

周策縱 著

周
策
縱
文集
下

商務印書館

Cf2

201223

2

周策縱文集

下冊

經典訓詁、詩詞研究與文史宗哲

周策縱 著



商務印書館

周策縱文集（下冊）

作 者：周策縱

編輯顧問：王晉光 王萬象 王潤華 王曉薇 何文匯 吳瑞卿 呂宗力 周建渝
洪銘水 高辛甬 張雙英 張雙慶 梁鳳儀 陳永明 陳致 陳博文
黃媽梨 劉寶珍 蔡振念 鍾玲 嚴志雄（按姓氏筆劃為序）

責任編輯：徐昕宇

封面設計：張 毅

出 版：商務印書館（香港）有限公司
香港筲箕灣耀興道3號東滙廣場8樓
<http://www.commercialpress.com.hk>

發 行：香港聯合書刊物流有限公司
香港新界大埔汀麗路36號中華商務印刷大廈3字樓

印 刷：美雅印刷製本有限公司
九龍觀塘榮業街6號海濱工業大廈4樓A

版 次：2010年12月第1版第1次印刷
© 2010 商務印書館（香港）有限公司
ISBN 978 962 07 4440 2
Printed in Hong Kong

版權所有 不得翻印

目 錄

第一部分 經典與訓詁.....	1
1 《易經》“修辭立其誠”辨	2
2 《易經》裏的針灸醫術記錄考釋	23
3 孟子“義利之辨”別解	66
4 《莊子·養生主》篇本義復原	83
5 說“必也”與“無已”	114
6 說《論語》“史之闕文”與“有馬者借人乘之”	122
7 說“尤”與蚩尤	153
8 一對最古的藥酒壺之發現 ——滿城漢墓出土錯金銀鳥蟲書銅壺銘文考釋	161
9 “巫”字初義探源	176
10 A New Theory On the Origins of Mohism	182
第二部分 詩詞與其人其事	213
1 《詩經·關雎》為不斷追求的詩新解	214
2 蘇軾〈念奴嬌〉赤壁詞格律與原文試考	220
3 詩歌·黨爭與歌妓： 周邦彥〈蘭陵王〉詞考釋	232
4 一察自好：清代詩學測微	270
5 從〈哀郢〉論屈原的放逐	277
6 屈原〈哀郢〉新譯	282
7 〈哀郢〉譯記	285

8 定形新詩體的提議	289
9 論《詩話》	
——《西詩中話》稿自序	335
10 再論李商隱〈無題〉詩答徐復觀先生	341
11 關於屈原與杜甫	356
12 論詞體的通名與個性	
——金雲鵬著《唐宋词評論書目》小序	359
13 詩詞的“當下”美	
——論中國詩歌的抒情主流和自然境界	362
14 新詩多元一元論	
——記和艾青談詩的懂與不懂	394
15 論胡適的詩	
——論詩小札之一	401
16 The Early History of the Chinese Word <i>Shih</i> (Poetry)	413

第三部分 文史宗哲篇 483

1 如何從古文字與經典探索古代社會與思想史	484
2 “人與大自然”觀念溯源：論“天人合一”	490
3 傳統中國的小說觀念與宗教關懷	
——在香港浸會大學首屆“文學與宗教”	
國際學術研討會上的專題演講	493
4 論章炳麟梁啟超墨跡釋文書	499
5 四千年前中國的文史紀實	
——鄒平縣丁公村龍山文化陶文考釋	503
6 周教授龍山陶文考釋書後 饒宗頤	519
7 龍山陶文考釋答饒宗頤教授	521

8 從王士禎和趙執信的詩論與詩試評“談龍”爭辯	529
9 陳致“不”以有涯隨無涯，殆已 ——周策縱先生話談錄	536
10 對《中國北方諸族的源流》一書的幾點看法	550
11 說“來”與“歸去來”	557

附錄 周策縱教授著述目錄	601
--------------------	-----

第一部分

經典與訓詁

《易經》*“修辭立其誠”辨

《易經》裏“修辭立其誠”這句話，兩千多年來，詩文批評者和講究修辭者，經常引用，作為中國修辭學原則的老祖宗，已非常著名，好像大家都覺得已明白了了解，沒有多大問題了。此殊不然也。現在略比照一些近人和前人的訓釋，試求取得一個新的理解。

