

《易》寓於「卜筮」以覺世牖民如何可能？——一個「心身論—形而上學」的基礎

林世賢*

摘要

本文旨在論證「《易》寓於卜筮以覺世牖民」該說法有其理據。結構上先從「《易》本於『憂患』」出發，確立《易》的基本關懷與核心問題。在這部分，主要以卦爻辭為證據，闡明於《周易》古經即有脩德之教，且其已觸及心性修養。其次，將《易》占納入「事神之禮」的架構裡，透過禮之最重者提煉出事神之禮的精神及其共相，藉此推知占筮者的身心狀態和轉化工夫。最後，扣緊占筮與事神之禮的關鍵環節：交於神明。經由「交於神明」在身心多層結構，及其於東方形而上學裡的實義，來闡發《易》占的深層作用，乃是顯化存有的內在神明，使之成為意識主宰，進而與宇宙之神明協力同工。藉由如是理路，證成從《易》之「經」到《易》之「占」，均為成聖之書、成聖之行。

關鍵詞：《易經》、占筮、神道設教、身體論、形而上學

*逢甲大學中國文學系，電子郵件：linsh@o365.fcu.edu.tw。

《易》寓於「卜筮」以覺世牖民如何可能？——一個「心身論—形上學」的基礎

林世賢

一、前言

《四庫全書總目·經部一·易類一》云：

聖人覺世牖民，大抵因事以寓教。《詩》寓於風謠，《禮》寓於節文，《尚書》、《春秋》寓於史，而《易》則寓於卜筮。故《易》之為書，推天道以明人事者也。¹

四庫館臣認為五經皆具「覺世牖民」的作用，這作用乃「因事以寓教」，其中《易經》是寓教於「卜筮」。換言之，館臣不以「卜筮」為迷信，在他們的視野下，《易經》將「覺世牖民」的功能，和「卜筮」完美結合，如同《詩》寓於風謠，《禮》寓於節文，《尚書》、《春秋》寓於史般。

不過，經二十世紀古史辨運動的洗禮，後來學者多以卜筮為迷信，²不具「覺世牖民」的功能。儘管再往後，有不少學者紛紛從《周易》的形式結構或卦爻辭等，論證《周易》亦內涵哲學思想、義理價值，³重新平反《周易》的價值。只

¹ 清·永瑢、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》第一冊（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986年），頁1-54。

² 除了古史辨運動中人，後來如朱伯崑等《易》學大家，亦持此意見。請參朱伯崑：〈前言〉，《易學哲學史（第一卷）》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年），頁1-3。

³ 論《周易》形式結構中的義理，可參黃沛榮：〈《易經》形式結構中所蘊涵之義理〉，《漢學研究》第19卷第01期（2001年06月），頁1-22。而從卦爻辭據論者眾，較近期的討論可參鄭

是，如何理解《周易》的卜筮功能及其與義理的關係？甚至卜筮和義理相結合，如何能夠發揮覺世牖民的作用？如是等問題，皆仍有相當程度的理論疑難懸而未決。

關於卜筮與義理的關係，以鄭吉雄教授（1960-）為例，其嘗云：

再進一步討論，其實凡言「占卜」，皆不能沒有義理，義理占卜，一定是相須為用的。凡占卜，結果不論為吉凶悔吝，必須有人事的解釋，始有意義；而所謂人事之解釋，必不僅止於吉凶悔吝而已。倘若說占卜可以不需要運用人事以解釋，即等於占卜之活動與人生可以無關係，人類亦不需要占卜了。因此，凡占卜而有待於人事解釋，解釋之人，不論是「覲」、「巫」或「史」，必不能遠離人生、人文的價值而給予解釋。換言之，世間並沒有可以脫離「義理」、獨自運作的「卜筮」。這種情形尤以《易》為然。⁴

鄭教授明宣義理、占卜定相須為用，因為占卜所問，乃出於人生，故解釋占卜之結果，必涉人事，是以也得給予人文價值、義理方面的判斷及詮解。

筆者基本同意鄭教授的判斷，認為在《周易》古經內部，已是義理、占卜相結合，同時若欲讓《易》占在人生發揮實際效用，也必得有義理、人文價值之闡釋才行。但鄭教授的說法，主要扣緊在對占卜「結果」的解釋，而本文擬更完整地論證：從疑惑之生、卜筮之前，中經卜筮過程，再到對卜筮結果的詮釋與應用，這一連串的體驗和行為歷程，如何啟迪人心，達到四庫館臣所言覺世牖民之效果。⁵

二、《易》本於憂患

如所周知，《易》本於憂患。〈繫辭下〉云：「作《易》者，其有憂患乎？」⁶

吉雄：《周易玄義詮解》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年），頁99-137；鄭吉雄：《《周易》鄭解》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2023年），頁185-212。

⁴ 鄭吉雄：《《周易》鄭解》，頁208。

⁵ 若據《禮記·曲禮上》：「卜筮不相襲」之說，卜、筮有別，然本文事實上是以《易》占為例，背後關涉到的是「神道設教如何可能？」的理論問題，故行文中卜筮、占卜、《易》占等用語，會隨引文穿插使用，但筆者無意抹煞卜、筮之別。《禮記》的說法，請參漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本），頁61-62。

⁶ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本），頁173。

表達出作《易》者乃處於憂患之中而作《易》，也是為了化憂遠患而作《易》。天道無憂，唯人有憂，作為憂患之書的《易經》，顯然乃為「立人道」而著。涉此，孔穎達（574-648）等疏曰：

「作《易》者其有憂患乎」者，若无憂患，何思何慮，不須營作。今既作《易》，故知有憂患也。身既患憂，須垂法以示於後，以防憂患之事，故繫之以文辭，明其失得與吉凶也。⁷

孔疏憑藉「作《易》者，其有憂患乎？」一句，闡明作《易》即是知有憂患，且因為作《易》者「身既患憂」，除了欲解己身之憂，更願後人能夠化憂遠患，故透過作《易》，揭示得失、吉凶之所由。若果後來學者，可以從《易經》裡明白得失和吉凶種種變化的因緣，將能進一步「防憂患之事」。此間，我們得見作《易》者之願，乃願後之來者，均可防憂遠患。

而這防憂遠患之道，有一基本精神，孔穎達等續言：

以為憂患，行德為本也。六十四卦悉為脩德防患之事，但於此九卦，最是脩德之甚，故特舉以言焉，以防憂患之事。⁸

孔疏點豁「六十四卦悉為脩德防患之事」，故此一貫串六十四卦中，各不相同的防憂遠患之道，即是行德、脩德。那麼，人心在什麼情況下，會意識到境遇之得失、生命之吉凶，是與己身之德有關呢？

就此，徐復觀（1904-1982）在詮解「憂患意識」時，說得頗為清晰。他指出：

「憂患」與恐怖、絕望的最大不同之點，在於憂患心理的形成，乃是從當事者對吉凶成敗的深思熟考而來的遠見；在這種遠見中，主要發現了吉凶成敗與當事者行為的密切關係，及當事者在行為上所應負的責任。憂患正是由這種責任感來的要以己力突破困難而尚未突破時的心理狀態。所以憂患意識，乃人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現。⁹

⁷ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁173。

⁸ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁173。

⁹ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2003年），頁20-21。

只有自己擔當起問題的責任時，才有憂患意識。¹⁰

徐復觀延續前引〈繫辭下〉關於作《易》者的判斷，同意憂患精神的萌發，乃與周文王（1112-1050B.C.）和商紂王（？-1046？B.C.）間不明確的關係有關。¹¹依照徐氏的說明，憂患意識與某種過渡、不明朗，甚至是混沌的身心狀態及生活處境相聯繫。若是遭逢問題、困難之前的穩定狀態，不見得會產生憂患意識；於進入穩定或相對透明的狀態之後，也不易生發憂患意識。而如果是無論是否遭遇困境，均認為自身對於情境、問題，不具責任亦無自主權，也不會出現憂患意識。質言之，即在徐復觀所陳述的情境裡，十分容易激發出憂患意識：「要以己力突破困難而尚未突破時」。其中存在兩項必要條件：一是認為「己力」與困難有關，且己力有機會突破困難；二是有困難但「尚未」突破時。

上述第一個必要條件：認為己力與困難有關，是極為關鍵的突破，須先有此自覺，方能進一步經由「己力」來化憂遠患。我們不妨依循〈繫辭傳〉的提示，尋繹《周易》古經是如何引導學者覺察到這件事。在「作《易》者，其有憂患乎？」後，〈繫辭下〉接言：「是故〈履〉，德之基也」。¹²孔疏繼承韓康伯（？-？）注文「基，所蹈也。」加以發揮道：「故〈履卦〉為德之初基。故為德之時，先須履踐其禮，敬事於上，故〈履〉為德之初基也。」¹³朱熹（1130-1200）則言：「履，禮也。上天下澤，定分不易，必謹乎此，然後其德有以為基而立也。」¹⁴孔疏、朱注相比較，孔疏有履踐、禮和敬事於上三義，朱注則突出「履，禮也」。「敬事於上」的意涵，於〈履卦〉（兌下乾上）卦爻辭中不明顯，但「履踐」之義則彰著。至於「履，禮也」，則應主要紹自〈序卦傳〉：「物畜然後有禮，故受之以〈履〉。」¹⁵其次或受〈大象傳〉解〈大壯卦〉（乾下震上）「君子以非禮弗履」¹⁶一句影響。撮要言之，「履踐其禮」應可為〈繫辭下〉論「〈履〉，德之基也」的重要內涵。

