

## 早期卦氣思想溯源\*

孫基然<sup>†</sup>

### 一、引言

通常所謂的「卦氣說」，多特指漢代易學中將《周易》卦爻與一年四時、十二月、二十四節氣、七十二物候及三百六十五日，依據一定次序規則進行系統排列組合的易學體系。<sup>1</sup>為了避免誤解，筆者以「早期卦氣思想」，即以早於漢代易學的「卦氣說」為切入點，試作分析。「卦氣」一詞，最早似見於《漢書》和《易緯》：

王者躬行道德，承順天地，……黎庶和睦，則卦氣理效，五徵時序，……峻刑重賦，百姓愁怨，則卦氣悖亂，咎徵著郵。(《漢書·谷永傳》)

甲子卦氣起中孚。(《易緯稽覽圖》)

夫卦之效也，皆指時，卦當應他卦氣，及至其災，各以其衝應之，此天所以示告於人者也。(《易緯通卦驗》)<sup>2</sup>

---

\* 拙文初稿承蒙三位匿名評審者惠賜寶貴修訂建議，並得到編輯朱國藩先生訂正訛誤，獲益良多，謹致銘感。2012年受到中國遼寧中醫藥大學外國專家專項課題(2012LZY005)，2015至2018年受到日本吉備國際大學校內共同研究經費資助。中國國家博物館王抒先生、中國中醫科學院劉洋先生及中國遼寧中醫藥大學馬其南女士、朱鵬舉先生給予多方幫助，一併深表謝忱。

† 孫基然，日本吉備國際大學社會科學部教授

<sup>1</sup> 學者或將以卦氣說為主體的漢易象數之學分為三期，並就其各自特徵作詳細分析。見劉玉建：《漢代易學通論》(濟南：齊魯書社，2012年)，頁184-298。一直以來，學界多將漢儒孟喜視為卦氣說的領軍人物，並且將卦氣說的形成淵源，與《呂氏春秋》的十二紀以及《淮南子》的〈天文訓〉、〈時則訓〉等文獻相聯繫。見朱伯崑：《易學哲學史》(北京：華夏出版社，1995年)，第一卷，頁113-59。

<sup>2</sup> 班固(撰)、顏師古(注)：《前漢書》，《四部備要》本(臺北：臺灣中華書局，1965年)，卷八五，頁十四上；鄭康成(注)：《易緯稽覽圖》，卷上，收入安居香山、中村璋八(輯)：《緯書集成》(石家莊：河北人民出版社，1994年)，頁122；鄭康成(注)：《易緯通卦驗》，卷下，收入《緯書集成》，頁208。

顯然，在漢人看來，正如邢文所言：「理解卦氣的關鍵，在於把握氣的意義。氣，即四時節氣，也就是時。」<sup>3</sup>

至於漢人的「卦氣說」與戰國時期《易傳》的關係，學者已有論析。<sup>4</sup>系統考察發現，關於早期卦氣思想的記載，不僅散見於《易緯乾鑿度》引孔子佚文、帛書本《周易》、《易傳》、傳世本《周易》、楚竹書《太一生水》及清華大學藏戰國竹簡《筮法》，甚至十二消息卦定形所經歷的各個不同階段似也與早期卦氣思想關係密切。鑑於學術界對此尚無系統研究，試作如下梳理，以供研考。

## 二、帛書《易傳·衷》與《易緯乾鑿度》卦氣思想考察

傳世本及帛書本《易·坤》並云：「西南得朋，東北喪 / 亡朋。」<sup>5</sup>但帛書《易傳·衷》兩引，皆作「東北喪崩，西南得崩」。<sup>6</sup>廖名春指出：

自東北之卦艮十二月立春起，陽氣始形而陰氣始終，坤為陰氣的代表，故云「東北喪朋」。……陰氣自西南六月立秋起，日益增長，故曰「成」、「得朋」。由此可知，〈坤〉卦卦辭「東北喪朋」，指陰氣自十二月立春起逐漸喪失；「西南得朋」，指陰氣自六月立秋起逐漸增長。從一年的季節、節氣順序來看，是立

<sup>3</sup> 邢文：《帛書周易研究》（北京：人民出版社，1997年），頁142-83。以「時」為主題的文獻，《禮記》當然不可或缺。《禮記·禮運》：「孔子曰：『夫禮，先王以承天之道，以治人之情，……是故夫禮必本於天，殲於地，列於鬼神。……』」「孔子曰：『我欲觀夏道，……吾得《夏時》焉。……』」「故聖人參於天地，並於鬼神，以治政也。」「故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，……」「以天地為本，故物可舉也。」「是故夫禮必本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。」見鄭玄（注）、孔穎達（疏）：《禮記正義》，十三經注疏整理委員會（整理）：《十三經注疏》本（北京：北京大學出版社，2000年），卷二一，頁773、776；卷二二，頁799、814、817、824。馮時指出：「〈月令〉本屬《明堂陰陽記》文，是為先秦古文，雖有秦人筆墨，但其思想體系之形成則遠在戰國以前。〈堯典〉開篇即言觀象授時之制，《周易》乾坤卦爻辭也言觀象制度與順時施政，皆可明月令思想起源之遠。而〈月令〉各月皆記日躔與昏旦中星，據曆術推算，其乃東周之天象。近出春秋晚期邲夫人嬀鼎銘云『孟春在奎之際』，與〈月令〉仲春之月『日在奎』之天象表述全同，知楚曆之孟春實當夏曆之仲春，可證〈月令〉天象之時代。《國語·楚語上》：『教之令，使訪物官。』韋昭《注》：『令，謂先王之官法、時令也。』《國語·周語中》引《夏令》云：『九月除道，十月成梁。』即此之類。而〈月令〉顯亦時令之屬，益明〈月令〉主體內容之形成當不晚於春秋。」見馮時：〈上古宇宙觀的考古學研究——安徽蚌埠雙墩春秋鍾離君柏墓解讀〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第82本第3分（2011年9月），頁409。

<sup>4</sup> 劉玉建：《漢代易學通論》，頁141-83。

<sup>5</sup> 王弼（注）、孔穎達（疏）：《周易正義》，《十三經注疏》本，卷一，頁29；丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁351。

<sup>6</sup> 丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》，頁523、525。

春而春分，而立夏，而夏至，再立秋，而秋分而立冬，而冬至。所以應該是「東北喪朋」在先，「西南得朋」在後。從卦辭本身來看，「東北喪朋」，陰氣自十二月立春起逐漸喪失，所以說「先迷」。迷者，失也。「西南得朋」，陰氣自六月立秋起逐漸增長，所以說「後得主」。「迷」雖在先，但最終還是「得」，故曰「利」。<sup>7</sup>

說雖敏銳，切中要害，但最終將「東北喪朋，西南得朋」，分別理解為「陰氣逐漸喪失，陰氣逐漸增長」，似仍沒有超越先儒之見。馬融（79–166）曰：「孟秋之月，陰氣始著，而坤之位，同類相得，故『西南得朋』。孟春之月，陽氣始著，陰始從陽，失其黨類，故『東北喪朋』。」<sup>8</sup>荀爽（128–190）曰：「陰起于午，至申三陰，得坤一體，故曰『西南得朋』。陽起于子，至寅三陽，喪坤一體，故『東北喪朋』。」<sup>9</sup>虞翻（164–233）以為，以上馬融、荀爽兩說，「失之甚矣」。<sup>10</sup>今人梁韋弦認為，以卦氣說解釋本身其方法論難以成立。「為何以坤為朋，為何不以艮為朋，其間道理不可理解。……坤艮既為同類，則何以得朋喪朋之結果竟乃相反，其意不可解」。<sup>11</sup>

筆者以為馬融、荀爽二說，雖不周全，但方向可取，而虞翻及梁韋弦的意見則恐為不解卦氣說原理使然。《易緯乾鑿度》引孔子（前552–前479）曰：「乾坤，陰陽之主也。陽始於亥，形於丑，乾位在西北，陽祖微據始也。陰始於巳，形於未，據正立位，故坤位在西南，陰之正也。」<sup>12</sup>鄭玄（127–200）注云：「陽氣始於亥，生於子，形於丑，故乾位在西北也。陰氣始於巳，生於午，形於未，陰道卑順，不敢據始以敵，故立於正形之位。」（卷上，頁9）「生於子」、「生於午」，即《淮南子·天文訓》所言「陽生於子，陰生於午」；<sup>13</sup>「〔陽氣〕形於丑」、「〔陰氣〕形於未」，即《淮南子·詮言訓》所言「陽氣起於東北」、「陰氣起於西南」（卷十四，頁1037）。可見，天之陽氣形成於東北立春，而西南立秋恰恰又是陰氣形成的方位。換言之，在冬至之前的立冬，陽氣開始萌發（「陽始於亥」），即「乾位在西北，陽祖微據始也」及《易緯乾坤鑿度》引《萬形經》所云「天門闢元氣，易始於乾也」。<sup>14</sup>其後經過北方冬至生長來復（「陽生於子」）之後，至東北方位，陽氣才臻於形成階段（「形於丑」）。夏至之前，陽氣又

<sup>7</sup> 廖名春：《《周易》經傳與易學史新論》（濟南：齊魯書社，2001年），頁11。

<sup>8</sup> 李道平（撰）、潘雨廷（點校）：《周易集解纂疏》（北京：中華書局，1994年），卷二，頁74。

<sup>9</sup> 同上注。

<sup>10</sup> 同上注。

<sup>11</sup> 梁韋弦：〈關於帛書〈易之義〉解說坤卦卦爻辭之文義的辨正〉，《周易研究》2005年第3期，頁40–41。

<sup>12</sup> 鄭康成（注）：《易緯乾鑿度》，卷上，收入《緯書集成》，頁9。

<sup>13</sup> 何寧：《淮南子集釋》（北京：中華書局，2011年），卷三，頁218。

<sup>14</sup> 鄭康成（注）：《易緯乾坤鑿度》，卷上，收入《緯書集成》，頁79。

處於不斷壯大和接近極盛水平，即《易緯乾鑿度》引孔子所謂「陽始壯於東南方」（卷上，頁9）。抵夏至時，則又是陽氣達到鼎盛時期，再至立秋，則又處於陽氣枯竭階段，即《淮南子·詮言訓》所言陽氣「盡於西南」（卷十四，頁1037）。準此，東北既是陽氣形成流行的方位，同時也是陰氣枯竭消亡的階段。同理，西南既是陰氣形成流行的方位，同時也是陽氣枯竭消亡的階段。又由於北方為陰氣處於頂峰極盛階段，所以東北（西南）方位的陰氣（陽氣）枯竭消亡，就是物極必反這一理念的體現；而從枯竭消亡到初始萌發之間，又應該是萌發之前最為薄弱的時期。可見，卦氣的流變實際上可分為以下八個階段，正合八個卦位：萌發之前，初始萌發，生長來復，形成流行，漸漸壯大，接近極盛，頂峰極盛，枯竭消亡（詳表一）。其中東北和西南就是陽氣、陰氣趨於形成，正式流行、運轉的方位，故帛書《易傳·衷》云：「歲之義，始於東北，成於西南。」<sup>15</sup>坤為陰氣的代表，東北乃陰氣處於枯竭消亡的階段，故「東北喪朋」；西南是陰氣處於形成流行的水平，故「西南得朋」。因此不對卦氣做出多層次劃分，僅以「陰氣逐漸喪失，陰氣逐漸增長」，不僅不能準確解讀「東北喪朋」和「西南得朋」，而且也不能合理解釋「歲」的正式運轉為甚麼會是「始於東北，成於西南」。

無獨有偶，針對帛書《坤卦》六二爻，〈二三子〉引孔子曰：「此言天時漸，戒保常也。歲〔始於東北，成於〕西南；溫始〔於東北〕，寒始於〔西南〕。」<sup>16</sup>丁四新以為，「歲之義，始於東北，成於西南」及〈二三子〉所引孔子語，「這兩段文字在內容上相近，可能與《說卦傳》『帝出乎震』一章有關。但是由於只是陳述了一歲之陰陽寒溫在八方的具體變化，還沒有與八卦直接配置起來，而且在目的上也只是為了解釋《坤》初六爻辭的大義，因此還不能遽然斷定所引帛書文字屬於卦氣說。當然，我們也不能據此就斷然否定此種可能性」。<sup>17</sup>然而通過前述對帛書《易傳·衷》「東北喪朋，西南得朋」及《易緯乾鑿度》引孔子佚文、鄭玄注等的分析，相關內容屬早期卦氣思想，應該沒有疑問。<sup>18</sup>

<sup>15</sup> 丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》，頁525。

<sup>16</sup> 缺文依丁四新說補，見丁四新：〈馬王堆帛書《易傳》的哲學思想〉，《江漢論壇》2015年第1期，頁44。

<sup>17</sup> 丁四新：〈西漢易學的主要問題及其解釋旨趣的轉變〉，《周易研究》2014年第3期，頁14。另，丁四新在〈馬王堆帛書《易傳》的哲學思想〉一文中，已經明確認為此屬卦氣說，參見與注24相關的引文。

<sup>18</sup> 或有疑問：周初的「東北喪朋，西南得朋」的本義，果真源於卦氣說嗎？據馮時研究，《周易》乾坤卦爻辭所載內容，實乃描述了以龍星中的心宿和房宿的周天運行軌跡，以及伴隨著心宿和房宿的周天運行軌跡而呈現出來的寒暑消長變化趨勢，此恰與公元前2000年之天象符合。乾坤卦爻辭的形成時間雖然可能晚近，但它所傳承的古老觀念及文化傳統則相當悠久。見馮時：〈《周易》乾坤卦爻辭研究〉，《中國文化》2010年第2期，頁65-93。此外，安徽阜陽汝陰侯墓所出前漢時期的「太一九宮式盤」（圖二，2）及早於「太一九宮式盤」的《靈樞》九宮中的四正宮名，同樣描述了龍星周天運行軌跡的四個點位，而四維宮名〔下轉頁5〕

表一：寒熱燥濕四氣流變表<sup>19</sup>

	東北	東	東南	南	西南	西	西北	北
濕	接近極盛	頂峰極盛	枯竭消亡	萌發之前	初始萌發	生長來復	形成流行	漸漸壯大
熱	形成流行	漸漸壯大	接近極盛	頂峰極盛	枯竭消亡	萌發之前	初始萌發	生長來復
燥	初始萌發	生長來復	形成流行	漸漸壯大	接近極盛	頂峰極盛	枯竭消亡	萌發之前
寒	枯竭消亡	萌發之前	初始萌發	生長來復	形成流行	漸漸壯大	接近極盛	頂峰極盛

### 三、帛書《易傳·要》與楚竹書《太一生水》卦氣思想考論

#### (一) 帛書《易傳·要》篇《損》、《益》二卦

筆者以為，帛書《易傳·要》篇中引孔子有《損》、《益》之論，不僅與早期卦氣思想關係密切，而且也為從構成早期卦氣基礎的氣（時間及時間與寒暑消長關係等）思想角度研究楚竹書《太一生水》「一缺一盈」的含義提供了重要提示。其文云：

孔子繇《易》，至於《損》、《益》二卦，未尚不廢書而莫，戒門弟子曰：「二君子！夫《損》、《益》之道，不可不審察也，吉凶之〔門〕也。《益》之為卦也，春以授夏之時也，萬勿之所出也，長日之所至也，產之室也，故曰《益》。《授》者，秋以授冬之時也，萬勿之所老衰也，長〔夕〕之所至也。故曰產道〔產〕焉，而產道〔產〕焉。《益》之始也吉，亓冬也凶。《損》之始凶，亓冬也吉。《損》、《益》之道，足以觀天地之變，而君者之事已。……」<sup>20</sup>