一、近人引釋質疑

近代中國講修辭學較早而較有影響的，也許是民國二十一年（1932）出版的陳望道著《修辭學發凡》，據劉大白的〈序文〉說，陳氏“積十餘年勤求探討之功而後成此書”，書的開頭就引用了《易經》這句話。書末檢討古今來討論修辭的書文，徵引二十年代鄭奠所著《中國修辭學研究法》，其〈導言〉中一開始也就引用了這句話。雖然他們對它沒甚麼解釋，但顯然都是把它當作中國最早的修辭原則引用的。¹鄭氏後來和譚全基先生合編的《古漢語修辭學資料彙編》，選錄資料相當豐富，其第一條也就錄的是《易經》裏這一段。²類似的引用很多，無煩列舉。

惟近些年友人鄭子瑜教授於所著《中國修辭學史稿》的〈緒論〉裏依據唐·孔穎達把《易經》這句“修辭立其誠”的“修辭”釋作“修理文教”，因此得

* 本文不稱《周易》而稱《易經》，因為我認為今本此書應如此稱法。古書如《周禮》、《左傳》、《國語》等雖提到《周易》一書，但不必全同於今本；且當然不包括“十翼”傳在內。包括傳文者最早實稱《易經》，如《漢書·藝文志》首列“《易經》十二篇”。此當係上下經文加上“十翼”。《晉書·束皙傳》所載汲冢出土的戰國時竹書，也兩種都稱《易經》。又前漢孟喜《易本》及《禮記·經解篇》亦皆稱之為經。此所謂“經”，恐不必是“經、傳”之“經”，而是“經典”之“經”；或如顧實所云：“傳”附“經”而名。後世通俗及西洋譯名亦皆稱《易經》（I Ching）。孔子只稱《易》，不稱《周易》，也許他認為書中有周朝正式成立以前的資料，或別的理由。

1. 看陳望道：《修辭學發凡》（香港：大光出版社，1965年重排修訂本），頁272-278。劉大白〈序〉語見頁283。

2. 鄭奠、譚全基編：《古漢語修辭學資料彙編》（北京：商務印書館，1980年），頁1。

出結論說：

孔氏以“修理文教”釋“修辭”，這《易經》裏的“修辭”和我們現在所說的“修辭”不同。有人為着適合於今義，將“修辭立其誠”解作“整理其言說以確定其所欲言之意。”這種說法有點兒牽強附會。³

他顯然是已接受了孔穎達的解釋，“修”既是“修理”，便不能作他所說的“修飾”和“調整或適用”解；而“文教”當然也不等於他所說的“文辭”和“語辭”。他的結論自然很有見地，不過他沒有懷疑孔穎達的解釋是否準確，也沒有進一步去探索《易經》裏那句話的本義。最近宗廷虎、袁暉、譚全基、戴婉瑩、李金苓五人合著《漢語修辭學史》，一方面接受鄭說，認為《易經》裏的“修辭”這一術語的“內涵”與現代修辭學所說的“修辭”不同，所據仍為孔穎達對“修辭”一詞含義的解釋；在另一方面，他們卻也指出：“然而，‘修辭立其誠’的理論卻與我國傳統修辭學存在着淵源關係。後人曾將它引申為修辭的原則。”並引宋代王應麟的解釋作例證。⁴這後一種“淵源關係”的說法自然是不錯的。關於孔、王的解釋問題，我在後面會有較詳細的分析。

至於近代許多中國文學批評史的著作，從較早最有影響力的郭紹虞先生起，便都已把《易經》裏這句話當作古代文學批評的重要原則。例如郭氏的《中國文學批評史》就說：孔子“論修辭”“重在‘立誠’，就可以看出他的文學觀是偏重在質，而所謂質，又是以道德為標準的。”⁵他在1983年更明白的說：“修辭立其誠”就是“立言要重在誠。”⁶羅根澤先生在所著《中國文學批評史》裏於引了《易經·文言傳》“君子進德修業：忠信所以進德也；修辭立其誠，所以居業也”這段話後，判斷說：“這可以說是十足的儒家學說。雖則只是短短的幾句話，卻影響了後來的載道派的文學觀。我們應當注意者，是它所謂‘立誠’是以‘居業’

