

『易經』

英译的符号学研究

王晓农◎著

中国社会科学出版社

『易經』

英译的符号学研究

王晓农◎著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

《易经》英译的符号学研究 / 王晓农著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 10

ISBN 978 - 7 - 5161 - 8947 - 4

I. ①易… II. ①王… III. ①《周易》—符号学—英语—翻译—研究 IV. ①H315.9②B221.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 227465 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 孙 萍
责任校对 王佳玉
责任印制 王 超

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 10 月第 1 版
印 次 2016 年 10 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 25.5
插 页 2
字 数 404 千字
定 价 96.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683

版权所有 侵权必究

序

走向《易经》研究与翻译的神性诗学

晓农毕业一年了，他的博士学位论文《〈易经〉英译的符号学研究》要以专著的形式出版，嘱我写一篇序言，我欣然答应，可是因为太忙乱，竟至于到今日才腾出时间来。

晓农是山东籍学生，喜欢经典，通古文，英文也佳，读书不少，现代语言学也通，翻译过《朱子语类》，文章也写得有板有眼，学术研究已经上路，成为名副其实的教授了。晓农考博，一年考中，经过几年的苦读，修炼，学问大进，到了选题的时候，先是围绕《大中华文库》的翻译研究，在几种古典文论之间徘徊，最后才确定为《易经》的翻译研究。

这一过程和结果，有几种因素都在起作用：

其一，和我个人的学术研究兴趣有关。近年来中国文化典籍翻译研究的选题不少，但觉得《易经》仍然是弱项，以至于前几年在编写《中国文化典籍英译》的时候，将《易经》割爱暂缺，不无遗憾。至今想来，《易经》翻译难度大，研究资料多，翻译研究难以突破，论文写作难度更大，所以几年徘徊，难以得人。

其二，和南开大学典籍翻译方向的培养模式有关。我们历来重视学生的基础和志向，必要题出有因，深思熟虑，胜券在握。否则，绝不轻易出手。读博期间，第一年全听课，根据学生情况，指导其大量读书，打基础，寻出路；第二年广泛涉猎，缩小目标，师生反复磋商，确定选题。晓农有这个基础，加之他刻苦上进，容易接受指导，上手也快，确实是最佳人选。

其三，至于这个选题如何做，反倒是有了一个先入为主的思路。近年

来对《易经》的关注，使我产生了一个挥之不去的想法，那就是，《易经》为六经之首，博大精深，其研究要分两步走，在原有文本（卦辞）和派生文本《易传》之间，应先研究前者，暂且舍弃后者，以探本求源，避免本末倒置，以今论古；而《易经》原有本文，则不是铁板一块，而是由原始的古歌（文学）描写上古习俗，和后续의评论（哲学）构成吉凶判词，其间又插入史料（历史）几成编年，加以佐证，乃三者混合而成。这一三元结构，不仅决定了《易经》文本的性质，而且构成一切翻译和研究的基础。这一初具雏形的思路，成为这篇博士论文选题的先导，而其基本设想，则作为晓农的《易经》翻译研究的开端。

选题一旦确定，晓农果然不负众望，经过一年的努力，几易其稿，终于完成了这篇论文，去年5月25日的答辩委员会决议，可为佐证：

答辩委员会决议

王晓农的博士学位论文《〈易经〉英译的符号学研究》运用符号学理论对中国文化典籍《易经》的英译问题进行了研究，选题新颖，具有一定的学术价值。该研究通过对《易经》文本的文史哲三元结构分析和国内外七个译本的评析，较全面地考察了诸译本取得的成就和存在的问题。作者还提出了《易经》复译的蓝图并尝试对《易经》进行重新英译，为中国文化古籍的英译乃至古籍翻译提供了有益借鉴。

