

「象思維」與「類思維」關係探論

——意象論形成之前的文化考察^{*}

陳 秋 宏^{**}

摘 要

本論文從漢代文獻中的「象類」一詞出發，研究在前意象論時代，與「象」有關的各種不同用語，其透顯的象思維與類思維交疊的文化現象，如何浸透於從「鑄鼎象物」、「觀物取象」到漢代的「象類」觀，並及於先秦以來各種以「象」為組構的字詞和論述，而可見出此種「象類思維」浸透於天人關係和政治場域的時代現象。而從卦象系統中更可見象思維與類思維交疊所蘊含的「類」「象」「義」交互聯繫的思維結構和特徵。故知意象論形成之前，與「象」有關的觀念視域和文化特質，與類思維之聯繫不容忽視。

關鍵詞：象類、類思維、意象、先秦、漢代

一、前言：「象」與「類思維」疊映的文化現象

關於「象」的研究是不同領域學者關注的顯議題之一，思想領域大多關注《易傳》「觀物取象」之論題和思想意義，也著重在各種易圖象之研

2018年8月27日收稿，2019年6月10日修訂完成，2020年1月14日通過刊登。

^{*} 本論文為 106 年度科技部專題計畫：「『類思維』的理論型態探析——『類思維』與『象』之聯繫，以先秦兩漢的文獻為主之探討」（計畫編號：PE10607-0650）之部分成果。

^{**} 作者係國立中山大學中國文學系助理教授。

究；而文學、文論領域則關注意象之形成、詩人如何運用意象，以及各種文學意象歷史發展的軌跡；或是意象論與意境論術語之闡發和研究；藝術領域則著重藝術思維之形成、象與隱喻之關係，或著重於圖像研究，目前學界已累積豐碩成果。¹ 其中值得一提的是劉長林《中國象科學觀——易、道與醫、兵》，將「象」的研究，提升至象科學。他有中、西文化分屬「象科學」、「時象科學」與「體科學」、「物質科學」的分判；以及「以時間統攝空間」、「以空間統攝時間」等認識論分野之說。關於「象科學」，劉氏的界定是「研究一切事物現象層面規律的科學」，他說：

中國傳統思維中占主流地位的是意象思維。意象思維以時間為本位，尊重事物的自然整體，採取主客相融的立場來認識世界，因此主要關注的是世界的現象層面。中國傳統的認識論著重研究的是如何發現和把握事物現象層面，即自然整體層面的規律，它與西方傳統的認識論剛好成對稱互補的關係。²

劉氏比較中、西不同認知取向和時空關係，將意象思維或他所界定的象科學拉高到比較文化、比較思維之層次。他以象科學涵括先秦主要思想流派和各種學術議題，如道家、《易傳》、太極、八卦、陰陽、五行、氣、意象思維等議題。同時也涵括主流之外較被忽視的中醫與兵家。這些多樣的理論視域、文化材料、思維特質等，是否都能安置於「象科學觀」之架構，學者見仁見智，可能會有不同的判準或評價。然而，我們不難發現，「象」這個觀念視域，無論傳統典籍，還是在現代論著，其重要性皆不容忽視。劉長林揭示了「象」所蘊蓄的理論效力——無論涵括的是「事物的自然整體」，還是「世界的現象層面」，或是「意象思維」等——皆佔據傳統中國的認知取向、思維層次、乃或是文化的關鍵位置之一。

1 如劉綱紀，《《周易》美學（新版）》（武漢：武漢大學出版社，2006）。鄭吉雄，《易圖象與易詮釋》（臺北：臺大出版中心，2004）。張乾元，《象外之意——周易意象學與中國書畫美學》（北京：中國書店，2006）。胡雪岡，《意象範疇的流變》（南昌：百花洲文藝出版社，2002）。劉成紀，《物象美學——自然的再發現》（鄭州：鄭州大學出版社，2002）。趙炎秋，《形象詩學》（北京：中國社會科學出版社，2004）。

2 劉長林，《中國象科學觀——易、道與醫、兵（增訂本）》（北京：學苑出版社，2016），頁 17。前述中西不同認知取向之論述見頁 25。

「象」所蘊含的文化價值及理論效力，同樣見於夏靜禮樂文化之論，她將「象」及「象喻思維」視為「元範疇」之一：

「象」源於先民的「尚象」意識，在三代禮樂文化尤其是巫卜文化與宗法文化的薰染下，成為構建古代思想系統的基本文化符號，經過先秦思想家的重新闡釋與精神超越，遂演變為蘊涵了思維特徵、文化觀念和審美特質的「象喻」思維模式，輻射到思想史、哲學史、美學史及文學史的諸多領域。從思想史的角度考察，「象」範疇的原初意義指向兩個層面：其一，「象」與「三才」、陰陽五行屬於同一層面，是具有本體論意義的範疇，它不僅最大範圍地概括了人與天地之間的關係，而且衍生出「觀象制器」、「象其物宜」、「以象比德」、「名實之辯」等思想史上的重要命題。其二，所謂「象喻」思維，是以「象」為思維紐結，以天地人互通為平臺而構成的整體思維方式與運思模式。它以「觀物取象」為起點，以「取象比類」、「立象見意」為目的，以象徵、聯想、類比、暗示等方式，借助於主體的感受，以整合的、情感的方式把握和表述未知的世界，是物象世界與觀念世界契合而成的一種意識形態。³

夏靜此說，可注意之處略有下列幾點：1.強調從三代以來的禮樂背景，探究「象」如何具有多面向的元範疇意義。2.從文化根源上對象喻思維的思維特徵、文化觀念和審美特質進行整體把握，能涵攝其在思想史、哲學史、美學史及文學史中的根源價值。3.劃分「象」範疇的原初意義為本體論意義和象喻思維的主體運思模式兩個層面，企圖透過此說，對「象」諸說浸透於思想史及文藝文論等面向，做出理論涵括。

劉長林之說較強調意象思維或他界定的象科學、時象科學，與西方認識論鼎足而立的理論框架和價值；而夏靜之說，則更立足於象喻思維的歷史脈絡與運思模式之主體特質，二說有同有異，但都注意到「象」所具有的文化基源和價值。

更重要的是，夏靜論述象喻思維中的「觀物取象」時，明顯提及「取象比類」與「類比」之說。這似乎暗示著，談論觀物取象時，「象」與「類」之關係，實難切割。劉長林論述象科學時亦如此，其〈感應式規律——

3 夏靜，《禮樂文化與中國文論早期型態研究》（北京：中華書局，2007），頁164。

附論取象比類〉一節，亦點出「比類」與「取象」之緊密聯繫。比較特別的是他將「感應式規律」視為「象規律」的三種形式之一，⁴此說更涉及到先秦以前幾個重要的觀念視域：「象」、「感應」、「類」之交融關係。劉氏將感應納入象科學下，這與一般感應研究有別，但在劉氏自身架構中，或許是題內應有之義。然而，「象」、「感應」、「類」這些觀念視域或文化觀，原先的確緊密聯繫而難以分割。借用劉長林的定義：「在徹底開放而不破壞事物所呈現象之自然整體性的前提下，對事物進行概括，探索事物整體規律的思維，即為意象思維。」⁵則我們面對先秦文化中「象」、「感應」、「類」等觀念視域之交融，也不應破壞其自然整體性。

漢代最能彰顯「象」、「感應」、「類」交融的論述，毋寧是《淮南子》〈要略〉：

乃始攬物引類，覽取擣掇，浸想宵類，物之可以喻意象形者，乃以穿通窘滯，決瀆壅塞，引人之意，繫之無極，乃以明物類之感，同氣之應，陰陽之合，形埒之朕，所以令人遠觀博見者也。……略裸人間之事，總同乎神明之德，假像取耦，以相譬喻……所以曲說攻論，應感而不匱者也。⁶

此處談的是〈覽冥〉、〈繆稱〉等篇之論述，如何能發揮「引人之意，繫之無極」、「令人遠觀博見」之效。其背後的思維方式，牽涉到「攬物引類」、「浸想宵類」的類思維要素，也包含「喻意象形」、「假像取耦，以相譬喻」的象喻思維；也涵括「物類之感，同氣之應」、「應感而不匱」的感應觀，且彼此之間交互融匯。其理論意涵，可析之如下：

（一）類思維強調的是（觀感主體對）事物之「攬（覽）」取拉「引」之思維活動，所形成的各種物類關係，透過思維連類而匯聚。其中有「可以喻意象形」之物、可透過感應而建立關係之物、透過「形埒之朕」而串聯起物類關係之物、可透過「假像取耦，以相譬喻」而易於讓人曉諭之物。

（二）「象」強調的是具體性和鮮明性，在「攬物引類，覽取擣掇」

4 劉長林，《中國象科學觀——易、道與醫、兵（增訂本）》，頁 385-397。

5 同上註，頁 55。

6 漢·劉安等著，何寧集釋，《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998），頁 1443-1446。

之思維過程中，象具有可推進思路、疏通思路之作用，讓思維借助「象」而蘊蓄出可「引人之意，繫之無極」之豐富聯想。並借助譬喻以立論，而衍生出譬喻之假象、取耦所延伸出的新論述題材和連類事例。而在曲說攻論之雙方，因為各自不斷「假像取耦，以相譬喻」，而讓論述之事例具有「應感而不匱」之特質。

（三）此段論述中所提及的「感應」，既可以作為在類思維不斷拉引連類、覽取浸想之過程中，各種物類如何匯聚而建立關係之理論說明：「物類之感，同氣之應，陰陽之合」；同時也作為在象喻思維發動之後，在「假像取耦，以相譬喻」之過程中，以致譬喻茲繁、假象應接不匱的描述。

（四）總合前述諸面向，此段論述集中凸顯了一種運用「類」、「象」、「感應」等觀念來論述如何「攬物引類」之思維過程，此種思維過程如何發揮「引人之意，繫之無極」、「令人遠觀博見」之效，端賴象思維中可「喻意象形」之象，如何發揮使論述「穿通窘滯，決瀆壅塞」之推進和疏通思路之功能，以及如何借助「假像取耦，以相譬喻」之各類象喻，透過「假象」之連類擴充，而能成為「曲說攻論」的論述手法之一。讓彼此往來的論述，透過象之運用、類之引伸，而對論題有更深入釐清或參照。而「攬物引類」之類思維過程及「喻意象形」之象思維，其背後的理論預設皆與感應觀密不可分。

以上對〈要略〉引文之叩問，體現出成熟的理論自覺，對於類思維之連類方式和原則，對於假象取譬以喻意之功能，亦有體察，而物物交感的感應世界觀，更是在手的觀念視域。自可見「類」、「象」、「感應」的文化基源性，如何從三代以降漸次發展而匯聚，既體現在墨辯、《荀子》中的「推類」、「類舉」諸說，反映出諸子在論辯中對「類」的自覺，⁷以及《易傳》中「各從其類」、「觀物取象」、「二氣感應」諸說，和《樂記》中「樂象」、「以類相動」等說，最終匯聚於〈要略〉，展現出對於引類、假象、應感不匱之思維現象的理論自覺，而蘊含對物我關係、天人關係（人間之事與神明之德）俯仰體察的思維結構，實具理論深度。

