

# 《周易》今解：「天人合一」之「神」與「明」

■ 張豐乾

西安外事學院

無論是「文化熱」、「國學熱」、「《周易》熱」中的「追捧」，還是絡繹不絕的冷嘲熱諷和嚴厲批判，《周易》因為其形式和內容融合了象、數、理，其影響遍及各個領域，而成為中華文化最有代表性的經典，這一點毋容置疑。一個文化要再生和發展的先兆和途徑，往往是向它的本根的回歸，儘管這種回歸是艱難曲折的，但本根性的經典所提供的價值觀念和思維模式是有超越意義的。即使要「批判」和「超越」，也要回到根源去分析；同時，也不能認為只要訴諸於本根，就獲得理論製高點和心理優勢，而是必須直面現代化、現代性所帶來的挑戰和質疑。

就《周易》中的具體觀點而言，當今論者多以「天人合一」作為傳統文化中宇宙觀、人生觀的代表，大抵是不錯的。事實上，雖然遲至北宋張載（子厚，1020-1077年）闡發《易》理，才明確提出了「天人合一」「與天為一」的命題，並從不同角度予以闡發：

乾稱父，坤稱母；予茲藐焉，乃混然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。

**摘要：**在《周易》之中，「天人合一」之「合」的基礎在於「三才」一體的思想，具體而言，則有「觀察」、「感通」、「順應」、「佑助」等多種途徑和形式。「人」的德與位不同，與「天」相合的層級和效果也區別明顯。《易傳》中反復出現「其孰能與於此」的提問，即意味著「天人合一」並非輕而易舉。理想的狀況是「君子」、「大人」、「聖人」與天的合一。探索「天之道」的神妙，明曉「民之故」的由來，就可以激發、興起神奇的物性而提前為民眾備用，其中蘊含著科學精神。「天人合一」之道也包括上層統治者要像天地的廣闊和日月的光明一樣，沒有條件，不設限制，又適時加以調整地為民眾提供助益。統治者的義務，便是民眾的權利。這些思想資源，和現代的民主理念有諸多相應之處。

**關鍵詞：**《周易》；天；聖人；神；民；明；合一

大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以長其長；慈孤弱，所以幼其幼；聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癯、殘疾、惇獨、鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。（《西銘》）

釋氏語「實際」，乃知道者所謂「誠」也，「天德」也。其語到實際，則以人生為幻妄，以有為為疣贅，以世界為陰濁，遂厭而不有，遺而弗存。就使得之，乃誠而惡明者也。儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人，《易》所謂「不遺」、「不流」、「不過」者也。（《正蒙·乾稱》）

見幾則義明，動而不括則用利，屈伸順理則身安而德滋。窮神知化，與天為一，豈有我能勉哉？乃德盛而自致爾。（《正蒙·神化》）

但西漢董仲舒（BC179-BC104）申述《詩經》

中的天人觀，已有「天人之際，合而為一」的提法：

物莫不有凡號，號莫不有散名，如是。是故，事各順於名，名各順於天。天人之際，合而為一。同而通理，動而相益，順而相受，謂之德道。《詩》曰：「維號斯言，有倫有跡。」此之謂也。（《春秋繁露·深察名號》）

謂天蓋高，不敢不局；謂地蓋厚，不敢不躋。維號斯言，有倫有脊。哀今之人，胡為虺蜴？（《詩經·小雅·正月》）

在董仲舒看來，天人之合，體現在「名號」。但董仲舒的著眼點並不局限於天人相與之際的「合一」、「同理」、「相益」、「相受」，也同樣指出甚可畏怖的方面：

臣謹案《春秋》之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也——國家將有失道之敗，而天乃先出災害以譴告之；不知自省，又出怪異以警懼之；尚不知變，而傷敗乃至。以此見天心之仁愛人君而欲止其亂也。（《漢書·董仲舒傳》）

天心對於人間君主的仁愛體現在即將失去道義而導致敗亂之際，首先發出災禍危害予以譴責和警告；人君不知自我反省，又祭出怪誕異常予以驚醒和威嚇；依舊不知變惡為善，傷殘敗亡就會到來。由此可見上天制止人君作亂的良苦用心。即便是「科學昌明」的今日，董子之言亦值得重視。因為人類的種種「逆天」行為，必然導致環境的惡化和人心的敗壞，進而發生天災人禍。相反，如果政治清明，社會安定，那麼面對天然災禍，也會從容應付，把損失減到最小。

回到經典，先秦時期，《周易》已是「六藝」之一，但主要被視為卜筮之書，經過以至於幸免於秦火；漢代以後，經劉歆首倡，在《漢書·藝文志》中至西漢做《七略》，「群經之首」的《周易》，<sup>[1]</sup>其中有沒有「天人合一」的思想呢？如果有的話，應該從那些視角去探討它的內涵呢？天然、人文、形而上學？抑或三者的交互使用？它們之間有何關係？

筆者認為提出並探討這些問題是很有必要的。毫無疑問，無論是董仲舒、張載，還是朱熹、王陽明，他們都對傳統文化的發展做出了自己的貢獻。同樣毫無疑問的是，他們對傳統文化的發展有著各自不同的背景和條件。而當我們今天面對多元的世界文化和傳統文化現代化的課題時，只有我

們自己才能回答該往何處去的問題。我們只有回到源頭，才能在接納別人的同時不丟失自己，不迷失方向。而要回到本根，首先就應該解決本根在哪裡，其次要會帶本根是什麼樣的問題。第一個問題的答案已比較明確了，即中國文化的本根在先秦，亦即先秦是中國文化的本根時代。<sup>[2]</sup>對於第二個問題的理解以及應答卻是不能令人滿意的。除了天然的<sup>[3]</sup>、人文的視角以外，還需要超越的、形而上的視角。本文的目的，就是從天然的、人文的、形而上的三重視角去探究《周易》「天人合一」思想的內涵，以作引玉之磚。

## 一、「天人合一」的天然視角

根據《國語·楚語》等典籍記載，上古時代，人們靠巫術和天地溝通，「人鬼相雜」、「家為巫史」。有人認為「巫」字本身就是代表人和天地相通。「上面是天，下面是地，中間是從事巫術活動的人。」而且醫療活動也是以巫術的形式進行。<sup>[4]</sup>這種表面上的「神秘互滲」，實際上是祖先由蒙昧走向文明逐步過度的象徵。而且，「巫」的本義也不止於此。《說文·工部》：「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。象人兩褻舞形。與工同意。古者巫咸初作巫。」到了後來，依《國語·楚語》之文，在帝顓頊時，「乃命南正重司天從屬神、命火正黎司地從屬民，而絕天地通。」天和地的分離（其中隱含著天地地位的差異）、人和神的分離一方面是神權被壟斷，一般人被剝奪了和天地相通的資格；另一方面沒有這種天和地的分離、人和神的分離，就不可能認識人自身的能力和地位，不可能有後來精彩紛呈的天人之辯。

