

# 刑一法、冶煉與不朽：金的原型象徵

楊儒賓\*

國立清華大學中國文學系

## 摘要

「金」是五行之一，五行則是東方文化最根源性的分類範疇。「金」和其他四行不一樣之處，在於它既意指「黃金」此專名，也可泛指一切金屬在內的通名，但以青銅為主。本文將「金」視為中國思想中最根源性的隱喻，我們可稱之為喻根。「金」此一喻根隱含的象徵意義有三：一是「刑一型」（或刑一法）。「刑一型」含一組矛盾統一的語言，它既意指包含戰爭與刑法在內的刑罰，也指規範意義的型範或原始秩序。金的第二層涵義為「轉化」之義，此義來自冶煉之術。冶煉之術不管指的是將卑金屬轉化成黃金的黃白之術，或指將金屬煉成完美的劍、鏡，它都需要修煉一轉化的歷程。「金」的第三層象徵意義為「不朽」，「不朽」是對時間的抗拒。抗拒時間的學問有二，一是作為歷史記憶載體的金石之學；一是壽與天地相保的仙人之道——金丹之術。儒門德目中，作為「刑一型」的「金」行具體化為「義」此基本道德；先秦學派當中，法家與兵家的學問性格與之相近。「不朽」意義最濃的金石之學與煉丹術也經歷了意義的轉化，兩者皆指向真正的不朽在於超越的心性以及其道德影響，「金」變成了真正的隱喻。

**關鍵詞：**金，喻根，刑法，金丹，不朽，義

## 一、前言

「五行」概念源遠流長，它在後世的用法是和「陰陽」概念結合在一起的，這種結合很可能成於陰陽家之手。鄒衍等陰陽家曾高舉「五德終始」之說，暢論

---

\* 本文作者電子郵件信箱：rbyang@mx.nthu.edu.tw。

五行在政治上的作用。(註<sup>1</sup>)五行說在後世似乎成了陰陽家的標幟，但在九流十家分立之前，「五行」其實早為國人所熟悉，它是公共財。中國的五行要素中，水、火、土也見於古希臘及印度的思想之要素，金與木則為華夏哲人所偏重。金與木在中國古代可以和水、火、土並列，應該有特別的思想風土的因素，並非湊數使然。「木」的象徵可能可以追溯到中國早期薩滿文化的通天教義，有關「木」與宇宙樹、通天及其文化意義的關聯，筆者已撰有專文探討其義，茲不贅敘。(註<sup>2</sup>)本文中的「金」行特重義道、永恆、轉化諸義之象徵，此間意蘊待發覆者仍多，本文可算是試探之作。

「金」和其他四行相比之下，其語義較含糊。木、水、火、土四行皆作通名用：木為一切木屬植物之總稱，沒有專稱「木」的木本植物；水也是一切水之總稱，沒有一種作專有名詞用的水；其他的火、土兩行亦然。「金」的涵義則有廣狹之分：狹義之「金」乃指「金銀銅鐵」此類別中的金，亦即黃金之義。廣義的「金」則包括各金屬在內，其義一如其他四行之名與其指涉物之關係。中國五行理論中的金作廣義用法，它意指金屬之總稱，但最重要的指涉則是金屬類的青銅與黃金。本文的用法大抵取廣義的意義，除非特別注明，否則通常指稱的是青銅或黃金。由於取義有別，分辨甚易，所以不再注明。

## 二、兵神與文明

製造工具是人之為人的主要特色，金屬的使用則是人類歷史進步的一大標幟，石器時代、青銅（金）器時代、鐵器時代的劃分是極常見的歷史發展階段之分法。這種分法雖為現代史家所用的框架，但古人依其素樸的知識，多少也作過類似的分類。晚近學者論歷史的分段時，常引用成於漢代的《越絕書》的觀點。此書記載風胡子與楚王的對話，提到上古有「以石為兵」、「以玉為兵」、「以銅為兵」及「以鐵為兵」四個階段。(註<sup>3</sup>)「石兵、玉兵、銅兵、鐵兵」之分，雖為武

1. 詳細的考證參見王夢鷗，《鄒衍遺說考》（臺北：臺灣商務印書館，1966），頁1-15。

2. 參見拙作，〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》，22（臺北：2005.6），頁215-250。

3. 參見袁康，《越絕書·外傳記寶劍第十三》（臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本），卷11，頁93-94。

器的發展而設，基本上也反映了類似的歷史發展之認識。比起隨手可得的天然木石，從土石中發現金屬的成分，煉之，鍛之，使之成器，其難度高多了。冶煉而成的青銅器比起採擷製成的木石之器，在效能上無疑有極大的飛躍。在早期國家執行最重要的國家功能時，不管是「國之大事，在祀與戎」的祭祀與軍事，或是作為國本的「農戰」，亦即農耕與軍事事業，青銅器的出現都具有劃時代的意義，代表著歷史已翻開新的一頁。作為新工具材料的「金」發揮的能量，不管在質或在量上，都與初民先前使用的初級自然器物有極大的差別。

金屬作為重器所使用的材料可能起源於新時代，中國考古首見之金屬製品當是馬家窯文化時期的一把青銅刀。<sup>(註4)</sup>可以想見，金屬製品的使用應當更早，只因歷史悠遠飄渺，本文無能追蹤其始末。但我們觀察中國最早的一部準地理書《山海經》，發現其時五金已廣受注意。總計其時出現的「金」共達 156 處（金 106 處，黃金 29 處，赤金 13 處，白金 8 處）、銀 14 處（銀 13 處，赤銀 1 處）、銅 31 處（赤銅 10 處，銅 10 處，加上銅山 11 處）、鐵 40 處、錫 3 處（錫、赤錫、錫山各一）。<sup>(註5)</sup>五金廣受注意，五金中的「金」出現更是頻繁，其次數之高，遠超過其他的特產。《山海經》的成書年代就像先秦許多古籍一樣，難免有爭議。但其內容基本上可視為先秦時期的材料，這應當是可以備一說的看法。「金」在先秦這般受到重視，顯示它具有特殊的功能，所以當時最權威的地理書上才會記載這麼多產金的地方。

對金的重視也見之於《管子·地數》篇的記載：「上有丹砂者，下有黃金；上有慈石者，下有銅金；上有陵石者，下有鉛、錫、赤銅；上有赭者，下有鐵，此山之見榮者也。苟山之見其榮者，君謹封而祭之。距封十里而為一壇，是則使乘者下行，行者趨，若犯令者罪死不赦。」<sup>(註6)</sup>《管子·地數》篇所說可謂是原始的礦冶學，原始的礦冶學半技術，半神話。丹砂之於黃金，慈石之於銅金，似乎類似礦床之於礦苗。但人君對「山有榮者」，要「封而祭之」，要十里一壇，這明顯的是將蘊有金礦的山神秘化了。榮者，精華外顯之貌，《管子》一書常用的語

4. 1975 年馬家窯出土銅刀，年代為公元前 3000 年左右，這是中國發現年代最早的青銅器物。參見李學勤，《青銅器與古代史》（臺北：聯經出版公司，2005），頁 2。

5. 筆者的統計根據袁珂，《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982）所附的檢索。

6. 管仲，《管子》（臺北：臺灣商務印書館，1967），冊 3，卷 23，頁 83-84。

橐。(註7)山因為有了「金」，所以有榮，所以和其他的山不一樣，它變成了聖物，需享受聖物的待遇。聖物是權力的來源，根據《管子》的說法，有榮之山乃「天財所出，地利所在」，周文王、武王以此「立功成名於天下」。

由《山海經》載錄的產金地域之廣，以及《管子·地數》篇顯示的「金」之神聖化，我們不難理解青銅器、天命與國家權力的密切關係。有關青銅器與天命的關係，留待下文再談。此處我們只要想到國家的介入，再想到歷史上金屬的使用，很容易就聯想到此器物與暴力的關係。事實上，我們目前所知中國最早的金屬製品即是青銅刀。金屬器物的出現代表一種新的利向性(in-order-to)結構的現身，(註8)它是人力、也是主體意志的延伸。由於有了金屬器物帶來的力之突破，連帶的才有財富與人力的集中，才有了國家。

國家是暴力的產物，也是壟斷暴力最重要的機制，作為形成國家的黏著劑的「金」的主要象徵意義之一即是權力。而金的權力最集中的表現正是在《左傳》所謂的兩件「國之大事」：祭禮（祀）與軍事（戎）上面。對於禮器與兵器的經營則是「祀」與「戎」的具體內容。有了兵器與禮器，因此有了文明，國家從此掌控了歷史前進的機制。

「金」在推動文明進展的過程中，扮演了關鍵性的角色。創造華夏文明的「始祖」何人？史書的記載有各種版本。大體說來，儒家主帝堯，黃老道家則主黃帝。兩說各有支持者，但在歷史的流變中，也常糾結互入，模糊難分。儒家主帝堯，主要是出自倫理的關懷與禪讓的政治主張，此點姑且不論。黃老道家主黃帝，乃以黃帝為理想天子的原型。黃帝是文化英雄，是氏祖神，但又保留了上天在人間代理人的角色。黃帝作為典範式的天子，其圖像與帝堯極不相同者，乃在黃帝成為天下共主的歷程中，不忌諱使用暴力。更恰當的說，乃是他借著以戈止武，一統天下。

黃帝雖號稱文明之祖，但他的一生如果抽離掉戰爭的因素，即蒼白一片，了無可觀。他與炎帝戰於阪泉，與蚩尤戰於涿鹿，又與四帝戰於四方。在邁往天子

7. 《管子·戒》有「道之榮」之說，〈內業〉篇也說：「精存自生，其外安榮，內藏以為泉源。」兩者的「榮」皆有精華外顯之意。

8. 此處的用語「利向性」(in-order-to) 借自海德格(M. Heidegger)，*Being & Time* 一書對「器物」的解釋，中譯本《存在與時間》譯為「為了作…之用」，本文的譯語為筆者意譯，借以突顯其哲學蘊含。海德格的「利向性」參見陳嘉映等譯，《存在與時間》（北京：三聯書店，1987），頁85。

的寶座之途中，中原大地層層浸漬了征戰雙方濺灑的鮮血。即使黃帝後來成了仙話人物，他一生最重要的活動仍是「且戰且學仙」。征戰不忘學仙，學仙不忘征戰，黃老道家的黃帝就是爲此一大事因緣而出世的。在一系列的戰役中，衝突最激烈的乃是與蚩尤的爭戰。

黃帝與蚩尤之戰是中國傳說史上最激烈的一戰，連天界諸神、四方動物都參與其事，這是中土的特洛伊之戰。黃帝與蚩尤之戰自從《史記》將它載入典籍之後，變成赫赫史實，雙方呼風喚雨、驚天動地的場面不必細論，本文關心的乃是雙方主帥的象徵意義。蚩尤是太初時期最顯耀的要角之一，他與黃帝的關係頗有神話論述中太初兄弟之爭的模態（見後文）。但就文化的意義著眼，筆者認爲蚩尤最重要的一種身分乃是兵神。戰國、秦漢君王出兵時，都要祭祀蚩尤圖像。秦始皇到了東方海濱，祭祀八神，八神中有兵主，兵主即蚩尤是也。更奇特的是天上的星象，如果號稱蚩尤旗的星辰突然出現，全天下必有兵災。蚩尤在漢代畫像石的圖像就是執五兵之怪物。<sup>（註9）</sup>這些敘述都顯示蚩尤是兵神。

蚩尤是兵神，更直接了當的說，蚩尤乃是「金」的體現者。我們看戰國兩漢出現的蚩尤圖像，莫不充滿金戈鐵馬的鏗鏘意味。傳說黃帝攝政前，「有蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，食沙石子，造立兵仗刀戟大弩，威振天下，誅殺無道，不仁不慈。」<sup>（註10）</sup>這個傳說的另一版本寫道：「黃帝之初，有蚩尤兄弟七十二人，銅頭鐵額，食沙石，制五兵之器，變化雲霧。」<sup>（註11）</sup>八十一當九九相乘之數，七十二當九八相乘之數。八十一與七十二爲中國古代流傳極廣的神祕數字，兩者都是數之極，皆爲天意之顯現。蚩尤兄弟不管是八十一人或是七十二人，其意皆指蚩尤爲一種深不可測的命運之體現者。觀看蚩尤的意象，隱約之間，我們可看到後世梁山泊三十六天罡、七十二地煞的造反者之圖式。

