



文化哲学丛书

谢松龄 著

天人象：
阴阳五行学说史
导论

山东文艺出版社

文化哲学丛书

天人象：阴阳五行学说史导论

谢松龄

出版者：山东文艺出版社

（济南经九路胜利大街）

发行者：山东文艺出版社发行部

（经八路十一号、电话 610051-485）

印刷者：山东新华印刷厂潍坊厂印刷

华光Ⅱ型计算机——激光汉字编辑排版系统排版

*

850×1168毫米32开本 11.625印张 2插页 257千字

1989年1月第1版 1989年1月第1次印刷

印数 1-5,107

ISBN 7-5329-0230-7

I·204 定价 4.65元

文化哲学研究之趋向(代序)

谢 遐 龄

不通阴阳五行学说,不读廿五史之《律历志》、《天文志》、《五行志》而欲谈中国文化,恐怕终究是隔雾看花、隔靴搔痒,很难做出切实的成绩来。我有慨于此,常与朋友们谈到国内文化研究之缺憾。现在,吾弟松龄破此沉寂,写出这本书来,我是很高兴的。松龄未受过专门的哲学训练,使用起哲学家的行话来,不一定很纯熟,但是味道却颇醇正。我们有好多年未能相聚论学,读了他寄来的一些章节,我着实吃了一惊,心中暗感惭愧:许多见解,我这个专营哲学的哥哥,要略逊一步了。

其实,研究文化真不是一件容易的事。搜罗一些事实,放进某个流行理论中去处理一番,这样的研究,做得再好,也不过是计算机式的研究。研究文化之难处在于体会其意义。然而,我们这些被西方科学技术浸透了灵魂的研究者,每每很难看到中国文化的意义。由此去谈批判和继承,其结果恐怕是盲人骑瞎马,夜半临深池。

这种情况,或许源于各个研究者的“生活世界”(借用胡塞尔语)不同。以我本人为例。我1953年迁居北京。下火车后,乘的是马车。马车从东单牌楼、东四牌楼下穿过。那时不但有城门,而且(据说)每晚城门要关闭。那时的北京还有不少凶宅。就在离我家不远处的一个胡同拐角的墙上,据小朋友告诉我,夜间常有鬼影显现。入夜,胡同里路灯昏暗,更增几分恐怖。夏天

2108/64

夜间，四合院中小朋友们游戏的项目之一是，赌谁的胆子大，敢独自进黑屋钻入床下。这些经验是我的“生活世界”之一部分，当我研究文化现象时，它们帮助我领悟了许多东西。我读法国学者列维-布留尔的《原始思维》，对作者提出的理论便不以为然。这位学者是读了《史记》后受到启发的，可惜未到中国亲自体验一番，否则可能提出更好的理论。他读了书，却未丰富自己的“生活世界”。

现在不少研究中国文化的学者，其“生活世界”中缺少这一部分，或虽有而未发掘出来。他们不重视阴阳五行学说，其根源或许正在于此。松龄则不同。他生于上海，1953年迁居北京时才两岁。10岁那年迁居南通。在小城市中长大，有着同龄人在大城市者所没有的经验，乃是他能够写好这本书的一个重要条件。

研究文化，传统的所谓科学方法是不够的。科学方法无助于领悟文化现象之意义，相反，它只能进一步遮蔽其意义。一件作品，无论是最平常的日用器皿，还是艺术作品，学术理论（典籍）、伦理制度（例如礼仪）等等，都有着意义。作品存在。我们把作品总称为文化。在肯定它们存在时有一种倾向，即视之为现成给定的实体。这种倾向好象在宇宙洪流中区分出“物”一样，故姑称之为“物化”。

人们常说“万物皆流”。细思之，这话有毛病。这话先承认有物，而后主张物在流变；而这话又传达另一个思想：一切皆流，因而无物。为何一切皆流则无物？物中隐涵着恒定的实体，故承认有物与一切皆流相抵触。

故须先承认一切皆流，而后主张有物。且须主张物生于心：是人心把流变凝固为物，就象摄影机把一个飞奔的短跑运动员

美妙的腾跃固定为照片那样。

宇宙本无物，人心造作之！

物化，即心的凝聚流变而造作生物的能力。

如果把凝固了的流变，物，当作第一性的，那就会走上错误的道路。真理将被遮蔽。这真理就是那洪流。时下流行的哲学思潮，既承认有物，又承认一切皆流，而看不到这二者之不相容，看不到物生于心对流变之凝聚。于是以物为前提的科学方法被奉为圭臬。

把科学方法用于研究文化，被遮蔽的真理，则是生命洪流。

生命（不是生物学所研究的生命）即生活，也即存在（海德格尔）。以科学方法处理文化现象，遮蔽了它们的意义，或曰，遮蔽了文化中所涵的灵动的生命。意义不过是我们领悟其生命的桥梁。

为何科学方法会进一步遮蔽真理（生命，道）？

物是宇宙洪流之显象。物化有两个前提：一为宇宙洪流，一为显象之“具”——心。二者缺一不可。

文化（作品）则是生命洪流之造象。文化表现生命。固然，作品须有物质材料。然而，单是颜料的堆积不成其为油画，单是乐音的堆砌不成其为音乐，要成为艺术作品，须借物质材料表达其意义，且此意义须经心之感受性体悟。因此，作品之意义与宇宙洪流无涉。这意义自何而来？自心而来。如果说：物，乃心凭宇宙洪流造出，那么，作品的意义，可说是心“凭空”造出。确切地说，意义所传达的是心声——生命洪流自身。

严格地说，文化是作品之意义。一堆石头不成其为文化，由人（听从心之指引）排列后表达意义，才成其为文化。直接把意义称为文化，其实更为简捷。

文化既是生命之显示，而生命乃是洪流，就不要把它凝固成僵死的东西，那无疑是扼杀生命。

但是，心有物化能力。我们象习惯于把宇宙洪流凝聚为物那样，习惯于把生命（生活）洪流凝聚为伦常。这二者在起源上孰先孰后，或许很难考查。不过，在文明时代以后，把生命洪流凝固是主因，却可以断言。

作品是生命洪流之凝聚。阅读作品则要透过此凝聚者体会到灵动的生命。作品是凝聚者，故而它既遮蔽住阅读者体悟生命之心，又向阅读者之心敞开着创作者之心。生命既被作品遮蔽着，又被作品敞开着。

科学方法则须坚持着物化，防止凝聚者消解。凝聚者消解则无物。无物则科学方法无所措手足。物化是科学方法之前提。然而不消解凝聚者怎会体悟到那灵动的生命？阅读须消解凝聚者。消解才去蔽。科学方法的坚执态度只会进一步遮蔽。

故而，心既有物化能力，又有消解能力，唯如此生命（生活）才真成洪流。

坚执物化之态度不仅是科学方法之本质，扩大言之，而且可以说是理性主义的本质。这里须引进“灵化”概念。

国内文化研究界流行着一种见解，认为宗教与理性是势不两立的，主张宗教是非理性的。这种错误见解出于基本概念不清。

首先，这种见解的主张者未分清巫史与宗教之不同，或虽知二者之不同却不明不同之所以然。

巫史常称之为“原始宗教”，所表现的，正是概念不清。此处不遑细论，仅粗浅地说，西欧历史上，巫史文化与宗教文化中间隔着古希腊哲学（含罗马哲学）。这就是说，宗教出现在有哲学

之后，巫史则于有哲学之前。哲学是宗教之前提。宗教是理性的产物，至少须有理性参与其事。宗教与巫史之根本不同，在于理性之有无。

第二，这种见解的主张者只知有物化，不知有灵化；且不知物化、灵化皆为理性主义之本质，均出于坚执态度；不知宗教之必要前提为灵化，而巫史则无须灵化。因此，宗教必定以理性主义为前提。

物化与灵化实为一事之两面，二者不可分离。这是一个分裂为二的过程。本来，心既有物化能力，又有消辟能力。但是，当消辟能力抑制后，物化占取主导地位，遂为坚执态度。这种态度是理性主义之本质。把宇宙洪流物化，把生命洪流灵化。撒旦与上帝、地狱与天堂、物质与精神……对立了起来。中国哲学家称之为坚执的，西方哲学家称之为抽象。理性主义的基本方法是抽象。理性主义≠好（或正确），非理性主义≠坏（或谬误）。有些人反对停留、执守于抽象，却主张坚持理性主义，不是很令人奇怪的吗？

理性主义在西方文化中源远流长。远在二千五百年之前的苏格拉底、柏拉图时代，理性主义就在西方崛起。其势力直达上世紀末、本世纪初。理性主义产生了灿烂的文化：宗教、科学、民主政治、法制等等。兴旺发达之后，弊病渐渐显著起来。上个世纪，伟大的思想家们感受到理性主义的弊病，开始寻求纠正、克服其弊病的方案，至本世纪蔚为大观，其势方兴未艾。人们广泛谈论的异化即为理性主义之后果。异化常表述为物化（如卢卡奇）。其实严格地说，异化宜表述为灵化。

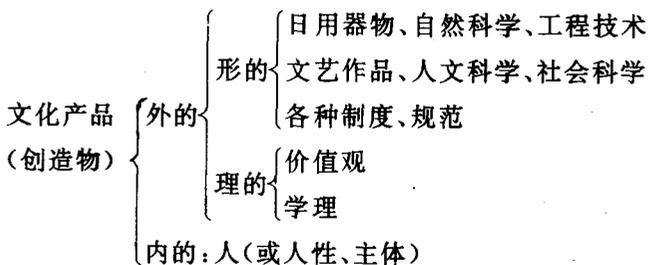
在中国文化传统中，理性主义却从未占据主导地位。上举西方文化中的几项大成就在中国文化中见不到，即为证据。须

特别强调的是，有些论者把中国唯灵论宗教之势力薄弱归因于理性主义传统势力强，乃是对“理性主义”一词赋予了另外的涵义。给一个名词赋予其他涵义无疑是可以的，但不是无条件的、随心所欲的。如果中国唯灵论宗教不发达是理性主义强的结果，那么西方中世纪基督教势力强须说成理性主义弱的结果。可是，这很难说明经院哲学传统中的唯名论、唯实论两派的争论，更难说明西方近代科学精神，哲学从经院哲学中发展出来的史实——似乎理性主义无来由地一下子就兴盛起来了。既然赋予“理性主义”一词另外涵义不能说明问题，便证明如此做法之不妥。实际上，唯灵论宗教在中国发展受阻，主要原因正是理性主义势力不强。唯灵论宗教以高度发展的灵化为前提。这就须在物化（灵化，或总称之为抽象化）、消辟两种能力中偏执前者。所谓理性主义正是这种偏执态度。一个重视消辟能力的民族，决不会容许偏执态度，怎会有强大的理性主义传统？

中国文化传统的优点、缺点主要出于此。

中西文化差异之关键正在于此。

国内文化研究中，有人于物质文化、精神文化之外，提出制度文化概念。实际上，制度文化与精神文化之界限很难划开。我主张对文化产品（作为创造物）作如下划分：



就目前的状况而言，论及价值观的已属先进了，也有更先进

的，开始体悟到人(具体提法为“国民性”)概念之重要。但是，关于这些成分之间的相互关系，还极少见提出来研讨的。其实，人也是创造物，而且是文化创造物。中国文化与西方文化之差异，实质上就是中国人与西方人之差异。

达到这一步够不够深呢？

还不够。还要走一步，提出“为什么中国人与西方人不同”的问题。

显然，从制度、价值观等方面找答案，是不能解决这个问题的——那只是“人之不同”表现于外者。有关的研究成果无论如何有意义，对这个问题来说，仍未触及根本。

根本何在？

我以为，在于中西两方基本态度之不同。大略地说，西方传统为抽象(坚执)态度，中国传统为具体(无执)态度。细致些说，西方自上世纪末、本世纪初开始发展无执态度，中国自宋明理学(代表人物为南宋朱熹)开始发展抽象态度。——这只不过是个人见解。但是，无论这见解能否成立，文化研究要再深下去，达到根本，应是确定无疑的。

令我惊讶的是，独居于信息闭塞的南京医学院的松龄，竟然独立地深入下去，达到了相当高的境界。

他认为，写出来的“思想”，包括儒家学说在内的各种学理，都不过是“象”。仅凭这一见解，他的著作就可列入当代学林。更进一步地，他还认为，没有自我，西方的“道德”与中国的道德不同。这见解就更高明了。

严格地说，是中国人没有自我，西方人却有的。这涉及“中国人与西方人不同在何处？”中国人的体验是天人合一之大一统(借谢松龄语)。为什么西方的制度嫁接到中国社会上不能成

功？因为那是西方人之外化，对中国人，那无异于异体器官移植，不因此而引起败血症，就算是幸运的了。

人之个体化是抽象（执物、执灵）之产物。人成为个体，乃是采取坚执态度之结果。在哲学上的表现就是理性主义传统。中国传统中消辟能力发挥作用强于西方，所谓“万物并作，吾以观其复”，“反者道之动”（《老子》语），“物物而不物于物”（支道林阐《庄子·逍遥游》语）之类的名言，表现的都是这一传统。人之个体忽而抽象出来，忽而消解回去，人与天混茫一体，总也分离、凝固不成原子式的独立个体，因而在社会生活中私有制、商品经济始终发达不起来，基督教那样的唯灵论宗教也发展不出来。

西方的道德与中国的不同，不仅指规范上的不同——仅论及此，还嫌浮面；而是指概念本身之不同。西方的道德——与道德主体相应的道德，乃是抽象态度之结果，灵化之产物。中国的道德——尤其在《老子》书所阐发的意义上，则是前理性主义的。对此，松龄有透彻的了悟。

西方的道德与法权不可分离，二者乃一个灵之两面。中国的道德则与法权无关。精通康德哲学的当代大儒牟宗三先生，在1975年发表的《现象与物自身》一书中以道德立论，站在王阳明“知体明觉”说的立场上阐释（包括批评）康德的实践哲学。其实，在1797年发表的《道德形而上学》一书（距他公布自己的道德哲学有十二年）中，康德完善了他的实践哲学，补上了法权哲学部分。牟宗三先生避而不谈物自体概念的法权意义并不是偶然的，他对康德的阐释所表现的正是中国人的本性。

或许，这可以看作是一种“选择”？我本人对“选择”论颇持怀疑态度，因为我相信全体国民倾向的基本态度极其强固有力，学者们再写多少论文、专著，哪怕如王阳明一般发动一场思想革

命运动，也改变不了，除非“顺天应人”。中华民族究竟会变到哪里去？究竟会在多大限度内采纳西方创造的、表现着西方人之本性的文化产品？都是关系到我们现在应当做些什么事、关系到我们民族前途命运的大问题。研究文化哲学，弄清中西文化传统之根本区别所在，其意义大概正在于此。松龄反对“拾一、两个世纪前的洋人之牙慧”，努力从事于本身传统的研究与阐释，我是很赞成的。我们不能忘记自己的传统，对传统采取鸵鸟政策。只有正视传统，才可能真正地前进。不是甩掉传统——实际上也甩不掉，而是阐释传统。在阐释中自然会有创新。这是一条脚踏实地的路。我们大家都应该走这条路。

1988年2月22—24日写于沪上

3月29—30日修改

目 录

文化哲学研究之趋向(代序)..... 谢遐龄 1

导言 意体之用..... 1

上篇 源 流

第一章 两个文化来源..... 5

第一节 天的创生..... 5

第二节 阴阳五行的来源.....15

第三节 阴阳五行起源之“谜”.....26

第二章 观念系统的融合..... 34

第一节 冲突与融汇.....34

第二节 五德终始说.....47

第三节 《洪范》五行说.....52

第四节 《易传》阴阳说.....58

第三章 两大传统 一种精神..... 66

第一节 百虑一致 殊途同出.....66

第二节 阴阳五行与汉儒革命.....72

第三节 阴阳五行·黄老之术·神仙道教.....92

第四节	理气:太极与二五.....	106
第五节	书不尽言 言不尽意.....	118

下篇 统 象

第四章 宇宙—人生全息象..... 123

第一节	象的创生.....	123
第二节	象的构成.....	131
第三节	象的功能.....	142
第四节	全息象与大一统.....	147
第五节	象数辨.....	154
第六节	科学与迷信.....	165

第五章 天象..... 174

第一节	诸象的一象.....	174
第二节	星空的投影.....	181
第三节	大气的隐喻.....	202
第四节	人间的反照.....	206

第六章 地象..... 212

第一节	全体之一端.....	212
第二节	木失其性.....	217
第三节	金失其性.....	222
第四节	火失其性.....	227
第五节	水失其性.....	232
第六节	土失其性.....	237

第七节	皇之不极·····	242
第八节	王政·史鉴·迷信·····	246
第七章	人象 ·····	249
第一节	“大数”与“小数”·····	249
第二节	天施地化·····	254
第三节	百病与死生·····	266
第四节	性命的表征·····	273
第八章	命象 ·····	287
第一节	命运之谜·····	287
第二节	命运之喻·····	297
第三节	命的根本·····	314
第四节	命的运程·····	327
第五节	名的象征·····	336
结语	意的明彻 ·····	351
后记 ·····		357

导言 意体之用

文化创造是精神历程的展现。

人类的文化创造，是意显现为象，象著明为言的过程。所谓“文化创造”，可大体分为“宏观”、“微观”。宏观的，是指作为群体的人类的一切创造；微观的，系指作为个体的个人的精神 - 物质活动。无论是“人类”还是“个人”，他们的创造历程，都是意→象→言；在此，意是体，象、言是用。——人类总是先有了某种体验，或某种意，才去创造表达无形的意（体验）的、有形的象和言，使意（体验）得以显现。象、言是显现意体之用。

马克思有一段名言，表明了人类的精神活动创造象，进而物化象的过程：“建筑师以蜂蜡建筑蜂房以前，已经在他的脑筋中把它构成了。劳动过程终末时取得的结果，已经在劳动过程开始时，存在于劳动者的观念中，已经观念地存在着了。”（《资本论》第1卷）这种“观念地存在着”的“蜂房”，便是象；蜂房便是物化的象。与此类似，《易·系辞下》所谓“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》”的《大壮》卦便是象，“上栋下宇，以待风雨”的宫室，便是物化的《大壮》卦象。在我们看来，象是意（体验）的表达：“圣人立象以尽意。”（《易·系辞上》）这意，便是外向投射为“道”的体验。然而马克思在此处并未提及建筑蜂房的创造活动表达的是什么意（体

验)。不过，就建筑的事例而言，由古至今人类所创造的风格迥异的各种类型建筑物，无疑表达着殊不相同的意（体验）。——就连蜜蜂建造它们的蜂房，也是某种意的表达；特定构造的蜂房，显然更适合于它们“安身立命”，这便是它们的意；我们不解其意，故而称之为“本能”。最拙劣的建筑师，比最巧妙的工蜂的优越之处，不仅在于他能“有意识”地建筑，使象物化；而且在于他能用多姿多彩的精神的或物质的格式（象），从不同角度、不同层次表达体验（意）；尽管这一表达过程，就其深层而言，大多是无意识的。表意之象，包括精神之象及其物化形态——物质之象。当然，较为深层的精神之象，大多是不可物化的。

言，是表达体验的另一种方式。严格地说，言是一种特殊的象，或者说，言是象的特例。在某种意义上说，动物的“言”，也是表意之象。而人类的言，无论在何种意义上说，都比动物的丰富得多、复杂得多，有质的不同；究其根本，乃在于人意（体验）的深邃莫测，无穷无尽。人的言，不仅有闻之于声的口语，而且有见诸乎形的文字。我们的汉字系统，不仅是口头言语的书面符号，而且是一种特殊图象；就此而言，汉字在表达体验方面，比任何拼音文字都更优越。——然而，尽管言是一种特殊的象，但言在精神活动中最突出的功能，却是著象：著精神之象和物质之象，尤其是那些不可物化的精神之象；言是对象的表述。而且，言所表述的，只能是象；因为意（体验）是无形的，故不可言说；意须现为象，才能用言表述。那些原本不可物化的精神之象，必须经过言的表述，才能具有特殊物化形态。

那么，意（体验）究竟是什么？——我们只能说：意是体。意（体验）从何而来？——对这个问题的回答比解释《老子》的道、儒家的天、理学的理、康德的物自体、黑格尔的绝对精神、叔本华

的意志、唯物主义的物质等“体”的来源更为困难。因为在我们看来，道、天、理、物自体、绝对精神、意志等等，只是意（体验）的外向投射的产物；它们也是意体之用、表意之象，只不过是几于意的“大象”而已。——就此而言，我们说“意是体”，也显得有点勉强。

人类在表达无形的意（体验）的过程中，产生的有形的象和言，便是我们今天所说的广义的文化。易言之，有形的文化，是无形的体验的表象；无论何种文化形态（精神的，物质的），都只是用，而不是体。文化，只是人类精神活动表层之象；其深层，则是意（体验）。就此而论，意、象、言又各为人类精神活动的不同层次。——因而，意、象、言，既是人类精神历程的不同阶段，又是人类精神活动的不同层面。然意中有象，象中有意，言中有象，即所谓“体用一源”。这“源”，便是人：体用统一于人，体用同出于人。

我们耳闻目睹的，是文化，是象、言。其中虽然有意（体验），但文化或象、言不能尽意。而且，越是深邃的意，就越是不能表尽。任何伟大的文化创造者，都不会说自己的创造已经尽意；他们甚至常为自己的创造物未能尽意而抱憾终生。况且，无形的意或体验，虽可部分现为有形的文化或象、言，但它终究是无形的。——于是，文化，或象、言，留下了；其中蕴涵的未尽的本意，或原始体验，却随着人们在时间之流中的“观象玩辞”，而逐渐消退了。这便是“存象忘意”，这便是人类历史上有那么多文化之谜的原因。谜，便是不能解其中之事物；谜面是象、言，即广义的文化；谜底是本意、或原始体验。

一种文化之象的创造者的后裔，若是在种族上灭绝了，或在文化上彻底皈依了别种文化，那么，这种文化便成了“谜”。所

幸，中国文化创造者的子孙后代，既未在种族上灭绝，也尚未完全皈依别种文化，精神的绵延不绝如缕。别种文化的继承者，包括皈依了别种文化的中国人，正在把自己的意或体验，投射在我们祖先创造的文化之象上；易言之，他们力图把中国文化同化为他们的表意之象。这样，便最终会使中国文化成为一个不解之“谜”；中国文化所表象的体验、境界也就随之丧失殆尽。——人类总是把自己的体验投射为“现象”，包括文化现象和“纯粹客观的自然现象”上；因此，即使是“自然现象”，也只是表意之象。

中国文化的独特价值，不在于它绚丽多姿的表层形态，而在于其文化形态，或象、言所表象的体验（意）、境界。为了同于这种体验、境界，我们必须循着与意→象→言相反顺序的言→象→意的路径，通透言、象，融入意的世界。这便是本书的冀图。——我们可以言说的，只是显见的、有形的言和象。作为精神之象的物化形态的言，虽然苍白而枯燥，但却是必须经过的层面：言是精神之象的表层，这便是本书上篇的内容。象，虽然由言表述，但却比言更接近于意，它构成了本书的下篇。总之，本书是由言入象。当然，意、象、言的区分，只能是大体上的。正如上述，体用同源。不注意这一点，便有“精神分裂”的危险。至于最终是否能够同于中国文化所表象的体验、境界，则取决于我们能否忘言得象，忘象得意。

如果最终能够忘象得意，那么，就会融入那“空阔洁净”的世界；洞悟变换、杂多的文化形态（言、象）所表象的，只是近乎于无的“一点意思”。这一历程，恰与无形的体验生出有形的文化的“无中生有”相反，是“有归于无。”

上篇 源 流

第 一 章 两个文化来源

第一节 天的创生

文化是现象，是人类体验所现之象。不同的文化，表象着不同的体验。任何文化之象，都有一个核心，高度凝聚着文化创造者的体验，象征着充满生命的体验世界的大全。天，便是中国文化的核心。因此，不知天，便不能洞悉中国文化所表象的生生体验。

一、两重迷障

当我们追寻天的源头、探究天的意蕴时，常常蔽于多种迷障。大体而言，有两重。

首先是“历史的”。

中国文化虽称“源远流长”，但见诸文字记载的历史，却仅能溯及公元前一四〇〇年左右。我们迄今所能见到的最早文字，是殷的甲骨卜辞，这往往成为讨论中国文化的起点。无疑，甲骨卜辞和西周金文，是探究中国文化之源的最为可靠的史料；然而，这些出土文物却是如此支离破碎，仅凭它们，难以窥见天之“源头”的一斑。

倘若我们把目光投向汗牛充栋的现存古代文献，则更是易

于陷入迷误。自清以来，对这些“国故”的整理，发现其中不乏“作伪”的痕迹；而且文籍越古，伪书越多。——对此，我们不能责怪古人“品性恶劣”：古代中国从来没有过现代意义上的历史观念；古代中国的历史，不仅有“史实”，而且充满理想与梦幻；“史实”，往往编织在理想与梦幻之中。那些“伪书”的创作者，往往并不以为自己在作伪，他们只是在描述自己心目中的历史。他们编织了历史的理想与梦幻，但往往并不留下一己之私名；他们把自己的创造，与“宇宙”融而为一。——当然，这无疑为理性的“考据”增设了重重障碍。

我们常常把见之于古籍，但未经考古学实证的古史，称作“古史传说”。传说的古史，恰恰表明它是经“传说”加工过的古史。现存最古典籍之一《书经》中的虞书、夏书，以及商书的大部分，便是这类经过理想化加工的“古史传说”的记录。它们所表象的，只是创作者的精神世界；它们会把我们引入一个迷失的幻境，不是带我们去寻找“源头”，而是把我们阻挡在创作它们的时代。例如，我们若是从《尧典》、《舜典》、《甘誓》等篇中寻源头，便至多停留在春秋战国之际。

其次是“心理的”。

人类都有固执于事物表层形态、拘泥于言、存心于象的顽固习惯。对此，古代先哲早已有所体会；故《中庸》曰：“人莫不饮食也，鲜能知味也。”食而不知其味，表明在食与味之间存在着一道迷障。这源自人们对食的拘执。在食与味的隐喻中，食而不知其味的味，是指的“本然之味”。因此，这句话实际上应该是：食而不知其本然之味；因为大多数人都是自以为“食而知味”的。这里，“食而知味”的味，相当于“望文生义”的义。所知之“味”，所生之“义”，显然不是本味、本义。这是由于人们倾向于从自己

的体验去知味、去生义；亦即将自己的体验，投射在“食”与“文”上。这种倾向，在自我强迫式地接受西方文化统制的近世学人，表现得尤为突出。——因为在宗教肆虐的西方世界曾经有一位支配一切的至上神，故而中国的天，便成了类似的至上神；由于二十世纪是分析的时代，故而一个完整的天，便被肢解为主宰之天、物质之天、自然之天、义理之天、运命之天；等等。至于用某种体验所显现的文化之象，有意识或无意识地生硬规范古代中国的社会形态、政治形态、经济形态，则更是众所熟知的“路数”、“方法”。

历史的和心理的双重迷障，往往是错综的。对我们而言，历史迷障有相当一部分是古人心理迷障的遗存；我们的心理迷障，无疑又会成为后代的新一道历史迷障。

对于支离破碎的出土文物和残缺不全的散篇乱简所造成的迷障，我们无能为力，除非有新的考古发现。但是，对于古人的心理迷障所造成的历史迷障，我们经过努力，却可以使之部分消解；要做到这一点，最重要的前提是，避免用别种文化、尤其是西方文化所表象的体验去投射、规范中国文化，亦即首先清除我们自己心中的一大迷障。然而这并非易事，因为我们的的心灵中已充斥着西方文化观念；而对研究中国文化的西方人、以及西方化了的中国人而言，则更须脱胎换骨、洗心革面，否则，他们就永远不能洞见中国文化的真谛。——在我们的体验中，中国文化之象的底层，潜藏着绵延不绝的生命之流；在他们的心目里，中国文化的形态，至多不过是一堆虽则色彩斑斓、但却稀奇怪异的古董。因此，只有清除了、消解了历史的和心理的双重迷障，才能通透表层形态，洞见产生中国文化的精神之天。

二、帝与天

文化，是人类体验的表象。但仅就文化而言，广义的文化，又可剖为表、里二层：其表，是可见可闻的文化形态；其里，是观念系统，即世界观、价值观系统。从现象上看，一种文化的表里二层，都“围绕”着一个核心；这个核心，是特定体验世界的凝聚点，是文化形态和观念系统之“宗”。

中国文化的最早文字遗存，是殷的甲骨卜辞。这些出土文物虽然支离破碎，但从中尚可窥见，殷文化的核心是“帝”。从甲骨卜辞及存世的其它文献中，我们可以知道，殷人的帝的基本意蕴，是享受最高规格祭祀的先祖；殷人的“卜”和“祀”，是他们与其心目中的伟大先祖进行灵魂交通的途径。随着殷人对各“方”（舌方、土方、马方、羊方、林方等等）的征服，帝有成为“至上神”的趋势；但至殷末二王的自称为“帝”（帝乙、帝辛），帝便堕落为一族首领的自大狂象征。固然，甲骨卜辞中并非全无“天”的踪迹；但天远远不及帝的地位崇高，其真实意蕴也无从确切了解。

周文化的核心，是天。从现存文献中，我们无法搞清天的“孕育”过程；只能知道天诞生于殷周之际。而周公姬旦，则是系统表述天和天命的主要人物。多数近代学者公认，《书经·周书》中约有十五、六篇是较为可靠的，其中约半数记载了周公的言论。《书经》出自鲁，而鲁国则是周公的封地，是东土“宗周”；较为可靠的《周书》，无疑贯串着周公的思想，保存着周公的遗教。在对殪殷具有决定意义的牧野战役之前，周公所作的《牧誓》，便称武王伐纣是“恭行天之罚”。《周书》的其它各篇中，“天”和“天命”的出现就更为频仍。以天的名义对帝征伐，表明殷周之间的冲突，实质上是文化的冲突。

伴随着周对殷军事上的胜利而来的，是文化上的征服。因为只有通过文化上的征服，才能最终巩固军事上的成果。这种

征服，集中表现在文化核心的转换，即用天取代帝。《周书》中若干处将“天”、“帝”二者相提并论或互换使用：“皇天上帝”（《召诰》），“惟天不畀，……惟帝不畀，……惟天明畏”（《多士》），“帝休，天乃大命文王”（《康诰》），等等。我们认为，这是通过“翻译”进行的文化核心转换，其实质是文化征服。

翻译，是两种文化接触必然产生的结果。通过翻译，文化上包容量大、同化力强的一方把对方纳入自己的观念系统；这是以自身为主体，融合对方的新的创造（所谓“损益”）。军事上胜利的一方，并非一定能在文化上征服对方；中国历史上历次入侵的“蛮族”，结果却都被中国文化所同化（汉化）。无疑，天比帝具有更大的包容量、更强的同化力。在翻译过程中，帝赋有了天的蕴涵，成了天的异名同谓者，其本义也就随之丧失：殷人独专的一族的帝，蜕变为普遍的一般的帝。天同化了帝。与此相应，随着周公的东征，以殷王为盟主的万“方”，便统一为以周王为天子的天下。

文化核心由帝转换为天，表明了周在文化上的征服。周人军事上的胜利与文化上的胜利是“同步”的，其成果是周初封国七十^①，创立了中国历史上第一个大一统天下。无疑，这是天的胜利。“普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣”（《诗·小雅·北山》）的大一统天下，不可能由帝来建立。作为不同文化核心的帝与天，表象着不同的体验；不同的体验，展现为不同的文化形态。

对殷人的帝，我们或许尚可从别的古代文化中，找到可资比较的对象；但周人的天，却显现着一种独一无二、无所比拟的精

^① 周初封国七十一，姬姓居其五十三。

神品格。蕴藏在这一绵延不绝的独特精神中的凝聚力，展现为中国历史的独特的大一统形态。

三、德与民：天命的表征

在我们看来，天，是周人独特体验世界的凝聚点，是周人体验的外向投射。这体验世界充满生命，天的生命力便显现为天命。天命，对周人而言，是“天乃大命文王”（《康诰》），“王以小民，受天永命”（《召诰》），……。天虽无形、无言，但却以德与民为其“大命”的表征。——天和天命，实为周人历史体验的表象。

周人具有强烈的历史体验。这种体验的发生虽然无法搞清，但显然与周人独特的素质和历史有关。《史记·周本纪》记载了周族发展的历史。其中虽然杂有许多后世掺进、因而无从可否的神话和传说，但如果我们能消解掉神话、传说的“外壳”，便可窥见一缕线索。

（一）周族始祖后稷“好耕农”；但在其子不窋时，便“弃稷不务”，流徙于“戎狄之间”。直到两代之后的公刘时代，才“在戎狄之间，复修后稷之业，务耕种，行地宜……取材用”。此后有一个相当长的间隔时期（约八代）；至古公亶父，“复脩后稷、公刘之业”。但不久，却又因受到“薰育戎狄”的逼迫，而徙至岐下。这一历史过程表明，周族原有农耕的传统，但由于一些我们无从了解的原因，而多次、长期被迫放弃农耕生活，这些原因很可能是关系到一族生死存亡的严重事件。

（二）周族历史上最好的时期，是恢复农耕生活、“积德行义”、民往归之的时期，因而令周的后裔长期怀念（如《诗·大雅·公刘》所颂）。

（三）周族迁至岐下后，迅速发展农耕，势力不断壮大，逐渐成为部落集团首领。

周族历史发展的线索，可以给我们几点启示：第一，周族虽被迫长期生活在游牧的“戎、狄之间”，但却怀念着丰沃的土地，渴望着恢复农耕生活，^① 并为实现这一理想不断奋斗；第二，周是小族，人数不多，为了抗御强大的外部压力、应付残酷的现实斗争，他们必须善于在大族之间周旋，从而发展了务实的精神品格和行为方式；第三，在生产力极其低下的远古时代，务农的基本条件是充足不竭、团结一致的人力；于是，身处比自己强大的“戎狄”之间的周人，在不断增强人力、组织农耕活动、调节族际关系的过程中，体会到“有了人就有了一切”，从而萌发了“保民”“修德”的思想；第四，对世俗目标的谋虑，使他们表现出注重人间实际事务的倾向和强烈的历史意识。

周人没有高贵的血统可以自恃，故而将自己的历史体验（不是宗教体验）外向投射为他们所信奉的“天”。这“天”，是具有历史意志的天。于是他们把体验中的历史命运和历史意志，称作“天命”。一个“小邦”周，能够不断壮大其势力，最后征服了强大的殷，更为增强了周人的“天命”历史使命感。

“保民”，是人数不多的周族在其长期艰苦奋斗的历程中产生的一个重要思想。因为在周人看来，能否“享天之命”的关键，在于能否“保享于民”（《书·多方》）；民与天遥相感应：“民之所欲，天必从之”^②，“天视自我民视，天听自我民听”^③。因此，民的意向和执为，几乎等同于天的意志：“纣有亿兆夷人亦有离德，余有乱十人，同心同德”^④，“非我小国，敢弋殷命，惟天不弔，

① 《诗·大雅·绵》：“周原膴膴，萋茶如飴。”描写古公亶父迁至岐下周原后，看到土地肥美，即使是苦物（萋、茶）也变得甘甜（飴）、渴望农事不辍，熙熙可见。

② 《左传·襄公三十年》引《泰誓》。

③ 《孟子·万章》引《泰誓》。

④ 《左传·昭公二十四年》引《泰誓》。

……惟我下民秉为，惟天明畏”（《书·多士》）。可见，天之“不界”、天之“明畏”，与下民之“秉为”几乎等同。天无形、无言，天的意志、历史的命运，只有通过下民秉为，得以显现。因此殷人的“离德”、周人的“同心同德”，不啻为“天降丧于殷”（《书·君奭》）的有力证件，也是“王以小民，受天永命”（《书·召诰》）的最好说明。在此，天人一体，民心天命一体。①革命（天命重建），便是“天人一”的最高体现。《周易》《革》卦《彖》辞阐发曰：“汤武革命，顺乎天而应乎人！”

革命是顺天应人。然而，能否“保享于民”，从而“享天之命”的根本，在于其“德”。因为唯有有德者，才能使民归之、“诸侯”顺之，才能受民、保民，进而禀受天命。对于周人而言，实现伐殷革命的虽是武王，但受命的却是文王。这是由于“文王之德之纯”：“维此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福，厥德不回，以受方国”，于是“有命自天，命此文王，于周于京。”（《诗·大雅·大明》）文王的德行，不是在祀与戎等国之大事上，而是在具体而微的日常人事上体现出来的。周公曰：“文王卑服，即康功（安民之功）田功（养民之功）。徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鰥寡。自朝至于日中昃，不遑暇食。用咸和万民。”（《书·无逸》）周公认为，即使是丧失其国的殷人的先王，也是由于有“严、恭、寅、畏，天命自度；治民祗惧，不敢荒宁”（《书·无逸》）之德，才禀受天命的。

天的意向、历史的命运，因人的德行和民心背向而随时改变。周公深叹，“天命不易，天难谌”，“天不可信（天不可仰仗）”（《书·君奭》），“天命不于常”（《书·康诰》）。故而，作为文王的后裔，必须继承、延续先王的德行，才不致失去文王所受的天命。

① 实则，民心就是天命：“王者以民为天”。

“我道惟宁王德延，天不庸释于文王受命”（《书·君奭》），若是“弗克经历嗣前人恭明德”，必然“乃其坠命”（同上）。“不敬厥德，乃早坠厥命！”（《书·召诰》）

有德者，受天命；失德者，“天降丧”。周公迁殷遗民于洛邑时，对殷“王士”说，殷的建立，是天“命尔先祖成汤革夏”的结果；殷的覆灭，则由于纣王“诞淫厥佚，罔顾于天显民祗”，因此，“惟时上帝不保，降若兹大丧”（《书·多士》）。由于夏、殷的先王有德，天也大命过夏、殷。夏、殷的覆亡，“非天庸释有夏，非天庸释有殷”，而是由于夏桀“大淫佚”（《书·多士》），殷纣“大淫图天之命”（《书·多方》），他们都是由失德，进而失民、失天命；是自取灭亡。这样，夏、殷都被纳入了周公的以德与民为表征的天命历史系统。

由此可见，在周人看来，德的建设是最根本的建设（“以德为本”）；故王国维说：“周之制度典礼，实皆为道德而设”（《殷周制度论》）。然而，德的出发点和归宿都是“保享于民”，“受天之命”；德不是目的，而是祈天永命的途径；通过德，天与人、天命与民心合而为一。因此，周人的德及因之而设的制度典礼，不过是天命观价值系统的表层形态。

四、敬天与尊祖

前已述及，周文化对殷文化的征服，集中表现在文化核心的转换，即周人的天同化、取代了殷人的帝。这一过程，主要通过“翻译”实现。通过翻译，帝赋有了天的蕴涵，成了天的异名同谓者。然而，在翻译过程中，文字并不是酒瓶似的躯壳，不可能将一个文字的涵义倒酒似地注入另一文字之中。——用“旧瓶装新酒”来比喻任一文化现象，都是不恰当的：两种文化发生接触，会产生冲突、发生融合，但决非酒与瓶的关系。文字，是表象体

验的一种文化形态，我们不可能用另一种“新”的涵义，完全取代某字所表象的原始涵义。有翻译（甚至音译），便有观念的融合。周人把天的蕴义赋与了帝，但帝的原始涵义并未因此消失殆尽；于是，周文化中融入了帝所表象的同源文化因素——祖先崇拜。

从存世的文献看，周人原本不重祭祀，也少有祖先崇拜的观念。迄今所发现的西周金文中，“王”皆以文王为始，没有远古传说。《周书》中虽提到文王的祖、父，太王（古公亶父）、王季（季历），但也只不过称颂了一下他们“克自抑畏”（《书·无逸》）的德行。此外，《周书》中有“不孝不友”（《书·康诰》），“用孝养厥父母”（《书·酒诰》）等有关“孝”的辞句，但显然都是在讲日常人事，并不涵有“宗教”意义。周人似无可以神化的高贵血统以自恃。在接触到殷人系谱时，周人大为赞叹“惟殷先人，有册有典”。表明周人原无先人之册典。然而在剪殷前后，这种古朴的精神状态开始出现了微妙的变化。伐殷前二年，武王“东观兵，至于盟津。为文王木主（俗称“牌位”），载以车，中军。武王自称‘太子发’（武王名发），言奉文王以伐，不敢自专”（《史记·周本纪》）。这似乎是周人“祖先崇拜”行为的第一个实例。此后，文王便成了周后裔祭祀的对象——盖因周的“受命”始于文王：“有命自天，命此文王。”其中隐约可见与帝有关的文化因素之影。

然而，周人并不象殷人那样，将伟大的先祖等同于帝，而是仅仅置先祖于帝的从属地位：先王只是因为有德，禀受了天命，才有资格克配帝，即所谓“以德配天”。《诗》中虽称颂“文王在上，于昭于天”，但也不过“文王陟降，在帝左右”（《诗·大雅·文王》）。况且，这种资格也不是永恒的；若是后人一旦失德，便会丧失先王所受天命；先王亦将从帝的左右落下，由新受天命者取而代之。——先王能否永远克配于帝，取决于后人的所执所为。

因而，不可认为周人是置上帝与先祖于同等地位的“二元神论”者。

周文化传统的继承者们，将敬天（“事上帝”）的“郊社之礼”和尊祖（“祀乎其先”）的“宗庙之礼”，视为几乎同等重要的祭祀仪式。其实，就根本意义而言，“宗庙之礼”是通过尊祖，“嗣前人恭明德”，使先王“克配上帝”之德不断延续，是家族的“道德继承”，这便是“孝”的实质；“郊社之礼”是通过直接感应“天命”，使自身的“德”不断完善，是个人的“以德配天”。因此，尊祖与敬天是完全一致的：前者以祖先之“德”为中介，达到与天合一；后者以本身之“德”，直接与天交通。故尊祖是敬天的特例，尊祖包含在敬天之中。

综上所述，周文化的核心是“以天为宗，以德为本”。这天，是历史之天，不是宗教之天，因而并不具有“至上神”的意义。天，应之于人；天命，征之于民心；民心的背向，有赖于王者的德行。这是一个人的世界，是一个唯人事是务的世界，没有（西方意义上的）神的容身之地。

作为中国文化核心的天，其蕴涵在战国、秦汉之际发生了巨大变化。在春秋、战国之际的文化大冲突、大融合中，文化核心转换的形式，不是殷周之际的天同化帝、取代帝，而是重新构建了天、赋予天以新的涵义；并且出现了与天相对峙的道。如果说，周人的天展现为天下大一统（也是中国历史上第一个“大一统”），那么战国、秦汉之际的天，则展现为天地人大一统。

第二节 阴阳五行的来源

阴阳五行，与天和天命有着不同的文化来源。同时，“阴阳”

和“五行”二者，亦来源各异。我们在探讨阴阳五行体系时，首先要“寻本探源”。然而，与其它各种起源问题一样，同样面临着不易逾越的迷障。——在迄今发现的古代中国文化的最早文字遗存，甲骨卜辞和西周金文中，都没有阴阳五行观念。我们似乎只能从残存的其它古代文献中寻得些微线索，但这些线索，却是非常脆弱。

一、古代文献中的线索

(一) 五行观念

按照包括古史传说在内的历史年代排列，在现存古代文献中，最早出现与“五行”有关的观念，是《书经·大禹谟》：“德惟善政，政在养民，水、火、金、木、土、谷，惟修。”但《大禹谟》为古文尚书，是公认的伪书，只表象着造作伪书时代的文化创造者们的精神世界，不足以论远古。至于据此认为先民将“五行”视为“养民”的五种物质，则更属大谬不然。我们将会看到，古文尚书出现的时代，正是阴阳五行学说大行其是的时代。

《书经·甘誓》中也有一处提到“五行”：“有扈氏威侮五行，怠弃三正，天用剿绝其命。今予惟恭行天之罚。”据说这是夏启（据《书序》）征伐有扈氏时，在甘地所作的誓词（约公元前 2196 年）。这篇书是否成于夏初姑且不论，但“五行”、“三正”并举，却是汉人的观念；因此很可能是汉人在整理秦火之余的典籍时，窜入的词句。

《书经》中另一篇书《洪范》，是详细论述“五行”的著作。《洪范》的五行说，已非简单之观念，而是相当系统的体系。按传统说法，周武王十三年（约公元前 1122 年），武王“访问箕子以天道，箕子以《洪范》陈之”。但近人刘节先生在其《洪范疏证》中已考定，此书出于战国末人之手。这一论断已得公认。

此外，《尚书大传》中记载了武王伐纣时的一段歌舞词：“武王伐纣，至于商郊，停止宿夜。士卒皆欢乐达旦，前歌后舞，格于上下，咸曰：‘孜孜无怠。水火者，百姓之所饮食也；金木者，百姓之所兴生也；土者，万物之所资生；是为人用’”。有人据此认为“五行”思想发生于周初。但这段文字之不可信，早已为许多学者所证明。

综上所述，没有可靠的证据证明西周及其以前已有五行观念。

《书》中既无可靠的线索，史籍中是否可以见其端绪呢？《国语》、《左传》中确有不少地方谈到五行。如：

及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也。

（《国语·鲁语》记展禽语）

天地之经而民实则之，则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声。

（《左传·昭二十五年》记子产语）

故有五行之官，是谓五官。……木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄冥，土正曰后土。

（《左传·昭二十九年》记蔡墨语）

天有三辰，地有五行。

（《左传·昭卅二年》记史墨语）

有的地方虽未明五行之词，但实有五行之义。如：

五味实气，五色精心，五声昭德，五义纪宜。

（《国语·周语》）

天六地五，数之常也。

（《国语·周语》）

天有六气，降生五味，发为五色，征为五声。

（《左传·昭元年》记医和语）

这些史料似乎表明，春秋时期已流行五行观念。不过，《国语》乃战国时人撰述；而且自清以降，便有许多经学、古史专家对《左传》的真伪提出质疑。传统认为《左传》系春秋之世与孔子同时的左丘明所作。但司马迁在《史记》中曾两度提到“左丘失明，厥有《国语》”，却从未说起过《左传》。据近人研究，《左传》是汉儒刘歆为了与《公羊传》、《谷梁传》对抗，根据《国语》改编而成的。现今所见到的《国语》，则是刘歆的删削之余。^① 两汉之际正是五行学说盛极之时，刘歆又是王莽利用五德终始说篡位的得力干将，因此，他在改编《左传》、《国语》时，窜入“五行”之说的可能性是很大的。

但是尽管以上史料的可靠性非常值得怀疑，五行观念产生的时代亦十分难以确定，我们还是可以说，五行观念的发生，当早于战国中、末期以前。因为产生于战国中、末期的五德终始说，以及《洪范》、《吕氏春秋·十二纪》中的五行学说，已是相当成熟、相当完整的思想体系了。而原始观念的发生，必远早于成熟思想的出现。

（二）阴阳观念

梁启超先生曾考证了《诗》、《书》、《仪礼》、《易》四经中有阴、阳二字的文句及其意义。其结论是：《仪礼》中全无“阴”、“阳”二字；《诗》中言“阴”者八处，言“阳”者十四处，言“阴阳”者一处；《书》中言“阴”言“阳”者各三处；而《易》中仅“中孚”卦九二爻辞中有一“阴”字。他认为这些典籍中“所谓阴阳者，不过自然界中

^① 参见清·刘逢禄《左氏春秋考证》，康有为《新学伪经考》，崔适《春秋复始》，张西堂《左氏春秋考证序》等。

一种粗浅微末之现象，绝不含何等深邃之意义。”^① 梁启超先生的这一评价是较为公允的。我们亦认为其中并无特定之“阴阳”观念。

然而《国语》、《左传》中，“阴阳”辞句却屡屡出现。西周末幽王三年（公元前 779 年），发生大地震，三川雍塞。史官伯阳父曰：

周将亡矣。夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞。

（《国语·周语上》记伯阳父语）

这似乎是以阴阳观念解释“灾异”现象的最早记载。《左传》载僖公十六年“六鹢退飞过宋都”的异常现象，周内史叔兴释为：“是阴阳之事。”《国语》、《左传》还有不少与“阴阳”观念有关的记载。如：

气无滞阴，亦无散阳。阴阳序次，风雨时至；嘉生繁祉，人民和利；物备乐成，上下不罢，故曰“乐正”。

（《国语·周语下》记周景王二十三年乐官州鸠语）

天道皇皇，日月以为常。明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳。

（《国语·越语下》记范蠡语）

因阴阳之恒，顺天地之常。

（《国语·越语下》记范蠡语）

后则用阴，先则用阳。

（《国语·越语下》记范蠡语）

^① 参见梁启超《阴阳五行说之来历》，《古史辨》第五册，上海古籍版，1982。

这里所见到的，已是相当成熟的阴阳思想。那么是否可以藉此推断原始阴阳观念产生于春秋以前呢？我们的回答是否定的。——西周末年的伯阳父，竟然运用了近七百年后汉代阴阳五行化的儒生所惯用的以阴阳言灾异的方法，实在令人惊讶不已。因此，无论这些文字确是出于战国人之手，还是在汉人“改编”时窜入，都不能视作春秋时人思想的确凿证据。

况且，古代的儒家经典和百家之书，在秦汉之际曾两度遭受烈火的大浩劫，即公元前二一三年的秦始皇焚民间书和公元前二〇六年的项羽烧博士书。而秦始皇禁止私家藏书的“挟书之律”，直到公元前一九一年（汉惠帝四年）才废止。古代经典因而几乎荡然无存。直至文帝之后方渐开民间献书、口传、师授之路，并设置博士官；但“孝文帝本好刑名。及至孝景，不任儒者。而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者”（《史记·儒林列传》）。经过两度浩劫和几十年的埋没，古代典籍已残缺不全。加之后人、特别是两汉之际儒生的蓄意窜乱，更是难以见其真实面目。所幸，自清代以来严整缜密的考据学，帮助我们辨别了其中不少“赝品”。因而我们不能将真伪难辨、甚至已证明为伪的古文献中的只言片语作为立论的根据。

至此，我们已步着前人的足迹，误入了一条从“经典”中寻找阴阳五行之源的不通之途。继续走下去必定会更加迷茫。我们必须另寻出路。

二、两种文化的启示

我们之所以认为从现存古代文献，特别是儒家经典中，去寻找阴阳五行的源头是一条死径，是因为我们发现阴阳五行思想，与考定为成书于春秋以前的经典，表象着不同的体验世界、文化精神。这些经典，只是一种文化的“圣书”，而阴阳五行，则是另

一种文化的精神形态。由于大量古籍亡佚散乱，我们不可能理出一个清晰的头绪，但至少可以窥见一个大致的轮廓。

儒家经典中，保存较完整、内容较可靠的，当推“群经之首”《周易》。《易》成于西周，是一部占筮之书。占筮，是推测人事吉凶；因此，其出发点和归宿都是具体切实的人事，这一点亦可从卦爻辞中领会。《书经》，亦为儒家最高经典之一，向来享有崇高地位。《书经》虽不乏伪作，但《周书》中约有十五、六篇是公认可靠的。《周书》明白无误地表现出“以天为宗，以德为本”的精神；不可目见的天命，表征为德与民等平易切近的人事。

崇德务实、注重人事的周文化产生于内陆腹地。周公是周文化的主要代表人物。他通过东征，把周的势力扩展到淮夷和奄（曲阜东）一带，东征也是整个东土的“周化”即“内陆化”过程。周公之子伯禽封于鲁，于是，鲁国便成了内陆文化的东土前哨、“礼义之邦”。平王东迁之后，周王室渐衰微，周文化渐僵缩；鲁国更几乎成为周文物典章的唯一保存者。所谓“周礼尽在鲁矣。吾乃今知周公之德与周之所以王也”（《左传》昭二年记韩宣子语），表明鲁国乃宗周之缩影。出生在鲁国的孔子，虽为殷遗民的后裔，但却深深浸润于周文化的感染和熏陶之中。孔子对周文化无比景仰，执意追随：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）孔子以继承文王、周公的文化事业为己任：“如有用我者，吾其为东周乎！”（《论语·阳货》）“为东周”，就是要在东土复兴、光大周文化。孔子自比为文王、周公：“文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者（孔子自谓）不得与于斯文也。天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（《论语·子罕》）“久矣，吾不复梦见周公。”（《论语·述而》）

与此相应，记载孔子言行的《论语》，表现出来的崇德务实，

注重人事的精神，与周文化完全一致。这种精神特别表现在“未能事人，焉能事鬼”、“未知生，焉知死”（《论语·先进》）“子不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）等对探讨超人事问题的否定态度之中。虽然孔子也说“祭如在，祭神如神在”（《论语·八佾》），但祭神的目的却仍然落实在现实人事上：“慎终追远，民德归厚矣”（《论语·学而》）。这种文化传统，必然把对宇宙万物和“自然”现象的探究和思考，目为“怪迂”之论、“怪、力、乱、神”，从而冷淡甚至拒绝之。在此背景中，显然既不可能产生，也不可能容纳阴阳五行观念。因此，无论是孔子，还是其“七十弟子”，都未言及阴阳五行。

阴阳五行观念必定来源于非周文化。平王东迁，标志着周文化的衰落。春秋之世，周的内陆文化渐趋崩解。各种长期受压抑的非周文化因素于是不断涌现，逐渐在上层文化领域中占据了一席之地。孔子力挽狂澜，欲继内陆文化之将绝，兴内陆文化之将灭，以东土宗周鲁国为基地，创建了“儒家”。几乎与此同时，一个新文化的中心，在鲁的邻邦，齐国的稷下开始形成。齐地处海滨，相对于内陆文化，我们不妨称之为“海滨文化”。稷下汇集了多种文化因素。其中最重要的，除海滨的齐文化外，还有来自处于内陆文化势力范围边缘地带的楚文化。因此，稷下实际上是海滨-边区文化中心。

齐国之所以能够成为海滨-边区文化中心，至少有以下几个重要原因和先决条件：

第一，齐国地处海滨丘陵地带，与内陆腹地相比，自然景观更为多姿多彩，气象瞬息万变，易于激发更为深邃的想象。同时，海滨的生活方式和当时已较发达的海上交通，使人们易于知晓一些海外的“奇闻异事”，吸收海外的一些文化因子。从《尔雅

·释地》及《列子·汤问》中称中国为“齐州”这一点来看，齐国是当时与海外文化交流的中心。当然，面对茫茫无际、无法企及彼岸的太平洋，海上交通必须附丽于此岸，因此海滨之地又不可能产生地中海型的海洋文化。

第二，齐国的开创者太公望吕尚，原为东海上人，文化背景与西土周人颇不相同。史载周武王十一年，“武王将伐纣，卜，龟兆不吉，风雨暴至。群公尽惧，唯太公强之劝武王，武王于是遂行。……纣师败绩”（《史记·齐太公世家》）。吕尚封于齐，就国之后，实行“因其俗，简其礼”（“简其君臣礼，从其俗为”）的文化政策和“通商工之业，便鱼盐之利”的经济政策（《史记·齐太公世家》），与周公之子伯禽在鲁国实行的“变其俗，革其礼”（《史记·鲁周公世家》）的政策形成鲜明对照。于是，海滨文化在吕尚的政策保护下，没有因内陆文化的强大压力而损毁、消亡，反而得到进一步的发展。而鲁国则被建设成了东土宗国。

第三，对从事农业而言，齐地当时远不及内陆腹地的地理条件：“太公望封于营丘，地潟卤，人民寡。”面对自然环境的挑战，齐人发展了他们的手工、商业、渔业、盐业和技术：“于是太公劝其女功，极技巧，通鱼盐”，“设轻重九府”（上引皆《史记·货殖列传》）。这种与内陆腹地十分不同的生活方式，产生了与内陆文化不同的价值观念，使人们不仅关注人事，而且注重超越人事之外的各种事物及其错综复杂的关系。

第四，工商业、技术和海上生产、交通的发达，使齐国不断富强。桓公时，管仲虽“位在陪臣”，然而“富于列国之君”；齐国之富，于此可见一斑。致使“人物归之，襁至而辐凑。故齐冠带衣履天下，海岱之间敛袂而往朝焉”。其国势之强盛，经久不衰，“富强至于威、宣也”（上引皆《史记·货殖列传》）。

第五，齐之国君素有尊贤、养士的风气。至宣王时，此风盛极。“宣王喜文学游说之士，自如驸衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人”（《史记·田完世家》）。孟子、荀子，可能还有庄子，都曾游学稷下，荀子还三度出任稷下学士的“祭酒”，其盛况不难想见。在这种气氛和环境中，来源各异的“学”、“术”得以自由交流，多方融汇，促使新思想、新观念不断创生、涌现。

综观上述，齐国之成为“海滨-边区”文化中心，有其历史的、文化的必然性。

海滨-边区文化与内陆文化二者所表象的体验世界大不相同；基本观念的差异亦极显著。

精神指向：前者既注重人间事务，也关心宇宙万物，探究“自然”奥秘。运用“先验小物，推而大之，至于无垠”（《史记·孟荀列传》）的方法，“深观阴阳消息”，“推而远之，至天地未生”（《史记·孟荀列传》）；并发展了一套关于自然-社会，宇宙-人生，及其关系的理论。后者则将人事作为第一要务，把关于宇宙、自然的学说目为荒诞不经的“怪迂之变”。

“天”的观念：前者的“天”包含了宇宙、自然、历史、人生；天命的表征是气象、物象等符应。后者的“天”表象着体验中的历史意志和社会命运；天命的表征是德行与民心等事象。

历史观：前者认为历史的本质是“五德终始”，所谓“五德转移，治各有宜，而符应若兹”；强调历史运动有其自身规律，不以人的意志为转移，人的主观努力限定在“五德终始”之中。后者认为历史的底蕴是“皇天上帝，改厥元子”，但“天命不于常”；强调人可以“自度”天命，德能配天；通过自身德的努力，可以稟受

天命。

政治观：前者任“法”崇“力”，后者尚“礼”崇“德”。齐国是法家思想的策源地。齐法家思想是战国时期法家三派——商鞅之重“法”、申不害之重“术”、慎到之重“势”——的共同思想来源。司马迁曰：“申子之学本于黄老而主刑名”，韩非“喜刑名法术之学，而归其本于黄老”（《史记·老子韩非列传》）。后面我们将要看到，黄老是海滨-边区文化因素融合的产物。

人生观：前者“养生”、“经世”并重；后者则以齐家、治国、平天下为人生第一要务。

天下观：前者有大九州、裨海、大瀛海之说，认为儒者所谓“中国”，乃天下的八十一分之一。后者则“登东山而小鲁，登泰山而小天下”。前者眼界阔大，后者目光狭隘。

与内陆文化相比，海滨文化是多姿多彩的。对内陆人来说，海是神秘莫测的，海外是另一世界。就连孔子，也只将他的德泽、仁爱之心施之于四海之内（“四海之内皆兄弟也”）。“海客谈瀛洲，烟涛微茫信难求”；至今人们仍将“荒诞不经”或“难以置信”的事，称作“海外奇谈”。海滨文化神奇怪异的色彩，上天入地的想象，对宇宙和自身生命之力的体验，正是内陆思想家所不齿的“怪、力、乱、神”。而所谓“怪力乱神”者，无论其来源如何，也往往被归诸海滨文化。孟子就曾将当时一些不合其意的古史传说称作“齐东野人之语”（见《孟子·万章上》）。

充满海滨文化色彩的《庄子·逍遥游》中提到的“齐谐”，则成为后世“志怪者”们所喜用的名称。西汉末年，刘歆校《山海经》，奏言此书乃夏禹、伯益所作；但就其内容看，《山海经》必产生于海滨-边区文化。神仙道教的思想大师葛洪，亦在《抱朴子·论仙》中将夏禹、伯益、齐谐并列称颂：“禹、益、齐谐之智”，这

无异于一种“文化认同”。至于屈原的《离骚》、《天问》、《远游》等诗篇，更为突出表现了海滨—边区文化精神。对内陆文化而言，这种精神确是“异端”。

综上所述，在内陆文化的精神传统中，不可能产生、也不可能容纳“怪迂”、“僻违”、“幽隐”、“闭约”的阴阳五行观念。原始的阴阳五行观念，无论是发生于燕齐海滨，还是荆楚边区；也不论在民间或文化“下层”流传了多长时间；最后终于在、也只能在新的文化背景中找到适于它们生长的丰沃土壤。

第三节 阴阳五行起源之“谜”

我们初步探讨了阴阳五行的文化来源。但对“起源”却未涉及。因为这实在是个令人望而生畏的“司芬克斯”之谜；摸不准，猜不透，就会被怪兽一口吞掉；即使俄狄浦斯式的超人破解了它，也会横遭触犯人类文明和理性禁忌的悲剧！

然而，人们为破解这个“不解之谜”，作了多种尝试，表现出人类执意探究宇宙和人生奥秘的本性。

(一) 关于阴阳观念的起源，向来争讼不已，可归诸以下几类。

《易》源说：认为阴阳观念起源于《周易》。其中最著名的一句话，是《庄子·天下》的“《易》以道阴阳”。近人亦多有持此说者。指称爻象“—”、“--”就已包含了阴阳观念。如认为，“—”象天，因为天是混然为一，“--”象地，因为地分水陆二体；天、地各为阳、阴之象，故—、--各象阳、阴。但我们认为，《易》本无阴阳观念，“《易》以道阴阳”是战国时思想，是说《易》者通过以阴阳观念解《易》之方法，将阴阳观念赋予了《周易》，从而把《易》纳入了

阴阳体系。^① —、-- 的原始意蕴很可能是天地之象^②，但把天地纳入阴阳体系，亦是战国以后的事，故“象天地”不等同于“象阴阳”。

“性器”源说：认为阴阳观念起源于“生殖器崇拜”。如《老子》中“谷神不死，是谓玄牝；玄牝之门，是谓天地根”（《老子·六章》）中的“谷”、“牝之门”系指女性生殖器；“是谓天地根”，表明这是女性生殖器崇拜。——从这一观点，我们可以引伸出：所谓“阴阳”，置阴于阳之前，暗示先有阴后有阳，也可认为阴阳观念产生于女性生殖器崇拜或“母系”观念，与《老子》的说法暗暗契合；然而这与“乾坤”、“刚柔”、“天地”、“动静”等，将“阳”置于“阴”前的重视“阳性”的观念，必非出于一源，由此亦可见《易》与“阴阳”来源各异。此外，有人将《易·系辞》中“夫乾，其静也专（团），其动也直（挺）”指为男性生殖器，因而“阳”（乾）示男性生殖器；“夫坤，其静也翕（闭），其动也辟（开）”指为女性生殖器，因而“阴”（坤）示女性生殖器。还有人认为爻象“—”象（像）男性器，“--”象（像）女性器，等等；不一而足。近代的“性器”源说或多或少、有意无意地受到弗洛伊德学说的影响；同时与《易》源说互有交叉。此外，由于男女（性器）也各为“阴阳”之象，因而此说又与自然取象说有一定关系。

自然取象说：认为阴阳观念起源于对自然界现象的观察，如山南、水北为阳，山北、水南为阴；日出为阳，日蔽为阴；一寒一暑、一夜一昼，各为阴阳。因此，“阴阳”观念是从这些自然现象中归纳、抽象出来的。我们认为，古人列举这些现象，只是作为论证“阴阳”的取辨之物。

① 详：第二章，第四节。

② 详：第四章，第五节。

以上三类观点,均甚为流行。其实都是传统学说的“发展”。今人又倡若干新说。如:

“十月太阳历”源说^①:此派学说的根据是,彝族十月太阳历的大小两个新年,正好将一年划分为从冷到热及由热至冷的两季。但此说实从“彝族天文学”的角度,复述自然取象说。

“枚卜”源说^②:此派认为“枚卜”以一俯一仰为“圣筮”;一俯一仰涵有“负阴抱阳”,即“阴阳”之观念;因此阴阳观念起源于“枚卜”。此说颇有新意。无疑,可以认为“枚卜”时二枚的一俯一仰,及“以一俯一仰为圣筮”是阴阳观念的表现。然而,从表层看,占卜是一种操作,一种行为,一种评价;操作、行为、评价无疑受着观念的支配。从深层看,占卜是一种文化形态,文化形态只是表意之象。因而无论何种占卜之法,都体现着特定世界观和价值观。占卜之法的表面之下,潜隐着与之相应的观念系统。如果认为“以一俯一仰为圣筮”的枚卜之法产生了阴阳观念,那么这似乎是一种指末为本之说。我们认为,“一俯一仰为圣筮”的枚卜之法,正是“一阴一阳之谓道”的世界观的体现。否则,为什么一定要以一俯一仰为“圣筮”,而不以全俯、全仰为“圣筮”呢?正因为一俯一仰与一阴一阳同象,是神秘的“道”的体现。因此,枚卜是“阴阳”观念的显现,而不是后者的本源。

(二)五行观念的起源,似乎比阴阳观念的发生更为复杂。五行之性及其相互关系,比之于阴阳亦更形错综。因而对其起源的解释,亦带有较为“神秘”的色彩。

天源说:《洪范》云:“天乃锡禹《洪范》九畴,……初一日五行”,并由此而派生出一些关于五行起源的“神话”,但都不外乎

^① 参见《彝族天文学史》,云南版,1984。

^② 参见庞朴《阴阳五行探源》,《中国社会科学》1984,第3期。

五行出于天赐之说。^① 这种说法，自然难以为我们理性的头脑所接受，暂且存而不论。

“五方”源说：近人持此说者，不在一二。认为五行观念源于殷人对“五方”（或及“五示”）的崇拜；有人进而推断“五行”起源于龟卜。然而，甲骨卜辞中虽颇多五数之称谓，但唯独没有“五方”之称，仅见“四方”。据说东南西北“四方”中已隐含着“中方”了。我们认为，“四方”、“五方”虽为“称谓”，但“称谓”的深层是世界观。因此，一“方”之差绝不可以“隐含”搪塞过去。“五方”（东、南、西、北、中）实为以五行配方位的产物，因此，“五方”乃五行体系所派生。至于龟卜，其操作程序，尤其是对卜兆的解释，更是体现了潜隐其中的世界观、价值观系统。殷人虽有尚五之倾向，却未必必然产生“五行”观念。

“五材”源说：《左传·文七年》记晋郤缺语云：“水、火、金、木、土、谷，谓之六府。”这与伪《大禹谟》的说法类似。《左传·襄二十七年》记子罕语云：“天生五材，民并用之，废一不可。”《国语·郑语》记史伯语云：“先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。”近人据这些材料认为，五行观念起源于民生日用不可或缺的这五种材料（或五种物质），即“五材”。对照《左传》、《国语》中其它论述五行的段落，五材与五行确有相当密切的关系。但不仅于此，五行与五声、五味、五色、五义、五官（五行之官）亦有密切关系。在此，姑且不论《左传》、《国语》中这些论述是否为汉儒窜入，仅就其中五材、五声、五味、五色、五义、五官与五行的关系而言，就可看出，是五行观念将“材”、“声”、“味”、“色”等等，规范为与五行对应的五大“类”，以致将“六府”中最切民用的“谷”都舍

① 详见第二章第三节

弃了。因此，五材以及五声、五味、五色，只是五行体系的组成部分，称五行起源于五材，亦是本末倒置之说。

至此，我们见到的各种关于阴阳、五行起源的学说，除近似神话的“天赐”说外，其余都是本末倒置、以末为本之说。其根本谬误在于，把在阴阳、五行观念支配下所产生的“观察陈述”和“行为取向”当作阴阳五行观念的起源；有意无意地认为文化人类的观察和行为先于观念。但是，我们知道，若无观念的规范，观察必然杂乱无章，行为必定盲目无向。没有观念，我们只能生活在一片混沌之中。就这点而言，甚至动物都有水平不等的“观念”。

所幸，我们与生俱来便具备了建立观念的“本能”和倾向。就浅表层次而言，当我们初生时，我们的原始倾向就使我们能将母亲的面孔从任何背景中分离出来，知觉为一个整体，而不是一大堆支离破碎的“东西”（所谓“格式塔性”或“完形性”）；当我们的嘴唇接触到母亲的乳头时，我们会吸吮，而不是喷吐（所谓“动作的结构”、“本能的驱动”）。以诸如此类的原始倾向为基础，我们建立了初级观念，并在社会的“教化”下，不断构建更为高级的观念，直到形成一个关于世界和人生的总的观念系统。对个体而言，这个系统往往是潜移默化地形成；在绝大多数人，这个系统是集体的、社会的；它在个体心灵中的存在，往往是不自觉、无意识的。但这个系统却无时无刻不支配着人们观察世界、思索人生、采取行动。这个系统是什么样，世界就是什么样，人生就是什么样，“行为模式”就是什么样。由于我们的观念系统与古代人类不同，所以我们难以真正了解古代人类心灵中的世界究竟是什么样；以致于往往用我们的“理性”，去重新构建古代人类的体验世界。

然而，就深层而言，观念系统也不过是人类显现内心体验的表意之象。其功用，在于通过构建观念系统，来表达、传递原本不可言说的体验。因此，究其根本，观念系统的径庭，在于体验之间的差异。观念系统起源于特定体验。阴阳、五行起源于古代中国人心灵中涌动不息的生命(生生)体验。

从根本上说，这种被现代人目为“神秘”的体验，是一种纯属个人的“私人经验”，不能通过逻辑和语言传递，只能由个体“洞悟”。所谓“道不可闻，闻而非也”，“道不当名”（《庄子·知北游》）。《老子》在界说其神秘的“道”时亦云：“吾不知其名，字之曰道，强名之曰大。”禅宗则认为，体验的真实意蕴“第一义”，不可言传；故“我向尔道，是第二义”（文益禅师《语录》）。然而阴阳、五行的创造者们，却将自己的体验，通过象征，用逻辑和语言表达出来，^①并在个体之间、世代之间传递这个表述体系。

他们在创造这一表述“神秘”体验的体系时，很可能处于一种特殊的精神状态之中。这种特殊精神状态（“异常意识状态”），我们同样可以在许多宗教家，以及近现代西方一些科学大师的创造性精神历程中见到。如马丁·路德和穆罕默德都是在“病”中接受了上帝（基督或安拉）的启示；一些科学家因在朦胧态或梦境中见到“异象”，而获得了解决问题的钥匙；亦即找到了合适的表意之象。至于在特殊精神状态中见到什么“异象”，对之作何解释，则在一定程度上取决于当时的文化背景和个人经验。显然，当五行思想的创造者，经历着与天地万物融而为一的体验，并在这体验中“发现”了合适的表意之象时，便顺理成章，自然而然地将自己的创造性活动，解释成“天赐”。

^① 本书后面将表明，阴阳五行是象；语言所表述的，只是体验之象。参阅第四章。

他们构建这一表述体系^①所使用的象征“符号”，在我们看来似乎有些“神秘”。然而，五行的“行”，却明白无误地显示了他们特殊体验中的水火木金土之性。“行”所表达的，实际上就是那种具有生命的生生之力。“五”，固然表达了先民对这个数的神秘意义和神秘力量的洞见；但当我们用理性的目光审视这个体系时，却发现了其中的思维简约性原则：即用尽可能简约的概念体系和运算程序，表达尽可能完整、丰富的思想。而五行体系恰恰是既简约，又自足的。

另一些创造者，则把他们体验中的生生之力，表述为阴阳。但阴阳消长或一阴一阳，似嫌笼统、抽象。当一些“阴阳”思想家发现来自西土的《周易》，更适宜表达他们的观念时，便把《周易》改造成他们观念体系的载体。在阴阳化的《周易》中，爻象“—”与“--”，分别象阴和阳；通过不同的“组合”方式，形成六十四卦；六十四卦则包含了宇宙、人生中的一切消息。这个体系也是既简约，又自足。莱布尼兹认为“—”、“--”与他发明的二进制算术符号“1”、“0”相符，可以写出一切数字。固然，我们并不认为《周易》含有二进制算术；但与二进制算术符号（“1”、“0”）一样，阴阳（“—”、“--”）确乎被用来勾勒宇宙全体。用《系辞》的话说，这就是“一阴一阳之谓道”。另一方面，现代遗传学则用六十四种遗传密码来表达生物界无穷无尽的遗传信息。虽然包含整个宇宙消息的六十四卦，和表达全部遗传信息的六十四密码，是完全不同的两个体系，但对这两个“六十四”，恐怕不能仅仅释之以“偶然的巧合”。

当然，内心的体验毕竟不能完全由语言表达出来。因为在

^① 表述体系有象有言，象更为基本。无象，则无以言说。

人的精神世界中，不可言传的东西实在远比可言传者丰富。造型艺术，就是表达不可言传的体验的另一种重要方式，它们和语言，在表达人类体验世界时，是互补的（当然，其它艺术品种也具有同样功用）。而汉字，恰恰是这两种表达方式的结晶。汉字不仅是汉语的视觉符号，而且是一种“造型艺术”，其中蕴涵着不可言传的体验和观念；它表征着、模铸着中国文化的精神品格和思想境界。其“功用”超越了语言的范畴。沿用不绝的汉字系统，融逻辑与直觉、“义理”与象征为一体，同时具有“理性”的光彩和神秘的魅力，这也正是中国文化的一个重要特征。阴阳、五行是使用语言，系统地表达体验的表述体系；尽管它们借助了汉字中超越语言的功用，但仍然不能表尽那些不可言传的意境。

这就是用有尽之言表达无穷之意付出的巨大代价。这无异于将无限、生动的“大通”世界塞进一个有限、僵化的概念框架。这个框架越是条理化，“大通”世界的生动性和真实性丧失得也就越多。只有摆脱了这个框架的束缚，穿透这个“目障”，才可能洞见“大通”世界之真蕴。这就叫“忘言而得意”。但“日用而不知”者却往往把用语言陈述的概念框架视作“大通”世界本身；只注目于负载着古代人类内心体验的语言、文字载体，热衷于做“表面文章”，不去深究其中的深层意蕴，以致难以真正把握古代人类生活其中的世界。这便是许多偏见、误解与迷信的根源。

第二章

观念系统的融合

第一节 冲突与融汇

文化形态，只是观念系统的表层。特定的观念系统以及与之相应的文化形态，在精神品格上是完全一致的。因此，我们可以透过表层的文化形态，探究深层的观念系统。春秋战国之际，是古代中国社会空前绝后的文化大变革时代。在这场文化剧变的帷幕背后，是不同观念系统的冲突和融汇。

一、“礼崩乐坏”与“诸子蠢出”

春秋战国之际，非周文化因素开始涌现在文化表层领域。这些文化因素大多早已萌发，有些则很可能是“夏”、殷文化遗存的蜕变物。但由于占据支配地位的周文化的强大压抑势力，这些因素长期在野，处于下层，而且主要活跃于周文化势力控制较弱的边缘地带，特别是工商、航海较为发达，思想气氛较为宽松的海滨。这些文化因素在基本精神和基本倾向方面，与源于内陆中心地区的周文化不同，两者之间具有文化上的不相容性。因此它们既不可能生自周文化内部，也不可能周文化还具有强大生命力的时候，崭露头角。平王东迁之后，随着周文化的僵化，衰落，传统信仰的动摇，各种非周文化因素迅速生长起来，不断侵蚀着周文化的肌体，加速了春秋之世“礼崩乐坏”，“天下无道”的进程。如果没有这些新出现的文化因素的冲击，周文化也

许长期僵化下去，而不致于崩解。这场文化剧变，直接导致了“官学”的衰灭和“私学”的兴起。

“私学”一词，正说明其“民间”、“在野”性质。按通常说法，“私学”始于孔子。孔子立私学，原是为了复兴宗周文化。然此风一开，却为各种原先“在野”的观念系统及其表层形态的发展提供了一个模式。但是，孔子“开私学之风”，只是一个历史事件，而非思想事件；民间普遍的思想活跃，必早在孔子之前，否则对这一具有质变性质的“突发”事件，便无从索解。

私学的兴盛和诸子的遽出，既是内陆文化衰落的结果，也是促使其完全解体的原因。然而，诸子来源各异，文化背景复杂。传统上认为，“诸子出于王官”。此说为刘歆所倡。

诸子……皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方。是以九家之术，遽出并作，各引一端，崇其所善。以此驰说，取合诸侯。……今异家者，各推所长，穷知究虑，以明其指。虽有蔽短，合其要归，亦六经之支与流裔。

（《汉书·艺文志》）

“诸子出于王官”说，隐含了这样一个观念，即，自西周以降的中国文化是行之一贯的统一体系，因为诸子之学不过是“六经之支与流裔”。后世学人虽有怀疑此说者，但并不怀疑其中隐含的观念。因此，对诸子的思想来源问题之所以争讼不已，关键在于过去只注意了“王道既微”导致“诸子遽出”的历史因果关系，没有看到两者各是内陆文化崩坏、海滨-边区文化崛起的征象和表现，其本质则是不同观念系统的冲突与斗争。

按照“诸子出于王官”说推论，诸子必为周传统的继承者和周文化的传播者，只不过“各引一端，崇其所善”而已。然而，事实并非如此：我们可以在诸子学说中，发现显而易见的与周文化

精神大相径庭的新的文化因素。

孔子，自视为周文化继承者。但这位生长在东土宗周的“为东周”者，却依然受到当时不断涌现的非周文化因素的感染。这首先表现在他通过“以述为作”的方法，用新观念、新思想解说、讲授《六经》。《周易》，内陆文化的“群经之首”，是一部占筮之书。但孔子讲授《周易》时却“不占而已矣”，并引“南人”之言解释爻辞。这无疑受到海滨思想家“神筮不灵，神龟不卜”（《管子·五行》）观念的影响。此外，流行于海滨的符应观念，也深入到孔子的灵魂。他“凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫”、“久矣吾不复梦见周公”等悲叹，以及“获麟绝笔”的绝望行为，都是符应观念的表现。

较孔子稍后的墨子，虽亦生于有着强固内陆文化势力的鲁国，且“学儒者之业，受孔子之术”，然其非内陆文化倾向已十分明显。首先，墨子不信天命，而信鬼神，并竭力“明鬼”。在较为可靠的周初文献中，很少见到涉及鬼神的辞句。《国语》、《左传》中虽多处提到鬼神，但皆为战国时期作品，只能反映战国时人观念，更不足以论西周。因此，笃敬鬼神必非周文化固有因素。其次，墨子不重“仁义”，而重“功利”；不尚“德”，而尚“力”；“力”的内容则是“富”与“众”。但在孔子看来，“好勇疾贫，乱也”。再次，墨子及其弟子（“墨者”），为一有严密组织之私人团体，开后世“帮会”之先河，这与内陆文化精神水火不容。仅此三点，便可说明墨子的非内陆文化倾向。值得注意的是，“墨者”多来自下层社会，带来许多民间文化因素；墨子也主张为“贱人之所为”，这亦与内陆文化有着根本不同的精神。

另一方面，正如前述，齐虽为鲁之邻国，但却有着极为不同的文化传统。及至田氏代齐之后，这一传统又进一步发展，为来

源不一的新文化因素的融汇，提供了一个巨大基地。齐威王时养士之风已盛。而齐宣王更为“诸子麇出”创造了非常优越的条件：“皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之”，让他们“不治而议论”。当时稷下集中的“数百千人”，代表着各种非内陆文化因素。而“述唐、虞、三代之德”的内陆文化传统的代表者，是不受欢迎的。如自视为孔子“嫡传”、以继孔子之业为职志的孟子，“受业子思之门人，道既通，游事齐宣王，宣王不能用”（《史记·孟荀列传》）。

