

研究論文

修辭建構的「天意」： 《易傳》的擬天手法分析

蕭小穗

摘要

本文探討中國宗教傳播研究中一個尚未得到重視的問題：那些流行至今的占卜算命活動如何可以說服觀眾相信，它們真有通天的能力？作者認為，這些活動的成功之處在於占卜者巧妙地採用了一套「效法天道」的程式，並利用了這種「擬天手法」來建構他與上天的聯繫。《周易》，數千年來作為傳授天地機宜的天書聖典，是這一修辭建構的經典。本文重點分析《易傳》的擬天手法，特別關注這樣的問題：《易傳》作者如何成功地建構起「易與天地准」的神話，從而確立起《周易》測算和解釋天意的神聖地位。

關鍵詞：比擬、擬天、修辭建構、宗教傳播、《周易》

本文初稿曾在2008年的「嶺南學術論壇·漢語文化與跨文化傳播」研討會上宣讀。
蕭小穗，香港浸會大學傳播系，研究興趣為中國傳播學理論、西學傳播和流行文化。電郵：s82299@hkbu.edu.hk

Research Article

The Rhetorical Construction of “the Will of Heaven”: The Method of Heavenification in the *Yizhuan*

Xiaosui XIAO

Abstract

A perplexing but ignored question concerning the pervasion of divination and fortune-telling in Chinese societies is how the diviners are able to convince people that they have actual access to the secret of Heaven. Their success is explained in this essay by examining how the diviners strategically make use of a procedure that appears to be in accordance with the course of Heaven, called “heavenification,” (擬天手法) to build apparent connections with Heaven. Heavenification is a complex process of rhetoric. There are, in theory, infinite ways in which Heaven and human beings can be compared. What specific parallels should be drawn for the benefit of the diviners to establish communication with Heaven and, more importantly, to persuade other people to accept this communication is not an easy decision. The diviners have to take into consideration not only their contemporaries’ understanding of the concept of Heaven but also their expectation of what the will of Heaven might appear to be at the time. *The book of changes*, or *Zhouyi* (《周易》), accepted for thousands of years as the key to the mystery of transformation, is a classic example of this rhetorical construction. This essay analyzes the method of heavenification used in *Yizhuan*, the Commentaries appended to *Zhouyi*. The analysis shows that the commentators have systematically interpreted *Zhouyi* and established a legendary status for it as a book “containing the measure of heaven and earth,” thus legitimizing its position in predicting and explaining the will of Heaven in China.

Keywords: analogue method, heavenification, rhetorical construction, religious communication, *The Book of Changes*

Citation of this article: Xiao, X. (2010). The rhetorical construction of “the Will of Heaven”: The method of heavenification in the *Yizhuan*. *Communication & Society*, 14, 103–130.

Xiao Xiaosui (Professor). Hong Kong Baptist University. Research interests: Chinese theories of communication, the Chinese reception of Western ideas, and popular cultures

導言

至今人們在靈俗之間舉行的大量活動，諸如占卜、祭祀等，都不過是人與人溝通的某種形式。人不能一問一答地與神(天)直接對話，因此要借助於代言人或所謂的靈媒，還要用到一套特別的人類儀式。以中國源遠流長的占卜活動為例，占卜者(即巫師)要撥通與靈界對話的「專線」，要「問天」，請天「說出」某個「天機」、「天象」或「天兆」。這些舉動，與其說是做給天看，不如說是做給人看的。占卜者與天取得默契之前，先要與人取得默契，他要說服人相信他在整個神聖儀式中所做的一切都是必要的。當他鄭重其事地「問天」之時，他要向人擔保他的問題會到達上天的耳朵。在宣稱收到某個「回應」時，他要讓人相信，這「回應」是從天上來的。他最終要人毫無保留地接受某個「命運」的安排，不管是吉是凶。由此可見，占卜必須是非常有效的人類傳播和說服活動。

當然，占卜不同於一般的人類溝通，占卜者必須採用特別的傳播方式和修辭技巧，例如使用特別的語言、行為、服飾、程式等。這些語言、行為、服飾、程式是否真能通靈，不得而知。但當初制定這些語言、行為、服飾和程式時，占卜者一定清楚甚麼是當時人最容易接受的天人溝通方式，他一定參閱過當時通行的修辭說服的原則和做法(rhetorical practices)，知道如何有效地說服人接受某個通往聖靈的途徑。

其實，不只是占卜家從事這種說服，中國所有的宗教家、道德家、思想家和學者都在從事這種說服。數千年來，這種說服的具體做法幾經改革，但基本的修辭原則始終如一，那就是「法天」(或「效天」、「則天」、「配天」)，即效法天道，以天道為理據。這不只是修辭的原則，它還是正心、修身、齊家、治國、平天下的策略原則。「法天」表達了傳統中國人的普遍信念：人如果能夠效法天道，就可以成聖、就可以知天命、就可以感天動地、就可以贊天地之化育。這樣的人，當然也能夠洞悉天意、與天溝通。

因此，在占卜、祭祀等活動中，天之代言人多會採用一套效法或模擬天道的儀式，這一「法天」的儀式可以只是表達其「知天」和「通天」

能力的策略。古代祭祀多在山嶽上舉行，這一選擇不無「法天」的意味。「天」有「高大」之義，「巍巍乎，唯天為大」（《論語·泰伯》）；自然界中論高論大，莫屬山嶽，故「山嶽則配天」（《左傳·莊公二十二年》）。古代帝王還特別選擇在泰山上大事祭祀（《史記·封禪書》），在古人眼中，泰山最高、最大，在泰山上祭天，可讓祭祀顯得更加神聖合理。當然，占卜者和祭祀者不會只是追求物理意義上的高和大，他們還有其他效法天道的方式。

「法天」永遠只是象徵意義上的「法天」，實際中我們人類無法效法天的任何作為，我們如何可以與天比高、比大？但通過想像，我們可以。孔子說：「唯天為大，唯堯則之。」（《論語·泰伯》），就是把堯的道德精神境界想像成「像天一樣崇高」。可以說，所謂「法天」，其實只是個比擬的修辭手法，我們可以稱為「擬天」手法，以區別我們通常使用的「擬人」手法。值得指出的是，比擬不是現成的，它是一種修辭的建構。我們必須在天人之間建構起某種可比性，這「擬天」才不會是甚麼天方夜譚。

事實上，擬天是複雜的修辭過程，天人之間可比擬的地方很多，天之代言者要建構哪些方面的聯繫，才有利於他與天溝通（實際上是與人溝通），這不是一個簡單問題。對求天（神）問命的占卜者來說，他不但要考慮同代人對「天」的理解，還要顧及他們對甚麼是合適的「天命」的期待。殷商時期的人崇信祖先神，名曰「帝」、「王」。他們理解的「命」，其實只是「帝」或「王」的命令（劉翔，1993：191-192）。周代人崇信天，他們求天問命，問的是事物的發展趨勢和神聖使命，對他們來說，主宰事物生死吉凶的命運不再是一個簡單的指令。那麼，甚麼形式的表述才算是合適的命運斷言或預言呢？有關命運的斷言或預言要提供哪些方面的訊息，才可能說服人相信那是一個可信的「命運」？這些問題是傳遞天命的周代占卜者所不能不去考慮的，除非他不在乎他所傳遞之「天命」的可信性。以上旨在說明，諸如占卜、祭祀一類的活動，是頗費心思的人類溝通和修辭活動，儘管它打着天（神）人溝通的旗號，並通常把這種溝通和說服的有效性歸功於天（神）的感召力。

《周易》是這一人類溝通和修辭活動的典範。對中國人來說，它不只是一部占卜算命的工具書，它還是傳授天地機宜的天書、聖典。兩

千多年來，它一直影響着中國人的宗教、倫理、政治、文化、哲學乃至日常生活，它一定挾有極神奇的傳播和說服力量，才會有如此廣泛和深遠的影響。

《周易》的一個重要貢獻是確立出一套特別的求天問命的方式，稱為筮占。筮占的第一步是「問天」，又叫「問事」、「命卜」、「命筮」。筮占者提出占卜吉凶的問題，諸如戰爭前景如何，與相中的人結婚能否長久，在某地起建房子是否適合，等等。依照先秦貴族的筮禮，問辭還有特定格式，一般由專門的筮占者(稱為筮者)小聲念誦，大致如下：

