

“陰陽” “五行” 學說的文化反思

陳炎

(山東大學 文藝美學研究中心，山東 濟南 250100)



[摘要]與古代西方人以語言—邏輯為核心而不斷展開“因果”推理、“邏輯”演繹的“邏格斯中心主義”不同，古代中國人習慣於將客觀事物和社會生活放在“陰陽”“五行”的思維模式和理論框架中加以理解和論證。從發生學的角度上看，“陰陽”觀念來自“人類自身的生產”，是從兩性關係入手所引發出來的兩種相反相成的宇宙動力；“五行”觀念來自“生活資料的生產”，是從生產資料和生產工具入手所歸納出來的五種最為基本的物質元素。從方法論的角度上講，前者的要義是“對立統一”，後者的要義是“循環往復”。這種特定的思維模式和理論框架既有其素樸、幼稚的內容，又有其辯證、合理的因素；既導致了許多封建迷信的文化糟粕，又造就了一些獨具特色的科學成果。今人既不應該以一種國粹主義的態度為其護短，無視其特有的歷史局限；也不應該以一種虛無主義的態度對其批判，否定其所包含的民族智慧；應該放在特定的歷史背景和特殊的文化語境中對其反思，在批判的繼承中煥發其不朽的生命。

[關鍵詞]陰陽 五行 思維 模式

[作者簡介]陳炎(1957—)，男，北京市人，文學博士，山東大學副校長兼研究生院院長、文藝美學研究中心教授、博士生導師，同時兼任國務院學科評議組成員、教育部社會科學委員會委員、中華美學學會副會長、中國文藝理論學會副會長、中國墨子學會常務副會長等職，主要從事文藝學、美學、中國傳統文化研究，代表性著作有《積澱與突破》、《多維視野中的儒家文化》、《日神與酒神》、《中西比較美學大綱》(與周來祥合著)、《儒、釋、道的生態智慧與藝術訴求》等，主編《中國審美文化史》(四卷，撰寫第三卷)。

Title: Cultural Reflection on the Doctrine of "Yin and Yang"and the "Five Elements"

Abstract: Different from the Western Logos center in which causal reasoning and logical deduction are carried out based on language and logic, Chinese ancients were accustomed to understanding and demonstrating natural and social phenomena in the framework of yin and yang and the Five Elements. Genealogically speaking, the ideas of yin and yang originated from the reproduction of humans themselves, that is, to abstract the general binary powers interacting each other which take the intercourse between the male and female as its model. The idea of the Five Elements, on the other hand, are five basic constituents of matter abstracted from the means of material production. Methodologically speaking, the essence of yin and yang is the unity of opposites, while that of the Five Elements is movements in circles. The patterns of thinking and theoretical framework as such, be simple and naïve as they may, have some sense in terms of dialectics. They have produced some scientific achievements in a special fashion as well as some superstitions and cultural rubbish; therefore, it might be necessary to exam them in their historical and cultural backgrounds.

Keywords: yin and yang, Five Elements, thinking, pattern

Author: Chen Yan is a PhD in Arts. He is currently the professor at the Center for Aesthetics and Literary Theories of Shandong University. He is mainly engaged in the studies of literary theory, aesthetics and Chinese traditional cultures.

古代中國人與古代西方人不僅看待世界的態度不同，而且思考問題的方法也不同。這種“世界觀”與“方法論”的不同，不僅構成了中國與西方不同的哲學形態，而且決定了中國與西方不同的科學形態。

與古代西方人以語言一邏輯為核心而不斷展開“因果”推理、“邏輯”演繹的“邏格斯中心主義”不同，古代中國人習慣於將客觀事物和社會生活放在“陰陽”“五行”的思維模式和理論框架中加以理解和論證。這種特定的思維模式和理論框架既有其樸素、幼稚的內容，又有其辯證、合理的因素；既導致了許多封建迷信的文化糟粕，又造就了一些獨具特色的科學成果。面對這種局面，以往的學者或強調其素樸幼稚的內容、封建迷信的糟粕，從而將其視為文化的垃圾而簡單地丟棄；或強調其辯證合理的因素、獨具特色的成果，因而將其視為民族的瑰寶而一味地推崇。而在筆者看來，上述兩種觀點或許均有其合理的因素，但又各有其片面的局限，因而有必要站在今人的立場上，將“陰陽”“五行”的思維模式和理論框架放在特定的歷史背景和特殊的文化語境中加以重新反思。

反思“陰陽”“五行”的思維模式，有必要先追溯一下“陰陽”“五行”觀念的起源。在這個問題上，梁啟超的《陰陽五行說之來歷》一文曾經產生過重要影響。他通過對老子、孔子之前的《詩經》、《書經》、《易經》、《儀禮》所載“陰”“陽”二字逐一排查後發現：第一，從數量上看，“《詩經》言陰者八，言陽者一。《書經》言陰言陽各三”。也就是說，在老子、孔子之前的可靠典籍中，“陰”“陽”二字的使用率是很低的。第二，從文字搭配上看，“陰陽二字連用者，惟《公劉》‘既景乃崗，相其陰陽’一語，謂在山崗上測日影，察其向背云爾，與後世所謂陰陽之義迥別”。也就是說，在老子、孔子之前的可靠典籍中，“陰”“陽”二字往往孤立使用，並沒有形成一個固定的合成詞，即使偶有連用，也與今義不同。第三，從語義上看，“商周以前所謂陰陽者，不過自然界中一種粗淺微末之現象，絕不含有何等深邃之意義”。也就是說，在老子、孔子之前的可靠典籍中，“陰”“陽”二字祇是指具體的生活物象，還沒有上升為抽象的哲學範疇。第四，從典籍的分佈看，除《詩經》《書經》之外，《儀禮》中並無“陰”“陽”二字，“最奇者《易經》一書，莊子所謂‘易以道陰陽’者，卦辭爻辭中，僅有此‘中孚九二’之一條，單舉一陰字”。據此，梁啟超認為：“然則此語祇能作孔子所贊之《易》解。”^①也就是說，《莊子·天下》“易以道陰陽”中的“易”並不是指原始的《易經》，而應是傳為孔子所著的《易傳》。

