

※ 專題演講 ※

古代中國哲學的原初存有學基礎*

黑山 (Marina Čarnogurská) 著** 周大興譯***

本文嘗試對目前仍被西方哲學誤解為傳統規範倫理學系統的中國古典（儒家）倫理學重新加以分析。古代中國的人種起源與社會、經濟發展的特殊條件，促使這一文化區域產生一種原初的存有學說（an original theory of being）；用當代術語來講，可以稱為：宇宙為基本陰陽兩極辯證與非實體性、協力的存有學模型（an ontological model of a fundamental yinyang dialectics of a bipolar and non-substantial synergy of the universe）。這一存有學形成了古代中國所有複雜的哲學、社會人類學與倫理學的基石。而其最主要的代表——幾位道家哲學家與全體儒家倫理哲學——曾經提出一個原初的探索之路，這對於現代世界哲學的研究可以提供啟發豐富靈感的來源。

現今西方對於全球哲學的深入思考，已逐漸並日益超越歐洲世界觀的傳統格局，而注目於東方思想體系的研究與客觀分析。東方各個哲學學派與人物不再僅僅停留於終端現象，或只是優雅的願望，或異國的熱愛。現代有識之士的自我反省已經感覺到從非歐洲文明多樣的思想遺產中予以合理運用的好處，這些文明是建立在對整個宇宙客觀存有的可接受的認識上的。不論在物質世界或是觀念世界，人們會從未來展望的觀點替自己採取較實用、較進步的東西。例如，歐洲人發現了中國瓷器與絲織品之後，便無法漠視這些發明，而說服自己沒有這些也能生活。同樣的，在觀念世界裡，我們歐洲人亦不可能只用一種傳統觀念建築無法滲透的牆來保護自

* 本文為作者於民國 86 年 8 月 5 日在本所發表的專題演講。

** 斯洛伐克國家科學院東方與非洲學研究所研究員。

***本所助研究員。

己，而對於牴觸我們歐洲哲學傳統和知識品味的一切事物裝聾作啞。

我們地球上人類歷史發展的時空，表象了一個生命有機整合的巨大機體——它是匯集人類個體、群體、民族、文化與文明的各種不同生活經驗所協力創造的，其屬性受到世界歷史全體結構中種種具體生活空間與歷史時間的決定和限制。然而從類型學的觀點看，每一實在作為從時空的特殊性發展出來的獨立結構的整體，同時也是組成人類有機全體的一個功能的部分。

西方人長久以來總是用理性來貶低古典中國哲學的哲學價值；因為拿西方哲學著作的知性水平與內容標準來衡量對照，中國的作品幾乎是「非哲學的」，純然為文學詩樣般的韻文形式。根據這種不公正的西方觀點，中國哲學的著作缺乏真正理論性的存有論、知識論或形式邏輯，而這些正是西方哲學家在其哲學著作中所熟習的。例如黑格爾在其《哲學史》中提到^①：孔子與儒家的文獻令歐洲人失望已極，歐洲哲學家似乎仍認為這些作品只是一些片面的政治思想、倫理學與道德誠規的勸說；更有甚者，這些作品缺乏歐洲人極感興趣的神祕主義的向度。

現在，讓我們手持這「精緻的中國瓷杯」，拭除以西方世界觀認可的哲學術語、理論詮釋說明中國哲學著作所造成的泥濘與障礙。讓我們嘗試透過中國真實、獨特的原初哲學本質，就其本身的知性結構的視野去認識它們。如此一來，這個「精緻的瓷杯」將表象出整體的古代中國，特別是道家與儒家的哲學。

中國傳統倫理思想的基礎在西元前五、六世紀之交由孔子（551 — 479B.C.）所建立。終其大半生，他只是一位魯國傳授禮儀的教師，但當他周遊至當時中國的帝都洛陽，遇見著名的守藏室史官老子^②，孔子除了開始有系統地整理他嫻熟的傳統禮儀與倫理原則，並揭示人倫社會之「道」與其展現出來的「德」。孔子可能受到老子非常暗示性的影響，雖然孔子從和老子對談開始，就明顯採取了對立的哲學。

孔子與老子當時所處的中國分成兩個主要的經濟階層：農民與政府官員，這些官員是由當時負責管理、組織整個農業國家經濟的氏族貴族成員出任的。孔子的看法和老子一樣，在大自然與他們生活的社會的緊密聯繫下，並不覺得人們主觀的世

^① G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Vol.1(Berlin).

