

# 五行原論與原物理

楊儒賓

(新竹) 清華大學中文系教授

## 一、叩問五行

在漢字傳統中，「五行」一詞有各種意指<sup>1</sup>，但最爲人所知的用法是指金、水、木、火、土<sup>2</sup>。依一般的漢文用法，金、水、木、火、土指的是五種「物」，它們原該合稱作「五物」，但「五物」一詞卻從未流行過。「五材」之名出現過<sup>3</sup>，但也沒有成爲通稱。在殷末周初，這五種物被整編在一起，名曰「五行」後，五種因子即緊密結合在「五行」的名目下，但卻又以各種不同的知識面貌出現於東方的歷史舞臺，它的地位甚至接近於「範疇」(category) 在西方

<sup>1</sup> 《禮記·鄉飲酒義》與《荀子·樂論》說的「五行」爲：「貴賤明，隆殺辨，和樂而不流，弟長而無遺，安燕而不亂」（〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》〔臺北：臺灣古籍出版公司，2001年〕，第78冊，頁1908；〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》〔北京：中華書局，1988年〕，頁385）；《呂氏春秋·孝行》的「五行」爲：莊、忠、敬、篤、勇（許維通撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》（北京：中華書局，2009年），上冊，卷14〈孝行覽〉，頁307）；《淮南子·兵略訓》的五行爲：「柔、剛、仁、信、勇」（劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》〔北京：中華書局，1989年〕，頁515）。行目繁多，茲不盡舉。

<sup>2</sup> 「五行」的排序有多種，最重要的四種爲(1)生序：水、火、木、金、土；(2)相生序：木、火、土、金、水；(3)相勝序：木、金、火、水、土；(4)近世序：金、木、水、火、土。細節參見李約瑟著，陳維綸等譯：《中國科學之基本觀念》，《中國之科學與文明·中國科技思想史（上）》（臺北：臺灣商務印書館，1971年），第2冊，頁418-444。

<sup>3</sup> 「五材」一詞見《左傳》襄公二十七年：「天生五材，民並用之，廢一不可，誰能去兵？」見〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，第82冊，卷38，頁1225。

知識論史上的地位，對後世中國的影響極大。但越到近世，它受到的質疑越多，地位越下。

「五行」理論在近代中國的知識圖像中，形象不佳。「五行」地位的升降和現代性知識的進展成反比。一般而言，此套理論被民國通人視為以一種僵硬的公式，將自然與人文世界的各種雜多因素統一了起來。由於它涵蓋的範圍太廣太多，根本無「證偽性」可言，解釋力道等於零。在「科學」一詞成為遊行口號的年代，「五行」自然而然地被視為中國落後的象徵，也是中國科學所以不發達的罪魁禍首。它和小腳、辮子、鴉片一樣，都被視為是封建中國的殘渣，早該被丟入歷史的灰燼當中。從近代五行論的探討者梁啟超、顧頡剛以下，「五行」一詞即被視為虛偽、迷信，而且是「兩千年來迷信之大本營」，它要為近代中國悲慘的命運負極大的責任<sup>4</sup>。

近代中國對「五行」的刻板印象自然不是空穴來風，在魯迅的文集中，作為「五行」論大戶的中醫，即被呈現為僵硬的中國封建社會的主要象徵<sup>5</sup>。但這一套理論雖僵硬，卻又有一些奇怪的解釋力道，信徒彌眾，而且傳之久遠。五行論漫天蓋地的解釋見之於小傳統的許多著作，在醫、卜、星、相、武術的著作中，我們總可以看到五行說怎麼滲透到各個傳統知識的圈子裏。五行論最好的範本，當是蕭吉的《五行大義》<sup>6</sup>。在此書中，蕭吉將五行論與時、空、時辰、五官、臟腑、音韻、德目等等統一了起來。在《五行大義》的文本中，整個世界是依另

<sup>4</sup> 引言出自梁啟超：〈陰陽五行說之來歷〉，收入《梁啟超全集》（北京：北京出版社，1999年），第6冊，卷11，頁3357-3365。顧頡剛之說見於顧頡剛：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入顧頡剛編著：《古史辨》（上海，上海古籍出版社，1982年），第5冊，下編，頁404-616。此冊除收錄梁、顧二文外，另收有呂思勉、劉節、錢穆等人對「五行」說的相關討論，立場不同，亦可參考。《古史辨》之後的代表性觀點，參見李鏡池：《《周易》探源》（北京：中華書局，1991年）一書，此書被視為探討陰陽五行學說的力作，全書的基調也是沿承「五行偽科學」說而來。

<sup>5</sup> 中醫在魯迅的精神構造中，占有極顯著的象徵地位，在《吶喊·自序》中，他即說「中醫不過是一種有意的或無意的騙子」（魯迅：〈自序〉，《吶喊》，收入《魯迅全集》第一卷〔北京：人民文學出版社，2005年〕，頁438）；〈狂人日記〉中也有言道：「真是醫生，也仍然是吃人的人。」（同上書，頁448）類似的話語在他的著作中，不時可見。魯迅曾是位準醫生，但對中醫的判準卻偏執如是，令人訝異。魯迅不是孤例，由此入手，多少可了解「五行」說在民初學術界的形象。

<sup>6</sup> 蕭吉的《五行大義》在中土散佚已久，但保存在海外的日本，關於此書的歷史流傳，參見劉國忠：《五行大義研究》（瀋陽：遼寧教育出版社，1999年）。此書可用的新校本參見〔隋〕蕭吉著，錢杭點校：《五行大義》（上海：上海書店，2001年）。

類的知識體系設想的，世界是個有機體，五行表述了世界整體。許多現代知識體系視為不相干的系統，都被五行中的一行串連了起來。比如金與西方、秋季、正義、白色、商音、肺臟等等連結起來，它們彼此之間恍若有本質上的繫連，因而成了共屬的「金行」的家族成員。五行的世界是個平面連結的世界，五行的任一行都跨越了分類的邊界，也壓垮了分類的邊界，它將現代知識論下的異質性因素整合成同一的構造，「行」成了本質，五行注滿了世界。難怪五四運動那一代的中國知識人打造各種新式的知識文化時，不管於工，於醫，於農，於政治，「五行論」幾乎是他們都會碰到的絆腳石，所以要除之而後快。

由於五行論的解釋太寬泛，但此套理論確實顯現——至少曾顯現出一套認知的結構，而且還進入傳統中國的正統學科體制當中。因此，此套理論會被今人視為一種知識的解釋模式，而且是錯誤而有害的知識模式，也就可想而知了。蕭吉的《五行大義》並不是五行說知識論化的第一本書，它只是最完整，但也可說是最僵硬的一部典籍。事實上，五行說成為知識論的模式，早在戰國時期即已發生，秦漢後，其敘述更日趨嚴整，附庸蔚為大國。我們看《管子》、《呂氏春秋》諸書，即可知道五行論在當年已是包山包海，其中心雖有所在，邊際卻無所不在，它是任何知識叩問的現成答案，可用於解釋現實世界的任一項目。

但《管子》、《呂氏春秋》的年代雖早，其時脫離五行的原始模樣已有相當長的一段時期，其解釋也就不能沒有局限。至目前為止，探討五行說的專著與專文不少<sup>7</sup>，就五行說的歷史知識而言，我們已累積了不少的研究成果。但就理性的知識而言，我們對五行內涵的瞭解其實仍然相當有限，殊少進展。即使再就歷史知識而言，五行說的「原始」面貌為何？也仍多曖昧不明之處。像五行說這樣影響深遠的知識體系，而且還有不少的研究成果出現，但林林總總的成績合計的結果，這些研究在精神發展史的意義上，到底提供了什麼樣的價值？卻相當模糊。先且不說目前的探討並沒有得到具說服力的結論，即便該如何入手，才能探詢「五行」的內涵，我們其實依然如同往日般的茫然。

歸根究柢，「五行」乃是對五種「物」的完整解釋，五行說之難以找到原義，其原因可能和今日對「物」的理解偏離了「物」的軌道有關。五行之「物」

<sup>7</sup> 除上述梁啟超、顧頡剛、李鏡池諸作品外，另參見劉殿爵：〈The Lu-shih Ch'un-ch'iu 呂氏春秋 and Tsou Yen's 鄒衍 Theory of the Five Rotatory Ascendants (Wu Hsing 五行)〉，《中國文哲研究集刊》第4期（1994年3月），頁85-119；王夢鷗：《鄒衍遺書考》（臺北：臺灣商務印書館，1966年）。王夢鷗書雖出版較早，但至今仍有參考價值，沒被取代。

成爲重要的文明指標，就其成爲有體系的論述，或許不越西周初年。但就其有意義地介入初民的精神構造，可以合理地推論其年代應該相當早。只要將中國文明的五行：金、水、木、火、土；印度文明的四大元素：地、水、風、火；希臘文明的四因素：水、火、空氣、大地，擺在一起，很難不訝異其名稱及性質之近似，歷史的共構竟可契合如斯。筆者不排除歷史影響的關係，但筆者沒有能力論證歷史影響如何發生。只是更相信在文明早期，這種共構可能源於共享的人之回應模式涉入其中所致，如果平行的獨立發生說可靠，「五行」的起源即很難不由歷史的問題帶入跨文化的主體性構造的問題。

成熟的五行論是中國文明的重要論述，如要論述此一理論的價值，沒有理由不作歷史的解析。但「五行」的概念內涵大於歷史呈現的事實，「五行」的祕密很可能在於非歷史性的向度。五行學說在歷史的發展原本可以更多線，不一定只有一條路。秦漢以後的五行論的發展是沿知識論與政治論的軌道開展，這是歷史的事實。到了二十世紀以後，五行論在漫天遍野的「科學主義」的壓迫下，它基本上被貶放到理性之光照耀不到的黑暗角落。但五行論的命運一定要如此淒涼嗎？筆者相信在歷史上開展出的路途既然是歷史現象，它就隸屬於一定的歷史條件，這種現實是改變不了的。但歷史條件如果改了，五行說發展出的方向不一定別無選擇，現在沒有歷史的負擔，正可以換另一種方式思考其義。

如果不從認識論或政治論的觀點解讀，也就是不從歷史上占主流現象的觀點解讀，「五行」事實上有機會回到它自己的本來面目。一言以蔽之，筆者認爲：「五行」說可視爲築基於聖顯 (hierophany)<sup>8</sup> 之上的五種喻根。由比較宗教學提供的視角，可以很放心地將這些因素上推到文明早期的宗教象徵，亦即在文明初期，中國的五行就像希臘或印度的四元素，也像普見於世界各民族對水、火、山、天、土等等自然意象的理解一樣，這些「自然」因素都被視爲具有超自然的因素，都是神聖的載體<sup>9</sup>。正因這些「自然」因素是如此的超自然，它們的性質是如此的重要，範圍又是那麼普遍，所以很自然而然地，五行的施用範圍不能不

<sup>8</sup> 「聖顯」之說參見伊利亞德 (M. Eliade) 著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書公司，2000年），頁 61-69。溯源此說，當可追至奧托 (R. Otto) 的「神聖」(luminous) 概念。

<sup>9</sup> 筆者底下的論述受到耶律亞德 (M. Eliade) 與巴舍拉 (G. Bachelard) 的影響，尤其底下二書。參見 M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: New American Library, 1974)。加斯東·巴謝拉 (G. Bachelard) 著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》（臺北：張老師文化事業公司，2003年）。

廣，它們這些天生異稟的神聖因素串連起各種異質性的質素，熔為一爐。五行相連，相生，相剋，複雜勾連，最後布下天羅地網般的知識體系，構成了原初的一種世界秩序。

從聖顯的根本隱喻的角度入手，尤其放在文明初期階段觀看，當初民面對活生生而且與己所對之「物」時，他會如何理解這些「行」？初民的主體與所對之物的性質到底有何特殊之處？解開了「五行」原貌與秦漢以後五行施用的歷史之糾結，各就各位，也許有機會瞭解一種不同分類下的心物關係。言各有當，本文要探討的五行原義，追求的是五行在太初階段，也可以說在現象學意義的原初階段呈現的原貌；歷史上的五行說則是「五行」在歷史階段上展現出的諸種歷史論述或文化論述。施用的領域不一樣了，它的意義也會跟著改變。角度調整了，溯源即是正本清源，原「五行」說不一定是過時的黃花，有可能反而是精粹的黃金之華。它揭開了一種原初的也是新穎的物理，一種大不同於當代科技物理學的物理。

