

文化哲学丛书

WENHUAZHEXUECONGSHU

天人象： 阴阳五行学说史 导论

● 谢松龄 著



山东文艺出版社



文化哲学丛书



2 019 5080 7

谢松龄 著

天人象：
阴阳五行学说史
导论

山东文艺出版社

文化哲学丛书

天人象：阴阳五行学说史导论

谢松龄

出版者：山东文艺出版社

(济南经九路胜利大街)

发行者：山东文艺出版社发行部

(经八路十一号、电话 610051-485)

印刷者：山东新华印刷厂潍坊厂印刷

华光Ⅱ型计算机——激光汉字编辑排版系统排版

*

850×1168毫米32开本 11.625印张 2插页 257千字

1989年1月第1版 1989年1月第1次印刷

印数 1-5,107

ISBN 7-5329-0230-7

I·204 定价 4.65元

文化哲学研究之趋向(代序)

谢 遐 龄

不通阴阳五行学说,不读廿五史之《律历志》、《天文志》、《五行志》而欲谈中国文化,恐怕终究是隔雾看花、隔靴搔痒,很难做出切实的成绩来。我有慨于此,常与朋友们谈到国内文化研究之缺憾。现在,吾弟松龄破此沉寂,写出这本书来,我是很高兴的。松龄未受过专门的哲学训练,使用起哲学家的行话来,不一定很纯熟,但是味道却颇醇正。我们有好多年未能相聚论学,读了他寄来的一些章节,我着实吃了一惊,心中暗感惭愧:许多见解,我这个专营哲学的哥哥,要略逊一步了。

其实,研究文化真不是一件容易的事。搜罗一些事实,放进某个流行理论中去处理一番,这样的研究,做得再好,也不过是计算机式的研究。研究文化之难处在于体会其意义。然而,我们这些被西方科学技术浸透了灵魂的研究者,每每很难看到中国文化的意义。由此去谈批判和继承,其结果恐怕是盲人骑瞎马,夜半临深池。

这种情况,或许源于各个研究者的“生活世界”(借用胡塞尔语)不同。以我本人为例。我1953年迁居北京。下火车后,乘的是马车。马车从东单牌楼、东四牌楼下穿过。那时不但有城门,而且(据说)每晚城门要关闭。那时的北京还有不少凶宅。就在离我家不远处的一个胡同拐角的墙上,据小朋友告诉我,夜间常有鬼影显现。入夜,胡同里路灯昏暗,更增几分恐怖。夏天

210864

夜间，四合院中小朋友们游戏的项目之一是，赌谁的胆子大，敢独自进黑屋钻入床下。这些经验是我的“生活世界”之一部分，当我研究文化现象时，它们帮助我领悟了许多东西。我读法国学者列维-布留尔的《原始思维》，对作者提出的理论便不以为然。这位学者是读了《史记》后受到启发的，可惜未到中国亲自体验一番，否则可能提出更好的理论。他读了书，却未丰富自己的“生活世界”。

现在不少研究中国文化的学者，其“生活世界”中缺少这一部分，或虽有而未发掘出来。他们不重视阴阳五行学说，其根源或许正在于此。松龄则不同。他生于上海，1953年迁居北京时才两岁。10岁那年迁居南通。在小城市中长大，有着同龄人在大城市者所没有的经验，乃是他能够写好这本书的一个重要条件。

研究文化，传统的所谓科学方法是不够的。科学方法无助于领悟文化现象之意义，相反，它只能进一步遮蔽其意义。一件作品，无论是最平常的日用器皿，还是艺术作品，学术理论（典籍）、伦理制度（例如礼仪）等等，都有着意义。作品存在。我们把作品总称为文化。在肯定它们存在时有一种倾向，即视之为现成给定的实体。这种倾向好象在宇宙洪流中区分出“物”一样，故姑称之为“物化”。

人们常说“万物皆流”。细思之，这话有毛病。这话先承认有物，而后主张物在流变；而这话又传达另一个思想：一切皆流，因而无物。为何一切皆流则无物？物中隐涵着恒定的实体，故承认有物与一切皆流相抵触。