劉彬提出：「『春以授夏之時』，『以』後省賓語『之』，此賓語『之』應指『時』，指四時之時節。這句話乃擬人修辭手法，意為：春把時節付與夏的時候，似應指春和夏的

〔上接頁4〕

不僅表現了伴隨著龍星周天運行軌跡而呈現出來的寒暑消長變化趨勢，而且也與《淮南子》四維宮名一致。見孫基然：〈《靈樞》九宮八風名及相關問題研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第85本第1分（2014年3月），頁1-12。前文提到，在春秋時期，月令思想業已自成體系；而早在商代時期，十二消息卦已初具規模（見後述）。以此來看，漢儒將周初的「東北喪朋，西南得朋」的本義與卦氣說結合，應該是深永綿長的古老觀念，薪火相傳，未有中斷的又一佐證。

<sup>19</sup> 本表是在「寒熱燥濕流變表」（孫基然：〈《靈樞》九宮八風名及相關問題研究〉，頁31）的基礎上，略作增補而成。

<sup>20</sup> 丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》，頁529。



一部分時間，而不是整個春和夏。」「秋以授冬之時」亦應做同樣理解。<sup>21</sup>其說可商。因為如果「春以授夏之時」的「以」後省賓語「之」，此賓語「之」又應指「時節」的話，那麼我們就很難理解在同一個句子中，即「春以授夏之時」中的「之」和「時」，又分別為「的」和「時候」的意義，古人不大可能會如此給自己製造麻煩。鄧立光指出：

〈損〉卦(䷨)艮上兌下。〈說卦〉所言：兌，正秋也，萬物之所說也。艮，東北之卦也，萬物之所成終而所成始也。孔子言〈損〉卦秋以授冬之時，萬物之所老衰，正本文王卦位而言。〈益〉卦(䷗)巽上震下。〈說卦〉言：萬物出乎震，震東方也。齊乎巽，巽東南也。齊也者，言萬物之絜齊也。孔子言〈益〉之為卦，春以授夏之時，萬物之所出也，正本文王卦位而言。震卦在東為春，巽卦在東南為春夏之間，故說春以授夏之時。兌為秋，艮為冬，故說秋以授冬之時。〈益〉卦言長日之所至(夏至)，〈損〉卦言「長夕之所至」(冬至)，則八卦與節氣相聯繫，孔子之時已然。<sup>22</sup>

劉玉建則認為：「就四時的節氣而言，益卦表徵由春分到夏至，即所謂『春以授夏之時也』、『長日之所至也』；損卦表徵由秋分到冬至，即所謂『秋以授冬之時也』、『長夕之所至也』。」<sup>23</sup>丁四新亦有論析：「〈要〉篇第19–24行……中的卦氣說包括兩種形式，其一為八卦的卦氣說，其二為〈損〉、〈益〉二卦的卦氣說。……在〈要〉篇中，〈益〉卦代表從春到夏的一節，〈損〉卦代表從秋到冬的一節，這兩卦可以表示一年之天時和物象的變化。毫無疑問，這即是漢人通常所指的卦氣說，只不過它將一歲分為二節四時而已。」<sup>24</sup>

上述四種意見，從卦氣角度著手，應該是觸及了問題的實質，但若干細節仍需補充，特別是要對該篇內容作全面通釋。筆者試作如下理解：〈益〉卦下震上巽(䷗)，震卦本配春分，巽卦本配立夏，這體現了由春向夏的過渡時期，故曰「春以授〔付予〕夏之時」。<sup>25</sup>這個時期是萬物處於生長的階段(萬勿之所出也)，抵至夏至(長日之所至也)，則為生長最為繁茂的狀態，故曰「產之室〔實〕也，故曰〈益〉」。〈損〉卦與〈益〉卦相對，故卦爻畫必呈下兌上艮(䷨)，於是便出現了〈益〉卦從春分至立

<sup>21</sup> 劉彬：〈論帛書〈要〉篇「〈損〉、〈益〉說」的兩個問題〉，載張濤(主編)：《周易文化研究》第1輯(北京：東方出版社，2009年)，頁38–39。

<sup>22</sup> 鄧立光：〈從帛書《易傳》看孔子之《易》教及其象數〉，《周易研究》1994年第3期，頁26。類似觀點見邢文：《帛書周易研究》，頁152–54。

<sup>23</sup> 劉玉建：《漢代易學通論》，頁167。

<sup>24</sup> 丁四新：〈馬王堆帛書《易傳》的哲學思想〉，頁44。學者或以六日七分卦氣說解釋，見梁韋弦：〈帛書易傳〈要〉篇透露出的卦氣知識及其成書年代〉，《齊魯學刊》2005年第3期，頁36。對此丁說在本文中已有論駁。

<sup>25</sup> 「授」訓「付予」，從張政烺說。見張政烺(著)、李零等(整理)：《論易叢稿》(北京：中華書局，2011年)，頁250。

夏，銜接緊密，而〈損〉卦則在下兑秋分和上艮立春之間，跨越了立冬和冬至兩個季節的現象。儘管如此，〈損〉卦仍然可以表達從秋向冬的過渡時期，故曰「秋以授〔付予〕冬之時也」。抵至冬至（長〔夕〕之所至也），則為萬物生長趨於停滯狀態，即「產道窮〔窮〕」。<sup>26</sup>另一方面，艮卦不僅恰好與〈益〉卦的下震相續，而且既屬冬末，亦屬春始，與〈益〉卦合看，恰好可以表達四季循環之理，與「產道窮〔窮〕盡」之後的「而產道〔產〕焉」正相合，故云「〈損〉、〈益〉之道足以觀天地之變」。因此，劉玉建提出，帛書《易傳·要》篇〈損〉、〈益〉之論乃漢易卦氣說之先聲，<sup>27</sup>是頗有道理的。至於破解孔子有關〈損〉、〈益〉兩卦中判斷吉凶的標準，當然也應以孔子卦氣說思考為宜。「〈益〉之始」，指〈益〉卦中配春分的經卦下震（☳），此時天陽之氣處於漸漸壯大，地陰之氣處於萌發之前（以下皆以表一為據說明，不贅），故云「吉」；「亓冬〔終〕」，指配東南的上巽（☴），此時天陽之氣雖處於接近極盛，但地陰之氣卻處於初始萌發，故云「凶」。〈損〉卦同理可推。<sup>28</sup>足見，判斷「吉」與「凶」的關鍵，就在於地陰之氣是否發生，已發者為「凶」，未發者為「吉」，思路純樸。

經過上述詮釋之後，對帛書《要》篇第19至第24行的構成可做如下理解：即先論〈損〉、〈益〉就是寒、溫二氣的消長變化規律，而寒、溫二氣恰恰是「地氣」和「天氣」的代表；<sup>29</sup>次之將天地之道，擴展到人道，進而提出觀「天道」、「地道」和「人道」的原則分別是：「陰陽」、「剛柔」和「上下」；繼之以八卦應對萬物；終以〈損〉、〈益〉之道收尾。顯然〈損〉、〈益〉卦氣說是借「地氣」（寒氣）、「天氣」（溫氣）變化規律來解釋從宇宙乃至人事出現的各種變化的共同內在動因（或規律），當然也適用於說明八卦卦氣說。或問，如何與人道同理呢？帛書《要》篇以「上下」一詞來概括屬於人道的「父子」、「君臣」、「夫婦」、「先後」關係。從「子」到「父」，從「臣」到「君」，從「男女」到「夫婦」，從「前」到「後」，都應屬逐增、漸積的〈益〉的範疇；反之，「父」之使命完成之後，便走向人生後期；「君」位過後，可想而知；生兒育女，便完成了「夫婦」的基本使命；從「後」到「先」，方向相反，都應屬蕭條、漸減的〈損〉的分野。從本質上說，就是強調了萬事萬物從量變到質變再量變的不斷循環的哲理。人道要順應天地之道的這個原理，不斷進德修業。明乎此，便能正確理解，孔子對《易》所作的：

<sup>26</sup> 《釋名·釋宮室》：「室，實也，人物實滿其中也。」見劉熙：《釋名》，《增訂漢魏叢書》本（臺北：大化書局影印清乾隆五十六年〔1791〕金谿王氏刊本，1983年），卷三，頁六上。「故曰產道窮焉」的「窮」，或釋讀為「窮」。見連劭名：《帛書《周易》疏證》（北京：中華書局，2012年），頁412。

<sup>27</sup> 劉玉建：《漢代易學通論》，頁166-83。

<sup>28</sup> 〈損〉、〈益〉兩卦與陰陽寒暑消息的關係，文獻有徵。《易·繫辭上》云：「變化者，進退之象也。」荀爽注：「春夏為『變』，秋冬為『化』，息卦為『進』，消卦為『退』也。」見李道平：《周易集解纂疏》，卷八，頁548。

<sup>29</sup> 「寒氣」、「溫氣」的提法，受前引〈二三子〉引孔子曰「歲〔始於東北，成於〕西南；溫始〔於東北〕，寒始於〔西南〕」的啟發，而這一點又與郭店楚簡〈太一生水〉相近，參見後文。

无德而占，則《易》亦不當。

疑德占之，則《易》可用矣。

〔無〕德，則不能知《易》。

予非安亓用也，〔而樂亓辭也〕。

《易》，我後亓祝卜矣！我觀亓德義耳也。

故明君不時不宿，不日不月，不卜不筮，而知吉與凶，順於天地之心，此胃《易》道。<sup>30</sup>

依愚之見，只有「順於天地之心」，才能真正理解「此胃《易》道」；而精準解讀「順於天地之心」真髓的關鍵，乃在於能否運用〈損〉、〈益〉二卦卦氣原理，一以貫之地去說明從宇宙到人事所發生的一切。<sup>31</sup>更令人驚詫的是，郭店楚簡〈太一生水〉中諸如「氣」、「下上」、「天地」、「缺盈」的布局結構又與帛書〈要〉篇酷似。其中〈太一生水〉中的「一缺一盈，以忌〔記〕為萬物經」，與「〈損〉、〈益〉之道足以觀天地之變」，可謂互通有無，詳見後論。

由於〈損〉、〈益〉二卦屬於卦氣範疇，<sup>32</sup>而「損」、「益」又與「缺」、「盈」之義酷似，故〈太一生水〉中的「缺」、「盈」，亦應該從同樣的角度來思考。

## （二）楚竹書〈太一生水〉「一缺一盈」

張書豪認為，「天不足於西北」，「地不足於東南」，「乃古人對自然界的觀察所得，由於中原大河，包括黃河、長江等，俱流向東南，而呈西北高東南低的地表走勢」。<sup>33</sup>馮時說：「『天傾西北』，除了與西北高東南低的地表走勢有關以外，更與五千年之前赤道圈偏向西北有關。」<sup>34</sup>兩說似皆可商。第一，高誘雖將《淮南子·天文訓》中「天傾西北」的「傾」訓「高」（卷三，頁167），但是對於同書〈原道訓〉中「東南傾」的「傾」，卻又訓為「下」（卷一，頁44）。同是一個「傾」字，有時訓「高」，有時又訓「下」，截

<sup>30</sup> 丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》，頁526–29。

<sup>31</sup> 必須說明的是，孔子雖然重視卦氣的研究，但這並不意味孔子反對占筮，帛書〈要〉篇記「孔子曰：吾百占而七十當」；而《論語·子路》篇所記孔子云「不占而已矣」一語，可能是戰國末季至漢初的編者所加，還不能直接作為夫子不做卜筮的堅實證據。詳考見丁四新：《周易溯源與早期易學考論》（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁234。

<sup>32</sup> 關於《淮南子·人間訓》、《說苑·敬慎》及《孔子家語·六本》中亦有孔子論及〈損〉、〈益〉二卦之說，見劉玉建：《漢代易學通論》，頁166–83。

<sup>33</sup> 張書豪：〈楚簡〈太一生水〉札記——以簡九至簡十四為核心的討論〉，載武漢大學簡帛研究中心（主辦）：《簡帛》第3輯（上海：上海古籍出版社，2008年），頁147。參葉海煙：〈〈太一生水〉與莊子的宇宙論〉，載《中國哲學》編委會（編）：《郭店簡與儒學研究》（《中國哲學》第21輯；瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁205。

<sup>34</sup> 馮時：《中國天文考古學》（北京：中國社會科學出版社，2010年第2版），頁61。



然相反，顯然矛盾重重，不可輕信。不僅如此，考古所見無論是西北還是東南，皆以「不足」表述，也不支持訓「傾」為「高」；<sup>35</sup>第二，黃河、長江等大河，並非完全自西北流向東南。<sup>36</sup>丁四新雖也傾向贊同西北高東南低的地表走勢說，但仍然強調，「這些解釋尤為特致而令人費解，成為學者們解讀的誤區和爭論的主要焦點」；<sup>37</sup>第三，更重要的是，依上述說法，面對孔家坡出土漢簡〈歲〉中的「天不足於西方」、「地不足於東方」，恐怕很難做出合理解釋；而〈歲〉中的這段記載，又似無脫落。以下將從卦氣的角度，試作初步探討。

必須說明的是，孔家坡出土漢簡〈歲〉篇，在「天不足於西方，天柱乃折。地不足於東方，地維乃絕」之後，分述立五方木，定四鄉，和陰陽，黃儒宣以為「實際上就是在說明空間、時間創造的歷程，與楚帛書八行文的第一章內容一致」，<sup>38</sup>甚確。由於「天不足於西方，天柱乃折。地不足於東方，地維乃絕」，與其後的所謂立五方木，定四鄉完全一致，故可證孔家坡漢簡〈歲〉篇之「西方」、「東方」，並非「西北」、「東南」之訛。劉國勝提出：「〈太一生水〉『成歲而止』和《楚帛書》『乃止以為歲』之『歲』，大概與用作〈歲〉篇的篇題名字『歲』含義相同。從〈太一生水〉和《楚帛書》的有關文字看，『歲』是一個帶有終止意味的形態標誌。它有氣、陰陽、四時、五行、八方等一些要素，似乎一定程度上具備了宇宙所持有的框架。……這幾處『歲』可能就是意謂貫通天地、包容萬物的宇宙秩序。」<sup>39</sup>「歲」可以對萬物生成作出合理解釋，故言「成歲而止」。這裡尤其對〈太一生水〉的宇宙形成模式要給予特別的留意，即：道→太一→天地→神明→陰陽→四時→倉〔滄〕然〔熱〕→濕燥〔燥〕→歲。

簡文在描述宇宙生成及「是故太一藏於水，行於時，周而或始，以忌〔記〕為萬物母」之後，又提出「一缺一盈，以忌〔記〕為萬物經」。<sup>40</sup>筆者以為，由於「歲」這一

<sup>35</sup> 「天傾西北」的原因，文獻皆歸為「天柱折」。由於「天柱」有支撐天蓋的作用，故「天柱折」的話，「西北」方向的天蓋只能是向下傾斜，也不支持高誘訓「傾」為「高」。事實上，「天傾西北」與「地不滿東南」呈對文，故「不滿」正是對「傾」的絕好詮釋。

