



并不是所有的书都像它们的读者一样愚笨的。可能,有好些话正是针对我们的境遇而说的,如果我们真正倾听了,懂得了这些话,它们之有利于我们的生活,将胜似黎明或阳春,很可能给我们一副新的面目。多少人在读了一本书之后,开始了他生活的新纪元!一本书,能解释我们的奇迹,又能启发新的奇迹,这本书就为我们而存在了。在目前,我们说不出的话,也许在别处已经说出来了。那些扰乱了我们,使我们疑难、困惑的问题也曾经发生在所有聪明人心中;一个问题都没有漏掉,而且每一个聪明人都回答过它们,按照各自的能力,用各自的话和各自的生活。……

——摘自〔美〕梭罗《阅读》,《瓦尔登湖》,徐迟译,上海译文出版社,1981年7月版,155页

辛耘 杂 隳 在 隳 杂 隳

文史知識

责任编辑：厚艳芬
尹 涛
宁映霞

版式设计：李树玲
封面设计：张薇薇
电脑制作：王 钢

2001 援

总第 圆隳期

· 文史百题 ·

- 源葛兆光 从“天下”到“万国”
——重建理解明清思想
史的背景
- 圆刻耘华 中国诗学发生时期的“象”
与“形”
- 圆田彩仙 魏晋时期的文学家族
- 圆隳明安 傅玄的“清”与嵇康的“和”
任菊君

· 诗文欣赏 ·

- 猿隳义江 律诗的体裁特点 穴一雪
- 猿隳懋昌 唐人七绝诗举隅 穴一雪
- 源隳明君 便纵有千种风情 更与何
人说
——读柳永《雨霖铃》

· 文化交流与比较 ·

- 源隳崇新 太史文和他的中国中古宗
教研究

· 文化史知识 ·

- 缘隳宁 古代碑刻署时方法略谈
- 缘隳化云 招贴续谈——零丁
- 缘隳启新 说文谈物·说槩
- 缘隳嵘 茶之路 穴五雪茶和文人雅事

· 民俗志 ·

- 远刻航 白居易《井底引银瓶》的
民俗学问题
- 李 贵 走近民俗学 穴隳雪

从“天下”到“万国”

——重建理解明清思想史的背景

□葛兆光

古代中国与异域的交往并不少，不必追溯天竺、康居、安息以及大秦的商人与佛教徒进入中国，中国的法显、玄奘访问印度之类的遥远历史，也不必追溯盛唐长安各国商贾、使节和留学僧络绎不绝的盛况，就在宋元时期，不仅有过像雅各·德安科纳^{〔1〕}、马可·波罗等等充满疑云的造访中国的故事，就是看当时市舶司的设置以及沿海港口城市如泉州等地的盛况，就知道中外往来的繁盛，再看看关于阿拉伯人蒲寿庚在宋元之际担任提举市舶司的记载，就知道异域人在中国生活世界的深入，如果再看看13世纪中叶扎马鲁丁曾经在中国制造地球仪，也能够想象到当时中外文明互渗的情况（关于中外交通史的情况，比较简明的有黄时鉴主编《解说插图中西关系史年表》，浙江人民出版社，1989年；关于雅各·德安科纳，见《光明之城》^{〔2〕}，上海人民出版社，1989年；关于马可·波罗，见《马可·波罗行记》，冯承钧中译本，中华书局，1957年。但是雅各和马可的故事都有很多可疑处，有不少研究者对此表示怀疑。可以参看吴芳思^{〔3〕}、洪允息^{〔4〕}中译本，新华出版社，1989年。关于蒲寿庚的研究，参看日本学者桑原鹭藏《宋末的提举市舶西域人蒲寿庚的事迹》，见宫崎市定解说《蒲寿庚の事迹》，东洋文库本，平凡社，东京，1989年。关于扎马鲁丁的记载，参看《元史》卷四十八《天文志》记载元世祖至元四年^{〔5〕}事）。不过，我始终觉得，也许除了佛教进入中国那一次以外，外来文明对于中国知识、思想与信仰世界的震撼，始终并不是很大（陈

