的人格神来安排，凡事都完全以卜筮来决定。这就完全取消了人的主观能动性，走向了彻底的唯心主义和宿命论。这是与《周易》本来意义上的卜筮明吉凶、重人事成败有区别的，不能将二者混为一谈。

^① 《周易浅述》。



生生不息

人一生下来就注定了最终要走向死亡，必死的命运使人深切地感受到生的无常和短暂，死成了人类面临的最大困惑。对死的恐惧和对生的眷恋，使人类企图把自己有限的生命化做无限的永恒。《周易》与其他儒家典籍包含丰富而深沉的生命意识，对生与死的追问构成了中华传统文化的主要课题。生与死的观念开拓了中华民族精神和传统文化的独特发展道路，生生不息是《周易》和儒家生命哲学的根本所在。

12.1 生命源于天地

《周易》和儒学的生命哲学有久远的思想渊源。在中国传统文化中有一个根深蒂固的观念，即天人合一，天人一体。生命哲学由此得出生命源于天地。

《周易》虽然明确了天、地、人三材并列和天道、地道、人道三道相分，但它强调“天下之动，贞夫一者也”。^①这里

^① 《系辞传下》。

的“一”即《系辞传》中反复彰显的易道。在《周易》作者看来，“易与天地准”，“广大悉备”，易道贯通天道、地道、人道。对此，张载明确指出：“易言天道，则与人事一滚论之；若分别则只是薄乎云尔。自然人谋合，盖一体也，人谋之所经画，亦莫非天理。”^①

《系辞传》开篇即是：“天尊地卑，乾坤定矣。……乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。”后面十分肯定地说：“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生”，“天地之大德曰生”。《礼记·郊特性》中有一句话也清楚地说道：“天地合而后万物兴焉。”

《周易》作者和儒家哲学理路在于，把天地化生万物理解为与父母、男女生育后代相似的事情，即从男女构精、生儿育女这一人间日常现象获得启发，来猜测、构建整个宇宙的本体和演变过程，又从天阳地阴、天地阴阳合和，生发出世间最伟大最神圣的生命。天道（包括地道）是自然的，天地化生万物也是自然的；天地自然运行作为主宰；天道具有无穷无尽的生命力和创造性，它创生出万物，并赋予万物以各不相同的本性，从而形成了生机蓬勃、丰富多彩的世界。

这是《周易》生的观念的来源。然而，它的生命哲学并不是对男女构精的生命现象的简单比附，而是“顺性命之理”，经过探赜索隐、钩深至远、精义入神、穷神知化的过程，才产生“生”的观念，最终形成蕴涵深邃智慧的思想体系。

生命不仅是生物学意义上的生命体，而且是一种哲学概念，指一种具有内在活力，能够自我生成、自我发展、自我完

^① 张载：《易说·系辞下》。

善的存在物。《周易》最根本的信念在于：把整个宇宙看做一个自我生成、自我演变的普遍的生命之流、生生不息的万化之流。《彖传·乾》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流形。”这就形象地表现了这一信念。

宇宙的普遍生命是与万物的个体生命融为一体的。天地生万物，宇宙的普遍生命下贯到每一个个人、禽兽、物种之中；而万物也各有其独特的本性和生命历程，“乾道变化，各正性命”，从而形成自己的特殊意义。个体生命融入宇宙之流，以自己独特的生命显示宇宙生命的勃勃生机、无穷的可能性和无限的多样性。

人与万物是同体的，是天地间的一个物种，人的生命也源于天地。《序卦传》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女”，男女合和，其子生焉。《礼记·礼运》说：“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”人之生命同其他物种一样也是一个自然而然的物质现象、生物过程。

对于天人关系，大家普遍认为“天人合一”是中国古老的哲学命题，是中国传统的思维方式。张世英先生曾从中西哲学对比中作过专门考察。^①学者刘金明认为，《周易》的宇宙模式是这个古老命题最早的表现形式，他通过对卦象、筮数、易传的考察，得出结论说“天人合一”有三个结合点，即合在阴阳上、合在相同的周期率上、合在自然规律与特定的时空坐标上。^②

从《周易》的卦象看，每一卦象都是一个宇宙模式，都是一个时空认同的生命流变体的结构形式。从初爻至上爻既是时

① 可参见张世英《天人之际》，人民出版社1995年版。

② 见《日新之谓盛德，生生之谓易》，载于《周易研究》1998年第3期。

间上一个从始到终的过程，也是空间上三维立体结构模型，囊括宇宙生命过去、现在和未来多阶段，上、中、下三位的全部信息。这个结构形式既是宇宙的，又是具体万物的；既是人类社会群体的，又是每个个体人的。这个结构用简单的阳爻“—”和阴爻“--”符号组合展现出来。此种模拟组合表明，宇宙生命的内在结构就是阴阳。《系辞传上》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”“性”在古汉语中兼有“本性”和“生命”两种含义。戴震在解释这句话时说：“一阴一阳，盖言天道之化不已也，道也。一阴一阳，其生生乎，其生生而条理乎？”^①一阴一阳之道就是生命之道，生命不是别的什么，而是一阴一阳之道的体现和实现。

那么阴阳为什么要用“—”和“--”两符号来表示呢？原始思维凭直觉发现，人这个生命有机体即小宇宙，其秘密就在于诞生自男女两性生殖器官的交合。古代有生殖器崇拜的习惯。原始氏族社会的人全身长着长毛，还不懂得穿衣，没有羞耻观念。为表示男女区别，选用生殖器形象，并由此演化出父母、阴阳、刚柔、天地等观念。《系辞传上》曰：“夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。”这里乾阳之象的原型就是男性生殖器官，坤阴之象的原型就是女性生殖器官。“其静也专，其动也直”与“其静也翕，其动也辟”，分别是对男女生殖器官静、动的两种不同态势的描述。人这个小宇宙存在的秘密被发现了！原始思维由此出发，进而推及鸟兽、植物，并进而联想到天上的太阳、月亮，白天、黑夜等一切自然物和自然现象，使用男女

^① 《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，第332页。

生殖器官来象征阴阳这对抽象概念，于是把男女生殖器官简化为“一”和“一”两个抽象的符号，以此表示宇宙生命二元对立的内在结构。两符号排列组合成八卦，八卦又排列组合为六十四卦。章太炎《易论》、钱玄同《答顾颉刚先生书》、郭沫若《中国古代社会研究》等持此观点。

仔细读《周易》会发现，在《易经》的卦爻辞、《象传》中，有许多男女情爱、婚配与生殖的喻象。如咸、归妹、豫、蛊、睽、大过、姤等卦。汉代焦延寿的《易林》，把六十四卦象变化为肆仟零玖拾陆卦象，每象之下用四言短章展开描述，其中包括十分繁复的婚配生殖喻象。有的学者把《周易》和《易林》两书联系起来，从作为人体组成部分的脚、发，到作为自然现象的风雨，作为植物的树、葫芦等三个方面，来考察人们的婚配生殖意识是怎样被置换为文化借喻符号的；同时也提示了这些“借喻符号”与民间广泛存在的生殖人类学经验的深刻联系。^①可见，生命意识在传统文化最早的典籍中得到充分展现。

12.2 关注现世的人和人事

人类自生成以来，就必然面临生与死及其关系问题。面在古代，生死问题的思考往往蕴含于鬼神观念之中。自古以来，中国人生活中就有两个世界：人的世界和鬼神的世界。《礼记·表记》说“殷人尚鬼”，“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”，表明殷商就是一个鬼神观念盛行的时代。西周

^① 王政：《〈周易〉和〈焦氏易林〉婚配生殖喻象摭论》，载《周易研究》1999年第1期。

时期，周公竟自称“多才多艺，能事鬼神”，^①可见鬼神在人的生活中仍占据重要地位。这种情况在《易经》中也得到印证，作为一部筮书其直接目的是为人事占卜，但也有不少地方反映了当时人们对神灵的态度。如蒙卦卦辞：“初筮告，再三渎，渎则不告”，“渎”即对神灵的亵渎。《巽·九二》曰：

“巽在床下，用史巫纷若。”但在西周以后，鬼神观念逐渐淡薄，如《诗经·小雅·十月之交》云：“下民之孽，匪降自天，噂(zūn)沓背憎，职竞由人”，说明人们已开始不把祸福的根源归于鬼神世界，而归于人间。

鬼神观念是人们现实生活的折射，包含对死亡和苦难的迷惑与恐惧。春秋末期是一个礼崩乐坏、天下无道的动荡年代，鬼神信仰中对生死问题的思考，只能稍稍化解人心中的迷惑，而不能真正解决人的现实困苦。在这种条件下，孔子哲学问世了。沿着当时“近人事，远鬼神”的道路向前走，孔子力图把人的目光从鬼神的世界拉回到人的世界中来，他更关心的是人和人事，是现实生活。《说苑·辨物》中记载的孔子答子贡的一段话，基本上可以说明儒家对死的看法：

子贡问孔子：“死人有无知也？”孔子曰：“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知，恐不孝子孙弃不葬也。赐欲知死人有知将无知也，死徐自知之，犹未晚也。”

尽管存在矛盾和顾虑，但不能否认孔子是从实际出发，以

^① 《尚书·金縢》。

一种清醒务实的理性态度考虑问题的。

儒家认为，生、死是人生的起始与终结，是同等重要的事情，要善始善终，而不能厚此薄彼。《荀子·礼论》说：“始终俱善，人道毕矣。”他们不否认死的实在性，而把它看成每个人不可避免的归宿。“众生必死，死必归土”。^①对待死，也应像对待生那样，要以礼待之。《论语·为政》曰：“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼。”孟子甚至认为，养生不足以当做大事，而送死可以当成大事。但重视葬祭之礼并不等于承认彼岸世界的存在，《论语·八佾》曰：“祭如在，祭神如神在”，《中庸》云：“事死如事生，事亡如事存。”祭祀祖先、厚葬亲人，并不等于认为死者还活着并能给生者带来福祉，而在于死者生前与生者之间存在密切联系，死者对于生者是一种感情上的存在，葬、祭表达生者的思念。故不能因葬、祭而妨生、残生送死，儒家既主张厚葬重祭又主张节哀，认为二者并不矛盾。

在对待鬼神上，孔子基于一种入世的睿智采取了“存而不论”的态度。他集中精力思考人事和现实问题，而“不语怪、力、乱、神”。^②当学生子路问什么是死、如何对待鬼神时，孔子说：“未知生，焉知死”，“未能事人，焉能事鬼”。^③孔子巧妙地回避了弟子的问题，在他看来，人应当“务民之义，敬鬼神而远之”。^④这里表明，在孔子时代人的认识还搞不大清楚鬼神的真实面目，既不好完全否定它，又不好完全肯

