

# 《易传》对天地人三才之道的认识

陈 贇

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海 200241)

**摘要:**天、地、人三才各有其道的思想乃是春秋战国时期中国思想的共识,但只有《易传》对此作了深入而一贯的探讨,从而影响深远。在《易传》那里,天、地既有其体,又有其德。天之体为阴阳之气,地之体为刚柔之质。阴阳之气实质上是能量与信息所构成之“场”,而刚柔之质则是气的能量密集化的存在形式;另一方面,天之德为乾,而地之德为坤。乾是健动不息的创生品格,而坤则是厚德载物的接纳性品格。天地各有其能,各具其德,但只有人能够会通天地之能、合和天地之德。当然,这并不意味着人的智能能够代替天地,因为人总是有其自身的限制,但人的存在也同样不是天地的重复,而是以其不同于天地的品格,与天地并列为三。

**关键词:**《易传》;天道;地道;人道

**中图分类号:**B221 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2015)01-0041-11

## Knowledge of the Dao (Way) of the Three Powers of Heaven, Earth, and Man in the *Yi zhuan*

CHEN Yun

(Institute for Contemporary Chinese Ideology and Culture, East China Normal University, Shanghai 200241, China)

**Abstract:** The variety of schools of thought in the Springs and Autumns period (770-476 BCE) and Warring States era (475-221 BCE) in China shares the same idea that each of the three powers of Heaven, Earth, and Man possesses its own Dao (Way), but only the *Yi zhuan* (Commentaries on the *Changes*) made in-depth and coherent discussions on it and thus exerted far-reaching influence. In the *Yi zhuan*, Heaven and Earth have both bodies (*ti* 体) and qualities (*de* 德). The body of Heaven is manifested by the (invisible and intangible) *qi* (material force) of *yin* and *yang*, whereas the body of Earth is represented by both soft and solid materials. The *qi* of *yin* and *yang* actually refers to the field constituted by energy and information, while the soft and solid materials refer to a form of existence resulted from compacting of the *qi* or energy of *yin-yang*. On the other hand, the quality of Heaven is represented by the ceaseless creativity and dynamism of *Qian* [☰] while the quality of Earth is conveyed in the sustainable receptivity and compliance of *Kun* [☷]. Though both Heaven and Earth have their powers and qualities, only Man can connect these powers and unify these qualities. To be sure, this does not mean that Man's intelligence can replace (the powers of) Heaven and Earth in that Man is always self-limited, yet the existence of Man is not a simple replica of Heaven and Earth but is juxtaposed as one of the triad due to his particular qualities different

收稿日期:2014-11-07

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目:“轴心时代中国的政教思想:历史梳理与现代诠释”(11JJD720002)

作者简介:陈贇(1973-),华东师范大学中国现代思想文化研究所、哲学系教授,博士生导师,主要研究方向为:中国古典哲学、政治思想史。

from Heaven and Earth.

**Key words:** Yi zhuan; the Dao of Heaven; the Dao of Earth; the Dao of Man

天地人三才的思想渗透在《周易》六十四卦的每一卦的结构中,在上卦(外卦)与下卦(内卦)的三画中,中间为人,其上为天,其下为地。而六爻之中,初、二为地,三、四为人,五、上为天,这就是“兼三才而两之”的易画结构。由此《周易》每一卦而有两种三才系统:

天——	天——
天——	人——
人——	地——
人——	天——
地——	人——
地——	地——

《周易·系辞上》谓:“六爻之动,三极之道也。”所谓三极之道即天地人三才之道。<sup>①</sup>《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。兼三才而两之,故六;六者非它也,三才之道也。”这意味着,《周易》其实是以天一地一人三者各自轨则及其错综复杂的关系为坐标,理解天地之间的一切事物的消息与变化。而《周易》对天地人各有其道因而构成三重尺度或坐标的认识,在春秋战国时代的中国思想中,乃是共识。

《尚书·泰誓》:“惟天地,万物父母;惟人,万物之灵。”<sup>②</sup>天地为万物父母,而人为万物之灵,由此而产生的推论是:一方面人不能违背天地之道,而是必须与之和谐;另一方面,人为万物之灵,因而人可以沟通天地,甚至与天地并列为三才。《道德经》第 25 章云:“道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人处其一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然。”<sup>③</sup>这里亦可以看到天、地、人并列的思想,如果在《道德经》中,作为域中四大之一的道与天、人、地不是同一层次,而是既内在于天、地、人之中,又不同于天、地、人的话,那么至少在老子那里,天、地、人各有其道,不可混淆。<sup>④</sup>这与子产所谓的“天道远,人道迩”(《左传》昭公十八年)有异曲同工之妙,它所传达的正是对殷商以来的那种无常的、不可捉摸的“天”意之反转:人道并不是天道的重复,而是有其自身的法则。由此而自然生发天事、地事、人事各有其则,既不相僭,也不相代的思想。于此而有刘康公对人的定位:“吾闻之,民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作礼义威仪之则,以定命也。”(《左传》成公十三年)《左传》昭公二十五年更从天、地、人三者的视角来理解礼:“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。则天之明,因地之性,生其六气,用其五行。”而《管子·五行》并列“天道”、“地理”、“人道”,并提出“以天为父,以地为母,以开乎万物,以总一统”的原则;其《九守》篇则曰“一曰天之,二曰地之,三曰人之”;《内业篇》有“天主正,地主平,人主安

<sup>①</sup> 韩康伯注:“三极,三材也。兼三材之道,故能见吉凶,成变化也。”孔颖达疏云:“言六爻递相推动而生变化,是天地人三才至极之道,以其事兼三才,故能见吉凶而成变化也。”(〔唐〕孔颖达疏《周易正义》卷七《系辞上》,《十三经注疏》(整理本)第 1 册,北京:北京大学出版社,2000 年,第 309 页)

<sup>②</sup> 《尚书正义》卷十一,《十三经注疏》(整理本)第 3 册,北京:北京大学出版社,2000 年,第 321 页。

<sup>③</sup> “人大”、“而人处一”中的“人”或作“王”。《说文》“大”部以及段注均作“人”而非“王”。傅奕本、范应元本,同古本,均作“人”。(朱谦之《老子校释》,北京:中华书局,1984 年,第 103 页)