稷下先生中有一部分是“学黄老道德之术”的，如慎到（赵人）、田骈、接子（齐人）及环渊（楚人）。这些人多来自“海滨”或“边区”。黄帝，最初是剪除了内陆文化的继承者——邹鲁搢绅先生或早期儒家——创造的尧、舜“先王”后，才进入古史系统的（其实，尧、舜亦可能为非内陆文化的产物：长期潜隐于民间的神话或传说。因为东周以前的文献中未见尧舜）。而《老子》所显露出来的边区（楚）文化精神，更是与内陆文化格格不入。

由于史料极其匮乏，我们不能描绘出一幅内陆文化衰落、解体，海滨-边区文化起源、生长的清晰图景，但至少可以勾勒出这两种文化兴衰的大致轮廓。

同样由于文献不足，我们不能确切了解海滨-边区文化中诸要素的来源及衍变过程。我们现在所能见到的不同思想体系，只是各种文化因素（包括内陆文化因素）交流、融汇后的产物。

二、三种融汇方式

文化形态，包括意识形态和物质形态上的冲突，就其根本而言，是观念系统的冲突。在不同的观念系统中，世界、历史、人生的图景和意义，是不一样的。这便是产生冲突的根源。新出现

的文化因素对内陆文化的冲击与瓦解；内陆文化传统把新的文化因素目为异端邪说，斥作怪力乱神；自视为内陆文化继承者的孔子“菜色陈蔡”，孟子“困于齐梁”等等，都是不同世界观、价值观系统冲突的表现。

表面的文化形态可以崩解，深层的观念系统却不易消灭。不同观念系统之间的冲突过程往往就是互相改造，互相同化的融汇过程。由于各观念系统在冲突中改造、同化其它系统的方向不一，程度不等，从而形成了各具特色的新的思想体系。在春秋战国之际的诸观念系统的冲突-融汇过程中，我们大致可以看到三种融汇方式。

（一）“新”观念改造“旧”体系

这是先秦“儒家”采取的路线。儒家的创始者孔子，开了两个“风气”。一是私学之风。私学既立，则为各种新的思想体系的生长树立了一个典范，从而加速了礼乐制度和“官学”体制的崩坏。力挽狂澜者，成了推波助澜者。二是“以述为作”之风。孔子在讲述、传授《六经》时，“窃取”经义，以为己说立论之根据。即如《孟子·离娄下》所评论：“其义则丘窃取矣。”孔子有一段解《易》的名言：“南人有言曰：‘人而无恒，不可以做巫医。’善夫！不恒其德，或承之羞，子曰：‘不占而已矣。’”（《论语·子路》）用“非先王之道”的“南人”之言来引申经文（爻辞）之意，可谓孔子的一大创造。但正是通过这种方法，才使死的经书，变成活的圣典。此风一开，便为后世自称为“儒”者沿袭不绝。至于孔子深受海滨符应观念影响，前文已述，此处不赘。

孔子之后，“儒分为八”，其中影响最大的是孟派和荀派。《韩非子·显学》称它们“取舍相反不同，而皆自谓真孔”。

孟子，“受业子思之门人”（《史记·孟荀列传》），以继承孔

子，弘扬周文化为职志。他说：“昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驱猛兽而百姓宁，孔子成《春秋》而乱臣贼子惧。……我亦欲正人心，息邪说、距跛行、放淫辞，以承三圣者”（《孟子·滕文公》）。荀子则讥消子思、孟子：“材剧志大，闻见杂博；案往旧造说，谓之五行；甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。”（《荀子·非十二子》）“材剧志大”与内陆文化寅畏祗惧的做人态度相去何远！在内陆人看来，海滨人真有点“闻见杂博”。现存思、孟著作，虽未见“五行”字样，但“僻违”、“幽隐”、“闭约”则多可见。所造之说亦确为“案往旧”，但这“往旧”，并非源于内陆文化的经典，而是来自海滨文化的神话、传说。

其实，无论是孟子还是荀子，都是用“新”观念改造了旧体系；虽然都自我标榜为“真孔”，实则相去“真孔”远矣。因为孟、荀都曾在稷下学宫逗留，荀子还三度出任“祭酒”；而且，当时新的观念体系已渐成“显学”，受其影响不足为怪。大体言之，思、孟一派多用“阴阳家言”、荀子一派多用“黄老之言”改造了内陆文化的观念体系。

以思、孟的历史观而言，虽尚未及“五德终始说”那么系统、整齐，但基本精神出于一辙。《史记·孔子世家》云：“子思作《中庸》。”现存《中庸》是否子思所作，可以存疑；但出自思孟一派则无疑问。《中庸》曰：“国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。见于蓍龟，动乎四体”（《中庸·二十四章》）。这颇类似于海滨“方士”的幽隐怪异之说。——尽管海滨“方士”不怎么相信蓍龟。但这恰恰表明符应与蓍龟的融合。

《孟子》也为我们描绘了一幅颇具“海滨气味”的历史图景：“五百年必有王者兴，其间必有名世者。由周以来，七百有岁矣；以其数，则过矣；以其时考之，则可矣”（《孟子·公孙丑下》）。

“由尧舜至于汤五百有余岁。……由汤至于文王五百有余岁。……由文王至于孔子五百有余岁。”姑且不论其中“五”数所含的神秘观念，仅观其大旨，即可知这是一种推度运数的学说，是内陆文化传统所不齿的“作怪迂之变”。

至于孟子“养心”、“养吾浩然之气”的学说，则与稷下黄老之术的集成作《管子》中的有关篇章（如《内业》、《心术上》等）的论述非常类似，二者之间有着明显的渊源关系。对内陆文化的观念体系而言，这显然是个新的因素。

荀子的体系，尤其是政治论（王，霸，礼，法）、心术论和自然观中，则渗透着黄老之学的精神。

先秦“儒家”在人生价值观方面，则较少受新的观念体系的影响。无论是孔子还是孟子，都具有强烈的历史意识、神秘的历史使命感，抱着积极入世的人生态度，千方百计寻求参预实际政事的机会。孔、孟都自以为受命于天，以德配天：“天生德于予，桓魋其如予何！”（《论语·述而》）“天之未丧斯文也，匡人其如予何！”（《论语·子罕》）“天未欲平治天下也。如欲平治天下，当今之世舍我其谁也！”（《孟子·公孙丑下》）政客的传统，也许就是后世“儒家”仍自称其为儒家的一个重要根由。

（二）“新”体系同化“旧”观念

海滨-边区文化的观念系统，与内陆文化大异其趣。但某些思想在其发展过程中，又受到内陆文化的深刻影响，从而吸收、同化了后者的一些基本概念，作为自己系统的一部分。这些观念一经同化，性质也随之改变。海滨思想家中，最重要的代表人物之一，是邹衍。

邹衍，齐人。《汉书·艺文志》著录《邹子》四十九篇及《邹子终始》五十六篇皆已亡佚。我们只能从其它材料中，间接了解他

的思想体系。

邹衍建立了一个与内陆文化精神完全不同的庞大体系，由于其学说“迂大而闳辩”，“天地广大，尽言天事”（《史记·孟荀列传》），当时齐人颂之曰“谈天衍”。

自齐威、宣王时，邹子之说，论著终始五德之运。

（《史记·封禅书》）

驹衍^①睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。先序今以上至黄帝，学者所共述，大并世盛衰，因载其礼祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍，因而推之及海外，人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰“赤县神州”。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓“九州”也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉。其术皆此类也。

（《史记·孟荀列传》）

“先验小物，推而大之”颇类近代经验科学的方法，故李约瑟博士谓邹衍为中国古代科学思想的真正创始者。从司马迁的这段文字中可以见到，邹衍的体系至少包括我们现在所说的方法学、宇宙发生论、历史哲学和地理学说。其中五德转移的历史观

① 即邹衍——著者。

与内陆文化的天命观完全不同，其它领域则是内陆文化从不关心、从未涉及的。因此，邹衍对当时的“显学”末裔抱着蔑视的态度。

邹子疾晚世之儒墨不知天地之弘，昭旷之道，将一曲而欲道九折，守一隅而欲知万方，犹无准平而欲知高下，无规矩而欲知方圆也。

《《盐铁论·论邹》》

《汉书·艺文志》将邹衍归类于阴阳家。这或许因为有“深观阴阳消息”、“以阴阳主运显于诸侯”的记载。但现存有关邹衍的文献中，并未见到邹衍关于阴阳的论述。有人对邹衍为阴阳家之说持异议。一说认为《史记》述邹衍事迹和学说于《孟子荀卿列传》，其篇幅约占半数；且云“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德”，“要其归，必止乎仁义”、五德终始之“德”字，皆意谓邹衍为儒家。一说则认为邹衍体系将“黄帝”列为古史系统第一人，且以阴阳立言，故为道家之学说。

实际上，“九流十家”本为牵强附会之说，无论将邹衍归为哪一家都不及实质。邹衍的学说实为海滨文化体系同化内陆文化某些基本观念而成。同时，这些观念一经同化，其内在涵义亦随之发生微妙改变。如五德之“德”与儒家之“德”就不尽一样。

在其他稷下学士的著作中，也常见到“德”观念。如《管子·四时》：“刑德者，四时之合也。刑德合于时则生福，诡则生祸。”《心术上》：“化育万物之谓德。”《内业》：“是故此气也，不可止以力，而可安以德，……敬守勿失，是谓成德，德成而智出，万物果（毕）得。”这里“德”的涵义，显然与内陆文化的不同。

海滨思想家的体系，之所以吸收、同化内陆文化的某些基本观念，重要原因之一是为了“言治乱之事”，从而“以干世主”，使

自己的学说得显于世。因为内陆文化的许多观念，在实际政治中，往往具有实用意义。但是，邹衍之流的体系毕竟不是为实际政治而创造的，他们只是刻意描绘自己的世界。以致“王公大人初见其术，惧然顾化，其后不能行之”（《史记·孟荀列传》）。因此他们只能够、也许只愿意“不治而议论”。这与内陆思想家动辄以己德配天，积极参与实际政治事务的作风迥异。极端者如“学无所主”的淳于髡（齐人），《史记·孟荀列传》记载他三见梁惠王的故事，生动刻画了其玩世不恭的态度。稷下学士实在是一批“隐士政客”。

然而，海滨思想家们所表出的观念体系，却足以包容容纳内陆文化的观念体系。因为海滨文化体系虽说“不经”，但却“阔大”。而内陆文化体系却有点“先天不足”：强烈的历史意识使之排斥了对宇宙、自然的思考。即使是孔子，虽受到海滨文化的影响，但他的“天”，仍是历史之天；这个天对自然界的事，不闻不问：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”（《论语·阳货》）这“狭小”的、单面的天，只有被“阔大”的、立体的天同化，成为其中的一个层面；而儒者所谓中国的“九州”，也被同化为天下大九州的八十一分之一了。

邹衍的五德终始说以及《洪范》五行说、《易传》阴阳说，都是五行、阴阳学说分别同化内陆文化观念构成的体系。这将在本章以下各节讨论。

（三）“新”观念之间的沟通与融汇

海滨-边区文化是相对内陆文化而言的。这两种文化各自由多种要素构成。当内陆文化自西周以降，逐渐由成熟、形成固定模式，到僵化乃至崩解时，构成海滨-边区文化的各种要素才得以“乘虚而出”，并开始互相沟通、融合。这些新的文化因素，

来源各异，背景复杂，表现着不同的观念体系。它们彼此融合的景观，真可谓“千姿百态”。

但无论从哪个角度来说，最具重要意义的，是“黄”、“老”的融合。《史记·孟荀列传》云：“慎到，赵人；田骈、接子，齐人；环渊，楚人；皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”可见，当时黄老已经开始合流，合流之地在齐之稷下，主要代表人物是齐人和楚人。

黄帝，被公认为中华民族的祖先，当我们自称“黄帝子孙”时，“黄帝”成了中华民族的代名词。然而，内陆文化中见不到黄帝的踪影；卜辞、金文、《六经》中均无黄帝；孔、孟亦从未提到过黄帝；荀子则更是指斥制造千古奇谈的人物。《史记·五帝本纪》中太史公赞词，也给了我们一点信息：“《尚书》载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”原始“黄帝”的来路虽然不明，但这位罩着神秘光环的“人物”，却发迹于海滨。齐威王曾声言：“高祖黄帝，迹嗣桓、文。”^①邹衍亦“先序今，以上至黄帝”，以黄帝为“五德终始”历史系统的起始点（与此同时，内陆文化的尧、舜消失了）；黄帝不仅“建立五行，起消息”^②（《史记·历书》），而且是燕齐海上方术的开山祖、养生成仙的第一人。黄帝，实为海滨文化的化身。

老子，楚人。楚地为内陆文化势力范围的边区。孟子曰：“南蛮舛舌之人，非先王之道。”（《孟子·滕文公上》）可谓传神之言；其中的文化对立情绪，亦昭然可见。《老子》便是远离“先王之道”的控制、对抗“先王之道”的压抑而产生的思想体系。《老子》思想如何传入齐国，至今仍未搞清。但稷下先生中“学黄老

① 参见郭沫若《十批判书》第152页。

② 消息者，阴阳也。

道德之术”的环渊，是由楚入齐的，很可能就是“老子”弟子蚡渊（“蚡”，古通“环”）。

黄老融合产生的“黄老之学”体系，既有“君人南面”之术，又有“长生久视”之道。其经世和养生的基本原则，皆以清简、虚静、无为为要。即所谓“道常无为，而无不为”（《老子·三十七章》）。经世君人之术，“柔弱胜刚强”、“无事取天下”（《老子·三十六、四十八章》）；“毋先物动，以观其则；动则失位，静乃自得”。“人主立于阴；阴者静。故曰动则失位。阴则能制阳矣，静则能制动矣。故曰静乃自得”（《管子·心术上》）。这就是所谓“君道无为，臣道有为”的“术”。申不害重“术”，故司马迁曰：“申子之学本于黄老”（《史记·老韩列传》）。而重“势”的慎到，本来就是治黄老之学的稷下先生。可见，法家三派有其二，直接导源于黄老。

黄老之学的长生久视之道，“深根、固柢、长生、久视”（《老子·五十九章》），“善摄生者，陆行不遇兕虎，入军不被甲兵。兕无所投其角，虎无所措其爪，兵无所容其刃。夫何故？以其无死地”（《老子·五十九章》）。黄帝、老子皆为传说中养生修道成仙的人物，^①黄帝且为海滨神仙方术的鼻祖。因此，神仙方术是黄老之学中的重要组成部分。《庄子》显然受到此术极大影响。其神仙思想多见于《逍遥游》、《齐物论》、《大宗师》、《刻意》等篇。《庄子·天下》称老子为“博大真人”，《说文》训“真”字：“僊（仙）人变形而登天。”近人考证《六经》中无真字，其字始见于《庄子》，为神仙方术盛行于海滨之后，方始出现。^②此时，阴阳、五行观念与神仙方术也开始沟通、融合。但似乎很不成功：“駘衍以阴

^① 参阅《史记·集解》（索隐）等引刘向记《列仙传》。

^② 参见杨树达《淮南子证闻》假真训第二。

阳主运显于诸侯，而燕齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”（《史记·封禅书》）这些方士的流裔，后来曾使秦皇、汉武大上其当。

后世各种方技、术数多在“道家”内保存、发展；其著作则多托以“黄帝”之名。如著名的《黄帝内经》（医经）等。《汉书·艺文志》著录各类方术著作，均有托名黄帝者。如《黄帝》（阴阳）；《黄帝杂子气》（天文）；《黄帝五家历》（历谱）；《黄帝阴阳》、《黄帝诸子论阴阳》（五行）；《黄帝长柳占梦》（杂占）；《秦始皇帝扁鹊俞拊方》（经方）；《黄帝三王养阳方》（房中）；《黄帝岐伯按摩》等四种（神仙）。唯独对内陆文化而言意义极其重大的蓍龟一类未见“黄帝”。可知除蓍龟外，各类方术皆与海滨文化有密切关系。关于蓍龟，《管子·五行》曰：“神筮不灵，神龟不卜。”其态度可见一斑（吕尚对龟卜就抱着置之一旁的态度^①）。

黄老之学的天人精神，体现在“道”和“气”上。“道”不可见，人可名，其神秘性固不待言；“气”虽时而可见（燕齐海滨、荆楚水域多“气”），但或聚或散，飘渺无定，充塞天地，神妙莫测；原始的“气”观念，无疑凝聚着先民的神秘体验。“浩然和平，以气为渊。……乃能穷天地，被四海”，“搏气如神，万物齐备。”（《管子·内业》）《老子》云：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（四十二章）《管子·枢言》曰：“有气则生，无气则死，生者以其气。”万物皆生于道，皆以气得其生，皆负阴而抱阳；因此“万物有以相连，精稷有以相荡”，于是“天之与人有以相通也”。天人相通的机制是“精诚感于内，形气动于天”（《淮南子·泰族训》）。这里的“天”，似仍为与地相对待之天，但却涵

^① 《史记·齐太公世家》：“武王将伐纣，卜，龟兆不吉，风雨暴至。群公尽惧，唯太公强之劝武王，武王于是遂行。……纣师败绩。”

有更高层次的超越感觉经验之义。《庄子·天下》称《老子》之学“建之以常无有，主之以太一”的“太一”，就是指《老子·第一章》中的“常道”。《吕氏春秋·大乐》云：“道也者，至精也；不可为形，不可为名，强为之〔名〕，谓之太一。”因为“道生一”，故生一者，“太一”也，即道也。此外，“太一”者，“大一”也，即“天”也。因此，“道”就是“天”。

阴阳五行思想似乎是黄老之学的“固有成份”。这不仅由于《老子》有“负阴抱阳”的词句。而且传说“黄帝考定星历，建立五行，起消息”（《史记·历书》），是阴阳五行的“宗主”。稷下黄老之学的集成作《管子》中，虽兼有阴阳、五行观念，但二者尚未合流。盖因当时阴阳五行尚未成为普遍的表述宇宙-人生观念的体系。但黄老之学与阴阳五行仍有十分密切的关系。习黄老之术的司马谈，在论六家要指时，将“阴阳”列在六家之首；说道家“其为术也，因阴阳之大顺”，这里的“阴阳之大顺”，即“弗顺则无以为天下纲纪”的“天道之大经”（《史记·太史公自序》）。不过，直到《淮南子》，黄老之学才完全统摄到阴阳五行观念体系之中。

第二节 五德终始说

邹衍素来被目为“阴阳家”或“阴阳五行家”。《史记》述其“深观阴阳消息”，“以阴阳主运显于诸侯”。“论著终始五德之运”，“称引天地剖判以来，五德转移”。看来邹衍是既言阴阳，又道五行的。由于其著作皆亡佚，我们无从了解其体系的原本面貌。但就现存有关邹衍思想的文献看，其五德终始说中并无阴阳观念。因此，即使邹衍兼言阴阳、五行，亦尚未将二者融合为一。

前已述及，邹衍的学说体系甚为庞大，至少涉及我们现在所说的方法学，宇宙发生论，历史哲学和地理学说等领域。但最为当时各国君主重视的是其历史哲学，特别是五德终始说。这是由于在当时的历史背景下，内陆文化体系及其以德为本、以民为天的观念已失去了光彩；各国诸侯又都存着“王天下”的野心，他们需要一种新的“理论”，作为平治天下的根据。“言治乱之事”的五德终始说，恰恰适应了这一历史背景。而纯思想性的理论，既引不起时君世主充分的兴趣，也难以广泛流行，这似是邹衍的其它学说未显于世的主要原因。

邹衍的学说，一时轰动了当世的王公大人；其本人，也成了到处大受诸侯“尊礼”的“圣人”，而与孔、孟景况形成鲜明对照：

是以邹子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。出燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。作《主运》。其游诸侯见尊礼如此，岂与仲尼菜色陈蔡，孟轲困于齐梁同乎哉！

（《史记·孟荀列传》）

《汉书·艺文志》著录《邹子终始五德》五十六篇，我们已不能见到。现存文献中，《史记集解》引如淳曰：“今其书有《五德终始》，五德各以所胜为行”，“今其书有《主运》，五行相次转用事，随方面为服。”此外，《文选·魏都赋》注引《七略》云：“邹子有终始五德，从所不胜；木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。”从这些间接记录中，我们可以推定，五德转移的原则是五行相胜；相胜的原则，暗示朝代的更替是通过征伐，而不是通过禅让；邹衍的《主运》是五行转移说，而不是司马迁所记述的“阴阳主运”。

保存得较完整的五德终始说的概要，见于《吕氏春秋·应

同》篇。

凡帝王之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天见大螾大蜷。黄帝曰：“土气胜！”土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木秋冬不杀。禹曰：“木气胜！”木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：“金气胜！”金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤鸟衔丹书，集于周社。文王曰：“火气胜！”火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。水气至而不知，数备将徙于土。

五德终始说展示了一幅与周人“天命观”大不一样的历史发展图景。天命观强调“天命自度”，“以德配天”，认为人的道德努力，即主观意志，是“受天永命”、“享天之命”的决定因素和先决条件。五德终始说则强调“五德转移，治各有宜，而符应若兹”——历史发展的底蕴是五气的运行，人的主观意志不起决定作用。人的德的努力，必须合于五气的气运。五德之“德”，便是合于气运之德。黄帝“以土德王”天下，夏禹“以木德王”天下；土德是合于土气之德，木德是合于木气之德，这就叫“治各有宜”，没有一套固定的模式。历史的底蕴是五气运行，历史的表象是五德转移、帝王兴替。五气“相次转用事”，每一气都有盛衰之时，当某“气”进入盛势时，便会出现相应的征兆，即“符应若兹”。

总之，五德终始说认为，历史发展“既是变化的，又是规律的”。朝代的兴亡和帝王的更迭，只是五气运行的历史表象。人的主观努力，只限于体察气运，及时发现何“气”已衰，何“气”即将进入盛势，并使自己的行为——“德”，符合处于盛势之“气”的特性，从而达到天下大治。如果人类没有能力认识这一规律，并

及时调节整合自己的行为,就会失去“王天下”的历史时机,导致天下大乱。春秋战国之世,“火气”已衰,“水气”已盛,以周的“火德”已不能王天下,但却无人体察这一气运的转移,不知以水德去王天下,因而必然天下大乱;而“五气”却依然按自己的“规律”运行:水气盛而渐衰,土气不断旺盛。这就是《应同》篇中所说的“水气至而不知,数备将徙于土”。因而,尽管五气运行不以人的意志为转移,但人的主观努力(“德”)却仍是“治”、“乱”的关键所在,历史的发展乃是天人互感互应互动互合的结果。

然而,并非任何人都可以用处于盛势之德去“王天下”,能否受命为天子,要看他是否得到天先现于下民的“符应”。天命观以民心的变动(“惟我下民秉为”,殷人“有离德”,周人“同心同德”等)作为“皇天上帝,改厥元子”的证件;“五德终始说”则以“符应”作为“五德转移”“受命于天”的征兆。

符应观念很早就盛行于海滨。春秋之世,齐桓公“九合诸侯,一匡天下”,成了霸主,自以为已受天命,便欲按传说中“受命天子”封泰山、禅梁父的事迹,行封禅之礼。管仲再三劝阻说,古代封禅,必先得到吉祥的符应,如“东海致比目之鱼,西海致比翼之鸟,然后物有不召而自至者十有五焉”;而“今凤皇麒麟不来,嘉禾不生,而蓬蒿藜莠茂,鸱枭数至,而欲封禅,毋乃不可乎”。(《史记·封禅书》)齐桓公终于打消了封禅的念头。鲁哀公十四年,“西狩获麟。孔子曰:‘吾道穷矣!’”(《公羊传·哀公十四年》)杜预曰:“仲尼伤周道之不兴,感嘉瑞之无应,故因鲁《春秋》而修中兴之教,绝笔于‘获麟’之一句。”孔子因麒麟出非其时而获猎,认为这是“吾道穷”的符兆,遂不再作《春秋》。“获麟绝笔”,说明符应观念竟深入到以“不语怪力乱神”自我标榜的内陆思想家的灵魂之中。可见符应观念以“物象”为征,是通过物象

而不是通过民心去体察天命的变动。

五德终始说也讲“德”。但在同化内陆文化的“德”观念时，已改变了其“以德为本”的原始涵义。五德是土德、木德、金德、火德、水德，是五种分别应合五气特性的行为和制度。例如，土德是应合土气特性的行为和制度，即“其色尚黄，其事则土”；木德是应合木气特性的行为和制度，即“其色尚青，其事则木”。可见，五德之“德”，已失去了内陆文化“德”的意义。

五德终始说的影响极其深远。秦始皇率先依此说建立各项制度。

自齐威、宣之时，驸子之徒论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。

（《史记·封禅书》）

秦始皇既并天下而帝，或曰：“……周得火德，有赤鸟之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此其水德之瑞。”

（《史记·封禅书》）

始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜。方今水德之始，改年始，朝贺皆自十月朔。衣服旄旌节旗皆上黑，数以六为纪，符、法冠皆六寸，而舆六尺，六尺为步，乘六马。更名（黄）河曰“德水”，以为水德之始。刚毅戾深，事皆决于法，刻削毋仁恩和义，然后合五德之数。

（《史记·秦始皇本纪》）

来自西土的秦始皇，经“齐人奏之”，接受了“五德终始”学说，便立即按照这部历史的“法典”进行全面改制（改历、服色），可见五德终始说确有能使王公大人们“惧然顾化”的神奇魅力。

第三节 《洪范》五行说

《洪范》，五行学说史上一篇划时代的著作。其中亦未见阴阳观念，表明当时阴阳、五行尚未合流。

《洪范》是《书经》中的一篇，为今文尚书。据载，周武王克殷之初，曾向殷贵族箕子讨教治理天下的大法，“访问箕子以天道，箕子以《洪范》陈之。”至于《洪范》的来源，《汉书·五行志》曰：“禹治洪水，赐雒（洛）书，法而陈之，《洪范》是也。”《洪范》本文也记录了箕子之言：“我闻在昔，鲧陞洪水，汨陈其五行。帝乃震怒，不畀洪范九畴，彝伦攸斁，鲧则殛死。禹乃嗣兴，天乃锡禹洪范九畴，彝伦攸叙。”传说鲧为禹父，由四岳（四方部落首领）推举，奉尧命治水，鲧用筑防堵水之法，九年未治平。鲧逆了水性，乱了五行，上天震怒，舜遂杀鲧于羽山，令其子禹继续治理洪水。禹改防堵为疏导，历时十三年，终于奏功。《洪范》托于这一传说，谓“天乃锡禹洪范九畴”。后人又将此说进一步神化；继刘歆之后，《尚书》伪《孔氏传》曰：“天与禹洛出书，神龟负文而出，列于背，有数至于九，禹遂因而第之，以成九类。”这些象征之言，虽各有不同，但所表达的却是同一种观念、同一种体验，实则对《洪范》五行创造者精神历程的描述。

无论天赐禹洪范九畴以治水也好，神龟负文“洛出书”也好，《洪范》的来源，都与水有关。或者说，《洪范》起于水。这与《洪范》五行说将水列为五行的第一，并行不悖。鲧“汨陈其五行”，《洪范》九畴则首先给出以水为首的五行之序。可以说，水是《洪范》之枢。这一观念，流行于战国之世。《老子》认为，水，“几于道”；同时的《管子·水地》则曰：“圣人之化世也，其解在水。……”

圣人之治于世也，不人告也，不户说也，其枢在水。”《洪范》，正是圣人治世的大法，它亦与水息息相关。于此亦可见《洪范》乃战国时作品；关于这一点，近人已多有考证，^①毋庸我们多言。在此，不过提供一个新的证据而已。此外，水的重要意义还在于，它近乎混沌，而各种宇宙发生论皆以混沌为宇宙之本原^②，水为其枢的观念，也就不足为怪了。

洪范九畴是大禹治水时天赐的恩物；大禹得了洪范，治水成功，“彝伦攸叙”，可见能治水便能治世，治水乃治世之枢要，此亦同于《管子·水地》之说。而鲧之所以未能得到洪范，则是由于他壅堵洪水，逆了水性，乱了五行，致使“彝伦攸叙”。于是，洪范，这部治天下大法的第一畴，便列出了以水为第一的五行之序；意谓只要顺五行之性，便可“彝伦攸叙”；这虽是箕子对周武王“我不知其彝伦攸叙”的回答，但绝非内陆文化的观念。

因此，《洪范》的划时代意义，在于它第一次系统表述了以“顺五行”为核心的治理天下之大法，而将整个世界纳入五行系统之中。故《洪范》九畴，首列五行，“初一，曰五行”。五行之序、五行之性、五行之味，如下：

一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。

五行之性和五行之味，是象征或隐喻。凡具“润下”之性的皆属水；凡具“炎上”之性的皆属火；凡具“曲直”之性的皆属木；凡具“从革”之性的皆属金；凡具“稼穡”之性的皆属土。这里，举五行之“味”，则为体味之喻。《中庸》曰：“人莫不饮食也，鲜能知

^① 可参阅刘节《洪范疏证》，《古史辨》第五册。

^② 参阅本书第四章第一节《象的创生》。

味也。”举五行之味，以喻当似体味饮食一样，体味五行；体一物之味，而知该物之行。我们至今仍说体味、回味，而不说体听、回听，或体视、回视，这必有它的道理在。若是比较一下“体味”与“体会”，“回味”与“回想”，就更能领悟到五行之味的意义。近现代学人常将五行视为西方意义上的物质，实在是大谬不然。五行通过“性”表现出来，可味而不可言，其本质则是——行；行者，行也。

鲧“汨陈其五行”，而“彝伦攸斁”；顺五行便能治天下，“彝伦攸叙”；这表明天下万事万物各具五行之性。王为天下之大（《老子·二十五章》：“道大、天大、地大、王亦大”），故王的“五事”，仅次于作为世界核心的五行，是五行在“事”上的体现。《洪范》第二畴列出与五行对应的五事，“次二，曰敬用五事”。

一曰貌，二曰言，三曰视，四曰听，五曰思。貌曰恭，言曰从，视曰明，听曰聪，思曰睿。恭作肃，从作义，明作哲，聪作谋，睿作圣。

恭、从、明、聪、思，为五事之德；貌恭、言从、视明、听聪、思睿，便是五事有德。五事有德，则王者表现肃（严整）、义（条理）、哲（智慧）、谋（善于审度）、圣（无所不通）；故而此五者，称为五德之用，即五德的“外在表现”。五事有德，或曰五事修，则五行顺；五事失德，或曰五事失，则五行乱。

五行顺，则“彝伦攸叙”；五行乱，则“彝伦攸斁”。五行的顺或乱，皆可见诸征验；亦即各种征验是五行顺乱的表现。顺，见诸休征，是叙的表征；乱，见诸咎征，是斁的体现。洪范的第八畴，“次八，曰念用庶征”。

曰雨，曰暘，曰燠，曰寒，曰风，曰时。五者来备，各以其叙，庶草蕃芜。

若雨、暘(晴)、燠(暖)、寒、风，各各应时、应节候而至，则众“草”繁茂。——这是“时”。不仅要“时”，而且要“中”，方为吉征；否则便是凶象。

一极备，凶；一极无，凶。

极备，太过也；极无，不及也。过犹不及，这便是“中”的意义。五事五行各各对应于庶征；五事修，则五行顺；五行顺，则出现休征(休，吉、福也)。

曰肃，时雨若；曰义，时暘若；曰哲，时燠若；曰谋，时寒若；曰圣，时风若。

五事失，则五行乱；五行乱，则出现咎征(咎，凶、祸也)。貌失为“狂”(狂傲)，言失为“僭”(差失)，视失为“豫”(荒怠)，听失为“急”(急迫)，思失为“蒙”(愚蒙)。

曰狂，恒雨若；曰僭，恒暘若；曰豫，恒燠若；曰急，恒寒若；曰蒙，恒风若。

可见，“彝伦”之“叙”、“致”，不仅感于五事，而且应于五庶征；其枢要，则在于五行。这与《管子·水地》“圣人之治于世也，……其枢在水”暗暗契合。——“彝伦攸叙”的大法，在于顺五行。

五事的修或失，见之于人的吉凶祸福，则为“五福六极”。《洪范》第九畴，“次九，曰向用五福，威用六极”。

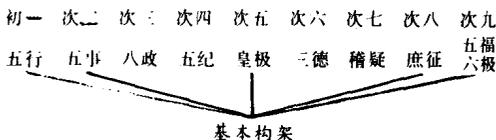
五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。

六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。

上述五行、五事、五休征、五咎征皆为五，为什么这里出现了六极的六呢？这可从洪范九畴的结构中找答案：

	初一		五行	(五行为本,故不言“用)
	次二	敬用	五事	(敬,诫身)
	次三	农用	八政	(农,厚生)
洪	次四	协用	五纪	(协,合天)
范	次五	建用	皇极	(建,立极)
九	次六	义用	三德	(义,治民)
畴	次七	明用	稽疑	(明,辨惑)
	次八	念用	庶征	(念,省验)
	次九	向用	五福	(向,勉励)
		威用	六极	(威,惩罚)

洪范九畴,第五畴皇极居中,其余八畴,实为皇极而设。其中重要者,为第一畴五行,第二畴五事,第八畴五庶征,第九畴五福六极。亦即,五行、五事为首,五庶征、五福六极为末,皇极居中央。此五畴为九畴的基本构架。其余如次三,八政;次四,五纪;次六,三德;次七,稽疑,多为施政、卜筮之类的具体事务。



在此基本构架中,五事、五庶征、五福,以及六极中的前五极,各各对应于五行;而六极中的第六极“弱”,则对应于皇极。此“六极”所以为“六”之故也。

皇极之极,不是“太过”之极,而是“极中”、“人极”之极。皇极居九畴之中,故皇建(建,立也)极中。极中,即至中。

皇建有其极。无偏无颇，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直；会其有极，归其有极。

皇极又为人极，即为人伦之至。

皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以为天下王。

王以其无偏无颇，无偏无党、无反无侧，来建立王道的极中；以其道德之光，来作民父母、为天下王（人伦之至）。王的五事修，则五行顺、休征现、五福降福降，“彝伦”；王的五事失，则五行乱、咎征出，六极（中的前五极）临，“彝伦攸斁”。王的五事失，便是皇不建其“极”（极中，人极），便是极弱。弱不对应于五事，而是对应于皇极。故而六极中的第六极“弱”，是最大的“咎”；亦即《洪范》所引古史传说（“我闻在昔”）：“汨陈其五行，……彝伦攸斁，鲧则殛死。”《洪范》作为大法的意义，胥在于此。

五德终始说描绘出历史发展的图景，《洪范》五行说提供了治平天下的大法；两者所表述的，都是五行的世界。如果说五德终始说使“王公大人初见其术，惧然顾化，其后不能行之”，那么，《洪范》则使他们有章可循。五德终始起自黄帝，以土为始；《洪范》九畴托于夏禹，以水为首^①。五德终始说以物象之变为符应；《洪范》五行说以气象之验为庶征。两者为同一来源毫无疑问，且与稷下海滨思想家的集成之作《管子》的水地说，有颇为显

^①《洪范》：“初一曰五行”，“一曰水”。洪范九畴出于水（浴出书），是禹治水时得到的恩物。

见的同源关系。《水地》明言、《洪范》隐含的以水为枢要的观念，已见上述。五德终始说则以五行为法则，治平天下须或“其事则土”，或“其事则木”等等。

《洪范》诞生于诸子纍出的战国时代，是两大观念体系融合的产物。它所表述的虽是海滨的五行世界，但却也闪现着内陆文化的色彩。作为托于早期儒家经典《书》的一篇，《洪范》显露出“时中”的观念。《洪范》九畴的第四畴“五纪”实为兴盛于战国时期的“天文”；^①而第七畴“稽疑”，则是被海滨人目为“不灵”、“不卜”的筮龟（《管子·五行》：“神筮不灵，神龟不卜”）；于此可见两种文化形态的混杂。更具讽刺意味的是，在《洪范》中，被视为（“汤武革命”）“顺乎天而应乎人”的周武王，竟自称“我不知其彝伦攸叙”；这位象征内陆文化的“圣王”，就此被纳入了《洪范》五行体系。

第四节 《易传》阴阳说

五德终始说和洪范五行说中均未见阴阳观念。我们现在所能看到的战国秦汉之际较为系统的阴阳学说，见于《易传》。

《周易》长期被目为“道阴阳”之书。实际上，这一说法始自战国时期。《周易》的卦辞、爻辞中均无“阴阳”词句。全书仅䷉中孚之九二爻辞有一“阴”字：“鸣鹤在阴，其子和之”，此处阴字借为“荫”，无“阴阳”之“阴”的涵义。故《周易》原本并无阴阳观念。

《庄子·天下》篇评述内陆文化的经典，即“儒家”的六艺说：

^① 参阅本书第五章第四节。

“《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”可见在战国时期，已有“易以道阴阳”的说法。晋太康二年，于汲县魏襄王（公元前318—296年）墓中出土殉葬竹书数十车，其中有“《易繇阴阳卦》二篇，与《周易》略同，繇辞则异”（《晋书·束晰传》）。杜预亦曰：“汲郡汲县有发其界内旧冢者，大得古书，……《周易》上下篇，与今正同。别有《阴阳说》。”（《左传集解·后序》）战国时期以阴阳观念说《易》者，皆已成书，可见“《易》以道阴阳”是当时的流行观念。

其实，并非“《易》以道阴阳”，而是“以阴阳道《易》”。晋代出土的《易繇阴阳卦》及《阴阳说》等均已亡佚。系统解说《周易》的最早文献，我们目前只能见到《易传》七种十篇，即：《彖》上、下篇，《象》上下篇，《文言》，《系辞》上下篇，以及《说卦》、《序卦》、《杂卦》。汉人将此十篇称为“十翼”；并为抬高十翼地位，称其为孔子所作。近人认为十翼非孔子所作，已成定论。多数学者认为十翼多为战国时期作品，且非一人一时所作。

表面看来，十翼以阴阳观念解说《周易》，但实则《易传》将《周易》纳入了阴阳思想体系；《周易》反倒成了阴阳思想的注脚，成了一部道阴阳的书。从此，真的“《易》以道阴阳”了。这一嬗变过程，可于《彖》、《象》、《文言》中寻得明显轨迹。

《彖》似为《易传》中形成最早的一篇，仅解说六十四卦的卦名、卦义及卦辞，不解爻辞。

《彖》辞中明言阴阳者有以下二处。

☰泰 内阳而外阴

☷否 内阴而外阳

“内”指内卦，亦即下卦；“外”指外卦，亦即上卦。

泰之内卦为乾，故曰“内阳”；外卦为坤，故曰“外阴”。

否之内卦为坤，故曰“内阴”；外卦为乾，故曰“外阳”。

综上所述，内乾=内阳，外坤=外阴；内坤=内阴，外乾=外阳。

可见，《彖》已将乾、坤各各确定为阳卦阴卦了。

《象》解六十四卦之卦名、卦义及三百八十四爻之爻辞，不解卦辞。因《彖》已解卦辞。有人据此认为，《象》较《彖》后出（参见高亨《周易大传今注》）。

《象》辞中道及阴阳者，见于乾坤两卦的初爻。

☰乾 初九 象曰：“潜龙勿用”，阳在下也。

☷坤 初六 象曰：“履霜坚冰”，阴始凝也。

乾之初九，居一卦之最下位，曰“阳在下也”说明此爻为阳。

坤之初六，亦居一卦之最下位，言“阴始凝也”，说明此爻为阴。

《文言》只解乾、坤两卦卦辞、爻辞。

《乾·文言》解乾卦初九爻曰：“潜龙勿用，阳气潜藏。”

《坤·文言》解坤卦上六爻曰：“阴疑（读作拟）于阳必战，为其嫌于无阳也。”

综上所述，从《彖》、《象》、《文言》中言及阴阳处甚少，统共仅有六处。然而其言虽微，却意义重大：仅此六处，就将整个《周易》纳入了阴阳体系。

首先，《周易》的基本符号是“—”与“--”，八经卦及六十四别卦皆由这两种符号组成。乾初九和坤初六的《象》辞，将“—”解为阳之象，“--”解为阴之象，指明“—”与“--”各为阳爻和阴爻。这就从根本上把阴阳观念赋予了《周易》。其次，无论是在八经卦还是六十四别卦，乾坤两卦都是核心，《彖》辞则在泰、否两卦中将乾解为阳，坤解为阴，从而为确定何为阳卦，何为阴卦奠定了基础。再次，《文言》则进一步以“爻位”结合“爻象”强化了

《象》辞的解说：乾初九，阳爻居下位（亦即“地”下之位。因“二”爻为地位，故初爻为“地”下），故曰“阳气潜藏”；坤上六，阴爻居上位（亦即“天”上之位。因“五”爻为天位，故“六”爻为天上之位），故曰“阴疑（拟）于阳”，“嫌于无阳”。

《象》辞、《象》辞只规定一为阳爻，--为阴爻；☰为阳卦，☷为阴卦，而不言及其它，具有十分深长的意味。

《系辞》曰：“乾坤，其《易》之门邪！”乾坤两经卦既为《易经》之门，那么，明晓了乾坤的（阴阳）义蕴，规定了乾坤的（阴阳）性质，就为以阴阳观念贯通、解释全《易》铺平了道路。

《系辞》曰：“易者，象也；象也者，像也。”又曰：“乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体天地之撰，以通神明之德。”《易》是象；在《易》中阳表象为乾，阴表象为坤，乾、坤交配，互合其德，便生成六十四卦的刚柔之体。可知六十四卦的本质是“阴阳合德”。于是，通过《易》的六十四卦之象，便可体察天地，汇通神明。

因此，“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”（《系辞》）。此道表象为一阳爻、--阴爻或☰乾卦、☷坤卦的互变互立、互消互长，即所谓“一阴一阳之谓道”。“道”也表现为“变”：“一阖（阴的性能）一辟（阳的性能）谓之变”。因此，“道”表现为阴阳易变；《易》，就是道的表象。

《周易》的阴阳化就这样实现了。《周易》成了阴阳学说的象征载体。六十四卦遂包含了宇宙-人生的全部阴阳消息。

《系辞》曰：“《易》……广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之，故六（“六画而成章”）。六者非它也，三才之道也。”六画，即一卦中之六爻；上两爻象天，中两爻象人，下两爻象地；天、人、地即三才。《易》“兼三才”，体现了“人与天地参”

的精神境界。另一方面，卦象由阴阳二爻变化而成，故天、人、地都赋有了阴阳性质。天地、日月、暑寒、昼夜、男女、明幽、奇偶、君臣（民）、君子小人、尊卑、贵贱、刚柔、健顺、动静、进退、伸屈、辟阖等等，各各为阳、阴之象。整个《易》，就是一套阴阳变易之象。

作为道的表象，宇宙-人生底蕴的表象，《易》几乎无所不包：“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之义配至德”；“与地相似故不违，知周乎万物而道济天下，故不过”；“范围天地而不过，曲成万物而不遗”（《系辞》）。但无论如何，《易》都不过是“配”、是“相似”、是“范围”、“曲成”，而不是阴阳消长之道本身。可见，《易传》（《系辞》）作者，只是把《易》作为表述阴阳观念的载体。

《易》中将“—”称“九”，“--”称“六”；而“—”、“--”已分别被《易传》规定为阳、阴。于是，数也赋有了阴阳之义。换言之，数也成了阴阳的载体。《系辞》曰：“阳卦奇，阴卦偶”。因此奇数为阳，偶数为阴。即“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十”是也。《系辞》有一段讲筮法，即从“大衍之数五十，其用四十有九”，至“天下之能事毕矣”。筮法繁琐，一言以蔽之：“四营而成《易》。”经四度布策为一“变”；三“变”之后得一数，或七、或八、或九、或六；七为“少阳”之数，八为“少阴”之数，九为“老阳”之数，六为“老阴”之数。根据所得之数，来确定所成之爻的阴阳。得八，六数为阴爻；得七、九数为阳爻。因六、九分别为老阴、老阳之数，故易卦中凡阳爻皆称“九”，凡阴爻皆谓“六”。①——这样，《系辞》就将数也阴阳化了。

① 关于《周易》“象数”的深层意蕴，见第四章第五节。

我们还记得，司马迁说邹衍“深观阴阳消息”，但五德终始说中并无阴阳观念。而我们遍考易传《十翼》，亦未发现五行观念。虽然传统说法认为，《说卦》中以八卦配五行，涵有五行观念。但在我们看来，这是牵强附会之辞。首先，《说卦》以八卦配八方，即四方四隅，唯独缺少五行体系中最重要的一方——中方。其次，虽然《说卦》中八卦所象之物有金木水火，所象之色有赤黑黄白，但其中并无五行之义。我们只需将有关段落列举出来，便昭然自明。

“乾为天，……为金，……为大赤”。五行学说中，金色白，这里却为“大赤”。

“坤为地……其于地也为黑”。传统说法认为“地”即“土”；但综观全文，“坤为地”乃是配“乾为天”，地取与天相对待之义。且“地”不仅有“土”，而且有山、石、水、泽；至少可分为水陆二体。况且土色黄，这里却“为黑”。黑者，阴暗也；在此乃与天之阳明相对待。故“地”实无“土”义。

“震……为玄黄”。按《说卦》，震为东方。按五行说，东方木，色青。这里是“玄黄”。

“巽为木，……为白”。按五行说，木色青；这里却“为白”。

“坎为水……为血卦，为赤”。按五行说，水色黑，这里水“为赤”。

“离为火，……为乾卦”。离为火，乾为金，离怎能“为乾卦”？

综观上述，晚至《说卦》出现时，阴阳五行观念尚未合流。至于五行说与《易传》阴阳说孰为先出，我们可以从《系辞》中得到一点信息。

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于

地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》（☲离卦）。包牺氏没，神农氏作，斲木为耜，揉木为耒，耒耨之利，以教天下，盖取诸《益》（☱益卦）。……神农氏没，黄帝、尧、舜氏作，……黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治，盖取诸《乾》、《坤》。

五德终始说起自黄帝，洪范五行说托于夏禹；而《系辞》作者，则将始作八卦者推至伏羲（包牺）。根据古代中国思想界的学说越晚出，所托之传说人物越古远的规律，《系辞》较五德终始说及洪范五行说尤为晚出。在《系辞》的历史系统中，黄帝屈居于伏羲、神农之下。伏羲神农窃踞高位，岂是一时之功！此外，《史记·历书》说黄帝“建立五行，起消息”；《系辞》说“黄帝……取诸乾、坤”；消息、乾坤者，皆阴阳之谓也，《系辞》作者似亦暗暗承认黄帝为首推阴阳者（当然，也暗示了八卦早于阴阳五行），可见在《系辞》成篇以前，已流行着类似传说。但这仅就《系辞》而言，因为《易传》并非一时作成，如《彖》、《象》就很可能成于《系辞》之前。

近人考证，《易传》多用韵语，且多与《老》、《庄》、《楚辞》中之韵语畔合，其背景必非内陆文化。我们综观《易传》，则发现其中处处显露出作者对探究宇宙的本原、天地万物的发生及人类文化的起源的强烈兴趣，并勾画出一幅阔大壮观的宇宙-人生图景。伏羲、神农、黄帝、尧、舜等传说中的人物，则同时扮演了圣王、文化创造者、技术发明家等多重角色。这样一幅多姿多彩的世界图景，是内陆文化观念体系描绘不出来的。但是，它却包容了内陆文化的一些重要观念。如《象》辞每以“先王以”、“君子以”进行道德说教；《系辞》则采用孔子解《易》“不占而已矣”的方

第三章

两大传统 一种精神

第一节 百虑一致 殊途同出

从春秋到秦汉，在内陆文化和海滨-边区文化两大观念体系的冲突与融合的长期过程中，海滨-边区文化的观念体系渐居支配地位，并作为主体，同化、融合了内陆文化的观念体系。这一历史时期的文化运动，从方向上说，恰与周初相反。周初，内陆文化向东扩张，形成内陆化过程；此时，海滨文化向西渗透，成为海滨化运动。

这首先表现在，秦汉之际，阴阳、五行学说已开始成为统摄一切的表述体系。成于西土秦国的《吕氏春秋》，将当时已广为流行的五行说和阴阳说进一步具体化。其中不仅记录了表述历史观的五德终始说的概要（《应同》），而且在《十二纪》中描述了一年中与五气运行对应的天象、气象、物象；并以此为据，制定出一一年十二个月的“政令之所行”的宇宙律令。汉人将五行说的十二月纪称作《月令》，收入“儒家”经典《礼记》，成为“礼”的基本内容；并在《月令》的基础上，发展出一套典章制度。《月令》兼用五行和阴阳描述了对季节变易的感受。《仲夏纪》云：“是月也，日长至；阴阳争，死生分。”《仲冬纪》云：“是月也，日短至；阴阳争，诸生荡。”显示出五行与阴阳合流的趋势。

秦汉之际，五德终始说已成为普遍的历史观。秦始皇统一

后，立即按“水德”改历服色，更名黄河为“德水”。秦的得水德之瑞，据传说是“秦文公出猎，获黑龙”（《史记·封禅书》）。汉初文帝时，曾发生汉为水德还是土德的争论。贾谊率先提出汉为土德，应“色尚黄，数用五，为官名，悉更秦之法”（《史记·贾生列传》），但立即遭到周勃、灌婴等的反对。不久，公孙臣又上书曰：“推终始传，则汉当土德。土德之应黄龙见。宜改正朔，易服色，色上黄”（《史记·封禅书》）。但又遭到主张汉为水德的丞相张苍的阻止。一年后，“黄龙”真的出现了，于是文帝“乃复召鲁公孙臣，以为博士，申明土德事”（《史记·文帝本纪》），公孙臣于是“与诸生草改历服色事”（《史记·封禅书》），张苍则因此而辞职。

其次，起源于海滨的封禅说和神仙方术，在秦汉之际亦广泛流行，对人们，特别是帝王的思想 and 行动方式发生了极其深刻的影响。秦始皇称帝后三年，东巡郡县，接受命天子封禅的传说，封泰山，禅梁父。随后又“东游海上，行礼祠名山大川及八神，求仙人羡门之属”（《史记·封禅书》），“遣徐市发童男女数千人，入海求仙人”，其后又屡“使燕人卢生求（仙人）羡门、高誓”，“使韩终、侯公、石生求仙人不死之药”（《史记·秦始皇本纪》）。秦始皇本人也不再称“朕”，而自谓“真人”；为了得到不死之药，深居简出，行踪诡秘，人皆不知其行之所在。

汉武帝好大喜功。终其一生，碌碌奔波，不辞劳苦地封禅、祀神、求仙。一些相袭两千多年的典则、制度就是这类活动的副产品。如“五岳”的名称，以及年号的创始，以建寅之月为正月的历法等等。司马谈因未能见到汉武帝封禅之礼而抱憾终生；司马迁因有幸参与汉武帝（根据五德终始说）的改历服色，制定以建寅之月为正月的《太初历》而欣喜若狂，并以此自视为继周、孔之统的圣人，乃著《史记》以续《春秋》。汉武帝因狩猎获麟而首

创年号(元狩);司马迁的《史记》则“至于麟止”(效法孔子著《春秋》而“获麟绝笔”)。足见此类观念已牢固占据了当时人们的心灵。此外,至汉武帝时,阴阳五行与神仙方术亦已开始合流。

再次,受内陆文化观念影响较少的“黄老”体系,在汉初成为“主体思想”、“官方哲学”,统治集团则依此而奉行“无为而治”的政策。当然,这里的“无为”,不是“不为”,而是《老子》所说的“无为而无不为”;因为“不为”也是“为”,故“无为”等同于“无不为”。搞清楚这一点非常重要:“无为无不为”原则,乃是中国自汉以降两千多年传统文化模式的基本倾向之一。这与孔子“知其不可而为之”的有为精神是完全不同的。

综观上述,与内陆文化大异其趣、独具一格的新的世界观、价值观体系,在秦汉之际已初步形成,并潜移默化、不言而喻地支配着人们的思想、感情与行为。

到了西汉中叶,阴阳学说和五行学说已经合流,并渐成为新的观念系统的公认的、系统的表述体系。在阴阳五行学说所表述的这一观念系统中,世界是一幅天人万物交融、互感、互应、互渗的、“使人拘而多所畏”的图景;人们生活在这个世界中,“顺之者昌,逆之者不死则亡”。这个表述体系的最终完成者,是《淮南子》和董仲舒。

虽然《淮南子》和董仲舒分别代表着“道”与“儒”两大传统,但二者确乎是一个精神世界中的两个传统,具有一致的精神品格;二者同出于一个观念系统,使用同一个表述体系(阴阳五行);在古代中国文化的统一体中,二者占据着不同的层次和领域,但又互立、互通、互补、互融。《淮南子》无疑是新的观念系统的产物。董仲舒,则在新的观念系统支配下,对“儒家”学说作出新的诠释,使海滨化了的儒家思想成为这一庞大的、无所不包的

观念系统的一部分、“天道之大经”的一层面，从而使儒家在新的世界中得以生存、延绵。从这一点而言，儒学是通过董仲舒才获得了新的生命。当然，无论是《淮南子》还是董仲舒，在用阴阳五行来分别表述他们所构建的思想体系时，都是不自觉、无意识的，这正是观念系统潜移默化的神奇力量：他们并不知道他们所精心构造的不同理论体系，只是当时已居支配地位的同—的观念系统的表象。

这个世界观、价值观系统及其表述体系——阴阳五行学说，主宰着西汉以降的古代中国文化的发展方向，成为全社会的普遍信仰。唯其成为信仰，才能决定方向。因为表层的文化形态，取决于深层的观念系统。因此无论是《淮南子》、董仲舒，还是其它什么支流末裔，都未能逃脱这个无所不在的“天罗地网”。

然而，作为表述体系的阴阳五行学说，不仅表征着、负载着，而且模铸着、界定着其所由出的观念系统。充满生命的、体验的大通世界，于是被纳入近乎僵化的机械的概念框架；在这一过程中，活生生的生命世界，于是开始凝固。“日用而不知”者只见其“框架”，不见其世界；只知其言辞，不知其体验；把“道”的表象，视同“道”的本身。这便是试图用有尽的语言，表达无穷的体验的报应。故《易·系辞》大叹：“君子之道鲜矣！”

西汉以降的“儒”、“道”，都生自这一新的体验世界，都使用公认的阴阳五行表述体系；虽然，对这体验世界，“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”，各执一端，以偏概全，形成不同的“传统”，但这两大传统却都是同一精神、同一体验世界的表象。——“仁”、“智”不是“道”本身，而是“道”的表象；仁者把“仁”、智者把“智”目为“道”，即如《老子》所说“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”（十八章），是失“道”，是作“伪”，是“人为”；这样，“仁”、“智”

就走到“道”的反面，其本身也就失去了生命的活力。然而，体验世界和表述体系、“道”和“仁”、“智”，是互为表里的。充满生机的体验世界，总是力图尽量完美地表现自己，不断冲击着束缚它的（表述体系的）概念框架，使意里溢于言表。于是，当近世一些学人站在这个世界的彼岸，用不能相提并论的观念对它进行比附时，便感到这个表述体系既是“目的论”又是“机械论”；似乎有点“唯心”，但又有些“唯物”；有“科学”，也有“迷信”。

尽管表述体系受到了语言的限制，但由于运用了诸多象征（或隐喻），便在很大程度上再现了生命的体验世界。“儒”、“道”二者使用共同的表述体系及其象征，所表象的世界也大致相仿。但二者之间却有着显而易见的“仁”、“智”的分野。汉“儒”同化了内陆文化和早期儒家的一些基本观念，变世俗的伦理学说为宇宙的道德律令，其核心是“仁”。仁者，“爱人”，人之全德也；仁者，“二人”，人伦关系也。董仲舒认为仁是天心：“察于天之意，无穷极之仁也。人之受命于天也，取仁于天而仁也。”（《王道通三》）汉儒把人置于包罗万象的阴阳五行宇宙-人生图式之中，使“仁”成为“顺之者昌，逆之者不死则亡”的宇宙道德律令，使人“拘而多所畏”。儒家注目于社会，致力天下归仁、国家平治。

“道家”，是以内陆文化观念体系对抗者的面貌出现的。汉武帝的独尊儒术，使黄老之学失去了“官方哲学”的地位，从此“道术”成为“儒术”的在野异己力量。黄老君人南面的法术（政治权谋），长生久视的方（技）术（数）（科学技术）；以及老庄之徒逃离“毁灭之城”以全其生的倾向，无疑都是“智者”的行为。道家趋向于个人，追求精神放越、长生久视。

儒家把人间的纲常伦理视作“天经地义”的宇宙道德律令，通过上揆天道、下质人情，以明“天人相与之际”进而与“天地合

其德”；道家“天地与我并生”、“万物与我为一”的精神境界，通过“窃天地之机”、“夺取阴阳造化机”的心身操作，以“与天地相为始终”等等，都展现出别无二致的天人交融、互应互渗的生命世界和精神品格。

此外，自西汉以降，无论是儒还是道，都遵循“无为无不为”的原则。这里的“无为无不为”，是顺“自然”而为之义。因为人不可能“不为”，“不为”只是变相的“为”，故“无为”。所谓“无为无不为”者，《淮南子·原道训》曰：“所谓无为者，不为物先也；所谓无不为者，因物之所为。”《老子》云：“道常无为而无不为”，“道法自然”；《庄子》云：“无为为之之谓天”、“道兼于天”（《庄子·天地》）。这与董仲舒的“道之大原出于天”、“法天而立道”、“循天之道”，完全是同一种因自然而为，顺天道而动的精神。从中我们还可以看到，“天”、“道”、“自然”，实在是异名同谓。当然，这里的“自然”，并非我们现在所说的作为社会对立面的自然（自然界、大自然等），而是一个完整的体验世界。

两宋理学的“天理”、“人欲”说，体现的也是同一种精神。天理者，公道也；人欲者，私心也（人欲，并非仅指我们今天所说的食、色二欲）。《淮南子·修务训》曰：“吾所谓无为者，私志不入公道，嗜欲不得枉正术”；“用己（案：己，人欲也）而背自然（案：自然，天理也），故谓之有为。”人若是任行一己之欲，便是“有为”。显而易见，“存天理，去人欲”即“无为而无不为”的另一种表述方式。就连中庸的精髓，也是无为无不为；为，过也；不为，不及也。“过犹不及”，故须无为无不为也。其同义语为“无过无不及”。

“自然”、“道”、“天”、“理”表达的是一个体验之世界，亦即《庄子》所谓大通世界。究其根本，大通世界是难以、甚至不可用

语言、文字表述的。《庄子·大宗师》曰：“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通。”这一体验之世界虽不可以逻辑规范，不可用语言表达，但人类的本性却驱使人们将个人的体验和创造，奉献给全人类，这就需要“表述”。《老子》、《庄子》虽认为道、大通世界不可表述，但它们却又都在表述着“道”和“大通”世界。表述的过程，就是将内心经验“客体化”的过程，是由“道”到“器”的过程。于是，阴阳五行便应运而成为表述体系；体验的大通世界（道），便被描绘成阴阳消息、五气运行的世界（器），这样，“器”就产生了。表述体系（阴阳五行学说）是体验世界或观念系统的体现，器（阴阳五行之气）是道的体现，故朱子曰“阴阳五行错综不失条绪，便是理”（《朱子语类·卷一》）。

总之，儒、道两大传统虽各有分野，但却生活于同一体验世界，使用同一表述体系；二者各有侧重地占据古代中国文化中的不同领域，因此是互补的；儒中有道，道中有儒，至两宋理学，二者的主要思想在更高层次上发生了融合（当然其中还有“释”），因而又是互通的。这使我们想起《易·系辞》中的一句名言：“天下同归而殊途，一致而百虑”。惟“百虑”、“殊途”之出发点同一（体验世界），才会“一致”、“同归。”

第二节 阴阳五行与汉儒革命

儒家思想体系，自西汉中叶以降，长期居于官方哲学的地位。故常被目为中国传统文化的“思想主体”。这一地位的取得，与西汉时期儒学的重新构建有直接关系。

我们知道，儒家思想体系产生于内陆文化全面崩坏、旧的观念体系进一步动摇的春秋战国之际。在《老子》看来，这是个“失

德而后仁”的时代。“仁”，便是早期儒家体系的中心观念。但这个产生于旧的观念系统的思想体系，并不受时君世主的欢迎。其根本原因在于，新的观念系统已开始同化、取代旧的观念系统，并逐步展现出一幅支配人们思想行为的新的世界、历史、人生图景。自视为孔子嫡传的子思、孟子，在新观念体系的影响下，“案往旧造说”，制作了推度国家兴亡的符应说（“国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽”），以及天命重建或变更的周期说（“天之生民久矣，一治一乱”^①，“五百年必有王者兴”^②），但这并未改变早期儒家渐趋衰落的历史命运。

战国、秦汉之际，新的世界观、人生观体系已统摄了人们的灵魂。世界变了，人生变了，人们开始生活在一个新的世界、新的人生之中；他们用新的观念去规范历史和历史上曾经存在过的学说。因此，对于旧的观念体系而言具有完全价值意义的儒家学说，在新的观念体系中仅有部分价值意义；而且这一部分价值意义，也是在儒家学说成为新的观念体系中的一个有机构成之后才取得的。换言之，儒家学说在被新的观念体系同化、并使用其特定的公认的表述体系之后，才有了新的价值，获得了新的生命。例如，新观念规范儒家经典所产生的《公羊春秋》，就有一个基本命题：孔子“受天命为新王，为汉制法”。这样孔子就取得了比汉帝更高的地位，《春秋》也随之成了最高法典。在这一过程中，我们同样可以看到观念体系的神奇力量：早期儒家思想并非被秦汉之际的某些“儒生”有意识地糅进新的体系，他们只是在已占据其心灵的观念的支配下，说出了自己的体验。对他们而言，这种支配力量的存在，是无意识的。秦汉儒生与儒家思想

① 《孟子·滕文公下》

② 《孟子·公孙丑下》

的创始者栖息在不能相提并论的两个体验世界；因此，如果按照我们思维的顽固习惯，把“儒家学说”看作一个行之一贯的体系的话，那么，秦汉儒生用新规范说出“儒家思想”，便是儒学史上的一次革命。其结果，是使儒家体系的基本观念得以在新的体验世界中生存、延绵、发生影响。

一、董仲舒的天人学说

董仲舒（约公元前179—前104年）无疑是西汉儒学革命的最重要的代表人物。他早年治《公羊春秋》，汉景帝时为博士。《汉书》本传言其治学“三年不窥园，其精如此”，称其行为“进退容止，非礼不行，学士皆师尊之”。汉武帝时，选贤良文学之士，由武帝亲自“册问”，贤良们“对策”，董仲舒三上对策（即著名的《天人三策》），受到武帝的激赏。《汉书》本传《赞》曰：“刘向称董仲舒有王佐之材，虽伊、吕亡（无）以加。……仲舒遭汉，承秦灭学之后，《六经》离析，下惟发愤，潜心大业，令后学者有所壹统，为群儒首。”可见董仲舒在西汉“儒”者中享有很高地位。

然而，西汉的“儒”，是在新的观念系统及其表述体系——阴阳五行学说支配下的“儒”。关于这一点，《汉书·五行志》说得十分清楚：

昔殷道弛，文王演《周易》；周道敝，孔子述《春秋》；则乾坤之阴阳，效《洪范》之咎征，天人之道，粲然著矣。汉兴，承秦灭学之后，景武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。

《汉书·艺文志》也说“儒家者流”，是助人君“调阴阳”的。而董仲舒的治国方法，正是“以《春秋》灾异之变，推阴阳所以错行”（《汉书》本传）。

可见，董仲舒之为“儒者宗”、“群儒首”，是由于他“始推阴阳”。以这种观念反观历史，董仲舒便成了继文王“则乾坤之阴阳”（阴阳），孔子“效《洪范》之咎征”（五行）之后，融阴阳五行为一体的第三位大圣人。与此同时，文王、孔子也就被纳入阴阳五行之中。

如前所述，在新的世界观、价值观体系逐渐占据支配地位的长期过程中，儒家思想亦随之不断被改造、同化，最终成为新的观念系统中的有机构成。其表层现象之一，是秦汉之际的“儒生”与“方士”已难以区分。秦始皇的改历服色和封禅之礼，就是采用了这类新的“儒术”。《史记·封禅书》云，汉武帝时，“搢绅之属皆望天子封禅改正度”；这里的“搢绅之属”，即兼有方士身份的新型“儒生”。董仲舒本人也是能够“求雨”、“止雨”的“群儒首”。对诸如此类的新儒术，我们不能简单地斥之为“宗教迷信”，而必须究明其表象的深层底蕴。

天，是内陆文化观念系统和儒家思想体系的最高范畴，概括了其体验世界的全体。本书前面已指出，周人和早期儒家的“天”，是历史之天，因此，他们的体验世界显现为“天民相因”的历史图景。在这个体验世界中，天命的表征是“德”与“民”。《诗经·大雅》及《小雅》中的某些篇章，虽然表露出疑天、怨天的情绪倾向，但却从未跳出这个藩篱。孔子所呼唤的，亦是历史之天：“天生德于予”、“天之将丧斯文也……天之未丧斯文也”、“知我者其天乎”！这天，似乎并不关涉四时的运行和万物的化生：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”他所生活的体验世界，与周人的别无二致。新的观念系统渐居支配地位，表明体验世界发生了变化。董仲舒的体系虽然仍以天为最高范畴，但却有了相当不同的义蕴。

“天者，群物之祖也。”（《汉书》本传）“天者万物之祖，万物非天不生。”（《春秋繁露·顺命》）“天、地、阴、阳、木、火、土、金、水，九；与人而十者，天之数毕也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）这里的天，已远远超越了“历史”，而是囊括了我们现在所说的宇宙和自然；这是一个更为博大的体验世界，它包容了历史和人伦。

天在本质上是不可言说的：“天意难见也，其道难理。”（《春秋繁露·天地阴阳》）但是，却可以用阴阳五行为象征载体，系统表述之：“是故明阴阳出入、实虚之处，所以观天之志；辨五行之本末、顺道、小大、广狭，所以观天道也。”（同上）从表面上看，董仲舒似乎认为天通过阴阳五行显示自己，人们通过明阴阳，辨五行可以体察天志、天道；但实际上董仲舒是用阴阳五行来描述他对天的体验。阴阳五行的表述体系负载了天人交融的体验世界，体验世界便“客体化”为阴阳五行。

董仲舒所谓“天有十端”（《官制象天》），便是天的“客体化”的十端：天、地、阴、阳、木、火、土、金、水、人。在此，必须明确指出，“天有十端”、“天之数”的天，并不等同于“天、地、阴、阳”的“天”。前者为体验世界的全体，后者是前者“客体化”的十端中的一端。在这十端中，人与天、地、阴阳、五行并列；十端“起于天，至于人而毕，毕之外，谓之物”，“以此见人之超然万物之上，而最为天下贵也”（《天地阴阳》）。人最为天下贵，是由于天人相副，“人受命于天”（《人副天数》）：“人之（为）人，本于天。天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类于天也。人之形体，化天数而成，人之血气，化天志而仁，人之德行，化天理而义”（《为人者天》）。因此，“以类合之，天人一也”（《阴阳义》）。人是小天，天是大人。

作为体验世界之全体的天，虽分为“十端”，但这十端却混然

为一，不可分割。其中最基本的是天、地、人：“天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。……三者相为手足，合以成体，不可一无也。”（《立元神》）这“体”，便是体验世界之全体。在这个“体”中，“人与天地参”。究其根本，乃在于天地人三者，皆通于阴阳五行；正是阴阳五行将三者合为一“体”。“天有阴阳，人亦有阴阳”（《同类相应》）：“阴，刑气也；阳，德气也”，天“任阳不任阴，好德不好刑”，（《阴阳位》）故“为政而任刑，谓之逆天，非王道也”（《阳尊阴卑》），“君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道”（《基义》）。“天有五行，一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木；此其父子也”，“故五行者，乃孝子忠臣之行也”（《五行之义》）。——董仲舒把先秦儒家的世俗伦理学说，升提为天经地义的宇宙道德律令。天地人，以及使三者“合以成体”的阴阳、五行，便显现了完整统一的体验世界。

由于天是万物之祖，人则受命于天，因而人必须“法天”。这与先秦儒家的“法圣王”（无论是“法先王”还是“法后王”）是不尽相同的。因为在董仲舒看来，先王之“圣”，亦在于“法天”：“圣人法天而立道。”因此，法圣王只是法天的表浅层次。而超越“圣王”这个中介，直接“法天”，则更能体察天的精神蕴涵。“法天而立道”，说明“道”（人之道）是圣人“法天”（天之道）而立的，道出于天。故而“道之大原出于天，天不变，道亦不变”（《汉书》本传）。人“绝于物而参天地”，因此只能法天，不能逆天；只能顺天而行，不能逆天而动：“与天同者大治，与天异者大乱。”（《阴阳义》）于是，董仲舒便描绘出“同类相应”的体验世界的基本“规律”和原则：“天有阴阳，人亦有阴阳。天地之阴气起，而人之阴

气亦应之而起；人之阴气起，而天地之阴气亦宜应之而起”；“天之大者在阴阳：阳为德，阴为刑，刑主杀而阳主生。……天之任德不任刑”；“废德教而任刑罚，刑罚不中，则生邪气。邪气积于下，怨恶畜于上，上下不和，则阴阳缪盪，而妖孽生矣”。①（《汉书》本传，《天人三策》）因此，“凡灾异之本，尽生于国家之失”②（《必仁且智》）。在董仲舒看来，《春秋》就是这样一部言天人之道，推灾异之变的圣书。

《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。

灾异本于国家失道，《春秋》对此早已表明。

天人之征，古今之道也。孔子作《春秋》，上揆之天道，下质诸人情；参之于古，考之于今。故《春秋》之所讥，灾害之所加也；《春秋》之所恶，怪异之所施也。

（《天人三策》，《汉书》本传）

董仲舒便是从《春秋》所记的灾异之变，推阴阳以所错行，制定治国的基本方略。

前述周人的天命观以王者之德与下民秉为等事象为天命之表征，例如把周人的“同心同德”和殷人的“亦有离德”视为天命重建（革命）的一个根据。这些都是人力所能企及的。董仲舒则不仅把人力不及的灾异看作“国家将有失道之败”或丧失天命的征象，而且把某些物象说成受命的符应：“有非人力所致而自至者，此受命之符也”；“西狩获麟，（孔子）受命之符是也”。对于符

① 这与《国语·周语》所记伯阳父语，如出一辙。

② 参照《左传·庄十四年》记晋申繻语：“妖由人兴也。……人弃常则妖兴”。《左传·宣十四年》记晋伯宗语：“民反德为乱，乱则妖灾生”。

瑞出现的机制，董仲舒解释说：“天下之人，同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。”我们已经指出过，以灾异(或符应)推天命，本是海滨文化的观念。董仲舒只是以阴阳五行学说对之作为了更为系统的表述(如“同类相动”的原则)。

系统评述董仲舒的思想，并非本书的任务。这里仅概述了董仲舒在新的观念系统支配下，对儒家思想体系的最高范畴——天的改造。董仲舒“法天”、“循天”、“与天同”的精神，和与其同时的《淮南子》所说的“不为物先”、“因物之所为”的原则基本一致。他用来构建体系的基本要素亦非独创。董仲舒只是在天人层次上将这些要素重新组合，把儒家体系的基本观念和道德理想纳入早已存在着的用阴阳五行表述的“使人拘而多畏”的体验世界，使之成为不变的宇宙纲纪的一个组成部分。因此，一般所谓“儒学阴阳五行化”，乃势所必然：一方面，当时人们就是栖息在阴阳五行的世界中，无意识地用阴阳消息、五气运行表述一切，一如我们现今生活在机械的世界中，不自觉地用机械运动解释一切；另一方面，儒术若不经过“阴阳五行化”，则决不可能复兴，而取得“独尊”的地位——当然，这只是对历史的一种妄加的“假说”，是我们思维的又一个令人困惑的顽固习惯。

二、《五经》，阴阳五行的注脚

“阴阳五行化”这一术语，并不触及秦汉“儒学革命”的实质。因为在我们看来，阴阳五行只是特定世界观、价值观系统的表述体系，是体验世界的象征载体。秦汉儒生用阴阳五行学说诠释儒家经典，表面上是将儒家经典“阴阳五行化”，实质上是已居支配地位的观念体系，同化了儒家学说。“阴阳五行化”，即“为阴阳五行所同化”。确定了这一前提，我们便可仍旧沿用“阴阳五行化”这一浮于表面的既定术语，以使问题的讨论不致过于复

杂。

董仲舒治《公羊春秋》，阐发其中的“微言大义”，把《春秋》“阴阳五行化”为言天人之道，推阴阳灾异之书；并说服汉武帝奉行“诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进”的思想文化政策，定“儒术”为独尊，使“儒家”思想第一次成为官方哲学，他在儒学发展史上的地位是昭著而不可抹煞的。然而，儒家经典的阴阳五行化，却早在秦汉之际就开始了。

秦火之后的西汉初年，儒家经典的传经人多为齐人。如，治《尚书》的伏生（胜），济南人；“即以《尚书》教于齐鲁之间”，“诸山东大师无不涉《尚书》以教矣”；治《易》的田生（何），菑川人；传《诗》的轅固生，齐人；“诸齐人以《诗》显贵，皆固之子弟也。”再如传《公羊春秋》的胡毋生，齐人，“齐之言《春秋》者，多受胡毋生”。（上引皆《史记·儒林传》）因此有人将西汉初年的经学称作“齐学”。

即使不及其余，仅从这些传经人和经师的文化背景便可看出，儒家经典的阴阳五行化乃势所必然。

伏生所传《今文尚书》二十八篇中，当时最为流行的是《洪范》。伏生所作《洪范五行传》，是《洪范》五行说的进一步扩展，对两汉及其后世的推“阴阳灾异之变”，影响甚为深远。其后，刘向续作《传记》，许商续作《五行传记》。

轅固生所传《齐诗》，有五际六情之说。《汉书·翼奉传》云：“奉窃学《齐诗》，闻五际之要。”颜师古注曰：“阴阳终始际会之岁，于此则有变改之政也。”《诗纬·汜历枢》讲到“五际”：“亥为革命，一际也；亥又为天门，出入候听，二际也；卯为阴阳之际，三际也；午为阳谢阴兴，四际也；酉为阴盛阳微，五际也。”这里所描述的是神秘的体验世界的部分图景。

《礼》，虽则“及至秦焚书，书散亡益多”（《史记·儒林传》），但却有“明堂阴阳”之说。《汉书·艺文志·六艺略》著录礼家《明堂阴阳》卅二篇及《明堂阴阳说》五篇。现存文献中，可从《小戴礼》的《月令》、《明堂位》，《大戴礼》的《盛德》窥其一斑。

《易》至秦汉，早已成了“道阴阳”之书。田何《易》的三传弟子孟喜“得《易》家候阴阳灾变书”，创“卦气说”。其后京房《易》学，援五行入《易》，开以五行说解《周易》之先河。其《易传》所谓“生吉凶之义，始于五行，终于八卦”，表明五行八卦已糅为一体。

至于《春秋》，如前所述，是由董仲舒彻底阴阳五行化的。《汉书·艺文志》著录《董仲舒》一百二十三篇；流传至今的仅《春秋繁露》八十二篇，当是董仲舒论述《春秋》之作。传说“董仲舒梦蛟龙入怀，乃作《春秋繁露词》”（《西京杂记》卷二），这当然是一则“神话”，但亦可窥见“春秋繁露”取义之神秘。《春秋繁露》八十二篇，直接论及阴阳五行之处，几居半数，且将阴阳五行充分地融为一体。当汉武帝宣布“俱以《春秋》对”时，阴阳五行化的《公羊春秋》实际上成了《五经》之首；独尊儒术，实质上是独尊《公羊》。

这一时期的官方经学，即后世所谓“今文经学”。观其大要，皆以阴阳灾变为长。《汉书·翼奉传》云：“《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异；皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。”这道出了阴阳五行经学的一般状况。具有莫大讽刺意味的是，阴阳五行化和推衍灾异之变，使儒家思想在西汉得以复兴，并取得了一尊地位；但后世学人却将之视为荒诞不经的异端邪说。然而，正是由于儒家经典披上了阴阳五行和神奇怪异的色彩，新的体验世界才向儒家思想敞开了大门。

三、纬书的滥觞

更为“荒诞不经”的是纬书。纬书是海滨化过程登峰造极时代的产物，展示出一个神奇怪异色彩更为浓厚的体验世界。这个世界，在我们看来似乎不可思议，但在当时人们的心目中，确乎是一个十分真实的世界。

纬书今多不传。从现存有关文献中可知，纬书（包括讖书）约有八十一篇；其中传说由黄帝至文王所授者，《河图》九篇，《洛书》六篇；由孔子等“九圣”增演的《河图》、《洛书》三十篇；以及《七纬》三十六篇。《七纬》，系指《诗纬》、《书纬》、《礼纬》、《乐纬》、《易纬》、《春秋纬》、《孝经纬》。狭义的纬书，即指《七纬》；纬对经而言，故《七纬》对《五经》而言。至东汉初年，便称《七纬》为内学，《五经》为外学，纬书的地位超过了经书。

学界几乎一致认为，纬书“起于哀、平”（汉哀帝、平帝年间）。此时，各种学术亦曾一度出现“繁荣”景象。汉平帝五年，“征天下通知逸经、古纪、天文、历算、钟律、小学、史篇、方术、本草及以五经、论语、孝经、尔雅教授者，在所为驾一封轺传，遣诣京师。至者数千人”（《汉书·平帝纪》），其盛况可谓空前。就纬书的内容看，举凡经说、天文、地理、历法、音律、史事、神话、文字、典章制度等等，几乎无不涉及，堪称一套百科全书。其内容虽然十分庞杂，但中心却只是用阴阳五行学说表述的天人之道。

纬书在很大程度上比今文经更完全地表象了体验世界。《四库全书总目提要》曰：“纬者，经之支流，衍及旁义。”这里的“经”，便是阴阳五行的今文经。纬书进一步提高了儒家经典在宇宙秩序和体验世界中的地位。纬，是儒学阴阳五行化的极致。

诗者，天地之心，君祖之德，百福之宗，万物之声也。集微揆着，上统元皇，下序四始，罗列五际。

（《诗纬·含神雾》）

诗者，天文之精，星辰之度，人心之操也。

这是《齐诗》诗说的进一步发展。《诗纬·汜历枢》更将《诗经》中各篇与五行配置，使之成为宇宙秩序的一部分。

《大明》在亥，水始也；《四牡》在寅，木始也；《嘉鱼》在巳，火始也；《鸿雁》在申，金始也。

卯，《天保》也；酉，《祈父》也；午，《采芑》也；亥，《大明》也。

关于《礼》在宇宙秩序中的作用，《春秋纬·说题辞》云：

礼者，所以设容，明天地之体也。

礼者，体也。人情有哀乐，五行有兴灭。……礼得则天下咸得厥宜，阴阳滋液，万物调，四时和。

《礼》，又体现了天人之道：

礼之动摇也，与天地同气。四时合信，阴阳为符，日月为明，上下和洽，则物兽如其性命。

（《礼纬·稽命征》）

《春秋纬·握诚图》复述了董仲舒的思想：

孔子作《春秋》，陈天人之际，记异考符。

《春秋纬·汉含享》则进一步申言“孔子为汉制法”，把孔子的地位，提升到汉帝之上：

孔子曰：“邱览史记，援引古图，推集天变，为汉帝制法，陈叙图录。”