假爾泰筮有常，有孝孫某某，今以某某事情，未知可否，爰質所疑於神於靈。吉凶得失，悔吝憂虞，惟爾有神，尚明告之(載於詹鄞鑫，1991：21-22)。

跟着是一套複雜的程式，它結合了幾個重要步驟，簡言之，筮占者或問命者先按照一定的程式演算出一系列數字(稱為命數)；再由這些數字轉換成爻——奇數變陽爻(—)，偶數變陰爻(--);再由這些爻排列成特定的卦，即孔穎達所說「先用蓍以求數，得數以定爻，累爻而成卦」(《周易正義》卷一：20)。然後，再根據這一卦在64卦中的位置，推斷出問命者的運程(命運走向)。各卦和卦中各爻都附有一至數句斷語(稱卦辭、爻辭)，如「乾」卦的斷語是「元亨利貞」；「乾」卦初九爻(第一爻)的斷語是「潛龍，勿用」。假設筮算的結果是乾卦初九爻，這「潛龍勿用」便是問命者的命運斷辭。如果一開始的問題代表人的「問題」，爻辭卦辭代表天的「回應」，那麼人手演算和集爻成卦，便可看作是一個上傳下達的過程。筮占者或問命者每完成以上程式，便完成一次天人的溝通。

按照《周易·繫辭上》的說法(章4)，當初古聖人「仰以觀於天文，俯以察於地理」，才制定出這樣一套溝教程式來，「易與天地准，故能彌綸天地之道」(《繫辭上》章4)。儘管這是後來《易傳》的說法，但相信當初人們制定這套程式時，已在一定程度上比照了天地演化之道。起碼在設定卦辭爻辭的過程中，大量採用了天地間豐富的意象，如陰陽、水火、龍馬等，來比擬、比喻、象徵天地的變化。

關注《周易》比擬、比喻、象徵等修辭手法的學者不少，他們的研

究有兩大取向，一是文學研究的取向，這一取向重視上述手法的文學價值，例如《周易》的符號系統及其象徵意義（郭維森，1982；張善文，1983；王明居，1999）、《周易》「比」、「興」、「寓言」等手法的文學價值（高亨，1961；黃壽祺、張善文，1988；王振復，2006）、這些手法對中國文學和美學傳統的深遠影響（鄭謙，1983；劉綱紀，2006；黃黎星，2008）等等。第二是邏輯分析的取向，著眼於比擬、比喻、象徵等手法的邏輯功能，即〈繫辭上〉（章9）所說「引而伸之，觸類而長之」的類推功能（李廉，1994；朱伯崑，1996：147-160；周山，2002：86-93；張立文，2005：1-68）。本文自然也關心《周易》比擬、比喻、象徵等手法的文學和邏輯功能，這些功能無疑都有助於《周易》的傳播和說服。但我相信，在這些功能的背後，還有着更深一層的功能，即擬天的功能。

我建議從傳播的角度——也就是從天人溝通和人際溝通的角度——重新檢視《周易》的修辭，尤其是其擬天的修辭手法。本來，《周易》首要的任務是建構天人間的溝通，可惜如此重要的溝通功能被長期忽略了。這一研究取向還有更深層的意義，它有助於深入認識中國人的精神傳播和道德傳播。在中國，所有與天相關的神聖概念，諸如「天命」、「天道」、「天子」等等，其實都是修辭建構起來的。

本文將分析《周易》的擬天手法，分析的重心是後來的《易傳》部分，不是早期的易經部分。易經是《周易》原文，由卦名、卦畫、卦辭、爻辭四部分組成，全文不足五千字，這部分沒有交待筮占的方法及來源，故難以追溯其擬天的手法。〈繫辭下〉（章2）說，筮占法創自中國人的老祖宗伏羲。我們姑且相信它年代久遠，但它能夠成為一套規範的求天問命方式，則要歸功於《易傳》。《易傳》是古代聖賢對於易經的解說，包括〈彖傳〉上下、〈象傳〉上下、〈文言〉、〈繫辭〉上下、〈說卦〉、〈序卦〉、〈雜卦〉等十篇，亦稱「十翼」。《易傳》作者不僅系統地整理和解釋了這套方法，更為此建構起一套神話，從而確立起《周易》作為天意或天命之測算者和解釋者的權威地位。

從本文的角度看，探討這一神話建構的關鍵，是理解其擬天或法天手法的運用。「易與天地准」，這話道出了《易傳》的基本修辭策略，它訴求於古代中國人樸素和直觀的邏輯：只要與天地准，就能洞悉天地之造化。

《周易·說卦》的開首語，對於筮占的擬天手法作出了概括性的點睛說明：

昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。

這段說明論及《周易》幾乎所有重要的概念和彼此的關係，也標示出擬天過程的三個重要階段，分別是蓍算、立卦(或設象)、明義。下面將詳析這三個階段的擬天手法。

蓍算的擬天手法

所謂蓍算，指《周易》演算八卦的方法。蓍算使用蓍草作為演算的工具，其選擇頗有「擬天」的用心。天長地久，天地有「長久」之義；古人若要選擇一個與天地匹配和相通的「靈物」，多在「長久」上打主意。周代之前，古人用龜甲作占卜的工具，烏龜其貌不揚，卻奇在長壽不老，其高壽在古人眼中是天公賜福，憑此得天獨厚的本錢，當「天意」之代言物有一定的說服力。為了彰顯烏龜的靈性，古人還專門創作了不少關於烏龜通靈的神話，洛書神話中的洛書就由一隻神龜從洛水中呈獻上來。相信這類神話創作與烏龜在占卜中擔任「通靈物」的特殊身份有關。

《周易》改用蓍草占卦，原因可能是複雜的，但不管怎麼說，依照古經的描述，蓍草同樣具有「天長地久」的傳奇色彩。蓍草本是多年生菊科草本植物，學名是 *Achillea Alpha*。《易緯·幹鑿度》曾引述古經說：「蓍生地，於殷凋殞一千歲，一百歲方生四十九莖，足承天地數，五百歲形漸幹實，七百歲無枝葉也，九百歲色紫如鐵色，一千歲上有紫氣，下有靈龍神龜伏於下。」《史記·龜策列傳》也記載了這一神乎其神的傳聞：「聞蓍生滿百莖者，其下必有神龜守之，其上常有青雲覆之。」現在的人還沒有見過如此靈異的植物：下有靈龍神龜守之，上有青雲覆之，周圍還有紫氣繚繞。這種描述的真實性必遭懷疑，其修辭用心卻可以理解，《周易》選擇這種「神草」作筮算的工具，無非是要與

上天攀上關係，以突顯其筮算「天意」的合法性。

可能是蓍草的靈性已相當明顯，《易傳》沒有在蓍草的問題上多做文章。¹《易傳》的重心在於「參天兩地而倚數」，這是與前人龜卜完全不同的方法。殷人燒炙龜甲，讓受炙的龜甲逐漸呈現出裂紋，作為神靈「回應」的兆文。從某個意義上來說，這種表達「神意」的方式是合理的，雖然這所謂的「神意」在現代人的眼中不過是自然的物理反應。龜甲受炙到高溫必然出現裂紋，而裂縫的走向又非卜筮者所能預測，在殷人看來，這既必然又偶然的裂紋正正反映了「神意」。

