

中国哲学

概论

Introduction

to Chinese Philosophy



<http://iask.sina.com.cn/u/1644200877> 此处有大量书籍免费下载!

仅供个人阅读研究所用，不得用于商业或其他非法目的。切勿在他处转发!

水隐醉月

「中国台湾」

曾春海 主编

曾春海 叶海烟 尤煌杰 李贤中 著

当代中国学术文库·海外卷

吉林出版集团

中国哲学

概论

Introduction to Chinese Philosophy



当代中国学术文库·海外卷

「中国台湾」

曾春海 主编

曾春海 叶海烟 尤煌杰 李贤中 著

吉林出版集团有限责任公司

本书为（台湾）五南图书出版股份有限公司授权吉林出版集团有限责任公司北京分公司在大陆地区出版发行简体字版本。

国家版权局著作权合同登记 图字：01-2009-610号

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学概论 / 曾春海等编著. —长春：吉林出版集团有限责任公司，2009.2

（当代中国学术文库）

ISBN 978-7-80762-802-6

I. 中… II. 曾… III. 哲学-概论-中国 IV. B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第129351号

书 名：中国哲学概论
编 著：[中国台湾]曾春海等
出 品 人：周殿富
总 策 划：崔文辉
策划编辑：曹海军
责任编辑：王 莹
封面设计：大象设计·田穗
出 版：吉林出版集团有限责任公司
地 址：长春市人民大街4646号(130021)
印 刷：北京同文印刷有限责任公司
开 本：650mm×960mm 1/16
印 张：29.125
版 次：2009年2月第1版
印 次：2009年2月第1次印刷
发 行：吉林出版集团有限责任公司北京分公司
地 址：北京市宣武区椿树园15-18栋底商A222号(100052)
电 话：010-63106240(发行部)
书 号：ISBN 978-7-80762-802-6
定 价：48.00元

（如有缺页或倒装，发行部负责退换）

出版说明

《中国哲学概论》一书系台湾地区四位对中国哲学长期投入,并有钻研的教授首次集体合作所撰成。本书深入剖析了中国哲学中形上学、逻辑与知识论、伦理学、美学与政治哲学。各章节脉络均有内在理路的密切联系,前后融贯。对中国哲学的五大课题,以殊途同归的路径,本天道立人道为主轴,诠释了人之所以为人的真实自性、存在及意义的根源、自我与他者互为际性脉动的精彩而多样的价值生活。作者在书中不仅论述了中国哲学的特质与意义和价值,并关切了中国哲学的未来去向。本书为想认识中国哲学的读者,提供了极佳的参考。

书中观点仅代表作者本人的方法和立场,请读者自行鉴别。

“当代中国学术文库”出版说明

自20世纪80年代末以降,迄今20余年。华夏文明所展现的经济活力,已成世人公论和焦点。在经济奇迹的光芒映衬下,华夏文化圈中的学术则显得相对黯淡。无论国人,抑或他国人,在夸示20年来“华夏崛起”的华丽盛装之时,大多有意无意地忽略掉“当代中国学术”这一款无比重要的服饰。甚至,近20年的“当代中国学术”被一些描述形容为年华老去、只余孤芳自赏的老妪。这些武断的结论,显然是对整整一代中国学人的抹杀。

如果我们能够在审慎客观的背景下观照中华当代学术,而不是把她放在“传统中国学术”和“中国经济繁荣”这些令人目眩的幕布下进行比较。那么,我们最终将发现,中华当代学术依然拥有自己的独特风华。20年华夏学人的勤勉劳作,收获依然丰裕。这20年,不是中华学术发展的空白期,而是中华学术发展链条中重要的一链。然而,20世纪80年代末至今,整整一代学人的创造力黄金期过去了;整整一代学人的学术成就散落诸角落,并最终湮没于时间的无情长河中。历史是不

能回放的，终究有那么一刻，人们将会发现，再想弥补这种缺憾，已经不可能了。不过，现在对中华当代20年学术进行清理和总结还来得及。基于上面种种考量，吉林出版集团有限责任公司北京分公司计划斥资出版“当代中国学术文库”，以记录和梳理近20年中华学术的成就和优秀著作。

“当代中国学术文库”的视界不仅局限在中国大陆，还涵括中国的港台，以及分布于世界各地的华人学者。遴选范围包括所有以华文为写作语言的学术作品。文库采取分学科的模式，计划出版“政治学卷”、“伦理学卷”、“历史卷”、“哲学卷”、“社会学卷”、“法学卷”、“文学理论卷”等。我们深知其业至伟，其事至繁，自身力量至微。但是，我们的努力可作抛砖之举，希望以我们微末之力，成就“中国当代学术文库”之伟业。在欧风美雨强劲的中国学术出版界，开启中国学术出版的盛世华章，并进而推动中华学术的繁荣。

编者

序

“哲学”一词系日本学者西周氏在 1874 年在其所著绍述西方哲学,《百新一论》一书中,将“philosophy”译为“哲学”,意指“百学之学”,后来流传至中国。哲学是古希腊约在公元前 6 世纪所开始探讨的学问。“philosophy”的拉丁语源是 philosophia,来自两个希腊字 philo(爱)和 sophia(智慧)结合而成。由语源而言,哲学是爱智,努力探求智慧的涵义。爱智之“爱”蕴涵着吾人对真理向往的真挚和执著,系一种锲而不舍的求真求是之精神。哲学的工作旨在挖掘整体实在界之最后原因的知识及智慧,尤其是有关人的存有与价值的课题。哲学的内容基本上是对人所面对的自然与文化之各面向及层次,进行步步深入的省思,期能获致有深刻合理性的解释。在中文的语词中,虽无原生的“哲学”一词,却分别有“哲”与“学”两字。《尚书》:“知人则哲”。《说文》以“知”释“哲”。《尔雅·释言》对“哲”字有二层含意,一指智也。另一指贤知之人,例如“先哲”。“学”字在古书中较常见。《说文》:“学文,觉悟也。”《广雅·释诂二》以“识也”、“觉悟也”释“学”字。又《广雅·释诂三》以“效也”释“学”字。因此,中文的复合词“哲学”意谓着能有所识、有所觉悟且实践的明智之学。哲学所探讨的问题虽是经纬万端,不一而足,然而,就其大体而言,概括了形上学、逻辑与知识论及价值哲

学三大领域。

任何丰富而精致的民族文化皆蕴涵着有关上述三大课题的哲学思想。中华文化历史悠久,内容多样而丰富,先圣先贤们也创发出涉及这三大课题的思想业绩,只是心态、问题意识、价值取向、方法及表述形态与西方哲学有别。在中国先秦诸子、两汉经学与黄老思想、魏晋玄学、南北朝隋唐的佛学、宋元明清的理学或心性之学,以及历代的文论、诗论、乐论、画论、书法论,甚至人物品藻等皆蕴藏着极丰富多彩而未显题化的哲学思想内容,等待着我们去理解、重构和诠释。

至于中国哲学的课题及旨趣是什么,这是一个仁智互见,很难有公定的答案之问题。我们可借北宋张载《西铭》“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”这四句令人心灵悸动的话来说明。“为天地立心”旨在建构一套世界观,探索宇宙的本体及宇宙创化的原理原则以了解与我们生命息息相关的大世界。“为生民立命”旨在深层探索人之所以为人的奥秘,在达成自我理解及安身立命后,也进而善尽我们对人类安顿生命之责任。“为往圣继绝学”意识到人是隶属于自己历史文化社群的成员,我们应相应地了解其源流,体认到自我与历史文化的内在联系及相互间的活动意义。“为万世开太平”意指人不仅是历史文化的存有,也是道德的存有,我们应回顾历史文化的流脉,立足当下,展望前程,创发哲学与文化再生的动力,透过家庭、社群、国家、世界层层扩大的架构,将历史文化的传统及我们共同的未来,推导向至真、至美、至善的文明方向。如此,我们的未来才有美好的愿景,我们存在的此刻才有可活出的意义,我们过去的历史文化才可赋予活水源头的意义。

中国哲学在诸多特征中有一核心的特质,那就是推天道以明人事的天人之学。由各家各派的中国哲学论述中,也有一共同的焦点问题,那就是深层的理解自我、追寻自我生命意义的根源。如是,本体意义的天或形上的天是一切存有者本真之性及彰显意义之根源。对生命根性探索及意义彰显之历程系发动于主体自觉性

的返观自照,以及也是与他者(包括他人、万物、超越界的神灵)相互感通的脉动中所进行的实在性之体验,这就是“修”与“悟”的功夫所在。由本体的内在证体之功夫,证成自性之真谛,进而与他者的际性脉动中,证成天人一本、天人交感、天人和谐诸义谛所圆成的天人合一是人生终极价值的圆满实现,亦即自我的终极性幸福与他者的幸福获致和谐的共同实现,这是人生最高理想的境界所在。兹略取儒、道、佛三大家为喻示,儒家仁智双摄,己立立人,己达达人,以完善自我、家庭、社群、国家及天下人的幸福为念,以超凡入圣为至境;道家的形上智慧与修证功夫旨在归真返璞,全真宝性,清静自在地与天地并生,与万物一体,以转俗成真为至境;佛家则以般若智证成缘起性空、悟修双行,期能臻于转识成智,修持成了却我执和法执,自度且普度众生的活菩萨。因此,本书五大中国哲学的课题在天人一本、天人合一的有机天人之为纲脉下,有高度的内在理路联系性、整体性,可说是理一而分殊,殊途而同归,在“方以智”的哲学概念解说及理论论述中,亦随机感受到中国哲学“圆而神”的真味。

本书之作乃有感于台湾地区的哲学系,半世纪以来有过度向西方哲学倾斜的情况。在哲学系五大必修的基本课程之教材上,如:逻辑、知识论、形上学、伦理学、哲学概论等几乎全以西方哲学为本位,以至于同学们受过这套完整的基础训练后,可衔接上研习西方哲学的专题及专家。可是在中国哲学的基础课程上,显然分量非常不足,以至于同学们在背景知识不够、基础不扎实的条件下,对研习中国哲学的专题及专家方面,常感力不从心。当然,整套的西方哲学基础教育,对我们的历史与文化及时代课题的省思上,确有其开拓视域、启发新思维、激发哲学问题意识及借镜理论架构和哲学性论述之助益。但是,中国哲学本身的基础教育若失去其应有的重视和训练的分量,则我们不难了解,为何台湾地区各大学哲学系所的学生,长期以来,愿意投入中国哲学领域者,较为少数。因此,针对这一需求,笔者邀集几位本身是哲学系所科班出身,又长期致力于中国哲学研究与教学的学者,各就兴趣之所及、

积学之所长,分工合作地完成这本书,以提供哲学系的同学及大学院校愿选修有关中国哲学通识课程的师生们参考。当然,在构思的整体架构上以形上学、逻辑与知识论、伦理学、美学及政治学五大主轴为课题,容有不周之处。

从另一方面而言,参与本书撰写的叶海烟教授、尤煌杰教授及李贤中教授,他们学养与才德兼修,长期致力于哲学的研究、教学与著述,学有专精,著述丰富,成果斐然。此书能获得他们三位的鼎力相助,本人真诚地向他们致敬意和谢意。本书虽由四人分就中国哲学内容中的五大课题分别撰写,却也数次集会交流意见。更重要的是所写出来的内容,不是见树不见林,而是彼此声气相通,脉络相连,具有机的内在联系性及统整性。

无论如何,我们尚祈读者们及学界各方贤达不吝惠赐予建设性的宝贵意见为盼。最后万分感谢五南图书出版公司杨荣川先生的卓见与文教热忱,大力鼎助本书出版,是为序。

曾春海 谨识
政治大学哲学系
2005年7月

目 录

序	1
第一篇 中国形上学——曾春海	
第一章 中国哲学之形上学导论	3
第一节 形上学的内涵是什么?	3
第二节 中国形上学之特质	11
第三节 中国形上学的方法	14
第四节 中国形上学之学派与主要论题	23
第五节 小结	25
自我评量	27
第二章 中国本体论	28
第一节 道家的本体论	29
第二节 儒家的本体论	35
第三节 中国佛学的本体论	43
第四节 小结	47
自我评量	49
第三章 中国宇宙论和宇宙生成论	50
第一节 《老子》、《庄子》及《易传》宇宙论	51
第二节 气化的宇宙发生学	56
第三节 中国佛学的宇宙论	70
第四节 小结	76
自我评量	78

第四章 中国天人关系论	79
第一节 儒家的天人关系论	79
第二节 道家的天人关系论	93
第三节 佛家心性论	98
第四节 小结	108
自我评量	110
参考书目	111
 第二篇 中国认识论——李贤中	
第五章 中国认识论	117
第一节 “认识”在中国哲学的意涵	117
第二节 认识的来源、性质与形成	126
第三节 知识的分类	134
第四节 小结	140
自我评量	140
第六章 中国真知与认知模式	142
第一节 知行关系与真知	142
第二节 认知的模式	148
第三节 不同认知模式的比较	152
第四节 小结	157
自我评量	158
参考书目	159
 第三篇 中国逻辑——李贤中	
第七章 中国逻辑	163
第一节 中国逻辑的特性与内涵	163
第二节 正名思想与名、辞、说、辩的逻辑结构	168
第三节 以“推类”为主的相关推理类型	173
第四节 佛家逻辑	185
第五节 小结	190
自我评量	191

第八章 中国逻辑的推理特性与近代发展	192
第一节 影响推理的形上思想	192
第二节 以实践为主的推理	195
第三节 思维情境中的推理	197
第四节 中国逻辑的价值与发展	202
第五节 小结	205
自我评量	206
参考书目	207
 第四篇 中国伦理学——叶海烟	
第九章 中国伦理学的主要学说	211
前言：“伦理”的意义探源	211
第一节 儒家伦理学	213
第二节 道家伦理学	228
第三节 墨家伦理学	242
第四节 佛教伦理学	249
第五节 小结	266
自我评量	267
第十章 中国伦理、教化与人格养成之道	268
第一节 礼乐与教化的历程	269
第二节 文化与伦理相互为用	273
第三节 伦理与人格养成之道	276
第四节 小结	286
自我评量	290
参考书目	291
 第五篇 中国美学——尤煌杰	
第十一章 中国美学思想的主要命题(上):根源自儒道思想	
的美学观念	295
第一节 中国美学思想的特色	299

第二节	儒家美学的基本主张与对后世的影响	307
第三节	道家美学的基本主张与对后世的影响	313
第四节	小结	318
	自我评量	320
第十二章	中国美学思想的主要命题(下):艺术精神	
	的表现	321
第一节	顾恺之与“传神写照”的美学命题	322
第二节	谢赫与“气韵生动”的美学命题	328
第三节	身即山川而取之:山水画的境界	331
第四节	小结	348
	自我评量	348
第十三章	中国传统艺术的特色(上)	349
第一节	建筑与庭园艺术	349
第二节	造型艺术:雕刻艺术、陶瓷艺术、青铜器 与玉器	354
第三节	小结	368
	自我评量	371
第十四章	中国传统艺术的特色(下)	372
第一节	绘画艺术与书法艺术	372
第二节	诗歌、音乐与戏曲	383
第三节	小结	390
	自我评量	392
参考书目		393
第六篇	中国政治哲学——叶海烟	
第十五章	先秦的政治哲学	397
第一节	孔子的政治哲学——德治理想与正名主义	399
第二节	孟子的民本主义政治观	405
第三节	荀子的礼治主义	410
第四节	道家的政治哲学	416

第五节 墨子的政治哲学	420
第六节 法家的政治哲学	423
第七节 小结	426
自我评量	427
第十六章 汉代以迄近代的政治哲学	428
第一节 王安石变法的理想及其实践	430
第二节 朱熹的政治哲学	432
第三节 功利主义的政治哲学	435
第四节 黄宗羲的批判精神	438
第五节 中国政治哲学的现代化进程	442
第六节 小结	447
自我评量	448
参考书目	450

第一篇

中国形上学

曾春海

第一章 中国哲学之形上学导论

第一节 形上学的内涵是什么？

形上学对西方传统哲学而言是哲学研究的核心，有“第一哲学”的尊称，法国哲学家笛卡尔(René Descartes, 1596—1650)在一封信中谓：“可见任何哲学就像一棵大树，它的根就是形上学，树干就是物理学，而从此树干长出来的许多枝叶，就是其他各种科学(学术)。”⁽¹⁾若追究“形上学”一词之词源及原词义，则可溯至公元前60年，安德尼可士(Andronicos de Rhodes)在整理及出版亚里士多德(Aristotle, 384 B. C. —322 B. C.)著作时，把其中有部分没有名称，排列在物理学之后的书稿，用希腊文称之为 *meta ta physika*。*physika* 指吾人经验中所面对之物理界、自然界，而予以理性探究的物理学，盖希腊物理学系以哲学抽象思辨的方式研究自然物之本性与原理，亦即“物性学”。“物性学”探讨人的感觉经验中具物质性的对象，在运动变化中的存在性质及活动法则。*meta* 有两种不同的意义，一为“在后”义，可英译为 *after*，就学习之先后、学

(1) 引自海德格尔著，熊伟译：《形上学是什么？》导言，新竹，仰哲出版社，1993。

习之次第而言,亚里士多德认为就形上学的学习程序而言,乃是位列于最后的,此学习的次第系依抽象的等级而定,在三级抽象中,最低的抽象等级,是物理的抽象。往上,是抽去物质性与运动而探究形式秩序和量化之数学,最抽象的学科则抽去形式秩序和量化,仅针对存有者本身及其根本属性进行研讨。meta 另一义是“超越”,可英译为 trans,如是,形上学系超越物理之学,其理据源出于柏拉图视理相(eidos)为真实存有(ontos on),自然界或现象界变化不已的万物,则视如理相之摹本。形上界的理相高贵于现象界的摹本,如是,奠定了西方二元论思想。二元论取向的思想分化了真实与虚妄、理性与感性、心灵界与物质界。这种类型的形上学的核心问题在追问真实存有何为? 真实存有意指“实在”(really),区分了本体与现象,真实与虚妄的对立。取前义的物理学之后,这一类型的形上学所理解的实在(reality)系就全体存在界来追问存有者本身及其根本属性。

在西方“形上学”一名,源出于“物理学之后的书卷”,虽定名于亚里士多德逝世之后,却在旨意上颇符合亚氏十四卷“形上学”所探讨的内涵,亚氏称这部分为“第一哲学”或“神学”,意指对万事万物基本原理(principle)和“原因”(cause)之探讨,在其形上学第四卷开头就指出该书研究的主题为存有自身和因存有本性而呈现的特性。原理的原始意义为“起点”或“根源”义,万事万物(存有者)的生成与变化都必须预设“存有”这根源,“原因”指某事物的构成原因(cause)或元素(element),这是就存有者的内在性而言,例如:这张书桌是由木材所造,存有是构成一切存有者的内在根源,然而,任何存有者又不能限制存有,存有超越一切,此即存有的超越性。换言之,存有是无所不在的,不论物质存有者(material beings)、形式存有者(formal beings)、真实存有者(real beings)、想象中的存有者(imaginative beings)、可能存有者(possible beings)、人性存有者(human beings)、神性存有者等等,可概略分为自然存有者、人性存有者、神性存有者三大领域。

吾人在不同的存有者之间所能找到的共通性就是存有

(being),存有既然是最原始、基本的概念,吾人是无法给出一本质定义的,而只能退而求其次地给出描述定义,诸如借具体性、抽象性、内在性、超越性、普遍性等予以描述。吾人为了以不同角度论说存有,不得不借助于类比语词。所谓“类比”(analogy)系指一语词在不同的语脉中指涉不同的事物,其间有部分相同之意义,亚里士多德在形上学卷四中提出了归属类比(analogia attributionis),现今的士林哲学又提出了比例类比(analogia proportionalitatis)。归属类比指吾人针对一些类比端共同使用一类比词来表达某同一意义,同时,对同一相涉点又指出这些类比端的不同关系和特性,例如病人,使用“病菌”、“医药”、“发烧”、“治疗”来指某相同的指涉点,其中“病菌”指发病的原因(cause),“发烧”指发病的讯息(sign),“病人”指发病的主体,“医药”和“治疗”指对“病”的医治和消解。其中,类比词和诸类比端的关系,只有一类比端和类比词的意义是本义的,亦即是“病”,其他类比端的意义系在借用“病”这一本义来进行与“病”相关的不同关系和特性之表述。比例类比指各类比端虽共同使用一类比词,其类比义不是透过其中任何一类比端表现出来,如同归属类比般,它是由各类比端相互间比较而得的,例如“二比一”和“八比四”这四个数字本无任何关系,唯一相同的是有两倍的比例关系。

从西方形上学体系之研究发展史观之,希腊哲学(特别是亚里士多德的形上学)和中世纪士林哲学(特别是圣·托马斯的形上学)的贡献最为卓越,影响最为普遍而深远。对存有者之存有(to on, esse, being)之探讨,亦即对一切存有者最为原初与根本的研究是形上学最为核心的部分。至17世纪的克劳保(Clauberg Johannes, 1622—1665)在其《形上学》一书中说,此一学科探讨存有者本身,或存有之所以存有的种种情形,即肯定了某种以不同方式在一切存有者中存在的共同禀性。此即俗称的形上学,然而称之为存有学(ontosophia, vel ontologia)或普遍哲学更为适当。于是,存有学或存有论开始流通,使之广为流传开来的是德国的沃尔夫

(Christian Wolff, 1679—1754), 其哲学作品直到康德时代, 在德国高等学府中多用为教材, 影响很大, 使传统形上学受到重视。此外, 全体存有者仍可再划分成几个主要的大领域与层阶, 诸如对自然的本性与原理之研究, 构成宇宙论(cosmology)或自然哲学(philosophy of nature); 对人的本性与原理之研究, 构成哲学人类学(philosophical anthropology), 或理性心理学(rational psychology); 对神的本性与存在的研究构成本性神学(natural theology)或辩神论(theodicy)甚至为宗教哲学。此三者相对前述的一般形上学(general metaphysics), 而被称为特殊形上学(special metaphysics)。至此, 我们可以对形上学做一综摄性的定义了。我们借用沈清松教授一项既成的定义: “对于存有者的存有以及各主要存有者领域的本性与原理所做的‘全体性、统一性、基础性的探讨’。”^[1]是形上学研究的立基点, 所以不同于其他学科的特质所在。他在书中分别做了概念涵义的解释:

所谓的全体性, 是指形上学所探讨的对象遍及全体存在界或某一存在领域的整体, 具有普遍的有效性, 而非如科学命题般仅具局部的有效性。

所谓的统一性, 是指形上学立足于吾人的经验和全体存在的统一点来发言, 并不假定主观与客观、理论与实践、经验与存在、历程与实在的分野, 却应该立足于这些区别的根源, 证成这些区分, 并且能用统一的原理来予以统摄。

所谓的基础性, 是指形上学所探讨之事物的结构和原理, 是全体存在世界或某一存在领域最基本的可理解之结构与原理, 足以奠定其他科学和行动所发现或所依赖的结构与原理的基础^[2]。

笔者认为沈教授这一精确简明的形上学定义也适足以理解中

[1] 沈清松:《物理之后/形上学的发展》, 20页, 台北, 牛顿出版社, 1987。

[2] 同上, 22页。

国哲学中的《易经》、《老子》、《庄子》、《孟子》、魏晋玄学、宋明理学、大乘佛学,当代新儒学中亦不乏这一哲学题材及向度的探讨,只不过是较缺乏西方式的学术性自觉,未能显题化地建构出一套专业化的理论学科。中国哲学的形上学是隐含在各时代各学派的著作中,有待我们予以自觉性的学术研究,将之梳理、深解、重构和重新表述出来而成就一显题化的、具学术专题化及系统化的哲学专门学术,中国哲学虽也遍见提出对终极实在、自然宇宙、人之所以为人的普遍原理,甚至对超越界的天、帝、鬼、神、祖灵等具形上向度的问题和探索,可是却有别于西方哲学形上学的特质。我们可借着与亚里士多德的形上学之绍述和对照,可对比出中国哲学之形上学的特质所在。亚里士多德形上学的主要论题是处理“存有”是什么以及“变动”的所以然之理,他在形上学第四卷一开始就指出该书研究的主题是“存有之所以是存有,和因存有本性而呈现的特性”。卷五认为“存有”依称谓的多少种而定,主要的问题为“此物是什么?”亦即询问该实体或本质是什么?在他之前的希腊哲学旨在探讨经验世界所以构成的最终物质元素为何。这一范域不能括及一切的存有者在内,亚里士多德将物质存有者观念皆以“存有”这最普遍抽象名词来扩大涵盖性,不但可指最抽象的内涵,亦可括及最具体的个别物,他把“存有”大致归纳出“自立体”、“依附体”、“真理”、“潜能与实现”这几个大的意义。然而,他受物理学的影响甚深,以致他对“存有者”的思路采实体为核心的导向,亦即受物理学中的形质论之思路影响。

他的存有学转向成实体学,其贡献莫立了三段论证推理的最后根据:不矛盾律,那就是说同一属性不可能同时在同一观点下既属于又不属于同一主词。他的不矛盾律与三段论证确立了语法和语意的规则,予思辨理性、形式逻辑和科学的严密性莫立了基础,这是其实体学取向的形上学之特质,亚氏形上学的缺点,据沈清松教授的看法指出了三点,兹转述其中两点:其一是深受物理学的影响,不能摆脱自然哲学的框架,其二是未注意到存有学差异,局限

于存有者身上,犹未及把握存有之丰富内涵。^{〔1〕} 亚氏的形上学取向于问存有者的本质是什么,却采不矛盾律的逻辑思考予以概念界说,旨在区分不同实体间的本质差异为何。他的形上学立基于物理学的影响及形式逻辑的思路下,其形上学与逻辑学堪谓一体的两面。亚氏所开导出来的存有论 ontology,就语法学而言是关于是者(onto)的理论(logy),可称为“是者论”。反观中国哲学并不具形式逻辑思辨取向的形上学体系之思路,张东荪在《从中国言语构造上看中国哲学》^{〔2〕}一文,指出中国语文与西方语言不同的三项特点:

(一)不具与英文之相当的正规系词,以致不能产生亚里士多德形式逻辑的逻辑命题。

(二)由此影响到主词不够分明,导致主体(subject)与实体(substance)的概念思考不得发展。

(三)从而连谓词也不甚分明,使思路不能深究存有者内在的本质或实体,因此,中国哲学未走向如亚氏般探讨 being as being 的形上学。张东荪的结论是:“西方哲学之追求本体是由西方的名学使然,而西方名学之必须有主体是由西方的语言构造使然。”^{〔3〕} 英国汉学家 A. C. 葛瑞汉也提出类似看法,谓:“动词‘to be’是印欧语系最显著特征之一,它发挥着与绝大多数语言截然不同的多种功能。它所引发的形而上学问题在西方哲学史上,自巴门尼德到存在主义者,历来举足轻重。”^{〔4〕} 质言之,西方形上学探索存有(being)这一核心问题,与西方语法及语意中 to be 的系词密切关联。be 动词不但是亚氏逻辑中主谓词命题判断的系辞以资表述主

〔1〕 沈清松:《物理之后/形上学的发展》,131页,台北,牛顿出版社,1987。

〔2〕 该文原载《东方杂志》,第33卷,第7号,1936年4月1日出版,收入《理性与良知——张东荪文选》,上海,远东出版社,1995。

〔3〕 同上,339页。

〔4〕 A. C. 葛瑞汉:“西方哲学中的 Being 与中国哲学中的‘是/非’,‘有/无’之比较”,收入《场与有》,第五辑,107页,北京,中国社会科学出版社,1998。

词所代表的主体是什么本质的实体,得出一概念界说,同时,也是表述此逻辑命题是肯定判断或为否定判断的质词。M. K. 莫尼兹以研究亚里士多德《形上学》著名,他指出希腊文动词 eimi(to be)之多种多样的名词和分词形式,当理解成是由动词 to be 这更为基本的系词或表述性的用法所发展出来的。^{〔1〕} 美国宾州大学的 C. H. 卡恩教授透过对古希腊语动词 eimi 进行过长期研究后,得一结论:希腊文中的 eimi(to be)主要有系词、存在、断真三种用法,其中的系词是最主要而基本的用法。^{〔2〕} 这两位学者不约而同地认为:在 being 的多种意义中,系词“是”是最主要而基本的意义,为其他意义所从生处,我们就形上学的观点而言,与 being 相关的概念丛有“存有者”、“实体”、“本质”、“本体”等,因此,to be 在西方形上学的中兼具“是”与“有”不可分割的双重涵义。然而,值得我们注意者,中文语法语意中的“是”不具有 to be 的双重涵义,更不具备 being 所涵盖之“存有”、“本质”、“实体”、“本体”等丰富的哲学概念涵义。

因此,在西方哲学中 being 兼含“是”、“有”、“在”等丰富的涵义,其相互间相互贯通而非互不相容的,美国芝加哥大学艾德勒教授从西方经典中分析及综摄出有关 being 的八大论题:

(一)being 和 non-being 的概念, is 和 is not 的意义;(二)being 与一和多;(三)being 与善;(四)being 与真;(五)being 与生成或变化;(六)存在的原因;(七)being 的区分和方式;(八)being 与认知。其中第七项论题涉及 being 的区分有五种:(1)本质和存在;(2)实体与属性;(3)潜能与现实;(4)实在的和观念的/自然的和精神的 being;(5)表象与实在/现象与本体。第八项论题中又含六项子题:(1)与感觉相关的 being 与变化:知觉与想象;(2)与理智相关的 be-

〔1〕 M. K. Munity, *Existence and Logic*, New York University Press 1979, p. 48.

〔2〕 C. H. Kahn, *The theory of the Uerb "To to"*, in *Logic and Ontology*. New York University Press 1973, pp. 1—20.

ing 与变化:抽象与直观;(3)作为定义对象的本质与实体;(4)本质在论证中的作用;(5)与科学和定义有关偶然性问题;(6)存在判断和论证。^[1] 相对照于中国的语文及形上学内涵,首先,我们发现若将“to be”译成“是”则中文的“是”并不兼具“有”的涵义,派生不出存有、存在、本质、实体、本性、本体等丰富的西方形上学概念。同时,若像台湾地区学界将“being as being”通译成“有之所以为有”,则中文的“有”又不兼具“是”的涵义,无法走向亚里士多德逻辑理性以矛盾律为马首的形式逻辑之思辨,做出 being 和 non-being, is 和 is not 的二分法。

其次,由于中文的“有”不兼“是”的涵义,“是”不兼具“有”的涵义,以致在中文的语言概念思维路数中,不但未走向不矛盾律的思路,且也未拓展出上述第八论题的六个子题。亚里士多德认为自古以来哲学反复探讨而又一直困惑着人的核心问题就是 being 是什么(ti to on)的问题,就上述与 being 八大论题相关的八大论题观之,不难理解 being 不但在哲学史的史脉上贯穿了二三千年的哲学研究,也在各时代里与思想文化不同层面的领域有着横向的联系及互动。例如,大写且加定冠词的“the Being”,专门指至上神,小写的 human being 指身为万物之灵的人,西方哲学扣紧 being 提出许多思辨理性所能询问的问题,存有论、认识论和逻辑等核心问题,也衍生出与科学、人学、神学和美学的种种相关问题,对整个西方文化有多层面的渗透和影响。据上述有关 being 的八大论题反观中国哲学所蕴涵的题材中,从第一项至第七项论题皆有不同形式的提问与多样化的丰富内容。不过,由于语文结构与文化心灵的不同,中国哲学对这些问题有着与西方截然不同的精神风貌与自身的特质所在。

[1] M. J. Adler, *Great Books of the Western World: The Great Ideas: I*, Chirage 1952, pp. 134—135.

第二节 中国形上学之特质

相较于西方哲学以客观化的知识理性为主轴，借严密的逻辑思辨与精巧的论证架构，进行解析性的本体论与宇宙论之思辨和系统化的建构，成就了学术研究的风气，形成了传统。中国哲学形上探讨则以自我生命的感受、理解和安顿为主轴，安身立命的智慧系来自形上洞悟的智慧。以儒、释、道三大传统而言，他们分别体证出来的宇宙与人性之真理，各有活出其生命意义与价值的形上智慧。儒家契悟天道性命相贯通之至理，在下学上达的生命境界提升过程中不断修身养性以期超凡入圣。同样的，道家以形上的智慧来凝成人生的智慧以转俗成真，佛家则证悟缘起性空的无上智慧，在八正道的修持中转识成智。对中国哲学而言，本体、工夫、境界有三合一的不可分割性，即本体即工夫，体用不二地开拓出层层自我提升的人生境界来。牟宗三先生认为中国哲学系以“生命为中心”，其立根处，起点、历程及价值理想之目的归趋皆以生命为核心。质言之，中国哲学的特质是处处关切人生之意义与价值之生命的学问。若纯以客观思辨的理解方式来探讨形上学问题不是当下的人生课题，此一进路对生命缺乏实在性的体验，不会贴身地产生生命之真切感。牟宗三说：“以当下自我超拔的实践方式，‘存在的方式，活动于生命’，是真切于人生的。”^{〔1〕}他认为吾人若以西方哲学为准据来选择合乎西方哲学的题材或问题，将是会令人失望的。

中国哲学形上学的特质系以天人关系为着眼点，不把形上学脱离与人生的关系来独立探讨。盖天理天道，恒为人道的依据，曾任台湾辅仁大学校长的罗光总主教坚信生命哲学是整个中国哲学的形上基础，他甚至创用“形上生命哲学”一词来为其著作命书

〔1〕 牟宗三：《中国哲学的特质》，6页，台北，台湾学生书局，1975。

名。^{〔1〕}方东美教授(1899—1977)认为中国形上学思想之主流,自远古至公元前12世纪,就其全幅发展的基调而观之,乃表现为神话、宗教、诗歌之三重大合唱。就之后发展出成熟的特质而言,宇宙与生活于其中的个人,雍容洽化,融通无间,宛若一大完整立体式之统体性结构,互相密契关联。他将人立基于一切现实经验界,拾级而攀,层层上跻至形上至境,再“提其神于‘太虚而俯之’”,遂得清晰化之理念,阐明宇宙存在的神奇奥妙与人类生活之伟大成就,乃至曲尽其妙。^{〔2〕}他指点出中国哲学形上学的两项特质:其一是对世界或宇宙时,不拘执于自然哲学的视域,仅将之作实然状态观,而能站在理想层面来旷观宇宙。中国形上学的志业寄寓于通透种种事实界,从境的认识而蕴发对生命之深层理解或领悟,统摄宇宙与人生,树立崇高的人生理想,超化实然之世界,创发深具价值意蕴之目的论系统。面对实然的一平面的世界,儒家拟超化成道德宇宙;道家思想超化成艺术天地,佛家将之超化成宗教境界。质言之,中国哲学的形上学着眼于人文的价值理想将世界融合了价值与事实,建立一形上的超化世界观。由此衍生出第二特质就是“个人”一词概念无比丰富,谓为“日新人”(home novus),就儒家而言,本生生不息的天道立人极,透过内圣成德和外王功业安顿众生以止于至善。道家追求与道冥合,庄子透过“道通为一”的齐物论对物我之间同体肯定,透过精神世界的绝对自由,提升生命自我超拔飞越于寰宇,享受逍遥无碍、来去自如的至乐。佛家则觉悟空性,以修行荡相遣执,复返自性清净心,臻于涅槃寂静的成佛境界。^{〔3〕}总而言之,中国哲学的形上学之最大特质系以“体用一如”、“变常不二”、“即本体即现象”、“即本体即工夫”、“即永恒即刹那”地将宇宙的天、人、万物联系起来,成为人生境界不断超化的整体

〔1〕 罗光:《形上生命哲学》,台北,台湾学生书局,2001。

〔2〕 方东美:《中国形上学中的宇宙与个人》,收入《生生之德》,284—285页,台北,黎明出版社,1987。

〔3〕 同上,287页。

为主轴,方东美教授认为哲学家进行了“境”的认识后,还须有“情”,亦即高尚的生命情操之蕴发。情的蕴发,意境深远,言难尽意,可借用文学家触物以起情,索物以托情,叙物以言情的性灵生活权说,所谓“在外者物色,在我者生意”,物我之情相摩相荡,契合无间,要深得“物亦具我之情,我亦具物之情”的旨趣才能领悟价值形上学的蕴义。^[1] 因此,若亚里士多德的形上学被称为物理学之后的话,则中国哲学的形上学可称为伦理道德之后、意境美感之后,三法印(诸行无常、诸法无我、涅槃寂静)之后或万法缘起之后。

至于中文“形上学”一名,原非中国哲学的专门术语,系出自日本人西周氏在明治天皇六年时把“后物理学”(meta-physika)取《周易·系辞上传》第十二章“是故形而上者谓之道,形而下者谓之器。化而裁之谓之变,推而行之谓之通;举而错之天下之民,谓之事业”的典据涵义而译出,再传入中国沿用至今。在这句形上学的精要语里,“器”指有形质限定的具体存在物,如:自然界的草木鸟石等器物,或人造的文房四宝,在历史的具体存在物如万里长城等形与器的概念相连,《周易·系辞上传》谓:“形乃谓之器”、“以制器者尚其象”。“形”指赋予器物形象之型范或模型义。形与器结合所构成的形器世界亦即感觉认识所对的物理世界、现象世界,“道”指化生万物的形上原理及其所以运行万物的客观规律。例如:《老子》第二十五章:“道生一、一生二、二生三、三生万物”、“返者道之动”,《周易·系辞传》:“一阴一阳之谓道”,“道”兼具内在性与超越性,形而上的道是内在于形而下的器物界中,吾人透过有形的器物世界,在仰观俯察,触类旁通中才资以感受到生生不息的活力与脉动。换言之,形而上的道是透过有形万物存在活动的历程中来显现其生生不息的动力和规律。“道”统摄自然与人文为形上的终极性原理,是整全性和普遍性的共通原理。以生命意义之关怀及存有价值为取向的中国形上学特质,有其传统性的优点,不可讳言的

[1] 请参阅方东美:《科学、哲学与人性》,15—16页,台北,黎明出版社,1986。

也有其局限处。大体而言,中国形上学重视存有学之真、人性道德之真、美感之真而不重视逻辑之真以致未发展出一套可广泛运用的架构思考之形式逻辑。同时,中国形上学由于重视价值理想及对现实世界之超化,以致难对形器之存在有所肯认,却不重视研究形器之真,未能为自然科学奠基。同时,对逻辑语法与自然界物性法则缺乏形上学的理论兴趣。再者,中国形上学侧重形上的超越体验,以参悟和智的直觉为主轴,不重视经验知识之建构以致西方式的知识原理与方法未能有系统地长期性的发展,在缺乏成熟的知识理论下,开显的真理观有余而符应的真理观不足。我们面对这些缺点时都应虚心检讨,真诚地向西方习人之长以补己之短。

第三节 中国形上学的方法

天道论或本体论、宇宙生成论或气化论及人性论或自性论是中国形上学形成研究发展史的三大形上学核心课题。在探讨中国形上学方法之前,我们得先对三种大略区分的“知”之性质做一说明,第一种:常识性的闻见之知,囿于人的耳目感官。第二种:科学的抽象之知,则囿于概念界说。第三种:形上之知或出于思辨理性之形上论述或出于形上生活的体悟内证。对中国形上学而言,具内在性与超越性的天道论和人性的终极实在说,其方法虽是多样的,然而主流性的核心方法是超越感觉之知与概念思考之知,乃采取超言绝虑的体证之知或隐默之知。《孟子·告子》篇上曰:“诗曰:‘天生烝民,有物有则,民之秉彝,好是懿德。’”孔子曰:“为此诗者,其知道乎?故有物必有则,民之秉彝,故好是懿德,人与生俱有先验的道德本性内蕴于其中的道德律,这就是人之所以为人的道德本体。”孟子据此而说:“人人有贵于己者,弗思耳。”《告子》篇上指出:“学问之道无他,求其放心而已。”至于如何认识人内在的道德本性,《尽心》篇上提出具体的实践法,指示吾人“尽其心者,知其性也。知其性则知天矣。知其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”换言之,人是在日常生活中对道德本心

不自觉地有所感通而流露,应有在情境中当下的自觉,体证道德本心实有诸己,这是诉诸人先验德性心的发用,即用以证体的逆觉体证方式。这种超乎概念思考的体证之知,是中国形上学所采取普遍的本体之知方法。《庄子》书中也指出人可以透过心斋坐忘的心灵净化工夫来内视返听真君、真宰、体证天府、葆光、朝彻的先验本真之我。《老子》第十六章亦持同样的论调,谓:“致虚极,守静笃,万物并作,吾以观复,夫物芸芸,各复归其根,归根曰静,是谓复命;复命曰常,知常曰明。”意指吾人当修得虚静无执的体道之心,静观万物活动的终极趋向,悟出其归根复命于超越的形上常道。三国时代的王弼(226—249)认为形上的“道”是不可采概念表述的方式来理解的,而是用默识心通的体验之知的进路,他认为能妙契道真的圣人,系因“神明茂,故能体冲和以通无。”^{〔1〕}质言之,吾人得修成虚静灵明的心境才能明白四达,对道体“无”的妙用才能有所契悟,进而即用以返证体性之玄妙。盖万物生于“道”,“道”则透过所化生的万物之存在与活动来显露自身无穷的体性和妙用。《老子》提示我们要玄同“有”、“无”,亦即融合现象或本体才能把握浑全的世界。

北宋理学家程颢(1032—1085)曾很感人地自述其对形上天理的领悟方法,所谓:“吾学虽有授受,天理二字却是自家体贴出来。”^{〔2〕}那么,他教我们在何处体贴“天理”呢?他要我们在生活世界中随处体认天理,旨趣在“欲常见造物生意”。^{〔3〕}例如,我们可以借把脉感受到生命的脉动,由观鸡雏意识到生命旺盛力。当我们从内在珍惜生命、怜爱生命的仁心向外感通自然界遍布在万物的生生之意趣而获致和谐无隔阂的自得自足意境时,对默然的天理可贴合好生之德。质言之,天人合一是在生生之理流行的当下深切实感。程颢说:“仁者,浑然与物同体。”^{〔4〕}吾人对形上天理

〔1〕 何劭:《王弼传》。

〔2〕 《二程集·外书》卷十二。

〔3〕 《宋元学堂》卷十四《明道学堂》。

〔4〕 《二程集·遗书》卷二上。

的体贴是真切感受于生活世界浑然与物同体之心境中,佛家以缘起法则来显示宇宙万有生、灭、变、易的关系,以及人生烦恼的来源。缘起法有内缘起与外缘起两种,前者指有情生命的缘起,外缘起指宇宙万有的缘起。缘起法则是原始佛教所持有的思想,系由释迦牟尼所证悟的真理。他坐在菩提树下七天七夜,亲身体证出缘起、无常、人生之苦、空性和与解脱的宇宙与人生之哲理。佛教流传至中国后,生根地发展成中国佛学,不论是天台宗一念三千的世界观,一心三观的自性说;或华严的四法界观;或禅宗的禅悦、北禅的渐悟、南禅的顿悟、见性成佛说、默静灵照为法门的“默照禅”皆以人当身的体证及悟修双行为要义。这就是中国形上学在方法进路上所呈现的主观境界之形上学。牟宗三先生对此一涵义有很睿智性的见解。

主观境界的形上学系以生命主体在生命世界的历程中,采取当下实存性的体验和辩证性的精神超越为方法,这是一种采取生命实践与内在省思的形上学进路。由体证所参悟出的形上真理是关切到主观性本身的内蕴或主体心境对世界感受之观照映发。牟宗三先生将此进路称为“内容的体会”,至于所体会到的真理,名为“内容真理”。他用对比的方式指出中国形上学之主要特色为“境界形态”,西方形上学是实有形态。两者之间的差异可透过中国名家传统所开出的玄理哲学与西方形上学细致地对举如下:

一是主观的神会、妙用,重主观性;一是客观的义理、实有,重客观性。一是圆而神,一是方以智。一是清通简要,虚明朗照,一是架构组织,骨骼挺立。一是圆应无方,而归于一体如如;洒然无所得。一是系统整然、辨解精练,显露原则原理之“实有”。一是不著,一是著。一是浑圆如如地对于客观真实无分解撑架的肯定,一是分解撑架地对于客观真实肯定。^{〔1〕}

〔1〕 牟宗三:《才性与玄理》,263页,台北,台湾学生书局,1975。

境界形态形上学之特质是“圆而神”，这是发自虚明朗照的心境，满盈着圆应无方的生命活力所体证的形上学。《庄子·大宗师》所言“万化而未始有极”正是圆应无方的神妙本体之写照。就庄子学派而言，这是历经“心斋”、“坐忘”的灵修境界，从“观化”、“参化”、“安化”而后体证有成的。心斋系净化扰我心灵虚明朗照的贪执和智巧。“坐忘”系吾人心境中，如明镜照物般的“能朝彻”、“能见独”（《大宗师》语），亦即朗见明彻如朝阳般的独体（无对待的本体）。《庄子·大宗师》篇所谓的“真人”，《齐物论》篇中所提到的“至人”、及《逍遥游》篇所指的“神人”都是修得体证道体的体道者。《大宗师》点化出体证道体时层层提升主观境界的阶梯为：外天下、外物、外生、朝彻、见独、无古今而臻不死不生。“真人”既能超脱贪生怕死的执著，则臻于与大化流行融通无间而安于所化之境。能相适于道，入于圆满意足之化境的真人，超越了世俗得失、成毁、生死的计较，获致内在精神的绝对自由而逍遥游心于审美欣趣的美感世界了。就道家这一向度的形上学而言，可称为后美感与艺术之学，亦即美学的形上学。

以灵修的功夫来逆觉体证本体及自我转化，提升人生境界，如儒家《易经》般地妙契天地生生之德或如道家《庄子·大宗师》所言，透过心斋、坐忘的功夫能见独（与物无对立的本体——道），或如禅宗慧能所写的证悟本体之偈“本来无一物，何处惹尘埃”，这种主观境界的形上学确实是中国形上学的主流。然而，中国形上学并非只局限于这一途径，中国形上学也有透过对经验世界的观察，抽象的类比思维而推导出客观的普遍的形上原理，建构出实有形态的形上学。《老子》第十六章说：“万物并作，吾以观复……”知常曰明，意谓老子系由静观万物的存在与活动，从而抽绎出其所以然的常性与常道。他认为万物皆具有归根复命的常性常道，能抽绎出这层万物所遵循的普遍原理，才是获致形上的智慧之路。《老子》第二十二章指出“曲则全，枉则直，洼则盈，敝则新，少则得，多则惑”，曲与全，枉与直……呈现在经验世界中的种种对立元皆系“道”所分化和涵摄，处在对立元的二端在道的运行中，相反相成，

彼此系一体的两面。《周易·系辞下传》说：“古者包(伏)羲氏之王天下也。仰则观象于天，俯则观法于‘地’，观鸟兽之文与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始画八卦，以通神明之德，以显万物之情”，显见作《易》者的形上学进路是采取对客观世界的观察，统摄性的抽象概括，以类比意义来理解万物之情。《周易·系辞上传》抽绎出“一阴一阳之谓道”的至上形上学原理，且以八卦用类比的方法来触类旁通地解说不同的物类所具有的类比意义。现在再举倡阴阳五行学说的邹衍为例，《史记·孟荀列传》对他的载述是：“深观阴阳消息……先列中国名山大川，通谷禽兽，水土所殖，物类所珍；因而推之及海外，人之所不能睹。称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。”这种探究盈天地之阴阳二气互为消息的法则，进而抽绎出“五德转移”说来解释宇宙万物之运转，历史变迁的原理，有其客观化、系统化的具体内容，我们亦可视之为实有形态的形上学。

《易经》的八卦系统及邹衍的五行系统从形上学的视角而言，皆系对客观世界的认知模式。其中所涉及的理解方式属类比思维法，我们可以分别透过八卦卦象类比，及五行类比可关联到象其物宜的不同类事物，这种类比认识的架构是立足于形上学具传统性的类比思维法。所谓“类比(analogy)”系指一语词在不同的语义上指涉诸般不同的事物，其间有部分意义相同。借用亚里士多德在《形上学》卷四对归属类比的说法，归属类比对不同事物相似之点指出同一性，对所涉之点的各种关系指出不同性。以《易经·说卦传》为例，离卦“☲”表征自然界的“火”，就人的身体结构而言其类比义为眼睛，就人的心理机能而言其类比义为聪明，就动物界而言其类比义为雉，就空间的方位属性而言其类比义为向阳的南方。《吕氏春秋·应同篇》亦具此色彩。此外，中国形上学亦常用类推法，“类”指事物的特性、共性或所以然的原因，《墨子·经说上》：“有以同，类同也。”《孟子·告子上》：“故凡同类者，举相似也。”《周易·系辞上传》：“方以类聚，物以群分。”《荀子·非相》：“类不悖，虽久同理”类推法的形上原理在于凡存有者皆系族类地存有，有其

所从属族类之整体性的普遍原理。同时,不同的族类亦恒在一定的世界关系中存在且相互联系,井然有序,《荀子·儒教》篇所谓:“知通统类,如是,则可谓大儒。”统类反映了天地万物系出于全正之道的整全性存有。

至于中国形上学的表述方法,亦即在形上语言的使用上是多样而丰富的。我们可分别借《易经》的言意之辨及王弼对《老子》形上语言的厘定,及郭象注《庄子》的表述法来绍述。《周易·系辞上传》第十二章说:“书不尽言,言不尽意,圣人画卦立象以尽意,设卦以尽情伪,系辞焉以尽其言。”意思是我们所体悟的形上意理是无法借书面文字来畅所欲言的。固然,作《易》者创制一套象征性的卦爻画像,活泼地、生动地来表达其所契悟的形上意理,期能曲尽事态的真伪情状,且系上辞句资以解说卦象所蕴之理。魏晋王弼在《周易略例·明象》篇谓:“言生于象,故可寻言以观象;象生于意,故可以寻象以观意。意以象尽,象以言著。故言者所以明象,得象而忘言;象者所以存意,得意而忘象。”语言与卦爻象所构成的符号系统是表述形上意理的媒介或载体,卦爻象的表征性意义有过于语言文字处。固然,不能执泥于语言文字而以辞害义,应当引申语文的固有涵义而以类比义,隐喻义来活解,这是“得象忘言”。然而卦爻象是比拟现象界事物而设的表诠性符号,虽其涵义丰富有弹性,却仍有其形迹的局限性,不能泥象而使所表述的形上意理受囿,应以象为意义的跳板,能借象而上通所欲传达的形上意理,所谓“得意而忘象”。

在道家形上学方面,王弼在《老子指略》一文中对“无”(道或存有自身)及“有”(存有者)表述的语言,做了使用上的规约。他说:“名也者,定彼者也;称也者,从谓者也。名生乎彼,称出乎我。……名号生乎形状,称谓出乎涉求。”“名号”的使用系针对现象界的存有者之质料属性,如形状、颜色、声音……进行感官认识的陈述,系一指涉性的使用法,北宋的张载称为“见闻之知”,“见闻之知”或现象之知有概念与实在是否对应符合的可检证性和真伪值。“称谓”乃指谓称谓者在体认本体界的“道”之发用活动中所契

悟到“道”的形上属性，王弼认为存有者的活动之性向和规律是体认道之形上属性的指标。他在文中对“道”的表述使用了“道”、“玄”、“深”、“大”、“微”、“远”等六种称谓。这些名“称”用不同的涵义来指谓“道”无尽藏属性中的六大端性。尽管如此，我们却仍无法穷尽“道”无限的可能内涵特征。称谓只是意图表述“道”的抽象符号，系一具形上指称作用的“迹”。吾人可循此称谓之迹，超越地返识形上的所以迹。但是，言有穷，意无尽，对形上意理，我们遇到言有尽，意无穷之感慨。同时，我们所契悟的形上意理亦远不及形上道体内涵之深邃，丰富和妙不可思议之慨。

西晋的郭象在注《庄子·山木》篇处说：“夫庄子推乎于天下，故每寄言以出意。”形上原理无形无状，深不可识，令人感到玄远难懂，寄言出意乃托言以引申涵义，采寓言式的隐喻方式来诠释。郭象把《庄子·逍遥游》“藐姑射之山有神人居焉，肌肤若冰雪，绰约若处子”句诠释为：“今言王德之人而寄之此山，将明世所无由识，故乃托之于绝垠之外，而推之于视所之表耳。”意指有圣外王造诣的圣人是很难为世俗之人所了解的，为了不陷入世俗之人以世俗眼光来了解神人之困境，不得不权寄姑射山，托于绝垠以导引提升读者有拔俗之韵而得深层了悟玄理之涵义。^{〔1〕}唐代的成玄英所谓：“夫至理（形上原理）虽复无言，而非言无以诠释，故试寄言，仿象其义。”^{〔2〕}

中国形上学的思维和表述有辩证的统合与双遣方法者，我们可举道、佛两家为例证。郭象在注《庄子》处，致力于调和自然（个人自由）与名教（社会规范的制约），个人的个性、才性系稟受自化生万物的“道”，亦是真实的自我，郭象将内在生命的自我，就其幽微难识而称为“冥”。名教是社会群体生活的纲纪，系一可普遍认

〔1〕 唐成玄英《疏》之：“藐，远也。《山海经》云：姑射山，在襄海之外”、“故托之绝垠之外，推之视听之表，斯盖寓言耳，亦何必有姑射之实乎？”请参阅成玄英：《南华真经注疏》，《逍遥游》注，40页，台北，艺文出版社。