① 《礼记·祭文》。
② 《论语·述而》。
③ 《论语·先进》。
④ 《论语·雍也》。

定它，只好对它存疑。但孔子头脑十分理智，在思想上力求把人事与鬼神分开，以人事为思想和行为的着眼点、出发点，避免鬼神之类干扰人事活动。

儒家哲学的旨趣在于强调生的价值和意义。儒家的另一个著名人物荀子与孔子不同，明确指出死人无知，“夫厚其生而薄其死，是敬其有知而慢其无知也”，否定鬼神存在。他还说，“刻生而附死谓之惑，杀生而送死谓之贼”，^①反对以死伤生，残生送死。《论语·八佾》说“丧致乎哀而止”。《孟子·梁惠王上》说：“始作俑者，其无后乎？”殉葬是断子绝孙的事，殷人“残民奉天”“残民尊神”也是非人道的。在失去亲人的时候，既不能因过度悲伤而有损身心，也不能因长期守丧而久违人事，而应当有所节制。曾子说：“慎终追远，民德归厚矣。”^②安葬父母、祭祀祖先，是为了使老百姓的德行归于仁厚，“事鬼”是为了“事人”。人的价值不在死后，而在生前。葬祭之礼的目的在于让人明白生死的真正含义，从死中认识生的价值，在哀死中体会重生的意蕴。

这种近人事而远鬼神、重生厚德的思想，早在《周易》中就得到充分说明。《易经》六十四卦象、卦爻辞，看起来是为卜筮而设，其实真正关心的是人的言行，是现实人生活中的损益成败、吉凶祸福。大到国家政权、战争、祭祀盛典，小到百姓饮食、婚嫁生育，虽然包含太多难以预测的因素，人们不得不依靠占卜作判断决定，但人们并没有把一切交给上天、鬼神主宰，而是要发挥人的积极性、能动性，刚健有为，趋吉避

① 《荀子·礼论》。

② 《论语·学而》。

凶。《易传》谈论鬼神的地方很多，仅《系辞传》就有 22 处提到“神”字。如“阴阳不测之谓神”，“天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五，此所以成变化而行鬼神也”。但是，“鬼神”往往具有神秘莫测、变化多端、人的灵性等意思，而不是专指能赏善惩恶的人格神；生死也不是什么神秘的事情，而是阴阳的聚散。如《系辞传上》曰：“原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”

《九家易》云：“阴阳交合，物之始也。阴阳分离，物之终也。合则生，离则死，故知死生之说。”这段话的大意是，死生与鬼神，并不神秘；人与物有始有终，有生必有死；物生即为神，物灭则为鬼。

《周易》重生崇德的特色也很突出。如《系辞传》有一句名言：“天地之大德曰生。”作者提倡崇德广业，开物成务，主张“备物致用，立功成器，以为天下利”；作者对生命的创造性、对人的创造精神评价极高，视为神性，“制而用之谓之法，利用出人谓之神”。^①人的创造精神是人的生命价值的充分展现。

儒家强调生命的意义在于现世，认为在有限的现实生活中能够创造出无限的超越价值来，目的在于引导人们在生机盎然的此岸做圣贤，而不是到虚无缥缈的彼岸去寻求灵魂的解脱。佛教的彼岸在涅槃，基督教则教人走向天堂。儒家思想没有形成一个以灵魂不灭为核心、以彼岸世界为极乐的理論体系。

^① 《系辞传上》。

12.3 仁者的生命情怀

人是万物之灵，人与万物的本质差异在于人有道德之性。

《中庸》：“天命之谓性。”道德之性，即“生生之德”，是天道的创造性和生命力的体现，也就是“仁”。

《周易》作者对生命力有深邃的体悟。复卦下震上坤，有雷在地下动之象。初爻为阳，二至上爻为阴，表示阴极盛，阳刚消极而复反。《彖传》释曰：“复，其见天地之心乎。”

“天地之心”就是天地间使万物洋溢生机、使宇宙充满活力与光明的生命力。复卦告诉人们，那给一切事物带来希望的生命力就在盛极之阴中：就自然界而言，是在那冰冻三尺的严寒隆冬中；就人事而言，是在那似乎是一片黑暗的艰难困苦之中。太极图中阴阳鱼的两眼恰恰喻示着这一天机。朱熹就此发挥提出：“天地以生物为心”，“一元之气，运转流通，略无停间，只是生出许多万物而已”，“枯槁欲生，是天地有心时”。^①

天道赋予人道德之性，人生天地间最为贵，是“天地之心”。而天道同时又使人能够认识和实践人的道德之性，用孟子的话讲即人“尽心”“知性”“知天”，知天即人与天会通。天道是人道的起点，人道是天道的效法。天道充满生机，人道同样生机无限。

天地生生不已，永无止息。《中庸》曰：“维天之命，于穆不已。”人道与天道相贯通，也应如此。《周易》不仅真实地说明了宇宙的本来面目，解释了世界的由来和演变，更重要

^① 《朱子语类》卷一。

的是它深刻地揭示了生命的本质，由此发现了宇宙存在的最深本原和所有事物生生不息的内在动力。《文言·乾》曰：“大哉乾乎！刚健中正，纯粹精也。”生命的本质是刚健，整个《周易》就是一本阐释和开发刚健这种普遍生命力的著作，从头到尾，每一篇章，六十四卦爻辞都强调、颂扬刚健精神。这是一种畅然不滞、盎然不竭的生命力，是生生不息、动而愈出、不可抑制的力量，是向上的、开辟的、进取的、追求完美的力量。

人效法天地，应当积极进取，刚健有为，而不能有丝毫懈怠。《象传·乾》有句名言：“天行健，君子以自强不息。”乾卦的卦爻辞，栩栩如生地描绘了龙或隐或现、或潜或跃、或升或飞的情状，以龙为隐喻描述君子的刚健，非常形象生动地展示了生命的本质。《三国演义》中曹操煮酒论英雄时谈龙的一段话即脱胎于此。这一思想在其他各卦中被反复强调：人与天地万物，只要处于刚健状态，富有生命力，就会生存，就会顺利发展，就会成功；否则就会凶，就将遭遇灾难、挫折、失败。

儒家一直紧扣生命主题，关心成德修身之事。颜渊向孔子请教如何实践“仁”，孔子先引古志“克己复礼为仁”，然后解释说：“一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”^①孔子不以时间长短来决定修德功夫的深浅，而是以个人当下把握为准。当人一旦做到“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”，^②必有对生命的深度反省而达至对内

① 《论语·颜渊》。

② 《论语·里仁》。

在德性的把握。这就是宇宙万物包括修德者自己皆在“仁体”的涵盖之中，即一体之仁的境界。生命个体变成道德的载体，涵润在德性的光辉之中。

基于人道效法天道而具备刚健不息的生命力，儒家认为，人生是一种使命，一种与生俱来的使命。仁者，人也。人就是要去认识和实践仁道的原则，这是人生的真正内容，是生命的价值所在。《论语·八佾》说：“天下无道久矣，天将以夫子为铎。”铎，古代宣布政教法令或有战事时用的大铃。《孟子·公孙丑下》云：“当今之世，如欲平治天下，舍我其谁？”可见，孔子、孟子对天赋予自己的使命看得何其神圣，使命感何其强烈！

不仅圣贤必须具有这种觉悟，凡夫俗子也应有这种觉悟；仁者不仅要体会到人与天地一体，而且要泽及万物、引发他人性命。因此，仁者的生命不能仅仅局限于个体，而要达于群体，甚至遍及人类；不仅要“修己以敬”，养浩然正气，而且要“修己以安人”、“修己以安百姓”。^①

仁者不仅要觉悟到人生使命的存在，还要觉悟到人生使命的沉重与艰辛。因为理想与现实往往存在很大距离，现实情形是天下无道，小人得志，君子落难，儒家却要追寻仁道，识仁践仁。因此君子要坚定信念，知难而上，穷且益坚，以苦为乐，像颜回那样，虽穷居陋巷，一簞食、一瓢饮而不改其乐，^②决不能丢魂落魄，随波逐流，甚至与小人同流合污。在理想与现实的矛盾中，君子要勇敢而对现实的人生，正确对待穷困与

① 《论语·宪问》。

② 《论语·雍也》。

挫折。

人生使命的沉重与艰辛，还体现在识仁、践仁贯穿人的终生，不是一蹴而就的，没有远大的理想和顽强的毅力绝对做不到。《论语·泰伯》中记载，曾子感叹道：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”这是对他一生的真实写照。曾子每天数次反省自己，惟恐偏离仁道，终日“战战兢兢，如临深渊，如履薄冰”，^①直到死才得以解脱。孔孟的人生历程更是对这段话的生动诠释。孔子和孟子为了实现他们的仁道理想，终生四处奔波，不辞辛苦，虽然屡遭挫折、甚至面临厄运，但他们从未动摇、放弃自己的信念，直到生命的最后一息。他们用自己的生命写就一个大大的“人”字，堪称仁者楷模。

孔、孟在有生之年未能实现自己的远大理想，带着遗憾与感慨离世，但他们并没有怨天尤人，因为“死生有命，富贵在天”，^②一切最终都由天命所定，决非人为所能改变。因此仁者既要敬天畏命，又要乐天知命，在困厄中保持豁达心胸，对天赋于己的神圣使命坚定不移。仁者生命哲学中包含深沉的忧国忧民、忧道不忧贫的忧患意识，蕴涵着尽人事而听天命、无怨无悔的内心刚健、执著精神。这就是仁者的生命情怀。

12.4 儒家生命哲学褒贬

《周易》和儒家的生命哲学极大地增强了中国思想和文化的人文精神。中国思想家特别关照生命的存在状态、生命的发

① 《诗经·小雅·小旻》。

② 《论语·颜渊》。

展发育和完善，专心于此岸世界，重视人的价值和现实的世俗生活，关注人的命运和幸福。

仁爱的思想和仁政学说就是在这样的文化背景下发展起来的。在儒家看来，人的根本属性在于其道德性，人的最高价值在于实现仁的道德原则，所以人的道德生命是生命的核心、生命的最高层次，它贯穿于人的自然生命和文化生命之中，是后二者的目的和归宿。朱熹曾说过：“‘仁’字恐只是生意，故其发而为恻隐，为羞恶，为辞逊，为是非。”^①就是说生为仁的灵魂，是道德伦理的基础，离生无以知仁。戴震对朱熹理学甚为不满，但在这一点上并无异议而持相似的观点，他说：“生生，仁也”，“观于生生，可以知仁”。^②可见，后世儒家大师一致确认生命哲学与仁道思想的内在联系。正是生命哲学使儒家的仁爱及其他道德观念不致完全变成纯粹的道学说教和僵死的伦理教条，使人世间具有同情心和爱心，产生不竭的精神动力。

与此生命哲学相关，中国文化中各种艺术形式极其发达。一切艺术都是从体贴生命的美好、神秘和伟大中产生和完善的，而生的理念则包含着对于人生所具有的审美价值的理解。

如诗歌，从《诗经》到唐诗，从许多脍炙人口的名篇中我们可以感受到对生命的吟唱讴歌。《诗经》三百篇反映了人们的劳动、生活、情感，开篇“关关雎鸠，在河之洲”就是对男女爱情的描写。孔子对他儿子伯鱼推荐说：“不学《诗》，无以言。”白居易的诗：“离离原上草，一岁一枯荣，野火烧不

