

論象數詮《易》的效用與限制

鄭吉雄

臺灣大學中國文學系教授

一、義理《易》與象數《易》：一個扼要的回顧

傳統詮釋《易經》的方法，大致上可以區分為義理、象數、圖書三種。《易》「圖書」之學中若干重要的基本成分，是來自舊傳統中的「象數」之學，可以說是「象數」詮《易》傳統的一個新發展。因此，若將《易》學詮釋方法區分為「義理詮《易》」和「象數詮《易》」兩個系統，在某一意義上，也是說得通的¹。

就《易》學史而言，過去兩千年詮解《易經》的著作和《易》學史料中，的確存在這兩種方法的歧異²。有的學者釋《易》以義理為主，有的則以象數為主。兩種方法，存在相當大的差異，在《易》學史上產生頗不相同的兩條脈

本文原於二〇〇四年耶魯大學主辦“Poetic Thought and Hermeneutics in Traditional China A Cross-Cultural Perspective” (Council on East Asian Studies, Yale University, April 24-25, 2004) 國際研討會中發表，承伊利諾大學 (UIUC) 周啓榮 (Kai-wing Chow) 教授講評，提出意見，特此致謝。後承本刊審查人提出不少修改的建議，筆者因得以針對思考不周之處作出補充，特此致謝。

¹ 筆者在這裏當然不是說講義理的絕無象數，講象數的亦絕無義理，而是說「象數詮《易》」與「義理詮《易》」釐然不同，前者以漢儒學說為主，後者以王弼及宋儒學說為主。正如唐君毅所說：「漢代之《易》學，一般稱之為重象數之《易》學，以與王弼之《易》學之言忘象重玄理、宋代《易》學之重人事之義理者異流。……唯漢代之為《易》學者，首重此象數，則以漢代之《易》學，代表象數之《易》學，更以後之重此象數之《易》學，為漢代《易》學之流亦可。」參唐君毅：《中國哲學原論——原道篇（二）》，收入《唐君毅全集》第十五卷（臺北：臺灣學生書局，1986年），第2編，第6章〈漢代《易》學中之易道及其得失與流變〉，頁301。

² 余敦康說：「漢代以後，在二千多年的歷史長河中，《易》學的演變分化為象數與義理兩大流派。」參余敦康：《易學今昔》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁169。

絡。兩派的學者彼此之間也有很多分歧：贊同義理《易》的學者一般不相信象數³，贊同象數《易》的學者也認為義理不足以解釋深奧的《易》理。這兩種觀點的分歧頗大，直至今日，鴻溝仍未完全消除⁴。其實就《易經》本義而言，卦爻辭撰著之初，象數與義理即同時並存⁵；然而，象數派與義理派的分立，畢竟是《易》學詮釋傳統中的一項無法迴避的事實。因此，象數、義理詮《易》的異同，是今天研究《易》學詮釋所不可不講究的大問題。以下先討論「象數《易》」。

《易》學界一般認為，象數《易》可能淵源自原始的占卜傳統⁶，而傳統象

³ 這一派的學者可大致區分為兩種意見：一種是接受古史辨時期重視社會學、古史考證和科學實證方法的觀點，而認為象數皆出於迷信附會，如古史辨學者李鏡池、余永梁、容肇祖，以至稍晚的高亨、屈萬里等學者。另一種意見主要是近世的新儒家學者的觀點，說詳下文。

⁴ 也有學者認為，象數和義理是《易》學的兩大要素，缺一不可，重要性是相同的。如張善文說：「《周易》象徵哲學的本質內涵因是包括『象數』和『義理』兩大要素，但這兩者又是密相聯繫而不可截然分割的。……《周易》『象數』的設立，在於表述『義理』；而『義理』的蘊蓄，乃是含藏於『象數』之中。」參張善文：《象數與義理》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995年），頁38。象數和義理都很重要，當然是一個事實。但這個解釋並不能調和象數與義理之爭，因為象數派和義理派所設定的前提，並不是認為另一派理論完全可以捨棄，而是在於認為自身所信奉的詮釋方法才是較為重要。當然他們也都各有其理由。

⁵ 此點承審查人特別提出，特此致謝。審查人舉〈解〉卦為例，認為：〈解〉上六「公用射隼於高墉之上」，義理可為一說，象數亦可為一說。蓋因「公」乃「高位之人」，「隼」乃「高飛之鳥」，「墉」乃「高聳之牆」，加上「高」、「上」二字，五字皆與爻位有關。審查人此一觀點，與拙作〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉（《漢學研究》第24卷第1期〔2006年6月〕，頁1-33）持論相同。

⁶ 「數」在古代占卜中扮演關鍵性的角色，學者早已發現，甲骨、青銅器中有不少與《易》卦、占卜相關的符號和文字。北宋徽宗重和元年（1118）湖北孝感出土的安州六器中一件方鼎的銘文，其中有兩組數字符號。近代學者如郭沫若（《兩周金文辭大系圖錄考釋》〔北京：科學出版社，1957年〕）、唐蘭（〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，《考古學報》1957年第2期）、李學勤等均有所考釋，認為這些「奇字」實即數字。一九七八年底張政烺在中國古文字研究會第一屆年會上發表〈古代筮法與文王演《周易》〉的演講，將出土的數字符號與《周易·繫辭傳》中的揲著之法互證，兩年後又發表了〈試釋周初青銅器銘文中的《易》卦〉（《考古學報》第4期〔1980年10月〕，頁403-415）一文。數字卦的發現，讓學術界重新考慮了占卜的源流以及《易》卦的種類等相關問題。至於「象」，也有學者認為「象」才是《易》理的核心，如徐志銳從認知科學的角度考察，認為《易》完全是形象思維。詳徐志銳：〈論《周易》形象思維〉，朱伯崑主編：《國際易學研究》第二輯（北京：華夏出版社，1996年），頁87-98。劉長林則認為《易》的邏輯規律是「意象思維」，參劉長林：〈《周易》意象思維的基本邏輯規律〉，朱伯崑主編：《國際易學研究》第八輯（北京：華夏出版社，2005年），頁273-287。

數派學者也特別重視自然界的神祕力量。漢代《易》家將《易》理結合數字、物象、節氣、方位、顏色、陰陽災異等，推演出種種循環往復的機械架構。重要的學者如京房 (77-37 B.C.)、鄭玄 (127-200)、荀爽 (128-190)、虞翻 (164-223) 各騁其能，創造出不同的學說。這些學說部分被流傳下來，如唐代《易》學家李鼎祚蒐集在《周易集解》一書就保留了不少。宋代《易》學家在原來的象數傳統上，進一步吸收了道教以圖表繹述抽象思維的方法，創造出「圖書之學」⁷。如著名的邵雍 (1011-1077)《先天圖》，和宇宙循環的時程有關。邵雍著《皇極經世書》，用《易經》六十四卦的架構，將宇宙時程區分為「元、會、運、世、年」五種單位：三十年為一世，十二世（共三六〇年）為一運，三十運（共一〇八〇〇年）為一會，十二會（共一二九六〇〇年）為一元。依其學說，第一、第二「會」在地支中分別為「子」、「丑」，是天地開闢的時節；第三「會」為「寅」，這時候萬物始生，人類亦生。換言之，天地開闢後三八八八〇〇年，地球上就出現了人類和萬物。這當然和自然科學的研究相違。邵雍講述這些時程觀念時，並沒有任何自然科學數據為基礎；不過他真正的目的，是要建構一個形上的秩序 (metaphysical order)，既超過了人文思考所能理解的範疇，亦與人類的心性根源無關，是一連串存在於邵雍觀念之中、唯有「象數」才能解開的自然奧祕⁸。邵雍以外，其餘宋代的《易》圖中也有許多道教的論述。這些論述反過來影響了儒家的《易》學思想。元、明以降，道教傳播極廣，象數《易》學一派也得到很大發展。從整個思想史的角度觀察，「象數」理論一直有一個前提，即認為自然界的力量是神祕、難測而鉅大的，而相對上人類則是渺小的，不得不服從自然的規律。從戰國時期《繫辭傳》論「天地之數」、「大衍之數」、《逸周書·周月篇》所講《易》數與天文理論的關係，歷經鄭玄《易通卦驗注》所分析的季節徵候原理，至於唐代一行對於漢《易》的繼承發揚，都處處證明他們理解中，《周易》是一部以描述自然力量為主的經典⁹。

⁷ 宋儒所謂「圖書」，狹義指「河圖洛書」，廣義則包括一切以《易》理為主的圖形與圖說。北宋《易》圖之學三大大家周敦頤《太極圖》及《圖說》、邵雍《先天圖》及劉牧《易數鉤隱圖》，所該括的《易》圖，即不止於河圖洛書，但很明顯地，河圖洛書在宋代圖書之學中佔有頗重要的地位。

⁸ 如唐明邦即指出邵雍的先天《易》學「以《易傳》為根基，象數為中心，《易》圖為張本，別出心裁，自成體系，開宋明圖書《易》學之先河」。參唐明邦：〈先天《易》學象數思維模式管窺〉，朱伯崑主編：《國際易學研究》第三輯（北京：華夏出版社，1997年），頁175。

⁹ 鄭玄注《易緯·乾鑿度》解釋「太易」此一概念時，甚至以「無」的概念來解釋，謂「以

相對上「義理《易》」一派就大不相同。贊同義理詮《易》的學者，一般都比較關懷道德形上學的問題，並強調「人」的主體性。近世《易》學家多認為：《易》哲學的建立與奠定，是從《易傳》開始¹⁰。《易傳》中的《繫辭傳》就提及「一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也」¹¹。「性善」是儒家特別是孟子思想的核心概念，北宋儒者特加發明¹²。「一陰一陽之謂道」講的是天道所蘊涵的兩種力量、亦即陰與陽互相循環推動的規律。但《繫辭傳》的作者進一步指出，天道「一陰一陽」規律的繼續不斷，和人類善性的逐步完成是一致的。歷代對於這段話的解釋，有的認為人類至善的心性主體的逐漸完成，是根據天道一陰一陽的規律；有的認為天道一陰一陽的規律，是在人類心性主體的逐步完成之中顯現的。無論如何，一旦天道與人之心性本體之間密不可分的關係被指出，《易》理所講述的這些形上學內容，就和心性論結合了起來。除了《繫辭傳》，《象傳》和《文言傳》也發揮了許多關於「人」的道德根源與實踐的理論，為義理派《易》學開啓了寬廣的道路。如果說戰國時期《易傳》的出現標誌了義理《易》學的第一個高峰，那麼漢魏時期王弼（226-249）《周易注》應該算是第二個高峰。漢代象數《易》學發展極盛，至東漢末，繁瑣的象數理論激起了反對的聲浪。王弼捨棄了漢代《易》家過度緊靠物象、節氣、度數的路子，轉為運用以道家玄義為主的抽象思維來理解「象數」。他在《周易略例》中針對象數的問題