〔2〕 请参阅成玄英：《南华真经注疏》，《齐物论》注，99页，台北，艺文出版社。

知的规范,就其具体可见的名分度数典制、律令而言,称为“迹”。“迹”是涉及人外部的生活领域,具体性的名教规范可称为“有”,潜在个人生命中的真实本性称为“无”。郭象注《庄子》,表现出《庄子》“诡辞为用”的形上论证方式,这是一种借层层否定以转进的遮诠法或拨云见月法。郭象以迹冥圆融来消解个人存有本真(冥)与有形的世俗名教规范之对立紧张,转化成圆照有迹可循的名教及无迹可见的自然本性,在无心顺有的道家修身功夫的作用下,臻于“名教即自然”的化境,兹以三命题来表示:(一)返观内照内在自我生命深层中的冥体,亦即禀受道体而得为自己真实本性,此乃内在生命的内域;(二)道体在宇宙与人生的运化所构成迹用之散殊,亦即人性倾向于礼义的具体化表现,这是人的外部生活,亦即外域;(三)在体用不离的形上原理圆照下,冥体(道体)之普遍化与迹用之散殊(名教所标示的美德)是体用不二的圆融关系,全冥在迹,亦即“体”在“用”中,迹恃冥体以融之,亦即分殊之用系承形上的道体而来,人在无心顺有的化境中全体大用,圆融合一,名教即自然。从本体、工夫、境界三者相仍相贯而不可分的立场而言,其实践的历程亦系一曲折的辩证历程。我们同样地以迹冥圆融,独化于玄冥之境为解说之例子来解读《庄子》。在世俗界的人在社会名教的洗礼下,不自觉地有着是非善恶的分别意识及偏执,这是《庄子·齐物论》所指的第一层“有有也者”,郭象注曰:“有有,则是非美恶具也。”当我们转进至知“道”要去除这执著时,原所执著的“是非好恶”之念仍在去执的初阶功夫中起伏不断,《齐物论》所谓:“有无也者”,郭象注曰:“有无,而未知无无也,则是非好恶犹未离怀”这是第二层,当我们感受到在功夫历程中所产生的紧张性时,了悟到应将第二层次中“无”的功夫相去除。如是,我们才能自然流畅地做功夫,得进阶到“无无”的境界。然而,此一层已较“有无”之境为高的第三层,心中仍旧有“如此无无”的意念,还是未至忘怀浑化之境地。《齐物论》谓:“知无无矣,而犹未能无知”,郭象注曰:“知无无矣,而犹未能无知。”于是,我们仍得再提升一层,将那“知”的意识也超越之,若真能超越它,则所达的境界为纯任自然,当下即是这

一境界系与物无对之境，玄冥独化之境。至此，一切因主观成心起执而构作所成的相对价值观，皆俱泯于当下，豁然玄同，这是庄子神人所到达存有本真之境，是第四层亦是最高层境界，《齐物论》谓：“俄而无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”郭象注说：“此都忘其知也，尔乃俄然始了无耳。了无，则天地万物，彼我是非，豁然确斯也。”

若说辩证法系一双重肯定之综合式，既吸纳正面命题，亦粹纳反面命题，然而将正反命题予以辩证的转化和统合，达成综合命题，若相较于这种形式的辩证法，则佛学的形上学方法主要是双遣法。

双遣法对正面命题及反面命题皆不予吸纳，而是予以双重否定的两难式，超越向上层而至非正面命题亦非反面命题的实相层。佛家的共义是“缘起性空”，就“空”义而言，即是依因待缘，确立万法没有独立自存不变之自性。就“有”义而言，万事万物因缘而生起，从现象观之有其现象、形相，故是存在的而非“无”。佛家本体论涵义的“空”系“非有非无”的双遣概念，以解说万法（现象界的万物）没有本体，但有形相。“空”不是常识涵义中什么都没有的意思，“空”是针对境来分析，以揭示万法非有非无之存在实相。“般若”是超越分别的无分别智慧，亦即是体证、契合无分别之空如实相。双遣法是结合客体之境与主体之智慧，以般若证空的佛学形上学方法，今取东晋僧肇（384—414）的《不真空论》为范例，他吸取印度龙树中观的方法，用荡相遣执，有无双遣的“非有非无”说，断言现象界中的万物，其缘起的当体为“不真”，为“空”，因为不具恒常不变的自性，所谓“非有”就是从本质上、自性上言，所谓“非无”是从刹那生刹那灭的现象言。因此，天地间的万象不能说不存在，只是存在的为假象，既是假象所以不真，“不真”故“空”。他还提出龙树《大智度论》和《中论》的论旨“诸法亦非有相，亦非无相”、“诸法不有不无者，第一义谛也”，盖不偏执于“有”也不偏执于“无”的“离二边”，亦即不着边见的中观才是佛学的最高真理。

第四节 中国形上学之学派与主要论题

中国哲学与文化可溯源于齐学与鲁学,前者主要的研究对象是大自然,在长期的发展与影响下衍生了道家、黄老思想、阴阳家及道教。鲁学的主要研究对象是人文的价值世界,产生诗、书、礼、乐的人文传统,形成源远流长的儒家及歧出的墨家。先秦文献中,《庄子·天下》篇及《荀子·非十二子》篇虽已述及学派的分别,然而较成熟的论述及对后世有长远影响者,当属汉代司马谈的《论六家要旨》。司马谈所见到的六大家是发展流变到汉代,他有生之年所见到的学术发展大势。司马谈生卒年不详,曾在汉武帝时任太史令,学识渊博。他以哲学史的史评立场分述了六大家的渊源、理论特色及得失。兹载录其中一段话如下,以明其概略:

阴阳之术大祥,而众忌讳,使人拘而多所畏;然其序四时之大顺,不可失也。儒者博而寡要,劳而少功,是以其事难尽从;然其序君臣父子之礼列,夫妇长幼之别,不可易也。墨者俭而难遵,是以其事不可遍循;然其疆本节用,不可废也。法家严而少恩;然其正君臣上下之分,不可改矣。名家使人俭而善失真;然其正名实不可不察也。道家使人精神专一,动合无形,赡足万物;其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,摭名法之要,与时迁移,应物变化,立俗施事,无所不宜,指约而易操,事少而功多。

此六大家是中国哲学源流至西汉时所展现的梗概。然而,司马谈的着眼点在治理天下的效能上,并未提点他们的形上思想或天人思想为何。尽管如此,他把西汉汉武帝之前的中国哲学之源流大势所做的重要分派是值得肯定的。这六大家派在司马谈之后仍有不同程度和方式的发展,且相互间也有横向的互动,相互吸收掺和。其中儒、道及阴阳三家在汉代学术思潮上起了主导性的作用,阴阳家常被附在汉代儒家及汉代黄老之学中,蔚为儒、道

本土思想的两大长河。东汉明帝时印度佛教东传中土，所带来的大乘佛学注入中土丰富了中国哲学的土壤，且本土化地建构出中国佛学，其中以天台宗、华严宗及禅宗最具特色。因此，中国形上学可举其具理论特色者可分为阴阳家、道家、儒家、华严宗、天台宗、禅宗等六大学派，其中以道家及儒家的历史最为悠久，累积的内容最多样而丰富。

阴阳家的形上学主要是阴阳五行的宇宙生成论，汇合在战国晚期的邹衍、秦朝的《吕氏春秋》与西汉《淮南子》和董仲舒的《春秋繁露》，其主要论题有五行相胜说、五行相生说、五德终始的自然观与历史哲学、天人感应说。先秦老庄道家的道德论，齐物论、无与有、有无玄同、道与器、天理、大化、自然、变与常、虚与实、动与静、气与精等。源出于老庄且出入其他思想所融合成的黄老之学，从战国中期发展至西汉的《淮南子》所提出的论题有《黄帝四经》的天论、形上道论，《管子四篇》的精气论、天道观，《淮南子》原道论、道气论、天人相副说。魏晋玄学或魏晋新道家的形上论题有体与用、本与末、一与多、性与情、独化论等。

儒家形上学的涵盖范围较大内容亦较丰富，《周易》有乾坤论、阴阳、道器、生生之谓易、显诸仁，藏诸用、一阴一阳之谓道、精义入神、穷神知化、继善成性等论题。《孟子》有四端之性，尽心知性则知天。《中庸》有天命之谓性、诚。《诗经》有天生烝民有物有则，民之秉彝好是懿德等论题。周濂溪有太极图说、诚性命。张载有一故神，两故化、太虚即气。程伊川有体用一源，显微无间。邵康节有太极即心。陆象山有心即理。朱熹有理本气用，理一分殊。王阳明有致良知。王龙溪有四无说。王夫之有两端而一致、“道”与“言”互藏以为宅。刘蕺山有气一元论、中体与独体的本体论。当代新儒家牟宗三有道德形上学等主要论题。至于佛学的形上学主要有缘起性空的共法，般若学、僧肇的真空论、物不迁论、涅槃无知论、慧远的法性论、竺道生的涅槃佛性论。天台宗的三谛圆融说、一念三千说。华严宗的法界观，禅宗有见性成佛说，心即佛。净土宗的法性论、神不灭论等。足见中国形上学学派之多及论题之多

样化,内容之丰富性。

第五节 小结

形上学在英文里为 metaphysics,“meta”有两意,其一是超越,源于希腊哲学家柏拉图的理相,形上的理相高于现象的摹本。采取此义再配合逻辑思辨的不矛盾律的后果,使西方走向二元论思想,造成二元分化及对立的思维格局,例如:真实与虚妄、心与物、形上与形下、理性与感性的二分,另一意为“在后”,以抽象思维来理解实在(reality),乃就全体存在界来探索存有者本身及其根本属性。在西方“形上学”一名源于“物理学之后的书卷”。亚里士多德在亚氏十四卷“形上学”中谓形上学旨在探讨万事万物的基本原理(principle)和原因(cause),且称之为“第一哲学”或“神学”。其所谓原理意指根源或起点,就形上学而言,万事万物的生成变化都必须预设“存有”这根源。原因则指致使某事物的构成之因(cause)或所构成的元素(element),这是就存有者的内在性而言。形上学研究之对象为“存有者的存有以及各主要存有者领域的本性与原理”。形上学的研究方式为“全体性、统一性、基础性”,这是形上学与其他学科研究可区隔出的特质。对存有者的存有之探讨是形上学最核心的部分,传统的称法为“本体论”,今流行用存有学(ontology)一名。然而,全体存有者尚可依其本性及所依循的原理,如自然的本性与原理,人的本性和原理,可再做区分,针对所区分出来的前者称为宇宙论(cosmology)或自然哲学(philosophy of nature),至于后者则称为理性心理学(rational)或哲学人类学(philosophical anthropology)。中文“形上学”一名,系出自日本学者西周氏在明治天皇六年依据《周易·系辞上传》第十二章:“是故形而上者谓之道,形而下者谓之器”对“后物理学”(meta-physika)所做出的译名。从《周易》这一命题可推演出举凡对于形上之“道”的讨论,亦即“道论”,皆可视为未显题化的隐态形上学。唐君毅《中国哲学原论》首三卷所名的《原道》篇乃系阐述中国形上思想之鸿文,

在上述《周易》的命题中,最重要的是“器”、“形”、“道”三概念,“器”即具体的存在物,指涉在自然界、社会中、历史上的具体存在或存有者,简称为具体之物。“形”是型范、模型义,赋予“理范之形式”亦即赋形于器物之“形”。形与器之结合构成形器世界,人由有限的形器感受到生生不息的活动,或在自身的道德实践中感受到源源不绝的内在动力即指谓“道”。“道”有能生成的根源意,亦即指向形器与人所共依据的,生生不息的创造力之泉源或根据,这是“形而上者谓之道”的涵义。中国哲学的形上学或道论乃意指形器世界与人文世界之存在与活动所依据之常理常道,亦即所以生生不息的根源及生成变化所循的规律。

就形上学而言,与 being 相关的概念丛有“存有者”、“实体”、“本质”、“本体”等,动词 to be 兼具“是”与“有”不可分割的双重涵义。然而,在中文语法和语意中的“是”不具有印欧语系中 to be 的双重涵义,更不具备与 being 相关的上述概念丛。由于文化心灵与语文结构之不同,中国形上学具有与西方截然不同的特质与精神风格,中国形上学探讨的意向系以自我生命的感受、理解和安顿为主轴,其特质系以天人关系为着眼点,本体、工夫和境界有三合一的不可分割性。以儒、释、道三大传统而言,儒家契悟天道性命相贯通的至理,在下学上达、内圣外王的工夫实践中,期能臻于超凡入圣的境界。道家的形上智慧与修证工夫期能臻于转俗成真之化境。佛家则以般若智证成缘起性空后,悟修双行期能臻于转识成智,修持成佛的境界。因此,中国形上学方法虽亦多样,然而在人生终极价值关怀的意向性下,主流的方法系采取超言绝虑的体证之知或内心生活的隐默之知。牟宗三将此进路称为“内容的体会”,至论所体念到的真理,称为“内容真理”。他点出中国这种境界形态的形上学之特质为“圆而神”,西方形上学以思辨理性企图建立原理原则系统整然的取向,称其特质为“方以智”。相较于西方形上学的特质,中国形上学也有其局限性,那就是不重视逻辑。同时,中国形上学太重视本体、工夫与境界,以致难对形器世界产生学术研究的兴趣,由于长期不重视形器之真的研究,以致未能为

自然科学奠基。

自我评量

1. 何谓形上学？其研究的对象为何？
2. 存有(being)是否可以定义，存有与存有者有何区别和关系？
3. 何谓类比思考？试以归属类比说明。
4. 中国形上学的主要特质是什么？
5. 中国形上学所研究的三大核心课题为何？
6. 试述形上学对本体论证的方法。
7. 试以道家为例，陈述中国实有形态的形上学之研究对象。
8. 试说明王弼在形上语言上有何见解？他何以认为言不尽意？
9. 试以《庄子》书为例，解说辩证统合的形上论证方法。
10. 试说明佛学形上学论证中的双遣法。
11. 司马谈在哪篇文章中对他之前的中国哲学进行学派的分别？共分成几派？他对阴阳家的学派特征之描述是什么？
12. 试述儒家形上学的主要论题有哪些？

第二章 中国本体论

本体论亦称为“存有学”(ontology),这门学问系以整体的立基点来探索人与天地万物浑全的存在,也就是研究一切存有者的终极实在,其本质和属性,所谓浑全的存在乃指超越万物一切具体性和个别性的存在特征而追求最普遍的、抽象的特征,这是形上学研究的首要课题。宇宙论(cosmology)亦称宇宙发生论,旨在研究时空统合场中,天地如何架构出来,存在于天地之间的万物所以生成的原质,及其生成变化的动态动能、发展历程、规律、方向等问题。在西方哲学传统里,前者的研究课题是 being(存有),后者论究的课题是 becoming(生成变化)再加上人性论,共同构成形上学的研究内容。中国哲学形上学最突出的特质系通幽明、彻上下、合内外、兼人我,融物我,将天、人、万物相互联系,相涵相续,构成“体用一如”、“变常不二”、“即本体即现象”、“道器相涵”、“理气同源”、“天人一本”的机体观。因此,就实存性的生活世界而言,不容将道器切开,理气分割,而区隔出本体论(存有论)及宇宙生成论(宇宙论)。牟宗三认为中国哲学中作为最高概念范畴的终极原理,都是兼同宇宙始源与价值本体的思路。因此,他以本体宇宙论来表述之,他说:“中国人从什么地方表现存在呢?就是从‘生’字表示……这样了解存在是动态的了解,所以儒家讲‘生生不息’,‘生

生不息’不是动态吗？因为是动态地讲，所以讲本体论就涵着宇宙论，中国人本体论宇宙论是连在一起讲，没有分开来成两种学问。但西方人讲形而上学分本体论(ontology)和宇宙论(cosmology)。”^{〔1〕}扼要言之，中国哲人以机体的联系性、感通性，浑然一体来看人与天地万物的相互关系及整全相。因而，中国哲人的存有论、宇宙论或本体宇宙论皆是动态的，更好说是采一多相摄的生态观。然而，为了理解和论述的方便性，我们不得不权分为本体论、宇宙生成论及天人之学三范域分述。本章先阐述本体论。

第一节 道家的本体论

道家所以被称为道家，其根本的理由就在于将“道”视为人与天地万物共同的生化根源及生化历程(极)之复归处。《老子》说：“夫物芸芸，各复归其根。”道生发万物，而万物又复归于道，构成双重的辩证历程。在老庄哲学中“道”具有天地万物造生者的深层意涵。“道”不仅赋予万物存在的形上属性，且赋予其所以能活动的内在动力及其所依循的规律，《老子》第二十一章对“道”的体性性征做了一番状述，所谓：“道之为物，惟恍惟惚。”“恍惚”指“道”的存有样相若有若无，其中蕴涵了“精”且“其精甚真，其中有信”，亦即其性征极为精微，具真实不二性，一致的信实性。就“道”相自身而言是“无状之状，无物之物”^{〔2〕}的。“道”对人而言，蕴藏着深不可测的无限形上属性，亦即表示“道”在生化万物万象上有无尽藏可能性。道体无任何限定的形态，就此义而言“无”，另一方面，道化生万物的，且在万物多样化的存在风貌与千变万化的活动历程中透显出妙不可言的神韵，隐约地展露着自己的“身影”。换言之，万物万象是“实”，亦即道的化迹，“道”是万象的所以迹，亦即不具感觉性质的“虚”。道内在于所化生的万物中，是万物存在与活动的最高

〔1〕 牟宗三：《四因说，演讲录》，94—95页，台北，鹅湖出版社，1997。

〔2〕 《老子》第十四章。

依据。道与万物万象的相互关系是虚实相涵,体用不二,密合无间的构成有机的整全性,《老子》第一章说:“道可道,非常道;名可名,非常名。无名,天地之始。有名,万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其微二者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”“道可道”第一个“道”字指本体,第二个“道”字指可做概念界说的表述,意指能借概念认知来界说者不是第一序的本体,而是第二序的由本体所造生之事物。盖经验界中凡有事可指,有形可造者,皆可以概念界说,可以约定可资以指涉的名相。然而,万象流变,变易之形象无“常”。能为恒常不易者,系超越形质属性而无形象可指可造的“常道”。王弼在《老子微旨例略》中区分了“名号”与“称谓”的不同使用法。凡经验界的客观对象可名可道且可做名实之间对应符合之检验者,乃使用“名号”。形而上的“道”则只能予以超越经验路数的体证默会,非“定名”所能言,乃使用“称谓”,例如“道”、“玄”、“深”、“大”、“微”、“远”皆是对形上实体或本体的称谓词,然而言不尽意,无法穷尽本体的内涵。《庄子·则阳》篇说:“道,物之极,言默不足以载”,语言的意义系由“能指”(significant)指向“所指”(signifie)而构成。“道”指向“所指”之本体,是否充当“能指”的作用端视人能否体证“道”的实存蕴谓。《庄子·知北游》篇说:“夫体道者,天下之君子所系焉。”又说:“道不可闻,闻而非也;道不可见,见而非也;道不可言,言而非也。知形形之不形乎!道不当名”,由“道”与“言”的对比情境得知语言不足以承载道,《庄子·齐物论》说:“言者有言,其所言者特未定也。”人对“道”的体证之知也是有限的,不可能穷尽其深深不息的内涵。尽管如此,表述“道”的语言必须对有过体道密契经验者才有意义,而且其意义的深浅与体验“道”的深浅密切关联。就道化生万物而言,所生成之万物乃道之“小成”。若人只见万物,而不探索其所以生,则万物所资取的根源对此人而言,“道”是隐而不知的,这就是《庄子·齐物论》篇所说的“道”隐于小成,言隐于“荣华”。换言之,只执于语言名相之修辞,而未切身“体道”者,未能由“能指”体会出“所指”,则“能指”之言隐于修辞之“荣华”矣。总之,“道”超越经验世界的形

质属性,言默皆不足以载形而上的道。“无名,天地之始”意指天地之至始乃无形无事,无情无状的混沌状态,人在概念认知上所使用之名号与称谓皆派用不上。此际,天地尚未分化出来,天覆地载之功能尚无,王弼克就“道”这“混然不可得而知”^{〔1〕}的情状谓之“无名”。同时,他以“及其有形有名之时”诠释“有名,万物之母”意指万物已生成而可以“名”定称呼,“道”为万物之母之功已显。“母”除万物之始的来源涵义外,兼涵具化育完成之功,这是“母”所以别于“始”而得两者“异名”之因。换言之,由“道”之混沌未分至分化而成就万物的历程而言,在首则谓之“始”,在终成万物义上谓之“母”。王弼以“夫物之所以生,功之所以成,由生乎无形,由乎无名;无形无名者,万物之宗也”^{〔2〕}来解释《老子》“道可道,非常道;名可名,非常名”的形上学涵义。简言之,“始”指根源义,“母”指产生义。“故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼”“徼”指“道”运行万物,使万物向前的进程,亦即徼向性。王弼依据《老子》有生于无的宇宙生成论,更根源性地转进成“以无为本”的本体论。他认为“以无为本”的“无”系超越现象界相对性的“有”与“无”,系统摄一切的终极性存有的“至无”,亦即本体。“至无”涵容无限的特性而无形无名;同时,其周流运转的妙用无穷,可遍及万事万物,无处不在,亦无时不发用。因此,“常无”亦即观本体无形无名的体性,也表诠着本体的无限妙用。“常有,欲以观其徼”意指道作用于万物而自行开显诸般本真之性及规律。王弼基于体用不二的形上理论,认为我们不能孤悬或离开万物而说道或“无”的存在,“无”或“道”系内在于万物且借万物自生自化的作用来自我开显。王弼认为“无”和“有”的关系,亦即本体与现象的关系,即是“有”生于“无”,以“无”全“有”,借“有”显“无”的体用合一关系。“二者同出异名,同谓之玄”意指“无”与“有”是“道”的双重特性,“道”玄同“有”与“无”而成为有机的整体性。

〔1〕《老子微旨例略》。

〔2〕同上。

“道”不但有遍在万物的内在性和不受任何存有者之特性所局限的超越性,且有自身自足的纯粹性、单一性和恒常性,所谓“独立不改”〔1〕中的“独立”指自主不依他性,“不改”指恒然不变性。同时,“道”在生成万物上“周行不殆”(同前),“周行”指道的运行有客观的周期性的规律,“不殆”指道的运行及妙用永不止息,《老子》第六章说“谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门是谓天地根,绵绵若存,用之不勤”,意指由道体自发地显用性质。“玄牝”将“道”喻意为万物之母,“谷”喻意其虚而能应;“神”赞叹其圆应无执的奥妙;“不死”表述其运转的无穷性。“道”兼涵这般性能,生生不息,生成天地万物,故称之为“天地根”。依《老子》第二十五章对“道”本体性征之表述,“道”之称谓系因其为万物活动所共同遵循的形上理序;就其无所不在的运行而勉强名之曰“大”;就其动态的一往前行而曰“逝”;就其流逝之所向无远弗届而称谓“远”;“道”之流逝所向虽远,却是无往不复,称谓“远曰反”。《老子》第四十章“反者道之动”与《老子》第十六章“夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。复命曰常”,指谓“道”之运行所表征的“大”、“逝”、“远”、“反”终究是要复命回归至“道”的原初状态,所谓“归根曰静”。《老子》第十六章说“万物并作,吾以观复”,其深刻观察追踪万物所复之命为“归根曰静”。若再追究归根后的情状,则第十四章描述为“复归于无物”。尽管如此,“返”与“复”是“道”流行具周期性律则的形上原理。据陈康研究指出,“道”在形上学的范畴中,含具六项涵义:(一)万事万物的终极根源;(二)一切事物的储藏处;(三)一切事物的模式;(四)产生一切事物的动力因;(五)事物生长所以凭恃的原理;(六)道的运行系一返循历程。〔2〕

《庄子·大宗师》篇透过人与道的情境对此关系来精简地表述“道”,“宗”指“道”是万物的统宗,“师”指“道”为万物所效法。《大

〔1〕 《老子》第二十五章。

〔2〕 陈康 *What does Lou-Jsu mean by the Term "Tao"?*,收入《“清华”学报》,150—161页,新竹,“清华大学”,1964。

宗师》指“道”自身，为道论内容所记寄，该文从兼知“天之所为”、“人之所为”的真人切入。盖“有真人而后有真知”体证得真知之真人才足以论“道”，但是并不能化约为真人或真知，因为人有生死，道无生死。“道”既是万物所依靠的存有力量，亦是托付其中的场域，是万物的根源和所以能变化的原因。《大宗师》说：

夫道，有情有信，无为无形，可传而不可受，可得而不可见。自本自根，未有天地，自古以固存。神鬼神帝，生天生地。在太极之上而不为高，在六极之下而不为深。先天地生而不为久；长于上古而不为老。

“道”属存有本身，不以存有者或形器物的形状出现，故是无形的。道的无为属于存有学涵义的作为，亦即不着落于意识形态的生发万物且在其中运行。万物在“道”的运行中发生和活动，道在物物之间流行，相传不息，却无一物能占有道，故曰：“可传而不可受”。真人超越物理、人文及社会诸条件的限制而能体道、得道，却不能因此而见得道。换言之，我们不能将“道”视为存有者或形器物，亦即不能把“道”看做为亚里士多德所谓的“实体”(substance)。道的“自本自根”意谓道本身即是其所以存在的自足原因，不必诉诸己身之外的其他存有者资以为因果说明，道先天地而存在，意指道对任何存有者皆享有存在的优先性。“神鬼神帝”依章炳麟之研究，“神”与“生”同义，若然，则鬼神与上帝皆由“道”所生，同于《老子》“象帝之先”的说法。“在太极之上”、“长于上方”诸语意指“道”所在之时间和空间的无限性，《庄子·秋水》所谓“若四方之无穷，其无所畛域”，“道无始终”明示其意涵。《知北游》：“东郭子问庄子曰：‘所谓道，恶乎在？’庄子曰：‘无所不在。’”肯切地解说“道”可以遍在于“蝼蚁”、“稊稗”、“瓦甓”、“屎溺”而无分贵贱。此义同于《老子》“天地不仁以万物为刍狗”的一视同仁等。《庄子·齐物》篇旨在阐明“道通为一”的存有本真至理。内篇《德充符》：“自其同者视之，万物皆一也。”外篇《秋水》谓“万物一齐，孰短孰长”以及《天地》“万物一府，死生同状”皆有可相互诠释的通义。《庄子》的哲学旨

趣在“究天人之际，穷变化之源，阐化生之理，推道术之本。”^{〔1〕}若由本体论来解读《庄子》，该学派系从万物的现象中寻根探源，超越地观省出“道”乃天地之宗，万化之源，是内在于万物且有机地联系万物的超越统宗，“道”既是万物所以存在和依据的终极性根源。则既内在万物亦不局限于分殊化物类或个物的“道”，不但是万象对道的开显有不同差异相之来源，也是诸差异相中又具同一性的统合原理。

“道”既然有无限的内涵，则道的内涵及存在方式皆非名言概念所能界限，《齐物论》所谓“夫大道不称，大辩不言，大仁不仁，大廉不谦，大勇不忮”，此五者浑然圆通。“道”原是超乎概念名言之界定，本是超言绝虑而无是非之别，亦即无是非相的。世俗之人为争一“是”字，而予以名言界说而割裂了道的浑全性。若是非有待于世人偏执变化无常的特定现象来论断，则永无了结，庄子提出“天倪”说期能平息世俗之辩。《齐物论》：“何谓和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，则是之异乎不是也亦无辩。无限的道涵融一切，转化一切。”因此，“是”与“不是”、“然”与“不然”的对待在道的运化历程中皆可相互流转，皆可玄同于道的浑化中，事实上，“是”与“不是”、“然”与“不然”的对立元形式乃道在自身运转中所开显出来的具对待性及迭运性的“相”，从整体与部分不可分割的关系观之，“是”与“不是”、“然”与“不然”皆系整体性的“道”在自身流转中所呈现出来的两个部分。因此，“是”与“不是”、“然”与“不然”与“道”的关系是一体的两面，有着一而二，二而一的不可分裂关系。换言之，“彼”系出于与“此”对待而有的，“此”是出于与“彼”对待而有的。“彼”与“此”有结构性的两面性，在辩证性的存在与互动关系中，互为对方存在的条件。人若在道辩证性的动态历程中，基于特定时点而偏执于所具的此，则无视于一时之间所隐藏的彼，反之亦然。因此，“道”是涵融“彼”与“此”，“彼”与“此”在“道”的流转中，“此”开显则“彼”隐蔽，“彼”开显时则“此”隐蔽。相

〔1〕《庄子引得·序》，哈佛，燕京学社编纂。

互迭转且统合于“道”的浑化之中。

若由统合性的“道”之存有与活动观之，两者形成动态性的对比，《齐物论》点出“圣人和之以是非而体乎天钧，是之谓两行。”“两行”是“道”在运行中所造成的物化原理，两行原理在运作时均平“彼”与“此”，并行“是”与“非”。两行原理的核心理论为“道枢”，《齐物论》所谓：“枢始得其环中，以应无穷。是亦一无穷，非亦一无穷。故曰莫若以明。”吾人若能体悟出“道枢”的两行原理，才能像掌握住环子居中的关键处般地应付世事无穷的变化，破除因对待的偏执而起的是非相之争端，融通“彼”与“此”的对立只是道枢的两行相罢了，从而化解其间的矛盾与冲突，牟宗三针对《齐物论》所谓“道未始有封”及“大道不称”二命题曾做过一段精辟的诠释，他说：“凡事辩则必落入概念分解的领域。……‘道未始有封’，就是道之在其自己，未为概念所规限；‘大道不称’则是圣人主观修持所显的无相境界，即不以定然的言称谓此道，让道保持其浑整性。”^{〔1〕}庄子善于譬喻说理，他借“天籁”比喻浑全之道犹自身无风的无限状态，喻示最高原理系一自身不做有限展现，而有无限发展的可能性。“地籁”与“人籁”比喻纷纭扰攘的社会议论及由社会体制所建构的世俗价值观，夹杂个人的及群体共同的成见，本质上是有限定偏执相。“道”是无限的，不闭封在任何名言概念的界定中，也不封闭在任何人的主观好恶中。

第二节 儒家的本体论

《论语》载孔子川上之叹谓：“四时行焉，百物生焉，天何言哉！”《孟子》引《诗经》：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”可隐约推知，孔孟赋予“天”哲学的本体涵义。然而，孔子罕言天道，孟子“尽心知性则知天”系道德形上学进路，对一般性的本体论未

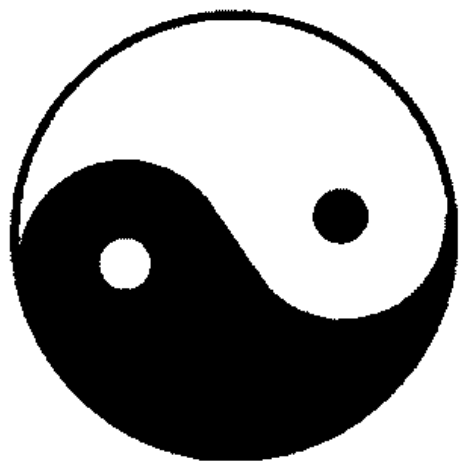
〔1〕 牟宗三讲述，陶国璋整构：《庄子齐物论义理演析》，162页，香港，中华书局，1998。

予正视。若问儒家典籍中最早有本体论涵义者为何？无疑地，当首推《周易》了，从研究发展史脉而言，《周易》之研究可分为《经》、《传》及易学三部分。《经》，指成于西周时代的原经，由六十四卦卦画、卦名及卦爻辞建构的文本；《传》，指陆续完成于战国中、晚时期，对原经进行后设研究而建构的十翼，亦即对文本的诠释，计有《彖传》上下、《象传》上下、《乾坤文言传》、《系辞上传》、《系辞下传》、《说卦传》、《杂卦传》及《序卦传》（有学者甚至认为成于西汉）；易学，指对由《经》和《传》所结合的《周易》由后世学者们基于不同的哲学立场，进行层层地诠释，而能建构出一套哲学理脉前后融贯的理论系统者，例如魏晋时代王弼所建立的玄理易学，宋、元、明、清时代的儒学所建构的理学易学，像程伊川的《易传》，张载的《易说》、《正蒙》等。《周易》虽原为卜筮之书，然而，其所以为问占筮吉凶，旨在为人指点迷津，期能使人趋吉避凶以安顿生命，当然是切用于人事的。《易传》及后世易学家在经解学的发展过程中所建构的《易》哲学，其核心问题在贯通天人生命的相依互动关系，满足人们对生命终极意义及人文化成天下的价值之关怀。《易》哲学的本体论从扣紧大化流衍的生命现象中来探索究极性的本体。《易》书中的每一卦皆表述着中华民族老祖先们对存在系列，不同类别领域的概念认知、价值取向及其实践途径的指示性原则。综观六十四卦表述的内容，统贯了形上原理、自然法则、德性原理、宗教信仰、人文精神、政治、经济、社会规范等诸般丰富内涵。因此，六十四卦堪谓为中华文化的百科全书，先圣先贤们生活经验与智慧的宝典。《易》哲学原理相较于其他典籍，最富高度的概括性。

《周易》的本体论揭示整体存在界中，存有者相互间含具着内在有机的联系性。涵摄阴阳的太极，乃是统摄人与天地万物之终极性的本根，亦即联系，统合一切的存有者之存有。太极自本自根，恒流转运化宇宙万物，整个世界呈现为生生相继、变化流行不已的恒动历程。万物皆在此历程中相生相摄，和谐并育，相辅相成，共存共融。同时，每一存在者也透过这一生生的历程，与他者互动互补而趋向于内在本真之性的开显和自我实现。扼要言之，

在易学机体的生态宇宙里,每一存有者皆非孤立静态的单位,而透过纵横交织的形上理网与他者血脉相连,休戚与共,协同共构出互为世界中的存有。

“太极”之“太”意指至高无上,“极”意指“尽头”,就词义而言,“太极”系统摄天地万物与人的终极性实有,其动态本体论之性征系展示于“一阴一阳之道”的作用方式上。因此,我们对《周易》本体论的探索,当扣紧太极所涵阴阳之内在结构、性质、功能、律动和目的性来解说。依《易》哲学史上所诠释及构作之太极图及学说,可概括为四说。那就是:(一)北宋周敦颐的《太极图说》;(二)宋人林至《易裨传》中的“空心圆太极图”;(三)明朝初年赵撝谦在《六书本义》中所出示的“阴阳鱼太极图”;(四)明朝中期来知德在其《周易集注》中所附的来氏圆图,其中饶富哲理者,当系《阴阳鱼太极图》。此图据赵氏附在图旁的解说,得知在他之前已有一曲折的传承过程,其原作者已难考证。今将赵氏所出示的图式及解说性文字载录如下:



阴阳鱼太极图

“天地自然之图”,伏羲时,龙马负而出于黄河,八卦所由以画者也。《易》曰:“河出图,圣人则之。”《书》曰:“河图在东序,是也。”此图世传蔡元定得于蜀之隐者,秘而不传,虽朱子亦莫之见。今得之陈伯敷氏,尝熟玩之,有太极函阴阳,阴阳函八卦之妙,实万世文字之本原,造化之枢机也。

太极图具表征“造化之枢机”的形上学意涵,我们在此一节先阐释“太极函阴阳”的本体论涵义。“阴阳函八卦之妙”则有待下一章“宇宙生成论”再述。从阴阳相涵构成浑全的太极整体而言,太极与阴阳在结构上系一而二,二而一的不可分裂关系。“一”指由阴阳相涵所统合的整体性或综合性的“一”。“二”指太极所兼具的两个不可分割之组成要素,亦即“阴”与“阳”。“二而一”意指阴阳是构成太极统体这两个不可或缺的要害,有机地结合成一“太极”浑全的统体。试观阴阳鱼太极图的构图,由阳的部分所形构的白

鱼及由阴的部分所形构的黑鱼,在面积的比例上均等。由构图的空间秩序观之,由阳的部分所形构的白鱼及由阴的部分所形构之黑鱼,彼此相错成对称性的一阴一阳。同时,黑白鱼在头尾相续相衔接中,形构成相反相成的整体图案。因此,我们从阴阳鱼太极图整幅构图形式观之,阴阳间呈现着对称平衡的关系,造就了太极本身均匀性、浑全性的特征。同理而言,阴阳间系一匀称、合理和谐的对待关系。我们再由阴阳“异质性”的作用和太极统合阴阳之“整体性”功能及内在目的性观之。阴阳的对待呈现出动态性的对比性,阳的性行特征为刚健、舒展、向上、前进、热力四射,阴的性行特征为柔顺、凝聚、向下、退后、寒冷。阴与阳之间既相互吸引亦相互制约,形成一动一静、一消一息、一翕一辟的互动推移之动态的和谐往来,促使万物生生而不息。阴阳在动态的对比中,相互开放,互动互补,交融互摄,在“生生”的共同目的性下,化生出多样化的绚丽世界。在阴阳的互动、同流共化中,太极的统合之理,渗透往来于阴阳之间,是制约与调和的原理和动力。太极统合性的至理使阴阳之间,阴阳与太极之间呈现出一体的不可分割性与有机的整体性。

太极与阴阳构成有机的整体性。所谓整体性或整全性,有两原理,其一是整体多于部分,其二为整体先于部分。就前者而言,部分的总和尚不足以构成整体性,部分与部分之间需要彼此相互联系,及相互作用和转化的秩序和完整的组织,因此部分与部分之间,诸部分与整体之间,有赖于特定的整体性因素。就后者而言,形成整体性的因素在于具备整体的秩序和统一性。部分以整体中的部分性而从属于整体,部分因整体性而有其自身的存在位置与作用功能。有机性,就消极的涵义而言,否定单纯的二分法,避免陷入二元论的困境,消解不同对象领域间,因本质界说的区别而造成孤立与隔阂,西方传统形式逻辑中的不矛盾律之逻辑思辨法,易将精神与物质,主体与客体,形上与形下,相互对峙,以致不自觉地沦于绝对孤立与停滞不前的形上学系统。有机性就正面涵义而言系一多相摄、物物相含、人我共融、物我交融、机体性的本体观,旨在融贯万有,使实有层、存在层、生命层、价值层之丰富性与充实性

相互交融互摄为一广大和谐之大生命。《易》哲学系讲部分与部分间,部分与整体间相互感通或感应的机体哲学,生生之理与生生之德将存在与价值融合为一,人性与终极义的天(存在根源)不二,天地与人和物在同根同源的一本基础上,相互感通相互联系。方东美对《周易·系辞传》“生生之谓易”的“生”字赋予五种诠释的义涵:育种成性、开物成务、创进不息、变化通机和绵延长存。在这五义的观照下,“生”乃系因缘和会,突现新貌;“死”的意义乃系机体休止,利他不朽。

在《易》哲学中,乾坤为第一形上原理,《易》之门户,《乾卦彖传》曰:“大哉乾元,万物资始。”、“乾道变化,各正性命,保合太和,乃利贞。”这是就万物禀性与天道之相贯通而言乾元为万物性命所从出的本体。乾道之运行所以能“保合太和”或如《中庸》所谓“致中和,天地位,万物育”,从乾卦《文言传》观之,系因“大哉乾元,刚健中正,纯粹精也”。乾元是纯粹的,刚健而中正的,万物所以资始的本体。就《易》哲学而言,本体结构除涵乾元刚健创作的原理外,还兼具万物得资以生成的实现原理,亦即坤元。《坤卦彖传》曰:“至哉坤元,万物资生,乃顺承天,坤厚载物,德合无疆”。明末王船山指出乾坤并建为元,亦即本体的内容构造是乾坤并立为元,乃一体之两面。就本体具无限的生生之德及生生之动能而言,乾坤翕辟往来无间,乾元刚健中正地生物不息,坤元含柔承顺于乾元之创生动能,厚德载物,滋养育成,方东美指出易经哲学蕴涵四大形上原理:^[1](一)性之理(即生之理或普遍生命原理),方东美重铸《易》书的精要语,诠释为:“生命包容万类,绵络大道;变通化裁,原始要终;敦仁存爱,继善成性;无方无体,亦刚亦柔;趣时显用,亦动亦静——盖生命本身尽涵万物一切存在,贯乎大道,一体相联。”^[2]乾坤性体系一活动创造之实体,发用显体于空间,奋乎时间。性体

[1] 方东美:《中国哲学之精神及其发展》,149—162页,台北,成均出版社,1984。

[2] 同上,149页。

本身,似静实动,在刚健创化不已中显现其动相,于柔绵持续的历程中呈现其静相。他以前述“生”之理的五涵义来称谓“性之理”。

(二)旁通之理,此理兼涵三义:就逻辑而言,指一套首尾一贯的演绎系统。其规则俱涵于六十四卦的排列组合中。就语义学而言指在一套语法系统中,一切有意义之词句,其语法结构规则与转换规则表示了卦与卦之间相错对当关系与互涵的密接关系。清代学者焦循所著《易学三书》颇能发挥乾坤《文言传》的旁通主旨,阐明易经旁通之理旨在化失道为当位以正其序。就形上学而言,易经哲学系一套动态万有论,亦系一套价值总论,从万有的整体圆融性及广大和谐性的观点,阐明贯穿宇宙与人生之“至善”观念的源流。就天道有好生之德而言,旁通之理亦肯定生命大化流行终臻于至善之境。

(三)化育原理,亦即万物资始和资生的乾坤健顺之理,亦即生生之理。

(四)创造生命即价值实现历程之理。《周易·系辞上传》第五章深刻表述此蕴义,所谓:“一阴一阳之谓道。继之者,善也;成之者,性也……显诸仁,藏诸用,鼓万物而不与圣人同忧。盛德大业,至矣哉!富有之谓大业,日新之谓盛德。生生之谓易,成象之谓乾。效法之谓坤,极数知来之谓占,通变之谓事,阴阳不测之谓神。”我们就本体衍生的天地万物来理解本体,则本体为一总赅遍摄万物万象的大生机,无处不在,无时不流动贯通地生生不已。综合这四项形上原理,再返观《易》:“天地之大德曰生”一命题之涵义乃指本体生物不已的化育乃一动态的往复历程。清代学者戴震(东原)著《原善》一文疏证易经哲学,兼及发挥孟子性善论,谓“生生者,化之原;生生而条理者,化之流。”且进而更深刻地诠释说:“言乎人物之生,则其善与天地继承而不隔者也。”就这一意义脉络来理解,《易》书所谓:“元者善之长也”、“原始要终以为质也”。元者指本体,“善之长”指纯然至善,亦即形上的善或元善,化裁万类而统贯旁通之。“原始”指推原万物无尽生命者所自来;“要终”指顺察万物生命之历程与终极趋向,皆有始有终地存乎乾坤本体流行化育的作用历程中。乾坤本体的健顺性征亦当下显示其生生大德的神妙不测于该历程中。

太极、阴阳、乾坤、动静……概念范畴构成《易》哲学中最根本的本体论或存有学原理。宋、元、明、清的儒学在其影响下,发展出体用、道理、理气等非常重要的本体论概念范畴。王弼(226—249)注《老子》第三十八章处说:“虽贵以无为用,不能舍无以为体也”,这是中国哲学史上首见以“体”、“用”二字分别来表述本体论者,法藏(643—712)初用“体用”复合词。^{〔1〕}华严继续以“体用”为论述体用、一多的概念架构。至北宋,理学家们如张载、邵康节等亦采用之,最著名者当推程颐(伊川,1033—1107)在所著《易传·序》所谓“体用一源,显微无间”一语。朱熹则是将“体用”发挥于本体论之论述的大功臣。他赋予“体用”的概念涵义多样而丰富,其中具本体意义有二。其一为有宇宙本体论涵义者,所谓:“理者天之体,命者理之用。”^{〔2〕}其二为人的本体论,如云:“仁是体,爱是用……爱自己仁出也。”^{〔3〕}此二方面皆涵具“体”乃是“用”之源,“用”是“体”在现象界的彰显。朱熹认为“体”与“用”相涵乃具不可分割的整全性,他说:“体与用虽是二字,本未尝相离。用即体之所以流行。”^{〔4〕}然而,在存有的层级上,“体”属形上层级,“用”属形下层级,二者有形上形下之辨别,却不相分离。他说:“至于形而上下,却有分别。须分得此是体,彼是用,方说得一源。分得此是象,彼是理,方说得上。”^{〔5〕}这是他借体用关系的厘清来开展了程伊川“体用一源,显微无间”的意念,“体”与“用”意味着本体与现象,恒常与变易之间的张力。

“道”与“理”皆是形而上的原理。朱熹分辨其中的二种区别,他说:“道是统名,理是细目”,^{〔6〕}认为“道”犹总纲,“理”则如细目,道可统摄诸理,理则不能包住道,就本体与现象的关系而言,形而

〔1〕《金师子章·勒十玄》,第七。

〔2〕《朱子语类》卷五。

〔3〕同上,卷二十。

〔4〕同上,卷四二。

〔5〕《朱子文集》,卷四八,《答吕子约》书。

〔6〕《朱子语类》,卷六。

上的道是万物的生发原理,道派生万物,且赋予万物不同的本性而成就森然万类。万物禀受天道所命赋的性分是万物所以为不同类别的本质,亦即各物之“性”。在“性即理”的形上原理下,“理”乃性理亦即物类之不同本性,由道所派生于万物的性理构成类与群,为物与物之间所以相同或相异的形上原理。因此,“理”为结构原理,统属于“道”的生发原理。此外,朱熹说:“道,训路,大概说人所共由之路,理,各有条理界瓣。”^{〔1〕}“理”是事物本体的所以然之理,“道”在运行时所依循和展现者即是所以然之理。道统贯旁通诸理而运行万物,不论天道或人道皆是形而上的原理,是先天的,是恒常不变的。“道”涵具变化之“理”,“理”因此而为形而上的,至于变化的轨迹则为形而下的,“道”与“理”为存在与变化的超越所以然或所以迹之原因。

朱熹透过体用的范畴来解释万物的构成源于理气的结合,理为气之本,气为理之用,所谓:“理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。”^{〔2〕}朱熹把太极解释为“只是天地万物之理”,^{〔3〕}又说:“太极只是个极好至善的道理,人人有一太极,物物有一太极。周子所谓太极,是天地人物万善至好的表德。”^{〔4〕}“理”不但是万物共同的超越所以然,亦即形上的共理,亦是人文世界价值的形上原理,“气”系构成万物具体存在的形质因素,亦即物类万殊及物物间所以有个别差异之故,理与气的关系在本体与现象的体用关系架构上,朱熹认为“理”优位于“气”,理与气不离不杂,物物一太极,统天地万物一太极,所谓:“统体是一太极,然又一物各具一太极。”^{〔5〕}他以禅宗“月印万川”的譬喻予以类比的解释成“理一分殊”。他以普遍的统一性释形上的“一”,以气化万

〔1〕《朱子语类》,卷六。

〔2〕《朱文公文集》,卷五八,《答黄道夫》。

〔3〕《朱子语类》,卷一。

〔4〕同上,卷九四。

〔5〕同上。

殊释万物的“分殊”。“理一”相对于“分殊”是“该摄洞贯”现象界的“品节万殊”，系本体论的涵义。他说：“自太极至万物化生，只是一个道理包括，非是先有此而后有彼。但总是一个大源，由体而达用，从微而至著耳。”在他的形上学体系中，以太极生生之理为体，以阴阳五行之气化万物为用。

第三节 中国佛学的本体论

“缘起性空”是印度原始佛教的核心理论，佛典中常说“诸法因缘生”原始佛教《杂阿含经》名之为“因缘法”。“法”就狭义而言指轨持，法则；就广义而言举凡世间的一切，不论大的、小的、有形或无形的、真实或虚妄的、事物或道理皆可谓之法。“缘起”的“缘”意指依借或由借于他者，亦即泛指条件与原因之意；“起”指生起，或使之存在义，但是不是创生义，“创生”指被创生者之由本体所生起和支撑。“缘起”的界定义，按《杂阿含经》二九八经说：“此有则彼有，此生则彼生；此无故彼无，此灭故彼灭。”“佛说：这里有两根束芦，互相依倚才能直立。”宇宙万有无独立自主的存有者，当相对的关系条件具备时，乃有生起而存在，当相互关系变异时，则既有的存在趋于衰坏和消灭。“缘起”之“起”乃指横向的前后因果关系，非纵贯的创生关系，亦即非由上而下之源生的、从属的因果关系。因此，“诸法因缘生”者意谓宇宙万法之生起及存在，皆系凭借因缘而有。换言之，一切事物的生起，皆有其生起的因素和条件，佛典中常以五谷的生起为例证；以五谷的种子为因，以播种者及阳光、雨露、土壤为缘。若有“因”而无“缘”或有“缘”而无“因”皆不足使五谷生起及存在，因此，《大乘入楞伽经》二曰：“一切法因缘生。”“三法印”也是在缘起的基础理论上展开的，三法印的“印”意指印证、鉴定，三法印的论题是“诸行无常”、“诸法无我”、“诸受皆苦”，前两者表述本体论。“诸行无常”的“行”指迁流变化，诸行无常意谓世间一切法，亦即由因缘和合生起的有为法，生灭迁流，刹那不住，谓为“无常”。质言之，由因缘所生法，无实体，无自性，不能常

住。同理可推“诸法无我”系因为宇宙万法均为因缘和合的产物，其间无恒常不变的绝对的存在，那就是说有情及万法皆无自性、实体。“诸法无我”概括“人无我”和“法无我”。“因缘法”及“三法印”就本体而言可名为“空”(śūNya 或 śūNyatā)，这是“空宗”所以得名的由来。《中论》云：“众因缘生法，我说即是空”，由种种条件和原因所结合成的事物，其体性为毕竟空。扼要言之，“缘起”的当体是“空”，“空”的内容为“缘起”的假有。所谓“空”之涵义指万法皆出于依因待缘，没有独立而恒不易的自性。然而就“缘起”的万物万象而言，有其存在、有其现象、有其形相，因此，所缘起的万物万象“非无”而是“有”；但是万法之“有”无本体、无自性，故非真有而谓为“非有”。因此“缘起性空”的“空”有特定涵义，非常识中什么都没有的意思，而是“非有非无”的双遣概念，以资表述万法(万物万象)有形相而无本体的真相。同时，从“缘起”及“诸行”的立场观之，“空”的状态是刹那变的动态，因为事物之存在皆在时空的统合场中，于时间的流变历程上，于空间的某点上，与其他存在事物发生因缘关系而生起其存在，然而却是刹那生刹那变，无永恒相。因此，“空”既非对象语言，亦非实体字，“空”是本体论的用法，资以为解释诸法(万物万象)存在的终极性实相。

基于佛学宗派的不同，在中国佛学史上缘起说至少可分化为五说。其中又可分成虚说的缘起理论一种，实说的缘起理论四种。后者留待下一章绍述，此处先陈述虚说的缘起理论“八不缘起”说。这是中观学的核心理论，其立基点在于对自性的否定，从而延伸至对缘起的看法。此说的特色在于突出缘起的基本性格是无自性的。“八不缘起”说肯定了缘起的现象，但是强调缘起是无自性的缘起，此说既否定了自性立场下的生起，则立足于“无自性”的坚定立场，进展了八种与缘起有关意蕴。所谓“八不”就是“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”、“不去”。^{〔1〕} 八不的论述方式乃鉴于一般人在常识的层面视生、灭、常、断、一、异、来、

〔1〕 法藏《华严一乘教义分齐章》，卷四，《大正藏》，四五，507 c。

去是现象界中共有的规律。因此，“八不”基于对自性的生灭之否定，从而对生、灭、常、断、一、异、来、去做出八种否定。事实上，此说并不否定一般人在常识层面上对生起现象所视八种共同规律，它只是否定这八种现象是由自性所生起，因为本体是无自性的、空的。我们有鉴于此说未正面地解释缘起，而将之谓为虚说的缘起理论。

印度佛教东传中国后，经过中国本土化的改造转化而产生一些具有中国佛教特色的本体论理论。其中较多的受到魏晋玄学所赋予的道家本体论特色，较明显的，有如支谶译的《道行般若经》第十四品和支谦改译的《大明度经》第十四品的品名，均将“真如品”定名为“本无品”。盖佛教表述本体概念范畴，通常使用“如”、“真如”。支谶、支谦等人显然受道家本体论“无”为“有”之本的影响，以“本无”来译“真如”。支谦还进一步提出“道亦空虚”的本体论，将佛教的菩萨与道家的“至人”相通。在支谶、支谦等人的心目中，佛教的真如本体与道家的道本体无异，皆为空虚、虚无。客观言之，佛教的真如性空与道家至虚的“道”只是表面上的相似，佛教的真如性空论断事物的本质是无自性的空无，道家的“道”是万物存在和活动的究极实在，是形而上的实体，并不是像佛教所说的空无自性。唐代的牛头法融禅师所提“虚空为道本”论，谓虚空是“道”的本体内涵，离开一切限量与分别，是自然如如的本体，称为“道本”。法融禅师显然深受魏晋玄学，特别是王弼贵无论的影响，“虚空为道本”论堪谓为佛教般若学与中国道家本体论不同思想的形式性调和，在思维架构上，庄子的道本体论影响了中国佛教对山川草木鸟兽的看法，形成了与印度佛教不同的佛性理论。