① 《朱子语类》卷一。

② 《戴震集》。

尽，春风吹又生。”读罢让人感叹生命的神秘、顽强与伟大！

再如绘画，北魏壁画《狩猎图》，展现了我国西北地区游牧民族狩猎生活的场面，其中一个人跃马张弓，向扑过来的猛虎射去；另一个人纵马奔驰，追逐一群黄羊似的野兽。画面上还有其他许多野兽，运动感强，气势磅礴。宋代画《采薇图》作为一幅历史故事画，描绘殷朝灭亡后，伯夷、叔齐逃到首阳山，不食周粟，以采薇为生。即使是山水画，艺术家为山水留影，为花鸟写生，不论表现得明显或隐晦、直接或间接，那傲岸的松、坚定的石、自在的云等等，都是特定社会生活条件下形成的人的性格或精神的象征，是人的内在生命力的间接展现。所以古代画论说：“凡画山水，最要得山水性情”，而且“山性即我性，水情即我情”。^①

作为生命的不同层次，自然生命、文化生命和道德生命从不同高度体现了儒家生生不息的生命意识。这种生命意识既不像佛教和基督教那样教导人们到彼岸世界去寻求永生和解脱，也不像道教那样教导人们追求羽化登仙。儒家的生命意识具有强烈的现实主义色彩，它希望人们立足现实，承前启后，在绵延不绝的生命洪流中使个人有限的生命获得无限的意义。孔子教人确有所立，或“立德”或“立功”或“立言”，但其核心仍是“仁”。为仁，从大的方面看是成就大道，即社会理想的实现；从小的方面看是个人价值的实现。这样上可顺乎天道，告慰列祖列宗，下可垂范后世，英名流芳青史。

儒家生命哲学所培养出来的积极尽生、从容赴死的人生态度和杀身成仁、舍生取义的高尚节操，对于中华民族性格的形

^① 唐志契：《绘事微言》。

成和民族精神的塑造产生了深远的影响。孔子说：“志士仁人，无求生以害仁，有杀生以成仁。”^①孟子说：“生亦我所欲也，义亦我所欲也，二者不可兼得，舍生而取义者也。”他还说：“尽其道而死者，正命也。”^②在浓厚的儒家文化熏陶下成长起来的中国历史上大批的仁人志士抛头颅、洒热血，以自己的辉煌人生践行了孔孟仁道哲学。宋代文天祥在抗元斗争中被俘后坚贞不屈，慷慨就义，他说道：“孔曰成仁，孟曰取义，惟其义尽，所以仁至。读圣贤书，所学何事？而今而后，庶几无愧。”^③仁道原则高于一切，为了成仁取义而牺牲自己的生命，恰恰使生命的价值得到最高的体现，使自己的灵魂得到最好的安顿，所以感到无愧于天地，无愧于人生。

总之，儒家生命哲学尊重生命和现实人生，主张积极尽生，生命不息、奋斗不止，刚健有为。在生与死的关系上，以仁义为最高原则，主张舍生忘死，从容赴死，重生不畏死；在天人关系上，尽人事而听天命，主张敬天畏命，乐天知命；在日常世俗生活中，立足现实，主张立德、立功、立言，以个体的有限生命追求无限的价值和意义。这些包含在《周易》和儒家其他典籍中的思想，值得我们认真挖掘；这些传统文化中的宝贵的精神财富在现代社会中仍然有其意义，在有中国特色社会主义建设中仍有重大作用。

但是作为文化遗产，我们不能不以实事求是、科学分析的态度去审视儒家的生命哲学。以全面的客观的观点看问题，就

① 《论语·子罕》。

② 《孟子·告子上》、《尽心上》。

③ 《文山全集》卷十四。

会发现儒家思想具有很大的虚幻性，这种虚幻性主要表现为一是精英文化，缺乏普适性；二是宣扬共性，压抑个性。

儒家思想由孔孟首创历经多代儒生加以弘扬，特别是统治阶级按照政治需要加以改造，逐渐变成了一种精英文化，它的特定社会群体是士君子，而士君子毕竟只是社会的少数人。对于绝大多数的黎民百姓来说，由于没有受教育的权利和机会，也就根本不可能理解儒家的生命哲学。生命哲学对普通中国人的影响只局限于延续自然生命的低层次上，文化生命和道德生命的深刻而丰富的内涵对他们来说没有什么现实意义。

在个体与群体的关系上，儒家思想是一种群体本位的价值取向，在他们看来个体必须融入群体才有意义，群体的绵延不绝显然高于个体的生存发展，当二者之间发生矛盾时，作出牺牲的只能是个体的生命。当然它对于形成集体主义、民族主义精神是有益的。但片面强调群体价值忽视个体价值，使得儒家生命意识具有重群体而轻个体、宣扬共性而压抑个性的特点。这也是必须正视的。



既济与未济

《周易》作者把事物和人生看做有始有终、有生有灭，而又终而复始、生生不息的过程。这个过程以阴阳相聚而成万物为起点，乾坤两卦即为《易》之门户。天地生成万物，遂有千变万化，乾坤之后，诸卦依次展开各种矛盾复杂运动：从统治阶级到普通百姓，从自然规律到政治形势，从婚姻家庭到衣食住行。在运动过程中所展现出来的，从文化民俗到哲理人生，无所不及。经过无数阴阳盛衰、矛盾消长，过程达到穷尽，矛盾得到解决；然而矛盾止息是暂时的、相对的，矛盾运动才是绝对的，新过程在旧过程中孕育而生，即将重新开始。既济与未济二卦正是这种情形的反映，人生哲理亦在其中。

13.1 慎终如始

既济与未济共同组成《易经》六十四卦体系的总结，是压轴戏。陈梦雷《周易浅述》云：“既济物之穷，穷无不变易者，变易不穷；未济则未穷也，未穷则生生不绝矣。”此言极是，堪称解易之钥匙。从卦本身看，二卦互为综卦和错卦，无



论卦爻象还是卦爻辞，大多从相反的方面来立义，我们可以由此出发加以理解。

既济卦，离下坎上。在现代汉语中，既主要指已经、既然之义；济主要指渡、救、有益、成之义。郑玄曰：“‘既’，已也，尽也。‘济’，度也。”孔颖达曰：“‘济’者，济渡之名，‘既’者皆尽之称。成事皆济，故以‘既济’为名。”既与济二字合起来之义，朱熹说得很简明：“‘既济’，事之既成也。”^①

“既济：亨小，利贞，初吉终乱。”卦辞告诉人们，既济卦象征事已成；连柔小者也获得亨通，利于守持正道，如果不能慎终如始则起初吉祥终将危乱。简言之，既济卦要旨在于：大功已成，仍应慎终如始。

《彖传》对卦辞的解释强调了两点：一是“刚柔正而位当”、“柔得中”，故“利贞”、“初吉”。既济卦阴爻居阴位，阳爻居阳位，六爻都当位得正，《周易》六十四卦惟此一卦而已；既济卦以内卦为主，而内卦的六二爻阴柔居中，与九五之阳爻恰相应，故为“初吉”之象；二是“终止则乱，其道穷也”。这是释卦辞“终乱”的。“终止则乱”更多地强调了主观因素，乱和不乱，与人的主观努力关系很大。如果做到慎终如始，生命不息，奋斗不止，那么即使有终乱之道亦可复济；相反，如果认为既济之时大功告成，躺在功劳簿上睡大觉，怠惰苟安，有患无备，就容易陷入困穷危乱。明代来知德解释“其道穷也”云：“以人事言之，怠胜敬则凶，此人道以

^① 转引自王炎升《周易经世学新论》，第658页，湖北人民出版社1999年版。

理而穷也；以天运言之，盛极则必衰，此天道以数而穷也；以卦体言之，水在上终必润下，火在下终必炎上，此卦体以势而穷也。今当既济之后，止心既生，岂不终乱，故曰‘其道穷’。”^①

《象传》对卦辞的解说则简明扼要：“水在火上，既济。君子以思患而预防之。”从卦体上看，既济卦坎上离下即水在火上，正如人类的“炊爨之象，饮食以之而成，性命以之而济”。^②水和食物在上，火在下煮熟，养育人类，竟其事业，以此来象征“既济”之事。君子观此卦象，就从现在的成功进一步深思以迎接未来新的挑战。《周易折中》引龚焕所言从卦象见出义理，十分精当：“水上火下，虽相为用，然水决则火灭，火炎则水涸，相交之中，相害之机焉。故君子思患而预防之，能防在乎预，能预在乎思。”

下面我们来领略一下六爻是如何“思患而预防”的。

“初九，曳其轮，濡其尾，无咎。”曳，音 yè，牵引、拖。濡，音 rú，渍、沾湿。“濡其尾”虽没主语，但据未济卦卦辞知应为“小狐”，即小狐狸。上六爻辞同。王弼《周易注》曰：“处既济之初，始济者也。始济未涉于燥，故‘轮曳’而‘尾濡’也。”“曳其轮”，渡河时用力牵引车上的轮轴使前进之意；“濡其尾”，狐狸开始渡河不慎沾湿了尾巴。这显然是一个比喻。初九的爻象看来是很艰苦、很危险的，胜利的彼岸，需要最后的努力才能达到，比拟事物历经险难后取得成功；知缓急而不冒失轻进，兢兢业业地摸着石头过河，小

① 来知德：《周易集注》。

② 孔颖达：《周易正义》。

心谨慎行事，当无咎害。

“六二，妇丧其茀，勿逐，七日得。”茀，音 fú，车前遮蔽之物饰。这里好像讲了一个小故事。一位贵妇人想乘车出门，但因丢失了车蔽而无法成行；但用不着急着去追寻，过不了几天就能失而复得。“初吉，柔得中也”，成功之始，用柔不用刚，惟用柔无所作为；虽处危境但多机遇，只要坚守柔中之道，就有利于维持局面的稳定，等待着施展才华的机遇的到来。

“九三，高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。”“高宗”，名武丁，殷商中期以后的国王。“鬼方”，商周时代西北方的部族。“三年”，据顾颉刚所说，在《易》卦爻辞中“三为较多之数，十为甚多之数”，非确实之数。如师卦“王三锡命”，比卦“王用三驱”，坎卦“三岁不得”，革卦“革言三就”。爻辞大意是说，殷高宗兴兵讨伐地处西北远方的鬼方族，经过多年征战方才取得胜利；反复无常、焦躁激进的小人，不可相信并任用来管理国家。《周易折中》引沈该之说：

“《既济》初吉，锐于始也；终止则乱，急于终也。中兴之业既成，远方之伐既成，而使小人预于其间，贪功逞欲，惫民不息，则必以乱终，不可不戒，是以‘小人勿用’。”

“六四，繻有衣袽，终日戒。”繻，音 rú，彩色的丝帛。袽，音 rú，旧絮、破布之类。一种理解为，华美的衣服终将化为敝衣败絮，所以君子终日警惧以戒备祸难。另一解出自王弼、程颐、朱熹等人之注，以“繻”作“濡”，即渗漏。从爻位爻象看，四爻居上体坎下，犹如舟已入水。为了预防渡河时船漏水，准备了堵塞漏洞的敝衣旧絮。君子因此思虑深远，警钟长鸣，常备不懈，终日戒备祸患。第二解似更符合卦



旨。

“九五，东邻杀牛，不如西邻禴祭，实受其福。”禴祭，指薄祭。可译为，东邻杀牛举行丰盛祭典，不如西邻适时虔诚的薄祭更能实在地迎来神灵与祖先的赐福。东邻与西邻两方的祭祀仪式，一反一正之例，形成了鲜明的对比，给人以深刻的启迪。九三伐鬼方而克之，是征战而后平定；九五祀天而祭，是告其成功于神明，但必须以虔诚孚信之心。从爻位、爻象看，九五阳刚中正而居尊位，是既济一卦之主，在事业终竟垂成之后，该是坐享其功之时，但也是既济盛极，易萌骄奢淫逸之时。九五之爻蕴涵十分重大而现实的哲理：古今中外，成由慎、俭，败由骄、奢；处盛勿忘诚敬，既济之后，即为未济。

