

《周易·繫辭傳》「聖人」釋義

曾美雲

摘 要

「聖人」一詞在傳統典籍中，往往作為最完美人格典型的代稱。《周易》經文雖無「聖人」之語，而〈繫辭傳〉則使用頻繁。透過分析可知：〈繫辭〉所稱「聖人」，必須齊備四項要素：一是智慧，既能「知周萬物」，又能「窮神知化」、「知易體道」。二是德行，聖人「順天知命，樂天不憂」、「道濟萬物，仁義為懷」、「居安思危，與民同患」、「履信思順，謙卑尚賢」。三是功業，聖人必有事業，無論作易、設教或制器，皆為利民。四是身份，雖有「內聖」之德慧、「外王」之事業，但欲稱「聖人」，則須同時具有「帝王」身份。此與後世純以德智立聖觀念不同，也反映出〈繫辭〉著成時代的思想觀念。此外，透過「聖人」角度對〈繫辭〉的學派歸屬加以探討，則知〈繫辭〉聖人之精神面貌，相當儒家化，傳文所透顯而出之價值觀念，於原始儒家中多半可以覓得源頭；相對地，〈繫辭〉「聖人」的特質或行事，卻頗有與道家精神背離者，故本文以為〈繫辭〉的思想義蘊近於儒家。

關鍵詞：周易；繫辭；聖人；賢人；君子；儒家；道家

投稿日期：2005年10月23日，2006年2月23日通過採用。

曾美雲，國立新竹教育大學語文系助理教授，Email: miaumiau@mail.nhcue.edu.tw

《周易·繫辭傳》「聖人」釋義

緒論

《周易·繫辭傳》共上、下兩篇，著成時間約在戰國時代，乃《易經》之通論，以論說《易經》之義蘊與功用為主。不過〈繫辭〉在解說《易》理之餘，往往也指點人們認識宇宙變化發展，趨吉避凶、興利除害、崇德廣業的門徑，而傳中出現二十餘次的「聖人」，即是最能體現箇中要義的完滿典型。

所謂「聖人」，歷代思想家幾乎將之視為「得道之士」的代稱，用以指稱最完美的人格典範，代表論述者所認定人生可能達到最圓滿、最完足的生命境界。由於各個思想家對於「道」的理解不同，各家對「聖人形象」、「聖人境界」的描繪也就不同¹，也形成中國思想史上「聖人」觀念的多義性與複雜性。同時代的不同學派間每有不同觀點，而同一學派歷經不同時空，也常有相異的詮解。因此，從檢視「聖人」概念切入，有助於了解特定時代特定學派的思想特質。如《周易》經、傳非出一時，〈易傳〉「十翼」非出一人，向有定論，若就「聖人」一詞之使用，也可略窺其概，因為《周易》經文，本無「聖人」之語，〈易傳〉則使用頻繁²，而〈繫辭〉更居首位，因此探究〈繫辭傳〉「聖人」義涵，確實有其可行性。又〈繫辭〉的學派定位、儒道歸屬問題，長久以來受到學界關注³，或許透過「聖人」義涵之探討，可以提供一些線索。

此外，〈繫辭傳〉儘管頻用「聖人」，然亦有使用「賢人」之情況。如〈上傳〉第1章，在總述乾坤大義—乾坤定位、陰陽變化及易簡哲理之後，歸本於人事，說明若能效法此道，則可造就「賢人」之德、業⁴：

- 1 林麗真老師〈列子書中的「聖人」觀念及其思維特徵〉，臺大《文史哲學報》：52，p.125，2000。
- 2 易傳「聖人」出現次數，以〈繫辭傳〉最多，約有25次；〈彖傳〉有6處，另一處則以「聖賢」合稱型態出現（〈鼎卦·彖〉）；〈說卦傳〉3次、〈文言傳〉2次。
- 3 如呂紹綱〈繫辭傳屬儒不屬道論〉、胡家聰〈易傳繫辭思想與老子學派的關係〉（《易傳與道家思想·附錄》，pp. 305-329，1992）、王德有〈易儒道三家主旨辨—就繫辭帛書本辨易儒道之異同〉（《國際易學研究》第一輯，pp. 107-119，1995）、王博〈從帛書易傳看今本繫辭的形成過程〉（《道家文化研究》第三輯，p. 144—154，1993）等。至於力主〈繫辭〉屬於道家著作的學者，則有錢穆《論十翼非孔子作》（《古史辨》第三冊上編，上海古籍出版社，1982）和陳鼓應《易傳與道家思想》（臺北：臺灣商務印書館，1992）全書等。
- 4 本文釋義主要參考朱熹《周易本義》、吳怡《易經繫辭傳解義》（臺北：三民書局，1993）、黃壽祺、張善文《周易譯註》（上海：上海古籍出版社，1989）以及高亨《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979.6）等書。

乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。可久則賢人之德，可大則賢人之業。易簡而天下之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。（上·1）⁵

效法天道，其事不易；有德有業，尤屬難得，似非常人所能臻至。而〈繫辭〉全傳，屢稱「聖人」，此處何以必作「賢人」⁶？嗣後，翻閱《朱子語類》⁷，赫然發現朱熹弟子也曾發出相同疑問：

黃子功問：何以不言「聖人之德業」，而言「賢人之德業」？曰：未消理會這箇「得」⁸。

若恁地理會，亦只是理會得一段文字。（《朱子語類》卷74）

又問：不言聖人，是未及聖人事否？曰：「成位乎其中」，便是說抵著聖人。張子所謂「盡人道並立乎天地，以成三才」，則盡人道，非聖人不能。（《朱子語類》卷74）

「可久則賢人之德，可大則賢人之業」，楊氏「可而已」之說亦善。[案]楊氏曰：「可而已，非其至也，故為賢人之德業」，《本義》謂「法乾坤之事，賢於人之賢」。（《朱子語類》卷74）

朱熹弟子問賢人、聖人德業之別，朱熹起初似乎不以「聖」「賢」德業異同為此段傳文之重點，還提點學生莫要拘泥一字一句間，因為「若恁地理會，亦只是理會得一段文字」。基本上，朱子認為「成位乎其中」，乃「體道之極功」⁹，方是「聖人」之事；至於「可大」、「可久」功業，則為賢人之事，故其認同楊氏「賢人可而已，非其至」的說法。然而「至」字是指範疇，還是指境界程度？又朱子區分聖、賢似乎分明，然〈繫辭〉原文在「易簡，而天下之理得矣」之後，緊接「天下之理得，而成位乎其中矣」。而前文既云賢人已得「易」、「簡」之道，似乎賢人亦能得「天下之理」，朱子將「位中」之德業，專屬於「聖人」，根據為何？倘若朱子、楊氏說法得實，則聖人所達之德業、境界為何？賢人何以非其「極」？非其「至」？〈繫辭〉作者理念中的「聖人」概念，其要件究竟為何？

5 本文〈繫辭〉分章，採朱熹《周易本義》章次；又本文引用〈繫辭〉原文，為清眉目，不另標書名、篇名，而直接以〈上下·數字〉表示；至於引用其他書籍，則依一般格式書寫。

6 「賢人」一詞在〈繫辭〉中僅見於三處，分別為〈上傳〉第1、第7以及第12章。

7 宋·黎靖德編《朱子語類》，百衲本，臺北·漢京文化事業有限公司，1980。

8 《朱子語類》卷74：「德是得之於心，業是事之有頭緒次第者。」（方子錄）

9 朱注云：「德，謂得於己者；業，謂成於事者。上言乾坤之德不同，此言人法乾坤之道，至此則可以為賢矣。成位，謂成人之位；其中，謂天地之中。至此則體道之極功，聖人之能事，可以與天地參矣。」（《周易本義·繫辭上傳》第1章）

爲釋群疑，乃以「《周易·繫辭傳》聖人釋義」爲題，試圖建構〈繫辭〉之「聖人」概念，釐清「聖人」、「賢人」異同之疑惑。方法上，將直接從〈繫辭〉傳文入手¹⁰，先就「聖人」一詞出現之語境與思想脈絡進行分析，探討聖之所以爲聖的要素，反映專屬〈繫辭〉作者與著成時代之「聖人」概念；其次，將「聖人」、「賢人」、「君子」三種典型加以比較，期使〈繫辭〉「聖人」概念更爲明晰；接著，嘗試勾勒〈繫辭〉「聖人」義蘊之特色，並藉「聖人」概念所透顯出的精神思想特質，試探〈繫辭〉儒道歸屬的可能傾向。

〈繫辭傳〉「聖人」之要素

〈繫辭傳〉「聖人」的義涵何指？透過分析傳文中與「聖人」相關的段落，初步獲致〈繫辭〉「聖人」之要素有四，分別爲智慧、德行、功業以及王位。

一、智慧

〈繫辭傳〉提及的「聖人」智慧表現，分別有「聰明睿智，知周萬物」、「極深研幾，窮神知化」以及「體察易理，知道體道」等。

（一）聰明睿智，知周萬物

〈繫辭〉中的「聖人」，或作《易》或知《易》，故無不精於《周易》。而此書「廣大悉備：有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三材而兩之」（下·11），且「與天地準，故能彌綸天地之道」（上·4）、「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」（上·4）、「以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣」（上·6），故聖人藉此書而得以「知周萬物」¹¹：

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。精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。……知周乎萬物，而道濟天下。

聖人藉著《周易》之指引，乃由天地自然之道理中，了解許多人生奧妙現象。而聖人所以能

10 本文對「聖人」義涵的探討，主要以〈繫辭傳〉爲中心，但不以此爲限，必要時也有援引其他〈易傳〉以佐證者。

11 徐志銳認爲：易傳講的八卦，作爲世界模式的再造系統，具有多種功用：八卦符號結構的形成，模擬了客觀世界的生成過程，八卦就成了客觀世界產生的模型。通過八卦論說世界萬物的演化過程，八卦又成了世界萬物產生的縮影。天地萬物產生之後，又用八卦模型去進行分類，八卦模式又成了世界萬物的八大系統。由此可見，八卦模式這個框架結構，它是以天地萬物作爲實在的內容。案：「知周萬物」有其理論依據，非夸飾之語，說見〈易傳哲學〉，《易經應用大百科》（南京：東南大學出版社，1994），p. 69。

「知周萬物」，主要透過「觀天文」、「察地理」的歷程，如晝夜上下、南北高深等顯見之跡，進而推知其所以然之理；其次，聖人還能推源於物之初始，反求物之終結，故能明瞭生死交替的道理；末了，更能從精氣凝聚成物，精氣游散造成變化之現象，得知鬼神的情實狀態。由於聖人之智涵括天、地、人三才，又知幽明之故、死生之說與鬼神之情狀，故聖人之智，可謂聰明睿智、知周萬物。

是故蓍之德圓而神，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，其孰能與此哉？古之聰明叡知，神武而不殺者夫。
（上·11）

由於蓍占的性質是圓通而神妙的；卦體的性質是方正而有智慧的，六爻的義理則是平易且有功用的。因此聖人體察易理，滌除心中的成見與思慮，退而隱密深藏其功用，無思無為，以人民之吉為吉，以人民之憂患為憂患。然而聖人何能致此？所憑藉者，殆為蓍之「神」、卦之「知」，聖人藉此「神」、「知」，除能包羅過去，更可預測未來，著實「知周萬物」！