3 鄭子瑜：《中國修辭學史稿》（上海：上海教育出版社，1984年），第一篇〈緒論〉，頁3。

4 宗廷虎、袁暉主編：《漢語修辭學史》（合肥：安徽教育出版社，1990年），第一章〈先秦時期〉（此章為戴婉瑩執筆），頁10-11。

5 郭紹虞：《中國文學批評史》（北京：中華書局，1955年改寫，1961年重印本；原於民國二十三年，1934，由上海商務初版），第二章〈上古期，三，孔門的文學觀〉，頁9-10。

6 郭紹虞：〈修辭剖析〉，載《修辭學研究》第一輯（上海：華東師範大學出版社，1983年），引見宗廷虎等編：《漢語修辭學史》，頁11。

的，而‘居業’又是與‘進德’並舉的。”⁷復旦大學中文系劉大傑、王運熙、李慶甲所寫的《中國文學批評史》認為“‘修辭立其誠’是從政治影響來考慮的。《論語·陽貨》記載孔子說過‘惡利口之覆邦家者’，精神和這裏的話相通，從反面說明了‘修辭立其誠’的重要性。”⁸這些都可以說是把這句話解釋成：凡修辭，必須立誠。換句話說就是：立誠是修辭的重要條件。

我現在所要提出的疑問，主要的不是“修辭”一詞的定義，而是：依照《易經》的原文，“修辭”和“立誠”之間到底是甚麼關係呢？若這關係不先弄清楚，我們怎麼能明白解釋“修辭立其誠”這句話的意義？我們不妨先檢查一下兩千年來前人的的一些解釋，對我們的解答也許有一些幫助。

二、前人訓解之差異

在列敘前人訓解之前，且先引錄《易經·乾卦》九三〈爻辭〉下的〈文言傳〉全文，以便參考：

九三曰：“君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。”何謂也？子曰：“君子進德修〔居〕業：忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。知至至之，可與言幾也；知終終之，可與存義也。是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，雖危無咎矣。”⁹

對於“修辭立其誠”這句話，在漢朝及以前，我未見有人徵引和解釋過。不過我目前因種種原因，未能檢閱許多資料。¹⁰就目前所見到的，在戰國和秦漢之間，只有幾個說法，可能是受過《易經》這句話的影響，但亦無法指實。《莊子》“雜

7 羅根澤：《中國文學批評史》（上海：古典文學出版社，1957年；1958年重版）冊一，第一篇〈周秦文學批評史〉，第三章第四節〈易傳對於文學的點點滴滴〉，頁54。

8 復旦大學中文系古典文學教研組：《中國文學批評史》（上海：上海古籍出版社，1964年；1979年新一版）上冊，頁20。

9 孔穎達：《周易正義》（阮元《十三經註疏》本）（上海：世界書局影印，1935年）卷1，頁15。按阮元依石經、岳本、閩監毛本作“可與幾也。”縱按：實應依古本及足利本於“幾”上加“言”字，義方可通；且與下文“可與存義也”方可對稱。今據補。

10 我近來因跌破左膝蓋骨，手術後正在療養中，行走不便，只能參考手頭就便可取閱的資料，故不克求完備。至此更深覺傅斯年先生所說的“動手動腳找資料”之重要。

篇”〈漁父〉第三十一記載漁父告誡孔子要“謹修而身，慎守其真。”孔子問他“何謂真”？漁父答道：

真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀；強怒者雖嚴不威；強親者雖笑不和。真悲，無聲而哀；真怒，未發而威；真親，未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝；事君則忠貞；飲酒則歡樂；處喪則悲哀。忠貞以功為主；飲酒以樂為主；處喪以哀為主；事親以適為主。功成之美，無一其跡矣；事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，無問其禮矣。禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗；愚者反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉，子之蚤湛於人偽，而晚聞大道也。¹¹

我把這段話全引下來，覺得這樣才比較容易看出莊子後學這段議論可能受了《易經》那幾句話的影響，借題發揮。“真”和“誠”的意義本來有相通之處，不過“誠”偏重人的內心；“真”則往往可兼用於天人內外。早期儒家喜說“誠”，少說“真”；道家卻相反。〈漁父〉這段話以至誠釋真，認定不誠則不能感動人，雖然說得比言辭為廣泛，但也包括有“哭”、“笑”。所以這段話也可推論為：不立誠則言辭也不能動人，也修不好。這可能是這位莊子後學對“修辭立其誠”的了解或解釋。我之所以如此判斷，一方面固然因為這兩者都是說“誠”和表情達意的關係；再方面因為《易經》這句話，說是孔子說的，而漁父正是要批判孔子，恰好可用此語來發揮；三則因為《易經》這段說到“忠信”、“進德”和“居業”（即功業），而〈漁父篇〉也說到“忠貞”、“慈孝”，“事親”、“事君”和“功成之美”；四則因為《易》〈傳〉那段話本來是從天道推到人理，〈漁父〉篇則要從人理反回

