

“观象”“系词”与“神道设教”*

——文学侨易学视域下的《焦氏易林》之占验与文学问题

“Observing the Image,” “Explaining with Language,” and “Setting Up Religion with the Divine Way”: Divination and Literary Problems in Jiao Gong’s *Forest of Yi* from the Perspective of Literary Qiao-Yi

李川 中国社会科学院

LI Chuan Chinese Academy of Social Sciences

✉ jtrztgjzb@126.com

Abstract: Modern Chinese literature is the product of the intervention of Western dualism. There are two levels: time and space. From the perspective of space, it is necessary for Chinese literature and foreign literature to be integrated in the global vision of world literature; from the perspective of time, we should pay attention to the significance of the debate between ancient and modern for the reflection of current literary concepts. These two levels are exactly the direction of Qiao-Yiology studies. With the disintegration of the traditional system of Confucian classics, Jiao Gong’s *The Forest of Yi* was first regarded as a “literary” work, and there were many factors in literature. *The Forest of Yi* is rooted in the five principles of “setting up images to fulfill the meaning” in *Zhouyi*, which proves the value of “the integration of iconology.” No matter the teaching of *Zhouyi*, or the teaching of the *Book of Songs*, and other Confucian classics, all contain the logic of the origin of Chinese literature. Understanding this logic can further explore the value and significance of *The Forest of Yi* in the current context. As far as the divination system of *The Forest of Yi* is concerned, its “observing the image” is the tradition of *Zhouyi*, its “explaining with language” is the tradition of the *Book of Songs*, and its expressive characteristics are poetic and intuitive rather than logical and rational. It is also necessary to reexamine the test system of *The Forest of Yi* from the perspective of readjusting our way of life and rethinking the struggle of modern people in the universe to cope with the crisis of modern scientism. Within the tradition of Yi-ology, divination has always been a branch and an end, and the emphasis on virtue is the core idea of Confucian classics. However, the emphasis on virtue in the *Zhouyi* is based on the theory of divinity, which is full of fatalism.

* 投稿日期 Submitted Date: Jan. 8, 2021; 接受刊登日期 Accepted Date: Feb. 10, 2021.

Keywords: Qiao-Yiology; literary; *The Forest of Yi* by Jiao Gong; setting up religion with the Divine Way

Notes on Author: LI Chuan, PhD, working in Institute of Foreign Literature, Chinese Academy of Social Sciences, engaged in research on comparative literature and mythology.

中国学术建制中的文学学科是参照西方学科而来的。在古典传统的、前现代的“文学”之前，被视为文学之对象等价物的那批“史料”乃“言志”“载道”之具，经国之大业，不朽之盛事，它们关乎心性，与人之人何以为人的存在需求息息相关。而在现代性语境之下，这些仅仅是有待整理的“国故”而已，它们是客观的、与研究者不再相干的、与现在的生活习俗、伦理习惯、精神价值完全脱钩的史料。就外在的实用性来说，西方“文学”观念的引入、西方术语的使用，的确满足了“现代的”文学学科建制的要求，但从深层次的思想影响来看，却是植根于西方区域的、经验的理论对本土文化的干预和僭越。五四先驱们在向西方寻求真理的恢弘运动中，由于救亡图存紧迫的使命感而未能深刻反省东西文化之接榫的可行性问题。他们普遍接受了一个预设，即西方理论等同于真理，从而忽略了根源于西方文化的“科学”理论是否具有解释一切异文化的先天合法性而不需经过任何批判和反思这样的问题。因此，新文学运动的直接后果就是将文学之关涉人的道德存在、政治生活方式的特质削弱为纯粹的技术性存在，古典文学传统可以通过史料的梳理而贯穿、创作可以通过兜售写作技巧而获得。《庄子·天地》：“有机事者必有机心，有机心者必有机心。”成玄英《疏》：“有机动之务者，必有机变之心。”现代文学建制就是一个饱含“机心”的“机械”之事，与发乎天然、生机蓬勃的古典文教传统迥然有别。明乎此，对文学进行彻底的而非浮泛的、全面的而非局部的反思，正是当务之急。中国现代的文学运动是西方二元论介入的产物，反思现代需要有一个更宏大的理论视野。此种视野至少包含时空两个必要的层次。就空间而言，既然中国文学和域外文学浑然一体，立足于世界文学的全球视野就是必要的；就时间层次上来说，不能不重视古今之争之于当下文学观念反思的意义。这两个层次恰恰是侨易学的努力方向。¹而探讨文学的侨易现象及侨易空间，亦是叶隽先生近年来致力的学术路径之一。²本文即从侨易学的立场，以汉代易学著述《焦氏易林》为个案，分析其古今“文学”地位的变迁，以期探究其在当下现代化语境中的重新阐发可能性。

一、“观象”“系辞”的诗思之作

《焦氏易林》何以与侨易学相关？在传统经学内部，《易林》自然附属易学，至其末流，则归诸方技、数术。但在现代语境下，随着传统经学体系的解体，《易林》首先被视为“文学”作品，

¹ 李川：《文化复兴语境下的“侨易学”现象》，《江苏师范大学学报》2016年第4期，第64—70页。[LI Chuan, “Wenhua fuxing yujing xia de ‘Qiaoyixue’ xianxiang” (On the Phenomenon of Qiao-Yi Theory in the Context of Cultural Renaissance), *Jiangsu shifan daxue xuebao (Journal of Jiangsu Normal University)* 42, no. 4 (Aug. 2016): 64–70.]

² 叶隽：《德国文学里的侨易现象及侨易空间的形成》，《同济大学学报(社会科学版)》2016年第2期，第2—9页。[YE Jun, “Deguo wenxue li de Qiaoyi xianxiang ji Qiaoyi kongjian de xingcheng” (The Formation of Qiao-Yi-Phenomenon and Qiao-Yi-Space in German Literature), *Tongji daxue xuebao shehui kexue ban (Tongji University Journal [Social Sciences Section])* 27, no. 2 (Apr. 2016): 2–9.]

文学云云显然就包含有跨文化交流的因子(现代学科建制下的文学观念为域外输入),也就有侨易的因素。在这个意义上,从侨易学立场分析《易林》观念的变迁、阐释其美学思想,就具有一定的理据。《易林》既然是一部古书,首先当放置于古典传统的论域探究其表达形式。在进入《易林》本身的形式之后,进一步从现代语境下蠡测其可能的思想底蕴。在进入侨易学分析之前,我首先将探讨进入《易林》的方法论问题。

西学“春秋笔法”派列奥·施特劳斯穷其毕生之力反复申述隐微述法。彼谓柏拉图将至高真理留给通过蛛丝马迹来发现其严肃教诲的少数人,他并不清晰明确地表达其核心观念,是故理解柏拉图不惟要关注其表达内容,而且还要留意其表达的形式。³柏拉图形式上多取对话体,而内容上喜用神话,这两者皆密切关乎其真实意图的表达。施特劳斯学派的“字里行间阅读法”对于中国当代读者无疑是一个及时的、有益的提醒。重视“春秋笔法”、关注字词的言外之意恰恰是中国文学的优良传统。在遭遇西方现代学术观念的洗礼之后,所谓高等考据学和学科体系架构的冲动使得我们忽略甚或遗忘了这一传统。对于古人而言,并不需要刻意强调作者的“笔法”问题,中国古典注疏学的深厚传统从未放弃对笔法问题的关注,得意忘言、以意逆志本来就是斯文道脉的看家本领。但在经历了百年西方现代文教的洗礼之后,我们从士人降格为知识人,尊德性与道问学断为两截,在这种背景下,重温古圣贤的古老教诲、重新以圣贤传心之法来阅读古书,即具有其紧迫性和必要性。阅读古籍,首先当以古人理解自身的方式理解古人,即所谓现象学之同情之理解的方式。然同情之理解可能是理想主义的,此种方式取决于现代人自身的德学才识,职是之故,倡导字里行间阅读就是必要的。施特劳斯学派政治哲学的输入无疑是我们重启古典之路的助推剂和契机。侨易理论也正是这个路径的结果之一。运用字里行间阅读法,对《焦氏易林》的理解也是完全合适的。