準上，回觀〈履卦〉卦辭曰：「履虎尾，不咥人，亨。」¹⁷卦辭傳達該卦乃象徵一履踐於危地的處境，然若能進退出處得宜，其虎則不咥人，意味危境終不傷人。如是，至少表示二點意義：第一，我們會身處危險境地，乃和自身踐履、行動有關；第二，欲化解該危境，則仍得掌握出處進退之良方。換言之，「〈履〉卦標示踩踏、踐履的種種情境」，¹⁸這些情境也均為我們踐履之所至。因此，情境的變化，和自身行動之關連，便也於〈履卦〉中充分顯露出來了；而這正好就

¹⁰ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 21。

¹¹ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 21。

¹² 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁 173。

¹³ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁 173。

¹⁴ 宋·朱熹：《周易本義》（臺北：大安出版社，1997 年），頁 261。

¹⁵ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁 187。

¹⁶ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁 86。

¹⁷ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁 40。

¹⁸ 戴璉璋疏解：《周易經傳疏解》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2021 年），頁 44。

是前敘「認為己力與困難有關」之意識突破。

再進一層分析，「履，禮也」的精神，亦為程頤（1033-1107）融入他對〈大象傳〉的詮釋裡，¹⁹其曰：

天在上，澤居下，上下之正理也。人之所履當如是，故取其象而為履。君子觀履之象，以辨別上下之分，以定其民志。夫上下之分明，然後民志有定。民志定，然後可以言治。民志不定，天下不可得而治也。古之時，公卿大夫而下，位各稱其德，終身居之，得其分也。位未稱德，則君舉而進之。士脩其學，學至而君求之，皆非有預於己也。農工商賈勤其事，而所享有限，故皆有定志而天下之心可一。後世自庶士至于公卿，日志于尊榮，農工商賈日志于富侈，億兆之心，交驚於利，天下紛然，如之何其可一也？欲其不亂，難矣。此由上下無定志也。君子觀履之象，而分辨上下，使各當其分，以定民之心志也。²⁰

無論是〈大象傳〉所說的「上天下澤，履。君子以辯上下，定民志。」或程頤的踵事增華，均指向以「禮」來「辯上下，定民志」。意即若望天下「位各稱其德，終身居之，得其分也」，則需有一套完整的禮制，使眾人心志，各依其德、各安其位、各享其分。反之，若不能以「禮」來「辯上下，定民志」，則會出現「億兆之心，交驚於利，天下紛然」，以致於亂的情況。

類似的道理，《荀子·禮論》亦言：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。²¹

荀子（約公元前 316 年-約公元前 237 年至公元前 235 年）的側重點，與程頤不盡相同，然二者均注意到對於普遍人情，如果不依「禮」加以安頓和節制，將易使天下陷入紛亂。就荀子的言談，他拈出的是「欲」，而程頤依順〈大象傳〉，故稱為「志」，但我們應可輕易看出，兩位前賢都是在講普遍人心的志向欲求。如此一來，「〈履〉，德之基也」，第一層意涵，是指踐履當為行德、脩德之基，然為

¹⁹ 程頤云：「夫物之聚，則有大小之別，高下之等，美惡之分，是物畜然後有禮，履所以繼畜也。履，禮也。禮，人之所履也。為卦，天上澤下。天而在上，澤而處下，上下之分，尊卑之義，理之當也，禮之本也，常履之道也，故為履。」參宋·程頤、程頤著，王孝魚點校：《二程集（下冊）》（北京：中華書局，2006 年第 2 版），頁 749。

²⁰ 宋·程頤、程頤著，王孝魚點校：《二程集（下冊）》，頁 750。

²¹ 李滌生：《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2014 年），〈禮論篇〉，頁 417。

何要「履踐其禮」呢？因為「禮」所對治的，正是人情普遍容易產生的心志欲求，又，踐履亦出於心志欲求。職是，若擬行「德」、脩「德」，並且達到出處進退皆得宜，甚至是「民志定，然後可以言治」的天下有序之局面，便不能只關注到行為層面而已，尚得觸及心志欲求的層次。緣上，〈履卦〉卦辭所示之危境，即無法簡單理解為外在偶然的境遇變化，而是和心志欲求息息相關的處境，又或可說該危境，乃心志欲求所誘發，甚至無禮無分之心志欲求，就是那頭老虎。

前文透過三陳九卦之第一卦——〈履卦〉，闡釋〈履卦〉何以為「德之基」：一方面是《易經》所說情境，並非與己身行動無關之事，而是和我們的行動聯袂共生；二方面，不管是行動或情境，均需深連至自身的心志欲求，方足以更充分地理解為何己力和困難有關，或憂患意識如何萌發。基於上述兩個方面，衍生而來的解憂遠患之道，同時也是行德、脩德的基礎，便是需「履踐其禮」。因為，若果沒有履踐，則不會有改變的實效。並且，「禮」不只是規範行為面，更要緊的是，可讓心志欲求獲得合情合理的安頓；也唯有心志欲求被妥善安排，出處進退才能得宜。反之，若沒有以禮安頓心志欲求，僅是強制規約行為，則終難防憂遠患。

從情境到行動，再至心志欲求，這層層反求諸己，是一種意識的突破與自覺之深化，此亦見於其它卦中。我們再以三陳九卦的第二卦——〈謙卦〉——為例。〈謙卦〉（艮下坤上），乃「德之柄也」，²²意謂行德之操柄，即「謙」。就接續於「〈履〉，德之基也」之後的理路來看，則顯明踐履脩德，如欲有真實德行，則得時常心懷謙德；相對於履踐其「禮」，「謙」無疑更往內在深化，更著重於心性轉化。〈謙卦〉卦爻辭云：

謙：亨，君子有終。

初六：謙謙君子，用涉大川，吉。

六二：鳴謙，貞吉。

九三：勞謙，君子有終，吉。

六四：无不利，撝謙。

六五：不富以其鄰，利用侵伐，无不利。

上六：鳴謙，利用行師，征邑國。²³

回按徐復觀言憂患意識之生，其第二個必要條件，是「有困難但『尚未』突破時」，即仍受限於境遇、時空等外在條件，且結果是未知的。然〈謙卦〉卦辭：「亨，君子有終。」揭示謙德能讓君子圓滿地走到最後，而這結局，也是一美好的果實。

²² 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁173。

²³ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁47-48。

易言之，無論情境如何，履踐謙德可使尚未解除的困難，有一較為圓滿的結果。

不僅卦辭所說的「君子『有終』」，還有〈謙卦〉六爻皆吉利（下三爻均吉，上三爻皆利）這景象，即不管是什麼樣的情況，只要持守謙德，便終得吉利。而這正好表示謙德可以突破境遇、時空等外在條件之限制。並且，謙德之修養、踐履，無待乎外，僅憑個人之意願和修為，便可臻至。也就是說，謙德是「全面性」解憂遠患的最佳解方。同時，〈謙卦〉直接關乎學者的身心轉化及其意願所向，蓋有「我欲仁，斯仁至矣」²⁴的自覺、自主與自律之意蘊。

進言之，〈謙卦〉六爻所寓示的情境不盡相同，但一秉謙德，竟可貫通不同境遇，由內而外，而可轉化外境，讓本來無法為學者完全控制的外在變化，最終皆通向吉利。是以，〈謙卦〉明確地傳導了一種「無待於外」的覺世牖民之教誨，且該教誨，既能無待於外，又可行於外、通於外，甚至轉化外境。而這即為《易經》六十四卦中，唯一六爻均吉利的卦。

〈繫辭下・第七章〉所陳之九卦，為古人視作「最是脩德之甚」，上文茲舉前二卦為例，論述其皆已涉身心轉化，並與學者的心志欲求密切相繫，而不能認為只是情境象徵，和提示簡單的趨吉避凶方法而已。或者說，在作《易》者眼中，趨吉避凶雖為人之常情，但根本性的趨吉避凶之道，乃是行德、脩德，而非透過一些小道為之。

若對此仍有未安，再看幾條卦爻辭，亦是明示心性誠德者：

1.有孚，光亨，貞吉，利涉大川。((需・卦辭))²⁵

2.无平不陂，无往不復，艱貞無咎；勿恤其孚，于食有福。((泰・九三))
26

3.厥孚交如，威如，吉。((大有・六五))²⁷

4.隨有獲，貞凶，有孚在道以明，何咎？((隨・九四))²⁸

5.盥而不薦，有孚惠心。((觀・卦辭))²⁹

²⁴ 魏・何晏注，宋・邢昺疏，清・阮元校勘：《論語正義》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本），頁64。