答辩人较充分地掌握了研究领域的国内外相关文献，文章的创新点主要包括：（1）构建了一个《易经》文史哲三元诠释模式，借此对《易经》进行了分析，提出了具有原始形态构成标记的《易经》文本拟定本。（2）基于符号学理论和他本人对《易经》文本研究的成果，对七部《易经》英译本进行了两轮评析，给出了明确的评价。（3）对《易经》基本问题如成书时间、编作者、编作过程进行了探讨，提出了自己的观点，对《易经》卦象进行了新的诠释。该论文是一篇优秀的博士论文。

文章综合运用了多种研究方法，构思独到，结构合理紧凑，结论

令人信服，行文流畅，已经达到了博士学位论文应有的学术水平。论文的不足之处主要是对少数卦爻辞的辞句尚不能确定其文史哲性质。希望随着更多资料的发现，能够使本研究更加深入并趋于完善。

答辩人对答辩委员会提出的问题做了圆满的回答，答辩委员会一致表示满意。答辩委员会（共5人），经评议和无记名投票表决，一致通过该论文答辩，并建议学校学位委员会授予其文学博士学位。（2015年5月25日）

学位论文之外，晓农还发表了三篇与《易经》密切相关的学术论文，进一步讨论了《易经》卦爻辞的文史哲三元构成，运用文化符号学标出理论看《易经》经文的标出性，并对理雅各和卫礼贤后《易经》英译本进行描述性评析。这些都可以看出晓农在《易经》研究领域的可喜成就。至于这篇论文的可改进之处，除了上面提到三元结构本身对于个别卦辞爻辞的解释力之外，就是几位评审专家认为可以加强和进一步统一《易经》符号学理论研究的问题。鉴于任何理论都不可能完满解决所有覆盖现象的解释问题，所以这里仅就《易经》翻译研究的符号学问题，发表一点我个人的意见。

一 《易》符三分：《易经》符号学的三重结构

关于《易经》文本的符号学性质，兹分为三种：

1. 原始符号：即占卜符号。也就是《易经》六十四卦本身的卦名和非语言符号，即每一卦中一长两短的阴阳符号的六行排列组合。除了卦名以外，这是非语言文字的符号，是《易经》思维的前语言阶段，即原始阶段，也是构成可以识别和操作的占卜过程的思维基础。舍此，就不是《易经》了。在传统的《易经》研究中，应当归入卦象和数理研究。有鉴于此，卫礼贤译本将这一部分单独（An Index of the Hexagrams）印出，作为附录，排列在书后，是很有意义的。

在翻译时，卦象本身是不翻译的，直接排印或照相制版付印就可以，但在实际上，卦象本身的形成过程极为复杂，在一开始，肯定不是现在的

等粗直线的连和断可以表示的，而是由具体的物质载体（例如豆子、木棍）到刻符记号（例如曲线、点线）再统一到现在的印刷符号的。卦名本身，虽然是文字符号，却不是单一的概念，而是多种字符和多种意义的叠加所致，其中表示了汉字演变的过程和概念系统的意义变迁，一字多义是常见的例如“过”，可表示飞过、通过、过河；过错、大过、小过。又如“革”，从皮革剥制到革故鼎新，意思发生明显变化，在其他语言中，不可能是这样的。所以，卦名的翻译不是一个简单的概念和命名，而是一系列逐渐逼近事物核心而又能适合不同语境下占卜情势的词语场和语义场。

2. 语言符号：即文字符号。也就是卦爻辞，即六十四卦抽象符号的文字表述。这些文字在每一卦中分为六行或列，用文字进行描述，形成具有句法作用的意义单元，然后再链接成篇章。其描述本身，如上所言，是逐渐形成的，包含着三重结构，也是可以阅读和解释的。正因为如此，这一部分构成我们理解和翻译的基础，而第一种原始符号，反倒被忽略了，或者它本身就不可清晰地解释，除非我们知道还有第三种符号，即结构符号。

