

Philosophic Discussion on the Theory of Cultivation in *Xi-Ci*

Hui Xiong

Guangdong Oriental Institute for Psychology of Heart, Guangzhou Guangdong
Email: xhui@163.com

Received: Feb. 24th, 2020; accepted: Mar. 11th, 2020; published: Mar. 18th, 2020

Abstract

The theoretical basis of the theory of cultivation in *Xi-Ci* is as follows: firstly, the Tao of heaven runs down to human nature, and goodness of nature is the motive force of human moral cultivation; secondly, the relationship between human and nature. In *Xi-Ci*, the changing of Yin and Yang was used to explain the movement of the world and believed that heaven and human were corresponding. By observing the operation of heaven and earth, human got moral enlightenment and cultivated his own body and mind. Thirdly, the moral cultivation is to be based on pursuing good fortune and avoiding disaster.

Keywords

Xi-Ci, Cultivation, Tao of Heaven, Pursuing Good Fortune and Avoiding Disaster

《系辞》中关于修养论的哲学探讨

熊 辉

广东东方心理分析研究院, 广东 广州
Email: xhui@163.com

收稿日期: 2020年2月24日; 录用日期: 2020年3月11日; 发布日期: 2020年3月18日

摘 要

《系辞》修养论的理论基础有三: 一是天道下贯为人性, 性善是人道德修养的动力; 二是天人关系。《系辞》以阴阳变化来解释世界的运行, 并认为天与人相应的, 人借助观察天地之运作而得到道德之启示, 回过头来修养自己的身心; 三是以趋吉避凶为基础, 讨论道德修养。

关键词

系辞，修养，天道，趋吉避凶

Copyright © 2020 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

《易经·系辞》(以下简称为《系辞》)认为,天道下贯于人性,使人拥有内在的动力来源,故人能自觉地修养。又因天人本为一体,且互相感应,故常强调人要法天地而行,这就形成了人追求修养的模式。而《易经》本为卜筮之书,故《系辞》之道德修养理据其实是建立在《易经》趋吉避凶的本质,只是《系辞》将其转化,以为吉凶征兆乃人所自招。

2. 天道下贯为人性

《系辞上》一开头即云:“天尊地卑,乾坤定矣。”以天配乾,以地配坤,乾象征天,坤象征地。所谓的乾坤,就卦名言,是《易经》中的二卦,由于乾卦纯由阳爻组成,坤卦纯由阴爻组成,六十四卦皆只是阴阳爻之组合变化,故六十四卦皆由乾坤二卦变化而来。所以乾坤二卦在《易经》的宇宙观中,乃象征着构成宇宙的两种力量,即“乾元”与“坤元”。

《尔雅·释诂》曰:

初,哉,首,基,肇,祖,元,胎,俶,落,权,舆,始也。

故“元”有“初”、“首”、“始”之意,《说文解字》云:“元,始也。从一从兀。愚袁切。”故“元”可象征一种开始的力量。“乾元”是创造的力量,“坤元”则是成形、孕育的力量。《乾·彖》对“乾元”的描述是:

大哉乾元!万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。

乾元开创了万物,其所象征的是天,流行在云雨之中,也流行在各类物种中。“品物流形”的“流”点出了乾元的力量是流动的,此流动乃是生命力之流动,故可言乾元赋予了万物生命力。

然而,乾元虽赋予万物生命力,但若没有贞定的力量,此生命力很快就会流失,无法成形。使万物有一个个形体,以贞定住生命力的,要靠坤元,《坤·彖》对“坤元”的描述是:

至哉坤元,万物资生,乃顺承天。坤厚载物,德合无疆。含弘光大,品物咸亨。

坤元让万物得以生长,此乃是顺应于天,也就是顺应乾元。坤所代表的大地承载万物,使各类物种欣欣向荣。坤元以万物的形体贞定住乾元的生命力,并且长养万物,使万物的生命得以发展,欣欣向荣。所以乾元是源头开创万物,坤元以长养使万物得以存在,两种力量互相配合方才构成万物。

万物的生命力皆由乾元所赋,但装载在不同的形体中,则有不同的表现,此即“各正性命”。“各正性命”亦出于《乾·彖》,其言:

乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞。

在此的“乾道”也就是“乾元之道”，“乾元”虽是流动的生命力，但并不是毫无章法地乱窜，具有一定的规律，此即为“乾道”。金景芳认为：

乾道与乾元是一回事，都是讲变化的。就变化之本始说，叫乾元……叫乾道而不叫乾元，因为这里强调的不是变化的本始而是整个过程。[1]