但畢竟用火燒灼龜甲有強迫神靈回應之嫌，《周易》不用龜卜問天，而採用蓍筮的占問方式。春秋時期的晉大夫韓簡指出：「龜，象也；筮，數也」（《左傳·僖公十五年》）。也就是，筮者不用直觀的圖像顯示「天意」，而用抽象的數字顯示「天意」。蓍筮的程式遠較龜卜繁瑣複雜，筮者要把一定數量的蓍草（又稱蓍策）按特定的操作程式演算，得出若干或奇或偶的數字（即筮數），再由這些數字疊合形成卦象，由此推算天命。為何如此大費周章？只有一個解釋：《周易》傳播和說服的對象是周人，而周人對「命」的理解已大大深化，「命」不再是一個來自神靈的簡單指令。如果只是要聽命於神靈，可以很簡單，拿個正反兩面的物件拋一下，結果是正是反，均可以看作是神靈的「安排」。但對周人來說，天地萬物有其發展變化的玄機，要聽命於天，必須借助一套更複雜、更合理的運算程式。

筮算的方法很多（見汪顯超，2002：61-138）。值得注意的是後來流行的「大衍筮法」，通行本《周易·繫辭上》（章10）首次記載並解釋了這一運算方法：

大衍之數五十，其用四十有九。分而為二，以象兩；掛一，以象三；揲之以四，以象四時；歸奇於扚，以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。……是故四營而成易。十有八變而成卦，八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。²

這一演算程式最重要的步驟有四（即「四營」）：分二，掛一，揲四，歸奇。筮占者先選取五十策（根）蓍草，從中拿取一策不用之後，將剩下的四十九策任意分成兩份，一份執於左手，一份執於右手（「分

二))。再從右手取出一策夾在左手小指間(「掛一」)；然後以四作除數，一次次除去右手上的蓍草，直到餘數為一、或二、或三、或四(只有這四種可能性)，除完右手的一份，再用同樣方法除左手上的蓍草(「揲四」)。最後將兩手的餘數合在一起並置於一旁不用(「歸奇」)。如此四個步驟為一變，完成第一變的演算後，再重複以上方法，將剩下的蓍草再次分二，掛一，揲四，歸奇。經過演算方法完全相同的三變之後，最後剩下的餘數再用四除，便得「六、七、八、九」四個數字中的一個。這四個數字分別代表老陰、少陽、少陰、老陽，三變後得到這四者中的一個，便是第一爻。要得到構成一個重卦的全部六爻，占筮者便要經過十八變的演算，這就是以上所說的「十有八變而成卦」。³

在以上繁瑣的演算程式中，最關鍵的一步是「分二」。因為是任意劃分，占筮者無法人為操控劃分的結果，因而無法決定最後的數字。又因為每一爻的產生，都要經過三次任意的劃分，所以這一看似偶然的劃分不可避免地受到某種機率的調控，由此產生的數字便不是一個完全偶然的數字，在周人看來，它蘊涵着玄妙的「天機」、「天意」，所以又叫做「命數」。

〈繫辭〉對這一演算程式有玄奧的解釋。為甚麼要從「大衍之數五十」開始？這「五十」是怎樣來的？〈繫辭〉沒有特別解釋，這無關宏旨，「大衍」，即「大」的演化和延續，已經暗示「五十」的「天地起源」了，「唯天為大」，這「大衍之數」必定與某個或某系列的天地數字相關。⁴又為甚麼要撤除一策不用？〈繫辭〉也語焉不詳。但以後每一步的用意都有明確交代。「分二」是象徵天地二分(「分而為二以象兩」)，「掛一」是象徵天地人三才(「掛一以象三」)，「揲四」是象徵四時；「歸奇」是象徵餘日累積而成的閏月。用汪顯超的話說，這四步表達了「從天地分判產生陰陽(『分二』)開始，到萬物產生(『掛一』)、四時周轉(『揲四』)、置閏成歲(『歸奇』)」的全過程(2002：8)。

這套演算程式的始作俑者不一定就如此深謀遠慮，這些象徵意義可能是〈繫辭〉作者事後諸葛亮，穿鑿附會出來的，它表達了後人要合理化和神化這一演算程式的良苦用心。有了這些神奇的比附之後，這套程式便成為最規範的筮占方法，連一千多年後的朱熹，也基本沿用

這一方法（《易學啟蒙》），可見這些神奇比擬之重要。

總的來說，這些比擬要在這套演算程式和天地演化之間劃上一個等號，這樣做的關鍵是在演算中代入一組所謂的天地數字，以比附天地演化的幾個重要階段，例如天地二分、天地人三分、四時、閏月等等。而神奇的是，這樣一種「大雜燴」的繁複演算居然可以呈現出某種規律和秩序。《易傳》由此可以訴求一個直觀而又看似合理的邏輯，這邏輯假設「天機」就隱藏在天地數字的變化規律之中，如果能參與這一數字的變化，便可以洞悉這一變化的「天機」。

立卦的擬天手法

立卦，就是把著算得到的數位轉換成陰爻（--）或陽爻（—），再由它們組成八卦（經卦）和六十四卦（重卦）。考古發現，立卦的程式是後來出現的，人們在殷周之際的甲骨卜辭和金文銘辭中已經看到不少三個數字或六個數字的組合，歷史學家張政烺（1987）認為它們就是記錄揲著的數字卦，三個數字的是經卦，六個數字的是重卦，其中有這樣一組數字，八七八七八五，張政烺解讀為《周易》的既濟卦。⁵此時尚未發現陰陽組合形式的易卦，陰陽卦遲至春秋時期才出現，主要見於《左傳》和《國語》的記載。這說明了人們如果只是筮占吉凶，本來無須「立卦」（陰陽卦）。

但把代表命運的數字組合（命數）轉換成八卦的圖像形式，是傳播和修辭手段的重大發展。八卦有自己的表現手段，「八卦以象告，爻象以情言」（〈繫辭下〉章12），它提供了一個可以直觀天命及其變化的視頻。建立這樣一個視象頻道，也是《周易》走向理性溝通和說服必不可少的一步。溫少峰（2005，前言）認為，由數字定吉凶，「只能簡單而武斷」，有了卦象，才使吉凶之事「變成有些『道理』可講了」。的確，只有把陰爻陽爻排列開來，相互比較，才能顯示甚麼是當位，甚麼是不當位；甚麼是順勢，甚麼是逆勢；甚麼是盈，甚麼是虛；甚麼是盛，甚麼是衰，……這樣，談論吉凶福禍才有依據，所以說，「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶」（〈繫辭上〉章2）。

《易傳》能夠成功地確立八卦卦象的通靈和顯靈地位，當然也與它

的擬天手法有關。這要從八卦的起源說起，關於這一起源，當代學者有各種說法，包括生殖說、結繩說、圭臬說、卜占說等。⁶高亨在《周易大傳今注》(1979：30)中提出了另外一種起源說。《乾》(☰)如何可以代表天？

竅謂：最初乃以「—」象天、以「--」象地。蓋古人目睹天體混然為一，蒼蒼無二色，故以一整畫象之；地體分水陸兩部分，故以兩斷畫象之。〈繫辭上〉論天、地之數曰：「天一、地二……」天數所以為一，因天體為一，象天之爻亦為一畫也。地數所以為二，因地體分水陸兩部分，象地之爻亦為兩畫也。

這一「天地起源說」，簡稱天地說，看來最接近本文「擬天」的解釋。那麼八卦中的乾卦又是怎樣來的呢？溫少峰(2005：2)採納高亨的說法，再配以「指事造字」的解釋。「《乾》為積『—』所成，『—』即一，此以『指事』取象。一是『統一而不可分』，而天亦『混然為一，蒼蒼無二色』，不可分。故古人以『—』象天，因而《乾》卦遂有『天』象了。」高亨和溫少峰的解釋均取象於天，也算是一種「擬天」的手法，但由此而來的八卦卻一點都不神奇，它不過是一個簡單的符號。而這時候的「天」也不再神聖，它只是頭頂上的一片天空。

《易傳》作者採用了另外一種較為玄妙的擬天手法，他(們)沒有說明八卦從何而來，只是交代了一個神秘的天人感應過程。《易傳》有三處地方提到八卦的由來：一是「河出圖，洛出書，聖人則之」(〈繫辭上〉章11)；二是「包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，始作八卦」(〈繫辭下〉章2)；三是「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而依數，觀變於陰陽而立卦」(〈說卦〉章1)。在第一種說法中，河圖是張甚麼圖，洛書是本甚麼書，並不重要，重要的是它們在河水中神奇顯現。後兩種說法也讓人撲朔迷離，不知道聖人如何可以在天地間看出八卦來。但有一點是明確的，八卦取法於天地萬物。