3. 结构符号：即《易经》和易学的潜在结构，它包含以下几层意思（特别是第三种意思）。其一，指的是《易经》原始文本和《易传》的关系，即《易经》一书本身的结构。这是传统的认识领域，但我们认为原始文本是主要的，原发的，而《易传》是派生的，后续的，毋宁说被人解释为道教或儒家的思想的标本，而不是发源，即反向的“《易经》为六经之首”。其二，以之为认识基点，可以反思其后的各种《易经》研究学派，例如数派（简单地说，即是结构符号的说明，但包括了每一卦象的结构和全本六十卦的总体结构方式，特别是后者，有时体现为全书六十四卦的顺序和分组原则）；象派（即原始符号的解读，舍去了或者结合了语言符号的意义，解释其神秘的抽象的隐喻的含义）；理派（理性的，语言的，哲学的分析）。其三，便是狭义的结构意义，即上述的数派的纯逻辑学的意义，这里特别强调的是《易经》六十四卦的排列意义，不仅仅是线性的顺序排列，还有各种可能的逻辑组合关系，从而揭示和解释不同的逻辑意义。这一层意义，似乎也无需翻译，或不可翻译，但要说明其原

理，则十分困难，必得动用所谓结构主义和解构主义的方法不可。所以这一层意义，也未包括在这本书的研究之列。

由此看来，晓农所谓的符号学意义探究，其实就在第二层，即语言符号（似乎也未包括卦名的翻译讨论），而他的博士论文中的语言符号的结构，即各卦的卦爻辞的结构，除了句法和顺序以外，便是文史哲三元结构的探索了。晓农的探索根本，立足于后者，即爻辞的社会文化符号结构意义的探索。这就涉及几个重大的问题和晓农的主要贡献：

第一，《易经》文本的形成。关于这一点，晓农的研究，无疑吸收了前人的成果，小而言之，可以按照历史资料追溯到《易经》的具体的作者，大而言之，可以讲述《易经》三元融合的逻辑思路。虽然这一过程及其具体的运行机制还不十分清晰，无论如何，这一部分的贡献是不小的，一般的翻译研究尚未见涉足；

第二，《易经》文本的解读。在《易经》文本的解读方面，晓农的贡献十分突出，他依据符号学的原理（主要是语言符号学），分为指称意义、言内意义、语用意义，并进行了文史哲的文本建构的探讨。当然，他的目的是建构一个新型的《易经》语义文本。实际上，他已经出色地完成了这一任务。整理出来的《易经》文本，即“六十四卦拟定本”（见附录），采用较为复杂的文字和标点系统，以显示三元结构的意义表征。以此为基础，对其现代汉语译本和外语译本进行评析，应当说是别开生面，如果再配以现代汉语和英语翻译，作为翻译研究的副产品，应当是不难做到的了。

第三，《易经》文本的翻译。在此基础上，对于易经文本的翻译研究及其评论，虽然不一定能做到高屋建瓴，至少也是持之有据了。由于选题本身的原因，同时也由于要对现有《易经》的主要英语译本进行评析，所以本书的翻译批评结构就是双重的。一个是依据古今和中外兼收的原则，精选出七个译本，进行一一评析。按照原本的译者意图、目的和倾向根据译本本身进行客观的不求统一的评析，即描述性批评，是第一步。第二步，则是按照文史哲三元结构重构的《易经》文本，及其深层理解和现代汉语的翻译参照，对以上七个译本重新评价，这不能不说是主观的判断，特别是不避价值判断的翻译批评。而在设立评判标准的时候，则采取

了传统的“真善美”（可与文史哲大体对应）和“信达雅”（事理要求、语言要求、风貌要求），并参考了本人对“信达雅”的重新解释和分级评价的系统方法，这些无疑都是很有价值的研究。当然，这两重评价和解释如何统一，在总体上是一个逻辑的问题，而在针对每一具体译本的时候，则是如何对待的问题。这是全书的最终落点，值得关注。但问题的解决，不会像想象的那样容易。