^② 「老子」之名只是古代中國對於不知名的「年老的大師」的尊稱，也可能是洛陽的史官老聃。老子是道家哲學的創立者，著有《道德經》，在西元前六世紀末為周守藏室之史官。

界觀與客觀自然的疏離關係是主要的。中國古代農村社會的特徵主要受制於農業經濟法則與人民對自然法則的服從；遠東史前蒙古種的原住民在新石器時代長久的原始發展中，還不知道在放牧、採集野果、原始耕農之外有別種的生活條件。因此，根據中國遠古神話與和《易經》^③有關的某些薩滿儀式所揭示的，中國唯一的意識型態便是促使人們完全敬畏生命實在的自然法則，並且強迫他們和天地之間真實自然的世界脈絡保持有機的調適。所以像老子與孔子這批中國最初的偉大哲人，便致力於如何依循天道的法則，使人與自然（天）達到有機的合一。例如孔子在《論語·述而篇》^④中說：「天生德於予。」在〈八佾篇〉中說：「獲罪於天，無所禱也。」然而他從未提及西方思想習以為常的上帝或超自然的造物主。和早先的老子相同，孔子完全繼承了他有關宇宙實在的基本觀點，由於中國所受地理環境的障蔽，在當時與其他世界文明幾乎是隔絕的，上述的觀念自然形成中國文化傳統的特殊的世界觀點。

因此，對當時的中國哲人來說，要認識其他世界的哲學觀念或外國傳入的任何作品是不可能的。孔子時代的中國哲學認為，他們所生活的世界乃是「天道」以及「天地萬物」不斷生、長、變化和老死的全體歷程不可分割的有機部分；而人能夠成為其中最完美的存在。上述的存有學思想在老子的《道德經》中首先出現（例如第四、十四、十六、二十一、二十五章）^⑤，孔子只是謹慎的預告了：「加我數年，五十以學易，可以無大過矣。」（《論語·述而篇》）雖然孔子及儒家不敢公開思考這個存有學問題，他們的觀念裡存有理論仍然建基於以下的觀點：宇宙乃是其創造力或德的不斷繁複轉化的一個無盡辯證的歷程。老子的《道德經》首先應用這個創造性的德並給予哲學的解釋，此後到了西元前五世紀末，開始成為中國思想家普遍接受的觀念；只不過他們多半將之視為倫理的、道德的範疇，而不是存有學的範疇。

古代中國文化裡最基本的一個哲學公理，是關於道德在時空中的存有運動的辯證認知。宇宙的整個背景或矛盾，只是道在協力過程中的兩極的創造力量，這並非

③ 《易經》是中國最古老的古典文獻，美國漢學家 A. Kunst 在其博士論文《原始易經：本文、語音、抄本與索引》（*The Original Yijing: A Text, Phonetic, Transcription and Index*, Berkeley: University of California Press, 1985）認為其出現年代大約在商、周之際。

④ 本文引用的《論語》原文，見《四部備要·子部》。

⑤ 老子《道德經》引文，見《四部備要》，第 9213 冊。

一個絕對的確定實體，或永恆單一性質的任何實體；古代中國世界觀裡從未出現一個「先天的」宇宙無限實在。此一公理並非僅由老子發現，老子只是首先做哲學上的運用。我們在《易經》中可以找到明顯的歷史證據，它早就存在於原初中國人的意識之中。《易經》在古代中國的出現基本上受到原始薩滿能力的啓發，它用兩個不同線條圖象地畫出宇宙的純粹辯證運動：一條中間穿斷的直線象徵「陰」，另一條相連的直線象徵「陽」。這二畫形式地象徵陰陽辯證的兩極，互補陰陽二極的協力，運作於繁複的質、量上的各種向度、擴展之中，亦即無窮的天道創造力量的種種變化之場。（這裡的「天」自然僅是指宇宙萬有中自然創造的生生不息之力的總和。）