东晋的竺道生(355—434)提倡“顿悟成佛”说，一方面主张人人皆有佛性，打破印度佛教对成佛对象的资历限制。另一方面，其顿悟本心固有佛性的论调打破了印度佛教对成佛所设的种种难关，鼓舞了中国的苍生大众成佛的希望与愿意努力的动力。其众生皆有佛性说固然受孟子人人皆生具礼义礼智之性，有为者皆可成尧舜的形式意涵之潜在影响，然而，也难排除其未受庄子的“道”无所

不在的可能影响。隋代吉藏在《大乘玄论·佛性义》卷四五进一步地说草木也有佛性。唐代湛然主张无情有佛性之说,将瓦石及山河大地也赋予佛性,谓:“万法是真如,由不变故;真如是万法,由随缘故。子信无情无佛性者,岂非万法无真如耶?”^{〔1〕}唐代的禅宗学者如牛头法融、南阳慧忠等人皆阐扬无情有佛性说,他们的理据“道无所不遍”论,不难看出受到庄子道本体遍在思想之影响。由此可见,印度佛教在中国本土化的过程中透过道家“道”为宇宙万物这一本论的中介,使佛教的本体论有了中国文化所能接受,涵融的新义。盖中国文化心灵,大体而言,是珍惜生命,热爱美好的生活的,特别是东晋时代,中国本土的佛教学者大多针对般若学的核心概念“性空论”进行不同方式和内涵的理解和诠释,形成般若学多样化的六家七宗,表征着中国佛学本体论步入综合创新及有独自特色,是佛学中国化的新标志,却也牵带出佛教当返本溯源的思想要求。六家七宗指本无论的道安宗本无说及竺法琛、竺法汰宗本无异;即色论的支道林宗即色说;识含论的于法开宗识含说;幻化论道壹宗幻化说;心无论的支愍度、竺法蕴、道恒等人宗心无说以及缘会论的道邃宗缘会说,六家七宗中较具影响力者是本无,即色和心无三家,其间又以本无派最具影响力,道安是本无宗的主要代表者,史载道安曾撰有《本无论》,可惜已佚,今仍可散见《悬济传》的片面论述,本无论谓“无”在“万化之前”,相当于真如本体,“空”是“众形之始”,如是,肯定本体在现象之前,把“本无”与“末有”对举,构成真俗之别,道安以道家“无”的本体论来理解般若学“空”的本体论,亦即“因缘所生法,我说即是空”。如前所述,本无论与般若学本空论思维方式和内容是矛盾的。东晋僧肇在《不空真论》一文中对道安本无论予以批评,僧肇可以肯定本无宗以“非有”为无的说法,但以“非无”为“无”是谬论,僧肇认为“非无”是有,但无自性而为假有。否定真有及真无是对的,但是否认假有、假无则为谬论。僧肇持般若中观的立场,指出万物的真相是“非有非真

〔1〕《大正藏》,卷四六,《金刚经》。

有，非无非真无”。换言之，僧肇主张要兼顾“非有”与“非无”，不可执著于其中一边而形成有见于此而无见于彼的“偏见”。因此，吾人当有见于两边，但不要著于偏见，而应持不偏不倚的中观立场。本无宗强调“无”而忽视“有”（假有），偏执于“宅心本无”，这是“好无之谈”不合于“非有非无”的中道实相。僧肇在《不真空论》中评曰：“心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。”僧肇吸收了印度龙树“中观”不执于二边，而以世界无永恒不变的本体或自性界说“非有”，克就缘起的现象是“有”而界说“非无”。要言之，他以“无常”义言“空”和“非有”，盖万事万物乃是缘起的无常之相，缘散则灭，“空”系针对所缘起的现象世界“不真”而言。凡缘起者“不真”，故其本质或自性为“空”，这是《不真空论》的本体论要旨，总而言之，“空”是“法”之性，不可离“法”言“空”之义。吾人对空理的体证是不能离开因缘法的，任何因缘法，其当体是无自性的，也就是空理空性。一言以蔽之，诸行无常，万法皆空。

第四节 小结

中国哲学形上学最突出的特质在于将天、人、万物相互联系，通幽明、上下、内外、人我、物我、构成变常不二，本体现象相继，道器相涵，天人一本的机体观。因此，中国哲学对本体论的探索兼涵宇宙论及价值论。要言之，中国哲人采一多相摄的动态历程、生态观来论述本体论。道家本体论的特征在于“道”生发万物，而万物又复归于道，构成双重的辩证历程。就人有限的认识能力而言，“道”蕴藏着深不可测的无限形上属性，不可执特定之属性界定之，就此义而言“至无”或“本无”。就虚实关系而言，万物万象是“实”，系道的化迹，“道”是万象的所以迹，亦即不具感觉性质的“虚”。道与万物万象的相互关系是虚实相涵、体用不二、密合无间的构成玄同有无的机体。“道”化生万物且赋予其所以能活动的内在动力及规律，称为“德”（或本性）。王弼认为人对“道”的理解只能采超越经验路数的体证默会，用“道”、“玄”、“深”、“大”、“微”、“远”等称谓

语表述。尽管如此,王弼仍认为人不足曲尽道的全部内涵,言也不足以尽“意”。庄子也认为人对“道”的体证之知不可能穷尽其深深不息的内涵,表述“道”的语言必须对有过体道密契经验者才有意义。否则的话,表述者只执于语言名相之修辞,未足以由“能指”体会出“所指”,则“能指”之言隐于修辞之“荣华”矣。庄子认为“道”原不具分别相,一切万象中所显示具差异性、对待性的分别相乃系由“道”在自身运转中所开显出来的对待性及迭运性的“相”。换言之,相对待的“彼”与“此”具结构性的两面性,在动态的对比历程中,互为对方存在的条件。庄子在《齐物论》中以“道枢”的两行原理,破除因对峙的偏执而生的是非相,而以“道未始有封”及“大道不称”二原理来融通“彼”与“此”的对立,视之为道枢的两仁相。

儒家统摄天人及万物的本体论首见于《周易》。该书的本体论针对大化流行的生命现象来溯源究极性的本体——涵摄阴阳的太极。蕴涵在太极中的阴与阳呈现着对称平衡的关系,且呈现着一阴一阳的动态对比。阴与阳既相互吸引亦相互制约,形成一动一静、一消一息、一翕一辟的和谐往来,促使万物生生而不息,太极与阴阳构成机体的宇宙观、机体性具两特征,整体多于部分,多出了部分之间相联系的秩序、组织、互动律及有机的统一性。另一特征是整体先于部分,部分以整体中的部分性而从属于整体,部分因整体性而有其自身的存在位置与作用功能。《周易》默证乾坤生物不已的化育系一动态的往复历程,赋予乾坤的生生之理为一尊生彰有的价值取向本体论,所谓:“天地之大德曰生”,宋、元、明、清的理学根据太极、阴阳、乾坤、动静……概念范畴所构成的本体论,再进展出各家各派多样化的本体宇宙论,例如张载一元性的气化宇宙观、朱熹理一分殊的形上学、王夫之道气相涵、乾坤并建的周易本体论等等。

中国佛学的本体论源自印度原始佛教的核心理论“缘起性空”。其主要涵义在解说由因缘所生法(现象),无恒常不变的自性,不能常住。“三法印”基于“一切法因缘生”的要素而衍生出“诸行无常”、“诸法无我”、“诸受皆苦”等三命题,由是佛家的本体论乃

空理空性论,所谓“空”之涵义指万法皆出于依因待缘,没有独立而恒不易的自性。换言之,“缘起”的当体是“空”,“空”的内容为“缘起”的假有。在中国佛学史上,缘起说至少可分成五种,其中最值得注意者是作为中观学的核心理论“八不缘起”说。此说立足于“无自性”而衍生“不生”、“不灭”、“不常”、“不断”、“不一”、“不异”、“不来”、“不去”等“八不”说,因此说未正面地解释缘起,故谓之为虚说的缘起论。佛家的空性不同于道家的本无论,盖道家的“道”是万物存在和活动的究极实在,是形上的实体,尽管如此,东晋的格义佛学,例如六家七宗仍混同了佛学的“空”与玄学的“无”。直到僧肇持般若中观的立场予以辨正,指出万有的真相是“非有非真有,非无非真无”。扼要言之,缘起性空乃真空而假有,“空”是“法”之性,不可离“法”而言“空”义,这是其《不真空论》的本体论谛义。

自我评量

1. 本体论是一门什么样的学问?与宇宙论如何区别?两者在中国哲学中有何特殊关系?
2. 道体的形上特征为何?“道”是否可以定义?
3. 试述王弼所诠释的体用不二之道家形上学。
4. 庄子“道枢”的两行原理之要旨为何?
5. 《周易》太极涵阴阳的本体论主要涵义是什么?
6. 简述方东美所诠释之《周易》的四大形上原理。
7. 朱熹体用架构下的理气论之主要涵义为何?
8. 佛学“缘起性空”的基本主张是什么?
9. 道家的“道”与佛家的“空”是否相同?理由是什么?

第三章 中国宇宙论和宇宙生成论

“宇宙”一词，源自战国时代，《庄子·齐物论》云：“旁日月，挟宇宙”。《知北游》曰：“若是者，外不观乎宇宙，内不知乎太初”。《庚桑楚》对“宇”与“宙”分别解释为：“有实而无乎处者宇也，有长而无本剝者宙也。”郭象注云：“宇者有四方上下而四方上下未有穷处。宙者有古今之长而古今之长无极。”战国时代著作《尸子》曾说过：“天地四方曰宇，往古来今曰宙。”西汉的《淮南子·齐俗训》首先明确地赋予哲学涵义，谓：“往古来今谓之宙，四方上下谓之宇，道在其间，而莫知其所。”综观这些语脉可推知“宇宙”指在时空统合场中，一切具体的存在者，亦即客观世界及其所涵天地万物之总称。扼要言之，宇宙论主要论述宇宙创化的原理原则而不涉及宇宙实质发生的过程，例如：《老子》、《庄子》、《易》。宇宙生成论系研究天地万物构成之原质及其生成变化之动态势能、发展历程的一种学问，例如：中国阴阳五行说。本章拟由《老子》、《庄子》、《易传》；气化宇宙观；中国佛学的宇宙生成论来绍述这一课题。

第一节 《老子》、《庄子》及《易传》宇宙论

《老子》与《庄子》的宇宙发生论系从“道”与天地万物的关系来论述。《老子》第六十二章说：“道者，万物之奥。”意谓“道”作为混沌的存有，蕴涵生发万物的可能性而无所不容的。《老子》书中所谓“朴”、“玄”、“恍惚”等等，皆针对这种原始混沌的形上属性之形容。“道”是万物所由以生成的不可穷尽的源头，“恍惚”描述其不可被限定的特性。“德”字的概念是被用来展现“道”的生成力，亦即“道”的实现原理。《老子》第五十一章云：“道生之，德畜之，物形之，是以万物莫不尊道而贵德。”“德”是“道”在生成万物历程中的分化、分殊结果，据魏晋时代王弼的诠释“德”与“道”相通，“德”与“道”的关系是由之与乃得之的关系。换言之，“德”者得也，指个别的具体事物由“道”所分受而禀得之，且成为自身本性之个别化的具体存在者。此个别性的存在者所禀具之本性与活动性向和规律即是“德”。“德”与“道”之区别系全体与个体之差异，在形上属性而言乃同质而异层，因此，“德”是分殊化万物与“道”有纵贯之内在联系的中介。“德”是“道”内在于万物的方式，也是因此而与万物有直接关系的原因。万物因顺“德”亦即内本性，皆可相融相即于“道”的涵融中。《老子》第四十二章陈述了“道”生成万物的程序，所谓：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”意谓“道”在化生万物的程序上，首先产生混沌的“气”，再自行分化为有性质差异的“阴”、“阳”两种气。阴阳二气相激相荡相协调，于是产生和气，再由阴阳和合状态的和气化生成万物的存在与活动。因此，就宇宙发生及万物生成而言，“德”系个物或存有者分受“道”而有的情性及内在活动力。“德”与“道”相互依存构成不可分割的体用关系。“道”之为“体”覆载万物，“德”之为“用”充塞于天地万物，“德”中随着“道”之存在变化而跟着存在与变化。若缺了“道”则不会有“德”的功能。同样的，若缺了“德”，则“道”少了展现其力量和运行规律的凭借，如

是,则“物”无从生发。“道”是本体论的概念范畴,“德”是宇宙论的概念范畴。

“道”内在于宇宙万物,全面地运行,且循客观独立的规律来运载万物,所谓“独立不改,周行而不殆”^{〔1〕}。道在生成万物的活动中由始成终,且活动到周期性的顶点时,返转回向于始源处,所谓“反者,道之动”,“反”通“返”,兼指返回及发展到反面的意思。就返回向而言,《老子》第十六章说:“万物并作,吾以观复,夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命,复命曰常。”“根”、“静”指“道”,繁然万有在道的运行下由无至有,再由有返归无。出于“道”又再回归于“道”的往返历程称为“复命”,这是道透过万物之运行所显示出来的恒常不变之规律。再就“反”的发展至反面意思而言,循环反复亦是万物变化往来的常道。《老子》第二章说:“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”道家以“正反合”的辩证方式来理解万物生成变化的历程与规律,正与反两面俱呈的论述,不只表示事物发展的接续性,亦是在辩证性的双肯定中获致对事物综合性的更高的理解。庄子以“道”为着眼点而有诸多类似的妙喻,纵使采怀疑论的表述法,却不陷入自我论断之窠臼,或心物二分的二元论。《吕氏春秋》说:“阴阳变,一上一下,合而成章,一极则复返,莫不咸当。”^{〔2〕}老子既讲转化之相反面的“反”,又讲回归至始原的“复”,“反”与“复”构成事物之间既对来亦相互往来,相互转换的循环律。老子与前章所述的庄子(《齐物论》)一样持对待往来的合一关系说。那就是说有与无、难与易、长与短、高与下等相对待之,皆相依而有,此依彼而立,彼待此而存。在王弼的诠释中强调了对待的两种自然律,即相反与相成,庄子(《齐物论》)的“物化”观念则强调对待之相齐,亦即在对待之交参与互转中,彼转为此,此转为彼,在这一意义的脉络下,彼可认为即是此,

〔1〕《老子》第二十五章。

〔2〕《大乐》篇。

此即是彼,不必有人为的相对之“知”与“言”将之分化而对立。庄子基于此理而举庄周梦蝶之喻示,指出不论庄周或蝶,两者之间既有所别,也有所通。所谓“道通为一”、“通天下一气耳”,意谓我们若能超越感官之知的分别与执著,则可在更高的形上视点下,知庄周与蝶或我与物皆同为“道”之不同赋形,皆立根于“道”的本真,故能同于大通。

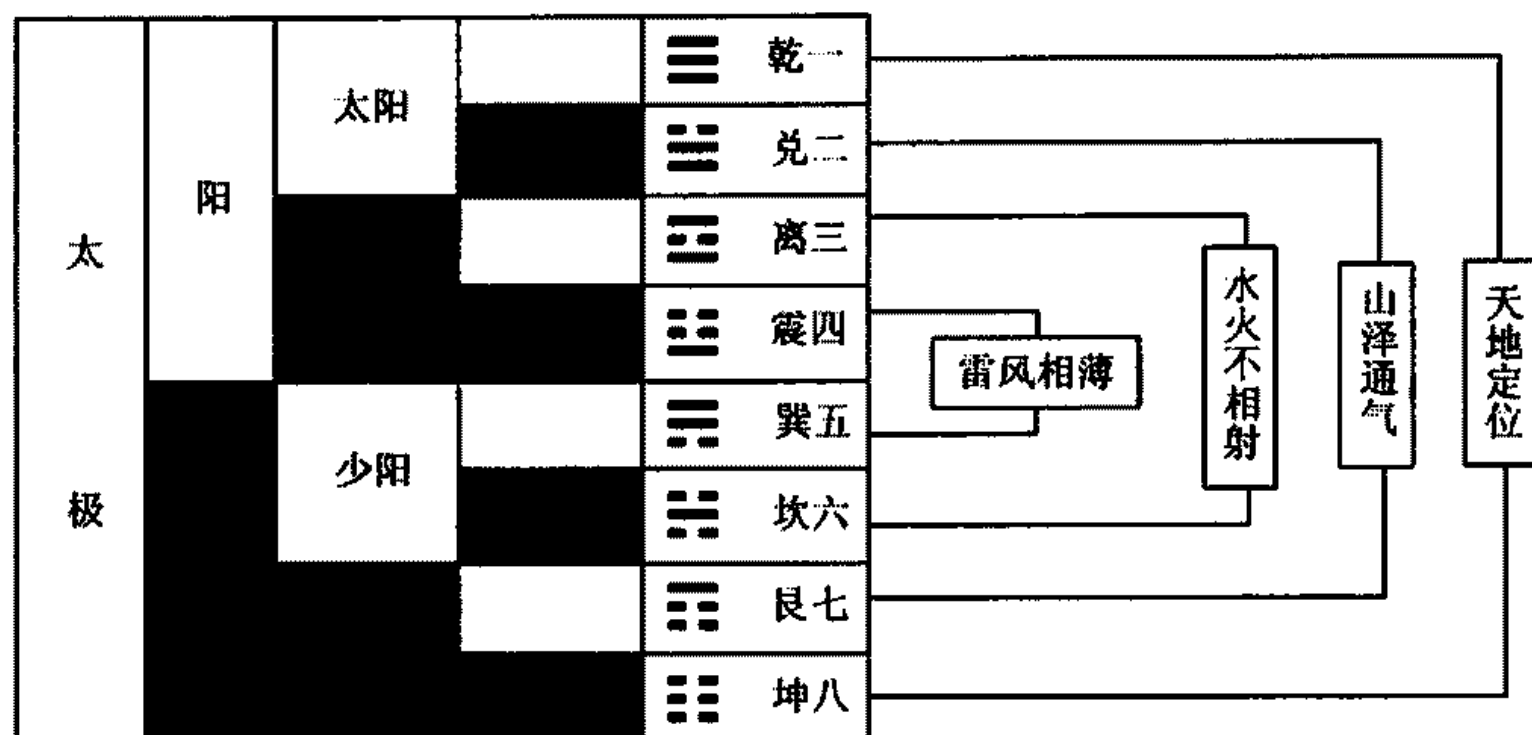
庄子对“道”如何生发万物,亦即西方哲学中有关宇宙生发(cosmogogenesis)的问题,采用老子的论述架构而突出了“气”的介质,老子未交代“道”是如何来的,庄子则做了“自本自根”的解释。《庄子》外篇多处言气化的宇宙观,《至乐》篇云:“杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生。”《知北游》曰:“通天下一气耳,故圣人贵一。”文中未明言究竟是何者变而有“气”,万物皆由一气的聚散而生成变化,这是古代最早的气一元论。《则阳》篇解释了形、气、道三者的意义,所谓:“天地者,形之大者也;阴阳者,气之大者也。”阴阳是“气”所分别出来的两种不同属性,“天地”是气所生成有形物之大者,“道”条理、规范“气”之秩序,是“气”的上属概念,气充塞天地之间,是道据以生成万物的介质。“天地”是一切现象(万物)出现、存在及活动之场域,“道”生发万物,内在万物之中,且系物所资以活动的无穷动力之根源。《天地》篇说:“夫道,覆载万物者也,洋洋乎大哉!”道对万物有普遍的包容力。庄子承老子道与德的宇宙生成论架构,创出“理”与“性”来阐明老子“道”在万物层面中的内在性,亦即由“道”散殊为万物之德的分殊化之多样性。换言之,由“一气”分化为阴阳,阴阳二气交聚而生万物,《则阳》篇所谓“万物殊理”。“殊理”亦即老子所谓万物分受于“道”而成为万物本性之“德”。《庄子·养生主》及《天运》两篇,首度以天理来指谓“殊理”。《知北游》还分别以“万物有成理”及“万物之理”来表述。《庄子》内七篇的“德”字与“性”字同义,《外》、《杂》等篇则常把“性”字与“德”字对举。徐复观认为:“若勉强说性与德的分别,则在人与物的身上内在化的道,稍微靠近抽象的方面来说时,便是

德；贴近具体的“形”的方面来说时，便是性。”^{〔1〕}“性”指形体化的个体本性，《庄子·庚桑楚》说：“性者生之质也”，《天地》篇说：“物成生理，谓之形，形体保神，各有仪则，谓之性。”个别化的形体是“德”具体表现的通道，“德”所借之表现出来的精神作用，其有仪有则处就是“性”。换言之，庄子的“性”当指在宇宙生成历程中个体所以为个体本质的个体性。“道”是一切个体性之差异的终极统合，《齐物论》所谓：“其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成无毁，复通为一。”

《周易·系辞上传》第五章说：“生生之谓易”，《系辞下传》第一章谓：“天地之大德曰生。”这二命题涵具丰富的形上学意蕴，启发了后代许多易学家的哲思。东汉荀爽谓：“阴阳相易，转相生也。”唐代孔颖达说：“易者变化之总名，改换之殊称自天地开辟，阴阳运化，寒暑迭来，日月更出，孚萌庶类，亭毒群品，新新不停，生生相继，莫非资变化之力，换代之功。”宋代杨万里诠释为：“易者何物也？生生无息之理也。”当代新儒家的熊十力指出，“生生”一词系对生命本体“静而健动”之形上德性与德用之描述语。“生生”系本体之“化”源德性，无量德性。他在《读经示要》、《乾坤衍》、《原儒》中对生生多方阐释，扼要言之，他以本体之变动“不居”，亦即扣紧本体真几之“不息”与“流行”状述“生生”，且断言生生即新新，与孔颖达之诠释可前后相互呼应。《易》书有段话被后世易学家发展成宇宙生成论的架构，那就是《周易·系辞上传》第十一章所谓：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”北宋邵康节按文画出一横向的方图。今依朱熹《周易本易》所附于书前的邵子九图中的“伏羲八卦次序图”。摘录于下：

八卦表征自然世界的构成及其相互作用的功能，提出一套自然哲学。《说卦传》对八卦中两两对待且相互感通的互动作用，以“八卦相错”表示，兹分别予以一一对举图文来诠释：

〔1〕 徐复观：《中国人性论史》，373页，台北，台湾“商务印书馆”，1978。



《说卦传》第三章对八卦间相错关系之说明

(一) 乾(天)☰坤(地)☷“天地定位”: 天与地非相隔绝的孤体, 而是相呼应、相补充的架构出覆载万物的场域, 乾坤两卦各对称的爻位间, 呈现一阴一阳的排列方式。

(二) 艮(山)☶兑(泽)☱“山泽通气”: 山与泽彼此对待造成阳气与阴气的对流往来, 两卦各对称的爻位间呈现出一阴一阳的排列方式。

(三) 坎(水)☵离(火)☲“水火不相射”: 借水与火不相克灭的否证方式, 隐指水火有相济相成的功能, 两卦间各对称的爻位呈现一阴一阳的排列方式。

(四) 震(雷)☳巽(风)☴“雷风相薄”: “薄”指彼此的距离极为亲近, 几乎没有间隔, 雷风之间相依互通, 两卦间各对称的爻位呈现一阴一阳的排列方式。

再参照阴阳鱼太极图, 不但表征着阴阳共体, 也意味着一阴一阳处于相互吸引, 无时或已之互动历程, 恒发用生生之德而妙运万物生生化化于不息。若取六十四卦中的第三十一卦^{〔1〕}咸卦的内外卦之结合方式即《说卦传》所谓之“山泽通气”为范例, 《咸卦彖传》曰: “咸, 感也。柔上而刚下, 二气感应以相与……天地感而万物化生, 圣人感人心而天下和平。观其所感, 而天地万之情可见矣。”

〔1〕《易》, 下篇首卦。

“咸”义为交感，阴阳在互动交感中对应感通天地交感，万物得以化生。此理也显现在人文世界，为政者若能以真诚的心灵与百姓交流感通才有政通人和、天下和平的可能。因此，一阴一阳间的互动推移、交感应合、相辅相成是整体宇宙与人世间得以生生而不息、和谐感通、共存共荣的形上总原理。《周易·系辞上传》第五章所云，“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性。”统摄着自然与人文而成为机体宇宙观中变化通几，旁通统贯，生生不息的根本原理。《易》书机体的宇宙观与《老子》、《庄子》和邹衍的阴阳五行说在中国哲学发展史中进行了多样化的结合，构作出许多精彩丰富的本体宇宙论。例如：北宋周濂溪的《太极图说》即是一令人深刻的宇宙生成论，其构成要素即是儒家《周易》，道家老庄与阴阳五行学说的合流成果。

第二节 气化的宇宙发生学

“气”概念的由来久远，甲骨文、金文中“气”字雏形已出现。“气”概念有长期的发展，累积成很丰富的概念，就宇宙生成的元素而言，可说是一种最细微而有流动力的物质，以“气”解说宇宙之形构，即以最细微最流动的元质为生成一切存有者或器物之根本。许慎的《说文解字》云：“气之形与云同。但析言之，则山川出初者为气，升于天者为云，合观之，则气乃云之散蔓，云乃气之浓敛。”可见气之概念源自云而发展于宇宙生成论的类比思想，借以解释构成万物之元质及生成变化的力量，庄子以气的聚散解释万物的生成，且总结具生成变化能力的“气”乃通天下之“一气”耳，创立气化宇宙论的雏形。被视为战国中晚期黄老之学理论基础的《管子》四篇^{〔1〕}中提出气说来解说万有生成和变化的本源，所谓“气，物之精，此则为生，下生五谷，上为列星，流于天地之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人……”又曰：“精也者，气之者精也。气，道乃生。”文中

〔1〕《心术》篇上下、《内业》篇、《白心》篇。

的“精气”指极为精灵细微的气，“鬼神”表述精气流动的不可测知或妙不可言，精气无所不在地弥漫在宇宙中。文中也将老子的道诠释为精气，观四篇对精气所描述的特征，吸收了《老子》所赋予“道”之超言绝象，无为而无所不为，物极必反、道与德之关系等特性。此外《鹖冠子·泰录》篇有云：“故天地成于元气，万物乘于天地。”另外，汉初著作《淮南子·天文训》论宇宙生成云：“太始生虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠。”虽然《鹖冠子》之成书有战国时代或西汉时代之争议，可以肯定的是“元气”一词，屡见于汉代著作中，例如，董仲舒《春秋繁露·王道》篇谓：“《春秋》何贵乎元而言之？元者始也，言本正也，道王道也。王者人之始也，王正则元气和顺，风两时，景星见。”汉代纬书中亦有“元气”说；《汉书·律历志》云：“太极元气，函三为一。”元气指天地未分之前混沌未分之气，系宇宙万物生成的元基或元素。

不论是“气”、“精气”、“元气”皆将阳与阴解释为由气所分化成两种具对比性差异的气，是气化宇宙论的核心概念。气化宇宙论之酝酿成有成熟内容及可观的理论规模者当系汉代，宋元明清的新儒学或简称为宋明理学皆受其影响而有不同的发展和理论特色。气化宇宙论是由战国中晚期至整个汉代所流行的黄老道家之特色。此一思潮依托黄帝之学，兼综法家刑名及儒家礼教，转化《老子》思想以入于政事、社会教化与个人养生之实务，可说是《庄子·天下》篇所谓“道术”，亦即将纯理论发展至行为实践与政务操作层面的术用之学，在宇宙生成论上不论是汉代的儒家或道家皆深受黄老之学的影响，而同具贯通天道与人道，治身与治事，政治与教化，养形与养神的气化宇宙论之基调。我们可分别选取代表汉代儒学的《易纬·乾凿度》和代表汉代道家之《老子指归》这两种专著来陈述其气化的宇宙论。

汉代纬书非一人一时之作，旨在解释五经，属西汉后期的作品。易纬《乾凿度》的内容曾被东汉《白虎通义》一书所引用，其思想与象数易密切相关。《汉书·艺文志》谓象数易包括天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、刑法六家。易纬《乾凿度》迄今仍保留数十页的

文字，兹载录论宇宙生成最精要的一段话如下：

夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初；有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰浑沦，浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，寻之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也。乃复变而为一。一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。乾、坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。

这段文字亦被《列子·天瑞》引用，所不同处，《乾凿度》归本于《易》书而言“三画而成乾”、“六画而成卦”。《天瑞》篇则谓“冲和气者为人，故天地含精，万物化生。”吸收黄老之学而归本于老庄道家。《乾凿度》对气化的生成历程有细致而翔实的论述，将宇宙生化之步骤区分为未见气的“太易”，气之始的“太初”，形之始的“太始”，质之始的“太素”等四阶段，皆立于乾坤之上位。“太易”未见气，则属纯粹形而上的性质。“太”字指形而上至高的存有，《易传》有“太和”、“太极”之说，战国中期陆续有“太初”、“太始”、“太虚”的讲法。汉代前期“太已”或“太一”之名流行，可说是受老子“道生一”的影响，“一”非指数字，而系指形上的究极实在，亦即至高的统摄者。至于太初、太始与太素，此三者尚未至于“物”，亦即尚未成为形器化个体或存在者，因此，仍处于“气、形、质具而未离，故曰浑沦”，换言之，此三者不是能凭感官经验认知的对象，仍是形而上的存有层级。此三者是生成现象界“气”、“形”、“质”之始原，乃形上的“气”、“形”、“质”之元。此三者由形而上的状态顺着一气之形变而向着现象界陆续变现。依《乾凿度》的思路，“太素”之名克就“质之始”而言，“浑沦”之名是就“气、形、质具未离”而言，亦即整全性的“一”，一变而为七指少阳，进而变为老阳九，少阳与老阳皆属乾的形上特征。“乾坤相并俱生”依易经哲学乾主坤从，一显一隐，无乾不成坤，有坤必有乾。“物有始有壮有究”，就乾而言，由一变而为

七,再变变为九,九是老阳之数再变则为少阴之数的八,再变则为老阴之数的六,少阴老阴俱属坤之形上特征。《乾凿度》的形上思想体系,不难看出是以易经哲学为架构而吸纳融合了道家思想,建构出“成一之变”与“一中之变”的宇宙生成理论。东汉的经学大师郑玄注《易传·系辞上传》:“是故《易》有太极,是生两仪”处说:“极中之道,淳和未分之气也”,意指“太极”为气的本源,而气初生时混合不分,不见个体化的形体。他以同理来注《易·乾凿度》,主张气以“和合”为贵,阴阳相合得中和之气以养育万物,所谓:“天地气合,而化生五物”^{〔1〕}乾阳代表天,坤阴代表地。

西汉的严遵(字君平,蜀邵人)著《老子指归》共十三卷,其宇宙论的总纲表述于《上德不德》篇说:“天地所由,物类所以,道为之元,德为之始,神明为宗、太和为祖。”他对“道”与“德”的关系,在《德一》篇说:“一者,道之子,神明之母,太和之宗,天地之祖;于神为无,于道为有,于神为大,于道为小。”“德”是由“道”化生历程上所得而有的,位阶却高于神明、太和。依老子有生于无的理论,“德”相对于“道”之“无”而为道所生之“有”,相对于“神”而言为“无”。“一”约当《老子》书中的“德”,依《老子》:“道生一,一生二,二生三,三生万物”的宇宙生成图式,“二”指“神明”,“三”指“太和”。“道”、“一”、“神明”、“太和”构成衍化的第一阶段,其运化具无心、无意、无为的虚无特征,第二阶段则关涉及太和生成有形的天地,天地又生成有形的万物,天地万物的形质来自气的运化。严遵承顺汉代阴阳五行的宇宙观,谓:“夫天地之道,一阴一阳分为四时,离为五行,流为万物。……阳气主德,阴气主刑。”^{〔2〕}太和乃浑然一气,气以下的宇宙生成历程为“有”的阶段,严遵吸收《易》书中“太和”及“一阴一阳之谓道”的形上原理,把一阴一阳之相互转化及推移之规律运用于诠释万物与“道”的相涵融关系。天地万物由太和之气分化成现象界的存有者后,人物各具不同之禀赋,在自发

〔1〕《纬书集成》、《易·乾坤凿度》,1661页,上海,上海古籍出版社,1994。

〔2〕《老子指归》卷十二。

性的本性活动中,实现自身自自然然的职分。综观严遵宇宙发生论的第一和第二阶段,天地万物追溯其所由来的根源是同根同源的,《老子指归》卷八《不出户》篇说:“天地人物,皆同元始,共一宗祖。六合之内,宇宙之表,连属一体。气化分离,纵横上下,剖而为二,判而为五。”因此,天地之间相互联系成一同根性的机体宇宙。同时,道、德、神明、太和之生物乃自自然然的“不生而物自生,不为也而物自成”,^{〔1〕}这是颇应老子无为本义下的诠释。

汉代儒家与道家皆以气化宇宙观为主流思想,其中有纳战国晚期邹衍的阴阳五行说为成素,值得我们注意。邹衍观察阴阳消息而臆造五德转移之史论,旨在警惕不能尚德的淫侈之君。其著作虽已佚失,“终始五德之运”的理论内容,可得见于后人的诠释,高诱注《淮南子·齐俗训》引邹子云:“五德之次,从所不胜:故虞土,夏木,殷金,周火。”该说原系以历史发展的相克循环论来解释朝代兴替有一宿命性的轮替法则。其中却隐含了宇宙论的根芽资助后来学者与其他学说相结合而得以发展。五行说的宇宙论向度有四:其一,为金、木、水、火、土为构成形质世界的五种元质。其二,宇宙运行的规律为火克金,金克木,木克土,土克水,水克火。其三,五行为人类提供了对宇宙元素与运行规律的认知模式。其四,五行的互动轮转秩序,相连相续地构成一形式化的系统相。徐复观指出:“邹衍生前死后,其说系不断地在发展传播。《吕氏春秋·十二纪》,正是直承其发展而加以组织化,具体化的。”^{〔2〕}《吕氏春秋》是成书于秦代的集体创作,对应一年有十二个月的《十二纪》为该书的骨干。《十二纪》细腻地观察天地间生命的各种现象,及其与人生世道间的荣衰关系,总结出时政与时令的互动律则,每一纪的第一篇,上涉及天文,中涉及人事,下涉及物候,各纪皆讲求适应四季变化的生产、政治、祭祀之内容,其理论结构系立基于阴阳家之理论架构而扩展深化出来的。阴阳家的宇宙观是以“阴阳”、

〔1〕《老子指归》卷七。

〔2〕徐复观:《增订两汉思想史》,卷二,8页。

“四时”、“五行”为基本理论架构。以《吕氏春秋》为例，汉代的宇宙观可说是继承秦代的《吕氏春秋》将先秦的阴阳五行说吸纳重铸为一有机的大整体，其核心是以天人关系为基础。

汉代气化宇宙论有一突出的特色就是感应说。其中又可分为机体的自然感应说及神秘的天人感应说，西汉董仲舒的感应说兼具此两层涵义，其《春秋繁露·天地阴阳》篇云：“天地，万物之祖，万物非天不生，独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参然后生。”《五行相生》篇提出总纲式的气化宇宙观，谓：“天地之气，合而为一，分为阴阳，判为四时，列为五行。”人与天地万物皆由元气及其所分化的阴阳，五行所生就，人的生命结构与机能和天的结构与机能相符合，《阴阳义》言之甚详，谓天的形体与性情，“与人相副，以类合之，天人一也。”此说近承《吕氏春秋》、《淮南子》气贯通天人的基本论调，远绍《周易》的机体感通论，《乾文言》：“同声相应，同气相求。”此外，《庄子渔父》亦有言：“同类相从，同声相应，固天之理也。”机体感通论的旨要在于视人为小宇宙对应天地万物之大宇宙，彼此血脉相连，休戚与共，从而推导出天地万物之理，皆以在构成元质、结构形式、功能与目的相类似者相互翕动。此外，董仲舒天人感应的神秘灾异思想也是由易经转化而成。《周易·系辞上传》第一章云：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”坤卦《文言传》说：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”董仲舒既言“天地一也，天与人同类”，天透过阳气表现生生之仁德，透过阴气表现冷静的义理之裁断。则禀阴阳气性的人也有礼义之性。基于同类相感的作用原理，人应净化心灵，积善累德多行礼义之事，冀求感应天道以趋吉避凶。《易传》有言：“吉凶者，贞胜者也。”天道的法则是“正”必胜“邪”，且福善罚恶，这也是《周易·系辞下传》第一章所谓：“吉凶悔咎者，生乎动者也”的旨意，在天人感应原理下，出乎人几微的一举一动，皆受到天人之间与人与人之间，同类相感应作用的影响，而获致吉凶悔咎的果报结果，董仲舒的灾异说得见于二则论述。其一，《春秋繁露·必仁且智》云：“天地之物，有不常之变者，谓之异，小者谓之灾，灾常先至，而异乃随之。灾者，天之谴也，异

者,天之威也。……凡灾异之本,尽生于国家之失。”这是其借灾异以见天意说,他的灾异说主要的对象是针对系天下百姓苦乐于一身的当权之君主,目的在促使为政者应自省,自问是否为政失仁失义(智)。灾异之中介角色为宇宙的感应理论,见于《春秋繁露·同类相动》所言:“天有阴阳,人亦有阴阳,天地之阴气起,而人之阴气应之而起,人之阴气起,天地之阴气亦宜应之而起,其道一也。”质言之,天人感应的中介是气,人的善德所累积的质量将影响“气”而感应天地,天也透过“气”的变化而将其所感应的喜怒传达于人而有所谓吉凶的报应。

在宋明理学的气化宇宙论方面大略可分为三种理论类型:一为北宋张载,明清之际王夫之的气本一元论为代表;二为宋代程伊川、朱熹的理气论(已在前章述及);三则为明代王廷相与清代戴震自然主义气本论为代表。张载(字子原,号横渠,1020—1077)的气化宇宙论之核心命题为“太虚即气”及“一故神,两故化”。张载在《太和》篇说:“太虚无形,气之本体,其聚其散,变化之客形尔。”“气之聚散于太虚,犹冰凝释于水,知太虚即气,则无无。”他的气化论系以生生不息的实有取向对治道家的贵无论及佛家的本空论,太虚是“气”的本体。气的凝聚促使万物生成,气的散离则万物消解而归于太虚。就宇宙生成变化而言,系基于气之聚散的运行原理。气化运行的历程及规律称为“道”,太和所以能有对万物生成变化之道,系涵具气分化了一阴一阳两种具动态对比的“气”,在细缊交合的动态作用中生成万物的存在与变化。《太和》篇所谓:“太和所谓道,中涵浮沉升降,动静相感之性”、“太虚者,气之体。气有阴阳屈伸相感无穷。”“太和”是太虚的本然状态,太和涵阴阳之气以屈伸、浮沉、升降、动静的相感是一无穷的活动,也是万物得以生成变化不息的形上原理。至于太虚与所涵阴阳二种具差异且互补性的气之关系,《正蒙·参两》篇说:“一物两体,气也。一故神,两故化,此天之所以参也。”

“天”指生化万物的本体,与“太虚”、“太和”异名同实。太和与所涵阴阳两气间的关系,《太和》篇进一步地解释为“感而后有通,

不有两则无一”、“两不立则一不可见，一不可见则两之用息。”“一物两体”指阴阳为构成太和的两个成素，太和调剂阴阳有不可测知的玄妙，故赞颂为“神”，阴阳是相涵相界定的对立元，彼此在“太和”的主持分剂下和谐感通，一往一来、一升一降、一动一静、一屈一伸的相感无穷，以此互动互补的方式共同推动万物的生生不息。太和或太虚与阴阳皆为万物不可或缺的实现原理，故《参两》篇说：“一物两体，气也。一故神，两故化，此天之所以参也。”“两”指阴阳两气，阴阳以相感通为用，其往来所呈现的虚实、动静、聚散或清浊等皆相互涵摄为一整体性的连续存在和活动，所谓：“其究一而已。”《正蒙·神化篇》总括的解释为“神，天德；化，天道。德，其体；道，其用。一于气而已。”似乎意味着“神”是气的形上本性，亦即形上体性，“化”指气化的运行历程，因而是发用。如是，“神”与“化”乃气化的本体宇宙论之“体”和“用”两面向，就神或太虚与气的关系而言，究竟是融贯形上形下为一元或形上形下可辨而不可离呢？这已至概念解析的限度了，属存有其奥秘处。

对这一问题，当代学者牟宗三与唐君毅各持不同的理由和看法，牟宗三扣紧张载“太虚即气”或“虚空即气”的关键字“即”据以析辨其精微的蕴义，他说：“此‘即’字是圆融之‘即’，‘通一无二’之‘即’，非等同之‘即’，亦非谓词之‘即’，显然神体不等同于气。”^{〔1〕}他把涉及“太虚”与“气”之关系字“即”解释为“不离”。气之性当指气之体性，亦即普遍的、超越的体性，气实然的质性之凝聚或结聚是现象的性，属形而下的质料。气之性是本体义的性，形而上的性，张载以“虚而神”规定此清通而不可象者乃超越地固有，不是现象的固有，牟宗三断言张载的“神”不是气之质性，所谓：“说‘气化’乃只就化之实，化之事而言耳。”^{〔2〕}至于形而上的本体义，他认为“言天地之性只能植根于道，不能植根于气也。”^{〔3〕}在存有的层级

〔1〕 牟宗三：《心体与性体（一）》，459页，台北，正中书局，1969。

〔2〕 同上，474页。

〔3〕 同上，491页。

上,气化的质性是形而下的,规定气化的超越所以然之“虚而神”为形而上的。因此,他判读“太虚即气”为:“此‘即’字是圆融之‘即’,‘通一无二’之‘即’;非等同之‘即’,亦非谓词之‘即’。显然神体不等同于气。”^{〔1〕}。我们若检视文本,《太和》篇谓:“太虚为清,清则无碍,无碍故神;反清为浊,浊则碍,碍则形。凡气清则通,昏则雍,清极则神。”可推知,气含清浊二种,气非纯粹的、单一的。据此,牟宗三视“气”为形而下属性,清气只是对太虚神体之清通一引路的中介,经验征验者,而经验所征验的主体究竟不是太虚神体自身。因此,牟宗三视“神”于存有论之位阶优先于“气”,只有“虚而神”的虚体或神体才是“实现原理”,亦即使存有者得以有存有之理的诠释,仍有其根据处。

唐君毅不同牟宗三般地将“气”只判为形下义,他对张载的气论赋予更高的意义,谓:“吾人应高看此气,而视之如孟子之浩然之气之类,以更视其义同于一形上之真实存在。”^{〔2〕}他把“太虚即气”的“即”字,诠释为等同义,乃是谓词意义的即,指出张载“天之神德之见于其虚明,其所依之‘实’即此气也。”^{〔3〕}换言之,他将张载的“气”赋予形上之真实存在(metaphysical reality)的涵义。其与众不同处,在于他将《大心》篇视为张载《正蒙》一书之枢纽地位。有鉴于《大心》篇所言:“大其心,则能体天下之物,物有未体,则心为有处。世人心,止于闻见狭。圣人尽性,不以闻见梏其心;其视天下,无一物非我。孟子谓尽心则知性知天,以此。天心无外,故有外之心,不足以合天心。”唐君毅针对与物无对立分化的超越之本心,将张载之“神化”、“乾知”、“性命”、“性”、“心”、“明”等用语皆划归“今所谓精神意义之名言概念”。^{〔4〕}他所谓之“精神”意指《大心》篇之能体天下之物的形上本心,亦即绝对精神,同时,他认为

〔1〕 牟宗三:《心体与性体(一)》,459页,台北,正中书局,1969。

〔2〕 唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,97页,台北,台湾学生书局,1984。

〔3〕 同上。

〔4〕 同上,90页。

《正蒙》书中的《动物》篇及《参两》篇最足表现出张载的宇宙论涵义,他深刻地诠解说:“物之时与秩序,依于物象而有;而物象又依气之息散,即气之流行而有。则物乃第二义以下之存在概念。唯此气之流行为第一义之存在概念。”^{〔1〕}天地间依时间的历程而呈现其形象与秩序之事物,根底上系虚而神的气在流行,可说是“流行的存在”,亦即一气之伸与屈或聚与散。他扣紧《太和》篇所云:“太虚不能无气,气不能不聚为万物,万物不能不散为太虚,循是出入,是皆不得已而然也。”推证出“自是谓一切天地万物,皆气之所成,凡充实于太虚者,亦只是气。”他特别重视张载可资佐证太虚是气的另一表述法,《太和》篇所谓“两不立则一不可见,一不可见则两之用息。两体者,虚实也,动静也,聚散也,清浊也,其究一而已。感而后有通,不有两则一。”这是对“一故神,两故化”的形上原理中,以一阴一阳之往来所丛生之虚实、动静、聚散、清浊的对立之现象乃统摄一阴一阳的太虚之气的屈伸往来作用之阐释。若是,则神为体、化为用乃太虚整全之气的体用,与前章《易》哲学中的太极涵阴阳之义相契合。“两”指太极所涵阴阳及其相互作用中所呈显之一体而两面的动相,“一”指统摄其中,主持分剂其中的统合者,亦即虚而神的太虚或太和,“一”与“二”及机体性的气化宇宙观之全体与其所涵之不可分割的二成素。唐君毅对比周濂溪与张载的宇宙论模式,分辨出周濂溪采取“由上而下”,亦即由一本散为万殊的纵贯向度,张载所采取的切入方式是在“万殊间,亦彼此能依其气之清通而互体,以使万物相保合,为一大和”之“横摄的向度”,^{〔2〕}由这一分辨亦可理解牟宗三系以周濂溪式的纵贯向度来解读张载,若依《太和》篇:“太虚无形,气之本体;其聚其散,变化之客形尔”的语脉观之,“气之本体”非纵贯向度的表述,而是横摄向度的解说,所谓“本体”在此句的意义结构和脉络下解读,当指气的本真状

〔1〕 唐君毅:《中国哲学原论·原教篇》,87—88页,台北,台湾学生书局,1984。

〔2〕 同上,328页。

态,太虚就是“气”之理解亦当可成立。学者陈俊民、张岱年等人乃采此义。例如张岱年说:“宋明哲学中所谓本体,常以指一物之本然,少有指宇宙之本根者。如张横渠云:‘太虚无形,气之本体。’……所谓本体亦即本然,原来之意。”^{〔1〕}若唐君毅、张岱年、陈俊民等人的讲法可证立的话,张载的气化宇宙论当为十足的气本论了。

宋明理学家在宇宙生成的论述架构上主要宗周濂溪的《太极图说》:“无极而太极,太极动而生阳,动极而静,静而生阴。静极复动,一动一静,互为其根,分阴分阳,二仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土。五气顺布,四时行焉。五行,一阴阳也。阴阳,一太极也;五行之生也,各一其性,无极之真,二五之精,妙合而凝,乾道成男,坤道成女,二气交感,化生万物,万物生生,而变化无穷焉,惟人也,得其秀而最灵。”明清初的王夫之亦以之为推演其宇宙论的蓝本之一。他学宗横渠将阴阳解释为“气”的二种属性,太极是阴阳之混合者,所谓:“无极而太极,阴阳之本体,絪縕相得和同而化,充塞于两间,此所谓太极也。张子谓之太和,中也,和也,诚也,则就人之德以言之,其实一也。圆不失方,交相成以任其摩荡,静以摄动,无不浹焉。故曰:易有太极。言易之为书备有此理也。两仪,太极中所具足阴阳也,仪者,自有其恒度,自戒其规范,秩然表见之谓。”^{〔2〕}太极是具足阴阳的浑然一气,充盈于天地之间,所涵具的阴阳有相互盈虚往来之隐现,有幽明而无生灭。乾坤并建为元体,一卦有显现之爻位六及一阴一阳相错下的隐晦之六爻位,共十二爻位。盖孤阴不生,独阳不长,阴阳虽各有不同的气属性,却有分剂之理甚密,主持之理甚定,合同之理甚和,因而并育而不相悖害,此之谓“太和”,亦即太极理气之妙用。换言之,身为阴阳混合者的太极是理气一源的,气之条绪节文乃理之可见者。理气浑全为一整体,道器相须不相离,体用圆融合一,他诠释张载的“太和”概念时认为太和是本然之体,所涵之性,有乾阳之健与坤阴之顺,

〔1〕 张岱年:《中国哲学大纲》,7页,北京,中国社会科学出版社,1982。

〔2〕 王夫之:《周易内传》,卷五,31—33页。

阴阳与太极两端而一致，是成素与整体之二而一及一而二的有机关系。

王夫之两端而一致的宇宙论可由阴阳及对比的两端，因动态的辩证而转化成浑融的一体（太极或太和）来理解。这是两端而一致的动态辩证关系，源于张载《正蒙·乾称》篇：“天性，乾坤阴阳也。二端故有感，本一故能合。天地生万物，所受虽不同，皆无须臾之不感，所谓性即天道也。”王夫之针对阴阳这两端之气的辩证性互动，克就生化是气的本质，由“虚”而“实”，再由“实”返“虚”的过程，来解释“气”生化万物的过程，提出二端气的宇宙生成观，谓：“宇宙者，积而成乎久大者也。二气絪縕，知能不舍，故成乎久大，二气絪縕而健顺章，诚也。”〔1〕“二气絪縕”指阴阳二端气涵一健一顺之德能，在相互制约，推动的相反相成之互动互补活动中，化生出繁赜皆备之繁富世界，营造出万物和谐共流之机体世界，其中内蕴一两端而一致的宇宙生成变化原理。这一原理可说是阴阳二端之气在动态的对比中，辩证地转化成太和之气。实则阴阳两端之气与太和之气相涵相摄于宇宙的对待调和律中，因王夫之由“反者有不反者存”；“万物睽而其事类也”；“以和顺斥截然分析而必相对待”；“对待往来而和顺于一”四方面来诠释。〔2〕涵理气的太极与一阴一阳的关系是一体化为二用，二用之间互为体用的两端一致论，王夫之谓：“乾以阴为体而起用，坤以阳为用而成体。”〔3〕阴阳是气所呈显的二种端性，虽有虚实、动静、聚散、清浊之别，其究竟乃同一实在，彼此非窒碍难通。阴阳在相需为用的互动中，聚于此者则有散于彼者，有散于此者则有聚于彼者。阴阳与太极是合两端而以一为枢纽。用王夫之自己的话来说：“天下之万变，而要归于两端，两端生于一致。”〔4〕就言论的立场而言，两端一致是一言说架构

〔1〕《思问录·内篇》。

〔2〕见曾春海：《阐船山易学之宇宙论》，收入于所著《儒家哲学论集》一书。

〔3〕《周易内传》，卷五。

〔4〕同上。

的方便法门,二端点是不同诠释角度。此两端可透过动态的辩证过程来互动或对话,借以关联起来而最后结合为一体,谓之“一致”。经辩证的转化所成之统体是两端经过相互渗融、涵摄、相即为同属于机体中的更高层级系统的一体。就言诠而言,两端而一致是“辩证的综合”(dialectical synthesis);就宇宙论而言,是张载“一故神,两故化”的形上原理之再确认。“一故神”的太极乃居关键性的统合原理,亦即张载、王夫之所谓“太和”之至高形上原理。王夫之的气本论,借用唐君毅所使用的名词,不但有纵贯的向度,也兼涵横摄的向度。大陆学者郭齐勇曾将王夫之两端一致的宇宙论原理分类整理,言主客关系者有:己一物、能一所、心一事、心一理、天一人。言认识活动者有:名一实、分一合、别一统、同一异、一一多。涉史论者:必一偶、理一势、因一革、逆一顺。涉政论者:治一乱、经一权、礼一刑、法一教、义一利等范畴。^{〔1〕}

王夫之的气本论处处依于理来论述,刘宗周、黄宗羲这对师生的气本论则贴着道德本心来表述。明清时代的罗钦顺(1465—1547)、王廷相(1472—1544)、吴廷翰(1490—1559)、顾炎武、戴震、焦循等人则趋于自然气本论的基调。明代朱学学者罗钦顺主张说:“天之道莫非自然,人之道皆是当然。凡其所当然者,皆其自然之不可违者也。……顺之则吉,违之则凶。”^{〔2〕}所谓“自然”指因果法则本身的必然性、客观性,清代的戴震也指出:“实体实事,罔非自然,而归于必然,天地、人物、事为之理得矣。”^{〔3〕}意指在形器世界的个体或经验的存在,其存在与活动皆有所发生的实然性法则。换言之,宇宙间一切现象界的实体,包括人性实体的血气、心气之作用原因,运行规律,皆自自然然地浑然流行。在大自然混沌生机中有自行兴发开展的自然元气,在其自然流行的轨迹中蕴涵着必