故须先承认一切皆流，而后主张有物。且须主张物生于心：是人心把流变凝固为物，就象摄影机把一个飞奔的短跑运动员

美妙的腾跃固定为照片那样。

宇宙本无物，人心造作之！

物化，即心的凝聚流变而造作生物的能力。

如果把凝固了的流变，物，当作第一性的，那就会走上错误的道路。真理将被遮蔽。这真理就是那洪流。时下流行的哲学思潮，既承认有物，又承认一切皆流，而看不到这二者之不相容，看不到物生于心对流变之凝聚。于是以物为前提的科学方法被奉为圭臬。

把科学方法用于研究文化，被遮蔽的真理，则是生命洪流。

生命（不是生物学所研究的生命）即生活，也即存在（海德格尔）。以科学方法处理文化现象，遮蔽了它们的意义，或曰，遮蔽了文化中所涵的灵动的生命。意义不过是我们领悟其生命的桥梁。

为何科学方法会进一步遮蔽真理（生命，道）？

物是宇宙洪流之显象。物化有两个前提：一为宇宙洪流，一为显象之“具”——心。二者缺一不可。

文化（作品）则是生命洪流之造象。文化表现生命。固然，作品须有物质材料。然而，单是颜料的堆积不成其为油画，单是乐音的堆砌不成其为音乐，要成为艺术作品，须借物质材料表达其意义，且此意义须经心之感受性体悟。因此，作品之意义与宇宙洪流无涉。这意义自何而来？自心而来。如果说：物，乃心凭宇宙洪流造出，那么，作品的意义，可说是心“凭空”造出。确切地说，意义所传达的是心声——生命洪流自身。

严格地说，文化是作品之意义。一堆石头不成其为文化，由人（听从心之指引）排列后表达意义，才成其为文化。直接把意义称为文化，其实更为简捷。

文化既是生命之显示，而生命乃是洪流，就不要把它凝固成僵死的东西，那无疑是扼杀生命。

但是，心有物化能力。我们象习惯于把宇宙洪流凝聚为物那样，习惯于把生命（生活）洪流凝聚为伦常。这二者在起源上孰先孰后，或许很难考查。不过，在文明时代以后，把生命洪流凝固是主因，却可以断言。

作品是生命洪流之凝聚。阅读作品则要透过此凝聚者体会到灵动的生命。作品是凝聚者，故而它既遮蔽住阅读者体悟生命之心，又向阅读者之心敞开着创作者之心。生命既被作品遮蔽着，又被作品敞开着。

科学方法则须坚持着物化，防止凝聚者消解。凝聚者消解则无物。无物则科学方法无所措手足。物化是科学方法之前提。然而不消解凝聚者怎会体悟到那灵动的生命？阅读须消解凝聚者。消解才去蔽。科学方法的坚执态度只会进一步遮蔽。

故而，心既有物化能力，又有消解能力，唯如此生命（生活）才真成洪流。

坚执物化之态度不仅是科学方法之本质，扩大言之，而且可以说是理性主义的本质。这里须引进“灵化”概念。

国内文化研究界流行着一种见解，认为宗教与理性是势不两立的，主张宗教是非理性的。这种错误见解出于基本概念不清。

首先，这种见解的主张者未分清巫史与宗教之不同，或虽知二者之不同却不明不同之所以然。

巫史常称之为“原始宗教”，所表现的，正是概念不清。此处不遑细论，仅粗浅地说，西欧历史上，巫史文化与宗教文化中间隔着古希腊哲学（含罗马哲学）。这就是说，宗教出现在有哲学

之后，巫史则于有哲学之前。哲学是宗教之前提。宗教是理性的产物，至少须有理性参与其事。宗教与巫史之根本不同，在于理性之有无。

第二，这种见解的主张者只知有物化，不知有灵化；且不知物化、灵化皆为理性主义之本质，均出于坚执态度；不知宗教之必要前提为灵化，而巫史则无须灵化。因此，宗教必定以理性主义为前提。

物化与灵化实为一事之两面，二者不可分离。这是一个分裂为二的过程。本来，心既有物化能力，又有消辟能力。但是，当消辟能力抑制后，物化占取主导地位，遂为坚执态度。这种态度是理性主义之本质。把宇宙洪流物化，把生命洪流灵化。撒旦与上帝、地狱与天堂、物质与精神……对立了起来。中国哲学家称之为坚执的，西方哲学家称之为抽象。理性主义的基本方法是抽象。理性主义≠好（或正确），非理性主义≠坏（或谬误）。有些人反对停留、执守于抽象，却主张坚持理性主义，不是很令人奇怪的吗？