所以“乾道”说的就是乾元流动的规律，象征着整个流动的过程。乾元是创造万物的力量，故乾道代表着创造力之道，此创造力之道是刚健不息的，这是与天道相合的。

乾道之所以与天道相合，乃因乾元统天。乾元统天出于《乾·象》，其云：

大哉乾元！万物资始，乃统天。

乾元“统天”，指乾元象征的是天，此乃指乾元统领了大自然的运作。大自然之所称为“天”，是因为有了天体如日、月的运行，才能使大自然得以运作。正如《荀子·天论》所言：

列星随旋，日月递炤，四时代御，阴阳大化，风雨博施，万物各得其和以生，各得其养以成，不见其事，而见其功，夫是之谓神。

日普照大地，百物赖以生；月在黑夜中发出亮光，使百物得以活动。又《乾·象》曰：“天行健。”日月运行不息，所以天体以刚健为其规律，天体的规律就是天道，统领了天体的运作，也统领了大自然的运作，所以大自然的运作也是刚健不息的。

乾元“统天”，乾元统领了大自然的运作，可推出与乾元同在的乾道亦统领大自然的运作，天道既也统领了大自然的运作，故乾道即天道。天道既刚健不息，乾道亦刚健不息，乾元在流行于万物时，其所代表的乾道(天道)亦跟着流行，使万物与人各得其性命之正。《乾·象》云：“乾道变化，各正性命。”朱熹在《周易二种·周易本义》中注曰：

变者，化之渐；化者，变之成。物所受为性，天所赋为命。

朱熹以“乾道变化”之“变”为“化之渐”，“化”为“变之成”，此乃是指乾道流行于万物时，由于万物形体不一，故乾道流贯至各种形体之中，也有不同的表现，故看似乾道在万物中变化，使万物有不同性命。所谓“化之渐”即乾道流行的过程，“变之成”则指乾道被坤道贞定住(坤元既有贞定乾元之力量，则坤道亦有贞定乾道之力量。)而完成变化，使物成形。然而，人与万物皆承受乾道的流贯，但人性与万物之性却大有不同，此乃是在于对于乾道的吸收程度不一样之故。牟宗三说：

“乾道变化，各正性命”，此道不单是命给人而为性，且亦为万物之本体。惟自性的立场上说，人以外的物不能吸纳此本体以为其自己之性，故此道只是外在地为其体，而不能内在地为其性。天虽命之，而彼不能具有之，故“各正性命”，于万物处，亦只是在乾道变化中，各正其物质的结构之性，而不能如在人处那样，复正其道德的创造性之性。([2], p106)

牟宗三认为性有分两种，一种是“类不同”之性，一种是“创造真几”之性。“类不同”之性是指物质结构之性，草木瓦石各不同类，所以有不同的性；“创造真几”之性则是价值意义之性。在乾道变化的过程中，乾道所下贯的，就万物而言是“类不同”之性；就人而言则除了“类不同”之性外，还有“创造真几”之性。“乾道变化，各正性命”，乾道的变化其实就是天道的变化，这天道下降于物为物性，下降于人为人性，此乃由宇宙论的角度说。

牟宗三所谓的“创造真几”之性，就是“创造性本身”，又称为“生命之真几”，是宇宙万物的本体。人与万物是同一本体的，但人可吸收创造本体到自己的生命中做为自己的性，所以人具有自由意志，

能创造自己的命运，无论是成圣、成贤都是个人人格的创造。但禽兽无法摄取创造本体作为自己的性，所以禽兽无法创造自己的命运。儒家所谓的“尽性”，即充分实现此“创造性”之意([2], p. 133)。牟宗三说：

中庸接着又说：“文王之德之纯，纯亦不已，此文之所以为文也”。文王的人格与天道一样，文王的生命与天一样。这就因为文王生命之背后，有真实的本体在起作用，故能不堕落而和天一样的健行不息，故其德之纯亦“不已”。并不是今天如此，明天便不如此。这就表示一个健行不息的真几永远呈现在他的生命中。这句话用来说孔子也可以，因为孔子也是这样，所以我们才称他为圣人。孔子就由这地方点出生命的真几，点出仁的意义。([2], p. 132)

“创造真几”之性既为天道下贯人而成，故其健行不息的特质，表现在人身上，就是德之纯亦不已。牟宗三此说可和《乾·象》所言：“天行健，君子以自强不息”相互发明，君子之所以能自强不息，在于其尽其“创造真几”之性，故能如天般刚健不息。孔子由创造真几处点出“仁”的意义，此是由道德角度观之。而《乾·彖》所云：“乾道变化，各正性命”，则是由宇宙论的角度观之，创造真几流贯至人与万物形成外在之体，而被人内化吸收为性。

在乾道变化的过程中，万物不能吸收乾道为己性，故仅有“类不同”之性；人除了有“类不同”之性外，还能内化乾道为“创造真几”之性。《系辞上》云：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”则将乾道(天道)的变化，用阴阳来形容。

所谓的“一阴一阳”是指又阴又阳，形容阴变为阳、阳变为阴的过程，这其中有着道的运行，道是指阴阳变化之道。此阴阳变化之道即是天道，因为《说卦传》云：

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。

由此可见，天道在阴阳中显现，故阴阳变化之道即是天道。天道统领了大自然的运作，故其规律适用于一切大自然的状况，所以地道以柔刚反映天道之阴阳，人道以仁义反映天道之阴阳。

