

《易》象新議^{*}

鄭吉雄

提 要

本文考論《左傳》所記韓宣子聘魯所見之“易象”，應指禮制中的陰陽之義，非如杜預所指“上下經之象辭”。這種禮制中的陰陽之義，其實普遍存在周代禮制中，溯其源則可上溯殷周之際，殷代尚陰，周代尚陽。今《周禮》、《禮記》諸篇所見“禮”中陰陽之義，即其遺迹。《歸藏》、《坤乾》為殷商王朝典冊，《周易》則昭示周民族尚陽主變的立國精神。自東周以降，王者之迹熄，《易》象的施用，雖仍本於前代，用於政治，但終於因禮教大義衰微，竟流而為筮人問卦以附會人事的工具。《左傳》記筮例凡十九則，筮人多用“象”解說，《易》象學說一時看似鼎盛，從歷史角度考察則為衰微。後人用《左傳》筮例，反證《周易》為占筮之書，並不合宜。

關鍵詞：易象 占筮 陰陽 禮 《周易》 《歸藏》

一、問題的提出

古今治《易》者都知道“象”是《易》理中的要義。19世紀末以前，學者視經

* 本文是香港大學資助委員會 GRF 資助研究計劃(計劃號碼 840813)的成果之一。

傳爲一體,論《易》象多引申《象傳》、《繫辭傳》、《說卦傳》的學說來發揮。20世紀初古史辨思潮肇興,學者切割經傳,批評《繫辭傳》“觀象制器”之說爲不合理,視《易》象爲占筮問卜、迷信附會的手段。近世學說既多負面譏評,《易》“象”的源流、意義與價值即普遍被忽略。至於《周易》作者立“乾”、“坤”爲門戶,繼而以“屯”、“蒙”、“需”、“訟”、“師”、“比”一一居次,以天道爲基礎、從人類源起進而宣揚生命積極奮鬥的精神,漸次論及君臣父子群體倫理之義,以及君子困蹇窮通之道。氣魄極恢宏,反映的是一種開國建侯的氣象。卦象的政治含義顯而易見,學者竟多視而不見,恰如莊子所謂“瞋目而不見丘山”,殊爲可惜。

本文大旨有三,其一考論《左傳》所記韓宣子聘魯所見之“易象”,應指禮制中的陰陽之義,並非杜預所指“上下經之象辭”;其二溯源經典、勾稽史實,指出先秦《易》象之說的原義,可遠溯殷周之際,這是它與“禮”密不可分的原因。今《禮記》諸篇所見“禮”中陰陽之義,即其遺迹。此可以反證上文韓宣子所見“易象”之意涵;其三舉《左傳》所記衆多筮例,指出東周以降,王者之迹息,《易》象施用,雖仍本於前代,用於政治,但終於因禮教大義衰微,竟流而爲筮人問卦以附會人事的工具。

用此可知,孔子治“六經”而鮮言《周易》,究其淵源,乃懲於前代(春秋)筮人用《易》不正之風氣。因此先秦時期,部分儒者對傳《易》甚爲積極,部分甚爲消極,實歷史背景有以致之。降至戰國,《易》家著《易傳》,遠溯前代,兼綜義理象數以論“象”,闡發政治、義理、筮數等衆多方面,實本於一種消弭矛盾、包容和會之意圖。這也是《繫辭傳》雜糅儒、道等戰國思想的原因。由此益可見中國經典傳統,是一注解傳統(commentarial tradition)。在此一傳統之中,前後經說常互相消融,回顧之中有開創,新義之中涵舊義,後世學者必須秉持歷史的眼光加以釐析,纔能窺其奧祕。

二、韓宣子所見之“易象”

先秦經典史冊所記載的中國古代文明,常不離政治活動,即使戰國以降,

道、墨、名、法諸子典籍，亦不例外。《周易》作為一部政治典冊，本質上亦不離政治。因此“象”的體系，亦常與政治相為表裏。“乾”卦“龍”之象，古代詮釋或象帝王之德，或象君子之德。無論是帝王或君子，都是統治階級。毋怪乎《繫辭傳》、《說卦傳》論“乾”為君、父、天、日之象，“帝出乎震”之語，引申尊卑貴賤的評斷，都與政治、治術有關。這是我們檢討“易象”問題時不得不注意的要點。¹

“易象”一詞，出現最早，應該是《左傳》昭公二年所記韓宣子聘魯，見《易》象與魯《春秋》，曰“周禮盡在魯矣”一節。這一段文字，後世言人人殊，讓人無法理解何以韓宣子睹“易象”，足以讓他有周禮之“盡在魯”之喟歎，並讓他興起“知周公之德與周之所以王”的贊詞：

二年，春，晉侯使韓宣子來聘，且告為政，而來見禮也。觀書於大史氏，見《易》象與魯《春秋》，曰：“周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德，與周之所以王也。”

杜預釋“易象”為“上下經之象辭”，又說：

《易》象、《春秋》，文王周公之制，當此時儒道廢，諸國多闕，唯魯備，故宣子適魯而說之。

似乎很清楚。孔穎達疏亦順從杜預注文，指孔子作《彖》、《象》實皆說“象”，又說：

《易》象，文王所作；《春秋》，周公垂法。故杜雙舉之。

孔穎達認為杜預點出文王與周公，強調“法”、“制”，正好和下文“周禮盡在魯

¹ 《繫辭上傳》：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。”

矣”呼應。這樣的解釋看來也是理所當然。韓宣子的歎美,固然是“觀書”之後,遂使後世學者,紛紛將“易象”視為某一種書冊、文獻。但又因後世未流傳任何命名為“易象”之書,遂又不得不相信杜預對“易象”為“上下經之象辭”的解釋。今探究此一釋義,明顯存在兩大疑點:

1. 《周易》之名屢見於《左傳》,為時人所稱述,計九次之多,均指上下經卦爻辭而言。² 除韓宣子外,全書未嘗有一人以“《易》象”之名指涉上下經卦爻辭。今杜預將此單獨出現的“易象”一詞作如此解釋,其不可信,顯而易見。

2. 如謂文王制作《周易》“上下經之象辭”,足以引起韓宣子對魯國盡存周禮的贊美,那麼《左傳》所載引《易》問筮之資料,多至十九條,涉及的人物甚多,有周史(莊公二十二年)、辛廖(閔公元年)、卜徒父(僖公十五年)等等,發生的地域甚廣,及於陳、晉、秦、齊等地,³ 何以亦從未見有人喟歎其足以反映“周禮”之盡在彼等邦國呢? 韓宣子見《易》象而謂“周禮盡在魯”,這是何等嚴肅之辭? 謂“知周公之德與周之所以王”,所論是何等重大之事? 如今《周易》在春秋諸國,僅見其為士大夫徵引傳會,廣泛用於卜筮,以預知戰爭人事之吉凶,則“《易》象”又何以能在政治的領域上,讓韓宣子一見即贊許其能反映如斯重大的精神與意義呢?

上述兩大疑點,顯示杜預注不可靠,故在南宋葉適已對之表達不滿,說:

韓宣子所觀《易》象、魯《春秋》,今亦不能灼知其旨安在。蓋若止是《易》象及策書大事,則非韓起倉卒所能究其義;若並見講解凡例,則其說不傳。杜預遂謂“即周之舊典禮經”,何可懸斷! 故余以為略用舊說,

2 莊公二十二年“周史有以《周易》見陳侯者”;宣公六年“其在《周易》豐之離,弗過之矣”;宣公十二年“此師殆哉!《周易》有之,在師之臨”;襄公九年穆姜言“是於《周易》曰:‘隨,元亨利貞,无咎’”;襄公二十八年子大叔言“《周易》有之,在復之頤”;昭公元年醫和曰“在《周易》,女惑男,風落山謂之蠱”;昭公五年“莊叔以《周易》筮之,遇明夷之謙”;昭公七年“孔成子以《周易》筮之”;哀公九年“陽虎以《周易》筮之”。

3 《左傳》所記之筮例,部分或僅引《易》辭以引申教訓或昭示未來,部分所引並非《周易》卦爻辭。

傳之新義，非其實也。⁴

至清代，惠棟曾一度引王應麟之說，認為“象”為卦爻的統名；⁵後來再進行考訂，轉以“象”為書名，說：

《象》者，五帝時書名也。《堯典》“曆象日月星辰”，此曆書也。象以典刑，《皋陶謨》曰：“方施象刑惟明。”此刑書也。“予欲觀古人之象”，此《易》書也。《易》曰：“在天成象，法象莫大乎天地。”聖人因天，故治天下之書皆名象。《周禮》六官稱“六象懸于象魏”，故《春秋傳》“命藏《象魏》”，曰“舊章不可忘也”。韓宣子聘魯見《易象》，猶沿五帝之名，則“象”為書名無疑。

八卦，由納甲而生，故《繫辭》曰：“在天成象。易者，象也；象也者，象也。”古只名象。《皋陶謨》帝曰“欲觀古人之象”是也。至周，始有“三易”之名，然《春秋傳》曰：“見易象。”則象之名猶未亡也。⁶

問題其實還不只在“易象”一詞，連“魯春秋”三字也存在討論的空間，因為宣子聘魯，在春秋魯昭公二年，其時魯《春秋》必然還在編寫之中，昭公部分都尚未撰寫，更遑論定公、哀公的部分呢？其已寫的部分見諸簡冊簿書也許沒問題，未寫的部分也證明了此一魯《春秋》並非定本的書籍。所以，宣子所睹，並非固定文本的《春秋》。由此可見，宣子之所以興起如斯重大的感歎，恐怕不是目睹某一兩種文獻，而是從文獻中目睹魯國保存了周代的禮制，不禁興起“周禮盡在魯”之喟歎。換言之，讀者應該因“周禮”一詞而思考何以“易象”會與禮發生關