11 郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），卷10上，〈漁父第三十一〉，頁1032。又看錢穆：《莊子纂箋》（香港：東南印務出版社，1962年增訂四版）題下引“朱子曰：蘇子由古史中，論此數篇，決非莊子書，乃後人截斷本文攙入，此其考據甚精密。”頁，256。縱按：〈盜跖〉〈漁父〉文字，頗似早期演義小說之前驅，可能為莊子後學所作。司馬遷已見《莊子》中有此二篇，但不知所見是否即此本。

到天道。有了這些同異之處，我認為也許可把〈漁父〉這段看法，尤其是前部分，當作對“修辭立其誠”的一種解釋。

《莊子》裏這篇話還沒有明顯提到文辭，王充的《論衡》卻說得比較明白了。此書〈超奇篇〉云：

觀谷永之陳說，唐林之宜〔直〕言，劉向之切議，以知為本，筆墨之文，將而送之；豈徒雕文飾辭，苟為華葉之言哉？精誠由中，故其文語感動人深。是故魯連飛書，燕將自殺；鄒陽上疏，梁孝開牢。書疏文義，奪於肝心；非徒博覽者所能造，習熟者所能為也。¹²

這段提到“雕文飾辭”，主張“精誠由中，故其文語感動人深”。似乎已受到〈文言傳〉“修辭立其誠”和〈漁父篇〉“不精不誠，不能動人”兩者的影響。

王充和後來許多人主張文貴真實，那是指合於客觀實在，與這裏所說的文辭應該發於作者內心之誠，原不全同。不過，正如〈漁父篇〉合“真誠”為一，王充也常以“實誠”並論。例如類似於全書序文的〈對作篇〉中就說：“聖人作經，藝者傳記，匡濟薄俗，驅民使之歸實誠也。”同篇又說：

是故《論衡》之造也，起眾書並失實，虛妄之言勝真美也。故虛妄之語不黜，則華文不見息；華文放流，則實事不見用。故《論衡》者，所以銓輕重之言，立真偽之平；非苟調文飾辭，為奇偉之觀也。……今吾不得已也。虛妄顯於真，實誠亂於偽，世人不悟，是非不定，紫朱雜廁，瓦玉集糅，以情言之，豈吾心所能忍哉？¹³

“誠”字，《說文解字》訓作“信也”。這個字一般訓釋都太籠統不確。《禮記》裏一些解釋，固是儒家之說，但綜合起來看，還比較明確些。如〈大學〉說：“所謂誠其意者，毋自欺也。”〈樂記〉說：“著誠去偽。”誠字用反面來界定似乎更明白些，就是：不自欺，不虛偽即是誠。若用正面說，便是如《說文》所釋的

12 黃暉：《論衡校釋》（台北：商務印書館，1964年影印胡適藏並批點原排字本），卷13，〈超奇第三十九〉，頁612。

13 同上，卷29，〈對作第八十四〉，頁1168-9。

“信”；如〈漁父篇〉說的“真誠”；如王充說的“實誠”；如孔穎達疏“立其誠”說的“誠謂誠實也。”這些正面訓釋的含義似乎都外延太廣，變成一種“普遍的，客觀的真實”。只有“誠實”一詞，如照現代語看來，有與“虛偽”相反的意思，是指人的誠實與否，倒還算準確。

不過“誠”和“真實”意義相混而使語義有時不明晰，由來已久。例如《韓非子·難二篇》說的“夫曰‘言語辯，聽之說〔悅〕，不度於義’者，必不誠之言也。”¹⁴這裏所謂“不誠之言”，到底是指說話的人虛偽不誠實，還是指這話客觀上不真實，似乎也頗費解。又如東漢末年王符的《潛夫論·務本篇》也說：