梁啟超在這篇文章中不僅對“陰陽”二字的來歷進行了研究，而且對“五行”一詞的出處進行了梳理：第一，《尚書·甘誓》中雖有“有扈氏威侮五行，怠棄三正”的最早記述，但畢竟語焉未詳，難以確考。第二，《尚書·洪范》對“五行”雖然有着更為明晰的解釋：“一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。”然“此不過將物質區分為五類，言其功用及性質耳，何嘗有絲毫哲學的或術數的意味？”^②第三，“除《書經》此兩文外，《詩經》、《儀禮》、《易》經傳乃至《老子》、《論語》、《孟子》，皆不見有以五行二字連文者。……惟《墨子·經下》及《經說下》云：‘五行毋常勝，說在宜。’‘五合，水火土，火離然。火爍金，火多也。金靡炭，金多也。合之府水，木離木……’”^③以及《荀子·非十二子》中：“案往舊造說，謂之五行，甚僻遠而無類，幽隱而無說，閉約而無解。

^{①②③} 梁啟超：《飲冰室文集》（昆明：雲南教育出版社，2001），吳松等點校，第3278、3280、3281頁。

案飾其辭而祗神敬之，曰：此真先君子之言也。子思唱之，孟軻和之”等隻言片語。因此認為：“五行說之極怪誕而又組織者，始見於《呂氏春秋》之十二覽。”並根據以上的發現，最終得出結論說：“春秋戰國以前，所謂陰陽，所謂五行，其語甚希見，其義極平淡，且此二事從未嘗並為一談。諸經及孔、老、墨、孟、荀、韓諸大哲，皆未嘗齒及。然則造此邪說以惑世誣民者誰耶？其始蓋起於燕、齊方士。而其建設之，傳播之，宜負罪責者三人焉：曰鄒衍，曰董仲舒，曰劉向。”^①

由於梁啟超未能看到後來在湖北省荊門市郭店村楚墓中出土的竹簡，因而不可能知道《太一生水》篇中對“陰陽”的論述和《五行》、《德聖》篇中對“五行”的描寫。而從時間上看，這三篇文章不在《呂氏春秋》之後；即使與鄒衍的年代相近，楚簡也未必會受到齊人的影響。所以，梁啟超的觀點是值得商榷的。

郭店楚簡的《太一生水》篇中寫道：

所生也。濕燥者滄熱之所生也。滄熱者四時之所生也。四時者陰陽之所生也。陰陽者神明之所生也。神明者天地之所生也。天地者太一之所生也。

是故太一藏於水，行於時。週而或始，以己為萬物母；一缺一盈，以己為萬物經。

此天之所不能殺，地之所不能厘，陰陽之所不能成。君子知此之謂道也。

這篇文字已多處用到“陰”“陽”二字，不僅連用成詞，而且涉及宇宙發生論的問題，因而不能不說是哲學範疇。

郭店楚簡的《五行》篇中寫道：

五行：仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。義形於內謂之德之行，不形於內謂之行。禮形於內謂之德之行，不形於內謂之行。智形於內謂之德之行，不形於內謂之行。聖形於內謂之德之行，不形於內謂之（德之）行。

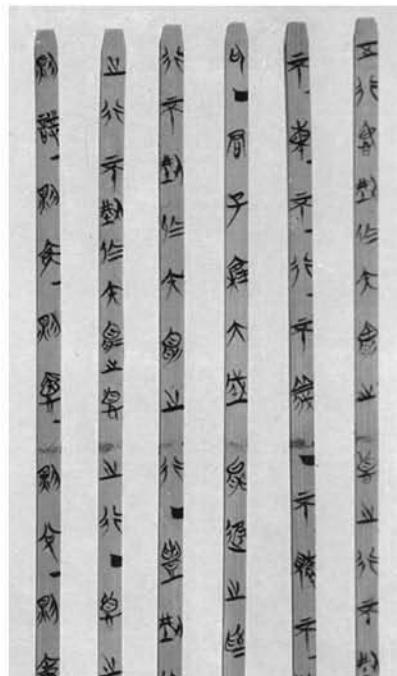
五行皆形於內而時行之，謂之君子。^②

這篇文字不僅明確使用了“五行”的概念，而且詳細論述了仁、義、禮、智、聖這五種品格由“形於內”到“顯諸外”的過程，強調了君子由內“德”而外“行”的修煉過程。這種論證方式，似乎顯示了由金、木、水、火、土之自然界的“五行”，向仁、義、禮、智、聖之人格理想的“五行”的引申與發揮。

與《五行》篇一樣，《德聖》篇也將“五行”作為君子之德的必備條件，因而也同樣應該引起重視：

德聖：四行成，善心起，四行形，聖氣作；五行形，德心起，和謂之德，其愛謂之一。其愛謂之天，有之者謂之君子，五者一也。^③

郭店楚簡所提供的這些新材料似乎在一定程度上證偽了梁啟超的觀點。首先，先秦時代的“陰陽”“五行”思想並不像梁啟超所說的那樣稀薄；至少在戰國時代，這種觀念已經相當廣泛並深入人心了。其次，從思想來源上看，有學者認為，《太一生水》屬於道家著作，《五行》、《德聖》



郭店楚墓竹簡（部分）

① 梁啟超《飲冰室文集》，第3282頁。

② 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998），第149頁。

③ 《馬王堆漢墓帛書》（北京：文物出版社，1980），國家文物局古文獻研究室編，第39頁。

則可能出自儒家學派的子思，因而與梁啟超關於“造此邪說以惑世誣民者誰耶？其始蓋起於燕、齊方士”的觀點並不吻合。也就是說，“陰陽”“五行”觀念並不一定出自左道旁門，或許在所謂正統學派中也有一席之地呢！

二

那麼，古人何以會產生這種奇特的思維模式和理論框架呢？

先說“陰陽”。此種思維模式並非什麼地方術士、左道旁門的創造，而恰恰來自中國古代最為重要的學術典籍《易經》。儘管從文字表述上看，《周易》古經中祇有“--”“—”二爻而無“陰”“陽”二字，祇有到《周易·說卦傳》中有了“觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻”的觀點和《周易·繫辭傳上》中有了“一陰一陽之謂道”，以及《莊子·天下》中有了“《易》以道陰陽”的說法之後，人們纔將原來的“--”“—”二爻與“陰”“陽”二字對應起來。但後人的這一闡發，又恰恰涉及了《周易》思想的核心與關鍵。

現在人們看到的《周易》一書是由《易經》與《易傳》兩部分組成的，《易經》又是由“象”與“辭”兩部分組成的。反過來，從解釋的順序來看：《易傳》是用來解釋《易經》的，《易經》中的“辭”是用來解釋“象”的，而《易經》中的每個卦象又是由“--”“—”二爻組成的。於是，對於“--”“—”二爻的理解便成為理解整個《周易》思想的核心。這個問題解釋對了，後面的闡發纔有可能找到門徑；這個問題解釋錯了，後面的闡發則必然會南轅北轍。