“上六，濡其首，厉。”爻辞意思是，小狐渡河沾湿了头部，有危险。《象传》曰：“濡其首厉，何可久也。”从爻位看，上六居既济之极，是济极终乱的矛盾急剧转化的时候和处境。从初九开始渡河沾湿尾巴，到此时汹涌波浪已淹没小狐之首，爻辞首尾相响应。但小狐却不知险难，于是而临灭顶之灾。“何可久也”，意即不久即厉，慎终戒惧之义显现。胡璠解说道：“物盛则衰，治极必乱，理之常也。上六处既济之终，其道穷极至于衰乱，如涉险而濡溺其首，是危厉之极也。皆由治不思乱，安不虑危，以至穷极而反于未济也。”^①

综观既济卦，我们不应过分计较其细节，而应着力把握其思想精髓。从卦象看，水能济人，亦能溺人；火能养人，亦能焚人。水火相接，或益于人或有危厉，隐伏于卦象之中。从卦辞义看，既济为事已成，如何对待成功，是坐享其成、不思进

^① 李光地纂、刘大钧整理：《周易折中》，巴蜀书社1998年版。

取，还是慎终防患、不断攀登？这些都引人深思。

13.2 变易无穷

未济卦紧跟在既济卦之后，《序卦传》云：“物不可穷也，故受之以《未济》终焉。”穷，穷尽、至极而到顶之意。

《易经》六十四卦好像一场系列大戏，以乾卦拉开大幕，中经多幕演示，最终要落幕了。然而如何收场呢？应给人以不尽的回味与启迪，可见作《易》者用心良苦。

《易》卦之理重在一个“变”字。事物的发展是无穷无尽的，既济卦中所显示的成功只是事物发展告一段落的总结，但它同时又意味着新的过程的开始，其中隐含着“未济”的因素，所以未济卦象征事业与人生尚未完全成功，预示了新一轮艰难征途的开创。开创中充满对于光明未来的美好憧憬，创新中自有无限的乐趣！《伊川易传》曰：“未济则未穷也，未穷则有生生之义。”阴阳之气重新鼓荡，宇宙生生不息。直挂云帆济苍海，战斗正未有穷期。孙中山先生在清王朝被推翻后告诫说：“革命尚未成功，同志仍须努力。”^①毛泽东同志在党的七届二中全会上说：“夺取全国胜利，这只是万里长征走完了第一步”，“好像只是一出长剧的一个短小的序幕。剧是必须从序幕开始的，但序幕还不是高潮。”^②

未济卦坎下离上。卦辞曰：“未济：亨。小狐汔济，濡其尾，无攸利。”汔，音 qì，接近、几乎。未济卦象征尚未成功，但隐含通往胜利的亨通之道，关键在于是否能正确把握；

① 《总理遗嘱》。

② 《毛泽东选集》合订本，第1328页。

如果像小狐那样勉强涉水过河，显然是已接近了河对岸，但终因尾巴浸湿、负担太重而功亏一篑、未能成渡，这就会处于进退维谷的不利境地之中。正如既济走向其反面“初吉终乱”一样，未济也能向既济方向发展，由事未成发展为事已成，故未济亦可有“亨”。既济“亨”是已然之亨，是实现了成功的欢乐；未济“亨”是未然之亨，指尚未实现有待努力的美好未来，是一种希望。未济的“亨”最终将决定于事态的发展和主观的努力。《周易正义》曰：“未济有可济之理，所以得通。”

《象传》对卦辞解释说：“火在水上，未济。君子以慎辨物居方。”从卦象上看，未济卦坎下离上，坎为水、离为火，即火在水上，与既济卦上下卦形及六爻阴阳全部颠倒。既济卦六爻阴阳全部当位，而未济卦六爻则全部失当，故为未济之象。《彖传》说“虽不当位，刚柔应也”，六爻中一与四、二与五、三与六阳阴刚柔皆相应，若合力相拯，慎始慎终，还是可济的。火在水上，二者未能相需以用，而是火自火而水自水，阴阳不交而相悖，火不能烧水煮食养人，反而转化为祸源。火性炎上，如无水可煮或乏水以救，则将上烧房屋、树林，酿成火灾；水性润下，如不滋养万物，则会成沼泽或洪涝泛滥。水火于人都是须臾不可离开的有用之物，就看如何驱御配合交相为用了。君子观此卦象，悟知未济之时必须以审慎的态度分辨万事万物，并使之各居其所，以便发挥各自的作用，以促成未济转向既济，最大限度地变不利因素为有利因素，争取好的形势。

以下六爻围绕卦辞从不同侧面展示变易无穷之理。

“初六，濡其尾，吝。”爻辞是说，就像小狐狸涉河被水

浸湿其尾巴而无法成渡一样，必然有所遗憾。初六阴居阳位失正，居下坎陷之始，才力弱小，又急于上应九四犯险而躁进；而九四同样居位失正，其力不足以接初以竟济，所以呈现吝惜之象。同样是“濡其尾”，与既济初九爻辞显“无咎”之象形成相异情况，这是由于二卦所处的具体时间和环境不同所致。未济初六所以为“吝”，宋代李杞作了解释并发出感叹说：

“当未济之世，天下之变方极，而初六之小狐，勇以求济，不知其极而冒险以往，以自取濡尾之患，岂可不审也哉？”^①

“九二，曳其轮，贞吉。”九二，牵引车轮意即竭尽勤劳，以济国事，如果坚守正道则吉祥如意。《易》例正未必中，而中无不正。九二以阳居阴位而不当，但居下卦中位，则必能行正，所以《象传》说：“九二贞吉，中以行正也。”九二性刚，是能帮助解除危难的大臣。西汉初期，吕氏家族祸害西汉王朝，陈平不敢说话，退朝闲居，深沉地思考，好像没有什么办法的样子。其实，人们哪里知道，陈平闲居深思，正是在筹划除吕氏之祸的大事！

“六三，未济，征凶。利涉大川。”《象传》解释为：“未济征凶，位不当也。”六三以阴柔之质而占据了阳刚之位，处位早已过其中；又因其处坎险之地，本身才力柔弱不足以脱险自救。此时如缺乏自知之明，鼓勇前行，必遇险而陷溺其中。既然如此，当不利涉越大河巨川。而爻辞中偏为“利涉大川”，故《周易折中》叹道：“此爻之义，最为难明。”朱熹疑为“利”字之前漏掉了“不”字。是否成立，只能存疑待考。

① 李杞：《实用周易详解》，四川大学出版社 1994 年版。

“九四，贞吉，悔亡。震用伐鬼方，三年有赏于大国。”

《象传》曰：“贞吉悔亡，志行也。”既济九三倒转过来就是未济九四，所以其喻象相同，但两爻喻意多有侧重。前者已处事成之时，强调要谨慎行事，后者处事未成之时，强调要经过艰苦奋斗拼搏到底，可获成功。九四可译为，守持正固可获吉祥，悔恨消失；以雷霆震动之势讨伐鬼方，历经三年战争胜利，被封赏为大国诸侯。杨万里所著《诚斋易传》对这种情况给以了精当的分析说明：“临难而坐观，履险而不欲济，无志者也。有志矣，患无才；有才矣，患无位。有志而无才者，欲济而不能济；有才而无位者，能济而不得济。备斯三者，其惟《未济》之九四乎！怀刚正之资，其志立矣；奋震动之威，其才果矣；居近君之地，其位亲且重矣。是惟无动，动而用之，以伐远夷，则有大功，受大赏必矣。宜其志之得行，吉而悔亡矣。”

218

“六五，贞吉，无悔。君子之光，有孚，吉。”贞在此为动词，即占筮意。占筮得此爻者吉祥如意，必无悔恨。犹如君子光辉照耀，因其内怀诚信而致吉祥一样。从爻位爻象看，六五居上离之中，离象为光明；又五为君位，为一卦之主，是从未济之世向既济之世转化的核心动力之所在，故爻辞喻为“君子之光”。六五不仅自己能守持正固获得吉祥，没有悔恨，而且以柔居刚，下应九二，象征着他能带领大家共同渡过未济难关，进入既济的太平盛世。君子之光不仅照亮自己，同时照亮大家，使人们告别黑暗，走向光明。因此《象传》曰：“君子之光，其晖吉也。”

“上九，有孚于饮酒，无咎。濡其首，有孚失是。”是，此，指代饮酒作乐之事。上九，怀着虔诚必胜的信心举杯庆

贺，没有咎害。但是如果过分放纵逸乐，沉湎于酒，将如小狐渡水沾湿头部一样，必然有失正道。西晋的阮籍等人，难道真的不关心世事吗？正是他们知道无可奈何，不得已才以酗酒麻醉迷惑自己的神志，以此求得在乱世中保全自己的性命。然而沉湎到极点，把脑袋也埋进酒坛里去，一点也不节制，还以此自信为正道，那就失去了人之所望。

上九爻作为未济卦的总结和整个《易经》六十四卦的尾声，道出了这样的辩证思想：未济而得既济，既济又复未济，变易无穷。作者巧妙地再次浓缩和再现了“物不可穷”的观点。一方面警醒世人慎待人生，须臾不可耽于逸乐；另一方面终将彰显其志，揭示了事物总是按着否定的形式向前发展的哲理。《象传》解释此爻辞说：“饮酒濡首，亦不知节也。”令人震撼！在这最后一爻内，由既济而未济的变化何其速也，关键在于人“不知节”。事态的变化不仅仅是客观原因促进的，在更多的情况下主观因素往往起着决定性作用。在讲天道、客观规律的同时，《周易》更多地强调人道、人谋，强调主观能动性。

综观全卦，处于“未济”的特殊时间和环境中，虽然尚未成功，但曙光在前，只要万众一心，共同努力，又有可济之理，故卦辞有致“亨”之言。初六言“濡其尾”而上九则“濡其首”，濡尾为慎戒其始，濡首则警惧其终。古人警惧之心，犹如警钟长鸣，令人时时刻刻苦、日日振奋，而不敢稍有懈怠。

13.3 人生成与否

既济与未济，作为《易经》中两卦，分列于尾部第63、64位，是互为综卦和错卦的关系；作为客观事物本质的反

映，构成一对矛盾，是对立统一的辩证关系。

既济与未济对事业和人生关系密切：事业有竟与未竟，人生有顺与逆、成与败。事业是人做的，非人做的事算不上事业；人生是有事业的，没有事业的人生是空虚的。因此，事业与人生不可分，事业是人生的重要内容，当我们说人生成与败时，已经把事业成败包含其中了。