其寂然无物，故名之為太易」，而《乾鑿度》「太易者，未見氣也；太初者，氣之始也」下鄭《注》說：「元氣之所本始。太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉？則太初者，亦忽然而自生。」（《易緯·乾鑿度》〔臺北：成文出版社，1976年《無求備齋易經集成》，第157冊影印乾隆二十一年雅雨堂刊本〕，卷上，頁4b。）鄭玄此語幾乎即是《老子》「有生於無」的理念；而其「忽然而自生」之語，與王充、郭象「物自生」的觀念亦相近。

¹⁰ 余敦康認為「《易傳》的作者用陰陽範疇解釋了這兩個基本符號，《周易》的框架結構才第一次得到全面的解釋」（余敦康：《中國哲學論集》〔瀋陽：遼寧大學出版社，1998年〕，頁407）。又戴靜山、朱伯崑等前輩均主此說。說詳拙作：〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉。

¹¹ 〔魏〕王弼注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印清嘉慶二十年〔1815〕江西府學刊《十三經注疏附校勘記》本），卷7，頁11a-12a。

¹² 孔穎達《正義》並不將「成之者性也」一句與上一句連接而申論「性善」之義，故說：「故繼道之功者，唯善行也。『成之者性也』者，若能成就此道者，是人之本性，若性仁者成就此道為仁，性知者成就此道為知也。」（同前註，卷7，頁12a。）至張載《橫渠易說》解釋《繫辭傳》此數語，才正面地將之引導到孟子「性善」的理念。他說：「言繼續不已者善也，其成就者性也。……性未成則善惡混，故疊疊而繼善者，斯為善矣。惡盡去則善因以成，故舍曰善而曰『成之者性也』。」參〔宋〕張載：《橫渠易說》，收入《張載集》（北京：中華書局，1978年），頁187-188。

作出批評，於是他理所當然地被歸入「義理派」《易》學的陣營。（但事實上王弼學說中還有不少象數理論的殘影。此說詳下文。）王弼以後，唐代孔穎達（574-648）編《五經正義》採用了王弼《周易注》，但《正義》於王弼的義理並沒有太多的發明，真正有突出貢獻的唐代《易》學家，反而是一行和李鼎祚¹³兩位象數派的學者。前述王弼重視義理的《易》詮釋，摻入了許多《老子》思想成分在內。這和戰國時期《易傳》的情況有些近似¹⁴。換言之，義理《易》學的第一、第二個高峰，都存在著儒道思想相交融的情況。但到了北宋亦即義理《易》學的第三個高峰期，情況就有所不同。北宋五子都深於《易》理，而周敦頤（1017-1073）著《太極圖》、邵雍著《先天圖》，都以「圖書」詮《易》為主要策略，其中蘊涵了較濃厚的道教內容。程頤（1033-1107）、張載（1020-1077）二人和周、張則頗不相同。《伊川易傳》以人事義理為主要關懷，為義理《易》學開闢了一條新的道路。張載的《橫渠易說》和《正蒙》亦是以儒家學說闡釋《易》理的作品，在北宋佔有極重要的地位。

二、從天人關係看兩種反對象數的態度

「象數」和「義理」兩種詮解《周易》的方法，從結構、證據、觀念上說，都有很大的差別¹⁵，但雙方都認為自己的解釋很有效。對於當代《易》學研究者而言，兩類的解釋看起來都很有啟發性，都很有道理。我們很難說哪一種解釋比較有效，或者比較接近《易經》的原意。（因為事實上不會有人知道《易經》的原意是什麼。）因此，這種爭論也沒有太大意義。真正有意義的，應該是了解這兩種詮《易》方法的理論背景歧異的成因。這個成因和《易》學家「天人關係」

¹³ 李鼎祚《周易集解》廣蒐漢魏象數《易》家的注解，保存了許多原本散佚的漢魏《易》注《易》說，替《易》學發展作出了貢獻。

¹⁴ 陳鼓應在其論著《易傳與道家思想》（臺北：臺灣商務印書館，1994年）中提出《易傳》是一部以道家思想為主的書，並就這一點提出廣泛的論證。我認為《易傳》吸收了先秦道家思想是毫無疑問的，但其中也有儒家學說思想。如果說《易傳》是一部徹底的道家思想的產物，那恐怕與事實不相符。近年已頗有學者提出反駁，參顏國明：〈「《易傳》是道家《易》學」駁議〉，《中國文哲研究集刊》第21期（2002年9月），頁171-216。

¹⁵ 近現代學者對於象數、義理之異，有各種不同的理解。余敦康從「形式」與「內容」來區分二者，頗能扼要地總括眾說。他說：「象數派把形式置於首位，以為義理盡在象數之中；義理派則置內容於首位，把象數看作是表現義理的一種工具，以為只要通過象數掌握了義理，便可以『得意而忘象』。」詳余敦康：《易學今昔》，頁169。余先生認為象數只是形式，那就將象與數視為包覆義理的外衣，此說亦不免將象數看得太淺了。

觀點的歧異有著密切的關係。

若從自然的角度看，在一個可以計量的層次上，自然界無論在時間與空間兩方面的界限，都遠遠超出人類所能知的範疇。自然生命要比人類生命寬廣得多。用「太倉一粟」一語，恐怕亦不足以形容人類的渺小。這樣說，我們就必須先認識自然，才有可能為「人」的一切生存與意義定位。這一種思維方向，是偏重於從自然（天）的角度來審視人生，簡而言之是用「天」來衡定「人」。

但若從人文的角度看，人類的最高價值與終極關懷，應該是落在「人」自身而非自然之上。自然界的萬事萬物，有許多畢竟與人的生命無甚關係；中國哲學以「心性之學」為主體，強調本體的內在性，旨在建立「人希聖，聖希天」的人本思維。這樣說，人即是宇宙的中心，人的價值根源問題才是最重要的。我們必須先認識人文價值和人生意義，才能審視自然的秩序與價值。這一種思維方向偏重於從人文（人）的角度來理解自然，簡而言之是用「人」來衡定「天」。

「天衡定人」和「人衡定天」是兩種截然不同的天人關係觀。義理詮《易》與象數詮《易》的歧異，和這兩種天人關係觀有緊密聯繫。義理、象數的分歧，在《易》學史上可分為兩個主要的時期。第一期出現在王弼對漢儒象數詮《易》的批判；第二期出現在北宋程頤撰《易傳》凸顯人事義理詮《易》。這兩個時期中，義理象數分歧的情況頗不相同，不能一概而論。

首先討論第一期。漢儒象數詮《易》承繼了源遠流長的占筮《易》的舊傳統，客觀地歸納了《易經》中的物象之喻。他們觀念中的自然界是氣化的、機械的、廣博無垠的，因此他們設法探索《易》的神祕符示，冀能掌握可敬可畏的「自然」的規律，從而為人類行為找出指引性的方向。王弼對於漢儒象數具體而瑣碎深表不滿，強調具有形上學意義的抽象、普遍、共相之「意」的重要性。但他心之所嚮往者，亦是在於掌握自然生命的根源力量。透過建立以「無」為本的哲學架構，王弼成功地描述了一個以「無」為根源、卻又無時無刻不在運動的「有」的世界。在這一點上，王弼和漢儒其實都將注意力放在「自然」而不是「人文」之上。唯一的差別在於，他們對於自然界的理解，以及理解自然界的方法，存在著重大的分歧。《易經》是一部天道之書，記載的事涉及宇宙（如天地、健順）、自然（如山、雷、水、火）、人文（如君子、小人），其範圍既神祕又廣闊。漢儒及其論敵王弼，其實是站在同一個界線上，都體認到天道自然（在漢儒是「象數」，在王弼則是「無」）主宰人生的力量。換言之，王弼重視自然多於重視人文，恰好顯示他受到《易傳》義理影響較少，受到漢代思想制約

反而較多。這其實一點也不奇怪，只是過去過於執著王弼掃除象數的學者不覺得罷了¹⁶。

義理詮《易》發展至第二期，人文意識隨著北宋儒學復興和理學體系的建立而高張。從一個廣義的角度看，胡瑗（993-1059）、孫復、歐陽修（1007-1072）、范仲淹（969-1052）等儒者提倡師道、教育、經術政事，透顯出土大夫群體的自覺¹⁷，共同營造了以人文為主體的思想環境。北宋五子除邵雍特重象數、圖書以外，如周敦頤、張載等研究《周易》的學者，都強調人的內在價值諸如「誠」、「孝」等，認為這些觀念其實也是天道的核心價值。程頤當然也在這一條理論脈絡上面。作為主張義理詮《易》的學者，他認為「人」自身的價值才應該是人類的終極關懷。從《伊川易傳》看來，程頤是傾向「以人衡天」。他設法從人的主體性、道德性上展開思考，探索自然的意義，並建構《易》理的價值系統。如果人類的內在價值——即人之所以為人的主因——不能放在第一位，那麼認識自然又有何意義可言？如果不能突顯本體論意義的「天」，象數所講述的那一套繁複的規律又有什麼價值呢？

王弼雖然和漢儒一樣屬於以「天衡定人」一系，但他重視具普遍意義之抽象觀念，反對漢儒重視多元性之「具象」，雙方劃下了不可分割的鴻溝。而「天衡定人」抑或「人衡定天」的差異，則造成程頤與漢儒殊異的詮釋架構。追根究柢，我們畢竟不能籠統地將王弼、程頤同樣視為「義理派」，而忽略二人以不同的立場與思想反對象數的事實。

¹⁶ 近代學者或認為王弼為義理派，故必然較重人事。愚見認為不然。如余敦康先生說：「王弼根據義理派《易》學的觀點，對陰陽這一對範疇作了一系列的規定，雖然有時也涉及到天象，但主要是說明人事，著重於建立關於人類社會的整體觀，描繪一幅合乎自然的名教社會的理想藍圖。」（參余敦康：《易學今昔》，頁218。）如持此說，即認為王弼主要是說明人事，則兩漢象數《易》家何嘗不是「著重於建立關於人類社會的整體觀，描繪一幅合乎自然的名教社會的理想藍圖」？事實上，王弼固然抉發義理過於漢儒，但其學說重視自然力量，以自然衡定人文，又頗受漢儒學說限制。其間毫釐之別，不可不辨明。歷來王弼與程頤均被歸屬於義理派，但究其事實，二人其實截然不同——前者關懷抽象之自然天道問題，後者關懷普遍之心性道德問題。故王弼「義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎」（王弼注，樓宇烈校釋：《周易略例·明象》，《王弼集校釋》〔臺北：華正書局，1992年〕，頁609），所辯「義」、「類」，均指自然而非人文。王弼偏重自然，是因為他以漢儒為論敵，不自覺反受漢儒象數影響的緣故。過去學者囿於義理、象數之對立而略將王弼與程頤籠統歸為一類，遂致模糊了王弼受漢儒象數思維影響，而與宋儒截然不同，故特於此稍作分疏。