〔1〕 见郭齐勇:《尚书引义中关于认识主体和辩证逻辑的思想》,收入萧蓬父编:《王夫之辩证法思想引论》。

〔2〕 《困知记》,卷上,75页。

〔3〕 《戴震集·孟子字义疏正》,卷十三。

然的自然法则,有待人透过知识理性去发现、探索、理解和遵循。罗钦顺依朱熹之意将太极解释为“理”,“理”由实然之气的转折往来之主使。扼要言之,“气”为终极实体,主要特征为“自然之机”和“不宰之宰”。顾炎武的气本论较粗略单薄而不受学者们注意,顾炎武宗张载“太极不能无气”的论旨而宣称“盈天地间者气也”、“非器则道无所寓”^{〔1〕},可惜未展开其所可能的宇宙论蕴义,戴震继承中、晚明的罗钦顺、王廷相、吴廷翰及明清之初顾炎武的路数。他说:“天地之气化,流行不已,生生不息,然而生于陆者,入水而死;生于水者,离水而死;生于南者,习于温而不耐寒;生于北者,习于寒而不耐温;此资之以为养者,彼受之以害生。‘天地之大德曰生’,物之不以生而以杀者,岂天地之失德哉!”^{〔2〕}《易》书的生生之德为一至上的形上原理,体现在经验世界中,则一切生命的发生有其原因,其维系与发展有其必要的自然条件,此皆有待人在参赞大地化育时发挥知识理性来探索、尊重和配合客观化的自然法则,亦即事实科学所研究的实然性之真或事实真理。在制作以人文化成天下的礼文时,当理解和配合客观的自然法则,他说:“礼者,天地之条理也。言乎条理之极,非知天不足以尽天下之理,或裁其过,或勉其不及,俾知天地之中而已矣。”^{〔3〕}人所要契合的自然法则,亦即气化流行的天时与地利所以然之理,戴震顺《易》与《荀子》天生人成,以生生之德的价值取向来融贯自然与人文,强调人的道德实践及礼仪规范的建制是要将道德原则与自然法则兼顾并筹,予以辩证的统合。他说:“自人道溯之天道,自人之德性溯之天德,则气化流行,生生不息,仁也。由其生生,有自然之条理,观于条理之秩然有序,可以知礼矣;观于条理之截然不可乱,可以知义矣。在天为气化之生生动能,在人为其生生之心,是乃仁之为德也;在天为

〔1〕《原抄本顾亭林日知录》,卷一《游魂为变》、《形而下者谓之器》。

〔2〕《孟子字义疏正》,卷中《性》。

〔3〕同上,卷下《仁义礼智》。

气化推行之条理,在人为其心知之通乎条理而不紊,是乃智之为德也。”^{〔1〕}生生之德既有人先验的道值意向依据,也有天地化育的实然事实之根据。基于气性存在的事实,戴震对人自然情欲生命层之需求应予以正视而提供合于消费理性的满足,使人生而有世俗幸福之追求的合理性及正当性。综观持气本论者多确信真、善、美的人文价值,蕴藏在具生机的混沌元气中。方东美对中国哲学气本论下的自然主义基调点出其与西方自然主义对比下的特征。他说:“中西自然主义彼此之间显有一差异;后者恒标榜价值中立;而中国哲人则于宇宙观及人性观上无不系以价值以为枢纽。”^{〔2〕}

第三节 中国佛学的宇宙论

印度佛教典籍中的“世界”一词,在概念涵义上和中国古典文献中的“宇宙”大致是同义,皆指时空统合场中所含的一切。据《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷四云:“世为迁流,界为方位,动今当知东、南、西、北、东南、西南、东北、西北、上、下为界,过去、未来、现在为世。”所谓“世”指不断迁流的时间,“界”指各种方位的空间。此外,印度佛教典籍中与“世界”同义的字尚有“世间”,通常分为“有情世间”意指人类社会等,以及意指山河大地等“器世间”两领域。然而,“世界”一词在佛教里随着信念观念的发展,其内涵亦有所演变和扩展。小乘佛教将有情众生的天、人、阿修罗、畜生、饿鬼和地狱“六道”所居的世间称为世界。大乘佛教则进一步地把阿罗汉、菩萨和佛所居的国土,也称为世界,如西方极乐世界、众生所居世界之外的诸佛之净土世界,有别于此岸世界的彼岸世界,超越相对世界之绝对世界。“世界”的概念特质在于指谓空间的无限广大及时间的无始无终。前章所提及的缘起论是佛

〔1〕《孟子字义疏正》,卷下《仁义礼智》。

〔2〕方东美:《中国哲学之精神及其发展》(上),18页,台北,成均出版社,1984。

教资以解释宇宙万事万物得以生成的基本原理,其要旨在说明宇宙间的纷纭万象皆由各种原因或条件的聚合而生成且形成因缘之网,无任何一个孤立独存之现象。

中国佛学继承印度佛的缘起论,用来解释宇宙与人生,其中曾注入中国本土哲学肯认现实世界中“道”与“人性”的真实。例如《大乘起信论》持真如缘起论,谓超越的真常心与经验界的生灭心相和合,强调世界万物是真心亦即能现起一切法的宇宙心之显现。华严宗、天台宗、禅宗等皆提出具中国本土哲学理论特色的缘起论,对印度佛教缘起论的再发展。本节稍后将取华严宗的法界缘起观为解说的范例。据学者方立天说法:“中国佛教学者在宇宙生成论方面的理论创造较少,他们比较重视对宇宙结构和现象的说明,更重视对宇宙本体的寻求,并把佛教的一些认识论问题转换为本体论问题。”^{〔1〕}在中国佛教的文献中,《经律异相》、《法苑珠林》和《法界安立国》采取中国传统的天地观为架构,吸纳浑天说、盖天说的成素,建立了有关宇宙空间图式论及时间观为主要课题的宇宙结构论。我们先介绍宇宙空间图式论。《经律异相》由庄严寺沙门宝唱等奉梁武帝之命而編集,全书以天、地、佛、菩萨、僧等为序,共分为三十九部,共五十卷。其中,天部及地部辑录了佛教对空间形式、时间历程、地理区域、自然现象的论述,富有宇宙结构论的内涵。该书在《天部》里论及“三界诸天”及其中的欲界、色界、无色界的具体情形。所谓欲界六天中的“欲界”指居此界的众生有食欲、淫欲、睡眠欲等,因此得名。六天及其天众各有其特点和分工上的不同功能,大体上,自四天王天起依次向上升高,且愈升愈高,形成立体的层次结构,借此显示它们比人类世界的优胜。色界二十三天位于欲界之上,系由清淨的物质所构成之世界。无色界四天是超越物质的精神世界,亦即死后的天界。由三界诸天的结构观之,佛教是以众生的欲望和修持的级别来区分三界的高下,肯定一至

〔1〕 方立天:《中国佛教哲学要义》,下卷,615页,北京,中国人民大学出版社,2002。

上精神世界。这种以信仰和修持来论人生境界之取向,是佛教宇宙图式论的一大特色。

道世《法苑珠林》的宇宙观集中表述在《三界》篇,其中的《述意部》提示了《三界》篇的义旨,其要旨有三:(一)三界六道虽不同,其究竟根源同为色心,即物质与精神二范畴,同趋于生灭;(二)承印度佛的说法,认为世界由地、水、火、风四大所组构,表现为万物之生灭变化,终归于灭亡;(三)世界无穷,大千世界与小千世界各有统领,众生赖以居宅。虚空、风、水、大地组成四层结构,最底层为无所依的虚空,其上为依空转动的风轮,风轮之上是水轮,水轮之上是大地,风和水对物质世界的形成有着重大的作用,尤其是水乃形成日月星辰、山河大地及天界宫殿的重要根源,风不断推动着物质世界的形成,因此,物质世界是一在转动中转化的过程,循由上向下,由高至低的秩序。在道世对物质世界的神秘臆测中,强调其物质性、秩序性和运动性。他在该书的《日月》篇既反映了印度古代的宇宙观、天文、地理等自然知识,在结尾处还辑录了中国的《列子》、《春秋繁露》、《白虎通》、桓谭《新论》、王充《论衡》、《周易》、《左传》、《尔雅》及《河图》等著作有关“元气”、“太易”、“太初”、“太始”、“太素”的论述,表述中国传统宇宙观“天地初分,阴阳变形”之思想,显示他对这方面的重视和继承。《法界安立图》系仁潮采印度佛的宇宙观,融合天台、华严和法相唯识等宗派相关思想所编成。他认为法界是圣凡所居之处所或空间。法界即空间或世界,《法界安立图》旨在论说宇宙空间结构,体现了由小到大,由有限至无限,由凡至圣的思维路向。其中值得一提者为大千世界与佛刹。“一世界”单位是由一日月、须弥山、四天下、四洲、四大海等构成。一千单位的世界构成小千世界,一千单位的小千世界为中千世界,一千单位的中千世界为大千世界,大千世界通称佛刹,亦即佛土。在空间方位上东、西、南、北、东北、东南、西南、西北、上、下,十方皆各有佛刹而称为十方佛刹,亦即十方佛的国土,意指整个宇宙。佛的国土遍布各方向是至广至大的,因此,大千世界是无边无量的。仁潮绘了“大方佛刹图”,“刹,指国土、世界”,又绘有“十方刹海

图”，其中“海”是广大之意。刹海指广大无边的世界，借此以表达诸佛境界广大无边、无穷无尽之意。综观上述三书所表述的宇宙，是从横向和纵向两方向来论述宇宙空间的结构。从横向而言，以须弥山为中心向四方发展，借以说明小千世界乃至大千世界。从纵向而言，从大地往下的结构层依序为水轮、风轮、空轮，由大地往上的结构层依次为欲界、色界、无色界。这种宇宙结构所依据的佛教信仰为果报论，古代神话，直观性的推论和佛的无限威力。

在宇宙时间观方面，印度佛认为世界系一不断运动变化且循环的过程，从一世界至次一世界，中间要经过成、住、坏、空四阶段，称为“四劫”。“劫”出于梵语 kalpa 音译，是印度表示很长久的时间单位。成劫是世界的成立潮，山河大地、草木鸟兽的器世间与众生世间在此时期成立；住劫是世界处于安住稳安之存续期；坏劫是世界的破坏期；空劫是世界破坏净尽之空漠期。世界在历空劫后，又再依成、住、坏、灭的过程循环不已。《经律异相》的三界成坏说以“三界成坏”和“劫之修短”两节论述了宇宙变迁观和时间观。梁代的宝唱把灾与劫视为相通概念，旨在表述世界是一不断产生新事物及又趋于消亡的变迁过程。道世《法苑珠林》的宇宙时间观，主要集中在《劫量篇》的劫量说。该篇界定“劫”：“夫劫者，盖是纪时之名，犹年号耳。”时间没有独立的自性，只是人用来记数量单位之名称。此文在论述“时量”时，采宏观视域，以极长的时间单位“劫”来表现世界的变迁和时间之含量。在论述“时节”时，探微观的方式，以极短的计时单位“刹那”（梵语 ksana 音译）来解说世界的生灭无常和时节之构成。值得注意者：不同的佛典对计时单位的概念解说并不完全一致。道世引《长阿含经》的说法，世间的成、住、坏、空所历时间不能以岁月称计，仁潮在《法界安立图·四大千劫量》中论述了大千世界四劫，所谓：“劫者是大时之总名也。……此大时甚为久远，不可以当月而计。”世界之所以由坏灭而又得以重新生成，是由众生业力复起，又有了风雨所使然，盖风吹起雨水，水变成土地、山川、大海，形成世界。综合此三书对时间和世界的说法，可得知时间是不离开事物的变迁及众生的寿量来表述的。由于在

生、住、异、灭的过程中循环不停,因此,世界和时间都是永恒的。“大劫”和“刹那”分别表示时间有无限长远和短暂的概念,因此,时间有无限的概念涵义。最后,世界在时间中的成、住、坏、空之劫量是固定的,世界的变迁是循环式的,众生的命运有相对的命定义。

华严宗的“法界缘起”说系一价值为中心的宇宙论,其教主比卢遮那大佛在深沉的禅定中,修证得“海印三昧”。“三昧”是音译,意指修行者将圆满的修证工夫中所体证现象世界的真相返照到现象世界中,臻于“法界缘起”的境界。其所观照的现象世界充满华彩与光辉,万象皆映照在圆融无碍的关系网中,洋溢着整体和谐的氛围,这是一种主观境界形态的宇宙观。所谓“法界”(dharmadhātu)是从真理的角度所观得之世界。在此种世界中,事物虽由不同因素聚合而生起,但是所缘起的关系充满着和谐的气氛。换言之,法界缘起的事物关系是相互圆融无碍的,具纯粹的价值理想意义。华严宗所谓的“圆融无碍”立足于“相即相入”的关系。“相即”指不相离,“相入”指相摄互融,法界缘起的境界是由万物相即相入相摄之圆融无碍关系所构成,其所观照的世界中,事物不论长短、美丑、轻重皆有其自身独一无二的价值,物物自足且处于相互圆融的无碍关系中,依华严宗的教义,“相即”之“即”系就“空”与“有”这两个概念所代表的两种状态而言的。“空”意指处于隐位状态,“有”意指处于显位状态。处于显位者能起主导带领的影响作用,这是“有”;处于隐位者居随顺的辅助状态,谓之“空”。在一组缘起因素中,有些因素处于主导作用的“有”状态,其余因素处于随顺的、辅助之隐位,亦即“空”状态。处于不同状态的众因素依“空即有”的主从关系交互作用,于是在圆融无碍中又生起另一事物。华严宗对“相即”论述说:“由他无性,以自作故。……以二有、二空各不俱故,无彼不相即。有无、无有无二故,是故常相即。”^{〔1〕}

当“自”处“有”的状态时,其“他”之因素系处于被动之状态,所谓“空”、“无”的状态。换言之,处于隐位的“他”不离处于显位的

〔1〕 法藏《华严一乘教义分齐章》,卷四;《大正藏》,45·503b。

“自”，成立“他即自”之命题，盖由“‘他’无性，以‘自’作故”。“无性”是就常体言之，处于虚位、隐位便是“无性”。所谓“由‘他’无性”乃由于“他”处于随顺的隐位故。因此，在“他”与“自”的交互作用中，只能由处于显位的“自”出主意，引导处于隐位的“他”。总而言之，“空”、“有”两种状态必须俱在。若两成素同处于“有”或“空”的状态，则不能发生“缘起”。此二者不相即的情况是没有的，“有无、无有无二故，是故常相即”意指“有”和“无”是没有冲突的，可以因一隐一显，一主一从而相即不离而生“缘起”。“相入”意指“有力”和“无力”两概念所表述的两种态势。“有力”概念只能主导整件缘起事物的方向。相对的，若只能提供辅助力量者则为“无力”。在缘起的成素中具主导力的“有力”与居辅助力的“无力”若从相互交摄作用，则整件缘起事物才能成立。因此，“相入”具“相摄”概念。“有力”与“无力”是相对的依情势而定。同一成素在不同的处境及组合关系中可有不同的角色。例如在甲情境的组合关系中居有力状态而能摄众因素者，亦即居“有力”者，在乙情境中可能只居辅助性的“无力”角色。扼要言之，“力”是从能缘起的事素所形成的势态和关系来说，非物理的或精神的解说法。从法界缘起而言，一切事物皆处于相即相入之关系网，华严宗克就此义言圆融无碍。再者，在相即相入的关系中，因缘感合的结构本身也是缘起的，恒常不变的自性没有存在的可能，每一构成缘起的事素也是无自性的，皆与别物发生作用而变化且生起他物。盖有自性者自足其性，不需其他成素来成就出另一事物。华严宗的圆融无碍关系说采不同的表诠方式，著名的四法界说系针对现象(事)与实相(理)间，具相即不离的关系而言，“四法界”中的“事法界”系就流变无常的现象世界来说；“理法界”系就现象界中每一分子共同表现出来无自性的空性而言；“理事无碍法界”系就现象事物与空(真理)间处于相即不离，圆融无碍之关系；“事事无碍法界”乃纯就现象界中事物与事物之间可看到圆融无碍的关系来说。此外，华严宗也采“六相圆融”的表述法，这是应用“总”、“别”、“同”、“异”、“成”、“坏”六范畴，亦即“六相”来正面描述事象间的缘起关系。

第四节 小结

西汉《淮南子·齐俗训》对“宇宙”一词做了明确的界定，“宇”指空间，“宙”指时间。《老子》曰：“道生一、一生二、二生三、三生万物。万物负阴抱阳，冲气以为和……”对道资借气化生万物的历程做了宇宙生成图式的表述。《老子》书中的“道”与“德”系相互依存，不可分割的体用关系。“德”是“道”化生万物后，内在万物的方式亦构成了分殊化万物不同的本性。“道”透过“德”而展示其力量和运行的规律，“德”是万物与“道”双向联系的中介。万物在道的运化下，由“无”至“有”再由“有”返归于“无”，此一既出于道，亦返于道的往返历程称为“复命”。庄子对“道”如何生发万物，采用了老子的论述架构，突出了“气”的介质。老子未交代“道”的来历，庄子则作了道是自本自根的解说。庄子谓万物皆由气的聚散而生成变化，这是古代原创性的气化一元论。“道”条理、规范“气”之秩序，气充塞天地是“道”据以生成万物的介质。天地是气所生成有形物之大者，然而，老庄皆未清楚说明气的来源。

《周易》的八卦表征自然世界由八大自然现象所构成，其间具有两两对待且相互感通的互动作用，所谓“八卦相错”表征着卦与卦相辅相成的自然哲学。《周易·系辞上传》第十一章所云之“《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”为易学家们提供了宇宙生成论的历程图式。《周易·系辞上传》第五章所云之“一阴一阳之谓道，继之者善，成之者性”指点宇宙生成论的形上律动原理及内在目的性。同章的“生生之谓易”为《周易》统摄着自然与人文而成为机体宇宙观中变化通几，旁通统贯，生生不息的根本原理。《周易》机体的宇宙观与《老子》、《庄子》和邹衍的阴阳五行说在中国哲学发展史中有着多样化的结合，构作出许多不同理论特色的本体宇宙论。其中气化宇宙观为主流性的思潮。

“气”、“精气”、“元气”构成气化宇宙论的核心概念，其解释方向在于将阴与阳理解成由“气”所分化出之两种具对比差异的气。

气化宇宙论不仅是由战国中晚期至整个汉代所流行的黄老学之特色,也主导着宋明理学的宇宙生成论。两汉的易纬《乾凿度》对气化生成历程有翔实的论述,将宇宙生化的程序区分成未见气的“太易”,气之始的“太初”,形之始的“太始”,质之始的“太素”等四阶段。严遵的《老子指归》把一阴一阳之相互转化及推移之规律运用于诠释万物与“道”的相涵融关系,且认为道、太和之生物出于自然,调和了《周易》与《老子》。《吕氏春秋》将先秦的阴阳五行说重铸为一有机的大整体,以天人关系立基点。《淮南子》及董仲舒皆继承之。汉代气化宇宙论予人最深刻的印象是感应说,其中又分为机体的自然感应说及神秘的天人感应说。宋明理学的气化宇宙论大略可分为三种理论类型:一为北宋张载、明清之际王夫之的气本一元论;二为宋代程伊川、朱熹的理气论;三为明代罗钦顺、王廷相,清代顾炎武、戴震等人“气”的自然主义本论。大致上,此派多确信人间真、善、美的人文价值,蕴藏在具生机的混沌元气中。综观道家、黄老之学及宋明理学中的气化宇宙论,“气”范畴不仅止于宇宙元素及万物生成的类比描述,同时也具有一种认识论之方法意识的提点。他们借“气”之类比式的隐喻来认知和表述万物的流转。道家、黄老之学借此一孔道玄同有无,导出玄同有无的奥妙场域,贴近道体。儒家资取“气”以状述道德本心与气属的生理、心理活动不离不杂,相互联系,且借以与气所化生的万物感通无间。中国宇宙生成论中的气化论与希腊哲学的构成论有着显著的不同,气化论是机体论导向下,以气(vital force)来解释万物产生、转化及消逝的历程及内在有机状态的改变。构成论指希腊宇宙论时期谓宇宙元素如水、原子……不变的质素之间因结合及分离而生发万物的变化,此种机械宇宙观的导向影响了西方近代科学的思维。中国的哲学与文化则以气化的有机论、生成论为主流影响中国人的思维方式,宇宙观、生命观、道德哲学及美学。

中国佛学较重视宇宙结构和现象之说明,在宇宙生成论的创造较少,中国佛学的文献中,《经律异相》、《法苑珠林》和《法界安立图》采取中国传统的天地观为架构,吸收浑天说、盖天说的成素,构

成有关宇宙空间图式及时间观为主要课题的宇宙结构论。以《经律异相》为例,该书系奉梁武帝之命而编成,其中的天部及地部辑录了佛教对空间形式、时间历程、地理区域、自然现象的论述,极富宇宙结构论色彩。此三书对宇宙空间的论述上,就横向而言,以须弥山为中心而向四方发展,借以解说小千世界与大千世界。就纵向而言,从大地往下的结构层依序为水轮、风轮、空轮。由大地往上的结构层依次为欲界、色界、无色界。在宇宙时间观方面,世界恒在成、住、坏、空四阶段历程的四劫循环。“劫”是印度表示很长的时间单位,“刹那”为极短的计时单位,资以解说世界的生灭无常和时间之构成。世界在时间历程中的成、住、坏、空之劫量是固定的,世界的变迁是循环式的,众生的命运有相对的命定义。

自我评量

1. 宇宙论是一门怎么样的学问?
2. 《老子》、《庄子》及《易传》的宇宙生成论有何不同?
3. 八卦的哲学象征意义为何?
4. “气”是怎么样的概念?
5. 汉代气化宇宙论有何特色? 与宋明理学气化宇宙论有何不同?
6. 印度佛教认为的宇宙时间是怎么样的概念?
7. 简述华严宗的“法界缘起”观。
8. 阴阳家的宇宙观与汉代气化论有何特殊关系?

第四章 中国天人关系论

“天”在中国哲学里是一涵具多面向、多层次的丰富概念。就形上涵义而言，天是人与万物所从出的究极实在，亦即统摄人与万物、自然之绝对根由。人与人之间的普遍本性皆由天所命赋，人与人殊别的个性也禀赋于天的生成活动。天人有纵贯的性命关系，基于此关系，人与人在横向上有同一性而互感互通。人与万物也基于同源出于天而具横向的有机之相互联属关系，中国哲学由天人关系的架构下有不同的立基点和理解脉络而产生派别纷繁，内容多样化的人性论，就学派的划分而言，可约略分为儒、道、佛三大派，其中，又可分化为不同的次级流派，本章分别以三小节来概述此三大派的天人关系论。

第一节 儒家的天人关系论

先秦儒家人性论可分为孔孟、荀子、易经和中庸等三系。《论语·宪问》篇载孔子说：“不怨天，不尤人，下学而上达，知我者其天乎。”《为政》篇记孔子言“五十而知天命”，孔子在心灵深处对天道体证默识天所命赋之以“仁”为内容的人性。人由天赋予“仁”的生命本质而成为能实践道德价值的存有。“仁”是天道、天命在人性

深层的本真之性,具先天性和无限的超越性,使孔子感到性与天道是上下通贯的。孔子说:“天生德于予”^{〔1〕}及君子有三畏之一的“畏天命”,显露出他虽因“天何言哉!”^{〔2〕}而“罕言天命”,却“与命与仁”^{〔3〕}亦即参与天命与仁的修证,且冥冥中遥契这一替天行道的使命以自许。徐复观对此涵义有深解,他说:“孔子在自己生命根源之地——性,证验到性即是仁;而仁之先天性或无限的超越性,即是天道;因而使他感到性与天道,是上下通贯的。性与天道上下相贯通,这是天进入于他的生命之中,从他生命之中,给予他的生命以道德的要求、规定,这便使他对于天,发生一种使命感、责任感、敬畏感。”^{〔4〕}天道是超越的存有,仁(性)是内在于人生命中的存有。孔子由自身内在的“仁”之意向性中意识到天道的亲切召唤,自觉地转为主体内在道德本性之要求,所谓:“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣。”^{〔5〕}人性与天道的纵贯相通系出于自身“仁”的自觉,亦即在隐默之知中出于自我要求和努力实践中所体证出来的天人契合境界。因此“我欲仁,斯仁至矣”的“仁”乃出于人性的自觉,非出于天的意志,盖孔子贯穿在《论语》中口口声声所关照的“仁”是实存于每一位有位格的人之生命中。仁的自觉是出于内在生命之实感及真挚的自我呼唤,是非常真切和亲切的,孔子说:“君子去仁,恶乎成名。君子无终食之间违仁;造次必于是,颠沛必于是。”^{〔6〕}

对孔子而言,人生的意义系于人能否恳切地实践天所赋予的仁德,显发出人性的光辉及尊严。人生的意义在于自我的抉择,人性生活的价值端赖于自我在努力的实践中来创造。人的自然生命虽有限,孔子所谓“朝闻道,夕死可矣!”其旨趣是说践仁之意义在

〔1〕《述而》篇。

〔2〕《阳货》篇。

〔3〕《子罕》篇。

〔4〕徐复观:《中国人性论史·先秦篇》,99页,台北,台湾“商务印书馆”,1978。

〔5〕《述而》篇。

〔6〕《里仁》篇。

于以有限的一生来尽可能创造无可限制的美德。孔子的弟子曾子颇能体悟其中深意而阐释说：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！”“仁”是人在道德意识中所处的自觉精神状态。由此，我们可体会到孔子之畏天命是出于他在自己的精神世界中有无限的自我道德要求和随之而来的责任感。我们若透过孔子生命中自发的敬畏感和使命意识，不难理解到孔子在遭遇艰难的处境时，语重心长地说：“文王既没，文不在兹乎！天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”^{〔1〕}他在极限境遇中逼显出他原来是与天相默契，相感通的。孔子基于仁的根性以遥契天道，默证天命天道的召唤，落实在自己的使命召唤感中而以文统自任。徐复观指出：“由于孔子对仁的开辟，不仅奠定了尔后正统的人性论的方向，并且也由此而奠定了中国正统文化的基本性格。这是了解中国文化的大纲维之所在。”^{〔2〕}

孟子将孔子的“仁”落在人心上来诠释，所谓“仁，人心也”，^{〔3〕}以人心向善来论证性善而发展了孔子的人性论。《孟子·尽心》篇下将“性”、“命”对比而予以严格的涵义界定。他指出耳、目、鼻、口、四肢等感官皆有其接受感觉的作用，亦各有其欲望之所好，例如，目好美色，耳好美声，口好美味等。这些官能与欲望是人天生的自然本性，其实然的欲望之满足有待于外在的美味、美色，不能全操之在己而得到满足的。因此，这些有求于外物的欲望对人而言是可求而未必可得的，求之有道，得之有命，孟子论断为“性也，有命焉，君子不谓性也。”这是与其他动物如禽兽等一样的小体之官，不能显扬人性的尊贵价值。人性活动另有一精神层次的需求，例如，父子间的仁爱，君臣间所应尽的道义，宾主间相待以礼，贤者的才智，圣人对天道之契合等是超越感性欲求的道德生活之

〔1〕《子罕》篇。

〔2〕同上，100页。

〔3〕《告子》篇上。

价值要求。孟子针对人性在道德生活中的高层价值要求，亦即生而为人所应是且应有的道德要求，论断为“命也，有性焉，君子不谓命也”。质言之，仁、义、礼、智的道德价值之趋尚不是求之在外的，而是可反求诸己，端赖于人的内心之自觉与自主自发的营求，可操之在我的意志和努力实践的，孟子称为具道德反思性及自主自发性的“大体之官”。孟子依据潜在于每个人生命中的道德本性来区分人禽之别和界定人性之价值与尊严所在处。《孟子·离娄下》针对此精义而说：“人之异于禽兽者几希；庶民去之，君子存之，舜明于庶物，察于伦，由礼义行，非行礼义也。”

孟子所说的“由礼义行”系发自内心崇尚礼义的本性和主动实践的天赋能力，这是人与生俱有的“天爵、良贵”^{〔1〕}潜存于人性中的礼义本性是人实践道德生活的先验基础，是人之所以异于禽兽的“几希”本质。孟子即心言礼义内在之性，他有段以“善”解说性善的精辟论述，《公孙丑》篇上载：

孟子曰：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心行不忍人之政，治天下可运之掌上。所以谓人皆有不忍人之心者：今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。”

“乍见”指人在生活世界的具体情境中，面对一临在眼前的小孩将掉入井中，悸动出有所不安不忍的怵惕惻隐之心。惻隐之心在无利害算计、非利益条件交换的情况下当下涌现呈露，这是道德本心的自然流露。孟子克就此心，真切的感应，实存性的体验，即心的灵觉感应发用，逆觉体证了其所以然的本性。扼要言之，孟子是就仁心之当机作用体证仁性之实存于人生命中。“惻隐之心，仁之端也；善恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之

〔1〕《告子》篇上。

端也。”^{〔1〕}人若无恻隐之心可说是没有活出真实人性的人形动物而已。对孟子而言,四端之心与所以然的礼义礼智之道德本性不仅为人性天赋所内具,而且人有感应发露成道德言行的实践能力。更值得一提者,人有先验的善的意向性,崇尚礼义的价值取向。《告子》篇上引《诗经·大雅·烝民》:“天生烝民,有物有则,民之秉彝,好是懿德”意谓人禀赋崇尚美德的常性,推导出人基于此常性而有先验的爱慕理义之心,所谓:“理义之悦我心,犹刍豢之悦我口。”崇尚礼义尚德的本性是人之所以为人的实存性原理,亦是道德属性的存有,心是实现道德本性的道德本心。人的先验道德本性涵具于先验的德性心中,心与性乃同一道德存有的本真,礼义内在,性由心显。

我们检视孟子由人心向善来反证人性本善的设喻:“今人乍见孺子将入于井”,是一项在情境中启示性的例示。其旨意在引导我们透过设身处地的情境参与,借以引发我们潜在不忍人之心的间接感通,透过感通中的自觉自悟,意识到在我们生命中仁心仁性的实存性。他所举出的仁、义、礼、智都是我们本心真性的先验形式原理,不但是具普遍性及规范性的先验道德原理,且在生活世界被召唤出来时,具有意向性的活动。由仁心自发性的意向性活动朝向情境中的召唤者,开显成一具道德意义的结构,亦即具道德的先验意向。四端心是先验的德性心,亦是人人普遍同具的“好是懿德”之常性或本心,在向客观世界的感通中当下自我呈显。道德本心是灵觉感通的主体,道德本性是心灵主体行感通作用时超越而内在的理据。孟子采性由心显的体证路数以心善来见证性善。质言之,四端之心乃四端之性的发用和呈显,四端之性是四端之心所内具的体性。

孟子由四端之心开显四端之性而溯源于天,进而言心性主体与天的互动关系。他说:“尽其心者,知其性也;知其性,则知天矣。

〔1〕《告子》篇上。

存其心，养其性，所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”^{〔1〕}人的道德本性源出于天，人若将天所命于人的道德本性，透过道德心灵扩充至极则可体认流行不已的天命之深邃玄奥。尽心是道德实践的不懈努力历程，是内证本性之所以然及逆觉体证深奥天道的通路。对天赋的良心善性，亦即人之尊爵，不容舍弃戕害。对孟子而言，礼义礼智根于心，人若能自贵自爱，尽心尽力地存养推扩是所以善待天道的实践方式。人若能不辜负天赋的仁心仁性便是得其“正命”，以其心志来尊德乐道于一生就是“立命”。孟子说：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。”^{〔2〕}意指人的德化生命与天地生生不息的运化契应并行，相即相融为一体。至此，人之本心本性与深不可测的天道密契合一，臻于道德的形上境界。此外，从孟子云：“故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能”^{〔3〕}观之，孟子的天亦有位格灵性的涵义，人对天亦有难以言喻的神秘体验，而在自己的深层心灵中有参与天道的使命召唤感。

《论语·卫灵公》载孔子所言“人能弘道，非道弘人”表述了即超越亦内在的“道”兼具客观性和主观性。“道”的客观性意指道所处的自存状态，不系赖于人的意志。扼要言之，天命，天道自身亦即天道之在其自己，有其客观自在性。孔子的仁，孟子的四端之性代表天道的主观性，盖仁与四端之性表征着天道透过人居仁由义的生命主体来彰显。孔子下学上达的践仁，一方面可体现天道之内容意义，另一方面也意味着主体性与客体性在践仁历程及境界中的契应统合。天道的主观性实际上指的是能践仁弘道的人这一德性主体，亦即能践仁弘道的道德主体性。儒家哲学兼具主观性（主体性）原则与客观性（超越性）原则两路数。牟宗三认为客观性原

〔1〕《尽心》篇上。

〔2〕同上。

〔3〕《告子》篇下。

则的进路“源于《中庸》首句‘天命之谓性’与《易传》的全部思想，下至宋儒程朱一派”^{〔1〕}；主观性进路源于孔孟，下至宋明儒的陆王心学，《中庸》首句“天命之谓性”代表中国上古从天命、天道下贯而为人之本性这一传统。孟子心学中谓仁义礼智根于心，源出自天，据此论断“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉”其尽心知性则知天的四端之心，是人的道德本心也是据此折射出来的宇宙心。

《中庸》、《周易》对人性的源由，从天命、天道下贯于人，亦即生物不测的天在流行化育中将人之所以为人的本性命赋予人而成为人。这是从超越的客观的天道天命贯注于人的宇宙论进路，人性特质由天所命，在天曰“命”，在人曰“性”，天人之间性与命相接续相贯通。每位人的人性皆同源於天，因此，人性中的天性，对一切人而言具有普遍性。人之所以为人的先验本性，构成了人与人之间同根同构的普遍性。更扩大观之，万物也是由天的生化原理所造，与人有某种同源共根性。牟宗三阐释说：“中国儒家从天命天道说性，即首先看到宇宙背后是一‘天命流行’之体，是一创造之大生命，故即以创造之真几为性，而谓：‘天命之谓性也’。”^{〔2〕}人与万物的不同，可由人性的双重意义分辨。人性二重性中的上层人性指人具文化创造的灵性生命，对儒家而言特别是侧重道德价值的创发能力。此外，下层人性指生物学上“类不同”的质性，例如，从生物中的动物类而言，人与其他动物皆具生理、心理本能，人的生理本能较逊于其他动物，人的心理本能则较复杂细致而胜于其他动物。至于无机物则在物理学中系一惰性(Inertia)概念。生物学上有机的本能与物理学上的惰性共同代表物质意义的结构之性。人性的下层属结构之性，人若失去上层灵性生命的创作能力，例如仁与四端之性的高层次生活，则人之所以为人的意义与价值不显而沦为人形的动物，亦即只局限于结构之性的低层次生命现象了。结构之性为知识概念下的定义之性，不是形上学、价值哲学上的价

〔1〕 牟宗三：《中国哲学的特质》，49页，台北，台湾学生书局，1975。

〔2〕 同上，54页。

值概念。人性的尊严及超越性价值在于人生而为人的灵性本质，亦即人之意义与价值上的本质，不是知识上予物的逻辑分类的“性”质。

《中庸》“天命之谓性”与《周易·乾象》“乾道变化，各正性命”皆系由形上学向度天命流行之道的本真之性命赋予人，独厚于人而使人分享天赋予人的灵性，是人与其他存有者有别的上层人性，有别于《庄子·知北游》所谓“天地之委形，天地之委和，天地之委顺”的结构之性，类别之性，亦即下层人性。儒家所言的人之道德本性，是具超越意义的灵性，亦是富人文价值的本性。《周易·系辞下传》第五章所谓：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。百姓日用而不知，故君子之道鲜矣”中的善性或君子之道《周易·说卦传》第一章所说的“和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命”及《系辞上传》第七章所云：“成性存存，道义之门”所指谓的都是人性二重性中的上层人性，亦即具形上学涵义下的天人相贯之超越的本性。

荀子的心性论立基于天人之分与性伪之辨。《荀子·礼论》说：“天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物，生人之属，待圣人然后分也。”其天人之分的积极意义在厘清天人关系，界定人之所能知能为者以及据此所展现的人之本质，他认为人对天的考察不能超乎人的知识理性及感性经验所及的范围，人所能知者在大前提上确信天有客观依循的运行常道，地有常数，人可建立社群生活所必须赖以运作的规范（常规）。人所能测知的天是实然的现象界，可借因果法则追求的经验知识，在天人有思辨理性互动的分工合作中，人所能为者在于“制天命而用之”、“应时而使之”、“骋能而化之”及“理物而勿失之”。换言之，在天人互动中，人所能参与天的生物成物之运化，其所凭借者系人对自然界在认知活动中所摄取的自然法则，吸纳为荀子丰富的“礼”涵义之一。荀子的天人之分系在天生人治人成的架构下提出的，天人之分一方面旨在破除禁不起检验的迷信，厘清天人的实然特质；另一方面则旨在有机的重新整合天人关系，在“天有其时，地有其财，人有其治，

夫是之谓能参”的天人相涵互摄的架构下履行天人相参的任务。其目的系在“强本而节用”、“养备而动时”及“循道而不贰”的实践原则下“财非其显，以养其类”满足人类社会“养欲给求”的生活需求。天人相参系立足于天、地、人是宇宙有机整体性中的三个有机的组成部分，荀子说：“明于天人之分，则可谓至人矣。”^{〔1〕}人在天人相参中扮演积极的主动角色，在与天互动互补的参赞化育工夫中，交融互通成一广大和谐的有机系统。人在天人相参的有机论及人文目的论下，自我展现出人系一能辨物且予以定义和分类的认知主体。《荀子·非相》所谓：“人之所以为人者，何已也？且以其有辨。”这是在天人对比中凸显出人的特质在虚静能知的统类心，亦即心能兼摄不同类事物的所以然之理且统合成统类之道或全正之道。《荀子·解蔽》指出“心生而有知”、“心知道，然后可道，可道，然后能守道以禁非道。”

荀子的心性论系基于实然人性现象之经验观察和概念化的认知所形成。他所谓的“性”之涵义，具有天所生就的本然义、质朴义和原始的本能义。“伪”有别于“性”，借后天外在教育之学习与实习而获致的知识、经验与行为反应能力。荀子对人性的涵义界定采取人性下层的结构义，其天生的机能处在条件的制约反应中，缺乏理性的反省及意志的抉择能力。他对人性善恶的认知系针对人在群己互动行为中所造成的后果来评判。人的行为所造成的社会后果者为正、理、平、治的社会状态则判定为“善”，若呈现偏、险、悖、乱的不合理、不和谐状态则判定为“恶”。因此，他的性恶论是立足于社会恶，社会的善有赖于政治、社会的教化功能，亦即化性起伪的社会化之实施。人之所以能被化性起伪的先天根据在于“心”。心禀赋能知觉、思虑、判断和抉择的作用。心透过“虚一而静”^{〔2〕}的澄清工夫，可借清明的理性认识事物所以然之理，从而肯认礼义法度的规范且抉择此社会规范为自己的言行依据。人的特

〔1〕《天论》篇。

〔2〕《解蔽》篇。

质就在于“心，生而有知”^{〔1〕}的天官。荀子的心性论，建立了一套以心治性，化性起伪以积习成善的观点。这是荀子天生人成学说延伸出来的社会人性论。

荀子之后，汉代的董仲舒、王充、刘劭等人顺承依据自然生命言人的气禀之性。两汉的董仲舒认为阴阳之气是构成天地与人的材质和性情，天人之间乃一气贯通。他从生理的形体构造，心理的情意及精神上的道德结构来分述天与人是类比对应的，人在精神上与天有结构上的对应关系，人具有性之仁与情之贪二者，乃系对应于天的阳气与阴气。他在树立阳善阴恶的宇宙范型下，将人之“性”置于待教化而可实现善之域地，“情”置于生发恶的人之原因。天人同气则可以气为中介而相互感应，依据阳德阴刑的天道观，人的德化人格端赖于仁性等待外铄式的教化而能产生对贪婪的情欲之禁制。总之，董仲舒在天人一气的架构下谓人之禀气兼具善质的仁气与恶质的贪气，心则具有规限贪气的作用。王充《论衡》的《诗纬》篇谓：“元气，天地之精微也。”人不但禀受元气，且系元气中较渥厚的部分，亦即精气。元气是富有宇宙生命力的精微质素，精气中尚有禀质更高者，亦即阴阳处在调和状态中的“和气”或中和之气。人由天所禀赋的元气决定了人的形体骨相、善恶之性及祸福吉凶，寿夭之命；简言之，天之气决定了人的“形”、“性”与“命”。王充综合前人之见，谓孟子言人性善属中人以上之性分，荀子言性恶属中人以下的性分，扬雄言人性善恶混者系针对普罗大众的中人性分而言，王充概括诸说谓人性有善有恶，人才有高有下，人命有贵有贱。他提出人性有上、中、下三分说，影响其后的王符所提出的三品说。此外，王充就人的先天与后天性分而言，又可分成人所禀得的仁、义、礼、智、信五种常德之性为正性，人所禀得父母基因的遗传性为随性，人所遭遇的偶然际会而形成的后天运命为遭性，这是他采以解释人与人之间“性”与“命”不一致的三性说和三命说。

〔1〕《解蔽》篇。

宋明理学又称为心性哲学,层层探究人的本质,心与性的涵义及相互关系,进而追求人的生命价值。北宋的张载首先把人性分成气质之性与天地之性的二重性。他在《正蒙·太和》篇中指出太虚之气为万物本然的天性,谓:“合虚与气,有性之名,合性与知觉,有心之名。”在《诚明》篇中认为人的稟性是由湛一之性与攻取之性所构成。湛一的太虚本性是天人不二的性,就内容的分殊化而言可谓为仁、义、礼、智攻取之性,指饮食男女等人之自然性欲的属性。他借构成人性命的气质之性来解释人与人之间有种种个别性上的差异,《诚明》篇所谓:“人之刚柔,缓急,有才与不才,气之偏也。”人所稟得气质之性虽构成人的分殊性与情欲生命,却无碍于人所稟赋的超越层的天之性或本然之性。他说:“形而后有气质之性,善反之则天地之性存焉。故气质之性,君子有弗性者也。”^{〔1〕}个别化的气质之性为人性下层结构的实然之性,天地之性为人性上层结构的价值之性。“心”兼具摄取实然的见闻之知与穷理尽性以通达德性本体的德性之知。他在《正蒙·大心》中精辟地说:“大其心则能体天下之物,物有未体,则心为有外。世人心,止于闻见之狭,圣人尽性,不以见闻梏其心。……见闻之知,乃物交而知,非德性所知。德性所知,不萌于见闻。”德性之知即能贯通天地之性的了悟,见闻之知是对感觉世界的横摄的经验知识。教育的目的即在以德性之知与修养变化气质之性,引导人反复于纯粹天地之性,他在《乾称》篇以感者与感之体来分辨心与性,所谓“感者心之神,性者感之体”,又说:“心统性情者也”,^{〔2〕}心是人能否感悟天地之性所蕴涵的天理以变化气质,安身立命的关键。张载的气化宇宙观影响了明末清初的王夫之而提出天命日降,人的本性日生的动态性命观。

一般而言,宋明的心性论可分为两大路向,其一是北宋的程伊川、南宋的朱熹由客观的存有论、宇宙发生论的脉络论述人之心、

〔1〕《解蔽》篇。

〔2〕黄宗羲:《宋元学案·横渠学案下》。

性。这一派可简称为“性即理”派，主张内在于人心中的“性”与超越在天的“理”是同一的存有。另一派是南宋的陆象山，明代的王阳明等人可简称为“心即理”派，他们以人这一主体的内在道德自觉心来涵摄万有和发动自主自择的道德生活，例如：王阳明说“心无体，以天地万物之感应为体。”超越的良知本心，既是能照物的明觉，也是具有好善恶恶的先验意向性。我们先取朱熹为心即理派为范例，他以张载的“心统性情”为论述人心性、情的架构。《朱子语类》卷九八载朱子语：“性者，理也。性是体，情是用。性情皆出于心，故心能统之。统，如统兵之统，言有以主之也。”他以性为体，心为用，心与性对应其“气”与“理”的宇宙结构之概念范畴，他谓“太极”为理，“阴阳”为性。因此，《朱子语类》卷五载朱子言谓：“性犹太极也，心犹阴阳也。”“心者，气之精爽”、“所觉者，心之理也。能觉者，气之灵也。”理与气不离不杂，同理，性与心亦不离不杂，且互相彰显。他说：“舍心则无以见性，舍性则无以见心。”“仁是性，惻隐是情，须从心上发出，心统性情者也。”^{〔1〕}就天人性命关系的立论方面，朱子从本体论立场言天地之性，从宇宙发生论立场言气质之性。他说：“论天地之性则是专指理言，论气质之性则以理与气杂而言之。”^{〔2〕}他与张载的不同在于先验之理落于气质之中方称气质之性，这是贯彻其理在气中，不离亦不杂的理气论主张。因此，每个人的气质虽不同，但是每个人的天命之性是相同的。尽管如此，由于理在气中的宇宙发生论之路数，因此，人与人之间的气质之性仍是有差异的。

陆象山就先验道德本心在生活世界真切的感通经验，逆觉体证心性的形上根源，体证出心性本体与深远的天道或天理的纵贯相摄关系。《象山全集》卷三四载云：“宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。”人与宇宙万物在道德心灵的感通中融合为不可分割的整全状态，象山说：“元来无穷，人与天地万物，皆在无穷之中者也。宇

〔1〕 黄宗羲：《宋元学案·横渠学案下》。

〔2〕 《朱文公文集》卷五八。

宙内事,乃己分内事,己分内事,乃宇宙内事。”^{〔1〕}象山不仅透过孟子所言恻隐、是非、辞让、善恶等四端绪的感通实情指证本心的内涵,且借以彰显天理在吾心中之实存性和永恒性。四端之心所开显的四种天理,不但为道德本心发用为道德活动的所以然形式,也是超乎时空条件制约的形上依据。从道德本心的感通而言,“心”虽是良知的本质、情感的源泉、精神意识、斡旋情欲作用的统合体,就其作为人文道德生命之存在和活动之根据而言,“心”也当体本具普遍化的规范形式,亦即所谓“理”。再就实存之“理”的形上特征而言,兼具超乎时间的恒存性、不变性、一致性和超乎空间的普遍性。道德本心与所蕴涵的形上原理为存有论的一体。因此,人与人之间,尽管有时空上的不同阻隔及个别差异性,可是心同理亦同。陆象山有段令人心悸动的精辟之论,所谓:“东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也。……千百世之上,至千百世之下,有圣人出焉,此心此理,亦莫不同也。”^{〔2〕}

就道德形上学而言,宋明理学家多持人人所具超验的道德本性为至善的看法。明代的王阳明说:“至善者性也。性元无一毫之恶,故曰至善。”“这个便是性,便是天理。”^{〔3〕}至善是本体的绝对善,超越伦理学上善恶相对性的善。他不像朱熹般地做天地之性与气质之性的区分。他由朱熹的性即理,转向理、性、心贯通为一,统摄成心即理这一心学的共同命题。道德上的良知是禀承天命之性而来,他说:“天命之性,粹然至善,其灵昭不昧者,此其至善之发现,是乃明德之本体,而即所谓良知者也。”^{〔4〕}道德上的良知是天理的灵明感通作用。就其所禀赋的天命而言谓为性。就其自觉自主而言谓为道德本心,它与万物俱源生自天,王阳明说:“盖天地万

〔1〕 《朱文公文集》卷三六。

〔2〕 同上。

〔3〕 《传习录·上》。

〔4〕 《大学问》卷二六。

物,与人原是一体,其发窍之最精处,是人心一点灵明。”^{〔1〕}良知是人的本体之知,亦即道德本心的自悟自知。换言之,良知主体本具着察明通的心灵,当良知主体感物萌念时,能随所发而当下察知“意”是否为善。所谓致良知系指人自觉的善尽良知之道德责任。就道德存有而言,道德本心的感通作用乃是道德本性的开显。心所意识到的“性”之规范内涵就是天理的召唤。换言之,天理有赖于人之道德本心的发用,本心经由人自觉性的感发亦可上契天理。此际,天理与良知密契为一体,人在致良知的不断伸展中可统摄万物而不遗,人道与天道在人的形上境域生活中合而为一。

明末清初的刘宗周^{〔2〕}澄清了阳明学说中良知与意念在生发关系中的暧昧,他将致良知时良知的意向性亦即先验的“意”视为绝对的本然之体。以别于在经验层实然之心所萌发的“意念”。他把先验的“意”视同独体、中体,亦即阳明所谓的良知本体,他回到孟子以心善言性善的心学路数,且进而将朱熹的理气贯通为一,把张载的天地之性与理气之性贯通为一。他说:“理即气之理,盈天地间一气而已矣。”^{〔3〕}他认为理或性乃“气”正常流转的常性或状态。他持气化一元论的立场,主张:“气质之性即义理之性,义理之性即天命之性,善则俱善。”^{〔4〕}所谓:“一性也,自理而言则曰:仁、义、礼、智;自气而言,则曰:喜、怒、哀、乐。”^{〔5〕}他倡言心性为一,即情即性,性是心客观的存有原则,心是性透过主体际性所表现出来的感应状态,在其圆融统贯的气一元论中,心、性、理、情皆在人生至高的化境中通贯为一。然而,此乃针对孟子四端之心而言,儒家心性论源远流长,在其内在发展历程而言,孟子具原创性,发展至刘宗周可说是臻于精熟圆通了。

〔1〕《传习录》卷三。

〔2〕出生于1578年,卒于1645年,浙江绍兴人,曾讲学于“蕺山书院”,又称为刘蕺山。

〔3〕《蕺山学案·语录》。

〔4〕《蕺山学案·答门人》。

〔5〕《蕺山学案·天命章说》。

第二节 道家的天人关系论

《老子》全书八十一章中论及“人”者有五十一章，“人”一词在全书中用了八十四次，可见老子对人的理解及生命意义之探索问题极为关切。《老子》书中虽未使用“性”字，却以存有学及宇宙发生论的切入点来论述人性。唐君毅说：“《老子》书中虽有关联于人性之思想，而未尝环绕于性之一名而论之。盖老子之论道，重在视道为客观普遍者……老子与墨子皆客观意识强而主观意识弱的人。人之情性则属人生之主体，故二人初不直接论性。”^{〔1〕}观《老子》书中对人性的论述主要使用“德”字。“道”以分殊化和神妙莫测的历程化生人与万物。“德”字意指人与万物皆秉承自“道”而获得的个体化情性及潜在的具自发性的活动能力。就“道”与“德”的同质异层关系而言，道在化生万物时系以原始的浑全内在于其化生万物的活动中所分殊出来的存有物中。就形上学涵义而言，人与万物各具其德，皆平等本具于“道”。老子并不独特地突出人为一创造活动的代理者，犹如儒家天生人成，以人文化成天下般的说法。人透过自身之“德”能上与“道”密契为一，老子不采儒家人性具符合社会规范秩序的先验能力，如《老子》第五十一章所谓：“道生之，德畜之；物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”

“德”系万物和人得自“道”的内在能力和性向，同时也是向着道复归于“道”的内在动力。《老子》说：“反（返）者道之动”、“夫物芸芸，各复归其根。”人生以统摄人与天地万物的本根“道”为本，发展人稟受于道而获致的“德”或本真之性，趋向于与“道”相契的合一化生活。《老子》第二十一章说：“孔（大）德之容，唯道是从。”又二十八章说：“常德下离，复归于婴儿……常德乃足，复归于朴。”这是人理解自我和实现自我的形上原理。老子也提示我们面对他者

〔1〕 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，台北，台湾学生书局，1991。

时当学习“道”的“玄德”，容物顺物而不宰割，五十一章说：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”显而易见的，老子存有学与宇宙生成论的哲理，指引人立足自己的本真之性，这是每个人自我实现的方向。每个人顺从自己由“道”得来的本真之“德”或本真之性，消解主观意志的妄执，处在“道”的涵融中，步步实现自己的本真之性。此际，人与道相互隶属，人的生命历程冲虚为用地成为道的过站。因此，对比于儒家的圣贤，老子的人不是以人文的创造力化成天下的德性主体，而是能顺应于道的超德性主体，与道相冥的宇宙人，二十五章所谓：“道大、天大、地大、人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”扼要言之，圣人有广大悉备的宇宙情愫，深刻的妙契“道”真，依顺分享“道”而有的“德”，以婴儿般的纯真和柔弱无执来展现内在的整全之德。第十章所谓：“专气致柔，能婴儿乎？”老子以隐喻的方式，借“婴儿”的类比义，喻示人复返本真之性后，生命处于柔弱，人之原初，德全状态地与“道”冥合状态，能与道冥合的人，亦越能体认“道”的玄德而达致顺己性，物性之自然，天人合德于和谐大顺的圆融境界中，在老子的形上学里“德”是人的本性，与“道”同质，介于人与道之间，为联系天人，使天人交融的中介。

庄子以“气”之聚散变化来解释人之生与死的生命变化历程和情状。《庄子·知北游》说：“人之生，气之聚也；聚则为生，散则为死。……故万物一也，是其所美者为神奇……臭腐复化为神奇。”“通天下一气耳。”庄子将“道”作为化生万物的本根，借具象化之“气”来表述万物乃有机的一气之出神入化的展现。人与天地万物同为一气所生成变化而有同声相应、同气相求的浑然一体性，或变化通几、旁通统贯的整全性，《大宗师》谓人能高远其心境而与“道”同游于方外之地。所谓：“彼方且与造物者为人，而游乎天地之一气。”可见其达观之至。然而，人逍遥悠游是精神性的自由自在之极致，人的形躯仍是有其形质之限度和时空条件的制约，作为篇名的《大宗师》之“宗”意指“道”为万物之统宗，“师”指“道”及万物所依从的无形老师。《大宗师》认为能贯通天人，兼知天人的真人对

“道”有真切的体证之知，故能论“道”，所谓：“有真人而后有真知。”《知北游》借老聃之名谓：“精神生于道”意指人生命中至上的精神作用生发自“道”，“道”系人与万物汲取内在生命力的无限泉源。人是宇宙短暂的过客，人生命的终极归向是复返于“道”，人对“道”不是进行概念思考的认知，而是在生活世界中的情境中进行实存性的体验。所谓：“夫体道者，天下之君子所系焉。”人对“道”虽有存有学进路的体证路数，然而仍不足以穷神知化地穷尽“道”深不可测的内涵，更遑论再透过有限的语言来表述了。《知北游》说：“视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥，所以论道，而非道也。”庄子一方面不得不有一道论，另一方面又不执于所持的道论，借以避免论说之极限，希望引领人体验“道”的无限可能性。《齐物论》说：“道隐于小成，言隐于荣华”，万物生于“道”，乃道之小成，若我们只见有形迹的万物，不见其根源，则“道隐”。我们若只顾修辞而未能切身体道则“言隐于荣华”。

