

# 穆姜：易学第一女哲

黄玉顺

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

**摘要:**穆姜对《周易》哲学的贡献主要是“三个首创”：一是首创对“元亨利贞”的哲学诠释。《易传》照抄了穆姜的诠释，只是将“体之长”改为“善之长”、“嘉德”改为“嘉会”，朱熹则在继承穆姜之说的基础上发挥出宇宙论、本体论的理学思想。二是首创“四德”概念。此前的“四德”说与穆姜所说的“四德”并不相同，且与《周易》无关，更未能成为后来儒家哲学的基本观念。朱熹发展了穆姜的四德之说。穆姜的形上观念是神性的，其超越范式是“修身事天”；朱熹的形上观念是理性的，其超越范式是“以性僭天”。尽管朱熹以“智”取代穆姜之“固”，但二人的“德”观念是一以贯之的。三是首创“易不可诬”的原则。“《易》不可诬”就是“天不可欺”，即天帝之意是不可欺骗的。“《易》不可以占险”是对“《易》不可诬”的继承发展，二者的一致性在于“无德不告”，即不仁之人、不义之事，占问无效。穆姜对《易经》的诠释深刻地影响了《周易》哲学以及中国哲学的发展，堪称“易学第一女哲”。

**关键词:**易学；穆姜；元亨利贞；四德；《易》不可诬

**中图分类号:**B221 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2024)03-0005-10

众所周知，《周易》哲学在中国哲学中占有极为突出的地位，乃至可谓“一部中国思想史，在相当程度上也是一部《周易》诠释史”<sup>①</sup>。但事实上，现今所谓“《周易》哲学”主要是战国时期的《易传》哲学，而西周初期的《易经》乃是蓍筮之书，无所谓哲学。然而，从西周《易经》到战国《易传》，中间还有春秋时期的易学思想。它是“《周易》哲学”的真正开端，见于《左传》以及《国语》，有学者称之为“左氏易传”<sup>②</sup>，并有全面系统的研究成果《左氏易传辑释》<sup>③</sup>。事实上，《易传》的一些重要哲学思想乃是从“左氏易传”发展而来的，其中最突出的是穆姜的易学思想，她对《易经》的哲学诠释深刻地影响了《周易》哲学，堪称“易学第一女哲”。

## 引言：文献记载

穆姜(? 一前575)，春秋时期齐国宗室之女，鲁宣公夫人，鲁成公母亲，姜姓，谥号“穆”，故称“穆姜”(或作“缪姜”)。

### (一) 穆姜的生平

关于穆姜，《左传》曾有如下记载：

收稿日期：2023-12-12

作者简介：黄玉顺，山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授。

① 黄玉顺《〈周易〉及其哲学》，载黄玉顺《〈周易〉之“诗”与“思”——黄玉顺易学论文集》，济南：山东人民出版社，2020年，第69页。

② 参见黄玉顺《左氏易传注疏瑕疵》，载黄玉顺《时代与思想——儒学与哲学诸问题》，济南：山东人民出版社，2017年，第17页。

③ 参见杨虎《左氏易传辑释》，北京：社会科学文献出版社，2022年。

夏，季文子如宋致女，复命，公享之。赋《韩奕》之五章。穆姜出于房，再拜，曰：“大夫勤辱，不忘先君，以及嗣君，施及未亡人，先君犹有望也。敢拜大夫之重勤。”又赋《绿衣》之卒章而入。（《左传·成公九年》）

季文子，即季孙行父，姬姓，季氏，谥“文”，鲁国正卿，乃是当时鲁国架空君权的“三桓”之一，即“季孙氏”。《韩奕》，《诗经·大雅》篇名；《绿衣》，《诗经·邶风》篇名。“未亡人”乃穆姜自称，杜预注：“妇人夫死，自称未亡人。”<sup>①</sup>“先君”即其已故的夫君鲁宣公；“嗣君”指其子鲁成公。由此看来，穆姜虽然后来与季文子交恶，但此时还是希望能与之搞好关系。但这终究徒劳，《左传》又载：

夏，齐姜薨。初，穆姜使择美楨，以自为棗与颂琴。季文子取以葬。（《左传·襄公二年》）  
齐姜，鲁成公的夫人，即穆姜的儿媳。当初，穆姜派人找到了上好的楨木，为自己制作了一副棺材和一把随葬的颂琴。齐姜死后，季文子却把穆姜自备的棺木和颂琴拿去给齐姜下葬了。这足以反映季文子的专横以及对穆姜的仇视。