4 葉適：《習學記言序目》（北京：中華書局，1977年），卷11“《左傳》二”，頁154。

5 惠棟《周易古義》：“易者，象也。王伯厚曰：‘昔韓宣子適魯，見《易象》。是古人以卦爻統名之曰“象”。’故曰：‘易者，象也。’其意深矣。”嚴靈峰：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社有限公司，1976年），冊132，頁34。

6 惠棟：《易例》“《象》五帝時書名”、“易”條。陳居淵教授在惠棟說法的基礎之上，提出新說，認為春秋時期別有《易象》之書，是《周易》早期名稱，但基本內容與今本《周易》不同。又引劉師培之說，認為《象傳》之外，別有《象經》。

係,而非一意將“易象”認定一種文獻或書冊。正如孟子說:“王者之迹熄而《詩》亡,《詩》亡而後《春秋》作。”《詩》一般理解為《詩經》,但孟子之意,絕不是說《詩經》這部書亡佚了,故孔子著《春秋》,而是說“采詩”一事——采詩官至各國民間采集詩篇的制度——隨著“王者之迹”的停止,采詩觀風的政策貫徹不下去了。它強調的是周天子勢力的式微。“《詩》亡而後《春秋》作”所提及的《春秋》當然也是書,但孟子的語意,也不是說《春秋》這部書取代了《詩經》,而是說《春秋》承接了《詩經》展現“王者之迹”的效用,重建了政治秩序。孟子認為孔子因魯史而作《春秋》,批判了各國混亂的政治秩序,宣示了“新王”的禮法。正如章學誠說:“‘六經’皆史也。古人不著書,古人未嘗離事而言理。‘六經’皆先王之政典也。”章學誠提醒我們,後世學者讀先秦之書,心裏面不應該老存著一種“著書”的觀念,而忽略了經典的本質是在政治,在於經世濟民之效,而非如後代學者藉“著述”以將一己的學說流傳後世。“六經”既是“先王之政典”,《詩經》和《春秋》一樣,都是政治秩序的延伸,前者證明了王者之迹,後者則接續了前者。

參照孟子的記文,韓宣子觀書所興起的喟歎,主要不在書籍而在於政制。他見魯《春秋》而興歎,重點不在魯《春秋》這部書,而是在於魯國老老實實依循周公的建制,編年紀事,保留王者之迹,承繼了周朝的禮制。他見“《易》象”而興歎,也不是看到一部《周易》上下經,而是看見魯國所施行的禮制處處涵攝了“易象”,而興起感歎。否則,《周易》上下經流傳於各國,魯《春秋》也還在不斷編寫,韓宣子見之,豈足以興起如斯深遠的喟歎呢?

接下來的問題就是,何以“《易》象”會和“周禮”有如此密切的關係呢?

三、周禮中的陰陽之義

如《繫辭傳》所言:“在天成象。”那麼《易》象最大者,實無過於天之象——“陰”、“陽”。過去學者論《易》,每謂“陰”、“陽”兩觀念晚出,謂爻辭僅“鶴鳴在陰”出現一次“陰”字,不悟卦爻辭沒有“陰陽”字,並不代表其沒有“陰陽”的哲理。否則,“乾”為純陽為首卦,“坤”為純陰為次卦,陽爻與陰爻共同組成六

十四卦，陽爻稱大，陰爻稱小，體例在《周易》經文中至為統一，又將何以解釋？“陰”、“陽”二字，金文書體隸定為“𡩊”、“易”，即指“見雲不見日”，與“雲開而見日”之義，⁷那是就日光的顯隱、強弱而言。⁸這種自然界的“象”落實到人文界，即產生“人類為陰陽二氣交會”一類的思想。這在《周易》經傳記載秩序井然，即使儒家《禮》經記載亦歷然明白。《禮記·禮運》：“故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。”⁹人之一身蘊涵陰陽，擴而大之，至於天下的禮制，都是陰陽擴充，故處處均區分陰陽。《禮記·喪服四制》云：“凡禮之大體，體天地、法四時、則陰陽、順人情，故謂之禮。”¹⁰“則陰陽”三字，意即以“陰陽”為法則。周公制禮作樂，“禮”“樂”本身，即分屬陰陽，截然不同。《禮記·郊特牲》：“樂由陽來者也，禮由陰作者也，陰陽和而萬物得。”正如後儒的解釋，《白虎通》說：“樂言作、禮言制何？樂者，陽也，陽倡始，故言作；禮者，陰也，陰制度於陽，故言制。樂象陽，禮法陰也。”就禮之飲食祭祀而言，“食”屬陰，“飲”屬陽；“無樂”屬陰，“有聲”屬陽。《禮記·郊特牲》：

饗、禘有樂，而食、嘗無樂，陰陽之義也。凡飲，養陽氣也；凡食，養陰氣也。故春禘而秋嘗，春饗孤子，秋食耆老，其義一也，而食、嘗無樂。飲，養陽氣也，故有樂；食，養陰氣也，故無聲。凡聲，陽也。¹¹

7 朱駿聲《說文通訓定聲》壯部第十八“陽”字云：“開也，从日、一、勿，一曰飛揚，一曰長也，一曰彊者衆兒。此即古‘暘’，為𡩊易字。𡩊者，見雲不見日也；易者，雲開而見日也。从日，‘一’者，雲也，蔽翳之象；‘勿’者，旗也，展開之象。會意兼指事。或曰‘从旦’，亦通。經傳皆以山南水北之‘陽’為之。”詳鄭吉雄：《試從詮釋觀點論易陰陽乾坤字義》，載鄭吉雄：《周易玄義詮解》（臺北：“中央研究院”中國文哲研究所，2012年）。

8 “陰陽”在《詩經》、《尚書》中用為地理方位南北之指稱，是字義發展的第二期；第三期即為《左傳》昭公元年所記“陰陽”為六氣中之二；第四期（戰國時期）“陰陽”擴大成宇宙的兩股最根本的力量。

9 鄭玄注；賈公彥疏：《禮記注疏》（臺北：臺灣中華書局，1965年），卷22，頁803—804。

10 同上，卷63，頁1032。

11 孔穎達《疏》：“‘陰陽之義也’者，無樂為陰，有樂為陽，故云‘陰陽之義’也。……‘凡飲，養陽氣也；凡食，養陰氣也’者，此覆釋上文饗有樂而食無樂之義，以飲是清虛養陽氣，故有樂；而食是體質養陰氣，故無樂。”同上，卷25，頁901。

“樂”“有聲”爲“陽”，“禮”“無樂”屬“陰”。秋爲少陰，故“食嘗無樂”；春爲少陽，故“饗禘有樂”。就禮之祭器而言，數目的奇偶，也源出於陰陽的抽象義。“簠豆”屬陰，“鼎俎”屬陽，主要在於器數奇偶之不同：“鼎俎奇而簠豆偶，陰陽之義也。”¹²不但祭器分陰陽，祭品也一樣。《禮記·聘禮》：“陳醢醢，醢在碑東，醢在碑西。”鄭玄注說：“醢穀，陽也；醢肉，陰也。”孔穎達解釋說：“醢是穀物所爲，其體清輕，故爲陽也。醢是肉物所爲，肉有形質，故爲陰也。”¹³不但祭器、祭品，即使屬於“陽”的音樂之中也有陰陽。《禮記·樂記》論先王制樂，即陳陰陽之義：

是故先王本之情性，稽之度數，制之禮義。合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懾，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也；然後立之學等，廣其節奏，省其文采，以繩德厚。

所謂“道五常之行”，是說依“金木水火土”之“性”而立的“仁義禮智聖”之“行”。《樂記》倘依沈約所說爲“取公孫尼子”，則“道五常之行”以及“陽而不散，陰而不密”的陰陽五行之論，非獨子思、孟子傳述，公孫尼子亦張皇其說。原因正在於，陰陽之象、五行之義，原本就是儒家所承繼的西周禮樂的內在精神。就周禮而言，禮亦分陰禮陽禮。如軍禮屬陽，¹⁴昏禮屬陰。¹⁵ 昏禮之中，亦重陰陽，尤其天子與后妃的結合，涉及天道於人間的施行，更不可不慎。《禮記·昏義》：

¹² 同上，卷22，頁941。

¹³ 《禮記·郊特牲》“醢醢之美”句孔穎達《正義》引。鄭玄注；孔穎達疏；龔抗雲整理；李學勤主編：《禮記正義》，卷26，頁944。

¹⁴ 《禮記·郊特牲》：“季春出火，爲焚也。然後簡其車賦，而歷其卒伍，而君親誓社，以習軍旅。”季春爲少陽壯盛之時，合於軍旅之事。此可見軍禮爲陽禮。

¹⁵ 《禮記·昏義》，陸德明《經典釋文》：“鄭云：‘昏義者，以其記娶妻之義，內教之所由成。’”孔穎達《正義》：“案：鄭《昏禮目錄》云：‘娶妻之禮，以昏爲期，因名焉。必以昏者，取其陰來陽往之義。日入後二刻半爲‘昏’。’雄按：‘陰來陽往’即‘陽消陰息’，故以‘陰’爲主，故取日入後二刻半爲‘昏’，取陽氣潛藏之時，故爲陰禮。‘昏’義以陰爲主，鄭玄所謂‘內教之所由成’，亦即今語所謂‘以女性立場爲主’，故《昏義》篇末，皆論陰陽之和順。

是故男教不脩陽事，不得適見於天，日爲之食；婦順不脩陰事，不得適見於天，月爲之食。是故日食，則天子素服而脩六宮之職，蕩天下之陽事。月食，則后素服而脩六宮之職，蕩天下之陰事。故天子之與后，猶日之與月、陰之與陽，相須而後成者也。