《易傳》作者沒有像當代學者那樣，為八卦尋找一個經驗和世俗的原型，但有趣的是，他(們)仍然聲稱八卦有實證的依據：聖人觀象於天，觀法於地；近取諸身，遠取諸物，差不多要經歷一個「贊天地之化

育」的過程，才製成八卦。《易傳》作者為何如此在乎這個「實證考察」的過程呢？因為這樣可以有效地說服同時代的人。周代以來，人們對「天命」已有了新的認識，他們趨向於認為天命是天地變化的法則。也就是說，世界不再隨着帝神的喜怒哀樂起舞，天地變化有自己的規則，「天何言哉？四時行焉，百物生焉」（《論語·陽貨》）。但這時候的人同樣相信，天雖然不言，「天有顯道，厥類惟彰」（《尚書·泰誓下》：214）。「天垂象」（〈繫辭上〉章11），以日月盈虛、四時更迭等物象彰示天地間的變化，因此，天命和天道是有跡可循、有象可察的。聖人製作八卦，為的就是象告這一變化。「聖人有以見天下之赜，而擬諸形容，象其物宜，是故謂之象」（〈繫辭上〉章8）。「是故，易者象也。象也者，像也」（〈繫辭下〉章3）。說到底，《易傳》如此煞費苦心，描述聖人上觀天文、下察地理的過程，只是要為八卦爭取一個「像」的資格。由此《易傳》可以建構起下一個因果聯繫：八卦因為「像」，所以能夠「通神明之德，類萬物之情」，「彰往而察來，而微顯闡幽」（〈繫辭下〉章2、6）。在此，我們再次看到古人的「擬天」邏輯如何架設起天人之間的聯繫。

無論高亨的「天地起源說」是否可信，《易傳》之前，人們已經用陽爻指代天，用陰爻指代土（地）了（見《左傳·僖公二十五年》、《左傳·莊公十二年》）。但要等到《易傳》鄭重其事地宣稱「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛」之後，陰陽兩爻象徵天地之道的法定地位才最終確立。《易傳》還以此為基礎發展出一套彌綸天地的象徵體系。例如在〈說卦〉中，我們看到八卦被用來比附特定的動植物、人體部位、家族成員、社會角色、器具等等。

但對《易傳》來說，八卦最神奇的「擬天」功能不是「象天下萬物」，而是「通天下之變」。《易傳》所說的「像」，應是「像其變」，不是「像其形」。當然，我們可以牽強地說，八卦中的某些卦像甚麼，例如坎卦(☵)像金文的「水」字，震卦(☳)像古文「丘」字，等等（于省吾，1980：5）。但這種「形像」不是《易傳》「像」的主要意思。《周易》用意象的排列和互動顯示天意，比抽象的數字運算更難把握，數字可以千變萬化，但陰陽只有兩爻，如何象告天地萬物的變化？我們可以這樣說，《周易》把陰爻和陽爻並列，象徵陰陽天地之間的互動；又把兩個

經卦疊合成重卦，象徵兩個事物的互動，因為八卦(經卦)代表天、地、山、澤、水、火、風、雷等主要物象，它們之間的64種疊合方式，即64重卦，便象徵了天地萬物的互動。用這種說法解釋《周易》的通變，當然也是可以的，但它畢竟無法再現出一個「變」和「動」的過程。

用《易傳》的說法，《周易》能夠通天下之變，皆因它本身就是個「變動不居，周流六虛、上下無常、剛柔相易」的變化機制(〈繫辭下〉章8)。變化來自爻的變動，「爻也者，效天下之動也」(〈繫辭下〉章3)。爻為何會動？原因很多，立卦就是原因之一，著算(以大衍筮法為例)得到「六七八九」四個數字，但陰陽(奇偶)只能二分，《周易》必須處理多出來的一對奇偶數字。《周易》作出一個極端的決定：六七八九分別為老陰、少陽、少陰、老陽，稱「老」的要變，稱「少」的不變。「六」和「九」成了變爻，「六」是老陰，將變成陽爻；「九」是老陽，將變成陰爻。這一變爻的規定為《周易》製造了一系列的變動，《周易》中的卦和爻早已結成休戚與共的相生關係，改變某卦中任意一個或數個爻，都必然改變該卦的身分和屬性，譬如改變乾卦(☰)的初九爻為陰爻，《乾》就轉變為《姤》(☴)。陰陽二分似乎要裁簡變化，結果卻引發更多的變化。⁷

《易傳》沒有提到這一人為的卦變規定，對《易傳》的作者來說，八卦能夠「效天下之動」，關鍵在於它蘊藏了天地間陰陽互動的玄機。我們來看《易傳》如何表述卦爻的變動，又如何建立這一變動與「天下之動」的關係。《易傳》描述天地或陰陽間的互動時，用到各種字眼，如「氤氳」、「通氣」、「相感」、「相摩」、「相蕩」、「相薄」、「相射」、「相逮」等，而使用最多的字眼是「相推」，例如，

剛柔相推而生變化(〈繫辭上〉章2)。

剛柔相推，變在其中矣(〈繫辭下〉章1)。

日月相推而明生焉。……寒暑相推而歲成焉(〈繫辭下〉章5)。

「相推」出現的頻率最高，是有道理的，比較其他的描述，「相推」兩字最讓人聯想到八卦的「沙盤推演」。「相推」可以是陰爻和陽爻之間的相互作用，「推」是爻變的效應，在一個有限的六爻結構中，增加一個陽爻，意味着把原有的陰爻推出局外。所以說到剛柔、日月、寒暑

「相推」時，《易傳》既指天地間的相互作用，也影射卦爻之間的互動，「相推」兩字拉近了八卦與天地的關係。一般而言，天地、日月、風雷等的互動距人較遠，不易把握，「相薄」、「相射」、「相逮」等都是相當玄乎的用語。可以說，只有通過八卦沙盤推演的示範，這些互動才能夠清楚顯示。

〈說卦〉(章10)提供了另外一個「天地相推」的示範，顯示乾坤兩卦如何相推而生出其他六卦來：

乾天也，故稱父，坤地也，故稱母；震一索而得男，故謂之長男；巽一索而得女，故謂之長女；坎再索而男，故謂之中男；離再索而得女，故謂之中女；艮三索而得男，故謂之少男；兌三索而得女，故謂之少女。

這段話的意思是：在陰陽相推的作用下，「坤」(☷)的初爻轉變成陽爻，從而生出「震」(☳)，震代表長男；坤再變二爻為陽爻，而生出「坎」(☵)，代表中男；再變三爻，而生出「艮」(☶)，代表少男。那邊廂，「乾」也相繼變動初爻、二爻、和三爻，而得到「巽」(☴)、「離」(☲)和「兌」(☱)，分別代表長女、中女和少女。在此，〈說卦〉加入了「長男/女」、「中男/女」、「少男/女」的意象，說明它要說的不只是「天地變化」，而且是「天地化生」，它試圖用這種層層推演的方式，來類比「天地氤氳，萬物化醇」的過程(〈繫辭下〉章5)。

對《易傳》作者來說，「剛柔相推」不僅可以推演出八卦和六十四卦的生成，而且可以推演出生成之後各種可能的卦變。〈彖傳〉解釋卦象和卦畫時多次重申這樣的觀點：「剛上而柔下」(「蠱」，「恒」；參閱「賁」，「大畜」等)，即陽爻有向上和陰爻有向下移位的趨向。⁸這一趨向暗含了另外一種形式的「剛柔相推」，它不會推走某個陰爻或陽爻，但會造成陰陽上下易位。承認「剛上柔下」，就等於接受這樣的假設，某卦是由其他卦轉變而來，是其他卦內部剛上柔下互動的結果。所以說到賁卦的彖辭，「賁亨。柔來而文剛，故亨。分剛上而文柔，故小利有攸往」，東漢易學家荀爽的注釋是：「此本泰卦，謂陰從上來居乾之中，文飾剛道，交予中和，故亨也。分乾之二，居坤之上，上飾柔道，兼據二陰，故小利有攸往」(引自李鼎祚，1984：11)。意思就是，