7 參考周志煌，《物類與倫類——荀學觀念與近現代中國學術話語》（臺北：洪葉文化公司，2013）。

劉長林認為傳統認識論是「尊重事物的自然整體」，則從先秦到漢初匯聚而成的「類」、「象」、「感應」交錯難分之文化視域，自也不應割裂看待。劉氏須透過皇皇鉅著方能建構其象科學觀，則此單篇論文自難詳論其複雜關係。關於類思維與感應之聯繫，筆者已有專文申論。⁸此文則探討類思維與「象」之聯繫，期能在意象思維、象喻思維等研究之外，掘發「象」理論視域之多面性。

在正式進入論述之前，先對相關詞語略作界定。「類思維」指的是在思維活動中，與「類」的運用有關之思維方式，這包含了分類、歸類、類推、類聚等各種與「類」有關的觀念視域、用類方式。一方面，學術研究中與思維方式有關的研究涉及「類比」、「譬論」、「推類」、「隱喻」等，⁹都與類思維有關。談類比、談推類，或受西方邏輯學影響而採取邏輯分析方法，但其認知傾向，隱藏著劉長林所說的西方科學的預設，恐亦有縮減和盲視。筆者更強調從觀念視域之整全關係來看類思維。某些與「類」這個詞語有關的「類觀念」，或不以「類」而以其他字詞顯現的觀念，如「揆」、「度」、「量」、「推」、「知」、「通」等（通常要由其上下文而決定），也蘊含類思維。就算看似與思維方式無直接聯繫，比如關於「比興」之討論，實際上，亦與類思維有關。¹⁰而「象思維」（包含象喻思維、各種用「象」一詞的象觀念）也是如此。「象」有物象、形象，也有心象、意象等各偏於物、心的不同用法，其意涵指向的是思維對有具體形象可感受的事物或心理感受的捕捉。然而，如擴大觀察各種用「象」一詞的象觀念，可知取象說或意象、象喻之討論，只是「象」的一部分，在各種出現「象」或使用「象」的論述脈絡中，亦體現象思維的特質。在學界的研究中，以前者占據大宗，然而後者亦不容忽視。兩者都與「類思維」有不同程度的聯繫。

8 陳秋宏，〈「類思維」與「感應」之聯繫——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察〉，《文與哲》32(2018.6): 55-104。

9 參考黃朝陽，《中國古代的類比——先秦諸子譬論》（北京：社會科學文獻出版社，2006）、周山主編，《中國傳統類比推理系統研究》（上海：上海辭書出版社，2011）。

10 顏崑陽分別用「物性切類」、「情境連類」來詮釋比、興，亦可見出比興觀念與類的聯繫，見《詩比興系論》（臺北：聯經出版公司，2017），頁 179-183。

而能成為文化基源之要素，筆者認為具備如下條件，其一，其有歷史文化的基源價值，且能對其後的文化產生深遠影響。尤其在春秋戰國前後，此基源已浸透於文化和觀念中；其二，此基源之影響及於政治、社會、思想、心理各層面，浸透於大我小我、群與己等各種場域，既是思想領域探究的議題，也存在於思維、生活、觀念、價值中，與體驗融會不分，構成前理解和前意識的一部分。其三、此文化基源要素經由理論之探究，所建立起的觀念視域和理論框架，同樣對繼起的文化和思維定勢產生深遠影響。前引〈要略〉，可見「象」、「感應」、「類」之交融，已觸及到其中的二、三面向，雖未形成明確的理論界定，然已嫻熟運用「象」、「感應」、「類」等詞語進行申論，顯現出更為明確的觀念自覺。以下，先論述漢代文獻中的「象類」一詞，蓋其很明確地顯現出象思維與類思維之交疊；其次論析《易傳》中觀物取象的理論意義；最後概略勾勒歷史之演變。可見在一般學者所說的意象論確立之前，¹¹「象」與「類」的緊密聯繫。

二、從漢代文獻中的「象類」，看象思維與類思維的交疊

關於「象」之多義性，學者已有精到論述：

「象」兼形和想。形可見，故構成對象、現象、表象、具象、象徵等的詞根；想用心，故構成心像、想像、意象、印象、抽象等的詞根。「象」作為詞根，性分名動、義兼心物。概指名詞之「象」是外顯的結果，不離形不止於形，不離想不止於想。動詞之「象」是外顯的過程，役形而不役於形。「象」作為學術範疇，是由儒家經典《易傳》提出並進行認真解釋的。「象」既表實體，又表關係，還表過程，更表結果（復為實體），這就是它構詞能力強大的根源。¹²

11 本論文所談的意象論之確立，指的是如胡雪岡所云劉勰「開創審美意象說」，見胡雪岡，《意象範疇的流變》，頁 66。因而即使下文所論王充《論衡》中同時出現「象類」、「意象」二詞，且漢代文獻中多出現「象類」，還是可以說這些「象類」的觀念視域是出現在意象論確立之前。

12 牛月明，《中日文論互動研究——以「象」根詞的考察為中心》（北京：中央編譯出版社，2014），頁 199。

意象思維之研究，多著重「象＝形象」之觀念。此形象在外，構成「對象、現象、表象、具象」，此即劉長林所說的「事物的自然整體」、「事物的現象層面」；在心，構成《韓非子》所言「諸人之所以意想者皆謂之象」，¹³ 比如：「心像（象）、想像、意象、印象、抽象」等。「象」兼此物我二維，即劉長林所說的「尊重事物的自然整體，採取主客相融的立場來認識世界」。然而，「象」兼物我二維，只是「象」觀念視域中較顯著的一面，「象」還有表「關係」的這一面，以及透過此種關係的把握而建立起對世界諸物的理解與把握，從而成為一種認知模式和思維慣性，這些面向，都與類思維有密切聯繫。

在語彙和觀念之表述上，最能表現「象」與類思維直接相關，以及對「關係」之理解與把握，毋寧以「象類」一詞為代表。其常出現於漢代文獻（包含這些文獻的晉、唐注疏），比如《漢書》：

古之制名，必繇**象類**，遠取諸物，近取諸身。（〈丙吉傳贊〉）

察其所言，仿佛一端。假經設誼，依託**象類**，或不免乎「億則屢中」。

（〈睦兩夏侯京翼李傳贊〉）

關之以休咎，絀之以**象類**，播之以人事，文之以五行，擬之以道德仁義禮知。（〈揚雄傳〉）¹⁴

這三則文獻中的「象類」，該如何詮釋？首先，「象類」一詞，可說是「象＋類」的結構，乍看之下彷彿是「名詞＋名詞」，這近似於葉維廉論述古典詩歌「意象並置」之特色，亦即名詞並列，其意涵比單一名詞更豐富。¹⁵ 然而細究其用法，可發現「象＋類」並置，不僅含括「象」所具有的形象意涵，也含括「類」所具有的物類、類分之意，同時也含括「象＝像」、「類＝似」的關聯原理，¹⁶ 同時各有意涵上的側重。如硬要加以

13 〈解老〉，戰國·韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 413。

14 分見漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文書局，1977），卷 74、75、87，頁 3150、3195、3575。

15 葉維廉，〈中國古典詩中的一種傳釋活動〉，《歷史、傳釋與美學》（臺北：東大圖書公司，1988），頁 73。

16 亦即不同事物據此建立起聯繫，這就不僅僅是「名詞＋名詞」的關係。

分判，或可分為「所像之類（重點在類）」及「所類之象（重點在象）」，前者較偏向於像似關係中類特質的揭明，後者較偏向於類似關係中象的突顯，亦即前者的抽象程度高於後者。

〈丙吉傳贊〉中「必繇象類」，是在「制名」「取象」的脈絡中，因此較偏向於「所類之象（重點在象）」，指名所對應的「實」，亦即名所取之「象」，與「名」之間的關係，這是類似關係中對於象的強調。因此，即使「象類」一詞我們可以解釋成「【象＝像】＋【類＝似】」的同義反覆，但在「制名」、「取名」背後所蘊含的名所對應的「實」、「象」，卻隱藏在此思維架構中。而〈眭兩夏侯京翼李傳贊〉中「依託象類」，指引用經義之論述所依託之道理、事例或譬喻。就事例或譬喻而言，較偏向於「所類之象（重點在象）」；而就道理之類似而言，則較偏向於「所像之類（重點在類）」其語境之別，只有具象抽象程度之多寡而已。至於〈揚雄傳〉中「絀之以象類」，《說文解字》：「絀：氏人殊縷布也」。¹⁷「絀」是不同布的混織，「象類」之「絀」，則可視為是複數的「所類之象」或「所像之類」的各自組合，甚或是「象＋類」之搭配組構（接近「休咎」的關係）。從中可見在「象類」一詞中，「象」與「類」的意涵彼此浸染，或在「制名」，或在「假經設誼」，或在各種論述之「絀」或「擬」的語境中使用。

除此之外，王充《論衡》之「象類」有不同的語境意涵：

夫以**象類**有十五驗，以禮示意有四義。（〈亂龍〉）

月令之家，蟲食穀稼，取蟲所**類象**之吏，笞擊僇辱，以滅其變。實論者謂之未必真是。然而為之，厭合人意。（〈順鼓〉）

頭黑身赤，則謂文官。使加罰於蟲所**象類**之吏，則蟲滅息，不復見矣。（〈商蟲〉）

草木之生，華葉青葱，皆有曲折，**象類**文章，謂天為文字，復為華葉乎？（〈自然〉）¹⁸

17 段注引應劭曰：「蓋殊其縷色而相間織之」，漢·許慎著，清·段玉裁注，《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化公司，1999），頁668。

18 分見漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990），頁705、684、714、779。

