

必要给予充分的篇幅——尽管这样做可能会造成论述过泛的危险。

基于上述理解,本章讨论周易美学时,将主要遵循如下的原则:首先,将拓展考察材料的范围,不仅考察《周易》经传,而且也将当时重要的易学文献吸纳进来,例如易纬与两汉易注,以及扬雄《太玄》之类的拟经之作,它们在不同程度上反映出当时易学的面貌。其次,对秦汉易学的讨论,拟以关联性思维模式为枢轴展开,以此为中心,再进一步结合相关的独立命题与概念、范畴展开分析,而非单纯注重孤立的后者。再次,在讨论周易美学时需要解决文献的年代问题;不过,由于本章更多地立足于该文献的接受史——特别是其中与关联思维联系密切的部分,而非实际的文本形成史,因此即使部分材料确实形成较早,但是鉴于其实际影响力,仍以置于秦汉为宜。这一处理方式,相对跳出了以《经》、《传》分列前后的惯例,这并不是无视或企图避开文本年代的问题,而是尊重思想史发展状况而做出的慎重选择;强调文本在流通过程中的实际效果,这对于秦汉美学的研究而言是相当必要的。或许还需要强调一下,在后面的各节之间,往往存在彼此重复的部分,这在很大程度上源于《周易》思想自身的流动性,尽管努力对不同主题加以区分,但是相互叠合的现象仍然难以避免。

第一节 序数理数:感应比类的结构

作为历史久远的卜筮用书,《易经》在卦象符号与外在物象之间,构建出相互对应的关系,凭借这些因素,使用者得以结合自身情境判断未来可能的变化,从而确立进一步的行动指针。当《周易》的影响力伴随着经典化历程迅速上升时,其外围也相应地延伸出各种阐释,数量众多的文献致力于将其思维模式应用于现实世界,以指导政治与社会生活。伴随着宇宙论的构建在秦汉时期大行其道,这些映射迅即超越个体的层面,进而在政治、社会、历史乃至整体宇宙中不断扩散,建立起纷杂缭乱的关联之网。所谓“易无达占”,即点明了该文本与现实情境的密切联

系,及其变动不定的指向性。从《周易》的内容来看,其包罗万象的宇宙论性格,导致了如下的局面:无论在精微抽象的思想层次,还是在自然与社会的具体世界,都衍变出千丝万缕的联系。

在残存的众多汉代易学文献中,易卦与各种物象的比附蔚然成风,其独特与复杂程度均令人叹为观止。所谓“卦者,挂也,挂万物,视而见之”(《易纬乾凿度》卷上),这意味着卦象本身即存在向外辐射并贯穿万物的可能性。与这些光怪陆离的联系相比,《易传》相对较为收敛:即使在最基本的层次上,它仍然致力于贯彻道德性的关怀,这一思想取向显然更符合后世儒家的取向。不过尽管如此,关联思维依然牢固地盘踞于其中——稍稍翻阅《说卦传》,便会立刻感到这是一个相当新奇的思维世界。《易传》尚且如此,遑论以“卦变”见长的其他学说。

《周易》中种种复杂的对应关系,令人深感难以索解,这一情形在对六爻的解释中已经出现:从“一”到“六”的不同位置,一方面被视为对宇宙化生过程的抽象比拟,另一方面又与政治身份直接结合起来^①。由于这一原因,即使在《易传》中最纯粹、最富于哲理意味的道德化阐释中,依然不难见到关联思维的痕迹。从根本上说,作为道德主体的“大人”置身于宇宙万物之间,其外围即显现为相互关联的有序时空。在月令类文献中,“四时”已不仅是纯粹的季节,而是与空间相结合,构成了笼罩人类与自然界的律动不已的场域;在《周易》中“四时”的意义大抵相同,它昭示着某种秩序化的关联世界已然显现^②。

夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而天弗违,后天而奉天时。

(《乾·文言传》)