其实“乾道”、“一阴一阳之谓道”所讲的都是天道，周敦颐说：

天道，莫着于《易》所谓：“乾道变化，各正性命”，所谓“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性也。”[3]

“乾道”及“一阴一阳之谓道”所言既是天道，则所谓的“乾道变化，各正性命”中，万物仅具“类不同”之性，人则兼具“类不同”之性与“创造真几”之性的观点，也可用来解释“继之者善也，成之者性也”。关于“继之者善也”，孔颖达曰：

“继之者善也”者，道是生物开通，善是顺理养物，故继道之功者，唯善行也。([4], p. 552)

天道(乾道)开通万物，也就是赋予万物生命力，能够将此生命力继续下去的就是“善”。这种善是宇宙论的善，是肯定存在比虚无美好的善，万物与人皆具备此善。此乃就是“乾道变化，各正性命”中，人与万物皆外在地以天道为体，而具结构之性，各以其结构之性追求生命的延续，此乃是结构之性的善。故万物皆具善性，但此善性非道德善，而是生生之善性。但人除了外在地以天道为体，又内在地以天道为性，也就是具“创造真几”之性，具有如天般健行不息的资质，这是符合道德善性的，故人不仅具生生之善性，亦具道德之善性。万物以天道为体，只能相应于天道，却不能完成天道，因为它们没有内化天道为其性；人则内在地以天道为性，所以只有人才有潜力完成天道，“成之者性也”乃就人而言。人以天道为性，而具道德善性，但却难以完全发挥，故《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。

孔颖达说：

“成之者性也”者，若能成就此道者，是人之本性，若性仁者成就此道为仁性，知者成就此道为知也，故云“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”。是仁之与知，皆资道而得成仁知也。([4], p. 552)

孔颖达所说之“人之本性”，此乃就人之道德善性而言。天道虽内在于人之性，但其在人生命中的呈现，必须随着人之所能自觉的程度、方向而异其名；所以在“成之者性也”后面接着说“仁者见之谓之仁，知者见之谓之知”。此处所说的“仁”，乃是就人实际所能成就而言，此乃孔子“知者乐水，仁者乐山”中的仁，并非扣紧仁的本体来说的。([5], p. 208)

“性仁者成就此道为仁性，知者成就此道为知也”，自觉到善性中仁的部分的人，为“性仁者”，因为他只自觉到性中之仁，所以仅能成就天道中仁的部分；自觉到善性中知的部分的人，为“知者”，因为他只自觉到性中之知，所以仅能成就天道中知的部分。但无论是仁者或知者，都仅发挥到道德善性的一部分，而没有发挥全部。只有君子才能全面地觉知天道，完全发挥道德善性，而能完成天道。

除了君子之外，《系辞上》也提到圣人是能完全发挥道德善性之人。《系辞》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。

圣人运用《易》使自己的德行提升且发展事业。圣人具有崇高的智慧与谦卑的礼节，是因能实践天地之精神。因天地精神是《易》道的纲领，故圣人借助实践天地精神而能掌握《易》道，启发他完全地发挥道德善性以完成天道并能不断自觉，道义由此而出。

“成性”与“成之者性也”讲的是一事，“成之者性也”指人以道德善性完成天道，“成性”指完成道德本性；此皆指人完全地发挥其道德善性。君子和圣人都能“成性”、达到“成之者性也”，但他们毕竟是少数，故《系辞》云：“君子之道鲜矣”。大部分人不是仅自觉到仁或知的一面，就是“日用而不知”，对己之道德善性根本没有自觉。所以《系辞》虽主张人具道德善性，但大多数人无法完全发挥此善性。于是产生了道德修养对人的必要性——道德自觉不全面的人要以全面自觉为目标；在能够全面自觉后，又要不懈地保持这样全面的自觉，以贡献社会为目标，帮助百姓能够自觉。所以人具有全面自觉的潜力，却没有全面自觉，这就需要“修养”，通过身心努力的方法，让自己的道德涵养不断得到提升，终能全面自觉，并且有能力帮助他人。故人之道德善性由天所赋，使人具有全面自觉的潜力，实为修养论理论基础之一。

3. 天人关系

《系辞》言“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”，除了将人性与阴阳自然连结在一起，也可看出世界的整体性建立在阴阳的基础上，阴阳变化支配着万物的运动变化，贯穿于天地人而无所不在。因此人类社会与自然界息息相关，易传中常强调人须效法自然之理则，作为行事的依据：

《乾·象》曰：天行健，君子以自强不息。

《升·象》曰：地中生木，升。君子以顺德，积小以高大。

《乾》卦是由两个乾卦单卦重叠组成，《乾》卦象征天，天体每日皆运行一周，至为刚健。如朱子曰：

天，乾卦之象也。凡重卦皆取重义，此独不然者，天一而已。但言天行，则见其一日一周，而明日又一周。若重复之象，非至健不能也。([6], p. 32)