《焦氏易林》在传统经学属于“易学”范围,在当下由易学而文学、而科学,亦是一种古今衍化的侨易现象。侨易学二元三维、观侨取象等观察世界的思想和方法,直接导源于易学。就此而论,以侨易学的观点来审查《焦氏易林》,乃是最自然不过的事情。然而,如何从侨易学角度切入《易林》呢?传统“易学”的土壤早已无可奈何花落去,今日《易林》研究庶几为文学、史学、哲学等各个学科的研究素材,面对学科分割日益固化,道术将为天下裂之困境,侨易学无疑是一条可行的学术取径。就现代学术语境论,《易林》之为文学、为哲学素材本身就是一个侨易现象,亦即遵循侨易现象之一般性规则和方法论,比较法、归纳法、演绎法、因果论与回溯法、以及思想力质变等规则,⁴亦适用于对《易林》在学术史、思想史之嬗变的研究。笔者尤其注重将侨易学规则与施特劳斯阅读法结合起来,即回溯法和紧贴文本阅读法的结合。

就此来说,解释阅读《焦氏易林》自当参酌《周易》模式,而非以当下各种文学批评模式。所谓《周易》模式包含两个层次,其一是《周易》本身的表达形式,其二是拟《易》、申《易》的形式,以及《周易》前赋的占卜形式。《周易》本身是一个传统,其后世继作有扬雄《太玄》、司马

³ (美)列奥·施特劳斯:《苏格拉底问题与现代性》,彭磊、丁耘等译,北京:华夏出版社,2008年,第223—225页。[Leo Strauss, *Sugeladi wenti yu xiandai xing* (The Problem of Socrates and Modernity), trans. PENG Lei, DING Yun, Beijing: Huaxia Publishing House, 2008, 223—25.]

⁴ 叶隽:《侨易现象的规则性问题》,《中国文学研究》2013年第4期,第15—20页。[YE Jun, “Qiaoyi xianxiang de guizexing wenti” (The Regularity of Qiao-Yi Phenomenon), *Zhongguo wenxue yanjiu* (Research of Chinese Literature) 111, no. 4 (Jul. 2013): 15—20.]

光《潜虚》以及蔡沈《洪范数》等,其前赋形式则如周原甲骨以及安阳殷墟甲骨为代表的卜辞等。这说明《易》学乃一深厚的传统,而《易林》亦为此深厚传统之一脉。无论拟作还是前赋形式,占卜为其最根本、最直观的形式,《周易》之所以免遭秦火,恰恰在其占卜书的形式。其所以沦为方技之书,也由于此。占卜在理性昌明的时代,被视为文化糟粕而招致抵制或废弃。然在古典传统内部,占卜却事关重大。理解《周易》并进而理解《易林》,率先当理解占卜在古人生活中的地位。就占卜这一角度论,卜辞和《易》占完全可以视为同一系统。但是《易》学的传统显然是以蓍草为主要工具,这与卜辞主要依赖于卜骨仍然是有区别的。《说文·卜部》:“卜,灼剥龟也,象灸龟之形。一曰:象龟兆之纵横也。”王筠曰:“许君亦无灼见,故存两说”。⁵所谓两说,即灼龟和兆文之说,其后吴凌云、罗振玉、胡小石等皆主兆文之说,并验之以甲骨卜辞,其说可信,然并不能由此废灼龟之说,因灼龟乃占卜的主要手段,两说可并存。筮则是另一套占卜方式,《说文·艸部》“蓍,蒿属,《易》以为数。”⁶所谓“为数”即计算之意,《系词》之揲蓍者即是。由此而论,卜筮实作为两套不同的占验方法,卜所以为象,蓍所以计数。卜乃直观的方式,而蓍则是推衍的方式。《周易》所营构的占验体系恰恰既是观象的,又是推衍的,这个系统被称为象数之学。《左传·僖公十五年》:“龟,象也;筮,数也。物生而后有象,象而后有滋,滋而后有数。”所谓龟,说的正是龟卜。按照《左传》的意见,数乃在象之衍生。古人言象、言数绝不是从美学意义和书学意义上谈论,而是从宇宙论意义来说的,“象”“数”二字因此带有世界观的含义。理解了象数问题,乃能进一步理解《周易》的表达方式,并进而把握《易林》的结构形式。

《周易·系辞上》:“圣人设卦观象,系辞焉以明吉凶”。对此,朱熹云:“象者,物之似也。此言圣人作《易》,观卦爻之象,而系以词也。”⁷所谓“物之似也”呼应《左传》之“物生而后有象”,物自谓宇宙万有,万有皆有其“象”,言象必联及于物,但古人之“物”包含“事”“物”两端,亦即除了天地山河动植矿产之外,尚包含上述诸物的性状行为,故有所谓“失得之象”“忧虞之象”“进退之象”以及“昼夜之象”之类的象。要言之,所谓“象”并非只是眼睛所能观测到的形象,还包括思维能够把握的意象。《系辞上》又云:“子曰:‘书不尽言,言不尽意。’然则圣人之意,其不可见乎?子曰:‘圣人立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言,变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神。’”朱熹谓:“言之所传者浅,象之所示者深。观奇偶二画,包含变化,无有穷尽,则可见矣。”⁸言浅象深,这是《易》所以“立象以尽意”等五项表达原则。这五项基本原则道出了易学“广大悉备”性质。《焦氏易林》的结构体系基本不出此五项原则之内。

《易林》在易学体系中占有重要地位,其作者为焦延寿还是崔篆,历来聚讼纷纭。一般倾向于认为其为焦延寿。然焦氏在易学史上地位却很微妙,正统易学史斥责其离经叛道,或列

⁵ 徐复、宋文民:《说文五百四十部首正解》,南京:江苏古籍出版社,2003年,第76页。[XU Fu, SONG Wenming, *Shuowen wubaisishu zhengjie* (The Explanation of the 540 Radicals in *Shuowen*), Nanjing: Jiangsu Classics Publishing House, 2003, 76.]

⁶ 臧克和、王平:《说文解字新订》,北京:中华书局,2002年,第40页。[ZANG Kehe, WANG Ping, *Shuowenjiezi xinding* (A New Revision of *Shuowen jiezi*), Beijing: Zhong Hua Book Company, 2002, 40.]

⁷ (宋)朱熹:《周易本义》,北京:中华书局,2009年,第224页。[ZHU Xi, *Zhouyi benyi* (The Original Meaning of *Zhouyi*), Beijing: Zhong Hua Book Company, 2009, 224.]

⁸ 同上,第242页。[Ibid., 242.]

入五行家,或列入术数者流。这种评价限制了对汉代易学史原生态运动的认识。⁹尽管如此,《易林》与《太玄》一样,皆为汉代发扬《周易》的恢弘之作,其卷帙浩繁的篇幅本身就说明《易林》对《周易》体悟之深。从传统文教内部反观《焦氏易林》,它首先是传统经学内部的问题,换言之首先是易学问题。至于现代人所激赏的文辞之美、其与《诗经》如何为四言矩矱云云,那是以现代文学观念重新欣赏《易林》之后的结果。《易林》的诗学路径并不是“同情之理解”的研究路径。这就如同将司马迁视为史学家一样,司马迁“从孔安国问故”“闻之董生”,其著史的目的乃是“通古今之变,究天人之际”而不是为现代考据家保存史料。古人之所谓“史”非当下之所谓“历史”,古人之所谓“文”亦非当下之所谓“文学”。

对于传统意义上《焦氏易林》的理解,当然首先从易学而非文学的角度。但在现代学术语境中,《易林》恰恰却是被作为一部在文学史和思想史上皆占据重要地位的作品,是文学侨易学研究的一个绝佳对象。叶隽先生指出,文学通过自身的“再现性”与“想象性”可以在文本中呈现其他学科的观念,研究文学世界里的观念侨易现象,从浩繁的作品中择出最具意义的诗思作品而纳入思想史谱系,乃联通文史的佳途。¹⁰《易林》的“观象”、“系词”恰似文学和思想的一体两面,其作者正是具有文史双栖的诗哲型人物。《焦氏易林》其易学特征首先是“立象以尽意”的五项基本原则。所谓“圣人立象以尽意”是就“观象”层面而言,“设卦以尽情伪”是就卦德层面而言,“系辞焉以尽其言”是就其文辞立说,“变而通之以尽利,鼓之舞之以尽神”是说其功用和价值,即“天人之际”。这五者之间虽侧重不同,却不能判然划分。它们之间是一种既有联系又有区别的关系。不过最基础的、最直观的仍是“立象”层面。