理性主义在西方文化中源远流长。远在二千五百年之前的苏格拉底、柏拉图时代，理性主义就在西方崛起。其势力直达上世紀末、本世纪初。理性主义产生了灿烂的文化：宗教、科学、民主政治、法制等等。兴旺发达之后，弊病渐渐显著起来。上个世纪，伟大的思想家们感受到理性主义的弊病，开始寻求纠正、克服其弊病的方案，至本世纪蔚为大观，其势方兴未艾。人们广泛谈论的异化即为理性主义之后果。异化常表述为物化（如卢卡奇）。其实严格地说，异化宜表述为灵化。

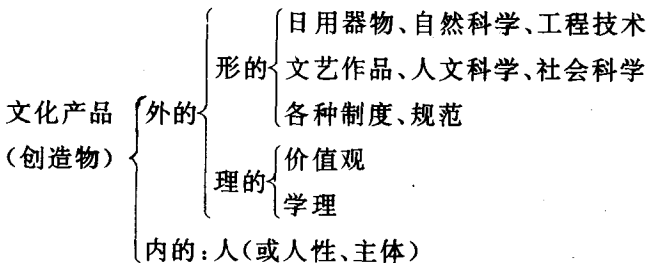
在中国文化传统中，理性主义却从未占据主导地位。上举西方文化中的几项大成就在中国文化中见不到，即为证据。须

特别强调的是，有些论者把中国唯灵论宗教之势力薄弱归因于理性主义传统势力强，乃是对“理性主义”一词赋予了另外的涵义。给一个名词赋予其他涵义无疑是可以的，但不是无条件的、随心所欲的。如果中国唯灵论宗教不发达是理性主义强的结果，那么西方中世纪基督教势力强须说成理性主义弱的结果。可是，这很难说明经院哲学传统中的唯名论、唯实论两派的争论，更难说明西方近代科学精神，哲学从经院哲学中发展出来的史实——似乎理性主义无来由地一下子就兴盛起来了。既然赋予“理性主义”一词另外涵义不能说明问题，便证明如此做法之不妥。实际上，唯灵论宗教在中国发展受阻，主要原因正是理性主义势力不强。唯灵论宗教以高度发展的灵化为前提。这就须在物化（灵化，或总称之为抽象化）、消辟两种能力中偏执前者。所谓理性主义正是这种偏执态度。一个重视消辟能力的民族，决不会容许偏执态度，怎会有强大的理性主义传统？

中国文化传统的优点、缺点主要出于此。

中西文化差异之关键正在于此。

国内文化研究中，有人于物质文化、精神文化之外，提出制度文化概念。实际上，制度文化与精神文化之界限很难划开。我主张对文化产品（作为创造物）作如下划分：



就目前的状况而言，论及价值观的已属先进了，也有更先进

的，开始体悟到人(具体提法为“国民性”)概念之重要。但是，关于这些成分之间的相互关系，还极少见提出来研讨的。其实，人也是创造物，而且是文化创造物。中国文化与西方文化之差异，实质上就是中国人与西方人之差异。

达到这一步够不够深呢？

还不够。还要走一步，提出“为什么中国人与西方人不同”的问题。

显然，从制度、价值观等方面找答案，是不能解决这个问题的一——那只是“人之不同”表现于外者。有关的研究成果无论如何有意义，对这个问题来说，仍未触及根本。

根本何在？

我以为，在于中西两方基本态度之不同。大略地说，西方传统为抽象(坚执)态度，中国传统为具体(无执)态度。细致些说，西方自上世纪末、本世纪初开始发展无执态度，中国自宋明理学(代表人物为南宋朱熹)开始发展抽象态度。——这只不过是个人见解。但是，无论这见解能否成立，文化研究要再深下去，达到根本，应是确定无疑的。

令我惊讶的是，独居于信息闭塞的南京医学院的松龄，竟然独立地深入下去，达到了相当高的境界。

他认为，写出来的“思想”，包括儒家学说在内的各种学理，都不过是“象”。仅凭这一见解，他的著作就可列入当代学林。更进一步地，他还认为，没有自我，西方的“道德”与中国的道德不同。这见解就更高明了。