<sup>36</sup> 《史記·天官書》云：「故中國山川東北流，其維，首在隴、蜀，尾沒于勃、碣。」見司馬遷（撰）、裴駟（集解）、司馬貞（索隱）、張守節（正義）：《史記》，《四部備要》本，卷二七〈天官書〉，頁三二上。《淮南子·脩務訓》云：「江、河之回曲，亦時有南北者，而人謂江、河東流；攝提鎮星日月東行，而人謂星辰日月西移者，以大氐為本。」（卷十九，頁1334）

<sup>37</sup> 丁四新：〈楚簡〈太一生水〉研究——兼對當前〈太一生水〉研究的總體批評〉，載丁四新（主編）：《楚地出土簡帛文獻思想研究（一）》（武漢：湖北教育出版社，2002年），頁247。

<sup>38</sup> 黃儒宣：《〈日書〉圖像研究》（上海：中西書局，2013年），頁213。

<sup>39</sup> 劉國勝：〈楚地出土數術文獻與古宇宙結構理論〉，載丁四新（主編）：《楚地簡帛思想研究（二）》（武漢：湖北教育出版社，2005年），頁252。

<sup>40</sup> 「忌」從馮時說，乃「記」之或體，「有記錄、描述之意」。「萬物經」的「經」與「是故太一藏於水，行於時，周而或始，以忌為萬物母」的「母」同義，皆指為「道」。見馮時：《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2009年修訂本），頁240。

理論的構建，可以對萬物生成作出具體解釋，固然重要，但具體運用這種理論的關鍵，其實就在於「一缺一盈」；而所有的變化，都源自「道」，因此「萬物經」、「萬物母」，非「道」莫屬。那麼「一缺一盈」到底意味着甚麼呢？姚治華認為可能與月亮有關，<sup>41</sup>王博主張是「對天地性質的表述」，<sup>42</sup>李零提出是針對「寒熱濕燥的盈虧消長」來講的，<sup>43</sup>丁四新理解為「是針對太一自身的變化特性來說的：『缺』者，太一之分也，萬物之成也；『盈』者，萬物之殺，太一肯定其自身也。如此，太一方能為萬物之經」。<sup>44</sup>上述疊出之異說中，當以李零的看法近是。

筆者以為，〈太一生水〉中的「一缺一盈」，一定要與所謂解釋萬物生成的具體要素，即天地、神明(晦明)<sup>45</sup>、陰陽(日月)<sup>46</sup>、四時(分至)、倉〔滄〕然〔熱〕、濕燥〔燥〕，特別是要與倉〔滄〕然〔熱〕、濕燥〔燥〕的消長進退相聯繫，從而完成「成歲而止」這一理論的構建。《管子·四時》云：「是故陰陽者，天地之大理也。四時者，陰陽之大徑也。」<sup>47</sup>馬王堆帛書〈經法〉云：「天地无私，四時不息。天地立〔位〕，耶〔聖〕人故載。」又云：「四時有度，天地之李〔理〕也。」<sup>48</sup>《淮南子·天文訓》云：「四時之散精為萬物。」(卷三，頁166)《史記·太史公自序》云：「然其序四時之大順，不可失也。」(卷一百三十，頁三上)皆為強調四時與萬物生成關係之明證。需要注意的是：古人對「成歲」的理解，有時會以不同的角度進行說明。傳世本《易·繫辭》云：「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推

<sup>41</sup> 姚治華：〈〈太一生水〉與太乙九宮占〉，載《古墓新知》(臺北：台灣古籍出版有限公司，2002年)，頁65。

<sup>42</sup> 王博：〈〈太一生水〉研究〉，載王博：《簡帛思想文獻論集》(臺北：台灣古籍出版有限公司，2001年)，頁225。

<sup>43</sup> 李零：《郭店楚簡校讀記》(北京：北京大學出版社，2002年增訂本)，頁205。

<sup>44</sup> 丁四新：〈楚簡〈太一生水〉研究——兼對當前〈太一生水〉研究的總體批評〉，頁193。丁四新在此前似認為此處是以月或水作比喻。「一缺一盈，或以月為喻，或以水為喻，月之圓缺喻一歲之四時周而復始的變化；而水之盈滿喻『太一藏於水』，水之缺欠喻『太一行於四時』」。見丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》(北京：東方出版社，2000年)，頁89-90。

<sup>45</sup> 對「神明」的理解不外有形而上和形而下兩種意見，筆者贊同晦明，即晝夜說。見劉文英：〈關於〈太一生水〉的幾個問題(摘要)〉，載艾蘭、邢文(編)：《新出簡帛研究——新出簡帛國際學術研討會文集》(北京：文物出版社，2004年)，頁272-73；譚寶剛：〈〈太一生水〉文化意蘊新解〉，《周口師範學院學報》2004年第4期，頁73-75。因為天地、陰陽(日月)、四時、倉〔滄〕然〔熱〕、濕燥〔燥〕乃體膚可感，耳目可查，皆屬形而下層次，與後文的「一缺一盈」呼應，而與形而上的抽象的「神明」不合。

<sup>46</sup> 《易·繫辭上》云：「陰陽之義配日月。」(卷七，頁321)

<sup>47</sup> 黎翔鳳(撰)、梁運華(整理)：《管子校注》(北京：中華書局，2004年)，頁838。



<sup>48</sup> 裘錫圭(主編)：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》(北京：中華書局，2014年)，第4冊，〈經法〉(廣瀨薰雄整理)，頁130、146。

而歲成焉。」(卷八,頁358)即以日月與寒暑的關係簡潔闡明「成歲」的意義,而〈太一生水〉宇宙生成論又是通過冷熱燥濕四氣與水的關係進行論證「成歲」的內涵。

龐樸說:「『歲』字在古代,也有農事收成的意思;這裏於陰陽四時之後,由冷熱濕燥相輔而成歲,則這個『歲』,似乎正是指的農功——當時人們的生存之本。有了『歲』,往後的其他物事,便都不在話下,所以就『成歲而止』了。」<sup>49</sup>其說誠是。<sup>50</sup>顯然這裡指農事收成的「歲」與「太一生水」、「水反輔〔輔〕太一」的「水」相呼應,當源自對日常生活的體悟。胡厚宣指出,殷卜辭除了祈求「寧風」以外,還可見有千百條祈雨的內容。<sup>51</sup>裘錫圭則提到,商人甚至以焚巫尪來祈雨。<sup>52</sup>另外胡厚宣又提及風和雨的關係,在殷人看來,就是「風可以吹雲降雨,對農業生產有利」。<sup>53</sup>事實表明,不僅在先秦時期,古人以寒暑燥濕概括四時已經成為一種共識,而且寒暑燥濕就是對分至四氣,即「四時」的本質概括。<sup>54</sup>簡文十分奇特之處在於「以忌〔記〕為萬物經」之前,又云「以忌〔記〕為萬物母」。如果兩文的意義相同的話,我們就必須要為在極為有限的竹簡上重覆出現兩個具有相同意義的長句這事,作出合理解釋。〈太一生水〉的作者以為,宇宙的形成是通過「道」這一造物主來實現的。但是要想十分具體、明白易曉地描述「道」這一至高無上的存在卻不是一件容易的事情,於是〈太一生水〉的作者便從兩個層次展開論證。

馮時說:「道的含義實際具有雙重屬性。其一,道是玄虛,也就是『有』出現之前的『無』,這是道的本質。其二,道是運動的,故無處不在,這是道的存在特

<sup>49</sup> 龐樸:〈一種有機的宇宙生成圖式——介紹楚簡〈太一生水〉〉,載陳鼓應(主編):《道家文化研究》第17輯(北京:生活·讀書·新知三聯書店,1999年8月),頁304。

<sup>50</sup> 「年」字之所以具有曆年的意義,實際源於其表示農季周期的結束,即穀熟一次為一年。見胡厚宣:〈殷代年歲稱謂考〉,載胡厚宣:《甲骨學商史論叢初集》(臺北:大通書局,1972年),頁361。從「年」、「歲」的造字意義來看,亦可得到佐證。甲骨文「年」字或作形,象人「負禾而行」,「表示人們把成熟的穀物收運回家」,「本義表示穀物的成熟」。見馮時:〈殷代農季與殷曆曆年〉,《中國農史》1993年第1期,頁72-83。同樣,卜辭「歲」字或作形,也用作年歲稱謂,其字形乃象收割莊稼的石鐮刀。「年字指禾之成熟,歲字指禾之收割,二者固同時之事也」。見勞榘:〈古文字試釋〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》第40本(1968年10月),上冊,頁47-50。至於甲骨文中的「歲」字,與歲星及祭祀名稱的關係等問題,參見胡厚宣:〈殷代年歲稱謂考〉,頁339-63;胡厚宣:〈殷代之天神崇拜〉,載《甲骨學商史論叢初集》,頁281-338。

<sup>51</sup> 胡厚宣:〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉,《復旦學報》(人文科學版)1956年第1期,頁70;胡厚宣:〈卜辭中所見之殷代農業〉,載胡厚宣:《甲骨學商史論叢續集》(臺北:大通書局,1973年),頁7-290。

<sup>52</sup> 裘錫圭:〈說卜辭的焚巫尪與作土龍〉,載裘錫圭:《古文字論集》(北京:中華書局,1992年),頁216-24。

<sup>53</sup> 胡厚宣:〈釋殷代求年於四方和四方風的祭祀〉,頁65。

<sup>54</sup> 孫基然:〈《靈樞》九宮八風名及相關問題研究〉,頁38。

點。」<sup>55</sup>陳遵媯說：「『太一(天一)』本為星名，計算結果表明：『天一』星接近北天極的年代約當公元前2608年，『太一』星接近北天極的年代約當2263年。」<sup>56</sup>顯然「太一」乃由「天一」演變而來。「天一」的「天」，指天地的天，「一」為數之本，即《新唐書》引僧一行及王弼(226–249)所云：「天數始於一。」(僧一行)「一，數之始而物之極也。」(王弼)<sup>57</sup>馮時又指出：

古人以五行概括宇宙萬物，而水為根本，這種觀念通過人類自身的活動並不難獲得。這樣，「一」作為萬數之本，推而廣之又為萬物之本，便與「水」作為萬物之本的性質吻合了。……「一」屬坎位，也即水位，故「一」與坎、水相配，正合天一(太一)生水的次序，這是古代生成數理論以天一生水於北觀念的由來。……竹書將「玄虛」的出現廁於「太一」之後，顯示了先於「有」的「無」的觀念實際是從「一」作為物質之本的思想中發展出來的。然而，玄虛的「無」雖然不同於「一」——天一、太一，但是其運動不息的存在特點卻是要通過主氣之神太一周而復始的運動特點加以說明。<sup>58</sup>

準此，「是故太一藏於水，行於時，周而或始，以忌〔記〕為萬物母」，是借用肉眼可見的「水」，與相對抽象的「太一」的關係，以及「太一」周而復始的運動特點，來描述「道」的存在；而「一缺一盈，以忌〔記〕為萬物經」，又是以相對具體的典型事物來表達「道」的發生原理。二者互證，層次分明。李學勤指出：「太一藏於水，行於時。」就是對太一行九宮的描述。<sup>59</sup>

馮時說：「古人賦予『太一』的含義是多層次的，其本義近於『道』，乃萬物之始；後引申為萬物之神，也就是天神；天神居於天之中央而指建四時，故又為主氣之神。主氣之神需要借助星象的運行體現其所擁有的指建方位與時間的權能，而『天一、太一』二星雖位近天極，卻並不具有這樣的特點。因此古人在以天神居於『天一』或『太一』星的同時，又以北斗作為帝車而為天帝乘行。」<sup>60</sup>筆者以為馮時此說，就是對「是故太一藏於水，行於時，周而或始，以忌〔記〕為萬物母」的客觀解讀，乃借用「太一」周而復始的運動特點來描述「道」的存在，屬於相對抽象的主時的數術層次。另一方面，對於「道」，還應當進一步以具體的事物進行說明。於是〈太一生水〉的作者便列出了「天地」、「神(晦)明(晝夜)」、「陰陽(日月)」、「四時」(分至)、「倉〔滄〕

<sup>55</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》，頁240。

<sup>56</sup> 陳遵媯：《中國天文學史》(上海：上海人民出版社，2006年)，頁199。

<sup>57</sup> 歐陽修、宋祁：《新唐書》(北京：中華書局，1975年)，卷二七上〈曆志三上〉，頁588；王弼(注)：《老子》(臺北：臺灣中華書局據華亭張氏本校刊，1965年)，下篇，第三十九章，頁三上。

<sup>58</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》，頁230–41。

<sup>59</sup> 李學勤：〈太一生水的數術解釋〉，載《道家文化研究》第17輯，頁297–300。

<sup>60</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》，頁230–35。



然〔熱〕」、「濕燥〔燥〕」，這些或肉眼可見，或體膚可感的動態事實。而這些動態事實的共通之處，又都可以以「一缺一盈」來概括其形成原理，這便是「一缺一盈，以忌〔記〕為萬物經」的真意，<sup>61</sup>是對「是故太一藏於水，行於時，周而或始，以忌〔記〕為萬物母」的補充，屬於相當具體的層面。<sup>62</sup>倘作如是觀，則簡文在極為有限的竹簡

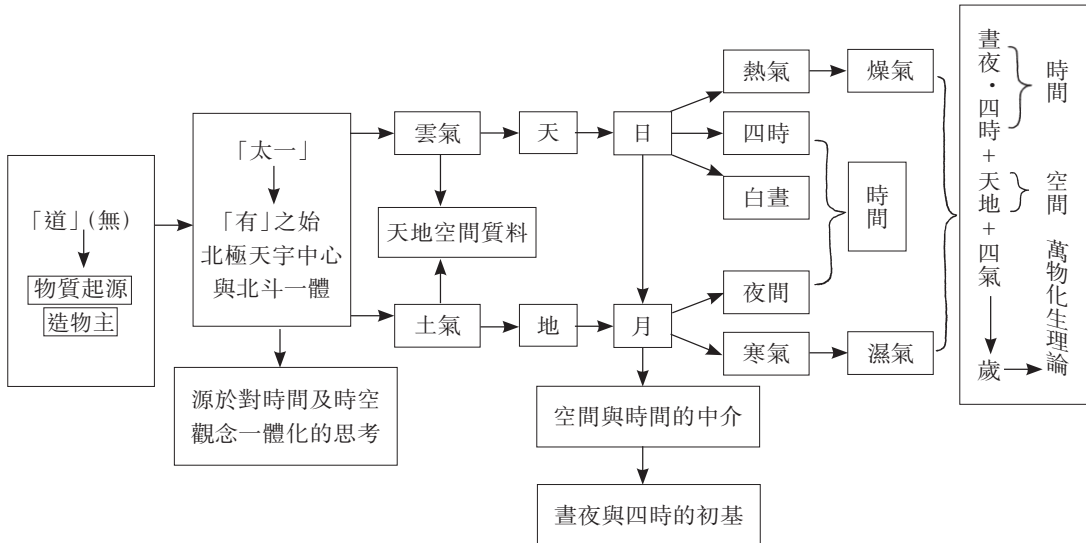
<sup>61</sup> 這表明前文提及〈太一生水〉中的「一缺一盈，以忌〔記〕為萬物經」與「〈損〉、〈益〉之道足以觀天地之變」可謂互通有無的結論，是有堅實基礎的。

