

拟象思维:《周易》“归纳—演绎”的类比特质

——《易传》“象”观念的认识论分析

黄玉顺¹ 杨晓伟²

(1. 山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100; 2. 山东社会科学院《东岳论丛》编辑部, 山东 济南 250002)

摘要:《周易》的思维方式并不是所谓的“象思维”,而是“拟象思维”。《易经》无“象”字。《易传》中的“象”有两种含义,即“现象”(自然现象和社会现象)与“易象”(卦象和爻象)。“易象”来自“观象设卦”。“观象”就是观察现象,属于感性认识;“设卦”则是设立易象,属于理性认识,即属“拟象思维”。《周易》拟象思维包含两个过程:一是归纳,即从所观的具体“现象”中“取象”,于是“设卦”而有抽象的“易象”,这是“作《易》”;二是演绎,即从所设的抽象“易象”中“取象”,而运用于所问的具体“现象”,这是“用《易》”。因此,拟象思维实质上是一种类比思维,就是在理性思维中模拟感性现象,即把对一类现象的归纳结果(易象)演绎到另一类现象。显然,这种思维方式符合“归纳—演绎”的思维普遍规律,即并不是一种独立的思维形式;它与科学思维方式的区别不在思维形式,而在思维内容,特别是其原初预设。《周易》之所以有这样的思维方式,是因为在当时的观念预设中,一切现象都是“天意”或“神意”的显示;“圣人”从这些现象中领悟神意,据此制作《周易》易象,用以指导人事。这种指导作用的具体实现方式,就是著筮活动。

关键词:《周易》;归纳与演绎;拟象;象;现象;易象;认识论

中图分类号:B221 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2025)05-0005-12

这些年来,关于所谓“象思维”的讨论颇为热闹,虽然取得了一些有参考价值的成果,但存在的问题也不少。根本问题有二:一是脱离了“象”观念的文献根据,凭主观想象而随意发挥;二是企图证明《周易》具有一种在理性认识、抽象思维之外的独特而神秘的思维形式。本文将通过对《易传》“象”观念的认识论分析,证明“象思维”这个概念根本不能成立;《周易》的思维方式并不是什么“象思维”,而是“拟象思维”,这种思维方式的独特性并不在于其思维形式,而在于其思维内容。

一、引论

检索《周易》文本,古经部分即《易经》没有出现“象”字。因此,讨论所谓“象思维”,基本的文献依据就是大传部分即《易传》的“象”观念。进一步说,在《易传》的七种文献中,《文言传》《说卦》《序卦》《杂卦》均无“象”字。在《彖传》中,“象”字也只出现了三次。《象传》的正文中也没有出现“象”字,唯有这个文献的名称叫作“象传”;当其被逐条附编于《易经》卦爻辞之下时,编者注明“象曰”。因此,讨论《易传》的“象”观念,最主要的文献是《系辞传》。

收稿日期:2024-11-07

作者简介:黄玉顺,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授;杨晓伟,山东社会科学院《东岳论丛》编辑部研究员。

(一)杨振宁的诘难

2004年9月3日,著名物理学家杨振宁在北京人民大会堂举行的“2004文化高峰论坛”上发表了题为《〈易经〉对中华文化的影响》的报告,首先谈的就是“《易经》影响了中华文化的思维方式,而这个影响是近代科学没有在中国萌芽的重要原因之一”^①,具体来说,就是中华传统文化有归纳法而没有演绎法。他说:

归纳与推演二者同时是近代科学的基本思维方法。

中华传统文化的一大特色是有归纳法,可是没有推演法。其中归纳法的来源是什么?“易者象也”,“圣人立象以尽意”,“取象比类”,“观物取象”都是贯穿《易经》的精神,都是归纳法,是向上求整体“象”的方法。

可是,中华文化没有发展出推演法。^②

这里对科学的思维方式“归纳—演绎”的概括是没有问题的。归纳就是从具体到抽象,即由特殊的现象a、b、c……概括出一般的规律P;演绎则相反,是从抽象到具体,即从一般的规律P推演到其他的特殊现象d、e、f……其实,这正是《周易》“取象比类”的思维方式。

第一,关于《周易》的归纳思维。杨振宁肯定《周易》具有“归纳”的思维形式,而且是“抽象化”的“归纳法”。他说:

这些卦是“象”,这是《周易》里面自己讲的,是浓缩了的观念,以卦符卦名将天、地、人的变迁分类……浓缩化、分类化、抽象化、精简化、符号化是《易经》的精神。^③

看来杨振宁对《周易》确实颇有心得。不过,他的上述言论只涉及“作《易》”,而未涉及“用《易》”(著筮活动),而后者正是《周易》的演绎法。不仅“作《易》”的归纳是“取象比类”,“用《易》”的演绎同样是“取象比类”;只不过前者所取的是“现象”,而后者所取的是“易象”。《周易》的思维方式就是以“易象”为中介,将某一类现象比拟于另一类现象。这里,“作《易》”是归纳,而“用《易》”就是演绎。

第二,关于《周易》的演绎思维。杨振宁认为《周易》的思维形式只有归纳法,没有演绎法,这是不对的。他所举的电磁理论奠基人麦克斯韦(James Clerk Maxwell)发现“麦克斯韦方程”(Maxwell's equations)的例子,正好与他的上述判断相反:

他的第一篇文章里面用的是归纳法,里面有这样一段话:“我们必须认识到互相类似的物理学分支。就是说物理学中有不同的分支,可是它们的结构可以相互印证。”