但是，我們依舊要注意到，「巫」的傳統並非被斷絕了，而是經過文王和孔子，被轉化了，並以占卜的形式被納入到《周易》之中，建構了天人合一的易學體系。<sup>[5]</sup>

對於從巫史到禮樂的轉折，學界多有討論。然而孔子曾經感慨：

子曰：「南人有言曰『人而無恆，不可以作巫醫。』善夫！」「不恆其德，或承之羞。」子曰：「不占而已矣。」（《論語·子路》）

子曰：「南人有言曰『人而無恆，不可以為卜



筮。」古之遺言與？龜筮猶不能知也，而況於人乎？（《禮記·淄衣》）

先秦以來，諸子百家所討論的「天」，不僅是指自然界意義上的天地，更主要的是指本根及法則意義上的天地之道。他們所談到的「人」，不僅指的是生物狀態下的人的生命——包括生命的來源及人的生老病死等，更主要的是指人事、人道——包括社會運行的原理、歷史興衰的規律、個人生活行為的準則等。至於天地之間究竟有什麼關係，雖然大體上可以用「天人合一」來概括，但諸子側重點不同，「各居一隅」，天人合一的思想比較零散。

《周易》在由《易經》到《易傳》的發展過程中融合吸收各家的思想，由「一陰一陽」之道貫穿天人，形成了有內在系統性的天人合一思想。《周易·繫辭下傳》謂：「《易》之為書也，廣大悉備。有天道焉，有地道焉。兼三才而兩之，故六。六者，非他也，三才之道也。」這說明天人關係是《周易》探討的核心。《周易》以八純卦之初爻、中爻、上爻分別象徵天、地、人，謂之「三才」或「三材」。在有關筮儀中，天、地還有數字和它們分別對應。而在六十六卦中則把重卦六爻按位序兩兩並列分別象徵「三才」。從《周易》卦爻的形式上就可以看出《易》者是把天、地、人視為一體的。《周易》天地並舉，人居其中，名為「三才」，實際上是兩大陣營。我們可以用「天人合一」之「天」來概括和人相對的天地及天地之道，首先從「天然」視角來探究《周易》天人合一思想的內涵。

這一視角下的天人合一思想具有三個方面的內涵。

其一，天人本來一體，人依賴於天而生存。

《周易·序卦傳》認為：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女。」《易傳》反復強調萬物的產生是天地絪縕交感的結果以及人類的繁衍從男女構精開始。天地生萬物，「節四時」，「鼓之以雷霆，潤之以風雨」便為人的生存和發展提供了合適的條件。包犧氏「仰觀俯察」而作八卦，「以通神明之德，以類萬物之情」。後來的聖人根據八卦象徵的天然現象，結繩為綱，設立集市，製作舟楫，進而教化天下，頤養萬民。《易傳》認為「生生之謂

易」，人類社會和天地萬物共同構成了生生不息的宇宙整體。

其二，陰陽是天人共有的現象和性質。《周易·繫辭傳》謂：「一陰一陽謂之道。」在自然界，天為陽，地為陰；日為陽，月為陰；暑為陽，寒為陰；晝為陽，夜為陰……。在人類社會，男為陽，女為陰；夫為陽，妻為陰……。在整個世界的運動狀態中，進為陽，退為陰；辟為陽，闔為陰；伸為陽，屈為陰……。這是最基礎、最直接的「天人合一」。陰陽原本指方位，山之北、水之南為陰，反之為陽。西周末年，周幽王的太史官伯陽父以「陽伏而不能出，陰迫而不能蒸」來解釋地震的原因。老子的宇宙觀中有「萬物負陰而抱陽」的思想。戰國中後期，曾有著名的陰陽家鄒衍等人十分活躍。《易傳》以概括力極強而又內容十分豐富的「陰」「陽」範疇貫通天人，使天與人的關係在理論意義上更加密切。從此以後，學者論天人莫不講陰陽。

其三，變通是天人共有的法則。《周易·大過》卦爻辭把老夫（婦）新婚看作是枯楊重新生根開花一樣，具有再生意義，天然合理。《周易·繫辭上傳》云：「六爻之動，三極之道也。」又說：「通其變，遂成天地之文；極其數，遂成天下之象。」可見，變通是天人共有的法則。這叫做「唯變所適」。《繫辭傳下》認為「剛柔相推，變在其中矣」「日月相推，而明生焉」「寒暑相推，而歲成焉」「屈信相感，而利生焉」。變不僅有剛柔相推之變、四時交替之變、屈伸相感之變，還有吉凶轉化之變、上下易位之變等等。天然與人類之中的這些變化都是以「一陰一陽」的對立為前提。陰陽剛柔不僅對立而且絪縕交感、相推相蕩，從而為事物的發展變化提高了動力。變是有條件的，「窮則變，變則通，通則久。」人應充分認識天地之間的這一規律。「君子尚消息盈虛，天行也。」<sup>[6]</sup>

《易傳》強調，天地的變化、日月的運行、萬物的變動都要符合正道，掌握好時機才能吉利。符合正道叫「貞明」，掌握好時機叫「趨時」。如《周易·革·象》所說商湯王與周武王上順天時，下順民心，進行改朝換代的活動，像「天地革而四時成」一樣不可逆轉。

在天然層面上的「天人合一」，首先是天、地、

人的天然意義等到了充分的肯定。日月往來、雷霆風雨本就是天地間的應有之義。在天、地、人之外沒有什麼造物主在安排這一切。由此《周易》擺脫了「人為神設」的重壓，也克服了將天與人作感性比附的粗淺，而是總結出天地人之間共有的法則和規律，從人是天然的產物、生命從男女構精開始、人的社會形態無一不受天然過程的支配和影響的角度把天人視為一體。從這個意義上說「作《易》者」有濃厚的唯物主義思想未嘗不可。但是，《周易》，尤其是《易傳》的作者，真正關心的還是「人」。

## 二、「天人合一」的人文視角

本文所謂的「人文」，即人類已有的文明成果。「古文天字，本象人形。」「天本謂人顛頂，故象人形。」<sup>[7]</sup>結合《周易》，這一視角下的天人合一思想，我們可以從五個方面去探析它的意蘊。

其一，天(文)人(文)合於觀察。

《周易》本身基於「仰觀俯察」而形成的經典，而它成為經典之後，又是「觀察」的理論依據，從而實現天文與人文的交錯融合。《賁卦》就是很好的例證：

賁，亨。柔來而文剛，故亨；分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也；文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。（《賁卦·象傳》）

