



论马王堆帛书《要》篇“观其德义”的易学内涵

丁四新 李 攀

摘 要: 根据帛书《要》篇,“观其德义”是孔子易学的核心观点之一,孔子并由此将《周易》由卜筮之书转变为德义之书。“德义”为析言,在帛书《易传》中有多层含义。孔子“观其德义”的目的,是在“巫史《易》”之上建立起“君子《易》”的传统。这个“君子《易》”,在追求道德性认知和成就的同时,还积极地吸纳了阴阳哲学的观念;而阴阳哲学反过来为其提供了广阔的宇宙论背景和深度。在《要》篇中,卦爻辞是孔子“观其德义”的出发点及阐释的重心,由此亦与“巫史《易》”的解说进路区别开来。此外,君子“观其德义”还包含了“成德于己”和“施教于民”两个方面,前者以“君子”为理想人格,后者需要统治者保持谦逊之德。

关键词: 帛书;《周易》;《要》;德义;解释学

马王堆汉墓帛书《易传》的出土,为今人重新审视《周易》一书儒家化的历程和探究孔子的易学思想提供了材料基础。帛书《易传》包括《二三子》《系辞》《衷》《要》《繆和》和《昭力》六篇^①,本文的论述将以《要》篇为中心。从《要》篇来看,孔子力图将《周易》由“卜筮之书”转变为“德义”之书^②,即在如何看待和理解《周易》的问题上,孔子说要“观其德义”。“观其德义”,无疑是孔子《周易》解释学的一个核心观点,在易学史上具有重要的意义。此前学界对此虽然多有论述,但是一般流于对《要》篇之文义和思想要点的单纯梳理与概括。目前,对于这一命题还有深化论述的必要。

本文拟从以下三个大的方面对孔子的“观其德义”论作深入的研讨:在第一部分,辨析了巫史之筮与君子之《易》的不同,指出“观其德义”的前提在于《周易》卦爻的体系化,而这种体系化又与阴阳观念的渗入具有密切的关系;在第二部分,对“观”的对象(特别是“辞”)和“德”、“义”的差异作了深入的分析 and 探讨;在第三部分,以《要》篇为基础,联系帛书《衷》《二三子》《繆和》等篇,将“观其德义”的内容归纳为成德和施教两个方面,重点探讨了“名之君子”和“谦以处盈”两点内容。希望这些论述有补缺漏,拓展和加深人们对于帛书《要》篇“观其德义”命题之易学内涵的理解。

一、从“史巫之筮”到“君子之《易》”的转变

帛书《要》篇是一篇重要的出土文献,它的公布,解决了孔子与《周易》之关系的重大问

^① 本文所引帛书《易传》,均据丁四新《楚竹书与汉帛书〈周易〉校注》一书附录所载释文。参见丁四新:《楚竹书与汉帛书〈周易〉校注》附录,上海古籍出版社 2011 年,第 508~542 页。所引帛书《易传》文,一般从宽式;具体释读由丁四新裁断,当然已综合了学者们的一些意见。特此说明。此外,马王堆帛书《易传》释文还可参见张政烺:《张政烺论易丛稿》,中华书局 2011 年,第 91~292 页;廖名春:《帛书〈周易〉论集》,上海古籍出版社 2008 年,第 359~400 页。

^② “《易》本卜筮之书”,语出朱子。参见黎靖德:《朱子语类》卷 66,中华书局 1986 年,第 1620~1633 页。

题,再次证明了孔子“晚而喜《易》”的传统说法^①。本文对帛书《要》展开研究的目的与此不同,乃是为了探讨孔子易学的一个重要内涵,即他在《周易》解释学上的贡献所在。

先看帛书《要》篇第17~18行,曰:

(子曰)《易》,我后其祝卜矣!我观其德义耳也。幽赞而达乎数,明数而达乎德,有仁〔守〕者而义行之耳。赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,向之而未也,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!