关于穆姜的德行，《左传》记载：

宣伯通于穆姜，欲去季、孟而取其室。将行，穆姜送公，而使逐二子。公以晋难告，曰：“请反而听命。”姜怒，公子偃、公子鉏趋过，指之曰：“女不可，是皆君也。”（《左传·成公十六年》）  
宣伯，即叔孙宣伯，姬姓，叔孙氏，名侨如，谥“宣”，鲁成公时为卿，也是当时鲁国架空君权的“三桓”之一，即“叔孙氏”。“季、孟”指季文子（季孙氏）和孟献子（孟孙氏）。穆姜当时颇有权势，宣伯与之私通，其实意在借穆姜的势力与季孙氏和孟孙氏抗衡，以除掉二人。公子偃、公子鉏，鲁成公的两个弟弟。鲁成公因晋楚之战将前往宋国参加会盟，临行，穆姜要求他驱逐季文子和孟献子。鲁成公以晋国正在兴兵发难为托词，说等他回来再说。穆姜大怒，指着公子偃和公子鉏，威胁鲁成公：“你要是不同意，他们两个都可以作国君！”

如此看来，穆姜德行颇为不堪。但是，《左传》又载：

声伯之母不聘，穆姜曰：“吾不以妾为姒。”（《左传·成公十一年》）

声伯，即子叔声伯，姬姓，子叔氏，名婴齐，谥“声”，鲁文公的孙子，叔肸的儿子，鲁成公时为卿。“不聘”，即未经婚聘之礼。杜预注：“不聘，无媒礼。”（《春秋左传正义》，第1909页）声伯的母亲，没有经过婚聘之礼，便与叔肸同居了。穆姜对此极为不满，称自己绝不把姘妇认作弟妹。杜预注：“昆弟之妻，相谓为姒。”（《春秋左传正义》，第1909页）

由此看来，穆姜还是有伦理道德观念的，并非全然藐视礼法。要之，穆姜具有颇为复杂的道德人格。

以上关于穆姜德行的记载，对于理解她对《周易》的独到诠释具有重要的意义。

## （二）穆姜对《易经》的诠释

穆姜对《周易》的直接论述，见于《左传》的以下记载：

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇艮之八<sub>三</sub>。史曰：“是谓艮之随<sub>三</sub>。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。今我妇人而与于乱，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

<sup>①</sup> [晋]杜预注，[唐]孔颖达等正义《春秋左传正义》，载[清]阮元校刻《十三经注疏（附校勘记）》，北京：中华书局，1980年，第1905页。下引该书，仅随文标注书名与页码。

取恶,能无咎乎?必死于此,弗得出矣。”(《左传·襄公九年》)

东宫,即太子宫。杜预注:“穆姜淫僂如,欲废成公,故徙居东宫。”(《春秋左传正义》,第1942页)实际情况是:穆姜在与季文子的斗争中败落,被“打入冷宫”。

穆姜刚到东宫的时候,曾经占卦,以卜吉凶。占筮的结果是“遇艮之八”,筮人解释为“艮之随”,并以“出”解释“随”,于是敦请穆姜赶快出逃。然而穆姜断然拒绝了筮人的建议。“亡”读为“无”,犹言“非也”。

“遇艮之八”“艮之随”涉及春秋时期的筮法,迄今尚无定论。<sup>①</sup>一类观点认为,“遇艮之八”用的是《连山》或《归藏》(以七、八为占),而“艮之随”用的则是《周易》(以九、六为占);另一类观点则认为用的都是《周易》,以“艮之八”为“艮之随”是指从本卦到之卦的变卦。然而,诚如孔颖达疏所言:“‘遇艮之八’,不知意何所道。以为先代之《易》,其言亦无所据,贾、郑先儒相传云耳。”(《春秋左传正义》,第1942页)关于这个问题的争议,这里不予讨论,因为它无关乎本文的意旨。

“随其出”是对随卦卦德的判断,认为“随”意谓“出”。杜预注:“史谓随非闭固之卦。”孔颖达疏:“随卦,震下兑上,以刚下柔,动而适说,故物皆随之。”(《春秋左传正义》,第1942页)这个解释,实际上来自随卦《象传》“动而说”(震为动、兑为悦),即:“随,刚来而下柔,动而说,随。”另外,关于“随”暗含“出”之义,《系辞传》还说:“服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸随。”按汉字“随”的本义,《说文解字》:“随,从也。从辵。”“辵,乍行乍止也。从彳,从止。”<sup>②</sup>“随”从“辵”,有“行”之义,自然可引申为“出行”“出动”之义。穆姜肯定了筮人的解释,然后加以发挥。

穆姜关于《易经》的这番议论,实乃易学史上的一次重大事件,值得详加分析。穆姜虽然德行有亏,但我们像孔子所说的那样“不以人废言”(《论语·卫英公》)。穆姜这里的诠释意在自我反省,拒绝出逃,并由此提出“易不可诬”的原则。这些都是应当予以肯定的。

## 一、首创对“元亨利贞”的哲学诠释

穆姜最突出的哲学贡献,是对随卦卦辞“元亨利贞”作了原创性的哲学诠释。这种诠释在易学史乃至中国哲学史上产生了深远的思想影响。

### (一)“元亨利贞”的原意

本来,“元亨利贞无咎”作为《易经》随卦的卦辞,只是占筮术语,并无哲学意义。笔者对此已有详尽的考释,大致来说,该句应断句为“元亨,利贞,无咎”,意谓(人神之间的沟通)大为亨通,利于占问(于神),没有灾祸。<sup>③</sup>