<sup>④</sup> 所以《道德经》里有“天之道”、“人之道”等表述。第 73 章:“天之道,不争而善胜,不言而善应,不召而自来,坦然而善谋。”第 77 章:“天之道,其犹张弓!高者抑之,下者举之,有馀者损之,不足者与之。天之道,损有馀而补不足;人道则不然,损不足,奉有馀。孰能有馀以奉天下?其唯有道者。是以圣人为而不恃,功成不处,斯不见贤。”第 79 章“天道无亲,常与善人”。第 81 章:“天之道,利而不害。圣人之道,为而不争。”

静”、“天有常象，地有常形，人有常礼”的论述，意在揭示三才之道各有其则。而在《荀子》中则出现了“天有其时，地有其财，人有其治”（《荀子·天论》）、“天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物，生人之属，待圣人然后分也”（《荀子·礼论》）、“天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣”（《荀子·天论》）的论述，这些都可以视为天、地、人齐等观念之体现。<sup>①</sup>这种天、地、人齐等的观念得以形成一种思想架构，使得天、地、人成为判断一切事物合理性的共同尺度。比如《吕氏春秋·序意》篇云：“上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非不可无所遁矣。”又如《管子·五辅》：“所谓三度者何？曰：上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺，此所谓三度。”

但问题是，何谓天、地、人之道？就这一问题而言，虽然战国时代许多思想家都触及到这一问题，但影响深远的还是《易传》，后者对之进行了深入而一贯的探讨。

## 一、阴阳之气、刚柔之质与天地之体

《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。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章。”以阴阳、刚柔与仁义分别来表述天道、地道与人道之体，这是《说卦传》的创见，它也道出了隐含在《周易》系统中的“基本思想预设”。其实，《系辞上》写道“一阴一阳之谓道”，而这里所谓道，即指天道，《庄子·天下篇》说“《易》以道阴阳”，皆谓《易》以阴阳之运化呈现天道。阴阳者气也，因而《周易》以气化论来建构天道之体。《史记·太史公自序》说“《易》著天地、阴阳、四时、五行，故长于变”，又云“《易》以道化”，皆谓阴阳之化为天道本然之体。《史记·司马相如列传》说：“《春秋》推见至隐，《易》本隐之以显。”此即可从《系辞上》所说的“在天成象，在地成形”、“天垂象，见吉凶”来理解，天道阴阳之化至神而不可测度，是为隐，而其所垂直之象为显，天所垂之象，为日、月、星三者之象。《说文》谓：“示，天垂象，见吉凶，所以示人也。从二。三垂，日月星也。观乎天文，以察时变。示，神事也。”<sup>②</sup>日月星，其象可见，而其化则隐。

古人认为，日月星体，并非固态的形质之物，而为气化之积。《列子·天瑞》：“天，积气耳，亡处亡气。若屈伸呼吸，终日在天中行止”、“日月星宿，亦积气中之有光耀者”、“虹蜺也，云雾也，风雨也，四时也，此积气之成乎天者也”。《郭店楚简·太一生水》亦谓：“上，气也，而谓之天。”由此而见，日月星作为气之积，其所垂之象，被视为传达某种来自天道的消息。例如《礼记·昏义》云：“男教不修，阳事不得，适见于天，日为之食。妇顺不修，阴事不得，适见于天，月为之食。”日食是天上所垂的象，它意味着地上男教不修；一如月食是妇顺不修所导致的天象上的变化。因而，一旦出现日食与月食，人便以相应的行动回应之。

天道只是一气之运化，而气有阴阳之分。阴阳本身非形器，无质性可言。其存在形式是屈伸、聚散、往来、上下，此即其化的形式。由于近代机械主义与唯物论的影响，人们往往以物质—精神的概念架构解说气，气无论是被物质化，还是被精神化，都不能脱离某种构成事物的实体或元素，而就其实而论，毋宁说气是能量与信息而构成的“场”。气聚是能量与信息在分布上的集中化与凝聚态，这时候气能转化为形质，并内在于形质之中；而当气散时，质则转化为无形质性的能量，换言之，能量在此时以非形质方式存在。气作为能量与信息的总体，其存在形式始终处在聚散无常的变化过程中，因而气（能量+信息）

<sup>①</sup> 王尔敏先生著有专文《中国古代天地人之齐等观念》，见氏著《先民的智慧——中国古代天人合一的经验》，桂林：广西师范大学出版社，2008年，第71—112页。

<sup>②</sup> [清]段玉裁《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第2页。下引该书，仅随文标注书名和页码。

始终处在流动、氤氲、升降、往来的无尽过程之中,由此《易传》所把握的“天”,有“浑天”之象,即它本质上是一个无法被出于主体立法而形成的规律与秩序所能穿透的混沌系统。<sup>①</sup>

张载《正蒙·神化》云:“天之化也运诸气。”王夫之解之云:“惟其有气,乃运之而成化;理足于己,则随时应物以利用,而物皆受化矣。非气则物皆自生自死,不资于天,何云天化。”<sup>②</sup>在天之气化,见而为象,即为日月星辰之天象,其于人而显现为时之消息,人亦可因时而化。而所谓时,乃阴阳运化之几:“乃所以为时者,喜怒、生杀、泰否、损益,皆阴阳之气一阖一辟之几也。”(《张子正蒙注》卷二《神化篇》,载《船山全书》第十二册,第81页)观象授时治历,以指导人事,皆自探究阴阳变化之几始。张载有云:“然则象若非气,指何为象?”<sup>③</sup>舍气无所谓天象,观天之象,实乃察气化之所可著见者。圣人极深而研几者,正是在其之非形质之隐与形质化之显的无常变化中穷究其变中之常则。

如果说天道之体为气,那么地道之体为形或质。地并不仅仅是我们所说的地球,而且还包含地球上所有有形有质的万物之总体,故而《系辞上》说“在地成形”。这里的“形”,作为名词意味着形状、形质,作为动词则意味着形见,谓质之著见,故而刚柔所言乃气之“形”或“质”。张载:“阴阳,气也,而谓之天;刚柔,质也,而谓之地”、“阴阳其气,刚柔其形。”(《横渠易说·说卦》,载《张载集》,第235页)天与地就其体而言,乃是气、质之别。天的存在方式是阴阳二气之运化,而地之存在方式则是刚柔之质的变化。刚柔与阴阳的关系是质与气的关系,朱熹云:“刚柔者,阴阳之质,是移易不得之定体,故谓之本。若刚变为柔,柔变为刚,便是变通之用。”<sup>④</sup>大自然的万物皆为形质性的存在,因而可以为人的视听言动的官觉所接,换言之,以刚柔呈现出来的质性其实是内在于气的能量的密集化存在形式,而气能的分布更多地是非密集的非均匀的,这正是天作为混沌系统可以包地、而“地体小于天”(《周易外传》卷五《系辞上传第一章》,载《船山全书》第一册,第984页)的原因。由于天包地外,因而气包含质而质不能包全气,所有的质都可以理解为气化过程的结果与形式;由于气又在地中,因而质中有气,气内在于质之中,而不在质之外,质由于气之化而可移易,甚至由于气化过程无一息暂停,是故可以说,质日代而形如一,虽然事物可以为眼耳鼻口等官觉所把握的形体并没有变化,但其气之质却已经日日迁代,时时变化,这种变化迁代毫无疑问来源于气之动。