相較於班固《漢書》中「象類」所蘊示的關聯原理，王充所提及的「象類」，在申述或論辯之語境中蘊含感應思想。〈順鼓〉與〈商蟲〉所述為同，其「象類」指的都是「蟲」與「所象類或所類象之吏」之間，有「形象」上的對應或感應上的聯繫。王充認為此說來自「月令之家」或「變復之家」，對此多所駁斥。從其所云「類象」、「象類」無別，可知「類」與「象」已然混而為一，共同指向的是在「食穀稼」的「蟲」與某些特定職司的「吏」之間的思維聯繫和思維慣性。所謂「蟲應貪吏」之說，是「當時諸儒通說」，¹⁹ 映現出感應思想的浸透。而〈自然〉篇中論述草木紋路「象類」文字詰屈之形，認為此乃自然而成，非天刻意為之，「象類」在草木與文字之間建立思維聯繫，此「所類之象」的近似，映現出當時流行的感應觀，王充對此加以導正，但亦可見其時類思維與象思維融會的現象。而〈亂龍〉篇中的「象類」意涵，比較複雜，此篇如胡適等多疑其偽，但黃暉認為「此篇意在終仲舒之說，代子駿以應難，非仲任本旨所在」。指的是桓譚《新論》中以「作土龍以致雨」一事質疑劉歆，劉歆「窮無以應」，故王充代擬其答。²⁰ 王充之答是否「非仲任本旨」，亦可懷疑。陳拱論王充「氣感應」之觀念，認為有「象類感應」和「一般感應」。王充雖反對漢儒「天人感應論的災異和瑞應」，「但他並不否認災變和瑞應」，他或以「適、偶代替感應」（黃暉說），或以「命定論的災變和瑞應論」代替「天人感應論的災異和瑞應論」（陳拱說）。²¹ 總之，在王充「氣感應」思想中，「象類」的觀念的確有其重要性。根據陳拱之說，象類感應「指同類或五行相屬之物，其氣可以相感應而相招致」。²² 然而從前述王充〈亂龍篇〉之外的其他「象類」用法來看，陳拱此說雖觸及到「象類」與感應的聯繫，卻未注意到王充其他「象類」之用法有其形象性可言，因而在陳拱所說的王充「象類感應」觀中，「象」的形象性

19 同上註，頁 713 黃暉注。

20 黃暉之說見漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》，頁 693，桓譚難劉歆見漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》，頁 695。

21 以上皆見陳拱，《王充思想評論》（臺北：臺灣商務印書館，1996），頁 134-136、103、131、129。

22 同上註，頁 134。

實不應忽視，這也是〈亂龍篇〉中所言「立意於象」、「禮貴意象」之說，被視為意象論源頭之因。實際上，在桓譚與劉歆之對話中，桓譚已自運用「象類」一詞加以申說，可見此觀念並非王充所獨有，用「象類」來稱呼此種感應關係，當時已形成穩固的用詞習慣，反映出思維的慣性。在〈亂龍篇〉中，此「象類」揭示的是龍在「氣感應」觀中，其形象所連類牽附出的各種應驗，其用法偏向於「所類之象」。

另外王符《潛夫論》〈相列〉中也有用「象類」描述人身體形貌與性命貴賤之間的感應聯繫，這是屬於命相術中的思維聯繫。²³而當讖緯觀流行於兩漢之際，「象類」所揭露的關聯原理，也暗示著對讖緯預兆的詮釋。唐代張守節注《史記》〈秦始皇本紀〉「河魚大上」，有云：

始皇八年，黃河之魚西上入渭。渭，渭水也。《漢書》〈五行志〉云：「魚者陰類，臣民之象也」。十七年，滅韓。二十六年，盡并天下。自滅韓至并天下，蓋十年矣。〈周本紀〉云：「十年，數之紀也。天之所棄，不過其紀」。明關東後屬秦，其象類先見也。²⁴

《漢書》〈五行志〉運用「魚陰類＝民之象」之觀點來詮釋秦代「河魚大上」的現象，張守節將之推擴，認為此是秦并天下，臣民歸於秦的預兆。但〈五行志〉中並未使用「象類」一詞，而多用「○○（為自然物象）類，○○（為人事活動）象」的句式來呈顯「類」與「象」的關係，可見這是漢人習見的思維現象，反映出思維慣性。²⁵張守節用漢人習用的「象類」一詞來詮釋，可見其對此現象的把握。〈五行志〉中「魚者陰類，臣民之象也」的句式，正與「象類」此一「象＋類」的結構相應和，更讓我們更深入思考此種關聯原理內在的思維特徵。表面上「魚者陰類，臣

23 「《詩》所謂『天生烝民，有物有則。』是故人身體形貌，皆有象類，骨法角肉，各有分部，以著性命之期，顯貴賤之表，一人之身，而五行八卦之氣具焉。」，漢·王符，胡生集釋，《潛夫論集釋》（臺北：鼎文書局，1979），頁488。

24 漢·司馬遷著，（日）瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1986），頁112。

25 如「石，陰類也，陰持高節，臣將危君，趙高、李斯之象也」、「眚孟以為木陰類，下民象」，漢·班固，《漢書》，頁1400、1412。或稱「○○，○○類也」，如「眾星，萬民之類也」，頁1508。

民之象也」前後句各自出現「類」、「象」，而「象類」或「類象」則是二者緊密結合。看似有異，實則近似，因為魚既是「陰類」，也蘊含魚之「象」；而臣民既有「象」也屬於「類」之一種。經由思維的連類、象之疊合，兩者交融互滲，臣民也具有「陰類」的特質，而魚之「象」也不是單純的「物象」，而與臣民之象交疊為一。於是「所象」與「其類」在思維上疊合難分，透過「象類」或「類象」一詞而彰顯。

是以我們可以說，在漢代文獻所出現的「象類」（或類象），映現出思維的關聯原理，是類思維與象思維的交匯，可以蘊含著感應思想，也可以出現在沒有感應思想的文脈中，可見其浸透之廣。然而，我們要繼續追問的是，此種類思維與「象」的疊合與融匯，是感應說或讖緯說盛行之後才產生嗎？其實不然。《後漢書》〈馬融傳〉「彼固未識夫雷霆之為天常，金革之作昏明也。」注曰：

《左傳》鄭子太叔曰：「為刑罰威獄，以類天之震耀殺戮。」杜注曰：「雷霆震耀，天之威也。聖人作刑獄以象類之。」²⁶

杜預所云「聖人作刑獄以象類之」，正總結了天之「雷霆震耀」的威勢，與人君「刑罰」之威效，在「象」之相通與「類」之功能近似上的思維現象。「刑獄」「象類」「雷霆震耀」，此「象類」較偏向於「所像之類」，亦即透過「象」的潛在思維聯繫，而對「刑獄」與「雷霆震耀」之功能性質：「威」的類似性，在思維上將之聯類比並。和前述王充、桓譚等更著重感應、著重形象聯繫所建立的象類關係不同，杜預此語之象類思維，較接近班固之論。更重要的是，此種思維現象顯非漢人之產物，而早已存在於《左傳》，然其所用的描述語為「以類」，而非「以象類」。杜預用「象類」一詞來注「以類」，自可見漢人的影響。

對於此種轉變，較為簡化的解釋是「類＝似」；「象＝像」，而「似＝像」，透過詞意代換方式，將「象類」視為是「類＝似」的同義反覆，視為從單音節的「類＝似」發展成為「像＋似」（「象＋類」）的雙音節詞。然而，此種解釋是將此現象背後的思維依據、內容及其文化背景簡

26 劉宋·范曄，《後漢書》（臺北：鼎文書局，1977），頁 1957。

化為一種詞語功能的發展，並無益於我們對類思維和「象」交互關係之體認。《左傳》原文出自〈昭公二十五年〉，乃子大叔引用子產之說回答趙簡子「何謂禮」之問：

夫禮，天之經也，地之義也，民之行也，天地之經，而民實則之，則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲，淫則昏亂，民失其性，是故為禮以奉之，為六畜、五牲、三犧，以奉五味；為九文、六采、五章，以奉五色；為九歌、八風、七音、六律，以奉五聲；為君臣上下，以則地義；為夫婦外內，以經二物；為父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明；為政事，庸、力、行、務，以從四時；**為刑、罰、威、獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮**；為溫、慈、惠、和，以效天之生殖、長育。民有好、惡、喜、怒、哀、樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志，哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬪，喜生於好，怒生於惡，是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。生，好物也，死，惡物也，好物樂也，惡物哀也，哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。²⁷

此段文獻可以從「禮則天地」的禮制思想切入，也可從「政象天地」的天人關係切入，亦可從「民性協天地之性」的視角切入，將禮納入天地人關係中以釐訂禮的多元功能。相對於戰國以降儒家文獻中《儀禮》、《禮記》對禮的諸多儀式程序、各種儀節規範的詳盡載錄和人倫意蘊的闡發，子產所述毋寧較為簡化。然而所蘊含的天人關係，卻較儒家之說更具文化基源性。此種基源性可視為在素樸的天人感應架構中，對禮的質性和功能加以定位，如余英時所言「禮樂的主要功能在於溝通『天』與『人』」。²⁸ 因此一再提到「民實則之」、「以則地義」、「以象天明」、「以從四時」、「以類其震曜殺戮」、「以效天之生殖」、「協于天地之性」，其主要的意涵是透過人文禮制之施行，而能與天地自然的節律（天地之經、天之明、地之性、天地之性）相吻合。在此思想中的「禮」，較諸儒家偏於制度儀節規範之落實和人倫實踐，反而更顯現出一種追求天人和諧的秩序，以禮來協調天地人關係，使各種人事活動各居其位之效應。

27 周·左丘明傳，（日）竹添光鴻箋，《左傳會箋》（臺北：天工書局，1998），頁 1676-1679。

28 余英時，《論天人之際——中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版公司，2014），頁 91。

然而其素樸的天人感應，又缺少漢以後董仲舒天人感應思想中「人副於天」、「副類」的具體符應和天、人交互影響之架構。且在此種天人關係中，已萌生「類」的自覺。姑且不論「五行」、「五味」、「五色」、「五聲」這以「五」所連類的四組序列中，已有三組（味、色、聲）形成並列的句式，已蘊含句式連類的思維。較重要的是「以象天明」、「以類其震曜殺戮」、以及「審則宜類」諸語，更顯現出某種意圖概括類思維和「象」的描述語句。

先論「審則宜類」。所謂「則」，即是「民實則之」的「則」、「則天之明」的「則」、「以則地義」的「則」、「因地之性」的「因」等，指向的是具有秩序性、可因順性而為民所仿效、取法的天地。²⁹「審則宜類」此句前後串連的，是「生于六氣」和「以制六志」，前者乃天地所生（則天之明，因地之性，生其六氣），後者屬之於人（民有好惡喜怒哀樂），故六氣與六志之連類，隱含著天人關係、人取法於天的思維架構，此架構用「審則宜類」表述，亦可說是「審則取類」，即「則天取類」。

其次，「為父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明」和「為刑、罰、威、獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮」。其論述結構近似，顯現相同的思維特徵，表述出禮在天人關係中，在天的清明秩序（明）和威嚇能力（震曜殺戮）以及人的人倫關係和刑罰威獄間，各自有其對應和連類的關係。用「象」和「類」所表述的關聯原理，不僅是詞語的替換，更是象思維和類思維的交會。此種天人間連類的思維形式，本身即是類思維的展現，但連類的關係兩端，一端是具有神祕性而讓人則效的天地，另一端是禮所體現的人倫秩序和刑罰手段，兩者都有其「象」：「天明」、「震曜殺戮」。於是「以象」即是「以類」，但這不是意涵上「象＝像」等於「類＝似」那麼簡單，其背後隱藏著「觀物取象」的原理和思維特徵，此「象」既是名詞的「物象」、「外象」，又是「象＝似」表關聯原理的連類關係，兩者混融難分。「取象」即是「取類」。結合前述的「審則宜類」之說，我們亦可說，「審則宜類」是「則天取類」，也是「觀物取象」，兩者具有相同的思維架構和特徵。

