時間形式、禮與恥感——火的原型象徵*

楊儒賓**
國立清華大學中國文學系

摘　　要

五行中，「火」的來源最神祕，其他四行雖與天界有聯繫，但其存在根據都在大地。「火」的來源與依據卻被認為來自天界，尤其是太陽與「大火」此一恒星。太陽、月亮與星辰的運行有固定的軌道，軌道是歲、月、日等時間向度的來源，時間則是一切經驗成立的基礎，或者是康德 (Immanuel Kant, 1724-1804) 所說的「形式」。三光之中，「太陽」提供的熱能被視為「天火」，「天火」用以敬獻神祇。「火」也帶來熟食，熟食是文明之始，也是秩序之始，由「火」引燃的「天火」、「煙燎」、「熟食」諸概念是「禮」的起源。

「火」帶來了光明與動能，它是生命的起源，一種精微的生命之火被稱為「精氣」，「精氣」可與「氖」在本質上可互訓。「氖」的意識化即是本質性的精神之「本心」，其同格語包含良知、心中之心、大心等；「本心」的自然面即是「氖」（其同位語包含夜氣、先天之氣、氣母等）。從戰國後即有經營此生命之火的學問，丹道即是修自然面向的「氖」之學問，儒道的實踐哲學則是由意識下功夫以轉化人的存在狀態，亦即由「氖」變化氣質，以證超越。

「火」由於具備動能義、光明義，它使得人的道德實踐具足了動力因，「勇」、「恥」、「改過」、「不忍」諸種德目皆出自火的精神。在五行當中，唯有「火」行特別彰顯否定性的自我反思、自我批判的力道，它與各大教的「懺悔」、「罪」之意識有銜接之處。

關鍵詞：太陽，火，禮，丹道，勇，恥

---

* 感謝兩份審查意見書的建議，筆者依建議作了部分的增損。
** 作者電子郵件信箱：rbyang@mx.nthu.edu.tw

道之在天者，日也；其在人者，心也——《管子．樞言》

那是一個非常幸福的時代。因為在靈魂裡燃燒著火，和群星具有相同的本質特性；世界和我，光和火雖然明顯不同，但它們絕不會彼此感到陌生——盧卡契，《小說理論》

Form of time, Ritual and Sense of Shame——“The Symbolic Form of Fire”

一、前言

孟子說：「民非水火不生活」，[1] 水火是民生必需品，在人的日常生活中佔有相當重要的位置。在遙遠的年代，所有民生的活動都很可能神聖化，只要神聖之感所鍾之處，其物即可能鯉躍龍門，脫穎庶類而出，它與周遭世界遂有聖俗之別，這種區別是質的斷層，「聖顯」無乎不在。[2] 水火在早期居民生活中扮演這麼重要的角色，它們會被賦予相當重要的象徵義涵，似可逆想而知。在希臘、在西亞、在印度，我們確實都看到「火」在彼地的象徵系統中，扮演的角色之重不下於「水」，兩者都被賦予為宇宙基礎的四行中的兩行。「火」在宗教中也扮演了重要的角色，許多神話顯示只有人類瞭解並控制了火，他才算是真正的人。[3] 至於如祆教以「拜火」名教，火的象徵意義更不難想像而知。

相對於金、水、木、土四行，火的性質最飄渺難定。其他四行都可在大地上找到定點定位，金、木、土可以說都是大地的產物。水、火兩者皆有來自天界的淵源，但水火相較，原始之火更飄渺難測。大自然之火何所從來，何時會來，幾乎無從測定。它何時會滅，也很難猜測。火難覓，難馴，但卻又具有實際的與象徵的重

---

1 朱熹，《四書章句集注》（臺北：鵝湖出版社，1984），《孟子集注》，〈盡心章句上〉，頁356。以下《孟子》、《論語》引文，均以此本為準，隨文附注篇章名。本文凡引《春秋左傳正義》、《周禮注疏》、《楚辭補注》、《禮記正義》、《管子》、《尚書正義》、《史記》、《荀子》、《周易正義》、《莊子集釋》皆循此原則標注。

2 「聖顯」(hierophanty) 意指原型具有神聖感的屬性，「聖顯」無乎不在的意義，參見耶律亞德 (Mircea Eliade) 著，楊素娥譯，《聖與俗》（臺北：桂冠圖書，2001），頁 61-64。

3 希臘的普羅米修斯、中國的燧人氏之傳說或神話皆有此涵義。

要意義，所以世界各民族幾乎都有保存火種的文化，也有和火相關的宗教儀式，[4] 這種普遍的文化樣式曲折地反映了火的獨特性格。

環繞著水，我們知道在古代漢文化中，它擁有創生、洗滌、變化、智慧、道諸樣的含意。相對之下，「火」與傳統價值體系的勾聯卻不甚清晰，以「火」為基本象徵衍生出來的德目之面貌也較曖昧，不像水，甚至不像木、土、金等行，它們的核心象徵構成了中國早期文化中核心的精神理念，隱藏的義涵較易勾勒。然而，作為希臘與印度「四行」中的一行，而且也是中國「五行」理論中核心的一員，「火」如果沒有重要的象徵作用，這種現象毋寧是怪異的。本文嘗試透過重層的描繪 (thick description)，解讀「火」在中國哲學的象徵意義，這種重構的工程可算是知識考古學的工作。

火在中國哲學的象徵意義可分早晚兩期論述，在早期經書中的「火」之意義主要是與天道相關。在哲學突破之後的文獻中，火的象徵則與修行有關。它呈現的方式是由外部而內部，由意識而行為。在和天道相關的象徵意義中，火主要是透過「改火」的儀式和歲月的衡量連上了線。由於火是「時間」的形式，時間流動不已，因此，與時更新的淨化之火是必要的，取自太陽的天火之行為遂變成了重要的儀式。另一個有關天道的涵義是透過了燎祭這類的祭天、祭祖儀式，煙火成了溝通神人的管道。國之大事，在祀與戎，而祭天、祭祖固是祭祀中之大者，也是禮制之大宗，火在德目的五行配置中，遂與禮結合在一起。

論及火義之大者，除「禮」之象徵外，當是修行意義之火。修煉離不開「火」，就像「煉」字所暗示的，修煉是需要用火不斷提煉，乃克有成的。我們目前所見中國最早的有關火與修行之關係者，當是源於薩滿教的火之修煉法，亦即薩滿之所以為薩滿，最主要的資格是他要有控制火的能力。對火的控制後來演變對內在之火的經營，此時即由外丹進入內丹，再由內丹顯現為心氣之流行，並一面外顯為「勇」之行為，一面內湧為「恥感」與改過的行徑。在火的修煉義當中，鼎爐的意象成了最基本的隱喻，「冶煉」一詞實即出自鼎爐冶金的行為，修行之火實即冶煉之火。

本文的重點放在「從神話到哲學」的精神史之演變過程，本文所說的「原型」也是放在這個脈絡下使用的。

---

[4] 斯蒂芬．派因 (Stephen. J. Pyne) 著，梅雪芹等譯，《火之簡史》（北京：三聯書店，2006），頁 34-37。

二、天火原型

魯昭公十八年 (524 BC)，宋國颳起了大風，一位素稱知曉天文的裨竈警告道：如果不趕緊祭祀「大火」此星，將有火災，子產對此警告置之不理。果然不久，鄭、衛、宋、陳諸國皆有火災災情傳出。不多久，裨竈又發出了警告：希望國君趕快祭祀「大火」，以禳災禍。宋國君子子大叔勸子產不需吝惜珍寶，當速祭祀，以禳火災。子產不理，並說出「天道遠，人道邇」此一名言。子產認為裨竈前次說中，只是巧合，因話說多了，命中的機率也就高了，裨竈怎麼可能會知道天道。到了秋季，果然太平無事，沒有災情傳出。

《左傳．昭公十八年》記載子產論天道這段名文常被引用，以證明中國理性思想的興起。但這段話並不足以顯示出子產對天道的完整圖像，子產對他界的天道鬼神之看法其實仍有相當傳統的一面，茲不贅述。此段話另一位一向被視為代表錯誤知識的裨竈也沒有得到恰當的理解，他似乎只是作為子產的背景而存在，而且扮演負面性的角色。但裨竈其人其實也提供了我們同等重要的知識訊息，可惜注意其意義者極少。裨竈的知識是種極古老的類型，他顯然仍活在「上古存有論」的原型世界裡。[5] 他相信「火」有天界的原型，天界的火之原型即是後來被命名為心宿二的「大火」之星，此「大火」和太陽可以說是人間一切火的原型，因為天界有了這種「火」的依據、來源、型式，人間的各種火之活動才得以成立。一旦天界的「大火」發出警訊時，世人如果不察，不採祓禳的儀式，地界即會有相應的火災發生。

筆者對此文感興趣的部分是「大火」此星，還有它與「天道」之間的關係。《左傳》記載的火與天道相關的敘述不只這樁，就在子產講了這段名言的十二年（一個神祕的數字）之前，鄭國也發生了一件與火災及「大火」相關的事件。魯昭公六年三月，鄭人「鑄刑書」此事引發了兩位賢大夫叔向與子產有關「刑」、「禮」輕重的著名爭辯。但此爭辯外還有一段較少受到注意的故事，後來鄭國另一位賢大夫土文伯知道此事，他感嘆道：「『火』還沒出的時候，竟然『作火以鑄刑器』……怎麼可能不失火呢？」 鄭人鑄刑書，這是中國法制史上的一件大事，表示社會已進步到非有成文法不可。[6] 但土文伯的反應更值得玩味，他不對鑄刑書此

---

[5] 「上古存有論」(archaic ontolgy) 之語出自耶律亞德 (1907-1986)，參見耶律亞德著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版，2000），頁 1-4。

[6] 參見侯外廬等，《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957），卷 1，頁 589-590。

事之可否直接表示意見，他關心的是「出火」的時辰對不對。在春秋時期，顯然還有「出火」、「內火」的活動，其時辰依「大火」的出沒而定。「大火」此星出現了，凡間之人才可用火燒冶陶器或銅器。「大火」不再出現了，即當「內火」，不可再作與火相關的技藝。一旦人間「出火」、「內火」的時辰與「大火」出現的韻律不合時，即有災難。鄭人鑄刑書，不依時辰運作，「人間之火」失時而先至，亦即「大火」此星尚未出現前，鄭人即先行冶火鑄器。依照「以物象物」、「以物召物」的巫術交感定律，火災恐怕難免。當年六月丙戌，鄭國果然巧合地發生了火災。

上述兩則「火」的故事很值得留意，在《左傳》一書中，「天道」或「天之道」之詞彙常與「火」有關。[7] 在「天」還沒被充分哲學化與物質化的春秋時期，天是一切神祕因素的儲存所，理智思維的止步處。當無因而至的火災發生時，它給下民帶來極大的震撼，火災之所以可畏，乃在其原因不可解，其威力極畏怖。在五行當中，金、木、水、土之性質大都可解，只有「火」不知源自何處？性質也較詭異。戰國時期的名家論辯中，有火熱不熱，光線（也是一種「火」）與視覺的關係等等之爭辯，[8] 這些論辯反映了「火」具有更神祕的不可測性。當火的源頭不可測時，最終的收容所即是天。天界恰有一星體名為「大火」，另一更有名的星體厥為「太陽」，太陽與「大火」皆提供了人間之火的超越來源。

太陽在神話主題的系譜中佔有獨特的位置，它通常被視為創造的第一步，太陽神常被視為上帝。因為只有光明展現之處，萬物才可以從渾沌模糊中現身，筆者認為太陽神話是中國陰陽思想的起源。太陽神話的內涵除了因明暗、陰陽的議題而顯出開顯的創化性題材以外，[9] 我們還可從它另一個屬性，亦即帶有生命力的熱能此角度著眼，析其要義。漢樂府〈長歌行〉有云：「陽春布德澤，萬物生光暉。」[10]

---

[7] 茲再舉二例，以見一斑。其中一例見於《左傳．襄公九年》：「晉侯問於士弱曰：『吾聞之，宋災，於是乎知有天道，何故？』對曰：『古之火正，或食於心，或食於咮，以出內火，是故咮為鶉火，心為大火。陶唐氏之火正閼伯，居商丘，祀大火，而火紀時焉，相土因之，故商主大火。商人閱其禍敗之釁，必始於火，是以日知其有天道也。』」杜預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，收入阮元編，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），卷 30，頁 1941。另一例見於《左傳．昭公九年》記鄭國裨竈之言曰：「歲五及鶉火，而後陳卒亡，楚克有之，天之道也。」

[8] 惠施有「火不熱」之說，《墨子．墨經》也有「火熱，說在頓」之論。孫詒讓，《墨子閒詁》，《續修四庫全書》第 1121 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 10，頁 138。

[9] 楊儒賓，〈先秦思想的明暗象徵〉，收入何寅主編，《中國文化與世界》第 6 輯（上海：上海外語教育出版社，1997），頁 134-170。

[10] 蕭統，《六臣注文選》，《四部叢刊初編縮本》第 92 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 27，頁 22。

太陽帶著熱能，驅寒轉暖，萬物生光，這種四時轉換的經驗在前近代文明地區的人民意識中，留下極深刻的印象。而依據神話的思維，既然太陽出現的地方即有熱能即有生命，因此，不是太陽象徵生命，而是生命即在太陽裡。我們看到《尚書．堯典》或《周禮》、《禮記》裡接送四季太陽，尤其是冬至與夏至的儀式，即可瞭解太陽在早期文明中的重要性。其義下文還會再論。

太陽與大火被視為火的原型與來源，先有天界之火才有人間之火，這種思考當然是不符合概念生成的歷史次序的。事實的次序恰好相反，天壤間雖有野火此事，但文明史上的火畢竟是文明的產物，火的發現是人類文明的一大進展，中國是人類極早使用火的文明區域。早在遙遠的舊石器時代，中原地區的先民不但已懂得用火，很可能他們也懂得保存火種的方法，火也是需要經營的，漢人的先祖在很早時期即已形成了完整的火之物質文化。然而，本體論的要求會改變時間出現的次序與價值位階的安排，在一種難以用時間數字測量的理念型意義的「上古」時期，所有的「物質」在「聖寵」的光照下，都有可能形成本體論的區分，因而，有些「物質」中的「物」會具有特別的作用，它與周遭的同類型事物遂有質的差異。此種情況普見於神木之於凡木，靈石之於凡石，聖水之於常水，名山之於群山，火的情況也是如此，這些「聖物」比「凡物」在本體論意義上更有優先性。但兩種火的區別比較不像其他的物可在此世間區別開來，火的來源是個謎，所以要訴諸天界。

事實上，天界存在著比人間還真實的火，或者說是火的原型亦未嘗不可，這樣的想法並非罕見。顧炎武〈用火〉一文說道：古人用火，有「明火」，有「國火」。「明火」取之於日，用於祭祀的場合；「國火」則取之於五行之木，用之於日常的烹飪活動。[11] 顧炎武的觀察符合先秦文獻的記載，足以成說。弗雷澤 (James George Frazer, 1854-1941) 論歐洲篝火節的習俗時，提到條頓民族將火分成兩種，一是重要節日的「淨火」，一是日常的「文火」；斯拉夫民族也將火分成「活火」和一般的火。[12] 弗雷澤的觀察和李宗侗的說法恰可相互印證。李宗侗指古希臘、羅馬人將火分成兩種，一是取自太陽的聖火，一是其他之火；印度人也將代表聖火的「阿耆尼」與其他火分開。[13]