既济与未济有什么人生指导意义呢？启示之一：成功非易，守成更难。

既济象征人获得成功，业已告一段落。但大功告成并非事物发展的终结，而是标志又一个新的起点，转入了未济状态。所以古人认为马上征战得天下不易，马下兴文治守天下更难。唐太宗与魏征君臣的一段对话值得留意。据《资治通鉴》卷一九五载：“上（指唐太宗）谓侍臣曰：‘朕虽平定天下，其守之甚难。’魏征对曰：‘臣闻战胜易，守胜难。陛下之及此言，宗庙社稷之福也！’”在中国历代君主中，唐太宗算得上是开明智慧、文韬武略的英明人物，但他最突出的优点是心胸宽阔、头脑理智、爱贤纳言。以铜为鉴可以正衣冠，以史为鉴可以知兴替。正因为有这样的优点，才在中国历史上留下了贞观之治的伟大业绩和千古不绝的赞誉。

宋杨万里在《诚斋易传》中引史实加以论证道：“如济川焉，舍川而陆，舍舟而楫，危者安，险者济，何忧之有？然人皆有敌于洪荒，莫或敌于夷涂；人皆惧于覆舟，莫或惧于覆车，是以初吉而终乱也。秦灭六国而秦自灭，晋平吴乱而晋自乱，隋取亡陈而隋自亡。惟圣人能外内无患，自非圣人，外宁必有内忧，此鄢陵之胜，范文子所以忧晋之必祸也，盖人之常情，多难则戒，戒则忧，忧则治；无难则骄，骄则怠，怠则

乱。圣人见其初吉而探其终乱，惟能守之以贞固而不移，持之以忧勤而不息，则可以免终乱而不穷矣。”

历史上的教训应当认真汲取。宋代杨万里所引所论十分深刻。他之后的明末李自成、太平天国的洪秀全、杨秀清等，都曾创造了显赫的功绩，是响当当的英雄豪杰，但都陷入令人扼腕叹惜的失败结局。原因固然是多方面的，最深刻的教训是个人自满骄奢，失去理智，刚愎自用。今天的现实也多例证，天津的禹作敏，山东的胡建学，江西的胡长青，北京官至中共中央政治局委员的陈希同，官至全国人大副委员长的成克杰，他们都曾是一时权倾、名声显赫的人物，之所以最终纷纷沦为阶下囚，是因为放弃了人生观、世界观的改造与完善，个人的原因是主要的。他们曾经取得过事业的成功，但作为一个人决不是成功的人生，人生中的污点和败笔是不可饶恕的。阿根廷著名足球球星马拉多纳，也有非常成功的事业，但他是一个失败的人。

启示之二：逆境不丧志，奋斗终有成。

既济与未济作为一对矛盾，反映了事物及其发展过程中两种因素之间既对立又统一的关系。既济指事已成、人生已成功的已然状态，未济指事尚未有结果、人生未达成功的未然状态。作为事物发展过程的两个阶段，二者相互区别、相互背离、相互对立，但二者同时相互联系、相互依存。既济相对未济而言，没有未济谈不上既济，反之未济相对既济而言，没有既济谈不上未济。不仅如此，二者还相互贯通，在一定条件下相互转化：既济中包含未济的因素，具备一定条件后既济转化为未济；未济中包含既济的因素，具备一定条件后未济转化为既济。

转化就是变易。从爻辞看，既济卦先既济而后未济，未济卦先未济而后既济。无论哪一种变易，都是在一定条件下进行的，没有条件就不可能发生转化和变易。成功非易，守成更难，就是强调要保持既济的条件，防止破坏既得成功的条件出现，然而古今中外的大量事实表明，这是很难完全做到的。逆境不丧志，奋斗终有成，则是强调要发挥主观能动性，积极创造条件，由逆境向顺境、由未济向既济转化，这里最重要的条件是人的意志与奋斗。

人生历程是顺境与逆境的辩证统一。就社会生活中现实的人而言，极少数人因种种原因的巧合一生在顺境中度过，被称做佼佼者或幸运儿；大部分人一生中既有顺境也有逆境，甚至一部分人处逆境的时间比在顺境中还长久。所以如何对待逆境、怎样处理顺与逆的关系成为人生历程具有普遍意义的重要课题。

222

唯物辩证法的否定之否定规律告诉我们，任何事物的发展都是前进性与曲折性的辩证统一。前进不是沿着平坦笔直的大道直线向前，而是包含曲折性在内的波浪式前进或螺旋形上升，曲折不完全是倒退或循环，是包含前进性、上升性在内的大方向前进、大趋势上升中的事物发展的周期性，是看似仿佛回到起点的运动。这种客观辩证法在人生历程中体现出来恰恰就是顺境与逆境的关系。处理这种关系的一个基本原则就是，一方面在顺境中要想到逆境，增强忧患意识，乐不忘忧、居安思危、慎始慎终、防患于未然；另一方面在逆境中要看到光明的前途和方向，增强自信心和意志力，勇于克服困难，面对挫折不低头，奋斗不息。

逆境是人生的试金石。真金不怕火炼，真正的人生必能经

受住逆境的考验。自古雄才多磨难，从来纨绔少伟男。凡取得辉煌成就的人，必有其可贵的人生奋斗史；而支撑其奋斗不息的支柱是必胜的信念和顽强的意志。艰难困苦，玉汝于成；苦难是人生的老师。九岁后就身残成聋子的贝多芬却创造了不朽的命运交响乐，因为他“扼住了生命的咽喉”；越王勾践卧薪尝胆终成大业。相反，有的人因在优越的条件下成长，习惯于把一切看得轻易而得，顺之又顺，当他们受到一点点挫折、有一点不顺心的事就手足无措，怨天尤人，整日哀叹命运不好，结果碌碌无为终其一生。当代中国的独生子女，被称做“小皇帝”，他们自信聪明、接受信息量大、灵活机智，但往往缺乏艰苦的生活磨炼，心理素质中最薄弱的是意志与毅力。正确处理顺境与逆境的关系，学会在逆境中生存与发展，应当是他们的最重要的人生必修课。

启示之三：穷则思变，在变中求生存与发展。

《周易》在“经”的收尾二卦中凸显了“物不可穷”、“变易无穷”的思想，《易传》对此发挥得更是淋漓尽致，如君子“动则观其变而玩其占”，“爻者言乎变者也”，“天地变化，圣人效之”，“易，穷则变，变则通，通则久”，“穷神知化，德之盛也”，“变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”，“《易》之兴也，……其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也”，“是故变化云为，吉事有祥，象事知器，占事知来。天地设位，圣人成能，人谋鬼谋，百姓与能”等。^①

《周易》对宇宙与人类社会的探讨是全方位的，而我们只

^① 《系辞传》。

择取其人生哲理与处世智慧这一方面来加以深入思考和研究，正是为了汲取前人的经验教训，在现实中加以应用，以此来指导我们的生活。

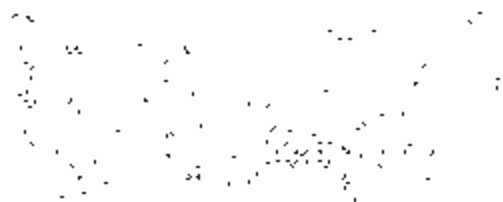
当今社会是一个多变的社会，人的工作、生活，人的成败损益、吉凶祸福经常变化，令人难以预料。凡事预则立，不预则废。事不可穷，穷则思变，在变中求生存与发展，这是摆在每个人面前的重大课题。《周易》恰恰在我们思想中拉上了这一根“弦”。

《周易折中》引郑汝谐言作了总结：“《既济》初吉终乱，《未济》则初乱终吉，以卦之体言之，《既济》则出明而之险（指下离明而上坎险），《未济》则出险而之明（指下坎险而上离明）；以卦之义言之，济于始者必乱于终，乱于始者必济于终。天之道、物之理固然也。”稍作分析可知，《易》重变化，如果从卦变角度视之，则泰上下卦之中爻阴阳爻互变为既济，而否上下卦之中爻阴阳互变为未济，似乎显示了既济为泰为吉，未济为否为凶。但是，吉凶变化、祸福相倚伏的矛盾转化思想已在《易》作者心中扎了根，其深谙泰极否来而乐极生悲的哲理，因此又顺其发展规律，清楚地说明了既济爻辞多凶，而未济爻辞反而多吉的现象，揭示了矛盾转化、事物变易之理。

变易无穷是客观事物固有的法则，而人能否认识到、重视与否就显得更重要。如果视天下为既济者，则危机必生；而常视天下为未济者，则既济可至。现代学者吕绍刚先生的看法可作为这个问题的总结语：“六十四卦是事物发展变化的一个长过程，既济是这个长过程的终结。然而物不可穷，过程有终结，但不会真正终结，旧过程终结之时，新过程已经开始。所

以六十四卦之最后一卦是未济而不是既济。既济、未济两卦合为一体是六十四卦之终，犹如乾坤两卦合为一体是六十四卦之首一样。既济与未济的关系，以及它们自身六爻的变化，充分反映《易》变易的终始之义。这终始之义不能归结为循环论，应当承认，作《易》的人已经模糊地意识到一个伟大的真理。即：事物是依否定之否定的形式向前发展的。后面总是否定前面却又包含着前面。”^①

① 转引自王炎升《周易经世学新论》，第678—679页，湖北人民出版社1999年版。



结 语

易之精髓阴阳变，
卜筮义理两相安；
吾辈读易留心迹，
人生之道在体验。

1. 古人言《易》

《易》之为书，博大精深。数千年中国历史上，喜易而细读深研之人不胜枚举。然历代读《易》者，确乎仁者见仁，智者见智。近人梁漱溟先生称“《周易》是大道之源”，冯友兰先生则说“《周易》是宇宙代数学”，甚至有人称它为“中国古代的哥德巴赫猜想”。^①日本学者金谷治认为，《易》有占筮与义理双重性质，但所寻求的并不是不同

^① 参见王炎升《周易经世学新论》。

的东西。“无论是易的占卜，还是易的哲学，其关心的中心都是人应该如何生活。”易的占筮比其他诸种占卜更高级，它不是不断地向神秘倾斜，而是制止这种倾斜而向比较合理的解释方向发展。《易》作为义理之书，对占筮进行了合理的解释。

“它的背后有占筮这样一种神秘的技术，并由此带来一定的实效，从而使易的哲学变得更深远，使人觉得它作为人生哲学具有了更深妙的含义。”^①《周易》的卜筮与义理统一于揭示人生之道，这种理解符合事实，十分中肯。

读《易》之所以仁者见仁、智者见智，最根本的原因是因为读者的人生态度和思想观念不同。用龟甲或筮草占卜以预测吉凶，决定自己的行动，说明古人对自己命运的关注。这种创造至少早在西周初年就已经形成成为一种国家制度。《易经》就是占卜算卦用的筮书。

孔子曾对自己一生为学进德过程作过著名的总结，他自“知天命”之年以后由于政治前途受阻而离开鲁国，开始了颠沛流离的生活，不断遭受挫折。但孔子能在逆境中提升自己的德性，将现实的困厄转化为对自己意志与毅力的磨炼。种种挫折和磨炼，确使孔子心境发生了变化，所以在他 68 岁高龄重回鲁国后，对现实的事功已不再执著，但不认同隐士的心态。他在生命的最后几年（享年 73 岁）里深入研读《周易》，从而改变了早年对《易》的看法（看做一本筮书），发现它是一部修德导人之书。

