

氣論釋物的身體哲學

陰陽、五行、精氣理論的身體形構

陳德興 著



氣論釋物的身體哲學

陰陽、五行、精氣理論的身體形構

——
陳德興 著
——



五南圖書出版公司印行

國家圖書館出版品預行編目資料

氣論釋物的身體哲學—陰陽、五行、精氣理論
的身體形構／陳德興著。 — 初版。 — 臺北
市：五南，2009.01

面： 公分

參考書目：面

ISBN 978-957-11-5512-8 (平裝)

1. 中國哲學

120

97025248



1BZ5

氣論釋物的身體哲學

—陰陽、五行、精氣理論的身體形構

編著者 — 陳德興(261.6)

發行人 — 楊榮川

總編輯 — 龐君豪

主編 — 盧宜穗

責任編輯 — 陳姿穎 李美貞

出版者 — 五南圖書出版股份有限公司

地址：106台北市大安區和平東路二段339號4樓

電話：(02)2705-5066 傳真：(02)2706-6100

網址：<http://www.wunan.com.tw>

電子郵件：wunan@wunan.com.tw

劃撥帳號：01068953

戶名：五南圖書出版股份有限公司

台中市駐區辦公室/台中市區中山路6號

電話：(04)2223-0891 傳真：(04)2223-3549

高雄市駐區辦公室/高雄市新興區中山一路290號

電話：(07)2358-702 傳真：(07)2350-236

法律顧問 元貞聯合法律事務所 張澤平律師

出版日期 2009年1月初版一刷

定價 新臺幣260元



目 錄

第一章 緒 論	1
第一節 從巫術到醫學：文化、思想史的溯源 / 5	
第二節 秦漢之際的黃老學風 / 10	
第三節 有關《黃帝內經》的幾個問題 / 16	
第二章 氣論思想的淵源	27
第一節 氣概念的原始形構 / 28	
第二節 氣概念釋物的論域 / 32	
一、從物象到形而上的超升 / 32	
二、從生理到倫理學精神的轉化 / 39	
第三節 氣論釋物的形式要素 / 42	
一、陰陽 / 42	
二、五行 / 50	
三、精氣思想 / 63	
四、陰陽、五行、與精氣思想 / 69	
第三章 《黃帝內經》氣論的思想內涵	73
第一節 氣一物 / 74	
一、物象之氣 / 76	
二、存有學意義的氣 / 77	
三、生理之氣 / 81	
四、氣概念的倫理學旨趣 / 86	
第二節 氣一位一變 / 89	
第三節 氣的綱紀 / 95	
一、陰陽定位與圖道 / 95	
二、五行分類與運化 / 105	
三、陰陽、五行釋物的理論連結 / 113	

第四章	《黃帝內經》氣論的發用	125
第一節	小宇宙的運化—「臟腑」與「經絡」	/ 127
第二節	大宇宙的律動——五運六氣	/ 140
第五章	精、氣、神的釋物	151
第一節	「精氣」與「神」	/ 152
一、	《黃帝內經》的「精氣」理論	/ 152
二、	《黃帝內經》中「神」之意涵	/ 155
第二節	精氣釋物的形神結構	/ 161
第三節	精、氣、神問題的開展：《周易參同契》的修真旨要	/ 167
一、	萬古丹經王：《周易參同契》	/ 168
二、	《周易參同契》對漢易的繼承及其形上學方法	/ 170
三、	《周易參同契》的宇宙模型	/ 177
四、	修真之學與丹道	/ 180
結 論		187
參考書目		195

第一章 緒 論

天人問題，人與生存境域的關係，或曰人與客觀實存背後的「終極實在」、「終極關懷」¹之連結，向是中國哲學探討的重要課題。就古代中國哲學內涵而言，特別是漢儒以後的哲學發展，天人之際的探究重點多放在道德品質的涵養、宇宙運化之順隨，而鮮少投注在自然生命的關注上；在安身立命的倫理訴求之中，「天」作為道德根據的意義遠比作為形體根源來得重要。是以先秦孔孟儒學以心性論為主，演繹「盡心、知性、知天」的內在聯繫，勉人以「內聖外王」的進德之路；老、莊道家啟示致虛守靜、默契道體，以回歸自然原始情狀的修真之途。時至兩漢，知識份子沈浸宇宙論架構的認知氛圍，儒學的心性論所涉之價值問題，轉化為「天人相應」之問題；²道家對天人關係的主張，也轉化為黃老學「因循為用」的天人旨趣。