昏義所強調之陰陽調和之事，具體反映於男女所脩所服，亦即禮制之反映，甚至與天象（日食、月食）變幻相呼應。周禮封建宗法，以男性爲主體，故“男教”爲“陽”自不待言；而“昏義”涉及陰陽和順，故又必待於“陰”之與陽相和，故“婦順”爲“陰”亦須講求。除陰陽以外，禮又分“剛”、“柔”，剛柔亦係陰陽之“象”的延伸。《禮記·曲禮》：

外事以剛日，內事以柔日。凡卜筮日，旬之外曰“遠某日”，旬之內曰“近某日”。喪事先遠日，吉事先近日。曰：“爲日，假爾泰龜有常，假爾泰筮有常。”卜筮不過三，卜筮不相襲。

鄭玄注：

順其出爲陽也，出郊爲外事。《春秋傳》曰：“甲午祠兵。”順其居內爲陰。旬，十日也。孝子之心喪、事葬與練祥也。吉事，祭祀冠取之屬也。命龜筮辭，龜筮於吉凶有常，大事卜，小事筮。求吉不過三。魯四卜郊，《春秋》譏之。卜不吉則又筮，筮不吉則又卜，是瀆龜筮也。晉獻公卜取驪姬，不吉；公曰筮之是也。

孔穎達疏特就剛日、陰日的問題提出解釋：

“外事”至“相襲”：正義曰：此一節明卜筮及用日之法，各依文解之。“外事以剛日”者，外事，郊外之事也；剛，奇日也，十日有五奇五偶，甲、丙、戊、庚、壬，五奇，爲剛也；外事，剛義，故用剛日也。

注“順其”至“祠兵”：正義曰：日以出在郊外，故順用剛日也。《公羊》公八年：“正月，師次於郎，以俟陳人、蔡人，甲午祠兵。”《傳》云：“祠兵者何？出曰祠兵。”何休云：“禮，兵不徒使，故將出，兵必祠於近郊。”此鄭所引，直取甲午，證用剛日事耳。其祠兵之文，鄭所不用，故異義。《公羊》說，以為甲午祠兵，《左氏》說甲午治兵。鄭駁之云：“《公羊》字誤也。以治為祠，因為作說，引《周禮》四時田獵、治兵振旅之法，是從《左氏》之說，不用《公羊》也。”

“內事以柔日”者，內事，郊內之事也，乙、丁、己、辛、癸，五偶，為柔也。然則郊天是國外之事，應用剛日，而《郊特牲》云“郊之用辛”，非剛也。又社稷是郊內，應用柔日，而《郊特牲》云祀社“日用甲”非柔也。所以然者，郊社尊，不敢同外內之義故也。此言外剛內柔，自謂郊社之外；他禮則皆隨外內而用之。崔靈恩云：“外事指用兵之事，內事指宗廟之祭者，以郊用辛、社用甲，非順其居外內剛柔故也。”祭社用甲，所以召誥用戊者，召誥是告祭，非常禮也。郊之用辛者，唯夏正郊天及雩大享明堂耳。若圜丘自用冬至五時迎氣，各用其初朔之日，不皆用辛。

孔穎達的解釋，有幾點值得我們注意：“日以出在郊外，故順用剛日”說明“順用剛日”以“日出郊外”有關，也就與“尚陽”的哲理有關，此其一；剛、柔與奇偶數有關，筮法亦以奇偶數標示陰陽，顯示剛日柔日之禮，與筮數同出一源，此其二；十天干之中，奇為剛，偶為柔，故甲、丙、戊、庚、壬為剛日，乙、丁、己、辛、癸為柔日，為外事、內事的區分，此其三；郊社不用剛柔內外之義，他禮隨內外而用之，故外事（如對外用兵）為“剛”，內事（如宗廟祭祀）為“柔”，此其四。又《周禮·地官·大司徒》：

大司徒之職……因此五物者民之常，而施十有二教焉：一曰以祀禮教敬，則民不苟。二曰以陽禮教讓，則民不爭。三曰以陰禮教親，則民不怨。四曰以樂禮教和，則民不乖。

《周禮》所謂“陽禮教讓”，關乎尊卑而以剛為主，尊卑建立則民不相爭；“陰禮教親”，關乎憐愛而以柔為主，因為施予憐愛則民不懷怨。此二語與《禮記·表記》所謂“父尊而不親”、“母親而不尊”（詳下文）之論，實相一致。

《禮記》諸篇廣泛記載周朝禮樂制度所隱含的陰陽、剛柔之義，決不是偶然的現象。也許學者會認為，《禮記》這一類記文，是戰國晚期至漢代陰陽五行思想大盛之後的產物。其實，陰陽思想與五行思想各有其相當早的來源，說陰陽五行思想是戰國甚至戰國晚期的產物，本身就是一種目的論（teleology）的解釋，與史實並不符合。¹⁶ 據《禮記》諸篇所記，陰陽兩個相反的觀念滲透在周代禮制的節日，鉅細靡遺，清楚而具體，實在很難讓人想象它們全部出於陰陽五行思想影響下的虛構。

周代禮制中，陰陽之象其實非常清楚。只是過去治《禮》的學者並未聯想到《周易》陰陽的觀念，而治《易》的學者亦不甚注意《禮》經記文而已。

《周易》標舉最大之象——天地之象——所喻示的“陰”、“陽”之義，是隨時施用於現實政治，是衡定政治秩序實踐準則——禮——的基礎之一。我懷疑韓宣子見“《易》象”，係見魯國典冊所記禮制中，陰陽之象歷然有序，知為周代王統之所遺留（《易》為文王所作），因而興起感歎。竊意以為，從此一角度解釋韓宣子見《易》象與魯《春秋》而歎周禮之盡在魯，較傳統將“《易》象”視為“上下經之象辭”的牽強解釋，更為合理。

四、《歸藏》的啓示與殷周禮制中的陰陽之義

上文考論周朝禮制中的陰陽之象。再向上追溯，陰陽之義實與殷周二代有關。就禮制而言，殷禮尚陰，周禮尚陽（說詳下）。我們知道，殷商的《歸藏》

16 “陰陽”、“五行”的觀念來源甚早，在先秦發展，淵源歷然清晰可論。關於“陰陽”學說之發展，可參鄭吉雄：《太一生水釋讀研究》，載《中國典籍與文化論叢》（北京：北京大學出版社，2012年），第14輯，頁145—166。關於“行”學說之發展，說詳鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧合著：《先秦經典“行”字字義的原始與變遷——兼論“五行”》，《中國文哲研究集刊》，2009年第35期，頁89—127。

又名《坤乾》，《禮記·禮運》記孔子說：

我欲觀夏道，是故之杞，而不足徵也；吾得《夏時》焉。我欲觀殷道，是故之宋，而不足徵也；吾得《坤乾》焉。《坤乾》之義，《夏時》之等，吾以是觀之。

《坤乾》之得名，是因首卦為“坤”，次卦為“乾”，與《周易》首二卦相反，表達了尚陰的思想，與《周易》立“乾”為首而尚陽，遙遙相對。如上所論，這與殷周二代之禮，一為陰，一為陽，亦恰好一致。此一現象實非偶然。

我將“易象”與周禮聯繫在一起，給予新解，主要是從 2008 年發表《〈易〉儒道同源分流論》一文以後產生的想法。¹⁷ 早在 2006 年我發表《論〈易〉道主剛》一文，已暗示《周易》哲學之所以以剛健為主，與西周立國尚武、主陽和尚“變”之精神，有密切關係，始於是產生了《周易》與儒道同源分流的想，也產生了殷商《歸藏》之立“坤”為首，隱然與西周立國精神相悖的想法。這樣講，就必然觸及殷商的《歸藏》立“坤”為首的問題，以及《歸藏》與《周易》反映殷周二代一尚陰一尚陽的治道之殊的歷史事實。

近一個世紀以來，更早明確宣示過此一論點的是金景芳以及他的學生呂紹綱和廖名春。金景芳向主《周易》有一套辯證哲學，1955 年他發表《易論》，推論《坤乾》首坤次乾、《周易》首乾次坤之異，正代表了由殷道親親重母統，轉向周道尊尊重父統。¹⁸ 1998 年他再撰《論〈周易〉的實質及產生的時代與原因》，認為《歸藏》是殷商政權的指導思想，文王將其改造為《周易》，便是要以此推翻殷商政權，並重新肯定文王作《易》的舊說。¹⁹

金景芳的理論，部分奠基於 20 世紀初以來歷史學家和社會學家相信中國

17 鄭吉雄：《〈易〉儒道同源分流論》，載《北京大學中國古文獻研究中心集刊：中國經典文獻詮釋藝術學術研討會論文集》（北京：北京大學出版社，2010 年），第 9 輯，頁 75—100。

18 金景芳：《易論》，原刊《東北人民大學人文科學學報》，1955 年第 2 期、1956 年第 1 期；後載《學易四種》（長春：吉林文史出版社，1987 年），頁 166。

19 金景芳：《金景芳晚年自選集》（長春：吉林大學出版社，2000 年），頁 19—22。按：據篇首所言“我學《易》70 多年，今天已經 96 歲”，則此文應撰於 1998 年。

上古社會制度爲母系氏族的想法。中國上古社會是否曾真正存在過“母系氏族社會”是一個無法確定的問題。加上 1955 年王家臺秦簡尚未出土,《歸藏》僅有前儒輯佚本流傳,而且遲至 2006 年我纔發表《易》道主剛的概念,《周易》哲學爲“尚陽”之哲學的論點尚未有人提出過。金景芳《易論》的論點既沒有出土文獻作爲傍證,也沒有相關的理論支援,只是依傍傳統文獻的一種推論。在唯物史觀浪潮澎湃的時代,金的聲音極其微弱,受到啓示的學者自然不多,也難以深入討論尚陽哲學與周朝封建與宗法制度之間的關係。這是金景芳論點不爲人所注意的原因。