君子效法《乾》卦所示之刚健之理，不断努力而不懈怠。《升》卦下《巽》上《坤》，《巽》为木、

《坤》为地，君子因此循序渐进地修养美德，就像树木由矮小逐渐积累为高大。程颐曰：

木生地中，长而上升，为升之象。君子观升之象，以顺修其德，积累微小以至高大也。([7], p. 321)

在《乾·象》和《升·象》中，前一句均是描述自然现象如“天行健”、“地中生木”，后一句则写君子受到自然现象的启发而有“自强不息”、“顺德，积小以高大”的行为。《系辞》属于《易传》中哲理发挥得最完整者，也用此种角度观点去诠释《易经》。

《系辞》认为《易经》是效法自然精神而作的，故《系辞下》云：

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。

天生神物，圣人则之，天地变化，圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。

《周易》最初的元素是八卦，而八卦是古圣人取法天象、地理、鸟兽、人身等自然万物的现象而编制出来的。除了八卦取法自然现象外，圣人也取法自然的著龟创造筮法，效法天地的变化作为卦爻的变化。因此，整部《易经》可视作是天地具体而微的展现，能感通天地之德、比拟万物的实况，从而指引人们行事作为。因为人生长在天地之间，也是天地现象中的一种，所以从《易经》卦爻中，亦能推知人事的规律。《系辞下》云：

《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。道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。

此段原文点出了《易经》包含天道、人道、地道，并以六爻来象征，以六爻的交错变化比拟天、人、地三道的互相影响，从而形成或吉或凶的结果。朱熹说：

三画已具三才，重之故六。而以上二爻为天，中二爻为人，下二爻为地” ([6], p. 264)

这是用来解释“兼三才而两之，故六”，也就是两两成一组象征天、地、人。此乃就卦位而言，每一卦的上两爻象天，下两爻象地，中间两爻象人，构成天地人三才。由此形成由上而下的完整系统，卦爻包括了天、地、人三道，才能用以象征万物的变化。

戴琏璋说：

《易传》各篇作者，本乎易学传统，有一些共同的认识。他们认为天地之道与人事是相感通的；卦爻结构既是天地之道的图像，也是人道的图像。” ([8], p. 217)

戴琏璋不但肯定了卦爻结构包含着天、地、人之道，又进一步提出天地之道与人道相应的。这在《系辞》中也可见到，例如《系辞上》：

乾知大始，坤作成物。干以易知，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。

是故吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。

在第一条引文中，《乾》、《坤》本是《易经》的卦名，用以象征天地的两种力量，“乾”象征天创始万物，“坤”象征地形成万物，人若理解并遵从乾坤的精神，就能立下德业。在这条引文中，以乾坤来说明天地之道，人道就是运用天地之道而成德业，如此可见天地之道与人道是相呼应的。第二条引文则主要在讲《易经》卦爻代表的意义，前两句说明卦爻辞的吉凶反映出人行为的得失、卦爻辞的悔吝

反映出人的烦恼与松懈；后两句则说明卦爻象的变化反映出万物的推进与消退、卦爻象的刚柔反映出昼夜等阴阳现象。卦爻辞的吉凶悔吝主要乃就人道而言，但卦爻象的刚柔变化则不仅包括天地之道，也包含人道，因万物的推移也可包括人事上的推移、昼夜等阴阳现象也可用以比喻人事上的光明与黑暗。在此又可看出天地之道与人事是相应的。

从上述可知，《系辞》以《易经》不仅包含着天、地、人之道，其天地之道与人道也是相应的。三才之道实质上是天人之道，天、地是代表自然界的，人却是社会文化的主体。蒙培元说：

就卦义而言……实际上每一卦作为一个小系统，都是从某个方面说明自然界的，也都是说明人的，因而也是说明人和自然界的统一关系的。[9]

由此可知，天地之道就是人之道，人之道也就是天地之道。这并非说人与自然界没有任何区别，而是说，人与自然界都具有共同的特点。《系辞》以天人相应的方式，将天人关系系统一起来，也导致其心性工夫具有“受自然启示以成德”的特点。

在传统儒家中，孔孟多从主体心性下手，其工夫是直截的，所以孔子说“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）、孟子说“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》），这是因孔孟皆以道德源头在己身上，所谓天的内容，其实是道德之普遍性、永恒性，这需要己身不断从事道德实践方可证知。故徐复观认为，孔子所谓的天命或天道或天，用最简捷的语言表达出来，即指道德的超经验性格而言；因其超经验，故具有普遍性、永恒性。《系辞》则以阴阳变化为贯通天人的理则，所以人借助观察自然的理则，能够予以吾人以道德之启示；这比起孔孟之直截了当，又多了一媒介，这媒介即是自然、或是根据自然所作的卦象。《系辞下》云：