山下有火，賁。君子以明庶政，無敢折獄。（《賁卦·象傳》）

如吳寶麟所論：

「天文」和「人文」，兩者關係密切，前者制約著後者，又是後者發揮才能、展現本性的舞台。古人通過觀察「天文」，即天象星辰來確定曆法，依據自然事物、現象歸納出時節演變的規律；通過觀察「人文」，即人類社會的規律，來教化、培育人，實現全天下的正常運轉。<sup>[8]</sup>

「文」包括了我們習慣所稱的「規律」，但也沒有排除「現象」；「明」則是要訴諸於教化，把天文和人文昭示天下，即便是普通而繁雜的政務也要清明公正，達到理想的狀態；而對於刑罰的手段則要謹慎使用，明斷是非。

普遍言之，對於「象」的設計、觀察、歸類、引

申，是「人文」極其重要的方面：

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故，「吉凶」者，失得之象也；「悔吝」者，憂虞之象也；「變化」者，進退之象也；「剛柔者」，「晝夜」之象也。六爻之動，三極之道也。是故，君子所居而安者，《易》之序也；所樂而玩者，爻之辭也。是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。是以，「自天祐之，吉無不利」。（《繫辭上傳》）

「聖人」、「君子」，是人類的傑出代表，他們的人文活動體現在《周易》之中，是能「綁定」哲人文辭，闡明吉凶變化，提示憂患不安，啟發進退選擇。安靜居處時觀看卦象，把玩卦辭；採取行動時則觀看卦變而把玩占斷，因此受到來自上天的佑助，沒有不吉利的。之所以如此，乃是因為《周易》中的象數和義理與天地齊準，所以能總括、統攝天地運轉的法則：

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，故知死生之說；精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違；知周乎萬物，而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛；範圍天地之化而不過；曲成萬物而不遺；通乎晝夜之道而知。故神無方而《易》無體。（《繫辭上傳》）

《周易》繼而為「仰觀俯察」、「原始反終」提供方法和途徑，其中蘊含的認知能力與德行素養遍及可見物與幽微者、確定者與變動者。《周易》之哲理，不違背天地之道，助濟天下而不會過分，旁行無阻而不會放逸；樂觀豁達地看待天意而通曉自己的使命，所以沒有憂愁。安居於大地，仁德敦厚，所以能博愛；把天地的變化加以規範和囊括而沒有過失；以委婉周全而非簡單劃一的方式成就萬物而沒有遺漏；<sup>[9]</sup>與晝夜交替的規律融通而體現出智慧。所以，神妙之力沒有固定的形式，而《周易》也沒有僵化的體例。

這樣的「觀察」是一種哲學行為，<sup>[10]</sup>一方面「客觀地」總結天地日月的運作之道，以天知人；另一方面又強調「主觀地」、「相似」、「不違」、「不過」、「能愛」、「不遺」，以人合天。

其二，天人合於變通。

在林林總總的世界文化書籍中，《周易》是獨

一無二地將數、象、理融為一體的經典，數和象的變化錯綜而有規律，可以達到無所不包、無所不通的極致和神妙：

參伍以變，<sup>[11]</sup>錯綜其數，通其變，遂成天下之文；極其數，遂定天下之象；非天下之至變，其孰能與於此？

《易》無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？（《繫辭上傳》）

但《周易》在「用」的層面，本體卻是沒有思慮，沒有造作的，而是靜寂不動，沒有偏向的「至神」，「至變」。恰是如此，才能直接感知天下事物的來龍去脈。而沒有窒礙。

象數之外，尤其需要注意的是，禮樂在天人感通中的關鍵作用：

王權是上天賦予的，而民眾是實際約束君王恪盡職守的力量。由此，天的意涵構成了一個上下通達的圓環：往上是生養宇宙萬物的終極力量，往下是民意，與人同在。而禮樂的安排周遍地籠罩上天、人君、民意三極。<sup>[12]</sup>

「往上」，即所謂「形而上者」；「往下」即所謂「形而下者」。天人在禮樂之中合一，可謂無以復加，故《禮記·樂記》有言：

樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。

其三，天人合於秩序。

《繫辭上傳》云：「乾道成男，坤道成女。」人不僅在性別上有男女之分，在社會上也有尊卑之別。家庭是社會的基本單位，《易傳》認為男女各得其位是天地之間的大道，「家人，女正乎內，男正乎外。男女正，天地之大義也。」<sup>[13]</sup>《易傳》進一步推衍，認為夫道、君道和天道一樣具有尊貴、主導的地位。相反，「陰，雖有美，含之以從王事，弗成也。地道也，妻道也，臣道也。」<sup>[14]</sup>這裡的「天人合一」，一方面強調家人之道、君臣之道對天地之道的模仿和效法；另一方面，早就按家人之道、君臣之道塑造好了「天地之道」。《周易·繫辭上傳》開篇便說：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。」在「絕地天通」的時代，天被看作屬神的世界，其地位天然要比屬民的地高。這種把天地分

貴賤的思想在《周易》之中被直截了當的突出來。

值得注意的是，《莊子》外雜篇中也認為尊卑先後是天地的固有法則。如《天道》篇就說：「夫尊卑先後，天地之行也。故聖人取象焉。」又說：「夫天地，至神也，而有尊卑先後之序，而況人道乎？」可見從「天尊地卑」尋找人倫秩序的可靠依據成了某種共識。《易傳》從天尊地卑引申出了一系列等級關係，「父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、婦婦，而家道正；家道正而天下定矣。」<sup>[15]</sup>「天」因此而成了一個客觀的而又有道德約束力的、包羅萬象的意義世界。這種天與人的迴圈推演，無論拿從前提到結論的演繹法，還是由個別到一般的歸納法，都不足以概括。

其四，天人合於美德。

《周易·頤象傳》云：「天地養萬物，聖人養賢以及萬民。頤之時，大矣哉！」朱熹在《周易本義》中說這是「極言養道而贊之。」頤養之德為天地聖人所共有，都值得大加稱道。《謙·象傳》云：「天道盈虧而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」為保持事物不想自己的反面轉化，應具有謙虛的美德，謙卑就能帶來好處，天地人莫不如此。而「天行健，君子以自強不息」「地勢坤，君子以厚德載物」的美德至今為人們所稱頌，被看作民族精神的象徵。由天地引起君子，有一種油然而生的莊嚴感、神聖感。同樣，它們對人的影響不在於必然的邏輯推理，而在於詩意的比興，充分體現了傳統文化中以詩的語言表達哲學思想的獨特魅力。《師·象傳》所說的「地中有水，師。君子以容民畜眾」也屬於這類。

「聖人」、「君子」集天之剛建有為和地之廣博深厚於一身，以「終日乾乾」的態度加強自我修養，「居上位而不驕，居下位而不憂」，平素「樂天知命」，關鍵時刻「致命遂志」，以求達到「陰陽合德」、「體天地之撰」、「通神明之德」的境界。