²⁵ 魏・王弼、韓康伯注，唐・孔穎達等疏，清・阮元校勘：《周易正義》，頁32。

²⁶ 魏・王弼、韓康伯注，唐・孔穎達等疏，清・阮元校勘：《周易正義》，頁42。

²⁷ 魏・王弼、韓康伯注，唐・孔穎達等疏，清・阮元校勘：《周易正義》，頁46。

²⁸ 魏・王弼、韓康伯注，唐・孔穎達等疏，清・阮元校勘：《周易正義》，頁57。

6. 有孚，維心亨，行有尚。((坎·卦辭))³⁰

7. 有孚，威如，終吉。((家人·上九))³¹

8. 瞰孤，遇元夫，交孚，厲，无咎。((睽·九四))³²

9. 有孚，元吉，无咎，可貞，利有攸往。曷之用？二簋可用享。((損·卦辭))³³

10. 有孚惠心，勿問，元吉。有孚惠我德。((益·九五))³⁴

《易經》卦爻辭裡稱許孚信誠德者，尚可再列舉，但上引十條分布於不同的卦爻象中，證據量應已足夠。³⁵最後再看〈中孚卦〉(兌下巽上)卦辭：

豚魚，吉。利涉大川，利貞。³⁶

上引諸辭例之「孚」，均為真誠信實之義。由於所引辭例取自不同的卦爻象，故其意指的情境、狀態皆有別。然無論是何種情境、狀態，均因為真誠信實之「孚德」而有吉祥徵兆，又或是因此轉危為安等等。再至〈中孚卦〉，雖卦辭本身不見「孚」字，但卦名即已表明此卦基本卦義，乃指誠信之德。如孔疏謂：「〈中孚〉，卦名也。信發於中，為之中孚。」³⁷點豁該孚信之德，乃由心中真誠所發，不假於外，亦不欺於內，實然為內在心性之德，而不只是某種外在的境遇或表面的行為之謂也。這種從內心發出的真誠信實之德，使得「信及豚魚」，³⁸且「利涉大川」。合觀卦辭和〈彖傳〉的意思，也是內在孚信，足以感化外物，與謙德可以行於外、通於外，甚至轉化外境的理路相似。

總攝前論，《易經》六十四卦，各自象徵了天地人間變化無端的不同面向，這種種殊別面向，意味著人生諸多可能產生的疑難雜症。如何面對這數不盡的憂患，正是《易》作的一大事因緣，作《易》者提示的解憂遠患之道，據前所述，實不能單純視作趨吉避凶、倚賴外力之小技。就卦爻辭言，已然深入到學者的內

²⁹ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁59。

³⁰ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁72。

³¹ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁90。

³² 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁91。

³³ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁94。

³⁴ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁97。

³⁵ 同參夏虞南、廖名春：〈《周易》卦爻辭所見「誠信」思想詮解——兼論《周易》的性質〉，《河北師範大學學報（哲學社會科學版）》第47卷第5期（2024年09月），頁115-126。

³⁶ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁133。

³⁷ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁133。

³⁸ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁133。

在心性，和整體的身心轉化，包括「境遇—行動—心志欲求」三者相應互嵌的洞見，及其共同轉變的根本辦法，也就是行德、脩德。然而，若僅從《周易》古經本身論證《易》占覺世牖民的作用，尚有缺憾。事實上，《易》占的覺世牖民之功，自占筮「得卦之前」，便已啟動。涉此，當再將視域擴延至《易》占所歸屬的「事神之禮」。

三、事神之禮

上節以《周易》卦爻辭為例，證成《周易》古經已有關乎身心整體的脩德之教；本節則納《易》占入「事神之禮」，³⁹闡揚其中所涉的存有轉化過程。卜筮，對古人而言，便是「問於鬼神」。⁴⁰人與鬼神的交通方式，《淮南子·泰族訓》曰：「夫鬼神，視之無形，聽之無聲，然而郊天、望山川，禱祠而求福，雩兌而請雨，卜筮而決事。」⁴¹包括郊天、望山川、禱祠求福、雩兌請雨及卜筮等，涵蓋了「禮」的多方面向。諸禮中又莫重於「祭」，而「祭」者，「非物自外至者也，自中出生於心也；心怵而奉之以禮。」⁴²《禮記·祭統》首段，一方面描述祭禮的起源，這起源可能有歷史發生學的含意，但更重要的是心理動機的意義；另一方面，該起源說也規範或揭示了祭禮的精神。而從「自中出生於心也」至「心怵而奉之以禮」，直接轉出一結論：「是故，唯賢者能盡祭之義。」⁴³藉此，得見禮之重者，必定以怵惕真摯之心為內核，而禮之重者已然如此，何況其它？也就是說，凡事神之禮，必須憑藉真誠赤袒之心，方能夠得其精神並產生交感；這須得轉化身心、昇華人格，是以〈祭統〉才會說「唯『賢者』能盡祭之義」——賢者，必然是種理想人格的指稱。

為何以禮交於天地鬼神時，需要真誠赤袒之心呢？不妨先從「鬼神」端論起。《禮記·祭義》明陳「鬼神」為何物，其載：

宰我曰：「吾聞鬼神之名，而不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；

³⁹ 就《周禮》論之，大卜以降至筮人、占夢等與占卜有關的職司，均隸屬於春官宗伯，而疏引《鄭目錄》云：「春者出生萬物，天子立宗伯，使掌邦禮。典禮以事神為上，亦所以使天下報本反始。不言司者，鬼神示人之所尊，不敢主之故也。」參漢·鄭元注，唐·賈公彥疏，清·阮元校勘：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本），頁259。可知如占卜等交於鬼神之事，亦屬「禮」事。

⁴⁰ 鄭玄於《周禮·春官宗伯·天府》註云：「凡卜筮實問於鬼神，龜筮能出其卦兆之占耳。」參漢·鄭元注，唐·賈公彥疏，清·阮元校勘：《周禮注疏》，頁312。

⁴¹ 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解（下冊）》（北京：中華書局，2013年二版），頁810。

⁴² 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁830。

⁴³ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁830。

魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土：此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土：其氣發揚于上，為昭明，煮蒿，悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則。百衆以畏，萬民以服。」⁴⁴

位列言語科的宰予（生卒年不詳）請教孔子（551-479B.C.）何謂「鬼神」，顯見當時已有「鬼神」之名流傳，但宰予所問，乃欲知其「實」，並預設孔子已知其實。察孔子所言，首揭以「氣」明之，而「氣」在中國傳統，不只是一觀念，更是一可「體知」⁴⁵的實存能量與流動狀態。

參合《左傳·昭公七年》中，鄭子產（？-522B.C.）答趙成（生卒年不詳）之言：

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良霄，我先君穆公之胄、子良之孫、子耳之子、敝邑之卿，從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰「蕞爾國」。而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎！⁴⁶

無論是鬼神抑或魂魄，均為「氣」之所化與聚，差別僅在神、魂相較於鬼、魄，更為精細清明，後者當較粗濁厚沈。⁴⁷而鬼神、魂魄的作用力，據前二段引文，可知皆來自於「精」——一種凝粹專純的能量——這「精」不僅遍在於人，也遍在於物，是天地萬物、鬼神魂魄與人類之間能夠相互感通、施作的憑藉。

緣於鬼神為精為氣，精氣亦在於人，因此孔子說的鬼神之實，奠基於對「氣」的體驗及認識，由對「氣」之體知進而感應「鬼神」。並且，鬼神之作用也是基於精與氣，經此通於人、應於人，方能設教興致。當鬼神的精氣發揚時，人可透過感官如視覺（昭明）、嗅覺（煮蒿）等感知並受其感染（悽愴）。且如前論，「精氣」不僅存於鬼神，亦藏於人之形神中。職是，真正能和天地鬼神相交通的，不是人類的肉體感官，而是「精氣」；是「精氣」使人類的感官有視覺、嗅覺，進而感知昭明和煮蒿。也因為天地鬼神之「精氣」與人類的「精氣」可相感通，所

⁴⁴ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁813-814。

⁴⁵ 「體知」一詞源於杜維明的多篇文章，這些文章均收入杜維明著，郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集（第5卷）》（武漢：武漢出版社，2002年）。相關討論請見陳少明主編：《體知與人文學》（北京：華夏出版社，2008年）。

⁴⁶ 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本），頁764。

⁴⁷ 同參杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》（臺北：三民書局股份有限公司，2005年），頁251-253；林素娟：《象徵與體物：先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2021年），頁328-331。

以明命鬼神才能夠以為黔首則，萬民感知其作用，且其作用是股能夠深抵於人類形神之內的力量，故百衆方得畏也。⁴⁸

而在人類這一端，精氣存在且流動於形神底層，得經齋戒專致工夫，方能較順暢地激活其能，特別是欲交感於精中之精者的「神明」，更得專一精明之心。若〈祭統〉云：

心不苟慮，必依於道；手足不苟動，必依於禮。是故君子之齊也，專致其精明之德也。故散齊七日以定之，致齊三日以齊之。定之之謂齊。齊者精明之至也，然後可以交於神明也。⁴⁹

君子的齋戒，不只是行禮如儀，而是要透過手足依於禮、心志依於道，進一步達到「專致其精明之德」，使形氣神專一凝定；在身心整體的專一凝定中，啟動內在的「精明之德」，並藉「精明之德」交於神明。這背後反映出的即為「同聲相應，同氣相求」，⁵⁰以精明之德相感通於神明之精。