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。

子曰：《乾》、《坤》其易之门邪！《乾》，阳物也；《坤》，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。

人无论是观察自然现象，或是运用取法于自然的易卦，都是为了“通神明之德”，也就是使己心贯通于自然。这“通”字，表示此“神明之德”不仅存于自然，也存于己心，才能言“通”。

所以《系辞》强调人去效法自然理则，并非因道德源头在外在的自然中，而是通过领悟自然理则，去发掘、验证在己身上的道德源头。这不仅是人要探究卦象以了解自然，卦象也要通过人的德行方能成就，《系辞上》云：

极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。

由引文可知，卦象爻辞的变化能反映自然的活动，但能够使卦象爻辞的神妙彰显出来，则有赖人的运用与领悟。“神而明之存乎其人”是人使卦爻的神妙彰显出来，“默而成之，不言而信，存乎德行”是人具备德行才能成就卦爻的占断。这都显示了《系辞》以道德源头在人之内。此概念也可从《易传》其他篇章印证之，例如：

《蹇·象》曰：山上有水，蹇，君子以反身修德。

《震·象》曰：雷，震。君子以恐惧修省。

《蹇》卦下《艮》上《坎》，《艮》为山、《坎》为水，象水在山上，积滞而不能下流。水虽在山上，但终须返下，君子受此启发，反身省察并修德以解除困难。正义曰：“蹇难之时，未可以进，惟宜

反求诸身，自修其德，道成德立，方能济险，故曰‘君子以反身修德’也。陆绩曰：‘水在山上，失流通之性，故曰蹇。’通水流下，今在山上，不得下流，蹇之象。陆绩又曰：‘水本应山下，今在山上，终应反下，故曰反身。’处难之世，不可以行，只可反省察，修己德用，乃除难。” ([4], p. 334)

《震》卦是由两个《震》卦单卦重叠组成，象征接二连三地打雷，使君子惊惧而能自省改过，并启示君子凡遇惊惧之事皆当如此。程颐曰：“洊，重袭也。上下皆震，故为洊雷。雷重仍则威益盛，君子观洊雷威震之象，以恐惧自修，饬循省也。君子畏天之威，则修正其身，思省其过咎而改之，不唯雷震，凡遇惊惧之事皆当如是。” ([7], p. 359)无论是《蹇》卦或《震》卦，都是人见卦象所代表的自然意象，进而自我反省，“反身修德”、“修省”都有着自我反省以修德的意涵。当道德内在于人，才需要自我反省；若是道德外在于人，就只要接收，不需要反省。另外，唐君毅的一段话也很值得思考：人在观自然界物之相感，或想像自然物可能有之相感时，皆可一面见自然物之德之凝聚，一面自求有其德行，与之相应；而后一切自然界之事，无不启示人一当有之德行，而亦无不显为一有德行意义之自然，亦无无德行意义之纯粹之自然矣。 ([10], p. 165)

所谓的“一面见自然物之德之凝聚，一面自求有其德行，与之相应”，例如孔子见天有无言之德，而四时照样运作、万物自然化生，所以他也欲无言以与天相应。子曰：“予欲无言。”子贡曰：“子如不言，则小子何述焉？”子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？” ([11], p. 157)这里孔子是“自求有其德行，与之相应”，表示无言之德还是从他己身发出的，天只是启示他而已。人观自然之德，然后以己德呼应之，身心的修炼还是要靠自己达成。从“天何言哉？”一例可看出，孔子之心性工夫虽多为直截，但也有借助于自然启发己德的例子，这表示《系辞》并没有偏离儒家之路，只是多了一曲折。然而这曲折并非全然无用，徐复观就曾言：

由内在的道德根源以言性命，须出自深刻的反省，与坚实地实践工夫；这不是一般人所能作到，所能了解的。但人与天，应当是关联在一起，则是一般人共同的要求。由阴阳变化以言天，言天命，一经理智的推想，便容易为一般人所了解接受。 ([5], p. 220)

《系辞》以阴阳变化言天道、以效法自然理则来验证内心道德，架构出一理论体系，使人能够经推想而了解，使得人内在的道德根源有了外在依据。《系辞》之天人关系基本上是以天人相应的方式，将天人作统一；借助于天以知人，为人的道德行为提供了形上的基础。

4. 趋吉避凶与道德修养

《周易》六十四卦卦辞和三百八十四爻爻辞，其素材大部分是以前占筮活动的记录——筮辞。那些在过去应验的筮辞会被保存下来，而卦爻辞即从其中选出。筮辞能得到应验，其中多少蕴含着一些不变的道理。例如：

(《坤》卦)六四，括囊，无咎无誉。

若不以后世象数、义理派的眼光观察，单把这条爻辞当作曾应验的筮辞，表示曾有人因为能如扎紧口袋般退隐，而得到无咎无誉的结果，并在生活中应验了，才会被收录至《易经》中。此条爻辞之所以会应验，表示此事是符合人事之道的，也就是当人处于环境不利之时，当谨言慎行，不使才德外露，如此虽没有称誉却可以保身。