柏拉圖 (Plato, 427-347 BC) 在〈蒂邁歐〉對話錄中，也提到「火」有「元素之火」及「世間之火」的分別，[14] 元素之火是火的原型，就象徵而言，它指的當

[11] 顧炎武，《原抄本日知錄》（臺北：明倫出版社，1970），卷 6，〈用火〉，頁 139-140。
[12] 弗雷澤著，汪培基譯，《金枝》下冊（臺北：桂冠圖書，1991），頁 915。
[13] 李宗侗，《中國古代社會史》（臺北：華岡出版，1954），頁 162-163。
[14] 柏拉圖著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》（臺北：左岸文化出版社，2003），卷 3，頁 416-417。

是太陽，更廣而言之，可說是日、月、星三光。在古漢字中，從光、從火、從日的字常通用，如「耀」、「燿」、「曜」與「輝」、「煇」、「暉」等皆是。太陽被視為最純粹之火，所謂「天火」，[15] 此種火的本體論位階當然是被視為首出的，它高於凡間之火。在不同的文化傳統中，居然都發展出類似天火與塵世之火的對照系統，這種平行的現象不會是偶然的。

由於太陽被視為天火，此火的性質特殊，因而，在宗教祭典的盛會中，從天上取得天火，以溝通神、人，遂變為極關鍵的大事。上引顧炎武之文曾引《周禮》以證成此義，《周禮．秋官．司烜氏》云：「掌以夫遂取明火於日，以鑒取明水於月，以共祭祀之明齍、明燭、共明水。」[16] 來自於天上的火即為明火，來自於天上的水即為明水（又名玄酒）。在祭天神、宗廟這些重要的祭典裡，供奉的水火不與世間的水火相同，它們來自天上。[17] 取明水者為方諸，取明火者為夫遂，夫遂即陽遂，陽遂或作陽燧。《論衡．率性篇》云：「陽遂取火於天，五月丙午，日中之時，消鍊五石，鑄以為器，磨礪生光，仰以嚮日，則火來至。」[18] 陽燧通常是凹型的銅鏡，實物尚多傳世，間有銘文者，其內容多與《論衡》所述者相近。丙午是方術傳統中的吉祥日，五月丙午以陽燧取火，據說最具靈效。陽燧自空中聚斂陽光而燃，這種火被視為最為純淨，可用以祭典。[19] 至於方諸與明水之事，其理亦同，茲不細論。

火的起源被視為來自太陽或來自其他天體，日、月、星辰的運行有固定的軌道，在人類思維的發展過程中，對天體秩序的理解常先於對其他事物的理解。天界是秩序化的第一步，[20] 是「道」之發軔地。因此，以來自太陽或廣義的「火星」

---

[15] 「天火」一詞前人已用過，天津藝術博物館藏有漢陽燧一枚，其銘文曰：「五月五，丙午火燧，可取天火，保死祥兮。」龐樸，《稂莠集——中國文化與哲學論集》（上海：上海人民出版社，1988），〈「五月丙午」與「正月丁亥」〉，頁 199。

[16] 鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，收入阮元編，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），卷 36，頁 885。

[17] 又見《周禮．大祝》：「凡大禋祀、肆享、祭示，則執明水火而號祝。」明水火即天水、天火，就實際的操作觀察，明水當取自方諸所召集的晨露，明火則取自陽燧從太陽聚焦而燃的火。

[18] 王充，《論衡》，《四部叢刊初編縮本》第 22 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 2，〈率性篇〉，頁 20。

[19] 關於陽燧、方諸與吉祥時日之事，參見金祥恆，《金祥恆先生全集》第 2 冊（板橋：藝文印書館，1990），〈讀王獻堂先生釋「方諸」遺札後〉，頁 703-715。前引龐樸文繼金先生文後，重述此義。龐先生或許沒見過金先生此文，然引述多相合之處。

[20] 卡西勒 (E. Cassirer, 1874-1945) 在《人文科學的邏輯》一書破題處即指出了人類各文明普遍地對天文有「對存在之整體作廣泛的直觀」之共同現象，這是秩序化的第一步。參見卡西勒著，關子

紀年似乎是個合理的結果。龐樸先生卅年前，曾撰寫一系列的文章，[21] 探討中國古代曾有以火紀年的紀歲法，此紀歲法可稱為火曆說。火曆即指以大火出現於地平線的時間作為歲首，先秦的「大火」指的是天文學所說的恆星中的「大火」（注：即心宿，特指心宿二），與五大行星的火星不相干。龐樸先生的文章蒐羅材料豐富，論證詳密，他考證出中國曾有以大火此星辰紀年的制度，這是個極有知識趣味的考察。[22]

龐先生的觀察啟發了我們許多值得繼續追蹤的線索。論及「火」，我們不會忘掉還有比「大火」流傳更廣更久的「火」，此即太陽此「火」，據說：「一切火的崇拜都起源於太陽崇拜」。[23]「大火」只是日、月、星「三光」中的一「光」，光實即火，三光即三火。三光在構造時間的意識上，都扮演過相當重要的角色。日月（晝夜）以明暗的方式定時輪替，一天完成一個週期，這是最常見的一種時間規律；月亮以自行運轉的方式，一個月完成一個週期；太陽則以另外一種宏闊的節奏，完成了它的行程（一年）。以太陽、月亮為核心，形成的年月日的概念是相當普遍的，相對之下，「星光」作為時間的圖式，似乎黯淡多了，較少受到注意。事實上，星辰的出沒也有週期，它也可能形成時間的座標。自從人有了三光的概念、數字的概念、週期的概念以後，宇宙遂有了秩序，變得可以理解。孔、孟、老、莊皆曾從天體處得到人生的智慧，[24] 黃老道家與陰陽家對此的理解尤為透徹，所謂：「四時有度，天地之理也。日月星辰有數，天地之紀也。三時成功，一時刑殺，天地之道也。四時而定，不爽不忒，常有法式。」[25] 赫拉克利特 (Heraclitus,

---

尹譯，《人文科學的邏輯》（臺北：聯經出版，1986），頁 1-3。朱子與陸象山年幼時都對天體產生過疑惑，也曾因宇宙感而生智慧，人文與天文在理學傳統中有相當緊密的關連，茲不贅述。

21 龐樸，《稂莠集——中國文化與哲學論集》，〈火曆初探〉、〈火曆續探〉、〈火曆三探〉，頁 141-197。

22 龐樸先生之說頗受注意，但也有學者如王小盾先生指出龐先生對材料的解釋部分有誤，「以火紀」也可指一種物候曆，不一定是星辰曆。有關火候曆是星辰曆或是物候曆，或其語言使用有前後期演變的軌道，亦即它從物候曆演變為星辰曆，其內容很值得探究，惟此事關涉到專門之學，兩說得失，俟諸通人玉裁。王小盾，《中國早期思想與符號研究》（上海：上海人民出版社，2008），頁 944-978。

23 利普斯 (E. Julius) 著，汪寧生譯，《事物的起源》（蘭州：敦煌文藝出版社，2000），頁 329。

24 《論語．為政》：「為政以德，譬如北辰。居其所而眾星共之。」《孟子．離婁章句下》：「千歲之日至，可坐而致也。」老、莊之言更多，茲不細引。

25 嚴一萍輯，《帛書竹簡》（板橋：藝文印書館，1976），《經法》，〈論約〉，頁 21。引文的「理」、「辰」、「忒」字原作「李」、「晨」、「代」，為便閱讀，逕行隸定為通行字。

535-475 BC) 亦言：「永恆的活火燃燒有度，熄滅有度」。[26]「永恆的火」指的當是太陽，太陽日出日沒，從初民心態的觀點來看，也可以說是日生日死，每次的生則帶來宇宙生命。[27] 但月亮與星座也是有度的，月有陰晴圓缺，也可以說是有生有死，只是其生死的週期和太陽不同而已。[28] 由於天體有度，整個大自然因此就恍若宇宙鐘一樣，璇璣、玉衡、參、商成了宇宙座標上的時間指針或時間參數，它們依循環的規律，形成了永恆迴轉的歲月的概念。

「心宿二」之所以會被視為紀年之座標，其原理與太陽紀日兼紀年，太陰紀月，並無兩樣。「心宿二」此「大火」因亮度夠，且週期顯著，所以也被當成了時間的量度。當宇宙鐘的觀念形成後，作為指標性的日、月、大火等星體既規範了秩序的框架，而且也因為它們以火亮的屬性突顯了一種神祕的質性，它們彷彿具有神性的意向性，帶動宇宙韻律般地運轉，[29]《禮記．樂記》有此論述，事實上，相似的論述在莊子、柏拉圖的著作也出現過。筆者相信：一種韻律的宇宙觀可能相當普遍地出現在人類早期的文明上，因為和諧（樂）和秩序（禮）可能都是早期宇宙觀賦予天體共同的屬性。

龐樸先生發現大火紀歲，這是一個重要的發現，但不管龐先生或其批評者都忘了問一個問題：「大火」此星之名為何與「火」有關？也忘了問：為何心宿二此星要稱為大火？「心」、「火」相關，何所取義？直接說明的材料想來是不容易找了，所以不要說答案不容易給，連問題都被遺忘了。但我們如果透過比較神話學的角度考察，第一個問題似乎不是那麼難以回答。天界有人間的原型，這是個普遍的文化現象，[30] 人間有宮殿，天上有天宮；人間有皇帝，上天有玉皇；人間有黃

---

[26] 中文譯文作「永恆的活火在一定的分寸上燃燒，在一定的分寸上熄滅」，筆者的譯文據英文譯本而翻，參見赫拉克利特，〈赫拉克利特著作殘篇輯語 30〉，收入仰哲出版社西洋哲學編譯小組編，《古希臘羅馬哲學資料選輯》（新竹：仰哲出版社，1981），頁 21。

[27] 榮格 (C. G. Jung, 1875-1961) 在其回憶錄中提到他訪問美洲印第安部落時，發現印第安人帶有一種宇宙意識的自豪，因為他們是太陽之子，有義務透過儀式，幫助太陽升起，否則，世界終將淪為黑夜。參見榮格著，劉國彬、楊德友譯，《回憶．夢．思考》（北京：遼寧人民出版社，1988），頁 421-424。筆者相信榮格提到的這個案例不會是孤例，而是具有相當的普遍性。赫拉克利特即說：「太陽每天都是新的」。赫拉克利特，〈赫拉克利特著作殘篇輯語 6〉，收入仰哲出版社西洋哲學編譯小組編，《古希臘羅馬哲學資料選輯》，頁 19。

[28] 此屈原所以在〈天問〉一文中提問：「月光何德，死則又育？」洪興祖，《楚辭補注》（臺北：大安出版社，1984），頁 88。

[29] 鄭玄注，孔穎達疏，《禮記正義》，收入阮元編，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），卷 37，頁 1530。

[30] 左派論點認為這是「異化」的結果，費爾巴哈 (Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872) 言之尤詳。以耶律亞德為代表的宗教史學則認為此乃聖之辯證所致，天界的原型先於人間的個例而存在，而且會透過本體論的分裂，體現於靈毓所鍾的個體上。「聖化」或「聖之辯證」、「聖顯」的概念普見於費爾巴哈及耶律亞德兩人的著作，不需窮索力檢，茲不贅引。

河，上天有天河。同樣地，人間有「火」此重要物質，天上遂亦有「大火」，它是人世間火的活動的一個模型。此義在本文中一再出現，茲不贅述。

至於以「心宿二」名「大火」，理末易明，但觀五行圖式中，火與五臟中的心相應，心既是臟腑的概念，也是意識的概念。筆者懷疑天界的心宿與大火的關係恐亦如是，「天有心無心」是根源性的也是原始性的哲學懸疑，「天心」最顯著的聚焦當是在「三光」之「太陽」上。如果以太陽為核心的天體之有心無心，乃是初民最始源的智慧之開端，我們有理由相信「大火」之屬心宿，也依循類似的思維模式。因為任何作為框架或作為存在最根源的基質的「火」一旦形成，它很容易被設想需要有一靈或心為之轉動，心火相依。就像人間的精緻之火（氣）需精微之心（如《管子・內業》所說的心中之心）[31] 以運作，同樣地，精微之「天火」也需上天旨意之推動，乃得運轉。火與心的關係頗為巧妙，此義下節還會再談。

三、禮與時間形式

「天火」原型為人間之火所依循，且規範了時間的形式，我們由此可以理解一種特別的文化模式：為何早期中國的一些自然德目可以運用到道德的領域，儒家的一些道德德目為何也可運用到存有論的範圍。「五常」和「五行」的關係扣得很緊，「火」在五行論的道德光譜中總是和「禮」結合在一起的。然而，「火」、「禮」為何可以結合？此事真是費人猜疑。五行中的其他四行也都有相對應的道德項目，我們如果稍加分析它們彼此的對應關係，如仁之於木、義之於金、智之於水、信之於土，總可以找到這四行的屬性與其對應的道德項目的關係。但「火」之於「禮」，兩者的聯繫點卻不易爬梳出來，如果光明、溫度、毀滅是火的重要屬性的話，以「別異」著稱的「禮」之理念中似乎看不出這樣的內涵，難道「火」、「禮」相合只是僵硬的五行符應論的湊套使然？

如果從「屬性」著眼，我們找不到火與禮的關聯的話，從「功能」著眼，火與禮的關係卻不是那麼遙遠。禮是一套儀式，吉凶軍賓嘉此五禮是後世常見的分類，但此一流行的分類既然是文明成熟期以後形成的分類，因此，它的意義主要是成熟期文化類型的分類作用。我們如要追溯禮的始源意義，或是其本質意義，當另覓出

[31] 管仲撰，房玄齡注，《管子》，《景印文淵閣四庫全書》第 729 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 16，頁 176。

路。筆者認為：就像「禮」此一漢字所顯示的原始意義，[32] 或儀式在初民社會所扮演的主要之積極功能，禮主要是用以溝通神人兩界，也用以分隔神人兩界，它是下民祀神必備的神聖手段。在原初的神人溝通之儀式中，火扮演了關鍵性的角色，「火」與「禮」在神人溝通的事件中被勾聯了起來。由於在文明發展初期，神人的繫連在一切關係中居有核心的地位，禮遂成了五行中位屬南方的火行之德目。

「火」與禮的關係，首先見於它與時間的框架有關，在先秦文獻中我們可找到「改火」制度，執行此制度者則為「司爟」此官職。《周禮．夏官司馬》記載「司爟」職權如下：「掌行火之政令，四時變國火，以救時疾。季春出火，民咸從之；季秋內火，民亦如之。」出火、內火之事，據鄭玄注，乃是用以「陶冶」，亦即冶煉製陶。陶匠或工匠必須用火時，需考量季節時辰。季節時辰不對，不可行火。前引《左傳．昭公六年》記載：鄭人鑄刑書，當時「大火」星尚未出來，鄭人即行火冶煉。土文伯見到此事，預言道：「鄭其火乎！」土文伯是依巫術「以物召物」的相似法則作此預言。當天界的火之原型尚未出現時，世間的人即用火製器，此舉必會引來相應的懲罰，亦即火災，先民相信這是宇宙的法則。