钟凡《两宋思想述评》在讨论宋代思想史的时候,突然提出两宋思想学术复兴的原因之一,是“西教之东渐”,认为隋唐以来景教、袄教、摩尼教等等传来,影响了“两宋学术实非鲜浅”,但似乎并没有什么证据,姑且存而不论,商务印书馆,1988年,直到明清两代西洋知识、思想与信仰逐渐有一个加速度进入中国,中国才又一次真正地受到了根本性的文化震撼。明神宗万历十一年,也就是西历1623年,耶稣会传教士罗明坚和利玛窦进入中国南方的肇庆并且在那里定居(当然,实际比他们更早进入中国的传教士是沙勿略,但是他只是在嘉靖三十一年进入了中国国境,很快就在上川岛去世,没有在中国文明史上有太大的影响),他们用汉文印刷了《天主圣教实录》、《天主实义》等书,翻译了《几何原本》、《浑盖通宪图说》等书,绘制了《山海舆地全图》,稍后的金尼阁又携带七千册西书入中国,这才标志着西洋知识、思想与信仰全面进入中国。两三百年后,西洋强势与域外新知相互支持,并在19世纪下半叶的数十年中随着坚船利炮与商贸往来双管齐下,才真正地深入了中国,并在19世纪末,最终导致了传统中国知识、思想与信仰世界的瓦解。

也许,古代中国确实一直有“天朝”和“中央”的感觉,不过到了唐代以后,这种感觉时时也有些动摇。边缘的外蕃人不仅已经以他们的骁勇善战构成了对中心的汉族人的威胁,如果他们再把握了更多的知识,大约文明的中心与边缘就会发生变化,至少对中国人的心理自尊就不那么有利。这种文明永恒高于四裔的自信一旦丧失,知识、思想与信仰世界就将出现裂缝甚至崩溃。于是,从北宋起,中国政府就渐渐开始改变了唐代以来一贯自信的旧政策,特别禁止知识向外扩散,当然同时也限制了外来知识的向内传播。比如,北宋的景祐二年(1035),广南东路转运使郑载上书,说“广州每年多有蕃客带妻儿过广州居住,今后禁止广州不得卖于物业”,接着,元祐七年(1096)二月三日皇帝下诏,“商贾许往外蕃,不得辄带书物”,政和二

年^{元祐四年}更有大臣上书说：“闻入蕃海商，自元祐后，来押贩海船人，时有附带曾经赴试士人，及过犯停替胥吏，过海入蕃，或名为住冬，留在彼国，数年不回，有二十年者，娶妻养子，转于近北蕃国，无所不至。元丰年中，停替编配人，自有条禁，不许过海。及今岁久，法在有司未常检举，又有远僻白屋士人，多是占户为商，趋利过海，未有法禁”等等，建议规定“曾预贡解及州县有学籍士人，不得过海”（分别见于《宋会要辑稿》^{元祐册}《刑法二》^{卷一百一十五}，^{元祐元年}，^{元祐元年}，^{元祐元年}）。

不过，毕竟这是堤溃而障之以手的权宜之计，在外有强敌力保江山的时代，这种高筑壁垒的民族立场当然有它的合理性，但是，当另一个骑马的边缘民族进入具有强烈历史与民族优越意识的汉族文明区域时，它反而开始奉行文化与经济上的普遍主义的策略，用来抵消这种文化和经济上的民族主义。所以，元朝又开始重视商业的世界贸易，在泉州等地相继设立七个市舶司；“其往来互市，各从所欲”（《元史》卷十《世祖本纪七》）。又，泉州出土的“奉使波斯碑”也证明“元朝政府与波斯^{伊尔汗国}的蒙古宗王存在着频繁的贡使关系”，而且泉州正是对外的一个最重要的起点，参看杨钦章《元代奉使波斯碑初考》，《文史》第三十辑，^{元祐元年}，中华书局，^{元祐元年}，也同时奉行了文化特别是宗教意识上的多元主义，不仅佛教中的显、密两派并立于汉族区域，道教中的全真、真大等新派与正一等旧派并起南北，而且汉文文献中首次出现了犹太教，唐代已经进入中国的景教再次在中国传播，天主教的罗马教皇首次正式派传教士并任命了中国主教，回教也开始随着入华的回回深入中国（参看方豪《中西交通史》第三篇《蒙元及明》，^{元祐元年}，岳麓书社重印本，^{元祐元年}黄时鉴《元代的对外政策与中外文化交流》，载其《东西交流史论稿》^{卷一}，^{元祐元年}，上海古籍出版社，^{元祐元年}）。