文中的散齊、致齊，亦見於〈祭義〉：

致齊於內，散齊於外。齊之日：思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所為齊者。祭之日：入室，儻然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愾然必有聞乎其嘆息之聲。是故，先王之孝也，色不忘乎目，聲不絕乎耳，心志嗜欲不忘乎心。致愛則存，致慤則著。著存不忘乎心，夫安得不敬乎？⁵¹

依循〈祭統〉，祭祀前先散齊七日，再致齊三日，從散齊到致齊，後至祭祀，乃是身心轉化之工夫，亦為步步推進、層層深入的過程。就此過程，林素娟教授（生年不詳）解道：「透過齋戒以擺脫俗世的身分和嗜欲，凡是足以影響此專注的神聖狀態者，均被視為邪物，而受到摒棄。當外緣摒棄後，齋戒者進入神聖的時空狀態，此時社會倫理名分等存在狀態剝離。所謂致齊則是在散齋的基礎上進一步專心致意地與受祭者產生連結，此時隔斷社會時空，以期能進入神聖時空，心神與神明互滲交通。」⁵²林教授清楚說明散齊、致齊為何事，⁵³其中指出一關鍵，

⁴⁸ 鬼神正是於不睹不聞間，深入內在，鑑照人心，故由此而易令人心生敬畏。此敬畏心態類似〈大學〉言：「人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：『十目所視，十手所指，其嚴乎！』」〈中庸〉曰：「是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微。」參漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁983、879。

⁴⁹ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁832。

⁵⁰ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁15。

⁵¹ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁807-808。

⁵² 林素娟：《象徵與體物：先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀》，頁273。

即齋戒是擺脫世俗、進入神聖的「過渡」階段。此意即為，於齋戒之前、平常之時，人具備明確倫理名分，其世俗性、日常性顯著（於物無防、嗜欲無止）；⁵⁴相對於此，祭祀時則是進入神聖時空、處於神聖狀態並與神聖者交流感應（交於神明）。而在「及其將齊」⁵⁵至齋戒的整個歷程，既非世俗、日常，亦非完全神聖，而是處於聖／俗之間的模糊狀態。

於此，得見其與「過渡禮儀」（Rites de Passage）的相通之處。「過渡禮儀」包含三種亞類別：「分隔禮儀」（rites de séparation）、「邊緣禮儀」（rites de marge）及「聚合禮儀」（rites d'agrégation）。「分隔禮儀」即「闕限前禮儀」（rites préliminaries）、「邊緣禮儀」是「闕限禮儀」（rites liminaries）、「聚合禮儀」乃「闕限後禮儀」（rites postliminaries）。⁵⁶阿諾爾德·范熱內普（Arnold van Gennep，1873-1957）如是定義「邊緣」（marge）：

凡是通過此地域去另一地域者都會感到從身體上與巫術—宗教意義上在相當長時間裡處於一種特別境地：他游動於兩個世界之間。正是這種境地我將其稱為「邊緣」（marge）。而且，本書的目的之一就是證明，這種精神上和地域上的邊緣會以不同程度和形式出現於所有伴隨從一個向另一個巫術—宗教性和社會性地位過渡之儀式中。⁵⁷

依憑范熱內普的界定，再參照中國禮書的記載和學者的研究，可明白中國古代禮儀與「過渡禮儀」之間的連結。⁵⁸聚焦到此間的「齋戒」及「將齊」兩個階段，可推定「將齊」是「闕限前禮儀」，也就是「分隔禮儀」，目的是要隔絕世俗和各種有礙於「專致其精明之德」的誘惑或外緣；而「齋戒」即是處於「邊緣禮儀」（闕限禮儀）中。正如前述，「將齊」與「齋戒」（含散齊、致齊），既非凡、亦非聖，乃處於二者「之間」——隔斷世俗，準備進入神聖。而由世俗進入神聖，恰恰好就是一「轉化」事業：轉化作息、空間、言行和心志，以至於存有者的整體狀態及其環境氛圍，均獲得聖化。在該意義下，齋戒雖然是要達到「精明」之德，然從更宏觀的角度以論，齋戒者的身心靈，尤其是他的顯意識，及顯意識所熟悉的一切，卻是模糊不清、曖昧不明；因為轉化、變化意味著不確定、非固著。

⁵³ 詳參林素娟：《象徵與體物：先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀》，頁 271-273。

⁵⁴ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁 831。

⁵⁵ 〈祭統〉：「及其將齊也，防其邪物，訖其嗜欲，耳不聽樂。故《記》曰：『齊者不樂。』言不敢散其志也。」參漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁 831-832。表示從「將齊」始，身心作息便須進入非常狀態。

⁵⁶ 法·阿諾爾德·范熱內普（Arnold van Gennep）著，張舉文譯：《過渡禮儀》（*Les Rites de Passage*）（北京：商務印書館，2023 年），頁 14。

⁵⁷ 法·阿諾爾德·范熱內普（Arnold van Gennep）著，張舉文譯：《過渡禮儀》（*Les Rites de Passage*），頁 21-22。

⁵⁸ 關於中國古代禮儀與「過渡禮儀」間的互詮，請見林素娟：《象徵與體物：先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀》，頁 179-314。

本文第二節嘗論及憂患意識萌生的狀態：外在情境的不透明、不確定，同時內在也生發猶疑。恰是這等內在與外在共構而成的「過渡一邊緣」狀態，卻又欲撥除混沌迷霧，故藉助占筮以決疑。如前引《淮南子》所述，卜筮是問鬼神以決事，又《禮記·曲禮上》言：「龜為卜，筮為筮，卜筮者，先聖王之所以使民信時日、敬鬼神、畏法令也；所以使民決嫌疑、定猶與也。故曰：『疑而筮之，則弗非也；日而行事，則必踐之。』」⁵⁹皆說明在古人的認知裡，卜筮主要是為了「決嫌疑、定猶與」，即於有嫌疑、猶與時，得尋求卜筮之助。⁶⁰這種處在嫌疑、猶與的狀態，即前段所謂：模糊不清、曖昧不明；游動於兩個世界之間的「邊緣」情況。

關於「邊緣」情狀，又稱「闊限」階段，維克多·透納（Victor Turner, 1920-1983）曾根據范熱內普的「過渡禮儀」學說，進一步引申道：

闊限或闊限人（「門檻之處的人」）的特徵不可能是清晰的，因為這種情況和這些人員會從類別（即正常情況下，在文化空間裡為狀況和位置進行定位的類別）的網狀結構中躲避或逃逸出去。闊限的實體既不在這裡，也不在那裡；他們在法律、習俗、傳統和典禮所指定和安排的那些位置之間的地方。作為這樣的一種存在，他們不清晰、不確定的特點被多種多樣的象徵手段在眾多的社會之中表現出來。在這些社會裡，社會和文化上的轉化都會經過儀式化的處理。⁶¹

這是一種「反結構」的情形，他的身份、心理都不在結構中，而於占筮的脈絡中，更多的是指向身心的「反結構」狀態；當然，身心的「反結構」狀態，有可能是因身份的「反結構」所致。無論如何，憂患、嫌疑、猶與等等，全都指出在不清晰、不確定的身心狀態下，最容易讓人「卜以決疑」。「結構」與「反結構」的循環周轉，及其再度平衡、獲得更新和釋放活力的作用，⁶²暗合於《周易》從〈乾〉、〈坤〉開天闢地，至〈既濟〉、〈未濟〉週而復始、生生不息的卦序義理。以宏觀的角度論之，自〈乾〉、〈坤〉到〈既濟〉，可謂是一於變動中，持續朝向「結構

⁵⁹ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁 61-62。

⁶⁰ 夏含夷（Edward L. Shaughnessy）力主：「古代中國的占卜，與其說是對將來事件的客觀式詢問，不如說是從占卜者的立場出發，聲明希望看到的事情，希望神靈能接受他們的祈禱並賜予福祉作為回應。」參氏著，蔣文譯：《《周易》的起源及早期演變》（上海：上海古籍出版社，2022 年），頁 67。一來，即若占筮具備如夏含夷所說的功能，仍無礙於占筮者尚處於不透明、不確定的狀態，無論這狀態是內在抑或外在。二來，察禮書和《左傳》、《國語》等關於占筮的文獻，恐怕仍難完全否定占筮有「決疑」的功能，或說對占筮者而言，藉占筮以「決疑」，依然是一重要的目的。最後，祈禱鬼神的庇佑，和「決疑」的心理，可不矛盾。占筮者可對於事情有一意向，但仍感猶與，所以透過占筮一方面希望獲得鬼神幫助，另一方面也盼有所釐清、決疑。

⁶¹ 英·維克多·透納（Victor Turner）著，黃劍波、柳博贊譯：《儀式過程：結構與反結構》（*The Ritual Process: Structure and Anti- structure*）（北京：中國人民大學出版社，2009 年），頁 95。

⁶² 維克多·透納於《儀式過程：結構與反結構》中多處論及如是現象，尤參該書頁 126 以後。

化」的歷程，至〈既濟〉則六爻皆當位；然一「既濟」，立即轉變為〈未濟〉，也就是六爻均不當位，呈現某種相對於當位結構的「反結構」。但也恰恰因其「反結構」，而顯示出「物不可窮也」⁶³的無盡活力。⁶⁴