当然，有几个次级的方法也要提一下，一个是七个译本的评析，如同它们的选择一样，也是按照性质分类和分组的，照顾到了传统的汉学家的译本，当前国内的有研究的译本，以及兼顾文学翻译的译本等。在评析上则分别侧重于语言、文学和文化，与当下流行的研究的三大维度也有吻合之处。一个是《易经》文本的重构，即拟文本的产生，和在此基础上虚拟的理想的翻译文本，都为这项研究增加了学术含量，至少是由假设和推论的学术研究思路，使之不同于时下流行的套理论出观点的做法，而显得此项研究深厚扎实，富于学理性和思辨性。

二 对话荣格：中西文化对比下的《易经》再认知

中国文化典籍的对外翻译及其研究，尤其需要了解西方的学术和翻译，才不至于闭门造车，自说自话。早在 20 世纪 80 年代留学美国的时候，我已经开始关注《易经》及其英译状况，手里有一本理雅各翻译的《易经》，爱不释手，直至回国多年，仍然时有翻阅，也时有心得。去年在美国加州，又看到贝恩斯（C. Baynes）英译的卫礼贤（R. Wilhelm）德译本《易经》，有心理学家荣格（C. G. Jung）撰写的序言（Foreword），最值得一读。其中关于中西文化的区别，科学的因果律（causality）与《易》学的多因论（synchronicity）的论述，最为精彩。这两个译本的具体研究，晓农已有论文发表，虽然我没来得及阅读，但师生之间对这两个译本同时优先关注，确实给人心有灵犀一点通的感觉。

荣格坦言自己从未到过中国，也不懂中文，但他对于《易经》及其思维方式，包括占卜技术和潜意识的研究，也有三十多年了。当他在 19 世纪 20 年代遇见卫礼贤的时候，他对于《易经》可以说很熟悉了。在荣

格看来，西方的自然法则，是以因果律为基础的，但在此之外，却没有注意到自然本身是部分地或全部地充满了偶然性（chance），要让自然发生的一系列事件完全符合因果关系是不能不考虑例外的。这正是荣格不同于一般只懂科学的西方人的可贵之处。精神分析心理学的特殊专业，对东方神秘主义宗教的深刻洞察，对人类潜意识和梦境及其世界各国象征符号的专业研究，凡此等等，都使得荣格的知识结构和认知方式不同于一般的科学家和哲学家。因此，同样在进行中西文化比较的时候，他的着眼点也与众不同。他认为：

《易经》看待现实的方式，不屑于关注西方的因果关联过程。实际观察的一瞬间，对于古代的中国智慧来说，是一次机缘相会（chance hit）而非可以清晰界定的因果关系链上的一个结果。兴趣所在似乎是观察的一瞬间偶然事件的相遇，而非似乎可以说明这些巧遇的假设的原因。一方面是西方思维中的仔细的筛选、权衡、选择、分类、挑出，另一方面，中国人的世界认识图景却涵盖了甚至最微不足道的细节，因为构成观察对象的一瞬是多种因素融合而成的。^①（笔者译）

针对这种对于细枝末节的瞬间的认识，他提出的一个问题发人深思，那就是，何以一种机缘巧合的东西，在另一种时空状态下针对另一种事件的机缘巧合，仍然具有意义，而且能够表征得一丝不爽。这不仅是古今情势之间的差异，而且是书本知识与现实世界的差异。但也许在许多中国《易经》研究者所没有想过的，或者无法加以说明的，或者认为根本不需要如此提法。在他看来，中国人是这样认识的：

换言之，《易经》的撰写者似乎相信，某一时刻得到的那一卦（hexagram），与该时刻的联系不仅是时间上的，而且是性质上的。在

^① C. F. Baynes, (trans.) *The I Ching or Book of Changes* (The Richard Wilhelm translation rendered into English), Penguin Group, Inc., 1950, p. xxiii.