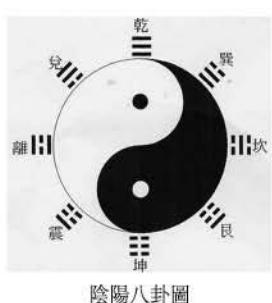
那麼，《易經》中的“陰”、“陽”或者說“--”“—”二爻的本意究竟是什麼呢？這一“易學”領域中的“哥德巴赫猜想”曾引起許多研究者的揣測和推斷。在諸多的揣測和推斷中，那種認為“—”“--”二爻分別象徵男女生殖器的觀點最大膽，也最能令人信服。^①儘管這種解釋因觸犯了後人的倫理觀念因而很難讓人接受，但卻非常符合古人的生活條件與生命需求。我們知道，從男女交媾到繁衍子嗣，這期間一般要經過十個月左右的時間，因而其因果鏈條並不是那麼容易被發現的。因此，在出生人口死亡率很高、人口平均壽命又很短的上古時代，人們自然會對男女生殖器在生育中所產生的作用抱有極大的好奇心，而男女交媾與繁衍子孫之關係的發現，也便具有石破天驚的重大意義：在生產方式上，它是人類由狩獵向畜牧業發展的一個關鍵因素；在社會關係上，它是人類由母系社會進入父系社會的必要條件。這一秘密的發現不僅對人類社會的進步產生了巨大的推動作用，而且也深刻地影響着先民們對於宇宙萬物的總體觀念。

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦。^②

可以想象，當伏羲氏之類的古之賢者發現了男女交媾以生育子孫的秘密之後，便把這種知識擴而大之，不僅發現動物也是雄雌交媾的產物，而且認為整個宇宙萬物都是由兩種相反相成的原始生殖力量共同作用的結果。於是便類比男女生殖器的形式，產生了“—”“--”二爻，並推演出八卦乃至六十四卦，以預測和把握人生、社會、宇宙的規律。因此，這裏所謂的“近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦”，

^① 此論可見1923年錢玄同“答顧頡剛先生書”，收入《古史辨》（上海：上海古籍出版社，1982），第1冊中編，第77頁（原文：“我以為原始的易卦，是生殖器崇拜時代底東西；‘乾’‘坤’二卦即是兩性底生殖器底記號”）。周予同1927年也提出了相似的觀點，見《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1983），第86頁；又見郭沫若：《中國古代社會研究》（北京：人民出版社，1964），第23頁；《章太炎全集》（上海：上海人民出版社，1984），第3冊，第380頁。

^② 《周易·繫辭傳》（上海：上海古籍出版社，2004）。





即是說近取自人類自身的男女之器，遠取自動物自身的牡牝之器，然後引申、推演，形成八卦。

這種理解絕非臆斷，我們可以在《周易·繫辭傳》中找到明確的根據：

乾，陽物也。坤，陰物也。

夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闊，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。

由於乾、坤兩卦分別是由“—”、“--”二爻派生出來，對於前者的“其靜也專，其動也直”，陸德明認為“專”為“搏”字，而“搏”同“團”；馬王堆出土的帛書《繫辭》“專”作“圈”，而“圈”同“圓”。也就是說，它安靜的時候是團團圓圓的，祇有在動的時候纔會直起。這分明是在形容男性生殖器的兩種狀態，所以接下去纔說“是以大生焉”。對於後者的“其靜也翕，其動也闊”，宋衷註：“翕，猶閉也”；陸德明引陸續註：“闊，開也。”也就是說，它安靜的時候是合閉的，祇有在動的時候纔是闊開的。這分明是在形容女性生殖器的兩種狀態，所以接下去纔說“是以廣生焉”。從這一角度考慮問題，所謂“陰陽合德而剛柔有體”，“剛柔相推而生變化”，^①最初並不是一種抽象的理論概括，而是有所特指的。這種理解絕非下流，它遵循了上古人類質樸而無邪的心理。

從早期的出土文物上看，人類不少地區的史前遺址中都曾大量存在着生殖崇拜的現象。如遼寧省喀左縣東山嘴紅山文化遺址中的橢圓形祭壇附近發現的兩尊孕婦裸體陶像，遼寧省朝陽市牛河樑紅山文化遺址的“女神廟”中出土的幾尊女性泥塑，青海省樂都縣柳灣出土的一件女性人像陶壺，都極力突出其生殖器官的描繪；而作為男性生殖器官的陶祖，也在屬於仰韶文化的陝西省銅川市李家溝、西安市臨潼姜家寨，屬於大汶口文化的山東省濰坊市羅家口遺址，屬於屈家嶺文化的湖北省京山縣屈家嶺遺址，屬於龍山文化的陝西省華縣泉護村遺址、長安縣客省莊遺址、河南省信陽市三里店遺址等地反覆出現。除了男女生殖器官的單獨表現之外，中國的先民們還對男女交媾的場面進行了摹寫。如新疆維吾爾自治區呼圖壁岩畫中，有一個巨大的女性群舞場面，在這些細腰肥臀的女性旁邊，斜臥着一個男子的身軀，其勃起的陰莖直指那群跳舞的女子，性的意味十分明確；而在畫面的另外一處，赤裸裸地站着兩個正在交媾的男女，男子的陰莖得到了極度的誇張，儼然是一個橫亘在那裏的“—”爻。當然了，從男女生殖器官的具體描寫到“—”“--”二爻的高度概括，這中間可能還有着許多過渡形態，或許新石器時代大量出土的玉琮和玉璧便具有這種意味。而這一外在形象的抽象過程，也正是一種對立統一的辯證思維的形成過程。

德國哲學家恩格斯（F. V. Engels, 1820—1895）認為：“根據唯物主義觀點，歷史中的決定性因素，歸根結蒂是直接生活的生產和再生產。但是，生產本身又有兩種。一方面是生活資料即食物、衣服、住房以及為此所必需的工具的生產；另一方面是人類自身的生產，即種的繁衍。”^②如果說“陰陽”觀念來源於“人類自身的生產”，那麼，“五行”觀念則來源於“生活資料的生產”。

客觀世界是無限複雜的，而人們的認識能力則是極為有限的。要用有限的認識能力去理解無限的客觀世界，最為直接的方法就是將其簡化。因此，那種將無限複雜的物質世界簡化為幾種元素並加以把握的企圖在早期人類文明中是普遍存在的。例如，古希臘的哲學家恩培多克勒（μπεδοκλ，前490—前430）曾提出過著名的“四根說”，認為火、土、氣、水是組成