當存有處於「過渡—邊緣」、「反結構」等不清晰、不確定的狀態中時，需兩面作工夫：一面如徐復觀所言的覺醒於己力，另一面則需「消解自我」。這覺醒於己力，同於「齋戒」——使形氣神專一凝定，專致其精明之德，而這麼做，為的是與神明／鬼神相交通。職是，〈曲禮上〉說卜筮乃先聖王創制來使民「敬鬼神」，也就表明卜筮同祭禮或其它事神之禮，皆具備妥處和天地鬼神之關係的作用。⁶⁵既然占筮是「問於鬼神」，便需要讓鬼神得施引導，有空間施作。此間，潛藏細膩的轉化工夫之問題，有待辨析。前引〈曲禮上〉記：「疑而筮之，則弗非也；日而行事，則必踐之」，意謂求助於占筮之人，心中必有疑，但占筮過程及其後，卻又需有「信」（則弗非也、則必踐之）。

類似的要求，《周易》古經亦有明揭：

初筮告，再三瀆，瀆則不告。⁶⁶

《禮記·少儀》：

不貳問。問卜筮曰：「義與？志與？」義則可問，志則否。⁶⁷

第一條〈蒙卦〉卦辭，意思是首次占筮時，天地鬼神藉筮算結果告其吉凶，然若再三占筮詢問，表示占筮者「瀆」，「瀆」則不告。這表示占筮者需以虔誠專一、謙抑敬信的心態來占筮，類於童蒙者求教於師長，也需用相同的心態，如此教學之間，方能發揮最大效果。同理，既然占筮是求教於鬼神，希望鬼神能夠指引或庇護，當得虔誠專一、謙抑敬信，鬼神的力量，才能夠真正介入、發揮，占筮也方足以全其功效。

在《禮記·少儀》裡，則說「不貳問」，鄭玄（127-200）註云：「當正己之心以問吉凶於蓍龜。不得於正，凶，則卜筮其權也。」孔穎達疏曰：「凡卜筮之法，當正己心志而來問於蓍龜則得吉兆，不得二心不正。若二心不正，必凶，則

⁶³ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁188。

⁶⁴ 同參楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》（新竹：國立清華大學出版社，2020年），頁330-331。

⁶⁵ 夏含夷也留意到：「在漢代乃至更古的時候，卜筮和祭祀被視作與鬼神交流的方式，二者相輔相成」。參氏著，蔣文譯：《《周易》的起源及早期演變》，頁。60

⁶⁶ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁23。

⁶⁷ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁628。

卜筮權時妄告。」⁶⁸鄭注、孔疏均將「不貳」解作正己之心或不得二心不正，而此也是專一敬信之意，雖異於「再三瀆，瀆則不告」，但對於占筮者心態的要求，卻為一致。其後，〈少儀〉進一步規定：占筮者（此指問事者）的動機是出於「義」，還是出於「志」？鄭注：「義，正事也。志，私意也。」⁶⁹指明連所問之事及其出發點，均需誠正且符合道義，若非如此，則不為卜筮。由此可見在占筮的相關禮儀、規範中，對於占筮者的心態，有頗為細膩、嚴格的要求，並賦予占筮及其背後的天地鬼神，高於占筮者自我意志的地位與價值。占筮者虔誠專一、謙抑敬信，便易進入「專致其精明之德」的狀態，如此也較能和精中之精者的神明相感類通。要言之，占筮的具體儀節、步驟，固異於祭禮或其它諸禮，然對占筮者的心思之專一、言行之端正等要求，卻如出一轍；直到後來朱熹制訂的「筮儀」，仍存古義。⁷⁰

正是於形氣神整體的凝定虔信中，方能感應並顯化神明的力量，若無法消解自我，騰讓出能量空間，使意識空無，神明的能量，便不易進入，其神力也難以施展。我們再看《禮記·祭義》的一段材料：

昔者，聖人建陰陽天地之情，立以為《易》。易抱龜南面，天子卷冕北面，雖有明知之心，必進斷其志焉。示不敢專，以尊天也。⁷¹

即使貴為天子，有其位，又有其智（明知之心），在面對《易》等卜筮之事時，仍得「卷冕北面」並「進斷其志」。這除了是「尊天」之外，也是因其尊天卑己，方使神明施作。這些文獻紀錄，既有規範義，也有描述義，既說明其起源，亦指導後之來者。而之所以願意且能夠不敢專以尊天，不是只為了神道設教，其內心若缺乏對於天地神明的虔誠、信任與臣服，擺設出來的姿態，並沒有足夠的真實力量，使衆之服達到「聽且速」的境地。⁷²

再舉《左傳》裡著名的反例為證。《左傳·襄公九年》記載穆姜（？-564B.C.）始入東宮時所作的占筮，一般研究多注意其文獻學價值，而與〈文言傳〉釋「元亨利貞」四德相參，或析其筮例。⁷³不過，該段材料，亦頗適合用來闡釋占筮者之心性、作為。如按照占筮結果為〈艮〉之〈隨〉，甚至穆姜自引《周易》：「〈隨〉，

⁶⁸ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁628。

⁶⁹ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁628。

⁷⁰ 宋·朱熹：《周易本義》，頁7-10。

⁷¹ 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁826。

⁷² 漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁814。

⁷³ 吳前衡：《〈傳〉前易學》（武漢：湖北人民出版社，2008年），頁238-243；廖名春：《《周易》經傳與易學史續論：出土簡帛與傳世文獻的互證》（北京：中國財富出版社，2012年），頁279-284；張朋：《春秋易學研究——以《周易》卦爻辭的卦象解說方法為中心》（上海：上海人民出版社，2012年），頁144-145、368-369；黃黎星：《先秦易筮研究》（北京：人民出版社，2015年），頁83-84、175-180、207-210。

元亨利貞，无咎。」則穆姜當能善終，圓滿一生。然而，《左傳》卻載錄了穆姜的自知之明：「今我婦人而與於亂，固在下位，而有不仁，不可謂元。不靖國家，不可謂亨。作而害身，不可謂利。弃位而嫁，不可謂貞。有四德者，〈隨〉而無咎。我皆無之，豈〈隨〉也哉？我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣。」⁷⁴這番自陳，固是反襯出占筮之不靈（或其權），卻也印證了「不貳問」之理。簡言之，穆姜即是典型的無德無信、不誠不虔之人，而如是心性，根本上即與神明不應，因此，占筮結果無法準確明示其未來的遭遇，或者說，鬼神乃是權時妄告。準此，當更證成張載（1020-1077）「《易》為君子謀，不為小人謀」⁷⁵一語。

四、交於神明

前一節透過祭禮，嘗試闡揚如占筮等「事神之禮」，所蘊含的存有轉化之向度。但所謂的「事神之禮」，如若要更深刻地「覺世牖民」，起迪人心並喚醒智慧，尚須再進一步析論「事神之禮」和「深層意識之昇華」的內在關連，如此才能夠較充分地解釋事神、占筮可不流於迷信，或單純依賴外力的理據。而在《禮記·祭義》的散齊、致齊之後，則銜接「思」之工夫。⁷⁶所謂「思」，許慎（約 58 年或 30 年-約 147 年或 121 年）云：「容也。从心从凶。」⁷⁷以「容」釋「思」，殆有強調其「深通」之義。⁷⁸例如《春秋繁露》言「思曰容」、「容作聖」，⁷⁹註解或引《書傳》：「於事無不通，謂之聖。」⁸⁰或藉《白虎通》：「聖者，通也」等，⁸¹加以闡明。⁸²蓋「思—容—（深）通」有其詮釋脈絡及其合理性，而於經驗上，深通、精熟亦常為一事。⁸³如再考慮「从心从凶」，有「自凶至心如絲相貫不絕也」的意涵，⁸⁴則推知「思」不僅為腦力智性活動，更非限於表層顯意識，而是「自凶至心」以迄整體形氣神運動不絕的活動。⁸⁵該活動確實是一「深通」作為，除

⁷⁴ 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《春秋左傳正義》，頁 526-527。

⁷⁵ 宋·張載著，章錫琛點校：《張載集》（北京：中華書局，2006 年），頁 229。

⁷⁶ 關於這些文獻隱含的工夫意涵，請同參楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》，頁 239-285。

⁷⁷ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《圈點說文解字》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2004 年再版），頁 506。

⁷⁸ 漢·許慎著，清·段玉裁注：《圈點說文解字》，頁 506。

⁷⁹ 清·蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2019 年第 2 版），頁 384-385。

⁸⁰ 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《尚書正義》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2001 年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本），頁 170。

⁸¹ 清·陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》（北京：中華書局，2007 年），頁 334。

⁸² 清·蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，頁 384-385。

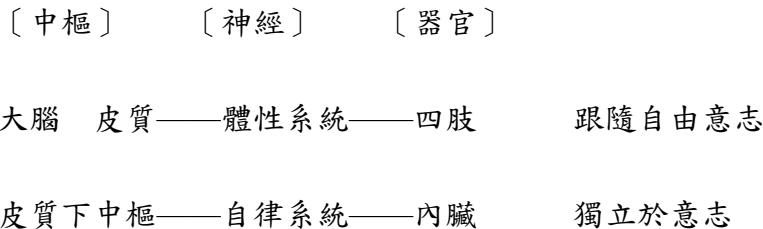
⁸³ 孔穎達：「謂致齊思念其親，精意純熟，目想之，若見其所為齊之親也。」參漢·鄭元注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《禮記正義》，頁 807。該註點出思之又思，以致精熟。