¹⁷ 關於中國士大夫階層的群體自覺相關問題，請參余英時：《中國知識階層史論—古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，1980年）所收錄的幾篇文章。

三、論十種「象」

對於「象數派」和「義理派」方法論上的歧異，我認為較好的處理方法是一方面突顯各自的理論限制，一方面說明《易》理原本即為象數與義理並存。而本文的任務，必須先針對象數本身的問題作出初步的釐清。首先，「象數」並不是後起詮《易》方法，而是隨著《易經》著成時即早已存在的重要內容。一般學者多認為漢儒《易》說是「象數派」《易》學的淵藪，又或者根據王弼《周易略例》的批判理論來理解象數。事實上，「象數」並不是西漢以後才興起的理論。

首先要釐清什麼是「象」。過去講「象」的學者，多據《繫辭傳》，或認為《易》「象」主要指「天象」¹⁸，或認為主要指龍、馬、牛之類的「物象」¹⁹。事實上這些解釋都只能反映「象」的某一面的意義。譬如說，卦有卦象，爻有爻象；卦象常被討論，爻象被討論的就很少²⁰。試回歸《周易》一書，對於「象」加以探討，或許可以得出比較合乎文獻結構的涵義。

所謂《易》，實包含了「經」、「傳」兩部分。「經」包含了卦體（即卦的形體）、卦名、卦序、卦辭和爻辭五個部分。這五個部分的構成，就有很多「象」的內容。以「卦體」而言，《易》六十四卦以八卦相重疊而成²¹，因此每卦包含上下二體（亦稱內卦、外卦），每二卦一組，合計三十二組，其中分為「對」、「覆」二類。所謂「對」，是指六十四卦中的〈乾〉與〈坤〉、〈頤〉與〈大過〉、〈坎〉與〈離〉、〈中孚〉與〈小過〉等八個卦，彼此之間的

¹⁸ 《繫辭傳》：「在天成象，在地成形。」又說：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地。」如說天象，則專指日月星辰而言。

¹⁹ 這種說法主要據《說卦傳》而言。又《繫辭傳》說：「聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。」又如王弼亦受《說卦傳》影響，《周易略例·明象》討論的焦點即在於物象。

²⁰ 《繫辭傳》首先提出「爻象」一詞：「象也者，像此者也。爻象動乎內，吉凶見乎外，功業見乎變，聖人之情見乎辭。」此處所謂「爻象」，指的是「爻」與「卦」。「象」字是「卦」的代稱。本文所稱之「爻象」，則指「爻」之形象、喻象而言，用的是歷代《易》家的通義。

²¹ 按《周禮·春官·宗伯》「大卜」：「一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。其經卦皆八，其別皆六十有四。」（〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》〔《十三經注疏附校勘記》本〕，卷24，頁11b-12b。）不過《易》學史上也有「生卦說」，即邵雍《先天圖》所稱一而二、二而四、四而八而成八卦的說法；又近世自張政烺考證「數字卦」，部分學者即欲以「數字卦」推翻八卦相重而為六十四卦的理論，實則數字卦因成卦之法不明，又出現過四爻之符號，與今本《周易》重卦之體系明顯不同。因此，數字卦與今本《易》六十四卦可能分屬不同體系之占卜。

「爻」都是陰陽相反的關係（如〈乾〉六爻皆陽，〈坤〉六爻皆陰），因此八卦共得八種形體。所謂「覆」，即指上述八個卦以外的五十六卦，每二卦一組，彼此之間是正反的關係（如〈剝〉卦五爻皆陰，上九爲陽；反過來即成〈復〉卦初九爲陽，其餘五爻皆陰），因此五十六卦共得二十八種不同的形體。

《易經》六十四卦的對覆關係，是《易經》研究中最重要也是最基本的認知。這種關係不但決定了卦與卦之間的內在關係，也影響了每卦的吉凶悔吝。如依照來知德《周易集注》的講法，《易》「象」有卦情之象、卦畫之象、大象之象、中爻之象、錯卦之象、綜卦之象、爻變之象、占中之象等共計八種²²；而依黃宗羲《易學象數論》的講法，「象」有八卦之象、六爻之象、象形之象、爻位之象、反對之象、方位之象、互體之象等共計七種²³。

以上合起來看似有十五種「象」，但其實沒有那麼多，因爲兩人的說法部分是相同的，如來知德所謂錯卦之象、綜卦之象，即等於黃宗羲的反對之象。如果我們徹底過濾一次，扣除一些所謂「中爻之象」、「爻變之象」等證據較薄弱的「象」說，應該可以得出下列十種值得我們重視的「象」，分別爲：

（一）一爻之象：

「一爻之象」包括兩類：第一類是「陰陽之象」即陽爻和陰爻本身的形象，以一連續的線代表陽，以一中斷之線代表陰。即杭辛齋所謂「一畫開天，一即數也，畫即象也，即象即數，何從分析，更何有先後」²⁴。陰陽爻的「一畫之象」是一切卦爻象的根本。第二類是「物象」，如〈剝〉卦下五爻皆陰，獨上九爲陽爻，故爻辭爲「碩果不食」²⁵，則上九有「碩果」之象；又六五爻辭「貫魚以宮人寵」，則初至五爻均有「魚」之象。即王弼《周易注》所說：「駢頭相次，似貫魚也。」²⁶

²² 參鄭燦：《訂正易經來註圖解》（臺北：中國孔學會，1971年），頁111-113。

²³ 讀者可參原書，或參《四庫全書總目》，卷五、卷六「經部·易類」。

²⁴ 參〔清〕杭辛齋：〈象義瑣言〉，《學易筆談二集》（《無求備齋易經集成》，第138冊影印研幾學社排印本），卷4，頁28a。

²⁵ 凡《易經》的語言，陽爻稱「大」，「碩」義爲「大」，因此此一陽爻位於〈剝〉卦上位，即有「碩果不食」之象。

²⁶ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，卷3，頁18a。

(二) 爻位之象：

爻位之象頗為複雜。就六十四卦的每一卦中六爻而言，依《易》理，各爻所處之位，宜以陽爻居初、三、五奇數之位，或以陰爻居二、四、上偶數之位，否則較易有凶吝之象。這方面例多不舉。又六十四卦每一卦中包含內外二卦²⁷，內外卦相對的兩爻，最宜陰陽相濟。初與四、二與五、三與上較宜為一陰一陽的相應關係；若不相應而相敵，則容易有否定的意義出現²⁸。

(三) 八卦之象之一（物象）：

〈乾〉為天，為馬；〈坤〉為地，為牛之類。這一類「象」在《說卦傳》中記載最多。

(四) 八卦之象之二（六子卦象）：

〈乾〉、〈坤〉為父母，〈震〉長男、〈坎〉中男、〈艮〉少男；〈巽〉長女、〈離〉中女、〈兌〉少女。

(五) 卦情之象：

合一卦的上下體之關係而立象。如〈咸〉卦上〈兌〉下〈艮〉，〈兌〉為少女，〈艮〉為少男，男女相悅相感，故〈咸〉因感動之情而有咸動之象。

(六) 錯綜之象：

合兩卦之關係而立象，即上文所謂「對」、「覆」。「錯」即「對」，「綜」即「覆」。如〈乾〉卦六爻皆陽，〈坤〉卦六爻皆陰，這就是一種「錯」的相對形象；又如〈泰〉卦內〈乾〉外〈坤〉，象天地交；〈否〉卦內〈坤〉外〈乾〉，象天地不交。這則是一種「綜」的反覆形象²⁹。

²⁷ 三爻之卦通稱「經卦」，六爻之卦通稱「別卦」。卦之六爻，上三爻為外卦，或稱上體；下三爻為內卦，或稱下體。

²⁸ 如〈小畜〉九三與上九兩陽爻相敵，九三爻辭「與脫輻，夫妻反目」之類。

²⁹ 或以為「錯綜之象」是卦序之安排，屬於外緣問題，本非《易》卦爻之本象。拙見以為，就《易》卦本身而言，「綜」之形象本身即標示一種循環，如〈泰〉、〈否〉與〈剝〉、〈復〉，皆指一種往復循環的無止境之過程，非僅卦序安排而已。故後世道教詮《易》者造為〈太極順逆之圖〉、〈易丹圖〉之類的圖式（參拙著：《易圖象與易詮釋》〔臺北：臺灣大學出版中心，2004年〕，頁218-219之圖70、72、76），以「由上至下」與「由下

(七) 卦體之象：

如〈頤〉的外形似口頤，〈鼎〉卦的外形似鼎³⁰。

(八) 互卦之象：

一卦除本象之外，其中二三四爻又得一卦，三四五爻又得一卦，二者相合又成另一卦，而有新的形象和含義。這一類「象」在《左傳》占例中出現很多³¹。

(九) 方位之象：

即以八卦配四正四隅共八個方位。方位之說，詳載於《說卦傳》，但最早見於《易經》，亦非始自漢儒。〈坤〉卦卦辭「利西南得朋，東北喪朋」。據王引之《經義述聞》，〈坤〉處西南，〈艮〉處東北。若至東北則失一陰爻而喪朋，返回西南則得一陰爻而得朋³²。

至上」相對照的形式，表述「自先天至後天」和「由後天返先天」的一個完整的歷程，即係參照《易》錯綜之象而產生的新創。另一方面，美國漢學家兼電腦專家 Dr. Richard Cook 經二十餘年研究，認為今本《易》卦卦序「非覆即變」的規律，實蘊涵一套與歐洲上古數學原理符合的數學原理。Dr. Cook 的理論曾於本 (2006) 年六月在中央研究院歷史語言研究所以及臺灣大學中文系發表演講，但文字稿則尚未正式刊佈。如果 Dr. Cook 的論證成立，則《易》卦錯綜之象即為符合《易》原義的本象。

³⁰ 〈頤〉卦朱熹《易本義》說：「為卦上下二陽，內含四陰，外實內虛，上止下動，為頤之象，養之義也。」（見〔宋〕朱熹：《周易本義》〔臺北：大安出版社，1999年〕，頁118）〈鼎〉卦朱子《易本義》說：「為卦下陰為足，二、三、四陽為腹，五陰為耳，上陽為鉉，有鼎之象。」（同上書，頁187）

³¹ 關於「互卦」或「互體」的問題頗為複雜，審查人認為「乃後人詮釋而生之象，非《易》之本象」，是根據今本《周易》六十四卦乃重卦而成的觀念，而作之判斷。此一判斷的確無誤。換言之，別卦既分上下體、以經卦相重而成，「互卦」之說即不能成立。然而，拙見認為「重卦」與「互卦」是二說相輔相成的。清儒自顧炎武《日知錄》考證，即認為「互卦」必須正視，也許是因為《左傳》占例之中，即有「互卦」之例（如莊公二十二年「遇觀之否」條）的緣故（〔清〕顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》〔臺北：文史哲出版社，1979年〕，頁5「互體」條）。像王引之《經義述聞》（南京：江蘇古籍出版社，2000年）以「互卦」解釋〈訟〉九四「復即命渝」（卷1，頁10a-b「即命」條）、解釋〈既濟〉六四「繻有衣袽」（卷1，頁32b-33a「繻有衣袽」條），如不用「互卦」之法，此二例之爻辭實難以索解。因此，筆者於本文暫不敢推翻先儒之說，而認為「互卦」說與「重卦」說可以並行。