然而「身體／自然生命」畢竟是人對自身的關懷最直接的問題，環扣自然生命問題的養生哲學又必為思想家以生命去經歷，始能發展由工夫證入本體之中國哲學的問題核心；即使如孔孟的進德之路或老莊的修真之途，都必是超升自形體生命的認識而來。對形體生命的直接討論雖不為傳統哲學所重，但因其不可抹煞的必要性，及醫療、攝生理論建構的需求，得同時在每個時代思想家知識體系的建構過程中不斷豐富、發展，終成其體大思精的「中醫學」。

此學的發展源遠流長，從傳世醫典、暨文物發掘的印證中我們得瞥見其琳瑯滿目的豐富內涵，唯在典籍的溯源中我們常難續其學理之

1 「終極關懷」（Ultimate concern），指謂在一切認知行為中（包含信仰、理性等）表現「最廣泛」和「最強烈」的認識之對象；其位階之崇高，在其影響力遍及所有的物，及價值之重大。這個定義也適用在對所有宗教信仰的對象定義上，如本文所述殷人對「帝」的態度，及其後的周人對「天」、「天命」，春秋以後的「天命」、「天道」等的探索，都循行在對這此「終極關懷」的關切之上。參閱曾仰如著：《宗教哲學》，臺灣商務，1993，頁 74-84。

2 參閱陳福濱先生著：《兩漢儒家思想及其內在轉化》，臺北，輔仁大學出版社，1994，頁 18。

斷層。按秦火未曾及於醫藥之書，³今卻罕見先秦以前醫療、攝生之遺冊，獨存《黃帝內經》此一大部頭之理論典籍，此係中醫學史中不解之謎。然而《黃帝內經》中五師一徒之演論結構，及各師各不相同的論述特質，隱然留有了是書尚未彙編前的學流樣貌。⁴

漢承秦火之後，古經典籍的整理為先秦的學術作了相當多的刪削融會與新的詮釋；《黃帝內經》也許就在這樣一個學術背景下得總前人於攝生、醫療、養生諸課題之理論成果與實踐經驗，並以其時流行的黃老學釋物體系為思想指導統整各色理論，結構成書，從此建立中醫學的理論根基，指導其兩千年來的臨床。

植此對古人以「身體／自然生命」為核心所開創的天人之學之興趣，本書欲以哲學的角度探索《黃帝內經》理論之基礎，及於中醫學中身體理論之建構，並擬從以下幾個面向探論該書之思想內涵：

一、正本清源：從文化史的溯源，到文本之成書

文化史的溯源，旨在釐辯中醫哲學的定位，明其脫胎於「巫」、脫胎於「神秘」與「經驗」，繼承先秦以來「天道」思想的論理精神，雜揉、乃至統合各地域理論養分，所開創「自然醫學」、「辯證醫學」之新醫學氣象。文本之成書及相關問題的著墨，旨在推測《黃帝內經》尚未彙編前的原貌、確定該書成書的時代、所涉內容的範圍、歷代對該書的態度，及吾人對文本的意見。期透過此兩個側面的推敲，能以最精確的歷史定位、論理進路，及對文本最適合的詮釋態度來進入論題之闡述。

二、從氣論的淵源與發展，到《黃帝內經》氣論的內涵

「氣」從「雲氣」、「煙氣」的原始形構，到經傳的討論中被視為造成萬物的「本始材樸」、用來解釋天地間萬物的構成與運化；陰陽、五行、精氣思想以「質料」、「動力」、「形式」等義滲入氣論思想的