⁸⁴ 元·黃公紹編輯，元·熊忠舉要：《古今韻會舉要》（臺北：大化書局，1979 年），頁 56。

⁸⁵ 日·石田秀實著，楊宇譯：《氣·流動的身體》（臺北：武陵出版有限公司，1996 年），頁 38-42。

了由內通於心，還要從形通於神。而且，也不宜忘記，內門於中國古代的修養、轉化傳統裡，始終有通於天，或作為靈魂、陽神出入之門戶的功能。⁸⁶

關於從表層意識通於深層意識和整體形氣神，可參酌湯淺泰雄（1925-2005）提出的「心身關係的雙重構造」。⁸⁷湯淺泰雄先歸納出「身體的二重構造」：⁸⁸



再和深層心理學裡區分「意識」（明亮的意識）與「無意識」（晦暗的意識）的這心靈的二重構造，相互整併成「心身關係的雙重構造」。其中身體層面的「大腦皮質——體性系統——四肢」加上「意識」（明亮的意識），屬於「心身關係的表層構造」；相對地，身體的「皮質下中樞——自律系統——內臟」及「無意識」（晦暗的意識），則被他視為「心身關係的基底構造」。需特別強調的是，無論是身體或心靈，「心身關係的表層構造」和「心身關係的基底構造」彼此間有緩和、自覺或不自覺的交流與互動狀態，而非截然無關的兩層構造。另亦值得留意的是，湯淺泰雄還論斷了：心身關係的表層構造，「形成了日常經驗的場域中的作為『世界內存在』的人類的存在樣式的表層」；⁸⁹但是，「在東方思想的傳統當中，在探問心身的問題的時候，經常受到重視的是我們所說的心身關係的基底構造。」

90

經由湯淺泰雄的研究，回參《禮記·祭義》散齊、致齊與「思其……」一連串的轉化過程，當能顯見正是從「心身關係的表層構造」，深通至「心身關係的基底構造」。此意即為：即使是齋戒以祭祀，該祭祀對象雖然對於表層意識而言，乃屬於外在而超越的存有者，然當齋戒、祭祀進入到「著存不忘乎心」以及「必有見乎」、「必有聞乎」的身心感官之體驗時，其「見聞」乃是由內在而生，經「內在」而「見聞」。於此境地，外在而超越者，隱然已與內在而超越者相融共振、同類互應。是故，我們可以說祭祀者之所以能夠「見聞」祭祀對象，並非純粹由形軀、表面之感官來見聞，如一般日常的感官經驗。因為一般日常的感官經驗，

⁸⁶ 中國自仰韶文化以至後代道教，均有此認識，且該體驗，亦具跨文化現象。請參張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994年），頁118-128。

⁸⁷ 日·湯淺泰雄著，黃文宏譯注：《身體論——東方的心身論與現代》（新竹：國立清華大學出版社，2018年），頁251-277。另同參湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》（東京：講談社學術文庫，1990年）。本文對湯淺氏該書的中文譯文，均參考黃文宏先生的意見。

⁸⁸ 日·湯淺泰雄著，黃文宏譯注：《身體論——東方的心身論與現代》，頁252-253。

⁸⁹ 日·湯淺泰雄著，黃文宏譯注：《身體論——東方的心身論與現代》，頁258。

⁹⁰ 日·湯淺泰雄著，黃文宏譯注：《身體論——東方的心身論與現代》，頁259。

只是「心身關係的表層構造」之作用；但無論是湯淺泰雄的研究，或禮書的脈絡，其「見聞」均必然有「心身關係的基底構造」支撐、活躍及顯化，方可使「非常之見聞」完成。

質言之，交於天地鬼神或相感於神明，較完整的運作景象是：一方面需自覺於己力並激發其德，而這力與德，絕不停留於「心身關係的表層構造」，恰恰好相反，是要透過「心身關係的表層構造」的轉化，深通連結至「心身關係的基底構造」。職是，「心身關係的表層構造」既需要各種的轉化「作為」，又需「不作為」；轉化「作為」如齋戒、思之等等，「不作為」則是上節論述的消解自我、騰讓空間。由於現實存有者大多只能對「心身關係的表層構造」作工，不易直接施作於「心身關係的基底構造」。然而，當對「心身關係的表層構造」之兩面工夫（作為和不作為）做得徹底，「心身關係的基底構造」即可自然無阻地運作，而真正與神明相交者，就是「心身關係的基底構造」。所以，相感於神明的主體面，即為暢通形氣神之管道，讓「心身關係的基底構造」作主。

涉此，湯淺泰雄描摩道：

我們將從「有的場所」下降到「無的場所」的過程，解釋為自我意識忘卻自我而後退入、沉潛入無意識領域的過程。通過這個下降與沉潛的過程，當隱藏在日常經驗的表層的本然的自我的次元逐漸地出現的時候，行為的直觀的構造就會顯現出與日常次元中作動著的感覺—運動迴路的機制有著相反方向的作動方式。在這裡，直觀的作用作為所謂的創造性直觀的作用，就從無意識過程的底部中湧現而推動自我。直觀可以說是作為「靈感」，而從心身的底層中主動地出現。這個時候的自我只不過是受動於這個直觀的用具，或者說是成為「空虛的容器」，也就是成為「無我」來行為而已。⁹¹

引文中「直觀的作用」、「創造性直觀」或「靈感」等，便是「心身關係的基底構造」作主時所發生的力量；而表層意識—自我，即成為「空虛的容器」，也就是前述之消解自我、騰讓空間。表層意識—自我讓出能量空間，則可使底層的精明力量湧現並發揮作用，「心身關係的雙重構造」會產生翻轉：原本於日常次元作主的「心身關係的表層構造」成為從屬、輔助，而「心身關係的基底構造」則變成生命的主宰——此即「轉化」事業之締義。

準上所論，融貫馬王堆帛書〈要〉篇「夫子老而好《易》」章，當得見《易》教層層深通之方向。〈要〉篇載：

⁹¹ 日・湯淺泰雄著，黃文宏譯注：《身體論——東方的心身論與現代》，頁 275-276。

夫子老而好《易》，居則在席，行則在橐。子贛曰：「夫子它日教此弟子曰：『德行亡者，神靈之趨；智謀遠者，卜筮之繫。』賜以此為然矣。以此言取之，賜豎行之為也。夫子何以老而好之乎？」夫子曰：「君子言以矩方也，翦祥而至者，弗祥而巧也。察其要者，不詭其福。尚書多疏矣，《周易》未失也，且有古之遺言焉。予非安其用也，予樂〔其辭也，予何〕尤於此乎？」〔子贛曰〕：「如是，則君子已重過矣。賜聞諸夫子曰：『順正而行義，則人不惑矣。』夫子今不安其用而樂其辭，則是用奇於人也，而可乎？」子曰：「絞哉，賜！吾告汝《易》之道：良〔筮而善占〕，此百姓之道〔也，非〕《易》也。夫《易》，剛者使知懼，柔者使知剛，愚人為而不妄，漸人為而去詐。文王仁，不得其志，以成其慮。紂乃无道，文王作，諱而避咎，然後《易》始興也。予樂其智之。〔非文王〕之自〔作《易》〕，予何〔知〕其事紂乎？」子贛曰：「夫子亦信其筮乎？」子曰：「吾百占而七十當，唯周梁山之占也，亦必從其多者而已矣。」子曰：「《易》，我後其祝卜矣！我觀其德義耳也。幽贊而達乎數，明數而達乎德，有仁〔守〕者而義行之耳。贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，或以《易》乎？吾求其德而已，吾與史巫同塗而殊歸者也。君子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而稀也。祝巫卜筮其後乎？」⁹²

該段文獻嘗引發學界諸多討論，特別針對孔子與《易》這一學術公案，起到極為重大的推進作用。不過，本文乃欲著眼於其中指出的《易》教之三重功能：幽贊、明數與達德。

幽贊，〈說卦傳〉首章云：「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」⁹³帛書〈衷〉篇：「〔昔者聖人〕之〔作《易》也，幽〕贊於神明而生占也，參天兩地而義數也，觀變於陰陽而立卦也，發揮於剛柔而〔生爻也，和順於道德〕而理於義也，窮理盡生而至於命〔也。……〕」⁹⁴這是「幽贊」一詞目前已知最早的出處。統觀〈說卦傳〉和帛書〈衷〉篇，「幽贊」是聖人與「神明」的互動方式之一，由此發明出蓍占，最後則是欲通於「性命」。根據這些文獻，可瞭解蓍占的發明，其目的並非是功利性的趨吉避凶，至少不是主要措意之所在；作《易》者真正的用意，是透過蓍占和「神明」相偕共感後，能夠「窮理盡性以至於命」。職是，「幽贊」之始源，本有教化之意，且這教化，乃有將幽

⁹² 廖名春：〈帛書《要》篇「夫子老而好《易》」章新釋〉，《帛書《周易》論集》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁165-166。同參丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁528-529。