钱穆指出：“‘理’字观念之重要提出，其事始于道家。”^{〔1〕}陈鼓应进一步地说：“《庄子》书中，‘理’字出现多达三十五次，其意涵涉及宇宙论层面，天地万物存在及活动的整体规律以及个别原理，万物活动的动静原理，以及理与性的关系等。”^{〔2〕}庄子承随老子的思路认为“道”化生万物后随之而内在于万物内，成为万物本真之性或德，庄子称谓为“理”或“性”。人亦然，《天地》篇谓：“形体保神，各有仪则，谓之性。”道内在于人的性命中，是人对“道”的分受，道内在于人形体之内，形体保有人分受于道的精神成为人生命活动的仪则而称为“性”。归真返璞的养性方法在于明智之知与恬淡自处，《缮性》篇所谓：“知与恬交相养，而和理出其性。”在客观之知与自身涵养淳和之本性交互运用下才能保育成全人的本真之性，而由本真之性产生自发的、朴实的内在生命动力，与万物和谐共存。庄子很重视人以心斋坐忘的生命修养，消解人主观偏见的认知和

〔1〕 钱穆：《庄老通辨》，342页，北京，三联书店，2002。

〔2〕 陈鼓应：《理范畴理论模式的道家诠释》，收入《台湾大学文史哲学报》。

爱恶的意欲。人应修证“道通为一”的形上心境，以开放的心灵尊重差异，理解、尊重和涵融万物。盖万物本同源共生于“道”，则人应与道相涵融，以旷达的精神与天地精神相往来，浑然与万物为一体。方立天在《道与禅》文中说：“道家‘自然’概念有两层基本涵义：一、是在本性。这是‘自然’的最基本重要的涵义。二、是精神状态。”^{〔1〕}《庄子》内七篇以“虚”的概念来解释心的自然本真状态。人所以能与万物为一体，在于其心灵虚静无执地与物融洽的精神状态。《逍遥游》所谓：“至人无己，神人无功，圣人无名。”唐代成玄万注解：“至言其体，神言其用，圣言其名，其实一也。”至人从本体处贯通万物的根源，无所偏执，故称“无己”。神人应道万物，却不以功业自炫，故称“无功”。圣人虽有盛名，深谙“道”的无名而能不以圣名自居，此三者乃对虚静无执心境的不同言说。蒙培元说：“心能虚静而不为外物所蔽，就能做到‘唯道集虚’^{〔2〕}；这不是说心外有一个道来集于心中，而是说，虚静之心自能集道，同‘坐忘’。‘虚室生白’是同样的意思，即在主体精神专一的状况下，内在的自然之性自然会实现或呈现出来。”^{〔3〕}“虚”意指纯真本心的自然状态，《庄子·应帝王》说：“顺物自然而无容私焉。”西晋的郭象在“顺物自然”处诠释为“任其性”。人若能任其本真之性则可臻适性逍遥的人生至乐境界了。郭象注《逍遥游》的名言：“夫大小虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其分，逍遥一也。岂容胜负于其间哉！”适性逍遥是人的生命和精神处于最自然自适的状态了，《庄子》书中使用非常丰富的语汇来诠释这种最自然的心境，如灵台、朝彻、见独、天府、天钧、天倪、天理、天机、天放、天德、天乐、天伦、天性、天和、天成等。

当今学界认为《管子》四篇，亦即《内业》、《心术》上下及《白心》四篇是战国时代稷下道家的代表作。此四篇论及精气说及心与道

〔1〕 方立天：《道家文化研究》，第六辑，249页。

〔2〕 《人间世》。

〔3〕 《人间世》，第二辑《老庄哲学思维特征》，110页。

的关系。《内业》篇从宇宙发生论表述了人生命的生成来自天地之精气与形气之和合,所谓:“凡人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人。”该篇还认为天、地、人的正常之道在于“天主正,地主平,人主安静”。其中“人主安静”指人当以处静专一的心境修养来超越地静观“道”体的本真实相。其间又涉及此四篇所含宇宙精气与人之复性的理论。《内业》篇说:“精也者,气之精也。气,道乃生,生乃思,思乃知。”又说:“灵气在心,一来一逝。其细无内,其大无外,……心能执静,道将自定。”气由“道”所派生,气之精纯灵秀者能思能知,亦即对“道”能起体证之知的作用。精气“其细无内,其大无外”地弥漫在宇宙中,“一来一往”指精气具运行流动的动态作用。道、精气与人的灵气三者间有同质性,可相互往来及贯通。《内业》篇说“蔽除其舍(精气驻留所),精将自来,精想思之,宁念治之。严容最敬,精将至定,精存自生,其外安荣,内藏以为泉源,浩然和平以为气渊。”人在治心时若能纯净化心舍,则纯净的精气自生,如活水源头般地深深不息,庄子及其所影响的黄老道家,“气”概念有丰富的多重涵义,在以“气”的释心的虚灵感通上,我们不必把“气”执定为一实体化的元素,而是取“气”的类比义,资取“气”的虚灵不限定之性质来状述人的精神境界无比的虚灵和自由。

西汉淮南王刘安规划及总其成的《淮南子》是一部综合百学的集体性著作,也被视为自稷下道家发展黄老之学以来的集大成。在这部可视为黄老道家最具代表性的著作中也论述了天人关系。人的生成与其他万物一样的由“气”所化生。人生命结构中的质性因稟气的刚柔、清浊之不同而有个别差异。《内业》篇说:“凡人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人。”《精神》篇说:“精神者,天之有也;而骨骸者,地之有也。……精神者,所受于天也;而骨骸者,所受于地也。”人的生命系由具魂觉作用的精神及具魄觉作用的骨骸所组合构成。人的精神生于清阳的天气,形骸凝于阴浊的地气。《淮南子》继承《管子·说业》篇精气为人说,且提出了“元气”概念,人与万物同生成于元气,可是人所稟受的精气是富有生命力的元气。人的身心活动皆系由精气贯注而具能量。人的形神

皆透过精气之调养来综合。人在生命的养护上应安形于其所，行神于其宜，充气于所当用。《原道》篇说：“形者生之舍也，气者生之元也，神者生之制也；一失位，则三者伤矣。形者非其所安也而处之，则废；气不当其所充而用之，则泄；神非其所宜而行之，则昧。此三者不可不慎守也。”人的形神活动皆须使用精神气力，人心若不能自制身体感官被诱发的七情六欲之滥，则人的精神耗弱，血气疲累而损害精力。人人若向外逐欲不返，激情于无常的喜怒哀乐中，则人的志气耗损。因此，人的形神之保健法在清心寡欲，以虚静无执的宁静心境蓄养精神，珍惜血气。扼要言之，人应平心静气地消解使人激情气越的生理嗜欲及强烈的心理欲望。从天人关系的积极面观之，《淮南子·览冥》篇说：“夫全性保真，不亏其身，遭急迫难，精通于天。”人的生命力源生自人之精气，人透过这一天人纵贯的联系管道也可在全性保真的修为努力上，以精气感通上天。这是自稷下《管子》四篇至《韩非子》且延伸到西汉一贯的涵养精气以通天人的形上信念。这一形上信念之要旨在深信人的精神状态能因心灵修养至虚宁纯净的境界时，将能导致人的生命气机高度流通。产生感通形上天的无比力量。天人之所以能感通，另一可解释的原理，《本经》篇所谓：“天地宇宙，一人之身也；六合之内，一人之形也。”人由身、心、灵所构成的生命体与天是对应感通的，《精神》篇说：“（人）头之圆也象天，足之方也象地。天有四时、五行、九解、三百六十六日，人亦有四肢、五脏、九窍、三百六十六节。天有风雨寒暑，人亦有取予喜怒。”像这种人副天数，天人应感的说法也展现在与《淮南子》同时代的董仲舒《春秋繁露》中，当属汉人过度臆测的流行思想，是中国古代颇具特色的天人关系说。

第三节 佛家心性论

“佛性”在梵文中主要的表述词有 *Buddhatā* 直译为佛陀性，泛指佛陀的本性、成佛的状态，可译为佛性；*Buddhatva* 意指佛陀诸特质中有觉悟的智慧，故以觉性作为表述佛性的一种方式；

Buddhādhatu 系由成佛的因果来表述佛性,就成佛之因地言众生天生具有的本性,就成佛之果地描述佛性全然展现之界域,可简译为佛界;Buddha-gotra 从众生成佛的素质若植物种子般来表示成佛的种性,可简译为佛种性;Buddha-garbha 就成佛之因地言成佛能力的潜藏、胎藏状态,可译为佛藏;Tathāgata-garbha 译为如来藏,表示天生而有的因地之佛性,将先验的“如来”义与隐态之“藏”义结合成“如来藏”观念。^{〔1〕} 如前所述“缘起性空”是佛学最核心理论,从而衍生出“般若空智”及化遣执著的双遣工夫,归结出佛家本体的空无义,陈沛然在《佛家哲理通析》一书中做了简明扼要的综述,他说:“从因地之未显义而有‘如来藏’或‘佛藏’之名,从本元义而有‘佛界’之称,从种子义而有‘佛种性’之项;从果地之界域义而有‘佛界’之词。至于‘佛陀性’之语,则是统称;而‘觉性’则是从智慧义描述佛之某一独特性质。”^{〔2〕}

佛教传入中国约两千年,大约可分为三个发展时期。第一期系译介期,从东汉至南北朝萧齐时代,约是公元1世纪至5世纪末,主要工作以翻译和解说佛经为主。所译的经典以小乘禅学和大乘《般若经》为主。晋时般若学随着玄、佛交流而大盛,著名的佛学学者有安世高、支谶、支谦、竺法护、鸠摩罗什、道安、慧远、僧肇、支道林、竺道生等。第二期是佛学中国化的发展创造期,由南北朝萧梁经隋唐以至五代,约是公元5世纪末至7世纪中叶,翻译的工作减少,对佛教微言大义的发展和创造工作积极。佛学学派原初只有“师”如法华师、涅槃师、摄论师等,后有“宗”的产生,例如两晋的“六家七宗”。宗派的发展至初唐、中唐之际繁盛,已有天台宗、法相宗、华严宗、禅宗、三论宗、净土宗、律宗、密宗等;每一宗皆有一定的理论和修持体系,著名的佛学学者有菩提达摩、真谛、玄奘、吉藏、智颢、杜顺、法藏、慧能、神秀、宗密、湛然、

〔1〕 参阅霍韬晦:《佛家的现代智慧》,《佛性与如来藏》之绍述。台北,文津出版社,1995。

〔2〕 陈沛然:《佛家哲理通析》,199页,台北,东大出版社,1993。

知礼、道宣、金刚智、不空等。他们大多承顺中国古代著述方式，以述为作，借经抒己见。第三个阶段，是佛学与儒道互动相融的时期，从北宋至当代一千多年。由印度东来的佛学已被中国传统文化的吸收转化而成为中国化的佛学，与儒学、道家共构成中国哲学的三大支柱。

佛家的本体论是空性论，然而就人心性生活的指导而言，是以“空”为实践的理论基础和实践起点，引人回落于佛性常有的“有”，其终极目的在指引众生能修正至成佛的佛果。因此，就整个佛学的形上学而言，中国佛学的发展路向是由“般若之空”进展至“佛性之有”。盖般若学的价值理想在提醒人们勿执著于名言概念，亦即封闭在“对象语言”中，而应超越经验系列的相对相，彻悟诸法实相，其究竟为一相，亦即无相这一实相。般若学引领众生透入实相世界，明白世事之变幻无常。然而，般若学未处理妥人可以成佛的内在根据是什么，成佛的历程及境界如何。因此，中国大乘佛学有鉴于此，乃跨出般若学而依据成佛的理论需要来发展“涅槃学”，探索有关佛性的种种问题。本节因篇幅之限，乃采取佛性论有理论特殊性，具代表性者予以扼要绍述。在论述前，我们必须对佛学中的“心”与“性”之相互关系问题做一说明。“心”与“性”是同一实有或为两种不同本质的存有，这是中国佛学内部长期争论不休的问题之一。大致而言有两种理论，其一认为心与性是既有区别亦相互联系的概念，其间“心”是性的载体，性是心的本原。另一理论为，心与性通而为一，亦即浑然一体的实有，心指本心，性指本性，本心本性乃佛心佛性，二而一，一而二，系众生本有的真实心性。因此，“明心”与“见性”是一事的两面说法，明心时亦即见性，见性时亦即明心。此两种理论的共同点在心性连说。此外，我们也要对佛学中“心”、“性”的基本概念做初步的交代。在佛学中常将心分为真心与妄心，或称为净心与染心、清净心与烦恼心。真心意指恒常不变的自性清净心，妄心意指生灭变化、虚妄不实的心。对心之真妄的说法，不同的派别也有不同的观点。例如：地论师以八识中第八的阿赖耶识为真识或真心。摄论师以前八识为妄心，

另创第九识的阿摩罗识为真心，楞伽师又会通此派的对立。真心与妄心涉及能否成佛和如何成佛的问题。因不同的佛教学者都论及此问题，如《大乘起信论》提出一心而有净染之二分。心之真妄有不同的意态，真心意谓无烦恼、不贪执、不谋取；妄心意谓烦恼、贪执、有谋取欲。中国佛学中的“性”多意指本具的本质或体性。例如：“法性”是事物的本质、体性，“心性”是心的本质体性，“性”与“相”或形相常对举，也有可互用者。还有值得我们注意处是心性与法性之辨。对佛学而言，“性”一般意指万物的自体本性，因此“法性”指事物恒常不变的本质。“心性”指众生之心的本性，就广义而言，亦为法性的一种，其中的分别在于法性是万物的本性或本原，心性是本性的众生或本体，也就是众生成佛的根据——佛性。因此，佛性论者较注重对心性的论述。

在中国的佛性论史上，东晋的慧远与竺道生可代表先驱人物。慧远(334—416)提出法性论和神不灭说。他在《大智度论抄序》说：“无性之性，谓之法性。诸法无性，因缘以之生。生缘无自相，虽有而常无，常无非绝有。”自身非生非灭的法性，其本身永恒不变，却派生一切由因缘而生起的万事万物。他把“涅槃不变”与“三界流动”做一对比，谓“是故经称泥洹(涅槃)不变，以化尽为宅，三界流动，以罪苦为场，化尽则因缘永息，流动则受苦无穷。”^{〔1〕}他以一因缘永息不变的、泥洹常住的理想世界为彼岸世界之标帜，“流动”为此岸世界之标准。他举“犹火传而不息”之范例，企图说明“法性”是“常无”，亦是“非绝有”。配合他所提的神不灭论，对众生而言，作为精神实体之“法性”堪谓为“神”、“灵魂”的同义语。他借“神”解释人的精神，人的生命乃形神结合而成，然而，形灭而神不灭，其神不灭的论点是“神也者圆应无生，妙尽无名，感物而动，假数而行。感物而非物，故物化而不灭；假数而非数，故数尽而不穷”。他的形灭而神不灭论主要是为佛教三世业报的轮回说提供理论的依据。我们可由他所写的《三报论》、《明报应论》看出其意

〔1〕《沙门不敬王者论》，三。

向所在。倡导涅槃佛性说以代替般若性空学的道生^{〔1〕}提出了颇有见地的“一阐提”人皆得成佛说和“顿悟成佛”说。彼时法显^{〔2〕}已于公元417年译出《大般泥洹经》谓恶性重大的“一阐提”断尽善根、失去佛性,不能成佛。竺道生孤明先发提出“一阐提”人也本具佛性,亦有成佛的根据和可能性,他依据般若实相学和涅槃佛性学研究出“佛性我”的概念,谓:“一切众生,莫不是佛,亦皆泥洹。”^{〔3〕}他强调一切众生都有佛性,一阐提者也有其深层的佛性为修持成佛的根据,他的说法与孟子人人皆可成尧舜的说法很类似,使印度佛学经这一转折后符合中国传统文化生态,而促成佛学在中国采取心性论的新方向。

《大乘起信论》所提出的真心本觉说,代表中国佛学具有创造性及成熟性的意义。盖印度原始佛学多持心性本净说,性净有性寂义,《大乘起信论》以真心本觉的概念诠释心性本净,可说是“性觉”说。性寂说采倾向对烦恼的消解,性觉说倾向智慧的开发、发挥真心觉知的作用。性寂说采长期积累式的修持法,为众生成佛提供了理论上的可能性。性觉说强调人应自觉地返归心性本原,为众生成佛的价值理想提出了当下的实践性。《大乘起信论》契应孟子返求诸己的主体性,对隋唐佛教的主流宗派有深远广泛的影响。此书对后来的天台宗、华严宗、禅宗提供了理论的新资源,其真心本觉说在后世发展出圆觉说、无情有性说、即心即佛说等重要理论。除了提供众生成佛根源之理论基础的真心本觉说外,《大乘起信论》也提出一心开万法的“一心二门”说。该书的真心本觉说

〔1〕 公元355—434年,东晋末刘宋初僧人,本姓魏,因依竺法汰弃俗出家,随师姓竺,又称竺道生。佛教涅槃学者。巨鹿人(今河北省平乡县),倡涅槃佛性学说。

〔2〕 公元?—约422年,于东晋义熙十三年(公元417年)所译的六卷《泥洹》经相是释迦牟尼死前说法所讲的经,已有人人皆具佛性的提法,但仍把“一阐提”人列为例外。

〔3〕 《妙法莲华经疏》、《续藏经》,第一辑二编乙,第二十三套,第四册,408页。

系从“佛者其义为觉”的“觉”字切入，谓阿梨(赖)耶识有“心生灭”之不觉面，以及“心性不生不灭”的“觉”之一面，“觉”是一切众生的自性清净心体，“觉”是智慧直觉，意指“离念”亦即“无念”义，“念”指心动，离念指心不启动。“本觉”指众生原就离念的觉悟本性，是阿赖耶识中如来藏心或真如心的体性，真心的自性。佛法是真如的理，“法身”以佛法为体，本觉指真心本觉之能觉悟佛理，这些是《大乘起信论》的核心思想之一。

天台宗创始人智顱持天台圆教立场，认为佛与众生相即，佛与众生的本性同其恶，这是就具有恶之法门说。盖依法执行死刑犯之处决，军人保家卫国不得不在战场上奋勇杀敌，行为本身就一般意义或许是恶的，却出于为大局着想的善念。对天台圆教而言，佛法“除无明有差别”，佛是即于三千法、九法界而成佛。法的差别是可接受的。《观音玄义》认为阐提虽断修善尽，因不达性善而修善得起。佛即世间法，断修恶尽，期能不断恶性而化转恶，因不为恶所染，故不起恶，其宗旨在能用恶法门以化度众生。天台宗有鉴于竺道生论断一阐提虽对善全然无自觉和修持，但所隐具的佛性犹常在，仍有为善成佛的可能性。佛则虽不断绝性恶者以权用恶法门劝善，因此，佛境界可即于九法界而呈现，由于解心无染而不会有为恶的危险。换言之，阐提或一般人若陷于迷染，则虽表面有善行实亦迷妄，他们的行善法亦即为恶。成佛者解心无染，于善恶皆不迷而自在，虽表面有行恶法之形迹，却也是为善。进一步言，一切恶法皆可视为实现佛之功德的门径机会，可任运自然地表现，借此方便法门来普度众生。因此，天台宗认为成佛固然必须断无明，但不断恶法称为“不断断”。佛与人具有性恶(恶行)说是天台圆教的理论特征，这是在实践面务实地处理一切众生皆可成佛的如何可能。这一问题，也是针对圆佛如何可能而发的理论。其关键处在其所谓佛性有恶，意指佛具有恶法门，非谓佛有恶性。此外，天台宗的湛然依佛性与世间法相即之理，为了泯除佛性与法性隔阂，乃首先阐发了“无情有性”说。所谓“无情”指动物以外无情识的存有物，如山河大地、草木石等。“性”指佛性，湛然倡言无情识的存

有物,皆具佛性,也都有成佛的可能。湛然持此说针对华严宗的无情无性说,亦即无情识的存物则无佛性的理论,来予以修正的。湛然吸取《大乘起信论》的真如缘起说和色心不二说而在其所著《金刚钷》中论证无情有性说。他从本体论切入将宇宙万物的本性即法性与众生的心性联系起来,以色心不二说来论证。方立天认为其主要论证要点有二:“一是宇宙万法分为色法与心法二类,但色法摄入一心之中,二是任何色法,即使是一微尘也同一心一样,圆满具足宇宙万法,再是提出众生成佛时,依正二报同时成佛的理论。”^{〔1〕}然而无情识之存有物所具足的真如之理,虽具有“正因佛性”,但是这种佛性仍系法性,不是智慧性,在本质上仍不是我们所能理解的成佛可能性的佛性。尽管如此,湛然的无情有性说拓展了众生才有佛性的传统说法,大幅度地扩大了佛性的遍存义及成佛的界域。

佛教中国化以来,中国所创设的宗派中,以天台宗和华严宗的教义最为丰富。华严宗以《大方广佛华严经》为根本经典而得名,其始祖相传为杜顺,二祖智俨,大成于三祖法藏,后继者为澄观,教义完备于法藏,武则天赋他“贤首”的称号,故此宗又名“贤首宗”。法藏针对佛教各派的教义内容,在所著《华严一乘教义分齐章》进行判教。法藏的判教有所谓五教十宗,“五教”指小乘教、始教、终教、顿教和圆教。“十宗”指教理上可分列的宗派,计有我法具有宗、法有我无宗、法无去来宗、现通假实宗、俗妄真实宗、诸法且名宗、一切皆字宗、真德不空宗、相想俱绝宗、圆明具德宗。华严宗追求体证宇宙万法圆融无碍的最高理想境界,基于此一理念所呈现的判教乃由执有至空,再由空趋于真德不空,终极性的归依于圆融无碍的法界缘起。华严宗的核心理论是“性起说”,所谓“性”指佛性、法性、如来性。“性起”指“体性现起”,真如实性一旦启动当即显现作用,呈现为迷妄与觉悟、有情与无情、净土与秽土等一切诸

〔1〕 方立天:《中国佛教哲学要义》,322—323页,北京,中国人民大学出版社,2002。

法,而无须等待其他因缘条件。性起说是从佛果的境界解释诸存有物的现起,概括了宇宙论、心性论、证悟说和境界论。华严由“性起”说所开展出的重要心性论,有法藏的明佛种性说、智俨和法藏的自性清净说、澄观和宗密的心性即灵知说与真心即性说。今绍述法藏的明佛种性及自性清净圆明说。

对佛教而言,佛性是成佛的根据,大菩提性是佛的智慧。小乘教认为只有释迦牟尼佛一人独具佛性。大乘佛教认为佛性就是大菩提性,亦即具佛的智慧,一切众生皆具佛性,法藏在其最重要的著作《华严一乘教义分齐章》^{〔1〕}卷二说:“约终教,即就真如性中立种性故,则遍一切众生皆悉有性。……一切众生有涅槃性。”“终教”指《楞伽》、《胜鬘》等经和《起信》、《宝性》等论。法藏谓此佛典主张“真如”为佛种性,恒常不变的真如,遍存一切众生中。一切有情众生皆具佛性,皆有成佛的可能性,也应该有成佛的终极目的和努力实践,这是大乘至极之论,盖法藏指出一切众生悉有清净佛性,最终皆将能成佛。

法藏将佛说诠解为能彻悟空理空性的无上智慧,他说:“《涅槃经》云:‘佛性者,名第一义空,第一义空,名为智慧。’此等并就本觉性智说为性种。”^{〔2〕}佛性所以能是本觉性智,乃因佛性有自性清净圆明的体性。法藏说:“显一体者,谓自性清净圆明体,然此即是如来藏中法性之体,从本以来,性自满足。”^{〔3〕}对法藏而言,佛性、佛心、本觉、性智、自性清净圆明体、如来藏、佛智心都是相通的概念。众生的佛心随缘而表现为净或染,可是其中的净性是恒常不失的,染与净是不即不离,圆融无碍的,净性的可贵在其出淤泥而不染,法藏强调性净是处于动态中,亦即在染净中成就自性清净。至此,我们必须对自性清净圆明当做概念的分析。“自性”指佛性系众生本来具有的自我本性,“清净”指佛性纵使处于染境而不染不垢,始

〔1〕《五教章》。

〔2〕《华严一乘教义分齐章》卷二,《大正藏》四五卷,487页下。

〔3〕《修华严奥旨妄尽还源观》,《大正藏》四五卷,637页中。

终是清净的、善的。“圆明”指佛性的体性遍照一切。自性清净圆明是佛心佛性的体性。对法藏而言,佛心佛性是人深奥的内在本性,具有先验性,清净性、觉悟和光明性、遍在性诸形上属性的规定。“佛”就果地而言是众生证悟心的真如而成的佛果。

“禅”原本是禅那(dhyana)的简称,意指在精神的定静中观察思虑之意,其重点在定静中有观、有慧,所以又称为禅观。禅宗的初祖是在南北朝来华的菩提达摩二祖慧可,三祖僧璨都崇奉四卷本《楞伽经》。在心性论方面重视如来说,如来藏意指在众生的烦恼终身中皆藏有自性清静,亦即本来清静的如来法身,这是众生的自性,也是禅宗心性论的核心思想。自菩提达摩以来,中国禅师走出纯坐禅和冥想的领域,聚焦于本体性的心之探讨,心性本源的体悟。菩提达摩认为一切众生皆有“同一真性”亦即同一佛性或简称佛性,只因被妄念覆盖而未能彰显。他的佛性论系由四卷本《楞伽经》的众生皆具“如来藏”及结合《涅槃经》的“一切众生皆有佛性”的说法。人人本具自性清净心,真性或佛性就是人心。《楞伽经》视佛性和人心为同一实有,将两者合称为“如来藏藏识”,^{〔1〕}菩提流支译的十卷本《入楞伽经》则谓如来藏识(佛心)是净心,阿赖耶识即藏识(人心)是染心。菩提达摩不接受此说,二祖慧可从众生自性觉悟推导出众生的心即是佛。《景德传灯录》卷三载慧可所言:“是心是佛,是心是法,法佛无二,僧宝亦然。”意指佛、法、僧“三宝”皆以心为成佛的根本,心的自性具觉悟作用,心佛观念对后世禅宗,甚至整个佛教思想之后续发展有深远的影响。

神秀(606—706)继承《楞伽经》及《大乘起信论》与弘忍门下的慧能、神会观点相左,遂形成“南能北秀”的分派,宗密称神秀的思想为“息妄修心宗”,要旨是众生本有佛性,由于被无明烦恼覆盖而不能显,唯有离念静心的观心禅法才能断烦恼显真性。其修持工夫主张息妄修心,时时拂拭。然而,其师弘忍在所著《最上乘论》^{〔2〕}中

〔1〕《楞伽经》卷四,《大正藏经》,十六卷,510页下。

〔2〕又名《修心要论》。

以清净心为根本义,认为众生的清净心是众生觉悟及成佛的超越根据。弘忍是继承其师四祖道信所主张的返识自身本来清净心,即证悟佛性的禅宗要旨,其工夫在“守本真心”非时时拂拭息妄,因此否认神秀已见“自性”,慧能针对弘忍所评未见自性的神秀偈:“身是菩提树,心如明镜台,时时勤拂拭,莫使惹尘埃。”做出获致弘忍认可的偈:“菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃。”相传慧能不识字,自然较不重视佛教的经典教义之研究,主张“道在心悟”。慧能的《六祖坛经》是禅宗后来最重视的经典,他强调即本体即工夫,当下顿悟,体证空性。《六祖坛经·行由品第一》说:“菩提自性,本来清静,但用此心,直了成佛。”《般若品第二》说:“不悟,即佛是众生,一念悟时,众生是佛。故知万法尽在自心。何不从自心中顿见真如本性?”这是源自慧能在弘忍教他《金刚经》至“应无所住而生其心”处能顿悟一切万法而不离自性,因此慧能提出顿悟成佛的心性形上原理,《行由品第一》精辟地说:“何期自性本自清净!何期自性本不生灭!何期自性本自具足!何期自性本无动摇!何期自性能生万法!”这并非谓自性可创生一切法的意思,而是说基于万法之法,性皆空的真谛下,“心”若能体证空性,乃可即于一切而不执,能超越一切而成就一切,所谓“一真一切真,万境自如如。如如之心,即是真实。”^{〔1〕}虽然《坛经》系经过后人不断改订而成,不完全代表慧能的思想,却大体上表达出慧能舍离文字义解,径直彻悟心源,断灭迷妄。慧能明心见性、顿悟成佛的本心是佛教解脱的智慧或觉悟的本体。

《坛经》以体用关系来阐释其心有二层,本心与善心一致,可是恶心却与本心相违。换言之,心之体与心之用,有呈现一致性及非一致性两种情况。但是恶心及恶行不是众生本心,虽然如此,清净心就在迷妄心之中,所谓:“愚痴迷妄,自有本觉性。”依慧能之见,真心与妄心或本心与现实心,在层次和性质上虽有所不同,二者却是体用一如的关系。因此,众生不是离妄而去另求真,众生应即妄

〔1〕《修心要论·记弘忍语》。

求真或即妄显真。“佛性”一词亦常为《坛经》所使用,意指“佛种性”,亦即众生成佛的可能性或种子。佛性不但恒清净,且普遍存在。此外《坛经》也阐释了弘忍所说的“自性”概念,其含意非常丰富,如“自性本净”言自性的清净性,“即自是真如性”言自性是真如性;“本性自有般若之智”言自性具智慧性;“本源空寂,离却邪见”言众生的自性是空寂的;“自性含万法,名为含藏识”,言自性是能包容万事万物的心识主体。就整部《坛经》的要义而言,自性既是宇宙的本体,也是众生的本体,是众生成佛的根据,觉悟自性与否关系着众生是凡夫或走向成佛之路。《坛经》的自性说对人之本性赋予了某种高度的形上原理。

第四节 小结

就形上学而言,究极实在的天与有灵性的人具纵贯的性命关系。因此,人与人在横向关系上因纵贯的同根源性而有相互感通性。人与万物也基于同源出于天而具横向的有机之互联性。这是中国哲学所以言人与天地万物为一体或天人合一的缘由。先秦儒家的天人关系论可分为孔孟、荀子、《周易》和《中庸》三系,孔孟从自己内在生命根源处体证到深层的道德本性即是仁。孔孟再追溯仁之先天性或无限的超越性,即是天道所在。他们契悟了天道与性命上下相贯通后,油然而对天生出敬畏感与使命意识。人生的庄严意义在于人能否自觉到天所赋予的仁德,且努力显发出人性的光辉及尊严。牟宗三认为儒家除了源于孔孟及下至宋明儒的陆王心学这一主观进路外,尚有源于中庸与易传的客观性原则进路。这是从超越的客观的天道天命贯注于人的宇宙论进路,《中庸》“天命之谓性”与《周易·乾象》:“乾道变化,各正性命。”系就天命流行之道的本真之性独厚于人,使人享有与其他存有者有别的上层人性。所谓上层人性是具有超越意义的灵性,系人文生命得以化成天下的价值本性,有别于作为下层人性的结构之性或类别之性。荀子的心性论先立基于天人之分与性伪之辨,再以天生人成,人以

思辨理性之能参,参与天能生物及人能辨物治物的共赞万物生成化育之生生大业。汉儒多言天人相副及天人感应说。王充提出人性有上、中、下三分说,影响了王符的性三品说,他也提出正性、随性和遭性说。宋明理学家中张载首先把人性分成气质之性与天地之性,前者为实然之性,后者为超越的道德本性,对以后理学家的天人性命观有很深的影响,程伊川、朱熹由客观的存有论、宇宙发生论的路数言人之心、性,可简称为“性即理”派,谓内在于人心中的性与超越在天的“理”是同一的存有。陆象山、王阳明等人简称为“心即理”派,他们就先验的道德本心在生活世界的真切感通经验,体证出心性本体与形上的天理于人生至高的化境中通贯为一。

在老庄道家哲学中,人与万物各具其德(本性),皆平等地源自“道”。人与道相互隶属,人的生命历程亦系道的过站,应冲虚为用地顺应于道的运化,期能成为与道相冥的宇宙人。庄子在《知北游》中借老聃之名谓:“精神生于道”意指人的精神生命力源发于道。换言之,“道”系人与万物汲取内在生命力的无限泉源。庄子认为人的形体内具有分受于道的精神,是人生命活动的仪则,归真返璞的养性之途在于形上之智与恬淡自处。对庄子而言,适性逍遥是人的生命和精神处于最自然自适的状态了。集黄老之学大成的《淮南子》承继稷下之学发展元气概念,谓人的形神皆透过人与万物同源之精气来调养,深信人涵养精气可以上达天道,与形上的天对应感通。

就整个佛学的形上学而言,中国佛学的发展路向是由“般若之空”进展至“佛性之有”。在中国佛性论史上,东晋的慧远提出法性论和神不灭说,竺道生提出“一阐提亦有佛性及顿悟成佛说”,这二人的学说使中国佛学具有创造性及成熟性的意义。真心本觉说或性觉说倾向智慧的开发,为众生成佛的价值理想提出当下的实践性。佛教中国化以来,诸宗派中以天台宗和华严宗的教义最丰富,天台宗主张佛即世间法,佛不为恶所染,故不起恶,其宗旨在能借恶法门以化度众生。扼要言之,佛是即(不离)于三千法,九法界而成佛。华严宗持“性起之说”,“性”指佛性、法性、如来性。“性起”

指“体性现起”，真如实性一旦启动当下显现作用，无须等待其他因缘条件。华严由“性起”说开展出法藏的明佛种性说，智俨和法藏的自性清净说、澄观和宗密的心性即灵知说与真心即性说。禅宗的“禅”指人的精神在定静中能观而生智慧，故又称为禅观。菩提达摩认为一切众生皆有佛性，人人本具的佛性或自性清净心，就是人的本心。心的自性具觉悟作用，以心为成佛的根本，这一理论对后世禅宗，甚至对整个佛教思想之后续发展有着深远的影响。表述慧能思想的《六祖坛经》是禅后来最重视的经典，他提出顿悟成佛的心性形上原理。慧能认为若“心”能体证空性，乃可即于一切而不执，他所主张的明心见性、顿悟成佛的本心乃是佛学中解脱的智慧或觉悟的自体，也是众生成佛的根据。总之，《六祖坛经》的自性说对人之佛性(本性)赋予了高度的形上原理。

自我评量

1. “天”与“人性”在孔孟、荀子易经和中庸有何异同？
2. 简述孟子对孔子“仁”思想之继承与发展。
3. 试论孟子学说心性论与荀子心性论之差异。
4. 宋明的心性论可分为哪两大路向？试析之。
5. 请说明老子的“道”与“德”。
6. 庄子如何以“气”之聚散变化来解释人之生与死的生命变化历程和情状？
7. 试简要说明儒、道、释三家的人性论。
8. 佛家的本体论为何？
9. 简述佛教思想家慧远、竺道生与神秀的扼要思想内容及其影响。
10. “禅”的概念及主要意涵为何？

参考书目

- 《“清华”学报》，新竹：“清华大学”，1964年。
- 方立天著《中国佛教哲学要义》，上、下卷，北京：中国人民大学出版社，2002年。
- 方立天著《道家文化研究》，第六辑。
- 方东美著《中国哲学之精神及其发展》，台北：成均出版社，1984年。
- 方东美著《生生之德》，台北：黎明出版社，1987年。
- 方东美著《科学、哲学与人性》，台北：黎明出版社，1986年。
- 牟宗三著《才性与玄理》，台北：台湾学生书局，1975年。
- 牟宗三著《中国哲学十九讲》，台北：台湾学生书局，1983年。
- 牟宗三著《中国哲学的特质》，台北：台湾学生书局，1975年。
- 牟宗三著《心体与性体》，台北：正中书局，1969年。
- 牟宗三著《四因说，演讲录》，台北：鹅湖出版社，1997年。
- 牟宗三讲述，陶国璋整构《庄子齐物论义理演析》，香港：中华书局，1998年。
- 吴汝钧著《中国佛学的现代诠释》，台北：文津出版社，1995年。
- 吕澂著《中国佛学思想概论》，台北：天华出版社，1982年。
- 李振英著《中外形上学比较研究》，台北：“中央”文物供应社，1993年。

- 沈清松著《物理之后/形上学的发展》，台北：牛顿出版社，1987年。
- 唐君毅著《中国哲学原论·原教篇》，台北：台湾学生书局，1984年。
- 唐君毅著《中国哲学原论·原性篇》，台北：台湾学生书局，1991年。
- 徐复观著《中国人性论史》，《先秦》篇，台北：台湾“商务印书馆”，1978年。
- 徐复观著《中国人性论史》，台北：台湾“商务印书馆”，1978年。
- 海德格尔著，熊伟译《形上学是什么？》导言，新竹：仰哲出版社，1993年。
- 张岱年著《中国古典哲学概念范畴要论》，北京：中国社会科学出版社，1989年。
- 张岱年著《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年。
- 曹溪原本《六祖大师法宝坛经》，1939年，重刊金陵刻经处。
- 陈沛然著《佛家哲理通析》，台北：东大出版社，1993年。
- 陈来著《宋明理学》，台北：洪叶出版社，1994年。
- 陈鼓应著《老庄新论》，台北：五南出版社，1993年。
- 陈鼓应主编《道家文化研究》，台北：文史哲出版社，2000年，共十二辑。
- 陈鼓应著《老庄哲学新论》，台北：五南出版社，1994年。
- 陈丽桂著《秦汉时期的黄老思想》，台北：文津出版社，1997年。
- 傅佩荣著《儒道天论发微》，台北：台湾学生书局，1985年。
- 曾春海著《朱熹哲学论丛》，台北：文津出版社，2001年。
- 曾春海著《两汉魏晋哲学史》，修订版二刷，台北：五南出版社，2005年。
- 曾春海著《易经的哲学原理》，台北：文津出版社，2003年。
- 曾春海著《陆象山》，台北：东大出版社，1988年。
- 曾春海著《儒家哲学论集》。
- 黄宗羲著《宋元学案·横渠学案下》。
- 邬昆如著《形上学》，台北：五南出版社，2004年。
- 蔡仁厚著《孔孟荀哲学》，台北：台湾学生书局，1984年。
- 赖永海著《中国佛性论》，台北：佛光出版社，1990年。

钱穆著《庄老通辨》，北京：三联书店，2002年。

罗光著《形上生命哲学》，台北：台湾学生书局，2001年。

C. H. Kahn, *The Theory of the Verb "To to"*, in *Logic and Ontology*. New York University Press 1973.

M. J. Adler, *Great Books of the Western World*. The Great Ideas: I, Chicago 1952.

M. K. Munitz, *Existence and Logic*, New York University Press 1979.

第二篇

中国认识论

李贤中

第五章 中国认识论

第一节 “认识”在中国哲学的意涵

中国传统思想虽然有许多学派,处理的问题与解决的方法也不相同,但它们从现代的眼光来看,都还是未分化为专门学科的整体朴素的思想,因此所谓认识论思想也不能取得明显独立的地位,而是消融在各种未经分化的整体思想之中。

因此我们要探讨中国的认识论思想,必须从较宽泛的观点加以把握;中国哲学中所谓的“认识”,是一种达成某种目的的工具或手段,因此“认识”常带有实用性,依目的不同,而有不同性质的知识。中国哲学中各学派的目标或理想不同,有的为彰显人的德性,有的为提升人的精神境界,有的为政治目的,有的为道德理想,也有为工艺技术上的目标,而形成各种实用性或可实践性的知识。从春秋战国时代开始,诸如天人关系、形神关系、学思关系、名实关系、言意关系、主客关系、知行关系等等,都与认识论的问题有关。这些问题的探讨,涉及认识的本质、认识的条件、认识的来源、认识的过程、认识的方法及认识的目的等思想,已经形成了各种不同的认识论观点;而这些观点又与政治、社会、伦理、宗教、人生等思想

结合在一起探讨。

以下,本节先说明天人关系、形神关系、学思关系、名实关系及言意关系;第二节专论认识的来源、性质、认知的可能性、认知的过程与方式等相关问题;第三节探讨知识的分类及分类标准的问题。

一、天人关系

在中国哲学中,人与宇宙天地的关系,有“天人合一”的说法。所谓“天人合一”有两个意义,一个是指“天人相通”,另一是指“天人相类”。所谓“天人相通”认为天之根本性质德能,就含于人的心性之中;天道与人道实乃一以贯之。宇宙天地的本根,就是人伦道德之根源;而人伦道德,则是宇宙本根的流行与发显。特别从儒家来看,天地万物的本根有道德性的意义,而人所实践的道德也有宇宙天地的意义。如《孟子·尽心》篇说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。”人之所以异于禽兽,就在于人的心性与天相通。又如《中庸》所谓:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,人的本性禀自于天,这是人与天在心性义理上的相通,人必须顺从天所赋予的本性行事为人,方为正道。

至于所谓“天人相类”,如董仲舒的“人副天数”,是指人与天在形体上的相类,是一种附会之谈。他说:“人有三百六十节,偶天之数也;形体骨肉,偶地之厚也;上有耳目聪明,日月之象也;体有空窍理脉,川谷之象也;心有哀乐喜怒,神气之类也。观人之体,一何高物之甚而类于天也。”(《春秋繁露·人副天数》)“天人相类”的思想认为天、人在形体性质上皆相似。

人与宇宙天地的关系在中国哲学中,简单地说就是“天人合一”,一方面是较为附会之谈的“天人相类”。另一方面则是在义理上、性质上的“天人相通”,这种看法认为天人本来就合一,但是在现实的具体生活中,人会受到外在各种欲望的诱惑,而不能将禀自于天的道德心性,完全地实现出来。因此,就“天人相通”来说,这思想又包含着中国哲学的一种理想,人在世界上就是要不断地努力归向于天道,这样才能提升人在宇宙中的地位,成为卓越。如

此,知识的重心很自然偏向于认识人的心性内涵之心性论、如何显发本心善性的修养论或体认天道内涵的天道观等类型的知识。

由于人对宇宙的看法会影响相关的认知思想,因此对于天人关系或对天地万物的看法也影响着人的认知方式。以庄子为例,他将整个宇宙视之为“一”,肯定某种可贯穿所有事物的“道”或“理”存在其中。如《庄子》有“道”遍在万物之说,如在《知北游》中,东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下邪?”曰:“在瓦甃。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”东郭子不应。

由此可见“道”是无所不在的。道是一,道所在的万物也因着道而为一。并且,庄子也指出人在面对此“一”的态度与实情,《大宗师》说:“其好之也一,其弗好之也一,其一也一,其不一也一。其一与天为徒,其不一与人为徒。天与人不相胜也,是之谓真人。”

此外,《系辞上传》也说:“是故《易》有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦定吉凶,吉凶生大业。”八卦之后又衍生成六十四卦,而每一卦都是古人对大自然与人类社会的了解,其中的理则、寓意可应用于各种的生活情境;^[1]亦即“太极”与人生万物有关,且太极是万物的根源,变化的法则。这像庄子的“道”一般,是统括万物的根本。

再者,周敦颐的《太极图说》、张载的“气化宇宙论”、朱子的“理一分殊”、陆象山的“宇宙便是吾心,吾心即是宇宙”(《象山年谱》)等都蕴涵着“宇宙为一”的思想。只不过统合万物为一的根本各有不同的看法,或为太极、或为气、或为理、或为心;程明道也说:“天人本无二,不必言合。”(《语录》)张岱年先生说:“天人既无二,于是亦不必分别我与非我。我与非我原是一体,不必且不应将我与非我分开。于是内外之对立消弭,而人与自然融为一片。”^[2]就此字

[1] 黄寿祺、张善文:《周易译著》,38页,上海,上海古籍出版社,1990。

[2] 余雄:《中国哲学概论》,10页,高雄,复文出版社,1991。

宙观,人也是宇宙中之一物,要认识宇宙中的其他事物,除了用对象化的主体、客体之间的认识作用外,还可以透过感通的方式了解同在“道”、“理”、“气”、“心”的“一”之中的其他事物,像是同一主体的一端感应认知到另一端。在中国哲学的认知方式中,有不少是借着“体证”而非“论证”,建立起所谓的知识或经验传承。“体证”重在身体力行的实践,是在活动、变化中感应着周遭的人、事、物,而“体证”的进行预设着同一性、共通性。

二、形神关系

就形神关系而言,此乃涉及认知者的认知结构与能力的问题。这可以以范缜的《神灭论》为例来说明。在东晋南北朝时期,佛教迅速地发展;佛教思想主张生死轮回、因果报应,这种思想的根据就是所谓的“神不灭论”,他们认为人的精神不灭、灵魂不死。范缜则提出《神灭论》来反对这种观点,他主张:“神即形也,形即神也。是以形存则神存,形谢则神灭也。”神形之间相互依存,有着不可分离的关系。范缜进一步指出,形与神的关系就像刃与利的关系,他说:“形者神之质,神者形之用。是则形称其质,神言其用,形之与神不得相异。……神之于质,犹利之于刃;形之于用,犹刃之于利。利之名非刃也,刃之名非利也。然而舍利无刃,舍刃无利。未闻刃没而利存,岂容形亡而神在?”如此,精神活动与物质形体是无法分开的。范缜还认为人的形体有知觉的作用,所以他说:“人之质,质有知也。”形与神的关系就如同刃与利的关系一样。刃是利的承载体,利是刃的功能与作用,如果没有利就不能成其为刃;同样,如果没有刃也就无所谓利了。他用这个比喻说明,如果形体消亡了,精神也不可能存在。

范缜认为人是统一的有机体,因而人的精神活动,也是人的形体的统一功能,他说:“人体惟一,神何得二?”不过,人的形体是由不同的器官组成,因而人的精神活动也有不同的形式,范缜将它们区分为两类,一是“知”,也就是痛、痒、视、听等感觉的知觉活动,属于感性的“知”。另一类是“虑”,就是能够判断是非的思维活动,即

所谓“是非之虑”，是属于理性的思维。范缜认为“知”与“虑”都是人的精神活动，都是人的意识，它们只不过有程度上深浅的不同罢了。他说：“知即是虑，浅则为知，深则为虑。”亦即感觉、知觉等感性的知也是精神活动，不过感觉、知觉等感性的知是肤浅的，而理性的思虑、思维则是深刻的。

某些佛教论者主张“虑体无本”，把思虑、思维看做是一种独立存在的精神实体，认为它可以不必依赖一定的生理器官，因而可以到处“假寄”。这使思虑、思维成了一种无主体的状态，或者说它们自己就是一种独立的主体。这种看法成为“神不灭论”的理论根据。范缜的反驳是：“眼何故有本而虑无本？苟无本于我形，而可遍寄于异地，亦可张甲之情，寄王乙之躯，李丙之性，托赵丁之体。然乎哉？不然也。”视觉的作用有它的基础，为什么思虑、思维没有它的基础呢？如果思虑、思维不以我的形体器官为基础，而可以随便寄托在任何地方，这就好像张甲的情感依附在王乙的躯体；李丙的性格寄托在赵丁的躯体之中，这当然是荒谬的。

范缜有关形神关系的看法，其知识论的意义在于他从人生理、心理的不同功能，初步说明了感性与理性的认识作用，一方面指出了两者的差异，另一方面则强调了它们的统一性、整体性，并论述了意识、思维的主体性基础。

三、学思关系

在殷商甲骨文和稍后的青铜器铭文中，还没有出现表示思虑、思维意义的“思”字，而在《论语》一书中，则出现了二十四次，这表示孔子已十分重视“思”的功能与作用。《论语·为政》篇说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”这是指如果光读书，得到许多材料，却不加以思索，不能分辨是非曲直，那么就容易受到欺骗。这和《孟子·尽心下》所说的“尽信书则不如无书”是同一个道理。不过孔子也强调思虑也不能离开学习。因为光是思索而不学习，也会疑惑不定；所以孔子说：“吾尝终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也。”《论语·卫灵公》亦即若缺乏材料，只是冥思苦索，也没有什

么益处。学与思是互相联系、互相依赖的。不过两者比较起来,学还是知识的泉源,因而也是思的基础。

学与思都与认识有密切的关系,就掌握知识者而言,孔子认为掌握知识的人有不同的层次之分。他说:“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也。困而不学,民斯为下矣。”《论语·季氏》其中“生而知之”、“学而知之”、“困而学之”三者说明了知识的来源或获得知识的途径不同,至于认识的主体则是那些“知之者”,也就是所谓的圣人、贤人、君子等。至于“困而不学”的民,其层次最低。此外,“生而知之”的说法似乎对于知识的来源,肯定某些人有一种先验的方式来拥有知识,至于“学而知之”、“困而学之”则肯定了知识来源于后天的学习。

学与思的认知对象就孔子而言,包含着必须要知仁义、礼乐、天命等,而这些知识的把握,其目的在于使人成为有德的君子。对于知识的性质,孔子所肯定的是德行之知,因此相对而言,他较轻视生产技能的知识,例如《论语·子路》篇中记载:樊迟请学稼。子曰:“吾不如老农。”请学为圃。曰:“吾不如老圃。”樊迟出。子曰:“小人哉,樊须也!上好礼,则民莫敢不敬;上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不用情。夫如是,则四方之民襁负其子而至矣,焉用稼?”在孔子看来,农业生产只是小人之事,乃君子所不屑为的,有德的君子应该掌握礼、义、信等政治道德原则。由此看来,孔子的认识思想与其政治、伦理思想是紧密结合在一起的。

之后,又有张载认为“学”的目的在于:“学者当须立人之性,仁者人也,当辨其人之所谓人,学者学所以为人。”又说:“为学大益,在自求变化气质。”(《语录》)因此,知识的目的在于“立人之性”以及“学所以为人”。所谓“人之性”依张载的观点,是指人生来具有的天赋本性,它是与天道相通的“天地之性”,无有不善,这种“天地之性”并不是透过思虑求得的,而是必须透过德行的修养,所谓“易谓穷神知化,乃德胜仁熟之致,非智力能强也。”(《正蒙·神化》)中国哲学中许多儒家学者也将知识定位于伦理道德的意涵,因而求善的目标更高于求真。

四、名实关系

相对而言,在中国哲学中比较具有西方认识论思想形态的思想,是先秦名家、墨家的哲学。这部分的思想可以从他们有关名实关系的主张得见。首先,“名”有谓“实”的功能,《墨子·小取》云:“以名举实。”又《经上》说:“举,拟实也。”《经说上》:“告以文名,举彼实也。”“以名举实”就是以文饰的图像、符号以拟表所谓之物,《经说上》有云:“所以谓,名也;所谓,实也。”亦即所谓者称为“实”;此“实”一方面为事物客观之性质,另一方面亦为认识主体所把握。因此,依其所谓“实”可以指个体事物,也可概括事物之类,或其他抽象之事理。

名不仅限于指涉事物的专名,也能从“言”的意义组合而有指涉整体事态的作用。如《经上》云:“信,言合于意也。”《经说上》:“信,不以其言之当也,使人视城得金。”其中,人、城、金等名各有所指,而“使人视城得金”之言,则为描述一检证“是否言而有信”的事态,进而知“信”的意义。因此,从名以谓实的作用可确立“名”的本质为指涉性,“名”为代表“实”的符号或图像,它蕴涵着“实”的意义,但并不等同于“实”。就其为代表符号而言,“名”也含有一约定性。“名”虽可帮助我们对于“实”的认识,但“实”的内涵并非由名来决定。亦即名是实的认识条件,而实则是名成立的根据。故《墨子·大取》云:“名,实名。实,不必名。”名以举实,故为实名,但实不必待名而立,倒是“立名”有待于“实”。

“名”是代表“实”的一种符号,此符号所承载的意义即在于“实”的内涵;因此,“名”一方面直接指代表事物之符号,另一方面则间接指事物之概念。当认知活动进行告一段落时,主体一方面把握住物之“实”,另一方面即产生或寻找代表此“实”之符号。因此,“名”的形成就在于“实”的确立,邓析的“按实定名”,尹文的“形以定名”及公孙龙《名实论》中“名随实转”的原则,都明白指出“名”来自“实”,且随“实”而变。

“名”虽然依“实”而有,但并不等同于“实”,《尹文·大道上》就

说：“形之与名居然别矣，不可相乱，亦不可相无”，其“不可相乱”的意思是说：“名”不同于“实”，其“不可相无”，则显示“无实，名不可立；无名，实不可知”，名、实两者相互依存的密切关系。

从认识论的观点来看，“实”是认知的对象，或对象的本质；“名”则是认识的结果，或认识结果的表达；两者的关系密切，有许多值得探讨的问题。

五、言意关系

由“名”可以组成“辞”或“言”，墨家《小取》有云：“以辞抒意”，因此言辞乃在于表达心思意念。有关言、意的关系，可以王弼与欧阳建的思想为代表。王弼根据他所谓“本无之道”是不可言说的观点，结合对《周易》中卦意、卦象、卦辞的分析，提出了“言不尽意”、“得意忘象”的认识理论。下文可表现这方面的思想，他说：“夫象者，出意者也；言者，名象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生于象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。犹蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；荃者所以在鱼，得鱼而忘荃也。然则，言者象之蹄也，象者意之荃也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意，而存象焉，则所存者乃非其象也；言生于象，而存言焉，则所存者乃非其言也。然则，忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。”（《周易略例·明象》）

这是讲卦意、卦象和卦辞之间的关系。王弼肯定卦辞、卦象对于掌握卦意的作用，并强调运用卦辞、卦象的目的在于了解和掌握卦意，因为卦意才是认识的对象，而卦辞、卦象则是认识的手段或工具，是作为主体认识卦意的中介作用。《周易》的每一卦，都有其本意，本意（卦意）透过图像（卦象）来表现，图像透过语言（卦辞）来解释。所以读解释的语言（卦辞），在于理解图像（卦象）；理解图像（卦象），在于体会卦的本意（卦意）。如果只是停留于语言（卦辞）、图像（卦象），而不能领会卦的本意（卦意），也就是没有达到认识的

目的,就像蹄是捕兔的器具,荃是捕鱼的器具,人们虽然存蹄存荃,但得不到兔和鱼,就失去了它们存在的意义。

王弼的这些看法,有其合理的意义,也符合认识的某些实际情况。所谓“存言者,非得象者也;存象者,非得意者也”,在日常的认识活动中,这种情况是常见的。人们有时只记住了一大堆语言、符号,但并不了解其中所包含的意义,因为这样,就只能得到中介物,而失去了目的物。

关于言、意的问题,实际上包括意义、符号和指称之间的关系。意义是对认识客体的反映(表现为主体从客体获得信息,经过加工处理而构成思想、观念的内容),因而意义同客体之间的关系不是任意的。符号是意义的感性存在形式(符号是人们所掌握的信息的载体,因而是观念、思想的直接现实)。通过意义,符号同客体联系起来,成为客体的指称、标志。^[1] 不过王弼的说法似乎把“象”视为了解“意”的阻碍,将“言”视为了解“象”的阻碍,他说:“得意在忘象,得象在忘言”,似乎他倾向于否定语言符号是使意义得以存在,且具有传播意义的工具作用。其实,他所强调的重点在于“象生于意,而存象焉,则所存者乃非其象也”中的“存”,如果“存”是有主、从之分,先、后之别,那么只注意到“言”,就有可能忽略了“象”,只注意到“象”,就有可能忽略了“意”。

与王弼相反,后来的欧阳建提出了“言尽意论”。他说:“形不待名而方圆已著,色不俟称而黑白以彰。然则名之于物,无施者也;言之于理,无为者也。而古今务于正名,圣贤不能去言,其故何也?诚以理得于心,非言不畅;物定于彼,非名不辨。言不畅志,则无以相接;名不辨物,则鉴识不显。鉴识显而名品殊,言称接而情志畅。原其所以,本其所由,非物有自然之名,理有必定之称也。欲辩其识,则殊其名;欲宣其志,则立其称。名逐物而迁,言因理而变,此犹声发响应,形存影附,不得相与为二矣。苟其不二,则言无

[1] 夏甄陶:《中国认识论思想史稿》,上卷,333页,北京,中国人民大学出版社,1992。

不尽矣。吾故以为尽矣。”(《言尽意论》)在欧阳建看来,事物及其属性是不依赖于名言而客观存在的,名言对于事物、事理是“无施”、“无为”的,只是纯然的一种代表。但古今的人们强调正名的重要,圣贤也都不能“去言”,这是为什么呢?这是因为人们认识了事物,掌握了事理,如果没有名言就不能表达和显现,也就不可能相互沟通,交流思想。这就肯定了名言是指称事物、表达思想的工具,并且具有调整、变化的可能性。欧阳建还认为,并不是事物,事理有某种自然的和必然的名称,名称是人们为了区分事物,表达对事物、事理的认识而制定的,并且指出“名逐物而迁,言因理而变”,强调名言随物理的变迁而变迁。

欧阳建关于名言与物理之间的关系看法,比较接近一般的常识,而王弼关于言意关系的看法,则必须对应于其所着重形上对象,才能了解。言意的关系涉及认知的对象、认识过程中的中介物以及认知结果的表达是否可能等问题。

以上,天人关系是谈人对宇宙的看法,以及人与宇宙的关系;形神关系是谈人此一认识主体自身的认识能力,以及不同认识能力之间的关系;学思关系则涉及认识的对象,以及建立知识的方法;名实关系谈的是所得认识结果正确与否的问题,以及知识的表达问题;而言意关系,除了也涉及知识的表达问题之外,更探究了认识过程中,对象事物在认识主体之内的转化问题;这些问题使我们了解中国认识论的大致内涵。

第二节 认识的来源、性质与形成

在中国哲学中虽然对认知的问题探讨不是很多,但是为了要了解宇宙、人生,也有一些涉及“知”的论述。有关“认知”的问题作为专门探讨的对象,以先秦时代的名家与墨家最具代表性。就公孙龙子的思想来看,《指物论》说:“物莫非指,而指非指。”这说明了认知的作用,有认知的主体与客体,凡是认识的对象物,必须透过认识主体的指涉作用而呈现,但这被指出而呈现之物,却又不同于

客体的对象物。如此,我们到底是能知还是不能知?