3 《史記·秦始皇本紀》載始皇納李斯之議：「非博士官所職，天下敢有藏詩、書、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。……所不去者，醫藥卜筮種樹之書。」

4 參閱馬伯英撰：《中國醫學文化史》，頁 258-259。

核心，迄戰國、兩漢而為「黃老學」釋物秩序之主軸。《黃帝內經》成書於兩漢，其天人之學的建構亦無不在此釋物之脈絡中進行。基此之故，在進入《黃帝內經》氣論思想的探究之前，理應對上述「釋物秩序」作一番概念的溯源與意義轉化之廓清。本書擬於第二章就先秦時期「氣」概念的原始形構、周秦以來釋物之論域、釋物之形式要素談起，紹述兩漢以前氣範疇發展的學術成果，以為進入《黃帝內經》氣論思想之探論的研究基礎。

三、從氣論思想之發用，到天人模型建構的側重

按兩漢諸經論多繼承秦漢以來的黃老學風，根據近人之研究我們得出黃老學的兩大學術特性：一是以「道論」為出發，即以「氣化論」或「規律論」為學說的根本；二是以「虛無為本，因循為用」的實用特性，透過無為、無欲、虛靜、簡約等工夫，達到治國、養生的目的。《黃帝內經》是一部醫書，所關切者在「人身」、在寶命全形；其與當時黃老學影響下諸經論的成書，用的是同一個釋物理論：所「根本」者，是以氣—陰陽—四時—五行—萬物的秩序來釋物，所「因循」者，是以「和於陰陽」、「調於四時」、「恬淡虛無」、「精神內守」⁵等原則來指導醫療和攝生。

《黃帝內經》在其以「人」為本位的獨特學術性格上，總結前人於天文、曆法、農業、醫學、養生、物候、氣象……等學來為醫學服務，通過人與自然關係的類比、模擬，借助於辯證思維來建立人體生理、病理的模型⁶及生存境域氣化秩序的運氣模型，以為臨床診療之用。在此方法意識的指導之下，完成了五臟六腑、二十七經絡的「人體小宇宙系

5 皆見《素問·上古天真論》。

6 所謂「模型」或「模型方法」是指人們根據研究對象的本質特徵，人為地建立，或選擇一種與之相似的模本，然後通過模型來揭示原型的形態、特徵和本質，從而達到對事物的特定認識目的的一種方法。而由於歷史的原因，中醫對人體的認識研究一直沒有真正採用人體受控實驗，而是依靠對人體的客觀與主觀的觀察、臨床實踐；通過人與自然關係的類比、模擬，借助於辯證思維來建立人體生理、疾病模型及生存境域氣交變化秩序的運氣模型，以為臨床診療之用。模型的建立、模型方法的運用，對中醫的臨床至為重要。《黃帝內經》自始就看到了這一點，故有詳盡的著墨與其輝煌的成就。參閱邱德文主編：《中醫方法學概論》，貴州科技出版社，1993，頁46-58。

統」，復在天地萬物運化的現象上結構出「五運六氣」的「大宇宙系統」。此大、小宇宙不僅在「空間上」分類，並結構了萬物及人體各器官的定位，亦在「時間上」爬梳出氣交變化的理路，讓人體本身、人與生存境遇間的關係，步入恆動的圓道平衡。本書第三、四章即擬以此序，紹述其氣論思想之內涵，及其天人模型之發用。