「賁」(䷖)是由「泰」(䷊)變化而來，後者九二的陽爻上升與上六的陰爻易位，而產生「賁」。⁹但問題來了，為甚麼是九二與上六易位，而不是九三(或初九)與上六(或六四)易位呢？顯然從荀爽的角度看，九二與上六易位，最便於說明「文剛」、「文柔」、以及「小利有攸往」。假若沒有「文剛」、「文柔」等用語，那麼其他形式的「剛上柔下」也是可能的。

《易傳》由此建構起一個玄妙的通變機制。它的玄妙在於，它看似簡單，只有陰陽兩爻，其活動範圍限於「剛上柔下」，其活動模式也不過是「剛柔相推」，卻似乎可以說盡古往今來的萬千變化。

在這一階段，《易傳》的擬天策略表現在它一再強調八卦的天地起源，表現在它確立了一套彌綸天地的象徵體系，更表現在它為示範「陰陽相推而生萬物」而作出的種種努力。

本來，筮算者確定了自己的命運數字，命運的測算便算告一段落，誰知到了立卦階段，這才是新一輪變化的開始。「陰陽相推」帶來了新的變數，使原來已經確定的關係全都不確定了，它們隨時會改變。《周易》最終要告知天下一個周人已經接受了命運觀點：「天命靡常」(《詩經·大雅·文王》)。從《易傳》的角度看，這不是《周易》推演的失敗，相反，這是《周易》通天下之變的明證。這恐怕就是命運傳播的詭譎之處，「陰陽不測之謂神」(《繫辭上》章5)，《周易》最終以其測算的不確定，而得到「神算」的確認。

明義的擬天手法

明義，簡單地說，就是揭示天地成象和聖人立象的涵意。如果說在立卦階段，擬天修辭追求的是廣大悉備、彌綸天地的境界，那麼這一階段的擬天修辭要的是顯微闡幽，追根求源。用《說卦》的話說，明義就是要「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」。這正是《周易》修辭說服的最終目的，《周易》所有的擬天手法不就是要「理於義」和「至於命」嗎？

雖然設卦立象有直觀的功效，但內在的義理難以透示。《周易》立象有多重涵義，而且屢遷，變動不居，惟此《周易》才能廣大悉備、包羅萬象。但也造成了解讀的極大困難，所以「仁者見之謂之仁，知者見

之謂之知，百姓日用而不知」（〈繫辭上〉章5）。《周易》必須設定一套解讀規則，以指引和規範人們的「正確」或正統解讀。它需要有一套度量的標準，以衡量甚麼是當位和不當位，甚麼是順勢和逆勢，甚麼是盈和虛。聖人立象、設卦、繫辭，只是把某個預告吉凶的斷辭直接掛靠在某個卦爻上，沒有解釋它們的關係。「明義」的任務便交由《易傳》作者來完成。

某些卦爻辭與卦畫的關係比較顯而易見，譬如乾卦，隨着陽爻拾級而上，意義也由「潛」至「見」、至「惕」、至「躍」、至「飛」、至「亢」而步步提升。但其他斷辭與卦爻的關係就比較模糊。例如坤卦六五爻的「黃裳，元吉」，與該爻有何關係？沒有特定的解讀規則，人們無法作「意」和「象」的構連。

就算有了具體的解讀規則，這些規則如果不能「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」，也無助於申明大義。譬如說，〈象〉對坤卦六五的解釋是，「『黃裳元吉』，文在中也。」此處採用了一個「尚中」的解讀規則，「中」字在此有兩層意思：黃色是「金木水火土」五行說中代表中央之土的顏色，所以吉利；而六五位於上卦的中位，所以是吉爻。但人們可以繼續追問：為甚麼「中」便是好，便是吉？象辭沒有給予解釋。雖然沒有解釋，《易傳》的讀者應該十分熟悉《易傳》解釋經文的一個基本的潛規則（或顯規則），那就是所有的解釋都最終指向某個道德準則。「中」只是一個方位詞，本身沒有特別的意義，如果說它有意義的話，這意義是人們賦予的。對《易傳》來說，六五爻所以好，不是因為它「中」，甚至不是因為它指向了一個「剛柔相推」的互動場所（「剛柔相推」也不是最終的意義所在），而是因為它承載了「和」的道德義涵。對於以和為貴的儒者（《易傳》作者）來說，意義要追問到「和」，才算有了些着落。

又譬如，《易傳》設定了一個「剛上柔下」的解讀規則，但這規則不是絕對的，「剛」不能一味地上，「柔」也不能一味地下，只有達成陰陽二氣相濟相感，並由此化生萬物，才算是好的。這說明了在《易傳》的編碼系統中，「相濟相感」、「化生」等是比「剛上柔下」更重要的原則，它既解釋了為甚麼要「剛上柔下」，也解釋了為甚麼有時候必須反過來，要「剛下柔上」。¹⁰

「和」、「相濟相感」、「化生」等在《易傳》中既代表一種自然狀態，也代表一種道德義務，明義就是明確指出它們的道德內涵，即〈說卦〉所謂「和順於道德而理於義」。但為甚麼還要「窮理盡性以至於命」呢？這是《易傳》作者深謀遠慮的一着。「和順於道德」只是個人的道德選擇，這一選擇要與天命結合起來，才具有永恆的意義。

其實「德」和「命」早有內在的聯繫。根據巴新生(1997: 22-23)的考察，「德」字的原意是「遵循至上神(或祖先神)的旨意而行事」。到了周初，「德」帶有了自然美德的涵義，它的主要表現是順從天命。因為不是所有人都能順從天命，「德」又狹指聖人獲之於天的能力，故有「德者得也」之說(《禮記·樂記》: 497)。經過後來孔孟的發展，「德」逐漸演變成我們今天所理解的倫理美德(參閱唐文明，2002: 17-70)。可以說，「德」是連接傳統天命觀與儒家道德觀的概念，它既是倫理的，也是宗教的。從這一意義上說，「和」、「相濟相感」、「化生」等絕不只是個人良心的召喚，它們還是上天授予的神聖使命。在《易傳》作者看來，《周易》讀者如果不能「和順於道德」並由此感受到一種使命或天命的話，他/她便沒有「窮理盡性以至於命」，他/她因而就沒有完全讀懂《周易》。

《易傳》對「中孚」(䷛)九二爻的解釋展示了一個「窮理盡性」的過程。九二爻辭說：「鳴鶴在陰，其子和之。我有好爵，吾與爾靡之。」老鶴與小鶴相鳴應和，像是兩人對語，「我有好酒，與你共飲之」。〈象〉辭解釋曰：「其子和之，中心願也。」這一解釋把小鶴的和應解讀為「發自內心的願望」。〈繫辭上〉也提到這一爻辭，並且引述了孔子的解釋(章8)。「子曰：『君子居其室，出其言善，則千里之外應之，況其邇者乎？居其室，出其言不善，則千里之外違之，況其邇者乎？』」我們比較〈象〉辭與孔子的解釋，兩者都「和順於道德」，但程度不同：〈象〉辭的解釋還只是「理於義」，而〈繫辭〉中的「子曰」卻是「盡於命」；前者的「和」還只限於「其子之和」，後者則引申到「千里之外」；前者的「和」還只是發自「內心」，而後者的「和」則出自於「天理之必然」。天生德於君子，其言必善，這是命；言順則千里之外應之，也是命，孔子儘管沒有明言「天命」，但他顯然是站在了天命的高度，來闡發這一爻辭的義理。

