

明体达用、体用贯通:《周易》生生哲学与成己成物

张文智 刘超群

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:近几年来,生生哲学已成为中国学界关注的一个重要话题,许多学者已在生生哲学领域提出了自己较为系统的理论和看法。但从《周易》哲学的角度来看,学界所说的“生生”多为“生生”之象或“生生”之过程,而对“生生”之本体大源所论甚少。《易纬·乾凿度》中的相关说法及郑玄的诠释容易误导人们对易之本体大源的理解。从《周易》经传的角度来看,先天太极暨“乾元”是“生生”之本体大源,而在后天世界,阳来就阴、尊来就卑、上来就下是“生生”的内在动力。从《周易》心性本体论的角度来看,《中庸》所说的“诚”与先天太极相对应,乃“生生”之本,达到“至诚”“至善”之境为“成己”之标志,亦是“内圣”之功;“成物”则为“外王”之行。《周易》哲学有助于我们在传承发展传统文化的过程中避免走向原教旨主义,在推动儒学的当代转化方面具有重要的启示意义。

关键词:《周易》;生生之本;成己成物;《中庸》;《大学》;当代转化

中图分类号:B221 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2026)03-0005-13

2022年11月,由山东大学易学与中国古代哲学研究中心、中国周易学会以及《周易研究》编辑部联合主办的“首届生生哲学高端论坛”在线上召开。自此之后,山东大学易学与中国古代哲学研究中心又于2023年12月及2024年12月分别举办了第二届和第三届“生生哲学高端论坛”。经由这些学术研讨,“‘生生’逐渐由易学的核心观念扩展为中国哲学的核心观念”^①。笔者有幸聆听了大多数学者的观点,发现尽管部分与会者从宇宙本体论、人性论、存在论、存有论等方面对生生哲学展开了论说,但多以《易传》所说的“天地之大德曰生”“生生之谓易”“天施地生”等为出发点,或以《易纬·乾凿度》的相关论说作为《周易》的宇宙论或本体论依据。^②而通过整合《周易》经传所蕴含的本体生成论可知,诸位学者所说的“生生”多为“生生”之象或“生生”之过程,没有真正寻求到“生生”之本。且诸位教授对如何验证其生生哲学所云甚少,对生生哲学如何推动儒学的当代转化亦着墨不多。通过整合《周易》经传所蕴含的本体生成论,笔者拟借此文对《周易》中的生生哲学予以挖掘,据此探讨成己、成物之说,并进一步讨论儒学的当代转化问题。不当之处,请方家不吝批评指正。

收稿日期:2025-12-31

基金项目:国家社科基金社科学术社团主题学术活动项目:“《周易》哲学的当代转化与发展研究”(22STA046)

作者简介:张文智(1967—),山东聊城人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心教授、博士生导师,主要研究方向:中国哲学、易学哲学、易学与分析心理学。刘超群(1991—),河南信阳人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心博士研究生,主要研究方向:易学哲学、易学与分析心理学。

^① 董春《生生之谓易:〈周易〉的‘生生’思想及其哲学意蕴》,载《周易研究》2025年第2期,第17页。

^② 参见丁四新、费春浩《〈周易〉的生生哲学及其诠释——以〈易传〉和“易一名而含三义”为中心》,载《孔学堂》2021年第4期,第66—76页。

一、“生生”之象与“生生”之本

首先需要说明的是,我们在这里所说的《周易》包括《周易》古经与《易传》两部分,而不是专指《周易》古经本身。

关于“生”字之本义,丁四新教授考证了“生”字在甲骨文、金文及小篆中的写法,进而指出:“‘生’的本义即是生长。‘生’的引申义有出生、生育、发生、产生、生起、生产、生存、活着、生命等。”^①关于“生生”之义,韩康伯注“生生之谓易”时曰:“阴阳转易,以成化生。”孔颖达疏曰:“生生,不绝之辞。阴阳变转,后生次于前生,是万物恒生谓之易也。”^②从下面的讨论可知,孔颖达的解释符合《易》义,故其说已为大多数学者所接受。

众所周知,“生”在《易传》中占据十分重要的位置,据黄玉顺教授统计,仅在《系辞传》中,“生”字就出现过23次之多。但“它们并非同一概念,而是分属两个不同层次的概念:一是‘观象设卦’形成《周易》之前的‘天地’之‘生’的观念;二是《周易》之‘生’的观念,它是对前者进行‘仰观俯察’的结果”^③。

就传世文献而言,黄教授的总结很到位。诚然,《系辞传》从一开始就以天地、乾坤确立起基本架构,即“天尊地卑,乾坤定矣;卑高以陈,贵贱位矣;动静有常,刚柔断矣”。《杂卦传》曰“乾刚坤柔”,故这里的“刚柔断矣”仍是在讲乾坤天地之性能。下面接着讲“方以类聚,物以群分,吉凶生矣”(《系辞上传》)。从上下文来讲,这里的“类聚”“群分”应结合“本乎天者亲上,本乎地者亲下,则各从其类也”(《乾·文言》)这句话来理解,故《系辞传》以“在天成象,在地成形,变化见矣”紧接其后,这仍是在讲天地乾坤。下面的一句话为:“是故刚柔相摩,八卦相荡,鼓之以雷霆,润之以风雨;日月运行,一寒一暑。”(《系辞上传》)“刚柔相摩,八卦相荡”乃乾坤父母交合而生六子卦之意,与后面所说的“天地絪縕,万物化醇;男女构精,万物化生”(《系辞下传》)之意相通。在此“雷霆”乃震艮之象,“风雨”乃巽兑之象,“日月”乃离坎之象,“寒暑”乃乾坤之象。^④故《系辞传》此句仍是以乾坤为纲领。再下面紧接着就是:“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。易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣。”(《系辞上传》)这是由乾坤天地之道推衍出人道,而其纲领仍是乾坤天地。《系辞传》第一章至此结束。

《系辞传》第一章基于乾坤天地树立起立论大纲,其后所说的“生生之谓易”“天地之大德曰生”等内容皆与此相关。特别是后面所说的“乾坤,其易之缊邪?乾坤成列,而易立乎其中矣。乾坤毁,则无以见易。易不可见,则乾坤或几乎息矣”(《系辞上传》),“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”(《系辞下传》),更强调了乾坤在“易”中的根本性地位。但这种立论方式很容易让人认为《系辞传》作者持有乾坤、天地等“二元对待”的理念,甚至有学者认为“二元对待是易学的本质思维”^⑤。由于今本《周易》以乾坤两卦为首,《系辞传》基于乾坤立

