

Discussion on Ideal Personality in the *Xici of I-ching*

Hui Xiong

Guangdong Oriental Institute for Psychology of Heart, Guangzhou Guangdong

Email: 375610596@qq.com

Received: Nov. 19th, 2019; accepted: Dec. 4th, 2019; published: Dec. 11th, 2019

Abstract

There exists three levels of the ideal personality, *i.e.*, gentleman, sage, saint, in *Xici of I-Ching*. The gentleman, who has been nurtured in the moral training, doesn't have to be a winner, but he achieves his cause if the world is in peace and prosperity, and retires if in chaos. The sage has both talent and virtue, experiences the qian-tao so as to achieve the virtue, and uses the kun-tao to help the king for achievement. The saint, who owns the extraordinarily talent-virtue such that to explore and know the mystery, has been aware of the raising of the heaven and earth, and benefit the world by his high skill. From the gentleman to the saint, the higher the level of the ideal personality is, the closer the relation between the virtue and success is, and more thorough the achievement of the train' goal and attribution for the society will be.

Keywords

Xici, Ideal Personality, Gentleman, Sage, Saint

关于《易经·系辞》中理想人格的探讨

熊 辉

广东东方心理分析研究院, 广东 广州

Email: 375610596@qq.com

收稿日期: 2019年11月19日; 录用日期: 2019年12月4日; 发布日期: 2019年12月11日

摘 要

在《系辞》中出现的理想人格, 可分为君子、贤人、圣人三层次。其中君子的境界表示一个人在道德修养上已臻于成熟, 他不一定要成就功业, 若治世则出仕以成业, 若乱世则退隐以保身; 贤人才德兼备,

文章引用: 熊辉. 关于“易经·系辞”中理想人格的探讨[J]. 哲学进展, 2019, 8(4): 59-71.

DOI: 10.12677/acpp.2019.84008

体乾道以成德，并行坤道辅佐君王以成业；圣人才德非凡，德高而能穷神知化、参赞天地化育，才高而能制器以利天下。从君子到圣人，越是高层次的理想人格，其德与业越是密切相关，对于修养目的与贡献社会，实现得也越彻底。

关键词

系辞，理想人格，君子，贤人，圣人

Copyright © 2019 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

在《易经·系辞》(以下简称为《系辞》)中出现的理想人格中，可分为君子、贤人、圣人三层次，分别代表著三种修养之境界。藉著探讨理想人格的特质，可明白《系辞》对修养理想境界的指标。在《系辞》中，理想人格之德业是合一的，业是为了成德，使德在业中显。

2. 君子

君子是理想人格中最基本的指标，人需先到达君子的境界后，方能进一步地提升到贤人及圣人的境界。

2.1. 君子之德

所谓“君子”，在春秋以前为贵族之通称，《尚书·无逸》云：

君子所其无逸。先知稼穡之艰难，乃逸；则知小人之依。

君子一开始不该贪图安逸，若能知道农耕的艰难后再去享受安逸的生活，那就可以明白人民的疾苦。郑玄注：“君子，止谓在官长者。”即早期的君子指的是在位的贵族。春秋以后，君子的概念渐从在位者转为具有道德内涵之人。孔子言：

贫与贱是人之所恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名 君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。(《论语·里仁》)

君子义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之。君子哉！(《论语·卫灵公》)

从“造次必于是，颠沛必于是”可看出君子既有“贫贱”、“颠沛”之时，表示其不在位，而之所仍称“君子”，乃在于其“不违仁”。又以衡断君子的标准为“义以为质，礼以行之，孙以出之，信以成之”，可见必须要有道德内涵方可称为“君子”。在孔子时，“君子”已定型为有仁德、讲道义之人，成为儒家崇尚的理想人格。

在《系辞》中，君子是能体会天道，并完全发挥道德善性以完成天道之人。《系辞上》云：

一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知，百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。

阴阳变化的天道赋予人与万物生命力，人与万物因能继续此生命力故具本体善，但只有人能内化天

道为己性，此性即是人之道德善性，具备完成天道的潜力。但只有少数的君子能完全发挥此道德善性而完成天道，大部分人不是仅发挥仁或知的一面，就是对己之道德善性根本没有自觉。既只有君子能够完全发挥其道德善性，表示其比知者、仁者还能全面地自觉，故在君子之德中，是含有“知”的，君子之知表现在其能“知几”，化恶念为善念，使善性得以保存，故其可谓“以知成德”。然而，君子要成德，是需要勉力去做的。《中庸》云：

诚身有道：不明乎善，不诚乎身矣。诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。

诚是真实无妄的美德。要使自身能做到诚，必须先明白本性的善。诚，是天道的本然；做到诚，是人道的当然。圣人不用费力、不须思虑就能自然做到诚。至于勉力做到诚的人，需要选择善道并紧紧地把握住。君子之所以能完成天道在于其能“明乎善”，了解自身所具有的善性，藉著勉力作到而能符合天道。