## 二、五行三貌

我們說的另一種方式的思考，即是對一種出現於歷史的文明敘述作非歷史性的思考，「非歷史」不是「反歷史」，也不是「無關乎歷史」。這種非歷史性的切入點與其說是新的，不如說是原初的，依循的是普見於近代西方世界之外的廣大地區人民的思考模式。「五行」千面，我們要的是保持物之豐盈的五行原論。這種能維繫物之豐盈意義的五行原論，其實也已出現於歷史中，為諸子百家所嫻熟運用，只是他們大多習而不察，日用而不知，未曾體系性地、系統性地反思。我們要作的工作只是調整焦距，重構其理論價值的秩序而已。

但在正面提出筆者的主張時，有必要對歷史上出現的五行論作一瀏覽，並簡要地分判。佛教判教，有「破邪顯正」教<sup>10</sup>，亦即透過對不如理的學說的批判，借以突顯正面表述的主張。本文要正面地陳述五行原論，也需要先稍加檢討負面表列的對照系統。本文的用意不在護教式的破邪以顯正，但既然有追求「原義」的要求，所以至少當先表列歷史上發生過影響的五行論，觀其論述梗概，先釐清

<sup>10</sup> 三論宗、天台宗等宗皆有此主張，廣義來說，只要有判教之主張，皆不能沒有破沒有立，遮表雙詮，破申之說可謂共法。

分際，才好方便轉身進入本題。

論及五行，首先想到的就是《尚書·洪範》的說法，五行在歷史上的形象首次如此清晰地出現：

一，五行。一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。<sup>11</sup>

「五行」所以在後世很容易和《尚書·洪範》連結在一起，恐怕不得不然。除了這段文獻有可能是在傳世文獻上最早出現「五行」的記載外<sup>12</sup>，更重要地，它出現於《尚書》這部偉大的經典中。據記載，「五行」是一位亡國遺老的智慧老人箕子向征服者的聖王周武王諫言的經世偉論。武王與箕子會面，充滿了宗教神學的色彩，箕子與同一時期的呂尚姜太公可視為中國的智慧老人原型，兩人出世，聯手將「武王伐紂」這樁革命戲劇推向劇情的高潮。從周代先王「翦商」開始，掀動連綿數十年的暴力武裝行動要從歷史退位了，它讓位給繼任者體國經野的新視野。〈洪範〉的五行論仍甚素樸，但「聖王」與「經典」兩者的神聖位階鞏固了此一五行說的理論價值。

「五行」一詞在二十世紀的知識氛圍中，幾乎已經淪為小傳統的代言人。它和「陰陽」結合在一起。「陰陽五行」一詞成體後<sup>13</sup>，逐漸成為醫、卜、星、相的實質內涵。此處的「醫」自然指的是沒有被編入現代知識體系的巫醫或中醫。

<sup>11</sup> [漢]孔安國傳，孔穎達疏：《尚書正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，第54冊，卷12〈洪範〉，頁357。

<sup>12</sup> 《尚書·甘誓》有「有扈氏威侮五行，怠棄三正」之語，在《尚書》的結構中，這篇文章被歸類為虞夏商書，年代應當比《周書》早。但古書寫就的年代先後很難完全落實，因為從口傳到寫本到定本，通常需要一段流通的過程，此文寫定的年代有可能更晚。關於《尚書》中的「五行」問題之爭辯，參見屈萬里：〈對於「與五行有關的文獻」之解釋問題敬答徐復觀先生〉，《屈萬里先生文存》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），第1冊，頁159-169；徐復觀：〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉、〈由《尚書》〈甘誓〉、〈洪範〉諸篇的考證，看有關治學的方法和態度問題〉，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年），附錄二、三，頁509-587、588-629。屈、徐兩先生的討論很細，但他們的論點恐怕也成不了定論。《尚書》的〈洪範〉與〈甘誓〉兩篇的年代先後對本文影響不大，故不再論。

<sup>13</sup> 「陰陽」、「五行」兩組概念應該各有源頭，平行發展，後世乃合而為一。由於刊載「陰陽」、「五行」之說最豐富的陰陽家文獻已接近完全毀滅，我們探討這兩組文獻分合的時間已很難斷得準，但筆者懷疑：兩者的結合時間應該在戰國時期即已形成。因陰陽家以「陰陽」名家，此家的核心理論又在「五德終始說」，我們很難相信此家沒有整合過這兩組概念。

這些小傳統的共同特色在於它們是現代知識帝國的邊緣成員，雖然它們一度是社會主流的知識，曾經和商天子的占卜活動，和周代聖人「知天命」的崇高要求一併走上歷史舞臺，是創造文明的要角。但爾後隨著歷史的變遷，它們卻被時潮擠到社會的角落，成了落伍、迷信的指標，構成這些技藝理論因素的「五行」說更成了「迷信之大本營」。然而，回到源頭，考察「五行」的出身，不難發現它的身分極高貴，它一出世，即是〈洪範〉「九疇」中的第一疇，在構成國家大法上，「五行」扮演很關鍵性的角色。

〈洪範〉是「五行」一詞最早而且最重要的一次出場，出場的背景是武王伐紂成功後，特地向殷商遺臣的箕子請教國家大法。在這種場合出現的「五行」明顯地具有濃厚的政治意涵，我們看到五行的作用，主要是指向公共生活中實際的用途，如木可使曲成直，金可革而化之，土可種植食物云云。至於味道的屬性，如水鹹、火苦、木酸、金辛、土甘，雖然很難講不能運用到政治以外的領域，但放在〈洪範〉的脈絡下看，畢竟仍是政教的用途占大半。殷周之際是中國文化史上大變革的一個時代，周公的制禮作樂立下了一個新時代到臨的標誌，「尊尊」、「親親」、「尚賢」這些重要的德目則是運作新體制的根本法則<sup>14</sup>。然而，在幾近於開國大典的前夕，「五行」說卻很質實地被安頓在製器尙用的氛圍下展示出來。一種講究統合潤下、炎上、曲直、從革、稼穡這類物理質性以及講究鹹、苦、酸、辛、甘之類味覺的原理之五行說到底有何重要的意義？為何戰勝大帝國的新興聖王要移樽就教？

〈洪範〉的「五行」無疑地是國計民生的大事，但將先秦時期出現「五行」的文獻比較而觀，不難發現〈洪範〉的國計民生可能需要放在另一種視野下定位。〈甘誓〉的「五行」是和代表天道的「三正」說擺在一起看的<sup>15</sup>：「有扈氏威侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命。」在遂古時期，天界往往被認為蘊藏了神的意志，中國早期的文明也是如此看待。《左傳》的「五行」是和五行的神祇化連在一起出現：「故有五行之官，是謂五官，實列受氏姓，封為上公，祀為貴神。社稷五祀，是尊是奉。木正曰句芒，火正曰祝融，金正曰蓐收，水正曰玄

<sup>14</sup> 參見王國維：〈殷周制度論〉，《觀堂集林》卷10，《王國維全集》第八卷（北京：中華書局，1973年），頁302-320。

<sup>15</sup> 《尚書·甘誓》：「有扈氏威侮五行，怠棄三正。」孔穎達疏云：「正如字，徐音征，馬云：『建子、建丑、建寅，三正也。』」參見孔安國傳，孔穎達疏：《尚書正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，第53冊，卷7，頁207。

冥，土正曰后土。」<sup>16</sup>五行「祀爲貴神」，此敘述值得留意。因爲只有「聖顯」介入了，「五行」才會神祇化，「五行」說也才會變成開國大典中的鴻猷巨範。其實也不必說得太遠，因爲在〈洪範〉本文，箕子已說這「九疇」乃是上帝爲獎賞大禹平定洪水，再定天下，因此特別贈予他的大法。〈洪範〉九疇不是人間事物，而是天界大禮。

上述這些文獻中出現的「五行」相互指涉，構成一組意義較完整的思想網脈。此一思想網脈顯示：〈洪範〉此篇描述的五行內涵，雖然多的是日用常行事物，但這些事物的性質恰好不是日用常行，而是指向了另類的向度。這需要從「太初存有論」(archaic ontology)<sup>17</sup>的角度看待〈洪範〉「五行」，亦即此經典中的政教倫理、國計民生不能脫離聖顯的視野。〈洪範〉的五行之物之性質與味道之聯想，和周公制禮作樂的禮樂一樣，不管是「物質」是「精神」，它們都需要在聖之保障下，證成自身。

除了統合各種日用倫常的項目並賦予存在的意義外，「五行」另一種常見的用法是用於陰陽家的歷史解釋，所謂五德終始說是也。司馬遷說陰陽家的鄒衍「稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲」<sup>18</sup>。五德終始即意指金、水、木、火、土各行在人世間的位置是輪流換的，金德旺後有水德，水德之後有木德云云。反過來說，即有五德相剋之說，如金剋木、水剋火、木剋土、火剋金、土剋水云云。五行在人間各有代理人或各有代理朝代，人間的代理人要了解天人之際，運會來時，即當應運而興；運去，即當告隱，退出歷史舞臺。五德終始說是歷史理論，但其依據卻是神祕的宇宙相生相剋之法則，它似乎是那麼非人爲的自然主義的主張。但任何牽涉到政權存亡的政治論點，不可能那麼行所無事，五德終始說不可能不帶有濃厚的政治權力意志。在政治領域，神祕的自然法則與權力意志有種奇妙的結合。

「五德終始說」這種難以驗證的歷史理論在中國政治史上卻產生了極大的影響，歷代王朝的興亡幾乎都演過五德相生相剋的戲碼。最慘酷而現實的政治鬥爭居然會和最神祕莫測的論述緊密結合，此種看似詭異的聯姻，如果放在宗教史的

<sup>16</sup> 見《左傳》昭公二十九年史官蔡墨之言。左丘明傳，杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，第83冊，卷53，頁1733-1734。

<sup>17</sup> 「太初存有論」（或譯「太初本體論」、「遂古本體論」）是耶律亞德用以解釋神話母題在存有論上的地位。關於「太初存有論」的觀念參見耶律亞德(M. Eliade)著，拙譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000年），頁1-4。

<sup>18</sup> [漢]司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1996年），第7冊，頁2344。

角度下觀察，卻不是那麼難以理解。五德終始說是種循環的時間觀，循環的時間觀在「現代」意識興起前，它是初民及非西方文明常出現的史觀<sup>19</sup>。不妨說：這也是巫教的史觀。當政治鬥爭最激烈，集體心態最強盛的時期，通常也是非理性的巫教意識最猖狂的時代。五德終始說所以有歷史意義地出現於政治變動最激烈的戰國時期，毋寧是原始心性與歷史機遇很自然的結合所致。亂世需要解釋，亂世的人心需要天意的介入以撫平苦難的折磨，而透過永恆回歸，重演天界原型，乃是普見於初期文明或「原始民族」常見的回應模式。五行輪迴遞現，相為始終，乃天地運作之法則，也是人間歷史運行之法則。觀察五行終始說在後世起大作用的時機，通常也是鼎革沸騰、龍蛇起陸之際，這種時期借《公羊》家語言來講，可謂據亂世時期。後世反覆出現的據亂世和戰國時期一樣，都是一方面天發殺機，一方面也是人間需要被天意（天界原型）拯救的年代。

除了作為中國王權政治秩序基礎的皇家學術外，「五行」在後世更重要的影響無疑地在它變成了一種封閉性的知識體制，成了主導性的分類系統，甚至於可以說：成了具有知識論導向的認知模式。比如：金可和五臟的肺、五官的鼻、五音的商、五色的白、五味的辛、四時中的秋、五方中的西等等結合在一起，時、空、顏色、臟腑、知覺……這幾種性質不相干的名目，在五行體系中，卻緊密地結合在一起，被視為它們擁有共同的「金」的因素。如果單就統合經驗與料的功效而論，五行的效果和西方知識論的「範疇」幾乎不分軒輊<sup>20</sup>，雖然兩者統攝的經驗與料的性質及本身的性質（一是先驗的圖式，一是帶有感官意象的圖式）都相當不同，但這無礙於它們都帶有普遍地整理並且綜合經驗性內容的功能。

追溯現代用法的「範疇」一詞的來源，對於了解「五行」此「〈洪範〉九疇」之一的特色，頗可起古今映照的作用。但映照的作用大抵也就是方便法門的意思，兩者所同恐不勝其所異。眾所共知，「範疇」是西方哲學史上的重要概念，作為「範疇」一詞的西方原型的 category 在亞里斯多德 (Aristotle)、康德 (I. Kant)、黑格爾 (G. W. F. Hegel)、狄爾泰 (W. Dilthey) 哲學的脈絡中，其義各有不同。對當代影響最大者，至少是對當代新儒家學者影響較大者，當是康德的範疇義。康德的範疇有十二，十二範疇統之於「質」、「量」、「模態」、「關係」