① 丁四新、费春浩《〈周易〉的生生哲学及其诠释——以〈易传〉和“易一名而含三义”为中心》,载《孔学堂》2021年第4期,第67页。

② [魏]王弼、[晋]韩康伯注,[唐]孔颖达疏《宋本周易注疏》,北京:中华书局,2018年,第397、399页。

③ 黄玉顺《从“生生何谓”到“生生何为”——〈系辞传〉“生生”的原初观念与当代转化》,载《周易研究》2023年第2期,第9页。

④ 参见张文智《〈周易集解〉导读》,济南:齐鲁书社,2005年,第351页。

⑤ 参见丁四新、费春浩《〈周易〉的生生哲学及其诠释——以〈易传〉和“易一名而含三义”为中心》,载《孔学堂》2021年第4期,第69—70页。

论也很容易让人理解。但如果因此持“二元论”的主张,我们就很难为“生”以及“生生”找到本体大源。

实际上,《系辞传》后面的两段话已然寓示了“生生”之本体大源。一是“易有太极,是生两仪。两仪生四象,四象生八卦。八卦定吉凶,吉凶生大业”。此即邵雍据“加一倍法”而推出伏羲八卦和六十四卦,亦被称作“先天八卦”和“先天六十四卦”。在此,“太极”被视为“生生”的本体大源,“两仪”则被认为对应乾坤或阴阳二气。然而,《系辞传》没有对“太极”如何“生两仪”给出明确的解释,且我们难以找到其与《周易》古经的内在关联;亦未阐明先天八卦、六十四卦与后天八卦、六十四卦之间的内在联系。直到周敦颐的《太极图说》问世,关于“无极”“太极”及阴阳“两仪”关系较为固定的说法方才形成:“无极而太极。太极动而生阳,动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。”^①但周敦颐的说法也引起了很多争议,最著名的就是朱熹与陆九渊之间的“无极、太极之辩”,而且周敦颐的说法无法与《周易》古经相印证。二是“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”(《系辞上传》)。有学者认为,“这里的‘阴阳’显然是‘形而上者’,即作为本体的存在者,也就是‘天地’”^②。朱熹则认为,“阴阳迭运者,气也,其理则所谓道”,“所以阴阳者道也”^③。朱熹的得意门生陈淳认为,“道即是太极”^④。如此则“道”或“太极”就被视为“生生”之本体大源,但这还是未能说明“道”“太极”与今本即文王六十四卦之间的内在关联,即仍未能解决先天与后天之间的内在关联之问题。

后人又试图从《易纬·乾凿度》中的一段话来寻找“生生”之本体大源。《易纬·乾凿度》有云:

孔子曰:“易者,易也,变易也,不易也,管三成为道德苞籥。”易者,以言其德也,通情无门,藏神无内也。光明四通,效易立节,天地烂明,日月星辰布设,八卦错序,律历调列,五纬顺轨,四时和,粟孽结。四渎通情,优游信洁,根著浮流,气更相实,虚无感动,清净炤哲,移物致耀,至诚专密,不烦不挠,淡泊不失,此其易也。变易也者,其气也。天地不变,不能通气,五行迭终,四时更废……不易也者,其位也。天在上,地在下,君南面,臣北面,父坐子伏,此其不易也……夫有形生于无形,乾坤安从生。故曰:有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者,未见气也。太初者,气之始也。太始者,形之始也。太素者,质之始也。气形质具而未离,故曰浑沦。浑沦者,言万物相浑成,而未相离。视之不见,听之不闻,循之不得,故曰易也。易无形畔。^⑤

显然,按《乾凿度》的说法,“太易”为“生生”之本体大源。但此处又说得太粗略,难以与《易传》“易有太极,是生两仪”所蕴含的宇宙生成论相对应。关于“易”“变易”“不易”之义,孔颖达指出:“郑玄依此义作《易赞》及《易论》,云:‘易一名而含三义;易简,一也;变易,二也;不易,三也。’”^⑥显然,郑玄把“易也”之“易”理解为“易简”,是从《系辞传》“乾以易知,坤以简能;易则易知,简则易从……易简而天下之理得矣。天下之理得,而成位乎其中矣”而来,这就又把《乾凿度》拉回到“二元论”的道路上去了。其实郑玄误读了《乾凿度》中“易”之原义。从《乾凿度》成书的时代背景可知,其所说的“易”的表现即“光明四通,效易立节……四时和,粟孽结”等祥瑞乃“卦气效”的一种状态。^⑦从下面的论述可知,《乾凿度》把“不易”理解为“天地”“君臣”“父子”等尊卑地位之不可易,亦是受当时强调“三纲”

① [宋]周敦颐《周敦颐集》,北京:中华书局,1990年,第87页,标点有改动。

② 黄玉顺《从“生生何谓”到“生生何为”——〈系辞传〉“生生”的原初观念与当代转化》,载《周易研究》2023年第2期,第11页。

③ [清]李光地纂,刘大钧整理《周易折中》,成都:巴蜀书社,2010年,第350页。

④ [清]李光地纂,刘大钧整理《周易折中》,第367页。

⑤ 林忠军《〈易纬〉导读》,济南:齐鲁书社,2002年,第77—82页。

⑥ [魏]王弼、[晋]韩康伯注,[唐]孔颖达疏《宋本周易注疏》,第8页。

⑦ 参见张文智《孟、焦、京易学新探》,济南:齐鲁书社,2013年,第405—406页。

之时代思潮之影响,并不符合后天世界需要“尊来就卑”“阳来就阴”“上来就下”即阴阳交合才能由人道返天道的理念,^①即不符合《周易》经传之本旨。而真正把《周易》经传所蕴含的本体生成论完美地揭示出来并把先后天八卦、六十四卦妥善地贯通起来的,是《大学证释》《中庸证释》《易经证释》这三部《证释》。三部《证释》“是1920—30年代由当时的救国新教会陆续刊出的,是托名孔子、颜回、曾子、子思、孟子等圣人对《大学》《中庸》《周易》的重新诠释,旨在还原《大学》《中庸》《周易》的原貌与本义,纠正汉宋以来对此三部书的误读。三部《证释》的出现虽然有一定的宗教神秘性,但其诠释确实多发前人之所未发;从哲学的角度来看,其诠释亦能做到自圆其说、前后一贯,是对《大学》《中庸》《周易》较为圆融、贯通之解释”^②,故本文多采三部《证释》之说。

首先,三部《证释》对《周易》中的太极观和阴阳动静观做出了全新的解读。《中庸证释》有云:“太极形始于○,乃变为①。”^③《易经证释》对此有进一步的解释:“太极之象,传之久矣。伏羲时画之为一,无此图也。后圣渐由伏羲之一演之为圆圈,以示其体;又有由圆圈之象,演之为①,以明其用……后更演之为黑白交互之象,以明两仪既生,二气之周流不尽,而以证天地生化之序。”^④显然,这里的“圆圈”即是《中庸证释》所说的“○”,亦即太极;作为“黑白交互之象”的“两仪”可用“☯”来符示之。“○”与“☯”一为本体,一为发用。《易经证释》对此有较详细的诠释:

太极之初,元气纯阳,不可分阴阳也。元气胎动,乃生阴焉。动则阴生,静则阳复。气因动化,生以动成。故太极初生为阴气,而其后动静往复,二气始分……天地为两仪之大者。天生则地成,地生则天成。天地合精,生成乃见。(《易经证释·第一部·图象·太极图讲义》,第276页)

这种太极(○)“动则阴生,静则阳复”的说法直接颠覆了周敦颐“太极动而生阳……静而生阴”的说法。这一点至为重要。从下面的论证可知,《易经证释》的说法更符合《周易》经传之本旨。太极一开始之所以会动,是因为先天太极(○)乃“阴阳未判之气,动静未具之时,虽有光热而未见其气,为无始之始,即所谓元气也。此气在初固无名,而以动静之具,乃分阴阳之名,故——者自一出,而乾坤者自太极生,是为生生之大本”(《易经证释·第一部·全易大旨及习易要例》,第82页)。这就明确把先天太极(○)定为“生生”之本。但这里的“太极”(○)并不是“无”,而是含有光和热。“光者,元气之体;热与动者,元气之用;生者,用之见也……元气以生化为本。动而有生,生而阴阳出,此元气自然之德,流行不息,而后阴阳之象,往复无穷,一生永生,一化众化,而天地以成,人物以育。”(《易经证释·第一部·图象·太极图讲义》,第271页)

《易经证释》进而把先后天八卦图与今本六十四卦序结合起来。如前所述,根据“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦”之“加一倍法”就可以得出“先天八卦图”(图1)。先天八卦图最大的特点是体现了阴阳分列及阴阳之间的循环往复性,即朱熹所说的阴阳之间的对待与流行,反映了先天世界之简约性。后天八卦图以坎☵、离☲为主,以震☳、兑☱为日月之门,乾☰、坎☵、艮☶、震☳四个阳卦被置于图的左下侧,而巽☴、离☲、坤☷、兑☱四个阴卦被置于图的右上侧,其

① 参见张文智《〈周易〉中的性命哲学发微——以会通〈大学〉〈中庸〉〈周易〉为视角》,载《哲学研究》2023年第12期,第46—57页。

② 张文智《〈周易〉中的性命哲学发微——以会通〈大学〉〈中庸〉〈周易〉为视角》,载《哲学研究》2023年第12期,第47页。

③ 题列圣齐释,慈慧编校《中庸证释》,台北:圆晟出版社,2004年,第17页。下引该书,仅随文标注书名与页码,标点有改动。

④ 题列圣齐释《易经证释·第一部·图象·太极图讲义》,台北:正一善书出版社,2005年,第273—274页。下引该书,仅随文标注书名、部数、篇名与页码,标点有改动。

最大的特点是体现了阴阳之间的交错性,呈现出后天世界之复杂性(见图2)。而今本六十四卦卦序既体现了“先天”之阴阳分列与循环往复性,又体现了“后天”之阴阳交错性。^①对今本六十四卦来说,上经的三十卦以乾☰、坤☷两卦为经,以坎☵、离☲两卦为纬。上述四个卦处于先天八卦图的四正位。而下经的三十四卦以兑☱、艮☶、震☳、巽☴交错为用,为先天八卦图四隅之卦。而震☳、艮☶又从坎卦☵互出,巽☴、兑☱则从离卦☲互出。正如《易经证释》所云:“上经始于乾坤,终于坎离,天道具备;下经则首之以咸恒,终之以既未济,人事乃齐。天人合同,世道以见……乾坤坎离如四柱,震巽艮兑如四隅,以共成一室,而人物在其中。上经仅及四柱,有方而未圆;下经始述明四隅,极规复有矩。此下经之用,实继上经而推之至无尽也。”(《易经证释·第五部·咸卦》,第78—79页)也就是说,上经到下经体现出从以“先天”为主过渡到以“后天”为主。“先天”与“后天”之关系是:“先天之易常静,后天之易常动,而静中有动,故先天必生后天;动中有静,故后天不离先天。”(《易经证释·第一部·全易大旨及习易要例》,第44—45页)而“先天”与“后天”的关系又不是绝对的,而是相对的。从全易卦象的角度来看,则伏羲卦序为先天,文王卦序为后天,“若就文王卦言,则上篇(按:即上经)为先天,下篇(按:即下经)为后天”(《易经证释·第一部·图象·文王六十四卦疏述》,第126页)。总而言之,“今本六十四卦卦序蕴含着从先天到后天、从简单到复杂、愈变愈频、内在相互关联的宇宙生成规律,是一个气数推演模型,是‘道’的一步步展开与显现,而其生生之源则是先天太极(○)。也就是说,先天太极及下文要谈及的‘乾元’之气作为宇宙的原动力一直贯穿于从乾[☰,1]到未济[☵☲,64]这一螺旋式推进的整个过程之中”^②。这样,先天太极(○)及“乾元”就被确定为“生生”之本,而每一卦、每一爻即六十四卦、三百八十四爻则被视为“生生”之象、“生生”之过程或此过程中的某一环节。



图1 先天八卦图



图2 后天八卦图

《系辞传》有云:“圣人设卦、观象、系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。”“圣人有以见天下之动,而观其会通,以行其典礼,系辞焉以断其吉凶,是故谓之爻。”由此可知,卦辞、爻辞皆为圣人通过观象而系于卦画、爻画下面之辞。如此就有了完整的六十四卦及其卦辞,以及三百八十四爻及其爻辞。但其中亦有例外——乾卦除了有卦辞与爻辞,另有“用九”之辞曰“见群龙,无首吉”;坤卦除了有卦辞与爻辞,另有“用六”之辞曰“利永贞”。关于“用九”“用六”之义,历代易学家众说纷纭,莫衷一是。笔者认为,只有《易经证释》把“用九”“用六”之义诠释得最为完满、圆融。

《乾·彖》有云:“大哉‘乾元’,万物资始,乃统天……御天。”也就是说,在象征“天”的乾卦☰之上,仍有“统天”“御天”之“乾元”存在。“‘乾元’者,乾之精也,阳之本也,天之神也,故在天之上,而能统天