從方法論上講,研究者或認爲《歸藏》久佚,即使有王家臺秦簡以爲證,後者亦僅爲戰國簡策,不足以證實真正的殷商有《歸藏》其書,更不能認定王家臺《歸藏》即殷商之《歸藏》。賴貴三教授正持此論,強調“王家臺秦簡《歸藏》”並非殷《易》,亦不宜將之定爲《歸藏·鄭母經》,該書與薛貞注本及汲冢《易繇陰陽卦》也沒有關係。²⁰ 賴教授的態度是嚴謹的,他的個別論點我泰半同意。王家臺秦簡《歸藏》,書寫於戰國時期,當然不可能是七八百年前殷商的《歸藏》的複製,此不待賴教授考證即皎然可知,像簡文“師曰昔者穆天子卜出師而枚占”、“節曰昔者武王卜伐殷”的內容,追述殷商滅亡之後,西周鼎盛之時,就絕不可能直接承繼殷商《歸藏》的內容。然而,若說王家臺秦簡《歸藏》和殷商《歸藏》全無關係,也有問題。關鍵在於:除非我們認爲古文獻文明全無價值,否則上古渺邈,本來就是書缺有間,後人只能藉由殘篇斷簡以窺視全貌。在這種情況下,任何出土文獻,對於古代文明的重建,其實都有彌足珍貴的價值。古代文明的研究,所可依靠的,不過紙上遺文以及出土文獻二者而已。自 20 世紀疑古運動以來,傳世文獻的價值被嚴重壓抑,出土文獻又多皆殘篇斷簡,並不具有體系性。將沒有體系性的出土文獻,與不被信任的傳世文獻置於一起,加以以“沒有直接證據即不加採信”的研究態度,古代文明的重建或者重探,等於是永不可能的事,學者也不需要再從事於此了。賴教授將王家臺秦簡《歸藏》與真正的殷《歸藏》一刀切割,然後畫上句號,其問題正在於此。百分之百不相信出

20 賴貴三:《〈歸藏易〉研究之回顧與評議》,《中國學研究》,2011 年第 58 期,頁 641—676。

土文獻,其實和百分之百完全相信出土文獻,都是偏激的見解。

清儒嚴可均、洪頤煊、馬國翰等所輯之《歸藏》,多從古文獻中蒐輯所得,並非憑空虛構,清儒也沒有見過王家臺秦簡《歸藏》。如今王家臺秦簡所出,學者自 1996 年起不斷發表研究成果,證明其內容可以和清儒的輯佚本《歸藏》相印證。試想,王家臺秦簡作者未見過清儒輯本,清儒輯佚時亦未嘗見王家臺秦簡,而二者竟不約而同而若合符節。透過對照,王家臺簡甚至補充了前者錯亂的內容,²¹這豈不恰好印證了王國維“二重證據法”所宣示的地下文物與紙上遺文互相釋證之例?

王家臺秦簡本《歸藏》固然不是殷商的《歸藏》,卻不代表它與殷《歸藏》絕無關係。王家臺本與輯本《歸藏》內容多相同,有兩個主要特徵值得說明:

1. 輯本《歸藏》列“坤”為首,簡本《歸藏》首卦亦為“坤”。²²這與《坤乾》書名,立意相同。這樣以“坤”卦為首的特色,顯然存在一種“尚陰”的思想。

2. 《歸藏》內容多記后羿、嫦娥、黃帝、炎帝等神話傳說人物(例如有一簡記“豐曰昔者上帝卜處□□”),與甲骨文所記殷商卜辭內容與形式大異,不但顯示“易”(《歸藏》為“三易”之一)之與“卜”早已分流,也顯示了充滿浪漫意象鋪寫的《歸藏》,在《周易》以前“三易”傳統的發展過程中,已脫離了卜骨史料

21 關於王家臺秦簡《歸藏》相關問題的研究論文甚多,自于豪亮 1984 年發表《帛書〈周易〉》一文(載《文物》,1984 年第 3 期)已從“咸”與“欽”等卦名的比較指出“《歸藏》不是偽書”與“帛書《周易》有一定的關係”。其他如連劭名:《江陵王家臺秦簡與〈歸藏〉》(《江漢考古》,1996 年第 4 期,頁 66—68),《江陵王家臺秦簡〈歸藏〉筮書考》(《中國哲學史》,2001 年第 3 期,頁 5—11),李家浩:《王家臺秦簡“易占”為〈歸藏〉考》(《傳統文化與現代化》,1997 年第 1 期,頁 50),廖名春:《王家臺秦簡〈歸藏〉管窺》(《周易研究》,2001 年第 2 期,頁 13—19),王葆玟:《從王家臺秦簡看〈歸藏〉與孔子的關係》(《北京大學新出簡帛國際學術研討會論文》,2000 年)、夏含夷:《從出土文字資料看〈周易〉的編纂》(載鄭吉雄編:《周易經傳文獻新詮》,臺北:臺大出版中心,2008 年)等,均可參。如饒宗頤:《殷代易卦及有關占卜諸問題》,《文史》,第 20 輯,1983 年,頁 2—4,比對了簡本《歸藏》與傳本《歸藏》、今本《周易》甚至帛書《周易》的卦名,李家浩檢查了押韻,甚至發現《歸藏》與《周易》大過、小過二卦卦畫為相反。學者也多注意到簡本《歸藏》重文符號恰可補充輯本《歸藏》的錯誤內容。

22 簡本“坤”作“𡩂”,似為“順”字,“坤”、“順”上古音均屬“文”部,依王引之《經義述聞》之說,“順”即與“坤”字互訓。

“記實”的層次。無怪乎《文心雕龍·諸子》說：“《歸藏》之經，大明迂怪，乃稱羿彈十日，嫦娥奔月。”²³相對於《歸藏》，《周易》立“乾”為首，思想上為尚陽、主剛，與《歸藏》大異其趣，說明了金景芳的推論，實為合理。關於《周易》尚陽主剛的精神，我已有不少論文及專著陳述過，不再贅言。

殷《歸藏》或《坤乾》與周代《周易》，各有陰陽之象的側重；殷周在禮法儀軌上，對於陰陽之象也各有系統。簡而言之，《坤乾》立“坤”為首，《周易》尚陽主剛，已證明殷周之時，陰陽思想已成爲王者立國的綱領。這種存在於西元前一千多年的古老政治傳統，在一千多年以後的漢代，竟然仍有遺迹。《史記·梁孝王世家》褚先生記竇太后欲立梁孝王為帝太子事，景帝問於袁盎，袁盎即以殷代兄終弟及、周代立嫡長子之道統之異，回答景帝：

殷道親親者，立弟；周道尊尊者，立子。殷道質，質者法天，親其所親，故立弟。周道文，文者法地，尊者敬也，敬其本始，故立子。周道，太子死，立適孫；殷道，太子死，立其弟。

景帝接著問袁盎“於公何如”，袁盎等人齊聲回答說：

方今漢家法周，周道不得立弟，當立子。故《春秋》所以非宋宣公。宋宣公死，不立子而與弟。弟受國死，復反之與兄之子。弟之子爭之，以為我當代父後，即刺殺兄子，以故國亂，禍不絕。故《春秋》曰：“君子大居正，宋之禍，宣公為之。”臣請見太后白之。²⁴

雄按：袁盎以“親”、“尊”論“殷道”、“周道”之異同，似非傳會，因竇太后崇尚黃老道家，以之作爲治國方針，故有兄終弟及的想法，欲立梁王為帝太子。此一想法，可能與尊尚母統及尊尚父統的差異有關。尊尚母統，故重兄弟關係，因對

²³ 范文瀾：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1978年），卷4，頁17。

²⁴ 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），第6冊，頁2091。

兄弟而言,家長是“母”而非“父”;如尊尙父統,則當重父子關係,而演爲嫡庶之別,進而反映於服術之制。這方面,王國維《殷周制度論》論之甚詳。竇太后有此一想,與自身政治利益也有關。

西漢初年上距殷周之際已歷千年,殷商尊尙母統,並及於黃老道家政治哲學的密切關係,竟仍被當時士大夫所引述,不免讓人驚訝。因爲回顧歷史,周公制禮作樂至漢代亦已千年,儒家自孔子卒後至漢已歷六百年。袁盎所述殷朝與周朝“親親尊尊”、“文統質統”之歧義,在儒家禮制理論及政治實踐中,應該沒有多少痕迹。故戰國、秦、漢儒書所論,“親”、“尊”分屬父統母統之異的記載,並不很多。“親”、“尊”之別,在儒家學說體系中,或爲“父”、“君”之異,《禮記·文王世子》:“君之於世子也,親則父也,尊則君也。有父之親,有君之尊,然後兼天下而有之。”或在於“上”、“下”之異。《禮記·大傳》:

上治祖禰,尊尊也;下治子孫,親親也;旁治昆弟,合族以食,序以昭繆,別之以禮義,人道竭矣。……其不可得變革者則有矣:親親也,尊尊也,長長也,男女有別,此其不可得與民變革者也。

或謂“尊”之義在於崇敬祖禰,“親”之義在於管治子孫。又《禮記·喪服小記》:“親親尊尊長長,男女之有別,人道之大者也。”又《禮記·喪服小記》:“親親,以三爲五,以五爲九。上殺,下殺,旁殺,而親畢矣。”《禮記》諸篇中,唯有《表記》尙留存一段文字,以“父”、“母”分繫“尊”、“親”,父爲“尊”,母爲“親”,似與《史記》所載袁盎之論“殷道親親,周道尊尊”所隱喻母統、父統之論,遙相呼應:

使民有父之尊,有母之親。如此而後可以爲民父母矣,非至德其孰能如此乎?今父之親子也,親賢而下無能;母之親子也,賢則親之,無能則憐之。母,親而不尊;父,尊而不親。水之於民也,親而不尊;火,尊而不親。土之於民也,親而不尊;天,尊而不親。命之於民也,親而不尊;鬼,尊而

不親。

在上述的記文中，“親”、“尊”之別，各有其義，或為君父、父母、上下、長幼、親疏，唯獨未提及殷商與周朝治統的異同。由此看《史記·梁孝王世家》“殷道親親，周道尊尊”的記載，看似甚為孤立。

上述所引《禮記》的資料所提及“親”、“尊”之異，意義是模糊的，似乎無法支持《史記》袁盎的講法。但若因此以為殷周二代禮制中的“陰”、“陽”各殊的記載已全部消失，那就大錯特錯了。我們看《禮記·檀弓下》：“殷既封而弔，周反哭而弔。……殷練而祔，周卒哭而祔。孔子善殷。”²⁵又記：“重，主道也，殷主綴重焉，周主重徹焉。”“重”是喪禮中亡者新死時暫時使用的神主牌，在殷人則安葬死者後，綴“重”而懸掛在新死者所殯之廟，在周人則在安葬死者後，將“重”徹去而埋之。²⁶此一記文，頗為具體，不似出於虛構。《檀弓下》又記：“喪之朝也，順死者之孝心也。其哀，離其室也，故至於祖考之廟而後行。殷朝而殯於祖，周朝而遂葬。”²⁷凡此種喪葬程序先後的差別，皆反映殷人與周人喪禮習慣之異。喪禮如此，祭社之禮又如何呢？《禮記·郊特牲》記載了殷周祭社典禮的不同：

有虞氏之祭也，尚用氣。血、腥、爛祭，用氣也。殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲，樂三闋，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉氣也。既灌，然

²⁵ 《禮記·檀弓下》：“殷既封而弔，周反哭而弔。孔子曰：‘殷已慤，吾從周。’”鄭玄注：“慤者，得哀之始，未見其甚。”

²⁶ 孔穎達疏云：“‘殷主綴重焉’者，謂殷人始殯，置重于廟庭，作虞主訖，則綴重縣於新死者所殯之廟也。‘周主重徹焉’者，謂周人虞而作主，而重則徹去而埋之，故云‘周主重徹焉’。但殷人綴而不即埋，周人即埋不縣於廟，為異也。”鄭玄注“重，主道也”云：“始死，未作主，以重主其神也。重既虞而埋之，乃後作主。”雄按：“虞”，據《釋名·釋喪制》“虞樂安神”，有“安”（安定）之意。《儀禮·既夕禮》“三虞”注：“虞，表祭名。虞，安也。骨肉歸於土，精氣無所不之，孝子為其彷徨三祭以安之。”

²⁷ 鄭注：“朝，謂遷柩於廟。”孔疏：“殷人尚質，敬鬼神而遠之。死則為神，故云‘朝而殯於祖廟’。周則尚文，親雖亡歿，故猶若存在，不忍便以神事之，故殯於路寢，及朝廟遂葬。”

後迎牲，致陰氣也。蕭合黍、稷，臭陽達於牆屋，故既奠，然後炳蕭合羶薌。凡祭，慎諸此。魂氣歸于天，形魄歸于地，故祭求諸陰陽之義也。殷人先求諸陽，周人先求諸陰。²⁸

殷人與周人的祭祀無論從理念上(祭義)或程序上都南轅北轍，大異其趨。從宏觀看，“殷人先求諸陽，周人先求諸陰”，適為相反。從微觀看，尚陽的周人“先求諸陰”並非只有陰，而是先陰而後陽：“灌”禮屬陰，以使氣味(臭)“達於淵泉”；“薦”(奠)禮屬陽，以使氣味“達於牆屋”；尚陰的殷人“先求諸陽”並非只有陽，而是先陽而後陰，故“尚聲”即求陽(如上文所論，“樂”屬“陽”而“禮”屬“陰”)，樂音奏出三闋“然後出迎牲”，如孔穎達所指出，“牲”是“肉物所為，肉有形質，故為陰也”，表示進入用陰的階段。

殷周二代的喪葬和祭社之禮，顯然均有“陰、陽”之象的施用，但二代常相反。同樣視人類生命為具有“形神”、“魂魄”兩重成分，而分屬陰陽，將“坤”列為《歸藏》首卦而尚“陰”的殷人，祭祀時是“先求諸陽”；將“乾”列為《周易》首卦而尚“陽”的周人，祭祀時則“先求諸陰”，這正好反映了周禮之中的陰陽之“象”，以及這種“象”遠有淵源卻與殷商大異的歷史事實。另一條記文也支持著這樣的重大消息，《郊特牲》說：“君之南鄉，荅陽之義也，臣之北面，荅君也。”“荅”是“對”的意思。周人尚陽，故以太陽喻君主，²⁹君主南鄉為與作為“天”之“象”的“陽”相對，而對於土地呢？《郊特牲》說：“社祭土而主陰氣也。君南鄉於北墉下，荅陰之義也。日用甲，用日之始也。天子大社，必受霜露風雨，以達天地之氣也。”³⁰除了“荅陽”還要“荅陰”。“日用甲，用日之始”，用干支記日，不始於周而始於殷商。土地屬於“陰”，故祭土地主陰氣，君主要“鄉於北墉下”。在這個儀式中，不但君主要同時荅“陽”與“陰”，場地也不能有遮蔽，好讓上天

28 “羶薌”即馨香。參鄭玄注；孔穎達疏；龔抗雲整理；李學勤主編：《禮記正義》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年），第13冊，卷26，頁952—953。

29 儒家承繼此一傳統，故《郭店楚簡·唐虞之道》：“《虞詩》曰：‘大明不出，萬物皆暗；聖者不在上，天下必壞。’”“大明”就是“太陽”。

30 故孔穎達疏：“土是陰氣之主，故云‘而主陰氣也’。……社既主陰，陰宜在北，故祭社時，以社在南，設主壇上北面，而君來在北牆下，而南鄉祭之，是對陰之義也。”

(陽)的霜露風雨向下滋潤土地(陰),達到調和陰陽之效,故作者最後強調君主主要“達天地之氣”。³¹《郊特牲》又說:“社,所以神地之道也。地載萬物,天垂象。取財於地,取法於天,是以尊天而親地也。故教民美報焉。家主中霤而國主社,示本也。”在這裏出現了“親尊”,“親”屬“地”、“尊”屬“天”。“中霤”就是“土神”,是天子社祭在一般家庭中的縮小版。天子祭社,家庭祭中霤,都以土地種植出來的“粢盛”來供奉,傳達的是回報“土地”的精神。這是所謂“報本反始”。更有趣的是,作者再次比較了殷商與周朝在體制上的不同:“是故喪國之社屋之,不受天陽也。薄社北牖,使陰明也。”鄭玄《注》:“絕其陽,通其陰而已。薄社,殷之社,殷始都薄。”孔穎達《疏》:

薄,本又作亳。……喪國社者,謂周立殷社也,立以為戒。不生成,天是生法,其無“生”義,故屋隔之,令不受天之陽也。《白虎通》云:“王者諸侯必有誠社者何?示有存亡也。明為善者得之,為惡者失之。”“薄社北牖,使陰明也”者,即喪國社也。殷始都薄,故呼其社為薄社也。周立殷社為戒而屋之,塞其三面,唯開北牖,示絕陽而通陰。³²

周滅殷商後,存殷祀,立殷之社;但殷社與周社不同,主要在於周社重“陰陽之交”,而殷社則“絕陽通陰”。這是因為“陽”重在“生”。(易道尚陽而主剛,故《繫辭上傳》謂“生生之謂易”。)周天子祭社,重在讓天(陽)的菁華“霜露風雨”滋潤土地(陰),“以達天地之氣”,讓陰陽相交。殷人是亡國之後,故祭社不再標示生生不息的“生”的意義(孔穎達所謂“其無‘生’義”),故在祭禮之中要“屋之”,阻絕陽光雨露。而且,因為北方是“陰”的方位,這間特殊的“屋”除北面有“牖”外,其餘三面皆無窗,以使其純粹地通於“陰”。這種對於“喪國之社”以特殊規格“屋之”的辦法,最終目的竟然是要“絕陽”而“通陰”,不但讓我們更瞭解到陰陽之義與殷周二代之間王朝禮制的重大關係,也讓我們聯想《周

31 孔穎達疏:“‘天子大社……以達天地之氣也’者,解社不屋義也。達,通也。風雨至則萬物生,霜露降則萬物成,故不為屋,以受霜露風雨。霜露風雨至,是天地氣通也。”

32 鄭玄注;孔穎達疏;龔抗雲整理;李學勤主編:《禮記正義》,卷25,頁917—918。

易》“乾”、“坤”二卦，一純陽一純陰為前後相對的隱含之義，與殷周二代之間可能存在的關係。《易》道以陽剛為主，標誌周朝，我已多方申述。“坤”卦六爻皆陰為純陰之卦，卦辭所示“利牝馬之貞”，爻辭所示“履霜堅冰至”的“地”之象等等，均有“陰”的喻象，其實正是隱喻殷商。拙著《從遺民到隱逸：先秦道家溯源——兼論孔子的身份認同》一文所論證“坤”卦卦爻辭與《尚書·多士》相同，均為周人遷殷頑民於雒邑時的警告文誥。周人順應《歸藏》立“坤”為首的意旨，一意以“陰”作為殷人的象徵，並且將它放置在“乾”卦之後，在這裏的喻意相當清楚。