① 《周易·繫辭傳》。

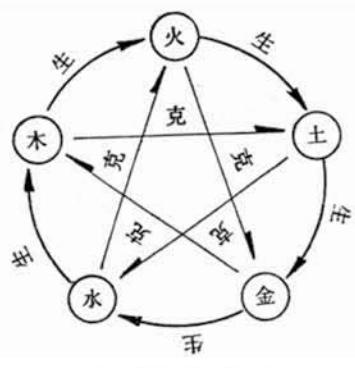
② 《馬克思恩格斯選集》（北京：人民出版社，1972），第4卷，第2頁。

萬物的根本元素。古印度也有地、水、火、風“四大元素”的說法。與這些觀點不同的是，中國古代的“五行”說無論是從要素的選擇上，還是從功能的理解上，抑或是從結構的聯繫上，都有着更為合理、更為豐富、更為複雜的精神內涵。

首先，在要素的選擇上，中國古代的“五行”說認為，物質世界是由金、木、水、火、土這五種基本元素構成的，而這五種元素的選擇，與當時人們的生產和生活有着極為密切的關係。在上古時代，人們的生產方式極為簡單，所使用的生產資料和生產工具也極為有限，其中最為重要的不外乎金、木、水、火、土。金屬冶煉技術的掌握，是文明產生的首要條件。有了金屬，人們就可以製造鋒利的武器和堅硬的農具，以進行狩獵活動，從事農業生產。考古學發現，中國的夏、商、西周時代的金屬農具尚不多見，青銅的冶煉也主要用於禮器和兵器的製造，而大量的農具則是由石器、蚌器和木器構成的。因此，比石器和蚌器更為可塑的木器，也便成為僅次於金屬的重要元素。木頭不僅可以製造工具，而且可以建造房屋，使原始的人們免於野獸的侵襲。“上古之世，人民少而禽獸衆，人民不能勝禽獸蟲蛇。有聖人作，構木為巢以避群害，而民說(悅)之，使王天下，號曰有巢氏。”^①考古學家發現，新石器時代的房屋主要是用木頭建造的。與木同樣重要的是水，水不僅可以滋養林木，而且可以灌溉糧田。“中古之世，天下大水，而鯀禹決瀆。”^②一些歷史學家認為，正是在“大禹治水”之類的治理水患的過程中，黃河流域纔漸漸形成了最初的國家形態。水的溫度是要由火來煮沸的，上古時代“民食果蓏、蚌蛤，腥臊惡臭而傷腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火，以化腥臊，而民說(悅)之，使王天下，號曰燧人氏。”^③火的利用，不僅改變了人類的飲食習慣，而且促進了青銅器和陶器的生產。陶器的坯胎是由泥土做成的，而土壤不僅可以燒陶，更是農業生產所不可或缺的前提……如此說來，中國的古人之所以將金、木、水、火、土稱之為“五行”，是因為這五種元素在當時的生產和生活中發揮着極為重要的作用。古人甚至有理由認為，生活中的萬事萬物，都是由這五種元素創造出來的。例如，有了金、木、土，人們就可以創造出房屋；有了土、水、火，人們就可以創造出陶器……。

其次，中國古人心目中的“五行”，不僅代表著五種不同的元素，而且代表著五種不同的功能。《尚書·洪範》云：“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。”這種性質和功能的拓展可以是多角度和全方位的。例如，“五行”可以代表五種不同的顏色：金，白色；木，青色；水，黑色；火，赤色；土，黃色。“五行”可以代表五種不同的氣象：金，燥；木，風；水，寒；火，暑；土，濕。“五行”可以代表五種不同的方位：金，西方；木，東方；水，北方；火，南方；土，中央。不僅如此，“五行”還可以代表五種不同的味道：苦、酸、甜、辛、鹹。“五行”還可以代表五種不同的音階：徵、角、宮、商、羽。“五行”還可以代表五種不同的品德：仁、義、禮、智、信……儘管這些元素的性質和功能有些牽強附會，然而正是對各種元素不同功能的理解和利用，纔形成了古人素樸唯物的世界觀和普遍聯繫的方法論。

最後，中國古人認為，構成物質世界的五種元素不僅有不同的功能，而且彼此之間還有着一物降一物的辯證關係。《黃帝內經·素問·保命全形論》對“五行”之間的關係進行



五行相生相克示意圖

^{①②③} 《韓非子·五蠹》（上海：上海古籍出版社，1989）。

了這樣的解釋：“木得金而伐，火得水而滅，土得木而達，金得火而跌，水得土而絕。”從直觀的經驗看：金克木，是因為金屬鑄造的工具可以砍伐樹木；木克土，是因為木制的農具可以耕耘土壤；土克水，是因為泥土可以修築堤壩以防水患；水克火，是因為水可以熄滅燃燒的火焰；火克金，是因為熾熱的火焰可以熔解金屬。不僅“五行”之間有着相反、相克的關係，而且它們之間也有着相成、相生的關係：金生水，是因為所有金屬都可以熔化為像水一樣的液態；水生木，是因為水的灌溉能够使樹木生長；木生火，是因為木頭可以作為燃料而燒火；火生土，是因為火燃燒後會成為灰燼；土生金，是因為金屬的礦石蘊藏於泥土之中……儘管這些相生相剋的比附過於簡單，然而中國古人正是由此出發而試圖掌握客觀事物之間矛盾運動的規律，並進而揭示其相互之間循環往復的生態聯繫。

總之，“陰陽”的思維模式與“五行”的理論框架其實並不神秘，它們不過是中國古人從“人類自身的生產”和“生活資料的生產”中總結出來的原始經驗，並將其上升到認識世界和改造世界的理論高度，在日常生活中加以發揮和運用罷了。就其產生的歷史條件而言，這種思維模式和理論框架無疑是幼稚的、素樸的；就其所包含的思想內容而言，這種思維模式和理論框架則又有着辯證的、合理的因素。

三

從近年來學術界研究的結論看，最早將“陰陽”“五行”觀念合二為一，並運用於醫學研究的著作是《黃帝內經》、《黃帝八十一難經》。儘管對這兩部假托黃帝、岐伯等人言論的著作成書年代還有分歧（或說是戰國，或說是秦漢之際，或說是漢代中期），但兩書奠定了中國醫學的理論框架並對後世產生了深遠影響是毫無疑問的。