① 参见张文智《从〈易经证释〉看易辞、易象中的以人合天之道》,载《周易研究》2017年第6期,第26—29页。

② 张文智《“崇阳抑阴”,还是“崇阴抑阳”?——〈周易〉中的阴阳观新论》,载《哲学研究》2020年第12期,第50页。

御天也,外乾之位,而成‘无首’上治也。”(《易经证释·第一部·乾卦》,第148页)显然,这里的“乾元”与乾卦“用九”之辞“见群龙,无首吉”相配应。而《乾·文言》更明确地说“‘乾元’用九,天下治也”“‘乾元’用九,乃见天则”,意即“乾元”之体虽不可见,而其“用”可见,见于全《易》之192个阳爻而称“九”者,凡阳爻皆为“乾元”之“用”或“乾元”之显现。同样地,“坤元”用六,意即“坤元”之体虽不可见,而其“用”可见,见于全《易》之192个阴爻而称“六”者,凡阴爻皆为“坤元”之“用”或“坤元”之显现。“天下万物皆自‘乾元’始、‘坤元’成,而‘坤元’亦‘乾元’所出也。”(《易经证释·第一部·乾卦》,第33页)

“乾元”与“坤元”之间的关系还表现为:“乾元”主始,“坤元”主终;“乾元”主施,“坤元”主受。乾坤“二元即两仪也,二用即两仪之德”(《易经证释·第二部·坤卦》,第101页)。显然,“乾元”与两仪(☰)中的阳仪相对应,“坤元”则与阴仪相对应。由于“乾元”“与‘坤元’同主生成。‘坤元’阴精,顺承有终;‘乾元’资始,独接先天。以太极之初,元气浑沦,独为阳也,而两仪既分,仍为阳精,故其德并坤,其气且在乾先也”(《易经证释·第一部·乾卦》,第44页),也就是说,在先天太极(○)“动则阴生”而成两仪(☰)之后,纯阳之气仍存在于阳仪即“乾元”之中,故与“乾元”相对应之“用九”“见群龙,无首吉”之辞才有如此之意蕴:“‘群龙’者,众善人也。在天界言,则出三界;在道德言,则纯至善;在易言,则太极之初也……以此寓至善之境而见‘乾元’之体耳。”(《易经证释·第一部·乾卦》,第89—90页)此“至善”之境“即道之先天、佛之净土”^①之境。故在“太极生两仪”之后,与阳仪相对应的“乾元”即代替先天太极(○)在发挥作用。由此亦可知,在“太极生两仪”之后,虽有“乾元”“坤元”之分,但因“‘坤元’亦‘乾元’所出”,且“‘乾元’资始,独接先天”太极(○),故曰“用有二极而体唯一元”(《易经证释·第一部·乾卦》,第33页),亦即虽有阴阳二极,而其体则归于先天太极(○)之“一元”。故《易经证释》这里坚持的乃是一元论。

通过以上建构,先天太极(○)暨“乾元”就被确立为“生生”之本,而六十四卦三百八十四爻则为“生生”之象或“生生”之显现。以上只是其本体生成论之意义,而《易》为人道立,故其更为重要的价值在于对入道之启发,即下文要讲的“成己、成物”。李尚信教授亦指出,生生哲学“以参赞化育为核心,以成己成物(尤其是成人)为宗旨”^②。

二、生生与成己成物

《大学》“乃圣门心法之传,儒教内圣外王之道”(《大学证释》,第7页);朱熹将《中庸》视为“孔门传授心法”^③;《周易》则为“儒教之密理”(《中庸证释》,第21页)。由于作为“儒教之密理”的《周易》较为复杂,是以“立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言”(《系辞上传》)的方式展现出来的,“其称名也小,其取类也大。其旨远,其辞文,其言曲而中,其事肆而隐”(《系辞下传》),故如果没有真正通透地理解《周易》经传,是很难把握《周易》的精髓的。历代以义理解《易》者多就文生义,或专注于具体的卦爻辞来解读《周易》,导致以偏概全,给人以“盲人摸象”之感,其结果往往是“只见树木,不见森林”;而以象数解《易》者又多“案文责卦,有马无乾”^④,从而陷入象数的藩篱而不能自拔,

① 题列圣齐著,陈吉明编校《大学证释》,台北:若意出版社,1993年,第143页。下引该书,仅随文标注书名与页码,标点有改动。

② 李尚信《生生哲学的基本框架》,载《光明日报》2023年1月30日第15版。

③ [宋]朱熹《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第17页。

④ [魏]王弼著,楼宇烈校释《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年,第609页。

可谓“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”(《系辞上传》)。我们可以结合《大学》《中庸》中的相关说法,通过《周易》《大学》《中庸》之间的互诂互释,达到使三者相得益彰、相互发明之效果。这一部分拟通过诠释《中庸》中的“成己、成物”之说,结合《大学》中的相关内容,并借助《周易》经传本身的一些说法,来探讨《周易》中的“生生”之义。

《中庸》开篇即云:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”故“性”在《中庸》中具有核心地位。《中庸》又提出“中”的概念,以便于人们理解“性”。《中庸》有云:“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”又说:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。”由此可知,“中”首先是一种境界。“中”之境界亦难以理解,故又提出“诚”。“儒以‘中’‘至善’‘极’‘一’‘诚’种种字名,以状‘性’之实体,以性不易见,不易言,而后委曲训之,以期托出真象,亦犹佛家‘菩提’‘明镜’之喻也……《中庸》一书,只以‘中’字状其体,‘诚’字明其德,外皆为此二字注脚。”(《中庸证释》,第162页)

《中庸》中有这么一段讲“诚”的话:

诚者,物之终始,不诚无物。是故君子诚之为贵。诚者,非自成己而已也,所以成物也。成己,仁也;成物,知(智)也。性之德也,合外内之道也,故时措之宜也。

“诚”为天道之自然,天以之为天,地以之为地,且为人物生成之本,故曰“诚者,物之终始”。“诚”亦有“成”意,“言无不成也。苟有不诚,必有所败……故有未诚,乱之肇也。未诚者众,乱将无已”(《中庸证释》,第165—166页),故曰“不诚无物”。而这里的“成”又以“成己”为前提,并依之以“成人”“成物”。

这样解释,人们还是难以理解作为本体的“诚”,那我们就从“至善”来理解之,因为如上所述,“至善”和“诚”都是“性”体的一种体现。《大学》描述了如何通过“定、静、安、虑、得”等次第工夫达到“至善”境界:“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。是故君子无所不用其极。”(《大学证释》,第9页)其具体的修行次第如下:

夫“知止而后有定”,是定其外也……心身皆定,而后可真静,故“定而后能静”……“静而后能安”者,静其神意,息其气息,如止水,如明月,一波不兴,一尘不染,而无所怯惑,无所思疑,神意湛然,气息悠然之候也……“安而后能虑”者,既安于静,澄然晶然,光明自生,智慧自足,神气盎然,气息随化,静中真机以见,生意以出,而纯乎至善之境,即在前矣……此“虑”字,纯以真慧观察,性光所照,毫无私念尘思扰杂于中。故一几而进于至善,是即所谓“得”也。“得”者,得至善之境而常止之也……儒教至善之境,即道之先天、佛之净土。(《大学证释》,第142—143页)

