

意象探源

◎ 汪裕雄 著

中华社会科学基金
资助项目

意象探源

YI XIANG TAN YUAN

安徽教育出版社

B83-05/21

意象探源

汪裕雄 著



首都师范大学图书馆



21585698



安徽教育出版社

责任编辑:朱欣欣

装帧设计:包云鸠

意象探源

汪裕雄 著

出 版:安徽教育出版社(合肥市跃进路1号)

邮政编码:230063

发 行:安徽教育出版社发行部(合肥市桐城路145号)

邮政编码:230061

经 销:新华书店

排 版:合肥南方激光照排部

印 刷:合肥杏花印刷厂

开 本:850×1168 1/32

印 张:13.25

字 数:30万

版 次:1996年4月第1版 1996年4月第1次印刷

印 数:3000

标准书号:ISBN7-5336-1703-7/G·2239

定 价:16.00元(平) 18.00元(精)

发现印装质量问题,影响阅读,请与我社发行部联系调换

目 录

引 论	1
-----------	---

上编 原起论

一 原“象”

——从动物之象到文化之“象”	27
(一)无往而不适的“象”	27
(二)殷人与象	29
(三)“龟象”抉要	37
(四)“《武》有《象》名”	46

二 “象物应怪”的神话意象

——“言象互动”的源头活水	55
(一)“凿破浑沌”说神话	55
(二)“触象而构”的构象法则	58
(三)怪、神、帝的衍生历程	64
(四)神话意象衍生的纵聚合关系	80

三 “绝地天通”与巫史文化

——殷周之际的文化整合	87
(一)“绝地天通”的文化学意义	87
(二)由巫而史,由帝而圣	95
(三)“礼治文化”的伦理本体	100

(四)周礼“尚象”的符号体系·····	107
---------------------	-----

中编 基型论

一 “易象”与周礼·····	115
(一)《易》藏于“史”而归于“礼”·····	115
(二)“易象”人文因素的增长·····	120
(三)周礼的崩坏与《易传》的诞生·····	125
二 “易象”的哲学超越·····	129
(一)《周易》走出神学背景·····	129
(二)“易象”结构、功能的更新·····	140
(三)老子的“大象”与《周易》的“易象”·····	155
三 “大象”说的拓展与名辩传统的式微·····	177
(一)“道”与“逻各斯”符号取向的歧异·····	177
(二)庄子对“大象”说的拓展·····	197
(三)儒道两家符号取向之异同·····	222
(四)名辩学派的历史命运·····	238
四 秦汉天人模式与“尚象”思维的辐射延伸·····	273
(一)秦汉“天—地—人”大一统 文化模式的建构·····	273
(二)《吕览》模式的一对孪生子 ——《淮南鸿烈》与《春秋繁露》·····	282
(三)由“历象”而观“万象” ——秦汉天人模式的文化推衍·····	299
(四)“象形为本”的汉字构成法则·····	306

下编 审美论

一 意象的审美化·····	327
---------------	-----

(一)传统美学意象论的要义·····	327
(二)诗乐意象·····	334
(三)楚骚意象·····	342
二 魏晋玄学与审美自觉·····	353
(一)魏晋玄学与士人的人格觉醒·····	353
(二)“言意之辩”与“天人模式”的消解·····	361
(三)玄学的庄学化与审美化·····	369
三 “山水清音”:晋人审美的重大发现 ·····	399
(一)从田园游乐到山水游赏·····	400
(二)生机感应与理想寄托·····	406
(三)山水美发现的文化学审视·····	411
跋·····	416

引 论

奉献于读者案前的这本书，意在为中国传统美学的审美意象论，探明总体文化背景。作者在研习中国传统美学时，久有一种感觉，即近代以来，许多中国学人持西方逻辑理性传统以参照中国古代文化，多少忽略了中国文化的独特之点。迄于今日，被清理、厘定的传统文化范畴，正不知凡几，但罕有究心于“象”一语者。而一旦中国传统文化的“象”论被遗落，它的符号系统便不易疏理，中国文化的独特品貌，也不易从理论上加以说明。为此，作者在探讨中国传统美学审美意象论的过程中，也曾粗涉古代典籍，积累了若干材料，对中国文化的“言象互动”符号的结构与功能，逐步形成了某些看法。这，便是本书的由来。