他看来，那一卦就是占得它的那一个时刻的指数（exponent），比钟表的时辰和日历上的分度还要准确，但需要把该卦理解为一种在它产生的那一刻占主导地位的那种基本情势的一种表征才行。^①（笔者译）

如果我们把这种巧合归结为《易经》本身的普遍必然的真理性，那就是典型的本本主义，或者经典崇拜，难以有什么说服力。但若据此认为《易经》本身一无是处，是封建迷信，甚至是占卜害人害己，那也不一定有什么根据，或者认识论上的价值。关键是要在学理上，能够说明《易经》的认知原理。当然，这种多因论的提出，本身也是一种西方分析方法的研究结果，但在人类的认识方式上，却带有一定的学理性：

这一假设需要一种好奇的原则，我称之为多因论（synchronisity），这种概念所形成的观点和因果论截然相反。由于后者只是一种统计学上的真理，而不是绝对真理，它便只是工作假设，说明事件如何一个从另一个中出来；然而，多因论却认为具体时空中的偶然事件不仅仅具有偶发的意义，也即是说，不仅是众多客观事件中的相互作用，还要加上一个或多个观察者本人的主观（心理）状态，即主客观的作用。^②（笔者译）

如此看来，不仅客观元素的多元互动，而且主观上也包括交互主体，以及主客观之间的相互诱发和互动，这在思维的周密上，可以说是无出其右了。不仅如此，荣格甚至将《易经》本身的认识，归结为人的认识，其中便包括了对于《易经》文本本身的认识。但那不是对于习惯于实验证明和事实证明的西方读者的认识，而是按照易经本身的思维方式理解《易经》和生活世界的东方读者，或者有此认知角度和能力的西方学者的认识。他说：

① C. F. Baynes, (trans.) *The I Ching or Book of Changes* (The Richard Wilhelm translation rendered into English), Penguin Group, Inc., 1950, p. xxiv.

② Ibid..

然而，这样揭示意义的性质的一种明显真理，却需要真正读懂《易经》的卦辞结构并对解释加以证明，部分地通过观察者关于主客观情势的知识，部分地通过其后（subsequent）事件的性质特点。显然，这个过程不是诉诸习惯对事实进行实验证明或事实证明的批判思维的头脑的。但对于那些像中国古人一样观察事物的人来说，《易经》便是有吸引力的。^①（笔者译）

作为精通西方东方并有世界眼光和人类心理意识的世界级学者，荣格对《易经》的认识，并没有停留在原理的抽象论述和中西思维的一般比较上，而是深入《鼎》《坎》《井》《晋》等卦的具体卦辞进行分析，可以说取得了总体的认识和局部的认识的综合。而在知己知人的问题上，荣格甚至指出《易经》是老子和孔子的智慧的来源之一，而在联系到自己的时候，他说：要是在以前，他就不敢对这样一个充满不确定性的题目发表如此详尽坦率的意见，他之所以敢冒险一试就是因为已年逾八旬，人们的观点朝令夕改对他已不具有吸引力，与其与西方哲学中的偏见为伍，倒不如说，东方古代圣贤的思想对他更有价值一些。在认识《易经》及其世界的时候，荣格承认人类的认识是极容易犯错误的。这一思想，和孔子的“假我数年，若是，我于《易》则彬彬矣”的思想，可以相互引证。

至于《易经》本身到底是一本什么样的书，荣格认为：

《易经》本身并不能自我证明，也不能提供结果，它既不自夸自大，也不容易进入。就和自然本身一样，它有所待才能被发现。它既不提供现成事实，也不提供认知动力，只为好易者提供知识和智慧。对甲可谓白昼之光，对乙可谓晨昏之黯，对丙则是黯如黑夜了。不乐者大可不必读，反对者绝不会发现其中的真理。对于那些能从中感受意义的人，就前往走进这样的世界，从中获益吧。^②（笔者译）

^① C. F. Baynes, (trans.) *The I Ching or Book of Changes* (The Richard Wilhelm translation rendered into English), Penguin Group, Inc., 1950, p. xxiv.

^② Ibid, p. xxix.