这里所谓“同途而殊归”,是说面对相同的文本(即“同途”),诠释主体的不同(即“君子”与“巫史”的不同)造成了义旨上的“殊归”。巫之《易》主于“幽赞”,史之《易》主于“明数”,君子之《易》主于“达德”。

所谓“幽赞”,是指巫处于一种非理性的神秘的氛围之下,将所遇之卦具象化,具象化后的事物或情境与当下存在无可置疑的关联,预示出人事的吉凶。荣格曾用“同时性原理”对“幽赞”的方式进行了分析,“同时性原理却认为事件在时空中的契合,并不只是几率而已,它蕴含更多的意义,一言以蔽之,也就是客观的诸事件彼此之间,以及它们与观察者主观的心理状态之间,有一特殊的互相依存的关系”^②。巫认为在心灵中和现实中所遇见的各种事物之间不是偶然的、散落的,而是有神意将之连贯的,通过足够的知识储备和强大的综合能力,就可以将此神意宣表出来。一言以蔽之,“幽赞”即是“不知所以然而然,与神道为一”^③。

所谓“明数”,是指史通过大衍筮法模拟天运而成卦,所成之六爻卦有内外贞悔,取象设境,察形势,考事情,则可以辨明吉凶。一言以蔽之,“明数”即是“用数求象”^④。史官解《易》“虽然能够明晓《周易》中所蕴涵的事物变化的数理,但却不能省察其中蕴涵的人文德性精神”^⑤,人文德性精神的核心体现在人如何获得主体性的问题上,解决这一问题不能依靠经验性的归纳思维,而是需要一种哲学性的突破思维。由象占转到数占,是人类对事物的认识不断发展的必然产物,杜预称之为“象数相因而生”。《左传》僖十五年曰:“龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”杜预《注》曰:“言龟以象示,筮以数告,象数相因而生,然后有占,占所以知吉凶。”^⑥“幽赞而达乎数”,正是孔子对象占转为数占这一历史进程的概括。当然,孔子认为这一历史进程并未终结,它最终完成于君子之《易》的出现。

“君子《易》”区别于巫史之筮的关键在于将阴阳观念引入《周易》之中,使得《周易》固有的卦爻象占被灌注进了新的内涵。就卦爻而言,刚柔观念只是对在既定的爻位上所表现出来的或动或静的运动予以解释,其目的是解决占筮中的象如何表意的问题。刚柔观念下的《周易》六十四卦、三百八十四爻还不能构成一个独立而完整的体系,更遑论借《周易》的卦爻体系以合宇宙天地了。徐复观就曾指出,刚柔观念的缺陷在于不能建立起物与物之间的“内在关联”,以至于不能将《周易》变成一个有机的体系以象征宇宙人生,“因为刚柔只不过是各物的共有属性,并非构成各物的共同元素。各物之间若没有构成的共同元素,则各卦、各爻所象征的实物与实物之间,找不出内在的关连,便不能演进而成为有机性的宇宙构造,以满足想通过《周易》以把宇宙人生连结为一体的愿望”^⑦。而“阴阳”作为性质相反且有流行变化特征的二气,则具备构成万物的共同元素的资格。将之引入到《周易》之中,卦爻之间的动静变化可以反映出整个宇宙气化流行、变化不已的现实,《周易》六十四卦三百八十四爻连络为一个大体系,成为整个字

① 帛书《要》篇第12行云:“夫子老而好《易》,居则在席,行则在橐。”这三句,与《史记》卷46《田敬仲完世家》、卷47《孔子世家》“孔子晚而喜《易》”及《论语·述而》“假我数年,五十以学《易》”的记述相证。

② [德]荣格:《东洋冥想的心理学:从《易经》到禅》,杨儒宾译,社会科学文献出版社2000年,第209页。

③ 《说卦》“幽赞于神明而生蓍”(《衷》作“生占”),韩康伯《注》:“蓍受命如响,不知所以然而然也。”孔颖达《正义》曰:“蓍则受人命令,告人吉凶,应人如响,亦不知所以然而然,与神道为一。”参见阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刻本)·周易正义》,中华书局2009年,第195页。《说卦》本意在说明用蓍之法是圣人深于神明之道的产物,“不知所以然而然,与神道为一”一语确乎可以说明“幽赞于神明”的内涵。

④ 孔颖达《正义》曰:“数从象生,故可用数求象,于是幽赞于神明而生蓍,用蓍之法求取卦爻以定吉凶。”参见阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刻本)·周易正义》,第195页。