（二）極深研幾、窮神知化

〈上傳〉第10章云「夫易，聖人之所以極深研幾也。唯深也，故能通天下之意；唯幾也，故能成天下之務。」所謂幾者，「動之微，吉之先見者也。」（下·5）又〈下傳〉第6章也提到「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽。」至於「深」，〈上傳〉11章有：「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。」綜上看來，不論是「深」、「幾」、「幽」、「隱」、「遠」皆與《周易》、占筮有關，此乃聖人用以窮究宇宙深奧事理、精研事變徵兆之方。唯其能深入，所以可以通達天下人心；唯其能把握機先，所以可以助成天下的事務。「極深研幾」、「微顯闡幽」乃聖人本事，亦見其智慧之高超。由於，「深」、「幾」二字並未明示聖人所極、所研之範疇或對象，則〈下傳〉第5章「窮神知化，德之盛也」之說，或可提供進一步的訊息。然其所窮、所知的「神」、「化」何指？而前面提到聰明叡知的聖人，「神」以知來、「知」以藏往，則神與知乃「聖人」所以智慧之關鍵，然其義涵為何？又「神」、「知」二字，於〈繫辭〉中出現頻繁，可見二字概念之重要。以下抄錄〈繫辭〉「神」、「知」的相關語句，試行推求二字涵義。

「神」字在〈繫辭〉中的用法，有以下幾種情況：首先，解作「神靈」、「天神」、「鬼神」¹²；其次有十一條左右的「神」字用法，可以「神妙不測」一詞以蔽之。若再細分，則

12 如「精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀」（上·4）、「此所以成變化、而行鬼神也」（上·9）、「顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣」（上·9）。

其內涵稍有不同：

- (1) 陰陽不測之謂神。（上·5）
- (2) 通乎晝夜之道而知，故神無方而易無體。（上·4）
- (3) 子曰：「知變化之道者，其知神之所爲乎？」（上·9）
- (4) 易無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。（上·10）
- (5) 唯神也，故不疾而速，不行而至。（上·10）
- (6) 是故蓍之德圓而神。（上·11）
- (7) 利用出入，民咸用之謂之神。（上·11）
- (8) 聖人立象以盡意，設卦以盡情僞，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡神。（上·12）
- (9) 窮神知化，德之盛也。（下·5）
- (10) 古者包犧氏之王天下也，……於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。（下·2）
- (11) 陰陽合德，而剛柔有體，以體天地之撰，以通神明之德。（下·5）

以上「神」字有用以指稱「事物的奇妙變化」者，如（1）-（3），（7）-（11），尤以例（3）「知變化之道者，其知神之所爲乎！」最爲明顯，知「變化之道」，即爲知「神」；故「神」者，指「變化之道」。又例（9）「窮神知化」，「神」與「化」連言，知二者關係密切難分。此外，「神」的「變化」，又多指向「形成宇宙變化背後的本體的作用」而言，此種「神」義，往往與「道」聯繫在一起，如（10）、（11）即以「天地」、「萬物」與「神明」相對。再者，因〈繫辭〉性屬《周易》之傳，因此「神」的內涵也有專指「占筮卦爻以預測未來的神妙作用」而言，如（4）-（6）條即是。或用以形容蓍龜等「占筮之物」者，如〈繫辭·上傳〉第11章的「是故興神物，以前民用」、「是故天生神物，聖人則之」二處之用法。

最末一種「神」的涵義，除了超越「鬼神」原意之外，特別用於「形容聖人掌握變化原理時的極高境界」。此時的「神」，可以視爲一種能力，也可看作一種境界，如〈下傳〉第5章的「精義入神，以致用也」，乃指人的智慧與品德的最高境界。另有幾處「神」字用法，則近於動詞用法，如：「顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣」（上·9）、「化而裁之存乎變；推而行之存乎通；神而明之，存乎其人」（上·12）、「黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之」（下·2）等例。以上「神」字之義，多與「聖人」有關，指在「思想上有深刻的領悟」¹³、智慧與品德達到最高境界外，似又兼有「動詞」之義，蓋聖人以其「神」而爲之之意。總之，〈繫辭〉所言「神」字，「類而通之，其義一

13 朱伯崑《易學哲學史》（臺北：藍燈出版社，1991.9）第一卷，p. 110。

也。要皆極深研幾，直湊事物之裡，洞開生化之原者也。」¹⁴

至於「知」的用法，〈繫辭〉常作「體認」、「體察」之意，如「知鬼神之情狀」（上·4）、「知神之所爲」（上·9）、「知來」（上·11）、「窮神知化」（下·5）、「知幾，其神乎！」（下·5），且「知」的過程，常爲「入神」、「通道」之前導或同時必備的要件，故「知」也成爲一種能力或狀態，如「通乎晝夜之道而知」（上·4）、「古之聰明睿知神武而不殺者夫」（上·11）等例。

透過以上分析後，「神以知來，知以藏往」中「神」與「知」，或可如此詮解：「神」本指卦爻預測未來的神祕作用（乃承前句「蓍之德圓而神」所發之論），但聖人憑藉蓍龜之神，也同時使自己具有一種掌握變化原理的能力與境界，故能「知來」。何謂「來」？唐君毅先生認爲：可包括「空間上之遠處事物與時間上之未來之事物……此即求超出當下時空之限制，以求知其他時空之事」¹⁵，如此一來，藉著占筮，聖人智慧所及便能有所延伸，拓展至所處時空之外。然而「其孰能與於此哉？」究竟何人方具有「知來」能力或到達超越時空境界？殆爲「古之聰明睿知神武而不殺者夫！」意謂只有具有聰明睿智且神武英勇、仁愛萬物的古代聖王，才能致此。所謂「窮神」者，「窮生化不測之神」；「知化」者，「知天地生化之德也」¹⁶，即知「天道」之謂也。

（三）體察易理，知道體道

聖人所以能知周萬物，除卻天生本具的聰明睿智資質，更因其能通曉《易》理使然。因爲「易與天地準，故能彌綸天地之道」（上·4），《易》每言「道」，尤善言「天道」也。蓋〈繫辭〉之「道」，意指易道、天道也。《易》於天道之本然、流行周洽以及化育萬物之事，皆曲盡無餘，具體而復精微。《易》於道之全體大用，無不明矣。至於知道，乃由「通乎晝夜之道而知」（上·4），意指聖人由「晝夜更替循環」等形而下現象，藉由「即用見體」的方式，體會道的存在，知曉「道」的作用。只因「道」本是形而上的存有，出於人們感官認知的範圍之外，且「形而上者謂之道，形而下者謂之器」（上·12），所以我們僅能從形而下的「器」來覺察「道」的存在。亦可了解聖人之「智」，除能遍及萬物、突破時空之外，更能窮究天地之道，知「至神」、「易道」之「所以然」。所以〈上傳〉11章會將聖人概括爲「明於天之道而察於民之故」。然而聖人如何「知」道、「體」道？〈繫辭〉上下傳對此略有涉及，故續論聖人致知之法。

14 牟宗三《心體與性體一》（臺北·正中書局，1991.1），p. 300。

15 見於唐君毅《中國哲學原論—原道篇》（臺北·學生書局，1993），P. 147。

16 同註14。

4. 致知之法

〈繫辭〉聖人致知，以「仰觀俯察」為初步，以「窮神知化」為目標。先由現象之觀察獲得事理的規律，進而探知大化之奧秘¹⁷。提到「觀察」，此法於〈繫辭〉中，似乎相當重要：

仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。（上·4）

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。（下·2）

由以上資料看來，聖人「觀察」之對象，上及天，下至地，中而人，「三材」皆已涵括其中，範疇相當廣大。至於「觀察」之法，並非泛泛「看」、「見」而已，重要的是要能「辨類」。因為天地萬物「方以類聚，物以群分」（上·1），故「觀其所聚，而天地萬物之情可見矣」（〈萃卦·彖〉）。案：「觀其所聚」，與〈同人·大象傳〉「以類族辨物」意近，唯能如此，然後才能「引而伸之，觸類而長之」、「顯道，神德行」（上·9），得「天地萬物之真實」。為何必須透過「辨類」而知？正因萬物現象太過深奧微妙之故：

言天下之至赜而不可惡也。（上·8）

聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容。象其物宜，是故謂之象。（上·12）

極天下之赜者，存乎卦。（上·12）

「赜」之本義，指事物之微者，此處用指幽深難見之事物。天下現象，變動而複雜，須承認其繁雜，察識其幽微，不可因而「惡」之。若欲採用一種以簡馭繁之法，則可使用易卦「象其物宜」以極盡之。如此一來，縱使萬物之複雜，仍有「易簡」之道可尋。故聖人若欲「見於天下之赜」，則須「見於天下之簡」：

易簡而天下之理得矣。（上·1）

天下之動，貞夫一者也。（下·1）

聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮。（上·12）

觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。（〈恆卦·彖〉）

天下萬象儘管變動繁複，然而其「理」則為至簡至易。「易、簡」之法，在於觀察之際，要能推求天地萬物變動中的「一」——「所恆」、「會通」之處，如此則「天地萬物之情可見」，

17 參考宇同（張岱年）說法，詳見《中國哲學問題史》（臺北·彙文堂，1987），pp. 535。

得以獲致萬物的真實本然。

又聖人致知之法，尚有「對反」思維¹⁸，〈繫辭〉之中，頻頻用以認知事物，如：「通乎晝夜之道而知」（上·4），「剛柔相推而生變化」（上·2），「原始反終，故知死生之說」（上·4）等。由晝夜之反復循環，可見「反復兩一」之理；由剛柔之相推產生變化，可知萬物的變化起於對待兩方的交互作用。推求事物的初始，反求事物的終結，就能知曉生死的規律。〈繫辭〉作者從卦爻中領悟到：「天地間的事物雖然複雜，總不外對偶性因素的相互配合；事物的變動雖然多彩多姿，但察其所以，也不外乎對偶性因素的相互感應」¹⁹。由上可知，觀察物象，須合觀其對立面的作用，方能掌握變化之理與萬物實情：

日月相推而明生焉。……寒暑相推而歲成焉，……屈信相感而利生焉。（下·5）
是故愛惡相攻而吉凶生，遠近相取而悔吝生，情偽相感而利害生。（下·12）

天道運行上，太陽與月亮交相推移而光明常生；寒暑季節交相推移而年歲形成；屈曲與伸展交相感應而利益常生。至於人事之吉凶、悔吝、利害，往往也由對立兩方的交互作用而產生一事物相愛相求、或相惡相敵，而吉與凶就在這類對立矛盾中產生；遠近或相應或親比，而取捨不當，則悔恨憾惜就由此產生；或以真情相感、或以虛偽相應，而利害就由此產生。儘管觀萬物之相感、交互作用，得以盡得變化之情。不過對待兩方皆有其合一，故觀「對待」之外，也應觀其「合一」、「會通」。

總之，〈繫辭〉傳文涉及的「致知」之法，大約有「觀察」、「辨類」、「易簡」、「對反」、「會通」諸法，此聖人所以「知周萬物」、「極深研幾」、「窮神知化」、「知道體道」之法也。

二、德行

從〈繫辭〉傳文可知，「聖人」除須具備「知周萬物」、「窮神知化」的高超智慧外，尚須具備第二要項，即德行之美善。以下分作「德行內涵」、「修德工夫」與「知德合一」說明。

