
《易》數與早期中國數字觀念^{*}

鄭吉雄

香港教育大學文學及文化學系

《周易》有象數思想，雖為漢儒闡發無餘蘊，但上溯則各有源流。《易》數有龜數、筮數、卦氣之數、河洛之數等，其源則不限於《易》，而遍及早期中國諸經典及領域。本文先追溯中國古代數字觀念的文化初源，進而透過指出《易》的四種數，討論早期中國數字觀念無論虛數或實數，均不脫離政治教化的終極目標。「元」與「一」的觀念即可為一範例。最後以北宋劉牧《易數鉤隱圖》為例，說明數字宇宙觀在中古以降的發展。

關鍵詞：周易 龜數 筮數 卦氣 分野

* 筆者過去發表過兩篇相關論文——〈論象數詮《易》的效用與限制〉及〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉。前者發表於2004年耶魯大學主辦“International Conference: Poetic Thought and Hermeneutics in Traditional China—A Cross-Cultural Perspective” (Council on East Asian Studies, Yale University, April 24–25, 2004)，而後刊於《中國文哲研究集刊》第29期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），頁205–236。後者是〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，刊《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期（臺北：臺灣師大出版社，2005年），頁137–174。本文補充並修正了上述兩篇論文，扣緊在《易》數問題。故本文可代表本人新想法，與前兩篇均不相同。

一、數字觀念的文化初源

歷來論中國數術之學的學者，大多說本《周易》，而認定《周易》有神祕主義的成分。研究思想史的學者據此將中國文明與巫術傳統或薩滿教（Shamanism）連繫起來，加以批判；¹ 研究民俗宗教的則不厭其繁，繳繞探索，力求揭其隱祕，並圖施用於現實生活。

先民宗教信仰是否迷信？是否心理依賴？其實均可暫置不論。要知道以今日人類對宇宙的認識，尚未能以最新科學知識解釋宗教信仰的核心問題，只能信者恆信，不信者恆不信。而信不信之間，又未必代表其人是否曾經嚴密科學訓練，是否具有豐富的科學知識。以今者之視昔，無異於以來者之視今。今日我們卑視古人迷信，焉知不會被來者輕鄙？來者之輕鄙固然未必公允，猶如今日我輩對古人的卑視亦未必有當。職是之故，為免主觀好惡作祟，與其肆意批判古人，不如先從歷史角度考慮，客觀著眼於人類文化發展的自然歷程，仔細分析其中內容，觀察古代文化中的自然哲理思想。

「數」固然有神祕的成分，近代亦有不少關於古代「神祕數字」的研究。² 如《史記》十二本紀、十表、八書、三十世家、七十列傳的數字，均有神祕意義：以「八卦」比附「八書」，取天干之數定為「十表」，以地支之數定為「十二本紀」，以一世之數定「三十世家」，以黃道配於五行之數定「七十列傳」等。若暫撇除神祕的成分而著眼於文化源起與發展，則數字的出現，應始於「六書」中的

-
- 1 拙文〈海外漢學發展論衡——以歐美為範疇〉（收入拙著：《漢學論衡初集》〔臺北：臺大出版中心，2022年〕，頁11-81。）於此有所申論，認為確立「迷信」作為中國古代文明的起點，似乎早已成為東西方漢學界進入中國古代思想文明研究堂奧的必經門檻，甚至是一種洗禮。
 - 2 可參楊希枚：〈中國古代的神祕數字論稿〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第33期（臺北：中央研究院民族學研究所，1972年），頁89-118；黃沛榮：〈《史記》神祕數字探微〉，《孔孟月刊》第21卷第3期（1982年），頁41-46。

記事，即許慎《說文解字·序》所謂「視而可識，察而見意」，³也就是考古文物常見用作計量的筆劃數字，諸如一、二、三、四等。這些用在最普通日常生活的符號之「數」，必然早於具有抽象意義的《易》卦之數。要知道《易》卦之數含有豐富抽象觀念成分，代表的是一種高度概括性且普施於天地之間的「數」，和施用於日常生活中的應用性數字不可同日而語。世傳「河圖」、「洛書」之數，前者以一至十之數合計五十五作五方排列，後者即九宮圖所呈一至九之數，《易》家或認為是伏羲畫卦的依據。然而，將此高度抽象的卦爻之數的理論根源解釋遠古伏羲畫卦之事，並不符合文明發展的自然歷程。

最早出現於早期中國文明的「數」，除上述「六書」中記事之數之外，還有天文曆數。這是源於先民生活各種需要而有的知識。要知道決定人類物質文明發展的，一在於飲食，一在於婚配，前者支援了個人生命存續，後者支援了群體生命（血緣）存續，都是人類賴以生存的要件。農業耕作，依賴的是季節轉變。季節之變是規律性的。唯有掌握規律性轉變，才能春耕、夏耨、秋收、冬藏。這就有賴於地球自轉與圍繞太陽公轉規律的穩定性。試想，倘若地球的自轉不穩定，時快時慢，今天 26 小時，明天 21 小時；如果地球繞日公轉不穩定，時快時慢，今年 330 日，明年 295 日，不要說人類根本歸納不出「日」、「月」、「年」這樣的計時單位，沒有了穩定的生理時鐘，生物恐怕也無法演化。生命和文明，都成為不可能（這是《易》理三大法則中「不易」的意義）。而透過數字掌握四季、節候、方位、地理，就成為先民在大自然凜凜牢籠下必須具備的能力。

隨著文化文明的演進，數字觀念也依循人類好奇心與抽象思維能力的提升，而獲得發展。數字運用，不再限於樸素的生活範疇，而漸漸有了更多玄思成分。早期《易》學流派主要有「義理」、「象

3 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》（北京：中華書局，2013年），十五卷上，頁762。段玉裁《注》說：「指事亦得稱象形。……一、二、三、四，皆指事也，而四解曰象形。」

一、數字觀念的文化初源

歷來論中國數術之學的學者，大多說本《周易》，而認定《周易》有神祕主義的成分。研究思想史的學者據此將中國文明與巫術傳統或薩滿教（Shamanism）連繫起來，加以批判；¹ 研究民俗宗教的則不厭其繁，繳繞探索，力求揭其隱祕，並圖施用於現實生活。

先民宗教信仰是否迷信？是否心理依賴？其實均可暫置不論。要知道以今日人類對宇宙的認識，尚未能以最新科學知識解釋宗教信仰的核心問題，只能信者恆信，不信者恆不信。而信不信之間，又未必代表其人是否曾經嚴密科學訓練，是否具有豐富的科學知識。以今者之視昔，無異於以來者之視今。今日我們卑視古人迷信，焉知不會被來者輕鄙？來者之輕鄙固然未必公允，猶如今日我輩對古人的卑視亦未必有當。職是之故，為免主觀好惡作祟，與其肆意批判古人，不如先從歷史角度考慮，客觀著眼於人類文化發展的自然歷程，仔細分析其中內容，觀察古代文化中的自然哲理思想。

「數」固然有神祕的成分，近代亦有不少關於古代「神祕數字」的研究。² 如《史記》十二本紀、十表、八書、三十世家、七十列傳的數字，均有神祕意義：以「八卦」比附「八書」，取天干之數定為「十表」，以地支之數定為「十二本紀」，以一世之數定「三十世家」，以黃道配於五行之數定「七十列傳」等。若暫撇除神祕的成分而著眼於文化源起與發展，則數字的出現，應始於「六書」中的

-
- 1 拙文〈海外漢學發展論衡——以歐美為範疇〉（收入拙著：《漢學論衡初集》〔臺北：臺大出版中心，2022年〕，頁11-81。）於此有所申論，認為確立「迷信」作為中國古代文明的起點，似乎早已成為東西方漢學界進入中國古代思想文明研究堂奧的必經門檻，甚至是一種洗禮。
 - 2 可參楊希枚：〈中國古代的神祕數字論稿〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第33期（臺北：中央研究院民族學研究所，1972年），頁89-118；黃沛榮：〈《史記》神祕數字探微〉，《孔孟月刊》第21卷第3期（1982年），頁41-46。

記事，即許慎《說文解字·序》所謂「視而可識，察而見意」，³也就是考古文物常見用作計量的筆劃數字，諸如一、二、三、四等。這些用在最普通日常生活的符號之「數」，必然早於具有抽象意義的《易》卦之數。要知道《易》卦之數含有豐富抽象觀念成分，代表的是一種高度概括性且普施於天地之間的「數」，和施用於日常生活中的應用性數字不可同日而語。世傳「河圖」、「洛書」之數，前者以一至十之數合計五十五作五方排列，後者即九宮圖所呈一至九之數，《易》家或認為是伏羲畫卦的依據。然而，將此高度抽象的卦爻之數的理論根源解釋遠古伏羲畫卦之事，並不符合文明發展的自然歷程。

最早出現於早期中國文明的「數」，除上述「六書」中記事之數之外，還有天文曆數。這是源於先民生活各種需要而有的知識。要知道決定人類物質文明發展的，一在於飲食，一在於婚配，前者支援了個人生命存續，後者支援了群體生命（血緣）存續，都是人類賴以生存的要件。農業耕作，依賴的是季節轉變。季節之變是規律性的。唯有掌握規律性轉變，才能春耕、夏耨、秋收、冬藏。這就有賴於地球自轉與圍繞太陽公轉規律的穩定性。試想，倘若地球的自轉不穩定，時快時慢，今天 26 小時，明天 21 小時；如果地球繞日公轉不穩定，時快時慢，今年 330 日，明年 295 日，不要說人類根本歸納不出「日」、「月」、「年」這樣的計時單位，沒有了穩定的生理時鐘，生物恐怕也無法演化。生命和文明，都成為不可能（這是《易》理三大法則中「不易」的意義）。而透過數字掌握四季、節候、方位、地理，就成為先民在大自然凜凜牢籠下必須具備的能力。

隨著文化文明的演進，數字觀念也依循人類好奇心與抽象思維能力的提升，而獲得發展。數字運用，不再限於樸素的生活範疇，而漸漸有了更多玄思成分。早期《易》學流派主要有「義理」、「象

3 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》（北京：中華書局，2013年），十五卷上，頁762。段玉裁《注》說：「指事亦得稱象形。……一、二、三、四，皆指事也，而四解曰象形。」

數」之別，數字觀念都充滿了玄思的色彩，各有不同論述。⁴

《周易》之前，已有《歸藏》、數字卦甚或更早的傳統。《周易》著作，卦爻辭中有許多數字（詳下文）。戰國時期，《易傳》著成，專用以解卦爻辭，是為天壤之間第一批解《易》理兼解《易》數的專著。第二批解《易》的是漢代《易》學家。他們更廣泛地用天文、曆法、象數等說《易》，朝廷的天文官也喜用《周易》的數字原理講解「天行」（包括日、月、星辰）度數，進而調校曆法。參與設計「太初曆」的司馬遷，在《史記·太史公自序》裡記述父親司馬談「學天官於唐都，受《易》於楊何」，⁵這是因為《易》學和天文學有密切關係的緣故，其法亦頗涉及「數」，故《史記·曆書》稱「黃帝考定星曆，建立五行」，有大餘、小餘⁶之數，〈天官書〉則稱天運之數（詳下文）。⁷東漢賈逵曾針對西漢初訂立的太初曆的差謬原因與調整辦法，與《易》家和天文官在朝廷公開辯論。⁸漢魏以後，至唐代一行禪師精通天文而解說《易》理，影響後世甚廣。自北宋

- 4 「象數」一般以漢儒學說為主，「義理」則以王弼及宋儒學說為主。正如余敦康說：「漢代以後，在二千多年的歷史長河中，易學的演變分化為象數與義理兩大流派。」參余敦康：《易學今昔》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁169。唐君毅說：「漢代易學，一般稱之為重象數之易學，以與王弼之易學之言忘象重玄理、宋代易學之重人事之義理者異流。……唯漢代之為易學者，首重此象數，則以漢代之易學，代表象數之易學，更以後之重此象數之易學，為漢代易學之流亦可。」參唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷二）》，第十五卷，第二篇第六章「漢代易學中之易道及其得失與流變」，收入氏著：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁301。張善文說：「《周易》象徵哲學的本質內涵固是包括『象數』和『義理』兩大要素，但這兩者又是密相聯繫而不可截然分割的。……《周易》『象數』的設立，在於表述『義理』；而『義理』的蘊蓄，乃是含藏於『象數』之中。」參張善文：《象數與義理》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993年），頁38。象數和義理都很重要，當然是一個事實。但這個解釋並不能調和象數與義理之爭，因為象數派和義理派所設定的前提，並不是認為另一派理論完全可以捨棄，而是在於認為自身所信奉的詮釋方法才是較為重要。當然他們也都各有其理由。
- 5 司馬遷撰，裴駰集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷一三〇，〈太史公自序〉，頁3288。
- 6 《史記》，卷二六，〈曆書〉，頁1256。《史記·曆書》：「大餘者，日也；小餘者，月也。」同前，頁1287。
- 7 《史記》，卷二七，〈天官書〉，頁1344。
- 8 詳范曄撰，李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），第11冊，〈律曆志中〉，頁3025-3030。

周敦頤、邵雍、劉牧奠立《易》圖新風氣，象數之學轉為以「圖書」的形式開展，吸收《易》數，利用「河圖」、「洛書」、「卦變圖」等新方法，推演天地人事變化之運，象數結合圖書展現，蔚為風潮。清代的《易》學名家如黃宗羲《易學象數論》、焦循《易學三書》揭露了不少先儒象數、圖書《易》說的差誤，為《易》數之學作出貢獻。縱觀中國《易》學史，「數」的重視未嘗衰微，至今不替。

本文旨在析論《易》數與古代中國數字觀念，以見「數」的傳統中有各種範疇與表現形式，有的符合自然之理，有的旨在闡說玄理，因而也有不同的價值。有些到了今天科學昌明的時代，已成歷史糟粕，不值得再提倡；但也有的在整個文化研究中仍深具意義。究竟數字如何在《易》學涉透到整個古代文化，推動著思想的演變？其實仍是值得探討的。

二、《周易》的四種「數」

主流《易》家常據《易》數推論《易》理初源經天緯地，試圖解釋六十四卦、三百八十四爻之理，推知伏羲作易畫卦的本意，甚至嘗試解開一切幽贊神明的原理。這是《易》數迷人之處。

《周易》成書於殷周之際，而為西周王朝的典冊。但若推論其理論淵源，必須追溯至上古，而不能僅僅停留在《周易》或殷《歸藏》的文本。〈繫辭傳〉論卦爻初興，必追溯至伏羲，仰觀俯察，近取諸身，遠取諸物，以作八卦，意旨正在於此。但無論如何，《周易》既非《歸藏》，《歸藏》亦非《連山》。三代損益，提醒我們三《易》彼此的差異。傳本《周易》縱使有部分卦名承自《歸藏》，全書屬於周民族新創，並非夏、殷的舊規模。單就《歸藏》與《周易》而言，雖同樣具備六十四卦，已有三大歧異，足以讓兩書體系截然不同：

1. 《歸藏》卦序以〈坤〉為首，次〈乾〉；《周易》以〈乾〉為首，次〈坤〉。
2. 《歸藏》爻題用七、八，《周易》爻題則用六、九。
3. 《歸藏》無爻辭，而《周易》三百八十四爻爻辭皆備。

數」之別，數字觀念都充滿了玄思的色彩，各有不同論述。⁴

《周易》之前，已有《歸藏》、數字卦甚或更早的傳統。《周易》著作，卦爻辭中有許多數字（詳下文）。戰國時期，《易傳》著成，專用以解卦爻辭，是為天壤之間第一批解《易》理兼解《易》數的專著。第二批解《易》的是漢代《易》學家。他們更廣泛地用天文、曆法、象數等說《易》，朝廷的天文官也喜用《周易》的數字原理講解「天行」（包括日、月、星辰）度數，進而調校曆法。參與設計「太初曆」的司馬遷，在《史記·太史公自序》裡記述父親司馬談「學天官於唐都，受《易》於楊何」，⁵這是因為《易》學和天文學有密切關係的緣故，其法亦頗涉及「數」，故《史記·曆書》稱「黃帝考定星曆，建立五行」，有大餘、小餘⁶之數，〈天官書〉則稱天運之數（詳下文）。⁷東漢賈逵曾針對西漢初訂立的太初曆的差謬原因與調整辦法，與《易》家和天文官在朝廷公開辯論。⁸漢魏以後，至唐代一行禪師精通天文而解說《易》理，影響後世甚廣。自北宋

- 4 「象數」一般以漢儒學說為主，「義理」則以王弼及宋儒學說為主。正如余敦康說：「漢代以後，在二千多年的歷史長河中，易學的演變分化為象數與義理兩大流派。」參余敦康：《易學今昔》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁169。唐君毅說：「漢代易學，一般稱之為重象數之易學，以與王弼之易學之言忘象重玄理、宋代易學之重人事之義理者異流。……唯漢代之為易學者，首重此象數，則以漢代之易學，代表象數之易學，更以後之重此象數之易學，為漢代易學之流亦可。」參唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷二）》，第十五卷，第二篇第六章「漢代易學中之易道及其得失與流變」，收入氏著：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁301。張善文說：「《周易》象徵哲學的本質內涵固是包括『象數』和『義理』兩大要素，但這兩者又是密相聯繫而不可截然分割的。……《周易》『象數』的設立，在於表述『義理』；而『義理』的蘊蓄，乃是含藏於『象數』之中。」參張善文：《象數與義理》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993年），頁38。象數和義理都很重要，當然是一個事實。但這個解釋並不能調和象數與義理之爭，因為象數派和義理派所設定的前提，並不是認為另一派理論完全可以捨棄，而是在於認為自身所信奉的詮釋方法才是較為重要。當然他們也都各有其理由。
- 5 司馬遷撰，裴駰集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷一三〇，〈太史公自序〉，頁3288。
- 6 《史記》，卷二六，〈曆書〉，頁1256。《史記·曆書》：「大餘者，日也；小餘者，月也。」同前，頁1287。
- 7 《史記》，卷二七，〈天官書〉，頁1344。
- 8 詳范曄撰，李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965年），第11冊，〈律曆志中〉，頁3025-3030。

周敦頤、邵雍、劉牧奠立《易》圖新風氣，象數之學轉為以「圖書」的形式開展，吸收《易》數，利用「河圖」、「洛書」、「卦變圖」等新方法，推演天地人事變化之運，象數結合圖書展現，蔚為風潮。清代的《易》學名家如黃宗羲《易學象數論》、焦循《易學三書》揭露了不少先儒象數、圖書《易》說的差誤，為《易》數之學作出貢獻。縱觀中國《易》學史，「數」的重視未嘗衰微，至今不替。

本文旨在析論《易》數與古代中國數字觀念，以見「數」的傳統中有各種範疇與表現形式，有的符合自然之理，有的旨在闡說玄理，因而也有不同的價值。有些到了今天科學昌明的時代，已成歷史糟粕，不值得再提倡；但也有的在整個文化研究中仍深具意義。究竟數字如何在《易》學涉透到整個古代文化，推動著思想的演變？其實仍是值得探討的。

二、《周易》的四種「數」

主流《易》家常據《易》數推論《易》理初源經天緯地，試圖解釋六十四卦、三百八十四爻之理，推知伏羲作易畫卦的本意，甚至嘗試解開一切幽贊神明的原理。這是《易》數迷人之處。

《周易》成書於殷周之際，而為西周王朝的典冊。但若推論其理論淵源，必須追溯至上古，而不能僅僅停留在《周易》或殷《歸藏》的文本。〈繫辭傳〉論卦爻初興，必追溯至伏羲，仰觀俯察，近取諸身，遠取諸物，以作八卦，意旨正在於此。但無論如何，《周易》既非《歸藏》，《歸藏》亦非《連山》。三代損益，提醒我們三《易》彼此的差異。傳本《周易》縱使有部分卦名承自《歸藏》，全書屬於周民族新創，並非夏、殷的舊規模。單就《歸藏》與《周易》而言，雖同樣具備六十四卦，已有三大歧異，足以讓兩書體系截然不同：

1. 《歸藏》卦序以〈坤〉為首，次〈乾〉；《周易》以〈乾〉為首，次〈坤〉。
2. 《歸藏》爻題用七、八，《周易》爻題則用六、九。
3. 《歸藏》無爻辭，而《周易》三百八十四爻爻辭皆備。

《周易》「變」的哲學，皆寄託於爻題、爻辭和爻位以展現（爻題用六、九即可說明其主變）。確立了「變」的主旨，才能發展出種種「數」的計算（「數」的原理，皆在於體現「變」的精神）。因此，今日據《周易》卦爻、卦序、卦位、爻位等所論的「數」的原理，必不能脫離《周易》文本，亦必不能據以上推殷商以前伏羲畫卦之理。一旦脫離《周易》文本，「變」的精神和「數」的原理，即失去依託。由此而作種種推論，均為虛妄。然而過去研究《易》數的學者，囿於〈繫辭傳〉常將《易》理上溯伏羲畫卦之事，就不再區別西周以前與西周以後，肆意據《周易》文本的卦、爻、數、位，追溯遠古相傳伏羲畫卦以來的「易」原理，甚至參用《周髀算經》之法，闡論「河圖」、「洛書」之數，論證二者是《易》卦的原理初源。此一論證方法，明顯是以後出的事物，論證遠古的事理。這樣倒果為因，皆因缺乏歷史觀念、不諳文化源流所致。

寫定於西周初中葉的《周易》卦爻辭，其中就有很多數，有的具有確實意義——三就是三，五就是五；有的則取抽象意義——「九死一生」的「九」未必是「九」，《史記》管仲「吾嘗三戰三走」的「三」亦未必是「三」（「虛實之數」詳下文）。卦爻辭的數字：〈訟〉上九「終朝三褫之」、〈師〉九二「王三錫命」、〈比〉九五「王用三驅」、〈蠱〉及〈巽〉卦辭「三日」、〈明夷〉初九「三日不食」的「三」，皆喻指眾多，是虛義而非實義。〈屯〉六二「十年乃字」、〈復〉上六「十年不克征」、〈頤〉六三「十年勿用」的「十年」亦虛義，喻指一段漫長時間。相對上，〈臨〉卦辭「至於八月有凶」¹⁰

9 《史記》，卷六二，〈管晏列傳〉，頁 2132。

10 〈臨〉為十二月之卦，其覆卦〈觀〉則為八月之卦，王弼《注》所謂：「陽衰而陰長，小人道長，君子道消也。」王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷三，〈臨〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》（北京：北京大學出版社，2000年），頁 111-112。

則取實義而非虛義。至於〈復〉卦辭「七日來復」、¹¹〈損〉六三「三人行，則損一人；一人行，則得其友」，則兼取虛、實兩義。¹² 像〈訟〉九二何以為「人三百戶」？〈損〉六五何以為「十朋之龜」（〈益〉六二爻辭同）？〈震〉六二何以為「九陵、七日」？¹³〈旅〉六五何以為「一雉」？取義是虛是實，則尚難以確定。

除了卦爻辭「三年」、「七日」等具體數字外，隨著整個經文內容開展的「數」約分四類：

（一）占筮之數

本章所說的「占筮之數」是成卦過程中數字的變化。〈繫辭傳〉：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。

天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數，五十有五。此所以成變化而行鬼神也。

大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏。五歲再閏，故再扚而後掛。

乾之策二百一十有六；坤之策百四十有四，凡三百

11 〈復〉卦剛長，六爻自下而上，復歸初爻，則為七日。朱熹《本義》認為：「自五月〈姤〉卦一陰始生，至此七爻而一陽來復，乃天運之自然，故其占又為『反復其道』。至於七日，當得來復，……『七日』者，所占來復之期也。」朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》（北京：中華書局，2009年），卷一，〈周易上經·復〉，頁109。〈既濟〉六二「勿逐，七日得」亦取天運自然，循還來復之義。

12 《易》卦本於陰陽，強調互動協調，故以二為主，用以喻指萬物，即〈繫辭傳〉「一寒一暑」、「一陰一陽」，以及子曰「二人同心，其利斷金」（釋〈同人〉卦）之意。則如《文心雕龍·麗辭》所謂「造化賦形，支體必雙」，劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1978年），卷七，〈麗辭〉，頁三十三上。故三人同行，則必損一人，而一人行則得其友，以譬喻「損而反益」之意。

13 朱熹《周易本義》：「『九陵』、『七日』之象，則未詳耳。」（卷二，〈周易下經·震〉，頁184。）但參考〈既濟〉六二「勿逐，七日得」，似亦為「所占來復之期」之意。

《周易》「變」的哲學，皆寄託於爻題、爻辭和爻位以展現（爻題用六、九即可說明其主變）。確立了「變」的主旨，才能發展出種種「數」的計算（「數」的原理，皆在於體現「變」的精神）。因此，今日據《周易》卦爻、卦序、卦位、爻位等所論的「數」的原理，必不能脫離《周易》文本，亦必不能據以上推殷商以前伏羲畫卦之理。一旦脫離《周易》文本，「變」的精神和「數」的原理，即失去依託。由此而作種種推論，均為虛妄。然而過去研究《易》數的學者，囿於〈繫辭傳〉常將《易》理上溯伏羲畫卦之事，就不再區別西周以前與西周以後，肆意據《周易》文本的卦、爻、數、位，追溯遠古相傳伏羲畫卦以來的「易」原理，甚至參用《周髀算經》之法，闡論「河圖」、「洛書」之數，論證二者是《易》卦的原理初源。此一論證方法，明顯是以後出的事物，論證遠古的事理。這樣倒果為因，皆因缺乏歷史觀念、不諳文化源流所致。

寫定於西周初中葉的《周易》卦爻辭，其中就有很多數，有的具有確實意義——三就是三，五就是五；有的則取抽象意義——「九死一生」的「九」未必是「九」，《史記》管仲「吾嘗三戰三走」的「三」亦未必是「三」（「虛實之數」詳下文）。卦爻辭的數字：〈訟〉上九「終朝三褫之」、〈師〉九二「王三錫命」、〈比〉九五「王用三驅」、〈蠱〉及〈巽〉卦辭「三日」、〈明夷〉初九「三日不食」的「三」，皆喻指眾多，是虛義而非實義。〈屯〉六二「十年乃字」、〈復〉上六「十年不克征」、〈頤〉六三「十年勿用」的「十年」亦虛義，喻指一段漫長時間。相對上，〈臨〉卦辭「至於八月有凶」¹⁰

9 《史記》，卷六二，〈管晏列傳〉，頁 2132。

10 〈臨〉為十二月之卦，其覆卦〈觀〉則為八月之卦，王弼《注》所謂：「陽衰而陰長，小人道長，君子道消也。」王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷三，〈臨〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》（北京：北京大學出版社，2000年），頁 111-112。

則取實義而非虛義。至於〈復〉卦辭「七日來復」、¹¹〈損〉六三「三人行，則損一人；一人行，則得其友」，則兼取虛、實兩義。¹² 像〈訟〉九二何以為「人三百戶」？〈損〉六五何以為「十朋之龜」（〈益〉六二爻辭同）？〈震〉六二何以為「九陵、七日」？¹³ 〈旅〉六五何以為「一雉」？取義是虛是實，則尚難以確定。

除了卦爻辭「三年」、「七日」等具體數字外，隨著整個經文內容開展的「數」約分四類：

（一）占筮之數

本章所說的「占筮之數」是成卦過程中數字的變化。〈繫辭傳〉：

天一，地二，天三，地四，天五，地六，天七，地八，天九，地十。

天數五，地數五，五位相得而各有合。天數二十有五，地數三十，凡天地之數，五十有五。此所以成變化而行鬼神也。

大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏。五歲再閏，故再扚而後掛。

乾之策二百一十有六；坤之策百四十有四，凡三百

11 〈復〉卦剛長，六爻自下而上，復歸初爻，則為七日。朱熹《本義》認為：「自五月〈姤〉卦一陰始生，至此七爻而一陽來復，乃天運之自然，故其占又為『反復其道』。至於七日，當得來復，……『七日』者，所占來復之期也。」朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》（北京：中華書局，2009年），卷一，〈周易上經·復〉，頁109。〈既濟〉六二「勿逐，七日得」亦取天運自然，循還來復之義。

12 《易》卦本於陰陽，強調互動協調，故以二為主，用以喻指萬物，即〈繫辭傳〉「一寒一暑」、「一陰一陽」，以及子曰「二人同心，其利斷金」（釋〈同人〉卦）之意。則如《文心雕龍·麗辭》所謂「造化賦形，支體必雙」，劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1978年），卷七，〈麗辭〉，頁三十三上。故三人同行，則必損一人，而一人行則得其友，以譬喻「損而反益」之意。

13 朱熹《周易本義》：「『九陵』、『七日』之象，則未詳耳。」（卷二，〈周易下經·震〉，頁184。）但參考〈既濟〉六二「勿逐，七日得」，似亦為「所占來復之期」之意。

有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成易，十有八變而成卦。八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。¹⁴

本章實可分為三段，第三段又分為「大衍之數五十」、「乾之策」兩節。

第一段「天一、地二……」論天地之數一節，「天數、地數」實即奇數、偶數，施用於禮制，即《禮記》所論剛日、柔日，其數即「剛數、柔數」。¹⁵

第二段「天地之數」特別強調「五位相得」，後世即以四方加上中央，合為五位，而以天地之數充實之：生數一居北方，二居南方，三居東方，四居西方，土數五居中央；成數六居北方，七居南方，八居東方，九居西方，土數之成十居中央。邵雍、朱熹即以「河圖」說之。朱熹說：

二十有五者，五奇之積也；三十者，五耦之積也。變化，謂一變生水而六化成之（雄按：即一、六居北方）；二化生火而七變成之（雄按：即二、七居南方）；三變生木而八化成之（雄按：即三、八居東方）；四化生金而九變成之（雄按：即四、九居西方）；五變生土而十化成之（雄按：即五、十居中央）。鬼神，謂凡奇耦生成之屈伸往來者。¹⁶

以上第一、二段是「占筮之數」的原理，歷來學者視之為伏羲畫卦的依據，而認為是《易》數的根源。

第三段即揲著演卦之法計算的結果。「乾之策，二百一十有

14 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，〈繫辭上傳〉，頁 233-236。程頤、朱熹於〈繫辭傳〉此章序列與《五經正義》王弼《注》本不同，更為合理，故從之。朱熹《周易本義》：「此簡本在第十章之首。程子曰，宜在此。今從之。此言天地之數，陽奇陰偶，即所謂河圖者也。」（卷三，頁 233。）

15 上古以天干記日，十日一旬，奇數之甲、丙、戊、庚、壬為剛日，偶數之乙、丁、己、辛、癸為柔日。

16 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，卷三，〈繫辭上傳〉，頁 234。

六」者，即三變而餘策三十六，乘以〈乾〉「六爻之策數」¹⁷得二百一十六，以四揲之得「九」為老陽；「坤之策，百四十有四」者，即三變而餘策二十四，乘以〈坤〉「六爻之策數」得一百四十四，以四揲之得「六」為老陰。至於〈繫辭傳〉稱「二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也」，孔穎達《周易正義》的解釋是：六十四卦三百八十四爻，陰陽各當其半，即各得一百九十二。陽爻爻別三十六（九乘以四營之數）乘以一百九十二，得六千九百一十二；陰爻爻別二十四（六乘以四營之數）乘以一百九十二，得四千六百零八。二者相加為一萬一千五百二十。¹⁸