《易傳》作者已經作出了道德和意識型態的抉擇，追尋卦象的道德意涵，是意識型態取態的需要。從另一角度看，這也是擬天修辭的需要。周人的天命觀開始向道德（無論是自然道德還是倫理道德）大幅傾斜，「皇天無親，惟德是輔」（《尚書·蔡仲之命》）；「天道無親，唯德是授」（《國語·晉語六》：421），人必須敬德，以「德」配天，才可能膺受大命。這一轉變帶來了擬天手法的重大調整，人們不再簡單地追求「廣大」，以廣大則天；也不再滿足於意象的「形似」，以象像天；他們還要表現自己的德行、德政，以德配天，才能彰顯其「知天」和「通天」的能力。

《易傳》最後的任務是為《周易》套上一個道德的光環。為此，僅僅說明《周易》「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」是不足夠的，它本身還必須是一套道德運作的機制。在《易傳》時期，自然道德仍大行其道，要建構起某事物的道德形象，最自然和最直接的方法，莫過於指出它參贊天地之化育。「天地之大德曰生」（〈繫辭下〉章1），從自然道德的角度看，一切有利於生命之創造和健康發展的，都是良善的、道德的。

對《易傳》作者來說，六十四卦就是效法天地化生的機制。天地間一切生命，均從乾坤開始，「大哉乾元，萬物資始」；「至哉坤元，萬物資生」；……。值得指出的是，這種生成論的解釋在《周易》經文中是沒有的。有了六十四卦的創生功能，《易傳》便得以順理成章地談論它們各自的「德性」（卦德），例如乾道「自強不息」，坤道「厚德載物」等等。

對深受儒學影響的《易傳》來說，不僅每個卦爻都有特別的德性，而且彼此間的互動都可以看作是一種德行，都承載着某個道德使命。就拿剛上柔下來說吧，在《易傳》裏，這絕不是盲目和機械的上下運動，它們其實是帶着某種「德性」、「秉賦」、甚至「使命」而上而下的，這一互動，除了要達到「相濟相感」的目的之外，還總是和儒學的道德定位和行為規範聯繫在一起的。「天地設位，而《易》行乎其中矣」（〈繫辭上〉章7）。譬如為甚麼「亢龍有悔」？《周易·文言》的解釋是，「『亢』之為言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪」（2）。孔子的解釋更加到位：「貴而無位，高而無民，賢人在下位而無輔，是以動而『有悔』也」（16）。意思就是，「剛」雖然高高在上，但離「柔」太遠，

如同權貴「高而無民」，失了正位，故陷入某種困境。所以孔子主張「知幾」，即把握行動的時機和分寸，「知幾其神乎！君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎！幾者，動之微，吉之先見者也」(〈繫辭下〉章5)。

再說「剛柔相推」，也絕對不是物理意義上的「相推」。前面說過，「相推」可能只是一種取象於沙盤推演的形象說法，比較能夠表達陰陽互動之神韻的是其他較為含糊和神秘的字眼，如「氤氳」、「相感」、「相摩」、「相蕩」、「相薄」、「相射」、「相逮」等等。在這些字眼中出現頻率較高的是「相感」，這不是偶然的，「相感」更多地反映了情感和精神層面的互動。準確地說，這裏說的「相感」是一種道德的感應，好比老鶴與幼鶴的相鳴應和，這種感應一定發自內心，而且更重要的是，它一定出乎善意。

六十四卦是效法天地化生的機制，它的合理性在於它的道德性。早在《易傳》之前，古人已經認定「和諧」、「平衡」、「相濟」、「互動」、「不偏不倚」等是天地化生的基本法則，他們把這套法則融入《周易》的編碼系統，作為《周易》評定吉凶的基本依據，凡滿足這套規則的便是吉，背離這套規則的便是凶。《易傳》的作用是進一步闡發這套法則的道德涵義，並將其提升到天命的高度。

結論

《易傳》的擬天手法為我們確立了一個天人溝通的模式，它對後世的精神、道德、政治生活影響至深。與此同時，《易傳》還為我們展示了一個複雜的修辭建構過程，在這一過程中，我們看到《易傳》作者如何遣詞用字，如何比附於天地之特性，和如何因應當時人對「天」和「天命」的認識而進行有效的說服；的確，這一修辭建構的每一個重要階段——由「以數法天」到「以象像天」，再到「以德配天」——都悉心部署。

這一修辭建構看來是相當成功的，後世學者解釋《周易》窮神知化的「通天」作用時，大多接受「易與天地准」的說法，並由此推論其「彌綸天地之道」的功能。當代易學家朱伯崑就從《易傳》的角度，解釋《周易》所以能夠測算未來、決斷吉凶，「首先是因為它是整個宇宙的縮

影，內蘊着整個宇宙的妙理」(1996：161)。南懷瑾先生(1992：73)也作如是說，但說得更為透徹：「《周易》這一部書的學問法則，是宇宙萬事所有一切學問的標準，易與天地准。不論人事、物理，一切的一切，都以此為法則。換句話說，化學的也好，物理的也好，數學的也好，無論自然科學、人文科學，也不管軍事、政治、經濟、教育、社會、文學、藝術等等，都離不開這個法則。天地之准是宇宙間最高的標準，最高的邏輯，故能彌綸天地之道。」南懷瑾走得比其他學者更遠，他說的「易」是凌駕一切的至高原則，不但「易與天地准」，而且「天地與易准」，易成了天地萬物變化的標準和法則。

遺憾的是，後世許多學者肯定《周易》廣大悉備、彌綸天地的至高境界時，卻輕易地忽略了這一境界是如何一步一步構築起來的。《周易》也許真的參悟了宇宙萬物的深奧意蘊，但畢竟「易與天地准」的神話是修辭建構起來的；具體地說，這一神話是統合各種擬天效應的結果。學者似乎忘記了這一人為的修辭建構過程，所以解釋《周易》的至高境界時，他們歸因於《周易》得天獨厚的玄妙構造和法則；而聖人能夠把握這些玄妙構造和法則，則歸功於他們觀象於天、觀法於地的考察活動和他們極深而研幾的感悟能力。總之，這裏面不關修辭甚麼事。

其實，修辭建構一說正是《周易》神話的製造者們所諱莫如深的。從神話建構的角度看，人們最好相信《周易》的力量得自於天，而不是來自於人；「分二、掛一、揲四、歸奇」等運算步驟和「剛上柔下」等卦讀規則最好看作為天經地義的；極高明而道中庸的道德義理也最好看作為內蘊於卦爻之中，而不是某種道德詮釋的結果。當代易學者大都忽略了從修辭建構的角度研究《周易》，他們或多或少地接受了「易與天地准」的「事實」，這正好說明了《易傳》修辭建構的成功。修辭建構的最高境界就在於把事物建構成「事實」，而隱藏其「建構」的實質。

揭示這一修辭建構的實質有重要意義。《周易》是五經之首，《易傳》的修辭手法因此有廣泛的示範作用，它不但建構起一個《周易》神話，還幫助建構起中國人的權力體系。可以說，在中國，所有權威的神話建構，包括「天命」、「天道」、「天子」等等，都源自某種擬天手法的運用。