《系辞上》云：

夫易，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。

君子、圣人皆可达到“成性”，但圣人与君子之不同，在于圣人可以“成性存存”，圣人不但可以“成性”还能“存存”，指圣人能够完全发挥其道德善性，又能不断地自觉以维持之。比较可知，君子虽能自觉，但尚未能如圣人般时时自觉，故君子以此为目标，勉力把握善道，尽力做到时时自觉。故“君子”代表著一个能完全发挥善性，并努力于进德修业之理想人格。

2.2. 君子之业

《系辞》中的君子不一定是在位者，但因能了解天道，又具德行，所以处于任何位置都能恰如其分。《系辞上》云：“君子之道，或出或处，或默或语”。君子无论出仕或退隐，或静默或发言，都有一定的原则。从“处”与“默”可看出，君子可退隐、可缄默，故君子不一定是在位者，也可能是平民。但君子无论际遇如何，都能守道不变。此精神同于先秦儒者，如《孟子·滕文公》道：

居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志与民由之，不得志，独行其道；富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈——此之谓大丈夫。

孟子以为，一个人若能居仁由义，就如同安住在天下最广大的住宅，位居在天下最正大的位置、行走在天下最宽大的道路。他得志时，就率领人民一同迈向正道；不得志的时候，就独自实行他的正道。人若能坚守正道，不被富贵、贫贱、威武等外在事物动摇其心志，就可称得上大丈夫了。此与《系辞》“君子之道，或出或处，或默或语”相参看，君子之“出”、“语”指君子在位，是得志之时；君子之“处”、“默”指君子不在位，是不得志时。所以君子若在位，则率领人民一同迈向正道，不会因为贪图富贵而失道；君子若不在位，则独自行道，不会因为贫穷或是惧于权势而改变其节操。

故“君子之道，或出或处，或默或语”，君子无论处于任何际遇下都能守道。然而君子守道有方，有时世局混乱、小人当道，君子若强硬对抗可能招致身危。

《系辞》中“或默或语”的“默”字，有著明哲保身的意味，正与《易经》趋吉避凶的意涵相应。君子遇乱世则以“默”处世，此在《中庸》也曾提到；

故君子尊德性而道问学。致广大而尽精微。极高明而道中庸。……国有道，其言足以兴，国无道，其默足以容。

君子重视自己本有的善性，也勤勉研究学问，能够致力尽心于道体的广大精微，虽然已达到高明的境界却仍遵循著中庸的道理。国家有道时，他的言论足以振兴国家；国家无道时，他的沉默足以保全自身。君子藉著尊德性、道问学来涵养品德，但是否见用于世则要看时机。“国有道，其言足以兴”，补充了《系辞》言君子之“出”、“语”之意，表示君子若能执政，必是一个对国家有贡献、使国家兴旺之人。“国无道，其默足以容”则说明了《系辞》言君子“默”之原因，缄默既是一无声的抗议，也可使保全自身不致被小人陷害。

综上所述，君子能完全发挥道德善性，并能尽力维持之；虽不一定要有功业，但无论出仕或退隐均能坚守正道。

3. 贤人

《说文解字》云：“贤，多财也”。段玉裁注：“财，各本作才，今正贤本多财之偁。引伸之凡多皆曰贤。人称贤能，因习其引伸之义而废其本义矣”^[1]。由此可见，“贤”的本义是“多财”，引伸而有“多才”义，“多才”义乃世之所习用。故“贤人”应指“多才”之人。然而孔子不仅称“贤”为有才者，更以贤者须具备德行：

仲弓为季氏宰，问政。子曰：“先有司，赦小过，举贤才。”

子曰：“贤哉！回也。一食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回也不改其乐。贤哉！回也。”

孔子回答仲弓问政，勉其要举用“贤才”，此是以才能称“贤”；然又称颜回安贫乐道为贤，此是以德行称“贤”。故“贤人”乃指兼具才能与德行者《系辞》以贤人能成就功业，成就功业不仅要有德，还须有才。

在《系辞》中，提到贤人仅四次，但圣人却有三十二次(包括包羲氏、神农氏、黄帝、尧、舜)，君子则有二十次。可见，在《系辞》的理想人格中，贤人与君子、圣人相比，着墨较少。但是对其德及其业，皆以乾坤之辞相比拟，而有著相当明确的定位。《系辞上》云：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。

乾元为创造的力量，故乾道主导创始；坤元为成形、孕育的力量，故坤道成就万物。乾坤之道如此伟大，却“易知”、“简能”，可见天地之道，不为而善始，不劳而善成，故曰简易。

乾道象徵天，坤道象徵地，天地无心，全任自然，所以不管是天之善始，还是地之善成，都不费力，故言易简。困难、险阻是就人而言，因为人有心，会评判困难、险阻，所以会费力，形成复杂的状况。韩康伯以“易知”、“简能”乃因天地“不为而善始”、“不劳而善成”，即指天地之自然而成化。

但天地之无为自然，并非将人亦引进自然中而无所为，人应受自然之启示，回归现实生活中立德立业。人若能善体天道，将道德善性完全发挥，并且努力保持长久，就具备了贤人的德行；若能善体地道，感受其生养万物的伟大，并且努力于发展盛大的功业，就具备了贤人的事业。所以贤人的德与业分别是效法天地之道而来的，以下分述之。

