

# “水火”范畴与中华文明论纲

高成鸯

**摘要:**“水火”范畴居于中华文化的轴心位置。《易传·系辞上》所称“百姓日用而不知”者,可以论证即为“水火”,明代哲人佚语曰“造化之机,水火而已”。由于黄土地洪旱灾害频仍,出于粟食烹饪的实践,华夏先民独有“水火”互动的认识,并进而形成“和”的理念。“天人合一”精神的由来也在于“水火”是天、人内涵中的同一要素。“水火相济”堪作中华的“科学理论”,“冰炭”的对应至今为西方所未至。中华特有的“阴阳—水火”两个层次,介于大跨度的哲学、科学之间,恰好中西互补。

**关键词:**中华文明;“水火”范畴;礼;“阴阳”;中国古代科学

**DOI:**10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.01.08

## 小 引

华人连不识汉字者都常说“水火不(相)容”,稍有知识的更懂得“水火相济”,这两个成语无法译为西文,常用词“水火”也只能译为 fire and water(火与水)。这表明西方人认为水、火二物互不相关,火比水更重要。中西文化的这一重大差异,历来未见有人留意。以“水火相济”检索日本学术网站 cinii 等,也未见与其本土哲学相关的论文。因而可说,水火互动、水贵于火的观念,体现着“独异于众”的中华智慧。

水、火是生命产生与繁衍的前提,任何文化都对其非常重视。古希腊哲人以火、(空)气、水、土为元素<sup>①</sup>,印度文化称地、火、水、风为“四大”<sup>②</sup>,都是水、火并列而无特殊关系。对火的重视是普遍的,如希腊对盗火者普罗米修斯的感念演为现代奥运圣火,波斯祆教又称“拜火教”,康德的硕士论文题为《论火》<sup>③</sup>等等。相较而言,对水则相对漠视。独有华夏文化与此相反,亲水而畏火。贵水观念百家皆同:《管子·水地》说水为“万物之本原”,《老子》第八章说“上善若水”,《荀子·宥坐》说水有“八德”……对火则看重其有害的一面:《释名·释天》称“火……亦言毁也,物入中皆毁坏也”<sup>④</sup>,《论衡·言毒》说“夫毒,太阳之热气也,中人人毒”。反映在神话中,《淮南子·本经》的羿“上射九日……万民皆喜”,《山海经·海外北经》的夸父逐日“道渴而死”,都透露出恐惧火、渴望水的文化心理(“太阳崇拜”之说不适于华夏主流文化)。

按现代知识,水为流体物质,火为燃烧现象,不属同类,但两者同具“有形而无定形”的特性,中西古人都视水火为特殊物质。对于火,中西文化都认识到它与“热”同一,如《释名·释天》说“热……如

**作者简介:**高成鸯,天津图书馆研究馆员(天津 300041)。

- ① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马哲学》,北京:生活·读书·新知三联书店,1957年,第5、75页。
- ② 姚卫群:《印度古代哲学文献中的“四大”观念》,《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2012年第8期。
- ③ [日]安倍能成:《康德实践哲学》,于风梧、王宏文译,福州:福建人民出版社,1984年,第3页。
- ④ 刘熙:《释名》,北京:中华书局,1985年,第4页。

火所烧熬也”<sup>①</sup>，大量“火”旁汉字都与热相关。中西文化对火的认识路向不同，中华轻物而重人，中医理论向人体内化，如《内经·素问·至真要大论》说“诸热瘡癰……皆属于火”；中华对有形的火比较重视，火是物质的观念仍被保留，《本草纲目》中火、水两类并列，前者包括艾火、炭火等<sup>②</sup>。西方更关注物质世界，注重实验，经历过“燃素(phlogiston)”说的长期曲折，近代经过热学转向能量变换等工程研究<sup>③</sup>，对火焰不再关注，“水火关系”会被认为不能成立，但对于中华文化，传统的“水火”命题依然重大，由于它已深化为“冰炭对应”的独到认识，更会引起西方新的关注。

## 一、黄土地与文化“基因”：生存困境使水火相遇、相济

几千种世界文化中，延续至今的唯有中华一家。关于华夏文化的特色，认识已足够充分，但对其“所以然”的问题，历来罕见有人论及。“水火”观念的由来，理应也是解开华夏“文化基因”难题的突破口。

史学家汤因比(A. J. Toynbee)有个著名理论：生存逆境的挑战能激发人类创造力，创造伟大的文明成果<sup>④</sup>。这与《易传·系辞下》的“穷则变，变则通，通则久”法则完全契合<sup>⑤</sup>。《易传·系辞下》又说：“作《易》者，其有忧患乎？”远古圣人的“忧患”应当非指个人遭遇，而是大群体的忧患，如天灾、饥饿及外来族群的掠夺等。“穷”可以理解部族群体陷入绝境难以生存，迫不得已只有改变自身，才又走上“通”途，因而独能长久。据此推想，中华文化的惊人生命力，缘于原始逆境淬炼而来的文化“基因”。中西水、火观念的差异，只能用“生存环境决定论”解释，古希腊“史学之父”希罗多德断言“全部历史都必须用地理观点来研究”<sup>⑥</sup>，而这也符合唯物史观。欧洲生态优越，到处密林清流，没人关注水、火(燃料)，自然界中水、火很少相关(如雨水浇灭山火)，那么，是在什么样的环境中，华夏先民把两者联结成奇妙的一对范畴？

**黄帝要求“节用水火”** 《史记·五帝本纪》记载，黄帝面对“死生之说，存亡之难”，提示部众，除了“时播百谷草木”，还要“节用水火材物”(儒者把“物”曲解为“事”，《墨子·节用》“去无用之费”可证其非)。西方人会无法理解对火(树木)、水何以要“节用”。“节”有节省、控制两层意思。以黄帝为代表的游牧部落辗转来到甘肃“走廊”及陕北黄土高原，全球仅有的地质，半世纪前才由刘东生院士揭示给西方<sup>⑦</sup>。两千万年间西北劲风不断搬运土壤微粒，造成大沙漠及以东的黏黄土地。这里常年缺雨，百丈厚的土层极少湿气，却有黄河穿过。植被稀疏<sup>⑧</sup>、“得天独薄”的生态不容牧业大规模发展，使华夏未能走通普遍的“农牧互补”坦途。黄土唯独适于耐旱的粟类，加之缺乏转移空间，先民便被逼上单一务农、高度定居的“歧路”。

对于水、火，既因为其长年匮乏而必须极力节省，又因为其不时过剩而必须严加管控。先民濒河而居，稍远地区要靠掘井取得少量饮水，徐中舒解释《周易·井卦》卦辞说“(井干涸)无水可汲，(陶)瓶可能碰破，都是凶兆”，这是水的匮乏<sup>⑨</sup>。植被稀疏，烹饪、取暖燃料缺乏，就会饥寒交迫，这是说火的匮乏。黄河连年泛滥，夺命无数，史学家徐旭生考证，洪水古称“洚水”，据《孟子·告子下》，其本意是“水逆行”，这是水的过剩<sup>⑩</sup>。至于火的过剩，“骄阳似火”容易引发草木自燃，《左传·宣公十六年》

① 刘熙：《释名》，第3页。

② 李时珍：《本草纲目》，北京：中医古籍出版社，1994年，第175页。

③ 本文凡涉及科技，皆据网络百科的综合。

④ [英]汤因比：《历史研究》中册，曹未风译，上海：上海人民出版社，1997年，第74—98页。

⑤ 王学典：《儒家文化与中国的改革》，《中华读书报》2017年1月18日，第15版。

⑥ 杨展、李希圣、黄伟雄主编：《地理学大辞典》，合肥：安徽人民出版社，1992年，第1017页。

⑦ 中国第四纪科学研究会编：《纪念刘东生院士》，北京：商务印书馆，2009年。

⑧ 参见何炳棣：《读史阅世六十年》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第408—413页。

⑨ 徐中舒：《古井杂谈》，《先秦史十讲》，北京：中华书局，2009年，第150页。

⑩ 徐旭生：《中国古史的传说时代》，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第152页。

说“人火曰火,天火曰灾”,《公羊传·襄公九年》说“大者曰灾,小者曰火”。此外,种粟先民对于旱灾的忧惧,可能导致旱与火相通的观念,火之大者威胁群体,似可以兼指旱灾:《诗·大雅·云汉》:“旱魃为虐,如惓如焚……忧心如惓”,焚、惓都带“炎”字;《淮南子·本经训》的“十日并出”神话,反映对过度蒸发的焦虑;《说文解字·日部》:“旱,从日,从干”,干即盾,表示用盾牌阻挡日光;《吕氏春秋·顺民》记载汤王为祈雨驱旱而准备自焚谢天,郑振铎撰《汤祷篇》,借用西方人类学名著《金枝》中的巫术理论来解读这一华夏传说,认为其中透露了“以火抵旱”的原始意识<sup>①</sup>。

总之,正是由于水、火同时从匮乏、过剩方向,恒久威胁先民的生存,华夏文化才可能把不相干的火与水,归拢为成双的范畴。水、火二字连用曾经只表示并列的灾难,如《孟子·滕文公下》说“救民于水火之中”。由于林木匮乏,需要从远方采集,逼得初民学会预制木炭;炭、火二物古代同义,如《尚书·仲虺之诰》有“民坠涂炭”之句,涂、炭即黄泥浆、炭火坑,都是黄土环境的特色。

**粟食“歧路”与水火互动** “水火”的内涵在于两者互动,其简单结果是水胜火或火胜水。火灭水,只有烹煮的蒸发使水量眼看着减少,西方生活中缺少相关的启示,“水火不相容”英语只能译为 *fight like cats and dogs* (猫狗互斗)。水火互动观念显然源自华夏的烹饪实践。笔者能发现历来空白的相关命题,即由于对中餐“歧路”的长期探索,书稿甫成即被香港三联书店采用<sup>②</sup>,《中华读书报》打破对待港版书的成规,曾发表短文予以推介,因为与“水火”论题紧密相关,引用如下<sup>③</sup>:

人类进化必须经过肉食阶段,中华独有历史文献证实:《白虎通义·号》总结先秦记载说“古之人民,皆食禽兽肉,至于神农……禽兽不足”,于是陷入漫长的饥馑中;《韩非子·五蠹》说人们曾靠细小的“蚌蛤”之类充饥;《淮南子·修务训》说经过“日遇七十毒”的吃草阶段才找到“百谷”(草籽)作主食。世界主粮的麦类,神农曾熟悉在先,却弃优取劣,其动机可以论证为“春种一粒粟,秋收万颗子”的“投入产出比”。考察几个汉字便知饥饿的悲惨:动词“茹”意为吃草、“殓”意为草被吃光而饿死。西汉盛世的贾谊断言“饥荒乃天下之常”(《新书·积谷》)。对比西方,从狩猎过渡到“走享其成”的畜牧,种植谷物“极可能”是为牲畜加料<sup>④</sup>,继而形成农牧互补(牧业提供肉奶及肥料)的普遍模式,吃肉奶穿毛皮丰衣足食,罕见群体饥饿。肉类致熟用烤法,面包也沿用此法。