出火、內火需注重季節時辰，「大火」因此可視為神格化的時間之神，這是火的神祕化的一個案例。司爟的職務最值得注意的事項是「改火」制度，「改火」之文先秦古籍常見，很可能這是一種曾經實施過的制度。王獻唐云：「古代得火甚難，彼此授受，永燃不惜，經年而改，謂之改火，非如後世可人人隨時得火也。取火所在，官家設人掌司，火正、火師、司烜、司爟皆此類。經傳所記周制，且以季春出火，季秋納火，四時變更所用然火之木」。[33] 關於四時改火之說，戰國秦漢文獻多有記載，[34] 具體的燃媒不一，但大多與時辰，尤其與四時有關。至於為何

[32] 王國維認為「禮」字原為「豊」，其字的原義是把雙玉置放在禮器上供奉給神的意思。參見王國維，《觀堂集林》（杭州：浙江教育出版社，2009），卷 8，〈釋禮〉，頁 190-191。惟觀堂之說爭議仍多，未成定論。但不管字形為何，禮字原為溝通神人而立，當無疑義。

[33] 王獻唐，《古文字中所見之火燭》（濟南：齊魯書社，1979），頁 77-78。

[34] 戰國、秦、漢時期有關「改火」之說，羅列簡表如下：

文獻出處	節令、材料				
子彈庫楚帛書	青木	赤木	黃木	白木	墨木
《逸周書．月令》	春取榆柳木	夏取棗杏木	季夏取桑柘木	秋取柞楢木	冬取槐檀木
《管子．幼官》	春以羽獸之火爨	夏以毛獸之火爨	中央以倮蟲之火爨	秋以介蟲之火爨	冬以鱗獸之火爨
《淮南子．天文》	甲子受制，木用事，火煙青。七十二日	丙子受制，火用事，火煙赤。七十二日	戊子受制，土用事，火煙黃。七十二日	庚子受制，金用事，火煙白。七十二日	壬子受制，水用事，火煙黑。七十二日
《淮南子．時則》	春爨其燧火	夏爨柘燧火		秋爨柘燧火	冬爨松燧火

馬融的注文取自《逸周書．月令》，分類的細則不一，原因很難一一確定，但原則是一致的。

需改火？則未見詳細說明。筆者認為「改火」制度的功能也許是多重的，它不無可能與民生日用的飲食作業有關。因火是聖物也，不同的木所引燃之火會產生不同的衛生作用，[35] 這樣的設想符合前近代的思維。然而，筆者認為同等重要，甚至更重要的設想與時間秩序的設定不可能脫鉤得掉。

「大火」是時間的神格化，比「大火」還火的太陽更有資格象徵時間，此種「火」與時間的設定中自然就有始源的禮。太陽模式的火與禮的關係在《尚書》第一篇的〈堯典〉中已可見出，〈堯典〉描述堯這位介於神人之間的神祕帝王如何創造了人間的秩序，據說他立下了從內心到天下之間的所有秩序。[36] 然而，人倫秩序或人間秩序的奠定只是秩序安頓中的一環，就歷史發生的次序而言，自然秩序的安頓可能更在前；在本體論的位階上，它也比其他的秩序更為優先。關於自然秩序的形構此事，誠如卡西勒提出的深刻觀察，明暗所屬的太陽神話最為根本。因為只有陽光照射，黝暗才會被突破，明暗這個最根本的對分才能成立，中國形上學的核心概念之陰陽可說即是明暗議題的改寫。[37] 在〈堯典〉一文中，我們即看到帝堯命令四位神祕的大臣羲仲、羲叔、和仲、和叔在世界的四方之角隅，迎接太陽之升降。先是命令羲仲在東方的暘谷，「寅賓出日」；後又命和仲在西方的昧谷，「寅餞納日」。由此而有四季循環的概念，時間的向度就這樣被建立起來了，空間向度事實上也跟著建立起來。羲仲、羲叔、和仲、和叔明顯的是「羲和」一詞的分化，而「羲和」的原義很可能指的就是太陽神。[38] 換言之，在早期的神人之溝通中，迎接太陽很可能是核心的禮儀之一，這是最原初的定位儀式，是一切經驗得以安置的前提。[39] 從初民的眼光看來，有了這種迎火（太陽）的儀式，世界才沒有亂掉。迎火（太陽）因此成了宇宙性的事件，比起文明世界的眾多事物，此事重要得太多了。火之於禮，此為關聯點之一。

日、月、星「三光」皆是「火」，皆有定位時間的功能，我們有理由將「改火」與「至日」儀式相提並論，視為同一種意義的禮之不同次型。別的不說，我們

---

35 顧炎武，《原抄本日知錄》，卷 25，〈介之推〉，頁 726-729。

36 〈堯典〉聖典化以後，它對後世儒家最大的影響應當就是其道德政治學的內涵。《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》的踵事發揮，更使得道德政治成為儒家教義體系的顯著地標。〈大學〉篇所述及的修、齊、治、平理念，在〈堯典〉一文中，其實已可見到具體的輪廓。

37 楊儒賓，〈先秦思想的明暗象徵〉，頁 134-170。

38 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》（北京：科學出版社，1956），頁 589-590；御手洗勝，《古代中国の神々——古代伝說の研究》（東京：創文社，1984），頁 477-505。

39 太陽神話中的時空定位儀式和康德知識論建構中的時空形式之地位一樣，都具有定位的功能，它們是經驗得以成立的先行條件。

單單觀看《左傳》所說「出火、內火」之語與〈堯典〉「出日、納日」之語，也可發現兩者所出所納者雖異，出納之動作則一，兩者其實是同一套敘述。但「三光」中的「日」明顯的具有更大的「火」之能量，所以迎送太陽之禮儀在一切禮儀中遂居有更高的優先性，就像太陽神話在一切神話中居有開闢的優先性一樣，這是火—禮連結的關鍵。時間形式的建立需藉助「火」，「火」之儀式在諸禮之中遂居有優先地位。

除此之外，火—禮連結的另一個關鍵在於下民與上天溝通時，「火」是最常用的媒介。此義同樣見之於《尚書．堯典》，在此篇中，我們看到舜從堯手中繼承了帝位，天子的資格被證成了，他行政的第一件事乃選擇於正月上旬，「肆類于上帝，禋于六宗」；[40] 不久，他開始巡視四方，先是東巡至於岱宗，舉行了「柴」這樣的祭典；接著南巡、西巡、北巡到各地的名山，他也都依例行了「柴」禮。若「禋」、若「柴」此類祭典，皆指積柴燒煙。《周禮．大宗伯》指出祭禮天神的方法有「禋祀、實柴、槱燎」三種，《尚書．堯典》與《周禮．大宗伯》所說顯然是出自同樣的傳統。禋、柴、燎之名既然不同，它們的文化功能就很難同一，但這些祭禮的內涵雖略有差異，卻同樣是藉著火（煙）以溝通人神，此點則殊無兩樣。可以想像的，上天幽杳，遼闃難知，下民只有透過柴火，煙氣上升，天界之神或先祖才被設想可以透過煙氣火光，瞭解人間的實況。由於人神關係在一切關係中居有優先性，因此，「火」之於「禮」的臍帶遂顯得特別緊密。

在《尚書》、《周禮》的脈絡中，我們看到了「火」在報功之「禮」上的功能，但論及「火」與「禮」的關連點，筆者覺得更顯著者當在「封禪」、「明堂」這些禮儀制度所顯現出的深層構造。「封禪」、「明堂」都帶有神祕的氣息，這些制度早期的源頭都不甚清晰，從戰國到秦漢時，卻又都成為重要的時代議題。筆者認為這兩者成立的年代不能從詞語出現的年代斷其上限，它們的源頭悠遠多了，它們代表一種古老的智慧。如果我們對傳說中的封禪稍加瀏覽的話，不難發現〈堯典〉所述的「巡狩」與「封禪」的功能，高度重疊，〈堯典〉的「巡狩」有可能是「封禪」的淵源；連帶地，我們也不難發現「燎祭」在整個封禪活動中扮演的重要角色。封禪是傳說中古聖王皆曾舉行過的重要祭典，後世秦皇、漢武皆曾仿效其壯舉而行之。封禪在秦漢以後已很難理解，具體步驟不易確定下來，但由後世人君仿效的行徑：「改正朔、易服色」等等看來，我們可合理地推測：這是一種宇宙全面

[40] 孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》，收入阮元編，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），卷 3，頁 126。

更新的儀式劇。時間會老化，世界會腐朽，所以每隔一段時期，宇宙需全面更新，世界重來一趟。這種「上古存有論」的思維模式在前近代的社會中並非罕見，筆者認為：封禪即屬此類，而且是此類中的典型案例。這種制度具體實踐的年代雖遲至秦漢，但其理據卻極悠遠。比較特殊的，也可以說是比較突顯的，乃是其全面更新的週期是以五行遞代為模式，這種宇宙性的歷史哲學帶有濃厚的陰陽家的風格。

宇宙全面更新，此舉等於宇宙重新創造。封禪的細節難知，但其中都有「在高處」及「燎火」兩項內容，《禮記．禮器》所謂：「因名山升中於天」。「名山」指的自然是具有宇宙軸功能的高山，離天最近。「升中」則需火的幫助，燎祭此時傳達了此一關鍵性事件之訊息。因為在宇宙全面更新後，此訊息總需被揭舉出來，向天報功。何物可向上天傳達「更新」的訊息？司馬遷《史記．封禪書》記載秦皇、漢武帝在郊祭時，都需舉「權火」。至於當代的封禪祭典更清楚了：「天子從昆侖道入，始拜明堂如郊禮。禮畢，燎堂下。而上又上泰山，自有祕祠其巔。而太山下祠五帝，各如其方，黃帝并赤帝，而有司侍祠焉。山上舉火，下悉應之。」[41]「權火」原本即有祓除不祥，全面更新的涵義。至於「封禪」第一階段結束時的「燎」，終了時的「山上舉火」，明顯地都藉助於火的「祓潔」與「通天」的功能。詩有眼，文也有眼，構成〈封禪書〉的「眼」（主要意象）可說即是「火」之「升中於天」。「封禪」被視為一種等同於重新創世的儀式，就象徵意義而言，它是「始源」的事件。我們不會忘了：在原初的事件中，最根源的原初事件當然是宇宙的開闢，創世紀是所有事物創造之基礎。發生於創世紀時的事件自然與創世的事件同一規格，齊登原型世界中之要員。燎祭作為諸「禮」之一，因為它施用的場合特殊，「燎祭」遂可視為萬禮之模本，「火」因此就有了「禮」之象徵意義。[42]

與「巡狩」、「封禪」同等重要，但同樣曖昧難明的宗教制度厥為「明堂」，自王國維 (1988-1927) 以下，論及明堂制度者多矣！後世有關「明堂」制度的設想頗多想像，但觀「明」字，也可理解此建築當是與「火」有關的宗教性殿堂。李宗侗在《中國古代社會史》此名著中，援引《說文》「主，燈中火炷也」之說，指出中國古代也行過「祀火」制度，祭祀之木主原為火焰，宗廟祀火，以象徵國命。《詩經．小雅．正月》：「燎之方揚，寧或滅之。赫赫宗周，褒姒滅之」。[43] 燎火與國運有關，就像後世的香火一線用以象徵家族命運，兩者看來都是有本的，此

[41] 司馬遷，《史記》（臺北：臺灣商務印書館，1967），卷 28，〈封禪書〉，頁 38。

[42] 上述論點參見許進雄，〈燎祭、封禪與明堂建築〉，《中國文字》，19（臺北：1966），頁 1-5。

[43] 鄭玄注，孔穎達疏，《毛詩正義》，收入阮元編，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），卷 12，〈小雅．正月〉，頁 443。

詩可為李說張目。不熄的燎火象徵國運綿延，這樣的燎火應當有儲存火種的聖所，李宗侗更援引羅馬的祀火場域之例，進一步主張古代所說的太室或明堂即有此一功能。[44] 明堂之火顯然不會是凡間之火，而當是來自天界之聖火，此火也具有生命的涵義，因此，「主」才可象徵國運。

筆者相信圍繞著「太陽」祭典與「通天」祭典，火才有機會在根源的意義上具有「禮」之象徵涵義。「巡狩」、「封禪」與「明堂」的功能，我們都可從此角度加以定位。

四、漱正陽

「火」的神祕化最顯著者當是它具有摧毀舊存在物，熔化之以歸零的毀滅力量。在初民社會中，野火引發的森林大火或毀壞城市的熊熊大火，可以想見的，它們對人的感性衝撞之激烈是無與倫比的。許慎注解「火」，即以「毀」字釋之。在佛教與耶教的末日景象中，大火也是必然要見到的景象，火是破壞之神，是死亡之神。即使到了地獄，火勢綿綿無絕期，「火」仍是最常見的摧毀力量。但摧毀的力量也是轉化的力量，創造乃是汰舊生新的事件。從毀滅到創造，力量居間扮演了關鍵的角色。和其他的聖物不同，「火」作為神聖的一種象徵，其神聖中的力量因素特別明顯，因此，火的聖顯祕密之一可說是在力顯 (kairophany)。[45]

從力顯的角度著眼，我們可看到普見於原始宗教中的三個與火相關之主題，一是冶煉的神話，另一是製陶的神話，第三個是薩滿教中的「制火」之修煉與傳說。「冶煉」神話通常意指工匠要煉成一件兵器或其他的銅器，他需要修行，得到神靈的幫助，[46] 還需要加上一些神祕的手段，注意良辰吉日，注意孕精寶地，[47] 萬事

---

44 李宗侗，《中國古代社會史》，頁 162-177。

45 「力顯」意指原型具有無比的力道。參見耶律亞德著，楊素娥譯，《聖與俗》，頁 61-64。我個人認為這兩種屬性在奧圖 (R. Otto) 論「神聖」的「歆嚮」與「畏怖」時已可見其梗概。

46 隋代「靈山孕寶」團花鳥獸銅鏡銘文中，我們看到：「靈山孕寶，神使觀爐。形圓曉月，光清夜珠」之類的語句。王士倫，《浙江出土銅鏡》（北京：文物出版社，1987），頁 42。製造一件銅鏡，竟需動員神靈臨場監督，可見其事之慎重。「神使觀爐」這類銘文雖見於隋鏡，但其思想源頭可以想見的，應當相當早。《吳越春秋》言及鑄劍時有「百神臨觀」之語，此語明顯地與銅鏡鑄造銘文一脈相傳。

47 唐代鑄鏡，五月丙午是常見的時辰，大江之中是常見的地點，傳世銅鏡尚可見「午日江心」、「五日江中」銘文者，惟這些時間、地點後來恐成套語，未必真在斯時斯地製造。陽燧或與時辰有關之祕義銅鏡世仍可見，銅鏡著錄或銅鏡拍賣目錄中尚多有之，茲不細列。關於冶煉之吉時，