“元”,意为“大”,这里用作副词。“元”本义为“首”,指人的头部。如《左传》“狄人归其元”杜预注:“元,首。”(《春秋左传正义》,第1833页)《孟子》“勇士不忘丧其元”赵岐注:“元,首也。”<sup>④</sup>“元”与“大通”,声韵上是同源词(声母是喻定通转,韵母是阴阳对转),字形上是同源字。《说文》“大,象人形”(《说文解字》,第213页),其字形即突出人的头部,后来引申为“大小”之大。《易经》“元亨”,《象传》多作“大亨”,与“元亨”相对的筮辞是“小亨”。

① 参见杨虎《左氏易传辑释》,第110—130页。

② [汉]许慎《说文解字附检字》,北京:中华书局,1963年,第39页。下引该书,仅随文标注“《说文解字》”与页码。

③ 参见黄玉顺《易经古歌考释(修订本)》,上海:上海古籍出版社,2014年,第35—37页。

④ [汉]赵岐注,[宋]孙奭疏《孟子注疏》,载[清]阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》,北京:中华书局,1980年,第2710页。

“亨”，意为“通”，这里用作动词，指人与神之间的沟通。朱熹指出：“古者‘亨通’之亨，‘享献’之享，‘烹饪’之烹，皆作‘亨’字。”<sup>①</sup>此“亨”实应作“高”，《说文》：“高，献也……象进孰物形。《孝经》曰：‘祭则鬼高之。’”徐铉注音：“许两切，又普庚切，又许庚切。”（《说文解字》，第111页）其实，“烹”“享”“亨”原是一个字，作“高”，皆与祭祀有关，后来发生分化：普庚切即“烹”，许两切即“享”，许庚切即“亨”。古代祭祀，进献所“烹”熟食于神，而神“享”之，于是人神可得“亨”通。《左传》“以亨神人”杜预注：“亨，通也。”（《春秋左传正义》，第2033页）即指人与神之沟通。这也是《易经》著筮的目的，即占问于神。

“利”，这里意为“有利于”，用作动词。汉字“利”本义为收割稻谷，所以从禾、从刀。《说文》的解释其实只是引申义：“利，铎也。从刀；和然后利，从和省。”（《说文解字》，第91页）引申为利于、便于、宜于。杜预注“史疑古《易》遇八为不利，故更以《周易》占”（《春秋左传正义》，第1942页），就是这种用法。

“贞”，意为“卜问”（属龟卜）或“占问”（属著筮），这里用作动词名词。《说文》：“贞，卜问也。”（《说文解字》，第69页）“贞”问于神，本来指龟卜，即《说文》所云“卜，灼剥龟也，象灸龟之形”（《说文解字》，第69页）；后来指著筮，用于《周易》，如“初筮告，再三渎，渎则不告，利贞”（《周易·蒙》）、“吉，原筮，元永贞，无咎”（《周易·比》）。所问的对象，乃是殷周时代的“天帝”<sup>②</sup>，如“自天祐之，吉无不利”（《周易·大有》）、“何天之衢，亨”（《周易·大畜》）、“王用享于帝，吉”（《周易·益》）。

“无咎”，意谓没有灾祸。《说文》：“咎，灾也。”（《说文解字》，第167页）《系辞传》说：“无咎者，善补过也。”意谓补过则能无灾。

合起来讲，“元亨，利贞，无咎”意为：人神大通，有利占问，无灾。孔颖达引《子夏传》：“元，始也。亨，通也。利，和也。贞，正也。”<sup>③</sup>这里以“始”释“元”，实不确切；以“正”释“贞”，乃后起引申义。朱熹认为：“元，大也；亨，通也；利，宜也；贞，正而固也。”（《周易本义》，第30页）这里以“正而固”释“贞”，亦属后起义。高亨先生指出：“元，大也；亨，即享祀之享；利，即利益之利；贞，即贞卜之贞也。”<sup>④</sup>此说较好，却也不尽确切。

最典型的例子是蒙卦的卦辞：“亨。匪我求童蒙，童蒙求我。初筮告，再三渎，渎则不告。利贞。”这里的“亨……利贞”与随卦、乾卦“元亨，利贞”的逻辑相同，同时还以筮人的口吻，首先申明这是有疑问者前来向我求问，然后提出告诫：要想“利贞”，必须遵守筮法的原则，即不得反复求问、褻渎神明。这是《易经》本身关于筮法的最早记载。

## （二）“元亨利贞”的哲学诠释

西周以后，进入春秋时代，《周易》逐渐从著筮之书演变为义理之书，成为“哲学著作”。高亨先生指出：“春秋时人基本是从占筮角度来利用《周易》，但已经开始从哲理角度来理解《周易》了。这个时代，《周易》已经由筮书领域开始跨入哲理著作的领域。”<sup>⑤</sup>其间，穆姜居功甚伟。穆姜对“元亨利贞”的诠释如下：

