



象占:原始思维与传统文化--从文化人类学角度研究《易经》的尝试(陈明)

陈明

《易经》之所以成为中国文化的源头活水并非由于它“人更三圣，世历三古”，而是因为作为一部凝结着原始思维的占卜之书，它仿佛一座桥梁，一头连接着巫文化的彼岸，一头伸入人文文化的核心，将二者结合起来，对中国文化特色的形成产生了巨大影响。要真正评价分析它在文化史上的地位，首要的前提就是将它置于原始文化的背景之中，达成对其最初含义的准确的把握。

近代人类学的成就之一就是认识到，“巫术与宗教不仅是教义或哲学，不仅是思想方面的一块知识，乃是一种特殊行为状态，一种以理性、情感、意志为基础的实用态度。它既是行为状态，又是信仰系统；既是社会现象，又是个人经验。”（马林诺夫斯基：《巫术、科学、宗教与神话》，民间文艺出版社版，第9页）马林诺夫斯基深刻地洞悉了巫文化对于早期人类生存斗争的意义与必然性。以图腾制和祖先崇拜为主要内容的原始宗教无不是主体的愿望需要与原始思维相结合的产物。商人以玄鸟为始祖而加以崇拜，就是因为不了解生育乃婚媾所致，而以为是某种动植物精灵进入妇女体内才繁衍出子孙。显然，这种鸟图腾还反映了商人对部落兴盛的渴望与乞求。

要建立一个原始文化的参照系来分析《易经》这个具体的巫文化子遗，就必须承认并确立原始思维作为这一结构的基石。人类学开山泰勒在其划时代的《原始文化》中几乎用二分之一篇幅论述的万物有灵论，就是由原始思维所提供的用以解释身体和精神之间的相互作用和人与外部世界之间的相互关系的一种理论。万物有灵的观念在早期生民中对意识和行为的支配性是压倒一切的，并从而构成原始思维最主要的特征。另一方面，法国人类学家列维-布留尔提出的他所谓“互渗律”的著名概念，也为学术界普遍接受。它是指原始人的一种信仰。这种信仰认为在两件事物和两种现象之间存在着某种同一，或彼此间存在某种直接影响；尽管实际上二者间并无空间上的联系和明显的因果关系。还应予补充指出的一点就是，由于初民个体尚未能从其所属的群体中分离出来，万物有灵论和互渗律中所含的特定内容等乃是作为一种集体精神（布留尔谓之集体表象）而为个体所得有。所以，彼时彼地的属于某一群体的诸种宗教观念和意识，“在该集体中是世代相传；它们在集体中的每个成员身上留下深刻烙印，同时根据不同情况，引起该集体每个成员对有关客体产生尊敬、恐惧、崇拜等等感情。……它先于个体，并久于个体而存在”。（列维-布留尔：《原始思维》，商务印书馆版，第5页）引入人类学的这些成果，才能将《易经》这类古老文化遗存赋予鲜活的生命，即与特定群体的生存活动联系起来从而在那些看似毫无逻辑、晦涩费解的事件表述之中建立起内在的整体的联系；这种联系原本存在于原始人的心理体验之中，虽很难从字里行间看出来。

黑格尔曾嘲笑过认宗教为教士虚构的可笑说法。现代人类学更认为对于原始人类来说，巫术是件十分严肃的事。巫术本身并不与科学对立，它与科学一样是一个具有内在一致性的严谨思维体系，只不过它是建立在原始思维的感知和想象的基础上。占卜，早在新石器代末期的

龙山文化中就已出现。陈梦家先生在《殷墟卜辞综述》里将商代流行的宗教意识概括为天帝崇拜、自然崇拜和祖先崇拜三项主要内容。“殷人重神，率民以事神”，《礼记·表记》所言不虚。一方面国王被视为群巫之长，上帝鬼神与人之间的最高代理人；另一方面，由于原始宗教尚未建立明确严整的形式，“民神杂糅，家为巫史”，凡事问神，无所不占。《易经》作为一部在大量占卜记录基础上编纂而成的占卜之书，用八八六十四卦的占筮体例将许多蒙昧时期生民的各类占卜资料规范成册，为我们今天沿波探源寻找中国文化之根提供了材料。