齊備，乃克有成。整個冶煉的過程之艱辛、創新，其格局不下於一件創世的行為：「宇宙論和宇宙起源論的概念，確立了煉金術理論基礎的特性……煉金術士認為存在著『宇宙神靈』(Esprit Universel) 這個萬物的智慧和生命的基礎，它把生命賦予萬物……此神靈就其本質上說是被火點燃的，生來就是萬能的」。[48] 事實上，在耶律亞德的《冶煉師》一書中，「冶煉」就是被視為是一種可比擬宇宙開闢的創造。[49] 當初民看到冶煉師能將礦石經由火煉，去蕪存精，後來竟可煉出一種接近於質變的器物出來，這種結果一定會給他的感官帶來難以想像的刺激。冶煉師如非神界或魔界人物，焉能如此。

「冶煉」意味著對於火的經營，「製陶」也是對於火的經營，前者是金與火的對話，後者則是火與土的對話。在技術尚未理性化的時代，這兩種對於火的經營可預期的是半巫術的、半技術的，其敘述是半事實的、半神話的。製「陶器」是大母神時代重要的技藝，它的製造祕密通常掌握在女性手中。「陶器」的神祕與神聖性質一到了哲人手中，尤其在老莊思想體系裡，即化成了道的象徵。老子的「埏埴」之論與莊子的「天均」之說，皆可視為「陶」之說的道家版本。有關「製陶」與「冶煉」器材的神話及思想史意義，筆者在另文中已有探討，[50] 此處不再討論。

關於火的控制之傳說，我們在《列仙傳》一書中可以找到此議題的原始版本。此書提到上古許多仙人的事蹟，其中赫赫有名的赤松子、寧封子等人，據說都可以「入火不燒」或「入火自燒」，「入火不燒」應該表示他有抗火的能力；「入火自燒」也許表示可自行引火以求昇天，以後世「兵解」之語譬喻之，可謂「火解」。「抗火」或「火解」這樣的敘述在此書中不時可見，嘯父、師門、陶安公這些仙人都因火成仙。仙人傳記和世間的傳記不一樣，這些仙人的傳聞很可能構成他之所以為仙的本質。換言之，仙人的資格在於他抵抗火或制火的能力。

《列仙傳》的仙人故事自然不是史實，多是荒誕之言，「傳」即「非傳」，但荒誕之言也有理路。事實上，我們如對薩滿教的理論不太陌生的話，馬上會想到：

參見龐樸，《稂莠集——中國文化與哲學論集》，〈「五月丙午」與「正月丁亥」〉，頁 198-206。

48 阿羅馬蒂科 (Andrea Aromatico) 著，李曉樺譯，《煉金術——偉大的奧秘》（上海：上海書店，2002），頁 38-40。

49 Mircea Eliade, *The Forge and the Crucible* (Chicago: University of Chicago Press, 1973).

50 「冶煉」題材的意義，參見楊儒賓，〈刑—法、冶煉與不朽——金的原型象徵〉，《清華學報》，38.4（新竹：2008），頁 677-709。「製陶」題材的意義，參見楊儒賓，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，20（臺北：2002），頁 383-445；楊儒賓，〈道與玄牝〉，《臺灣哲學研究》，2（臺北：1999），頁 163-195。

《列仙傳》中的仙人是有本的，其本就是古代的大巫，其人不無可能就是薩滿教中的大薩滿。耶律亞德在其名著《薩滿教》一書中，指出薩滿的資格之一是他要能控制火，越是古代的大巫，傳說其法術越高，控火的能力越強。[51] 看到薩滿與火的關係，我們不難理解《西遊記》中孫悟空與虎力、鹿力、羊力三位大仙鬥法之一幕：入鍋火燒不死的情節從何而來。我們也不難理解：流傳世界各地的赤腳過火儀式，何以都有以肉軀抗拒火力以證虔誠的涵義——這些共同的象徵意義到底從何而來？更重要的，莊子何以特別喜歡強調至人「入火不燒」，一言再言，樂此不倦？他的敘述應當不是描述物理事實，而是運用火之象徵，以闡發至人功參造化之人格特質。[52] 此種「藉著火的控管能力以說明其人之天生異質」的象徵源自何處？似乎可以不言自明矣！

「入火不燒」或「入火自燒」可能都有宗教實踐的因素在內，前者的情況可說是普見的現象，後者較難理解，也許是種極嚴苛的宗教修煉方式亦未可知。但不管是哪種情況，薩滿教中的「火」的因素比較像是外加於主體的因素。在戰國晚期的一些文獻材料中，我們看到修行者透過了一種想像力的融合作用，火可以內化，或者說：引發內在之火。屈原在〈遠遊〉篇有言：「漱正陽而含朝霞兮」，王逸注：「餐吞日精，食元符也。」《凌陽子明經》言：「春食朝霞，朝霞者，日始欲出赤黃氣也。秋食淪陰，淪陰者，日沒以後赤黃氣也。冬飲沆瀣，沆瀣者，北方夜半氣也。夏食正陽，正陽者，南方日中氣也。」洪興祖補注引李頤注云：「平旦為朝霞，日中為正陽，日入為飛泉，夜半為沆瀣。」[53]《凌陽子明經》的用語與李頤的注釋，都將「氣」的因素帶進來，但我們觀看其語之主體，明顯的是對太陽的冥想作用，所以這樣的氣可視為帶有太陽功能的氣，也可以說是具有火之功能的神祕之氣。只是此冥想到底需配合一天四等分或一年四等分的區別，觀想模式不同而已。

筆者相信屈原的「漱正陽而含朝霞兮」，應當就是一種特殊的太陽崇拜的功法，它的源頭有可能更早。觀想日、觀想月，以期身心與日月相合，這種功法在後世的道教典籍中常見。《真誥》、《雲笈七籤》與《道樞》中多言及服日月之法，底下各取一例，以見梗概。

---

[51] Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton: Princeton University Press, 1972), pp. 5, 257, 335, 373, 412, 438. 冶煉師與控制火的能力之關係，參見頁 472-477。

[52] 楊儒賓，〈昇天變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，71（臺北：1989），頁 223-253。

[53] 《凌陽子明經》及李頤注文，皆見於洪興祖，《楚辭補注》，頁 166。晚近馬王堆出土文獻中，可見到疑似《凌陽子明經》的殘篇，參見饒宗頤，〈馬王堆醫書所見《凌陽子明經》佚說〉，《文史》，20（北京：1983），頁 251-253。

君曰：欲得延年，當洗面精心，日出二丈，正面向之，口吐死炁，鼻噏日精，須鼻得噫便止，是為炁通，亦以補精復胎，長生之方也。[54]

常存心中有日，象大如錢，在心中赤色。又存日有九芒，從心中出喉，至齒間而芒迴還胃中。如此良久，臨目存自見心胃中分明，乃吐氣、漱液、服液，三十九過止。一日三爲之，行之十八年，得道，行日中無影。恆存日在心中，月在泥丸宮。夜服月華，如服日法，存月十芒白色，從腦中下入喉，芒亦未出齒而迴入胃。[55]

當其用事也，先淨其神，乃想其心有日焉，其大如錢，出離于心。復想其光照于五藏百骸。次想其日狀若浮起，即鼓口服氣二十而一嚥之。急想其氣下于十二重樓環，伏其日沈于脾之上，鼎之左。消息既定，復想下丹田水海之內有月焉，其大如錢。復想其光照于一身，以意浮起而至于肺，鼓口制氣三十，以首顧左而一嚥之。急想其氣下于十二樓環，至脾之上，入心之右，鼎之右。消息既定，而後用事焉。[56]

筆者所取三書，年代差距頗遠，但技術上並沒有多大的差別。引文所說的功法都是呼吸加上觀想加上行氣，它們的來源可想見的是相當古老的。屈原「漱正陽而含朝露」，觀「漱」、「含」之語，也可想見其行氣、服嚥的內涵。〈遠遊〉的功法與後世道教典籍所載的這些功法有可能都是來自於前史時期的薩滿教傳統。

「觀想日月」這種功法很可能是跨民族的，有太陽崇拜的地方即可見到一些蛛絲馬跡。僅再舉一例，以終止此節。對漢傳佛教區域的人而言，觀想太陽最著名者當是《觀無量壽經》所述的「定善觀」的「日想」景象：「當起想念，正坐西向，諦觀於日。令心堅住，專想不移。見日欲沒，狀如懸鼓。既見日已，閉目開目，皆令明了，是為日想。」[57] 如果論者覺得《凌陽子明經》所述的「秋食淪陰，淪陰

[54] 陶弘景，《真誥》（板橋：藝文印書館，1966），卷 5，〈甄命授〉，頁 12。

[55] 此為〈大方諸宮服日月芒法〉，參見張君房，《雲笈七籤》，《四部叢刊初編縮本》第 28 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 23，頁 263。

[56] 此為〈修鍊金丹篇〉所說之「行日月法」，參見曾慥，《道樞》，《續修四庫全書》第 1293 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 22，頁 346。

[57] 畺良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊（臺北：新文豐出版，1985），頁 342。「興起意念，凜然靜坐，凝視西方落日，此時需心意堅定，毫不做作，直到獲得夕日之冥想，此際夕陽欲墜，狀如懸鼓。既經由觀想，獲得夕日後，不管爾後閉目開目，皆需使此意象清晰明瞭，毫無滑動。這就稱之為『日想』。」這是筆者對榮格所用英譯的再翻譯，參見榮格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》（臺北：商鼎文化出版社，2001），頁 192。

者，日沒以後赤黃氣也」仍不夠明確的話，看看《觀無量壽經》的經文，或許可得其入手處。反過來說，也可成立。在文明類型定型之前，歐亞大陸可能流傳一些具共相的自然宗教之信仰與身心實踐。[58]

回到屈原「漱正陽而含朝霞」的主題，我們看到此一法術固然是要將太陽的熱能與光亮轉化為內在的質素，但在這種轉化的過程中，一種精微不可見的因素居間扮演了關鍵性的角色，此即「氣」的因素。在前引《凌陽子明經》與李頤的注解中，都提到「六氣」之名，亦即配合太陽四分法的修行外，再加上天地玄黃之氣，共有六種氣。筆者前文說：這是種具有火之功能的神祕之氣，據說：學者服此六氣，觀想其狀，預期的結果會是「精氣入而粗穢除」（《楚辭．遠遊》）。顧名思義，「精氣」是一種提煉的純粹之氣，就像精鹽之於粗鹽，精品之於凡品。「精氣」也是一種氣，但似乎比「氣」更玄祕化些，因為它具有「火」的神祕功能。

屈原的「漱正陽而含朝霞」接近於後世道教的存思法，但也混合了行氣的功法。屈原的〈遠遊〉一篇在修煉傳統中佔有承先啟後的位置，其義仍可再發覆。我們下節將轉到「行氣」、「精氣」的問題。

五、行氣與踐形

在中國傳統的世界圖像中，「氣」這個概念扮演了知識分類圖中最底層的一項，荀子在〈王制〉一篇曾說過：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義」。[59] 依據此說，氣可視為充滿世界中一切存在最基源的質素，人、動物、植物、無生物都建立在此一質素上，氣如果是一切存在的質素的話，其質素的內涵為何？通常，我們如果不是將氣解釋成最微的物質義，它彷如構成萬物最基礎的「原子」；要不然，我們就當採取「泛生論」的立場，認為宇宙是個大生命，而凡有生命流動處，即有氣之活動，這樣的氣又帶有「生命」的底蘊。中國古代思想中的「氣」確實常在「物質」與「生命」之間遊移，不同的選擇即會帶來不同的理論效果。明代理學的發展中有一支偏重自然哲學的惟氣論（如王廷相所說者），此論重視氣的物質義；也有一支偏重本體宇宙論的惟氣論（如王夫之所說者），此論偏重氣的生命義。一種氣學之名，兩種氣學之

[58] 耶律亞德有此想法，其說或可成立。

[59] 楊倞注，《荀子》，《四部叢刊初編縮本》第 17 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 5，頁 12-13。

實，這種分歧的解釋在先秦即已埋下分化的種子。

圍繞著氣的物質義與生命義、神聖義，我們難免想到：「氣」是否可解釋人此一種屬的特殊生命現象？人身由氣組成，此說為儒道兩家通義，很可能也可視為先秦諸子共用的論述。然而，人在萬物之中具有特殊的「通天」本能，這種生命的神祕宇宙性在早期民族中都是常見的，在先秦時期亦是如此，但當時一種較精緻的說法是人身擁有一種流通於天地間的純氣。上世紀後半時期馬王堆與郭店出土竹簡，「氣」字常寫作「氖」字或「𣪊」字，這是個值得注意的現象。「氖」字受重視其實不是始於二十世紀下半葉出土馬王堆竹簡、郭店竹簡、上博竹簡，其說乃得大顯於世。八〇年代初，朱越利已撰文討論過一個特殊的道教常用字「炁」，「炁」與「先」字相近，但「炁」字從「火」，表示其氣從根源升火之意。「氖」此字和後世道教徒常用的「炁」字相通，兩字都從「火」，同樣表示「先天之氣」的意思。[60]

「先天」一詞出自《周易．乾文言》，表示在宇宙開闢之前之意，此用語在當代常被「先驗」一詞代用，表示非經驗性的知識之意，如數學的知識或邏輯乃是「先驗知識」等等。〈乾文言〉傳的原文為「先天而天弗違」，[61] 此詞語可能指涉的也是種不是來自後天經驗的因素。然而，《易經》一向被視為是性命之學導向、而不是知識論導向的經典。「先天之氣」一詞指涉的是一種獨立於血氣之外的神祕之氣，它是身心醫學的概念，代表一種特殊的生命能力。大概在戰國時期，「氣」除了指涉「血氣」或「六氣」這類的自然之氣外，當時的知識圈慢慢地浮現了一種特殊的生命動能的理念。相對於一般的氣，它特顯精粹，所以稱作「精氣」；它純一無雜，所以稱作「純氣」；它為一切身體上的動能之源，所以也叫「氣母」；這種氣被認為在子時之際特別容易彰顯，所以又叫「夜氣」。[62]

「精氣」、「純氣」、「氣母」、「夜氣」這些概念實質上的指涉為何？由於先秦時期，這些辭彙出現的頻率都不高，內容也多點到為止，其描述不足以讓我們建構較完整的概念體系。但我們有理由相信這些語言既是中醫學語彙，也是密教的修煉語彙。因此，雖然我們從現存文本上不見得可以找到恰如其分的解釋，但從這些語彙實質的指涉看來，這些語彙都指向一種不倚賴於後天的特殊之氣，它們不是

---

60 朱越利，〈炁氣二字異同辨〉，《世界宗教研究》，1（北京：1982），頁 50-58。

61 王弼、韓康伯注，孔穎達疏，《周易正義》，收入阮元編，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980），卷 1，頁 17。

62 「精氣」見《管子．內業》；「純氣」見《列子．黃帝》，參盧重元注，《列子》，《續修四庫全書》第 958 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 2，頁 267；「氣母」見《莊子．大宗師》，參郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1985），頁 247；「夜氣」見《孟子．告子》。

現象世界的營氣、衛氣、血氣之類的語彙，我們有理由相信它們都是對同一種性質的生命動能之描述。大體上說來，這種氣被視為一種更根源性的生命動能，它具有在分化的形—氣—神結構之前的生命本質。其次，這樣的生命動能通常帶有神祕的宇宙性根源之氣息，一般認為由此動能處下手作工夫，學者應該可以找到溝通天人兩界的管道。這種作為生命本質而又可上通更高層真實的「氣」雖人人具備，甚至可說潛存於萬物之間，但它需要經由一種修煉的歷程，最終才可如如呈現。