上述的敘述出自神話，神話多少需要解碼。《管子·地數》篇的語言就白話多了，它說得更加透徹：「葛廬之山，發而出水，金從之，蚩尤受而製之，以爲劍鎧矛戟，是歲相兼者諸侯九。雍狐之山，發而出水，金從之，蚩尤受而製之，以

9. 詳細的解說參見劉銘恕，〈武梁祠後石室所見黃帝蚩尤戰圖考〉，《金陵齊魯華西三大學中國文化研究彙刊》，2（南京：1942），頁339-365。

10. 參見黃奭，《龍魚河圖》，《漢學堂知不足齋叢書》（北京：書目文獻出版社，1992），冊下，頁5。

11. 黃奭，《龍魚河圖》，《漢學堂知不足齋叢書》，冊下，頁6。

爲雍狐之戟、芮戈，是歲相兼者諸侯二十。」蚩尤因葛盧之山之金製成劍鎧矛戟，因雍狐之山之金製成戟戈，兩次事件都引發了諸侯大規模的「相兼」。很明顯的，蚩尤此兵神既是冶煉師，也是戰神。

上面這些敘述不管是出自哲人的正典敘述或出自稗官野史，其內容都指向蚩尤是和冶煉兵器的意義結合在一起的。當礦金被層層煉掉砂石後，作爲武器原料的「金」就出現了。各種「金」混合使用，再加提煉，即有兵器。蚩尤不只握有五種兵器，銅頭鐵額、食沙石子的蚩尤本身事實上就是兵器。

全身皆可視爲兵器的蚩尤，正是「金」行最佳的體現者。在後代成熟的五行圖式中，我們發現蚩尤即曾被定位爲佐少昊「治西方……主金」。(註 12)亦即他是金行的佐助神，是另一位蓐收，就像勾芒爲東方木行的佐助神一樣。「蓐收」據《國語·晉語》的記載，乃是「人面、白毛、虎爪、執鉞」，此神很顯然是秋金的神格化。但由「執鉞」此特色，我們看出蓐收作爲「刑神」的特色已經呼之欲出。事實上，依據〈晉語〉的記載，虢公因爲夢到蓐收，蓐收警告晉國將來襲，虢公不聽，國遂以亡。蓐收此「刑神」，隱約之間，也具備了戰神的身分。刑神與戰神，一主內，一主外，兩者所司固多爲殺伐之事，蓐收「虎爪、執鉞」，他的形貌轉成神話的語言，即是手執五兵的蚩尤，兩人可視爲同一神祇的分化。

古書中的蚩尤與兵器的關係極爲密切，從蚩尤作爲暴力象徵的兵器（金）的體現者來看，黃帝征討蚩尤，這樣的傳說是有深層意義的。黃帝好不容易將蚩尤打敗，傳說蚩尤還被馴服了，成爲黃帝的六相之一。(註 13)這顯示代表天命的天子（黃帝）如果要取得天下，他必須馴服作爲暴力工具的「金」，征服之，吸收之，轉化之。誰能取得金的控制權，誰就能控制天下。黃帝之所以能打敗兵神蚩尤，其來有故，因爲他也有兵神的嫌疑，他取得天下共主的方式頗有「以戈止武」的意味。黃帝四面，形象多重，因此也可說沒有一種唯一的面貌。他垂衣裳，拱坐，眾生隨類各得解。但他至少有一個面向和蚩尤長得很像，亦即兩人都可視爲兵神的化身。而蚩尤雖說兵敗被殺，但他仍能化身爲天界之星，地界之神，受人禮敬，這也反映了「金」頑強的生命力，它不可能憑空消失的。

12. 袁康，《越絕書·計倪內經第五》，卷 4，頁 33。

13. 依據《管子·五行》篇的說法：「黃帝得蚩尤而明于天道。」管仲，《管子》，冊 2，卷 14，頁 82。

### 三、刑一型的矛盾統一

「金」轉為「兵」（武器），這樣的轉換可以視為權力意志中暴力的一面。然而暴力與非暴力、破壞與秩序間總有複雜的辯證關係。我們現在看到最早也可算是最完整的蚩尤之載錄乃是《逸周書·嘗麥》篇與《尚書·呂刑》篇這兩篇文章。前書記載：宇宙開闢之初，有赤黃兩帝，平分世界的統治權。後來蚩尤作亂，黃帝征伐之，蚩尤被殺於中冀。黃帝「順天思序」，「乃命少昊清司馬鳥師以正五帝之官，故名曰質，天用大成，至於今不亂」。<sup>(註 14)</sup>《逸周書》的版本是將蚩尤和太初的二帝相爭，黃帝殺之，以及爾後的鳥師紀官之傳說聯結在一起。〈嘗麥〉篇文字古樸，其文應當曲折的反映了部分的史實，有史料價值。<sup>(註 15)</sup>

《尚書·呂刑》則另有解釋。此解釋來自正統的經書，它傳達了更多的訊息。〈呂刑〉此篇文章假借「王」的口吻說出：「若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及于平民。罔不寇賊，鴟義姦宄，奪攘矯虔。苗民弗用靈，制以刑；惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。爰始淫為劓剕殛殛；越茲麗刑並制，罔差有辭。」<sup>(註 16)</sup>蚩尤不但是兵神，他還是一位惡劣的刑法之祖。對外用兵，對內用刑。「兵」為境外之「刑」，「刑」為境內之「兵」。上帝看見地下秩序大亂，罔有馨香之德，惟聞刑發腥臭，所以他就命重黎「絕地天通，罔有降格。」接著，上帝再命「伯夷降典」、「禹平水工，主名山川」、「稷降播種」，世界重上軌道。

〈嘗麥〉篇與〈呂刑〉篇的版本不同，但它們都是用神話的語言表達秩序與暴力的關係。依據神話思維，最「原始」的法有一起源，它源於最原始的秩序遭到了破壞。「昔天之初」，世界原本和諧，天上地下相通，東方西方和融，可惜蚩尤作亂，上帝乃命重黎「絕地天通」，原有的秩序頓時消失無蹤。爾後，隨著蚩尤被殺，世界再度獲得秩序。秩序—渾沌—再秩序的構造反映了文化英雄神話暴力的本質，而作為懲罰力量的刑終於躍上了歷史的舞臺，刑以「兵」及「法」之雙

14. 朱右曾，《逸周書集訓校釋》（臺北：世界書局，1957），頁 165-166。

15. 關於〈嘗麥〉篇的年代及內容之價值，參見徐旭生，《中國古史的傳說時代》（臺北：仲信出版社翻印，年份不詳），頁 93-101。

16. 屈萬里，《尚書集釋》（臺北：聯經出版公司，1983），頁 253。

重面貌出現。自原始的神話事件開始，正義、法制與軍事即是三位一體，不可割離。中國刑法的神話具體表現在《尚書·呂刑》及《逸周書·嘗麥》兩篇之中。

《尚書·呂刑》篇與《逸周書·嘗麥》篇傳達了一項訊息：法的建立與宇宙秩序的恢復及生命之重獲生機同時生起。〈呂刑〉言蚩尤被征服，世界絕地天通之後，「伯夷降典」、「禹平水土」、「稷降播種」之事相續而起。虐刑換成了正典（降典），世界透過命名（名山川）取得新的本質，生命接著啟動（播種）。〈嘗麥〉亦將刑兵之事與嘗新祭典相提並論，農作的前提是宇宙性的大肅殺之後，大自然重新走上軌道。「刑」既意味兵刑，也意味典型。絕滅與生成並肩而至，這是個值得玩味的現象。

如果黃帝四面，蚩尤至少也具備了兩面。一方面他代表兵神，兵代表破壞，蚩尤連自己的名字本身都指向一種「亂」源。《廣雅》釋「蚩」曰：「亂也」；釋「尤」曰：「異也」。「蚩尤」兩字意味著「反秩序」，他是「反義逆時」、「反義背宗」的代表。一言以蔽之，蚩尤可視為破壞原理。<sup>(註 17)</sup>但破壞要為重建秩序作準備，原始的破壞其實是一種初階的秩序，這又是另一義。蚩尤是破壞世界秩序的「原始渾沌」，它的負面形象是很清楚的。但唯有此渾沌被支解了，世界秩序才得以建立，這種正面的功能就很少受到正視了。渾沌不死，五兵永存，蚩尤作為「兵主、兵神」，它雖然需要調伏，但它不可能被毀滅，因為刑兵與律法是一體的兩面。沒有律法的刑兵乃是原始的惡魔，它需要被克服。但沒有刑兵的律法是缺乏動力因的純粹形式，它無法介入任何秩序的重組，律法必須建立在刑兵的基礎上。《管子·五行》篇說蚩尤明于天道，黃帝後來將他收編了，以治理天下。《管子》此處的蚩尤形象與大部分的古書之記載不同，卻有另一層深刻的涵義。

集「惡」之大成的蚩尤可能不是那麼惡，他就像見之於神話主題的原始巨靈，如西亞的 Tiamat 或印度的 Atman 一樣，都是兼具正負兩種面向，善惡聚於一身。<sup>(註 18)</sup>蚩尤的雙面性如果再以人格的形式顯現，此雙面性即化身為黃帝—蚩尤的構造。黃帝—蚩尤構造可視為神話中的「原始兄弟」之類型，此構造通常以黃帝—炎帝構造的形式表現出來。賈誼說：「皇帝者，炎帝之兄也。炎帝無道，黃

17. 蚩尤作為破壞原理的下場，《黃老帛書》有詳細的解說。

18. 參見 Alan W. Watts, *The Two Hands of God* (New York: George Braziller, 1963), pp. 189-238。

帝伐之涿鹿之野。」<sup>(註 19)</sup>古書中的炎帝與蚩尤事蹟常相混淆，涿鹿之戰只是其中的一個個案。炎黃為兄弟，蚩尤與黃帝也可視為兄弟。既是兄弟，則顯性的蚩尤既然仍扮演負面的角色，黃帝自然不得不分工配合，經常扮演隱性而正面的蚩尤角色。古籍常言始作兵者為蚩尤，但黃帝也善兵，且其臣始作弓矢。《周禮·春官肆師》：「祭表貉則為位」，鄭玄注：「貉，師祭也……於所立表之處為師祭，祭造軍灋者，禱氣勢之增倍也。其神蓋蚩蚘，或曰黃帝。」<sup>(註 20)</sup>戰神或言蚩尤，或言黃帝，兩者混淆了，也可以說兩者本來就是同一種功能神的分化。難怪劉邦出兵時，也是黃帝與蚩尤一齊祭祀。我們如從律法與刑兵，或從亂兼治、亂二重義，或從蚩尤與黃帝乃一體兩面的關係著眼，則知劉邦的舉動並不難理解。<sup>(註 21)</sup>

#### 四、冶煉與轉化

大概很少金屬製品不需要提煉的過程，合金製品固不待論，即使單一金屬的製品也無法避免冶煉的手續。中國上古最具代表性的金器如鼎、如劍、如鏡，因為製作精良，滓質淨盡，因此，提煉的手續尤為繁複。當冶煉還不是被當作一種抽象的理性化的勞動時，一件金屬製品的製作往往帶有神祕化的作用。原始材料由粗礦石轉化到純金屬，再由幾種純金屬交相混合，冶煉成劍、鏡等製品，這樣的勞作至少會經歷兩次的轉化歷程。由於這兩次歷程會帶來兩次幾近革命性的物質變化，與日常經驗所知者大不相同，因此，前近代的人往往將這種歷程視為「聖顯」(hierophany)的歷程，或視為「力顯」(kratophany)的過程，而「聖顯」或「力顯」可視為一種「神聖意識」的分殊性展現，兩者其實一體兩面，同時而來。<sup>(註 22)</sup>本節將以劍及鏡這兩種製品為例，探討冶煉與聖顯過程的關係。