³² 或以為〈蹇〉卦「利西南，不利東北」，〈解〉卦「利西南」，二卦與〈坤〉卦無關，並不適用陰爻的得失之說。相關的討論，請參屈萬里：《說易散稿》，《書傭論學集》，收入《屈萬里全集》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），第14冊，頁32-36「利西南不利東北」條。本文提出「方位之象」，揆諸《易》原義，或無關涉；但《易》思想發展

(十) 卦義之象：

即以卦體與卦爻辭撰作時即已賦予之喻象。此種喻象，《彖傳》論列最精覈：如〈乾〉卦之有「龍」象，〈坤〉卦之有「馬」象，〈小過〉卦辭「飛鳥之遺音」，《彖傳》直言「有飛鳥之象焉」³³，皆是。

上述十種「象」都是比較信而有徵的³⁴。我們不但可以從《周易》中找到證據，也可以在其他經典中找到輔證。如《左傳》昭公二十九年傳文記載魏獻子問於蔡墨，論及《周易》〈乾〉卦不同的變爻佐證「龍」之存在。蔡墨說：

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「見群龍無首，吉」；〈坤〉之〈剝〉☶曰「龍戰于野」。若不朝夕見，誰能物之？³⁵

這段文字主要是評斷人事，與《周易》的內容無直接關係，但其中有趣的是，持論者也論證了「乾」所象徵的「龍」是實有其物的原因。這段話間接證明了《易經》〈乾〉卦爻辭以「龍」為喻是實有依據，也說明了「用九」、「用六」的意義³⁶。

至戰國已有方位之觀念結合八卦特性而作世界秩序的分佈，而且對後世哲學、宗教、醫學均產生影響。從《易》詮釋史的觀點看，則方位之象固不可忽略也。

³³ 傳統儒者對於〈小過〉有飛鳥之象，有不同的解釋，或以為〈小過〉三四爻為陽象鳥之身體而上下各二陰爻象鳥之雙翼，或以為鳥體實而聲則虛。

³⁴ 例如漢儒的「半象」之說，本文即不採納。「半象」之說，肇自虞翻，例如〈震〉卦二陰一陽，某卦初九、六二，即是〈震〉卦的半顯。說詳林忠軍：〈試論漢儒以象解《易》方法〉，收入鄭吉雄、張寶三合編：《東亞傳世漢籍文獻譯解方法初探》（臺北：臺灣大學出版中心，2005年），頁217。王夫之提出嚴厲的批評：「漢儒泥象，多取附會，流及於虞翻，而約象互體，半象變爻，曲以象物者，繁雜瑣屈，不可勝紀。」〔清〕王夫之：《周易外傳》（北京：中華書局，1990年），卷6，頁213。

³⁵ 〔晉〕杜預注，孔穎達疏：《左傳正義》（《十三經注疏附校勘記》本），卷53，頁7a-9a。

³⁶ 高亨〈《左傳》、《國語》的《周易》說通解〉：「『《乾》之〈姤〉』等於說『《乾》初九』。以此類推，……『《乾》之〈坤〉』等於說『《乾》用九』。（六個爻都由陽變陰）……這是《左傳》、《國語》引用《周易》的通例。」（見高亨：《周易雜論》，收入《高亨著作集林》第一卷〔北京：清華大學出版社，2004年〕，頁496。）劉大鈞〈《左傳》《國語》筮例〉引尚秉和《周易古筮考·用九用六解（一）》、歐陽修《易童子問》、《參同契》、杜預《注》、朱熹《易學啓蒙》（卷四）關於「用九」、「用六」的解說。見劉大鈞：《周易概論》（濟南：齊魯書社，1986年），頁110-114。

四、論三種「數」

《周易》中的數，約可以區分為三類：第一類是占筮之數，第二類是爻位之數，第三類是卦氣之數。

「數」的來源很早³⁷。至於占筮之數，一般講的就是成卦過程中數字的變化³⁸。《繫辭傳》中「大衍之數五十，其用四十有九」一段文字，就是講用五十根著草得出一個卦的方法。筮儀三揲以後得出的數目是「九、八、七、六」四種可能，分別為「老陽、少陰、少陽、老陰」。六爻得出以後，依照陰陽的分布，得出「本卦」；再依照老少的分布，凡「老」皆變（陰變為陽，陽變為陰），凡「少」皆不變，於是得出「之卦」。再依變爻的多少、位置，而決定以「本卦」抑或「之卦」的某一爻爻辭為占辭。占筮之數是《易經》六十四卦的基本原理，實際的占例在《左傳》、《國語》中俯拾皆是。缺乏了占筮之數，任何的占斷都無法獲得，甚至任何占斷所衍生出來、涉及人生意義的說解也都很難產生。

爻位之數講的是各卦各爻的位置。隨著錯、綜、旁通等卦與卦之間的關係，爻位之數與各爻的吉凶悔吝密切聯繫，影響了各爻的占斷結果。傳統學者將一陰五陽、二陰四陽、三陰三陽等各種卦作出歸納³⁹，都是企圖透過分類方式，窺探爻位之數所可能昭顯的《易》理奧祕。部分講爻位之數的理論，符合《周易》的原理，如《繫辭傳》所謂「二多譽，四多懼」；但也有部分爻位之數理論過於附會而不合理，如虞翻、荀爽以陽升陰降原理為基礎的卦變爻變理論⁴⁰。

³⁷ 參本文註6；並參拙作：〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期（2005年12月），頁137-174。又參楊希枚：〈中國古代的神祕數字論稿〉，《民族學研究所集刊》第33期（1972年春季），頁89-118。

³⁸ 本節講的「占筮之數」，亦可稱為「著數」。如林忠軍說：「所謂數，得之於筮法，是指用來確定卦爻象和表徵卦爻象的數字。它包括著數（原注：天地之數、大衍之數、老少陰陽之數、策數等）、五行之數、九宮之數及河洛之數。」參林忠軍：《象數易學發展史》第一卷（濟南：齊魯書社，1994年），頁1。

³⁹ 這一類的工作最常見於南宋以降的許多「卦變圖」，讀者可參拙作：〈論儒道《易》圖的類型與變異〉討論卦變圖的一節，尤其引錄的第六十四圖〈六十四卦六爻皆變占對卦圖〉、第六十六圖〈古卦變圖〉，收入拙著：《易圖象與易詮釋》，頁214、216。

⁴⁰ 高亨將「象」和「數」各區分為兩種，與本文所分十種「象」和三種「數」不同。本節所講的「占筮之數」和「爻位之數」，包括了高氏所講的兩種數，但內容略有不同。高亨說：「簡言之，象有兩種：一曰卦象，包括卦位，即八卦與六十四卦所象之事物及其位置關係。二曰爻象，即陰陽兩爻所象之事物。數有兩種：一曰陰陽數，如奇數為陽數，偶數為陰數等是。二曰爻數，即爻位，以爻之位次表明事物之位置關係。此是象數之主要內容。」（高亨：《周易大傳今注》〔濟南：齊魯書社，1983年〕，頁14。）我和高亨的看

至於卦氣之數，主要是講《易》卦和節氣之間的對應關係，因其牽涉頗廣，故內容規模較大而較繁複，包括消息卦、納音、納甲、飛伏、八宮世應、七十二候等等。卦氣學說大行於戰國以迄東漢，其理論基礎在於天人合一思想，認為《易》卦爻結構與天地規律一致，反過來說，天道的運行原理也可以藉《易》卦爻的內容偵知。因此，研究者可以將《易》卦爻與季節、氣候等外緣環境附會。

占筮之數、爻位之數和卦氣之數之間，固然各有其範疇，但究其遠源，彼此之間頗有密切的交涉，所以有時也不宜過度區分。茲舉一關於日數、天干紀日所涉及的卦氣問題，論述如下。《左傳》昭公五年說：

初，穆子之生也，莊叔以《周易》筮之，遇〈明夷〉䷣之〈謙〉䷎，以示卜楚丘。曰：「是將行，而歸爲子祀。以讒人入，其名曰牛，卒以餒死。〈明夷〉，日也。日之數十，故有十時，亦當十位。自王已下，其二爲公、其三爲卿。日上其中，食日爲二，旦日爲三。〈明夷〉之〈謙〉，明而未融，其當旦乎，故曰『爲子祀』。日之謙，當鳥，故曰『明夷于飛』。明之未融，故曰『垂其翼』。象日之動，故曰『君子于行』。當三在旦，故曰『三日不食』。〈離〉，火也；〈艮〉，山也。〈離〉爲火，火焚山，山敗。於人爲言。敗言爲讒，故曰『有攸往。主人有言』。言必讒也。純離爲牛，世亂讒勝，勝將適離，故曰『其名曰牛』。謙不足，飛不翔，垂不峻，翼不廣。故曰『其爲子後乎』。吾子，亞卿也，抑少不終。」⁴¹

其中「日之數十，故有十時，亦當十位。自王已下，其二爲公、其三爲卿。日上其中，食日爲二，旦日爲三」一段，就涉及「數」的問題。〈明夷〉內卦爲〈離〉，〈離〉卦有「火」、「日」之象，而「明夷」是地中有火的象徵，因此楚丘推斷其應當處於旦日。「日之數十」，即指天干之數甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸；「故有十時」，即指每日時辰亦依天干之數區分爲十時⁴²。「日數」、「天干」和《易》卦之間的關係，絕對屬於「卦氣」的範疇，但這又絕不是漢儒才出現的新產物，而是早就存在於西周初年⁴³。按《易經》

法不同，主要是彼此對象數的定義不一樣。

⁴¹ 杜預注，孔穎達疏：《左傳正義》，卷43，頁4a-6b。

⁴² 高亨〈《左傳》、《國語》的《周易》說通解〉：「古代紀日法，十日爲一旬，用甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸來標記，所以說：『日之數十。』古代又把一日分爲十時，所以說：『故有十時。』……先秦時代，人們分成十個等級，……卜楚丘把人的十等和日的十時配起來，所以說十時『亦當十位』。」（頁517-518）