他用这个观念来研究怎样写出电磁学方程式,以流体力学的一些方程式为蓝本。这种研究方法遵循了归纳法的精神。

几年以后,在第三篇文章中他把用归纳法猜出的电磁方程式,运用推演法而得出新结论:这些方程式显示电磁可以以波的形式传播,其波速与当时已知的光速相符,所以“光即是电磁波”,这是划时代的推测,催生了20世纪的科技发展与人类今天的生活方式。^④

麦克斯韦的第一篇文章采用归纳法,并指出物理学不同分支的结构可以相互印证,这其实是取象比类的方法。他的第三篇文章采用“推演法”,由电磁方程式推演出“光即是电磁波”的结论,这同样是

① 杨振宁《〈易经〉对中华文化的影响》,载《自然杂志》2005年第1期,第1页。

② 杨振宁《〈易经〉对中华文化的影响》,载《自然杂志》2005年第1期,第2页。

③ 杨振宁《〈易经〉对中华文化的影响》,载《自然杂志》2005年第1期,第2页。

④ 杨振宁《〈易经〉对中华文化的影响》,载《自然杂志》2005年第1期,第2页。

取象比类的方法。可见,“取象比类”不仅适用于归纳法,也同样适用于演绎法。“比类”的演绎,其实就是一种“类比”(analogy)思维。

这里涉及逻辑学上的一个值得讨论的重要问题。通常认为,人类具有三种思维形式,即归纳、演绎和类比。但实际上,类比并不是归纳和演绎之外的一种独立的思维形式。我们之所以能够将甲类现象比拟于乙类现象,是因为我们看到了两类现象之间的“相似”之处即“共相”。那么,显而易见,从具体的甲类现象到抽象的共相,这是归纳的结果;从抽象的共相到乙类现象,则是演绎的结果。

[甲类现象]—抽象化归纳→[共相]—具体化演绎→[乙类现象]

《周易》的“取象比类”正是这样的类比思维:“作《易》”是从所观察的具体“甲类现象”中归纳出抽象的“易象”;“用《易》”是从抽象的“易象”演绎到所占问的具体“乙类现象”。

(二)思维形式与思维内容的区分

为此,首先必须明确“思维”这个概念。众所周知,“思维”属于认知范畴。这里不采取康德所独有的“感性—知性—理性”三级划分,而采取常识所共知的二级划分,即“感性”与“理性”。“思维”即属“理性”范畴,亦即通常所说的“理性认识”。

另外一个问题,就是“思维方式”(mode of thinking)的概念。思维方式涉及两个方面,即“思维形式”(form of thinking)和“思维内容”(content of thinking)。人类的思维形式其实并无二致,不外乎抽象思维,即逻辑思维——归纳与演绎。至于思维方式的差异,并非思维形式的不同,而是思维内容的区别。《周易》的思维方式的独特性,并不在于思维形式,而在于思维内容。

关于思维形式与思维内容的区别,我们不妨以科学与基督教神学的思维方式为例加以说明。神学的思维形式,例如其对上帝存在的证明,尤其是阿奎纳(Thomas Aquinas)提出的证明,其实同样运用了逻辑思维。众所周知,神学为形式逻辑的发展作出了突出的贡献,而17世纪的逻辑学教科书《波尔—罗亚尔逻辑》(Port-Royal Logic)就是这方面成果的总结。神学与科学的区别并不在于思维形式,而在其思维内容:

方式 \ 科别	神学	科学
形式	逻辑思维	逻辑思维
内容	上帝世界	物理世界

这里所说的思维内容的区别,最主要的缘由在于其原初预设(presupposition)的不同。^①神学在证明上帝存在之前,就已经预设了上帝的存在,这是一种超越理性的信仰,其实是一种“预设信念”(presupposed belief),神学家的工作不过是对此提供证明;而科学却没有这样的预设信念。^②《周易》的思维方式亦然:

事实上,《周易》与基督教神学一样,也预设了某种形而上的神性的超越者(the Transcendent)的

^① 参见[德]H.布斯曼、[美]G.于尔著,黄玉顺译《预设的概念》,载黄玉顺《儒教问题研究》,北京:人民出版社,2012年,第179—192页;黄玉顺《论科学与哲学中的信念与预设》,载《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,北京:光明日报出版社,2009年,第237—249页。

^② 参见黄玉顺《论科学与哲学中的信念与预设》,载《儒家思想与当代生活——“生活儒学”论集》,第237—249页;黄玉顺《论哲学与宗教中的超越与信念》,载《儒教问题研究》,第3—22页。

方式 \ 科别	《周易》	科学
形式	归纳—演绎	归纳—演绎
内容	现象—易象—现象	现象—定律—现象

存在,称之为“天”或“帝”。^①这是《周易》思维方式与科学思维方式在思维内容上最根本的区别。至于思维形式,两者之间并无实质区别。

由此可见,中国没有率先发展出近代科学,并不能归因于杨振宁所说的《周易》、中华文化的思维方式。这里需要特别强调:中国人并不是什么既非人类亦非其他动物的特殊物种,他们同样会遵循人类普遍的认知规律,即从感性认识到理性认识、从归纳到演绎。^②只不过由于某种原因,中国没有发展出亚里士多德开创的那种形式逻辑学。