「凡三百六十，當期之日」所謂「當期」，即指回歸年（日照於北回歸線及南回歸線往返一周）之長度，為 $365\frac{1}{4}$ 日，或稱之為「中數」，古稱「歲」；相對則陰曆 12 個月的天數 354 日，或稱之為「朔數」，古稱「年」。¹⁹ 朱熹認為 360 日是「此特舉成數而概言之耳」，「概言之」是「大概來說」之意，亦即將 $365\frac{1}{4}$ 日講成 360 日。孔穎達和朱熹顯然都相信這裡的「當期」是計算陽曆。李守力《周易詮釋》提出了一個假說，認為太陰曆一年十二月 354 日與太陽曆一年 366 日，二者相加除以二（即取其平均數），剛好為 360。至於太陽曆不取孔穎達和朱熹所說的 $365\frac{1}{4}$ 日，而取 366 日的理由，是因為《尚書·堯典》有「朞三百有六旬有六日，以閏月定四時，成歲」的

17 據朱熹《周易本義》的解釋，同上注，頁 235。

18 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷七，〈繫辭上〉，頁 331。

19 《周禮·春官·大史》掌「正歲年以序事」，鄭《注》云：「中數曰歲，朔數曰年。」孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮注疏》（北京：中華書局，2013 年），卷五一，〈春官·大史〉，頁 2082。古代「歲」與「年」不同，用以區別陽曆與陰曆。（雄按：《左傳》昭公七年「日月之會是謂辰」；《正義》引《爾雅·釋天》「唐虞曰載，夏曰歲，殷曰祀，周曰年」；孫炎曰：「四時一終曰歲，取歲星行一次也；年，取年穀一熟。」說：「是言歲即年也。」這是從寬泛的意義指出「歲」即是「年」。鄭玄注《周禮》的歲年異義，應係後起之義。）「朔數」354 日即六個大月（30 日）加六個月小月（29 日）而成之數。《禮記注疏》孔穎達《疏》：「中數者，謂十二月中氣一周，揔三百六十五日四分之一，謂之一歲。朔數者，朔，十二月之朔，一周謂三百五十四日，謂之為年。此是歲年相對，故有朔數、中數之別。若散而言之，歲亦年也。故《爾雅·釋天》云『唐虞曰載，夏曰歲，商曰祀，周曰年』是也。」鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷十四，〈月令〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁 536-537。

有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。是故四營而成易，十有八變而成卦。八卦而小成。引而伸之，觸類而長之，天下之能事畢矣。¹⁴

本章實可分為三段，第三段又分為「大衍之數五十」、「乾之策」兩節。

第一段「天一、地二……」論天地之數一節，「天數、地數」實即奇數、偶數，施用於禮制，即《禮記》所論剛日、柔日，其數即「剛數、柔數」。¹⁵

第二段「天地之數」特別強調「五位相得」，後世即以四方加上中央，合為五位，而以天地之數充實之：生數一居北方，二居南方，三居東方，四居西方，土數五居中央；成數六居北方，七居南方，八居東方，九居西方，土數之成十居中央。邵雍、朱熹即以「河圖」說之。朱熹說：

二十有五者，五奇之積也；三十者，五耦之積也。變化，謂一變生水而六化成之（雄按：即一、六居北方）；二化生火而七變成之（雄按：即二、七居南方）；三變生木而八化成之（雄按：即三、八居東方）；四化生金而九變成之（雄按：即四、九居西方）；五變生土而十化成之（雄按：即五、十居中央）。鬼神，謂凡奇耦生成之屈伸往來者。¹⁶

以上第一、二段是「占筮之數」的原理，歷來學者視之為伏羲畫卦的依據，而認為是《易》數的根源。

第三段即揲著演卦之法計算的結果。「乾之策，二百一十有

14 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，〈繫辭上傳〉，頁 233-236。程頤、朱熹於〈繫辭傳〉此章序列與《五經正義》王弼《注》本不同，更為合理，故從之。朱熹《周易本義》：「此簡本在第十章之首。程子曰，宜在此。今從之。此言天地之數，陽奇陰偶，即所謂河圖者也。」（卷三，頁 233。）

15 上古以天干記日，十日一旬，奇數之甲、丙、戊、庚、壬為剛日，偶數之乙、丁、己、辛、癸為柔日。

16 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，卷三，〈繫辭上傳〉，頁 234。

六」者，即三變而餘策三十六，乘以〈乾〉「六爻之策數」¹⁷得二百一十六，以四揲之得「九」為老陽；「坤之策，百四十有四」者，即三變而餘策二十四，乘以〈坤〉「六爻之策數」得一百四十四，以四揲之得「六」為老陰。至於〈繫辭傳〉稱「二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也」，孔穎達《周易正義》的解釋是：六十四卦三百八十四爻，陰陽各當其半，即各得一百九十二。陽爻爻別三十六（九乘以四營之數）乘以一百九十二，得六千九百一十二；陰爻爻別二十四（六乘以四營之數）乘以一百九十二，得四千六百零八。二者相加為一萬一千五百二十。¹⁸

「凡三百六十，當期之日」所謂「當期」，即指回歸年（日照於北回歸線及南回歸線往返一周）之長度，為 $365\frac{1}{4}$ 日，或稱之為「中數」，古稱「歲」；相對則陰曆 12 個月的天數 354 日，或稱之為「朔數」，古稱「年」。¹⁹ 朱熹認為 360 日是「此特舉成數而概言之耳」，「概言之」是「大概來說」之意，亦即將 $365\frac{1}{4}$ 日講成 360 日。孔穎達和朱熹顯然都相信這裡的「當期」是計算陽曆。李守力《周易詮釋》提出了一個假說，認為太陰曆一年十二月 354 日與太陽曆一年 366 日，二者相加除以二（即取其平均數），剛好為 360。至於太陽曆不取孔穎達和朱熹所說的 $365\frac{1}{4}$ 日，而取 366 日的理由，是因為《尚書·堯典》有「朞三百有六旬有六日，以閏月定四時，成歲」的

17 據朱熹《周易本義》的解釋，同上注，頁 235。

18 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷七，〈繫辭上〉，頁 331。

19 《周禮·春官·大史》掌「正歲年以序事」，鄭《注》云：「中數曰歲，朔數曰年。」孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮注疏》（北京：中華書局，2013 年），卷五一，〈春官·大史〉，頁 2082。古代「歲」與「年」不同，用以區別陽曆與陰曆。（雄按：《左傳》昭公七年「日月之會是謂辰」；《正義》引《爾雅·釋天》「唐虞曰載，夏曰歲，殷曰祀，周曰年」；孫炎曰：「四時一終曰歲，取歲星行一次也；年，取年穀一熟。」說：「是言歲即年也。」這是從寬泛的意義指出「歲」即是「年」。鄭玄注《周禮》的歲年異義，應係後起之義。）「朔數」354 日即六個大月（30 日）加六個月小月（29 日）而成之數。《禮記注疏》孔穎達《疏》：「中數者，謂十二月中氣一周，揔三百六十五日四分之一，謂之一歲。朔數者，朔，十二月之朔，一周謂三百五十四日，謂之為年。此是歲年相對，故有朔數、中數之別。若散而言之，歲亦年也。故《爾雅·釋天》云『唐虞曰載，夏曰歲，商曰祀，周曰年』是也。」鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷十四，〈月令〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁 536-537。

記載。²⁰ 這個假說看起來的確能自圓其說，但問題在於，它沒有足夠理據證明所講的就是《周易》作者原本想表達的道理。

「河圖」以外，八卦也有數，布為方位，而成「洛書」：²¹

表 1 八卦之數與方位

巽 四	離 九	坤 二
震 三	中 五	兌 七
艮 八	坎 一	乾 六

林忠軍據此即論「數」出於筮法，說：

所謂數，得之於筮法，是指用來確定卦爻象和表徵卦爻象的數字。它包括著數（原注：天地之數、大衍之數、老少陰陽之數、策數等）、五行之數、九宮之數及河洛之數。²²

「筮數」除了我和林忠軍所說的揲著之數外，學界或用來指稱出土數字卦。李學勤《周易溯源》第四章第三節「出土筮數與三易研究」說：「這裡所講的「筮數」，即很多學者近年討論的『數字卦』，指在甲骨、青銅器、陶器、石器 etc 文物上面看到的占筮所得數字。」²³ 關於出土卜骨與《易》卦的關係，除了李著外，李零《中國方術考》第四章「早期卜筮的新發現」也有詳述。²⁴《周易》成書以前，學者

20 李守力：《周易詮釋》（蘭州：蘭州大學出版社，2016年），卷二，〈周易古經下經·革卦〉，頁 597。

21 雄按：朱熹《周易本義》卷首列邵雍的「河圖」，劉牧《易數鉤隱圖》指為「洛書」；邵雍之「洛書」，劉牧則指為「河圖」。這是說邵雍是「圖十書九」，而劉牧則是「圖九書十」。故《周易本義》引蔡元定曰：「圖書之象，自漢孔安國、劉歆、魏關朗子明、有宋康節先生邵雍堯夫，皆謂如此。至劉牧始兩易其名，而諸家因之。故今復之，悉從其舊。」（朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，〈前言〉，頁 13。）

22 林忠軍：《象數易學發展史》第一卷（濟南：齊魯書社，1994年），頁 1。

23 李學勤：《周易溯源》（成都：巴蜀書社，2006年），頁 273。

24 李零：《中國方術考》（北京：東方出版社，2000年），頁 232-298。

早已發現，甲骨、青銅器中有不少與易卦、占卜相關的符號和文字。北宋徽宗重和元年（1118）湖北孝感出土的安州六器中一件方鼎的銘文，其中有兩組數字元號「七八六六六六，八七六六六六」。近代學者如郭沫若《兩周金文辭大系圖錄攷釋》、²⁵ 唐蘭〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，²⁶ 均有所考釋，認為這些「奇字」實即數字。李學勤、邢文、李宗焜等均曾討論數字卦。1978年12月張政烺在中國古文字研究會第一屆年會上發表〈古代筮法與文王演《周易》〉的演講，將出土的數字元號與《周易·繫辭傳》中的揲著之法互證，兩年後又發表了〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉。²⁷ 數字卦的發現，因為多了不尋常的例子，例如張政烺從《續殷文存》卷上頁7找到的一件鼎銘上的四個數目字的「卦」：²⁸



圖1 鼎銘八八六八（引自《續殷文存》卷上頁7）

六、八在《周易》筮法中為老陰、少陰之數，但這樣四個數字的結

25 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄攷釋》（北京：科學出版社，1957年）。

26 唐蘭：〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，《考古學報》1957年第2期，頁33-36。

27 張政烺：〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，《考古學報》1980年第4期，頁403-415。張政烺的發現，對於近四十年《易》學產生相當大的衝擊，其研究成果詳見李零等整理：《張政烺論易叢稿》（北京：中華書局，2015年）。關於數字卦與《易》占的關係，並參李宗焜：〈數字卦與陰陽爻〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第77本第2分（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2006年），頁279-318；邢文：〈數字卦與《周易》形成的若干問題〉，《臺大中文學報》第27期（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2007年），頁1-32。

28 引自張政烺：〈殷墟甲骨文中所見的一種筮卦〉，收入李零等整理：《張政烺論易叢稿》，頁64-76。

記載。²⁰ 這個假說看起來的確能自圓其說，但問題在於，它沒有足夠理據證明所講的就是《周易》作者原本想表達的道理。

「河圖」以外，八卦也有數，布為方位，而成「洛書」：²¹

表 1 八卦之數與方位

巽 四	離 九	坤 二
震 三	中 五	兌 七
艮 八	坎 一	乾 六

林忠軍據此即論「數」出於筮法，說：

所謂數，得之於筮法，是指用來確定卦爻象和表徵卦爻象的數字。它包括著數（原注：天地之數、大衍之數、老少陰陽之數、策數等）、五行之數、九宮之數及河洛之數。²²

「筮數」除了我和林忠軍所說的揲著之數外，學界或用來指稱出土數字卦。李學勤《周易溯源》第四章第三節「出土筮數與三易研究」說：「這裡所講的「筮數」，即很多學者近年討論的『數字卦』，指在甲骨、青銅器、陶器、石器 etc 文物上面看到的占筮所得數字。」²³ 關於出土卜骨與《易》卦的關係，除了李著外，李零《中國方術考》第四章「早期卜筮的新發現」也有詳述。²⁴《周易》成書以前，學者

20 李守力：《周易詮釋》（蘭州：蘭州大學出版社，2016年），卷二，〈周易古經下經·革卦〉，頁597。

21 雄按：朱熹《周易本義》卷首列邵雍的「河圖」，劉牧《易數鉤隱圖》指為「洛書」；邵雍之「洛書」，劉牧則指為「河圖」。這是說邵雍是「圖十書九」，而劉牧則是「圖九書十」。故《周易本義》引蔡元定曰：「圖書之象，自漢孔安國、劉歆、魏關朗子明、有宋康節先生邵雍堯夫，皆謂如此。至劉牧始兩易其名，而諸家因之。故今復之，悉從其舊。」（朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》，〈前言〉，頁13。）

22 林忠軍：《象數易學發展史》第一卷（濟南：齊魯書社，1994年），頁1。

23 李學勤：《周易溯源》（成都：巴蜀書社，2006年），頁273。

24 李零：《中國方術考》（北京：東方出版社，2000年），頁232-298。

早已發現，甲骨、青銅器中有不少與易卦、占卜相關的符號和文字。北宋徽宗重和元年（1118）湖北孝感出土的安州六器中一件方鼎的銘文，其中有兩組數字元號「七八六六六六，八七六六六六」。近代學者如郭沫若《兩周金文辭大系圖錄攷釋》、²⁵ 唐蘭〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，²⁶ 均有所考釋，認為這些「奇字」實即數字。李學勤、邢文、李宗焜等均曾討論數字卦。1978年12月張政烺在中國古文字研究會第一屆年會上發表〈古代筮法與文王演《周易》〉的演講，將出土的數字元號與《周易·繫辭傳》中的揲著之法互證，兩年後又發表了〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉。²⁷ 數字卦的發現，因為多了不尋常的例子，例如張政烺從《續殷文存》卷上頁7找到的一件鼎銘上的四個數目字的「卦」：²⁸



圖1 鼎銘八八六八（引自《續殷文存》卷上頁7）

六、八在《周易》筮法中為老陰、少陰之數，但這樣四個數字的結

25 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄攷釋》（北京：科學出版社，1957年）。

26 唐蘭：〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉，《考古學報》1957年第2期，頁33-36。

27 張政烺：〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，《考古學報》1980年第4期，頁403-415。張政烺的發現，對於近四十年《易》學產生相當大的衝擊，其研究成果詳見李零等整理：《張政烺論易叢稿》（北京：中華書局，2015年）。關於數字卦與《易》占的關係，並參李宗焜：〈數字卦與陰陽爻〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第77本第2分（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2006年），頁279-318；邢文：〈數字卦與《周易》形成的若干問題〉，《臺大中文學報》第27期（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2007年），頁1-32。

28 引自張政烺：〈殷墟甲骨文中所見的一種筮卦〉，收入李零等整理：《張政烺論易叢稿》，頁64-76。

合，代表了甚麼？讓人費解。張政烺試引揚雄《太玄》乃至漢以後的筮法解釋，恐亦徒勞。因為就《周易》而言，六十四卦絕對是由三爻卦相重為六爻卦，沒有其他組成的可能。如果用晚於《周易》的後世筮法，去解釋《周易》以前的甲骨鼎銘上的數字卦，必然錯置時空，徒增混淆。數字卦的出現，的確讓學術界重新考慮了占卜的源流以及《易》卦的種類等相關問題，但很難將之增添入《易》的占筮之數討論。

〈繫辭傳〉中「大衍之數五十，其用四十有九」一段文字，就是講用五十根蓍草揲蓍成卦之法。筮儀三揲以後得出的數目是「九、八、七、六」四種可能，分別為「老陽、少陰、少陽、老陰」。六爻得出以後，依照陰陽的分布，得出「本卦」；再依照老少的分布，遇「老」皆變（陰變為陽，陽變為陰），遇「少」皆不變，於是得出「之卦」。再依變爻的多少、位置，而決定以「本卦」抑或「之卦」的某一爻爻辭為占辭。占筮之數是六十四卦的基本原理，實際的占例在《左傳》、《國語》中俯拾皆是（也有一些筮例存在爭議）。缺乏了占筮之數，任何的占斷都無法獲得。占斷所衍生出來、涉及人生意義的說解也難以自圓其說。

又，過去明義士（James M. Menzies）、屈萬里、饒宗頤等專論「筮數」源於「龜數」（饒先生並引「生數」、「成數」解釋「龜數」、「筮數」），可能只著眼於爻題六、九之數，而未及全面討論卦爻辭中所有數字。

（二）爻位之數

爻位之數講的是各卦各爻的位置。隨著錯、綜、旁通等卦與卦之間的關係，爻位之數與各爻的吉凶悔吝密切聯繫，影響了各爻的占斷結果。傳統學者將一陰五陽、二陰四陽、三陰三陽等各種卦作出歸納，²⁹ 都是企圖透過分類方式，窺探爻位元之數所可能昭顯的

29 這一類的工作最常見於南宋以降的許多「卦變圖」，讀者可參拙著〈論儒道《易》圖的類型與變異〉討論卦變圖的一節，尤其引錄的第 64 圖「六十四卦六爻皆變占對卦圖」、第 66 圖「古卦變圖」，見鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》（臺北：臺大出版中心，2004 年），頁 214、216。

《易》理奧祕。部分講爻位元之數的理論，符合《周易》的原理，〈繫辭傳〉：「二與四，同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也。……三與五同功，而異位。三多凶，五多功，貴賤之等也。」³⁰ 都是基於《易》主變的原理，發展出來爻位之數的屬性，像「二多譽」、「五多功」，因二爻處內卦之中，五爻處外卦之中，顯然與《周易》尚中的思想有關；「三多凶」、「四多懼」，因「三」居於內卦之上，事理發展變化之極，諸事不宜，³¹ 故有「凶」象；「四」居於外卦之初，事理已變而尚未穩固，故有「懼」象。凡此，皆屬爻位之數，而不離《易》主變的精神的表現。也有部分爻位元之數是後儒從《易》理中推論出來的，雖於《易》理或有符契，但畢竟屬後世一家之言，如漢儒所述「陽升陰降」、「半象」等卦變爻變理論。³² 近世《易》家專論象數的不勝枚舉。自明代來知德《易經集注》以後，清代《易》家如惠棟《易漢學》、焦循《易學三書》均有體系性的說解。本文不及一一細論。筆者所說「爻位之數」即高亨所稱「爻數」。高亨提出「象」、「數」各有兩種，是就本經（卦爻辭）考察所得的結論，並未將後世《易》家之說納入。³³

（三）卦氣之數

卦氣之數主要是講《易》卦和節氣之間的對應關係，因其牽

30 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷八，〈繫辭下〉，頁 374。

31 《易》理本於天道，必然主變，但人生則追求穩定，安土重遷。故〈乾〉卦列首位，必以〈坤〉卦次之，始合乎自然人文的至理。故凡一卦初吉，往往終凶，反之亦然。因事理發展極致，有物極必反之象的緣故。

32 屈萬里先生《先秦漢魏易例述評》（收入《屈萬里先生全集》第八卷〔臺北：聯經出版，1984年〕）論之最詳。拙著《易圖象與易詮釋》亦頗有論說。

33 高亨《周易大傳通說》的區分與本文所分十種「象」和三種「數」不同。本文所講的「占筮之數」和「爻位之數」，包括了高氏所講的兩種數，但內容略有不同。高亨說：「簡言之，象有兩種：一曰卦象，包括卦位，即八卦與六十四卦所象之事物及其位置關係。二曰爻象，即陰陽兩爻所象之事物。數有兩種：一曰陰陽數，如奇數為陽數，偶數為陰數等是。二曰爻數，即爻位，以爻之位次表明事物之位置關係。此是象數之主要內容。」收入高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），卷首，〈《周易大傳》通說〉，頁 14。我和高亨的看法不同，主要是彼此對象數的定義不一樣。

合，代表了甚麼？讓人費解。張政烺試引揚雄《太玄》乃至漢以後的筮法解釋，恐亦徒勞。因為就《周易》而言，六十四卦絕對是由三爻卦相重為六爻卦，沒有其他組成的可能。如果用晚於《周易》的後世筮法，去解釋《周易》以前的甲骨鼎銘上的數字卦，必然錯置時空，徒增混淆。數字卦的出現，的確讓學術界重新考慮了占卜的源流以及《易》卦的種類等相關問題，但很難將之增添入《易》的占筮之數討論。

〈繫辭傳〉中「大衍之數五十，其用四十有九」一段文字，就是講用五十根蓍草揲蓍成卦之法。筮儀三揲以後得出的數目是「九、八、七、六」四種可能，分別為「老陽、少陰、少陽、老陰」。六爻得出以後，依照陰陽的分布，得出「本卦」；再依照老少的分布，遇「老」皆變（陰變為陽，陽變為陰），遇「少」皆不變，於是得出「之卦」。再依變爻的多少、位置，而決定以「本卦」抑或「之卦」的某一爻爻辭為占辭。占筮之數是六十四卦的基本原理，實際的占例在《左傳》、《國語》中俯拾皆是（也有一些筮例存在爭議）。缺乏了占筮之數，任何的占斷都無法獲得。占斷所衍生出來、涉及人生意義的說解也難以自圓其說。

又，過去明義士（James M. Menzies）、屈萬里、饒宗頤等專論「筮數」源於「龜數」（饒先生並引「生數」、「成數」解釋「龜數」、「筮數」），可能只著眼於爻題六、九之數，而未及全面討論卦爻辭中所有數字。

（二）爻位之數

爻位之數講的是各卦各爻的位置。隨著錯、綜、旁通等卦與卦之間的關係，爻位之數與各爻的吉凶悔吝密切聯繫，影響了各爻的占斷結果。傳統學者將一陰五陽、二陰四陽、三陰三陽等各種卦作出歸納，²⁹ 都是企圖透過分類方式，窺探爻位元之數所可能昭顯的

29 這一類的工作最常見於南宋以降的許多「卦變圖」，讀者可參拙著〈論儒道《易》圖的類型與變異〉討論卦變圖的一節，尤其引錄的第 64 圖「六十四卦六爻皆變占對卦圖」、第 66 圖「古卦變圖」，見鄭吉雄：《易圖象與易詮釋》（臺北：臺大出版中心，2004 年），頁 214、216。

《易》理奧祕。部分講爻位元之數的理論，符合《周易》的原理，〈繫辭傳〉：「二與四，同功而異位，其善不同，二多譽，四多懼，近也。……三與五同功，而異位。三多凶，五多功，貴賤之等也。」³⁰都是基於《易》主變的原理，發展出來爻位之數的屬性，像「二多譽」、「五多功」，因二爻處內卦之中，五爻處外卦之中，顯然與《周易》尚中的思想有關；「三多凶」、「四多懼」，因「三」居於內卦之上，事理發展變化之極，諸事不宜，³¹故有「凶」象；「四」居於外卦之初，事理已變而尚未穩固，故有「懼」象。凡此，皆屬爻位之數，而不離《易》主變的精神的表現。也有部分爻位元之數是後儒從《易》理中推論出來的，雖於《易》理或有符契，但畢竟屬後世一家之言，如漢儒所述「陽升陰降」、「半象」等卦變爻變理論。³²近世《易》家專論象數的不勝枚舉。自明代來知德《易經集注》以後，清代《易》家如惠棟《易漢學》、焦循《易學三書》均有體系性的說解。本文不及一一細論。筆者所說「爻位之數」即高亨所稱「爻數」。高亨提出「象」、「數」各有兩種，是就本經（卦爻辭）考察所得的結論，並未將後世《易》家之說納入。³³

（三）卦氣之數

卦氣之數主要是講《易》卦和節氣之間的對應關係，因其牽

30 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷八，〈繫辭下〉，頁374。

31 《易》理本於天道，必然主變，但人生則追求穩定，安土重遷。故〈乾〉卦列首位，必以〈坤〉卦次之，始合乎自然人文的至理。故凡一卦初吉，往往終凶，反之亦然。因事理發展極致，有物極必反之象的緣故。

32 屈萬里先生《先秦漢魏易例述評》（收入《屈萬里先生全集》第八卷〔臺北：聯經出版，1984年〕）論之最詳。拙著《易圖象與易詮釋》亦頗有論說。

33 高亨《周易大傳通說》的區分與本文所分十種「象」和三種「數」不同。本文所講的「占筮之數」和「爻位之數」，包括了高氏所講的兩種數，但內容略有不同。高亨說：「簡言之，象有兩種：一曰卦象，包括卦位，即八卦與六十四卦所象之事物及其位置關係。二曰爻象，即陰陽兩爻所象之事物。數有兩種：一曰陰陽數，如奇數為陽數，偶數為陰數等是。二曰爻數，即爻位，以爻之位次表明事物之位置關係。此是象數之主要內容。」收入高亨：《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1979年），卷首，〈《周易大傳》通說〉，頁14。我和高亨的看法不同，主要是彼此對象數的定義不一樣。

涉頗廣，故內容規模較大而較繁複，包括消息卦、納音、納甲、飛伏、八宮世應、七十二候等等及其引申。³⁴ 卦氣學說，大行於戰國以迄東漢，其理論基礎在於天人合一思想，認為《易》卦爻結構與天地規律一致，反過來說，天道的運行原理也可以藉《易》卦爻的內容偵知。因此，研究者可以將《易》卦爻與季節、氣候等外緣環境附會。卦氣涉及天文星曆，其中包括了三種理論。

第一是「十二消息卦」。「消」指消滅，「息」指生長。在《易》學中，「消」專指陰氣消滅了陽氣；反過來，「息」專指陽氣壯盛，故而陰氣衰減。「消息卦」的理論源自《彖傳》，根據陰陽、老少象徵四季的觀念，將十二消息卦的觀念落實代表一年十二個月（太陰曆）。我們要特別注意〈復〉卦位於十一月。每年「冬至」都在陽曆十二月二十一或二十二日，約相當於陰曆十一月。「冬至」就是太陽直射地球從南回歸線北上，也就是北半球在日照最短的當日開始轉暖的契機。³⁵ 用「一陽來復」的〈復〉卦☱來代表陰曆十一月，反映了十二消息卦理論符合自然原理，借以諷喻世間萬物以及人間事理，在衰退至極點的時候，應該就是否極泰來的轉捩點。

34 如將消息卦引申到人事。鄭玄注：《易緯乾鑿度》：「消息卦，純者為帝，不純者為王。」（據影清乾隆二十一年〔1756〕雅雨堂刊本影印，收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》〔臺北：成文出版社，1976年〕，第157冊，卷下，頁八上。）「純者」指〈乾〉、〈坤〉二卦，「不純者」指〈復〉、〈臨〉等十卦。《漢書·京房傳》：「然少陰倍力而乘消息。」孟康《注》：「房以消息卦為辟。辟，君也。」（班固撰，顏師古注：《漢書》〔北京：中華書局，1962年〕，卷七五，〈京房傳〉，頁3164。）據《魏書·律曆志》所載《正光術》的記載，十二個消息卦，又稱十二辟卦，各領四卦分值十二月，共六十卦。分別匹配方伯、三公、天子、諸侯、大夫、九卿。見魏收撰：《魏書》（北京：中華書局，1995年），卷一〇七，〈律曆志上〉，頁2679。

35 冬至日照雖為最短，北半球最寒冷卻多於大寒以後。近年因全球轉趨極端氣候，又與傳統不同。

表 2 陽息卦與陰消卦

陽息卦		陰消卦	
十一月	復 	十月	坤 
十二月	臨 	九月	剝 
正月	泰 	八月	觀 
二月	大壯 	七月	否 
三月	夬 	六月	遯 
四月	乾 	五月	姤 

第二是「辟卦及七十二候」說，內容用封建社會政治名位比附卦爻。今天我們不談災異了，也就暫時不必理會它。

第三是「卦氣值日」說，這在我的《周易階梯》中有討論過。就是所謂「六日七分」的說法。這個學說認為一歲（回歸年） $365\frac{1}{4}$ 日的陰陽循環，恰好是六十四卦循環的反映，於是漢儒創立了六十四卦「值日」的說法，各卦就像「值日生」一樣，輪流在一年之中的某幾天在地球「當值」。其中「四正卦」是否值日，有不同的說法，或認為只是代表「二分二至」（春分、夏至、秋分、冬至），或認為「四正卦」每卦六爻共二十四爻分當二十四節氣。總之，「四正卦」以外的六十卦，分值十二個月，等於每五卦（共三十爻）負責一個月，一爻當值一日。但這樣計，減去「四正卦」以後的六十卦只能當值三百六十日，剩下的 $5\frac{1}{4}$ 日怎麼辦呢？於是他們將每日再分拆為「80分」， $5\frac{1}{4}$ 日共計420分，六十卦輪流當值，每卦又得多分擔「7分」，就變成「六日七分」。根據《魏書·律曆志》中所記的《正光術》，六十卦的值班表如下：

表 3 六十卦值班表

十一月	未濟、蹇、頤、中孚、復
十二月	屯、謙、睽、升、臨
正月	小過、蒙、益、漸、泰
二月	需、隨、晉、解、大壯
三月	豫、訟、蠱、革、夬

涉頗廣，故內容規模較大而較繁複，包括消息卦、納音、納甲、飛伏、八宮世應、七十二候等等及其引申。³⁴ 卦氣學說，大行於戰國以迄東漢，其理論基礎在於天人合一思想，認為《易》卦爻結構與天地規律一致，反過來說，天道的運行原理也可以藉《易》卦爻的內容偵知。因此，研究者可以將《易》卦爻與季節、氣候等外緣環境附會。卦氣涉及天文星曆，其中包括了三種理論。

第一是「十二消息卦」。「消」指消滅，「息」指生長。在《易》學中，「消」專指陰氣消滅了陽氣；反過來，「息」專指陽氣壯盛，故而陰氣衰減。「消息卦」的理論源自《彖傳》，根據陰陽、老少象徵四季的觀念，將十二消息卦的觀念落實代表一年十二個月（太陰曆）。我們要特別注意〈復〉卦位於十一月。每年「冬至」都在陽曆十二月二十一或二十二日，約相當於陰曆十一月。「冬至」就是太陽直射地球從南回歸線北上，也就是北半球在日照最短的當日開始轉暖的契機。³⁵ 用「一陽來復」的〈復〉卦☱來代表陰曆十一月，反映了十二消息卦理論符合自然原理，借以諷喻世間萬物以及人間事理，在衰退至極點的時候，應該就是否極泰來的轉捩點。