- 
- 19.「皇帝」當是「黃帝」。賈誼之語出自《新書·益壤》(臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本)，卷1，頁16。
  - 20.《周禮注疏》(臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書)，冊90，卷19，頁25。
  21. 原始的矛盾統一神話中極普遍而又深刻的洞見，參見 M. Eliade, "Mephistopheles and The Androgyne or The Mystery of Whole," in *The Two and The One* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), pp. 78-122。
  22. 「聖顯」、「力顯」的觀念借自 M. Eliade，前者參見耶律亞德 (M. Eliade)，楊素娥譯，《聖與俗》(臺北：桂冠圖書公司，2001)，頁61-64。「力顯」(kratophany)意指 "Manifestation of Power"，參見 M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: New American Library, 1974), pp. 14-18。

劍是宗教的聖器，也是殺人的利器。在戰國時期，煉劍技術突飛猛進，有多把名劍傳聞於世，如干將、莫邪、鉅闕、辟閭等等，皆有名於時。干將、莫邪後來還演變為利劍之代稱。他們鑄的劍據說「觀其釃，爛如列星之行；觀其光，渾渾如水之溢於塘；觀其斷，巖巖如瑣石；觀其才，煥煥如冰釋。」<sup>(註 23)</sup>晚近大陸出土不少越王州句劍與吳王夫差劍，<sup>(註 24)</sup>雖時隔兩千多年，出土時，其劍仍然寒光照人，鋒利異常。戰國冶劍技術大幅飛躍的記載，看來不假。

戰國諸種兵器中，名聲最響亮、傳聞最久遠的當是干將、莫邪這兩把名劍。戰國兩漢有關這兩把劍的傳聞不少，《吳越春秋》記載吳人干將製劍時，採「五山之鐵精，六合之金英。候天伺地，陰陽同光，百神臨觀，天氣下降」，規模之壯觀，前所未見。可惜，「金鐵之精不銷淪流」。干將技窮，無所適從。干將妻莫邪提醒他「神物之化，須人而成」的法則。干將回想道：「昔吾師作冶，金鐵之類不銷，夫妻俱入冶爐中，然後成物」的歷史。於是莫邪乃「斷髮剪爪，投於爐中。使童女童男三百人鼓橐裝炭，金鐵乃濡，遂以成劍。」劍成，共得兩把，陽劍名為干將，作龜文。陰劍名為莫邪，作鰻文。<sup>(註 25)</sup>「龜文」、「鰻文」很容易令我們聯想到「玄武」的圖像，《吳越春秋》的敘述看起來與玄武的象徵恐怕不無瓜葛。

干將、莫邪的故事最令人怵目驚心的段落當是莫邪「斷髮剪爪，投於爐中」，金鐵之精乃得流動、熔合，鑄成名劍。「斷髮剪爪」顯然是作為活人的代替品，以人祭劍。對前近代的社會而言，髮鬚爪常被認為帶有神祕的能量。在有名的商湯禱於桑林，祈求降雨的故事中，商湯早已使用過髮鬚爪，代替自己作為「犧牲」之用。<sup>(註 26)</sup>事實上，在流傳年代較晚的一個版本中，莫邪不是「斷髮剪爪，投於爐中」，而是自身躍入爐中，嫁給爐神，才鑄成名劍的。<sup>(註 27)</sup>不管是親身犧牲，

23. 袁康，《越絕書·外傳記寶劍第十三》，卷 11，頁 90-91。

24. 李學勤先生在 1993 年寫的一篇文章中，統計可考的出土吳王夫差劍有 8 把，越王州句劍有 10 把。參見〈臺北古越閣所藏青銅器叢談·一〉，《四海尋珍》（北京：清華大學出版社，1998），頁 120-133。

25. 上述內容見趙曄，《吳越春秋》（臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本），卷上，頁 23-24。

26. 湯禱桑林之事原見《呂氏春秋·順民篇》及《淮南子·主術訓》。詳細情況參見鄭振鐸，〈湯禱篇〉，《鄭振鐸文集》（北京：人民文學出版社，1985），卷 4，頁 468-495。另參見江紹原，《髮鬚爪》（上海：上海文藝出版社，1987），頁 138-141。

27. 根據唐·陸廣微《吳地記》所述：「干將曰：『先師歐冶鑄劍之穎，不銷，○○耳。以○○成物○○，可女人聘爐神，當得之。』莫邪聞語，○入爐中，鐵汁出，遂成二劍，雄號干將，非龜文；雌號莫邪，鰻文；餘鑄得三千○○號○○文劍。干將進雄劍於吳王而藏雌劍，時時悲鳴憶其雄也。」引自陸廣微，〈吳地記〉，此篇收入王謨輯，《漢唐地理書鈔》（北京：中華書局，1961），頁 308。原文有缺字，然大意可解。

或是以髮爪代之，兩種敘述的意義都是相同的：宇宙間有個能量平衡的法則，神物之成需要另一種同樣珍貴的生命作為轉嫁，生命的能量由彼處（工匠莫邪）流向此處（神劍莫邪），彼此轉換交接之後，神物乃得大功告成。

干將、莫邪的故事流傳兩千多年，可見此敘述浸入人心之深。此故事在「金的原型象徵」研究上之所以特顯重要，乃因「冶金」的歷程在此被類比為宇宙創造的歷程。科學家為證明物理定律，將家中所有的東西一一投入爐中，最後連僅存的傢俱、衣物也一併投入，這樣的舉動被視為可以類比宗教獻身之狂熱。干將、莫邪煉劍，投盡一切可用的資源之後，最後獻上自己的性命，這樣的敘述則是一種可以比擬上帝創世的偉大行徑。尤其莫邪在成劍之最後一剎那，縱身入爐（即使是儀式性的用髮鬚爪代替），將生命力轉到神劍上，更像極了殉道的義舉。此模式與上帝創造人類，最後向土偶吹上一口氣，將生機灌入其身軀中，兩者的結構如出一轍。

干將、莫邪的故事傳說久遠，越演越烈，它是少數青春永駐的上古神話，文人居間扮演了推波助瀾的角色。但冶煉需要犧牲人身，這樣的神話不只見於干將、莫邪的案例，也見於印度的 Asur、Munda 諸民族，見於非洲的 Nyasaland 的 Achewa，這是種流傳很廣、也很古老的神話母題。這種母題的神話通常有模仿開天闢地的神話事件的意義，犧牲人身以成就冶煉事業。這種行為模式也見於另一種犧牲儀式：農耕儀式中的犧牲人身以促成穀物豐收。兩者頗有異曲同功之效。上述的論點在 M. Eliade 論冶煉神話的大作中皆已出現過，<sup>（註 28）</sup>可惜 Eliade 對內涵最豐富的干將、莫邪神話點到為止，著墨不深，因此，一個最足以支持其說的案例竟無法成為強而有力的盟軍。

筆者認為吳越的冶煉神話不能只是從傳奇的觀點定位，無疑地，從蚩尤造兵到干將冶煉，其間都有開天闢地、乾坤定位的因素。明乎此，我們可以瞭解老子談及道的創造性時，為什麼會運用橐籥（鼓風爐）的隱喻，借以表示「虛而不屈，動而愈出」（第五章）。我們也可以了解莊子論及人與造化的關係時，所以主張「以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可。」製陶與冶煉這兩種在初民社會最重要的製造業，為什麼後來都變作了極根源性的象徵，象徵天地的創造，因此，

28. M. Eliade, *The Forge and the Crucible* (Chicago: University of Chicago Press, 1978), pp. 61-70.

有「陶冶天下」、「陶鑄萬物」、「冶煉天下」之說，應該也不難了解。

和「兵」之神話最堪相比者，當是「鏡」的象徵意義。「兵」的起源傳說和黃帝、蚩尤有關，「鏡」據說也是黃帝首先創造的。在神祕的王屋山，黃帝和另一位眾多傳說胄集的西王母會面了，他製成了大鏡十二面，隨月用之。<sup>(註 29)</sup>黃帝製鏡的傳聞就和許多事物起源的傳說一樣，片斷、單薄，不成系統。但比較之下，製鏡的傳說由於具備了黃帝、西王母、十二月這三項顯性的神話因素，因此，鏡的神祕內涵多少可以揭露出來。

大自然大概沒有現成的鏡，所有的鏡都是加工製成的。目前所知最早的銅鏡是分別出土於甘肅及青海的兩面新石器時代齊家文化的銅鏡，殷墟也出土過幾面。這幾面銅鏡雖然談不上精緻，但沒有一面是天然生成的，都是要加工製造的。青銅鏡的原料為銅、錫、鉛，此種合金一般都是銅佔的比重最高，錫次之，鉛又次之。銅鏡初步製成後，往往又要加上「玄錫」、「白旃」施工的手續，鏡面乃能反映發光。在出土的銅鏡中，我們不時可看到這種加工的敘述：

漢有善銅出丹陽，和以銀錫清且明。

七言之始自有紀，凍冶銅錫去其滓，辟除不祥宜賈市。

吾作明鏡，幽凍三商，周刻無極，配象無疆。<sup>(註 30)</sup>

上述的鏡銘幾成套語，出土銅鏡的銘文不時可見工匠透過冶煉銅、錫、鉛，使錫流金熔，化為一體。上述所錄銘文，即言及此事。但鏡要發揮反映的作用，需再鋪陳水銀，始能有光。臺北故宮博物院所藏八卦鏡的銘文即記載此一內容，銘文曰：「水銀是陰精，百煉得此鏡。八卦氣象備，衛神永長命。」<sup>(註 31)</sup>

在技術與巫術未分化的年代，由粗礦石到一片明光，這樣的過程可以想見會給工匠帶來情感上極大的震撼。類似的冶煉過程，以及類似的情感衝擊，也見於其他青銅器的製造。一件青銅器銘文說道：「余擇其吉金黃鑪，余用自作旅簠。」

29. 《軒轅內傳》之說，引自馬驢，《釋史》（臺北：臺灣商務印書館，1968），卷5，頁59。

30. 「七」原作「黍」，「祥」原作「羊」，「賈」原作「古」，為理解方便起見，改成本字。銅鏡是工藝用品，出自匠人之手，其銘文多代代相傳，成為套語。這些鏡銘不能算是作者個人性的創造，而當算作一種集體的意識反映。因此，也可以說更反映了普遍的精神。上述銘文參見王士倫編，《浙江出土銅鏡》（北京：文物出版社，1987），頁35第58條、頁36第67條、頁41第170條。

31. 參見國立故宮博物院編輯委員會編，《故宮銅鏡特展圖錄》（臺北：國立故宮博物院，1986），頁230-231。

以征以行，用盛稻粱，用孝用享于我皇祖文考，天賜之福。」<sup>(註 32)</sup>一件合金的禮器完成後，器物主人和祖先及上天溝通管道就打通了。冶煉就像一場莊嚴的祭典一樣，這樣的冶煉過程與其視為一種技術的突破，不如視為一種本體論新價值的創造。其規模與價值位階雖不如始源性的開天闢地，但就意義而言，卻也有一脈相承之處。

銅鏡的本質在於光，光的根源依據乃在於三光——日、月、星辰，尤其是日、月兩者。日、月兩者中，陽光更是重要。陽光在神話思維中往往具有本體論的優先地位，有了陽光劃破黑暗，才有原初的世界秩序之程式。<sup>(註 33)</sup>銅鏡有個重要的功能即在於它保存了光，它的巫術作用有部分即與此功能相同。在初民社會，銅鏡的光不是用物理法則可以解釋的，它有超越的源頭。因此，如何借助於來自天界的明光，乃成了製鏡行為中最重要的關鍵。《禮記·內則》有用「金燧」服侍父母的經文，孫希旦注解道：「冬至日子時，鑄銅為鑒，謂之陽燧。夏至日午時，鑄銅為鑒，謂之陰鑒。」<sup>(註 34)</sup>王充有更精準的解釋：「陽燧取火於天，五月丙午日中之時，消煉五石，鑄以為器。磨礪生光，仰以向日，則火來至。」<sup>(註 35)</sup>陽燧與陰燧的光並非自體發生，而是取自天界。由於事關天界，因此製器的時間之選擇也不能不慎重，工匠通常選在每年時令交錯最關鍵性的兩個時間點：冬至子時與夏至午時，這兩個時間點正是陰陽消長的轉折點。