今賦頌之徒，苟為饒辯屈蹇之辭，競陳誣罔無然之事，以索見怪於世，愚夫戇士，從而奇之，此悖孩童之思，而長不誠之言者也。¹⁵

這裏同樣也說“不誠之言”，意義也同樣不明白。

以上所引從戰國到漢末的議論，都沒有直接明確徵引《易經》“修辭立其誠”的原文。我們只能推測是受過它的影響。直接稱引，就我所知，似乎要到齊、梁間劉勰的《文心雕龍》才開始。此書〈祝盟篇〉說：

天地定位，祀遍羣神。六宗既禋，三望咸秩，甘雨和風，是生黍稷，兆民所仰，美報興焉。犧盛惟馨，本於明德。祝史陳信，資乎文辭。〔以下歷述自古代至漢各種“祝文”，皆係祭祀鬼神之用，從略。〕凡羣言發華，而降神務實，修辭立誠，在於無愧。祈禱之式，必誠以敬；祭奠之楷，宜恭且哀。此其大較也。班固之祀濞〔涿〕山，祈禱之誠敬也；潘岳之祭庾婦，奠祭之恭哀也。舉彙而求，昭然可鑑矣。……

夫盟之大體，必序危機，獎忠孝，共存亡，戮心力，祈幽靈以取鑑，指九天以為正，感激以立誠，切至以敷辭，此其所同也。然非辭之難，處辭為難。後之君子，宜在殷鑑，忠信可矣，無恃神焉。

14 陳奇猷校註：《韓非子集釋》（北京：中華書局，1958年），卷15，〈難二第三十七〉，頁835。

15 清·汪繼培箋：《潛夫論箋》（北京：中華書局，1979年），卷1，〈務本第二〉，頁19-20。

贊曰：愍祀欽明，祝史惟談。立誠在肅，修辭必甘。季代彌飾，絢言朱藍。神之來格，所貴無慚。¹⁶

我引錄了此篇的全部要點，因為它是一篇對“修辭立其誠”一語很有意思的解釋。劉勰認為，別的文體固然可崇尚華飾，但祭祀祈禱鬼神的祝辭和盟誓之文，卻特別要誠敬。所以他引用《易經》“修辭立誠”的話說：“凡羣言發華，而降神務實，修辭立誠，在於無媿。”其次，盟誓是要“幽靈”和“九天”來鑑證，當然也必須“感激以立誠，切至以敷辭”。使“神之來格，所貴無慚”。由於《文心雕龍·祝盟篇》是要告訴人如何寫祝盟，所以他對於“修辭立誠”的理解應該是：如要把這種辭修好，必須立誠；或修辭須使其能表現作者之誠。換句話說就是：立誠是為了要把祝盟作好，人對鬼神必須老實誠懇，祝祭盟誓才有效果。

劉勰把“修辭立誠”特別應用到“祝盟”，不是沒有根據的假設，因為《易經》裏的所謂“辭”，本來是指繫在占卜工具上的卦辭、爻辭之類，有點像現在卜卦抽籤，籤上所寫的詩句語言，設定是問神或神的吉凶預告。正如〈繫辭傳·上篇〉說的：“繫辭焉以斷其吉凶。”“辯吉凶者存乎辭。”“辭有險易，辭也者，各指其所之。”¹⁷《易經》裏原先所說的“辭”，有點類似於“祝致辭”的辭，是與鬼神溝通用的語言。所以劉勰把“修辭立誠”的“辭”解釋為“祝盟”之“辭”，是頗為合理的。其實《禮記·曲禮上》已說過：“禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。”鄭玄〈註〉：“莊，敬也。”

不過，〈繫辭傳〉有時也趨向於把“辭”的意義推廣為一般的語言。如下篇說的“爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭。天地之大德曰生，聖人之道曰位。何以守位曰仁，何以聚人曰財，理財正辭，禁民為非曰義。”¹⁸這裏所謂“聖人之情見乎辭”和“理財正辭”，已牽涉到外在的“功業”，當然“辭”已不限於卜祝祭盟之辭了。事實上，劉勰也認識到，就一般文學作品而

16 范文瀾：《文心雕龍註》（台北：台灣開明書店，1968年影印上海開明書店原版），卷2，〈祝盟第十〉，頁74反-75正。王利器教授：《文心雕龍新書》（台北：成文出版社，1968年影印翻版）據唐寫本改“發華”為“務華”。其實，“發華”與下句“務實”為對文，似可不改。寫本只是緣下句而誤抄耳。