这段文字很象是讖，其中所谓“古图”、“图录”，即指图讖之类。可见，纬书的另一个重要来源，便是讖。人们虽常将讖、纬连称，但二者实非一类。《四库全书总目提要》云：“讖者，诡为隐语，预决吉凶。《史记·秦本纪》称卢生奏录图书之语是其始也”。这里所说的，是历史上很有名的一个讖语。秦始皇三十二

年，派燕人卢生等入海求仙人不死之药；仙药未曾寻到，却得了一本图书，上面写着：“亡秦者胡也。”秦始皇以为胡是指匈奴，于是“使将军蒙恬发兵三十万北击胡，略取河南地”。但后世解读者说，“胡”乃指秦二世胡亥，亡秦者，胡亥也。

纬书中杂有不少谶语。《易纬·是类谋》曰：“斗怡(太平)之世，卯金刀(隐喻“劉”字)用治，谩修六史，宗术孔书。”《春秋纬·演孔图》记录了一则孔子感黑帝而生的神话，但接下来便是一连串的谶语：“孔子之胸有文曰：‘制作定，世符运’”；“得麟之后，天下血书鲁端门，曰：‘趋作法，孔圣没；周姬亡，彗东出；秦政起，胡术破；书纪散，孔不绝’”；“孔子奉以告天，赤爵书上，化为黄玉。刻曰：‘孔提命作，应法为制，赤雀集’”。董仲舒曾以西狩获麟为孔子受命为王之符。《演孔图》则进一步推出“天下血书”、“赤雀集”等受命的符应。这里面还隐含着相生的五德终始说。在相生的五德终始说历史系统里，殷为水德，周为木德，汉为火德。孔子为殷之后裔，故《演孔图》说他是黑帝子。“血书”、“赤雀”等均为火德之符。孔子既为黑帝子，应以水德王天下，但却生当木德(周)既衰，火德(汉)将盛之际，虽以德受命，但生不逢时，只能做“素王”，为以火德王的汉帝制法。这无疑是用五德终始说，对《中庸》所说的有其德而无其位不能为天子的最好阐释。^①《论语·八佾》曰：“天将以夫子为木铎。”孔子也自称“天生德于予”，可谓“有其德”；孔子是黑帝子，宜以水德王，但却又生于木德、火德之间，是为“无其位”也。这与周人有德便可受民王天下的天命观，基本上是不同的。

^①《中庸·二十八章》：“非天子，不议礼，不制度，不孝文。……虽有其位，苟无其德，不敢作礼乐焉；虽有其德，苟无其位，亦不敢作礼乐焉。”非天子，不作礼乐。

可见，讖是一种特殊的“符应”，是海滨符应观念的进一步发展，比象征符瑞或灾异的气象、物象具有更大的神秘性和威慑力。讖可随时制作，不必等待它的出现；而且极易广泛传播、流行，“社会效益”十分显著。既可作为巩固统治的官方哲学，也成为夺取政权的“革命”理论。在我们看来十分荒唐的讖，之所以能够被广泛接受，并且杂入纬书，其根本在于无意识地支配着当时人们灵魂的符应观念。虽然这时的符应观念，与原始符应观念相比，是扭曲的。

纬书之作为百科全书，不仅由于它记录了在朝的官方学说，而且因为它保存了在野的文化因素。如一些远古的神话传说，以及某些不见于其它典籍经传的“科学思想”。纬书中数处记载了“地动说”，认为地有四游，冬夏各三万里；人在地上，犹如坐于舟中，舟行而不觉，这似乎暗示地有公转。《春秋纬·元命苞》曰：“天左旋，地右动”；《易纬·乾凿度》云：“天道左旋，地道右迁”，这似乎意味着地有自转。^①这比当时的各种宇宙概念（如盖天说、浑天说等）都更接近于现代天文学理论。

四、刘歆与相生的五德终始说

刘歆是古文经学的倡导者。关于两汉之际今古文问题，经自清以降的许多学者考证，已理出一个大概的端绪，可总结为几点：（1）古文经较今文经晚出，多为哀帝年间刘歆在秘府校书时“发现”的；（2）古文经的传经系统不明，即“来路不明”；（3）作为与今文经学的核心——《公羊春秋》对抗的《春秋左氏传》，是刘歆将左丘明的《国语》割裂开来，分附于《春秋》各条之下，即所谓“引传文以解经”（《汉书·刘歆传》）；而今存《国语》，只不过是刘

^① 其真实意蕴在于董仲舒所谓“阴适右，阳适左”（《春秋繁露·阴阳出入》）。参阅第八章第二节，第三小节。

歆的删削之余。哀帝时，刘歆力争将古文经《左氏春秋》、《毛诗》、《古文尚书》、《逸礼》列于学官，但遭到今文学博士的反对。哀帝死后，王莽复执政权，遂立五个古文博士。这在经学史上，是个十分重大的事件。然而，古文经学的确立，其政治意义却大于思想意义。这是由于，古文经的产生，大多出于对抗今文经的意识；而无意识地支配着人们思想、行为的观念系统，并未有丝毫改变。在古文经独占鳌头的王莽时代，也是谶纬爆发性流行的时代；人们被占支配地位的观念系统，驱入一个更为神秘、近乎迷狂的体验世界。

古文运动的始作俑者刘歆，就是一位用《洪范》五行说将各种灾异系统化、规范化的大师。《汉书·刘向歆传·赞》曰：“刘氏《洪范论》发明《大传》，著天人之应。”这项工作开始于其父刘向，“向见《尚书·洪范》，箕子为武王陈五行阴阳、休咎之应。向乃集上古以来，历春秋六国至秦汉符端、灾异之记，推迹行事，连传祸福，著其占验，比类相从，各有条目。凡十一篇，号曰《洪范五行传论》”（《汉书·刘向歆传》，《汉书·艺文志》著录为《洪范五行传记》）。《汉书·五行志》就是基本照抄刘向父子的著作。其中推演灾异，并将之各各归类者，上起周幽王二年（公元前780年），下迄汉哀帝年间（公元前1年），共七百八十年。可谓古代灾异大全。

然而，刘歆的最大成就，乃在于建立了相生的五德终始说。这一创建工作，不似古文运动的那么大张旗鼓，而是悄悄进行的。

我们已经知道，邹衍的五德终始说是相胜（克）的；其历史系统起自黄帝；五德终始之序为：夏木德胜黄帝土德；殷金德胜夏木德；周火德胜殷金德；秦水德胜周火德；汉土德胜秦水德。这

一序列表明改朝换代是五德相胜；相胜，意味着朝代嬗替形式是“征诛”。秦始皇依五德终始说，按水德改历服色。汉初虽曾有过一场关于汉为水德或为土德的争辩，但武帝时已按土德改制（改正朔按“三统说”）。

刘歆相生的五德终始说，首先出现在他的主要著作之一《三统历》所引用的《世经》中。《三统历》已失传，但《汉书·律历志》基本照抄了《三统历》。《世经》则只有《三统历》引用过，其它书中从未见到。《世经》的历史系统，起于太昊帝炮牺氏（包牺、伏羲）。其序如下：太昊帝（炮牺氏）“继天而王，为百王先首。德始于木”，故为木德→共工氏，“虽有水德，在木火之间，非其序也”，“故伯而不王”→炎帝（神农氏），“以火承木”，故为火德→黄帝（轩辕氏），“火生土，故为土德”→少昊帝（金天氏），为金德→颛顼帝（高阳氏），水德→帝喾（高辛氏），木德→唐帝（帝尧，陶唐氏），火德→虞帝（帝舜，有虞氏），土德→伯禹（禹，夏后氏），金德→成汤（殷），水德→武王（周室），木德→秦伯（秦），“秦以水德，在周、汉木火之间”，亦“伯而不王”→汉高祖皇帝（汉），火德。

这便是相生的五德之序。相生，暗示朝代嬗替的形式是“禅让”。这一系统，与邹衍的五德终始说完全相悖。

《汉书·郊祀志·赞》上说，刘向父子以为“帝出于《震》”（震卦，位东方，木也），故包牺氏始受木德。其后以母传子，终而复始。自神农、黄帝下历唐、虞、三代而汉得火德焉。

这里明确指出，相生的五德终始说为刘向父子所创。至于为何要创造这一系统，为何变汉之土德为火德，这可与“汉为尧后”说互为参照解答。

刘汉为尧后的说法在《左传》中隐藏着三条线索，分别见于《文公十三年》、《襄公二十四年》、《昭公二十八年》。《汉书·高

帝纪·赞》，综合了这三条线索：《春秋》晋史，蔡墨有言，“陶唐氏既衰，其后有列畧，学扰龙，事孔甲，范氏其后也”。而大夫范宣子亦曰，“祖，自虞氏以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主夏盟为范氏”。范氏为晋士师，鲁文公世奔秦，后归于晋；其处者为刘氏。

刘氏处西土秦国，怎么又跑到东方去了呢？《高帝纪·赞》引述了刘向的话，说明刘氏的东迁：

刘向云：“战国时，刘氏自秦获于魏。秦灭魏，迁大梁，都于丰”。……是以颂高祖云，“汉帝本系，出于唐帝；降及于周，在秦作刘；涉魏而东，遂为丰公”。丰公盖太上皇父，其迁日浅，坟墓在丰鲜焉。

《高帝纪·赞》最后总结道：

由是推之，汉承尧运，德祚已盛。断蛇著符，旗帜上赤，协于火德。自然之应，得天统矣！

可见，“汉为尧后”说，亦与刘向父子有关：向述刘氏东迁，歆编《左氏春秋》。除此之外，此说则仅见于纬书。故贾逵云：“五经家皆无证图讖，明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。”（《后汉书·贾逵传》）

从相生的五德终始说来看，尧与汉皆为火德。王莽的《自本》，自谓乃黄帝、帝舜的后代；黄帝、帝舜均为土德。相生的五德终始之序为“火生土”，且古史传说中又有尧禅位于舜的美谈。王莽正是按照这一历史系统和终始之序受汉之禅，刘歆也因此做了“国师”。相生的五德终始说与“汉为尧后”说的历史、政治意义，可以一目了然：这就是要变更天命（革命）。

相生的五德终始说在当时及对后世影响极大。汉光武帝刘秀利用汉为火德说，以《赤伏符》“受命”为天子。东汉末，魏文帝

以土德受禅。此后，中国历次同一民族间的改朝换代，无不沿袭这一传统，行禅让典礼。

五、革命·异化·报应

两汉之际虽然涌起了今古文之争，但汉儒却始终是一个体系。后世的褒扬古文贬抑今文，只是官方的扼杀革命的一种措施，因而后世经学多自谓“古文”，重在训诂、义疏，产生了一大批“两脚书橱”。汉儒则不然。他们以用阴阳五行表述的宇宙道德律令，监护着人类社会，他们是一批革命者（无独有偶。清末的今文学家，也是一批革命者。这是历史的巧合？）。用现代语言来说，他们的“革命武器”是言说、推度五德终始和阴阳灾异之变，企图发起自上而下的社会改造。有时竟也取得了一定的成功。他们在“王者”失政、国家失道时特别活跃，因而难免被下狱、或处死：司马迁、董仲舒、眭孟、京房……

始作古文经学的刘歆，也是灾异专家。他在汉家“气数已尽”时，协助王莽革命代汉，并早在汉哀帝建平元年就改名为“刘秀”，据说是为了应《赤伏符》“刘秀发兵捕不道，四夷云集龙斗野、四七之际火为主”（当时还有一条谶：“刘秀当为天子”）的谶语，并引经据典，预言称此名者，将成为王莽之后新朝代的开国之君。后来他的“谋反”被杀，便与改名有关。

两汉之际，汉儒体系发展到极致，图谶也广为流行。许多图谶根源于纬书，或是今文经学，因而人们往往把图谶的泛滥归咎于纬书和今文经。例如，图谶中的孔子“受天命为新王，为汉制法”，就是源自《公羊春秋》。实际上，无论古文学家还是今文学家都信图谶，甚至造谶。王莽篡位，就曾藉力于图谶，以其“新受命”，定国号为“新”，年号“始建国”。图谶是一种特殊的“符应”。它可避开艰深的理论，用浅显易懂、易于成诵的谶语，向一般群

众展示“革命根据”。因而具有广泛的“群众性”。在汉儒体系中，受命之符是“非人力所能致而自至者”：秦汉之际，符应观念虽已广泛流传，但要寻出一个“受命之符”却非常不易。秦始皇一统天下，按五德终始说，“秦变周，水德之时。”由于就近找不到符瑞，不得不上溯五百年，以“秦文公出猎，获黑龙”的传说，为其水德之瑞。到了汉代，文帝时的“黄龙见”，始证明汉为土德；但直至武帝时“报德星”出现，才按土德改制。可是，两汉之际的“受命之符”却层出不穷，符应的语言-文字替代物——讖语，则更是俯拾即是。各种意欲“受命”的人，都可“找到”自己需要的讖语，或用以巩固统治，或用来号召革命。生活在那个体验世界中的人们，笃信图讖。东汉光武帝刘秀以《赤伏符》受命为天子，算是应了讖。即位后，更以图讖决断政事，任免官吏。这是一把双刃的剑，是创造的异化。汉儒的真实思想，遂渐被图讖掩埋取代了。

东汉一代，便是生活在这一被图讖固定、模铸着的世界中。张衡是极少数反对图讖的人士之一。我们可以称张衡的努力是“返朴归真”。张衡对图讖总的评价是“诚以实事难形，而虚伪不穷”、“图纬虚妄，非圣人之法”。他指斥讖纬的制作者“欺世罔俗”，“要世取资”。他要返归的，是董仲舒所描绘的体验世界。这位候风地动仪的制造者，在奏言地震时说：“政善则休祥降，政恶则咎征见。……天人相应，速于影响。……动静无常，变改正道，则有奔雷土裂之异”。而他制造的浑天仪，则显然表象着《易纬·乾凿度》之类的宇宙论：“日月运行，历示吉凶。五纬经次，用告祸福，则天心于是见矣。”（《灵宪》）张衡的反对图讖，实则反对异化；意欲去除矫饰的虚伪，洞见真实的世界。

然而，这种努力似乎丝毫未见其效。异化乃大势所趋，难以

力挽。东汉时期，儒学中虽仍存在着今、古文的争辩，但却很少不信图讖者，古文经典《左传》，便是贾逵藉力于图讖，使之重新进入大雅之堂的。东汉末，统一今古文的郑玄，也“专信纬候之书”。这是一个受着图讖支配的僵化世界。

异化，是没落的征象，其实质则是创造性的丧失和生命力的枯竭。^① 随着支配人们行为的汉儒体系渐趋僵化，与之相应的行为世界也就走上了末路。东汉、魏晋之际，社会体系四分五裂的末日景象，正是汉儒体系失去生命的体现。生动的宇宙道德律令，变为僵化的“礼法”、“名教”。黄巾，虽然与汉儒使用的是同一个表述体系，但却给汉儒支配下的一统世界，以最后的一击。魏晋之际的“智”者们，则背转身去，离开了这个假冒为“仁”的毁灭之城、末日世界，“越名教而任自然”，或与老庄相与为伍，或去做他们辨名析理的精神游戏。当然，这并未妨碍他们之间的“与言天人之际”。

由于异化，两汉儒学失去了独尊的“官方哲学”的地位。随着佛学的东渐和道教的兴起，儒家更无能为力恢复其一统天下。自晋武帝至隋炀帝的三百余年，为了防止类似两汉之际和东汉末年式的革命，而多次焚禁图讖，但却不是在完成张衡返朴归真的未竟之业：虚罔连同隐埋其中的真朴，一齐毁灭了。——当然，这是就汉儒体系而言。人们生活其中的体验世界并未改变。他们站在其它世界难以企及的高度，以与汉儒不同的风貌，继续通过固有的表述体系，展示着自己的境界。

^① 异化的表现形式之一是迷信。本书后面将表明，其本质是存象忘意、执象不化或用器弃道。

第三节 阴阳五行·黄老之术· 神仙道教

汉初的黄老之术，以及东汉末年逐渐发展起来的神仙道教，历来被视为儒家“正统”的异己力量。但正如前面指出的那样，西汉以降的儒、道二家，虽有着不同的传统，但却出自同一观念系统，使用同一表述体系；二者虽有仁、智的分野，但却只是在同一体验世界中，分别占据着两个互补的领域。这两个领域之间并无显见的鸿沟，而是交互成立，互通互融的。例如，居庙堂之高的儒生与处山林之远的道士，都是调阴阳者，往往兼通六经和方术。区别仅仅是大体上的：前者偏好于国家，后者侧重于个人；前者置六经于方术之上；后者以方术为六经之先；……。

一、《淮南子》的黄老之术

西汉初年，是黄老之术盛行，并作为官方统治思想的时代。“孝文帝本好刑名之言”（《史记·儒林传》），“窦太后好黄帝老子之言。帝（景帝）及太子（武帝）诸窦，不得不读黄帝老子，尊其术。”（《史记·外戚世家》）武帝即位之初，儒、道二家曾有一番激烈争斗。“赵绾、王臧之属明儒学，而上亦嚮（响）之，于是招方正贤良文学之士。太皇窦太后好老子之言，不说（悦）儒术，得赵绾、王臧之过以让上，上因废明堂事，尽下赵绾、王臧吏。后皆自杀”（《史记·儒林传》）。黄老之术势力如此之大，重要原因之一，是儒家尚未有一个足以与之抗衡的学说体系。这种状况，直至董仲舒用阴阳五行学说，重新阐释、构建儒家思想，使后者适合新的观念系统之后，才得以改观。而在此之前，淮南王刘安已开始建造一个庞大的“倾天折地”的黄老之术体系，其结果是《淮

南子》的出世。

《汉书·淮南王传》谈到刘安其人及其著作：“为人好书鼓琴。不善弋猎狗马驰骋。……招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术。”其中《中篇》、《外书》现已失传，仅存《淮南内》二十一篇，简称《淮南子》。

《淮南子》与董仲舒虽分别代表着道与儒，但表述的却是一个体验世界。如天人相副的理论、同类相动的原则等等。二者之间类似或相同的论述，比比皆是，俯拾即得，如“阴气胜则为水，阳气胜则为旱”（《淮南子·地形训》）；“欲致雨，则动阴以起阳，欲止雨，则动阳以起阴”（《春秋繁露·同类相动》）。“山（阳也）为积德，川（阴也）为积刑”（《淮南子·地形训》）；“阴，刑气也；阳，德气也”（《春秋繁露·王道通三》）。“澄列金木水火之性，故立父子之亲而成家”（《淮南子·泰族训》）；“木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也”（《春秋繁露·五行之义》）。这类例子是不胜枚举的。

更为类似的是，董仲舒竟也把黄老之术的“君道无为”作为治国之道的基本原则之一。“故为人主者，以无为为道，以不私为宝”（《离合根》）；“故为人君者，谨本详始，敬小慎微，志如死灰。形如委衣，安精养神，寂寞无为”（《立元神》）。但是，正如上述，董仲舒的君道无为和《淮南子》的君道无为，却有着仁与智的区别。——董仲舒的君道无为，“以不私为宝”；这是由于人君的言行，乃“万物之枢机”，倘若轻举妄动，必然引起灾祸，故须“谨本详始，敬小慎微”，其出发点是权衡国家、天下的得失。而《淮南子》的君道无为之术，则是为了巩固独夫的一己权势：“是故权势者，人主之东舆也。……有术则制人，无术则制于人”（《淮南

子·主术训》)。黄老的君人南面之术，义蕴胥在于此。

刘安“招致宾客方术之士数千人”著书立言，“天下方术之士，多往归焉”。（《淮南子·高诱序》）可见黄老的长生久视之道、神仙黄白之术，是《淮南子》的重要组成部分之一。

《淮南中篇》八卷早已散佚。但根据《汉书·刘向传》的记载，则可窥见此书内容之一斑。“上（汉宣帝）复兴神仙方术之事，而《淮南》有《枕中鸿宝苑秘书》，书言神仙使鬼物为金之术，及《邹衍重道延命方》，世人莫见，而更生（刘向）父德（刘德，亦“少修黄老术”），武帝时治淮南狱，得其书。更生幼而读诵，以为奇，献之，言黄金可成。”晋葛洪《神仙传》记：“又《中篇》八章，言神仙黄白之事，名为《鸿宝》。”此书的主要内容，很可能保存于道教的某些著作之中，如《抱朴子·遐览》就著录《鸿宝经》一卷。

神仙方术源于燕齐海滨，其后向南方、西方传播（《韩非子·说林上》：“有献不死之药于荆王者”），至汉武帝时，此术已盛极。“宋毋忌、正伯侨、充尚、羨门高最后皆燕人，为方仙道，形解销化，依于鬼神之事”，“及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数”，汉武帝时，“海上燕齐之间，莫不盭（扼）腕而自言有禁方（秘方也），能神仙矣！”（以上皆《史记·封禅书》）此时，神仙方术与阴阳五行亦已融为一体；从现存《淮南子》推测，《淮南》中言黄老神仙黄白之术的《中篇》，是以阴阳五行来表述的；此术即为后来丹鼎道派炼丹（金）术的先河。神仙方术，是个体的长生久视之术。

二、黄老道

汉武帝罢黜百家，独尊儒术。董仲舒们构建的究天人相与之际，推阴阳异灾之变的儒学，取代了黄老之术，成为官方哲学；黄老的领袖刘安也灭国亡身。但黄老之术并未销声匿迹。神仙

方术仍旧盛行于宫廷和民间；《淮南子》创建的宇宙发生论亦复见于两汉之际的纬书之中。东汉时期，黄老以新的面目出现。《后汉书·楚王英传》载东汉光武帝之子楚王英“更喜黄老，学为浮屠，斋戒祭祀”。百年之后，汉桓帝“官中立黄老、浮屠之祠”（《后汉书·襄楷传》），“祠黄老于濯龙宫”（《后汉书·桓帝纪》）。祭祠“用三牲，太官设珍馐，作倡乐，以求福祥”（《后汉书·祭祠志》注引《东观汉记》）。虽然黄老、浮屠并祠，且仿效祭天的仪式，但显然是将黄老作为神仙来祭祠的。黄老成了神仙崇拜对象。

黄老之术在两汉时期始终是官方儒学的异己力量。反抗正统的王充，即自谓其学“违儒家之说，合黄老之义”（《论衡·自然》）。另一方面，民间反抗势力则信奉“黄老道”。东汉桓帝时，宫中祠黄老，民间则有陈景自称“黄帝子”、管伯自称“真人”发动的武装暴动。灵帝时，张角创太平道。《后汉书·皇甫嵩传》云：“钜鹿张角自称‘大贤良师’，奉事黄老道。……讹言：‘苍天已死，黄天当立，岁在甲子、天下大吉。’”“黄天当立”，是应当时流行的“黄家当立”的谶语；太平道著黄巾，为“黄家”或“黄天”之符；黄老，黄老道也。“黄家当立”可能是黄老道按阴阳五行说造出的谶语；但按相生的五德终始说，汉为火德，代汉者为土德，土色尚黄；显而易见，“黄家当立”也是在宣扬革命（天命变更）。西汉末王莽，东汉末曹丕，均以土德受汉禅。曹魏后来把“黄天当立”的谶语说成是它的“土德之瑞”。黄色，对后世道教亦具神秘意义。道冠色尚黄，故“黄冠”成了道士的别称。此外，早在太平道暴动以前的汉顺帝时，张陵（即后世道教所谓“张天师”）在四川创五斗米道，奉老子为教主，尊称为“太上老君”，以《老子五千文》为主要经典。此派后来发展为道教之“正统”。

东汉末年，董仲舒们所创建的大一统的汉儒体系，已渐失去了生命力；随之，大一统的汉帝国也面临着最后的崩溃：前者至少是后者的一个重要原因。在这种背景下，黄老和老庄，便应运出现于上层文化领域。魏晋玄学，便是“祖述老庄”的。随着佛学的东渐，古代中国文化的发展进入了一个新的时期。这里所谓“新”，乃是指现象和色彩而言，根本的观念系统或体验世界并未改变。早期佛教的传播，依附于黄老，就是一个好例。

三、符箓道派和《太平清领书》

黄老之术的重要构成之一是神仙方术，可分为祈福禳灾、驱鬼降魔，冥通符咒的神术，和清静服食、内修炼丹、养生延年的仙术。前者发展成符箓道派，后者衍变为丹鼎道派。

根据现存文献，符箓道术的盛行可追溯到汉武帝时代。

齐人少翁以鬼神方见上。上有所幸王夫人，夫人卒，少翁以方盖夜致王夫人及灶鬼之貌云，天子自帷中望见焉。……（少翁）言曰：“上即欲与神通，宫室被服非象神，神物不至。”乃作画云气车，及各以胜日，驾车辟恶鬼。

（《史记·封禅书》）

《史记索隐》引乐产云：“谓画青车以甲乙，画赤车丙丁，画玄车壬癸，画白车庚辛，画黄车戊己。将有水事则乘黄车，故下云‘驾车辟恶鬼’，是也。”有水事乘黄车，为土克水之意，可见汉武帝时的符箓道术已为阴阳五行所统摄。

符箓道派广泛传播于下层社会。上述张角的太平道和张陵的五斗米道，就属符箓道派。符箓道术的特点，是以符咒、神水之类消灾、祛祸、治病。《后汉书·皇甫嵩传》记载张角“畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之”。五斗米道的道术，“略与（张）角同。加施静室，使病人处其中思过。

……为病人请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水。谓之三官手书”。这类道术，很象我们现在所说的神汉、巫婆之所为。在我们看来，这类道术中的“咒说”也许具有心理治疗的作用，“符水”则可能含有某些具有疗效的药物成份；除此之外，是没有什么价值的。但在当时，却有相当系统的理论作为其基础。符篆道派的基本经典，是《太平清领书》。

《太平清领书》又称《太平经》，共一百七十卷，产生年代在东汉顺帝以前。这部著作内容庞杂，卷帙浩繁，涉及面很广，近世学人从中规范出辩证法思想、认识论、形神论、民本论、乌托邦理想等。但无论怎么说，可以一言蔽之：“其言以阴阳五行为家，而多巫覡杂语”（《后汉书·襄楷传》）。据近人考证，《太平清领书》与西汉成帝年间齐人甘忠可所造《包元太平经》似有渊源。《汉书·李寻传》中甘忠可弟子劝哀帝“再受命”的奏言，与《后汉书·襄楷传》中襄楷给恒帝的上书，颇为类似；《包元太平经》与《太平清领书》皆“专以奉天地顺五行为本，亦有兴国广嗣之术”。因此，无论是兴国，还是治身，根本原则都是奉天地、顺五行。

《太平清领书》，沿袭由《淮南子》和董仲舒系统表述的天人相副的学说，并具体化到疾病的发生。

人生皆含怀天气具乃出，头圆，天也；足方，地也；四支（肢），四时也；五藏（脏），五行也；耳目口鼻，七政三光也。^①

多头疾者，天气不悦也。多足疾者，地气不悦也。多五内疾者，是五行气战也。多病四肢者，四时气不和也。多病

^① 王明《太平经合校》36页。

聋盲者，三光失度也。多病寒热者，阴阳气忿争也。……多病温而死者，太阳气杀也。多病寒死者，太阴气害也。多病卒死者，刑气太急也。多病气胀或少气者，八节乖错也。今天地阴阳，内独尽失其所，故病害万物。①

疾病既是由于阴阳失衡、五行气战，那么治病之道就是调阴阳、顺五行。符水咒说之术虽然易简，但却体现着天地之道。这道，也是治国之道。

四、丹鼎道派和《周易参同契》

早期符箓道派活跃于下层社会，其道术为易简的符水、咒语之类。而丹鼎道术则是服食、炼丹、内修；与符箓道术相比，丹鼎费时多，耗资巨，注重内心深层的修炼，非一般下层群众所能企望。

根据现存文献，丹鼎道术的盛行，亦始自汉武帝时。当时最为贵显的三大方士中，少翁长于符箓，已见上述；少君、栾大则以丹鼎（神仙黄白）之术见称。

少君言上（武帝）曰：“祠灶则致物，致物则丹砂可化为黄金，黄金成，以为饮食器则益寿，益寿而海中蓬莱仙者乃可见，见之以封禅则不死，黄帝是也。”……于是天子始亲祠灶，……而事化丹砂诸药齐为黄金矣。

（《史记·封禅书》）

淮南王刘安曾著述言神仙黄白之术的《中篇》八卷。刘向亦曾为宣帝炼金，因“费甚多，方不验”而险遭杀身之祸。可见，丹鼎道术由来甚久。

东汉末，魏伯阳著《周易参同契》，成为丹鼎道派的重要经

① 王明《太平经合校》179页。

典，被称为“丹经王”。这部“丹经王”，是世界上留存至今的最早的炼金术专著（在西方科学史上，有关炼金术的最早著述，散见公元三、四世纪讨论柏拉图和斯多葛哲学的著作中）。关于《周易参同契》的取义，本书曰：

大易性情，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。

此谓大易（《周易》）、黄老、炉火，三道通而合一，即“参同契”。这里的《周易》，是经由《易传》、京房易学和郑玄易学，以阴阳五行学说阐发的《周易》。因而，“大易”乃是阴阳五行的别称。通观全书，正是以阴阳消息、五行生克，表述炼丹术（广义的，包含内丹、外丹）的要旨及程序。其中，在阴阳五行学说史上具重要意义的，有以下二说。

（一）坎离匡廓

京房《易传》云：“乾坤者，阴阳之根本；坎离者，阴阳之性命。”《参同契》发挥了这一思想，以乾、坤、坎、离四卦统领其余六十卦：

乾坤者，易之门户，众卦之父母；坎离匡廓，运毂正轴。

但坎离二卦似乎是变化之根本，即“易谓坎离”。

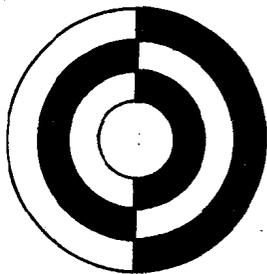
天地设位而易行乎其中矣。天地者，乾坤也；设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离；坎离者，乾坤二用。二用无爻位，周流行六虚。

此说以乾坤为天地之象，坎离为月日之象（坎为水，离为火，各象阴阳）；日月运行于天地之间（“易行乎其中”），节气随之变易。因此，日月的运行就是变易（“易谓坎离”）；象车轮转动的日月运行之轨迹，即为变易之象；坎离二卦即为变易之根本。坎（水）离（火）匡廓以下图示之。

图中白为阳，黑为阴；左半为离（象日、火），右半为坎（象月、水）；阴阳互根，坎离交合，是“结构”，也是“过程”。此图后来成为《太极图》的主要构成部分。

（二）三五至精

“坎离匡廓”是述“阴阳之道”；至于“五行之数”，《参契》则有三五至精之说。



水火匡廓图

五行错互，相据以生；火性销金，金伐木荣。三五与一，天地至精。可以口诀，难以书传。

对“三五至精”，可以有两种理解。

第一种理解，这里的三，系指水、火相合之数；五，乃是土之数。

子午数合三，戊己号称五。

十二支配五行，子为水，其数为一；午为火，其数为二；子（水）午（火）之数合而为三，故“三”指水火。十干配五行，戊己为土，其数为五，故“五”指土。十干，天；十二支，地。故戊己、子午各隐含天、地之意。

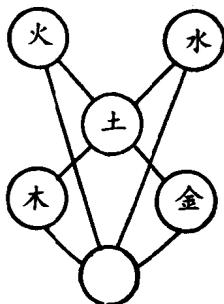
金水合处，木火为侣。

金生水，故水不离金，方为生水；木生火，故火不离木，才是生火。在此，金是为了旺水，木是为了旺火；金、木并无独立意义。

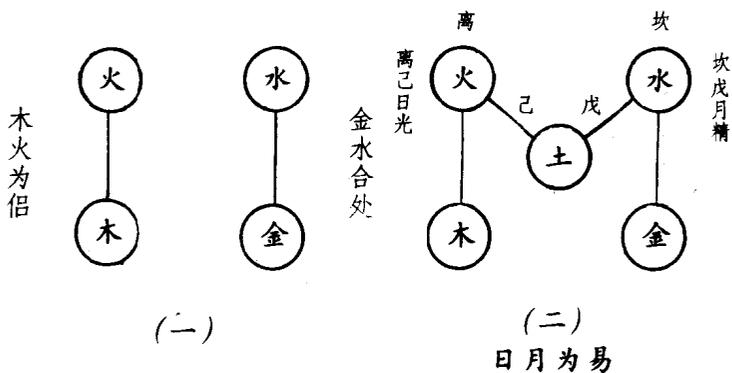
坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。

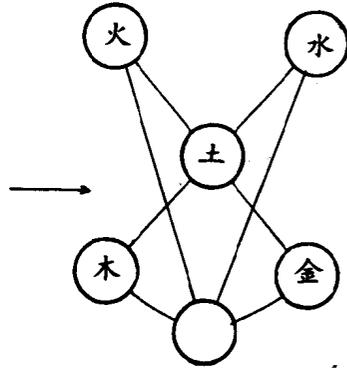
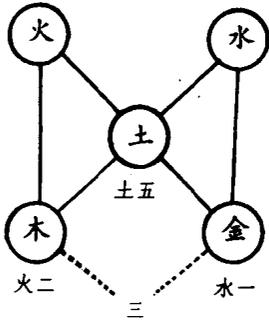
水（坎）土（戊）合而为月；火（离）土（己）合而为日；易从日从月，日月运行就是变易。水，阴；戊土，阳。火，阳；己土，阴。故坎戊、离己，各涵阴阳交合之意。

综上，“三五与一”乃阴阳交合，合而为一之谓，三五与一，即天地至精。如果视这些论述为炼丹之术，那么可以认为“一”、“精”系指丹药。详下图。

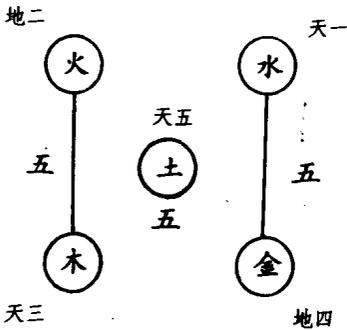


三五至精图

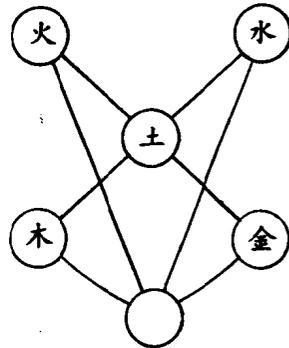




(三) 三五与一 天地至精



(一) 三五



(二) 三五与一，天地至精

第二种理解，三五系指三个五。《洪范》曰：“五行，一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”《易·系辞》曰：“天一，地二，天三，地四，天五。”天地生数与五行配合，即天一水，地二火，天三木，地四金，天五土。“金水合处”，即天一水与地四金合而为五；“木火为侣”，即天三木与地二火合而为五；天五土，又是一个五。“三五”，即五行之谓；“三五”中又包含了天地（阴阳）。因此，三五与一，即天地至精。

因此，“三五至精”虽是述五行之数，但却包含着坎离为易、天地交合的阴阳之道，是“过程”，也是“结构”。

此图后来稍经改造，成为《太极图》的另一主要构成部分。

《参同契》既然被称作“丹经王”，那么我们仍可沿袭成说，认为它是讲炼丹的。但是，“坎离匡廓”和“三五至精”，既是丹的结构、丹的形成过程，也是宇宙的结构、宇宙的发生过程；炼丹过程即是模拟宇宙演化过程，丹就是模拟的宇宙或宇宙的凝缩体，是天地之精。对其中之蕴涵，则可味而不可言。故《参同契》再三强调：“玄冥难测，不可画图”，“可以口诀，难以书传。”可见，真实蕴溢于《参同契》六千文及坎离匡廓、三五至精二图之外。

《参同契》究竟是讲炼“外丹”，还是炼“内丹”，一向颇有争议。实际上，丹鼎派既注重炼内丹（内修），又注重炼外丹（外养）。炼丹虽有内、外之分，但二者的基本原理却别无二致。这便是“每当天地交合时，夺取阴阳造化觚”；通过“窃天地之机”，以“与天地相为始终”。这是一种较低层次的“人与天地参”的境界：炼丹（包括内、外）不是追求永恒的精神生命，而是寻找不朽的肉体生命；达到这一境界的途径，并非依靠冥思神悟，而须通过身心操作。“窃”、“夺取”，是操作；外丹的炉火，内丹的导引、胎息、房中，无一不是操作。这显然不是外来意义上的“宗教”，

反而倒与西方的“科学”精神暗暗契合。

这类操作，即所谓“道术”，有浅、深之分。“达其浅者，则能役使万物；得其深者，则能长生久视”（《抱朴子·内篇·对俗》）。这里所谓“浅者”，系指掐诀、念咒、画符之类的符篆道术，直接目标是役使万物；所谓“深者”，当为包括内丹、外丹在内的丹鼎道术，最终目的是长生久视。役使万物、长生久视，以“造福于人类”，这不正是西方“科学技术”的宗旨吗？但道术，尤其是符篆道术，在西眼看来，又是何等荒谬绝伦！二者之间根本的歧异点，在于体验世界的不同：因为西眼中的世界，是一个主、客对立的世界；在科学领域内，人体，甚至人脑和心理活动，都成了客体；科学技术活动是对客体的作用。正是由于支配行为的观念系统不同，在面临相似问题时，才产生了大相径庭的不同反应方式。神仙道术虽然要“窃”，要“夺取”，但并非意味着人类的一意孤行，为所欲为，而是“每当天地交合时”，才能“夺取阴阳造化机”。因阴阳之道，循五行之性，就是“不先物为”的无为和“因物之所为”的无不为。

五、“内道外儒”辨

葛洪是神仙道教的思想大师，也是丹鼎道派的重要人物；其体系一向被视为“内神仙，外儒术”。然而葛洪所直接继承的，是黄老的精神传统。葛洪自称其体系“包儒墨之善，总名法之要；与时迁移，应物变化；指约而易明，事少而功多”（《抱朴子·内篇·明本》）。这几乎是照抄太史公司马谈对道家（黄老）的赞誉之辞：“采儒墨之善，撮名法之要；与时迁移，应物变化；……指约而易操，事少而功多”（《史记·太史公自序》论六家要指）。葛洪确乎在祖述黄老的“内以治身，外以为国”：“黄老执其本，儒墨治其末”，“黄帝能治世致太平，而又升仙，则未可谓之后于尧舜也；

老子既兼综礼教，而又久视，则未可谓之为减周孔也”（《抱朴子·内篇·明本》）。因而，“道家之所至秘而重者，莫过于长生之方也”（《抱朴子·内篇·勤求》）。《抱朴子·内篇》二十卷，及《肘后备急方》等，即为包括《周易参同契》等炼丹理论和技术在内的各种“长生之方”的集成之作。可见，所谓“内神仙”就是黄老的长生久视之道。

葛洪的“外儒术”，实则为黄老的君人南面之术，见于《抱朴子·外篇》五十卷。其“儒术”竭力主张实行申（不害）、韩（非）之法：“世人薄申韩之实事，嘉老庄之诞谈，然而为政，莫能错刑，杀人者原其死，伤人者赦其罪，所谓土拌瓦截，无救朝饥者也。”而申、韩，则皆“本于黄老”。葛洪贬抑仁，而推崇刑：“仁者为政之脂粉，刑者御世之警策”；“若不齐之以威，纠之以刑，远羨羲、农之风，则乱不可振，其祸深大”；“以刑罚施乎世，是以甲冑升庙堂”。因此，“刑之为物，国之神器；君所自执，不可假人”。（《抱朴子·外篇·用刑》）这里实在没有多少“儒”的味道。

葛洪自谓其《内篇》“属道家”，《外篇》“属儒家”，但却一方面指斥《老子》“泛论较略”、攻击《庄子》“永无至言”，称老庄为“诞谈”；一方面又贬抑儒家“仁”的核心观念，置黄老于尧、舜、周、孔之先。这就很容易给人以葛洪在道而反道，据儒以非儒的印象；“内道外儒”，也就被目为**人格分裂的两面论体系**。然而，葛洪却非常赞赏自谓其学“违儒家之说，合黄老之义”的王充，称其为“冠伦大才”；并在回答他的“同门”鲁生对他“乍出乍入，或儒或墨”，无“一以贯之”的体系的诘难时，以祖述黄老的《淮南子》自比：“《淮南鸿烈》，始于《原道》、《淑真》，而亦有《兵略》、《主术》。”这表明葛洪的思想体系是一以贯之的，这就是黄老的精神。《抱朴子·内篇·释滞》道出了他的梦想：“内宝养生之道，外则和光

于世；治身而身长修，治国而国太平。”后世的道教，正是兼行养生成仙与佐时治国的。

第四节 理气：太极与二五

西汉以降成为大一统的表述体系的阴阳五行学说，逐渐成为古代中国全社会的普遍信仰，渗透到文化的各个角落。但这个表述体系只是相应世界观、价值观系统的表象；它所表述（表象）的观念系统的核心，是天、道、自然。我们已经指出，天、道、自然，是异名同谓，是体验世界之全体。董仲舒的“天有十端”、“天者，群物之祖”，《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”，传达的是同样的体验。然而，《老》、《庄》中虽有阴阳的辞句，但并未明确“道”、“天”与阴阳的关系。据后来的解释，《老子》中“道生一，一生二，二生三”的一，指气；二，指阴阳二气；三，指阴阳之和气；因此，道生阴阳。但这只是一种勉强的解释，至少《老子》并未言明此点。

较《老子》稍晚，与《庄子》几乎同时的诸阴阳、五行学说，对这一问题亦未作出明确解答。《洪范》只是含混地说“天赐禹《洪范》九畴”；五德终始说，亦未表明天究竟是五气盛衰的主宰，或仅仅是“先见祥乎下民”的工具；至于《系辞》中“一阴一阳之谓道”，则既可理解为一阴一阳等同于道，也可理解为一阴一阳仅为道之体现。

到了西汉初年，这个问题始有初步答案。首先，董仲舒将阴、阳、木、火、土、金、水列入天的十端，阴阳五行成为构成天的十端中的七端，成了作为群物之祖的天的一部分；其次，董仲舒认为，虽然天意难见、天道难理，但通过明阴阳、辨五行，便能够

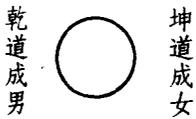
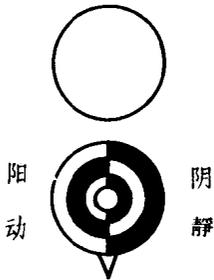
观天志、察天道，因而阴阳五行又不是天本身，只是天志、天道的体现。董仲舒的这一解答仅仅是初步的，而且未能继续深化，并贯彻始终。因此，随着阴阳五行学说成为统摄一切的体系，人们越来越把注意力集中于如何完善这一表述体系本身的结构上，很少关涉阴阳五行的底蕴。许多人把阴阳五行看作天的本身；阴阳五行几乎成了天的别称；整个世界也逐渐变成阴阳五行的世界。这便是我们在前面所指出的，语言 - 文字构成的表述体系，对观念系统或更深层的体验的大通世界的模铸作用。于是，观念系统或大通世界的真实蕴涵模糊了。这种倾向的极致，便是谶纬的流行，道术的兴盛。

阴阳五行的创造者们，建立了这一表述他们体验的体系；然而表述体系的极端发展，却又扭曲了体验世界，使人们日益茫然，用器忘道，舍本求末。异化发生了。随之而来的，是与谶纬为表里的两汉儒学的衰落。儒学走上了“章句”、“训诂”的死径。然而，与汉儒出于同一观念系统、并使用同一表述体系的道教，却迅速扩张，显露出勃勃生机。儒，似乎注定要从道中汲取其本身已濒于泯灭的精神，重新构建体系。于是，宋明理学诞生了。虽然宋代儒学的复兴有着十分复杂的思想文化背景，但从表面上看，“援道入儒”，无疑是最重要的现象之一。实质上，儒、道虽为两个传统，但却受着同一种精神支配；因此，“援道入儒”只是现象。理学的诞生，是在更高层次上表现了这种精神。理学的发端，首先澄清了“天”、“道”与阴阳五行的关系。

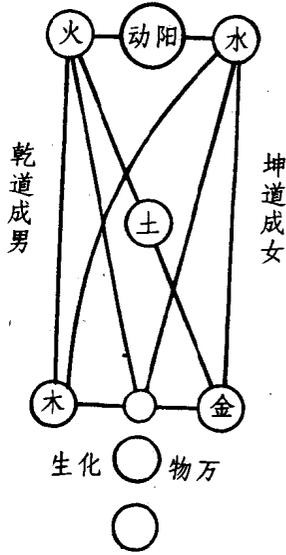
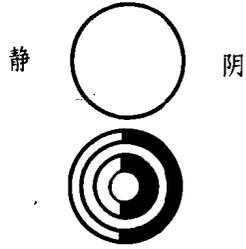
一、太极图(说)

《太极图(说)》，是理学最重要的经典文献之一。《图说》虽仅寥寥二百余字，但却构建了继董仲舒之后的最为系统的宇宙 - 人生体系。

极太而极无



太极图



太极先天图

《太极图》源自道教。《宋史·朱震传》载，《先天图》（《伏羲八卦》）、《河图》、《洛书》，以及《太极图》的传图系统，皆出自华山道士陈抟。从《太极图》的结构看，其主要部分来自《周易参同契》的《水火匡廓图》和《三五至精图》。同时，与《道藏》的《上方大洞真元妙经品图》所载《太极先天图》极为类似。

《宋史·道学传》称《太极图（说）》“明天理之根源，究万物之终始”。《太极图说》曰：

无极而太极。太极动而生阳，动极而静；静而生阴，静极复动。一动一静，互为其根。分阴分阳，两仪立焉。阳变阴合，而生水、火、木、金、土。五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也。五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二气交感，化生万物。万物生生，而变化无穷焉。惟人也，得其秀而最灵。形既生矣，神发知矣；五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中正仁义（自注：“圣人之道，仁义中正而已矣”），而主静（自注：“无欲故静”），立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。”又曰：“原始反终，故知死生之说。”大哉《易》也！斯其至矣。

综观《太极图说》，便可体察其中的天人精神。其中最高范畴是无极-太极；基本范畴是阴阳、五行、天、地、人。而后者，恰恰是董仲舒所说的天之“十端”。《太极图说》明言，阴阳、五行皆出于太极；太极本于无极；“五气顺布”、“二气交感”，表明阴阳、五行都是“气”。人，得阴阳五行之秀气而最灵，高于万物；“立人极”之圣人，实则董仲舒所谓贯通天、地、人三道的王。

至于无极、太极，《图说》并未明确解释或规定。但周氏《通书·理性命》曰：“二气五行，化生万物；五殊二实，二本则一。是万为一，一实万分。万一各正，小大有定。”可见，太极即一；题为《理性命》，故知一即理；太极（一）是理，二五（阴阳、五行）是气。因此，理气实乃周氏发其端也。

后世学人对《图说》“无极”的解释，众说纷纭。《易·系辞》云：“易有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦。”《老子》云：“道生一，一生二，二生三”，“有生于无”。故多认为，无极即《系辞》所谓易，《老子》所谓道或无；太极即《系辞》所谓太极，《老子》所谓一或有；阴阳即《系辞》所谓两仪，《老子》所谓二。然而，从《图说》最后“大哉《易》也”一句可知，周氏基本上是从《易·系辞》的意义上，使用无极-太极的；因此，无极就是“易有太极”之易。郑玄曰：“太易，无也；太极，有也。……太易有理未形。”（郑玄注《易纬·乾坤凿度》“太易始著太极成；太极成，乾坤行”）这一义蕴，至朱熹才得以揭示。由此，我们可以窥见《太极图说》与《系辞》、董仲舒和《易纬》不绝如缕的承继脉线。

《图说》的无极、太极、阴、阳、五行、万物，并不构成化生的时间序列。关于这一点，周氏《通书·动静》云：“水阴根阳，火阳根阴；五行阴阳，阴阳太极，四时运行，万物终始。混兮辟兮，其无穷兮。”可见，阳在阴内，阴在阳内；阴阳在五行内；太极在阴阳、五行内；太极、阴阳、五行亦在四时、万物之内，互立互存，并无孰先孰后之分。四时运行，万物终始，无其穷尽而已。

二、理、气说的发展

周敦颐之后，张载发展了气说，二程发展了理说。

周敦颐认为，阴阳五行为气。张载则认为，“有”皆为“气”。

凡可状者，皆“有”也；凡“有”，皆“象”也；凡“象”，皆

“气”也。

（《正蒙·乾称》）

“有”，是有“象”，是气聚的状态；但气散的状态，也不是“无”，张载称之为“太虚”：“万物不能不散而为太虚”，“太虚无形，气之本体”（《正蒙·太和》）。这里的本体，并非我们现在所说的西哲意义上的本体，而是气散的状态：“太虚不能无气”（同上）。这里的太虚，类似于“太极”。太虚为一气；然而一气之中含有阴阳二性。

一物两体，气也。一故神，二故化。

（《正蒙·参两》）

一气（一物）散而未聚，不可象（不可象为“神”）；但由于一气之中有阴阳二性（两体），故能化生万物。一气及其阴阳二性，互为体用：

两不立，则一不可见；一不可见，则两之用息。

（《正蒙·太和》）

这里的两是阴阳，一是太极：“有两则有一，是太极也。”（《易说》）太极、阴阳都是气，然而

天地之气，虽聚散攻取百涂，然其为理也，顺而不妄。

（《正蒙·太和》）

这里的“理”是什么，张载没有进一步说明；但所谓“顺而不妄”者，即

生有先后，所以为天序；小大高下，相并而生焉，是为天秩。天之生物也有序；物之既形也有秩。

（《正蒙·动物》）

以此观之，天序、天秩即理。气之能够“聚散攻取百涂”而“顺而不妄”，乃由于其中有理。太虚有气有理，理是天序、天秩；因而

“由太虚有天之名”（《正蒙·太和》），“太虚者，天之实也”（《张子语录》卷中），太虚乃天之别称。但是，在张载的体系中，气与理并未有明显的分别。

理的学说，至二程有一大的发展。理，被用来表述体验世界之全体，并统一了传统的天道、自然。程颢曰：

天者，理也。

（《程氏遗书·卷十一》）

程颐曰：

天有是理，圣人循而行之，所谓道也。

（《程氏遗书·卷十二》）

因此，理乃天之理；天与理是异名同谓；循天之理而行，就是道。这使我们想起董仲舒所谓“法天而立道”。当然，这道，乃人之道，还不是与天、理、自然异名同谓之道。二程更多地在与天、理、自然异名同谓的意义上，使用道范畴。

言天之自然者，谓之天道。

理便是天道也。

一阴一阳之谓道，自然之道也。

（《程氏遗书》）

可见，理、天、道、自然乃异名同谓。二程认为，理、天、道皆为形而上者。阴阳、气为形而下者。

一阴一阳之谓道，道非阴阳也；所以一阴一阳者，道也。

（《程氏遗书·卷三》）

离了阴阳便无道。所以阴阳者，是道也；阴阳，气也。

气是形而下者，道是形而上者。

（《程氏遗书·卷十五》）

这表明一阴一阳不等同于道，而只是道的体现，道则是阴阳

的根据(“所以阴阳者”);但是,道就在阴阳之中(“离了阴阳便无道”、“道外无物,物外无道”);因此,可以通过形而下的阴阳(气)去体察形而上的道(理):“理无形也,故因象以明理”。这正是董仲舒由明阴阳、辨五行以观天志、察天道的方法。

理(天、道)是形而上的,但却是体验世界之全体:“天下之理一也。……物有万殊,事有万变,统之以一。”“万物一理”,是由于万物皆出于一:“天为万物之祖”(试比较董仲舒:“天者,群物之祖”)。因此,把握了理(天、道),也就把握了体验世界之全体;其方法是通过“格物穷理”而“致知”。知即知道、悟道。在二程的体系中,重要的不是气,而是理。

三、理气说的集成

实际上,“理气”这对术语,以及道为气之本的观念,并非理学的首创。无须溯及先秦,仅纬书《洛书·灵准听》中就有“太极具理、气之原”的辞句;东汉末年的王符也说过“道德之用,莫大于气。道者,气之根也”(《潜夫论·本训》),表明气为道之用,道为气之根(本)。

当然,作为理学经典的《太极图(说)》,是直接受到道教思想的启示。据《国史·廉溪传》载,《图说》首句原为“自无极而为太极”。无极是无,太极是有,这显然是《老子》“有生于无”的命题。朱熹为了避免逻辑上的困难,以及《太极图》和《图说》之间的矛盾,将首句改为“无极而太极”。“无极而太极”,与“易有太极”、“太易有理未形”(郑玄语,见前),更为接近。朱熹曰:“无极而太极,只是说无形而有理。”(《朱子语类》卷九四)朱熹的体系中,没有既“无理”、也“无形”的状态。确实,当我们思考“无”时,“无”便“有”了(至少有了“无”)。“有”什么呢?朱熹认为是理。因此,不能说理从无入有,只能说形从无入有。朱熹所谓无极,是

指无_形，太极是指有_理。“无极而太极”，是无形有理的状态，不是无中生有的过程。

朱熹认为，“太极是五行阴阳之理皆有，不是空底物事”；太极“总天地万物之理”，是“理”的大全或总称。“圣人谓之太极者，所以指夫天地万物之根也”（《朱子语类》卷九四）。太极与阴阳的关系，是理与气的关系：“太极，理也；阴阳，气也”（《太极图说章句》）；“太极生阴阳，理生气也”。虽然在逻辑上，理和气是生与被生的关系，但事实上二者并立互存：“阴阳既生，则太极在其中；理复在气之内也”（《周子全书》卷一集说）。“既有理，便有气；既有气，则理又在乎其中”（《语类》卷九四）。“气不结聚时，理亦无所附著”（《语类》卷一），这似是对二程“离了阴阳便无道”的阐释。

形而上的理，是通过形而下的气——阴阳五行，显现出来的：

理不可见，因阴阳而后知。理搭在阴阳上，如人跨马相似，才生五行，便被气质拘定，而太极无不在也。

（《语类》卷九四）

因此，阴阳五行只是理的体现：

阴阳五行错综不失条绪，便是理。

《太极图说》称阴阳为二气，五行为五气。朱熹则将“气”又分为“气”与“质”：

气之清者为气，浊者为质。

（《语类》卷三）

阴阳是气，五行是质。

（《语类》卷一）

可知，阴阳是气之清者，五行是气之浊者。天地万物皆由阴阳

气、五行质构成：

阳变阴合，而生水、火、木、金、土。阴阳气也，而生五行之质；天地万物，五行独先。……天地之间，何事而非五行？五行阴阳滚合，便是生物的材料。

（《语类》卷九四）

有（五行）这质，所以做得事物出来。

（《语类》卷一）

朱熹“理、气、质”学说的渊源之一是《易纬·乾凿度》的宇宙发生论：“太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。”前已述及，“太易”，相当于“无极而太极”，即无形而有理。朱熹将《乾凿度》气（太初）、形（太始）、质（太素）三种状态，改造为气（阴阳）、质（五行）两种状态。因为气、质都是形的状态，故形并无独立之意义。

在朱熹的体系中，五行中的水、火，具有特殊重要性。

大抵天地生物，先有轻清，以及重浊。天一生水，地二生火；二物在五行中最轻清。

（《语类》卷九四）

天地始初，混沌未分时，想只有水火二者。

（《语类》卷一）

水、火，正是构成《周易参同契》“坎离匡廓”的要素，也是《太极图》中“互为其根”的动静、阴阳“两仪”。

在朱熹看来，土，也极其重要：其为五行中最“重浊”者，又“在中央不动”、“寄旺四季”。因而水、火、土是构成天地万物的基本“形质”。水，天一；火，地二；合为三。土，天五。这与《参同契》的“三五与一，天地至精”十分契合。

可见，朱熹沿袭《太极图说》，用阴阳五行勾勒出的宇宙图

景，实与道教的炼丹模式有深刻而微妙的关系。

宇宙万物乃是理气所化生，人性、人生亦为理气运作的体现：

人之所以生，理与气合而已。

（《朱子语类》卷四）

在天只是阴阳五行；在人得之只是刚柔五常之德。

（《语类》卷六）

天道与人道都循着共同的、由阴阳五行体现出来的理，故二者之间一一应合。

太极便是性，动静阴阳是心，金木水火土是仁义礼智信，化生万物是万事。

（《语类》卷九四）

因此，人间的伦理纲常，就是宇宙的道德律令，是天经地义，不可悖逆的。当然，这种对应关系，并非朱熹的发明，他只是将成说纳入其理气学说，以建立一个完整的宇宙—人生体系。此外，在人生、人性问题上，朱熹还有“气禀”说；究其根原，也是对王充、葛洪有关学说的阐发。

理学向以继承早期儒家之正宗“道统”自我标榜。《宋史·程颢传》载程颐赞程颢曰：“孟子死，圣人之学不传；道不行，百世无善治；学不传，千载无真儒。……先生生于千四百年之后，得不传之学于遗经，……使圣人之道焕然复明于世。”《宋史·道学列传》亦趋附云：“孔子没，曾子独得其传；传之子思及孟子，孟子没而无传。两汉而下，儒者之论大道，察焉而弗精，语焉而弗详；异端邪说，起而乘之，几至大坏。千有余载，至宋中叶，周敦颐……乃得圣贤不传之学；……程颢及弟颐……上自帝王传心之奥，下至初学入门之德，融会贯通，无复余蕴。迄宋南渡，新安

朱熹得程氏正传，其学加亲切焉。”我们只能将这些视为自我标榜之辞。全面评述理学，非本书所能及。然而必须指出，理气说所继承弘扬的，并非孔孟之传，而是《易·系辞》、董仲舒、纬书（尤其《易纬》），以及道教思想之统。

上引《宋史·道学列传》云，周敦颐得圣贤不传之学。但作为理学最重要经典之一的《太极图》却源于道教；《图说》中的基本范畴，阴、阳、五行、天、地、人，则是董仲舒的天之十端，“圣人与天地合其德”以下来自《系辞》——这便是所谓“圣贤不传之学”。这些不传之学，实为孟子之后的“异端邪说”。

理，是理学的最高范畴，与天、道异名同谓。理无形无影，不可见，如何明理、知道呢？二程云：“理无形也，故因象（象，阴阳五行也）以明理。”朱熹曰：“理不可见，因阴阳而后知。”这与董仲舒的“天意难见也，其道难理。是故明阴阳入出、实虚之处，所以观天之志；辨五行之本末、顺逆、小大、广狭，所以观天道”的方法，别无二致。

至于“理、气”这对范畴与《洛书·灵准听》、《易纬·乾凿度》、《乾坤凿度》（含郑玄注）以及王符的道气论的关系，已见上文，兹不赘述。

理学的创造在于，明确区别了理与气或道与器：阴阳五行尽管体现了道、理，但却不是道、理本身，只是器、气而已；道、理是形而上者，阴阳五行是形而下者。阴阳五行似是理生万物的中介：“五行阴阳滚合，便是生物的材料。”因此，天地万物皆具阴阳五行之性：“天地之间，何事而非五行？”于是，“因象”，因阴阳五行“格物穷理”，可达到“致知”的境界：“推极吾之知识，欲其所知无不尽也。”知，便是知道。达到这种“知”的境界，人便能超越物的、阴阳五行（气）的世界，进入净洁空阔的理世界。理世界便是

体验世界、大通世界。对这个世界，自《洪范》、《易传》、邹衍至董仲舒、《淮南子》，都“察焉而弗精，语焉而弗详”；至谶纬流行、道教初起的时代，“异端邪说，起而乘之，几至大坏”。人们见器不见道；见阴阳五行不见大通世界；“泥于小数”，失却大道。

至宋中叶，周敦颐虽“得圣贤不传之学”，作了《太极图说》，但仍语焉不详；二程开始分道与气；至朱熹，方廓出一个净洁空阔的理世界。作为这个世界的体现者的阴阳五行之真实蕴涵，只是到了这时才得以表明。

第五节 书不尽言，言不尽意

理学沿袭《易·系辞》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”之说而加以阐发，被视为理学具有“思辨性”的主要根据之一。朱熹曰：“形而上者，无形无影，是此理；形而下者，有情有状，是此器。”（《朱子语类》卷九五）二程曰：“理无形也，故假象以显义。”（《周易程氏传》卷一）可见，理（道）是无形，即所谓形而上（超乎形外）；器（气）是有形，即所谓形而下（著乎象中）；形而上者假借形而下者“以显义”。

理既然是无形，那么，便不可言说。因为所言说者，是可言说者；可言说者，必须有形。二程曰：“理无形也，故因象以明理。”朱熹曰：“理不可见，因阴阳而后知。”无形的理（道），既由有形的气（器、象）显现，那么只有通过言说有形的气（器、象），才能明理，知道。可见，所言说者，只是有形的气（器、象），只是无形的理（道）的体现，而不是理（道）本身。——理（道）本身是不可言说的，甚至是不可思议的；只有把不可言说的无形，化为可言说的有形，才能使言有所附著。

五德终始说认为历史的法则和节奏(天)体现为五气的盛衰;五气的盛衰则表征为相应的物象(“符应若兹”)。历史之道(天)无形,不可言说;可言说者,五气及其物象而已;通过言说可见的、有形的物象,来揭示无形的历史之道。《洪范》认为,体现为五事的人道,与体现为五行的天道,二者之间的应合或悖逆,是通过可言说的、有形的气象(五庶征)来表明的。《易传》则以由一阴一阳消息变易而成的卦象,为道的体现者;卦象显然是有形的、可言说的。以董仲舒为代表的汉儒,都是通过推有形的阴阳灾异之变,言说无形的天人相与之际(道)。神仙道术更是以见于形迹的方技术数来“模拟”道,以“与天地相为始终”。

理学的理气说,比以往的任何学说,都更为明白无误地表述了有情有状的形而下者,是无形无影的形而上者的体现;必须通过穷极有形的器物,才能体察无形的道理。因此,气对理而言至关重要。朱熹再三强调:

无是气,则是理亦无挂搭处。

若气不结聚时,理亦无所附著。

天下未有无理之气,亦未有无气之理。

(《朱子语类》卷一)

无那气质,则此理亦无安顿处。

(卷七四)

在理学家看来,气的重要意义在于它使理有所附著,从而体现了理;没有气,理就无从显现。

但在我们看来,气,仅仅是对理的表述,没有气,理便无法言说。

理,与天、道异名同谓,为一体化世界之全体,是超越感觉经验、超越器物形象的,因此是不可言说的。想要言说理(天、道)

就必须把无形的理(天、道)转化为有形的象,使之有所“附著”;于是,五行、阴阳、气、器便成了理的载体。^①

因此,理、天、道与气、器、阴阳、五行的关系,是体验世界(或观念系统)与表述体系的关系;后者是为表达前者而创造出来的。是前者的象征或隐喻。五德终始说用五气盛衰和与之相应的物象来表述对历史法则与节奏的体验;《洪范》以五行、五事以及五庶征来表述了体验中的天人“关系”,《易传》则以一阴一阳表述道。董仲舒的整个体系,同样是对天人相与的体验世界的表达。

然而,这些思想体系所直接表述的,却不是理、天、道本身,而是它们的载体,即物化了的气、阴阳、五行。因为从根本上说,理、天、道实在是不可言说的。对它们的载体的表述,实质上仅仅是隐喻或象征。

理学区分了理与气,但却显然感到了所能直接言说的只是气,而不是理;理无法直接言说。因此,便再三强调“离了阴阳便无道”,“天下未有无理之气,亦未有无气之理”。但是,从人类精神发展历程来看,却又是“理为气先,”“理生气”;言说“有形”的表述体系(气、阴、阳、五行),无疑是在表述无形的体验世界(理、天、道)的过程中产生的。就此而论,言说“有形”的表述体系(气、阴阳、五行)确乎是无形的体验世界(理、天、道)的体现,而离开了表述体系,体验世界也无法显现,这就是“离了阴阳便无道”的真实涵义。

“离了阴阳便无道”,并非说阴阳等同于道。阴阳五行,作为道的载体,其功用是使人们由此明理、知天、悟道。然而,人们往

^① 周敦颐《通书·文辞》:“文所以载道也。”文是载道之器,是道的载体。

往将阴阳五行视为道本身，在使用阴阳五行（或“气”）表述体系时，不知其中负载的体验世界（或观念系统）之蕴涵，这就是“日用而不知”。人们往往只见阴阳不见道，故“君子之道鲜矣”。

对可言之物（象）的表述是言，体验是意。《易·系辞》曰：“书不尽言，言不尽意”，故“圣人立象以尽意。”尽管作为隐喻的象，比作为概念的言，更接近于意，但无论是言还是象，都不能尽意。言有尽，象有尽，意无穷。用有尽者表现无穷者，显然难以达到；然而，人类却只能试图用有限的手段表达无限的体验。其结果，是体验生动性和真实性的丧失。如果我们用“道”来称谓体验之全体，那么《庄子》的名言“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也”，便是最好的说明。——说出的“道”，并非道。《系辞》的“立象以尽意”只是一种理想。立象并不能尽意；象是意的一次失真。立言，是为了“著象”，“明象”，但言并不能明象；言是意的二次失真。从意到象到言的过程，是一个由“幽”到“明”、由“模糊”到“清晰”的过程，同时也是体验逐次、逐级黯淡、僵缩的过程。

然而，言、象，毕竟是意的体现。既然“言生于象”，“象生于意”，那么，就言中有象，象中有意。如果我们不拘泥于言，便可见象；不存心于象，便可悟意；从而洞见我们先人的深层精神世界。这就叫“得意在忘象，得象在忘言”（王弼：《周易略例·明象》），“离形去知，同于大通”（《庄子·大宗师》）。由阴阳五行构造的象，是通向体验的世界之门。观象，是使这扇大门敞开。

至此，我们仍停留在“言”的阶段。而且，书不尽言，这里也不例外。我们必须忘言、透言，方能见象、入象，进而融于净洁辽阔的体验世界。

下篇 统 象

第 四 章 宇宙 - 人生全息象

第一节 象的创生

对人类而言，体验是唯一的真实。我们说感觉形象是真实的，因为感觉形象在我们的体验之中；我们说人类的创造物是真实的，因为创造物是人类体验的物化，凝聚着他们的体验。无论是现象世界（或曰“表象世界”），还是本体世界（或曰“自在之物”），都是真实的，它们都在我们的体验之中。人类的世界是个体验世界，因而是个真实的世界。

然而，当我们反思而问，“体验究竟是什么”时，却无法回答——我们只能使体验显现，而不能给体验下定义^①。当我们说“我看见”、“我听到”、“我痛苦”、“我恐怖”、“我做梦”时，是表述一个真实事件，也是表达一种体验；当我们问“世界由何而来”、“人类向何处去”时，是陈述一个问题，也是陈述一种体验。我们更有无数难以言传的东西，沉淀在心灵之底，它们时不时地经由各种方式显现。——体验具有强大的自我显现之力，它显现为这个多姿多彩、充满创造的世界。

^① 体验是不可分析的。因而我们不想分析体验，否则便会卷入毫无结果的争论漩涡。

我们说，文化，是体验的一种显现方式，是体验的一个表象；易言之，文化表象着体验，不同的文化形态，表象着不同的体验世界。因而，对一个体验世界而言是“真”的文化表象，对另一个体验世界来说就可能是“不真”的。苟存于现代文化的巨大压力之下的少数残余原始部落的居民，以及上古之世的先民，在体质上，包括感觉器官和思维能力，与我们并无本质差异；然而，对他们来说，“神话”的世界便是真实的世界，用近现代科学知识解释的世界，反倒不真。就连那些已经照到现代文化之光，但仍属文化“落后”地区的居民，也还是“信迷信，不信科学”；我们目为不真的迷信，他们认为是真，我们视作真的科学，他们以为不真。在无神论者的心目中，上帝纯属子虚乌有；但对古代希伯来人乃至现代犹太教、基督教的虔诚教徒而言，上帝却是永恒的最高存在。这些差异，究其根本，都是体验的差异。诸神、上帝、客观规律等等，不过是体验外向投射的产物，是体验的外化（“客体化”）形象。

体验无垠无限。体验充满自我显示之力。但人类表达体验的方式却十分有限。以人们最为习见、感受最切的梦为例。当我们自问，有什么方式能够真实地表达或再现梦的体验时，我们找不到答案。——文学不能，绘画不能，音乐不能，科学、哲学更是无能为力。在我们乍一阅读、观赏或聆听那些堪称杰出的艺术大师描绘梦的诗、小说、图画或乐曲时，往往并不确切知道它们表现的是什么；除非有人明言或暗示：“这是梦”。这些作品（甚至杰作）却大都只是显示了梦境的残片，鲜能表现梦意的蕴涵；而且，梦境刻画得越逼真，梦意也就越黯淡。实际上，梦境也只是梦意（体验）的表达，是梦意的象征或隐喻。因此，即便艺术大师们能够真实再现梦境，也根本无法再现梦的体验，至多只能

唤起潜隐于我们心中的梦的体验。对梦的体验，可以一言蔽之：“不可言状”。这句成语的精妙之处在于，体验，本来就无形无状，自然是不可言的。

当然，梦的体验是个虽为常见而真切，但却特殊的例子。我们可以从人类精神活动的更为广阔的领域里，寻找体验表达的实例。

宇宙的发生，无疑是乐于反观自己精神历程的人类的一个永恒话题。其巨大魅力，使之在神话、宗教、哲学、科学中，都占一举足轻重的位置。然而，尽管神话、宗教、哲学、科学表面上有着巨大歧异，但对宇宙之源的解答却只有一个：混沌。

希腊神话中，最先诞生的是混沌开俄斯；开俄斯生黑夜尼克斯，黑暗埃瑞波斯；尼克斯和埃瑞波斯混而合之，生出太空和白昼。巴比伦神话中，两个对立的神族，都生自汪洋；象征“秩序”的年轻天神，战胜了象征“混沌”的年老神怪，并以后者的尸骨创造天地万物。

《旧约全书·创世纪》开篇就说：“起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗。神的灵运行在水面上。神说，要有光，就有了光……。”曾一度流行于古希腊的奥菲教义，表明宇宙开辟之前，是一个混沌的长夜；一个世界之卵从混沌中诞生，分为天地，成为生命的父和母。

柏拉图则认为，宇宙由混沌到秩序，是由于有一位智慧的造物主(神)，为宇宙制定了理性目的和方案。

现代科学理论中，非常流行的大爆炸宇宙学认为，大爆炸之前，是原始高密度混沌态。从大爆炸发生(约100~200亿年前)到现在，宇宙分为四个时期，即：1. 原始火球阶段；2. 辐射时期；3.

