

道家文化研究

第五輯

陳鼓應／主編

香港道教學院／主辦

B223.05
204

92338

道家文化研究

第五輯

香港道教學院主辦

陳鼓應 主編

上海古籍出版社

滬新登字 109 號

道家文化研究

第五輯

香港道教學院主辦

陳鼓應 主編

上海古籍出版社出版

(上海瑞金二路 272 號)

郵寄處在上海發行所發行 上海新華印刷廠印刷

開本 850×1156 1/32 印張 15.75 字數 400,000

1994 年 11 月第 1 版 1994 年 11 月第 1 次印刷

印數：1—3,000

ISBN 7-5325-1791-8
B·228 定價：19.90 元

《道家文化研究》編委會

督辦 侯寶垣
統籌 羅智光
主編 陳鼓應
副主編 余敦康 許抗生 張智彥 成復旺
編委 王葆玟 王德有 安樂哲(美國) 牟鍾鑒
麥炳基(香港) 李定生 李養正 李錦全
李德永 余明光 金谷治(日本) 周立升
涂又光 胡家聰 莊萬壽(臺灣) 唐明邦
孫以楷 陳耀庭 卿希泰 崔大華 黃 釗
馮達文 熊鐵基 羅 熾 錢耕森 蕭蓮父
蕭漢明 魏宗禹 魏啓鵬
(以上以姓氏筆劃為序)

執行編委 馮國超 王 博 盧國龍

責任編輯 達世平

主 辦 青松觀——香港道教學院

香港聯絡處 香港九龍深水埗大南街 160—174 號 2 樓香港道教學院辦公室
梁凱圖

目 錄

- 陰陽：道器之間 龐 樸(1)
道家學說與明清文藝啓蒙 成復旺(20)
關於對話哲學的對話 滕守堯(36)
-
- 老子之道的史官特色 王 博(57)
《莊子》的生死觀 [日]金谷治(70)
從接受美學看《莊子》 王 玫(84)
莊子語言符號與“副墨之子”章之解析 莊萬壽(95)
莊子與惠施 李存山(104)
尚水與守雌
——《老子》學說探源 劉寶才(122)
-
- 試談《文子》的年代與思想 張岱年(133)
說“黃老” 李 零(142)
《管子·經言》思想“法、道、儒”融合的特色
——再論《經言》并非管仲遺著 胡家聰(158)
《管子》論攝生和道德自我超越 劉長林(171)
秦漢新道家之“殿軍”諸葛亮 熊鐵基(187)
-
- 《象傳》中的道家思維方式 陳鼓應(197)

陰陽五行、八卦在西藏	王 堯(214)
------------------	----------

楚帛書與道家思想	李學勤(225)
《孫子兵法》所受老子思想的影響	姜國柱(233)
從竹簡《十問》等看道家與養生	周一謀(239)
老莊玄學與僧肇佛學	洪修平(247)
周敦頤與道教	容肇祖(262)
氣質之性源于道教說	李 申(271)
“理一分殊”思想源流論	任澤峰(282)
傅山哲學中的老莊思想	魏宗禹(291)

照徹幽暗,破獄度人

——論燈儀的形成及其社會思想內容

..... 陳耀庭(303)

再論墨家與道教

秦彥士(317)

道教與玄學歧異簡論

劉仲宇(327)

兩漢宇宙期與道教的產生

馬良懷(342)

昊天上帝、天皇大帝和元始天尊

——儒教的最高神和道教的最高神

..... [日]福永光司(353)

養生和飛升

——魏晉時期道家 and 道教生死觀的一個

側面

李 慶(383)

隋唐時期的道教內丹學

李大華(404)

元後期江南全真道心性論研究

張廣保(420)

太原龍山全真道石窟初探

李養正(439)

墨子與《老子》思想上的聯繫

- 《老子》早出說新證 陳鼓應(457)
- 《文子》非偽書考 李定生(462)
- 顏鈞《論三教》附記 黃宣民(474)
- 劉鸚手記考釋 高 正(477)