华夏文明始于“粒食”;粟米致熟的难题逼出陶鬲的发明,据《周书》佚文,“黄帝始烝谷为饭……始烹谷为粥”<sup>⑤</sup>,粟饭粗糙干涩,必须借助羹汤才能下咽。《韩非子·外储说左上》说儿童“过家家”也要“以尘为饭,以涂为羹”。饭只管“果腹”,连咸味(人体所需的盐)都没有;羹本是煮肉,肉料不足便用野菜填充,无意中两者化合而创生美味。于是形成中餐的本质特色“饭‘菜’分野”<sup>⑥</sup>。饭菜交替入口,反衬而导致华人“味”的启蒙,甚至“异化”为食的代称(成语“鸡肋”从《三国志》的“食之无所得”荒谬地退变为成语的“无味”)。“味”是由舌的五种味觉跟鼻的万千嗅觉(smell,古汉语“臭”)合成的,跟舌感结合的是从来未被发现“倒流嗅觉”。“味”的难知缘于吃的器官“口”结构微妙,舌、鼻在其中联通。“味”的演进很像哲学之“道”,起先只有“甘”(与“美”*delicious* 互释),《说文解字·甘部》说其字“从口含一,一,道也”。后来“甘”一分为二形,成华人特有的鲜(舌感,属阴)、香(鼻感,属阳),阴阳再合一而为“味道”<sup>⑦</sup>,鲜味不离水溶液,香味形成于高

① 郑振铎:《汤祷篇》,《郑振铎全集》第三卷,石家庄:花山文艺出版社,1998年,第576—603页。

② 高成鸢:《从饥饿出发,华人饮食与文化》,香港:香港三联书店,2013年。

③ [德]马克思:《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》,中国科学院历史研究所翻译译,北京:人民出版社,1965年,第8页。

④ 《中华读书报·书评周刊》2013年8月5日。

⑤ 《逸周书》佚文,黄怀信、张懋镛、田旭东撰:《逸周书汇校集注》附录《佚文》,上海:上海古籍出版社,1995年,第1140页。

⑥ 张光直:《青铜时代》,北京:生活·读书·新知三联书店,1990年,第349页。

⑦ “味道”,章太炎考定为近代名词(章太炎:《新方言·释器第六》,蒋礼鸿、殷孟伦、殷焕先点校:《章太炎全集》,上海:上海人民出版社,2014年,第119页)。

热植物油的运用,本质上都是“水火”范畴的高级呈现。

异于西方的火烤,中餐的煮、蒸以水为用火的前提。中餐的演进,可以概括为水火关系的三次飞跃:“煮”的平衡对峙(沸水不断吸收热量而生汽)→“蒸”的融合为汽(锅内高压高温将米煎熟)→炒的“可控爆炸”(肉蔬中的水与热油中的“火”直接冲突,速熟保鲜)。华人独有的“炒”好像水火两军交战,火光熊熊杀声震天,不分胜负。

烹调的机理是把水火从“不相容”变为“相济”,即合作共事;实现的关键在于使水火逼近相处,用陶甬(甬与隔通)隔离。陶器其他民族也有,但多用于汲水,而华夏发明万年前的陶器就带有烟炆<sup>①</sup>。欧洲人历来没喝过“开水”,华人生活中自古有“汤”常沸腾,以致需要“扬汤止沸”或“釜底抽薪”。执行死刑也用“烹”法,因而有“赴汤蹈火”的古怪誓言。烹饪的“饪”(熟)用于做饭,加上做菜,当称烹调。水火关系的三次飞跃,又可归为初级的“主食致熟”及高级的“美味创生”,后者的水火交攻,对象多样配合,机理复杂深奥,已进入哲学范畴。

**“水火”范畴形成的漫长过程** 水火“不相容”而又“相济”,是大自然的核心奥秘,华夏先民侥幸而能把握运用。相关机理的认知需要漫长的过程。《山海经》中水、火频频可见,却互相孤立。文字产生前的《周易》符号体系对生活经验有潜意识的超前流露:坎、离二卦用结构相反的卦象,昭示水火的对立;六十四卦中的“既济”,《彖》辞是反自然的“水在火上”,这显然是从烹粥的原始场景中抽象的,但卦名及文字解释没有提到烹调,表明“水火”观念不够成熟。公认《吕氏春秋·本味》为“烹调经典”<sup>②</sup>,在它对商代烹调原理的精详记述中,水、火二字尚未连用,只说“水最为始……火为之纪”。水火互动的关键机理,直到西汉才有透彻而准确的揭示,见于《淮南子·说林训》:“水火相憎,镹在其间”<sup>③</sup>,五味以和。”

“水火”范畴很早就超出烹调,像“阴阳”一样成为认识模式,广泛运用于一切领域,所以,它的成熟标志是摆脱饮食语境而用于学术或哲学领域。最为准确的例证,见于《汉书·艺文志》,其中总结百家争鸣的学术史说:“诸子百家……其言虽殊,譬犹水火,相灭亦相生也。仁之于义,敬之于和,相反亦相成也。”不同于先前的借烹调设譬,这是出于严密思辨的论断。然而它的提炼还是不离厨艺实践的启发:两汉烹调的重大进步以“汤饼”为标志,它的发明出于水火关系的熟练掌握(沸水“下”面条,其中的蛋白质凝固不散)。

**“和”:从烹调到政治** 烹调工艺及成品古称为“和”,齐桓公爱吃易牙烹调的菜肴,《淮南子·精神》就说“桓公甘易牙之和”。“和”,被认为是“中国哲学文化的最高价值标准”<sup>④</sup>。它的内涵涉及音乐、伦理、哲学。先秦文献对“和”的论述,主要有《老子》第四十二章:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”《国语·郑语》:“夫和实生物,同则不继。以他平他谓之和。”及《左传·昭公二十年》:“和如羹焉,水、火、醯、醢、盐、梅,以烹鱼肉”。先秦这三种解说的共同处,在于都重视特定条件下,相反或不同的诸成分,通过互相改变各自的本性而创生新的存在物。《国语》与《左传》提到的“和”都以调味品为主,又兼指音乐。虽然“和”的字形本是与乐器相关的“龠”,但根据文字学上的“右文”原理<sup>⑤</sup>,右边表音的“禾”更有表意功用:“禾”通过木而与“未”“味”相关,《说文解字·未部》:“未,味也。”“和”内涵之最严苛的条件是“以他平他”,烹羹中肉料与佐料正是互相改变,生活实践中想不出其他的作为,更符合这一定义,用于表示音乐及人际关系的和顺等意义,不过只是对于“味之和”的引申而已。

经典中提到“和”,其语境不离政治,这有久远的传统。据《吕氏春秋·本味》等多书记载,商代的建立就靠厨师伊尹用烹调之“味”比喻政治原理说服了汤王;据《古文尚书·说命》,商高宗称赞丞相

① 赵朝洪:《中国早期陶器的发现、年代测定及制陶工艺的探讨》,《陶瓷学报》2000年第4期。

② 王利器:《烹调之圣伊尹说》,《中国烹饪》1980年创刊号。

③ 《文子·上德》作“鼎鬲在其间”(王利器:《文子疏义》,北京:中华书局,2000年,第263页)。

④ 李中华:《“和”论》,《光明日报》2008年9月22日,第12版。

⑤ 沈括撰,胡道静校注:《梦溪笔谈》,北京:中华书局,1957年,第153页。

傅说的贤能,就说“若作和羹,尔惟盐梅”;《旧唐书·裴度传》载宰相裴度以年高多病上疏请辞机务,唐文宗诏书中有“果闻勿药之喜,更俟调鼎之功”<sup>①</sup>之语,“调和鼎鼐”遂成为比喻宰相处理国家大事的成语。从原理来看,君臣关系中的臣僚较多,要发挥各自的优长而结成高效团队,需要有如“和羹”般高妙的调和手段。这种中华特色的政治,被称为“礼”治。于是有必要对水火互动之背景的“礼”加以考察。

## 二、“水火相济”与政事:“礼”缘于物资匮乏、人际紧张

**严防“争饱”:“礼”的由来** “礼”是中华独特的社会文化形态,形成于黄土地,是同化力极强的文化“基因”<sup>②</sup>。《孟子·告子下》说:“天将降大任于斯人也,必先……饿其体肤,空乏其身。”笔者认为“礼”来自饥饿,根据是权威的《荀子·礼论》,原文论证明确,不容置辩:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得则不能不争;争则乱,先王恶其乱也,故制礼义以分之。”结论断言:“礼者,养也。”

“欲”首先是食欲<sup>③</sup>;右边的“欠”,《说文解字·欠部》释为像小儿张口,当是表示吃的要求;“养”(羊+食)主要指食物<sup>④</sup>。华夏制礼,旨在避免食物匮乏引起争斗,而猎牧部族罕见由争吃而引发重大内斗。《易传·序卦》曰:“饮食必有讼。”郑玄曰:“讼,犹争也,言饮食之会恒多争也。”<sup>⑤</sup>其他古代农业文明,也罕见黄土地的饥饿,例如中古印度孔雀帝国“血缘关系的部落共同种植作物,收获时各取一年给养所需之量,烧毁其余,以求此后有事可做而不致怠惰”<sup>⑥</sup>。《礼记》开篇的《曲礼》谈共餐,种种规矩都为防止抢吃,如“毋转饭”,孔颖达疏:“取饭作团则易多得,是欲争饱。”做客时,吃三殮(饭团)就得“告饱”,等主人“让”才再吃<sup>⑦</sup>。御寒之衣虽然也是重要欲求,但上古它曾是肉食的副产<sup>⑧</sup>。

世界史上的战争都是勇力的较量,中国的战争“斗智不斗力”(《史记·项羽本纪》),其反差突出体现于“木马计”与“空城计”之令人惊诧的对比。《墨子·天志上》说“贵者不傲贱,多诈者不欺愚”;《史记·酷吏列传》说“(张)汤为人多诈,舞智以御人”,“舞”显示非正当的运用,即今天俗语所说的“耍”,被耍的“智”俗称“心眼儿”。健康的“智”竟变态为扭曲的“多诈”,这反映非常境地中人际关系的复杂。中国的“王朝循环”往往由于饥民暴动,《汉书·酈食其传》总结规律说:“王者以民为天,民以食为天”,群体饥饿会导致“变天”亦即政体垮台,因此约束群体行为的礼仪必然受到极度重视。最高理念仅只是“长治久安”,社会的全部智力资源都要服务于这一目标。华夏“礼”文化对未开化民族特具强大的同化力,其内涵后来竟超出血缘与地缘,即所谓“诸侯用夷礼则夷之,进于中国则中国之”<sup>⑨</sup>。