17 洪業等編：《周易引得》（原北平：燕京大學圖書館出版；台北：中文研究資料中心，1966年影印翻版），分別見頁40，〈繫辭傳上〉，節6；頁44，節12；頁40，節3；頁40，節3。

18 同上，頁45，〈繫辭傳下〉，節1。

論，作者也必須很誠實地寫出內心的感情思想，才能感動人，成為好的作品。不過他把這個看法稱作“為情而造文”。《文心雕龍·情采篇》說：

昔詩人什篇，為情而造文；辭人賦頌，為文而造情。何以明其然？蓋風雅之興，志思蓄憤，而吟詠情性，以諷其上，此為情而造文也。諸子之徒，心非鬱陶，苟馳誇飾，嚮聲釣世，此為文而造情也。故為情者，要約而寫真；為文者，淫麗而煩濫。而後之作者，採濫忽真，遠棄風雅，近師辭賦；故體情之製日疏，逐文之篇愈盛。故有志深軒冕，而泛詠卑壤；心纏幾務，而虛述人外。真宰弗存，翮其反矣。夫桃李不言而成蹊，有實存也；男子樹蘭而不芳，無其情也。夫以草木之微，依情待實；況乎文章，述志為本，言與志反，文豈足徵！¹⁹

劉勰這裏說的“情”，不但指人的“情性”，也泛指“情實”，其究竟的意思，還是在要作者誠實地寫出自己的情性、思想和意志，正是把〈祝盟篇〉所引“修辭立誠”的原則加以推廣了。除了繼承“詩言志”和〈繫辭傳〉“聖人之情見乎辭”的思想外，他也許還受了〈詩大序〉“情動於中而形於言”的影響，但顯然更強調了言須本於心中之情，也就是“修辭須立誠”的意思。

從上文所引自《莊子》、《論衡》，以至《文心雕龍》的說法看來，似乎都已把“修辭立其誠”解釋作“修辭應該立辭之誠”。“修辭”是這句話的主題，“立誠”固然也重要，但只是“修辭”的重要條件。可是早期訓釋《易經》的專書卻並不作如此看法，而是把“修辭”和“立誠”平列為兩件事。例如唐朝初年，最有權威性的，孔穎達的《周易正義》對〈文言〉這全段話就有下面這種詳細的疏釋：

此釋九三〈爻辭〉也。“子曰：君子進德修業”者，德謂德行，業謂功業。九三所以“終日乾乾”者，欲進益道德，修營功業，故終日乾乾匪懈也。進德則知至將進也，修業則知終存義也。“忠信所以進德”者，復解進德之事，推忠於人，以信待物，人則親而尊之，其德日進，是進德也。“修辭立其誠，所以居業”者，辭謂文教，誠謂誠實也。外則修

19 同註 16，卷 7，〈情采第三十一〉，頁 1 反。

理文教，內則立其誠實，內外相成，則有功業可居，故云居業也。上云“進德”，下復云“進德”；上云“修業”，下變云“居業”者，以其間有“修辭”之文，故避其“修”文，而云“居業”；且功業宜云“居”也。²⁰

這兒且先來澄清最後一點：《正義》已注意到原文“君子進德修業：忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。”下面兩句既然是分別說明如何“進德”和“修業”，上句既已重複“進德”一詞，下句當然也應重複“修業”一詞才對，怎麼下句突然把“修業”改成了“居業”呢？這一問表現很細心，他們猜測，理由有二：一是下句如重述“修業”，便成了“修辭立其誠，所以修業也”。一句之中重用“修”字，顯得混淆，所以避免再用“修”字，而改為“居業”。另一理由則是功業本應說“居”，不宜說“修”。其實這後一理由比較合理，卻可以否定前一理由。照上下文語氣看來，突然把“修業”改成“居業”，是使上下文語意不相接，為了避免重字而這樣改動，是非常不合理，也不大可能的。因此，我認為：前面的“進德修業”，本來就應該是“進德居業”，“修”字乃緣下文“修辭”字而誤書。正如阮元在《學經室三集》〈文言說〉裏指出過的：“進德、修業”，“知至、知終”等，皆對偶之文。我以為“居”和“進”正是對稱詞，“進”是向前動，“居”則是退了之後不動。“居”義為安，為處，為據，正是“進”的反面。〈文言傳〉說：“寬以居之，仁以行之。”“居”與“行”相對。〈繫辭傳·上〉說：“是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。”“居”與“動”相對。〈繫辭傳·下〉說：“變動不居。”也是以“居”和“變動”相對。進退與變動為同類詞，〈繫辭傳·上〉說：“變化者，進退之象也。”〈序卦〉說：“恆者久也，物不可以久居其所，故受之以遯，遯者退也。”²¹凡此皆可見“居”和“進”比較“修”和“進”更近於是對稱詞，而“進修”連用則是較後起引申的觀念，大約還是從〈文言傳〉“進德修業”一誤書之語而來。〈文言傳〉解釋九三〈爻辭〉這一段的下文並無觸及“修”業之處，於“居”業則有所說明，如末了在“可與存義也”之後便接着說：“是故居上位而不驕，在下位而不憂。故乾乾因其時而惕，