(三)《周易》的拟象思维

综上,如果非要给《周易》的思维方式一个特定的名称不可,那么,与其说是“象思维”(image thinking),毋宁说是“拟象思维”(simulative thinking)。所谓“拟象思维”,即“拟诸其形容”而“象其物宜”(《系辞上传》),其实就是在抽象的理性思维中模拟具体的感性现象。这种“取象比类”的思维方式,本质上是一种“类比”思维,它是人类普遍思维形式“归纳—演绎”的一种特殊的表现。

通观《易传》文本,“象”有两种基本含义,即“现象”(自然现象和社会现象)与“易象”(卦象和爻象)。“易象”来自“观象设卦”。“观象”就是观察具体现象,属于感性认识;而“设卦”则是一种抽象思维的结果,属于理性认识。拟象思维就是在理性思维中模拟感性现象,亦即以抽象符号的“易象”为中介,把对一类具体现象的归纳结果(易象)演绎地运用于另一类具体现象。《象传》就是典型的拟象思维,它是把对“天道”即自然现象的理解运用于“人道”即社会现象。显然,“拟象”过程首先以具体的“观象”(感性观察)为前提,然后进入抽象的“拟象”过程。

具体来说,《周易》的拟象思维过程包含两个阶段:一是“圣人”的“作《易》”,即从所观察的具体现象中“取象”,于是“设卦”而有抽象的易象;二是筮人的“用《易》”,即从所设立的抽象易象中“取象”,而运用于所占问的具体现象。这个思维过程就是:

[所观现象]—抽象化归纳→[易象]—具体化演绎→[所占现象]

这里的“归纳”即抽象化,古人认为是圣人的事情;而“演绎”即具体化,则是筮人的事情。

由此可见,《周易》“拟象”的思维方式并不是一种独立的思维形式,即并不是人类理性思维“归纳—演绎”之外的《周易》或中国人特有的一种思维形式,而只是人类普遍思维形式之下的一种独特的思维内容。这里尤其需要避免“中国特殊论”那样的特殊主义,否则就会将中国文化与逻辑学及科学对立起来,不利于中国的科技进步。

二、《易传》“象”的两层含义:“现象”与“易象”

如前所言,《易传》中的“象”分为两类,即具体的现象和抽象的易象,后者乃是对前者的抽象化的归纳。

^① 参见黄玉顺《神圣超越的哲学重建——〈周易〉与现象学的启示》,载《周易研究》2020年第2期,第17—28页。

^② 学界曾有所谓“形象思维”的讨论。其实,“形象思维”本身就是一个自相矛盾的伪概念,因为“形象”并不属于理性的“思维”范畴,即“思维”必定是“抽象”的。

(一)现象

在整部《易传》中,“象”字的首次出现,是《剥·彖传》所说的“观象”:

剥,剥也,柔变刚也……顺而止之,观象也。

所谓“观象”,注称:“以观其形象也。”对此,孔颖达说“‘象’是形象”“《易》卦者,写万物之形象”“万物之体,自然各有形象,圣人设卦以写万物之象”“初有三画,虽有万物之象,于万物变通之理犹有未尽,故更重之而有六画,备万物之形象,穷天下之能事,故六画成卦也”。^①这里所谓“形象”,就是现象。

圣人作《易》源于“观象”,即对现象的观察:

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。(《系辞下传》)

这里提及的万物之象,诸如“天”“地”“鸟兽之文与地之宜”“身”等,都是现象,即感性认识、观察的对象。

汉语“观察”一语,即源于这种“仰观俯察”:

仰以观于天文,俯以察于地理,是故知幽明之故。(《系辞上传》)

这就是“观察”,即对现象的认识。孔颖达据此提出了“观察”的概念,他说:“作《易》圣人,本观察变化之道,象于天地阴阳而立乾、坤等卦。”(《周易正义》,第81页)

在万物之象中,最大的现象就是天地,即“法象莫大乎天地”(《系辞上传》),因为“天地相遇,品物咸章”(《姤·彖传》),“以言乎天地之间则备矣”,“天地设位而《易》行乎其中矣”(《系辞上传》)。所以《系辞上传》说:“天地变化,圣人效之;天垂象,见吉凶,圣人象之。”汉语“现象”一语,即源于此。^②

所观察的现象分为两大类,即自然现象和社会现象。《贲·彖传》说:

刚柔交错,天文也;文明以止,人文也。观乎天文,以察时变;观乎人文,以化成天下。

这里,孔颖达再次提到“观察”,他说:“当观视天文,刚柔交错,相饰成文,以察四时变化。”“观察人文,则《诗》《书》礼乐之谓,当法此教而化成天下也。”(《周易正义》,第25页)其实,这里观察的对象,“天文”当指自然现象,“人文”当指社会现象。

感性的观察所得,只是现象,并非事物的本质。要知现象背后的本质性的“幽明之故”,还需通过理性思维的归纳、抽象。这种归纳与抽象,在《周易》即属“拟象思维”。

(二)易象

除上述自然界和社会界的现象外,《易传》的“象”也指易象,即卦象和爻象。“易象”这个概念,出自孔颖达对下面这段话的解释:

君子所居而安者,《易》之序也;所乐而玩者,爻之辞也。是故君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。(《系辞上传》)

孔颖达疏:“序,易象之次序。”“以易象则明其善恶,辞则示其吉凶。”“君子既能奉遵易象,以居处其身,无有凶害,是以从天以下,悉皆祐之,吉无不利。”(《周易正义》,第65页)