<sup>62</sup> 為了能使下一節「天地不足於四方」這一久懸未決的學術難題得以順利進行解釋，筆者在此以上述的分析做鋪墊，對〈太一生水〉的宇宙形成模式，再做扼要的爬疏整理。「道」雖是古人通過對「有」生於「無」的苦苦思辨之後而創造出對宇宙發生發展原理的概括，即造物主，但是若要進一步追問：「道」這一終極原理是怎麼產生的，恐怕即使是科學發展的今天，似仍不能完全揭示：諸如宇宙是如何誕生的，宇宙是否有限及天地的本質是甚麼等問題。對此，〈太一生水〉的作者給出了頗為獨特的猜想：即由天宇中心的北極——「太一」作為起點，進而分化出空間的「天地」，由「天地」又分化出「日月」，再由「日月」構築時間這一基本框架。學者指出：「太一」北極不僅由極星北斗所規劃，而且具有建時作用的北斗其實就是上帝所乘之車（見馮時：《中國天文考古學》，頁124-76；孫基然：〈「太一」與「招搖」關係考〉，《中華醫史雜誌》2010年第2期，頁77-79）。這意味着〈太一生水〉的宇宙形成模式或源於對時間及時空觀念一體化的思考。其中天地乃分別由混沌之氣中清陽的部分（雲氣）和重濁的部分（土氣）構成，此偏重視覺、質料層面，屬空間概念；而晝夜（原文作「神明」）和四時，則偏重時間層面。兩者合看，其表述時空的意義燦然，與前引學者對孔家坡出土漢簡〈歲〉篇分析後得出的，「實際上就是在說明空間、時間創造的歷程」這一結論一致。其中，晝夜以「日」為單位，四時以「季」為基礎。那麼，如何理解日月（原文作「陰陽」）的存在價值呢？筆者認為可從兩個方面來分析：其一，「道」的下一個層次就是居於天宇中心北極的「太一」，「太一」以下，或表現「空間」的「天地」，或描述「時間」的「晝夜」和「四時」，或在特寫「時間」的「晝夜」和「四時」之間穿插「日月」，而在「四時」之後的所謂四氣又是對「四時」的本質概括。顯然，「天地」、「晝夜」和「四時」、「日月」屬於不同層次、範疇的內容，故三者屬非歷時性敘述。這一點正是破解〈太一生水〉宇宙形成模式本原的至關重要之處。換言之，之所以要在「晝夜」和「四時」之間穿插「日月」，就是因為「日月」在構築「晝夜」和「四時」上具有獨特意義。具體而言，上天和下地的精髓部分構成了「日月」的質料，通過對「日月」的觀察，不僅可以很自然地與晝夜、四時（晝夜與日月及日晷與四時的關係）建立聯繫，而且「日月」的能量部分又可通過體膚所感的形式，被順理成章地理解為熱寒之氣（日月之光與熱冷之覺），即《易·繫辭上》所謂「日月運行，一寒一暑」（卷七，頁304）。而當古人將「成歲」作為萬物化生理論的時候，在熱（夏）寒（冬）二氣的基礎上，結合春、秋兩季氣候特徵與體膚所感，及與冬（寒氣）夏（熱氣）的先後時序關係，又將濕燥二氣視為由寒氣和熱氣分化，並與春、秋對應。至此，四時的本質，即四氣的構建才算完備，「成歲」理論終於完成。其二，前已述及，〈太一生水〉從時空角度描述宇宙形成模式，其中屬空間範疇的「天地」又化生出「日月」，而構建時間基礎的「晝夜」和四季又是以觀察日月及物候變化而來。換言之，「日月」既可看作是建立空間與時間的中介物，同時更是構築時間的基石。如果想要強調中介物的作用的話，「日月」就應該排列在「天地」和「晝夜」之間；如果為了凸顯「日月」在構築時間的「晝夜」和「四」（下轉頁14）



上相繼以兩個具有相同意義的長句出現及與「道」之關係的狐疑便渙然冰釋。透過〈太一生水〉的這種不同層次的描述，似乎還有暗喻玄虛的「無」（道）與「有」是統一的辯

表二：〈太一生水〉宇宙形成模式圖解



〔上接頁13〕

季」中的影響的話，就只好將「日月」排在「晝夜」和「四季」之間（如果為了總括「日月」在構建時空過程中的能力的話，古人有時也將「日月」排在時空之後，如《易·繫辭上》所謂「廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月」〔卷七，頁321〕即是）。而選擇在「晝夜」和「四季」之間的話，剛好一舉兩得，又可以兼顧「日月」在空間與時間的中介作用，這便是〈太一生水〉的宇宙形成模式排序的由來。簡約言之，〈太一生水〉作者從對「塵土」與「大地」這一日常生活的觀察，提出了「土」乃是構成「地」的質料，並進一步推論：與「塵土」下降性質相反的、具有上升性格的「雲氣」是構成上天的質料，而日月就是由天地的精髓化生而來，並成為確立晝夜、四季及年的初基，與以觀北斗知曉四季及年單位周期為代表的「太一」相呼應。同時，〈太一生水〉作者體悟到了萬物生長與氣象條件密切相關，於是與四季相關聯的四氣這一概念遂應運而生（參見表二，〈太一生水〉宇宙形成模式圖解）。日、月在構建「成歲理論」過程中，具有獨特意義這一看法，不僅與《易·繫辭下》所云「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉」〔卷八，頁358〕完全一致，而且又恰好可以與考古所見或是由「太一」分化而來的伏羲、女媧手持日月創立天地的形象（圖一，1-2），或是伏羲、女媧手持規劃天地的工具規、矩（圖一，3-6），相互認證，甚至與《易·乾·文言》「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」〔卷一，頁27〕、《易·豫》「天地以順動，故日月不過，而四時不忒。……豫之時義大矣哉」〔卷二，頁99〕、《易·恒》「日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久于其道而天下化成」〔卷四，頁169〕吻合。其心態純樸開闊，起點高屋建瓴，思路柔韌有餘，境界深邃致遠，躍然紙上。

證關係，即「道」既是無形的、超感覺的，又是客觀存在的，包含了「有」的「無」，是「有」、「無」的統一體。準此，〈太一生水〉宇宙生成論為何要以「道」統領，以「太一」鋪敘，以「缺盈」顯彰，以「歲」收尾的本原，明矣。

#### 四、從天地不足於四方位及相關問題重探卦氣思想

上已述及，析言之，卦氣可分八個層次以應八卦。西北為天陽之氣的初始萌發階段，西方為天陽之氣萌發之前的水平，皆屬薄弱層次，故可云「天不足於西北」或「天不足於西方」；東南為地陰之氣的初始萌發階段，東方為地陰之氣萌發之前的水平，故可云「地不足於東南」或「地不足於東方」。至於為何會有「天不足於西北」或「天不足於西方」的不同，應該理解為是不同學派所持有的不同理解所致，用今天的話說，就是見仁見智。這種情形如同考古及文獻資料所顯示的，有時將東北作為起點，有時又將西北作為天門，是一個道理。即東北天溜〔流〕為陽氣形成運轉流行的階段，而西北的天門又是陽氣初始萌發的水平；與天門相對的東南地門（圖二，1，3），是地陰之氣初始萌發的階段；而與東北天溜〔流〕呼應的西南玄委（即天尾，見圖二，2），則又是陽氣枯竭的水平，即天陽之尾。<sup>63</sup>總之，「西北」或「西方」兩個方位，是天陽之氣處於最為薄弱的階段，對於強調陽氣初始萌發的學者來看，就可以定在西北；而對於重視陽氣萌發之前的水平的專家來理解，非西方莫屬。同理可以解釋「地不足於東南」或「地不足於東方」。顯然這裡的空間方位與時間是融為一體的。

〈太一生水〉云：

下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天。……天不足於西北，其下高以強。地不足於東南，其上厚而壯。不足於上者，有餘於下。不足於下者，有餘於上。<sup>64</sup>

必須留意的是「下」與「上」，〈太一生水〉作者在描述天地形成的前與後，其意義不盡相同。張書豪認為「刻意以『下』、『上』虛起，意指『存在於人之下與上的某事物』」；<sup>65</sup>姚治華以為這裡的「下」、「上」，「是在描述太乙九宮式盤的基礎上對天地結構作出的普遍陳述」。<sup>66</sup>仔細核對簡文，「上，氣也」、「下，土也」的「上」與「下」，是說具有上升或下降性質的物質而言，既非虛指，因為此處意在推測天地的形成過程；亦非指天地結構，因為從文章層次來看，此時尚未提及天地形成。丁四新以為，「土、氣只是地、天的質料或構成成分，而天、地不過只是氣、土的累積而至於廣厚無垠而

<sup>63</sup> 孫基然：〈《靈樞》九宮八風名及相關問題研究〉，頁9。

<sup>64</sup> 「厚而壯」三字，依廖名春說。見廖名春：〈試論郭店簡〈太一生水〉篇的綴補〉，載《新出簡帛研究——新出簡帛國際學術研討會文集》，頁280-83。

<sup>65</sup> 張書豪：〈楚簡〈太一生水〉札記——以簡九至簡十四為核心的討論〉，頁142。

<sup>66</sup> 姚治華：〈〈太一生水〉與太乙九宮占〉，頁53。

已」。「估計〈太一生水〉第二部分簡文認為大地是由氣構成的可能性，不是很大」。<sup>67</sup>筆者對於天地形成之前的「上」、「下」與天地及與氣的關係，有如下觀察：

第一，《列子·天瑞》云：「天，積氣耳，亡處亡氣。……地，積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊。」<sup>68</sup>此與〈太一生水〉的「下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天」的描述一致。

第二，〈太一生水〉「下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天」中的「天」和「地」，雖然可以理解為「氣、土的累積而至於廣厚無垠」（丁四新說），但同時也是對「土」和「氣」的本質概括（裘錫圭說）。<sup>69</sup>無獨有偶，從《鶡冠子·度萬》「所謂天者，非是蒼蒼之氣之謂天也；所謂地者，非是膊膊之土之謂地也」來看，<sup>70</sup>一方面表明當時有一種與〈太一生水〉的「上，氣也」、「下，土也」相同的認識，另一方面也表明：天不能與氣畫等號，地不能與土畫等號，只有「氣」上升、「土」下降之後，才能升華為「天、地」。天雖有形，但無常形，古人有時僅以「天圓」統言；地雖有形，但亦無定形，古人有時僅以「地方」概括。<sup>71</sup>

第三，〈太一生水〉的「下」與「上」、「土」與「氣」、「地」與「天」，一一對應。由於「土」乃有形可見之物，故「氣」亦應從這個角度去思考。

第四，在天空中有形可見之物，且可表達氣（即空氣）的流動者，恐非漂動之彩雲莫屬。日本學者白川靜提出，甲骨文的「氣」（气）似指在空中漂行，且呈一方下垂之形的雲氣。<sup>72</sup>筆者認為，這種將靜態、象形的雲（☁）稱雲，將動態的雲（☁、☁）稱氣的意見值得重視。但由於甲骨文的「氣」並非皆呈一方下垂之形（☁），故應修正僅指雲氣在空中漂行，即漂雲。換言之，如果可以認為，人類的呼吸、自然界的風吹是古人理解「氣」的直接來源的話，<sup>73</sup>那麼要想準確描述這種空氣流動的「氣」的意義，很顯然，最好的辦法就是借用肉眼可見的由風動（即空氣的流動）所致的漂雲來表達，而這種推測又恰好與古人以為氣就是風的認知一脈相承。《左傳·襄公二十九

<sup>67</sup> 丁四新：〈楚簡〈太一生水〉研究——兼對當前〈太一生水〉研究的總體批評〉，頁208、216。

<sup>68</sup> 楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1979年），卷一〈天瑞〉，頁31-32。

<sup>69</sup> 裘錫圭：〈〈太一生水〉「名字」章解釋——兼論〈太一生水〉的分章問題〉，載安徽大學古文字研究室（編）：《古文字研究》第22輯（北京：中華書局，2000年），頁222。

<sup>70</sup> 陸佃（解）：《鶡冠子》，《四部叢刊》影印江陰繆氏菽風堂藏明翻宋本（臺北：臺灣商務印書館，1979年），卷中，頁二上。

<sup>71</sup> 關於「天圓地方」宇宙觀的形成過程，見馮時：〈上古宇宙觀的考古學研究——安徽蚌埠雙墩春秋鍾離君柏墓解讀〉，頁428-34。

<sup>72</sup> 白川靜：《字統》（東京：平凡社，1994年普及版），頁138：「雲氣が空に流れ、その一方が垂れる形。」

<sup>73</sup> 《初學記》載：「《莊子》云：大塊噫氣，其名曰風。（言天地噫氣，則萬竅怒號而為風。）」見徐堅等（輯）、韓放（主校點）：《初學記》（北京：京華出版社，2000年），卷一〈風第六〉，頁28；《春秋繁露·人副天數》云：「鼻口呼吸，象風氣也。」見蘇輿（撰）、鍾哲（點校）：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁355。

年》：「八風平。」杜預(222–284)《集解》：「八方之氣，謂之八風。」<sup>74</sup>《詩·檜風·匪風》：「匪風發兮。」孔穎達(574–648)《正義》：「風乃天地之氣。」<sup>75</sup>另一方面，《素問·六微旨大論》更用「氣」之「遲速往復」的運動變化來說明風的產生，<sup>76</sup>乃一個問題的兩個方面。需要補充的問題有四：

一、在古人眼裏，「氣」有時是狹義的(雲氣)，有時又是廣義的(宇宙生於氣)。表面看前引《列子·天瑞》「天，積氣耳，亡處亡氣。……地，積塊耳，充塞四虛，亡處亡塊」，似乎與〈太一生水〉完全吻合，但《列子》同時還強調「夫有形者生於無

<sup>74</sup> 左丘明(傳)、杜預(注)、孔穎達(正義)：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》本，卷三九，頁1268。

<sup>75</sup> 毛亨(傳)、鄭玄(箋)、孔穎達(疏)：《毛詩正義》，《十三經注疏》本，卷七，頁545–46。古人「以鳳為風神」，「視鳳為天帝之使，而祀之以二犬」。見郭沫若：《卜辭通纂》(北京：科學出版社，1983年)，頁377–78。甲骨文的「鳳」字或用為風雨之「風」，而四風八風則是不同季節來自於四方八方的不同風氣，反映了物候曆的古老內涵。見馮時：《中國天文考古學》，頁227–59。古人或有「風」乃「鳳」振翅使然之暗喻，如《莊子·逍遙遊》：「風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風。」見郭慶藩(輯)、王孝魚(整理)：《莊子集釋》(北京：中華書局，1961年)，頁7。