（一）德行內涵

關於聖人之德，〈繫辭·上傳〉第4章討論甚詳，節引於下：

18 「反復兩一」、「辯證方法」之說，出處同前註，pp. 536。

19 戴璉璋《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1988），p. 152。

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。（上·4）

此段傳文，朱子以爲「此聖人盡性之事也」²⁰，此說或從「與天地相似，故不違」而來。文中透露聖人道德內涵，分別爲「順天知命，樂天不憂」、「道濟萬物，仁義爲懷」以及「居安思危，與民同患」：

1. 順天知命，樂天不憂：〈上傳〉4章提及聖人之德「與天地相似，故不違」，「天地」指「天道」而言，〈上傳〉第5章有「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」²¹之說，故人之性亦由道承繼而來，故不違。聖人智慧猶如「天道」，既能周遍於萬物，而其行爲更能如天道一樣的普濟天下，如此就能沒有過失，「旁通遠及而不失正理」，同時「順乎理，樂天也；安其分，知命也；順理安分，故無憂」²²，也因順天知命，故聖人「安土」，無入而不自得，隨遇而安。

2. 道濟萬物，仁義爲懷：聖人「知周萬物」，然仁義爲懷，「神武而不殺」（上·11），絕不會因個人利益而戕賊百姓生命財產，同時聖人還「道濟萬物」，善用其高超智慧，施利天下，造福萬民。無論身處何地，無不厚於行仁。仁民愛物，「去盡己私，全是天理，更無夾雜，充足盈滿」²³，因此能汎愛萬物，推行相關之利民、保民措施。此外，爲免百姓因不知典常義方，誤蹈法網而罹於罪刑，聖人還要立教，「禁民爲非」，使全性命，聖人此舉，〈繫辭〉謂之爲「義」²⁴。乃藉言辭危懼之意，教導人民安身之道：「是故其辭危，危者使平，易者使傾，其道甚大。百物不廢，懼以終始，其要無咎」（下·11），故知聖人之德，仁義爲懷。

3. 居安思危，與民同患：前云聖人具「仁民愛物」之德，實則體現於「與民同患」的胸懷上：

顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂。盛德大業，至矣哉！（上·5）

聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同憂。（下·6）

易之興也，其於中古乎？作易者，其有憂患乎？（下·6）

……其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要無咎。（下·6）

20 語出《周易本義·繫辭上傳》第4章。

21 與〈中庸〉「天命之謂性，率性之謂道」說近似。

22 伊川〈易說〉，《二程集·河南程氏經說》，p. 1027。

23 《朱子語類》卷74，p. 753。

24 「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，……理財正辭，禁民爲非曰義。」（下·1）

若從以上三則引文看來，聖人之德尚有「憂患」一端。「作易者，其有憂患乎？」雖未明言作易者為聖人，但於〈易傳〉其他篇章則有多處提及，如〈繫辭·上傳〉10章、11章、〈下傳〉第2章，再佐以〈說卦傳〉1、2章資料，猶可推知「作易者」等同於「聖人」。然而，聖人既已無所不知，〈繫辭·上傳〉4章又有「樂天知命，故不憂」說法，何以此處又說聖人有憂？蓋起於「與民同患」的仁心，聖人不憂己，不以自身得失為患，而以「民之吉凶」為念。為解民患，〈繫辭〉中的聖人，還曾制作許多利人澤民之事業，故〈繫辭〉聖人之德，除能「自立」，還須「立人」。

至於「居安思危」，見於〈下傳〉5章：「子曰：『危者安其位者也，亡者保其存者也，亂者有其治者也』，是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。」案：此段引文，雖冠以「君子」之行，然從「國家可保」之句，知其為身份亦有可能為聖人²⁵（君王）。觀其內容，則明白地傳達出「居安思危」方能安身保國的看法。憂患意識並非杞人憂天，而是聖人深謀遠慮、居安思危的表現。因為他深知「危懼故能平安，慢易則必傾覆」的易理而發，與孟子「生於憂患，死於安樂」（〈告天下〉）有同工之處。

聖人除個人時懷憂患之心，還想藉由《易經》推行「憂患之教」，以使天下萬民「无咎」。然而「懼以終始」固然重要，但如何善處「憂患」，以「敬」自勵，才是憂患意識的價值所在。因此，面對憂患，聖人總以虔誠敬謹之態度「修己」、「明德」，如〈繫辭·下傳〉第7章，在提出「作易者，其有憂患乎？」後，選擇了《周易》中的「九卦」（履、謙、復、恆、損、益、困、窮、井、巽），反覆陳說²⁶，一方面闡明作《易》者果懷憂患，一方面提供人、己進德、修身、處世之參考。聖人除有上述三德，尚有「履信思順，謙卑尚賢」之德。

4. 履信思順，謙卑尚賢：〈上傳〉7章云「知崇禮卑，崇效天，卑法地」，意指聖人智慧崇高，其禮卑謙，崇高仿效自天，謙卑取法於地。唯其禮卑，謙遜為懷，方不妄自尊大，樂於尚賢取能，如〈下傳〉2章云：「天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也。」案：順者，不違也，天順成人之本性，人亦因此無違於天也，此「履信思乎順」之意也。待人能履行諾言，對天道能從順，對賢者能提拔，則行事皆吉而無不利。因為思順則得天助，履信則得眾人之助，尚賢則得賢人之助，三者齊備則吉無不利。故聖人有思順於天、履信於人，謙卑自牧、樂於納賢諸德。

25 關於聖人身份之為帝王，後文會詳加分析。

26 「是故履，德之基也；謙，德之柄也；復，德之本也；恆，德之固也；損，德之脩也；益，德之裕也；困，德之辨也；井，德之地也；巽，德之制也。」「履和而至，謙尊而光，復小而辨於物，恆雜而不厭，損先難而後易，益長裕而不設，困窮而通，井居其所而遷，巽稱而隱。」「履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德，損以遠害，益以興利，困以寡怨，井以辯義，巽以行權。」（下·7）

（二）修德工夫

〈繫辭〉聖人擁有諸多德行，然而善德是否天生而具，不學而有？早出的《尚書》提到「罔念，作狂。惟狂，克念，作聖。」（〈周書·多方〉）認為聖之所以為聖，在於「克念」工夫；罔念，則「作狂」，肯定工夫對成聖的必要性。至於〈繫辭〉，亦頗載及聖人修德之事，可知聖人之德，亦有工夫之修養。而其成性、進德的依據殆為《周易》。談到工夫，一為「效法天道，成性存存」：前引〈上傳〉7章之後，尚有「成性存存，道義之門」之文，其要如下：「夫易，聖人所以崇德而廣業也」，而易理所代表的天道，更是聖人效法的標準，如聖人之知所以崇高其禮所以能卑，正是效法天、地而來。「成性」，指本成之性；存者，使其不失。「存存」，謂「存而又存，不已之意也。」²⁷本成之性，指成繼於道的善性而言，「存存」與孟子的「存養」、「盡性」相似。二為「精義入神」、「洗心退藏」、「齋戒」諸法：

精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。（下·5）

聖人以此洗心，退藏於密。……是以明於天之道，而察於民之故。是興神物，以前民用。聖人以此齋戒，以神明其德夫。（上·11）

聖人修德，在心性方面，藉由「成性存存」、「洗心退藏」、「齋戒」、「精義」等工夫來完成。「洗心退藏」蓋指捐除成見，滌清心欲，使之退藏。如此一來，聖人美善之德似乎不是全然天成，猶經工夫。至於「齋戒」，「湛然純一之謂齋；肅然警惕之謂戒」²⁸，可見德行亦經一番惕勵過程。「精義」，指「精研其義，至於入神」，此處的「義」若與其上文「屈伸往來之理」合觀，似乎透露出〈繫辭〉對於「知德」關係之看法。

（三）知德合一

前引〈上傳〉7章「知崇禮卑，崇效天，卑法地」之文，其中提及聖人深研易理，用以成就崇高德行與廣大事業。然值得注意的是：其先決條件必須「知性」崇高、高明，禮儀則要謙卑。崇高處要效法天道之「德崇、循理」²⁹，謙卑處則效法地道之廣大能容載。此處的「知」，乃是連著「德」來說的。今人論「知」說「德」，往往分開看待，但就〈繫辭〉此條傳文而言，似乎二者可以有相通之處，與《中庸》「極高明」下，接言「道中庸」的情形，頗為近似，即一旦其「知」得以臻至「高明」、「精微」，則其「德」也能高明精微。

27 朱熹《周易本義·繫辭上傳》第7章。

28 同前註第11章。

29 「窮理則知崇如天而德崇；循理則禮卑如地而業廣，此其取類。」出處同註27。

再由「精義入神」的程序來看，聖人先透過「精研其義」進而「至於入神」境界，則聖人之德，似乎是由「知」而始，以「神」為止境。一旦能研理至精、入神，則能致用也，能利用安身，而後「以崇德」，則「知」似在德前？然對〈繫辭·下傳〉第5章「窮神知化，德之盛也」³⁰之語，牟宗三先生特別強調：「窮」不是科學的窮究（以器窮之），此不能至於神；「知」亦非質測之知（知識之知），此不能至於化。總之，「窮神知化」者，即是德性生命之證悟，亦是發之於德性生命之超越的形上學之洞見³¹，則又見「知」「德」之間的相融。即藉由體知天道之神妙、變化，以悟人身修德之理，一如〈上傳〉11章「天地變化，聖人效之」的說法。而聖人「樂天知命」、「順天安命」，當也是在「窮神知化」、「精義入神」後的體現。故論及最高境界時，「知」、「德」常是合一難分的。

三、功業

〈繫辭〉稱「聖」的第三項要件是「功業」。功業者，功勞事業³²；至於事業，〈繫辭·上傳〉12章有「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」之說，則其所謂「事業」，似乎指向施於天下人民之事功。復由〈下傳〉第5章的「精義入神，以致用也」，指出聖人精研道義、深入神理，意在「致用」。究竟〈繫辭〉「聖人」有何事功，得以稱聖？歸納之後，約得三端：一為作易，二是制器，三為設教。

（一）作易

關於聖人作《易》，〈繫辭〉頗有記載：「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶」（上·2），「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象；……繫辭焉，以斷其吉凶，是故謂之爻」（上·8）、「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭以盡其言」（上·12）、「古者包犧氏之王天下也，……於是始作八卦」（下·2），皆明言聖人立象、設卦、繫辭以作《易》的事蹟。聖人為何作《易》？基本上，為造福天下百姓。因為「易」，能「開物成務，冒天下之道」，有助於「廣業」（上·7），又能「以行其典禮」（上·8）。「成務」、「廣業」、「行禮」的關鍵在於聖人透過易，得以「極深而研幾」（上·10）、「通神明之德，類萬物之情」（下·2），使「通天下之志，定天下之業，斷天下之疑」（上·10、上·11），深掘事物真實，還能覺察未發之事的機先徵兆，預作規劃或防範，趨吉避凶，與

30 黃壽祺、張善文《周易譯註》解為「窮極神理，通曉變化，這是美德隆盛（自然所致的）。」（p. 583）徐志銳《周易大傳新注》（臺北·里仁書局，1995）則譯為「精研事物之理而窮盡到什麼叫作神，他也就知道了什麼是變化，那是才德最高的人了。」（p. 598）二書都將「德」指向人之「德行」。

31 牟宗三《心體與性體一》，p. 300。

32 「功業」於〈繫辭〉僅見於〈下傳〉1章「功業見乎變」之句，《周易正義》解為「功勞事業，由變乃興，故功業見於變也。」

利除害，故可知民、治民、利民。至於聖人作易的方法與過程，則是透過「觀察」天地，取象自身與外物而成：

仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。（下·2）

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。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。（上·12）