物质时期；4. 现在。这个学说还推算出各阶段所经历的时间和相应的温度。而宇宙的可能结局之一，是坍缩到大爆炸之前的原始高密混沌态。这种混沌态，正是亚里斯多德引述早期希腊哲学家所说的，“万有由它构成，万有最初从它发生，最后复归于它”。

在古代中国，流传至今的上古神话中，象样的创世神话晚至东汉末年方始出现：“天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地……”（《艺文类聚》卷一引《三五历纪》）。其中虽然表明天地开辟之前是混沌，但当时各种宇宙发生论已充分发展，这种“创世神话”，并非初民本色。另一方面，从现存文献和考古发现中，亦尚未见到殷、周文化中有涉及宇宙发生的记录。

古代中国较早的关于宇宙发生的论述，见于《老子》：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（四十二章）这里的道，就是“有物混成，先天地生”的混沌；用《老子》的话说，是朴（“道常无名朴”，《老子》三十二章）。这种混沌状态，又称作无：“无，名天地之始；有，名万物之母。”（一章）无，不是“真空”，而是“无状之状，无物之象”。这种状态对人而言，是恍惚：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。”（二十一章）虽然混沌之中有象、有物、有精，但却“视之不见”（夷）、“听之不闻”（希）、“搏之不得”（微），因此“不可致诘，故混而为一”。（十四章）可见，《老子》认为，恍惚的混沌，即道、无、朴，是天地万物所由生者。

相似的宇宙发生论，见于《易·系辞》和《易纬》等纬书。《系辞》曰：“易有太极，是生两仪，……”这与《老子》“道生一，一生二”，极为相似。因为易与道一样，是混沌的别称：“浑沦者，言万

物相混成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”（《易纬·乾凿度》）易，也是无：“太易者，未见气也。”（同上）这里的未见，是“视之不见”之谓，可知无并非真空，而是恍惚的混沌。

前已述及邹衍的体系中包含宇宙发生论，但其著作早已散佚，唯《史记·孟荀列传》中记载其理论，“先序今，以上至黄帝，……推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也”；而《淮南子·精神训》则云：“古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥……”据此可以推断，邹衍的体系，亦视天地未生之时为窈冥的混沌。

综观上述，不同的文化圈和同一文化圈内不同的文化形态，包括神话、宗教、哲学、科学，都倾向于认为：宇宙生自混沌。而混沌，往往又与黑暗和水有密切关联。如《老子》“玄之又玄，众妙之门”（一章），玄，即黑暗之意；而水，则“几于道”。在不同的神话中，洪水与人类的再生，往往联系在一起。这是由于黑暗和水，近乎“混沌”。大爆炸宇宙学中虽未涉及水，但与其一脉相承的现代进化论，却表明生命起源于近乎混沌的“原始海洋”。

混沌，是无形的；不可见，不可闻，故而不可言。各种创世神话和宇宙发生论，虽然都明言或暗示宇宙起源于混沌，但对混沌却又都语焉而不详。这正是由于混沌不可言说。在“科学万能”观念支配下的今天，科学对混沌亦无所言说。从大爆炸宇宙学给出的理论可以推断，在一个膨胀中的宇宙中，人们通过观测远方，就能看到过去。但事实上（假设这一学说是真的），尽管人类已能观测若干光年以外的天体，却永远不能使自己的观测手段赶上宇宙的膨胀；因此，这个理论本身也承认，越往后看，所得到

的资料,也就越不精确,而且肯定不能看到最早(亦即最遥远)的情景(即原始高密混沌态)。

那么,为什么上述各种文化背景各异的创世神话和宇宙发生论,都如此一致地认为宇宙起源于不可见闻,不可言说的混沌呢?尤其,科学主义者认为,不可目证的就是非科学或不真实的;而被目为现代科学之尖端的大爆炸宇宙学,为什么却又把永远无法目证的混沌,视作宇宙的本原?——这必须从人类精神活动的本身寻找答案,因为宇宙发生论仅仅是人类精神的一个表象。我们认为——宇宙发生论是人类对自身精神历程的一种自我描述。

宇宙发生论,是人类反观自身精神历程的外向投射,是精神历程的模拟、象征;尽管这种反观、投射、模拟、象征往往是无意识的。宇宙起源于混沌,实际上是说人类精神起源于混沌。混沌,是人类文化的起点;这混沌,就是体验。

混沌,实为人类对体验的自我描述。混沌无形,体验也无形。当早期人类开始反观自己的内心世界时,他们便发觉其深处有“无状之状,无物之象”;其中恍惚窈冥,有象、有物、有精,但又视之不见,听之不闻,混而为一。对内心世界这种似有而有的混沌态,《太极图说》用一句恍惚、窈冥的话来表达:“无极而太极”;这有理无形的混沌态,便是体验。体验,有理无形。因为无形,故而不可言状。但是,体验充满生命,有着强烈的显示倾向。人类要表达无形的体验,只有通过象征来模拟其中“无状之状”的状,“无物之象”的象,使无形的体验化为有形的象。于是,早期的工具、原始的音乐、以及舞蹈、绘画等造型“艺术”便出现了,语言开始发展了,混沌的世界也开始建立了秩序,这些都是体验显现的象。象的创生,无疑是人类走出“文化混沌期”的标志。

人类充满生命的体验是变易的。然而，无论体验如何变易，它都是无形的，都必须借助于有形的象显现。随着体验的变易，象也不断创生。

体验蕴涵的生命力，外向投射于宇宙，便显现为宇宙创生的动力。换言之，宇宙的创生，是体验之生命力的象征。生或动，贴切地表明了生命力的性质。体验的生命力显现为：柏拉图的制定理性方案的“神”；亚里斯多德的“第一推动者”；希伯莱宗教神话和托马斯·阿奎那神学的“上帝”；《老子》的“天地万物生于有，有生于无”；《太极图说》的“太极动而生阳”；现代宇宙学中的“大爆炸”；以及其它种种创世神话或宇宙发生论中的“生”的动态。因此，我们可以说，宇宙创生于混沌，只是象创生于体验的投影。制定柏拉图式的“理性方案”的智慧的神，正是人自己。

象创生于体验，但象不等同于体验。体验是真实，象是模拟、象征、隐喻。就梦这一特例而言，梦境是象，梦意是体验。《易·系辞》把精神活动分为三个层次，也是精神历程的三个阶段，这就是——意、象、言。按《系辞》的说法，言不尽意，故“圣人立象以尽意”。就《易》而言，象为六十四卦之卦象和三百八十四爻之爻象；言为卦、爻辞及《象》、《象》、《系辞》等《传》。言是为了著象，象是为了尽意，故意生象，象生言。

可以比较一下《易传》“意象论”的精神历程和理学“理气说”的宇宙发生。因为在我们看来，对人类精神活动而言，二者具有相同意义。

意(体验,无形)→象(有形,六十四卦)→言

理(有理,无形)→气(有形,阴阳五行)→万物

已如上述，理生气、气生物的宇宙发生过程，是意生象、象生言的人类精神历程的投影。在此，象与气是同功的，没有象，意无法

显现；没有气，理无所附著；无形的意，须显现为有形的象，方可思考、言说；无形的理，必生出有形的气，才能化生万物。象与气是同质的；象、气都是有形的形而下者；是意、理的模拟、象征、隐喻。象，在《系辞》指卦象；但在更为广阔的意义上，则包含了卦气、阴阳、五行。象，是体验世界的图式、模型。

理(意)与象的关系，或者说，象对理(意)的意义，是双重的。

二程曰：

理无形也，故假象以显义。

理无形也，故因象以明理。

这两句话，分别说出了象对理(意)的两种意义。第一种意义，借象显理(意)，已讨论如上。现在来看第二种意义，因象明理(意)。

我们已经表明，理→气→物的宇宙发生过程，是意→象→言的精神历程的投影。无论是理还是意，都是无形的混沌；因此，从表面看来，意(无形)→象(有形)→言(著形)，是一个由隐到显，由幽到明，由模糊到清晰的过程。但已如上述，有形的象，实际上只是无形的意的象征、模拟，象不等同于意，象不能够尽意；因此，对意而言，象并不真实。言是对象的言说，更不真实。然而，对于古代人类的精神世界，我们现代人类所能见到的，只是其有形的言或象，要想洞悉其无形的意，就得采取与意→象→言相反的言→象→意的路线。也就是所谓“格物致知”或“因象明理”。因此，无论从象对意的哪一种意义上来看，象都是极端重要的。

有形的物(言)、气(象)是现象，是无形的理(意)的体现。但在我们的先哲看来，理(意)并不像康德“自在之

物”似的不可知，而只是不可言^①——“道不可言，言而非（道）也。”所言者，是可言者；所言者非道，乃象也。欲知道，必须从言入象，因象明理。言中有象，但言并非象，故不拘泥于言，方能得象。象中有理（意），但象并非理（意），故不存心于象，才可明理。这就是忘言得象、忘象得意。忘者，无心也，不存心也；心者，“蔽”之根也。忘，即“去蔽”。忘言、忘象，也就是《庄子·大宗师》所谓“离形去知”；得意就是“同于大通”。大通世界，即体验世界。

人类有着相似的精神历程。在这一历程中，体验（意）是由象和言表达的。然而，各文化民族生活其中的体验世界，却大不一样。这就造成象或言的差异，即文化形态的差异。透过大一统的阴阳五行之象，我们可以洞悟古代中国人的体验世界。但我们所能言说的，只是象；因而在言象、观象时，千万不可“存象忘意”，务必忘象，才能“同于大通”。

第二节 象的构成

象有形。有形就有构造。不同构造的象，创生于不同的体验。象的构成过程，是体验渐次显现的过程。希伯莱的耶和华和希腊的奥林匹斯诸神，是不同构造的象，二者创生于不同的体验世界。不同的文字、语言，是构造不同的象；不同“风格”的建筑，也是构造不同的象；不同的服饰、不同的……。一种文化与其它文化的区别，在于它独特的体验世界及其所显现的一系列象。在这一系列象中，有一个具有决定力的基本的原生象，在某

^① 其实，不可知也是一种知，不可言也是一种言。说自在之物不可知，就是对自在之物的知。自在之物亦在我体验之中，非体验外之物也。

种意义上说，是统摄一切“小象”之“大象”。

我们称之为“近代西方”（实为近代欧洲）的文化品种，其实受两个基本原生象的制约；一是机械的宇宙象，一是活力的宇宙象。象，是体验世界的显现。约从十六世纪开始，欧洲人的体验世界发生了明显的变化：“上帝”开始“死了”。大体而言，不列颠岛及其欧洲大陆的桥头堡——法兰西的人群，生活在一个近乎机器的体验世界中；而欧洲大陆心脏地带的日耳曼人，则生活在一个涌动着内在生命或灵力的体验世界中。

表述近乎机器的宇宙之象的早期人物是弗兰西斯·培根、笛卡儿和牛顿。他们所表象的世界，是一个可以归结为数学的、由无生命的物质作着机械运动的冰冷世界。这个世界严格按照机械力学定律运行，井然有序；因而完全可以预测，甚至可以复制。笛卡儿声称：“给我空间与运动，我就可以造出宇宙来。”这是一个用量来标识秩序与和谐的完美世界。在这个世界中，“第一性”的质，如广延性、惯性、形状等，可以用数学处理；而“第二性”的质，如色、味、声等，则只是第一性的质作用于大脑而产生的感觉。笛卡儿的体系虽有精神、物质相互独立的“二元论”之嫌，但他在《方法论》中仍声言：“心灵是如此密切地倚靠身体器官的条件和关系，以致要发现什么方法使人类变得比现在更加聪明和才智，我相信只有在医学中去寻找。”在这个基本原生象的统摄下，思想家们在不同领域里各自复制了一系列小象。植物、动物被目为机器。拉美特利在《人是机器》中，指出大脑分泌思想。布丹（1577年）与孟德斯鸠（1748年）声称民族性格取决于地理位置与气候条件。洛克认为人类初生时的心灵恰似一块白板，外界刺激使之具有内容并产生思想。休谟指出人类的观念联系（联想）的原则与力学原则相应。拉马克的《动物哲学》

表明，生物进化的机制是纯粹由外部力量引起的获得性性状遗传。洛克断言，类似的自然规律适用于人类社会；依从这一规律，他勾勒出一幅唯物主义、唯生产力论和个人主义的社会图景；于是，人生的意义和目的，便寄寓于无穷的生产和尽情的消费之中。亚当·斯密以类似的机械规律性观照人类社会的经济，从而得出经济放任主义的结论；而经济放任主义的竞争原则，无疑是达尔文和华莱士自然选择进化论的灵感来源。达尔文的进化论则强调了生物进化是由于选择的外在作用，而被动发生的结果。机械宇宙象所显示的是一个无生命的纯粹外部的体验世界；这个物质连续运动的世界，受着外界机械作用，有着可以用数学表达的精确而严格的规律性。这里，明白无误地摒绝了“精神”、“道德”。其流裔所及，便是当今的物质主义、科学至上。受过科学教育的现代人，对这个基本象是相当熟悉的。每一条公式、每一个模型，都是这个基本原生象的模拟。

近代的活力宇宙象，似乎首先由瑞士医生帕拉塞尔苏斯表出。帕氏打破学术界传统，不用拉丁语，而用日耳曼语讲学，表明这个基本原生象的日耳曼性质。帕氏表出的象中，万物都是不受外力影响的自主的活体。——原始物质中生长着许多“种子”；每个种子在预定时间化生为一种特殊实体；之后，实体本身死灭，而种子继续存活，并开始另一个新的生长周期；渗透在种子中的内在的促进生长的力，是生命力或灵力。每个种子都是一个小宇宙。和大宇宙一样，人也是自主的小宇宙，人的精神是自由的。帕氏表出的象，部分来自阿拉伯炼金术中的三原质，硫（火）、汞（水）、盐（固体），他强调“物和物对立”。这个基本原生象同样统摄着一系列德国思想家所表述的宇宙之

象。伟大的雅各布·伯麦，第一次以硫、汞、盐三原质为象征，表达了对立面矛盾和矛盾解决的正（硫）、反（汞）、合（盐）发展规律，指出宇宙精神（上帝）自身在矛盾斗争的运动中，产生一个精神形象，这个精神形象外化或显现为自然界；帕拉塞尔苏斯的“种子”，在赫尔蒙托为“始基”，在莱布尼兹为“单子”（精神活动力的中心）；德国思想家所热衷使用的“三分法”；康德所谓对立的引力和斥力相互作用是万物存在的先决条件；黑格尔体系的绝对精神、间断的质变、辩证法思想……，无一不笼罩在这个基本原生象之中。

这个基本原生象，隐含着“历史发展”的体验。具有内在精神活力的帕拉塞尔苏斯的“种子”、赫尔蒙托的“始基”、莱布尼兹的“单子”，都是自我“历史发展”的：自我完善（实体或集合）→实体或集合的解体→新的周期。另一种表述方式见于“条顿哲学”的死亡与再生：赫尔德认为，低级生物的大规模毁灭，是高级生物发展的必要前提，高级生物由构成低级生物的物质形成。谢林和奥肯作了更为系统的表述，指出人是宇宙发展的最后产物，概括了以前各阶段发展的内容；宇宙精神在其内部的自身发展进程中，把自己外化为自然界，并最终在人的心灵中充分体现了自己；因而人是最完善的小宇宙，具有整个宇宙所有事物的一切属性。最后，黑格尔则用逻辑结构规范了这个象，用我们的话来说，是以言著象。

这个基本原生象，使起源于日耳曼的科学独具特色。如胚胎学、细胞学说、遗传学说；魏尔啸的细胞病理学说和巴斯德的细菌病因学说（前者认为细胞是自主的、活的实体；后者虽是法国人，却找到了帕拉塞尔苏斯所谓侵入身体的、有内在活力的“种子”——细菌）；耐格里的“细胞种质”说与孟德尔的“遗传粒

子”说：他们都认为进化不是连续的和渐进的过程，而是飞跃，是一系列突变。在现代遗传学说中，基因确实类似于“种子”或“单子”：它的自我完善，是个体的生长；实体或集合的解体，是个体的衰老、死亡；它的开始新的周期，是下一代个体的发育。个体发育是基因的表现；种族进化有赖基因的突变；它们都是内在生命力的体现。曾经风靡一时，并深深根植于现代人心灵中的个体生物-心理的“复演说”，则是复述“人概括了以前各阶段历史发展内容”的观念。

机械宇宙象与活力宇宙象虽然基本上是不同的，但前者把机械世界的第一推动、后者将活力宇宙的绝对精神，都称作“上帝”。可见，上帝已不具有原始的神性，而只是体验世界的全体。

从近代西方文化史上，我们可以看到机械宇宙象和活力宇宙象融合的倾向。但这是以机械宇宙象渐占上风为高昂代价的。一些当代的所谓科学哲学家，甚至把源于日耳曼、受活力宇宙象制约的近代生物学，排斥在严格意义上的成熟科学之外。我们也看到对这种倾向的激烈反抗。我们可以比较一下存在主义的理论先驱克尔凯郭尔的具有内在选择的绝对自由的孤独个体（只与自身发生关系的精神个体、单独自我）、与帕拉塞尔苏斯的种子、莱布尼兹的单子。比较一下克尔凯郭尔的恐怖（孤独个体最基本的存在状态）-自我选择的自由-上帝，叔本华的求生意志的肯定-求生意志的否定-寂灭中的极乐，尼采的狄俄尼索斯（酒神）精神-阿波罗精神-悲剧美，弗洛伊德的原我-超我-自我，与帕拉塞尔苏斯的硫-汞-盐，以及伯麦的自我显示的欲望-控制自我的意志-精神形象。而叔本华的有生命力的意志的客体化，则来自帕拉塞尔苏斯的自主的有灵力的种子发展

为实体，莱布尼兹的具有精神活动力的单子₁在集合中的自我完善，以及伯麦的精神形象的显现或外化。我们可以窥出，这些“非理性主义”学说所表述的，是活力宇宙基本原生象制约下的一系列小象；其实质是对机械宇宙象及其流裔的反抗。

本书的主题和篇幅，都不允许更多地着墨于制约近代西方文化形态的这两个互为消长的基本原生象。我们通过一个十分粗略的概述，指出纷纭繁复的近代西方文化形态的基本脉络，仅仅提供了一个线索。更详尽的论证，有待于日后。但这不详之语，却有助于我们体悟象的构造。构造绝非静态的剖面图，其中涌动着充满生命力的体验。一个西方文化，却有着两个体验世界，这便是近代西方文化形态一切分裂的根源。

通常被目为“一个整体”的近代西方文化，受着两个不同体验世界所显现的基本原生象的制约，呈现出一系列分裂；而古代中国文化，虽有着儒、道两大传统，但却控摄于同一体验世界所显现的基本原生象之下，表现为大一统形态。这个基本象，是用阴阳五行表述的。这个一统的宇宙-人生象，既不是机械的、也不是活力的；因此，当有人试图用近代西方的观念与之进行比附时，便发现其中既有点“机械”，也有点“活力”；于是往往按照西方模式，人为地将一统的宇宙-人生之象，一分为二。然而，正象无法将近代西方的两个体验世界强行捏合为一一样，现代人也不可能按自己的想法，将古代人生活其中的统一的体验世界，分裂为二。

我们早已指出，古代中国的内陆（周）文化和海滨（非周）文化，受着不同的观念系统支配；也就是说，内陆和海滨的人群生活在不同的体验世界之中。然而，春秋之世，非周观念系统渐占上风（天下无道），从而造成内陆文化表层形态的崩解（礼崩乐

坏)。进一步的发展,内陆文化的观念系统便为海滨文化的观念系统所融合,其重要迹象之一,是用海滨的体验世界之象,阴阳或五行,来规范、表达内陆文化的基本观念,如五德终始、《洪范》五行、《易传》阴阳等体系的出现。显现为同一个基本原生象,表明两个体验世界已融合为一。其原因,已如前述,在于二者之间具有某种相容性,而海滨体验世界更为博大,足以容纳内陆体验世界。这种融合,开辟了后世“儒”的传统。另一方面,较少融合内陆文化观念,因而海滨气味仍较“纯正”的,便形成后世“道”的传统。儒与道的区别,仅是一个体验世界中“仁”与“智”的区别。唯此二者出于同一体验世界,才可能无例外地受制于同一个基本原生象。因此在现代西方,有显现两个不同体验世界的“外部物质的机械运动”和“内在活力的自我发展”基本象;而在西汉以降的古代中国,却只有显现一个体验世界的阴阳消长、五气运行之象。

这个体验世界的全体,道家称之为道,理学称之为理,董仲舒则称之为天。当然,道、理、天都是体验世界的外向投射、模拟、象征。

天有十端,十端而止已。

(《春秋繁露·官制象天》)

天的十端,也称作天之数。

天、地、阴、阳、木、火、土、金、水,九,与人而十者,天之数毕也。

(《春秋繁露·天地阴阳》)

天、地、人、阴阳、五行是天的十端、天之数;易言之,天显现为十端、天数。这里十端之一的天,是与地对应的天。天既为体验世界之全体,那么这个体验世界便包括天、地、人、阴阳、五行。

因而这是个“人与天地参”的世界，“天人一”的世界，阴阳消息、五气运行的世界。

（天之数）起于天，至于人而毕。毕之外，谓之物。……
以此见人之超然万物之上，而最为天下贵也。

（《天地阴阳》）

人是天下（这里的天，亦为与地对应的天）最贵的超然万物之上之物，不仅具天地之性，而且涵万物之情，因而这又是个“万物皆备于我”的世界。这个世界的全体，便是天。然而，作为体验之全体的天，是不可见的、不可理、不可言的；所见、所理、所言者，天之象也。“人与天地参”、“天人一”、“万物皆备于我”中的天、地、人、万物都是天所显现的象。但通过这些象以见天、言天，却难免语焉而不详。更为基本的天之象，是阴阳五行。因为天、地、人、万物都具阴阳五行之性。

天意难见也，其道难理。是故明阴阳入出、实虚之处，所以观天之志；辨五行之本末、顺逆、小大、广狭，所以观天道也。

（《天地阴阳》）

阴阳五行是天意、天道的显现；明阴阳、辨五行可以体察、观照天意、天道。可见，阴阳五行是天之象的基本者，是统摄万象之象。

前已表明，天、理、道为异名同谓，是无形的体验（形而上者）；象、气、器亦异名同谓，是体验的显现（形而下者）。天、地、阴阳、五行，既为天象之象，那么，便都是有形的气。

天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。

（《春秋繁露·五行相生》）

阴阳五行之为气，可追溯到战国时期。气的普遍性在于，气是形

而下的象，是形而上的体验（天、理、道）的显现；体验所及者，便是气的所及；哪里有体验，那里就有气。因此，气不是像通常所理解的那样，是“自然”的、“物质”的；气所表象的，是体验世界的全体。气也不是“概念”，而是“前概念”；易言之，气不是“言”，只是“象”。例如，气在五德终始说中，既是历史的动力（五气盛衰，如“土气盛”），又是天现的自然物象（“大螾大蝼”等）、以及人事的选择（“其色尚黄，其事则土”）。

作为气的阴阳五行，所表象的正是体验世界的全体。在阴阳五行之象中，主、客，宇宙、人类，自然、社会，时间、空间，等等，不是分裂的。因为阴阳五行之象所由生的，是一个统一的世界。这个统一世界，蕴涵了古代中国人体验所及的一切；阴阳五行便是这个统一世界的表象（显现）。

在阴阳五行所表象的体验世界中，宇宙与人类命运息息相关。从表层看，我们现在所说的时间、空间、感觉印象、自然现象、人的性情行为等诸象，都统摄在阴阳五行之象中；从深层看，阴阳五行所表象的是“人与天地参”、“天人一”、“万物皆备于我”的世界；由于这个世界是统一的，势必牵一发而动全身，因此“最为天下贵”的人类，若是轻举妄动，就会破坏统一世界的稳定与和谐，显现为一系列的“灾异”之象。

在表层，阴阳五行是统摄天地万物诸象之象，因而人类体验所及的一切，无不具有阴阳五行之性。就五行而论：

	木 (曲直)	火 (炎上)	土 (稼穡)	金 (从革)	水 (润下)
方	东	南	中	西	北
时	春	夏	季夏	秋	冬
干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸
支	寅卯	巳午	辰未戌丑	申酉	亥子
五宫	东宫青龙	南宫朱鸟	中宫拱极	西宫白虎	北宫玄武
五星	岁星	荧惑	填(镇)星	太白	辰星
五岳	泰山	衡山	嵩高 (嵩山)	华山	恒山
庶征(按《洪范五行传》)	时雨 (恒雨)	时燠 (恒燠)	时风 (恒风)	时暘 (恒暘)	时寒 (恒寒)
五气	风	火(君火) 暑(相火)	湿	燥	寒
五虫	鳞 (龙为之长)	羽 (凤为之长)	倮 (人为之长)	毛 (虎为之长)	介 (龟为之长)
五畜(按《黄帝内经》)	鸡	羊	牛	马	鹿
五谷(按《黄帝内经》)	麦	黍	稷	稻	豆
五藏(按《黄帝内经》)	肝	心	脾	肺	肾
五事	貌(恭、肃)	视(明、哲)	思心(睿、圣)	言(从、义)	听(聪、谋)
性	仁	礼	信	义	智
色	青	赤	黄	白	黑
音	角	徵	宫	商	羽
味	酸	苦	甘	辛	咸
臭(嗅)	膻	焦	香	腥	朽
数	三	二	五	四	一
	八	七	十	九	六

至于阴阳之象，更是无处不见。就连五行也有阳木阴木、阳火阴火、阳土阴土、阳金阴金、阳水阴水之分，其它便不言而喻了。

就内涵而言，上述诸象都是融为一体的。例如，东、春、青、角、酸、膾、鳞、肝、仁、三、八、甲、乙、寅、卯、仁、貌等等，均具木性，都是木之象；余可类推。

从诸象与统摄诸象的阴阳五行的关系来看，由于诸象均具阴阳五行之性，诸象都是阴阳五行之象的象，因此阴阳五行是一级象（原生象），诸象是次级象（再生象）；易言之，阴阳五行是体验世界（天、道、理）的一次表象，诸象是二次表象。例如，在五德始终说中，“大螾大螻”是土气胜之象，“土气胜”是天意、天道之象；“草木秋冬不杀”是木气胜之象，“木气胜”为天意、天道之象；因此，土气胜，木气胜是天意、天道的一级象；大螾大螻、草木秋冬不杀，是次级象。黄帝、夏禹正是透过大螾大螻、草木秋冬不杀等次级象，来辨别土气、木气等一级象，进而体察天意、天道，以决定自己的“德”（“其色尚黄、其事则土”，或“其色尚青，其事则木”）。

体验，蕴涵着涌动的生命之力。因此，作为体验世界之象的阴阳五行，也不是死的物质，而是活的生命。阴阳消息，五气盛衰、五行生克制化，就是活生生的生命力的体现。而且，五行之行，更是十分贴切地表明了五行的动态。这永动的生命力，也充溢于作为阴阳五行之象的诸象之中。

当然，天（天意、天道），作为天之象的阴阳五行，以及作为阴阳五行之象的诸象，都是人的体验外向投射所产生的外化形象。阴阳五行所表象的，正是充满生命之力的、天人万物交感互应的体验世界。在这个世界中，事物无论巨硕细微，都充溢着相同的

生命，蕴涵着世界全体的“信息”；遵循着“类固(同)相召，气同则合，声比则应”的原则，交感互动；因而这个世界是“全息”世界，阴阳五行便是“全息”之象。

第三节 象的功能

象，是具有动力的体验自主外向投射所产生的外化形象。因此，象的功能首先是使体验世界得以显现；无形的体验因而可以思考、言说。阴阳五行之象，便是所谓“天人一”、“人与天地参”、“万物皆备于我”、“万物与我为—”的体验世界的显现。没有象，体验世界便仍是无形的混沌；藉助象，才可能使体验得以表达，从而产生“言”，并使言有所附著。言，即概念或概念体系。可见，象只是“前概念”。

象是体验(意)的模拟、隐喻、象征。象虽然生自体验(意)，并负载着体验，使体验有所附著、得以显现，但象并非体验本身。体验无限，象有限，象实际上不可能无遗地显现体验。但作为体验载体的象一旦创生，就模铸着体验；无限的体验中，便有一部分占优势者，逐渐凝缩到有限的象中，固结为基本原生象。原生象一旦形成，它所显现的体验部分，便成为意识活动的中心，而尚未现为象的体验部分，便成为意识活动中心的广阔背景。曾经作为“背景”的体验部分，必须经过原生象的规范，才能显现为由原生象统摄的诸象(再生象)。可见，象的功能不仅是显现体验，而且是模铸体验，限定体验的显现。

一方面，象使体验得以显现，人们可以通过象征和隐喻，思考、言说体验；另一方面，由于人们所思考和言说的，只能是作为体验的模拟、象征和隐喻的象，因此，往往会“存象忘意”，以象为

渴望和追求的目标，于是，象便逐渐成为直接决定人们行为的支配力量。例如，尊祖行为（如祭祖仪式），便是一种象，是用以表象追求超越时间限制，延续祖先精神生命的愿望以及精神永恒、精神不灭的体验。但是，后世人们往往只存心于作为象的仪式，忘却了寓于其中的意，使尊祖成为一种企图求祖保佑的“迷信”活动。又如，周的制度典礼，原皆为道德而设；易言之，制度典礼是“德”的体验的显现，是德之象。然而人们逐渐强调作为象的制度典礼，德的光彩随之黯淡，原为道德而设的制度典礼，便成了一种奢侈品。再如，祷告原是与神交通，从中获得战胜自我、进而战胜一切的精神力量的体验之象；但许多善男信女，却把这一仪式当作祈求上帝保佑、立致其福的手段，这往往就使祷告成了一种迷信行为。后世的研究者，也往往拘泥于象，不追寻意，使意消失在象中。可见，“存象忘意”是相当普遍的倾向。这便是所谓“日用而不知。”

由于象往往成为直接决定人们感知、思维、行为的支配力量，因此，所谓“文化形态”，包括意识形态和物质形态，常常是基本原生象的模拟。易言之，文化形态是一系列复制的象，或再生象。《易·系辞》所谓“以制器者尚其象”，或观象制器，便是此意。其中的“器”，便是文化形态。如“作结绳而为罔罟，以佃以渔，盖取诸《离》”（《系辞》）；“父死子继何法？法木终火王也”（《白虎通义》），等等，都表明“结绳为罔罟”、“父死子继”等器，是象的模拟。

战国秦汉之际，“五德终始”是一个基本原生象。秦代的典章制度，就是这个象的模拟。秦始皇按五德终始说，自认为居“水德”，故以建亥（亥属水）为正月（即以夏正十月朔为岁首）；数以六为纪（六为水之“成数”），符为六寸，舆为六尺，乘为六马；服

佈、旌旗皆用黑色；水极阴，阴主刑，故秦的行政刚毅戾深，诸事皆决于法。这套制度是五德终始象的模拟。

西汉初叶，阴阳、五行已融合为一个统摄诸象之基本原生象。郊祀，是古代国家最为重要的活动之一，从中尤可见到阴阳五行之象的支配作用。汉武帝初年，于长安东南郊建立太一坛，祭祀太一、天一、地一。此谓“三一”，^①其中太一最贵。如前所述，太一者，生一者也；道生一，故太一为道。此外，太一者，大一也，即天也。天、道异名同谓，皆为体验之总体。“一阴一阳之谓道”；天（与地对待的天）、地则为天之二端；故阴阳、天地为道、天之象。可见，“三一”中的太一是天、道，天一、地一是天、地或阴阳。公元前一一二年，汉武帝在长安西北的甘泉立太畤坛，祭祀太一、青、赤、白、黑、黄五帝，并兼祭日、月。青、赤、白、黑、黄者，木、火、金、水、土也；日、月者，阴阳也。至此，连同主祭的人在内，董仲舒所说的“天有十端”，即天、地、阴、阳、木、火、土、金、水、人，都已齐全。

公元前一一三年，汉武帝又根据司马谈的奏议，在汾阴另立后土祠。祭天于南郊、祭地于北郊的制度，则始于汉成帝，至汉平帝时，由王莽最后确立。冬至日，阴消阳长，祀南郊（祭天）；夏至日阳消阴长，祀北郊（祭地）。而对“五帝”，则“兆于四郊”。此时的五帝，一方面更注重方位：中央黄帝，东方帝太皞，南方炎帝，西方帝少皞，北方帝颛顼。另方面，太皞伏羲氏（木）、炎帝神农氏（火）、黄帝轩辕氏（土）、少皞金天氏（金）、颛顼高阳氏（水），都是相生的五德终始第一周期中的古史传说人物，因此，“五帝”不仅象征着颇具神秘意味的方位，而且统摄了五德终始的历史系统。

^① 亦为“三皇”：天皇、地皇、泰皇是也。

“五帝”也是用五德终始象规范古史的产物。我们向后跨越两千多年，依然可以见到庄严的天坛、地坛、日坛、月坛以及社稷坛的五色土。甚至民国初年的五色“国旗”，也是五行之象的模拟。

邹衍的五德终始说是相克的。相克，暗示朝代更替的形式是征伐。“汤武革命”，即殷金克夏木，周火克殷金；之后，秦水克周火，汉土克秦水。一系列的革命，都是征诛。西汉末年，刘歆悄悄把五德终始之象的相克，变为相生。相生，是以禅让形式改朝换代的象征。王莽篡汉，便是相生的五德终始之象的模拟。在改变传统的朝代更替方式之前，先有步骤地改变五德终始之象，甚至将新的五德终始第一周期的古史人物，奉为“五帝”加以祭祀，足见象对人们思想和行动的支配力量。此后的两千年，同民族的朝代更替，都是模拟相生的五德终始之象，行禅让之礼。如曹丕受汉禅，司马炎受魏禅等等。^①

阴阳五行之象所表征的，是一个和谐稳定、圆融自足的体验世界。这个体验世界的秩序一旦遭到破坏，便会显现灾异之象。灾异，也是表达体验的象；它所表象的是“反常”的体验。因而是反常的阴阳五行之象。由于体验世界是人的体验世界，在这个世界中，人是自身行为的责任者；因此，世界秩序的破坏、灾异之象的显现，其咎全在于人的自身行为，尤其是“天子”的行为。这一点，深深根植于古代中国人的心灵中。商汤祷旱自焚（是否真有其事，并无关紧要），汉文引咎罪己，都是历史上的美谈。因而，灾异之象具有调节人的行为的作用。

严格说来，“黄帝之时，天先见大螾大蝼”、“禹之时，天先见草木秋冬不杀”、“汤之时，天先见金刃生于水”、“文王之时，天先

^① 曹魏，“土德”，司马晋，“金德”。

见火赤乌衔丹书，集于周社”等等，也都是异常之象。但这些却是五德终始“土气胜”、“木气胜”、“金气胜”、“火气胜”等“天序”、“天秩”的表征、符瑞，并不意味着世界秩序的破坏，而恰恰是世界秩序的显现：历史正是按照五气盛衰的节奏发展着。这些象都是某气已盛，“帝王将兴”之征。根据这些征象，将兴的帝王或“其色尚黄，其事则土”，或“其色尚青，其事则木”。

另一方面，更多的灾异，则是“国家将有失道之败”之兆。文献中记载的较早故事，是西周末年伯阳父将地震释为“阳失其所而镇阴”之象，从而得出“周将亡矣”的结论。汉武帝后，汉的国势渐衰。昭帝元凤三年（公元前78年），泰山莱芜山南“有大石自立”，昌邑“有枯社木卧复生”，上林苑中“大柳树断枯卧地，亦自立生”；董仲舒的再传弟子眭弘以为，“石、柳皆阴类，下民之象；泰山者，岱宗之岳，王者易姓告代之处。今大石自立，僵柳复起，此当有从匹夫为天子者”，建议汉帝应该“求索贤人，禅以帝位”。眭弘终被加以“妖言惑众、大逆不道”的罪名伏诛。五年后，宣帝果真兴于民间，似乎应了眭弘的预言；因此即位后，即征眭弘之子为郎。算是给眭弘“平反昭雪”。元帝时，国势更衰，灾异亦愈益频仍，“日月失明，星辰逆行，山崩泉涌，地震石陨，夏霜冬雷，春凋秋荣，陨霜不杀，水旱螟虫，民人饥疫，盗贼不禁，刑人满市”（《汉书·京房传》），元帝下诏群臣“悉意陈朕过，靡有所讳”。

在我们看来，灾异之象只是古代人们对已紊乱的体验世界的象征的隐喻的表达；但在他们心中，这确实确实是国家将亡、天命变更的征象。他们的行为受着这些征象的支配。在灾异层出不穷时，他们盼望“革命”，以使体验世界恢复正常秩序。于是，汉成帝时，齐人甘忠可伪托《包元太平经》，说汉家气数虽已

尽了，但可再受命于天。甘忠可的弟子夏贺良，终于成功地劝说汉哀帝宣布“再受命”。灾异之象，是变异的阴阳五行之象。灾异之象，往往成为“革命”的根据。

文化形态受着基本原生象的支配。因而古代中国文化，无不浸染着阴阳五行的色彩。以我们今天的标准来区分的那些近乎科学或属于迷信的东西，都是以阴阳五行为基本“框架”的。人类的历史、社会、政治、肉体生命、精神世界以及个人命运等等，无一不是阴阳五行之象的模拟。因而，人们行为的总体目标就是一个：因阴阳之道，循五行之性，使体验世界的秩序免遭破坏。

第四节 全息象与大一统

秦汉以降的古代中国人生活其中的体验世界，是以阴阳五行表象的。在这个世界中的每一事、物，无不具阴阳五行之性。无论是天体运行、季节变化，还是人体机能、个人命运，都是阴阳消长、五气盛衰之象。这样，作为体验世界之表象的阴阳五行，就把杂多与变换，统一为同一、和谐、秩序、交感互应的整体。这种统一性，源于大一统的体验。

大一统，是古代中国最具特色、最令人惊叹的文化表象。虽然在中国以外的文化圈中，也不乏“大一统”帝国，如古代苏末的阿卡得帝国、古代巴比伦帝国、古代印度的孔雀王朝和笈多王朝、古罗马帝国、查理曼帝国、倭马亚王朝等；但这些统一帝国在漫长的人类历史中，却宛如一现的昙花。在中国，从秦始皇一统天下，到清末西方文化用大炮轰开了东方的大门，尽管其间经历了多次周期性分裂和动乱，却始终趋向大一统状态。两千多年的大一统，使人们感受到其中巨大的凝聚力量。然而，这一伟大

而神秘的凝聚力，却始终是个谜。近世的研究者，在解谜过程中，多有自认为发现谜底者。但许多解答都是近代西方机械宇宙象或活力宇宙象及其支流末裔的模拟。我们说，造成表层形态大一统的凝聚力，源自内心深处的大一统体验。易言之，大一统体验展现为大一统表层形态。

我们无法直接获得古代人类的体验，但至少可以通过象，窥其大体。从现存资料来看，古代中国人的大一统体验，始于周人。周人信奉的天，就是大一统体验之象。天，是大、是一；《春秋纬·说题辞》训天：“立字一、大为天。”因而，“天”，就是“大”、“一”统，就是大一统体验之象。这种解释，在现代人看来似乎有点荒谬。但这种荒谬感的根源，在于我们惯于用现代观念去规范古代人的体验，以致“存象忘意”。在周人的体验中，“天”是大、是一；“天下”虽未必是大，却也是一。“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，就是“天下一统”体验之象。在这里，王，即天子，便成了大一统的象征。因为只有一个天、一个天下、天下一统于天子(王)。

通常将秦汉视为古代中国社会“大一统”之始。但上述已表明，大一统体验始于周人(或许更早，但目前文献不足)。尽管西周和秦汉，在表层文化的某些领域，如制度、典礼等，有若干不同，但却都是大一统。孔子把大一统体验，称作“道”。这“道”与道家之道内涵不同，与董仲舒“法天而立道”之道类似，是故此道实乃“人之道”。董仲舒之“道”，就是大一统：“《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。”孔子曰：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征战自诸侯出。……天下有道则政不在大夫；天下有道，则庶人不议。”(《论语·季氏》)可见，这“道”的体现就是政在天子，礼乐征伐自天子出；因而这道就是大

一统。周初，虽然封国七十，但诸侯之君（不是诸侯之长）却仍是周天子。因而西周不是诸侯的集合，而是一统的天下：“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣。”大一统之道，就是王道。春秋之世，“王道既微，诸侯力政”，在孔子看来，这正是天下无道的局面；因此，志在拨乱世而反之正。反之正，就是使天下复归“君君、臣臣、父父、子子”的大一统。

视春秋战国为乱世、为无道的观念，也是大一统体验之象。因为只有天下一统，才是有道。五德终始说虽起源于海滨，但也将天下看作一统，而非列国。五德终始说把春秋战国的“乱世”，视为火气衰的表征。预言：“代火者必将水，天且先见水气胜。”火气、水气流布于天下，而不是哪一个国家。火气盛，以火德可以王天下；火气衰，以火德便不能王天下，所以才会出现“诸侯力政”的乱世。可见，五德终始说也是大一统体验之象。

当然，我们已经指出，海滨的体验世界，比之于内陆的体验世界，更为丰富、阔大。内陆的大一统之象是君君、臣臣、父父、子子，是政在天子，是礼乐征伐自天子出。海滨的大一统之象，远远超出了人事。在五德终始体系中，帝王的兴亡，不再单纯是人类本身的事务，也不完全依赖于帝王自身的德行，而是五气盛衰的表征。新王的崛起，必须有其位、有其德，是“位”与“德”的一统；位，是五气盛衰之位；德，是与五气相应之德。例如，知火气胜者，其事则火，才能以火德王天下；“火气胜”是位，“其事则火”是德，“火德”便是位与德的一统。（这可以说是“主观努力与客观规律相符合”）。五气盛衰不仅表象为帝王兴亡，而且先表象为符端，即我们所说的异常自然现象，如大螟大螽（土气胜之征）、草木秋冬不杀（木气胜之征）。这是社会、历史与自然的一统。

人类历史本身也是一统的，这便是“五行相次转用事”。朝

代更替、帝王兴亡既是五行相次转用事，即五气盛衰的表象，那么，天下的动乱与分裂只是气衰的表象。例如，春秋战国便是火气衰的表象。而新王的崛起、动乱与分裂的结束、天下大一统的重新建立，则是气盛的表象。例如，秦始皇统一天下，就是水气胜的表象。在五德终始说看来，秦的短命，仅在于它对“水气盛”知道得太晚，等到它统一天下时，水气已衰，土气将盛。未能及时“以水德王”，无疑是造成春秋战国长时期混乱的原因；用五德终始的话来说，这是“水气至而不知，数备将徙于土。”这也是给人的“主观能动性”留下的一点余地。

五德终始说，用五气盛衰及其朝代更替，帝王兴亡的表象，预言了古代中国两千多年大一统天下的合-分-合……的“周期性振荡”。大一统体验中蕴涵着对历史节奏的体验。孟子也曾表达过这种体验：“天之生民久矣，一治一乱”，“五百年必有王者兴”。但周人似乎没有说出过这种体验。因为在周人的体验世界中，大一统全赖人为的努力；只要“嗣先王恭明德”，就能“享天永命”。而在海滨的体验世界中，大一统及伴随其间的周期性振荡，是非人力能致的秩序；人的主观能动性，只是应合（五气盛衰的）规律，这与黄老“不先物为”、“因物之所为”的“无为无不为”非常接近。

前已述及，周人信奉的“天”，涵有大一统体验；因而，天子、王，是大一统的象征。其实，殷人也早已称王，如殷高祖王亥、王恒、汤王等。但殷人的王是一族的王，不是大一统天下的王，殷王可能是联盟的盟主、诸侯之长，而决非诸侯之君。周初的文王、武王，性质与殷王相近，也是联盟的盟主、诸侯之长。但自周公完成东征大业，封国七十之后，王便成了大一统天下的天子，成了大一统的象征。《春秋公羊传》在解释《春秋》第一条“元年，

春，王正月”时也说：“何言乎‘王正月’？大一统也。”董仲舒则对之作了一层更深的诠释：“《春秋》之道，以元之探，正天之端（案：释“元”、“春”。春为一岁之始，“天之端”也）。以天之端，正王之政（案：释“王”）。以王之政，正诸侯之即位（释“元年”，元年，王即位之年）。以诸侯之即位，正境内之治。王者俱正，而化大行。”（《春秋繁露·二端》）王之政，即大一统之政。然而，由于周人的大一统体验，与战国、秦汉之际的大一统体验颇为不同，王的蕴涵也大不一样。周人的王之为王，在于自身德的建设与德的努力。战国秦汉以降的王之为王，不仅要明德，而且要通道。

这道，也不仅是以德与仁为核心的人之道，而且包蕴天道与地道。这就是董仲舒所谓的“王道通三”。董仲舒曰：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也。连其中者，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是！”（《春秋繁露·王道通三》）《说文》曰：“王，天下所归往也。”这似乎是复述周人的大一统体验。《说文通论》言“王者则天之明，因地之义，通人之情，一以贯之；故于文，贯三为王”，则更象海滨的大一统体验。但无论怎么说，王，都是大一统的象征。王，使天地人三道贯通一体。及至战国秦汉之际，大一统体验已超越了人类社会，蕴涵着人类体验所及的一切：自然、社会、历史、宇宙、人生……。

前已述及，天，凝聚着大一统体验；观其字象，也是“大”、“一”统。董仲舒把这天列为“十端”，即：天、地、人、阴、阳、木、火、土、金、水，其中的核心是天、地、人（“王道通三”）；因此，作为体验世界之全体的天，是天、地、人的大一统。天、地、人之为大一统，其根本在于三者都具阴阳五行之性。换言之，由于天、地、人都具阴阳五行之性，三者才可能大一统。因此，在这个大一统

的体验世界中，除了天、地、人，便只有阴阳五行（天、地、人、阴阳、五行为天的十端）；阴阳五行“渗透”在天、地、人中。于是，阴阳五行便勾勒出天、地、人的大一统之象，天象、地象、（人）事象、物象、气象……，无一不统摄于阴阳五行之象。

以源于周人、之后为海滨体验世界所融合的尊尊、亲亲伦理原则，即君君、臣臣、父父、子子为例，董仲舒曰：“故为人臣者，视地之事天也；为人子者，视土之事火也。”（《春秋繁露·阳尊阴卑》）“木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也”，“五行者，乃孝子忠臣之行也”。（《五行之义》）至于以“仁”为核心的政治原则，董仲舒曰：“王者唯天之施，……仁之美者在于天。天，仁也。”（《王道通三》）“恶之属尽为阴，善之属尽为阳。阳为德，阴为刑。”（《阳尊阴卑》）“阴阳，理人之法也。阴，刑气也；阳，德气也。”（《王道通三》）因此，“为政而任刑，谓之逆天，非王道也。”（《阳尊阴卑》）

阴阳五行表象（象征、隐喻）了天、地、人的大一统，天、地、人三道因阴阳五行而相通。王，正是贯天、地、人之道而参通之者。天是天、地、人的大一统；王能贯天、地、人而参通之，故为天子。可知天子之“天”，非与地相对待之天，而是作为体验世界全体的大一统之天。天子正是体验世界全体大一统的象征。能够贯三道而参通之，才能“察于天之意，无穷极之仁”（《王道通三》），这正是古代中国人体验世界中理想的“真命天子”。

阴阳五行是体验世界的全息象，隐喻、象征着天、地、人的大一统。象既是体验的载体，又模铸着体验，因此，阴阳五行又是宇宙-人生的律令。这律令无所不在、无时不在，使人“拘而多所畏”。《礼记·月令》所载十二个月的“政令之所行”，就是对阴阳五行全息象的模拟。全篇由《吕氏春秋·十二纪》各篇篇首抄

合而成。这里举《孟春纪》有关段落，以观其大体：

孟春之月，日在营室，昏参中，旦尾中。其日甲乙。其帝太皞，其神句芒。^①其虫鳞；其音角；律中太簇；其数八；其味酸；其臭膻。^②其祀户，祭先脾。

天子居青阳左个^③。乘鸾辂，驾苍龙。载青旂，衣青衣，服苍玉。食麦与羊^④，其器疏以达^⑤。

是月也，以立春。先立春三日，太史谒之天子曰：“某日立春，盛德在木”。天子乃斋立春之日，天子亲率三公九卿诸侯大夫，以迎春于东郊。还，乃赏卿诸侯大夫于朝。

是月也，天子乃以元日祈谷于上帝。乃择元辰，天子亲载耒耜，措之参于保介之御间。率三公九卿诸侯大夫，躬耕帝籍田。天子三推，三公五推，卿诸侯大夫九推。

是月也，天气下降，地气上腾，天地和同，草木萌动。王布农事，命田舍东郊。

是月也，……乃修祭典，命祀山林川泽，牺牲毋用牝。禁止伐木。

是月也，不可以称兵，称兵必有天殃。兵戎不起，不可以从我始。毋变天之道，毋绝地之理，毋乱人之纪。孟春行夏令，则风雨不时，草木早落，国时有恐。行秋令，则其民大疫，众风暴雨总至，藜莠蓬蒿并兴。行冬令，则水潦为败，雪

① 此依相生的五德终始之序。太皞伏羲氏，以木德王天下。后民念其功德，祀于东方。句芒，佐木德之帝。《春秋左传·昭二十九年》记蔡墨语：“五行之官，是谓五官……祀为贵神……木正曰句芒。”可见“帝”、“神”并非西方宗教中的上帝之类，而是享受祭祀的“先王”、“贤臣”。

② 均为东方、少阳、木性之属。

③ 详见下节。

④ 麦属金，羊属土；春，木旺，金囚、土死，食所胜也。

⑤ 疏楼通达，象阳气之射出。

霜大挚，首种不入。

十二月政令所行的基本原则是“凡举大事，毋逆大数；必顺其时，慎因其类”，这是明白无误的律令。这体验世界的律令，是由阴阳五行全息象给出的。因而阴阳五行全息象，不仅模铸了，而且稳定着中国古代社会的大一统形态。

第五节 象 数 辨

一、数，象的模拟

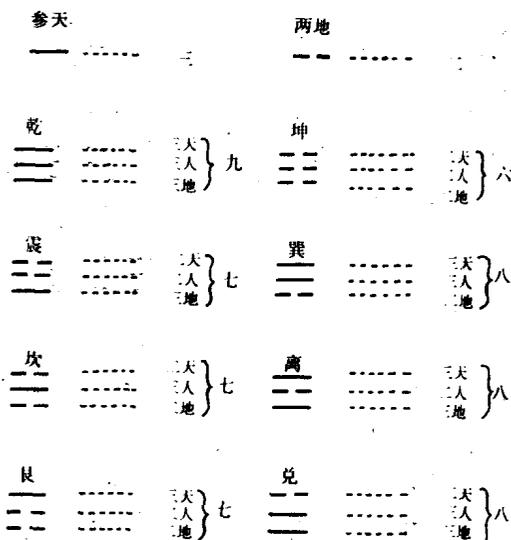
古代中国人用以表达体验的，有象，有数。但就根本而言，数也是一种象；或者说，数是象的“特例”。《春秋左传·僖十五年》记韩简语云：“龟，象也；筮，数也。”这是把两种占卜方法，分别为象与数。龟卜之卜兆，当然可以说是象；然而，占筮之法虽是根据著草之数排列成卦以断吉凶，却不能目筮为数。因为著草之数只是象的模拟。《易》的六十四卦，显然是象，卦有卦名，如《乾》、《坤》、《坎》、《离》等等；三百八十四爻亦是象，爻有爻题，如“初九”、“六二”等等。我们可以把《易》本书中的初九、六二等爻题，看作数，因为爻题是由数标识的。但爻题中的初、二、三、四、五、上，系指爻位，是各爻“空间序列”或“时间序列”的标志，是表层，因此似乎并无值得深入探讨的意义。爻题的深层意义，在于将“一”称作“九”，将“--”称作“六”。

为什么“一”为九，“--”为六？最通常的解释，是从《易·系辞》“大衍之数五十”章所载今传筮法而来。^①简言之，九是“老阳之数”，七是“少阳之数”，六是“老阴之数”，八是“少阴之数”；占

^① 参见孔颖达《周易正义》，朱熹《周易本义·筮仪》有关段落。

筮时，所得阳爻为九，或所得阴爻为六，则阴爻将变阳爻，阳爻将变阴爻。因为九数(老阳象)、六数(老阴象)都意味着“变”；而易主变易，故凡阳爻皆称九，阴爻皆称六。——显然，这是以阴阳说解释九、六之数，并非《易》之本义。其中隐含着以数定阴阳之象，即数生象的观念。关于这一点，本书第一、二章已有讨论，此处不赘。

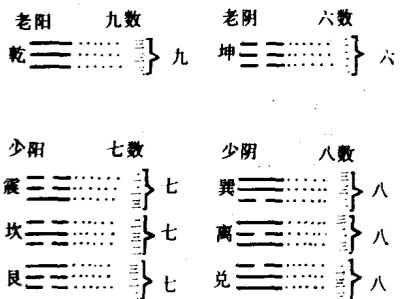
那么，为什么称“—”为九，称“--”为六呢？我们可以从《说卦》中得到一点启示性信息。《说卦》曰：“昔者圣人之作易也，幽赞于神明而生著，参天两地而倚数。”参天两地，意谓天参(三)、地两(二)，似乎指天为三数，地为二数。然而，这里的参(三)、两(二)，不是数，而是象。天参，是为日、月、星三辰(“三



光”);地两,系指水、陆二体(《淮南子·天文训》云:“天受日月星辰,地受水潦尘埃”)。“一”为天象,涵三;“--”为地象,分二。可见,参、两都是象。因此,八经卦中的乾☰,为九数(三“参”重叠);坤☷为六数(三“两”重叠)。经卦中的三爻,则各象天、地、人。可见,九、六不仅各是“天”,“地”之象,而且都是“天地人”大一统之象。至于筮法(占筮过程)中出现的“七”、“八”二数,也具有与九、六相似的意义。震☳、坎☵、艮☶为七数,巽☴、离☲、兑☱为八数。上表示之。

综观上述,九数为八经卦中的乾卦之数,乾卦全“一”,故以九称“一”;六数为八经卦中的坤卦之数,坤卦全“--”,故以六称“--”。其余六卦皆“一”、“--”相杂,故不能以七或八称“一”、“--”。九、六之深层意义胥在于此。“一”、三(天参)、九(乾卦之数)都是奇,“--”、二(地两)、六(坤卦之数)都是偶。因此,《系辞》的“天一、地二、天三、地四、天五、地六、天七、地八、天九、地十”,是以奇数配天,以偶数配地;换言之,是以奇偶之数入天地之象,用数模拟象。《易》之崇九,实为尚乾,即奉天的表象。

按《易传》阴阳说,天、奇数为阳,地、偶数为阴。乾象天,数为九,故称九为“老阳之数”,实则谓“乾”为老阳;坤象地,数为六,故称六为“老阴之数”,实则谓“坤”为老阴。至于八经卦中的其余六卦,《系辞》云:“阳卦多阴,阴卦多阳,”“阳卦奇,阴卦偶”。按通常解释,这是说“阳卦”震☳、坎☵、艮☶皆两阴爻、一阳爻,故曰“多阴”;“阴卦”巽☴、离☲、兑☱皆两阳爻、一阴爻,故曰多阳。“阳卦”皆五画,故为“奇”;“阴卦”皆四画,故为“偶”。但已如上述,“阳卦奇”者,盖阳卦震、坎、艮,都是七数,故“奇”;而“阴卦偶”者,盖阴卦巽、离、兑都是八数,故“偶”。以下表示之。



可见，今传筮法中九（老阳）、六（老阴）、七（少阳）、八（少阴）之数，都是从象衍生而来的，是象的数模拟。

说“筮，数也”的另一个主要根据，是筮法中有“大衍之数五十”之句。筮法起于“五十”，这是把筮目为“数”的根源之一。实际上，“大衍之数”五十，也是象的衍生或模拟。《易·系辞》云：“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五。”按传统的一般解释，天地之数五十五与大衍之数五十有关。如郑玄认为天地之数（五十五）减五，即是大衍之数（五十）。另一方面，京房则以为大衍之数与天地之数五十五无关：“五十者，十日、十二辰、二十八宿也。”

我们认为，天地之数五十五，与大衍之数五十，基本上是不同的。如上所述，“天一、地二……天九，地十”，是以奇数配天、以偶数配地，故“天数五，地数五”；天数地数合为五十五。天、地是象，因此天地之数五十五只是天地之象的数模拟。

而大衍之数，既是筮法之始，则应从《易》本文中找答案。前文已探讨过“九”与“六”的深层意义。我们认为，大衍之数源于“九”、“六”。九为乾之数，乾象天；六为坤之数，坤象地。

换言之，九为天之数，六为地之数。九的下面是十，由于九为天之数，故十为地之数；六的上面是五，因为六为地之数，故五为天之数。因此，大衍之数五十，亦可说是天（五）地（十）之数。然而，由于大衍之数五十是《易》本文中九、六的变象表达，因而与天地之数五十五，有着基本不同的意义。这是因为，九、六，虽各为天、地之数，但同时又蕴涵着天地人大一统的体验；即，九、六虽为乾坤、天地之数，但却又各各为天地人大

—天 --天
 一统之象 —人 --人
 —地 --地

可见，天地之数五十五无人，大衍之数五十有人。大衍之数是天地人大一统之象的数模拟。就“揲蓍求卦”的全过程看，所谓“分二”、“挂一”、“揲四”、“归奇”等数的操作，不过是为了“象两”（“两地”）、“象三”（“参天”）、“象四时”、“象闰”。因而分二、挂一、揲四、归奇，亦仅仅是用数模拟天、地、四时、闰之象。因此，筮法虽始于“大衍之数”、“十有八变而成卦”，但究其根本，筮，非数也；乃象也。

上面所说的数，无论是九、六、七、八、还是五十五、五十，既不是“数目”、--“数据”，也没有“量”的意义。这些数，都是“所以成变化而行鬼神”的。《系辞》所谓“一阴一阳之谓道”，是说一阴一阳是道的体现，即道之表象；《系辞》认为，《易》，正是以阴爻--阳爻一来表象道（易）的。就《易》本文而言，--为六，一为九，一“--”一“—”合而为十五，即为体验世界全体之数。故《易纬·乾凿度》云：“《易》一阴一阳，合而为十五，之谓道。”这里，“合而为十五”便成了“道”的数模拟。由于数并不涵有量的意义，五十和十五便是“等值”的。它们都来自九与六（或六与九）。

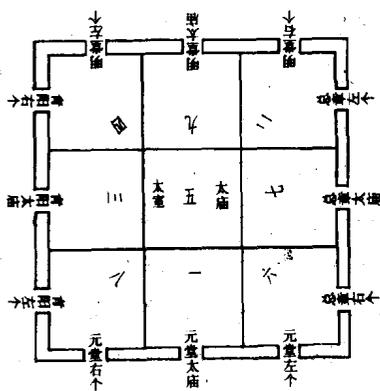
二、《河图》、《洛书》

有关《河图》、《洛书》的古史传说，似可追溯到较早的年代。《书·顾命》中就有“……《河图》，在东序”；《论语·子罕》中亦有“河不出《图》”。我们无须考辨《顾命》中有关《河图》记载的真伪，但至少可以说，在《书·顾命》和《论语·子罕》中有《河图》的记载，并无《洛书》的传说。之后，关于《河图》、《洛书》的传说非常混乱。有将《图》、《书》相提并论的，如《易·系辞》：“河出《图》、洛出《书》，圣人则之。”有认为《图》先出，《书》后出的，如《汉书·五行志》：“刘歆以为宓戏氏继天而王，受《河图》，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐《洛书》，法而陈之，《洪范》是也。”后世学人，多以刘歆之说为根据。

据我们的研究，《河图》传说的流行不早于春秋末，而《洛书》传说的出现则更晚。作于战国中期以后的《书·洪范》，也只说“天乃赐禹洪范九畴”，未言明《图》，还是《书》。《尚书》伪孔氏传曰：“天与禹洛出《书》，神龟负文而出，列于背，有数至于九，禹遂因而第之，以成九类。”这一说法，与刘歆相同，且更详尽。至于《河图》，则未见进一步的解释。《洛书》为“九”数，且法《洛书》而成的《洪范》亦为“九”畴，足见《洛书》与《易》同样是崇尚“九”的。就这一点而言，可知《洛书》与《易》有某种密切关系。

然而，宋以前各种残存的古代文献中均未见《河图》、《洛书》的图象。今传《河图》、《洛书》，始于宋初（刘牧）。与今传《洛书》有关的古代文献，始见于《大戴礼记·明堂》：“明堂者，古有之也，凡九室。……二九四、七五三、六一八。”本章第四节所引《月令》孟春纪“天子居青阳左个”，就是明堂九室之一。《月令》未将明堂九室配数。按《大戴礼记·明堂》所记的九室配数，图

示如下：



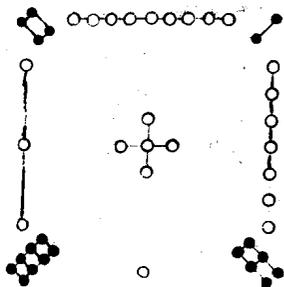
明堂九室图

《易纬·乾凿度》以明堂说入《易》，变九室为九宫：“太一取其数以行九宫，四正四维，皆合于十五。”所谓四正四维皆合于十五，则取自《大戴礼·明堂》，至少也与《明堂》有关。今传《洛书》即根据“四正四维皆合于十五”绘成。图中白圈为奇（阳），黑点为偶（阴）。

此图三横、三纵、两斜上的三数相合皆为十五。但这九个数中的基本数却是七、九、六、八。如左纵，四合三为七；中纵一合五为六；右纵二合六为八，二合七为九；余可类推。

宋朱震亦认为《乾凿度》所谓“太一取其数以行九宫”，就

书 洛



是取七、九、六、八之数。朱震曰：“一与八为九，一与六为七，七与二为九。阳变七为九，阴变八之六；七与八为十五，九与六为十五，故曰四正四维皆合于十五。”（汉上易卦图）而七、九、六、八正是《易》的筮法中三变而得之数，也正是八经卦之数。可见今传《洛书》与《易》有十分深刻的内在联系。

《河图》则不然。尽管刘歆认为八卦本于《河图》，但今传《河图》不仅同八卦无涉，而且是与八卦来源各异的洪范五行说的摹本。

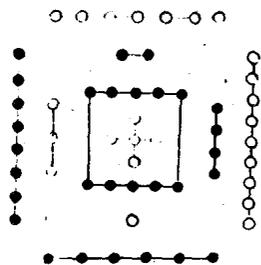
古代文献对于《河图》中“数”的记载，我们已无法见到。但从表面看，即按传统解释，今传河图是根据《易·系辞》“天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十”绘成（下图），其中白圈为阳（象“天数”），黑点为阴（象“地数”）。

然而，《河图》中“数”的排列布局，却提示它是战国秦汉以降五行说的数模拟。

《洪范》九畴的第一畴是“五行”：“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”一、二、三、四、五各为水、火、木、金、土的生数；六、七、八、九、十各为水、火、木、金、土的成数。《礼记·月令》或《吕氏春秋·十二纪》已言明，春，盛德在木，其数八；夏，盛德在火，其数七；秋，盛德在金，其数九；冬，盛德在水，其数六。

八、七、九、六、正是木、火、金、水的成数；在《河图》中，居于四边的外层；四边的内层各为三、二、四、一，正是木、火、金、水的生数。《河图》四边的内外二层，为木、火、金、水的生数、成数；就

图 河



方位而言，左东、上南、右西、下北；就季节而言，春（木）、夏（火）、秋（金）、冬（水）。《礼记·月令》或《吕氏春秋·十二纪》亦表明，中央土，其数五。《河图》的“核心”正是五，其外层为十。五是土的生数，十是土的成数。因此，就整个《河图》而言，内层为五行的生数，外层是五行的成数；由内向外的排列，就是象五行由生到成的过程；以内、外二层组成的四边，各为东方春木，南方夏火，西方金秋，北方冬水的数模拟，而“核心”及其外层，则为季夏中央土的数模拟。

综上所述，今传《洛书》仅与《易》的筮法及八经卦之数有关；今传《河图》则与《洪范》五行及《礼记·月令》等有更为密切的关系。今传《图》、《书》的内在意义与刘歆“宓戏氏继天而王，受《河图》，则而画之，八卦是也。禹治洪水，赐《洛书》，法而陈之，《洪范》是也”的说法，恰恰相反。可见，今传《河图》可能就是刘歆所说《洛书》，今传《洛书》可能就是古《河图》。还有一个证据，即《书·顾命》及《论语·子罕》中只讲到《河图》，未提及《洛书》，这个《河图》也许和《易》有关，但决不可能涉及战国中期以后的《洪范》五行。今传《河图》既与《洪范》五行有关，那么，就不可能是《顾命》、《子罕》中所说的《河图》。因而刘牧认今传《河图》为《洛书》，今传《洛书》为《河图》，反倒近“真”。当然，是否“真”已成为一个大谜，因为我们无法见到古《图》、《书》。

此外，今传《图》、《书》之“不古”，还表现在其中的白圈、黑点所显示的阴阳之象上。因为“阴阳”，是在战国时期才渐始流行的。今传《图》《书》则通过白圈、黑点，使阴阳贯串其中。

今传《图》、《书》都是以数显示的象，二者据说都是由陈抟经数传至刘牧，方显于世。可以认为，今传《图》、《书》的出现，是陈抟、刘牧及其前辈们借“河出《图》，洛出《书》”来表达他们“形由

象生，象由数设”，以数为本的体验。而我们则已经透过今传《图》、《书》的数，发现二者不过是八卦、阴阳、五行之象的数模拟。今人亦多有由象求数者，甚至从今传《图》、《书》中寻找距其一千多年的八卦的“数字义”，这显然是因为受着“象由数设”观念的支配，上了陈抟、刘牧们的当。如果说“一”、“--”中有数，那么便是“天参(三)地两(二)”。然而，天参(三)地两(二)不过是天之(日、月、星)三辰，地之(水、陆)二体之象的数表达。因而，仅就此而言，象比数更为根本。

三、《易》象的数模拟

《易》中本无阴阳，更无五行；其中虽然爻称九、六，但九、六的意义甚为古朴，仅是八经卦中的乾坤之数，是乾、坤之象的数模拟；而“大衍之数”五十，则是由九、六衍生而来。《易传》以阴阳释《易》，数也随之有了阴阳二性，如《系辞》：“天一，地二……天九，地十”；京房以五行入《易》，《易》象遂终成为阴阳五行之象。汉易被宋儒称为“象数之学”，这里的数，实乃阴阳五行易象的模拟。

《系辞》中已有对“象”、“数”的论述：“极其数遂定天下之象。”这里的“极其数”，当为后世称作少阴、少阳、老阴、老阳之数的数，亦即七、八、九、六。上文已表明，原始的七、八、九、六是八经卦之数，是经卦象的数模拟。经卦两两相重而成《易》之六十四别卦；六十四卦括“天下之象”；而八经卦各有其数，故《系辞》谓“极其数遂定天下之象”。这里的数，实际上不过是象之数而已。

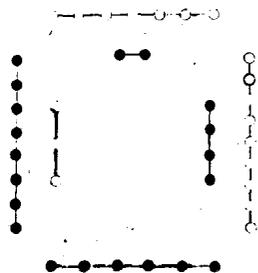
京房《易传》有一段论象、数的名言：“孔子曰：阳三阴四，位之正也。三者、东方之数。东方，日之所出，又圆者径一而开三也。四者，西方之数。西方，日之所入，又方者径一而取四也。”

此谓三为阳之正位，四为阴之正位；三数，为圆（径一周三），象天；四数，为方（径一匝四），象地。《易纬·乾凿度》进而云：“易变而为一；一变而为七；七变而为九；九者，气变之究也。乃复变为一（郑玄注曰，当作“乃复变为二；二变为六，六变为八”）。”

综上所述可知，阳由一而至九；一为阳之初生（北方阳气初生）；三为阳之正位（三为东方之数，故东方阳之正位）；七为阳之象（南方阳气壮盛。郑玄曰：“象者，爻之不变动者”）；九为阳之变（西方阳气终究）。二为阴之初生（南方阴气初生）；四为阴之正位（四为西方之数，故西方阴之正位）；八为阴之象，六为阴之变。因为“阳变而进，阴变而退”，故而“阳变，七之九，阴变，八之六”。

上述之数，有一、三、七、九，二、四、六、八，唯独没有五、十。如果我们按京房《易传》和《乾凿度》所提示的方位与数的配合，并以白圈象阳，黑点象阴，可以得出如下图象：

这正是《河图》的四边（外框）！其内层为阴、阳的“初生”及“正位”。外层为阴、阳的“象”和“变”。试以阴之变（六数）与阳之变（九数）合，为十五；阴之象（八数）与阳之象（七数）合，亦为十五。这就是《乾凿度》所谓“易一阴一阳，合而为十五，之谓道。阳变七之九，阴变八之六，亦



合于十五，则象、变之数若一也”。十、五，正是《河图》中央之数。《乾凿度》接着说：“五音（日十干）六律（辰十二），七变（宿、二十八宿），由此作焉。故大衍之数五十，所以成变化而行鬼神也。”

可见，五十和十五具有相同的数义，“数若一也”，它们都是五、十。五、十居于中央；阴阳合而为十五，五十分而为阴阳（大

衍之数五十，分而为阴阳)。所以，今传《河图》不仅是洪范五行说的摹本，而且是阴阳五行易象之模拟。这也是今传《河图》较今传《洛书》晚出的一个证据。

前文已述，《河图》中一、六，二、七，三、八，四、九，五、十，各为水、火、木、金、土的生数和成数，因而《河图》基本上是阴阳五行之象的数模拟。“象数之学”用这些涵有阴阳五行的数来模拟《易》的变易之道，使易象成了阴阳五行之象。这虽然不合《易》的“本义”，但却表象着汉人的体验世界。

综观上述，象数之学的实质，是以数模拟象。京房《易》学的八宫、纳甲、五行（五星配卦、五行爻位、五行生克等）、卦气，《易纬》的九宫（后衍变为今传《洛书》）、爻辰等说，无不如此。本书后面的有关部分，将涉及这些学说。

就根本而言，象、数都是体验的显现，是体验世界之象及其模拟。这个体验世界是天人交感互应、天地人大一统的世界；因而无论是象还是数，其中皆“天人之道，粲然备矣”。

第六节 科学与迷信

阴阳五行是古代中国人的体验世界之象。当近代西方文化以其强大的武力，迅速侵入这一世界时，这个世界的文化表象便随之遭到了破坏。破坏的根源在于自身内部。前此一千多年的佛学东渐，并未能破坏古代中国体验世界的秩序，反倒使作为“入侵者”的佛学染上了中国的色彩，孕育了远东文化。而近代西方文化通过其武力的大举入侵，却使最优秀的中国人感到了亡国灭种的威胁。

综观中国近代史，是一部或用中国传统方式抵抗、排斥西方

文化，或有选择地利用西方文化的某些成果抵制西方文化，或心甘情愿地全盘接受西方文化等若干种态度互为消长的历史。当中国人发现用传统方式抵抗不住、排斥不了西方文化时，便转而选择地甚或全面地破坏自己祖先所建立的世界秩序，以求顺应“世界潮流”，救国保种。如果说，孔子的教诲只是政治理想和道德训戒，那么，阴阳五行之象所表达的，却是天经地义的宇宙-人生律令。就连孔子的训诫，也是经由阴阳五行才重新获得生命，进而成为人生法则的。因而，在破坏旧秩序的过程中，阴阳五行便成了首当其冲的对象；尽管这种破坏往往是表层形态的，在某种意义上只是象的破坏。

近世一些学人，虽志在弘扬儒家思想的精华，但却把阴阳五行当作糟粕加以摒弃。梁启超曾说过：“阴阳五行说为二千年来迷信之大本营。直至今日，在社会上犹有莫大势力。”（《古史辨》第五册《阴阳五行说之来历》）阴阳五行是象；被称作“迷信”的那些方技术数，诸如天文、五行、形法（风水、相术）、算命、医术、望气、风角等等，也是象，它们都是体验世界的表象。虽然阴阳五行是统摄诸象的基本原生象，但决不是“大本营”。把阴阳五行及其统摄的诸象称作“迷信”，显然是从西方文化所由生的体验世界，观看古代中国的文化表象所作出的一种评价。

在现代语汇中，与“迷信”最相对立的是“科学”。二者在某些意义上是指一种“事实”，但在更多的场合中，是作为一种评价。而评价，往往借助于形态各异的权力。最富戏剧性的例子，是对中国古代方术之一——医学——评价的变迁。在新文化运动时代，中医曾与各种方术一样，被归诸迷信之列。阴阳五行是迷信的大本营，而“吾辈死生关系之医药，皆此种观念（案：阴阳五行）之产物”（梁启超《阴阳五行说之来历》）。可见，当时普遍

认为中医学是一种迷信。

当然在我们看来，阴阳五行对中医学的关系，不是“产生”，而是统摄。——在这种评价的支配下，中医药曾遭到被取缔的厄运。但后来，特别是近几十年来，这种状况有了根本的改变，中医药由“迷信”一跃而变为“科学”。中医药作为一种事实，其本身并无丝毫改变，所改变者，只是对它的评价。在这里，迷信或科学只是一种评价。

在现代语汇中，人们最常在评价的意义上使用科学一词。现代人类常将强盛的西方物质文化与科学、技术(科学的物化形态)联系在一起，于是，科学便成了具有最高价值的评价词。当人们意欲标榜某事某物具有很高价值，值得高度尊重时，便会冠以“科学的”定语，或说是已“经科学证明”的。科学早已超越了其固有的自然现象研究领地，不仅有各种社会科学，而且某些哲学，甚至宗教也用科学来自我标榜。例如，所谓“基督教科学”。某些神学家也声称“科学认为《圣经》可证明是真实的”。^①显然，在这些场合中，“科学”是作为评价词来使用的。曾几何时，哲学、宗教、甚至艺术，都有了“科学性”。

事实上，近代科学只是机械宇宙象的模拟。用英国现代科学史家丹皮尔的话来说，“科学可以说是关于自然现象的有条理的知识，可以说是对于表达自然现象的各种概念之间的理性研究”。而这种知识的获得、研究的进行，是受机械宇宙象支配的。这个宇宙象的最基本特征是数量和物质的机械运动。物理学便是这个象的经典模拟。现代各种名目繁多的“科学”，则是对物理学的模拟，是机械宇宙象的支流末裔。芝加哥大学社会科学

^① 参见 A·F·查尔默斯《科学究竟是什么》，查汝强等译，商务印书馆 1982。

研究馆的正面，就刻着如下的字句：“如果你不能测量，你的知识就是贫乏和不能令人满意的。”这与当代各种科学，包括社会科学和历史科学唯“数量化”为是的倾向，来自同一根源。各种现代科学，只是对物理学的模拟，关于这一点，英国当代科学史家A·F·查尔默斯说：

在这些领域里自称为“科学家”的人，往往认为自己是遵循物理学的经验方法的，他们认为这种方法由下列两部分组成：用仔细的观察和实验收集的“事实”和运用某种逻辑程序从这些事实中推导出的定律和理论。

然而，模拟就意味着失真。查尔默斯接着说：

（他们）幽禁在他们现代化的实验室里，透过数字仔细端详世界，不能知道他们努力遵循的方法不仅必然是无结果和没有成效的，而且也不是使物理学取得成功的那种方法。^①

显而易见，科学在今天已被目为万能，因而是一种信仰；人们，包括数以千万计的科学家，对科学的尊崇，基本上是一种信仰行为。近代科学只是机械宇宙之象，在机械运动的体验世界中，物、我是分裂的；我是旁观的研究者，我只是在观察、模拟（如实验、数学模型等）客观的物质运动。在机械宇宙象的支配下，“万物皆备于我”、“万物与我为一”的世界，自然被目为神秘主义的世界；“天人合一”，“人与天地参”的体验之象，便被斥为迷信。

对“迷信”的通常定义是：“缺乏理性实质的信仰、准信仰或习俗”^②。因而，迷信首先是一种信仰，这种信仰是“缺乏理性实质”的。然而，与现代语汇中的“迷信”截然对立的“科学”，正是

^① A·F·查尔默斯《科学究竟是什么》。

^② 参见《简明不列颠百科全书》，中国大百科1986年版。

建立在信仰的基础之上，这便是对“公理”的信仰。亚里斯多德认为，公理是不可论证的第一原理，一切论证性科学，都必须从这一原理开始；每门具体科学都有自己特定的第一原理。最能表现古希腊“理性精神”的演绎几何学，便是建立在一些不能论证的“自明之理”——公理之上。不证自明，即无法证明，只能依靠信仰，只有坚信某个不证自明的第一原理式公理为真，人类才能获得知识。因而《圣经》宣称“信仰耶和华，是知识的开端”。无论是公理还是耶和华，都是体验的显现，区别仅在于显现的形态。体验，是不证自明的真实；这种真实，不能用理性或逻辑推理来证实，它表现为信仰。这种信仰，并不具有“理性实质”。

因此，近代“科学”与中国式的“迷信”之间的区别，只是在于，前者是主、客分裂的体验世界之象，后者是物、我为一的体验世界之象。被梁启超称作迷信之大本营的阴阳五行，也并非近人所牵强附会的古代中国的自然观或自然哲学，因为在古代中国人的体验中，并无与人对立的自然、与我对立的天地。阴阳五行统摄着体验所及的一切，它是宇宙 - 人生的全息象。

说阴阳五行及其统摄的诸象是迷信，显然是“存象忘意”，是蔽于象，而不见象所由生的体验世界。我们观象，最终是为了忘象、去蔽，体悟古代中国人生活其中的大通世界。

这些被称作迷信的体验世界之象，最重要者，是所谓术数、方技。

《汉书·艺文志》把古代的“术数”分为六类，即：天文，历谱，五行，蓍龟，杂占，形法。“方技”四类：医经、经方、房中、神仙。这十类方术的各种著作中，除蓍龟、形法外，都有以“黄帝”命名者。如：

阴阳：《黄帝》十六篇

天文：《黄帝杂子气》二十三篇

历谱：《黄帝五家历》三十三卷

五行：《黄帝诸子论阴阳》二十五卷

《黄帝阴阳》二十五卷

杂占：《黄帝长柳占梦》十一卷

医经：《黄帝内经》十八卷

经方：《秦始黄帝扁鹊俞拊方》二十三卷

《神农黄帝食禁》七卷

房中：《黄帝三王养阳方》二十卷

神仙：《黄帝岐伯按摩》十卷

《黄帝杂子步引》二十卷

《黄帝杂子芝菌》十八卷

《黄帝杂子十九家方》二十一卷

我们在第二章已指出，黄帝发迹于海滨，以黄帝命名的方技著作，多产生于海滨。形法一类，虽未涉“黄帝”，但其中《山海经》也出自海滨。这些在现代被目为“迷信”的方技术数，在古代却享有崇高地位，其权威、价值远在今日“科学”之上。今日之科学，不过是一个物理世界的抽象体系；古代方术的意义却难言其大。关于各种方术的意蕴，《汉书·艺文志》曰：

天文者，序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象，圣王所以参政也。

历谱者，序四时之位，正分至之节，会日月五星之辰，以考寒暑杀生之实。故圣王必正历数以定三统、服色之制。又以探知五星日月之会，凶厄之患，吉隆之喜，其术皆出此焉。此圣人知命之术也。

五行者，五常之形气也。《书》云：“初一日五行，次二曰

羞用五事。”言进用五事以顺五行也。貌言视听思心失，而五行之序乱，五星之变作。

著龟者，圣人之所用也。……

杂占者，纪百事之象，候善恶之征。《易》曰：“占事知来。”众占非一，而梦为大。故周有其官，而《诗》载熊黑虺蛇众鱼旃蛄之梦，著明大人之占，以考吉凶，盖参卜筮。

形法者，大举九州之势，以立城郭室舍。形人及六畜骨法之度数，器物之形容，以求其声气贵贱吉凶。犹律有长短，而各征其声；非有鬼神，数自然也。然形与气相首尾，亦有有其形而无其气，有其气而无其形；此精微之独异也。

此六种术数，特别是前五种，都是“圣王参政”、“圣人知命”之术，不仅表象着、而且模铸着体验世界，是天或道的模拟。但随着这些术数的“普及化”、“群众化”，便不可避免地走向迷信。迷信的根源，在于“日用而不知”的芸芸众生“得象忘意”，或用技忘道。只求用其技而不欲知其道。即刘歆所说“舍本而忧末”。其心理机制，与当今科学至上，技术万能的科学主义迷信，别无二致。对此，刘歆早有所悟，他慨叹道：

此圣人知命之术也，非天下之至材，其孰与焉！道之乱也，患出于小人。而强欲知天道者，坏大以为小，削远以为近。是以道术破碎而难知也！

术数是体验世界之象，方技也是体验世界之象。区别在于，天文、历谱、五行、著龟等术数偏重社会、国家、历史、政治；而方技则注重个人。“方技者，皆生生之具”也。然而在黄老或道家看来，治身与治国的道理是一样的，即所谓“论病以及国，原诊以知政”。如房中术，即今比附为“古代的性(医)学”者，《汉书·艺文志》云：

房中者，情性之极，至道之际。是以圣王制外乐以禁内情，而为之节文。传曰：“先王之作乐，所以节百事也。”乐而有节，则和平寿考。及迷者弗顾，以生疾而陨性命。

从表面看，这段议论，与弗洛伊德的“性欲升华”说颇为相似，都是把情欲导向更“崇高”的人生目标；但二者根本歧异之处在于，弗氏学说的“升华”，是个体性欲受到压抑后的一条被动的无意识出路，而“制外乐以禁内情”则以制乐来禁情，是主动的有意识社会途径。性欲升华是使压抑后的心灵免受冲突与焦虑的侵害；制乐禁情则为了“乐而有节、和平寿考”。显然后者比前者表现出更多的“理性”，更为积极、乐观的人生态度，也更具世俗味。

医经、经方、神仙、房中等方技，多在“道家”系统内发展，常常是“道士”之所为。所谓“不为良相，则为良医”，“良相”，居庙堂之高者也，“良医”，处江湖之远者也。前者为“儒”，后者为“道”。但二者之间并无界沟，随时可以“转化”。儒生、道士往往都兼通术数、方技。儒、道貌似两大传统，实为一种精神。

在唐、五代以后广泛流行的另一种术数，算命术，《汉书·艺文志》当然不可能论及。这种术数以较其“前辈”更为精密的推算程序，赢得了一千多年来上至君王，下至庶民的诚心笃信。当然，对于日用而不知的芸芸众生而言，它是事实意义上的迷信。但我们今天把它称作迷信，却是一种评价，因为与算命术出自同一体系，具有同样色彩的中医药，却被我们称作科学。

方技术数，是古代中国文化最重要的形态之一。它们是古代中国体验世界之象，是受阴阳五行之象支配的诸象。它们实质上是联为一体的。本书为方便起见，把它们分别为天象、地象、人象、命象、等等，但这是勉强和冒险的。说勉强，因为各象

中都涵有天、地、人，本来不应该将它们“拆散”；说冒险，是由于这样的分别，很容易在现代人已经分裂的心灵中，把古代中国大一统的体验世界搞得更为支离破碎。然而，为了明象，进而忘象，我们却又不得已这样做。所幸，诸象的“结构”（借用一个“现代名词”），决定了它们对“拆散”和“分裂”有着强大的抵抗力；它们统摄于阴阳五行之象，它们都是全息的。

第五章 天象

第一节 诸象的一象

李约瑟在他的《中国的科学与文明》（一译《中国科学技术史》）一书中，引用了弗兰茨·屈纳特的一段话作卷首语：

许多欧洲人把中国人看作是野蛮人的另一个原因，大概是在于中国人竟敢把他们的天文学家——这在我们有高度教养的西方人眼中是种最没有用的小人——放在部长和国务卿一级的职位上。这该是多么可怕的野蛮人啊！
(1888, 维也纳)

这似乎代表近代西方人对中国文化的一般感受。据说，法国人类学家列维-布留尔正是在读了汉学家E·沙文赠给他的司马迁的《史记》一书后，深为其中关于天象与人事直接有关的记载而深感震惊，才萌发了研究“原始人”的心灵和“低级社会”的智力机能的念头。把中国目为“低级社会”，无疑是西方中心论者的偏见。其根源之一，是由于近代西方人与古代中国人生活在完全不同的两个体验世界。

在远离西方的古代中国世界中，没有与人对立的、纯然“客观”的天体，当然也不会有把天体运行作为客观现象加以研究的“天文学家”。西方的天文学家，与中国的“天文学家”有着完全不同的历史使命。西方中心论者以西方天文学家来比附中国

“天文学家”，必然得出屈纳特式的结论。另一方面，某些西方科学史家，之所以致力于中国“天文学”的研究，不过是想攫取符合西方天文学体系的材料，有意无意地把中国的天文学，纳入西方的体系。

那么，中国的“天文学”是什么？《易·系辞》曰：“天垂象，见吉凶，圣人象之。”天文是人事吉凶之象，唯此而已。因此，“天文学家”的使命是“序二十八宿，步五星日月，以纪吉凶之象，圣王所以参政也”（《汉书·艺文志》），亦即《易·贲卦》彖辞所说“观乎天文，以察时变”。

然而，天象并非决定祸福，而只是预示吉凶。天象仅仅是人事得失的投影，人们可以根据天象“参政”。《春秋纬·感精符》曰：“人主含天光，据玠衡，齐七政，操八极；故君明圣，天道得正，则日月光明，五星有度。”（《后汉书·明帝纪》注引）天象之变，“皆阴阳之精，其本在地，而上发于天者也。政失于此，则变见于彼。犹景之象形，乡（响）之应声，是以明君者见之而寤，伤身正事，思其咎谢，则祸除而福至，自然之符也。”（《汉书·天文志》）可见，象天文、察时变的出发点和归宿，都是人事。

不过，天文、人事（时变）都是体验之再生象，它们受着同一个原生象的制约。天象只是在阴阳五行之象统摄下的诸象中的一象。殷的“巫咸”、与孟子同时的甘德（齐人）、石申（魏人），都是“掌著天文，各论图验”的。但他们的著作早已失传，对支配他们天文-人事理论的基本原生象，我们已不得而知。现在能够见到的，是秦汉以降阴阳五行的天象。被称作中国古代最伟大“科学家”之一的张衡，对此有精彩的描述：

文曜丽乎天，其动者有七，日月五星是也。日者，阳精之宗；月者，阴精之宗；五星，五行之精。众星列布，体生于

地，精成于体，列居错峙，各有所属。在野象物，在朝象官，在人象事。其以神著，有五列焉，是有三十五名：“一居中央，谓之北斗；四布于方各七，为二十八舍；日月运行，历示吉凶，五纬（五星之总称）躔次，告用祸福。

（《史记正义》引）

其实，早在张衡之前，《史记·天官书》就已详细表明了阴阳五行的天象：

中宫天极星。东宫苍龙。南宫朱鸟。西宫咸池。北宫玄武。

察日、月之行以揆岁星（木星）顺逆。曰东方木，主春，曰甲乙。义失者，罚出岁星。

察刚气以处荧惑（火星）。曰南方火，主夏，曰丙丁。礼失，罚出荧惑。

历斗之会以定填星（土星）之位。曰中央土，主季夏，曰戊己、黄帝，主德，女主象也。

察日行以处位太白（金星）。曰西方，秋，曰庚辛，主杀，杀失者，罚出太白。

察日辰之会，以治辰星（水星）之位。曰北方水，太阳之精，主冬，曰壬癸。刑失者，罚出辰星，以其宿命国。

《汉书·天文志》中，对此有进一步的论述。我们从中极易看出，近代西方的天文与古代中国的“天文”之间的根本差异。尽管日之升落、月的盈亏、五星运行等等，是凡人类皆有目共睹的“自然现象”，但它们却成为两个完全不同的体验世界之象的构件。这两个象，在它们各自所由生的体验世界中，都具有真实的意义。

《史记·天官书》被现代天文学家或科学史家看作古代中国最重要的一部“天文学著作”。但实际上，它却是一部道道地地的“占星术”著作。对此最为普遍的说法是：在古代，科学与巫术难以区分，天文学与占星术混为一体。这仅仅是一种浮于表面的解释。其实，科学或巫术都是人类描绘、言说体验的载体。与其说他们在认识、操纵自然的客体，毋宁说他们在描绘、表述自己的体验。即便是还原论者也不能否认科学的观测，是人脑制约下的人眼的观测。可见，观测本身从来就不是什么“客观”的，它受着体验支配。区别仅在于创造科学或天文学的体验，与创造巫术或占星术的体验之间的差异。