“象”在《彖传》中出现两次,都是指卦象。

《鼎·彖传》曰:“鼎,象也。以木巽火,亨饪也。”这里的“象”显然指鼎卦的卦象,巽下离上,巽象征木,离象征火,正是“烹饪”之象。

^① [魏]王弼、[晋]韩康伯注,[唐]孔颖达等正义《周易正义》,载[清]阮元校刻《十三经注疏(附校勘记)》上册,北京:中华书局,1980年,第26、69、75、2、1页。下引该书,仅随文标注书名与页码。

^② 参见黄玉顺《中国哲学的“现象”观念——〈周易〉“见象”与“观”的考察》,载《河北学刊》2017年第5期,第1—6页。

《小过·彖传》曰:“小过……有飞鸟之象焉。‘飞鸟遗之音,不宜上,宜下,大吉’,上逆而下顺也。”注云:“不宜上,宜下,即飞鸟之象。”(《周易正义》,第59页)这里的“上逆而下顺”,是对小过卦象的解释。艮下震上,《说卦传》说“震,动也”“艮,止也”。《杂卦传》说:“震,起也;艮,止也。”飞鸟震动向上飞起则不安,故“不宜上”;向下艮止则安,故“宜下”。《大学》所说的“知止而后有定,定而后能静,静而后能安”,亦是此意。

《系辞传》则有更多关于卦象的言说。如:“八卦以象告,爻象以情言。”(《系辞上传》)“象者,言乎象者也;爻者,言乎变者也。”(《系辞下传》)孔颖达疏:“‘象’谓卦下之辞,言说乎一卦之象也。”(《周易正义》,第65页)“生生之谓易,成象之谓乾,效法之谓坤。”韩康伯注:“拟乾之象。”孔颖达疏:“谓画卦成乾之象。”(《周易正义》,第66页)

以下“象”字,也应当指卦象:

八卦成列,象在其中矣;因而重之,爻在其中矣。(《系辞下传》)

孔颖达疏:“言八卦各成列位,万物之象在其八卦之中也。”这似乎是指万物的现象。但他又说:“言刚柔之象,立在其卦之根本者也……其刚柔立本者,若刚定体为乾,若柔定体为坤,阳卦两阴而一阳,阴卦两阳而一阴,是立其卦本而不易也,则上‘八卦成列,象在其中矣’是也。”(《周易正义》,第73—74页)这里的“刚柔之象”显然指卦象,所以说“立在其卦”,即“刚定体为乾”而“柔定体为坤”。

此外,《系辞上传》有“四象”之名:

《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。

《易》有四象,所以示也;系辞焉,所以告也;定之以吉凶,所以断也。

关于“四象”,历来解说不一。笔者认为,由“《易》有四象……系辞焉……”可知此处“象”指卦象,因为“系辞”既然指卦辞,那么“四象”即应指卦象。孔颖达即指出:“‘系辞焉,所以告’者,系辞于象卦下,所以告其得失也。”(《周易正义》,第70页)由此反推,上文“两仪生四象”之“四象”亦应指卦象。此“象”何以为“四”?其实,“两仪”“四象”“八卦”都是卦象,只是层次不同:“两仪”谓--、—;“四象”谓☰、☷、☱、☲;“八卦”谓☰、☷、☱、☲、☴、☵、☶、☳。

词语“爻象”,出自《系辞下传》:

夫乾,确实示人易矣;夫坤,隤然示人简矣……爻象动乎内,吉凶见乎外。

孔颖达疏:“‘爻象动乎内’者,言爻之与象,发动于卦之内也。”(《周易正义》,第74页)这里“爻之与象”的表述不确,“与”字实属多余。所谓“爻象动乎内”,此“内”指“卦之内”,当然就是“爻”,其“象”就是爻象,这里具体是指乾卦、坤卦之内的爻象。

三、易象的制作:观察现象而“立象”——归纳

相传圣人作《易》就是在“观象”即观察现象的基础之上“设卦”,这就叫做“观象设卦”。

(一)“观象”:观取现象

关于“观象”,上文已有讨论。至于“观象设卦”,《系辞上传》说:

圣人设卦观象,系辞焉而明吉凶,刚柔相推而生变化。是故吉凶者,失得之象也;悔吝者,忧虞之象也;变化者,进退之象也;刚柔者,昼夜之象也。

这里所谓“设卦观象”,实为“观象设卦”,即先“观象”而后“设卦”。对此,孔颖达讲得很清楚:“谓圣人设画其卦之时,莫不瞻观物象。法其物象,然后设之。”这是解释卦象,进而解释爻象。“此下四句经,总明诸象不同之事,辞之吉者是得之象,辞之凶者是失之象,故曰‘吉凶者,是失得之象也’。”“经

称‘悔吝者’是得失微小，初时忧患虞度之形象也。”“万物之象，皆有阴阳之爻，或从始而上进，或居终而倒退，以其往复相推，或渐变而顿化，故云‘进退之象’也。”“昼则阳日照临，万物生而坚刚，是昼之象也；夜则阴润浸被，万物而皆柔弱，是夜之象也。”（《周易正义》，第64页）这就是说，卦象、爻象都来自对万物的现象的观察。

在《系辞传》看来，易象之“象”，乃是万物现象之“像”。所以，《系辞下传》以“像”释“象”：

《易》者，象也；象也者，像也。

此处“象”指卦象，然而它是万物现象之“像”。孔颖达疏曰：“‘象也者，像此者也’，言象此物之形状也。”“易卦者，写万物之形象，故‘《易》者，象也’。‘象也者，像也’者，谓卦为万物象者，法像万物，犹若乾卦之象，法像于天也。”（《周易正义》，第75页）