①《易纬乾凿度》卷上:“天地之气,必有终始,六位之设,皆由上下,故易始于一,分于二,通于三。□于四,盛于五,终于上。初为元士,二为大夫,三为三公,四为诸侯,五为天子,上为宗庙。凡此六者,阴阳所以进退,君臣所以升降,万人所以为象则也。”

②关于“四时”,如《乾卦》:“天地革而四时成”;《节卦》:“四时变化而能久成……天地节而四时成”;《革卦》:“观天之神道而四时不忒。”

与天地、日月、鬼神等因素一道，“四时”的秩序对道德主体构成某种约束，同时也提供了较为安稳的依托感；尽管天地间万物杂陈，却仍然显现为整齐而变动的整体，从而产生了“合其序”的可能性。这一秩序固然不仅限于“四时”这样简单，而是通过各种“象”与“数”的操作，致力于把握“天下之至变”，从而将秩序拓展到宇宙之整体：

参伍其变，错综其数，通其变，遂成天下之文；极其数，遂定天下之象。非天下之至变，其孰能与于此。

（《易传·系辞传上》）

所谓“参伍”，是指通过三才与五行的思想来认识世界，这一运作过程本身即富含关联化的性质^①。纷繁的世界变化不止，在刹那生灭的万象之流中寻求节奏与规律，并将其抽取出来予以把握，即依次构成了“象”与“数”。“象”最早指天象，如“在天成象，在地成形”^②，后来逐渐衍生出“易象”的涵义，其目的则在于“尽意”^③。不过无论如何演变，其中所含有的形象化与可见化的因素始终存在，这对于易象而言乃是非常重要的。

见乃谓之象，形乃谓之器。

易者，象也；象也者，像也。象也者，像此者也。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

（《周易·系辞传》）

大致说来，“象”乃是对万物之类别化的抽象，但又是通过可见化的形象来表现意旨，因此“象”非纯粹的具象，亦非纯粹的抽象，而是介于二

^① 尚秉和认为，以三才言，爻数至三则内卦终，故云必变；以五行言，至五而盈，故过五必变。参《周易尚氏学》，北京：中华书局，2012年。

^② 丁原植：《楚简老子思辨观念的天文探源》，载武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，湖北人民出版社，2000年；冯时：《星汉流年：中国天文考古录》，成都：四川教育出版社，1996年。

^③ 《周易·系辞传上》：“子曰：‘书不尽言，言不尽意’。‘然则圣人之意其不可见乎？’子曰：‘圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。是故形而上者谓之道，形而下者谓之器。’”

者之间,具有容纳多重现象世界中的现象、倾向、过程并对其进行分类的弹性。如宗白华所言,它既具有井然秩序的结构,又是可以取正的媒介物^①。所谓“数”,则是从各种类别的相互关系中抽取出的以数字表现的范式,它反映出不同类别事物之间的配合与动态关系,通过向万物投射,衍生出无穷的变奏。如果强行区分二者,或许还可以将“象”与“数”大致对应于宇宙间各种现象的“同”与“异”的两面:“象”是对诸多复杂现象之共同属性的抽取,而“数”则是对不同类别事物之差异化的显现。不过无论如何处理事物与现象的同异,各种类别化的现象仍然得以努力维持自身的具体化的存在,而并没有消解于还原为某种质料的过程。万物以其感性的外观向我们发出邀请与召唤,因此提供了审美的深层基础。

大象八……八象备,万象生,万象万形,有形之物为象。

(《易纬·乾凿度》)

易起无,从无入有,有理若形,形及于变而象,象而后数。

(《易纬·乾坤凿度》卷上)