因為卜筮（蓍龜）具有探求本真及隱微幽深、推求廣遠，斷定天下吉凶之理的功用，能使天下人心，因明吉凶而知勸勉。所以上天降生蓍龜等通神之物，聖人便據此創作易占的法則。天地的運行變化，聖人加以效法，而制定卦爻的原理；天象垂示我們一切現象，顯現了吉凶的道理，聖人加以法象，而定出吉凶悔吝之辭；黃河出龍圖，洛水浮龜書，聖人也加以效法。因此，易之作，乃是透過「仰觀俯察」方法，「遵循」、「仿效」、「法象」、「取法」天地之理而出，而非聖人憑空創造而來。

（二）制器

聖人的第二類事功為「制器」。〈繫辭·上傳〉第10章提及《周易》含有四種聖人常用的道理，其中一項為「以制器者尚其象」，指制作器物的人，崇尚其卦爻象徵，可知聖人有「制器」之事。又〈繫辭·下傳〉第1章云：「聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁；何以聚人？曰財。理財……」傳文提到聖人具有至高勢位，若欲長守其位，則須行「仁」，以個人德行化民。〈下傳〉第5章有「利用安身，以崇德也」，然欲使人民聚合一心、有「恆心」³³、不為非，還須憑藉合宜的物質（「財」）條件。為使百姓利用安居，故聖人有「制器」之事。〈上傳〉11章提到「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」、「備物致用，立成器以為天下利，莫大乎聖人」之文可證。至於聖人「備物制器」的事蹟，〈繫辭·下傳〉第2章說明甚詳：

古者包犧氏之王天下也，……於是始作八卦，……作結繩而為罔罟，以佃以漁。（下·2）

33 借用《孟子·梁惠王上》、《滕文公上》的「恆心」、「恆產」概念。二篇分別提及「無恆產而有恆心者，惟士為能；若民則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不為已。」、「民之為道也，有恆產者，有恆心；無恆產者，無恆心。苟無恆心，放僻邪侈，無不為已。……是故賢君，必恭儉禮下，取於民有制。」

神農氏作，斲木爲耜，揉木爲耒。耒耨之利，以教天下。……日中爲市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所。（下·2）

黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。……剡木爲舟，剡木爲楫，舟楫之利，以濟不通，致遠以利天下。……服牛乘馬，引重致遠，以利天下……。重門擊柝，以待暴客，蓋取諸豫；斲木爲杵，掘地爲臼，臼杵之利，萬民以濟。……弦木爲弧，剡木爲矢，弧矢之利，以威天下。（下·2）

一頁上古文明史，幾乎全由聖人獨領風騷：包犧氏結繩記事、發明網罟，以利漁獵；神農制作農具、設立商業制度；黃帝、堯、舜先後繼起，舟楫交通之利、牲畜運輸之便，治安制度之行、臼杵的農具改良、弧矢武器之發明，會通並改造前代器用、制度，使百姓應用適宜，進取不懈。上古聖人之後，「後世聖人」在文化制作上也有賡續發展：

上古穴居而野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以待風雨。（下·2）

古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數，後世聖人易之以棺槨。（下·2）

上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。（下·2）

後世聖人，建造宮室、規定喪葬之制、發明文字，使百姓日用便利、社會制度更上軌道。以上器用之發源，涵括田漁舟車、衣食住行、社會制度，儘管有「上古」「後世」之別，但〈繫辭〉作者認爲盡出聖人；原文中本有「蓋取」的敘述，說明聖人在文物制度的創作與「卦象」的關聯。至於「開務成務」的文物制度創作與卦象間的關聯，儘管尚有討論空間³⁴，然在〈繫辭〉作者理念中，此爲聖人之重要功業。

此外，〈繫辭〉述及聖人制器之事，除強調「備物致用」、「立成器以爲天下利」的事蹟外，也強調「變而通之以盡利」（上·12），即制器須因應萬民所需—「通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之」。何謂通？「往來不窮謂之通」（上·17）。而尙時變、合時宜，既是〈繫辭〉聖人制器的重要原則，也是「日新之謂盛德」（上·5）、「易窮則變，變則

34 朱子云：「諸爻立象，聖人必有所據，非是白撰，但今不可考耳。到孔子方不說象，……到後人解說，便多牽強，……殊不知卦中但有此理而已，故孔子各以「蓋取諸某卦」言之，亦曰其大意云爾。」（《朱子語類》卷75）案：朱子認爲「蓋取」只是疑詞，器與卦之見當只是「理」之相似，未必指實是從某卦象制作出某器物之義。至於戴璉璋則認爲：文物制度的創制，事極複雜，它是整個社會文化活動的表現。基礎奠定於整個社會文化的成果上，反映著時代的問題、生活需求，當時政治教化、經濟生產、知識技藝水平等，都有密切的關係，其中許多條件不是單憑卦象便能夠提供的。然而《繫辭》聖人制器的說法仍有其意義……易象的聯想，有助於人文化成，這一點總是可以肯定的。（《易傳之形成及其思想》，p. 166）

通，通則久」（下·2）等易理的具體表現。

（三）設教

《周易·蒙卦·彖》：「蒙以養正，聖功也。」又〈觀卦·彖〉云：「聖人以神道設教，而天下服矣」，提及聖人「設教」，且以「神道」為其內容。至於〈繫辭〉則有聖人「道濟天下」（上·4）之說，然而聖人所濟於天下之「道」為何？由「天地設位，聖人成能；人謀鬼謀，百姓與能」（下·12）說法看來，當指易理。因為天地設立剛柔尊卑之位，聖人依此創成《周易》，廣施功用，於是人的謀慮能與鬼神溝通，連尋常百姓也能掌握《周易》的功用。聖人所以設教，起自「吉凶與民同患」的胸懷，欲透過易教，使民安居立業。至於易教內容，歸納〈繫辭〉傳文，約有神道、易理與禮義憂患三者：

（1）神道：神道者，指占筮之事。朱子嘗謂：「蓋易之為書，因卜筮以設教。爻開示吉凶，包括無遺。」³⁵〈繫辭〉涉及聖人因卜筮而為民用之處，如〈上傳〉11章「是以明於天之道，而察於民之故，是興神物，以前民用」即是。其中的「神物」指著龜占卜之物，聖人興之以「前民用」。何謂「前民用」？可由下文以明之：「極數知來之謂占。」（上·5）「是以君子將有為也，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。」（上·10）意指百姓在行事之前，若先占筮以定行止，則可善處其事，無所不利，故〈觀卦·彖傳〉有「神道設教」之說。後出的《禮記·曲禮上》有「卜筮者，先聖王之所以使民信時日，敬鬼神，畏法令也」的說法，或可對神道卜筮的教化作用有更清晰具體的了解。

（2）易理：著龜占筮以設教，偏向日用形下之事，而易理則指《易經》一書所啓示之儀則道理，此乃前代聖人所設—「立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭以盡其言，變而通之以盡利」（上·12），而常人（包括君子、百姓）「居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占」（上·2）。所謂「象」，不僅只是對象的再現，其實更展示或引發一些意念。人們在《易》象中觀、玩，將有「崇德」、「廣業」³⁶（上·7）之益。《易》之所以能崇德，所以為道義之門的緣由，或可藉由〈繫辭〉對〈中孚·九二〉經文的解釋為例。《周易》原文為：「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之」，而〈繫辭·上傳〉8章即根據「林中鶴鳴相和」的具象，引申出一段君子謹言慎行的道德論述。儘管如此，仍不宜認為此種詮釋純是任意附會，因為仔細考察，〈繫辭〉之解說實與《詩經》「比興」手法有異曲同工之處³⁷。《周易》所記多具體個別事件，而〈繫辭〉則朝向道德教化方向加以發揮，除豐富了爻辭的義理蘊涵，也提高了《周易》的教化功能—

35 《朱子語類》卷75〈繫辭·上傳〉11章，p. 765。

36 〈上傳〉7章。

37 戴璉璋《易傳之形成及其思想》，pp. 158-164。

乾、坤，其易之門邪？……夫易，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。（下·6）

易之爲書也，原始要終，以爲質也。……噫！亦要存亡吉凶，則居可知矣。知者觀其象辭，則思過半矣。（下·9）

聖人以《易》理施教，遂使百姓對「存亡吉凶，則居可知」，且能「明失得」，進而「以濟民行」，相較於占筮，《易》理則更近於修德教化之路。

（3）禮義憂患：前云聖人以「易理」立教，所謂「理」，實以禮義與憂患之道爲其重心。「夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑……成性存存，道義之門。」（上·7）故知聖人以「禮」、「義」爲教，志在崇德廣業。又〈下傳〉1章提及聖人守位之方，提到「理財正辭，禁民爲非曰義」，指聖人須治理財物，用之有方；端正言辭，發之以理，發爲義行，方能持守大位。然欲「禁民爲非」，則須先定典常義方，使民遵守，則《周易》之書，恰可提供此項功能：「易之爲書也，不可遠，……其出入以度，外內使知懼。又明於憂患與故，『无有師保，如臨父母』。初率其辭，而揆其方，既有典常。」（下·8）意指《易》書，包含人生處世的哲學，不可以須臾遠離。當人出入行藏之際，多加考慮，遵守其法則，即可使人在隱晦之時，知曉惕懼得失；又可使人深明將來的憂患和往昔的事態，即使沒有師保的監護，卻如父母臨場教誨一般敬謹。處事之初遵循卦爻辭意旨，揆度行動方式，就掌握了適應變化、經常可行的規律。舉例而言：「〈履〉以和行，〈謙〉以制禮，〈復〉以自知，〈恆〉以一德，〈損〉以遠害，〈益〉以興利，〈困〉以寡怨，〈井〉以辨義，〈巽〉以行權。」（下·7）這「九卦」，乃聖人藉《易》以教人民處患之方，如何和行、遠害、興利、寡怨、行權……，「聖人之情見乎辭」（下·1）聖人還將其所思、所想詳載於「辭」，顯現無遺，令人民有所遵從。初則奉行，遵循聖人言辭訓示以行事，進而掌握到爲人處世的方針，久之便能自行義方，行有典常。

總之，聖人設教的目標，先在義—「禁民爲非」（下·1），藉由立辭、設教、施化，逐步推行教化，最終則希望百姓能達到「无有師保」也能有「如臨父母」的「慎獨」道德表現。其施教內容，有神道、有易理、有禮義憂患，皆爲導引人民不爲非作歹，守禮有義方，行有典常，而其憑藉理源皆來自《周易》，也充份反映〈繫辭〉作爲「易傳」的性格與特色。

四、王位

如上所述，〈繫辭〉聖人須具備高超智慧、美善德行以及盛大功業，然從〈繫辭〉對聖人的書寫之中，不難發現：聖人還須是個居至尊、施仁政的帝王。此項要素實與「功業」要

素息息相關，因為聖人「德若堯、舜，行若伯夷，而位不載於世，則功不立，名不遂」³⁸，故〈下傳〉1章「聖人之大寶曰位」說法，略知聖人乃居高位之人，而後文「禁民爲非」，與「民」相對，知其身份爲君王。又「聖人」與「天下」總是並稱對舉，充份顯示其政治權力範圍，無人可及，如「聖人之所以極深而研幾也。……故能通天下之志；……故能成天下之務」（上·10）、「聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑」（上·7）、「備物致用，立成器以爲天下利，莫大乎聖人」（上·12）等例皆是。