<sup>19</sup> 耶律亞德 (M. Eliade) 著，拙譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 47-86。

<sup>20</sup> 「五行」比「範疇」，我們的類比或許不是盲目的聯想，眾所共知，現代漢語中的「範疇」一詞乃是 category 的對譯。這是日人的譯詞，取自〈洪範〉「九疇」，而「五行」正是九疇中的第一疇。

四者之下，其用法將「範疇」提升到理智的先驗的統覺作用，範疇統合了感性提供的雜多的與料，使之條理化，它是超越的判斷，不是經驗的構成；它是思想先驗的格度，不是思想的內涵，但它卻是為自然立法的主要執行者之一。不管「範疇」一詞被用得深或淺，但我們發現西方哲學傳統下的「範疇」具有濃厚的超越判斷的功能。從亞里斯多德到康德，「範疇」的出現雖然都是哲學工作的產物，但其理性運作的軌跡赫然在目。

作為準範疇作用的五行說在中國的發展，卻不是依循理智超越的判斷作用而呈現，它神祕地參與對象的性質當中，沒有擺脫巫教文化的歷史影響。依布留爾(L. Lévi-Bruhl)對「神祕參與」的規定，「初民」的思考方式帶有濃厚的非邏輯的、互滲的性格<sup>21</sup>，「非邏輯」一詞的爭議極大，布留爾後來事實上也不用了。但「神祕參與」之說卻有個理路，因「參與」、「不參與」的分類標準而立，在當代西方知識樹的系統外，凡是依另類的系統建構知識體系者，都難免被認為帶有知識越界的情形，產生了所謂「神祕參與」的現象，中國的五行說只是所謂原始分類體系中最著名的一套知識罷了<sup>22</sup>。五行說後來很快地和陰陽說結合，成了中國知識論體系中影響最深遠的兩組詞語，一套體系中的兩組詞語<sup>23</sup>。兩者完美地結合不管是否遲至秦漢，但在戰國時期，五行作為統轄經驗界事物的準範疇之功能應該已經完成。五行此準範疇的完成是建立在「五」此數字與「行」此「物」的特殊的結合上。筆者相信：「五」的神祕化和時空格局的完成有關，「行」的內涵則承自悠遠的「物活論」(hylozoism)傳統。

上述三種對五行重要的詮釋，一是儒家的政教模式，一是陰陽家的歷史模式，一是傳統科學下疇人運用的認知模式，三種類型可視為五行說在中國傳統中最重要形象。五行論的三相在中國史上的影響都極大，其中尤以第三種知識論用法的五行說與本文要探究的五行原義關係最大，因此有必要稍論其內涵，以作為新舊義的連結與區隔。疇人義的五行論之物具有的功能，最重要者厥為時空的劃分與生命力的顯現。就時間的劃分而言，我們知道巫教的世界觀是三界相連的

<sup>21</sup> 參見列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1981年）。「神祕參與」是此書的指導概念，茲不細引。

<sup>22</sup> 參見涂爾幹(E. Durkheim)、莫斯(M. Mauss)合著，汲喆譯：《原始分類》（上海：上海人民出版社，2000年）。涂爾幹、莫斯此書除了探討中國文化的分類系統外，還討論了澳洲的塔塔蒂人、瓦克爾布拉人，美洲的祖尼人、奧馬哈人等等的分類系統。

<sup>23</sup> 關於「陰陽」、「五行」在中國科技史上的重要解釋功能，參見李約瑟著，陳維綸等譯：《中國科學之基本觀念》，頁418-451。

體系，天界與地界常依賴樹木或高山此宇宙軸的連結作用溝通了天上與地界。中國的天干地支是時間系統的核心要義，「干」、「支」字形皆從「木」而得<sup>24</sup>，中國神祕的地理學中有「五木」之說，「五木」支撐了此世與天界的連結，「五木」也是宇宙軸<sup>25</sup>。換言之，亦即干支乃依附在宇宙軸的定位作用而創制出來的時間系統。

就空間的劃分而言，早期文獻時常出現重要的自然意象與神祕數字「四」或「五」的結合，如四方風、五火、五木、五方土等等，「神祕數字加自然意象」構成了區分的座標，這些區分顯示空間的區隔與聖物之間的關聯，亦即有了聖物的介入以後，空間的秩序才逐漸形成。在這些因素當中，風、火、土的因素可能更為重要，因為在一切都還渾沌未分的曖昧時期，日、月、星三光之秩序化的行程，一年不同季節的風之性質及風向之定位，以及每日生活其間的大地之基本辨識，這些因素構成了人的存在之氛圍。其中天體秩序與方位的關係更為密切。我們有理由相信天界秩序是一切秩序的母體，也是後者成立的前提，天文學是各古老民族都出現過的最初的知識體系。一旦天體秩序形成了，空間定格了，時間也跟著定下了。作為存在基本因素的風帶來的訊息也就開始明朗化了，四方風從甲骨文到《尚書·堯典》，其記載綿延不斷，可見其定位之重要。天體秩序形成了，大地的方位也跟著成形，中文的「東」字即指太陽在東方草木中的位置之意，此樹木令人聯想到東方海域中作為宇宙軸的扶桑神木。時空總是一體難分，在文明的形成期尤其如此。

時空是秩序成立之先決條件，新五行論中的木、水、火、氣、土等提供了這樣的條件。一般認為：中國的時空概念和眾多民族的情況類似，時間的架構借之於空間的隱喻，當商朝人以中土自居，並形成四方的概念時，五的分類已初步形成了<sup>26</sup>。以「五行」類比「範疇」在西洋哲學的位置，現代漢語以〈洪範〉九

<sup>24</sup> 《說文解字》釋「支」云：「去竹之枝也，從手持半竹。」釋「干」云：「犯也。從反入，從一。」徐灝云：「木之直出為干，亦作幹。旁為支，亦作枝，干支同物。」引自丁福保編纂：《說文解字詁林》（北京：中華書局，1982年），第4冊，頁930、1266。

<sup>25</sup> 參見拙作：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》第22期（2005年6月），頁215-250。

<sup>26</sup> 甲骨文已有「東土受年、南土受年、西土受年、北土受年、受中商年」之說。四方土和廣受矚目的四方風概念，當出自同一種思維。「四方」加上觀察立足點的「中商」，恰好構成「五」的格局，五行說依附在「五」的神祕性質上。以上論點參見胡厚宣：〈論五方觀念及「中國」稱謂之起源〉，《甲骨學商史論叢初集》（上海：上海書店出版社，1989年），第2冊，頁1-3。

疇的兩字「範疇」對譯西洋哲學中的 category 一詞，難謂允當，但確有格義的理由。「五行」與「範疇」義的異同，構成了反思五行原義重要的參考背景。

### 三、聖顯與力顯

探討五行的本來面目，除了要看出其語義與時空秩序的形成密切相關之外，還當看出構成五行論的物之理的核心內涵的「生」之理念。五行論中具有生命力的物即有火、水、土、木，可以說除了「金」的性質較難確定以外，其他各行皆重「生」義。如再深入五行說基礎的渾沌、氣、陰陽諸概念，所見者也是如此。總而言之，構成筆者設想中的原初版的五行論的各種聖物，從最根源的渾沌以至五行的分化，皆帶有生生之意。確立此義之後，即可由此進入「物的本來面目」的問題，也就是進入「原物理」的領域。

談起物的「本來面目」的問題，即不能不踏入對於「物」的理解的哲學深水區。在當代中國思潮中，對「物」的理解同時兼有來自傳統與西洋的影響，西洋源頭部分則一直受到兩股思潮的左右，一是來自唯物論的解釋，一是來自唯心論的解釋。前者的源頭可說來自於馬克思(K. Marx)、恩格斯(F. Engels)代表的左派傳統。後者的主流則來自於對康德哲學的吸收，而康德對於「物」的現象的理解則是遠承西方近代思潮，從笛卡爾(R. Descartes)、休姆(D. Hume)以下一連串發展所致。如果要找出近代中國的代表性的人物，前者可以艾思奇為代表<sup>27</sup>，後者則可以牟宗三先生為代表<sup>28</sup>。舉這兩人作為比對，頗顯不倫，兩人的理論水平與其學說的知識價值何啻相去天壤。然而，就影響力或代表一時期的思潮而言，兩人並舉，並沒有說不過去的地方。即使現在很難理解艾思奇這種著作的影響是怎麼來的，但他曾是紅色中國的官方哲學代表性學者，卻是確實無疑的。

<sup>27</sup> 「古代的辯證唯物主義最初都假定世界的一切事物是由某些原始的物質發展變化的結果，而一切事物又可以還原為這些原始的物質。……以後其他哲學家又發展了金、木、水、火、土『五行』的思想。這種原始的辯證唯物主義思想在二千多年中間一直是中國人民用來綜合和說明各種自然知識（特別是中國的醫學、天文學等）的理論基礎。」艾思奇：《辯證唯物主義講課提綱》（北京：人民出版社，1957年），頁17。唯物主義是艾思奇著作的出發點，也是中共官方哲學認證的理論。類似的話語在艾思奇的著作或早期中國馬克斯主義學者的著作中不時可見。

<sup>28</sup> 參見牟宗三：〈中國哲學的重點何以落在主體性與道德性？〉，《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁9-13。

論及五行之爲物，自然不能不考慮到物的自然質性的問題，但物的自然質性如何理解，卻是個極大的神祕。筆者相信恰恰好在初民原初的經驗上，所有的物原則上都會躍出它的自然質性之外，指向了一種另類的性質，此即耶律亞德所謂的「聖顯」。「聖顯」顧名思義，乃指神聖之顯現，但「神聖之顯現」同時也意味著「神聖」對自然之排除。在原初的經驗中，神聖無所不在，但神聖有所選擇，選擇也意味著排斥。沒有本體論的決裂，聖俗分隔，聖即無由顯。神聖鍾情於山，此山即以其山之姿從衆山中脫穎而出，成爲聖山；鍾情於木，此木即以其木之姿從衆木之中脫穎而出，成爲神木；鍾情於水，此水即以其水之姿從衆水之中脫穎而出，成爲靈泉；鍾情於火，此火即以其火之姿從群火之中脫穎而出，成爲聖火；鍾情於土，此土即以其土之姿從廣土之中脫穎而出，成爲神壤。鍾情於金，鍾情於石，同樣會產生聖化的效果。金、木、水、火、土還是金、木、水、火、土，但金、木、水、火、土也躍出了自己的範圍，成爲神聖之載體。物既是物，也具有物之性質外的盈餘意義，自然物因而成了意義重層之物，金、木、水、火、土即非金、木、水、火、土是名金、木、水、火、土。

原初之物之所以能是其物又非其物，乃因物之性質已非物理質性所能拘囿，它自身瀰漫了一股難以掩抑的「出位之力」，「出位之力」借用美學的「出位之思」之說，意指原來的意象之躍出自體。「個體」是不穩定的，它處於力動之中，但這種力動與其說是物性自發，不如說是聖之聚於物所致，耶律亞德稱此現象爲「力顯」(kratophany)。「力顯」與「聖顯」是同一現象的不同面向的指謂，所謂的初民世界乃是力動的世界，也是聲、意、形、氣一體而化的世界。物在其自體，但又脫其自體，整體世界處於流行之中。

「聖顯」、「力顯」之語是耶律亞德宗教史學的重要概念，它是放在奧托(R. Otto)「神聖的概念」之模式下呈現的理論模式。如再反省「聖顯」、「力顯」所鍾之物，不難發現這些物呈現了活生生的性質，具有「物活論」的特性。「物活論」常被視爲一種褪色的、幼稚的知識體系，它只存在於初民的文化。但可以轉個角度來看，重新賦予此一詞目新的意義。卡西勒(E. Cassirer)論神話思維的特質時，特別指出其特質在於其頑強的生命力，不知死亡爲何物。死亡不可解，則萬物皆活，在神話的世界中，變形是最重要的律則，世界以不同的面貌不斷轉化，萬物有消逝卻沒有斷絕這回事，變形法則是生命永存法則<sup>29</sup>。

<sup>29</sup> 卡西勒(E. Cassirer)著，劉述先譯：《論人——人類文化哲學導引》(臺中：東海大學出

榮格 (C. G. Jung) 在論無意識的本質時，也提到無意識所見之物皆盈滿了生命的訊息。「泛靈論」或「物活論」常被視為原始思維的一種型態，在早期的科學論述中，「物活論」代表幼稚的思維。但在後科學主義的年代，如反思物的原初意義，恐怕不能不承認：物活論有其足以立說的基礎，它並不比機械的唯物論不合理。如果借用博藍尼 (M. Polanyi) 的語言來講，初民只因他的支援意識特多，也特強，所以他可以更廣泛地連結物象與情感的關係，這種連結比現代科學理性的知覺呈現模式要來得合理。