**内外压力与“家国同构”** 黄土地的生态不容游牧,来此的部落都想定居务农,最初立足很难。《史记·周本纪》说周人“务农耕”“在戎狄之间”,其收成必遭游牧者抢掠,如《史记·匈奴列传》:“候秋孰,以骑驰蹂而稼穡耳。”据《孟子·梁惠王下》,周人先祖古公亶父面对侵略者只是再三纳贡,终于放弃家园;其孙文王能在岐山建成强国,靠的是“善养老者”招来“远人”,尤其要多生子嗣,凭借人多势众而能“以柔克刚”,于是形成“繁生聚居”的文化基因。人多又不挪地,必然导致“生态破坏→灾荒→饥馑→夭亡→繁生”的循环。这一假说可以解释何以中国独能成为历史、人口的两个“世界之最”,

① 刘昉等撰:《旧唐书》卷一七〇《裴度传》,北京:中华书局,2000年,第3017页。

② “基因”属于借用,故加引号。

③ “欲”左边的“谷”与“穀”通,《老子》古注曾释为“养”(朱谦之:《老子校识》,北京:中华书局,1963年,第16页)。

④ “物”属牛部,代表上古初民肉食。

⑤ 李鼎祚辑:《周易集解》卷三,北京:中华书局,1985年,第51页。

⑥ 刘家和主编:《世界上古史》,长春:吉林人民出版社,1980年,第186页。

⑦ 孙希旦:《礼记集解》上册,北京:中华书局,1989年,第55页。

⑧ 陆贾《新语·道基》:“民人食肉饮血,衣皮毛。”

⑨ 韩愈:《原道》,严昌校点:《韩愈集》,长沙:岳麓书社,2000年,第147页。

这是笔者在承担相关史学课题中提出的观点,成果《中华尊老文化探究》<sup>①</sup>受到季羨林先生手书推荐<sup>②</sup>,被史学界评为“有开拓之功”<sup>③</sup>。聚居以老人为核心,尊老是中华文化的精神本原<sup>④</sup>。笔者正是在尊老史的探索中对古怪中餐的由来发生兴趣,转而探究中华文化的“物质本原”,才得以发现“水火范畴”这一研究空白。

黄土地带是游牧民族入侵的“走廊”。许倬云先生说:“北方的族群都受寒冷气候的影响纷纷南移……就是中国历史上所说的‘五胡乱华’。”<sup>⑤</sup>据徐中舒考证,北方民族的种种名称多是“胡”(匈奴)的变称<sup>⑥</sup>。《史记·匈奴列传》说游牧民族天天骑马射箭,战时奋勇争先,农夫天然不是对手。世界数千种文化都被游牧者冲散,何以唯有华夏能延续至今?恩格斯说国家是在“氏族制度的废墟”上建立的<sup>⑦</sup>,独有中“国”自古就是“家”的放大,血缘纽带特别强固。张光直更说:“氏族或宗族在国家形成后不但没有消失……甚至重要性还加强了。”<sup>⑧</sup>

繁生—聚居群体譬如枝繁叶茂的大树,反映在倒立生长的家谱中。“累世同居”以《旧唐书·孝友传》中张公艺的九世之家为典型,唐太宗曾亲往慰问,引出的“百忍堂”名号<sup>⑨</sup>,恰好是内部关系紧张的真实自供。

**稻从属于粟:楚文化的反证** “礼”文化与食物匮乏伴生。“禾”的本意是粟,“稻”也属于“禾”部,表明南方的稻作文化曾处于从属地位,种稻绝不晚于黄土地的粟作,良渚文化的玉器甚至领先,后来变得相对落后,反而是由于南方的生态优越。《史记·货殖列传》说:“楚越之地……饭稻羹鱼……无饥馑之患。”从衣来看,《易传·系辞下》说“黄帝尧舜垂衣裳而天下治”,“礼”需要“衣冠”作为区分王者和贵族等级的标志。《白虎通义·衣裳》说:圣人制衣服的一项主要功用是“别尊卑也”。衣主要为御寒,而江南温暖,人们可以“断发文身”地裸体生活。考古学界公认中国文明的发源地犹如“满天星斗”,各自与黄土高原文化(周人为代表)应当千差万别,后来竟能变为同一文化,表明用“周礼”凝聚起来的文化“基因”具有极为强大的同化能力。稻食的良渚文化的玉器可能是最早的礼器,但决定性的文明标志是度量衡体系,据《汉书·律例志》,中华度量衡的起点是黍米的长度,官员的薪俸历来以小米的度量来折算,直到1950年代之初。

儒家本是“百家”中的一家,“争鸣”表明当时华夏文化尚未定型。追求个体本位的杨子、研究逻辑与科学的墨子,两大学派曾形成压倒的强势。楚王曾与周王“分庭抗礼”,楚文化或许可算健全的“原生态”。《楚辞》《庄子》中充浪漫的寓言和想象,反映人性中的探索欲望。笔者的上述观点已从许倬云先生的论述中得到权威的印证,他断言,“楚国……多丘陵、湖泊、溪流、森林……与北方黄土平原完全不同”,“北方生活艰难,人人必须约束、节制,必须尊重自己与他人之间的界线;南方容易维生……尊重个性,甚至离弃集体,不愿有强大的集体妨碍个人自由”<sup>⑩</sup>。与黄土高原相比,江南的“容易维生”,近似于“水、火”丰裕的欧洲。

① 高成鸢:《中华尊老文化探究》,北京:中国社会科学出版社,1999年。

② 蔡德贵编:《季羨林书信集》,长春:长春出版社,2010年,第121页。

③ 李岩:《近二十年来中国古代尊老养老问题研究综述》,《中国史研究动态》2008年第5期。

④ 高成鸢:《“尚齿”(尊老):中华文化的精神本原》,《传统文化与现代化》1996年第4期。

⑤ 许倬云:《许倬云说历史:大国霸业的兴废》,上海:上海文化出版社,2011年,第25页。

⑥ 徐中舒:《先秦史十讲》,北京:中华书局,2009年,第31—35页。

⑦ [德]恩格斯:《家庭、私有制和国家的起源》,《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,1972年,第165页。

⑧ 张光直:《青铜挥尘》,上海:上海文艺出版社,2000年,第202—203页。

⑨ 刘响等撰:《旧唐书》卷一八八《孝友传》,第3345页。

⑩ 许倬云:《中西文明的对照》,杭州:浙江人民出版社,2013年,第60页。

### 三、“水火”范畴是中华文化的轴心

**“气”与水火：气 $\approx$ 炁=汽=水+火** 张岱年先生说中国哲学的基本观念首先是“气”<sup>①</sup>。笔者提出“气”来自华人生活实践中的水汽<sup>②</sup>。近代《圣经·创世纪》流行前，汉语中并无“空气”一词，这只能用气、汽混淆来解释：猎牧者由于烧烤，而其他古文明因为地处热带，都罕见水汽；中原粒食蒸煮发出的水汽遇冷则现形，人畜劳作时呼出的气团加大，会启发汽与“力”相关的思路。《国语·周语》用“天地之气”解释地震的成因说“阴迫而不能蒸（蒸）”，“蒸”表明“气”的“能量”内涵来自水汽升腾之力。《诗·大雅·生民》描写蒸饭说“释之叟（漉）叟，蒸之焯焯”，《说文解字》段玉裁注：“焯”为“火气上行之貌”<sup>③</sup>。焯同于“浮”，即轻于水的物体在水中的浮力（Buoyancy），“焯”显示先民已认识到水蒸汽的能量来自火。北宋张载正式把水、火认定为“气”：“水火，气也；故炎上、润下，与阴阳升降。”<sup>④</sup>蒸气把水性的“趋下”变为火性的“炎上”，表明气的实质是水火融合。郭齐勇先生的定义说：“气是物质、精神、能量与信息的统合。”<sup>⑤</sup>唯有蒸汽，在有形无形之间，既是物质又是能量。堪充哲学教材的中医理论认为人体的能量来自“谷气”。谷物潜含的热能与由肺吸入的“天地之精气（氧）”化合，所谓“气机运行”正像肉体的蒸汽机。西方近代名著也有近似观点：“人体是一架会自己发动自己的机器……体温推动它，食料支持它。”<sup>⑥</sup>有形的水汽掩盖了无形的空气，导致“气”概念在中华文化中被无限泛化，长期为人所难以确知。相关的混乱是由于缺少特定的字（词）来代表“元气”——其实先秦就有“炁”字，见于天津历史博物馆藏战国后期古玉器的铭文，该馆学者结合《抱朴子·内篇》中的“行气”与“行炁”之别，论证“气”为后天的呼吸气息，而“炁”即先天的元气<sup>⑦</sup>，可惜此字后来却限于在道教典籍中流行。经过以上论证，“气”与水火的关系似可用公式表示：水+火=汽=炁 $\approx$ 气。

**“水火”是“阴阳”归纳的关键依据** 古今讲述“阴阳”学说的文本都会列举众多的对立现象，如天地、昼夜、明暗、寒热、男女、刚柔、君臣、内外……其中不少相近现象之间有派生关系，属于逻辑混乱。《易传·系辞下》中提出的“三才”之说（《三字经》通俗化为“三才者，天地人”）是华夏的基础观念，据此，笔者主张“阴阳”模式据以归纳的依据也应当确定为三项：就是宇宙层次的“日月”，生物层次的“雌雄”，以及人文层次的“水火”。日月运行于天，雌雄孕育于地，水火操纵于人。“日月”及“雌雄”为人类各种文化所共同关注，唯有对“水火”的重视为中华文化所独有，所以“阴阳”学说只能产生于中华。

接下来分别考察上述三项依据。1. 宇宙层次的“日月”。中华文化之“天”的内涵有层级之分：宇观的“天”即宇宙，包含空间、时间；宏观的“天”包含“地”；中观的“天”是与大地相对、为日月所居的天空。鉴于后两个层次的内容有重叠，莫如提倡通用“日月”以取代“天地”（唯有华人习用）这一语词。《易传·系辞下》说“日月相推而明生焉”，可见确立阴阳理论的《周易》本身就重视日月。月与日并列，符合现代科学的发现。《月亮对地球的贡献比太阳要大》一文被作为中学物理教学参考资料<sup>⑧</sup>。古人在日、月的对应上有顽固的迷信，见到“阳燧（凹面聚光镜）取火于日”，就推想“阴燧（或“方诸”，即大蛤）取露（水）于月（《淮南子·览冥训》）<sup>⑨</sup>。2. 生物层次的“雌雄”。动物多有雌、雄之分。《春秋繁露·循天之道》：“天地之阴阳当男女，人之男女当阴阳”；《周易》中常用的“男女”，是“雌雄”用于人