大約三千年前，遠早於《易經》文獻的出現，原始中國知識分子已開始運用伏羲八卦來說明上述的辯證運動。八卦由「天」（創生運動）、「地」（實現運動）加上六種自然現象「震」（爆發運動）、「坎」（潛沈運動）、「艮」（持久運動）、「巽」（吹散運動）、「離」（連結運動）、「兌」（分解消散運動）組成。八卦不僅成爲中國遠古時期的共同思維，也是往後古典中國哲學起源的基礎。

大約西元前十八世紀八卦引發了六十四卦的創造，這是中國最古老的卜筮預言手冊——《易經》——的基本內容架構，也是史前中國系統思想的第一手資料。美國一位專精於此文獻的漢學家 A. Kunst 將它描述爲「原型哲學與原型科學思想模型的豐富寶藏」，「陰陽二極預示了電的發現」^⑥；依照現代知識的角度當然也包括了「電腦科技的密碼理論」。



☰	111	/7/	☷	011	/3/
☱	110	/6/	☶	010	/2/
☲	101	/5/	☴	001	/1/
☳	100	/4/	☵	000	/0/

我想再指出《易經》是一部非常重要、聰明的圖說，有助我們當代世界哲學對於宇宙天道的創造力量與根本運動的理解。

^⑥ 見 Kunst 前揭書，註③，頁 21。

讓我們把散處在《易經》中六十四卦取出來^⑦，照著陰陽相續的圖式編在一起（它傳達了中國人陰中同時有陽的種子、陽中也有陰的萌芽的世界觀）。我們將這些圖式置於兩極對立相映的關係中考察，便可獲致原始中國世界觀處理世界自然運行的基本方式，以及宇宙全體的基本存有歷程。



根據這個世界觀，六連畫的乾卦象徵光明、太陽遍照的所有生命的積極與建設性及歷程，稱之為「陽」。六斷畫的坤卦象徵黑暗、太陽能的減弱與一切生命的否定、破壞性質及歷程，稱之為「陰」。打從中國系統思維的開端，人們便將一切生命的積極、否定性質，或構成與毀滅、分解的生命歷程理解為世界實在連續的一部分；其中構成與毀滅過程是世界實在的有機合作而又兩極互補的，而且同樣都是功能性的。因此，不論是生或死的歷程均被視為和諧的連續，是無限的天道宇宙中一切存有形式在其時空結構裡的必然的轉化。從中國古代前哲學期起，中國的世界觀就認為，道的整個「延續」過程中的存有「運動」（movement），並非西方存有學概念中常見的直線過程，亦非進化的過程（從一個確定的開端到未來明確的最終目的），而是宇宙創造力的時空形式領域中具有規律、而又兩極不對稱及可變的循環運動。其能力（道之德）是包含各種方式的自我擴展性。老子在《道德經》二十五章有個哲學性的解釋：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。
吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法

⑦ 《易經》六十四卦圖主要代表原始中國的天文曆法與卜筮信仰的預言手稿。其中每一卦被視為關於地理、歷史結論的生命歷程中各個時空結構下不同階段的深層象徵。

道，道法自然。^⑧

老子作為古來已有的中國人文世界觀，了解道作為宇宙萬有的無限能量之原，其自身由吸引—排斥的二元辯證力量在形式上被限制及更新。無怪乎考古學家在新石器時代仰韶文化（西元前五千年至西元前四千年）的彩陶中發現「折臂十字形」的主題——它是吾人對宇宙的生命與太陽能的另一個原始卍形象徵——還有紅黑波浪紋交互循環的圖案，它是遠東地區對於非實體性辯證世界觀的一個最古老的確切明證。