《焦氏易林》的“象”和《易经》并无二致,要之亦本《易经》而来。关于《易》象,历来亦有不同观点。王弼云:“义苟在健,何必马乎?类苟在顺,何必牛乎?爻苟合顺,何必坤乃为牛?义苟应健,何必乾乃为马?”¹¹其扫象主张实际针对滥用易象而言,黄宗羲云:“圣人以象示人,有八卦之象、六爻之象、象形之象、爻位之象、反对之象、方位之象、互体之象,七者备而象穷矣。后儒之为伪象者,纳甲也,动爻也,卦变也,先天也。四者杂而七者晦矣。吾观圣人之系辞,六爻必有总象以为之纲纪,而后一爻有一爻之分象,以为之脉络。学《易》者详分象而略总象,则象先之旨亦晦矣。”¹²黄氏所谓八卦之象,为乾坤之属;六爻之象,谓阴柔阳刚之属;象形之象,谓离火、坎水之属;爻位之象,谓九五为君之属;反对之象,谓卦之阴阳爻相反;方位之象,谓乾西北、巽东南之属;互体之象,谓二三四、三四五所成之象。黄氏此段,对传统象数学中纳甲、纳音、先天卦等提出批评,又明确了“立象”的具体规则,廓清了对传统象数之学的理解。然黄氏的批评对于《周易》理解是有帮助的,却不尽合《焦氏易林》的卦象系统。《易林》显

⁹ 连镇标:《焦延寿易学渊源考》,《周易研究》1996年第1期,第3—10页。[LIAN Zhenbiao, “Jiao Yanshou Yixue yuanyuan kao” (On the Origin of Jiao Yanshou’s Yi-ology), *Zhouyi yanjiu (Studies of Zhouyi)* 27, no. 1 (Jan. 1996): 3–10.]

¹⁰ 叶隽:《文学侨易学与“观念侨易”——“文学与思想史”研究的方法论思考》,《中国比较文学》2017年第2期,第19—20页。[YE Jun, “Wenxue Qiaoyixue yu ‘guannian Qiaoyi’” (The Study of Literary Qiao-Yi and “the Idea of Qiao-Yi”—Methodological Thinking on the History of Literature and Thought), *Zhongguo bijiaowenxue (Comparative Literature in China)* 2 (2017): 19–20.]

¹¹ 楼宇烈:《周易注校释》,北京:中华书局,2012年,第415页。[LOU Yulie, *Zhouyi zhu jiaoshi (The Proofreading and Explanation of Zhouyi Annotations)*, Beijing: Zhong Hua Book Company, 2012, 415.]

¹² (清)黄宗羲:《易学象数论》,北京:中华书局,2010年,第117页。[HUANG Zongxi, *Yixue xiangshu lun (Comments on the Image and Number of Yi-ology)*, Beijing: Zhong Hua Book Company, 2010, 117.]

然使用了纳甲,比如《临之乾》有云“黄獐生子,以戌为母”。尚秉和注:“坤为母,候卦据戌,戌狗,故曰‘以戌为母’”¹³它如《需之晋》、《蹇之谦》等亦多以先天、卦气为释。对于黄氏的批评,当持辩证的看法,不可一概而论。《易》道既然广大悉备,若非机械的、僵化的立场,符合其思想的,当接受之。立象、设卦、系辞本是三位一体的关系,这说的是卦象和爻辞之间的关联,而变通、鼓舞说的是象词之用。《焦氏易林》的卦象,不出黄宗羲所说之七种情况。

尚秉和注释《易林》谓“所有卦爻辞皆从象生也。而《说卦》之象,特举其纲领,使人类推,非谓象止于此也。”“《易林》实为《易》象之渊藪”。“《易经》所有人名、地名,无不从象生。《易林》之注,凡人名、国名、鸟兽名、地名,随手举来,无不与象妙合。”“《易林》实集象学之大成。”¹⁴《焦氏易林》的“象学大成”表现形式,突出地体现与其卦象与辞之间“妙合”的关系,比如卷九《晋》之《屯》:“龟蛇之怪,大人忧惧,梁君好城,失其安居。”注:“坤为鱼,为蛇,坎为怪。震为大人,坎为忧惧。震为君,震木为梁,故曰梁君。艮为城,正覆艮,故曰好城。艮为安居,坎失,故曰失其安居。元本注:《春秋》:梁君好城而弗处,卒亡其国。”¹⁵依据《说卦》,卦象代表的物象并不止于《易经·说卦》所举几种,而是由此类推至于无穷,然此类推之法,也是本于已有成象而衍生。故一象可以对应多卦,而一卦自可包蕴诸象。卦辞、卦象之间存在紧密的关系,辞由象生的判断显然无可非议。此处“覆艮”乃用覆象。《焦氏易林》由此乃植根于《周易》“立象以尽意”五项原则基础之上,其林辞或引申、点化《周易》相关卦辞、爻辞,或据卦象而自造新语。由其自造新语,又可反推《易》所未明确之逸象,总有 170 之多,足证其“象学之集大成”的价值。

二、文象相参的侨变

《焦氏易林》乃汉人著述中罕见的鸿篇巨制,其内容出入于《周易》和《诗经》之间,具子学的性质,博大精深,以儒为主,又综括百家。

在汉儒卦变基础上,将每卦变卦为 64 卦,与《周易》以爻辞为占验的格式不同。正是由于《易林》使用了卦变思想,因此受到后人的批评。如黄宗羲云“爻者,言乎变者也。《易》中何卦不言变?”¹⁶至于言卦变者如虞翻、朱子等,皆不能圆照。如虞翻“以两爻相易主变之卦,动者只一爻”然此法“不能不有重出之卦”,而李挺之以“两爻皆动”说卦变,虽能避免虞翻重出之失,却“又不如虞氏动以一爻之有定法”¹⁷,故黄梨洲乃以“伪象”视卦变。《易林》除了在“观象”“系辞”直接推阐《易经》之外,在结构体例上亦本于《易经》64 卦基础,运用卦变原理而生出 4096 卦,每卦系一首诗歌。全书共 16 卷,每卷 4 林,共计 64 林。每一林又分为 64 卦,共

¹³ (清)尚秉和:《焦氏易林注》,北京:九州出版社,2010年,第151页。[SHANG Binghe, *Jiaoshi yilin zhu* (Annotations on *Forest of Yi* by Jiao Gong), Beijing: Jiuzhou Publishing House, 2010, 151.]

¹⁴ 同上,第2—4页。[Ibid., 2-4.]

¹⁵ 同上,第282页。[Ibid., 282.]

¹⁶ (清)黄宗羲:《易学象数论》,第66页。[HUANG Zongxi, *Yixue xiangshu lun* (Comments on the Image and Number of Yi-ology), 66.]

¹⁷ 同上,第68—72页。[Ibid., 68-72.]

计 4096 卦。每卦以四言诗为其占卜辞（也包括小部分三言，比如《大有之需》《剥之兑》《震之革》）。这点与《周易》有所不同，《周易》64 卦，每卦 6 爻，每爻各配爻辞，共得爻辞 384 条，另加乾坤两卦“用六”“用九”两条。正是由于其卷帙浩繁，所以卦之上别立“林”之目，《焦氏易林》号称《易林》，“林”之名与《淮南子·说林》含义相同，类似于今人之所谓渊藪。故卦爻虽容可议论，而其 4096 首词占全用《诗经》四言韵语，其意象奇颖、理识警悟。《易林》之“系辞”，继承的是《诗》的意象传统。正是看到其形式上和《诗经》的相似性，《易林》也就具有了诗的质素。《易林》继承《诗经》却又有所发展，“系辞”不惟摒弃了《易经》佶屈聱牙的卜辞体，而且也摒弃了《诗经》古奥深雄的雅、颂体。《易林》中的四言更多地借鉴了《诗经·国风》的风格，它没有辉煌大篇，通常以四句或六句的短诗组成，此外亦有二句（如《坤之艮》《坤之渐》《未济之否》《鼎之需》）、三句（如《比之颐》《泰之萃》《同人之坤》等）、五句（《师之讼》《谦之随》）、七句（如《大有之讼》《咸之大畜》）、八句（《恒之观》）、九句（《恒之比》）等形式。由此，占验之词就显得平易流畅，清新可喜。四、六的偶数句形式正与“观象”的内外卦、六爻互相呼应。就这些诗歌的特点而言，其取象亦极为鲜明。然《易林》出入于《易学》《齐诗》之间，其所营构的文学空间亦绝不仅止于“诗”之一途，而是带有更深刻的思想内蕴。