不妨將上述耶律亞德所說的聖顯現象與力顯現象以及物活論當作反思的背景，然後面對重要的中國哲學原始文獻，析其奧義，以觀五行原論成立的基礎。此文不直接論五行，而是論其基礎，且觀看底下所述為何：

凡物之精，此則為生。下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於甗中，謂之聖人。是故民氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。<sup>30</sup>

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。<sup>31</sup>

大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。<sup>32</sup>

上述這些話語都是戰國諸子時代的語言，它們所描述的主體（或主題）各不相同，《管子·內業》說的是「精」的故事，《易經》給我們捎來「乾元」的消息，《老子》的章節傳達的內容是對「道」的禮讚。「精」、「乾元」、「道」三種哲學概念的內涵不同，但三則引文都是宇宙創生的敘述句，他們的句子構造非常近似，都指向一種貫通於芸芸萬物之中的「某某」，這些「某某」在存有秩序上占有更高的位置，是生命的原理，是秩序的依據。引文中的「某某」是哲學突破時代的語言，字眼不同，但哲人使用的「某某」都是他們的概念體系中的巔峰理念。「精」具有美滿的本質之涵義，「乾元」是以六十四卦之首的「乾」加

---

版社，1959年），頁93-98。

<sup>30</sup> 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），中冊，卷16〈內業篇〉，頁931。

<sup>31</sup> 〔魏〕王弼注，孔穎達疏。《周易正義》，收入李學勤主編，《十三經注疏·整理本》，第51冊，卷1，頁8-10。

<sup>32</sup> 王弼注：《老子王弼注》，收入大安出版社編輯部編：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁29。

上始源或本質義的「元」組合而成，「道」則具有貫穿萬物使之溝通的意象。

如果不以辭害義的話，上述的話語可以說是「泛神論」的語言，這裏說的「神」是《易經》「妙萬物而為言」的那個古義之「神」，而不是一神論的「神」。「妙萬物」意指使萬物神妙，這個敘述很粗淺，《易經》並沒有立下太嚴格的定義。但可以推論：在原初的經驗上，萬物存在，萬物有生命，萬物能活動云云，這些現象即是奧秘，都是「妙」，但其妙的依據卻不好解，它不是「問題」，此所以為「神」<sup>33</sup>。「妙萬物之神」很可能提供了物的創生、維持、活動諸義，「神」與「物」同在，此之謂「泛神」。

現行的「泛神論」一詞源於西方的宗教學，中國無其名而有其實，「泛神論」的思想在中國一直有很強的論述傳統。《管子·內業》的「精」，《老子》一書的「道」，《易經》書中的「乾元」，可視為「神」的一炁化三清。其實不只「三清」，「神」是多面英雄，它的面具多采多姿。中國哲學史中的泛神論論述通常伴隨工夫論一起呈現，它具有高度思辨的及實踐的向度。然而，祭祀先河後海，後世發展出來的這些精緻論述不可能沒有較原初的型態，筆者相信來自原始宗教的宗教經驗即為其前身。如將引文中的「精」、「道」、「乾元」代之以「聖顯」之「聖」，將引文中所顯現的生命流動視之為氣之流動，則諸子所用的泛神論語句，不折不扣正是來自於原初經驗的「聖顯」、「力顯」。

從太初之人的物活論語句到諸子的泛神論語句，無疑地既有斷層，也有連續。太初之人的物活論語句中充滿了更多的野生的力量，不用太費精神，大致也可瞭解這是個由巫術、神話、集體情感統治的世界。在許多神話中美好的上古時代，人神不分，神巫可自在飛行，可連類物變，自在地出入於刀槍水火之中而毫髮無傷。神話事件的性質顯然不是理智邊事，而是集體的而非理性的情感力量，神話事件服從的不是物理法則，而是神話思維。只有在神話思維的運作下，初民依「神祕參與」的律則運作<sup>34</sup>，才有高飛或變形的自由。神話的自由不能依魏晉名士的玄學名理或德意志精神哲學的純粹理性精神加以理解，它是貫穿心理／生理分化前的生命動能，更明確地說，初民之飛翔或變形未必只是心理事件，它也有可能是巫術祭儀下的身體事件。這種強烈身體觸動下的跨心理—生理—物理的作用

<sup>33</sup> 「問題」與「奧秘」的對照是馬賽爾 (G. Marcel) 哲學的一組重要關鍵詞語，問題是可處理的對象物，奧秘是涉身其中的不透明的存在感。參見馬賽爾 (G. Marcel) 著，陸達誠譯：《是與有》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁 89-91。

<sup>34</sup> 「神祕參與」是列維·布留爾提出的初民思維的特色，榮格非常重視這個概念。

力不由自主，是非意識所及的蠻性之力驅動所致。

在巫術神話的時代裏，「世間」不是以認知的架構呈顯出來，在巫術意識的作用下，萬物基本上呈現出流動的、靈性的面向，這是世間之實相。對初民的認識而言，「物」只有變化，沒有死亡，所以「物活論」不能不是初民信守的教義。就神話意識的主體面而觀，神話意象的自由可以確定是假象，是哲學家改造過的意象。一個由巫術統治的世界即是由外在的、偶然的因素統治的世界，此中人物既沒有理性知識可供憑藉，也沒有責任的負擔，因而也就沒有自由可言。但如果不採「自由」一詞的精神意義，而只從主體之不受生理法則，甚或物理法則之羈絆，由此著眼，初民的意識自然可以說是更加廣闊。如實說，初民有不自由之自由，也有自由之不自由，他既活在不受各種道德法則與自然律則限制的時代氛圍，但巫術的魔咒力量也掐住了自由的翅膀。自由與規律連袂而至，初民生活世界中的規律和禁忌 (taboo) 連結太深，主體的覺醒力道太淺。

相對於初民的物活論，泛神論的語句雖然也是聖顯的語句，但泛神論之「泛」通常意味著已先有主體之建立，以及連帶而來的去主體之中心化，最後達成主體與道體之合一。泛神論也有各種類型，「泛神論如何描述」一向就是泛神論此概念內部的理論難題<sup>35</sup>。因此，當我們以「主體」、「道體」之名冠於其上時，也不可能沒有爭議的。然而，就普見於各宗教傳統中的泛神論敘述來看，泛神論不但意味著實踐者要有健全的人格，它更預設了實踐者的主體的昇華。主體的昇華從另一種角度看，也就是它擺脫了原始意象的控制，一種新的生命形式的精神從原始感性的深淵中升起。「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」<sup>36</sup>，《金剛經》這個語式稍加改換代名詞，「我」或「如來」代之以「神」或「道」，大體適用於各文化傳統中的泛神論敘述。

筆者引用《金剛經》只是借路經過，泛神論不一定非得往絕對空的方向發展不可。泛神論一詞既然意味著「道在萬物又不離萬物」，其內在結構即有「道」與「萬物」兩頭，「道」與「萬物」兩者的意義不可能是同義反覆。如果泛神論可以將「萬物」的概念不多不少地轉換成道（上帝、神）的概念，那麼，「泛神論」簡稱「神論」即可，「泛」字一詞是多餘的了。然而，「泛」字是刪不得

<sup>35</sup> 泛神論既主張絕對的道在雜多的萬物之中，因而不免會帶來「既一且多」的悖論。道既與萬物同一，因此，這種經驗也不免帶來：此經驗是唯物論或是泛神論之爭議。

<sup>36</sup> [後秦]鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜》，收入《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983年），第8冊，頁752上。

的，「泛神」此詞語的存在正顯示有某種「神」以外的因素之「萬物」存焉，「神」內在於一切物而又不等於物；物內在於神而又似乎未全在於神。泛神論與自然冥契論之所以常夾雜在一起，很難一刀兩斷，關鍵就在此處。就宗教本質定義，兩者或許需要有劃清界線之處<sup>37</sup>。然而，就連續性的世界觀而論，我們也可說：道本來即以物之姿凝聚於物之內，一種精緻的物之型態即是道之所在，自然冥契論和泛神論如觀其同，並非是兩種截然不同的宗教型態。

從物活論到泛生論到泛神論到道論，就哲學概念而言，概念與概念之間不知已翻了多少層。物活論常被視為最原始的思維，放在中國哲學史的脈絡下理解，道論卻常被視為是哲學高度發展下的產物。但就意象而論，有必要採取「疊合」的思維模式，不妨打斷五行論在歷史過程中的各種變身，也就是擱置歧出的五行論而不論。直接從原初的宗教經驗本身考量，然後再反省宗教實踐的巔峰經驗，截斷眾流，兩相比勘。經過此轉身後，赫然發現：原初之物的「物活」義始終貫穿歷史上出現的各種論述，從泛生論到泛神論到道論，其間之物皆是活潑潑的。原始階段的物活論與高峰階段的體用論（道論）之物論，所述尤多相契。中國思想史上不是沒有出現過唯物論的論述，但無疑地，要找到如霍爾巴哈 (P. T., Baron d'Holbach) 或當代中國馬克思主義者那般死硬的唯物論者不容易找到。不管在中國的大傳統或小傳統的論述中，也不管在中國文明的始源階段或哲學理念發展到高峰的宋明階段，固然可以找到堅強的心學的統緒。但換另一隻眼睛看，則也發現物的活性都極強<sup>38</sup>，這種原始智慧貫穿的「存在的大鎖鏈」很值得深思。

論及「物活論」之大者，中國的「五行說」當是物論中之佼佼者。中國的五行與印度、希臘的四元素之說，明顯地高度重疊，彼此間是否有影響關係，蓋亦難言。但金、木、水、火、土在任何宗教體系都是重要的象徵，大概是可以確定的。除了這五行之外，不難想到日、月、山等等，大概也都具有同等重要的意

<sup>37</sup> 自然冥契論 (nature mysticism) 意指與自然相合無間的一種美感經驗，此一體的美感經驗中仍有物相的流動，與純粹的外向型冥契論仍有差距。相關討論參見 R. Otto, *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*, trans. B. L. Bracey and R. C. Payne (New York: Meridian Books, 1957)。

<sup>38</sup> 我們只要想到表現物相極為豐富的《易經》一書，它既是奠定古典儒家要義的典籍，又是宋明儒家重構儒家傳統的聖經，即可領略「物」在中國文明史上的特色。從「物」著眼，這是另一種看待《易經》的方式。

象義涵，甚至人爲的建物如宮廟、城牆等等，也可以具有豐饒的象徵意義<sup>39</sup>。如果推論至極，也許任何自然或人爲事物只要有機會和神聖產生關聯，它即可能與周遭世界產生本體論之斷層，己身因而也都可轉凡成聖。但一般而論，聖顯還是有選擇的，再怎麼算，金、木、水、火、土五行都當是箇中重要的象徵。五行皆活，五行皆聖，五行是至高位階的道、精氣等在人間的體現。「五行」在中國文化史上的形貌所以千變萬化，神祕參與四方百物，其來有自。

#### 四、流形與原型

五行的活力與文明後期的泛神論、道論共享生生之義，也與當代的力量美學思潮有連續性。五行的性質不宜視爲內在於物的初性，也不宜視爲有待觀者加以合作才能顯現的次性，在原始的經驗中，五行之物不是以認知的面貌出現，也不是以道德象徵的面貌出現。五行的性質是動態的，是「行」，它們的本質就是氤氳曖昧般地流動，以往的學術用語稱作「氣化」。非靜態，非對象，五行就如如是呈現出來。

當五行以感性知覺的意象呈現出來時，而且此處所說的「感性」應當作更進一步的規定，此處的感性不是康德、休姆哲學中作爲表現感性雜多作用的那種感性，而是強烈的生命驅力，類似佛教所說的無明妄動，或尼采 (F. W. Nietzsche) 哲學中顯現出的權力意志的生命能量。這種生命能量超越了理智控制的範圍，在榮格的精神分析學及布留爾的原始思維論述中，也都發現到所謂初民所見到的世界乃是強烈的連續性的世界。筆者所以雜引諸人的理論，其意指向孟柯 (C. Menke) 在《力》 (*Kraft*) 一書中指出近現代歐洲美學的一條主軸：一種來自無名深淵的力量，美學因而是生命之學，是穿透的感性知覺之學<sup>40</sup>。孟柯矚目的近代歐洲注重無名力量之美學家，幾乎也都是重新發現神話力量的哲人，如維柯 (G. Vico)，如尼采，莫不如此。筆者認爲五行的活力即是此無名之力的遠東前身。