34 如將消息卦引申到人事。鄭玄注：《易緯乾鑿度》：「消息卦，純者為帝，不純者為王。」（據影清乾隆二十一年〔1756〕雅雨堂刊本影印，收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》〔臺北：成文出版社，1976年〕，第157冊，卷下，頁八上。）「純者」指〈乾〉、〈坤〉二卦，「不純者」指〈復〉、〈臨〉等十卦。《漢書·京房傳》：「然少陰倍力而乘消息。」孟康《注》：「房以消息卦為辟。辟，君也。」（班固撰，顏師古注：《漢書》〔北京：中華書局，1962年〕，卷七五，〈京房傳〉，頁3164。）據《魏書·律曆志》所載《正光術》的記載，十二個消息卦，又稱十二辟卦，各領四卦分值十二月，共六十卦。分別匹配方伯、三公、天子、諸侯、大夫、九卿。見魏收撰：《魏書》（北京：中華書局，1995年），卷一〇七，〈律曆志上〉，頁2679。

35 冬至日照雖為最短，北半球最寒冷卻多於大寒以後。近年因全球轉趨極端氣候，又與傳統不同。

表 2 陽息卦與陰消卦

陽息卦		陰消卦	
十一月	復 	十月	坤 
十二月	臨 	九月	剝 
正月	泰 	八月	觀 
二月	大壯 	七月	否 
三月	夬 	六月	遯 
四月	乾 	五月	姤 

第二是「辟卦及七十二候」說，內容用封建社會政治名位比附卦爻。今天我們不談災異了，也就暫時不必理會它。

第三是「卦氣值日」說，這在我的《周易階梯》中有討論過。就是所謂「六日七分」的說法。這個學說認為一歲（回歸年） $365\frac{1}{4}$ 日的陰陽循環，恰好是六十四卦循環的反映，於是漢儒創立了六十四卦「值日」的說法，各卦就像「值日生」一樣，輪流在一年之中的某幾天在地球「當值」。其中「四正卦」是否值日，有不同的說法，或認為只是代表「二分二至」（春分、夏至、秋分、冬至），或認為「四正卦」每卦六爻共二十四爻分當二十四節氣。總之，「四正卦」以外的六十卦，分值十二個月，等於每五卦（共三十爻）負責一個月，一爻當值一日。但這樣計，減去「四正卦」以後的六十卦只能當值三百六十日，剩下的 $5\frac{1}{4}$ 日怎麼辦呢？於是他們將每日再分拆為「80分」， $5\frac{1}{4}$ 日共計420分，六十卦輪流當值，每卦又得多分擔「7分」，就變成「六日七分」。根據《魏書·律曆志》中所記的《正光術》，六十卦的值班表如下：

表 3 六十卦值班表

十一月	未濟、蹇、頤、中孚、復
十二月	屯、謙、睽、升、臨
正月	小過、蒙、益、漸、泰
二月	需、隨、晉、解、大壯
三月	豫、訟、蠱、革、夬

(續上表)

四月	旅、師、比、小畜、乾
五月	大有、家人、井、咸、姤
六月	鼎、豐、渙、履、遯
七月	恆、節、同人、損、否
八月	巽、萃、大畜、賁、觀
九月	歸妹、无妄、明夷、困、剝
十月	艮、既濟、噬嗑、大過、坤

這種排列仍不能避免地遇到困難，例如〈復〉卦䷗卦辭說「七日來復」，但前一卦〈中孚〉䷛只有「六日七分」，和「七日」之間仍差了73分，這樣一來，就和〈復〉卦卦辭不合了。唯一的辦法，是將更前一卦〈頤〉卦䷚的73分割給〈中孚〉，讓〈中孚〉滿「七日」之數，而完美解釋「七日來復」。但這樣一來，又變成〈頤〉卦又只剩下「五日十四分」，卦一陽之氣的興起，也變成起於〈頤〉卦，而不是像《易緯》所說的「起於中孚」，於是《易》家只好把73分改為割讓給「四正卦」中負責冬至的〈坎〉卦䷜，又因此而不得不對其餘三個「正卦」及它們的前一卦——〈震〉䷲和之前的〈晉〉䷢，〈離〉䷄和之前的〈井〉䷯，〈兌〉䷹和之前的〈大畜〉䷙——總共六個卦，做同樣的處理（割前一卦73分給予「正卦」）。這種任意調撥的說法，人為的痕跡太明顯了，反而證明了卦氣「值日說」不是源出自然界的規律，因為哪一卦值日的長或短，如果是出於自然安排，自不需要後人費盡心思去做安排並且補充說解。³⁶ 這一點，清代《易》家焦循在《易圖略》卷八已做了很好的說明。他說：

易自為易，秭自為秭。其義可通，其用不可合。就所舉孟氏之義，以五卦共三十爻為一月，一爻主一日，雖云六日七分，而此七分未嘗以當一日。京氏傳會於七日來

36 王應麟《困學紀聞》卷一亦論：「〈復〉所謂『七日』，其說有三：一謂卦氣起〈中孚〉，六日七分之後為〈復〉；一謂過〈坤〉六位，至〈復〉為七日；一謂自五月〈姤〉一陰生，至十一月一陽生。」王應麟著，翁元圻等注，樂保群等校點：《困學紀聞（全校本）》（上海：上海古籍出版社，2008年），卷一，〈易〉，頁67-68。此說較為平情近實。

復，苦七分不可以為一日，乃割〈頤〉之七十三分，益於〈中孚〉之六日七分，每日法八十分，以七十三分加入七分，合成一日，為七日。若是卦不起〈中孚〉，而起於〈頤〉，不合於法，故以此七十三分歸諸〈坎〉，而〈頤〉之六日七分，乃僅有五日十四分，於是亦割〈晉〉以歸〈震〉，割〈井〉以歸〈離〉，割〈大畜〉以歸〈兌〉，錯亂不經，誠如一行所謂，不知京氏固非，孟亦未是。³⁷

焦循坦然指出將《周易》的數字系統硬是和曆法牽扯在一起，是沒有道理的。³⁸

卦氣的學說將六十四卦和一年之中運行在天地之間的「氣」的變化相配合，企圖提出一套具有系統性的學說。要注意「卦氣」不只是以二十四氣為對象，而是針對宇宙論的陰、陽二氣消長，所以必不能不同時顧及太陽與月亮、陰曆與陽曆。然而，六十四卦建立的年代，早至殷商。即使是西周初年《周易》重構六十四卦的次序，再寫新的卦辭和爻辭，當時的天文曆法知識仍然有限，卦爻無法完全和自然界的規律吻合，是事實。所以今天我們就把卦氣視為古代文化遺產，知道它是古人以系統性觀念看待世界的一種方法，就夠了。

（四）哲理之數

占筮、爻位、卦氣等三種「數」之間，各有其範疇，但究其遠源，彼此之間頗有密切交涉，所以亦不宜過度區分。《易傳》中尚有闡發抽象觀念的哲理之「數」，有時與以上三種數有關係，有時則屬新創，情形較繁複，〈繫辭〉、〈說卦〉二傳尤其如此（緊貼著解

37 「秝」即「曆」。焦循：《易圖略》，據清道光九年（1829）刊《皇清經解》本影印，收入《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第146冊，卷八，「論納甲第六」，頁八下。此段文字批評不同《易》家解釋「六日七分」之說的歧異。

38 其實清初梅文鼎《曆學答問》已批評說：「《大衍》本為名曆，測算諸法，至此大備，後世不能出其範圍。特以《易》數言曆，反多牽附，其失與《太初》之起數鐘律同也。」見梅文鼎：《曆學答問·答嘉興高念祖先生》，收入氏著：《梅文鼎全集》（合肥：黃山書社，2020年），第1冊，頁178。又詳屈萬里《先秦漢魏易例述評》關於「卦氣」的討論（頁82-98）。

(續上表)

四月	旅、師、比、小畜、乾
五月	大有、家人、井、咸、姤
六月	鼎、豐、渙、履、遯
七月	恆、節、同人、損、否
八月	巽、萃、大畜、賁、觀
九月	歸妹、无妄、明夷、困、剝
十月	艮、既濟、噬嗑、大過、坤

這種排列仍不能避免地遇到困難，例如〈復〉卦☱卦辭說「七日來復」，但前一卦〈中孚〉☱只有「六日七分」，和「七日」之間仍差了73分，這樣一來，就和〈復〉卦卦辭不合了。唯一的辦法，是將更前一卦〈頤〉卦☶的73分割給〈中孚〉，讓〈中孚〉滿「七日」之數，而完美解釋「七日來復」。但這樣一來，又變成〈頤〉卦又只剩下「五日十四分」，卦一陽之氣的興起，也變成起於〈頤〉卦，而不是像《易緯》所說的「起於中孚」，於是《易》家只好把73分改為割讓給「四正卦」中負責冬至的〈坎〉卦☵，又因此而不得不對其餘三個「正卦」及它們的前一卦——〈震〉☳和之前的〈晉〉☱，〈離〉☲和之前的〈井〉☱，〈兌〉☱和之前的〈大畜〉☱——總共六個卦，做同樣的處理（割前一卦73分給予「正卦」）。這種任意調撥的說法，人為的痕跡太明顯了，反而證明了卦氣「值日說」不是源出自然界的規律，因為哪一卦值日的長或短，如果是出於自然安排，自不需要後人費盡心思去做安排並且補充說解。³⁶ 這一點，清代《易》家焦循在《易圖略》卷八已做了很好的說明。他說：

易自為易，秭自為秭。其義可通，其用不可合。就所舉孟氏之義，以五卦共三十爻為一月，一爻主一日，雖云六日七分，而此七分未嘗以當一日。京氏傳會於七日來

36 王應麟《困學紀聞》卷一亦論：「〈復〉所謂『七日』，其說有三：一謂卦氣起〈中孚〉，六日七分之後為〈復〉；一謂過〈坤〉六位，至〈復〉為七日；一謂自五月〈姤〉一陰生，至十一月一陽生。」王應麟著，翁元圻等注，樂保群等校點：《困學紀聞（全校本）》（上海：上海古籍出版社，2008年），卷一，〈易〉，頁67-68。此說較為平情近實。

復，苦七分不可以為一日，乃割〈頤〉之七十三分，益於〈中孚〉之六日七分，每日法八十分，以七十三分加入七分，合成一日，為七日。若是卦不起〈中孚〉，而起於〈頤〉，不合於法，故以此七十三分歸諸〈坎〉，而〈頤〉之六日七分，乃僅有五日十四分，於是亦割〈晉〉以歸〈震〉，割〈井〉以歸〈離〉，割〈大畜〉以歸〈兌〉，錯亂不經，誠如一行所謂，不知京氏固非，孟亦未是。³⁷

焦循坦然指出將《周易》的數字系統硬是和曆法牽扯在一起，是沒有道理的。³⁸

卦氣的學說將六十四卦和一年之中運行在天地之間的「氣」的變化相配合，企圖提出一套具有系統性的學說。要注意「卦氣」不只是以二十四氣為對象，而是針對宇宙論的陰、陽二氣消長，所以必不能不同時顧及太陽與月亮、陰曆與陽曆。然而，六十四卦建立的年代，早至殷商。即使是西周初年《周易》重構六十四卦的次序，再寫新的卦辭和爻辭，當時的天文曆法知識仍然有限，卦爻無法完全和自然界的規律吻合，是事實。所以今天我們就把卦氣視為古代文化遺產，知道它是古人以系統性觀念看待世界的一種方法，就夠了。

（四）哲理之數

占筮、爻位、卦氣等三種「數」之間，各有其範疇，但究其遠源，彼此之間頗有密切交涉，所以亦不宜過度區分。《易傳》中尚有闡發抽象觀念的哲理之「數」，有時與以上三種數有關係，有時則屬新創，情形較繁複，〈繫辭〉、〈說卦〉二傳尤其如此（緊貼著解

37 「秝」即「曆」。焦循：《易圖略》，據清道光九年（1829）刊《皇清經解》本影印，收入《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第146冊，卷八，「論納甲第六」，頁八下。此段文字批評不同《易》家解釋「六日七分」之說的歧異。

38 其實清初梅文鼎《曆學答問》已批評說：「《大衍》本為名曆，測算諸法，至此大備，後世不能出其範圍。特以《易》數言曆，反多牽附，其失與《太初》之起數鐘律同也。」見梅文鼎：《曆學答問·答嘉興高念祖先生》，收入氏著：《梅文鼎全集》（合肥：黃山書社，2020年），第1冊，頁178。又詳屈萬里《先秦漢魏易例述評》關於「卦氣」的討論（頁82-98）。

釋卦爻辭的《彖傳》、《象傳》較少體系性新創的數字觀念，暫置不論）。二傳之中，〈繫辭傳〉涉及筮數，又特別繁複。這些闡發抽象觀念的數字，既與占筮有關，也關乎《易》陰陽哲學之理，有些前有所承，有的則屬新創。

〈繫辭傳〉中的抽象數字，當以「一」為首，即所謂「天下之動，貞夫一者也」。《老子》「侯王得一以為天下貞」的理念亦出於此。³⁹ 這個「一」就是「太極」：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」⁴⁰ 筮法「大衍之數五十，其用四十有九」表示了有一爻象徵「太極」不用。數之「一」也派生出「元」的觀念。說詳下文。「一」之後就是「三」。〈繫辭傳〉：「六爻之動，三極之道也。」⁴¹ 韓康伯釋為「三材之道」，其說固然原本傳文「有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六」。〈文言傳〉對〈乾〉卦的解釋亦本於此：「九三，重剛而不中，上不在天，下不在田。……九四，重剛而不中，上不在天，下不在田，中不在人。」⁴² 雄按：九四「中不在人」指九三而言。根據這段文字，可作圖示如下：

表 4 三才與爻位

爻位	象徵
上	天
五	
四	人
三	
二	地
初	

初、二兩爻象徵「地」，三、四兩爻象徵「人」，五、上兩爻象徵「天」。「三才之道」的分布如此。

39 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年），第三十九章，頁106。

40 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷七，〈繫辭上〉，頁340。

41 同上注，頁309。

42 同上注，卷一，〈乾〉，頁26-27。

〈繫辭傳〉又討論到「四」的觀念：「《易》有聖人之道四焉」，分別為：「以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」⁴³何以聖人之道要區分為「四」而不是其他的數？相信這主要是基於筮法「揲之以四以象四時」，而四時又象四方、四象⁴⁴的緣故。

〈繫辭傳〉也說「參伍以變，錯綜其數」。其中「參伍」二字，可讀為「參互」，亦或釋為「三、五」。⁴⁵《史記·天官書》以數字統紀歷代興衰，並強調「為國者必貴三、五」，這「三、五」是實數：

夫天運，三十歲一小變，百年中變，五百載大變；三大變一紀，三紀而大備：此其大數也。為國者必貴三五，上下各千歲，然后天人之際續備。⁴⁶

「三、五」為關鍵性的數字：由三十而百、由百而五百，由五百而一千五百，既是國運，也是天運。⁴⁷《天官書》的理論形態，論上下各千歲，雖然比不上《皇極經世書》所講的十二萬九千六百年，但其模式已開劉歆《三統曆》、邵雍《皇極經世書》之先。三十年為一世，亦是漢儒的講法。按《論語·子路》：「子曰：如有王者，必世而後仁。」⁴⁸邢昺《疏》說：「三十年曰世。」⁴⁹《說文解字》「世」字在「卅」字之後，許慎說：「卅，三十并也。古文省。凡卅之屬

43 同上注，卷七，頁 333。

44 木居東、金居西、火屬南、水屬北。四象即傳文所說「兩儀生四象」及「《易》有四象」，指陰陽於一年間為少陽象春，老陽象夏，少陰象秋，老陰象冬。

45 孔穎達《周易注疏》：「參，三也；伍，五也。或三或五，以相參合，以相改變。」王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷七，〈繫辭上〉，頁 334。《周禮·天官冢宰·司會》：「以參互攷日成。」孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮注疏》，卷十二，〈天官冢宰·司會〉，頁 477。

46 《史記》，卷二七，〈天官書〉，頁 1344。

47 《史記·天官書》亦記：「為天數者，必通三五，終始古今，深觀時變，察其精粗，則天官備矣。」同上注，頁 1351。

48 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，卷十三，〈子路〉，頁 198。

49 同上注。

釋卦爻辭的《彖傳》、《象傳》較少體系性新創的數字觀念，暫置不論）。二傳之中，〈繫辭傳〉涉及筮數，又特別繁複。這些闡發抽象觀念的數字，既與占筮有關，也關乎《易》陰陽哲學之理，有些前有所承，有的則屬新創。

〈繫辭傳〉中的抽象數字，當以「一」為首，即所謂「天下之動，貞夫一者也」。《老子》「侯王得一以為天下貞」的理念亦出於此。³⁹ 這個「一」就是「太極」：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」⁴⁰ 筮法「大衍之數五十，其用四十有九」表示了有一爻象徵「太極」不用。數之「一」也派生出「元」的觀念。說詳下文。「一」之後就是「三」。〈繫辭傳〉：「六爻之動，三極之道也。」⁴¹ 韓康伯釋為「三材之道」，其說固然原本傳文「有天道焉，有人道焉，有地道焉，兼三才而兩之，故六」。〈文言傳〉對〈乾〉卦的解釋亦本於此：「九三，重剛而不中，上不在天，下不在田。……九四，重剛而不中，上不在天，下不在田，中不在人。」⁴² 雄按：九四「中不在人」指九三而言。根據這段文字，可作圖示如下：

表 4 三才與爻位

爻位	象徵
上	天
五	
四	人
三	
二	地
初	

初、二兩爻象徵「地」，三、四兩爻象徵「人」，五、上兩爻象徵「天」。「三才之道」的分布如此。

39 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年），第三十九章，頁106。

40 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷七，〈繫辭上〉，頁340。

41 同上注，頁309。

42 同上注，卷一，〈乾〉，頁26-27。

〈繫辭傳〉又討論到「四」的觀念：「《易》有聖人之道四焉」，分別為：「以言者尚其辭，以動者尚其變，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。」⁴³何以聖人之道要區分為「四」而不是其他的數？相信這主要是基於筮法「揲之以四以象四時」，而四時又象四方、四象⁴⁴的緣故。

〈繫辭傳〉也說「參伍以變，錯綜其數」。其中「參伍」二字，可讀為「參互」，亦或釋為「三、五」。⁴⁵《史記·天官書》以數字統紀歷代興衰，並強調「為國者必貴三、五」，這「三、五」是實數：

夫天運，三十歲一小變，百年中變，五百載大變；三大變一紀，三紀而大備：此其大數也。為國者必貴三五，上下各千歲，然后天人之際續備。⁴⁶

「三、五」為關鍵性的數字：由三十而百、由百而五百，由五百而一千五百，既是國運，也是天運。⁴⁷《天官書》的理論形態，論上下各千歲，雖然比不上《皇極經世書》所講的十二萬九千六百年，但其模式已開劉歆《三統曆》、邵雍《皇極經世書》之先。三十年為一世，亦是漢儒的講法。按《論語·子路》：「子曰：如有王者，必世而後仁。」⁴⁸邢昺《疏》說：「三十年曰世。」⁴⁹《說文解字》「世」字在「卅」字之後，許慎說：「卅，三十并也。古文省。凡卅之屬

43 同上注，卷七，頁 333。

44 木居東、金居西、火屬南、水屬北。四象即傳文所說「兩儀生四象」及「《易》有四象」，指陰陽於一年間為少陽象春，老陽象夏，少陰象秋，老陰象冬。

45 孔穎達《周易注疏》：「參，三也；伍，五也。或三或五，以相參合，以相改變。」王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷七，〈繫辭上〉，頁 334。《周禮·天官冢宰·司會》：「以參互攷日成。」孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮注疏》，卷十二，〈天官冢宰·司會〉，頁 477。

46 《史記》，卷二七，〈天官書〉，頁 1344。

47 《史記·天官書》亦記：「為天數者，必通三五，終始古今，深觀時變，察其精粗，則天官備矣。」同上注，頁 1351。

48 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，卷十三，〈子路〉，頁 198。

49 同上注。

皆从卅。世，三十年爲一世，从卅而曳長之，亦取其聲。」⁵⁰「三十」爲一「世」的講法，除了許慎宣稱的字形字音的近同以外，和《史記·天官書》「天運三十歲一小變」之說也有關係。

三、數字世界的虛與實：政教秩序的寄託

從上文「參伍以變，錯綜其數」可知古代中國文獻中的數字，有時可以實解，有時則必須虛解。實數不含抽象意義，一就是一，二就是二。虛數則抽象喻指繁多，或者別有喻意。就《周易》卦爻辭而言，虛數較多。唯〈復〉卦辭「七日來復」如上文指出，則兼有實義。〈震〉六二及〈既濟〉六二的「勿逐，七日得」，亦承〈復〉卦「七日來復」的含義，取天道反覆，失而復得的意思，屬於虛中有實，虛實兼有的例子。

數字中的「虛」、「實」兩義，汪中〈釋三九〉已有詳論。先秦時期「三」和「九」這兩個數字都是「虛數」，有時「不必限以三」，有時「不可知其為三」，有些「不其果為三」，也有些「不必限以九」，有些「不可以言九」（以上引文均為〈釋三九〉的內容）。⁵¹汪中所講的「虛數」，指的是這些數字表達和實質數量無關的抽象

50 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，三篇上，頁90。

51 汪中〈釋三九（上）〉說：「實數可稽也，虛數不可執也。何以知其然也？《易》：『近利市三倍。』《詩》：『如賈三倍。』《論語》：『焉往而不三黜。』《春秋傳》：『三折肱為良醫。』（原注：《楚辭》作「九折肱」。）此不必限以三也。《論語》：『季文子三思而後行』、『雌雉三嗅而作』。《孟子》書：『陳仲子食李三咽。』此不可知其為三也。《論語》子文『三仕三已』；《史記》管仲『三仕三見逐於君』，『三戰三走』；田忌『三戰三勝』；范蠡『三致千金』，此不其果為三也。故知三者，虛數也。《楚辭》『雖九死其猶未悔』，此不能有九也。《詩》：『九十其儀。』《史記》：『若九牛之亡一毛。』又：『腸一日而九迴。』此不必限以九也。《孫子》：『善守者藏於九地之下，善攻者動於九天之上。』此不可以言九也。故知九者，虛數也。推之十百千萬，固亦如此。故學古者通其語言，則不膠其文字矣。」汪中著，王清信、葉純芳點校：《汪中集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年），卷二，〈釋三九（上）〉，頁73-74。

意思。這些數字的運用，部分應該視為修辭技巧，⁵² 並非全屬哲理觀念，因為就具體含義而言，它們並不「虛」。先秦以降，儒者已不斷將這些所謂「虛」的觀念，變成實質意義。以「九」字為例，「雖九死其猶未悔」、「九折肱以成醫」的「九」當然不可能視為實質數字，但如「九州」之名，春秋中期已有；⁵³ 《尚書·禹貢》之中更清清楚楚地標出了每一州的名稱，⁵⁴ 那就很難稱之為「虛」。春秋時期的數字觀念，在闡述天人合一的思想之餘，常含有濃厚的政教訓示的意味。如《左傳》昭公五年莊叔關於日數、天干紀日所涉及的卦氣之數的討論：

初，穆子之生也，莊叔以《周易》筮之，遇〈明夷〉之謙，以示卜楚丘。曰：「是將行，而歸爲子祀。以讒人入，其名曰牛，卒以餒死。明夷，日也。日之數十，故有十時，亦當十位。自王已下，其二爲公、其三爲卿。日上其中，食日爲二，旦日爲三。明夷之謙，明而未融，其當旦乎！故曰『爲子祀』。日之謙當鳥，故曰『明夷于飛』。明之未融，故曰『垂其翼』。象日之動，故曰『君子于行』。當三在旦，故曰『三日不食』。離，火也；艮，山也。離爲火，火焚山，山敗。於人爲言。敗言爲讒，故曰『有攸往，

52 如《詩·豳風·九罭》：「九罭之魚，鱒魴。」《毛傳》云：「九罭，纓罭，小魚之網也。」孔《疏》云：「〈釋器〉云：『纓罭謂之九罭。……』郭朴曰：『纓，今之百囊網也。』……然則百囊之網非小網，而言得小魚之罭者，以其纓促，網目能得小魚，不謂網身小也。」（毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷八，〈豳風·九罭〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁 623。）又《詩·豳風·東山》：「親結其縞，九十其儀。」《毛傳》云：「九十其儀，言多儀也。」孔《疏》云：「數從一而至於十，則數之小成。舉九與十，言其多威儀也。」（毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷八，〈豳風·東山〉，頁 614-615。）

53 如撰著於春秋魯僖公年間的《詩·商頌·玄鳥》：「方命厥后，奄有九有。」《毛傳》：「九有，九州也。」鄭《箋》：「湯有是德，故覆有九州，爲之王也。」（毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷二〇，〈商頌·玄鳥〉，頁 1700。）又襄公四年《左傳》記魏絳云：「昔周辛甲之爲大史也，命百官，官箴王闕。於〈虞人之箴〉曰：『芒芒禹迹，畫爲九州，經啟九道，民有寢廟……』」杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷二九，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁 962-963。

54 依次分別為冀、兗、青、徐、揚、荆、豫、梁、雍。

皆从卅。世，三十年爲一世，从卅而曳長之，亦取其聲。」⁵⁰「三十」爲一「世」的講法，除了許慎宣稱的字形字音的近同以外，和《史記·天官書》「天運三十歲一小變」之說也有關係。

三、數字世界的虛與實：政教秩序的寄託

從上文「參伍以變，錯綜其數」可知古代中國文獻中的數字，有時可以實解，有時則必須虛解。實數不含抽象意義，一就是一，二就是二。虛數則抽象喻指繁多，或者別有喻意。就《周易》卦爻辭而言，虛數較多。唯〈復〉卦辭「七日來復」如上文指出，則兼有實義。〈震〉六二及〈既濟〉六二的「勿逐，七日得」，亦承〈復〉卦「七日來復」的含義，取天道反覆，失而復得的意思，屬於虛中有實，虛實兼有的例子。

數字中的「虛」、「實」兩義，汪中〈釋三九〉已有詳論。先秦時期「三」和「九」這兩個數字都是「虛數」，有時「不必限以三」，有時「不可知其為三」，有些「不其果為三」，也有些「不必限以九」，有些「不可以言九」（以上引文均為〈釋三九〉的內容）。⁵¹汪中所講的「虛數」，指的是這些數字表達和實質數量無關的抽象

50 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，三篇上，頁90。

51 汪中〈釋三九（上）〉說：「實數可稽也，虛數不可執也。何以知其然也？《易》：『近利市三倍。』《詩》：『如賈三倍。』《論語》：『焉往而不三黜。』《春秋傳》：『三折肱為良醫。』（原注：《楚辭》作「九折肱」。）此不必限以三也。《論語》：『季文子三思而後行』、『雌雉三嗅而作』。《孟子》書：『陳仲子食李三咽。』此不可知其為三也。《論語》子文『三仕三已』；《史記》管仲『三仕三見逐於君』，『三戰三走』；田忌『三戰三勝』；范蠡『三致千金』，此不其果為三也。故知三者，虛數也。《楚辭》『雖九死其猶未悔』，此不能有九也。《詩》：『九十其儀。』《史記》：『若九牛之亡一毛。』又：『腸一日而九迴。』此不必限以九也。《孫子》：『善守者藏於九地之下，善攻者動於九天之上。』此不可以言九也。故知九者，虛數也。推之十百千萬，固亦如此。故學古者通其語言，則不膠其文字矣。」汪中著，王清信、葉純芳點校：《汪中集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2000年），卷二，〈釋三九（上）〉，頁73-74。

意思。這些數字的運用，部分應該視為修辭技巧，⁵² 並非全屬哲理觀念，因為就具體含義而言，它們並不「虛」。先秦以降，儒者已不斷將這些所謂「虛」的觀念，變成實質意義。以「九」字為例，「雖九死其猶未悔」、「九折肱以成醫」的「九」當然不可能視為實質數字，但如「九州」之名，春秋中期已有；⁵³ 《尚書·禹貢》之中更清清楚楚地標出了每一州的名稱，⁵⁴ 那就很難稱之為「虛」。春秋時期的數字觀念，在闡述天人合一的思想之餘，常含有濃厚的政教訓示的意味。如《左傳》昭公五年莊叔關於日數、天干紀日所涉及的卦氣之數的討論：

初，穆子之生也，莊叔以《周易》筮之，遇〈明夷〉之謙，以示卜楚丘。曰：「是將行，而歸爲子祀。以讒人入，其名曰牛，卒以餒死。明夷，日也。日之數十，故有十時，亦當十位。自王已下，其二爲公、其三爲卿。日上其中，食日爲二，旦日爲三。明夷之謙，明而未融，其當旦乎！故曰『爲子祀』。日之謙當鳥，故曰『明夷于飛』。明之未融，故曰『垂其翼』。象日之動，故曰『君子于行』。當三在旦，故曰『三日不食』。離，火也；艮，山也。離爲火，火焚山，山敗。於人爲言。敗言爲讒，故曰『有攸往，

52 如《詩·豳風·九罭》：「九罭之魚，鱒魴。」《毛傳》云：「九罭，纓罭，小魚之網也。」孔《疏》云：「〈釋器〉云：『纓罭謂之九罭。……』郭朴曰：『纓，今之百囊網也。』……然則百囊之網非小網，而言得小魚之罭者，以其纓促，網目能得小魚，不謂網身小也。」（毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷八，〈豳風·九罭〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁 623。）又《詩·豳風·東山》：「親結其縞，九十其儀。」《毛傳》云：「九十其儀，言多儀也。」孔《疏》云：「數從一而至於十，則數之小成。舉九與十，言其多威儀也。」（毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷八，〈豳風·東山〉，頁 614-615。）

53 如撰著於春秋魯僖公年間的《詩·商頌·玄鳥》：「方命厥后，奄有九有。」《毛傳》：「九有，九州也。」鄭《箋》：「湯有是德，故覆有九州，爲之王也。」（毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷二〇，〈商頌·玄鳥〉，頁 1700。）又襄公四年《左傳》記魏絳云：「昔周辛甲之爲大史也，命百官，官箴王闕。於〈虞人之箴〉曰：『芒芒禹迹，畫爲九州，經啟九道，民有寢廟……』」杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷二九，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁 962-963。

54 依次分別為冀、兗、青、徐、揚、荆、豫、梁、雍。

主人有言』。言必讒也。純離爲牛，世亂讒勝，勝將適離，故曰『其名曰牛』。謙不足，飛不翔，垂不峻，翼不廣。故曰『其爲子後乎』！吾子，亞卿也，抑少不終。」⁵⁵

其中「日之數十，故有十時，亦當十位。自王已下，其二爲公、其三爲卿。日上其中，食日爲二，旦日爲三」一段，全屬「數」的開展，又有「象」的講究。〈明夷〉內「離」外「坤」，「離」有「火」、「日」之象，而〈明夷〉則是地中有火之象，因此楚丘推斷其應當處於旦日。高亨〈左傳、國語的周易說通解〉：