兩「至」當中，冬至子時的神祕性更強，幽煉銅鏡的時機似乎也常選在此時。「幽涑三商」的「三商」當指日落後、日出前的時間。匠人製鏡，選在此黑漆的天地中，「周刻無極，配象無疆」，亦即將無窮的時間（無極）與無邊的空間（無疆），鑄收在銅鏡中。一面典型的銅鏡（如四方規矩鏡），其鏡鈕象徵宇宙中心的崑崙山，四角象徵通天的四柱或八柱。圓鏡象徵圓天，鏡面的矩方象徵大地。即使不是規矩鏡，筆者認為隋唐以前的古鏡大體都有非現實性的神祕意味。在所有器物中，

32. 〈曾伯〇簠銘〉引自于省吾，《雙劍謠吉金文選》（北京：中華書局，1998），頁 207。

33. 參見凱西爾（Ernst Cassirer）著，黃龍保等譯，《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 109-110。

34. 孫希旦，《禮記集解》（上海：上海古籍出版社，1995，續修四庫全書），卷 27，頁 4。

35. 王充，《論衡》（臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本），卷 2，頁 18。

似乎沒有比銅鏡更富有宇宙性的象徵意味了。(註 36)

不只器物本身具神祕內涵，筆者認為在所有器物中，似乎沒有任何一種器物的銘文比銅鏡更能突顯冶煉過程的神祕。在銅鏡銘文中，我們不時看到「煉冶」、「幽煉」的語詞，不時看到幽煉的時間要配合上宇宙的度數，極度的神祕化。幽煉的歷程因為敘述者絕少，其具體內涵固難得知，但後世有些記載顯示鑄銅時，有「鬚髮皓白、眉如絲、垂耳至肩」的老人及「衣黑衣」的十歲兒童突然降臨，玉成其事。這樣的老人隱隱然有榮格（Carl G. Jung）所謂的「智慧老人」的意味了。在道教的鑄鏡傳統中，更有將人身靈魂與鏡合鑄之說，(註 37)古鏡與人身彷彿有種主體性的流通、轉換，其意義與莫邪和寶劍的生命可互通，可說沒什麼兩樣。冶煉往往帶有祕儀的性質，也帶有神祕的傳說，這種現象是很常見的。M. Eliade 在論冶煉師、煉丹術的名著中，即提到古代的礦山常被視為許多妖魔精怪聚集之區，所以冶煉師一般帶有神魔的性格，也有召喚神魔的能力。此外，冶煉時還要配合「神婚」等等儀式，神器乃得有成。(註 38) M. Eliade 所寫的內容很多出自民俗學的材料，但從後世民俗所透露的消息，大體可想見昔日初民看待冶煉的意識。

冶煉「金」的過程可想見的遠較其他器物複雜，其脫胎換骨的效果也遠較其他諸行的製品為甚。銅鏡經由幾道冶煉的程式後，最後呈現的是可以媲美陽光的鏡光：光亮、透明、反映、無限。在兩漢的銅鏡中，我們不時可以看到「見日之光，天下大明」、「內清質以昭明，光輝象夫日月」這類的敘述。這類敘述的文字直接以鏡光比日月之光，他們的比喻恐怕不僅止於文學的技巧，而是認定鏡光承自日月之光。隋唐鏡銘中，其描述鏡光之文字尤為傑出，有些鏡銘可視為其時已極少人創作的四言詩。如〈美哉四瑞獸銘帶鏡銘〉：「美哉靈鑑，妙極神工，明疑積水，淨若澄空，光金晉殿，影照秦宮，防奸集祉，應物無窮，懸書玉篆，永鏤青銅。」〈光流五瑞獸銘帶鏡銘〉：「光流素月，質稟玄精，澄空鑑水，照回凝清，終古永固，瑩此心靈。」〈練行六瑞獸銘帶鏡銘〉：「練形神冶，瑩質良工，如珠

36. 關於中國銅鏡宗教內涵，參見福永光司，〈道教における鏡と劍——その思想の源流〉，《東方學報》，45（京都：1973.9），頁 59-120。中譯本見許洋生譯，〈道教的鏡與劍：其思想的源流〉，載劉俊文編，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993），冊 7，頁 386-445。陳珏先生的〈《古鏡記》中之「古鏡」考〉一文也多所探討，此文收入《初唐傳奇文鈎沈》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 158-203。

37. 《靈寶無量度人上經大法》、《地祇溫太保傳》中皆有記載，引自劉藝，《鏡與中國傳統文化》（成都：巴蜀書社，2004），頁 164-166。

38. 參見 M. Eliade, *The Forge and the Crucible*, pp. 53-70。

出匣，似月停空，當眉寫翠，對臉傳紅，綺窗繡幌，具含影中。」<sup>(註 39)</sup>這些句子文簡義豐，言近旨遠。一方面既富文學情趣，一方面又帶有廣袤神祕的意涵，其傳情達意的效果遠勝於一般宗教詩歌的頌讚。類似的冶煉成功境界也見於刀劍的鑄造。劍由各種金屬熔鑄而成，它須不斷提煉，最後亦可達到光明、堅硬、犀利的境地，傳說中的第一名山（昆吾）冶煉出來的劍據說即可「光明洞照如水精狀，割玉物如割泥」。<sup>(註 40)</sup>

就「金」的象徵而言，「冶煉」本身的轉化過程就是極重要的象徵財，此象徵財的重要性不下於它所發揮的經濟效應。沒有一種器物會像金屬製品那般需要大費周章地提煉、熔合、鑄成。這樣的一種提煉過程固然是種物理現象，但「內清質以昭明，光輝象夫日月」說是詠物（銅鏡）固可，說是詠心亦可。物理與心理現象在此有種奇特的混合，後世道教煉丹文獻中常有內丹、外丹模糊難分的情況，這樣的現象在銅鏡鏡文中已經出現了。

## 五、悠久與不知老

比起五行中的其他四行，原始礦石中的金（銅）本來即有較強的硬度，它可以抵擋較大的外力衝擊，當然也更能抗拒時間的侵蝕。礦石的粗銅一經提煉後，不管是變成青銅禮器，或是變為刀劍兵器，其硬度、密度更是脫胎換骨，今非昔比。青春會流逝，美人會遲暮，草木必朽，水火如幻。惟有金之容顏未改，始終倔強如初。由於金的硬度特高，不易受外力改變，金自然而然的即帶有悠久與不知老的象徵。

金的「悠久」象徵最明顯的見於三代的青銅器。青銅器作為三代文明的象徵，其主要的象徵權力之來源，即在於金抵抗時間流逝的悠久本質。這樣的質性如是明顯，所以我們看到三代貴族在其鑄造之青銅器銘文中，總不忘提及斯義。我們且就《兩周金文辭大系》，隨機抽取，舉一則內容精簡、文字較易釐定的銘文為例，以茲說明：

39. 上述銘文參見孫祥呈、劉一曼編，《中國銅鏡圖典》（北京：文物出版社，1992），頁 509、514、515。

40. 東方朔，《海內十洲記》（臺北：藝文印書館，1966，百部叢書集成本），頁 4。

唯十年四月吉日，命瓜君嗣子作鑄尊壺。東東肅肅，康樂我家。遲遲康淑，承受純德。旂無疆，至于萬億年，子之子，孫之孫，其永用之。<sup>(註41)</sup>  
(〈嗣子壺銘〉)

嗣子壺之名在商周諸多青銅器中，不甚響亮。銘文內容普通，銘器造型平平。但也正因為如此其貌不揚，此器的銘文恰好可以當作平均值看待，它反映青銅器的一個共相：一種悠久的歷史意識。這樣的歷史意識和家族的命運（子子孫孫）、家族得以長治久安的資格（純德）結合在一起。在其他的銅器中，銘文通常還結合了人的壽命（以介眉壽）這個因素。人命、天命、家運、國運四種悠久的時間因素因此全聚集在青銅禮器上了，嗣子壺這類的禮器遂擁有其他器物難以承受之文化重量。

商周青銅器有關「悠久意識」的套語特別多，隨手翻閱《兩周金文辭大系圖錄考釋》，即可看到「旅其萬年，子子孫孫，永寶用享」（〈虢叔旅鐘銘〉，頁127）、「登於上下、聞於四旁、子子孫孫，永保是尙。」（〈者滅鐘銘〉，頁153）、「孫孫子子，其永亡終。」（〈麥尊銘〉，頁40）、「受茲永命，無疆純右，康其萬年眉壽，永寶茲殷，用夙夜無怠。」（〈伯康殷銘〉）<sup>(註42)</sup>「永命」、「永保」、「永亡終」、「無疆」、「無期」，這類表示時間無限的詞語在周代的青銅器銘文中特別擁擠。我們很有理由說：周民族有種強烈而特殊的歷史意識。我們如果用銅器銘文的用法，可稱之為「萬年意識」或「永之意識」，但更好的用法也許是「永命意識」。「永命意識」所以比另兩個用語恰當，乃因「萬年意識」只突顯了時間的悠久。但時間再怎麼悠久，「萬年」之語總有期限，而且對此悠久意識的來源沒有說明。「永之意識」比起「萬年意識」來，更能突顯時間之無盡、無期。而且其語族繁茂，不及備載。周器銘文一再言及「永保」、「永寶」、「永亡終」、「永用」、「永保用」、「永壽用」。「永」字迢遞，綿綿無絕期。這些語詞顯現了鑄器者對後代子孫永無了期的關注與永無止境的期待。

但比起「永命意識」，「永之意識」仍嫌不足。因為周人悠久的歷史意識並非

41. 參見郭沫若，《兩周金文辭大系圖錄考釋》（上海：上海書店，1999），頁239。另參見于省吾，《雙劍詒吉金文選》，頁156-157。

42. 前三條分別見於《兩周金文辭大系圖錄考釋》，頁127、153、40。〈伯康殷銘〉銘文見於《雙劍詒吉金文選》，頁193。

憑空發生，它和「天命觀」分不開。周初「天命觀」是東方歷史上一次極具革命性的突破性概念。有了天命觀，因此，有了「天命有德」的概念，因此有了超出於偶然性質的血緣、傳統、運氣之上的道德理則之概念。對於天命的敬畏之情普見於兩周的文獻，金文所見與《詩》、《書》所載，恰可相互發揮。「惟天之命，於穆不已，於乎不顯，文王之德之純。」《中庸》曾引此段〈大雅〉的詩句以證道體之創新不已，《中庸》之解當依《中庸》義理衡定之，不一定是《詩經》原義，也不一定與宋儒的解釋一致。但《中庸》所以援引此詩，亦非無據。因為周初這首詩描述在事變之流之上有一股生生不息的生機之源，「於穆不已」這樣的概念引發了子思的靈感，使他可以借題發揮。「天命」不必一定要依照宋儒的道體概念去詮釋，但「天命」無疑帶有理則、敬畏，以及一種超越於時間之流之上的恆久之感。（註 43）青銅禮器的製作原本即含有抗拒時間的信念，周人更因將「天命」的觀念帶進製作之中，青銅器遂有了文化的「永命」的象徵意義。

青銅器式樣不少，而最能突顯青銅器的永命性質者莫過於「鼎」此一重器。中國歷代如有寶鼎出土，一朝君臣往往欣喜若狂。西元前 116 年，漢武帝因汾陰的魏雒后土營傳有周鼎出土，群臣欣喜，紛紛稱賀，漢武乃下詔改元，年號名為「元鼎」，並大赦天下，與民更新。（註 44）其時，獨有吾丘壽王力持異議，不主出土之鼎為周鼎。他解釋道：「周有明德，上天報應，鼎為周出，故為周寶。今陛下恢崇大業，天瑞並至。昔秦始皇出鼎於彭城而不能得，天祚有德，而寶鼎自出，此天所以與漢，乃漢寶，非周寶。」（註 45）天子聞之，當然大悅，結果只有吾丘壽王獨得其賞。吾丘壽王透過曲線的智慧，投君所好，可謂善禱善頌。元鼎元年（西元前 116 年）被視為時間重新起算的新紀元，萬象更新。