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。

朱熹说，“疑古者已有此语，穆姜称之”（《周易本义》，第35—36页），此“疑”显然并无文献依据，只是臆

① [宋]朱熹撰，廖名春点校《周易本义》，北京：中华书局，2009年，第83页。下引该书，仅随文标注书名与页码。

② 参见黄玉顺《〈易经〉“天”“帝”超越意义的诠释》，载《周易研究》2022年第6期，第70—78页。

③ [魏]王弼、[晋]韩康伯注，[唐]孔颖达等正义《周易正义》，载[清]阮元校刻《十三经注疏（附校勘记）》，北京：中华书局，1980年，第13页。

④ 高亨《周易古经今注》，载董治安编《高亨著作集林》第一卷，北京：清华大学出版社，2004年，第132页。

⑤ 高亨《周易杂论》，载董治安编《高亨著作集林》第一卷，第526—527页。

测。至少从传世文献看,对“元亨利贞”的这种哲学化的系统整体诠释,乃是穆姜的首创。高亨先生指出:“此元、亨、利、贞最古之解释,后世奉为金科玉律者也。”<sup>①</sup>直到战国时期,才有《易传》的诠释:

元者,善之长也。亨者,嘉之会也。利者,义之和也。贞者,事之干也。君子体仁足以长人,嘉会足以合礼,利物足以和义,贞固足以干事。君子行此四德者,故曰:“乾元亨利贞。”(《文言传》)

朱熹说,《易传》“与《春秋传》所载穆姜之言不异”(《周易本义》,第35页),这并不准确,只能说两者大致不差,《易传》将穆姜的“体之长”改成了“善之长”,一字之差而已。除此以外,《易传》照抄了穆姜首创的诠释,这更加凸显了穆姜之说的原创性。

此后,历代学者多发挥穆姜之说,见于《周易本义》所载南朝梁陈时期周弘正《周易义疏》之说和庄氏(佚名)之说、唐代孔颖达之《周易注疏》、北宋邵雍之《皇极经世·观物外篇》、程颐之《伊川易传》等,兹不赘述。

最后,朱熹集其大成,诠释如下:

元者,生物之始,天地之德,莫先于此,故于时为春,于人则为仁,而众善之长也。亨者,生物之通,物至于此,莫不嘉美,故于时为夏,于人则为礼,而众美之会也。利者,生物之遂,物各得宜,不相妨害,故于时为秋,于人则为义,而得其分之和。贞者,生物之成,实理具备,随在各足,故于时为冬,于人则为智,而为众事之干。干,木之身,而枝叶所依以立者也。

以仁为体,则无一物不在所爱之中,故足以长人。嘉其所会,则无不合礼。使物各得其所利,则义无不合。“贞固”者,知正之所在而固守之,所谓知而弗去者也,故足以为事之干。

非君子之至健,无以行此,故曰“乾:元亨利贞”。(《周易本义》,第35页)

下面我们将穆姜与《易传》、朱熹对“元亨利贞”的解释加以比较分析:

### 1. “元”的哲学诠释

穆姜说:“元,体之长也……体仁足以长人……今我妇人而与于乱,固在下位,而有不仁,不可谓元……”另,惠伯说:“元,善之长也。”(《左传·昭公十二年》)这是晚于穆姜的说法,是对穆姜“元者,体之长也”的改造,后来《易传》即继承此说。

《易传》说:“元者,善之长也……君子体仁足以长人。”这里将“体之长”改为“善之长”,看起来是独创,其实不然,还是来自穆姜的思想,即合取穆姜“体之长”与“体仁”之义而已,亦即以“善”为“仁”。

朱熹说:“元者,生物之始,天地之德,莫先于此,故于时为春,于人则为仁,而众善之长也……以仁为体,则无一物不在所爱之中,故足以长人。”这里的“众善之长”与穆姜、惠伯的“善之长”完全是一个意思;这里的“于人为仁”“以仁为体”亦然。朱熹的发挥,主要在于将“四德”与春夏秋冬“四时”对应起来,以“元”对应“春”,从而赋予其宇宙论、本体论的意义,其所谓可以“生物”的“天地之德”,其实就是程朱理学的“天理”观念。

此外,穆姜对“位”的强调,是《易传》、朱熹均未加以继承和发挥的。穆姜在谈到“贞”的时候,再次强调了“位”的问题,即“弃位而姤,不可谓贞”。事实上,“德”与“位”的关系问题向来是儒学的一个非常重要的论题,《易传》对此也颇为重视。<sup>②</sup>例如,关于穆姜谈到的“下位”,后来《易传》说:“居上位而不骄,在下位而不忧。”“贵而无位,高而无民,贤人在下位而无辅,是以动而有悔也。”(《文言传》)

<sup>①</sup> 高亨《周易古经今注》,载董治安编《高亨著作集林》第一卷,第131页。

<sup>②</sup> 参见黄玉顺:《“角色”意识:〈易传〉之“定位”观念与正义问题——角色伦理学与生活儒学比较》,载《齐鲁学刊》2014年第2期,第17—22页。

### 2.“亨”的哲学诠释

穆姜说:“亨,嘉之会也……嘉德足以合礼……不靖国家,不可谓亨……”