① 张岱年：《中国古代哲学中若干基本概念的起源与演变》，《中国哲学发微》，太原：山西人民出版社，1981年，第11—14页。

② 高成鸢：《哲学之“气”来自华人生活实践中的水汽说》，《社会科学论坛》2012年第10期。

③ 许慎撰，段玉裁注，《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年，第481页。

④ 王夫之：《张子正蒙注》，北京：中华书局，1975年，第43页。

⑤ 郭齐勇：《郭齐勇自选集》，桂林：广西师范大学出版社，2000年，第178页。

⑥ [法]拉·梅特里：《人是机器》，顾寿观译，王大庆校，北京：商务印书馆，1959年，第21页。

⑦ 赵松飞：《〈行炁玉柱经〉探释》，《中国道教》1999年第6期。

⑧ 《月亮对地球的贡献大于太阳》，《中学物理教学参考》1998年第6期。

⑨ 唐兰：《阳燧取火与方诸取水》，《中央研究院历史语言研究所集刊》第5本第2分，北京：中华书局，2009年影印本，第271页。

类的特称,不如“雌雄”更有概括力。3.人文层次的“水火”:《内经·阴阳应象大论》说:“水为阴,火为阳。”中华古代智者已拿“水火”类比阴阳及日月,如《淮南子·天文训》:“积阳之热气生火,火气之精者为日;积阴之寒气为水,水气之精者为月。”

**“八卦”“五行”与水火** 类似“阴阳”的思维模式还有《周易》的“八卦”及《尚书·洪范》的“五行”。八卦、五行中都包括水、火。假如没有水—火作为阴阳、八卦、五行的共同轴心,中华思维体系将陷入混乱。

八卦是用符号(--/—)的八种不同组合分别代表天、地、风、雷、水、火、山、泽。天一地、水—火的卦象都是两两相对,其他四者则比较散乱。何璜的《阴阳管见》认为,八卦是由天地、水火推演而来的:“天变而为风,地变而为山,火变而为雷,水变而为泽。”<sup>①</sup>又据王充《论衡·自然》:“天地为炉,造化为工。”可见“天地”不过是舞台,“水火”才是主角。八卦演为六十四卦后,“水火”的意义尤其突出,火在上、水在下的“未济”卦,与水在上、火在下的“既济”卦,分别表示趋势的形成与变化的完成。

在金、木、水、火、土五行中,虽然水、火未被突出,但在《尚书·洪范》的简述中,“趋下”的水与“炎上”的火,以其本性相反而成为特别的一对;后来演进成五种物质循环的“相生相克”之说,掩盖了水火“相灭”的本性,对于科学的水火互动观,这反而是严重的退步。科学认识不容倒退,果然战国阴阳家提出的“五德始终”说于宋初被放弃,而五行学说在明代更受到质疑,如王廷相说:“五行家谓金能生水,岂其然乎!”<sup>②</sup>五行学说的形成晚于上古文明对阴阳、八卦的认识,而其实际应用范围也限于中医理论及民间方术等领域,远不如阴阳、八卦重要。五行学说还有个问题:不容易与阴阳学说接通。同时运用两大学说的中医理论中,二者也未能满足“逻辑上的自洽”<sup>③</sup>。笔者发现的水火互动关系却是贯通这两大体系的关键。

**“水火”与“天人合一”** 张岱年晚年撰《论中国文化的基本精神》,把“天人合一”提前为四项之首<sup>④</sup>。“天人合一”的观念有一个久远的形成过程。《尚书·周书·泰誓》断言“惟天地万物父母,惟人万物之灵”,在此意义上,《礼记·礼运》说:“人者天地之心。”《中庸》说人“可以赞天地之化育”,人不仅能大量驯养以至改变生物,更能创造器物,滋生事务。随着自然知识和社会经验的积累,人对群体和个体自身的结构与功能有了系统认识,汉代总结为两部理论专著,即政书《春秋繁露》和医书《黄帝内经》(其余科技成果都因儒学的无视而未能留存)。两书分别将政体和人体与天地进行类比,是“天人合一”观念成熟的体现。对两书的比较研究还较少见,只检得一篇<sup>⑤</sup>。此文认为《春秋繁露》已实现了先秦阴阳、五行两大学的结合,成书在后的《黄帝内经》,则吸收并大大发展了前者的思想体系。

宋代朱熹倡导“理学”,稍后又有“心学”兴起,后者发展成为精致的学说体系,认为“人心”与“天地之心”具有同一性<sup>⑥</sup>。

“天人合一”与水火互动的关系,可谓直接而显明。生物的出现是水、火(热)长期酝酿的结果,生物萌生场合是宇宙中的“天地”。“天人合一”最精密的结合体,是高级生物的血肉之躯。血液的温度及流动性都是“水火相济”的结果,与自然界水受热而流动以至汽化的原理全同,只是把同样的过程封闭在血管体系之内,同时用消化器官来补充水和“燃料”,用呼吸器官实现“燃烧”(水火结合)。心脏则是这一动态系统的主导者,“心”的功能一旦停止,血液立即开始停滞冷凝。《孟子·告子上》说“心之官则思”(推想人脑本身不易被思维者觉察,用脑高度耗养,需要心脏加力供血,因而被古人误认)。思维可以发明器物,远古最高级的“器”莫过于水火融合于其中的甑甗(蒸锅),它是人类最早的

① 何璜:《阴阳管见》,王永宽校注:《何璜集》,郑州:中州古籍出版社,1999年,第394页。

② 王廷相:《慎言·道体篇》,王孝鱼点校:《王廷相集》第3册,北京:中华书局,2009年,第752页。

③ 薛松、张其成:《论〈太极图说〉对张景岳医学思想的影响》,《吉林中医药》2007年第12期。

④ 张岱年:《论中国文化的基本精神》,《心灵与境界》,北京:北京联合出版公司,2014年,第23—24页。

⑤ 张登本:《〈春秋繁露〉与〈黄帝内经〉理论的构建》,《山西中医学院学报》2012年第5期。

⑥ 陈来:《宋明儒学的“天地之心”论及其意义》,《江海学刊》2015年第3期。

蒸汽利用装置(steamer)。

**[附]:中医理论何以成为中国哲学概论** 在社会层面,汉代《春秋繁露》中的“天人合一”以《公羊传》的“大一统”为指导,为服务于集权政治而充满武断的比附,但《黄帝内经》必须以病体的康复为检验标准,当然要汲取扁鹊等世代名医的实践经验,因此其理论体系无比缜密,是因果关系思辨的结晶。另一方面,当政者依赖医学保命,这使医术得以不断积累提高,免遭墨子学派那样被剿灭的命运,可以说,医学和生理学是儒学统治下的物理学“特区”。

中国学术有个突出而又为人所忽视的特点:哲学概论常以医学理论面目而存在,笔者认为这有其必然性。水火范畴的思维成果也曾依附于医论,到明代王廷相的《慎言》才算独立;更先进的何塘“八字真理”,也经历了被医学外衣遮蔽的曲折过程(详见下文)。

#### 四、“水火”与经学悬疑的新解

**“百姓日用”即水火** 《易传·系辞上》说:“一阴一阳之谓道……仁者见之谓之仁,智者见之谓之智,百姓日用而不知,故君子之道鲜矣。”常见有人提问:“百姓日用而不知”的宾语是什么?“经学”中的这一悬疑罕见答案,更不会有“聚讼”。笔者从饮食史的特殊角度悟出,只要比照《孟子·尽心上》的“民非水火不生活,昏暮叩人之门户求水火,无弗与者”,稍加思考便知答案就是水火:暮夜向邻居借水火,当然为了烧水做饭。《易传·系辞上》的“百姓日用”,与《孟子》的“民(非……不)生活”,显然同义。如果仍嫌思路衔接不密,还可参考《中庸》名句“人莫不饮食也,鲜能知味也”,其上句是:“子曰:‘……道之不明也,我知之矣:贤者过之,不肖者不及也。’”“贤者”把“道(味)”说得过于玄虚,而“不肖者(百姓)停留在形而下的吃(饮食)上,不能通过思辨加深认识;可见“味”正是“道”与“水火”之间的中间环节。朱熹向悬疑的破解再跨一大步,他在解释《周易》的“一阴一阳之谓道……仁者见之谓之仁……”时,引用了《中庸》对于“饮食”与“味”之关系的揭示:“日用不知,则莫不饮食,鲜能知味者。……然亦莫不有是道焉。”<sup>①</sup>可见“鲜能知味”与“日用不知”说的都是“道”,不过饮食之味更为具体,因而是“道”之较浅层次的表现。笔者在饮食“味‘道’”的探究中曾提出“道可道,即‘味道’”的命题,论证“道”与“味”的同一性<sup>②</sup>。此外,《诗·小雅·天保》以“民之质矣,日用饮食”之句来歌颂国君,下文引向与“道”相关的“德”,也可视为佐证,

“百姓日用”即水火,直接的文献依据也已发掘到两条:1. 汉初《尚书大传》之《甘誓传》一章有佚文说:“水火者,百姓之所饮食也。”<sup>③</sup>结合下文“金木者,百姓之所兴作也,土者,万物之所资也,是为人用”,显示“五行”分三个层次,底层是承载一切的“土”,中层是百姓生活(饮食)必需的水火,顶层是百姓生产(兴作)所需要的金、木。金、木可以不是生存的必需品,饮食则为每人每天所必用,正因如此,《易传·系辞》的文本可以不提饮食,只强调“日用”。根据前引《尚书大传》佚句,可以作出判断:《易传·系辞上》的“百姓日用”与《孟子·尽心上》的“民非水火不生活”完全同义,不过各有省略。2. 从冷僻的医学文献中又发现重要参证:西汉大医学家张仲景谈食疗说:“夫含气之类(动物),未有不资食以存生……百姓日用而不知,水火至近而难识。”<sup>④</sup>特别值得注意的是,张仲景佚文中的“水火至近而难识”与《易传·系辞上》的“百姓日用而不知”恰成天衣无缝的对偶,很难看出这句佚文是《周易》

① 朱熹撰,王玉德、朱志先整理:《周易本义》卷七,南京:凤凰出版社,2011年,第79页。

② 《易传·系辞上》《中庸》《孟子》的三项判断,可以成为逻辑推理的“三段论”:A段为“百姓日用而不知”(《易传·系辞上》);B段为“百姓日用水火”(《孟子》)+饮食而不知味(《中庸》);C段为“水火互动创生美味”(高成鸢著)。高成鸢:《从饥饿出发:华人饮食与文化》,第99、170—188页;高成鸢:《味即道:中华饮食与文化十一讲》,北京:生活·读书·新知三联书店,2018年,第132—165页。

③ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书正义》,北京:中华书局,1980年影印阮元校刻《十三经注疏》本,第188页。