註釋

1. 《易傳》只有三處地方提及「蓍」，除「說卦」的開首語外，另兩處見於〈繫辭上〉第11章：「是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。是故蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。」「成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」這三例均與「天」相關。
2. 目前最早的《周易》版本、西漢馬王堆出土的帛書《周易》沒有「大衍之數五十」的記述，據張政烺考證，這段記述是「後加的」，「是西漢中期的作品」(1987：558)。
3. 關於這一演算程式的權威解釋，參閱朱熹的《易學啟蒙》(2002：246–258)。關於這一程式的詳細解釋，參閱詹鄞鑫(1991：29–36)。
4. 這玄遠的「大衍之數」，惹來後人種種推測和解釋，參閱汪顯超(2002：255–295)。
5. 由於數列中沒有「九」，而有「五」，可見當時的筮算方法不同於「大衍筮法」(張政烺，1987：552)。
6. 郭沫若、錢玄同等主張生殖說，認為陰陽兩爻最早是女陰和男根符號，「由此而演出男女、父母、陰陽、剛柔、天地的觀念」(郭沫若，1982：33；錢玄同，2000：246)。劉師培的《中國文學教科書》(1997：221)則傾向於結繩說，「惟結繩之文，始於『一』字，橫為—，縱為丨。」陰陽兩爻由此發展而來，「—」表示有結，「--」表示無結。圭臬說中的圭、臬是古人測量日影的工具。劉文英在《易的抽象和易的秘密》(1991：48)中指出：「陽爻、陰爻兩個符號也同圭表和日影有關，是由圭表和日影之形蛻變而來。」李大用(1992：1–4)在五塊保存了較完整卜兆和卜辭的甲骨中，發現甲骨燒灼後裂紋有「—」和「--」兩種形式，而且多以三條裂紋為一組，共計有 、、、、、 等六種組合，由此判斷八卦源自龜卜。
7. 假若六七八九四個數字不是奇偶二分，那麼它們組合成六爻的方式就有 $4^6 = 4096$ 種，而不是64種。
8. 〈彖傳〉的寫作時間較早，學者如郭沂(2001：291–298)認為它寫在孔子之前。它與〈大象傳〉同是解釋卦象、卦畫和卦辭的重要文獻。相比之下，〈彖傳〉的解釋更「側重卦爻理則的應用」(鄧立光，2007：79)。這裏說的「剛上柔下」，只是〈彖傳〉解讀卦象和卦畫變化的規則之一，除了「上下」規則之外，尚有「內外」、「往來」、「終始」、「進退」等解讀規則(參閱呂紹綱，2005：309–326)。只是為了討論方面，本文僅著眼於「上下」規則。
9. 值得指出的是，過去有學者反對把某卦看作是另一卦變化而來，他們以宋

人蘇軾、程頤、清人李惇、胡煦等為代表。當代易學家呂紹綱認同他們的看法(2005: 309–326)。這些人的主要理由是：卦變說是一種錯誤的生成理論，卦變論者誤解了《易傳》的變易觀點，變易應在成卦之前，不應在成卦之後。我認為，這種卦變解讀法可能真的不是《易傳》作者(尤其是〈彖傳〉作者)的意思，但《易傳》畢竟提供了這種解讀的可能性；作為一種通變的機制，《周易》應該能夠包容不同的生成論體系。

10. 按照〈彖傳〉的解釋，個別卦也可以由「剛下柔上」的互動變化而來，例如〈訟卦第六·彖〉、〈無妄第二十五·彖〉。

參考文獻

中文部分 (Chinese Section)

- 《史記》(1991)。鄭州：中州古籍。
- Shiji (1991). Zhengzhou: Zhongzhou guji.
- 《周易正義》(2004)。北京：九州出版社。
- Zhou yi zheng yi (2004). Beijing: Jiuzhou chubanshe.
- 《國語》(1988)。上海：上海古籍。
- Guoyu (1988). Shanghai: Shanghai guji.
- 于省吾(1980)。〈于序〉。尚秉和，《周易尚氏學》(頁1–7)。北京：中華書局。
- Yu Xingwu. (1980). Yu xu. Shang Binghe, *Zhou i shang shi xue* (pp. 1–7). Beijing: Zhonghua shuju.
- 巴新生(1997)。《西周倫理形態研究》。天津：天津古籍。
- Ba Xinsheng. (1997). *Xizhou lunli xingtai yanjiu*. Tianjin: Tianjin guji.
- 王守謙、金秀珍、王鳳春(1990)。《左傳全譯》。貴陽：貴州人民。
- Wang Shouqian, Jin Xiuzhen, & Wang Fengchun. (1990). *Zuozhuan quan yi*. Guiyang: Guizhou renmin.
- 王明居(1999)。《叩寂寞而求音——《周易》符號美學》。合肥：安徽大學。
- Wang Mingju. (1999). *Kou jimo er qiu yin—Zhouyi fuhao meixue*. Hefei: Anhui daxue.
- 王振復(2006)。《大易之美：周易的美學智慧》。北京：北京大學。
- Wang Zhenfu. (2006). *Da yi zhi mei: Zhouyi de meixue zhihui*. Beijing: Beijing Daxue.
- 江灝、錢宗武(1990)。《今古文尚書全譯》。貴陽：貴州人民。
- Jiang Hao & Qian Zongwu. (1990). *Jingu wen shangshu quan Yi*. Guiyang: Guizhou renmin.
- 朱伯崑(1996)。《易學漫步》。台北：台灣學生書局。

- Zhu Bokun. (1996). *Yixue manbu*. Taipei: Taiwan Xuesheng shuju.
- 朱熹(2002)。《朱子語類》。朱傑人、嚴佐之、劉永翔(編)，《朱子全書》，第16冊(共27冊)。上海：上海古籍。
- Zhu Xi. (2002). *Zhuzi yu lei*. Zhu Jieren, Yan Zuozhi, & Liu Yongxiang (Eds.), *Zhuzi quan shu*, Volume 16 (in 27 Volumes). Shanghai: Shanghai guji.
- 朱熹(2002)。《周易本義》。《朱子全書》，第1冊。上海：上海古籍。
- Zhu Xi. (2002). *Zhouyi ben Yi*. *Zhuzi quan Shu*, Volume 1. Shanghai: Shanghai guji.
- 朱熹(2002)。《易學啟蒙》。《朱子全書》，第1冊。上海：上海古籍。
- Zhu Xi. (2002). *Yixue qimeng*. *Zhuzi quan Shu*, Volume 1. Shanghai: Shanghai guji.
- 汪顯超(2002)。《古易筮法研究》。合肥：黃山書社。
- Wang Xianchao. (2002). *Gu yi shi fa yanjiu*. Hefei: Huangshan shushe.
- 呂紹綱(2005)。《〈周易〉的哲學精神——呂紹綱易學文選》。上海：上海古籍。
- Lv Shaogang (2005). *Zhouyi de zhexue jingshen—Lv Shaogang yixue wenxuan*. Shanghai: Shanghai guji.
- 李大用(1992)。《周易新探》。北京：北京大學。
- Li Dayong. (1992). *Zhouyi xin tan*. Beijing: Beijing daxue.
- 李鼎祚(1984)。〈賁〉。《周易集解》(頁11-13)。北京：中國書店。
- Li Dingzuo. (1984). Bi. *Zhouyi ji jie* (pp. 11-13). Beijing: Zhongguo shudian.
- 李廉(1994)。《周易的思維與邏輯》。合肥：安徽人民。
- Li Lian. (1994). *Zhouyi de siwei yu luoji*. Hefei: Anhui renmin.
- 周山(2002)。《解讀周易》。上海：上海書店。
- Zhou Shan. (2002). *Jiedu zhouyi*. Shanghai: Shanghai shudian.
- 周振甫(2002)。《詩經譯注》。北京：中華書局。
- Zhou Zhenfu. (2002). *Shijing yi zhu*. Beijing: Zhonghua shuju.
- 金良年(1995)。《論語譯注》。上海：上海古籍。
- Jin Liangnian. (1995). *Lunyu yi zhu*. Shanghai: Shanghai guji.
- 南懷瑾(1992)。《易經系傳別講》。台北：老古文化。
- Nan Huaijin. (1992). *Yijing xi zhuan bie jiang*. Taipei: Laogu wenhua.
- 唐文明(2002)。《與命與仁：原始儒家倫理精神與現代性問題》。保定：河北大學。
- Tang Wenming. (2002). *Yu ming yu ren: Yuanshi rujia lunli jingshen yu xiandaixing wenti*. Baoding: Hebei daxue.
- 郭沂(2001)。《郭店竹簡與先秦學術思想》。上海：上海教育。
- Guo Yi. (2001). *Guandian zhujian yu xianqin xueshu sixiang*. Shanghai: Shanghai jiaoyu.