陰陽：道器之間

龐 樸

內容提要 本文考察了陰陽這對概念的產生與演變。文中指出，陰陽本義指的是自然現象，最早指的是天文現象，而後推廣到地理現象，然後由具體的象升格為天地之氣（陰陽二氣），又用陰陽二氣來解釋自然現象。進而又把陰陽概念引入行為義理之中，成為人的行動的根據，最後從自然與人事中升華出宇宙圖式。本文指出，作為中國文化脊梁的陰陽，是物質還是意識？是抽象的道還是具體的器？諸如此類的二分式的研究法，曾經困惑過且仍然困惑着不少中國哲學的研究者。本文提出一個說法，認為陰陽介于道器之間，是既非道亦非器、既不離道亦不離器的象。

陽光普照大地，陰雲密布長空，這樣簡單的天氣現象，自從地球形成之日起，便隨之而有了；對今天人類的大多數來說，它已無任何神奇可言。可是，在遠古時代，這一陰一陽的自然現象，卻曾招致地球上的智慧動物頂禮膜拜，從而產生出許許多多自然的、非自然的和超自然的意義來，成爲一種意識形態，左右着意義製造者自己。其中，尤以中華先民所作出的努力最多，其哲理最玄，影響也至深且遠且大。

自然現象

從已有資料看，在漢字中，陰陽二字起先只是兩個分別使用着的象形文。“陽”作𠂔（殷契前編七·一四·一），“陰”字甲文未見，當作𠂔之類；分別表示陽光普照和陰雲密布。加上左耳阜字以表示地貌的陰和陽（見《晁伯盥》），即現代漢字陰和陽的原型者，倒是後來的孳生字。這兩點，大概已成定論，不會被任何新材料否定的了。

這就是說，陰陽本義指的是自然現象，最先是天文現象，爾後推廣到與天文現象相關的地理現象，即地勢的向陽和背陰。下面兩條古老的材料可見一斑：

晁伯子寔父，作其征盥。其陰其陽，以征以行。（《晁伯子盥銘》）

篤公劉！既溥既長，既景乃岡，相其陰陽，觀其流泉。（《詩·公劉》）

盥是盛食器皿，征盥應是行軍飯盒之類。“其陰其陽，以征以行”，是說無分黑夜白天，不管高山平原，征盥永伴我討伐四方。陰陽在此包有天文和地理雙重意思。這一點，在“既景乃岡，相其陰陽”中更為清楚；景是日影，岡是山脊；既已觀望了日影，再來察看山岡，於是斷定了地段的陰陽。這意味着，陰陽因日影和地形即天、地之象而生成。

地象的陰陽也好，助成地象陰陽的天象陰陽也好，本都不過是簡明的感性現象，沒有多少微言大義，更無什麼神秘可言。上引文字，正是這樣來運用陰陽二字的；也代表了青銅時代的一般看法。

當然這並不是說，那時的人們都是無神論者，或是缺乏抽象思維能力；而只是說，陰陽兩個字，在當時尚無神秘意義，尚未構成某種觀念。

後來，人們竟然慢慢發現，陰陽與風雨晦明等它種天象不同，也與山原河海等它種地象有別，它并非獨立性的實物，雖可感而不可觸；另一方面，它又顯然不同于天神人鬼、木怪石妖之類的人腦幻想物，雖無形卻有象。陰陽的這種介乎虛實之間心物之間的特質，遂使它左右逢源，游刃有餘，表演出了一番大事業來。

首先是從具體的象升格為天地之氣，其說最先見于《國語》“宣王不籍千畝”章中的虢文公諫曰：

古者太史順時覘土。陽瘳憤盈，土氣震發，農祥晨正，日月底于天廟，土乃脈發。先時九日，太史告稷曰：自今至于初吉，陽氣俱蒸，土膏其動，弗震弗渝，脈其滿眚，穀乃不殖。（《國語·周語上》）