⁹³ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁182-183。

⁹⁴ 廖名春：〈帛書《衷》釋文〉，《帛書《周易》論集》，頁382。同參丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》，頁522。

深隱微者，彰表顯明出來的意蘊。⁹⁵

明數，與「參天兩地而倚數」、「參天兩地而義數也」應相應。延續上段，即筮算乃模擬天地生成、萬物運化的過程，這過程是以神秘數字的推演模式來理解，故《易》占之筮算，有其數理宇宙論以迄形而上學為依據。⁹⁶結合《左傳·僖公十五年》：「龜，象也；筮，數也。物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數。」⁹⁷韓簡（?-?）的說法，固然有其政治批判的脈絡，卻也道出筮、數之連結，且這連結置於「物生而後有象，象而後有滋，滋而後有數」的邏輯中，則傳達出萬物生成後，所交織而成的諸般互動，背後的「關係」逐層顯化。因此，「明數」正是藉由「筮數」將萬物互動所形成的各種無形、隱微的關係，顯現出來；同於「幽贊」，也是一「掘幽致顯」的方式與過程。

就〈要〉篇所敘，「贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史」，幽贊、明數及達德，並非是完全相異的三條解《易》、用《易》或《易》教之法，而是具有遞深進程關係的三個階段，即：幽贊→明數→達德。只停留於幽贊者為巫；更進一步，能幽贊又可明數者為史；最後，包含前二階段又能夠達德者，方掌握《易》之「要」。最後一階段，通於〈說卦傳〉和帛書〈衷〉篇所說的「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」、「和順於道德」而理於義也，窮理盡生而至於命〔也〕。若無法從幽贊、明數深通至達德，也就是「窮理盡性以至於命」，則僅流於《易》占的表層術用，而失其深層功能，故〈要〉篇方記孔子言：「良〔筮而善占〕，此百姓之道〔也，非〕《易》也。」也因為「當時存在著兩種極端的意見，一是『巫史』，專以《周易》占驗吉凶祝福；一是如子贛那樣的儒者，視《周易》為奇邪，對它採取全盤否定的態度。」⁹⁸所以孔子特要高舉「我觀其德義耳也」。但要留意的是：觀其德義或達德，是對幽贊及明數的「深化」，而非全然地否定或捨棄，亦即達德不與幽贊、明數對立或互斥，不然無法解釋「吾百占而七十當，唯周梁山之占也，亦必從其多者而已矣。」⁹⁹據此，〈要〉篇末尾「吾與史巫同塗而殊歸者也」，便意為：孔子與巫、史同樣都走過幽贊、明數的《易》之道，這是「同塗」；不過孔子走得更深更遠，走到了達德的境地和深度，是以孔子所歸至者，異於巫、史，此乃孔子與巫、史的「殊歸」之處。

⁹⁵ 韓康伯註「幽贊」：「幽，深也；贊，明也。」參魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁182。

⁹⁶ 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達等疏，清·阮元校勘：《周易正義》，頁152-153；明·來知德撰，王豐先點校：《周易集注（下冊）》，頁635-638、644-645。近人的檢討可參陶磊：《從巫術到數術：上古信仰的歷史嬗變》（濟南：山東人民出版社，2008年），頁145-148。

⁹⁷ 周·左丘明傳，晉·杜預注，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《春秋左傳正義》，頁234。

⁹⁸ 廖名春：《帛書〈要〉試釋》，《帛書〈周易〉論集》，頁105。

⁹⁹ 關於「周梁山之占」的典故，或參連劭名：《帛書〈周易〉疏證》（北京：中華書局，2012年），頁409。

綜整論之，從幽贊至明數再臻於達德，而達德乃和存有者身心內在底層的「性命」相通，如是之《易》占的三層之教、效，以致於「窮理盡性以至於命」，便是一「覺世牖民」的歷程：將內在深處、幽微的「心身關係的基底構造」，翻轉、顯化而出，過程中「心身關係的表層構造」原本屬於生命顯意識之主宰，如今將變成輔助。於此過程，自我的吉凶禍福，固仍具價值意義，但這價值意義，對存有者而言，不是戮力追求或避免的方向（趨吉避凶），而是發揮「觀其德義」之作用。換言之，自起始存有者處於憂患、「過渡一邊緣」或「反結構」等狀態中時，生命之流即已啟動一連串的轉化作業。此時倘若存有者經《易》占「問於鬼神」，而要能夠使鬼神介入並協力，存有者便需實踐前文所析之「兩面工夫」。其中，《禮記·祭義》所說的「思」之工夫，置換於《易》占的情境，即為夏含夷（Edward L. Shaughnessy, 1952-）所云：「個體從事占卜活動時，不僅要事先確定他個人的意志，而且這種意志在道德層面上必須是正確的，只有這樣神靈才會給予回應。神靈之所以會回應，是因為他們就在這個人的內心之中，神靈其實產生自個體，甚至可以說神靈與個體合而為一。」¹⁰¹察〈祭義〉的「思」之工夫，是使形氣神融合為一並與受祭者相應，這是一調頻對焦的工作；而夏含夷梳理出來的「確定意志，意志符合道德」此占卜活動之一環節，恰恰好也是在調整身心頻率，並將之凝聚成一符合道德的方向。志之、思之均有其「向」，其「向」縱有具體對象之別，但最終都是向於「一」、「精」、「誠」、「神明」或云德義。也就是說，內在的「性命」、「神明」，循《易》之提示，本藉德義以通之；而問於鬼神、交於神明，尤其「神明」乃鬼神中精之又精的高頻存在，故也唯有透過精誠之德方能通應。而這正是占筮、祭祀之大義與共相。

掌握箇中奧義，則可並觀湯淺泰雄之說和帛書〈要〉篇。扼要言之，幽贊、明數都還屬於「心身關係的表層構造」之活動，在這一層次，吉凶禍福的對立義顯著，鬼神是一單純的外在對象，當存有者只在該層次行《易》占，《易》占便

¹⁰⁰ 丁四新嘗據帛書〈要〉篇而認為：「《易》作為德義之書的性質是與生俱來的，是文王所認可的，而將《易》視為卜筮之書則是後人對《易》之本質的歪曲，是對《易》之品性的矮化。」參氏著：《周易溯源與早期易學考論》（北京：中國人民大學出版社，2017年），頁115。本文第二節從卦爻辭切入論《周易》所提示的解憂遠患之道，即是欲肯定「《易》作為德義之書的性質是與生俱來的」。然而，卻不同意「將《易》視為卜筮之書則是後人對《易》之本質的歪曲」。因如是判斷，預設了脩德、義理和占筮必然對立、互斥，不可並存。但《易》若非占筮之書，則相當於剝奪掉《易》的原始功能甚至是本質性功能。緣此，本文正是要將《易》占的深層且也是「原始」的功能掘發而出，使《易》占也具有脩德之能。如此一來，《易》作為占筮之書，抑或義理之書，便非二擇一的問題，而是可相融並存。簡言之，《易》的本質既是占筮之書，也是義理教化之書，這在筆者看來，更符合《易》之真相，亦契應於作《易》者的精神。當確立《易》本熔占筮、義理教化於一爐，則可明瞭四庫館臣為何說「《易》則寓於卜筮」以覺世牖民，而不似部分學者所主張的，《易》僅為占筮之書，或傾向於《易》為義理之書者，則貶斥其占筮功能。

¹⁰¹ 美·夏含夷（Edward L. Shaughnessy）著，蔣文譯：《《周易》的起源及早期演變》，頁65。

只有「問於鬼神以趨吉避凶」的意義。這種情況下的吉凶禍福之價值判斷，通常只會讓存有者陷入分裂，窄化但也強化自我；其所交之鬼神，究為何物，亦思過半矣！然而，若能依循「禮」之大義，致精專一並神明其德，即從知吉凶深入到觀德義的層次，那麼這些吉凶禍福的提示，如卦爻辭等，隨之轉變成照見自身心念、言行的借鑑，循此逐層深化，將體知性命、交於內在之神明，讓「心身關係的基底構造」翻躍而上，進而感通於天地間具超越位階的神明。若此，神明既在身心之內，亦於天地之中。

《易》占能夠成為一轉化事業，助存有者成德，而非僅為迷信鬼神、趨吉避凶的手段，關鍵即在當身心處於憂患、「過渡一邊緣」或「反結構」等狀態中時，即與作《易》者當時的心境相通，此時，緣於正身處曖昧不明、模糊不清之境地，故若欲藉原本的自我之力（心身關係的表層構造），來穿越憂患，大抵不符合生活情境的啟示。因為無論是「過渡一邊緣」或「反結構」，均是針對「固有的自我」而言，生命之流恰是透過情境來衝擊、洗刷並淬鍊「固有的自我」。這時若再堅守並力圖憑藉原有的己力來突破生命之流的沖洗，便是「不知命」了。而「不知命，無以為君子也。」¹⁰²若生命總是與生命相應，接連串起無止無盡的綿密之網，那麼，「生生不息」也必然是生命之流的歸趨及其作用；如前所述，這也吻合《周易》卦序所示。生命之流所帶來的轉變、混沌，既然是為成就「生生不息」，對存有者而言，如何接受並臣服於這股轉化大能，便成為當下最重要的課題。職是之故，當自我心智順流於生命的轉化運動時，「空間」便讓出來了——讓身心成為「空虛的容器」——這時候行《易》占、問鬼神，才不會又塑造另一個分裂的自我，或固化原有的自我。一旦自我願意退位，神明方顯其力、《易》占方顯其靈、卦爻方顯其德、斷辭方顯其義。這些，就是作《易》者的精神：助每位觀象玩辭、觀變玩占者，日新又新，參與共贊於生生之大流。