其五，天人合於互助。

《繫辭上傳》云：「《易》曰：『自天佑之，吉無不利。』子曰：『佑者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。』」「自天佑之，吉無不利」是《大有》上九之爻辭，這反映了《易經》產生的殷商之際，人們仍然把「天」看作保佑人事的必然力量。

但西周初年的統治者已經認識到夏商二代「惟不敬厥德，乃早墜天命」<sup>[6]</sup>，出現了「天命靡常」「敬德保民」等觀點。這說明「天」不再是無條件地主宰人事，人也不再是完全被動地接受「天」的安排，而是可以「以德配天」，通過自己的德行（而不是巫術活動）對「天」施加影響。《易傳》繼承和發展了這一思想，認為「天」之助人，在於提供合適的條件和機會，使事物順利發展。人要獲得這種幫助必須保持真誠，信守原則。《繫辭上傳》又說：「言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？」這是借「天地」來強調君子必須注意自己的言行。

同時，《易傳》對人的能動作用也作了充分的褒揚。《周易·泰·象傳》指出：「後以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。」「財」同「裁」，猶言裁節調理；輔相，猶言輔助贊勉。這是說，在事物通泰之時，亦必須多加扶持，不斷贊勉以促進天地化生之宜，才能保佑天下百姓。所以《繫辭上傳》又說：「化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而措之天下之民謂之事業。」裁成輔相，舉措推行，也是君子「自強不息」、「厚德載物」的具體表現。熊十力先生對「裁成輔相」讚揚說：「偉哉人生！功莫大乎裁成天地，道莫大於輔相萬物。裁成天地，惟賴知識技能；輔相萬物，更重道德智慧。」<sup>[7]</sup>。事實上，在傳統的農業社會中，人們依靠簡單的生產工具和已有的生產經驗便能繁衍生息。怎樣協調人與人的關係、保持社會的穩定有序始終是人們生活中的大事。所以「知識技能」、「德行智慧」在傳統意義上就是「修齊治平」的政治本領和道德水準。

董仲舒曾說：「善言天者，必有徵於人。」<sup>[8]</sup>離開人去談論天，是意義不大的。從以上的分析我們可以看出，人文層面是《周易》「天人合一」思想的核心。《易傳》把天作為社會倫理秩序與人的道德情操最直接、最靠得住的依據。從這個意義上說，人之合天，在於人以天為本根。而天的所有意義（如尊卑先後、交感流行）最終又落到了人的身上。說天如何如何，其實就再說人應該怎樣怎樣。所以，天之合人，就在於天以人為載體。有人認為《易傳》中由天道推行人道的思維模式是受到了道家的影響。事實上，人分陰陽是由天道推行人

道，陰陽（天地）有尊卑又何嘗不是由人道推衍天道呢？《易傳》正是以陰陽學說為骨架，融合儒道及其它各家的思想，構築成了天然主義與人文主義相統一的天人之學。但是，《周易》「天人合一」並不僅僅是對天然現象、現實生活和倫理道德的經驗總結，而是將這種天人之學進一步拓展，對宇宙本根、生命本體進行了追溯和思考，使「天人合一」具有了形而上的深邃，開闢了天人之辯的新層次。

### 三、「天人合一」的超越視角

在《周易》中，所謂的「超越視角」，亦即對「形而上者」的闡述。「形」首先指卦形，進而代指一切有形之物。天人同於「一陰一陽」之道，是「天人合一」在形而上的層面上的第一個含義，此為「體」的維度；分而言之，又有「兼三才」與「兩之」的方向：

#### 其一，立三才之道。

《周易·說卦傳》謂：「昔者聖人作《易》也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義。兼三才而兩之，故《易》六畫而成章。」這解釋了在《周易》中，天人合一之「合」的基礎在於從「順性命之理」的「三才」一體的思想。正如張岱年先生所指出的，天地人三才之道，分而言之，有「陰陽」、「柔剛」、「仁義」之別，合而言之，則無過於「一陰一陽」。<sup>[9]</sup>《易傳》以為乾、坤分別代表「至健」之陽和「至順」之陰，把它們看作《周易》的門戶和意蘊所在。就天與人的具體現象和狀態而言，在一個意義上是陽，在另一個意義上就可是陰，以為事物總是處在多種關係之中。但《易傳》又講乾元、坤元、乾道、坤道，強調「一陰一陽謂之道」。這種形而上學意義上的陰只能是「陰」，陽只能是「陽」，具有絕對意義，是天與人的本體。

#### 其二，述乾坤之元。

《周易·乾·象傳》認為「乾元」是「萬物資生」者，用它「統天」「禦天」，才可能有「雲行雨施」「品物流形」。而萬物的生長則要依賴《坤·象》所說的「坤元」，坤元的功用表現在大地，「遍養萬物」「德合無疆」。馮友蘭先生認為「乾元」是「能



生此物者」，處於主動、統帥的地位，而「坤元」是「生此物所用之質料」，處於被動、融合的地位。<sup>[20]</sup>二者相互作用，相互配合，生成一切品物。「乾元」、「坤元」比天地更根本，是形而上學的本體。沒有「乾元」、「坤元」，天地將失去其根本性質和運行原則。但《繫辭上傳》又說：「取象莫大乎天地」，天地是有形有相之最大者，離了天地，「乾元」、「坤元」的根本作用就無從體現，人們對「乾元」、「坤元」的認識也無從著眼。借用中國傳統哲學的術語，即所謂「體用不二」。

就人事而言，「乾道成男，坤道成女」。「乾道」是「乾元」的展開，「坤道」是「坤元」的落實。就性別而言，「乾道」是男人之為男人的根據，「坤道」是女人之為女人的根據。在《易傳》中，「乾道」、「坤道」的區別不僅包含了男女性別的差異，更主要的是從「道」的角度使男女在社會生活中的地位的不同先驗化、本體化。《繫辭上傳》開篇就說：「天地尊卑，乾坤定矣。」在這樣的原則之下，《序卦傳》引申出了一系列社會關係：「有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。」

《繫辭下傳》還認為陰陽之間有德行的差異：「陽，以君而三民，君子之道也；陰，而君而一民，小人之道也。」這是把君臣地位的差異、君子小人的不同超驗化、本體化。夫婦、君臣、父子等基本的社會關係以及君子、小人不同的人格類型也都是「一陰一陽之道」（乾道、坤道）的體現，離開了具體的人事、人道，「乾道」、「坤道」的功用也無從尋找。