⑤ 张克宾:《由占筮到德义的创造性诠释——帛书《要》篇“夫子老而好《易》”章发微》,载《社会科学战线》2008年第3期,第49页。

⑥ 参见阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刻本)·春秋左传正义》,第3923页。

⑦ 徐复观:《中国思想史论集续编》,上海书店出版社2004年,第45页。

宙的象征。所谓“《易》之义萃阴与阳”、“阴阳合德而刚柔有体，以体天地之化”等^①，均是以阴阳的观念来看待《易》，将《易》之卦爻体系化并引以合宇宙天地之大体系的表述。

以“阴阳”观念看待《周易》卦爻，使得《乾》《坤》二卦的地位变得重要起来。据帛书《衷》篇，《乾》卦六刚无柔，是“阳物”之大者，可以成为“大阳”之天的象征；《坤》卦六柔无刚，是“阴物”之大者，是地的象征。以《乾》《坤》二卦象天地，意味着《周易》的卦爻体系可以与阴阳气化的宇宙体系相合，天地间一切事物的生住异灭均可以被包括在《周易》之中。

就象占而言，《周易》固有的由象到占的设计是通过观卦爻（即“象”）而示人以吉凶（即“占”）。对于君子之人而言，观象而占即是“将‘象’中所蕴具的义理开显并落实为人间的常则，从而达到进德修业的目的。君子观象，不仅仅只是分析辨察，更有一种灵妙的心思作用于其间：所有的卦爻之象与卦爻之辞均指向一个美好而崇高的德性世界。所有象占都为着此一目的而存在。《周易》的预测性和必然性转变成为人对于自身前景的谋划和人类必将达至理想世界的自信。君子之《易》的这一象占设计，在帛书《衷》篇中被表述为“赞以德而占以义”（第38行），在《要》篇中则被表述为“观其德义”。

天地间最大的“象”即是天与地，君子观察天地之象，进而顺推至人伦之则，这就是三才之道。帛书《衷》曰：“昔者，圣人之作《易》也，将以顺生（性）命〔之〕理也。是故立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”（第14~15行）此段文字亦见于今本《说卦》。韩康伯《注》曰：“变化始于气象而后成形。”孔颖达《正义》曰：“本意将此《易》卦，以顺从天地生成万物性命之理也。”又曰：“天地既立，人生其间，立人之道，有二种之性，曰：爱惠之仁与断割之义也。”^②天、地、人三才的本质是用天地意识来思考人之为人的根本特性，而人一旦把握了这种根本特性，就可以获得主体性，成为“君子”或“大人”。始于天道、地道，终于人道，这是宇宙之中气化流行生生不灭的历史进程。这一生生不灭的进程是有其历史目的的，它最终指向人的仁义之性。

孔子“晚而好《易》”这一事实背后，体现出对天地的思考、对人的主体性的关注。换言之，从德性主体的君子的视域来审视《周易》一书，《周易》的卦爻象占都获得了新的内涵，这不仅是哲学思想的阐发，更是文化传统的更新；这不仅意味着儒家形上价值体系的建立，更意味着这套价值体系可以下落成为人间的法则（即“《易》本隐之以显”）。

二、观其象辞与由德生义

经过孔子晚年的研玩，《周易》从卜筮之书转变为德义之书，亦即从巫史之《易》转变为君子之《易》，而实现此一转变的关键在于“观其德义”观的提出。“观其德义”主要包括两个方面的含义：第一，“观”的对象是卦爻之象与卦爻之辞，但尤为注重“观其辞”：以言者尚其辞。帛书《衷》曰：“子曰：‘智者观其彖辞，而说过半矣。’”（第44行）而尚其辞的原因有二，一个是通过“辞”乃“古之遗言”（《要》第14行）、“圣人之言”（《二三子》第14行）的认定，强调玩辞可以进德，从而确定《周易》的性质是德义之书；另一个是通过“文王作而《易》始兴”（《要》第16行）的叙述，肯定了《周易》与文王之间的关系（即《周易》的卦爻辞由文王所系），从而为《易传》德义化和哲理化的诠释路向进行了合法性的奠基。第二，德行的成就是践行仁义的基础。“观其德义”的“德”与“义”在意思上有别，“德”即德行、成德之义，“义”即仁义之约言，主要就仁义的践行而言的。“观其德义”，即是观《周易》卦爻的所示之象与所系之辞，切己修省，磨礪己性，使人脱离无理、无体、无力的生命状态，转而成为一道德生命的存在体。观《周易》“所示之象”，义同于今本《系辞上》之“所居而安者，《易》之序也”。韩康伯《注》曰：“序，即易象之次序。”孔颖达《正义》曰：“吉凶显其得失，变化明其进退，以此之故，君子观象知其所处。”^③卦爻所示之象，可以被归纳为失得、忧虞、进退、昼夜四类。这四类物象最有关于君子之人辨出处，明进退，审时知几，了性达命。观《周易》“所系之辞”，义同于今本《系辞上》之“所乐而玩者，爻之辞也”。孔颖达《正义》曰：“卦之与爻，皆有其辞，但爻有变化，取