古代紀日法，十日爲一旬，用甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸來標記，所以說：「日之數十。」古代又把一日分爲十時，所以說：「故有十時。」……先秦時代，人們分成十個等級。……卜楚丘把人的十等和日的十時配起來，所以說十時「亦當十位」。⁵⁶

「日之數十」，即指天干之數的終始，杜預《注》：「甲至癸。」⁵⁷「故有十時，亦當十位」，杜預《注》：「日中當王，食時當公，平旦爲卿，雞鳴爲士，夜半爲阜，人定爲輿，黃昏爲隸，日入爲僚，晡時爲僕，日昃爲臺。」⁵⁸《注》、《疏》解釋偏於卦象，未及卦數。「日數」、「天干」屬於卦氣的範疇，也就是將卦爻與天文、節候作規律性的比附和安排。以「十時」（日中、食時、平旦、雞鳴、夜半、人定、黃昏、日入、晡時、日昃）當「十位」（王、公、卿、士、阜、輿、隸、僚、僕、臺），實為《魏書》正光術及《新唐書·曆志》所記西漢孟喜卦氣圖以公、辟、侯、大夫、卿五位分當六十卦的初源。

《春秋》昭公二十五年《左傳》記子大叔見趙簡子所申論天地之數，亦是同類理念的產物：

55 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四三，頁1396-1399。

56 高亨：〈左傳、國語的周易說通解〉，收入黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》第二輯（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁144-145。

57 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四三，頁1396。

58 同上注。

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，氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性。是故爲禮以奉之：爲六畜、五牲、三犧，以奉五味；爲九文、六采、五章，以奉五色；爲九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。⁵⁹

子大叔認爲五行、五味、五色、五聲都是彰發於天地的，乃循天地之性而有，而人亦秉天地之性而法則之，故與此五行五色等同生並存，不可相失。這五種事物，又係該類事物中之最美好者。如六畜、五牲、三犧，其味有千百種，而處治牲犧之事，目的在於突顯出五味（而非六味、七味）之所在。亦即說，人民對五味有認識，進而將之視爲法則，使不致昏亂而失其性，必須通過治理六畜、五牲、三犧之事，始可達成。⁶⁰「五色」、「五聲」的情況亦相同。子大叔的意思，是勸趙簡子勿只著眼於「儀」（如九文、九歌、六畜、五牲等節目）之上，而應注意這些小節目背後要尊奉的人類秉賦自上天的美好本性（即五色、五聲）。可以說：五味統一了六畜、五牲、三犧之味；五色統一了九文、六采、五章之色；五聲統一了九歌、八風、七音、六律之聲。從子大叔的話，我們更可注意其中政化教訓的意味。⁶¹ 昭公元年《左傳》亦有相類似的記載：

59 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷五一，頁 1667-1673。

60 沈玉成《左傳譯文》譯此段文字爲「制定了六畜、五牲、三犧，以使五味有所遵循」，意義含混，似未把握到這段文字的意思。沈玉成：《左傳譯文》（北京：中華書局，1981年），頁 487。

61 前引昭公二十五年《左傳》文字，緊接著下文爲：「爲君臣上下，以則地義；爲夫婦外內，以經二物；爲爲父子、兄弟、姊妹、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明。爲政事、庸力、行務，以從四時；爲刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮；爲溫慈惠和，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。」（杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷五一，頁 1673-1675。）可見上述自然物類的分類，所謂九文、六采、五章之類，與倫理事物如君臣夫婦之類，個人心性之物如好惡、喜怒之類，都是一體相連的，最終的目的是要「協天地之性」，使政教能長久。這是本文歸結這段內容於「政化教訓」的意思。

主人有言』。言必讒也。純離為牛，世亂讒勝，勝將適離，故曰『其名曰牛』。謙不足，飛不翔，垂不峻，翼不廣。故曰『其為子後乎』！吾子，亞卿也，抑少不終。」⁵⁵

其中「日之數十，故有十時，亦當十位。自王已下，其二為公、其三為卿。日上其中，食日為二，旦日為三」一段，全屬「數」的開展，又有「象」的講究。〈明夷〉內「離」外「坤」，「離」有「火」、「日」之象，而〈明夷〉則是地中有火之象，因此楚丘推斷其應當處於旦日。高亨〈左傳、國語的周易說通解〉：

古代紀日法，十日為一旬，用甲、乙、丙、丁、戊、己、庚、辛、壬、癸來標記，所以說：「日之數十。」古代又把一日分為十時，所以說：「故有十時。」……先秦時代，人們分成十個等級。……卜楚丘把人的十等和日的十時配起來，所以說十時「亦當十位」。⁵⁶

「日之數十」，即指天干之數的終始，杜預《注》：「甲至癸。」⁵⁷「故有十時，亦當十位」，杜預《注》：「日中當王，食時當公，平旦為卿，雞鳴為士，夜半為阜，人定為輿，黃昏為隸，日入為僚，晡時為僕，日昃為臺。」⁵⁸《注》、《疏》解釋偏於卦象，未及卦數。「日數」、「天干」屬於卦氣的範疇，也就是將卦爻與天文、節候作規律性的比附和安排。以「十時」（日中、食時、平旦、雞鳴、夜半、人定、黃昏、日入、晡時、日昃）當「十位」（王、公、卿、士、阜、輿、隸、僚、僕、臺），實為《魏書》正光術及《新唐書·曆志》所記西漢孟喜卦氣圖以公、辟、侯、大夫、卿五位分當六十卦的初源。

《春秋》昭公二十五年《左傳》記子大叔見趙簡子所申論天地之數，亦是同類理念的產物：

55 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四三，頁1396-1399。

56 高亨：〈左傳、國語的周易說通解〉，收入黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》第二輯（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁144-145。

57 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四三，頁1396。

58 同上注。

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，氣爲五味，發爲五色，章爲五聲。淫則昏亂，民失其性。是故爲禮以奉之：爲六畜、五牲、三犧，以奉五味；爲九文、六采、五章，以奉五色；爲九歌、八風、七音、六律，以奉五聲。⁵⁹

子大叔認爲五行、五味、五色、五聲都是彰發於天地的，乃循天地之性而有，而人亦秉天地之性而法則之，故與此五行五色等同生並存，不可相失。這五種事物，又係該類事物中之最美好者。如六畜、五牲、三犧，其味有千百種，而處治牲犧之事，目的在於突顯出五味（而非六味、七味）之所在。亦即說，人民對五味有認識，進而將之視爲法則，使不致昏亂而失其性，必須通過治理六畜、五牲、三犧之事，始可達成。⁶⁰「五色」、「五聲」的情況亦相同。子大叔的意思，是勸趙簡子勿只著眼於「儀」（如九文、九歌、六畜、五牲等節目）之上，而應注意這些小節目背後要尊奉的人類秉賦自上天的美好本性（即五色、五聲）。可以說：五味統一了六畜、五牲、三犧之味；五色統一了九文、六采、五章之色；五聲統一了九歌、八風、七音、六律之聲。從子大叔的話，我們更可注意其中政化教訓的意味。⁶¹ 昭公元年《左傳》亦有相類似的記載：

59 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷五一，頁 1667-1673。

60 沈玉成《左傳譯文》譯此段文字爲「制定了六畜、五牲、三犧，以使五味有所遵循」，意義含混，似未把握到這段文字的意思。沈玉成：《左傳譯文》（北京：中華書局，1981年），頁 487。

61 前引昭公二十五年《左傳》文字，緊接著下文爲：「爲君臣上下，以則地義；爲夫婦外內，以經二物；爲爲父子、兄弟、姊妹、甥舅、昏媾、姻亞，以象天明。爲政事、庸力、行務，以從四時；爲刑罰威獄，使民畏忌，以類其震曜殺戮；爲溫慈惠和，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。」（杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷五一，頁 1673-1675。）可見上述自然物類的分類，所謂九文、六采、五章之類，與倫理事物如君臣夫婦之類，個人心性之物如好惡、喜怒之類，都是一體相連的，最終的目的是要「協天地之性」，使政教能長久。這是本文歸結這段內容於「政化教訓」的意思。

天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分爲四時，序爲五節。過則爲菑：陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。⁶²

先秦時期這一類以數字觀念建立教化的思考，五味、五色、五聲之類表達的是正面的價值。相對上，刑罰也有五刑、⁶³九刑⁶⁴之分。五刑爲「墨、劓、剕、宮、大辟」，大抵無甚爭論。「九刑」之名卻困惑了古今的學者。⁶⁵但無論如何，春秋時期已發展出以「五」或「九」等數字觀念來突顯物類之多，或物類之中最美好的幾種，來達到政治教化的目的；而這種方法顯然得到士大夫的全盤認同。孔子和孟子就時常用「三」來分類事物，以求整齊劃一。⁶⁶這些以「三」、「五」、「九」的觀念區分物類的思想，受到老子和莊子的強烈質疑。《老子》第十二章：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。」⁶⁷《莊子·天地》云：

62 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四一，頁1341-1342。

63 《尚書·舜典》云：「象以典刑，流宥五刑。」（孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，卷三，〈舜典〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁77。）又：「汝作士，五刑有服。」（同前，頁89。）

64 《左傳》文公十八年：「爲大凶德，有常無赦，在九刑不忘。」（杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷二十，頁662。）

65 賈逵、服虔說之爲「正刑一、議刑八」（杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷二十，頁663。）《漢書·刑法志》韋昭《注》釋九刑爲五刑加以流、贖、鞭、扑四刑（《漢書》，卷二三，頁1093、1095。）這種爭論是沒有結果的，因為古代的刑法恐不止九種，而一旦我們發現有第十種存在，前說便不得不重加檢討。而且〈刑法志〉和鄭玄的時代尚晚於賈、服，並皆距古已遠，賈、服既非，鄭、班未必是。

66 如《論語·季氏》「益者三友，損者三友」、「益者三樂，損者三樂」、「君子有三戒」等，即曾子也有「君子所貴乎道者三」云云，《論語》的編者也有「南容三復白圭」（〈先進〉）之言。《孟子》記孟子之言，也有「所就三，所去三」（〈告子下〉）、「君子有三樂」（〈盡心上〉）。

67 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，第十二章，頁27-28。

且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困悞中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。⁶⁸

道家最反對人為的標準，尤其這些標準可能扼殺自然天性之處。當然，問題並不在於儒家不重視自然，而是儒家對自然的態度和觀點與道家不同。故此五色、五音、五味在儒家亦為「則天因地」之物，在老子則視之為令人目盲、耳聾、口爽的禍害，而原因正在於五類標準的訂定與劃一，否定了其他色、聲、味的自然存在與價值。〈天地〉篇作者更以滑稽的文筆說之，以「趣舍滑心，使性飛揚」加諸前四者之後，湊足「五」之數。「此五者，皆生之害也」一語，無疑是以反諷的方式，對於利用「五」這個數字化約物類的思維方式，作直接的否定。老子列舉「五色、五音、五味、馳騁田獵、難得之貨」五者，亦似有諷喻之意。

儒家運用數字觀念建構其世界秩序，無論是五色、五音之類，都強調一種不容懷疑的絕對性。這種絕對性本身的限制，固然被道家以一種自然的觀點全盤推翻；但就數字觀念建構世界秩序的理論本身而言，也存在弱點，主要是容易陷於矛盾甚至混亂，如《左傳》文公七年晉卻缺言於趙宣子：「水、火、金、木、土、穀，謂之六府；正德、利用、厚生，謂之三事。」⁶⁹ 水火金木土穀為「六府」。倘將「穀」一項去掉，則成了戰國中期以後極為流行的「五行」。此可見這一類數字思想的不確定性。換言之，立論者既要以數字量化、整齊化的方式建構世界秩序，並強調此一立論確不可移的絕對性，但此一類立說的游移而不確定的本質，又隨時能將其必需的絕對性破壞無遺。於是儒典之中所載的各種涉及數字的觀念，也就成

68 郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），卷五上，〈天地〉，頁453。

69 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷十九上，頁600。

天有六氣，降生五味，發爲五色，徵爲五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也，分爲四時，序爲五節。過則爲菑：陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。⁶²

先秦時期這一類以數字觀念建立教化的思考，五味、五色、五聲之類表達的是正面的價值。相對上，刑罰也有五刑、⁶³九刑⁶⁴之分。五刑爲「墨、劓、剕、宮、大辟」，大抵無甚爭論。「九刑」之名卻困惑了古今的學者。⁶⁵但無論如何，春秋時期已發展出以「五」或「九」等數字觀念來突顯物類之多，或物類之中最美好的幾種，來達到政治教化的目的；而這種方法顯然得到士大夫的全盤認同。孔子和孟子就時常用「三」來分類事物，以求整齊劃一。⁶⁶這些以「三」、「五」、「九」的觀念區分物類的思想，受到老子和莊子的強烈質疑。《老子》第十二章：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。」⁶⁷《莊子·天地》云：

62 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四一，頁1341-1342。

63 《尚書·舜典》云：「象以典刑，流宥五刑。」（孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，卷三，〈舜典〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁77。）又：「汝作士，五刑有服。」（同前，頁89。）

64 《左傳》文公十八年：「爲大凶德，有常無赦，在九刑不忘。」（杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷二十，頁662。）

65 賈逵、服虔說之爲「正刑一、議刑八」（杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷二十，頁663。）《漢書·刑法志》韋昭《注》釋九刑爲五刑加以流、贖、鞭、扑四刑（《漢書》，卷二三，頁1093、1095。）這種爭論是沒有結果的，因為古代的刑法恐不止九種，而一旦我們發現有第十種存在，前說便不得不重加檢討。而且〈刑法志〉和鄭玄的時代尚晚於賈、服，並皆距古已遠，賈、服既非，鄭、班未必是。

66 如《論語·季氏》「益者三友，損者三友」、「益者三樂，損者三樂」、「君子有三戒」等，即曾子也有「君子所貴乎道者三」云云，《論語》的編者也有「南容三復白圭」（〈先進〉）之言。《孟子》記孟子之言，也有「所就三，所去三」（〈告子下〉）、「君子有三樂」（〈盡心上〉）。

67 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，第十二章，頁27-28。

且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困悞中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。⁶⁸

道家最反對人為的標準，尤其這些標準可能扼殺自然天性之處。當然，問題並不在於儒家不重視自然，而是儒家對自然的態度和觀點與道家不同。故此五色、五音、五味在儒家亦為「則天因地」之物，在老子則視之為令人目盲、耳聾、口爽的禍害，而原因正在於五類標準的訂定與劃一，否定了其他色、聲、味的自然存在與價值。〈天地〉篇作者更以滑稽的文筆說之，以「趣舍滑心，使性飛揚」加諸前四者之後，湊足「五」之數。「此五者，皆生之害也」一語，無疑是以反諷的方式，對於利用「五」這個數字化約物類的思維方式，作直接的否定。老子列舉「五色、五音、五味、馳騁田獵、難得之貨」五者，亦似有諷喻之意。

儒家運用數字觀念建構其世界秩序，無論是五色、五音之類，都強調一種不容懷疑的絕對性。這種絕對性本身的限制，固然被道家以一種自然的觀點全盤推翻；但就數字觀念建構世界秩序的理論本身而言，也存在弱點，主要是容易陷於矛盾甚至混亂，如《左傳》文公七年晉卻缺言於趙宣子：「水、火、金、木、土、穀，謂之六府；正德、利用、厚生，謂之三事。」⁶⁹ 水火金木土穀為「六府」。倘將「穀」一項去掉，則成了戰國中期以後極為流行的「五行」。此可見這一類數字思想的不確定性。換言之，立論者既要以數字量化、整齊化的方式建構世界秩序，並強調此一立論確不可移的絕對性，但此一類立說的游移而不確定的本質，又隨時能將其必需的絕對性破壞無遺。於是儒典之中所載的各種涉及數字的觀念，也就成

68 郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），卷五上，〈天地〉，頁453。

69 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷十九上，頁600。

為經典訓釋的爭議點。像「九夷」就是一個很好的例子。⁷⁰《楚辭》即有〈九章〉、〈九歌〉，「九」的數字觀念出現更多。其中〈九歌〉共有十一篇，歷來注家提出各種解釋，不論哪一種說法能成立，都反映了古代哲人執著用數字說明世界物類範疇的用心。

先秦時期數字觀念除了區分物類以外，又多以空間的描述為主。如卦爻辭已有初步的方位觀念，但至戰國晚期出現的〈說卦傳〉，其方位觀念更趨成熟。〈說卦傳〉「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮」⁷¹ 以下的一段文字，明確標示震居東方，巽居東南，離居南方，坤居西南，兌居西方，乾居西北，坎居北方，艮居東北的八卦方位，並且

70 《論語·子罕》云：「子欲居九夷。」馬融：「東方之夷有九種。」邢昺《疏》：「案〈東夷傳〉云：『夷有九種：曰吠夷、于夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、玄夷、風夷、陽夷。』又：一曰玄菟、二曰樂浪、三曰高麗、四曰滿飾、五曰覺與、六曰索家、七曰東屠、八曰倭人、九曰天鄙。」（何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，卷九，〈子罕〉，頁 132。）依照邢昺的講法，「九夷」本身已有二義。「九夷」以外，又有「四夷」之名。《莊子·天下》說：「決江河而通四夷九州也。」（郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，卷十下，〈天下〉，頁 1077。）一般人所熟知的「四夷」為「夷蠻戎狄」的總稱，「夷」則為東方外族的名稱，故又與蠻戎狄並列。然而《周禮·夏官·職方氏》云：「辨其邦國、都鄙、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民與其財用。」鄭玄《注》云：「鄭司農云：『東方曰夷，南方曰蠻，西方曰戎，北方曰貉狄。』玄謂：閩，蠻之別也。」（孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮注疏》，卷六三，〈夏官·職方氏〉，頁 2636。）鄭眾以「四夷」為專屬東方的「夷」的數目之名。鄭玄亦云：「四、八、七、九、五、六，周之所服國數也。」（同前引）亦以四夷為專指東方的夷族。惟賈公彥《疏》云：「先鄭（雄按：謂鄭眾）云『東方曰夷』者，以經云四夷即為東夷也。然夷之數皆言九，於此獨言四，不得即以爲始。此不先言九夷者，以其已有四夷之名為目，不可重言九夷，故先從南數之也。」（鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷三三，〈夏官·職方氏〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁 1021。）雄按：賈氏以「四夷」為「夷蠻戎狄」的總稱。然而夷蠻戎狄為四方外族的專名，此處於一一列舉蠻、戎、狄之際，忽然用上「夷」的通名一義，是十分奇怪的。顯然賈氏狃於「九夷」的觀念無法擺脫，故認為「夷之數皆言九」；不知即「九夷」本身就有不同的義解。再者，說者儘可舉出九夷的名目，甚至說法可以各各不同，卻不能說東方夷族非有九類不可。所謂九夷為吠夷于夷云云，不過擷其大者九種以代表全數，並強調其數之多而已。故《尚書·旅獒》云：「遂通道于九夷八蠻。」偽《孔傳》云：「九、八，言非一。」（孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，卷十三，〈旅獒〉，頁 386。）可見九夷強調的是眾多的夷，而非有確定的九夷之數。

71 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷九，〈說卦〉，頁 385。

為八卦的喻象賦予意義，如〈離〉卦，該《傳》稱：「離也者，明也。萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。」⁷²〈說卦傳〉明確建立了卦的方位，講了喻象，卻沒有對於各卦喻象的屬性作詳細的引申。「八卦」和「五行」兩觀念在先秦各有其來源，⁷³但在戰國時期，「離」之「火」、「坎」之為「水」，「巽」之為「木」，「八卦」、「五行」也出現了某種偶然的關係。⁷⁴從〈說卦傳〉的方位觀念再進一步，就出現籠括方位、數字、季節、五行等觀念，統整一歲之中節候轉變的規律的思想。《呂氏春秋》以「木」配春居東方、其數八、其色青。《呂氏春秋·孟春紀第一》說：

一曰：孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙，其帝太皞，其神句芒，其蟲鱗，其音角，律中太簇，其數八，其味酸，其臭羶，其祀戶，祭先脾，東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，候鴈北。天子居青陽左个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉，食麥與羊，其器疏以達。⁷⁵

又以「火」配夏居南方、其數七、其色赤。《呂氏春秋·孟夏紀第四》說：

一曰：孟夏之月，日在畢，昏翼中，旦婺女中。其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融，其蟲羽，其音徵，律中仲呂，其數七，其性禮，其事視，其味苦，其臭焦，其祀竈，祭先肺，螻蟪鳴，丘蚓出，王苜生，苦菜秀，天子居

72 同上注。

73 前者自西周初年卦爻辭編成即已有；後者參《左傳》「六府三事」之說，可以定為春秋時期，雖與《易》的系統無關，卻仍屬為萬物分類的思維。

74 我之所以用「偶然」二字是有理由的。「兌」與「金」同居西方，但〈說卦傳〉記八卦中「乾為金」，則「兌」與「金」並沒有關聯。至於漢儒認為「兌」、「肺」、「金」、「義」俱居西方，是後起的思想。

75 許維遙撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009年），卷一，〈孟春紀〉，頁5-7。

為經典訓釋的爭議點。像「九夷」就是一個很好的例子。⁷⁰《楚辭》即有〈九章〉、〈九歌〉，「九」的數字觀念出現更多。其中〈九歌〉共有十一篇，歷來注家提出各種解釋，不論哪一種說法能成立，都反映了古代哲人執著用數字說明世界物類範疇的用心。

先秦時期數字觀念除了區分物類以外，又多以空間的描述為主。如卦爻辭已有初步的方位觀念，但至戰國晚期出現的〈說卦傳〉，其方位觀念更趨成熟。〈說卦傳〉「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮」⁷¹ 以下的一段文字，明確標示震居東方，巽居東南，離居南方，坤居西南，兌居西方，乾居西北，坎居北方，艮居東北的八卦方位，並且

70 《論語·子罕》云：「子欲居九夷。」馬融：「東方之夷有九種。」邢昺《疏》：「案〈東夷傳〉云：『夷有九種：曰吠夷、于夷、方夷、黃夷、白夷、赤夷、玄夷、風夷、陽夷。』又：一曰玄菟、二曰樂浪、三曰高麗、四曰滿飾、五曰覺與、六曰索家、七曰東屠、八曰倭人、九曰天鄙。」（何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，卷九，〈子罕〉，頁 132。）依照邢昺的講法，「九夷」本身已有二義。「九夷」以外，又有「四夷」之名。《莊子·天下》說：「決江河而通四夷九州也。」（郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，卷十下，〈天下〉，頁 1077。）一般人所熟知的「四夷」為「夷蠻戎狄」的總稱，「夷」則為東方外族的名稱，故又與蠻戎狄並列。然而《周禮·夏官·職方氏》云：「辨其邦國、都鄙、四夷、八蠻、七閩、九貉、五戎、六狄之人民與其財用。」鄭玄《注》云：「鄭司農云：『東方曰夷，南方曰蠻，西方曰戎，北方曰貉狄。』玄謂：閩，蠻之別也。」（孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮注疏》，卷六三，〈夏官·職方氏〉，頁 2636。）鄭眾以「四夷」為專屬東方的「夷」的數目之名。鄭玄亦云：「四、八、七、九、五、六，周之所服國數也。」（同前引）亦以四夷為專指東方的夷族。惟賈公彥《疏》云：「先鄭（雄按：謂鄭眾）云『東方曰夷』者，以經云四夷即為東夷也。然夷之數皆言九，於此獨言四，不得即以爲始。此不先言九夷者，以其已有四夷之名為目，不可重言九夷，故先從南數之也。」（鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷三三，〈夏官·職方氏〉，收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》，頁 1021。）雄按：賈氏以「四夷」為「夷蠻戎狄」的總稱。然而夷蠻戎狄為四方外族的專名，此處於一一列舉蠻、戎、狄之際，忽然用上「夷」的通名一義，是十分奇怪的。顯然賈氏狃於「九夷」的觀念無法擺脫，故認為「夷之數皆言九」；不知即「九夷」本身就有不同的義解。再者，說者儘可舉出九夷的名目，甚至說法可以各各不同，卻不能說東方夷族非有九類不可。所謂九夷為吠夷于夷云云，不過擷其大者九種以代表全數，並強調其數之多而已。故《尚書·旅獒》云：「遂通道于九夷八蠻。」偽《孔傳》云：「九、八，言非一。」（孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，卷十三，〈旅獒〉，頁 386。）可見九夷強調的是眾多的夷，而非有確定的九夷之數。

71 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷九，〈說卦〉，頁 385。

為八卦的喻象賦予意義，如〈離〉卦，該《傳》稱：「離也者，明也。萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也。」⁷²〈說卦傳〉明確建立了卦的方位，講了喻象，卻沒有對於各卦喻象的屬性作詳細的引申。「八卦」和「五行」兩觀念在先秦各有其來源，⁷³但在戰國時期，「離」之「火」、「坎」之為「水」，「巽」之為「木」，「八卦」、「五行」也出現了某種偶然的關係。⁷⁴從〈說卦傳〉的方位觀念再進一步，就出現籠括方位、數字、季節、五行等觀念，統整一歲之中節候轉變的規律的思想。《呂氏春秋》以「木」配春居東方、其數八、其色青。《呂氏春秋·孟春紀第一》說：

一曰：孟春之月，日在營室，昏參中，旦尾中。其日甲乙，其帝太皞，其神句芒，其蟲鱗，其音角，律中太蔟，其數八，其味酸，其臭羶，其祀戶，祭先脾，東風解凍，蟄蟲始振，魚上冰，獺祭魚，候鴈北。天子居青陽左个，乘鸞輅，駕蒼龍，載青旂，衣青衣，服青玉，食麥與羊，其器疏以達。⁷⁵

又以「火」配夏居南方、其數七、其色赤。《呂氏春秋·孟夏紀第四》說：

一曰：孟夏之月，日在畢，昏翼中，旦婺女中。其日丙丁，其帝炎帝，其神祝融，其蟲羽，其音徵，律中仲呂，其數七，其性禮，其事視，其味苦，其臭焦，其祀竈，祭先肺，螻蟈鳴，丘蚓出，王苜生，苦菜秀，天子居

72 同上注。

73 前者自西周初年卦爻辭編成即已有；後者參《左傳》「六府三事」之說，可以定為春秋時期，雖與《易》的系統無關，卻仍屬為萬物分類的思維。

74 我之所以用「偶然」二字是有理由的。「兌」與「金」同居西方，但〈說卦傳〉記八卦中「乾為金」，則「兌」與「金」並沒有關聯。至於漢儒認為「兌」、「肺」、「金」、「義」俱居西方，是後起的思想。

75 許維遙撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009年），卷一，〈孟春紀〉，頁5-7。

明堂左个，乘朱輅，駕赤駟，載赤旂，衣赤衣，服赤玉，食菽與雞，其器高以犗。⁷⁶

又以「土」配季夏居中央、其數五、其色黃。《呂氏春秋·季夏紀第六》說：

中央土，其日戊己，其帝黃帝，其神后土，其蟲倮，其音宮，律中黃鐘之宮，其數五，其味甘，其臭香，其祀中霤，祭先心，天子居太廟太室，乘大輅，駕黃駟，載黃旂，衣黃衣，服黃玉，食稷與牛，其器圜以揄。⁷⁷

又以「金」配秋居西方、其數九、其色白，《呂氏春秋·孟秋紀第七》說：

一曰：孟秋之月，日在翼，昏斗中，旦畢中。其日庚辛，其帝少皞，其神蓐收，其蟲毛，其音商，律中夷則，其數九，其味辛，其臭腥，其祀門，祭先肝，涼風至，白露降，寒蟬鳴，鷹乃祭鳥，始用刑戮，天子居總章左个，乘戎路，駕白駟，載白旂，衣白衣，服白玉，食麻與犬，其器廉以深。⁷⁸

又以「水」配冬居北方、其數六、其色玄。《呂氏春秋·孟冬紀第十》說：

一曰：孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中。其日壬癸，其帝顓頊，其神玄冥，其蟲介，其音羽，律中應鐘，其數六，其味鹹，其臭朽，其祀行，祭先腎，水

76 同上注，卷四，〈孟夏紀〉，頁 83-85。

77 同上注，卷六，〈季夏紀〉，頁 133-134。

78 同上注，卷七，〈孟秋紀〉，頁 154-155。

始冰，地始凍，雉入大水爲蜃，虹藏不見，天子居玄堂左个，乘玄輅，駕鐵驪，載玄旂，衣黑衣，服玄玉，食黍與彘，其器宏以弁。⁷⁹

這樣的安排呈現出時間與空間的結構。⁸⁰《禮記·月令》和《逸周書·月令解》亦記載了幾乎相同的內容。這樣的思想，結合數字、方位、季節、五行屬性，為數字形上學開拓了新境。漢代《易》學的「卦氣」學說，可以說也是這種發展的結果。其以六十四卦分值一年 $365\frac{1}{4}$ 日，而得出種種卦爻值日的順序，其說更為繁複。

關於第二部分以數字區分天地而有「分野」之說。《史記·天官書》已有「二十八舍主十二州」之說，其淵源甚古。張守節《正義》引《星經》：

角、亢，鄭之分野，兗州；氐、房、心，宋之分野，豫州；尾、箕，燕之分野，幽州；南斗、牽牛，吳越之分野，揚州；須女、虛，齊之分野，青州；危、室、壁，衛之分野，并州；奎、婁，魯之分野，徐州；胃、昴，趙之分野，冀州；畢、觜、參，魏之分野，益州；東井、輿鬼，秦之分野，雍州；柳、星、張，周之分野，三河；

79 同上注，卷十，〈孟冬紀〉，頁 215-216。

80 李貴生討論貫串在《呂氏春秋》中的「貴生」思想，並說：「〈十二紀〉的材料絕不是簡單的堆疊，但也不能說是完全的融合。不是簡單物理的堆疊，原因是散見於各篇的觀念和關鍵詞不時互相補充、發揮甚或滲透，上述〈貴生〉與〈季冬紀〉的互補就是明顯的例子。」詳李貴生：〈《呂氏春秋》貴生思想的意涵與詮釋效度：兼論〈十二紀〉的「焊接」結構〉，《臺大中文學報》第 71 期（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2020 年），頁 44。筆者很同意李博士的分析。錢穆先生《中國思想史》「秦漢時代」：「戰國思想已極紛歧雜反，國家走上統一，思想界亦要求調和融通，匯歸一致。荀子老子韓非，深淺不同，但都有此期望。以後還繼續此期望。《呂氏春秋》與《淮南王書》都在此期望上努力。」錢穆：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1995 年），頁 85。李貴生稱：「《呂氏春秋》所載諸家學說，既不是物理學式的『堆疊』，也不是化學式的『融合』，而是接近工程學上的『焊接』。」（李貴生：〈《呂氏春秋》貴生思想的意涵與詮釋效度〉，頁 2。）我認為，《呂氏春秋》實缺乏中心信仰，是它無法將諸家思想進行化學式融合的主因；但為了包容諸家義理，又不得不就不同的觀念進行工程學上的「焊接」。