觀覽《郊特牲》的記載，則殷商祭禮的陰陽之義，已皎然可見。總括而言，雙方對“陰、陽”都有一種次序的要求，彼此相反；但推至最高原理，則殷人尚陰而周人尚陽，各不相同。上文所列舉之文獻，在周禮而言，亦不過一鱗半爪而已，已足以反映《易》陰陽之象，在禮制中無所不在的影響力。我認為，後人不宜再低估《周易》陰陽之象在禮教傳統中的重大意義，應該跳脫純哲學的思維，不要單單視陰陽為抽象的符號，而應該回到歷史與文獻，細究其與禮教之間的關係。如欲討論《易》象與周禮的關係，或可參考清儒“以經釋經”的精神與方法，深入研究周代禮制的精神，尤其其中的陰陽之義亦即《易》的法象，以與《周易》的義理比較分析，纔能有突破前賢的見解。

五、春秋時期《易》象的盛衰升降

如拙著《論〈易經〉非占筮紀錄》指出，《歸藏》與《周易》原本都不是占筮的工具或紀錄，而是一種政治意識形態的宣示。《周易》以“象”為教，本屬政治之用；承殷商以《歸藏》寄託王朝理想的傳統，《周易》之“象”本以施用於“禮”而顯示為禮中的陰陽之義。然而隨著周室東遷，平王依附鄭、虢二國的扶持，始能從戰禍侵尋中重新奠基，等於也失去了貫徹封建宗法的力量。王道衰微，周禮無法貫徹於諸國，寄託於禮制之中的陰陽之象，自然也失去了依託的處所。譬諸事物有“形”而後有“影”，“形”既消亡，“影”亦難以存在。《春秋》、《左傳》記春秋時期筮例共十九條，多衍申《易》象以為說，對於我們理解春秋時期《易》象

的施用,有很大幫助。可惜後人多引此以考論《周易》淵源,而誤以為《易》本於占卜,沒有細究時代背景的因素。以下讓我們擺脫古史辨學者對“觀象制器”說的負面批評,直接分析文本。

《左傳》所記之《易》例十九則,大多利用占筮結果與事情最終發展結果的一致,以說明人事之徵驗,實與《易》象所昭示的迹象相呼應。這是《左傳》作者引述筮例的主要動機,也是儒家經典中頗常見的現象,的確具有迷信的成分。不過就其所引的《易》例而言,其中也可能有經典(卦爻辭)的本義存在。譬如《春秋》莊公二十二年(前 672 年)《左傳》記陳侯使周史以《周易》筮遇“觀”之“否”一條,周史稱“坤,土也;巽,風也。風爲天於土上,山也”,是《左傳》第一條以“互體”觀念釋卦的筮例,³³也是“互體”之說的最早證據,受到學者的注目。近世如顧炎武《日知錄》有討論“互體”,語多保留。近代如尚秉和、劉大鈞肯定“互體”的價值,³⁴高亨、楊伯峻則未置可否。³⁵從卦爻辭的結構看,“互體”在部分卦爻辭文本是講得通的。例如“既濟”卦六四爻辭“繻有衣袽”。王

33 《左傳》：“陳厲公，蔡出也，故蔡人殺五父而立之。生敬仲。其少也，周史有以《周易》見陳侯者。陳侯使筮之，遇觀之否，曰：‘是謂“觀國之光，利用賓于王”。’此其代陳有國乎？不在此，其在異國；非此其身，在其子孫。光，遠而自他有耀者也。坤，土也；巽，風也；乾，天也。風爲天於土上，山也。有山之材，而照之以天光，於是乎居土上，故曰：“觀國之光，利用賓于王。”庭實旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰：“利用賓于王。”猶有觀焉，故曰：“其在後乎！”風行而著於土，故曰：“其在異國乎！”若在異國，必姜姓也。姜，大嶽之後也。山嶽則配天。物莫能兩大。陳衰，此其昌乎！”及陳之初亡也，陳桓子始大於齊；其後亡也，成子得政。”杜預注；孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，載李學勤主編：《十三經注疏整理本》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001 年），頁 163—165。

34 尚秉和說：“後之人昌言《易》理，而憚于觀象，于是託此筮爲神異者有之，謂左氏事後造作此筮者有之。豈知周史所談，皆卦象所明示，彼不過觀象深，用象熟，故有此徵語耳。豈有他技巧哉！……按此筮爲言互卦之祖。……又爲五字互之祖。……後儒謂一卦互八卦，觀此其例亦創于左氏也。”尚秉和：《〈左傳〉、〈國語〉易象釋》，載黃壽祺、張善文編：《〈周易〉研究論文集》（北京：北京師範大學出版社，1989 年），第 2 輯，頁 114。劉大鈞《〈左傳〉〈國語〉筮例》：“此卦向我們提供了一條重要線索：遠在春秋時代，人們在運用卦象分析問題時，已經使用互卦之法。可知互卦法由來久矣！”尚秉和：《周易概論》（濟南：齊魯書社，1986 年），頁 119。

35 高亨：“這是講卦的互體，《左傳》、《國語》再無此例，未知是否。”高亨：《〈左傳〉、〈國語〉的周易說通解》，載黃壽祺、張善文編：《〈周易〉研究論文集》（北京：北京師範大學出版社，1989 年），第 2 輯，頁 141。楊伯峻說：“占筮者以土、風、天三者連繫，以爲風起於天，行於地上，乃云‘風爲天於土上’，此難以今日之事理了解。”高亨：《春秋左傳注》，第 1 冊，頁 223。

引之《經義述聞》卷1第52條說：

《易通卦驗》曰：“坎主冬至。”四在兩坎之間（原注：二四互坎），固陰沍寒，不可無羸衣以禦之。六四體坤爲布（原注：《說卦傳》：“坤爲布”），故稱“襦”；處互體離之中畫（原注：三五互離），離火見克於坎水，有敗壞之象，故稱“袷”；四在外卦之內，有箸於外而近於內之象，故稱“衣”（原注：於氣切）。“衣袷”，謂箸敗壞之襦也。禦寒者，固當衣襦矣；乃或不衣完好之襦，而衣其敗壞者，則不足以禦寒，譬之人事，患至而無其備，則可危也。³⁶

雄按：《既濟》上坎下離，二三四爻結合又爲一“坎”卦，與上體“坎”共爲“兩坎”；三四五爻結合又爲一“離”卦。這是所謂“二四互坎”、“三五互離”。六四爲互卦“離”的中爻，恰好又是外卦“坎”的初爻，互卦“坎”的上爻，故受到兩個“坎”的克制，此即王引之所謂“四在外卦之內，有箸於外而近於內之象”，同時“離火見克於坎水”，即完全符合敗壞的象徵。引申到人事，警示備患如禦寒，必須及早防備。從此一例子考察，“互體”之說，幾與卦體結構密合無間，後人實在不好說“互體”這個義例，必然與經典原文無關，是後世無中生有之說。³⁷ 然而，即使謂“互體”之說符合經典原義，這一條也充分反映《易》象施用的問題，因爲周史衍釋卦象，一一與人事對應，“象”原本施用於禮制的崇高作用，一變而爲問卜問筮、趨吉避凶的工具。這焉得不爲後世人所譏？

“互體”也許在某方面符合《周易》經文的原義，但無論如何改變不了周史所說“坤，土也；巽，風也。風爲天於土上，山也”爲衍《易》象以求人事徵驗的事實。除此一例外，《左傳》顯示筮人衍釋卦象以比附人事的例子還有不少。如

³⁶ 王引之：《經義述聞》，卷1，頁33。《易通卦驗》“坎主冬至”見《叢書集成三編》（臺北：藝文印書館，1972年），《黃氏逸書考》本《易通卦驗鄭氏注》，頁21。

³⁷ 按《周易》“觀”卦六四：“觀國之光，利用賓于王。”《說卦傳》：“乾，天也”，“坤，地也”，“乾爲天……爲玉”，“坤爲地……爲布，爲衆”，“巽爲木，爲風”，“艮爲山”。

《春秋》閔元年（前 661 年）《左傳》記畢萬筮仕於晉，遇“屯”之“比”。辛廖占之，而釋：“震爲土，車從馬，足居之，兄長之，母覆之，衆歸之，六體不易，合而能固，安而能殺，公侯之卦也。公侯之子孫，必復其始。”³⁸這一條《左傳》作者並未言是用《周易》筮，但所謂“遇屯之比”，則是用的《易》卦占筮，不言可喻。然而辛廖的占辭，並未引述《周易》卦爻辭內容以爲訓誨，³⁹而是純粹衍申《易》卦之象，⁴⁰作出引申，以占人事。也有一些例子有引《周易》卦爻辭，如宣公六年：“鄭公子曼滿與王子伯廖語，欲爲卿。伯廖告人曰：‘無德而貪，其在《周易》“豐”之“離”，弗過之矣。’問一歲，鄭人殺之。”這一條也沒有占筮行爲，僅引《易》辭以證明鄭公子曼滿無德而被殺的例子。⁴¹也有如宣公十二年知莊子引《周易》“師之臨”，曰：“師出以律，否臧，凶。”（“師”卦初六爻辭。）說明師出以律，必遭敗績。又如《左傳》昭公三十二年史墨答趙簡子之問：

物生有兩、有三、有五、有陪貳。故天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦，王有公，諸侯有卿，皆有貳也。……在《易》卦，雷乘“乾”曰“大壯”，天之道也。

這一節純講卦象的自然之義，並無特殊引申。又如昭公二十九年衍論“龍”象亦然：

38 楊伯峻：“《震》爲土者，《震》卦變爲《坤》卦（土）也。《震》爲車，《坤》爲馬。凡卦，變而之他曰從，此《震》變爲《坤》，故曰車從馬。《震》爲足。長，上聲，《震》爲長男。《坤》爲母。《晉語四》云：‘《坎》，衆也。’以上解釋卦象。”楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990 年），頁 260。

39 高亨說：“辛廖是根據兩卦的卦名和卦象論斷吉凶。……震爲車，坤爲馬，（原注：《說卦》：“乾爲馬，坤爲牛。”與《左傳》不同）……辛廖的解釋沒有引用兩卦的卦辭和‘屯’卦初九的爻辭。”高亨：《〈左傳〉、〈國語〉的〈周易〉說通解》，載黃沛榮編：《易學論著選集》（臺北：長安出版社，1985 年），頁 132。

40 參注〔38〕，楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 260。

41 《周易》“豐”卦上六：“豐其屋，蔀其家，闔其戶，闔其無人，三歲不覿，凶。”楊伯峻《春秋左傳注》引劉文淇《春秋左氏傳舊注疏證》：“《傳》言占筮，多援引《易》文或繇辭。此口語，非占筮比；然第舉‘豐之離’，下‘弗過’、‘問一歲’之文無所承，疑有軼脫。”楊氏又引《漢書·五行志》中之上顏師古注：“問一歲者，中間隔一歲之謂。”

(魏獻子問於蔡墨)對曰:“龍,水物也,水官棄矣,故龍不生得。不然,《周易》有之:在‘乾’之‘姤’,曰‘潛龍勿用’;其‘同人’曰‘見龍在田’;其‘大有’曰‘飛龍在天’;其‘夬’曰‘亢龍有悔’;其‘坤’曰‘見群龍无首,吉’;‘坤’之‘剝’曰‘龍戰于野’。若不朝夕見,誰能物之?”