①第一句，见帛书《衷》第1行；第二句，见帛书《衷》篇第34行，亦见今本《系辞下》，唯“化”作“撰”。

②俱见阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刻本）·周易正义》，第196页。

③参见阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）·周易正义》，第159页。

象既多,以知失得。故君子尤所爱乐,所以特云‘爻之辞’也”^①。

观《周易》所系之辞是“观其德义”中极为重要的一部分。对“辞”的格外重视发端于孔子。在子贡对夫子“老而好《易》”(《要》第12行)的行为表示怀疑时,孔子说,对待《周易》有“乐其辞”和“安其用”两种态度,巫史之《易》是“安其用”,而他本人则是“乐其辞”。孔子之所以如此看重“辞”,其实有两方面的考虑:

第一,就“辞”的内容而言,“辞”乃“古之遗言”、“圣人之言”。所谓“古之遗言”,其含义与所谓《大畜·象》的“前言”(“君子以多识前言往行,以畜其德”)一致,正如邓立光所说:“不是指一般的古代文献,而是特指自古流传下来的嘉言懿行。”^②“古之遗言”能够发挥道德训诫的作用,变化人之习性,如“刚者使知惧”、“柔者使知图”、“愚人为而不妄”、“谗人为而去诈”(《要》第15行)等等。研习《周易》之人如果善于玩味这些“古之遗言”,以嘉言懿行实心,就必然能在德性修养上日趋圆满。除了“古之遗言”,还有“圣人之言”。帛书《二三子》曰:“圣人之言也,德之首也。圣人之有口也,犹地之有川谷也,财用所由出也;犹山林陵泽也,衣食庶物〔所〕由生也。圣人一言,万世用之。”(第14~15行)孔子认为,人在物质性的生命之外还拥有道德性的生命。人的物质性的生命需要出自衣食财用的供养,而人的道德性的生命也需要出自圣人之口的“圣人之言”的滋养。圣人之言,是将人间建成德性世界的基始,故而称之为“德之首”。

第二,就“辞”的来历而言,“辞”乃文王所系,经过文王的加工,蕴藏有文王的心意。儒家极为看重《易》与文王之间的关联,帛书《要》篇曰:“文王仁,不得其志,以成其虑。纣乃无道,文王作,讳而避咎,然后《易》始兴也。”(第15~16行)《衷》篇曰:“〔《易》之〕兴也,于中古乎?作《易》者,其有患忧与?”(第38行)“文王作而《易》始兴”的叙述,说明了满载“古之遗言”、“圣人之言”的《周易》是文王系辞的结果^③。所以,《易》作为德义之书的品性是其与生俱来的,是文王所认可的,而将《易》视为卜筮之书则是后人对《易》之本质的歪曲,是对《易》之品性的矮化。对《易》为德义之书进行肯定,其实就是肯定了德义化和哲理化的路向为解《易》之正宗法门,而“幽赞”与“明数”的解释路向则被归之异端末流^④。孔子看重《周易》之辞,正是因为《周易》之辞是文王所系,其中蕴含着前圣的心意。玩味《周易》之辞固然可以有涵养德性的功用,但“玩辞”这一行为本身,则有溯寻文王之心,继承文王之志的意味。“文王作而《易》始兴”,并非是在“发思古之幽情”心态作用下的情绪性追念^⑤,更是一种可以为当下解决合法性需求的道统论叙事。为了抑斥巫史之《易》,使君子之《易》获得正统性,孔子以“文王作而《易》始兴”的历史叙事为依据,判定《易》之中寄寓有文王之心意,《周易》获得了文王所赋予的德义之书的品性,而以德义化路向来解释《周易》的儒家君子之《易》自然就居于正宗的地位了。《周易》的经典品性和《易传》的德义解释因之具有了一体化的基础。一言以蔽之,“文王作而《易》始兴”的历史叙事和德义化的解《易》路向,是《周易》经传体系得以建立的基础,也是《汉书·艺文志》所说“人更三圣,世历三古”的易学统系得以建立的基础^⑥。因此《周易》的儒家化与经学化是同一个进程,均始自孔子,正如我们此前所指出的:“《周易》等《六经》正式称为‘经’,虽始见于《庄子·天运》《天下》篇,但笔者认为实质意义上的《周易》‘经学’应始自孔子。”^⑦