这种姿态至少在明代初年还是有的，只是当汉族文明随着汉族政权再度笼罩了中国以后，又多了一些传统的居高临下，像刚刚从建文手中夺得政权的永乐皇帝在^{元祐元年}的诏书中就曾经说，“太祖高皇帝时，诸番国遣使来朝，一皆谕之以诚，以其土物来市易者，悉听其便，或有不知避忌而误干宪条，皆宽宥之，以怀远人。今

四海一家,正当广示无外,诸国有输诚来贡者,听(《明太宗实录》,卷十二上,页四,中研院历史语言研究所缩印本)。一方面表示心胸的广大,一方面又自居世界的宗主位置,好在态度还算开放(关于这一时代的情况,可以参看王赓武《五百年前的中国与世界》,《二十一世纪》第二期,页一,香港,页四)。不过,自从有过郑和自海路下西洋,陈诚从陆路使西域以后(参看陈诚《西域番国志》、《西域行程记》,此处参考王继先《陈诚及其西域行程记与西域番国志研究》,《中亚学刊》第三辑,中华书局,页四),似乎中国又逐渐放弃了世界性的追求。本来,“宁波通日本,泉州通琉球,广州通占城、暹罗、西洋诸国”(《明史》卷八十一《食货五》),但很快已经进入世界的一只脚又缩了回来,过去曾经开放的大门也悄悄地关上了。似乎人们伸头向外看了一眼以后,便觉得一切不足道,尽管这时“天下”已经渐渐变成“万国”,“众星拱月”已经渐渐变成了“迷乱星空”,“朝贡”已经渐渐变成了“贸易”,但是中国上层人士的感觉却还是滞后,依然沉缅在原来关于“宗主国”对“朝贡国”、“中国”对“四夷”的文明地图中,想象着“溥天之下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”。甚至在外事政策上,还是很大方地采取了“宽外严内”的做法。正如有研究者指出,明代海洋交通的衰落,原因是“用怀柔的办法来对待外国人,即给来华的外国商人以具体的优惠”,同时又“用压制的办法来对待本国出海商民,从而造成了中外商人在航海业和海外贸易上的不公平竞争,导致了中国在航海业以致于海防事业上的衰落”(陈尚胜《怀柔与抑商:明代海洋力量兴衰研究》,《导言》,页一,山东人民出版社,页四)。

可是,门毕竟是关不住的,当西洋人开始凭借其航海技术,远渡重洋来到大明帝国,中国知识与思想的语境就已经逐渐进入“万国时代”了,从15世纪中叶开始,“中国”的国际处境就已经相当尴尬和奇特。一方面,在传教士及其象征的西洋文明面前,汉族文明所设定的“天下”观念逐渐瓦解,受到“世界”的冲击,中国正由笼罩“天下”的“中心”变成了“万国”中的“一国”,而另一方面,在四边强敌环伺之下,“中国”又先后受到“满夷”或“辽夷”、“建州夷”从北

方“倭”从东方“西夷”从海上的入侵。说起来,无论在政治上、经济上,还是在知识、思想与信仰上,都已经显露出了岌岌可危的征候。这种微妙的、不易察觉的趋势,对于一般思想世界来说,也许这并不意味着什么,但是对于相当敏感的士人来说,这种变化所产生的“压迫感”或“异样感”,却使他们始终处在一种难以言说的心情中。于是,从那个时代起,知识、思想与信仰世界就在悄悄地、缓慢地,也是深刻地发生着变化,在中国传统的知识世界中,多了诸如《万国輿图》、《职方外纪》这样的来自异域的关于世界地理空间的读物,多了《名理探》、《穷理学》等关于西洋思想方法的著作,也多了《泰西水法》、《农政全书》、《天工开物》之类关于实用技术的著述,也多了诸如《纪效新书》、《赋役全书》、《漕运志》等关于国家秩序必须知识的撰述。同时,当时还突然出现那么多关于四边的著作,如《广百川学海》中的《建州考夷俗记》、《陈眉公杂录》中的《建州考》、《潜确类书》中的《四夷门》以及《全边纪略》中的《东夷考略》和《辽东略》,这些书里凸显着士人心底的忧患意识,使人隐隐地感觉到中国知识、思想与信仰世界,似乎正处在融入“万国”与固守“中国”之间的两难处境。