瘳在病為濕熱。“陽瘳憤盈”，謂如瘳之陽充斥着；也就是下面的“陽氣俱蒸”的意思。“土氣震發”、“土乃脈發”、“土膏其動”的意思差不多，都是指土壤復蘇。濕熱的陽氣充斥着，蒸發着，大地復蘇了。對這段話，我們感興趣的問題是，這濕熱蒸騰的陽氣，是在土之上呢，抑在土之中乃至土之下？或者竟是土之氣本身？這個問題，單看這段話還難遽爾斷定。《周語下》說到過夏禹時“天無伏陰，地無散陽”，可能有一點啓示作用；《管子·形勢解》也有“春者，陽氣始上，秋者，陰氣始下”的說法，亦足幫助作答。而最為明確的答案，應該數《莊子·田子方》中老聃談“物之初”的一段話：

至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地。兩者交通成和，而物生焉。

陰、陽分別從天、地出發，然後碰到一起，生成萬物。這同“天無伏陰”、“陽氣俱蒸”、“陽氣始上”、“陰氣始下”等描述相通，應該是那時思想家們的共識，即：陽乃土之氣，發乎地；陰為天之氣，出乎天。

同樣的說法也見于周幽王二年地震時的一段議論：

伯陽父曰：周將亡矣！夫天地之氣不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，于是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也，陽失而在陰，川源必塞，源塞國必亡。（《國語·周語上》）

陽氣伏于地下，受陰氣之迫，而不能出，不能蒸，于是有地震。此之謂天地之氣失其序。這個序，指陽氣不能發乎地，去同出乎天的陰氣交通，這和前引的陰氣在天陽氣在地是一致的。

讀者大概已經強烈感覺到，或者敏銳注意到，這個陰天陽地、陰上陽下的古老說法，同後來的觀念正好顛倒。其轉換的情況，有如殷道之坤乾和周易的乾坤（儘管《周易》仍以陰上陽下為“泰”、陽上陰下為“否”，而說《易》者遵循的卻是時新的陽尊陰卑的調調）。陰陽顛倒的時間，在文獻上留下痕迹的，似乎始見于《左傳·昭公元年》醫和為晉侯看病時的對話：

天有六氣，降生五味，發為五色，徵為五聲，淫生六疾。六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明，分為四時，序為五節，過則為災；陰淫寒疾，陽淫熱疾，風淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。

女陽物而晦時，淫則生內熱惑蠱之疾。今君不節不時，能無及此乎！

這六氣，實乃我們今天所謂的天氣或氣象之氣。天氣一詞，殆出于此；氣象之所以謂之氣象，或許亦是此六氣之象的意思。這六氣，在此都被判為天之所有，與上引諸文中陽氣屬地者不同。這個不同，可能反映了陽的地位的升騰；也可能是，此處的擁有六氣的“天”，應該作一寬泛的瞭解，即瞭解為“大自然”，而非僅僅是頭頂上的蒼茫之天；這在古籍中是不乏其例的。如果是後一種意義，則陽仍可能屬地所有，尚未升騰完畢。

不管怎樣，值得我們特別注意的是，陰陽從具體的象升格為氣時，便是兩種不同凡響的氣，在六氣中，它和其他四氣有抽象和具象、綱和目之不同。

六氣中，風雨之為具體，自不待說。晦，從上下文看得出，是代表夜晚；明，表示白天。都有十分具體的所指。唯獨陰陽二氣，有點懸在半空，沒有具體着落。經師們注疏之為寒熱，或係誤會了“寒疾”“熱疾”之故。當時醫和說，陰太過則生寒疾，陽太過則生熱疾；

這個寒疾和熱疾，并非像“末(肢)疾”“腹疾”那樣，為某個官能的具體疾病，而是一切疾病所屬的兩大部類。任何疾病，都可納入寒、熱之譜，也都自有寒熱之分。准此，導致寒熱疾病的陰陽，也就相應地不是兩種具體的氣，而是其他四氣所屬的綱。風雨晦明，可以分別納入陰陽，各自還可細別為陰陽。所以，我們在文獻中看到過這樣的定義：