通过对天文的描述，来表达体验的方法，在古代中国人叫作“象(之)”。综观《天官书》，每一句，每一段，都是先讲天文，再言人事，二者合而为一。只消略举一二，便可见其大体：

岁星赢缩，以其舍命国。所在国不可伐，可以罚人。

……赢，其国有兵不复；缩，其国有忧，将亡，国倾败。

其所在，五星皆从而聚于一舍，其下之国可以义致天下。

为什么“所在国不可伐”？因为岁星(木星)是东方木，主春。《月令·孟春纪》：“禁止伐木”，伐木星所在国，无异于伐木；《月令·孟春纪》：“是月也，不可以称兵，称兵必有天殃。”足见《天官书》与《月令》同出于一象。

说《天官书》中有“科学观测”记录的一个主要依据，是其中详细记载了五星的运行。但对正常运行描述的落脚点，却在于“失行”。换言之，就对人类社会的意义而言，“失行”的意义远大于正常运行。如

太白失行，以其舍命国。其出行十八舍二百四十日而

入。入东方，伏行十一舍百三十日；其入西方，伏行三舍十六日而出。当出不出，当入不入，是谓失舍。不有破军，必有国君之篡。

这里的“观测”结果及其“数据”，都是“象(之)”。象之，不是象天文，而是象体验。对此，《天官书》的作者有十分透彻的论述：

太史公曰：自初生民以来，世主曷尝不历日月星辰？及至五家、三代，绍而明之，内冠带，外夷狄，分中国为十有二州，仰则观象于天，俯则法类于地。天则有日月，地则有阴阳。天有五星，地有五行。天则有列宿，地则有州域。三光者，阴阳之精，气本在地，而圣人统理之。

这段话的要义在于最后一句。三光虽为阴阳之精，但却本于地：天的日、月，只是地的阳之精和阴之精；天的五星，只是地的五行之精，且以地的五行命名。但最重要者在于“圣人统理之”，亦即《易·系辞》的“圣人象之”。圣人是“统理”天地之象者，是贯通天地之道者；圣人得其位，便外化为王。王是体验世界的最高理想，“历日月星辰”，只是为了王的实现。故圣人所象者，非象也，乃体验也；“统理”，是表象体验。

曾经广泛流行于其它古代文化民族，甚至在现代世界中仍然暗自涌荡的各种占星术，把日月群星当作人类命运和人间事务的最高主宰；发生着一种单向的支配作用。但在古代中国的体验世界中，天之三辰并没有如此崇高的地位。认为古代中国的天，相当于舶来的上帝或神，是将中西文化妄加比附所产生的最大谬误之一。在古代中国人的体验中，天变不是人间祸福的本原，而是人事顺逆、吉凶的表象。“三光者，阴阳之精，气本在地”、“政失于此，则变见于彼”，正是人间失事，引致日月失光，五

星失行。

我们曾经多次表明，所谓“天”，有两层含义。一是作为体验全体之天，即“天有十端”之天，一是与地相对待之天。天象之天，是与地相对待之天。它只是天的十端之一，是王“贯而参通之”的天地人三道中的一道，绝无至高无上的意义。我们在观天之象的时候，必须分别这一点，方不致陷于迷误。

王之能贯天地人三道而“参通之”，在于天地人皆具阴阳五行之性；或用我们的话来说，天地人大一统的体验，是以阴阳五行之象来表达的。天象之变，系于阴阳五行之变；阴阳五行之变，起于人事之失。换言之，人事失与天象变，是经由阴阳五行感应的。对此，《汉书·天文志》比《史记·天官书》有更为详细的说明：

岁星，曰东方、春、木；于人五常，仁也；五事，貌也。仁亏貌失，逆春令、伤木气，罚见岁星。

荧惑，曰南方、夏、火；礼也；视也。礼亏视失，逆夏令、伤火气，罚见荧惑。……荧惑，天子理也。故曰，虽有明天子，必视荧惑所在。

太白，曰西方、秋、金；义也；言也。义亏言失，逆秋令、伤金气，罚见太白。

辰星，曰北方、冬、水；知也；听也。知亏听失，逆冬令、伤水气，罚见辰星。

填星，曰中央、季夏、土；信也；思心也。仁义礼智，以信为主；貌言视听，以心为正。故四星皆失，填星乃为之动。

这是一个无所不包的天上人间网络，拨动一丝网弦，便会使整个罗网震颤。天变虽然是人间祸患的预兆，但其根由却在人

之所为。《汉书·艺文志》曰：“貌言视听思心失，而五行之序乱，五星之变作。”仁义礼智信的“亏”、貌言视听思的“失”，各各伤动木金火水土，从而导致五星的“失行”。由此可见，在古代中国的体验世界中，天变并非上帝意志的显现，而是阴阳五行失衡的表征。究其根本，“妖由人兴”。《洪范传》曰：“清而明者，天之体也。天忽变色，是谓易常。天裂，阳不足，是谓臣强。天裂见人，兵起国亡。天鸣有声，至尊忧且惊。皆乱国之所生也。”天裂，是阳不足的表征；其根由在于“臣强”（臣为阴，君为阳。臣强，阴盛、阳不足）；天裂，是臣强之象。天象易常，“皆乱国之所生”。这就叫“其本在地，上发于天”。这个世界中，并无舶来上帝的容身之地。天上人间的律令，不是由宗教先知颁布，而是由阴阳五行表象的。——天象只是阴阳五行基本原生象支配下的诸象中的一象。

在古代中国人的体验中，天体是常变的，它是常变的人间事务的投影。这与古希腊人、中世纪欧洲人、以及阿拉伯人的体验有巨大歧异。在古希腊人（以亚里斯多德为代表）的世界中，天体是完美无缺、永恒不变的。这个世界之象，成为中世纪经院哲学的重要基础。一些使古代中国人产生强烈情绪反应的天变，如太阳黑子、新星（客星）等等，在古代、中世纪的欧洲人却避而不谈，甚至视而不见。正如科学史家萨顿所指出的，这些天变并非难于观测，而是他们迷信天体的完美与永恒。哥本哈根的第谷对新星的记录，比萨的伽利略对太阳黑子的描述，给经院哲学敲响了丧钟。于是，现代西方的汉学家和天文学家们便“通力合作”，从中国古书中寻找有关的天象记载，以填补他们祖先精神历程中的空白。

然而，这可怕的空白却难以弥补。他们祖先的完美不朽的

天体，受着完美不朽的上帝主宰，是上帝的体现。我们祖先的常变的天象，根本于常变的人间。仅就这点而言，把西方意义的神、上帝强塞入古代中国的体验世界，也是一大荒谬。古代中国世界是无（西方意义的）神的，没有宗教式的彼岸世界。古代中国人只有现世的此岸，就此而言，中国人是最彻底的“人本主义者”。

天象，不是彼岸世界的显现，不是人间事务的主宰，天象，是人类社会的投影。观天象，是为了“圣王参政”。古代中国的“天文学家”，无时不在发挥他们的“政治功能”，尽管常常因此惨遭杀身之祸，如京房等然。刘歆对此评论曰：

《易》曰：“观乎天文，以察时变。”然星事凶悍，非湛密者，弗能由也（由，用也）。夫观景以谴形，非明王亦不能服听也。以不能由之臣，谏不能听之主，此所以两有患也。

（《艺文志》）

天文，围着人事这个轴心转。天象之变，无论在理论意义上，还是在实际意义上，皆本于人。阴阳五行天象所表征的，是“妖由人兴也；人无衅焉，妖不自作；人弃常则妖兴，故有妖”^①的体验。

第二节 星空的投影

汉人将“天文”列为术数之一。但古代中国对天象有据可查的记载，则可追溯到大约公元前 1300 多年的殷代，尽管当时并不一定具有汉人所谓“天文”的意义。现存甲骨卜辞中，已经考

^①《左传·庄十四年》记申编语。

证的，约有十次日食或月食的记录；且有“七日己巳夕彗出新大星并火”、“辛未有毁新星”等关于新星的记载。“新星”，即现代天文学所谓新星；西汉以降，便改称“客星”，系谓侵入各星区的不速之“客”。

古代中国的“天文”，向来具有官方的性质。殷人将异常天象记录于甲骨卜辞；《书·尧典》也说“帝尧”“乃命羲、和，钦若昊天，历象日、月、星辰，敬授人时”。《尧典》是春秋、战国之际的伪书，其价值在于，它帮助我们了解到，春秋战国之际，已有自成系统的“天文”，体验世界已开始显现为天象。与这一了解并行不悖，战国之世齐国的甘德和魏国的石申，被李约瑟称作中国最早、最伟大的天文学家。他们的《天文星占》和《天文》，亦为最早的自成系统的天文著作，但惜早已失传。战国之世也是体验世界开始显现为阴阳五行的时代。从保存这两部著作的主要内容的《星经》、《晋书·五行志》、《开元占经》中看，其中所言说的，很可能是统摄于阴阳五行的天象。作为术数之一的天文，亦肇端于春秋战国之际，这是十分耐人寻味的。我们确实难以从较为可靠的现存文献中，引出周人的天文材料。天文也许被内陆文化视作怪迂之变。

司马迁曰：“文史星历，近乎卜、祝之间。”无论文史星历，还是卜祝，都是表象体验世界的。如上所述，战国、秦汉以降，天象成了人类社会和人间事务的投影。人按自己的体验，为星空制定了秩序。这表现了人类精神活动外向投射的一般特点。人按自己的形象造神；他按什么方式建立人间秩序，就按什么方式制定宇宙律令。近代的许多研究已表明，中国和欧洲的星象图（如星群、星座）极为不同。他们各自把自己的体验，投射到星空。星群各被看成不同的形状。欧洲的一个星座，在中国的星象上

往往是几个不同的“宿”（或星群）。如西方的“长蛇座”，便包括张、星、柳三宿及其它星群。在星群或星座的象征性命名上，也显现出中国人和欧洲人不同的体验。众所周知，欧洲人称作“大熊”的星座，中国人称之为“北斗”。欧洲星座中有一些以海洋动物命名者，在中国星群中则极为罕见。中国星群的命名，是阴阳五行之象及其人间事物的模拟。

从《史记·天官书》、《汉书·天文志》《晋书·天文志》等文献可知，至迟到西汉，星空便被分为“五宫”。

中宫(拱极宫)

《史记·天官书》、《汉书·天文志》皆曰：“中宫天极星，其一明者，太一之常居也。”《晋书·天文志》曰：“北极，北辰最尊者也，其纽星，天之枢也。”这是帝王之象。“北极五星，钩陈六星，皆在紫宫中。”^①紫宫，为帝王宫。极星中的第一星主月，为太子；第二星主日，为帝王；第三星主五星，为庶子。中星不明亮，人主不用事；右星不明亮，太子有忧患。钩陈为后宫，象帝王的正妃；其北四星称作“女御宫”，象八十一御妻。三面环抱北极的四星称“华盖”，是帝王之座的覆蔽，盖下九星称“杠”，是华盖之柄。客星（即新星）侵犯紫宫中坐，为大臣犯主之象。紫宫垣十五星，象宫墙。北斗七星在太微北，围绕北极星运转，为七政之枢机。“斗为帝车，运于中央，临制四乡，分阴阳、建四时、均五行，移节度、定诸纪”（《天官书》），以斗柄所指方位（“建”）为根据。关于北斗七星，《晋书·天文志》引石申曰：

第一曰正星，主阳德，天子之象也。二曰法星，主阴刑，女主之位也。三曰令星，主中祸。四曰伐星，主天理，伐无

^① 《晋书·天文志》。

道。五曰杀星，主中央，助四旁，杀有罪。六曰危星，主天仓五谷。七曰部星，亦曰应星，主兵。

一主天，二主地，三主火，四主水，五主土，六主木，七主金。

可见石申的体系中已有了阴阳五行。文昌宫六星，为六府，即，上将、次将、贵相、司命、司中、司禄。

“太微”是天子庭，为五帝之坐，十二诸侯之府。其外蕃，为九卿。东西蕃有芒并动摇，象诸侯谋天子。太微西南角外的三星，为明堂，天子布政之宫。明堂西方的三星，为灵台，主观云物、察符瑞、候灾变。黄帝“含枢纽”坐在太微中；四帝星挟黄帝坐，东方苍帝“灵威仰”、南方赤帝“赤熛怒”、西方白帝“白招矩”、北方黑帝“汁光纪”。^①

中宫群星各有所主，难以一一列举，但皆象人事。如“三台”六星，两两分为三组，既象三公之位，又为天阶，供“太一”躔以上下。天阶，即“三台”六星，分为上、中、下三阶，每阶二星。上阶的上星为天子，下星为女主；中阶的上星为诸侯三公，下星为卿大夫；下阶的上星为士，下星为庶人。对此，《晋书·天文志》曰：“所以和阴阳而理万物也。君臣和集，如其常度，有变则占其人。”星变各有所象，与人对应。三台所象的，是人间的等级秩序。

四宫、二十八宿

东、南、西、北四宫各有七宿，合为二十八宿。有人认为在甲骨卜辞中已出现与后来二十八宿有关的星名；《诗经》中也出现过二十八宿中的八宿；《月令》中则记载了二十三宿；《史记·天

^① 五帝名全据纬书。

官书》载二十七宿(缺“东壁”一宿);《淮南子》则有完整的二十八宿。但一般认为,二十八宿始于战国,当时星名并不一致,至少有甘德、石申两家。至汉武帝太初改历,方由唐都、洛下闳重判天部,此后遂成定式。

二十八宿各星的“选定”,是从古人的体验发生的。星体的心理物理学特性如亮度等,并非主要因素。许多“亮星”被舍弃在外。一宿各星构成的星象,其原始意蕴已难以体会,但二十八宿显然与月亮的盈亏和运行周期有关。宿,实为“月之宿”。月球相对恒星运动的周期,即月球回到恒星间同一位置的周期,为27.33日,称作“恒星月”。月亮正好每天“住入”二十二宿中的一宿。此外,月亮从望到望,由朔至朔的相周(朔望月)为29.53日,也接近“二十八”数。因此,二十八宿并非恒星“星座”的简单分区。

四宫的最显著特征之一,是以四种神物(传说中的“动物”)命名。这是否上古“动物图腾”崇拜的遗迹^①本书不能考证。但这四种神物却是五行之象,则毫无疑义。木东方,其色青(苍),其虫鳞,龙为鳞之长;火南方,其色赤(朱),其虫羽,凤为羽之长;金西方,其色白,其虫毛,虎为毛之长;水北方,其色黑(玄),其虫介,龟为介之长。——这便是东宫苍龙、南宫朱鸟、西宫白虎、北宫玄武的真实来历。因此,四宫(五宫)当为五行说流行后方始确立的。

进而,四宫二十八宿便各各成了四神物不同部位之象。

东宫苍龙七宿,角、亢、氐、房、心、尾、箕。角为苍龙之首(苍龙之角);亢为苍龙之颈;氐位苍龙之胸;房为龙腹;心为龙心;尾

^① “图腾崇拜”是否能“推广”到全人类的所有早期文化,颇成疑问。

为龙尾；箕亦为尾。

北宫玄武七宿，斗、牛、女、虚、危、室、壁。斗，龟之首；牛，蛇象；女，龟象；虚、危，龟身；室、壁，各为“玄宫”、“天池”，龟所处之所。

西宫白虎七宿，奎、娄、胃、昴、毕、觜、参。奎为白虎之目；娄、胃为白虎之胃；昴为虎发；毕为虎口；觜、参为虎身、虎尾。

南宫朱鸟七宿，井、鬼、柳、星、张、翼、轸。（與）鬼为鸟目；柳为鸟口；星为鸟颈（鸟喉）；张为鸟喙；翼为鸟翼。

以二十八宿象四神物各部位，只是四宫之象的支流末裔，穿凿痕迹甚为明显。当出现于四宫之象以后。

四宫以四神物命名，表明其为五行之象。在“天文”中，四神物的意义，也许仅在于此。四宫的真实蕴涵，仍是人间事物的模拟、象征。

东宫——

角宿二星为“天关”，其间为天门，其内为天庭。左角为天田，为理，为法官，主刑；右角之北为太阴道。星大而明亮，主王道太平，贤者在朝；星动摇移徙，主王者行。

亢宿四星为天子的内朝，总摄天下奏事、听讼、理狱、录功。星大而明亮，主辅佐忠诚天下安宁。

氐宿四星为王的宿宫、后妃之府，休解之房。又为天根，主疫。

房宿四星为明堂，天子布政之宫。房宿所主甚多。主要者，房宿“四表”的中间称作“天衢”，为黄道之所经，日月五星经由天衢，则天下太平，由阳道（天衢之南）则旱、丧，由阴道（天衢之北）则水、兵；房星明，主王者明，房星离，主民流离。

心宿三星，为天王之正位。中星为明堂，是天子之位，主天

下赏罚。前星为太子，后星为庶子。天下的变动，可从心宿得兆。星大而明亮，主天下大同；心星直，王失势。

尾宿九星为后宫，后妃之府。上第一星为王后，次三是为夫人，再次，为嫔妾。第三星旁一星为“神宫”，为解衣的内室。尾亦主九子，星色的明暗均等，大小有序，主多子孙。

箕宿四星，亦为后宫妃、后之府。主八风，主口舌，表胡蛮将动。

北宫——

(南)斗宿六星为“天庙”，丞相太宰之位，主褒贤进士，稟爵授禄。天子有事占于斗，斗星盛明，王道平和，爵禄行。

(牵)牛宿六星为天之“关梁”，主牺牲之事。牛星大而明亮，王道昌盛，关梁通达。

(须)女宿四星，天的少府。须女的意思是使女、婢女，主布帛裁制、嫁娶。

虚宿二星，被称作“冢宰之官”，主北方邑居庙堂祭祀、祝祷，又主死丧哭泣。虚中六星若是明亮，必有大丧。

危宿三星，主天府天室架屋；亦主死丧哭泣，危下四星为“坟墓”。

室宿(营室)二星，为天子之宫，称为玄宫或清庙。星明亮，国昌盛。天下宫室，皆以营室中为正。

(东)壁宿二星，主文章，是收藏天下图书的秘府。故星明亮，主王者兴，道术行，国家多君子；星失色，则王者好武，经士不用，废弃文章、图书。

西宫——

奎宿十六星，是天的武库。主“以兵禁暴”，又主农田水利。西南的大星，称作“大将”，以明为吉。星象团圆则兵起。若开阖

无常，则有白衣之士称命于山谷。

娄宿三星，为苑，为“天狱”，主供给郊祀之用的苑牧、牺牲。动摇，则众兵聚，兵起。

胃宿三星，为天仓（仓廩），五谷之府。明则天下和平，五谷丰登。否则反是。

昂宿七星，为天之耳目，主西方，主狱事，明则天下狱治平，暗则刑罚滥。又为旄头，为胡星，其摇动若跳跃者，主胡兵大起。七星皆黄，兵大起。一星不见，主兵丧。六星明亮与大星相等，主大水。

毕宿八星，称作“罕车”，主边兵、主弋猎。其大星称作“天高”或“边将”，主四夷之尉（军官）。星大而明亮，天下安宁，远夷入贡；星失色，边兵乱。月入毕，主多雨。毕大星之下一小星为“附耳”，此星移动，主佞谄之臣在君侧；明亮，主中国微，边寇警；入毕，兵大起。

觜（觥）宿三星，为三军之候，行军之藏府。星明亮，则军储充裕，将得势。

参宿十星，主斩刈、主杀伐、主权衡，又主边城。其中有“七将”；七将都明亮，天下兵精。参星失色，军散败；参星移，客伐主；参芒角动摇，边侯告急，兵起，有杀伐之事。中央三小星称作“伐”，主胡、鲜卑、戎、狄之国，故不明为吉；若明亮，则大臣谋反，兵起。

南宫——

（东）井宿八星，为天的南门。主水衡，即法令所取平。王者用法平，则井星明亮而端列。钺星附于井八星之前，主伺奢淫而斩之。钺星明亮，主用钺斩大臣。月宿井，有风雨之变。

（舆）鬼五星，为天目，主视，明察奸谋。五星之中，东北星主

积马，东南星主积兵，西南星主积布帛，西北星主积金玉，中央星为积尸，又称作“质”，主死丧祠祀。鬼四星大而明亮，主丰收；中央星“质”忽忽不明为吉，明亮则兵起，大臣诛。

柳宿八星，为天的厨宰，主草木，主尚食和滋味，又主雷雨（按：柳为鸟喙，见前文）。

（七）星宿七星，又称“天都”，主衣裳文绣，又主急兵盗贼。星明，主王道昌盛，星暗，主贤良不处（按：星为鸟颈、见前文）。

张宿六星，主珍宝、宗庙所用及衣服，以及天厨饮食赏赉饷客。星明亮，主王者行五礼，得天之中（按：张为鸟喙，见前文）。

翼宿二十二星，为天的乐府，主俳倡戏乐，又主夷狄、远客。星大而明亮，礼乐兴，四夷服；移动，主蛮夷使来；离徙，主天子举兵伐乱（按：翼为鸟翼，见前文）。

轸宿四星，主冢宰辅臣，主车骑（兵车），主风，主丧死。轸四星两旁之星称左、右辖，主王侯。左辖为王者同姓，右辖为异姓王侯。车无辖，主国有忧。辖举，南蛮入侵。五星入轸，兵大起。轸中一小星称作“长沙”，主寿命。明亮则寿长，子孙昌。

二十八宿之外还有许多“星官”，各主天下诸事物。

二十八宿各各对应于天下各国、各州、郡。这就是所谓“分野说”。按《晋书·天文志》记载，陈卓、范蠡、鬼谷先生、张良、诸葛亮、谯周、京房、张衡都认为：

角、亢、氐三宿对应于郑国或兖州。

房、心二宿对应于宋国或豫州；

尾、箕二宿对应于燕国或幽州；

斗、（牵）牛、（须）女三宿对应于吴国、越国或扬州；

虚、危二宿对应于齐国或青州；

(营)室、(东)壁二宿对应于卫国或并州；

奎、娄、胃三宿对应于鲁国或徐州；

昴、毕二宿对应于赵国或冀州；

觜、参二宿对应于魏国或益州；

(东)井、(舆)鬼二宿对应于秦国或雍州；

柳、(七)星、张三宿对应于周室、三辅(三河)；

翼、轸二宿对应于楚国或荆州。

各宿星象，表征着各分野的人事得失及祸福吉凶。北斗七星则兼主十二州。

二十八宿又各各对应于十二(地)支。如表所示：

“空间”与“时间”于是融而为一——其实，在古代中国人的体验中，时空从未分离，这便是“宇宙”的涵义，类乎佛教的“世界”。

七曜

七曜是日、月、木星、火星、土星、金星、水星的总称，日、月、五星(以五行命名)，是阴阳五行之象。整个星空分为五官及二十八宿，连同宿外“星官”，

是恒星星象。相对于五官二十八宿及宿外“星官”而言，七曜不断运行，因此在“天文”中具有特别的重要意义。所谓二十八宿，即以月亮的每天一宿来划分的。在现代人看来，二十八宿只是天球赤道附近的、人为分成的二十八组恒星，由于二十八宿的位置相对不变，便成了观察日、月、五星(五大行星)视运动途径的

东 { 角、亢二宿对应于辰，
氐、房、心三宿对应于卯，
尾、箕二宿对应于寅。

北 { 斗、牛二宿对应于丑，
女、虚、危三宿对应于子，
室、壁二宿对应于亥。

西 { 奎、娄二宿对应于戌，
胃、昴、毕三宿对应于酉，
觜、参二宿对应于申。

南 { 井、鬼二宿对应于未，
柳、星、张三宿对应于午，
翼、轸二宿对应于巳。

坐标体系。二十八宿的深层意蕴虽难考究，但至少与“恒星月”有关，是“量度”月球运行的“刻度标尺”。这表明月球的“运行周期”和“月相周期”及与其相关的物象乃至人的生理心理变化（如妇女的月经等），是激发先民“神秘”体验的一个有力因素。日、月、五星之象，较之相对稳定的恒星星象更为多姿，因而具有更为丰富的人间事物的象征意义。

日——

众阳之精。主生、养、恩、德，为人君之象。人君有过失，日象必反常。所以，日、月光明，象天下有道、人君吉昌、百姓安宁。“日、月不光，有亡国死王，不出五年”（《河图·帝览喜》）。人君有道，其政太平，则日不以五色中的某色为主。日变色，则军破，或丧王侯。日发红而无光，表明君无德、臣乱国。日失色，所临之国不昌盛。若是白昼日昏，行人无影，且一直延续到黄昏，则国家刑罚急、下民不聊其生，一年之内有大水。白昼日昏，乌鸟群鸣，主国失政。日中乌见，为君主不明、有政乱、战乱。日中有黑子、黑气、黑云，为臣废其主之象。日食（蚀），为阴侵阳，臣掩君之象，亡国之征。《开元占经·卷八》引：

董仲舒《灾异对》曰：“人君妒贤嫉能，臣下谋上，则日食。”

《淮南子》曰：“君失其行，日薄食无光。”

京房《易说》曰：“下侵上则日食。”

月——

众阴之精。就配日（人君）而言，为女主之象。阳主德，阴主刑，因而月有刑罚之义。日为人君，则月为诸侯大臣之象。因此，人君明达，月行依度；人臣执权，月行失道。大臣擅事，兵刑失理，月的运行就忽南忽北（失道）。女主、外戚篡权，月的运行

就忽进忽退(失度)。月变色,国家有灾殃。白昼月明,表明奸邪并作,君臣争夺,女主失行,阴国兵强,中国饥荒,天下谋反僭越。数月之内再次白昼月明,国家动乱、灭亡。

岁星(木星)——

岁星在五星中有重要地位。岁星的“恒星周期”是 11.86 年。所谓恒星周期,系指行星以恒星为准(参照系),在轨道上绕太阳公转的时间。有人认为岁星的“恒星周期”与十二支及回归年的 12.37 个朔望月有关。但与岁星周期的关系最为密切的,是“十二岁次”学说。十二岁次,是岁星通过众恒星向东移动时,所经过的十二“站”。整个周期的年数,称为一“纪”。一纪中各岁皆有名称(岁名),如“摄提格”等。岁星的特殊地位还在于,它是“开始”之象。木为五行相生之始;岁星一曰摄提,“摄提格”为岁名之始;岁星又名纪星,星纪为十二岁次之始。

岁星,为东方、春、木。在人的五常是仁,在人的五事是貌。仁亏貌失,逆春令(春所行之政令)、伤木气,罚见岁星。岁星在某处停留较久,则该国厚德,五谷丰登,不可征伐,但可以伐人。岁星宜安静中度,若是赢(速进)、缩(短距逆行)失次,则该国有忧患,不可举事用兵。岁星又为人主之象,光色明亮润泽,表明人主有德。进退如度,奸邪息;变色乱行,主无福。若五星皆从岁星聚于一宿,则其下的国家“可以义致天下”,即以“义”王天下。

荧惑(火星)——

为南方、夏、火;在人为礼,为视。礼亏视失,逆夏令(不行夏的政令),伤火气,罚见荧惑,即荧惑失行。荧惑上升就有兵,隐没就兵散。其所止之宿的对应国家,则发生暴乱、内哄、疾病、死丧、饥荒、战争。荧惑在某处停留较久,则其国遭殃;停留三个

月，国有灾祸；五个月，受兵；七个月，国土亡掉一半；九个月，大半土地丢失。若荧惑变色，芒角动摇，运行忽前忽后，忽左忽右，则其灾殃更甚。其速进(行疾)的方向，就是兵聚之处，顺其速进方向，就能战胜；逆之，战败。若其“出色赤怒，逆行成钩己”，则战事凶，有围军。若见其钩己有芒角如利刃，则人主不宜出官，因其下有伏兵；芒大，则为众人怒之象。荧惑为理，外理兵，内理政，为天子之理。故有“虽有明天子，必视荧惑所在”的说法。若五星皆从荧惑聚于一宿，其下之国“可以礼致天下”。

填星(土星)——

为中央、季夏、土；在人为信，为思心。五常中，仁义礼智，以信为主。五事中，貌言视听，以心为正。所以，若是“四星皆失”，亦即仁义礼智、貌言视听皆失，填星运行便会反常。填星速进(顺行疾)，主侯王不宁；逆行，主有军不复。填星若是在一处停留不动，则其对应之国吉庆有福，可得地得女子，不可伐。停留久，国福厚。先留后去，或失地，或失女；福薄，不可举事用兵。运行失常或有大水，或有天裂地动。填星为黄帝之德，女主之象，主德厚、安危、存亡之机，司天下女主之过。填星又为天子之星，天子失言，则填星大为反常。

太白(金星)——

为西方、秋、金；在人为义、为言。义亏言失，逆秋令(不行秋的政令)，伤金气，罚见太白。太白主刑杀，刑杀失，罚见太白。太白又主兵，当上升时不上升，当隐没时不隐没，叫做“失舍(宿)”，不是破军，就是国君被篡。升自西方而失行，夷狄战败；升自东方而失行，则中国战败。太白为兵象，故用兵象太白，吉；反之，凶。如，太白升得高，用兵吉深凶浅，太白升得低，用兵吉浅凶深；太白速行，用兵宜速不宜迟(疾吉迟凶)。荧惑(火)为太

白(金)之忧,故荧惑从太白则军忧(火克金之谓),荧惑离太白,则军舒。太白的正常运行,是在东方升起、在东方隐没(东升东落),或在西方升起、在西方隐没(西升西落)。若是东升西落或西升东落,便叫作“经天”(横过中天),为天下革命,人民更王之象;又主“乱纪”,人民流亡。太白昼见,与日争明,主强国弱、小国强,女主昌。

辰星(水星)——

为北方、冬、水;在人为知(智),为听。智亏听失,逆冬行(不行冬之政令),伤水气,罚见辰星。辰星与月同精,早出为月食,晚出为彗星及天天。一时不出,其时不和;四时不出,天下大饥。不当出时而出,则寒暑失常。当出时不出,兵大起,有战争。出于房心二宿之间,主地动。辰星色白,主旱灾;色黄,主五谷熟;色赤,主兵战;色黑,主水灾。色黄而小,有大地震。辰星光明如月,其国大水。辰星又为杀伐之气、战斗之象,它与太白运行的各种关系,便构成不同的相应“兵象”。例如,辰星与太白俱升自东方,皆色赤而有角,夷狄败,中国胜;俱升自西方,皆色赤而有角,中国败,夷狄胜。辰星与太白“不相从”,虽有军,不战。辰星升自东方,太白升自西方,或辰星升自西方,太白升自东方,称作“格”,兵陈于野而不战。

五星各有其“庙”,即二十八宿中的五个宿:北宫的营室,称作清庙,岁星之庙;东宫的心宿,称作明堂,荧惑之庙;北宫的南斗,称作文太室,填星之庙;东宫的亢宿,称作疏庙,太白之庙;南宫的七星,称作员宫,辰星之庙。“五星行至其庙,谨候其命”。

五星在天,主二十八宿;在地,主五岳十三州。岁星主东宫、泰山、徐州、青州、兖州;荧惑主南宫、霍山、扬州、荆州、交州;填

星主嵩高山、豫州；太白主西宫、华阴山、凉州、雍州、益州；辰星主北宫、恒山、冀州、幽州、并州。

五星运行反常，即赢（速进）缩（逆行）、失位，“其精降于地为人”，必应验于人。岁星降为贵臣；荧惑降为童儿，歌谣嬉戏；填星降为老人妇女；太白降为壮夫，处于林麓；辰星降为妇人。各类人等的吉凶祸福，可从相应的五星象中得其征验。

由五星之间的种种“关系”所构成的星象，比五星各自的星象，具有更大的“感动力”。五星中，若有二星以上同处于二十八宿中的一宿之内，称作“合”（“同舍为合”），相互凌犯称作“斗”（“相陵为斗”）。二星相近，有大灾殃；二星相远，不相伤害；相从在七寸（肉眼观察的二星间距，相当于一度）之内的，必相凌犯，主有祸患。例如：

岁星（木）：与填星（土）合（即同处一宿，下同），则为内乱。与辰星（水）合，主变谋更事。与荧惑（火）合，主饥馑、旱灾。与太白（金）合，主水灾。

荧惑（火）：与太白（金）合，为丧，不可举事用兵。与填星（土）合，为忧，人主孽下卿。与辰星（水）合，为“北军”，用兵举事大败。

填星（土）：与辰星（水）合，主军队覆没。与太白（金）合，主疾，主内战。

辰星（水）：与太白（金）合，为变谋、为兵忧。

岁星、荧惑、填星、太白与辰星斗，皆为兵战、内乱之象。

综观上述，最严重的五星星变之象，是“相克”的二星同处一宿。如，火与水合为“淬”，火与金合为“铄”，不可举事用兵；土与木合，举国饥荒；土与水合为“雍沮”，不可举事用兵；木与金合，斗，国有内乱。土与金合，虽为“相生”（土生金），但土生金，金泄

土之气，土气既泄，其国失地。可见五星星变之象，究其根本乃五行之象。

以上所说的，是二星合。如果三星同处于一宿（三星合），叫作“惊立绝行”；该宿对应之国内外战争、死丧，百姓饥乏，为改立侯王之象。如果四星同处一宿（四星合），称为“大汤”（汤，荡也），亦为战争、死丧之象。如果五星同处一宿（五星合），便是“易行”，有德者吉庆，可改立为王，奄有四方，子孙蕃昌；无德者受殃，被迫离家弃国。宗庙被毁，百姓离去。因此，五星聚乃“革命”之象（易行，亦革命之谓），五星所聚之宿，其对应之国王天下。五星聚时，若从岁星（以岁星为首，而聚其它四星。以下类推），则新王以义致天下；若从荧惑，则新王以礼致天下；若从填星，则新王以威德致天下；若从太白，则新王以兵致天下；若从辰星，则新王以法致天下。这也是以阴阳五行之象为根据的：木、火为阳，义、礼亦为阳；金、水为阴，兵、法（刑）亦为阴；土为中，乃德也。

由日，特别是月，与五星的“关系”所构成的象，无疑也是人间事务的模拟。例如，“凡月蚀五星，其国皆亡”（见《汉书》、《晋书》等《天文志》）。月蚀星，即月掩星，星灭。月掩岁星，饥荒；月掩荧惑，内乱；月掩填星，犯上，杀戮；月掩太白，强国战败；月掩辰星，女人乱政。星入月，见于月中，为“星蚀月”，岁星入月（蚀月），其野有逐相；太白入月（蚀月），有杀戮之祸。

总之，五星得其行，则政合于常；乱其行，则亡国革政，有兵、饥、丧、乱之祸。

杂星气

除开二十八宿及其外星，以及七曜，还有一些出没无常，变化莫测的星，也具有十分强大的“感动力”。这些星在《史记·天

官书》、《汉书·天文志》、特别是在《荆州占》(传说为东汉末年荆州牧刘表命武陵太守刘睿所集“天文众占”)中有详细记载。但显然其中有些不是“星”，而是“气”。这些星包括瑞星、妖星、客星、流星，等等。

瑞星——

景星：如半月，生于晦朔，助月为明。然而，景星之状无常。有时大而中空；有时则为三星：有赤方气与青方气相连，赤方气中有两黄星，青方气中有一黄星，三星合称景星。景星亦称“德星”，常出于有道之国，所见之国大昌。显然，景星是吉星。但在欧洲人的世界中，这却是个大凶星。现代天文学理论认为，景星产生于地球反照作用。即地球反射日光的照射，把月球黑暗部分照亮所产生的视象。故“如半月，助月为明”。

周伯星：黄色，煌煌然，所见之国大昌。

含誉：光耀似彗。

格泽：如炎火，色黄白，起地而上。见则不种而获、有土功，有大客。

以上各星，似乎都不是现代天文学意义上的“星”。

妖星——

彗星：亦谓扫(帚)星。对彗星，古人早有记录，且为世界上保存得最为完整的记录。记录完整，说明彗星在古代中国世界中的重要。对彗星的视象，《晋书·天文志》引曰：“彗体无光，傅日而为光，故夕见则东指，晨见则西指，在日南北，皆随日光而指。”本(彗头)类星，末(彗尾)类彗。视象小者数寸，长或竟天。彗星见，则兵起，大水。彗星主扫除。乃“除旧布新”之象；除旧布新，有革命之意。彗星光芒所及，则有灾殃。因此，是一大凶星。

孛星：属彗星一类。彗尾偏向一侧，称彗；反方向的彗星，视觉“芒气四出”者，为孛。^①孛为“恶气”所生，若无内乱，便有外患。孛星所象之事，较彗星更为凶险。刘向曰：“君臣乱于朝，政令亏于外，则上蚀三光之精，五星羸缩，变色逆行，甚则为孛。北斗，人君象；孛星，乱臣矣，篡杀之表也。孛星见于北斗，大臣诸侯有受诛者。”（《汉书·五行传》）

天谗、天锋、烛星、蓬星：亦属彗星一类，皆为大凶之象。

妖星不少，但多不是长驻星空之“星”，而是“气”，或新星，或彗类。谯纬《河图》把各种妖星归为五星之精流、散而来。京房《风角书·集星章》（《晋书·天文志》引）载各种妖星皆出于月旁，有五色方云，以五寅日见，由五星所生。例如——

由岁星所生的七个妖星（天枪、天根、天荆、天棊、天楼、天垣），于甲寅日出现，有两青方在其旁。甲、青皆属木。

由荧惑所生的七个妖星（天阴、晋若、官张、天惑、天崔、赤若、蚩尤），于丙寅日出现，有两赤方在其旁。丙、赤皆为火。

由填星所生的七个妖星（天上、天伐、从星、天枢、天翟、天沸、荆雪），出现于戊寅日，有两黄方在其旁。戊、黄为土。

以此可以类推，太白所生的七妖星（若星、帚星、若彗、墙星、棊星、白藿），出现于庚寅时，有两白方在其旁；辰星所生的七妖星（天美、天欃、天杜、天麻、天林、天蒿、端下），出现于壬寅日，有两黑方在其旁。

妖星中有不少是彗类，把不同彗星与不同行星联系起来，颇类似近代西方天文学中的某种理论。

妖星的出现，是水旱、饥乱、兵丧、失地，王死、破军、杀将的

^① 当彗星与地球、太阳成一直线时，彗尾便看不见，只见“芒气四出”。

征象。

客星——

前已述及，客星就是现代天文学所说的“新星”。人类肉眼所见的星空中，众星的数量和亮度在不断变化，一些星则使人感到时隐时现。有些原来勉强可见，甚或不可目见的暗星，亮度会突然增强一百万倍以上，甚至几亿倍，现在认为这是“恒星爆发”，形成所谓“新星”或“超新星”。甲骨卜辞中有新星的记载。秦汉以后则称之为客星。因为新星不是星空的常驻者，它突然出现，然后或速或迟地隐退，故称客。客星“其见(现)无期，其行无度”，“错乎五纬(五星之总称)之间”，因而它是星空秩序的扰乱者，象人间秩序的紊乱。上述妖星中，有一部分就是客星。也有极个别的客星为瑞星。如前述周伯星，“黄色煌煌，所见之国大昌”。客星的星象，包括方位及心理物理特性(如亮度、色泽、形状等等)，是判断其所象人间事务吉凶祸福的根据。《晋书·天文志》引《荆州占》云：“老子星色淳白，然所现之国，为饥为凶、为善为恶，为喜为怒。……蓬絮星色青而荧荧然，所至之国风雨不节，焦旱，物不生，五谷不登，多蝗虫。”《汉书·天文志》记元帝初元元年(公元前48年)四月，“客星大如瓜，色青白”，此乃“为水饥”之象，与《荆州占》所记“蓬絮星”的征兆类似。这些都是以客星的心理物理特性(或人的感觉印象)为根据的占法。客星出现(见)的方位也是重要依据。《晋书·天文志》引《荆州占》记，“三大星”出自东南，名“盗星”，见则天下有大盗；出自西南名“种陵”，见则天下谷贵十倍(谷贵，饥馑之喻)；出自西北，色发白，名为“天狗”，出则人相食，大凶；出自东北，名曰“女帛”，出则有大丧。客星见(出现)于二十八宿，亦各有不同的象征意义。《汉书·天文志》记武帝光元元年(前134年)六月，“客星见于

房”。房为明堂，天子布政之宫；客星犯房，“为兵起”之象。

流星——

在古代中国的世界中，流星是天的使者，这大约是由于流星的“时间经过”，即从出现到消失的时间，甚为短促；但却在短暂的显现中，传递着不少于其它星体所表象的人间吉凶祸福的信息。唯其短暂，且形态、轨迹各异，光泽、色彩多变，方才显示出它的“神秘”意义。在现代天文学理论中，流星的来源有多种。流星群（流星雨）被认为是彗星粉碎后的残体。据说，“帝癸（夏桀王）十五年，夜中星陨如雨”（《竹书纪年》），这向来被看作是“王者失道”之象。谷永解释汉成帝永始二年（前15年）二月“夜过中，星陨如雨，长一、二丈，绎绎未至地灭，至鸡鸣止”的流星雨时曰：“星辰附丽于天，犹庶民附丽于王者也。王者失道，纲纪废顿，下（民）将叛去，故星叛天而陨，以见其象。”（《汉书·五行志》）亦即“小流星百数四面行者，众庶流徙之象”（《晋书·天文志》）。

单个的流星，自上而降者，称“流”；自下而升者，曰“飞”；大的称“奔”（或“贲”）；坠于地者，或称“陨”。流星星象具有多重象征意义。例如，流星既为“天使”，那么，星大者使大，星小者使小；大而无光者，传递的是众人之事的音信，小而有光者，表达的是贵人之事的消息，大而光者，象人既贵又众。奔星（大流星）所坠，其下有兵。前大后小者，为担忧；前小后大者，象喜庆。其行如蛇者，象奸邪之事。其声隆隆者，为怒之象。行疾者，期速；行缓者，期迟。轨迹长，象事长久；轨迹短，象事短暂。更重要的是流星的全体之象，包括形态、轨迹、光泽、色彩、声音等等。

狭义的“流星”，指运行轨迹自上而降者。据其大体之象，可分为几类，并各有命名。例如——

天保：有声，似野雉鸣；如火炬下地；所坠之国安宁，有喜。

天雁：体大，有青、赤之光，长二、三丈，象军中之精华。其国若是起兵打仗，将军当从“天雁”所坠的方向。

地雁：体小，有青赤之色，其所坠处起兵。

人主之星：体大、晖晖然有白光，长竟天。到流星所坠的方向去寻找将军。

轨迹自下而升的流星，称作“飞星”。有几种大若缶瓮的飞星，是极凶之象。例如——

顿顽：皎然而白，前低后高，其所从者多死亡。

解衔：皎白；星灭后，白光环曲如车轮，主其国人以相斩为爵禄。

大滑：皎白，长数丈；星灭后，白光似云流下，所下之处有流血积骨之祸。

此外，还有一些运行轨迹不如上述“流”、“飞”，那么典型者。例如

枉矢：类似(狭义的)流星，苍黑色，行(轨迹)如蛇，望之如有毛，目长数匹，著天。象谋反之兵合射所诛，或以乱伐乱。

营头(营头之星)：指白昼下陨的流星。或谓“有云如坏山堕”。所堕之处，有军覆没，流血千里。

天狗：包括多种“象狗”的奔星(大流星)。如“色黄，有声，其止(落)地类狗”；“有毛，旁有短彗，下有狗形”；“见人面，坠无音，若有足”；“其色白，其中黄”。天狗出现，则四方相射，千里破军杀将；或五将争斗，人民相食，所坠之乡有流血；其君失地，兵大起，国易政。

流星，也和恒星、行星以外的其它“星”一样，有时并不具有现代所说的“星”的涵义。如瑞星之首的“景星”，现代天文学就

认为是一种“地球反照”现象，而非真有其星的“实体”。流星之一的“彗头”，有时是“有云如坏山堕”之象的称谓。因此，构成古代中国天象的，不仅有星斗，而且有云气。二者之间的区分，在一定范围内，只是大体上的。许多史书的《天文志》中，都有“云气”部分。

第三节 大气的隐喻

现代天文学的对象是星空，现代气象学的对象是大气。如果说古代中国的“天文学”是占星，那么，古代中国的“气象学”便是望气、风角。星、云、风，便构成了古代中国的“天象”。历代史书把星、云归诸《天文志》，自然有它的道理在。从科学的角度讲，无可否认，天体运行与气象之间有着再估计也不为过高的密切关系。而近现代科学中壁垒森严的学科分野，必然产生一个个“边缘学科”的怪胎。现代气象学的“对象”，不仅在古代中国的天象中有，在地象、人象、命象中也有。不过，在天象中者，仅“云气”与“风”而已。

在古代中国体验世界中，云气之象与众星之象具有同等的意义，它们都表象着人间事务，负载着人类的体验。不同之处在于，云气比众星更为变幻莫测，而且无论昼夜都可观望。因而，在西眼看来，其中的隐喻也更为“神秘”。

但是，观望云气之象的“望气”之术却甚为“不古”。我们无以引证战国以前的资料，仅见《吕氏春秋·明理》中有些微记载。如，云状若犬、若马、若白鹄、若众车者，为“至乱之化”之象。隐喻着“君臣相贼，老少相杀，父子相忍，弟兄相诬，知之相倒，夫妻相冒，日以相危，失人之纪，心若禽兽，长邪苟利”的传统信仰崩

溃、道德普遍沦丧的极乱之世。其中还描述了“天衡”、“云旗”、“滑马”、“蚩尤之旗”四种不吉的云象。在这里，蚩尤之旗是妖云；而在星象中，蚩尤之旗是荧惑所生的妖星（荧惑之精），可见天象之中，星、云有时并无截然的分野。星象、云象，都是阴阳五行之象。故《春秋纬·元命苞》曰：“阴阳聚为云气也。”

《史记·天官书》首先记载了望气之术：“凡望云气，仰而望云，三四百里；平望，在桑榆上，千余二千里；登高而望之，下属地者三千里”，有兽形居于云气之上者，为胜。《晋书·天文志》中的记录更为详尽：“凡候气之法，气初出时，若云非云，若雾非雾，仿佛若可见。初出森森然，在桑榆上，高五六尺者，是千五百里外。平视则千里，举目望即五百里；仰瞻中央，即百里内。平望，桑榆间二千里；登高而望，下属地者，三千里。”云气所主事物的所在方向，须在一日之中不同的时刻候望。“在东，日出候之；在南，日中候之；在西，日入候之；在北，夜半候之。”这是由于，东南西北的“方位”，也是由阳至阴的过程。

星有分野，云气也有“分野”。例如，韩地之云，其状如布；赵地之云，其状如牛；楚云如日；宋云如车；鲁云如马；卫云如犬；周云如车轮；秦云如行人；魏云如鼠；郑云如绛衣；越云如龙；蜀云如困。再如，海旁蜃气象楼台，广野气成宫阙，北夷之气如牛羊、群畜、穹庐，南夷之气类舟船幡旗。华山以南，气下黑上赤；嵩高、三河之郊，气正赤；恒山之北，气青；渤、碣、海、岱之间，气皆正黑；江淮之间，气皆白色。——如果我们以近代科学的经验方法，对这些描述加以研究，是否可以产出一门“中国地理气象学”的“边缘学科”？《史记·天官书》的回答是，“云气各象其山川人民所聚积”。

有些云气之象则常被现代西方或西方化的科学家攫去作

为比附西方现代气象学的材料。例如，用以观妖祥、辨吉凶的眊侵氏“十辉”之法，被说成是对虹、幻日等光学奇象的描述。但二者之蕴涵却根本不同：“十辉”之一的“侵”，谓阴阳五色之气，浸淫相侵；“十辉”之十的“想”，谓气五色有形想，青主饥，赤主兵，白主丧，黑主忧，黄主谷熟。作为云气之象的“十辉”，有的也与日、月之象互有交叉，“十辉”之五的“闾”，即谓日、月蚀。

云气，只是人事吉凶祸福的表征；且不离阴阳五行之象。“日旁云气，人主象”（《史记·天官书》），“日濛濛无光，士卒内乱”，“日晕有五色，有喜；不得五色者有忧”（《晋书·天文志》），此乃阴蔽阳之象。“天裂，阳不足；地动，阴有余”（《汉书·五行志》），天裂（北极光）、地动（地震）皆阴盛阳衰之象，臣谋君之征。姿彩各异的云气，表象着纷繁的人事。试撮其要于下：

瑞气。如，1. 庆云，亦曰景云；若烟非烟，若云非云，郁郁纷纷，萧索轮囷。此为喜气，太平之应。2. 归邪：如星非星，如云非云；或者星有两赤彗上向，有盖，下又连星。归邪出现，必有归其国者。3. 昌光：赤色，如龙状；；昌光出现，则圣人起、帝受终。

妖气。1. 虹蜺（霓）：日旁之气，斗之乱精。主惑心、内淫、臣谋君。天子退黜，后妃专政，妻妾内哄。2. 牛羊云：形如狗，赤色，长尾；为乱君、兵丧之象。

天子气。内赤外黄，四方（按：内赤外黄，火生土，土旺。中央土，隐喻天子）；气生发之处当有王者。天子若将巡游某处，其地亦先发此气。此气之象可有多种：或如城门隐隐在气雾中；或如华盖在气雾中；或象青衣人无手，在日西；或如龙马；或气成龙虎、成五彩；或郁郁葱葱。

蒙。连阴十日，昼不见日，夜不见月，乱风四起，欲雨而无雨。主臣有谋。

雾、白虹。白虹为百殃之本，众乱所基。雾为众邪之气，阴来冒阳。白虹雾，主奸臣谋君，擅权立威；白昼雾重，夜间明亮，主臣志得申。夜雾白虹见，臣有忧；昼雾白虹现，君有忧。虹的头、尾至地，流血之象。雾气不顺四时，逆相交错，微风小雨，为阴阳气乱之象。若积日不解，昼夜昏暗，主天下分离。

云气中，许多是军事的象征。如猛将之气、军胜之气、败军之气、降人气、坚城之气、屠城之气、暴兵气、战气等等。其中有的是“象形”，如屠城之气，“（军）营上有云如众人头，赤色，其城营皆可屠”；又如战气，“青白如膏，如人无头，如死人卧”。有的是“会意”，如败军之气，“或纷纷如转蓬；或如扬灰；或云如卷席”等等。可见，云气者，象也；象者，像也。我们甚至可以从云气之象中找出与汉字类似的“六书”！

“风角”之术，亦始见于《史记·天官书》、《汉书·天文志》等。“风角，谓候四方四隅之风，以占吉凶也。”（《后汉书·郎顛传》注引）风角似始于占岁。

凡候岁之美恶，谨候岁始。岁始，或冬至日，产气始萌。……正月旦，王者岁首；立春日，四时之始也。四始者，候之日。

（《史记·天官书》）

四始，谓正月旦（正月初一）为岁之始、时之始、日之始、月之始，是占岁之日。而“四角四隅之风”，即“八风”。汉人魏鲜善风角，每年正月初一“决八风”，以占一年之吉凶：“风从南方来，大旱；西南，小旱；西方，有兵；西北，戎菽为（胡豆成）；小雨，趣兵（风从西北来，且又有小雨，则国兵趣起）；北方，为中岁（丰收之年）；东北，上岁（大丰收之年）；东方，大水；东南，民有疫疾，岁恶。故八风各与其冲对，课多者为胜。多胜少，久胜亟，疾胜徐。……

(风声)宫，则岁善(宫，中央土也)；商，则有兵(商，西方金也)；徵，旱(徵，南方火也)；羽，水(羽，北方水也)；角，岁恶(角，东方木也)。”

风象，亦无例外地是人事之象，是吉凶祸福的象征、隐喻。构成风象的原则，与云气象一样，“像”也。作为天象中的一象，不能脱离全体，孑然独立。故《史记·天官书》曰：“月所离(历)列宿，日、风、云，占其国。然必察太岁所在：在金，穰；水，毁；木，饥；火，旱。此其大经也”。

第四节 人间的反照

古代中国人的体验世界是大一统的世界，但却是变化的大一统世界。他们没有亚里斯多德式的、表征完美无缺的上帝的、完美无缺的天体。人事是变，人事的投影——天象也是变。然而“小变”常有，并不致于破坏秩序，故《天官书》曰：“凡天变，过度乃占。”天象本于人事，观天之变的目的在于整合人事。《天官书》总结道：

夫常星之变希见，而三光之占亟用。日月晕适云风，此天之客气，其发见亦有大运。然其与政事俯仰，最近天人之符。此五者，天之感动。为天数者，必通三五(三辰五星)。终始古今，深观时变，察其精粗，则天官备矣！

我们现在知道的“天文”，始于战国之世，石申，甘德为其代表。传说中的《巫咸》，也只能看作战国时代的著作。《汉书·天文志》认为，上古之历的五星之推，是没有逆行的；只是在甘氏、石氏的星经中才有荧惑、太白逆行的记载；这是因为天下太平之世则五星循度，无有逆行；日不食朔，月不食望。偶而出现日、月

食，虽非“正行”，但也只是“小变”。日者为德，月者为刑（即阳德、阴刑之谓），故日食修德，月食省刑，便不致大乱。春秋之世，国家衰微，天下失了纲纪，所以“三变”常见。三变者，荧惑主内乱，太白主兵，月主刑。战国时期，人间秩序进一步破坏，“及有乱臣贼子，伏尸流血之兵”，而导致天象的“大变”。于是，“臣主共忧患，其察视祥、候星气尤急”，天文生焉。可见，“天文”与五德终始、《洪范》五行等等，都是同一时代应运而生的产儿。

中国的天文，从来就没有过现代天文之“天文”的涵义。如前所述，天文是一个天上人间的“网络系统”（借用一个现代名词）遵循着“类固（同）相召，气同则合，声比则应”的普遍原则。天文只是道的显现。人事与天象是天文的“两端”。天象之变既本于人事，又预兆着人事；既是人世的投影，又反照着人间。离了人事便无天文。故《春秋》每年记事寥寥数条，但“日有食之”却记了三十六次；彗星三见、夜常星（恒星）不见、夜中星陨如雨各一。天文实始于春秋战国之世，那是中国大一统世界的第一个“混乱时期”。

春秋二百四十二年间的若干天变，既是“弑君三十六（日食三十六），亡国五十二，诸侯奔走，不得保其社稷者不可胜数”（《汉书·天文志》）的表征，又是“众暴寡、大并小；秦楚吴越，夷狄也，为强伯；田氏篡齐，三家分晋，并为战国；争于攻取，兵革递起，城邑数屠，因以饥馑，疾疫焦苦”（《史记·天官书》）的预兆。中国历代史书中，诸如此类的天文记录占有相当大的比重。其中各有“史传事验”。成书于唐代的《晋书》、《隋书》的《天文志》，更是被奉为“圭臬”。其后一个世纪，古代天文的集成之作《开元占经》出现了。这些文献均被李约瑟称为“天文学知识的宝库”。然而，中国的“历史”从来不仅是人类社会的历史，更是体验世界

全体的历史，天文是不能从全体中分出的。以下是《汉书·天文志》总结的秦汉之际的历史，从中可以窥见天文作为历史全体之一部的内在蕴涵：

始皇之时，十五年间，彗星四见。久者八十日，长或竟天。后秦遂以兵内兼六国，外攘四夷，死人如乱麻。又荧惑守心及天市，芒角，色赤如鸡血。始皇既死，嫡庶相杀。二世即位，残骨肉、戮将相。太白再经天，因以张楚并兴，兵相蹈籍，秦遂以亡。项羽救巨鹿，枉矢西流（枉矢，流星之一种也）。枉矢所触，天下所伐射，灭亡象也。物莫直于矢，今蛇行不能直而枉者，执矢者亦不正，以象项羽执政乱也。羽遂合从，坑秦人，屠咸阳。凡枉矢之流，以乱伐乱也。

汉元年十月，五星聚于东井。以历推之，从岁星也。此高皇帝受命之符也。

可见，天象不能离开人事而单独成“史”。

在古代中国人的体验中，“天之感动”并非象机械力作用那样一对一地立见其效，而是有一个或短或长的时间经过。在尚未出现天象之变时，人间已开始出现了某种未成气候的动态，这种动态往往未成事实，我们可称之为倾向或趋势。这种倾向或趋势，古人有时称之为“气”。如果加以分析，从未成气候的动态，到异常天象的出现，可称为“感动”的第一阶段。董仲舒曰：“邪气积于下，怨恶畜于上，上下不和，则阴阳缪盭，而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。”（《汉书·本传》）类似的天象之变，也许出现多次：“国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之；不知自省，又出怪异以警惧之；尚不知变，而伤败乃至。”（同上）。如果人间确实丧失了自决能力，不能悟出自己的失道之举，从而重新整合，那么就进入“天之感动”的第二阶段，祸患便会接踵而来。

因此，一些天象之变，甚至要过几年才会“应验”。

在我们现代人看来，诸如此类对“天之感动”的体验，十分荒谬。但这却是古人生活其中的真实世界。以理性的目光审视这一世界，便会发现天变确实调节和整合着人间事务。这便是人们经常说的，天变对专制帝王的“制约作用”。当然，这只是“理性”的理解。其实，把“天之感动”的记载作为“史”的一大构成，表达了古代中国体验世界的最高理想，这就是贯通天地人三道的王。

有句古话，“以史为鉴”。给谁作鉴？给窃踞王位者。天文，原先无疑被认作是通天道的一条途径，尽管它后来变成了一套僵化的程式。史的“官方”性质，表明史是为“官方”、尤其是为窃踞王位者提供的“殷鉴”。因而修史者的地位，远在今日“历史学家”之上。然而史书所记述的，只是历史之象；天文，作为历史的一个有机构成，也只是象。以象为鉴，只能得出肤浅、表面的结论，不能通道。天文是术数的一种，在“道”、“技”这对范畴中，天文是技。但技是道的体现，故技中有道。庖丁解牛之游刃有余，根本在于体悟了道。因此，“以史为鉴”的精义，是使窃踞王位者由史通道。综观整个历史，是天地人大一统世界的得道失道史，居其中者，须是通三道的王。然而，以这一最高理想为衡准，则整个历史尽是一系列僭主，而无一真王。古代的少数悟道者似乎意识到了这一点，他们提倡“以史为鉴”，欲使僭主们由史通道，化为真王。但这一片苦心，往往只换得身首异处的悲剧下场：僭主认（任）技不认（任）道。

史是“资治通鉴”，天文是作为“鉴”载入史册的。天文原是天道的表征，是技、是象。但人们往往在天文与天道之间划上等号。以技为道，得象忘意，于是演出了一幕幕大悲大喜的历史之

剧。这些历史之剧的精彩者，常常出现于某个朝代“气数”将尽、灾异迭出之时。以西汉末年为例。

在古人的体验中，王，或天子，位于大一统世界的中心，他的失道之举，是天象之变的一大根源。因此，他理当是灾异的责任者及其后果的承担者；他应该根据天象之变，调节和整合人间事务，以恢复紊乱了的秩序。然而，自汉元帝始，天变的责任者却转嫁到了丞相头上，以对丞相的罢免或赐死来消灾解难。元帝永光元年（前43年），春霜夏寒，日青无光。元帝意在责臣，丞相于定国“上书自劾，归侯印，乞骸骨”，“上乃赐安车驷马，黄金六十斤，罢就第”，其后代得了封侯传世的荣耀（《汉书·于定国传》）。成帝永始二年（前15年），星陨、日食，于是谗过于丞相薛宣，册免。继任者翟方进，为相九年间，日三食，星孛营室、东井；至绥和二年（前7年）春，荧惑守心，凶应在成帝。于是成帝下册重责，并赐酒十石，牛一头，令其自杀。翟方进死后，“天子亲临吊者数至，礼赐异于它相故事”（《汉书·翟方进传》），同样给替死的丞相以死后的最高殊荣。但成帝并未能逃脱厄运，一月之后，便“宫车晏驾”了。自此，便多有天变时以丞相代君受过，赐死或罢免的故事。《汉仪注》中甚至将此列为一条法律。这便是“灾异之作，以谴元首，而归过股肱”。在一个失去自决能力的世界，便靠寻找替罪羊来恢复秩序，稳定人心。

成帝死后，哀帝即位。建平元年，“天狗”数见，为“天子有阴病”之象。建平二年，“彗星出牵牛七十余日”。彗，乃除旧布新之象；牵牛，为日月五星从之而起之处，乃“历数之元，三正之始”；彗从牵牛出，乃“改更之象”。早在成帝时，齐人甘忠可便在《苞元太平经》中提出汉家气运已尽，应当“再受命”的学说。此时，甘忠可的弟子夏贺良便借“改更之象”建言，“当改元易号”。

哀帝于是宣布“再受命”，改建平二年为太初元年，号曰“陈圣刘太平皇帝”。再受命的闹剧不到两个月便告结束。成、哀之际的若干天变，后来都被《汉书·天文志》解释为其后“王莽篡国之祸”的征兆。

无论什么天象之变，都可找到对应的“史传事验”。翻开史书，这类“事验”比比皆是，我们不必一一列举。“天之感动”短则立见其验，长则不过数年。这是天象之“鉴”的反照。人们靠着天象之鉴，决定自身的心理动态和行为取向；因此，在这个“封闭系统”内，处处可以俯拾“灵验”的证据。他们和我们一样，跳不出“信则神、诚则灵”的人类本性的渊藪。人类今天所找出的，只不过是过去所塞入的。因此人类可以在自己营造的系统中不断发现真理。我们和他们的区别，仅在于生活其中的体验世界不同。我们可以认为他们荒谬得可笑，一如我们的子孙后代会笑话我们竟如此信仰这个时代的化生之物。尽管如此，人类毕竟是相像的“整体”，我们今天能够接受毕达哥拉斯巫术中的数学，以及古代中国天文术数中的“观测资料”；也许明天，我们便会与这些术、技所表象的道，圆融为一体。

第六章

地 象

第一节 全体之一端

我们已经说过，古代的术数，是体验之象，表象着天地人大一统的体验世界。天象，其本在于人，其中有地道；地象，其本亦在于人，其中亦有天道。天象、地象并无截然的分野，二者都是由之“以通神明之德，以类万物之情”的途径，是反照人间事务之鉴。分别为天象、地象，只能是就大体而言的。

天象、地象是一体之象。这个体，就是天。我们经常说，古代中国人的体验是“天人合一”的。这个天，不是与地相对待的天，而是作为全体的天。这是因为，人不仅和与地相对待的天合一，而且和与天相对待的地合一，这才是天人合一的真蕴，才是“万物与我为一”的真蕴。如果仅和与地相对待的天合一，那么地呢？万物呢？难道它们都失踪了？天、地、人、阴、阳、五行，是天之十端；而人，最为天下贵；因此，人既是其它九端的“发散点”，也是“辐合点”；人便从天之十端中突现出来，“下长万物，上参天”（即与天地并立），与十端之全体的天圆融为一。

人们常把人间的英雄好汉称作“顶天立地”。但配得上“顶天立地”之称的，却不是世俗眼中的英雄好汉，而是贯天地人三道而参通之的“王”。——中间那一竖就是他的象征，他是人，但却上下通天地之道。他上感于天，下动于地，中应于人，与三道

合而为一。他的失道之举，不仅会引起人间秩序的紊乱，而且会牵动天“罗”地“网”，使之震颤不已。当然，这里的所谓“牵动”，不是机械的生拉硬扯，而是“气”的感动应合。这“气”，我们已多次说过，就是阴阳五行：“故其治乱之故，动静顺逆之气，乃损阴阳之化，而摇荡四海之内。”（《春秋繁露·天地阴阳》）这样，王便成了天之十端的集中点，王就是“天人合一”的最高体现。

理想中的王，是贯通天地人三道者。通三道，就是“其德”，这是“内圣”；居王位，即为“其位”，这是“外王”。然而，既然只有通三道才能为（真）王，那么完全不必“内圣外王”，径称“王”便可也。这样的王，也许从来没有出世。汉儒把孔子理想化为通三道者：“上揆之天道，下质诸人情；参之于古，考之于今。”（《汉书·董仲舒》）贯通三道，可谓有其德，但这位圣人却无其位，终究不过一个“素王”。司马迁、董仲舒自比周、孔，自居圣人，但却一个受了阉割之刑，一个险遭杀身之祸。而那些窃踞王位者，则都是假冒为“圣”，不能通三道的僭主。这是一个多么大的悲剧！

王，位于天之十端的中心，亦即体验世界的中心，但窃踞王位的僭主却不能贯通三道。如果这位僭主尚有自决能力，那么还可调节整合体验世界的秩序；一旦他失却了自决能力，那么“失道”之象——灾异便会迭出，甚至发生强烈的震荡。自决能力的最高表现是“禅让”；当木气已衰，火气已盛时（按相生说。若按相克说，则“金气已盛”），以木德王天下者，便应主动将王位禅让给以火德王天下者。但是，僭主是不甘心自动退出“历史舞台”的，于是便造成大一统世界合—分—合“周期性震荡”的表象。尽管在两“气”盛衰、王朝更替之际，会因为僭主不肯退出历史舞台，而发生令生灵涂炭的残酷战乱，但最终还是有一批批理想主义者出场，导演一幕幕“禅让”的喜剧。而五德终始说所表

象的，正是“没有永恒的王者，也无万世一系的王朝”的体验。由五德终始说模铸、固结的这一体验，便成了一代代覬覦王位者无穷无尽地角逐、厮杀的一大动源。

僭主不能贯通三道，缺乏自决能力；尽管他身边也常常有一群理想主义者提供“史鉴”、“圣言”，但他却往往用对“技”的态度来对待“道”，即以权谋代替行道。因而必然很容易做出失道之举。天地人合而为一体验世界，王者之位于体验世界的中心；于是，感天动地，异常的天象、地象随之而见。这个道理，申繻早已说出：“妖由人兴也；人无衅焉，妖不自作。”妖（即天象、地象之变），是体验世界秩序紊乱之象。

与天象一样，地象也是阴阳五行之象。而且，阴阳消长、五气运行更为直截了当地经由地象表出。人的“弃其常”，使阴阳五行“失其性”；于是，地象生变焉。

古代的术数中，蓍龟源于上古，原始的蓍龟，与阴阳五行无涉，故不在本书范围内。天文、历谱、五行是三种系乎国家、天下，或如我们现在所说的社会、政治，或似《汉书·艺文志》所谓“圣王所以参政”的术数，这也是《艺文志》将这三者列在前三位的可能理由。在以阴阳五行为原生象的汉代，蓍龟，这殷周时代的宠儿，自然不会被列在前头。以阴阳五行直接表出的地象，与天象一样，是与国家、天下，或社会、政治，即所谓“王事”或“政”密切相关的。

地象中，有一些是“符瑞”，多见于帝王将兴、圣人出世或贵人降生之际。最有名的是五德终始说中所载的符应：土气胜的大螟大螻；木气胜的草木秋冬不杀；金气胜的金刃生于水；火气胜的赤乌衔丹书集于周社，等等。这些符瑞也是地象之变；对将兴的帝王是符瑞，对将亡的帝王则是灾异。“赤乌衔丹书集于周

社”是火气胜之象，对周人是符瑞；但对以金德王天下的殷王，无疑是预兆灭顶之灾的大丧之象。象这类既可视作符瑞，也可目为灾异的地象之变，“史传事验”很多。《汉书·眭弘传》记汉昭帝元凤三年正月，泰山大石自主，昌邑枯社木复生，上林苑中卧地的断枯大柳亦自立复生，虫啮其叶成文曰：“公孙病已立。”董仲舒的再传弟子眭弘以为这是“有从匹夫为天子者”之象，建议汉帝“求索贤人，禅以帝位”、“以承顺天命”。无疑，眭弘认此为汉的国运已尽的灾异之象。为此，他付出了身首异处的代价。五年后，汉武帝的曾孙，因巫蛊之祸流落民间白衣三世的宣帝即位；宣帝本名“病已”，上述地象之变，反倒成了宣帝兴于民间的符瑞。眭弘之子因此被征为郎。

然而，多数地象之变，都是国家将有失道之败的表征。帝王（或其辅佐）的失道，导致阴阳易其位，五行失其性，从而引起相应的地象之变。伯阳父以为周幽王三年的大地震（三川皆震）是“周将亡”之象：

“天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而填阴也。阳失而在阴，原（源）必塞。原（源）塞，国必亡。夫水土演而民用也。土无所演，民乏财用，不亡何待！昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川原又塞，塞必竭。夫国必依山川，山崩川竭，亡国之征也。川竭必山崩。若国亡不过十年，数之纪也。天之所弃，不过其纪”。是岁也，三川竭，岐山崩。

（《史记·周本纪》）

对地震、山崩、地裂等地象剧变的更通常解释是，《春秋纬·汉含孳》：“女主盛，臣制命，则地动坼，畔震起，山崩沦”；京房《易

传》：“山崩，阴乘阳，弱胜强也”，“地裂者，臣下分离，不肯相从也。”总之，是君道崩坏，阳不足、阴有余，或阴阳易位之象。

地象之变，更多的是由于五行失其性。这本于《洪范》。《洪范》认为五行、五事、五庶征是一一感动应合的。五事失，五行乱；五行失性，地象生变。五事，亦是象，是事象；事象亦是道的表象。故而失事的根本是失道。

五行	一曰水；	二曰火；	三曰木；	四曰金；	五曰土
	曰润下；	曰炎上；	曰曲直；	曰从革；	爰稼穡
	作咸；	作苦；	作酸；	作辛；	作甘
五事	一曰貌；	二曰言；	三曰视；	四曰听；	五曰思
	曰恭；	曰从；	曰明；	曰聪；	曰睿
	作肃；	作乂；	作哲；	作谋；	作圣
五庶征	曰雨；	曰暘；	曰燠；	曰寒；	曰风
五休征	曰肃，	曰乂，	曰哲，	曰谋，	曰圣
	时雨若；	时暘若；	时燠若；	时寒若；	时风若
五咎征	曰狂；	曰僭；	曰豫；	曰急；	曰蒙
	恒雨若；	恒暘若；	恒燠若；	恒寒若；	恒风若

在出于汉初的《洪范五行传》中，五行和五事、庶征的配合对应，与此不同。按《洪范五行传》：

木：貌、恭、肃(狂)、雨

金：言、从、乂(僭)、暘

火：视、明、哲(舒)、燠

水：听、聪、谋(急)、寒

土：思、容、圣(睿)、风

这显然是因为，秦汉之际，阴阳五行已渐成为体验世界全体之象，大大超越了《洪范》之所言，《洪范》五行说随之进一步发展，

这也是伏生为之作传的理由：在他们看来，“经”，永远是放之四海而皆准的真理，只能述，不能作。但很明显，他们是以述为作的。《洪范五行传》之所以将五行按木、金、火、水、土的顺序排列，是依照“相沴”的原则。木，春东方；金，秋西方。春与秋，日夜分，寒暑平，因此金木之气，易以相变。火，夏南方；水，冬北方。夏与冬，日夜相反，寒暑殊绝，因此水火之气，难以相并。可见，《洪范五行传》大大扩展、丰富了《洪范》五行说；并且按照《洪范》的原则，将事象和地象，经由五行之性，“比类相从，各有条目”了。

综上，天（体验世界之全体）的十端，基本者为天地人，而人居天地之中。天地人由阴阳五行互通其道（或用我们的话来说，天道、地道、人道都是用阴阳五行来表象的，三道一体也）。王者则由阴阳五行贯通三道。王者位于体验世界的中心，故王道失，灾异生。言灾异者，“圣王所以参政也”。

第二节 木失其性

《洪范》曰：“木曰曲直。”曲直为木之性，凡具可揉而曲、矫而直之性的，都属木。《易》中的《观》䷓卦，下坤☷上巽☴，为木在地上之象，可“观”者，为木。

一、木不曲直之事

事象，可分为表里二层。当然，这是就大体而言：既是象，即为表。分为表里二层，只是为了表达里层事象较表层事象更为基本之意。表层事象，是指所谓“王事”或“政”；里层事象则为貌、言、视、听、思、恭、从、明、聪、睿、肃、义、哲、谋、圣等“德性”或“德行”。

具有木性的表层事象，是可“观”者。如田猎、饮食、出入、子夺民时、威仪容貌等。凡合“礼”的，都是“木得其性”：“行步有佩玉之度，登车有和鸾之节，田猎有三驱之制，饮食有享献之礼，出入有名，使民以时，务在劝农桑，谋在安百姓。”若是“田猎驰骋，不反宫室；饮食沉缅，不顾法度；妄兴徭役，以夺民时；作为奸诈，以伤民财”^①，则“木不曲直”。

具有木性的里层事象，便是貌、恭、肃。貌亦可“观”者。恭，恭敬；肃，严整。内为恭，外为肃。君貌若不恭不肃，怠慢骄横，则不能敬万事。君臣失敬不恭，则臣恣淫慢，倨傲如狂。故貌之不恭，其咎在“狂”，罚出恒雨（多雨、大水）。又为“金沴木”；沴谓五气之间的互相伤害。

里层事象比表层事象更为基本：君貌不恭，不肃，则不敬其事，行奸谋，夺民时，作威作福，恣情欢乐，怠慢骄横甚至不理政事。于是木气受伤，金气乘而沴之，木性尽失。譬如工匠制轮，轮不曲；造箭，箭不直。

二、木失其性之象

木性既失，地上之物中属木性或“貌”有关者，便会出现异象，甚至成灾。

《洪范五行传》曰：“貌之不恭，是谓不肃。厥咎狂，厥罚恒雨，厥极恶。时则有服妖，时则有龟孽，时则有鸡祸，时则有下体生上之病，时则有青眚青祥。”木失其性时，这些灾异不一定全都具备；或出现或不出现，或在前或在后。只要一、二件，就成木失其性之象。

恒雨（常雨）

^① 《汉书·五行志》。以下引文，若不另注，同此。

《洪范》五咎征之一是“狂(狂傲),恒雨若”。君貌不恭、荒怠,则臣倨傲淫慢;即所谓“上慢下暴”。故阴气盛,多雨、大水。金木之气相诊,木,春;金,秋;冲气(对冲之气,指金木或水火)相通,易于相变,故貌(木气)伤则导致秋阴、多雨。恒雨(常雨),为阴胜阳、臣犯君之象。春秋鲁隐公九年三月癸酉日,大雨雷电;庚辰日,大雨雪。刘歆认为,三月癸酉,是春分后一日,雷电始出之时;此时应当有雨,但不当大雨;大雨为恒雨之罚。雷电出现后第八天的大雨雪,为恒寒(常寒)之罚。刘向则认为,周历的三月,相当于汉历(即夏历)的正月,不应有雷电;雷电既发,则不应当再降雪,此皆为失节。此时,鲁国宫廷内正策划着一次政变。鲁隐公因其弟桓公年幼,入而摄政。公子翬(鲁大夫羽父)见隐公居位摄政已久,劝其遂立为君。隐公没有答应。公子翬恐惧万分,反说隐公欲杀桓公,终于与桓公合谋,杀死隐公。刘向认为,正月大雨雷电,是“阳不闭阴”,为“贼弟佞臣”作乱弑君的预兆(按:其时阴谋已在酝酿中;虽未成事实,但已有动态,成为趋势);雷电后八日大雨雪,为“阴见间隙而胜阳”,象篡杀之祸将成。历代史书中,这类事验极多。

服妖

服,服装、服饰,为貌之饰。妖,犹言妖胎、败胎;少小之类,谓其事尚微,不著。“风俗狂慢,变节易度,则为剽轻奇怪之服”,即今所谓“奇装异服”。“奇装异服”都有象征意义。汉昭帝时,昌邑王刘贺骄横狂傲,恣意寻欢。制作许多“仄注冠”(高山冠,或曰齐冠),赐给大臣,或给家奴著戴。无故制作非常之冠,为“暴尊”之象。冠,是“尊服”;家奴,“贱人”;以尊服冠贱人,为“自至尊坠至贱人”之象。昭帝死后,刘贺被征为嗣,当了皇帝。即位后,狂悖无道,滥杀谏者,被废为庶人。东汉时,更始帝诸将军

几千辆车过洛阳，都用布包头，穿妇人衣；后更始帝为赤眉所杀。魏尚书何晏，亦好穿妇人之服，“服妖既作，身随之亡”。后何晏亡其家。流行服装亦有象征意义。汉灵帝好胡服、胡帐、胡床、胡座、胡箜篌、胡笛、胡舞，京都贵戚竞相为之。其后董卓作乱，多拥胡兵。汉献帝建安年间，男子之衣，好躬长下短，女子好裙长上短。此为“阳无下而阴无上”之象；后天下大乱，禅位于魏。西晋初年，流行服装“上俭下丰”，亦为君衰弱，臣放纵，下掩上之象。西晋为大乱之世。此类“服妖”，史传甚多。

龟孽

《后汉书·五行志》注引郑玄曰：“龟虫之生于水而游于春者，属木。”孽，《洪范传》云：“牙孽也，至乎祸则著矣。”龟孽，史传不多。

鸡祸

观☵卦下坤☷上巽☴，巽为木，又为鸡，鸡属木。鸡有冠翼，又属貌。“不为威仪，貌气毁，故有鸡祸。”一说大水之年鸡多死，及作怪。对鸡祸的恐惧由来已久。《书·牧誓》记武王伐纣的牧野之誓：“古人有言，牝鸡无晨，牝鸡之晨，惟家之索。今商王受，惟妇言是用……”可见周初已以“牝鸡之晨”（母鸡打鸣），为“惟妇言是用”之祸象。《左传》记周景王时，大夫宓起，见雄鸡自断其尾。当时景王有爱子子臯，景王与宓起阴谋立子臯为太子，将发兵杀嫡子之党。事未成，景王便死了，酿成三子争国、王室大乱之祸，子臯亡命楚国。京房《易传》认为，雄鸡自断其尾，为有始无终（有头无尾）之象。汉宣帝黄龙元年，宫中雌鸡化雄，但仅毛色变而不鸣，不将（无雄鸡行为），无距（无后跖附骨）。元帝初元中，丞相府中雌鸡伏子，渐化为雄，与雄鸡别无二致（冠、距、鸣、将）。永光年间，有人献上生角的雄鸡。《汉书·五行志》认

为这一系列的鸡祸乃西汉末年后妃专政、王氏篡汉之征象。汉元帝的皇后王政君，是宣帝廷尉史王禁的女儿。黄龙元年，宣帝崩，元帝立。未央殿中母鸡化雄，为王妃将为皇后之象。“妖鸡”不打鸣、不将、无距，象王政君“贵始萌而尊未成”。王禁此时已做了丞相，进封阳平侯；三天后，王政君立为皇后；第二年正月，皇后子立为太子（即后来的成帝）。丞相府中雌鸡伏子，渐化为雄，有冠、有距、打鸣，象皇后出于丞相家，且已有子（伏子）；冠、距、鸣、将，象王政君“尊已成”。王禁死后，长子王凤代位。元帝崩，王政君子即位，是为成帝。王政君尊为皇太后，弟王凤为大司马大将军，领尚书事，“明视作威，专君害上”。雄鸡长角，象王凤专政。其后，王凤，亦即王政君的诸弟世权，以至王莽，遂篡汉位。京房《易传》曰：“鸡生角，时主独”、“妇人专政，国不静；牡鸡雄鸣，主不荣”，“君用妇人言，则鸡生妖。”

下体生上之病

病，病也。下体生于上之病，象君失威仪，下有强臣害君上者。《后汉书·五行志》注引《汉书音义》曰：“若梁孝王之时，牛足反出背上也。此下欲伐上之祸。”