- 郭沫若 (1982)。《中國古代社會研究》。郭沫若著作編輯出版委員會 (編)，《郭沫若全集》，歷史編第 1 卷。北京：人民出版社。
- Guo Moruo. (1982). *Zhongguo gudai shehui yanjiu*. Guo Moruo Zhuzuo Bianji Chuban Weiyuanhui (Ed.), *Guo moruo quan ji*, Lishi edition Volume 1. Beijing: Renmin chubanshe.
- 郭維森 (1982)。〈《易傳》的文學思想及其影響〉。《南京大學學報》(哲學社會科學版)，第 2 期。黃壽祺、張善文 (編) (1990)。《周易研究論文集》，第 4 輯 (頁 164–178)。北京：北京師範大學。
- Guo Weisen. (1982). *Yizhuan de wenxue sixiang ji qi yingxiang*. *Nanjing Daxue Xuebao* (Zhhexue Shehui Kexue edition), no. 2. Huang Shouqi & Zhang Shanwen (Eds.) (1990). *Zhouyi yanjiu lunwen ji*, Volume 4 (pp. 164–178). Beijing: Beijing shifan daxue.
- 高亨 (1961)。〈《周易》卦爻辭的文學價值〉。《文匯報》。黃壽祺、張善文 (編) (1990)，《周易研究論文集》，第 4 輯 (頁 134–144)，北京：北京師範大學。
- Gao Heng. (1961). *Zhouyi gua yao ci de wenxue jiazhi*. *Wenhui Bao*. Huang Shouqi & Zhang Shanwen (Eds.) (1990). *Zhouyi yanjiu lunwen ji*, Volume 4 (pp. 134–144). Beijing: Beijing shifan daxue.
- 高亨 (1979)。《周易大傳今注》。山東：齊魯書社。
- Gao Heng. (1979). *Zhouyi da zhuan jin zhu*. Shandong: Qilu shushe.
- 張立文 (主編) (2005)。《和境——易學與中國文化》。北京：人民出版社。
- Zhang Liwen. (Eds.). (2005). *He jing—Yixue yu zhongguo wenhua*. Beijing: Renmin chubanshe.
- 張政烺 (1987)。〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉。黃壽祺、張善文 (編)，《周易研究論文集》，第 1 輯 (頁 549–572)。北京：北京師範大學。
- Zhang Zhenglang. (1987). *Shi shi zhou chu qingtongqi mingwen zhong de yigua*. Huang Shouqi & Zhang Shanwen (Eds.), *Zhouyi yanjiu lunwen ji*, Volume 1 (pp. 549–572). Beijing: Beijing shifan daxue.
- 張善文 (1983)。〈《周易》卦爻辭的文學象徵意義〉。《古代文學理論研究》，第 8 輯。黃壽祺、張善文 (編) (1990)。《周易研究論文集》，第 4 輯 (頁 145–163)。北京：北京師範大學。
- Zhang Shanwen. (1983). *Zhouyi gua yao ci de wenxue xiangzheng yiyi*. *Gudai Wenxue Lilun Yanjiu*, no. 8. Huang Shouqi & Zhang Shanwen (Eds.) (1990). *Zhouyi yanjiu lunwen ji*, Volume 4 (pp. 145–163). Beijing: Beijing shifan daxue.
- 黃壽祺、張善文 (1988)。〈《周易》對立變化創新思想中的美學意義〉。《福建師大學報》(哲學社會科學版)，第 3 期。黃壽祺、張善文 (編) (1990)。《周易研究論文集》，第 4 輯 (頁 199–214)。北京：北京師範大學。

Huang Shouqi, Zhang Shanwen. (1988). *Zhouyi duili bianhua chuanguangxin sixiang zhong de meixue yiyi*. *Fujian Shi Da Xuebao* (Zhexue Shehui Kexue edition), no. 3. Huang Shouqi & Zhang Shanwen (Eds) (1990). *Zhouyi yanjiu lunwen ji*, Volume 4 (pp. 199–241). Beijing: Beijing shifan daxue.

黃壽祺、張善文(編)(1990)。《周易研究論文集》，第4輯。北京：北京師範大學。

Huang Shouqi & Zhang Shanwen. (Eds.). (1990). *Zhouyi yanjiu lunwen ji*, Volume 4. Beijing: Beijing shifan daxue.

黃壽祺、張善文(2001)。《周易譯注》。上海：上海古籍。

Huang Shouqi & Zhang Shanwen. (2001). *Zhouyi yi zhu*. Shanghai: Shanghai guji.

黃黎星(2008)。《易學與中國傳統文藝觀》。上海：三聯書店。

Huang Lixing. (2008). *Yixue yu Zhongguo chuantong wenyi guan*. Shanghai: Sanlian shudian.

溫少峰(2005)。《周易八卦釋象》。成都：巴蜀書社。

Wen Shaofeng. (2005). *Zhouyi bagua shi xiang*. Chengdu: Bashu shushe.

詹鄞鑫(編著)(1991)。《八卦與占筮破解》。鄭州：中州古籍。

Zhan Yinxin (Ed.). (1991). *Bagua yu zhanshi pojie*. Zhengzhou: Zhongzhou guji.

鄧立光(2007)。〈《象傳》研究——卦爻理則析述〉。劉大鈞(編)，《大易集釋》，上集(頁79–87)。上海：上海古籍。

Deng Liguang. (2007). *Tuan zhuan yanjiu—Gua yao li ze xi shu*. Liu Dajun (Ed.), *Da yi ji shi*, Volume 1 (pp. 79–87). Shanghai: Shanghai guji.

鄭謙(1983)。〈從《周易》看我國傳統美學的萌芽〉。《雲南社會科學》，第6期。

黃壽祺、張善文(編)(1990)。《周易研究論文集》，第4輯(頁179–198)。北京：北京師範大學。

Zheng Qian. (1983). *Cong Zhouyi kan wo guo chuantong meixue de mengya*. *Yunnan Shehui Kexue*, no. 6. Huang Shouqi & Zhang Shanwen (Eds.) (1990). *Zhouyi yanjiu lunwen ji*, Volume 4 (pp. 179–198). Beijing: Beijing Shifan daxue.

劉文英(1991)。〈易的抽象和易的秘密〉，劉大鈞(編)，《大易集成：濟南國際周易學術討論會論文集》(頁43–50)。北京：文化藝術。

Liu Wenying. (1991). *Yi de chouxiang he yi de mimi*, Liu Dajun (Ed.), *Da yi jicheng: Jinan guoji zhouyi xueshu taolunhui lunwen ji* (pp. 43–50). Beijing: Wenhua yishu.

劉師培(1997)。《中國文學教科書》。中共中央黨校傳統文學研究組(編)，《劉師培全集》，第4冊(頁215–274)。北京：中共中央黨校。

Liu Shippei. (1997). *Zhongguo wenxue jiaokeshu*. Zhonggong Zhongyang

- Dangxiao Chuantong Wenxue Yanjiu Ju (Ed.), *Liu shipei quan ji*, Volume 4 (pp. 215–274). Beijing: Zhonggong zhongyang dangxiao.
- 劉翔 (1993)。《中國傳統價值觀念詮釋學》。臺北：桂冠。
- Liu Xiang. (1993). *Zhongguo chuantong jiazhi guannian quanshi xue*. Taipei: Guiguan.
- 劉綱紀 (2006)。《〈周易〉美學》。武漢：武漢大學。
- Liu Gangji. (2006). *Zhouyi meixue*. Wuhan: Wuhan daxue.
- 錢玄、錢興奇、徐克謙、葉晨暉、張采民、魯同群 (注譯) (2001)。《禮記》。長沙：嶽麓書社。
- Qian Xuan, Qian Xingqi, Xu Keqian, Ye Chenhui, Zhang Caimin, & Lu Yongqun. (Trans. and annot.) (2001). *Liji*. Changsha: Yuelu shushe.
- 錢玄同 (2000)。〈答顧頡剛先生書〉。《錢玄同文集》，卷4 (頁235–252)。北京：中國人民大學。
- Qian Xuantong. (2000). *Da Gu Jiegang xiansheng shu. Qian Xuantong wenji*, Volume 4 (pp. 235–252). Beijing: Zhongguo renmin daxue.

本文引用格式

- 蕭小穗 (2010)。〈修辭建構的「天意」：《易傳》的擬天手法分析〉。《傳播與社會學刊》，第14期，頁103–130。