回过头来再看君子“观其德义”中的“德义”,不是浑言,而是析言。“德义”应从三个方面来讲,一个

① 参见阮元校刻:《十三经注疏(清嘉庆刊本)·周易正义》,第159页。

② 邓立光:《从帛书〈易传〉析述孔子晚年的学术思想》,载《周易研究》2000年第3期,第14页。

③ 李学勤将“遗言”理解为“前世圣人的遗教”,林忠军进一步将“文王之教”解释为“文王以仁为核心的德性”。参见李学勤:《周易经传溯源》,长春出版社1992年,第226页;林忠军:《从帛书〈易传〉看孔子易学解释及其转向》,载《北京大学学报(哲学社会科学版)》2007年第3期,第86页。

④ 王博注意到了卦爻辞在解释活动中的弹性,《易传》对卦爻辞德义化和哲理化的解释正是这种弹性的体现。但在说明卦爻辞的这种“弹性”之外,还要看到这种“弹性”的展开必须有一个“合法性”作为前提。在“合法性”的判定之下,君子之《易》德义化和哲理化的解释是合情合理的,当然属于“正宗”;而巫史之筮对卦爻辞的解释则是穿凿附会的,自然归于“末流”。参见王博:《卦爻辞的弹性——以〈易传〉的解释为中心》,载《中国哲学史》2008年第3期,第89~93页。

⑤ 例如《左传》昭二年,韩宣子适鲁,观书于太史氏,“见《易象》与《鲁春秋》”,曰:“周礼尽在鲁矣!吾乃今知周公之德与周之所以王”。关于《易象》,杜预注认为即是《易》“上下经六十四卦”。《易象》的内容,除了六十四卦及卦爻辞,应该还附录了历代的占筮记录以及史官对卦爻辞的解说。《易象》可能是史官为了达到格君心之非的目的,反复称引周公之言行与周人开国的历史经验来说解卦爻辞的筮例汇编。韩宣子将《易》与“周公之德与周之所以王”联系起来,正是有感于周王朝的昔盛今衰而发出的感慨。

⑥ 潘雨廷在《周易表解·自序》中认为,《汉书·艺文志》提供了一条后世学者读易的主导思想,即“经过三圣三古固定的经学易”。参见潘雨廷:《周易表解》,上海社会科学院出版社2004年。

⑦ 丁四新:《早期〈老子〉、〈周易〉“文本”的演变及其与“思想”之相互作用》,载《中国社会科学》2013年第2期,第122页。

从德行的角度，即从内在的成德和在外的道德实践的角度来说，再一个从卦爻之体用的角度来说，最后一个从《周易》应当如何作解释的角度来说。当然这三个方面，在今、帛本《易传》中经常是混起来讲的。所谓“德”，是指关涉君子之德性修养的一个核心概念；所谓“义”，则是君子之德性在具体实践中的发用。帛书《要》篇有“仁守”、“义行”（第17行）之说，前者即属于这里所谓“德”，后者即属于所谓“义”的方面。“‘德’是卦义的本体，‘义’从作用的角度对卦义作了更进一步的推衍。”^①成德而行义，故“德”、“义”可以判定为体用关系。“德”侧重于指示人们的内在而根本的层面，它可以成为区别君子之《易》与巫史之《易》的判准。我们看到，《要》篇所谓“达乎德”、“求其德”、“〔无〕德，则不能知《易》”，《衷》篇所谓“无德而占，则《易》亦不当”，都是从这个意义上来讲的。并且，这里的“无德”一语不能作“无德义”来讲，由此足见“德”在帛书《易传》中是一个内在性的概念。