20 同註9，頁15-16。

21 同註17，頁2-3，〈文言傳〉一；頁40，〈繫辭傳·上〉，節2；頁48，〈繫辭傳·下〉，節7；頁39，〈繫辭傳·上〉，節2；頁53，〈序卦傳〉，節2。

雖危無咎矣。”²²所謂“居上位”、“在下位”，正是“居業”的適當解釋。因這種理由，我認為〈文言傳〉裏這段話原文應是：“君子進德居業：忠信，所以進德也；修辭立其誠，所以居業也。”這雖然還缺乏版本上的依據，甚至別有可疑之處，但我確認，這樣改正是有充分理由的。²³

澄清了這一點之後，我要指出：《周易正義》對“修辭立其誠，所以居業也”的解釋，最關緊要的不在於它說的“辭謂文教”。其實“修辭”的意義並不難了解，應是指修飾言辭，辭可以包括口語和書寫的文字。孔穎達等人把“辭”說成是“文教”，倒不免有“增字解經”的毛病，弄得越不明白。“文教”一詞，可作各種解釋，如文化教育等等，含義決不與“辭”字完全相等。在這裏大致可說得通的是指君子修飾文辭以為教導之類。這樣解釋雖然切近功業方面，卻限制了“辭”的更廣泛之義；固然儒家也可說，君子一切語文皆有教導的作用。就這後一意義說，我們如把“修辭立其誠”當作文學上的修辭原則看待，卻又未必全是牽強附會了。

可是，《周易正義》對“修辭立其誠”的重要解釋，實是把“修辭”和“立其誠”看作兩件平行的事。所以它說：“外則修理文教，內則立其誠實，內外相成，則有功業可居，故云居業也。”這個解釋固然仍強調內外要相成，但並不認為是：為了修辭，必須立誠。換句話說，“修辭立其誠”這句話的主題不是“修辭”一件事，而是“修辭”和“立誠”這一外一內的兩件事。

《周易正義》這種解釋，與上文所引《莊子》、《論衡》和《文心雕龍》的理解便都不同。這個不同，似乎很少受人注意。前人翻譯《易經》，有些已注意到，有些未注意，例如在西洋最有權威性的兩種翻譯，早期理雅各（James Legge, 1815-

22 同註9。

23 這個問題也不無疑問，因為下文九四〈爻辭〉的〈文言傳〉又重複有“君子進德修業”的句子。不過那兒的全文是：“九四曰：‘或躍在淵，無咎。’何謂也？子曰：‘上下無常，非為邪也；進退無恆，非離羣也。君子進德修業，欲及時也，故無咎。’”其實這段原文以上進和下退來分別解說進德和修業，正如《周易正義》的解釋云：“‘君子進德修業，欲及時’者，進德則欲上欲進也；修業則欲下欲退也。進者，棄位欲躍，是進德之謂也；退者，仍退在淵，是修業之謂也。其意與九三同。但九四欲前進，多於九三，故云‘欲及時也’。九三則不云‘及時’，但‘可與言幾’而已。”（同註9，頁16）這裏說的“下”“退”和“仍退在淵”實與“居”業的觀念最相稱，而與“修”業不相類。“居”即退藏保存，“修”營則義含進取，與上“進德”意相近相重。九四是要雖進而仍退，雖上躍而仍下居藏於淵。故我認為九四〈文言傳〉原文仍應作“進德居業”，不應作“修業”，只由緣上文之誤而誤。