（二）“立象”：抽象化归纳

“观象设卦”所谓“设卦”，首先就是“立象”。《系辞上传》说：

圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。

孔颖达疏：“非唯立象以尽圣人之意，又设卦以尽百姓之情伪也。”（《周易正义》，第70页）据此，“立象”并不等于“设卦”。《系辞上传》说：“乾以易知，坤以简能……易简，而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。”韩康伯注：“成位至立象也。”孔颖达疏：“成位况立象，言圣人极易简之善，则能通天下之理，故能成立卦象于天地之中，言并天地也。”（《周易正义》，第64页）显然，此处的“立象”就是“成立卦象”，但并不是指所有的卦象，而是特指乾坤最初“易简”的卦象。此时尚未“设卦”，可见此处“立象”当指“--”与“—”，即只是阴阳之象，所以谓之“易简”。

但这只是狭义的“立象”。广义的“立象”，泛指设立八卦乃至六十四卦的卦象。《系辞下传》说“知者观其彖辞，则思过半矣”，韩康伯注：“夫彖者，举立象之统。”孔颖达疏：“谓文王卦下彖辞，举明立此卦象之纲统也……若屯卦彖云‘利贞’，夫子释云‘动于险中大亨贞’者，是举立象之统也。”（《周易正义》，第78页）显然，这里的“立象”已不限于乾坤两卦的卦象，而是泛指所有卦的卦象。

1. “拟象”

就其广义而论，“立象”就是“设卦”，也叫“立卦”。《说卦传》说：

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。

韩康伯注：“卦，象也。”“卦则雷风相薄，山泽通气，拟象阴阳变化之体。”孔颖达疏：“伏牺初画八卦，以震象雷，以巽象风，以艮象山，以兑象泽。”（《周易正义》，第81页）

这里，韩康伯在易学史上第一次提出了“拟象”概念。这是回答具体怎样立象设卦的问题，答案就是“拟象”。据《系辞上传》的思想，《周易》的易象之“象”，就是“拟象”的结果：

夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

所谓“拟诸其形容”而“象其物宜”，就是模拟物象、现象。孔颖达疏：“六十四卦，皆拟诸形容，象其物宜也。若泰卦比拟泰之形容，象其泰之物宜；若否卦则比拟否之形容，象其否之物宜也。举此而言，诸卦可知也。”（《周易正义》，第67页）这就是说，六十四卦的易象，都是“拟象”“比拟”的结果。

这里所谓“比拟”，其实就是“类比”（analogy），即“取象比类”。关于“比拟”，孔颖达在谈到《乾·象传》时指出：“天有纯刚，故有健用。今画纯阳之卦以比拟之，故谓之‘象’。”（《周易正义》，第2页）显然，易象是对现象的“比拟”“比类”，亦即类比。

2. “取象”：抽象归纳

那么，究竟如何“比拟”“比类”？首先就是“取象”，即观取现象。“取象”分为两种：一是作《易》之

时,从所观的现象中“取象”;二是用《易》即著筮之时,从所观的易象中“取象”。

关于从现象中“取象”,孔颖达指出:“凡《易》者,象也,以物象而明人事,若《诗》之比喻也。或取天地阴阳之象以明义者,若乾之‘潜龙’‘见龙’,坤之‘履霜坚冰’‘龙战’之属是也。或取万物杂象以明义者,若屯之六三‘即鹿无虞’、六四‘乘马班如’之属是也。如此之类,《易》中多矣。”(《周易正义》,第6页)

前引《系辞下传》说“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”,韩康伯注:“圣人之作《易》,无大不极,无微不究。大则取象天地,细则观鸟兽之文与地之宜也。”(《周易正义》,第74页)这就是说,“作八卦”是“取象”天地万物。

但这里要特别注意:这种“取象”并不是依样画葫芦、如同照相一般的画像,即并不是对感性现象的形象描摹,而是一种理性的抽象(abstraction),其结果就是高度抽象化的卦爻符号。所以前引孔颖达说“或取天地阴阳之象以明义”“或取万物杂象以明义”,这就表明“取象明义”其实并非取其形,而是取其义。

同样,在谈到易象的来源时,韩康伯也指出:“夫《易》者,象也。象之所生,生于义也。有斯义,然后明之以其物,故以龙叙乾,以马明坤,随其事义而取象焉。”(《周易正义》,第4页)这也是说,取象其实并非取其象,而是取其义。

这种“义”并不是现象本身,而是现象背后的本质。前引《系辞上传》说“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,是故谓之象”,孔颖达疏:“‘赜’谓幽深难见,圣人有其神妙,以能见天下深赜之至理也。”(《周易正义》,第67页)这种幽深的至理,并非感性的观察可以看见,必须经过理性的思维,亦即抽象。

这样我们才能理解《系辞传》里这种看似矛盾的说法:既说“《易》者,象也,象也者,像也”(《系辞下传》),即《周易》是模拟现象而成易象;又说“神无方而《易》无体”(《系辞上传》),韩康伯注“寂然无^①体,不可为象”,孔颖达疏:“谓寂然幽静而无体,不可以形象求,是不可为象。至如天覆地载,日照月临,冬寒夏暑,春生秋杀,万物运动,皆由道而然,岂见其所营,知其所为?是‘寂然无体,不可为象’也。”(《周易正义》,第66页)