“德”、“义”的体用关系，包含着“义”由“德”生的命题。而这包括两种类型。第一种类型，是由卦之德而生卦之义。例如在《衷》篇“三陈九卦”的部分^②，第一陈皆是就卦之“德”而言，第二陈、第三陈均是就卦之“义”而言。以《谦》卦为例，第一陈之“《谦》也者，德之枋也”，道出了“以谦为用”的理念。第二陈之“《谦》，尊而光”，说明君子之人虽然在体貌上谦卑屈己，但在德性上却日益尊高而光明盛美。“《谦》，尊而光”体现出对德性原则的推崇，对世俗所奉行的力量原则的消解——因为在任力的世俗观念中，谦德是无所施用的。第三陈之“《谦》以制礼也”，说明君子之人有谦顺之德则可以裁定礼仪节文，这是直接将谦德之用落实为“制礼”。不难看出，第二陈、第三陈都是对第一陈所提出的理念加以发挥、加以落实，使之更切于实用。第二种类型，则是在“《易》之义，赞始要终以为质，六爻相杂，唯待物也”（《衷》第42行）的观念之下^③，视一卦之义为“德”（宗旨），而视六爻之义为“义”（方案），由卦之德而生爻之义。例如《衷》篇孔子论《乾》卦曰：“《乾》六刚能方，汤武之德也。‘潜龙勿用’者，匿也。‘见龙在田’也者，德也。‘君子终日乾乾’，用也。‘夕惕若，厉，无咎’，息也。‘或跃在渊’，隐〔而〕能静也。‘飞龙〔在天〕’，□而上也。‘亢龙有悔’，高而争也。‘群龙无首’，文而圣也。”（第19～20行）刚而能随方应变，是总言《乾》卦之德；而匿、德、用、息、隐而静、上、高而争、文而圣等，则是根据六爻所提供的具体情境而制定出的应对方案，出处进退，无非求得时宜。

三、成德施教：以“名之君子”和“谦以处盈”为中心

人除了物质性的生命，还有道德性的生命，而这种道德性的生命才是生命存在的本真样式——此即“挺立德性之主体”；依托于内在德性力量的发挥，可以造成一人文化成的天下——此即“开辟德性之天下”。通过“观其德义”为纲领建立起来的君子之《易》就是要开辟出一个人文化成的世界，这个世界自然也就包括成德于己和施教于民两个方面的内容。就成德于己而言，以“名之君子”作为理想人格；就施教于民而言，君子施行政教当谨守谦德，以谦德致天下之人而有之，从而达到经纶天下的目的。

帛书《二三子》认为有“爵之君子”，又有“名之君子”，“〔龙〕之顺德也曰利见〔大人〕□易□□□，爵之曰君子。戒事敬命，精白柔和而不讳贤，爵之曰夫〔天〕子。或大或小，其方一也，至周□也，而名之曰君子。谦，‘黄裳’近之矣。尊威、精白、坚强，行之不可桡也，‘不习’近之矣。”（第3～4行）“爵之君子”，根据《礼记·乡饮酒义》郑玄《注》，“君子”乃就位而言，指卿、大夫和士^④。相对于“爵之君子”与“爵之天子”，“名之君子”具有一种不与世俗为偶的格调。当然，这种格调背后有一个较“爵之君子”与“爵之天子”更为深远广阔的精神世界作支撑。正是以这个精神世界为基础，“名之君子”才能够洞烛此世间的万物，将纷繁复杂的万事万物加以齐一，故曰“或大或小，其方一也”。

“君子”有“爵之君子”与“名之君子”的划分，这说明判定“君子”的标准发生了改变——从前者向后

①丁四新：《玄圃斋艾——丁四新学术论文选集》，中华书局2009年，第223页。

②“三陈九卦”，亦见于今本《系辞下》。

③此段引文，亦见于今本《系辞下》。

④《礼记·乡饮酒义》曰：“乡人、士君子，尊于房之间，宾主共之也。”郑玄《注》曰：“君子谓卿、大夫、士也。”参见阮元校刻：《十三经注疏（清嘉庆刊本）·礼记正义》，第3652页。