《易林》具有诗的质素，却并不能径直谓之为文学作品，这是古今对其认识的一个重大分歧。现代学人将其视为文学作品而加以考据、分析和研究，这个立场和古典立场是完全不同的。其中有一背景就是华夏本土知识体系的解体，传统经学系统不复存在，现代学人遂引入西方学科建制，各种文学史在经学的废墟上建构起来。“文学”观念的建构是以牺牲传统经学的价值-意义为代价的。在古典范畴之内，《诗经》等经学典籍是安身立命的依据，是道德修养的准绳，是价值规范的源泉，而到现代以来则降格为辞章字句的欣赏，不再关涉性命。从“物质位移导致精神质变”的侨易学观念切入，从文学侨易学和观念侨易的视角介入，《焦氏易林》之际遇与经学瓦解、西方学科建制重构的侨易环境息息相关，其被视为文学而与“诗三百”并列，与《诗经》由经而文学、而民歌的沉浮如出一辙。这其中东西文化相摩相荡、西方“文学”观念进入中国本土之后异质文化因素引发本土精神变易等都在现代学术观念上有所体现。近代，文学家闻一多承晚明以来重视赏会的风习，选编《易林琼枝》，建国后钱钟书《管锥编》立《焦氏易林》专题，论及三十林，涉及林辞数百篇。从“造境寓意”“拟象变象”“词令之妙”等分割之，《易林》的文学性属才逐渐被建构出来。¹⁸ 钱钟书极力驳斥冯班、章学诚等但归于“经部韵言不入于诗”的见解，将其纳入诗歌的范围考察。¹⁹ 然钱氏的视角乃是“谈艺”的视角，而非《易学》的视角，其论《易林》文辞之美固无可议，而对于《易林》之易学内蕴的掘发却显然不够。

¹⁸ 陈良运：《〈易林〉几与〈三百篇〉并为四言诗矩矱——钱钟书论〈易林〉述评》，《周易研究》2002年第5期，第64—71页。[CHEN Liangyun, “Yilin ji yu Sanbaipian bing wei siyanshi juhuo” (*Yilin and the Book of Songs Are the Sources of Four Character Poems—Comments on Qian Zhongshu’s Research*), *Zhouyi yanjiu (Studies of Zhouyi)* 55, no. 5 (Oct. 2002): 64–71.]

¹⁹ 徐传武、胡真：《易林汇校集注》，北京：中华书局，2012年，第1380—1385页。[XU Chuanwu, HU Zhen, *Yilin huijiao jizhu (Proofreading and Annotation of Forest of Yi)*, Beijing: Zhong Hua Book Company, 2012, 1380–85.]

在传统经学框架内,《易林》占验本传《齐诗》。“焦氏学于孟喜,喜父孟卿,家传《齐诗》,故焦氏所说,皆《齐诗》。不惟于《毛诗》十九不同,于《鲁》《韩》亦多异。如《凯风》毛谓‘有母不安于室’,焦谓‘母亡思母’。《蝮螭》,《毛传》谓‘刺淫’,焦谓‘伤谗’,如此者有百则之多。”²⁰ 比如《谦之归妹》“爪牙之士”云云,林词即以《诗经·小雅·祈父》诗意为说。论其思想内容,《易林》融合易学和诗学两个传统,《易林》4096卦象与其诗作之间形成文象互相阐释的关系,“本易理以诂易辞,如磁铁之吸引;由易辞以准易象,如轨凿之相投”²¹,《诗》所以发易理,象所以助诗情。

《易林》的诗作首先是作为占验之词、为说明易象而存在的。如《损之噬嗑》“河伯娶妇,东山氏女。新婚三日,浮云洒雨。露我菅茅,万邦蒙祐。”尚秉和注:“坎为河,震为伯,离为坎妇,震为娶、为束,艮为山,故曰东山氏女。坎为婚,离日,震数三,故曰三日。坎为云雨、为露,震为草莽,在坎下,故曰露我菅茅。艮为邦,震为万。《史记》西门豹为鄴令,三老五更为河伯娶妇。然下云东山氏女,似别有故实。”²² 从诗作看,貌似一首叙事短诗,但此诗是为了配合卦象而创制的,是出于占验的目的。要言之,《焦氏易林》的核心在于其占验体系,意即其对于吉凶灾祥的推演和预测,它以《易学》之“观象”为主要表达手段,以《诗经》四言为占词形式,试图通过卦变的形式更广泛地容纳宇宙、人生的各种事项,因此占验内容极其丰富,其附系的诗占也就包罗万象,举凡宇宙万有、人生百态、成圣修仙、求医问药、饮食起居、械斗争吵可谓应有尽有。其内容虽深广,却不免有异端之讥。所谓“圣人之道本易简而自无穷,小慧之术愈繁难而偏有尽。”²³

《易经》自古以来就不是一本针对所有人而写的大众普及读物,而是“苟非其人,道不虚行”的经典之作。“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有地道焉,有人道焉”“能说诸心,能研诸侯之虑,定天下之吉凶,成天下之亹亹者”²⁴。《易经》是一部内蕴并未向所有人展示的圣贤书,观象系辞的结构形成了独特的文学属性。儒教诲一贯主张“道不远人”“道乃人伦日用所当行者”,批评“索隐行怪”,然儒家思想却又是“极高明而道中庸”“仰之弥高”的。这种博大沉雄、浩瀚无涯的气象也同时是《易经》的特点。《周易》之广大悉备绝不仅仅只是一套话语,而确实实是极为深邃。欲深入《周易》需首先突破其卦象、系词所设置的重重障碍,探赜索隐、钩深致远绝非徒托空言。《易林》融合《周易》《齐诗》两大传统,在两套架构之间形成巨大的阐释空间。《易林》言、象之间的巨大阐释空间,也需要通过认真研读、思索方能真正理

²⁰ (清)尚秉和:《焦氏易林注》,第3页。[SHANG Binghe, *Jiaoshi Yilin zhu* (Annotations on Forest of Yi by Jiao Gong), 3.]

²¹ (清)尚秉和:《周易尚氏学》,北京:中华书局,2016年,第10—11页。[SHANG Binghe, *Zhouyi Shangshi xue* (Shang's Yi-ology), Beijing: Zhong Hua Book Company, 2016, 10—11.]

²² (清)尚秉和:《焦氏易林注》,第330页。[SHANG Binghe, *Jiaoshi Yilin zhu* (Annotations on Forest of Yi by Jiao Gong), 330.]

²³ (清)黄宗炎:《周易寻门余论》卷上,附载(清)黄宗羲:《易学象数论》,第381页。[HUANG Zongyan, *Zhouyi xunmen yulun* (Introduction to Zhouyi), vol. 1, see also HUANG Zongxi: *Yixue xiangshu lun* (Comments on the Image and Number of Yi-ology), 381.]

²⁴ 同上,第257—258页。[Ibid., 257—58.]

解。《易林》的观象系统完全沿袭《周易》(这点与《太玄》《洞极真经》皆有所不同),而《易林》的系辞系统却完全另起炉灶,它以四言诗的形式使占验之词朗朗上口。《易》本是观象而诉诸视觉的,其四言诗的占词则又能在听觉上形成节奏铿锵、悦耳动听的效果。其文学阐释的空间不仅仅是诗学的,也不仅是易学的。《易林》“观象”“系词”的表达结构,乃《易学》传统之推衍,其四言占验词作的形式,乃是《诗学》传统的继承。是什么促成了易学、诗学两种传统的有机调和?