《史记·孔子世家》说“孔子晚而喜《易》”以至于读《易》“韦编三绝”，即在长期研读中把编系《周易》简册的

^① 金谷治：《易的占筮与义理》，齐鲁书社 1990 年版。

用牛皮制的细绳都磨断了三次，足见其用功勤奋。帛书《易传·要》对孔子晚年研《易》的情景有生动的描述：“夫子老而好《易》，居则在席，行则在囊。”足见其热爱已近痴迷沉湎的地步。但是，孔子却不用《周易》来占卜，他对鬼神未知世界历来存疑，有一句名言表明了他的态度：“敬鬼神而远之，可谓知矣。”当学生季路请教如何对待鬼神问题时，他明确回答：“未能事人，焉能事鬼。”在他看来，为人服务比为鬼神服务更重要，生前的问题比死后的问题更重要。“子不语怪力乱神”，也同样彻头彻尾地表明孔子的现实主义、合理主义立场。

孔子喜《易》“不占而已矣”，却对《周易》有深刻而独到的见解。他从这部探讨事物间相互联系、相互作用、变化无穷的书，悟出了许多有益于人生、有益于社会的哲理。所以孔子说：“加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣。”足见其对《易》崇拜之深。据帛书《要》记载，孔子面对学生子贡对他不陷于占筮而乐于研究义理的质疑和迷惑，明确指出：

“夫《易》，刚者使知惧，柔者使知刚，愚人为而不妄，惭人为而去诈。”“《易》，我后其祝卜矣！我观其德义耳也。”孔子研究、注解《周易》，相传作《易传》“十翼”，对易理进行阐发，使人们对《周易》的认识发生了质变，使其从筮书变成了一部哲理书，开启了寻研义理的新方向，影响了中国几千年，也为后人继承传统文化做出了榜样。

春秋时期，像孔子这样不搞占卜、不事鬼神的人并非独一无二。齐国大军事家孙武说：“先知者不可取于神，不可象于

① 《孙子兵法·用间篇》。

事，不可验于度，必取于人，知敌之情者也。”^①他熟知兵法，提出了精辟的军事辩证法。

荀子对《周易》的态度十分明确：“善为《易》者不占。”深入地弄通《易》的人不做占筮也能对各种情况进行解答。这种观点是与他“明于天人之分”，主张“制天命而用之”，重“辨合”、“符验”的哲学思想相一致的。不占而知，意味着把《易》视为义理著作，能够直接从《易》中吸取人生、事理的指导意义。这可以看做是一种适合理性主义的中国知识分子的意向。

魏代的管辂是一位留下了许多奇闻轶事的占筮名人，我们从六朝志怪小说《搜神记》中可找到许多资料，由此了解当时人们的人生观点。据说，管辂预先知道了自己的死期，并泰然地死去。有一天，管辂与一位名叫钟毓的高官展开了一段对话。管说：“卜可知君生死之日。”钟为试探管而让他占自己的出生年月日。果然被管猜中。钟大惊。管劝道：“幽明同化，死生一道，悠悠太极，终而复始，何以为惧，绪烦蓍筮，宜尽其意。”钟毓听后答曰：“好生恶死是人之常情。我还没有生死等同的达观。我的命运任凭老天安排，而不想让你的占卜安排。”其实，对命运达观、不为占筮结果所动的管辂是了不起的；而了解自己、把自己命运交由上天安排的钟毓也很了不起。他们都没有让卜筮摆布自己的人生。^①

中国知识分子与《易》有着难以割舍的情结。这里有一个南北朝时两知识分子占卦论易的故事，十分有趣。某日，梁代著名易者张有道对一位风流高雅的隐士阮孝绪说：“作为隐

^① 《三国志·魏志方技传注和管辂别传》。

士，你的样子很高尚，但是内心如何呢？不占一卦是不能了解的。”于是张有道用竹签为阮孝绪占卦。画到第五爻，张说：

“下一个若是阴爻——则成咸卦。咸是与世间感应之形，不是隐遁的卦形。”他的言外之意是说阮内心仍未与名利相断绝。阮听了连忙说：“不，下一个不会不是阳爻。”占卦继续进行。果然，所画最后一爻为阳爻，成遯卦，而且第六爻为老阳，即上九变爻。张有道感叹道：“是‘肥遯，无不利’，此卦卦形与你的德相符，看来你的内心与行动是一致的。”“肥遯，无不利”是遯卦上九爻辞，“肥遯”可理解为舒适而从容不迫的隐遁，是完全与世俗隔绝、悠然自得的心态。由此，易者张有道当然感叹不已。但阮孝绪的志趣更高，他说：“虽然得了隐遁之卦，但上九爻没有示出登仙之道，看来我成不了仙。”^①透过张、阮二人的占卦对话，可以窥见当时知识分子的人生追求和精神境界。

230

中国的知识分子虽然读《易》并重视《易》，但是他们都不积极地强调占筮，而是更重视义理；当迫不得已而去以易占筮时，他们往往喜欢预测未来，借以给人一种生活指导，当然他们更愿意发挥哲理给人以道德训言。

孔子之后 1600 年出生的宋代大儒朱熹，在《周易》上与孔子持基本一致的立场。例如对待鬼神迷信问题，他的理性哲学不允许他相信迷信，但他又没有拒绝而是容忍了迷信。因此他的学说是一种不彻底的、有限的合理主义与现实主义。朱熹主要是从义理方面来解释《周易》的，但他又非常强调《易》作为占筮之书的性质。他认为“后世儒者鄙卜筮之说，以为不

^① 《梁书·阮孝绪传》。

足言”是不好的，但“所见太卑者，又泥于此而不通”也是不好的。他试图将卜筮与义理两方面很好地结合起来面解《易》。对两方面都重视就有个如何把握度的问题，这就使他与以往或同时代的读《易》、解《易》者有了很大分歧。他深有感触地说：“《易》者，难读之书也。”“《周易》难读，它说一物并非真是一物，它是用卦象来喻示人生道理。”^①朱熹知难而进，精通《易》学。他发现了易学的内在矛盾，探求《周易》本义。与以往的象数易学比较，朱子讲爻位但没有“生出许多象数来”；与其他的义理易学相比较，朱子讲义理但没有“硬要从中讲出许多道理来”。他的解释不仅文字十分简明扼要，而且在那些比较详细的地方，“也只是取可解的来解，如不可晓的也不曾说”。这是他对孔子解易原则的理解，也是他撰写《周易本义》所奉行的原则。

从孔子到朱熹，一代又一代宗师读《易》研几探赜，给我们读《易》解《易》以深刻的启迪：研《易》必须全身心地投入，以自己全部的人生体验和完善的智慧，运用“《易》无达占”之法，灵活解读，才能更贴近古《易》之真谛，更准确地把握那隐藏于语言文字和卦画符号背后的精神实质。

2. 读《易》心迹

世界上事物的变化发展有必然性，也有偶然性；人生历程有必然，也有偶然。读《易》是我人生历程中的一件大事，其中的几个偶然情节把我吸引到这条路上，令我记忆犹新。

20年前，我作为邓小平力主恢复高考制度的受惠者顺利

^① 《朱子语类》卷六十六。

通过了第四次全国高考，以比较优秀的成绩被第一批重点院校录取。

一个世代代以耕作为生计的农家出了一个大学生，像氢弹爆炸一样迅速传遍了寂静的乡村，传到了离本村十几里地的舅舅的耳朵里。临行前去看望他，他没有给我钱，也没有给我物品，甚至也没有什么生活嘱咐，却给我讲了一通高亨先生的古文字研究，末了特意嘱托给他从省会济南买一本《周易古经今注》。那时全身心充满喜悦与兴奋的我，对高亨、周易两个名词第一次听说，其余全然不知。舅舅的话几乎全部忘却，但没敢忘掉他购书的嘱托。

告别了父老乡亲，我意气风发地踏上了赴济的旅程。在西行的火车里，与我邻座的是一位工人模样的叔叔。得知我要去上大学，他高兴地从口袋里取出一个香烟盒，撕开后在盒纸上写了几行字，然后用布满茧子的手递给我。“朝为田舍郎，暮登天子堂；将相本无种，男儿当自强。”这是一首诗。我连说两声“谢谢”，仔细折叠起来放入日记本。整整20年过去了，它至今仍珍藏在我的日记本中，圆珠笔色有些模糊，但“男儿当自强”一句却在我心头仍然十分清晰，也许是自己考学奋争的人生写照，也许与《周易》“自强不息”的精神相契合。

在山东大学读书，我受到了老师们不倦的教诲与熏陶。

“中国哲学史”课程让我对《周易》有了粗略的了解，课下请教知道了高亨是谁。因《周易古经今注》是高先生解放前的著作，尽管每次逛书店都极认真地寻找，但终没有买到此书。只好另购一本高亨专著《周易大传今注》送与舅舅。其实后者在学术界的影响已超过前者，堪称高亨先生的代表作。从这个意

义上说也算完成了舅舅的嘱托而聊以自慰。

读大学期间，一个偶然的事件出现了：研究《周易》自学成才的刘大钧调入山东大学任教。刘大钧是何人，当学生的我当时无从知晓。几年以后才得知，1978年刘先生在酷暑中写了第一篇易学论文《读易释易》，投到《哲学研究》后被发表，时任中国社科院院长的胡乔木推荐他来到山大。到山大后，刘老师先以选修课形式开了“周易概论”课程，当时用的讲义是油印的，不太清楚却带着浓浓的墨香。那时《周易》不为专业圈外人士所知，更没有什么“周易热”。之所以选这门课，主要原因是被刘大钧先生的人格力量所吸引：一个高中毕业生经过长达17年的自学治易过程，终于登上全国重点大学讲坛，仅凭这一点就足以让人敬慕和折服！刘先生的人生历程和成才业绩实为《周易》“自强不息”精神的生动诠释。

毕业留校任教，这是我自主的选择。我喜欢高雅、安谧的校园生活和教书育才日新自主的工作，终生无怨无悔。连续10年，我所讲授的是马克思主义哲学课，送走一批又一批学生。《易传》说“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物”，《周易》的哲理和刘大钧老师的人格力量时时在鞭策我前进。《易传·系辞上》“形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变”的名言，使我不断体悟中国哲学智慧的深邃。我的兴趣逐渐转入认识论和思维学，把中西哲学思维方式进行比较，试图弄清楚儒家首要经典《周易》的思维特色。

人类历史进入20世纪最后阶段。已过而立之年的我又赶上了一个机遇：山东大学中国哲学博士点被批准设立，其中一个研究方向为易学哲学。之后不久，易学研究基地作为首批社

科类国家基地又被正式批准在山大设立。我毅然报考博士并有幸成为刘大钧先生的开门弟子。带着头脑中对《周易》的概括印象和种种疑问，我开始了新的学习和探索。此时距舅舅托我买高亨先生的《周易》研究专著已过去了近20年，不知是否为他老人家的预感，或许我与《周易》和刘老师有缘。

我读《周易》始于80年代，但真正用心体悟则是最近几年的事。总的说来，既有理性因素又有情感因素，由知之皮毛到深入精髓，由没有兴趣到逐渐产生兴趣。

大学时代听老师讲课，打开讲义，什么“君子”、“小人”、“潜龙”、“小狐”，什么“吉、凶、悔、咎、无咎”，什么“直方大不习无不利”，什么“旅人先笑后号咷”，读起来脑袋发胀。真如朱熹所说：“《易》者，难读之书也。”只知道《周易》是儒家的重要经典，分为“经”和“传”两部分：“经”就是六十四卦，是算卦用的，而“传”中包含辩证法思想。后来工作之中，要把书本上的东西讲出来让学生听懂，自己必须先懂、吃透，因而理解能力有了明显提高。渐渐明白了，原来《周易》反映了我国古人的思想和生活，《易经》六十四卦卦象符号也是一种语言，《易传》主要是儒家对《易经》的阐发，是一种哲学概括和抽象。始于80年代后期的“周易热”方兴未艾，一个问题经常在我脑中闪现：为什么一部古书有如此大的魅力，竟然吸引了历代无数学者文人？