元代易學家吳澄在《答田副使第三書》中說：「捨了陰陽而有天地綱縕變化之機否？捨了陰陽而有物性之理否？以至開物成務、治國平天下之道，無非陰陽之用。今不知其為陰陽，正所謂百姓日用而不知爾。」<sup>[21]</sup>前兩句是說天人都以陰陽為本體，捨了形而上的陰陽，便沒有天（天地）的綱縕變化之機，便沒有人和萬物的性情之理。後面一句是強調陰陽的功用就體現為「開物成務、治國平天下之道」。不管太極是否為《易傳》宇宙論的本體，「一陰一陽謂之道」便可以說明「一陰一陽」是

道的本有之意，足以作為天人共有的本體。然而這樣的本體並非孤懸於天人之外，同樣可以說捨了天地的綱縕之極、變化之機，捨了萬物與人的性情之理，陰陽的功用又在何處呢？所以，天人與陰陽，實在是體中在用，用中有體。

「天人合一」在形而上層面上的第二個含義是天人互為體用。天何以作為人的本體呢？《易傳》中有明確的答案。

其一，在於天之「大」。《繫辭上傳》：「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著名莫大乎日月。」天地、四時、日月都可以用一個「天」字來概括，其形象、其變通、其光明都是「大」到了極點，是對「一陰一陽謂之道」最充分的體現，是可取象者、可效法者。所以「天」被《易傳》看作社會倫理秩序與人的道德情操更直接、更靠得住的根據。

其二，在於天之「恆」。《周易·恆·彖》：「天地之道，恆久不已也。」「日月得天而能久照，四時變化而能久成。」「歲歲年年花相似，年年歲歲人不同。」人生苦短，人事無常，但天然的變化確實有常而無息的。

其三，在於天之「神」。《周易·說卦傳》：「神也者，妙萬物而為言者也。」震（雷）、巽（風）、離（火）、兌（澤）、坎（水）、艮（山），這些由乾、坤兩卦演化而來的八個卦象所代表的是天然現象（也可以用「天」來概括）體現了天然變化的神妙。把這種變化的觀察和思考結果，歸結為「神」。從先秦以來都是頗有代表性的，荀子就說：「列星隨旋，日月遞迢，四時代禦，陰陽大化，風雨博施。萬物各得其和以生，各得其義以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。」<sup>[22]</sup>自然界的神妙顯然非人力所能為。

其四，在於天之「先」。如前文所引《序卦傳》文，在自然界，「有天地，然後有萬物，有萬物然後有男女。」

其五，在於天之「生」。倘若沒有「生」，其「大」、其「恆」、其「神」、其「先」，都是空泛而孤懸的。《繫辭上傳》：「生生之謂易」。孔穎達正義：「生生，不絕之辭。陰陽變轉，後生次於前生，是萬物恆生，謂之易也。前後之生，變化改易。生必有死，《易》主勸戒，獎人為善，故云生不云死也。」

其六，在於天之「養」。「天地養萬物。」代表「乾元」的天「雲行雨施」，使「品物流形」；代表「坤元」的地承載萬物，「德合無疆」。

天象之「大」、天道之「久」、天功之「神」、天的「優先」地位、天的「頤養」之德。無疑都是客觀的、優越的、不可動搖的，能夠超越於變動不居的人事。天的這種權威地位在農業社會中被廣泛承認，充分反映了人們對天然力量的崇拜和依賴。所以《易傳》中經常出現天地如何如何，而況人歟的斷語。

其七，在於人之「像」。如前所述，《周易》不僅以天道推行人道，更以人道塑造天道。天的所有意義來源於人，即所謂「為天地立心」，而最終又落實到了人的身上，即所謂「為生民立命」。故而天人互為體用，不可分離。但《周易》與其他任何經典最重要的區別，在於它的人文卦象系統。而卦象又是來自於對於萬事萬物極其運動的抽象、模擬、效法：

《易》者，象也；「象」也者，像也；「象」者，材也。「爻」也者，效天下之動者也。是故，吉凶生而悔吝著也。（《周易·繫辭下傳》）

此種論述，「即模擬、仿效、貼近所要效法、探究的對象。朝著與之完全吻合、一致、合一的目的推進。」「天人可會通絕不等於二者均質等同，人向著天翻轉自身，總是有一個大致的方向性。『模擬』的前提是主客分立，它包含著認知過程的對象化和進德中的他律，是有限者仰朝無限者，消融對象為內在，轉他律為自律的途徑。」「象的出場打破了語言文字對人類精神溝通的論斷，開闢了與人文世界平行的、萬有自存自動的空間，且在價值序列上不遜色於文字這些人引以為傲的創造物。因此象與生俱來履行著制衡文化陷入冥頑不化、經典走向盲目崇拜、人類文明墮入作繭自縛的職責。象保存了人返璞歸真的可能。總之，象一是開啟了自然之本真，藝術之空靈；二是能跨越語言名相障礙，脫開冗餘文字繫縛，凝練核心意旨，匯聚文化對話焦點、搭建溝通橋樑。」<sup>[23]</sup>

其八，在於「君子」、「後」、「先王」及「大人」之合。

需要特別指出的是，「人」的德與位不同，與

「天」相合的層級和效果也區別明顯。尤其值得注意的是，《周易·乾·文言》中申論：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其凶吉，先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況人乎？而況鬼神乎？

「大人」之「大」，不僅德行與天地合，明智與日月合、吉凶與四時合；而且到了先於天象而活動，天也不能違背他；後於天象，又奉行天時的程度。進而強調，天尚且不違背，何況是人呢？此處的「大人」，可謂達到了天人合一的最高境地。正如朱伯崑先生所指出的，大人能預測天時的變化，又能依天時而行動。

此種合一說，並不抹煞天人的區別，既不將天人化，亦不將人自然化，正確處理了天人關係，乃道家的自然主義和儒家的人文主義的結晶。其以天地風雷水火等自然現象解釋人事，雖出於聯想或比擬，但由此引出的結論則是難能可貴的。從而為後來的中國哲學傳統奠定了理論基礎。<sup>[24]</sup>

《恆卦·象傳》在說完天地之道恆久之後緊接著便說：「聖人」也是能「久於其道」，使「天下化成」的人。《繫辭上傳》還特別強調《易》中有「尚辭」、「尚象」、「尚變」、「尚占」四種「聖人之道」，並說它們是天下之「至精」、「至神」、「至變」、「唯深」、「唯幾」、「唯神」。其實，「尚辭」無非是運用語言文字工具認識事物的能力；「尚變」無非是掌握時機、靈活處事的能力；「尚卜」無非是預知事物發展趨向的能力。《易傳》用文學式的渲染把它們形容到了無以復加的地步，只能和天地相並列，其中是大有文章的。

莊子對於「以人滅天」的批評，是希望「人合於天」，以至於荀子批評他「蔽於天而不知人」。而《易傳》闡發天地之大是要闡發聖人之大；突出天地之久是要突出聖人之久；強調天地之神是要強調聖人之神；指明天地之先是要指明聖人之先；頌揚天地之德是要頌揚聖人之德。而只有聖人之大、之久、之神、之先、之德才能和天地相配。所以聖人就是天人合一最完美的體現，成為士大夫窮經皓首、畢生追求的終極目標，「天人合一」則是他們安身立命的理論依據。