其次，若回顧「制器」聖人之名錄—伏羲、神農、黃帝、堯、舜、文王，再將其相關語詞、事功、行事一一檢核，則不難發現，其身份幾乎全爲「帝王」：

1. 「包犧氏之王天下」，案：「王」天下，故其身份是王。
2. 「包犧氏沒，神農氏作。……以教天下。……致天下之民，聚天下之貨。」案：神農制作，對象皆是天下（萬民），又「作」頗有「繼起」之意，對等身份方能相繼。
3. 「神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作。……黃帝堯舜垂衣裳而天下治」。案：「天下」亦與「帝王」對應而言。
4. 「後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。」案：未標名姓的「後世聖人」，「百官」、「萬民」悉聽從之，可知其地位在百官之上，則非帝王莫屬。

此外，若與其他《易》傳、儒書合觀，則〈繫辭〉「聖人」爲帝王身份，當無疑義，如〈頤卦·彖〉「天地養萬物，聖人養賢以及萬民」與〈說卦〉「聖人南面而聽天下，嚮明而治」即是。又「昔者聖人建陰陽天地之情，立以爲《易》。《易》抱龜南面，天子卷冕北面，雖有明知之心，必進斷其志焉，示不敢專，以尊天也」（《禮記·祭義》）的書寫，與〈繫辭·上傳〉11章「是故蓍之德圓而神，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」的說法近似，然《禮記》則明白指出，此「明知」不自專者爲「天子」，可爲〈繫辭〉旁證。又商周以來，唯帝王可以祭祀上帝，如《周易·益卦·六二》有「王用享于帝吉」、〈渙·大象〉「先王以享于帝立廟」、〈豫·大象〉：「先王以作樂崇德，殷薦之上帝」之文，知「王」方可薦祀上帝，而〈鼎卦·彖〉有「聖人亨以享上帝」之文³⁹，《禮記·祭義》亦有「唯聖人爲能饗帝」⁴⁰之說，參照之下，可知聖人身份爲帝王，可爲〈繫辭〉聖人爲「君王」之旁證⁴¹。

38 《韓非子·功名》。

39 參考傅佩榮《儒道天論發微》（臺北·學生書局，1988），pp. 184-185。

40 鄭注云：「謂祭之能使之饗也，帝，天也。」（《禮記注疏·祭義》引）

41 《白虎通·聖人》「論古聖人」一節曾以「何以知帝王聖人也？」起始，次舉諸聖以證，顯示「古聖人，帝王也」。

聖人、賢人、君子

經過以上分析可知：〈繫辭〉之「聖人」，基本上須備全「智慧」、「德行」、「功業」、「王位」四項要素，則〈繫辭·上傳〉第1章稱「賢」不稱「聖」的緣由，呼之欲出。然在此之前，還想就「賢人」、「君子」概念進行分析，以使「聖人」義涵更形彰顯。

一、聖人與賢人

〈繫辭〉中的「賢人」，出現次數不多，除卻篇首提及的〈繫辭·上傳〉第1章外，僅見於二處：一是〈上傳〉7章「貴而无位，高而无民，賢人在下位而无輔，是以動而有悔也。」案：此段本為〈乾·文言〉之原文，〈繫辭〉具引全文，且無異說，顯示作者認同此種說法，應可視為〈繫辭〉作者的「賢人」概念。此段文中提及「賢人在下位」，不論「居下」之久暫，自非帝王之流。「賢」字另一出處，則在〈上傳〉第12章：「祐者，助也。天之所助者，順也；人之所助者，信也。履信思乎順，又以尚賢也。是以自天祐之，吉无不利也。」（上·12）案：「自天祐之，吉无不利」之文，本出〈大有卦〉上九爻辭。〈繫辭〉援引孔子語，先釋「祐」字之義，然後以「信、順」、「尚賢」闡發爻旨。此章之「賢」，待人「尚」之、用之，其位應非至尊之帝王。不過由於此二章，未有「聖人」用法同時對照，解讀資料難免有所限制，故旁徵其他〈易傳〉以明之：

天地養萬物，聖人養賢以及萬民，頤之時大矣哉。（〈頤卦·彖〉）

聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。（〈鼎卦·彖〉）

由〈頤卦·彖〉的「聖人養賢以及萬民」，不難看出「聖一賢一萬民」的層級性，故「賢人」與「聖人」非屬同一階層，聖人居上，賢人則居下。至於傳統經典中，常以聖、賢連言，或出於兩者皆具良才、美德之故，如〈鼎卦·彖〉：「大亨（烹）以養聖賢」即是。以上資料，提供聖、賢在位階高下上的異同處。不過就〈繫辭〉而言，聖賢之別，猶有進者。

前引〈上傳〉第1章，曾提及賢人德業，乃指「有親」、「有功」二事之既大且久。朱子云：「此言人法乾坤之道，至此則可以為賢矣。」與聖人之別尚不明顯，但「成位乎其中矣」，朱子認為「至此則體道之極功，聖人之能事，可與天地參矣。」因為他將「其中」解為「天道」、「地道」之「中」，進而發揮「人道」參贊天地化育之義。其根據或與〈上傳〉第7章有關：「夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地，天地設位而易行乎其中矣。」文中亦有「其中」之詞，而其主詞為「聖人」，故朱子將〈上傳〉第1章

「成位乎其中」，指為聖人德業，殆為有根之說。

又〈繫辭·下傳〉第12章有「天地設位，聖人成能；人謀鬼謀，百姓與能」之說，也可略窺聖凡之別，此段傳文指出百姓可藉教化、修身工夫而參天地之化。與聖人相異之處，在於聖人「成」能，而百姓是「與」能。「成」代表創成、極至、周成；「與」代表佐助、部份、後至之意。因為須先有一先者、主者，而後始有後者、助者之事。正是楊氏所謂「可而已，非其至也，故為賢人之德」⁴²。對照言之，「可」是與，「至」是成，所以聖、賢德業仍有程度之別，故不云「聖人」，而云「賢人」。若合併前文已得四項聖人特質要素，則「親、大」、「功、久」二事，僅聖人要素之一，尚不足躋身聖位。賢人體會易簡之理，必在聖人作《易》之後，乃不同於先知先覺、直體天道的聖人。所以〈繫辭〉「賢人」指後知後覺，追隨聖人之道的賢臣。尤其〈繫辭〉所謂「聖人」，還須具有「帝王」身份，故賢人即使德、智甚高，仍不足以稱聖。舉例而言，有德有知如孔子，若以〈繫辭〉聖人概念衡量，恐怕也只能稱「賢」。此與其他思想家純以德智大公論聖人儘管有異，卻也是事實，更可窺見「聖人論」因時代異同所產生的歧異。因此就〈繫辭〉上傳第1章文意看來，賢人「功業」未及聖人，再加上「帝王」身份的缺乏，故此處用辭作「賢人」，而不用「聖人」。

二、聖人與君子

儘管〈繫辭〉似乎不認為「聖人」為一般百姓所能取法而至，但於傳文中仍有一種人物，常伴隨「聖人」出現，此即為「君子」，且可學而致之。從〈繫辭〉文本歸納分析，則不難發現，聖人與君子頗有相似之處：

（一）知幾：〈上傳〉第10章「夫易，聖人之所以極深研幾也。唯深也，故能通天下之意；唯幾也，故能成天下之務」，故知聖人「研幾」。而〈下傳〉第5章則有「知幾，其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！」、「……君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望」，指出君子亦能「知幾」。如此看來，聖人與君子皆能「知幾」，此乃二者「智慧」之同者。

（二）致用：〈上傳〉第10章云「易有聖人之道四焉」，其三為「以制器者尚其象」，後文緊接「是以君子將有為也，將有行也，問焉而以言」之文，如此看來，君子也有「制器」之事，此聖人君子又一近似者。又〈上傳〉第8章「言出乎身，加乎民；行發乎邇，見乎遠。言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也」，則見君子影響力之規模與聖人相似。

（三）德行：在德行上，聖人與君子之相似處更多，如〈上傳〉第8章有「勞謙，君子

42 見呂祖謙《周易繫辭精義·繫上》（清黎庶昌校《古逸叢書2》，收入《百部叢書集成》1109冊，臺北·藝文印書館，1965），p. 11所錄《楊氏易稿》之說。

有終，吉。」子曰：「勞而不伐，有功而不德，厚之至也。語以其功下人者也，德言盛，禮言恭。謙也者，致恭以存其位者也。」此段〈繫辭〉引出「子曰」，以解釋〈謙卦〉九三之爻辭，提到勤勞而不自誇其善，有功不自以為恩德，此為敦厚至極！這是說明有功勳而能謙下於人，道德要隆盛，禮節要恭謹。謙虛的含義，正是致力於恭謹以保存其地位，此旨與聖人「禮卑」有相似之處。

（四）憂患：此亦君子聖人所同具，在以下篇章中，亦見君子憂患之質：如「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也」（下·5）、「亂之所生也，則言語以為階。君不密則失臣，臣不密則失身，幾事不密則害成。是以君子慎密而不出也。」（上·8）「君子慎密而不出」，顯示君子行事戒慎縝密，此亦近於聖人「戒慎恐懼、居安思危」之行。值得注意的是：文中提及言語乃亂生之源，不論「為君」、「為臣」皆然，透露著君子也可能具有「君主帝王」身份，而「國家可保」更強化「帝王」身份之可能性。而〈下傳〉第5章的「君子」與「民」相對，則君子身份非「君」即「臣」，與〈上·8〉用法相同，則於身份地位上，君子有與聖人相侔的可能性。

由上看來，聖人與君子相似之處不少，然則其異者為何？〈上傳〉第2章已透露其端倪：「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。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。」古代聖人是觀天地以作卦爻，後世的君子則觀卦爻以明天地。朱注云：「此章言聖人作《易》，君子學《易》之事。」「作易」、「學易」先後之別，乃聖人、君子明顯之別。儘管如此，二者仍有糾纏、難以截然劃分之處，如君子學《易》後，「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」（上·10），可見君子具亦「知來」之能，近於聖人。不同處則在於聖人知來，而君子則藉聖人所作之《易》（辭）以知來。

又〈上傳〉第5章：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」此處的「道」乃指產生萬物變化的所以然本體，且其有理（規律）可循。〈繫辭〉作者認為成繼道而發展者，乃是「生」的至善大德；而「生」的完成，在於人性的建立。正因「道用」廣大，因此仁者僅見仁的一面，智者只見智的一面，尋常百姓雖然日用都不離道，卻極少能體悟道的存在。所以君子所追求或體悟的道，是鮮為常人所知。此段傳文，適可與前文中聖人「知周萬物」作一對照。常人則限於氣稟之異，各以性之所近者窺解物事，故難整全，君子有覺有知，屬於「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」的階次，至於常人則是「日用而不知」，對於「君子之道」亦鮮少有知有覺。因此聖人、君子、常人百姓最大的差別，便在於對道的體悟與掌握。