可见,这里的“至善”或“诚”的境界不只是文字解说之义,而更重实修实证。众所周知,《大学》有八目之说,即格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。其中,格致诚正之工夫属于“内止至善”或“内圣”之功,完成后即可达此“至善”之境;修齐治平之工夫则属于“外明明德”或“外王”之行。实际上,《中庸》所说的“成己”即是《大学》所说的“内止至善”之功;“成物”(包括“成人”)即为“外明明德”之行。^①

既然“至善”“诚”之境皆为“性”体之显现,我们还需要回到“性”体并探讨心、性、情之间的关系,如此才能更好地理解“成己成物”之说。

就“性”与“情”的关系而言,“性生情”(《中庸证释》,第149页),或者说“情生于性,即由动来,为

^① 参见张文智《〈周易〉中的性命哲学发微——以会通〈大学〉〈中庸〉〈周易〉为视角》,载《哲学研究》2023年第12期,第49—52页。

感于物而动也。故性永定,而情时动”(《易经证释·第八部·系辞讲义·第一章》,第137页)。心、性、情之间的关系则表现为:“心只是一心,而一则受之先天,谓之性;一则禀诸后天,谓之情,其实即为‘太极生两仪’也。太极即心,心(引者注:当为‘性’)与情,即阴阳二气,然性,虽亦气也,只是先天之真。”(《大学证释》,第66页)由此可知,性、情皆居于心。心如如不动之时,“性”体自显,可用先天太极(○)即“至善”之境来象征之;心动则生情,此时“性”“情”皆居于心。人们常常因徇情逐物而导致情不正,如果由“性”指导“情”,即如“乾元”主始、“坤元”主终之关系,则性情皆正,此时之状态可用两仪图(☵)来符示之,其中阳仪与“性”相对应,阴仪则与“情”相对应,如此即可由情复性、后天返先天。显然,心、性、情之间的关系正如先天太极、“乾元”及“坤元”之间的关系。我们可以称之为《周易》中的心性本体论,亦可以结合《周易》之卦爻象如此比拟之:

各卦无论如何变易,时有太极存其间,此所谓易之本也。虽不见其形,而其气无物不在,必自象中求之,而后得其气焉。犹《中庸》之言“中”也,必自情之未发见之。易之——,皆为象喜怒哀乐之情,而太极之气,正在——之中,如体认“中”者而后得之。此即易之所谓“穷理尽性”及“各正性命”之义。必能见此,而后得性情之真,明中和之德。苟不克见此极,徒逐于——之象而求其变化,是将陷于徇情逐物之弊,而不能自正性命也。故习易者,必时时求见其太极焉。(《易经证释·第一部·全易大旨及习易要例》,第82—83页)

“性”为生生之本,“诚之为成也,以尽性克全其生也。惟至诚为能尽性,而性之所同与者,人也物也”(《中庸证释》,第137页)。由此可知,“成己成物”乃“尽性”“全生”之显现。“故成己为诚之体,成人与物为诚之用。其道一也,皆性德也。”(《中庸证释》,第150页)可见,“成己”之境即先天太极(○)之境,而成人、成物之过程或显现则可用两仪图(☵)来象征之,其中阳仪代表人的动而不失之心性,阴仪则代表所感通、感化之人或物。

《大学》又云:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。”也就是说,如果一个人不能“治天下”,则说明他“齐家”的工夫尚有所不足;如果一个人不能“齐家”,则说明他“修身”的工夫尚有所不足。相应地,身不修由于心不正,心不正则由于意不诚,意不诚则由于知不致,知不致由于物不格。从“成己成物”的角度来讲,如果做不到“成己”,就不可能“成人”“成物”。

在《周易》中,乾卦为首卦,其他六十三卦皆为乾卦所生,故乾卦卦爻之象亦为整个六十四卦之缩影。乾卦卦辞“元亨利贞”四字乃“天道之全,乾象之圆,统御一切,无内外,无始终”(《易经证释·第一部·乾卦》,第145页)。从季节的角度来讲,“元亨利贞”分别对应春夏秋冬;从方位的角度来讲,“元亨利贞”分别对应东南西北而又无远弗届。因此,天道的展开为“元亨利贞”,而人道必须通过返修才能上合天道,意即必须通过“利贞”才能上达“元亨”。亦如下文所云:

元亨利贞,天之序也,在人则先利贞而后元亨,以人道重在己也。修己以成诚,然后成人成物;修己以正心,然后正人正国;修己以全生,然后安天下。皆在己者也,故自利贞始。(《易经证释·第一部·乾卦》,第56页)

贞者,正也,“止于一”为“正”。故“利贞”乃自修之道,乃“成己”之工夫。通过“利贞”才能正定性命,才能以人道之“中和”上合天道之“中和”,这才是“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞”(《乾·彖》)之真义。^①“利贞”为“成己”即“内止至善”之功;“元亨”为“成物”即“外明明德”之显现。故只有

^① 参见张文智《〈周易〉中的性命哲学探微——以会通〈大学〉〈中庸〉〈周易〉为视角》,载《哲学研究》2023年第12期,第54—56页。

做到“利贞”才能上达“元亨”。

如前所述,“今本六十四卦卦序蕴含着从先天到后天、从简单到复杂、愈变愈频、内在相互关联的宇宙生成规律,是一个气数推演模型,是‘道’的一步步展开与显现”,是一个螺旋式推进的过程,“而其生生之源则是先天太极(○)”。先天太极(○)暨“乾元”为“生生”之本,而六十四卦三百八十四爻则为“生生”之象或“生生”之显现。换句话说,《周易》六十四卦三百八十四爻象征易道“生生”的六十四个阶段或三百八十四环节。在这些阶段或环节中,有些阶段和环节之“生生”很顺畅,如泰、谦、咸等阴阳交感程度高的卦所象征之阶段或环节;有些阶段或环节之“生生”则会暂时停滞或受到阻碍,如否、剥、蹇、归妹等阴阳交感程度低的卦所象征之阶段或环节。