就整個社會秩序來說，又是「聖人作而萬物



睹，本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」<sup>[25]</sup>聖人「體天地之撰」，可以超越於不斷更換的君主之上，在《易傳》中具有至高無上的地位。從中我們可以發現《周易》基於天人合一思想而「神道設教」的動因：從「天」之神維護道德之神、倫理之神、聖人之神、教化之神，試圖使被統治者把對「天」之神的相信和敬仰轉化為對道德之神、倫理之神、聖人之神的相信和敬仰。另一方面，以「天」為靠山的倫理道德和與天相合的聖人對統治者乃至最高君主都有一定程度的震懾、警醒作用。《周易》對於維護統治秩序，調節社會矛盾這一根本任務完成得可謂非常出色。

綜上所述，《周易》「天人合一」思想的前提和基礎都是它的天然層面，其核心和重點在於它的人文層面，而形上學意義上的天人同體（本體），天人互為體用的陰陽哲學是它的理論基礎。其現實功用，在人生表現為「安身立命」，在社會表現為「神道設教」。這種骨架顯明、血肉豐滿的「天人合一」思想在理論上帶有虛構色彩，但對整個中國文化及社會生活的影響卻是實實在在、至深至巨的。

其內容單單用「天然主義」抑或「人文主義」來概括都會失之偏頗，加上「形而上」的視角，兼顧起來才能窺其全貌。以《周易》視之，那種把中國哲學歸結為倫理型哲學，沒有形而上的根據的說法更是不攻自破。

當然，只要指出這種天人合一思想「神道設教」的目的，我們就不能把它和生態平衡意義上的天人和諧籠統地混為一談。然而，也不能否認其對於保持生態平衡的有益啟示。

除此之外，我們還有充分的空間和自由去思考、回答怎樣評估人在宇宙中的位置、這樣協調人與自然的關係和人與人的關係。這些問題是永恆的，雖然對它們的理解和回答有歷史的不同、文化的差異，但只有回到經典源頭，才能使我們不為這些差異所迷惑，去更好地理解 and 回答那些永恆的問題，找到自己的出發點。我們現在應該靜下心來，去做這些非做不可的工作。

#### 四、「天人合一」與現代精神

所謂「現代」，中國讀者最熟悉的，非「科學」與「民主」莫屬。《周易》與近現代科學的關係也是聚訟不已。<sup>[26]</sup>如果首先不是從具體的科技成果，而是從科學精神的角度理解《周易》，不失為有效的方法。

其一，仰觀俯察、探蹟索隱、極數尚變的科學精神

出於好奇和疑問，對天地萬物和自身進行觀察，是最基本的科學精神。而如前文所述，「仰觀俯察」也正是《周易》產生的過程，這個過程中的「天人合一」，集中體現為聖人對於天的「則」、「效」、「象」：

是故天生神物，聖人則之；天地變化，聖人效之；天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之。（《繫辭上》）

所謂「天生神物」，即後文所說的「河出圖，洛出書」，河圖洛書雖然有數學的機理和排列的陣勢，但《周易》的作者認為這是出自於河洛之水，而非人力所為，但聖人能夠以之為法則；對於天地變化的規律，聖人能夠效法；觀察到上天垂落的形象所顯示的吉凶，聖人能夠模擬。

遵循、效法、模擬，都是「以人合天」，在這樣的基礎上，古聖先賢探求天地人的奧秘與隱微幽深之處，從而根據已有的經驗總結出普遍的規律和共通的法則，並對事物未來的演進趨勢做出預測，是古今中外的科學得以發生的共同動力。《易傳》對於「聖人之道」有專門的理論闡釋：

《易》有聖人之道四焉：以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。以君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響，無有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此？（《繫辭上》）

《周易》的作者「人更三聖」：伏羲、文王、孔子。其中必然記載了聖人之道，最基本的有四個方面：據以講談的，推崇其中的文辭；據以行動的，推崇其中的變化；據以製造器皿的，推崇其中的卦象；據以卜筮吉凶的，推崇其中的占斷。君子將要有所作為，有所行動，因為回答問題而有針對性地講談，而不是浮泛空論；他接受使命如同發出迴響，及時明快，沒有遠近幽深的區別，隨即可知

即將到來的事物。倘若不是天下最精粹的人物，誰能和他一樣呢？可見，朱熹等人所謂的「《易》本卜筮之書」，充其量，只講到了《周易》四分之一的功能。

「尚其變」還包括通曉《周易》變化的數理基礎，進而促成天下的文化；把變化的數理基礎發揮到極致，進而確定天下萬物的形象。但《周易》自身卻是客觀中立，沒有思慮、沒有妄為的；它寂然安靜，通過交感通達天下萬事萬物的緣故：

參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天下之文；極其數，遂定天下之象。非天下之至變，其孰能與於此？

《易》，無思也，無為也；寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？（《繫辭上》）

實現「成天下之文」、「定天下之象」、「通天下之故」的目標絕非易事，《周易·繫辭上》接連用「其孰能與於此」這樣的反問句式來突出「天下最會變通」及「天下最為神妙」者的偉大作用。

可見，《周易》是聖人用以窮極深奧，研究幾微的，而神奇精妙的。唯其深奧，所以能融通天下人的志向；唯其幾微，所以能成就天下的各種事務；唯其神妙，所以能夠不用著急而十分快速，不勞行走而達到目的：

夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。子曰：「易有聖人之道四焉」者，此之謂也。（《繫辭上》）

孔子所說的四種聖人之道，在近現代以來，都可以通過技術手段實現。換言之，我們可以通過這四種聖人之道，對於現代科學的意義有充分認識；另一方面也要深入反思科學有沒有成為反人類的工具。

在孔子看來，《周易》創作的根本目的，在於「開物成務，冒天下之道」，而聖人對於天下人心志的感通、事業的定型、疑惑的決斷，也都借助於《周易》：

子曰：「夫《易》，何為者也？夫《易》，開物成務，冒天下之道，<sup>[27]</sup>如斯而已者也。」是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。（《繫辭上》）

開掘萬物的特性和功能，成就各種事務，概括提升天下人應該遵循的道理，如此而已。也是如

此之故，聖人也就借助於《周易》，溝通天下人的志向，奠定天下人的事業，判斷天下人的疑惑。故而，聖人是天下最有智慧、能力和德行的人。

筮法圓融而神奇，六十四卦方正而明智，六爻的含義簡易地呈現，聖人對於這些特性和功能掌握得醇熟，能夠以「圓而神」、「方以智」、「易以貢」的方式洗滌心靈，但不會四面進擊，招搖過市，也不會冷漠孤僻，獨善其身，而是退守藏身於萬物的奧密之中，和民眾一道考慮吉凶得失。聖人的圓融和方正體現在以神妙的方式知曉未來，而以明智的辦法收藏過往。繼而提出「其孰能與於此」的問題，即意味著「天人合一」並非輕而易舉。理想的狀況是聖人上與天道的合一，下對民眾緣由的體察。「天之道」與「民之故」的通曉和結合，就可以激發、興起神奇的物性而提前為民眾備用：