總之，儘管「君子」的原始義涵與政治地位似乎有些牽連，但〈繫辭〉談及君子時，總

是強調君子作為效法天地的楷模的部分，並且專務於修行品德。經由前文對〈繫辭〉聖人四要素的提挈，不難窺知：〈繫辭〉的「聖人」，似乎不是人人可及。聖人以其不平凡才性，知周萬物，窮神知化，通易體道；善用仰觀俯察、辨類、易簡、對反、會通等方法以致知；其於德行上，則能順天知命，樂天不憂；道濟萬物，仁民愛物；知崇禮卑，履信思順；居安思危，與民同患。但聖人「聰明睿智」的資質，卻非人人皆有。相對地，〈繫辭〉對於如何成為「君子」，倒是涉及不少。若以聖人為「人道」的典型、天道的體現，則君子可謂為「希聖」者，即在「成聖」道路上持續邁進之人，故〈繫辭〉君子也被視為效法天地之道、專力品德修養的楷模。君子體道雖後於聖人，且不必然有功業，但因君子能夠持之以恆，所以在某種程度上肖似聖人。

〈繫辭〉「聖人」之特色與思想歸屬

〈繫辭〉所稱「聖人」，必須是齊備「智、德、功、位」四項要素的人倫典型。其與孔孟儒家「人倫之至」⁴³及先秦諸子的「聖人」定義相較⁴⁴，其特色在於—

一、重事功—功業利民

〈繫辭〉稱「聖」的名單中，如包羲、神農、黃帝、堯、舜等聖人，傳說的事蹟（含性情、德行）不少，但〈繫辭〉作者似乎更偏好其制器利民之事功，論述聖人之行事舉措，亦尚功利事業，如：「易從則有功，有親則可久，有功則可大」（上·1），「功業見乎變」（下·1），「夫易，聖人所以崇德而廣業」（上·7），「聖人以通天下之志，以定天下之業」（上10），「舉而錯之天下之民，謂之事業」（上·12），「吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭」（下·1），「變而通之以盡利」（上·12）。原因無他，因為《周易》本是一部「開物成務」之書，具有強烈的實踐功能。又〈上傳〉12章有「形上者謂之道，形而下者謂之器，……化而裁之，……舉而錯之天下之民，謂之事業」，即已明確告訴人們，《周易》的主旨在於把對道、器變化的客觀認識用於實際的生活，推而行之以成就一番事業。「如果我們忽視其實用性操作的層面，是無以窺見一個完整的《易》道的」⁴⁵。關於事功，《論語·雍也》早有相關說法，子貢曾問於孔子：「如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？」孔子答曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸。」由此也可看出，縱有仁心以自立，仍不及能「博施濟眾」而立人之「聖人」。故於孔子理念中，聖之所以為聖，「博施濟

43 《孟子·離婁上》：「聖人，人倫之至也。」

44 參考王熙元〈釋「聖人」〉，《鵝湖》：17，pp. 39—41，1976。

45 余敦康〈周易與中國傳統文化〉，《周易應用大百科》，p. 282。

眾」事功亦不可少，而〈繫辭〉聖人崇尚事功、積極有為作風，仍屬儒家仁政理想的體現。

至於道家將人類社會看成宇宙的一部分，其存在狀態是自滿自足，完美和諧，不需要國家權力的外來干預，因而最理想的政治是一種順應社會自然本性的無為之治。道家「聖人」在政治上主張「清靜自正」、「無為而治」⁴⁶，對於事功自不刻意追求：「聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居」（《老子》第2章）的態度，與〈繫辭〉聖人的刻意有為、積極立功頗為不同。又道家對於器物之利亦不崇尚，由「絕巧棄利，盜賊無有」（《老子》19章）、「不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂」（第3章）、「民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起」（57章）諸文，可見道家對於器用物利之便，抱持消極態度，因為易於激起人心欲望與爭奪之弊，因此提倡簡樸生活，嚮往上古無爭社會，道家的理想社會是「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之」（《老子》第80章），此亦與〈繫辭〉聖人制器之求日新、尚時變，合時宜⁴⁷的表現格格不入。

若細考〈繫辭〉聖人諸項要素，儘管「智、德、功、位」項目有別，但似乎皆以「利民」為其目的，對「外王」抱以高度重視，政治意味濃厚，如「德」：「精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。」（下·5）「知」：「是以明於天之道，而察於民之故。是興神物，以前民用。」（上·11）而從《孟子·梁惠王篇》所載惠王「叟不遠千里而來，將何以利吾國？」之言辭，似可略窺戰國時代諸王在政治上求功利、重實務的習尚，而〈繫辭〉重事功的傾向應與當世時風有關。

二、尚智能—明天道以行人事

聰明睿智的聖人，常藉由「天道」之啓示而應用於人事之上，如〈上傳〉11章「明於天之道而察於民之故」，以及〈上傳〉7章：「知崇禮卑，崇效天，卑法地，…天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」或明天道以行民事，或效法天道以修德，皆運用「推天道以明人事」的思維方式。

若歸結〈繫辭〉傳文對聖人「智慧」的描述，其與傳統儒家的知識內容，似有異同。在「聰明睿智，知周萬物」方面，聖人之知涵括死生、鬼神、幽冥、陰陽、精氣之事物，本非儒家所肯定的範疇，而〈繫辭〉卻多所涉及。此或出於《周易》本為卜筮之書，難免涉宗教神秘鬼神領域之緣故，而作為《易傳》的〈繫辭〉自然無法避免；另一方面戰國時代陰陽家業

46 《老子》57章：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」又37章：「道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」

47 「日新之謂盛德」、「通變之謂事」（上·5）、「易窮則變，變則通，通則久」（下·2）、「易有聖人之道四焉，……以動者尚其變」（上·10）等。

已興起，其說極盛，先秦諸子頗受影響，如陰陽、精氣之說，道家即有涉及；鬼神之說，亦有保留⁴⁸，故成於雜纂經師之說的〈繫辭〉⁴⁹，極有可能將當時流行的思想也一併帶入。

在「極深研幾，窮神知化」能力方面，聖人由著卦的布算，而悟得其無思無爲、知幾如神之感應，由此爲象徵而悟「天道」無思無爲之生化，再由此回歸主體，「以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患」、「以此齋戒，以神明其德」。類而通之，無論在「天道」之生化，或聖心之神明，皆可以「無思無爲、寂然不動，感而遂通」形容之⁵⁰。「無思」「無爲」用辭，《老》《莊》多有；至於「洗心」、「齋戒」與《老子》的「滌除」「玄覽」⁵¹以及《莊子》的「心齋」（〈人間世〉）相類。值得注意的是：「窮神知化」、「極深研幾」的深、幾、神、化皆與「天道」相牽，指涉造化本原之妙處，儘管如此「極深研幾，窮神知化」的目的，仍在人事，在利民之事業。《繫辭》常言天道，如〈下·10〉：「易之爲書也，廣大悉備，有天道焉，有地道焉。」〈上·4〉也有：「易與天地準，故能彌綸天地之道」。先聖準天地以作《易》，故其明於天道，唯聖人之明於天道，意在「行人事」也。余敦康曾指出：此種「統貫天人的整體思維」，把世界的統一性看成是一個自明之理，著重探討天與人、主與客、自然與社會之間的關係，以便從整體上把握其中的規律，用來指導人事，特別是政治。先秦儒墨道法各家普遍利用這種思維模式來構築自己的體系，儘管各家的基本範疇命題及思想內容的側重點互不相同，但都毫無例外的以「天人關係」爲主軸，視天人爲一體⁵²。〈繫辭〉則利用這種思維模式構築一個以陰陽哲學爲內容，以卦爻符號爲形式的體系，藉由「推天道」而「明人事」，從而在先秦各家中獨樹一幟。〈繫辭〉此種「統貫天人」的思維與客觀理性討論天道的《老子》，似有差異，如25章「有物渾成」、40章之「天下萬物生於有，有生於無」、42章「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」以及21章「孔德之容」此種偏於「形上」之境論道而與人事兩隔的講法似有差距。

又《周易》本爲占筮之書，作爲易傳的〈繫辭〉也將《易》之卜筮作用，附麗於聖人身上，使聖人兼具神、知。「知來」之舉，與儒家「不涉神怪」有間，亦與道家思想相違，如《老子》38章即有「前識者，道之華而愚之始」說法，凡此應與《周易》卜筮之書的性質有較大的相關。

此外聖人「體察易理，知道體道」，對於萬物的各種現象已能窮究深研，又能體認萬物所以然的本體一道，故於至賾、至動中，猶能掌握其規律與所以然之理。〈繫辭〉聖人之

48 「以道蒞天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不傷人。非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。」（《老子》第60章）

49 援用黃沛榮老師於《周易》課上之說法。

50 牟宗三《心體與性體一》，p. 308。

51 「滌除玄覽，能無疵乎？」（《老子》10章）

52 余敦康《周易與中國傳統文化》，《周易應用大百科》，p. 281。

智，可謂無所不通，窮通宇宙。此種形象與原始儒家著作中的務實誠篤的「聖人」形象似有距離；而於前文討論聖人「致知之法」中提到的「對反」⁵³、「易簡」、「推天道明人事」等思維方法，孔孟較少，至於《老》《莊》論著中則頗為常見。

綜合聖人智慧之表現，似與罕言「性」與「天道」⁵⁴的孔門性格相去甚遠。不過這樣知周萬物的「聖人」義涵，倒與早期「聖」字用法相伴，如《尚書·洪範》有「睿作聖」，孔安國傳云：「無所不通謂之聖」，而許慎《說文解字》云：「聖，通也」，或可為〈繫辭〉聖人之「全智」作一個註腳。至於道家對於聖人「智能」要素，不表認同：「愛民治國，能無知乎？……明白四達，能無為乎」（《老子》第10章），又說過「絕聖棄智，民利百倍」（19章），似乎對於為政者之智慧並不強調。而回顧「知周乎萬物，而道濟天下」（上·4）的本文，則〈繫辭〉聖人之全智多能，是否基於欲因應詭譎多變世事，從而塑造出一位適可符合人民對「明智君王」期盼的「聖人」，一如漢末曹操所云「治平尚德行，有事賞功能」的尚智傾向⁵⁵，則十分值得玩味。

三、懷憂患—仁民愛物，大公無私

〈繫辭〉聖人之德中有「憂患」一項，此與西周以來的天命觀與政權轉移之無定應當相關。周人的天命觀念認為：天命（神意）並非無條件地支持某一統治集團，而是根據人們的行為來作選擇。古代商王之所以受命，在於「罔不惟民之承，保后胥感，鮮以不浮于天時。」（《尚書·商書·盤庚中》）而同樣地，周文王之所以受命，在於「克明德慎罰，不敢侮齔寡，庸庸，祇祇，威威，顯民。……我西土惟時怙冒，聞于上帝，帝休，天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。」（《尚書·康誥》）⁵⁶天命是針對統治者「自身之德」作為取捨依據，則天命對統治者的支持與否，乃是附有極為嚴格條件的⁵⁷。這個條件以「尊天」、「保民」作依歸，以統治者的態度（敬）為考查要點，如《尚書·虞書·皋陶謨》「天聰明，自我民聰明；天明畏（威），自我民明威。」《尚書·周書·泰誓中》「天視、自我民視，天聽、自我民聽。」皆屬此類的論述。唯有能「尊天」、「保民」之君，方能領受天命，而〈繫辭〉也承繼了此種觀念：「聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁。」（下·1）故受命聖人必須仁德

53 如《老子》第2章：「故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」

54 昔子貢曾云：「夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（《論語·公冶長》）而《易》則專言「性」與「天道」。

55 《三國志·魏書·武帝操》裴注引《魏書》庚申令。

56 詩經也有「維此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿懷多福。厥德不回，以受方國。天監在下，有命既集。」（《毛詩·大雅·大明》）、「無念爾祖，聿脩厥德，永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝，宜鑒于殷，駿命不易。」（《毛詩·大雅·文王》）