青眚 青祥

木色青。眚，生于内，气所生者；祥，来自外，气所致者。指以青气、青光及青色物为主体而构成的各种异象。《春秋·成公七年》记：“春，王正月，鼯鼠食郊牛角。改卜牛，鼯鼠又食其角。乃免牛。”刘向认为，鼯鼠食牛角近于青祥。鼠为小虫，鼯鼠更小；牛为大畜，为祭天之尊物；牛角，兵象，在上，为君威。“小小鼯鼠，食至尊之牛角，象季氏乃陪臣盗窃之人，将执国命以伤君威，而害周公之祀也。”这是鲁成公昏乱怠慢所致。鲁庄公十七年冬，多麋。麋青色，为青祥（其事详见下节“毛虫之孽”）。

金沴木

貌失，则伤害木气；木气病，则金气乘而“沴”之。金沴木，表为屋自坏、门自倾（或门自坏），或船自覆等木动之异象。汉景帝三年十二月，吴的两座城门——楚门和鱼门自倾，大船自覆；当时吴王刘濞与楚王刘戊阴谋叛乱。吴地以船为家，以鱼为食，故这是“与楚所谋、倾国覆家”之象。刘濞不悟此象；一个月后，吴楚起兵，最终身死国亡。京房《易传》曰：“上下咸沴，厥妖城门坏。”汉宣帝时，大司马霍禹家的门自坏。当时霍禹内不顺，外不敬，见戒（异象所示之威）不改，终受灭亡之诛。东汉桓帝延熹五年，太学门无故自坏，为文德丧、教化废之象；最后天下遂至丧乱。魏文帝黄初七年正月，至许昌，许昌城南门无故自崩，文帝恶之，未入，回洛阳；五月，“宫车晏驾”。晋元帝太兴二年六月，吴郡米仓无故自坏，是年大饥，死者数千。

木冰

谓雨着木成冰。刘歆认为，“上阳施不下通，下阴施不上达，故雨而木为之冰”；刘向认为，“冰者，阴之盛而水滞者也。木者少阳，贵臣卿大夫之象也。此人将有害，则阴气胁木，木先寒，故得雨而冰。”木，东方、少阳，和暖；木寒，失其性也。也有人称木冰为“木介”；介，甲也；甲，兵象也。因而，木冰为贵臣将有害或将有战事之象。从《春秋》到后世各史书，此类事验甚多。

第三节 金失其性

《洪范》曰：“金曰从革。”从革为金之性；革，更也；故凡具可更而销铸者，皆为金。金，为秋，为西方，万物既成，杀气始起。立秋，鹰隼击；秋分，微霜降。金为杀气。

一、金不从革之事

具有金性的表层事象，是有“刑杀之气”者。如出征、攻伐、镇压暴乱等。凡有“度”的，都是“金得其性”：“出军行师，把旄杖钺，誓士众，抗威武，所以征叛逆，止暴乱也。……动静应谊，说以犯难，民忘其死（语出《易·兑卦·彖辞》，谓以和悦使人虽冒危难，不顾其生也）。”征伐不道，如火之烈；太平之世，兵不复用，戟敛韬藏。动刑动兵，不失其度。如果“贪欲恣睢，务立威胜，不重民命”，“好攻战，轻百姓，饰城郭，侵边境”，则金不从革。譬如工匠冶铸金铁，金铁凝滞坚固，不能销融更铸。

具有木性的里层事象，即为言、从、义。从，顺也；义，治也。言有声，金亦有声，故言属金。《易·系辞》曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎？居其室，出其言不善，则千里外违之，况其迩者乎？言出乎身，加乎民。”君的号令不顺（不从），则民心虚哗愤乱，而不能治（不义）海内。即《春秋纬·考异邮》所谓“君行非是，则言不见从；言不见从，则下不治；下不治则僭差过制度，奢侈骄泰。天子僭天，大夫僭人主，诸侯僭上，阳无以制”。故言之不从，其咎在“僭”（差失、过错），罚出“恒阳”。

君的言之不顺，导致天下不治，从而刑罚滥用，征伐妄出。“刑杀”无度，则群阴不附。于是金气受伤，木气乘而“沴”之，金性尽失。

二、金失其性之象

《洪范五行传》曰：“言之不从，是谓不义。厥咎僭，厥罚恒阳，厥极忧。时则有诗妖，时则有介虫之孽，时则有犬祸，时则有口舌之病，时则有白眚、白祥。唯木沴金。”所列举者，皆金失其性之象。

言之不从

言之不从，可以亡国亡身。三国蜀后主刘禅嗣位，谯周讥之曰，先主名“备”，为具备之义；后主名“禅”，为授与之意，是谓刘已具备，当授于人。刘备死后，刘禅即位，未入葬时，不足一月便改年号为“建兴”。按《礼》，国君即位逾年而后改元，一年不能有二君。此皆言之不从而亡国之征。

恒阳（常阳）

君言不从，则群阴不附，故阳气过胜，罚出常阳、大旱。旱伤百谷，民不聊生，上下俱忧，故为“极忧”。《汉书·五行志》记春秋时“恒阳”之事颇多，皆为“好攻战、轻百姓、饰城郭、侵边境”之应。西汉事亦皆在此列。如惠帝五年夏，大旱，江河水少，溪谷干涸。这是征民男女十四万六千人修筑长安城之罚。其余所记大旱，则多为暴师征伐匈奴、亢阳动众之象。

诗妖

诗言志。君言不从，每辄动众，终致亢阳暴虐，臣民畏刑而缄口，怨谤之气发为歌谣，故有诗妖。《春秋左传》中即记有若干“得验”的童谣。两汉之际及东汉末年、魏晋之际的“诗妖”，实际上多为谶语。汉成帝时有童谣曰：“燕燕尾涎涎。张公子，时相见，木门仓琅根。燕飞来，啄皇孙，皇孙死，燕啄矢。”据说应在成帝幸赵飞燕，立为皇后，其妹昭仪贼害后宫皇子，终而伏辜之事。成帝时又有歌谣曰：“邪径败良田，谗口乱善人。桂树华不实，黄爵巢其颠。故为人所羨，今为人所怜。桂赤色，汉家象；华不实，无继嗣。”此象后来的王莽篡汉。王莽自谓黄象，“黄爵巢其颠”也。各史所载诗妖甚多，于此可见一斑。

毛虫之孽

按《洪范五行传》，应为“介虫之孽”。刘歆认为应是毛虫。

毛虫属金，西方之虫，虎为之长。春秋鲁庄公十七年，多麋，此毛虫之孽以为灾。麋者，迷也，为牝兽之淫者也。多麋，为鲁庄公将娶齐国淫女之象。齐女哀姜入，遂与二叔（庄公的两个弟弟）淫（通奸），终皆诛死，社稷几亡。京房《易传》：“废正作淫，大不明，国多麋。”汉昭帝时，昌邑王刘贺在宫中看见大熊，但左右未见。郎中令龚遂解释曰：“熊，山野之兽，而来入宫室，王独见之，此天戒大王，恐宫室将空，危亡象也。”刘贺不改，后来失国，废为庶人。东汉顺帝阳嘉元年十月中，狼咬死儿童九十七人。李固对策引京房《易传》曰：“君将无道，害将及人，去之深山以全身，厥妖狼食人。”晋武帝太康七年十一月，四角兽出现在河间。河间王捕获献给武帝。角为兵象。董仲舒认为四角为四方之象。后来河间王数连四方之兵作乱。

犬祸

犬以口吠守御，属言。但不可信，故言气毁，有犬祸。一说大旱之年犬多狂死及为怪。汉文帝后五年六月，齐的雍城门外有狗长出角。此前，文帝将齐悼惠王刘肥的七个庶子皆封为王。此犬祸为兄弟并强，心皆亢阳之象。犬为守御之兽；角在前而上向，为兵象；犬生角，象诸侯举兵向京师。其后六年，七王叛乱，有三国围齐之难；后诛四王于齐。故京房《易传》曰：“执政失，下将害之，厥妖狗生角。”汉景帝三年二月，邯鄲（赵城）有狗与猪交配，为“悖乱”之象，犬豕之祸。当时赵王刘遂正与吴楚阴谋叛乱，派使者至匈奴求助。豕为北方匈奴之象。犬与豕交，象逆言失听，交于异类以生害。京房《易传》曰：“夫妇不严，妖狗与豕交；兹谓反德，国有兵革。”

口舌之病

言气失，则口舌咽喉生疮害病。

白眚 白祥

金色白。金气病则有白眚、白祥。是以白气、白光及各种白色物为主体构成的异象。石，与金同类，且以白色为主，石的变怪为白祥。秦始皇三十六年，有郑客自关东来到华阴，望见素车白马由华山上下来，有人持玉璧对客曰：“为吾遗镳池君”，因言：“今年祖龙死”（祖龙喻始皇）。此璧乃秦始皇八年前渡江落入水中的璧。这是“白祥”。同年，有石陨于东郡，有人在石上刻了“始皇帝死而地分”，秦始皇尽诛石旁居民，焚销其石。这也是“白祥”。都是“亢阳暴虐，号令不从，孤阳独治，群阴不附”之象。汉昭帝元凤三年正月，泰山大石自立（其事见本章第一节）；成帝鸿嘉三年五月天水冀南山大石鸣，“石鼓鸣，有兵”。其后“谋反”迭起。京房《易传》：“石立如人，庶士为天下雄。立于山，同姓；平地，异姓；立于水，圣人；于泽，小人。”所谓“白祥”，还有天雨白毛、地生毛等等。京房《易传》：“邪人进，贤人逃，天雨毛。”

木沴金

言气伤，好攻战，轻百姓，则金气病。木气乘而“沴”之，即金震木动之，为失众之象。周威烈王二十三年，九鼎震。当时周室衰微，号令不从，刑重暴虐。鼎为宗庙的宝器，九鼎震为宗庙将废，宝鼎将迁之象。这一年，三家分晋，威烈王违“礼”封韩、赵、魏为诸侯。其后三世，九鼎为秦所取。成帝元年正月，长安章城门的门闾突然不见（门闾用铁做成），函谷关次门门闾亦“自亡”。城（关）门闾为守国之象，门闾自亡，象乱臣谋篡，国不固守。晋惠帝元康八年三月，郊禘坛石中裂为二。禘坛，求子之祭坛，无故自毁，象太子将危。次年，愍怀太子废死。

第四节 火失其性

《洪范》曰：“火曰炎上。”炎上为火之性，凡具发扬、为明之性者，皆属火。火，南方，光辉明亮。故而王者南面，向明而治。

一、火不炎上之事

具有火性的表层事象，是君人治世之方。君道无为，臣道有为，用人为第一要务。知人善任为“哲”，哲者才能君人。“尧舜举君贤而命之朝，远四佞而放诸野。”进贤者、去佞人，君人不失其序，遵循好的章法，敬重有功之臣，殊别嫡子庶子，此为火得其性。反之，不守大道，炫耀虚伪，“弃法律，逐功臣，杀太子，以妾为妻”，谗佞小人得势，邪气胜了正气，便是火失其性。火之性为炎上；若火自上而降，滥焰妄起，焚宗庙，烧宫馆，虽兴师动众亦不能扑灭，即火不炎上。

具有火性的里层事象，即为视、明、哲。君之哲、智，在于明察，明察有赖于“视”。明，亦为明德。君若不明，则暗、昧、蔽、惑，不知善恶，亲近佞者，疏远贤人；无功者受赏，有罪者不罚；百官废乱，失于舒缓。故视之不明，其咎在“舒”（舒缓、舒怠），罚出“恒燠”（燠，暖、热）。

究其根本，火不炎上是由于“视之不明”；视之不明则昏庸无道。《后汉书·五行志》引讖曰：“君舒怠，臣下有倦；白、黑不别，贤、不肖并，不能忧民急，气为之舒缓。”于是火气受伤，水气乘而“沴”之，火性尽失。

二、火失其性之象

《洪范五行传》曰：“视之不明，是谓不悉（哲），厥咎舒，厥罚恒（燠），厥极疾。时则有草妖，时则有羸虫之孽，时则有羊祸，时

则有赤眚、赤祥。惟水沴火。”这些都是火失其性之象。然而，火不炎上，则自上而降，滥焰妄作。故火失其性最著之象，是灾火。

灾火

人火曰火，天火曰灾。凡“灾”，皆天火之谓。各史载“灾火”事验最多，解释也不尽相同。在此择其要者，以窥一斑。春秋鲁庄公二十年夏，齐国大灾。刘向认为，齐桓公好色，听妇人之言，以妾为妻，数度更改嫡子，故而导致火灾；桓公不悟，死后嫡庶争夺君位，尸体九个月不得入葬。董仲舒认为，鲁夫人淫于齐（鲁庄公夫人为齐女，回国与其兄通奸），齐桓公有七个姐妹不嫁人。国君为民之父母，夫妇为生化之本；本伤则末夭，故天灾所予。鲁釐公二十年五月，西宫灾。刘向认为，釐公立其妾母为夫人，以入宗庙，故天灾西宫。鲁襄公九年春，宋国灾火。刘向认为，这是宋平公听信谗言驱逐大夫华弱亡命鲁国所致之罚。三十年五月，宋又灾。这是宋平公信谗杀太子所致。《春秋左传》记鲁昭公六年六月，郑国灾火。这年三月，郑人铸刑书。晋大夫伯瑕预言：“火见，郑其火乎！火未出，而作火以铸刑器，臧（藏）争群焉。火而象之，不火何为！”汉博士认为，火星在周历五月方才出现，而郑在三月就作火铸鼎刻刑辟书；所以，火星出而与五行之火争明，故为灾。而且，诸侯国铸刑器，是为“法设于下”，弃法律也。鲁昭公十八年五月壬午日，宋、卫、陈、郑四国同时并灾。董仲舒认为，灾四国，喻亡四方；乃王室将乱、天下莫救之象。而且，宋、卫、陈、郑四国之君，皆荒淫于乐，不恤国政，与周室同行；阳失节，则火灾出，故以同日并灾。刘向认为，宋、陈为王者之后（宋，殷之后；陈，有虞氏之后）；卫、郑为周之同姓。四国不救周室，反在周景王死后，外附于楚（楚，“南蛮”也），废嫡立庶，故同日并灾。

汉高后(吕后)元年,赵王宫丛台灾。当时,吕后强授吕氏女为赵王后;赵王宠爱他姬,王后嫉妒,将进谗言以害赵王。赵王见灾不悟,终被幽杀。汉惠帝四年十月乙亥日,未央宫凌室灾;次日,织室灾。刘向认为,元年,吕太后杀赵王如意,将其母(高帝宠姬戚夫人)断手足、去眼、熏耳,饮暗药,置厕中,称作“人彘”。当年,吕太后立惠帝姊鲁元公主之女为皇后。皇后无子,吕太后将后宫美人所生之子归于皇后名下,杀其母。凌室,供养饮食之处;织室,奉宗庙衣服之处。二室灾,为皇后擅奉宗庙,将绝祭祀之象。后来,诸吕被诛,惠后幽废。汉文帝七年六月,未央宫东阙罍罍(罍罍,宫门外之屏)灾。东阙为朝见诸侯之门,罍罍在外,为诸侯之象。汉初大封诸侯王,先有济北、淮南,后有吴楚七国举兵叛乱谋反。景帝中五年八月,未央宫东阙灾。此前,栗太子废为临江王,后自杀;平七国之乱的周亚夫被免去丞相职,后二年下狱死。此乃杀太子,逐功臣,致火失其性也。

有两例灾火,因董仲舒的解说而大噪其名。汉武帝建元六年六月,辽东高庙(汉之祖庙)灾;四月,高园(汉高祖陵墓)便殿火。董仲舒在家推说其意,写成草稿,没有上奏。这篇对策,参之于《春秋》所载诸灾火之应,指出汉代继亡周亡秦之后,承其下流,兼受二代之积敝,不能化之,欲治也难。加之汉室多兄弟亲戚骨肉之连,骄扬奢侈、恣意妄为,此又一难,故为“重难之时”。大敝之后,重难之时,甚为可忧;非以太平至公,世不能治。董仲舒认为,辽东高庙灾,是应该把在外而不正的诸侯杀掉之意(“视亲戚贵属在诸侯远正是最甚者,忍而诛之”);高园便殿灾,是应当将在内而不正的近臣、权贵杀掉之意(“视近臣在国中,处旁侧,及贵而不正者,忍而诛之”)。灾内,即高园殿灾,象罪在内;灾外,即辽东高庙灾,象罪在外。内外俱灾,象内外皆罪。这部

草稿被主父偃偷出上奏，汉武帝召诸儒示之，董仲舒弟子吕步舒，“不知其师书，以为大愚”，于是董仲舒被定死罪，武帝下诏赦免。后来胶西于王、赵敬肃王、常山宪王等皆数次犯法；淮南王、衡山王阴谋叛乱，胶东江都王亦欲响应。武帝思董仲舒前言，乃使其弟子吕步舒，“持斧钺，治淮南狱。以《春秋》谊（义），专断于外，不请。”这一故事，充分表明，言灾异，确是“圣王所以参政”者。

恒燠（常燠）

燠，气候偏暖。恒燠之征，冬春无冰，“夏则暴杀人，冬则物华实”（京房《易传》），皆起因于善恶不明、政行舒缓、诛罚不行。“周衰无寒岁”，象周室衰微后，政失之舒缓。燠，冬暖，春夏不和，故人民多伤病，“极疾也”。

草妖

视之不明，则诛罚不行，犹霜不杀草。君政舒缓，诛罚系于臣下，杀不以时，故有草妖。春秋鲁僖公三十三年十二月，霜不杀草，李梅结实。当时公子遂（即鲁庄公之子，当时为卿）专权。此为“臣专君，作威福”或“骄臣当诛，不行其罚”之象。汉昭帝时，上林苑中大柳树断而倒地，一日忽然自立生枝叶（其事详见本章第一节），京房《易传》曰：“枯杨生稊，枯木复生，人君无子。”此象昭帝无子，宣帝起自民间。对昭帝是“草妖”，是灾异；对宣帝是“符瑞”。汉元帝初元四年，皇后王政君曾祖父王伯的墓门梓柱上生出枝叶，伸至屋外。刘向以为这是王氏贵盛，将代汉家之象。后来王莽篡位，自谓此乃其“受命而王之符”。对汉室是草妖，对新莽是符瑞。成帝永始元年二月，河南街邮（驿站）的榑树，生枝如“人头”，眉、目、须皆具，没有发、耳。哀帝建平三年十月，汝南西平遂阳乡，有柱倒地后生枝如人形。京房《易传》：“王

德衰，下人将起，则有木生为人状。”

羽虫之孽

按《洪范五行传》，应为“羸虫之孽”。刘歆认为应是羽虫。羽虫，南方之虫，属火，凤为之长。春秋鲁昭公二十五年夏，有鸛（八哥）来筑巢。其色黑，又为黑祥；为视不明，听不聪之罚。鸛是“夷狄”穴藏之禽，来到中国不穴而巢，为阴居阳位，象季氏将驱逐昭公，离开宫室而居外野之处。后鲁昭公举兵围季氏，为季氏所败，出奔于齐国，死于外野。汉景帝三年十一月，楚国吕县有白颈乌和黑乌相斗。白颈乌斗败，死数千，堕于泗水。当时楚王刘戊暴虐无道，与吴王谋反。乌群相斗，为师败之象。后与汉室大战，败走越地，为越人所斩，堕死于水。汉昭帝元凤元年，燕王宫中有乌鹊相斗，乌堕池而死。当时燕王刘旦谋乱，后事发而死。刘向认为，楚王举兵失败，故白颈死数千，燕王阴谋未成，故一乌亡。白，阳亢之象，为举兵；黑，阴弱之象，象阴谋未成。京房《易传》：“专征劫杀，厥妖乌鹊斗。”汉成帝绥和二年三月，天水平襄有燕生爵（雀），燕哺食至雀大，一同飞去。京房《易传》：“贼臣在国，厥咎燕生爵，诸侯销。”此为王氏专权之象。另一说法，“生非其类，子不嗣世”，象成帝无子继嗣。《后汉书·五行志》记“五色大鸟”凡三条。时人以为凤凰，司马彪认为皆为羽孽。

羊祸

离☲为火，为目（目，视也），又为刚包柔之象（两阳居外，一阴居内）；羊上为角、下为蹄，蹄、角皆“刚”，亦刚包柔之象。羊目大而无光，不精明，为视气毁之象。视之不明，故有羊祸。另一说法，大暑之年羊多疫死，而为怪。各史记羊祸不多。

目病

视之不明，视气毁，人多有目病。

赤眚 赤祥

火赤色。火气伤则生赤眚，致赤祥。《左传》记鲁襄公时，宋国有人生一女孩身上有赤毛，弃于堤下，被宋平公母亲的御者收养，长大后很美，便送给宋平公，生一子名佐。其后宋臣伊戾进谗言使太子被杀；在此之前，宋大夫华元、华弱、华臣都被迫出奔他国。京房《易传》：“尊卑不别，厥妖女生赤毛。”汉惠帝二年，天下血雨，刘向认为是赤祥。当时又有冬雷、桃李开花等常燠之征。此乃时政舒缓，诸吕用事之罚，又为以后诛灭诸吕、僵尸流血之象。京房《易传》：“佞人禄，功臣缪（戮）天雨血。”晋武帝太康七年十一月，河阴赤雪二顷。四年后，晋武帝崩，王室随之大乱。

第五节 水失其性

《洪范》曰：“水曰润下。”润下为水之性，凡具顺和、潜藏之性者，皆属水。水，北方，终藏万物。于人，命终而形体藏。

一、水不润下之事

具水性的表层事象，是祭祀和顺天时。个人肉体生命终止，并不意味精神生命灭亡。种族肉体生命的承续，靠生殖繁衍；而使精神生命绵延的一件大事，就是祭祀。这便是所谓“圣人为之宗庙，以收魂气，春秋祭祀，以终孝道”；在古人的体验中，“命终形藏，精神放越”。故王者即位，必郊祀天地，祷祈神祇。

郊祀，是古代社会最重要的活动。秦汉之际，郊祀亦渐被摄入阴阳五渐被摄入阴阳五行之象。秦有青、黄、汉武帝时，先有太一（天）、天一、地一；后又有青、赤、黄、白、黑五帝。这些是

“神”之主要者。但这“神”与古希腊或古希伯莱的神，是不能相提并论的。尽管这些神的来路很值得研究，但在这里，他们却被认作古史传说中的天子或圣人（内圣外王者），死后人们给了他们帝或神的称号，获得了享受祭祀的资格。神祇，与天地一样，都是象。按《吕氏春秋》十二纪或《礼记·月令》：

青帝太皞，伏羲氏，以木德王天下，死祀东方，为木德之帝；其神句芒，为少皞之裔子，佐木德之帝，死为木官之神。

赤帝炎帝，少典之子，以火德王天下，死祀南方，为火德之帝；其神祝融，颛顼氏后，高辛氏火正，死为火官之神。

中央黄帝，少典之子，以土德王天下，死祀中央，为土德之帝；其神后土，共工氏子句龙，死为后土之神。

白帝少皞，帝喾之子，以金德王天下，死祀西方，为金德之帝；其神蓐收，少皞氏裔子，死托祀为金官之神。

黑帝颛顼，黄帝之孙，昌意之子，以水德王天下，死祀北方，为水德之帝；其神玄冥，少皞氏之子，死托祀为水官之神。

这些帝、神，所表象的，既是五德终始的历史系统，也是“方位”和“季节”。他们不是舶来意义的“神”。

王者祭祀的，就是这类神。祭祀斋戒，致其严敬，“圣王所以顺事阴气，和神人也”。阴气，既指北方水，也指先祖的魂气、先圣的精神。王者所发号令，亦应奉天时。政令所行，在《月令》中已明白显示。“十二月咸得其气，则阴阳调而终始成。”这样，便水得其性。若是“简宗庙，不禘祠，废祭祀、逆天时”，即不敬神祇，政令逆时，则水失其性。

具有水性的里层事象，即为听、聪、谋。水性藏，听亦为“收藏”。君之聪、谋（谋虑、审度），在于无所不闻；无所不闻在于

“听”。君若偏听，则不聪；以致下情阻隔雍塞，终而不能谋虑利害，审度时势。这就叫做“闭下”，闭下则孤寡严急（“下”，亦属阴）；上不能顺先圣、祖宗之德，下不能通群臣、下民之情，水失其性矣。故听之不聪，其咎在“急”，罚出“恒寒”。

二、水失其性之象

《洪范五行传》曰：“听之不聪，是谓不谋。厥咎急，厥罚恒寒，厥极贫。时则有鼓妖，时则有鱼孽，时则有豕祸，时则有耳病，时则有黑眚、黑祥。惟火沴水。”这些都是水失其性之象。但水既不润下，则向上腾流，暴出泛滥，百川逆溢，冲毁乡邑，淹溺人民。淫雨，则伤稼穡。故水失其性的最著之象，是大水。

大水

关于大水的“事验”，不仅各史多见，一些古史传说也与大水有关。鲧的殒死，便是由于他壅塞洪水，逆了水性；禹治水成功，天赐《洪范》九畴。春秋鲁桓公元年秋、十三年夏，大水。董仲舒、刘向认为这是桓公先弑其兄隐公，后又背信弃义，被诸侯伐，伏尸流血，百姓怨深之象。刘歆认为，鲁为周公之后，桓公将周公别庙所在地许田，换了郑国的枋田，而不祀周公，大水乃废祭祀之罚。鲁庄公七年秋，大水，淹灭麦苗。董仲舒、刘向认为，庄公母齐女文姜，与兄齐襄公通奸，共杀鲁桓公；庄公不记父仇，又娶齐女，未入先淫，逆乱之行。大水乃臣下卑视庄公的应验。二十四年，大水。董仲舒认为鲁夫人哀姜淫乱不妇，为阴气盛之象。刘歆认为，庄公为迎娶夫人，而盛饰宗庙、宫殿，大水为简慢宗庙之罚。汉高后（吕后）三年夏，汉中南郡大水，流四千余家；四年秋，河南大水，伊、洛流一千六百余家，汝水流八百余家；八年夏，汉中、南阳大水，流近两万家。此为“女主独治，诸吕相王”之罚。——各史所记“事验”，于此皆可类推。

恒寒(常寒)

刘歆认为,春秋无“恒寒”之事验。因为周末舒缓微弱,政在臣下,只有恒燠。秦始皇即位之初尚幼,委政于太后,太后与吕不韦、嫪毐淫乱,政事自断,封嫪毐为长信侯。其时冬雷,为“阳不禁闭、舒缓迫近”之象。秦始皇九年,诛嫪毐,斩首数百;车裂大臣二十余人,灭其宗;迁四千余家于蜀;当年四月寒,有冻死者。刘歆认为,凡大雨雪、不该雨雪时雨雪、大雨雹、或陨霜杀菽草,都是重寒之罚。春秋鲁桓公八年十月,雨雪;周历十月相当于夏历八月,不该下雪;此乃鲁夫人淫于齐,桓公有嫉妒之心,夫人将杀桓公之象。汉景帝六年三月,雨雪;六月,匈奴入侵,吏卒战死二千余人。次年,周亚夫下狱死。汉元帝建昭二年十一月,齐楚大雪,深五尺;其时石显诬告京房,京房被杀。汉武帝元光四年四月,陨霜杀草木;其时武帝发兵三十余万,欲袭单于,后师出三十余年,户口减半。京房《易传》:“兴兵妄诛,兹谓无法。厥灾霜,夏杀五谷,冬杀麦。”元帝永光元年三月,陨霜杀桑;九月,陨霜杀庄稼,天下大饥;当时石显用事专权,其后伏诛。宣帝地节四年五月,山阳济阴雨雹,大如鸡子,深二尺五寸,杀二十人,飞鸟皆死;当年十月,大司马霍禹宗族谋反,诛。霍皇后废。

鼓妖

鼓为“听”之应。君闭下塞耳,“妄闻”之象,发于声音,故有鼓妖。《左传》记鲁釐公三十二年十二月,晋文公卒,出殡时,灵柩有声如牛。刘向认为,此乃“将有急怒之谋,以生兵革之祸之象,后来晋四次被秦攻伐,祸流数世。汉哀帝建平二年四月,丞相朱博,御史大夫赵玄应诏入殿对策,突然有大声如钟鸣;扬雄、索寻都认为是鼓妖,为听失之象,建议罢退朱、赵;八月,朱、赵被控“奸谋”。京房《易传》:“令不修本,下不安,釜母(金生水,水之

母为金，故称“金母”）故自动，若有音。”晋惠帝元康九年三月，有声若牛，出许昌城。十二月废太子，囚于许宫。次年，贾后杀太子，用药杵击打，声闻于外。

鱼孽

鱼生于水而游于水。龟则能处于陆，故非极阴。鱼离水而死，乃极阴之类也。寒气动，而有鱼孽。秦始皇八年，黄河之鱼大群逆流上入渭水。当年初，始皇弟长安君领兵伐赵，谋反未成，参与者皆斩，长安君自杀于壁垒之内，士卒死者皆被戮尸。次年，诛嫪毐。鱼为阴类，臣民之象。逆流而上，象臣民将不从君令，逆其而行。秦二世暴虐愈甚，终于用“急”而亡。京房《易传》曰：“众逆同志，厥妖河鱼逆流上。”汉武帝元鼎五年秋，蛙与蟾蜍群斗。是年，四将军率众十万征南越，新开九郡。成帝永始元年春，北海有四条大鱼出，长六丈，高一丈；哀帝建平三年，东莱平度县有七条大鱼出，长八丈，高一丈一尺，皆死。京房《易传》曰：“海数见巨鱼，邪人进，贤人疏。”东汉灵帝熹平二年，东莱海两条长八、九丈，高二丈余的大鱼出；第二年，中山王、任城王死。魏齐王嘉平四年五月，二鱼集于武库屋上，此为“弃甲”之象，后有兵败。晋武帝太康年间，二条鲤鱼见于武库屋上。鱼为极阴，屋上太阳，鱼见屋上，象至阴以兵革（鱼有鳞甲，兵革之象）之祸干犯太阳。其后有废太后、杀太子、诛皇后之祸。大乱始焉。京房《易传》：“鱼去水，飞入道路，兵且作。”

刘歆《五行传》另列“介虫之孽”，谓蝗虫之类。蝗灾，为“暴虐取民”之象，如狂征暴敛，兵役连年等。

豕祸

豕，即猪。《易》之坎☵为豕，坎亦为水。豕耳大而不聪察，为听气毁之象。故豕祸亦为水失其性之象。一说，严寒之年豕

多死，及为怪。《左传》记春秋鲁庄公八年，齐襄公在贝丘打猎，发现一豕，随从说这豕是公子彭生变的。襄公大怒，射豕。豕似人一样立起，啼叫，襄公恐惧万分，坠车伤足，鞋也丢了。后因足而死：此前，齐襄公与其妹，即鲁桓公夫人通奸，派公子彭生杀鲁桓公，又杀彭生向鲁国道歉（诿罪于彭生）；齐襄公的堂弟公孙无知，曾受宠于襄公之父僖公，襄公因此贬退公孙无知，无知率人攻襄公，襄公藏身门后，因脚露在门下被发现，遂杀之。“伤足丧屨，卒死于足，虐急之效也。”汉昭帝元凤元年，燕王宫永巷中的猪跑出猪圈（豕出圈）毁坏大灶，衔了六七只锅子（衔其鬲六七枚），置于殿前。当时燕王刘旦与长公主、左将军“谋为大逆”，诛杀谏者，暴急无道。灶为生养之本。故此为“鬲左将不用，宫室将废辱”之象。但燕王不悟改，终而伏辜。京房《易传》曰：“众心不安君政，厥妖豕入居室。”三国吴孙皓宝鼎三年，野猪入右大司马丁奉军营；后来丁奉被派攻谷阳，无功而返。孙皓怒，斩其导军。丁奉死后，又追讨谷阳之事，杀丁奉子丁温。

火沴水

听气伤，则水气病，火气乘而“沴”之，为失听闭下，暴虐严急之罚。其象为水赤，或水上有火。如秦武王三年、秦昭王三十四年，各渭水赤三日。晋武帝太康五年，任城、鲁国池水赤如血。晋穆帝升平三年、四年，各见水中有火。这些都被认作大乱之端，败亡之象。京房《易传》：“湎于酒，淫于色，贤人潜，国家危，厥异流水赤也。”

第六节 土失其性

《洪范》曰：“土爰稼穡。”土中央，兼五行，无正位，无成性。

但具有大生之德，土生万物，稼穡为其盛。故土失其性，稼穡不成。

一、稼穡不成之事

与土性有关的表层事象，是王者的“内事”。因为土为中央，生万物，象征王者居中央，为天下人之父母（董仲舒《天人三策》：“天之所大奉使之王者，……天下之人，同心归之，若归父母”）。王者“内事”的大原则是宁俭勿奢（孔子曰：“礼，与其奢也，宁俭”），有制、有度、有序。据说，禹卑宫室，而尽力于沟洫（勤于治水）；周文王以礼法，而不是以私心对待妻子兄弟。这样，才能昭明教化，使土得其性。若是奢侈、荒淫、骄横、怠慢，“治宫室，饰台榭，内淫乱，犯亲戚，侮父兄”，必使土失其性，有水旱之灾，草木、百谷不熟，是谓稼穡不成。

与土性有关的里层事象，是思心、容（或睿）、圣。王者以圣而治。圣者，智慧（睿）、宽容（容）；智慧，思之“德”；宽容，心之“德”。无宽大心怀，不包容臣下，则不能居圣位。貌、言、视、听，以思为主；四者皆失，则愚蒙无知。故其咎在“霏”（愚蒙）。雨、旱、寒、燥，以风为主，^①故罚出“恒风”。

土兼五行，思心兼五事，风兼五庶征。思心不容（睿），愚蒙无知，偏颇狭窄，首先引起“内事”混乱，不能昭明教化，而致天下无道。土气受伤，金木水火乘而“沴”之，土性尽失。

二、土失其性之象

《洪范五行传》曰：“思心之不容（睿），是谓不圣。厥咎霏，厥罚恒风，厥极凶短折。时则有脂夜之妖，时则有华孽，时则有牛祸，时则有心腹之病，时则有黄眚、黄祥，时则有金、木、水、火沴

^① 中医的“六气”，亦以风为主，如风热、风寒、风湿等然。

土。”土失其性之象，除此以外，还有稼穡不成及地震。稼穡不成，大约特指无明显水旱灾害，而收成不好。刘向认为，春秋鲁庄公二十八年，不书水旱，而曰“大亡麦禾”者，乃土气不养，稼穡不成的例子。这是当时鲁夫人与二叔淫乱、又一年三筑台，即饰台榭、内淫乱之罚。

地震

各史记地震事验，多不胜数。最著名的是西周幽王二年的地震(详本章第一节)。幽王迷于褒姒，废其正后。女乱其内，夷攻其外之象。地震所象，皆为阳不足，阴有余。不是臣下谋逆，夷狄犯境，就是女乱其政，或有亡国之败。汉文帝元年四月，齐楚二十九座山，同日大发水，冲决而出。“七国同日众山溃”，与春秋鲁昭公十八年宋、卫、陈、郑四国同日并灾的意义相当，乃汉景“七国之乱”之象。汉成帝元延三年正月，蜀郡岷山崩，壅塞江水，致使江水逆流，三日才通。刘向认为，周时岐山崩、三川竭，而幽王亡；岐山为周兴之地。汉家本起于蜀汉，所起之地，山崩川竭，必亡之征。其后三世无嗣，王莽篡位。

恒风(常风)

雨、旱、寒、燠、以风为本。土失其性，则四气皆乱，则有恒风(常风)。春秋鲁釐公十六年正月，“六鵠退飞过宋都”。《史记·宋微子世家》将六鵠退飞与箕(陨)星如雨并记：“(宋)襄公七年，宋地箕星如雨，与雨偕下；六鵠退蜚(飞)，风疾也。”刘歆认为此为恒风之罚，象宋襄公愚蒙自用，不容臣下，逆司马子鱼之谏，与强楚争盟；六年后楚执宋公以伐宋，应了六鵠之数。汉文帝二年六月，淮南王刘长都寿春，时有大风毁室杀人。当年南越反叛，侵犯淮南边境，被刘长击败。后来刘长入朝，杀故丞相辟阳侯申食其，文帝赦免其罪。刘长归淮南地，谋乱，自称东帝。后迁于

蜀，途中绝食而死。汉文帝五年，吴地暴风雨，毁坏城墙、官府、民房。当时吴王刘濞谋为逆乱，异象数见不悟，终遭诛灭。同年十月，楚王刘戊初立，都彭城，有大风从东南来，毁坏市门、杀伤民人。后因淫乱削国，遂与吴王谋反，杀戮谏者。吴在楚的东南，风从东南来，象楚与吴为乱，终至灭亡。汉昭帝元凤元年，燕王刘旦都蓟。有大风雨，拔宫中七围以上大树十六棵，摧毁城楼，刘旦不悟，谋反败露，伏辜。《晋书》记晋武帝、晋惠帝时代大风拔树、毁屋杀人之事验甚多。如晋惠帝元康九年十一月京都连续大风，毁屋折木，十二月，愍怀太子废，囚于许昌；永康元年二月，大风拔木，三月愍怀太子被害。晋孝武帝太元三年六月，长安大风，拔苻坚宫中树，其后，苻坚再次南犯，败于淝水，身戮国亡。

脂夜之妖

脂，指人腹中裹心的肥脂，心被裹，则狭窄不宽；夜，思心愚蒙，则白昼晦冥如夜。一说，“脂夜之妖”指脂物夜为妖，如脂水污人衣，淫之象也。或曰，夜妖，为云风并起，杳杳冥冥，与恒风同象。各史脂妖未录，夜妖仅见录于《汉书》、《晋书》（《宋书》抄《晋书》），为数亦少。夜妖，白昼晦冥如夜，乃“阴为阳，臣制君”之象。

羸虫之孽(或华孽)

华，即花。《易》中巽 \equiv 为风，位东南，为三、四月，继阳而治，主木的开花、结实。风气旺盛于秋冬，则木复华（又开花），故称华孽。一说，地气旺盛，则秋冬复华。又曰，华（花）者，女色也。土为王者“内事”，华（花）孽即女孽。刘歆《五行传》认为华孽是羸虫之孽，即螟灾。各史多有螟灾的“事验”，撮其要，皆贪利，愚蒙，夺农时之应。

牛祸

《易》之坤☷为土，又为牛。牛心大而不能思虑，为思心毁之象。故心气伤，则有牛祸。春秋鲁宣公三年，郊牛（用于祭祀的牺牲）之口伤；改卜牛，牛死。此前，鲁宣公与公子遂（襄仲）共谋杀死嫡子子赤而自立；鲁宣公即位之初，鲁文公（宣公之父）丧期未滿，就迎娶齐女。此乃愚蒙昏乱之行，乱成于口。郊牛伤死，是“不享其祀”之象。宣公死后三年，灾火焚其庙。秦孝文王五年，巡游胸衍（地名），有人献上五足牛。牛，人用其力；牛则靠足行走。此乃秦王室大兴宫室，大用民力，思心失，逆土气，将致危亡之象。后来秦始皇起阿房、修长城，终致“天下叛之”。京房《易传》：“兴徭役，夺民时，厥妖牛生五足。”汉景帝中六年，梁孝王北上梁山打猎，有人献上长足的牛。此为“下奸上”之象。梁孝王素来骄横奢侈，筑东苑方三百余里，大治宫室，出入拟于天子，派人刺杀议臣爰盎（袁盎）。内愚蒙昏乱，外土功过制，后得病暴死。晋元帝太兴元年，武昌太守王谅家牛生犊，两头、八足、两尾共一腹。三年后死。又有牛生一足三尾，生而死。两头者，为政在私门，上下无别之象。京房《易传》：“足多者，所任邪也；足少者，下不胜任也。”

心腹之病

土主思主，在人为心腹。土气伤，则有心腹之疾。例如，《汉书·五行志》言周景王好听淫声，嫡庶不明，思心霏乱，患心疾而死。

黄眚 黄祥

土色黄，土气病则生黄眚、致黄祥。系指以黄气、黄光及黄色物为主体而构成的各种异象。汉昭帝元凤元年九月，燕王宫端门中有黄鼠衔着自己的尾巴狂跳乱舞。人围而观之，鼠舞如

故。燕王派夫人用酒喂之，鼠仍舞而不停。至夜，鼠死。当时燕王刘旦谋反将败，此为死亡之象。京房《易传》：“诛不原情，厥妖鼠舞门。”汉成帝建始元年四月辛丑日，夜见西北如有火光。次晨，大风从西北起，云气赤黄，四塞天下。这是黄土尘暴。当年，大司马大将军王凤开始专权用事，王氏兴焉。黄祥，对汉室是灾异，对王氏是符瑞，因为王莽自称他是以土德王天下的天子，黄祥自然是他的“土德之瑞。”

第七节 皇之不极

《洪范》九畴的次五（第五畴）是“建用皇极”，“皇极”居于九畴之中，其余八畴最终都是为了“皇建有其极”。皇极，为《洪范》九畴之第五；与《易》之乾卦以九五为至尊、明堂九室以中五为太庙太室、今传《洛书》的九数以五居中，表达的是同一个观念；这就是王者的极中，^①体验世界的最高理想。五事修，则五行各得其性，则皇建其极矣。

《洪范》的次九（第九畴），是“向用五福，威用六极”，五行、五事、五庶征、五福是各各相应的。“六极”与“五”不对应，六极中的第六极（六曰）是“弱”；“弱”对应于“皇极”。皇之不极，就是弱。

《洪范五行传》曰：“皇之不极，是谓不建。厥咎眊，厥罚恒阴，厥极弱。时则有射妖，时则有龙蛇之孽，时则有马祸，时则有下人伐上之病，时则有日月乱行、星辰逆行。”皇之不极，不仅导致五行悖乱、地象生异，而且引起由日月星辰构成的天象失常。

^① 皇，应为王。刘节先生《洪范疏证》考之甚详。

所谓“皇建有其极”，是王者建立极中。建立极中的根本，乃在于贯通天地人三道；其表象，则为“五事修”。若是王者的五事，即貌、言、视、听、思心皆失，不得其中，则不能立万事。表现为蒙昧不明，故其咎在眊，罚出“恒阴”（常阴）。《易·乾·九六》所谓“亢龙有悔”，即指王者不中，贵而无位，高而失民，贤人在下而无辅；虽有南面之尊，而无一人助。此“极弱”也。

恒阴（常阴）

王者承天理物。王者位阳，王不建极，则阳气伤。阳气伤则阴气盛、天气乱。故“常阴”，乃上失中，下强盛，蔽君明之象。常阴，久阴不雨之谓。汉昭帝元平元年四月，帝崩，无嗣，立昌邑王刘贺。刘贺即位，天阴，昼夜不见日月。刘贺欲出游，光禄大夫夏侯胜挡车而谏：“天久阴不雨，此为臣下欲谋上之象。陛下还是不出去为好。”刘贺大怒，将夏侯胜下狱。狱吏报告大将军霍光。当时霍光与车骑将军张安世共谋废黜刘贺，霍光以为张安世泄密。张安世并未泄密；于是召问夏侯胜。夏侯胜上《洪范五行传》，曰：“皇之不极，厥罚常阴，时则有下人伐上，不敢明言，故而只说臣下有谋”。霍光、张安世读之大惊，几日后便共废刘贺，此例被视为“常阴之明效”。三国吴孙亮太平三年，自八月起沉阴不雨，四十余日。当时，将诛杀孙琳。但此事泄密，九月孙琳发兵围宫，废孙亮为会稽王。此亦被视为“常阴之罚”。

射妖

盛阳之气的运行，“轻”而“疾”。故“射”，象阳气之运行。春，阳气始盛，故行“大射”之礼以顺阳气。大射，即行祭祀前，君与群臣共射之礼。若是君上微弱，臣下必然奋动，于是射妖生焉。所谓“射妖”，原先是指蜮，或称“射影”，生于水旁能“含沙射人”，甚者至死。刘向认为，蜮生南越，因为越地多妇人，男女同

川，淫女为主，乱气（阴阳悖乱，阴胜）所生。蜮，惑之谓也。春秋鲁庄公十八年秋，有蜮出现。是时庄公将娶齐之淫女哀姜，蜮出，乃“将生淫惑篡弑之祸”之象。庄公不悟。哀姜入后，私通二叔。致使二叔死于非命，庄公的两个儿子公子斑和公子开（酒公）也先后被杀，哀姜亦被诛戮。京房《易传》：“忠臣进善君不试，厥咎国生蜮。”不仅蜮，人也可为射妖。东晋恭帝在做琅玕王时，喜欢稀奇古怪的游戏。有一次将马关在院子里，令人射之，看几箭能射死。有人进谏：“马，国姓也（晋室司马氏），今射之，不祥。”于是停止，但马已被射了十几箭。恭帝即位不久，便禅位于宋（刘裕）。

龙蛇之孽

龙蛇蛰伏地下，以存其身。故阴气动而有龙蛇之孽。《史记·夏本纪》载：“夏后氏德衰，诸侯畔（叛）之，天降龙二。”此二龙之精气（霖，龙沫），至周厉王时化为玄鼃，感生一女，即为褒姒。夏后末世，周之厉、幽，皆“悖乱逆天”，故有龙鼃之孽。汉惠帝二年正月癸酉日清晨，兰陵廷东里一个叫温陵的人家井中出现两条龙，第三天夜里离去。刘向认为，龙为贵象，而困于庶人井中，象诸侯将有幽执之祸。后来吕后幽杀三个赵王（赵隐王、赵幽王、赵共王），诸吕亦终被诛灭。京房《易传》：“有德遭害，厥妖龙见井中。”春秋鲁庄公时，郑国南门有内蛇与外蛇斗，内蛇死。刘向认为，此象六年后郑厉公由外侵入，杀其兄子子仪而自立。京房《易传》：“立嗣子疑，厥妖蛇居国门斗。”汉武帝太始四年七月，赵地有蛇从城郭外入，与城里的蛇斗于孝文庙下。城里的蛇死了。其后两年有戾太子巫蛊之难，此祸起自赵人江充。

马祸

《易》之乾☰，为君，亦为马。马任用而强力，刚健之象，故君

气毁则有马祸。汉文帝十二年，吴地有马生角，位于耳前，向上，长两、三寸。此为吴王举兵向上之象。京房《易传》：“臣易上，政不顺，厥妖马生角。”《吕氏春秋》亦曰：“人君失道，马有生角。”汉成帝绥和二年二月，大厩内有马生角，位于左耳。其时王莽为大司马，篡汉之始。汉哀帝建平二年，定襄有公马生驹，仅三足。马是“国之武用”，三足为不任用之象。后来侍中董贤二十二岁就当了大司马，居于上公之位，天下不宗，不任用之应。哀帝死后，王莽代董贤为大司马，大肆诛杀哀帝的外家丁、傅，并发掘哀帝祖母傅太后、哀帝母丁太后的陵墓，以庶人葬入其中。

下人伐上之病

天地之性，人最为贵。凡人变异，皆属下人伐上之病。秦始皇二十六年，初并六国，临洮出现十二个巨人，都穿夷狄服装。秦始皇以为得了符瑞，于是销天下兵器，铸十二个铜人以象十二巨人。秦长城西起临洮。十二巨人实为秦暴亡之象。《史记》载魏襄王十三年，魏国有女子化为男人。京房《易传》：“女子化为丈夫，兹谓阴昌，贱人为王；丈夫化为女子，兹谓阴胜，厥咎亡。”一说，男化为女，官刑滥也；女化为男，妇政行也。汉哀帝建平中，豫章有个男子化为女子，出嫁后生了一子。此为阳变为阴，将无继嗣之象（哀帝无子嗣）。一说，为再过一世而绝之象（哀帝后又历平帝一世，西汉亡）。汉平帝元始元年六月，长安有个女子生下一儿，两头两颈，面孔相向，四臂生于一胸，俱向前。尻部似有一目，长二寸。京房《易传》：“二首，下不一也；足多，所任邪也；足少，下不胜任，或不任下也。”哀、平年间，下人伐上之病甚多，皆被视为王莽篡汉之象。各史都有“人病”的事验。其“病”多为大疫（传染病）怪胎、兼男女体（即两性畸形或阴阳人）、死人复生或“男宠大兴，甚于女色”（即同性恋）之类。

日月乱行 星辰逆动

君道伤毁，故天气病，五行乘而沴天。因为天是至尊，故不言沴。日月星辰逆乱，乃天象之变也。——天地之象本为一体之象。

第八节 王政·史鉴·迷信

受着语言和表述方式的限制，我们把天象和地象分别开来，各各大体扫视了一番。至此，很容易悟得，天象地象虽各有分别，但它们所表象的道，却只有一个。就这点而言，天象地象是不可分的。它们只是一个世界的不同象征。在一个失道的时代，天象之变和地象之异，往往同时出现，而且层出不穷。灾异之象的层出不穷，是完全失却自决能力的表征，历史上某个暴君统治的时代，或某个朝代行将灭亡之际，这类事验就接踵而至，——这就是人类历史上最伟大、最浩瀚、最完整的中国史书系统给我们提供的“史鉴”。中国的“史学”，从来不是现代意义上的“史学”。其价值，不仅仅在于提供“史料”。

史书系统记录的是体验世界之象（无论是事象、天象还是地象）；但显现的却是体验。我们已经说过，这个体验世界的中心是王。他不仅是人的王，而且是整个世界的王；他不仅要对人负责，而且要对体验世界的全体（天）负责，因而他被奉为天子。天子不是上帝之子，不是耶稣、穆罕默德，也不是洪秀全；他更不是上帝，不是按自己的意志随意奖惩人类的耶和華。他是人，是“内圣外王”者，他保合大和，协和万邦，承天之道，治人之情。这便是“王政”。因而王政比之于现代意义上的“政治”，其内涵要广泛博大得多，二者不能相提并论。

我们也已指出，综观中国历史，这样的王或天子，充其量不过一个最高理想。僭主窃踞了王位，权谋（“政治”）替代了王政。对于这一现实，不少“助人君顺阴阳”者似乎早已悟到；某些帝王也颇有自觉。西汉时期，每当“灾异”出现，皇帝辄下诏书“自谴”：“间者阴阳错谬，风雨不时，朕之不德……”，几乎成了一个固定的程式。在尚未丧失自决能力的时代，灾异之变至少可以引起帝王的反思，使之检点自己的行为，重新整合其“政”。例如，汉武帝的理想，是做一个使“百姓和乐，政事宣昭，膏露降，百谷登；德润四海，泽臻草木；三光全，寒暑平；……德泽洋溢，施乎方外，延及群生”的王，这无疑是一个世界全体的王的形象。他自知不通其道，故“欲闻大道之要，至论之极”。他所提出的虽是“三代受命，其符安在？灾异之变，何缘而起”等尚属表浅的问题，但却引出了董仲舒的《天人三策》（上引皆自《汉书·董仲舒传》），确立了董仲舒“王者师”的地位。需要一位圣人作师，恰恰表明了这王只有王者之位，而无圣人之德，但也显示了这王此时尚有自知之明和自决能力。

内圣外王的真王，孟子认为五百年才出现一个（“五百年必有王者兴”）；但孟子只是为了论证自己具有真王的圣德（“如欲平治天下，当今之世舍我其谁也”）。孟子的“一治一乱”、邹衍的“五德终始”所表象的体验，深深根植于中国人的心灵中，以致人们在乱世的煎熬中，常常盼望着真王或真命天子（真受天命的天子）的出世。但他们迎来的却是一系列僭主。因而在末世的混乱中，每一个“灾异”，都有特殊的意义，引起高度的注意。于是便被载入史籍，作为后来之“王”的“殷鉴”。

“助人君顺阴阳”的“儒家者流”，常常企图通过言说、推度阴阳灾异之变，使人君得悟其道。对他们而言，这虽是一个必须履

行的责任，但也是一项十分危险的工作。他们的学说往往秘密师传，不以示人。他们是某种意义上的革命者，因而当他们站出来说话时，往往被下狱或处死。我们可以举出一系列的名字：司马迁、董仲舒、京房、眭孟、刘向、刘歆、夏侯胜、龚遂……。尽管他们可能都是悟道者，但他们留下的由言表述的象，却近乎一种固定的程式。象征和隐喻的凝固，使人们得象忘意，感到这是一种迷信。——我们不能指斥古人的体验世界是“迷信”，因为那是一个真实的生活世界。作为“事实”的迷信，根源于古人的“得象忘意”；而作为“评价词”的迷信，则根源于我们的“忘意得象”。

第七章

人象

第一节 “大数”与“小数”

术数中,天文、五行、历谱、蓍龟等都是“圣王所以参政”的。我们已概览了天象地象,至于历谱,《汉书·艺文志》称其为“圣人知命之术”。历谱,“序四时之正位,正分(春、秋二分)、至(夏、冬二至)之节,会日月五星之辰,以考寒暑杀生之实,故圣王必正历数,以定三统、服色之制”。所谓“三统”,便是天地人三统。^①然而历谱却非独以成象,常与“律”并,因此往往律历合称,不少史书有《律历志》。律者,首先是指音律。音律,同样显示着天人之道,其用亦在行王政、明教化:“声者,宫、商、角、征、羽也。所以作乐者,谐八音,荡涤人之邪意,全其正性,移风易俗也。”(《汉书·律历志》)其它,如“审度”、“嘉量”、“权衡”等,亦无不体现天人之道。如“权衡”的“权”,即谓铢(以一百黍的重量为铢)、两、斤、钧、石。

二十四铢为两,十六两为斤。……二十四铢而成两者,二十四气之象也。斤者,明也;三百八十四铢(一斤为三百八十四铢,即二十四铢乘以十六(两)),《易》二篇之爻(《易》上、下共三百八十四爻),阴阳变动之象也。十六两成

^① 三代正朔。夏正建寅,以正月为岁首,称为人统;商正建丑,以十二月为岁首,为地统;周正建子,以十一月为岁首,为天统。

斤者，四时乘四方之象也。

十六两市制，中国不少地方沿用至今，但其原始意义也许人们都不甚了了了。

音律也是天地人阴阳五行之象。《汉书·律历志》曰：

角为木，五常为仁，五事为貌。商为金，为义，为言。徵为火，为礼，为视。羽为水，为智，为听。宫为土，为信，为思。

律十有二。阳六为律，阴六为吕。律以统气类物；一曰黄钟，二曰太族（簇），三曰姑洗，四曰蕤宾，五曰夷则，六曰亡（无）射。吕以旅阳宣气；一曰林钟，二曰南吕，三曰应钟，四曰大吕，五曰夹钟，六曰中吕。

这是音律的阴阳五行。至于其中所象的天地人三统，《律历志》云：

三统者，天施、地化、人事之纪也。十一月乾之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，钟于太阴，故黄钟为天统。律长九寸；九者，所以究极中和，为万物元也。《易》曰：“立天之道，曰阴与阳”。六月，坤之初六，阴气受任于太阳，继养化柔万物，生长楸之于未，令种刚强大，故林钟为地统。律长六寸；六者，所以含阳之施，楸之于六合之内，令刚柔有体也。“立地之道，曰柔与刚。”乾知太始，坤作成物。正月乾之九三（宋祁曰：“当作九二”），万物豫通，族出于寅，人奉而成之。仁以养之，义以行之。令事物各得其理。寅，木也，为仁；其声，商也，为义。故太族为人统。律长八寸，象八卦。宓戏氏之所以顺天地，通神明，类万物之情也。“立人之道，曰仁与义。”在天成象，在地成形，后以裁成天地之道，

辅相天地之宜，以左右民，此三律之谓矣。是为三统。

十二律又为十二月之象，以律管的长短和音的清浊顺序配于一年十二月。黄钟律管最长，音最浊，象十一月（冬至日在十一月，十一月为阳生之月），余按音的由浊至清之序，次第配于各月。这种配比，亦见于《吕氏春秋》的十二纪。《淮南子·天文训》将十二律配于二十四气，以管长、音浊者象阳，管短、音清者象阴。冬至音比管最短、音最清的“应钟”，夏至音比管最长、音最浊的“黄钟”。其余依阳气渐盛，音渐浊；阴气渐盛，音渐清的原则配比。——当然，无论怎样配比，所象者，皆天人之道也。音律的“象”、“数”，也包涵着体验世界的“全息”。现代音乐史家虽然知道“十二平均律”较早发现于中国^①，然而也许不太明白十二律的深层义蕴。

天文、五行、律历与王政（保合大和，协和万邦，……）有着最为密切的关系，是“大”道之象，故可称之为“大数”。术数中的形法以及各类方技，虽然也是道之象，但却似乎不直接系于王政，因此可称之为“小数”。——当然，方技也通于政：“论病以及国，原诊以知政”者也。盖二者系一体之象。

与“大数”一样，“小数”也是天地人大一统之象，显示着天人之道。但二者所象的天地人，特别是人的义蕴并不尽相同。“大数”中的人，是指王（及其后宫、朝廷等）、王政、以及包括王之内事在内的各种人事；或用现代的语词讲，是直接关系到历史发展、天下教化或社会治乱、国家兴亡的事象。即《汉书·律历志》所谓“（天地人）三统者，天施、地化、人事之纪也”。而“小数”中

^① 见明代朱载堉《乐律全书·律吕精义》，“新法密率”。

的人，则多指人类的日用和生生。

术数之一的形法，便主要关涉到日用：“形法者，大举九州之势，以立城郭室舍。形人及六畜骨法之度数，器物之形容，以求其声气贵贱吉凶。”（《汉书·艺文志》）其中“大举九州之势，以立城郭室舍”，即后来所谓的“风水”。尽管这是“日用”，却也是模拟天人之道。古代中国四大发明之一的罗盘，便不是象西方那样，出于航海的需要，而是风水的产物（罗盘之上盘圆，象天；下盘方，象地）。风水之象的早期发展，亦可追溯到春秋战国之际的海滨。《管子·水地》曰：“地者，万物之本原，诸生之根菀也。美、恶、贤、不肖、愚、俊之所生也。水者，地之血气，如筋脉之流通者也；故曰：水具材也。”我们现在常常有意无意地把风水与弄神搞鬼相提并论，混为一谈。其实，风水与鬼神没有丝毫关涉。《汉书·艺文志》论及形法时说：“非有鬼神，数自然也。”这数，便是阴阳五行之象的模拟。古代中国都市，尤其是京城地点的选择，往往不是出于政治经济的理由，而是“堪舆”的结果。南京，素被称作“虎踞龙盘”，这是指地形而言，是风水。刘备曾使诸葛亮至今南京，他看到秣陵山阜，感叹不已：“钟山龙盘，石头虎踞，此帝王之宅！”^①龙为东方青龙，钟山在今南京之东（左）；虎为西方白虎，石头（山）在今南京之西（右）。面阳背阴（水，长江），帝王之象成矣（尽管从历史上看，南京始终是个偏安一隅的亡国之都，这也是明成祖迁都北京的一大原因）。我们尽可以从北京、西安、成都等古都的营建地点的选择上，找出许多政治、经济甚至军事的原因；但不必讳言，当我们看到这些“风水宝地”时，首先占据我们心灵的，却是其难以言状的地形。特定的地形，必与

^① 《太平御览》卷一五六引晋张勃《吴录》。

体验中的某种东西暗暗契合，终而成为体验之象。风水虽与国、政相通，但更多的却是人民的日用（民用亦国之政也）。近现代西方科学家已开始注意风水的表层价值。李约瑟博士认为，在甚多方面，风水对中国人民是恩物，他本人则相信风水包含显著的美学成份：遍观中国农田、居室、乡村、城市、道路、桥梁之美不胜收，皆可借风水得以说明。^①对现代工业文化而言，风水的较为深层的价值，也许可以从防止环境污染和保持生态平衡中去寻找。

关于风水的话，已嫌稍多，因为这不是本题。风水本可归诸“地象”，但本书所谓地象系为“大数”；而风水则是“小数”，尽管它亦是天地人阴阳五行之象。

上已述及，大数中的人，是与“王政”直接有关的人（王及其后宫、朝廷）和人事之类，涉乎群体、天下（社会、历史……）；小数中的人则指人民的日用和生生，侧重个体、性命。因而，我们在大数，即天象、地象中，把人的活动和事务称作“事象”；而“人象”，则仅限于小数范围。大数的地象中也包含一些人象，如“下体生上之病”、“口舌之病”、“耳病”、“心腹之病”、“下人伐上之病（人病）”等等，但这些都属地上之物的灾变之象，本于国家的失道之败，故不列于小数的人象之中。

形法的内容之一，是“形人及六畜骨法之度数，器物之形容”，而方技，包括医经、经方、房中、神仙等，则是人的“生生之具”。人象，便显现于这两种小数中。我们曾经粗略区别了儒与道之间“仁”、“智”的分野。就“社会分工”或“社会功能”等表层现象看，步五星日月、序四时之正、推阴阳灾异、佐王者之政者，

^① 参见李约瑟《中国之科学与文明》第二卷。

大多是居庙堂之高的“儒生”；而行长生久视之术，操医疗、占卜、命相之业者，则常被目为处江湖之远的“道士”。当然，这种区分只是大体上、表面上的，儒、道本不可绝然分开。所谓“不为良相，则为良医”者，表明良相、良医虽“分工”不同，“功能”不一，但所行之道别无二致：二者都是调阴阳、理五行的。良医，如上古传说中的歧伯、俞拊，中古的扁鹊、秦和，皆为“论病以及国、原诊以知政”者。同理，区分“大数”、“小数”也是大体上、表面上的，它们都是天人之道的表象；通道者，必兼通大数、小数。作区分，只是为了叙述的方便，不记住这一点，就难免“得言忘象”了。

第二节 天施地化

人类从何而来？这是个具有永恒魅力的话题。不必一一列举产生于色彩各异的诸多体验世界的各种神话、宗教、哲学以及科学理论对这一问题的解答。我们最熟悉的两种回答，一是希伯莱宗教神话中的上帝（耶和华）造人，一是机械宇宙论和经济放任主义的混血儿——生物进化论。在古代中国天地人大一统的世界中，居于天地之间的人，是天施地化而来的。

一、天地之副

朱熹的一段明言，是常被征引的：“天地之初，如何讨个人种，自是气蒸结成两个人。……那两个人，便如而今人身上虱，是自然变化出来的。”（《朱子语类》卷九四）然而，对这一体验较早的系统表述，则见于《淮南子》和董仲舒。我们在第四章中浅涉了各种宇宙发生论，它们有一个共同特点，即宇宙从无（形）到有（形）的生成过程中，天地是首先出现的。这在古代中国亦不例外。无论是《淮南子》、董仲舒、纬书还是盘古开天辟地的神

话，都表明混沌剖判为阴阳，阳清为天，阴浊为地。这是自西汉以降两千多年来宇宙发生的一般图式。混沌剖判为阴阳 - 天地，于是万物化生，而人则为万物之长。

于是乃别为阴阳，离为八极。刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。

（《淮南子·精神训》）

天地之精（精气）所以生万物者，莫贵于人。

（《春秋繁露·人副天数》）

天地合气，人偶自生也。

（《论衡·物势》）

二气交感，化生万物。……惟人也，得其秀而最灵。

（《太极图说》）

人既是天地之精气或秀气所化生，那么，人便融天地之精为一体（于是，人便能感天动地）。人最能象天地。

是故精神，天之有也；而骨骼者，地之有也。

（《淮南子·精神训》）

物疢疾（疢，病也）莫能偶天地，唯人独能偶天地。人有三百六十节，偶天之数也；形体骨肉，偶地之厚也。上有耳目聪明，日月之象也（《淮南子》：是故耳目者，日月也）；体有空窍理脉，川谷之象也；心有哀乐喜怒，神气之类也。

（《春秋繁露·人副天数》）

董仲舒所表出的人象，堪称经典，无论是《淮南子》、各种纬书，还是后世的方术著作，皆类同于此。当然，这并非他个人的创造，而是那个世界的体验之象。他在《人副天数》中继续写道——

是故人之身，首髀员（圆），象天容也（《三春秋纬·元命包》：头者，人所居，上员象天，气之府也）；发，象星辰也；耳

目戾戾，象日月也（《孝经纬·援神契》：发法星辰，目法日月）；鼻口呼吸，象风气也；胸中达知，象神明也；腹饱实虚，象百物也。……足步而方，地形之象也。

天以终岁之数，成人之身。故小节三百六十六，副天数也；大节十二分（头部的顶、面、颐；躯干的肩、脊、尻；四肢的肱、臂、手、股、胫、足），副月数也；内有五藏（肝、心、脾、肺、肾），副五行数也；外有四肢，副四时数也；乍视乍瞑，副昼夜也（《白虎通》：“人目何法？法日月明也；日照昼，月照夜”）；乍刚乍柔，副冬夏也；乍哀乍乐，副阴阳也。心有计虑，副度数也；行有伦理，副天地也。

（《人副天数》）

以阴阳五行来表象体验世界，无论是说天有阴阳、地有五行；还是说天为阳、地为阴，五气运行其间，所表达的是同一种体验，即这个世界是阴阳消长，五气流布的世界。人既是天施地化而生，便具阴阳五行之性，与天地同象。此亦人之下长万物，上参天地，与天地合以成体的根据。易言之，以阴阳五行表象的天地人的大一统，就是这个世界的全体。这并非儒者的一家之言。自谓其学“违儒家之说，合黄老之义”的王充，就明白表示：“性情生于阴阳”，“人禀天地之性，怀五常之气。”（《论衡·本性》）

二、五藏之象

列于医经之首的《黄帝内经》，更是大大丰富了阴阳五行的人象。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》云：“阴阳者，天地之道也”，“积阳为天，积阴为地”；“治病必求于本”，故“善诊者，察色按脉，先别阴阳”。“天有四时五行，以生、长、化、收、藏，以生寒、暑、燥、湿、风。人有五藏，化五气，以生喜、怒、悲、忧、恐。”

《黄帝内经·素问·金匱真言论》认为，人身应天之阴阳：

“言人身之阴阳，则背为阳，腹为阴。言人身之藏府（脏腑）中阴阳，则藏者为阴，府者为阳。肝、心、脾、肺、肾五藏，皆为阴；胆、胃、大肠、小肠、膀胱、三焦六府，皆为阳。”“背为阳，阳中之阳，心也；背为阳，阳中之阴，肺也；腹为阴，阴中之阴，肾也；腹为阴，阴中之阳，肝也；腹为阴，阴中之至阴，脾也。”

五藏则应四时五行：

肝

东方青色，入通于肝；开窍于目，藏精于肝。味酸，类草木，其畜为鸡（《洪范五行传》，木失其性，则有鸡祸），其谷为麦。应于四时，上为岁星。春，万物发荣于上，故春气在头，亦即肝病在头。其音角，其数八（木的成数），其臭臊（膻），以此知病在筋。

心

南方赤色，入通于心；开窍于耳，藏精于心。因此病在五脏。味苦，类火，其畜为羊（《五行传》，火失其性，则有羊祸），其谷为黍。应于四时，上为荧惑，以此知病在脉。其音徵，其数七（火的成数），其臭焦。

脾

中央黄色，入通于脾；开窍于口，藏精于脾。因此病在舌本。味甘，类土，其畜为牛（《五行志》，土失其性，则有牛祸），其谷为稷。应于四时，上为镇星（填星），是以知病之在肉。其音宫，其数五，其臭香。

肺

西方白色，入通于肺；开窍于鼻，藏精于肺。因此病在背。味辛，类金。其畜为马（《五行志》，金失其性，则有犬祸。这里取《易传》乾为金、为马之象），其谷为稻。应于四时，上为太白，以此知病在皮毛。其音商，其数九，其臭腥。

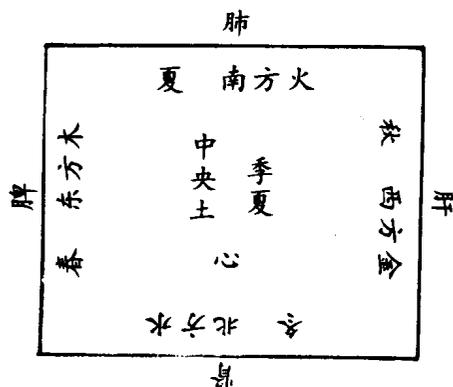
肾

北方黑色，入通于肾；开窍于二阴，藏精于肾。因此病在黠（肉的“小会”）。味咸，类水。其畜彘（豕；《五行传》，水失其性，则有豕祸），其谷为豆。应于四时，上为辰星。以此知病在骨。其音羽，其数六，其臭腐。

五藏应四时五行，中国医学沿用至今。但其中五行与五脏、五谷、五畜的配比，与《吕氏春秋·十二纪》颇有不同。

	木		火		土		金		水	
	吕氏春秋	黄帝内经								
五藏	脾	肝	肺	心	心	脾	肝	肺	肾	肾
五谷	麦	麦	菽(豆)	黍	稷	稷	麻	稻	黍	豆
五畜	羊	鸡	鸡	羊	牛	牛	犬	马	彘	彘

据孔颖达《礼记正义》，《礼记·月令》（《吕氏春秋·十二纪》）中五行与五藏的配比，是根据祭祀牺牲（动物）南向时，用以祭祀的五藏的可见部分之方位来确定的。



所谓五藏的“可见部分”，近乎于我们现在所说的解剖部位，是具有“形态”的。正因为是具有形态的“实体”，才能取出以供祭祀之用。这些“实体”，实则为死体（牺牲品）的形骸。而活体的五藏，则更多不可目见的部分，这些部分便借助于隐喻或象征来显示。所谓肝味酸，类草木；脾味甘，类土；其音角，其数八；其音宫，其数五等即是。五藏，实际上远远超越了西方医学中心、肝、脾、肺、肾的解剖意义，而是各各为一个系统。

《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令》中的五藏系指可以目见，并用以祭祀的部分，是“死物”，因而意义浅显；《黄帝内经》所表象的五藏，则是充满生机的、有气（阳，精神）、有血（阴，形骸）的活体。是故《黄帝内经》的五藏之象，沿用不绝；而以《月令》或《十二纪》的五藏为象的古医经书《阴阳疗疾法》，却早已亡佚。近人考证《黄帝内经》五藏之象出于今文经学，《月令》或《十二纪》的五藏之象来自古文经学。若果如此，便为《月令》或《十二纪》可能出自西汉末年儒生之手的怀疑，提供了新的证据。

人由天施地化而生，是故五藏生于五气。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》表出了五藏生生之象。

肝的生生

东方生木，木生风，风生酸，酸生肝，肝生筋，筋生心（肝、筋、木也；心，火也。木生火之谓）。肝主目，开窍于目，其华在爪（爪甲）。肝的音是角，肝的声是呼（呼啸），肝的变动是握（牵动）。肝的“志”，为怒，怒伤肝（自伤之谓），悲胜怒（悲，肺金之“志”也）。风伤筋，燥胜风（燥，金气）。酸伤筋，辛胜酸（辛，金味）。

心的生生

南方生热，热生火，火生苦，苦生心，心生血，血生脾（心、血、火也；脾，土也。火生土之谓）。心主舌，开窍于舌（舌辨五味；心

别是非，舌以言事），其华在面。心的音是徵，心的声是笑，心的变动是忧。心的“志”，为喜，喜伤心（自伤之谓），恐胜喜（恐，肾水之“志”也）。热伤气，寒胜热（寒，水气）。苦伤气，咸胜苦（咸，水味）。

脾的生生

中央生湿，湿生土，土生甘，甘生脾，脾生肉，肉生肺（脾、肉、土也；肺，金也。土生金之谓）。脾主口，开窍于口。脾主身之肌肉、四肢。脾的音是宫，脾的声是歌（叹），脾的变动是哕（打呃、呕吐）。脾的“志”，为思，思伤脾（自伤之谓）。怒胜思（怒，木之“志”；怒则不思）。湿伤肉，风胜湿（风、木气）。甘伤肉，酸胜甘（酸，木味）。

肺的生生

西方生燥，燥生金，金生辛，辛生肺，肺生皮毛，皮毛生肾（肺、皮毛，金也；肾，水也。金生水之谓）。肺主鼻，开窍于鼻。肺主皮，其华在毛。肺的音是商，肺的声是哭，肺的变动是欬（咳）。肺的“志”，为忧，忧伤肺（自伤也），喜胜忧（喜，火之“志”）。热伤皮毛，寒胜热。辛伤皮毛，苦胜辛（苦，火之味）。

肾的生生

北方生寒，寒生水，水生咸，咸生肾，肾生骨髓，髓生肝（肾、骨髓，水也；肝，木也。水生木之谓）。肾主耳，开窍于耳。肾主骨，生髓、通于脑，其华在发。肾的音是羽，肾的声是呻（呻吟），肾的变动为慄（战慄）。肾的“志”，为恐，恐伤肾（自伤也），思胜恐（思，土之“志”）。寒伤血，燥胜寒。咸伤血，甘胜咸（甘，土味）。

借用系统论的语言来表述，五藏各各为一生生系统；五藏之间通过生、胜，构成一个更大的生生系统；这个系统是开放的，它

与天地阴阳五行圆融为一。五藏甚至表象着人事：《黄帝内经·素问·灵兰秘典论》中，心、肺、肝、胆、膻中、脾胃、大肠、小肠、肾、三焦、膀胱等，各象十二官。如心为君主之官，肺为相傅之官，肝为将军之官，脾为仓禀之官，胃为作强之官等等。直至今日。我们仍称它们为器官。五藏之象，实涵有体验世界的“全息”。

五藏的肝、心、脾、肺、肾，并不是西方医学解剖意义上的“器官”。用现代语辞来说，五藏是“多层次”的。例如，肝的里层是肝，中层是筋，表层是目和头顶；心的里层是心，表层是脉和舌。这里所谓表层，是可以感觉的，换言之，是可以引起感觉印象的。脉和舌，无疑可以分别通过触觉和视觉，引起感觉印象。脉象和舌象，不仅是心的表象，而且由于五藏是一个系统，因此又是五藏共同的表象，故二者是中医诊断的主要依据之一。五藏的“表层”，还有声、音、味、臭、色、变动等等，这些都是可望、可闻的象。因此中医的“望、闻、问、切”四诊，除“问”以外；其余皆类于“形法”，由象而求五藏之顺逆吉凶者也。

三、形神之象

人是天施地化而成，禀阴阳五行之气而生，阴阳消息、五气运行是流、是变、是易，故人所禀之气各有不同，显现为形神各异的人象。因而，相人象，是骨相（相术）和医经（医术）的共同内容，医术离不开形法。

隋萧吉《五行大义·论人配五行》引《文子》曰：“人者，天地之心，五行之端，是以禀天地五行之气而生，为万物之主，配二仪以为三才。”配二仪，即配天地；三才，天、地、人，天才、地才、人才也。“配二仪以为三才”者，“人与天地参”也。人虽禀阴阳五行之气而生，但由于阴阳消息、五气运行的往复无穷，每时每刻流布于宇宙间的阴阳五气的“比例”不一，总是有某一气居于优势，

因此，人所受之气的“成份”也各异。这是人与人之间差异的根本原因。

受木气多者，其性劲直而魂仁；受火气多者，其性猛烈而尚礼；受土气多者，其性宽和而有信；受金气多者，其性刚断而含义；受水气多者，其性沉隐而多智。五气凑合而成其身。气若清睿，则其人清俊爽如也；昏浊，则其人愚顽。

（《五行大义·论人配五行》引《文子》）

这是就人之“性”而言的。因为禀受的是五气本然之性，是故为“天性”。在“天性”方面，各种学说大同小异。如《禄命书》（《五行大义》引）曰：“金人刚强自用，木人多华而雅，水人开通智慧，火人自贵性急，土人忠信而直。”

就人的形色而言，也因禀气之多少而异：

木人细长、直身；火人小头，丰下、短小；土人圆面、大腹；金人方面、兑口；水人面薄、自偏、蛇行。木人青色真，有白（白，金气）是害气（害，克也；金克木之谓。下同）；火人赤色真，有黑（黑，水色）是害气；土人黄色真，有青（青，木色）是害气；金人白色真，有赤（赤，火色）是害气；水人黑色真，有黄（黄，土色）是害气。

（《五行大义》引《五行相书》）

对人的形、性、神、色之象，《黄帝内经·灵枢》有更为精彩的描述，可知形法或相术，乃中国医学的一大构成。

阴阳五态人：

太阴之人 多阴而无阳。其状色黑不明，两目时常下视。其性贪而不仁。下齐于众人，深藏而不露。好纳而不出，心和而不发。不务于时，遇事先审后行。

少阴之人 多阴少阳。其状貌似清高，实则私窃。站立

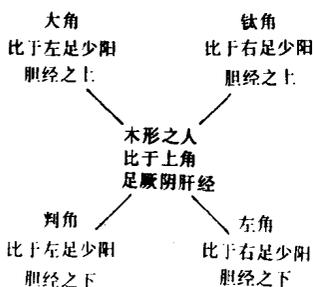
则躁动不安，显露出险恶之状；行走时弯腰驼背，表现出沉思反侧之心。其性小贪而有贼心，常常幸灾乐祸、伤害别人。心狠无恩，妒嫉心极强。

太阳之人 多阳而少阴。其状洋洋自得，仰腹挺胸。其性言过其实，喜欢自吹自擂。常有大志发于四野，举措不顾是非。刚愎自用，事虽失败，但无后悔之心。

少阳之人 多阳少阴。其状，站立时仰首，行走时摇晃，两臂两肘常伸向背后。其性，能三思而行，自我感觉良好，当个小官就很高兴，好为外交，而不内附。

阴阳平和之人 其状外表谦逊，和颜悦色，双目炯炯。其性，居处安静，无所畏惧，无所欣喜。顺应事物的自然之性，与时代变化；不强求争执，不急于求成。

五态人虽以阴阳区分，但其中亦涵五行，按《白虎通义·五行》^①少阳，东方春木；太阳，南方夏火；少阴，西方秋金；太阴，北方冬水。这里的“阴阳平和”，当指中央土。



《黄帝内经·灵枢·阴阳二十五人》对不同的人象有更为细致而微的刻画。在木形、火形、土形、金形、水形之中，又各按角、徵、宫、商、羽五音中的清浊变化，分别为五类禀气清浊不一的人象，并各各归经。例如，角为木音，象木行，归肝经、胆经；按角音中的清浊（或

^① 亦见于董仲舒《春秋繁露·天辨在人》《阴阳出入》等。

曰正、偏、太、少)可分为上角、大角、钛角、左角、判角等五类。如上图所示。

木形、火形、土形、金形、水形,各归肝经、心经、脾经、肺经、肾经,且配以表里相合之经。例如,木形之人,归足厥阴肝经、足少阳胆经,肝经、胆经为表里相合(足阴阳中,厥阴与少阳为表里)。阴阳二十五人的分类,还有更深的义蕴,但都十分“专业化”,故本书不能详论。

阴阳二十五人:

木形之人 比类上角。似东方苍帝,苍色,头小面长,肩阔背直,身材小而手脚灵活,有才、劳心、少力、多忧虑,作事勤劳。耐春夏,不耐秋冬;感秋冬之气而病生(气相战克也。下同)。表现雍容自得。

太角之人,表现柔退不争。

左角之人,表现柔顺随和。

钛角之人,表现乐于进取。

判角之人,表现行为方正。

火形之人 比类上徵。似南方赤帝,赤色,脊肉宽厚,面锐头小,肩背髀腹匀称,手足小,步履稳,心思敏捷,行走摇肩。有气、轻财、少信、多虑。察事明,好打扮,性情急,不长寿而暴死。耐春夏,不耐秋冬;感秋冬之气而病生。表现真诚朴实。