但所謂連續性也不能不意味著區別，只有在區別的基礎上，連續性一詞才有意義。「五行」一詞的成立奠基在「五行」的直觀上，而不只是力量的問題。作

<sup>39</sup> 參見耶律亞德 (M. Eliade) 著，拙譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，頁 4-16。

<sup>40</sup> 克里斯多夫·孟柯 (Christoph Menke) 著，何乏筆、劉滄龍譯：《力——美學人類學的一個基本概念》 (未刊稿)。

爲聖人治國安邦的〈洪範〉九疇之一，「五行」之物不能不有更明確的規範。籠統說來，五行結合了材料因、動力因與形式因。我們直觀五行的形象，除了「生」的質素外，五行各自提供不同的意象，且看下列的圖式：

行目	自然性質	德目	儒家德目
金	堅實、犀利、清脆	永恆、法律、正義	義、恆、肅
木	高大、直立、成長	終極、正直、生命	仁、生、直
水	流動、清涼、變化	本源、機智、生命	智、生、道
火	焚毀、熾熱、透亮	淨化、動能、光明	禮、化、勇
土	厚重、廣延、撫育	敦厚、生命、包容	信、生、敬

對生命能量外顯的感性直覺而言，上述所說的五行性質是未曾詮釋過的現量。由於是印象式的判斷，筆者的歸納不免有些獨斷，而且不全，不同的歸納絕對是有的，而且早已有不同的圖式出現過。但就本文的要求而言，上述的列表大體已可勾勒出五行說的輪廓。

由五行的連續性與區別性著眼，由此可以討論「五行」這「五物」的「物」何以稱作「行」？「物」通常意味著同一性與獨特性，個別性原理使得「物」得以從觀者模糊的知覺狀態中解脫而出，世界成爲背景，它突顯爲焦點，成爲認識的對象。然而，「行」正顯示一種運動原理，它同時要成就也要瓦解個別性。如果「行」意味著流動氣化，「行」通向「形」。「五行」的構造卻又顯示每行仍有區別，沒有區別即沒有數量字「五」可以介入其間，每「行」各有其「型」，其型有五，此之謂五行。物的概念同時意味著成立、不成立與轉型變化，由此，行與形、型的問題即不能不進入本文的議題。

「五行」的金、木、水、火、土何以稱作「行」，而不稱作「物」，此問題是五行論中不免會被提出來的題目。這個問題不易回答，如果放在早期的認識論下考察，或許可以得到解釋的線索。《易經·彖傳》有「雲行雨施，品物流形」之語，此段話描述天地創造的歷程。在大化的推衍下，雲雨並作，萬物也開始流動。「品物流形」放在這種脈絡下考察，指的似乎是宇宙開闢過程中，由發端到定型的過渡地帶。它與「雲行雨施」並列，意指萬物在成形的過程中的雲煙氤氳，雷雨滿盈。《易經》這段名言可視爲自然美學的敘述，「流形」當作純粹的動詞使用，與「物」的本質彷彿無關。

然而，自從上海博物館竹書〈凡物流形〉被釋名定位之後<sup>41</sup>，我們對「品物流形」的解釋不能不從過程論轉向定形論，亦即「流形」一語不是指物未完成的中間地帶，而是指向物的完成狀態，是對物的定義。亦即所有的物都處在流變之中，物的本質即存在即流動，沒有一物是完全的自我指涉。更確切地說，「流形」說可能指的既是過程論也是定形論。只要回想《易經》一書本來即是講變易之書，它的構造乃是由占卜變化無窮的命運事件再往行爲事件的倫理法則以及存有事件的天理法則邁進，「易」字兼具「變易」、「不易」、「簡易」三義。「品物流形」作為物的本質之解釋，完全符合《易經》之道：「屢遷，變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適」（〈繫辭下〉）的基本規定。這樣的《易》道指的或是占卜，或是事件的法則。但擴而充之，指向物的自我轉化性格，也說得通。《易經》這種「A即非A」的物之解釋並不特別，更不怪異。在戰國時代，莊子、惠施也都有類似的觀點。莊子論物，一方面承認凡有「貌相聲色」者即是物，但他同時主張「凡物若驟若馳」，剎那萬變，物即「物化」。惠施也主張「物方生方死，方可方不可」，肯定同時就是否定，物同時在又不在<sup>42</sup>。

五行的金、木、水、火、土是物，但有理由相信不管在戰國，或在三代，五行之物一出現，它就被視爲處於聖之力顯的狀態，五行之物的本質就是五種不同的性質的「力」之流動。五行的「行」既是性質，也是物，它可視爲個體名詞，也可視爲集合名詞。不管當哪一種詞性看待，金、木、水、火、土都是在物化之流行當中呈現出來。五行也是世間任何事物的構成因，依「五行」的思考方式，天下之物無一不具有五行當中的一行以爲自體的型，或是綜合諸行以爲自體。任何事物既然都離不開五行的氣化構造，任何事物因此也都沒有片刻地在其自體，它總是在形變的歷程中。物之行、物之形與物之型可視爲一炁化三清，行、形、型三者相互轉化。

五行之物一方面處於流動，但一方面又處於物之成型狀態。五行論是解釋系

<sup>41</sup> 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》（上海：上海古籍出版社，2008年），第7冊，頁219-300。

<sup>42</sup> 從「流行」定義物，以生成 (becoming) 界定存有 (being)，不只在戰國時期相當流行，它事實上可視爲相當普及的一種物之觀，在許多哲學傳統中都可見到。郭象的「物自生自化」說、龍樹的「八不中道」說、赫拉克利特 (Heraclitus) 的「水流不滯說」、黑格爾的辯證運動說等等諸說的理論依據不必同，但無一不指向 A 乃 A 與非 A 的統一，事物總是在轉化的過程中。茲不贅述。

統，是對世界秩序一種建構性的說明。當我們注意及五行之物的歷程流動以及自我轉化面向時，同時也當注意五行的位階是作為從始源的太初之道與芸芸萬物之間的轉化地帶，沒有對雜多現象的說明，即不需要五行，五行為世界萬物而存在。這種作為萬物存在的依據、法則或因素，如用榮格、耶律亞德的說法，五行是種原型意象，此「原型意象」意指初民運用最基本的模式表達一種「太初存有論」的真理。此種「原型」可指一種神話事件的模式，最常見者是宇宙開闢及其家族式的神話。耶和華的開天闢地、亞當、夏娃的樂園與失樂園，天山渾沌怪獸之識原始歌舞、重黎之絕地天通等等的主題，總是成為後人省視天人關係萬古不刊之基模。「原型」也可指最重要的自然意象：天、地、水、日、月、木等。這些原型的自然意象環構了初民的生活世界，但同時也要透過本體論的分裂，這些自然意象要有聖俗之分以成就聖物的質性。何種自然意象會提升至原型的地位，分類容有不同，中國文明中最常見者厥為五行與八卦兩種，「金、木、水、火、土」與「天、地、水、火、山、澤、雷、風」這兩組自然意象不全相同，但都扮演了原型意象的角色。

「五行」作為一種自然意象，其自然意象的意義並不存在於其自然的質性本身，而是「透顯」(reveal)至他界，亦即不同存在性質的「聖域」。或者反過來說，這些自然意象乃是神聖所聚，「聖」要聚於木中的神木、水中的聖水、火中的明火、金中的純金、土中的中土，神木、聖水、明火、純金、中土即為金、木、水、火、土的精粹，也是其旨歸與依據，它們因此有聖顯的作用。就自然意象而論，「聖顯」的工程需要預設自然之物的本體論分裂，千萬株樹中只有一株樹脫穎而出成為聖樹，千百座山岳中只有一座脫穎而出成為聖山，千百種火中只有一種來自太陽的天界之火可成為明火……這些聖化之物即成為諸自然之物的模型，也成了與物共在之人追求神聖的不二途徑。由於具「聖顯」與「力顯」作用，所以這些自然意象雖然不能脫離物理性質，卻又不能以物理現象視之。它們通常具有生命的內涵，而且是更鮮活的生命，所以原型意象的自然意象乃是物活論的活物。為何所謂初民普遍性地都具有所謂的物活論哲學，由此入手，可略窺一斑。

原型意象的特色之一在於具有濃厚的情感，或引發濃厚的情感，這是從布留爾的原始思維說到涂爾幹、莫斯的原始分類說都承認；這些原型意象具有「指向」、「躍出」自己自然本質外的作用，這也是從卡西勒、耶律亞德、布留爾以來，共同接受的論點。一種可使物活、可不斷躍出的情感是何種情感？筆者認為

最方便的解釋，莫過於是宗教共相中之大者的「神聖感」。但作為一種層級很高的大共名，「五行」需要有極高的解釋力道，它需要被視為一種象徵，「原型意象」也是「原型象徵」，此一象徵不是一對一的符號體系，而是以其核心的象徵顯像在許多不同的物象上，或不同的領域上，《易經·說卦》提供了一種很典型的原始思維的圖像，一個重要的原型意象可指向眾多的物象<sup>43</sup>。只要我們承認「原型」這個概念還有意義，即有「模型」與「個別事物」的關係內蘊其中，神話思維也有其理一（原型象徵）與分殊（具體的事物）。

「聖顯」的五行以金、木、水、火、土的意象出現，但它的本性卻超出了其自然形象的範圍，而與存在物中性質相近者結盟，如金與五臟中的肺臟、五音中的商音、德目中的義德、方位中的西方……共組成五行共和國。透過了準範疇的思維模式，五行散入萬物，構成了世界。原始的五行論是一種物活論，由五行構成的世界的總體也是物活論的質性。依「聖顯」、「力顯」之說，五行可視為太初之道鍾聚的聖物，由聖（道、太極、天……）到五行到世界，因而恍若帶有神話版的體用論之姿態。太極是體，五行是用；五行是體，萬物是用。五行的世界是整體流動應化的世界，雲行雨施，品物流形。

## 五、言一氣一志主體與物的想像

原初的五行論是物活論，是種對太初之物的原始認識論，是另類而又真實的原物理學。然而，論及「五行」原義在中國思想史上的重要意義，當在精神意向與五行意象間的關係。如何透過五行，在人「內在」的意識結構與「外在」的物象之間，找到合理的連繫點？「木」如何既是外在世界的東方、肝臟、青色，又是道德意識中的「仁」德？「金」如何既是代表西方、商聲、白色的一行，又是道德意識中的「義」德？

五行在所謂的原始分類系統中，扮演類似範疇在西方的知識論中的角色。然而，範疇之於語言，乃是軌約的作用，它不介入語言實質的內涵。五行不然，就名目而論，五行的金、水、木、火、土都是自然語彙，它們要呈現出的意象也是自然意象，但這些自然意象卻被要求承擔起統合物質意象與精神意象的工作。五

<sup>43</sup> 如《易經·說卦》解釋「乾」可為馬，為首，為天，為圓，為君，為父，為玉，為金，為寒，為冰，為良馬，為瘠馬，為木果。一個能指，多個所指，其他諸卦亦如是。

行的特殊在此，作為漢字思維的核心概念，「五行」既要有統合並分類經驗萬象的功能，但「五行」的「行」也要介入被歸納的事項當中，實質性地串連起眾多的物象，五行不可能不是構成的原則。關於自然語彙與精神語彙的連結工作，如果不將這種連結視為自然主義的謬誤，而要為之辯解的話，那麼，一條很合理的解決線索是將兩者當作一種比喻的關係。五行的金與德性的義，五行的木與德性的仁，兩兩之間，似乎有類似之處，學者透過類似性的連結，將兩種不同屬性的詞彙建構成同質性的關係。比喻說是以文學技巧之事解消了知識論上的難題。

從比喻入手，不失為一條可行之路，但筆者認為比喻的途徑當超過文學譬喻的範圍，而轉從比喻的認知意義著眼。如果可以探索出精神語彙與自然語彙混用的依據，或許可找到中國思想與五行意象的關聯。筆者底下的論述將建立在幾個前提上面，首先，乃是上世紀末詹森 (M. Johnson) 等人發展出來的概念隱喻說；其次，洪堡特 (W. von Humboldt) 等人提出的漢字思維理論；再其次是先秦時期作為形—氣—神身體觀的一種分支：言—氣—神的語言觀；第四則是巴舍拉的「物質的想像說」，或「物」之想像說。一旦「物之想像說」得以成立，精神內涵以五行的物之意象表達出來，即可視為主體恰如其分的表現。