精氣不同於一般的氣，它更精鍊，而且與氣是質的差異。論及「精氣」，我們馬上想到《管子．內業》篇的「精氣說」。希臘哲學從赫拉克利特開始，火（以太）也常被詮釋為產生萬物的種子，它賦予宇宙整個系統生命，其熱能滲透到宇宙系統的每一個因素。柏拉圖論「氣」時，更將它分成兩種，一種是一般的空氣，一種是純粹的火，它無形無狀，但卻是構成萬物與靈魂的基質。人身不管如何分化，或動或息，或生或死，其靈魂皆居於火中。[63]《管子》中的「精氣」之異於一般之氣者，似乎也在此處。管子論精氣總是和「心中之心」連在一起討論，心中之心的動能可名為「心氣」，「心氣」如以生命動能名之，則可稱作「精氣」。看來晚清以來論中西哲學者，常以「以太」解釋「氣」，此種詮釋不一定是比附，箇中有些道理可說。[64]

此「氣」雖是先天的，但這樣的精微之氣仍然需要修煉，它呈顯出一種在人體內部發生的化學實驗事件。後世中國有種丹道之學，此學最重要的著作是東漢時期的一部著作《周易參同契》，此書使用了相當多的隱喻，表達了人透過服食的階段，可以高舉成仙。關於此書所說的丹學到底是表達原始的、物質性的化學提煉過程，還是它表達的是種以身體為鼎爐、以神意為火、以陰陽為鼓風、以精氣為提煉之物的身心轉換歷程，其詮釋一直有爭議。籠統而言，五代之前的詮釋基本上以外丹的解釋為主，五代的彭曉之後，內丹之學的詮釋則居上風，當代的研究又呈現

---

[63] 上述有關希臘哲學與柏拉圖的「火」論之說，參見貝克萊 (G. Berkeley) 著，高新民、曹曼譯，《西利斯——關於焦油水的功效以及與之有關的、相互引發的其他課題的哲學反思和探討之鏈》（北京：商務印書館，2000）。貝克萊此書在哲學史上的地位不怎麼高，他對焦油水的神效之大力宣揚似乎也成了過時的觀點，但此書如視為對希臘哲學的「火論」之闡釋典籍，倒頗可參考。貝克萊對上述希臘哲學與柏拉圖哲學的解釋或許可以另作他解，其說得失，俟諸通人裁斷。

[64] 在近代中國啟蒙哲學家如康有為的《大同書》或譚嗣同的《仁說》中，氣常被詮釋成「以太」。但類似的詮釋在西方也不陌生，前引貝克萊晚年著作《西利斯》一書中即說道：「天被學問的中國人視為和崇拜為活的、有理智的以太，這也就是迦勒底人和斯多亞學派所說的活火。」同前引，頁 111。

內、外拉鋸的狀況。[65]

《周易參同契》是純粹的外丹？是純粹的內丹？還是假外丹之名以行內丹之實？此事真是費人猜疑。[66] 但不管何者為正解，我們看到此中的理論基本上是用了「火煉」的隱喻：人軀是個火爐，神意（炁）是火，全身的器官及意識是凡鐵。凡夫俗子，身心脆弱，就像凡鐵成不了器一樣，所以需要鍛鍊。鍛鍊是個艱辛的歷程，它也許需要文火慢烤緩燉，久而久之，乃克有成，所謂：「溫養子珠，三光陸沉」。[67] 它也許需要武火猛一點燒，縮短歷程，所謂「勤而行之，夙夜不休」。據說如此服食三載，可以「輕舉遠遊」。文火、武火皆意指意識引發的熱量。

內丹、外丹之說是後起的，恐怕得有「丹」之語，才有內、外丹之分。但內丹之實如果意指後世道教徒所謂「修命」之說，意即修煉形氣的意思的話，那麼，明顯的，先秦時期已有此祕密修煉的傳統。屈原在〈遠遊〉一篇中云：「內惟省以端操兮，求正氣之所由。漠虛靜以恬愉兮，澹無為而自得。」王夫之於此有注：「正氣，人所受於天之元氣也，元氣之所由，生於至虛之中，為萬有之始；涵於至靜之中，為萬動之基。沖和澹泊，乃我生之所自得，此玄家所謂先天氣也，守此則長生久視之道存矣。」[68] 王夫之是儒門不世出的怪傑，但他對內丹道教一點都不陌生，他的情況和朱子有些類似。兩人同樣歸宗尼山，同樣有極強的護教意識，但兩者對方外伏煉之學也感興趣，可能也都有親身實踐的經驗。王夫之的注解很可能可以成立，依據〈遠遊〉篇的敘述，屈原的實踐是得自於仙人王子喬的傳授。王子喬是戰國秦漢時期流傳於密教圈子的赫赫有名之仙人，密教自有密教的傳承與詮釋，王子喬很可能可以代表先秦一支隱伏的道家傳統。

---

[65] 關於丹道的演變過程，參見陳國符，《道藏源流續考》（臺北：明文書局，1983）；張廣保，《唐宋內丹道教》（上海：上海人民出版社，2001）；戈國龍，《道教內丹學溯源》（北京：宗教文化出版社，2004）；蕭進銘，〈從外丹到內丹——兩種形上學的轉移〉，《清華學報》，36.1（新竹：2006），頁 31-71；蔡林波，《神藥之殤：道教丹術轉型的文化闡釋》（成都：巴蜀書社，2008）。

[66] 像《周易參同契》這種內、外丹混雜，既像內皮外骨，也像外皮內骨，兩套語言互相參差的例子其實在煉丹術（煉金術）傳統中並非罕見。榮格論煉丹術，認為此一被視為原始化學的科學其實傳達的是意識轉化的歷程，換言之，提煉的不是物質，而是意識。耶律亞德的宗教思想中也包含了煉丹術的主題，他理解的煉丹術是種宗教行為，煉丹的過程乃是種聖顯與力顯的宗教實踐之工程，也就是神話的創化事件之模寫。兩者相較之下，耶律亞德比榮格的詮釋多保留了「物」的結構，只是他認為「物」的結構也是「神聖」(luminous) 的凝集。關於榮格的煉丹術之說，他晚年的兩本巨著 *Psychology and Alchemy* 以及 *Alchemical Studies* 備言此義，茲不贅述。

[67] 陳致虛，《周易參同契分章注》，《四庫全書珍本》第 154 冊（臺北：臺灣商務印書館，1982），卷上，〈煉已立基章第六〉，頁 22b。

[68] 王夫之，《楚辭通釋》（臺北：廣文書局，1972），頁 102。

王子喬所代表的行氣—服氣的傳統頗接近後世傳承不絕的氣功法脈，蒙文通認為此功法可代表道家的一種流派，[69] 蒙文通的觀察很有說服力，但蒙文通將此派流傳的區域定位為「吳越」，或許還有斟酌的餘地。蒙文通當年討論戰國道家的流派時，沒注意到羅振玉收藏的〈行氣玉佩銘〉，此玉佩可能出土於齊地。如加上掛名於管子名下的〈內業〉篇之所述，齊地對行氣、運氣之學看來也不陌生。晚近注意中國的氣功傳統者日多，所以此銘文已廣為人所知曉，但為方便對照起見，我們不妨再羅列其文如下：

> 行氣，深則蓄，蓄則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則退，退則天。天其春在上，地其春在下，順則生，逆則死。[70]

一般的詮釋多認為此銘文描述行氣的情景。「行氣」這種功法對外行人而言總有些神祕，但對內行人而言，此銘文的敘述卻很道地，應該是描述大周天的搬運途徑。人身如以百會穴與湧泉穴為兩極，恰好可類比天地，「天其春在上，地其春在下」。學者從頭頂至足底行氣一圈，即是行大周天功法。

學者在身體內部行氣，氣暖形流，精華日顯，這樣的事件極像冶爐的意象。如前所述，在巫教文化中，冶煉是齣宗教儀式劇，當技術日漸日常化、理性化以後，物質冶煉的意象轉由身體的冶煉所取代。「冶爐」是後世丹道基本的隱喻，小周天的人身是冶爐，[71] 莊子說「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」（《莊子．田子方》），這段話雖然不能說備受忽視，但其意義確實還沒受到足夠的重視。筆者相信這段話和「行氣玉佩銘」所說的是同一回事，兩者皆指向了一種內在的冶煉光景。莊子此處所說的「至陽赫赫」，很可能是行氣煉身得「物」的景象，亦即以「神火」運轉形氣所致之光景。在冶煉事件中，人身的頭足常被比喻成天地，頭足間的氣流比喻成天地之氣的交泰，人身因此成了個圓滿的整體。莊子所說的內容因此可被詮釋為小周天搬運的意思。相對照之下，整個宇宙的冶爐則是大周天，此即老子所說：「天地之間，其猶橐龠乎？虛而不

---

69 蒙文通，《古史甄微》（成都：巴蜀書社，1987），〈晚周僊道分三派考〉，頁 335-342。

70 原件影本見羅振玉編，《三代吉金文存》。引自郭沫若，〈古代文字之辯證的發展〉，《考古》，3（北京：1972），頁 8。

71 「小周天」用以指義修煉功法時，常指上半身氣脈打通，從百會穴到會陰穴前後繞一圈。此周天比起全身行氣通透，規模略小，所以以「小」狀之。「小周天」另一義指的是和大宇宙對照的人身。

屈，動而愈出」。[72] 但老子所述雖是宇宙性的道之活動，很可能其說也有修煉的涵義在內。

搬運、築基、進火、調息此類的工夫是丹道語言，丹道大概也是中國諸多的精神修煉傳統中，特別以「養身」作為核心價值的宗派。行氣治身，或說：行氣冶身，乃是戰國流行的修行方式，儒道思想的重點不在此，但卻不是跳過不論。老、莊、列明顯地對巫教的修煉方式不陌生，對所謂的仙道也不陌生，莊、列事實上是保存最早的仙道資料的哲人。儒家倡言「踐形」（《孟子》）、「美身」（《荀子》）、「黃中通理」（《易經》）之說，此「踐形」、「美身」、「黃中通理」的目的不在形體本身，而是當作德行的身體表徵。然而，他們的學說的重點不落在形體，並不表示形體本身的意義之轉換對道德實踐沒有輔助性的價值。事實上，我們如果把《楚辭．遠遊》篇描述練氣有成的意象，如「玉色頩以脕顏兮，精純粹而始壯」、「神要眇以淫放」諸語譯成「美身」、「踐形」，未嘗講不通。如果從「起因無關法則」或「目的無關法則」來判斷，[73] 屈原與儒道諸子可以說分享了同樣的身體轉化的思想。

起因與目的無關，但結果類似，並不表示類似的身體氣象即可模糊彼此思想的歧異。無可否認的，「內丹」與儒道思想，尤其與儒家思想的關係很難拉得太近，但我們如果不以整體論的方式思考其間的異同，而單就兩家牽連到的身體論因素考量，也不宜拉得太遠。在儒、道與諸子的著作中，我們常可看到由火而光明的意象，如「至陽赫赫」、「虛室生白」（《莊子．人間世》）、「其道光明」（《易傳》）、「大清明心」（《荀子》）云云。儒、道與諸子的光明意象是其工夫論的自然指標，修養有成者，其人的外顯即有「光圈」，此光明意象最有可能是來自太陽神話。[74] 然而，「太陽」與「火」之神話原來難分，如前所說，古籍中，從火、從光、從日之字，率多難分。日為大火，在火的存有的位階上，太陽居有優先性；就像太陽神話在所有神話中，居有本體論上的優勢位置一樣。但光明之意象如還原為宗教修行之要素，我們有理由認定「火」行的意象更具優先性，光明是文火冶煉昇華的產物，是體道者的身軀內部在修煉之後呈現於體表的形象。

---

[72] 王弼注，《老子道德經》，《四部叢刊初編縮本》第 27 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），〈第五章〉。

[73] 「起因無關」意指其因或起於煉氣、服食或觀想，起因各不相同。「目的無關」意指其目的或在成仙，或在成聖，或只是為了健康著想，其目的亦各不相同。

[74] 楊希枚，《先秦文化史論集》（北京：中國社會科學出版社，1995），〈中國古代太陽崇拜研究〉（語言篇）、（生活篇），頁 738-783。

作為身體表徵的能指的先天之氣所以能上現於形軀，它是要實踐的，而且也是要進火的。筆者此處使用「進火」兩字，自然是將丹道的概念引渡進來，但此引渡並非非法，因為在上世紀下半葉出土的馬王堆與郭店儒簡的〈五行〉篇中，其「氣」字多作「氣」或「悉」，其字從「火」，「仁氣」、「禮氣」、「智氣」、「聖氣」之「氣」字無一不作「氣」。「仁氣」和仁的「德形於內」分不開，也和仁德彰顯於體表分不開。仁的表現是整體的形體性的，仁表現於內心，亦即「仁之形」時，即有「仁之行」，「仁之行」即有更深藏其內的「仁氣」流動其間。我們如果對丹道理論不陌生的話，不難在「仁形／行於內」與「行氣」之間，找到對應點。顯然，所謂的思孟學派的「道德之氣」與「行氣」之目標雖然不同，但兩者之距離並沒有想像中的那麼遠。

在戰國時期講求主體轉化工夫的學派中，大概都有「以心引氣以轉化人的存在狀態」此義，不只思孟學派為然。這種「心之行」論不是「行氣」論，但卻有「行氣論」所要達成的效果。屈原的〈遠遊〉篇是先秦時期最像「行氣論」或「內丹論」的著述，其論點與老莊明顯的有重疊之處，與思孟學派也有可相互發揮之處，但分屬不同的哲學系統。蘭因絮果，不同學派的分流無礙於它們分享共同的源頭，關鍵的因素在於意識的活動是有能量的，它會引發氣的熱量，撞擊全身的結構。「神」在修行論中常以「神火」名之，神之所以有火，乃因心氣同流，在心（神）底層的「氣」活動以後，自然帶有熱量。戰國儒道諸子的修行論所以會帶有內丹學的影子，或者說：內丹學所以會借用儒道諸子工夫論的語言，即因此故。

「火」的象徵一旦結合「心行」的論述，而「心行」論述在儒道各家的體系中又和他們的人格終極目標一致，由此推展，我們看到作為「心行」底層的「氣」之意義會逐漸淡化，作主者反而是可見的「心」之作用體。然而，「氣」之作用固然淡化，卻從來不曾退出。其淡化乃因此概念接近共法，體系間的理論區別之效果不強。說到底，「心氣同流」本來就是人的存在的規定，不因人有沒有覺知而改變其存在的地位。有關氣—氣—心與先秦諸子的關係，筆者當另撰一文細論。