据说,在中国的东邻日本,也曾经面临过相似的处境,但是,仔细审视日本与中国,对于西学的接受与回应却有微妙的差异。19世纪,日本的福泽谕吉在回忆西学进入日本的历史时,说到一个很有意思的现象:“宝历(1761—1770)天明和(1781—1789)以来,八九十年间,兰学是医师的兰学,而弘化(1820—1828)嘉永(1828—1835)以后的兰学,则成为士族的兰学”(沼田次郎《洋学传来の历史》,东京至文堂,1990,转引自贺跃夫《甲午战争前中日士阶层对近代教育的回应》,《近代中国与亚洲学术交流论文集》下册,珠海书院亚洲研究中心,香港,1998),换句话说,就是日本对于西学,最初接受的是医学之类实用性知识,当时所谓的“南蛮医学”就是一例,从1854年的《神奈川条约》以后,对于日本来说,“医药、外科、航海”始终是最重要的西洋知识(参看日兰学会编《洋学

史事典》卷首《洋学史概说》,愿页,雄松堂,东京,宽文元年(1660)。17世纪的兰学者,多有医师,而当时翻译的兰学著作,也多是关于解剖学、药理学等知识的著作,参看杉木つとむ《江戸の兰学事情》,八坂书房,东京,宽文元年(1660),直到 18 世纪中叶接受的西学才渐渐成为关于宇宙、社会与人的普遍知识和精神资源。然而,西洋学问在中国,首先被接受也是首先被抵制的,不是关于人体的医学,而是关于宇宙的天学,从明代中叶到清代中叶,天学以及相关的历算、舆地知识,始终是对西学迎拒之中最引人瞩目的领域。这是一个相当大、也是相当有趣的差异。

一般来说,如果一种知识的进入,不至于威胁和瓦解固有知识、思想与信仰世界,它常常可以被很大度地接纳进来。在日本遭遇西学的时代,似乎并不存在这种性命攸关的思想冲突,首先,当时的日本没有一个垄断全部真理权力、政治权力和宗教权力的“普遍皇权”,也许,权力与权力之间的空间还足以让新知容身;其次,首先接受的西洋医学,作为一种实用知识和技术率先进入日本民间,它并不曾影响整个固有的知识、思想与信仰世界的合理性依据;第三,日本原本就是一个由移植而来的知识、思想与信仰世界,并不像中国那样,思想世界早已经由历史与传统在上层知识阶层中整合成一个庞大的、互相依赖的支持系统。特别是它并没有天下文明之中央的观念,举一个例子,利玛窦的世界地图在 1602 年即传到日本,1603 年就被日本翻刻出来,很快就产生了相当广泛的影响,过去遵循的由中国传入的“华夷”观念渐渐被新世界图像所祛除;1603 年,西川如见在《增补华夷通商考》中所附的《地球万国一览之图》中,虽然还大体遵照传统观念把日本和中国都当做“唐土”、“中华”,把朝鲜、琉球、交趾说成“外国”,把西洋看成“外夷”,但是它凸显了从长崎出发的各种航路,却已经有了通商万国的立场和眼光;到 1603 年,新井白石的《西洋纪闻》中则以“形而上”和“形而下”区分了“西洋”和“东洋”,欧罗巴作为西洋和中华作为东洋,其实反过来确立了日本自身的位置,树立了东西对峙的文明世界图像(新井白石《西洋纪闻》,《日本思想大系·新井白石》愿页,岩波书店,宽文元年(1660)山本达郎《东西

洋という呼称の纪源について》,载《东洋学报》第4卷 5号,页133。以上参考山室信一《アジア认识の基轴》,载《近代日本のアジア认识》,远-愿页,东京,绿荫书房,页133。荒野泰典《近世日本と东アジア》第二章,绿荫书房,东京大学出版社,页133。