與從“因果”關係入手來看待人體疾病的西醫不同，中醫不把疾病的出現看成是某種病原體（如細菌）對人體侵害的結果，而是把疾病看成是人體陰陽關係失衡的結果：

黃帝曰：陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也，治病必求於本。^①

以“陰陽”關係為指南，中醫認為，機能亢進、津液淤積等熱症多屬陽盛，而機能衰退、津液消耗等寒症則多屬陰盛。陽虛就要補陽，補陽的藥能夠促進新陳代謝，增強人體活力；陰虛就要補陰，補陰的藥能夠補充體內的物質消耗，維持機體的正常運作：

陰盛而陽虛，先補其陽，後瀉其陰而和之。陰虛而陽盛，先補其陰，後泄其陽而和之。^②所以，中醫的治療方針並不是從“因果”關係出發，用一種物質（如抗生素）來消滅另一種物質（如病菌），而是從“陰陽”關係入手，採取表裏雙解、攻補兼施的方法，使原來失去平衡的身體機能恢復常態。也正因如此，中藥的配製和使用方法也與西藥不同，它不講究“提純”而講究“配伍”，即因地、因時、因人、因症而不斷調整配方，使陰陽有變而法無定法。

與從“機械論”入手來看待人體機能的西醫不同，中醫不把人體的各種器官看成是孤立運作的物質實體，而是注重各種器官的功能及其相互轉化的關係。以“五行”相比附，中醫把肺、肝、腎、心、脾稱之為“五臟”：肺配金，故而能像金屬器皿一樣發出聲響；肝配木，故而具有像木一樣善於疏散的功能；腎配水，故而具有像水一樣排泄流淌的功能；心配火，故而具有像火一樣發赤於面的特點；脾配土，故而具有像土一樣消化吸收的功能……就像金、木、水、火、土之間的任何一種元素的泛濫都會導致整體的失衡一樣，肺、肝、腎、心、脾之間的任何一種器官的失序都會導致整體功能的紊亂。因此，某一器官出了毛病，不

^① 《黃帝內經·素問·陰陽應象大論》（北京：人民衛生出版社，1963）。

^② 《黃帝內經·靈樞·終始》。

僅要對其自身加以治療，而且要對與之相關的其他器官加以調整，即通過“虛則補其母，實則瀉其子”^①的方式，使人體的各個器官在相生相剋、相反相成的協調運動中達到和諧與平衡的有序狀態。

依照這種“陰陽”“五行”的思維模式，儘管中醫在疾病的成因方面沒有像西醫那樣建立起精准的細菌、病毒理論，儘管中醫在人體的理解方面沒有像西醫那樣建立起切實有效的解剖學原理，這一切都使得中醫的診斷和治療手段還祇是停留在經驗直觀的水平上，因而不能與西醫相提並論；但其所包含的辯證思想和系統觀念卻不乏高明與深刻之處，甚至使西醫望塵莫及。這一點，也正是中國這門古老的科學至今仍具有生命力、未來更具有前景的關鍵所在。

如果說，在自然領域，最能體現“陰陽”關係的是中醫；那麼，在社會領域，最能體現“陰陽”關係的是軍事。范蠡云：“天道皇皇，日月以爲常，明者以爲法，微者則是行。陽至而陰，陰至而陽；日困而還，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，與之俱行。後則用陰，先則用陽；近則用柔，遠則用剛。”^②由於戰爭的矛盾雙方常常並不處於單向制約的因果關係之中，而是處在彼此消長、相互轉化的陰陽關係之中，因而特別適合於以“陰陽”的思維結構將其納入強弱、虛實、遠近、明暗、真假等範疇來加以研究：

兵者，詭道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之遠，遠而示之近。利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之，親而離之。
攻其無備，出其不意。此兵家之勝，不可先傳也。^③

因此，中國古代的許多軍事家，如孫武、范蠡、孫臏等，都非常善於運用“陰陽”之間的辯證關係來分析和處理戰爭中的剛柔、奇正、攻防、主客、虛實、勞逸諸種矛盾因素，有的甚至直接用《易經》的原理來推演兵法。直至今天，《孫子兵法》仍然是中外許多軍事院校的必讀書，可見其仍具有深刻的理論意義。

就在“陰陽”觀念在軍事領域中廣泛運用的同時，“五行”觀念也在政治領域中大展拳腳。其代表人物，顯然是那個“以變化始終之論，卒以顯名”^④的鄒衍。根據《史記·孟子荀卿列傳》記載，這位稷下諸子的代表人物曾著“《終始》、《大聖》之篇十餘萬言”，其學說“迂大而宏辨”。祇可惜，這些著作早已遺失，我們祇能在《呂氏春秋》、《淮南子》等著作中窺見其隻言片語了。鄒衍說：“五德之次，從所不勝，故虞土、夏木、殷金、周火。”^⑤這樣一來，鄒衍就把“五行相克”的自然規律用於解釋朝代演變的有序更迭。按照這種解釋，以往每一個朝代都體現了“五行”中的一種元素，虞代表“土”、夏代表“木”、殷代表“金”、周代表“火”；而按照木克土、金克木、火克金的邏輯關係，夏取代虞、殷取代夏、周取代殷，也就成為王朝更迭對自然規律的體現。由於鄒衍生活在社會動蕩的戰國時代，照此類推，將來取代周代者，則必然是代表“水”的新王朝了。《呂氏春秋·應同》講得更為具體：

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螻大蝼。黃帝曰：“土氣勝！”土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，天先見草木秋冬不殺。禹曰：“木氣勝！”木氣勝，故其色尚青，其事則木。及湯之時，天先見金刀生於水。湯曰：“金氣勝！”金氣勝，故其色尚白，其事則金。及文王之時，天先見火，赤鳥銜丹書集於周社。文王

^{①③}《孫子·始計》（上海：上海古籍出版社，1989）。

^②《國語·越語下》（北京：中華書局，2007）。

^④〔漢〕桓寬：《鹽鐵論·論儒》（北京：中華書局，1984）。

^⑤〔漢〕劉安：《淮南子·齊俗訓》（北京：中華書局，2009），〔漢〕高誘註引《鄒子》。

曰：“火氣勝！”火氣勝，故其色尚赤，其事則火。代火者必將水，天且先見水氣勝。水氣勝，故其色尚黑，其事則水。

這樣一來，鄒衍發明的“五德終始說”便成為一種改朝換代的理論工具，受到歷代新王朝建立者的信奉。於是，秦始皇登基之後便依“五德終始說”，按水德改曆服色。

到了漢代，“陰陽”“五行”的思維模式在董仲舒那裏發展到了一種登峰造極的地步。在他看來，“天有陰陽，人亦有陰陽”^①，“君臣、父子、夫婦之義，皆取陰陽之道”^②，從此而決定了“君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱”的倫理秩序。與此同時，他還把金、木、水、火、土的“五行”元素對應於仁、義、禮、智、信的“五常”法則，以及東、南、西、北、中的