由于万物有灵论和互渗律信仰，古人眼中关于世界的图景是有机的。万物有灵，灵灵相通，所有的事物既是物质的又是精神的，并且互相感应联系。殷人不仅把日月星辰风雨雷电人格化而加以祭祀崇拜，而且将自己的休咎吉凶与草木山川飞禽走兽的异动联系起来。象占就是他们试图通过对这种异动的揣测来把握自己的命运。象占一词，是李镜池先生在摄取《汉书·艺文志》对杂占定义的基础上新定的，“意思是指所有物象之变化或显现，人们见了，以为跟他有密切关系，因而探究神旨，推断吉凶的一种占验。”（李镜池：《周易探源》，中华书局版，第123页）以物象明人事，或取天地阴阳之象，或取万物杂象，如此之类，乃古今筮书通例。上古太史之官就是负责“掌日月星辰变动，与常不同，以见吉凶之事”，而《易经》之中尤为多见。高亨先生对四百五十条筮辞逐一列表分类，其中取象之辞占有绝对比重。难怪《系辞下》要说，“易者，象也；象也者，像也。”当然，它还包括八卦之象。

《易经》取象以形式区分，有二类，就物取象和就人（事）取象；以性质区分，亦有二类，特殊物象和一般物象（参见高亨：《周易古经今注》，中华书局版，第51页）。所谓特殊物象系指具有某种神秘观念意义的物象，如图腾动物、虚拟动物等。如旅卦上九：“鸟焚其巢，旅人先笑后号咷，丧牛于易”中的鸟就属此类。跟《国语·周语上》所载“周之兴也，鸛鸛鸣于山；其衰也，杜伯射王于郟”一样，这类特殊物象固然也是以原始思维为基础，但它反映的主要是某种特定的宗教意识，须引入某种具体宗教观念才能明白“周之兴”与“鸛鸛鸣”及“鸟焚巢”与“旅人丧牛”之间的联系。（鸛鸛，凤之别名也，周人视为祥瑞。旅人，王国维考证为商先祖王亥，而鸟为商图腾。）对我们来说，以普通物象为占更能说明《易经》认知方式的原始思维特征（实际在该书中表现也更多），因而更能反映其实质，更值得我们研究。

纪百事之象，候善恶之征。桑谷共生，大戊以兴；雉雉登鼎，武丁为宗。把这种由“天象垂”而到“吉凶见”的远古记载一概斥之为骗人的迷信是有欠公允的，正如将先前的巫卜祝与当代的巫婆神汉等量齐观是无知肤浅的一样；因为它们所产生的社会背景和心理意识基础都是完全不同的。下面我们先以《易经》中几条典型的象占筮辞为例，对它所凝结的原始思维和原始宗教观念作些探讨。

- (1) 见龙在田，利见大人。（乾九二）
- (2) 舆脱辐，夫妻反目。（小畜九三）
- (3) 黄离，元吉。（离六二）
- (4) 枯杨生稊，老夫得其女妻。（大过九二）
- (5) 眇能视，利幽人之贞（归妹九二）

取象曰比。章学诚谓“《易》象通于《诗》之比兴”。让我们先看看这首诗：“宛彼鸣鸛，翰飞戾天。我心忧伤，念昔先人。明发不寐，有怀二人。”（《诗经·小雅·小宛》）朱熹《诗集传》认为“二人”即是父母。这首诗由小鸟写到对父母的怀念，这里的“兴”并非现代意

义上的修辞格，而是对内心情感意识活动过程的真实描述。照闻一多先生的解释，就是因为古人的认知结构里图腾崇拜的原始宗教观念使得鸟类与其祖先建立了固定的内在联系。

《易》象之所以能昭示吉凶悔吝其秘密同样也要到原始思维中找寻。前面列举的几条筮辞，其形式可表述为：象占等于取象之辞（A）加断占之辞（B）。A可以是事象，如舆脱辐等，也可以是物象，如枯杨生稊；B可以是吉凶之辞，如贞凶等，也可以是吉凶之事，如利见大人，总之是一种对未来状况的预测。