然而,像中国这样一个拥有相当悠久历史传统与主体性格的文明,对待异文明的进入,通常会有两种反应,一是采取表面的普遍主义的态度,虽然欢迎这些似乎不容置疑的知识、思想与技术,却在特别的解释中使这些新知转化成旧学,从而以一种天下一家的心态,渐渐使自己融入世界;一是采取特殊主义的态度,坚决拒绝这些会瓦解和动摇固有知识、思想与信仰的东西,激起激烈的民族主义和保守主义。我们知道,中国古代的知识、思想与信仰世界是一个在历史中经历过多次整合的系统,它仿佛一个“长蛇阵”,首击则尾应,尾击则首应,而“天圆地方”的宇宙时间和空间系统,就是这一个知识系统的中心,也是权力——包括政治权力、知识权力以及宗教权力——的依据,所以,当中国人一开始接触到西洋知识的时候,“天学”自然最容易引起他们的兴趣,可是,在中国这个以“天道”为终极依据的知识系统中,天学恰恰也最容易瓦解整个知识、思想与信仰世界。因为这个“天圆地方”的天,与人伦行为、知识体系、政治权力的合法性与合理性统统有关。于是,正如上面说的那样,要么知识阶层就祭起“西学中源”的法宝,在追溯历史起源的过程中保持文化的自尊,缓解心理的震撼,甚至把这种异文明当作实用知识与技术来看待,要么就在激烈的对抗中使用由“器”而“道”、从“用”到“体”的思路,指出异文明对中国知识、思想与信仰的根本瓦解,绝不把体用道器分开,在拒斥新知的同时,把门整个地关起来。

当然,历史总是有很多变数,明清鼎革,朝代变换,也许在某种意义上会导致历史的断裂,不过,在历史时间的深层,文明自身依然在延续。进入 17世纪,尽管紫禁城里的皇帝从汉族变成了满族,但是上述两种策略始终没有变化,而在这两种策略中,中国保持着平静的心情,从 17世纪到 18世纪,从 18世纪又到了 19世纪,只是在知识、思想和信仰世界的深处,那些曾经挑战并震撼了中国的西洋文

明在蛰伏着,时时作为一种遥远的回忆,隐隐约约地成为知识与思想的潜在资源和背景,常常掀起阵阵知识与思想的波澜。可是,正如列文森^{〔1〕}所说的,“近代中国思想史的大部分时期,是一个使‘天下’成为‘国家’的过程”(列文森《儒教中国及其现代命运》,见《列文森文集》,江苏人民出版社,1997年,第100页,中国社会科学出版社,1997年),不过,应该说,这个历史过程虽然在明代已经开始,但是在观念世界中,却要到晚清时代才真正显示出其深刻性来。直到大炮洋枪的声音再次惊动中国士人的时候,人们才真正重新回忆起,原来外面的世界中有很多文明,那些文明同样也是一个历史悠久、而且有体有用,甚至在某种意义上已经超过了自己的系统,自己的空间并不是“天下”,四夷也并不都是“撮尔小邦”,这时才真的手足无措,惊慌起来,以致于应对失当。特别是19世纪晚期,一贯自信的中国人突然发现近在咫尺的东邻,自从接受了从“用”到“体”的西洋文明,从野蛮的“倭寇”一下子成了先进的国家,从小小的“虾夷”一下子变为强大的对手,并且在1842年迫使过去一直高踞在上的清帝国签下了城下之盟,这时平静的心情不再平静,这才引起了对整个文明的信心的崩溃。

于是,我把19世纪以后到19世纪晚期——以1842年为一个象征性的年代(但是应当说明,在这一卷中,实际思想史叙述的时间下限可能会超出这一年,甚至说到20世纪的中国知识、思想与信仰变化,这是为了保持叙述的完整性)——看成是中国思想史的一个新的时代。因为,当19世纪中国进入世界以后,思想史就再也不能不考虑全球的因素。早些时候,是欧洲传教士以及他们携来的新知,接着,是欧洲战舰以及商品贸易强迫性进入中国的事实,最后,要考虑的是亚洲。在同一背景中进入全球时代的日本与中国,思想史书写了不同的篇章,这构成了思想史比较研究的背景,而经由日本传入中国的各种知识、思想与信仰,以及表达这些知识思想与信仰的语言,这些东西在中国知识系统中的意义,则构成了思想史中的另一方面研究背景。

中国诗学发生时期的 “象”与“形”