理解这一问题仍需回到观象系词的侨易现象表层。观侨取象是侨易学的基本方法,也是传统的“易学”的核心观念。“观象”原则包含五项基本内容,即观象、设卦、系词、通变、鼓舞,对应于宇宙人生等各个层次,因此这种手段是古人把握宇宙、体悟人事的手段,理解诗、易之调和,当以理解“观象”的意义为之前提。“观象”的原则是易学最基本的原则,也同样是《诗》学的基本原则。这个原则在本源意义上模塑了中国文化传统的思维方式。²⁵“象”乃是会通易学、诗学的核心方法,《焦氏易林》的经学表达手法正是基于此点而获得理解的。《易经》之观象显然乃是体系化的、理论化,观象更是上古中国人的日常生活和行为方式。从这一角度看,《易林》文象相孳的结构、内容就不单纯是文学的,更是哲学的、宇宙论的。

“上古朴直,如人名官名俱取类于物象,与以鸟记官之意,及夔龙稷契朱虎熊黑之属是也。易者,取象于虫,其色一时一变,一日十二时改换十二色,即今之析易也,亦名十二时;因其疏忽变更,借为移易、改易之用……《周易》卦次,俱一反一正,两两相对,每卦六爻,两卦十二爻,如析易之十二时,一爻象其一时;在本卦者,象日之六时,在往来之卦者,象夜之六时。”²⁶文字从象而生,这对于中国文字来说不成问题,象形为文字之基础,王筠曰:“字因事造,而事由物起……故班书《艺文志》曰:‘象形、象事、象意、象声、转注、假借,其次第最允,《说文》及《周礼》郑注皆不及也。’”²⁷。古人六书象形而外,别有指事、会意、形声等名,独班固前四书皆以象为名,王筠乃谓之“次第最允”,可谓别具只眼。文象之间关系至深,中国文字起源本与观象不可分割,这是与域外文化不同之处。如西人所主张的文字起源于陶筹论、抑或所谓字谜原等等,皆与中国文字不甚贴合。文象关系对于中国文教传统的形成非常重要,诸多普通名词、物件、动植物的象形字,皆可溯源于史前模塑,文字的创制乃仰观俯察的产物,这也就制约

²⁵ 关于此,参拙文《二分与三合:从言文角度看中西思维方式的分野》,《郑州大学学报》2016年第2期,第78—82页。[LI Chuan, “Erfen yu sanhe: cong yanwen jiaodu kan zhongxi siwei fangshi de fenye” (Dichotomy and Sanhe: The Difference between Chinese and Western Thinking Modes from the Perspective of Language and Prose), *Zhengzhou daxue xuebao (Journal of Zhengzhou University)* 49, no. 2 (Mar. 2016: 78–82)];《侨易释象:现代性反思与华夏源始逻辑刍议》,《江苏师范大学学报》2017年第2期,第32—39页。[LI Chuan, “Qiaoyi shixiang: xiandaixing fansi yu Huaxia yuanshi luoji chuyi” (Interpretation of “Xiang”: Reflections on Modernity and the Primary Exploration of Chinese Origin Logic), *Jiangsu shifan daxue xuebao (Journal of Jiangsu Normal University)* 43, no. 2 (Mar. 2017): 32–39.]

²⁶ (清)黄宗炎:《周易寻门余论》卷上,附载(清)黄宗羲:《易学象数论》,第357页。[HUANG Zongyan, *Zhouyi xunmen yulun (Introduction to Zhouyi)*, vol. 1, see also HUANG Zongxi: *Yixue xiangshu lun (Comments on the Image and Number of Yi-ology)*, 357.]

²⁷ (清)王筠:《文字蒙求》,北京:中华书局,1962年,第7页。[WANG Yun, *Wenzi mengqiu (The Enlightenment of Chinese Characters)*, Beijing: Zhong Hua Book Company, 1962, 7.]

了中国人体悟世界方式,此种方式即所谓“究天人之际”。

古人之所谓文,本诸天文,所谓“观乎天文,以察时变,观乎人文,以化成天下,”²⁸人类之“文明”与天地“自然之象”的“文”乃是不可分割的整体,所谓“天地万物之情”者即是。放映到文学传统上,亦呈现出通天彻地的特征,《诗经》传统不仅止于“多识于草木鸟兽之名”的“小学”,而且还是以对人类“全体”价值的关注为其核心的“大学”。无论《易》教,还是《诗》教,以及其他经学之教,皆包含“与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。”“人与天地鬼神,本无二理”²⁹的价值诉求。中国现代学术传统、文学传统就其本源论,与观象系词当息息相关,正如吉本隆明道出诗歌的发生和律化以汉字为之契机,西方文学之整体上的形成和自白制度相关一样。³⁰这是华夏文学肇始的源始逻辑。

理解了这一源始逻辑,则得以进一步发掘《易林》在当下语境中的价值和意义。就《易林》占验体系而论,其“观象”乃《易经》的传统,其“系词”乃《诗经》的传统,其表达特质是诗性的、直观的而非逻辑的、理性的,而当代社会乃建筑于理性基础之上的社会,那么《易林》的观象系词文学手段在当下是否还具有操作的可能性?这就不得不面对来自于理性主义立场的驳诘。

三、“神道设教”与理性主义

《易林》首先是个易学问题,其次才是诗学问题。这两个问题都是传统经学的内部问题。至于闻一多、钱钟书等先生,则观察《易林》的视角和立场皆与传统有所不同。这种不同就是他们具有了与前人不一样的现代视角、乃至于更为宽广的跨文化比较视野。牵涉到古今之辩、中外文化之辩的问题,《易林》就绝不单纯是古典经学的问题,而是一个牵涉东西文化关系、关于古今精神变易的侨易学的问题。如果说诗学、易学、经学等观念在文化传统中是东方的,那么文学、哲学等就完全是西方文化传统的产物,就东西文化二元对峙的立场来说,以西方的文学观念来处理东方的易学问题,难免圆凿方枘。然就中西文化二元对峙的结构进行侨易学阐释,通过引入“流力因素”而视东西文化为整体的文化。³¹在整体文化的视域之下,东西文化皆打破非此即彼的观念壁垒,而在整全的理解之下从新审视自身,这种以整体观念而重新赋义的侨动,恰恰是我们理解《易林》之诗思与现代理性主义立场的起点。

立足于现代科学的、理性主义的立场,《易林》占验体系因其文学性的、神秘主义的特质而被质疑,它阐扬的是“观天之神道,圣人以神道设教”“视履考祥”的天人关系。这种主张预设了宇宙奥赜之不可掌控,尽管在某种意义上也是理性的,但是这种理性却是建立在尽人事

²⁸ (宋)朱熹:《周易本义》,第104页。[ZHU Xi, *Zhouyi benyi* (The Original Meaning of Zhouyi), 104.]

²⁹ 同上,第41页。[Ibid., 41.]

³⁰ (日)柄谷行人:《日本现代文学的起源》,赵京华译,北京:生活·读书·新知三联书店,1980年,第51、75页。[Karatani Kojin, *Riben xiandai wenxue de qi yuan* (The Origin of Modern Japanese Literature), trans. ZHAO Jinghua, Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1980, 51, 75.]

³¹ 叶隽:《变创与渐常:侨易学的观念》,北京:北京大学出版社,2014年,第40—62页。[YE Jun, *Bianchuang yu jianchang: Qiaoyixue de guannian* (Drastic Change and Gradual Change: The Concept of Qiao-Yiology), Beijing: Beijing University Press, 2014, 40—62.]