<sup>76</sup> 《素問·六微旨大論》云：「故氣有往復，用有遲速，……遲速往復，風所由生。」見《黃帝內經素問》(北京：人民衛生出版社，1963年)，卷十九，頁398–99。將☳釋為氣之初文氣，似始於于省吾(于省吾：〈釋氣〉，載于省吾：《甲骨文字釋林》[北京：中華書局，1979年]，頁79–83)，學界已經公認。這應該與《說文》所云「氣，雲氣也」(許慎：《說文解字》[北京：中華書局影印清同治十二年(1873)陳昌治刻本，1963年]，卷一上，頁十六上)，是一脈相承的關係。另外，《說文》訓「饋客芻米」(卷七上，頁二二上)的「氣」字，其出現雖可追溯至戰國時期，但近年考古所見戰國「氣」字，幾乎皆從火，如《楚帛書》及《郭店楚墓竹簡》作𠄎形，上博楚簡《性情書》、天津博物館藏「行氣玉佩銘」及《漢簡注釋》所收宋代《說文》作氣形等即是。顯然，從火之𠄎、氣，與《說文》所云「饋客芻米」，意義有別。對從火之氣由來的考察，約有三說：(一)李建民從火與艾灸的關係，即將艾熱之氣導入體內的角度提出看法(見李建民：〈艾灸的誕生〉，載李建民：《生命史學——從醫療看中國歷史》[臺北：三民書局股份有限公司，2005年]，頁23–73)，但卻沒有說明這種看法與古代文獻中風與氣相關論述的關係，是其缺憾；(二)丁四新認為，〈恒先〉中的𠄎字從火，「已內在地包含着生成天地萬物的動力」，理由是〈恒先〉曰：「氣是自生自作。」「這說明『氣』不需要藉助於外力即可以『生』『作』」(見丁四新：〈楚竹書〈恒先〉的三重宇宙生成論與氣論思想〉，《哲學動態》2017年第9期，頁35)。但〈恒先〉中的𠄎字，很有可能是引用了當時流行的寫法。況且，僅憑這一點還不能證明〈恒先〉中的氣思想一定是源於對「火」的思考。另外，丁說與李說一樣，沒有說明這種看法與古代文獻中風與氣相關論述的關係；(三)孫基然以甲骨文氣為基礎，進而與雲、風及風(四方風)與時間，時間與氣的關係進行思考。見孫基然：〈考古學的·文獻学的手法を用いる東洋医学理論枠組の初期形成に関する研究—考古学上の発見と「氣の思想」の新認識〉，《第11回順正学園学術コンファレンス交流抄録集》(2015年2月)，頁50–53。此文自忖思路雖或可取，仍有許多細節，尚待補充。限於篇幅，容另文論析。

形，則天地安從生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未見氣也；太初者，氣之始也，「清輕者上為天，濁重者下為地」。<sup>77</sup>即天與地分別由混沌之氣中上升和下降之氣構成，與《淮南子·天文訓》「道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地」（卷三，頁165-66）的說法吻合。

二、〈太一生水〉的宇宙生成順序是：道→太一→天地→神明→陰陽→四時→倉〔滄〕然〔熱〕→濕燥〔燥〕→歲。馮時認為，太一作為天地的前身，又恰好是主氣（廣義）之神，<sup>78</sup>與《淮南子·詮言訓》「洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一」（卷十四，頁991）之說若合符節。

三、〈太一生水〉和《列子·天瑞》中的「天」與「氣」、「地」與「土」或「塊」等表現，雖偏重視覺經驗的直觀感受，但可以認為：並不具有否定天地萬物生於氣（廣義）的普遍認知，這一點正如日本學者林已奈夫所言，即從新石器時代到漢代的遺物中反映得相當清楚。<sup>79</sup>換言之，不論古今，「氣」的概念，實際上是相對寬泛的，有時是泛指，有時又是具指。即由於「氣」的特殊性所致，使古人便從不同的角度、層次做出了相應的理解，這就需要我們注意區別。

#### 四、丁四新認為：

據《國語·周語上》「虢文公論陰陽分布」一段文本，至周宣王（前827-前782年）時已經產生了「陽氣」的概念，它作為穀物所以生長的力量而得到肯定。在《國語·周語上》「伯陽父論地震」（前780年）一段文本中，陰陽之氣被說成為「天地之氣」，從而成為天地間的兩種基本力量，並且二氣具有確定的運動規則：陽氣自上而向下運動，陰氣自下而向上運動。在《國語·周語下》「伶州鳩諫鑄大鍾」（前522年）一段文本中，上述各個要點得到了進一步的反映。今本《老子》第四十二章曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」十分正式地將陰陽二氣看作普遍性的存在。<sup>80</sup>

<sup>77</sup> 楊伯峻：《列子集釋》，卷一〈天瑞〉，頁5-6、8。《易緯乾鑿度》亦有同樣記載（卷下，頁28-30），可以互證。《列子》其書久已被視為偽書。見楊伯峻：《列子集釋》，附錄三〈辨偽文字輯略〉，頁287-348。不過經過學者的不斷發掘，去偽返真的工作取得不少成績。見許抗生：〈《列子》考辨〉，載《道家文化研究》第1輯（1992年6月），頁344-58；胡家聰：〈從劉向的敘錄看《列子》並非偽書〉，載《道家文化研究》第6輯（1995年6月），頁80-85；陳廣忠：〈為張湛辨誣——《列子》非偽書考之一〉、〈《列子》三辨——《列子》非偽書考之二〉、〈從古詞語看《列子》非偽——《列子》非偽書考之三〉，載《道家文化研究》第10輯（1996年8月），頁267-99。

<sup>78</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》，頁224-36。

<sup>79</sup> 林已奈夫：〈中國古代の遺物に表はされた「氣」の圖像的表現〉，《東方學報》第61冊（1989年），頁1-93。

<sup>80</sup> 丁四新：〈馬王堆帛書《易傳》的哲學思想〉，頁42。



這不僅表明，至少在春秋末期，天地乃由氣構成，而且天地陰陽二氣的運動狀態又成了用來解釋宇宙萬事萬物發生的理論工具。有了這樣一個前提的話，便有機會重新思考與「天不足於西北」、「地不足於東南」相關的連串問題了。

「天不足於西北，其下高以強。地不足於東南，其上厚而壯。不足於上者，有餘於下。不足於下者，有餘於上」中的「下」和「上」，頗為費解。筆者以為，這裡的「下」和「上」是對「下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天」中的「下」和「上」的進一步詮釋，其要點有六：

一、此文在描述天地形成之後。

二、「其下高以強」的「下」與「天不足於西北」的「天」，「地不足於東南」的「地」與「其上厚而壯」的「上」正呈對文。

三、「高以強」、「厚而壯」、「不足」、「有餘」等，顯然是對上天、下地中某個因素盈虛消長變化的描述。

四、現今所理解的古代宇宙生成論的宇宙，其實就是指「天」和「地」，與蓋天家所說的「天圓地方」及考古所見諸多墓葬形式一致。

五、〈太一生水〉作者推測：天地形成之後，天地之氣應運而生。<sup>81</sup>

六、據簡文可知，天地之氣實際上最終又鎖定在寒暑燥濕四要素。其中熱生燥，寒生濕，故主要可分寒與熱兩類。

由於西北為陽氣（熱氣）的初始萌發階段（「天不足於西北」，詳表一），而此時的地氣（寒氣）又是處於接近極盛狀態（詳表一），較之陽氣（熱氣）的初始萌發為有餘，故云「其下高以強」。「其下高以強」的「下」與「天不足於西北」的「天」相對，訓為地氣，情理融洽。至於「地不足於東南，……不足於下者，有餘於上」，同理可推。可

<sup>81</sup> 必須說明的是，筆者在這裡是以〈太一生水〉為前提，並不意味着這種意見都被古人認同。一般來說，所謂屬於氣象範疇的寒暑雨暘等多被視為天氣範疇，而地氣似乎並不容易十分理解，於是古人又以律管吹灰的辦法來測量地氣，見范曄（撰）、李賢等（注）：《後漢書》，《四部備要》本，卷十一〈律曆志上〉，頁一上至十四下；魏徵、令狐德棻：《隋書》，《四部備要》本，卷十六〈律曆志上〉，頁六上至七下；房玄齡等：《晉書》，《四部備要》本，卷十六〈律曆志上〉，頁一上至十二下。當然，候氣的方法首先需要律呂的知識作為基礎，而發現於河南省舞陽賈湖的新石器時代古笛測音結果表明，同一墓中的兩支律管的宮調具有大二度音差，證明當時的律制確有雌雄之分（見吳釗：〈賈湖龜鈴骨笛與中國音樂文明之源〉，《文物》1991年第3期，頁50-55）。這顯然可以與《周禮·春官·大師》（鄭玄〔注〕、賈公彥〔疏〕：《周禮注疏》，《十三經注疏》本，卷二三，頁714-22），《呂氏春秋》〈音律〉、〈大樂〉（許維遜〔撰〕、梁運華〔整理〕：《呂氏春秋集釋》〔北京：中華書局，2009年〕，卷六，頁134-38；卷五，頁108-11），以及《淮南子·天文訓》（卷三，頁246-54）等有關音律與候氣關係的內容相比較。但是必須注意的是，這種將律管埋入地中的辦法，看似與地氣相接，但其測量的結果仍然離不開八節，也就是氣（時間），實與一般所謂天氣並無不同。因此，〈太一生水〉將天地之氣最終鎖定在寒暑燥濕四要素，並與四時緊密結合，是極其獨特而值得玩味的學術見識。

見，將「下，土也，……上，氣也」的「上」和「下」，訓為具有上升或下降性質的物質，將「其下高以強。……其上……有餘於下。不足於下者，有餘於上」的「上」和「下」，解為天陽或地陰之氣的判定條件，就在於其語境所描述的「天」、「地」是否形成。這種通過不同層次，如同剝竹筍的方式來描述難解之題的手法，與以形上和形下兩個層次論述「道」的原理如出一轍，其敘述技巧之妙堪稱楷模，值得效仿。

或問：「成歲而止」既然包含「天地」、「神明（晦明）」、「陰陽（日月）」、「四時」、「倉〔滄〕然〔熱〕」、「濕燥〔燥〕」等要素的話，此處為何僅僅強調天地與「倉〔滄〕」、「然〔熱〕」二氣的關係呢？前已述及，「成歲而止」的關鍵環節在於「四時」，有了「四時」，萬物化生之理才算完備；而「四時」的本質在古人看來就是「倉〔滄〕」、「然〔熱〕」、「濕」、「燥〔燥〕」四氣，加之「濕」、「燥〔燥〕」乃由「倉〔滄〕」、「然〔熱〕」所生，故以「倉〔滄〕」、「然〔熱〕」二氣「一缺一盈」為核心，不僅文脈相應，而且與帛書《易傳·衷》所云「歲之義，始於東北，成於西南」，帛書《二三子》引孔子曰「歲〔始於東北，成於〕西南；溫始〔於東北〕，寒始於〔西南〕」，若合符契。這種以「寒暑濕燥」概括四時本質特徵的思想，不僅極其深刻，<sup>82</sup>而且也是中國古典醫學病因分類的淵藪，甚至通過對這些卦氣流變的分析可知，與太一九宮四正宮名及《淮南子》四維名稱亦十分吻合。<sup>83</sup>足見，破解《太一生水》中諸如「氣」、「下上」、「天地」、「缺盈」這些極為重要的內容，有四個關鍵環節：

一、《太一生水》「氣」概念相對疏闊，有時是廣義的泛指，有時是狹義的具指，應該與前引《列子·天瑞》所云作同樣理解，而宇宙生於氣（廣義）這一共識至少在春秋末期已經形成。

二、概而言之，當古人或以肉眼可見，或以體膚可感層次具體論述「氣」的時候，或具指雲氣（狹義），或以風代指（狹義）；<sup>84</sup>而在討論混沌之氣與宇宙天地關係的時候，則多泛指廣義之氣。

<sup>82</sup> 事實上，在先秦時期以「寒暑燥濕」概括四時特徵已成為一種共識，或本由《太一生水》系統而來。《呂氏春秋·愛類》：「民寒則欲火，暑則欲冰，燥則欲溼，溼則欲燥。寒暑燥溼相反，其於利民一也。」（卷二一，頁597）《淮南子·泰族訓》：「故寒暑燥溼，以類相從。」（卷二十，頁1374）《黃帝書·姓爭》云：「夫天地之道，寒溼〔熱〕燥濕，不能並立；剛柔陰陽，固不兩行。兩相養，時相成。」（魏啟鵬：《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》〔北京：中華書局，2004年〕，頁145）《張家山漢墓竹簡·引書》云：「燥則婁〔數〕虜〔呼〕婁〔數〕卧，濕則婁〔數〕炊〔吹〕毋卧實陰〔陰〕，暑則精婁〔數〕响〔响〕，寒則勞身，此與燥濕寒暑相應〔應〕之道也。」（張家山二四七號漢墓竹簡整理小組〔編〕：《張家山漢墓竹簡〔二四七號墓〕》〔北京：文物出版社，2001年〕，頁299）可為明證。儘管在今天來看，這種認知世界的方式、方法頗顯粗疏，但卻極富創建。見孫基然：〈《靈樞》九宮八風名及相關問題研究〉，頁30。

<sup>83</sup> 孫基然：〈《靈樞》九宮八風名及相關問題研究〉，頁29-30、10-11。

<sup>84</sup> 見注70-76。

三、客觀辨析該篇「上下」的微妙差異及與「天地」的關係。即在〈太一生水〉作者來看，「上下」在「天地」形成之前，是指肉眼可見的、具有上升或下降性質的物質而言，即雲氣（狹義）或塵土。「天地」形成之後，「上下」又相當於現今所說的「天陽之氣」和「地陰之氣」，此雖體膚可感，但卻是肉眼不可見。

四、正確理解該篇「是故太一藏於水，行於時，周而或始」與「以忌〔記〕為萬物母」，「一缺一盈」與「以忌〔記〕為萬物經」的關係。其中「一缺一盈」主要是對寒暑燥濕四氣動態變化形式的概括，寒暑燥濕既是對分至四時本質的提煉，又是對「成歲而止」的具體表達，環環相扣，邏輯清晰。

補充一點：「四時」與「倉〔滄〕、然〔熱〕、濕、燥〔燥〕」雖皆屬「四」的層面，內涵卻不盡相同。「四時」或以「四仲中星」，<sup>85</sup>或以立表測分至，<sup>86</sup>屬於天文學範圍；「倉〔滄〕、然〔熱〕、濕、燥〔燥〕」則是寒暑雨暘的不同，屬於氣象學範疇；而「歲」則是「四時」與「倉〔滄〕、然〔熱〕、濕、燥〔燥〕」諧和作用的結果。換言之，以屬於氣象範圍的、體膚可感的「寒熱濕燥」四風質來表達屬於天文學範疇的「四時」的本質，<sup>87</sup>進而與「天氣、地氣」、「天地」相聯繫，便是〈太一生水〉作者布局、構思的用意所在。

從《楚辭·天問》兩問共工怒氣衝天，為甚麼會使大地向東南傾斜來看，<sup>88</sup>似乎這個問題也曾困擾屈原。朱熹（1130–1200）以為，《列子》所云「共工氏與顓頊爭為帝，怒而觸不周之山」的傳說，「亦無稽之言，不可答也」。《楚辭·天問》又云：「西北辟啟，何氣通焉？」四面八方皆有門，為何獨舉西北，似很少有人論及。朱熹以宋洪興祖（1090–1155）用《淮南子》中不周風強解「何氣通焉」，「今不敢信」，<sup>89</sup>疑之有理。考古所見，似皆以西北為「天門」，東南為「地戶」（圖二，1，3）。《易緯乾坤鑿度》引《萬形經》曰：「天門闢元氣，易始於乾也。」兩文對觀，「何氣通焉」的答案，應該就是天陽之氣於西北開始萌發，正合乾卦之位。這也表明〈太一生水〉與卦氣思想關係密切。<sup>90</sup>