空間方位，以土居中央的重要性來突出“大一統”的皇權思想。他認為，天子是上天派來管理衆生的，從王公大臣到黎民百姓，任何人違背了“三綱”“五常”都會受到相應的制裁。而天子如果違背天意，則上天會以自然灾害的方式加以“譴告”；如果天子一意孤行、不思悔改，上天則會幫助後起的王朝取而代之，以實現“五德終始”的朝代變遷。如此“天人感應”的理論模式，利用“陰陽”“五行”的思維框架，將人倫的秩序建立在自然法則的基礎之上，使原本出於親子血緣的儒家倫理獲得了宇宙論的形而上支撑，成為一種“天不變，道亦不變”的永恒法則，既維護了封建社會的現存秩序，又解釋了朝代變遷的歷史現象，從而在整個中國封建社會中產生了深遠的影響。

四

在以往的文化反思之中，不少學者已充分認識到了“陰陽”“五行”觀念的消極作用，甚至將其看作是封建迷信的淵藪。例如，梁啟超曾經站在批判的立場指出：“陰陽五行說，為二千年來迷信之大本營，直至今日，在社會上猶有莫大勢力。”^③顧頡剛也以反省的態度入手，認為“五行，是中國人的思想律，是中國人對於宇宙系統的信仰；二千餘年來，它有着極強固的勢力”^④。錢穆則批判其“立論汗漫，比附圓滑，惝恍謬悠，莫可究詰。遂以併包衆說，兼羅群好”^⑤。應該承認，這些批判是不無道理的。縱觀中國古代的迷信方術，儘管五花八門、名目繁多，但大多不出“陰陽”“五行”的模式與框架。

古代的易學本來就是運用“陰陽”的思維模式預測人生命運的術數系統。人們通過蓍草分堆的方式將四十九根蓍草以特定的程式排列組合，並通過奇偶的數量關係與六十四卦中的卦象、爻象相對應，然後借助卦象、爻象所體現的陰陽關係以及卦辭和爻辭的文字解釋而進行微言大義地演繹和發揮，以達到所謂推事析理、見微知著、彰往察來、預先測後的效果。在具體的操作上，這種占筮的方式儘管有許多變體，如投骰子、擲硬幣，乃至數姓名的筆畫等等，然而所有這些無非是企圖將偶然的數字概率轉化為體現陰陽關係的卦象與爻象，以窺視冥冥之中的命運安排。

① [漢]董仲舒：《春秋繁露·同類相應》（北京：中華書局，2011）。

② [漢]董仲舒：《春秋繁露·基義》。

③ 梁啟超：《飲冰室文集》，第3277頁。

④ 顧頡剛：《五德終始說下的政治和歷史》，《清華學報》1（1930）。

⑤ 錢穆：《國學概論》（北京：商務印書館，1931），第63頁。



五德終始圖

除了“陰陽”的思維模式之外，中國古人也常用“五行”的理論框架來把握命運。由於人是存在於時間和空間中的生命，於是，傳統的命相、堪輿之術便將時間和空間的兩個緯度納入五行的框架中加以理解：前者如算命先生將人的生辰八字換算成金、木、水、火、土，看看這個人“五行”缺什麼，然後再在名字的漢字結構中將其所缺的東西補上，以達到所謂的平衡；後者如風水大師以人的居住場為中心（土），考察其與左青龍（木）、右白虎（金）、前朱雀（火）、後玄武（水）之間的關係，看看這個場所“五行”搭配如何？風水是否有利？

中國古人不僅運用“陰陽”“五行”學說預測未來，而且企圖利用這種思維模式和理論框架改變命運。於是，人們在體現乾、坎、艮、震、巽、離、坤、兌方位的“八卦爐”中放入代表金、木、水、火、土性質的不同物質，企圖冶煉出能够使人長生不老的丹藥。當然了，人們很難達到“服金者壽如金，服玉者壽如玉”的目的，卻常常因服用了過量的鉛、汞、硫、砷等有毒物質而暴病身亡。

這種簡單，甚至幼稚的占筮、命相、堪輿、煉丹之術顯然屬於文化的糟粕，是需要加以摒棄的。事實上，也正是由於“陰陽”“五行”學說的上述影響纔導致了人們對這種思維框架和理論模式的批判和唾棄。然而，我們在揚棄這些文化糟粕的同時是不是也應該做一些辯證的思考，從而披沙揀金地發現“陰陽”“五行”學說所暗含的合理意義？

長期以來，在許多現代人眼裏，彷彿祇有“因果”纔是推動科學發展的有力杠杆，而“陰陽”則祇能導致迷信。其實，這種看法是一種偏見。誠然，人類已經和仍在利用“因果”關係來認識並改造客觀世界，並產生出許多科學成果。但是，“因”與“果”之間的關係是外在的，“因”可以決定“果”，“果”卻不可以決定“因”。這種簡單的線性關係雖然可以解釋許許多多的物理現象，但卻無法解釋更為複雜的生命現象。以一棵樹為例，是樹葉（因）吸收的陽光決定了樹根（果）的發育？還是樹根（因）吸收的水分決定了樹葉（果）的生長？因此，正像康德（I. Kant, 1724—1804）所說的那樣，運用“因果”之類的知性範疇，雖然可以說明包括星體運行在內的物理世界，但對於解釋類似毛毛蟲這樣最最簡單的生命現象，卻無能為力。與之相反的是，“陰”與“陽”之間的關係是內在的：離開了“陰”，“陽”不可能單獨存在；離開了“陽”，“陰”也不可能單獨存在。這種雙向的負反饋關係雖然在機械的物理世界中並不常見，但卻是有機的生命現象中不可或缺的。因此，從科學方法論的角度上講，“因果”之所短，恰恰是“陰陽”之所長。