笔者以为，中国传统美学之所以特别重视意象，正是中国传统文化“尚象”思维在审美领域的延伸。欲从美学上给“意象”范畴作出合适的界定，一个较为可靠而又难度不小的办法，便是把它安置在中国文化的总体背景之下，作历史的考察。因此，我们探寻的视线，便只好伸展到中国文化“象”的原起之处，再循中国文化的历史脉络，追寻其符号选择的大致

取向。在这一探寻起始之前，笔者拟先陈述自己的基本看法，好让读者全局在胸，然后同我们一起，作历史的巡视。

中国文化基本符号的构成，有一个引人注目的特点，即语言与意象的平行互补。这个“言象互动”的符号系统，作为中国传统文化观念的载体和交流媒介，深刻影响着传统文化观念的形成与传播，影响着中国人的思维方式和行为方式。中国文化的总体风貌，它那重经验、尚感悟、趋向反省内求的特色，很大程度上受制于这一符号系统，尤其是意象符号的文化功能。因此，从文化符号入手，着眼于“意象”的结构和功能的考察，对中国文化研究而言，不失为必要的向度和可行的途径。

一、“易象”即是意象

中国文化推重意象，即所谓“尚象”，这是每个接受过这一文化熏染的人都不难赞同的事实。《周易》以“观象制器”的命题来说解中国文化的起源；中国文字以“象形”为基础推衍出自己的构字法；中医倡言“藏象”之学；天文历法讲“观象授时”；中国美学以意象为中心范畴，将“意象具足”视为普遍的审美追求……意象，犹如一张巨网，笼括着中国文化的全部领域。意象符号系统，至今运转于当代文化生活之中，仍然保有自己的生命活力。

意象符号的初始源头，可追溯到中国的神话意象。郭璞《注〈山海经〉叙》中所谓“游魂灵怪，触象而构”，所谓“圣皇原化以极变，象物以应怪，鉴无滞曠，曲尽幽情”，表明我国神话意象也同世界各地各民族神话一样，其构成隐涵着泛

灵论、泛生论和变形的原则，其功能也是情感态度优位于认知态度。然而，当各民族迈进文明时代的门槛，在神话解体，神话向自觉的自我意识转化之际，各民族文化却各自取径，越来越明显地分道扬镳。古希腊人借助其神话“人神同形同性”的特点，通过使诸神人间化、神话世俗化的途径实现这一转化；中国人则申言“绝地天通”^①，使人神分隔，将人神沟通的权能集中于巫祝卜史之手，通过“巫祝文化”向“史官文化”的过渡，实现了这一转化。殷周之际，周人承袭着远古骨卜与数卜的双重传统，将殷人龟卜和自己的筮卜两种卜法卜理相融会，铸成《易经》这一文化宝典，成功地实现了中华民族历史上第一次文化整合。

《易经》使用的是一个复合符号系统，其中数、象、辞三个子系统被联结为整体。卜者针对欲决的疑难，因数定象，观象系辞，玩其象辞而判断吉凶，以数象辞的符号整体充当沟通天（神意或自然法则）人（人的意向行为）的媒介。“数”是神不可测的神意与天机的体现；“象”是圣人“观物取象”、“立象尽意”的成果；“辞”指卦爻辞，既可“言象”，亦可言“变”，“各指其所之”（《周易·系辞》韩康伯注），具有很强的象征意味，是有别于日常语言的“微言”。从三者关系看，“数”是“象”的前提，是天意对“象”的限定；“辞”是对“象”的阐释和解读，又受到“象”的限定；而吉凶的判断，全靠“观象系辞”。可见，这个居间的“象”，作用最为重要。《系辞》有言：“易者，象也。”王夫之的解释是：“汇象以成《易》，举《易》而皆象，象即《易》也。”（《周易外传》）唯其