为什么地道之体为质之刚柔呢?《广雅·释地》:“地,土也。”郭店楚简《太一生水》:“下,土也,而谓之地。”“土”与“地”二者之间具有密切的关系,据高鸿缙《中国字例》,土为地之初文。这一点在《白虎通·五行》如下的表述中得到了验证:“地,土之别名也。”而“土”的本义是吐生万物,《说文》:“土,地之吐生物者也。二象地之下、地之中,物出行也。”《释名》:“土,吐也,吐万物也。”(《说文解字注》,第682页)“土”之吐出万物,此与《说文》对“地”的如下解释相通:“万物所陈列也。”地由“土”与“也”两个部分构成,按照段玉裁《说文解字注》,这两个部分均说明大地作为母亲形象的起源:“地以土生物,故从土。也声,坤道成女,玄牝之门,为天地根,故其字从也。”(《说文解字注》,第682页)换言之,大地意味着万物在其中,并由其所自出、所自长的境域,而刚柔正是万物不可或缺的质性规定。言大地,必言万物,万物与大地具有一体的关系。故而张载说:“地,物也;天,神也。”(《正蒙·参两篇》,载《张载集》,第11页。)<sup>⑤</sup>这

① 关于浑天之义,参见陈赞《无体之体与天道的本性》,载《中山大学学报》2014年第6期;陈赞《论言说天道的恰当形式》,载《武汉大学学报》(人文科学版)2014年第2期;陈赞《从无体之体到与化为体》,载《船山学刊》2014年第2期。

② [清]王夫之《张子正蒙注》卷二《神化篇》,载《船山全书》第十二册,长沙:岳麓书社,2011年,第81页。下引《船山全书》,仅随文标注篇名、卷数、书名、册数与页码。

③ [宋]张载《正蒙·神化》,载《张载集》,北京:中华书局,1978年,第16页。下引《张载集》,仅随文标注篇名、书名与页码。

④ [宋]黎靖德《朱子语类》卷十二《易十二·系辞下》,北京:中华书局,1986年,第1939—1940页。

⑤ 与此相应的是:“神与形,天与地之道与!”(《正蒙·参两篇》,载《张载集》,第12页)

就是说,地道中的地并不是单指天文学或物理学意义上的地球,而是指万物在其中生长收藏的境域,万物与地球具有一体关系,无法离开大地来想象万物,亦无法离开万物来思考大地。因而,“立地之道曰刚与柔”,其实指向的是大地上的万物皆有刚柔之质,刚柔之质不仅是大地本身的规定,也是万物的规定,正因为有质性规定,故而地气沉浊、重滞,与天气之清通上扬者不同;而且,与天道的一气流行相比,地道的刚柔之质表现在森然的万物中,并呈现出万千差异。

《说文》对地的解释是:“元气初分,轻清阳为天,重浊阴为地。”这就意味着,天地本为一气所分,气之轻清阳者上升为天,而气之重浊阴者下降为地。这与《庄子·田子方》“至阴肃肃,至阳赫赫。肃肃出乎天,赫赫发乎地。两者交通成和而物生焉”表达了相类的意思。天地被视为一气运化分为阴阳的结果,气之轻、清、阳者演化为天,而轻、清、阳者处于离散态,是不断地脱离超越形质的;而重、浊、阴者下降为地,重、浊、阴属于凝聚态,因而不断地朝向形质的生成转换。但在实际上,阴阳与形质可以纳入统一过程的不同方面,形质的生成可以理解为气化过程的环节,所以,万物的刚柔之质说到底最终来自阴阳的运化。“阴阳二气氤氲于宇宙,融结于万汇,不相离,不相胜,无有阳而无阴、有阴而无阳,无有地而无天、有天而无地。故《周易》乾坤并建为诸卦之统宗,不孤立也。然阳有独运之神,阴有自立之体;天入地中,地函天化,而抑各效其功能。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一册,第74页)由于将刚柔这一质性的规定视为气(阴阳)之质,那么,天既在地之外,又内在于地之中;地之中内涵着天之运化,此即天包地外、天中有地、地中有天的浑天大义。由于在实际上阴阳不离、刚柔互济,故而并不能说天生地,而必须将阴阳之气、刚柔之质视为不可分割的一体关系。<sup>①</sup>在阴阳、刚柔之中,分而言之,“阴阳分象而刚柔分形”,“就象而言之,分阴分阳;就形而言之,分柔分刚”;合而言之,“刚者阳之质,而刚中非无阴;柔者阴之质,而柔中非无阳。”(《张子正蒙注》卷一《太和篇》,载《船山全书》第十二册,第27页)形质的出现是气化过程的环节与成果,但形质本身却不同于清通运化之气。有了形质之后,气即内在于形质,形质之外,仍然并非无气的虚空,而是气之充满而处于离散的状态。是以事物因为形质而彼此隔绝,具有自己的特质与存在方式,但同时又因为气而相互连通、以息相吹。

由气、质去理解天地之道,则天道与地道具有不同的本性。这就是天道圆而地道方。《大戴礼记·曾子天圆》记载:

单居离问於曾子曰:“天圆而地方者,诚有之乎?”

曾子曰:“离,而闻之云乎!”