天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也。（《莊子·則陽》）

陰陽不是具體的氣，而是一般的氣；不是普通的氣，而是偉大的氣！以及：

日至六十日而陽凍釋，七十五日而陰凍釋。（《管子·臣乘馬》）

凍生于水，成于寒，顯然屬陰無疑；但凍之中又有陽凍陰凍之分。是陰之中還可再分陰陽。甚至可以無限地分下去，如醫家們所認為的那樣：

言人身之陰陽，則背為陽，腹為陰。言人身之臟腑中陰陽，則臟者為陰，腑者為陽；肝心肺腎五臟皆為陰，膽胃大腸小腸膀胱三焦六腑皆為陽。……

背為陽，陽中之陽，心也。背為陽，陽中之陰，肺也。腹為陰，陰中之陰，腎也。腹為陰，陰中之陽，肝也。腹為陰，陰中之至陰，脾也。

此皆陰陽表裏，內外雌雄，相輸應也。故以應天之陰陽也。

（《素問·金匱真言論》）

這些陰陽所附之物，當然已不是“氣”，而是“器”；已不是“象”，而是“形”。它們之所以能判分為陰陽，當係鑒于它們的相對的位置、性質、功能，總而言之鑒于它們的狀況，可以比附成陰陽，并非有什麼絕對的根據。譬如“心”，作為五臟之一，為陰；而以背部為座標來說，心卻又是陽中之陽。如此等等。

既然如此，既然人體器官本無絕對意義上的陰陽分別，為什麼又非要判分為陰陽不可呢？他們答曰：“故以應天之陰陽也。”因為

天即大自然有陰陽，爲了應天，人們才指認自己的軀體部位和各種器官爲陰爲陽，或者叫屬陰屬陽，分屬於那個“氣之大者也”的“至陰”和“至陽”，以表示人與天本是一體的，讓人有個安頓，也讓天有個着落，或者說，以滿足“天人合一”這個總體性的意識形態或文化習慣。

根據同樣的道理，自然界的其他方方面面，也無不可以分別爲陰陽，且真的分成了陰陽。

牝牡分體的動物和雌雄異株的植物自不待說，即整個動物和整個植物，亦被分屬於陰陽，其說見於《周禮》鄭玄注。《周禮·大宗伯》“以天產作陰德，以中禮防之；以地產作陽德，以和樂防之”條，鄭玄注曰：

天產者，動物，謂六牲之屬；地產者，植物，謂九穀之屬。陰德、陰氣在人者。陰氣虛，純之則劣，故食動物，作之使動，過則傷性，制中禮以節之。陽德、陽氣在人者。陽氣盈，純之則躁，故食植物，作之使靜；過則傷性，制和樂以節之。如是然後陰陽平、情性和而能育其類。

如果鄭玄的理解是對的，那麼，《周禮》是以動物爲陽，天產，其用在于振作陰德；植物爲陰，地產，其用在于振作陽德。動植物之或動或靜，當是它們在此判屬陽陰的主要根據。可是同爲鄭玄，在注釋《儀禮·聘禮》“醢醢百瓮”時，卻說：

醢、穀，陽也；醢、肉，陰也。

穀又成了陽，肉又成了陰了。作疏的賈公彥出來圓場說：“醢是釀穀爲之，酒之類，在人消散，故云陽。醢是釀肉爲之，在人沉重，故云陰也。”就是說，若就其結構而言，動物陽植物陰；就其功能而言，則反過來了。這個圓場也許打對了；也許由于受着“疏不破注”的鉗制，巧爲之說罷了。其實如果說成：穀乃植物種子，內含生機，故陽；肉爲動物遺骸，了無活力，故陰；也許更合適一些。不管怎樣，動植物作爲整體，是被分屬於陰陽的。而結構與功能之屬性相反，陰結構

而有陽功能，陽結構而有陰功能，如此錯綜統一成動物和植物，倒表現了中國辯證思維的特殊精神。

最令經師們頭疼的還數不到動植物，而是水火的陰陽屬性。水性柔弱，在方則方，在圓則圓，善利萬物而不爭；火性剛烈，燁燁為明，焚燎消燼，燔灼群形無子遺。用陰陽學的一般標準衡量，誰陰誰陽，本無庸議。可是《左傳·昭公九年》偏偏明白無誤地說：“火、水妃也”！水王火妃，則火應為陰，水卻為陽。于是，如何給水火定性，又如何解釋《左傳》這段話，便成了不小的難題。