在八个“大象”与纷杂的“万象”之间,按照感应的关系向外拓展,在八卦重叠为六十四卦时,充分显现出这一发散性的原则。由于力图以有限的模式来涵盖宇宙间的种种变化,《周易》不可避免地宇宙现象与过程采取了类分化的方式,即从众多具象向抽象不断聚合的过程;而以之指导现实生活,则构成了相反方向的行动。在此双向的过程中,“数”较“象”更为抽象,它们同处在“从无入有”的延长线上,这是以现实世界为对象的水平轴向。因此它们不仅能反映宇宙深层的真实本相,同时又能够指引和预示现象界的具体变化。张岱年在论及中国哲学的特征时曾经指出,中国思想中并不强调虚幻假象与真实本质之间的对比,感性世界即真实世界^②;这一特点也同样表现在关联思维的结构之中。

作为“有形之物”,“象”保留着形象化的内涵,而且又包含着“形及于

^① 宗白华:《形上学:中西哲学之比较》,《宗白华全集》第一册,第606页。

^② 张岱年:《中国哲学大纲》,第9—10页,北京:中国社会科学出版社,2004年。

变”的因素，以此具备了指示某一簇具有内在共性的现象、事物或过程的可能性。“数”则是对不同“象”之间关联秩序的纯化，是对宇宙万物中基本原则、规律与态势的萃取，它指示着动态变化而又相对稳定的时空结构。因此，与纯粹的抽象数字不同，“数”并未被用以指称数字在计数或量化方面的日常功能，而是指向类分化的套数，它仍然保持着与具体情境的联系和指示性的张力，而非旨在回归到某些形而上本质或要素的还原主义。对于还原主义而言，实在与现象之间始终存在着某种偏离，这难免导致价值偏向或取舍的爱好。对于关联性的象数而言，则并不存在此种偏离：世界的观察者满足于按照如其所现的样子接受感性的世界，因为这即是真实的世界。倘若对“数”作进一步的界定，那么它与抽象数字存在着根本的区别，后者本质上蕴含着某种抽象与具象的二元化划分，并且通过否定现实具象之存在而实现自身，其意义乃是超越于其对立面之上的，亦可脱离后者而单独存在。易学中的“数”则更类似于宇宙万物的内在脉络，它穿行于不同事物与现象之间，隐秘地决定着事件发展的趋势与方向。由于深层次地反映出中国思想的根本属性，因此，尽管至少在汉代后期“数”已经引起某种程度的质疑，但它们仍然在周易中占据着关键位置，而且从未在后来的中国思想中消失^①。

单就《周易》中的六爻卦来看，卦中各爻叠加所构成的图象并非纯粹的空间形象，而是体现了情势转化的秩序，其间所蕴含的“时”与“位”的因素是不可忽视的。随着互体、卦变等阐释方式的加入，“一卦变六十四，六十四卦变四千九十有六”^②，情势转化的复杂性急剧增加，这也相应地增强了“象”、“数”对不同情境的指涉功能。无论卦变之说在后世看来如何荒诞，它作为“汉儒用以附会卦象而释占的一种巧妙的方法”，努力

① 在《易纬乾坤凿度》卷上中，集中列举了一系列的“数”。如果该文献中的注解确出于郑玄之手，那么他实际上已经开始思考这些数之所以被选择的原因。例如“七日”注：“何不五日来复”；“十年”注：“何不九年”；“十朋”注：“何不以八朋七朋。”此类事例颇多，兹不赘举。

② 王应麟《困学纪闻》卷一：“一卦变六十四，六十四卦变四千九十有六。六爻不变与六爻皆变者，其别各六十有四。一爻变与五爻变者，其别各三百八十有四。二爻变与四爻变者，其别各九百有六十。三爻变者，其别一千二百有八十。”

容纳种种情境化的现象,从而促成了中国独特思维模式的形成^①。由于这一原因,“数”也同样兼具具象与抽象的二重性,或者说并不在二者之间做出截然的划分,一方面不妨视为生成的、变化的与富于象征意味的,另一方面,又是流动性的、富含意义与价值的;它是生命进退流动之意义的象征,故无法脱离“位”、“时”等情境因素而予以孤立的考虑。