单居离曰:“弟子不察,此以敢问也。”

曾子曰:“天之所生上首,地之所生下首,上首谓之圆,下首谓之方。如诚天圆而地方,则是四角之不揜也。且来!吾语汝。参尝闻之夫子曰:‘天道曰圆,地道曰方,方曰幽,而圆曰明。明者,吐气者也,是故外景;幽者,含气者也,是故内景。故火曰外景,而金水内景。吐气者施,而含气者化,是以阳施而阴化也。阳之精气曰神,阴之精气曰灵。神灵者,品物之本也,而礼乐仁义之祖也,而善否治乱所由兴作也。阴阳之气,各从其所,则静矣;偏则风,俱则雷,交则电,乱则雾,和则雨;阳气胜,则散为雨露;阴气胜,则凝为霜雪;阳之专气为霰,阴之专气为霰,霰霰者,一气之化也。’”<sup>②</sup>

以上对话表明,所谓的“天圆地方”,并非指天的形体是圆形的,而地的形状是方正的。因为天地分

<sup>①</sup> 王夫之云:“夫天,吾不知其何以终也?地,吾不知其何以始也?天地始者,其今日乎!天地终者,其今日乎!观之法象,有乾坤焉,则其始矣;察之物理,有既济未济焉,则其终矣。故天可以生六子,而必不能生地;天地可以成六子,而六子必不能成天地。”(《周易外传》卷五,载《船山全书》第一册,第992页)

<sup>②</sup> 黄怀信主撰《大戴礼记汇校集注》上册,西安:三秦出版社,2005年,第612—621页。《淮南子·天文训》有类似的表述:“天道曰圆,地道曰方。方者主幽,圆者主明。明者,吐气者也,是故火曰外景;幽者,含气者也,是故水曰内景。吐气者施,含气者化,是故阳施阴化。天之偏气,怒者为风;地之含气,和者为雨;阴阳相薄,感而为雷,激而为霰,乱而为雾。阳气胜则散而为雨露,阴气盛则凝而为霜雪。”

别以气与质而言,故而形体、形状意义上的方圆并不适用于天地。所谓天圆地方是指天道圆而地道方。何谓天道圆而地道方?《吕氏春秋·季春纪·圜道》有具体的解释:“何以说天道之圜也?精气一上一下,圜周复杂,无所稽留,故曰天道圜。何以说地道之方也?万物殊类殊形,皆有分职,不能相为,故曰地道方。”根据这种解释,“方”意味着那种来自区域化的限制,一个“地一方”不同于另一“地一方”,因为有地理风土气候的不同,因而有不同的动植物与之相应,就人的生活而言,则有植根于地理风土上的历史与传统的区别,比如作为地道现象的“方言”与“风俗”,进而有生活方式的差异;同样,一种“方一术”意味着它在这个局部的范围内可以行得通,但在另一个处所可能就有问题了。“方”之所以为“方”,就在于它受到的限制根源于气之质,“方”总是在气成为形质之后,也就是有了刚柔之后,才得以构成,因而方的限制,就是刚柔之质的限制。但是与地道相对的天道本身却是无形质的,只是清通之气,它并不受根植于刚柔形质的区域性的机制之限制,并且总是超出了由主体性所建立的分辨与测度,因而是“圆而神”且“无方体”的。所谓“神无方而易无体”表述的并不是地道,而是天道。“无方者,灵而善运,无所滞也。无体者,存而无迹,不滞于形也。”<sup>①</sup>换言之,由于根植于质性上的刚柔的差异,而形成了大地之道的如下本性:地方性、区域性以及由此而来的相对性,因此对于大地上的真理而言,始终存在着“义”的问题,也即是否合宜的问题。但这种与地道相对的合宜性——“义”——并不是表述天道的恰当概念,因为天道的真理是周流六虚的,是普遍的、开放的、贯通性的。故而《左传》用“天之经”与“地之义”来表述天道与地道所呈现的两种不同真理的性质。“经”意味着“放之四海而皆准”的普遍性常道,“义”则意味着必须与具体的状况、特定的情境、相应的条件相适合、相配合的“大地上的真理”。<sup>②</sup>从这个角度来看,《周易》经传将天道、地道,当然还有人道,三者之间的和谐作为原则性的原则,也即衡量一切的最终尺度,是极其深刻的。以例言之,《礼记·乐记》云:“乐由天作,礼以地制。”此即以礼、乐分属地道、天道,礼属地道,故有地之“义”的问题,一个地方有一个地方的礼,各不相同,比如对死人的处理,或天葬,或火葬,或土葬,各有其理,其理正当性的重要维度之一便在于“地之义”,适合当地的传统、历史、文化与风俗。但是乐属天道,故而无论以哪种语言唱出的优秀歌曲,不明白其语言的人也能享受音乐的魅力,因而乐超出了地之义,而属于天道。故而尼采谓音乐并非世界的物理性质的写照,而是其形而上学意志的写照,西哲谓音乐并非人的语言,而是天使或神的语言,<sup>③</sup>此皆于“乐由天作”相关。由礼乐的差异,可见以阴阳表述的天道与以刚柔表述的地道之别。

## 二、乾健、坤顺与天地之德

如果说阴阳、刚柔表述的是天地本然之体,那么,乾、坤所表述的就是天地之德,即在其气质中呈现的品德。在六十四卦系统中,乾坤与其他六十二卦不同:“凡卦有取象于物理人事者,而乾坤独以德立名;尽天下之事物,无有象此纯阳纯阴者也。”(《周易内传》卷一上《坤》,载《船山全书》第一册,第74页)《系辞上》说“法象莫大于天地”,乾坤表述的就是天地之德。

乾与天之间是什么关系?“以化言之谓天,以德言谓之乾。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一

① [清]胡煦《周易函书》第二册,北京:中华书局,2008年,第760—761页。下引该书,仅随文标注书名、册数和页码。

② 因而,就不难理解《礼记·曲礼下》如下的说法:“君子行礼,不求变俗。祭祀之礼,居丧之服,哭泣之位,皆如其国之故,谨修其法而审行之。去国三世,爵禄有列于朝,出入有诏于国,若兄弟宗族犹存,则反告于宗后;去国三世,爵禄无列于朝,出入无诏于国,唯兴之日,从新国之法。”

③ 陈赞《音乐、时间与人的存在——对儒家“成于乐”的理解》,载《现代哲学》2002年第2期。又,德国古典音乐的奠基人巴赫说:“和谐的音乐是从天国来的,不和谐的音乐是从地狱里来的。”转引自张长琳《看不见的彩虹:人体的耗散结构》,杭州:浙江科学技术出版社,2013年,第5页。