<sup>85</sup> 王勝利：〈《尚書·堯典》四仲中星觀測年代考〉，《晉陽學刊》2006年第1期，頁72–80。

<sup>86</sup> 馮時：《中國古代的天文與人文》，頁39。

<sup>87</sup> 「風質」之論，見孫基然：〈《靈樞》九宮八風名及相關問題研究〉，頁29–30。

<sup>88</sup> 「八柱何當？東南何虧？」「康回憑怒，墜何故以東南傾？」見朱熹：《楚辭集注》（上海：上海古籍出版社，1979年），卷三〈天問〉，頁50、56。

<sup>89</sup> 朱熹：《楚辭集注》，頁57。

<sup>90</sup> 雖然從卦氣說角度，即易卦與氣（時間及時間與寒暑消長關係等）相結合這一根本標誌來看，〈太一生水〉似不應歸屬於卦氣說範疇，不過前已述及，由於屬於卦氣範疇的帛書〈要〉篇〈損〉、〈益〉二卦描述的是寒、溫二氣的消長變化規律，寒、溫二氣恰恰是「地氣」和「天氣」的代表，而「損」、「益」又與〈太一生水〉的「缺」、「盈」之義酷似，故〈太一生水〉中的「缺」、「盈」亦應該從同樣的角度來思考。卦氣說的實質是以氣為基礎，而易卦只不過是與氣相配合而已，況且不同的卦氣學派，又有不同的主張。另外，古人對氣的理解，除了來源於對物候學的觀察，主要是通過天文觀測，而天文觀測的結果又與寒暑消長融為

〔下轉頁22〕

可見以卦氣這一全新的視角，不僅對「有餘者損之，不足者補之」，<sup>91</sup>「東北喪朋，西南得朋」，「歲之義，始於東北，成於西南」，「歲〔始於東北，成於〕西南；溫始〔於東北〕，寒始於〔西南〕」，而且對「天不足於西北」或「天不足於西方」，「地不足於東南」或「地不足於東方」，「不足於上者，有餘於下。不足於下者，有餘於上」，以及「天門」、「地戶」等，都可做出一以貫之的解釋，更重要的是，這些解釋源於孔子之說，彌足珍貴。仍需申論的是：囿於時代的局限，古人無法真正揭示所謂宇宙發生、運轉的內在規律，當然也不可能對寒暑燥濕四氣及風的產生做出科學的詮釋。但是他們經過長期思辨的結果是：「有」來源於「無」，<sup>92</sup>「有」以「物」言，與「時」俱興，「物」以「天地」見大，以「晝夜」、「日月」、「分至四時」、「寒暑燥濕」言近。這些看似抽象，但又極其具體、質樸，或以體膚可感，或以耳目可查的形式提煉出來，是極富智慧的。當然，這也與傳世本《易·繫辭》所云「仰則觀象于天，俯則觀法于地，……近取諸身，遠取諸物」（卷八，頁350-51）不無相通。〈太一生水〉的作者，最終主要以寒暑燥濕為著陸點，而燥濕又是生於寒暑的構想，寓意獨特。如前所述，對於古人來說，寒暑燥濕不僅對人體健康產生影響，故被視為古典中醫學病因論之淵藪，更與萬物的生、長、收、藏休戚相關，故「成歲而止」，甚至直至今天，仍然是現代科學關注的重要課題（例如氣候暖化即是）。《易緯乾鑿度》引孔子曰：「文王因陰陽，定消息。」鄭玄注：「消息，寒溫之氣。」（卷下，頁28）<sup>93</sup>當是古風之遺。

## 五、清華簡〈筮法〉「卦位圖」卦氣思想析論

清華簡〈筮法〉中的圖（圖三）包括兩個部分：一是位於內圈的人體卦位圖，一是位於次外圈部分的卦位圖。整理者將內圈的人體卦位圖命名為「人身圖」，將次外圈的卦

〔上接頁21〕

一體。因此雖然從嚴格意義來講，〈太一生水〉似尚不足以歸屬卦氣說內容，但與構成卦氣說基礎（即氣思想）還是一致的。與〈太一生水〉屬於同一時期的清華簡〈筮法〉，亦表現出極其鮮明的卦氣思想（詳後文）。因此，筆者以構成卦氣說基礎的氣的思路，思考〈太一生水〉的本義，應該具有一定的基礎。

<sup>91</sup> 《老子》第七十七章云：「天之道，其猶張弓與！高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。」（下篇，頁二二上）可見，老子認為，天之道本身有一種內在的和諧均衡，它既不會讓不足狀態的卦氣長期延續，也不會讓有餘狀態的卦氣過於持久，而是會在這些極端的情況出現時自動予以調整，實現「周行而不殆」。這裡以卦氣這一視角，重新解釋，與老子所言「天之道」吻合。

<sup>92</sup> 儘管古人無法從科學的角度證明宇宙誕生的具體過程，但是從「無」到「有」這一思辨結果，在今天看來，如同《莊子·天下》「一尺之捶，日取其半，萬世不竭」（《莊子集釋》，頁1106），對於認識物質無限可分的啟發一樣，對於現代科學繼續探索宇宙誕生的奧秘仍具有哲學指導意義。

<sup>93</sup> 《呂氏春秋·慎人》：「為寒暑風雨之序矣。」高誘注：「寒暑，陰陽也。」（卷十四，頁340）



位圖命名為「卦位圖」，<sup>94</sup>似可商榷。因為與「卦位圖」相比，「人身圖」這一名稱容易給人造成該圖似乎與卦位無關的誤解。但實際上，「人身圖」不僅與卦位聯繫緊密，而且該圖中卦位配合情況，比位於次外圈部分的「卦位圖」更顯重要，故命名這部分的圖，其「卦位」二字同樣不可或缺。基於此，以下為行文方便並結合圖示特徵及邏輯關係，將整個圖幅稱為「卦位圖」，將位於內圈的人體卦位圖稱「內卦位圖」，將位於次外圈部分的卦位圖稱「外卦位圖」。整理者指出，〈筮法〉「卦位圖」與傳世本〈說卦〉主要有兩點不同：其一，「外卦位圖」將勞（坎）、羅（離）二卦分配南、北二方，與〈說卦〉正相反；其二，「內卦位圖」除了「離為目」與竹書相異以外，其餘皆同。<sup>95</sup>學者幾乎都將討論的重點聚焦在「外卦位圖」中的勞（坎）、羅（離）二卦緣何分配南、北二方而與傳統卦位的配置相反一事，但卻疏於對其與「內卦位圖」關係的考證，而在筆者看來，這可能正是導致無法正確解讀的緣故。

馮時以〈說卦〉中載有「離，……其於人也，為大腹」為據，認為兩者的知識體系並無不同，<sup>96</sup>張克賓認為兩者完全符合。<sup>97</sup>說兩者的知識體系屬同類應該沒有疑問，但說兩者完全符合則恐不確。詳審「內卦位圖」可知，不僅坤卦配上腹，離卦配下腹，而且與坤卦相配的上腹明顯大於配離卦的下腹。換言之，〈說卦〉中的「坤為腹」的「腹」要是指今日腹部的話，那麼，「離，……為大腹」的「大腹」就應該是指今日胸部。從「內卦位圖」中配坤卦的胸部明顯大於配離卦的腹部來看，一來當時似將胸、腹部視為一個部位，即「腹部」，只是上位相對較大，下位相對偏小而已。二來「內卦位圖」將坤配大腹（今之胸部），離配小腹（今之腹部），與〈說卦〉正相反。<sup>98</sup>從「內卦位圖」看，乾配首，勞（坎）配耳，艮配手，震配足，巽配股，離配下（小）腹（即今之腹部），坤配大（上）腹（即今之胸部），兌配口。這種排序意義格外重要，理由有三：（一）從乾卦起始，不僅與傳統易學思路，<sup>99</sup>更與前引孔子卦氣說一脈相承；（二）這個排序不僅是以易學中的乾、勞（坎）、艮、震四陽卦在先，巽、羅（離）、坤、兌四陰

<sup>94</sup> 清華大學出土文獻研究與保護中心（編）、李學勤（主編）：《清華大學藏戰國竹簡（肆）》（上海：中西書局，2013年），頁111。

<sup>95</sup> 同上注，頁112-13。

<sup>96</sup> 馮時：〈清華簡〈筮法〉卦位圖所見陰陽觀〉，《哲學與文化》第42卷第10期（2015年10月），頁45。

<sup>97</sup> 張克賓：〈論清華簡〈筮法〉卦位圖與四時吉凶〉，《周易研究》2014年第2期，頁12-18。

<sup>98</sup> 當然也不能排除〈說卦〉中「離，……為大腹」的「大」或是「小」字之訛。事實上，《易·明夷》「六四：入于左腹，獲明夷之心」（卷四，頁184）的「腹」即指「胸」。見子居：〈清華簡〈筮法〉解析（修訂稿下）〉，《周易研究》2015年第1期，頁65。「腹」若指「胸」，坤又配大（上）腹（即胸部）的話，「離，……為大腹」的「大」就應改為「小」。

<sup>99</sup> 通行本及帛書本《周易》皆以乾卦起始，與《易緯乾坤鑿度》引《萬形經》「天門關元氣，易始於乾也」的說法一致。



卦居後，而且四陽卦從上(首)及下(足)，分配人體的外周部位，四陰卦從下(股)至上(口)，分配人體的內裡部位，兩者構成了一個外陽內陰，陰陽銜接、相生，如環無端的循環體系。這種劃分方法，既是早期卦氣思想的體現，又是先天八卦的基礎；<sup>100</sup> (三)王化平指出，從「內卦位圖」的卦序與後天八卦圖中卦序亦完全吻合可以看出，「《筮法》另有一個隱藏着的『後天八卦圖』，此圖與〈說卦〉中的完全相同」，<sup>101</sup>而後天八卦的排序又是勞(坎)、羅(離)二卦分配北、南二方。以此來看，學者幾乎對「內卦位圖」視而不見，一味糾結於「外卦位圖」將勞、羅二卦分配南、北二方，與〈說卦〉正相反的問題，顯然有本末倒置之嫌，容他文再議。

## 六、十二消息卦定形所歷四階段卦氣思想蠡測

通過系統考察發現，至十二消息卦定形，至少經歷了八卦與八節、八個月和十二個月匹配及十二消息卦配十二個月的四個不同階段。《易緯乾鑿度》引孔子曰：

天地有春秋夏冬之節，故生四時。……故生八卦。……其布散用事也，震生物於東，位在二月。巽散之於東南，位在四月。離長之於南方，位在五月。坤養之於西南方，位在六月。兌收之於西方，位在八月。乾制之於西北方，位在十月。坎藏之於北方，位在十一月。艮終始之於東北方，位在十二月。……八卦用事，各四十五日，方備歲焉。故艮漸正月，巽漸三月，坤漸七月，乾漸九月。(卷上，頁8)

<sup>100</sup> 必須說明的是，宋人杜撰的先天卦位，至今仍得不到宋元以前考古及文獻的認證，所謂先天之學其實只是《易·說卦》所云關乎陰陽相生次序的「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射」(卷九，頁384)。見馮時：〈清華〈筮法〉卦位圖所見陰陽觀〉，頁45。馬王堆漢墓帛書《周易》是「以乾、艮、坎、震，坤、兌、離、巽為橫列，構成上卦；以乾、坤、艮、兌、坎、離、震、巽為縱列，構成下卦。居於上位的八經卦為父子四卦和母女四卦，而分隔對列；居於下位的八經卦為父母卦和子女卦，而交錯對列。如此生成了首〈乾〉〈否〉而終〈家人〉〈益〉的卦序」(見丁四新：〈西漢易學的主要問題及其解釋旨趣的轉變〉，頁12)。由於下卦排序與帛書〈衷〉「天地定位，山澤通氣，火水〔水火〕相射，雷風相搏〔簿〕」(關於「火水」乃「水火」之訛，參見于豪亮：〈帛書《周易》〉，《文物》1984年第3期，頁17)完全吻合，而上卦排序，不僅是將下卦排序中的四陽卦和四陰卦分隔對列的結果，而且又與反映後天八卦的「內卦位圖」原理一致(見下注)。換言之，先天易學體系學派主張一年八節平分為二，將陽氣(或陰氣)最為薄弱的時點——西北(或東南)定為起點，即前引「陽始於亥」，「乾位在西北，陽祖微據始也」，「陰始於巳」，也就是以西北和東南的卦氣特徵為起點平分陰陽，以示陰陽相生之理。這個早期的卦氣思想，應該就是構築先天八卦和後天八卦排序的基礎。至於兩者的相異處，擬日後另文考論。

<sup>101</sup> 王化平：〈讀清華簡〈筮法〉隨札〉，《周易研究》2014年第3期，頁76。這也表明，先天八卦與後天八卦的卦位匹配關係完全相同，只是所強調的重點不同而已。

孔子所說有關早期卦氣說的內容，雖似保留了古來一些難得的信息，但這裡至「故艮漸正月」之前不見一、三、七、九月，而在京房(前77-前37)的卦氣說中，卻不見三、六、九、十二月(詳圖四)。<sup>102</sup>至於兩者卦氣說不同的緣由，似不見學者有說。其實理由很簡單，即八卦本與八節一一對應，而與十二地支或十二月、十天干卻無法完配。換言之，八卦只要配十二月或十二地支的話，位於四維的兩個月或兩個地支只能是取一捨一。《易緯乾鑿度》引孔子說及京房卦氣說中的四正卦內容吻合無間，其不同之處，僅僅限於四維這一事實(詳圖四)，<sup>103</sup>正是這種推測的絕好佐證。這些內容應該是八卦與八個月匹配階段的產物。而「八卦用事，各四十五日，方備歲焉」，則又顯示八卦最早只與八節完配。<sup>104</sup>「故艮漸正月，巽漸三月，坤漸七月，乾漸九月」，應當是在八卦配八個月的基礎上，以四正卦配四方為前提，進一步與十二月匹配的惟一選擇。<sup>105</sup>

以上三個階段的最大特點在於，卦爻畫本身並沒有與終年寒暑變化的意義融為一體，結果只能是以八卦方位，平均分配月份，而當無法完配的時候，就會出現一些分歧，如前引孔子與京房卦氣說即是。故「陽始於亥，形於丑，乾位在西北，陽祖

<sup>102</sup> 朱伯崑：《易學哲學史》，第一卷，頁142。

<sup>103</sup> 兩者的四維配卦看似不同，本質則一。因為孔子八卦的四維卦是以南北(五月和十一月)為基礎，然後取其前後各一個月，即四月、六月、十月和十二月；京房八卦的四維卦是以四仲為中心，而四維卦則與四仲月的前一個月相配，即一月、四月、七月和十月。顯然澄清兩者的異同十分重要。相對而言，京房八卦的劃分，給人以均勻、協調的感覺，或許是對孔子八卦與八個月匹配內容的進一步調整。

<sup>104</sup> 安徽阜陽汝陰侯墓太一九宮式盤提示，不僅八節與九宮洛書為一體，而且分布八節的占語也與八卦有關聯，故此式盤可視為八卦配八節、洛書的實證之一。見孫基然：〈《靈樞》九宮八風名及相關問題研究〉，頁36-37。清華楚簡《筮法》釋文公布後，人們發現其中的「卦位圖」所載的八卦方位及其與時節的搭配，與《說卦傳》「帝出乎震」章大體一致。見廖名春：〈清華簡《筮法》篇與《說卦傳》〉，《文物》2013年第8期，頁70-72。因此將八卦卦氣說溯源至戰國中期，便毫無疑問了。見丁四新：〈馬王堆帛書《易傳》的哲學思想〉，頁44。事實上，「內卦位圖」與《說卦傳》「帝出乎震」章並非是大體一致，兩者的吻合程度，堪稱問不容髮。