④ 据唐代孙思邈《备急千金要方·序论》引文,医史上公认此为张仲景的佚句。见孙思邈:《备急千金要方》,北京:中国中医药出版社,1998年,第427页。

原文还是引用者的领悟,甚至令人想到它是否曾有《周易》的另一汉代文本为据。无论如何,观其全句,“道=水火”是可以成立的。

《易传·系辞》的原文,诚然历来少有人对之提出异议,却不能说不容置疑。其中有一问题明显有悖事理:原文说先民舂粟的工具是“断木为杵,掘地为臼”,用木杵捣土坑必然使细小的粟粒深陷土中。古佚书《黄帝内经》在“掘地为臼”之后补加“以火坚之”四字<sup>①</sup>,依据虽不可靠,却应“以理揆之”,视为必要的补阙。今天对待经典,已没有必要再用神学态度。

水火与“日用”问题,还有另一方面:“百姓日用”之衣也必需水火。汉语惯言“衣食”,假如在先在的“衣”无关于水火,则“百姓日用”=“水火”的等式不能成立。汉语的先衣后食,可能因为华夏冬季寒冷(与其他古文明发源地相比),饿几天尚能耐受,冻一夜即会丧命,所以杜甫诗曰“朱门酒肉臭,路有冻死骨”<sup>②</sup>。衣的重要更在于文明标志,黄帝的衣裳质料是丝绸。考古学家夏鼐说:“沸汤缣丝法是个窍门,外国人偷运蚕种出境……蚕蛹变成蚕蛾后咬孔钻出,便损坏了蚕茧的长纤维。”<sup>③</sup>缣丝必须经过煮茧(使丝胶溶解)工序,相关技术可以视为水火烹饪的扩大运用。又,据《天工开物·乃服第二·夏服》,御寒较差的麻布,纤维加工中也要先用稻灰煮过<sup>④</sup>。衣食的备办都离不开水火,至此“百姓日用”=水火≈饮食”证明完毕。

必须说明,在儒学领域,对“百姓日用”另有心性修养方面的深度诠释,这又与佛学相通而形成“心学”,这些诠释都自有其高深的内在学理,本文的新说对传统的解释并不否定。

**“格物”诠释的两歧** 儒家课本“四书”之首的《大学》,设定“止于至善”为教育的最高目标,并讲解实现目标的八条目:格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。“格物致知”字面上不难懂,却成为争论两千年,“答案”上千种的学术谜题。《大学》文本中,“格物”较之其余条目,缺乏解释文字(《传》),而西汉郑玄简单的古《注》把“物”明确解释为“事也”,而且只限于善事、恶事<sup>⑤</sup>，“物”字的本义反被公然排除。这显然出于秦汉中央集权的政治需要。华夏群体自古就处在超强的内外压力下,为了生存,必须用“礼”教把人群凝聚为整体。当“礼”重要到压倒一切时,文教方针会收紧到“非‘礼’勿言”;当人际伦理把博物知识挤压到零时,对士人心性修养的要求会专注到“目中无物”。作为学校教材的经书会对社会文化发生重大影响,郑玄释“物”为事,这一曲解曾被后世扩大化,例如唐人把黄帝要求“节用水火材物”的“物”也解释为“事也”<sup>⑥</sup>。

宋代朱熹(已有相关专著阐述他的不为人知的科学天才<sup>⑦</sup>)借审定儒学新教材之机,借着给“格物”一章补《传》,提出“天下万物莫不有理”,试图用“穷理”来突破“修身—治国”的教育藩篱,开启通向百科知识的门扉。他不便改动“物”的古注,就利用口头讲学的灵活性,频频引向生物<sup>⑧</sup>,于是造成了“格物”诠释的两歧。明代王阳明曾试行以竹为对象的“格物”实验,直至病倒,缺乏博物学的传统背景使他难以找到解剖、分类的深入之路,反而更专注于自身修养,走上“心外无物”的极端。朱熹对“格物”的新解,由于符合时代的进化而仍能逐渐普及,例如明末并不关注博物探索的文人领袖王世贞,也在《本草纲目》的序言中断言此书堪称“格物之通典”<sup>⑨</sup>。

与“格物”相关的还有《易传·系辞上》中的“开物成务”,孔颖达《疏》解释“开物”为“开通万物之

① 《黄帝内经》,《影印文渊阁四库全书》第365册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第109—110页。

② 杜甫:《自京赴奉先县咏怀五百字》,葛景春注评:《杜甫诗》,郑州:中州古籍出版社,第65页。

③ 夏鼐:《敦煌考古漫记》,天津:百花文艺出版社,2002年,第253页。

④ 参见宋应星:《天工开物·乃服第二·夏服》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2010年,第52页。

⑤ 参见郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,北京:中华书局,1980年影印《十三经注疏》本,第445页。

⑥ 司马迁:《史记》卷一《五帝本纪》张守节《正义》,北京:中华书局,1982年,第9页。

⑦ 乐爱国:《朱子格物致知论研究》,长沙:岳麓书社,2010年。

⑧ 集中于《朱子语类》卷一四〇,见黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1986年,第3324—3340页。

⑨ 李时珍:《本草纲目》,第1页。

志”<sup>①</sup>，由于历代注解回避“物”的本意，而一直未能讲清其含义。《大学》断言“知所先后，则近道矣”，《孟子·离娄》说“舜明于庶物，察于人伦”，根据事理先后，“开物”应指创造器物，“成务”指办理事务（“事”古与“吏”通）。

对待“格物”问题只能而且必须运用“诠释学”（Hermeneutik），它认为任何文本都有多个元意义，容许后世不同的解读。“格物”聚讼来自文字的简略、脱落，这正是“诠释学”的用武之地。朱熹为《大学》补《传》就是“诠释学”原理的运用；王阳明的反驳更是如此，他曾宣称：“圣贤垂训，固有书不尽言、言不尽意者。凡看经书，要在致吾之良知，取其有益于学而已。”<sup>②</sup>余英时先生说：“经过阐释的传统才是有生命力的传统。我希望寻找传统与现代衔接的内在理路（Inner logic）。”<sup>③</sup>丁肇中断言“格物”是“探察物体而得到知识”，这已进入中学教材<sup>④</sup>。当然，在儒学领域内，把“物”解释为“事”仍然是对的。

有形的物只占空间，无形的事则占时间。常在运动中的水火，介于物、事之间，因而与“格物”问题密切相关。水、火属于物理范畴，但作为生命的前提，又属于伦理范畴；《周易》之“德”（“天地之大德曰生”）、孔子之“仁”（果核内的种子）都与“生命”相关，而生命来自水火交融。因此水火之“理”可以弥合“格物”诠释上的两歧。

**[附]从“是非”一词看“逻辑”的薄弱** 《易传·系辞上》在论“道”之句中有“仁者见仁，智者见智”之分，“智”与“仁”分别关乎“善恶”及“是非”，然而儒学经典中竟很难找真正“是非”的例句，《孟子》列为人的标准之一的“是非之心”也限于善恶。《庄子·齐物论》中说，人爬树会胆怯而猿猴不会，结论是“彼亦一是非，此亦一是非”，这里“是非”近于客观的对一错判断。《庄子·盗跖》说的“摇唇鼓舌，擅生是非”则指人际关系的纠纷，口语中的“是非”绝大多数都属此类。无关善恶的“是非”理应首先出现在物理领域，只有《墨子·天志上》中的这一例句才是纯粹的是非：“轮匠执其规矩，以度天下之方圆，曰中者，是也；不中者，非也。”《大学》说“物有本末”和“事有始终”；两个事例本身就有“先后”问题。“本末”是植物的空间形态，“始终”是事务的时间过程，空间比时间易于认识（何况“先后”不等同于逻辑上的“因果”关系）。

“新儒家”殷海光有一本逻辑学专著，题名为“怎样判别是非”<sup>⑤</sup>，表明“是非”判断属于逻辑学的主要内容；逻辑学术语中常用真（true）、假（false）来表示，日常都说“对、错”。然而对、错二字都别有本义（分别为对答、错杂）。古代的传世文献大多受儒学的影响，宋代以后“对、错”才随着白话文而流行。可见“非礼勿言”“目中无物”会影响到逻辑思维的发展。

## 五、“水火”与中华古代的科学先见

**“水火相济”堪作中华的“科学理论”** 由于食物匮乏，为了确保粮食生产，华夏文化向来大力压制工商，无数发明及相关典籍都随时失传，包括经典《周礼》之四分之一的技术记载，后来用《考工记》补空，这本古齐国的工艺手册可能因随时翻阅而幸能流传。学界公认，中华的应用技术虽然曾领先世界，但却缺乏作为基础的科学理论<sup>⑥</sup>。笔者在“水火”课题的涉猎中细读存世的技术文献发现：凡是需要用水又要加热的工艺，叙述中往往会意外提及水火的协同，即便两者并不在同一工序中相遇。这种“多余”的引申显然具有“科学理论”性质。只举《考工记·籒人》一例：“籒人”是割草肥田的工程师，相关工艺是先用火烧草再用水浸灰，原文却说“以水火变之”。这话也出现在《礼记·月令》中，孔

① 王弼注，孔颖达正义：《周易正义》卷十二，北京：中国书店，1987年，第42页。

② 王守仁：《答李明德》，吴光、钱明、董平编校：《王阳明全集》上，上海：上海古籍出版社，2015年，第180页。

③ 刘梦溪：《传统的误读》，石家庄：河北教育出版社，1955年，第355页。

④ 丁肇中：《应有格物致知精神》，《语文》九年级上册第14课，北京：人民教育出版社，2003年，第111页。

⑤ 殷海光：《逻辑新引·怎样判别是非》，上海：上海三联书店，2004年，第227—290页。

⑥ [英]李约瑟：《道家及其对自然的探索》，黄河选编：《道家二十讲》，北京：华夏出版社，2008年，第105页。

颖达《正义》特别解释说：“先以火焚烧其草，在后以水浸渍之，变此瘠地为肥，故云‘水火变之’。”明明用火在先用用水在后，为何以偏要“水火”并提？孔颖达《正义》强调说：“先火后水，而云‘水火’者，便言也。”<sup>①</sup>“便言”表明“水火”确已成为人们习惯的模式。

明代的《天工开物》被评为很少涉及科学。但笔者发现该书中确有“基本原理”的反复运用，成语“水火相济”在书中出现六次之多。例如制陶，《天工开物·陶埴》载：“宋子曰：水火既济而土合。”<sup>②</sup>按，水、土结合成坯是前提工序，异文化人士不会想到“水火既济”；又如锻钢须经过用水“淬火”的工序，《天工开物·锤锻·冶铁》说，否则“钢铁已经炉锤，水火未济，其质未坚”<sup>③</sup>。在华夏传统看来，“水火”协力就是“造化之机”（见下文），当然也是科学原理。