卦爻辞能够反映人事之道，除了与其曾是已应验的筮辞外，也与其经过文字加工相关。此即文人取筮人之旧本加以订补，将其对于事物的观察，对于涉世之经验，纂入书中。春秋时期的人已逐渐意识到自我负责的重要，所以《易经》卦爻辞中所蕴含的智慧哲理，也逐渐被发扬出来。例如《论语》中记载

着：

子曰：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！”“不恒其德，或承之羞。”子曰：“不占而已矣。” ([11], p. 119)

“不恒其德，或承之羞”，乃恒卦九三爻辞。九三爻位虽得正，但过刚不中，又想应于上六，不能久于其所，故有“不恒其德”之象。一个不能恒守德行的人，常常会受到羞辱，所以说“或承之羞”。孔子以南人所言，无恒心的人肯定做不好巫医，将恒卦九三爻辞所蕴含的义理，以道德修养的角度发挥之。孔子又以没有恒心的人不用占筮，因为一定没有好结果；此乃以人事的吉凶所关联的是个人的品德，而非占筮的结果。

孔子用“不可以作巫医”来解释恒卦九三爻辞，尚属于对爻辞原义做合理的解释，但若一味以哲理角度解释易经，恐失去《易经》之原义。例如《左传·襄公九年》曾记载：

始往而筮之，遇根之八。史曰：“是谓根之随。随，其出也。君必速出！”姜曰：“亡！是于《周易》曰：‘随，元、亨、利、贞，无咎。’元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然，故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人而于乱。固在下位而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉。我则取恶，能无咎乎。必死于此，弗得出矣。” ([12], p. 526)

鲁国穆姜被贬入东宫时，曾算了一卦是“艮之随”，即《艮》卦变为《随》卦，于是史官以《随》卦之意要穆姜赶快逃跑。但穆姜认为她没有《随》卦卦辞所说的“元亨利贞”四德，故《随》卦虽吉也不能改变她的命运。这里，她对卦辞的“元亨利贞”作了新解释，即以仁德为元、礼德为亨、义德为利、干事为贞。这是以伦理道德的观点，来解释吉凶的占辞。在此也是将事的吉凶与个人的品德关联在一起，虽可显明人文精神之觉醒，但却不尽合乎《易经》之原义。例如《坤》卦卦辞言：“元亨，利牝马之贞。”《蛊》卦卦辞言“元亨，利涉大川”这都与“元亨利贞”语法相类，但在此“利”字明显当动词用，是“有利于”之义，而非穆姜所言之义德。笔者再三考究众学者之考证，以为《易经》中的元当作“大”之义、亨作“通顺”之义、利作“利某某某方”之义、贞作“占问”之意，如此“元亨利贞”是指“大通顺而占问有利”。以此义解方能全面解释《易经》，如以“元亨”为“大通顺”正因应了《坤》卦与《蛊》卦为吉卦，此二卦卦辞也可解为“利于乘驾母马出行”、“利于涉渡大河”，意义上较为通顺。将“元亨利贞”译为“大通顺而占问有利”，如此方能全面解释《易经》，而“利贞”一词在易经中就出现了二十三次，表示《易经》还是首重占筮的。

且《易经》中的卦爻辞虽已能反映人事之道，但大部分对吉凶的判定还是属于机运问题，例如：

(《归妹》卦) 归妹，征凶，无攸利。

(《升》卦) 六五，贞吉，升阶。

若抛开后世象数、义理派的眼光，单把这两条爻辞当作曾应验的筮辞，《归妹》卦卦辞明言行事有凶险、无所利，并没有说明人为因素。又如《升》卦六五爻辞言登上台阶为吉，这也与人为努力无关，得吉纯为一机运问题。这类的卦爻辞还是占大多数，因此《易经》还是主要以下筮为用，并非一哲学著作。《左传》记载“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》之《否》”，这是以《周易》为占卜之用始载于典籍的([13], p. 13)；此发生在鲁庄公二十二年(西元前 715 年)，尚在春秋初期，当时《周易》仅有经的部份，其卜筮之用还是流行于当时的社会。

像穆姜(西元前 563 年)与孔子(西元前 551 年—前 479 年)以道德修养的角度解释《易经》，主要是在

春秋晚期所兴起的思潮。此种解释有时虽不尽符合《易经》原义，但这种观点却影响了战国时期的《易传》作者们，加上战国时期文化思想的发展，使得《易传》成为真正的哲学著作。《易传》对《易经》之解释，大部分用道德修养的角度去阐释。例如：