荣格的观点，他有别于西方但又出自现代科学的原理性的观点，对于我们认识《易经》有何意义呢？我想有几点是不言而喻的：

1. 事实上，在古代中国和现代欧洲思想之间，不是唯一的二元对立的思想方法。如果把西方的科学的因果论视为一种普遍必然性的认识（科学的一切可知论），那么，印度佛教的缘起论和缘分的概念就偏于偶然性机遇性的观点（宗教的命运神秘论），那么，在这二者之间，《易经》思维似乎居于中间的位置，那就是说，它既不是纯粹的规律，也不是纯粹的机缘，而是一种概率，即普遍必然性与多因机遇性的调和，使其指向多因一果性的认识（认识机遇和把握未来的一种命运观）。

2. 《易经》的六十四卦，只是提供了认识的总体框架和各种可能性，在一个具体的情势下，如何认识自己和世界，其实就是如何认识人自己的命运和行事的结果，所以有所预测，有所警惕，有所提醒，有所筹划而已。具体的情势和《易经》中提供的各种可能性的组合，要是通过占卜获得了同一性，就是正确的，有效的，否则，就会是相反的，但即便如此，也不是全然无用和全然有害，而是要看主观上如何去认识。

3. 然而作为占卜和预测，任何权威的书籍都只是一方面，另一方面是人，是使用它和认识它的人。何况占卜本身就是机遇演示和实施过程，它不可能重复自己，其多次的占卜也指向概率。所以，它在实践中的具体结果，不是万无一失的，而是有利有弊，有得有失。《易经》的价值系统，是吉凶祸福的判断，而且是具体情势下的价值判断。这些判断本身，又渗透了道德判断的基础。所以，其人文性和认知价值，也在此。作为哲学的《易经》，是无懈可击的，它提醒你注意各种因素，进行多次尝试，进行综合判断，这在任何情况下又都是有效的和有益的。

三 关联《鸡卜经》：从民族相似性到普遍法则追寻

以前的《易经》研究，当然也包括《易经》的翻译研究，或者只在中国文化的圈子里兜，或者能延伸到西方文化的彼岸，而对于民族典籍，即中国汉族以外的少数民族的类似典籍，则未见涉猎。因此，我们这里要进入一下这个领域，虽然也是随机的，非系统的，但有无这个联系，仍然

可以见出十分重要的区别。

也可以说是纯粹的机缘巧合，几年前，我收到云南地区一个年轻外语教师的壮族《鸡卜经》的翻译，要我写一个序，可是我对《鸡卜经》认识甚少，只好把它和《易经》相联系，并就民族典籍的翻译讲一点自己的认识。这种随机联系和臆说式的意见，虽然缺乏深刻的思考，但就开阔视野，建立思想的关联方面，也不是完全无益。姑妄言之，姑妄听之也可。

第一，如果我们把《易经》和《鸡卜经》都归入占卜一类书籍，并从中寻找占卜的原理，那么，世界各国人民均有占卜之事和占卜之术，却是一个不争的事实。归根结底，虽然人类迄今为止在世界上做出了伟大的壮举，取得了辉煌的成就，但从一开始，人类对自己的命运就没有把握，因而借助于各种手段企图了解自己掌握自己的命运，就是一桩神圣的事业。而很早的时候，占卜大约和人类的命运感有关，和人类企图知晓自己的命运有关。即便命运不能完全掌握和全部知晓，知道一星半点儿也是可以的，特别是及时的知晓，在一定的情势下需要当时就知道，即便不为乐天知命，也可为决事之参考。由于此，占卜一类书籍可能会永远流传下去，只要人类不能完全掌握自己的命运而又愿意知道它，相信它。