四、「氣論」釋物的另一組範疇

「精」、「氣」、「神」概念在《黃帝內經》諸論中，被引用來狀述宇宙總體運化中不同歷程、不同側面之內涵。大要來說，「氣」在中國哲學的形物思考中，是立足於材料意義上為萬物的存在提供一個生成變化的「原初質素」、「物質底基」。「精」概念則為古人用來詮釋神祕、理解神祕，而為「一切神祕的東西裡面的有效本原」⁷。「神」在許多典籍中使用的意義已從傳統宗教色彩的「鬼神義」過渡到玄妙幽遠的「神妙」、「精神」、和「神明」意蘊。「精氣」思想是比較後出的，其義乃「精」之「神祕的有效本原」的意涵加上「氣」的物質屬性所結合而來，用來解釋存在及變動的根由；在養生著作中則泛指一切精微可貴之物，特別指對身體起「主動作用」的精微物質。此三者概念在《黃帝內經》中有廣泛的討論與概念的連結，特別是養生理論的鋪陳、形神結構的詮釋，對當時及後世的醫家、道家、道教的攝生、煉養提供理論的基礎。本書最後，擬從其「精氣」思想的探索切入，探討古人由「精氣」釋物向度所開展出來的形神結構，觀其由「氣」的「物質屬性」過渡到「精神層次」的理趣；復從此範疇之開展，探究中國文化中特有的修真理論之原型。

7 裘錫圭先生語，見：〈稷下道家精氣說研究〉，收於氏所著：《文史叢稿—上古思想、民俗與古文字學史》，頁 36-38。

第一節 從巫術到醫學：文化、思想史的溯源

醫源於巫。從文化史、思想史的角度來考察，醫學從巫術醫學進化到自然醫學的過程，其實可以與思想史上充滿神祕色彩的「上帝」、「天」等「至上神」觀念，過渡到「天道」、自然觀等思想相對照來看。

「至上神」的觀念應係原始自然崇拜信仰內涵之演化。按原始的信仰應屬一種地域性且自發性的自然崇拜，此係出於原始人對自然神祕力量之種種感受，類比於自身人格特質的認識所生之「萬物有靈」的自然觀，由此觀念發展出自然崇拜的信仰內涵。各地域的自然崇拜因不同的風土、民情而有不同之日、月、星、辰、山、水、雷、風……等對象之神祇，迨部落間各種矛盾衝突與漫長歲月的謀合之後漸理出一個類比於人間統治秩序的最高權威，統管所有山河大地諸神、支配形形色色的自然現象，此即我們所云之「至上神」。⁸

「至上神」的信仰由來已久，可追溯至五帝以前；殷人稱其為「帝」，後稱「上帝」，殷周之際又稱為「天」。這個「帝」或「上帝」又為殷民族的宗祖神，是主宰一切之神，其能力特別又表現在政權的授受，及一切人力所不及諸事。「至上神」的信仰之外，殷人又信鬼神，每事卜，盡皆取決於鬼神。從出土的文物中我們發現，殷人保留了大量鬼神意志的記載，卻在卜辭與史料之中鮮少述及理性思辯與具人倫道德意識判准之決斷。

周人少言「帝」而多言「天」，不以「帝」為「宗祖神」，而以「天」為「主宰神」。代殷之後，為符應新王朝締生之合理性，對「至上神」的信仰內涵作了一番改造，嘗試對天命的內涵與政權的轉移作一番解釋：

文王在上，於昭於天。周雖舊邦，其命維新。有周不

8 如《尚書·堯典》：「肆類於上帝，禋於六宗，望於山川，遍於群神。」此段話除祭拜「上帝」之外，餘皆為自然崇拜諸神祈之祭祀，並顯示某種神祈的層次與位階。

顯，帝命不時。文王陟降，在帝左右。殷之未喪師，克配上帝。宜鑑於殷，駿命不移。 《詩經·大雅·文王》

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、顯民，用肇造我區宇，越我一二邦，以修我西土。……天乃大命文王，殪戎殷，延受闕命。

《尚書·康誥》

「德」的提出，是周人對殷人「天帝」信仰的改造。天命歸於「文王」，繫乎文王之「德」；「德」變成是先王能配上帝的理由，也是受命於天的理由。在政權的得失上周人雖然仍以天命為出發，但其強調盡人事、尚德的內涵已大不同於前殷。《禮記·表記》云：

殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。

從殷周鬼神的態度可以看出人文精神的昂揚。殷人把鬼神、上帝看作是以血緣或姻親關係的必然性統治著人們的神祕威力，這種鬼神觀一方面反映殷人處於素樸、蒙昧狀態下的信仰內涵，亦反過來壓抑殷人的理性，連帶使他們放棄許多人事上的自主活動及反省。周人則否。周人把鬼神想像成維護人間秩序的政治和道德的立法者，只要能運用理性、德性來處理好人事，政治上務求敬德保民，如此便是服膺、順遂了鬼神的意志。

周人開創了一條能以人的理性及實踐為出發點的路，遂展開此變革之前從未嘗試關於一切經驗的討論，來尋求「天命」、「天道」的合理解釋與正當性。武王時箕子便以「洪範九疇」⁹論說天道內涵：其中第

9 《尚書·洪範》：「……初一曰五行。次二曰敬用五事。次三曰農用八政。次四曰協用五紀。次五曰建用皇極。次六曰乂用三德。次七曰明用稽疑。次八曰念用庶徵。次九曰嚮用五福，威用六極。」五行，即水、火、木、金、土；五事，即貌、言、視、聽、思；八政，即食、貨、祀、司

一、四、八項均屬對自然現象及規律的總結，第二、六、九乃從社會、人事倫理角度論人道之應然，第三、五、七是談論政治統治制度及管理方式；此時的天道內涵可說已是整體的自然、政治、社會之道了。其後尚有伯陽父以陰陽之氣論天地之序¹⁰；范蠡以陰陽論天體運行，時序變化之綱常¹¹……。在理性積極進入自身與生存境遇、終極關懷的認識中，人們對自身能力所能知與未知之對象與態度上逐漸釐出現了一個分際。《左傳·桓公十一年》鬥廉曰：

卜以決疑，不疑何卜？

從人面對自己的無知而疑惑，從訴諸神祕信仰到逐漸建構出一套天人份際的常則來解決；這個由蒙昧而理性的認識世界之過程，我們也可以類比作從殷商，甚至更早以來的巫術神祕世界的解構過程。

從醫學文化史來考察，有關醫療的知識和資源本也是由巫師們掌管的。由於所知有限，巫醫們對病源、病機的了解起初必然是參雜著相當程度的神祕色彩，並由實踐經驗的累積得朝一定的方向進步。巫術醫學在其尚未進入「自然醫學」之前的有關醫藥或醫療方法的內涵是較被忽略的。如《素問·移精變氣論》云：

黃帝問曰：余聞古之治病，惟其移精變氣，可祝由而已。

「移精變氣」謂轉移病人的情志以達到自然治癒之效果。事實上，除此

空、司徒、司寇、實、師；五紀，即歲、月、日、星辰、曆數；五曰皇極；三德，即正直、剛克、柔克；稽疑，即「擇建立卜筮人」；庶徵，即雨、湯、燠、寒、風、時；五福，即壽、福、康寧、攸好德、考終命與六極。

¹⁰ 見《國語·周語上》。

¹¹ 見《國語·越語下》。

祝禱的方式之外，透過長期的經驗的累積，巫醫們也漸能採用一些現代看起來實質有效的方式；如甲骨文中便記載許多砭石、砭針、按摩、火熨、湯藥、酒……等單一或複合的治療；¹²《山海經》中明確述及有關健康或疾病的動植物達 121 種；¹³近代出土的馬王堆十四種醫書¹⁴中，如《五十二病方》、《養生方》、《雜療方》和《胎產書》等也詳備有相當多樣天然藥物劑、食療劑，藥末劑、丸劑、水劑、酒劑……；¹⁵雖然其中也不乏有伴隨咒語的藥方存在。¹⁶同時出土的其他幾種醫書亦多醫療、養生、房中術等經驗的提出，其中兩本脈灸經中對經絡的描繪也已稍具後世中醫經絡理論的雛形。凡此皆證明巫醫們對經驗的吸收和整理，漸朝著一套實質有效的方式在進展。