3.1. 贤人之德

《系辞》将贤人之德与业相融在一起说，《系辞上》云：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。

从“乾知大始”、“乾以易知”、“易则易知”、“易知则有亲”“有亲则可久”、“可久则贤人之德”等句，可看出一个人从观天道创生之德，到以道德善性亲体天道，再到尽性以完成天道，又努力保持长久，终而具备贤人之德的过程。此乃是人之品德不断增长的过程，也就是人不断地进行自我之转化。杜维明说：

做为性格塑造的学习就是为了自我的实现。这样的自我是一个开放的系统，它不断地转化，从来就不是一个静态的结构。儒家的自我是一个开放的、动态的和转化的过程[2]。

“修养”可视为一种性格塑造的学习，而此过程是开放的、动态的和转化的。人从自然中得到启示、体会天道，可谓将自我开放在天地之间；从尽性以完成天道，再以不断之努力维持之，可谓动态地提升自我涵养；藉著不断地提升品德，而能由凡人转化为贤人，脱离俗世诱惑与羁绊，此是不停地将自我转化成更好的状态。

然而，由凡入贤的路途并不顺遂，因为觉知到己身善性是容易的，但要维持则会有困难，故《系辞下》云：

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。

乾道至健，在于其创生万物生生不息。人秉此乾道而具善性，性德因平易简约而能察知违德的困难。“知险”是察知阻挡善性呈现的困难，在察知的当下化解它。故《损·大象》言：“君子以惩忿窒欲”，言要人要戒惕愤怒、杜绝嗜欲，才能长久地维持德行，可知情绪与欲望乃是维持德行之“险”。人乃血肉之躯，不能无忿、无欲，但重要的是对于忿欲察觉之并化解之。故贤人之德其实与前所言君子之德相类，都是要“知几”以化恶念为善念，并且择善固执以长久维持德性。

然而达到贤人之德并非就此停止，《系辞》言“可久则贤人之德”，所谓的“可”，乃未足之辞，表示贤人之德尚有可发展处。《康熙字典》：“可…又仅可，未足之辞。《论语》子曰：‘可也简。’”[3], pp 172)。杨氏注：“可而已，非其至也，故为贤人之德”[4]。若是圣人之德则应用“至”，“至”有极、最高之意。《康熙字典》解释“至”曰：“又极也。《易·坤卦》：‘至哉坤元。’注：至，谓至极也。又《系辞》：‘易其至矣乎。’庄子·逍遥游》故曰：‘至人无己。’注：至极之人”（同文献[3], pp 1001)。所以达到贤人之德后，仍要以圣人之德作为修养之终极目标。

3.2. 贤人之业

贤人之业包括法坤以养民、辅君主以成业。

法坤以养民。《系辞》对于贤人的功业论述虽较少，但能与坤道相联结，可谓把握了成业之核心。《系辞上》云：

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。

贤人之业主要显示在“坤作成物”、“坤以简能”、“简则易从”、“易从则有功”、“有功则可大”等句，指坤道使万物得以长养，此道的运作简易所以容易被人跟随，人善体此道就能成就功业，若能努力使功业发展盛大，就是具备了贤人的事业。所以，要具备贤人的功业，则须效法坤之长养万物之道，而此道也是容易效法的。但一个人要成就功业应是不容易的事，为何《系辞》会云“简则易从”呢？这要从坤的精神说起。

坤的精神，《坤·彖》道：“坤厚载物”，坤是助成万物长养的，行在政令上，就是养民。《系辞上》云：“安土敦乎仁，故能爱。”土是指地，安于地的精神则其仁敦厚，能够爱人爱物。坤之简能，

在于吾人求仁不远，只要能复归自己那颗仁爱之心，自然能悲悯百姓之苦而行德政。《孟子·公孙丑》云：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。

孟子以人皆有不忍人之心，君主若能推此心及于政，就能使天下大治。此不忍人之心即是仁心，有仁心则不忍百姓受苦，不忍百姓受苦则能行仁政以安百姓。坤道之简能亦如此，贤人善体坤长养万物之仁，就能不忍百姓受飢寒而长养受阻，朝此方向努力，自然能成就安百姓之大业。

辅君主以成业。与君子相比，君子之道是“或出或处，或默或语”，对于“君子”人格的期许，主要在其品德是否到达一定水准。然而《系辞》言“可久则贤人之德”，又言“可大则贤人之业”，表示《系辞》对贤人理想状态的期许，不仅要具备德，也要具备业。