29 「則」與「因」雖皆屬之於人（民），但不能說天地沒有可則可因之特質，此即「天地之經」、「天地之性」。

另外，前文注 23 王符引《詩經》「天生烝民，有物有則」而推出「是故人身體形貌，皆有象類」，亦可見象類與「則」的潛在聯繫。王符將其引向相人術，無疑是對《詩經》之語的斷章取義。實際上，其原文「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德」，³⁰ 已蘊含了此「則」是天所賦予，而暗示出天人關係。只是其不似子產所論「審則宜類」般具有理論意義。而《詩經》〈大雅·文王之什·文王〉中有「上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚」，³¹ 其中「儀刑文王」即是取法文王，亦即是以文王為則。這也透露了對文王的「則天取類」，只是「儀刑文王」是以文王有似於天而則之，而子產所說乃禮之「則天取類」。兩者皆是早期象類思維的不同類型（子產所說更有人文價值），同時亦可見其對後代的影響，下文續有申論。由於「觀物取象」是一個更為根源的論題。以下即續論「觀物取象」的基源意義。

三、象思維之深化：「觀物取象」的理論基源意義及其與類思維的聯繫

《易傳》〈繫辭下〉：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，近取諸身，遠取諸物，于是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。³²

此段文獻，除了闡發伏羲作八卦的歷史背景及卦象溝通天人之效應外，對於理解「象」與「類」的關係，甚具啟發意義。申論如下：

（一）《易經》卦象創造過程以及卦象與萬物相類原理之揭示。胡雪岡有云：「《易》象是『聖人』通過對自然現象和社會現象的觀察而創造出來的，又顯示了從『觀物』（認識）到『取象』（創造）的深化過程，說明卦象是自然萬物形象的反映，是依據自然萬物形象而創造的，同時卦

30 余培林，《詩經正詁》（下）（臺北：三民書局，1995），頁 471。

31 同上註，頁 317。此例感謝審查者拈出，不敢掠美。

32 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》（臺北：世界書局，1963），卷 8，頁 10。

象自身含有自然萬物深奧的內在本質特性，這也就是卦象符號內蘊意義」。³³ 值得注意的是，「觀物取象」中的「象」，有兩層意涵，其一是原古聖王仰觀俯察，所「取」於自然與人事等紛紜萬狀的各類「象」，其所蘊含的具體性、形象性、及其多元性的特徵，就蘊含著可與各類事物相繫連而對應的關係：此處的「天、地、身、物」，不僅是「天、地、人」以類而分的四個維度：天象、地象、身象、物象，同時也透過「觀物取象」而串聯成一天人整體架構。在此間，「人」（以聖王伏羲為代表）之「觀」、「取」位居其中，而「天象、地象、身象、物象」之諸象紛紜，構成了既外在（外在於人之所觀：天、地、物）又內涵（人又為其所觀之物：身）的攝取廣包之視野。因而此種「觀」、「取」，讓紛紜萬象的多樣性、流變性「展現」於人面前，天人之間是一種既發現、理出秩序（觀的主動性）；又容受、接納多樣性（觀的接受性）的交互關係。在此一層「象」之意涵中，這「天、地、身、物」諸「象」，已透過人的「觀」、「取」，而呈現一種類分樣態，這是觀物取象基源觀中，「象」與「類」關係的第一層意涵。

（二）「觀物取象」中「象」之第二層意涵，便是八卦符象對應系統的創發，此乃根植於前述天人關係之產物。八卦既是聖王之所「作」，顯現出聖王創制的神秘性和威權性，但是其又可「通神明之德，類萬物之情」，亦即透過八卦，可映現出「天、地、身、物」之深層關係。於是在聖王創制之意（各種人文秩序和意義的賦予）與卦象之符號組織以及紛紜多變的「天、地、身、物」之各類「象」，三者之間自有其潛在的或明確的對應關係。這紛紜的「天、地、身、物」之諸「象」，用《易傳》的話來說，就是「天下之赜」：

聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜；是故謂之象。聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其禮，繫辭焉，以斷其吉凶；是故謂之爻。言天下之至赜，而不可惡也。言天下之至動，而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。³⁴

33 胡雪岡，《意象範疇的流變》，頁 30。

34 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，卷 7，頁 4-5。

「天下之謁」強調的是未見整理未有秩序的紛紜萬象，而「天、地、身、物」之諸「象」則已蘊含類分的思維特質。「擬諸其形容」與「象其物宜」，說的是同一件事，就是對「觀物取象」中，如何「觀」、如何「取」的另一種描繪和理論說明。「是故謂之象」的「象」以及「是故謂之爻」的「爻」，指的就是八卦（爻也是象，「象」統而稱之，「爻」分而稱之），這是聖王觀物取象後的產物。但「天、地、身、物」之諸象或「天下之謁」之諸象，與八卦這個符象對應系統之「象」，兩者之間如何發揮「以通神明之德，以類萬物之情」之效應，其關鍵正在「擬諸其形容」與「象其物宜」所揭露的「象」與「類」的關係。八卦這個體現聖人創制、蘊含人文化成意義脈絡的「象」，是「天、地、身、物」之諸「象」或「天下之謁」之諸象獲得意義脈絡化、秩序化、體制化的關鍵，既是聖人之意的體現，同時也映帶出「天下之謁」的豐富性和多元性、繁複性。因此，「擬諸其形容」與「象其物宜」正可作為聖人之意體現於八卦以及八卦符應系統如何折射、映帶出「天下之謁」諸象的內在思維方式。「擬諸其形容」指向的是聖人透過卦象擬議天地諸象的各種變化，而寓託於卦象之中的禮義秩序和人文意涵。「擬議」是一種人文意涵與卦象之間的思維對應關係；「象其物宜」指向的是此卦象如何在「像似」仿擬天地諸象的過程中，而達致對天地諸象的擬真與存形，這是卦象與天地諸象之間的思維對應關係。此兩種關係，都統合於八卦的卦象系統中。故「觀物取象」的基源觀中，「象」與「類」關係的第二層意涵，就是觀物取象的產物：八卦，其自身已體現出思維類分和連類的特徵。八卦每一卦已是取自天地諸象中的某一類形象和物態：「乾：天、坤：地、艮：山、兌：澤……」，並承載某種人事吉凶意涵的類推序列。

（三）承上，我們須注意的是，「以類萬物之情」原初指向的是伏羲創立八卦，透過卦象而能切合萬物紛紜之情狀情實。從思維的意義上來看，是對聖王創立八卦的思維方式之理論概括，著眼於卦象與萬物之情之間的對應功能：「以類」。在八卦濃縮提煉自然物象的過程中，而能透過思維的連類，讓卦象所連結接通（「以通」）的天地諸象煥然彰顯，同時透過這種彰顯，而迴映到天人之間原先就有的內在連繫會通：「以通神明

之德」。於是八卦這聖王所創制的卦象系統，既是一人為創構（無法明確其根源，只能託之於伏羲古聖王所作）的符象對應系統，但又超脫於人為創制的侷限性，而在溝通天人的渠道間，扮演重要的作用。「以類萬物之情」與「象其物宜」，都觸及到八卦系統對於物象情狀的反映與擬象，「以類」即是「象」（亦可稱為「以象」），但「以類萬物之情」的「類」蘊含著類思維中類分、連類的思維趨向；而「象其物宜」則蘊含著對物象之所宜的取法與模擬，兩者同為八卦創製過程中所蘊含的功能與屬性。因而我們可以這麼說，在八卦「以類萬物之情」，發揮其「以通神明之德」的效應時，「以象其物宜」的取象、仿像，同樣是此種功能和效應中不可或缺的一部分。孔穎達注有言：「『以類萬物之情』者，若不作《易》，物情難知。今作八卦以類象萬物之情，皆可見也。」³⁵而在「以象其物宜」透過卦象和天地諸象建立聯繫的過程，「以類」的類思維之類分、連類活動，同樣也不可或缺。兩者相輔相濟，構成八卦創制時所依循的思維特徵和方式。這是在觀物取象的基源意義中，「象」與「類」關係的第三層意涵。

（四）另外，在觀物取象創制八卦的基源架構中，還蘊藏著一個必須由占卜者參與，「參與者心靈之介入」，³⁶方能使其意義朗現的特色。〈繫辭上〉有云：「引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。子曰：『知變化之道者，其知神之所為乎？』」³⁷占卜者或解《易》者只要能掌握此卦象系統並能引申觸類，便能盡推「天下之能事」，而能達致「知變化之道」的境界。所謂「天下之能事畢矣」或「知變化之道」，強調的是對聖人創制八卦「擬議以成其變化」之理的掌握和類推活用，如此則能應和於原古聖王創制八卦「以通神明之德，以類萬物之情」所能達致的掌握萬物情狀而連結接通天人關係之境，是以〈繫辭上〉所云：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知

35 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，卷 8，頁 10。

36 楊儒賓，〈從氣之感通到貞一之道——〈易傳〉對占卜現象的解釋與轉化〉，收入楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996），頁 166。

37 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，卷 7，頁 6。

幽明之故。原始反終，故知死生之說。精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」³⁸ 的聖王創制八卦之境，和「知變化之道者，其知神之所為乎？」的解《易》者之境，竟如此近似。所要傳達的是，卦象的符象對應系統，並非僅是創制後要受後人頂禮膜拜之神聖事物，而是要透過參與者觸類引伸，方能參與其中，朗現其意義。此種觸類之可能，一來是如前所述，蘊現於此卦象符應系統中，既然八卦是觀物取象之產物，則卦象系統所指向的事物和意義關係網絡，透過近似的連類或類推，幾乎可以不斷推擴而衍生，如高晨陽所云：

照《易·說卦》所說，八經卦中的每一卦體所代表的事物都不是一個，而是一個長長的序列。以首卦乾為例，其本意是天，其引申意義則極繁複，從內涵上說，乾象徵陽性或剛健之性，從外延上說，舉凡此一類事物都可以囊括其中，如朝廷、君主、君子、陽氣等。其他經卦也均有類似的情況。由這種多義的象數符號組合而成的六十四卦，其蘊含的意義幾乎是無窮的，它們涵蓋著宇宙中的所有事物及其功能、屬性、變化、過程等等，具有「宇宙代數式」的作用。《易·繫辭》所說的「以類萬物之情」，「以言乎天地之間則備」，「觸類而長之，天下之能事畢矣」，就是對這一事實的確切表述。³⁹