然而經驗累積愈多，對巫術本身具有的神祕性破害就愈大，最後甚至「漲破」整個巫術體系。史上公推之首位名醫「扁鵲」於此深具代表性。史載扁鵲從長桑君學，長桑君本身就是個巫醫。《史記》中對長桑君仍保留了相當的神祕色彩，¹⁷扁鵲從之學習，既受巫術薰陶，亦學得醫術；唯其學成後盡捨醫術中巫術成分，治病論理不涉神祕。扁氏在其「六不治」¹⁸的原則中明白提出「信巫不信醫，不治」的原則，標示著巫醫漸為自然哲學醫學工作者所取代。值得注意的是，扁鵲的時代，¹⁹醫學從巫術神祕色彩的瀰漫轉向自然哲學醫學理論的建構，在哲學史上

12 參閱馬伯英：《中國醫學文化史》，頁 168-174。

13 同上注。頁 174-177。

14 據帛書小組的意見，馬王堆漢墓墓葬的準確年代為西元前 168 年，即漢文帝元初十二年。書寫年代的下限雖在此，但推算其成書年代約在戰國至秦漢之際。幾部記有藥物的著作可推到春秋戰國之際甚至更早。參閱馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，頁 8。

15 參閱馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，頁 150。

16 如《五十二病方》中就有三十九個這類的處方。參閱馬繼興：《馬王堆古醫書考釋》，頁 150；頁 321-652。

17 見《史記·扁鵲倉公列傳》。

18 六不治：驕恣不論於理，一不治也；輕身重財，二不治也；衣食不能適，三不治也；陰陽並，臟氣不定，四不治也；形羸不能服藥，五不治也；信巫不信醫，六不治也。見《史記·扁鵲倉公列傳》。

19 關於扁鵲的史料傳說，散見《戰國策》、《韓詩外傳》、《韓非子》、《史記》、《說苑》、《列子》等，這些史料載扁鵲跨越歷史達四、五百年的時間。據龍伯堅考證，《史記·扁鵲倉公列傳》中受禁方書於長桑君者，該是治趙簡子病的秦越人，也即周朝第一位擁有扁鵲稱號的良醫。其年代約當西元前五世紀上半。參閱龍伯堅撰：《黃帝內經概論》，頁 2-3。

適為從自然哲學範疇的「天道」或「道」概念，一轉而入形而上的抽象概念進行討論的老子年代。²⁰自然哲學醫學理論的建構和躍進隨著天道哲學的發展而深化，接踵而來的氣論、陰陽學、五行說更被醫經家引入運用來建構醫學理論。

醫學的進化與人類理性發展的成果是分不開的，除了上述「醫源於巫」的歷史進化脈絡關聯之外，我們尚可從「醫易同源」的學理角度去印證。中醫傳統有俗諺曰：「不知《易》，便不足以言太醫。」明代大醫家張景岳亦云：「陰陽雖備於《內經》，變化莫大乎《周易》。」從「易學」所欲傳達的理趣來說，《莊子·天下》云：「《易》以道陰陽」，《黃帝內經·素問·陰陽應象大論》亦云：「陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府」；「醫易同源」不僅表示中醫理論與易理的共同脫胎於「巫」，更在強調兩者理論內涵的某種同質性。是中周易哲學所衍論之陰陽辯證思想更為中醫學理論之根基，舉凡中醫陰陽五行學說、臟象學說、氣化學說、運氣學說、中醫病機學等無不與周易陰陽辯證的理論思維息息相關，以此為理論根基的中醫學更在歷代大醫辯證論治的論理與實踐中豐富其攝生、醫療的內涵。

當然中醫學的理論源頭相當廣泛，不論是天道哲學的論理精神、或是汲泉於易學中陰陽辯證的理論養分、或更多來自地域性的學理、實踐性的經驗總結，皆是中醫學脫胎於巫術醫學的神祕色彩之後，以理性精神進行學理整合之助益與效驗要求的考驗。按此學本係醫家以臨床經驗為材料，立足於哲學思維的不斷深化、以為建構醫學理論之跳板；並以其特殊的「身體」關懷基調，所發展之一套有別於「心學」傳統，而以其「身體」為核心課題的天人之學。我們在此研究《黃帝內經》，就是站在對中醫學的這種認知之上，意欲對此中國現存最早的一部大部頭醫學典籍作哲學性的解讀、紹述其思想神髓，並作出適當的學術反省。