而听天命的天道观基础之上,这与现代人作为宇宙万有的主宰者、为宇宙立法的主张泾渭分明。从侨易学的立场上看,《易林》的占验体系、天人关系观念既与当下主流的人类观念有侨动关系,又与异域的古典文化之间存在互易关系。《易林》因此在古今之争、中外之辩这两个层次上具有侨易的因素。就其与当下的思想关系来说,《易林》的天人关系和当下的理性思维之间关系如何,这是一个需要回答的问题;就其与域外古典传统的关系论,《易林》体系和其它古典文化是何种关系,这也不能回避。请先论后者。

对于天人秉持一种神秘主义态度绝非《易林》以及其所导源的《易经》传统所特有,它是世界范围内的普遍问题。在人类最早的几大文明体系中,非理性主义、神秘主义是体悟宇宙、把握世界的主要形式。比如,埃及人的《金字塔铭》《棺椁文》《亡灵书》系统,皆预设了神明世界意即神秘世界的存在,他们以玛阿特作为世界运转规则,而达到真理的手段则是通过绘画、文字甚或建筑金字塔。其对于文字所保持的神秘态度,与《易林》对于占验系统秉持的态度如出一辙。神秘原则高于理性原则,这是前现代社会的普遍原则。³²因此,强调神权而非人权、强调神圣文化而非世俗文化是前现代社会的一大特点。《门户之书》的拉神带有一神论特质,³³这与希伯来的传统可谓若合符契。阿顿神的兴起则是一神论神权思想的最早实践,³⁴神权问题不只是埃及一家的问题,而是包括苏美尔、巴比伦、波斯、中美洲等域外文明在内的普遍存在,兹不赘。尽管中国传统更多地将文化筑基于世俗社会之上,很早就奠定了人文主义的传统,然神秘主义从未歇息。占验因此在古典传统中长期存在,它与柏拉图在诸多对话之后将问题引导到“秘索思”的作法,皆是神秘论宇宙观的反映。从宽泛的角度看,这是一种神话式的思维方式。不过可能维尔南批评也有其道理:神话乃是借鉴自西方精神传统,而却反普遍性意义,神话和任何一种特殊现实皆无关联,并不存在一种既有宗教意义、又能在集团成员中激发信仰之神圣力量的叙述体裁。³⁵固然,神话或秘索思并非某种体裁,但却是一种理解自身并进而理解社会和世界的方法论。就《易林》的占验系统来说,它由“观象”而“系词”的结构形式,类似于柏拉图由对话而秘索思的情形,前者关联的是中国文教传统中的《易》与《诗》,后者关联的是西方文教中的秘逻二元。然无论是《易林》还是柏拉图背后的传统,都是古典意

³² 中国文化固以人为本为底色,“天道远,人事迩”“未知生,焉知死”,不过又主张“国之大事,在祀与戎”(《左传·成十三年》),儒家“敬鬼神而远之”却并不废鬼神之学,《荀子·天论》“君子以为文,百姓以为神”;《庄子·大宗师》有所谓“神鬼神帝”之词;墨家设“天志”“明鬼”之教;阴阳家五行推移更是侈谈神鬼;兵家最不信鬼神,但亦“假鬼神而为助”;《北山录·圣人生》“人谋蔽于鬼谋,鬼谋蔽于天谋。人谋从欲,天谋从道”注曰:“蔽犹暗也。人谋况议于众也。人虽有谋,暗鬼神之谋而不得用也。”《说苑·反质》云“信鬼神者失谋,信日者失实”,“信鬼神”正是“谋”之一种,非必尽为“失”策,故“暗鬼神”则不功用不就。若《韩非子·饰邪》云“恃鬼神者慢于法”,为法家理性主张,则是彻底的无鬼神论者。至于印度之《吠陀》史诗以及奥义书等、希腊之诗歌传统、希伯来《圣经》、波斯《阿维斯陀》等经典教化,泰半皆以鬼神设教,雅思贝尔斯的“轴心时代”论,所突破者主要就是钻研关于鬼神的学问,域外诸文化对神明之重视,载籍至夥,兹不赘言。

³³ Ian Shaw, *The Oxford History of Ancient Egypt* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 273.

³⁴ 李模:《古代埃及祭司研究》,北京:中国书籍出版社,2019年,第88—96页。[LI Mo, *Gudai Aiji ji jisi yanjiu* (A Study of Ancient Egyptian Priests), Beijing: China Book Publishing House, 2019, 88-96.]

³⁵ (法)让·皮埃尔·维尔南:《神话与政治之间》,余中先译,北京:生活·读书·新知三联书店2001年,第339页。[Jean-Pierre Vernant, *Shenhua yu zhengzhi zhijian* (Between Myth and Politics), trans. YU Zhongxian, Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2001, 339.]

义上、关涉全体的,这与启蒙以来以理性为核心的世界观截然不同。理解《易林》占验体系,应当重视这种古今世界观基础之不同。理解《易林》的占验体系,也应当重视其作为古典世界思想之一部分,而与域外文化之间的侨动关系。就神秘主义立场而论、就关注“判天地之美、析万物之理、察古人之全”(《庄子·天下》)这一点而论,《易林》在古典思想中并非孤现象,而是古典思想的主流。

《易林》占验之法正是神道设教式的、把握宇宙之整全的方式之一,《周易》以占验而体察“天道”的方式、希腊人以对话“秘索思”而观照真理的方式、埃及人和苏美尔人以文字而窥测“玛阿特”和“ME”的方式,皆系对宇宙真理之“全体”的掌握。无论是中国人的“究天人之际”、还是西方的“究神民之辩”,皆预设了超越的、神秘主义的存在。占验手段是基于对“天地万物之情”中之不可见世界感悟,尤其是对于生老病死等不可知之事的预测。就关涉不可知世界这一点而论,占卜从而具有了宇宙论的意义。关注到此点的是法国汉学家汪德迈。他从分析卜辞入手,分析了中国文字以及思维的特色。他从骨占学和龟卜学出发,提出一种占卜学理论,以对应西方的神学体系。他指出占卜学是一种占卜理性,它把现象世界无穷偶合化为几种格式化、付诸计算的知性。³⁶这个道理实系发挥《周易》象数学的思想,在汪德迈的体系中,他将《周易》视为核心经典。其说法容或可议(六经之首是《书》还是《易》,自汉代以来聚讼纷纭),然其提出占卜学以与西方神学传统相区分,无疑极具启发。占卜学能否成其为学,亦颇有问题(甲骨卜辞体系商人用途之一种,其他用途因文献不足征,目前尚难确论,不过文字之用绝非占卜一途,当可定论)。但占卜在华夏文明肇基之初居于关键地位,这点是可以成立的。准此,汪说大体可从。

汪德迈进一步指出,中国文字体系的产生是为了作为占卜体系的象征体系而被创制。³⁷这里对中国文字起源研究提出了新说,实则从河南贾湖、甘肃秦安大地湾、安徽蚌埠双墩、浙江杭州良渚以及山东邹山丁公、江苏高邮龙虬庄、河南偃师二里头等地出现大量的前文字、准文字来看,殷墟文字形成之前符号在华夏大地已被广泛使用,这些符号不能被确认为文字恰恰在于其不成篇章。王晖通过“酉”“鬲”等文字与仰韶文化的小口尖底瓶、陶鬲等器物的比较,指出甲骨文中有一批文字作为字符的出现应当在仰韶文化时期,中国文字的正式起源时代当在 5500-5300 年前。³⁸这种比拟固然开创了一条思路,却忽视了文化衔接和时空跨度,方法论上难免会启人疑窦。何靖的研究则较为体系化,然巫师文字和通行文字的构架,亦不

³⁶ (法)汪德迈:《中国思想的两种理性:占卜与表意》,金丝燕译,北京:北京大学出版社,2017年,第21页。[Léon Vandermeersch, *Zhongguo sixiang de liang zhong lixing: zhanbu yu biaoyi* (The Two Kinds of Chinese Rational Thinking: Divination and Hieroglyphics), trans. JIN Siyan, Beijing: Beijing University Press, 2017, 21.]

³⁷ 同上,第26页。[Ibid., 26.]

³⁸ 王晖:《从甲骨金文与考古资料的比较看汉字起源时代——并论良渚文化组此类陶文与汉字的起源》,《考古学报》,2013年第3期,第295页。[WANG Hui, “Cong jiagu jinwen yu kaogu ziliao de bijiao kan hanzi qiyan shidai ——bing lun Liangzhu wenhua zu ci lei taowen yu hanzi de qiyan” (The Date of the Origination of the Chinese Characters Seen from the Comparison of the Oracle Bone and Bronze Inscription and the Archaeological Materials: Also on the World-Forming Pottery Marks of Liangzhu Culture and the Date of the Chinese Characters), *Kaogu xuebao* (Acta Archaeologica Sinica) 190, no. 3 (Jul. 2013): 295.]