古代中國世界觀的知識視野從未將上述的「存有運動」（ontological movement）視為某種實體的形式。相反的，眾多的實體永遠只是時空中的現象，是宇宙萬有的純粹創造力時空關係形式中，其基本存有運動的實質展現的一個形質化的可見形式。除了老子的《道德經》，較晚的《列子》「創生論」中也有類似的看法^⑨，其中「德」的存有功能為「氣」所取代，這是中國另一個存有學術語：

故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者未見氣也，太初者氣之始也，太始者形之始也，太素者質之始也。氣形質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易無形埒，易變而為一，一變而為七，七變而為九，九變者究也，乃復變而為一，一者形變之始也。清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人，故天地含精，萬物化生。

不僅道家，古代儒家也接受了這個原初典型的存有學理論，由古代偉大的哲學家荀子首先做了繁複而有系統的運用。

荀子（313-210 B.C.）常被稱為「東方的亞理斯多德」，其著作完美綜合了遠古以迄戰國末期所有的重要思想^⑩。荀子的著作總結了中國古代哲學的所有領域，即從老子、孔子開始，加上莊子、孟子、列子、其他儒家、道家、或陰陽五行及其他哲學理論學派的豐富思想，而成為戰國末期代表中國精神生活的八個主流學派。荀子哲學體系所吸收的上述思想並非只是抄襲模仿，在齊國稷下^⑪，荀子從十

⑧ 譯文參見 Marina Čarnogurská 及 Egon Bondy 的斯洛伐克譯本。Bratislava (1996)，頁 320。

⑨ 以下引文根據《列子》，見《四部備要·子部》，9219 冊，第 1 章。

⑩ 戰國時期（西元前 403-221），是東周後期周王朝衰微，諸侯國兼併戰爭劇烈的時期。

⑪ 齊國的範圍包括了現今的山東省。

五歲入學而後成為老師，以至祭酒，在那裡，所有的哲學觀念都在不斷激烈討論的氣氛裡被批判與評價。在這樣的批判氣氛裡，所有這些觀念也在荀子的著作中反應出來，包括了二十七篇可信的哲學論文與五篇短論（這五篇是否為荀子所著猶有疑問）。由於古典中國存有學的根芽早在前哲學期即已發展且清楚地形成穩定的世界觀，這個原初存有理論在中國哲學史的最初期即被廣大的知識階層所接受，成為主要的世界觀，當然，荀子毋需自行建構一個特殊的新存有論。荀子努力的只是在既有且普遍被接受的非實體性的宇宙陰陽協力辯證法的存有論基礎上，發展一個新而完整的社會存有論——新的哲學的社會人類學。荀子當時，古代中國陷入重大社會危機，所帶來的危險的歷史氣氛，也逼著他肩負起這個使命。

荀子從以前的儒家道家哲學與傳統的中國世界觀與存有論出發，提出了作為其哲學思考基礎的本體觀：「天」（全體形質之天＝宇宙的絕對無限性與不穩定性）是道的無限形式，是陰陽創造力（德）的辯證轉化，不受個人、超自然或造物主的有意改變或主觀影響：「天行有常。不為堯存，不為桀亡」。荀子在〈天論〉中獲致下述的結論：

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉。夫是之謂不與天爭職。^⑫

「天」作為宇宙的絕對全體，荀子將它視為自治而可知的巨型有機體，就其自身存在來看，其中並不存在任何非功能性或異質性的成份：

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施。萬物各得其和以生，各得其養以成。不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形。夫是之謂天。^⑬

荀子以及其後的儒家、新儒家哲學認為，天作為可知的生生的宇宙巨型有機體，其中每一事物均有其特定的功能，因為每一事物經由天的創造歷程的功能化形式中而被決定；用當代術語來講，這就如同細胞與有機生物的關係。荀子同時也了解到，地球上的生命與天道宇宙的歷程是有機地相互關連；人們在組成人類社會時也不能忽略掉天的存在。

^⑫ 《荀子》見《四部備要》，第 9231 冊。《荀子》的斯洛伐克譯本見本文作者在 *And the Master Said* 系列中的翻譯，Bratislava, 1990.