在现代人看来，车轮从车轴脱裂而出，怎么也不会联想到小两口将反目成仇；枯树上发出新芽无论如何也不会意味着糟老头必得娇妻。因为它们之间如风马牛不相类，毫无逻辑上的关联。确实，要将A、B二者联系起来，使之意义上前后贯通相属，对于占筮者的认知结构必须有着特殊的要求。而事实上，观物取象本来就是原始思维驱动的结果。原始思维所运用的思维材料在互渗律的影响下，与我们今天所运用的思维材料（感觉、知觉、表象概念等）相比，已经被附加了许多神秘的属性。被他们感知的所有东西都已包括在那些神秘因素占优势的集体表象的复合之中。因此，那里不存在简单的只是名称的名称，也不存只是数字的数字，互渗使他们将属于这个数的某种神秘性质和意义结合起来进行想象性推导（参见《原始思维》，第201页）。进一步说，在原始思维中没有纯粹的物理事实，也没有主客体的严格区分，也没有对其属性的规定限制，自然也就没有现代意义上的因果律。所以，取象之辞中的“见龙在田”和“黄离”之类，在占筮者眼中也具有超越其自身所具有的性质，即主体投射于其上的观念内容，从而与他们的命运关联起来。

取义曰兴。在这种原逻辑（prelogic）的认知活动中，想象起了关键性作用。想象并不是脱离一切的毫无根基的任意拼凑。恰恰相反，它在一定意义上较理性的计算更能反映生命存在的内部秘密和无意识中的文化本质。尤其在原始文化中，它总是带有强烈的意向性，与主体的个体经验、心理需要和文化背景相关联。中国是个农业社会，通过兴修水利等社会内部结构的组织而进入文明社会，带有所谓早熟性。从传说中的黄帝时候起，观象授时就是社会的头等大事，而天文历法与巫术是密不可分的。日月星辰之变关系着农业生计，因而自然地成为吉凶之兆，天与人被视为同源同构之物。古文天字就凝结了这种观念，由一个正立的人形而对其头部加以强调。再从原始宗教看，自然崇拜和祖先崇拜的双重叠合也反映了同样的意识。可以断定，在华夏先民的集体表象中，自然呈现出这样一幅图景：人格的意志与物质的品格相融为一；草木山川日月星辰的枯荣流变正是天帝生命的显现，而人也置身于这一生生不息的阴阳大化之中，并互相感应。任何一个自然现象都被看成一个象征，被纳入一个普遍的精神世界里加以解释，而能将它们联系起来的不可能是逻辑而只能是想象。《史记集解》曾引孟康的话云“五星之精散为六十四变”，故星占作为象占之一种，在《易经》中占有突出地位显然是不难理解的。“见龙在田，利见大人”就是一例。龙系指东方七宿；田为天田星。天田共有二星，属于角属。角星北面为天子籍田。角有二星，左为法官，右为将帅，一文一武。由“龙”现于“田”这一星象得出“利见大人”的断占，显然是想象力在天人同源同构观念以及互渗律驱使下启动而形成的结果。同样，也只有在这种认知框架中，“眇能视”才能与囚徒脱图圉这浑不相属的事件挂搭起来。离为一种猛兽，只因其色黄，而黄在经验里或为吉祥之色，占筮者便得出“元吉”之贞。高亨先生此解无意中揣测到了古人的思维路径。占筮者把特定的宗教观念和互渗律放在联想律下面，并把由此而产生的主观想象视为现实的必然性，这就是象占的秘密。从这里我们可以看到，原始思维是怎样通过支配着想象力而制约着古人的认知活动，以及《易经》是在怎样的基础上与原始的宗教观念联系起来。有学者指出，“原始思维是一种被神化了的形象思维”，正可与《易经》相互印证。