概念隱喻說最大的貢獻乃是強調語言概念本身即是隱喻構成，隱喻不是加在語言之上的一種文學技巧，而是語言的本質即是隱喻。再如何抽象的理論命題，甚至數學函數，都含有隱喻的內容。隱喻的基本單位不一定在字詞，也可以在句子。詹森提到英文中許多基本語式都用到方位的隱喻、容器的隱喻，借著這些隱喻，抽象的概念遂得以思考<sup>44</sup>。概念隱喻說如果成立，我們對主觀與客觀、想像與思維之間所作的嚴格區別即不能不大幅鬆綁。因為隱喻就在語言本身，語言即是隱喻的展現，而不是語言借著隱喻的技巧展現自身。

如果說概念隱喻意指任何語言都免不了感性意象的隱喻在內的話，漢語比起印歐語系來，具有更大的特色，因漢語和漢字的連結甚深，漢字語系的構成基本上脫離不了意象的因素。和印歐語系的語言中心主義相比之下，漢字母寧是形音並構的特殊語系；印歐語系的文字向聽者的耳朵訴說，漢字則同時向眼睛與耳朵發訊息。因此，漢字的思維本身就帶有更強的意象性的因素。落在「五行」的例

<sup>44</sup> George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980). 此書中譯本參見雷可夫 (George Lakoff)、詹森 (Mark Johnson) 著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業公司，2006年）。簡要的引介本，另參見蘇以文：《隱喻與認知》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年）。

子上，「東」此方位字，即顯示日出於木的方位，作為生機的仁德、草木繁生的東邊方位即孕育於「木」行之中。而凡從木之字，大抵都享有木行的共同質性，專屬木科的植物如松、柏、楊、柳固然如此；建築材料如棟、樑、極等字，也容易聯想日出東方的扶桑樹此通天宇宙樹的意象。看到「坤」字，知其從「土」，「申」聲。坤卦代表的是土德，具有如「申」字般的成長訊息。看到「地」字，立刻知道此字與「土」的密切關係。由於漢字的構造有多種原則，字形的演變又較複雜，漢字思維因此很難建立清顯易識的普遍性原則，箇中問題待檢證者不少。然而，漢字思維受到「字母」或「字根」的字或部首偏旁影響，乃確實之事，茲不細論<sup>45</sup>。

隱喻知識論與漢字思維論提供了思維與認知的關係之複雜面向，然而，論及五行與思維的關係，首先要克服的當是中國文化傳統中很強的反言說的傳統，反言說的另一面乃是注重沉默的溝通價值<sup>46</sup>。另一種和沉默說接近，乃是視語言為透明的工具說。工具說視語言為傳情達意的工具，而且認為這種工具很不理想，語言只有通過的價值，它為了目的（意）而存在，通過的價值也就不是事物自身內部的價值<sup>47</sup>。

沉默說和工具說都意味著在表達之前，學者身心內部有一個完整的心靈藍圖，語言是這個神祕的內在藍圖差勁的摹本。沉默說和工具說是帶有濃厚的中國

<sup>45</sup> 最近的研究參見筆者在《漢學研究》編的「漢字與思維」專輯之拙作：〈「漢字與思維」專輯導言〉，《漢學研究》第33卷第2期（2015年6月），頁1-6。

<sup>46</sup> 在孔子的「天何言哉」、老子的「不言之教」、《易經》的「或言或默」、莊子的「相視莫逆」之說中，我們都看到沉默被提升到詮釋利器的高度，沉默被視為一種更完整的詮釋，它沒經語言的中介之減殺，言者完整的意圖原汁原味，即可移之於受者一方。在中國經典，尤其是《莊子》與佛經如《維摩詰經》處，我們看到不少沉默等於真理的敘述，司空圖所謂「不著一字，盡得風流」，可謂一語道盡。

<sup>47</sup> 同樣在上述的《莊子》、《易經》以及佛經中，我們看到不少將語言視為「蹄」、「筏」、「器」、「橋」之類的隱喻，「蹄」的存在是為捕捉兔子，「筏」是為跨河，「器」是為功用，「橋」是為到達對岸。工具說與沉默說是一體的兩面，沉默中自然沒有語言，工具說則意指語言的自我否定，兩者可謂殊途同歸。然而，何以作為脫己的目的而存在的「蹄」、「筏」、「器」、「橋」本身除了脫己的指義功用外，其指義中不能有自身的性質參與在內？同樣地，沉默的溝通真的不需要任何的中介嗎？我們都有理由持懷疑的態度，什麼樣的心態才稱得上沉默？就像「主靜立人極」到底要靜到什麼程度，才算完成「主靜」的目標，同樣是言人人殊的。至少從修行論的觀點看，意識如果沒辦法徹底地脫意象性，達到如莊子所說的「至人無夢」之境，即不算是「沉默」之境。中國自六朝玄學大興之後，語言工具說的焦點幾乎集中在工具的通過價值上，語言自身的複雜性格被淡化了。

文化傳承積澱的主張，有其殊勝，也需修正。因為從洪堡特以後，已很難相信脫離語言作用的思想，語言是思想的器官，是思想本質的一部分，或者說它是思想的呈現原則，語言不是思想的工具。因為有了語言，所以不可見的意圖，或者所謂「內在」的面向，才可顯現出來。沒有語言的顯現，即沒有明確的意圖。沒有語言的顯現，所有的意圖也就不可能成為公共的事件。語言是個人與群體的交集，是共時性與歷時性的交會。由於語言的社會性、傳統性之本質，所以言者通過了語言，所有的心靈事件即可化身為社會事件，私密的情感成了公共的論述。表達離不開語言，語言構成了表達自身，這是洪堡特最重要的提示。

如果洪堡特敲醒了我們這些耽於無言之道的學子，從「獨立聲音之外的心靈內容」之美夢中甦醒過來，他也提醒我們漢字即是漢語內部的構成因素<sup>48</sup>，在東亞這片廣袤的漢字世界，論及語言與思想的關係，還要加上一個限制條件，此即東亞地區語言的表達離不開漢字的影響。在今日作為語文學大宗的主要語料來自印歐語系，印歐語系的曲折語是人類重要的一支語系，但不是唯一的語系。曲折語的音素發達，語言的變化可以反映時式、性別、數量、性質的不同，字母基本上只是語言的複寫，印歐系統中不需考慮文字的問題，語言學吞嚥了文字學。然而，漢語本身是孤立語，音素不發達，早在聲音物質化的始源階段，圖像即取得主導權。在完整的漢字系統中，聲音無疑地也是重要，「形聲」意指「形」+「聲」，「假借」通常也是假借其音，「轉注」之說難定，但也可說有語音的關係，漢字和漢語依然有密切的關係。然而，漢字畢竟不是字母，我們用漢語思考，事實上離不開漢字。

除了語言學家提供的有利線索外，馮特 (W. M. Wundt) 與米德 (G. H. Mead) 則更進一步，搖撼了我們「脫離生理的心理事件」此假象。二十世紀在某一個意義底下，可以說是「身體」的世紀，梅洛龐蒂 (M. Merleau-Ponty) 的知覺現象學固然是此思潮極重要的地標，但圍繞「身體圖式」、「身體主體」之說，在認知科學、語言學、隱喻理論在在都可看到「身體優先」的論述。到了上世紀八十年

<sup>48</sup> 洪堡特對漢字漢語的思索，參見洪堡特：〈論漢語的語法結構〉、〈致阿貝爾·雷慕薩先生的信：論語法形式的通性以及漢語精神的特性〉，收入姚小平譯注：《洪堡特語言哲學文集》（北京：商務印書館，2011年），頁119-202。另參見林遠澤：〈從洪堡特語言哲學傳統論在漢語中的漢字思維〉，《漢學研究》第33卷第2期，頁7-47。關於漢字思考所帶來的文化影響，另參見平岡武夫：《經書の成立：天下的世界觀》（東京：創文社，1983年）。

代以後，更有「感官的轉向」<sup>49</sup>。如果將此一思潮再往前推移，而且取符合經驗論述的語言表達的話，那麼，筆者相信由馮特、米德師徒開展出來的社會行為主義理論對瞭解中國的身體論述會有很大的幫助。馮特、米德的說法所以特別值得提出來，乃因馮特在二十世紀的東亞人文學術傳統中曾占有一席之地。在建構民族學、心理學的學科建制中，馮特的理論以「民族心理學」的名目被引進中國，他的心理生理學也曾被視為是科學的心理學，因而有較強的說服力。然而，隨著「民族心理學」的議題逐漸走入歷史，馮特因而也成了被追憶的人物，好像他的論點只有歷史的意義，缺少當代性的理論價值。

然而，馮特強調心理學與生理學的一體化，強調兩者在生存過程中的相互激化，互為存在，這種生理心理學化、心理生理學化的主張經由其徒米德放在演化論的框架下，強化了心理內容所具有的歷史演進的及社會群體建構的內涵，應當受到足夠的重視。在馮特、米德的理論中，一種沒有經由長期演化、社群共構的人類行為是不可理解的，一種沒有容納這種歷史性的與社群性的價值於人的主體之內的內在性也是不可理解的。反過來說，凡是內在性的內容都是「泛化的他人」，也都是「濃縮的歷史」，它會經由身體的表現，反映了可溝通的公共內涵。心與身、主與客、內與外的區別不是不存在，卻是無從區別。人與世界有種交織的關係，而且是先驗的關係，人在本質上即是與世共在之人，人的任何展現都帶有與世共在而且也有自己氣性的混合風格<sup>50</sup>。語言是精神的器官，而精神都是世界性的，語言因此都是公共語言，都是公共理性的分身，它縮結了意識、身體與世界。

回到漢字思維，我們有理由說：任何道德命題如要體現倫理的功能，它只有經由語言、文字、身體三重構造的體現作用，其人的內在性才得以具體化於公共的世界。在這三重中介性質中，中國思想最可以提供理論資源者當是身體論述，儒道兩家在這方面共同接受一種形—氣—神的身體圖式。形—氣—神的身體圖式中，作為意識的「神」（或稱作「心」）之展現是連著氣展開，「氣者心之浮

<sup>49</sup> 參見余舜德：〈身體感：一個理論取向的探索〉，收入余舜德編：《身體感的轉向》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁1-36。

<sup>50</sup> 上述說法參見米德(G. H. Mead)著，胡榮、王小章譯：《心靈、自我與社會》（臺北：桂冠圖書公司，1995年）。「泛化他人」是米德的名言，「濃縮的歷史」是筆者對其演化論背景下的主體觀所作的判斷。

也」<sup>51</sup>，心則為「氣之靈」<sup>52</sup>。只要是心靈的活動，可以確定其活動也都是靈爽之氣的活動。心靈即心氣（或神氣），心靈的意向性與非意向性的感通作用連在一起。不但如此，心氣的活動又是和形的構造相連共振且共化。孟子稱這種由心氣轉化體表的實踐論為「踐形」論，荀子稱為「美身」論，莊子稱為「體道」論，《管子·內業》稱為「充盈」論。這些術語皆指向身體是心氣展現的載體，身體的內涵即有心的因素，也有氣的因素。形—氣—神的主體一建立，我的形氣即參與了世界，世界即是我的世界，身體因此擁有根源的詮釋向度。

在形—氣—神的身體圖式下，可以找到另一組衍生的理論，此即言—氣—志（氣以實志，志以定言）的構造<sup>53</sup>。言—氣—志構造中的「言」字無疑地是形—氣—神構造中的「形」之具體化，「言」是形體在聲音上一種有分節且賦有意義的表現。換言之，就像人的形體會體現出氣—神的內涵，同樣地，人的言語一樣也體現了氣—神的內涵。這樣的言語顯然不會只是語意層的意義，言語也是體現的語言，它是語意的內涵連著言說者內在神氣的韻律一齊展開。聲音中有社會性的語義，也有私人性的個性；有自然義的聲調起伏，也有精神義的穿透力道。先秦儒道兩家的言語論也是心理生理學的分支<sup>54</sup>。

形—氣—神的身體圖式與言—氣—志的語言圖式出自同一種理論模式，它們可說都是依氣化論的世界觀展開。氣化論在先秦時期是相當重要的論述，氣化論無疑地帶有自然哲學的內涵，「氣」作為解釋自然現象的核心概念在《左傳》等

<sup>51</sup> 語出《黃帝四經·十大經·行守》。陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁387。

<sup>52</sup> 朱子之語：「能覺者，氣之靈也」、「心者，氣之精爽」，參見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），第1冊，卷5，頁85。朱子之語根據《孟子》「志者，氣之帥也」、「氣者，體之充也」，參見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷3，頁230。以及《管子·內業》的「心以藏心」、「心氣」之說而來。