第二，占卜之事的兴起和到达高潮又和人类文明的发展阶段有关，和人类特定民族群体对自己命运的掌握和认识阶段有关。简而言之，占卜之术的形成，多在人类文明的早期，但由于不同的民族居于不同的开化和发展阶段，有早有晚，所以占卜之术的兴盛也必然有早有晚。可以说，就人类认识世界的方式而言，占卜之术产生于巫术与科学之间，如果不是比巫术更早的话，它去掉了巫术借人力直接支配自然力（当然是象征性地支配自然力，或通过神灵支配自然和人事）的一面，徒保留心理和认知的一面，而把行动作为人自己决断的权力和能力（至于占卜的结果，可以用巫术解决和完成，更是证明了巫术的作用）。又在认知和行动之间，留有很大的回旋余地（用以说明和调整占卜的效力和人的行为），即便在认知领域本身，也有神秘不可知和可知之间的区别和复杂的联系，由此构成无限多样的占卜表征的规律性呈现和对人类自身的程序化的行动指南与策略倾向。这是可以大体上说明的。换言之，规律和概律是占卜的两面，合而为一，即是其认识价值的完整体现。

第三，每一民族的占卜之术从材料到手段以及深层的理念，又相互有别。在笼罩于神秘雾霾中的古代知识的天地间，原始信仰和图腾崇拜似乎为人们以理性认识其占卜起源及其物质载体打开了一线希望。就图腾崇拜而言，如果说汉族的《易经》尚难以找到龙（蛇）崇拜的确切证据的话，至少乾坤两卦中一系列龙的出现可以算作局部的证明，倒是壮族的《鸡卜经》提供了一些更为直接而系统的线索，可见出一种鸟类（太阳神）崇拜的源头，和以鸡（吉）替代的占卜机制，作为我们今天从民俗学角度认识原始占卜行为的学科基础。事实上，我国古代南方百越民族的鸟图腾崇拜和太阳神崇拜，是可以找到不少证据的：

在浙江余姚 7000 多年前的新石器时代原始社会遗址中出土的器物上，就有很多鸟的雕像图案。……《越绝书》等文献也记载了先秦越人流行鸟田的传说，绍兴 306 号墓出土的鸟图腾柱，更是越人鸟图腾崇拜的证明。岭南地区出土的文物上，也常见鸟的图形或雕像，其中以羽人最为常见。如西汉南越王墓出土的青铜提筒，就有很多羽人、羽冠等图形；1979 年广西田东县锅盖岭出土的一面铜鼓上，也有四只翔鹭的纹饰（今藏广西壮族自治区博物馆），这是铜鼓上常见的纹饰；广西贵县罗泊湾一号汉墓出土的铜鼓上更有“鹭舞”，即以二三名越人为一组，摹拟鹭鸟而舞，起舞的越人的上部有飞翔的鹭鸟，舞人与鹭鸟的动作很相似，越人对鹭鸟的崇敬显然可见。在祭祀太阳神时，他们需要一种沟通人神的介质并对预期效果加以验证，悠悠来去，鸿飞冥冥、敏感好动的大鸟成了最终的选择，犹如汉族先民选择了牛、羊、龟等动物的骨和甲一般。古籍亦多有“鸟为越祝之祖”的记载。（引自梁少石翻译的《鸡卜经》（壮汉英对照）未刊稿）

虽然南方的鸟图腾是一个普遍的事实，但要转化成为鸡卜还需要一种置换变形或替代机制，即以某一种近在眼前易于获得的事物来替代抽象难懂远在天边的事物。既然一种常见的事物成为占卜的来源，那么，进一步以之为物质载体并加以文化上的合理化，就是可以理解的了：

但由于飞鸟总是难以捕捉，于是由禽类的野雉驯化而来，与飞鸟在外形上十分相似，血缘又相近的越鸡成为代用物，那些小巧的岭南家鸡便成为用作祭祀的“说话鸡”，鸡骨成了“神谕之骨”。汉族在甲骨上钻孔后烧烤，根据裂纹走向确定战争、农事、出行、婚姻等重要事项是否当行，越人则根据插在鸡骨上竹签的斜直正偏，而定吉凶。一种与汉族甲骨卜具有同等重要的宗教、社会、文化地位的“越人之卜”——鸡卜，就此产生。（同上）