六、勇

在一部年代不詳的小說《燕丹子》一書中，[75] 戰國時著名的月旦人物者田光

[75] 此書不太受到學界注意，但孫星衍認為此書作於劉向、司馬遷之前，不無可能是先秦著作。

評鑑燕太子丹的賓客及荊軻的個性：「夏扶血勇之人，怒而面赤；宋意脈勇之人，怒而面青；武陽骨勇之人，怒而面白；光所知荊軻神勇之人，怒而色不變」。[76] 這段描述很誇張，帶有濃厚的鄉野傳奇的意味，而且不無可能是受到五行學說的影響，所以才會有三種不同臉色的敘述。正常情況下，憤怒火氣大，臉色當是赤色，青、白色之說顯然是要配「五行」之套的。但撇去離奇的成分不論，《燕丹子》一書論及憤怒與表情之間的關係倒是有中醫的生理依據的。在中國古老的醫書《靈樞經》中即說道：「勇士者，目深以固，長衡直揚，三焦理橫，其心端直，其肝大以堅，其膽滿以傍，怒則氣盛而胸張，肝舉而膽橫，眥裂而目揚，毛起而面蒼」。[77] 勇士憤怒時，火氣上升，全身燥熱，精神繃緊，胸張肝舉，膽橫眥裂，這是日常生活中時時可以感受到的狀況。唯一有待檢證的是「面蒼」之語，合理的詞語恐當作「面赤」。

與憤怒相關的德目即是「勇」，火曰「炎上」，勇士憤怒時，氣血上衝髮冠，全身每一細胞皆要迸裂躍出，「勇」可視為火行的德目。「勇」德在春秋後大為流行，這是有時代背景的。孟子在著名的〈知言養氣〉章中提到戰國時期流行的幾種「養勇」的方法，其中有北宮黝「不膚撓，不目逃，思以一毫挫於人，若撻之於市朝……惡聲至，必反之」。這是種直接的生理反應的類型。也有孟施捨那種以「量敵而後進，慮勝而後會」為恥的養勇方式，他「視不勝猶勝也」，直往不懼。孟子對這兩種類型都不滿意，他選擇的是曾子那種「自反而縮，雖千萬人吾往矣」的類型，孟子認為這才是大勇。荀子在〈榮辱〉篇提到四種勇：狗彘之勇、賈盜之勇、小人之勇、士君子之勇。在〈性惡〉篇又論述三種勇：大勇、中勇、小勇。其中的大勇是「上不循於亂世之君，下不俗於亂世之民；仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴；天下知之，則欲與天下同苦樂之；天下不知之，則傀然獨立天地之間而不畏」云云，這是他讚美的類型。孟、荀論「勇」，標準相當一致。「勇」的分類如此複雜，這種現象顯示其「類」在當時很重要。在楊柳岸曉風殘月或杏花春雨江南的文治時代，勇士只會是遙遠時代傳來的一縷蹔音，淪為傳奇。語及現實，顯然戰國時代才是講究武德、注重勇氣的時代。

「勇」最初也最常見的性格是血氣加意志的特性，它是中國傳統諸德目中，最接近於生理層面，也是最接近於人作為「智人」此種屬中與動物的連繫性最密切的

---

[76] 孫星衍輯，《燕丹子》，《續修四庫全書》第 1260 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷中，頁 2。

[77] 王冰注，《靈樞經》，《四部叢刊初編縮本》第 19 冊（臺北：臺灣商務印書館，1979），卷 8，〈論勇第五十〉，頁 10。

德目。孔子在有名的人生三階段時已說過：「及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥」（《論語．季氏》），孔子的敘述乃通達之言，也是常識之言。人的生命依生理時鐘，生、老、病、依序展開，年輕時血氣方剛，荷爾蒙特別發達，好鬥，好色，好幻想，這種擴張的生命力是有生理學基礎的。項羽自年少起兵，一路戰鬥，所向無敵。即使最後潰逃到垓下時，雖已窮途末路，但見他面對緊追在後的赤泉侯怒叱一聲，赤泉侯竟然「人馬俱驚，辟易數里」（《史記．項羽本紀》）。《史記》此段話雖帶點說書人敘述的意味，但司馬遷的描述一向是被視為史實的。從今日的觀點來看，血氣方剛如項羽者好鬥，可以說是有演化論的基礎的。

然而，勇之為美德雖然要有血氣的基礎，卻不能僅於血氣，更不能由血氣主導。事實上，在中國傳統主流的詮釋中，只逞血氣之勇，不但不是美德，也不是真正的勇，它還被視為離禽獸不遠，此即荀子所謂：「我欲屬之鳥鼠禽獸」（《荀子．榮辱》）。在戰國時期流行的「勇」之論述中，我們發現：意志居間扮演了極重要的角色。戰國是武將、刺客、游俠當令的時代，這三種人物的共同交集是皆以武勇著名。長平之戰時，白起要面對近五十萬的趙軍壓陣；[78] 荊軻告別易水進入秦宮時，要在禁衛重重中取秦王性命，他們如沒有過人的膽識，其事絕無可為。孟子、荀子論道德皆言及「勇」，子思也論「南方之強、北方之強」（《中庸．第十章》），並以「勇」德鼎足「智」、「仁」兩德，我們只有把這些議題放在當時的時代背景來看，才比較容易瞭解何以在一向以文治之國著稱的華夏世界，「勇」曾一度成為時代的主要關懷。中國的戰國很容易令我們想起日本的戰國、[79] 古希臘的斯巴達、中世紀的十字軍東征或第一、二次大戰時的交戰各國，這些時代都是廣義的戰國時代，任何類型的戰國時代都是武人的天下，武人自有其世界觀。戰爭是勇德的溫床，火氣是引爆武國或文弱之國走向毀滅的導火線。

「勇」雖然是戰國時代各個國家宣揚的武德，也是社會崇尚的德目，但一般的武德無價值方向，在刺客與游俠這個圈子中，我們看到很多的「平生感意氣」（杜甫〈移居公安敬贈衛大郎鈞〉）的事蹟，他們或一時衝動，或感主子之恩惠，結果多以武犯禁，輕生一劍知。在戰國諸學派當中，法家最明確地將「勇」與國家的農戰政策合而為一，血性火氣是要受國家規範的。「勇於公戰，怯於私鬥」（《史

[78] 實際數字不詳，但長平之戰是戰國最慘烈的一場包圍戰，趙軍被圍投降後，被坑殺四十餘萬人，只有兩百多人被故意釋回。趙軍全軍覆滅，趙國等於亡國。長平一戰，雙方動員兵力很可能超過百萬。

[79] 「戰國」並非正式的歷史名詞，一般用來稱呼室町時代爆發之應仁之亂後到安土桃山時代之間的百多年之歷史，此際政局紛亂，群雄割據，烽火不斷。

記．商君列傳》）成為實行法家思想諸國共同遵守的圭臬，三晉（韓、趙、魏）很明顯地宣揚這種道德，商鞅治理下的秦國更是明顯。武德焰烈，勇氣激越，秦國的百姓是梁啟超心目中軍國民的典範，這些軍國民在國家制定的共同規範的引導下，一舉統一了中國。在神祕的五行終始論中，秦代表的是金德。金德講得通，不管就地理位置（秦在西方），就金的象徵（武力、刑法、秋殺），秦國的性格都很像。但如就秦帝國的偉業考量，它體現的也可以說是尚武崇勇的火德。只因以繼承堯帝自居的劉漢興起，火行有人，秦只能盤據西金，赤帝子遂不得不斬白帝子。

但「勇」如是帶有普遍性價值的美德，如作為一種帶有理則的動力，也就是具有一種實踐道德的力量，那麼，它即不能受限於生理的機制，也不能拘囿於與人格成長無關的外在的命令。無疑地，當勇德從血氣之勇躍升到國民的公德時，它已走向普遍化的第一步，但如果國家的目標出了偏差呢？如果勇德是二戰時軸心國的日本或德國所歌詠之、倡導之，而且全民實踐之的武德呢？這樣的武德是否還要讚美？作為國家公德的「勇」從來不能被視為最高價值的道德，而只能是區域利益的共同規範，此義可由歷代連綿不絕的國與國之戰爭見其一斑。無義戰的勇不能稱作勇，孟子早就說過：「《春秋》無義戰」（《孟子．盡心下》）。

我們看過戰國時期儒家對戰爭的批判，即可瞭解為什麼孟子要將「勇」分出層次，而以「自反而縮，雖千萬人吾往矣」作為準繩；子思也以獨立不懼的人格作為真正的「強」，也就是真正的「勇」之內容。[80] 真正的「勇」既不能是純血氣的，它不是生理學的語彙；也不能純是集體性的，它也不是社會學的語彙。人格的成長是個奧祕，它需要穿透社會向度的階段，也需要滲進超越的向度，這是儒家的「勇」概念極明顯的特色。公與私、群體與個人，這種對立的概念組在儒家體系中從來不是分別獨立的，毋寧相反，真正的個性是需要公共性格的，真正的公共性也是要扎根於不可測的人格深淵上之個性的。真正的勇德亦然，明顯的，只有「勇」和「義理」結合在一起而且體現為人格結構的成分時，「勇」才可成為承載道德的載體，它才是可欲的，也才獲得了火德真正的內容。

談到「勇」與人格的關係，我們不能不再回到「勇」的本義上來。如前所述，「勇」原本是建立在血氣衝動上的一種德行，它是盲目的意志之生理面向之屬性。但「勇」的核心價值在於它成為普遍性的道德之動能，如果還原到勇德的存在依

[80] 子思提出南方之強與北方之強的對照後，特別捻出真正的強者乃是：「中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！」趙順孫，《四書纂疏．中庸纂疏》（臺北：新興書局，1972），頁 49。

據，我們不妨說勇德真正的指標在於身體的義理化，亦即形氣主體由義理貫穿，身體的氣血脈動完全法則化、透明化，全身各種生理與心理機能相互一致，心氣融為一體，彼此毫無扞格。這就是所謂的「聲為律，身為度」，[81] 一舉一動全由道德法則所貫穿。學者達到此境地時，「勇」近於「道」，此際的勇德雖仍需要血氣的基礎，但卻已不受限於血氣，它由「小體」的德性變為「大體」的德性。所以一旦義理之勇來臨時，年齡與生理機能皆已不再是限制，儒家所宣揚的大勇人物，其人多非青壯之輩，如「王赫斯怒」而安天下百姓[82] 的文王；牧羊北海海濱的蘇武；歌詠正氣的文天祥，明末為漢民族守節殉國的劉宗周、黃道周。他們其時多已不年輕，他們的血氣之勇顯然是不足的，但他們的義理之勇則沛然莫之能禦，因為他們的義理即勇，勇即義理，「勇」德徹底理性化了。

七、恥與改過

論及「勇」德，我們除了會想到戰國時期的勇士外，也馬上會聯想到「知恥近乎勇」此句名言。「恥」是儒家重視的「國之四維」之一，其地位與「禮、義、廉」並列。「恥」是一種愧歉的情感，一種否定現實的自我之心理動能。由於人的自我防衛機能使然，人要反身判斷自我，知其錯，知其過，坦然面對之，這是極難的事。所以說：「恥之於人大矣，為機變之巧者，無所用恥焉；不恥不若人，何若人有？」（《孟子．盡心上》）機變之巧即是掩飾、辯解，是生命異化的開始。反過來說，學者要坦然面對行為的錯誤以及面對恥感的羞辱，這需要極大的勇氣，所以說「近乎勇」。

羞恥意味著誠實面對自己的錯誤，否定掉部分的自己，這是道德生活的起步。一位不知反省的人，他自然不會有恥感，因此，也自然就沒有新的道德生活可言。

---

[81] 語出《大載禮記．五帝德》，參見王聘珍撰，王文錦點校，《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），卷 7，頁 124。程明道後來引申其義曰：「心是理，理是心，聲為律，身為度」，參見程顥、程頤著，王孝魚點校，《河南程氏遺書》，《二程集》第 1 冊（北京：中華書局，1981），卷 13，頁 139。程伊川再申述其旨趣道：「己便是尺度，尺度便是己」，同前引，卷 15，頁 156。程明道的語言是用以讚美曾子臨終易簀之舉，程伊川則用以讚美顏回，兩人之語皆可謂善解。

[82] 見《孟子．梁惠王下》。「赫」字，《說文》云：「大赤也，從二赤。」「赤」字，從大，從火。一個「赤」字，火氣已不小；「赫」字從「二赤」，文王赫然大怒，其勇的火氣一定更大。但誠如張南軒說的：「大勇者，理義之怒也。血氣之怒不可有，理義之怒不可無。」《孟子集注．梁惠王章句下》，頁 216。

孔子論人的立身行世之道時即言：「行己有恥」，「恥」是內在的法官，也是內在的感化師，它不斷的以使身心不安的動能迫使學者正視個人外在的行為與內在的意識狀態之存在面貌，並思求改變之。「恥」是無法外加的，它是良心的一種另類的呼喚，它只能以「禮」栽培之。所以孔子讚美禮治的政治效果道：「有恥且格」，亦即百姓可以因恥感而自動感化。相反的，以刑治民，也可以治，但不免「民免而無恥」。孟子論恥感的重要性時也說道：「人不可以無恥」，他繼而以套套邏輯（同義反覆）的語式引申說：「無恥之恥，無恥矣！」（《孟子．盡心上》）人生最大的問題，不在個別的問題本身，因為個別的問題如果問題化了，被喚醒了，其問題多可以解決。但問題如果被鈍化了，解消了，道德生命的自我檢證力道被繳械了，問題才大。一個沒有恥感的人，即不會有滌除內在凡庸面向的力道，「恥」此一德目牽涉到真實的自我能否呈現的問題。

在儒家的道德系譜中，德目一般都是正面表列的。在孟子學的傳統中，德目更明顯地多半出自強烈的道德意識，而不同的道德意識可以說出自同一個本心。即使在不涉及性善性惡之說的孔子或言心善性惡的荀子，他們所重視的德目仍是正面開展的類型，若仁、若禮、若義、若智，莫不皆然。相對之下，「恥」代表一種返身清滌祓濯的情感，它是種否定性的道德。如果儒家的「成人」要求學者需在文化世界中成就自體，儒者不能不正視一個連帶而來的結果，也可以說是一項常見的後果，此即人在世界中的日常生活不免庸俗化，不免在群體的價值取向中遺忘自己。此海德格所以批判日常的生活心態；唐君毅所以慨嘆善惡之同根而發；而孔子所以特別反感「鄉愿」帶來的惡劣作風。「恥」感正是要喚醒學者躍出沉淪的非本真世界，讓心靈在返身的痛感中呈顯自己的真實面目，也就是「誠」的狀態。「恥」和「誠」彼此詮釋，互為存在。

「恥」是種返身的判斷，是種強烈的否定感覺，但它的作用不會只是心理的感覺，它會溢出人身的框架，影響禮制的建立。孟子在論喪葬的起源時，曾設想一幕原初的死亡處理方式：親人的屍體被拋棄於山谷間。有一天，為人子經過其地，發現有狐狸啃噬親人骨骸，有蠅蚋姑嘬親人骨肉。為人子見到以後，內心極為不忍：「其顙有泚，睨而不視」（《孟子．滕文公上》）。「其顙有泚」乃是不容自已的生命力量，它由不知名的深處湧現到體表膚色，為人子者於是取土而掩埋之。孟子一再言及道德的依據，或者仁政的依據在於「不忍」，「不忍」實即「忍不住」。學者面對不對的情境時，全身不安，他不忍見到此一情狀，他要改變此一情狀，這種強烈的不安情感即是「恥」感，「恥」感發出來的否定行為即是「改過」。