《易传》说:“亨者,嘉之会也……嘉会足以合礼。”这里将“嘉德”改为“嘉会”,以避免与“四德”之“德”发生概念混乱,但实际上也不是原创,显然是取自穆姜所说的“嘉之会”。

朱熹说:“亨者,生物之通,物至于此,莫不嘉美,故于时为夏,于人则为礼,而众美之会也……嘉其所会,则无不合礼。”朱熹同样是在继承穆姜之说的基础上,发挥出宇宙论、本体论的理学思想,强调“生物”的“天地之德”,而以“亨”对应四时之“夏”。

此外,朱熹还以“美”释“亨”“嘉”,这也是一种思想发挥。不过,《易传》却不是将“亨”对应于“美”,而是将“利”对应于“美”:“乾始能以美利利天下,不言所利,大矣哉!”(《文言传》)

此外,穆姜对“国家”的强调,《易传》、朱熹也都没有加以继承和发挥。但事实上,穆姜所说的“靖国家”(“靖”谓“安定”),同样是后世儒学的一个基本论题。

### 3.“利”的哲学诠释

穆姜说:“利,义之和也……利物足以和义……作而害身,不可谓利……”

《易传》说:“利者,义之和也……利物足以和义。”这完全是照抄穆姜之说。

朱熹说:“利者,生物之遂,物各得宜,不相妨害,故于时为秋,于人则为义,而得其分之和……使物各得其所利,则义无不合。”朱熹同样是在继承穆姜之说的基础上,发挥出宇宙论、本体论的理学思想,强调“生物”的“天地之德”,而以“利”对应四时之“秋”。

此外,穆姜对“身”的强调,《易传》、朱熹也没有加以继承和发挥。联系上文穆姜谈到的“国家”问题,后来孟子曾说:“人有恒言,皆曰‘天下国家’。天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”(《孟子·离娄上》)《大学》也强调:“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”穆姜反对“害身”,后来孟子主张“爱身”:“拱把之桐、梓,人苟欲生之,皆知所以养之者。至于身,而不知所以养之者,岂爱身不若桐、梓哉?弗思甚也。”(《孟子·告子上》)可见穆姜对“身”的强调是儒家“以身为本”的重要思想来源。<sup>①</sup>

### 4.“贞”的哲学诠释

穆姜说:“贞,事之干也……贞固足以干事……弃位而姤,不可谓贞。”

《易传》说:“贞者,事之干也……贞固足以干事。”这仍然是完全照抄穆姜之说。

朱熹说:“贞者,生物之成,实理具备,随在各足,故于时为冬,于人则为智,而为众事之干。干,木之身,而枝叶所依以立者也……‘贞固’者,知正之所在而固守之,所谓知而弗去者也,故足以为事之干。”朱熹仍然是在继承穆姜之说的基础上,发挥出宇宙论、本体论的理学思想,强调“生物”的“天地之德”,而以“贞”对应四时之“冬”。关于理学思想,朱熹在这里特别提到“实理具备,随在各足”,这显然说的是“理一分殊”之中的、“天理”之下的“分殊”之“理”。

## 二、首创“四德”概念

穆姜称“元亨利贞”或“仁礼义固”为“四德”,她指出:“有四德者,随而无咎。”这是中国哲学史上“四德”概念的首创。

<sup>①</sup> 参见黄玉顺《“以身为本”与“大同主义”——“家国天下”话语反思与“天下主义”观念批判》,载《探索与争鸣》2016年第1期,第30—35页。

### (一)穆姜之前的“四德”说

当然,穆姜之前已有“四德”之说,但它们与穆姜所说的“四德”并不是相同的概念,而且与《周易》无关,更未能成为后来儒家哲学的基本观念。穆姜的议论发生在鲁襄公九年,即公元前564年。而早于穆姜的“四德”之说在《左传》中凡三见。

#### 1. 鲁僖公十四年(前646年)

冬,秦饥,使乞糒于晋,晋人弗与。庆郑曰:“背施,无亲;幸灾,不仁;贪爱,不祥;怒邻,不义。四德皆失,何以守国?”(《左传·僖公十四年》)

这里的“四德”是指“亲”“仁”“祥”“义”,并非穆姜的“仁礼义固”。当然,其中的“仁”“义”对穆姜的思想观念可能有影响。

#### 2. 鲁僖公二十四年(前636年)

庸勋、亲亲、昵近、尊贤,德之大者也……郑有平、惠之勋,又有厉、宣之亲,弃嬖宠而用三良,于诸姬为近,四德具矣……(《左传·僖公二十四年》)

这里的“四德”说的是“庸勋、亲亲、昵近、尊贤”,显然不是穆姜的“四德”概念。

#### 3. 鲁文公六年(前621年)

八月乙亥,晋襄公卒。灵公少,晋人以难故,欲立长君。赵孟曰:“立公子雍。好善而长,先君爱之,且近于秦。秦,旧好也。置善则固,事长则顺,立爱则孝,结旧则安。为难故,故欲立长君。有此四德者,难必纾矣。”(《左传·文公六年》)