^⑬ 見《荀子·天論篇》。

人（人類）乃是「天地之間」（between Heavens and Earth）陰陽辯證過程中最高的生命形式，也因此是最有價值的產物。由於人能思考、有意識的工作，人可說是道的產物、形式；人的生命展現乃是天的創造力量有意識的表現，其身體是整體宇宙中的一個小機體的樣本，正如人整體的存在乃是天地的交會點：

故曰：一與一是為人者，謂之聖人。^⑭

這是荀子哲學人類學的一條基本公理，他先天上反對人類是超自然上帝的創造物，也因此他反對將人及其時空視為依賴上帝造物主的主觀意志的關係。相反的，在絕對宇宙（天）的無限巨型機體中，人類及其所處的世界猶如宇宙中的一個細胞，宇宙的展現乃是天的創造力的各個不同部份的合作，在這裡也包括了人類之道。所以荀子也強調關於社會存在的社會人類學的一條根本公理，這是古代中國知識分子千百年前所造的一個特殊義符，以說明人作為天地之間的統治者及其時空中一切創造物的中心地位：

王

由上述論點引申出來的儒家及所有古典中國社會人類學的哲學觀及其實踐倫理學系統是什麼呢？

首先，根本毋需預設任何固定的「倫理準則每日祈禱書」（ethical breviary of norms）來定義和頒發規範倫理禁令與行為和態度的斷言命令。在中國從不需要類似「天父十誡」的東西，根據中國人的觀點，人既不是天父創造的子民，自然不須遵守這樣的誡命。在古代中國文化精神的領域裡，人及其世界被視為宇宙（天）的一個內在有機部分，他必須在每個獨特的場合裡根據其人格的內在而行動。如同宇宙的其它部分，他覺得自己有義務在世界的整個機體中執行他的天賦功能——「天命」。他在這樣的功能中並非受制於任何外在的誡條，因為，如果他不希望被排除於其生命之道以外，成為無功能或有害的成份，他就必須使行為符合倫理，並與其他實在的進步力量協同合作。正因世界是一普遍的存在機體，其中所有的事件與過程在功能上均具有彼此互動的關係。因此，和基督教、希伯來宗教規範倫理學系統相比，中國的倫理學尤其是儒家傳統的倫理學，創造了一個獨特的根源的倫理學系統——所謂「生動的倫理學」（vivid ethics）。這一系統的基本觀點認為人本質上並非由於上帝永恆的驅策而行善，而是依據其最內在的需要，對每個當下需求做

^⑭ 《荀子·王制篇》。

出最合理的回應，而不引起相衝突的反作用。爲了儘可能避免衝突，君子依循其固有的倫理原則立身處世，這些原則是人人與生俱來的。在每個情境裡經由這些內在的原則促使每個人做出合理，因而是倫理或「非倫理」的行爲。根據儒家的立場只有「小人」才會忽視這些固有的倫理原則，但這樣的人已不是個正常的人。每個有理性的君子——雖然這最初只是源自孟子的觀點，努力踐守下列的固有原則：仁、義、孝弟、禮、忠信、知、和，因爲《論語》裡已說「己所不欲，勿施於人」¹⁵。接受上述的原則，才是人們在生活環境中達致和諧，在社會與自然環境中避免衝突的唯一之道。

上述的原則同時加強了人在天地人三極之中的特殊功能，人是天地間最重要最完美的存在。從所有這些觀點，儒家編出一個很有創意的人文世界觀，與此相連的倫理學理論是人類在世界的辯證歷程之中應當據有一個中間的地位。所以，依據儒家倫理學每個人生命的目的乃是尋求中庸之道，以作爲所有生活情境與社會事件中的最佳狀態，因而確保天地之間力量的平衡，因爲人是世界實在中天地間的交會點。人的最理想的概念，乃是能夠在道的轉化創生力量（德）的辯證變化流行中保持中庸的立場，他身處天地衝突辯證勢力的交會點，應該是「天下」一個最完美的存在形式，也就是所謂的「聖人」。和基督教佛教不同，儒家同時拒絕了任何以宗教的道德觀點看待人生立場的消極理解；因爲從中國傳統的價值論看來，在存在歷程中每一事物均具備有機的功能，它無法被強制排除，而僅能自然的改變。在此歷程中每一事物乃是一些過去實在的結果，以及下一個未來實在的原因。依照中國倫理學的解釋，所有生命實在的歷程中唯一的破壞性質就是「背離中庸」，意即失去了生命的和諧，導致社會以及最終大自然的災難。