趙岐在上引「其顙有泚」句後有注云：「泚，汗出泚泚然也……中心慚，故汗泚泚然出於額，非為他人而慚也，自出其心」。「慚」也是一種「恥」，內在的恥感會顯現在膚表的慚愧之汗。在「恥」感與體表汗流之間，有種轉換的關係，孟子由此來說明「一本」的道理。「一本」預設著一種統一的原理，若在身體論述上講即是「身心一如」。但雖說身心一如，誠中形外，這種「一如」的內外模態還是不一樣。我們不妨說：恥感會引發一種火熱的能量，進而影響了體表的顯現。孟子曾引子路的話語：「未同而言，觀其色赧赧然，非由之所知也」（《孟子．滕文公下》）。其語意指與人交，言不由衷，連言者自己都會臉紅。趙岐注：「赧赧然」道：「面赤心不正之貌也」。趙注說得通，但更恰當的解釋當是「心動而面赤」。《說文解字》注解「赧」字亦云：「面慙而赤也」。羞愧之心，人皆有之，似乎不只孟子有此看法，連小學家都是如此注解的。王陽明後來講良知之色「正赤」，[83] 尼采以「能雙頰發紅之動物」[84] 作為人的定義，其語皆近噱，其說皆有據。學者如能隨機指點，由「羞愧會臉紅」此現象指點學子道德情感與生命能量同根而發，從教學效果看，可說是霹靂手段。

羞恥引發的強烈身心翻轉並不是罕見的經驗，司馬遷因替李陵申冤，竟蒙受腐刑，終身以為辱。他說道自己當時的身心狀態：「腸一日而九廻，居則忽忽若有所亡，出則不知其所往。每念斯恥，汗未嘗不發背霑衣也。」[85] 司馬遷認為自己所受的恥辱比死亡還痛苦，比任何可想像的不幸還要不幸，「最下，腐刑極矣！」恥辱的力量竟會蒸發身體的動能為滿身的汗水，其熱能強度猶不止於「其顙有泚」。乾嘉考證學的代表人物閻若璩又是一個例子，他好勝心極強，恥感特別發達，據說其人：「一物不知，以為深恥。遭人而問，少有寧日」。[86] 從孟子的觀點來看，閻若璩可說是恥非所恥，有些「不知類」了，但這無礙於他經歷了真正的羞恥之事件。羞恥或因道義感而生，或因榮譽感而生，或因底下所說的「面子」問題而生，但總是存在的。羞恥常被認為帶來火辣辣的感覺，事實上，「恥」字確實火辣辣。「恥」字與意思為「火熱」的「奭」字原本同部同音，「奭」字原為兩火，傳寫過

---

83 「一士從陽明學，初聞良知，不解。卒然起問曰：『良知何物？黑耶？白耶？』群弟子啞然失色，士慚而赧。先生徐語曰：『良知非白，非黑，其色正赤。』」開口世人輯，《李卓吾先生評點四書笑》（臺北：天一出版社，1985）。此書全書無頁碼，頁碼難以判斷。此則笑話很出名，常見於晚明筆記，餘不贅述。

84 錢鍾書，《管錐編》（北京：中華書局，1979），頁 566。

85 司馬遷，〈報任少卿書〉，收入蕭統，《六臣注文選》，卷 41，頁 26。

86 錢大昕，《潛研堂集．文集》（上海：上海古籍出版社，1989），卷 38，〈閻先生若璩傳〉，頁 672。引語為閻若璩集與陶弘景、皇甫士安相關之語而成，當是自況之意。

程中因訛誤，火字錯成了「百」字。其實一火為赤，兩火為奭，意義無別。[87]「恥」作為一種心理感覺，正指如火如焚的強烈心理驅力。

「恥」代表否定部分現實我的能量，它如火在身體內部燃燒，面對這種強烈情感傳達出來的訊息，學者要面對它，是需要極大的勇氣的。《孟子》書中提到不少不知類的故事：無名指不能伸直般的小問題日夜關心，不遠千里求醫，真正的人生大問題卻不敢碰。[88] 面對真實乃是真正的勇者的行徑，《大學》一書提到人面對真正的問題，恍如被十目所視，十指所指，焉能逃避。如果儒家哲學的核心是生命的學問的話，反省—恥感—改過之說必然會興起。先秦時期，應當流傳不少「子路聞有過則喜」這類的傳聞。「恥」與「改過」在儒家道德哲學中居有核心的地位，是生命能否真實的夢覺關。

「恥」與「改過」在理學文化中發展到另一個高峰，明末尤為講究，李二曲即以「改過」作為為學之首要宗旨。顧炎武雖非理學家，但他以「行己有恥」作為士大夫之大防，這些論點反映了一時之風氣。但最足以反映恥感與改過精神者，竊以為莫過於劉宗周的《人譜》所述。《人譜》所述可說即是知過法、改過法，劉宗周省察過錯之深，可謂窮盡其源之至，開儒學工夫論前所未有之境界。最足以見出「恥」、「改過」之作用者，莫過於底下這段常被引用的功法：學者每日反省自我時，要在桌子上布置一炷香，一盂水，底下安置一塊蒲團。平旦以後，即行入座，底下是接續的內容：

> 交趺齊手，屏息正容。正儼威間，鑒臨有赫，呈我宿疚，炳如也。乃進而敕之曰：「爾固儼然人耳，一朝跌足，乃獸乃禽，種種墮落，嗟何及矣。」應曰：「唯唯。」復出十目十手，共指共視，皆作如是言，應曰：「唯唯。」於是方寸兀兀，痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者。已乃躍然而奮曰：「是予之罪也夫。」則又敕之曰：「莫得姑且供認。」又應曰：「否否。」頃之，一線清明之氣徐徐來，若向太虛然，此心便與太虛同體。乃知從前都是妄緣，妄則非真。一真自若，湛湛澄澄，迎之無來，隨之無去，卻是本來真面目也。[89]

---

87 以上所述參見王獻唐，《古文字中所見之火燭》（濟南：齊魯書社，1979），頁 204。

88 《孟子．告子上》曰：「今有無名之指，屈而不信。非疾痛害事也，如有能信之者，則不遠秦楚之路，為指之不若人也。指不若人，則知惡之；心不若人，則不知惡，此之謂不知類也。」

89 劉宗周著，戴璉璋、吳光主編，《人譜》，《劉宗周全集》第 2 冊（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997），頁 18-19。

《人譜》所述者是要用來取代一時流行的〈功過格表〉的，它作日課用，不是玄想的產物。儒者自有宗教生活，他活在另類的靈性氛圍，《人譜》的懺悔顯示了一種由生命根源處湧現的一種否定現實自我、迴向本根的靈機衝動。「痛汗微星，赤光發頰，若身親三木者」之語即使放在最具苦行精神的教派下比較，其激烈程度都是相當突顯的，其懺悔之情可謂躍然紙上。劉宗周《人譜》的用語與孟子〈滕文公〉篇論孝子葬父的心理動機恰可相互發揮。

從孟子到劉宗周，我們看到一種扎根於生命本質上的道德熱情之因素。晚近論中西「恥感」之異同者，頗有人認為西方之恥感與罪感俱，中國的恥感則與面子俱。從十九世紀末傳教士明恩溥 (Arthur Henderson Smith, 1845-1932) 開始，不斷地有人提出中國人的「面子」問題，其中包括名氣響亮的羅素、尉禮賢、魯迅、林語堂等學界名人。學術意義的研究自胡先縉在上世紀四〇年代初發其先聲以後，代有衍義者，晚近楊國樞、黃光國繼起，更將「面子」議題推到高峰，其影響波及到改革開放後的中國。[90] 上述社會科學學者的觀察或從社會心理學，或從心理人類學立論，觀察各異，但似乎皆支持面子與恥感的緊密關聯。

這些來自於不同職業與學術專業的人士皆指出華人社會重視「面子」的文化現象，「面子」議題似乎成了華人地區社會科學界的一項顯學。如就一般熟悉的華人社會現象考察，上述諸先生之說很符合我們對中國社會的印象，報章、雜誌中要找出例證也絕不難找。然而，筆者不相信「面子」只是華人社群的特殊現象，因為面子是種「面具原型」。[91] 只要人的主體離不開社會的建構，人的主體是在他人的肯認中映照而成，[92] 也是在人生的大舞臺中因各種角色的相互配合而豎立起來的，[93] 那麼，「面子」的作用就很難避免。在《史記》的〈刺客〉、〈游俠〉列

---

[90] 上述的研究史參見翟學偉，《中國人的臉面觀》（臺北：桂冠圖書，1995），頁 19-52。代表性的論點參見黃光國、胡先縉著，《面子——中國人的權力遊戲》（北京：中國人民出版社，2004）。

[91] 「面具原型」是筆者對榮格的 “persona archetype” 的挪譯，此原型意義參見 C. G. Jung, “Psychological Types,” trans. H. G. Baynes, in R. F. C. Hull (ed.), *The Collected Works of C. G. Jung* , vol. 6 (Princeton: Princeton University Press, 1976), pp. 463-470.

[92] 查爾斯．庫利 (Charles Cooley, 1864-1929) 所說的「鏡中我」或「返照我」即是此義。人照鏡以調整全身，人也因設想中的他人對自己之印象而調整自己，人格即在此不斷的反映與回應中建構而成。參見查爾斯．庫利著，包凡一、王湲譯，《人類本性與社會秩序》（臺北：桂冠圖書，1993），頁 134-138。原中譯本「鏡中我」作「鏡中自我」，「返照我」作「反省自我」。

[93] 高夫曼 (E. Goffman) 著，黃愛華、馮鋼譯，《日常生活中的自我呈現》（杭州：浙江人民出版社，1989）。從戲劇論「前臺」、「後臺」的觀點著眼，指出面子的一些要素：印象、前臺、表

傳中，我們看到許多「小不忍則亂大謀」（《論語．衛靈公》）的案例，真正的原因是面子掛不住。然而，日本或西方在近世之前，常有決鬥的社會習尚，決鬥的原因常也是當事者覺得被公眾羞辱了。[94] 我們很難說「不能忍受公開羞辱」和「愛面子」無關，也不能說華人的「好面子」沒有主體性自覺的因素。如果人格不能脫離社會建構的歷程，不管什麼人，面子都是要的，面子掛不住時，主體會受損傷，人格會覺得被侮辱。

「面子」與人的社會性有關，面子受損引發恥感，不管於中於西，這都是常見的現象。然而，「面子」似乎帶有更明顯的華夏文化風土的因素，筆者認為關鍵在於儒家雖然強調道德的自主性，但也強調這種道德的自主性需要社會文化的土壤，亦即風俗或風尚，其道德才能順利修成正果。儒家的道德很重視人與人之間的「倫」之關係，合理的「倫之關係」即是「禮」，「禮」所形成的規範系統即是「禮教」。「禮」是行為語彙，它的內涵要見之於行事。但儒家從孔子以下，大概都會主張仁、禮的一致性，亦即道德行為與道德意識的緊密關聯，論及儒家的道德論述傳統，筆者相信「仁禮的一致性」大概是不分漢儒、宋儒，不分程、朱、陸、王，他們都支持這種主張。

但這種連綿不絕的理念之連續性也許可以反過來看，因為「仁禮之間的不一致」有可能才是社會的現實，所以才需要提出規範性的主張。由於儒家強調家庭、鄰里的價值，儒者需要在社群的互動中產生一種互滲互動的集體臍帶感，這種臍帶感原本意味著一種無法切割的「一體」之隱喻，但「相偶性」的人格構造加上禮制的現實卻使得「鄉愿」的可能性一直存在於儒者的道德生活當中，面子超越了真實。魯迅的吃人的禮教之說，孟德斯鳩 (Montesquieu, 1689-1755) 的「中國的生活完全以禮為指南，但他們卻是地球上最為騙人的民族」[95] 之論，不是空穴來風。

道德的條件、來源、依據為何，這是一個普遍性的倫理學議題。儒家的「仁」字或以「博愛」、或以「生生」、或以「相人偶」、或以「身心」界定之，可以說想分別從主體內部身心之間、人我之間、人與世界之間建立起本質性的關聯，從整

演、面具等，並非中國人特有，而是具有普遍性的概念。高夫曼對中國人的「面子」問題並不陌生，他的戲劇論觀點和漢學概念「面具」關係很深。

[94] 很典型的例子是發生於三百年前日本江戶時代之「赤穗義士」事件。此事件之原始導因（主人公因羞辱而自殺）、後續發展（義士報仇）、最終結局（幕府勒令義士自殺，以保其顏面），可說都與「面子」有關。

[95] 孟德斯鳩著，張雁深譯，《論法的精神》上冊（北京：商務印書館，1959），頁 378。

體的角度看，不同的歷史階段所側重的面向恰好構成了完整的仁之圖像。仁的位階高於其他任何的道德概念，禮要在這個完整的仁之體系中找到位置，面子則需要在仁—禮的架構中得到較低階的定位。很明顯的，依儒家的教義，不管道德成長的構成因素為何，真正的道德判斷不能離開主體的構成，沒有仁的禮不是真正的禮。我們不宜忘掉一項明顯的事實，此即「誠」、「慎獨」是儒家極重視的德性，鄉愿則是儒家一向最急於劃清的人物類型。筆者相信許多的社會科學家從廣義的社會制約論的角度論中西社會的面子與恥感的關係，這種觀察應當有參考的價值，但社會科學的經驗性考察之歸納所得有其適用的範圍。從儒家的道德哲學來看，上述這些觀察的有效性是有限的，不宜推衍到解釋更深層的精神生活。

事實上，「恥」始終是儒門重要的德目，它不是出自耶教，與「原罪」的概念渺不相涉。「恥」出自「性善」或「良知」教的傳統，儒家人士很難不堅持：真正的恥感不能沒有道德意識的依據，道德意識和世界有迴互的關係，和人群有相偶的關係，但迴互和相偶的根源卻是出自人格構造的深淵，它不能脫主體化。說到底，只有良知才能提供道德動能與道德判斷，良知本身才是最高的審判長。它返身判斷，發現意不誠時，其知即會化作「恥」的形式，恥感會在臉色上顯現出來，通常是「赤」此種顏容之氣。儒家自有另類的晬面盎背之「面貌」哲學，此「面貌」與社會面具的「面子」同體而異用，同行而異情。

八、結論

火的使用如果追溯到北京人，其年代已逾五十萬年。如果追溯到雲南的元謀猿人，其年代據說可上溯至一百七十萬年前。[96] 從中土先住民會使用火到華夏文明的出現，中土居民與火交往的時間橫跨了人類文明發展期的幾十倍甚至上百倍之長。依據榮格原型說的估算，這麼長的演變時間，又與人的存在有這麼密切的關係，「火」早已有資格成為身心結構中的原型，其效能與「本能」的功能不相上下。

「火」自見於文獻記載以來，應該即已經歷聖化的過程。天界的太陽與大火被視為「火」的終極來源，也是人間與火相關的事件之模本。人間事務有天上的模本，這是典型的初民思維。從天界取火用的陽燧則是此思維的見證，陽燧所取得的