**水火与天地、生物的起源** 中华文化的“宇宙”除了空间还包括时间，中华文化所特有的“天地”概念小于宇宙，具有人文属性，因为人能“参(与)天地”(的造化)。“天地”常跟“万物”(初指生物)并提，智者首先会思考“天地”的形成。近年颇受重视的先秦道家古籍《鹞冠子》说：“地湿，而火生焉；天燥，而水生焉。……水火不生，则阴阳无以成气……万物无以成类。”<sup>④</sup>这强调了“天地”的由来与“水火”的相关，但却是从天地推演到水火，后世智者才从水火推演到天地。《朱子语类》卷一提出假说：“天地始初、混沌未分时，想只有水火二者。水之滓脚便成地……”明代王廷相使这一假说更详备，他说：“(天上的太虚阴阳之气)一化而为日、星、雷、电，再化而为月、云、雨、露，则水火之种具矣。有水火，则蒸结而土生焉。……金木者，水火土之所出，化之最末者也。”<sup>⑤</sup>“土”即地，地附属于天。这种由水火演化成天地的过程，就是中国的“宇宙生成论”。

从周代的鹞冠子到宋代的朱熹，时间及思路跨度很大，中间必有过渡。如五代时期道家学者谭峭的《化书》<sup>⑥</sup>，其中难得地提到了火、水本身的由来，引出“动静”的现代力学范畴，断言“动静相磨，所以化火也；……水火相勃，所以化云也”。这段话的惊人结尾是“天地可以别构，日月可以我作”<sup>⑦</sup>，显示出对“水火互动”神通的无限信心。它与科学发现相当接近：无数炽热的“天”体可以看成“火”，而“地”球有“水球”之称。

然而笔者认为，更有根本意义的，最值得注意的，还是先秦智者荀子的光辉论述，其中把“水火”视为生命自然发生及演进过程中的一个独立环节。《荀子·王制》说：

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义；人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。

这段话清晰而完备地揭示了生物演化的步骤：宇宙→天地→水火→草木→禽兽→人类。对此，历代的研究者都没有给予足够的重视，当代学者如李存山先生等<sup>⑧</sup>，才开始强调其宝贵价值。秦汉之后，荀子的“生物演化阶段论”一直无人重视，直到明代王廷相承接荀子的创见，总结前人的片断论述，断言从雨水到草木无非蒸汽变化的现象：“雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也。”<sup>⑨</sup>从荀子到王廷相，都认为生命发生过程中存在着一个高于“水火”而低于“禽兽”的“草木”阶段，它包括蛤介、昆虫等低级生命。今天看来，从单细胞到“草木”之间，因为“有气”而异于无机物的，都可归于孕育生命的“水火”阶段。

① 郑玄注，孔颖达正义，龚抗云整理，王文锦审定：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第600页。

② 宋应星：《天工开物·陶埴》，第93页。

③ 宋应星：《天工开物·锤锻第十·冶铁》，第133页。

④ 黄怀信校注：《鹞冠子校注》，北京：中华书局，2014年，第131页。

⑤ 王廷相：《慎言·道体篇》，王孝鱼点校：《王廷相集》第3册，第752页。

⑥ 《化书》曾获英国李约瑟高度评价（[英]李约瑟著，王铃协助：《中国科学技术史》第二卷《科学思想史》，北京：科学出版社/上海：上海古籍出版社，1990年，第481—482页）。

⑦ 谭峭：《化书》，北京：中华书局，1996年，第6页。

⑧ 李存山：《“气”概念的几个层次意义的分殊》，《哲学研究》2006年第9期。

⑨ 王廷相：《慎言·道体篇》，王孝鱼点校：《王廷相集》第3册，第753页。

《荀子》关于生命演化的超前认识,与现代科学高度一致:海水与太阳之热共同蕴育出蛋白质及低级生物。探索生命起源的1953年“米勒模拟实验”(Miller's simulated experiment)证实,由闪电激发原始海洋与大气,经过一系列化学反应能生成蛋白质,正如恩格斯所说“生命是蛋白体的存在方式”<sup>①</sup>;1970年代又发现“深海热泉生态系统”(Deep sea hot spring ecosystem)能产生蠕虫、蛤类等低级生命,这都证实“水火”交融形成生命的假想。

**何塘“造化之机,水火而已”的八字真理** 在宋代张载的“元气(炁、汽)一元论”中,水、火还隐身在“阴阳二气”的背后,至明代后半期,“水火”正式亮相。王廷相在与其学友何塘切磋时,曾肯定“天地、水火、万物皆从元气而化”<sup>②</sup>,这肯定了“元气”与“水火”的同一性,但两者的因果关系却不够合理。何塘号柏斋,是世界首先发现“十二平均律”的音乐家朱载堉的舅父,曾教朱载堉习天文、算术。正是这位“百科全书”型学者,迈出了关键的一步,提出“天地造化之机,水火而已”,肯定了水火直接就是天地万物的本原。这十个字中的“天地”可以免去(根据前引王充“天地为炉,造化为工”之说,“天地”只是“造化”的场合),剩下的八个字就是造化的核心秘密,笔者认为堪称“八字真理”。何塘及其真言出现的时代背景,下文将有论述。

“八字真理”何以一直少为人知?考证可知,它的传布经历过一番曲折。何塘在《阴阳管见》第二段深刻揭示了水火互动的意义(见下文),遗憾的是,开头的一句说的并非“水火”,而是倒退到阴阳:“造化之道,一阴一阳而已矣。”<sup>③</sup>仔细考察,原来“八字真理”的原话并不见于《阴阳管见》,而是写在他的另一杰作《医学管见》中,《阴阳管见》中则用“阴阳”代替“水火”。有理由推想,这是因为何塘顾虑自己的新锐观点会引起围攻,有《阴阳管见》的序言为证:“欲著述以明之……且恐启争端也,藏之中心盖十五年于今矣……盖有待后世之君子焉。”<sup>④</sup>据《阴阳管见后语》,此作发表后,“争辩纷然而起”<sup>⑤</sup>。可见创立新说之难。再查《医学管见》一卷,虽仅列入《四库全书·子部·医家类》的《存目》中,却因为其哲学思想高明而被医界奉为圭臬,百年后的医学总集中还多有收录其片段者,如明末李中梓撰于1637年的《医宗必读·水火阴阳论》,开篇即称“天地造化之机,水火而已矣”<sup>⑥</sup>,清初潘辑撰于1652年的《医灯续焰》,其卷十一称:“昔人论水病,知经义者,固惟仲景一人。近世何柏斋、张景岳二论,亦庶几焉。柏斋曰:造化之机,水火而已。”<sup>⑦</sup>

王廷相曾对何塘用“水火”取代传统的“阴阳”提出商榷,何塘已预先针对反对者可能提出的质疑,作出答辩:“或曰:‘天地水火恐未足以尽造化之蕴,不如以阴阳统之。’予窃以为,阴阳者,虚名也;天地水火者,实体也(按,十四字最能服人,显然借用韩愈《原道》的名言‘仁与义为定名,道与德为虚位’<sup>⑧</sup>)……天宰之以神,地载之以形,水火二者交会变化于其间,万物由是而生,造化之能事毕矣。”<sup>⑨</sup>

“造化之机”等于“天机”,发现者把它写在《医学管见》中,明儒被批评为“束书不观”,更不会读医书,以致“八字真理”未能进入哲学史领域,六百年间隐没不彰。水火生成天地万物的理论,在日本顺利地接受。日本古代医籍《百腹图说》(1602)<sup>⑩</sup>在《序》中断言“造化之机,水火而已”(无“天地”)<sup>⑪</sup>,李中梓《医宗必读·水火阴阳论》(1637)有“天地造化之机,水火而已矣”之句,晚于日本35年。

① [德]恩格斯:《自然辩证法》,北京:人民出版社,1971年,第277页。

② 王廷相:《答何柏斋造化论十四首》,王孝鱼点校:《王廷相集》第3册,第974页。

③ 何塘:《阴阳管见》,王永宽校注:《何塘集》,第394页。

④ 何塘:《〈阴阳管见〉序》,王永宽校注:《何塘集》,第164页。

⑤ 何塘:《〈阴阳管见后语〉序》,王永宽校注:《何塘集》,第165页。

⑥ 李中梓:《医宗必读·水火阴阳论》,北京:中国中医药出版社,1998年,第7页。

⑦ 潘辑撰,杨维益点校:《医灯续焰》卷十一,北京:人民卫生出版社,1988年,第252页。

⑧ 韩愈:《原道》,李道英评注:《唐宋八大家文集·韩愈文》,北京:人民日报出版社,1997年,第8页。

⑨ 何塘:《阴阳管见》,王永宽校注:《何塘集》,第394页。

⑩ 《百腹图说》写本,写于1602年(庆长七年)。

⑪ 廖育群:《中国传统文化与日本“腹诊”的形成》,《中国学术》第6辑,北京:商务印书馆,2001年。

**“冰炭”对应的超前认识** 如果水、火的对举会使西人感到陌生,那么更有冰炭对举,会让他们惊叹。简单的“熨斗”出现于晋代杜预佚书中<sup>①</sup>,早于西方(17世纪的荷兰)1600年,缘由显然在于木炭的有无。“炭”在中国文献中常表示其燃烧状态,如“生灵涂炭”。“冰炭”配对的前提,是生活中对“炭热于火”的熟悉。欧洲用篝火烤熟食物,而华人独有的炒法必需高温“武火”,要以木炭为燃料;欧洲用木桩烧壁炉;中国只有炭火盆。西方生活中没有木炭来诱发灵感,就难以想到冰炭对立。先秦韩非在谈到学派的对立时,曾作比喻说“夫冰炭,不同器而久”,这话的严谨准确远超“水火不容”。《荀子·劝学》说“冰寒于水”,而炭(燃烧状态)热于火,两者完全可说是水、火的固体形态。冷却的木炭乃是太阳能的仓库,而火柴则像钥匙。

韩非子的半句话,只从哲理上认透“冰炭”对立,但过于简单,未能把冰—炭之间的水—火连接成同一变化过程,更缺乏细节的分析。明末博物思潮兴起,方以智给木炭下过科学定义说:“炭者,火闭气而死者也。”<sup>②</sup>更早,王廷相就曾指出:“冰冻为水之本体,流动(从冰到水的变体及水的移动)为天火(热)之化也。”<sup>③</sup>同时代的何塘认识到融冰为水的热学原理,说:“曰:‘水,阴也,流而不息,安在其为静乎?’曰:‘流,非水之本然也。水,体凝而性静者也;其融,火化之也;其流,天运之也。’”<sup>④</sup>宋应星则透彻分析了从冰到炭之变化的热学过程:“尘埃空旷之间,(水火)二气之所充也。火燃于外,空中自有水意(氧)会焉。火空,而木亦尽。若定土闭火于内……而其形为炭,此火之变体也。水……平流于沼面,空中自有火意(热量)会焉……使之不凝。若地面沉阴飏刮,隔(隔)火气于寻丈之上,则水态不能自活,而其形为冰。……射日燃火(热)于河滨,而冰形乃释矣。”<sup>⑤</sup>这段话中包括对燃烧原理的超前揭示,尽管一些猜想不够科学,但比起1774年拉瓦锡发现氧要早百余年。他提到的“水意”当为氧气,这为世界化学史上曾一度被公认的中国唐代发明氧气之说的辨析<sup>⑥</sup>,提供了新的线索,值得专家参考。