册,第52页)“纯乾之卦,内健而外复健,纯亦不已,象天之行。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一册,第55页)乾的四德为元亨利贞,《彖传·乾》云“大哉乾元,万物资始,乃统天”,“乾道变化,各正性命”,这是对乾德的总结。这一总结与《系辞上》所说的“乾知(主)大始”,可以相互发明。乾的品格是“资始”而不主成就,主生而不主养、不主成。但所资之始乃是“大始”,大始意味着再开端,这就是说乾道具有朝向开端的本性,只要乾道所贯,则所有完成都将转换为新的开端、再开端、再再开端……。乾的这种永远处在重新开端的本性,就是其“健”的表现。乾之四德以“元”为首。“此四德者,唯元字乾所独有,自亨以下,皆由交坤而见。”“乾之四德,由亨后说出利贞,便是全向交坤时说出道理。”(《周易函书》第二册,第474—475页)这就是说元、亨、利、贞四德,其实只有元为乾所独有。《象传》云:“大哉乾元,万物资始,乃统天。”胡煦指出,这就是孔子在《象传》中独以“大”赞乾“元”而不以“大”赞亨利贞的原因,毕竟,“自亨以下,皆元德所蕴含,胥由交坤而见故也。”(《周易函书》第二册,第475页)“乾元者,乾之元也。独以大赞乾元,不以大赞亨利贞者,元,乾之蕴也,是乾所独有者也。至亨利贞,则皆由交坤而见,故止赞乾元以大,乃元曰乾元,不曰乾亨乾利乾贞,则乾之独有此元也审矣。元在蕴含之地,其出无穷,而天地间万事万物罔不资其陶铸,詎不大乎?”(《周易函书》第二册,第480页)元是最能体现乾之资始之德的。“元者,乾之静也,蕴也,体也。亨者,元之动也,用也。元静亨动,对举者也。利贞,皆亨中事也。……盖乾亨既交于坤,九用而无阻者,其健义即由此出。”(《周易函书》第二册,第474页)所谓资始,也就是首物、生物、创始、开端等等词语所表述的创生品格。《说文》对乾的解释是:“上出也。从乙。乙,物之达也。”段玉裁注云:

“乾,上出也。”此乾字之本义也。自有文字以后,乃用为卦名。而孔子释之曰健也,健之义生于上出。上出为乾,下注则为湿,故乾与湿相对,俗别其音,古无是也。“从乙。乙,物之达也”,释从乙之旨。物达则上出矣。(《说文解字注》,第740页)

乾元所以为健,乃在“上出”,所谓“上出”者,向上而超出之,这里的“上”意味着不断地上达,由低维时空向高维时空上升;“出”意味着超越所置身的状态与方式所构成的任何一种现成性,也即当下所之置身的时空维度。因而内在于乾元的就是那种对现成性的不断超越,而向上、向前的进取精神乃是其健的表现。此与天之生物、始物而非养物、成物的本性相对应。乾之上出,在物则是其自正性命,也就是《说文》所谓的“物达”,此与《论语·宪问》所表述的“天德”相应:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”天不言而四时行、百物生,使万物各正性命即为乾之大德。

当然,乾元虽然为四德之首,但同时又贯通于四德之中而无所受阻,这也是其健的品质之体现。“元者,一贯之一,即无穷尽,无方体,虚灵不昧,肆应不穷者也。未亨以前,乌乎睹?乌乎闻也?可言者,将亨之元也。故《象传》以为万物所资,……不亨则其元不出,故《周易》自乾坤而外,诸卦可言者,亨利贞而已。”“然非元不亨,非元不利,非元不贞,故坤德无成代终,亦谓其资始于元耳。”(《周易函书》第二册,第475页)显然,在乾之四德元亨利贞之中,元为首,且贯通于亨、利、贞之中,对于后三者对于奠基性的意义。这也说明了在天地二者之中,为什么天尊地卑、天上地下。

天之德(乾)与天之气(气)有什么关系呢?乾的创生品格来自乾本纯阳之气,而纯阳之气本身就具有刚健的本性。船山云:“唯纯乾之为元,以太和清刚之气,动而不息,无大不屈,无小不察,入乎地中,出乎地上,发起生化之理,肇乎形,成乎性,以兴起有为而见乎德;则凡物之本、事之始,皆此以倡先而起用,故其大莫与伦也。木、火、水、金,川融、山结,灵、蠢、动、植,皆天至健之气以为资而肇始。乃至人所成能,信、义、智、勇,礼、乐、刑、政,以成典物者,皆纯乾之德;命人为性,自然不睹不闻之中,发为恻怛不容

已之几,以造群动而见德,亦莫非此元为之资。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一册,第50—51页)<sup>①</sup>就此而言,船山认为,“自其资始而统天,为神化流统之宰者,则曰元。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一册,第52页)显然,船山说了这么多,其意不过是,“万物所资,皆由(乾)元出,以见乾元之大。”(《周易函书》第二册,第494页)“元”体现了乾的最精微之处,《周易》首乾正与这种精微深彻具有深层的相应。“《周易》全在最精最妙,思议不能到,语言不能说处时一提醒,欲人追维于无始之始,深致其思。”(《周易函书》第二册,第494页)所谓“无始之始”是说乾元资始而自身不为具体之始,特别是形质之始,形质之始来自乾元与坤亨相交而有,因为“形体有质,成于坤德;性情虚灵,成于乾元”(《周易函书》第二册,第494页)。乾元的资始创生本性,可谓“纯亦不已”,用《中庸》的话说,就是“生物不测”。

如果说天之德为乾,那么地之德则为坤。《说文》:“坤,地也。《易》之卦也。从土从申。土位在申。”段玉裁注:

“坤,地也。《易》之卦也。”《象传》曰:“地势坤,君子以厚德载物。”《说卦传》曰:“坤,顺也。”按伏羲取天地之德为卦,名曰乾坤。从土申,会意。……土位在申也,此说从申之意也。《说卦传》曰:“坤也者地也,万物皆致养焉,故曰致役乎坤。”坤正在申位。(《说文解字注》,第682页)