严格地说，是中国人没有自我，西方人却有的。这涉及“中国人与西方人不同在何处？”中国人的体验是天人合一之大一统(借谢松龄语)。为什么西方的制度嫁接到中国社会上不能成

功？因为那是西方人之外化，对中国人，那无异于异体器官移植，不因此而引起败血症，就算是幸运的了。

人之个体化是抽象(执物、执灵)之产物。人成为个体，乃是采取坚执态度之结果。在哲学上的表现就是理性主义传统。中国传统中消辟能力发挥作用强于西方，所谓“万物并作，吾以观其复”，“反者道之动”(《老子》语)，“物物而不物于物”(支道林阐《庄子·逍遥游》语)之类的名言，表现的都是这一传统。人之个体忽而抽象出来，忽而消解回去，人与天混茫一体，总也分离、凝固不成原子式的独立个体，因而在社会生活中私有制、商品经济始终发达不起来，基督教那样的唯灵论宗教也发展不出来。

西方的道德与中国的不同，不仅指规范上的不同——仅论及此，还嫌浮面；而是指概念本身之不同。西方的道德——与道德主体相应的道德，乃是抽象态度之结果，灵化之产物。中国的道德——尤其在《老子》书所阐发的意义上，则是前理性主义的。对此，松龄有透彻的了悟。

西方的道德与法权不可分离，二者乃一个灵之两面。中国的道德则与法权无关。精通康德哲学的当代大儒牟宗三先生，在1975年发表的《现象与物自身》一书中以道德立论，站在王阳明“知体明觉”说的立场上阐释(包括批评)康德的实践哲学。其实，在1797年发表的《道德形而上学》一书(距他公布自己的道德哲学有十二年)中，康德完善了他的实践哲学，补上了法权哲学部分。牟宗三先生避而不谈物自体概念的法权意义并不是偶然的，他对康德的阐释所表现的正是中国人的本性。

或许，这可以看作是一种“选择”？我本人对“选择”论颇持怀疑态度，因为我相信全体国民倾向的基本态度极其强固有力，学者们再写多少论文、专著，哪怕如王阳明一般发动一场思想革

命运动,也改变不了,除非“顺天应人”。中华民族究竟会变到哪里去?究竟会在多大限度内采纳西方创造的、表现着西方人之本性的文化产品?都是关系到我们现在应当做些什么事、关系到我们民族前途命运的大问题。研究文化哲学,弄清中西文化传统之根本区别所在,其意义大概正在于此。松龄反对“拾一、两个世纪前的洋人之牙慧”,努力从事于本身传统的研究与阐释,我是很赞成的。我们不能忘记自己的传统,对传统采取鸵鸟政策。只有正视传统,才可能真正地前进。不是甩掉传统——实际上也甩不掉,而是阐释传统。在阐释中自然会有创新。这是一条脚踏实地的路。我们大家都应该走这条路。

1988年2月22—24日写于沪上

3月29—30日修改

目 录

文化哲学研究之趋向(代序)..... 谢遐龄 1

导言 意体之用..... 1

上篇 源 流

第一章 两个文化来源..... 5

第一节 天的创生..... 5

第二节 阴阳五行的来源.....15

第三节 阴阳五行起源之“谜”.....26

第二章 观念系统的融合..... 34

第一节 冲突与融汇.....34

第二节 五德终始说.....47

第三节 《洪范》五行说.....52

第四节 《易传》阴阳说.....58

第三章 两大传统 一种精神..... 66

第一节 百虑一致 殊途同出.....66

第二节 阴阳五行与汉儒革命.....72

第三节 阴阳五行·黄老之术·神仙道教.....92

第四节	理气:太极与二五.....	106
第五节	书不尽言 言不尽意.....	118

下篇 统 象

第四章 宇宙—人生全息象..... 123

第一节	象的创生.....	123
第二节	象的构成.....	131
第三节	象的功能.....	142
第四节	全息象与大一统.....	147
第五节	象数辨.....	154
第六节	科学与迷信.....	165