東漢服虔作《左傳解詁》，用八卦來說水王火妃，曰：“火、離也，水、坎也。易卦離為中女，坎為中男，故火為水妃。”中女中男之說，出自《說卦》，易傳他篇亦時以陰陽男女解說卦象。其中多有湊合敷衍之處，前人屢屢指出。即在《說卦》本身，離為中女，亦為日，坎為中男，亦為月，便很難避免陰錯陽差之譏。

所以後來杜預作《左傳集解》，便改用五行來解說，曰：“火畏水，故為之妃。”

畏之，故為之妃。真是典型的男性中心主義。殊不知，火固畏水矣，水又何嘗不畏火？五行無常勝（《孫子·虛實》），水之勢勝火，而一勺不能救一車薪（《文子》），水火金木代為雌雄（《淮南子·議兵》），水盛勝火，火盛勝水（《論衡·命義篇》），諸如此類的說法，文獻中不知凡幾，難道說，水火應互為夫妻？

考其究竟，火為水妃，如果不是一個古老的神話傳說，便是中國辯證法的妙處。用上述的結構、功能的說法，可以索解一二。其根本精神，便是相反相成：水火各自由相反者（如結構與功能相反）統一而成；水火結為夫婦，又是一個相反相成。相反者相成，每一物之內和物之間，既不簡單是相反者，也不籠統是相成物了。

動植水火之外，他物當然也都能找出根據來分別陰陽。甚至于數目以其奇偶、干支比照天地，也紛紛取得了陰陽資格。

最有趣的是，大概是出于擬人化的興致，許多物類被在自身分

屬陰陽之後，更被在內部再分別陰陽。《周禮·地官·山虞》就有“仲冬斬陽木，仲夏斬陰木”之說。至于何為陽木何為陰木，經師們又是夾纏不清。宋玉在《風賦》裏分雄風雌風，《笛賦》裏別雌竹雄竹；《抱朴子》“取牡銅以為雄劍，取牝銅以為雌劍”；其他如虹霓、雷電、石、箭等等，皆有雌雄陰陽之說。

總而言之，一切自然現象和物類，都可參照比附最原始的陰陽含義，被判分為陰陽，而且也的確判分為陰陽了。

行為義理

古人不厭其詳地判分自然物象的陰陽屬性，也許有一種理論架構上的驅動力在作用，甚至會有某種遊戲的心情在挑逗；但更主要的，恐怕還是為了人類自己，為了自己的行為能夠順應自然，與天地合其德，不致違背大自然的本性，無視大自然的昭示，做出違忤的事情來，就是說，更主要的動機，是功利主義的。

上一章引《詩經》《公劉》的“相其陰陽”，就是一個最簡單的因應地形以選擇定居點的例子。到了《國語》的虢文公諫勸周宣王舉行籍田禮，理由是斯時“陽瘴憤盈，土氣震發”，“陽氣俱蒸，土膏其動”，為王的應該率領群臣籍田以帶動庶民耕田，使陽氣得以暢其蒸；如果“弗震弗渝”，不去變動一番田土，天地必將對人的不應行為做出報復，使得“脈其滿眚，穀乃不殖”，後果不堪設想。半個世紀後的三川地震，便是一個“報應”的實例。伯陽父解釋那次地震的原因為陰陽之氣失序；而其所以失序，乃“民亂之也”使然。注書的韋昭說：“言民者，不敢斥王也”；那就是“王亂之也”使然。不管是誰亂之的，總之是人的行為未曾順應陰陽，所以招致地震。另一個例子中晉平公的貪色致疾，當然也是陰陽失序之故。