由上所述，人們不能冒險不立志成爲儒家與道家的理想聖人，聖人可以擔保天地之間所有現象形式與生命歷程中的人類創造力量流暢、和諧的平衡與無擾。

到今天這問題仍然存在，因此證明了現代也需要創造類似的真正完美、光輝而理智的人。不論在古代或現代這都是個真實的問題。儒家或道家都認爲，「聖人」不只是一個倫理學上的聖賢楷模，他必須關切大自然的狀態，用當代術語表示，亦即「地球上的全體生態」。真正理想的聖人並非只爲了平撫自我良心的不安而力求實現某些「善行」的「利他主義」聖人。理想的聖人最主要的目標是完美地經理

¹⁵ 《論語·顏淵篇》。

「天地之間」整體的生命歷程，也就是在「天下」（在地球上）整個生活空間中，維持全球社會與自然和諧這樣的完美的生存條件。而爲了這一理由，如果必要的話，須如老子《道德經》中所闡明的：

天地不仁，以萬物爲芻狗；

聖人不仁，以百姓爲芻狗。¹⁶

在當今時代，我們不得不體認到人類生存於地球上不能夠單純因爲利他主義或信仰超自然的上帝獲得保障。下面的問題因此尤爲重要：這完全仰賴人類何時能夠不再對吾人的生存空間造成全體生態上的大災難作爲保證。對此中國人和我們西方人面臨著相同的難題，人類和大自然的關係已日漸疏離了。爲此之故，人類不能僅僅成爲有理性者，而是要成爲相照面的存有者（face-to-faceness beings），保障生存空間的和諧平衡，因而能從全星際的視野爲地球上不受破壞的有機和諧生態，確實創造一個社會與自然全面而合理平衡的環境。這也意謂著地球全體空間內對創造的協力與合作的有機永續，能不受破壞的正確狀態，這將有助於拯救我們存在的最重要生存條件。這曾經是古代中國哲學的理想，儒家道家在其倫理哲學中提出這樣的社會人類學觀點：實踐「中庸」之道！回歸這目標必須再一次成爲當代哲學的社會人類學的理想，不過這次已擴及全球的範圍了。

澳洲與日本的生態學家已經製作一些非常有建設性的記錄片，從預測下個世紀地球生態的生存條件的視野來討論人類的未來。同時他們也運用最新的科學分析，在諸多事物中追溯從前重大災難的起因，乃是千萬年前全球生態系統的失衡；例如冰河期的形成，就是千萬年前中歐、北歐與美洲地區生存條件的破壞。由於海洋潮汐包括墨西哥灣流循環的減緩，造成全球海洋鹽分濃度的突然改變，大氣溫度驟降，終致一個漫長冰河時期的來臨，也造成地球當時最強大的動物恐龍滅絕的大悲劇。

然而，恐龍的毀滅並不意謂地球或宇宙歷史的終結。地球上的大部分人類是否也會遭遇到全球生態動盪所造成的恐龍命運的痛苦？這難道不是因爲背離了處身天地之間的「中庸」之道的法則所造成的？

古代中國倫理哲學的根源和公理是否仍然如此重要，值得爲了全球人類的世界觀與當今人類行爲的改革需要而接受？畢竟我們歐洲人與北美人決不可忘記冰河時期似乎又將來臨，如果全球生態的正確循環開始遭受破壞的話。

¹⁶ 《道德經》，第5章。