此處所說的觸類，強調的是透過卦象之原象，透過質性同類的思維聯想，透過引申意涵的思維連類，而不斷拉引推擴的過程，而都可歸於其卦象所引申或連類的範圍之內。然而，這樣的引申觸類，究竟應以何者為範圍？究竟其內在的運作方式為何？王弼《周易略例》〈明象〉有云：

是故觸類可為其象，合義可為其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟應健，何必乾乃為馬？⁴⁰

可知，王弼認為觸類之方式有以「象」或「合義」，且他認為應以「合義」為準則，以「合義」來規範象的觸類。如張乾元所云王弼有其學術

38 同上註，卷7，頁3。

39 高晨陽，《中國傳統思維方式研究》（北京：科學出版社，2012），頁158。

40 魏·王弼、晉·韓康伯，《周易二種·周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999），頁262。

立足點：「王弼重取義的觀點是為了駁斥漢易取象的偏執」。⁴¹但從此說我們更可思考「觸類」的思維性質。從〈繫辭傳〉所說的「觸類而長之，天下之能事畢矣」⁴²以及王弼所云「觸類可為其象，合義可為其徵」，可知「觸類」引申，強調的是解《易》者進入卦象的系統中，在符合卦象之象所允許的聯想、連類的範圍內，以及卦象之象所取義的義類之範圍內，進行思維上的引申觸引。此活動，可說是再現了聖人創制八卦「觀物取象」的思維活動：將天地諸象中的某一類形象和物態以及承載某種人事吉凶之意涵相結合。此種思維活動，如前所述，是「象」與「類」交互為用，更精確地說，借用王弼的觀念，可說是「類」、「象」、「義」的不斷引生。「類」有其「象」可比較、有其「義」可引申；「象」有其所屬之「類」，亦有其可引申之「義」；「義」也有其「象」可聯想，可歸屬之「類」。於是，在伏羲「觀象」、「觀法」、「近取」、「遠取」的過程中，不僅在取法於「天、地、身、物」的過程中，其思維是融貫著「類」、「象」、「義」的不斷引生，而在其「觀物取象」之成果而創制的「八卦」，其之所以能發揮「以通神明之德，以類萬物之情」之效，其所憑藉的思維模式同樣也是「類」、「象」、「義」不斷引生和匯聚。因為「天、地、身、物」各屬其「類」，各有其「象」，且各有其可從此「象」引生而出的「義」。此種「類」、「象」、「義」融合於八卦之卦象系統中，其實無須借助於王弼之說，〈繫辭下〉所云：「其稱名也小，其取類也大，其旨遠，其辭文」，已自可見出此種思維特質。「其稱名也小」，指的是卦象所依附的物象，是淺近細碎的，孔注用「若『見豕負塗』、『噬腊肉』之屬，是其辭碎小也」詮釋之。而「其取類也大」，孔注云「言雖是小物，而比喻大事，是所取義類而廣大也」，⁴³可見此「象」自屬某一「義類」，且其象所屬之義類，透過「象」與「類」兩者之聯繫所蘊含的「義」，有著「旨遠、辭文」之特質。故可知，在觀物取象的創制階段，以及觀物取象的產物：八卦自身的符象對應系統，還有從解《易》

41 張乾元，《象外之意——周易意象學與中國書畫美學》，頁 173。

42 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，卷 7，頁 6。

43 同上註，卷 8，頁 13。

者「觸類引申」的思維運作方式來看，其所蘊含的思維特徵都是「類」、「象」、「義」交互聯繫，難以切割的思維活動。這是在「觀物取象」的理論基源中，「象」與「類」關係的第四層意涵，也是其思維特徵最根源的特質。⁴⁴

（五）當我們再回到前述子產「審則宜類」之說，同樣亦可發現其說也蘊含了「類」、「象」、「義」在禮制中交互聯繫的豐富關係，只是尚未具備如《易傳》中所蘊含的理論思考。而〈五行志〉「魚者陰類，臣民之象也」、《淮南子》「攬物引類」等說，也同樣蘊含「類」、「象」、「義」之關係，只是一體現於識緯感應觀，一者是論辯引類譬喻之說。我們要如何替此種「類」、「象」、「義」交互聯繫的思維活動，作出理論上的界定？高晨陽曾論述：

「始作八卦」是在觀察對象事物基礎上的「立象」過程，「通神明之德」和「類萬物之情」是以象數符號為工具而「盡意」的過程。「立象」之「象」不是脫離對象形象的純粹抽象符號，也不是對象事物的簡單再現，而是對客觀事物的概括性的摹擬，因此，它既不同於西方人的純概念思維，又不同於藝術領域內對對象世界直接摹影的形象性圖畫，而只能是以象徵方式與對象世界聯結和溝通起來，通過想像、聯想獲得客觀事物的意義。所謂「類萬物之情」之「類」，也就是《易傳》所說的「象其物宜」之「象」，「象也者像此者」之「像」，含有象徵的意思，與詩歌中的比興一樣，都屬於以類比、想像、聯想形式以「盡意」的思維原則。⁴⁵

只要明瞭八卦的卦象符應系統中蘊含著「類」、「象」、「義」交互聯繫的思維架構，我們就能理解為何〈繫辭下〉多次提到「象也者，像此者也」、

44 在此須做說明的是，所謂「交互聯繫」，可以有不同的層次，其一，指的是在思維的運作中，提到「類」而往往暗示「象」及「義」的存在。提到「象」，亦有「類」、「義」可言，在「義」中，也隱含「類」與「象」。其二，指的是在思維不斷連類而擴充的過程中，「類」、「象」、「義」同時存在而且交互拉引，構成一動態轉化關係。只是當用理性進行分析時，很容易突出「類」、「象」、「義」的其中一項或兩項，而忽略其交互關係。如下文中鄭玄與孔穎達之論。

45 高晨陽，《中國傳統思維方式研究》，頁 154。

「是故《易》者象也，象也者像也」⁴⁶之說，清楚點明「象＝像」，因為「象」不是以其孤立的形象存在於卦象中，而是以其與「類」、「義」之間交互聯繫而發揮其效應，此種結構改變了「象」形象的、物象的、具象的特質，而疊加上「類」的連類屬性以及「義」的「旨遠、辭文」之意涵。因而在《易傳》中特別強調「象也者，像此者也」，正因不能僅將八卦的卦「象」獨立看待，只就其形象進行推衍。在聖人觀物取象後，此「象」已脫離單純物象的屬性，而始終與「類」、「義」交互聯繫。「象＝像」之關係，對於理解卦象十分必要，「類＝似」是類思維之連類方式賴以成立的基礎之一，故當「象＝像」與「類＝似」比並而觀，就如同張乾元所說：「『觀物取象』，『象』就是有『類』的屬性，『象』又同時具有『似』的屬性。」⁴⁷但筆者認為，更應從「類」、「象」、「義」交互聯繫的關係中，才能理解「象＝像」之意涵。

對此，我們要如何做出定位？前引高晨陽之說，認為這是「以象徵方式與對象世界聯結和溝通起來，通過想象、聯想獲得客觀事物的意義」。的確，在思維上的連類、類推，觸類引申，需要想像與聯想，而此種在「象」與「對象世界聯結和溝通起來」的方式，在現代的學術視域中，或可稱之為「象徵」。比如張乾元就認為「『象徵』以具體易懂事物、事件，來比喻說明幽深的難理解的另一事物的發展道理，借助一物的直觀性，說明它事物的抽象性。」⁴⁸「『象徵』不是簡單地以一物像另一物，而是將『引申』、『聯想』融為一體，以一物喻萬物，以一理說萬事，參雜許許多多的複雜想象。」⁴⁸從這種角度而論，我們可以說在八卦所蘊含的「類」、「象」、「義」交互聯繫的思維架構，我們可以用現代學術觀念「象徵」（symbol）一詞來進行闡發。但是，「象徵」的觀念及其理論術語，並未出現於《易傳》，甚至也未出現於傳統典籍中，這是近現代學術交流的過程中，援引西方觀念的產物。此外，「象徵」就其「以具體的事物或形象來間接表現抽象或其他事物的觀念」的定義中，揭示的是在「具體事

46 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，卷 8，頁 9、11。

47 張乾元，《象外之意——周易意象學與中國書畫美學》，頁 169。

48 同上註，頁 172。

物」和「抽象觀念」之間的一種「穩固」對應關係，此種對應有其思維上的依據或社會約定俗成的聯繫，比如修辭著作中常舉的例子「鴿子象徵和平」，鴿子的形象有著自由、平和、柔弱的相關聯想，這些聯想意涵逐漸與鴿子的形象建立起緊密聯繫，因此鴿子就成為和平的象徵。某方面而言，在八卦的卦象系統中，卦象與物象之對應也具有此種象徵的關係，比如「乾＝天」、「坤＝地」，然而，卦象的「類」、「象」、「義」交互聯繫的思維關係，卻不僅止於此種象徵關係，由「乾：天、健、馬、父、……」所觸類引申的，是遠超乎象徵的一連串可類推推擴的意涵序列，其類推的依據或立足點可以不同，可以由物象觸類出其他物象，也可以由義類觸引出其他義類，但都可容納於此較為寬泛的對應關係中，而且是解《易》者可以進入參與的連類網絡，其所運用的思維方式，其所引發的思維活動，恐非象徵之觀念所能涵蓋。但這不代表西方象徵諸說沒有價值，只是本文在論述上，對於該詞語之使用較為謹慎。

在〈繫辭下傳〉「其稱名也小，其取類也大」句下，鄭玄注云：「託象以明義，因小以喻大。」孔穎達云：「『其取類也大』者，言雖是小物，而比喻大事，是所取義類而廣大也。」⁴⁹ 鄭玄側重的是在八卦的符象系統中，卦象之「象」與「義」之間的關聯，而孔穎達著重的是卦象系統中，「義」與「類」的聯繫，兩人之說合觀，正應和了筆者先前所論，在八卦的思維活動中，是「類」、「象」、「義」交互聯繫的複雜活動。「取類也大」與「觀物取象」之取象，是相同經驗的不同表述，在「取類」中，是取義類而自有其象，而達致「象」、「類」、「義」的緊密聯繫；而在「取象」中，是以象取義，而類自在其中，同樣也有「象」、「義」「類」的緊密聯繫。如用理論的描述語來進行概括，我們可以說這是一種「象類思維」，其目的在「喻義」，亦即是以「喻義」為核心的「象類思維」。

如是，我們可以說八卦的卦象系統，其體現的思維特徵是「象類思維」，亦即是象思維和類思維之融匯。而象思維和類思維其實有其各自的發展脈絡，象思維在不同的學者中有不同的稱呼或界定，以及不同的溯