① 《尚书·吕刑》、《国语·楚语》、《山海经·大荒西经》均见“绝地天通”的神话记载。

如此,《易经》早在春秋时代就博得了《易象》的别名^①。

“易象”指的是卦画符号。这一符号看似简单,其指涉内涵却包含三个递升层级:一级是数,不论作为基本记号的两爻,还是八经卦、六十四别卦,都意味奇偶两数和它们的排列组合,而数的推演所依据的法则,则归之于“圣人”所得的天启。二级是自然物象。奇偶数所意指的阴阳两爻虽然命名较晚,但《易经》将三阳爻组成的纯阳之卦“乾”归为天,三阴爻组成的纯阴之卦“坤”归为地,在这种天地相互对待的理解中,应该包含着阴阳相对并出的思想。而八卦所象征的八种自然物象(天、地、雷、风、水、火、山、泽),则可归为气、水、火、土,与古希腊人所称四大元素相同^②。六十四卦象征八种自然物象两两相对的联系和关系,暗寓四大元素之间的相生相克。三级是人文事象,它由自然物象及其相互联系所指涉,举凡农事、畜牧、畋猎、行旅、征伐、争讼、婚媾、教化等等,多有涉及,不但留有远古风俗遗迹,还留有殷周之际的若干史影^③。卦象符号的三个层级,重重相互指涉,彼此构成象征类比关系,而以二分法一以贯之。数的奇偶,自然与人事,重卦中自然人事的两两相对,无不有两分法隐含其中,其最终的统摄因素是天数——充满神意的必然性。这样,《易经》便建立起具有神秘论色彩的两分类比的思维模式。

由此观之,每一卦画符号便是一个意义集束。对于欲决疑

① 《左传·昭公二年》:韩宣子使鲁,“观书于太史氏,见《易象》与鲁《春秋》”。

② 刘师培曰:“(八卦)以乾坤离坎为母卦,与希腊以地气水火为四行者同。”“乾为天,天即气也;坤为地,坎为水,离为火。若震、艮、兑、巽四卦,则为子卦:山传于地,泽传于水,雷生于火,风与天同为空气。”(《左庵外集》卷八《古学起原论》)

③ 《泰》、《归妹》两卦之“帝乙归妹”,《明夷》之“箕子之明夷”,《既济》、《未济》之“高宗伐鬼方”,为殷人史迹之最显明者。

难的卜问者说，这个符号所显示的，不仅有自然物象与人文事象的相倚相涉，相类相感，而且有天意对人意的深切关怀。当人们依照这一符号去决断疑难、判定吉凶、预测未来时，便不得不以类比推理和感悟工夫去从物象——包括自然物象与人文事象——彼此间的万千关系和联系中去寻求天机的“征兆”，作为自己意志行为的先导。这时，“易象”诚然没有摆脱神学的背景，但其中已有不可忽略的人文因素。特别在八卦扩展为六十四卦之后，物象间的类比、象征关系成几何级数增长，再加上爻位的种种变化，“易象”指涉的内涵已极为繁复，而数的推演也已初具规范，这就为占卜者留下了随机选择、随机解说的余地，容许主观能动性的适度发挥。就是说，“易象”可以在神学和人文的双重意义上指涉认知价值和情感价值。因而就文化涵义而言，“易象”即是意象。

二、意象功能的“哲学超越”

“易象”真正走出神学背景，是在《易传》即“十翼”问世之后。《易传》是春秋战国哲学理性思潮初兴的产物^①。《系辞》云：“一阴一阳之谓道。”这一语既出，“易象”指涉的文化学内涵全然改观。代表奇偶数的两爻被视为阴阳两元；两爻的不同排列组合，自然物象和人文事象的联系和关系，万事万物的发展变化，一概归因于阴阳两元的交互作用和彼消此长。而这一切，又最终归结于、统一于“道”的运行。如此，“易