明堂左个，乘朱輅，駕赤駟，載赤旂，衣赤衣，服赤玉，食菽與雞，其器高以犗。⁷⁶

又以「土」配季夏居中央、其數五、其色黃。《呂氏春秋·季夏紀第六》說：

中央土，其日戊己，其帝黃帝，其神后土，其蟲倮，其音宮，律中黃鐘之宮，其數五，其味甘，其臭香，其祀中霤，祭先心，天子居太廟太室，乘大輅，駕黃駟，載黃旂，衣黃衣，服黃玉，食稷與牛，其器圜以揄。⁷⁷

又以「金」配秋居西方、其數九、其色白，《呂氏春秋·孟秋紀第七》說：

一曰：孟秋之月，日在翼，昏斗中，旦畢中。其日庚辛，其帝少皞，其神蓐收，其蟲毛，其音商，律中夷則，其數九，其味辛，其臭腥，其祀門，祭先肝，涼風至，白露降，寒蟬鳴，鷹乃祭鳥，始用刑戮，天子居總章左个，乘戎路，駕白駟，載白旂，衣白衣，服白玉，食麻與犬，其器廉以深。⁷⁸

又以「水」配冬居北方、其數六、其色玄。《呂氏春秋·孟冬紀第十》說：

一曰：孟冬之月，日在尾，昏危中，旦七星中。其日壬癸，其帝顓頊，其神玄冥，其蟲介，其音羽，律中應鐘，其數六，其味鹹，其臭朽，其祀行，祭先腎，水

76 同上注，卷四，〈孟夏紀〉，頁 83-85。

77 同上注，卷六，〈季夏紀〉，頁 133-134。

78 同上注，卷七，〈孟秋紀〉，頁 154-155。

始冰，地始凍，雉入大水爲蜃，虹藏不見，天子居玄堂左个，乘玄輅，駕鐵驪，載玄旂，衣黑衣，服玄玉，食黍與彘，其器宏以弁。⁷⁹

這樣的安排呈現出時間與空間的結構。⁸⁰《禮記·月令》和《逸周書·月令解》亦記載了幾乎相同的內容。這樣的思想，結合數字、方位、季節、五行屬性，為數字形上學開拓了新境。漢代《易》學的「卦氣」學說，可以說也是這種發展的結果。其以六十四卦分值一年 $365\frac{1}{4}$ 日，而得出種種卦爻值日的順序，其說更為繁複。

關於第二部分以數字區分天地而有「分野」之說。《史記·天官書》已有「二十八舍主十二州」之說，其淵源甚古。張守節《正義》引《星經》：

角、亢，鄭之分野，兗州；氐、房、心，宋之分野，豫州；尾、箕，燕之分野，幽州；南斗、牽牛，吳越之分野，揚州；須女、虛，齊之分野，青州；危、室、壁，衛之分野，并州；奎、婁，魯之分野，徐州；胃、昴，趙之分野，冀州；畢、觜、參，魏之分野，益州；東井、輿鬼，秦之分野，雍州；柳、星、張，周之分野，三河；

79 同上注，卷十，〈孟冬紀〉，頁 215-216。

80 李貴生討論貫串在《呂氏春秋》中的「貴生」思想，並說：「〈十二紀〉的材料絕不是簡單的堆疊，但也不能說是完全的融合。不是簡單物理的堆疊，原因是散見於各篇的觀念和關鍵詞不時互相補充、發揮甚或滲透，上述〈貴生〉與〈季冬紀〉的互補就是明顯的例子。」詳李貴生：〈《呂氏春秋》貴生思想的意涵與詮釋效度：兼論〈十二紀〉的「焊接」結構〉，《臺大中文學報》第 71 期（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2020 年），頁 44。筆者很同意李博士的分析。錢穆先生《中國思想史》「秦漢時代」：「戰國思想已極紛歧雜反，國家走上統一，思想界亦要求調和融通，匯歸一致。荀子老子韓非，深淺不同，但都有此期望。以後還繼續此期望。《呂氏春秋》與《淮南王書》都在此期望上努力。」錢穆：《中國思想史》（臺北：臺灣學生書局，1995 年），頁 85。李貴生稱：「《呂氏春秋》所載諸家學說，既不是物理學式的『堆疊』，也不是化學式的『融合』，而是接近工程學上的『焊接』。」（李貴生：〈《呂氏春秋》貴生思想的意涵與詮釋效度〉，頁 2。）我認為，《呂氏春秋》實缺乏中心信仰，是它無法將諸家思想進行化學式融合的主因；但為了包容諸家義理，又不得不就不同的觀念進行工程學上的「焊接」。

翼、軫，楚之分野，荊州也。⁸¹

「二十八舍」即「二十八宿」，「十二州」分別為鄭、宋、燕、吳越、齊、衛、魯、趙、魏、秦、周、楚。《漢書》卷二十六為〈天文志〉，卷二十七〈五行志〉，卷二十八〈地理志〉，三者彼此相關，均以五行之數為主要架構（以〈五行志〉的內容最多）。〈天文志〉論「五星」最多，與「五行」思想有關；〈五行志〉說本《尚書·洪範》而暢論五事、庶徵；〈地理志〉則本《尚書·禹貢》九州之說，⁸² 而參用五行之言，⁸³ 故有「民函五常之性」、「是故五方雜厝」等等。⁸⁴ 而所謂分野之說，如自井十度至柳三度，謂之鶉首之次，秦之分，為東井、輿鬼之分野；自柳三度至張十二度，謂之鶉火之次，周之分，柳、七星、張之分野，如此類推，均本天地相應的思想，用天文疆域的劃分對應土地的疆界。⁸⁵

以數字區分天地萬物，著眼的是物類的統分。此則董仲舒《春秋繁露》說之最詳。該書〈官制象天〉全篇歷述三、四、九、十二、二十七、八十一、百二十等各種數字觀念，不勝枚舉：

吾聞聖王所取儀，金天之太經，三起而成，四轉而終。……天有四時，時三月；王有四選，選三臣。……何謂天之太經？三起而成日，三日而成規，三旬而成月，三月而成時，三時而成功。寒暑與和，三而成物；日月與星，三而成光；天地與人，三而成德。由此觀之，三而一

81 《史記》，卷二七，〈天官書〉，頁 1346。

82 《尚書·禹貢》原本即多數字觀念，故有所謂「九州攸同，四隩既宅；九山刊旅，九川滌源，九澤既陂。四海會同，六府孔修；庶土交正，底慎財賦，咸則三壤，成賦中邦」云云。孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，卷六，〈禹貢〉，頁 197-198。

83 秦漢時期此一思想已趨成熟。《史記·天官書》：「太史公曰……天則有日月，地則有陰陽；天有五星，地有五行；天則有列宿，地則有州域。」（卷二七，〈天官書〉，頁 1342。）

84 《漢書》，卷二八下，〈地理志〉，頁 1640、1642。

85 並參張聞玉：〈第三講「六、分野」〉，收入氏著：《古代天文曆法講座》（桂林：廣西師範大學出版社，2021年），頁 134-139。

成，天之大經也，以此爲天制。……三公爲一選，三卿爲一選，三大夫爲一選，三士爲一選，凡四選。……其以三爲選，取諸天之經；其以四爲制，取諸天之時。⁸⁶

除了「三」、「四」兩個數字爲「天經」、「天時」之數外，《繁露》接著又申論「十」與「十二」：

天有十端，十端而止已。天爲一端，地爲一端，陰爲一端，陽爲一端，火爲一端，金爲一端，木爲一端，水爲一端，土爲一端，人爲一端，凡十端而畢，天之數也。……十者天之數也，十二者歲之度也。用歲之度，條天之數，十二而天數畢。是故終十歲而用百二十月，條十端亦用百二十臣，以率被之，皆合於天。……求天數之微，莫若於人。人之身有四肢，每肢有三節，三四十二，十二節相持而形體立矣。天有四時，每一時有三月，三四十二，十二月相受而歲數終矣。⁸⁷

董仲舒意在說明人事與天道之間的絕對關係，而人事的分類，與身體的結構、天運的度數，都有一致的關係。他的思想多著重講天人之間關係的現象，強調這些現象的絕對性。馮友蘭《中國思想史新編》批評董仲舒，認為他的天人思想是一種「唯心主義的擬人觀的理論」，⁸⁸「唯心主義」一詞在近代已被濫用到成爲一種羅織的罪名。事實上，天人合一、天人相感的思想可遠溯於先秦，以「人」爲中心點而開展出宇宙秩序，並非董仲舒的新創。董仲舒不過是特別針對數字形上觀念加以發揮而已。

西漢初年數字觀念到了無處不在，俯拾皆是的地步。汪中〈釋

86 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷七，〈官制象天〉，頁214-216。

87 同上注，頁216-218。

88 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1985年），第3冊，第二十七章第八節「董仲舒的神祕主義的天人感應論」，頁67。

翼、軫，楚之分野，荊州也。⁸¹

「二十八舍」即「二十八宿」，「十二州」分別為鄭、宋、燕、吳越、齊、衛、魯、趙、魏、秦、周、楚。《漢書》卷二十六為〈天文志〉，卷二十七〈五行志〉，卷二十八〈地理志〉，三者彼此相關，均以五行之數為主要架構（以〈五行志〉的內容最多）。〈天文志〉論「五星」最多，與「五行」思想有關；〈五行志〉說本《尚書·洪範》而暢論五事、庶徵；〈地理志〉則本《尚書·禹貢》九州之說，⁸² 而參用五行之言，⁸³ 故有「民函五常之性」、「是故五方雜厝」等等。⁸⁴ 而所謂分野之說，如自井十度至柳三度，謂之鶉首之次，秦之分，為東井、輿鬼之分野；自柳三度至張十二度，謂之鶉火之次，周之分，柳、七星、張之分野，如此類推，均本天地相應的思想，用天文疆域的劃分對應土地的疆界。⁸⁵

以數字區分天地萬物，著眼的是物類的統分。此則董仲舒《春秋繁露》說之最詳。該書〈官制象天〉全篇歷述三、四、九、十二、二十七、八十一、百二十等各種數字觀念，不勝枚舉：

吾聞聖王所取儀，金天之經，三起而成，四轉而終。……天有四時，時三月；王有四選，選三臣。……何謂天之經？三起而成日，三日而成規，三旬而成月，三月而成時，三時而成歲。寒暑與和，三而成物；日月與星，三而成光；天地與人，三而成德。由此觀之，三而一

81 《史記》，卷二七，〈天官書〉，頁 1346。

82 《尚書·禹貢》原本即多數字觀念，故有所謂「九州攸同，四隩既宅；九山刊旅，九川滌源，九澤既陂。四海會同，六府孔修；庶土交正，底慎財賦，咸則三壤，成賦中邦」云云。孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，卷六，〈禹貢〉，頁 197-198。

83 秦漢時期此一思想已趨成熟。《史記·天官書》：「太史公曰……天則有日月，地則有陰陽；天有五星，地有五行；天則有列宿，地則有州域。」（卷二七，〈天官書〉，頁 1342。）

84 《漢書》，卷二八下，〈地理志〉，頁 1640、1642。

85 並參張聞玉：〈第三講「六、分野」〉，收入氏著：《古代天文曆法講座》（桂林：廣西師範大學出版社，2021年），頁 134-139。

成，天之大經也，以此爲天制。……三公爲一選，三卿爲一選，三大夫爲一選，三士爲一選，凡四選。……其以三爲選，取諸天之經；其以四爲制，取諸天之時。⁸⁶

除了「三」、「四」兩個數字爲「天經」、「天時」之數外，《繁露》接著又申論「十」與「十二」：

天有十端，十端而止已。天爲一端，地爲一端，陰爲一端，陽爲一端，火爲一端，金爲一端，木爲一端，水爲一端，土爲一端，人爲一端，凡十端而畢，天之數也。……十者天之數也，十二者歲之度也。用歲之度，條天之數，十二而天數畢。是故終十歲而用百二十月，條十端亦用百二十臣，以率被之，皆合於天。……求天數之微，莫若於人。人之身有四肢，每肢有三節，三四十二，十二節相持而形體立矣。天有四時，每一時有三月，三四十二，十二月相受而歲數終矣。⁸⁷

董仲舒意在說明人事與天道之間的絕對關係，而人事的分類，與身體的結構、天運的度數，都有一致的關係。他的思想多著重講天人之間關係的現象，強調這些現象的絕對性。馮友蘭《中國思想史新編》批評董仲舒，認為他的天人思想是一種「唯心主義的擬人觀的理論」，⁸⁸「唯心主義」一詞在近代已被濫用到成爲一種羅織的罪名。事實上，天人合一、天人相感的思想可遠溯於先秦，以「人」爲中心點而開展出宇宙秩序，並非董仲舒的新創。董仲舒不過是特別針對數字形上觀念加以發揮而已。

西漢初年數字觀念到了無處不在，俯拾皆是的地步。汪中〈釋

86 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷七，〈官制象天〉，頁214-216。

87 同上注，頁216-218。

88 馮友蘭：《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，1985年），第3冊，第二十七章第八節「董仲舒的神祕主義的天人感應論」，頁67。

三九〉論述先秦時期數字「九」並不是具體的「九」之數，而是形容事物之多。這可能和《周易》爻題以「九」示「陽」而主「變」有關。⁸⁹ 漢代的《易緯乾鑿度》「九者，氣變之究也」（詳下）也說明了這個原理。汪中「九者虛數」一語，已經說明得很清楚。西漢初的辭賦家基本上承《楚辭》的傳統。辭賦家除了用「九」來標示篇名（如王褒〈九懷〉、劉向〈九歎〉、王逸〈九思〉）外，又轉而用數字「七」取代「九」成為一種修辭的習慣，於是有東方朔〈七諫〉、枚乘〈七發〉。綜觀兩漢作品，尚有傅毅〈七激〉、張衡〈七辯〉、崔駰〈七依〉；至於魏晉則有曹植〈七啟〉、張協〈七命〉。《昭明文選》就將「七」和「詩」、「賦」、「序」、「啟」等三十餘種文體並列。在中國文學史，「七」這種文體只存活了很短的時期。⁹⁰

四、數字世界的虛與實：「元」與「一」

「一」為數之始，與抽象觀念「元」的關係至為密切。從漢字藝術去理解，這個「一」字並不必然是數字。它其實也是一個形象符號，六書裡面的「指事」，用一筆來代表至高無上之理，或代表全體。正如〈繫辭傳〉說：「天下之動，貞夫一者也。」⁹¹ 這個「一」就是至高無上的原理。所以只從數字觀念去理解「一」是不正確、不足夠的。

「元」字在《說文解字》排列第二，緊接在「一」字之後，說明了許慎觀念中這兩個字的緊密關係。《說文》「一」字說：「惟初大極，道立於一。造分天地，化成萬物。凡一之屬皆从一。」⁹²「元」

89 過去《易》學者或以為爻題晚出，但上博簡《周易》殘簡刊布後，證明戰國時期已有如今本的爻題。濮茅左稱：「楚竹書《周易》爻位，有陰陽，以六表示陰爻，以九表示陽爻，每卦有六爻，自下而上為序。……陰陽爻位的稱法，自竹書至今本，一脈相承。楚竹書《周易》證明了『九六』之稱，在先秦確已存在。」參馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁134。

90 蕭統編《昭明文選》卷三十四、三十五收錄以「七」為題的作品共三篇。

91 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷八，〈繫辭下〉，頁349。

92 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，一篇上，頁1。

字則說：「始也。从一、兀聲。」⁹³「从一」，就是採擷「一」字之形；「兀聲」，就是以「兀」為聲。⁹⁴不過所謂「从一」，其實不止於採用「一」這個字形，實亦兼採其意義。我們知道，依《說文》編排，同部的字，排列的次序取決於意義的遠近。依照許慎的理解，「元」字就與「惟初太極，道立於一」的「一」字有直接的、意義相承的關係。按「元」字甲骨文作：鐵 45.3 前 4.32.5，金文作：師虎簋。甲骨文字形上一橫，仍似部分「天」字上作一橫之形，本義未必是數字的「一」字（雄按：「一」於造字之法為「指事」），也許蘊含許慎所說的「惟初太極，道立於一」，或者象人的顛頂的位置；參考下半為人形，與甲骨文其他「人」字多作之形狀相近。尤其是〈乾〉卦〈文言傳〉「元，善之長也」一節，《左傳》襄公九年穆姜所言與〈文言傳〉內容相若是人所共知的。穆姜說：「元，體之長也。」⁹⁵〈文言傳〉這句話「體之長」作「善之長」。「長」讀為「長官」之長而非「長短」之長，義訓為「大」，⁹⁶「體」之「大」指的正是「頭顱」，不但因為其重量，也因為是人體活動的中樞所在。這也正是穆姜所說「元」字的本誼。故綜合研判，「天」、「元」二字，在上古造字之時，意義上關係相當密切，反映在《說文》，「一」之後是「元」，「元」之後就是「天」，三字緊接排列，義相連貫，共同以「天」與「人首」之間的密切關係為基礎，展現出自然（天）與人文（人首、事理之始）的一體關係。

周代經典中的「元」字多用「大」義。如《詩·小雅·六月》：「元戎十乘，以先啓行。」⁹⁷〈魯頌·泮水〉：「元龜象齒，大賂南

93 同上注。

94 段玉裁《注》：「古音元、兀相為平入也。凡言从某、某聲者，謂於六書為形聲也。凡文字有義、有形、有音。《爾雅》已下，義書也；《聲類》已下，音書也；《說文》，形書也。凡篆一字，先訓其義，若始也、顛也是；次釋其形，若从某、某聲是；次釋其音，若某聲及讀若某是。合三者以完一篆，故曰形書也。」同上注。

95 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷三〇，頁 998。

96 如《呂氏春秋·任數》「今亂而無責，則亂愈長矣」句，高誘《注》釋「長」為「大」。許維遙撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》，卷十七，〈審分覽·任數〉，頁 443。

97 毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷十二，〈小雅·六月〉，頁 744。

三九〉論述先秦時期數字「九」並不是具體的「九」之數，而是形容事物之多。這可能和《周易》爻題以「九」示「陽」而主「變」有關。⁸⁹ 漢代的《易緯乾鑿度》「九者，氣變之究也」（詳下）也說明了這個原理。汪中「九者虛數」一語，已經說明得很清楚。西漢初的辭賦家基本上承《楚辭》的傳統。辭賦家除了用「九」來標示篇名（如王褒〈九懷〉、劉向〈九歎〉、王逸〈九思〉）外，又轉而用數字「七」取代「九」成為一種修辭的習慣，於是有東方朔〈七諫〉、枚乘〈七發〉。綜觀兩漢作品，尚有傅毅〈七激〉、張衡〈七辯〉、崔駰〈七依〉；至於魏晉則有曹植〈七啟〉、張協〈七命〉。《昭明文選》就將「七」和「詩」、「賦」、「序」、「啟」等三十餘種文體並列。在中國文學史，「七」這種文體只存活了很短的時期。⁹⁰

四、數字世界的虛與實：「元」與「一」

「一」為數之始，與抽象觀念「元」的關係至為密切。從漢字藝術去理解，這個「一」字並不必然是數字。它其實也是一個形象符號，六書裡面的「指事」，用一筆來代表至高無上之理，或代表全體。正如〈繫辭傳〉說：「天下之動，貞夫一者也。」⁹¹ 這個「一」就是至高無上的原理。所以只從數字觀念去理解「一」是不正確、不足夠的。

「元」字在《說文解字》排列第二，緊接在「一」字之後，說明了許慎觀念中這兩個字的緊密關係。《說文》「一」字說：「惟初大極，道立於一。造分天地，化成萬物。凡一之屬皆从一。」⁹²「元」

89 過去《易》學者或以為爻題晚出，但上博簡《周易》殘簡刊布後，證明戰國時期已有如今本的爻題。濮茅左稱：「楚竹書《周易》爻位，有陰陽，以六表示陰爻，以九表示陽爻，每卦有六爻，自下而上為序。……陰陽爻位的稱法，自竹書至今本，一脈相承。楚竹書《周易》證明了『九六』之稱，在先秦確已存在。」參馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁134。

90 蕭統編《昭明文選》卷三十四、三十五收錄以「七」為題的作品共三篇。

91 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷八，〈繫辭下〉，頁349。

92 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，一篇上，頁1。

字則說：「始也。从一、兀聲。」⁹³「从一」，就是採擷「一」字之形；「兀聲」，就是以「兀」為聲。⁹⁴不過所謂「从一」，其實不止於採用「一」這個字形，實亦兼採其意義。我們知道，依《說文》編排，同部的字，排列的次序取決於意義的遠近。依照許慎的理解，「元」字就與「惟初太極，道立於一」的「一」字有直接的、意義相承的關係。按「元」字甲骨文作：鐵 45.3 前 4.32.5，金文作：師虎簋。甲骨文字形上一橫，仍似部分「天」字上作一橫之形，本義未必是數字的「一」字（雄按：「一」於造字之法為「指事」），也許蘊含許慎所說的「惟初太極，道立於一」，或者象人的顛頂的位置；參考下半為人形，與甲骨文其他「人」字多作之形狀相近。尤其是〈乾〉卦〈文言傳〉「元，善之長也」一節，《左傳》襄公九年穆姜所言與〈文言傳〉內容相若是人所共知的。穆姜說：「元，體之長也。」⁹⁵〈文言傳〉這句話「體之長」作「善之長」。「長」讀為「長官」之長而非「長短」之長，義訓為「大」，⁹⁶「體」之「大」指的正是「頭顱」，不但因為其重量，也因為是人體活動的中樞所在。這也正是穆姜所說「元」字的本誼。故綜合研判，「天」、「元」二字，在上古造字之時，意義上關係相當密切，反映在《說文》，「一」之後是「元」，「元」之後就是「天」，三字緊接排列，義相連貫，共同以「天」與「人首」之間的密切關係為基礎，展現出自然（天）與人文（人首、事理之始）的一體關係。

周代經典中的「元」字多用「大」義。如《詩·小雅·六月》：「元戎十乘，以先啓行。」⁹⁷〈魯頌·泮水〉：「元龜象齒，大賂南

93 同上注。

94 段玉裁《注》：「古音元、兀相為平入也。凡言从某、某聲者，謂於六書為形聲也。凡文字有義、有形、有音。《爾雅》已下，義書也；《聲類》已下，音書也；《說文》，形書也。凡篆一字，先訓其義，若始也、顛也是；次釋其形，若从某、某聲是；次釋其音，若某聲及讀若某是。合三者以完一篆，故曰形書也。」同上注。

95 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷三〇，頁 998。

96 如《呂氏春秋·任數》「今亂而無責，則亂愈長矣」句，高誘《注》釋「長」為「大」。許維遙撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》，卷十七，〈審分覽·任數〉，頁 443。

97 毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷十二，〈小雅·六月〉，頁 744。

金。」⁹⁸ 兩處字義，皆訓為「大」。《周易》「元亨」，「元吉」，義亦訓「大」。而「大」字古文字形，如顧立雅（Herrlee G. Creel）〈釋天〉一文⁹⁹ 所指出，亦作人形，專指大人而言，與指涉一般「人」作 𠂔 的形體有所區別。《說文》「大」字並不與「一」、「元」、「天」並列，而是單獨為一部，但與三字一樣，都是「象人形」：「天大，地大，人亦大焉。象人形。……凡大之屬皆从大。」¹⁰⁰ 很有道理，也完全符合甲骨文的字形結體。「天」、「大」、「元」三字的密切關係，除了古文字形外，經典中的運用也相當一致。其義或為「首」，如紀年的第一年稱「元祀」、「元年」；或為「大」，或直接取代「大」字，如《尚書·多士》：「厥惟廢元命，降致罰。」¹⁰¹ 及〈呂刑〉：「惟克天德，自作元命，配享在下。」¹⁰² 《五經》之中，將「元」字字義引申最廣的，莫過於《周易》、《春秋》二書。《周易》〈乾〉卦卦辭「元亨利貞」，闡釋「元」字之豐富，以《十翼》為最早，且扣緊此「元」字，衍發新義。如《彖傳》：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。¹⁰³

《彖傳》首稱「乾元」，說明《周易》經文，一開始已有卦名與卦辭相連繫，故《彖傳》作者將卦名「乾」結合卦辭首字「元」，而造為「乾元」一詞，以統稱天道的偉大。自「元」字而引申出「開始」之義，故稱「萬物資始」；又引申出「天」之義，故稱「乃統天」；又引申出「大」之義，故稱「大明」、「大和」；又引申出「首」義，

98 同上注，卷二〇，〈魯頌·泮水〉，頁 1653。

99 顧立雅：〈釋天〉，《燕京學報》第 18 期（1935 年），頁 59-71。又參拙著：〈釋天〉，《中國文哲研究集刊》第 46 期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015 年），頁 63-99。

100 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，十篇下，頁 496-497。

101 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，卷十六，〈多士〉，頁 499。

102 同上注，卷十九，〈蔡仲之命〉，頁 638。

103 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷一，〈乾〉，頁 8-11。

故稱「首出庶物」。此種字義演繹的例子，原發生於經文亦即卦爻辭之中，一卦六爻，往往引申出兩、三種不同意義，足證《周易》經與傳之間密切的關係。而〈文言傳〉稱：「元者，善之長也。……君子體仁足以長人。」¹⁰⁴「長」字亦是「元」字的引申義，於本段前後兩「長」字分別有二義，前者義為「大」，是從「元」字字義引申而來；後一「長人」之「長」字，義即管理。〈文言傳〉作者採《左傳》穆姜所說「體之長」的名詞「體」字，轉化為及物動詞「體仁」的實踐義。「元亨利貞」下孔穎達《正義》釋「體」為「行」，以「長」為「治」：「言聖人亦當法此卦而行善道，以長萬物，物得生存，而為「元」也。」¹⁰⁵「元者善之長」下引莊氏：「第一節『元者善之長』者，謂天之體性，生養萬物。善之大者，莫善施生。元為施生之宗，故言『元者善之長』也。」¹⁰⁶《周易》〈乾〉卦開宗明義標舉「元」字，是否為作《易》者原本意圖，已不得而知。所可知者，《易》學家扣緊「元」字與「天」字意義的聯繫，加以引申。這種聯繫，實由於「一」、「元」、「天」、「大」均有訓詁上的關聯。它在《周易》經文中具有特殊地位，讓《彖傳》的作者創造出「乾元」一詞來加以演繹。這並不是一個孤立的例子，前文提及〈文言傳〉所釋「四德」，似承襲自《左傳》襄公九年穆姜論〈隨〉卦之語，但實質上《左傳》昭公十二年惠伯解釋南蒯枚筮「遇坤之比」得「黃裳元吉」亦說：「黃，中之色也；裳，下之飾也；元，善之長也。」¹⁰⁷惠伯定義「元」為「善之長」，與〈文言傳〉作者相同。「元」有長大之義，而無論其為「體之長」的頭顱義，抑或「善之長」的懿德義，都是春秋時人所共同接受的字的通誼。故《春秋》家每標舉「元」之義。《春秋公羊傳》說：「元年，春，王正月。」¹⁰⁸徐彥《疏》：

104 同上注，頁 14。

105 同上注，頁 1。

106 同上注，頁 14-15。

107 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四五，頁 1498。

108 何休解詁，徐彥疏，刁小龍整理：《春秋公羊傳注疏》（上海：上海古籍出版社，2014 年），卷一，頁 6-7。

金。」⁹⁸ 兩處字義，皆訓為「大」。《周易》「元亨」，「元吉」，義亦訓「大」。而「大」字古文字形，如顧立雅（Herrlee G. Creel）〈釋天〉一文⁹⁹ 所指出，亦作人形，專指大人而言，與指涉一般「人」作 𠂇 的形體有所區別。《說文》「大」字並不與「一」、「元」、「天」並列，而是單獨為一部，但與三字一樣，都是「象人形」：「天大，地大，人亦大焉。象人形。……凡大之屬皆从大。」¹⁰⁰ 很有道理，也完全符合甲骨文的字形結體。「天」、「大」、「元」三字的密切關係，除了古文字形外，經典中的運用也相當一致。其義或為「首」，如紀年的第一年稱「元祀」、「元年」；或為「大」，或直接取代「大」字，如《尚書·多士》：「厥惟廢元命，降致罰。」¹⁰¹ 及〈呂刑〉：「惟克天德，自作元命，配享在下。」¹⁰² 《五經》之中，將「元」字字義引申最廣的，莫過於《周易》、《春秋》二書。《周易》〈乾〉卦卦辭「元亨利貞」，闡釋「元」字之豐富，以《十翼》為最早，且扣緊此「元」字，衍發新義。如《彖傳》：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成，時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。¹⁰³

《彖傳》首稱「乾元」，說明《周易》經文，一開始已有卦名與卦辭相連繫，故《彖傳》作者將卦名「乾」結合卦辭首字「元」，而造為「乾元」一詞，以統稱天道的偉大。自「元」字而引申出「開始」之義，故稱「萬物資始」；又引申出「天」之義，故稱「乃統天」；又引申出「大」之義，故稱「大明」、「大和」；又引申出「首」義，

98 同上注，卷二〇，〈魯頌·泮水〉，頁 1653。

99 顧立雅：〈釋天〉，《燕京學報》第 18 期（1935 年），頁 59-71。又參拙著：〈釋天〉，《中國文哲研究集刊》第 46 期（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015 年），頁 63-99。

100 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，十篇下，頁 496-497。

101 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》，卷十六，〈多士〉，頁 499。

102 同上注，卷十九，〈蔡仲之命〉，頁 638。

103 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》，卷一，〈乾〉，頁 8-11。

故稱「首出庶物」。此種字義演繹的例子，原發生於經文亦即卦爻辭之中，一卦六爻，往往引申出兩、三種不同意義，足證《周易》經與傳之間密切的關係。而〈文言傳〉稱：「元者，善之長也。……君子體仁足以長人。」¹⁰⁴「長」字亦是「元」字的引申義，於本段前後兩「長」字分別有二義，前者義為「大」，是從「元」字字義引申而來；後一「長人」之「長」字，義即管理。〈文言傳〉作者採《左傳》穆姜所說「體之長」的名詞「體」字，轉化為及物動詞「體仁」的實踐義。「元亨利貞」下孔穎達《正義》釋「體」為「行」，以「長」為「治」：「言聖人亦當法此卦而行善道，以長萬物，物得生存，而為「元」也。」¹⁰⁵「元者善之長」下引莊氏：「第一節『元者善之長』者，謂天之體性，生養萬物。善之大者，莫善施生。元為施生之宗，故言『元者善之長』也。」¹⁰⁶《周易》〈乾〉卦開宗明義標舉「元」字，是否為作《易》者原本意圖，已不得而知。所可知者，《易》學家扣緊「元」字與「天」字意義的聯繫，加以引申。這種聯繫，實由於「一」、「元」、「天」、「大」均有訓詁上的關聯。它在《周易》經文中具有特殊地位，讓《彖傳》的作者創造出「乾元」一詞來加以演繹。這並不是一個孤立的例子，前文提及〈文言傳〉所釋「四德」，似承襲自《左傳》襄公九年穆姜論〈隨〉卦之語，但實質上《左傳》昭公十二年惠伯解釋南蒯枚筮「遇坤之比」得「黃裳元吉」亦說：「黃，中之色也；裳，下之飾也；元，善之長也。」¹⁰⁷惠伯定義「元」為「善之長」，與〈文言傳〉作者相同。「元」有長大之義，而無論其為「體之長」的頭顱義，抑或「善之長」的懿德義，都是春秋時人所共同接受的字的通誼。故《春秋》家每標舉「元」之義。《春秋公羊傳》說：「元年，春，王正月。」¹⁰⁸徐彥《疏》：

104 同上注，頁 14。

105 同上注，頁 1。

106 同上注，頁 14-15。

107 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四五，頁 1498。

108 何休解詁，徐彥疏，刁小龍整理：《春秋公羊傳注疏》（上海：上海古籍出版社，2014 年），卷一，頁 6-7。

若《左氏》之義，不問天子諸侯，皆得稱元年。若《公羊》之義，唯天子乃得稱元年，諸侯不得稱元年。此魯隱公，諸侯也，而得稱元年者，《春秋》託王於魯，以隱公為受命之王，故得稱元年矣。¹⁰⁹

就此段文字內容看來言之成理，但綜合我們對殷商以降稱「元祀」、「元年」的例子看，實又不然。如果「託王於魯」之說可以成立，則魯國有一段長時間用殷正，又將何以解釋呢？《大戴禮記·保傳》說：「君子慎始也。《春秋》之元，《詩》之〈關雎〉，《禮》之〈冠〉、〈昏〉，《易》之〈乾〉、〈㯺〉，皆慎始敬終云爾。」¹¹⁰而董仲舒《春秋繁露》〈玉英〉、〈王道〉篇對「元」更有「大」、「始」、「正」等豐富的解釋。〈重政〉說：

《春秋》變一謂之元，元猶原也，其義以隨天地終始也。故人惟有終始也而生，不必應四時之變，故元者為萬物之本，而人之元在焉。……故春正月者，承天地之所為也，繼天之所為而終之也，其道相與共功持業，安容言乃天地之元。天地之元奚為於此，惡施於人，大其貫承意之理矣。¹¹¹

〈深察名號〉：「君者元也，君者原也，君者權也，君者溫也，君者羣也。」¹¹²「原」、「元」二字均為疑母元部，古音相同，故《繁露》逕演繹為「君者元也，君者原也」。《繁露》釋「元」有「大」、「始」義，引申有「本」、「正」等義，其中充滿君主的至高無上威權的含義，也就和西周初年「天命」觀念取得一致。¹¹³倘若上溯殷周，我

109 同上注。

110 王聘珍撰：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1998年），卷三，〈保傳〉，頁58-59。

111 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷五，〈重政〉，頁147。

112 同上注，卷十，〈深察名號〉，頁290。

113 參拙著：〈從遺民到隱逸：道家思想溯源—兼論孔子的身分認同〉，收入拙著：《漢學論衡初集》，頁191-232。並參 S. J. Marshall, *The Mandate of Heaven: Hidden History in the Book of Changes*, Surrey: Curzon, 2001.