49 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，卷8，頁13。

源，或稱為「象喻思維」，被視為是尙象意識的產物，或追溯於夏代的「鑄鼎象物」之說。⁵⁰而「類思維」，有些學者多以「類比推理」稱之，但筆者認為「類思維」的範圍遠廣於「類比推理」，「類比推理」只能是更具邏輯意涵、範圍更小的類思維，卻無法取代「類思維」自身；且「類比推理」之觀念多受西方邏輯學觀念影響，並不一定能切合於戰國以前，切合傳統中國文化情境的類思維所蘊含的文化脈絡。如欲追溯「類思維」在傳統典籍中的基源，根據先秦典籍，《尚書》中的「類祭」，可以做為具有獨特文化意涵的「類思維」根源之一。從「類祭」所蘊含的神聖性及映現的天人關係，可以讓我們重新思考《荀子》中為何要以「知類」作為聖人必備能力的文化根源。而隨著時代的發展，類之觀念視域逐漸成為諸子論辯過程中自覺運用的理論術語之一，則是在與《易傳》時代接近的戰國時期，從墨辨及《荀子》中自可見出。⁵¹明瞭此種背景，自可見《易傳》中為何顯現出象思維和類思維融匯的象類思維，這是象思維和類思維隨文化發展而匯聚於《易傳》的理論思考。然而此種匯聚，也自有其內在的邏輯聯繫，高晨陽有云：

類比推理作為意象概念或意象符號的聯結，它同意「象」元素（概念或符號）的象徵功能及其意蘊的多相性有內在的邏輯聯系。……類比推理作為意象概念或意象符號的拼接、組合，無疑是後者在認知活動過程中的延伸和擴大，只能表現為一種類比性的邏輯形式。⁵²

其意以為意象思維能在認知活動中不斷延伸與擴大，需借助類比推理，方能讓意象概念或符號不斷拼接、組合，這是兩者間的內在邏輯聯繫。如前所述，這種聯繫其實出現在觀物取象的各種層面：遠古聖王觀物取象所面對的「天、地、身、物」諸象，已自呈現出類分的性質，而其連類的潛能實端賴於觀物取象時在取與過程中「義」的賦予。其「類」、「象」、「義」

50 夏靜認為象喻思維是由原始尙象意識發展而來。夏靜，《禮樂文化與中國文論早期型態研究》，頁 164。後者見胡雪岡，《意象範疇的流變》，頁 3-8。

51 可參考陳秋宏，〈「類思維」與「感應」之聯繫——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察〉，頁 74-92。

52 高晨陽，《中國傳統思維方式研究》，頁 167。

交互聯繫的思維特質是既出現於伏羲聖王創制八卦的過程，同時也開放給解《易》者進入此卦象系統，而有「易無達占」⁵³的詮解效應。因此，匯聚於其中的八卦，自然也蘊蓄著「類」、「象」、「義」交互聯繫的思維潛能。從高晨陽所論的意象思維與類比邏輯的內在聯繫，僅觸及到「類」、「象」之邏輯關係，卻還未能妥善解釋八卦此種「類」、「象」、「義」交互融匯的聯繫，其蘊含的傳統文化脈絡。因為在傳統文化語境中，真正成熟的「意象論」無論是在思想領域或文論領域，都是後起理論自覺的產物（說明詳下），而「類比推理」則受更多西方觀念影響，在筆者之界定中，僅能作為具有文化基源意義的象思維和類思維之參照，卻無法逕用這些後起的觀念套用在更基源的文化情境中。因此筆者選用「象思維」和「類思維」或逕稱「象類思維」，一來「象」與「類」是典籍中已有的詞彙，「思維」雖是後起的觀念，但卻具有中性的描述性質，且「象思維」可含括「意象思維」、「象喻思維」；「類思維」亦可含括「類比推理」，而不為其所限，亦可含括或指稱其他與「象」或「類」有關的文化現象。兩者之融合亦可稱「象類思維」。這對於描繪、論述具有文化基源現象的「象」和「類」，如何在歷史中發展，並形塑思維、形成觀念的過程，理解其背後的思維基礎，或許是較具區辨性且中性的理論語彙。

四、象類思維的歷史演變

前一節對八卦之討論，僅舉觀物取象說，便可讓我們理解象思維和類思維交匯的特色。除此之外，《易傳》及易學中還有更多更精深更富有理論意涵的象類思維可探討，限於篇幅，無法續論。接下來我們以先前的討論為基礎，來觀察在《易傳》前、後，與「象」有關的文獻，考察其所隱藏的類思維特質，或許能對典籍中的「象」所映現出的超出意「象」之理論意義，有所體察。

從詞性來看，與「形象」有關的「象」多為名詞，如《左傳》僖公

53 〈精華〉，漢·董仲舒著，鐘肇鵬主編，《春秋繁露校釋：校補本》（石家莊：河北人民出版社，2005），頁181。

十五年「物生而後象」⁵⁴的「物象」、〈繫辭上〉：「在天成象，在地成形」的「天象」，是外在於人與天地間諸物之象。從自然物到人文事物，都可以「象」稱之，《尚書》〈益稷〉所云：「予欲觀古人之象，日、月、星辰、山、龍、華蟲、作會，宗彝、藻、火、粉米、黼、黻、絺繡，以五采彰施于五色，作服，汝明。」⁵⁵「古人之象」即涵蓋日月星辰的天象，山、火等地象，龍、華蟲等蟲屬之象，以及各種人文創制之物的形象。這可見關於自然萬物與人事創制皆有其「象」可感的認知或思維，其根源頗早。此種尚象思維，多被學者視為後世意象思維的源頭。學者也多將作為名詞的「形象」或「物象」之「象」，用意象論之濫觴、孕育、形成、發展、成熟的軌跡加以區分。⁵⁶但如果從「類」、「象」交疊的角度觀察典籍中的「象」，便會發現，在前意象論時代，亦即被視為最早合鑄「意象」一詞的王充之前，⁵⁷尤其是視為「開創審美意象說」的劉勰之前，某些蘊含類思維的「象」，並未成為考察的對象。這似乎反映所謂意象論或意象思維的研究，有所縮減或盲視。

這些能映現出象思維與「類」交疊的「象」，其用法多非名詞。〈繫辭上〉：「天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之」⁵⁸前一個「象」是天象，為名詞，後一個「象」等同於「則」，是仿效、取法之意。《尚書》〈微子之命〉有類似的用法：「王若曰：『猷！殷王元子！惟稽古，**崇德象賢**。統承先王，修其禮物。作賓于王家，與國咸休，永世無窮。嗚呼！』」⁵⁹在此對稱句法中，「崇」與「象」其語意功能近似，「象賢」就是仿效、取法賢人。無論「象賢」或「象之」，此「象」所蘊含的意涵，其共通之處是仿效、取法一外在的、具體的事物，無論是在天的「天象」，還是人文價值上的「賢人」。這在典籍中形成了「象

54 周·左丘明傳，（日）竹添光鴻箋，《左傳會箋》，頁 408。

55 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，《尚書注疏及補正》（臺北：世界書局，1963），卷 5，頁 26。

56 胡雪岡，《意象範疇的流變》，上編一至六章之劃分。

57 同上註，頁 53。

58 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，卷 7，頁 8。

59 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，《尚書注疏及補正》，卷 13，頁 20。

之」或「象○」的結構。

《左傳》〈襄公三十一年〉，北宮文子答衛侯「何謂威儀」之問，有云：

有威而可畏謂之威，有儀而**可象**謂之儀。君有君之威儀，其臣畏而愛之，**則而象之**，故能有其國家，令聞長世。臣有臣之威儀，其下畏而愛之，故能守其官職，保族宜家。順是以下皆如是，是以上下能相固也。……《詩》曰：『不識不知，順帝之則』，**言則而象之也**。……文王之功，天下誦而歌舞之，可謂則之。文王之行，至今為法，可謂**象之**。有威儀也，故君子在位可畏，施舍可愛，進退可度，周旋可則，容止可觀，作事可法，**德行可象**，聲氣可樂，動作有文，言語有章，以臨其下，謂之有威儀也。⁶⁰

此段本旨是論國君之威儀，有容有度，其德足以為臣所效法。但從其「可象」、「象之」、「則而象之」等有關於「象」的詞語和句式，我們或可略窺這些「象」特殊意義。首先，「象之」可說是「則而象之」的省略，故前文所說「象賢」或「象之」，其共通之處是仿效、取法之說，可以得證。其次，此處所說的「象之」、「則而象之」，指向的是臣所取則的君，其「有儀而可象」、「德行可象」者，此「象」乃君之「威儀」、「德行」之可象者，其可象則是其象之顯現，除「威儀」、「德行」外，亦涵蓋「進退」、「周旋」、「容止」、「動作」、「言語」等可具體感知的「君之形象」的整全展現。因而「可象」、「象之」、「則而象之」是從臣民的角度著眼，而「有儀而可象」、「德行可象」之「可象」，是從國君的角度著眼。透過一個「象」字，建立起連繫，這不僅僅是臣當取法於有威儀而可象的國君之表層意涵，實際上「象」所映現出的，就是兩類關係的密合，如同〈繫辭上傳〉：「天垂象，見吉凶，聖人象之」，我們可以推類說天有「可象」之處，故聖人要「象之」，因此前後兩「象」字，密切相關，映現出天人關係中，人向天取法而建立聯繫。因此，一者是天人關係，一者是政治場域中君臣關係，但其都透過「象」字建立起兩類關

60 周·左丘明傳，（日）竹添光鴻箋，《左傳會箋》，頁1330-1333。此段論「文王之行，至今為法，可謂象之」，可與前述《詩經》「儀刑文王」相呼應，惟《左傳》所述更為深入。

係的密合，而映現出類思維的特徵。

然而，先秦典籍中，「象」所出現的文脈，還有另一種組合形式：「以象○」⁶¹，前文《左傳》〈昭公二十五年〉：「為父子、兄弟、姑姊、甥舅、婚媾、姻亞，以象天明」，是倫理關係取法天之序的思維意涵。實際上，「以象○」與「象之」或「象○」有其思維基礎上的近似，只是其句法不同而看似有別。其聯繫可見《禮記》〈郊特牲〉：

天子適四方，先柴。郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。兆於南郊，就陽位也。埽地而祭，於其質也。器用陶、匏，以象天地之性也。……祭之日，王被袞以象天，戴冕璪十有二旒，則天數也。乘素車，貴其質也。旂十有二旒，龍章而設日月，以象天也。天垂象，聖人則之。⁶²

此則文獻中的「以象天地之性」、「以象天」，是就天子的服制器用，在天人關係中，皆有一定的規範，其取法於天，與天象相「象」相合而有「象天」之符應，其背後的準則或思想依據是「天垂象，聖人則之」，這在〈繫辭上傳〉中是：「天垂象，見吉凶，聖人象之」。兩相比較，可知「以象天」是「聖人象之」的不同說法，其背後的天人依據是相同的，其蘊含的類思維要素也是相同的。而前述「崇德象賢」的「象○」組構，我們也可以將其視為「以象○」省略以的句型。是以這些與象有關的組構、句式，無論「象之」或「象○」，還是「以象○」，其「象」皆不為名詞，多不在意象論或意象思維研究考察的範圍內，但卻蘊含類思維的要素，且與天人關係和政治意涵有密切聯繫。