坤德为“顺”,与乾德为“健”相对应。坤卦六画皆断,象其“虚而能受,柔而至顺,故坤者顺也”(《周易函书》第二册,第499页)。《象传》云:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天。”船山解释曰:“阴非阳无以始,而阳藉阴之材以生万物,形质成而性即丽焉。相配而合,方始而即方生,坤之‘元’所以与乾同也。至者,德极厚而尽其理之谓。乃其所以成‘至哉’之美者,唯纯乎柔,顺天所始而即生之无违也。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一册,第76页)与乾德的创始开端的品质不同,坤德是柔顺性、接纳性的,正因为坤是接纳性的、顺从性的,故而“坤无别亨,交乾而始亨,其曰承天,曰德合无疆,曰含弘光大,曰行地无疆,皆谓交乾也”(《周易函书》第二册,第501页)。在乾之四德中,除元以后,亨、利、贞均为乾交坤而见:“元静而亨动,乾之大用流行,止有一亨,利贞皆亨中之事。”“元静而亨动,元无而亨有,是未交之乾也。元亨乾而利贞坤,元亨神而利贞形也,是已交之乾也。亨言其施,利言其受也,一施一受斯交矣。”(《周易函书》第二册,第481、483页)可见坤交乾而后,乾方有亨利贞之德,乾必交坤而后有形质之始,故而其创生作用需要坤的承受性而后能加以完成。《象传》以“大”赞乾元,以“至”美坤元,按照胡煦的理解,“乾言大,坤言至。至,极也。大,言其所包不可量。至,言其所极不可量,便觉前面有个地头,便是比于乾而后见也。天包地外,天又统地,天之所至,地随而至之,故不克与天并大。乾资始,坤资生,非乾坤各有一元也。天地未辟,均出此一元而亨。乾坤阴阳耳,故乾象天而坤象地,其资始则归其能于健运之乾,资生则归其能于翕受之坤。止此一元,乾坤同有之,若元之实际,则思议不能到,言语不能宣矣。然乾坤虽同此元,而坤必得乾,始有资生,故资始资生又各不同。……资始者气,资生者形。生者之所生,皆始者之所始,故同一元而又以为承天。”(《周易函书》第二册,第501页)乾元与坤元不是二元,而是乾坤同此一元,于此一元,坤顺受、承载乾,是以“乾之四德,坤皆受而载之,故曰乃顺承天”,在这里,乾以气资始与坤以质资生,是二者的分工;坤之“资生之义,而亨利贞皆在其中”(《周易函书》第二册,第501页),《象传》以“地势坤,君子以厚德载物”表之,与“天行健,君子以自强不息”,形成义理上的深层呼应。“乾曰天行,坤曰地势。盖天之运转无间断,故言行。地之博厚无上下,故言势。行以气言,故止考之以时。地以形言,故止观于其位。……厚德载物只如云承受得起,有包容涵受之量。”(《周易函书》第二册,第503页)

<sup>①</sup> 又船山云:“乾,气之舒也。阴气之结,为形为魄,恒凝而有质。阳气之行于形质之中外者,为气为神,恒舒而毕通,推荡乎阴而善其变化,无大不屈,无小不入,其用和煦而靡不胜,故又曰‘健’也。此卦六画皆阳,性情功效皆舒畅而纯乎健。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一册,第43页)

坤之顺承天,犹如“不唱而和”,不施而受,是为顺而成之。由此,如果说乾德在创始,坤德便在顺养而成之。《文言传》所云“后得主而有常”,即刻画坤的这一品格,坤之主即为乾。“言‘得主’者,阴阳有隐见,而无有无;阴见,而阳固隐于所未见;至柔至静,则不拒阳,而阳隐为之主。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一册,第84页)更重要的是,《文言传》以“坤至柔而动也刚,至静而德方”来表述坤的品格,此与我们上文探讨的“地道曰方”形成义理上的连接。“方”在这里被作为坤德的内在要素:“高下柔刚各有一定之宜而不迁,故随阳所施,各肖其成形,以为灵、蠢、动、植,终古不忒,是其德之方也。柔静者,牝道也。动而刚,虽牝而固马。方者,牝马之贞也。”(《周易内传》卷一上,载《船山全书》第一册,第84页)事实上,《系辞上》所说的“方以类聚,物以群分”均关涉到坤的品质或地道曰方。“方”与基于地方性的“义”(宜)相联系,相对于天道基于圆而神的流动性而表现为凝固执着的原则性,但这一原则与地所关联的时空条件的相配而有适宜性与否的问题;坤德之方,是内在于地道之中的,未交乾就已经有的品质。“德方言静,是未交乾时。方则居所不移,象其镇静,若圆则流行不息矣。乾施既退,浑然中居,方象;含生敷化,各正不移,方象,故谓方为坤德。”(《周易函书》第二册,第505页)这种根植于地道中的尺度与原则,就是“方”,方意味着地上的真理,与天上的真理的形成对照。

《庄子·大宗师》曾区分“方内”与“方外”,那些自埋于民,隐身于茫茫人海中的人,生活在方外,方内的礼数与风俗对之就没有太多的意义;但对生活在方内的人而言,礼俗则必须遵守,《荀子》与《礼记》都以自己的方式教导君子及百姓做“有方之民”,就是遵守大地的尺度。<sup>①</sup>《天下篇》区分方术与道术,在其义理的深层,隐含着道术对应天道而方术对应地道的消息,“天人”、“神人”、“至人”生活在“方外”,由“人”而“天”是其上升之路;而“君子”、“百官”与“民”则生活在“方内”,以遵守方内的礼法为其生活之法。唯有“圣人”,沟通方内与方外,出入无疾而随时消息,是以独得内圣外王之道。

总之,乾坤各有其德,天地之道各有其不同的品质,然而正如在实际中,阴阳不可分割,刚柔往往交织交错,但天地相交而万物亨通则“泰”,不相交则“否”。是以乾坤相交,天地交合,而有天地之道。在坤之所终,所成的时地,正是乾重新开端的时刻,此正《文言传》所谓“地道无成,而代有终”的内涵。“四德(指元亨利贞)互为缘起。此惟明于大化之浑沦与心源之寂感者,乃知元亨利贞统于乾、坤之妙。”(《张子正蒙注》卷七《大易篇》,载《船山全书》第十二册,第287页)而乾坤并建,共属一元,而“《象》以乾元坤元言资始资生”,(《张子正蒙注》卷七《大易篇》,载《船山全书》第十二册,第287页)此种不同,若就万物之生成而言,则可谓乾生之而坤成之。生与成,乃是天与地之德的不同。但地之成,乃是听天之生,顺而成之。“神(气之阳)行于天地之间,无所不通,天之包地外而并育并行者,乾道也。顺受阳施以成万化而不息,荣枯相代而弥见其新,坤道也。”(《张子正蒙注》卷七《大易篇》,载《船山全书》第十二册,第312页)生成二者的区别在于,“生者,气之始。成者,形之始。”而形之始又发端于气之始,是阴阳运化的结果,“阴阳之理肇于奇偶,始于奇,终于偶,此乾始美利,地道无成代终之义,故阴无首,阳无尾。无首者以阳为首,无尾者不可穷极也。”(《周易函书》第二册,第771页)由此乾坤二德的合作,正使得天地之生物不测,为物不忒。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《礼记·经解》:“是故隆礼由礼,谓之为方之士;不隆礼,不由礼,谓之无方之民。”《荀子·礼论》:“礼者,人道之极也。然而不法礼,不足礼,谓之无方之民。”当杨倞注云“方,犹道也”时,这里所谓的道是地道,而不是指天道。另,《史记·礼书》:“然而不法礼者不足礼,谓之无方之民;法礼足礼,谓之为方之士。”