认识论中最基本的问题就是“认识”的性质与来源的问题。认识的性质问题,就是要了解“能知”对于“所知”的认识,究竟是怎么一回事。是“所知”依附在“能知”上而存在?还是“所知”先于“能知”而存在?中国哲学家大多数都主张“所知”就是客体,先于“能知”的主体而存在。直到佛教传入中国一段时间之后,才有思想家认为是“所知”依附于“能知”。〔1〕

一、认识的来源与性质

有关“认识”的来源问题,也就是“认识”是否从感官开始,还是有其他因素?中国哲学对于这些问题的解答可以分为三类:一种是认为“认识”是由感官而来;一种是认为“认识”是由内心自发的;一种则认为感官是知的一种来源,不过还有其他来源。三种说法不同,但都认为“知”与“行”有密切关系,这也是中国哲学的一种基本倾向。

对于知,《墨经》中探讨不少,《经上》所谓“知,材也。”《经说上》:“知材:知也者,所以知也,而必知,若明。”人类认识外物,必须依赖身体的各种感觉器官,所谓“材”就是眼、耳、鼻、舌、身等。以眼为例,就像眼睛必见光明一般。《经上》:“知,接也。”《经说上》:“知也者,以其知,过物而能貌之,若见。”感官的作用必须与外物接触,才能发挥其功效,人们利用天生的感官,分别接触外物,而能描绘外物的形貌、性质,形成感官的知觉,就像眼睛看见外物,对外物的形状留下印象一般。

除此之外,《墨经》中也提到“虑,求也”及“智,明也。”也就是知识不仅是来自于感官,还必须有心的主动虑求,以及理智的思考,才能获得知识。在《荀子·正名》篇中,也有类似的想法:“心有征知。征知则缘耳而知声可也,缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类,然后可也。五官簿之而不知,心征之而无说,则

〔1〕 余雄:《中国哲学概论》,477页,高雄,复文出版社,1991。

人莫不然谓之不知。”感官的知必须与心的知相合作，然后才能得到更深入的知识。

程伊川将知识分为“闻见之知”与“德性之知”，他在《语录》中提到：“闻见之知非德性之知，物交物则知之，非内也，今之所谓‘博物多能’者是也。德性之知，不假见闻。”《语录》中又说：“知者吾之所固有，然不致则不能得之，而致知必有道，故曰致知在格物。”伊川认为有一种“知”是人所固有的，另一种“知”则必须透过经验的累积而来。所谓“然不致则不能得之”，那种固有的“知”，必须透过“致”的努力才能获得。致知虽在于格物，但所致之知原是本有的，非由外铄，因为德性之知并不借由经验上的见闻而获得。

朱熹发挥这种思想，在《大学章句补格物章》中说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”如此可见，朱子认为人心本有知，这种知的能力必须与物相接才能求物之理，而所得到的知识也有程度上的差别，必须到达穷尽万物之理以后，心中所具之全体大用才能全然显出。

至陆象山论“知”，则专重内心，以为真知的来源在内不在外，欲明理只需尽心，心中就已经有宇宙之理，发明此心则一切之理皆得了然，陆象山说：“此理至明，人皆有是心，心皆具是理。”（《杂说》）心中之理就是宇宙之理，不必求之于外，只要求诸心，宇宙之理就无所遗了。

王船山反对这种心学，认为物的存在不是依于心，外界是独立的，外在之境为“所”，内在之作用为“能”，“所”必实有其体，“能”必实有其用。所以他说：“境之俟用者曰‘所’，用之加乎境而有功者曰‘能’。能所之分，夫固有之……乃释氏以有为幻，以无为实，惟心惟识之说，亦矛盾自攻，而不足以立。于是诡其词曰空我执，而无能，空法执，而无所。然而以心合道其有能有所也，则又固然而

不容昧，是故其说又不足以立，则抑能其所，所其能，消所以人能，而谓能为所，以立其说。”（《尚书引义》）外在环境为所，内在之作用为能。外在的环境是实在的，能力也必然能发挥其功用。

此外，王船山也论知觉之来源，他说：“形也，神也，物也，三相遇而知觉乃发。故由性生知，以知知性。”（《正蒙注》）这里他指出感官、心神、外物三者相接而知觉起，三者之中心神是最重要的。王船山也主张道德知识不从感官经验得来，他说：“吾心之知，有不从格物而得者。……是故孝者不学而知，不虑而能；慈者不学养子而后嫁。意不因知，而知不因物，固矣。……则格物致知，亦自为二，而不可偏发矣。”（《读四书大全说大学》）对于外物的认识，有赖于感官经验；但是有关伦理道德的知识，则是生而即有的，为心所固有，而无待于格物。所以，当分致知与格物为二事。致知是致心中固有的道德意识；格物则是为了得到关于事物的知识。王船山的这种说法，实际上是折中朱熹与陆象山的思想。朱熹认为一切知识皆必待格物方能致之，陆象山主张一切知识吾心自有之，王船山则认为大部分知识有待于格物，而也有不从格物而得者。因为有关于道德应然的知识是生而已有的，所以是吾心所固有而无待于格物。

综上所述，有关认识的性质与来源，有重于外的，如荀子；有重于内的，如陆、王；至于王船山则兼重内外，《墨经》的认识论也同样是兼重内外的。

二、“知”的可能性与限度

有关“知”的可能性，在中国哲学中有人持怀疑的立场，也有人持肯定的态度，认为人当然可以认知这个世界，人也有能力了解宇宙人生。

最初怀疑知识的是庄子，《庄子·大宗师》：“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。”《庄子·则阳》：“人皆尊其知之所知，而莫知恃其知之所不知而后知，可不谓大疑乎！”人的知识必有其基础，而此基础如何却是未知的，如科学研究，它必然会根据若干基本的

假设,但是这种假设只是假设而已,并不能证明它是确实的,然而一切的科学知识,都是根据这些不能确定的假设而建立的,因此知识就没有稳固的基础了。而且,认知活动的发生必有种种条件,这种种条件也是人未能详知的;如此,知识的基础是不确定的,知之所知有待于知之所不知。

墨家则认为知识不可能自相矛盾的,《墨经下》:“以言为尽悖,悖。说在其言。”就是说如果认为一切所说言论都是悖谬的,则你自己本身所说的这句话就是自相矛盾的,因为至少有你所说的这句话不是悖谬的,或者就算连你所说的这句话都是悖谬的。这两种情况都显示,由知识而来的论断不可能都是悖谬的,因此认识仍然是可能的。

荀子也肯定“知”的可能性,《荀子·解蔽》篇说:“凡以知,人之性也;可以知,物之理也。”由这里可以看出,荀子认为“能知”是人性自然,“可以知”是物理自然,物在本质上是可知的,人又有能知的才能,所以“知”是可能的。

关于“知”如何可能,戴东原有一个解释在《孟子字义疏证》中,他说:“人物受形于天地,故恒与之相通,盈天地之间,有声也,有色也,有臭也,有味也,举声色臭味,则盈天地间者,无或遗失,外内相通,其开窍也,是为耳目鼻口。”由上述可知,因为内外相通,人与环境相适应,感官所呈现的正是外界情况,并非欺骗人的,所以“知”是可能的。

有关认识的限度问题,我们可以参考王船山的思想,他说:“目所不见,非无色也;耳所不闻,非无声也;言所不通,非无义也。故曰:知之为知之,不知为不知,知有其不知者存,则既知有之矣,是知也。因此而求之者,尽其所见,则不见之色章;尽其所闻,则不闻之声著;尽其所言,则不言之义立。”(《思问录·内篇》)人的视觉、听觉及思维言论虽然都有它们的限度,但这并不是知识的限度,当人知道其限度之所在时,也就是他得以突破其限度的契机,促使他进一步求取更深入的知識,所以王船山又说:“目所不见之有色,耳所不闻之有声,言所不及之有义,小体之小也。至于心则无不得

矣,思之所不至而有理,未思焉耳。故曰尽其心者,知其性。心者,天之具体也。”如此,心之所知是无限的,并不受到小体耳目之官的限制,只要尽其心思之官的功能,就能知一切事物之理。是故,感官能力是有限的,而知识是无限的,人在面对此无限的知识之所以仍有可能得以认知,在于心、性、天的相贯通,借由“心”可知万物之理。

整体而言,中国哲学中,关于知识的可能性与限度的理论不多,因为大多数思想家都认为认知是可能的,所以不必多加讨论。关于知识的限度问题,大多数哲学家主张知识是没有绝对的界线,宇宙的奥秘是可知的,“众物之表里精粗无不到”的境界,也是有可能达到的。^{〔1〕} 如果“知”是可能的,那么有关“知”的过程与方式又是如何呢?

三、认知的过程与方式

有关认知的过程与方式的问题,我们可以举名家公孙龙与惠施的思想来做说明。公孙龙子认为我们的认识必须有一定的条件、经历一段过程,才能得到正确的认识结果。

首先就认识的条件言有三:(一)为“能指”,即认识主体的认识能力。如《公孙龙子·指物论》“物莫非指”中的“指”,徐复观说:“指,系认识能力即由认识能力指向于物时所得之映像。”^{〔2〕}(二)为“所指”,即指涉之对象物。如《公孙龙子·指物论》“而指非指”中的第二“指”,像马、白马、坚、白、石等都是认知的对象。(三)为“物指”,即能指与所指相关的指涉作用。如《公孙龙子·指物论》“使天下无物指,谁径谓非指?”以及“天下有指无物指,谁径谓非指?”中的“物指”,也就是主客相关的认知作用,是认识的必要条件,一方面为认识主体具备的指涉能力指涉到对象物,另一方面为对象物所呈现之貌相、声色或其他性质为认识主体所把握。

〔1〕 余雄:《中国哲学概论》,497页,高雄,复文出版社,1991。

〔2〕 徐复观:《公孙龙子讲疏》,13页,台中,东海大学,1966。

至于认知的活动过程,分析公孙龙的思想,可分为横向与纵向两种方式。就横向而言,对同一对象物可以有許多不同观察角度,或从不同观点的比较来对它加以描述,如在《通变论》中对“牛”的描述是:牛是有角、无毛尾(此与马比较)、无上齿(此与羊比较)、有毛、无羽、四足之材类(此与鸡比较),经过如此描述,我们对于“牛”这一对象就有某种程度的认识;但这种认识并不是完全的,仍旧有許多可观察、比较的角度,对此一对象物而言是未被观察到的;如今日动物学家对“牛”还可以有哺乳类、反刍、偶蹄、谓分四囊、适于负重或耕田的动物等描述,其认知过程随着观点的不断増加而有更广泛的认识。

就纵向而言,则是对某物之概念,再用其他的观念加以说明,如“牛”为材类,“材类”乃“可供人役用”。又如在《公孙龙子·名实论》说:“天地与其所产焉,物也。物以物其所物而不过焉,实也。实以实其所实不旷焉,位也。出其所位,非位;位其所位焉,正也。”其中,公孙龙以“位”来说明“正”,以“实”来说明“位”,以“物”来说明“实”,以“天地与其所产”来说明“物”等,就是一种纵向的认识活动过程。

我们再来看看惠施这方面的思想。惠施的认识思想则着重于“同异比较”,也就是横向的认知方式。他从万物的关系中找出了共通的性质,发现“同”“异”两大共通性,亦即就万物的关系言,皆有同、异两项共同的比较特征,依此,可将“万物”纳入认识主体的“历览”之中加以分辨,同时也确立了宇宙万物彼此的联系性,将他们纳入思想的序列中。在他的“历物十事”中的第五事说:“大同而与小同异,此之谓小同异,万物毕同毕异,此之谓大同异。”

惠施为何选择这样的认知方式?因为他发现,我们对世界上任一个别物 X 的认识必须在它与非 X 的比较下方能得知。孤立地由 X 本身探讨,绝不可能真正认知 X。若从“关系”入手,就可以随着对象物的变化与复杂性的増加而必须层层扩大此一认知、研究网的探究,以至于无限的知识。

汪奠基对第五事的说明:“这是历物的中心逻辑问题,理论上

包括惠施对于概念种类的一种看法。”^{〔1〕}惠施认为：概念的种类就在于同异的比较而有离、合的判分，形成因同异而区别的一一概念，以纳入人们知识的整个系统。

“大同而与小同异，此之谓小同异，万物毕同毕异，此之谓大同异。”其方法推演的步骤如下：

（一）“大同”是第一次的比较，比较两物有所同，如：牛、羊皆为动物、同属兽类，此两物之所同，设立于“甲”观念而得。

（二）“小同”是第二次的比较，比较两物亦有所同，如：牛、羊皆有角，同属有角兽，此两物之所同，设立于“乙”观念而得。

（三）第三次的比较，比较兽类与有角兽两概念，此两概念皆是牛、羊两物之所“同”，但由于“有角兽”之内涵较“兽类”多了“有角”此一元素，故“有角兽”的外延必小于“兽类”；因此，就牛、羊两物而言，“兽类”为“大同”，“有角兽”则为“小同”。

（四）大同而与小同“异”，此“异”乃就是“甲”、“乙”两观念之不同的比较。将这种差异赋予一名，称之为“小同异”，当其用“小”则表示又相对于另一种更大的比较而来。

（五）另一种大的比较为何？乃是万物间的比较，如：A 与 B，C 与 D，E 与 F 等两物间的比较，也包括了比较之后结果的比较，这种比较相当繁复，甚至可延伸至无限，因为 A、B、C、D、E、F……可能是彼此不同之物，如牛、羊、鸡、鹤、松、柏等物，也可以是彼此相关之物，如：C 为 A、B 等合成之类概念，如由牛、羊等归纳、抽象而成之兽类，再与鸡、鹤等归纳、抽象而成之禽类相比较；或以兽类、禽类等合成之“动物”，再与松、柏合成之“植物”相比……这种比较是无法穷尽列举的。如此，万物相比，在比较的观点上会朝“同”与“异”两个方向开展，《庄子·德充符》有云：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”

（六）“毕”是两方向所有观点的整合，将所有“同”者汇聚成一“观”而见万物皆有所同，如皆为“物”；故云“万物毕同”。“毕”又将

〔1〕 汪奠基：《中国逻辑思想史料分析》，164 页，新竹，仰哲出版社，1985。

所有“异”者汇集成一“观”，而见万物皆相异，如：一一个别之物，故云“万物毕异”。再将“万物毕同毕异”的观点，赋予一名，此即“大同异”，取其“大”即在与（四）观点之“小”相对比而得。

毕同、毕异即认知者思想界的两极，“大同异”构成了认知者“历”物之整体边际。大同、小同则是大类、小类，依其概念同、异之离合而排比入两极中之序列上；故“小同异”则构成了“历”之整体内容。^{〔1〕}

思想界的“毕同”“毕异”即相应于“历物十事”中的第一事：“至大无外，谓之大一。至小无内，谓之小一。”其中所谓的“大一”“小一”两个概念，并且“大同”“小同”则说明了宇宙中，天、地、山、泽，鸟、兽、虫、鱼等万物的关系。如此，世界上的万物，可依其在认知者思想中同、异的分类，进而形成一定的知识。

所以惠施“历物”的认知方法即在于设法建构人们思想世界与外在世界对应的关系，他肯定万物相互间同中有异、异中有同，再由认知主体观点的转换，以取同去异、择异舍同的方式来“历”览辨识万物。同、异的判定，相对于认知主体的观点取择，认知主体的观点若有其自身的理则与一致性，则即使外在世界中的万物变动不居，且思想世界中的概念又常常是间断性的片段掌握；认知主体仍然可以用其“历物”自身的逻辑一致性，来确保认知结果的相对正确性、相对的可运作性和可表达性。

此外，在机体宇宙观下，周易的八卦以及阴阳五行形式结构的认知方式，而将自然、社会、伦理、医学、天文、地理各方面事物纳入同一整体，相互关联、彼此感通的认知方式，也是中国哲学认识论的一大特色。

第三节 知识的分类

本节谈墨家对于知识的分类，以及其分类的标准。一般而言，

〔1〕 李贤中：《先秦名家“名实”思想探析》，90页，台北，文史哲出版社，1992。

我们不会认为自己是毫无知识的人,因为如果我们不具有任何知识,则我们根本无法探讨有关“知识”的问题。甚至连书本上的字、别人说的话,我们也看不懂、听不懂。因此,事实上,我们已经具备了一些知识。另一方面,我们仍然在不断学习的过程中,我们有时会修正以前所学习到的知识,有些在过去认为是正确的,后来又有新的证据显示那是错误的。因此,我们可以肯定,我们所拥有的,并不一定是全然无误的知识,知识除了前述“德性之知”与“见闻之知”的分别之外,还有哪些不同的分类呢?

中国古代的《墨经》按知识的来源和内容,将知识分为以下七种:

“知:闻、说、亲;名、实、合、为。”(《经上》)

“传受之,闻也。方不瘳,说也。身观焉,亲也。所以谓,名也。所谓,实也。名实耦,合也。志行,为也。”(《经说上》)

一、按知识来源的分类

(一) 亲知

亲知就是用我们的感官知觉的作用,亲身体验、观察外界事物而得到的知识。例如:一个人听见了上课钟声,看见同学们走进教室,他知道上课了。又如某人亲身经历了牙疼的经验,使他知道什么是“疼痛”。《经下》说:“物之所以然,与所以知之,与所以使人知之,不必同,说在病。”《经说下》:“或伤之,然也。见之,知也。告之,使知也。”意思是:某人因受伤而生病,这“生病”就是所谓的“物”,而“受伤”就是“物之所以然”。亲眼看到“某人因受伤而生病”,这是“所以知之”,这就是“身观焉”的“亲知”。而告诉别人“某人因受伤而生病”,这是“所以使人知之”,这在别人,就成为“或告之”的“闻之”。

我们对于事物的亲知,常是各种感官互相合作地观察对象,例如:我们看一块石头,看到了白色及其形状,同时,我们也用手去触摸而感受到这块石头质地坚硬,于是我们就认知到这是一块“坚白石”。几乎每一个人从小就一直反复不断地以“亲知”来认识这世

界上的各种事物,并且,由“亲知”所得到的知识,常常是我们认为最有把握、最不会发生错误的知识。因为这是我们与认识对象最直接的接触、亲身体验的结果。

(二) 闻知

闻知是从传闻或传授得来的知识,可分为传闻与亲闻,这是以他人为媒介的间接知识。例如:人把有关钓鱼的知识告诉我;老师把有关哲学的知识告诉我;自己读了一本很有内容的书,如果在听闻、阅读之后,经过思考而能理解别人、老师、作者所说的是什么,那么我所得到的这种知识,就是闻知中的“亲闻”,也就是亲自听到、看到的知识,这与“亲知”不同,因为“亲知”是由自己的实际经验去感受得到的知识,而“亲闻”则只是听到、读到别人传达来自别人经验的知识。当我再把此知识转达给你,对你而言就是“传闻”了。

从“闻知”所得到的知识可能未必如“亲知”那么直接而明确,但是,如果闻知的来源是有权威的老师,或经过验证的科学,那么闻知的知识可以让我们改变亲知的知识。例如:大多数的人都曾亲眼见到太阳从东方升起,由西方落下。因此我们很自然会想到是太阳绕着地球旋转,才会使我们观察到这样的结果。可是,当科学家或老师告诉我们一些有关天文学的知识,使我们知道实际状况是地球绕着太阳旋转,且地球有自转、公转的运动才正确时,我们就会修正我们从“亲知”所得到的认知结果。因我们了解这种经由学习而来的“闻知”,是经过别人更精确的观察与证明。我们有很多的知识,都是透过“闻知”而获得的,人类的大部分知识,也是经由闻知而传播开,经由闻知而代代相传的。

(三) 说知

说知是以亲知和闻知为基础,借着推理而得到的间接知识,推理就是从已知的一些知识,依照一定的方法推得新知的思维过程,像演绎法、归纳法或类比法等等。例如:《墨经》中举了一个例子,假设室外的东西是已知(亲知),室内的东西是未知(待推知)。由于别人告诉我们室内的东西和室外的东西一样(闻知),于是就

这亲知和闻知为出发点,经过推理而得知室内的东西是怎样的。这就是“说知”(推知),如此,空间的隔离也无所障碍了。如《经说上》所谓的“方不瘳,说也”。又如你在荒山野外中,看到一根烟蒂,你就会推论:一定有人来过此地。而且,如果这烟蒂还有一些微温,你甚至可以判断不久之前有人路过此地。这种知识也是“说知”,也就是推论之知。

清朝末年的严复,把人的知识区分为“元知”和“推知”两种,他在《穆勒名学》引论中说:“人之得是知也,有二道焉:有径而知者,有纡而知者;径而知者,谓之元知,谓之觉性;纡而知者,谓之推知,谓之证悟。故元知为智慧之本始,一切知识皆由此推。闻一言而断其为诚妄,考一事而分其虚实,能此者,正赖有元知为其首基,有觉性为其根据。设其无此,则事理无从以推,而无人知识之事废矣。”“元知”是对事物的直接透过人的感官觉知,所以是“径而知者”,这相当于墨经中的“亲知”。严复所谓的“推知”是在“元知”的基础上,进行推论,经过一定的推理步骤才能得知,所以是“纡而知者”。这相当于墨经中的“说知”。严复虽然没有对“闻知”下定义,但他提到对于判定所听闻之事的真伪诚妄,在于“元知”。在他的论述中,“推知”的基础在于“元知”这种感性的经验,倘若没有“元知”,就不可能有关事理的“推知”,也就不可能有知识的建立。

就“推知”而言,在推论的过程中,必须先以我们所经验到的事物为根据,我们常会根据所观察到的个别事例,比较出它们的类似性,再就它们的类似性而归纳成一些普遍的原则,例如:我们会发现新开的餐馆往往比较便宜又好吃,一家、二家、三家都是如此,我们很可能就会归纳出一个通则:凡是新开张的餐馆都是经济又实惠的。这种推论所根据的就是归纳法。有一天,我们使用这个通则作为大前提,看到又有一家新开的餐馆,我们进去之后,原本期待便宜又大碗的一餐,可是没想到,因为店家经验不足,以致面没煮熟,服务也差。于是,我们开始修正之前的那个通则,它不具有这么宽广的普遍性,顶多只能说大部分新开张的餐馆会是经济实

惠的。

在以上以经验为前提的描述中,我们也可根据演绎法进行推论,所得到的结论与我们的实际经验并不相符,因此原先的通则不足以作为演绎法推论的大前提,于是修正了前面所获得的知识。有了这些类似的情况,累积相关的经验之后,我们可能会更谨慎地进行归纳,避免以偏概全的草草建立普遍原则,把还未经充分求证、检验的归纳结果视为“假设”,而非通则。由于假设往往超过我们所观察到事物的范围,所以必须经过进一步的验证才能确定其合理性。

由此可知,知识的建立包括:“亲知”或“元知”,由我们的感官经验,亲自的与外在事物接触。也包括:“闻知”,来自他人的经验与知识的传达。还有就是:“说知”或“推知”,来自于从已知到未知的推论。而在推论的过程中运用类比、归纳、演绎等方法,并建立通则的假设,经审慎的求证以确立普遍原则,进而形成信念。累积、重复这些过程与新的经验不断对照、修正、调整,就构成了我们的知识。

在这一系列的过程中,我们的认知结果常有阶段性的不同,或认知结果在性质上的不同,因此《墨经》从知识的内容进行了分类。

二、按知识内容的分类

(一)名知

所谓名知就是知道名称,而不知该名称所指为何。例如:有时我们见到新认识的朋友,从未见过,但我们却说:“久仰大名”,这就是一种“名知”,因为在见他之前,曾经听过这个人的名字,但却不知这名字所指是谁。又如:某位业务员介绍他们公司的新产品,他先说出的新产品的名称,却不能如实地展示出来,如此,我们也只能是“名知”,而不了解此新产品究竟为何。

(二)实知

知道实际事物,而不知其名称的情况,就是“实知”。当老师的人可能多数会有这样的经验,因为学生很多,上课时对学生们

有些许印象,走在校园中,你知道这是修你课的学生,可是你却无法叫出他的名字。这就是一种“实知”。又如科学家在研究的过程中,发现了一种新的生物,虽然了解这生物的一些习性、特质,但毕竟这种生物尚未被命名,不知如何称呼。这也是一种“实知”。

(三)合知

能够知其名,也能知其实,使名与实能够相互配合的知,就是合知。例如:某些书本上的知识与经验知识的结合,一个汽车修护科的学生,在课堂中、书本里学到许多汽车零件、汽车功能、汽车材料等相关的专有名词,这时他只是“名知”。等到他进入实习工厂,或者到汽车保养厂实际地观察、操作时,就会有名副其实的“合知”了。

(四)为知

所谓“为知”,是指有目的、有计划地自觉行动的知识。《经说上》:“志行,为也。”“志”是意志、志向,泛指人有目的的思想意识,“行”即实际的行为。“为知”就是知和行、思想和行动的一致。这是最高类型的知识,有了它,就有了一种在理论指导下的自觉实践能力。西方大哲柏拉图对于知识也有相似的看法,他认为:真实的信念可以作为正确行为的良好指南,并且,真实的信念必须以理智加以约束才会成为知识。^{〔1〕} 在中国哲学中,知与行的关系更是一个重要的主题,我们将于下一节详论。

此外,还值得一提的是,从中国哲学史的发展来看,在知识内容的性质方面,宋明时期较着重在心性修养之学,到了清代则转向经世致用之学。例如清初的李塨就主张学以致用,提倡实际有用的知识,他曾对于宋明以来的儒者进行强烈的批判。他说:“宋儒内外精粗,皆与圣道相反。养心必养为无用之心,至虚守寂;修身必修为无用之身,徐言缓步;为学必为无用之学,闭门诵读。不去其痼,不能入道也。”(《恕谷先生年谱》卷四)因此,知识的目的,

〔1〕 李匡郎等:《哲学概论》,135—137页,台北,空中大学,2001。

还是在于得以实践的事功,全面发挥人身心的作用与功能。

第四节 小结

总之,天人关系是谈人对宇宙的看法,以及人与宇宙的关系;形神关系是谈人此一认识主体自身的认识能力,以及不同认识能力之间的关系;学思关系则涉及认识的对象,以及建立知识的方法;名实关系谈的是所得认识结果正确与否的问题,以及知识的表达问题;而言意关系,除了也涉及知识的表达问题之外,更探究了认识过程中,对象事物在认识主体之内的转化问题。

有关认识的性质与来源,有重于外的,如荀子;有重于内的,如陆、王;至于王船山则兼重内外,《墨经》的认识论也同样是兼重内外的。中国哲学中,有关“知”的可能性,在中国哲学中庄子持怀疑的立场,墨子持肯定的态度,认为人当然可以认知这个世界,其他大多数思想家也都认为认知是可能的,因此人有能力了解宇宙人生。

就认识的条件言,有包括:(一)为“能指”,即认识主体的认识能力;(二)为“所指”,即指涉之对象物;(三)为“物指”,即能指与所指相关的指涉作用。至于惠施“历物”的认知方法,在于设法建构人们思想世界与外在世界对应的关系,再由认知主体观点的转换,以取择同异的方式来“历”览辨识万物。而周易的八卦及阴阳五行形式结构的认知方式,万物相互关联、彼此感通,也是中国哲学认识论的一大特色。

最后,中国古代的《墨经》按知识的来源和内容,将知识分为七种:在知识的来源方面有闻知、说知和亲知;就知识的内容分,有名知、实知、合知和为知。

自我评量

1. 何谓形神关系?其在知识论的意义为何?

2. 名家、墨家对于名实关系有何看法？
3. 认知的过程中，横向与纵向的方式有何不同？
4. 朱熹与陆象山对于“致知”的看法有何不同？
5. 从知识的来源看，《墨经》如何分类？
6. 严复的“元知”与“推知”又有何关系？

第六章 中国真知与认知模式

第一节 知行关系与真知

本节探讨中国认识论中知行关系以及真知的问题,将这两者放在同一节中探讨,是因为有些哲学家认为真知必能行,这也涉及中国哲学中认识的目的问题。

一、知行关系

在中国哲学中,知与行的关系非常密切,荀子曾论述了知行关系的问题,指出了“行”在认识中的重要性。荀子把学习看做是知识的一个重要来源,十分重视在学习中积累知识。同时,他又重视实行,把“行”看做是学习的目的,强调要学以致用。他反对那种“入乎耳,出乎口”,不能身体力行的学习,主张学习要“入乎耳,箸乎心,布乎四体,形乎动静”。也就是要把学到的知识,潜移默化于内心,实际运用于待人处世。

荀子把“行”看做是学习的目的和认识的归宿。他说:“不闻不若闻之,闻之不若见之,见之不若知之,知之不若行之;学至于行之而止矣。行之,明也。明之为圣人。圣人也者,本仁义,当是

非，齐言行，不失毫厘，无它故焉，已乎行之矣。故闻之而不见，虽博必谬，见之而不知，虽识必妄；知之而不行，虽敦必困。”（《儒效》）这一段话可以说是概括了一个具体的认识过程，即由闻见到知再到行的过程，同时又说明了“知”高于闻、见，而“行”又高于“知”。

由于荀子把“行”与“知”联系起来，人之“行”乃行其所“知”，所以他所谓的“行”不是盲目的，而是自觉的。“行”不能脱离“知”，而是受“知”的指导。他所谓“行之，明也”就是说“行”是体现思想认识上真正的“明”了。所谓“明”，不只是有明确的目的和方向，而且还包括明白事理。正因为如此，他又说，“知明而行无过”（《劝学》）。荀子把“知”和“行”看做是认识事物规律和道理的两个主要环节。他指出：“知道：察，知道；行，体道者也。”（《解蔽》）认识事物的规律和道理，既要有思想认识上的透彻明察，又要有实际行动上的履行和体验。荀子的这种见解，有其知识论上意义。不过荀子所讲的“行”，主要仍着重于个人在道德方面的身体力行。

程伊川也曾论知行关系，他说：“知至则当至之，知终则当终之。须以知为本。知之深则行之必至，无有知而不能行者。知而不能行，只是知得浅。饥而不食鸟喙，人而不蹈水火，只是知；人为不善，只是不知。”（《语录》）有真知则必能实行，知乃行之基础。程伊川的知为人所固有而必格物以致之的学说，朱子更发挥之。朱子说：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知；而天下之物，莫不有理。惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必始学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。……此谓物格，此谓知之至也。”（《大学章句补格物章》）心本有知，而欲致心之知，必即物而求物之理。如不即物而求物之理，则心虽具众理而不能自明；必至穷尽万物之理以后，心中所具之理方能显出。物心同理，而欲此理明显，不能靠反省，而必以格物为方法。此外，朱子也说：“知行常相须，如目无足不行，足无目不见。”又说：“知与行工夫，须著并到。知之愈明，则行之愈笃。行之愈笃，则知之益明。”

（《语录》）

自宋代以来，知行问题更成为哲学家们所讨论的重要课题之一，在这个问题上，特别值得一提的是王守仁“知行合一”的观点。王守仁论“知行合一”说：“真知即是行。”又说：“知之真切笃实处即是行。行之明觉精察处即是知，知行工夫不可离。”（《传习录》）王阳明所谓“行”，除了指外在道德行为的实践外，也包括内在道德心灵的转化工夫，这与西方的知识理论不同，而是一种关于道德修养的心性之学。为了说明知行合一、知行是一件事，王守仁还特别强调“知”即是“行”，“行”即是“知”。《传习录》中记载了一段徐爱同王守仁的问答：爱曰：“如今人尽有知得父当孝，兄当弟者，却不能孝、不能悌，便是知与行分明是两件。”先生曰：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者，知而不行，只是未知。”王守仁认为孝、悌是人心之本体固有的良知、天理，只要不被“私欲隔断”，知孝、知悌便必是行孝、行悌。所以从心之本体来说，知即是行，知行是合一的。如果不曾行孝、行悌，便不能称为知孝、知悌，只有行了，才能称做知，所以行即是知。这里他把行也纳入知的范畴中了。

本来，知和行是相互依赖、相互渗透的。学问思辨要依赖于行，可以说在学问思辨的过程中确实包含着行。行是一种实际的物质性的活动，它受知的指导，因而在行的过程中也包含着知，但知和行又各自具有独立性。^{〔1〕}

他说：“今人学问，只因知行分做两件，故有一念发动，虽是不善，然却未曾行，便不去禁止。我今说个知行合一，正要人晓得一念发动处便即是行了，发动处有不善，就将这不善的念克倒了，需要彻根彻底不使那一念不善潜伏在胸中，此是我立言宗旨。”（《传习录下》，《全书》卷三）王守仁强调“一念发动处便即是行”，不仅是在理论上合知为行、销行人知，而且还有其政治上、道德上的目的。

〔1〕 夏甄陶：《中国认识论思想史稿》，下卷，251页，北京，中国人民大学出版社，1996。

王船山反对王阳明所讲的知行合一说,而建立其新的知行关系论。船山认为知行有密切关系,行是知的基础;然而知行终有分别,不可浑沦不辨析。船山批评阳明的知行合一说云:“其所谓知者非知,而行者非行也。知者非知,然而犹有其知也,以倘然若有所见也;行者非行,则确乎其非行,而以其所知为行也。”(《尚书引义》)这个批评亦颇中肯。阳明所谓知行,确非一般所谓知行,其所谓知是一念之知,其所谓行是一念之行;此所谓知还在一般所谓知的范围内,其所谓行则不同一般所谓行,而可以说是以知为行。船山论知行关系道:“知行相资以互用,惟其各有致功,而亦各有其效,故相资以互用。则于其相互,益知其必分矣。”

知行相资以互用,然于其有相互关系,更可知其是两个而非同一。阳明只有见于知行之统一而无见于其对立,其实知行两者乃是对立而统一的。知与行虽然是相资互用,但两者中行实为根本。船山说:“知也者,固以行为功者也;行也者,不以知为功者也。行焉可以得知之效也,知焉未可以得行之效也。将为格物穷理之学,亦必勉勉孜孜而后择之精语之详,是知必以行为功也。行于君民亲友喜怒哀乐之间,得而信失而疑,道乃益明,是行可知之效也。”(《尚书引义》)他认为知识以实践为工夫,而实践不以知识为工夫。由行可获知,而有知则未必能行。所以行才是基础,不可离行以为知。

再者,颜习斋论知,注重知之物的基础,以为不但物不倚靠知,而是知有赖于物,离物则无知。习斋说:“知无体,以物为体;犹之目无体,以形色为体也。故人目虽明,非视黑视白,明无由用也;人心虽灵,非玩东玩西,灵无由施也。”(《四书正误》)有所知的对象,然后认知主体才能形成知识;如果没有对象物,则也不能有所谓知。颜习斋反对程朱只以读书、讲问为致知的观点,他主张只有“手格一物”、“亲下手一番”,也就是身体力行,才能真正达到致知的目的。他说:“譬之学琴然,诗书犹琴谱也,烂熟琴谱,讲解分明,可谓学琴乎?故曰以讲读为求到之功,相隔千里也。……今手不弹,心不会,但以讲读琴谱为学琴,是渡河而望江也,故曰千里也。”

(《四书正误》)他之所以强调要“实做其事”，重视实践，是因为他认为“理在事中”，只有亲身实践，才能穷理、求道。

总之，在知行关系的问题上，大致有三种不同的看法：(一)认为行是知的基础，离行则无知，有行则有知，此为王船山及颜习斋的看法；(二)认为知是行的基础，有知则能行，无知则不能行，此乃程朱的主张；(三)认为知行无别，此为王阳明之说。此说所谓知行，并非一般意义，乃是特殊意义。其所谓知，专指道德之知；其所谓行，则范围甚广泛，凡一念发动，有所好恶，皆是。前两说认为知行有别而不相离，后一说则以为知行无分。

二、真知

如果认识的目的在于求真知，那么什么才是真知呢？

庄子在《大宗师》说：“且有真人而后有真知。”这指出有些知识的获得必须是求知者的心灵达到某种境界，才有可能了解，就像有些人经历了许多的苦难，在他的人生中累积了许多的经验，因此，对于人生的哲理他也就特别容易体会、了悟。《荀子·正名》：“知有所合谓之智。”这里的“合”也就是《墨经》中所谓的“合知”，也就是名实相符的认知，所认识到的结果与所认知的对象相符合。庄子所谓真知与荀子所谓的智，都是认识所追求的目标。

最初谈知识标准的是墨子，在《墨子·非命上》：“子墨子言曰：必立仪，言而毋仪，譬犹运钧之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废(发)以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。”这里所提到的是古代圣王的一种生活经验，可以作为表率的，是第一个本之者的标准；其次是以众人耳目之实，用大家所可以看到、经验到的，也可以作为一个标准；另外是从实用的观点看，言论转变成某种政策，实施于国家时，要看看是否能够造福百姓。

除此之外，在宋代的张载，提到所谓真知应该是要以共知共闻

的感官经验为标准,在《正蒙·动物》中提到:“独见独闻,虽小异,怪也,出于疾与妄也。共见共闻,虽大异,诚也,出阴阳之正也。”因此,人人都有的见闻才是正确的知识。这相似于墨子三表法中的第二表“原之者”,指出了“真知”必具有客观性。

至于人常不能够得到真知因而陷于谬误,这又是什么原因呢?庄子是以“小成”与“荣华”来解释这种谬误,《齐物论》说:“道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?道隐于小成,言隐于荣华。”其中,“小成”是说有一点收获,便固执了,以为事情的真相不过如此,不再进一步的探求,也就是自囿于所见;而“荣华”就是务为华言美辞,被美丽的辞藻所遮蔽。当人固执己见,惑于言辞,止于名而不务实,就不可能有“真知”了。

荀子认为人不能得到真知是因为人都有所蔽,《荀子·解蔽》篇说:“凡人之患,蔽于一曲,而暗于大理。”要怎样才能有真正的知觉呢?荀子说要心定方能有正确的知觉,如果心不定则会发生谬误,《解蔽》又说:“凡观物有疑,中心不定,则外物不清。吾虑不清,未可定然否也。冥冥而行者,见寝石以为伏虎也,见植林以为后人也,冥冥蔽其明也。醉者越百步之沟,以为倾步之浚也;俯而出城门,以为小之闾也;酒乱其神也。厌目而视者,视一以为两;掩耳而听者,听漠漠而以为汹汹;势乱其官也。故从山上望牛者若羊,而求羊者不下牵也,远蔽其大也。从山下望木者,十仞之木若箸,而求箸者不上折也,高蔽其长也。水动而景摇,人不以定美恶,水势玄也。瞽者仰视而不见星,人不以定有无,用精惑也。有人焉以此时定物,则世之愚者也。彼愚者之定物,以疑决疑,决必不当。夫苟不当,安能无过乎?”其中讨论到知觉错误的原因可以分为四点:一种是神虑不清。一种是感官受到障蔽,或有病。第三是与对象距离不适宜。第四与对象所处的环境是在一种不正常的状态。^{〔1〕}凡此种种,都能够造成认知上的错误。

〔1〕 余雄:《中国哲学概论》,503页,高雄,复文出版社,1991。

第二节 认知的模式

本节探讨认知主体与客体关系的相关问题,说明主客二元模式与主客合一的认知模式。

一、主客二元的认知模式

所谓主客二元的认知模式,是着眼于认知主体与认知客体的差异性,认知作用发生在主客体之间,认知的结果来自认知的对象而呈现于认知的主体。在中国哲学中,可以先秦名家的思想为代表。如公孙龙,在其《指物论》有说:“物莫非指,而指非指。”意即:凡是对象物必须透过指涉作用而呈现,不过被指出而呈现者,已不同于对象物。其中所谓的“物”即为客体,而“指”则包含着认识主体的“能指”、指涉对象的“所指”及指涉作用的“物指”。^{〔1〕}认识的作用是“能指”指向“所指”,进而构成“物指”,以获得认识的结果。所谓正确的认识结果就是掌握对象物的“实”,为“名”所表达者。如公孙龙《名实论》所谓:“天地与其所产焉,物也。物以物其所物而不过焉,实也。实以实其所实不旷焉,位也。”天地和天地所产生的万物就是我们认识的对象,而认识的主体能够指涉、描述、界定这些对象;并且对象物因着人的认识作用,也呈现出它的种种性质,“不过”就是不增减构成某物之所以成为某物的自性,这就是“实”。当“实”以“名”的方式代表时,其概念的内涵并不减损“实”的内容,这也就是名实相符的“位”。如萧登福所举的例子:“就有形之物而言,具有马之性、相者为马,若在马的性相外再加狗之性相则为过,既过马之实则不得再谓之马。就无形之事而言,以‘忠’为尽责于某人某事为忠,此为忠之‘实’,若在忠的特质上再加上孝的特质,则此时已逾越了忠之‘实’,不能再以‘忠’一词来涵括它,

〔1〕 李贤中:《先秦名家“名实”思想探析》,65页,台北,文史哲出版社,1992。

而必须忠孝并称。”^{〔1〕}

此外,在《汉书·艺文志》中所列的名家第一人邓析,在他的《无厚》篇中也说:“有物者,意也。”其中,所谓的“物”来自于“意”的认知,其中“物”为客体,“意”为主体的认知思维作用。由于主客二元的认知模式,有待于主客双方构成认知作用,对于邓析“意”的认知过程,《无厚》篇说:“见其象,致其形,循其理,正其名,得其端,知其情。”其中所谓的“象”包含着自然界的种种现象、万物各自之形象及人行为举措之貌相等义。“致其形”的“致”,乃是由物象而得意象之努力,若取形的“象形”义,^{〔2〕}乃使所生之意象与物象尽可能肖似如一。若取形之“模型”义,^{〔3〕}则物象虽众,然各有其类,各类之事物形似,同类者同形。就认识而言,象有形之意,而在形之先;象乃隐约之形,形乃清楚之象。至于“循其理”则是指依循现象间彼此关系之理,进而端正该物之名,使名实相符以获得正确的认知,及表达沟通的正确起点。

此外,依冯友兰先生对《庄子·天下》篇的划分,以公孙龙为首之“离坚白”的其他辩者思想,在认知问题方面,也在一定的程度上采取了主体与客体相对立的二元认知模式,因而在与当时辩者相应的论题中有《庄子·天下》篇所谓:“指不至、至不绝”的论题,这就像公孙龙子《指物论》中的:“物莫非指,而指非指。”“指不至”,即认知的指涉作用,以抽象概念表达事物,总有达不到的地方,总有所遗漏。王先谦《庄子集解》说:“有所指则有所遗,故曰指不至。”也表达了这个意思。为什么总有达不到的地方?因为认知主体的认识作用是有限的,当他专注于此对象时就无法专注于彼对象;当他专注于某一对象时,与此一对象相关的其他事物他也无法一一顾及。并且,认知结果的概念表达,也无法穷尽所认知的对象,这都是“指不至”。也正因为“指不至”,所以对于对象的认知一直都

〔1〕 萧登福:《公孙龙子与名家》,156页,台北,文津出版社,1984。

〔2〕 高树藩主编:《正中形音义综合大字典》,434页,台北,正中书局,1984。

〔3〕 罗光:《中国哲学思想史·先秦篇》,78页,台北,台湾学生书局,1987。

有继续下去的可能,可以深入再深入地去认知某一对象,这也就是所谓的“至不绝”。

从以上所述,邓析、公孙龙等名家思想家及辩者,基本上都是在主客二元的认知模式下,来建构、发展他们的思想。

二、主客合一的感通模式

从主客二元的认知模式来看,“认识是作为主体的人观念的掌握客体的一种对象性活动。因此,研究认识的认识论是把主体和客体的区分,作为认识的首要前提的,而关于主体和客体的区分及它们的确定的规定性,又取决于一定的本体论前提。”^{〔1〕}在中国哲学中,老庄的本体论是以“道”为主,而庄子学派更取消了认识论中的主客体之分,是以主客合一的感通模式而对“道”的一种自我体认。

庄子认为“道”是自满自足、没有分界的全体之“一”,世间的万物虽然有成有毁,好像各有其分界,但这并非真相,因为具体的事物只是“道”之分,道之分使我们得见一事物之成,但此事物之成,则使彼一事物有所亏损或销毁,如他在《庄子·齐物论》中所说:“道行之而成,物谓之而然。恶乎然?然于然。恶乎不然?不然于不然。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢诡谲怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。”因此,庄子从“道通为一”的观点来看,万物是有共通的根源,也彼此相关联,就现象而言,因人的观点、所谓之不同,而有然与不然,可与不可之差别,但是就其成毁变化的根本而言,则是无所差别的。

庄子学派并认为,相悖于自然无为的活动都是有害的,一切有心的人为都与“道”相背离,并且会破坏“道”的全体,如《庄子·应帝王》所说:“南海之帝为儵,北海之帝为忽,中央之帝为浑沌。儵

〔1〕 夏甄陶:《中国认识论思想史稿》上卷,103页,北京,中国人民大学出版社,1992。

与忽时相与遇于浑沌之地，混沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：‘人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。’日凿一窍，七日而浑沌死。”以上这段寓言显示，庄子学派是把浑沌作为一种理想的境界，人的有心有为，就像儵与忽一般，自以为有了分别性的各种官能比较好，于是画蛇添足地为浑沌凿窍，如此反而害死了浑沌。因此，各种官能所导致的分别心，其实是一种限制，为了超越这种束缚，以求得精神的解脱，则必须与道合一。在与“道”合一的方法上，庄子主张“坐忘”。如《大宗师》所说：“颜回曰：‘回益矣。’仲尼曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼义矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日，复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回忘礼乐矣。’曰：‘可矣，犹未也。’他日，复见，曰：‘回益矣。’曰：‘何谓也？’曰：‘回坐忘矣。’仲尼蹴然曰：‘何谓坐忘？’颜回曰：‘堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。’”所谓的“坐忘”，就是使自己保持一种无形、无知、无为的浑沌状态，以抵达“登假于道”的真知，这也就是《大宗师》所谓的“有真人而后有真知”。

在主客合一的认知模式中，认知者与所认知的对象，有一体性的联系，因此其感通式的了悟，并不同于可分析性的认知过程，为求通达于“道”，认知者必须调整其内在的精神状态，使自己与“道”相合，又由于“道通为一”，并且万物皆源自于“道”，亦即万物之所以然皆可透过“道”而呈现，进而被了悟。因此，在这种认知模式下，真知的获得，并不在于细密的分析、还原认知的过程，使人在认知过程的每一个步骤毫无差错，或者借着认知过程每一细节的还原，努力找出发生错误的地方，进而对认知的结果加以检证。所谓的“真知”之所以可能，其重点在于“真人”境界的达成。这种求知的方式，正相反于主客二元认知模式下的耳聪目明、主控形体，专注于所认知的对象节节进逼，透彻理解。反而是“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通”的忘我、无我的境界，如此才有真知的可能。

然而庄子学派为何会有这样的主张呢？而所谓抵达“真人”境界的人又有怎样的形象及表现呢？且看《大宗师》：“夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸讒知吾所谓天之非人乎？所谓人之

非天乎？且有真人而后有真知。何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。是知之能登假于道者也若此。”知识必有所待的对象，依赖相关的条件，而后才能判断它是否正确，但是所待的对象、所依赖的条件却是无法确定的，为何无法确定呢？因为万物皆在变化中，所有的事物也都依赖着无数的相关条件，若不能有整体之知、究极之知，任何局部的判定，都是可存疑的，也因此唯有体道的真人，才能有登假于道的真知。而这种“真人”他能超越人事上的成败，不在意个人的得失，感官经验的刺激也不会对他造成任何的影响，因他不以心损道，不以人助天。不过对一般人而言，这真人的境界却是神秘的。

第三节 不同认知模式的比较

不同的认知模式，将导致不同的认知结果，庄子与惠施在《秋水》篇中“鱼乐之辩”的一段对话，就分别代表主客二元的认知模式，以及主客合一的感通模式，对于同一认知对象的不同认知观感。在年代上介于邓析与公孙龙之间的名家学者惠施，在其“历物十事”中，特别呈现出事物的对立面，如至大与至小、高与卑、中与眊、生与死、同与异、无穷与有穷、今与昔、可解与不可解、中央与周围等等。当然，在惠施的思想中，他不仅看到了事物的对立面，也看到了对立面的同一性，不但看到了事物都是处于变化中，也看到了对立面的相互转化。^{〔1〕} 所以惠施一方面在历物十事的最后提出“泛爱万物，天地一体”的“一体”说法，另一方面于“鱼乐之辩”中又明显呈现主客二元的认知模式。