中国的木炭还升级为焦炭(“礁”)。《天工开物》最早记述说,礁又名“火墨”,“其炎更烈于煤”<sup>⑦</sup>。方以智对“礁”有专论,说是用煤、炭再次烧炼而成<sup>⑧</sup>。14世纪马可波罗旅行记中提到中国用“黑石头”做燃料<sup>⑨</sup>,西方不懂用煤就难以发明焦炭。焦炭燃烧的灰烬极少,达到零时即是化学元素“碳”。“碳水化合物”实质近于“水火化合物”,是生命体构成的基础。

## 六、从“礼”到“理”的启蒙与“水火”观的提升

**宋明“礼”教与“理”学的此消彼长** 中华学术长期停滞于先秦的“阴阳之道”,直到宋代再次突进,陈寅恪先生断言“华夏民族之文化……造极于赵宋之世”<sup>⑩</sup>。“礼”源于物资匮乏,宋代经济文化重心转向南方,稻米能一年两熟。饥饿缓解,礼教在普及到平民的同时,对社会整体的束缚也趋于宽松,人的求知本性因而复苏。《宋史·张载传》说“知人而不知天”是“秦、汉以来学者大蔽”<sup>⑪</sup>,在佛、道的严重挑战下,思辨的“理学”应运而生。

① 杜预《奏事》曰:“药杵臼、澡盘、熨斗……皆亦民间之急用也。”(李昉编纂,孙雍长、熊毓兰校点:《太平御览》卷七五七《器物部二》,石家庄:河北教育出版社,1994年,第103页)

② 方以智:《物理小识》卷二《风雷雨雹类·死性之火》,清光绪宁静堂刻本,第8页。

③ 王廷相:《答何柏斋造化论十四首》,王孝鱼点校:《王廷相集》第3册,第966页。

④ 何塘:《阴阳管见》,王永宽校注:《何塘集》,第395页。

⑤ 宋应星:《天工开物》附录《论气·水火二》,第265页。

⑥ 参见袁翰青:《“马和”发现氧气的问题》,《化学通报》1954年第4期。

⑦ 宋应星:《天工开物·锤锻第十·冶铁》,第133页。

⑧ 方以智:《物理小识》卷七《金石类·煤炭石墨一种而异类也》,第20页。

⑨ 冯承钧注:《马可波罗行记》,北京:商务印书馆,2012年,第231页。

⑩ 陈寅恪:《邓广铭宋史职官志考证序》,《金明馆丛稿二编》,上海:上海古籍出版社,1980年,第245页。

⑪ 脱脱等撰:《宋史》卷四二七《道学一·张载》,北京:中华书局,1977年,第12724页。

“理学”之“理”的由来和本义,历来较少讨论。清代考据家重新“整理国故”,得出的经验是正确理解经学应从小学入手。据《说文解字·玉部》,理字“从玉”,原指玉中可见的纹理,又据《礼记·内则》,切牛肉片要“薄切之,必绝(断)其理”,恰好鉴赏玉器、薄切肉片都是中华特有的实践。从对“道”的领悟进步到对“理”的考察,先秦已曾开始。《韩非子·解老》堪称“理”的专论,篇中出现“理”字44次,“道理”10次。原文说:“道者,万物之所然也,万理之所稽也。”“理者,成物之文也,万物各异理。”对理的细致分析,已涉及“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑……”这显限于物质,还说“理定,而物易割也”,令人想到用于“格物”的无比贴切。可惜这位大智者埋头于政治理论并因此丧命。

《礼记·仲尼燕居》说:“礼也者,理也。”儒家的“理”是从中华发达的家族关系中抽象出来的,辈分的“尊卑”压倒年龄的“长幼”,依据的就是血缘远近之理。极少有人想到成语“知书达理”<sup>①</sup>并无出处,当作“知书达礼”,这一错用白字而意外流传的现象,实属“理性”本能的显露,这应该归功“理学”的普及。王国维在《释理》专论中断言:“所谓‘理’者”,本来只有“理由、理性二义”,宋代“理”才有了“伦理学上的意义”,强调与“人欲”对立的“天理”,专注于善恶,是“理”概念不够明晰所致的“误解”<sup>②</sup>。这对本文的观点是强力的支撑。

随着“礼”教的趋于弱化,具有普遍价值的“理”学同时兴起,这是文明发展的必然,不过实际转变过程却很奇妙:压倒一切的“礼”之被压倒,实际是(也只能是)借用“天理”的权威。儒学源头固有礼教过度化的苗头(《礼记·乐记》批判“灭天理而穷人欲”,埋伏着“人欲”与“天理”的对立)，“理学”鼓吹“存天理,灭人欲”,甚至极端到宣称“饿死事极小,失节事极大”<sup>③</sup>,这与孔子肯定的“饮食男女,人之大欲存焉”(《礼记·礼运》)公然抵牾。朱熹抓住这个碴口,用讲学方式作出矫正,宣称“饮食者,天理也;要求美味,人欲也”<sup>④</sup>,这样就借助天上的神权,压制“三纲”中专横的君权。

王阳明向朱熹的反面走得更远,但其学说却获得高度评价。对此,余英时先生有透辟的认识:经过蒙元的野蛮统治,明代皇帝空前专断,这使王阳明顿悟到士人要实现使命只能通过社会启蒙<sup>⑤</sup>。阳明的平民弟子王艮创立新学派,重新审视《易传·系辞上》的“百姓日用”命题。唐代韩愈《原道》就说“夏葛而冬裘,渴饮而饥食”<sup>⑥</sup>,朱熹曾重复此话,却都没想到“百姓日用”与衣食等同,两人的话分别归结于“智”与“天职”,都未能与“道”相连。王艮空前重视百姓生活中的衣食,能把《易传·系辞上》中的“一阴一阳谓之道”跟被24个字隔开的“百姓日用而不知”衔接,作出“百姓日用即道”的明快判断(还说“愚夫愚妇与知能行便是道”)<sup>⑦</sup>,至此,距离“‘百姓日用’(或‘阴阳之道’)≈‘水火’”的认识,只剩半步。可惜,这关键的半步,因满人入关而中断。

**晚明“大变局”与物质水火观的登场** 明代玉米、番薯等美洲高产作物引进,古来的群体性食物匮乏基本终结,这对社会必有重大影响。更重要的是近年史学界揭示的晚明“天崩地解”大变局:以葡国航海力量为主导、由“倭寇”(实为浙闽海上走私集团)为中介的中国丝绸—美洲白银大流通,促成“以中国为中心的”世界近代化大潮<sup>⑧</sup>。西方“新史学”名著《白银资本——重视经济全球化中的东方》揭出惊人的事实:流入中国的白银接近世界总量的三分之一<sup>⑨</sup>,江浙一带已实现“初步工业化”。

① 《红楼梦》第八十六回《受私贿老官翻案牍 寄闲情淑女解琴书》中,有“袭人笑道‘……一个人知书达理……’”之语(曹雪芹、高鹗:《红楼梦》下册,北京:文化艺术出版社,2014年,第974页)。

② 王国维撰,干春松、孟彦弘编:《王国维学术经典集》(上),南昌:江西人民出版社,1997年,第19—32页。

③ 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷二十二下,王孝鱼点校:《二程集》第1册,北京:中华书局,1981年,第301页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》卷十三,第224页。

⑤ 余英时:《明代代理学与政治文化发微》,《宋明理学与政治文化》,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第10—60页。

⑥ 韩愈:《原道》,李道英评注:《唐宋八大家文集·韩愈文》,第10页。

⑦ 王艮:《心斋先生语录》卷上,明刻本,第5页。

⑧ 樊树志:《晚明大变局》,北京:中华书局2015年,第94—97页。

⑨ [德]安德烈·贡德·弗兰克:《白银资本——重视经济全球化中的东方》,刘北成译,北京:中央编译出版社,2008年,第27、407—408页。

出口货物是欧洲贵族亟需的丝绸、瓷器,后者居然与“中国”(China)同名。

王良的隔代弟子、海商后代李贽,曾用百姓的话语大胆宣称“穿衣吃饭即是人伦物理”<sup>①</sup>,王良的学生多有陶匠、盐工,他们的生活条件只需衣食,生产过程不离水火,然而王良及其弟子谈“道”论“理”却未见涉及水火,有些难以理解。细究《易传·系辞上》的“百姓日用而不知”,其上下文分别论及的“仁者智者”及“君子”,都有较高的认识能力,容易发现水火之理,或许只是相关言论未能存留或未被发掘。笔者已有发现:理学鼻祖程颐曾论水火:“凡眼前无非是物,物物皆有理。如火之所以热,水之所以寒……皆是理。”<sup>②</sup>然而这一水火之论却没有被后人从水火角度予以重视,与此相对的是,中医一贯把“五行”内化为人体机能运作符号,然而明代医家张景岳竟抛开人体而大谈水火关系:“然水中藏气,水即气也;气中藏水,气即水也。……夫水在釜中,下得阳火则水干,非水干也,水化气而去也;上加覆固则水生,非水生也,气化水而流也。……水气一体,于斯见矣。”<sup>③</sup>这也反映了朱熹“格物”新诠释的普及与运用。

明末物质的“水火”理论终于成熟,标志是两位新型学者的涌现。宋应星不仅在《天工开物》中总结出“水火相济”原理,还有哲学佚书《论气》《谈天》<sup>④</sup>堪称“水火”专论,把五行改称“五形”,水火特称“二气”:“杂于形与气之间者,水火是也”<sup>⑤</sup>,“形而不坚,气而不隐者,水火之体也”<sup>⑥</sup>。他谈到烹饪中的木柴燃烧时说:“二气(合成“木”的水、火)……铢两分毫,无偏重也。取青叶而绞之,水重如许,取枯叶而燃之,火重亦如许也。”<sup>⑦</sup>科学史学者潘吉星先生认为这“已隐约认识到水火间的热能传递有定量规律可遵”<sup>⑧</sup>。方以智的博物学专著《物理小识》及哲学专著《东西均》都频频论及水火,其《物理小识·火》提出“阳统阴阳,火运水也”<sup>⑨</sup>,其《东西均·反因》提出“静沉动浮,理自冰炭”<sup>⑩</sup>。可贵的是他能纠正华夏文化轻忽于火的偏失,并且从水火变化的现象深入到了“理”的科学、哲学层面。