完全令人信服。³⁹汪德迈将文字视为占卜的象征体系,这与何靖等人所主张的仿制说在思路上有向同性,即试图解释甲骨卜辞的突然出现问题。要之,这两种说法较之“有待考古发掘进一步发现”之类的托词来说,更具有解释力。甲骨卜辞创制说,是可以接受的。本于作为象征体系的观念,汪德迈进一步论述了从甲骨文到文言文的过程,中国文字所遵循的表意原则,并以为中国文言并之理性化、标准化、印证了深入事物之宇宙意义的占卜力量。⁴⁰由于占卜之特有的超验性维度是非本体的,而纯粹是超越现象的,它是对形而上的超越,而非对物理现实的超越。这是一种非神学的文化,是左右万物不同运动和变化之和諧布局的宇宙法则。中国思想与希腊不同,它不将世界看成本在的,而是视作本变的,即基本变动的。⁴¹中国思想更重视动态而非静态的一个显著例子就是中医,被视为一种宇宙-精神-身体的肌体哲学。历史也融入宇宙学之中,此种宇宙学拒斥神意论,而是宇宙内在的阴阳力量之自然之运使然。⁴²汪德迈之论不乏启迪,传统文学、礼制皆可以从“宇宙内在的阴阳力量”这一层次来理解,以汉语表达即天人之际、阴阳相须。更为切要的是,汪德迈将占卜放置到宇宙论的角度予以阐释,从而与当代主客体二元论的理性主义立场完全不同。占卜学的宇宙论思想是一种整体观的视角,它有效地避免了主体-对象这种认识论的不足。

主客体的二元认识论违背了古典观念将人视为宇宙之灵的教诲,而是从人、从意识出发见自然理解为人类意识的建构,⁴³自然乃是人类的认识对象、改造和征服对象。在认识论系统之下,哲学以对整体的知识取代了对于整体的意见,也就预设了整体之可知性,将整体视为知识论的对象,整体也就变成了客体,如是一来,整体则不成其为真正之整体。⁴⁴在这种主客体世界观的观照下,《易经》式的古典预测体系由日常生活蜕变为纯粹的对象性知识,从而也就完全体察天地之道、整全的关怀分道扬镳。这个差别从根本上可视为“神道设教”和理性主义之间的差别。现代科学观奠基于人类理性主义基础之上。如果说,古典《易林》等体系是以“与天地合其德,与日月合其明”等整体关怀为其意识诉求,这种整全诉求的核心问题就是人为万物之灵、意即人之为人的存在方式问题。而现代社会中,这种强调道德伦理的诉求就遭受到现代认识论的、科学主义的瓦解。在这种意义上,就有必要重估《易林》等易学典籍占验体系之于当下生活之合法性。关注整体的、为神秘主义保留了一席之地之古典思想传统,在现代科学主义的理性之光烛照之下,是否无所遁形了呢?《易林》以及《周易》传统皆预设了

³⁹ 何靖:《中国文字的起源研究》,成都:巴蜀书社,2011年,第1章。[HE Zheng, *Zhongguo wenzi de qi yuan yanjiu* (On the Origin of Chinese Characters), Chengdu: Bashu Publishing House, 2011, Chapter 1.]

⁴⁰ (法)汪德迈:《中国思想的两种理性:占卜与表意》,第55页。[Léon Vandermeersch, *Zhongguo sixiang de liang zhong lixing: zhanbu yu biaoyi* (The Two Kinds of Chinese Rational Thinking: Divination and Hieroglyphics), 55.]

⁴¹ 同上,第74—77页。[Ibid., 74—77.]

⁴² 同上,第92—101页。[Ibid., 92—101.]

⁴³ (美)列奥·施特劳斯:《哲学与律法:论迈蒙尼德及其先驱》,黄瑞成译,北京:华夏出版社,2012年,第28页。[Leo Strauss, *Zhexue yu lfa: lun Maimengnide ji qi xianqu* (Philosophy and Law: On Maimonides and His Forerunners), trans. HUANG Ruicheng, Beijing: Huaxia Publishing House, 2012, 28.]

⁴⁴ (美)列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第32页。[Leo Strauss, *Ziran quanli yu lishi* (Natural Right and History), trans. PENG Gang, Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2003, 32.]

“君子以为文、百姓以为神”(《荀子·天论》)的人群划分,这个划分即少数人与多数人之间的区分。现代思想的兴起恰恰是以对多数人的理性启蒙(“人人皆可为尧舜”不再是理想,而是现状)为之关键的,正是这种变化,作为存在方式的古典思想遂成为与性灵无关的知识。

在现代社会中,《易林》作为文学知识被欣赏,而不再有预测的、价值论的意义。但从同情之理解、从重新调整我们的生活方式、重新思考现代人在宇宙中的位置以应对现代科学主义的危机来论,对《易林》的占验系统予以重审也是必要的。就易学传统内部而言,占卜从来就是支流和末途,而对德性的强调才是经学的核心思想,然《易经》系统对德性的强调乃是基于“视履考祥”“神道设教”的基础之上,这种基础带有某种运命论色彩。所谓谋事在人、成事在天,人只是宇宙万物之一,天地宇宙之奥赜非可以人力操纵,也就是说,宇宙奥赜乃是不可知的。自扬雄已降,易学史上不乏拟《易》、申《易》之作,前者如《太玄》《潜虚》《洞极真经》,后者如《易林》。《太玄》乃模拟之作,《四库全书总目提要》云:“以家准卦,以首准彖,以赞准爻,以测准象,以文准文言,以摘、莹、倪、图、告准系辞,以数准说卦,以冲准序卦,以错准杂卦。”而《洞极》“立生以象天,立育以象地,立资以象人……三象变而为九,以成二十七象,以准彖。”⁴⁵要而言之,诸家拟作皆保留了天地的位置,人乃天地之中的生存者,而非主宰者。在易学所确立的占验系统中,天地所代表的宇宙是“生生不息”从而也就“阴阳不测谓之神”者,即难以理性来认识、把握者,占验系统并无主体、客体的区分,人并没有改造自然、征服自然的野心。在这种情况下,就给天运、命运留下了位置。《衡运》之以十二运推明皇帝王霸之升降,“其有然不然者,将以不然者废其然与?则曰:‘何可废也!留其不然以观人事,留其然以观天运。此天人之际也。’”⁴⁶从天人之际的角度,就理解了古人关于占验的认识,从而也就理解了文学的特质。《易林》本诸《周易》“神道设教”的传统,焦氏的情况可以比拟为哈列维之论哲人,哲人是苏格拉底那样的人,他们拥有“属人的智慧”,而对“属神的智慧”一无所知。⁴⁷正是这种保留着“无知”的人生态度,使我们时刻心怀敬畏、亦时常会有意外的心动和惊喜,从而得以过上一种“诗意的栖居”而非对未来、对人生一览无余的生活。

结 语

中国文学学科体系是参照西方学科体系而建立的,在参照西方学科体系建构中国文学传统,以西方文史哲三分法的思路重构中国文学史乃是一常见的路径。此种构建途径的背景是新文化运动,该运动以德先生与赛先生为口号,是华夏文明在技术手段、文化根基和社会结构被“现代化”的理想彻底击溃的三千年未有之大变局下的一次更生,经历白话文运动、汉字的存废之争、科玄论战以及风起云涌的革命洗礼之后,古典传统和古典精神几乎沦丧殆尽。在

⁴⁵ (清)黄宗羲:《易学象数论》,第180页。[HUANG Zongxi, *Yixue xiangshu lun* (Comments on the Image and Number of Yi-ology), 180.]

⁴⁶ 同上,第306页。[Ibid., 306.]

⁴⁷ (美)列奥·施特劳斯:《迫害与写作艺术》,刘峰译,北京:华夏出版社,2012年,第99页。[Leo Strauss, *Pohai yu xiezuo yishu* (Persecution and the Art of Writing), trans. LIU Feng, Beijing: Huaxia Publishing House, 2012, 99.]