在《系辞》所建构的理想社会中，辅佐国君的臣子必须是有才德的贤人，故《系辞》云：

“亢龙有悔”，子曰：“贵而无位，高而无民，贤人在下位而无辅，是以动而有悔也”。

“亢龙有悔”乃乾卦上九爻辞。《乾》卦九五刚健中正，是最佳的位置，但上九却继续高亢，便走向反面，开始有悔了。程颐《伊川易传·卷一》曰：“九五者，位之极，中正者，得时之极，过此则亢矣。上九至于亢极，故有悔也。”此在说国君身居尊位却没有居尊位的美德，高高在上却得不到人民的拥戴，使得贤人居下位而得不到他们的辅佐，因此他的行动必然招致悔恨的事。“下位”可指职等低的臣子或指平民，例如：《中庸》云：“在下位不获乎上，民不可得而治矣”。《孟子·告子》曰：“居下位，不以贤事不肖者，伯夷也”。所谓“民不可得而治矣”，有民可治，故知其居官，然称“下位”，以其职等低，故《中庸》所云之“下位”，指职等低的官阶。孟子言伯夷“居下位，不以贤事不肖者”，伯夷在周武王时义不食周粟，其为平民身分，故“下位”也指平民之位。

但无论是职等低的官阶或平民之位，这些都不是适合贤人的位子，贤人应居高位，辅佐国君，使国君行事无悔。但贤人虽应居高位，却也不适宜居王位，故云“贤人在下位而无辅”，不管“居下”的时间长短，贤人定非帝王之流。贤人既有可久之德，又能受国君重用而成可大之业，方能领略天下的道理，故《系辞上》云：

易简而天下之理得矣！

贤人效法易知之乾道以成德，效法简能之坤道以成业，而能领悟天下的道理。可见《系辞》对于“业”是相当重视的，也可看出人若要真正透彻事物之理，除了提高自己的内在德行，也需有服务人群的外在表现，这才是理想的修养状态。

4. 圣人

“圣人”一词在传统典籍中，往往作为最完美人格典型的代称。《周易》卦爻辞中虽无“圣人”之语，但在《系辞》中却屡屡出现，是三类理想人格中出现最频繁者，可见其具有重要的意义。《尚书·洪范》言：“睿作圣”。孔安国传云：“于事无不谓谓之圣”。《说文解字》云：“圣，通也”（同文献[1]，pp598）。可见“通”是圣人必备之要素，而圣人所能通者非一事而已，是“于事无不通”，所以圣人乃是通晓万事者。这是就智慧上来说“圣”。

但儒家对于圣人的期许，并不只于对其智慧之要求，更要求其德行及功业。在《论语·雍也》中记载著：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！”

“博施于民而能济众”指能广施实惠于民并能扶贫济困，孔子以为这样的人能够完全发挥仁德，故可称为“圣人”。圣人能够广施实惠于民并能扶贫济困，表示其德智兼备，有智慧能做出利民之措施，有仁德能爱护百姓、悲悯百姓之苦。圣人之智慧是为成就其爱民之德，也是属于以智成德的类型。然而要充分达到博施济众，居于天子之位方能彻底施行，故在儒家的理想中，帝王应由圣人来担任。例如孔子以尧舜为圣人，并居帝王之位。子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸！”（《论语·雍也》）又曰：“大哉！尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之！荡荡乎，民无能名焉！巍巍乎！其有成功也！焕乎！其有文章。”（《论语·泰伯》）。《系辞》即是承继著儒家之理想，以为圣人不但德高，其位亦高，居帝王之位而能成就伟大的德业。以下就圣人之德业分述之。

4.1. 圣人之德

圣人之德包括穷神知化与参赞天地化育。

穷神知化，可谓修养的最高境界，此唯有圣人能达到。《系辞下》云：

精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也。

君子能够理解“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”；贤人能知乾道之“大始”，即阴阳之道。可见君子和贤人都能体会天道，都是能知晓万物变化之道的人。所以《系辞》云“穷神知化，德之盛也”，“知化”是君子和贤人都可达到的，但“穷神”唯有圣人能做到。其中“精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。”是指君子和贤人在道德修养上的努力，而以“穷神知化”为最终的目标，此乃是圣人的境界。言“穷神知化”乃是圣人的境界，其一，乃因文中说“过此以往，未之或知也”，表示“穷神知化”的境界并非可用言语描述的，而是要实际达到此境界之人才能体会，表示此境界之高。其二，“穷神知化”之后接“德之盛也”，对道德盛美的描述，《系辞》中亦曾用以称美道之造化之功（例如《系辞上》曾云：“一阴一阳之谓道……显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业，至矣哉”。），而能与道齐准之人，唯有圣人，因为圣人似道而能“鼓万物”，可见圣人之德与道齐准。孔颖达亦说：

“穷神知化，德之盛”者，此言过此二者以往之事。若能过此以往，则穷极微妙之神，晓知变化之道，乃是圣人德之盛极也[5]。

孔颖达以“穷神知化，德之盛”乃是称美“圣人德之盛极”，可见“穷神知化”乃是圣人之德。又孔氏言“穷神知化”为“穷极微妙之神，晓知变化之道”，“晓知变化之道”即是能体会天道、阴阳变化之道，“穷神”则是“穷极微妙之神”。关于“穷神”，《系辞上》对“神”的描述是：

阴阳不测之谓神。

唯神也，故不疾而速，不行而至。

“阴阳不测之谓神”言阴阳变化的不可测度，就称为神妙。而“唯神也，故不疾而速，不行而至”指神妙是看似不匆忙却迅速反应，看似没行动却照样完成；表示神妙是速度、行动都是人难以预测的。“神”之不可测度，可见其微妙，故朱伯崑言：