<sup>105</sup> 《易緯乾鑿度》鄭玄注的說法是：「乾御戌亥，在於十月，而漸九月也。」(卷上，頁9)任蜜林認為：「意思是說乾卦雖然位於十月，但其主管範圍則包括戌(九月)、亥(十月)兩月，因此其『漸九月』。其餘艮、巽、坤亦是如此。」見任蜜林：〈論《易緯·乾鑿度》的易學思想〉，《儒教文化研究》第25輯(2016年2月)，頁142。此說結論雖可取，但論據並不充分。筆者以為，「故艮漸正月」的「漸」應讀為「蘄」，有包括、括轄義。《說文》：「蘄，艸相蘄苞也。从艸，斬聲。《書》曰：『艸木蘄苞。』藪、蘄或从槩。」(卷一下，頁十九上)《段注》：「蘄苞，即今《禹貢》之『漸包』。《釋文》曰：『漸，本又作蘄，《字林》才丹反，草之相包裹也。包或作苞，叢生也。馬云：『相苞裹也。』』按叢生之義，字作苞者是。」見段玉裁：《說文解字段注》，《四部備要》本，卷一下，頁二九上。即在八經卦與十二月相匹配的前提下，乾卦不僅與十月相配，而且還要括轄九月，其餘艮、巽、坤同理。

微據始也。陰始於巳，形於未，據正立位，故坤位在西南，陰之正也」的「乾位」、「坤位」，僅僅具有方位和季節的意義，而與乾、坤卦爻畫本身含有的陰陽氣量多少無關。<sup>106</sup>事實上，只要選取十二卦與十二個月匹配的話，便足以克服八卦與十二月匹配的矛盾。如果不僅要將十二卦與十二個月匹配，還要使其卦爻畫所具有的陰陽氣量多少與終年寒暑變化融為一體的話，最好的辦法是選取能夠表達終年寒暑變化的六陽卦配上半年和六陰卦配下半年。只要起點確定，十二消息卦便會應運而生。詳審《易緯乾鑿度》，以下兩點證據對於判斷孔子學說中承載著與十二消息卦有關的信息，極為重要：（一）保留了孔子對八卦與八節、八個月及十二個月匹配這三個階段的論述，而這些內容皆可視為十二消息卦定型之前的調整過程；（二）《易緯乾鑿度》引孔子說不僅載有，除了乾、坤兩卦單列以外（卷下，頁44），其他十卦，即復、臨、泰、大壯、夬、垢、遯、否、觀、剝這一順序（卷下，頁46-47、51-53），而且同時還見有以夬卦配三月，以剝卦配九月，以泰卦配正月（卷上，頁18、19、24），<sup>107</sup>這一與十二消息卦完全一致的信息。

那麼，如何理解十二消息卦中的乾、坤兩卦，分別與東南方位的四月和西北方位的十月相配，而與八經卦完全不同的情形呢？如前所述，八經卦的乾、坤兩卦，僅僅與方位和季節（陰陽氣量之多少）有關，與乾、坤二經卦爻畫本身含有的陰陽氣量多少無涉，而十二消息卦的所有重卦爻畫本身所具有的陰陽氣量之多少，與終年寒暑變化是融為一體的。即以北方冬至為一陽生配復卦，依次至四月剛好是六爻皆陽。加之由於北方冬至既是陽氣來復的時期，同時也是陰氣極盛的節點，因此，當把一陽來復與北方冬至及復卦匹配，陰氣極盛，即六爻皆陰的坤卦就不可能也與北方冬至配合，按着卦氣的變化，只能是與西北方位的十月相配。可見，不僅不同時期的卦氣說有不同的界定，而且不同時期卦爻所具有的實際意義亦不同。甚至還有同是八卦與八個月匹配，但惟有四正月相同的情形，使得相關問題變得複雜難辨。這就要求我們必須做好辨章學術，考鏡源流，縷析各自不同的構建背景，研判異同。

關於十二消息卦的起源問題，尚秉和根據《左傳·成公十六年》記載晉侯筮與楚之例，提到「以復居子」，即復卦代表十一月的消息用卦之說。同時，引晉干寶於《周禮》注引《歸藏》云：「復子、臨丑、泰寅、大壯卯、夬辰、乾巳、垢午、遯未、否申、觀酉、剝戌、坤亥。」說明被視為創用於商朝的《歸藏》，或作為周朝三《易》之

<sup>106</sup> 「乾位在西北，陽祖微據始也」就是對「陽始於亥」的具體說明，但乾卦卦爻本身乃純陽，並非「陽始」，而十二消息卦中的純陽乾卦是名副其實的，坤卦及其他十卦亦如此，可以類推。

<sup>107</sup> 夬卦配三月，剝卦配九月，恰恰是十二消息卦陰陽卦爻互逆這一確立原則的具體體現。以此例彼，泰卦配正月的話，七月必配否卦，其他同理。再結合卦爻所含陰陽氣量多少，循序排列，則十二消息卦水到渠成，應該沒有疑問。另外，長沙《楚帛書》中的五月配垢卦，十一月配復卦，與十二消息卦一致，或為戰國以前十二消息卦的孑遺。見連劭名：〈長沙楚帛書與卦氣說〉，《考古》1990年第9期，頁849-54。

一的推筮之法，早已有配用十二消息卦。<sup>108</sup>此正所以為明代徐善《四易》中提到的，十二消息卦起源於商朝《歸藏》的由來。<sup>109</sup>這就以實實在在的例證，把過去認為十二消息卦起源於漢代的說法推翻了。

劉大鈞通過分析《子夏易傳》和《易傳》中的卦氣思想，探究「殷墟甲骨文中的四方之名，以及《尚書·堯典》中的『析』、『因』、『夷』、『隩』，與後天八卦方位中的四正卦相同」，由此推斷卦氣思想淵源久遠。<sup>110</sup>事實上，在傳世本《周易》〈文言傳〉、〈彖傳〉、〈繫辭傳〉中還保留了諸多與早期卦氣思想有關的珍貴信息：

夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。(卷一，頁27)

大有，……其德剛健而文明，應乎天而時行，是以「元亨」。(卷二，頁91)

天地以順動，故日月不過，而四時不忒。……豫之時義大矣哉！(卷二，頁99)

大亨貞无咎，而天下隨時。隨時之義大矣哉！(卷三，頁104)

觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。(卷三，頁115)

觀乎「天文」，以察時變；觀乎「人文」，以化成天下。(卷三，頁124)

君子尚消息盈虛，天行也。(卷三，頁127)

先王以茂對時育萬物。(卷三，頁137)

日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久于其道而天下化成。(卷四，頁169)

損益盈虛，與時偕行。(卷四，頁202)

日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。(卷六，頁263)

天地節而四時成。(卷六，頁282)

日月運行，一寒一暑。(卷七，頁304)

廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月。(卷七，頁321)

是故法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，縣象著明莫大乎日月。(卷七，頁340)

變通者，趣時者也。(卷八，頁347)

<sup>108</sup> 尚秉和(著)、張善文(校理)：《周易尚氏學》，收入《尚氏易學存稿校理》第3卷(北京：中國大百科全書出版社，2005年)，〈周易尚氏學總論〉，頁20。

<sup>109</sup> 徐善曰：「此《歸藏》十二辟卦，所謂商易也。辟者，君也。其法：先置一六畫坤卦，以六陽爻次第變之，即成復、臨、泰、大壯、夬五辟卦；次置一六畫乾卦，以六陰爻次第變之，即成姤、遁、否、觀、剝五辟卦，十辟見而綱領定矣。」見馬國翰(輯)：《歸藏》，清光緒九年(1883)長沙鄰媛館刊《玉函山房輯佚書》本，卷一，頁二六上。

<sup>110</sup> 劉大鈞：〈「卦氣」溯源〉，《中國社會科學》2000年第5期，頁122-29。

日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。(卷八，頁358)

因此，筆者以寒暑變化這一孔子卦氣說角度解讀帛書《易傳》〈衷〉及〈二三子〉引孔子曰：「歲之義，始於東北，成於西南。」與「此言天時漸，戒保常也。歲〔始於東北，成於〕西南；溫始〔於東北〕，寒始於〔西南〕。」是有堅實基礎的。最後必須強調的是，筆者雖據《易緯乾鑿度》及帛書本《易傳·二三子》引孔子(或孔子學派)相關卦氣佚文，提出了至十二消息卦定型可能經歷的四個階段的初步假說，但這些思考是否有當，或即便是這幾個不同的階段是客觀存在的，但其與文獻所提示的商朝十二消息卦的關係等問題，仍有許多工作未曾開拓，有待新資料、新成果的進一步佐證、檢討。

## 七、結論

《易緯乾鑿度》是一部極有爭議的著作，一般認為是漢人之作。如此來看，認同該書所載與孔子(或孔子學派)有關的卦氣說內容，或被視為過於大膽。然而從帛書《易傳·要》篇的「夫子老而好《易》」、「孔子繇《易》」的記載來看，《論語》「五十以學《易》」及《史記》「孔子晚而喜《易》」，是值得信賴的。<sup>111</sup>特別是〈二三子〉引孔子曰：「此言天時漸，戒保常也。歲〔始於東北，成於〕西南；溫始〔於東北〕，寒始於〔西南〕。」「〈益〉之始也吉，元冬也凶。〈損〉之始凶，元冬也吉。〈損〉、〈益〉之道，足以觀天地之變。」帛書《易傳·衷》：「東北喪朋，西南得朋。」以及《易緯乾鑿度》中所載屬早期卦氣思想的孔子說，至為吻合，這在學術體系方面提供了有力支持，意義非凡。<sup>112</sup>

據帛書〈要〉篇載，孔子把以前的易學發展概括為巫與史兩個階段。孔子又指出，在史官那裡，「又四時之變焉，不可以萬勿盡稱也，故為之以八卦」。<sup>113</sup>顯然，史官已把四時與八卦相配，形成了他們的「卦氣」說。「故『卦氣』說，恐亦為太史遺法」。<sup>114</sup>李零說：「即使是年代較晚的文字史料對於年代較早的時期也有重要參考價值。」又說：「在西方漢學中，這會被視為『犯規』，但在中國考據學中卻是『不二法門』。因為任何歷史記載經時間磨損，都不僅是細節的喪失，更重要的是系統的喪失。系統的恢復比細節的恢復更依賴晚期線索。如本世紀初甲骨文的破譯就是靠宋

<sup>111</sup> 關於孔子與《周易》的關係，見韓仲民：〈帛書〈繫辭〉淺說——兼論《易傳》的編纂〉，《周易研究》1990年第1期，頁15-21；李學勤：〈從帛書《易傳》看孔子與《易》〉，《中原文物》1989年第2期，頁41-42；丁四新：〈馬王堆帛書《易傳》的哲學思想〉，頁40。

<sup>112</sup> 對《乾鑿度》的評價問題，邢文有詳考。見邢文：〈〈太一生水〉與《淮南子》：《乾鑿度》再認識〉，載《郭店簡與儒學研究》，頁212-26。

<sup>113</sup> 丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》，頁529。

<sup>114</sup> 劉大鈞：《周易概論》（濟南：齊魯書社，1986年），頁169。



代金石學提供的線索，商王世系的恢復也是得益於《史記》，還有像早期官制、法律和器物學的知識，很多都是靠晚期系統『搭架子』。<sup>115</sup>夏德安 (Donald Harper) 則指出，張家山《引書》的成書顯然晚於《老子》，但就「橐籥」這樣的比喻很可能是「起源於《引書》這樣的文獻，後來才被《老子》所吸收」。因為「張家山和馬王堆醫書的修煉方法實例顯示了豐富的養生知識，而這並不是由所謂的道家哲學傳統發展而來的」。<sup>116</sup>邢文也認為：「越來越多的考古文獻的出土，已經使學術界知道，古籍的成書，有很長的增修刪改的過程，不能簡單地一概而論。一部古書中有晚後的材料，並不意味着其主要材料與思想也是成於後世。」<sup>117</sup>廖名春更明確提出：「在某種文獻出現某一觀點時，我們只能以此文獻為此一觀點的下限。」<sup>118</sup>「下限」這一說法，不僅令人耳目一新，而且發人深省。

從《易緯乾鑿度》所載鄭玄注有關「太一下九宮」(卷下，頁32)的內容，與漢文帝七年以前製作的「太一九宮式盤」及漢代作品《靈樞·九宮八風》完全一致，加之，「太一九宮式盤」的形成必定是經歷了一個漫長的時間，而《靈樞·九宮八風》中又含有早於「太一九宮式盤」的信息來看，也是極其有利的佐證。<sup>119</sup>可見，許多所謂成書較晚的著作，有時承載的正是早期學術思想的信息，我們既不忽視以成書年代蠡測學術傳承的關係，同時更要重視以挖掘學術思想，進而追溯其形成過程。換言之，我們必須要從僅僅依靠成書年代來鎖定其學術思想形成先後這一僵硬的思維方式中解脫出來，既客觀又大膽地解讀，從而使中國古代學術思想的研究得以穩步傳承，發揚光大。

綜上所論，可將本文要點歸納為如下七點：

第一，所謂早期卦氣思想，與盛行於漢代的卦氣說原理是一致的，只是在終年陰陽消長變化與時空、卦位相結合時，更顯純樸而已。或以寒暑、二節、乾(天門)巽(地戶)對應；或以寒暑燥濕四氣、四時、坎、離、震、兌組合；或以四氣流變狀態、八卦、八節相偶；或以陰陽二氣流變狀態、十二卦、十二月匹配。直至十二消息卦定型，才始將相關卦爻畫所含有的陰陽氣量多少的意義與終年寒暑消長變化特徵融為一體。

第二，以與孔子說同理的卦氣角度，對帛書《易傳·衷》「歲之義，始於東北，成於西南」、「東北喪朋，西南得朋」、孔家坡漢簡《歲》篇「天不足於西方，……地不足於東方」、《太一生水》「天不足於西北，……地不足於東南」、「氣、下上、天地、

<sup>115</sup> 李零：《中國方術正考》(北京：中華書局，2006年)，頁3。

<sup>116</sup> 夏德安：〈《老子》第五章中「橐籥」之喻與戰國養生學〉，載夏含夷(主編)：《遠方的時習——《古代中國》精選集》(上海：上海古籍出版社，2008年)，頁174-84。

<sup>117</sup> 邢文：〈《太一生水》與《淮南子》：《乾鑿度》再認識〉，頁216。

<sup>118</sup> 廖名春：《《周易》經傳與易學史新論》，頁39。

<sup>119</sup> 孫基然：〈西漢太一九宮式盤占法及相關問題〉，《考古》2014年第4期，頁82-92。

缺盈」、《老子》「有餘者損之，不足者補之」及〈筮法〉「內卦位圖」排序這些極為重要又頗為棘手的內容，提出了似可圓通的新理解。

第三，〈筮法〉「內卦位圖」的意義前所未有的。不僅是以易學中的乾、勞(坎)、艮、震四陽卦在先，巽、離、坤、兌四陰卦居後，而且四陽卦從上及下，四陰卦由下往上，構成了一個外陽內陰，陰陽銜接相生，如環無端的循環體系，甚至這種體現陰陽相生理念的先天八卦劃分方法，既是以早期卦氣思想為基礎構建的，同時又與後天卦位屬於同一理論框架。至於「外卦位圖」將勞、羅二卦分配南、北二方，與〈說卦〉正相反的問題，應該以「內卦位圖」為基礎進行研考。