这里的“四德”说的是“置善则固,事长则顺,立爱则孝,结旧则安”,显然亦非穆姜的“四德”概念。当然,其中的“置善则固”与穆姜的“体仁足以长人”“贞固足以干事”之间似乎存在着一定联系。

总之,以上三处“四德”,不仅内涵不同于穆姜的“四德”概念,而且都与《周易》无关。换句话说,将《周易》的“元亨利贞”诠释为“仁礼义固”并概括为“四德”,确属穆姜的首创。

### (二)穆姜的“四德”说

按照穆姜的说法,“元亨利贞”作为“四德”,指的是“体仁以长人,嘉德以合礼,利物以和义,贞固以干事”。其中“贞固”较难理解,联系下文“今我妇人……固在下位”“弃位而姤,不可谓贞”的说法,所谓“贞固”应该就是后来《易传》所说的“正位”。《易传》曰:“君子以正位凝命。”(《鼎·象传》)“君子黄中通理,正位居体,美在其中,而畅于四支,发于事业,美之至也。”(《坤·文言传》)“家人,女正位乎内,男正位乎外,男女正,天地之大义也。”(《家人·彖传》)所谓“正位”就是恪守自己的伦理“角色”<sup>①</sup>,犹如现今所谓“摆正自己的位置”。

将穆姜之说与朱熹之说加以比较(《易传》几乎照搬穆姜之说),可以发现后者是对前者的继承发展:

#### 1. “德”的内涵

穆姜之“德”,似乎只涉及形而下的君子德行;而朱熹之“德”,既是形而下的“君子”之“德”,更是形而上的“天地之德”,亦即所谓“天理”。

当然,也可以说,穆姜之“德”亦具有某种形而上的蕴涵。她引证道:“《周易》曰:‘随:元亨利贞,无咎。’”然后据此得出判断:“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。”这里承认了《易经》著筮的形而上学预设,即天帝能根据一个人的德行来决定这

<sup>①</sup> 参见黄玉顺《“角色”意识:〈易传〉之“定位”观念与正义问题——角色伦理学与生活儒学比较》,载《齐鲁学刊》2014年第2期,第17—22页。

个人的命运。

但即便如此，穆姜的形上观念与朱熹的形上观念也是不同的：前者是一种神性的形上学，后者是一种理性的形上学。笔者曾经谈道：“关于《周易》的‘易教’，所涉及的乃是‘形而上者谓之道’（《周易·系辞传》），我们由此进入关乎信仰的观念层级。这里所对应的是自为境界中的形而上者的境界。然而我们知道，《周易》分为古经与大传两个部分，而这两个部分是颇为不同的：《易经》是用以卜问于神的一个神学形而上学的观念系统，故此‘易教’是关于神性形而上者的信仰与教化；而《易传》则是经过儒家之义理化改造的一个哲学形而上学的观念系统，故此‘易教’是关于理性形而上者的信仰与教化。”<sup>①</sup>朱熹的“德”观念属于程朱理学，是对《易传》“理性形而上者的信仰”的发展。这是两种不同的“超越”（transcendence）观念范式：穆姜的范式是“修身事天”，承认天帝的神性；朱熹的范式是“以性僭天”，否定神性的天帝。<sup>②</sup>

## 2. “四德”顺序

此外还值得注意的是“四德”的顺序。将穆姜的“四德”顺序与朱熹的“四德”顺序加以比较（《易传》的“四德”顺序与穆姜相同），可以看出两者之间的继承关系。穆姜的“四德”顺序是仁—礼—义—固，朱熹的“四德”顺序是仁—礼—义—智。显然，尽管朱熹以“智”来取代穆姜之“固”，但“四德”的顺序是完全一致的。不仅如此，以“智”代“固”其实也并不是彻底地取而代之，两者其实也是一致的。穆姜说：“贞，事之干也……贞固足以干事。”朱熹说：“贞者，生物之成，实理具备，随在各足，故于时为冬，于人则为智，而为众事之干……‘贞固’者，知正之所在而固守之，所谓知而弗去者也，故足以为事之干。”其中，“知正之所在”是对“贞”的解释，“固守之，所谓知而弗去”是对“固”的解释。这两层意思都需要“知”，也就是“智”，“智”是对穆姜“贞固”说的发挥。由此可见，朱熹之“德”观念与穆姜之“德”观念是一以贯之的。

仅就“智”这个概念而论，朱熹的“四德”有两个主要来源：一是孟子的“四端”说。孟子认为：“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。”（《孟子·公孙丑上》）“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也。”（《孟子·告子上》）二是穆姜的“四德”说。作为对《易经》“元亨利贞”的诠释，朱熹不得不遵从穆姜的“四德”顺序。

## 三、首创“易不可诬”原则

穆姜引证《易经》“随：元亨，利贞，无咎”，同意筮人的解释“随，其出也”，承认“虽随无咎”；但是，她紧接着又根据自己的德行，否定了筮人“君必速出”的建议，认为《易经》之意虽然如此，“然故不可诬也”。这是穆姜提出的《周易》占筮的一条重大原则，可概括为“《易》不可诬”。