漢武帝聽到寶鼎出土，欣喜若狂，是有歷史原因的。因為最近而相關的歷史記憶就發生在他的祖父文帝在位時。文帝曾到汾陰南的黃河旁，「欲祠出周鼎」，結果不成。而文帝所以會到汾陰求鼎，還有更深的歷史因素。因為正如吾丘壽王

43. 「天命」一詞在宋代之後的思想史上扮演極重要的角色，朱子學「從理界定天命」是爾後大部分爭辯的核心，中國的氣學學者以及日本的古學派學者抨擊其說甚厲。筆者同意西周時期大概沒有程朱理學那種超越的性理概念，但此時未必沒有宗教義的超越性以及創生性。

44. 根據《漢書》、《資治通鑑》等書的記載順序，大赦天下在先，得鼎在後。筆者認為前後順序倒過來，理路較順。但合理路不一定符合史實，筆者的猜測只能聊備一說。

45. 參見荀悅，《前漢紀》（臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書），卷 13，頁 11。

所說，在漢武帝即位的百年前，雄心勃勃的絕代梟雄秦始皇剛削平六國，一統華夏。其時泗水傳說有寶鼎出現，秦始皇乃命人到泗水打撈。據說當一切就緒，寶鼎即將出水之際，忽有潛龍出現，咬斷打撈寶鼎的繩索，寶鼎於是再度沈入深淵。漢武帝聽到寶鼎出土，恐怕很難不想到前代的這兩樁歷史事件。

秦皇、漢武是霸主的代表，他們對寶鼎的患得患失已到癡迷的程度。他們的癡迷並非不可解，因為在秦漢時期，寶鼎被視為天命的代表，誰擁有了寶鼎，誰就擁有了天下。寶鼎＝天命＝國家的傳說之來源甚早，就史料而言，或言黃帝，或言夏禹。黃帝據說曾製三鼎，以象天、地、人，此三鼎每在天命鼎革之際，即會應運而生。<sup>(註 46)</sup>但鼎之所以變成天命的象徵，「夏鼎」的傳說才是造成後代君王狂熱追逐的源頭。夏鼎一說是夏后啓命令傳說中的風神蜚廉「折金於山川」，並在產金的神祕地點「昆吾」陶鑄其金之後所得。鼎成，「四足而方，不炊而自烹，不舉而自藏，不遷而自行」，並且其行藏與天下興亡相應，神祕的不得了。<sup>(註 47)</sup>但夏鼎傳說的重心還不在啓，而在禹。禹鑄九鼎的故事不但更赫赫有名，它對鼎、天命與國家正當性的關係也有更合理的解釋。在《左傳》一書中，王孫滿面對來勢洶洶、不懷好意的楚國軍隊，談及夏禹當時如何從「遠方圖物，貢金九牧」的冶煉材料中鑄造九鼎，使天下百姓皆知九州神姦，「魑魅魍魎，莫能逢之。」根據王孫滿的解說，能不能得天下的關鍵「在德不在鼎」。周王室天命未改，「鼎之輕重，未可問也。」<sup>(註 48)</sup>王孫滿的解說雖是外交辭令，但充滿了儒家政治哲學的精神，內容自有理路。但我們如果將政權正當性的議題還原到太初年代之價值體系，王孫滿的話恐得稍加修正。得天下的祕密應當在鼎亦在德，因為鼎德一體，能所不分。

鼎的故事很難看成史實，只能視為傳說，但傳說追溯到黃帝、夏禹卻非偶然。黃帝是文化英雄，也是傳說中的共祖，司馬遷論歷史的起源即始於黃帝。夏禹治水，其業績不只是治理了水患而已。洪水事實上被視為一種宇宙性的大災難，世界被毀滅了。大禹治水後隨山刊木，為之命名；劃分九州，立定賦則。《尚書》說：這是「地平天成」的工作，「地平天成」也就是宇宙的重新創造。禹功甚偉，上帝

46. 參見司馬遷，《史記·封禪書》（臺北：鼎文書局，1979），冊 2，卷 28，頁 1392。

47. 參見《墨子·耕柱》篇的記載。墨翟，《墨子》（臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本），卷 11，頁 11。

48. 宣公三年，參見孔穎達疏，《左傳正義》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002），頁 693-695。

因此在水患平定之後，賜給他「玄圭」，以表功績。「玄圭」是「玄」與美玉之「圭」的結合，這是另一組的象徵故事。除玄圭外，九州之牧各進貢其州之金，鑄成九鼎，九鼎因此成了九州的象徵。鼎（金）與始源之帝的黃帝、夏禹同在，它的象徵意義是很清楚的。

由於鼎的出身不凡，所以比起我們上文所舉的鐘、簋、尊、壺等禮器金文所顯現的歷史悠久之情，筆者認為周人的「永命意識」似乎更集中顯現於鼎銘上。〈大盂鼎銘〉曰：「盂，丕顯文王，受天有大命。在武王，嗣文王作邦，闡厥慝，撫有四方，峻正厥民，在于御事。徂！酒無敢□，有柴蒸祀，無敢擾。故天翼臨子，廢保先王，□有四方……。」<sup>（註 49）</sup>〈大盂鼎銘〉的銘文文字鏗鏘，情理醇厚，其價值真抵得上《詩》、《書》的一篇名章。若此美文在金文中雖也少見，但相對之下，鼎一般來說似乎更能將周人「永命意識」所涵蓋的諸要項：天命、明德、邦國、人民、永恆等等包含進來。因此，也可以說是更典型的反映了周人精神的寶物。

三代吉金的永命意識是後代儒者終生嚮往的道德典範，就像三代吉金的器物是後代藝匠難以企及的美感典範一樣。因為滋養這種器物與意識的文化土壤因各種因緣聚合而成，是一次性的。時移境轉之後，在後代已不易再現。但「金」作為一種綿延的存在，或作為一種抗拒時間腐蝕性的象徵，就感官的現實而言，應當是不變的。事實上，在作為後代主要「金器」的銅鏡或銅劍上，我們依然看到一種悠遠的時間意識凝聚其中，只是「天命有德」的意識沒有了，因此，凝聚在青銅禮器上的古典的道德意識也變得極稀薄了。取而代之，佔據主導性的時間意識是私人性的，它或表現為對個體生命之無限延伸之渴望，或表現出一種對「人爵」的長久維持之期待，或表現出一種強烈執著於個體性情感的永久維繫。

第一種主題是渴望私人性的個體生命之無限延伸，此主題最常見的是見於四方規矩鏡中有關神仙、神獸的銘文，如「上大山，見神人，食玉英，飲灋泉，得天道，物自然，駕交龍，乘浮雲，白虎引兮直上天。受長命，壽萬年。宣官秩，保子孫。」「尚方作鏡真大好，上有仙人不知老，渴飲玉泉飢食棗，浮游天下敖四

49. 金文異字甚多，不便排版，故取通行字。原文參考《兩周金文辭大系圖錄考釋》，頁 33-34。

海，壽如金石爲國保。」<sup>(註 50)</sup>神人、玉英、灋泉、仙棗等等構成一幅異質的世界圖像，企望長生不老是這類銅鏡的主導性思想。第二種，企求「人爵」綿延不絕的想法也普見於銅鏡中，「積善之家，天錫永昌」、「壽如金石，累世未央」、「三羊作鏡大毋傷，令人富貴樂未央」，諸如此類的銘文顯現了一種徹底俗世的價值顯現，希望榮華富貴永世未央。第三種的永世之感表現出個人性情感之永久維繫，如言「與天無極，與地相長，歡樂未央，長勿相忘。」典型的清白鏡也有類似情感的銘文：「潔情白而事君，怨污歡之弇明，煥玄錫之流澤，恐疏遠而日忘。慎靡美之窮嘻，外承歡之可悅。慕窈窕之靈景，願永思而毋絕。」<sup>(註 51)</sup>這樣的銘文即使擺在漢魏樂府中看待，也不遜色。論情思綿密，恐怕還可算是箇中之佼佼者。

以上三種悠久之情所求者不同，或爲壽命，或爲爵祿，或爲感情，但同樣是私人性的。無關乎天命，也無關於邦國，因此缺少三代吉金特別彰顯的嚴肅之宗教情感與倫理性格，卻多了一分人間性的意味。但不管是三代吉金或是後代銅鏡，只要鑄造者或委託鑄造者對「永恆」、「不變」有心理上的要求，他們即會訴諸於金屬製品以表達這樣的情感。「金」總是扮演有限之人對抗無限之時永不缺席的同盟軍之角色。

## 六、金丹的追求

在各種自然物中，金的不朽性質最爲殊勝。唯一可堪比較者，厥爲石。金與石不管在硬度、持久度方面，都有近似之處。三代人物言時計功，昭告神明，或想傳達任何可以傳諸久遠的行動時，常假借「金」以行之，青銅禮器是典型的代表。三代後，則常以石代之。盟誓立言，勒功記事，常假石碑表達之。金與石因而常聯用，借以表達悠遠連綿之追思。蔡邕〈銘論〉說：「物不朽者，莫不朽於金石」，<sup>(註 52)</sup>其說良有以也。金石之學在後代自成一門學問，此門學問專門研究刊佈於青銅等「金器」與石碑、石鼓、磨崖等等「石器」上的文字或圖式。金石之

50. 以上引文的文字參見王士倫，《浙江出土銅鏡》，頁 35-36。

51. 清白鏡就像其他類型的漢鏡銘文一樣，常有簡字，且省字，此處所引是文義較完整者。相關訊息參見李學勤，〈論西伯利亞出土的兩面漢鏡〉，《四海尋珍》（北京：清華大學出版社，1998），頁 288-293。

52. 引見《蔡邕集》，《漢魏六朝百三家集》（臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書），卷 18，頁 43。

學是門喚起歷史記憶之學，也是抗衡時間流逝之學。(註 53)

金石落在邦國宗族層次上，有延長歷史記憶的青銅器、石碑。落在個人追求肉體長生的層次上，即有煉丹之學。我們現在知道煉丹以求長生最早的一條資料，當是西漢李少君所言用黃金器飲食可得長生，成仙遨遊：「致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者乃可見……」。(註 54)之後的桓寬則明言秦始皇求仙方，當時燕齊之士爭趨咸陽，「言仙人食金飲珠，然後壽與天地相保。」(註 55)李少君此人頗有郎中的嫌疑，效法他的行徑的少翁、樂大皆因其術不靈，因而慘遭殺身之禍。李少君在煉丹史上很重要，他的「煉黃金、成仙長生」的觀點是煉丹術的核心因素，比任何煉丹家派都要早。(註 56)但不管李少君所說黃金為器可得長生，或桓寬所說「食金飲珠，然後壽與天地相保」，這樣的理論恐怕都是前有所承，並非憑空杜撰的。事實上，丹沙因為被視為帶有神祕的生命基質，所以李少君才會要求先「致物」，丹沙乃能發揮作用。「物」大致為非自然之類的靈異之物之意。致物—丹沙—黃金—成仙這樣的信念恐怕早見於新石器時代的墓葬。而以金縷玉衣作為保護貴族屍體、以求長生的習尚，在漢代已頗為流行，晚近出土實物，間可見到。(註 57)這種流傳於喪葬行為的生命儀式具有頑強的生命力，不隨時代興亡而興亡，它的來源有可能很早。

石之美者為玉，金與玉在修煉密術中常連用，《黃庭經》說：「含漱金體吞玉英」，即以金、玉兩者作為服食修煉主要的材料。對前近代許多人而言，金石或金玉不僅可外在於軀體，配之，戴之，如金縷玉衣一般，使肉身保持長久。他們更相信如果能服食金玉，應該可從服食者內在的形軀面改造人的生理結構，以得長生。服食金玉以求長生的技術不知始於何人，《山海經·西山經》說「稷澤其中多