者转变。“君子”的名号不再与所处的“位”关联在一起,君子所看重的也不再是干禄仕进以荣身取名,君子应当将内藏于己身的德性生命(即《二三子》之“其内大美”、《衷》之“内其华”)予以涵养、予以显发。帛书《二三子》曰:“涣,大美也;肝,言其内。其内大美,其外必有大声闻。”(第36行)孔子引《坤》六五爻辞“黄裳”、六二爻辞“不习”来称述“名之君子”所具有的“谦”、“尊威、精白、坚强,行之不可桡”等德容,也正是要对“名之君子”内必有大美的事实加以肯定。所谓“尊威”,即《论语·学而》“君子不重则不威”之意,强调君子需要检摄威仪、调治血气,以矜庄自持,不轻佻狂妄,从而使人见到之后肃然起敬。所谓“坚强”,即“确乎其不可拔”之意,是说君子之人心志坚定,不易被外物影响而发生动摇。所谓“精白”,如《二三子》之“精白柔和”、“精白敬官”等,均强调应在心地上下工夫,排除一己之私智私欲,“‘精’谓精纯、精粹,‘白’谓洁白、素朴,它们都是相对于私智私欲而言。”^①。“精白”一语必须放在政治哲学的语境之中加以考量,将“精白”系于“爵之天子”之下,主要强调的是天子在政治活动中务必公平而无私心掺杂作用,体现出君主个人的公私观念会对现实政治的好坏产生影响;将“精白”系于“名之君子”之下,主要强调的是以精白修心能够成就大公至正的君子人格,这种君子人格体现于政治中,即是理想的执政者——圣人。圣人认识到世间各种是非得以出现的根本原因在于人对天的疏离,要对抗此疏离,齐同差异,使生民归于大同之域,这就是圣人调治世间之道。传统伦理关系中有关于政治的是君与臣、父与子(《论语·颜渊》齐景公问政,孔子对曰:“君君臣臣,父父子子。”),而圣人的出现,则是在此两种政治关系之外,建立一个圣人与生民的政治关系(实际上重构了君与臣、父与子的政治关系)。《二三子》曰:“能精能白,必为上客;能白能精,必为古世。以精白长众者,难得也。”(第33行)经过孔子思想的作用,“上客”和“古世”显然脱离了原有的语境,在修养论的语境之下,分别变成为“圣人”和“圣人为政的理想时代”的代称。就“爵之天子”而言,“精白”可以保证天子在政治运作之中心无偏私,从而保证政治的良性运作;就“名之君子”而言,“精白”可以养成德性君子,进而在天地之间建立起圣人与生民的关系,这就为开辟出人文化的世界提供了基础。

孔子分别“爵之君子”与“名之君子”,是有其特定的时代背景的。“爵之君子”、“爵之天子”对于社会人生的看法只是从特定的位(即“爵”)出发,譬如戒人事、敬天命、精白柔和、登庸贤人等等,只是针对“爵之天子”的政治职责和道德要求。与这种“思不出其位”的旧观念相比,“名之君子”则“思出其位”,要对天人宇宙进行一个总的把握(即《论语》“士志于道”之“志道”、“朝闻道,夕死可矣”之“闻道”)。龙能“乘风云而上天”^②,龙能上下升降腾于天地之间,表现出“神圣之德”^③。对“龙”的赞美,寄托了孔子超越人世的束缚、自由探索乃至把握天地间之至理的强烈渴望。

原始的天道观是一种“盈必毁”或“盈而荡”之类的循环反复,人事的吉凶祸福往往可以从这类循环反复之中推出,原始的天道被假定为“盈而荡”(见《左传》庄公四年)或“盈必毁”(见《左传》哀公十一年),而人间的一切吉凶祸福均可由此引申推导出来。“盈必毁”或“盈而荡”的观念显然是从长期的历史观察中得出的“洞见”。根据《二三子》《繆和》《衷》等篇的记录,孔子对君子之人在“盛盛”之地(即政治上的高位)何以自处是极为关心的。孔子认为君子以谦处盈,则可处盛盈之地而不亏败。也就是说,盈而未必毁,盈而未必荡,这实际上是对《左传》“盈必毁”、“盈而荡”等观念的反思。