^① 《易传》“十翼”作成时代，至今未得确考。一般认为《彖》《象》两传早出，《系辞》《说卦》稍晚。李学勤先生近著《〈易传〉与〈子思子〉》（《中国文化》创刊号，1989年）一文认为，整个《易传》的基本内容与结构之形成，最迟不超过子思活动年代（约公元前483—402年），其说可从。

象”的符号结构，便成为统一的宇宙模式的外显形式。《易传》确认，“道”是圣人可以把握的，而所谓“阴阳不测之谓神”（《系辞》）的“神”，只不过是阴阳变化难以测度的机理而已。“道”这一最高范畴的提出，“圣人”取代“神”的地位，标志着整个《周易》实现了哲学的超越。尽管“圣人”这一理想人格免不了拖着“半神”的尾巴，尽管在天道人道之对应感通的终极原因上，还为神学目的论留有余地，以致汉《易》末流演为谶纬迷信，卜卦作为迷信方术在民间流传不息，但是，《周易》的“道”已稳固地转移到阴阳两元气的存在和运行上来。作为“形而上”的“道”统领着“形而下”的“器”，“易象”也便随之成为贯通“形下”“形上”的媒介，取得了自觉人工符号的性质。

《易传》的“道”，作为“天道”、“地道”、“人道”的统一体，实兼综儒道两家的道论。由于《易经》本属周礼典籍，后来又被列为儒家群经之首，所以历代儒者对《易传》的儒学内容传注不已，发挥得淋漓尽致，而其所受道家影响则被先入为主的成见所蔽，二千多年来隐晦不显。其实，道家学说尤其是老学，在助成《周易》的哲学超越上实起过关键性的作用。

是老学为《易传》宇宙论的建构提供了最初的范本。“老子是中国宇宙论的开创者”^①。老子的“道”，“先天地生”，自本自根，无目的、无意志，却“可以为天地母”^②，它是宇宙的本原，万物运行的法则，万物生成变化的基始动力。在中国哲学史上，老子第一个提出并解释了宇宙的终极存在问题，成就了中国文化从经验现象世界向形而上境域，从神学信仰到人

① 张岱年：《中国哲学大纲·序论》，中国社会科学出版社1982年版。

② 《老子》第二十五章。“天地母”，诸本作“天下母”，马王堆帛书甲、乙本均作“天地母”，于义为胜，据改。

类理性的伟大超越。他那“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第四十二章）的宇宙生成模式，从根本上摆脱了殷周早期文化的神学背景；他关于道“不知谁之子，象帝之先”（《老子》第四章）以及“以道莅天下，其鬼不神”（《老子》第六十章）的申述，表露了“以‘道’杀神”的强烈意向，表明了老学鲜明的无神论品格。夏曾佑先生曾认为，《老子》之书有冲破祷祀之说、占验之说、天命之说的积极意义^①，可谓确论。老子道论的这一历史功绩，在先秦诸子中，无与伦比。孔子也讲“道”，但他罕言“天道”，他的“道”就是忠恕，就是仁学。孔子的仁学固有其不可替代的理论价值和文化价值，但他偏于人道一隅，缺少老子道论那种思辨的涵盖力和宇宙模式的建构力。至于孔子对鬼神的保留态度；其天命观的神学目的论色彩，更使之在理性的自觉程度与抽象程度上远逊于老子。可以设想，离开了老子道论这个重要凭借，《易传》的天道、地道、人道一以贯之的宇宙模式怕是难以建成的。

老学更为《易传》灌注了生机哲学的思想活力。老学包涵深刻的气论思想。照老子自己的阐释，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“道”等于“无”，“一”是阴阳未剖的混沌之气，“二”是阴阳二气，“二生三”，即“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，亦如《庄子·田子方》所表述：“至阴肃肃，至阳赫赫，肃肃出乎天，赫赫发乎地，两者交通成和而物生焉。”但《老子》书中亦常将“道”等同于“一”，视为无名、无状、无物的“恍惚”，道本身即是阴阳未剖的混沌之气。“道生一”和“道一同”两命题出现矛盾，正如今人李存山所