这该怎么理解呢?其实,这恰恰就是讲,在“现象”与“易象”之间,存在着一个“抽象”的思维过程。所以,易象虽然是对现象的“拟象”,但其所“拟”的并非现象本身,而是现象背后的“道”与“义”,这是一种抽象与归纳。例如,否的卦象☷拟象天地,然而我们从☷中看不出天的形象,从☷中也看不出地的形象。所以韩康伯说:“夫非忘象者,则无以制象。”孔颖达疏:“凡自有形象者,不可以制他物之形象,犹若海不能制山之形象,山不能制海之形象;遗忘己象者,乃能制众物之形象也。”(《周易正义》,第69页)

《周易》的抽象归纳分为两层:一是抽象为卦爻符号,这就是卦象和爻象;二是抽象为概念范畴,而见于卦辞和爻辞。

卦爻符号的抽象归纳即画卦。以八卦为例,☰是天等现象的抽象,“乾为天、为圜、为君、为父、为玉、为金……”;☷是地等现象的抽象,“坤为地、为母、为布、为釜……”;☳是雷等现象的抽象,“震为雷、为龙、为玄黄、为敷、为大涂、为长子……”;☴是风等现象的抽象,“巽为木、为风、为长女……”;☵是水等现象的抽象,“坎为水、为沟渎、为隐伏、为矫、为弓轮……”;☲是火等现象的抽象,“离为火、为日、为电、为中女、为甲冑、为戈兵……”;☶是山等现象的抽象,“艮为山、为径路、为

① 原文误作“天”。

小石、为门阙、为果蓏、为闾寺、为指、为狗、为鼠……”；☵是泽等现象的抽象，“兑为泽、为少女、为巫、为口舌……”。（参见《说卦传》）

通过这种抽象归纳，一个符号所概括的是多种事物，所以，只需要八个符号（经卦）或六十四个符号（别卦）就能够涵盖万物之象。诚如孔颖达所说：“物有万象，人有万事。若执一事，不可包万物之象；若限局一象，不可总万有之事。故名有隐显，辞有踳驳，不可一例求之，不可一类取之。故《系辞》云‘上下无常，刚柔相易，不可为典要’，韩康伯注云‘不可立定准’是也。”（《周易正义》，第1页）

概念范畴的抽象归纳即取类。“取象”，也叫“取类”。唯其“取类”，才如上文所说，《周易》“取象比类”的思维方式乃是类比思维。“取类”概念，亦出自《系辞下传》：

夫《易》……其称名也小，其取类也大，其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。

韩康伯注：“托象以明义，因小以喻大。”孔颖达疏：“‘其称名也小’者，言《易》辞所称物名多细小，若‘见豕负涂’‘噬腊肉’之属，是其辞碎小也。‘其取类也大’者，言虽是小物，而比喻大事，是所取义类而广大也。”（《周易正义》，第77页）例如《乾·文言传》说：

同声相应，同气相求。水流湿，火就燥；云从龙，风从虎。圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。

这里的“各从其类”，孔颖达是从阴阳二气感应的角度来讲的：“天地之间，共相感应，各从其气类。此类因圣人感万物以同类，故以‘同类’言之。”（《周易正义》，第4页）其实，“各从其类”就是“取象比类”，亦即《周易》的类比思维。

不过，尽管“取类”未必是指阴阳感应，但《周易》确实以阴阳作为“取类”的最高标准。例如《坤·彖传》说：

牝马地类，行地无疆……西南得朋，乃与类行。

孔颖达疏：“以其柔顺，故云‘地类’。”“以阴而造坤位，是乃与类俱行。”（《周易正义》，第6页）这里以“牝马”（母马）释坤卦，实即以“阴”释“坤”。所以《坤·文言传》说：

阴疑于阳必战，为其嫌于无阳也，故称“龙”焉。犹未离其类也，故称“血”焉。

孔颖达疏：“上六阴盛，似阳，为嫌纯阴非阳，故称‘龙’以明之。上六虽阴盛似阳，然犹未能离其阳类，故为阳所伤而见成也。”（《周易正义》，第7页）

要之，《周易》的拟象思维，其“观象设卦”，就思维形式而论，不外乎抽象的归纳。

四、易象的运用：观察易象而“用象”——演绎

易象的制作，是从具体到抽象的归纳；易象的运用，是从抽象到具体的演绎。前者所观的是现象，后者所观的是易象；前者旨在“立象”，后者旨在“用象”。但就思维而论，两者都是“拟象”思维：不仅“观象设卦”是“拟象”，即由观察现象而“立象”；《周易》的“备物致用”同样是“拟象”，即由观察易象而“用象”。

如上文所说，“取象”涉及两个层次：上节所论“作《易》”，所取之“象”是自然现象和社会现象；而本节所论“用《易》”，所取之“象”是卦象和爻象。圣人建立“易象”的目的，是为了让人们能够通过著筮活动，观取易象而“极数知来”。《系辞上传》说：

生生之谓易，成象之谓乾，效法之谓坤，极数知来之谓占，通变之谓事，阴阳不测之谓神。

这就是说,易道就是天地生生之道^①,亦即阴阳之道;对此加以效法,进而“成象”,便是易象;遇事有疑,则占而问,穷尽蓍数,得卦,便能“极数知来”,即知道事的未来的“通变”。这里强调由“效法”而“成象”,可见“极数知来”的关键在于从“成象”的易象中“取象”。