神的涵义是指微妙的变化[6]。

正因为是极微妙的变化，故人难以察觉、预测，而称“神”。至于“穷”是穷尽之意，人的智识有限，要穷尽所有变化照理说是不可能，所以圣人能够穷尽所有变化，靠的不是智识上的观察与判断，而是用心去“感应”。

在第三章曾提到，圣人藉著“退藏于密”，使其心与道合一，而能通彻万事徵兆之理，当有徵兆出现时就能随感随应，无往不合。“退藏于密”也就是“研几”，“研几”是指研究囊括心念与事兆的宇宙之道的律动。其实“几”与“神”有共通处，都是指微妙的变化，所以圣人藉著研几而能感应徵兆，也就是能感应事物之“神”，所以圣人可藉著“研几”的工夫而达到“穷神”的境界。

“神”既指微妙的变化，“穷神”是指圣人藉著反于至诚而能感应无限的微妙变化。感应无限的微妙变化，也可说感应万事万物的徵兆，事物只要有变动，就是一种徵兆。“化”指“变化之道”，所透显出来的是变化的精神，故“知化”著重于变化之道的主要理则与精神。“穷神知化”即孔颖达所谓“穷极微妙之神，晓知变化之道”。“穷神知化”总而言之，皆是在形容能够充分把握事物之变化，但“穷神”强调的是对事物的应变，而“知化”则强调对变化理则的遵循。《系辞》言：“穷神知化，德之盛也”这是在说圣人既能对事物有恰当的应变，又能遵循变化的理则，故其道德是很盛美的。

参赞天地化育。在《中庸》裡曾出现“参赞天地化育”一词：

唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。

郑玄注云：

尽性者，谓顺理之使不失其所也。赞，助也；育，生也。助天地之化生，谓圣人受命在王位致大平[7]。

由郑注可见，所谓的“赞”为帮助，“育”为生育，所以圣人参赞天地化育，实指圣人帮助、助成天地之生生不息。而文中提到圣人尽其性、尽人之性、尽万物之性，郑玄以为此乃“顺理之使不失其所也”。在本论文第二章曾提到，天地万物及人类之性乃天道下贯而成，天道下贯于物成物之结构之性(生生之善性)，天道下贯于人成就人之结构之性及“创造真几”之性。人与万物皆外在地以天道为体，而具结构之性，各自以其结构之性追求生命的延续，此乃是结构之性的善，故万物皆具生生之善性。但人不仅具生生之善性，亦具道德之善性。因此郑玄所谓“顺理之使不失其所也”，顺理乃指顺应天道，“不失其所也”指人与万物各尽其性，物尽生生之善性，人则尽生生之善性与道德之善性。凡是人皆具求生意识，故尽生生之性不难；但并非人人都能尽其道德善性。

故言人之“尽性”，较强调尽其道德善性，所以“唯天下至诚，为能尽其性”指至诚的圣人能够完全发挥其道德善性。这其实君子、贤人就可以作得到，但圣人伟大之处就在于他不但“尽其性”，还“尽人之性”、“尽物之性”。“尽人之性”、“尽物之性”指圣人帮助他人完全发挥其性，又帮助万物完全发挥其性。天下之人、物何其多，圣人要助人助物完全发挥其性谈何容易，故郑玄指出圣人

之所以能参赞天地化育是因其“受命在王位致大平”，因其居于帝王之位。所以《中庸》之言，实际上是在说至诚的圣人能够完全发挥天赋人之善性，因为他能完全发挥自己的善性，所以才能帮助他人完全发挥其善性；既能够帮助他人完全发挥其善性，人类就能爱护万物，使得物的结构之性能够完全发挥，而能生生不息地繁衍下去。所以圣人能帮助他人及万物发挥其性，这是助成天地化育，让人与物都能生生不息，如此圣人之功德可与天地并列。

《系辞》亦以圣人为参赞化育之人，《系辞上》云：

一阴一阳之谓道……显诸仁，藏诸用，鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业，至矣哉。

天道乃是阴阳变化的理则，体现在万物中乃是生物之大仁，隐藏在万物日用中，鼓动万物化育而不与圣人同忧，这是最大、最高的德行与功业。从“鼓万物而不与圣人同忧”一句可看出圣人似道，只是道无心而无忧，圣人有心而有忧，但与道同样都有“鼓万物”的作用。“鼓万物”乃是鼓动万物化育，圣人能“鼓万物”表示他能参赞天地之化育。

就实际作为而言，《系辞》以为圣人透过作《易》来参赞天地化育，《系辞上》云：

易与天地准……仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，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。与天地相似，故不违。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。安土敦乎仁，故能爱。范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