57 徐復觀〈周初宗教中人文精神的躍動〉，《中國人性論史—先秦篇》（臺北·學生書局，1994.4），p. 25。

愛民，而與法家聖人以「利、威、名」三者為治大異其趣⁵⁸。

〈上傳〉11章提到聖人「洗心、退藏」置個人好惡吉凶已見於度外，大公為懷，純然以民為念，患難與共，即令個人特質「神武」，也絕不妄殺蒼生以謀己利，仁民之心，昭然可見。此「不殺」之念，本孔孟所倡言，如《孟子·公孫丑上》有言：「聖人有同與？曰：有，得百里之地而君之，皆能以朝諸侯，有天下，行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也，是則同。」又〈梁惠王上〉亦有「不嗜殺人者能一之」之文，正代表孟子對聖人「仁義為國」的理想，因為「今夫天下之人牧，未有不嗜殺人者也。如有不嗜殺人者，則天下之民，皆引領而望之矣。誠如是也，民歸之」，在同出戰國而稍後的〈繫辭〉中，「聖人不殺」論述也再次被強調。

孔子雖然視富貴如浮雲，但儒者對「道之不行」仍憂勞感歎，因為「修己」與「治人」二者，皆是儒者終身追求的理想，雖不以個人窮達貴賤壽夭為意（私），卻為仁政之不行、生靈之塗炭感傷（公）。因此西周以降的憂患意識，也被一心恢復周文的儒家加以承繼，因而儒家色彩相當濃重。在〈繫辭〉聖王的論述中，其知、德、功之描述，往往與仁政、利民、大公之事息息相牽；而最後的要素—尊位、王位之取得與保全，也須以行仁政、利百姓、保萬民為必要條件，故聖人須仁民愛物、大公無私。聖人「大公」之說，於先秦諸子亦不少見，如《管子·心術下》「聖人若天然，無私覆；若天然，無私載。」至於道家「聖人」，以百姓為芻狗⁵⁹，欲令百姓生活自然自化；又反對人為造作刻意標舉的禮教、仁義、忠信德行，如《老子》38章「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首」、「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」（19章）諸說，在形式上自然少見以「仁」、「愛」德行要求加諸道家「聖人」之上；然原其本心，實仍出於與民生息的「愛民」立場，如《老子》49章的「聖人無常心，以百姓心為心」之說，正透顯出道家基於百姓立場的「大公」之念。總之，〈繫辭〉此種關注百姓，大公無私，立足於和諧的政治思想，與儒家所主張的德治仁政及道家所主張的自然無為，皆有相通，則〈繫辭〉可謂綜合儒道兩家思想的產物。

四、內聖外王—嚴格的聖人定義

對於「聖人」義涵的討論，時代早於〈繫辭〉者甚多，如《左傳》「成公六年」有「聖人與我同欲」之說；《孟子》則有「聖人與我同類」（〈告子〉）、「聖人之於民，亦類也」（〈公孫丑上〉）、「人皆可以為堯舜」⁶⁰（〈告子〉）等看法。孟子為勉人向善，論述中頗為強

58 聖人之所以為治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。夫利者，所以得民也；威者，所以行令也；名者，上下之所同道也。（《韓非子·詭使》）

59 《老子》第5章：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」

60 「堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣。」（《孟子·告子》）

調聖人與常人相同之處，如「心之所同然者何也？謂理也，義也，聖人先得我心之同然耳。」聖人對於理義能先知先覺，因而出類拔萃，超乎常人，在此強調的是先後之異，常人仍有臻至可能；又《荀子·勸學》勉學子「始乎學禮，終乎學聖人」，又云「塗之人可以爲禹」⁶¹（〈性惡〉）。然而這類打通聖、凡之隔，切近可行的說法，似乎在〈繫辭〉少見⁶²，但見「君子之道鮮矣」（上·5）之歎。至於《管子》則以「得氣之精者於胸中者」爲聖人⁶³，從氣性材質解之，則聖人先天已然，似不可學而至。至於法家則以能執術以控臣民者爲聖人：「主上不神，下將有因。其事不當，下考其常。若天若地，是謂累解。若地若天，孰疏孰親？能象天地，是謂聖人。」（《韓非子·揚權》）其聖人要素僅有「智識」上的要求，算是寬鬆。相形之下，〈繫辭〉聖人之定義，嚴格而完美，此可經由「聖人無過」的議題加以反映。因爲此項要素似非所有思想家對「聖人」之要求，如《孟子》的聖人即非絕對完美，如〈公孫丑下〉載陳賈問「聖人且有過與？」孟子舉周公有過以對，且云「古之君子，其過也，如日月之食，民皆見之；及其更也，民皆仰之」，知其聖人定義中，允許「有過」。或僅得聖之一端，如「聖之清者」、「聖之任者」、「聖之和者」而已，並未全備德聖。又《韓非子》之聖人，亦非全美之人：「伊尹爲宰，百里奚爲虜，皆所以干其上也，此二人者，皆聖人也，然猶不能無役身以進，如此其汙也。」（〈說難〉）

其次，若與不同時期儒者之聖人名錄相較，則〈繫辭〉聖人頗具特色—帝王的身分。孔子對於「聖人」一詞的使用，相當謹慎⁶⁴，其「聖人」概念與〈繫辭〉十分近似，一是「仁—道德圓滿」，二是「智—通達事理」，三是「王—普濟萬民」的品格。特別是第三項—王，也是〈繫辭〉與孔子相接，而與孟⁶⁵、荀、韓非、漢儒⁶⁶「聖人」義涵形成分水嶺之關鍵。總之，孔子的「聖人」人格高於「仁人」之人格，「聖人是實踐理性與社會事功的合一，是

61 「凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理。然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以爲禹明矣。」（《荀子·性惡》）

62 〈上傳〉第5章：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」

63 《管子·內業》：「凡物之精，此則爲生。下生五穀，上爲列星。流於天地之間，謂之鬼神；藏於胸中，謂之聖人。」

64 如《論語·述而》載孔子之言：「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣。……善人，吾不得而見之矣，得見有恆者，斯可矣。」案：孔子亦不敢以「聖」自居，如《論語·述而》載孔子自云：「若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣。」

65 孟子學生曾問：「夫聖，孔子不居，是何言也？昔者竊聞之子夏子游子張，皆有聖人之一體；冉牛閔子顏淵，則具體而微，敢問所安。」案：由學生問題中可知僅有聖人之一體或具體而微者，似不能稱聖，然《孟子》的聖人名單中的伯夷、伊尹、孔子、柳下惠（〈萬章下〉）、堯、舜（〈滕文公上〉）、禹（〈滕文公上〉）、商湯（〈滕文公下〉）、周文王（〈離婁下〉）、周武王、周公（〈滕文公上〉）等，其聖人要素中，「帝王」則非爲必然條件。

66 如《白虎通·聖人》名單有：伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、皋陶等人，身份未必爲帝王。

仁、智、功業三方面的合一。是內聖與外王的合一，「成聖」是人生的最高目標。⁶⁷此與〈繫辭〉「聖人」要素，幾乎同調，儘管在內部作法上有異同即孔子對於仁人聖人道德的論述相當完整且有體系，而〈繫辭〉相形之下，對智慧似乎有更大的發揮。此論述立場與《墨子·天志》「昔也三代之聖王堯舜禹湯文武之兼愛之天下也，從而利之，移其百姓之意焉，率以敬上帝山川鬼神，天以爲從其所愛而愛之，從其所利而利之，於是加其賞焉，使之處上位，立爲天子以法也，名之曰『聖人』」之概念，頗有相合之處。墨子所言三代聖王，兼愛天下百姓，故天亦愛之，授以君位，名曰「聖人」。此種「兼愛利民者」得以受天命的看法，〈繫辭〉亦多所發揮。唯〈繫辭〉對於人格天（神）的仰賴主宰，已淡化許多，而更強調來自民心與王德的必然性，也充份顯示出戰國時期人文精神高度發展的文化背景。

〈繫辭·下傳〉5章曾引「子曰」：「德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣。」意指才德淺薄而地位尊高，智能淺窄而圖謀宏大，力量微弱而身負重任，這樣很少有不及災禍的。但〈繫辭〉聖人「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」，不違、不過的表現，顯示出〈繫辭〉聖人的完美無瑕。加上德厚、知廣、行動力強，功業盛大，因而〈繫辭〉聖人自然不會使國家陷此危亡之境。《左傳》「成公十六年」有「唯聖人能外內無患，自非聖人，外寧必有內憂」，言下之意，似以能使外內無患，天下太平者，方有資格稱「聖」。〈繫辭·下傳〉第5章云：「天下何思何慮，天下同歸而殊塗，一致而百慮。」似有「天下定於一」之意識覺醒，而《周易·繫辭傳》所謂「聖人」，智德功位全備，效法天道，承繼先古聖王、仁民愛物，是否將挾其「道」於新時代中崛起。在〈繫辭〉中，殷商時代「君權天授」宗教式政權轉移思想已不復見，取而代之的是「具王德、得民情」的聖王形象。因此筆者以爲兼具內聖外王修爲與事功、智德高深莫測，對於變動又能因應自如的〈繫辭〉聖人，其完美無瑕的「聖王」形象，殆爲〈繫辭〉作者對亂世治平的理想寄託，期待「聖人出而四海一」⁶⁸願景的展現。

五、天人之際，儒道之間

—從「聖人」看〈繫辭〉的學派歸屬

〈繫辭〉的學派定位、儒道歸屬問題，長久以來一直受到關注。透過本文對「聖人」特質的探討，或許有助於釐清〈繫辭〉的儒、道義蘊。關於〈繫辭〉思想旨趣的探索，一般分作「天道觀」、「宇宙觀」及「人倫觀」，但不少學者會將注意力集中於天道觀、宇宙觀部份，只因本爲卜筮之書的《周易》，原本就有意地以八卦及整個卦爻辭系統，去建構模擬解釋這個真實世界。而解釋《周易》義理與系統的〈繫辭〉，其論「宇宙論」與「天道觀」，在

67 參考范玉秋〈孔子的聖人論初探〉，《鵝湖》：323，pp. 44—48，2002.5。

68 歐陽修〈豐樂亭記〉。

先秦諸子中顯得相當特殊且具有代表性。因而，以此作為〈繫辭〉學派歸屬的主要依據，並不令人意外。關於〈繫辭〉的道家色彩，錢穆先生與陳鼓應有極為詳細的舉證，如錢穆先生曾以「道」、「天」、「鬼神」等概念的歧異，來論證《論語》和〈繫辭〉思想的不同，最後提出「《易傳·繫辭》裡的思想，大體上是遠於《論語》而近於老莊」的說法；而《繫辭》言「神」、談「變化」的用法，較近於《老》《莊》之「自然」與「道」。至於特好言仁的《論語》，對於人以外的天道自然似乎較少措意，此與〈繫辭〉有別；又〈繫辭〉看待「利害吉凶」的態度及對「命」的探索，則近於道家。所以，錢、陳兩位先生主張《易傳·繫辭》裡的哲學，是道家的自然哲學；⁶⁹至於其他學者則多認同：在「天道觀」與「思維方式」上，《繫辭》確實受到道家的影響。