(一)“观象”:观取易象

从易象中取象,分为观取卦象和观取爻象。

关于观取卦象,孔颖达曾谈到:“《易》之为体,取象既多。若取分义,则云震下、离上;若取合义,则云离、震合体,共成一卦也。”(《周易正义》,第25页)这里所取之象,便是经卦的卦象。又如《序卦传》说:“革物者莫若鼎,故受之以鼎。”韩康伯注:“革去故,鼎取新。既以去故,则宜制器立法以治新也。鼎,所以和齐生物,成新之器也,故取象焉。”(《周易正义》,第84页)这里所取的便是鼎卦的卦象。

关于观取爻象,孔颖达说:“卦之与爻,皆有其辞。但爻有变化,取象既多,以知得失。故君子尤所爱乐,所以特云‘爻之辞’也。”(《周易正义》,第65页)意思是说,爻辞所取,乃是爻象。孔颖达还明确地谈到爻象:“案诸儒象卦制器,皆取卦之爻象之体。”(《周易正义》,第74页)

1. 取象制器

《系辞下传》讲“取象以制器”,认为早期文明的成果都是“象卦制器”亦即从易象中“取象”的结果:

作结绳而为罔罟,以佃以渔,盖取诸离。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。日中为市,致天下之民,聚天下之货,交易而退,各得其所,盖取诸噬嗑……黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治,盖取诸乾坤。剡木为舟,剡木为楫,舟楫之利,以济不通,致远以利天下,盖取诸涣。服牛乘马,引重致远,以利天下,盖取诸随。重门击柝,以待暴客,盖取诸豫。断木为杵,掘地为臼,臼杵之利,万民以济,盖取诸小过。弦木为弧,剡木为矢,弧矢之利,以威天下,盖取诸睽。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。古之葬者,厚衣之以薪,葬之中野,不封不树,丧期无数,后世圣人易之以棺槨,盖取诸大过。上古结绳而治,后世圣人易之以书契,百官以治,万民以察,盖取诸夬。(《系辞下传》)

这12个“取”字,都是在说“取象制器”。孔颖达疏:“案《上系》云‘以制器者尚其象’,则取象不取名也。”(《周易正义》,第74页)这里的“取象”之“象”就是易象。

2. 取象知来

尽管上述关于文明创造的说法未必就是史实,但却符合《周易》的功用——“知来”,即能预知未来的事物。对于《周易》的蓍筮来说,其所占问的现象远远超出“制器”的范围,涵盖天下万物。所以《系辞下传》说:

象事知器,占事知来。

这里的表述很容易引起误解,以为“象事知器”与“占事知来”是分别而独立的。其实,这是古代汉语的“互文”修辞,意思是说,“占事”就是“象事”亦即“取象”,不仅能“知器”,而且能“知来”。

又如《系辞上传》说:

《易》有圣人之道四焉:以言者尚其辞,以动者尚其变,以制器者尚其象,以卜筮尚其占。是以君子将有为也,将有行也,问焉而以言,其受命也如响。无有远近幽深,遂知来物。

^① 参见黄玉顺《从“生生何谓”到“生生何为”——论〈系辞传〉“生”的原初观念与当代转化》,载《周易研究》2023年第2期,第5—13页。

这里同样不能将“以制器者尚其象”与“以卜筮尚其占”对立起来。其实,不论“制器”还是“卜筮”,均“尚其象”,因为它们均属“将有为也,将有行也”的范畴。孔颖达疏:“君子将欲有所施为,将欲有所行往,占问其吉凶,而以言命蓍也……蓍受人命,报人吉凶,如响之应声也……《易》之告人吉凶,无问远之与近,及幽邃深远之处,悉皆告之也……物,事也。然《易》以万事告人,人因此遂知将来之事也。”(《周易正义》,第69页)

前引《系辞上传》说:

《易》有四象,所以示也;系辞焉,所以告也;定之以吉凶,所以断也。

这就是说,《周易》卦爻之象,乃所以示人;卦爻之辞,乃所以告人。所示所告的内容,就是吉凶的断定,指向将来之事,即所占问的现象。这也就是“取象知来”。正如《中庸》所说:“至诚之道,可以前知:国家将兴,必有祲祥;国家将亡,必有妖孽;见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至,善,必先知之;不善,必先知之。故至诚如神。”这是讲“知来”,且特别提到蓍龟,即蓍筮与龟卜。

(二)“用象”:具体化演绎

所谓“用象”,就是筮人将易象运用于所问之事。将易象运用于所问的现象,乃是从抽象的符号到具体的事,这显然是一种演绎,而且是一种类比性的演绎,即同样是“取象比类”。

词语“用象”出自《周易正义》,在解释涣卦《彖传》“利涉大川,乘木有功也”时,王弼注曰:“乘木即涉难也。木者,专所以涉川也。涉难而常用涣道,必有功也。”孔颖达疏曰:“先儒皆以此卦坎下巽上,以为乘木水上,涉川之象,故言乘木有功。王不用象,直取况喻之义,故言此以序之也。”(《周易正义》,第58页)所谓“况喻”,就是类比。孔颖达说王弼“不用象”,这是不确切的;事实上,王弼并非完全舍弃象数,只讲义理。所谓“象数”,其实就是一种“用象”。

此外,在解释《系辞上传》“《易》有四象”时,孔颖达疏云:“庄氏云:四象,谓六十四卦之中,有实象,有假象,有义象,有用象,为四象也。”(《周易正义》,第70页)尽管孔颖达对庄氏的说法不以为然,但蓍筮确实要“用象”。