《系辞》说明《易》道的特质，与人因学《易》所能达到的境界。《系辞上》云：“圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶”、“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞以尽其言”可知圣人为作《易》者。《系辞》又云：“夫易，圣人所以崇德而广业也”、“夫易，圣人之所以极深而研几也”可知圣人为学《易》者。由于圣人是作《易》者兼学《易》者，所以他既有《易》道的特质，也具有学《易》所能到达的境界。其中“曲成万物而不遗”指圣人藉著《易》道成就万物而无所遗漏，表示圣人能够参赞、助成天地化育。那麽在“曲成万物而不遗”前皆可视作圣人参赞天地化育的内容。《中庸》以人参赞天地化育，须先尽己之性，再助他人及万物发挥其性，以助成人与万物之生生不息。《系辞》也是依循此进路，从《易》道中可见圣人参赞化育的过程。

圣人作《易》，是与天地变化的规则相准的，其藉著观察天地变化、推原物之终始，而能明白“幽明、死生、鬼神”之理。王氏宗传云：

天地之道，即下文所谓“一阴一阳”是也。是道也，其在天地，则为“幽明”，寓于始终，则为“生死”，见于物变，则为“鬼神”[8]。

其中“幽明、死生、鬼神”是万物之最神秘难解的，但其实都不脱离阴阳变化之道。圣人观察天地，将对阴阳变化的理解，去解答“幽明、死生、鬼神”的奥秘，可见圣人对于变化之道的深知；既能够深知变化之道，故能将变化之原则推及一切万物，而能遍知万物，此乃“知周乎万物”。“知周乎万物”表圣人之智慧崇高，乃因其实践天之精神；“道济天下”为圣人法坤爱民爱物，乃是实践地之精神；圣人因实践天地精神而可以“成性存存”，能够以道德善性完成天道并不断自觉，故“知周乎万物，而道济天下”实为圣人之“尽其性”。之所以如此认为，是因为《系辞上》中云：“夫易，圣人所以崇德而广业也。知崇礼卑，崇效天，卑法地，天地设位，而易行乎其中矣。成性存存，道义之门。”后文之“旁行而不流”、“乐天知命，故不忧”、“安土敦乎仁，故能爱”也是在描写圣人“尽其性”。“旁行而不流”指圣人具有行权的智慧，而能守正道而不流于偏差。至于“乐天知命故不忧”，朱熹以为：

既乐天理，而又知天命，故能无忧，而其知益深[9]。

圣人能乐守天道、深知天命，而能无忧。圣人具行权之知，又能乐天知命，表示他智慧之高深，此乃是实践了天的精神。至于“安土敦乎仁”，土是指地，安于地的精神则其仁敦厚，能够爱人爱物。此又是以圣人能实践天地精神而尽其性。然而，由于《易》道中包含了“旁行”、“乐天知命”、“安土敦乎仁”的精神，所以“不流”、“不忧”、“能爱”也指人因学《易》而能守正不偏、无忧、能爱人爱物。由于“旁行”、“乐天知命”属天之精神，“安土敦乎仁”属地之精神，故“不流”、“不忧”也属天之精神，“能爱”也属地之精神，圣人助学《易》者实践天地精神而能成性存存，也就是圣人助学《易》者尽性，故圣人能做到“尽人之性”。

因此“旁行而不流。乐天知命，故不忧。安土敦乎仁，故能爱”一段，就圣人“尽其性”而言，其义为：圣人具有行权的智慧，所以他能守正道而不流于偏差。圣人乐守天道、深知天命，所以他不会忧虑。圣人安于地的精神而有敦厚的仁心，所以他能爱人爱物。

就圣人“尽人之性”而言，其义为：(圣人作《易》道)《易》道教人行权的智慧，所以读者掌握了《易》，能守正道而不流于偏差。《易》道教人乐守天道、深知天命的智慧，所以读者懂得了《易》，不会忧虑。

《易》道教人安于地的精神而有敦厚的仁心，所以读者懂得了《易》，就能爱人爱物。

至于圣人“尽物之性”则可由“安土敦乎仁，故能爱”一语看出，“土”乃指地的精神，地不仅长养人也长养万物，故圣人助人“能爱”，既指爱物也指爱人。圣人助人爱物，使人不滥用自然资源，让万物的结构之性能够完全发挥，而能生生不息地繁衍下去。

圣人因能尽性、尽人之性、尽物之性，所以其所作之《易》道才能“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”。“范围天地之化而不过，曲成万物而不遗”二句说明了圣人知天地之化育，并且能赞天地之化育，故其所作的《易》道就如天地化育般神妙。

4.2. 圣人之业

圣人之业包括居帝王之位以成业与养民。

居帝王之位以成业。在《系辞》的理想社会中，圣人不但德行崇高，还高居帝王之位。《系辞上》云：

圣人之大宝曰位。何以守位，曰仁。

从《系辞》所云的“圣人之大宝曰位”，在此的“位”显示出圣人的职位不低，方是最可宝贵者。其次，圣人的事功总是广披天下，表示政治权力，无人可及。如《系辞上》云：

夫《易》，圣人之所以极深而研几也，唯深也，故能通天下之志。唯几也，故能成天下之务。

圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。

备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。

上述引文之“定天下之业”、“能成天下之务”及“立成器以为天下利”，均表示圣人事功是遍及天下的，可见其政治权力，亦与天下齐等，此唯有天子方能如此。加上《易传》如《颐·象》言“天地养万物，圣人养贤以及万民。”《说卦》言“圣人南面而听天下，嚮明而治”，其中“圣人养贤以及万民”及“南面而听天下”都可佐证圣人乃居帝王之位者。