⁴³ 據屈萬里先生考證，《易經》著成於西周初年。說詳屈萬里：〈《周易》卦爻辭成於周

〈蠱〉卦卦辭：

元亨，利涉大川。先甲三日，後甲三日。⁴⁴

又〈巽〉卦九五爻辭：

貞吉，悔亡，无不利，无初有終。先庚三日，後庚三日，吉。⁴⁵

「先甲後甲」、「先庚後庚」涉及日數，見於《易經》。《易經》撰著於西周初年，可見歷來甚具爭議的庚甲問題，其來源之早。它既屬於「卦氣」，又和「爻位」、「占筮」都有關。讓我們先看看義理派的王弼怎麼解釋。〈蠱〉卦卦辭下，王弼《注》說：

甲者，創制之令也。創制不可責之以舊，故先之三日，後之三日，使令洽而後乃誅也。因事申令，終則復始，若天之行，用四時也。⁴⁶

〈巽〉卦九五「後庚三日」下王弼《注》說：

申命令謂之庚。夫以正齊物，不可卒也；民迷固久，直不可肆也。故先申三日，令著之後，復申三日，然後誅而无咎怨矣。甲、庚，皆申命之謂也。⁴⁷

王弼的注解，顯然是參用了鄭玄的說法。《周易正義》引鄭玄說：

甲者，造作新令之日。甲前三日，取改過自新，故用辛也；甲後三日，取丁寧之義，故用丁也。⁴⁸

王弼稱「創制之令」的說法，完全是從鄭玄「造作新令」四字改易而來。可惜王弼《注》囿於對漢《易》象數理論的排斥，只抄了鄭《注》的表面意義，沒有深入理解鄭玄關於「日數」的說法⁴⁹。「甲、庚，皆申命之謂」的解釋，更是一種缺乏根據的猜想⁵⁰。這兩卦所講的，必須參照《左傳》所謂「日之數十」加以理

武王時考〉三「卦爻辭成於一手係創作而非纂輯」，收入屈萬里：《書傭論學集》，頁11-15。屈先生從「卦爻辭無分成於異時或眾手之理」、「卦爻辭有其一致之專用字」、「卦爻辭有其一貫之體例」三點立論。

⁴⁴ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，卷3，頁4a。

⁴⁵ 同前註，卷6，頁8b。

⁴⁶ 同前註，卷3，頁4b。

⁴⁷ 同前註，卷6，頁8b。

⁴⁸ 同前註，卷3，頁4a。

⁴⁹ 王弼既認為「創制不可責之以舊，故先之三日」，則顯然不同意鄭玄以「甲日」為創制之日的說法。孔穎達《正義》也直接指出「輔嗣不以甲為創制之日」。見同前註，卷3，頁4a。

⁵⁰ 第一、既然甲、庚皆申命之謂，為何有「先甲後甲」、「先庚後庚」的不同？第二、既然甲、庚皆申命之謂，為何不稱「先命」、「後命」，而用「甲」、「庚」的名稱？

解，才能說清楚。「先甲」即鄭玄所謂「甲前三日」，就是「辛日」；「後甲」即鄭玄所謂「甲後三日」，就是「丁日」；如此類推，「先庚」即庚日之前三日，亦是「丁日」，「後庚」即庚日之後三日，就是「癸日」。王引之《經義述聞》引《禮記》、《春秋》等經書相關的記載，指出，辛日、丁日、癸日都是古人「行事之吉日」⁵¹。（王氏之說，詳下文。）

讓我們再看朱熹的解釋。朱熹《易本義》特別重視卜筮，故對鄭玄《注》的理解較多。〈蠱〉卦卦辭「後甲三日」下《本義》說：

甲日之始、事之端也。先甲三日，辛也；後甲三日，丁也。前事過中而將壞，則可自新以爲後事之端，而不使至於大壞；後事方始而尚新，然更當致其丁寧之意，以監其前事之失，而不使至於速壞。聖人之戒，深也。⁵²

《易本義》又於〈巽〉卦九五爻辭「後庚三日」下說：

庚，更也，事之變也。先庚三日，丁也；後庚三日，癸也。丁，所以丁寧於其變之前；癸，所以揆度於其變之後。有所變更而得此占者，如是則吉也。⁵³

朱熹釋「丁」爲「丁寧」，也很明顯地是來自鄭玄的說解。王弼和朱熹兩位重視義理的學者，竟不約而同地接受象數大師鄭玄的解釋，這是十分有趣的現象。朱熹將「癸」釋爲「揆度」，進一步運用「聲訓」的方法，牽合《說文解字》的訓解⁵⁴，文獻的基礎更爲堅實。其實我們若細心閱讀《周易注》和《易本義》，不難發現王弼和朱熹想盡辦法提出說解，雙方都圍繞著一個重要的問題，就是爲何〈蠱〉卦稱「先甲後甲」，〈巽〉卦稱「先庚後庚」。畢竟「庚」、「甲」有何不同？二卦之間有什麼關係？這些都不是用「丁寧」、「揆度」的語言引申的手段就可以解決的問題，但二人顯然都沒能找到合理的答案。究竟「先甲後甲」和「先庚後庚」有什麼區別？王弼不願意接受鄭玄以十天干配日數的解釋，於是在〈巽〉卦的注解中避開日數的問題，直接將「甲」和「庚」都解釋爲「申命令」。這是一個說服力很弱的解釋，因爲沒有任何證據支持。至於朱熹，雖然取用了鄭玄天干日數的解釋，卻不甚了解何以有「甲」、「庚」之異，因此勉強用「庚日」向後數三日得出「癸日」，然後參用許慎《說文解字》，利用「癸」、

⁵¹ 王引之：《經義述聞》，卷1，頁17b「先甲三日後甲三日，先庚三日後庚三日」條。

⁵² 見朱熹：《周易本義》，頁93。

⁵³ 同前註，頁211。

⁵⁴ [漢]許慎著，[清]段玉裁注：《說文解字注》（臺北：漢京文化事業公司，1983年）「癸」字：「冬時水土平，可揆度也。」（頁742）

「揆」二字語源的相同，引出「揆度於其變之後」的說法。如果說《易經》作者以「後庚三日」喻指「癸日」，又用「癸日」喻指「揆度其變」。這個解釋未免太迂迴了。這亦可見此一問題如何困擾這兩位精於義理的《易》學家了。我認為這個問題直到王念孫和王引之的手上，才得到較為周延合理的解說。當然，王氏父子也是運用漢儒「數」的理論，才能成功。《經義述聞》說：

先甲後甲必繫之〈蠱〉、先庚後庚必繫之〈巽〉者，〈蠱〉之互體有〈震〉（原注：三至五互成〈震〉）。〈震〉主甲乙，故言行事之日，而以近於甲者言之。〈巽〉之互體有〈兌〉（原注：二至四互成〈兌〉），〈兌〉主庚辛，故言行事之日，而以近於庚者言之也。⁵⁵

原來〈蠱〉卦之所以稱「先甲後甲」，是因為其卦內有互體〈震〉，震主甲乙，故稱「甲」；〈巽〉卦因其卦內有互體〈兌〉，〈兌〉主庚辛，故稱「庚」。歷來反對象數的學者都不甚接受「互體」的說法；但事實上「互體」在《左傳》所記的十九個占例中曾多次出現，顯示「互體」是普遍被春秋戰國期間《易》家承繼的《易》學原理。這是無法否定迴避的事實。所謂「〈震〉主甲乙」、「〈兌〉主庚辛」，則是漢代象數《易》學關於卦氣的一種理論。緯書《易通卦驗》說：

甲日見者青，乙日見者青白；丙日見者赤，丁日見者赤黑；戊日見者黃，己日見者青黃；庚日見者白，辛日見者赤白；壬日見者黑，癸日見者黃黑。各以其炁候之。⁵⁶

按《說卦傳》所記「帝出乎震」一段《易》卦方位之說，〈震〉為正東方之卦。又《呂氏春秋》記陰陽學說，東方是屬木、主青色⁵⁷，今「甲日見者青，乙日見者青白」，故〈震〉東方之卦主甲日、乙日。又〈兌〉為正西方之卦，依陰陽學說，西方屬金、主白色，今「庚日見者白，辛日見者赤白」，故〈兌〉西方之卦主庚日、辛日。但王引之還進一步質疑：依「互體」的說法，〈蠱〉卦二至四爻亦可以互得一〈兌〉卦，為何不在〈蠱〉卦下說「先庚後庚」？〈巽〉卦三至五

⁵⁵ 王引之：《經義述聞》，卷1，頁17b「先甲三日後甲三日，先庚三日後庚三日」條。

⁵⁶ 見鄭玄注：《易通卦驗鄭氏注》（臺北：藝文印書館，1972年《叢書集成三編·黃氏逸書攷》，第12函），頁31b-32a。

⁵⁷ 《呂氏春秋·孟春紀第一》說：「一曰：孟春之月。日在營室。昏參中。旦尾中。其日甲乙。其帝太皞。其神句芒。其蟲鱗。其音角。律中太蔟。其數八。其味酸。其臭羶。其祀戶。祭先脾。東風解凍。蟄蟲始振。魚上冰。獺祭魚。候鴈北。天子居青陽左个。乘鸞輅。駕蒼龍。載青旂。衣青衣。服青玉。」見〔秦〕呂不韋：《呂氏春秋》（香港：中華書局，1978年），頁1。

爻亦可以互得一〈離〉卦（依《易通卦驗》之說，〈離〉爲赤，主丙日丁日），爲何不在〈巽〉卦之下說「先丙後丙」呢？他從《易》經傳的內容中找到佐證，提出解釋說：

〈蠱〉之互體亦有〈兌〉（原注：二至四互成〈兌〉），而不言先庚後庚者，〈蠱〉之義：「終則有始。」甲者，日之始也；癸者，日之終也。若用「先庚三日，後庚三日」，則由庚下推而至癸，上推至丁，而不至甲，非「終則有始」之義矣。故不言「先庚三日，後庚三日」也。〈巽〉之互體又有〈離〉（原注：三至五互成〈離〉）。〈離〉主丙丁。而不言「先丙後丙」者，〈巽〉之九五「无初有終」。甲者，日之初也，癸者，日之終也。若用「先丙三日，後丙三日」，則上推由乙而甲而癸，乙癸之間已有甲，非「无初」之義矣。下推至己，而不至癸，非「有終」之義矣。故不言「先丙三日，後丙三日」也。⁵⁸

「終則有始」是〈蠱〉卦《象傳》的話，「无初有終」則是〈巽〉卦九五爻辭。王引之這一段解釋，既參用了「互體」、「卦氣」的理論，又以《周易》經傳的內容相校而互證。原來〈蠱〉卦中有一互體〈兌〉，〈兌〉主庚辛，照理說〈蠱〉卦也可以稱「先庚後庚」，但〈蠱〉卦《象傳》提到「終則有始」，「甲」爲日之「始」，辛日（先甲）丁日（後甲）之間有「甲日」，故稱「先甲後甲」；若稱「先庚後庚」，則是「丁日」、「癸日」，而碰觸不到「甲日」，這就不符合了「有始」之義。相對上，〈巽〉卦中也有一互體〈離〉，〈離〉主丙丁，照理說〈巽〉卦也可以稱「先丙後丙」，但〈巽〉九五爻辭提到「无初有終」，「癸」爲日之終，「後庚三日」即「癸日」，故稱「先庚後庚」；若稱「先丙後丙」，則是「癸日、己日」，「癸」、「丙」之間有一「甲日」，這就違反了「无初」的意義了。分析到這裏，王引之已經將兩卦相關的各個部分都討論到了，但王氏的考證仍不止於此，他還進一步討論到〈蠱〉、〈巽〉二卦的內在關係。《經義述聞》說：