是故，著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患；神以知來，知以藏往——其孰能與於此哉？古之聰明睿知神武而不殺者夫。

是以，明於天之道，而察於民之故，是興神物以前民用。聖人以此齊戒，以神明其德夫。（《繫辭上》）

「天之道」、「民之故」與「物之神」都說明聖人的鄭重其事和有理有據，其齋戒也不是僅僅為了個人的潔淨，而是要把美好的德行神聖化且明朗化。科學公理的發現、闡明和應用，也是遵循這樣的機制。

《周易》把天地日月最基本的運作模式用《乾卦》和《坤卦》來表示，並進而概括為「一闔一闢」，「一陰一陽」，其中既有對立，也有變通，但沒有間隔，沒有滅絕，往來變通，無窮無盡：

是故，闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通；見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法。利用出入，民咸用之謂之神。（《繫辭上》）

子曰：「乾坤，其《易》之門耶？」乾，陽物也；坤，陰物也。陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德。其稱名也，雜而不越。於稽其類，其衰世之意邪？（《繫辭下》）

《乾》《坤》，其易之緼邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。《乾》《坤》毀，則無以見《易》，《易》不可

見，則《乾》《坤》或幾乎息矣。是故，形而上者，謂之「道」；形而下者，謂之「器」；化而裁之謂之「變」，推而行之謂之「通」；舉而錯之天下之民，謂之「事業」。（《繫辭上》）

對於顯現出來的「象」，有固定形狀的「器」，都能加以規制，進而充分運用，就可以稱之為「法」，具有普遍的可遵循特徵。「利」和「用」的交替，或輸出、或納入，民眾沒有例外地都能使用，這樣的特性也可用「神」來描述。

所以，「明」而普照天下的，以日月的懸象為最宏大；「器」是普利民眾的，以聖人的創立最為偉大：

是故，《易》有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。是故，法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月；崇高莫大乎富貴，備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人；探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。（《繫辭上》）

夫《易》，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言斷辭，則備矣。其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱。因貳以濟民行，以明失得之報。（《繫辭下》）

而《周易》與其他經典的最大不同，就是以蓍草為工具推演卦象，又以卦象為基礎判斷吉凶，這似乎是「很不科學」的。然而，科學的理論和實踐，如果不考慮後果與影響的吉凶，豈不是很可怕？！更何況，《周易》強調探求精密之處，追索隱微之理，研究深邃之道，達至廣遠之所，既能彰顯過往的得失，又能觀察未來的禍福，以這樣究根問底而不是浮光掠影的態度和方法來確定天下的吉凶，成就天下綿延不絕的事業。凡此種種，都是科學精神的體現；而八卦的生成，六十四卦的排序又是完全符合數之理的。<sup>[28]</sup>

### 其二，順天應人的民主精神

《易傳》屢屢言及「君子」，兼有德行和地位的意涵。涉及到「君子」與「民」的關係，沒有直接提到「民為主」，但是很有針對性地提出了「君子」要保全地位，所應該具備的素質，指出了「民不與」、「民不應」的原因及後果：

子曰：「君子安其身而後動，易其心而後語，定其

交而後求。君子修此三者，故全也。危以動，則民不與也；懼以語，則民不應也；無交而求，則民不與也。莫之與，則傷之者至矣。《易》曰：『莫益之，或擊之。立心勿恆，凶。』」<sup>[29]</sup>（《繫辭下》）

處於統治地位的君子，要有三個方面的修養：安頓好民眾的身體，莫讓他們疲於奔命，然後再採取行動；平易民眾的心情，莫讓他們焦慮恐懼，然後再發號施令；和民眾確定好交情，莫讓他們孤立無援，然後再做出索求——三個方面的修養，亦即三個方面的義務、統治者的義務，便是民眾的權利。能把三個方面都調節得很好，故而可以保全自己。相反，讓民眾身處危險卻又勞作不止，民眾就不會支持和參與；讓民眾心懷恐懼卻又疾言厲色，民眾就不會響應和贊同；和民眾沒有交情卻又予取予求，民眾同樣不會支持和參與。沒有民眾的支持和參與，傷害統治者的因素和力量就會接踵而至。正如《益卦》上九爻辭所總結的：「沒有人來助益他，或有人乘機襲擊他。所確立的損上益下的心意不夠恆定，是兇險的。」

《彖傳》在解釋《益卦》時，根據「動而巽」的卦象，著重突出了「損上益下」的思想，認為減損上層以增益下層，民眾的愉悅是沒有邊界的；由上層而能自處於下層之下，這是對於增益之道的發揚光大，也是真正徹底的以民為主：

《益》，損上益下，民說無疆；自上下下，其道大光。「利有攸往」，中正有慶。「利涉大川」，木道乃行。《益》，動而巽，日進無疆。天施地生，其益無方。凡益之道，與時偕行。（《益卦·彖傳》）

《彖傳》所闡述的增益之道，一方面是基於《益卦》內卦為《震卦》（動），外卦為《巽卦》的卦象及有利出行、有利渡過大江大河的卦辭，引申出符合木材特性（通達，能行於水）的道理。另一方面又突出採取行動而順天應人，日益前進而沒有邊界的哲理。進而強調天的施捨與地的創生，對於萬物的增益不拘一格。凡是增益，都遵循與時間偕同行動的原則，而不是片面的「與時俱進」。故而，「天人合一」之道也包括上層統治者要像天地一樣，沒有條件，不設限制，又適時加以調整地為民眾提供助益。

上述的思想資源，和現代的民主理念是否相

應呢？不妨以蕭公權（1897-1981）先生的論述為衡量標準：

什麼是民主？我們的簡單答覆是：人民有說話的機會，有聽到一切言論和消息的機會，有用和平方式選擇政府和政策的機會。有用和平方式自由選擇生活途徑的機會，有用和平方式選擇政府和政策的機會——而且這些機會，不待將來，此時此地，便可得著，便可利用——這就是腳踏實地的起碼民主。假如這種起碼的民主尚且辦不到，卻明唱玄虛的高調，暗用武斷的方法，那絕不是民主，而是民主的蠹賊。<sup>[30]</sup>