□刘耘华

乐黛云先生在讲授《中西比较诗学·范畴篇》这一课程时,讲到西方诗学往往是“形”、“神”二分,而中国诗学则是“形”、“象”、“意”三分。有的同学以为不然。他们认为,以一级分类系统“语言雪”这一层面来衡量,“形”、“象”属于同类范畴“形式”雪三分法中的“形”与“象”基本上是同义反复,因此,三分法实为二分法。这种看法应当说具有相当的普遍性,人们一般也认为它言之有理。之所以认为言之有理,窃以为主要原因在人们已惯于用西方观念来分析和掌握我国古代的诗学体系从而漠视甚至抹灭了中国艺术思维的独特性。拙文仅就我国诗学发生时期“先秦雪象”与“形”的不同含义及其相互关系作一粗略辨析,或可稍稍对方今学界热衷于中西文化机械“格义”的做法有所矫正。

《周易》是很重视“象”的一本书,《系辞下》甚至说:“易者,象也。”然而《周易》本文“卦、爻辞”中却从未出现过“象”字,对于“易象”二字的最早记载是《左传·昭公二年》:“晋侯使韩宣子来聘……观书于大史氏,见《易象》与《鲁春秋》。”对于“象”的大量而自觉的阐释是在《易传》之中完成的,所以《易》的“卦象说”应该分为两种,一是《周易》不自觉的卦象说,一是《易传》具有理论自觉的卦象说。《易传》的卦象思想的形成当然与《周易》卦、爻辞本身所具有的“取象”入思特征密切相关,但同时《易传》之前已存在的其他“象”思想也是它的重要理论来源,如《老子》的象论。

先说《周易》。《周易》的基本单元是三爻组合而成的八卦,八

卦互相重叠便组成了 远原卦共 獭源爻，据说这是周文王所作的工作；而每卦之上、下两象及六爻之辞则据传是周公旦所为。八卦分别代表着八种基本物象，即：乾“天”、坤“地”、坎“水”、离“火”、震“雷”、“巽”“风”、兑“泽”。人们在占卜时，又基于这八种基本物象作“同声相应，同气相求”（《易·乾卦·文言》）的推衍，于是乾的象征意义又有“光、玉、君、天子、父”，坤的象征意义又有“马、帛、众、顺、安、正、厚”，等等。《左传》和《国语》中大量记载了这种现象。很显然，八卦的卦象所指的意义是开放的，经过了“取象者”和占卜者的主观加工，卦象本身已不是完全客观的存在了。爻象则包含在爻辞之中，由下而上，依次排列。爻辞的完整构成包括三个部分，即：设象辞、记事辞和占断辞。爻辞不同于后来的“十翼”，它们原来纯粹是用来占卜的，而“十翼”则已主要变为从哲理的高度对于人事与自然运行规律的总结概括了。这些爻辞的组合本身是有规律可循的，这也显示了我国上古人们对事物不同发展阶段的不同性质及其运行规律的认识。如“乾卦”爻辞：

初九：潜龙。勿用。

九二：见龙在田。利见大人。

九三：君子终日乾乾。夕惕若。厉无咎。

九四：或跃在渊。无咎。

九五：飞龙在天。利见大人。

上九：亢龙。有悔。

再如“渐卦”爻辞：

初六：鸿渐于干。小子厉。有言。无咎。

六二：鸿渐于磐。饮食衎衎。吉。

九三：鸿渐于陆。夫征不复。妇孕不育。凶。利御寇。

六四：鸿渐于木。或得其桷。无咎。

九五：鸿渐于陵。妇三岁不孕。终莫之胜。吉。

上九：鸿渐于陆。其羽可用为仪。吉。

上述二卦之爻辞都是描述同一事物在不同阶段或不同处境所具之“象”，它与占断辞有着极为密切的关系。所谓“圣人设卦，观象系辞，而明吉凶”，雪其中也蕴含着物极必反的事物发展规律。从初爻到上爻，所设之“象”往往具有鲜明的时间性和过程性，时间不同，过程不同，“象”的“所指”及“意义”也跟着不同。