循是以論，所謂的「交於神明」，便不能單純視作依賴外力、迷信神力，其中所涉之「神明」，乃應從湯淺泰雄所說的「心理之後」(meta-psychic)來理解。其云：

簡單地來說，倘若我們將西方的「形上學」稱為メタ・フィジカ〔meta-physica，物理之後〕，也就是以對「自然」的經驗的彼岸為目標的話，那麼東方的「形上學」暫時地也可以稱為是メタ・פסיכיק〔meta-psychic，心理之後〕，也就是說，它是在人類的「靈魂」的內面中來發現經驗的彼岸為目標的。「靈魂」相對於「外在的自然」應該也可稱為「內在的自然」。東方的形上學首先要問的第一個問題，即是作為「內在的自然」的、埋藏於肉體之中的人類的「靈魂」的存在方式。而將

¹⁰² 魏·何晏注，宋·邢昺疏，清·阮元校勘：《論語正義》，頁180。

其基於心身的一體性來追求，就是東方的形而上學的出發點。¹⁰³

易言之，不經工夫轉化，體證而知的形而上學，不是東方形而上學的奧義。一般趨吉避凶者認為占卜之示來自於外在超越的力量，但這股被視為外在超越的力量，是對「心身關係的表層構造」而言。就「心身關係的基底構造」以觀，內在的神明，完全可與天地間具超越位階的神明，相融共化於生生之大流。在東方形而上學中，如何讓「心身關係的基底構造」翻轉而上，意即使身心底層之「神明」，能夠顯化於日常，並憑此「內在神明」，和宇宙中之神明，相諧合作，方是「交於神明」之諦義。上述這在《易》占的整體過程中，所進行的翻轉工作，便是《易》寓於卜筮卻又可覺世牖民，背後之理據及其發生之情節。

五、結語

廖名春（1956-）曾言明：「從古至今，人們對《周易》一書的性質，素有兩種對立的認識。一是視《周易》為卜筮之書，一是視《周易》為義理之書。視《周易》為卜筮之書的，多是就《周易》本身而立論；視《周易》為義理之書的，多是就《易傳》而立論。」¹⁰⁴儘管已有學者從《周易》「本身」掘發其義理，《周易》作為義理之書，不必遲至《易傳》。然卜筮之書和義理之書這兩種定位，仍存在相當程度的張力；或者說，如何從一較完整的《易》占活動論證其確實能助人成德成業，則仍顯不足。《周易》可否從《易》之「經」到《易》之「占」，皆同登法界，成為成聖之書、成聖之行，即為本文的核心關懷。

筆者首先從「《易》本於『憂患』」出發，確立《易》的基本關懷與核心問題，這將對應到存有者的具體生命處境，由此展開關乎身心實感、存在狀態的視域。在這部分，主要以卦爻辭為證據，闡明於《周易》古經即有脩德之教，且其已觸及心性修養，如謙、孚之德。第三節，則將《易》占納入「事神之禮」的架構裡，透過禮之最重者提煉出事神之禮的主要精神及其共相，藉此推知占筮者的身心狀態和轉化工夫。最後，扣緊占筮與事神之禮的關鍵環節：交於神明。經由「交於神明」在身心多層結構，及其於東方形而上學裡的實義，來闡發《易》占的深層作用，乃是顯化存有的內在神明，使之成為意識主宰，進而與宇宙之神明協力同工。

¹⁰³ 日・湯淺泰雄著，黃文宏譯注：《身體論——東方的心身論與現代》，頁129。引文中 meta-physica 和 meta-psychic，黃文宏的譯本原作 mata-physica 與 mata-psychic，疑繕打有誤，今將 mata 更為 meta。

¹⁰⁴ 廖名春：〈從帛書《要》論孔子易學觀的轉變〉，《帛書《周易》論集》，頁129。

而當我們較完整且深入地論證《易》「經」與《易》「占」，皆具覺世牖民的功能後，前述卜筮之書和義理之書兩種定位間的張力，或得消解。如此，不僅可於理論層次，證成四庫館臣「《易》寓於卜筮以覺世牖民」的判斷有其理據。同時，藉由對《易》的此一整合認知，開展未來的研究工作，對《易》在中國學術思想史上扮演的某些重要角色，期能有更深刻的釐清及詮釋。

徵引文獻

傳統文獻

周・左丘明傳，晉・杜預注，唐・孔穎達疏，清・阮元校勘：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本。

漢・孔安國傳，唐・孔穎達等疏，清・阮元校勘：《尚書正義》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本。

漢・許慎著，清・段玉裁注：《圈點說文解字》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2004年再版。

漢・鄭玄注，唐・孔穎達疏，清・阮元校勘：《禮記正義》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本。

漢・鄭玄注，唐・賈公彥疏，清・阮元校勘：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本。

魏・王弼、韓康伯注，唐・孔穎達等疏，清・阮元校勘：《周易正義》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本。

魏・何晏注，宋・邢昺疏，清・阮元校勘：《論語正義》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2001年，《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年重刊宋本。

宋・朱熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，1997年。

宋・張載著，章錫琛點校：《張載集》，北京：中華書局，2006年。

宋・程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，共二冊，北京：中華書局，2006年第2版。

元・黃公紹編輯，元・熊忠舉要：《古今韻會舉要》，臺北：大化書局，1979年。

明・來知德撰，王豐先點校：《周易集注》，共二冊，北京：中華書局，2019年。

清・永瑢、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》，第一冊，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1986年

清・陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，北京：中華書局，2007年。

清・蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2019年第2版。

李濂生：《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2014年。

劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，共二冊，北京：中華書局，2013年二版。

近人論著

丁四新：《楚竹書與漢帛書《周易》校注》，上海：上海古籍出版社，2011年。

丁四新：《周易溯源與早期易學考論》，北京：中國人民大學出版社，2017年。

朱伯崑：《易學哲學史（第一卷）》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年。

吳前衡：《《傳》前易學》，武漢：湖北人民出版社，2008年。

杜正勝：《從眉壽到長生——醫療文化與中國古代生命觀》，臺北：三民書局股份有限公司，2005年。

杜維明著，郭齊勇、鄭文龍編：《杜維明文集（第 5 卷）》，武漢：武漢出版社，2002 年。

林素娟：《象徵與體物：先秦兩漢禮儀中的修身與教化觀》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2021 年。

夏虞南、廖名春：〈《周易》卦爻辭所見「誠信」思想詮解——兼論《周易》的性質〉，《河北師範大學學報（哲學社會科學版）》第 47 卷第 5 期（2024 年 09 月），頁 115-126。

徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2003 年。

張 朋：《春秋易學研究——以《周易》卦爻辭的卦象解說方法為中心》，上海：上海人民出版社，2012 年。

張榮明：《中國古代氣功與先秦哲學》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994 年。

連劭名：《帛書《周易》疏證》，北京：中華書局，2012 年。

陳少明主編：《體知與人文學》，北京：華夏出版社，2008 年。

陶 磊：《從巫術到數術：上古信仰的歷史嬗變》，濟南：山東人民出版社，2008 年。

黃沛榮：〈《易經》形式結構中所蘊涵之義理〉，《漢學研究》第 19 卷第 01 期（2001 年 06 月），頁 1-22

黃黎星：《先秦易筮研究》，北京：人民出版社，2015 年。

楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》，新竹：國立清華大學出版社，2020 年。

廖名春：《帛書《周易》論集》，上海：上海古籍出版社，2008 年。

廖名春：《《周易》經傳與易學史續論：出土簡帛與傳世文獻的互證》，北京：中國財富出版社，2012 年。

鄭吉雄：《周易玄義詮解》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012 年。

鄭吉雄：《《周易》鄭解》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2023年。

戴璉璋疏解：《周易經傳疏解》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2021年。

日・石田秀實著，楊宇譯：《氣・流動的身體》，臺北：武陵出版有限公司，1996年。

日・湯淺泰雄著，黃文宏譯注：《身體論——東方的心身論與現代》，新竹：國立清華大學出版社，2018年。

法・阿諾爾德・范熱內普（Arnold van Gennep）著，張舉文譯：《過渡禮儀》（*Les Rites de Passage*），北京：商務印書館，2023年。

美・夏含夷（Edward L. Shaughnessy）著，蔣文譯：《《周易》的起源及早期演變》，上海：上海古籍出版社，2022年。

英・維克多・透納（Victor Turner）著，黃劍波、柳博贊譯：《儀式過程：結構與反結構》（*The Ritual Process: Structure and Anti- structure*），北京：中國人民大學出版社，2009年。

湯淺泰雄：《身體論——東洋的心身論と現代》，東京：講談社學術文庫，1990年。