[96] 資料見楊福泉、鄭曉雲，《火塘文化錄》（昆明：雲南人民出版社，1991），頁 3。

「明火」（一種純淨之火）在早期的祭典中曾扮演重要的角色。陽燧、明火的時代早已過去，沒想到時序進入二十世紀下半葉之後，因能源危機、核電危機，現代天火——亦即太陽能發電竟能再度扮演歷史主角，成了祓潔人類文明的救贖者。「天火」的聖顯作用顯然仍然起了作用，只是「聖」的情感恐已大為減弱。

「火」曾是時間的量度，也是生命與動能的來源。陽光普照，生命復甦，這兩者之間的現象被視為一種因果關係，進一步推論，即是空氣中帶有的火之因素點燃了萬物的生命力，這樣的帶火之空氣即是「氖」，可稱為精氣。精氣說在戰國業已成熟，精氣遍布一切，它是鳥之所以能飛，星之所以能耀的因素，籠統地說，它具備了動力因與物質因。更重要的，它是構成心中之心的要素，亦即它是比一般的意識與軀體還要深入，而且是構成兩者之基層的氣。「心」與「氣」因此有特殊的聯絡管道，此說在後世的丹道或儒道諸子思想中都可見到。「心」與「氣」的關係的哲學意義如何？亦即它超出中國哲學史意義之外的內涵為何？其普遍性之意義如何解釋？恐怕至今仍是有待證成的課題。

回到早期儒道哲學史的現場，我們看到當精氣、天火相合，構成人的基質之後，凡牽涉到生命強烈動能的德目，如勇、如恥、如慚、如愧，都不免需要吸取「火」之動能義、生命義，以作為道德實踐的動力來源。由勇、恥、慚、愧、憤悱、不忍這些道德詞彙隱含的強烈生命動能，我們可以瞭解儒家的道德哲學可視為一種另類的生命哲學。這種「氖」心合一的生命哲學用以溫暖行動者，活化行動者，鼓舞行動者，心氣流動所及的作用場因此形成了一種與周遭區域區隔開來的意義場所。這種強烈意識帶著精氣流行的思想因素在思孟與陸王哲學上看得很清楚，但儒家的其他學派也不可能缺乏這些質素。代表「火」的動態精神可以說是儒門顯著的思想地標，最易與佛老切割。凡是只從「集體主義」或「道德的外在性」界定儒門道德者，可以說都是買櫝還珠，錯失了儒門核心的價值理念。

「火」的精神途徑與中國文明的路程把臂共行，而且仍在進行中。後世中國凡發生改朝換代的事件，「火」行即不時會從沉寂中火爆而出。清末民初這個階段尤為明顯，我們在譚嗣同的《仁書》與郭沫若等人的詩作中，都可看到這種燃爆一切現成秩序的力之衝動。但論及火德理論之發揚，筆者認為表現得最清楚者卻是見於明末的「火」之哲學家，其中，道盛、王夫之與方以智尤為著名，他們是徹徹底底的「火」精神之體現者。但我們如擴大範圍看，其時第一流的儒家學者如劉宗周、顧炎武、傅山、黃宗羲等人，其思想也都蘊含了「火」氣。這些人提供了另外一種

的「火」之故事，箇中因素有的是出自時節因緣，有的是來自深刻的理論創造，不管是隸屬何種的知識類型，它們都很值得在另一個脈絡裡細談。

（責任校對：劉思妤）

引用書目

一、傳統文獻

王夫之，《楚辭通釋》，臺北：廣文書局，1972。
王　充，《論衡》，《四部叢刊初編縮本》第 22 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979。
王　冰注，《靈樞經》，《四部叢刊初編縮本》第 19 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979。
王國維，《觀堂集林》，杭州：浙江教育出版社，2009。
王　弼注，《老子道德經》，《四部叢刊初編縮本》第 27 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979。
王　弼、韓康伯注，孔穎達疏，《周易正義》，收入阮元編，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
王聘珍撰，王文錦點校，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983。
孔安國傳，孔穎達疏，《尚書正義》，收入阮元編，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
司馬遷，《史記》，臺北：臺灣商務印書館，1967。
朱　熹，《四書章句集注》，臺北：鵝湖出版社，1984。
杜　預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，收入阮元編，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
* 洪興祖，《楚辭補注》，臺北：大安出版社，1984。
孫星衍輯，《燕丹子》，《續修四庫全書》第 1260 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
孫詒讓，《墨子閒詁》，《續修四庫全書》第 1121 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
張君房，《雲笈七籤》，《四部叢刊初編縮本》第 28 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979。
陳致虛，《周易參同契分章注》，《四庫全書珍本》第 154 冊，臺北：臺灣商務印書館，1982。
陶弘景，《真誥》，板橋：藝文印書館，1966。
程　顥、程頤著，王孝魚點校，《河南程氏遺書》，《二程集》第 1 冊，北京：中華書局，1981。
曾　慥，《道樞》，《續修四庫全書》第 1293 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
開口世人輯，《李卓吾先生評點四書笑》，臺北：天一出版社，1985。

郭慶藩，《莊子集釋》，北京：中華書局，1985。
楊　倞注，《荀子》，《四部叢刊初編縮本》第 17 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979。
畺良耶舍譯，《佛說觀無量壽佛經》，《大正新脩大藏經》第 12 冊，臺北：新文豐出版，1985。
管　仲撰，房玄齡注，《管子》，《景印文淵閣四庫全書》第 729 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
鄭　玄注，孔穎達疏，《毛詩正義》，收入阮元編，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
_____，《禮記正義》，收入阮元編，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
鄭　玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，收入阮元編，《十三經注疏》，北京：中華書局，1980。
劉宗周著，戴璉璋、吳光主編，《人譜》，《劉宗周全集》第 2 冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。
盧重元注，《列子》，《續修四庫全書》第 958 冊，上海：上海古籍出版社，1995。
蕭　統，《六臣注文選》，《四部叢刊初編縮本》第 92 冊，臺北：臺灣商務印書館，1965。
嚴一萍輯，《帛書竹簡》，板橋：藝文印書館，1976。
* 顧炎武，《原抄本日知錄》，臺北：明倫出版社，1970。

二、近人論著

王士倫，《浙江出土銅鏡》，北京：文物出版社，1987。
王小盾，《中國早期思想與符號研究》，上海：上海人民出版社，2008。
王獻唐，《古文字中所見之火燭》，濟南：齊魯書社，1979。
戈國龍，《道教內丹學溯源》，北京：宗教文化出版社，2004。
卡西勒 (E. Cassirer) 著，關子尹譯，《人文科學的邏輯》，臺北：聯經出版，1986。
弗雷澤 (J. G. Frazer) 著，汪培基譯，《金枝》，臺北：桂冠圖書，1991。
仰哲出版社西洋哲學編譯小組編，《古希臘羅馬哲學資料選輯》，新竹：仰哲出版社，1981。
朱越利，〈炁氣二字異同辨〉，《世界宗教研究》，1，北京：1982，頁 50-58。
利普斯 (E. Julius) 著，汪寧生譯，《事物的起源》，蘭州：敦煌文藝出版社，2000。

貝克萊 (G. Berkeley) 著，高新民、曹曼譯，《西利斯——關於焦油水的功效以及與之有關的、相互引發的其他課題的哲學反思和探討之鏈》，北京：商務印書館，2000。

* 李宗侗，《中國古代社會史》，臺北：華岡出版，1954。

孟德斯鳩 (Montesquieu) 著，張雁深譯，《論法的精神》，北京：商務印書館，1959。

金祥恆，《金祥恆先生全集》，板橋：藝文印書館，1990。

阿羅馬蒂科 (Andrea Aromatico) 著，李曉樺譯，《煉金術——偉大的奧秘》，上海：上海書店，2002。

侯外廬等，《中國思想通史》，北京：人民出版社，1957。

* 柏拉圖 (Plato) 著，王曉朝譯，《柏拉圖全集》，臺北：左岸文化出版社，2003。

耶律亞德 (Mircea Eliade) 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版，2000。

* 耶律亞德著，楊素娥譯，《聖與俗》，臺北：桂冠圖書，2001。

查爾斯．庫利 (Charles Cooley) 著，包凡一、王湲譯，《人類本性與社會秩序》，臺北：桂冠圖書，1993。

高夫曼 (E. Goffman) 著，黃愛華、馮鋼譯，《日常生活中的自我呈現》，杭州：浙江人民出版社，1989。

郭沫若，〈古文字之辯證的發展〉，《考古》，3，北京：1972，頁 1-13。

許進雄，〈燎祭、封禪與明堂建築〉，《中國文字》，19，臺北：1966，頁 1-5。

陳國符，《道藏源流續考》，臺北：明文書局，1983。

陳夢家，《殷墟卜辭綜述》，北京：科學出版社，1956。

張廣保，《唐宋內丹道教》，上海：上海人民出版社，2001。

斯蒂芬．派因 (Stephen. J. Pyne) 著，梅雪芹等譯，《火之簡史》，北京：三聯書店，2006。

黃光國、胡先縉著，《面子——中國人的權力遊戲》，北京：中國人民出版社，2004。

楊希枚，《先秦文化史論集》，北京：中國社會科學出版社，1995。

楊福泉、鄭曉雲，《火塘文化錄》，昆明：雲南人民出版社，1991。

* 楊儒賓，〈昇天變形與不懼水火——論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，71，臺北：1989，頁 223-253。

* _____，〈先秦思想的明暗象徵〉，收入何寅主編，《中國文化與世界》第 6 輯，上海：上海外語教育出版社，1997，頁 134-170。

_____，〈道與玄牝〉，《臺灣哲學研究》，2，臺北：1999，頁 163-195。

_____，〈吐生與厚德——土的原型象徵〉，《中國文哲研究集刊》，20，臺北：2002，頁 383-445。

_____，〈刑一法、冶煉與不朽：金的原型象徵〉，《清華學報》，38.4，新竹：2008，頁 677-709。

榮　格 (C. G. Jung) 著，劉國彬、楊德友譯，《回憶．夢．思考》，北京：遼寧人民出版社，1988。

榮　格著，楊儒賓譯，《東洋冥想的心理學——從易經到禪》，臺北：商鼎文化出版社，2001。

翟學偉，《中國人的臉面觀》，臺北：桂冠圖書，1995。

蒙文通，《古史甄微》，成都：巴蜀書社，1987。

趙順孫，《四書纂疏．中庸纂疏》，臺北：新興書局，1972。

蔡林波，《神藥之殤：道教丹術轉型的文化闡釋》，成都：巴蜀書社，2008。

錢大昕，《潛研堂集．文集》，上海：上海古籍出版社，1989。

錢鍾書，《管錐編》，北京：中華書局，1979。

蕭進銘，〈從外丹到內丹——兩種形上學的轉移〉，《清華學報》，36.1，新竹：2006，頁 31-71。

* 龐　樸，《稂莠集——中國文化與哲學論集》，上海：上海人民出版社，1988。

饒宗頤，〈馬王堆醫書所見《凌陽子明經》佚說〉，《文史》，20，北京：1983，頁 251-253。

御手洗勝，《古代中国の神々——古代伝說の研究》，東京：創文社，1984。

* Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* Princeton: Princeton University Press, 1972.

_____. *The Forge and the Crucible.* Chicago: University of Chicago Press, 1973.

Jung, C. G. “Psychological Types,” trans. H. G. Baynes, in R. F. C. Hull (ed.), *The Collected Works of C. G. Jung*, vol. 6. Princeton: Princeton University Press, 1976, pp. 463-470.

（說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography）

Selected Bibliography

Eliade, Mircea. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy.* Princeton: Princeton University Press, 1972.

_____. *Sheng yu Su (The Sacred & the Profane: The Nature of Religion)*, trans. Su-e Yang. Taipei: Laureate Book, 2001.

Gu, Yan-wu. *Yuanchaoben Rizhilu (Record of Daily Study Reprinted from Its Handwriting Copy)*. Taipei: Ming Lun Press, 1970.

Hong, Xing-zu. *Chuci Buzhu (An Amended Edition of the Annotation of the Chuci)*. Taipei: Da An Press, 1984.

Li, Zong-dong. *Zhongguo Gudai Shehui Shi (History of Chinese Ancient Society)*. Taipei: Hwa Kang Press, 1954.

Pang, Pu. *Langyouji: Zhongguo Wenhua yu Zhexue Lunji (A Collection of Essays on Chinese Culture and Philosophy)*. Shanghai: Shanghai Renmin Chubanshe, 1988.

Plato. *Bolatu Quanji (Complete Works of Plato)*, trans. Xiao-zhao Wang. Taipei: Rive Gauche Publishing House, 2003.

Yang, Rur-bin. "Shengtian Bianxing yu Buju Shuihuo (Ascending to Heaven, Changing Shapes, and Fearlessness of Fire and Water)," *Hanxue Yanjiu (Chinese Studies)*, 71, 1989, pp. 223-253.

_____. "Xianqin Sixiang de Mingan Xiangzheng (The Light and Dark Symbols of Pre-Qin Thoughts)," in Yin He (ed.), *Zhongguo Wenhua yu Shijie (Chinese Culture and the World)*, vol. 6. Hong Kong: Shanghai Foreign Language Education Press, 1997, pp. 134-170.

Temporal Form, Ritual and the Sense of Shame: The Symbolic Form of Fire

Yang, Rur-bin
Department of Chinese Literature
National Tsing Hua University
rbyang@mx.nthu.edu.tw

ABSTRACT

Among the five elements, the origins of the element fire are the most mysterious. Although the other four elements are connected with heaven in one way or another, their essences are nevertheless rooted in earth. By contrast, the source of fire was thought to be in the heavens; in particular, in the sun and the star called "great fire." The sun, moon and stars all follow set courses, which constituted the origins of the temporal dimensions of the year, month and days. Time is thus the foundation upon which all experience is established, or what Kant calls "form." Among the sun, moon and stars, the heat emitted by the sun can be viewed as "heavenly fire," which was used in reverential offerings to the spirits. Fire also made possible cooked food, which gave rise to both civilization and social order. It moreover kindled the concepts of "heavenly fire," "sacrificial fire," and "cooked food," which were the origins of ritual.

Fire brought with it illumination and kinetic energy, and as such it was the source of life. One type of subtle life-giving fire was called "refined essence," and refined essence can fundamentally be read as a synonym of *qi*. The conscientization of *qi* was precisely the original mind of the fundamental nature's refined essence, and similar concepts describing this mind include the "innate knowledge of the good," the "mind within the mind" and the "great mind." The original mind's natural aspect is *qi* (its appositional phrases include night *qi*, innate *qi*, and the mother of *qi*). Following the Warring States period, individuals began to study this life-giving fire. The *dao* of interior alchemy is learning dedicated to cultivating the natural aspects of *qi*; the practical philosophy of the Confucian *dao,* which seeks to transform the preserved condition of human beings through conscious effort, changes one's constitution through *qi* in order to verify transcendence.

Due to the fact that fire possesses the meanings of kinetic energy and illumination,

it imbued the practical implementation of human ethics with a sufficient motive force. The virtues of courage, shame, correcting errors, and the refusal to countenance wrongs were all derived from the spirit of fire. Among the five elements, only fire manifests the power of negativity inherent in self-reflection and self-criticism. It moreover shares points of connection with the notions of repentance and sin found in the great religions of the world.

Key words: sun, fire, ritual, interior alchemy, courage, shame

（收稿日期：2012.9.19；修正稿日期：2012.12.25；通過刊登日期：2013.5.17）