53. 關於金石與歷史記憶的關係，一個極顯明的例子是中國歷史上所以多有石經與磨崖文字，其原因通常是佛教僧侶或佛弟子因怕佛教受到政治迫害，正法滅亡，所以才會：「託以高山，永留不絕」，因為「縑竹易銷，金石難滅」，鐵山磨崖的〈石頌〉有此說。〈石頌〉拓文見山東石刻藝術博物館編，《山東北朝磨崖刻經全集》（濟南：齊魯書社，1992）。

54. 司馬遷，《史記·封禪書》，冊 2，卷 28，頁 1385。

55. 桓寬著，王利器注，《鹽鐵論校注》（上海：古典文學出版社，1958），頁 208。

56. 參見李約瑟 (Joseph Needham) 著，陳立夫編譯，《中國之科學與文明》（臺北：臺灣商務印書館，1985），冊 15，頁 37。然而，如依據前文桓寬所說，至少秦朝時的燕齊方士已經開始傳播丹道了。

57. 最著名者如滿城中山靖王劉勝夫婦墓所見的金縷玉衣即是。漢墓中出土文物中偶見金縷玉衣，可見一時之風氣。

白玉，是有玉膏，其原沸沸湯湯，黃帝是食是饗。」<sup>(註 58)</sup>黃帝被視為歷史的肇始者，也是傳說中的伏煉之祖。《楚辭·遠遊》說：「吸飛泉之微液兮，懷琬琰之華英。」「琬琰之華英」即王逸注所說的「玉英」，此詞與「金華」恰可相互發揮。〈遠遊〉論服食遊仙之術，出自赤松子、王子喬所教。以上兩則所說都是服食之事，<sup>(註 59)</sup>或者說：服食與行氣兼備，<sup>(註 60)</sup>內外兼顧。黃帝、赤松子、王子喬的年代悠邈難定，但可想像的，服食求仙的風氣早已有之。

金、玉兩者皆有魔咒之力。在先秦時期，玉的魔力似乎超過金。玉的魔力可能和「精」的信仰有關，一般相信玉是「水之精」或「精」的化身。但兩漢後的服食傳統使金的地位有日漸上升之勢，這個傳統和淮南王劉安應該有密切的關係，往上也許可以追溯到鄒衍。<sup>(註 61)</sup>服金以求長生最密集的記載見於《抱朴子·金丹》一篇：「夫金丹之爲物，燒之愈久，變化愈妙。黃金入火，百煉不消，埋之，畢天不朽。服此二物，煉人身體，故能令人不老不死。此蓋假求外物以自堅固，有如脂之養火而不可滅，銅青塗腳，入水不腐，此是借銅之勁以杆其肉也。金丹入身中，沾洽榮衛，非但銅青之外傳矣！」<sup>(註 62)</sup>這是全文的總綱領，接著是金丹之煉法及說明，接著又有一大堆的丹法，加上各種煉丹的神祕規矩，〈金丹〉篇可視為前此煉丹術之集大成之作。葛洪無疑費了很大的工夫創作斯篇，但誠如他自己所說：《抱朴子·金丹》的內容不是葛洪個人的創見，而是來自一種神祕久遠的傳承。

服食金玉會和外丹的概念結合，除了《抱朴子》外，我們不會忘記《周易參同契》這麼重要的一環。此書第十章說：「金入於猛水，色不奪精光。自開闢以來，日月不虧明。金不失其重，日月形如常。金本從日生，朔旦日受符。金返歸其母，月晦日相包。隱藏其匡廓，沉浮於洞虛。金復其故性，威光鼎乃瘳。」第

58. 袁珂，《山海經校注》，頁 41。

59. 「懷琬琰之華英」據王逸注，乃是「咀嚼玉英，以養神也。」王逸、洪祖興注，《楚辭補注》（臺北：長安出版社，1984），頁 168。「懷」者，不是懷藏，而是服食。

60. 蒙文通於〈晚周道儒分三派考〉一文中，力主赤松子、王子喬之教爲「行氣」，而不是「藥餌」。但就文獻看來，當是兩者兼具。蒙文收入《古學甄微》（成都：巴蜀書社，1987），卷 1，頁 335-342。

61. 鄒衍常被視為中國煉丹術之祖，參見《中國之科學與文明》，冊 15，頁 8-16。比較李少君與鄒衍的例子，我們不妨說：前者是明文記載，後者是逆推所得。後者的逆推雖是推論，但其檢證標準卻包含了煉丹術的諸元素，這是比較嚴格的學術要求。由服食求仙的相關記載來看，原始的煉丹術年代當更早。道教傳統所說的伏煉之祖爲黃帝，雖然很難說是史實，但放在本節的脈絡看，卻有理路。

62. 參見王明，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985），頁 71-72。

十一章也說：「巨勝尚延年，還丹可入口，金性不敗朽，故爲萬物寶，術士服食之，壽命得長久」。就「金」與「外丹」的關係而言，這兩章當是最典型的論述。外丹所以得以長生者，乃因巫術的兩項原理而來：一是「聖顯」的加持，亦即來自於天界的日光下貫於「金」，使其發光，「金」因此也帶有來自天界的神聖性質。這種天光與「金光」的本體論關聯，絕非罕見，我們前文論冶劍與製鏡的意義時，已見過類似的觀點了。如果要再往前追溯，我們不會忘了《易經·說卦》所說「乾爲金」此名言。在其他的文明裡，也有類似的思考模式。<sup>(註 63)</sup>其次則是相似法則使然。《周易參同契》說：「類同者相從」，即是此巫術法則的另一說詞。金煉至最純的境地，即所謂的九轉還丹。學者服食不朽之純金，吃物補物，<sup>(註 64)</sup>理所當然的認爲會帶來不朽之金身。

《周易參同契》向來有內丹、外丹的詮釋之別，上述兩章前賢亦有作內丹解者。筆者傾向此書爲內、外丹混合之典籍，很難以單一觀點一以貫之的通讀。即便我們採彭曉、俞琰的內丹學詮釋觀點，將外丹文字完全化爲內丹的論述，但至少這些外丹語言仍須被視爲內丹的比喻。既然是比喻，此比喻的喻依仍有獨立的認知意義，因爲它有來自於外丹的源頭。而可想見的，在當時修煉的人士當中，頗有相信「還丹可入口，金性不敗朽」者。

金石之學是門抵抗時間的學問，中國的金丹之學（煉丹術）依席文（N. Sivin）的解釋，恰恰好也是「控制時間」的一門學問。<sup>(註 65)</sup>時間控制到了極至，即是與時間同極，與時間同極的存在者即是所謂的「仙人」。然而，時間就像《薄伽梵歌》所描繪的是吞噬萬有的巨靈，一切的存在皆無從逃脫被吞噬的命運。<sup>(註 66)</sup>「幾回天上葬神仙，漏聲相將無斷絕」，李賀的詩道出了時間之威力無窮，人無所逃於天

63. 就「金」的象徵而言，其素材來自於天界的殞石，是更常見的另一種「聖顯」方式。兩者的材料雖然不同，但「光來自天界」與「石來自天界」，其運作原理是一致的。參見 M. Eliade, *The Forge and the Crucible*, pp. 19-26。

64. 後代的一位道士張隱居曾引俗語：「食金如金，食玉如玉」以證金丹理論。參見張隱居，《張真人金石靈砂論·黃金篇》，此文收入長春真人編，《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1977），冊 31，頁 690。

65. 參見 N. Sivin, "Chinese Alchemy and the Manipulation of Time," *Isis*, 67.4 (December, 1976), pp. 513-526. 此文收入 N. Sivin ed, *Science and Technology in East Asia* (New York: Science History Publications, 1977)。

66. 且看此書第十一章 27、28、32 節所述：不管王侯將士，「皆勿遽入君唇吻兮，可憐可怖之斷齧，見有留掛于齒隙兮，其頭皆碎爲齏粉」、「如江河眾流，唯奔于海兮！此輩人世英雄，皆匯入君之口，騰光彩兮」、「我」爲「時間」兮，滅群生而峻起！「我」來盡毀此諸世！」。室利·阿羅頻多（Sri Aurobindo）著，徐梵澄譯，《薄伽梵歌論·附薄伽梵歌》（北京：商務印書館，2003），頁 571-572。

地之間。何況，服食金丹是否可在身體上顯現「金性不敗朽」，許多經驗性的案子無情地粉碎了這來自於「類同相從」的巫術信仰：「虛無求神仙，多為藥所誤」。服食金丹，可得長生？越來越多人相信這只是一則無稽的神話。

外丹死而內丹生，金的不朽意義慢慢的從物相的流動中，轉移到人的生命因素。內丹的成立一般溯源到隋代的蘇元朗或再上追溯到陳朝的慧文，就「內丹」一詞的成立而言，這樣的溯源是可以接受的。但就內丹之實考量，源頭可以更早。至少我們如就金的「不朽」象徵著眼，金從外服的丹藥變成內在生命（精）的代稱早就發生了，而且正是在《周易參同契》此書上，我們看到最明顯的換軌機制。

《周易參同契》提及生命（精）的不朽象徵，用到「黃芽」、「金華」、「黃中」三個明顯的可和「金」代換的術語。此書說：「王陽嘉黃芽」，「黃芽」得到王陽這位著名的古煉丹師之保證。<sup>（註 67）</sup>「黃芽」也者，生命之芽之狀態，白玉蟾說：「心地開花，謂之黃芽。」<sup>（註 68）</sup>黃芽實為內丹之異名。「金華」意指黃金之華，修煉有成的狀詞，此一詞語流傳到後世，聲勢極為顯赫，幾乎變成道教修煉的專有語彙。《周易參同契》說：「黃帝美金華」，偉大的詞語自然要得到偉大人物的背書。「黃中」一詞的象徵意味也極強，此詞語結合了「中」此神聖方位與「金之黃」此神聖顏色。早在《易傳》成立的年代，它即意指生命的貞定原理，所謂「黃中通理，正位居體」是也。<sup>（註 69）</sup>「黃芽」、「金華」、「黃中」三者在後世的內丹修煉傳統中，都變成了極重要的術語。真正的不朽之因素已不在自然世界中的黃金，而是內在於人的一種精微的生命之元素。追求性命之學的學者之首務即在喚醒此金之質素，催化之，促成之，以期開花結果，黃中通理。

不朽的召喚由物質的服食轉往內在精神的喚醒，此一巨大工程的變遷之歷史脈絡仍有糾結不明之處。但可以確定的是：「金」的不朽意義之載體已有轉變，而轉變的歷程是和一種廣義的性命之學之興起息息相關的。六朝之後，道教的修煉之學與精氣神的身體圖式理論越發成熟，「金華」盛開的園地自然而然的轉向了人的內在之精微的身體。丹不在外，而在內。所以採食、伏煉，不必求諸名山的

67. 王陽居廉用奢，世傳王陽能作黃金，參見應劭，《風俗通義·正失第二》（臺北：藝文印書館，1966，百部叢書集成本），卷上，頁 38。

68. 引自《脈望》，此書收入《寶顏堂秘笈》，卷 3，頁 13。

69. 語出《坤文言》。依據孔穎達的疏，這兩句話只是形式上的泛指至中至正之意，不是心性論語彙。

黃金與丹砂，只要往內自求即可。但內要內到什麼程度才算數？依據煉丹者長期的身體技術之修煉所得，一種深入生命的底層，撞擊到意識與氣交接的層面之學說就浮現了，性命雙修的煉丹理論終於變為主流，甚至連「金丹」一詞都變成內丹的意義了。（註 70）