由象占可以引出这样一个问题，象占在《易经》中是否具有独立意义？抑或只是著占爻辞里的一种比喻？或者，如尚秉和先生理解的那样，爻辞所述之象乃卦符所含之象的展开？诸如此类的争议几乎已经延续了千年以上，我们今天无意再厕身其间。其实，只要我们承认《易经》是一部由巫史之官在大量占卜记录基础上编纂而成的典籍，这些问题就不难回答了。八卦是筮法产生之后才有的。著占只是众多占卜形式之一，并且，从思维发展的逻辑进程看要晚于象占。其次，揲著之法最初得出的只是奇偶之数，由奇偶之数而定吉凶（参见《文物》1984年第3期张政烺文）；不必要也不可能导致取象之辞的出现。周原出土的甲骨所刻数字卦上不见取象之辞的痕迹，体例与殷人卜辞大同小异（参见《中国哲学》第3期徐锡台、楼宇栋文）。而《易经》六十四卦中，除载有取象之辞、说事之辞的卦外，直接得出断贞之辞的也不在少数（如解初六，大壮九二）。著占主要是因为它乃以天文历数为根据，而又是由官方巫史所创，加之运用便当才逐渐获得其权威地位，成为巫文化总结时所归依的基本框架。它显然不能抹煞象占的独立性，正如不能否认龟卜的独立性一样。司马迁在《太史公自序》中所言“三王不同龟，四夷各异卜，然各以决吉凶”乃是历史的事实。那些奇偶数字所代表的马牛龙鸡之类的八卦之象，只能是在《易经》成书之后的应用过程中附会发展的产物。至于以乾为天以坤为地则更是相当成熟之哲学观念的形象表述了。此外，相同的取象之辞重复出现也证明卦外自有其象，卦初原本非象。

肯定筮辞、象占在《易经》中的相对独立性，并不否定它与卦系间的联系。恰恰相反，我们要在这里着重讨论作为共同构成这一典籍的两系统之间的内在联系，及其在思维方式层面由象占到卦系的发展。我们认为，作为以筮辞形式排列于六十四卦之下的象占记录，当它于西周年间被纳入著占的框架时，它便成为《易经》这个大系统里的断占之辞了（但并不排除占卜时占筮著仍以实象说吉凶），而卦画则取代原来的取象之辞的位置和功能，成为新的取象符号。换言之，由卦画与筮辞（含取象之辞和断占之辞）二个系统重组的《易经》是象占在结构上的放大和功能上的加强。我们不妨将前者称为实象之占，后者为虚象之占。由实象（物象事象）发展到虚象（卦画卦爻），既是《易经》成书的现实过程，也是巫文化发展完善的逻辑步骤。中国文化的早熟为人所周知，我们不妨把这部巫文化典籍视为它早产的馨儿。

卦画是揲筮的结果，最初只是一组（三或六个）奇偶数字的重叠排列，与占筮者及其所占事情之间不存在什么因果联系，不具备客观确实性，正如取象之辞与断占之辞的关系一样。人们之所以相信八卦能显示吉凶，是因为他们相信天地间有一种神秘的力量，同时将著草视为圆而神的灵物，加上筮法源于天文历数，使得他们认为方以智的卦画能“体天地之撰，类万物之情，通神明之德”。显然，这无论在思维方式，心理基础，还是所反映的宗教意识都与前文所论实象之占相同。不同之处在于，相对于实象之占的取象之辞与断占之辞的关系而言，卦画卦爻是非实在具体的虚象，它与吉凶的关系不能简单地由依据经验诉诸想象来沟通，而是由编纂者固定下来。原始的思维方式以及宗教观念等也就不能直接发生作用了。同时，六爻最多也只有六十四种组合方式，在占卜之书的相对贫乏和所占之事的想对丰富之间不能不产生矛盾。于是，巫覡祝卜们对卦画卦爻与吉凶之关系的诠释就有必要进行挖掘创造，并变得复杂灵活起来。卦画卦爻作为符号的抽象性象征性则为激活的人类理性思维能力提供了施展的空间。《易传》对卦爻的阐释以及八卦之象等学说的产生都是后人于此进行这种努力的成果。它们分别开创和代表了易学的义理和象数的不同学术路向。