被視為尚象傳統根源的「鑄鼎象物」說，在政治場域有所影響，而顯現出類思維的發展。《左傳》〈宣公三年〉：

楚子伐陸渾之戎，遂至於雒，觀兵于周疆。定王使王孫滿勞楚子。楚子問鼎之大小、輕重焉。對曰：「在德不在鼎。昔夏之方有德也，遠方圖物，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而為之備，使民知神、姦。」⁶³

61 ○可以是一字也可以多字。

62 清·孫希旦，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990），頁 688-693。

63 周·左丘明傳，（日）竹添光鴻箋，《左傳會箋》，頁 699。

鑄鼎象物說，蘊含了如學者所說「無疑提供和包含了有關『意』與『象』關係一種朦朧而素樸的『尚象』藝術思維，標志著人類的審美意識已經開始跨越並朝著獨立的方向不斷發展的過程。」以及是「『以象制器』的『尚象』思想」的先聲。而象物的「象」，也的確發揮著「形象的類比和形象的圖案比抽象的語言更能表達思想，更容易被人理解和接受」之效用，其具有「鑒誡作用，激發起人們揚善懲惡的道德情感」。⁶⁴然而，在政治語境中，此種「象物」觀的影響，可能不受意象思維所限，而有類思維的影響，如《左傳》〈桓公二年〉載魯臧哀伯諫郕大鼎納於太廟一事，有言：

夫德，儉而有度，登降有數，文物以紀之，聲明以發之，以臨照百官。百官於是乎戒懼而不敢易紀律。今滅德立違，而寘其賂器於太廟，以明示百官。百官象之，其又何誅焉？國家之敗，由官邪也，官之失德，寵賂章也。郕鼎在廟，章孰甚焉？武王克商，遷九鼎于維（維），義士猶或非之，而況將昭違亂之賂器於太廟，其若之何？⁶⁵

從鑄鼎象物的夏代傳說，發展到鼎器可以「以明示百官。百官象之」的政治效應，「象」的性質已產生改變。鑄鼎象物的神秘力量，依憑於鼎上「百物而為之備，使民知神、姦」的效應，這是兼及圖騰神秘感應力量以及政治效力的綜合展現，體現出「用能協于上下，以承天休」的天人關係。到了春秋時代，鼎成為政權的象徵（周德雖衰，天命未改），與「德」相結合。此種「德」與政權維繫的秩序相結合：「有度」、「有數」。百官「象之」的意涵，所象者是此種政治架構中有度有數的紀律力量，這可見「象之」的類思維關係，已經進入政治場域中，與政治組織的建構相表裡。如是，我們可以理解《左傳》〈宣公十二年〉「百官象物而動，軍政不戒而備，能用典矣」中的「象物」，絕非「鑄鼎象物」之「象物」，其所象者，是能統領百官的一種政治之「象」。竹添光鴻箋：「物，物官之物也，官有其事，事有其類」。⁶⁶故知「象物」與官職之類分有關。此象既

64 胡雪岡，《意象範疇的流變》，頁 6-8。

65 周·左丘明傳，（日）竹添光鴻箋，《左傳會箋》，頁 120-122。

66 同上註，頁 742。

可上承於天，用來規範天子的服制器用，亦可用來規範百官及政府各階層，規範各種禮儀或各種器用之形制，如：「司常：掌九旗之物名，各有屬，以待國事……王建大常，諸侯建旂，孤卿建旛，大夫、士建物，師都建旗，州、里建旗，縣鄙建旂，道車載旂，旂車載旂。皆畫其象焉，官府各象其事，州、里各象其名，家各象其號。」⁶⁷「群吏撰車徒，讀書契，辨號名之用，帥以門名，縣鄙各以其名，家以號名，鄉以州名，野以邑名，百官各象其事，以辨軍之夜事。」⁶⁸這是百官及各級政府在各種名上「象○」之呈顯；「鄉飲酒之義，立賓以象天，立主以象地，設介、僎以象日月，立三賓以象三光。古之制禮也，經之以天地，紀之以日月，參之以三光，政教之本也。」⁶⁹這是禮制「以象○」之呈顯；而「琬圭九寸而縹，以象德」、「軫之方也，以象地也。蓋之圓也，以象天也。輪輻三十，以象日月也。蓋弓二十有八，以象星也。龍旂九旂，以象大火也。鳥旂七旂，以象鶉火也。熊旗六旂，以象伐也。龜蛇四旂，以象營室也。弧旌枉矢，以象弧也。」⁷⁰則是各種器物如玉、車轅「以象○」之呈顯，其中有具象的聯繫，也有抽象屬性的連類。

另外，屬於人倫活動之一的喪禮，也有其象天地、取象於天的依據。《禮記》〈三年問〉詮釋五服的不同服喪期，有云：「然則何以至期也？……其在天地之中者，莫不更始焉，以是象之也……上取象於天，下取法於地，中取則於人，人之所以群居和壹之理盡矣。故三年之喪，人道之至文者也」。孔穎達之詮釋：

上取象於天，下取法於地者，天地之氣，三年一閏，是三年取象於一閏。天地一期物終，是一期取象於一周，九月象陽數，又象三時而物成也；五月象五行，三月象天地一時而氣變。此五服之節皆取法於天

67 〈春官宗伯〉，漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏及補正》（臺北：世界書局，1963），卷 27，頁 28-29。

68 〈夏官司馬〉，同上註，卷 29，頁 7。

69 《禮記》〈鄉飲酒義〉，清·孫希旦，《禮記集解》，頁 1433。孔穎達曰：「此覆說鄉飲酒之義有所法象」。

70 分見《周禮》〈考工記〉玉人、輶人。漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏及補正》，卷 41，頁 15、卷 40，頁 9。

地也。中取則於人者，子生三年，然後免於父母之懷，故服三年；人之一歲，情意改變，故服一期；九月、五月、三月之屬，亦逐人情而減殺。是中取則於人。取法天地與人，三才並備，故能調和群眾聚居，和諧專壹，義理盡備矣。⁷¹

其說擴大了在禮制與「天、地、身、物」之間「取象」、「象○」的類思維聯繫。「子生三年，然後免於父母之懷」，⁷²是將三年喪期取象於懷抱提攜的時間。而〈三年問〉中的取象思考，更擴大為喪禮「象」、「天地」、取象、取法於天、地、人，顯現出人事制度對天地規律的「象之」和「取象」，此則文獻也再次印證「取象」與「象○」在類思維上的內在聯繫。前述「象○」或「以象○」，有的指向國君，有的指向百官臣屬；有的與形象緊密聯繫（如旗）或略有關連（如名）；有的則是一種非形象的聯繫（如德），可見在「人取象於天」的關係中，天人間的連類浸透於政治場域及人倫價值中。此種浸透和影響，在漢代已理論化的天人感應說之前，已替感應說搭建起潛在的思維基礎。

從詞性來看，非名詞的「象」多有類思維基礎，具有將兩類事物串聯在一起的思維功能。然而，一些名詞的用法也具有類思維意涵，我們舉典籍中的「法象」為例便可明瞭兩者交互滲透。〈繫辭上傳〉：「是故《易》有太極，是生兩儀……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」，⁷³此為名詞用法，法象等同天地，和縣象指日月的用法相同。而《管子》：「明主**法象**天道」，⁷⁴則是取法則天，為動詞用法。然而明顯可見，「法象天道」中的「天道」，可涵括天之法象可為人所取法；而「法象莫大乎天地」，亦含括人當取法天地之意，這是天人關係的不同表述，其思維基礎是共通的，都體現出將天人連類以觀的類思維特徵。「法象」的這兩種用法在後代典籍亦曾出現，如王充《論衡》〈雷虛〉：

71 清·孫希旦，《禮記集解》，頁1375-1376。

72 〈陽貨〉，魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《論語注疏及補正》（臺北：世界書局，1963），卷17，頁12。

73 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，卷7，頁8。

74 戰國·管仲著，清·黎翔鳳校注，梁運華整理，《管子校注》（北京：中華書局，2004），頁1182。

「（王者）奉天而行，其誅殺也，宜**法象**上天。」⁷⁵是取法則天之意。而《史記》〈樂書〉「凡姦聲感人而逆氣應之」，《正義》注：「明人君作樂，則天地必**法象**應之」，⁷⁶此為名詞用法。可見此種思維有其歷史傳承。然而，屬於意象思維的「象」，其實也在不斷發展中，浸透了「法象」一詞，如徐幹《中論》〈法象〉：「夫法象立，所以為君子。法象者，莫先乎正容貌，慎威儀」。談「法象」已脫離人取象於天的脈絡，更著重人的容貌儀態，雖遠承《左傳》「有儀而可象」之說，徐幹亦強調「盛德著故可以為法象」，⁷⁷但「象」之觀念已注入更多形象性。而崔瑗〈草書勢〉中「觀其法象，俯仰有儀，方不中矩，圓不副規」⁷⁸之「法象」，指的是草書形象，乃意象思維之用法。這可見「象」觀念的分化和發展，從與類思維緊密聯繫的「象」，朝向意象論的意象思維發展。

五、結語：意象論確立之前，「象」的豐富意蘊

總結前文之論，象思維與類思維相聯繫的理論面向有二，其一是象思維與類思維邏輯上的內在聯繫。借用高晨陽之說，意象思維能在認知活動中不斷延伸與擴大，需借助於類比推理，方能讓意象概念或符號不斷拼接、組合，這是兩者間內在邏輯聯繫；再從人類運思過程來看，類思維的思維活動實為思維之必然，譚戒甫有云：「宇內事物，散見紛呈，吾人苟能一一納諸類中，必有倫脊可尋，統系可得。譬之人然，有紅白黃黑之分，古今東西之別，智愚強弱之判，老少妍醜之殊，時境色性，屈指難窮；然類之觀念，永在恒存，決不因之有所消滅。」⁷⁹合而觀之，自可明瞭「象」與「類」何以密切聯繫。