〈巽〉之二三四爻互成〈兌〉。〈兌〉主庚辛，而「先庚後庚」不言於二三四而言於九五者，〈蠱〉之六五變爲九五，則成〈巽〉，不變則用「先甲後甲」，變則用「先庚後庚」，故於九五言之也。「先甲三日，後甲三日」、「先庚三日，後庚三日」，皆行事之吉日，故卦之行事者取

⁵⁸ 王引之：《經義述聞》，卷1，頁17b-18a「先甲三日後甲三日，先庚三日後庚三日」條。

焉。⁵⁹

引之注意到〈蠱〉與〈巽〉之間只有第五爻為陰陽不同，而剛好關鍵性的「先庚三日，後庚三日」就出現在〈巽〉九五爻辭中。依照他的分析，若占筮得本卦〈蠱〉，以本卦卦辭占，則為「先甲後甲」；若〈蠱〉六五變為九五，則以之卦〈巽〉九五占，而用「先庚後庚」⁶⁰。這就說明了「先庚三日，後庚三日」為何繫於〈巽〉九五的原因。

從上述的分析可知，卦爻辭中以「庚」、「甲」紀日，而很可能涉及日數、占筮之數、爻位之數、卦氣之數。象數理論的來源之早，系統之複雜，讀者應可思過半矣！

五、象數的依據與效用

義理派學者多不信《說卦傳》，尤其認為《說卦傳》種種以物象譬喻的說法荒誕不經，或與戰國晚期至漢代流行的陰陽災異思想有關。但早在春秋時期，許多占筮的方法都用象數。以《左傳》這部經書而言，其中有十九條占例。這些占例中有許多卦象的利用和說明。如「〈坤〉，土也；〈巽〉，風也；〈乾〉，天也」⁶¹，「〈震〉為土，車從馬，足居之，兄長之，母覆之」⁶²。可見《說卦

⁵⁹ 同前註，卷1，頁18a「先甲三日後甲三日，先庚三日後庚三日」條。

⁶⁰ 在這裏有一個存疑的地方，就是王引之的說法和《左傳》的占例不同。據《左傳》所載的各種占例的原則，凡一爻變則以本卦變爻的爻辭占。依此一原則論，占筮若本卦得〈蠱〉，而六爻不變，這時候用本卦卦辭占，而得「先甲後甲」。倘若本卦得〈巽〉卦，九五為老陽，當變為陰成六五，而得之卦〈蠱〉。這時候就用本卦〈巽〉的變爻占，而用「先庚後庚」。換言之，如果本卦〈蠱〉一爻變而得之卦〈巽〉，就不應該用〈巽〉的爻辭占，等於不會用到〈巽〉九五「先庚後庚」一語，因此王引之所講的「〈蠱〉之六五變為九五，則成〈巽〉，不變則用『先甲後甲』，變則用『先庚後庚』」的情況是不應出現的。但為何引之會如此論斷，是否表示西周初年的占法原本是遇一爻變時則以之卦變爻占？而此一占法發展至春秋時期才改變為以本卦變爻占？這個問題我只能暫時存疑。另一方面，《古史辨》時期有些學者認為這些形式與《周易》的占例不一定符合。但在證據不足的情況下，我們姑且認為它們是符合的。事實上朱熹《易學啓蒙》裏有詳細說明，也參用《左傳》占例。讀者並參何澤恆：〈略論《周易》古占〉，《國立編譯館館刊》第12卷第1期（1983年6月），頁51-63。

⁶¹ 杜預注，孔穎達疏：《左傳正義》，卷9〈莊公二十二年〉，頁26a。

⁶² 《左傳》閔公元年記畢萬筮仕於晉，辛廖占之。見同前註，卷11，頁4b。雄按：辛廖占得的結果是「〈屯〉之〈比〉」，〈屯〉卦外〈坎〉內〈震〉，〈比〉卦外〈坎〉內〈坤〉。「〈屯〉之〈比〉」就是本卦為〈屯〉，之卦為〈比〉，一爻（〈屯〉初九變〈比〉初六）變，以本卦變爻爻辭占。「〈震〉為土」，指〈屯〉卦內卦〈震〉變為

傳》的卦象之說，頗有春秋時期甚至更早的來源。

從《說卦傳》之象到漢儒象數，事實上也有許多理念是從《易經》歸納來的。如《說卦傳》稱「兌」為口舌，與讖獄有關。〈履〉卦內卦為〈兌〉，九二爻辭「幽人貞吉」，則有幽囚之象；〈隨〉卦外卦為〈兌〉，上六爻辭「拘係之，乃從維之」，則有拘係之象⁶³。又如孟喜對於「坎」的形象，有「穴也。狐穴居」的說法。屈萬里先生說：

〈未濟〉下體為〈坎〉，故以穴為說，而牽合居穴之狐。語雖穿鑿難通，然用象數以推《易》辭之所由來，則自此始矣。⁶⁴

但孟喜的說法真的是「穿鑿」嗎？試看〈未濟〉卦辭：

亨，小狐汔濟，濡其尾，无攸利。⁶⁵

該卦初六爻辭：

濡其尾，吝。⁶⁶

《說卦傳》：

〈坎〉為水，為溝瀆，為隱伏，為矯輮，為弓輪；其於人也，為加憂，為心病，為耳痛，為血卦，為赤；其於馬也，為美脊，為亟心，為下首，為薄蹄，為曳；其於輿也，為多眚，為通，為月，為盜；其於木也，為堅多心。⁶⁷

然而《九家易解》亦有一段近似《說卦傳》的文字稱：

為宮，為律，為可，為棟，為叢棘，為狐，為蒺藜，為桎梏。⁶⁸

《九家易解》稱「坎為狐」。而證諸《易經》，〈未濟〉卦下體〈坎〉稱「濡其尾」；而與本卦卦辭參看，即可證明其所「濡」的是「狐」之「尾」。又〈解〉卦內卦為〈坎〉，九二（即〈坎〉卦中爻）爻辭稱：

〈比〉卦外卦〈坤〉。「車」從「馬」，〈震〉卦又有「車」的象徵，〈坤〉卦有「馬」的象徵。又據《說卦傳》，〈震〉又有「足」的象徵。另外，據六子卦的說法，乾坤為父母，震是長男。因此《左傳》說「兄長之，母覆之」。

⁶³ 此處用的是王引之的說法。參王引之：《經義述聞》，卷1，頁13b-14a「幽人」條。

⁶⁴ 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》（臺北：臺灣學生書局，1969年），頁77「以象數解《易》之始」條。

⁶⁵ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，卷6，頁23b。

⁶⁶ 同前註，卷6，頁24a。

⁶⁷ 同前註，卷9，頁9a-b。

⁶⁸ 參〔漢〕荀爽：《九家易解》（臺北：藝文印書館，1970年《叢書集成續編·漢魏遺書鈔》，第1冊影印金谿王氏鈔本），頁29b。又參朱熹：《周易本義》，頁273引。

田獲三狐，得黃矢，貞吉。⁶⁹

可見「坎」與「狐」有關，在〈解〉卦爻辭亦有一明證。此均可以證明孟喜以及《九家易解》指「坎」為「狐」的象徵，絕不是因為從「坎」、「穴」的形象，而牽合至於「居穴之狐」，而是以卦爻辭為根據的。《九家易解》對於「坎」的說法，除「為可」一說之外，其餘各說都可以在卦爻辭中找到文獻的來源，臚列如下：

《九家易解》	卦爻辭
坎為宮、為蒺藜	〈困〉卦內卦為〈坎〉，六三爻辭：「困于石，據于蒺藜，入于其宮，不見其妻，凶。」
坎為律	〈師〉卦內卦為〈坎〉，初六爻辭：「師出以律。否臧，凶。」
坎為叢棘	〈習坎〉卦上六爻辭：「係用徽纆，寘于叢棘，三歲不得，凶。」
坎為狐	〈解〉卦內卦為〈坎〉，九二爻辭：「田獲三狐，得黃矢，貞吉。」
坎為桎梏	〈蒙〉卦內卦為〈坎〉，初六爻辭：「發蒙，利用刑人，用說桎梏。以往，吝。」

如果我們將所有《說卦傳》至漢儒所講的「象」內容一一仔細與《易經》核對，將不難發現這些引申物象的說解，至少有相當多的部分是從《易經》中歸納得來的，不能簡單地用「迷信牽合」之類的話籠統形容。當然我們在卦爻辭中找到《九家易解》說「象」的來源，並藉此了解漢《易》象數的依據，還是不足夠的。真正值得進一步去做的工作，是全面考察《易經》中物象分類的原因，從而探求《易經》中的以「象」設「教」的精神。

至於被認為掃除漢儒象數之說的王弼，其詮《易》實亦不可能完全不用戰國以降的象數之說，申論如下。如〈歸妹〉卦六五爻辭：「帝乙歸妹，其君之袂，不如其娣之袂良。月幾望，吉。」《象傳》稱：「帝乙歸妹，不如其娣之袂良

⁶⁹ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，卷4，頁25a。

也。其位在中，以貴行也。」王弼《注》：

配在九二，〈兌〉少〈震〉長，以長從少，不若以少從長之爲美也，故曰「不若其娣之袂良」也。⁷⁰

王弼以〈兌〉少女和〈震〉長男之說解釋〈歸妹〉內外卦的關係，用的即是《說卦傳》的象數之說。王《注》這一方面的內容，其實是頗不少的。

至於「數」的問題，「數」和占筮傳統本有深遠的關係⁷¹。從《周易》到《左傳》、《國語》，卦爻和占筮形成了一個重要的傳統。發展至西漢，漢儒本於其元氣論的思想架構，一方面相信氣化之「天」，同時又重視自然之「天」。因此他們論述「天人關係」，其內容涉及相當多的古代天文與曆法的知識。這些天文、曆法的知識，因爲年代久遠，已成爲當代學術領域中一個頗爲艱深的範疇，但卻與《周易》的「象」和「數」都有關係。在這裏我舉一例說明。馮時在《中國天文考古學》中考證新石器時代禮器圖象中豬母題的問題時，就引述唐代鄭處誨《明皇雜錄》所記豕爲北斗化身的故事，並參考《史記·天官書》「在斗魁中，貴人之牢」所記北斗斗魁中的天理四星主四時，又引《大戴禮記·易本命》「四主時，時主豕，故豕四月而生」的記載，論證古代天文學「坎」、「北方」、「一六之數」、「豕」之間的關係。他說：