<sup>②</sup> 《礼记·中庸》:“天地之道,可一言而尽也:其为物不忒,则其生物不测。”

### 三、天地人的贯通与人道的贞定

《说卦传》：“乾，天也，故称乎父；坤，地也，故称乎母。”显然与《尚书·泰誓》“惟天地，万物父母”的思路是一致的。这实际上是将乾坤作为万物的两个不同本原来处理的。《正蒙》云：“《象》明万物资始，故不得不以元配乾；坤其偶也，故不得不以元配坤。”（《正蒙·大易》，载《张载集》，第50页）这就是将天地作为万物的两个本原来理解，正如王夫之所说的那样，“推其父母万物者而言之，则资始之德元为首；天生之，地即成之，故资生之德元为首。然未生而生，已生而继其生，则万物日受命于天地，而乾、坤无不为万物之资”（《张子正蒙注》卷七《大易篇》，载《船山全书》第十二册，第286页）。乾坤虽然有资始（气）、资生（形或质）的不同，但二者乃是万物共同的本原。是以整个《易传》系统，唯独以“元”系乾、坤，是以而有“乾元”、“坤元”之说：“《周易》自乾坤而外，诸卦可言者，亨利贞而已。”（《周易函书》第二册，第475页）将天地作为本原在中国古典思想中乃是共识，《春秋繁露·顺命》：“天者，万物之祖，万物非天不生。”这是将天作为本原。而《管子·水地篇》则将地也作为本原：“地者，万物之本原，诸生之根菑也。”此与《白虎通·天地》“地者，元气之所生，万物之祖也”互相发明，与天是本原说并不矛盾，而是《尚书》“惟天地万物父母”这一古老思想的不同呈现方式。

毫无疑问，每个人都是天地之子，故而乾称父而坤称母，作为天子之子，人是天地交通成和的产物，在这一点上，人与它者并无不同，《黄帝内经素问·保命全形论》谓：“人生于地，悬命于天，天地合气，命之曰人。”与万物一样，人具有阴阳之气与刚柔之质的向度。然而，作为天地之子，人还有最为万物灵的维度。《礼记·礼运》：“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会，五行之秀气者也。”这里的要点是，人是天地之德的体现者。

但天地各有其限制，天以其气（阴阳），地以其质（刚柔），然而变化气质者，唯人能之。天道圆而地道方，“圆神方智惟人能一之”<sup>①</sup>。而效法天地之道，则人当外圆而内方，谨守天地之道于一身之内。天地各有其能，各具其德，但唯独人能会通天地之能、合和天地之德。关于这一点的讨论，在战国时期已有很多讨论，例如，《荀子·天论》：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”《荀子·礼论》：“天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物，生人之属，待圣人然后分也。”荀子意在彰显人在天地之间的独特位置，相对于这个位置的人，可谓“天地之大，人犹有所憾”，乾坤二德不论如何美善，但对于人而言，总归还是有其限制，毕竟天地各有分工，与人之智能不相替代。由此，人的存在不是天地的重复，而是有其不同于天地的品格，从而与天地并列为三。其实，《周易》从气质之体分说天地的时候，实际上就已经为人的作为预留了空间：“凡气之类，可养而不可强之以消长者，皆天也；凡质之类，刚柔具体可以待用，载气之清浊柔强而成仁义之用者，皆地也；气质之中，神理行乎其间，而恻隐羞恶之自动，则人所以体天地而成人道也。故有见有隐而阴阳分，有奇有偶而刚柔立，有得有失而仁义审，体一物以尽三才之撰也。”（《张子正蒙注》卷七《大易篇》，载《船山全书》第十二册，第274页）天道阴阳与地道柔刚，对于人而言，不过是被纳入学习过程的法象：“阴阳天道，象之成也；刚柔地道，法之效也。”（《横渠易说·说卦》，载《张载集》，第235页）人通过自己的学习过程，从天地而上出，“立人之道，曰仁与义”。人道虽然是建基于天道之阴阳、地道之柔刚的基础上，但又上而出之，而自为其体，从而使得人道具有了不同于天道、地道的意义。

阴阳与刚柔分属天地之体，乾与坤分属天地之德，然而于人则会而通之。贯通天地之德，正构成人

<sup>①</sup> 邓秉元《周易义疏》，上海：上海古籍出版社，2011年，第10页。

之品格。“乾坤之德，人生而性皆具，有气皆可清通，有质皆可效法，而唯贤人能全体之。……此学《易》者能体乾坤之易简，则理穷性尽，而与天地合德也。”（《周易内传》卷五上，载《船山全书》第一册，第512页）《文言传·乾》曰：“夫大人者，与天地合其德。”与天地合德而有以仁义承接乾道与坤道：仁者不息，相应于乾元之资始，其所生者生也，故儒者以生生释仁；义者宜也，相应于“坤德曰方”、“地道曰方”，相地之宜而有与之相应的大地上的尺度。故而人以仁义之道分承天地之德。人所效法天地者，非效法天地之体，而效法天地之用；非效法天地之化，而效法天地之德。天地之德隐身于天地之用中，是故“善言天者，语人之天也；善言化者，语化之德也”。（《尚书引义》卷四《洪范二》，载《船山全书》第二册，第350页）人效法天地之德用，而变化天地所赋予其之气质，以成其性。由此不难理解，当《说卦传》以“和顺于道德而理于义”来解释作《易》者的旨趣时，项安世何以会说“道即天之命，德即人之性，义即地之理”<sup>①</sup>了。由此不难看出，人道本身就有贯通天道与地道的性格。正因为人可合天地之德，于是便不再仅仅是“天地之撰”，即不再仅仅是天地的作品，而是变成了自我生成着的人，人以自我生成的方式变化着自己的气质，顺承天地的精神，推进天地的事业，在这个意义上，人是天地之心。《礼记·礼运》云：“人者，天地之心也，五行之端也，食味别声被色者也。”《说文》对“人”的理解，就是：“人，天地之性最贵者也。”段玉裁注：“按禽兽草木皆天地所生，而不得为天地之心。惟人为天地之心，故天地之生此为极贵。天地之心谓之人，能与天地合德。果实之心亦谓之人，能复生草木而成果实，皆至微而具全体也。”（《说文解字注》，第365页）人以其能与天地合德，故而为天地之心。《彖传·复》云：“复，其见天地之心乎！”如果说六阳是乾位，而六阴是坤位，那么乾始交坤而得之复，则是人之位。（《周易外传》卷二《复》，载《船山全书》第一册，第882页）因为，人之“作圣合天之功，于复而可见也。”“见之而后可以知生，知生而后可以体天地之德，体德而后可以达化。知生者，知性者也。知性而后可以善用吾情，知用吾情，而后可以动物。故圣功虽谨于下学，而必以‘见天地之心’为入德之门。”（《周易内传》卷二下，载《船山全书》第一册，第228页）