从总体上说,“象”与“数”的存在,使得天地万物展现出有序化的内在结构;借助于这些结构,世界首先被切分成若干不同的类,在类的内部以及各类之间,各种“同”与“异”的因素随即建立起来。“象”与“数”之中必然包含着分类的行为,但这一分类又是充满弹性而非固定的,它允许种种变动的存在与新趋势的发生,这正是基于自我对世界之内在秩序的亲切体认而形成的。

在感应比类的结构中,最简单的秩序无疑是阴与阳的二元对立,这也正是《周易》从卜筮文本发展为思想文献时始终保持的元素。从战国末期到秦汉时代,《周易》正式将阴阳与关联性思维引入了哲学的视野,从细小的卦爻变动到整体的结构均是如此。在易卦这一最基本的层面上,通过形象化而又带有抽象性的线条,建立起与现实世界的映射关系,这本身即是某种化约与类分的产物。无论是单纯的两个阳爻、两个阴爻或者一阴一阳,就已经构成了区分与类型化的行为;随着卦变的复杂化,感应的方式也趋于深奥,并从整体上支配着六十四卦的运作,展开对宇宙形态的模拟。

就《周易》的整体结构而言,阴阳的二元划分也同样成立。作为《易传》之基础的《易经》,其各卦的排列顺序在汉代仍然存在着变动。传世《易经》分为“上经”与“下经”两部分,其中“上经”三十卦,始于“乾”,终于

^① 王夫之在《周易外传》中对汉易提出如下的批评:“汉儒泥象,多取附会。流及于虞翻,而约象互体,半象变爻,曲以象物者,繁杂琐屈,不可胜记。”如果舍弃后世的成见,那么所谓“泥象”,恰恰指明了汉易不离象数的特色,这意味着对于卦象的理解始终没有背离抽象与具象的某种平衡,这一点决定了《周易》对现实情境的指涉作用。关于“互体”等因素的讨论,可参考李镜池在《周易探源》中的相关论文。见李镜池:《周易探源》,北京:中华书局,1982年。

“离”；“下经”三十四卦，始于“咸”，终于“未济”。汉代石经亦是如此。但是，根据马王堆帛书《周易》的记录，其卦序则存在着很大的不同。就此而言，我们可以想象，不同的卦序指示着不同的阐释方式，而存世文献中的这一划分，则构成了阴与阳之二分的典型例证。

作为后世正统的《周易》篇章结构，包含三十卦的上经与另外三十四卦的下经之间，被看作是阳与阴的整体性对立；处于其间之连接点的，则是含有“感通”之义的咸卦，该卦本身亦被视为阴阳感应的产物。作为“下经”的起始，咸卦承负着昭示《周易》整体结构特征的使命，它将以阳为主的“上经”与以阴为主的“下经”构建成二元化的对立。

故易卦六十四，分而为上下，象阴阳也。夫天道纯而奇，故上篇三十，所以象阳也。阴道不纯而偶，故下篇三十四，所以法阴也。乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也，为上篇始者，尊之也……咸、恒者，男女之始，夫妇之道也。人道之兴，必由夫妇，所以奉承祖宗，为天地主也，故为下篇始者，贵之也。

（《易纬乾凿度》卷上）

咸，感也。柔上而刚下。二气感应以相与，止而说，男下女。是以“亨利贞，取女吉”也。天地感而万物化生，圣人感人心而天下和平。观其所感，而天地万物之情可见矣。

（《咸卦·彖传》）

处于转折性位置的“咸”，是“二气感应以相与”的结果。除了阴阳刚柔的感应之外，它还将男女的社会模式延展到宇宙整体，从而促成了“化生”这一生机论的出现。如果说，在大致同一时期的其他文献中，例如从《吕氏春秋》到《淮南子》与《黄帝四经》，也经常出现“感应”的思想，那么《周易》则最为有力地将其带入中国哲学的领域，并明确地与宇宙论相互结合。借助于阴与阳的对立，万物均纳入关联性的链条并参与宇宙的运行，首先体现为“天尊地卑”的整体结构，其次则延展为“方以类聚，物以群分”的具体形态。不难想象其间存在着错综复杂的感应关系：