蓍筮活动作为“用《易》”,包括“用象”,强调易象之“用”。《系辞上传》说:

夫《易》开物成务,冒天下之道,如斯而已者也……是以明于天之道,而察于民之故,是兴神物以前民用……见乃谓之象,形乃谓之器;制而用之谓之法,利用出入、民咸用之谓之神。

这里的“开物成务”,包括“以前民用”“制而用之”“利用出入,民咸用之”,都是在讲《易》之“用”,即“用《易》”,就是将易象运用于蓍筮所占问的现象。例如乾“用九”,就是取用阳爻之象;坤“用六”,就是取用阴爻之象。又如:

二与四同功而异位,其善不同:二多誉,四多惧,近也。柔之为道,不利远者,其要无咎,其用柔中也。(《系辞下传》)

这里的“二”“四”指第二爻和第四爻,即爻位之象。“其用柔中”是对“二多誉”的解释,孔颖达疏:“言二所多誉者,言二所以要会,无罪咎而多誉也。所以然者,以其用柔而居中也。”(《周易正义》,第78页)这也是讲爻位之象。

总之,“用《易》”就是“用象”,也就是将易象运用于所占问的现象。之所以要“用象”,是因为《周易》的宗旨就是“备物致用,立成器以为天下利”,孔颖达疏曰:“谓备天下之物,招致天下所用,建立成就天下之器,以为天下之利。”(《周易正义》,第70页)这里的“器”是广义的,泛指事物,即如前引“见乃谓之象,形乃谓之器”,泛指现象。这是将抽象的卦象和爻象运用到具体的事物,也就是演绎。

结 语

综上,《周易》的思维方式与其说是“象思维”,不如说是“拟象思维”。《易传》中的“象”有两种含义:一是现象,即具体的自然现象和社会现象;二是易象,即抽象的卦象和爻象。易象来自“观象设卦”。其中,“观象”属于感性认识的观察,而“设卦”则属于理性认识的一种思维过程。《周易》的拟象思维包含两个阶段:一是“作《易》”,即从所观察的具体现象中“取象”,由此“设卦”而有抽象的易象;二是“用《易》”,即从所设的抽象易象中“取象”,而运用于所占问的具体现象。可见,拟象思维并不神秘,它实质上就是一种类比思维,即在理性思维中模拟感性现象,亦即先对一类现象加以归纳,然后演绎地运用于另一类现象领域。这也表明拟象思维并不是一种独立的思维形式,而只是在普遍的“归纳—演绎”规律下的一种特殊的思维内容。《周易》拟象思维与科学思维的区别并不在于思维形式,而在其思维内容,特别是其思维的原初预设:在当时的观念预设中,一切现象都是“天意”或“神意”的显示;圣人从这些现象中领悟神意,从而制作《周易》易象,进而通过著筮活动指导人事。

最后应当指出:不论是现象还是易象,《易传》的“象”观念其实都属于“前现象学”的“现象”观念,即都基于“本质与现象”或“本体与现象”的区分。然而,20世纪以来的哲学思想的前沿观念认为,“现象背后一无所有:现象本身即是指南”^①。《易传》这种“有象之观”来自“无象之观”^②,诚如《老子》所说:“天下万物生于有,有生于无。”不过,这种“无象之观”已经超出《易传》思想观念的范围,兹不赘述。

责任编辑:李尚信

Abstract: The thinking mode of the *Zhouyi* is not the so-called “image thinking”, but rather “mimetic thinking”. The basic text of the *Zhouyi* itself contains no reference to the term “image”. In the *Yizhuan*, “image” has two distinct meanings: first, phenomenon (concluding natural and social phenomena); and second, *Yi* images (concluding trigram images, hexagram images, and line images). The *Yi* images come from the process of “observing images to draw trigrams and hexagrams” 观象设卦. “Observing images” involves the observation of phenomena, belonging to the realm of perceptual cognition, whereas “drawing trigrams and hexagrams” entails the creation of symbolic *Yi* images, belonging to rational cognition—that is, mimetic thinking. The mimetic thinking of the *Zhouyi* consists of two stages. The first is induction: from concrete observed phenomena, images are abstracted to form the *Yi* images—this is the making of the *Zhouyi*. The second is deduction: from these abstract *Yi* images, images are applied back to specific phenomena—this is the use of the *Zhouyi*. Hence, mimetic thinking is essentially a form of analogical thinking, in which perceptual phenomena are simulated within rational cognition. It projects the inductive results obtained from one kind of phenomena (the *Yi* images) onto another kind of phenomena through deductive reasoning. Evidently, this mode of thinking accords with the general cognitive pattern of “induction—deduction”, and therefore is not an independent form of thought. Its distinction from scientific thinking lies not in form but in content, especially in its a priori presuppositions. The reason the *Zhouyi* adopts such a mode of thought is that, within the conceptual framework of its time, all phenomena were regarded as manifestations of divine or Supreme Being’s will. The sage, perceiving these manifestations, apprehended their meaning and thereby created the *Yi* images to guide human affairs. The concrete means of implementing such guidance was the practice of divination through milfoil stalks.

Key words: the *Book of Changes*; induction and deduction; mimetic images; image; phenomenon; *Yi* images; epistemology

① [德]海德格尔著,陈小文、孙周兴译《面向思的事情》,北京:商务印书馆,1999年,第80页。

② 参见黄玉顺《论“观物”与“观无”——儒学与现象学的一种融通》,载《四川大学学报(哲学社会科学版)》2006年第4期,第67—74页。