20 有關老子其人及其年代，歷來爭議甚多，本文據馬敘倫考證：老子生當定王、簡王之世（西元前 660～571 年）。孔子五十一歲見老子，時敬王八年（西元前 502 年）。可見老子其人年代為西元前六世紀中到西元前五世紀初。《老子》書則非一時之作，概由其門徒宗老子本人思想不斷擴充而來。

第二節 秦漢之際的黃老學風

本節擬從地域文化的發展與秦漢之際黃老學風的興起作一簡約的梳理，以期在進入氣論哲學釋物秩序之前掌握其時的學術動向，了解氣化宇宙論思想匯聚前學術交流之梗概。

大凡人類活動因地域之阻絕而各有其不同之自然環境、生存條件，甚至人文關懷，也因各個地域條件及其所衍生的生存需求之不同而產生各自差異的民風與精神內涵的學術特色。如太公封於齊、伯禽封於魯，因不同之生存條件與民風、太公與伯禽不同之治國理念，因而產生齊地重工商漁鹽之利、魯域重禮樂文治之功的差別；由是而有各自的地域特色、人文環境。²¹蓋學術發展的地域性自古已有，任繼愈主編的《中國哲學發展史·先秦卷》中，依各地域受「周禮」約束程度不一、地理環境之殊異及遠古文化的傳承等因素，分古代中國為四個不同的文化區域，即「鄒魯文化」、「荊楚文化」、「三晉文化」與「燕齊文化」。

「鄒魯文化」對周之古制持肯定與維護的態度，故保有豐富的西周文物典籍與禮制；「荊楚文化」離中原較遠，保有較多獨特之風格，且對中原文化持批判態度，對自然事物則感受豐富、歌誦備至；「三晉文化」區處四戰之地，受形勢之迫常權衡國際間交往之利害、變法圖強以求生存；「燕齊文化」則周禮傳承不如鄒魯深、軍功貴族亦不如三晉強，主張禮法並治，稷下學宮之後道家勢力較大，另好神仙方術之說亦其特色。²²蒙文通亦將古代地域文化三分，以「江漢」、「海岱」、「河洛」三系為源流，而形成「齊魯」、「三晉」和「荊楚」三個文化區。²³此外，尚有勞思光依文化傳統分地域為南北，²⁴謝松齡依地域環境、文化、學術性格將地域分「內陸文化」與「濱海一邊區文化」二區。依謝氏的意見，代表「內陸文化」的，即以上述「人文意義」為核心的「周文」；代表「濱海一邊區文化」的，即以「氣」、「陰陽」、

21 參閱《史記》〈魯周公世家〉、〈齊太公世家〉。

22 參閱任繼愈主編：《中國哲學發展史·先秦卷》，頁 23-24。

23 參閱蒙文通：《古史甄微》，收於《中國現代學術經典·廖平蒙文通卷》，石家莊：河北教育出版社，1996。

24 參閱勞思光：《新編中國哲學史》卷一，頁 68-74。

「五行」為主，詮釋宇宙人生及其關係的「怪迂之論」。²⁵

代表「內陸文化區」的周文，其地域文化之特色，一言以蔽之，即「崇德務實，注重人事」。《尚書·康誥》曰：

則求聞由古先哲王，用康保民，弘于天若。德裕乃身，不廢在王命。

對周人而言，德的出發在「保享于民」，歸宿則在「受天之命」。天命既可以透過「保民」之德以自度，周文的建構，也即是一個唯人事是務的文化體系了。平王東遷之後，周文為魯所繼承。《左傳·昭公二年》記韓宣子語曰：「周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。」出生魯國的孔子，對「周禮」執意追隨，《論語·八佾》謂：「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」，所表現出來的「崇德務實，注重人事」的精神，與周文幾相一致。這種精神特別表現在「未能事人，焉能事鬼？」、「不知生，焉知死？」²⁶、「子不語：怪、力、亂、神。」²⁷等對「超人事問題」探討持保留或否定的態度上。或也因為如此，孔子及其「七十弟子」在《論語》中，皆未有言及陰陽五行諸論者。