^① 夏曾佑：《中国古代史》，三联书店1955年版，第71—72页。

说：“‘道生一’实开理一元论之先河，……‘道一同’则成为气一元论之嚆矢。”^①然而，这两个命题的矛盾只发生在宇宙本体论层面，一言本体为无，一言本体为有（气），而在宇宙构成论层面，则由“有生于无”的命题联结两说，肯定群生万殊都秉有阴阳两气，都秉有两气交合而成的生命和生机，仍可归于生机哲学。群生万殊包括人自身。人也由阴阳二气和合生成，肌体如此，灵魂亦然。人若能保持内心的宁静空明，使阴阳二气达到和谐，“营魄（魂魄）抱一”，“专气致柔”（王弼注：“言任自然之气，致至柔之和”），在更高层次上回复“婴儿”、“赤子”的本真心态，便能体认宇宙间周行不殆的大道。老子弃智去欲的“虚静”说，其要义也在此。此说一出，形而上的道，便落实到心理层面，成为心灵可以把握的东西。很明显，对道的体认，暗含着气论层面心与物的相互感通。

《易传》继承了老子的生机哲学精神，在确立阴阳两元推动万物生成变化的宇宙模式时，明显地汲取了老学的气论思想。天地合德以生万物，男女构精以生人群，刚柔相推以生变化，……无一不是老学业已触及的命题。《易传》也肯定心与物之间的感通。《系辞》说“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”这番话一反《周易》本有、尚动之旨，强调无思无为中的“寂然”、“感通”，究其渊源，恐非老学莫属。

尤应注意的是，老学从理论上支撑了《易传》的“尚象”思想。老子是中国历史上主张“非言”，即对语言功能进行哲学批判的第一人。他敏锐地觉察，对于道的运行所显示的精微玄理，凭借语词和概念（言与名）是难以穷尽表达的，对道的

^① 李存山：《中国气论探源与发微》，中国社会科学出版社1990年版，第86页。

体认只能凭借意象，尤其是“大象”。照老子看，“道”是形而上的“大象”，而“大”本身可指称“道”，“大象”实即道之象^①。“道”之有“象”，人们可通过对“象”的体悟而把握。这一点，老子非但反复申言，而且在《老子》一书中就亲身提供过范例。为了强调“大象”超越经验的形而上性质，老子特别指明，它具有“无形”、“无状”、“惟恍惟惚”的特征，同时在恍惚之中又“有物”、“有象”、“有精”、“有信”（《老子》第二十、四十一章）。这种若有若无之“象”，是超越有限物象的意象，全靠直观感悟（通过想象）来捕捉。老子不排除物象之中有体悟出“大象”的可能性：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。”（《老子》第十章）从万物蓬勃生长的现象中，可以感悟到它们的本根——“道”。《老子》一书，以“水”、“赤子”、“母”、“阴”、“朴”等意象来作为“无为而无不为”的“道”的象征，并在象征与“道”的意义之间，导致感应的统一^②。这便是老子的直观感悟模式。

“执大象，天下往。”（《老子》第三十五章）老子对“大象”符号功能的确认，使意象足以贯通形下和形上，实现了功能的超越。“大象”属于体悟中的意象，人经过反观内视，到达某种体验境界，即所谓“知常曰明”的“明”的境界。这种“道之象”，经过庄学的发挥，成为对人生境界的体验；经过王弼的阐释，则成为以“无”为本体的“义理”。这表明“大象”指涉的内涵具有向形而上境界和形而上名理两方面延伸的巨大容量。意象符号系统在中国文化中明确定位，获得了和语言符

① 《老子》第二十五章：“有物混成，先天地生，……吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”又《老子》第三十五章：“执大象，天下往。”河上公注：“象，道也。”

② 参见成中英《中国文化的现代化与世界化》，中国和平出版社1988年版第132—141页。