們可以發現「天」的意義是多重的：殷商用干支命名帝王、用循環觀念理解「天」。發展至殷末周初，因革命的需要，「天命」被廣泛討論，不但用來說明朝代更替，也用來說明夏、殷、周政權轉易是一種自然規律，足以解釋革命和治權的合法性。所謂治權，指的是「溥天之下，莫非王土」的觀念，對周人而言，「天」是至高無上的。¹¹⁴ 故《詩·大雅·板》稱「敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅」，¹¹⁵〈周頌·我將〉稱「畏天之威」，¹¹⁶ 均可謂充分顯示周人對「天」的敬畏之情，與殷商天子以天時命名、升天等神話顯示之人神溝通的情況有所不同。

《漢書·董仲舒傳》：「臣謹案：《春秋》謂一元之意，一者，萬物之所從始也；元者，辭之所謂大也。謂一為元者，視大始而欲正本也。」¹¹⁷《春秋繁露·玉英》：

是以《春秋》變一謂之元。元，猶原也，其義以隨天地終始也。……故元者為萬物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。故人雖生天氣及奉天氣者，不得與天元本、天元命而共違其所為也。¹¹⁸

「元，猶原也」是一種聲訓的策略，亦即用主觀地用「元」的同音字「原」來演繹「元」的意義，將它的意義規範在「溯源」、「原本」之義上。「元，猶原也」就是說「元」是宇宙的本源。《易緯乾鑿度》有「卦當歲」、「爻當月」、「析當日」的卦爻紀年月日的方法。¹¹⁹ 其

114 《詩·小雅·北山》：「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。」毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷十三之一，頁 931。《左傳》昭公七年記芋尹無宇論「古之制也，封略之內，何非君土？」亦曾引此詩。杜預《注》：「濱，涯也。」杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四四，頁 1424。

115 毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷十七，〈大雅·板〉，頁 1354。

116 同上注，卷十九，〈周頌·我將〉，頁 1530。

117 《漢書》，卷五六，〈董仲舒傳〉，頁 2502。

118 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷三，〈玉英〉，頁 68-69。

119 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁四下。

若《左氏》之義，不問天子諸侯，皆得稱元年。若《公羊》之義，唯天子乃得稱元年，諸侯不得稱元年。此魯隱公，諸侯也，而得稱元年者，《春秋》託王於魯，以隱公為受命之王，故得稱元年矣。¹⁰⁹

就此段文字內容看來言之成理，但綜合我們對殷商以降稱「元祀」、「元年」的例子看，實又不然。如果「託王於魯」之說可以成立，則魯國有一段長時間用殷正，又將何以解釋呢？《大戴禮記·保傳》說：「君子慎始也。《春秋》之元，《詩》之〈關雎〉，《禮》之〈冠〉、〈昏〉，《易》之〈乾〉、〈㯺〉，皆慎始敬終云爾。」¹¹⁰而董仲舒《春秋繁露》〈玉英〉、〈王道〉篇對「元」更有「大」、「始」、「正」等豐富的解釋。〈重政〉說：

《春秋》變一謂之元，元猶原也，其義以隨天地終始也。故人惟有終始也而生，不必應四時之變，故元者為萬物之本，而人之元在焉。……故春正月者，承天地之所為也，繼天之所為而終之也，其道相與共功持業，安容言乃天地之元。天地之元奚為於此，惡施於人，大其貫承意之理矣。¹¹¹

〈深察名號〉：「君者元也，君者原也，君者權也，君者溫也，君者羣也。」¹¹²「原」、「元」二字均為疑母元部，古音相同，故《繁露》逕演繹為「君者元也，君者原也」。《繁露》釋「元」有「大」、「始」義，引申有「本」、「正」等義，其中充滿君主的至高無上威權的含義，也就和西周初年「天命」觀念取得一致。¹¹³倘若上溯殷周，我

109 同上注。

110 王聘珍撰：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1998年），卷三，〈保傳〉，頁58-59。

111 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷五，〈重政〉，頁147。

112 同上注，卷十，〈深察名號〉，頁290。

113 參拙著：〈從遺民到隱逸：道家思想溯源—兼論孔子的身分認同〉，收入拙著：《漢學論衡初集》，頁191-232。並參 S. J. Marshall, *The Mandate of Heaven: Hidden History in the Book of Changes*, Surrey: Curzon, 2001.

們可以發現「天」的意義是多重的：殷商用干支命名帝王、用循環觀念理解「天」。發展至殷末周初，因革命的需要，「天命」被廣泛討論，不但用來說明朝代更替，也用來說明夏、殷、周政權轉易是一種自然規律，足以解釋革命和治權的合法性。所謂治權，指的是「溥天之下，莫非王土」的觀念，對周人而言，「天」是至高無上的。¹¹⁴ 故《詩·大雅·板》稱「敬天之怒，無敢戲豫；敬天之渝，無敢馳驅」，¹¹⁵〈周頌·我將〉稱「畏天之威」，¹¹⁶ 均可謂充分顯示周人對「天」的敬畏之情，與殷商天子以天時命名、升天等神話顯示之人神溝通的情況有所不同。

《漢書·董仲舒傳》：「臣謹案：《春秋》謂一元之意，一者，萬物之所從始也；元者，辭之所謂大也。謂一為元者，視大始而欲正本也。」¹¹⁷《春秋繁露·玉英》：

是以《春秋》變一謂之元。元，猶原也，其義以隨天地終始也。……故元者為萬物之本，而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。故人雖生天氣及奉天氣者，不得與天元本、天元命而共違其所為也。¹¹⁸

「元，猶原也」是一種聲訓的策略，亦即用主觀地用「元」的同音字「原」來演繹「元」的意義，將它的意義規範在「溯源」、「原本」之義上。「元，猶原也」就是說「元」是宇宙的本源。《易緯乾鑿度》有「卦當歲」、「爻當月」、「析當日」的卦爻紀年月日的方法。¹¹⁹ 其

114 《詩·小雅·北山》：「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。」毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷十三之一，頁931。《左傳》昭公七年記芋尹無宇論「古之制也，封略之內，何非君土？」亦曾引此詩。杜預《注》：「濱，涯也。」杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四四，頁1424。

115 毛亨傳、鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷十七，〈大雅·板〉，頁1354。

116 同上注，卷十九，〈周頌·我將〉，頁1530。

117 《漢書》，卷五六，〈董仲舒傳〉，頁2502。

118 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷三，〈玉英〉，頁68-69。

119 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁四下。

單位由小至大，依次分別為「日」、¹²⁰「月」、¹²¹「歲」、¹²²「大周」、¹²³「紀」、¹²⁴「世軌」、¹²⁵「部首」、¹²⁶「元」。¹²⁷ 其中「元」是最大的單位。《乾鑿度》又說：「易一元以為元紀。」¹²⁸ 鄭《注》：「天地之元，萬物所紀。」¹²⁹《春秋公羊傳》何休《解詁》：「變一為元。元者氣也，無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。」¹³⁰ 徐彥《疏》：

《春秋說》云：「元者，端也。氣泉。」注云：「元為氣之始，如水之有泉，泉流之原，無形以起，有形以分，窺之不見，聽之不聞。」宋氏云：「無形以起，在天成象；有形以分，在地成形也。」¹³¹

又《漢書·律曆志》說：「太極元氣，函三為一。極，中也；元，始也。」¹³² 邵雍固然不是元氣論者，但他尊「元」的態度實受到漢儒以降儒典詮釋的影響，是毫無疑問的。¹³³ 再擴大一點看，邵雍以由

-
- 120 《乾鑿度》有「一歲積日法」，每月的日數為「二十九日與八十一分日四十二」，即約 29.531 日，與西漢太初曆計算相符（卷下，頁六下。）。
- 121 參前注「一歲積日法」：每歲的月數為「月十二與十九分月之七」，即約 12.368 月（卷下，頁六下。）。
- 122 此處之「歲」，當為太陽曆 365¼ 日，與太陰曆 354 日稱「年」不同。
- 123 雄按：兩卦（計十二爻）當一歲，《易》六十四卦周一遍即三十二歲為一「大周」。
- 124 《易緯乾鑿度》：「七十六為一紀。」（卷下，頁六下。）則每紀七十六歲。
- 125 《易緯乾鑿度》：「孔子軌以七百六十為世軌。」（卷下，頁十下至十一上。）雄按：即以十天干各一紀計算，一世軌為 760 歲。
- 126 《易緯乾鑿度》：「二十紀為一部首。」（卷下，頁六下。）則一部首有 1,520 年。
- 127 《易緯乾鑿度》鄭玄《注》：「此法三部首而一元，一元而太歲復於甲寅。」（卷下，頁七上。）則一「元」4,560 年為最大之單位。
- 128 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷上，頁一下。
- 129 同上注。
- 130 何休解詁，徐彥疏，刁小龍整理：《春秋公羊傳注疏》，卷一，頁 7。
- 131 同上注，頁 7-8。
- 132 《漢書》，卷二一上，〈律曆志〉，頁 964。
- 133 「元」字原為《易經》〈乾〉卦卦辭首字，歷代儒者深受此一觀念影響。如朱熹亦極重視「元」，〈仁說〉：「蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。」見朱熹撰，徐德明、王鐵校點：《晦庵先生朱文公文集（四）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥市：安徽教育出版社，2010 年），第 23 冊，卷六七，〈仁說〉，頁 3279。

小至大、循序漸進的單位描述宇宙時程，最大的「一元」為十二萬九千六百年，這與漢儒思想亦近似。如《乾鑿度》稱：

以七十六乘之，得積月九百四十，積日二萬七千七百五十九，此一紀也。以二十乘之，得積歲千五百二十，積月萬八千八百，積日五十五萬五千一百八十，此一部首。更置一紀，以六十四乘之，得積日百七十七萬六千五百七十六。又以六十乘之，得積部首百九十二，得積紀三千八百四十紀，得積歲二十九萬一千八百四十。以三十二除之，得九千一百二十周。¹³⁴

這種由小至大，推衍至於千萬年的思想，《漢書·律曆志》引劉歆亦有提及：

《易》曰：「參天兩地而倚數」，天之數始於一，終於二十有五。其義紀之以三，故置一得三，又二十五分之六，凡二十五置，終天之數，得八十一，以天地五位之合終於十者乘之，為八百一十分，應曆一統千五百三十九歲之章數，黃鐘之實也。¹³⁵

孟康《注》：「十九歲為一章，一統凡八十一章。」¹³⁶「天之數始於一，終於二十有五」，指「一」為開始，一、三、五、七、九相加，得二十五。「八十一章」是以九九究極之數自乘。八十一乘以十九，得一千五百三十九歲。《漢書·律曆志》又引劉歆《三統曆》說：

太極元氣，函三為一。極，中也。元，始也。行於十二辰，始動於子。參之於丑，得三。又參之於寅，得

134 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁七上。

135 《漢書》，卷二一上，〈律曆志〉，頁963。

136 同上注。

單位由小至大，依次分別為「日」、¹²⁰「月」、¹²¹「歲」、¹²²「大周」、¹²³「紀」、¹²⁴「世軌」、¹²⁵「部首」、¹²⁶「元」。¹²⁷ 其中「元」是最大的單位。《乾鑿度》又說：「易一元以為元紀。」¹²⁸ 鄭《注》：「天地之元，萬物所紀。」¹²⁹《春秋公羊傳》何休《解詁》：「變一為元。元者氣也，無形以起，有形以分，造起天地，天地之始也。」¹³⁰ 徐彥《疏》：

《春秋說》云：「元者，端也。氣泉。」注云：「元為氣之始，如水之有泉，泉流之原，無形以起，有形以分，窺之不見，聽之不聞。」宋氏云：「無形以起，在天成象；有形以分，在地成形也。」¹³¹

又《漢書·律曆志》說：「太極元氣，函三為一。極，中也；元，始也。」¹³² 邵雍固然不是元氣論者，但他尊「元」的態度實受到漢儒以降儒典詮釋的影響，是毫無疑問的。¹³³ 再擴大一點看，邵雍以由

-
- 120 《乾鑿度》有「一歲積日法」，每月的日數為「二十九日與八十一分日四十二」，即約 29.531 日，與西漢太初曆計算相符（卷下，頁六下。）。
- 121 參前注「一歲積日法」：每歲的月數為「月十二與十九分月之七」，即約 12.368 月（卷下，頁六下。）。
- 122 此處之「歲」，當為太陽曆 365¼ 日，與太陰曆 354 日稱「年」不同。
- 123 雄按：兩卦（計十二爻）當一歲，《易》六十四卦周一遍即三十二歲為一「大周」。
- 124 《易緯乾鑿度》：「七十六為一紀。」（卷下，頁六下。）則每紀七十六歲。
- 125 《易緯乾鑿度》：「孔子軌以七百六十為世軌。」（卷下，頁十下至十一上。）雄按：即以十天干各一紀計算，一世軌為 760 歲。
- 126 《易緯乾鑿度》：「二十紀為一部首。」（卷下，頁六下。）則一部首有 1,520 年。
- 127 《易緯乾鑿度》鄭玄《注》：「此法三部首而一元，一元而太歲復於甲寅。」（卷下，頁七上。）則一「元」4,560 年為最大之單位。
- 128 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷上，頁一下。
- 129 同上注。
- 130 何休解詁，徐彥疏，刁小龍整理：《春秋公羊傳注疏》，卷一，頁 7。
- 131 同上注，頁 7-8。
- 132 《漢書》，卷二一上，〈律曆志〉，頁 964。
- 133 「元」字原為《易經》〈乾〉卦卦辭首字，歷代儒者深受此一觀念影響。如朱熹亦極重視「元」，〈仁說〉：「蓋天地之心，其德有四，曰元亨利貞，而元無不統。」見朱熹撰，徐德明、王鐵校點：《晦庵先生朱文公文集（四）》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥市：安徽教育出版社，2010 年），第 23 冊，卷六七，〈仁說〉，頁 3279。

小至大、循序漸進的單位描述宇宙時程，最大的「一元」為十二萬九千六百年，這與漢儒思想亦近似。如《乾鑿度》稱：

以七十六乘之，得積月九百四十，積日二萬七千七百五十九，此一紀也。以二十乘之，得積歲千五百二十，積月萬八千八百，積日五十五萬五千一百八十，此一部首。更置一紀，以六十四乘之，得積日百七十七萬六千五百七十六。又以六十乘之，得積部首百九十二，得積紀三千八百四十紀，得積歲二十九萬一千八百四十。以三十二除之，得九千一百二十周。¹³⁴

這種由小至大，推衍至於千萬年的思想，《漢書·律曆志》引劉歆亦有提及：

《易》曰：「參天兩地而倚數」，天之數始於一，終於二十有五。其義紀之以三，故置一得三，又二十五分之六，凡二十五置，終天之數，得八十一，以天地五位之合終於十者乘之，為八百一十分，應曆一統千五百三十九歲之章數，黃鐘之實也。¹³⁵

孟康《注》：「十九歲為一章，一統凡八十一章。」¹³⁶「天之數始於一，終於二十有五」，指「一」為開始，一、三、五、七、九相加，得二十五。「八十一章」是以九九究極之數自乘。八十一乘以十九，得一千五百三十九歲。《漢書·律曆志》又引劉歆《三統曆》說：

太極元氣，函三為一。極，中也。元，始也。行於十二辰，始動於子。參之於丑，得三。又參之於寅，得

134 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁七上。

135 《漢書》，卷二一上，〈律曆志〉，頁963。

136 同上注。

九。又參之於卯，得二十七。又參之於辰，得八十一。又參之於巳，得二百四十三。又參之於午，得七百二十九。又參之於未，得二千一百八十七。又參之於申，得六千五百六十一。又參之於酉，得萬九千六百八十三。又參之於戌，得五萬九千四十九。又參之於亥，得十七萬七千一百四十七。此陰陽合德，氣鐘於子，化生萬物者也。¹³⁷

《乾鑿度》以日、月、歲、周、紀、世軌、部首、元等推衍，可得二十九萬一千八百四十年。劉歆《三統曆》「十二辰」自「始動於子」，至「參之於亥」，以「三」的倍數增加十一次，推衍可得十七萬七千一百四十七；《皇極經世書》則以十二、三十、十二、三十總共四個數字相乘，推衍可得十二萬九千六百年。這三個演算的過程不同，得出的數字亦相異，但其實所運用的原理，卻是完全相同的，都是從「卦氣說」的理論模式轉變而成。就邵雍的系統而言，「十二」和「三十」也是《史記》的神祕數字。十二為地支之數、一年之月數，《春秋》十二公的數目，也是消息卦的總數；「三十歲一小變」之說，是否與「世」的形音有關，已不可實證；不過「三十」與「十二」均為漢代的神祕數字，是毫無疑問的。

下迄東漢，《易》家仍然如《易緯乾鑿度》用數字觀念描述空間，啟發了新詮釋。¹³⁸「易變而為一」句鄭玄《注》云：「一主北方，氣漸生之始。」¹³⁹《乾鑿度》又稱：「孔子曰：陽三陰四，位之正也。」¹⁴⁰鄭玄《注》：「三者，東方之數；東方，日之出也。又圓者徑一而周三。四者，西方之數；西方，日所入也。又方者徑一而匝四也。」¹⁴¹一居北方，三居東方，二居南方，四居西方。一二三四

137 同上注，頁964。

138 不過，無可諱言《易緯》文獻真偽狀況至為複雜。漢代以後因散佚之故，偽作屢入亦多。至清代始輯佚稍備，因此此處分析其義理，筆者尚有保留。

139 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷上，頁五上。

140 同上注，頁六上。

141 同上注。

作為《易》家尊稱的「生數」，已有方位上的分布。《乾鑿度》卷下「濁重下為地」鄭玄《注》：「七在南方象火，九在西方象金，六在北方象水，八在東方象木。」¹⁴² 坤為老陰，於數為六；坎為少陽，於數為七；離為少陰，於數為八；乾為老陽，於數為九。六、七、八、九的方位與一、二、三、四相同，因為前者為「成數」，後者為「生數」，「成數」即係「生數」加「土數」「五」（「五」居中，故屬土）而成。其實數字方位的思想，晚周時期已經大行，並且成為思想界的通義。《呂氏春秋》提出而沒有解釋；鄭玄則進一步解說：

天地之氣各有五，五行之次：一曰水，天數也。二曰火，地數也。三曰木，天數也。四曰金，地數也。五曰土，天數也。此五者，陰無匹，陽無耦，故又合之：地六為天，一匹也。天七為地，二耦也。地八為天，三匹也。天九為地，四耦也。地十為天，五匹也。二五陰陽各有合，然後氣相得，施化行也。¹⁴³

依此規律，則「一」為北方之數，「二」為南方之數，「三」為東方之數，「四」為西方之數，各依其陰陽奇偶，與六、七、八、九之數耦合對應。《易緯乾鑿度》卷上「皆合於十五」鄭玄《注》：「太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行於八卦日辰之間。曰天一，或曰大一，出入所遊，息於紫宮之內外，其星因以為名焉。」¹⁴⁴「太一」居北方象「水」，明顯地是先秦五行說的舊義，郭店楚簡〈太一生水〉篇即反映此一觀念。¹⁴⁵ 但數字分居四方，而有生數、成數之分，

142 同上注，卷下，頁二下。

143 《左傳》昭公九年《正義》引鄭玄。杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四五，頁1464。

144 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁三下。

145 關於〈太一生水〉與《易》理之間的關係，詳參拙著：〈從《太一生水》試論《乾·象》所記兩種宇宙論〉，《簡帛》第二輯（上海：上海古籍出版社，2007年），頁139-150。

九。又參之於卯，得二十七。又參之於辰，得八十一。又參之於巳，得二百四十三。又參之於午，得七百二十九。又參之於未，得二千一百八十七。又參之於申，得六千五百六十一。又參之於酉，得萬九千六百八十三。又參之於戌，得五萬九千四十九。又參之於亥，得十七萬七千一百四十七。此陰陽合德，氣鐘於子，化生萬物者也。¹³⁷

《乾鑿度》以日、月、歲、周、紀、世軌、部首、元等推衍，可得二十九萬一千八百四十年。劉歆《三統曆》「十二辰」自「始動於子」，至「參之於亥」，以「三」的倍數增加十一次，推衍可得十七萬七千一百四十七；《皇極經世書》則以十二、三十、十二、三十總共四個數字相乘，推衍可得十二萬九千六百年。這三個演算的過程不同，得出的數字亦相異，但其實所運用的原理，卻是完全相同的，都是從「卦氣說」的理論模式轉變而成。就邵雍的系統而言，「十二」和「三十」也是《史記》的神祕數字。十二為地支之數、一年之月數，《春秋》十二公的數目，也是消息卦的總數；「三十歲一小變」之說，是否與「世」的形音有關，已不可實證；不過「三十」與「十二」均為漢代的神祕數字，是毫無疑問的。

下迄東漢，《易》家仍然如《易緯乾鑿度》用數字觀念描述空間，啟發了新詮釋。¹³⁸「易變而為一」句鄭玄《注》云：「一主北方，氣漸生之始。」¹³⁹《乾鑿度》又稱：「孔子曰：陽三陰四，位之正也。」¹⁴⁰鄭玄《注》：「三者，東方之數；東方，日之出也。又圓者徑一而周三。四者，西方之數；西方，日所入也。又方者徑一而匝四也。」¹⁴¹一居北方，三居東方，二居南方，四居西方。一二三四

137 同上注，頁964。

138 不過，無可諱言《易緯》文獻真偽狀況至為複雜。漢代以後因散佚之故，偽作屢入亦多。至清代始輯佚稍備，因此此處分析其義理，筆者尚有保留。

139 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷上，頁五上。

140 同上注，頁六上。

141 同上注。

作為《易》家尊稱的「生數」，已有方位上的分布。《乾鑿度》卷下「濁重下為地」鄭玄《注》：「七在南方象火，九在西方象金，六在北方象水，八在東方象木。」¹⁴² 坤為老陰，於數為六；坎為少陽，於數為七；離為少陰，於數為八；乾為老陽，於數為九。六、七、八、九的方位與一、二、三、四相同，因為前者為「成數」，後者為「生數」，「成數」即係「生數」加「土數」「五」（「五」居中，故屬土）而成。其實數字方位的思想，晚周時期已經大行，並且成為思想界的通義。《呂氏春秋》提出而沒有解釋；鄭玄則進一步解說：

天地之氣各有五，五行之次：一曰水，天數也。二曰火，地數也。三曰木，天數也。四曰金，地數也。五曰土，天數也。此五者，陰無匹，陽無耦，故又合之：地六為天，一匹也。天七為地，二耦也。地八為天，三匹也。天九為地，四耦也。地十為天，五匹也。二五陰陽各有合，然後氣相得，施化行也。¹⁴³

依此規律，則「一」為北方之數，「二」為南方之數，「三」為東方之數，「四」為西方之數，各依其陰陽奇偶，與六、七、八、九之數耦合對應。《易緯乾鑿度》卷上「皆合於十五」鄭玄《注》：「太一者，北辰之神名也，居其所曰太一，常行於八卦日辰之間。曰天一，或曰大一，出入所遊，息於紫宮之內外，其星因以為名焉。」¹⁴⁴「太一」居北方象「水」，明顯地是先秦五行說的舊義，郭店楚簡〈太一生水〉篇即反映此一觀念。¹⁴⁵ 但數字分居四方，而有生數、成數之分，

142 同上注，卷下，頁二下。

143 《左傳》昭公九年《正義》引鄭玄。杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四五，頁1464。

144 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁三下。

145 關於〈太一生水〉與《易》理之間的關係，詳參拙著：〈從《太一生水》試論《乾·象》所記兩種宇宙論〉，《簡帛》第二輯（上海：上海古籍出版社，2007年），頁139-150。

甚至以仁義禮智信、心肝脾肺腎分配五方，都是出自漢儒的創造。¹⁴⁶ 更重要的是，數字方位的觀念，成為宋代《易》圖之學最重要的元素。劉牧《易數鉤隱圖》的數字方位，就是奠基於《乾鑿度》和鄭玄的理論（說詳後）。《乾鑿度》說：「故太一取其數以行九宮，四正四維皆合於十五。」¹⁴⁷ 鄭玄《注》云：

146 以仁義禮智信配五方，漢儒的說法亦不一。《乾鑿度》記孔子曰「東方為仁」、「南方為禮」、「西方為義」、「北方為信」，「四方之義皆統於中央」，「中央，所以繩四方行也，智之決也，故中央為智」。（鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷上，頁四上。）但《春秋繁露·五行之義》：「木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央」（蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷十一，〈五行之義〉，頁321。）即指水居北方，木居東方，火居南方，金居西方，土居中央。同書〈五行相生〉：「東方者木，農之本。司農尚仁」、「南方者火也，本朝。司馬尚智」、「中央者土，君官也。司營尚信」、「西方者金，大理司徒也。司徒尚義」、「北方者水，執法司寇也。司寇尚禮」（同前，卷十三，〈五行相生〉，頁362-365）。以「信」居中央，以「禮」居北方，以「智」居南方，與《乾鑿度》不同。《白虎通義·性情》稱「五藏：肝仁，肺義，心禮，腎智，脾信也。……仁者好生，東方者，陽也。……肺者所以義者何？肺者，金之精；義者斷決，西方亦金，殺成萬物也。……心，火之精也，南方尊陽在上，卑陰在下，禮有尊卑，故心象火。……腎所以智者何？腎者水之精，……北方水，故腎色黑。……脾所以信何？脾者，土之精也。……」（陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》〔北京：中華書局本，1994年〕，卷八，〈性情〉，頁383-385。）以肝屬木、肺屬金、心屬火、腎屬水、脾屬土而言，則東方為仁，西方為義，南方為禮，均與《乾鑿度》相同，與《繁露》不盡同；北方為智，中央為信，則與《乾鑿度》相反。章太炎曾指出古代五行與五臟相配之說，不止一種。太炎《膏蘭室劄記》第308條「五藏所屬同異」云：「五藏之配五行，舊有兩說。《異義》曰：《今文尚書》歐陽說：肝，木也；心，火也；脾，土也；肺，金也；腎，水也。《古文尚書》說：脾，木也；肺，火也；心，土也；肝，金也；腎，水也。是也。及讀《管子·水地》篇，又自有一說曰：三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏：酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。是則脾，木也；肺，水也；腎，金也；肝，火也；心，土也。又與今、古文二說異矣。按：肝膽同居，而膽汁味苦，則謂『苦主肝』者，說誠優矣。又案：王氏《經義述聞》謂〈月令〉之文，惟《古文尚書》說可以解之，此亦不必然。古人于聲色臭味之用，每有參差不合者，如《管子·幼官》篇〈中方圖〉云：聽宮聲。〈東方圖〉云：聽角聲。〈南方圖〉云：聽羽聲。〈西方圖〉云：聽商聲。〈北方圖〉云：聽徵聲。三方之聲皆合，而南方羽、北方徵獨不合，豈得云羽當屬火，徵當屬水耶？」《膏蘭室劄記》，收入氏著：《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，2014年），第1冊，頁148-149。又參《膏蘭室劄記》第472條「五行傳孝說」，論五行與「孝」的關係，文長不錄（同前，頁262-263）。

147 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁三下。

天一下行，猶天子出巡狩，省方岳之事，每率則復。太一下行八卦之宮，每四乃還於中央。中央者，北神之所居。故因謂之九宮。天數大分，以陽出，以陰入；陽起於子，陰起於午。是以太一下九宮，從坎宮始。坎，中男，始亦言無適也。自此而從於坤宮，坤，母也。又自此而從震宮，震，長男也。又自此而從巽宮，巽，長女也，所行半矣，還息於中央之宮。既又自此而從乾宮，乾，父也。自此而從兌宮，兌，少女也。又自此從於艮宮，艮，少男也。又自此從於離宮，離，中女也，行則周矣。¹⁴⁸