**[附]名词“东西”(物)由来难题的破解** 晚明的国际货物交易甚至改变了汉语;最常用名词“东西”怎么来的?明末崇祯皇帝提出这个问题后,至今没有答案,只有年轻网民还在不断追问。流行的答案近于笑料:人问朱熹为什么称“买‘东西’(而非‘南北’),答曰:五行中与东、西对应的木、金可以买卖,与南、北对应的火、水不能。据《辞源》例句,“东西”(最初仅指单件商品)突然出现于明代俗语中<sup>⑪</sup>。笔者在关于“格物”问题的涉猎中触发思绪,试图破解中华学术中这一最大的无解之谜<sup>⑫</sup>。丝绸装扮了全欧洲的上层社会,其产地江南家家致富,乡村教育因而惊人普及;蒙童在《三字经》后即读《大学》,“物”被确解为“事”,其不当再指实物已属常识,亟需新词语的出现。在汉语“双音节化”中,“物”理应自然变为“物事”,日语中即是如此(ものごと),但主体汉语中却通行有悖逻辑的“事物”,限于抽象场合。唯有上海方言除外(可能“物事”流行极早,未被“东西”取代)。笔者考察1988年版《辞源》,其中“东西”即有三种说法,但都难成立<sup>⑬</sup>。近年不少青年学子以此为题,提出新解累计达十四种之多。笔者的解答受晚明福建海商史料的启示:“准贩东西二洋(货物)”出现于“开放海禁”的奏

① 李贽:《焚书》卷一《答邓石阳》,陈仁仁校释:《焚书·续焚书校释》,长沙:岳麓书社,2011年,第20页。

② 程颢、程颐:《河南程氏遗书》卷十九,王孝鱼点校:《二程集》第1册,第247页。

③ 张景岳:《类经》二卷《阴阳篇》,太原:山西科学技术出版社,2013年,第27页。

④ 宋应星:《野议·论气·谈天·思恋诗——宋永星佚著四种》,上海:上海人民出版社,1976年。

⑤ 宋应星:《天工开物》附录《论气·形气一》,第257页。

⑥ 宋应星:《天工开物》附录《论气·形气二》,第258页。

⑦ 宋应星:《天工开物》附录《论气·水火三》,第266页。

⑧ 潘吉星:《宋应星评传》下册,南京:南京大学出版社,第354页。

⑨ 方以智:《物理小识》卷一《火》,第16页。

⑩ 方以智:《东西均·反因》,庞朴注:《东西均注释》,第89页。

⑪ 参见《辞源》,北京:商务印书馆,1988年,第1525页。

⑫ 高成鸢:《名词“东西”由来难题的破解》,《社会科学论坛》2018年第1期。

⑬ 参见《辞源》,第1525页。

折中<sup>①</sup>。论文写成大半时发现,同样观点的论文二十年前已由资深学者陈江先生发表于史学名刊<sup>②</sup>,不过尚属推想,未能提供确证。拙文作出两点关键补充:一为在晚清著名“买办小说”《市声》中,进口商人谈到玻璃,当所指为实物(从发明史角度)时称之为“物事”,所指为进口商品时则必称“东西”<sup>③</sup>;二为明代仇英名画《南都繁会图》<sup>④</sup>,显示百货店幌子上大书“东西两洋货物俱全”,这与近代上海的“华洋百货”相当。陈江先生与笔者两篇专论的公布,都未能改变“东西”由来旧说之流行如故,反映出学术与现实的严重脱节。

**清末“西儒”编写《水》《火》课本** 中国“近代化”时期的说法有三,分别在南宋<sup>⑤</sup>、晚明、清末,放大时空尺度来看,其实是同一过程,不过再三被北方游牧民族冲散,随之“礼教”的回潮又把前代成果荡涤净尽。比较而言,蒙元年代短暂,没有根绝南宋启蒙的余脉,而满清惨烈的文字狱,使宋明以来士人习得的思辨能力自限于故纸堆中,更使前代的丰硕成果连同记忆丧失无遗。《天工开物》《东西均》都成为禁毁书,前者到民国初年才在日本被“发现”,其时已译为多国文字,后者迟至1998年前后才由庞朴先生试作解读<sup>⑥</sup>。

晚明的学术局面堪称空前绝后。基督教立足成功,《几何原本》风行,西学与传统学术结合,出身理学世家的方以智曾与众多西儒直接交流。同时博物学热潮兴起,几十年间竟有十来部不同学科的专著问世<sup>⑦</sup>;《本草纲目》被称为“格物之通典”,表明物质文明的探索几乎压倒儒学。江南教育普及使“学而优则仕”难度加大,导致“士商合流”,其重大历史意义的探讨已成为热门课题。清代思想禁锢的恶果表现为士人整体地世代埋头于经典考据,直至颜元在北方出现。颜元“对汉宋二学都唾弃;认为舍做事外别无学问”<sup>⑧</sup>,这不能说与学术记忆的丧失无关。他主张回到孔子的“六艺”及“唐虞五臣”的文化源头,说“兵农礼乐,水火工虞之类,皆须探讨”<sup>⑨</sup>。他在重建教育体系时,主课设置中有《水学》《火学》名目,内容当是农田水利工程及金属铸造、陶器烧制。这倒能显示,原始儒学并不否定物质方面。

清末的再次“近代化”大不同于宋、明的主动,完全出于被迫。顽抗世界文明而惨败的统治者痛下决心引进现代学术。1902年,钦定京师大学堂校长、精通汉学的西儒丁韪良(W. A. P. Martin)在编写科学课本时,以异文化的冷眼,竟能循着水火互动的华人思维模式,重新组织“理”科知识。他把物理学课本定名为《格物入门》,其前三册分别题为《水学》《火学》及《气学》<sup>⑩</sup>。《气学》被安排在水、火之间,是把“气”视为水火的混合。这是以“水火”范畴融通中西学术的范例。从方以智对火的重视,到颜元的水、火分立,都能超越“水火相济”传统,体现深入物质领域的学术新方向。

## 结语:“水火”范畴与中华智慧

学者公认“天人合一”是中华文化的突出特色;从本文主题来看,其客观原理正在于天、人的内涵都包括着同一“水火”要素:天地由水火生成;水火交融成为兼为物质与能量的“气”;“冲气为和”,演化成生物、进化为人;华人“非水火不生活”,衣、食的制备都不离水火;中餐饭菜烹调启发华人掌握水

① 樊树志:《晚明大变局》,第79页。

② 陈江:《买东西考》,《历史研究》1997年第4期。

③ 姬文:《市声》第十三回《说艺事偏惊富家子 制手机因上制军书》,北京:中国戏剧出版社,1999年,第99-105页。

④ 现存中国国家博物馆。

⑤ 日本学者内藤湖南提出“宋代近世说”(参见刘俊文主编:《日本学者研究中国史论著选译》第一卷,北京:中华书局,1993年,第10页)。

⑥ 参见方以智撰,庞朴注:《东西均注释》,北京:中华书局,2001年,“序”第5-6页。

⑦ 席泽宗:《论康熙科学政策的失误》,《自然科学史研究》2000年第1期。

⑧ 梁启超撰,朱维铮导读:《清代学术概论》,上海:上海古籍出版社,1998年,书前“节目提要·颜元”。

⑨ 颜元:《答齐笏公秀才赠号书》,《颜元集》,北京:中华书局,1987年,第466页。

⑩ [美]丁韪良:《格物入门》,京师同文馆1868年刻本。

火“不容”而又“相济”的奥秘,由以产生“百姓日用而不知”之“道”。《易传·系辞上》说“形而上者谓之道,形而下者谓之器”;《说文解字》之“器部”说“器,皿也”,“皿部”说“皿,食具也”;“器”始于鬲,其功用在于隔(鬲)开水火使之共存并转化为汽(气)。

**从“阴阳之道”到“水火之理”** 春秋战国处于世界史的“轴心时代”,各大文明的光辉成果同时涌现,中国圣贤贡献了“阴阳之道”<sup>①</sup>。后来迫于群体生存的内外压力,对物理的关注让位于人伦,使学术停滞不前;宋、明两代的物质丰裕带来“水火之理”的创新。学术进步的内在必然,是从“阴阳”与“道”的虚泛,迈入“水火之理”的质实。古老的阴阳之“道”,由易于认知的水火互动之“理”体现出来,使中华文化特具的“道理”空前彰显。水火互动的中华智慧没有脱离物质,易于被西方接受。当代西方学者已对“水火”范畴予以正面关注,美国艾兰(Sarah Allan)教授的名著《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》中特设以“水火”一节,其中说:“水火至少像阴阳一样,是中国人二元论(双重性,dualism)的中心环节,甚至在阴阳理论形式化之后,水火依旧充当了重要的概念角色。”<sup>②</sup>

**“贵水哲学”的历史意义与现代价值** 世界公认《老子》是中华智慧的代表,从其文本来看,对水的重视似乎是以对火的无视为反衬的:全文无一个火字。出土简书《太一生水》备受学界重视,所论宇宙生成过程,同样有水而无火。这与“水火”范畴看似抵牾,实则更为深刻,因为火就在水中。中华智慧的这一远见,日益被西方科学认同,例如寻求理想能源的无数努力已集中于“水基燃料”(H<sub>2</sub>O Based Fuel)的方向。

以“太极图·阴阳鱼”的黑白分别代表水火,则“火盛水涸”将是人类文明的末路。“水火互动”不但能解释历史,譬如文化异型的原由,又能预知未来,譬如天人关系的安排。《老子》第二十八章名言“知白守黑,为天下式”,前四字可以延伸解读为“知火守水”(坚守“水”的立场,吸收“火”的新知)。中华“水火”智慧譬如歧路遇宝,或许能为西方主流文化提供远源的参照系,启发人类保持生态与文明的平衡。在彩色化的电子时代,黑-白已被绿-红取代。“绿色”是生态的象征,近年它的广泛流行值得中西智者深思。

**“东西‘均’”与世界大同** 在“水火”范畴上达到更高学术水准的方以智,率先吸收西学知识,却绝不照搬西方,正如侯外庐先生指出的,他能坚守作为中华百家学说源头的《周易》体系<sup>③</sup>。方以智最重大的贡献在于重新建构凌驾中西的学科体系,并进而设想东西文明交融的前景。这体现于其哲学专著题名《东西均》,庞朴先生注解“均”是制作瓦与均钟的转轮,“东西均”意为万事万物在不息的运转中呈现出对立的合一<sup>④</sup>。中西文化往往表现为对立,然而也许正如前引《汉书·艺文志》评论百家争鸣所说,“其言虽殊,譬犹水火……相反亦相成也”。这样,水火范畴的研究,或许可以成为中华文化对人类的重大的新贡献。

[责任编辑 李梅]

① 余英时:《〈轴心突破与礼乐传统〉前言》,《二十一世纪》2000年第4期。

② [美]艾兰:《水之道与德之端——中国早期哲学思想的本喻》,张海晏译,上海:上海人民出版社,2002年,第70页。

③ 侯外庐主编:《中国思想通史》下册,北京:人民出版社,1960年,第1151页。

④ 庞朴:《方以智的圆而神——〈东西均·所以〉篇简注》,《传统文化与现代化》1996年第4期。