同声相应，同气相求。水流湿，火就燥，云从龙，风从虎，圣人作而万物睹。本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也。

（《乾·文言·九五》）

感应比类是《周易》经传的基本结构模式，无论是早期的卜筮，还是晚出的思想，均在这一逻辑之下铺展开来。当万物“各从其类”，呈现出有条不紊的脉络时，“感应”便成为世界变动的展现方式。对于这一因素，应当充分考虑它在美学方面的影响。在秦汉时代，感物生情是常见的审美模式与审美表现，这正是在气化感应的世界中得以建立起来的。如果说，在《吕氏春秋》一节中对“感应”的讨论更多地强调月令模式的特色，那么在这里，则更多关注“感应”所蕴涵的根本属性，以及它对美学的积极贡献。

孔颖达在相关注释中，仔细地区分了感应的不同状况，除了同一关联范式中相同部分的应和，如“弹宫而宫应，弹角而角动”之外，还存在着“声气相感”与“形象相感”，这些均属于同类相应的性质。相较于此，还有情形更复杂、更难以“知其所以然”的异类相感：

“同声相应”者，若弹宫而宫应、弹角而角动是也。“同气相求”者，若天欲雨而柱础润是也。此二者，声气相感也。“水流湿，火就燥”者，此二者以形象相感……“则各从其类”者，言天地之间共相感应，各从其气类。此类因圣人感万物以同类，故以同类言之。其造化之性，陶甄之器，非惟同类相感，亦有异类相感者，若磁石引针，琥珀拾芥，蚕吐丝而商弦绝，铜山崩而洛钟应，其类烦多，难一一言也，皆冥理自然，而不知其所以然也。感者，动也；应者，报也，皆先者为感，而后者为应，非惟近事则相感，亦有远事遥相感者。

（孔颖达《周易正义》）

孔氏将“同声相应，同气相求”的状况纳入“声气相感”的类别，并认为“圣人感万物以同类，故以同类言之”，此外“亦有异类相感者”。事实上，这里所列举的事例并未逾越物理学的范围，仍限于共振或磁力等超

距离的作用。如果进一步考虑将作用的主体置换为某种属性或倾向,那么所谓“异类相感”或可视为对立因素的相互补充,这在部分文献中被视为“应”的体现:

所谓应者,地上有阴,而天上有阳,曰应。俱阴曰罔。地上有阳,而天上有阴曰应。俱阳曰罔。

(《易纬稽览图》)

这里明确将“应”界定为阴与阳之间的感应,而非作为“罔”的“俱阳”或“俱阴”。因此,“罔”大致对应于“同则不继”,而“应”则相当于“和实生物”或“和而不同”。划分出阴阳两类不同属性的前提,正在于承认其间的差异。对于万物间同异的注意,构成了《周易》思想的基础。

睽,火动而上,泽动而下。二女同居,其志不同行。说而丽乎明,柔进而上行,得中而应乎刚。是以小事吉。天地睽而其事同也,男女睽而其志通也,万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉。

(《睽卦·彖传》)

《象传》云:“上火下泽,睽。君子以同而异。”火与水之间不仅存在着物理属性的冲突,而且在或上或下的动态表现上也存在着差异。按照《序卦传》的解释:“睽者,乖也。”又《广雅·释诂》:“乖,离也。”正是由于彼此乖离,才产生了相互补足并臻于完善的可能性。因此所谓“睽”,即是指不同事物之间相反相成的关系。由于此类同与异之辩证关系的存在,宇宙万物之间乃得以形成类别与秩序,无论是天与地抑或男与女,都是极显著的事例。推而言之,“万物睽而其事类也”,也是同一逻辑推阐的必然结果。作为感应比类的核心术语,“类”的存在受到充分的重视。《同人·象传》云“君子以类族辨物”,即是指此而言^①。所谓“取类”,正如