第四，從帛書《易傳·要》篇的「夫子老而好《易》」、「孔子繇《易》」、《論語》「五十以學《易》」、《史記》「孔子晚而喜《易》」和帛書〈二三子〉引孔子曰「此言天時漸，戒保常也。歲〔始於東北，成於〕西南；溫始〔於東北〕，寒始於〔西南〕」及〈損〉、〈益〉吉凶之論來看，《易緯乾鑿度》所載孔子有關卦氣的說法學術價值厚重，值得深究。

第五，如同《列子·天瑞》中一方面強調「天」與「氣」、「地」與「土」或「塊」這一視覺經驗的直觀感受的同時，又認為「太易者，未見氣也；太初者，氣之始也」、「清輕者上為天，濁重者下為地」一樣，〈太一生水〉亦應作同樣的理解。即「氣」的概念，實際上是相對疏闊的，有時是泛指，有時又是具指。大體來說，當古人以肉眼可見，或以體膚可感層次具體論述「氣」的時候，或具指雲氣(狹義)，或以風代指(狹義)，而在討論混沌之氣與天地萬物關係的時候，則多泛指廣義之氣的認識，至少在戰國時期業已形成。天地乃由氣構成，而且天地陰陽二氣的運動狀態又成了用來解釋宇宙萬事萬物發生的理論工具的構想，至少在春秋末期初見端倪。

第六，成書年代對於研判學術形成過程固然重要，但不僅有時儘管是較晚的資料，但卻承載着較早年代的學術思想，而且在某種文獻出現某一觀點時，我們只能以此文獻為此觀點的下限。《易緯乾鑿度》雖成於漢代，但其所傳承的有關孔子學說，或許保留了早期易學思想的信息，彌足珍貴，值得進一步挖掘。

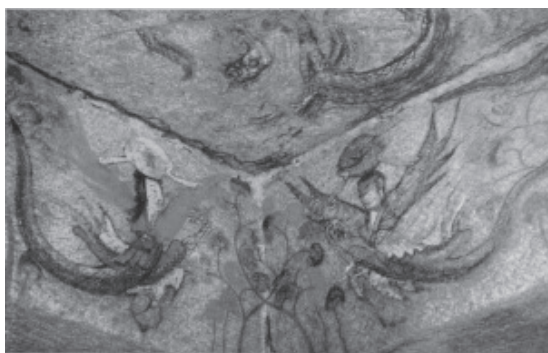
第七，提出了至十二消息卦定形，可能經歷了八卦與八節、八個月、十二個月匹配及十二消息卦配十二個月的四個不同階段，並對各自形成的背景及卦爻含義之異同等問題提出看法。根據事物由簡到繁的一般發展規律，十二消息卦應該是針對八卦與十二月無法完配這一狀況，構想出來的一種理論。其模式可能是以卦爻畫本身所含有的陰陽氣量之多少與時令寒暑消長變化相結合為原則，從《周易》六十四卦中挑選了能夠表達卦氣循序變化的六陽卦(配上半年)和六陰卦(配下半年)而成，但這些內容是否就是商周時代十二消息卦的原始風貌，其與《歸藏》，或作為周朝三《易》之一的推筮之法的相互關係如何，尚有待新資料、新成果的進一步充填。

2011年8月6日草迄於中國遼寧中醫藥大學  
2019年4月8日改畢於日本岡山靜思堂

圖一：伏羲、女媧圖例<sup>120</sup>



1：前漢壁畫，河南洛陽出土。見馮時：《中國古代物質文化史：天文曆法》（北京：開明出版社，2013年），頁14



2：六世紀末七世紀初壁畫，高句麗古墓出土。見耿鐵華：《高句麗古墓壁畫研究》（長春：吉林大學出版社，2008年），頁360

<sup>120</sup> 關於太一伏羲女媧日月圖中的「太一」，常以豬首（圖一，1）的形象出現，馮時有詳考。見馮時：《中國天文考古學》，頁124-76。如果與伏羲、女媧圖中相關的日、月可以理解為是創立天地的象徵的話，顯然圖一，3-6中的規、矩就是規劃天地的工具，正是《周髀算經》所云：「環矩以為圓，合矩以為方，方屬地，圓屬天，天圓地方。」日月或手持（圖一，1），或頭頂（圖一，2），或藏於胸腹之中（圖一，3-4），並無本質區別。伏羲或持規（圖一，5），或持矩（圖一，3，6），女媧亦然；又據上引《周髀算經》僅涉矩尺可知，規與矩兩者似並無嚴格規矩可言。有時為了凸顯方形大地，伏羲手執矩尺，女媧或秉持與矩尺類似的構成四方基礎的「十（甲）」形標誌（圖一，6），有時女媧手中的矩尺竟衍變成了「鉤（L）」形（圖一，5）。規與矩儘管其形制（夾角及邊長等）雖略有不同，但性質同類，規或是漢儒為了附會畫圓（圖一，5在「規」的端點處特意篆刻了一個圓形標誌）由矩尺敷衍而來。



3-4：後漢畫像石，陝西神木大保當出土。見中國畫像石全集編輯委員會（編）：《中國畫像石全集》（濟南：山東美術出版社，2000年），第5冊，頁160



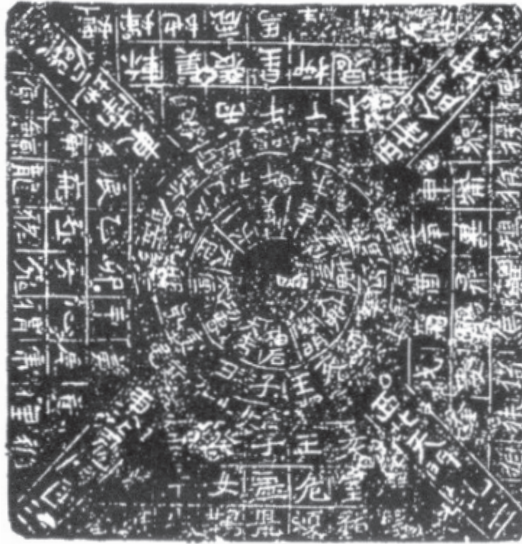
5：後漢畫像石，成都市郊出土。見龔廷萬、龔玉、戴嘉陵（編著）：《巴蜀漢代畫像集》（北京：文物出版社，1998年），圖355



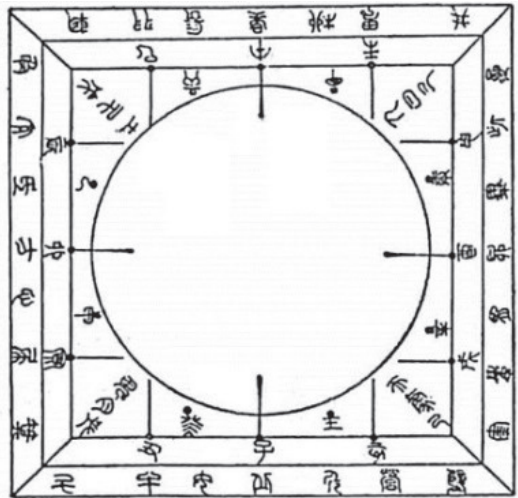
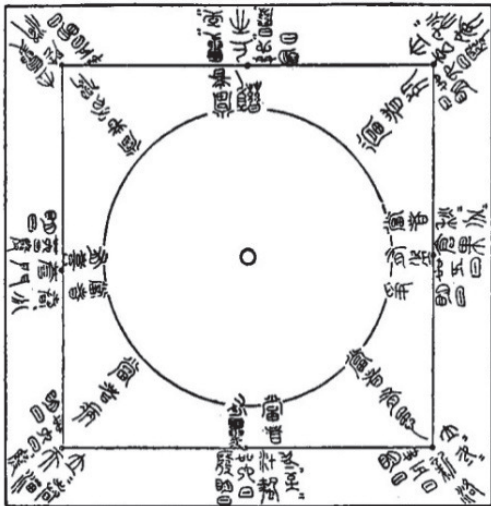
6：後漢畫像石，山東嘉祥武梁祠出土。見《中國畫像石全集》，第1冊，頁56



圖二：「天門」「地戶」圖例



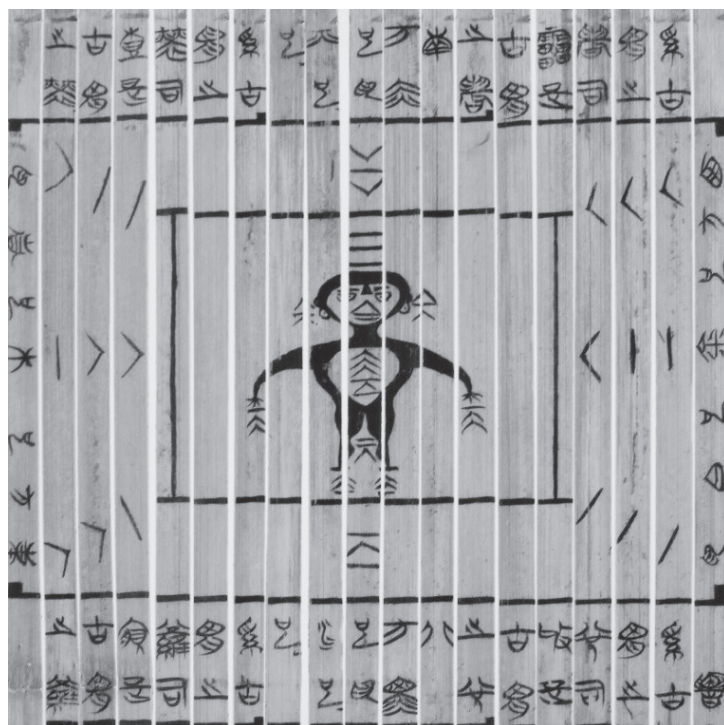
1：六朝六壬銅式托片。見羅福頤：〈漢式盤小考〉，載中國古文字研究會、中華書局編輯部（編）：《古文字研究》第11輯（北京：中華書局，1985年），頁264



2-3：西漢太一九宮、六壬式盤線圖。見安徽省文物工作隊、阜陽地區博物館、阜陽縣文化局：〈阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報〉，《文物》1978年第8期，頁25

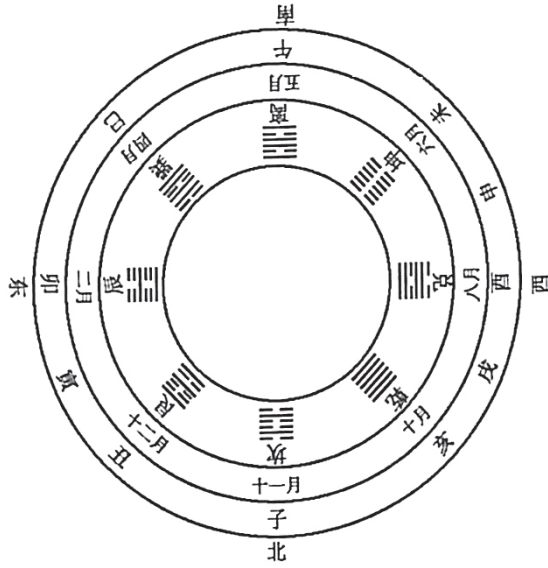


圖三：清華簡〈筮法〉「卦位圖」

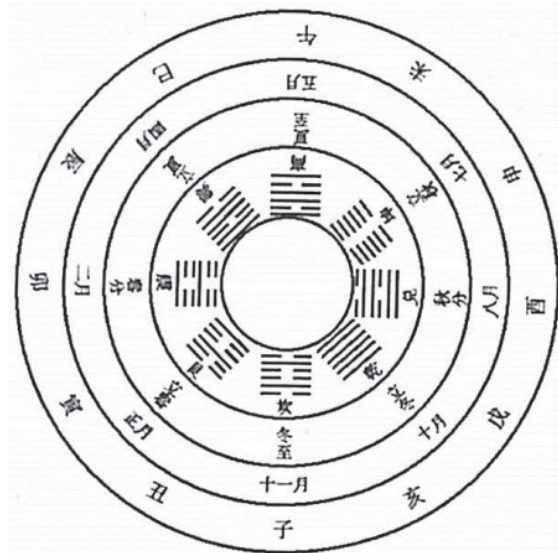


見《清華大學藏戰國竹簡(肆)》，附圖局部

圖四：後天八卦配月示意圖



1：孔子卦氣圖；2：京房卦氣圖。見廖名春：《《周易》經傳與易學史新論》，頁37、38



# 早期卦氣思想溯源

(提要)

孫基然

早期卦氣思想於傳世本及帛書本《易·坤》初見端倪，至帛書本《易傳·衷》及傳世本《易·說卦》已出現運用與孔子卦氣說相同的觀點進行具體解說的痕跡。以《易緯乾鑿度》及帛書《易傳·二三子》引孔子卦氣說佚文，對考古及文獻所見相關內容，提出了新的理解的基礎上，又挖掘出至十二消息卦定形，可能經歷的與早期卦氣思想有關的四個不同階段及本質區別。以《列子·天瑞》與楚竹書〈太一生水〉相互對比，結合《國語》相關記載，論證了至少在春秋末期，宇宙生於氣(廣義)，至少在戰國時期，「氣」概念是相對寬鬆的，有時是泛指，有時又是具指這一共識已經形成。

**關鍵詞：** 孔子卦氣說 《易緯乾鑿度》 《周易》 郭店楚簡〈太一生水〉  
清華大學藏戰國竹簡〈筮法〉 十二消息卦

# Seeking the Roots of Early *Guaqi* Thoughts

(Abstract)

Son Kizen

Clues to early *guaqi* 卦氣 thoughts are first evident in extant versions of the *Kun* trigram in the *Book of Changes*, and traces have already appeared in the silk manuscript version of “Zhong” 衷 in *Yi zhuan* 易傳 and the transmitted version of “Shuogua zhuan” 說卦傳 in the *Book of Changes* that apply the same perspective as Confucius’s theory of *guaqi*. Based on the new understanding of the relevant archaeological finds and ancient literature that arose from an analysis of the lost *guaqi* theory of Confucius cited in the *Yi wei Qian zao du* 易緯乾鑿度 and the silk version of “Er san zi” 二三子 in the *Book of Changes*, this paper uncovers four phases and different natures of the early *guaqi* thoughts that might have led to the final formation of the *Shier Xiaoxi gua* (Tidal hexagrams). By comparing the “Tianrui” 天瑞 chapter of the *Liezi* 列子 and the Guodian Chu bamboo slip version of “Taiyi sheng shui” 太一生水, together with the related descriptions in the *Guoyu* 國語, this paper demonstrates that at least by the late Spring and Autumn period, a common recognition that the universe was derived from *qi* (in the broad sense) had already been reached, and the concept of *qi* was still relatively loose in the Warring States period, which could be applied generally or specifically under different circumstances.

**Keywords:** Confucius’s theory of *guaqi*    *Yi wei Qian zao du*  
*Zhou Yi* (*Book of Changes*)    Guodian Chu manuscript “Taiyi sheng shui”  
“Shifa” (Divination methods) in the Tsinghua bamboo slip manuscripts  
*Shier Xiaoxi gua* (Tidal hexagrams)