鄭玄的解釋，只提到太一周行九宮的次序，並沒有提到方位，但朱伯崑據此繪成「九宮圖」，¹⁴⁹ 其中「太一」居中宮，數為五。其餘八卦方位分布，則依〈說卦傳〉之說。不過朱說當然也有依據，因為《乾鑿度》本身即承襲〈說卦傳〉的卦位說；鄭玄注《乾鑿度》，照道理不會違悖。

無論如何，鄭玄的解釋，描述了一個宇宙活動的過程。這個過程以「太一」為主體，進行八卦九宮的周遊，可以說是數字觀念的一種發展。它至少可以追溯到西漢早期。上古「尚中」思想投射於天文的結果，認為近於天極中心位置的北極星代表了帝位，故上古北極星又稱「帝星」。《史記·天官書》說：

杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首。用昏建者杓；杓，自華以西南。夜半建者衡；衡，殷中州河、濟之間。平旦建者魁；魁，海岱以東北也。斗為帝車，運于中央，臨制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。¹⁵⁰

148 同上注。

149 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷（北京：華夏出版社，1995年），頁172。

150 《史記》，卷二七，〈天官書〉，頁1291。

甚至以仁義禮智信、心肝脾肺腎分配五方，都是出自漢儒的創造。¹⁴⁶ 更重要的是，數字方位的觀念，成為宋代《易》圖之學最重要的元素。劉牧《易數鉤隱圖》的數字方位，就是奠基於《乾鑿度》和鄭玄的理論（說詳後）。《乾鑿度》說：「故太一取其數以行九宮，四正四維皆合於十五。」¹⁴⁷ 鄭玄《注》云：

146 以仁義禮智信配五方，漢儒的說法亦不一。《乾鑿度》記孔子曰「東方為仁」、「南方為禮」、「西方為義」、「北方為信」，「四方之義皆統於中央」，「中央，所以繩四方行也，智之決也，故中央為智」。（鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷上，頁四上。）但《春秋繁露·五行之義》：「木居左，金居右，火居前，水居後，土居中央」（蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，卷十一，〈五行之義〉，頁321。）即指水居北方，木居東方，火居南方，金居西方，土居中央。同書〈五行相生〉：「東方者木，農之本。司農尚仁」、「南方者火也，本朝。司馬尚智」、「中央者土，君官也。司營尚信」、「西方者金，大理司徒也。司徒尚義」、「北方者水，執法司寇也。司寇尚禮」（同前，卷十三，〈五行相生〉，頁362-365）。以「信」居中央，以「禮」居北方，以「智」居南方，與《乾鑿度》不同。《白虎通義·性情》稱「五藏：肝仁，肺義，心禮，腎智，脾信也。……仁者好生，東方者，陽也。……肺者所以義者何？肺者，金之精；義者斷決，西方亦金，殺成萬物也。……心，火之精也，南方尊陽在上，卑陰在下，禮有尊卑，故心象火。……腎所以智者何？腎者水之精，……北方水，故腎色黑。……脾所以信何？脾者，土之精也。……」（陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》〔北京：中華書局本，1994年〕，卷八，〈性情〉，頁383-385。）以肝屬木、肺屬金、心屬火、腎屬水、脾屬土而言，則東方為仁，西方為義，南方為禮，均與《乾鑿度》相同，與《繁露》不盡同；北方為智，中央為信，則與《乾鑿度》相反。章太炎曾指出古代五行與五臟相配之說，不止一種。太炎《膏蘭室劄記》第308條「五藏所屬同異」云：「五藏之配五行，舊有兩說。《異義》曰：《今文尚書》歐陽說：肝，木也；心，火也；脾，土也；肺，金也；腎，水也。《古文尚書》說：脾，木也；肺，火也；心，土也；肝，金也；腎，水也。是也。及讀《管子·水地》篇，又自有一說曰：三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏：酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。是則脾，木也；肺，水也；腎，金也；肝，火也；心，土也。又與今、古文二說異矣。按：肝膽同居，而膽汁味苦，則謂『苦主肝』者，說誠優矣。又案：王氏《經義述聞》謂〈月令〉之文，惟《古文尚書》說可以解之，此亦不必然。古人于聲色臭味之用，每有參差不合者，如《管子·幼官》篇〈中方圖〉云：聽宮聲。〈東方圖〉云：聽角聲。〈南方圖〉云：聽羽聲。〈西方圖〉云：聽商聲。〈北方圖〉云：聽徵聲。三方之聲皆合，而南方羽、北方徵獨不合，豈得云羽當屬火，徵當屬水耶？」《膏蘭室劄記》，收入氏著：《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，2014年），第1冊，頁148-149。又參《膏蘭室劄記》第472條「五行傳孝說」，論五行與「孝」的關係，文長不錄（同前，頁262-263）。

147 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁三下。

天一下行，猶天子出巡狩，省方岳之事，每率則復。太一下行八卦之宮，每四乃還於中央。中央者，北神之所居。故因謂之九宮。天數大分，以陽出，以陰入；陽起於子，陰起於午。是以太一下九宮，從坎宮始。坎，中男，始亦言無適也。自此而從於坤宮，坤，母也。又自此而從震宮，震，長男也。又自此而從巽宮，巽，長女也，所行半矣，還息於中央之宮。既又自此而從乾宮，乾，父也。自此而從兌宮，兌，少女也。又自此從於艮宮，艮，少男也。又自此從於離宮，離，中女也，行則周矣。¹⁴⁸

鄭玄的解釋，只提到太一周行九宮的次序，並沒有提到方位，但朱伯崑據此繪成「九宮圖」，¹⁴⁹ 其中「太一」居中宮，數為五。其餘八卦方位分布，則依〈說卦傳〉之說。不過朱說當然也有依據，因為《乾鑿度》本身即承襲〈說卦傳〉的卦位說；鄭玄注《乾鑿度》，照道理不會違悖。

無論如何，鄭玄的解釋，描述了一個宇宙活動的過程。這個過程以「太一」為主體，進行八卦九宮的周遊，可以說是數字觀念的一種發展。它至少可以追溯到西漢早期。上古「尚中」思想投射於天文的結果，認為近於天極中心位置的北極星代表了帝位，故上古北極星又稱「帝星」。《史記·天官書》說：

杓攜龍角，衡殷南斗，魁枕參首。用昏建者杓；杓，自華以西南。夜半建者衡；衡，殷中州河、濟之間。平旦建者魁；魁，海岱以東北也。斗為帝車，運于中央，臨制四鄉。分陰陽，建四時，均五行，移節度，定諸紀，皆繫於斗。¹⁵⁰

148 同上注。

149 朱伯崑：《易學哲學史》第一卷（北京：華夏出版社，1995年），頁172。

150 《史記》，卷二七，〈天官書〉，頁1291。

這是以北斗七星與地理相對應的思想。「斗為帝車，運于中央，臨制四鄉」正足以反映「尚中」意識，與戰國文獻所記五帝分居五方，黃帝居於中土之說，與「太一居中宮」之說，冥相符合。

回溯數字觀念的發展過程，思想家最初以數字觀念描述空間，漸漸發展到描述時間，尤其用以描述宇宙的發生的過程。《漢書·律曆志》引劉歆《三統曆》：

三統者，天施、地化、人事之紀也。十一月，乾之初九，陽氣伏於地下，始著為一，萬物萌動，鐘於太陰，故黃鐘為天統，律長九寸。九者，所以究極中和，為萬物元也。¹⁵¹

《易緯乾鑿度》：「易無形埒也。易變而為一，一變而為七，七變而為九。九者，氣變之究也，乃復變而為一。一者，形變之始。清輕上為天，濁重下為地。」¹⁵² 鄭玄《注》：

「易」，「太易」也。太易變而為一，謂變為「太初」也；一變而為七，謂變為「太始」也；七變而為九，謂變為「太素」也，「乃復變為一」。「一變」，誤耳，當為二。二變而為六，六變而為八，則與上七、九意相協。不言如是者，謂足相推明耳。¹⁵³

這是以一、二、三、四與六、七、八、九分析太易衍生變化的數字理論。鄭玄對於這個理論最重要的發揮，是用「無」來解釋「太易」。他用的是宇宙生成論（cosmogony）的四階段論「太易→太初→太始→太素」來解釋《易緯》。¹⁵⁴ 他把「九」稱為「太素」，「七」

151 《漢書》，卷二一上，〈律曆志〉，頁961。

152 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁二上至二下。

153 同上注。

154 雄按：以邏輯逆推宇宙原始的理論，是為「宇宙論」；將宇宙論落實，推想逐一階段的化生過程，是為「宇宙生成論」。

稱為「太始」，「一」稱為「太初」。最後就是「太易」。「太初」是「一」，但又不是宇宙的初源，那麼它的來源——「太易」（也就是「易無形埒也」的「易」字）——不就是「零」了嗎？鄭玄的意思，再清楚不過了。

先秦以迄漢初的宇宙論，對於宇宙的源起與生成，多用正面的方式描述。即使思想家強調「無」，也將「無」視為一種類似實體的事物。¹⁵⁵ 前述《老子》「有生於無」之說即如此。又如《淮南子·天文》說：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁凝滯而為地。清陽之合專易，濁之凝竭難，故天先成而地後定。¹⁵⁶

既云「未形」，卻可以正面描述；既可以正面描述，就很難成為徹徹底底的「無」。唯至《易緯乾鑿度》卷上「故易始於一」，鄭玄《注》

155 此在先秦時期，《老子》即頗有將「無」描述成實體的痕跡。《老子》第四十章：「天下萬物生於有，有生於無。」第四十二章又說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，第四十章，頁110、第四十二章，頁117。

156 何寧撰：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），卷三，〈天文〉，頁165-166。「太始生虛霏」原作「道始於虛霏」；「宇宙生元氣，元氣有涯垠」原作「宇宙生氣，氣有涯垠」，均據《讀書雜誌》考證而改。《讀書雜誌·淮南內篇第三》「太昭、道始於虛霏」條，王引之指出「太昭」當作「太始」，形近而誤。《雜誌》又說：「『道始於虛霏』，當作『太始生虛霏』。……後人以老子言『道先天地生』，故改『太始生虛霏』為『道始於虛霏』，而不知與『故曰太始』句，文不相承也。《御覽》引此，作『道始生虛霏』，『太』字已誤作『道』，而『生』字尚不誤。」王念孫：《讀書雜誌》（南京：江蘇古籍出版社，1985年），頁一上至一下。雄按：王說是。馮友蘭說：「道從『虛霏』這種狀態開始（原注：『道始於虛霏』）。由『虛霏』生出『宇宙』。這以後才有元氣。這是一種『有生於無』的思想的發揮。」（馮友蘭：《中國哲學史新編》，第3冊，第二十九章第三節「《淮南子》關於「氣」的唯物主義的理論」，頁141。）馮友蘭似未見《讀書雜誌》的考證，以致不知「道生於虛霏」為「太始生虛霏」之誤；但這一段文字確如馮氏所說，是「有生於無」思想的發揮。不過《淮南子》所講述的「太始」、「虛霏」等「無」觀念，是一個實體的「無」，並非抽象概念的「無」。

這是以北斗七星與地理相對應的思想。「斗為帝車，運于中央，臨制四鄉」正足以反映「尚中」意識，與戰國文獻所記五帝分居五方，黃帝居於中土之說，與「太一居中宮」之說，冥相符合。

回溯數字觀念的發展過程，思想家最初以數字觀念描述空間，漸漸發展到描述時間，尤其用以描述宇宙的發生的過程。《漢書·律曆志》引劉歆《三統曆》：

三統者，天施、地化、人事之紀也。十一月，乾之初九，陽氣伏於地下，始著為一，萬物萌動，鐘於太陰，故黃鐘為天統，律長九寸。九者，所以究極中和，為萬物元也。¹⁵¹

《易緯乾鑿度》：「易無形埒也。易變而為一，一變而為七，七變而為九。九者，氣變之究也，乃復變而為一。一者，形變之始。清輕上為天，濁重下為地。」¹⁵² 鄭玄《注》：

「易」，「太易」也。太易變而為一，謂變為「太初」也；一變而為七，謂變為「太始」也；七變而為九，謂變為「太素」也，「乃復變為一」。「一變」，誤耳，當為二。二變而為六，六變而為八，則與上七、九意相協。不言如是者，謂足相推明耳。¹⁵³

這是以一、二、三、四與六、七、八、九分析太易衍生變化的數字理論。鄭玄對於這個理論最重要的發揮，是用「無」來解釋「太易」。他用的是宇宙生成論（cosmogony）的四階段論「太易→太初→太始→太素」來解釋《易緯》。¹⁵⁴ 他把「九」稱為「太素」，「七」

151 《漢書》，卷二一上，〈律曆志〉，頁961。

152 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷下，頁二上至二下。

153 同上注。

154 雄按：以邏輯逆推宇宙原始的理論，是為「宇宙論」；將宇宙論落實，推想逐一階段的化生過程，是為「宇宙生成論」。

稱為「太始」，「一」稱為「太初」。最後就是「太易」。「太初」是「一」，但又不是宇宙的初源，那麼它的來源——「太易」（也就是「易無形埒也」的「易」字）——不就是「零」了嗎？鄭玄的意思，再清楚不過了。

先秦以迄漢初的宇宙論，對於宇宙的源起與生成，多用正面的方式描述。即使思想家強調「無」，也將「無」視為一種類似實體的事物。¹⁵⁵ 前述《老子》「有生於無」之說即如此。又如《淮南子·天文》說：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁凝滯而為地。清陽之合專易，濁之凝竭難，故天先成而地後定。¹⁵⁶

既云「未形」，卻可以正面描述；既可以正面描述，就很難成為徹徹底底的「無」。唯至《易緯乾鑿度》卷上「故易始於一」，鄭玄《注》

155 此在先秦時期，《老子》即頗有將「無」描述成實體的痕跡。《老子》第四十章：「天下萬物生於有，有生於無。」第四十二章又說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，第四十章，頁110、第四十二章，頁117。

156 何寧撰：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998年），卷三，〈天文〉，頁165-166。「太始生虛霏」原作「道始於虛霏」；「宇宙生元氣，元氣有涯垠」原作「宇宙生氣，氣有涯垠」，均據《讀書雜誌》考證而改。《讀書雜誌·淮南內篇第三》「太昭、道始於虛霏」條，王引之指出「太昭」當作「太始」，形近而誤。《雜誌》又說：「『道始於虛霏』，當作『太始生虛霏』。……後人以老子言『道先天地生』，故改『太始生虛霏』為『道始於虛霏』，而不知與『故曰太始』句，文不相承也。《御覽》引此，作『道始生虛霏』，『太』字已誤作『道』，而『生』字尚不誤。」王念孫：《讀書雜誌》（南京：江蘇古籍出版社，1985年），頁一上至一下。雄按：王說是。馮友蘭說：「道從『虛霏』這種狀態開始（原注：『道始於虛霏』）。由『虛霏』生出『宇宙』。這以後才有元氣。這是一種『有生於無』的思想的發揮。」（馮友蘭：《中國哲學史新編》，第3冊，第二十九章第三節「《淮南子》關於「氣」的唯物主義的理論」，頁141。）馮友蘭似未見《讀書雜誌》的考證，以致不知「道生於虛霏」為「太始生虛霏」之誤；但這一段文字確如馮氏所說，是「有生於無」思想的發揮。不過《淮南子》所講述的「太始」、「虛霏」等「無」觀念，是一個實體的「無」，並非抽象概念的「無」。

說：「易本无體，氣變而爲一，故氣從下生也。」¹⁵⁷「易无形畔」鄭玄《注》說：「此明太易无形之時，虛豁寂寞，不可以視聽尋。《繫》曰：「易无體」，此之謂也。」¹⁵⁸對於「太易者，未見氣也」，鄭玄如此解釋：「以其寂然无物，故名之爲太易。」¹⁵⁹「易變而爲一」句下鄭玄說：「一主北方，氣漸生之始。此則太初，氣之所生也。」¹⁶⁰「一變而爲七」句下鄭玄說：「七主南方，陽氣壯盛之始也，萬物皆形見焉。此則太始，氣之所生者也。」¹⁶¹「七變而爲九」句下鄭玄說：「西方陽氣所終究之始也。此則太素，氣之所生也。」¹⁶²「九者，氣變之究也。乃復變而爲一」句下鄭《注》說：「此一則元氣形見而未分者。夫陽氣內動，周流終始，然后化生，一之形氣也。」¹⁶³「太初者，氣之始也。」鄭《注》說：「元氣之所本始。太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉？則太初者，亦忽然而自生。」¹⁶⁴鄭玄所說的「虛豁寂寞，不可以視聽尋」，就是說「太易」是超越於人類感官認知的層次的「無」的狀態。這樣的描述，和《淮南子》對「太昭」的描述相比較，更貼近一個絕對而超越經驗界的「無」。「有理未形」四字，也更貼切地講出一個超越於形質世界的「理」。當然這句話太簡單。「理」的本質是甚麼？是不是一個絕對抽象而普遍的本源，抑或只是沒有形體的實質存有，其實還是不清楚的。然而，從「太易」演變到「太初」，可以確定是從「無」演生為「一」（氣漸生之始，鄭玄形容為「太初者，亦忽然而自生」）；從「太初」演變到「太始」（陽氣壯盛、自北方始、居坎位、天象形見之所本始），是由「一」演生為「七」；從「太始」演變到「太素」（陽氣終究於西方、居兌位、地質之所本始），是由「七」演生為「九」。這樣的解釋有兩方面值得我們注意：

157 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷上，頁八下。

158 同上注，頁四下至五上。

159 同上注，頁四下。

160 同上注，頁五上。

161 同上注。

162 同上注。

163 同上注。

164 同上注，頁四下。

其一、「太易」近乎「零」的觀念，而「零」的觀念在古代中國文明是不存在的。中國思想史上的數字觀念一大特點，是預設一個存有的世界，亦即形質的世界。如果借用理學家理無形跡，氣有形跡的講法，數字觀念有效地說明了宇宙和世界氣化流行的過程和原理，但對於「無形跡」之「理」，卻無法加以說明。主要原因之一，是中國思想史上的數字觀念思想只有一、二、三、四以迄千百萬，卻一直沒有「零」。而今鄭玄提出「有理未形」、「虛豁寂寞」、「不可以視聽尋」，雖然算不上顯豁的「零」的觀念，已經隱約指出了一個超越於形質，甚至超越於「氣」的絕對的概念的「無」——近乎「零」。如果說荀子用「虛壹而靜」（〈解蔽〉）來描述「心」是明顯受到老子的啟發，鄭玄用「虛豁寂寞」描述「太易」的「寂然無物」也近似接受了《老子》「有生於無」之說。其二，數字觀念不再只是處理「空間」（亦即方位）的問題，也處理了「時間」的問題，亦即宇宙萬物生命原始的過程。從「虛豁寂寞」的「太易」，到一、七、九。¹⁶⁵

五、劉牧《易數鉤隱圖》的數字世界

北宋《易》家鮮少純粹用「數」論《易》。朱伯崑《易學哲學史》以為邵雍是數學派，實則邵雍「元、會、運、世、年」（三十年為一世，十二世為一運，三十運為一會，十二會為一元）的理論體系，多承自先秦，¹⁶⁶ 更多是參考劉歆《三統曆》而有所改造。相比之下，劉牧《易數鉤隱圖》異於眾論，認為「數」是一切形象事理的根本，才是徹底的數學派。〈易數鉤隱圖序〉說：

165 或說鄭玄不過發揮《乾鑿度》的思想而已，實則不然。《易緯乾鑿度》稱：「故易始於一，分於二，通於三，口於四，盛於五，終於上。」此依《易》卦六爻自下而上而言，與其注「易始於一」說「易本无體，氣變而為一，故氣從下生也」一致（卷上，頁八下至九上）。

166 如十二會之說，可上溯《左傳》。《左傳》昭公七年記晉侯問伯瑕「何謂辰」，伯瑕對曰「日月之會是謂辰」。杜預《注》：「一歲日月十二會，所會謂之辰。」杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四四，頁 1444。

說：「易本无體，氣變而爲一，故氣從下生也。」¹⁵⁷「易无形畔」鄭玄《注》說：「此明太易无形之時，虛豁寂寞，不可以視聽尋。《繫》曰：「易无體」，此之謂也。」¹⁵⁸對於「太易者，未見氣也」，鄭玄如此解釋：「以其寂然无物，故名之爲太易。」¹⁵⁹「易變而爲一」句下鄭玄說：「一主北方，氣漸生之始。此則太初，氣之所生也。」¹⁶⁰「一變而爲七」句下鄭玄說：「七主南方，陽氣壯盛之始也，萬物皆形見焉。此則太始，氣之所生者也。」¹⁶¹「七變而爲九」句下鄭玄說：「西方陽氣所終究之始也。此則太素，氣之所生也。」¹⁶²「九者，氣變之究也。乃復變而爲一」句下鄭《注》說：「此一則元氣形見而未分者。夫陽氣內動，周流終始，然后化生，一之形氣也。」¹⁶³「太初者，氣之始也。」鄭《注》說：「元氣之所本始。太易既自寂然无物矣，焉能生此太初哉？則太初者，亦忽然而自生。」¹⁶⁴鄭玄所說的「虛豁寂寞，不可以視聽尋」，就是說「太易」是超越於人類感官認知的層次的「無」的狀態。這樣的描述，和《淮南子》對「太昭」的描述相比較，更貼近一個絕對而超越經驗界的「無」。「有理未形」四字，也更貼切地講出一個超越於形質世界的「理」。當然這句話太簡單。「理」的本質是甚麼？是不是一個絕對抽象而普遍的本源，抑或只是沒有形體的實質存有，其實還是不清楚的。然而，從「太易」演變到「太初」，可以確定是從「無」演生為「一」（氣漸生之始，鄭玄形容為「太初者，亦忽然而自生」）；從「太初」演變到「太始」（陽氣壯盛、自北方始、居坎位、天象形見之所本始），是由「一」演生為「七」；從「太始」演變到「太素」（陽氣終究於西方、居兌位、地質之所本始），是由「七」演生為「九」。這樣的解釋有兩方面值得我們注意：

157 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，卷上，頁八下。

158 同上注，頁四下至五上。

159 同上注，頁四下。

160 同上注，頁五上。

161 同上注。

162 同上注。

163 同上注。

164 同上注，頁四下。

其一、「太易」近乎「零」的觀念，而「零」的觀念在古代中國文明是不存在的。中國思想史上的數字觀念一大特點，是預設一個存有的世界，亦即形質的世界。如果借用理學家理無形跡，氣有形跡的講法，數字觀念有效地說明了宇宙和世界氣化流行的過程和原理，但對於「無形跡」之「理」，卻無法加以說明。主要原因之一，是中國思想史上的數字觀念思想只有一、二、三、四以迄千百萬，卻一直沒有「零」。而今鄭玄提出「有理未形」、「虛豁寂寞」、「不可以視聽尋」，雖然算不上顯豁的「零」的觀念，已經隱約指出了一個超越於形質，甚至超越於「氣」的絕對的概念的「無」——近乎「零」。如果說荀子用「虛壹而靜」（〈解蔽〉）來描述「心」是明顯受到老子的啟發，鄭玄用「虛豁寂寞」描述「太易」的「寂然無物」也近似接受了《老子》「有生於無」之說。其二，數字觀念不再只是處理「空間」（亦即方位）的問題，也處理了「時間」的問題，亦即宇宙萬物生命原始的過程。從「虛豁寂寞」的「太易」，到一、七、九。¹⁶⁵

五、劉牧《易數鉤隱圖》的數字世界

北宋《易》家鮮少純粹用「數」論《易》。朱伯崑《易學哲學史》以為邵雍是數學派，實則邵雍「元、會、運、世、年」（三十年為一世，十二世為一運，三十運為一會，十二會為一元）的理論體系，多承自先秦，¹⁶⁶ 更多是參考劉歆《三統曆》而有所改造。相比之下，劉牧《易數鉤隱圖》異於眾論，認為「數」是一切形象事理的根本，才是徹底的數學派。〈易數鉤隱圖序〉說：

165 或說鄭玄不過發揮《乾鑿度》的思想而已，實則不然。《易緯乾鑿度》稱：「故易始於一，分於二，通於三，口於四，盛於五，終於上。」此依《易》卦六爻自下而上而言，與其注「易始於一」說「易本无體，氣變而為一，故氣從下生也」一致（卷上，頁八下至九上）。

166 如十二會之說，可上溯《左傳》。《左傳》昭公七年記晉侯問伯瑕「何謂辰」，伯瑕對曰「日月之會是謂辰」。杜預《注》：「一歲日月十二會，所會謂之辰。」杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳注疏》，卷四四，頁1444。

夫卦者，聖人設之，觀於象也。象者，形上之應。原其本，則形由象生，象由數設。捨其數，則無以見四象所由之宗矣。是故仲尼贊《易》也，必舉天地之極數，以明成變化而行鬼神之道，則知《易》之爲書，必極數以知其本也。¹⁶⁷

劉牧所講的「形」，指一切具體的、有形之物；「象」指剛柔、往來的抽象之事；「數」即指數字。這是說，「數」是根本，有數始有象，有象始有形。故劉牧不承認「五行」中的金木水火爲四象的說法，他說：

孔氏《疏》謂：「金木水火，稟天地而有，故云兩儀生四象，土則分王四季，又地中之別，惟云四象也。」且金木水火有形之物，安得爲象哉？孔氏失之遠矣。¹⁶⁸

有形的「金木水火」不得爲「象」，可見劉牧觀念中「象」就是抽象。數字是抽象的，所以唯有「數」才能顯豁地指出形上世界的演化過程。天一地二天三地四是所謂「生數」，〈繫辭傳〉所記天地之數，即係記天地演化過程的數字紀錄。他說：

《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」則地六而上謂之道也，地六而下謂之器也。謂天一地二天三地四，止有四象，未著乎形體，故曰「形而上者謂之道」也。¹⁶⁹

至於「五」，即〈繫辭傳〉及劉牧所謂「天五」（雄按：即漢唐儒者

167 劉牧：《易數鉤隱圖》，據清康熙十九年〔1680〕通志堂原刊本影印，收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第143冊，頁一上。

168 同上注，卷上，頁六下。

169 同上注，卷中，頁十一下至十二上。

所謂「土數」)，上不在生數之中，下不入成數之列，是使「生數」轉化成為「成數」的關鍵之數。他說：

天五運乎變化，上駕天一，下生地六，水之數也；
下駕地二，上生天七，火之數也；右駕天三，左生地八，
木之數也；左駕地四，右生天九，金之數也。地十應五而
居中，土之數也。此則已著乎形數，故曰「形而下者謂之
器」。¹⁷⁰

由一至十相加，而得五十五，即劉牧所謂「天地五十有五之數」。試看「天地之數圖」：

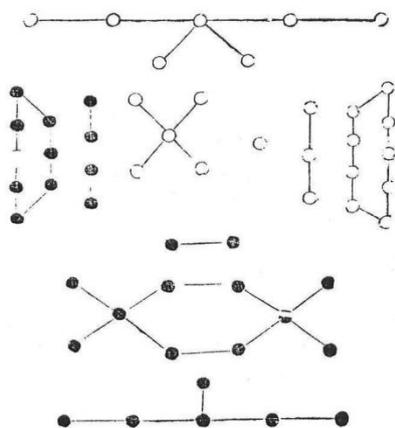


圖2 天地之數圖（引自《易數鉤隱圖》卷上頁十一上）

《易數鉤隱圖》說：「內十五，天地之用，九六之數也。兼五行之數四十，合而為五十有五，備天地之數也。」¹⁷¹ 雄按：「太極」為天地之體；生數「一」、「二」、「三」、「四」及土數「五」相加，得「十五」，是「天地之用」，亦係用九用六、九六相加的結果。「五行之數四十」，即成數「六」、「七」、「八」、「九」及五行之成數「十」

170 同上注，卷中，頁十二上。

171 同上注，卷上，頁十一上。

夫卦者，聖人設之，觀於象也。象者，形上之應。原其本，則形由象生，象由數設。捨其數，則無以見四象所由之宗矣。是故仲尼贊《易》也，必舉天地之極數，以明成變化而行鬼神之道，則知《易》之爲書，必極數以知其本也。¹⁶⁷

劉牧所講的「形」，指一切具體的、有形之物；「象」指剛柔、往來的抽象之事；「數」即指數字。這是說，「數」是根本，有數始有象，有象始有形。故劉牧不承認「五行」中的金木水火爲四象的說法，他說：

孔氏《疏》謂：「金木水火，稟天地而有，故云兩儀生四象，土則分王四季，又地中之別，惟云四象也。」且金木水火有形之物，安得爲象哉？孔氏失之遠矣。¹⁶⁸

有形的「金木水火」不得爲「象」，可見劉牧觀念中「象」就是抽象。數字是抽象的，所以唯有「數」才能顯豁地指出形上世界的演化過程。天一地二天三地四是所謂「生數」，〈繫辭傳〉所記天地之數，即係記天地演化過程的數字紀錄。他說：

《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」則地六而上謂之道也，地六而下謂之器也。謂天一地二天三地四，止有四象，未著乎形體，故曰「形而上者謂之道」也。¹⁶⁹

至於「五」，即〈繫辭傳〉及劉牧所謂「天五」（雄按：即漢唐儒者

167 劉牧：《易數鉤隱圖》，據清康熙十九年〔1680〕通志堂原刊本影印，收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第143冊，頁一上。

168 同上注，卷上，頁六下。

169 同上注，卷中，頁十一下至十二上。

所謂「土數」)，上不在生數之中，下不入成數之列，是使「生數」轉化成為「成數」的關鍵之數。他說：

天五運乎變化，上駕天一，下生地六，水之數也；
下駕地二，上生天七，火之數也；右駕天三，左生地八，
木之數也；左駕地四，右生天九，金之數也。地十應五而
居中，土之數也。此則已著乎形數，故曰「形而下者謂之
器」。¹⁷⁰

由一至十相加，而得五十五，即劉牧所謂「天地五十有五之數」。試看「天地之數圖」：

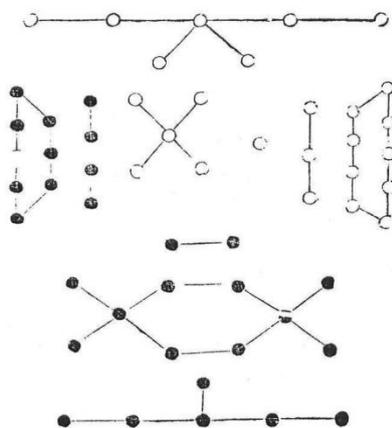


圖2 天地之數圖（引自《易數鉤隱圖》卷上頁十一上）

《易數鉤隱圖》說：「內十五，天地之用，九六之數也。兼五行之數四十，合而為五十有五，備天地之數也。」¹⁷¹ 雄按：「太極」為天地之體；生數「一」、「二」、「三」、「四」及土數「五」相加，得「十五」，是「天地之用」，亦係用九用六、九六相加的結果。「五行之數四十」，即成數「六」、「七」、「八」、「九」及五行之成數「十」