儘管如此，但筆者以為《易傳》所以傳世不息，榮列經部，此應是基於「人倫觀」的考量。尤其，「聖人觀」代表著自家之「道」的體現、完滿人格的刻劃，以及寄寓其上的人倫教化初衷，因此〈繫辭〉的思想旨趣、學派歸屬，藉由「聖人觀」的探索，當可提供重要的訊息。透過前文對〈繫辭〉「聖人」的種種觀察，筆者以為〈繫辭〉在在顯示出十足的儒家氣質。同時，部分智、德、功、位的表現，更是老、莊道家所反對的，老子反對「前識」，而〈繫辭〉全篇充滿「知來」的想望；〈繫辭〉以天道陰陽說解釋宇宙萬物，對於貴賤⁷⁰、君臣之別，加以肯定，對禮教抱持維護的立場⁷¹，此皆為道家所反對者，而〈繫辭〉聖人透顯而出的許多典型的儒家胸懷，也往往不是道家所認同的，如：聖人繫辭立言與老子「不言之教」相違；聖人憂患，道家清心寡欲；聖人仁義、立功、有為，亦非道家本色。因此，透過「聖人」儒道意蘊的探究之後，筆者以為〈繫辭〉「聖人」所呈現出的人倫典範與理想，其基調應是「儒家」。

總之，〈繫辭〉作者順應戰國末年學術融合的趨勢，根據「天下同歸而殊途，一致而百慮」的原則，對儒道兩家的思想進行了綜合和總結，塑造了完美無瑕的「聖人」形象，既有儒家濃郁的人文情懷—德治仁政，也有道家的深沉的宇宙意識—自然無為，「從文化道德立場，反對暴政，使政治權力能夠植根於廣大民眾深厚的價值理想」⁷²的整體精神，實富有濃厚人文主義氣息。

69 詳見錢穆〈論十翼非孔子作〉（《古史辨》第三冊「易經與詩經」上編）及陳鼓應《易傳與道家思想》，pp. 87-1060。

70 「列貴賤者存乎位，齊小大者存乎卦」（上·4）、「天尊地卑，乾坤定矣，卑高以陳，貴賤位矣」（上·1）

71 「夫易，聖人所以崇德而廣業也，知崇禮卑……」（上·5）、「以行其典禮」（上·8）。

72 余敦康〈周易與中國傳統文化〉，《周易應用大百科》，p. 303。

結語

經由本文的探索，獲致〈繫辭傳〉聖人的特質要素有四：首先，在智慧上，聖人「聰明睿智，知周萬物」，還能「窮神知化」、「極深研幾」；進而通曉易理，直體天道。其次，在德行上，聖人「順天知命，樂天不憂」、「道濟萬物，仁義為懷」、「居安思危，與民同患」、「履信思順，謙卑尚賢」，其修養工夫則有「成性存存」、「洗心」、「退藏」、「精義」、「齋戒」諸法。第三要素為功業，〈繫辭〉聖人有作易、設教及制器三事，而設教的內容，則包含神道、易理以及禮義憂患。最後，〈繫辭〉「聖人」還須具備「帝王」的身份，方有機會顯揚體現其內「聖」修為，開拓外「王」之事功。

若從比較角度觀察，則聖人乃是知周萬物的智者，「博施濟眾」、仁民愛物的仁者，功業盛大、位居至尊的王者。因而「賢人」與「君子」即使在智、德、功上面有趨近「聖人」的可能性，然而三者終究有別：聖人先天聰明睿智，又具先知先覺之能，賢人、君子則須藉由聖人之書而後知後覺；尤其聖人同時還必須是一位「富貴」的帝王，此則賢人、君子未必可力行而至。此與後世儒者純以「德」、「智」立聖之觀念不同，蓋每個時代的聖人觀念自有不同使然，也因此〈上傳〉第1章所以稱「賢人」而不稱「聖人」，透過本文之分析，可知作者「良有以也」、「豈徒然哉」。

此外，雖有部份學者主張〈繫辭〉為道家學派作品，然若透過「聖人」特質加以探討，則不難發現：〈繫辭〉聖人的精神面貌，其實相當儒家化；而傳文中所透顯出來的價值觀念，在原始儒家中多半可以找到源頭；相反地，〈繫辭〉「聖人」的特質或行事，卻有不少與道家精神背離，所以筆者以為〈繫辭〉的思想義蘊其實更近於儒家。然而，不可抹滅的是，在「推天道以明人事」的思維方法上以及重要哲學範疇的開發上，道家思想實有涉及。因此，從〈繫辭〉「聖人」的儒道義蘊的探索過程，可以略窺戰國時代諸子學術交流會通的景況—特別是儒道相參的情形；同時，見識不同時代思想家對人格典型的建構，以及思潮與思潮間的呼應與對話。

（感謝兩位匿名審查人的詳盡賜正及參考資料的提示，使本文論述有深化與提昇的機會，敬致謝忱！）

參考文獻

一、古籍原典（按四部分類）

- 魏·王弼、晉·韓康伯注、唐·孔穎達正義。《周易正義》（重刊宋本十三經注疏）。臺北：藝文印書館。1981。
- 宋·程頤。《易程傳》。臺北：文津出版社。1987。
- 宋·朱熹撰。《周易本義》。臺北：長安出版社。1991。
- 宋·呂祖謙著、清黎庶昌校。《周易繫辭精義》。古逸叢書2，收入《百部叢書集成》1109冊。臺北：藝文印書館。1965。
- 漢·毛公傳、漢·鄭玄箋、唐·孔穎達正義。《毛詩正義》（重刊宋本十三經注疏）。臺北：藝文印書館。1981。
- 清·孫希旦。《禮記集解》。北京：中華書局。1989.2。
- 周·左丘明傳、晉·杜預注、唐·孔穎達正義。《左傳注疏》（重刊宋本十三經注疏）。臺北：藝文印書館。1981。
- 魏·何晏等集解、宋·邢昺疏。《論語注疏》（重刊宋本十三經注疏）。臺北：藝文印書館。1981。
- 漢·趙岐注、宋·孫奭疏。《孟子注疏》（重刊宋本十三經注疏）。臺北：藝文印書館。1981。
- 宋·朱熹。《四書章句集注》。臺北：長安。1990.2。
- 東漢·許慎、清·段玉裁注。《說文解字》。臺北：黎明文化事業公司。1989。
- 清·陳立疏證。《白虎通疏證》。北京：中華書局。1994.8。
- 宋·張載。《張載集》。臺北：漢京文化事業有限公司。1983。
- 宋·程顥、程頤。《二程集》。臺北：漢京文化事業有限公司。1983。
- 宋·黎靖德編。《朱子語類》（百衲本）。臺北：漢京文化事業有限公司。1980。

二、近人論著（按作者筆劃）

- 王忠林（1985）。《新譯荀子讀本》。臺北：三民書局。
- 王保珖（1994）。道家陰陽剛柔說與繫辭作者問題。《道家文化研究》第四輯，pp.153-158。上海：上海古籍出版社。
- 王博（1993）。從帛書《易傳》看今本繫辭的形成過程。《道家文化研究》第三輯，pp.144-154。上海：上海古籍出版社。
- 王熙元（1976）。釋「聖人」。《鵝湖》：17，pp.39-41。

- 王德有（1995）。易儒道三家主旨辨一就繫辭帛書本辨易儒道之異同。《國際易學研究》第一輯，pp.107-119。北京：華夏出版社。
- 宇同（1987）。中國哲學問題史。臺北：彙文堂出版社。
- 朱伯崑（1991）。易學哲學史 第一卷。臺北：藍燈出版社。
- 牟宗三（1991）。心體與性體（一）。臺北：正中書局。
- 余英時（2005）。儒家「君子」的理想。《現代儒學的回顧與展望》，pp.271-294。上海：三聯書店。
- 吳怡（1993）。繫辭傳解義。臺北：三民書局。
- 呂紹綱（1996）。《繫辭傳》屬儒不屬道論。《國際易學研究》：第2輯，pp.257-276。北京：華夏出版社。
- 屈萬里（1988）。尚書今註今譯。臺北：臺灣商務印書館。
- 林麗真（2000）。《列子》書中的「聖人」觀念及其思維特徵。《文史哲》：52，pp.119-140，臺灣大學文學院。
- 范玉秋（2002）。孔子的聖人論初探。《鵝湖》：323，pp.44-48。
- 唐君毅（1993）。中國哲學原論—原道篇 第二卷。臺北：學生書局。
- 徐志銳（1986）。周易大傳新注。濟南：齊魯書社。
- 徐復觀（1994）。中國人性論史—先秦篇。臺北：學生書局。
- 高亨（1979）。周易大傳今注。濟南：齊魯書社。
- 張其成主編（1994）。易經應用大百科。南京：東南大學出版社。
- 陳奇猷（1987）。韓非子校釋。臺北：華正書局。
- 陳鼓應（1991）。老子今註今譯。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應（1992）。莊子今註今譯。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應（1992）。易傳與道家思想。臺北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應主編（1995）。道家文化研究·第三輯—馬王堆帛書專號。上海：上海古籍出版社。
- 傅佩榮（1988）。儒道天論發微。臺北：學生書局。
- 湯孝純（1995）。新譯管子讀本。臺北：三民書局。
- 黃沛榮編（1991）。易學論著選集。臺北：長安出版社。
- 黃陶陶（2005）。孟子聖人論。《語文學報》：12，pp.35-56，新竹教育大學語文系。
- 黃壽祺、張善文（1989）。周易譯註。上海：上海古籍出版社。
- 詹康（2004）。韓非的道、天命、聖人論及及缺口。《漢學研究》22：2，pp.155-188。
- 劉錦賢（2004）。易道之「懼以終始」論述。《興大人文學報》：34，pp.1-44。
- 鄭金川（1987）。從聖人之道談易經繫辭傳的憂患意識。《孔孟學報》：53，pp.111-146。

國立新竹教育大學
「新竹教育大學學報」第二十二期（民國95年）：155～188

戴璉璋（1988）。*易傳之形成及其思想*。臺北：文津書局。

顧頡剛等（1982）。*古史辨*。上海：上海古籍出版社。

An Interpretation of “Sage” in the Zhouyi Xicizhuan

Mei-yun Tseng

ABSTRACT

In Chinese classics, “sage” is often used to denote the man of perfection. Although the term “sage” is not found in Zhouyi, it is ubiquitous in Xicizhuan, a commentary of Zhouyi. Through an analysis of the passages referring to “sages,” it is clear that the “sage” in the Xicizhuan are people with the following qualities. First, a sage is one with great wisdom which allows him to be not only “omnipotent,” but also be able to “comprehending the most profound principles and signs,” or even “knowing the mysterious and divine transformation.” In fact, his wisdom makes him not only comprehending the Dao but also be one with the Dao. Second, a sage is one with virtue. A sage follows the principle of heaven and earth. Therefore, he not only accepts his fate with content and ease, but also “assisting the world with Dao.” Third, the sage is one with achievement. The sage can either created the Yi, setting up teaching or inventing tools to benefit people. Fourth, the sage is one with status. He must not only have the quality of sage and the achievement that benefits the world, but also have the empire in his hand. This is what makes the “sage” in the Xicizhuan different from that of later texts in which the criteria set for “sage” is based more on one’s virtue only.

Keywords: Zhouyi; Xici; sage (shengren); wise man (xianren); gentleman (junzi)

Received: October 23, 2005, Accepted: February 23, 2006

Mei-Yun Tseng, Assistant Professor, Department of Language and Literature Studies

National Hsinchu University of Education

Email: miaumiau@mail.nhcue.edu.tw