丹道的性命雙修發源於隋唐，後來成為金元道教的重要主張。但修煉既然不會只有丹道的模式，金的象徵意義之旅途也就還沒走完。「金」是漢文化共同的象徵財，它的意義自然會被其他的學派吸收、轉化，我們僅舉儒學的發展為例。我們發現，相對於兩漢六朝重視事功、倫理的儒家思潮，唐代中葉後，儒家對性命之學的需求越來越強烈，「金的不朽象徵之內在化」也逐漸在儒門的著作中出現，王學的傳統可以找到較多的材料足作印證。至少我們在《傳習錄》書中，看到王陽明以黃金的純度與斤兩比擬聖人之境界，（註 71）其高弟王龍溪也以煉丹比擬良知，（註 72）這些都是眾所共知的例子。這樣的比擬可以看出：金的「物質性」變得極為稀薄，它的不朽象徵早已和儒門的詮釋活動緊密的結合一起，成為心性論王國的成員了。

## 七、結論

金帶給感官的消息是堅硬（觸覺）、清冷（觸覺）、光白（視覺）、清脆（聽覺），以及一種身體收斂內聚的肅穆感。（註 73）這些不同的知覺相互支援，形成相當一致的聯覺系統。和木、水、火、土相比之下，金行提供的感覺作用以及象徵意義相

70. 此《悟真篇》所以有「學仙須是學天仙，惟有金丹最的端」之語。張伯端的「金丹」是內丹，葛洪的「金丹」是外丹，兩者的關係可以說是後出轉精，是一種質的飛躍。但就葛洪的觀點看，張伯端的用語不免有「乞丐趕廟公」的嫌疑。張伯端之語參見仇兆鰲，《悟真篇集注》（上海：上海古籍出版社影印本，1989），卷上，頁 2-3，總頁 62。

71. 聖人的金之成色之論，參見《傳習錄》，卷上，「希淵問」條。王守仁，《王文成公全書》（臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本），卷 1，頁 45-47。

72. 「良知與煉丹」之喻，參見〈易測授張叔學〉一文，收於吳震編，《王畿集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁 418-419。王龍溪還以金在礦比喻良知在纏，良知全體朗現，其景象則為「管取全收大地金」，同上，頁 559。

73. 筆者想到對「金行」最好的敘述不是來自理論論證，而是詩賦。宋玉，《九辯》首章云：「悲哉！秋之為氣也，蕭瑟兮草木搖落而變衰，憊慄兮若在遠行。登山臨水兮送將歸。沈寥兮天高而氣清，寂寥兮收潦而水清。」此章詠秋，視之為詠金亦未嘗不可。宋玉無意傳達五行思想，但金行所要傳遞的情感：蕭瑟、憊慄、寂寥卻可於此賦見出。

當清晰、獨特，和其他四行的作用可以清楚的區隔。五行意義固定化後，金行在時間、空間、身體等各種向度上，更確切的說，也就是在全體世界的分類系統上，佔有五分之一的比重，其內容不免因為指涉過多而日漸稀釋。但我們一看到此行擁有的基本質性：禁也、義也、白也、秋也、商也、刑也，卻有似曾相識之感。很明顯的，定型化的這些質性乃沿襲三代以下金的原型象徵而來。<sup>(註 74)</sup>換言之，金行的「物性」與感知者的「感性」最為一致，金行的象徵和我們的原始經驗很能相呼應，其他四行在這點上就比較不是那麼明顯。

上述所說的「物性」、「感性」云云，牽涉到洛克（J. Locke）所謂的「初性」與「次性」之分。「金」作為五行之一，它的象徵意義自然是多面向的。它會引發人的沈重、寒冷之感等，如李賀詩中常見的色澤即多清冷沈鈍之感，這種金的屬性可視為洛克義的次性，它當然有美學上的意義。金為五行之一，它與其他諸行的關係當然也很值得探究。如金由土出，這是流傳相當廣的神話主題，中國的文獻也不乏這樣的記載，漢代婁敬甚至有種金於地之傳說。又如言及修煉，不管是外丹、內丹，金、火總是相連，箇中的機關也仍有待發覆。

金的象徵義雖多，但筆者認為最具文化意義的當是刑一法、冶煉與不朽。刑一法的性質來自於金之硬度，冶煉的意義來自於金之由粗糲礦石轉為貴重金屬，不朽的象徵則來自於金在時間上的綿延性質。金性堅硬，利斷萬物，中國的青銅兵器和青銅禮器一樣出色，它帶來的摧毀效果也特別顯著。但在上古，金的神話傳遞的訊息有兩面性，摧毀從來不單獨出現，它與秩序同時而來。刑一法意味著刑殺與法制，刑與法兩者是連體嬰，兩者在發生的次序與結構的位置上，緊密相連。刑殺與法制的相生相殺，我們可視為金行一個很明顯的悖論表現，這種悖論性格顯現在我們對正義的要求上面。我們依法則為的是要制裁（摧毀）不義，我

74. 最完整而制式的五行理論當是隋代蕭吉的《五行大義》，此書內容太繁，不便討論。我們且以《呂氏春秋》討論五行說比較早的文字為例，略進一解。在〈孟秋紀〉篇中，此書提到金與天時人事的種種呼應關係。這些關係中除了天子要行「嘗新」禮，先薦寢廟之外，另外有兩個要目。一是金行適用的範圍：秋，其日庚辛、其數九、其蟲毛、其音商、其味辛、其色白。其帝少昊、其神蓐收。二是天子要對外征伐不義，對內修法制，繕囹圄。金和空間的西方、時間的秋天與庚辛之間聯在一起，這是時空形成的大架構。「其蟲毛」，據注家注解，指的是虎。龍虎對配，分配東西，此事可推到新石器時代。「其音商」，根據傳統的音樂理論，「商」代表悲哀內斂之聲，其聲嗚嗚然，如怨如慕，如泣如訴，此固秋聲也。辛在味覺當中，意指爽利，非甜美苦辣等強烈之味。其色白，白為素色，一切顏色的基質，與金最親。上述這些論點與金行給人的感覺顯然頗近似。

們制裁不義爲的是要維繫法則。在各種德目中，與金的性質最接近的道德德目即爲「義」。

在儒家的德目之光譜中，「義」總是作爲「仁」的補充法則而出現。儒家論道德，仁的首出性是無庸置疑的，仁通常與「生命」、「創造」、「本體」、「愛之情」等等價值聯結在一起，有了「仁」，才有爾後一切德目的呈顯。但「仁」如果是首出性的創生原理的話，它在秩序的構成方面則不免有所欠缺，所以需要「義」此秩序原理之補充。朱子說：「義，便是慘烈剛斷底意思」；「義是肅殺果斷底」；「義如利刀相似，都割斷了許多牽絆。」<sup>(註 75)</sup>和「仁」的聯綿、統屬相對照，「義」的分別、剛斷是很明顯的。而凡由義衍生出來的語彙，如義兵、義氣、公義、正義，也都帶有類似的內涵。仁是慈母原則，義是嚴父原則，《易傳》說：「立人之道，曰仁曰義」。「義」雖是「仁」的補充原則，但卻是本質性的補充，兩者缺一不可。

我們論「金」與「義」的關係時，因爲受到儒家用語的影響，通常會賦予「義」字明確的道德涵義。事實上，體現金行的義道之涵義較廣，「義如利刀相似」雖是朱子的解釋，卻很符合「義」的原始精神。戰國時期流行文一武、刑一德之說，「武」、「刑」都是作爲金行表現的義道之變形，而文一武、刑一德的構造也可以視爲仁一義此構造的另類表現。《管子·四時》說：「陽爲德，陰爲刑……德始於春，長於夏；刑始於秋，流於冬。」《經法·君正》云：「因天之生也以養生，謂之文；因天之殺也以伐死，謂之武。」我們試比較「金」、「義」、「刑」、「武」諸概念，不難看出它們是同一概念家族的成員。

我們引用到《管子·四時》與黃帝帛書中的相關概念，不是偶然的。筆者認爲在先秦諸子百家中，最能體現金的刑殺一法制之雙重面向者，厥爲兵家、黃老道家與法家。<sup>(註 76)</sup>兵家著作多假借黃帝之名，或多言及黃帝與蚩尤及四帝征戰之事。黃帝與蚩尤皆爲兵神，兵家祖述黃帝，再合理不過了。而兵家可視爲金行最重要的代理人，也不難想像而知。黃老道家的「黃帝」意象與內容與兵家關聯很

75. 上述引文參見黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1999），冊1，卷6，頁110、106、120。

76. 唐君毅先生則認爲墨家最重義道。唐先生的說法有文獻的依據，因爲墨家重義，《墨子》書中即有〈貴義〉篇。但墨家重義，其「義」重視的是「客觀」的文義，與本文從「金」行的象徵入手不同。言各有當，茲不贅述。

深，上世紀下半葉出土的《黃老帛書》，其內容也多假黃帝君臣的對話，談及此義。所謂「凡謀之極，在刑與德」，「作爭者凶，不爭者亦無成功」。(註 77)《鶡冠子》更乾脆說：「人道先兵」，(註 78)講得再白不過了。兵家與黃老是奇特的連襟，兩者大體都依天道以言政事及兵事。言兵事，不能不興義兵，興義兵的目的則是為了建立秩序。黃老道家與兵家貌離神合，它們的精神可說是金行的具體呈現。至於受黃老道家影響的法家也會受到金行影響，也是合理的事。我們現在看到談「刑一德」、「文一武」之說最顯著的著作除《黃老帛書》外，即是《管子》一書了。法家因為受秦朝施政成績拖累，形象大壞。但它的初衷恐怕仍在刑德相濟，商鞅所說「以戰去戰、以殺去殺、以刑去刑」(註 79)即為此一學風的忠實反映。

除了刑殺，「金」所以能發揮作用，乃因它被製成金器。在製成的過程中，它通常需要被提煉、熔合、模鑄，乃克成物。簡言之，「金」由礦石轉到金器，要經由大規模的變形過程，這種變形過程在其他自然元素之加工中較少遇到。因為「金」之轉換的規模大，“rite of passages”的時間長，其成品之精與原料之粗的對照也較強烈，因此，冶煉的模態隱約之間與變形神話同化了，如出一轍。兩者同樣強調外貌極大規模的變化，但在變化中仍能維持一點不變的相同質性。金的冶煉所以常伴隨原型神話的題材，也常會帶來特多神祕因素，並非不可理解。

冶煉是項艱鉅非凡的工作，需要不同礦物的銷解與熔合。冶煉的過程需要身心全體捲進，情意志一體融合地躍入，它活像另一種型態的宇宙創造。煉金因此變成了一齣神聖莊嚴的事業。名劍有靈，在主客結合的冶煉事業中，物的出礦淬金和人的轉識成智（歸性復初）、金的「一泓秋水照人寒」和人的本心的「具眾理而應萬事」(註 80)之結構，竟彷彿一種敘述的兩種版本。從 C. Jung、M. Eliade 之後，我們知道煉丹術所描述的物理變化，與其說是化學事件，毋寧是種精神轉化的物質顯像。「方正而明，萬界無塵，水天一色，犀照群倫。」(註 81)鏡乎？心乎？是同？是別？冶煉的事件帶有內、外泯絕的質性，金（物）的述詞與心的述詞可

77. 《十大經》，此書收入河洛圖書出版編輯部，《帛書老子》（臺北：河洛圖書公司，1975），頁 212，214。

78. 參見《鶡冠子·近迭第七》（臺北：世界書局，1979），卷上，頁 26。

79. 商鞅，《商子·畫策第十八》（臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本），卷 4，頁 8。

80. 參見黎靖德編，《朱子語類》，卷 14，頁 28。

81. 故宮收藏〈薛氏方正鏡〉的銘文，參見國立故宮博物院編輯委員會編，《故宮銅鏡特展圖錄》，頁 234-235。

此鏡為宋代湖州薛逌侯作，湖州薛氏鏡的銘文玄味特濃，筆者懷疑此鏡風格與理學的興起有關。

交換使用，這也是金行的一大特色。(註 82)