170 同上注，卷中，頁十二上。

171 同上注，卷上，頁十一上。

相加而成。「五十五」之數，是劉牧理論的代表性之所在。¹⁷²

劉牧論「四象」，亦依「數」與「象」，加以區分。即認為有二義：「且夫「四象」者，其義有二：一者謂兩儀所生之四象，二者謂「易有四象所以示」之四象。」¹⁷³ 一種是「兩儀所生之四象」（或稱生八卦之四象），亦即以「數」為本的「象」：

象之與辭，相對之物。辭既爻卦之下辭，象謂爻卦之象也。¹⁷⁴

上兩儀生四象，七八九六之謂也。

夫七八九六，乃少陰少陽老陰老陽之位，生八卦之四象，非《易》所以示四象也。

若天一地二天三地四，所以兼天五之變化，上下交易，四象備其成數，而後能生八卦矣。於是乎坎離震兌，居四象之正位。¹⁷⁵

第二種是「所以示之四象」：

所謂「易有四象所以示」者，若〈繫辭〉云「吉凶者，失得之象」，一也；「悔吝者，憂虞之象」，二也；「變化者，進退之象」，三也；「剛柔者，晝夜之象」，四也。¹⁷⁶

172 朱震〈漢上易傳表〉：「陳搏以『先天圖』傳種放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍。放以《河圖》、《洛書》傳李溉，溉傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。……牧陳天地五十有五之數。」朱震：《漢上易傳·漢上易傳表》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第11冊，頁一上至一下。雷思齊《易圖通變》謂龍圖：「流傳未遠，知者亦鮮。自圖南五傳而至劉牧長民乃增至五十五圖，名以『鉤隱』。師友自相推許，更為唱述。」雷思齊：《易圖通變》，據清同治十二年〔1873〕粵東書局刊本影印，收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第143冊，卷五，頁三上。

173 劉牧：《易數鉤隱圖》，卷上，頁七上至七下。

174 同上注，頁七下。

175 同上注，頁七上至七下。

176 同上注，頁七下。

綜合起來看，劉牧的數字理論的基本概念，雖亦頗有本於漢儒舊說，但漢儒只提出數字的方法，或混合聲訓的方法（如「九之為言究也」之類）提出簡單的宇宙演變。劉牧則有全新的創造，就是以一至於十的數字來建立其形上學理論。首先，他以陰陽二氣交感為「太極」：



圖3 太極圖（引自《易數鉤隱圖》卷上頁一上）

《易數鉤隱圖》：「太極無數與象。今以二儀之氣混而為一以畫之，蓋欲明二儀所從而生也。」¹⁷⁷ 如前所述，數字觀念系統的限制之一，是適合講述形質的世界，而不適合講述超越形質層次的理念，這是中國數字觀念沒有「零」的主因。劉牧亦不例外地受到這種限制的規範。因此，依劉牧所論，「太極無數與象」，那「太極」就不是「一」，不是「一」，依理說就是「零」；但既然劉牧又「以二儀之氣混而為一以畫之」，既可以混而為一以畫，則又不應該是「零」。¹⁷⁸ 事實上劉牧又說：

太極者，元炁混而為一之時也。其炁已兆，非无之謂。……今質以聖人之辭，且「易有太極，是生兩儀」，

177 同上注，頁一上。

178 如劉牧在《易數鉤隱圖·遺論九事》中說：「聖人无中得象，象外生意。於是乎布畫而成卦，營策以重爻。」（頁三上。）「无中得象」，又顯示他頗有貴「無」的傾向。

相加而成。「五十五」之數，是劉牧理論的代表性之所在。¹⁷²

劉牧論「四象」，亦依「數」與「象」，加以區分。即認為有二義：「且夫「四象」者，其義有二：一者謂兩儀所生之四象，二者謂「易有四象所以示」之四象。」¹⁷³ 一種是「兩儀所生之四象」（或稱生八卦之四象），亦即以「數」為本的「象」：

象之與辭，相對之物。辭既爻卦之下辭，象謂爻卦之象也。¹⁷⁴

上兩儀生四象，七八九六之謂也。

夫七八九六，乃少陰少陽老陰老陽之位，生八卦之四象，非《易》所以示四象也。

若天一地二天三地四，所以兼天五之變化，上下交易，四象備其成數，而後能生八卦矣。於是乎坎離震兌，居四象之正位。¹⁷⁵

第二種是「所以示之四象」：

所謂「易有四象所以示」者，若〈繫辭〉云「吉凶者，失得之象」，一也；「悔吝者，憂虞之象」，二也；「變化者，進退之象」，三也；「剛柔者，晝夜之象」，四也。¹⁷⁶

172 朱震〈漢上易傳表〉：「陳搏以『先天圖』傳種放，放傳穆修，修傳李之才，之才傳邵雍。放以《河圖》、《洛書》傳李溉，溉傳許堅，堅傳范諤昌，諤昌傳劉牧。……牧陳天地五十有五之數。」朱震：《漢上易傳·漢上易傳表》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第11冊，頁一上至一下。雷思齊《易圖通變》謂龍圖：「流傳未遠，知者亦鮮。自圖南五傳而至劉牧長民乃增至五十五圖，名以『鉤隱』。師友自相推許，更為唱述。」雷思齊：《易圖通變》，據清同治十二年〔1873〕粵東書局刊本影印，收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第143冊，卷五，頁三上。

173 劉牧：《易數鉤隱圖》，卷上，頁七上至七下。

174 同上注，頁七下。

175 同上注，頁七上至七下。

176 同上注，頁七下。

綜合起來看，劉牧的數字理論的基本概念，雖亦頗有本於漢儒舊說，但漢儒只提出數字的方法，或混合聲訓的方法（如「九之為言究也」之類）提出簡單的宇宙演變。劉牧則有全新的創造，就是以一至十的數字來建立其形上學理論。首先，他以陰陽二氣交感為「太極」：



圖3 太極圖（引自《易數鉤隱圖》卷上頁一上）

《易數鉤隱圖》：「太極無數與象。今以二儀之氣混而為一以畫之，蓋欲明二儀所從而生也。」¹⁷⁷ 如前所述，數字觀念系統的限制之一，是適合講述形質的世界，而不適合講述超越形質層次的理念，這是中國數字觀念沒有「零」的主因。劉牧亦不例外地受到這種限制的規範。因此，依劉牧所論，「太極無數與象」，那「太極」就不是「一」，不是「一」，依理說就是「零」；但既然劉牧又「以二儀之氣混而為一以畫之」，既可以混而為一以畫，則又不應該是「零」。¹⁷⁸ 事實上劉牧又說：

太極者，元炁混而為一之時也。其炁已兆，非无之謂。……今質以聖人之辭，且「易有太極，是生兩儀」，

177 同上注，頁一上。

178 如劉牧在《易數鉤隱圖·遺論九事》中說：「聖人无中得象，象外生意。於是乎布畫而成卦，營策以重爻。」（頁三上。）「无中得象」，又顯示他頗有貴「無」的傾向。

《易》既言有，則非无之謂也。不其然乎？¹⁷⁹

劉牧明確地強調，「太極」是「其炁已兆」，因此不是「无」。「太極」既不是「无」，那就必然是「一」，豈能用「無數與象」來描述呢？此可見劉牧尚有未能自圓融之處。又論「太極生兩儀」：

太極者，一氣也。天地未分之前，元氣混而爲一，一氣所判，是曰兩儀。……若二氣交則天一下而生水，地二上而生火。此則形之始也。五行既備，而生動植焉，所謂「在天成象，在地成形」也。則知兩儀乃天地之象，天地乃兩儀之體爾。今畫天左旋者，取天一天三之位也；畫地右動者，取地二地四之位也。分而各其處者，蓋明上下未交之象也。¹⁸⁰

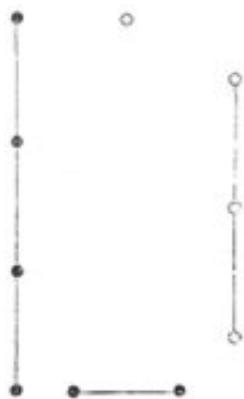


圖 4 太極生兩儀圖（引自《易數鉤隱圖》卷上頁一下）

「天左旋」、「地右動」講的是自然現象。假設我們晚上站立於北半球地面，面朝北方，望見整個星空圍繞軸心（北極星）由東（右方）升起，向西（左方）降下，如時鐘轉動，太陽和月亮也是東升西落。這是所謂「天左旋」。相對於「天」，「地」彷彿由西（左方）升起，

¹⁷⁹ 劉牧：《易數鉤隱圖》，卷上，頁十四下。

¹⁸⁰ 同上注，頁一下至二上。

向東（右方）旋轉沒入，這是所謂「地右動」（注意：除了金星以外，地球和所有太陽系內行星相同，都是以逆時針自轉）。不過《周髀》認為「日月右行，隨天左轉」，意思是：日月其實是自西向東行的，只不過速度遠較「天」為慢，所以「天」向西轉了，日月行速趕不上，看起來就變成向西邊隱沒。這是所謂「蟻行磨石之上，磨疾而蟻遲」。這種理解不符自然之理，但反映了古人觀測天文時的想像。¹⁸¹

劉牧布列數字，認為天一居北、天三居東、地二居南、地四居西，反映了天地的「上下未交之象」。他的思想不能落實於自然觀測，只能說是一種哲理性的解釋。

劉牧受漢儒數字觀念的啟示，進一步以數字觀念建立形上理論。其中最值得注意的還是「太極」究竟是「理」抑或為「氣」的問題。而根據上述的分析，劉牧雖然說「太極無數與象」，但他既說「其炁已兆」，又以「二儀混而為一」來畫「太極」，那就明確地顯示劉牧所持的是一種氣化宇宙論。

簡而言之，劉牧認為「數」的成長，既反映了宇宙演化的過程，也是萬物源始化生的過程。掌握了「數」，就掌握了形上之「理」氣化流行，化生萬物的規律。這就是他觀念中《易》的奧義。

六、結語

早期中國的數字觀念，源出於先民樸素的世界觀，而後成為中國古代思想的重要元素。《周易》因由卦爻組成，而不得不論爻位之數；又因占筮之需，而不得不論數變之理；又因卦氣理論，而不得不牽及星曆的計算。但發展至《易傳》所論，數字觀念已發展出各種哲學的新理念，不受限於卦爻辭文本的規範。數字觀念滲透到儒家、道家、陰陽家的思想，《老子》「一生二，二生三，三生萬物」、《莊子》「一與言為二，二與一為三」、陰陽家五行及「大九州」之

181 可參陳遵媯：《中國天文學史》（上海：上海人民出版社，2006-2007年），第九編第三章「漢代論天三家」，頁1828-1829，注5。

《易》既言有，則非无之謂也。不其然乎？¹⁷⁹

劉牧明確地強調，「太極」是「其炁已兆」，因此不是「无」。「太極」既不是「无」，那就必然是「一」，豈能用「無數與象」來描述呢？此可見劉牧尚有未能自圓融之處。又論「太極生兩儀」：

太極者，一氣也。天地未分之前，元氣混而爲一，一氣所判，是曰兩儀。……若二氣交則天一下而生水，地二上而生火。此則形之始也。五行既備，而生動植焉，所謂「在天成象，在地成形」也。則知兩儀乃天地之象，天地乃兩儀之體爾。今畫天左旋者，取天一天三之位也；畫地右動者，取地二地四之位也。分而各其處者，蓋明上下未交之象也。¹⁸⁰



圖4 太極生兩儀圖（引自《易數鉤隱圖》卷上頁一下）

「天左旋」、「地右動」講的是自然現象。假設我們晚上站立於北半球地面，面朝北方，望見整個星空圍繞軸心（北極星）由東（右方）升起，向西（左方）降下，如時鐘轉動，太陽和月亮也是東升西落。這是所謂「天左旋」。相對於「天」，「地」彷彿由西（左方）升起，

179 劉牧：《易數鉤隱圖》，卷上，頁十四下。

180 同上注，頁一下至二上。

向東（右方）旋轉沒入，這是所謂「地右動」（注意：除了金星以外，地球和所有太陽系內行星相同，都是以逆時針自轉）。不過《周髀》認為「日月右行，隨天左轉」，意思是：日月其實是自西向東行的，只不過速度遠較「天」為慢，所以「天」向西轉了，日月行速趕不上，看起來就變成向西邊隱沒。這是所謂「蟻行磨石之上，磨疾而蟻遲」。這種理解不符自然之理，但反映了古人觀測天文時的想像。¹⁸¹

劉牧布列數字，認為天一居北、天三居東、地二居南、地四居西，反映了天地的「上下未交之象」。他的思想不能落實於自然觀測，只能說是一種哲理性的解釋。

劉牧受漢儒數字觀念的啟示，進一步以數字觀念建立形上理論。其中最值得注意的還是「太極」究竟是「理」抑或為「氣」的問題。而根據上述的分析，劉牧雖然說「太極無數與象」，但他既說「其炁已兆」，又以「二儀混而為一」來畫「太極」，那就明確地顯示劉牧所持的是一種氣化宇宙論。

簡而言之，劉牧認為「數」的成長，既反映了宇宙演化的過程，也是萬物源始化生的過程。掌握了「數」，就掌握了形上之「理」氣化流行，化生萬物的規律。這就是他觀念中《易》的奧義。

六、結語

早期中國的數字觀念，源出於先民樸素的世界觀，而後成為中國古代思想的重要元素。《周易》因由卦爻組成，而不得不論爻位之數；又因占筮之需，而不得不論數變之理；又因卦氣理論，而不得不牽及星曆的計算。但發展至《易傳》所論，數字觀念已發展出各種哲學的新理念，不受限於卦爻辭文本的規範。數字觀念滲透到儒家、道家、陰陽家的思想，《老子》「一生二，二生三，三生萬物」、《莊子》「一與言為二，二與一為三」、陰陽家五行及「大九州」之

181 可參陳遵媯：《中國天文學史》（上海：上海人民出版社，2006-2007年），第九編第三章「漢代論天三家」，頁1828-1829，注5。

說等，皆沿著這一條舊思路，而有新創。漢代劉歆《三統曆》、班固《漢書·天文》、〈地理〉、〈五行〉諸志，鄭玄對經書緯書的解釋，乃至唐代一行禪師所論，北宋邵雍、劉牧的新創，都離不開數字觀念。後代學者凡論上古中國思想變遷，若不能對數字形上理論的原理，有宏觀的盱衡和微觀的細察，恐難進入古代思想哲理的脈絡。

先民在對於天地萬物結構懵然無知之時，依照生活所需和好奇心的驅使，嘗試用分類觀念（*categorization*）將物類區隔（*compartmentalize*）成為容易瞭解掌握的結構。這是可以理解的。倘能將這種思維方法，謹慎地透過對自然萬物的實測，逐步演進改善，則能發展為科學思維，有裨於文明進步。比較可惜的是，古代學者急於將此類思想，朝向政治教化倫理效用的方向套用，發展出含有德性宇宙觀的種種解釋，導致產生脫離事實基礎的附會。

過去講思想史的學者，常致力區分漢宋。實則自漢到宋是一個過程，整個思想史也是一個過程。沒有先秦文明發展出數字觀念的建構，沒有漢代思想家的闡釋發揚，宋代《易》家恐怕也難以建構出數字觀念的理論。沒有道家思想、佛教思想的刺激，儒者也不會那麼認真地從數字觀念思考到有、無的問題。研究思想史的學者倘能明瞭於此，也許就不會過度在漢代思想與宋代思想之間，作出貶抑與褒揚了。

引用書目

- 班固撰，顏師古注：《漢書》。北京：中華書局，1962年。
- 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》。北京：中華書局，1994年。
- 陳遵媯：《中國天文學史》。上海：上海人民出版社，2006–2007年。
- 鄭吉雄（Cheng Kat Hung Dennis）：《易圖象與易詮釋》。臺北：臺大出版中心，2004年。
- ：〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，刊《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期。臺北：臺灣師大出版社，2005年12月，頁137–174。
- ：〈論象數詮《易》的效用與限制〉。“International Conference: Poetic Thought and Hermeneutics in Traditional China—A Cross-Cultural Perspective” (Council on East Asian Studies, Yale University, April 24–25, 2004)。後刊於《中國文哲研究集刊》第29期，頁205–236。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年9月。
- ：〈從《太一生水》試論《乾·象》所記兩種宇宙論〉。《簡帛》第二輯，頁139–150。上海：上海古籍出版社，2007年。
- ：〈釋天〉，《中國文哲研究集刊》第46期，頁63–99。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015年。
- ：〈海外漢學發展論衡——以歐美為範疇〉。收入氏著：《漢學論衡初集》，頁11–81。臺北：臺大出版中心，2022年。
- ：〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉。收入氏著：《漢學論衡初集》，頁191–232。臺北：臺大出版中心，2022年。
- 顧立雅（Creel, Herrlee Glessner）：〈釋天〉。《燕京學報》第18期（1935年），頁59–71。
- 范曄撰，李賢等注：《後漢書》。北京：中華書局，1965年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》。北京：人民出版社，1985年。

說等，皆沿著這一條舊思路，而有新創。漢代劉歆《三統曆》、班固《漢書·天文》、〈地理〉、〈五行〉諸志，鄭玄對經書緯書的解釋，乃至唐代一行禪師所論，北宋邵雍、劉牧的新創，都離不開數字觀念。後代學者凡論上古中國思想變遷，若不能對數字形上理論的原理，有宏觀的盱衡和微觀的細察，恐難進入古代思想哲理的脈絡。

先民在對於天地萬物結構懵然無知之時，依照生活所需和好奇心的驅使，嘗試用分類觀念（*categorization*）將物類區隔（*compartmentalize*）成為容易瞭解掌握的結構。這是可以理解的。倘能將這種思維方法，謹慎地透過對自然萬物的實測，逐步演進改善，則能發展為科學思維，有裨於文明進步。比較可惜的是，古代學者急於將此類思想，朝向政治教化倫理效用的方向套用，發展出含有德性宇宙觀的種種解釋，導致產生脫離事實基礎的附會。

過去講思想史的學者，常致力區分漢宋。實則自漢到宋是一個過程，整個思想史也是一個過程。沒有先秦文明發展出數字觀念的建構，沒有漢代思想家的闡釋發揚，宋代《易》家恐怕也難以建構出數字觀念的理論。沒有道家思想、佛教思想的刺激，儒者也不會那麼認真地從數字觀念思考到有、無的問題。研究思想史的學者倘能明瞭於此，也許就不會過度在漢代思想與宋代思想之間，作出貶抑與褒揚了。

引用書目

- 班固撰，顏師古注：《漢書》。北京：中華書局，1962年。
- 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》。北京：中華書局，1994年。
- 陳遵媯：《中國天文學史》。上海：上海人民出版社，2006–2007年。
- 鄭吉雄（Cheng Kat Hung Dennis）：《易圖象與易詮釋》。臺北：臺大出版中心，2004年。
- ：〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，刊《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期。臺北：臺灣師大出版社，2005年12月，頁137–174。
- ：〈論象數詮《易》的效用與限制〉。“International Conference: Poetic Thought and Hermeneutics in Traditional China—A Cross-Cultural Perspective” (Council on East Asian Studies, Yale University, April 24–25, 2004)。後刊於《中國文哲研究集刊》第29期，頁205–236。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年9月。
- ：〈從《太一生水》試論《乾·象》所記兩種宇宙論〉。《簡帛》第二輯，頁139–150。上海：上海古籍出版社，2007年。
- ：〈釋天〉，《中國文哲研究集刊》第46期，頁63–99。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2015年。
- ：〈海外漢學發展論衡——以歐美為範疇〉。收入氏著：《漢學論衡初集》，頁11–81。臺北：臺大出版中心，2022年。
- ：〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉。收入氏著：《漢學論衡初集》，頁191–232。臺北：臺大出版中心，2022年。
- 顧立雅（Creel, Herrlee Glessner）：〈釋天〉。《燕京學報》第18期（1935年），頁59–71。
- 范曄撰，李賢等注：《後漢書》。北京：中華書局，1965年。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編》。北京：人民出版社，1985年。

- 高亨：《周易大傳今注》。濟南：齊魯書社，1979年。
- ：〈左傳、國語的周易說通解〉。收入黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》第二輯，頁125-153。北京：北京師範大學出版社，1989年。
- 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄攷釋》。北京：科學出版社，1957年。
- 郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》。北京：中華書局，1961年。
- 何寧撰：《淮南子集釋》。北京：中華書局，1998年。
- 何休解詁，徐彥疏，刁小龍整理：《春秋公羊傳注疏》。上海：上海古籍出版社，2014年。
- 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 黃沛榮（Huang Pei-jung）：〈《史記》神祕數字探微〉。《孔孟月刊》第21卷第3期（1982年），頁41-46。
- 焦循：《易圖略》，據清道光九年（1829）刊《皇清經解》本影印。收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》，第146冊。臺北：成文出版社，1976年。
- 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 雷思齊：《易圖通變》，據清同治十二年（1873）粵東書局刊本影印。收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》，第143冊。臺北：成文出版社，1976年。
- 李貴生（Lee Kwai Sang）：〈《呂氏春秋》貴生思想的意涵與詮釋效度：兼論〈十二紀〉的「焊接」結構〉。《臺大中文學報》第71期，頁1-52。臺北：國立臺灣大學中國文學系，2020年。
- 李零：《中國方術考》。北京：東方出版社，2000年。
- 李零等整理：《張政烺論易叢稿》。北京：中華書局，2015年。
- 李守力：《周易詮釋》。蘭州：蘭州大學出版社，2016年。
- 李宗焜（Li Tsung-kun）：〈數字卦與陰陽爻〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》第77本第2分，頁279-318。臺北：中央研究

- 院歷史語言研究所，2006年。
- 李學勤：《周易溯源》。成都：巴蜀書社，2006年。
- 林忠軍：《象數易學發展史》第一卷。濟南：齊魯書社，1994年。
- 劉牧：《易數鉤隱圖》，據清康熙十九年（1680）通志堂原刊本影印。
收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》，第143冊。臺北：成文出版社，1976年。
- 劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》。臺北：臺灣開明書店，1978年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》。上海：上海古籍出版社，2003年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- Marshall, S. J. *The Mandate of Heaven: Hidden History in the Book of Changes*. Surrey: Curzon, 2001.
- 梅文鼎：《曆學答問·答嘉興高念祖先生》。收入《梅文鼎全集》，第1冊，頁177-179。合肥：黃山書社，2020年。
- 錢穆：《中國思想史》。臺北：臺灣學生書局，1995年。
- 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》。收入氏著：《屈萬里先生全集》，第八卷。臺北：聯經出版，1984年。
- 沈玉成：《左傳譯文》。北京：中華書局，1981年。
- 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》。北京：中華書局，1959年。
- 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》。北京：中華書局，1992年。
- 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮注疏》。北京：中華書局，2013年。
- 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷二）》。收入《唐君毅全集》，第十五卷。臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐蘭：〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉。《考古學報》1957年第2期，頁33-36。
- 汪中著，王清信、葉純芳點校：《汪中集》。臺北：中央研究院中國

- 高亨：《周易大傳今注》。濟南：齊魯書社，1979年。
- ：〈左傳、國語的周易說通解〉。收入黃壽祺、張善文編：《周易研究論文集》第二輯，頁125-153。北京：北京師範大學出版社，1989年。
- 郭沫若：《兩周金文辭大系圖錄攷釋》。北京：科學出版社，1957年。
- 郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》。北京：中華書局，1961年。
- 何寧撰：《淮南子集釋》。北京：中華書局，1998年。
- 何休解詁，徐彥疏，刁小龍整理：《春秋公羊傳注疏》。上海：上海古籍出版社，2014年。
- 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 黃沛榮（Huang Pei-jung）：〈《史記》神祕數字探微〉。《孔孟月刊》第21卷第3期（1982年），頁41-46。
- 焦循：《易圖略》，據清道光九年（1829）刊《皇清經解》本影印。收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》，第146冊。臺北：成文出版社，1976年。
- 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 雷思齊：《易圖通變》，據清同治十二年（1873）粵東書局刊本影印。收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》，第143冊。臺北：成文出版社，1976年。
- 李貴生（Lee Kwai Sang）：〈《呂氏春秋》貴生思想的意涵與詮釋效度：兼論〈十二紀〉的「焊接」結構〉。《臺大中文學報》第71期，頁1-52。臺北：國立臺灣大學中國文學系，2020年。
- 李零：《中國方術考》。北京：東方出版社，2000年。
- 李零等整理：《張政烺論易叢稿》。北京：中華書局，2015年。
- 李守力：《周易詮釋》。蘭州：蘭州大學出版社，2016年。
- 李宗焜（Li Tsung-kun）：〈數字卦與陰陽爻〉。《中央研究院歷史語言研究所集刊》第77本第2分，頁279-318。臺北：中央研究

- 院歷史語言研究所，2006年。
- 李學勤：《周易溯源》。成都：巴蜀書社，2006年。
- 林忠軍：《象數易學發展史》第一卷。濟南：齊魯書社，1994年。
- 劉牧：《易數鉤隱圖》，據清康熙十九年（1680）通志堂原刊本影印。
收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》，第143冊。臺北：成文出版社，1976年。
- 劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》。臺北：臺灣開明書店，1978年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》。上海：上海古籍出版社，2003年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- Marshall, S. J. *The Mandate of Heaven: Hidden History in the Book of Changes*. Surrey: Curzon, 2001.
- 梅文鼎：《曆學答問·答嘉興高念祖先生》。收入《梅文鼎全集》，第1冊，頁177-179。合肥：黃山書社，2020年。
- 錢穆：《中國思想史》。臺北：臺灣學生書局，1995年。
- 屈萬里：《先秦漢魏易例述評》。收入氏著：《屈萬里先生全集》，第八卷。臺北：聯經出版，1984年。
- 沈玉成：《左傳譯文》。北京：中華書局，1981年。
- 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》。北京：中華書局，1959年。
- 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》。北京：中華書局，1992年。
- 孫詒讓撰，王文錦、陳玉霞點校：《周禮注疏》。北京：中華書局，2013年。
- 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷二）》。收入《唐君毅全集》，第十五卷。臺北：臺灣學生書局，1986年。
- 唐蘭：〈在甲骨金文中所見的一種已經遺失的中國古代文字〉。《考古學報》1957年第2期，頁33-36。
- 汪中著，王清信、葉純芳點校：《汪中集》。臺北：中央研究院中國

- 文哲研究所，2000年。
- 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 王念孫：《讀書雜誌》。南京：江蘇古籍出版社，1985年。
- 王聘珍撰：《大戴禮記解詁》。北京：中華書局，1998年。
- 王應麟著，翁元圻等注，樂保群、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞（全校本）》。上海：上海古籍出版社，2008年。
- 魏收撰：《魏書》。北京：中華書局，1995年。
- 邢文：〈數字卦與《周易》形成的若干問題〉。《臺大中文學報》第27期，頁1-32。臺北：國立臺灣大學中國文學系，2007年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》。北京：中華書局，2013年。
- 許維遙撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》。北京：中華書局，2009年。
- 楊希枚：〈中國古代的神秘數字論稿〉。《中央研究院民族學研究所集刊》第33期，頁89-118。臺北：中央研究院民族學研究所，1972年。
- 余敦康：《易學今昔》。桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 章太炎：《膏蘭室劄記》。收入《章太炎全集》，第1冊，頁1-270。上海：上海人民出版社，2014年。
- 張善文：《象數與義理》。瀋陽：遼寧教育出版社，1995年。
- 張聞玉：《古代天文曆法講座》。桂林：廣西師範大學出版社，2021年。
- 張政烺：〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉。《考古學報》1980年第4期，頁403-415。
- 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，據清乾隆二十一年（1756）雅雨堂刊本影印。收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》，第157冊。臺北：成文出版社，1976年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏

- (整理本)》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》。北京：華夏出版社，1995年。
- 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》。北京：中華書局，2008年。
- 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》。北京：中華書局，2009年。
- 朱熹撰，徐德明、王鐵校點：《晦庵先生朱文公文集（四）》。收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第23冊。上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年。
- 朱震：《漢上易傳》。收入《景印文淵閣四庫全書》，第11冊，頁1-394。臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 左丘明傳，杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。

- 文哲研究所，2000年。
- 王弼注，孔穎達疏：《周易注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 王念孫：《讀書雜誌》。南京：江蘇古籍出版社，1985年。
- 王聘珍撰：《大戴禮記解詁》。北京：中華書局，1998年。
- 王應麟著，翁元圻等注，樂保群、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞（全校本）》。上海：上海古籍出版社，2008年。
- 魏收撰：《魏書》。北京：中華書局，1995年。
- 邢文：〈數字卦與《周易》形成的若干問題〉。《臺大中文學報》第27期，頁1-32。臺北：國立臺灣大學中國文學系，2007年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》。北京：中華書局，2013年。
- 許維遙撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》。北京：中華書局，2009年。
- 楊希枚：〈中國古代的神秘數字論稿〉。《中央研究院民族學研究所集刊》第33期，頁89-118。臺北：中央研究院民族學研究所，1972年。
- 余敦康：《易學今昔》。桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 章太炎：《膏蘭室劄記》。收入《章太炎全集》，第1冊，頁1-270。上海：上海人民出版社，2014年。
- 張善文：《象數與義理》。瀋陽：遼寧教育出版社，1995年。
- 張聞玉：《古代天文曆法講座》。桂林：廣西師範大學出版社，2021年。
- 張政烺：〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉。《考古學報》1980年第4期，頁403-415。
- 鄭玄注：《易緯乾鑿度》，據清乾隆二十一年（1756）雅雨堂刊本影印。收入嚴靈峰主編：《無求備齋易經集成》，第157冊。臺北：成文出版社，1976年。
- 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏

- (整理本)》。北京：北京大學出版社，2000年。
- 朱伯崑：《易學哲學史》。北京：華夏出版社，1995年。
- 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》。北京：中華書局，2008年。
- 朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》。北京：中華書局，2009年。
- 朱熹撰，徐德明、王鐵校點：《晦庵先生朱文公文集（四）》。收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第23冊。上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年。
- 朱震：《漢上易傳》。收入《景印文淵閣四庫全書》，第11冊，頁1-394。臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 左丘明傳，杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳注疏》。收入李學勤主編：《十三經注疏（整理本）》。北京：北京大學出版社，2000年。

***Yijing* 易經 Numerology in Early Chinese Thought**

CHENG Kat Hung Dennis

Department of Literature and Cultural Studies, The Education University of Hong Kong

Numerological systems often associated with the *Yijing* 易經 are not only used in the work itself or its commentaries but appear throughout various other classics and canons of early Chinese thought. This article examines the historical background of these numerological systems by identifying their four major categories, discusses their political implications on the basis of certain key numerals such as *yi* 一 (one), or *yuan* 元, and then further describes the later development of numerology by introducing the theories Liu Mu 劉牧 expressed in his *Yishu gouyintu* 易數鉤隱圖 (Diagrams illustrating the profound numbers of the philosophy of *Changes*).

Keywords: *Yijing* 易經, number, numerology, divination, calendrical cosmology