(《蒙》卦)蒙：亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。

《象》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。

(《鼎》卦)六五，鼎黄耳金铉，利贞。《象》曰：鼎黄耳，中以为实也。

在《蒙》卦的卦辞中，仅言初次问筮者能得到占断，因反覆占筮是亵渎神灵。但《蒙·象》则以为问筮者之所以初次能得到占断，是因筮者具“刚中”之德，能正确引导问筮者；并要问筮者“养正”，畜养纯正之德。而在《鼎》卦卦辞中，仅言鼎器更换了崭新金黄的耳和环，但《鼎·象》却指出其能有崭新气象是因其持守中道。(六五居中，又有九二正应，象征其持守中道而踏实)

由此可知，《易经》往往只陈述某种现象，但《易传》却以道德角度诠释之，为其吉凶找到理由。然而《彖传》、《象传》中对道德哲理的发挥仍属抽象、片面，《系辞》虽仅解说十九条爻辞，但其对义理的发挥又比《彖传》、《象传》具体。在此举《谦》卦为例，比较《象传》与《系辞》在解释上之差异：

(《谦》卦)九三，劳谦君子，有终，吉。

《象》曰：劳谦君子，万民服也。

(《系辞上》)子曰：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭。谦也者，致恭以存其位者也。”

九三为《谦》卦唯一的阳爻，居刚位勤奋不已，又在下卦中，象征劳苦有功而能谦卑的君子。《谦·象》仅解释“君子有终”的部分，指出有功劳的君子有好结果，是指百姓都会归服。《系辞》则对九三爻辞有更深入的解释，指“劳谦君子”是“劳而不伐，有功而不德”，有功劳而不自我夸耀，有业绩而不以德能自居；君子做到了盛大的功业、谦卑的礼节，就能保存自身地位了。这里的“致恭以存其位”可说是《谦·象》“万民服也”的具体解释，君子因谦恭而能保存自己的地位，方能统领百姓使百姓归服。

正因《系辞》对爻辞有深入的解释，故其对吉凶与个人品德的连结也相当明显，而有着“行善得吉、行恶得凶”的论调。《系辞上》云：

易曰“自天祐之，吉，无不利”。子曰：“右者，助也。天之所助者顺也，人之所助者信也。履信思乎顺，又以尚贤也。是以‘自天祐之，吉，无不利也。’”

《系辞下》云：

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，而弗去也，故恶积而不可，罪大而不可解。易曰：“何校灭耳，凶。”

“自天祐之，吉，无不利”是《大有》卦上九的爻辞，言人能获得上天助佑，行事吉祥无往不利。《系辞》以此条爻辞之所以能大吉，是因上九不当位而能尚贤，乘阴爻而能思顺，履九五而有诚信。这在《易经》用作占卜时，可能只是一条吉祥的筮辞，但《系辞》却补充了欲获得上天助佑的三要素：“履信”、“思顺”、“尚贤”，“履信”是履行诚信，“尚贤”是推崇贤人、任用贤人，“思顺”是指存

心顺从天道。此三者皆重视人主动的作为，“履”、“尚”、“思”都强调了人主动履行、推崇、存心顺天应人的行为。此三者也皆是一种道德修养的表现，人若履行诚信可看出其正直的修养，推崇贤人、顺从天道可看出其谦虚的修养。人因为有这些道德修养，才能“自天祐之，吉，无不利”。这是将行事吉祥的原因，导向人拥有道德修养，有着“行善得吉”的概念。

“何校灭耳，凶。”则是《噬嗑》卦上九的爻辞，《噬嗑》卦卦辞言：“亨，利用狱”，主要在讲决狱断刑之事。上九象征受刑者，又居《噬嗑》卦之终，乃刑狱之极，意为小人受到极重的刑罚，而有灭身的凶祸。《系辞》作者将小人会招致此凶祸的原因归咎于“恶积而不可揜”，也就是恶行累积到无法遮掩的地步。而之所以小人会走到这种地步，文中说是因为平时“以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也”。小人以为小善没有益处而不去做，以为小恶没有害处而不愿去除，所以恶行累积到无法遮掩的地步，终于导致灭身的凶祸。小人累积小恶到恶大到无法遮掩的地步，可推知小人欠缺道德修养，才会不断为恶。这是将行事凶险的原因，导向人缺乏道德修养，有着“行恶得凶”的概念。

所以，在《系辞》中不但可看出“行善得吉、行恶得凶”的因果，也透露出吉凶与道德修养的有无息息相关。吉凶既与道德修养息息相关，那么人只要做恶，就会产生凶祸的征兆；人只要行善，就会产生吉祥的征兆。最初人借助《易经》的算卦而知晓吉凶的征兆，《系辞》中“行善得吉、行恶得凶”的论调则突显出人的主动性，变成人自己本身可产生吉凶的征兆，自己可决定行事得吉或得凶。《易经》是一部讲吉凶之书，所以《系辞》解释《易经》，也在不脱离吉凶的论述基础上讲道德修养。但是人之所以要借助道德修养，以趋吉避凶，最终目的还是为了能保身、保位，能尽己之才德，以对社会有所贡献。所以《系辞》之言吉凶，其实与“位”息息相关，其言：“圣人之大宝曰位”、“谦也者，致恭以存其位者也”，所谓的“吉凶”，是关系国家兴盛之“吉凶”，《系辞上》言：