<sup>53</sup> 「氣以實志，志以定言」此組語言出自《左傳》昭公九年。關於言—氣—志的構造，參見拙著：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年），頁177-178。

<sup>54</sup> 由言—氣—志的構造再往前更深一層論，筆者相信我們可以找到一種和洪堡特的思想器官論相比美的論述，筆者所說的即是莊子的「卮言」論，「卮言」是莊子創造出來的術語，「卮」是渾圓的酒器，渾圓是莊子最重要的隱喻，陶均、環中、石磨、輪子都是同一原型的變形。道要以語言的形式表示出來，此種渾圓意象的道言乃是全體展現、日生、日化之語，卮言是道的展現原理，離開「卮」的模子，即沒有真正的「言」，「卮言」是「道言」，無「道言」即無道可言。參見拙作：〈莊子的卮言論〉，《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業公司，2016年），頁225-264。

書中已頻頻出現。然而，在諸子時期，氣化論也和人的主體的構成有關，在形一氣一神此身體主體的圖式中，氣化扮演一種流動性的身體感之角色，它是接連意識與軀體之間的流動、溝通、感覺等等的內在身體之角色。在言一氣一志的語言圖式中，「氣」流動於主體與世界之間，它既扮演轉化精神的意向性為器官發聲的生理事件的轉換器，也扮演了主體與世界會晤的原始介面。「氣化」是精緻的身體活動，意識的展現離不開氣化的向度，也就是意識展現出來的面貌必然不能不經由這種精緻化的、個人風格化的因素，展現為公共化的形貌。人的身體主體不管是經由「言一氣」此語言事件顯現於外，或是經由氣一形此身體事件顯現於外，精神的展現都是連著身體與語言的中介一齊肉身化。身體與語言這兩種中介間還有緊密的關係，此義姑且不論，以免冗贅<sup>55</sup>。回到主題來，可以確定：五行意象呈現之區域就座落於從神、氣到形之間的主體轉換之地帶，五行的祕密就在神、氣之間。

五行說縮結了自然意象的金、木、水、火、土與精神意象的仁、義、禮、智、信，其正當性如何？一切的問題糾結於此。筆者認為從言一氣一志的語言圖式入手，縮結了馮特、米德的社會行為學的語言論，已可找到初步的連結點。前文論及「氣」的因素時，側重氣在身體向度與意識向度的銜接作用，但需要用同樣的力道再度闡釋：氣同樣縮結了意識與世界的向度，如果形一氣一神的存在乃是因氣化而與世界共構的存在，身體主體的氣一神的結構中即不可能沒有與世界共構的因素內蘊其間。當形一氣一神的主體經由語言的管道作用於世界時，其實已經是在原始溝通基礎上的再度溝通，可以說：聲音朗現出的人文是一種在世主體的「氣化事件的世界性」與「語言事件的世界性」之匯合，言語、行為是重層的構造，它同時具有語言體系此社會整體性符號與神氣流動此互滲的自然整體性

<sup>55</sup> 比較言一氣一志及形一氣一神的構造，我們可借語言的身體起源說，也是語言之姿的論點進一解。在早期的語言學者與人類學者的著作中，身姿論曾被視為語言的前身。何以在初民的表達方式中，身體的姿勢，尤其手的姿勢特別豐富，此事不能不引發學者極大的好奇。眼、耳、鼻、身等身體姿勢傳達的內涵，比起語言來，無疑遜色多了。語音如何從聲音變成有認知意義的符號，此過程真是神祕，「語言的起源」也是語言學家極感興趣而又棘手的難題。然而，依據馮特、布留爾等人的觀點，語言本來就是精神的器官，它有表達的衝動，所以身體語言與語音的表現可能是同源而發，聲音的意義展現之前身可能即是身體語言的示意。精神語彙和自然語彙的混用，因此不是不合法的，反而是語言的原始狀態。由於語言主體在表達時，即有必要將不可言說、不可意表的意念轉化為公共領域的言語，所以隨著身體語言的日漸精化，語言扮演的功能也日益強化。此義當另文闡述，茲不贅述。

的疊層構造，它是兩種世界性的匯聚流通。在本體論意義上，道德意識語彙與自然語彙之間，在一個神祕的點上，必然是有潛存的連結結構的。

在轉化精神意義為可見的公共論述時，精神意念並不是純粹空白的，它和世界早已有隱密的共構關係，在這隱密的構造中，萬象森然，但森然中最足以體現神聖性質之物象最易突顯而出。因為它們是原型，原型具有來自無窮深淵中的力道，它是奕世迭代的文化積澱所致。在中國文化脈絡下，神聖物象即是以五行為大宗，道德意識經由表象的功能，它可傳達出整合意識內部的道德情感與物之意象的道德語言，完成「由意識到語言」的轉化功能。如果說康德強調知識建構中形式想像的作用，我們有理由同意巴舍拉所說「物之想像」在表達精神內涵中的作用。

康德的形式想像乃是一種先驗的構想力，先驗的構想力對於物之呈現沒有構成的作用。但沒有此先驗的構想力，知識活動即不可能建立。相對的，巴舍拉的「物之想像」是種構想的作用，它恍若潛存於意識深層的原型，原型是有「力必多」(libido)的，它會往外投射為原型意象。一旦想像力和物之意象掛鉤後，即有機會回到五行的本來面目。在巴舍拉晚期的詩學中，地、水、氣、火的主題不斷出現，可以見到其自然意象的主題受惠於榮格的原型論甚大。

當五行轉回其原初面貌時，就能發現五行的精蘊固然在「行」本身，但也在人的意識中成長起來，五行的意象是內在於意識內部的生命形式。人是世界座標的核心，他像一株巨樹立於曠野，「我渴望生長，我往外邊看著，而體內的樹正自滋長」。難怪「一株高聳而微微搖曳的樹，總是會觸動靈魂」<sup>56</sup>。靈魂為什麼會被觸動？因為靈魂就是一株直挺上揚的活生生的宇宙樹，宇宙樹也是定位宇宙秩序的宇宙軸(axis mundi)，它是莊子說的「外化而內不化」的那個神祕之點、神祕之淵，這個點、這個淵卻也是株無形之樹。既然提及莊子，不要忘掉：莊子正是極早或最早連結道、生命與巨樹的哲人，〈逍遙遊〉的「樗」，〈人間世〉的「櫟」，〈德充符〉的「松柏」，這些不材之木與有材之木的本性，木木不同，但它們都是原型投射於外在世界之木所致，也都成為後世文人身處亂世時借以自處的典範<sup>57</sup>。

<sup>56</sup> 第一個引文為里爾克(R. M. Rilke)的詩，第二個引文出自博斯科(H. Bosco)的Antonin，兩者皆引自加斯東·巴舍拉著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，頁297。

<sup>57</sup> 一個更顯明的通天之木的意象當是《莊子·田子方》所說的老子的「形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也」一段，此間的内涵牽涉到莊子思想與早期工夫論的關係，頗涉曲折，

生命中不只有樹，也有金石。生命需要成長，需要通天。但生命也需要有基盤，要有穩固的定點。穩固以「金」表之，定點乃是莊子所說「外化而內不化」的那個不化的點，後世稱呼此生命中的不化的點為「丹」。穩固的定點因而可表為「金丹」，朱子感嘆的「金丹歲晚無消息」<sup>58</sup>的「金丹」即是此義。有德者的聲音鏗鏘穩健，此之謂「金玉其相」（《詩經·大雅》），其德位則形同「金聲玉振」（《孟子·萬章下》），這些金的象徵義的來源甚早。金不只在內，也在關係，當詩人要表示堅持的情感時，他歌詠道：「如何金石交，一旦更離傷」<sup>59</sup>（阮籍〈詠懷〉）。阮籍面對著惡劣的政治局勢，想到兄弟間的堅實情誼也不得不被拆散，就像金石般的堅硬，還是被拆離了，遂不能不感到悲傷。外在的金石成了內在金石意象的對口事物，也成了合情合理的倫際關係的象徵。生命中不只有木、金，也有水、火、土。依「物之想像」，這些物之意象也會適時地投顯內在意象為可見之公共形象。

筆者所以在此舉詩為例，乃因對五行的每一行的精神內涵，筆者皆已有專文探討，不擬再行重複論述。而詩具有表達隱曲心境的性質，而且表達的是具體的智慧，詩人的創作常被類比於造化者的創作。中國古代詩人雖然在五行論的文化中成長，但他們未必研究過五行，其詩文表現卻直接地連繫上內心的萬象與自然的物象，內外有種同構相映的關係。帶有物象的原型會外透為語文的表達，這個特性有助於了解我們文化傳統中的道德情感是如何表達出來。「詩者，天地之心」<sup>60</sup>，詩人的啟蒙很值得我們重視。

## 六、結論：「五行」餘韻

先秦時期的文獻顯示其時諸子對道德語彙與自然語彙的混用，並沒有覺得不妥，甚至連不安的反思意識都未興起，這種安然的心態值得細究。他們這種自安固然可以解作原始心態的反映，乃是其時的諸子百家對語言的理解尚不夠透關

---

茲不細論。

<sup>58</sup> 朱熹：〈題袁機仲所校《參同契》後〉，《晦庵先生朱文公文集》卷 84，收入《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），第 24 冊，頁 3983。

<sup>59</sup> 〔三國魏〕阮籍著，陳伯君校注：〈詠懷五言八十二首〉之二，《阮籍集校注》（北京：中華書局，1987 年），卷下，頁 212。

<sup>60</sup> 《詩含神霧》，見〔清〕黃奭編：《黃氏逸書考》，收入嚴一萍選輯：《原刻景印叢書菁華》（臺北：藝文印書館，1971 年），第 18 冊，頁 1a。

所致，所以犯了「自然主義」的謬誤<sup>61</sup>。但在今日已大致脫離認知中心主義的時代來看，先秦諸子的混用精神語言與自然語言而態度自若，筆者認為這種姿態毋寧更接近正面的現量語式。因為在先秦時期，雖然以意識轉換為中心的心學工夫論已經初步形成，一種典型的貫通全體法界的體用論則尚未興起，像張載、王夫之那種要賦予世界「物與無妄」意義的體系性哲學不夠明朗。但可以類比的思考方向是存在的，依「聖顯」的理念，「物」一樣可以帶有盈滿豐饒的精神內涵。春秋戰國是大自然尚未被簡單定位的年代，尚未被座架化 (racking) 的時代<sup>62</sup>，思想不夠精緻化，但也不至於抽象化。原始智慧原汁原味，物有在其自體的神聖意義，物與心尚有多重的交流管道。先哲以物喻人，以物喻德時，精神性表述中凝聚著紮實堅挺的自然意象，物心相融，具體而有力，其關鍵在於另類的物之理解。換言之，在理學家道一物勾連的體用論構造在先秦則以聖顯之物的模式表現之。

反思先秦，其時德目的自然意象化與其視為思辨理性的不足，不如視為前賢蓄意地擱置了直接性的精神表達性格，反而藉著豐沛的支援意識灌注到抽象領域的敘述，因而使抽象者具象化，使具象者精神化<sup>63</sup>。神聖的物性是其時先哲重要的支援意識，而藉著物之意象表達精神意向的神聖性質則是我們判斷五行原義價值重要的線索。

依目前學界一般的理解，精神的直接展現性是魏晉後三教常見的表達方式。精神展現的直接性和精神展現的中介性無疑地都可在中國儒道傳統中找到源頭，「精神表達的語言意象的中介性」並沒有乍看之下那麼特別。至於這兩種表達方式之間到底是什麼樣的關係，顯然是大問題，值得細部討論。然而，可初步地

<sup>61</sup> 道德意識的五行化此一現象牽涉到意識與自然的關係的問題，如果和經驗科學的語句相比，通常我們認為「應該」的意識是關鍵的因素。謨爾 (G. E. Moore) 論倫理學命題時，即以「自然主義的謬誤」指稱將經驗科學敘述帶進倫理判斷所犯之錯誤。參見謨爾 (G. E. Moore) 撰，蔡坤鴻譯：《倫理學原理》（臺北：聯經出版事業公司，1978年）。