在《二三子》中,孔子认为人君的“处盛”之道在于“畏下”,在于“用贤”。在解释《乾》卦上九“亢龙有悔”时,孔子曰:“此言为上而骄下,骄下而不殆者,未〔之〕有也。圣人之莅政也,若循木,愈高愈畏下。故曰:‘亢龙有悔。’”(第5~6行)在解释《丰》卦卦辞“亨,王假之;勿忧,宜日中”时,孔子说:“〔此言盛〕也,勿忧,用贤弗害也。日中而盛,用贤弗害,元〔其〕亨亦宜矣。黄帝四辅,尧立三卿,帝王者之处盛也,故曰‘宜日中’。”(第35行)

而在帛书《繆和》中,孔子将“处盛”之道从“畏下”、“用贤”进一步完善为“谦以处盈”。《繆和》曰:“张

①丁四新、汪奇超:《马王堆帛书〈三三子〉疑难字句释读》,载《周易研究》2013年第4期,第16页。

②《史记·孔子世家》曰:“至于龙,吾不知其乘风云而上天。”

③帛书《二三子》第1行:“龙形迁遐,宾于帝,见神圣之德也。高尚(上),齐乎星辰日月而不眇,能阳也;下沦,穷〔乎〕深渊之渊而不昧,能阴也。”

射问先生曰：‘自古至今，天下皆贵盛盈。今《周易》曰：谦，亨，君子有终。敢问君子何亨于此乎？’子曰：‘善！〔尔〕问是也。夫先君作〔礼〕，设列爵位之尊，明厚赏庆之名，此先君之所以劝其力也宜矣。彼其贵之也，此非圣君之所贵也。夫圣君卑体屈貌以徐逊，以下其人，能至（致）天下之人而有之。〔盛盈在上，非圣君，其〕孰能以此终？’”（第 36～38 行）张射认为，先君作礼，设列爵位，明厚赏庆，就是为了致民之死力，礼成为控制民众的工具而已。孔子并没有否认礼具有劝民之力的作用，但反对从政治功利主义的角度看待礼，以礼致民之力并不是礼的真义，礼的真义体现于其道德感化作用，“卑体屈貌，以下其人”必将会取得“致天下之人而有之”的伟大境界。这与《论语》中孔子“礼云，礼云，钟鼓云乎哉”的看法其实是一致的：“礼崩乐坏”是因为“礼”逐渐流于形式而缺乏感化人心的力量。只不过，作为生活规范的“礼”丧失了“敬”的内涵，而作为国家政制的“礼”则丧失了“谦”的内涵。人君骄傲奢侈，却通过高爵厚赏使天下英雄入其彀中，隳民志，斫民气，从而达到控制人民的目的，逐渐养成一片上骄下愚、好利轻义的局面。钱大昕《履卦说》曰：“阳健于上，阴说乎下，有将顺而无匡救，孔子所谓‘予无乐乎为君，唯其言而莫予违也。’若是者，虽正亦危，况未必皆正乎！”^①大哉斯言！有将顺而无匡救，虽正亦危，虽正亦危。

The Implication of “Guan Qi De Yi” in the Silk Manuscript Yao

Ding Sixin (School of Philosophy, Wuhan University)

Li Pan (School of Philosophy, Wuhan University)

Abstract: In the Silk Manuscript Yao (《要》), “guan qi de yi” 观其德义 is the core of Confucius’s interpretation on Zhouyi (《周易》). Its aim is to present a new philosophical hermeneutic approach on Zhouyi. For Confucius, the book should be interpreted from the perspective of the moral and political philosophy, but not the perspective of the Superstition and witchcraft. Therefore, Confucius actively absorbed Yin-Yang philosophy. The idea of “Guan qi de yi” has many meanings that are reflected in the the interpretation on hexagrams and trigrams. From a perspective of the moral philosophy, everyone should pursue good virtue in order to become a gentleman. From a perspective of the political philosophy, the ruling people should remain modest virtue.

Key words: silk manuscript; Zhouyi; Yao; de yi; hermeneutics

- 作者地址：丁四新，武汉大学哲学学院；湖北 武汉 430072。Email: 00006904@whu.edu.cn。
李 攀，武汉大学哲学学院；湖北 武汉 430072。
- 基金项目：国家社会科学基金重大项目（11&ZD086）；教育部人文社会科学重点研究基地重大项目（12JJD750003）
- 责任编辑：涂文迁

^①钱大昕：《潜研堂集》，上海古籍出版社 2009 年，第 41 页。