实象之占的解释虽然借助于想象，但宗教意识从根本上决定了它的取值域限。象之由实而虚

使它从一种具体的殊相上升成为一般的共相。加之卦符的推衍有其相对固定的规则，排列组合自成体系。当人们以之来概括说明世界的变化发展，更使它有了对更多事物的包容性，“开物成务，冒天下之道”，成为所谓“宇宙代数学”。虚象系统的产生和所具有的功能及其运用，反映了当时人们对世界的基本理解。从这个范式里，万事万物获得了秩序性和统一性。它所蕴含的最基本的观念内容是：不同层次和类别的事物是相互联系贯通的，同源同构的；这种观念的前提是万物有灵论和互渗律，其基础则是华夏特殊的小农社会生活经验。占筮时，根据认知情境的不同，卦画所象之像可以灵活转换而获得应有理解。但万变不离其宗，宗就是这个系统的结构和规则。可见，由实象之占到虚象之占，原始思维创造了初民意识中的世界图景，找到了自己对世界理解的最好表现形式；也为巫文化向人文文化过渡铺平了道路。到虚象之占时，巫术的内容渐趋淡化，哲理的因素逐步厚积。八八六十四卦的重心也由对不可知的虚构出来的神秘天意的贞占，转向对现实的支配着这一世界的规律的探究。正因此，《易经》既是巫文化发展的巅峰，又成为人文文化发展的起点。

文化人类学中有原生文明和次生文明的区分。前者指从当地民俗传统中发展起来的文明；后者指外界文明为主而吸收当地文明传统而形成的文明。希腊文明是在摧毁了当地的爱琴文明的基础上建立起来的（希腊民族自身也是通过合并形成的），属于次生文明。而中国，众所周知，由野蛮入文明走的是所谓亚细亚式的维新道路。王国维侯外庐等前辈学者已曾就建立在血族关系基础上的公社制度对后来宗法政权形式的影响等作过精深的考证和阐发。如果引进原生文明概念（占卜之书成为群经之首正是最好标志。荣格指出，“在西方，这种思维从赫拉克利特时代起就不见之于哲学史了”），我们就可以从更广阔的背景上考察我国巫文化与人文文化发展的连续性，加深对自己传统的认识。因为没有恩格斯所称颂的那种商品经济的大进军将氏族贵族及其宗法制摧毁，相应地，人们的观念世界也没有受到新文明的清算。旧邦新命使固有的集体表象不仅延续下来，还使它在新文化的创造中发生作用并在这种作用中强化，由集体无意识转化成为社会意识形态。如果说作为一个占卜的操作系统，《易经》逐渐只为一小部分巫觋拥有于民间，那么，作为一个关于世界意义的解释系统，它的基本思维模式和观念内容则几乎为全部的思想大家所重视。

春秋战国是我国人文文化的奠基时期，这也是世界文明发展的轴心时期。诸子百家通古今之变，究天人之际，儒道无疑成为后来文化发展的主干。二家的开创者就都与《易经》有着不可分割的联系。老子“道生一，一生二，二生三，三生万物”的宇宙发生模式，就与成卦之筮法深相契合，正如揲著之法与天文历数深相契合一样，因而被宋人邵尧夫赞为“得易之体”云云。台湾学者吴怡教授认为，“没有孔子的思想，十翼就没有生命；没有十翼，《易经》也只是古代的占卜之书而已，绝不会对中国的文化、哲学、社会人生产生那么大的影响。”（参见《周易研究》创刊号《国际周易学术讨论会综述》）这道出了儒家思想在《易经》由巫文化向人文文化过渡过程中的重要性。但我们还想深入一步提出这样一个问题，既然《易经》对中国文化、哲学、社会、人生有重大影响，那它与儒家思想又是怎样一种关系？我们以为，《易经》是原始思维的产物，它提供的主要是一种思维方式所决定的关于天地人生的最根本的关系或模式，用荣格的话来说叫“无内容的形式”。它不仅为道家所传袭利用，也为儒家所继承发展，从根本上奠定了中国文化的基本格局。太极一元论，阴阳二元论，乃至重功能轻实体、重直觉轻分析的思维特征等无不与《易经》所含的原始思维及巫文化因子有关。朱熹称颂“至哉易乎！其道至大无不包，其用至神而无不存”，也只有在这层意义上才能获得理解。