其实，庄子与惠施所代表的两种不同的认知进路，都有他们各自的价值。主客对立的进路重分析，可见认识过程中的细微之处；主客融合的进路重综合，可见认识结果的统合性、整体性。从中国

〔1〕 许抗生：《先秦名家研究》，31—32页，长沙，湖南人民出版社，1986。

哲学整体的发展来看,后来的学术发展也有相当多的哲学家偏重主客合一的感知了悟。如《系辞上传》所谓:“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。”在天人相通、天人合一思想的笼罩下,在认知上既是以感知了悟为主,对于分析论证的推理方式也就相对欠缺。张岱年先生说:“天人既无二,于是亦不必分别我与非我。我与非我原是一体,不必且不应将我与非我分开。于是内外之对立消弭,而人与自然,融为一片。”^{〔1〕}而庄子的思维方式正是以“感通”为主;至于如何感通而知、而思,这又与个人的精神修养有关。

主客二元的认知模式,由于主客的差异性是一模式的先决条件,因此由客体而来,所呈现于主体的认知结果,很难冲破主客体之间的差异性,因而造成认知结果是否等同于认知对象的疑问始终存在。就名家的公孙龙子而言,就走向了怀疑论,而惠施则倾向认知结果的相对论。

公孙龙的《指物论》所云:“物莫非指,而指非指。”一方面肯定了认知过程,无法不透过指涉作用,另一方面也看到了认知的结果并不同于原先的认知对象。因为真正的认知对象是无法确定的,而这种不确定性,就在于主客二元认知模式本身的结构特性,也就是在这种主客断离的结构中,主体永远无法理解真正的客体。正如公孙龙在《指物论》的结尾所说:“且夫指固自为非指,奚待于物而乃与为指。”意即指涉作用在二元结构下,本来就无法指出真正的对象物为何,如何有待于一种所谓的对象物,来构成这种指涉作用。也就是说,在二元认知结构下,指涉作用本身就阻碍了真正认识的可能。如果我们不能确知“物”又如何能有所“指”?因而展现出一种对于最终认知结果的怀疑论立场。

至于惠施,虽然在历物十事中有“大一”、“小一”及“一体”的说法,但在二元认知结构下,认知主体在其思想内的比较作用,分别出对象物的“同”、“异”关系,再依靠主体“历”的逻辑一致性,将比

〔1〕 余雄:《中国哲学概论》,10页,高雄,复文出版社,1991。

较出的结果置于认知主体思想界中的合宜位置,由于比较的标准有它一定的稳定性,借此来保障认知结果的相对正确性。正如惠施历物之意所说的:“大同”与“小同”是指概念中的“大类”与“小类”,虽然它们有所不同,但万物在认知主体脑海中的分类标准却是他所能调整的,既可将万物归为一类,也可比较出每一个别物的差异。又如:“我知天下之中央,燕之北、越之南是也。”相对于认知者的立场、观点,而分别同异、定出所谓的中央何在;在无限的天地之间,天下的中央既可以在北方的北方,也可以在南方的南方,此端视说此话的人所在的区域范围而定。认知结果的正确与否也是相对于人的认知能力、认知方式、所在时空、内在判准等相关因素,来论是非。简单地说,认知的结果是相对正确,而非绝对正确。

主客合一的感通模式,基本上对于认知结果的要求比较绝对,也就是希望能够获得真知,而这种真知预设着在整体观照之下才有可能呈现。就好像一整幅拼图,任何一块的颜色、形状、大小、位置等性质都必须在整幅图像的对比之下,才能显示出它的意义;单独的一块拼图虽然我们可以认识到它的各项特征与性质,但是对于这些性质的作用、功能、来源、价值等问题是无法准确回答的,就算有人能从周遭的相关拼图做出猜测性的解释,或者相对于解释者自己假想的整体做出合理化的解释,往往会有错误或产生某些偏差。拼图说法,还不是十分恰当的比喻;试想一个正在转动中的立体拼图,且每一片拼图又是能动的个体,如此加入变动因素的认知对象,若不能有整体的观照,如何能认知其中的某些部分,或某一部分?而且,认知者自己本身也不过是那整体中,极其渺小的一部分,如何能抽离出自己所在的有限视域,而能有宽广以致整全的观点,那当然是必须设法改变此一认知者的存在状态。这也就是庄子学派所重视的修道功夫、境界等相关的论述。

在庄子学派中所谓的“心斋”《人间世》、“坐忘”《大宗师》等功夫,或《逍遥游》中的“圣人”、“神人”及“至人”等境界,大都是以描述、形容和比喻的方式表达,对于没有类似经验的读者而言,只能归诸神秘。因此在连如何达成真人的方法、步骤都无法领略、学

习、实践下,主客合一的感通认知模式,只能是一种高玄的理想,或最高认知境界的想象。然而,这种理想或想象却呈现出特殊的价值与意义。

首先,它在人们追求真理的认知过程中,有了方向感。主客二元的认知模式如果偏向怀疑论或相对论,这种类型理论的极致发展,将会失去了认知的方向感,失去了认知的意义感,使认知活动本身呈现荒谬性。

其次,它在认知方法上提供了阶段性的“整体回顾”,也就是当片段性的认知结果,累积到相当的程度,必须就目前已知之大略整体反省其意义,并经常做出修正与调整。

第三,它使人意识到认知主体的存在状态、活动状态及与周遭环境因素的互动状态,将会影响到人的认知活动与认知结果。

名家一些片段的思想对于认知的全面性观照,也有一定的启发性,如邓析在《转辞》篇中所云:“视于无有,则得其所见;听于无声,则得其所闻。故无形者,有形之本,无声者,有声之母。”由此,从认知的相对性可感通于全面性。对于认知结果的呈现方式,语言、文字只是阶段性工具,必须“得意忘言”。全面观照的认知结果,并非奠基于概念意涵的明确性,而在于思维情境与感受的连贯性;认知结果与认知对象的符应关系,是整体符应,而非单位对象(一名一实)的符应,故常是不同程度(肤浅或深刻)的整体符应,此与认知主体的修养境界或存在状态相关。这就如同由内涵十分明确的概念所构成的一套有关“爱”的理论,和父慈子孝数十年的亲情体会这两者的关系;理论的东西当然要比体会更清楚,但是体会到的东西则要比理论来得更全面。

如果认识作用与认知主体的精神境界有关,如此是否认知对象就会因着主体的状态而呈现不同的面貌,甚至原先的主客对立模式也转变为融合为一的模式?对于此一问题,可以从人们认知活动发展的不同阶段来看,认知过程的初阶是在主客对立的二元认知模式下进行,但随着认知主体的内在精神状态提升,主体的变化会影响客体所呈现的丰富性,或者至少主体在了解客体的过程

中,为求充分、彻底掌握客体,会趋向主客融合为一的方向发展,亦即原先的主客对立模式有可能转变为融合为一的感通模式。

此可由《庄子》一书的思想来看,其中泯是非、薄辩议^{〔1〕}等思想,虽然对于认知、辩论等活动采取否定的态度,但是庄子却是在十分了解二元认知模式及非常熟悉辩论技巧的情况下,进行他独特方式的表达。庄子《齐物论》中对于公孙龙“物莫非指,而指非指”的批评就是:“以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也;以马喻马之非马,不若以非马喻马之非马;天地一指也,万物一马也。”意即:

(一)你在指涉作用所预设的二元认知模式的框架下,来说明所认识的结果不同于所认识的对象,不如以非指涉作用(也就是主客合一的感通模式)来说明指涉作用所受到的限制(无法了解那个东西究竟是什么)。

(二)在二元认知模式的框架下所认知的马,用这种马来说明“马”(在整体或道的观照下的那个东西)并不是你所了解的马;不如用(脱离二元模式所掌握的)“非马”来说明马(二元模式)不是你所以为的马(主客合一观点下的那个东西)。

(三)任何指涉都会触及整体性(指一),万物就如马一样,是同一整体观点下的东西。

显然,庄子知道这种二元认知方式,却不采取这种认知方式,就是他发现这种二元认知方式的限度,而较佳的认知方式则往往是在较后的阶段被发现。

此外,在主客二元的认知模式下,客体的性质与变化情况,也会影响认知主体进入某种认知模式中进行认知活动。例如:自然科学的研究对象,大多数可做客观观察者,此在主客二元认知模式下探究是较适宜的;而人文艺术的研究对象,涉及人的自由意志、主观感受等因素,则以主客合一的感通模式探索较为恰当。例如:采取主客二元认知模式的惠施,就曾探讨许多有关自然科学的问

〔1〕 劳思光:《中国哲学史》,第一卷,208页,香港,中文大学崇基学院,1980。

题。《庄子·天下》篇有云：“南方有倚人焉曰黄缭，问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说，说而不休。”

以上，本节主要在比较以名家、辩者为代表的主客二元认知模式，以及以庄子为代表的主客合一的感通模式，指出主客合一的感通认知模式，不仅是一种高玄的理想，也有其特殊的价值与意义，让我们对中国哲学中认识论的思想形态，有更深入的体会。首先，它使人类追求真理的认知过程，有一定的方向感；而主客二元的认知模式则易倾向怀疑论或相对论。其次，主客合一模式在认知方法上提供了阶段性的“整体回顾”，以修正与调整其认知结果。第三，主客合一模式使人意识到认知主体的存在状态、活动状态及与周遭环境因素的互动状态，对人的认知活动与认知结果有必然的影响。最后，认知目标的不同，也会影响其认知模式，而主客二元的认知模式发展到一定的阶段，似乎会朝主客合一的感通模式发展。

第四节 小结

在知行关系的问题上，大致有三种不同的看法：（一）王船山及颜习斋认为行是知的基础，离行则无知，有行则有知；（二）程朱则主张知是行的基础，有知则能行，无知则不能行；（三）认为知行无别，此为王阳明之说。

墨子认为知识的标准在于他的三表法，庄子指出有些知识的获得必须是求知者的心灵达到某种境界，才有可能了解；荀子说要心定方能有正确的知觉，如果心不定则会发生谬误；张载提到所谓真知应该是要以共知共闻的感官经验为标准。

整体说来在中国哲学中，认识论并不是很发达，但也不是全然没有，只不过不像宇宙论与人生论那样的丰富罢了。虽然，中国的德性之知与西方认识论，在中国“主客合一”、“天人合一”和西方主体与客体相对待的格局有所不同；主客合一的感通认知模式，不仅

是一种高玄的理想,也有其特殊的价值与意义,使我们对中国哲学中认识论的思想形态,有更深入的体会。

儒家的“格物”与道家的“齐物”、名家的“历物”、“指物”,在认知的对象及处理的方式和由之而得的“物论”也都不一样,但从中国哲学来看,不论见闻之知、德性之知,所构成的“知识”也都有它们的价值,值得我们做进一步地探索,透过不同的知识理论会展现不同的世界面貌。

自我评量

1. 对于“知行关系”,有哪些不同的主张?
2. 何谓真知?
3. 你认为知识的目的为何?
4. 试比较主客合一的感通模式与主客二元的认知模式。
5. 认知主体所处的状态,是否会影响到认知的结果?请举例说明。
6. “以指喻指之非指,不若以非指喻指之非指也”的意义为何?

参考书目

- 余雄著《中国哲学概论》，高雄：复文出版社，1991年。
- 李匡郎等合著《哲学概论》，台北：空中大学，2001年。
- 李贤中著《中国哲学中“推理”思维的特性》，收入《哲学与文化》，355期，2003年。
- 李贤中著《先秦名家“名实”思想探析》，台北：文史哲出版社，1992年。
- 汪奠基著《中国逻辑思想史料分析》，新竹：仰哲出版社，1985年。
- 夏甄陶著《中国认识论思想史稿》，上卷，北京：中国人民大学出版社，1992年。
- 夏甄陶著《中国认识论思想史稿》，下卷，北京：中国人民大学出版社，1996年。
- 徐复观著《公孙龙子讲疏》，台中：东海大学，1966年。
- 高树藩主编《正中形音义综合大字典》，台北：正中书局，1984年。
- 许抗生著《先秦名家研究》，长沙：湖南人民出版社，1986年。
- 劳思光著《中国哲学史》，第一卷，香港：中文大学崇基学院，1980年。
- 黄寿祺、张善文合著《周易译著》，上海：古籍出版社，1990年2月。
- 萧登福著《公孙龙子与名家》，台北：文津出版社，1984年。
- 罗光著《中国哲学思想史·先秦篇》，台北：台湾学生书局，1987年。

第三篇

中国逻辑

李贤中

第七章 中国逻辑

第一节 中国逻辑的特性与内涵

一、中国逻辑的特性

所谓“逻辑”，虽然是由西方学者建立与发展的一门有关“正确推理的学问”，其中涉及推理的方法、推理的方式与规则等问题。在中国哲学思想中，是否有推理的成分？答案当然是肯定的。然而有推理的成分是否就有所谓的中国逻辑呢？这就要考察这种推理的性质，以及面对此方法的态度如何？如果，中国的哲学家不只是无意识地运用了一些方法，进行论辩、推理，并且还曾经将这些论辩的方法、推论的形式作为一种探讨研究的对象；那么，我们就可以肯定中国也有逻辑这门学问。

推理是如何进行的呢？当某人看到天空乌云密布，尽管当时并没有下雨，他还是会带雨具出门。在他心中是如何做出一项与现在情况不同的决定呢？他是如何从现在已知的现象推论出将来可能发生的情况呢？如果我们反省分析这一情况，就会发现任何推理都是由对于现象描述、界定的语句或命题组成，而命题则是由

一个一个语词或词项所构成,中国古代逻辑思想中对名、辞、说、辩曾有充分的讨论。像在《荀子·正名》、《墨子·小取》的内容就曾探讨组成语词、语句、推理、辩论的要素,其推论也是由前提经一定的过程得出结论的方式,以及许多的推理方法与推论规则,也可以从相关的原典文献中看出端倪。

所谓的推理,就是由前提推导出结论的过程,例如墨家《小取》中的:“以说出故”就是指某些命题(辞)透过一定的理由(故),而确立另一辞的推论(说)的过程。《墨辩》中的“效”式、“故”式推论,注意到推论中的必然性与正确性。此外,在传统逻辑中具有重要地位的:同一律、矛盾律、排中律等,在中国逻辑的相关文献中,也有所探讨。

逻辑思想有它的普遍性,也有它在各文化中思考推理上的特殊性。中国古代逻辑思想的特殊性在于着重实用与实践的层面,常用类比、推类的推理方法,目的在于说服别人以发扬自己学派的主张,实现自家的理想。例如墨家的“辩”就含有“审治乱之纪”、“处利害”的实用目的,使正名论辩之学作为实现该学派某些政治、社会理想的“求当取胜”的工具。因而对于论证本身的“有效性”要求,有时反而不如“实用的目的”来得更受重视。因为,具有说服力的说法,未必是推理严格的论证。并且,为求实践上的易于落实,中国逻辑也不像西方的逻辑,很早就朝形式化、系统化的方向发展。当然,很多事是利弊互见的,也正因为中国逻辑具有实用性、实践性的特色,它可以与人们的生活紧密地结合,是一套可以用、且是很好用的逻辑。此外,中国逻辑的研究,也有助于了解中国哲学的思维方式。

由于人类的理性运作有其共同性,因此“逻辑”不仅存在于西方,中国与印度的文化传统中,也有各具特色的逻辑思想。在印度称为“因明”,在中国则曾被称做名学、辩学或名辩学。从中国逻辑与西方逻辑相通的一面看,固然有一些相同的要素,不过,由于自然、人文环境的不同,中西逻辑也有其特殊性的一面,像:推理的目的不同、推理表现的方式不同、以“推类”为主的主要推理类型也不

同于西方。^{〔1〕} 在西方所发展的逻辑系统,重视推论的必然性、正确性,而中国的逻辑思维相对来说则较着重实用性、实践性,像论辩治国之道,说服或改变执政者的想法等。在表现方式方面,有时相同类型的推理,在不同文化背景下的具体特征也不会完全相同。古希腊最早的逻辑研究受到几何学与数学的影响,因此亚里士多德的三段论式,既有明确的论式,也有系统的推演规则。中国古代不同于希腊的这种纯演绎的推理方式,而是以类比推论为主。这些差异源于不同的文化背景和社会条件,因而整个中国逻辑的发展历程也不同于西方。

从中国逻辑史来看,先秦时期“名辩学”的理论,可作为中国古代逻辑的代表。魏晋南北朝时期的逻辑思想则包括:名实之辩、名理之辩、连珠法的创新及先秦名辩学的总结。唐代的逻辑思想则以玄奘及其弟子对因明的发展为代表。至于宋代理学盛行时期的逻辑思想,主要的内容集中在“正名”与“推类”方面。至明、清时期的逻辑思想则涉及西方传统逻辑的传入、名辩学的复苏及中西逻辑的比较研究。

二、名辩学与连珠体

整体而言,中国逻辑的特性是源于先秦的“名辩学”,它形构了中国逻辑学的基本性格。周云之教授的《名辩学论》^{〔2〕},经由古代三篇重要文献:《荀子·正名》、《墨子·小取》及《公孙龙子·名实论》建构出“名辩学”的理论结构,透过对三篇代表作的诠释,指出名辩学包含两个重要的部分:“正名学”与“论辩学”。所谓“正名学”包括正名哲学、正名原则(制名之枢要)和制止乱名(破三惑)三个基本内容。其中所探讨的问题有:为什么要正名?正名的目的和意义为何(所为有名)?正名的对象是什么?名是如何产生的?

〔1〕 温公颐、崔清田主编:《中国逻辑史教程》,5—6页,天津,南开大学出版社,2001。

〔2〕 周云之:《名辩学论》,沈阳,辽宁教育出版社,1996。

正名的认识论基础为何(所缘以同异)? 正名的客观标准为何? 正名有哪些原则? 以及正名学与论辩学的关系为何等相关问题。

整个正名学说的根本和重点在于“正名原则”,包括“名实一致”的哲学正名原则,“唯乎其彼此”的逻辑正名原则和“约定俗成”的语词(语言)正名原则三个方面,清楚地反映了古代正名理论的精髓。所谓“名实一致”的哲学正名原则是指,正确的“名”必须是与“实”相符合、相一致的“名”,而“实”是第一性的、客观的。因此“名实一致”的方法在于“以实正名”。例如:有一名“犬”,这个名所指涉的实,是这个名是否正确的根据。如果实际的对象是只“虎”,而用名者却称之为“犬”,这就违反了哲学正名原则。

至于“唯乎其彼此”的逻辑正名原则,乃是要要求“名”必须具有自身的确定性,即“彼”之名必须专指“彼”之实,“此”之名必须专指“此”之实,而这样的“名”必须限于概念之名,因为语词之名并不要求具有这样的性质。例如:“机车”这个概念之名,是指一种两轮的交通工具,在一个人的脑海里这个概念的内涵,就必须限定在这个交通工具的意义上。概念之名与其所指涉的意义,必须是唯一的相对应,这就是“唯乎其彼此”的逻辑正名原则。

再者,“约定俗成”的语词(语言)正名原则即强调作为一个语词之名,必须遵守约定俗成的正名原则。所谓约定俗成,就是社会大众对于某一“名”共同约定的意义,用名者都必须遵守。例如:“机车”之名可以指一种交通工具,也可以指一种骂人的话。如此,虽然“同名异谓”,但并没有违反大众共同的约定,这样的使用就仍然符合约定俗成的正名原则。只是,于逻辑正名原则中,在用名者的脑海里,必须区分“机车一”与“机车二”分别代表交通工具与骂人的话,如此才能符合逻辑正名原则。在约定俗成的正名原则中,它着眼于一个“名”指称什么实才适合,并没有不变的规定,而是根据社会成员在长期的共同生活、相互交往中形成的经验习俗与历史传统,因而有时会出现“一名二实”或“一实二名”的情况。这些有关正名的思想与原则,可以在古代儒家、名家、墨家的文献中找到。此外,就概念之名与语词之名的关系而言,中国古代的“名”不

仅可以指概念,更普遍的是指语词,由于任何概念都必须透过语词来表达,所以凡概念之名,必然同时是语词之名,而语词之名则未必都是概念之名。

在论辩学的理论体系中,中国古代的逻辑思想包含“以辞抒意”的命题学说、“以说出故”的推理学说、“以辩争彼”的论证学说及论辩中的基本规律和规则等各方面。在相关的文献中,探讨了论辩学的对象、性质、目的、意义、作用等课题,并延伸至论辩的认识论基础和客观标准,以及论辩的道德原则和基本要求。更重要的是也涉及了论辩与正名、达辞的逻辑关系。至于命题学说、推理学说、论证学说,也都可以从原典文献中找出相关的根据,做出系统而详尽的论述。

中国古代逻辑就曾被称为“辩学”,明末的传教士利玛窦最早出版了介绍亚里士多德逻辑的译作就称为《辩学遗迹》,可见西方的逻辑和中国的“辩学”是有某些相应之处,而可在翻译时取用的。那么,中国传统思想中,“辩学”的内涵为何呢?西晋时鲁胜最先称《墨子》书中的《经上》、《经下》、《经说上》、《经说下》四篇为《墨辩》,又称做《辩经》。胡适在《先秦名学史》中也称《经》、《说》,加《大取》、《小取》共六篇为《墨辩》,这些就是“辩学”之名产生的根据。而《墨辩》探讨的内容不仅包括名、辞、说、辩,还包括了对于知识获得的条件、过程和名实关系等等问题的探讨。

此外,中国古代逻辑的“名辩学”除公孙龙《名实论》、墨家的《小取》和荀子《正名》所提出的基本理论及其体系大纲外,还包括孔子、孟子、惠施、《吕览》、韩非、王充等提出的许多有关推理、论证的思想。举例而言,像韩非所创立的连珠体推论形式,就很有特色。《韩非子·备内》:“徭役多则民苦,民苦则权势起,权势起则复除重(指优免徭役的人多了),复除重则贵人富。苦民以富贵人,起势以借人臣,非天下长利也。”(结论)

从以上简单的例子中,可以看出韩非的连珠体,是一种“词句连续,互相发明,若珠之结缚也”,前后句或段之间具有推论关系的文体。然而,韩非的连珠体并没有固定的格式。除了以上列举的

简单连珠外,还有复杂的连珠,把若干个连珠组合在一起,错综地进行推演。例如,《解老》篇中,在论证“祸兮福之所倚”时,就运用了一个复杂的连珠:“人有祸则心畏恐,心畏恐则行端直,行端直则思虑熟,思虑熟则得事理(第一珠);行端直则无祸害,无祸害则尽天年(第二珠);得事理则必成功,尽天年则全而寿(第三珠);必成功则富与贵,全寿富贵之谓福,而福本于有祸,(引申)故曰,祸兮福之所倚,以成其功也。”(结论,第四珠)

可以清楚看出,第二连珠是以第一连珠的第二句后项出发,第三连珠却又从第一连珠的第四句后项(结论)出发,而从第二连珠的结论推寻出第三连珠的结论“全而寿”,第四连珠又是从第三连珠出发,然后归结为“全寿富贵之谓福”的结论。最后推寻出“祸兮福之所倚”的整个连珠的总结论。整段连珠主体清楚,层次分明,环环相扣,推寻严谨,并呈现错综穿插的推论。这种复杂的连珠体在《解老》等篇中被广泛运用着。

总之,中国逻辑有其实质的内容,以及方法的自觉。在此一单元中,除了上述中国逻辑的特性与内含的介绍之外,本章的内容还包括以下:第二节,介绍儒家、名家、墨家的正名思想,以及名、辞、说、辩的逻辑结构;第三节,以“推类”为主的相关推理类型,介绍《周易》的类比思维,《墨辩》辟、侔、援、推的论辩方法,宋明理学的推理思想及反驳推理;第四节,佛家逻辑,介绍因明五支、三支等论式。

第二节 正名思想与名、辞、说、辩的逻辑结构

一、正名思想

在第一节我们介绍了一些不同的正名原则,其实,在中国古代最早提出正名思想的是孔老夫子。孔子生处春秋末年,正是西周封建制度遭受破坏,诸侯间互相侵略攻伐,礼乐制度崩坏混乱时代。孔子认为会造成这样的社会乱象的原因之一,是由于“名实相

违”所造成。因此他提出正名的思想,认为只有透过正名以正实的方式,才能恢复周文的礼制名分、阶级制度,如此也才能使社会转乱为治、转危为安。他在《论语·子路》篇中说:

子路曰:“卫君待子而为政,子将奚先?”子曰:“必也正名乎!”子路曰:“有是哉,子之迂也!奚其正?”子曰:“野哉,由也!君子于其所不知,盖阙如也。名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所措手足。故君子名之必可言也,言之必可行也。君子于其言,无所苟而已矣!”

此段文字不但说明了其正名的目的是要“为政”,同时也阐述了名与言间的关系,以及对社会、政治上的作用。“名不正,则言不顺”说明了孔子思想中的逻辑推论,名若不正则言词就无法通顺、达意,言词若无法清楚,推论就无法进行。正名为立言的前提。名正、言顺就能使在位者推行政令、施行礼乐教化、刑罚允当,使政治社会能够安定。

孔子的正名思想是以正名达到正实,更准确地说,他是以周代早期的器物、礼制之“实”所产生的“名”,来正周代晚期器物、礼制之“实”,进而改变后实不符先名的乱象。简单地说,孔子的正名,就是用符合周礼的“名”去纠正已经变化的现实。例如:孔子之前有一种上圆不方、腹面和四足均有四条棱角的一种酒具叫“觚”,可是到了孔子时代,当时流行的“觚”的形状已经改变,但名却未变。所以孔子不以为然地说:“觚不觚,觚哉?觚哉?(《论语·雍也》)”此外,《论语·颜渊》篇中,齐景公问政于孔子,孔子对曰:“君君、臣臣、父父、子子。”君臣父子的前一字为名,后一字为实,亦即享君名者应有为君之实,持臣名者亦应有为臣之实,父、子亦然。孔子认为每个人守好自己名所指之分,使名实相符,如此就可以使社会建立统一的秩序。

先秦时代的名家也很重视“正名”的思想,公孙龙的《名实论》中就说道:“至矣哉,古之明王,审其名实,慎其所谓。”公孙龙的正

名思想着重在认知与表达的层面,他说:“其正者,正其所实也,正其所实者,正其名也。”因为正确的表达必须先有正确的认识,确立了对对象物的本质为何,才可以该“实”作为表达是否正确的准据。如此,从正确的名才能发展出正确的“言”或“辞”,基本的要素正确了,也才能进一步发展出正确的推理与论辩。

此外,荀子的正名思想也有相当系统的论述,《荀子·正名》篇说:

实不喻然后命,命不喻然后期,期不喻然后说,说不喻然后辩。故期、命、辨、说也者,用之大文也,而王业之始也。名闻而实喻,名之用也。累而成文,名之丽也。用、丽俱得,谓之知名。名也者,所以期累实也。辞也者,兼异实之名以论一意也。辨说也者,不异实名以喻动静之道也。期命也者,辨说之用也。辨说也者,心之象道也。心也者,道之工宰也。道也者,治之经理也。心合于道,说合于心,辞合于说,正名而期,质请而喻。辨异而不过,推类而不悖,听则合文,辨则尽故。以正道而辨奸,犹引绳以持曲直,是故邪说不能乱,百家无所窜。

其中,命就是名,期就是辞,名、辞的作用在于表达,名常是同一类事物的代表,辞由不同的名累积所构成,辨说则是不改变名的意义,将这些名所构成的辞推论出变化的道理,辨说以名、辞为用,心反映道,是认识客观之道的主宰。而道则是治理国家的方法原则。名要正确,才能有正确的辞,结论之辞要根据正确的推论,推论的进行要符合于心,而心要符合于道;如此,才能有真确表达沟通的效果。至于推理要由同类的事物相推而没有错谬,辩论的理由也要充分,那么邪说就不会扰乱或流行了。所以荀子的正名思想,也未能脱离治乱的实用目的;不过他系统地说明了名、辞、说、辩的基本性质和作用,以及它们之间的关系,揭示了说辩的原则与要求。

二、名、辞、说、辩

中国古代逻辑思想为何以名、辞、说、辩及相关的认识理论为

其内涵呢？因为，思想和语言的关系密切，要探讨思想的推理形式、规则，可以透过对语言的分析而获得。

（一）我们考察语言的组成元素，正是由“名”（概念）所构成，而“名”的作用是模拟实际的事物，如：《公孙龙子·名实论》说：“夫名，实谓也。”《墨子·小取》说：“以名举实。”《经上》说：“举，拟实也。”“实”的把握涉及人的认识能力及认知过程的相关理论，而“名”的作用在于指“实”，因此中国古代的名学、辩学也探讨到相关的认识理论，说明思想内容的存在方式。

（二）我们再进一步考察会发现“名”与“名”的连结可以形成“辞”，“辞”也就是一句话，一个命题或判断。《吕氏春秋·离谓》说：“辞者，意之表也。”《小取》也说：“以辞抒意。”其中“意”就是意念、断定，是一句话的意义。譬如“张三是老师”，连结“张三”与“老师”这两个名，就成为“辞”。又如：或然之辞与实然之辞，《小取》说：“且人井，非人井也。”意即：某人将要入井（或然判断），并不等于他已经入井（实然判断）。用“非”将“且人井”和“人井”两语词连结成一个新“辞”，来说明“可能的情况”与“实然情况”的不同。

（三）一个“辞”之所以成立，有它成立的理由，而“说”就是揭示一个“辞”（结论或论题）之所以成立的理由，《小取》：“以说出故。”“故”就是原因、理由。《经上》：“说，所以明也。”为了说明，解说某一辞之所以成立的理由和根据，则需要运用许多其他的“辞”与“辞”的连结，这些“辞”的连结有一定的原则和规则。譬如《小取》说：“以类取，以类予。”也就是在推论时不论是肯定的论证，或否定的反驳，在“辞”与“辞”之间，必须要有某种“类同”的关联性，依类而行才可以。就像《墨子·兼爱上》，墨子说：“圣人以治天下为事者也，必知乱之所自起，焉能治之。不知乱之所自起，则不能治。譬之如医之攻人之疾者然。必知疾之所自起，焉能攻之。不知疾之所自起，则弗能攻。”这里用的是“譬”或推理，由于“医病”和“治理天下”有某种类同性；因此，可以从：医病要知病因才能治愈其病，推出：治理天下要知乱的原因为何，才能将天下治理得好。此

外,在中国古代的逻辑思想中,还有侔、援、推、擢、诺、止及演绎、归谬法等^[1]许多“说”(推理)的方式。

(四)许多的思想、学说是借着各种的“说”(推理)所建构凝聚而成的,但是各家、各派,乃至两位不同的哲学家,常有不同的见解和推理。因此,就必须靠着“辩”来检验是非,来沟通意见。《荀子·正名》说:“实不喻然后命;命不喻然后期;期不喻然后说;说不喻然后辨。”为使人明白、了解(喻),在方法上有它的先后层级性,从实物(实)、到命名(命)、到语辞(期)、到推理(说),若还不能使人了解,则需要反复地申辩、辩论、辩驳了。《墨子·小取》篇指出“辩”的目的是:“夫辩者,将以明是非之分,审治乱之纪,明同异之处,察名实之理,处利害,决嫌疑。焉摹略万物之然,论求群言之比。”“辩”,首先是为了从思想上弄清是非的界限,治乱的规律,同异的所在,名实的道理,利害的分别,以及疑难的问题。然后,在实践上才能有合宜的举措。并且,“辩”也是为了认识万事万物,以及分析各种言论。

那么,如何“辩”呢?它的基本原则,就是《小取》所说的:“有诸己不非诸人,无诸己不求诸人。”意即:自己赞成某种论点,当别人也赞成同样的论点时,我不能反对他。倘若,自己不赞成某种论点,别人也不能赞同时,我则不能要求别人赞同。这是辩论的双方都必须遵守的“一致性”要求,不然,就自相矛盾了。譬如:有一次,孔子弟子巫马期的后人巫马子问墨子:“你兼爱天下,对整个天下而言,也算不上有什么好处,我虽不爱天下人,整个天下人也不曾蒙受我的害处;同样都没有功效,你何必一定要以为自己才是对的,而说我是不对的呢?”墨子说:“现在假使此地发生火灾,有一个人急忙捧着水想去浇熄它,还有一个人在一旁煽火来助长加旺它。这两个人的作为都不会影响到原本的火势,对于这场火灾也发生不了任何作用,你觉得这两个人当中,谁做的才是对的呢?”巫马子说:“当然是那个捧水救火的人是对的,而那在一旁煽火的人是不

[1] 孙中原:《中国逻辑学》,268—273页,台北,水牛出版社,1993。

对的。”墨子说：“所以，我也觉得我努力兼爱天下人是对的，而你是不对的。”

在以上巫马子和墨子的辩论中，墨子所用的推理方式是“推”，《小取》说：“推也者，以其所不取之，同于其所取者，予之也。”这就是以对方所不赞同的，和对方所赞同的属于同类这一点为根据，来反驳对方的论点。在他们相互的对话中，巫马子不赞成墨子兼爱天下人，却赞同那个捧水救火者，而墨子的回答，正是把巫马子所不赞成的与其所赞成的两件事归在同一类，依此而反驳巫马子的论点。同时，这也是立足于“有诸己不非诸人，无诸己不求诸人”此一“辩”的原则下，所进行的辩论。

从“名”、“辞”、“说”、“辩”的架构来看，正名学、论辩学正好一头一尾地说明中国古代逻辑思想的内涵，因此当代的学者逐渐以“名辩学”来指中国的古代逻辑思想。在1987年出版的《中国大百科全书·哲学卷》列有“名辩”一条，认为“名辩”是“名学”和“辩学”的合称。另在同书的“中国逻辑史”一条中，也明确地把中国古代逻辑定义为：“以正名和论辩术为主要对象的名辩之学或名辩逻辑。”〔1〕

第三节 以“推类”为主的相关推理类型

一、周易的推类思想

《周易》是中国古代的经典，其中所蕴涵的哲学思想，对中国传统哲学的发展有很深的影响，其文化价值也是多方面的，包含政治、军事、经济、文学等。作为群经之首的《周易》，其主体是六十四卦，这六十四卦代表着古人生活的六十四种类型的生活情境；构成六十四卦的初始符号，是阳爻—与阴爻--，而卦中六爻之间阴阳交互变化，又显示出各种事理的发展规律。《周易》中所包含的一套

〔1〕 周云之：《名辩学论》，39页，沈阳，辽宁教育出版社，1996。

符号推演系统,是中国古代逻辑思想的重要代表。

古代先人在长期的占卜活动中,首先是以不同数字的排列,之后又不断按照奇数、偶数的分类原则,由繁到简地改变着数字卦的结构成分,当数字卦演进为奇、偶的两类数字时,其实已经不是反映数量的数字,而是代表两种类的符号。这两类符号发展为阴、阳,它们所象征的事物就更加广泛。两者可以分别喻示自然界或人类社会中一切对立的物像,如:天地、昼夜、炎凉、男女、夫妻、君臣、上下等等。由阴、阳爻画为初始符号所构成的卦体,就具备了形象与意象的特性。形象是指人的感官所能把握的外在相貌,例如:山的高耸挺拔、水波的碧绿流荡;意象则是人内心对于外在事物的一种反应所生的感受或心意状态,例如:天体运行不止的“天行健”这是形象,“君子以自强不息”这就是意象了。再者,以三爻为一组的八种形式称为八卦,分别象征天、地、雷、风、水、火、山、泽;以及六爻为一组的六十四卦,分别喻示六十四种事物或现象的特定情态,反映了作者对自然界、人类社会的种种认识。并且可以根据各卦所拟象的事物情况,进行适当的编排,形成一个有序完整的符号系统。

八卦与六十四卦具有模拟某一类事物情况的作用,古人先把自然界的现象分为八大类,再把世间纷繁复杂的事物情况分为六十四小类,由此有系统的推类方法也由此拉开序幕。

在形象类比方面,同一类的具体物像,可以用某一卦来代表。例如《周易·说卦》指出:“乾为马、坤为牛、震为龙、巽为鸡、坎为豕、离为雉、艮为狗、兑为羊。”这是八卦在动物方面的代表情况;此外,在人体各部位的情况也有:“乾为首、坤为腹、震为足、巽为股、坎为耳、离为目、艮为手、兑为口。”由于人体各部位有一定的关系,因此八卦之间也有一定的关系。此外,古代先人赋予三爻一组得八卦种种涵义,与中国文字的发展也有一定的类似关系,例如象形文字一般都是独体字,反映的对象都是确定的事物实体。像:“人”、“刀”、“羊”、“鹿”、“鸟”、“山”、“水”等。有些象形文字与八卦的卦形十分相似。像:代表“水”的坎卦,与水的古文字相似、代表

“天”的乾卦，与天的古文字相似。

在意象类比方面，重叠两经卦而成的重卦所反映的对象，不再是某一特定的事物，而是事物间的联系与关系，如“需”卦，由代表天的“乾”在下，与代表水的“坎”所构成，合成的意象就是天上有水，也就是天上有云气，人们见此现象而期待能降下甘霖，这是农耕时代人们生活上迫切的需要，因此这个卦的卦名为“需”；其中包含着天与水的关系，以及人心对此现象的期待，一种意象的类比，借此卦之符号呈现出来。

在《周易》推类的基本方法上，周山教授指出可分为：据象推类、据辞推类及象辞结合推类三种形态。^{〔1〕}所谓据象推类乃是透过占筮取象来决定事情的吉凶，因此推论者必须掌握卦象的象征事物，与所询问内容两者之间的类同关系；以及上卦与下卦所象征之物彼此间恰当的关系，如此才能进行较有说服力的推论。其次，据辞推理就是根据爻辞或卦辞的内容来进行类比推论，至于象辞结合推类则是据象与据辞推类结合在一起的推类。《国语·晋语》中有一则发生在公元637年的象辞结合推类纪录：秦穆公以武力帮助晋公子重耳去夺取晋国，董因替重耳占了一卦，得到“泰”卦，董因先分析“泰”卦卦象是上坤下乾，坤为地，乾为天；地气上升、天气下降，为天地交通之象：“是谓天地配”。接着董因又引“泰”卦卦辞：“亨，小往大来。”指出重耳将走亨通之运，卑微的状态已经结束，伟大的时代将要来临。这就是周易推类的基本形态，虽然这种推论没有必然的正确性，但是从中可以看出古代中国人为了了解未知的事物，已经懂得运用类比的方法，这要比纯粹猜测要好得多，因为在大量且长时间的据象、据辞及象辞结合推类中，会累积出一些经验性的法则，对于未发生之事的预判，也可以提高其准确性的几率。并且，推类的目的从周易开始，就在于引导人的行为，因此，所谓的推理方法也以实践或实用性为终极目标。

〔1〕 温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》，21—28页，天津，南开大学出版社，2001。

二、推类的方式

此外,先秦诸子许多哲学家也大量地运用推类的方式进行思考。例如:孟子勉滕文公行尧舜之道,改革国政,即引《尚书·说命》:“若药不瞑眩,厥疾不瘳”用这一日常生活经验为喻《孟子·滕文公上》。墨子也用“医之攻人之疾者,必知疾之所自起,焉能攻之”来比喻“圣人之治天下为事者,必知乱之所自起,焉能治之”(《墨子·兼爱上》)。又如荀子所谓:“不积跬步,无以至千里。不积小流,无以成江海,骐驎一跃,不能十步。弩马十驾,功在不舍。锲而舍之,朽木不折。锲而不舍,金石可镂。”《荀子·劝学》这里,荀子运用日常生活中尽人皆知的浅显事例,比喻说明求学处世的基本道理。

到底什么是所谓“推类”呢?基本上它是根据两个或两类事物,在某些属性上或关系上的相同或相似之处,从而推论出它们在另一属性方面或关系方面,也可能相同或相似的推理思维。《墨子·小取》说:“辟也者,举他物而以明之也。”这也就是惠施所谓:“以其所知,谕其所不知,而使人知之。”(《说苑·善说》)用对方所已经知道的事物,去比喻它所不知道的事物,透过两者的类似性,而使对方了解他原本所不知道的事物。“推类”包括“类”与“推”两部分,何谓“类”?“类”即“同”或“相似”,也就是从某一观点来看两者有相同或相似的地方。《墨子·经说上》:“有以同,类同也。”又曰:“不有同,不类也。”孟子也说:“故凡同类者,举相似也。”(《孟子·告子上》)此外,《墨经上》将“同”分为四种:重同、体同、合同、类同。所谓“二名一实,重同也。不外于兼,体同也。俱处于室,合同也。有以同,类同也。”两个名称却指同一个东西,譬如:狗和犬都是指同一种动物,这就是“重同”。手与脚在同一个身体上的这种同称为“体同”。至于“合同”则如一些同学同在一间教室,一群人在同一个空间的这种“同”。而所谓类同,则是可以根据的观点来说明两种事物的相同就是“类同”。

事物之所以“同”,有其“同”的理由,此理由即“故”。周云之说:“‘类’这个词和概念是很早就提出了,但作为一个明确的、严格

意义下的哲学概念,只有把‘类’建立在‘故’的基础上才能确立。这里的‘故’就是言事物的所然与所以然,也即是指事物的特性、共性、本质或事物之所以如此的根由、依据”。^{〔1〕} 沈有鼎认为:墨家的推类包含着类比推论,同时善于推类的墨家还能够从表面上不相似的东西之间,发现本质上的“类同性”。此外,《周易·系辞上》说:“方以类聚,物以群分。”《文言》也说:“物各从其类”。这也指出了事物分类的某些客观性根据。

至于“推”,则是由已知朝未知发展的思维与表达作用,以“类”为基础的推理活动。如荀子所谓:“推类则不悖,听则合文。”(《荀子·正名》)这种类推思维方式,在中国古代文献中常见的有:(一)形态类比,如以山岳比肢体,以日月比双眼;(二)属性类比,如《易传·文言》根据“同声相应,同气相求”的原理,以云比龙,以风比虎;(三)“以类度类”的同构对应类比,如天人同构、心物同构、人神同构等等;(四)“以己度物”的类比。^{〔2〕} 其中形态类比和属性类比,以“两物”为比较对象,一有形、一无形,一可视见、一可想见;以类度类则是以“两类”事物为比较对象,至于以己度物的类比,则是以本质相同的主体和客体为比较对象;其类比之基础皆奠基于“两物”、“两类”、“主、客”两者之相似性上。黄俊杰指出:《孟子》书中所见的类推思维,最常运用的是后面三种类比方式。例如:孟子以“白羽之白”推类“白雪之白”,以“犬之性”推类“牛之性”,以“白马之白”推类“白人之白”,均于具体中见普遍,是“属性类比”的思考方式。再如孟子所强调的“尽心”→“知性”→“知天”的超越历程,《孟子·尽心上》,即属天人同构的类推思维方式。又如孟子说:“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。”(《孟子·尽心上》),这种思考方式,实即中国思想史上的“以己度物”的思考方式。^{〔3〕} 根据

〔1〕 周云之:《名辩学论》,325页,沈阳,辽宁教育出版社,1996。

〔2〕 邓启耀:《中国神话的逻辑结构》,42—48页,收入《民间文学论坛》,1989。

〔3〕 黄俊杰:《孟子思维方式的特征》,4页,收入台湾大学哲学系,中国哲学之方法研讨会论文,1990。

统计,《孟子》全书三万四千多字,而运用譬式推理之较重要者,竟达六十余次之多。东汉赵岐《孟子题辞》也说:“孟子长于譬喻。辞不迫切,而意已独至。”所言甚是。还有大家所熟知的《论语·雍也》篇所谓:“夫仁者,己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也已。”以及《颜渊》篇:“己所不欲,勿施于人。”孔子“能近取譬”的这种推类方法也是“以己度物”的例证。

此外,在《墨经·小取》中的辟、侔、援、推,基本上也是推类思维的运用。《小取》:“辟也者,举他物以明之也。侔也者,比辞而俱行也。援也者,曰子然,我奚独不可以然也?推也者,以其所不取之,同于其所取者,予之也。”辟是比喻、比方。辟有两种功能,一是形象描绘,这相当于修辞学上的比喻;另一是抽象思维,这相当于逻辑上的类比式论证。^{〔1〕}就其为类比推理而言,如《墨子·耕柱》所载:“治徒娱,县子硕问于子墨子曰:‘为义孰为大务?’子墨子曰:‘譬若筑墙然,能筑者筑,能实壤者实壤,能欣者欣,然后墙成也。为义犹是也,能谈辩者谈辩,能说书者说书,能从事者从事,然后义事成也。’”这是将“为义”以“筑墙”为譬。陈荣灼指出:“‘辟’式推理属于一种‘属性类比推理方式’,即其推论根据是在于‘属性间的相似性’”。^{〔2〕}

“侔”是不同语言表达的类比推论,其推理方式是在原判断主词、谓词前附加意义相同的成分,以构成新的表达形式。如《小取》:“白马,马也。乘白马,乘马也。”此显示两个词义相当的命题,其真假也相当。所谓“词义相当”是指主、谓词类属关系相当。换言之,白马与马的关系,好比乘白马与乘马的关系。因此,“侔”是一种“关系类比推理方式”,其推论根据是在于“关系间的相似性”。

“援”是援引对方所说的话来做类比推论的方法,亦即援引对

〔1〕 孙中原主编:《墨学与现代文化》,167页,北京,中国广播电视出版社,1998。

〔2〕 陈荣灼:《作为类比推理的“墨辩”》,收入杨儒宾、黄俊杰编:《中国古代思维方式探索》,209页,台北,正中书局,1996。

方所赞同的,来论证对方所不赞同的,以证成自己的论点,所谓:“曰子然,我奚独不可以然也?”其推类的原则即《小取》:“有诸己不非诸人。”如《庄子·秋水》中庄子与惠施于濠上论“鱼之乐”即是。庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰:“儵鱼出游从容,是鱼之乐也。”惠子曰:“子非鱼,安知鱼之乐?”庄子曰:“子非我,安知我不知鱼之乐?”惠子曰:“我非子,固不知子矣;子固非鱼也,子之不知鱼之乐,全矣。”其中惠施与庄子都用了“援”的推论方式。又如:《公孙龙子·迹府》篇中,孔子的后代孔穿想要拜公孙龙为师,但是对于公孙龙“白马非马”的论题,不以为然。于是希望公孙龙不要再谈论这方面的种种是非,才愿意拜他为师。公孙龙则批评孔穿说:“夫是仲尼异楚人于所谓人,而非龙异白马于所谓马,悖。”因为有一次楚王在打猎时,遗失了他的弓,寻找不到,就说:“楚人遗弓,楚人拾之。”楚王想反正遗失在楚国境内,一定是由楚人捡到,于是就不再寻找了。孔子听到这件事之后,说:“何必曰楚,人遗之,人拾之。”孔子主张楚王的心胸应该更扩大些,不要把范围只限定在楚人,而应该从“人”的观点来看这件事。于是公孙龙抓住这段话,而指出孔子也是主张“楚人非人”的,来反驳孔穿。这种推论方式是双重关系的“关系类比”,前面的“侔”是命题与命题间的相似关系,“援”则加入了思想的主客双方,在第一层主客关系上,双方都不能自相矛盾,主方所说相类于客方所说。在第二层的命题关系上,‘是’“楚人非人”,就必须‘是’“白马非马”。(其“侔”式为:楚人非人,白马非马也。是楚人非人,是白马非马也。)

至于“推”,也是双重关系的“关系类比”,亦称归谬式的类比推理。所谓:“推也者,以其所不取之,同于其所取者,予之也。”其方法是用对方所不赞同的,来论证对方所赞同的,以推翻对方的论点。推类的原则是《小取》:“无诸己不求诸人。”如:《墨子·公输》记载墨翟对公输般说:“北方有侮臣,愿借子杀之。”墨子说北方有人侮辱我,希望你能帮我把他给杀掉。公输般说:“吾义固不杀人。”公输般回答,我这个人讲正义的,岂可随便杀人?墨翟顺势指出公输般造云梯帮楚国攻打宋国,必将杀害许多无辜的宋国百

姓,这是“义不杀少而杀众,不可为知类”。也就是说公输般所讲的“正义”很奇怪,他的正义竟然是不可以杀少数的人,却可以杀多数的人;因为战争必然会死伤许多无辜的人民,杀一人与杀多人是同类的事,所以墨子说他不知类。公输般自知理屈,终为墨翟所折服。此处墨子就是用了“推”的方法。“援”、“推”的推类思维重点,都放在使对方赞同与不赞同的论点归为一类;就“援”而言,对方所不赞同的,却是我方所主张的,由于两者同类,对方就必须同意我方论点。就“推”而言,对方所赞同的,却是我方所反对的,先构作一与其所赞同之论点同类之主张,但此一主张必须为对方所反对,如此构成矛盾以归谬,反显我方所反对的论点无误。由此可见“推”要比“援”更增加了推类的复杂性。

辟、侔、援、推的推类思维,在方法上从单一主体的单一推类,扩展到多重推类;又从单一主体的情境推类构作,拓展到主客对辩式的情境推类;由单向而双向、由简单而复杂;以符应现实的变化,以遂行个人在变化中的企图。

综上所述,不论形态、属性、同构、己物之类比,及辟、侔、援、推的各种推类,都涉及两个对象或思想对象间的比较,也涉及认知主体可以灵活、多样地去设定其比较的两端;不过,其两端的相似性、类同性并非是任意的,其确切的比较标准虽然随着观点转换而不定,但就整体而言仍然有它的一致性,乃有理可循。这也就是《墨子·大取》所谓:“三物必具,然后足以生……以故生,以理长,以类行也者。”其中的“故”就是原因或理由,“理”即推理的法则、法仪,而“类”就是推类的根据,是事物共同的性质或相似的特征。

三、归纳与演绎

不仅先秦时代有推类的思想,中国历代以来许多思想家都曾意识到推类的推理作用,并有大量的运用。以宋代的二程及朱熹的思想来看,二程认为“能推”是人与其他动物的差别所在,他们说:“只是物不能推,人则能推之”(《遗书》卷二上),又说:“禽兽与人绝相似,只是不能推。”(《遗书》卷二下)这里所说的“能推”,主要

是指“以类而推”的“类推”或“推类”。陈颢说：“格物穷理，非是要穷尽天下之物，但于一事上穷尽，其他可以推类。”不同的事物之所以能够相推的理由，就在于它们在性质上的同类，所谓“事物莫不各以类聚”（《经说》卷六），以及“事则有类，形则有群，善恶分而吉凶生。”因此人们就可以“以类而推”，只不过这种“推”的目的仍是分善恶、知吉凶，偏向伦理性与实用性的推理。此外，事物之所以能够相推的理由是“理的相通”，他们说：“一物之理即万物之理”（《遗书》卷一），又说：“万物皆是一理”（《遗书》卷一五），因此若能“达理了，虽亿万亦可通。”（《遗书》卷一）如此，人只要明理就可以相推了。

朱熹也说：“大凡为学有两样，一者是自下面做上去，一者是自上面做下来。”（《语类》卷一一四）这里朱熹讲的是“为学”方法，这种为学方法与他的“格物致知”说是一致的，其中含有归纳法和演绎法的思想。

什么是“自下面做上去”？他解释说：“便是就事上旋寻个道理凑合将去，得到上面极处亦只一理。”（《语类》卷一一四）说得更具体一点，就是“零零碎碎凑合将来，不知不觉自然醒悟”（《语类》卷一八）。这与他的“格物”说是一致的，他说：“格物是逐物格将去”，“格物是零细说”，“格物是物物上穷理至理”（《语类》卷一七）。显然，所谓的“自下面做上去”的方法相当于西方传统逻辑的归纳法。也就是从个别特殊的事物，归结出普遍的通则。

所谓“自上面做下来”，朱熹解释说：“自上面做下来者，先见得个大体，却自此而观事物，见其莫不有个当然之理，此所谓自大本而推之达道也。”（《语类》卷一一四）这里，“大体”指事物的共性或“类”，“大本”指事物的本质或规律。^{〔1〕} 这类似于西方传统逻辑的演绎法，也就是从普遍的通则推出个别特殊的事例。朱熹关于“自上面做下来”的演绎法的思想有以下几个要点：

〔1〕 温公颐、崔清田主编：《中国逻辑史教程》，260—261页，天津，南开大学出版社，2001。

(一)它是由已知的“大体”推知个别事物。即以已知的共性、一般性知识为依据,“推得渐广”,推知个别事物。这样,“自上面做下来”的过程,也就是从一般性知识推出个别性知识的过程。

(二)它推出来的个别事物的知识,“见其莫不有个当然之理”。也就是说,它推出来的结论是“当然之理”、是必然的,而“从下面做上去”的归纳法推出来的只能是“大概是如此”的结论。

(三)“自上面做下来”的演绎法必须“以类而推”。要“致知”推得渐广就需要以“类”作为依据。他说:“只要以类而推,理固是一理,然其间曲折甚多,需是把这个做样子,却以这理推去始得。”又说:“问以类而推之说,曰:‘是从以理会得处推将去,如此便不隔越,若远去寻讨,则不切于己’。”(《语类》卷一八)这是说,“自上面”就必须把握“类”,并把“类”作为标准,然后从这里推将去。

其实不论演绎法、归纳法都与推类法有密切的关系,演绎法从“类”到“部分或个体”,而归纳法从“个体或部分”所归结出的,也可能为某一“类”事物的通则或性质。经由上述的说明,我们可以看出,中国逻辑是以“推类”为其主要的推理类型。