古典传统之废墟上建构起来的全新的文学史谱系，乃是完全基于西方认识论——质言之，基于科学主义立场——的基础上重构而成，这种科学主义立场以一种主客体的、现象本质二元论的理论模型从浩瀚的古典传统中发掘客观存在的、可供把握的文学史料作为研究对象，难免圆凿方枘之弊。

《焦氏易林》是《易经》传统的重要支流，理解《焦氏易林》，首先应置之于古典《易》传统中，从“观象”“系词”的表层结构进入，《易林》发挥了《易经》“立象以尽意”的象数思想，是一部集象学之大成的著作。就其思想内容论，《易林》融合了《易学》和《诗经》的传统，采取四言诗的表达方式，是对经学传统的重大发扬，其经学的外壳之下却包蕴着子学的神髓，可视为一部占卜性质的子学之作。它以“究天人之际”的整全关怀而与当下理性主义态度分道扬镳。从现代立场来看，《易林》在中外、古今两个维度具有侨易性质，从中外的角度论，它和域外古典思想并无分殊，皆为神秘主义、秘索思的领域留下一席之地。从古今的角度论，主客体认识论的立场和古典的“天人”立场之间分歧严重，恰恰是这种严重分歧，导致了对《易林》的不同观察。从以古照今的侨易观点来看，以回溯性的侨易方法重新审视《易林》的占验体系在当下不仅是可能的，而且是必要的。“夫焦氏易学传数而不传理，响应于一时，声施于后世者，自有变通之妙用，分为四千九十六卦，实统诸六十四”“夫两间气化，转毂循环，无有端绪，其来也非突然而来，即其去而来已在内；其去也非决然而去，即其来而去已下伏。焉得分疆画界，齟齬中判，其去其来若左右不相连贯者？”⁴⁸

参考文献 Bibliography

- Shaw, Ian. *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- 陈良运：《“〈易林〉几与〈三百篇〉并为四言诗矩矱”——钱钟书论〈易林〉述评》，《周易研究》2002年第5期，第64—71页。
- [CHEN Liangyun. “Yilin ji yu Sanbaipian bing wei siyanshi juhuo” (*Yilin and the Book of Songs Are the Sources of Four Character Poems: Comments on Qian Zhongshu’s Research*). *Zhouyi yanjiu (Studies of Zhouyi)* 55, no. 5 (Oct. 2002): 64–71.]
- (清)黄宗羲：《易学象数论》，北京：中华书局，2010年。
- [HUANG Zongxi. *Yixue xiangshu lun (Comments on the Image and Number of Yi-ology)*. Beijing: Zhong Hua Book Company, 2010.]
- (日)柄谷行人：《日本现代文学的起源》，赵京华译，北京：生活·读书·新知三联书店，1980年。
- [KARATANI, Kojin. *Riben xiandai wenxue de qi yuan (The Origin of Modern Japanese Literature)*. Translated by ZHAO Jinghua. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1980.]
- 李川：《文化复兴语境下的“侨易学”现象》，《江苏师范大学学报》2016年第4期，第64—70页。
- [LI Chuan. “Wenhua fuxing yujing xia de ‘Qiaoyixue’ xianxiang” (On the Phenomenon of Qiao-Yi Theory in the Context of Cultural Renaissance). *Jiangsu shifan daxue xuebao (Journal of Jiangsu Normal University)* 42, no. 4 (Aug. 2016): 64–70.]
- (美)列奥·施特劳斯：《迫害与写作艺术》，刘峰译，北京：华夏出版社，2012年。
- [Leo Strauss. *Pohai yu xiezuo yishu (Persecution and the Art of Writing)*. Translated by LIU Feng. Beijing: Huaxia Publishing House, 2012.]
- 楼宇烈：《周易注校释》，北京：中华书局，2012年。
- [LOU Yulie. *Zhouyi zhu jiaoshi (The Proofreading and Explanation of Zhouyi Annotations)*. Beijing: Zhong Hua

⁴⁸ (清)黄宗羲：《易学象数论》，第442—449页。[HUANG Zongxi, *Yixue xiangshu lun (Comments on the Image and Number of Yi-ology)*, 442–49.]

- Book Company, 2012.]
- (清)尚秉和:《周易尚氏学》,北京:中华书局,2016年。
- [SHANG Binghe. *Zhouyi Shangshi xue* (Shang's Yi-ology). Beijing: Zhong Hua Book Company, 2016.]
- :《焦氏易林注》,北京:九州出版社,2010年。
- [——. *Jiaoshi yilin zhu* (Annotations on *Forest of Yi* by Jiao Gong). Beijing: Jiuzhou Publishing House, 2010.]
- 王晖:《从甲骨文与考古资料的比较看汉字起源时代——并论良渚文化组此类陶文与汉字的起源》,《考古学报》,2013年第3期,第283—296页。
- [WANG Hui. "Cong jiagu jinwen yu kaogu ziliao de bijiao kan hanzi qiyuan shidai——bing lun Liangzhu wenhua zu ci lei taowen yu hanzi de qiyuan" (The Date of the Origination of the Chinese Characters Seen from the Comparison of the Oracle Bone and Bronze Inscription and the Archaeological Materials: Also on the World-Forming Pottery Marks of Liangzhu Culture and the Date of the Chinese Characters). *Kaogu xuebao* (*Acta Archaeologica Sinica*) 190, no.3 (Jul. 2013): 283–96.]
- (清)王筠:《文字蒙求》,北京:中华书局,1962年。
- [WANG Yun. *Wenzi mengqiu* (The Enlightenment of Chinese Characters). Beijing: Zhong Hua Book Company, 1962.]
- 徐传武、胡真:《易林汇校集注》,北京:中华书局,2012年。
- [XU Chuanwu, HU Zhen. *Yilin huijiao jizhu* (Proofreading and Annotation of *Forest of Yi*). Beijing: Zhong Hua Book Company, 2012.]
- 徐复、宋文民:《说文五百四十部首正解》,南京:江苏古籍出版社,2003年。
- [XU Fu, SONG Wenming. *Shuowen wubaishibu zhengjie* (The Explanation of the 540 Radicals in *Shuowen*). Nanjing: Jiangsu Classics Publishing House, 2003.]
- 叶隽:《文学侨易学与“观念侨易”——“文学与思想史”研究的方法论思考》,《中国比较文学》2017年第2期,第15—25页。
- [YE Jun. "Wenxue Qiaoyixue yu 'guannian Qiaoyi'" (The Study of Literary Qiao-Yi and "the Idea of Qiao-Yi"——Methodological Thinking on the History of Literature and Thought). *Zhongguo bijiaowenxue* (*Comparative Literature in China*) 2 (2017): 15–25.]
- :《变创与渐常:侨易学的观念》,北京:北京大学出版社,2014年。
- [——. *Bianchuang yu jianchang: Qiaoyixue de guannian* (Drastic Change and Gradual Change: The Concept of Qiao-Yiology). Beijing: Beijing University Press, 2014.]
- 臧克和、王平:《说文解字新订》,北京:中华书局,2002年。
- [ZANG Kehe, WANG Ping. *Shuowenjiezi xinding* (A New Revision of *Shuowen jiezi*). Beijing: Zhong Hua Book Company, 2002.]
- (宋)朱熹:《周易本义》,北京:中华书局,2009年。
- [ZHU Xi. *Zhouyi benyi* (The Original Meaning of *Zhouyi*). Beijing: Zhong Hua Book Company, 2009.]

摘要:中国现代的文学运动是西方二元论介入的产物,反思现代需要有一个更宏大的理论视野。此种视野至少包含时空两个必要的层次,就空间而言,既然中国文学和域外文学浑然一体,立足于世界文学的全球视野就是必要的;就时间层次上来说,不能不重视古今之争之于当下文学观念反思的意义。而这两个层次,恰恰是侨易学的努力方向。随着传统经学体系的解体,《易林》首先被视为“文学”作品,文学云云就有侨易的因素。《焦氏易林》植根于《周易》“立象以尽意”五项原则基础之上,足证其“象学之集大成”的价值。无论《易》教,还是《诗》教,以及其他经学之教,皆包含华夏文学肇始的源始逻辑。理解了这一源始逻辑,则得以进一步发掘《易林》在当下语境中的价值和意义。就《易林》占验体系而论,其“观象”乃《易经》的传统,其“系词”乃《诗经》的传统,其表达特质是诗性的、直观的而非逻辑的、理性的。从重新调整我们的生活方式、重新思考现代人在宇宙中的位置以应对现代科学主义的危机来论,对《易林》的占验系统予以重审也是必要的。就易学传统内部而言,占卜从来就是支流和末途,而对德性的强调才是经学的核心思想,然《易经》系统对德性的强调乃是基于“视履考祥”“神道设教”的基础之上,这种基础带有某种命运论色彩。

关键词:侨易学;文学;《焦氏易林》;神道设教

作者简介:李川,河北衡水人,文学博士,现任中国社会科学院外国文学研究所副研究员,目前主要从事比较文学、神话学研究。