自另一方面言之，本然的天地一气运化流行，万物浑沦，形名不分，实为一混沌系统。故自天地之道观之，无始无终，无上无下，本无尊卑、上下、动静、吉凶、变化；唯自人道观之，形名有分，万物有别，而后见乾坤有定、贵贱有位、阴阳有分、刚柔有断。<sup>②</sup>是故船山谓：“以人为依，则人极建而天地之位定也。”（《周易外传》卷一，载《船山全书》第一册，第852页）“设人位而贞天地之生。”（《周易外传》卷五《系辞上》，载《船山全书》第一册，第1013页）故而人乃于天地并非小补，<sup>③</sup>人的存在可以“财成天地之道，辅相天地之宜”（《彖传·泰》）。因此，人不是天地之间一个可有可无的元素，而是与天地并列、同样居于对万物具有构成意义的本原之高度。《潜夫论·本训篇》：“天本诸阳，地本诸阴，人本中和。三者才异务，相待而成。”这三个本原之间相互支撑，彼此独立而又相互构成，形成万物共有的本原。

那么，人作为本原，与天地这两种本原具有何种不同？董仲舒说：“天德施，地德化，人德义，天地之精所以生物者，莫贵于人。”（《春秋繁露·人副天数》）正因为人具有与天地之德不同的品质，故而人在天地之外自成本原。《春秋繁露·立元神》更谓：“何谓本？曰：天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。”（下转第76页）

① 邓秉元《周易义疏》引，上海：上海古籍出版社，2011年，第433页。

② 邓秉元《周易义疏》，上海：上海古籍出版社，2011年，第371页。按，此义船山发明最为深邃详尽，参阅上引陈赞的三篇论文。船山最经典的说法是：“浑天之体：天，半出地上，半入地下，地与万物在于其中，随天化之至而成。天无上无下，无晨中、昏中之定；东出非出，西没非没，人之测之有高下出没之异耳。天之体，浑然一环而已。春非始，冬非终，相禅相承者至密而无畛域。其浑然一气流动充满，则自黍米之小，放乎七曜天以上，宗动天之无穷，上不测之高，下不测之深，皆一而已。上者非清，下者非浊，物化其中，自日月、星辰、风霆、雨露，与土石、山陵、原隰、江河、草木、人兽，随运而成，有者非实，无者非虚。”（《庄子解》卷二十五《则阳》，载《船山全书》第十三册，第394—395页）

③ 《孟子·尽心上》：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流，岂曰小补之哉？”

帛文“民痺病器死”意即“人民多痺病灾疾，愁叹哀号而死”。其中的“器”当训作“众怨愁苦之声”，此义在文献中也写作“慝”或“嗷”，如《汉书·董仲舒传》：“夫已受大，又取小，天下不能足，而况人乎！此民之所以器器苦不足也。”颜师古注：“器，读与‘慝’同，音敖。慝慝，众怨愁声也。”《说文》：“嗷，众口愁也。从口敖声。《诗》曰：‘哀鸣嗷嗷。’”此外，《上博五·三德》简5：“变常易礼，土地乃坼，民乃器死。”<sup>①</sup>其中的“器死”亦与帛文同，也当训作“愁叹哀号”。<sup>②</sup>

其他文献材料中也有与帛文“民痺病器死”相类的记述，如孔家坡汉简《日书·岁》：“七月并居申，以行秋气。必寒，温，民多疾病，五谷夭死。八月止阳气于未，是胃（谓）吾已杀矣，止子气。必寒，不寒，民多战（痺）疾，禾复。”<sup>③</sup>《灵枢·岁露论第十七》：“二月丑不风，民多心腹病。三月戌不

温，民多寒热病。四月巳不暑，民多痺病。十<sup>④</sup>月申不寒，民多暴死。”

责任编辑：刘玉建

① 马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书（五）》，上海：上海古籍出版社，2006年，第191页。

② 范常喜《〈上博五·三德〉札记二则》，简帛网，2006年3月4日。按：李天虹先生认为“器死”当读作“夭死”，与我们的理解有所不同。参见：李天虹《上博（五）零识三则》，简帛网，2006年2月26日。

③ 湖北省文物考古研究所、随州市考古队《随州孔家坡汉墓简牍》，北京：文物出版社，2006年，第185页。

④ 网友“子居”先生认为此处“十”当为“七”之误。参见：子居《关于〈孔家坡汉简日书“岁”篇初探〉第三段的十二支搭配规则》，简帛网·简帛论坛·简帛研读，2007年5月29日。

（上接第51页）

天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成礼，不可一无也。”“天生”、“地养”、“人成”，构成了中国思想对三种本原的最经典表述，而这一思想塑造了中国古典思想的特质，天地人各有其成能，亦各有其局限，因而三才必须交通合作，共同构建对世界万物的理解。这一点极不同于古希腊、古印度与古犹太传统，彰显了中国思想的根本洞见。而这一思想在《周易》中虽然未经明确的语言表达，然而却以象的方式隐藏其中。《周易》的六十四卦中，中间六十卦是一个整体，而乾坤作为这一结构整体的开端，乃是董仲舒意义上的三本结构中的天生与地养，而既济未济则是三本结构中的人成。《周易》始乾坤象征着天地开，终既未济，则暗寓着日月合。“望为月之半，经亦半也。朔为月之全，经亦全也。故曰日穷于纪，月穷于次，星回于天，岁将更始，而贞下起元矣。”（《周易函书》第二册，第743页）作为人事已成的既济并不是其终点，位于其后的恰恰是未济，它意味着永远开放的未完成性，这就意味着所有的完成都转换成重新开端，这一承接乾坤之德不断的重新开端，正是人的命运，也是人自立于天地之间，完成人自身的唯一方式，用尼采的话来说，人，是一项永远也无法完成的事业。因此，作为天地之子且生活在天地之间的人，总是在不停地重新开端，哪怕在一个完成了的时刻。

责任编辑：张克宾