換言之，“因果論”更適於研究事物之間的外部聯繫，因而具有形而上學的色彩；“陰陽論”更適於研究事物自身的內部聯繫，因而具有辯證法的特徵。問題在於，外在的“因果”關係比較容易把握，因而以往的西方學者可以通過排他性的實驗手段將“因”與“果”的關係實證化，即確保在其他條件不變的情況下，祇要“因”出現，“果”就必然會出現。而內在的“陰陽”關係則相對複雜，因而以往的中國學者很難在實驗的條件下將“因”與“果”的關係實證化，從而摻雜了很多猜想的成分。例如，中醫所講的“陰陽”失衡會導致身體機能下降的問題，這在理論上是沒有錯的；然而具體到某一個人的身上，是陽盛還是陰盛？是陽虛還是陰虛？雖然有望、聞、問、切之類的診斷方式，但這些方式都是直觀的、經驗的，難免摻雜了一些猜想的成分，甚至會被一些江湖郎中說得天花亂墜、玄之又玄。於是，正像梁漱溟在《東西文化及其哲學》一書中所批判的那樣，“中國人既然無論講什麼，都喜歡拿陰陽等等來講，其結果一切成了玄學化，有玄學而無科學”^①。然而值得思考的是，我們是否應

^① 梁漱溟：《東西文化及其哲學》（北京：商務印書館，2010），第43頁。

該因玄學的內容尚未科學化就徹底否定其存在的價值呢？

除了無法證實的模糊處理之外，作為一種理論框架，傳統的“陰陽”模式還應遵循以下限制：首先，無論是“因果”還是“陰陽”，作為人類認識世界的思維模式，其適用範圍都是有限的。它們祇能運用於經驗世界，而無法運用於超越領域。關於這一問題，康德在其著名的“批判哲學”中曾做過出色的論證。在他看來，人類的知性範疇祇能運用於“現象界”，不能運用於“物自體”，否則就會因知識的“僭越”而陷入“二律背反”的尷尬境地。而中國的古代思想者並沒有進行過這類自我能力的批判，他們不僅從“陰陽”觀念中推導出“陰間”和“陽間”的對立，而且從“陰陽”觀念中推導出“天子”與“上天”的關聯，從而很容易由科學導向了迷信。

其次，即使在有限的經驗領域中，“陰陽”的思維模式也不能濫用。就像事物的結構有不同層次一樣，事物內部的矛盾也有不同的層次。不同事物之間的“陰陽”關係，祇在對立統一的同一層次上，即在具體的矛盾關係中方有意義。如果離開了具體的矛盾關係，將此一事物的“陰陽”上升到彼一事物的“陰陽”中加以理解，就會出現像魯迅在《父親的病》一文中所描述的庸醫那樣，顯得荒唐可笑：

最平常的是“蟋蟀一對”，旁註小字道：“要原配，即本在一窠中者。”似乎昆蟲也要貞節，續弦或再醮，連做藥資格也喪失了。^①

蟋蟀的雄雌特性，在其繁殖活動中確乎構成了“陰陽”關係；但作為中藥成分，其原有的“陰陽”關係已退居另一層次，不應作類比性的要求和思考。問題在於，在中醫的診療活動中，這種類比性的要求和思考卻隨處可見。

最後，用“陰陽”觀念來看待世間萬物的矛盾運動，確有其樸素辯證法的合理成分。但其對立統一的二分模式並不能窮盡事物矛盾的複雜關係。在抽象的數學領域中，不僅有正和負，而且有零；在具體的社會領域中，不僅有左派和右派，而且有中間派；在以往的歷史上，不僅有南北朝的二分格局，而且有魏、蜀、吳的三國鼎立……為此，龐樸曾寫過一本書，題目就叫“一分為三”。在他看來，“一分為三的最神奇也是最理想狀態是三者構成的動態平衡。兒童遊戲有‘石頭、剪刀、布’者，三物循環相克，勝負機會相等，沒有絕對強者弱者，在動態中得到平衡；它是大自然生態平衡機制的絕妙寫照，也是對理想社會的童心呼求”^②。

其實，如何看待複雜的客觀世界，既取決於主體的認知框架，又取決於客體的存在方式。就拿最簡單的物質來說吧，水的分子結構是由兩個“氫”（H）原子和一個“氧”（O）原子組成的：“H₂O”。在這裏，如果我們把“H”和“O”分別看成是一個單位，那便是一分為二；但如果我們把每一個原子看成是一個獨立的單位，那便是一分為三。問題在於，物質世界是無限複雜的，比水分子遠為複雜的分子結構多得很。面對如此複雜的關係與結構，不僅一分為二不够，一分為三也不够，需要一分為“N”。反過來說，為了便於理解複雜的對象世界，我們又可以抓住主要矛盾因素，將其簡化為“陰陽”關係，甚至是“因果”關係。比如，當今世界的政治格局，人們可以看作是中、美兩極，也可以看作是中、美、俄三極，還可以看作是中、美、俄、歐四極，以及中、美、俄、歐、日五極……而在這無限多樣的矛盾糾葛之中，人們又可以刪繁就簡、抓住主要矛盾加以理解和處理。

總而言之，用“因果”模式來把握對象世界，可能揭示最為簡單的綫性關係；在此基礎上，人們可以用雙向的“因果”模式來把握對象世界，即把“因果”模式上升為“陰陽”模

^① 《魯迅全集》（北京：人民文學出版社，2005），第2卷，第296頁。

^② 龐樸：“自序”，《一分為三》（深圳：海天出版社，1998），第5頁。

式，從而揭示對象世界非線性的複雜關係。但“陰陽”模式也並非是人們認識世界的終極模式。隨着人類認識能力的不斷提高，還會出現更為複雜的高端模式。然而，任何高端模式的出現，並不妨礙人們採取簡便的方法而繼續利用以往的低端模式。問題在於，早熟的中國文化卻是在沒有對“因果”關係這一簡單的低端模式研究透徹的情況下，過早地介入了“陰陽”關係這一複雜的高端模式，因而很容易陷入用“玄學”代替“科學”的理論誤區。

分析了“陰陽說”的歷史局限之後，讓我們再來反思一下“五行說”。如果說陰陽關係體現了樸素的辯證法，那麼五行關係體現了原始的系統論。儘管“系統”一詞來源於古希臘語，即由部分構成整體的意思，但在相當長的歷史時期內，影響西方人的主要世界觀是機械論而非系統論。儘管這種機械論的理論模式也曾在歷史上產生過積極的影響，並推動了古典力學的發展；然而，當人類科學向更為複雜的生命領域進展的時候，它的局限性便暴露無遺了。進入20世紀以後，英國哲學家懷特海(A. N. Whitehead, 1861—1947)主張用“機體論”代替“機械論”，認為只有把動物看成是一個有機整體，纔能解釋複雜的生命現象。美籍奧地利生物學家貝塔朗菲(L. V. Bertalanffy, 1901—1972)則進一步主張用數學模型來研究生物學的方法和機體系統論的概念，把協調、有序、目的性等範疇用於有機體，形成研究生命體的三個基本觀點，即系統觀點、動態觀點和層次觀點，從而為“系統論”奠定了基礎。按照“系統論”的觀點，世界是多樣的，是由不同元素組成的，而不同元素之間的複雜關係則決定了事物的不同性質。因此，整體性、關聯性、時序性、結構性、動態平衡性是所有系統的共同的基本特徵。