质徵之人,表现浮躁肤浅。

少徵之人,乐观喜悦。

右徵之人,踊跃向前。

质判之人,怡然自得。

土形之人 比类上宫。似中央黄帝,黄色,面圆、头大、腹大,肩背、股胫丰美,手足小而多肉,全身上下匀称,步履稳,举足

轻。内心安定，乐于利人，不喜权势，爱结交人。耐秋冬，不耐春夏；感春夏之气而病生。表现诚实敦厚。

太宫之人，表现婉转和顺。

加宫之人，端庄持重。

少宫之人，圆润婉转。

左宫之人，勤劳奋勉。

金形之人 比类上商。似西方白帝。色白，面方头小，肩、背、腹、手足皆小，足跟有骨露出，骨轻。清廉、急躁、刚强、是为吏的好料。耐秋冬，不耐春夏；感春夏之气而病生。表现坚刚不屈。

钹商之人，表现洁身自好。

右商之人，洒脱舒缓。

左商之人，明察是非。

少商之人，严肃庄重。

水形之人 比类上羽。似北方黑帝，色黑，面不光整，头大腮瘦，肩狭腹大，手足好动，行路摇身，尻部和脊背较常人为长。无敬畏之心，善于欺骗人，往往被戮而死。耐秋冬，不耐春夏；感春夏之气而病生。表现不着边际。

大羽之人，表现洋洋得意。

少羽之人，纡曲不直。

众羽之人，洁身自好。

桎羽之人，安然自处。

综观上述，形神之象者，像也；稟木气多，则象木，盖草木与木形人皆感木气而生，故二者形相像，神相似。余可类推。此亦“万物与我为一”之象。如果只观其言，不明其象，不察其意，则失之浅陋矣。

在西方,从古希腊医学之父希波克拉底,到巴甫洛夫、卡尔·荣格,直至晚近的众多心理学家,制作了各式各样的人格类型学说。如果将这些学说与古代中国阴阳五行的形神之象稍加对比,就很容易发现后者比前者更为多姿多彩。——当然,二者并不能相提并论。阴阳五行的形神之象,蕴涵着体验世界的全息,体现着天人之道。

第三节 百病与死生

作为“小数”的人象,多见诸形法和医经这两种方术。二者虽各有所主,但亦多有互相关通之处。上文已指出,中医“四诊”中,至少有望、闻、切三诊与形法之骨相术一脉相通。形法之骨相术察人之“声气、贵贱、吉凶”;医术是“起百病之本、死生之分”(《汉书·艺文志》)。毫无疑问,疾病和死生就是所谓“吉凶”的一个基本层面。因而古代医学家多精通相术,盖相术乃医术之一大经也。但医术的根本特征不在看相,而在有所“操作”,即“用度箴(针)石汤火所施,调百药齐和之所宜”。(《汉书·艺文志》)这是广义的神仙方术。古代医学最重要的经典《黄帝内经》托名于黄帝,就表明医术与神仙方术的内在联系。黄帝,乃兴盛于战国时期的神仙方术的开山祖。历代学人多认为《内经·素问》为战国时书。今本《黄帝内经·素问》为唐代王冰次注;宋代林亿在《新校正》中怀疑其中的《天元纪》、《五运行》、《六微旨》、《气交变》、《五常政》、《六元正纪》、《至真要》七篇《大论》乃王冰次注时窜入。七篇《大论》的中心是“五运六气”学说,故又称运气七篇。本书不欲考辨运气七篇的真伪,但可简略地指出一点,运气七篇的许多术语,以及运、气的推算方法,与肇端于唐代、并流行至今

的算命术大致相同。应用运气学说，可以推算出本年及各年的天时民病，与算命术的精神完全契合。宋徽宗敕编的《圣济总录》，就将由甲子到癸亥六十年的天时民病推算出来。这些，也许可作为七篇伪书说的一个证据。此外，针灸中的“子午流注”学说（针法），亦起于宋代，其中的推算方法，也与算命术类同，这表明古代各种方术虽然各执一端，从其所善，但却互通互融为一体。因为它们都是同一个体验世界之象。是显现体验的阴阳五行之象。

一、病象的表与里

病象有表层和里层之分。前者是能“感觉”到的，即可引起感觉印象的。后者则是通过前者推断（或“诊断”）的。“有诸内者，必形诸外”；“视其外应，以知其内藏，则知所病矣。”（《黄帝内经·灵枢·本藏》）中医的“四诊”，便是“视其外应，以知其内”之术。望是望五色，闻是闻五音，问是问所欲之五味，切是切脉象。

“天食人以五气，地食人以五味。”（《素问·六节藏象论》）五气、五味入，而藏之于五藏；五藏之精气，上华于面颐，即为五色。肝青，心赤，脾黄，肺白，肾黑，这是所谓“藏色”；春青、夏赤、季夏黄、秋白、冬黑、这是所谓“时色”。藏色为主，时色为客。客胜主，即人随四时而变易其色，为善；主胜客，即不能随四时而变易其色，为恶。如“肝病”，四时皆为青色；“心病”，四时皆为赤色。不随时而易，此即“主胜客”。望五色，可见死生。《素问·五藏生成》曰：

故色青如草兹（滋也，草初生之色）者死，黄如枳实者死，黑如衃（衃，煤也）者死，赤如衃血（衃，败恶凝聚之血，色赤黑）者死，白如枯骨者死，此五色之见死也（藏败，故见死色）。青如翠羽者生，赤如鸡冠者生，黄如蟹腹者生，白如豕

青者生，黑如鸟羽者生，此五色之见生也。

脉，与色同样重要。“能合脉、色，可以万全。”（《五藏生成》）视色、脉，亦可见死生：“见其色而不得其脉，反得其相胜之脉，则死矣。得其相生之脉，则病已矣。”（《灵枢·邪气藏府病形》）所谓色、脉相合，即青色，弦脉；赤色，洪脉；黄色，缓脉；白色，浮脉；黑色，沉脉。如肝病色青，见弦脉，即为色脉相符。若是见其色，不得其脉，得克脉则死，得生脉则生。如肝病不得弦脉，反见浮脉（属金），则为相胜之脉，即克色之脉（金脉克木色），为逆、为凶；若得沉脉（属水），则为相生之脉（水脉生木色），为顺、为吉。

五味须合五藏之气：心欲苦（苦，火味也。下同），肺欲辛，肝欲酸，脾欲甘，肾欲咸。前已述及，心合脉，其华在色，肾为其主（主，克之也。肾水克心火之谓。下同）；肺合皮，其华在毛，心为其主；肝合筋，其华在爪（爪甲），肺为其主；脾合肉，其华在唇，肝为其主；肾合骨，其华在发，脾为其主。是故——

多食咸（咸，水味也），则脉凝泣而变色（脉，心之合；色，心之华。此咸助肾克心，心不胜之谓。下同）；多食苦，则皮槁而毛拔；多食辛，则筋急而爪枯；多食酸，则肉胝胝而唇揭，多食甘，则骨痛而发落。此五味之所伤也。

（《素问·五藏生成》）

致病的原因，亦有外（表）内（里）之分。“人以天地之气生，四时之法成。”（《素问·宝命全形论》）此处天地之气，特指东方春风气、南方夏暑气、中央季夏湿气、西方秋燥气、北方冬寒气。暑又分为暑和火，故有君火（火）、相火（暑）之说。此六者，即为六气。本为五藏的生生之气。但若六气太过或不及（与人相对而言），或出非其时，则为“六淫”。六淫为在外（表）之邪，故称“外感六淫”。六淫中，“风者，百病之始也”（《素问·骨空论》）。“风者，

百病之长也”（《素问·风论》）。故多将诸淫归附于风，如外感风寒、风热、风湿等等。对此，我们不必受西方科学观念的支配，去寻找六淫以风为主的“经验事实”。风为百病之长的观念，与《易·说卦》“帝出乎震”（震，东方之卦）、《公羊春秋》“春，王正月”，表达的是同样的体验。^①

在内（里）的致病原因，主要者为五志。怒（肝之志）伤肝，喜（心之志）伤心，思（脾之志）伤脾，忧（肺之志）伤肺，恐（肾之志）伤肾。“五志内伤”，皆自伤也。

各种致病原因，无论外感、内伤，还是其它种种，最终造成阴阳不和，五气悖逆，是为五藏的阴阳失调。五藏为一生生系统；五藏之间的“关系”为生、克、乘、侮。所谓“乘”，即以强凌弱之意，系指克者对被克者克制太过，或因克者过旺，或因被克者过弱。所谓“侮”，即反侮之意，系指被克者，对克者反侮或反克，或因被克者过旺（如强木侮金），或因克者过弱（如金虚木侮）。是故五藏中的任一藏因任何原因而致阴阳失调，便会“连累”它藏。外感“六淫”时，这种“感传”时常循着相克的径路行进。

是故风者，百病之长也。今风寒客于人，使人毫毛毕直，皮肤闭而为热。……弗治，病入舍于肺。……弗治，肺即传而之肝。……弗治，肝传之脾。……弗治，脾传之肾。……弗治，肾传之心。……弗治，满十日法当死。

（《素问·玉机真藏论》）

这里所说的是“相乘”，即，与人相对而言，风寒太过。此太过、彼不及，即为相乘。例如，所谓肝气横逆（过旺），犯脾、犯胃，即“木乘土”。相侮（反侮）的意义，可以肺、肝的关系为例。肺金

^① 《洪范五行传》：雨、旱、寒、燠，以风为主。参见第六章第六节。

之气肃降，肝木之气条达生火。肺金可肃降肝气、肝火，故称金克木。若肺金不足，或肝之气火过旺上逆，即为肝气、肝火犯肺，肝木反侮肺金。

一藏之变，亦可由“相生”感传它藏。五行相生，生者称“母”，被生者称“子”。肾水生肝木，故肾水为母，肝木为子。肾病及肝，即母病及子。肾之精气不足，不能生肝血，而致肝肾精血不足。肾水不养肝木，致肝肾阴虚，肝阳上亢，是为“水不涵木”。另一方面，肝木生心火，故肝木为母，心火为子。心病及肝，即子病犯母，或子盗母气。若心火过旺，则引动肝木生火，致心肝火旺。

病象的里层，是五藏的阴阳失调、气血不和。气与阳并称，血与阴相应；五藏则为五气、五味之藏。因而亦病象皆由阴阳五行表出。以“心肾不交”为例。天（阳）气下降而流于地，地（阴）气上升而腾于天。火为阳，水为阴，因而心火须下降于肾，肾水须上济于心，是为“心肾相交”，或称水火既济。若是心火独亢、肾水不能上济以制心火，则为“心肾不交”或“水火失济”。其表多为心火过旺之证，其里实为肾水不足，肾水不能制心火也。

五藏阴阳失调，即阴阳偏盛或偏衰。阴阳偏衰如肾阴不足，肾阴亏虚、心阳偏衰、脾阳虚弱等等。有的如心阳偏盛，则多为心阴耗伤所致；肝阳上亢，多由肝阴不足引起。此即所谓“阴胜则阳病，阳胜则阴病”（《素问·阴阳应象大论》）。因此，治病的根本在于调阴阳。“谨察阴阳所在而调之，以平为期。”（《素问·至真要大论》）以平为期，即补偏救弊，以使阴平阳秘。然而，偏盛偏衰往往同时存在，互为因果。因此在“损其偏盛”时，必须注意“补其偏衰”。——治则千变万化，总其要，“审其阴阳，以别柔刚，阳病治阴，阴病治阳；定其血气，各守其乡”而已。

二、针药的阴阳五行之性

人与天下万物皆感阴阳、禀五气而生，无一例外。治病在于调阴阳、顺五行，补偏救弊，以平为期。所谓“阳病治阴”者，或滋阴以制阳，或以阴损阳；所谓“阴病治阳”者，或壮阳以制阴，或以阳损阴。是故用以调阴阳者，阴阳也。

针灸循经取穴，经络、穴位各具阴阳五行之性；针之灸之，是导引或“输入”阴阳五行之气，以补救“体内”阴阳五行之偏弊，使阴平阳秘。这一路数，在“子午流注”针法中最为完善。

“子午流注”针法产生于宋代，大盛于金、元。“子午”者，水火也，阴阳也。《太极图》以《周易参同契》的“水火匡廓图”为基本图象之一；子午流注针法，及较近的命、相术，皆成熟于宋代；两宋理学被称为“新儒学”等等，恐怕并非一时的偶然巧合。本书上篇已略涉理学在阴阳五行学说史上的意义。就“子午流注”针法而言，其表达的基本体验，仍是人与天地同象，亦即皆以阴阳五行“象之”。年、月、日、时干支表象的阴阳消息，五气流行，^①既象天地，亦象人类。子午流注开穴法之一的“纳干法”，便是遵循“按日起时，循经取穴；时上有穴，穴上有时”（《针灸大全》）的原则。穴位各具阴阳五行之性，各随阴阳消息、五气盛衰而开阖有时。故须逐日按时开穴针灸。

同理，草石药物亦无不具阴阳五行之性，服药也是“输入”阴阳五行，盖可调阴阳、顺五行者，惟阴阳五行而已。对此，谢遐龄博士曾提出十分动人而精辟的见解：“服中药，不是服其中的化学成分，而是服其中的阴阳五行。”把中药目为若干化学成份的配合，并试图用现代技术分析之，不啻是“中医现代化”或“中西

^① 参阅第八章第二节

医结合”的一项伟大尝试。然而，不必说中药的配伍千变万化，用现代化学理论和技术根本无法分析，即使是对单味中药的化学分析，也极为困难（姑且不论，这种理论是否“真”，以及按这种理论分析出来的结果是否“真”）。在近代西方的机械体验世界中，这个世界是可以还原为物理化学的世界，人是按照物理、化学规律组织起来的生物体（或曰“蛋白体”。蛋白，化学物质也）；于是，生物化学便成为现代“生命科学”的带头学科。人既是可分解为各种化学成份的生物化学体，那么，疾病的根本原因，便可从生物大分子、直至量子层次上去寻找。疾病的治疗，也可以靠输入各种化学成份来实现。西方医学的“药理学”教科书，就充满各式各样、光怪陆离的化学结构式；药理最可靠、最坚实的基础是生物化学。这个世界是由数学、物理、化学来表象的（故有“学好数理化，走遍天下都不怕”的俗语）。——而古代中国的体验世界却是由阴阳五行表象的。疾病的原因是阴阳失调、五气逆乱；调阴阳、顺五行，自然要靠“输入”阴阳五行。这是两个完全不同的体验世界。难怪有的老中医面对用“化学成份”调阴阳、顺五行的“中西医结合”，大声疾呼地抗议“亡我中医”了。

草石药物的阴阳五行之性，是以四气、五味、升降浮沉，以及归经来表象的。四气，系指“药性”，即温、热、凉、寒。连同“平性”，实际上有五性。温、热、平、凉、寒者，东、南、中、西、北也。五味，即酸、苦、甘、辛、咸，五行之味也。升降浮沉，主象阴阳二气。至于经，亦阴阳五行也。

药材的出产有地（所谓道地药材），采集有时（如根茎的采集“春宁宜早，秋宁宜晚”），炮制有法（如润、漂、水飞、炒、炙、煨、煨、煮、蒸、淬、淬等），都是为了求“道地”，求其中所凝聚的天地之气的精、纯。不通此“道”，则差之毫厘，失之千里。靠人工易

地培植、采集不合其时、炮制不得其法，则药效鲜矣。这无疑是在当今中药常常“不灵”的一大原因。

第四节 性命的表征

人生天地之间，天施地化而成；人与天地同气，三者合以成体。对每个人而言，由于各各禀受的阴阳五行之气“份量”不同，故而造成个体之间的差异。然而，对一个人而言，其形（形骸）、神（精神）却统一于所禀之气。受木气多的，其形色神气便以木性为主，称作木人或木形之人；受火气多者，其形色神气便以火性为主，称作火人或火形之人；……。对此，前引《五行大义》和《黄帝内经》的“五人”、“阴阳五态人”及“阴阳二十五人”已有详述。

对形神统一的体验，亦广泛见于自希波克拉底至巴浦洛夫，以及近现代的各种心理学著作中，其象可谓多姿多彩。现代遗传学的发展，很可能为形神统一的信仰，提供分子水平的证据——既然人的形是由基因决定的，那么人的性，便也可能由基因决定。我们可以假设，性（性格、气质、意志、情感、行为倾向性等），是多基因不同组合的结果。按照现代科学信仰推断，人类迟早会发现人性遗传的秘密，现代行为遗传学，已展示出令人乐观的前景。然而，由基因构成的遗传系统，虽可受到环境刺激而发生某种改变，但却基本上是一个相对封闭的自稳定系统。

古代中国的人，是一个全然开放的“系统”（借用系统论的一个术语），与宇宙的阴阳消息、五气运行息息相关。不仅人的形、性因禀气的多少而异，而且人的命，亦由禀气之清浊、溼（厚）薄决定。关于这一点，王充在《论衡》中有充分而系统的阐述。

作为数术之一的相术起于何时，已颇难考证。《荀子》有《非相》篇，表明相术在战国时期已广泛流行。现存的西汉经学著作、黄老之言或纬书中，很少涉及相术。《汉书·艺文志》所载形法六家中，只有《相人二十四卷》一种相术著作；此书已亡佚，不能知其详。古代思想大师中，王充是第一个大力倡导骨相的。《论衡》八十五篇（实存八十四篇）中论及人的性、命者，比比皆是，尤以前三卷的十五篇为著。从中，我们可以窥见两汉之际关于性命骨相的一般学说。

性，是善恶、贤愚：“操行善恶者，性也。”命，是休咎、吉凶：“祸福吉凶者，命也。”人生在世，“有吉凶之性命，有盛衰之祸福。”（《论衡·命义》）人的性命，即善恶、贤愚、吉凶休咎，是由所禀之气决定的。

禀气有厚泊（薄），故性有善恶也。……气有少多，故性有贤愚。

（《论衡·率性》）

人禀元气于天，各受寿夭之命，以立长短之形。……用气为性，性成命定。……形不可变化，命不可增减。

（《无形》）

人之禀气，或充实而坚强，或虚劣而软弱。充实坚强，其年寿；虚劣软弱，失弃其身。

（《气寿》）

人生性命当富贵者，初禀自然之气，养育长大，富贵之命效矣。

（《初禀》）

人禀天地之气，与天地同象，故天象、地象、人象是一统的。

众星在天，天有其象；得富贵象则富贵，得贫贱象则贫

贱。

凡人禀贵命于天，必有吉验见于地。见于地，故有天命也。验见非一，或以人物，或以禎祥，或以光气。

这里的人物、禎祥、光气，即“见于地”之地象，特指圣人受命的“符瑞”。

王充的性命学所表出的人象中，人的形、性、命一统于初禀之气。人的骨相、性、命，都是所禀之气的表象，因此相人之形，便可知其性、命。

人有寿夭之相，亦有贫富贵贱之法（法，骨法，骨相也），俱见于体（体，形也）。故寿命修（长）短，皆禀于天；骨法善恶，皆见于体。

（《命义》）

丈夫有短寿之相，娶必得早寡之妻；早寡之妻，嫁亦遇夭折之夫也。……非相贼害（贼、害，克也），命自然也。

（《偶会》）

《论衡》专列《骨相》一篇，详论观骨相与知性命之术。《骨相》开篇明义：

人曰命难知。命甚易知。知之何用？用之骨体。人命禀于天，则有表候于体。察表候以知命，犹察斗斛以知容矣。表候者，骨法之谓也。

王充首先列举从黄帝到孔子十二位圣人的“传言”之相。这些“传言”，大概都出自纬书。其中有的相，如“舜目重瞳”、“汤臂再肘”、“文王四乳”等等，在《洪范五行传》看来，也许不是圣人之相，而是“人病”；在我们看来，则是“畸形怪胎”。孔子的“反羽”，即头顶凹、四周高，则很象佝偻病造成的颅骨畸形后遗症。除此之外，王充还引证了大约十五、六个案例，大多是历史上的故事。

总其要，“禀气于天，立形于地，察在地之形，以知在天之命，莫不得其实也”。

在王充的体系中，虽然从骨相可以看出人的性、命，但性和命却不是一回事。性善者未必命吉，性恶者未必命凶；命吉者，不行善也会有福，命凶者，不行恶也会有祸；行善者，往往得祸；行恶者，往往得福。《福虚》、《祸虚》两篇指斥“善有善报、恶有恶报”的迷信，列举了一系列善得恶报、恶得善报的故事。性尚可由学改变，命不会因行而变。“临事知愚，操行清浊，性与才也，仕宦贵贱，治产贫富，命与时也。命则不可勉，时则不可力”（《命禄》）。

王充的骨相 - 性命学说在理论上并无多大创新，且往往思之不精，失之浅陋。其意义，在于反映了当时相术的一般状况。相术流行不衰，《后汉书·广陵思王荆传》载东汉光武帝之子、广陵王刘翊以自己的“相”为谋反的根据。《三国志·魏书·朱建平传》记朱建平“善相术，于闾巷之间，效验非一。太祖（曹操）为魏公，闻之，召为郎”；管辂亦为当时“神相”，传言其术百无一失。据《三国志·管辂传》所载其相术，似为以《易》入相，这可说是个“创新”，但世不传其书。

在人类的体验中，最为习见的就是他人和自己体貌形容的特征，以及性（性情）、命（命运）的差异。而人类最为关切的，恰恰是自己的命运。因此极易“体悟”出其中的某种关联。这是各种相术易于广泛流行的一大原因。我们不能否认其中含有某些“经验”因素。在其它“文化圈”，伊斯兰文化中的相术色彩十分浓厚。西方中世纪亦曾盛行相术。十八、十九世纪之交，德国解剖学家约瑟夫·加尔创颅相学，实则开大脑机能定位研究之先河。相术虽见于不同的文化圈，但却各各为该文化圈特定体验

世界之表象。古代中国的相术，就不可能发展出大脑机能定位。中国的相术起源甚早。然而，以阴阳五行象的相术专著，则较晚才出现；魏晋之际有刘劭的《人物志》；隋代萧吉《五行大义》曾引《五行相书》；宋代有《太清神鉴》；明袁忠彻著《神相全编》。题为“全编”，表明当时流传民间的相书不在少数。但无论相术有多少流派，都是同一体验世界的表象；因此，万变不离其宗。

一、真象

人禀天地之性、受五行之气，与天地阴阳五行同象。然而，天、地、人、阴阳、五行中，天地人是最基本的。这个世界是天地人大一统的世界，阴阳五行只是表达天地人大一统体验的象。因此，人象天地，人蕴涵着天地的“全息”。就整体而言，人的头象天，足象地；就局部而言，面上有日月、山川，手上有四时、四方；每一部位无不现天地之象。由于各人禀气不同，故禀清纯厚湿之气者，其象真；禀浊驳枯薄之气者，象不真。因此，所谓“好相”，大都是天地的真象。

(一)体貌真象

《神相全编》的水、火、木、金、土五人之相，即为真象。所谓象者，像也。

眉粗并眼大，城廓更团圆，此相名真水，平生福自然。

这是真水形。水形主圆，水相得其“五圆”，即头圆、面圆、身圆、手圆、足圆；此外，肉重骨轻，色清神静。故“水不嫌肥”。水形人动止宽容，行久而轻。水色黑，要带白忌黄；白为金色，金生水，故白为水的生色；黄为土色，土克水，故黄为水的克色。水人之声圆急而洪漫。

欲识火形貌，下阔上头尖，举止全无定，颞边更少髻。

此为真火形，火形主明，火相得其“五露”（露，显露），即头

露、面露、身露、手露、足露；此外，色鲜红活、耳高尖反，故曰：“火不嫌尖”。火形人性急躁暴，神气皆露。火色红，要带青（生色）忌黑（克色）。火人之声焦烈。

棱棱形瘦骨，凜凜更修长，秀气生眉眼，须知晚景光。

此为真木形。木形主长主直，木相得其“五长”，即头长、面长、身长、手长、足长；此外，眼目细长，须发皆清，色清气秀。故曰：“木不嫌瘦”。木形人动止温柔，涉久而清。木色青，要带黑（生色）忌白（克色）。木人之声高畅。

部位要中正，三停又带方，金形人入格，自是有名扬。

此是真金形。“三停”，即额、鼻、颊，象天、人、地。金形主方，金相得其“五方”，即头方、面方、身方、手方、足方；此外，神清气正，紫色盈面。故曰：“金不嫌方”。金形人动止规模，坐久而重。金色白，要带黄（生色）忌红（克色）。金人之声和润。

端厚仍深重，安详若泰山，心谋难测度，信义动人间。

这是真土形。土形主厚，土相得其“五厚”：头厚、面厚、身厚、手厚、足厚，此外，骨重肉实，鼻准丰隆，口阔唇厚，腰背如龟。故曰：“土不嫌厚”。土形人动止敦庞，气魄广大。土色黄，宜带红（生色）忌青（克色）。土人之声深厚，如发之瓮中。

对这五种“标准相”的描述，各相书皆大同小异，其中有性、有命。但实际上，如此“纯粹”之相，却较为少见。盖人禀气之初，虽以一气为主，但也必“杂”有其它四气。况且，五行为一“生、克、制、化”的生生系统，其原则是时、中、平、和。木形虽喜生木的水，但水多则过于阴寒，此时便须火来温暖，木才能够“发荣”。木中带火，被称为“木火通明”之象。木忌金，但若一点无金，则木的“枝叶”乱生，不成其材。故而须“金伐木荣”。木形中所带之金，须“恰到好处”，太过则伤木气，而成克害之象，“不贫

则夭”。——当然，这些都是隐喻。

一般而言，形带“生气”者吉，带“克气”者凶。后者如“金形带木”、“木形多金”、“水形遇土”、“火形水性”、“土形重木”；前者如“金逢厚土”、“木火相资”、“水得金生”、“火局遇木”等等。有“生气”或“克气”相杂的相，可以见于体形，也可见于气色。见之于气色的，如金形人，色白，忌见红色；若是鼻、眼部带赤色，“轻则家破，重则身亡”；另一方面，金形“气清色冷”，宜微火，称作“寒金逢火炼”，可成大器。见之于体形的，如金形主方，忌杂长形（长，木之形）；若形体方长、修直，则为“金形木质”，其命早年蹇滞，晚年超群；但若头、面方正，而形体瘦弱、削薄，则成金克木之象，主“一生剥落”，这是“木形多金”。“克气”见之于形体的，再如“火形水性”，火形宜“露”、宜瘦，其性躁烈；若得其“五露”，但又体肥气静（肥、静，水形之象）的，则为凶。——总之，见“克气”凶、见“生气”吉，是就大体而言的。“生气”太过或不及亦可为凶；而适当的“克气”反而可使其相更臻完美。例如，上述“金形木质”之相，金少、木多、金刻木可以成器；倘若声音洪漫如水，则为杂入水气之象。金生水，水生木，对“金形木质”而言，似乎水为“生气”。然而，金生水，水泄金气；水生木，木气旺盛；弱金不能刻坚木、则“金形木质”相破。可见，五行的生、克、制、化系统，求的是中、和，亦即《黄帝内经》所谓“以平为期”。

（二）部位真象

人形的整体及各部位，都蕴涵着天地的“全息”。就整体而言，头圆象天，足方象地，胸象神明，腹象百物，这已见于《春秋繁露·人副天数》。因此，头要高，以圆正为贵，宜丰满而有起势，峻拔而凸出。头短者，宜圆，头长者，宜方，头顶宜平广，四面似隐隐有角。足象地，地要厚，以平正广厚、方长臃软为贵。地以山

脉河川为纹，故足亦宜有纹成字、有痣成形。头若尖小、削薄、偏窄、大而无角、上狭下短；足若薄而大者，皆为不真之象、缺陷之相。

以部位而论，面和手可说是天地“全息”之象的典型。相术中，骨相（亦即体骨相）与面相为主流，手相为支派。

面

相术，把古代中国体验世界的全部“信息”投射在面部。因而，面象是天地之象的投影，是个小天地。面宜丰腴、貌端、神静、气和，色纯而有光泽。忌倚斜不正，倾侧反势。若色嫩气娇，精浮神泛，赤暴如火，昏暗如泥，毛色茸茸若有灰尘，为贫穷夭折之相。

日月。左眼为日为阳，右眼为月为阴。天以日月照万物，人凭眼目察万物。故须黑白分明，睛光朗耀。眼神宜清静有光，含藏不露，彻底分明。若是白多黑少、黑白混杂、黄赤侵睛（黄为黑的克色，红为白的克色）、红缠黑光，皆为“不善”之相。

眉属两目的精英、为两目的华盖，主一面的威仪。宜浓而细，疏而不断，秀润光彩；短者宜有神气，长者宜有起伏。若是间断逆流，浮暗枯索、粗硬散秃，则为“下乘”。双眉压眼低垂，为“乌云蔽日月”之象。

此外，额上发际与眉之间，有左右两块隆起，称日、月角，为“父母宫”；日角在左，主父，月角在右，主母。日月角高、明，主父母康健，低陷主父母早亡。日角低塌，寒毛丛生者克父，月角破坏者克母。

五星。右耳为木星。额为火星，鼻为土星，左耳为金星。口为水星。

四时四方。右颧春东方，额为夏南方，鼻为季夏中央，左颧

秋西方，颧为冬北方。

五岳。右颧东岳泰山，额为南岳衡山，鼻为中岳嵩山，左颧西岳华山，额为北岳恒山。“五岳朝拱”者为贵。

额，司贵贱，要隆然而起，耸然而阔，峻如立壁，广如覆肝，明而润，方而长。如果额上隐隐有五柱（纵形的骨隆起）直入头顶，为“贵不可言”之相。左右偏亏主贱，缺陷削小主灾。

颧，为“权”的象征；颧高者，必有呼聚喝散之威。颧高，但随之下陷，为“无势”，象“当权反覆”。颧低而尖者，衣食破缺。颧，须与其它部位配合得当。双颧插天，两目有威者，方有威权。颧高、鼻丰、额满，象中年享用到老。颧高无颞（颞，腮也），主作事难成。见颧不见面者，中年败业。见面不见颧者，为人无力。颧高鼻陷，主多成多败。颧高鬓疏，主老年孤独。

鼻，被称作“一面之柱”，为中岳、为中央土，“山不厌高、土不厌厚”，故宜端正耸直，形如悬胆，齐如截筒，色鲜黄明；鼻头宜圆润，鼻孔宜丰厚而收藏，不露不昂，与两旁相应。鼻不宜曲陷低塌，或尖薄掀起。

颏，俗称下巴，“主富贵之根基，验运限之否泰”。位于面的下部，决人生晚年之祸福。宜端而方，厚而肥，朝而拱，长而满；不宜尖薄狭小，昏黑亏缺。因此，颏丰盈者富贵；狭小者贫贱；肥而厚者积衣食；瘦而破者败祖业；无颏者，一生无根基，万事不成。

上述便是“五岳”之所象。

三停。即天、人、地，整个面自上而下分成三部分，即上停、中停、下停，各象天、人、地。额为天，鼻为人，颏为地，各主早年、中年、晚年之运。最要紧的是三停长度均等；三停不均，为孤、夭、贫、贱之相。三停指面的中间；面的两旁自上而下又分为上府（天仓）、中府（颧位）、下府（颞位），是为“六府”（两边各三府）。

三停六府配合得体，才是“贵相”。

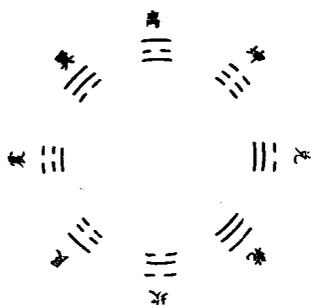
五官。我们现在仍常说“五官端正”、或“五官不正”。医院也设有“五官科”。但“五官”一词亦源自相术。五官者，耳为采听官、眉为保寿官、眼为监察官、鼻为审辨官、口为出纳官。虽然在人间找不到相应的官制，但面部却有官的“信息”。其中，口之“纳”，为纳饮食，为“造化之关”；“出”，为出言语，为“心之外户”。故端正不妄，谓之“口德”，诽谤多言，谓之“口贼”。上唇称“金覆”，下唇称“金载”，取天覆地载之义。

手

手相为相术的支派。手亦象天地，但手的“信息量”小，故其所象，仅大概而已。

手亦有五形，如木形指掌修长莹瘦，火形指尖掌红，土形敦实厚重，金形指掌端正，水形圆润丰满。

手指为龙，象阳；掌为虎，象阴。指骨长于掌，为龙吞虎之象；掌骨长于指，为虎吞龙之象。只可龙吞虎，不宜虎吞龙，这是取阳胜阴之义。



文王八卦方位

掌有四时、四方、八卦之象。以左手为例(手相术，男看左手，女看右手)，桡侧(拇指侧)为春东方，掌远端为夏南方，尺侧(小指侧)为秋西方，掌近端(靠手腕处)为冬北方。掌分八卦，乾西北，坎北方，艮东北，震东方，巽东南，离南方，坤西南，兑西方。与宋儒所谓“文王八卦”(见图)的方位相合。

八卦之中央为“明堂”，即为掌心部位。

掌的八卦各有所象，如巽宫为本身，离宫为功名，坤宫为儿女等等，不一而足。八卦宜丰满，明堂宜深而红润。八卦之位若是低陷、青暗，或纹理散乱，亦各为凶祸之象，兹不一一举例。此外，掌中有三条纵纹，名三才纹。各象天、人、地；但这三条纹并非人人都有。三才纹上通于指，为富贵之象。

二、流年

面相象天地。然而，天地不仅是我们现在所说的“空间”，而且涵有“时间”之义。天地即宇宙。《淮南子·原道训》高诱注曰：“四方上下曰宇，古往今来曰宙，以喻天地。”因此，面部亦有“时间信息”，称作流年，或流年运气。

对流年的重视，亦见于医经。《黄帝内经·灵枢·阴阳二十五人》云：“凡年忌，下上之人（指阴阳二十五人），大忌常加，七岁、十六岁、二十五岁、三十四岁、四十三岁、五十二岁、六十一岁，皆人之大忌，不可不自安也。感则病，行失则忧也。当此之时，无为好事，是为年忌。”医术常与命相之术息息相通，此一据也。

流年运气，周围轮环排列于人面，标识着一生的运程。男以面之左部为始，女以面之右部为始。以下以男为例。

耳运。左耳自上而下各为一至七岁，右耳为八至十四岁。

额运。额的正中，自上而下直列十五、十六、十九、廿二岁；额的左部，由右至左横排十七、二十、廿三、廿九、廿六岁；额的右部，由左至右横排十八、廿一、廿四、三十、廿七岁。

印堂运。印堂位于两眉之间，二十五、二十八直列于印堂。

以上是三十岁以前的流年部位。为早年。

眉运。三十一岁位于左眉的起角(即内侧,近印堂处),三十二岁位于右眉的起角,三十三岁在左眉中部,三十四岁在右眉中部。

眼运。左眼之上,由右至左横排三十五、三十七、三十九岁;右眼之上,由左至右横排三十六、三十八、四十岁;四十二岁在左眼上角,四十三岁在右眼上角。

鼻运。鼻部自上而下直列四十一、四十四、四十五、四十八岁;左鼻翼为四十九岁,右鼻翼为五十岁。

颧运。四十六岁位于左颧,四十七岁位于右颧。

人中。五十一岁位于人中。

上唇运。上唇左部,由右至左横排五十二、五十四、五十六;上唇右部,由左至右横排五十三、五十五、五十七岁。

颧尾运。五十八岁在左颧之下,五十九岁在右颧之下。

口运。六十岁居于口部。

颊运。六十一岁位于唇下的中间;六十四、六十六排于左口角下,六十七、六十五排于右口角下(都是由左至右);七十、七十一并排于颊部之中;六十二、七十二排于左,六十三、七十三排于右。

七十四至九十九岁轮环于面部周边,如耳根旁、发际下等部位。

综上,人生之运,列于面部之上,各有所主。相术中有所谓少年看耳、颧,中年看眉目,晚年看颐颊之说。看是否“交运”,形色神气缺一不可。譬如,三十五至四十岁交眼运,若是眼形得其真象,且眼神澄彻,气色红旺,即为“交运之相”,余可类推。

三、气色

气色在相术中占有重要地位。看相的顺序,首先是气色。

相术中看气色的理论及方法，与医术一致。医术中，看气色察百病，分死生；相术中，观气色明吉凶，辨祸福。当然，疾病、死生亦包涵在吉凶、祸福之中。试比较医术中“赤如衄血者死，赤如鸡冠者生；白如枯骨者死，白如豕膏者生，”与相术中“赤色而如鸡冠者吉，如鲜血者凶；白色而气如猪膏者吉，如枯骨者凶”，实同一辙。

气与色密切相关，但亦有区别。医家认为，“精明五色者，气之华也”；相家亦以为“五脏六腑之余精，发而为色，郁而为气”。气藏皮内，色现皮下，色为苗，气为根。气色在相术中所象甚多，如看各部位是否“真象”，流年运气是否“交运”。但更有意义的是，能表出当时的吉凶祸福之象。

将面部按地支顺序分为十二宫，象十二月。由子至亥按顺时针方向排列，如颞部正中为子宫、十一月，其左为亥宫、十月，右为丑宫、十二月。卯宫、二月在右颞；午宫、五月在额正中，酉宫、八月在左颞，等等。各宫有正色、有生色、有克色。一般而言，生色见于某宫，主该月为吉、为休；克色见于某宫，主该月为凶，为咎。但若一宫的正色已很旺，再遇生色，则反而为凶。如巳宫有生火，再遇青色（木色），则火过旺而偏枯。

面部十二宫的气色，各主十二月的祸福吉凶。如寅宫的气色主正月的休咎，卯宫的气色主二月的吉凶，……子宫的气色主十一月的祸福，等等。换言之，正月的休咎，现于寅宫的气色，二月的祸福，见于卯宫的气色，余类推。例如，午宫（以印堂为中心）象五月，为阳极盛之时，最忌水冲，宜红、紫、赤；若是现之黑、白、青暗，则五月必有“破厄”、刑伤。而子宫恰恰相反，子宫（位于颞部）象十一月，为阴盛之时，最忌火、土冲克，色宜青黑；若现黄、赤、晦暗，则十一月必有大难。

此外，又可大体将面部分为五方，各与五藏之气色对应，以观其休咎。如左颧象东方，为肝气所发之色，宜青、赤。额象南方，为心气所发之色，宜红、黄；若现白色，为凶；白（金色）虽为赤（火色）的“克色”，然而对赤而言，是“我克”者，故主先吉后凶；最忌黑色，主有不测之祸，或有疾病。依此原则，可类推于右颧（象西方）、颊（象北方）、鼻（象中央）。

相术体系复杂，除从头发至足底，各个部位都有“相法”外，举凡体毛、斑痣（雀斑、体痣、面痣等）、痕纹等体表标记，以及站立、行走、言语、饮食、睡眠、哭笑等行为特征，无不包括其中。相术显示着古人对形、神、性、命的极为深刻而精细的观察，包含着十分丰富的体验。无可否认，其中大部分有“经验事实”的基础。除了推度命运外，相术中关于人的体貌形态与行为倾向、心理状态及行为特征、健康和疾病之间的关系，也正是现代医学和心理学研究的重要内容之一。对此，本书的篇幅不允许一一例举。从理性的角度看，这些内容不失为一份极为宝贵的医学和心理学（或行为科学）的遗产。现今许多对相术毫无所知的人，还常常使用“气度不凡”、“气宇轩昂”、“气色不错”、“五官端正”等等相术术语，足见其影响之深远。另一方面，相术对命运的推度，一定也有充分的“经验事实”为根据，否则不会流行几千年而不衰。但是，由古至今，无数的以相推断性命、善恶吉凶的看相术士，绝大多数都在“得言忘象”，至多在“得象忘意”之列；能忘象得意，通其精微者，真是凤毛麟角；由是，致使此术日益庸俗化。

第八章

命 象

第一节 命运之谜

人类最关切的是命运。人类体验最深的是命运。人类体验世界中最大的谜，也是命运。人类的一切感受、一切活动、一切创造，无不闪现着命运体验之光。

一、命运无所不在

我们所说的命运，并非一股外在的或外来的超自然、超人格力量，而是一种体验。所谓“命运之神”、“命运的力量”之类的玩艺，不过是命运体验外向投射的产物。人类对命运的深切体验，显现为命运的无所不在、无时不在。

命运体验的普遍性表现在，从人类心灵中涌生出的一系列问题，无论多么光怪陆离，最终都可归结为：是什么支配着这个世界？宇宙、人类、文化、“我”，从何而来、向何处去？这是对宇宙、人类、文化、“我”的命运的追寻。就最切近的历史、社会领域而言，人们研究历史，便是为了探究自身命运的“来龙去脉”；人们生活在社会中，社会的命运、国家的命运、民族的命运，便成了最为常见的惯用语，而权能至上主义者则将权力目为主宰社会、民族、国家、他人命运的象征。或许有些人在使用带有“命运”的语辞时，自称“不相信命运”，这也许能够表明他真的不相信有一个外在的神，或有一股神秘的力量，主宰着人的命运；但却难以

否定其心灵深处的命运体验：他决不会否认“前途莫测”、“人有旦夕祸福”。当有人说，“掌握命运”、“战胜命运”、“反抗命运”时，他已首先承认了“命运”。人类的一切活动，不都是改善其自身命运的“斗争”？……

命运是一种体验。但是人们往往把命运体验“客体化”为一种外界的力量；这种力量，表象为神，或其它什么。恩格斯说：“一切宗教，不是别的，正是在人们日常生活中支配着人们的那种外界力量在人们头脑中的反映，在这反映中，人间的力量，采取了非人间力量的形式。”（《反杜林论》）无疑，命运体验是一切宗教的重要根源之一。命运体验的外化（外向投射）形象之一，就是“非人间力量的形式”的神。这“支配着人们的那种外界力量”，也常常被说成是宇宙永在律，或不以人们主观意志为转移的客观规律。在这个意义上，神、宇宙永在律、客观规律，是异名同谓，是对支配人类的力量力的不同表述方式，它们都是命运体验的表象。说神、客观规律无所不在、无时不在，就是说支配人类命运的力量无所不在、无时不在；其根源，则在于人类心灵深处永不停息地涌动着的命运体验。说按神的旨意行事，按客观规律办事，就是说要服从于神或客观规律给人类安排的既定命运。——这是多么深切的命运体验！人类摆脱不了命运。

关于命运，我们的言已嫌过多。言多必失。失什么？失真。因而，毋庸多言，我们只消沉思一下，就会体验到命运的无所不在。

二、命运体验的显现

命运，也象别的体验一样，难以言说。根本无法给命运下定义：命运只是一种体验。太多的言，必损象、蔽意。然而，命运体验如此强烈，它必定要显现。古希腊诗人、历史学家海西奥德

(公元前 8 世纪),把他的命运体验表象为人类命运周而复始的五个时期:黄金时代、白银时代、青铜时代、英雄时代和铁器时代。人类命运是不断衰亡,直至极度混乱;然后周而复始。基督教神学把命运体验表象为创世、赎罪、末日审判;“原罪”之象,表出了人类不可能改善其既定命运的深刻体验。和潘朵拉打开罪恶之盒,从而结束了黄金时代一样,亚当与夏娃偷食禁果的一刹那,人类便被推入了罪恶的渊薮。潘朵拉和亚当、夏娃的所作所为,都是命运使然。《圣经》中的所有故事,都向人们展示,上帝是人类命运的唯一主宰。在此,命运体验外化为上帝,上帝是与人对立的外在力量。

在柏拉图的体系中,人类命运是神通过制定理性方案来决定的。亚里斯多德和牛顿则将之归诸“第一推动”。牛顿的世界是有严格规律性的世界,这“宇宙永在律”,无疑是主宰人类命运的外部力量。外界力量,是与人类对立的力量,它们支配着人类的命运。

日耳曼人的体验,则是另一番景象。命运,就寓于自身之中;命运并不受外界力量支配。帕拉塞尔苏斯的种子、莱布尼兹的单子的周而复始的命运,都是其内在精神活力的显现。在此,命运也是既定的。

在古代中国,周人的命运体验,是通过“天命”表出的。以一个小邦周,取代强大的殷的统治,确实使人感到“天难谏,命靡常”(《书·咸有一德》)、“天命不于常”(《书·康诰》)。对此,连孔子也不免慨叹“大哉天命”了。然而,天命却不是一个纯然的外在力量,天命可以“自度”。受天命或坠天命之根本在于德的得失和民心背向,只要“嗣前人恭明德”,就不致“乃其坠命”。这里,人类至少可以在一定程度上掌握历史的命运。

另一方面，在海滨体验世界中，人类自己是不能掌握历史命运的。在此，命运体验显现为孟子的“一治一乱”、“五百年必有王者兴”，邹衍的“五德终始”等等循环往复的命运之象。其中给人留下的一点“主观能动”的余地，是可以通过各种隐喻，发现天命的变更，并使自己的作为（“五德”之德）应合这种变更。在此，命运既不是纯由外部力量支配，也不是单由人类自身力量决定的。因为在他们的体验中，没有内外、物我的区分，命运是由合以成体的天-人决定的。这一意蕴，在董仲舒的体系中得到充分阐发：体验世界的命运，系之于王。但是，王不单纯是一个人，他不单纯系于人类历史、社会政治的命运；王，贯天地人三道而参通之，是天地人合以成体的体现；他的失道，不仅会引起人事紊乱，而且会造成天地异象，因此体验世界的命运，既不支配于天，也不决定于人，而是二者“合以成体”的产物。然而，五德终始，“周期性革命”，王的“奉天承运”，却又是体验世界既定命运的象征。

人类对于个人命运的思索，亦似乎自古而然。在以个人为本体的古代希腊和近代西方，人们自然对个人命运既十分关注，又有着深刻体验。即使是在排斥个人目标的基督教神学的中世纪欧洲，人们仍然无不关切着自己的个人命运；当时相术和占星的盛行，便是最好的证件。哥白尼出于占星的目的而“发现”太阳中心，伟大的天文学家刻卜勒，更是一位杰出而热心的占星术信徒，他的最高目标是追求最后因，即造物主心中的数和諧；他的正式职业是编制当时流行的占星历书；具有很高“科学价值”的精确的《卢道耳夫星行表》，便是一项巨硕成果，是占星星表中的佼佼者。

在古代中国，《诗·大雅》、《小雅》、《国风》中，就有许多篇章

充满对个人命运和人生悲剧的咏叹。对个人命运体验的深刻程度，往往与危机感适相呼应。孔子，这位力图改变历史命运的“知其不可而为之者”，对命运的体验相当深刻。他力挽狂澜，向历史命运挑战，但却感叹“道之不行也，我知之矣”（《中庸·第四章》），“道之将行也欤？命也！道之将废也欤？命也！”（《论语·宪问》）对个人命运，他似乎不甚关心，但却是出于无可奈何：“死生有命，富贵在天！”（《论语·颜渊》）“古圣人君子博学深谋不遇时者众矣，岂独丘哉。贤不肖者，才也；为不为者，人也；遇不遇者，时也；死生者，命也。”（《孔子集语》）

虽然古代中国思想家的著述中，皆有与个人命运有关者，如《淮南子》：“仁鄙在时不在行，利害在命不在智。”扬雄《法言》：“命者天之命也，非人为也。人为不为命，……命不可避也。”但他们的“兴奋点”却主要集中在社会、历史，或体验世界之全体的命运上；“个人命运”，往往只涉及帝王及其朝廷，或其他“君子”、“大人”；因为这些“个人”在体验世界中居有举足轻重的地位，与世界全体的命运直接关联。古代思想家中，第一个把人类的个人命运作为主要研究对象的，是王充。王充的知命之术，是骨相，是当时最为流行的推度个人命运的方法。

在王充的体系中，性与命毫无关系。这一体验，也是由来已久。《诗·大雅》、《小雅》、《国风》的一些篇章就已经呼喊出善者横遭灾祸，邪恶者反得其福的不平之声。为什么孔子这样的圣人，不能统理天下，反而菜色陈蔡，三百年后才被追封为“素王”？这难道不是命吗？因此，王充否定了所谓“随命”的说法。所谓“随命”，意谓善有善报、恶有恶报；祸福是行为善恶的报应；行、性能够决定命，叫作“随命以应行”。（《白虎通义·三命》）显然，这不仅是迷信，而且是说教：性善行正者遭凶遇祸，性恶行邪

者逢吉得福的例子，实在不胜枚举。对此，王充认为，“命，吉凶之主也。自然之道，适偶之数，非有他气旁物压胜感动使之然也”（《偶会》），他只承认有“正命”与“遭命”。

所谓正命，由两个层面构成，一是“寿命”，即“死生寿夭”之命，这是基础，没有寿命，一切无从谈起；一是“禄命”，即“贵贱贫富之命”，这是社会遭遇或处境。这两个层面构成的正命中，寿夭死生是由稟气的渥（厚）、薄决定的。稟充实而坚强之气者，年寿而健康；稟虚劣而软弱之气者，命短而多病。至于富贵贫贱，则取决于“众星之精”：“所稟之气，得众星之精。众星在天，天有其象，得富贵象则富贵，得贫贱象则贫贱，故曰‘在天’。……人稟气而生，得气而长；得贵则贵，得贱则贱。贵或秩有高下，富或资有多少，皆星位尊卑大小之所授也。”（《论衡·命义》）值得注意的是，这是迄今发现的古代文献中，对个人“星命”学的首次表述。王充以此论证“死生（按：寿命）有命，富贵（按：禄命）在天”。①

所谓遭命，王充曰：“遭命者，初稟气时遭凶恶也，谓妊娠之时遭得恶也”；“暗聋跛盲，气遭胎伤，故受性狂悖。”（《论衡·命义》）可见，无论是正命或遭命，都是“偶然”稟气的结果（参见《论衡·逢遇》、《幸偶》、《偶令》等篇）。“凡人受命，在父母施气之时已得吉凶矣”（《命义》）。这倒与现代实验胚胎学中，关于个体的一系列性状，在受精时就已决定的理论，相当接近。

王充认为，命是不可抗拒的。命当贫贱的人，若是使之富贵，便会祸患临头；命当富贵的人，即便使之贫贱，仍将福善降身。命富贵者，可以从“贱地”自达，如有“神”相助；命贫贱者，虽

① “起百病之本、死生之分”的医经，与命、相息息相关，合以成体，此又一据也。

在“富位”，也难免自危，似有“鬼”祸害。然而，个人命运与国家命运息息相关。《命义》以“秦将白起坑赵降卒于长平之下，四十万众同时皆死”，“万数之中，必有未当死之人”，及“宋、卫、陈、郑同日并灾，四国之民必有禄盛未当衰之人”为例，认为这是由于“遭时衰微”或“国祸陵之”，故而“国命胜人命，寿命胜禄命”。

王充是个绝对的宿命论者，他没有给人的“主观能动”留下丝毫余地。就连国家的“盛衰治乱”，也是命定的：“世治非贤圣之功，衰乱非天道所致。国当衰乱，贤圣不能盛；时当治，恶人不能乱。世之治乱在时不在政，国之安危在数不在教。贤不贤之君，明不明之政，无能损益。”（《治期》）既然人的贤愚善恶，对个人命运和国家命运都无所损益，那么便可以随心所欲，胡作非为。命好的尽管作恶多端，照样飞黄腾达；命坏的即使积德行善，也难免穷困潦倒，只能“破罐子破摔”了。这真是对“传统”的一大破坏，可谓至极。

但是，王充即使在当时，也不代表思想界的主流。综观王充的整个体系，尤其是命运学说，很可能受到当时已经东来的佛教思想影响。佛教传入之初，就是藉力于黄老道及流行于民间的各类方术，才站稳脚跟，扩大地盘的。佛教思想首先混入方术，乃势所必然。自谓其学“违儒家之说，合黄老之义”的王充，汲取某些变形走样的佛教思想来反抗传统，是不足为怪的。王充命学理论的意义在于，它保存了当时一些流行的学说，并首次作了“星命”的表述。由此可以推断，个人星命学大约始于东汉前期。

王充所表述的星命学，在东晋初年的道教思想家葛洪那里，更和“仙道”联为一体。葛洪曰：“命之修短，实由所值（所值的星象），受气结胎，各有星宿。……命属生星，则其人必好仙道；好仙道者，求之必亦得也。命属死星，则其人亦不信仙道；不信仙

道，则亦不自修其其事也。”（《抱朴子·内篇·塞难》）不过，王充以后，个人命运便逐渐由阴阳五行“象之”。

三、知命之术

人类有着深刻的命运体验，这体验同样具有强大的生命力。命运体验之力的表征之一是“知命”的强烈愿望。人类渴望知道宇宙的命运、人类的命运、国家的命运以及个人的命运。越是处在充满危机和不安全的氛围之中，对命运的体验就越深刻，“知命”的愿望就越强烈。在“天下无道”的春秋末世，孔子认为，作为一个“君子”，必须知命：“不知命，无以为君子也。”（《论语·尧曰》）无论有多少人声言“不相信命运”，或“命不可知”、“命不可度”，但最激动人心的，仍莫过于对命的推度。这种知命的愿望，通过多种途径或方式，显现为象。现代宇宙学，便是对宇宙命运的推度。例如，它告诉人们，几百亿年内，太阳将演化为高光度红巨星，将达到水星轨道；地球上海洋消失，大气殆尽；一百亿年后，银河系及其它星系都将比现在暗弱，成为大批到达演化末态的恒星的墓地；宇宙或许无限膨胀下去，越来越暗、越来越空；或许有朝一日膨胀过程开始反转，最终坍缩到大爆炸前的高密混沌态……当然无论哪种结局，都是在复述早期希腊哲学家的“万有复归于无”。另一方面，现代世界五花八门的“未来学”，则是对人类文化命运的推度，对人类社会“大趋势”的预言。这两种推度命运之术，都是机械宇宙的再生象。出于种种理由，人们似乎很少怀疑机械世界的知命之术。西方的机械体验世界中，类似的知命之术还有很多。例如，以热力学第二定律（熵定律）为基础的世界命运学说，等等。英国《宗教伦理百科全书》把命解释为：“命是一种势力，那是我们人为的能力所不能抵抗的。常是一种机械的、物质的、无意识的势力。这种势力能管理全世

界，便是人也在被管理之列。”这种力量虽然不可抗拒，不以人的主观意志为转移，但由于是物质的、机械的，便是可以推度、预测甚至可以计算的。

此外，前面提到的海西奥德的五个时期周而复始之象，以及北欧神话中的世界末日、基督教的末日审判、佛教中的大劫等等，都是特定体验世界中的命运推度。

在古代中国，最早的知命之术是蓍、龟，但从表层观之，龟卜和占筮，似乎都是对偶然的具休事件而发的。对宇宙命运和历史命运的推度，始于战国之世。例如石申、甘德的“天文”，邹衍的五德终始等。由于天象和地象都是与国家、天下以及帝王及其朝廷的命运合以成体的，故天文、五行、历谱等等，都是知命之术。中国最庞大的宇宙命运体系，至宋代方始出现，见于邵雍的《皇极经世》，不过其中的佛学色彩相当浓厚了。

对于个人命运，在古希腊，多由“神谕”表出；而更为普遍的，则以梦为命运的预示。古代中国知命之术之一的杂占，便以梦为大。孔子死前七日，“梦坐奠两楹之间”，而殷人（孔子为殷人之后）正是“殡于两楹之间”，故孔子以此而知“予殆将死也”。后七日而歿。相术在中国虽然发生很早，但西汉以前的相法已不可考，唯《史记》、《汉书》及王充的《骨相》等有关篇章中记载了一些。另一方面，王充语焉不详地略微提及的个人星命，却无疑是古代方术中的一个新因素。上已述及，这或许受到东来的佛学影响。几乎与此同时，具有强烈中国特色的算命术开始萌发了。在“小数”^①中，它诞生虽晚，但却最为精密。

其它古代文化民族的占星术，其意蕴大约与古代中国的龟

① 参阅本书第七章第一节。

卜相仿；而与中国“天文”绝不相当（详见本书第五章）。王充的“星命”学，强调“禀气”之初的星象，即生日所值星象，对一命运的决定作用；这一点，也与其它占星术有所不同。东汉以后，不少命书都有以“星”为名者。其中不少见于《图书集成》。较著名的，如唐代道士张果的《星宗》、《星命渊源》等。有的虽未名之以“星”，但实有星命内容的，如晋代郭璞有《玉照神应真经》、清代官方出版的《钦定协纪辨方书》等。

然而，在阴阳五行统摄万象的体验世界中，生日所值星象，必然具有阴阳五行之性。就连王充也说：“人禀天地之性，怀五常之气。”（《本性》）“星精”、“星气”，终究也是阴阳五行之气。由于每时每刻流布于宇宙间的阴阳五气的“份量”不一，故而干支可以象征当时阴阳五气的状态；于是，生日干支便首先用来表征人的所禀之气。三国时，管辂在谈到自己的命时说：“吾本命在寅（寅，木也），加月食夜生，天有常数，不可得讳，但人不知耳。”（《三国志·管辂传》）隋代萧吉《五行大义》亦曰：“由纳音可推人命。”纳音者，将六十干支按音纳为五行者也；如甲子、乙丑“海中金”等然。以干支，即阴阳五行推度个人命运，是古代中国个人知命之术的主流。南朝道士陶弘景《三命抄略》、《三命立成算经》等虽已散佚，但据信是以干支推命者。

以干支推衍的算命术，至唐代已相当成熟。当时著名者有李虚中、僧一行、桑道茂等。韩愈《李虚中墓志》曰：“（李虚中）年少长，喜学，无所不通。最深于五行书，以人之始生年月日所值日辰支干，相生胜衰死相王斟酌，推人寿夭、贵贱、利不利，辄先起其年时，百不失一二。其说汪洋奥义，关节开解，万端千绪，参错重出。学者就传其法，初若可取，卒然失之。星官历翁莫能与之校得失。”（《韩昌黎文集》）可见，至唐代，至少已使用出生的

年、月、日，来确定所禀之五气，以推断一生之命。

流传至今的算命术，又称“子平术”，为五代徐子平所创。此术在出生的年月日之外，益之以时，称为“四柱”（年、月、日、时，命之“柱”也），四柱干支共八个字，故俗称“八字”。子平术以干支阴阳五行论命，堪称精微严密，故而从宋代开始进一步博得了上自帝王、下至庶民的普遍信仰，流行极盛，以压倒一切的优势，居于“知命之术”的首位。这种算命术的精密程度，亦为人类文化史上所罕见。

算命，是推断今生此世之命，其基本信念是，“非有鬼神，数自然也”；于此可见，命与鬼神无涉。算命，是知命愿望的显现；知命，是为了今生此世的安身立命，与来生彼世无关。由是可知，中国人向来更为注重现世，是非常地道的“人本主义”者。

流传至今的许多方术，都兴盛于唐宋，尤其是宋代。就本书所及范围而论，如《黄帝内经》的“运气《七篇》”始见于唐；子午流注针法成就于宋；系统的相术著作《太清神鉴》是宋代作品；算命术也大盛于宋。对此，李约瑟博士评论道：“当人们在中国的文献中查考任何一种具体的科技史料时，往往会发现它的主焦点就在宋代。不管在应用科学方面或在纯粹科学方面都是如此。”——尽管在此使用近代西方意义上的“科学”一词是否恰当颇成疑问。

第二节 命运之喻

古代中国人的体验世界是天地人大一统的世界，这个世界是由阴阳五行表象的。人受天施地化，禀阴阳五气；人象天地，命也蕴涵着天地的全部“信息”。人的命运，象宇宙终始；人的命

运，最终体现了天地人三道；人的命运，圆融于整个体验世界之中，不可分离。

命运之象，也是显现为阴阳五行的大一统体验世界诸象中的一象。易言之，命运也是由阴阳五行表象的。用阴阳五行表出的个人命运之象，最为晚出，也最为精密；可以说是集阴阳五行之大成。

一、干支

干支，源远流长。殷王以干为名，殷人以干支纪日。考证干支所蕴涵的殷人原始体验，并非本书的任务。但干的甲、乙、丙、丁，支的子、丑、寅、卯的意义，绝非今日所谓一、二、三、四等“数学符号”。至迟到西汉初年，干支已成为天地万物终始之象。《吕氏春秋·十二纪》已表明三春（孟春、仲春、季春，下同）“其日甲乙”，三夏“其日丙丁”，中央土（季夏）“其日戊己”，三秋“其日庚辛”，三冬“其日壬癸”。在此，十干已是四时、四方、阴阳五行之象。《史记·律书》，以干支象天地万物终始。上感二十八宿，下应十二律，“天所以通五行八正之气（谓八方之风），天所以成孰（熟）万物也。”（《律书》）

壬之为言，任也（任，通妊）；言阳气任养万物于下也。

癸之为言，揆也；言万物可揆度，故曰癸。……甲者，言万物剖符甲而出也；乙者，言万物生轧轧也。……丙者，言阳道著明，故曰丙；丁者，言万物之丁壮也，故曰丁。……庚者，言阴气庚万物，故曰庚；辛者，言万物之辛生，故曰辛。

亥者，该也；言阳气藏于下，故该也。……子者，滋也；滋者，言万物滋于下也。（《史记正义》引另一版本：“丑者纽也；言阳气在上未降，万物厄纽未敢出也”）……寅言万物始生孳然也，故曰寅。……卯之为言，茂也；言万物茂也。

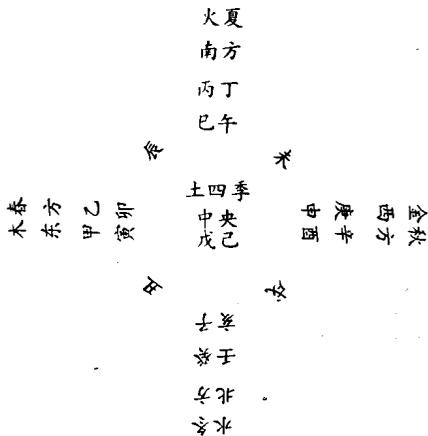
……辰者，言万物之娠（娠）也。……巳者，言阳气之已尽也。……午者，阴阳交，故曰午。……未者，言万物皆成，有滋味也。……申者，言阴用事，申贼万物，故曰申。……酉者，万物之老也，故曰酉。……戌者，言万物尽灭，故曰戌。

（《史记·律书》）

至于戊己，《汉书·律历志》曰：“丰稊于戊”、“理纪于己。”

干支既然象天地万物终始，而天地万物终始又本于阴阳消长、五气运行；那么，干支便是阴阳五行之象。

	东方春木	南方夏火	中央四季土	西方秋金	北方冬水
干	甲(阳)乙(阴)	丙(阳)丁(阴)	戊(阳)己(阴)	庚(阳)辛(阴)	壬(阳)癸(阴)
支	寅(阳)卯(阴)	巳(阴)午(阳)	辰(阳)戌(阳)	申(阳)酉(阴)	亥(阴)子(阳)
	〔辰(阳)〕	〔未(阴)〕	丑(阴)未(阴)	〔戌(阳)〕	〔丑(阴)〕



在天地人大一统的世界中，天地人三元是一统的。干是天干，为“天元”；支是地支，为“地元”；“人元”则藏于地支之中；地支为体，人元为用。人元以天干为象，藏于地支之中，“与天地参”也。下表示支藏人元五行，天地人，一统于干支，亦即一统于阴阳五行。

支	藏人元	支	藏人元	支	藏人元
子	癸	辰	乙戊癸	申	庚壬戊
丑	癸辛己	巳	庚丙戊	酉	辛
寅	甲丙戊	午	丁己	戌	辛丁戊
卯	乙	未	乙己丁	亥	壬甲

上已述及，殷人已以干支纪日，此法延续至今。以干支纪年，则始于王莽之后。无论纪日、纪年，均以十干配十二支；阳干配阳支，阴干配阴支，六十为一周期。

甲子 乙丑 丙寅 丁卯 戊辰 己巳 庚午 辛未 壬申 癸酉
 甲戌 乙亥 丙子 丁丑 戊寅 己卯 庚辰 辛巳 壬午 癸未
 甲申 乙酉 丙戌 丁亥 戊子 己丑 庚寅 辛卯 壬辰 癸巳
 甲午 乙未 丙申 丁酉 戊戌 己亥 庚子 辛丑 壬寅 癸卯
 甲辰 乙巳 丙午 丁未 戊申 己酉 庚戌 辛亥 壬子 癸丑
 甲寅 乙卯 丙辰 丁巳 戊午 己未 庚申 辛酉 壬戌 癸亥

这不仅仅是现代意义上的历法符号。从甲子到癸亥的过程，就是阴阳五气运行流布的过程；每年所行的阴阳五气很不相同^①。因而六十花甲是阴阳五行流布之象。

二、阴阳五行

^① 参阅《黄帝内经·素问》中的“运气七篇。”

干支是阴阳五行之象，是再生象；易言之，阴阳五行是象的里层，干支是象的表层。各个干支所表象的阴阳五行，殊不相同。

例如，天干甲、丙、戊、庚、壬五阳干中，丙的阳气最旺；乙、丁、己、辛、癸五阴干中，癸的阴气最盛，此乃取火为阳精，水为阴精之义。然而，天干所表象的体验（理、意），却难以言说；阴阳五行是气，对一般人而言，似乎又嫌抽象；故往往借助形态分明的万物，以隐喻之。

甲木（阳木）喻为大林（或松柏），乙木（阴木）喻为卉木（或花卉），故曰“甲木参天，乙木柔弱”；丙火（阳火）喻为太阳，丁火（阴火）喻为灯烛（灯火、烛火），故曰“丙火猛烈，丁火柔中”；戊土（阳土）喻为城垣（或大地、山石），己土（阴土）喻为田园，故曰“戊土固重，己土卑湿”；庚金（阳金）喻为剑戟，辛金（阴金）喻为珠玉，故曰“庚金带杀，辛金软弱”；壬水（阳水）喻为江湖（或大海），癸水（阴水）喻为雨露，故曰“壬水通河，癸水至弱。”从这些隐喻中，可窥见十干所象阴阳五行之性。

至于地支，每三支为一气，第一支为该气初生，第二支极盛，第三支渐衰。如寅为木气初生，卯为木气大盛，辰为木气渐衰。^①余可类推。此外，地支五行弱于天干五行，因为就总体而言，天干为阳，地支为阴；阳强于阴。

干支既为阴阳五行之象，那么，五行的生、克、制、化，便显现为干支的化、合、冲、刑、害。

天干五行五合（化）

甲与己合化土。应于人事，为中正之合。

^①《史记·律书》曰：“寅言万物始生蟠然也”；“卯之为言，茂也，言万物茂也”；“辰者，言万物之振也。”

乙与庚合化金。应于人事，为仁义之合。

丙与辛合化水。应于人事，为威权之合。

丁与壬合化木。应于人事，为淫乱之合。

戊与癸合化火。应于人事，为无情之合。

天干五行五合，亦见于《黄帝内经·天元纪大论》的五运说：“甲己之岁，土运统之；乙庚之岁，金运统之；丙辛之岁，水运统之；丁壬之岁，木运统之；戊癸之岁，火运统之。”可见医学与命学息息相关。

地支六合五行

子丑合为土；寅亥合为木；卯戌合为火；

辰酉合为金；巳申合为水；午未合为火（太阳太阴）。

地支三合五行

申子辰合为水局；寅午戌合为火局；

巳酉丑合为金局；亥卯未合为木局。

地支之“合”，有强有弱。例如，亥卯未木局强于寅卯辰木方，寅卯辰木方又强于寅亥合木。

六冲

子午相冲；

丑未相冲；

寅申相冲；

卯酉相冲；

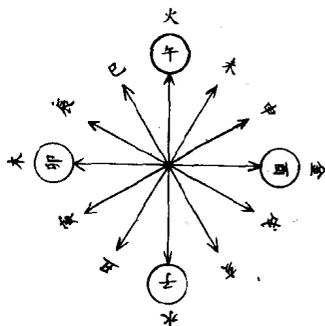
辰戌相冲；

巳亥相冲；

其中子午冲（水火）为祸最烈，

卯酉（金木）冲次之。

三刑



子卯相刑；寅巳申相刑；丑戌未相刑；辰午酉亥自刑。

刑者，刑伤妨害也。

六害（又名六穿）

子未相害；丑午相害；寅巳相害；

卯辰相害；申亥相害；酉戌相害。

害亦妨害之意，但不在自身，而应于六亲。

地支的冲、刑、害中，大多取相克之义。如，六冲皆为相克。子午冲，即水火相克，为祸最剧；卯酉冲，即金木相克，为患次之。但三刑中的子（水）、卯（木），本属相生，为何相刑？这是由于卯中所藏人元乙木，子中所藏人元癸水，湿重阴浓，反损其生（以生为克）。可见，相生不一定都好（宜），相克也不一定都坏（忌）；生克可以转化；关键在于，阴阳五行的配合，要得其“中和”，从“技”的角度看，这类乎《黄帝内经》的“以平为期。”例如——

若是“生我者”过旺，反而对“我”有所损害。

——土生金，土多则金埋；火生土，火多则土焦；木生火，木多则火过于炽烈；水生木，水多则木漂（无根）；金生水，金多则水浊。

反之，若是“我生者”过盛，则“我”反受其害。这是因为“我生者”太盛，则泄了“我”的旺气。

——金生水，水多则金沉；水生木，木多则水缩；木生火，火多则木焚；火生土，土多则火晦；土生金，金多则土弱。

如果“我”虽然强弱适中，但遇“克我者”过强；或“我”过弱，再遇“克我者”，必遭大灾，不死则亡。这也被称作五行“相乘”（详见第七章第三节）。

——金衰遇火，必见销熔；火弱逢水，必为熄灭；水弱逢土，必为污塞；土衰逢木，必遭倾陷；木弱逢金，必为砍折。

若是“我克者”过强，则“我”反会受伤；这也被称为五行“相侮”。侮者，反侮也，即反克。

——金克木，木坚则金缺；木克土，土重则木折；土克水，水多则土流；水克火，火炎则水灼；火克金，金多则火熄。

上述皆以“不中不和”为例，喻五行配合须要中和。下面是“以平为期”之例：“我”过强，则须“我生者”消泄“我”的过旺之气（生了“我生者”，“我”便弱了；以母子喻之，母生子后，母弱）。

——金过强，须水泄其过旺之气，挫其太过之锋；水过强，须木泄其过旺之气，消其太过之势；木过强，须火泄其过旺之气，以化其顽；火过强，须土止其焰；土过强，须金消其壅。

① 上述都是命的“宜”、“忌”之喻；故不可拘泥于言，当味其中之意。

隋萧吉《五行大义》有言：“由纳音可推人命。”所谓纳音，亦不离阴阳五行。因此，除上述“正五行”外，还有“纳音五行”。音者，角、徵、宫、商、羽五音也；五音各具五行之性：角木、徵火、宫土、商金、羽水。五音亦为天地万物终始之象：角为春、东方之声，徵为夏、南方之声，宫为四季中央之声，商为秋、西方之声，羽为冬、北方之声。“纳”六十花甲之音入五音系统，即为“纳音五行”。纳音五行中的每一行，又可根据性之不同，各分为六类，以日常所见之物隐喻之，如大林木、杨柳木、松柏木、平地木、桑柘木、石榴木等。其义蕴似与京房易学的“纳甲说”、“五行六位说”及《易纬·乾凿度》的“爻辰说”有关。可知，“由纳音推人命”，亦据六十花甲所蕴阴阳五行，只不过与“正五行”之义略有不同，亦即“学派”不同。

甲子	海中金；	丙寅	炉中火；	戊辰	大林木；
乙丑		丁卯		己巳	

庚午 壬申 甲戌
辛未 路旁土； 癸酉 剑锋金； 乙亥 山头火；

丙子 戊寅 庚辰
丁丑 涧下水； 己卯 城头土； 辛巳 白腊金；

壬午 甲申 丙戌
癸未 杨柳木； 乙酉 泉中水； 丁亥 屋上土；

戊子 庚寅 壬辰
己丑 霹雳火； 辛卯 松柏木； 癸巳 长流水；

甲午 丙申 戊戌
乙未 沙中金； 丁酉 山下火； 己亥 平地木；

庚子 壬寅 甲辰
辛丑 壁上土； 癸卯 金箔金； 乙巳 复灯火；

丙午 戊申 庚戌
丁未 天河水； 己酉 大驿土； 辛亥 钗钏金；

壬子 甲寅 丙辰
癸丑 桑柘木； 乙卯 大溪水； 丁巳 沙中土；

戊午 庚申 壬戌
己未 天上火； 辛酉 石榴木； 癸亥 大海水；

“纳音五行”系统有“自生自旺”之说。

自生。辛巳金；甲申水；己亥木；丙寅火；戊申土。

自旺。癸酉金；丙子水；辛卯木；戊午火；庚子土。

自临官。壬申金；癸亥水；庚寅木；乙巳火；丁巳土。

自墓。乙丑金；壬辰水；癸未木；甲戌火；丙戌土。

自败。甲午金；乙酉水；壬子木；丁卯火；己卯土。

自病。辛亥金；甲寅水；己巳木；丙申火；己酉土。

自绝。壬寅金；癸巳水；庚申木；乙亥火；丁亥土。

以纳音五行合地支，带自生自旺多者，主富贵，或高寿；带自败自绝多者，主贫贱，或寿夭。

三、盛衰死生

天地万物终始的过程，亦即五气“相次转用事”的过程；故而每一气都有盛衰死生之时，旺盛之时，即为“当令”，或称“用事”。以干支表象，“五行用事”则为——

甲乙寅卯木旺于春；丙丁巳午火旺于夏；

庚辛申酉金旺于秋；壬癸亥子水旺于冬；

戊己辰戌丑未土旺于四季。

一年之中，五行各旺七十二日；其中，土在“四立”（即立春、立夏、立秋、立冬）之前旺十八日。

五气中的每一气，都无例外地经历生、壮、老、衰、死、再生的终始过程。《淮南子·地形训》曰：“木胜土，土胜水，水胜火，火胜金，金胜木”；“木壮，水老，火生，金囚，土死；火壮，木老，土生，水囚，金死；土壮，火老，金生，木囚，水死；金壮，土老，水生，火囚，木死；水壮，金老，木生，土囚，火死”。这就是所谓“五行休王”之说。春，木气当令，司权为壮，为“王”；生木的水已老，为“休”；木生的火诞生，为木之辅佐，为“相”（这很象祖孙三代人的

关系)；金本为克木者，但木气方盛，反侮(反克)金，故金“囚”；木旺，司令当权，可“乘”土，故土“死”。余可类推。

	我	我生者	生我者	克我者	我克者
春	木王	火相	水休	金囚	土死
夏	火王	土相	木休	水囚	金死
秋	金王	水相	土休	火囚	木死
冬	水王	木相	金休	土囚	火死
四季	土王	金相	火休	木囚	水死

以十二支象五气终始，寅为木之长成，卯为木之壮盛，辰为木之衰微；巳为火之初兴，午为火之极盛，未为火之衰微；余可类推。然而，木虽长成于寅，但却初生于亥(亥，水初兴之时)；火虽初兴于巳，但却初生于寅(寅，木初兴之时)。京房《易传》曰：

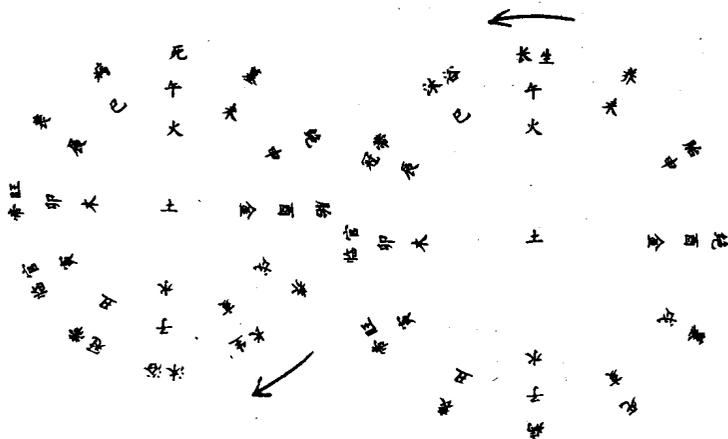
寅中有生火，亥中有生木，巳中有生金，申中有生水；丑中有死金，戌中有死火，未中有死木，辰中有死水；土兼于中。

《淮南子·天文训》亦谓，火“生于寅，壮于卯，死于戌”；与京房《易传》“寅中有生火”，“戌中有死火”相合。

这里的生木或生火，是以(十干所象的)阳木或阳火来表象的；死木或死火等等，是由(十干所象的)阴木或阳火来表象的。例如，丙火(阳火)象寅中的生火；丁火(阴火)象戌中的死火。甲木象亥中的生木；乙木象未中的死木。庚金象戌中之生金；辛金象丑中的死金。壬水象申中的生水；癸水象辰中的死水。对此，只要对照一下前面的“支藏人元五行”表，就可一目了然；支中的生火、死火、生木、死木，等等，即所谓“人元五行”。后面将要述及的“月令分日人元五行用事”，亦与“支藏人元五行”有关。

五气在一年四时十二个月中的盛衰死生过程，分为十二个

阶段；以人的一生发育、成长过程隐喻之，即：（一）长生（出生）；（二）沐浴（生后沐浴）；（三）冠带（成年冠带）；（四）临官（出仕做官）；（五）帝旺（辅佐君王）；（六）衰（盛极而衰）；（七）病（年老而病）；（八）死（气敛身亡）；（九）墓（遗骸入地）；（十）绝（生气尽绝）；（十一）胎（重新孕育）；（十二）养（胚胎长养）。以甲木为例。甲木为阳木，阴竭阳生；故甲木长生于亥，沐浴于子，冠带于丑，临官（初兴）于寅，帝旺（极盛）于卯，衰于辰，病于巳，死于午，墓于未，绝于申，胎于酉，养于戌。下图示之。



甲木生死旺绝图

乙木生死旺绝图

甲、乙虽都为木之象，但甲为阳木，乙为阴木，故二者盛衰死生的历程亦殊不相同。阳竭生阴，故乙木长生于午；甲为阳，顺行，乙为阴，逆行。顺行者，左行也；逆行者，右行也。此本于董仲舒《春秋繁露·阴阳出入》：“阴适右；阳适左”；又见于《春秋纬·元命苞》“天左旋，地右动”；及《易纬·乾凿度》“天道左旋，地道

右迁”^①。《淮南子·天文训》亦曰：“雄左行，雌右行”；京房《易传》：“阴从午，阳从子，子午分行；子左行，午右行。”这些皆为阳气左行，阴气右行之谓。阴阳五气的盛衰死生，详见下表。

生旺死绝表

	阳（顺行）					阴（逆行）				
	甲木	丙火	戊土	庚金	壬水	乙木	丁火	己土	辛金	癸水
生长	亥	寅	寅	巳	申	午	酉	酉	子	卯
沐浴	子	卯	卯	午	酉	巳	申	申	亥	寅
冠带	丑	辰	辰	未	戌	辰	未	未	戌	丑
临官	寅	巳	巳	申	亥	卯	午	午	酉	子
帝旺	卯	午	午	酉	子	寅	巳	巳	申	亥
衰	辰	未	未	戌	丑	丑	辰	辰	未	戌
病	巳	申	申	亥	寅	子	卯	卯	午	酉
死	午	酉	酉	子	卯	亥	寅	寅	巳	申
墓	未	戌	戌	丑	辰	戌	丑	丑	辰	未
绝	申	亥	亥	寅	巳	酉	子	子	卯	午
胎	酉	子	子	卯	午	申	亥	亥	寅	巳
养	戌	丑	丑	辰	未	未	戌	戌	丑	辰