^①《同人·象传》:“天与火,同人。君子以类族辨物。”清人陈梦雷《周易浅述》云:“同人离下乾上……天在上而火炎上,有同之象。上乾为天为君,下离六二一爻在离之中,居人之位。卦中上下五阳(爻)同六二一阴(爻),而二五(即六二与九五)又以中正相应,有以天同人、以君同人之象,故曰同人。”

《周易》中“风行山上”之象，从种种不同形象之中抽取出某种共性，一方面带有形象性，另一方面又体现出某种共同的动势或属性。

在汉代以象数解易的路数中，每一卦与外部物象的关联纷纭复杂，不可一概而论。但是，所谓“象”，正是在用类分的方式观察与把握世界的过程中，所抽取出的带有某种共性的易象，它介于抽象与具体之间。基于“象”之内涵的弹性，在“立象尽意”的施设中，形象化的“象”与抽象的“意”之间产生了阐释的张力。考虑到具象因素的存在，“象”不同于作为指称性符号的“书”或“言”，因此与“意”并不构成符号学中能指与所指的关系，而是在形象化的凝定中，得以暗示性地展现“意”的本相^①。

如何通过可见形象来传达抽象的意旨，这对于易学与诗学而言，均是相当重要的问题。闻一多曾经强调《周易》与《诗经》的内在关联，认为“《易》与《诗》之关系最基本，在精神不在外表。”尽管随着时代的进展，《易》与《诗》的差异日渐明显，但是潜藏的原初共同性仍然值得注意^②；所谓象意之关系及其性质，亦为其显著的一端。在《系辞传》中，易象的性质被归纳如下：“其称名也小，其取类也大；其旨远，其辞文，其言曲而中，其事肆而隐。”韩康伯在对此作注解时指出，“托象以明义，因小以喻大”。所谓“辞文旨远”、“因小喻大”，表明在感应比类的思维模式中，易象之“称名”与其“取类”，构成了隐微而含蓄的对应关系；而这种“隐”的特征，并非为《周易》所独有，而是《春秋》与《诗经》等经典所共享的因素。特别是后者，其评价标准的扩散，使得在较晚的其他著作中，也明显见出文学评论方面的影响。如《史记·屈原贾生列传》：“其文约，其辞微……其称文小而其指极大，举类迩而见义远。”这或许可视为《周易》影响力向美学领域的渗透。

①《左传·襄公二十五年》：“言以足志，文以足言。”

② 钱钟书曾讨论了易象与诗喻的异同，见：《管锥编》第一册，第11—15页。对于易象、爻辞及兴的深入分析，可参考：李镜池：《周易筮辞考》，载顾颉刚编：《古史辨》第三册，上海：上海古籍出版社，1982年；[美]夏含夷：《兴与象——简论占卜和诗歌的关系及其对〈诗经〉和〈周易〉的形成之影响》，载《兴与象：中国古代文化史论集》，上海：上海古籍出版社，2012年。

易象的基本性质,在于“谈言微中”,以暗示与比喻来呈现或揭示形象化的意象,或许可称之为“举隅”。在形象化的展现与所含意旨之间,存在着委婉曲折的表现方式,这与诗学中“兴”的作用大致相同。例如在《文心雕龙·比兴》中,即对后者有如下的说明:“观乎兴之托谕,婉而成章,称名也小,取类也大。”“称名”与“取类”的不对称,以小见大的可能性,以及“婉而成章”的“托谕”,这些因素反过来用于“易象”的方面,也同样可以成立。倘若充分考虑汉代诗经学者对“兴”的重视,以及该术语中所蕴含的诗歌意象与历史情境的密切关系,那么“兴象”与“易象”之间存在着共同的因素,即“象”与其所要表达的意旨均处于关联性的宇宙整体之内,这决定了象与意之间存在着感应比类的关系。当我们注目于“象”时,由其所映现的更丰富、更多样的含义开始彰显。也正是由于这一点,当“象”用以指向深层的内涵时,借助于关联性结构的延展,以小喻大的类比足以笼罩更为广阔的世界,于是隐微与含蓄的性质得以成立。