第四，任何占卜活动要转化成经典，都需要背后的思想和理念的支持，然而，要从现象世界进入到理念世界，除了语言对经验的提炼和概念思维的发达，还有待于人类自然哲学本身的发展和抽象思维范畴的发达，以便为掌握人类命运和自然规律提供形而上的思维方式。一种简单的数理式解决，就是将自然界分解成几种显而易见的元素，用其组合关系来说明自然和人类行为可以把捉的根据。在世界几种主要的文明中，这些自然要素的范畴呈现出一定的对应关系：古希腊的“四根说”是：“水土火气”；古印度的《顺世论》有：“地水火风”；中国汉族“五行说”为：“金木水火土”，而壮族的“四分说”，则是“金木水火”，缺少“土”，但唯其如此，才可以与其他东西方古代文明（希腊和印度）的四分逻辑形成对应关系。

原来在壮族的宇宙起源论里，有“气”本源和“石”本源两种说法，仅以石本源为例，也可说明其四分说的端绪：“《麽经布洛陀》里讲：‘四片石头飞往四方/造成四季阴阳/从此才开天辟地。’这里所说的四季通常指植物的萌、发、荣、枯或农业生产的播种、薅锄、收割、储藏四个阶段。”（同上）这种和四季形成对应关系的逻辑运演，很可以演变为和世界的方位形成对应关系（当然，这里的方位是时间—空间合一的空间概念），那就是壮族《鸡卜经》中“卦宫”里的说法了：

壮族《鸡卜经》里的卦宫只讲木、金、水、火四个，分别代表日出方（东）、日落方（西）、上方（北）和下方（南），主要指该

宗鸡卦应验的方位。这与汉族的金、木、水、火、土五行略有区别，而与《麽经》载录的四方、四季、阴阳相一致。（同上）

事实上，《鸡卜经》里的卦宫多书写在卦象的下面，如“木”“火”“金”“水”，“木生亥”“火生寅”“金生酉巳丑”“水生申子辰”等，专指该宗卦象在当年应验的时间和方位。这一点不难理解，因为壮族的《鸡卜经》和相应的占卜活动兴起于汉代，到唐代达到高潮，受到汉族五行哲学和《易经》思维的影响，是不言而喻的。从中既可以看出我国壮族文化对汉族古代哲学的借用和改造，也可以就此推论，汉族《易经》中的“四元”或四的倍数关系，在总数为六十四卦的《易经》体系中也可能有一种形成和调适的过程，可见《易经》的象数说和阴阳五行之间也同样存在着适应和改造的关系。

《鸡卜经》的结构，包括了卦象、卦名、卦宫、卦辞四部分。卦因象而得名，卦宫则代表东南西北四方位，木火金水四卦宫，用子丑寅卯辰巳午未申酉戌亥十二地支定位。卦辞又叫“卜辞”，壮语称作“嘎木贼”，意为祈祷得来的话。实际上是布麽、也麽或鸡卜师用鸡骨进行占卜所得结果的文字记录。所谓《鸡卜经》，主要指的也就是卜辞。绝大多数卜辞都用汉文书写，可以汉字壮读。这就造成阅读的方便，有了一个可供翻译的本子：

卜辞的内容十分广泛，包括所占的各种事象，以及用祭祀和巫术解决问题的方法，如耕田、求雨、求田（祈求丰收）、打鱼、打山（猎）、婚姻、生育、求子、求寿、祈人、买卖、求财、借贷、进人口、买奴婢、问债、节庆、新年、坐（建）新寨、架屋、入宅、保家、保寨、保城、移徙、出行、谋望、求官（上诉）、官事（被告）、打贼（战争）、征战、祈贼（议和）、保身、疾病、服药、祸事、失物、择坟地、送父母（超度）、除灵、安葬、请神、收魂、送鬼等是吉是凶、半吉半凶、先吉后凶或先凶后吉。（同上）

从以上卦辞的内容可以区分出壮族《鸡卜经》占卜的多样功能：几