### （一）“《易》不可诬”命题的原意

关于“诬”，杜预注：“言不诬四德，乃遇随无咎。明无四德者，则为淫而相随，非吉事。”孔颖达疏：“不诬四德者，四德实有于身，不可诬罔，以无为有也。如是乃遇随卦，可得身无咎耳。明其无此

<sup>①</sup> 黄玉顺《儒教论纲：儒家之仁爱、信仰、教化及宗教观念》，载中国人民大学孔子研究院编《儒学评论》第五辑，保定：河北大学出版社，2009年，第337页。

<sup>②</sup> 参见黄玉顺《“事天”还是“僭天”——儒家超越观念的两种范式》，载《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》2021年第5期，第54—69页。

四德,而遇随卦者,乃是淫而相随,非是善事,故得随必有咎也。”(《春秋左传正义》,第1942页)这种解释,其实并不正确。

这里“然故不可诬也”的“然”,意思是“虽然如此,但是……”。“如此”是指什么?就是《易经》卦辞“随……无咎”的本义,即“随其出”而“虽随无咎”。她紧接着用一个“然”即“但是”作为语义的转折,从而指出:“虽随无咎……我则取恶,能无咎乎?”

这就是说,“不可诬”并不是说“德不可诬”,而是说“《易》不可诬”。“诬”,意思是“欺骗”,这里是指欺骗《周易》,实即欺骗天帝。《左传·襄公十四年》:“公使祝宗告亡,且告无罪。定姜曰:‘无神,何告?若有,不可诬也。’”杜预注:“诬,欺也。”(《春秋左传正义》,第1957页)定姜的意思是说:如果无神,何以祷告?如果有神,那就不可欺骗。《左传》:“齐有彗星,齐侯使禳之。晏子曰:‘无益也,只取诬焉。天道不谄,不贰其命,若之何禳之?’”杜预注:“诬,欺也。”(《春秋左传正义》,第2115页)“禳”,指通过祭祀祈祷消除灾殃;“不谄”,意谓“无疑”。晏子的意思是说:天帝是不可能通过禳祭来欺骗的。同理,天帝是不可能通过《周易》著筮来欺骗的。由此可见,“《易》不可诬”就是“《易》不可欺”。

这也表明,“《易》不可诬”就是“天不可欺”。《论语》载:“子疾病,子路使门人为臣。病间,曰:‘久矣哉,由之行诈也!无臣而为有臣。吾谁欺?欺天乎?’”邢昺疏:“言子路久有是诈欺之心,非今日也……使门人为臣,是无臣而为有臣。如此行诈,人盖知之,是人不可欺……既人不可欺,乃欲远欺天乎?”<sup>①</sup>显然,“天不可欺”乃是孔子的信仰。

## (二)“《易》不可诬”原则的发展

笔者曾经指出,穆姜的筮例意味着易学从西周到春秋发生了一种重大观念转折:“吉凶并不取决于《周易》文本所垂示的神谕本身,而取决于求卦者本人所具有的德行,这里就提出了一条重要原则:易不可诬。根据这种精神,《左传》筮例还提出了一个非常重要的原则:‘《易》不可以占险。’”<sup>②</sup>

“《易》不可以占险”,出自《左传》所载惠伯之语:

南蒯之将叛也……南蒯枚筮之,遇坤☷之比☱曰“黄裳元吉”,以为大吉也,示子服惠伯曰:“即欲有事,何如?”惠伯曰:“吾尝学此矣。忠信之事则可,不然必败。外强内温,忠也;和以率贞,信也。故曰‘黄裳,元吉’。黄,中之色也;裳,下之饰也;元,善之长也。中不忠,不得其色;下不共,不得其饰;事不善,不得其极。外内倡和为忠,率事以信为共,供养三德为善。非此三者,弗当。且夫《易》不可以占险。将何事也?且可饰乎?中美能黄,上美为元,下美则裳。参成可筮,犹有阙也,筮虽吉,未也。”(《左传·昭公十二年》)

南蒯,鲁国季孙氏家臣,掌管费城。“叛”,指其背叛季孙氏宗主季平子。子服惠伯,即孟椒,孟孙氏宗主孟献子的孙子。杜预注:“孟椒,孟献子之孙子服惠伯。”(《春秋左传正义》,第1978页)

南蒯将要反叛,占筮结果是“黄裳元吉”,南蒯以为大吉。惠伯不以为然,指出“筮虽吉,未也”,其理由即“《易》不可以占险”。具体来说,惠伯指出:“忠信之事则可,不然必败。”孔颖达疏:“唯可以占忠信之事,不可以占危险之事也。”但孔颖达又说:“惠伯指论此卦而言‘夫《易》’,非是漫言《易》,故知‘夫《易》’犹言‘此《易》’,谓此‘黄裳元吉’之《易》卦也。险谓危险,言此卦不可以占厄险之事。”(《春秋左传正义》,第2063页)其实,“《易》不可以占险”的意义并不限于此卦,而是一条普遍的占筮原则。