豕又主配北方，《周易·說卦》：「坎爲豕。」坎爲水，於後天四時卦爲北方之屬。古代生成數以一六爲水，屬北方，處子位，與坎位合。郭店楚簡言「大一（原注：天一）生水」、「大一（原注：天一）藏于水」，均以天一神與坎位水配合。天一本質爲天數一，又爲主氣之神。上古天數觀以一主坎位水，屬豕，配北方，而北斗作爲極星，實爲天神太一（原注：天一）所居，也即水和豕之所在，故古人以豬象徵北斗。⁷²

從這裏可見，《易傳》中所記的「天數」、「地數」（《繫辭傳》），和「坎爲豕」（《說卦傳》），甚至郭店楚簡〈太一生水〉等文獻內容所記載的象數，與古代的天文學有著極密切的關係，只不過後人未曾將這些文獻連貫起來觀察，因此單一地檢視一種說法，自然覺得它無稽。從古文明研究的角度看，我們不能只用迷信二字概括評斷《易》的象數，是毫無疑問的。

從學術史的角度看，除了《周易》外，《連山》、《歸藏》，後世的筮書如

⁷⁰ 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，卷5，頁4a。

⁷¹ 說詳拙作：〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，頁137-174。

⁷² 馮時：《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），第3章〈觀象授時〉，頁107。

揚雄《太玄》、司馬光《潛虛》的著策數在思想史上都有深遠的影響。朱熹論筮儀，也廣泛地參考了《左》、《國》的占例，其所著《周易本義》亦十分重視筮儀。《易》筮不能脫離象數而獨存。換言之，占筮和象數在中國源遠流長，是任何治《易》的學者都不能忽視的。

在卦爻辭中找出漢儒象數之說的源頭並不很困難，真正困難的可能是往後一連串的問題：這些象數之說即使真存在於《易》卦爻辭中，我們能在哪一個程度上可以運用漢儒的說解，來探討卦爻辭中的象數意義？卦爻之中、標誌各個部件的實物象徵，是否確實存在一種內在的規律？是不是像王弼所言：掌握了普遍意義的「抽象」之後，「具象」即可以完全捨棄？這些問題可能不容易立即回答；但如果我們能將漢儒所講的種種「象」和「數」和《易》卦爻辭互相驗證，也許能對二者有更深入周延的了解。

平情而論，義理詮《易》和象數詮《易》是兩個前提預設彼此相反的詮釋方法，兩種方法都有相當理由證明其具有特定的效用。就象數而言，我們很難全盤推翻。王弼稱「得意忘象」，並沒有錯；但反過來說，如果連「象」都還未能得到，那要如何去「忘」掉它呢？如果沒有「象」為基礎，「意」難道可以憑空產生嗎？「數」確實具體存在於卦爻辭中，既是《易經》哲學的重要憑藉，亦是了解古中國文明內容尤其是天文曆法知識所必須的工具。則象數效用之廣，是明顯可知的。

六、象數的限制

象數詮《易》大盛於漢代，及至王弼著《周易略例》時，已受到批判。後世對漢《易》象數之說的基本方向，也已在《略例》一書中定了調。王弼批判「象」的限制，說：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。……是故觸類可為其象，合義可為其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟應健，何必乾乃為馬，而或者定馬於乾？案文責卦，有馬无乾，則偽說滋漫，難可紀矣。⁷³

⁷³ 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁609。

他批判「數」的限制，說：

夫爻者何也？言乎變者也。變者何也？情僞之所爲也。夫情僞之動，非「數」之所求也。故合散屈伸，與體相乖；形躁好靜，質柔愛剛，體與情反，質與願違。巧歷不能定其算數，聖明不能爲之典要。法制所不能齊，度量所不能均也。⁷⁴

這兩段文字主要指出：「象」和「數」背後還有一個位階更高、更重要的抽象觀念。在「象」的背後就是「意」、「義」，在「數」的背後就是「情僞」。不同類之「象」、「數」，要表達的是抽象之意義和情僞。意義和情僞可以作為《易》理具普遍性之描述，但具體的象（如馬、牛）和數卻只能困守在某一種具體形象的狀態。它會令人只停留在馬、牛之類的具象之上，然後透過各種《易》的變例（如陽升陰降、爻辰半象），轉相攀引附會變化，造成「僞說滋漫」，但真正《周易》所要表達的「意」和「義」卻就此迷失。

王弼的批評，只能說，部分指出了象數學說的限制，但並不徹底。漢《易》象數之說的理論基礎，是在於漢代盛行的元氣論的宇宙觀。漢人觀念中之「氣」，並不全爲具體的物質，但至少也是一種準物質的狀態。這從《淮南子》一直至王充《論衡》，都有相當明確的描述。這種以準物質的「氣」爲基礎的宇宙觀，提供了一個理論依據予象數學者，就是以「氣」爲本的宇宙必然有一種有形而且可窺探的規律，而象數就是探求這個規律的重要工具，因爲象數是原始《易經》的一部分，其內容又密切涉及節候、星野和物象。所以在漢《易》的系統中，各種象數理論不但沒有「僞說滋漫」的問題，反而必須藉由非常繁複的程序，才能貫串各種理論，以對神祕的宇宙之理有精準的探索。

前述程頤《伊川易傳》是義理詮《易》反對象數之說的另一個階段。如果我們仔細閱讀《伊川易傳》，不難發現他處處扣緊著君臣、君子小人、父子夫婦等倫理關係來解釋《易》理，而發揮的則多爲誠、敬、理、德、義等一類理念，充分發揮了以「人道」證明「天道」的精神，營造了一種大異於漢《易》的詮經方法。但究其方法而論，對於象數最多只能是一種「存而不論」的態度，並不能產生任何像王弼《周易略例》那樣直接而周延的批判性理論。近世推崇宋明理學的新儒家學者，有主要發揮王弼論點的，如唐君毅。唐氏對漢《易》的評論頗稱持平，但他的觀點，其實也是從王弼的論點演變出來的。這在他肯定與否定之間的界線中可見。他說：

⁷⁴ 同前註，頁597。

漢《易》之貢獻，即可說在發現種種人之觀宇宙之種種方式或範疇。凡漢《易》中所言之時、空、數、類、序以及萬物之「變化」，其變化為「周流」，物類之變化依「次序」變，而不離其「元類」，一變動必與其他之變動「相應」，物之存在有隱顯二面，二物之一部份，可合成一物，物可化為其反對物，物之半象可暗示全象等，皆人可普遍的應用于人所知之自然宇宙，以形成人之自然知識與思想之方式範疇，而皆可容人之永加以應用，以求真理，而其自身中，皆不包涵錯誤者也。⁷⁵

唐氏認為漢《易》所講的象數值得肯定的地方，是在於它所講的變化周流，以及其反映事物隱顯、相應的道理。他又說：

其用之而導致錯誤，唯由于人用之之時，兼限制其範圍于特殊類之物中之故。如謂物有變，不錯，然謂某物必變為另一物，則可錯。漢人為《易》學者，用此等等于占卜、于釋經，固恆多有錯。然吾人如謂其《易》學之價值，在發現此諸方式範疇；而不在其應用之之時之限制其範圍于某特殊類之物，則此漢代《易》學，固于宇宙萬物之易道，大有所發明，而非先秦學者之只泛言觀萬物與其變化，所能及者也。⁷⁶

很明顯地，他肯定了漢《易》所建立的一套物象與數字規律，對於漢《易》象數中「某物必變為另一物」的說法將「變」此一原理規律化，以及用此於占卜、釋經。事實上，漢《易》象數之說正是藉物象與數字規律演著釋經，漢儒並不自覺其自身有發現什麼宇宙規律與範疇，不過認為「經」恰好是如此說，在我則不過是演繹經中之義而已。換言之，唐氏是從一個哲學觀念的層次肯定漢《易》對於宇宙形上之理的一種窺探與歸納，真正落實到漢儒詮解《易經》的每一個細節，唐氏恐怕亦不予首肯。

至於另一位新儒家學者牟宗三則對王弼義理頗致不滿，認為其以道家「有」、「無」的玄義解經，不合孔門義理。他說：

王、韓之《易》學，要在廢象數。至於義理，則未能握住孔門之管鑰，而是以道家之有無玄義而解經也。漢《易》重象數，不解義理。是由占卜中之爻象、互體等以解經文。此與管輅之術數，同為「經外別傳」。非以孔門《十翼》為了解《易經》之定本也。當然，《易》為卜筮之書。卜筮時，卦爻之變化，必有通例以為測斷之根據。測斷語句即為卦爻辭。是以

⁷⁵ 唐君毅：《中國哲學原論——原道篇（二）》，頁307。

⁷⁶ 同前註，頁304-305。

據卦爻之變化，如旁通、升降、消息、爻象、互體等，以解經文，並非全無來歷。但此等通例，並未明載。故謂經外別傳。又，如果孔門義理為教，則象數家不以《十翼》之傳而發《易經》之義理，而以象數明經，則亦可謂「教外別傳」。王、韓之《易》是以道家玄義附會孔門義理。真能握住孔門義理而盡其蘊者，必自宋儒始。⁷⁷

細繹這段文字的意思，共有四個主要論點：王、韓所闡發者為道家玄義而非孔門義理，此其一；《易》雖為占卜之書，但各種「通例」並未明載於《十翼》，故占卜所衍生出來的象數是「經外別傳」而非《易》學正傳，此其二；如果孔門義理為教，則不懂義理的漢儒所申明的象數，亦只是「教外別傳」，此其三；漢儒、王、韓既均不能了解孔門義理，真了解孔門義理者必自宋儒，此其四。其中值得注意的是，牟氏似認為《十翼》中並無漢《易》的象數。事實上《說卦傳》所記八卦之物象，《繫辭傳》所記「天地之數」、「大衍之數」，都是漢《易》象數理論的根本依據。如牟氏認為漢儒所講於經無據，故稱漢《易》為「經外別傳」，難道《十翼》中所記的象數亦係「經外別傳」？這一點他並沒有清楚的交待。不過牟氏立言的主要的意思是認為歷代《易》家真能把握孔門義理者為宋儒，這一點是毫無疑問的。讓我們再看牟氏所講《周易》中的義理是什麼。他說：

乾坤健順之德，正亦是德性生活之所印證，亦即「德性主體」之所映發與實物無關之內容真理也。擴而大之，眩宇宙萬物而為言，則乾元坤元之為創造原理與凝聚原理，正亦是儒家聖證之境界形態下虛靈的、主觀的宇宙論與本體論通而為一的形上學。⁷⁸