履信思乎顺，又以尚贤也。是以“自天祐之，吉，无不利也。”

圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患。

夫坤……能说诸心，能研诸侯之虑，定天下之吉凶，成天下之 者。

“吉”是履行信义、顺应天道、尊尚贤人，“吉凶”是以人民感受为主，“吉凶”是诸侯对人民的种种考虑。这些都说明了《系辞》中人之趋吉避凶，最终目的还是为了贡献社会，仍然符合修养的目的。因此，趋吉避凶可说是《系辞》修养论的特点，也是当人经过努力使己之道德涵养提升时，所附加的成果。本论文对“修养”的定义为：“人自觉地通过身心努力的方法，而能让自己的道德涵养不断地得到提升，目的是为了对社会有所贡献。”《系辞》之修养概念所实际具备的则是：“人自觉地通过身心努力的方法，而能让自己的道德涵养不断地提升，并能趋吉避凶，最终目的是为了对社会有所贡献。”但由于“趋吉避凶”乃《系辞》修养思想之所独具，故不列入“修养”之定义，只是不可忽视在《系辞》修养工夫及境界中仍蕴涵此概念。

5. 小结

纵观本文所述，《系辞》修养论的理论基础有三。

一是天道下贯为人性。性善是人道德修养的动力，而此是天生的。在“乾道变化，各正性命”中，惟有人除了外在地以天道为体，又内在地以天道为性，而具道德善性，拥有完成天道的潜力。但人虽有天赋之善性，能够全然发挥本性者却很少，如此就凸显出道德修养的必要性。

二是天人关系。《系辞》以阴阳自然来解释世界的运行，并认为天与人相应的，人通过观察天地之运作而得到道德之启示，回过头来修养自家身心，此并没有偏离儒家之路，只是多了一曲折，仍以道德泉源内在于吾人心性。《系辞》以天作为修养论之形上基础，使人的道德行为有一依据，而其天人相

应的关系，也使得其心性修养工夫，一经理智的推想，便容易为一般人所了解接受。

三是以趋吉避凶为基础谈论的道德修养。春秋时代人们以道德修养角度解易，有些的确是发扬了其中的智慧与哲理，但有些却落入穿凿附会，忽视了《易经》本为卜筮之书的性质。《易经》思想中仍存有卜筮之迷信，《易传》全以道德解易，才是真正的哲学著作。《易传》以道德理念阐发《易经》思想，其中《系辞》在解释爻辞上又比彖、象传深入。由于《易经》本为卜筮之书，重视趋吉避凶，故《系辞》解释《易经》，也在不脱离吉凶的论述基础上讲道德修养。但不同于《易经》作为卜筮之用时，人依赖《易经》给予吉凶的征兆，《系辞》认为吉凶乃与个人品德相关，发展出“行善得吉、行恶为凶”的思想，要人对自己的际遇负责。所以，趋吉避凶可说是《系辞》修养论的特点，也就是人通过修养，不但能提升其道德涵养，还能够趋吉避凶。

参考文献

- [1] 金景芳, 吕绍纲. 周易全解[M]. 台北: 韬略文化, 1996: 36.
- [2] 牟宗三. 中国哲学的特质[M]. 上海: 上海世纪出版社/上海古籍出版社, 2008.
- [3] (宋)周敦颐. 周濂溪先生全集·卷 12 [M]. 板桥: 艺文印书馆, 1966: 21.
- [4] (魏)王弼, (晋)韩康伯注, (唐)孔颖达等正义. 十三经注疏分段标点·周易正义[M]. 台北: 新文丰出版公司, 2001: 552.
- [5] 徐复观. 中国人性论史[M]. 台北: 台湾商务印书馆, 1990.
- [6] (宋)朱熹. 周易本义[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
- [7] (宋)程颐. 易程传[M]. 台南: 青气巨书局, 1983.
- [8] 戴璉璋. 易传之形成及其思想[M]. 北京: 文津出版社, 1997.
- [9] 蒙培元. 周易的天人哲学[J]. 中国文化月刊, 1989(116): 53.
- [10] 唐君毅. 中国哲学原论·原道篇(二), 收录于《唐君毅全集》卷十五[M]. 台北: 台湾学生书局, 1991.
- [11] (魏)何晏注, (宋)邢昺疏: 论语·阳货, 收入《十三经注疏·论语注疏》[M]. 台北: 艺文印书馆, 重刊宋本尚书注疏, 1965.
- [12] (晋)杜预注, (唐)孔颖达正义·春秋左传·襄公, 收入《十三经注疏》[M]. 台北: 艺文印书馆, 重刊宋本左传注疏, 1965.
- [13] 宋祚胤. 周易经传异同[M]. 长沙: 湖南师范大学, 1990.