前文所引的「危以動，則民不與也；懼以語，則民不應也；無交而求，則民不與也。莫之與，則傷之者至矣」正好從「負」的方面闡述了什麼是「民主的蠹賊」。

其他經典之中，也有類似的思想：

天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。（《荀子·大略》）

天之生民，非為王也，而天立王以為民也。故其德足以安樂民者，天子之；其惡足以賊害民者，天奪之。

（《春秋繁露·堯舜不擅移湯武不專殺》）

從「天人合一」的角度，可見「民」是「天」所生，而不是君王的手段；相反，樹立君主的天意，在於為民眾服務。所以，德行足矣讓民眾安樂的，上天賦予他合法性；而其惡言惡行足以賊害到民眾的，上天會褫奪他的權位。這一點已經反復為歷史所證明了。

除此而外，我們還可以從《周易》中歸納出「自強自謙的獨立精神」、「革故鼎新的創造精神」、「製器尚象的工匠精神」、「崇德廣業的服務精神」、「樂天知命的達觀精神」、「損益得當的時行精神」等等，均大有裨益於現代社會。

當然，「人能弘道，非道能弘人」；「雖有佳餚，弗食，不知其旨也。」現代人的最大問題是在於要麼食古不化，以為一切問題的現成答案都在《周易》中；要麼妄自尊大，以為可以視《周易》為弊履，棄之不顧，甚至認為它是現代化的最大障礙，欲除之而後快。殊不知，凡此種種，都是悖天而逆人的。

然而，在中國傳統文化的資源中，還有極力為君主「獨制於天下而無所制」並以此窮極快樂而

張目的理論：

夫賢主者，必且能全道而行督責之術者也。督責之，則臣不敢不竭能以徇其主矣。此臣主之分定，上下之義明，則天下賢不肖莫敢不盡力竭任以徇其君矣。是故主獨制於天下而無所制也，能窮樂之極矣！賢明之主也，可不察焉！（《史記·李斯列傳》）

如此的「賢明」，不僅是現代精神的死敵，也與古典的優秀文化相抵牾。使人深以為憂的是，此種「賢明」，輔以無孔不入的現代技術，還是能大行其道。

[1] 參見王葆珩：《西漢經學源流》（成都：四川人民出版社，2021年），第90-92頁。

[2] 「軸心時代」之說固然對於打破西方文明中心論有學理上的貢獻。然而，「軸心」的比喻依舊過於機械，無法說明文化的本根也在不斷生長這一有機現象。參見拙著《可與言詩——中國哲學的本根時代·前言：本根與枝幹——「古之道術」的分裂與重生》（北京：商務印書館，2020年），第9-10頁。

[3] 因為道家對「自然」一詞有特別界定，故而，本文用「天然」一詞，與「人文」相對而言。

[4] 馬伯夷：《中國醫學文化史》（上海人民出版社，1994年），第140頁。

[5] 參見趙法生：《儒家超越思想的起源》（北京：中國社會科學出版社，2019年），第172-173頁。

[6] 《周易·剝·象傳》。

[7] 王國維：《觀堂集林》卷六（北京：中華書局，1959年），第282頁。

[8] 吳寶麟：《人文化成——禮樂文明的理想指歸》（北京：外語教學與研究出版社，2023年），第124頁。

[9] 《說文解字》：「曲，象器曲受物之形。」通行本《老子》第二十二章：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰，不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂『曲則全』者，豈虛言哉？誠全而歸之。」《中庸》：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠為



能化。」

- [10] 這樣的「觀察」是一種意義深遠的哲學行為，參見拙文〈觀的哲學〉，載《中國社會科學院研究生院學報》2016年第1期。
- [11] 「三伍」本為數量大小、多少不定的意思，同時還有參差錯落、交互夾雜的意思。參見劉釗：〈說文解詞——三伍〉，載《辭書研究》2024年第1期。
- [12] 同注[8]，第74頁。
- [13] 《周易·家人·彖傳》。
- [14] 《周易·坤·文言傳》。
- [15] 同注[13]。
- [16] 《尚書·召誥》。
- [17] 熊十力：《體用論》（中華書局，1974年），第407頁。
- [18] 《漢書·董仲舒傳》。
- [19] 張岱年：《中國哲學大綱》（中國社會科學出版社，1952年），第28頁。
- [20] 見於蔡尚思主編：《十家論〈易〉》（嶽麓書社，1993年），第940頁。
- [21] 《吳文正集》卷三。
- [22] 《荀子·天論》。
- [23] 吳寶麟：〈天人之際——論通行本易傳的象〉，載《文化中國》2022年第4期（總第113期），第38-39頁。
- [24] 朱伯崑：〈《易傳》的天人觀與中國哲學傳統〉，《朱伯崑論著》（沈陽出版社，1998年），第677頁。
- [25] 《周易·文言傳》。
- [26] 參見筆談〈《易經》思維阻礙了中國近代科學的發展嗎〉，載《中國青年報》2004年10月25日；收入拙著《重塑君子》（蘭州：敦煌文藝出版社，2021年），第169-177頁。該組筆談是對楊振寧先生相關論點的回應，筆者之外，還有郭沂、胡星斗先生發表高見。
- [27] 王弼、孔穎達等先賢把「冒」解釋為「覆冒」（《周易正義》卷七，見[清]阮元校刻《十三經注疏》（上冊）（上海古籍出版社，1997年），

第81頁。但《說文解字》有云：「冒，冡而前也。」故冒還有向前、提升的意涵。

[28] 參見拙文：〈《周易》之卦序及其義蘊〉，載《中國哲學史》2014年第4期。

[29] 《益卦》上九爻辭。

[30] 蕭公權：《憲政與民主》（北京：中國人民大學出版社，2014年），第111頁。

### Some Contemporary Interpretations of the *I Ching*:

#### The Divinity and Brightness in the Idea of the Unity of Heaven and Human

Zhang Fengqian (Xi'an International University)

**Abstract:** In *The I Ching*, the basis of the unity of heaven and human lies in the idea that the three elements, heaven earth and human, are one. Specifically, there are various ways and forms such as observation, sensing, adaptation, and helping each other to make it happen. However, human virtue and position are different, and the level and effect of concord with heaven are also distinct. The repeated question of “who can do the same” in *The Interpretations of I Ching* means that the unity of heaven and human is not easy to achieve. The ideal situation is the unity of the gentleman, the great man, or the saint with the heaven. The combination of the divinity of the way of heaven and the reason for the people’s actions can stimulate and rise up the miraculous physical properties, which can be prepared for the people in advance, which contain the spirit of science. The theory of the unity of heaven and human also includes the idea that the rulers of the upper echelons should be like the vastness of heaven and earth and the light of the sun and the moon, without conditions, without restrictions, and with timely adjustments. The duty of the ruler is the right of the people. These ideological resources have many parallels with modern democratic concepts.

**Key Words:** *The I Ching*, Heaven, Sage, Divinity, People, Brightness, Unity