第五章 天象..... 174

第一节	诸象的一象.....	174
第二节	星空的投影.....	181
第三节	大气的隐喻.....	202
第四节	人间的反照.....	206

第六章 地象..... 212

第一节	全体之一端.....	212
第二节	木失其性.....	217
第三节	金失其性.....	222
第四节	火失其性.....	227
第五节	水失其性.....	232
第六节	土失其性.....	237

第七节	皇之不极·····	242
第八节	王政·史鉴·迷信·····	246
第七章	人象 ·····	249
第一节	“大数”与“小数”·····	249
第二节	天施地化·····	254
第三节	百病与死生·····	266
第四节	性命的表征·····	273
第八章	命象 ·····	287
第一节	命运之谜·····	287
第二节	命运之喻·····	297
第三节	命的根本·····	314
第四节	命的运程·····	327
第五节	名的象征·····	336
结语	意的明彻 ·····	351
后记	·····	357

导言 意体之用

文化创造是精神历程的展现。

人类的文化创造，是意显现为象，象著明为言的过程。所谓“文化创造”，可大体分为“宏观”、“微观”。宏观的，是指作为群体的人类的一切创造；微观的，系指作为个体的个人的精神 - 物质活动。无论是“人类”还是“个人”，他们的创造历程，都是意→象→言；在此，意是体，象、言是用。——人类总是先有了某种体验，或某种意，才去创造表达无形的意（体验）的、有形的象和言，使意（体验）得以显现。象、言是显现意体之用。

马克思有一段名言，表明了人类的精神活动创造象，进而物化象的过程：“建筑师以蜂蜡建筑蜂房以前，已经在他的脑筋中把它构成了。劳动过程终末时取得的结果，已经在劳动过程开始时，存在于劳动者的观念中，已经观念地存在着了。”（《资本论》第1卷）这种“观念地存在着”的“蜂房”，便是象；蜂房便是物化的象。与此类似，《易·系辞下》所谓“上古穴居而野处，后世圣人易之以宫室，上栋下宇，以待风雨，盖取诸《大壮》”的《大壮》卦便是象，“上栋下宇，以待风雨”的宫室，便是物化的《大壮》卦象。在我们看来，象是意（体验）的表达：“圣人立象以尽意。”（《易·系辞上》）这意，便是外向投射为“道”的体验。然而马克思在此处并未提及建筑蜂房的创造活动表达的是什么意（体

验)。不过，就建筑的事例而言，由古至今人类所创造的风格迥异的各种类型建筑物，无疑表达着殊不相同的意（体验）。——就连蜜蜂建造它们的蜂房，也是某种意的表达；特定构造的蜂房，显然更适合于它们“安身立命”，这便是它们的意；我们不解其意，故而称之为“本能”。最拙劣的建筑师，比最巧妙的工蜂的优越之处，不仅在于他能“有意识”地建筑，使象物化；而且在于他能用多姿多彩的精神的或物质的格式（象），从不同角度、不同层次表达体验（意）；尽管这一表达过程，就其深层而言，大多是无意识的。表意之象，包括精神之象及其物化形态——物质之象。当然，较为深层的精神之象，大多是不可物化的。

言，是表达体验的另一种方式。严格地说，言是一种特殊的象，或者说，言是象的特例。在某种意义上说，动物的“言”，也是表意之象。而人类的言，无论在何种意义上说，都比动物的丰富得多、复杂得多，有质的不同；究其根本，乃在于人意（体验）的深邃莫测，无穷无尽。人的言，不仅有闻之于声的口语，而且有见诸乎形的文字。我们的汉字系统，不仅是口头言语的书面符号，而且是一种特殊图象；就此而言，汉字在表达体验方面，比任何拼音文字都更优越。——然而，尽管言是一种特殊的象，但言在精神活动中最突出的功能，却是著象：著精神之象和物质之象，尤其是那些不可物化的精神之象；言是对象的表述。而且，言所表述的，只能是象；因为意（体验）是无形的，故不可言说；意须现为象，才能用言表述。那些原本不可物化的精神之象，必须经过言的表述，才能具有特殊物化形态。

那么，意（体验）究竟是什么？——我们只能说：意是体。意（体验）从何而来？——对这个问题的回答比解释《老子》的道、儒家的天、理学的理、康德的物自体、黑格尔的绝对精神、叔本华