钱钟书先生说：“易之有象，取譬明理也，所以喻道，而非道也，求道之能喻而理之能明，初不拘泥于某象，变其象也可；及道之既喻而理之既明，亦不恋着于象，舍象也可。……辞章之拟象比喻则异于是。诗也者，有象之言，依象以成言；舍象忘言，是无诗矣，变象易言，是别为一诗甚且非诗矣。故《易》之拟象不即，指示意义之符号 ~~象~~ 也，《诗》之比喻不离，体示意义之迹 ~~象~~ 也。不即者可以取代，不离者勿容更张。”《管锥编》第一册，第 511 页。雪针对章学诚所言“象之包广矣，非徒《易》而已。《六艺》莫不兼之。……《易》象虽包《六艺》，与《诗》之比兴，尤为表里”《文史通义·易教下》雪钱先生认为《易》“象”与《诗》“比”二者貌同心异，前者为说理陈义时所用的“权宜方便”，可离不即；后者则是“文情归宿之菟裘”，如血脉骨肉，可即不离。通俗地说，同是用“象”，在作诗与说理中却是本质不同的两回事。按照索绪尔的说法，一切符号 ~~象~~ 均有能指 ~~象~~ 和所指 ~~象~~ 之两方面，二者的关系不是由来已定，本质如此，而是约定俗成，后天造就。《易》“象”的性质其实有前后之别，即《周易》之“象”主要用于占卜，而《易传》的“象”才是义理阐释。用于占卜的《易》象与其“所指”之间，虽说在一定范围内可以互相取代，然而“象”之于“所指”也并非可以随意更换而“义理”不变，如“乾卦”之爻象“龙”并不能被“光、玉、君、父”等其他同类易象随意取代，否则，其“所指”就定然会发生移易。因为，易“象”与其“所指”一旦被约定俗成，更往往具有很强的稳定性——它们也就是拥有了“合法性”的意义构成，从而不会轻易改变。然而同时，卦、爻象的象征意义又是开放的、绵延的、在时间之流中可以无限展现。《易传》的诠释只是这无限展现中的一种，所以易学才不至于因此而中止而具有无限的发展契机。雪这一点与诗歌的比兴之“象”

又有相同的一面。从此一角度看,也许章学诚的见解不无道理。

《周易》之外对《易传》“象”思想影响最大的要算《老子》了。《老子》以今本《老子》为据,最早对“象”与“形”作了区分。老子用了许多喻象和譬词从侧面来描述“道”,其中与“象”直接有关的有:

道冲,而用之或不盈。渊兮似万物之宗。挫其锐,解其纷,和其光,同其尘,湛兮似或存。吾不知谁之子,象帝之先。 (四章雪)
无状之状,无物之象。 (六十四章雪)

道之为物,惟恍惟惚;惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。 (六十一章雪)

执大象,天下往。往而不害,安平太。 (六十五章雪)

大方无隅,大器晚成,大音希声,大象无形,道隐无名。

(四十一章雪)

老子所用之“象”,除极个别为“实象”外,其余均为“虚象”。这些虚象都是对“形”之物的超越。后来的《易传》显然吸收了老子的这一思想,并进一步确立了更加系统的“形”、“象”观。择要而论:第一,它进一步明确了“象”与“形”的不同意蕴。《系辞上》说:“见乃谓之象,形乃谓之器。”古汉语中的“见”字具有“看见”和“显露”即“现”之双重含义,所谓“见乃谓之象”之“象”也就是章学诚所云之“人心营构之象”,即自然物象经主体意识加工制作后的意向性存在,这一存在已然包括主客体的交融汇通。所谓“形”则是指自然器物的外在貌相,在古人心目中,它偏重于客观性、静止性和空间性的一面。“象”因揉入了人的主观感情、思想观念,故具有虚灵性、变化性的一面,因而更是指一种时间性的存在,其“所指”,也就可以在时间之流中因与不同主体相遇而有相应变化和拓展,它的意义生发结构是开放的、有机的和多层次的。

第二,它也强调“象”与“形”之间的相互关系。王夫之曾将“象”与“形”的关系比附为文与质的关系,他说:“物生而形形焉,形者质也。形生而象象焉,象者文也。形则必成象矣,象者象其形矣。在天成象或未有形,在地成形而无有无象。视之则形也,察之则象

也,所以质以规章,而文由察著,未之察者,弗见焉耳。”《尚书正义·毕命》雪在王夫之看来,物天然即已赋形,无需人心思虑,而“象”则是在“形”的基础上经过观察、思考而得来的,没有经过观察的“形”就不能以“象”显现出来。然而说“象”“形”犹如“文”“质”,则未免有些牵合。