夫心术之动远矣,文情之变深矣。源奥而派生,根盛而颖峻。是以文之英蕤,有秀有隐。隐也者,文外之重旨者也;秀也者,篇中之独拔者也。隐以复意为工,秀以卓绝为巧;斯乃旧章之懿绩,才情之嘉会也。夫隐之为体,义生文外,秘响旁通,伏彩潜发。譬爻象之变互体,川渎之蕴珠玉也。故互体变爻,而化成四象,珠玉潜水,而澜表方圆。

（《文心雕龙·隐秀》）

这段文字是对中国美学中“含蓄”之理念的说明。刘勰将“隐”的范畴追溯至“旁通”、“互体变爻”与“化成四象”,实则揭示了来自周易的渊源^①。所谓“旁通”,是指因每爻阴阳互异而产生的卦变,例如“比”与“大有”、“复”与“姤”即是;而“互体”则是指除六爻之上下二体外,又有二至

^①“旁通”与“互体变爻”是汉易的主要名目,而“四象”则最早出现于《系辞传》上。

四爻的“内互体”与三至五爻的“外互体”，至三国虞翻时更有进一步的发挥。这些术语的引用，意味着文学中也同样存在呼应、对立、变化等因素。“一首诗的文、句，不是一个可以圈死的定义，而是开向许多既有的声音的交响、编织、叠变的意义的活动。”^①文字作为诗人观感经验的载体，也并不能规划与固定诗人心象之全部存在的事实与活动。

作为“托谕”的载体，“象”不仅直接指向自身所显示的意义，而且又通过某种关联性原则触类旁通，衍生出相关的其他含义。正如互体是通过变动六爻中的某些成分而完成转换，易学与诗学中的“象”同样蕴含着“秘响”与“伏彩”，并且这些潜含的成分具有无穷变化的可能性。由于这一原因，“象”得以向外放射出异常丰富的含义，且并以其含蓄与委婉的表达而促成了文艺理论中的“隐”的思想。

如果将“象数”视为对宇宙万物的动态摄取与类比，那么“隐”的特征乃是内在于其中的，但是这并不意味着缺乏明晰性。在秩序理数的世界中，尚需确认如下的两方面性质：首先是洋溢于《周易》文本中的生命化的色彩——或可勉强地称之为“生机论”或“生机主义”，这一点在《系辞传》中得到最明确的证实：所谓“生生之谓易”，以及“天地之大德曰生”，均强调宇宙造化力的生生不已。进而言之，宇宙万物从整体上也采取了生命化的节奏与律动：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”因此，在以《周易》为模拟对象的《太玄》中，扬雄同样突出强调了“生”的要素，认为“天地之所贵曰生”（《太玄·大玄文》）。

其次，宇宙尽管充满生机，但是生命力并非混沌无序、四处冲决奔突的，而是采取了内在化之节律的形式，亦即是条理化的表现方式。黑格尔曾经在《美学》中指出：“东方所强调和崇敬的往往是自然界普遍的生命力，不是思想意识的精神性和威力，而是生殖方面的创造力。”^②尽管这一看法是针对古代印度的状况而论，但是这一点往往也被移用于古代中

① [美]叶维廉：《秘响旁通——文意的派生与交相引发》，载《寻求跨中西文化的共同文学规律：叶维廉比较文学论文选》，北京：北京大学出版社，1986年。

② [德]黑格尔：《美学》第三卷上册，第40页，朱光潜译，北京：商务印书馆，1981年。