我们的研究者在论及《易经》和《易传》的关系时，常过分强调后者对前者的否定抛弃，强调前者对后者影响的消极性，而对这种影响究竟是什么却缺少更深层次的挖掘。这主要是

因为对《易经》的狭隘理解，即没有将它作为原始巫文化的典籍凝结着原始思维的颗粒，没有看到我们的文化乃是一种直接由原始文化生长起来的原生文明，因而仅仅简单地将它视同一般迷信之作而已。这里，我们从天人合一这个基本的文化特征的形成来谈谈原始宗教观念对传统文化的影响。天人合一的理论模式成型于先秦。哲学史家还有人上溯至周公，将“皇天无亲，惟德是依”的敬德保民政治思想视为天人合一观念的最初萌芽。其实真正的发生学意义上的天人合一观念并不能在哲学或政治学领域中找到，而只有在原始宗教乃至原始思维的特征之中才能找到。万物有灵论认为神灵存在于万事万物之中，互渗律使人相信一切事物互含互摄，农业社会的生活背景更突出强化了人与天与自然之间的联系。作筮之巫咸就是殷商大戊时的传天数之官。虽然最早的成卦之法已不可考，但《系辞·大衍章》所载巫法及其解释足可证明，八八六十四卦的形成与原始宗教支配下追求天人同构的意识肯定有其内在的相关性。新近有论者干脆断言“六十四卦和三百八十四爻是以日月五星和二十八宿为骨架构筑起来的。”（乌恩薄：《周易-古代中国的世界图示》，吉林文史出版社版，第46页）立论虽嫌偏颇，却把握住了《易经》的一个重要理论特征。武丁后殷人宗教的成熟形态祖先神与上帝神合一，也是这种意识的反映。小邦周代大国殷后，周公的改革也未能挣脱这个模式，只是使天与人合一的基础由亲族关系更换为德行的高下。这是理论哲学家在天人合一这个原始宗教框架里写下的第一笔，从而给这个“空套子”或者说“无内容的形式”赋予了现实的内容。到《易传》对卦爻辞进行新的注释时，这种伦理色彩更构成了明确的图画，但同样，其基本的结构形式却未发生根本的变化，应该指出的是，这里我是在亚里士多德的意义上使用形式一词，它具有原则规定、致思发展性向等规定性。

《系辞上》有这么一段话，“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”对于它历来有不同解释，或以为是论述天地起源（郑玄、虞翻），或以为是画卦之说（朱熹），还有人认为是揲筮之法（胡渭、李塉）今人对此有一精当议评，这几种解释“都有一定根据，不仅彼此不相矛盾，而且还可以互相参证，郑玄、虞翻的天地起源说，解释了这段话实际所指的内容；朱熹、胡渭、李塉的画卦说和揲筮说，解释了这段话所依据的巫占形式……如果分开来说，显得扞格不通，合起来说，反倒切合《易传》原意”（任继愈编：《中国哲学发展史（先秦）》，人民出版社版，第629页）确实，原始思维的特征并没有随着《周易》巫术内容的淡化而趋于消弭，而是沿着社会发展那条所谓亚细亚式维新道路悄悄步入了人文文化的门槛。心理学认为思维定势的实质就是运用已有的认知结构解决新的认识问题。先秦产生出的本体论、认识论以及阴阳学说等思想成果表明，原始思维的许多特征已积淀于后人心底，不自觉地制约着人的思考和行为，把不同时代的思维内容纳于固定框架之中，《易传》肯定“易与天地准，故能弥纶天地之道”，说明它不可能创造出一个新的解释系统去替代这个“言乎天地之间则备矣”的世界图式。只是将它不断加以扩大充实，“易之为书也广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材而两之，故六；六者非它也，三材之道也”（《系辞下》）。尔后，无论汉学，玄学还是宋学，都证明天人合一乃是历代思想家所共同遵循的、用以建构自己理论体系的思维原则，并构成中国智慧的核心内容。正因此，中国文化才与西方文化乃至印度文化区别开来。

近人王治心先生写过一本《中国宗教思想史大纲》。今天再版，使我们得以在书里读到这样的话：“我们一读中国的古籍，无论经、子、史，无一不有关于巫术的色彩。”确实，我国巫文化对人文文化的影响是广泛而深远的，这种影响主要表现在思维模式上，这种影响又主要是经由《易经》而实现的，这就是本文的结论。

发表日期：2004-12-25 浏览人次：519

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。