<sup>①</sup> [魏]何晏等注,[宋]邢昺注疏《论语注疏》,载[清]阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》,北京:中华书局,1980年,第2490页。

<sup>②</sup> 黄玉顺《中西之间:轴心时代文化转型的比较——以〈周易〉为透视文本》,载《四川大学学报(哲学社会科学版)》2003年第3期,第23页,标点有改动。

不仅如此,将“险”解释为道德中性的“危险”也不确切,应当解释为“险恶”,即与“善”相对,因为惠伯明确指出“元,善之长也”“供养三德为善”“事不善,不得其极”。例如《左传》“险微幸者,其求无厌”杜预注:“险,犹恶也。”(《春秋左传正义》,第2178页)又如《礼记》“小人行险以微幸”孔颖达疏:“小人以恶自居,恒行险难倾危之事,以微求荣幸之道。”<sup>①</sup>由此可见,“《易》不可以占险”意谓“《易》不可以占恶”。

有学者说:“‘《易》不可以占险’,完全是一种创新的思想。”<sup>②</sup>这确实是一种“创新”,但是否可以说“完全是”创新,则值得商榷。其实,从穆姜的“《易》不可诬”到惠伯的“《易》不可以占险”,显然存在着某种继承发展关系:就时间先后而论,穆姜提出“《易》不可诬”是在鲁襄公九年,即公元前564年,而惠伯提出“《易》不可以占险”则是在鲁昭公十二年,即公元前530年,前后相距30多年。就观念内涵而论,惠伯讲“忠”“信”“三德”等,与穆姜讲“体仁”“合礼”(“嘉德”)“和义”等,都是讲德行问题;惠伯讲“外内倡和为忠,率事以信为共”“和以率贞”等,穆姜讲“义之和”“和义”“事之干”“干事”“贞固”等,两者之间也有明显的意义关联。

这里尤需注意惠伯的表达:“《易》不可以占险。将何事也?且可饰乎?”孔颖达将“饰”仅仅理解为“裳,下之饰也”,他解释道:“言此《易》所占,唯且可为在下之饰乎,不可为余事也。”(《春秋左传正义》,第2063页)其实,这里的“饰”是双关语,也有修饰、掩饰、掩盖之义。惠伯说“将何事也?且可饰乎”的意思是:你想干什么?这是掩饰得了的吗?这里的“饰”即“掩盖”与穆姜所说的“诬”即“欺骗”语义一致:穆姜说“《易》不可诬”,惠伯说“《易》不可饰”,都有“《易》不可欺”的意思。

总之,惠伯的“《易》不可以占险”与穆姜的“《易》不可诬”的一致性在于:《易经》背后的天帝之意乃是不可欺骗的,因此,著筮的效果不仅取决于《易经》本身的占断,还取决于占问之人的德行。仿照“渎则不告”,这样的著筮原则或许可以概括为“无德不告”,即:不仁之人、不义之事,占问无效。

责任编辑:李秋丽

**Abstract:** Mu Jiang's contribution to the *Yijing* philosophy mainly lies in the “three innovations”: the first is the philosophical interpretation of “Yuan Heng Li Zhen”元亨利贞. *Yi zhuan* (Commentaries on the *Changes*) copied the interpretation of Mu Jiang, only changing “the origin of body” to “the origin of good” and “good virtue” to “assembly of good”. Zhu Xi (1130–1200), on the basis of what he inherited of Mu Jiang's commentary, developed his Neo-Confucian thought of cosmology and ontology. The second is to pioneer the concept of “Four Virtues”. The previous “Four Virtues” theory was not Mu Jiang's theory of “Four Virtues” actually and had nothing to do with the *Book of Changes*, let alone becoming a basic concept in later Confucian philosophy. Zhu Xi developed Mu Jiang's theory of Four Virtues. Mu Jiang's metaphysical concept is divine, and her transcendent paradigm is “cultivating oneself and serving heaven”; Zhu Xi's metaphysical concept is rational, and his transcendent paradigm is “transcending heaven with human nature”. Although Zhu Xi replaced Mu Jiang's “steadfastness” with “wisdom”, their concept of “virtue” remained consistent. The third is to pioneer the principle of “Yi brooks no deception”. “Yi brooks no deception” means “heaven cannot be deceived”, which is, the Heavenly Emperor cannot be deceived. “Yi cannot be used to make divination” is an inheritance and development of “Yi brooks no deception”. The consistency between the two lies in the principle of “not telling people without virtue”, that is, the divination is invalid for those who are not benevolent or unjust. Mu Jiang's interpretation of the *Yijing* has deeply influenced the development of *Yijing* philosophy and Chinese philosophy, making her the “first female philosopher of *Changes* scholarship”.

**Key words:** *Changes* scholarship; Mu Jiang; Yuan Heng Li Zhen; four virtues; Yi brooks no deception

① [汉]郑玄注,[唐]孔颖达等正义《礼记正义》,载[清]阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》,北京:中华书局,1980年,第1627页。

② 郑万耕《易学中的元亨利贞说》,载《首都师范大学学报(社会科学版)》2004年第3期,第46页。