明乎此，我們自不難理解醫家們何以要細分人體之陰陽了：那無非是為着全方位地去因應外界的大自然，以及，便于絲毫不爽地

來對治內部的小自然。而博物家們和丹士們之細分萬物之陰陽，其目的亦不外乎此，不外乎最終落實到為人自己尋找出宜陰宜陽的行爲準則來。

這就是說，陰陽，不僅是天象地貌，不僅是氣之大者，不僅是萬物質能，還是人的行爲義理；而且，正由于它是客觀的自然的，所以，它也應是主觀的行爲的根據，最高的根據。

陰陽之作爲行爲義理，首先提倡者，大概是巫及其進化者醫和史。醫側重于人的自然行爲，史側重于人的社會行爲；在巫那裏，二者則混沌未分。

巫道詭誕，姑置勿論。醫、史之說，前已略有涉及。蓋人之爲人，既是一自然存在，一有機生命體，由之需要也產生醫；又是一社會存在，一活動角色，由之需要也產生史。醫家說：

夫四時陰陽者，萬物之根本也。所以聖人春夏養陽，秋冬養陰，以從其根，故與萬物沉浮于生長之門。逆其根，則伐其本，壞其真矣。（《素問·四氣調神大論》）

這話主要是從自然意義上說的。這裏的沉浮生長，指人的機體的發育或萎頓；這裏所養的是自然性的陰陽之氣，和孟子所養的社會性的浩然之氣，便大不相同。以法自然和養生爲務的道家人士所談的陰陽，大多也是這個意思：

人大喜邪？毗于陽；大怒邪？毗于陰。陰陽并毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎！（《莊子·在宥》）

兵莫憎于志，鎡鐻爲下；寇莫大于陰陽，無所逃于天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。（《莊子·庚桑楚》）

大喜傷陽，大怒傷陰，寒暑不和，反傷人形。這裏的陽陰指大自然的陽和陰，喜怒則是人情的陽和陰。大喜大怒，意味着人的行爲違背了陰陽交通成和的道理，其後果是有傷于自然的陰陽，并反回來傷害人的形體。第二條引文的陰陽也是大自然的陰陽；它是最大的無法躲避的“寇”，但它并不無端害人，除非“心則使之”，即人的主觀

意念驅使它招惹它；在這個意義上說，“志”（心之所之）是最鋒利的自戕武器。

這一套理論，像是故意跟讀者繞圈子。它不直說大喜大怒足以傷害身心的平衡，像醫家們常說的那樣；而要投射到冥冥之中去，然後再折返回來。這種天人感應的色彩，暴露出道家脫胎于古巫的母斑，儘管它在體系上似乎已經很成熟了。

史也來源于巫，并演化為後來的儒。與醫家道家不同之處在于，史的興趣在社會方面。伯陽父談地震，也是兜了一個天人感應的圈子，說地震是民亂了天地陰陽之氣，不過反回來受害的不是作亂的民的身體和生命，而是“周將亡矣”，即整個社會。

將這種天人因應關係表述得最明白不過的，大概是范蠡的一段話：

天因人，聖人因天。

人自生之，天地形之；聖人因而成之。《《國語·越語下》》

老天自己絕不無緣無故胡亂變卦；它如果有了什麼不測的風雲，那只不過是將“人自生之”的結果予以“形之”罷了。這叫做“天因人”。只是天的這種變幻并不能獨自完成對人的賞善罰惡，必待聖人來不失時機地“因天”“而成之”，始克畢其功。天與人的如此交相因應，比起“天垂象，聖人則之”那種單行道來，更着重人的行為後果與效用；雖然還不曾擺脫掉天，但巫的意味顯然更輕，史的意味顯然更濃了。後來揚雄說過“史以天占人，聖人以人占天”的話，可以看成是天人關係上的變化狀況的概括。

沿着這條路下去，便會看到後來內史叔的有名答問：

六鷁退飛過宋都，風也。

周內史叔聘于宋，宋襄公問焉，曰：是何祥也？吉凶焉在？對曰：今茲魯多大喪，明年齊有亂，君將得諸侯而不終。退而告人曰：君失問，是陰陽之事，非吉凶所生也；吉凶由人。吾不敢逆君故也。

《《左傳·僖公十六年》》