與西方傳統的機械論不同，中國古代的“五行說”一開始就認為，世界是多樣的，是由不同元素組成的；不同的元素之間所構成的複雜關係，決定了事物的存在方式。這種整體大於局部、多樣寓於統一的觀點，顯然孕育着“系統論”的萌芽，也在漫長的歷史中促進了傳統醫學的發展。與將人體看作一架機器，從而頭痛醫頭、腳痛醫腳的西醫不同，中醫講究辨證施醫、整體治療。“病在上者，下取之；病在下者，高取之；病在頭者，取之足；病在腰者，取之臍。”^①這種在西醫看來也許是不可思議的治療方案，其中卻包含着有機論和系統論的合理因素。中醫的“藏象”理論不把人體的各種器官看成是孤立運作的零件，而注重其“相克”的彼此影響和“相生”的代償作用；中醫的“經絡”學說不把人體的各個部位看成是簡單的拼湊和機械的組合，而是注重其相互之間的能量轉換和信息傳遞。按照這一理論，人體各臟腑與臟腑、臟腑與肢體、肢體與肢體之間，分佈着複雜而有序的信息渠道，從而將各個部分緊密地聯繫在一起。因此，人們可以根據這些經絡發現由不同臟腑所傳達出來的信息，從而進行診斷，如號脈；人們也可以利用這些經絡將信息傳達給特定的臟腑，從而進行治療，如針灸。總之，在中醫看來，人絕不是一些器官的機械組合，也不能用簡單的因果關係來加以解釋。人是一個複雜、生動、和諧、有序的生命系統，它有其協調、共生、循環、反饋的辯證規律。不僅人類的肉體機能依賴於複雜的關係系統，而且肉體與心理、個體與社會也有着複雜的密切聯繫。於是，中醫不把疾病



中醫的“經絡”圖

① 《黃帝內經·靈樞·終始》。

看成單純的生理現象，而是看成是一種生物、心理、社會現象。據此，今人有理由認為，應該把西醫單純的“生物醫學模式”，發展為“生物—心理—社會醫學模式”。事實上，“五行”的思維模式不僅可以為人類的醫學發展做出新的貢獻，而且可以為生態的系統保持、資源的循環利用，以及許多更為複雜的自然科學和社會科學提供可資借鑒的理論資源。

然而，正像古代的“陰陽說”自有其素樸的不足一樣，古代的“五行說”也難免其原始的局限。

首先，“五行說”對世界多樣性的認識是經驗的、直觀的、因而也是不準確的。現代科學告訴我們，物質世界是豐富的、複雜的，絕不止金、木、水、火、土五種。物質的最小單位是分子，“分子”（Molecule）是能單獨存在、並保持純物質的化學性質的最小粒子。分子是由原子組成的，“原子”（atom）是能够產生化學反應的基本微粒，原子在化學反應中不可分割。單質分子由相同元素的原子組成，化合物分子由不同元素的原子組成。元素，指自然界中一百多種基本的金屬和非金屬物質，它們祇由一種原子組成，其原子中的每一核子具有同樣數量的質子，用一般的化學方法不能使之分解，並且能構成一切物質。門捷列夫（Д. И. Менделеев，1834—1907）發現，元素的物理和化學性質隨原子量的增減而發生週期性的變化，於是他在1869年編成了第一張《元素週期表》，並於1871年進行了必要的修正。到2007年為止，總共有118種元素被發現，其中94種存在於地球上。因此，從元素的意義上，如果說門捷列夫的《元素週期表》是依據微觀分析的科學預測，那麼，中國古代的“五行說”則祇是依據經驗直觀的樸素猜想。

其次，“五行說”不僅對五種元素的理解是直觀的、粗糙的，而且對元素之間關係的理解也是簡單的、模式化的。在社會領域中，這種簡單的、模式化的理論圖式很容易會陷入歷史唯心論和歷史循環論的誤區；在自然領域中，這種簡單的、模式化的理論圖式很容易讓人們用主觀的猜想來代替客觀的實驗。例如，人的各種臟器之間確實存在着複雜的聯繫，因而不應該像看待機器零件一樣孤立地對待某一臟器的功能。然而，這些臟器之間是否真的就像中醫所說的那樣以“五行”的方式相乘、相侮呢？按照中醫的觀點，木（肝）有餘而金（肺）不能對其加以正常抑制時，則木（肝）太過便去乘土（脾），同時又反過來侮金（肺）；反之，木（肝）不足，則金（肺）乘木（肝），土（脾）又侮木（肝）。從表面上看，這種理論周密嚴謹、頭頭是道。然而在事實上，它不是從現實的關係中發現真理，而是從既有的觀念中推測到出現實的關係。正像恩格斯對德國古典哲學的批評那樣，它是“用理想的、幻想的聯繫來代替尚未知道的現實聯繫，用臆想來補充缺少的事實，用純粹的想象來填補現實的空白”^①。由於缺乏實驗的手段，這種想象和臆測的現象在中醫裏大量存在：“譬如這個人面色白潤就說他肺經沒病，因為肺屬金，金應當是白色，現在肺現他的本色就無病。又薑若泡黑了用，就說可以入腎，因為腎屬水其色黑。諸如此類，很多很多。”^②

總之，作為中國古人的世界觀與方法論，“陰陽”“五行”的思維模式和理論框架儘管包含了辯證法和系統論的合理因素，但也難逃人類早期智慧的歷史局限。而今人既不應該以一種國粹主義的態度為其護短，無視其特有的歷史局限；也不應該以一種虛無主義的態度對其批判，否定其所包含的民族智慧；應該在人類文化的歷史背景下對其反思，在批判的繼承中煥發其不朽的生命！

[編者註：該文係作者承擔的國家社會科學基金重大招標項目“中國儒學學科建設”（09AZD051）的階段性成果。]

^① 《馬克思恩格斯選集》，第4卷，第242頁。

^② 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，第43頁。