《周易》始成于春秋时期，成书过程大概绵延数百年。最初是人们用来占卜的工具书。先是阴阳两种符号，阴爻和阳爻重合成八卦，八卦又生出六十四卦，后来又将天地万物、时间季节、人事变化容纳于阴阳的变化组合中并用文字注解卦象，

产生了卦辞爻辞。《易经》形成后又过了很长时间，自从孔子及其弟子整理改编后，特别是在《周易》“十翼”形成加进了许多儒家思想后，《周易》逐渐演变成一部哲学著作。可见，《周易》本身就是一部集合了不同层次、从具体经验到一般概念又到哲学思想的混合之作。这是一种奇妙的混合，表面相互矛盾的说法实际上包含着深层的考虑。本身的神奇加上历代研易者众说纷纭的解释和发挥，其神秘的光环和疑难之谜足以令人眩晕。越是神秘而疑难人们越是要去探索，它的吸引力就越大。

《周易》最深刻的吸引力，来自于它的思维方式。《易传·系辞》将这种思维方式概括为“观物—取象—比类—体道”的方法和过程。所谓“取象”，就是仰观俯察、近取远取，对天地万物的物象进行多角度、多层次的反复观察和感受，“拟诸其形容”，概括、提炼为意象。取象是通过对纹、理、节等物象特征的概括，对于蕴含于其中的情、理的象征和表达。“比类”就是将所取之象进行分类比较，找出其异同，抓住本质的东西。“体道”是人的智慧的综合运用，以人的理性和情感体认、贴近天道，最终达到天人合一的境界。这个过程需要建立一套有形象意味的符号系统。八卦图象以及由此组成的六十四卦象，就是以最简练的线条图案对天地万物的总体关系的象征和表达，是古代人们关于宇宙图景、人事活动的模式概括。^①

《周易》的思维特色在于它的宽广的包容性，既有理性因

^① 参见汪建主编《思维学导论》，高晨阳著《中国传统思维方式研究》，均为山东大学出版社出版。

素又有非理性因素，既是逻辑抽象思维又是形象直觉思维。这种思维特点恰恰给后人的解释和发挥以更大的自由度和想象的空间。这也是数千年来易学经久不衰的魅力所在。冯友兰先生说：“《周易》都是一些空套子，可以套入各种不同的内容。”^①其实，这些卦画符号起初也并非是毫无内容的空套子，它们本有自己的含义，只是这些含义不易被弄清，加之后人的随意解释，“颇为诸儒所乱”，^②就更增加了弄清这些符号本义的难度。易学，就是儒家学者不断进行的释经之学。现存《易传》可以说是给《易经》填入的第一批新内容，从此以后自汉至清历代都被注入不同的内容。易学的种种面貌，也都围绕着经学的内在矛盾进行。其中宋代大儒朱熹所作《周易本义》就是看到了这种形式与内容的矛盾，企图对易学进行正本清源工作；《周易本义》曾产生了巨大影响，是元、明、清三代科举考试中长期沿用的《周易》教科书范本。

《周易》的吸引力还在于它的经世致用性。孙武子以十三篇论用兵之法，《周易》以六十四卦及“十翼”大传谈经世致用。王炎升先生新著《周易经世学新论》，从《易》的经文内容和著作者中找到证据，大力阐明《周易》对国家、社会，政治、经济，战略、国防，家庭，仕进以及治学、交友、应事、接物等方面的重要作用。以卜筮而论，可以猜想在《周易》成书之前估计还有更长年代的心口相传的漫长过程，加之中华民族的先民更重感觉、重实用，《周易》本来也许就是一部只有指导思想而没有卜筮规则的卜筮用书。在这种背景下，占卜高

① 转引自李申《朱熹与〈周易本义〉》一文，《光明日报》2000年4月18日。

② 朱熹《周易本义》卷首语。

手据以凭借的看家本领应该是综合运用能力，甚至是其全部的人生经验、阅历。如果说卜筮历经数千年而绵延不绝确有学问的话，那么真正的大师也应该与“圣人”一样百年才有，寥寥无几，而且绝对是失败过无数才能预测得八九不离十。

从孔子到朱熹，中国历史上著名的解《易》专家都强调治易既是理性的运用，也是体道感悟的过程。当代易学家刘大钧教授强调凡读《易》治《易》者要注意四点：即借象为言，进德修业，由筮入易，融会贯通。做到这四点重要的是保持良好的治学心态，也就是要洁净精微，默识心融。

人同此心，心同斯理。读一本好书就是与一位智者谈话。读《易》就是与古代最富智慧者对话，既是思想的交流，也是感觉、经验的沟通。作为刚刚正式入门的易学新人，我愿早日把握《周易》的精微之妙。此乃我读《易》心迹。

3. 人生感悟

每个人一来到这个世界上，就开始了自己的人生旅途。人生，就是从出生走向死亡的过程，这一过程有不同的质和量。有的长些，有的短些；有的复杂，有的简单；有的曲折坎坷，有的平坦顺达；有的辉煌闪亮，有的黯淡苍白。

我们生而逢时，不仅可以目睹一幕紧接一幕的话剧，也要不可避免地在其间扮演某个属于自己的角色。人生是个大舞台，每个人都是舞台上的演员，生活中没有旁观者。

我们不必把“生活”理解得过于狭隘。生活不仅仅是饮食男女、鸟语花香、耕稼操机，读书、交谈、看戏、实验、运动等等，都是生活的内容。生活是丰富多彩的。

人生的宝藏多么丰富，而要发掘这些宝物，需要花费艰辛

的劳动。人类必须劳动才能生存，劳动构成了文明的先决条件。

只要活着，就应该多做有益于人类的事，从中领悟到生命的价值和生存的意义。一个人做点好事并不难，难的是一辈子做好事而不做坏事。

既然作为人类的一分子，那就应该争取在离开这个世界之前，生活得像一个人，或者说以正确的姿态生存。不应该因自己或一小部分人奢侈享乐，而迫使他人穷困潦倒；因自己为所欲为而迫使他人忍受不自由。为大多数人谋幸福的人应该受到尊敬，有时候得到稍丰厚的待遇也是理所当然的。但把自己豪华享乐的生活建筑在别人的不幸之上决非善事，不考虑大多数而只盘算个人或小集团的利益，会渐渐失去市场。

生命的含义是简单的，但生命确实是生成这个世界上所有不可思议的现象的原动力。它在最低处生成，却向最高处攀登。正是这股不可思议的力量，把人类塑造得如此美丽，将人类的精神调谐得如此精妙。生命使人更加高尚，不断完善。

老态龙钟的画家，一心扑在画上；风烛残年的书法家，终日挥毫泼墨。他们不是为了挣几个钱，而是身不由己。是什么遣使他不遗余力呢？是生命，是生命的追求；是使鸟儿鸣唱、使树木长青的那个东西。

每个人都应当为自己来到这个世界而庆幸。有的人说自己命好，有的人说自己命薄。其实，人类的生成不需要特意的准备，自然没有将生你还是生我纳入预算，生谁都一样。出生的都出生了，这是幸运。而有的人却体会不到这个过程，以当然的份额自居。更有甚者不但不感谢自己的双亲，反而责怪他们，时常露出不敬。

谁都会遭遇不测，身处逆境的人应有怎样的人生态度呢？孔子及其弟子被困于陈，数天不得食，上天无路，入地无门。子路问孔子：“君子亦有穷乎？”孔子答曰：“君子固穷，小人穷斯滥矣。”随后他又缓缓抚琴奏曲，用以表达内心的镇定自若。孔子的气度和境界令人敬慕不已。生命之神不喜欢人们总沉溺于挫折和悲痛之中。

谁都会有幸运之时，身处顺境，功成名就的人应该怎样对待生活呢？《周易》告诉了我们很多：要保持谦虚的美德，谨始慎终，乐不忘忧，防患于未然；要有远大志向，永不满足，自强不息，奋斗不止。在奋斗中幸存下来的不愧为人类的嫡裔，决不是柔弱的悠闲者的后代。生气勃勃、自强不息的人不会缠绵于以往的回忆。

《周易》里有赞美生命的名言：

天地之大德曰生。
天行健，君子以自强不息；
地势坤，君子以厚德载物。

我听见有些人埋怨自己的人生，他们埋怨命运的捉弄、错误的结合、失败的努力。如果可以，他们宁肯和别人交换人生。其实，正像那靠山柴为生的人，这山看着那山高，到了那山没柴烧。法国作家巴尔扎克通过一个女演员之口说道：“人生是一件衣裳，脏了就洗洗，破了就补补，你好歹得穿上它。”

现代著名作家巴金在他的《生》中描绘说：从在一滴水的小世界中怡然自得的草履虫到在地球上飞腾活跃的“芸芸众

生”，没有一个生物是不乐生的，而且这中间有一个法则支配着，这就是生的法则。社会的进化、民族的兴盛、人类的繁荣，都是依据这个法则而行的。

著名作家罗兰在他的《生命之歌》中关于清晨写道：清晨是一首明朗嘹亮的歌，伴奏着清越的双簧管。鸟鸣是短笛的跳音，弦乐部分是欣然的行板。一切都现出了颜色。被浓黑掩盖了一夜的这世界，又一次展现了树群的婆娑浓绿，花朵上的红紫缤纷。草叶上闪亮的露珠，是清晨带给世界的最佳献礼，鸟儿们欢唱着“黑夜远去，白日降临”。人们开始活跃。那些摸黑赶早市的豆浆贩和鱼贩、菜贩们，也解除了一脸隔夜的慵倦，振作起来了。做早操或做早课的人们为自己曾经不怕黑夜的尾声而自豪着，忘了起床时勉力奋起的心情。宇宙换了一个勤奋的调子，像那一队队如同麻雀一般跳跃着奔往校门的小孩，意气昂扬，齐步堂堂，告诉你，生命是何等的活跃又欢畅。……

朦胧派诗人孙武军在《我的歌》中吟唱道：

我的歌
是和秋叶
联欢的纺织娘
是从夏日的傍晚
浓浓的叶子里
挤过去的一缕微风
我的歌
是冬天
坚冰底下

咬紧牙关的流水
是春天
骤然从嫩绿的草丛中
回到蓝天的云雀……
我的歌
是那个把欢笑
勾在猴皮筋上的女孩的
扎着的蝴蝶结
是那个打着太极拳的老人
融化在晨曦的
长髯
我的歌
是母亲给孩子洗澡
擦起的水珠
是留在小伙子唇上
滚烫的气息