养民包括理财正辞、禁民为非、制器等。

因为圣人居帝王之位，故所成就的功业也是遍及天下的。《系辞上》云：

《易》与天地准……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。安土敦乎仁，故能爱。

《易》道是与天地变化的规则相准的，圣人(作《易》者)的智慧遍及万物并能帮助天下之人，所以他的行事没有过失。圣人具有行权的智慧，所以他能守正道而不流于偏差。圣人乐守天道、深知天命，所以他不会忧虑。圣人安于地的精神而有敦厚的仁心，所以他能爱人爱物。

从“道济天下”、“安土敦乎仁，故能爱”二句可看出圣人以其帝王之位，将其德济于天下，并安于地的精神而有敦厚的仁心，而能爱人爱物。“道济天下”、“安土敦乎仁，故能爱”表现在实际的作为上，就是圣人能以仁政养民。其中“养民”又分口体之养与德行之养，口体之养是对人民口腹和身体的养护，也就是使民得温饱；德行之养是对人民加以教化，使其品德得到涵养。在《系辞》中，圣人养民之德业，可从两处见出，一是“理财正辞，禁民为非”之作为，一是“制器”之作为。

理财正辞，禁民为非。圣人治理政事并不脱离养民的目标，故《系辞上》云：

天地之大德曰生，圣人之大宝曰位。何以守位，曰仁；何以聚人，曰财。理财正辞，禁民为非，曰义。

“理财”是圣人善理国家财政，轻徭薄税减轻人民负担，使人民丰衣足食，此乃养民之口体；“正

辞”及“禁民为非”是圣人进行礼教以化民俗，制定法令禁止人民为非，此乃养民之德行。圣人能养民之口体及德行，表示其施行仁政，如此方能得人民拥戴，使其长保帝王之位，所以说“何以守位，曰仁”。

制器是指观察卦爻象以制作器物，圣人观象制器之事，在《系辞上》中屡屡提到：

《易》有圣人之道四焉……以制器者尚其象。

见乃谓之象，形乃谓之器，制而用之谓之法，利用出入，民咸用之谓之神。

备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人。

圣人制器是取法于《易经》的卦爻象，所以说“以制器者尚其象”。圣人制器，其实就是将卦爻象具体赋形成可用的器物，又将制器的法则传授给人民使用，使人民生活便利。其实圣人制器之事，有学者以为这并不合乎史实。《系辞》之所以将制器之功全归功于圣人，乃是因对于这些发明制作所带来的幸福，先民先贤是心怀感激而敬重爱惜其得来不易的，为了表达他们对制器者的崇敬，而将制器者冠上圣人之名尊。又，刘考察制器尚象之说，韩康伯以卦名释制器，不合尚“象”之意；虞翻取象说、胡朴安、张承中之说皆过于复杂困难，上古之人思想简单应不可为。故刘以为：

对于本是简单的阴阳爻画排列组合而成的六十四卦，此卦和彼卦本就没有严密的界线，在此情形下，汉世经学家讲卦变讲得如此神通圆融而无所不包，其实等于什么都没讲；根本抓不住真义的。若扩大象中之象，之卦又之卦，画只要一个卦象，便足以解释《系辞》中所有的器物发明制作了[10]。

由此可知，制器尚象之说至今仍无一圆满之解答。所以本文并不多着墨于圣人是如何尚象制器、卦爻象与所制之器间的关系，而著重于圣人制器背后的精神与意义，并可看出《系辞》对于“圣人”这一最高理想人格的期望，认为并要求其是一个能够爱护百姓并养民之人，其制器之事，具备“养民之口体”与“养民之德行”的爱民精神。

圣人制器的第一个目的是养民之口体，口体之养是指对口腹和身体的养护，使民得温饱、生活便利。《系辞下》云：

古者包牺氏之王天下也……作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》。包牺氏没，神农氏作。木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》。日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所，盖取诸《噬嗑》。剡木为舟，剡木为楫，舟楫之利，以济不通，致远以利天下，盖取诸《涣》。服牛乘马，引重致远，以利天下，盖取诸《随》。重门击柝，以待暴客，盖取诸《豫》。断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济，盖取诸《小过》。弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利，以威天下，盖取诸《睽》。上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室。上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》。

为使百姓得以饱食，故圣人取《离》及《益》卦之象制作罗网与耒耜等器具，使人民可以顺利捕兽网鱼、耕地犁田；又取《小过》卦制作杵臼，使人民可以桩米为食，而不致落于飢饉。为满足百姓日常生活所用，故圣人取《噬嗑》卦之象开设市集，取《涣》卦之象制作舟楫，取《随》卦之象使牛马能负重物，使百姓可以互相交易，能与远方之人交换货品，日用所需丰足有餘。为使人民能安居乐业，故圣人取《大壮》卦之象教导人民建立房屋，使百姓免于受日晒雨淋；又取《豫》卦之象设立重重城门、派人敲梆巡夜，取《睽》卦之象制作弓箭，以防范及抵御盗贼之侵犯。