“龍”何以爲“水物”,今本《周易》經傳均未言及。蔡墨在這裏講的是變卦,“乾之姤”是“乾”之初爻,“乾”之“同人”是“乾”之二爻,如此類推,至“其‘坤’曰‘見群龍无首’”,那就是“乾”卦“用九”六爻皆變之例了。這在《左傳》《易》例中僅一見,而且將“乾”卦六爻講遍了,都是圍繞“龍”之象以爲說。

上述五個例子,都與政治活動的人事有關。引述者或直取《周易》卦象,或直引卦爻辭,都是借用經典文本,衍述其義,進而施用於時事徵驗的例子。

其餘的筮例之中,有的是引《周易》卦爻辭而自爲解說以比附人事,除上引莊公二十二年條外,尚有:

1. 僖公二十五年“遇‘大有’之‘睽’,曰吉。遇‘公用享于天子’之卦”條,引的是“大有”卦九三“公用享于天子,小人弗克”。

2. 襄公二十五年“武子筮之,遇‘困’之‘大過’”條,引的是“困”卦六三“困于石,據于蒺藜,入于其宮,不見其妻,凶”。

3. 襄公二十八年“子大叔歸,告子展楚子將死”條,引的是:“《周易》有之,在‘復’之‘頤’,曰:‘迷復,凶。’其楚子之謂乎!欲復其願,而棄其本,復歸無所,是謂‘迷復’,能無凶乎?”⁴²

4. 昭公五年“莊叔以《周易》筮之,遇‘明夷’之‘謙’”條,引的是“明夷”卦

42 《周易》“復”卦上六:“迷復,凶,有災眚。用行師,終有大敗。以其國,君凶,至于十年不克征。”楊伯峻《春秋左傳注》:“復即復言之復,實踐也。……杜注:‘不修德。’”高亨《〈左傳〉、〈國語〉的〈周易〉說通解》云:“……以‘忘掉原路’解棄其本,亦通。幾,近也,復上六爻辭又云:‘至于十年不克征。’子大叔謂楚不近十年未能恤諸侯,蓋本此。未能恤諸侯,即未能爭霸,此當時習慣語。恤,憂也。”高亨:《〈左傳〉、〈國語〉的〈周易〉說通解》,頁1144。

初九“明夷于飛，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言”。

5. 昭公七年“武成子以《周易》筮之”條，引的是“屯”卦卦辭“元亨，利貞。勿用有攸往，利建侯”及初九爻辭“磐桓，利居貞，利建侯”。

6. 昭公十二年“南蒯枚筮之，遇‘坤’之‘比’”條，引的是“坤”卦六五爻辭“黃裳，元吉”。

7. 哀公九年“陽虎以《周易》筮之，遇‘泰’之‘需’”條，引的是“泰”卦六五爻辭“帝乙歸妹，以祉，元吉”。

以上七例，顯示《周易》廣泛為各國筮人用為筮事的工具，但其中發揮卦象、卦辭之義，未免有扞格不通而筮人勉強通之的弊病。如僖公二十五年條，卜偃卜之得“吉。遇黃帝戰于阪泉之兆”在先，晉侯亦知“吾不堪也”，卜偃卻比附說“今之王，古之帝也”；其後又筮遇“大有”之“睽”，曰“公用享于天子”，卜偃再將“公用享于天子”引申為“天子降心以逆公”，勉強附會的痕迹也很明顯。最後謂“‘大有’去‘睽’而復，亦其所也”，竟認為本卦“大有”變為之卦“睽”以後，終將回復為“大有”，⁴³這真是聞所未聞的變卦之說，不就是一種無中生有嗎？再以襄公二十五年“武子筮之，遇‘困’之‘大過’”條為例，正如高亨《〈左傳〉、〈國語〉的〈周易〉說通解》指出：

因為“困”卦是上兌下坎，依《說卦》：“兌為少女，坎為中男”，少女是妻，中男是夫，有夫妻相配之象。（原注：“史皆曰吉”，正是根據此象。）但是變為“大過”，則是上兌下巽。“困”卦的坎變為巽，是夫變為風。上兌下巽的“大過”是風吹掉其妻。所以陳文子說：“夫從風，風隕妻，不可娶也。”這是根據卦象來論斷吉凶。其次陳文子又引六三爻辭，而加以解釋……總之，陳文子講《周易》，講卦象，又講爻辭。⁴⁴

43 高亨《〈左傳〉、〈國語〉的〈周易〉說通解》：“他又根據兩卦卦名來講，天子有天下，是‘大有’。天子離開了王朝，是‘睽’。本卦轉為之卦，終要回到本卦；‘大有’轉為‘睽’，終要回到‘大有’；天子離開王朝，終要回到王朝。所以說：‘大有去睽而復，亦其所也。’總之，卜偃講《周易》是講卦名，又根據卦象來講爻辭。”同上，頁137。

44 同上，頁147。

就內外卦卦象而言,“困”卦變為“大過”後,上兌仍取少女之象屬六子卦象,下巽取“風”之象則是取物象而不用六子卦象,上下體取象理論系統不對稱,很明顯是爲了遷就陳文子“夫從風,風隕妻”的引喻。這也可以說是演說《易》象,不惜破壞義例的一致性的證據。

也有雖未明說用《易》,但因言及《周易》卦名,卻未用《周易》卦爻辭占斷的例子:

1. 閔公二年“桓公使卜楚丘之父卜之”條,稱“又筮之,遇‘大有’之‘乾’,曰:‘同復于父,敬如君所。’及生,有文在其手曰‘友’,遂以命之。”

2. 僖公十五年“秦伯伐晉,卜徒父筮之”條,“其卦遇‘蠱’,曰:‘千乘三去,三去之餘,獲其雄狐。’”

3. 成公十六年“其卦遇復”條,原文爲:“公筮之。史曰:‘吉’。其卦遇‘復’,曰:‘南國蹙,射其元王,中厥目。’”

4. 昭公元年“晉侯求醫於秦,秦伯使醫和視之”條,原文是“曰:‘疾不可爲也,是謂近女室,疾如蠱。非鬼非食,惑以喪志。良臣將死,天命不佑。’公曰:‘女不可近乎?’對曰:‘節之。……女,陽物而晦時,淫則生內熱惑蠱之疾。今君不節、不時,能無及此乎?’出,告趙孟。……趙孟曰:‘何謂蠱?’對曰:‘淫溺惑亂之所生也。於文,皿蟲爲蠱。穀之飛亦爲蠱。在《周易》,女惑男、風落山謂之‘蠱’。皆同物也。’趙孟曰:‘良醫也。’厚其禮而歸之。”

以上四例,顯示筮人演卦取象,或自有其說,未必援據《周易》本經。閔公二年條引“同復于父,敬如君所”二語不見於今本《周易》卦爻辭。僖公十五年條所引“蠱”卦,今本《周易》卦爻辭並無“千乘三去”三句話。證諸《周易》,“解”卦九二爻辭“田獲三狐”、“未濟”卦卦辭“小狐汔濟”,二卦內卦均爲“坎”,故《九家易解》有“坎爲狐”的說法。⁴⁵ 但“蠱”卦內外卦甚至兩互卦均無“坎”象,何以爲“獲其雄狐”,頗令人費解? 高亨以爲“當是出於與《周易》同類的

45 荀爽:《九家易解》(臺北:藝文印書館,1970年);朱熹:《周易本義》(上海:上海古籍出版社,1987年),卷4,頁273引。

筮書如《連山》、《歸藏》等”，⁴⁶恐屬臆測。成公十六年引“南國蹙，射其元王，中厥目”三句話，也不見於今本《周易》“復”卦。劉大鈞《〈左傳〉、〈國語〉筮例》以此爲六爻不變之例，⁴⁷高亨認爲“當是用與《周易》同類的別種筮書來占”，霍斐然《〈左傳〉占例破譯》提出“位象成卦”法來解，⁴⁸凡此諸說，恐怕都是想當然的推測而已，並無文獻確據。最後昭公元年醫和釋“蠱”引《周易》爲說之例，不惟“女惑男、風落山”之說不見於今本《周易》，⁴⁹他進一步引申“女，陽物而晦時，淫則生內熱惑蠱之疾”之說，這樣的說法前無所承，也不免有附會之嫌。

《易》象脫離了宏大深微的禮制，而轉爲比附個別政治人物的身份行止，衍釋出各式各樣分歧的意義，成爲流行於春秋各國的風尚，也成爲《易》象學說被引導爲解釋人事吉凶的必然趨勢。這種解釋的分歧，最有意思的是襄公九年穆姜筮遇“艮之八”的例子：