干象天，为天元；支象地，为地元；支中所藏之干象人，为人元。干支配合，乃天地人大一统之象。上表的阴阳十干，即为人元之象。此阴阳十干（象人元），之所以历十二月而有不同的盛衰死生状态，乃在于人元五行用事的分野，表象为“月令分日人元五行用事”（用事，旺也）。上已述及，京房《易传》中已见此说之端倪，似由“卦气”推衍而出。

^① 这被认为是古代中国的“地动说”；但不过是阴阳之象。参见第三章第二节，第三小节。

寅月。①丙戊共十二日②；甲木十八日。

卯月。甲木六日；乙木二十四日。

辰月。乙木九日；癸水三日；戊土十八日。

巳月。庚金十二日；丙戊共十八日。

午月。丙火六日；丁巳共二十四日。

未月。丁火九日；乙木三日；己土十八日。

申月。壬水十二日（戊土共生）；庚金十八日。

酉月。庚金六日；辛金二十四日。

戌月。辛金九日；丁火三日；戊土十八日。

亥月。甲木十二日；壬水十八日（戊土同旺）。

子月。壬水六日；癸水二十四日。

丑月。癸水九日；辛金三日；己土十八日。

以每年三百六十日计，五行各旺（用事）七十二日。但这只是大体而言，切不可拘泥于某日为某气用事，因为这只是象（象者，像也），是隐喻。

四、四时五行宜忌

五气流行于天地之间，各有盛衰死生之时；过强须抑之，过弱须扶之。得其所宜，去其所忌，求其“中和”，以平为期。例如，正月之木，犹有余寒，须火暖之、水润之，此其宜也。正月之木尚嫩，若遇强金，必伤无疑，此其忌也；因而，须得火制金，才不致受伤，此时，火亦为其宜。各命书皆有论及四时五行之宜忌者，《穷通宝鉴》所记语言较为浅显、简炼，特引如下。

论四时之木宜忌：

① 正月建寅，二月建卯，余类推。

② 寅月丙火长生，戊土寄生；戊土与丙火同生同旺。寅、申、巳、亥、为土的寄生寄旺之地。土旺于四季之谓也。

春月之木，犹有余寒。得火温之，始无盘屈之患；得水润之，乃有舒畅之美。然水多则木湿，水缺则木枯，必须水火既济方佳。至于土多则损力堪虞，土薄则丰财可许。如逢金重，见火无伤，假使木强，得金乃发。

夏月之木，根干叶燥。由曲而直，由屈而伸。喜水盛以润之，忌火炎以焚之。宜薄土不宜厚土，厚则为灾；恶多金不恶少金，多则受制。若夫重重见木，徒自成林，叠叠逢华，终无结果。

秋月之木，形渐凋零。初秋则火气犹在，喜水土以资生，中秋则果实已成，爱刚金以砍削。霜降后不宜水盛，水盛则木漂。寒露前又宜火炎，火炎则木实。木多有多材之美，土厚无自立之能。

冬月之木，盘屈在地。欲土多以培养，恐水盛则亡形。金纵多，克伐无害。火重见，温暖有功。归根复命之时，木病安能辅助。惟忌死绝，只宜生旺。

论四时之火宜忌：

春月之火，母旺子相，势力并行。喜木生扶，不宜过旺，旺则火炎。欲水既济，不宜太多，多则火灭。土多则晦，火盛则亢。见金可以施功，纵叠见富余可望。

夏月之火，势力当权。逢水制，则免自焚之咎，见木助，必遭夭折之忧。遇金必发，得土皆良。然金土虽为美利，无水则金燥土焦。若再火盛，太过必致倾危。

秋月之火，性息体休。得木生，则有复明之庆，遇水克，难逃熄灭之灾。土重掩光，金多夺势。火见火以光辉，虽叠见亦有利。

冬月之火，体绝形亡。喜木生而有效，遇水克以为殃。欲土制为荣，爱火比为利。见金则难任为财，无金则不遭磨折。

论四时之土宜忌：

春月之土，其势最孤，喜火生扶，忌木克削。喜比助力，忌水

扬波。得金制木为强，金重又盗土气。

夏月之土，其性最燥。得盛水滋润成功，见旺火亢燥为害。木助火炎，生克不取。金生水足，财禄有余。见比肩蹇滞不通，如太过又宜木袭。

秋月之土，子旺母衰。金多则盗泄其气，木盛则制伏纯良。火重不厌，水氾非祥。得比肩则能助力，至霜降不比无妨。

冬月之土，外寒内温。水旺财丰，金多身贵。火盛有荣，木多无咎。再逢土助尤佳，惟喜身强益寿。

论四时之金宜忌：

春月之金，寒未尽，贵乎火气为荣，体弱性柔，欲得土生乃妙。水盛则金寒，有用等于无用。木盛则金折，至刚转为不刚。金来比助，扶持最喜。比而无火，失类非良。

夏月之金，尤为柔弱。形质未备，更忌身衰。水盛呈祥，火多不妙。遇金则扶持精壮，见木则助鬼伤身。土厚埋没无光，土薄资生有益。

秋月之金，当权得令。火来锻炼，遂成钟鼎之材，土复资生，反有顽浊之气。见水则精神越秀，逢木则琢削施威。金助愈刚，过刚则折。

冬月之金，形寒性冷。木多则难施斧凿之功，水盛则不免沉潜之患。土能制水，金体不寒。火来生土，子母成功。喜比肩类聚相扶，欲官印温养为妙。

论四时之水宜忌：

春月之水，性滥滔滔。若逢土制，则无横流之害。再逢水助，必有崩堤之忧。喜金生扶，不宜金盛，欲火既济，不宜火炎。见木施功，无土散漫。

夏月之水，外实内虚。时当涸际，欲得比肩。喜金生助体，

忌火旺太炎。木盛则耗泄其气，土盛则克制其源。

秋月之水，母旺子相。得金助则清澄，逢土旺则混浊。火多而财盛，太过不宜。木重而身荣，中和为贵，重重见水，增其氾滥之忧。叠叠逢土，始得清平之象。

冬月之水，正应司权。遇火除寒，见土归宿。金多反致无义，木盛是为有情。水太微则喜此为助，水太盛则喜土为堤。

兹特提纲挈领言之：

凡日主属木者，须辨其木势盛衰。木重水多则为盛，宜金砍木，金少者逢土亦佳。木微金刚则为衰，宜火制金，火少者逢木亦妙。至于水盛则漂，取土为上，火次之。土重则木弱，取木为上，水次之。火多则木焚，取水为上，金次之。

凡日主属火者，须辨其火力有余不足。火炎木多，则为有余，宜水济火，火衰者逢金亦妙。火弱水旺，则为不足，宜土制木，土衰者逢火亦佳。至于木多则火炽，取水为上，金次之。金多则火熄，取火为上，木次之。土多则火晦，取木为上，水次之。

凡日主属土者，须辨其土质厚薄。土重水少则为厚，宜木疏土，木弱者逢水亦佳。土轻木盛则为薄，宜金制木，金弱者逢土亦妙。至于火多则土焦，取水为上，金次之。水多则土流，取土为上，火次之。金多则土弱，取火为上，木次之。

凡日主属金者，须辨其金质老嫩。金多土厚则为老，宜火炼金，火衰者逢木亦妙。木重金轻则为嫩，宜土生金，土衰者金逢亦佳。至于土多则金埋，取木为上，水次之。水多则金沉，取土为上，火次之，火烈则金伤，取水为上，金次之。

凡日主属水者，须辨其水势大小。水多金重则为大，宜土御水，土弱者逢火亦妙。水少土多则为小，宜木克土，木弱者逢水亦佳。至于金多则水浊，取火为上，木次之。火炎则水灼，水为

上，金次之。木多则水缩，取金为上，土次之。

五、神煞

神煞源于早期星命学，以生日干支为主，配以年、月、时的干支。亦即，某日干、支，逢年、月、时的某干、某支，便是某神煞。神煞，实为出生之时的当值星象。根据干支推衍生日所值星象，再由星象推断命运，即王充所谓“众星在天，天有其象；得富贵象则富贵，得贫贱象则贫贱。”神仙道教思想大师葛洪亦曰：“主命原由人之吉凶，制在结胎受气之日，皆上得列宿之精；其值圣宿则圣，值贤宿则贤，值文宿则文，值武宿则武，值贵宿则贵，值富宿则富，值贱宿则贱，值贫宿则贫，值寿宿则寿，值仙宿则仙。”（《抱朴子·内篇·辨问》）神煞名目繁多，其中不少有显见的星象之义，如月德、文昌、学堂、垣娥、将星、华盖、驿马、咸池、丧门、孤辰，等等。神煞虽亦具阴阳五行之性，但因其用法简单、浅显，故不是看命的主要方法，仅参用而已。此处从略。

第三节 命的根本

人类有强烈的“寻根”意向。宇宙之根，人类之根，命运之根……。命的根在哪里？古代中国人的回答是——命，以宇宙为根本，与天地相终始，和整个世界圆融为一。这是一种境界，是一种被近现代西方的机械心灵目为“神秘主义”的境界。

近世中国学人，包括一些命学家，为了使阴阳五行和命学得在机械世界中生存、延续，便释五行为五种物质，并将五行说比附为古希腊的四元素说（火、气、水、土）和佛学的四大说（地、水、火、风）。我们说，五行、四元素、四大，是不同体验世界的表象，不同体验世界无法比较；古代中国本无与精神对立的物质，哪来的（现代意义上的）五种物质？尽管论及五行的古代文献

中，不乏以木、火、土、金、水等物之性来言五行生克者，但这些都是隐喻，是表象体验者，我们千万不能得言忘意。况且，四元素或四大绝非一个“生、克、制、化”的生生系统，既不象天地万物终始，也不象四时四方，更不象天地人大一统世界。

我们可以从近世的命书中，发现与现代中医书籍中相同的“中西结合”论述。东海乐吾《古今名人命鉴》（1934年版）自序曰：“佛言四大，儒言五行^①。……五行之分类，除水火（与四大）相同外，金属为金，纤维质为木，不属于金木之质为土，故土又名杂气，此与今之科学家人体物质之分析，固有不谋而合者也。……人身由五行和合而成之原理，固无可非难也。人身之五行由何而来？曰由于太阳之光线。……人之秉受不同，其原因固安在乎？曰由于感受太阳之光线、星球之引力，随时有不同也。”对五行这样一番“辨名析理”，付出的是失却其本意的高昂代价。这便是我们经常说的得言忘象、得象忘意。阴阳五行，不是“本体”，而只是象，是天地人大一统体验世界的“全息”象。

人由天施地化而成，蕴涵着宇宙的全部“信息”（仍借用这个并不确切的现代术语）；故而人象天地，可以“与天地参”，与宇宙融而为一。天地人都是以阴阳五行表象的；宇宙之“易”（变易），则以阴阳消长、五气流行“象之”。我们通透了阴阳五行之象，便可洞见一个“万物与我为—”的世界，即《庄子》的“大通”世界，或朱熹的“洁净空阔”的理世界：命的根本就在那里。“我的命”，本不是“我”的，命只是宇宙之“易”的体现。岂止命，“我的性”、“我的形体”，乃至整个的“我”，都是“易”的体现。——这就是意。但我们要表达这本不可言说的体验（意），便还得回到阴阳五行

^① 其实，道亦言五行。古代中国，何人不言五行？

之象，使言有所附著。

人的命是宇宙之“易”的体现；亦即宇宙变易过程中，某一特定状态的体现；人蕴涵了这一状态的全部“信息”，这被称作“禀赋”。人出生时所禀赋的当时的宇宙状态的“信息”，便固结为命。宇宙之“易”表象为阴阳消长、五气流行^①；人的命，亦即某一特定的宇宙状态，便表象为特定的阴阳五行，这是以干支为象的。人出生时的宇宙状态固结为命；但宇宙之易永不停息，于是，命在继续变易的不同宇宙状态中，便表现出不同的运。因此，尽管常常命、运并称，但命与运是基本不同的。

总之，人的命运，究其根本，是一种固结了的特定宇宙状态，在流变着的不同宇宙状态中的遭遇。这里先说命，即固结了的特定宇宙状态。

一、四柱

命，亦即出生时禀赋并固结的特定宇宙状态，是以出生的年、月、日、时的干支来表象的，年月日時称作“四柱”；每柱一干一支，四柱共八个字，故又称为“八字”。看命，必先推算出八字。

推年法

即出生年的干支。以立春为准。即本年立春后生的，用本年的干支；本年立春前生的，用上年干支；本年十二月立春后生的，用下年干支。如乙丑年立春后生的，用乙丑为年干支；乙丑年立春前生的，用甲子为年干支；乙丑年十二月立春后生的，用丙寅为年干支。立春在哪一日，查万年历^②便知。推年干支亦

^① 这里的“表象”，不是西哲“本体论”中的表象（现象），而是“象之”，即表达体验之象。

^② 万年历，有中国科学院紫金山天文台编的《新编万年历（1840～2050年）》，1984年修订本，科学普及出版社出版。

可查万年历。

推月法

月支是固定的。夏历以建寅之月为正月，故正月地支为寅，其余顺次类推。月干每年不同，故须由年干推出；生月干支由生年干支推出。推月法，有歌诀《五虎建元》歌；虎者，以十二支配十二生肖，寅为虎；正月建寅，一年十二月以寅为首，故称“虎”。

歌曰：

甲己丙寅起，乙庚戊寅头，丙辛庚寅始，

丁壬壬寅求，戊癸甲寅定，六十首法流。

即：甲、己年，正月为丙寅，二月为丁卯，……

乙、庚年，正月为戊寅，二月为己卯，……

丙、辛年，正月为庚寅，二月为辛卯，……

丁、壬年，正月为壬寅，二月为癸卯，……

戊、癸年，正月为甲寅，二月为乙卯，……

确定生月干支，亦以节气为准。本月节令前生者，须用上月干支；本月下一节令后生者，用下月干支。确定生年、生月干支均以节气为准，可知看命并非根据太阴历，而是以太阳历为准。

推日法

干支纪日法并不以太阳和月亮与地球的相对关系为依据。查万年历，可得生日干支。若无万年历，可用多种方法推算，但均较繁复，此处从略^①。

推时法

时支是固定的。以二十四小时配十二地支，

^① 从理论上说，日干支是从殷代连续推下；但可考证的是，日干支从春秋鲁隐公三年（前722年）二月己巳日，一直连续至今。

子	丑	寅	卯	辰	巳
23—1	1—3	3—5	5—7	7—9	9—11
午	未	申	酉	戌	亥
11—13	13—15	15—17	17—19	19—21	21—23

时干须由日干推出；推时法，有歌诀《五子建元》歌。子者，子时也，为一日之始，阴竭阳生之时。歌曰：

甲己还生甲，乙庚丙作初，丙辛从戊起；

丁壬庚子居，戊癸何方求，壬子是真途。

即：甲、己之日，起甲子时，乙丑时，……

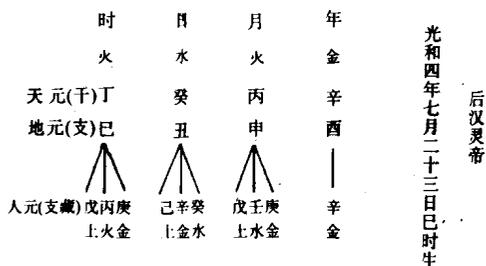
乙、庚之日，起丙子时，丁丑时，……

丙、辛之日，起戊子时，己丑时，……

丁、壬之日，起庚子时，辛丑时，……

戊、癸之日，起壬子时，癸丑时，……

宇宙之“易”，以阴阳消长、五气流行表象；特定的宇宙状态，由特定的阴阳五行“象之”，这就是四柱干支的意蕴。以近人袁树珊《命谱》所引诸葛亮的命造为例。



由此可见，特定四柱的干支配合，亦即特定的阴阳五行配合，表象着复杂的特定宇宙状态。这种状态，是特定人命的根本所在。

二、日主与用神

出生时禀赋并固结的当时的宇宙状态，是由日干与四柱中其它干支的关系表象的；以日干为中心，构成一个生克扶抑“系统”，因而日干称为“日元”或“日主。”

日主为“我”，为“己身”，日主的阴阳五行之性与四柱中其它干支的阴阳五行之性的关系，不外乎正偏、生克。正偏，对阴阳之性而言。阳见阳、或阴见阴，即同性相见，为偏；阳见阴、或阴见阳，即异性相见，为正。生克，对五行之性而言。日主与其它干支的关系，在命学中有一套专门术语。这套术语始于京房。其基本者，称作“六神。”除以日干为“日元之神”外，还有以下“五神”，各喻以人事关系。以日主为“我”，则——

同我者(喻为兄弟姐妹)	性异	劫财(败财)
	性同	比肩
生我者(喻为父、母)	性异	正印
	性同	偏印
我生者(喻为子、女)	性异	伤官
	性同	食神
克我者(喻为官、鬼)	性异	正官
	性同	偏官(七煞)
我克者(喻为妻、财)	性异	正财
	性同	偏财

京房《易传》解乾卦(乾为金)曰：“水配位为福德，木入金乡居宝贝，土临内象为父母，火来四上嫌相敌，金入金乡木渐微。”这五句各述“五神”；连同乾金本身，共“六神”。陆绩注云：“甲子水是乾之子孙，甲寅木是乾之财，甲辰土是乾之父母，壬午火是乾之官鬼，壬申金同位，伤木。”

对此，可从“天干阴阳通变”表，见其详细。

	五阳干		五阴干		
性	甲丙戊庚壬	六神	性	乙丁己辛癸	六神
同	甲丙戊庚壬	比肩	同	乙丁己辛癸	比肩
异	乙丁己辛癸	败财	异	丙戊庚壬甲	伤官
同	丙戊庚壬甲	食神	同	丁己辛癸乙	食神
异	丁己辛癸乙	伤官	异	戊庚壬甲丙	正财
同	戊庚壬甲丙	偏财	同	己辛癸乙丁	偏财
异	己辛癸乙丁	正财	异	庚壬甲丙戊	正官
同	庚壬甲丙戊	偏官	同	辛癸乙丁己	偏官
异	辛癸乙丁己	正官	异	壬甲丙戊庚	正印
同	壬甲丙戊庚	偏印	同	癸乙丁己辛	偏印
异	癸乙丁己辛	正印	异	甲丙戊庚壬	劫财

这些术语，是拟况于日主与其它干支关系的隐喻，是生于象而著象之言，是象的凝缩。运用这些术语，可使象的表述更为简单明了。如日主甲木见甲木（同类·同性）之象，可径称为“比肩”；甲木见乙木（同类·异性）之象，称为“劫财”；甲木逢丙火（我生·同性）之象，径称“食神”；甲木逢丁火之象，为“伤官”；余可类推。再如，日主为甲木，甲木遇太多的庚金（克我，同性；“偏官”或“七杀”也），称为“杀重身轻”；甲木遇太弱的庚金之象，则为“身强杀浅”；甲木见过多的土（我克，“财”也）之象，称作“财多身弱”；甲木遇过多的木（同类，“比、劫”也）和太弱的土（我克，“财”）之象，则为“比劫夺财”；过弱的甲木逢水（生我，“印”）之象，称为“印绶护身”。这些术语是明象之言，如果我们一味固执于辨析言的名理，便会得言忘象。因此，不必拘泥于这些术语，而径求阴阳五行之象。

宇宙状态时刻变易；一年中的每月，一月中的每日，一日中

的每时，宇宙状态殊不相同。因而，作为特定宇宙状态之象的，以日干为中心的四柱干支阴阳五行生克系统，各各差异极大。就日主而言，有生得其时，或生不得时；得时则旺，失时则衰。如，甲木生于寅月或卯月，即为得其时，成木旺之象；若生于巳月（四月），便是甲木退气之象；生于未月（六月），即为土燥木枯之象；乙木生于午月（五月），便是火旺木焚之象。此外，日主与其它干支阴阳五行的关系，还有宜、忌之分。对此，近人袁树珊《命理探原》曰：

凡日主属木者，须辨其木势盛衰。木重水多则为盛，宜金斩木，金少者逢土亦佳；木微金刚则为衰，宜火制金，火少者逢木亦妙。至于水盛则木漂，取土为上，火次之；土重则木弱，取木为上，水次之；火多则木焚，取水为上，金次之。

凡日主属火者，须辨其火力有余不足。火炎木多，则为有余，宜水济火，水衰者逢金亦妙。火弱水旺，则为不足，宜土制木，土衰者逢火亦佳。至于木多则火炽，取水为上，金次之，金多则火熄，取火为上，木次之；土多则火晦，则木为上，水次之。

凡日主属土者，须辨其土质厚薄。土重水少则为厚，宜木疏土，木弱者逢水亦佳。土轻木盛则为薄，宜金制木，金弱者逢土亦妙。至于火多则土焦，取水为上，金次之；水多则土流，取土为上，火次之；金多则土弱，取火为上，木次之。

凡日主属金者，须辨其金质老嫩。金多土厚则为老，宜火炼金，火衰者逢木亦妙；木重金轻则为嫩，宜土生金，土衰者逢金亦佳。至于土多则金埋，取木为上，水次之；水多则金沉，取土为上，火次之；火烈则金伤，取水为上，金次

之。

凡日主属水者，须辨其水势大小。水多金重则为大，宜土御水，土弱者逢火亦妙；水少土多则为小，宜木克土，木弱者逢水亦佳。至于金多则水浊，取火为上，木次之；火炎则水灼，取水为上，金次之；木多则水缩，取金为上，土次之。

不过，总的说来，以日主为中心的四柱生克系统完美者少，缺陷者多。处于这一系统中的日主，往往不是太强，就是过弱，偏于一方。因而需要其它干支五行的扶其过弱、抑其太强。例如，日主弱，则须扶助；但扶之太过，又须有抑其扶者；扶之不足，又须有扶其扶者。日主强，则须抑之；抑之不及，更须有扶其抑者；抑之太过，则宜有抑其抑者。抑，有时宜克，有时宜泄；扶，有时宜生，有时宜帮，无固定不变的成套。基本原则（“五行之正理”）是强者宜抑，弱者宜扶；扶之抑之，反生反克，抑扬进退，颠倒阴阳，无非使之归于中和。如春木喜丙火，丙火为太阳之火，阳和之气，所以生木，这是以泄为生（木生火，火泄木气）；春木遇水多（“印绶”多），阴浓湿重、根腐本枯之象，水本生木，但此时却以生为克。秋木生气下敛，外象枯枝落叶，窒碍生机，不经一番肃杀，使气转阳和之候，木气不能条达，生机不畅。故秋木喜金克制，此以杀为生之例。所谓“中和”之理，可从中体味。

日主常需“救济”，凡能用以救日主之弊，补日主之偏，治日主之病的干支五行，便是可用之“神”，称为“用神”。以一造女命为例（出东海乐吾《滴天髓补注》^①）。

辛 壬 辛 辛
丑 寅 丑 丑

^① 《滴天髓》，据说系朱元璋的军师刘基所撰。

日主壬水生于丑月(十二月),为水冻金寒之象,宜太阳之火温水暖金,故专用丙火,甲木为佐(恐火力不足,以甲木生之)。此造日主坐寅。寅中所藏丙火,为寒湿之中的一点阳和之“神”,对日主有“救济”之效,故取为用神。

另一男造

己 乙 戊 癸
卯 巳 午 巳

乙木生于午月(五月),为火旺木焚之象;非用癸水润泽不可。年干虽为癸水,但与月干戊合而化火,反喜为忌(喜水忌火)。是故此命为“偏枯”之象。

用神取法的主要根据,一是四时五行宜忌;一是十干阴阳性情。当然,十干性情亦不离四时五行。东海乐吾氏《滴天髓补注》论十干性情曰:

甲木生于寅月,忌见庚辛,喜用丙火。庚金生于申月,喜用丁火,忌见壬水。同一月令建禄,一则喜泄不喜克,一则喜克不喜泄。春木用金,秋金用水,决非上格。金木之性情殊也。

丙丁同一火也,解寒调候,宜用丙火;克泄煅冶,宜用丁火。正月甲木之喜丙火,乃用以解寒;藉成反生之功,非取其泄。若木在二月,即宜丁火,所谓木火通明是也。

木生于冬,水冻木枯;寒木向阳,一丙透出,有寒谷回春之象。若见丁火,如温室培养,力量微薄;丁火通根而重,尚可勉强为用;若根轻,效力于零。此丙丁性质之殊也。

木生于春,怕见庚辛,生于三秋,外象凋残,生气内敛,不怕克制,枯枝落叶,反喜金气肃杀。故乙木秋生,辛金透出,丁火制之,上上之格;甲木、庚金、丙火次之。一为木金火之质,一为木金火之气,质由气生,而在三秋万物成功之时,气收敛而化质,气

之力量薄弱。八字以纯为贵，乙辛丁之质，不宜杂以甲庚丙之气体。水火必须相济，故丙火不离壬水，壬水不离丙火。丙火日元，不见壬水；或壬水日元，不见丙火，均非上格，不能取贵也。水火对峙，丙火日元，取印为调和之神。壬水日元，取食神为调和之神，则既济功成，无有不贵。

丙火不畏壬水而忌癸水。壬如长江大河，气势奔放，日照江湖，光辉倍增；癸为雨露之水，浮云蔽空，日色无光。丙癸有并用者，如木生于夏，须丙癸并见。但以两相间隔，各得其用，方为上格。

因此，用神乃“命理”之总枢，要“活看活用”。用神能卫日主，日主不能卫用神；伤用神甚于伤日主。故而，用神若是受伤，轻则“福泽不足”，重则“非贫即夭”、“祸不旋踵”。故命书中再三强调“日主须健旺，用神不可伤”。

“命理”体系非常复杂，甚至使人觉得深不可测；上述只是其中最最基本者。然而，无论它如何繁复，都不离阴阳五行、生克扶抑；故而只要融汇贯通阴阳五行消息流布，便可破解其中“奥秘”。但是，阴阳五行只是象。我们若是拘泥于言、存心于象，便不能得其所象的体验（意）之真谛；命学中的所谓“活看”，便近乎此意。“活看”，意味着去象之蔽，透过隐喻而领会其中之意。这绝非故弄玄虚的遁词，而是一种真实体会。

三、征验

在古代中国人的体验世界中，宇宙无时无刻不在变易，每时每刻都处于不同的特定状态；他们用四柱的阴阳五行生克关系，来表象人出生时的特定宇宙状态。在他们看来，人所禀赋、固结的这一特定宇宙状态，必然显现为相应的体貌、性情、六亲、疾病、出身、地位，以及富贵、贫贱、吉凶、寿夭，他们把这称作“征

验。”对征验，也是藉助表象宇宙状态的阴阳五行来言说的。若与理学“理→气→万物”的宇宙发生过程比较，那么“宇宙状态”便是理，四柱的形象格局就是(阴阳五行之)气，征验就是万事万物。

(一)性情

中国的方术相互关通。医术、相术中都有“五形人”；命学亦不例外，以日主五行推定“五形人”。甲乙日主为木形(性)，主仁；丙丁日主为火形(性)，主礼；戊己日主为土形(性)，主信；庚辛日主为金形(性)，主义；壬癸日主为水形(性)，主智。与医术、相术所说类同。日主的过强或过弱，表现为性情的过或不及。如甲乙日主过强，则执物性偏；不及则心生妒意。丙丁日主过强则谦伪性躁；不及则黄瘦嫉毒，作事有始无终。戊己日主过则愚，固执不化；不及则颜忧鼻低，面扁声浊，朴实执拗；太过则孤介慳吝，沉毒狠戾，颠倒失信；弱则退缩怕羞，强则妄诞执一。庚辛日主太过则无仁心，多贪多疑，好勇斗狠；不及则三思不决，慳吝，作事挫志。壬癸日主过则俊巧多淫；不及则胆小无谋。此说为一僵化程式，易失之于浅陋。

更为精致的，是以四柱阴阳五行所构成的“形象格局”和“体用精神”论性情。如四柱纯阴(干支全阴)，其人必城府深沉，阴柔濡滞；若四柱纯阳(干支全阳)，其人心中正坦白，阳急刚躁。水本主智慧，但若有土混浊，反主愚钝。木主仁寿，但若春木见金，反主夭折。如果四柱局成金木，必须以水济之(金生水、水生木之谓)；金主果决，木主仁，水主智；金见水而气泄，(金的)刚决之气，便转为智慧仁厚之性。再如，用神不可有二；若用神多，则日主易受支配，表现为性情不常，少恒一之志，多变迁之心。此外，若八字年、月旺相，而时支死绝，则必始勤终惰，欲进又却，为

虎头蛇尾之象。因此，由八字看性情，不可执一不化。

(二)六亲

父、母、妻、子、兄弟，并自身为六亲。

妻宫位于日支。妻宫为喜神（喜者，宜也），妻必贤美；为忌神，必乏内助之力。又以用神为子，以生我用神者为妻。如，官煞（官煞，克我者也）为用，则财（财，我克者）为妻（亦即，日主为木，官煞为金，财为土；金为子，土为妻。以下各例类推）；食伤为用者，比劫为妻；印绶为用者，官煞为妻；财星为用者，食伤为妻。这些都称为“妻星”；察妻星喜忌，即知内助的得力与否。妻星多，主克妻；妻星两透（透干），偏正杂出者，主多妻。但看妻星没有看妻宫有把握。妻宫（日支）遇刑冲为克妻之象。

子息宫位在生时；用神为子，故从用神看子息。日元衰弱，用神旺而无制，大都无子；日元旺而用神弱，生时又克制用神，亦为无子之象。用神补助日主，象子贤而能；用神泄弱日主，象子愚而不肖。一说以官煞（克我）为子女，偏官（七煞）为男，正官为女。看子女多少，可先寻子星（若甲木日主，则子星为庚金，余类推），并配以生时地支，再查生旺死绝表。子女多少，依长生、沐浴、冠带、临官、帝旺、衰、病、死、墓、绝、胎、养等状态而异，如长生四子，沐浴二子、冠带临官三子等等。各命书所记略有差异。

祖上宫位于生年，父母宫位于生月（或曰年月）。又以偏印为祖父，伤官为祖母；偏财为父，正印为母。例如，甲木日主以癸为正印，为母；以戊为偏财，为父。这是取“戊癸合”之义。推测以官位为主，即年、月。己身弱而日元通根年、月，己身强而喜用聚于岁月，必上叨父母之荫庇。印透而助我（日主），上叨荫庇之福；印透而害我，或结合用神，必因父母而阻碍。

兄弟宫附于月垣。又以比劫为兄弟姐妹，以透出干头为著。

比劫之用，在于“分财”。如果财星、食伤太旺，得比劫帮扶，必得兄弟之力。财，我克者；财星太旺反侮于我，故须得比劫扶我。食伤，我生者，食伤太旺，泄我旺气，亦须比劫助我。若财星过弱，而比劫争财，必有灾殃。

六亲都是间接推测，应体会大概，不必拘执一义。

(三)疾病

由四柱阴阳五行看疾病，亦以五行中和为贵。所谓“五行和者，一世无灾；血气乱者，平生多疾”者是也。命学中所谓“病”，与医学中的病不尽相同。命中之病往往“无病之名，而百病丛生，药石无灵”。命学论五藏、百病，与医经类同；不过重在四柱。

(四)合婚

女子以用神为子星，以生我用神为夫星。夫、子二星为用神、喜神，而又无伤，必夫兴子旺。男女合婚，八字各有扶助者为贵。若男命中比劫叠见，则有克妻之嫌，女命中须有较多偏官食神，以制之；反之亦然。这是互制。另有互补，如，男命木盛宜金者，得女命之刚金补之，则为尽美，得土生金者亦佳，得火较次，得水、木则无所取。如女命金刚喜火者，得男命之烈火补之，则为尽美，得木生火者亦佳，得水者较次，得金、土则无所取。男命缺水偏枯，得女命之水为贵；女命缺火阴寒，得男命之火亦佳。等等。

征验很多，看法亦十分复杂，不能备举。总其要，仍不离阴阳五行。生克扶抑，皆以中和为贵。上述仅最为基本者。若拘执其言，必失之浅陋，故不多述。

第四节 命的运程

宇宙之易生生不息，随时状态不同。特定宇宙状态固结于

人，便是“命。”这已固结的特定宇宙状态，继续处于生生不息的宇宙之易中，其状态也因之随时变化。借用现代系统论的语言喻之：固结于人的特定宇宙状态，即“命”，蕴涵着“份量”各异的宇宙信息，自成一个“气”的系统；它不是封闭系统，无时不开放于变易的宇宙之中；“份量”或“比例”随时而变的宇宙信息，与命的系统（以四柱阴阳五行表象）相互作用，影响其中的生克关系，使命系统的状态随时变易。

当然，用系统论的语言，只能作一粗浅比喻；系统论只是机械世界之一象。固结于人的特定宇宙状态（命），与生生不息的全宇宙感动应合，而生变化，这表达了命与宇宙圆融为一、人与天地合以成体的体验。特定宇宙状态显现为命；特定宇宙状态在生生不息的宇宙之易中的变化，便表象为运。——可见，“知命不忧”乃是一种至高的境界。

一、大运与小运

一般的宇宙之易（如流年），远不及与特定宇宙状态息息相关的宇宙之易重要；后二者之间并无物、我之分，而是互存互立、融为一体。因此，固结于人的特定宇宙状态，经历着与它息息相关，互存互立，融为一体的特定宇宙之易。四柱中的月令，象征着四时四方，阴阳消长，五气流行，因而特定的宇宙之易与月令直接关通。

特定的宇宙之易，称作运。大运由本命四柱中的生月推出，亦以干支象之，即“月起大运”。其原则为“阳男阴女顺行，阳女阴男逆行”。所谓阳男阴女者，系为阳年（年干支为阳）出生的男，阴年（年干支为阴）出生的女；阳女阴男者，是指阳年出生的女，阴年出生的男。顺行者，顺六十花甲行；逆行者，逆六十花甲行。例如，一男生于甲子年、丙寅月，则为“阳男顺行”，其大运从

生月提纲，依次为丁卯、戊辰、己巳、庚午，等等；倘若一女生于甲子年、丙寅月，则为“阳女逆行”，其大运从生月提纲，依次（逆数）为乙丑、甲子、癸亥、壬戌，等等。阴男和阳女，以此类推。表象大运的干支，各主十年之运；每一干或一支，各主五年之运。如在甲子运，称“运行甲子”是指十年之运；若称“甲运”或“子运”，则各指五年之运。

何时（几岁）开始交运（起运），则系之于生日与其前后节令的“时间经过”。若是阳年出生的男，阴年出生的女，从生日顺行至未来节令；若是阴年出生的男、阳年出生的女，从生日逆行至已过节令。共计若干日，以三日折一岁；若不足或有余，一时为十天，一日为四个月，余二日可借足一岁计算。生日至节令的日数及时数，可查《万年历》。例如，某阳男从生日顺行至未来节令，恰好是九日，则折合三岁，即为三岁开始交运（起运），十年为一运（以干支二字为象）；某阳女从生日逆行至已过节令，是十一日，则折合四岁，即为四岁起运。余可类推。倘若生日生时恰逢交节，则不论男女及阴阳年，俱作一岁行大运。

小运，是在大运未交之时，以补童限之运。“时起小运”：阳男阴女顺行，若甲子时生，一岁乙丑运，二岁丙寅运，等等；阳女阴男逆行，若甲子时生，一岁癸亥运，二岁壬戌运，等等。小运为时较短，且儿童时期在父母荫庇之下，故小运之意义，远不及大运重要。

大运与本命，实为一体。看大运的顺和逆，取决于它对日主或本命为喜还是为忌。但命为根，运为苗；从这一比喻可看出二者之间的关系。本命中若藏（藏，喻“根”也）凶神，行运至其地引动之，则为祸剧烈；本命中若藏吉神，行运入其乡引出之，则自然先亨。若本命无根，即使运行喜乡（日主所喜

之运)，亦福泽不厚。这里的“地”、“乡”皆喻大运，盖大运实有四时四方之义也。试比较以下两造女命（均出东海乐吾《滴天髓补注》）。

此造壬水生十二月，水冻金寒。喜日元坐寅，寅中丙火为用（用神）；“壬水不离丙火”，丙火可使水暖金温，为日照江河、光辉倍增之象。本命于寒湿之中，藏此一点阳和之神，为暖有气。大运一路东南（甲乙木，东；丙丁火，南），阳和之地，福泽光亨。

金	水	金	金	
辛	壬	辛	辛	本命
丑	寅	丑	丑	
≡	≡	≡	≡	
己辛癸 土金水	戊丙甲 上火木	己辛癸 土金水	己辛癸 土金水	
56	46	36	26	大运
丁	丙	乙	甲	
未	午	巳	辰	

水	水	金	金	
癸	癸	辛	辛	本命
丑	丑	丑	丑	
≡	≡	≡	≡	
己辛癸 土金水	己辛癸 土金水	己辛癸 土金水	己辛癸 土金水	
52	42	32	22	大运
丁	丙	乙	甲	
未	午	巳	辰	

此造与上造相差十一日。水冻金寒、冰结池圻之象，两造相同；行运亦同。但上造“壬寅”丙火有气，吉神暗藏；此造虽运行东南，而丙火无根，原局过于寒湿。与上造相比，出身贵贱不同，处境贫富迥异。虽行东南阳和之运，仅身安境顺而已。

二、命宫与小限

特定的宇宙之易，另可以命宫、小限象之。所谓“命宫定终

身吉凶，小限为一年休咎”者是也。

命宫的推法，以生月与生时合算。可应用手掌图，但稍嫌烦琐；有固定公式可循。

先将生月、生时的地支化为数（生月取法以中气为准，过中气作下月推）：

寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉	戌	亥	子	丑
一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二

再按公式（借用阿拉伯数字，以求方便）：

命宫数 = 14（或 $14 + 12 = 26$ ） - （生月数 + 生时数）

代入生月数和生时数。例如，三月酉时生，酉数八，则 $14 - (3 + 8) = 3$ 。辰为三数；因此，三月酉时生者，命宫的支为辰。余可类推。

命宫的干，可由《五虎建元》歌（详上节四柱“推月法”）确定。上述三月酉时生者，若其生年之干是甲或己，则“甲己丙寅起”，辰字配戊字，命宫为“戊辰”；若其生年之干是乙或庚，则“乙庚戊寅头”，辰字就配庚字，命宫为“庚辰”。余皆可类推。

小限的推算，在命宫确定之后方可得出。先将命宫、生年、流年地支化为数，再按公式

小限数 = 命宫数 + 生年数 - 流年数

代入各数。例如，命宫为寅（一数），流年辛巳（巳，四数），生年为申（申，八数）；则寅一加申七为八，减巳四为四。小限之支为巳。小限之干的推算，可查《五子建元》歌。

命宫、小限的看法，亦由日主、本命的喜忌推断，与大运类似。不过，命宫既然“定终身吉凶”，其意义似比某一运（十年）更为重要；小限因与流年有关，故不显重要。

三、流年

大运、小运、命宫、小限，都是由本命四柱推出，是与特定宇宙状态(本命)合以成体、融而为一的特定宇宙之易；而流年则是固定的，甲子年就是甲子年，乙丑年就是乙丑年，并不取决于本命；表象着宇宙的一般状态。因此，流年对本命和大运的意义，可从俗语“锦上添花”的花和“雪上加霜”的霜的喻义中体味。

流年，为本命经历的某一年。早期星命学看流年，是根据值年神煞。神煞以“太岁”为首，轮流值年，有凶有吉。如伏尸、太阳、丧门、勾绞、官符五鬼、死符、岁破、天厄、白虎、福星、吊客等等，名目繁多。“命宫如值流年吉神，其年则福；值凶煞，其年则祸”。但是，尽管凶多吉少的的神煞，表象了体验中的危机感，流年神煞却是一个僵化系统。“凶煞有十之九，吉神仅十之一，其不适用可知”；故自徐子平以后，少用神煞，而多以阴阳五行推论。如推算甲木日主在戊辰年之运，便是“流年戊辰”。甲木见戊土，即逢“我克者”，性同(阳见阳)，为偏财。故甲木“流年戊辰，偏财主事”。余可类推。流年的意义，详见于下。

四、命运显象

在古代中国人的体验中，命运并非神秘莫测的东西。命根本于宇宙；宇宙之易的特定状态固结于人，又复运行在与它息息相关的宇宙之易中——命运只是宇宙之易的一表象。宇宙之易是可知的，至少是可象的；因而命运也就可知、可象，知命，是为了悉知并改善自己在宇宙之易中的处境，以求在这个大千世界上安身立命。然而，命运虽然可知，但却无形；意欲对它言说，必先使之显现为象。体验中的宇宙之易显现为阴阳消息、五气流行；命运便也以阴阳五行表象。阴阳五行是气，它所表象的命运，则显现为不同“成份”构成的气，这特定状态的气，处于生生不息的宇宙之气中。

干支变化，是阴阳消息、五气流行之象；亦即宇宙之易的间接表象（再次表象）。因而，看命（“算命”）的第一步，是将四柱、命宫、大运等干支，“还原”为阴阳五气；再由这些特定状态的气的“结构”，体察其中蕴涵，即命之理（意）。

以近人袁树珊《命谱》所引诸葛亮命造为例，来看如何将干支化为（还原为）阴阳五气，并以“六神”表象阴阳之性和五行生克。其中“六神”，如日元（即日主）、正偏印、正偏财、正官等等，皆以人事喻之。

	偏 财	日 元	正 财	偏 印	
	火	水	火	金	
(天元)	丁巳	癸丑	丙申	辛酉	
(地元)					
(人元)	戊土正官 丙火正财 庚金正印	己土正官 辛金偏印 癸水比肩	戊土正官 壬水劫财 庚金正印	辛金偏印	
	辰	壬	官	命	
	癸水比肩 戊土正官 乙木食神	水劫财			
	六三	五三	四三	卅三	十三
	土巳丑	金庚寅	金辛卯 水壬辰	水癸巳 木甲午	木乙未

诸葛亮丞相后汉灵帝光和四年七月三十日巳时生

可见，由四柱、命宫、大运干支表象的阴阳五气“结构”，已相

当复杂；若再加上流年、小限等等，则更形错综。更何况，象不尽意，要想得到其中真蕴，必须“神悟”^①。故命书中往往强调要“活看”。

下引命书中的几个实例。著之于言者，也只能以象论象；但其中之意，亦可体味一二。

丁	甲	辛	乙
卯	午	巳	丑
54	44	34	24
乙	丙	丁	戊
亥	子	丑	寅

四月甲木，退气之象。丙火司令（巳月，火之初兴），非用癸水不可。癸水不出，富贵俱假，因气候过于燥暖之故。甲木日主，辛金为官（克我，异性，正官也），官星被火所伤（丙火司令，时干又是丁火），丁火乘旺得禄。原局缺印（印，生甲木日主者，水也），不仅官星难存（水可制克金之火，无水，金难存），甲木亦有自焚之惧（甲木生于巳月火地，无水润泽，故过燥）。戊运（五年，24—28岁）晦火存金（火生土，戊土泄火气，晦火也；土生金，存金也），金为官星，故受知遇。丁运（五年，34—38岁）庚子年（流年庚子），冲去午火（子午冲，太多的火被冲去一部分，近于“中和”）；庚金合乙助官（乙、庚合金，助辛金，即“助官”），官星得助，故升官领赏。此年子冲午官，午是妻宫（日支为妻宫），故克妻。此年之后，不能大得志，则以原命偏枯故也。

己	辛	戊	丁
丑	丑	申	酉

^① 神，非“鬼神”之神。“不可象”者为神。由有形之象，悟无形之意，即为“神悟”。

74 64 54 44 34 24 14 4

丙 乙 甲 癸 壬 辛 庚 己

辰 卯 寅 丑 子 亥 戌 酉

此为女造。辛金日主，支会金局，为从革格（从革，金也）。但年干透丁火，火克金，故从革形象有缺。运行辛亥、壬子、癸丑（大运三十年，24~53岁），克去丁火，补其不足。帮夫兴家，诰封一品。至寅运初（寅藏丙火，有破金局之虞），有申金回冲（申，流年丙申也；回冲，寅申冲也），安富尊荣；至庚子年，子申会局解冲，寅官火得长生，克夫；家境一落千丈。乙卯运有酉回冲；老境弥健。至丙运逝世（丙火破金局）。

甲 甲 甲 甲

戌 寅 戌 戌

35 25 15 5

戊 丁 丙 乙

寅 丑 子 亥

此为近代某名人命造。天干一气（都是甲木），本为贵征。但四柱全阳，阳乘阳位，故嫌阳气过于昌盛，不免土燥木枯。运行北方（亥、子、丑，北方也），虽有安顿之地，而原局无丝毫湿润之气，福泽不足。故虽名满寰宇，而无利禄之享受。交入戊寅运，火旺木焚（寅中有丙火），丙辰年（1916年）呕血而死（丙辰在寅运中，火上加火也）。

此外，尚有不少本命极佳，但运程不利者；虽可“安富尊荣”，但却不能“飞黄腾达”。

实例不胜枚举，要在体会其意。有的命书所列“形象”、“格局”名目繁杂，但所论多为“得象忘意”者。绝大多数算命先生与庸医郎中一样，以象为意，用技忘道，舍本求末；生搬固定程式，

对号入座式地硬套各人“命运”，对他们来说，这确乎是一种迷信。其心理基础，与当今科学主义迷信别无二致。

须知，在中国哲人的体验世界中，命运只是宇宙之易的一表象。个人命运本在宇宙之中。这便是知命的根本意义所在。有一句名言，曰“尽人事以俟天命”；这与其说是出于理性思考，毋宁说是生自一种境界。

第五节 名的象征

命运只是一种体验。在中国，命运体验“外化”为宇宙之易的阴阳消息、五气流行。易言之，命运体验是由阴阳五行之象表出的。与此相应，知命的愿望显现为以阴阳五行为象的知命之术；改善命运的冲动，则显现为“为命”之术。

一、由命与为命

命运能够改变吗？对这一问题所作的肯定回答，充其量不过是一种豪言壮语。肯定的回答，往往出于那些自我中心的、或事事一帆风顺的，或一生都“交好运”的个人，他们往往把那些自视“运气不好”的人，目为“没有能力”、“意志薄弱”或“邪恶”的人。然而，交好运的人中，缺乏奋斗精神、“能力低下”或“道德败坏”的，却也比比皆是。关于这一点，以王充为代表的古代思想家已多有论述，不必我们赘言。

对整个人类而言，命运似乎不能改变。古代文化民族，如古希腊、希伯莱等等的神话、宗教、悲剧，都表明了这一体验。在古希腊神话中，即使神的为所欲为，也无一不是命运的体现。近代西方的机械论和活力论，或两者的混血儿，也都明白无误地表达了命运不可改变的体验。“客观规律”，便是严酷的命运暴君强

加给人类的律令。留给人类的一点“主观能动”的余地，也只是依照命运的安排，按客观规律办事，否则就会受到严厉制裁。知命，或认识客观规律，是人类的安身立命之本。——当然，在我们看来，这一切不过是命运体验的表达、显现。古代中国的“一治一乱”、“五德终始”等等，也不外乎此类。

然而，人类毕竟在作着改善命运的努力，尽管往往终归失败，陷于更为痛苦的深渊；现代世界的能源危机、环境污染及“人口爆炸”，无疑是人类一意孤行地改善自身命运的报应。这种努力暂时的成功，无异于撒旦的诱惑，正用天堂的幻想，把人类一步步引入地狱。对这一点，中国的哲人早有深刻体验，是故曰无为无不^①；曰只能顺天而行，不可逆天而动^①；曰因阴阳顺五行；曰每当天地交合时，夺取阴阳造化机。这些都强调了不要有过多的“人为”。

对个人命运，王充坚决否认有人为改善的余地。但当时流行的“随命”说，却肯定了人类可以通过行为改善命运（《白虎通义·三命》：“随命以应行”）。这看起来似乎是一个古老的道德信仰：行善消灾，积德致福。在高级宗教中，这一道德信仰是通过对神的崇拜来表现的。然而，在古代中国，“行”却有着不同的意蕴：人事或人类的社会行为，只是宇宙之易的社会表象；因而同样具有阴阳五行之性。木仁、火礼、土信、金义、水智，仁、礼、信、义、智各具五行之性。按照命学理论，人性和人行是由命决定的，如甲乙日元主仁，丙丁日元主礼，等等。但性和行既具五行之性，便照样可以“类固（同）相召，气同则合”去感应本命，使本命的阴阳五气“结构”发生变化。例如，命中少金，便可行“义”

^① 其真实意蕴，参阅本书上篇。

举以补金；命中缺水，便可作“智”事以济水。这便是“随命以应行”的意义。

至今，仍经常听到有人说“破财消灾”；往往用作别人丢失钱财后的安慰。岂知，这却是一句阴阳五行的命学术语。财者，我克者也。例如，甲木日主的财，便是土（木克土，土为木之财）。有的格局中，日主不宜见“我克者”（如甲不宜见戊），亦即不宜见财；见财必致灾祸。但大运或流年偏偏遇到了财（如，甲木日主遇到戊土），而本命中又无可破财者。此时便可由破世俗之财，以破命中之财（二者皆具“财气”，气同则合）；而且必须以“破家舍命之决心”大破之，甚至由巨富变赤贫；否则“不能有旋乾转坤之力量”。——当然，在我们看来，财，只是对五行中“我克”关系的隐喻，而破世俗之财又是破命中之财的隐喻。作为命学术语的“破财消灾”，只是著明某种体验之象的言；而破世俗之财，则就更是远离本意。

另一种“为命”之术，是行所宜之地方。如命成“水冻金寒”之象者，须火调候，宜运行东南；命成“土燥木枯”之象者，须水救济，宜运行北方等等。但若大运不顺，即前者无东南运，后者无北方运，则可由迁往东南或徙至北方补救之。此亦取“同气相合”之义。

不可抗拒的命运，给人的主观能动性留下的另一余地，是命名。中国的许多地方，至今仍有出生后即请人算命，并以八字之宜忌命名的习俗。在以前，此风流行更盛。为补救本命偏弊，而以五行及与其相关的字命名者，多不胜数。如因鲁迅而闻名的闰土；众多的水生、金生、木生、土生、火生；用以五行为偏旁的字命名，如清、森、炎、锋；以五行之象的干支命名，如元甲、寅生、壬官、丙生等等，不胜枚举。此术似为取名的表面字义，而非取其

象。尽管如此，名，却向来被认为与命密切有关者。

二、名之象

名，凝聚着古代中国人的深刻体验。名，不是死的符号，乃是活的生命。周初，武王伐殷，载文王木主（木主，俗称牌位，上书故人名）“言奉文王以伐”（《史记·周本纪》）。可见，当时即视名为人的精神生命。所谓“死后留名”者，精神生命不息、灵魂不灭也。春秋末世，孔子欲以“正名”救时之弊；孔子欲正之“名”，乃“礼乐征伐自天子出”、“君君、臣臣、父父、子子”。这是“天下有道”的生命所系。至于人的命名，殷人多以干为名，其所表象的体验，至今众说纷纭；而周人之名，多为德的表象，则为多数学者所公认。众所周知，各文化民族，包括苟存于现代文化重压之下的少数“原始”部落，都遵循着各自特定的命名原则，关于这一点，文化人类学已有大量的表层实证研究。——名，实为特定体验世界之象；易言之，名及命名原则，表达着特定的活生生的复杂体验。名的表层之象，可“分析”为语音和文字；而汉字不仅仅是语音的载体（或符号），汉字比拼音文字蕴涵着更多更多的体验世界的“信息”。因而，中国的名所表象的体验，也就更为博、大、精、深。

人名所表象的，不仅是有形的人（肉体），更重要的是无形的人（精神）。流芳百世或遗臭万年的不是肉身尸骨，而是名，是绵延的精神，是不朽的生命。因而在中国人看来，人名与性、命有着密切关系；前面述及的用五行，或用以木、火、土、金、水为偏旁之字命名，以补救本命的偏弊，便是这一体验的表象。然而，这个世界既然是显现为阴阳五行的世界，那么，断不只是五行及以五行为偏旁者，而且所有可以用作人名的文字，便都具阴阳五行之性，便都可补救命的偏弊。这一点，在中国传统命理学中似乎没

有表现；故知，将人名作为命的一象，在中国本土并未发育成熟。

反而，我们在以中国为中心的远东文化圈的东部边区——日本，发现了命学的支流末裔——姓名学。在“为命”之术，姓名学堪称一大流派。但它的充分发展，却相当晚近，不会早于上世纪末。

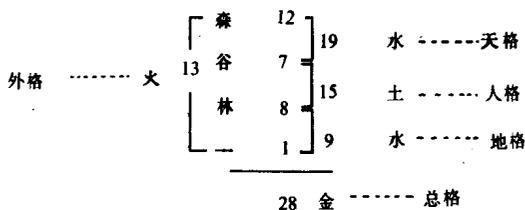
姓名学自称“后天”命运学，这是相对于传统的“先天”命运学而言的。因为它强调“为命”，强调由命名能改变“先天”命运，故又自诩为“造命之学”。但万变不离其宗，它亦不过阴阳五行命象中的一象，尽管略有变异。

名的取象

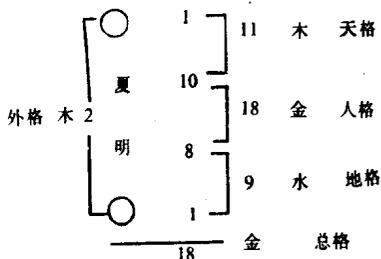
名之为象，不离阴阳五行。在姓名学的一个主要流派中，形著于文字的姓名，其阴阳五行之性，不是由字形、字义，而是由汉字的笔画数表象的。当然，这数并非数目或数据之数，而是“通神明之德”、“类万物之情”的数。用于姓名的汉字，其笔画数，以现今所谓“繁体字”为准。因为“繁体字”表象着、负载着古人的体验。而一经“简化”，其本意便失之殆尽。另一方面，用作人名的“数字”，如四、五、六、七、八等，则不取笔画数，而取其字意数。例如，七、八，笔画数虽为二，但仍取其字意七、八，不取二。此外，姓名虽然亦可按其语音纳入角、徵、宫、商、羽五音系统，而获得五行之性；但由于方言殊多，难以形成统一体系，故未成为主流。

姓名学流派甚多。就上述流派的取象方法而言，姓名各字的笔画数，可经各各融合而成五“格”。此派发端于日本，故先以日人姓名^①为例。

^① 此章节所讨论之“姓名”皆为虚拟；若有同姓名者，纯属巧合。特此声明。



日人多复字姓；故所谓“天格”，系由姓的二字笔画相合之数表象；“人格”，以姓的后一字笔画与名的前一字笔画相合之数表象；“地格”取名的各字笔画相合之数；“总格”，合姓与名笔画之总数；“外格”，系总格之数减去人格之数而成。

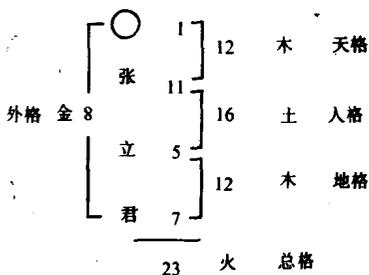


中国人多单字姓，则须于姓上“假添”一画

(以“○”象之)，以成天格；若遇单字名者，则须于名下“假添”一画(亦以“○”象之)，以成地格；“假添”的画数因是虚拟，故不计入总格。取象方法与上述无二。

这样，姓名便成天、人、地之象。其中的数，实为阴阳五行之象的模拟；同时也是“天”的模拟。董仲舒曰：“天之大数，毕于十旬。……十者，天数之所止也。”(《春秋繁露·阳尊阴卑》)天干象天，干为十数。故而姓名之数亦取十数，与天干同数，同象。因此，在确定数的阴阳五行之性时，取数不大于十。例如，十八取八数，三十六取六数，余可类推；这是就教义而言的，其中没有

量的意义。若加以比附，这数，则较类似于毕达哥拉斯之数。



姓名之数的从一到十，与天干之秩的由甲至癸，同为阴阳五行之象。所不同者，在于其表：天干循环如环无端；而数则似乎可以无限相加。但十一至二十只是十数的二次循环；二十一至三十只是十数的三次循环，……。因而十一、二十一，……与一同义。

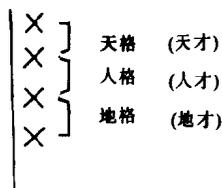
数	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十
	(十一)	(十二)	(十三)	(十四)	(十五)	(十六)	(十七)	(十八)	(十九)	(二十)
干	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
象	阳 木	阴 木	阳 火	阴 火	阳 土	阴 土	阳 金	阴 金	阳 水	阴 水

姓名的阴阳五行，表象为“五格”之数的阴阳五行；易言之，即以“五格”之数的阴阳五行来象姓名的阴阳五行。

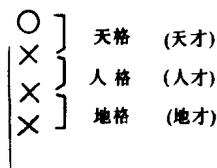
三才配置

“三才”之象，始见于《易·系辞下》：“《易》……有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而两之。”卦象的“三才”，上、五两爻象天，四、三两爻象人，二、初两爻象地。姓名虽仅四字（在单字姓，姓上假添一画；单字名，名下假添一画，仍成四字），亦可“兼三才而两之”。

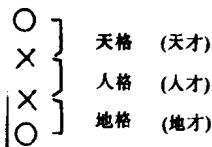
复姓复字名：



单字姓复字名：



单字姓单字名：



姓名成天、人、地三才之象，故可观其象中天格、人格、地格之三才配置所示的吉凶、祸福。

天格与人格构成“成功运”，象人的社会处境和遭遇；人格与地格构成“基础运”，象人的家庭、财产和身体状况。天、人、地三格皆以阴阳五行为象；因此无论是成功运还是基础运，都以相生为吉，以相克为凶。其中以水火相克最为凶险；木土克、金火克为祸稍轻。若天格与人格水火相克，则绝无成功希望，或有大失败、急变难；若人格、地格见水火克，则家庭绝对不安宁，或有意外灾祸，致失生命财产。余可类推。

实际上，成功运与基础运颇难分别。因为三才是一个“系统”，故须综观。例如，以下三种配置，虽都是成功运木火“相

生”，基础运“相克”，但所象都不尽相同。

例一：天格 木

人格 火

地格 金

例二：天格 火

人格 木

地格 土

例三：天格 火

人格 木

地格 金

例一，木生火，木助火克金；例二，木生火，火泄木的克土之气；例三，木受金制，生火不旺。因此，例一之象，是成功反使基础更遭；例二之象，为成功能改善基础境况；例三之象，为基础不安而阻碍成功。各种配置均可依此体味、类推。此外，五行之中，阳性胜于阴性，生克作用亦强。

从三才配置中，还可观见人事关系。以人格为“我”，天格象祖上、上司；地格象妻子、下属。就上述三例而论，例一为“我”受祖上荫庇或上司提拔，但妨害妻子或下属之象；例二为“我”可荣宗耀祖或辅佐上司之象；例三为妻子或下属有害于“我”之象。余可类推。

天、人、地三格若是同数，亦即三格都是木，或三格全是火等等，则象极端的品性及命运。与命、相、医经中所谓“太过”的五行人类似。例如，若是三格全土，则孤僻阴郁、性情庸劣、离合无常，在妇女则缺乏贞操观念；而命相中的土形人，太过则孤介吝啬、沉毒狠戾，颠倒失信，陷于淫漫。——于此亦可见三才配置之象的主要渊源。

五格的隐喻

五格，除了具阴阳五行之性外，还各有所象。

天格。天格成立于姓（参阅前文），故象“遗传”、祖上、上司等等。

人格。为“我”，为姓名之象的中心，为一生命运之所系。故称“主运”。又象人的品性。人格有五行；人格属木者（数一、二，亦即干甲、乙），象木形人；人格属火者，象火形人，余可类推。与医经、命相类同。

地格。又称“前运”，主中年前（三十六岁前）之命运，但亦可延续至中年之后。人事上，象妻、子、部下。

外格。在姓名之象中，其感应力仅次于主运（人格），故又称“副运”。象家族之缘的厚薄，或本人与社会之关系，如社会地位、社会形象等等。

总格。又称“后运”，主中年至晚年之命运，但亦可兼及中年以前。

看五格的吉凶，乃是根据其数。但这里的数，与前述的具阴阳五行之性的十数，并不相同。

三、名的感动

姓名学的独特之处，在于其自谓“造命之学”。在古代中国人的体验中，命可知，可由而不可为，更不可造。即便想使命运“转移”，如命中无子者想得子，命该夭折者想长寿等，也须得“舍弃私人利害之观念”，下定“破家舍命之决心”。但在姓名学中，却只消轻易地命名或改名，便可改变命运。这真是两种颇不相同的境界。实际上，“造命”所表象的危机体验，比“知命”更为深刻；“造命”，是一种挣扎，犹如赐给垂死者一副强心剂，虽能动员垂死者最后的一点能量，造成回光反照的假象，但却会促进他的

灭亡。这貌似“乐观”，所显示的是无比深沉的“悲观”。我们记得一句名言：“因为我想哭，所以我要笑。”此刻的笑，比哭的代价更高昂，它会引起更为严重的心理紊乱。

在中国，各种知命之术，至少有两千多年的历史；精密的算命术也盛行了一千余年，但却始终没有发展出一套自成系统的“造命之术”。这并非意味中国人不会“造命”，而是表示中国人不愿“造命”；或不相信与宇宙之易“对着干”的人，能够成功地“造命”。而声言可以“造命”的姓名学，却发展并流行于近现代日本，这并非没有深刻的原因。——无论是学，还是术，都是象、体验世界之象。但本书不拟详论兴盛于日本的造命之术所表象的体验。不过，正如上述，“造命”是一种极度危机体验中的挣扎；它会带来更大的灾难，造成加速灭亡的悲剧后果。

姓名，尤其是名，是“后天”赋予的。但名却能“感动”先天的本命。这种“感动”的发生，不是由名的字形或字义，而是由名的阴阳五行之数。“类固(同)相召，气同则合”，姓名所象的阴阳五行，对本命既可宜，也可忌。宜者，可救济本命之偏弊；忌者，可伤害日主或用神。例如，命中缺木，而姓名之象有生木，便可扶助本命；若是姓名之象多火，便会泄木之气；多金，更会伤害本命。某姓名学书中，曾举一案例，命造如下：

己	丙	癸	丁
丑	午	丑	丑
		12	2
		辛	壬
		亥	子

此造丙火生于十二月，火失其势。虽有丁火透天(干)，欲助日主，但被癸水隔制；又有一己三丑之四土，泄火精华，其力更

微。最宜木以生扶日主，但柱中无木。故其父母用以木为偏旁的字，为其命名。但所命之名的五格之数，却非水即金（金生水，水更旺）；姓名反成本命日主最忌的汪洋大水之象；不仅于本命无补，反而克害日主。故于十六岁始行亥（亥亦水）运时，遭罕见之横祸而身亡。

姓名象“后天运”，本命象“先天运”；二者之间的关系，还表现在，同姓名者，八字不同，故命运殊异；同八字者，而姓名不同，亦然。既同姓名，又同八字者，恐怕是绝无仅有。故几乎没有同命运者。

构成名象的五格之数，涵有两种殊不相同的意义。其一，为阴阳五行之数，取数不大于十，实则与十干同象，各分阴阳五行；已如上述。其二，是所谓“八十一数”，其渊源颇难详考。

不过，所谓“八十一数”，实为八十数。姓名学中称八十一数为“还元之数”：“八十一数，还本归元，数理相等（相当，等于）基数之一；八十二数与二数相同，八十三数又与三数无殊。故凡八十一数以上者，除其盈数八十，将其所剩之数，推理可也。”可见，八十一数实为八十数。八十数，则可认为是十数的八次循环，因而是八个十。其中的“八”，则与四方四隅、或与八卦方位有关。十为天之数，十干为天象（天圆，十干循环如环无端）；四方四隅或八卦方位，为地之象（地方，故有四方四隅、八卦方位）。故而，可视八十数为天地之象。有的姓名学书中，称八十一数乃“九九八十一”之义，其实大谬不然。“九九八十一”，虽然表达了九数相乘的崇“九”信仰，但却无法解释八十一为什么是“还元之数”，是“还本归元，数理相等基数之一”之数。正因为八十一在数义上与一相等，故而所谓“八十一数”，实为八十数。而八十数则象天地。——八十，是十的八次循环；八十数，是十干（即阴阳

五行)在四方四隅或八卦方位依次循行之象的数模拟。对此,有一个重要证据:姓名学中秘不以示人的“姓名流年法”,便是源于京房易学。

八十数为天地之象;八十数表征着人事吉凶。可见,人事吉凶寓藏于天地之象中。这一意蕴,在姓名学中却未见表明。方术在其发展过程中,往往逐渐失却本义,这是一般的“规律”;得言忘象、得象忘意者也。正如刘歆所曰:“道之乱也,患出于小人。而强欲知天道者,坏大以为小,削远以为近。是以道术破碎而难知也!”(《汉书·艺文志》)这便是“迷信”的根源。不过,我们还得来看看姓名的五运之数究竟表征着什么。见下页表。

对八十一数吉凶之象,还有更详细的说明,因篇幅过长,故不录。一具姓名,将其剖为五格之象(详前“名的取象”),查表即知五格之数的吉凶。好的姓名,除对本命八字有所补助外,还须五格之数全吉无凶、三才配置全生无克。满足这一要求,非常不易。例如,命中缺水,须名中之水补救;但八十一数中,逢九、逢十的数(九、十属水),几乎全是凶数;三才配置中,逢水亦不吉利。可见,命名、改名虽易;但要想通过命名、改名来“造命”却也有难处。然而,对本命八字的补助,以及全生无克的三才配置,似乎更为重要;故有时亦不得已而用凶数。除此以外,由于姓是既定的,故而要取个“好名”,可供选择的字的范围,是很小的。亦即只能在一定笔画数的范围内选字。这也算是命运的“不可抗拒”吧。

八十一数中,有些数极为凶险,如四、九、十二、十四、十九、二十、二十八、三十四等等。倘若这些数见于人格(即“主运”),则为祸更烈。有些数对男子极好,如二十一、二十三、三十三、三十九称为“首领运”,象事业的成功;但对妇女,则为极凶之象。

妇女姓名的五格之中,任何一格有二十一、二十三、三十三、三十九之数,均主克夫,若不婚嫁,则事业上便有成功的可能,即所谓“头领寡妇运”。据姓名学书说,这是屡试不爽的。此外,二十八数亦为孤寡之象。

八十一数吉凶之象

数	一(吉)	二(凶)	三(吉)	四(凶)	五(吉)	六(吉)	七(吉)	八(吉)	九(凶)
象	健全	破灭	吉祥	凶变	禄寿	安稳	精悍	坚刚	凶恶
数	十(凶)	十一(吉)	十二(凶)	十三(吉)	十四(凶)	十五(吉)	十六(吉)	十七(凶)	十八(吉)
象	零暗	挽回	不足	智略	破兆	福寿	厚重	过刚	成功
数	十九(凶)	二十(凶)	二十一(吉)	二十二(凶)	二十三(吉)	二十四(吉)	二十五(吉)	二十六(凶)	二十七(凶)
象	多难	破运	明月	秋草	壮丽	余庆	英俊	变怪	增长
数	二十八(凶)	二十九(半吉)	三十(凶)	三十一(吉)	三十二(吉)	三十三(吉)	三十四(凶)	三十五(吉)	三十六(凶)
象	别离	不平	非运	智勇	侥幸	升天	破家	平安	波澜
数	三七(吉)	三八(半吉)	三九(吉)	四十(凶)	四十一(吉)	四十二(凶)	四十三(凶)	四十四(凶)	四十五(吉)
象	权威	薄弱	富贵	退安	有德	多能	散财	烦闷	顺风
数	四六(凶)	四七(吉)	四八(吉)	四九(凶)	五十(凶)	五一(凶)	五二(吉)	五三(凶)	五四(凶)
象	变怪	开花	德智	变转	离愁	浮沉	达眼	内忧	横死
数	五五(半吉)	五六(凶)	五七(吉)	五八(半吉)	五九(凶)	六十(凶)	六一(半吉)	六二(凶)	六三(吉)
象	善恶	晚凶	寒鸷	厄难	亡产	无谋	名利	衰败	富荣
数	六四(凶)	六五(吉)	六六(凶)	六七(吉)	六八(吉)	六九(凶)	七十(凶)	七一(半吉)	七二(凶)
象	非命	寿荣	不和	通达	发明	非业	废亡	劳苦	悲运
数	七三(半吉)	七四(凶)	七五(凶)	七六(凶)	七七(凶)	七八(凶)	七九(凶)	八十(凶)	八一(吉)
象	无勇	逆运	退守	离散	后凶	晚苦	不伸	遁吉	還元之重福

我们已经表明,八十一数实为八十数,为天地之象而寓藏人事吉凶。然而,八十一数各各吉凶之象的渊源却难以详考。有些似与五行之性有关,如七数“精悍”、八数“坚刚”、十七数“过刚”、十八数“成功”(象“铁石心发达,……自我心过强……宜养

柔德”)等,似皆具“金”性(七、八数属金);五数“禄寿”、六数“安稳”、十五数“福寿”、十六数“厚重”等,似皆具“土”性(五、六数属土)。但更多的,却可能关涉到日本原有的民间信仰或方术。这就非本书所能详论的了。

命象,只是体验世界诸象中的一象。作为“造命之术”的姓名学,兴盛于以中国为中心、为本体的远东文化圈的东部边区;它虽然带有东部边区的色彩,但却是中国传统命学的流裔、阴阳五行之象的余绪——这便是它的文化意义。^①

① 我们举目东望,还可以看到“太极阴阳”旗。那是京房易学“乾坤者阴阳之根本,坎离者阴阳之性命”之象;是《周易参同契》水火匡廓,坎离为易之象;是宋初华山道士陈抟传下的“伏羲先天八卦”之象;是蔡元定入蜀而得陈抟者所传的“古太极图”之象。大哉中国文化!斯其至矣。

结 语

意 的 明 彻

一、忘象求意

在由言入象的历程中，去除言、象之蔽，渐近意的明彻；通透杂多、变换的表层文化形态，融入洁净空阔的体验世界。——“离形去知，同于大通”——它，无所不有，但又近乎于无。它是“体”。它是意。它外向投射为天、道、理。勉强用较近其意的言来表述，它是大一统、天地人大一统。自我与他人、人类与自然、主体与客体、精神与物质……圆融为一。

说它近乎于无——它是无状之状，无物之象；说它无所不有——一切文化形态，都是它显现的象，包括自然现象。^①它显现为象、言、技……。然而，观象、玩辞、用技的芸芸众生，又有几人能明彻其中之意？这无疑是个大悲剧：“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣！”存象忘意，以象为意，不仅是迷信的根源，而且是作为象的文化僵化、衰落的根源。生命之源不在象用，而在意体。对此，谢遐龄博士写道：“技并不可怕，可怕的是技影响人的态度。……弃道求技，异化始焉。”这里的道，便是外化的意。

象是意体之用；技是道体之用。从广义来说，技亦是表意之

^① 自然现象亦在人类的体验中。它是仁者见之谓之仁、智者见之谓之智的自然现象，因而也是人类文化之象。

象。在象、技的层面上，或者说，在“观象”、“言技”的阶段中，我们选择了被现代文化人类学撇在“民俗”角落的方技术数；藉助于它们来言说象的形态，进而明彻意的境界。阴阳五行是象，然象中有意；方技术数是技，但技中有道。我们不拘执于技，不存心于象，便能明意悟道；否则，便会象日用而不知其道者似的，沦入迷信。

二、存象忘意的悲剧

存象忘意，是各种迷信的根源，也是表层文化形态僵滞衰落的根源。文化先驱为尽意、为显现意的境界而创造的表意之象，成了芸芸众生崇拜的对象。于是，生命力休眠了，只留下一系列气息奄奄的器用。我们不难从中国“传统”文化中看到这一景象。

近代西方文化表现出同样的趋势。汤因比评论道：

当我们研究我们自己的西方文明时，我们毫无困难地就看出了我们的趋势或倾向。这个特点当然是机器：我们集中了时间精力才能把关于自然科学上的发现为物质上的目的服务，我们巧妙地设计了物质的和社会的机器——物质机器如汽车、手表、炸弹；社会机器如议会制度、国家保险制度、军事动员时间表。^①

物质的和社会的机器，是表层文化形态，是表意之象，是器用。对诸如此类机器的精心制作，表明了近代西方执着求技的“趋势或倾向”。存象忘意、求技忘道，最终必将陷入幻灭、迷惘。

^① 汤因比：《历史研究》，索麦维尔节本，曹未风译，上册 305 页，上海人民出版社 1966 年版。

以近代西方文化诸象中的一象，科学技术为例。梁启超《欧旅心影录》曰：

当时讴歌科学万能的人，渴望着科学成功，黄金世界便指日出现。如今功总算成了。一百年物质的进步，比从前三千年所得还加几倍。我们人类不惟没有得到幸福，反而带来许多灾难。好象沙漠中失路的旅人，远远望见个大黑影，拼命往前赶，以为可以靠他向导；哪知赶上几程，影子却不见了。因此，无限凄惶失望。影子是谁？就是这位科学先生。欧洲人做了一场科学万能的大梦，到如今却叫起科学破产来。这便是最近思潮变迁一个大关键了。

科技的本身和对象都是器物。当人们把政治、管理等等统统称作科学，并对之作技术性处理时，以人道主义自我标榜的西方文化，便将人也化作了器物。梁启超的那段文字距今已六十余年；与日益发展的科学技术相伴生的灾难与迷惘，亦愈益显著。

然而，这类技、器、象却成了人们崇拜的对象、追求的目标。自西方文化以其圣水、鸦片、炮舰打开中国的大门后，人们便开始从各个视角对两种文化进行比较，最终得出的普遍结论是：他们“先进”，我们“落后”。我们的文化只能类比于他们文化史中过去的某个阶段；西方文化表层形态的变换，便成了人类文化发展的唯一道路、唯一模式。他们有、我们没有的器用，如“民主”制度、政治经济体制、管理方法、科技、工业、教育等等，既是我们落后的证件，也是使我们先进的必备条件；我们有、他们没有的东西，便成了我们落后的原因、阻碍我们先进的抑制因素、历史包袱。于是，一场扫除“传统”、追求西方“真理”的文化运动开始了。人们各执一端，从其所善，“工业救国”、“科技救国”、“教育

救国”……一句话，以技救国。

然而，诸如此类的反应，都是象、技、器层次上的活动。西方文化形态，也是其文化先驱的表意之象、道体之用。如果说，西方文化创造者的后裔是存象忘意、求技弃道，那么，非西方文化人士在用西方之技时，就更不能通其所象之道（意）。于是，在一味求技的泥潭中，愈陷愈深。对此，汤因比作了表层描述。

一个文化因素（按：文化因素者，表层的象、技也），在它的本土的社会体内本来是无害或是有利的，但是在它闯进的另一社会体中，却很容易产生意外的、极大的破坏作用。……这种作用也可以从经济方面得到例证。例如，外来的西方工业化的道德败坏的影响在东南亚就特别显著。^①

梁启超的同感是，在西方是“好的”东西，一旦引进中国，便成了消极的玩艺^②（这便是所谓“丑陋”的根源之一）。但他们都未指明，这是存其象不得其意，用其技不求其道的悲剧性后果，是文化精神病症的某种表现。

显然，西方文化新一代的创造者比我们更为敏锐地感受到了他们文化所面临的各种危机，包括人们常说的环境污染、生态失衡、能源危机、人口问题等等表面现象，及其它诸多精神病象。这类危机，在“发展中国家”更为严重。于是，在非西方文化地域还在一味追求西方之技时，西方的少数哲人则早已开始在非西方文化中寻找救世之方。这表明，西方文化已渐失其近百年来专制暴君的地位。

真正的文化融合，不在象表、器用，而在意里、道体。新的文化大融合，不是以技取胜，而是以更为博、大、精、深的体验世界

① 《历史研究》索麦维尔节本，下册 269—271 页，上海人民出版社，1966。

② 参阅梁启超：《论私德》，《饮冰室文集》第二册。

(意体、道体)为主体的“同化”过程。明彻中国文化之底蕴的意义正在于此。

三、大 一 统

在这个“我们每天都发觉世界比前一天更加杂乱无章”^①的时代，无数仁者智者在寻找救世之道。“炎黄子孙”自然把目光投向传统中国文化的“主体”——儒学。然而，儒学亦是技。哲学也好、伦理也好、宗教也好，与方技术数、科学技术一样，都是文化形态，都是表意之象、道体之用。儒学，不过是中国文化之象的一面相；尽管它或许是大象、大技，但却绝不是道。因而，新儒家也只是在象和技层次上的新综合。从文化到文化，只是表层形态的变换。

我们已经表明，中国文化所表象的，是大一统体验，是天地人大一统的世界。对此，我们无法以更多的言来表述。在本书由言入象的历程中，只要不存心于阴阳五行之象、不拘执于方技术数之技，便可或深或浅地悟此道、明此意。

我们也已表明，天地人大一统体验世界的最高体现是王。王，贯通天地人三道，是大一统的象征。王道，是天地人大一统之道；王政，是保合太和，大化天下，协和万邦。但在存象忘意、弃道用技者的玩弄下，王异化为“玩弄屠刀，假冒斯文、裂地自封的空间盘距者”，“称霸一方的世俗僭越者”^②，王道、王政也都

① 杰里米·里夫金等：《熵：一种新的世界观》，第1页，吕明等译，上海译文出版社，1987年版。

② 谢选骏：《荒漠·甘泉——文化本体论》第206页，山东文艺出版社，1987年版。

成了政治权谋（技）。这无疑是中国文化的一大悲剧。《荒漠·甘泉——文化本体论》一书中写道：“三千年来关于‘王’、‘天子’、‘皇帝’的多种迷误，如果不被澄清，新一轮中国文化的精神太阳，就再也走不出历史尘埃积成的浓厚阴霾”。^①

在人类的体验世界中，大一统，无疑具有巨大的包容力和同化力。在那里，自我与他人圆融，人类与自然圆融，体验世界全体圆融……

^① 谢选骏：《荒漠·甘泉——文化本体论》，207页。

后 记

一九八六年初，谢选骏提议我写一部讨论命相术的专著，以填补中国文化史研究中的这一“空白”。当时，因囿于另一册书的写作事务，而未能立刻应允。那书脱稿后，他又重提此事。但初涉的体会却告诉我，命相术，与其它方技术数，包括天文、历谱、五行、医经等等，有着至为密切的“内在联系”；作为中国文化的表层形态，它们都是一体之用，一意之象，一道之技，而且都用阴阳五行表述之。因此，离了“天人”世界，离了阴阳五行，便无以论命相、无以论方技术数。于是，他建议写一部“阴阳五行学说史导论”。

这项任务甚为不易。所幸，在写作过程中，得到了谢遐龄的许多极富启发性的意见；而且，近几年来，他和谢选骏均为我提供了若干资料。这些，都是完成本书所不可或缺的条件。

这本书稿，实在凝聚着三个人的心血。当然，其中倘有疏漏，则咎在我。

此外，还得感谢我的妻子吴安尔，她分担了我“份内”的家务，并为誊清书稿贡献巨大劳动。

最后，谨向于克平，孔令新及责任编辑尹奎友同志致以深切谢忱，他们为本书的出版付出了辛劳。

谢松龄

1988年1月

南京