此邏輯聯繫是跨文化皆然的共性，然而對傳統文化來說，另一個文化

75 漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》，頁 301-302，王者二字，據注補。

76 漢·司馬遷著，（日）瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，頁 440。

77 魏·徐幹著，孫啟治解詁，《中論解詁》（北京：中華書局，2014），頁 21。

78 宋·陳思編，崔爾平校注，《書苑菁華校注》（上海：上海辭書出版社，2013），頁 40。

79 譚戒甫，《墨辯發微》（北京：中華書局，2014），頁 198。

脈絡更具有獨特的基源意義。這指向的是在傳統文化語境中，尙象傳統與類思維，原先各有其文化根源，然在歷史發展中逐漸匯聚的現象。

夏代鑄鼎象物之說被視為尙象傳統的根源，然而發展到《左傳》時代，「象物」轉而延伸而成為「百官象之」的政治效應。《尚書》「崇德象賢」、《詩經》「儀刑文王」，以及《左傳》中「象之」、「可象」、「以象」等詞語，以及子產禮可以「審則取類」的思想，其映現的意涵是人向天取象取法，在天人關係、政治場域、人倫價值等面向，顯現出象思維與類思維之交匯。這構成早期象類思維的表現樣態，亦即在行文中不凸顯「象類」一詞，或提及「象」或提及「類」（以象居多），但在其語脈中蘊含象類思維。其直接影響則是《周禮》、《禮記》中「以象」、「象之」等關於各種禮儀或服制器用與政治體制和天人關係的連類，而與漢代的感應觀相呼應。間接影響《易傳》「觀物取象」說。

另外，從先秦類祭逐漸發展的類思維，伴隨著諸子論辯中對「類」的理論自覺，可見出類思維的蓬勃發展：一條脈絡較不強調象，而是類觀念的自覺；另一條路徑則更著重象。前者體現在《荀子》中，透過「統類」等類推觀念「串連起古今視域，串聯起類推法則與政治的密切聯繫」，⁸⁰自可見類思維所蘊含的政治原則，在《荀子》中多所強調，而浸透於「類」的理論自覺，更承繼戰國以前「象之」、「可象」、「以象」諸詞語所蘊含的政治意涵；後者體現在《易傳》中，「象之」、「以象」的觀念再進一步與「觀物取象」的理論思考結合，更突顯出「象」與「類」的深層互動。而卦象系統更蘊含了一個「類」、「象」、「義」交互聯繫的思維架構，形成以喻義為目的的象類思維，對後代深有影響。此時期的象類思維，雖然尚未出現「象類」一詞，但從《易傳》可見「象」與「類」的理論關係更為密切。

戰國以後，感應的思想也漸次發展，因而在《淮南子》〈要略〉中，明顯可見同時運用「類」、「象」、「感應」等觀念進行論述。而漢代所興起的「象類」詞語，則可說是象類思維在行文論述中最直接的顯現。

80 陳秋宏，〈「類思維」與「感應」之聯繫——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察〉，頁 91-92。

「象類」的使用，可以不蘊含感應之說如《漢書》諸例，也可以蘊含感應之說如王充《論衡》及桓譚、王符等說，而《漢書》〈五行志〉中「○○類，○○象」的句式亦與此相關。其影響則是在晉、唐的注疏中，如杜預、張守節等使用「象類」一詞來註解前代文獻。

綜觀前述三個關於象類思維發展的概略劃分，可見早期的象類思維，其「類」的一面多被「尚象」傳統的研究視域所遮蔽，只有由後代往前追溯，方能明瞭兩者的潛在聯繫。而戰國以後，類思維的發展，讓象與類的理論自覺和交互關係更為明顯，尤其《易傳》在承繼尚象傳統的同時，也揭露出「類」「象」的深層理論關係，可見象類思維的理論深度已然確立。隨著感應觀的發展，在漢代，象類思維既可見出其與感應的疊合（其根芽藏於早期階段），同時又可見「象類」一詞在論述語脈中的普遍化和漸趨泛化。同時，「象」的觀念視域中偏於「形象」的這一面，也有漸趨獨立的趨勢，從前文所舉的「法象」一詞，從《易傳》發展至漢、晉，自可見出。

明瞭象類思維的發展，自可知道，一般意象論之論述，多強調意象一詞之合鑄，來自王充《論衡》「立意於象」、「禮貴意象」之說，但往往忽視王充之論述前提與其象類說或漢代的象類思維有所聯繫。漢人的象類說是前代象類思維的發展與天人感應思想的交會，因而同具有象類思維的特質和感應的影響。在王充所舉的十五驗中，有些顯得牽強，有些卻合於人情之感應，但都蘊含著筆者前述所言「類」、「象」、「義」交互聯繫的思維架構。只是相對於《易傳》「觀物取象」、「觸類」的思維活動，王充在〈亂龍〉中討論「象類」十五驗，或許受「龍」的形象性影響，其所取譬引類的事例，多著重於「象」所蘊含的形象性，因而在「類」「象」「義」交互聯繫的關係中，更朝向對「象」、「義」（意）結合的思考，而在象類思維中，帶出往意象論發展的可能。

實際上，當「類」、「象」、「義」交互聯繫的思維方式浸透到文化中，則後代的意象論或意象思維中，也應會有不同形態的「象」與「類」、「意」（「義」）之互動關係，體現在創作論或詩學觀念中，如《文心雕龍》：「相如〈上林〉，繁類以成豔」、「詩人感物，聯類不窮」、「《離

騷》代興，觸類而長」、「比者，附也……附理者，切類以指事」⁸¹等，皆可見在創作感興過程、在文學批評觀念中，自會有屬於文學活動的「象」與「類」、「意」（「義」）互動之不同思維意涵和理論框架，有別於先秦之前象類思維所蘊含的天人關係或政治意涵，而在詩人感物的過程中發揮其思維影響，但又有所稟自的文化根源。此或是另一個可深究的議題，本論文只是嘗試思考，當我們將意象論從原初的文化脈絡中獨立看待，很容易忽略「象」這個觀念視域或思維方式原先所蘊含的豐富意蘊，及其與類思維之緊密聯繫。如不明乎此，僅從意象思維的角度而論意象，恐易造成盲視或縮減。

引用書目

一、傳統文獻

- 周·左丘明傳，（日）竹添光鴻箋，《左傳會箋》，臺北：天工書局，1998。
- 戰國·管仲著，清·黎翔鳳校注，梁運華整理，《管子校注》，北京：中華書局，2004。
- 戰國·韓非著，陳奇猷校注，《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 漢·孔安國傳，唐·孔穎達疏，《尚書注疏及補正》，臺北：世界書局，1963。
- 漢·王充著，黃暉校釋，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。
- 漢·王符，胡生集釋，《潛夫論集釋》，臺北：鼎文書局，1979。
- 漢·司馬遷著，（日）瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1986。
- 漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》，臺北：鼎文書局，1977。
- 漢·許慎著，清·段玉裁注，《新添古音說文解字注》，臺北：洪葉文化公司，1999。
- 漢·董仲舒著，鐘肇鵬主編，《春秋繁露校釋：校補本》，石家莊：河北人民出版社，2005。
- 漢·劉安等著，何寧集釋，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏及補正》，臺北：世界書局，1963。
- 魏·王弼、晉·韓康伯，《周易二種·周易王韓注》，臺北：大安出版社，1999。
- 魏·王弼注，唐·孔穎達疏，《周易注疏及補正》，臺北：世界書局，1963。
- 魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《論語注疏及補正》，臺北：世界書局，1963。

81 〈詮賦〉、〈物色〉、〈比興〉，分見齊·劉勰著，詹鎡義證，《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989），頁289、1733、1741、1337。

- 魏·徐幹著，孫啓治解詁，《中論解詁》，北京：中華書局，2014。
- 劉宋·范曄，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1977。
- 齊·劉勰著，詹鍇義證，《文心雕龍義證》，上海：上海古籍出版社，1989。
- 宋·陳思編，崔爾平校注，《書苑菁華校注》，上海：上海辭書出版社，2013。
- 清·孫希旦，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990。

二、近人論著

- 牛月明 2014 《中日文論互動研究——以「象」根詞的考察為中心》，北京：中央編譯出版社。
- 余英時 2014 《論天人之際——中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司。
- 余培林 1995 《詩經正詁》，臺北：三民書局。
- 周山主編 2011 《中國傳統類比推理系統研究》，上海：上海辭書出版社。
- 周志煌 2013 《物類與倫類——荀學觀念與近現代中國學術話語》，臺北：洪葉文化公司。
- 胡雪岡 2002 《意象範疇的流變》，南昌：百花洲文藝出版社。
- 高晨陽 2012 《中國傳統思維方式研究》，北京：科學出版社。
- 黃朝陽 2006 《中國古代的類比——先秦諸子譬論》，北京：社會科學文獻出版社。
- 陳拱 1996 《王充思想評論》，臺北：臺灣商務印書館。
- 陳秋宏 2018 〈「類思維」與「感應」之聯繫——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察〉，《文與哲》32(2018.6): 55-104。
- 夏靜 2007 《禮樂文化與中國文論早期型態研究》，北京：中華書局。
- 張乾元 2006 《象外之意——周易意象學與中國書畫美學》，北京：中國書店。
- 葉維廉 1988 〈中國古典詩中的一種傳釋活動〉，《歷史、傳釋與美學》，臺北：東大圖書公司，頁 55-87。
- 楊儒賓 1996 〈從氣之感通到貞一之道——〈易傳〉對占卜現象的解釋與轉化〉，收於楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，頁 135-182。
- 趙炎秋 2004 《形象詩學》，北京：中國社會科學出版社。
- 劉成紀 2002 《物象美學——自然的再發現》，鄭州：鄭州大學出版社。
- 劉長林 2016 《中國象科學觀——易、道與醫、兵（增訂本）》，北京：學苑出版社。
- 劉綱紀 2006 《《周易》美學（新版）》，武漢：武漢大學出版社。
- 鄭吉雄 2004 《易圖象與易詮釋》，臺北：臺大出版中心。
- 顏崑陽 2017 《詩比興系論》，臺北：聯經出版公司。
- 譚戒甫 2014 《墨辯發微》，北京：中華書局。

The Connection between “Categorical and Conjunct Thought” and “Analogous Thinking of Imagery” Prior to the Construction of Image Theory

Chen Chiu-hung^{*}

Abstract

This thesis studies the cultural context and phenomena which, through the use of the character *xiang* 象 within documents from the pre-Qin era and the Han dynasty prior to the construction of image theory, integrated “categorical and conjunct thought” 類思維 and the complex “analogous thinking of imagery” 象思維 into what I have defined as a co-existing “analogous thought of imagery and *lei*” 象類思維. The character *xiang* is key as numerous different terms were composed using *xiang*, which would interpret the images or analogous relationships found within these documents. For example, the wide impact of analogous thought of imagery and *lei* on pre-Qin and Han thought and ways of thinking can be seen within certain cultural phenomena, including the legend of “zhu ding xiang wu” 鑄鼎象物, the concept of “guan wu qu xiang” 觀物取象, and others containing *xiang*. Moreover, from the gua-xiang system 卦象系統, or system of hexagrams and images, of the eight trigrams, we can also observe a complicated way of thinking which closely links meaning 義, *xiang*, and *lei* together. In this way, the above cultural phenomena prior to the construction of image theory were simply more abundant and complicated than we previously thought.

Keywords: analogous thought of imagery and *lei* 類, categorical and conjunct thought, imagery, pre-Qin era, the Han dynasty

* Chen Chiu-hung, Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