《周易》虽然重“生生”,但其中亦寓有“死”意。如乾卦卦辞“元亨利贞”对应春夏秋冬,即寓示着后天事物有生、旺、墓、绝等几个阶段,墓、绝对应着由衰老至病死之阶段。又如“师或舆尸”(师·六三)、“何校灭耳”(噬嗑·上九)、“过涉灭顶”(大过·上六)、“窥其户,阒其无人”(丰·上六)、“鸟焚其巢”(旅·上九),皆有凶死之象,但这些都是“生生”过程中的一个环节。亦有通过守持中正而渡过病死之环节者,如“贞疾,恒不死”(豫·六五),《象》曰“‘恒不死’,中未亡也”,即属此类例子;亦有通过持守诚正来渡过疾病之环节者,如“无妄之疾,勿药有喜”(无妄·九五)(按:“无妄”即“诚”),即属此类例子。而《周易》更重视“贞”下起“元”,意即有形的东西有生、老、病、死,而无形的太极暨“乾元”之气则永不休止。故即使在否卦象征的“小人得志,君子被黜”即“天地不交而万物不通,上下不交而天下无邦”之阶段,亦寓有君子会流落到民间而重新兴起之意,故否卦之后为同人卦;即使在剥卦䷖象征的腐烂透顶之阶段,仍有上爻之“硕果”存留下来,作为来年生根发芽之种子,此正是复卦䷗初爻所蕴含之“天地之心”即仁心之意,故剥卦之后为复卦。因此,《周易》亦寓有“正气永存”之意。《杂卦传》以“君子道长,小人道忧”结尾,正是此意。这与《左传》所说的“三不朽”之说正遥相契合。“后天之物,必由阴阳交合以生,分散以化。”(《易经证释·第二部·讲述乾坤大旨》,第142页)这里的“化”亦有“死”意,不过只是外形或肉体的死,如“羽化”“蜕化”“虹化”之“化”,而精气永存,或以另一种形式再获新生,故在总体上仍是“生生不已”的。

《周易》之“道”或“天道”也不像《老子》所说的“道可道,非常道”那样不可言说、不可体会。人们都可以观察并感觉到“日中则昃,月盈则食”(《丰·彖》),体会到“天道亏盈而益谦”(《谦·彖》),故天道运行最大的特点就是“损有余以补不足”。也正因为如此,“损上益下”(《益·彖》)为“益”,意即益卦䷩是由损否卦䷋上卦之第四爻、益下卦之初爻变化而来。按照帛书《易传》《要》篇的说法,益者,“春以授夏之时也”^①,乃一充满生机、走向兴盛之象,与泰卦之象相似。也就是说,“损上益下”或“藏富于民”就可以由否转泰。与此相反,“损下益上”为“损”,意即损卦䷨是由损泰卦䷊下卦之第三爻、益上卦之上爻变化而来。按照帛书《要》篇的说法,损者,“秋以授冬之时也”^②,乃一满目萧索、走向衰落之象,与否卦之象相似。意即“损下益上”或搜刮民财就会导致由泰变否。故《杂卦传》曰“损益,盛衰之始也”;帛书《要》篇则曰“损益之道,足以观天地之变而君者之事已”^③。《大学》所云“财聚则民散,财散则民聚”,亦是此意。故在《周易》这里,天道运行最显著的特点是“损有余以补不足”,人就应该顺应此天道而做到“哀多益寡,称物平施”(《谦·彖》),如此才能由否转泰、长盛不衰。

① 廖名春《帛书〈周易〉论集》,上海:上海古籍出版社,2008年,第389页。

② 廖名春《帛书〈周易〉论集》,第389页。

③ 廖名春《帛书〈周易〉论集》,第389页,标点有改动。

即生机永驻。^①

但只做到“藏富于民”仍有所不足,还必须“富而教之”,这才能让人们明了“生生”之旨。教化就需要感通、感化,此过程亦是成人成物之过程。“阴阳交感、上下交济是感通之内在运行机制”,至诚之心性本体乃“感通之本体大源”^②,此乃“成己”之境界。故《中庸》曰“唯天下至诚为能化”。要做到阴阳交感、上下交济,就需要阳来就阴、尊来就卑、上来就下,这样才能符合天道尚平、尚中之旨。《周易》“尚中”的思想十分明显,《彖传》与《象传》中就有“中正”“正中”“得中”等二十九种提法。而这些称“中”的卦爻都是吉卦、吉爻。^③这又与《中庸》“中也者,天下之大本也”之说法若合符节。

道不可见,而德可见。符合天道的言行就是“德”,就属于“善”,属于“仁”。先天“太极”之境(○)与“至善”之境相对应。两仪图(☵)中的阳仪有类于后天世界中的“善”;阴仪则有类于后天世界中的“恶”。“阳仪独接先天太极,而阴仪则无此性能,亦即人们只有通过行善才能上达‘至善’之境即道之本体”^④,才能“生生不已”。“通过‘定、静、安、虑、得’等次第工夫可证得先天太极即‘至善’之境,又可通过《大学》之‘八目’来验证是否已证成‘仁’本体及其发用。”^⑤这些都是“生生”之本及“生生”之德的体现,其目的无非是“成己成物”。

三、从“生生”及“成己成物”看儒学的当代转化

据郭店楚简《语丛》《六德》等相关内容可知,《周易》在战国中期之前已经作为儒家的六经之一在儒家内部流传,而《易》的特点是“会天道、人道者也”^⑥。自从汉武帝听从董仲舒“罢黜百家,独尊儒术”的建议之后,一直到清朝覆亡,儒家思想一直是中国文化的主干。作为“儒教之密理”的《周易》更是在西汉中期之后被儒家尊为“众经之首,大道之源”,之后又被“援道入儒”的玄学家奉为“三玄”之冠;在儒、佛会通的过程中,《周易》的地位亦备受重视。特别是作为理学奠基者的北宋五子更是通过诠释《周易》来建构各自的理学体系。在宋明理学建构的过程中,学术研究的重心亦由经学转向子学,作为“儒门心法”的《大学》《中庸》亦被升格为儒家的重要经典。直到清朝覆亡及西学盛行之后,儒学才开始走向式微。自民国建立至中国大陆改革开放之前,虽有梁漱溟、熊十力等前辈力主中学,“发狮子吼”,港台则有牟宗三、唐君毅、方东美等推行“新儒家”思想,但从总体上来说,儒学仍没有摆脱被边缘化的命运。在中国大陆实行改革开放政策之后,在与港台“新儒家”交流、碰撞的过程中,大陆新儒学很快发展壮大,涌现出“政治儒学”“生活儒学”“社会儒学”“制度儒学”“自由儒学”等流派,而民间更是书院林立,各种以恢复、弘扬中华优秀传统文化为由头的读经班、夏令营等更是层出不穷。但令人遗憾的是,在以上各种“大陆新儒学”之流派及民间书院的教学中,有的拟通过与西学结合而产出新果实,有的则更趋向“原教旨主义”,如女德班、《弟子规》班等,不能契合时代所需,引起世人的反感。故不管是学术界还是民间儒学,在实现儒学的当代转化方面,皆有所不足。而上述“生生”及“成己成物”之学,可以更好地推动儒学的当代转化。

关于“儒门心法”丢失的原因,《中庸证释》是如此解释的:

① 参见张文智《损中有益,益中有损——〈周易〉中的损益观析论》,载《周易研究》2025年第1期,第26—36页。

② 参见张文智《感而遂通、化成天下——〈周易〉中的感通思想探微》,载《孔子研究》2020年第2期,第19页。

③ 参见刘大钧《周易概论》,济南:齐鲁书社,1988年,第29—31页。

④ 参见张文智《从〈易经证释〉之本体生成论看“继善成性”说》,载《周易研究》2018年第5期,第57页。

⑤ 张文智《从〈易经证释〉本体生成论看本体之“仁”及其发用》,载《周易研究》2020年第5期,第27页。

⑥ 汤一介《释“易,所以会天道人道者也”》,载《周易研究》2002年第6期,第4页。

汉兴,五经虽立博士,而传者仅荀氏一派,故微言绝于世,而性道真谛不明。迨佛老教行,性道之学,足与儒宗微言派表里,而后儒犹复拒之。及宋世,周、邵、程、朱诸儒,始得二宗之奥,以反求于圣人之经,渐明太极先天之说,而性理之学以盛。此亦儒宗微言派之中兴也。惜时当专制,上困于阶级之严,下迫于门户之狭,而徒言无臻实境,仍不得继述孔孟修养之功,无以开后世之教也。(《中庸证释》,第113—114页)

也就是说,汉代之后,五经博士所传仅荀子一脉之学,孔孟的性道之学及微言大义未得延续。荀子主张外在的“隆礼重法”及“化性起伪”,与思孟心性学说背道而驰,这也为汉代“独尊儒术”之后的“外儒内法”埋下了伏笔。东汉之后盛行的佛教及魏晋玄学和道教的一些说法,本来可以与儒家的心性之学相互发明,但当时的儒者又拒绝排斥之。北宋五子虽然明了佛、道两家性学之奥,并返求诸儒家经典,逐渐阐明“太极”“先天”等说,宋明理学因之得以盛行,但由于当时是专制社会,等级森严,诸儒又因门户之见而排斥佛、道,故只注意文字解说,而缺乏实际的修证,未能将儒家的真精神传于后世。《大学证释》则认为:“儒教至秦后,其所传已非圣人之全旨。如‘止至善’‘用极’及‘格致诚正’诸义,均无实行之功,学者仅为文字解说,故其所成先失其本而病弊百出,世常以为诟病。”(《大学证释》,第159—160页)这就戳到了秦汉之后儒学发展的痛处。事实确实是这样,虽然周敦颐提出“主静”说,二程亦以静坐为主静工夫的主要形式,此后朱熹、罗洪先、高攀龙、王时槐等亦有“主静”说,但由于他们没能充分吸收佛学、道家之合理成分,更为重要的是,他们对《周易》所蕴含的太极动静观没有正确的认识,故对“至善”之境茫然未知。^①

上文已经表明,通过“定、静、安、虑、得”等次第工夫所得“至善”之境“即道之先天、佛之净土”之境,则我们就可以涵纳佛学、道家的相关说法来理解此“至善”之境,而不是盲目地排斥之。这样既可以真正推动儒、释、道走向融合,又可以更深刻地理解儒家哲学之本体大源。当然,儒家与佛学、道家思想有显著的区别。佛、道两家更注重“出世间法”,有“守体不失”之特点,如佛教净土宗念念不忘“阿弥陀佛”即“西方净土”之境界,《庄子》则强调“独与天地精神往来”,即是其证;从上面的分析可知,原始儒家既注重“出世间法”即先天之境,又重视“世间法”即后天之情,有“体用一如”之特点,以“德至道凝”为旨归。由于后天世界纷繁复杂,故儒家之修持相比佛、道两家更为艰难。

《周易》注重艮“止”而戒躁动的特点十分明显。一般地说,上爻爻辞多“凶”,而以艮卦䷳为上卦的八个卦(即大畜䷙、剥䷖、颐䷚、蛊䷑、蒙䷃、贲䷖、艮䷳、损䷨)的上爻爻辞则全是吉顺之辞,而以震卦䷲(震为“决躁”)为上卦的八个卦(即大壮䷡、豫䷏、震䷲、恒䷟、解䷧、丰䷶、小过䷽、归妹䷵)的上爻爻辞多为凶危之辞,即可以证明这一点。《周易》强调“止”而后“行”,即“寂然不动,感而遂通”之意。由此可知,《大学证释》强调“内止至善,外明明德”、《易经证释》强调先天太极“动则阴生,静则阳复”的观念符合《周易》经传之本旨,而周敦颐所主张的“太极动而生阳……静而生阴”不符合《周易》经传之本义。儒者多有“崇阳抑阴”或“扶阳抑阴”之观念,故在周敦颐“太极动而生阳……静而生阴”的观念指导下,是很难修证到“至善”“用极”之境的。受周敦颐阴阳动静观的影响,儒者在根本上仍崇尚“动”和“阳”,多给人以“汲汲于名利”之印象,而实际上也确实出现了许多假道学先生。通过综合分析《周易》经传所蕴含的本体生成论可知,从“先天”的角度来看,《周易》确实“崇阳抑阴”,旨在强调在任何情势下都不要失却道之本体大源,如此才能成己;而从“后天”的角度来看,《周易》则崇尚“阳来就阴”“上来就下”“尊来就卑”,旨在实现“天地交而万物通”“上下交

^① 参见张文智《从〈易经证释〉本体生成论看本体之“仁”及其发用》,载《周易研究》2020年第5期,第34—36页。

而其志同”(《泰·彖》)的化成天下之阴阳合和、生生不息之景象,^①如此才成人成物。

目前,我国正在如火如荼地推动中华优秀传统文化的创造性转化与创新性发展。但有些人把这一转理解解为复古,推行原教旨主义,这显然是在开历史倒车,在社会实践中是绝对行不通的。如有些人强调要恢复古代的礼制,以救治当今社会的某些弊端,但他们并不明白圣人制礼的依据及其旨归,其结果要么是“以礼杀人”,要么在社会上根本就推行不下去。《周易·序卦》曰:“履者,礼也。”“履卦之‘上天下泽’,虽有上下之分,而更重上下交孚之用、交济之情;虽具尊卑之分,而更重合和感通之功。故圣人制礼并非以尊卑等级为重”,而“以实现复性全生、上下交孚为鹄的,以激发人的先天创造力为宗旨”^②。

众所周知,“仁”是孔子思想中的核心观念,在《论语》中出现了109次之多。但“孔子未曾就字义训仁(如二人偶之类),亦未尝以概念定义方式解仁(如心之德爱之理之类)。其所说者皆是指点语、启发语,期人由此悟入仁为一道德创造之实体”^③。从《周易》哲学的角度来看,“仁”即是体,又是用。而只有“把‘仁’与‘乾元’及先天太极相配,其本体地位才能确立”;“‘乾元’及先天太极发用于六十四卦三百八十四爻之中,‘仁’体亦如之,发用于与其相关之各种名相德目之中”^④。从上面的论述可知,“仁”之体用即是“成己”“成物”。从现代的视角来看,“乾元”暨先天太极(○)也可以象征每个人天赋的灵性和无限的创造性,让自己及他人充分发挥出其创造性便是“成己成物”。