那么,《易传》是如何理解“象”“形”关系的呢?《系辞上》说:“圣人有以见天下之赜,而拟诸其形容,象其物宜,故谓之象。”同时又说:“在天成象,在地成形,变化见矣。”前者是说,“圣人”在对客观事物进行摹仿的基础上注重把握其事理物性,“象”与“形”构成了一种认识上的递进加深关系;后者是说,阴阳之道,相摩相荡,气流行,品类繁兴,“象”与“形”互相感应,互相转化,变化之道,由此而得以体现。“象”与“形”虽然不同,却也有互相依存的一面。

第三,它提出了“立象尽意”的致思方式,此实为文学艺术作为一独特存在的精义所在。这一著名命题同样出自《系辞上》:“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。”此处的“立象”主要是指设卦象与爻象。“象”之所以能够“尽意”,乃在于“象”蕴含着可以无尽延伸的意义潜能。由“象”上着眼来求寻“意”的完满展现,这是不可能实现的,因为“象”本身只是一种开放的意义结构,拘泥于“象”,则只能是死在“象”下。所以,王弼认为得到极致之“意”的唯一途径便是“忘象”,也即彻底消弥对于“象”的执著拘泥。然而“忘象”并不意味着不需要“象”,并不意味着在体会“意”的完满时“象”是多余之物,恰恰相反,“忘象”是在对“象”的反复沉潜玩味中,忽然达到灵光照耀的澄明之境,此时的“意”与“象”实已混融不分,标志着“味象者”已进入主客合一状态。毫无疑问,中国诗学中极其重要的“意境”理论,其渊源之一,便是《易传》的“立象尽意”思想。

第四,它认识到《易》“象”有“实象”与“虚象”之分,而后者在“意象”、“意境”甚至叙事“虚构”等中国诗学核心概念的形成与内涵特征诸方面均有深刻影响。西周以前,黄河流域尚有象这种动

物生存,甲骨文字中屡有“象”字出现,且此时已将其驯化。《周易》和《老子》中的“象”不管是实象还是虚象,都已不复动物之象了,而是“近取诸身,远取诸物”的万物拟“象”。取象过程中何以会发生这种由实而虚的转化呢?韩非子·解老》是这样解答的:“人希见生象也,而得死象之骨,案其图以想其生也。故诸人之所以意想者,皆谓之象也。”《易传》谈到“象”时往往与“天”、“乾”相连,谈到“形”时则往往与“地”、“坤”相连,如《系辞下》:“仰则观象于天,俯则观法于地”;“成象之谓乾,效法之谓坤”;“在天成象,在地成形”,等等。乾天高远,常幽渺难测,故其象“虚”;坤地卑近,常明了易知,故其象“实”。所以韩康伯注“仰以观乎天文,俯以察乎地利,是故知幽明之故”时说:“幽明者,有形无形之象也”,认为天“幽”地“明”,前者无形;象“虚”;后者有形;象“实”。其实易象的虚实并不全然拘泥于“天”与“地”,正如孔颖达《周易正义》所云:“《易》有实象,或有假象。实象者,若地上有水、地中生木升也;皆非虚言,故言实也。假象者,若天在山中、风自火出;如此之类,实无此象,假而为义,故谓之假也。”孔氏所云“假象”虽无其象,却可“假而为义”,形成所谓义理之象,此种情况,在《易传》中也在在多有,如《系辞上》:“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。”这种“象”,无法用感官直接感知,而必须辅之以观察、体验,并加以提炼概括之后才能认识掌握。

以上所述主要是就《周易》、《老子》和《易传》中“象”思想的内涵及其嬗变作一简单清理,附带也谈到了与“形”的关系。至于“形”本身在先秦时期几乎所有典籍中都有使用,但其含义较为单一,即指客观事物的物质构成和外在形貌或引申为“外在表现”,很少具有虚诞、空灵和主观的色彩,所以“形”在中国诗学中的位置及重要程度远不如“象”,而这一切又都与我国诗学发生时期人们对于此二者的认识和定位有密切关联,同时也显示“象”在中国诗学体系中具有独特的艺术含蕴和演变轨迹,足以从“形”中独立出来,与“神”鼎足而三。

(作者单位:北京大学中文系)