<sup>62</sup> 「簡單定位」是懷德德的用語，「座架」則是海德格的哲學語彙，兩詞皆指向現代技術的特色。

<sup>63</sup> 請看博藍尼下列的話：「觀察一個有意義的關係，便是去整合那些指歸焦點的支援線索，因此，也就是去掌握那些支援線索，好像它們是我們體內的反應似的。我們已經看過，在這層意思上，觀察即是內斂於支援線索。一般而言，舉凡周全的個體，我們對它們的知識都是出自內斂於它們，我們是參與它們，參與到彷彿它們是我們的部分肢體的地步。」博藍尼 (M. Polanyi)、浦洛施 (H. Prosch) 著，彭淮棟譯：《意義》（臺北：聯經出版事業公司，1984年），頁171。

肯定：具有文化內涵的道德命題所重者不必然要全體透明地主客雙泯，文化世界不需要直接立下超越主體，以彰顯在其自體。恰好相反，在文化領域中，超越主體最好先自我退位，退位不表示完全缺席，退位是種真正意義的「轉進」。主體雖然是唯一的，但主體是千面英雄，它有各種的變貌。不同變貌的主體各有其勝場，也就是各有其轄域，超越的主體與文化的主體當各就各位。道德意識是有優先性，但優先性的道德意識如何呈現才是問題的關鍵。道德意識的呈現有「逆」，有「順」。逆覺反證，縱貫直講，脫離意象之中介作用，此是一路。順意識發展拓開，以意象接引世界，此是另一路。

作為一種具有社會公共意識的命題如能借著聲音、文字符號、身體表現的中介，讓道德內涵聲音化、意象化、形氣化，也就是讓道德從私人的事件變為公共的事件，從內在的幽暗事件化為精緻的個人風格的事件，應該是一種有意義的價值選擇。因為經此轉身，反而可以看到更大的道德感染效果。仁、義、禮、智、信以木、金、火、水、土的面貌出現，五行的自然意象是建構思想德目的本質因素，仁者就像神木巍巍般地欣欣生意，義者就像金屬鏗鏘般地果決犀利，禮者就像光明朗照般地欽明文思安安，智者就像流水不腐般地變化無方，信者就像黃土甸甸般地蘊藉負涵云云。先秦諸子的道德論述總是將精神的表現物質意象化，也將物質意象精神作用化。事例繁蕪，茲不贅述。不會減損道德的尊嚴的，反而可使道德意識形象化、能量化、世界化，因而也是更具體的存在。

至於後世儒學的發展特色卻是大幅度地傾向於精神的直接表現，這種傾向和佛教東來引發的大轉向有關，此義當另文細論。當代新儒家學者或主張唯心論的殊勝，而且只有中國哲學才可提供真正的唯心論；或喜歡論「中國文化之精神價值」<sup>64</sup>，「價值」要加上「精神」兩字，以顯示有別於「物質」的內涵。筆者不認為他們指出的這段後續的精神發展不好，凡是讀過天台、華嚴、張載、周敦頤之學的人很難不對這種透徹天人之際的學問心存敬畏。這種穿透幾重雲水身的主體性價值的傾斜顯示了理性自身的發揚，佛教發展到了唐代的真常唯心系，儒學發展到了宋代的理學，豈是偶然！這種透過主體轉換顯示出來的本地風光，其他哲學傳統確實少見。歷史的發展很難說沒有目的性。

至於「中國文化之精神價值」的提法，其理論依據和「中國哲學的唯心論殊

<sup>64</sup> 此語為唐君毅一本書的書名，參見唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北：正中書局，1965年）。此書的內涵即如書名所示，唐先生從各種文化的展現，指出其相蘊含的精神意義。

勝」之主張不全相同，但卻可相互聲援。這種「精神價值」的提法難免令人聯想到十九世紀末以來「東方精神—西方物質」這種粗糙的劃分，但相似也可以有很大的歧異。唐君毅先生等新儒家的主張是種文化哲學的主張，他們提出中國的心性論反映在自然、文學、藝術、社會上的諸種表現，都顯示出一種獨特的精神表現，文化與心性是一體表現。面對二十世紀排山倒海的唯物論思潮，或經驗主義哲學，唐先生的用語自然有相當深刻的提撕作用。但花開並蒂，話說兩頭，發展和排除往往是同一個過程的雙重面向，深化常不免要付出窄化的代價。六朝後三教精神史的發展，主體性的發揚常伴隨著物學的衰零而至，精神之極盡精微潔淨則常帶來語言等表達性作用之癱瘓，章太炎所謂的俱分進化論，確實也是存在的。

探討至此，不得不逼問：道德與自然何時開始分家？「五行」何以開始失去自身的光華？筆者相信原因一定是多重的，但就思想史的因素而論，個人認為與「無限心系統」之說的興起頗有關聯。文明突破初期的五行論蘊含的心物浹流的特色，隨著工夫論的日漸細緻，深之又深，精之又精，「內轉」的底蘊蓋住了物性的想像，直通的表達躍過了物性的絆累。但物極必反，工夫論的內轉依然有可能會面臨到心—物平等對待的時節，理學的發展即透露了此種轉折的契機。這個問題當另文處理，本文僅能點到為止。

## 五行原論與原物理

楊儒賓

「五行」是中國思想的核心概念，它在後世主要的影響有三：一是《尚書·洪範》建立的秩序化世間的統合型之道之概念；一是鄒衍建立的五行相生之歷史體系；另一是以蕭吉《五行大義》代表的另類知識論模式。本文則從耶律亞德 (M. Eliade) 的聖顯 (hierophany) 與巴舍拉 (G. Bachelard) 的「物之想像」 (material imagination) 入手，探討一種宗教現象學意義的「原初」的概念。原初的五行顯示五行之為物原本即有既聖且物的模型性質，此性質既是「外界」的物象，也是「內在」的心象，其性格有如「原型」的地位。原型的心象縮合了精神的意念與語言意象間的連結，初民透過了此物之想像賦予人的行為一種本體論的肯定作用，其敘述因而都可視為聖（道）在時間系列中不斷地湧現。前賢的道德語句常混用自然意象，並非源於自然主義的謬誤，而是跨越心物分隔的原初的世界之肯定，五行論是原生的物理學。

關鍵詞：五行 原物理 物之想像 聖顯 力顯 言一氣一志主體

# The Nature of the Primitive Five Phases and the Original Physics

YANG Rur-bin

The “Five Phases” is one of the core concepts in Chinese history. First, it played an important role in the classics, and particularly the “Hong fan” chapter of *Shang shu*, where the Five Phases reestablished the confused world with a humanistic order. Second, it built the framework of a kind of philosophy of history, that is, the various cycling of the Five Phases. The cycle model adumbrated the inevitable rise and fall of dynasties. Third, it was taken to be a cognitive model shaping the framework of Chinese epistemology, as reflected in Xiao Ji’s *The Greater Significance of the Five Phases (Wuxing dayi)*. This article uses the theory of hierophany (the manifestation of the luminous). Hierophany and kratophany are the key terms in the philosophy of Mircea Eliade. According to Eliade’s theories, the primitive Five Phases penetrated by the Power of the Sacred are full of the elements of the sacred, combining the almighty and an existential atmosphere. In essence, the Primitive Five Phases transform empirical nature into meaningful nature. This article further applies the concepts of material imagination of Gaston Bachelard and the archetype of C. G. Jung to the hypothesis of Five Phases. All elements of the Five Phases exist in the outer world, as well as in the process of the expression of inner ideas. The Five Phases as archetypical images combine and transform the physical images with spiritual feeling. Many images of water, tree, fire, earth, and metal appeared frequently in the canons of Daoist philosophers and of Confucian scholars. Five Phases notation is not the consequence of confused thinking, but a reasonable expression of the human psyche.

**Keywords:** Five Phases    Original Physics    material imagination  
                 hierophany    kratophany    the subject of language-zhi-intention

## 徵引書目

- 丁福保編纂：《說文解字詁林》，北京：中華書局，1982年。
- 孔安國傳，孔穎達疏：《尚書正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001年。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 王弼注，孔穎達疏：《周易正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001年。
- \_\_\_\_：《老子王弼注》，收入大安出版社編輯部編：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 王國維：《觀堂集林》，《王國維全集》，北京：中華書局，1973年。
- 王夢鷗：《鄒衍遺書考》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1996年。
- 加斯東·巴謝拉(G. Bachelard)著，龔卓軍、王靜慧譯：《空間詩學》，臺北：張老師文化事業公司，2003年。
- 卡西勒(E. Cassirer)著，劉述先譯：《論人——人類文化哲學導引》，臺中：東海大學出版社，1959年。
- 左丘明傳，杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001年。
- 列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1981年。
- 朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- \_\_\_\_：《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1975年。
- 米德(G. H. Mead)著，胡榮、王小章譯：《心靈、自我與社會》，臺北：桂冠圖書公司，1995年。
- 伊利亞德(M. Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書公司，2000年。
- 艾思奇：《辯證唯物主義講課提綱》，北京：人民出版社，1957年。
- 余舜德：〈身體感：一個理論取向的探索〉，收入余舜德編：《身體感的轉向》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- 克里斯多夫·孟柯(Christoph Menke)著，何乏筆、劉滄龍譯：《力——美學人類學的一個基本概念》，未刊稿。
- 李約瑟著，陳維綸等譯：《中國之科學與文明·中國科技思想史(上)》，臺北：臺灣商務印書館，1971年。
- 李鏡池：《《周易》探源》，北京：中華書局，1991年。
- 阮籍著，陳伯君校注：《阮籍集校注》，北京：中華書局，1987年。
- 屈萬里：《屈萬里先生文存》，臺北：聯經出版事業公司，1984年。

- 林遠澤：〈從洪堡特語言哲學傳統論在漢語中的漢字思維〉，《漢學研究》第33卷第2期，2015年6月，頁7-47。
- 洪堡特著，姚小平譯注：《洪堡特語言哲學文集》，北京：商務印書館，2011年。
- 耶律亞德 (M. Eliade) 著，楊儒賓譯：《宇宙與歷史：永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版事業公司，2000年。
- 胡厚宣：《甲骨學商史論叢初集》，上海：上海書店出版社，1989年。
- 唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北：正中書局，1965年。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 涂爾幹 (E. Durkheim)、莫斯 (M. Mauss) 合著，汲喆譯：《原始分類》，上海：上海人民出版社，2000年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書》第7冊，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 馬賽爾 (G. Marcel) 著，陸達誠譯：《是與有》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 梁啟超：《梁啟超全集》，北京：北京出版社，1999年。
- 許維遙撰，梁運華整理：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009年。
- 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
- 博藍尼 (M. Polanyi)、浦洛施 (H. Prosch) 著，彭淮棟譯：《意義》，臺北：聯經出版事業公司，1984年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年。
- \_\_\_\_\_：〈「漢字與思維」專輯導言〉，《漢學研究》第33卷第2期，2015年6月，頁1-6。
- \_\_\_\_\_：〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》第22期，2005年6月，頁215-250。
- \_\_\_\_\_：《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版事業公司，2016年。
- 《詩含神霧》，見黃奭編：《黃氏逸書考》，收入嚴一萍選輯：《原刻景印叢書菁華》第18冊，臺北：藝文印書館，1971年。
- 雷可夫 (George Lakoff)、詹森 (Mark Johnson) 著，周世箴譯注：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版事業公司，2006年。
- 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，收入《大正新脩大藏經》第8冊，臺北：新文豐出版公司，1983年。
- 劉文典撰，馮逸、喬華點校：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，1989年。
- 劉國忠：《五行大義研究》，瀋陽：遼寧教育出版社，1999年。
- 劉殿爵：〈*The Lu-shih Ch'un-ch'iu* 呂氏春秋 and Tsou Yen's 鄒衍 Theory of the Five Rotatory Ascendants (*Wu Hsing* 五行)〉，《中國文哲研究集刊》第4期，1994年3月，頁85-119。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，收入李學勤主編：《十三經注疏整理本》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001年。
- 魯迅：《吶喊》，收入《魯迅全集》，北京：人民文學出版社，2005年。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。

- 黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 蕭吉著，錢杭點校：《五行大義》，上海：上海書店，2001年。
- 謨爾 (G. E. Moore) 撰，蔡坤鴻譯：《倫理學原理》，臺北：聯經出版事業公司，1978年。
- 蘇以文：《隱喻與認知》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- 顧頡剛編著：〈五德終始說下的政治和歷史〉，收入顧頡剛編，《古史辨》，上海：上海古籍出版社，1982年。
- 平岡武夫：《經書の成立：天下の世界観》，東京：創文社，1983年。
- Eliade, M. *Patterns in Comparative Religion*. Trans. by Rosemary Sheed. New York: New American Library, 1974.
- Lakoff, George and Mark Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- Otto, R. *Mysticism East and West: A Comparative Analysis of the Nature of Mysticism*. Trans. by B. L. Bracey and R. C. Payne. New York: Meridian Books, 1957.