在刑殺與變形之外，金的另一個基本象徵厥為不朽，人類如果有對不朽的要求，即會展現出對金的追求。西方的煉丹術以及中國的丹道，正是圍繞著金的象徵所展開的儀式。這樣的儀式或透過相似律的轉化作用（以物補物），將金之物質轉化為金身；或透過對內在的神秘身體（水中金）之體認，體現精氣神，以期超凡入聖。至於中國的金石學所顯現的對不朽的追求，那是另一種層面的事。這是在國家、天下、天命的層次上，與歷史記憶的拔河。「金丹」與「金石」都是透過「不朽」之質性，走入人類的歷史。

但「不朽」不管意指時間無限延長的長度概念，或意指超越衡量單位的非時間性概念，一種建立在物質性基礎上的「金石」或「金丹」，怎麼能夠與之競賽呢？就「不朽」的觀點看，記憶鏤在金石上，與寫在水波上，並沒有太大的差別。服金丹（不管是外丹或內丹）所得的金剛身軀，與食五穀所成的血肉之軀，也很難講有質的價值之差異。隨著時間的遷移，一種新的不朽觀出現了。歷史記憶的載體漸由鼎銘豐碑轉到立德、立言、立功的「口碑」，表現出「道德行為永續性的信念」。(註 83)而「金丹」也逐漸由物質義轉到精一氣一神之精微身心體構造，最後終轉到先天的心體本身。歷史記憶的不朽觀與身心體不朽觀的基礎逐漸匯流，指向了一種立基於超越向度的心性內涵。亦即人的不朽之依據在心之「體」，其歷史影響之不朽之依據則在此心體之「用」。(註 84)經過了這種轉換的歷程後，「金」徹底的變成了一種完美無漏的隱喻，這是不朽義發展的極致。

82. 上述的說法與榮格的煉丹術理論相合。榮格對煉丹術最特別的解釋，莫過於認為煉丹術表現了原型心理學所謂的「自性化」(individuation) 的歷程，Sivin 認為榮格的假說對史家幾乎沒有發生什麼作用。筆者了解榮格在正統學科眼中，不免異端氣息，但他的煉丹術理論牽涉到心理—物理關係，確實與中國的內丹、外丹相混的事例相符合。Sivin 之說參見 *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China* (Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1995), viii, p. 4。榮格的假說對科學史家是否毫無作用，筆者無能讀一詞。但就意象論的角度而言，榮格的觀察有其合理性。

83. 這是貝塚茂樹對《左傳》所說「立德、立言、立功」此三不朽的思想史意義之解釋，參見貝塚茂樹〈不朽〉一文，此文收入《貝塚茂樹著作集》(東京：中央公論社，1977)，卷 6，頁 7-22。

84. 筆者認為到了宋朝，儒家的不朽觀更由「道德行為」的側面內轉到「道德行為依據的心性主體」，此程明道所以有「堯舜知他幾千年，其心至今在」之說，參見《河南程氏遺書》，《二程集》(北京：中華書局，1981)，冊 1，卷 7，頁 96。胡五峰《知言·附錄》也有「心無死生」之說，參見《胡宏集》(北京：中華書局，1987)，頁 333。現行《知言》一書無「心無死生」此名言，大概因為朱子作〈知言疑義〉一文反對其說，張栻也覺得其語不妥，當刪。所以此說後來就被刪除了，我們讀的《知言》是淨化本。然而「心無死生」乃胡五峰論心要義，不是一時筆誤。在現行《知言》書上，我們仍可看到「宰物而不死者，心之謂歟」的論點，同上，頁 28。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 《王文成公全書》，臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本。
- 《王畿集》，南京：鳳凰出版社，2007。
- 《史記·封禪書》，臺北：鼎文書局，1979。
- \*《朱子語類》，北京：中華書局，1999。
- \*《帛書老子》，臺北：河洛圖書公司，1975。
- 《吳越春秋》，臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本。
- 《周禮注疏》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書。
- 《河南程氏遺書》，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 《胡宏集》，北京：中華書局，1987。
- 《商子》，臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本。
- 《新書》，臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本。
- 《蔡邕集》，《漢魏六朝百三家集》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書。
- \*《管子》，臺北：臺灣商務印書館，1967。
- 《墨子》，臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本。
- 《鶡冠子》，臺北：世界書局，1979。
- 王 充，《論衡》，臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本。
- 王逸、洪祖興注，《楚辭補注》，臺北：長安出版社，1984。
- 仇兆鰲，《悟真篇集注》，上海：上海古籍出版社影印本，1989。
- 孔穎達疏，《左傳正義》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002。
- \*朱右曾，《逸周書集訓校釋》，臺北：世界書局，1957。
- 東方朔，《海內十洲記》，臺北：藝文印書館，1966，百部叢書集成本。
- 荀 悅，《前漢紀》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書。
- 袁 康，《越絕書》，臺北：臺灣商務印書館，1965，四部叢刊初編縮本。
- 馬 驥，《釋史》，臺北：臺灣商務印書館，1968。
- 孫希旦，《禮記集解》上海：上海古籍出版社，1995，續修四庫全書。
- 桓寬著，王利器注，《鹽鐵論校注》，上海：古典文學出版社，1958。
- 黃 爽，《龍魚河圖》，《漢學堂知足齋叢書》，北京：書目文獻出版社，1992。
- 張隱居，《張真人金石靈砂論·黃金篇》，長春真人編，《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1977。
- 陸廣微，《吳地記》，王謨輯，《漢唐地理書鈔》，北京：中華書局，1961。
- 應 劭，《風俗通義·正失第二》，臺北：藝文印書館，1966，百部叢書集成本。

### 二、近人論著

- 山東石刻藝術博物館編，《山東北朝磨崖刻經全集》，濟南：齊魯書社，1992。
- 于省吾，《雙劍謠吉金文選》，北京：中華書局，1998。
- 王 明，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985。
- 王士倫編，《浙江出土銅鏡》，北京：文物出版社，1987。
- 王夢鷗，《鄒衍遺說考》，臺北：臺灣商務印書館，1966。

- 江紹原，《髮鬚爪》，上海：上海文藝出版社，1987。
- \* 李約瑟 (Joseph Needham) 著，陳立夫編譯，《中國之科學與文明》，臺北：臺灣商務印書館，1985。
- 李學勤，〈論西伯利亞出土的兩面漢鏡〉，《四海尋珍》，北京：清華大學出版社，1998。
- ，〈臺北古越閣所藏青銅器叢談·一〉，《四海尋珍》，北京：清華大學出版社，1998。
- ，〈青銅器與古代史〉，臺北：聯經出版公司，2005。
- 屈萬里，《尚書集釋》，臺北：聯經出版公司，1983。
- \* 袁 珂，《山海經校注》，臺北：里仁書局，1982。
- 徐旭生，《中國古史的傳說時代》，重慶：中國文化服務社，1943。
- 孫祥呈、劉一曼編，《中國銅鏡圖典》，北京：文物出版社，1992。
- 室利·阿羅頻多 (Sri Aurobindo) 著，徐梵澄譯，《薄伽梵歌論·附薄伽梵歌》，北京：商務印書館，2003。
- 耶律亞德 (M. Eliade) 著，楊素娥譯，《聖與俗》，臺北：桂冠圖書公司，2001。
- 海德格 (M. Heidegger) 著，陳嘉映等譯，《存在與時間》，北京：三聯書店，1987。
- \* 郭沫若，《兩周金文辭大系圖錄考釋》，上海：上海書店，1999。
- 陳 珏，〈《古鏡記》中之「古鏡」考〉，《初唐傳奇文鉤沈》，上海：上海古籍出版社，2005。
- 國立故宮博物院編輯委員會編，《故宮銅鏡特展圖錄》，臺北：國立故宮博物院，1986。
- 凱西爾 (Ernst Cassirer) 著，黃龍保等譯，《神話思維》，北京：中國社會科學出版社，1992。
- \* 楊儒賓，〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》，22，臺北：2005.6，頁 215-250。
- 劉 藝，《鏡與中國傳統文化》，成都：巴蜀書社，2004。
- 劉銘恕，〈武梁祠後石室所見黃帝蚩尤戰圖考〉，《金陵齊魯華西三大學中國文化研究彙刊》，2，南京：1942，頁 339-365。
- 鄭振鐸，〈湯禱篇〉，《鄭振鐸文集》，北京：人民文學出版社，1985。
- 貝塚茂樹，《貝塚茂樹著作集》，東京：中央公論社，1977，卷 6。
- \* 福永光司，〈道教における鏡と劍——その思想の源流〉，《東方學報》，45，京都：1973.9，頁 59-120。
- Eliade, M. "Mephistopheles and The Androgyne or The Mystery of Whole," in *The Two and The One*. Chicago: The University of Chicago Press, 1962.
- . *The Forge and the Crucible*. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- Sivin, N. "Chinese Alchemy and the Manipulation of Time," *Isis*, 67, 1976. 此文收入 N. Sivin ed, *Science and Technology in East Asia*. New York: Science History Publications, 1977.
- . *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China: Researches and Reflections*. Aldershot, England: Ashgate Publishing, 1995.
- Watts, Alan W. *The Two Hands of God*. New York: George Braziller, 1963.

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

## Selected Bibliography

- Chu-tzu yü-lei*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1999.
- Guanzi*. Taipei: The Commercial Press, 1967.
- Lao Zi*. Taipei: Holo Publishing Press, 1975.
- Eliade, M. "Mephistopheles and The Androgyne or The Mystery of Whole." in *The Two and The One*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Fukunaga, Mitsuji. "Taoists and Pre-Taoists Appearing on Mirrors and Swords." *Tōhō Gakuhō*, 45, September, 1973, pp. 59-120.
- Guo, Moruo, *Liangzhou jinwenzi daxi tulu kaoshi* (Corpus of Inscriptions on Bronzes from the Two Zhou Dynasties). Shanghai: Shanghai Bookstore, 1999.
- Needham, Joseph. trans. Lifu Chen. *Science and Civilization in China*. Taipei: Commercial Press, 1985.
- Sivin, N. *Medicine, Philosophy and Religion in Ancient China*. Aldershot, England: Ashgate Publishing Limited, 1995, viii.
- Yang, Rur-bin. "Taichi and Uprightness: Tree as the Symbol of Communicating with Heaven." *Bulletin of the Department of Chinese Literature National Taiwan University*, 22, June, 2005, pp. 215-250.
- Yuan, Ke. *Shan hai jing jiao zhu*. Taipei: Lern Book, 1982.
- Zhu, You-Zeng. *Yi Chou Shu Ji Xun Annotation*. Taipei: World Book Co., 1957.

## Violence/Order, Transformation, and Immortality: The Root Metaphors of Gold

Rur-bin Yang

Department of Chinese Language and Literature  
National Tsing Hua University

### ABSTRACT

Gold is one of the Five Phases, basic categories in traditional Chinese culture. Gold has two different meanings. One denotes gold itself; the other meaning includes all metals, but usually refers to bronze. The term *gold* in this paper covers both. The present paper regards the Five Phases as basic metaphors, which we can call root metaphors. Gold as a root metaphor has three symbolic meanings. One is the unity of the opposition between violence and order: Gold is associated with the smith and the warrior, who make and use bronze-iron weapons to destroy the status quo. Nevertheless, order and disorder are androgynous. Gold always sends a message of war as well as of establishment. The second kind of symbolic meaning of gold is transformation. Alchemy presupposes the transformation from valueless metals into valuable gold, which requires a long refinement process. The third meaning is immortality. There are two branches of science concerned with resisting the threat of time. One is the study of bronze and stone inscriptions (金石之學), and the other is alchemy. The former was established as a permanent repository of history; the latter was believed to make humans immortal. The first symbolic meaning mentioned above is incarnated in the concept of *yi* (義, justice), similar to key concepts of Legalism and the School of War. The third symbol, immortality, gradually transforms its meaning. Matter, including bronze artifacts and diamonds, like the human body, cannot escape the destruction of time. Genuine immortality is believed to exist only in the transcendental plane, like the Great Mind or Human Nature. Thus, Gold becomes a real metaphor.

**Key words:** gold, root metaphor, immortality, justice, violence, order, alchemy

(收稿日期：2008.2.13；修正稿日期：2008.6.3；通過刊登日期：2008.10.23)