如果人民仅有口体之安乐却无礼无义，那仍与禽兽无别。故圣人除了养民之口体外，也重视养民之德行，以散发人民之善性，突显出人的价值。《系辞下》云：

黄帝尧舜，垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不树，丧期无数，后世圣易之以棺槨，盖取诸《大过》。上古结绳而

治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸《夬》。

在黄帝、尧、舜时，已有了衣裳的制作，然他们更因衣裳而制礼文，使尊卑上下有别，使天下有序而能治，这就是“垂衣裳而天下治”。众所周知，古代社会中衣着有严格的区分，不同的衣着代表著一个人属于不同的社会阶层，例如《礼记》中即对衣着等级作为了明文规定：“天子龙衮，诸侯如黼，大夫黼，士玄衣裳，天子之冕，朱绿藻，十有二旒，诸侯九，上大夫七、下大夫五，士三，以此人为贵也”。《孙臆兵法·见威王》亦言：“责仁义，成礼乐，垂衣裳，以禁争夺”。由此来观《系辞》之意，圣人以衣裳之别，定上下尊卑之礼制，此乃礼之初始。而之所以言此乃取法《乾》、《坤》之卦，乃因《系辞上》第一章言“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣”。乾尊坤卑，圣人明乾坤而尊卑定。又如上古的丧葬方式草率，既没有坟墓也没有确定的守丧日期，圣人取法《大过》卦之象以教导百姓制订丧礼，订定棺槨的葬仪；上古结绳记事，人与人之间的沟通受限，圣人取法《夬》卦之象而发明书契文字，使百官便于治理政务，使百姓易于彼此了解。圣人教导百姓制订丧礼，使人的价值被重视；发明书契文字让百姓使用，使得人文智慧得以传承，此乃属养民之德行。

从圣人养民之口体及德行的行为，除可看出圣人有仁民爱物之心，也可见到圣人的智慧、才能均非常人能所及，能够创造器物、制度以应付环境所需，化解困难使百姓适宜生存。如此有仁爱之心，又有非凡之智慧与才能的圣人，方可成为《系辞》理想人格最高之典型，作为修养者永恒追寻的目标。

5. 小结

在《系辞》的理想人格中，君子是最基本的门槛，必须修养到达一定程度才能达到；但君子却不一一定要成就功业，其可视当下所处之世局状况，若治世则出仕以成业，若乱世则退隐以保身。但对于贤人、圣人则以其理想状态为有德有业：贤人才德兼备，体乾道以成德，并行坤道辅佐君王以成业；圣人才德非凡，德高而能穷神知化、参赞天地化育，才高而能制器以利天下。

一个人只要努力不懈地实践修养工夫，就能提升自我的心性，达到理想人格的境界。《系辞》所提出之君子、贤人、圣人等人格，目的是为了展示修养之目标，使人清楚自己在何境界，而有努力的方向。从君子到圣人，越是高层次的理想人格，其德与业越是密切相关。因此当人已具备一定之德，即使不得已而无位，也必如孔孟之讲学著书，立己立人，以精神感化万民，立无形之大业。从《系辞》对理想人格的描述，可见作者对服务人群的重视，也显示出人与他人生命共同体，人应尽力贡献己之才德，以助成人类之生生不息。

基金项目

澳门基金会资助项目“华人沙盘游戏治疗模式研究”，项目编号：CUM-16号。

参考文献

- [1] (东汉)许慎撰. 说文解字注(第二版)[M]. (清)段玉裁, 注. 上海: 上海古籍出版社, 1988: 507.
- [2] 杜维明. 儒教[M]. 陈静, 译. 台北: 麦田出版社, 2002: 30.
- [3] (清)张玉书, 等. 康熙字典[M]. 北京: 中华书局, 2004.
- [4] (南宋)杨简. 《杨氏易传》, 收录于(北宋)吕祖谦编《周易系辞精义》[M]. 台北: 艺文出版社, 据清光绪黎庶昌校刊古逸丛书本影印, 1965: 569.
- [5] (魏)王弼. 《十三经注疏·周易正义》, 清嘉庆刊本影印/重刊宋本十三经注疏[M]. (晋)韩康伯, 注, (唐)孔颖达, 等, 正义. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [6] 朱伯崑. 易学漫步[M]. 沈阳: 沈阳出版社, 1998: 117.
- [7] (汉)郑玄注, (唐)孔颖达疏. 《礼记·中庸》, 收入《十三经注疏·礼记》, 清嘉庆刊本影印/重刊宋本十三经注疏[M].

上海: 上海古籍出版社, 2009.

[8] (清)李光地. 刘大均整理. 周易折中[M]. 成都: 巴蜀书社, 2008: 413.

[9] (南宋)朱熹. 周易本义[M]. 上海: 上海古籍出版社出版, 1986.

[10] 刘慧珍. 谈制器尚象[J]. 辅大中研究学刊(台湾), 1992(2): 50.