「海濱一邊區文化」，包括濱海的「齊文化區」，及地處中原邊陲的「楚文化區」。以地域特色及歷史、文化、民族性格等觀察之，齊、楚的確更具有發展出在內涵上異於「內陸文化」的優越條件。就齊而言，齊處海濱丘陵地帶，與內陸腹地相比，擁有更多彩多姿、瞬息萬變的氣象，且「通工商之業，便漁鹽之利」²⁸，自太公以來向來國富兵強，又素有尊賢養士之風。是以戰國以降，便發展成「海濱一邊區文化」的商業、學術等中心，而為各地域文化所匯聚交流的重鎮。就楚而

25 參閱謝松齡著：《天人象：陰陽五行學說史導論》，第一、二、三章。

26 見《論語·先進》。

27 見《論語·述而》。

28 詳《史記·貨殖列傳》。

言，楚境有叢山峻嶺、平陸莽原、江湖縱谷，且「山中多漆」、「澤中多鹿」、「水中多珠」，又富金銀鹽礦，漁米、絲麻……，環境極其優越；²⁹在軍政上長期與周王朝為主的中原處於敵對，文化上受「周文」影響最少；在思想內容上，任繼愈說：「偏重於探討世界萬物的構成、起源，人與自然的關係，人在自然界中的地位，對自然事物歌頌備至」。³⁰是以在這個環境與傳統上，楚人的藝術與文學，每每最充滿令人驚異的想像空間與成就，³¹也無怪乎被「內陸文化」的繼承者目為「怪迂之論」了。

謝氏總結「海濱一邊區文化」與「內陸文化」兩者的民族性和世界觀皆大異其趣，如在精神指向上：前者既注重人間事物，也關心宇宙萬物、探究「自然」的奧祕。對「天」的觀念，包含了宇宙、自然、歷史、人生；「天命」的表徵是氣象、物象等的符應。後者專注重人間事務，以「崇德務實」、「保享于民」為其文化精神內涵；「天」表徵著體驗中的歷史意志與社會命運；「天命」的表徵是德行、民心等事。在歷史觀上：前者認為歷史的底蘊是「五德終始」，所謂「五德轉移，治各有宜，而符應若茲」；歷史的運動有其自身的規律，不以人的意志為轉移，而限定在「五德終始」的氣運之中。後者則認為歷史的底蘊是「皇天上帝，改闕元子」，強調人可以用德來「自度」天命，以自身努力的德來配天。在政治觀上：前者任「法」崇「力」；後者尚「禮」崇「德」。在人生觀方面：前者養身、經世並重；後者以齊家、治國、平天下為人生第一要務。另在天下觀：前者有大九洲、大瀛海之說；後者則有「登東山而小魯，登泰山而小天下」之說。³²兩相比較下，可以推論：春秋戰國以前，氣、陰陽、五行諸說必源自非周文化區，而流行於「海濱一邊區」文化區；至少可以斷定，「海濱一邊區文化」將在上述

29 參閱張正明：《楚史》，湖北：湖北教育出版社，1995，頁 50-54。

30 見任繼愈：《中國哲學發展史·先秦卷》，頁 23。又，近人何新，用陰陽五行學說的角度研究《九歌》，以為所謂《九歌》即《九天十神歌》。「歌」是歌頌義，「十神」指的是楚人信仰中分處五方的男女神祇（共十神），並舉出這其中蘊含有相當成分的陰陽觀念，及體現五行、五方等陰陽五行相結合的思想，可資一證。參閱孟慶雲：《中醫理論淵藪》，頁 31-33。

31 參閱蔡靖泉：《楚文學史》，湖北：湖北教育出版社，1995，頁 27-48。

32 參閱謝松齡：《天人象：陰陽五行學說史導論》，頁 24-25。