這段話可分為兩部分：前一部分強調「德性生活之所印證」，和《伊川易傳》所努力的方向是一致的，亦即程頤努力將乾坤健順之德落實於君臣、君子小人、父子夫婦等倫理關係，並發揮誠、敬、理、德、義等理念。後一部分則顯然是接受了熊十力《乾坤衍》所闡發「乾元」、「坤元」的宇宙一元論（非二元論）的思想⁷⁹，而認為《周易》最終講的就是這種「宇宙論與本體論通而為一的形上學」。從熊十力的理論出發，既肯定《易》理中蘊蓄的是超越性的本體論，則漢《易》象數種種繁複個別的條例，就當然不能被視為「經中正傳」了。

⁷⁷ 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁101。

⁷⁸ 同前註，頁269。

⁷⁹ 關於熊氏《乾坤衍》一書對「乾元」、「坤元」的理論，可參拙著：《易圖象與易詮釋》，頁69-72。

上述新儒家學者所述，既是屬於一種哲學形上學的理解，而又涉及立言者對孔門義理的特殊認知，可以說他們都雅不願登象數之「堂」、入象數之「室」，因此他們所指出漢《易》象數理論的限制，都只能算是操戈於室外而未能「入室操戈」。

關於象數詮《易》的限制，我倒認為可以參考朱伯崑《易學哲學史》的意見。朱氏認為漢代的象數《易》學一派，用奇偶數和八卦所象徵的物象解說《周易》，同時也用了「卦氣說」和陰陽災變理論⁸⁰。朱氏也認為漢《易》象數之學與讖緯之學是相結合的，是神祕主義思潮的產物。這裏透露了一個重要的消息：從象數派的視界來看，象數既是了解神祕《易》理的必經途徑和必需工具，則自無所謂「限制」可言。但象數派既認為自然的力量主導著人類世界，則一旦象數理論所建立的自然秩序被科學數據改寫，則必須承擔「象數」無法再圓足地自我解說而成立的結果。研究「象數」的學者其實有兩個不同的途徑切入。第一條途徑是作純粹客觀的研究，不論從思想史或《易》學史都可以，因為象數派的結論實反映古人的信仰及思想，則從歷史的層次理解象數，是絕對有其存在的價值的。第二條途徑則是作主觀的詮解，亦即仍然信奉傳統象數理論，並依象數理論解《易》。這一條途徑的限制顯然大得多，因為，除非從事於此的學者能充分汲取當代中西科學界的一切重要知識，並在此一基礎上批判地繼承舊象數理論，並創造出一套新的象數理論架構，才有可能使象數詮《易》之法歷久而彌新。然而，任何超過這個層次的解釋，都必然會有陷入「迷信」的危險。近年《易》學界仍有相當多的論著，給予漢《易》家理論和邵雍《先天圖》及《皇極經世書》過度的推崇，這是《易》學研究者所應該深切警惕的。

七、結論

雖然說「象數」和「義理」都是《易經》的必要成分，喜談象數的當然應該充分參考義理的解釋，相對地，喜歡義理的也不應在毫無所知的情況下完全排斥象數。然而，究其根本，象數和義理始終是兩種截然不同的詮《易》方法。「象數」詮《易》有許多重要的預設，最基本的當然是預設宇宙是一個規律性的、機

⁸⁰ 朱氏說：「此派《易》學，宋人稱之為象數之學。其特點有三：其一，以奇偶之數和八卦所象徵的物象解說《周易》經傳文；其二，以卦氣說解釋《周易》原理；其三，利用《周易》，講陰陽災變。《十翼》中的《說卦》對此派《易》學起了很大的影響。」朱伯崑：《易學哲學史》第一卷（北京：華夏出版社，1995年），頁114。

械性的結構，然後再運用象數理論以解釋此一結構中的規律。至於義理詮《易》則不外兩種模式——即王弼模式和程頤模式。這兩種模式都旨在尋求象數體系無法思辨的超越層面、屬於本體論層次的義理。唯前者處於東漢末，以漢儒為論敵，不自覺反受漢儒之影響，故人文意義尚未深發；後者則以儒家人文思想為本，遂為近世義理《易》典範之作。當然，撰寫《易》學史的學者也有責任去釐清這些派別之間的毫釐之異，不宜以模稜兩可的態度輕易地調和。

本文從「天人關係」的觀點，提出「天衡定人」和「人衡定天」兩種視界，區分了象數詮《易》與義理詮《易》的不同。其次提出十種「象」和三種「數」，並說明象數理論是原本《易經》編撰時即已存在的思想，不是漢儒的新創。象數詮《易》更涉及古代歷史、天文學、曆法學等不同範疇的知識與問題，在古代文化史中，自有其不可磨滅的效用與價值。總之，義理派對於象數理論的批評，並未能徹底推翻象數之說，但象數理論所包含的許多不符合自然科學理論的部分，研究者也應該客觀地加以檢討、揚棄。

論象數詮《易》的效用與限制

鄭吉雄

本文主要討論《易》學詮釋中的象數問題。象數和義理是兩種截然不同的詮《易》方法。「象數」詮《易》有許多重要的預設，最基本的當然是預設宇宙是一個規律性的、機械性的結構，然後再運用象數理論以解釋此一結構中的規律。至於義理詮《易》則不外兩種模式——即王弼模式和程頤模式。這兩種模式都旨在尋求象數體系無法思辨的超越層面、屬於本體論層次的義理。唯前者處於東漢末，以漢儒為論敵，不自覺反受漢儒之影響，故人文意義尚未深發；後者則以儒家人文思想為本，遂為近世義理《易》典範之作。

本文從「天人關係」的觀點，提出「天衡定人」和「人衡定天」兩種視界，區分了象數詮《易》與義理詮《易》的不同。其次提出十種「象」和三種「數」，並說明象數理論是原本《易經》編撰時即已存在的思想，不是漢儒的新創。象數詮《易》更涉及古代歷史、天文學、曆法學等不同範疇的知識與問題，在古代文化史中，自有其不可磨滅的效用與價值。總之，義理派對於象數理論的批評，並未能徹底推翻象數之說，但象數理論所包含的許多不符合自然科學理論的部分，研究者也應該客觀地加以檢討、揚棄。

關鍵詞：《易經》 象數 詮釋 卦爻 形象

On the Utilities and Limits of Using Images and Numbers in Interpreting the *Yijing*

CHENG Dennis Chi-hsiung

Theories of interpretation of the *Yijing* (Book of Changes) can be summarized as two different approaches: the philosophical approach and the “*xiangshu*” (images and numbers) approach. This paper describes the differences between these two approaches, and, concentrating on the latter method, further defines ten categories of images and three categories of numbers of the *Yijing*. Through analyzing and comparing the examples within the commentaries of the Han philosophers, Wang Bi and the Song philosophers, this paper draws the following conclusion: Rather than being invented by the Han Confucians, the *xiangshu* theory came into existence when the *Yijing* was edited. The hexagram and line texts comprised different kinds of mystical numbers and images that were too effective and valuable, for ancient traditions of historians, astronomers, and calendricists, to be neglected in cultural history. The *xiangshu* approaches and the philosophical approaches are two parallel lines with no conjunction since both of them are based on some specific concept of world order. Wang Bi criticized the *xiangshu* theory of the Han philosophers, but he also limited himself unconsciously by their *xiangshu* theory so that his cosmological concern overcame his concern for humanistic values.

Keywords: *Yijing* numbers image interpretations hexagram lines

徵引書目

- 王夫之：《周易外傳》，北京：中華書局，1990年。
- 王引之：《經義述聞》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。
- 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1976年。
- _____，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》，北京：華夏出版社，1995年。
- 朱熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，1999年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 杜預注，孔穎達疏：《左傳正義》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 呂不韋：《呂氏春秋》，香港：中華書局，1978年。
- 何澤恆：〈略論《周易》古占〉，《國立編譯館館刊》第12卷第1期，1983年6月，頁51-63。
- 余英時：《中國知識階層史論—古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，1980年。
- 余敦康：《中國哲學論集》，瀋陽：遼寧大學出版社，1998年。
- _____：《易學今昔》，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 林忠軍：《象數易學發展史》，濟南：齊魯書社，1994年。
- _____：〈試論漢儒以象解《易》方法〉，收入鄭吉雄、張寶三合編：《東亞傳世漢籍文獻譯解方法初探》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 杭辛齋：〈象義瑣言〉，《學易筆談二集》，收入《無求備齋易經集成》第138冊，臺北：成文出版社，1976年。
- 《易緯·乾鑿度》，收入《無求備齋易經集成》第157冊，臺北：成文出版社，1976年。
- 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》，臺北：臺灣學生書局，1969年。
- _____：《書傭論學集》，收入《屈萬里全集》第14冊，臺北：聯經出版事業公司，1984年。
- 荀爽：《九家易解》，收入《叢書集成續編·漢魏遺書鈔》第1冊，臺北：藝文印書館，1970年。
- 徐志銳：〈論《周易》形象思維〉，朱伯崑主編：《國際易學研究》第二輯，北京：華夏出版社，1996年。
- 高亨：《周易大傳今注》，濟南：齊魯書社，1983年。
- _____：〈《左傳》、《國語》的《周易》說通解〉，《高亨著作集林》第一卷，北京：清華大學出版社，2004年。
- 唐君毅：《中國哲學原論——原道篇（二）》，收入《唐君毅全集》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐明邦：〈先天易學象數思維模式管窺〉，朱伯崑主編：《國際易學研究》第三輯，北京：華夏出版社，1997年。
- 唐蘭：〈在甲骨文文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，《考古學報》1957年第2期，

頁33-36。

- 張政烺：〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，《考古學報》第4期，1980年10月，頁403-415。
- 張善文：《象數與義理》，瀋陽：遼寧教育出版社，1995年。
- 張載：《張載集》，北京：中華書局，1978年。
- 陳鼓應：《易傳與道家思想》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄考釋》，北京：科學出版社，1957年。
- 馮時：《中國天文考古學》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- 楊希枚：〈中國古代的神祕數字論稿〉，《民族學研究所集刊》第33期，1972年春季，頁89-118。
- 劉大鈞：《周易概論》，濟南：齊魯書社，1986年。
- 劉長林：〈《周易》意象思維的基本邏輯規律〉，朱伯崑主編：《國際易學研究》第八輯，2005年。
- 鄭玄注：《易通卦驗鄭氏注》，收入《叢書集成三編·黃氏逸書攷》第12函，臺北：藝文印書館，1972年。
- _____，賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》，臺北：臺灣大學出版中心，2004年。
- _____：〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期，2005年12月，頁137-174。
- _____：〈從卦爻辭字義的演繹論《易傳》對《易經》的詮釋〉，《漢學研究》第24卷第1期，2006年6月，頁1-33。
- 鄭燦：《訂正易經來註圖解》，臺北：中國孔學會，1971年。
- 顏國明：〈「《易傳》是道家《易》學」駁議〉，《中國文哲研究集刊》第21期，2002年9月，頁171-216。
- 顧炎武：《原抄本顧亭林日知錄》，臺北：文史哲出版社，1979年。