穆姜薨於東宮。始往而筮之，遇“艮”之八。史曰：“是謂‘艮’之‘隨’。隨，其出也。君必速出！”姜曰：“亡！是於《周易》曰：‘隨，元、亨、利、貞，无咎。’元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉德足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。然，故不可誣也，是以雖隨無咎。今我婦人，而與於亂。固在下位，而有不仁，不可謂元。不靖國家，不可謂亨。作而害身，不可謂利。棄位而姦，不可謂貞。有四德者，‘隨’而‘无咎’。我皆無之，豈‘隨’也哉？我則取惡，能‘无

46 高亨：《〈左傳〉、〈國語〉的〈周易〉說通解》，頁140。

47 劉大鈞：《〈左傳〉、〈國語〉筮例》，載劉大鈞：《周易概論》（濟南：齊魯書社，1986年），頁135。

48 所謂“位象成卦”，霍斐然解釋爲“所謂‘位象’，就是本卦的隱象。六十四卦只有三十二對，互爲位象成卦。……《易》中常有‘得位’、‘失位’之說。……得位，則於其爻旁另畫一陽爻‘—’；失位，則於其爻旁另畫一陰爻‘--’。六爻如此畫完，則別成一個六爻卦體，謂之‘位象成卦’。”霍斐然：《左傳占例破譯》，《周易研究》，1988年第2期，頁30—31。

49 雄按：“蠱”卦上艮下巽，“艮”於六子卦爲少男，“巽”爲長女，故持象數之說者或謂爲長女誘惑少男之象。

咎’乎？必死於此，弗得出矣。”⁵⁰

這一段文字，歷來學者已注意到它與“乾”卦《文言傳》的相似性，其故事以穆姜終死而不得出作為終結，當然順應了前述《左傳》引《易》多坐實《易》象信而有徵，必有驗證的筆法。有趣的是，穆姜對於筮的結果的解釋，竟然與史官的解釋大相逕庭，這當然也充分說明了“象”的意義無法自我表述，永遠有待於人解。若不得人解，空有“象”亦無從知道其意旨。但無論如何，這種對於《易》象的衍說以及對人事的附會，與作為周禮核心精神的陰陽之象的理論相比較，其高低崇卑，實不可同日而語。

總括而言，《易》象原本寄託於禮制，自有其崇高的意義。一旦因天子迹熄，禮樂崩壞，“象”失去了依託的本體，其意義也不免降而漸卑。以上諸例，史官筮人將《易》象作多方面的衍申，衍釋卦象以論時政，或短淺地比附人事，似已忘卻政治教化的遠大宏圖。《左傳》、《國語》所記占例眾多，泰半屬於這一類短淺比附之流。《易》象之說在春秋，看似興盛，實則衰微，總是因為修德明義之道沒有獲得彰顯的緣故。這種崩壞源於周室力量的消亡，也象徵了《周易》人文精神的淒衰。毋怪乎孔、孟、荀稱述《詩》、《書》而鮮少及於《易》了。孟子說“王者之迹熄而《詩》亡，《詩》亡而後《春秋》作”，《周易》和《詩經》的歷史際遇，實無二致。

六、結 論

據本文之分析，韓宣子聘魯所見之《易》象，並非“上下經之象辭”，而是目

50 杜預注：孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，載李學勤主編：《十三經注疏整理本》，第18冊，卷30，頁997—998。雄按：穆姜為成公之母。成公十六年《左傳》記“宣伯通於穆姜”（卷28，頁903），又襄九年《左傳》“穆姜薨於東宮”句下杜預注：“太子宫也。穆姜淫僞如，欲廢成公，故徙居東宮。事在成公十六年。”（頁997）孔疏：“今我婦人也，而與於僞如之亂，婦人卑於男子，固在下位，而有不仁之行，不可謂之元也。不安靖國家，欲除去季、孟，不可謂之亨也。作為亂事，而自害其身，使放於東宮，不可謂之利也。棄夫人之德位，而與僞如淫姣，不可謂之貞也。”（頁999）

睹《易》象在魯國典冊所記之禮制中，條理分明，陰陽之象歷歷著明，而紀錄於書冊之中。陰陽之象著明，則禮制、禮器、禘嘗、祭義、郊社，無不條分縷析，井井有條，故而有“知周公之德與周之所以王”之歎。指“《易》象”為“上下經之象辭”或某一種書寫文獻，在《左傳》一書中，實頗扞格難通，似未如釋之為周代禮樂制度的陰陽之象，來得怡然而理順。究其源流，《周易》陰陽之象可遠溯殷周之際禮樂文化發生重大變遷的歷史背景，其後則隨著周公制禮作樂，《周易》之象，陰陽剛柔之義，進一步寄託到禮樂政制之中。復至平王東遷，天子勢力衰微，王者之迹熄，終至春秋各國士大夫筮人史官演說《易》象，用以比附政事和人事，《易》象原具的崇高理想消失了，衆多筮例竟成為後世象數之說的源頭。《周易》教化精神衰亡之後，纔有戰國《易傳》之作，《周易》的傳承者以《十翼》寄託經文的理想，實是不幸中之大幸。而後世學者，不能認清西周、東周、春秋時期的歷史變遷的本質，竟然倒果為因，用《左傳》、《國語》占筮來反證《周易》為占筮書，那又不得不說是上古經典的不幸了。

關於《易傳》中“象”的問題，個人別有《〈周易〉經傳詮釋與閱讀方法——兼評榮格心理學詮釋》一文，闡發餘義，讀者可參。

（作者：香港教育學院文化史講座教授）

引用書目

一、專書

司馬遷：《史記》。北京：中華書局，1959年。

朱熹：《周易本義》。上海：上海古籍出版社，1987年。

尚秉和：《周易概論》。濟南：齊魯書社，1986年。

金景芳：《金景芳晚年自選集》。長春：吉林大學出版社，2000年。

范文瀾：《文心雕龍注》。臺北：臺灣開明書店 1978年。

荀爽：《九家易解》。臺北：藝文印書館，1970年。

楊伯峻：《春秋左傳注》。北京：中華書局，1990年。

葉適：《習學記言》。北京：中華書局，1977年。

劉大鈞：《周易概論》。濟南：齊魯書社，1986年。

鄭玄注；賈公彥疏：《禮記注疏》。臺北：臺灣中華書局，1965年。

鄭玄注；孔穎達疏；龔抗雲整理；李學勤主編：《禮記正義》。臺北：臺灣古籍出版有限公司，2001年。

嚴靈峰：《無求備齋易經集成》。臺北：成文出版社有限公司，1976年。

二、論文

于豪亮：《帛書〈周易〉》，載《文物》，1984年第3期。

王葆玟：《從王家臺秦簡看歸藏與孔子的關係》（北京大學新出簡帛國際學術研討會論文，2000年）。

李家浩：《王家臺秦簡“易占”為〈歸藏〉考》，《傳統文化與現代化》，1997年第1期，頁50。

尚秉和：《〈左傳〉、〈國語〉易象釋》，載黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》（北京：北京師範大學出版社，1989年）。

金景芳：《易論》，原刊《東北人民大學人文科學學報》，1955年第2期、1956年第1期；後載《學易四種》（長春：吉林文史出版社，1987年）。

夏含夷：《從出土文字資料看〈周易〉的編纂》，載鄭吉雄編：《周易經傳文獻新詮》，（臺北：臺

大出版中心,2008年)。

連劭名:《江陵王家臺秦簡〈歸藏〉筮書考》,《中國哲學史》,2001年第3期,頁5—11。

連劭名:《江陵王家臺秦簡與〈歸藏〉》,《江漢考古》,1996年第4期,頁66—68。

廖名春:《王家臺秦簡〈歸藏〉管窺》,《周易研究》,2001年第2期,頁13—19。

鄭吉雄:《〈易〉儒道同源分流論》,載《北京大學中國古文獻研究中心集刊:中國經典文獻詮釋藝術學術研討會論文集》(北京:北京大學出版社,2010年),第9輯,頁75—100。

鄭吉雄:《太一生水釋讀研究》,載《中國典籍與文化論叢》(北京:北京大學出版社,2012年),第14輯,頁145—166。

賴貴三:《〈歸藏易〉研究之回顧與評議》,《中國學研究》,2011年第58期,頁641—676。

饒宗頤:《殷代易卦及有關占卜諸問題》,《文史》,第20輯,1983年,頁1—13。

Reexamining “Xiang” (Symbolic Meaning) of the *Zhouyi*

CHENG, Kat Hung Dennis

(Chair Professor of Cultural History, Department of Literature and
Cultural Studies, The Hong Kong Institute of Education)

Abstract:

This paper re-examines the term “yi-xiang” (易象, metaphors of the Changes) mentioned by Han Xuanzi in the *Zuozhuan* (左傳, *Zuo's Commentary on the Chunqiu*), arguing that Han was actually referring to the illustration of yin and yang reflected in the national rituals of Zhou dynasty conducted in the Lu. Actually the national rituals of the Zhou dynasty contains two different features: the “yin” part which mainly relates to feminine, plural numbers, nighttime and negative, while the “yang” part which mainly relates to masculine, odd numbers, daytime and positive. We can further trace back to the major difference between the ideologies of the Zhou dynasty which admires “yang” and the Yin dynasty which admires “yin”, justified by the philosophies of the *Zhouyi* and *Guicang/Kunqian*. Later on in the Chunqiu period following the decline of the Zhou regime and its ritual system, the political connotation of yin and yang diminished, the *Zhouyi* was then broadly used as a text for divination and fortune telling.

Keywords: metaphor, divination, yinyang, rituals, *Zhouyi*, *Guicang*