人生的歌，实在太多。从婴儿的啼哭到老者的满头白发，从宇宙洪荒到电脑时代，从清新黎明到落日余晖。

人生的歌，实在美妙。从丰收的田野的麦浪稻香，到高耸如云的楼房和自动控制的机床。有成功者、胜利者的引吭高歌，也有失败者的仰天长叹，壮怀激烈。

人生啊，人生！你属于每个人只有一次，当回首往事的时候，不因碌碌无为而悔恨，不因虚度年华而耻辱。因为我懂得了人生是什么，没有白活一回。

人们通常以一年为生命个体的计量单位，有人常说“今年

财运亨通”，也有人叹道“今年走背运”；一个国家通常以十年为单位观其变化，如说中国改革开放开始于80年代；一个民族通常以百年为单位界定其兴衰，我们常说，“百年大计，教育为本”。地球上人类的进化与发展则以千年为始点。

宇宙洪荒，天地玄黄。地球存在了大约四五十亿年，而人类的祖先只在距今几十万年前出现。“人猿相揖别，只几个石头磨过，小儿时节。”早期人类在土壤肥沃、气候湿润的几条大江大河中下游繁衍生息，有文字记载的历史不过五千年，而以耶稣出生为分界的全人类统一纪年才刚刚两千年，真可谓弹指一挥间。

然而，当回眸这两千年的足迹，我们会觉得人类的旅行充满艰难险阻，谁不感到惊奇！从刀耕火种到牛耕马耕，又到隆隆的拖拉机；从简易的手工小作坊到机械化生产，再到微机控制；从食不果腹到填饱肚皮，又到讲究营养美味；从野居山洞到自造茅屋再到高楼大厦；从徒步骑马到坐车乘船，又到太空遨游还有无线寻呼。一件件一桩桩，人呀，真了不起！

听呀，雄浑的钟声响起来了，它来自北京中华世纪坛，来自泰山极顶，来自神州各个角落。看呀，崭新的阳光从太平洋岛国基里巴斯升起，从中国大陆浙江温岭石塘镇升起。北京沸腾了，从哈尔滨到海南三亚，整个中华大地沸腾了……

乾，元亨利贞，新千年大幕已缓缓拉开。来吧！我们向新世纪的宇宙呐喊，以火一样的激情欢迎你。看哪，无数憧憬同时降临，扇动着迷人的彩翼。想啊，也许人们不再需要在田地里耕作就有吃不完的粮食，也许人们的住房更加舒适而不必花大气力，也许人们的旅行更加安全快捷而成寻常事，也许洪水和干旱不再威胁人类，而我们的河流会变清，天空则更蓝。人

类厌倦、抗议霸权和战争，和平与发展会成为时代真正的主题。华夏儿女以新的勤劳和智慧书写新的辉煌，古老的神州必将重放异彩。命运要掌握在自己的手中，民族将迎来复兴和崛起！



参考文献

1. 著作部分

1. 《周易概论》，刘大钧著，齐鲁书社 1986 年版。
2. 《周易古经白话解》，刘大钧、林忠军著，山东友谊出版社 1989 年版。
3. 《周易折中》，李光地纂、刘大钧整理，巴蜀书社 1998 年版。
4. 《周易集解》，李鼎祚著、陈德述整理，巴蜀书社 1991 年版。
5. 《易学集成》，杨世文、李勇先、吴雨时编，四川大学出版社 1998 年版。
6. 《象数易学发展史》，林忠军著，第一卷、第二卷，齐鲁书社 1994、1998 年版。
7. 《帛书周易研究》，邢文著，人民出版社 1997 年版。
8. 《“六十四卦”中的人生哲理与谋略》，孙映逵、杨亦鸣著，社会科学文献出版社 1998 年版。

9. 《周易人生哲理博览》，宋文安、张文郁著，四川人民出版社 1992 年版。
10. 《周易演说》，蒋凡著，湖南文艺出版社 1998 年版。
11. 《周易经世学新论》，王炎升著，湖北人民出版社 1999 年版。
12. 《实用周易详解》，李杞著，四川大学出版社 1994 年版。
13. 《易道：中华文化主干》，张其成著，中国书店 1999 年版。
14. 《周易入门》，张善文著，华东师范大学出版社 1998 年版。
15. 《易的占筮与义理》，[日]金谷治著、于时化译，齐鲁书社 1990 年版。
16. 《易文化传统与民族思维方式》，罗炽、刘泽亮著，武汉出版社 1994 年版。
17. 《中国传统思维方式研究》，高晨阳著，山东大学出版社 1994 年版。
18. 《思维学导论》，汪建主编，山东大学出版社 1994 年版。
19. 《中国哲学简史》，冯友兰著，北京大学出版社 1996 年第 2 版。
20. 《中国哲学史》，任继愈主编，人民出版社 1979 年版。
21. 《中国哲学范畴发展史》（天道篇）、（人道篇），张立文著，中国人民大学出版社 1988、1996 年版。
22. 《天人之际——中西哲学的困惑与选择》，张世英

著，人民出版社 1995 年版。

23. 《成人与成圣——儒家伦理道德精粹》，唐凯麟、张怀承著，湖南大学出版社 1999 年版。

24. 《哲学通论》，孙正聿著，辽宁人民出版社 1998 年版。

25. 《人心与人生》，梁漱溟著，学林出版社 1984 年版。

26. 《人论》，[德]恩斯特·卡西尔著、甘阳译，上海译文出版社 1985 年版。

27. 《中西人论的冲突》，杨适著，中国人民大学出版社 1991 年版。

28. 《人生处世二十策》，辛举著，吉林人民出版社 2000 年版。

29. 《儒家伦理哲学》，陈谷嘉著，人民出版社 1996 年版。

30. 《论语》，《诸子集成》本，上海书店 1986 年版。

31. 《老子》，《诸子集成》本，上海书店 1986 年版。

32. 《孟子》，《诸子集成》本，上海书店 1986 年版。

33. 《荀子》，《诸子集成》本，上海书店 1986 年版。

34. 《朱子语类》，中华书局 1986 年版。

2. 论文部分

1. 先秦哲学关于“天道”与“人道”问题（张岂之），《人民日报》2000 年 5 月 11 日。

2. 朱熹与《周易本义》（李申），《光明日报》2000 年 4 月 18 日。

3. 儒学的人文精神（张立文），《光明日报》2000 年 2

月22日。

4. 孔子为何喜《易》不占（吴名岗），《大众日报》2000年1月15日。

5. “人性”与“哲学”：一种可能的阐释（何中华），《文史哲》2000年第1期。

6. 帛书易传与先秦儒家易学之分派（陈来），《周易研究》1999年第4期。

7. 论《周易》的生命哲学（施忠连 李廷祐），《周易研究》1998年第4期。

8. 《周易》德义利略论（丁四新），《周易研究》1999年第2期。

9. 《周易》中的道德观（于春海 卞良君），《周易研究》1999年第1期。

10. 《易传》义利观研究（孙熙国 许青春），《周易研究》1999年第4期。

11. 成德广业之“三陈九卦”（[台]陈启文），《周易研究》1999年第4期。

12. 《易传》中的基本哲学问题（[台]杜保瑞），《周易研究》1999年第4期。

13. 关于建立《周易》解释学问题的探讨（汤一介），《周易研究》1999年第4期。

14. 《周易》乾坤两卦卦爻辞五考（廖名春），《周易研究》1999年第1期。

15. 《周易·谦》卦辞、爻辞别解（程建功），《周易研究》1999年第1期。

16. 《易·蒙》与孔子的教育思想（刘太恒），《周易研

究》1998年第1期。

17. 《周易》人格理论之剖析（翁银陶），《周易研究》1998年第3期。

18. 日新之谓盛德，生生之谓易（刘金明），《周易研究》1999年第3期。

19. 象数思维管窥（唐明邦），《周易研究》1998年第4期。

20. 孔子解《易》十九则述要（[台]胡自逢），《周易研究》1999年第3期。

21. 略论《周易》卦爻变化的特点（钮恬），《周易研究》1999年第3期。

22. 《易经》作者主观意向是《易经》吉凶重要原因之一（钮福铭），《周易研究》1997年第3期。

23. 天·地·人（蒙培元），《周易研究》2000年第1期。

24. “易”的世界观和思维模式（王霆钧），《周易研究》2000年第1期。

25. 中国传统哲学的名象交融（刘文英），《哲学研究》1999年第6期。

26. 儒家伦理、市场伦理和普遍伦理（章建刚），《哲学研究》2000年第2期。

27. 儒家社会思想的合理因素与现代价值（白奚），《哲学研究》2000年第2期。

28. 生死问题与价值哲学（张书琛），《哲学研究》2000年第4期。

29. 《易传》与孔学（林忠军），《山东师大学报》（社

会科学版) 1990 年第 4 期。

30. 儒家的生死观(姜国柱),《中国文化研究》2000 年第 1 期。

31. 灵与肉——一个宗教哲学问题的比较研究(傅有德),《哲学研究》2000 年第 6 期。

32.《周易》与中国文化之根(张立文),《周易研究》1988 年第 1 期。

33.《易传》的整体思想(颜丙罡),《周易研究》1988 年第 1 期。

34.《易传》宇宙发生论初探(林忠军),《周易研究》1988 年第 1 期。

35.《易经》认识论发微(康中乾),《周易研究》1990 年第 2 期。

36.《周易》与传统文化(张岱年),《周易研究》1991 年第 1 期。

37. 人文易与民族魂(肖蓬父),《周易研究》1991 年第 4 期。

38.《周易》经世治国论(徐志锐),《周易研究》1992 年第 1 期。

39. 试论《周易》的“人谋”(张增田),《周易研究》1995 年第 1 期。

40. 论《周易》的“人道观”(梁丰弦),《周易研究》1995 年第 2 期。

41.《易传》与道德哲学思想(丁原明),《周易研究》1996 年第 1 期。

42. 生生之道与中国哲学(刘泽亮),《周易研究》

1996年第3期。

43. 从《易经》与《论语》中看中国的传统道德观念及其现实意义（李文炳），《周易研究》1997年第1期。

44. 《易传》的道德哲学与现时代（罗炽），《周易研究》1998年第2期。

45. 帛书《系辞》反映的时代与文化（金春峰），《周易研究》2000年第3期。

46. 从帛书《易传》析述孔子晚年的学术思想（邓立光），《周易研究》2000年第3期。



后 记

呈现在读者面前的这本小册子，作为“周易人生智慧丛书”的一个组成部分，是本人近年来读易研易的心得体会。

此书的撰写，得到诸多同仁、师友、亲属的关心、支持和帮助，在此表示感谢。尤其是我的博士生导师、山东大学周易研究中心主任刘大钧先生，多次给以鼓励和关照，并在百忙之中欣然提笔作序；山东大学周易研究中心林忠军教授，从选题列纲、资料准备、执笔撰写、修改定稿各个环节都予以无私的支持和帮助，并直接对某些内容作了增补润色。值此书出版之际，表达我真挚的谢忱。

此书伴随着“火炉”济南酷暑炎夏的结束而搁笔，然而心中仍常惴惴不安。《周易》所蕴涵的人生哲理，真可谓博大精深！易学是中华优秀传统文化的源泉和重要组成部分，奥妙无穷！在读易研易过程中本人常常为之折服，又因才疏学浅，时间仓促，难以充分展现这种博大精深而自叹弗如。虽

几度修改，但总觉意犹未尽。不当之处在所难免，恳望学界同仁及广大读者予以指正。

作 者

2000年9月于大恒书斋