明白了儒家思想以“仁”之体用及“诚”之体用(即成己、成物)为核心,就很容易明了“仁”本体或“诚”本体在不同时代、不同情景下有不同之发用。由此我们就可以理解,孔子在《论语》中提到的“仁”及其他德目多为“仁”本体之发用,只适用于当时的情景。但如果我们把孔子说的每一句话都生搬硬套到当今的社会情景之下,就会偏离甚至违背“仁”本体,即偏离或违背儒学“生生”之旨。

有了上面的认知,我们就可以对善恶有一种新的认识,那就是:总的来说,凡是能够推动“天地交而万物通,上下交而其志同”的情势出现的想法、言语和行为皆属于“善”,否则就属于“恶”;凡是能够促进自己与他人充分发挥出其创造性的想法、言语和行为皆属于“善”,否则就属于“恶”。换句话说,凡是利于“成己成物”的想法、言语和行动皆属于“善”,否则就属于“恶”。但如果只从道德说教的方面来劝导人们积德行善,多数时候效果并不佳,从汉代之后至清朝覆亡两千余年的时间里出现了那么多伪君子,即可证明这一点;故还需要结合《周易》中的“神道设教”观才能达到更好的效果,才能对人们的恶念、恶行有所约束。需要注意的是,“《周易》之‘神’不是一个人格神,其创生万物有赖于天道阴阳之交合,表现为阴阳二气之消长与循环”^⑤。而“神”又是“聪明正直而一者也”(《左传·庄公三十二年》),故人们只要做到诚敬如一即可通于神明。^⑥故在《周易》这里,天道、人道、神道、性道是合一的。有了以上认知,我们就可以更好地推动儒学的当代转化。

“《大学》《中庸》《周易》及孟子所说的‘性善’是从先天的角度来讲的,而在后天世界中则是善恶并存的,人们随时随地都有作恶的可能。”^⑦因此,要实现儒学的当代转化,除了上述“返本开新”“神

① 参见张文智《“崇阳抑阴”,还是“崇阴抑阳”?——〈周易〉中的阴阳观新论》,载《哲学研究》2020年第12期,第46—54页。

② 张文智《论圣人制礼之依据与旨归——以〈易经证释〉释履卦为中心》,载《周易研究》2019年第4期,第66页。

③ 牟宗三《心体与性体》(下),长春:吉林出版集团有限责任公司,2013年,第229页。

④ 张文智《从〈易经证释〉本体生成论看本体之“仁”及其发用》,载《周易研究》2020年第5期,第27、33页。

⑤ 张文智《〈周易〉神道思想与儒学宗教性的内在关联》,载《南京大学学报(哲学·人文科学·社会科学)》2019年第1期,第147页。

⑥ 参见张文智《损中有益,益中有损——〈周易〉中的损益观析论》,载《周易研究》2025年第1期,第34—35页。

⑦ 张文智《损中有益,益中有损——〈周易〉中的损益观析论》,载《周易研究》2025年第1期,第35页。

道设教”等途径之外,“法治”及“把权力关进制度的笼子里”的社会机制,乃是实现儒学当代转化的必要条件,如此才能更好地成己成物,实现生生哲学的各种目标。

结 语

生生哲学已成为学术界关注的热点,而从上面的论述可知,当认识到《周易》经传中的本体生成论之后,我们就可以更好地理解何为生生之象,何为生生之本,这更有利于我们认识易道生生的内在机制。有了这些认识之后,我们再结合《大学》《中庸》就可以从成己成物的角度理解生生哲学的深层内涵,由此也可以实现真正的“返本开新”,并体会到先儒的未尽之处。了解了孔子以“仁”为核心的思想,再参之以《周易》中的本体生成论,我们就可以避免在传承发展传统文化的过程中走向原教旨主义,从而更好地推动儒学的当代转化。

责任编辑:李尚信

Abstract: In recent years, *shengsheng* (ceaseless producing) philosophy has become an important topic in academic circles, and many scholars have put forward their own systematic theories and views related to *shengsheng* philosophy. However, from the perspective of the *Yijing* philosophy, the *shengsheng* they referred to is mostly the phenomena or process of *shengsheng*, whereas the substance or root of *shengsheng* is rarely discussed. It is easy to mislead people's understanding of the ontological root of *Yi* by the relevant statements in the *Yi Wei* (*Apocrypha of the Changes*) and Zheng Xuan's (127—200) interpretation. From the perspective of the basic text and the “Ten Wings” of the *Yijing*, the *Taiji* (Supreme Ultimate) of Former Heaven (symbolized by ☵) and *Qian yuan* (Originality of Qian [䷀]) is the noumenon or root of *shengsheng*, and in the world of Later Heaven, the inner power of *shengsheng* lies in the intercourse of *yin* and *yang*. From the perspective of the ontology of the heart-mind in the *Zhouyi*, the “utmost sincerity” mentioned in the *Doctrine of the Mean* corresponds to the *Taiji* of Former Heaven (☵), which is the root of *shengsheng*, and the attainment of the state of “utmost sincerity” or “supreme good” is the sign of “self-realization,” which is also the attainment of “cultivation of sageliness within.” And the realization of other things corresponds to the manifest of inner cultivation in the service to society. The philosophy of *Zhouyi* can help us effectively avoid fundamentalism in the process of restoring Chinese traditional culture and holds significant implications for promoting the contemporary transformation of Confucianism.

Key words: *Yijing*; root of *shengsheng*; *Yijing* philosophy; realization of Self and others; *Doctrine of the Mean*; *Great Learning*; transformation of Confucianism

《周易研究》获评2016年—2025年最受欢迎中文期刊和2025年度哲学最受欢迎期刊

5月18日,国家哲学社会科学文献中心发布了《国家哲学社会科学文献中心建设成果报告(2016—2026年)》和《国家哲学社会科学文献中心最受欢迎期刊报告(2025年度)》。国家哲学社会科学文献中心对其搭建的学术期刊数据库的用户使用数据进行了统计分析,根据十年间期刊阅读量、下载量等统计指标计算出哲学社会科学领域最受用户欢迎的期刊名单(前50位),《周易研究》“受欢迎指数”位列第9,荣获“国家哲学社会科学文献中心2016年—2025年最受欢迎中文期刊”称号。同时,《国家哲学社会科学文献中心最受欢迎期刊报告(2025年度)》显示,在纳入统计的21种哲学中文期刊中,《周易研究》“受欢迎指数”位列第2,获评“2025年度哲学最受欢迎期刊”。未来,《周易研究》将继续发挥专业优势,不断提高办刊质量,进一步增强学术影响力,为构建中国哲学社会科学自主知识体系贡献力量。

(郑浩楠)