四、墨家的反驳推理

证立己论与反驳对方错误理论,都有助于呈现自家的思想。证立己论是主动提出自己的主张,反驳对方则是被动地从对方的错谬中,相对地间接呈现己方主张的正确性。在墨家反驳理论中有:止式、推式与归谬式等。^{〔1〕}

(一)止式

《经上》:“因以别道。”

《经说上》:“彼举然者,以为此其然也;则举不然者而问之。”

“止”的作用就在“因以别道”,“止”是用来把一个不正确的道理,加以分别、区分;具体的运作是:当对方认为某个道理是正确的而提出该主张,那么我们就可以举出例外的事例来加以反驳,例

〔1〕 李贤中:《墨学——理论与方法》,59页,台北,扬智文化公司,2003。

如：若有人主张所有的人都是黑人，则可以举“以人之有黑者，有不黑者也，止黑人。”（《经说上》）

此外，《经下》：“止，类以行之，说在同。”《经说下》：“彼以此其然也，说是其然也；我以此其不然也，疑是其然也。”这说明了“止”的步骤，如果对方的大前提“此其然也”是错误的，则推出的结论“是其然也”也是可疑的。因此就有必要用正确的前提“此其不然也”，来怀疑对方的结论“是其然也”。〔1〕这里墨家对于“类”的认识，掌握了其分子属性皆“同”的特征；因此，不但能透过考察个别物的性质，比较出它们的共同性而概括出该类事物的一般属性；同时也能够从某类事物所具有的一般性质，推论出该类事物分子也具有这种特质。而“止”的反驳就是运用“类”与该“分子”的这种关系，来进行推论。

（二）推式

“推”在前面已说明过，但从反驳理论的观点看，《小取》：“推也者，以其所不取之同于其所取者，予之也。”其中，由于“其所不取”与“其所取”的两者同类，“予之也”则是为显出对方的矛盾，如果对方承认自己的错误，而放弃原本的观点，也就达到反驳的效果；并且，如果对方不但放弃对方原本的观点，反而赞成我方的观点，则在推论进行中又间接地达到证明我方观点的正确性。因此，从“推”式运作的过程中可见其“反驳”的作用。

在《公孟》篇中，公孟子曰：“无鬼神。”又曰：“君子必学祭祀。”子墨子曰：“执无鬼而学祭礼，是犹无客而学客礼也，是犹无鱼而为鱼罟也。”这就是以“推”式来反驳之例。其中，公孟子所取的是“无鬼神而学祭礼”，其所不取的是“无客而学客礼”，以及不取“无鱼而为鱼罟”，但这后两者与前者“无鬼神而学祭礼”是具有同样的性质——都是自相矛盾的，墨子把这些自相矛盾的事例同时呈现在公孟子面前，这就是“予之也”，使他不得不放弃“无鬼神而学祭礼”的观点。至此，则墨子已达到反驳的效果。至于公孟子是否为坚

〔1〕 孙中原：《中国逻辑学》，276页，台北，水牛出版社，1993。

持学祭祀的观点而必须承认有鬼神的存在,进而赞成墨子的主张,就公孟子而言或许还有可辩论的空间,但就墨子而言,则此“推”式就有一定证立鬼神存在的效果了。因为学习待客的礼节必定是因有宾客的存在;既然做了鱼网必然就有鱼的存在,而学习祭礼也就必然有祭祀的对象,所以可以肯定鬼神是存在的了。

(三)归谬式

归谬式反驳也是属于被动的立场,待对方提出论点后,从其论点引申出明显的矛盾,从而反驳对方的言论。其引申的方法有二,一是拉大所论事态的时空情境,另一是呈现事态发展各阶段或程度的类同性与差异性。

《非儒》:“儒者曰:君子必古服古言然后仁。应之曰:所谓古之言服者,皆常新矣。而古人言之服之,则非君子也。然则必服非君子之服,言非君子之言,而后仁乎?”这种归谬式反驳,就是拉大了儒者所谓君子所处事态的时空情境,将视域焦点挪向君子所效法的古人,从此事态起点的古人言、服皆常新着眼,而以“止”式归谬:“凡君子必古服古言”与“有些君子未古服古言”不能同时成立。或故式归谬:因为古人未古言古服,所以古人非君子;如果君子必须仿效非君子,方为仁,则为荒谬。

其次,在呈现事态发展各阶段或程度之类同性方面,如:《非攻上》:“杀一人,谓之不义,必有一死罪矣。若以此说往:杀十人,十重不义,必有十死罪矣。杀百人,百重不义,必有百死罪矣。当此天下之君子,皆知而非之,谓之不义,今至大为不义攻国,则弗知非,从而誉之,谓之义,情不知其义不义也。”这是从“攻国而誉之”的事态转换至“杀人”的情境,杀人就其同而言不论多少皆是不义的行为。就其相异处,则杀愈多则愈不义、罪愈重。由于攻国必杀多人,所以攻国为不义,且为重罪之行为。其中也运用了“推”,杀人愈多罪愈重是其所取,攻国有罪不可誉是其所不取,然而其所取与其所不取乃是同一事态发展的不同程度但性质相类同,从而归谬反驳了对方的论点。

孙中原先生认为这一类的错误可概括为“明于小而不明于大”

(“知小物而不知大物”),这是恰当妥切的。^{〔1〕}此外在《非攻上》、《天志下》、《鲁问》篇中墨子也用类似的比喻像:“小视白谓之白,大视白则谓之黑”,“少见黑曰黑,多见黑曰白”,及“少尝苦曰苦,多尝苦曰甘”等等来进行归谬式反驳。

总之,“推类”是中国逻辑中主要的推理方式,不论类比、归纳、演绎、反驳,都可以看到这种基本的形式,及其各种变化的形态。

第四节 佛家逻辑

一、因明论式

“因明”是印度的古老学术,它在中国也流传了一千多年。流传期间,逐渐形成汉传因明和藏传因明两个系统。汉传因明以《因明正理门论》和《因明入正理论》为主要内容,特重因明论式,在唐代发展极盛。本节介绍其中的五支式与三支式的推论形式,希望有助于学习者对于佛家逻辑的初步了解。

什么是“因”?“因”梵语称为“hetu”,含有理由、原因、知识的意思。又何谓“明”?“明”梵语称为“vidya”,其意为“学”。所以,“因明”就是有关原因的学问。^{〔2〕}因明的主要目的在于悟他,也就是在于使对方懂得立论者所讲的道理,其中必然涉及许多推理的步骤。

所谓的五支论式早在公元前6世纪由梅达底提·乔达摩(Medhatithi Gautamao)所创,直到公元2世纪才被确立。这五支式的五个部分分别是:宗(命题)、因(理由)、喻(例子)、合(运用)、结(结论)。例如:

宗:这山有火。

因:因为有烟。

〔1〕 孙中原:《中国逻辑学》,59页,台北,水牛出版社,1993。

〔2〕 虞愚:《因明在中国的传播和发展》,收入《因明新探》,16页,兰州,甘肃人民出版社,1989。

喻：凡有烟者有火，如灶。

合：这山有烟。

结：因此，这山有火。

这个论式如果以对话的方式呈现，更可以看出它在思维过程中的次序。

甲：这山有火。

乙：为什么？

甲：因为有烟。

乙：有烟会怎样呢？

甲：凡有烟的地方一定有火，如灶。而这山正是如此（有烟），
所以，这山有火。

五支论式的特点是：既包含着演绎因素，又包含归纳的类比成分。就演绎来看，其中包含这样的推理：

凡有烟的地方一定有火。

这山有烟。

所以，这山有火。

这是由一般到个别的推理过程。就类比推理来看：

灶：有烟、有火。

灶与山同类。

这山：有烟，所以有火。

因明在古代印度的发展曾有两个阶段——古因明与新因明。古因明论辩方式的特点是：论式分宗、因、喻、合、结五部分。“宗”就是提出来加以论证的命题亦即所立，“因”就是基于与譬喻具有共同的性质来论证所立的理由，即使从异喻上来看也是同样的。“喻”是根据与所立相同的同喻，是具有宾词的实例，或者是根据其相反的一面而具有相反的事例。“合”就是根据譬喻说他是这样的或者不是这样的，再次成立宗。“结”就是根据所叙述的理由将宗重述一遍，这就是古因明的五支论式。新因明改五支式为宗、因、喻三支式，并不仅仅是使论式简化而已，更重要的是使论式中增强了演绎推理，使整个论式变成了演绎、归纳与类比的结合体。

印度逻辑论式至陈那创立新因明,将五支改为三支。陈那出生于印度南部建志城附近,他对因明不但有深刻研究,而且有重大贡献。史学家称他为“中古逻辑之父”。〔1〕他继承前人思想,认为“合”、“结”二支只是重述,而无其必要,于是删除“合”、“结”,只保留宗、因、喻三支,并对“喻”做了更明确的区分;其形式如下:

宗:声是非永恒的(声是无常)。

因:因为声是造作出来的(所作性故)。

喻	{	同喻	喻体:凡造作出来的,是非永恒的(诸所作者,皆是无常)。
			喻依:譬如瓶(如瓶等)。
	{	异喻	喻体:凡永恒的东西是非造作出来的(诸常者,皆非所作)。
			喻依:像虚空(如虚空等)。

此例的五支做法:

宗:声是非永恒的(声是无常)。

因:因为声是造作出来的(所作性故)。

同喻:譬如瓶子,是被造作出来乃非永恒的(犹如瓶等,于瓶见是所作与无常)。

合:声音也是一样,是被造作出来的(声亦如是,是所作性)。

结:所以声音是非永恒的(故声无常)。

异喻:譬如空,不是被造作出来乃是永恒的(犹如空等,于空见是常住与非所作)。

合:声音并不是这样,而是被造作出来的(声不如是,是所作性)。

结:所以声音是非永恒的(故声无常)。

古因明的五支论式没有喻体、喻依之分,普遍的命题并没有明显划分出来。陈那将喻支明确地区分为喻体、喻依,将喻体作为一个全称命题列举出来,且有同、异之分。

其中,同喻依和同喻体之间,构成一个浓缩了的典型归纳证

〔1〕 虞愚:《因明在中国的传播和发展》,收入《因明新探》,23页,兰州,甘肃人民出版社,1989。

明,即由一个典型事例证明一个普遍原则。如同喻体为:“凡造作出来的,是非永恒的。”其同喻依为:“譬如瓶”。瓶之类的事物是很典型地体现了同喻体所表示的“有生有灭”的大道理。这种推论方式显示:在辩论中,列举一个普遍原则紧跟着一个典型事例,比之单纯列举普遍原则,更能加强论证的力量和说服的作用。^{〔1〕}

至于异喻体则可以直接演绎地从同喻体中推导出来。其推理的方法,简单地说,就是把“造作出来的”和“非永恒的”两个语词互相对调位置,并同样加以否定,如此就从同喻体变为异喻体;但是,其实它们的意义仍然是相同的。这从以下的转换步骤可以看出:

- (一)同喻体:凡造作出来的是非永恒的。
- (二)等于说:凡造作出来的不是永恒的。
- (三)等于说:凡永恒的不是造作出来的。
- (四)等于说:凡永恒的是非造作出来的(异喻体)。

异喻体和异喻依之间,也构成一个典型式的归纳证明,这和同喻体与同喻依之间的关系是相类似的。

以上,因明的论式,不像形式逻辑那样使用变项,它不用数学的材料、手段和符号,而是以自然语言为工具,但它却也创造了严密的形式体系。三支式中,“喻”支说明了“宗”与“因”的关系。“宗”是推论的结论,“因”是支持这个结论的原因或理由。而“喻”则是从正面、反面,普遍原则、个别例证等方面说明“因”之所以能够支持“宗”的理由。这显示论证的因果关系间有一定的立因原则。因明学中有所谓的“因三相”就是要说明“因”在三支式中与其他部分的关系,有三种状况必须注意。这也可以说是三支式推论的基本根据。

“因”第一相称为:遍是宗法性。是说给出的因必须遍及宗的主词。也就是说:凡造作出来的事物,必须包含“声”这一种东西,这个推论的因才能成立。

因第二相称为:同品定有性。是说给出的因必须是与“宗”的

〔1〕 孙中原:《因明研究》,56页,长春,吉林教育出版社,1994。

宾词有共性。也就是说,凡造作出来的事物,又必须与非永恒的事物有共同的性质。

因第三相称为:异品遍无性。是说排除在“宗”宾词以外的事物,不具备有与该宾词同样的性质。也就是说,非永恒的事物以外者,不会具备被造作出来这样的性质。如此,所立之因才能有效地支持宗的证成。

二、破与立

简单地说,因明的宗旨在于“破邪立正”,要达到此一目标,就要使自己了解所要确立的主张,如《因明入正理论》首先指出的:“能立与能破,及似唯悟他;现量与比量,及似唯自悟。”其中的“自悟”就是使自己了解,而所谓的“悟他”则是使别人了解此一主张,“自悟”与“悟他”合称为“两益”。如何才能“自悟”?此涉及认知的相关因素、知识的来源、认识的主客关系、知识的性质、认知的过程等相关的问题;这些总称为“量”。“量”可分为“现量”与“比量”,“现量”相当于感觉知识,“比量”相当于推理知识。而“现量”与“比量”又都有真、似之分。凡符合相应之限定与要求者为“真现量”和“真比量”,反之,则称为“似现量”与“似比量”。

“破邪立正”中的“立”即“证明”,“破”即“反驳”。这“立”与“破”也有真、似之别。这就是“真能立”与“似能立”,以及“真能破”与“似能破”。所谓“真能立”是指,如果一个论式的各个部分,均能符合相应的规定,使立论者的主张得以确立,并且使敌论者与裁判者都受到启发,这就是“真能立”。如《大疏》卷一所谓:“因喻具正,宗义圆成,显以悟他,故名能立。”所以,能立者必须做到宗、因、喻都正确才行。可是,如果一个论式不完整,论式的各部分不符合相应的规定,而有所过失,致使论证陷于困境,这就是“似能立”。如《大疏》卷一所谓:“三支互阙,多言有过,虚功自陷,故名似立。”

至于“真能破”与“似能破”则是指,如果能正确指出“似能立”所包含的过失,就是“真能破”。反之,如果不能确实指出“能立”的过失,而是把无过说成有过,这就是“似能破”。

以上，“两益”包含着“悟他”与“自悟”两个部分。“悟他”包含着“真能立”与“似能立”，以及“真能破”与“似能破”四个部分。而“自悟”则包含着“真现量”和“似现量”，“真比量”与“似比量”四个部分。而上述八项合称“八门”，其中“自悟”偏重于认识论，“悟他”讲的是立、破的规则，侧重于逻辑，《因明正理门论》和《因明入正理论》均以“悟他”为中心。这“两益”、“八门”简明地总括了因明的纲纪，说明了因明的要义。

因明是以事物间的因果关系建立起来的推理，它的论式不是纯演绎或纯归纳，而是二者的结合。印度因明与中国古代逻辑名辩学和古希腊的亚里士多德逻辑，并称世界三大逻辑源流。汉传因明以《因明正理门论》和《因明入正理论》为主要内容，特重因明论式，在唐代发展极盛，而使得因明也成为中国逻辑的一部分了。

第五节 小结

总之，中国逻辑有其实质的内容，以及方法的自觉。中国逻辑的特性较着重实用与实践的层面，常用类比、推类的推理方法，目的在于说服别人以发扬自己学派的主张，实现自家的理想。其内容包括：先秦时期的“名辩学”、连珠体、周易的推类思想、魏晋南北朝的名实之辩、名理之辩、言意之辩、连珠法的创新及先秦名辩学的反思。唐代的逻辑思想则以玄奘及其弟子对因明的三支式发展为代表。至于宋代理学盛行时期的逻辑思想，主要的内容集中在“正名”与“推类”方面。至明、清时期的逻辑思想则涉及西方传统逻辑的传入、名辩学的复苏及中西逻辑的比较研究。

中国古代逻辑思想以名、辞、说、辩为其思想的基本结构，其中包含着正名学与论辩学；正名学是由正名分、正名物、逐渐发展至具有认识论意义的正名实，这正是逻辑推理之论辩学的基础。此外，演绎、归纳、类比及反驳推理也都可见于中国逻辑的材料之中。在因明中，除了对宗、因、喻正确与否的分析，破、立的探讨之外，对于推论中谬误的产生及类型也有论及。因此，佛家逻辑也是中国

逻辑不可或缺的重要部分。

自我评量

1. 我们如何确认中国逻辑这门学问？中国逻辑的特殊性为何？
2. 何谓“正名学”？“正名学”探讨哪些问题？
3. 请举例说明逻辑正名原则与语词正名原则为何？
4. 名、辞、说、辩的关系为何？“辩”的基本原则为何？
5. 何谓“推类”？在中国古代有哪些常见的“推类”方式？
6. 请举例说明“援”与“推”的推论方式。
7. 何谓因明？五支式与三支式的论式有何不同？

第八章 中国逻辑的推理 特性与近代发展

第一节 影响推理的形上思想

逻辑与认知有关,认知又与形上学的问题相关,在中国哲学中有一种影响认知与推理的看法,就是将整个宇宙视之为“一”,肯定某种可贯穿所有事物的“道”或“理”存在其中。如《庄子》有“道”遍在万物之说,如在《知北游》:东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”并且,庄子也指出人在面对此“一”的态度与实情,《大宗师》:“其好之也一,其弗好之也一,其一也一,其不一也一。其一与天为徒,其不一与人为徒。天与人不相胜也,是之谓真人。”此外,《易传》所说的:两仪、四象、八卦、六十四卦都源自太极,可见“太极”与天地万物有关。再者,像:张载的“气化宇宙论”、朱子的“理一分殊”、陆象山的“吾心即是宇宙”(《象山年谱》)等也都蕴涵着“宇宙为一”的思想。程明道说:“天人本无二,不必言合。”(《语录》)张岱年先生说:“天人既无二,于是亦不必分别我与非我。我与非我原是一体,不必且不应将我与非我分开。于是

内外之对立消弭,而人与自然融为一体。”^{〔1〕}前面第二章本体论也曾指出,中国哲学形上学最突出的特质,是通幽明、彻上下、合内外、兼人我、融物我,将天、人、万物相互联系,相涵相续,构成“体用一如”、“变常不二”、“即本体即现象”、“道器相涵”、“理气同源”、“天人一本”的机体观。简言之,中国哲人以机体的联系性、感通性、浑然一体,来看人与天地万物的相互关系。

就此形上思想,人也是宇宙中之一物,人与其他万物可以借着“道”或“一”而有所相通。因此,在中国哲学的推理思维方式中,有相当多的部分是借着“体证”而非“论证”。“论证”重在分析思辨,以及借由推理形式规则保证推论的正确性。而“体证”重在身体力行的实践,是在活动、变化中感应着同一主体中的彼端。“体证”的进行预设着同一性、共通性,基于“同”在于一主体,因此可以“感”、能够“通”,能感通而实际上未感通,或有感而不通,或感通的结果错误,此乃修养功夫不够,尚未达到够高的境界。如《庄子·大宗师》所谓:“有真人而后有真知。……不以心损道,不以人助天,是之谓真人。”当然,这种修养功夫并不排除心中推理的作用,其推理方式也就以“推类”为主;“类”就是“同”,亦即由“彼”“此”之“有以同”相互推类。而不是以主客对立的方式认知,这可以《庄子·秋水》篇中庄子与惠施濠梁之辩,论鱼乐之事为例:

庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰:“儵鱼出游从容,是鱼之乐也。”惠子曰:“子非鱼,安知鱼之乐?”庄子曰:“子非我,安知我不知鱼之乐?”惠子曰:“我非子,固不知子矣;子固非鱼也,子之不知鱼之乐,全矣。”庄子曰:“请循其本。子曰‘汝安知鱼乐’云者,既已知吾知之而问我,我知之濠上也。”庄子之所以能知鱼之乐,即由在“一”中的“此端”与“彼端”感通推类而知;惠施提问则是以主客对立为二的认知模式立论。庄子之回答采墨家《小取》中的“援”式推类,所谓:“援也者,曰‘子然,我奚独不可以然也?’”乃是以其人之道还治其人之身。故庄子同样以主客对立为二的观点指出,惠施

〔1〕 余雄:《中国哲学概论》,10页,高雄,复文出版社,1991。

不是庄子,因此也不能知庄子之所“知”为何。然惠施再转进一层,先同意庄子论点,但其论点若能成立,那么庄子非鱼就不能知鱼是否为乐。至此,庄子抽离此一思路而回到对话起点,说:“请循其本。”既然庄子一说鱼乐之事,惠施能够有所回应,这就表示惠施能够了解庄子语言的意义,并非全然不知庄子的感受,如果惠施能懂庄子,那么庄子也就有可能懂鱼。但庄子把惠施所问的“安知”(如何得知),似乎转换为“在何处得知?”而回答:“我知之濠上也。”令人有答非所问之感;但若从感通而知的观点来看,也可以理解庄子所做的回应是指:“我就在濠梁之上感受到游鱼从容之态的快乐。”这就像是某人知道他的腰酸、背痛一般,你不能将头与腰、背一分为二,而问他:“头又不是腰,怎知腰在酸?头又不是背,怎知背在痛?”因头、背、腰正如《墨子·经说上》所云:“不外于兼,体同也。”是在同一主体之中。如此解释的根据,就在于庄子视“万物为一”的观点,且万物彼此间可相互流转的思想,从《庄子·齐物论》中的“梦蝶之喻”可见,“昔者庄周梦为蝴蝶,栩栩然蝴蝶也,自喻适志与!不知周也。俄然觉,则籊籊然周也。不知周之梦为蝴蝶与,蝴蝶之梦为周与?周与蝴蝶,则必有分矣。此之谓物化。”人通常意识中所呈现的“我”乃一形躯之感受主体,与“他人”同属万物之范围,因此“我”与“他人”或“外物”并非绝对分立。

其实,庄子与惠施代表着两种不同的认知进路,都有他们各自的价值。从中国哲学整体的发展来看,后来的学术发展,除了有惠施的主客对立之路,也有不少偏重感知了悟而不重论证。如《系辞上传》所谓:“易无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故。”张岱年先生说:“中国哲学不注重形式上的细密论证,亦无形式上的条理系统。中国思想家认为经验上的贯通与实践上的契合,就是真的证明。”^{〔1〕}而庄子的思维方式则以“感通”为主;至于如何感通而知、而思,这是中国逻辑所可探研深究的部分。

〔1〕 余雄:《中国哲学概论》,11页,高雄,复文出版社,1991。

第二节 以实践为主的推理

思想是一种精神的活动,它包含着在意识中连续出现的一切内容。推理只是思想内涵中的一种形态。它是从已知的知识为前提,推出新的知识的思维过程。依此,将推理视为一种方法,越能帮助人达成目的的推理,就是好的方法;正确的推理有助于人对未来事态的正确性预测,进而有助于人类的生存发展。然而,环境中的对象,有物、有人,适合物的推理未必适用于人,理解物、影响物的推理在于思维、语言形式化的掌握,此在西方已有长足的发展;而理解人、影响人的推理在东方则有其不同于西方的传统。这种推理,它能有效转变人的思想,使环境中的人,经过某种推论之后,改变了他原先的思想、行为,且有利于推论主体的主张、理想实现。简单地说,推理是以说服别人、改变不良的现状为目的。

若将目光离开“物”而以“人”为中心,我们所关切的焦点就必须从所谓的“客观世界”,转移到人的“内心世界”。因为就客观的“物理世界”而言,其中事物的变化依循着因果原理,其变化的方向、状态,根据一定的律则,对于物理事态的预测,可以有相当的准确性;然而“人”却是具有自由意志的存在者,每一个人所认知的世界,都同样来自这一个所谓“客观的世界”,但每一个人对这个世界的理解却不尽相同。对每一个人而言,对他有意义的世界,乃是他透过他个人的生活体验、思想倾向、实践经验所赋予意义、价值的那个世界。因此,即使每一个人在相同的环境中生活,但他们所看到的世界也不尽相同;又由于人有自由意志,当人与人、人与物、人与事,在不同时空所构成环环相扣的复杂事态下,我们对于个人的行为,乃至群体的行为的预测,就必须考虑其中的主观性因素。

我们要了解人,可以透过他所表达出来的语言文字,但是不能只注意到语言、文字本身所代表的外在事物或内在事物,我们还必须注意到这些事物之间的关系,以及表达者的思维情境,因为思想中的事物必须对应于他的思维情境,才能呈现出意义。就思想活

动中的推理而言,也必须相应于表达者的思维情境,才能晓得其思路是如何进行,其合理性的标准为何。再者,语言本身虽有其转化实然事态的作用,但所反应的事物往往不完全,甚至不真实。也必须相应于表达者的思维情境,才能了解其所表达的东西是什么。

再从人的目的性来看,人是活在对过去赋予意义,而对未来有所期待的当下,他要对过去多久远之前的事物赋予意义,他在迈向未来的时候,又对多远的未来有所期待,都与他思维情境的大小有关,而思维情境与目的性会相互影响,某种目的会使思维情境变大,某种目的也会使思维情境变小。例如:有人为了眼前的利益,而欺骗顾客,他的思维情境只是短期内可以多赚些钱;另有些人想到长远的利益,所以宁愿现在少赚一点,甚至吃亏也不要使顾客群流失,因而他们的思维情境范围是比较大的。相对地,一个人思维情境的改变也有可能影响到其目的随之而转变。

在中国哲学的内容中,有一个主要的目的性趋势,就是注重实用或有效的实践。各种蕴涵理论性的原典文献,大部分都带有实践的意涵,也就是从“知”必须发展到“行”,才算完成立言的目的。张岱年先生说:“中国哲人,因思想理论以生活实践为依归,所以特别注重人生实相之探求,生活准则之论究。”^{〔1〕}如孔子讲学分为四科:德行、政事、语言、文学,其中语言、文学的表现并不能作为为学成果的评价,而是以德行、政事的实践才是孔子所看重的;在孔门中,颜渊之所以被称为好学,就在于他能修身行己、实践道德。如不能实践,则虽多读书、长口辩,如子游、子夏、宰我、子贡等,也不能算做好学。甚至虽然实践,但其程度比颜渊差些,如闵子骞、冉伯牛、仲弓等也还是不能算做好学。就实践而言,孔子也有他的步骤:要先修身行己,而后为人为政。《论语·为政》:“学而不思则罔,思而不学则殆。”可见孔子也相当重视与学相关的“思”,王引之《经义述闻》指出:“思而不学,则思无证验,疑而不能定也。”可见“学”涉及实际经验上的验证。王夫之也说:“行可兼知,而知不可

〔1〕 余雄:《中国哲学概论》,11页,高雄,复文出版社,1991。

兼行。……君子之学，未尝离行以为知。”《尚书引义》如此，更强调出实践的重要性。张尚思先生说：“我以为，学问好像萌芽开花，实践好像结果。如有学问而不实践，便好像‘苗而不秀，秀而不实’。质言之，学问是实践的手段或工具；实践是学问的目的或归宿。”〔1〕

再以其他学派为例，即使是以名辩思想见长的名家、墨家也以实践、达用为其思辩的目的。《公孙龙子·名实论》：“至矣哉，古之明王。审其名实，慎其所谓。至矣哉，古之明王。”审名实，慎所谓的功能还是在于君主的为政治国。再看《墨子·经上》：“辩，争彼也。辩胜，当也。”《墨子·经说下》：“辩也者，或谓之是，或谓之非，当者胜也。”《小取》：“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。”从“辩”的目的在于“求当取胜”、“明是非”及政治、伦理方面的作用来看，其目的仍然关注现实生活中的实用目的。墨家“三表法”中的第三表：“用之者，发以为行政，观其中国家百姓人民之利”，也呈现了推理不离实践的特色。

中国逻辑与西方逻辑的内容、目的是不大相同的。西方逻辑面向实在界，语言反映思想界中之概念，而概念源自实在界中的种种事态，从语言结构、语法层面抽离形式、建立规则。中国逻辑也涉及名、辞、说、辩及推理辩论的相关探讨，但其更重视“实践”的作用，如何有效改变人的思想、行为，如何进入对象的心灵世界，而非仅以客观性理则的把握为主，因为实在界是受人的主观性影响才呈现其样貌。人所表达的语言文字，也是透过表达者内心世界的思维情境脉络，才能呈现其意义；唯有掌握表达者所使用语文的意义，才能了解其推理的过程与法则。因此，中国逻辑必须关切思维情境此一层面。

第三节 思维情境中的推理

思想的进行就像一种无声的语言，思想和语言的关系十分密

〔1〕 蔡尚思：《中国思想研究法》，162页，上海，复旦大学出版社，2001。

切,我们可以透过对语言的分析,来了解思想的内容。语言是由一些语词、概念的连结所构成,当然,概念与概念的连结有一定的文法与规则。思想既然是概念与概念间有规则的连结,那么,是否所有的思想都是推理而来的?其实,并非如此。虽然,所有的推理都以思想的形态呈现,但并不是所有的思想都是推理的。譬如:背诵、记忆、自由联想、创造性思想、跳跃性思想或灵感、幻想、感想等等也都是一种思想,但这些思想未必是推理的。并且,思想的进行往往伴随着思维情境,思维情境的发展有其连续性,而其连续性未必依某种普遍、固定的理则方式进行。

有些思想相对于表达者的思维情境而言是合理的,但若抽离了承载语言的思维情境则变为不合理。如《大学》中的三纲领、八条目的推演关系,《大学》:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知,致知在格物。物格而后知至,知至而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。”此段文字若以纯粹假言连锁式论证,将之转化为 $P \rightarrow Q, Q \rightarrow R, R \rightarrow S, S \rightarrow T, T \rightarrow U, U \rightarrow V, V \rightarrow W$,亦即“格物则致知,致知则诚意,诚意则正心,正心则修身,修身则齐家,齐家则治国,治国则平天下。”如此的转化是否恰当?许多人会质疑:身修之后未必可以家齐;家齐之后未必可以国治;国治之后也未必可以天下平;这样的推理是否错误?首先,其中的每一前项,对后项的影响力是持续而非断离的,亦即齐家者仍必须做修身的功夫,治国者也仍然必须做修身的功夫、齐家的功夫,而格、致、诚、正也一直都是修身的内涵。因此,八条目虽然使用了不同的概念,在语言表达上也有先后的次序性,但实际上为一整体,是朝向“止于至善”的主体变化。所以将其抽离出各单位概念,再论究其推论关系的处理方式,则与原作者的心灵不相对应。

其次,《大学》的内容是针对王公贵族而论,并非“初学入德”之门,亦非人人所必读之书,而是以太学之学生为对象。“太学”是朱子所谓:“天子之元子、众子,以至公、卿、大夫、元士之适子,与凡民

之俊秀”者，受教育之处所，讲授治国安民之道。书中所言，都是以天子为中心，所谓“在明明德”者，乃明天子之德。所谓“在亲民”者，乃天子之亲民。所谓“在止于至善”者，乃天子行仁政之止于至善。格、致、诚、正、修、齐、治、平的主体也都是指天子。其他如《大学》所云：“一家仁，一国兴仁。一家让，一国兴让。一人贪戾，一国作乱。”也都是指天子之家能齐，而后始能国治。^{〔1〕} 因此透过相关情境的考量，我们才能了解原典之意涵。八条目之各概念，就其思想阶段而言有先后，但就其为天子“正己以安百姓”之整体修养功夫中之部分而言，是互依交变而无先后。格、致、诚、正、修、齐、治、平，对一般人而言无其在发展上的应然性，但对封建体制下的天子而言，则有其应然的发展顺序。因此，并不能简单从语法的形式断言其推论之必然形式与正误。

从语法的观点来看，概念与概念连结的规则是属于语法学的范围，透过合乎语法的语句，使我们得以把握语句的意义。而有意义的语句可以使我们把握它所描述的事态，进而使思想界与实在界产生某种对应的关系。但是，单有语法的后设语言分析仍然不足以还原事态的真相，还需要了解语意及语用层面的内涵，这就必须透过表达者的思维情境的分析，才能比较确切地掌握事态及语言的意义。

我们再以《墨子·小取》篇中“或一周而一不周”的例子来看。其中“周”有普遍、全面之意。《说文解字》：“周，密也。”如：周密、周详。逻辑学上指命题中之名词所表一类事物全体皆论及者，谓之“周延”，如全称命题之主词皆周延，否定命题之谓词皆周延。《墨子·小取》篇却说：“爱人，待周爱人，而后为爱人。不爱人，不待周不爱人；不周爱，因为不爱人矣。乘马，不待周乘马，然后为乘马也；有乘于马，因为乘马矣。逮至不乘马，待周不乘马，而后为不乘马。此一周而一不周者也。”其中，就肯定的一面来说，“爱人”为何需要爱普遍的人、所有的人才算是“爱人”；但是乘马为何不必乘遍

〔1〕 赵泽厚：《大学研究》，276—277页，台北，台湾学生书局，1972。

所有的马,只要有乘过马就算“乘马”?再从否定的一面来说,不爱人只要不爱一个人,就算“不爱人”;但“不乘马”却必须从未骑过任何一匹马,才算“不乘马”。如此,“周”与“不周”的标准岂不是不一致吗?要解决此一问题,就必须对应于墨家“兼爱”思想的伦理思维情境才能提供恰当的解释。^{〔1〕}因为,“兼爱”是超越时空的整体人类之爱、平等之爱,而“周爱人”的“爱”就必须是“兼爱”的“爱”了。而“乘马”的对象不是“人”,在语意上就不受到思维情境中“兼爱”的普遍性要求,只要有乘过马就算“乘马”了。

此外,在《小取》篇中:“盗人,人也,多盗,非多人也;无盗,非无人也。奚以明之?恶多盗,非恶多人也;欲无盗,非欲无人也。世相与共是之。若若是,则虽盗人人也,爱盗非爱人也,不爱盗非不爱人也,杀盗人非杀人也,无难矣。”一般而言,从生理的观点看,“盗”是人类中的一种人,因此我们可以说:“盗是人。”但是,墨家的“兼爱”意味着必须爱所有的人,因此,如果依上述的分类来看,若“盗”是人,从墨家的观点来看,是人也就必须是所爱的对象。因此,墨家建立了“是而不然”的论述类型,经由“兼爱”思想的伦理思维情境,在“盗”与“人”的分类关系上,取特定的观点,意在“杀强盗不犯杀人罪”或“杀强盗不是杀好人”,^{〔2〕}这是从伦理的观点来看。当然我们也可以从逻辑的观点指出,“盗”的外延不能等同于“人”的外延,来进行解释。但究竟是该取生理、伦理、还是逻辑的观点,则仍然要以作者一致性的思维情境为根据。由此可见,若不能通盘地了解,中国哲学原典作者的思维情境为何,实在很难明白其概念内涵之大小、分类的标准及其推论的方式。

“名”是“说”“辩”的基本元素,而名在成立的过程中,涉及如何分类或分类的标准问题。在探讨推理的过程中,也与“大类”、“小类”的分合关系有关。中国哲学家常用十分具体的事物,来代表一

〔1〕 “兼爱”的内涵请参阅李贤中:《墨学——理论与方法》,125—127页,台北,扬智文化公司,2003。

〔2〕 孙中原:《中国逻辑学》,286页,台北,水牛出版社,1993。

些具有普遍性的论题。如《公孙龙子·通变论》：“羊牛有角，马无角；马有尾，羊牛无尾，故曰：‘羊合牛非马也。’”这是指出类同者必须有共性，类异者必须以同一观点下之偏有（有的有某一特征）和偏无（有的没有某一特征）为标准。这正是探讨如何分类或分类标准的问题。此外，《公孙龙子·通变论》还进一步指出：“人们不能简单地根据任一表面特征之‘偏有偏无’，作为他们是否为同类或异类的标准，而必须依据于类之所以为类的特有（或本质）属性之偏有偏无，才能作为是否为同类或异类的标准。”^{〔1〕}如《通变论》指出：“羊与牛唯异，羊有齿、牛无齿，而牛之非羊也，羊之非牛也，未可；是不俱有而或类焉。”意即羊虽然和牛不同，羊有齿、牛没有齿（牛所有的是臼齿），基于这个理由说牛不是羊，或羊不是牛，这样的判断是不可以的。它们虽然不是同样具有某一特征，但它们仍有可能是同类的。另一方面，“羊有角、牛有角，牛之而羊也，羊之而牛也，未可。是俱有而类之不同也。”意即：我们从羊有角，牛也有角，来判定牛就是羊、羊就是牛，这也是不可以的；它们都具有某一特征，但仍是不同种类的动物。如此，其中的分类标准，与表达者或认知主体的思维情境之中的其他概念有关，在某些思维情境下，牛羊可以划归为同类，而在另一情境下则被归为不同类。并且，公孙龙除了使用牛、羊、马、鸡之外，还使用了青、白、黄、碧，君、臣、国等带有概念内涵的符号，来说明分类及推类的相关问题。这与西方逻辑中所不带有内涵的纯粹的符号，如：P、Q、R 等是相当不同的。

再从西方逻辑的变项符号来看，由于中国古代语言文字的特点，它无法像西方以毫无内涵的拼音字母来代表变项，但在中国哲学中却使用了“彼”、“此”、“之”、“是”等代名词来表示变项。如《墨子·经说下》：“正名者彼此，彼此可；彼彼止于彼，此此止于此。彼此不可；彼且此也。彼此亦可；彼此止于彼此，若是而彼此也，则彼亦且此也。”虽然从某种程度上看彼、此这些文字有变项的作用，但这些代名词仍然承载着一些意涵，像“彼”、“此”，“这”、“那”就有

〔1〕 周云之：《名辩学论》，219页，沈阳，辽宁教育出版社，1996。

在空间上的远近之分。由上述可见,中国逻辑的推理,常是不离思维情境的。

最后,“思维情境”此一因素,对于语言意义的掌握,及推理活动的进行关系密切,因语文的意义必须在一情境的结构中方能获得,而推理思维的探讨又必须以语词意义的掌握为前提,因此,研究有效推理的中国逻辑学必须进一步探究“思维情境”的结构与运作方式。所谓“思维情境”是指人在客观经验的认知环境中,加入个人主观性因素之内在情境。其中包括:“情境构作”、“情境的处理”、“情境的融合”等三个层面。^{〔1〕}中国思维方式非单线式因果关系,而是整体性多层次因果关系,各层皆有多项因果关系,如情境构作层既与构作者的知识背景有关,也与历史、文化等因素有关。至于思维情境与功夫论或修养论的关系,则是日后有待深入探讨之重要课题。

第四节 中国逻辑的价值与发展

中国逻辑的研究,与近代对《墨辩》的重视有关,由于西学东渐,自17世纪起《明理探》、《辨学遗迹》,17世纪的《名学类通》、《辨学启蒙》等西方逻辑之译作在中国问世后,一些中国知识分子借由西方逻辑思想的背景,得以解开《墨辩》以及《公孙龙子》、《荀子》、《韩非子》等许多中国古代文献中有关逻辑的思想,也使得中国逻辑的研究,不只是停留在考据、训诂,文字意义的层面,而能突破至思想内涵的义理研究。学者们发现《墨辩》、《公孙龙子·名实论》、《荀子·正名》中的逻辑思想,不但有许多部分与西方的传统逻辑相通,且有自己的的一套系统。到20世纪下半叶后,学者们也开始注意到研究方法对于研究成果的影响,反省适宜的研究方法为何。

由于中国逻辑的研究,受到西学的影响,在当前对中国古代逻辑思想进行深化研究及其现代转化中,必然涉及比较方法,其中所

〔1〕 李贤中:《墨学——理论与方法》,136—143页,台北,扬智出版社,2003。

存在的问题,包括几个方向:一是怎样进行比较研究?它涉及了比较研究中的一个重要的方法论原则,即如何把握比较方法及其运用的尺度;二是比较研究的目的是什么?它所涉及的是如何探讨中国古代逻辑的究竟“是什么”和“为什么”;三是如何使中国传统的思维方法,仍然在今天的人际沟通中发挥作用?^{〔1〕}目前已有不少学者在这些问题上进行研究,虽然各自的看法不尽相同,但彼此不断的对话、讨论已推进了相关的研究,且有相当的成果。

在研究方法的发展上,大致上是朝取同、求异、创新的三个方向发展,第一个阶段的“取同”,是以西方传统逻辑为参照系,以探讨中西逻辑的共同性为主要取向,这种探讨方式对于中国逻辑的特殊性较易忽略,因此必须特别注意两者的差异性。第二阶段的“求异”则是透过历史、文化背景的分析,以探讨中国逻辑的特殊性为主要取向,这种研究方法为补第一阶段的不足,但也不能忽略两者的共同性。在取同、求异的研究激荡下,第三阶段则是创新的研究,一方面延续对中国逻辑的特殊性有所创发;另一方面,在表现的形式上又受到西方逻辑的影响,目前还处于逐渐发展的阶段,期使中国逻辑的体系、内容、规律能够逐步呈现,进而转化为现代生活中有用的思维工具。

整体而言,中国逻辑的研究,有其历史意义与现代价值。它继承和弘扬了传统哲学思想的遗产。胡适就曾高度评价了墨家逻辑的历史成就和学术地位,他说《墨经》作者是“科学的和逻辑的墨家”,“是以同异原则为基础的一种高度发达的和科学的方法的创始人”,“在整个中国思想史上,为中国贡献了逻辑方法的最系统的发达学说”。“墨家名学的方法,不但可为论辩之用,实有科学的精神,可算得科学的方法。”^{〔2〕}

〔1〕 张晓芒:《中国古代逻辑思想研究中的两个问题》,收入《哲学与文化》,69页,2003年12月,355期。

〔2〕 胡适:《先秦名学史》,56—58页,111,上海,学林出版社,1983;胡适:《中国哲学史大纲》,上卷,187、226页,北京,商务印书馆,1987。

沈有鼎也说：“中国古代逻辑学思想的发展，到了《墨经》，就同登上高峰一样。《墨经》不仅在古代，就在现时，也还是逻辑学的宝库。”〔1〕中国逻辑的内容丰富，除了《墨经》之外还有先秦时期名家、辩者、荀子的“名辩学”理论，魏晋南北朝时期“言意之辩”的逻辑思想，佛家的因明理论，宋代理学盛行时期的“正名”与“推类”逻辑思想，明、清时期西方传统逻辑的传入及当代中西逻辑的比较研究等方面。

中国逻辑学的价值，首先在于促进中国哲学朝向系统化、体系化发展，经由思维方法的厘清，使哲学思想内容间的关系、哲学问题间的联系更加清楚。其次，透过中、西、印各种文化所产生的不同逻辑思想之对比，可以对人类推理思维有全面的了解，而中国逻辑的研究与成果将有助于促成这种对比。再者，中国逻辑思想既然是古人面对、解决问题的推理方法，必然有其值得借鉴之处，在今日大部分学术领域都被西方逻辑思维方式所弥漫的情况下，中国逻辑的研究与发展将有助于现有学术发展路向的突破与创新。

近年来，中国逻辑研究渐渐为学界所重视，深度与广度都有较大发展，不同研究者用不同方法，从事不同方面考察。针对同一名辩资料，研究角度多种多样。传统逻辑、形式逻辑、批判性思维、非形式逻辑、论辩逻辑、语义学、语用学、语言逻辑、辩证逻辑、认知逻辑，不一而足，取得不少重要成果。孙中原教授指出，兼收并蓄，博采众长，是古代杰出思想家提出的正确处理不同观点的方法。司马迁《论六家要旨》引《易传》说：“天下一致而百虑，同归而殊途。”我们可以分析批判各家各派的长短得失。班固《汉书·艺文志·诸子略》说，各家“言虽殊，譬犹水火相灭，亦相生也”，“相反而皆相成也”。兼收并蓄，博采众长，促进了中国文化的繁荣发展。〔2〕

总之，为使中国逻辑研究开辟新局面，必须兼容各种研究方

〔1〕 沈有鼎：《沈有鼎文集》，303页，北京，人民出版社，1992。

〔2〕 孙中原：《论中国逻辑研究》，收入《哲学与文化》，2003年12月，355期，20—22页。

法,在相互的对话激荡下,才能取得新成果。因此,未来中国逻辑研究,宜运用多种方法,从事多方考察,以促进具有特色的中国逻辑继续发展,如此才能使学术界及社会大众了解中国逻辑的价值。

第五节 小结

从中国哲学推理的目的来看,“有效的推理”或“提升推理的有效性”,都与人为适应环境、影响周遭环境的人、事、物,以求实现某种理想或价值有关。因此“有效的推理”是要从过去的经验,推出未来事态发展的可能性,而能达到一种正确的预测,以便及早因应;如所谓“未雨绸缪”,这与人类求生存的经验有关。其次,是实然界中虽然尚未发生某件事,但人假设可能发生的状况,这也可以成为推论的前提,进行推理以获得结论;如所谓“忧患意识”,这与人的历史经验有关;这些都是借由正确、有效的推理,面对充满变化的世界,以求适应、创造,最终以遂行“人”此一主体的主张、理想,进而实现人存在的价值。

本章从庄子与惠施的“鱼乐之辩”,对比出两种不同的认知结构,并指出中国哲学基本上是倾向于“主客为一”的思考模式,因而在认知的方式上着重体证、感通的方式,而不采取惠施那种主客分离的认知架构。基于体证、感通的推理是以“推类”为主要形态,推理思考进行时,常伴随带有主观性的思维情境。

在表达方面,中国的语文往往带有实质的内涵,因此无法以纯粹符号来代表变项,造成推理的表现也未能朝形式化方向发展。又由于中国哲学关怀现实人生,其认知、推理的目的在于实践、达用,具象性的思考、推理有助于推论结果在现实生活中的实际应用,因而逐渐形成今日我们所观察到的“推理”特性。

中国思维方式非单线式因果关系,而是整体性多层次因果关系,各层皆有多项因果关系,如情境构作层既与构作者的知识背景有关,也与历史、文化等因素有关。检视中国逻辑推理的特色,必须追溯到中国式推理背后的形上思想及其基本的认知结构。

最后,中国逻辑有其历史意义与现代价值,值得我们做进一步的探索与研究。

自我评量

1. 中国逻辑的推理特性为何?
2. 庄子与惠施代表着哪两种不同的认知进路?
3. 变项符号对于推理的活动与表达有何作用?
4. 分类的标准是主观的还是客观的?
5. 思维情境与推理活动的进行有何关系?
6. 研究中国逻辑的价值为何?

参考书目

- 余雄著《中国哲学概论》，高雄：复文出版社，1991年。
- 李贤中著《墨学——理论与方法》，台北：扬智出版社，2003年。
- 沈有鼎著《沈有鼎文集》，北京：人民出版社，1992年。
- 周云之著《名辩学论》，沈阳：辽宁教育出版社，1996年。
- 胡适著《中国哲学史大纲》，上卷，北京：商务印书馆，1987年。
- 胡适著《先秦名学史》，上海：学林出版社，1983年。
- 孙中原主编《墨学与现代文化》，北京：中国广播电视出版社，1998年。
- 孙中原著《论中国逻辑研究》，收入《哲学与文化》，2003年12月，355期。
- 孙中原著《中国逻辑学》，台北：水牛出版社，1993年。
- 孙中原著《因明研究》，长春：吉林教育出版社，1994年。
- 蔡尚思著《中国思想研究法》，上海：复旦大学出版社，2001年。
- 张晓芒著《中国古代逻辑思想研究中的两个问题》，收入《哲学与文化》，2003年12月，355期。
- 陈荣灼著《作为类比推理的“墨辩”》，收入杨儒宾、黄俊杰编《中国古代思维方式探索》，台北：正中书局，1996年。
- 黄俊杰著《孟子思维方式的特征》，收入台大哲学系：中国哲学之方

法研讨会论文,1990年5月18—20日。

温公颐、崔清田主编《中国逻辑史教程》,天津:南开大学出版社,2001年。

虞愚著《因明在中国的传播和发展》,收入《因明新探》,兰州:甘肃人民出版社,1989年。

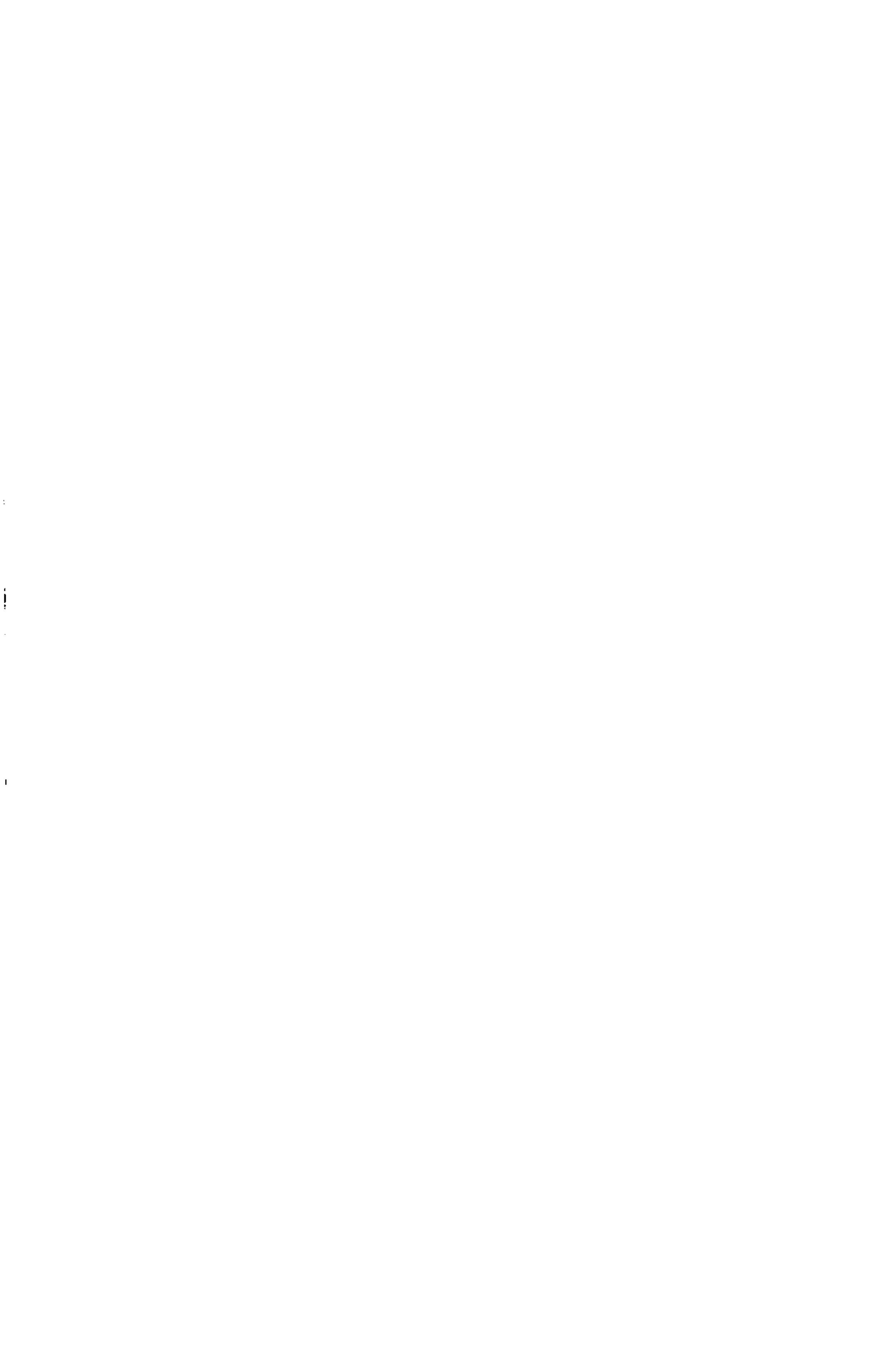
赵泽厚著《大学研究》,台北:台湾学生书局,1972年。

邓启耀著《中国神话的逻辑结构》,收入《民间文学论坛》,1989年。

第四篇

中国伦理学

叶海烟



第九章 中国伦理学的主要学说

前言：“伦理”的意义探源

中国哲学的发展，自始便和中国人所经营的生活世界息息相关。而在生活与世界往往相互对应的情况下，古代的中国人在长远的生活历程中乃不断延展出生活世界的诸多样貌，以及足以让人“顶天立地”的人文精神。孔子所以为“周文疲弊”而叹，并且一心向往“大道之行也，天下为公”的理想社会，即是为人文精神之沉沦而叹，也同时为社会秩序与伦理体系之衰颓而叹。而孔子一生为救周文之疲弊，所苦心经营擘划的，不是只具有暂时性与实效性的政经策略，而是可久可大的文化与教育的宏图。因此，孔子对西周所奠定的宗法社会，基本上采取相当守成的态度，但由于宗法封建与伦理道德在中国古人的生活世界里，始终是和合为一体的；也就是说，以血缘关系为轴心所展开的人际网路，乃是“亲亲为大”的德性养成的场域，因此，既以做人与处世为吾人行为之总目标，中国古人所已孕育多时的人文资产，便在孔子手中逐步转化为道德理想与伦理法则的意义宝藏。

若说中国哲学的伦理思维富有先民启蒙之反思，似乎也不为

过。而亚斯培(Karl Jasper)所谓的“轴心时代”(axial age),恰正是儒道墨法继踵而起的年代,他们对吾人作为文化主体、社会主体与道德主体的身份,确实有了高度哲学意义的斟酌与贞定,而在发现“人”的过程中,他们也各自发展出一套解读系统。如此,若说,“如何成为一个人”的提问,并且由此推演出“如何创造一个美好社会”的重大课题,是早已激发了中国哲学普遍性与共通性的伦理关怀,则应是一项具有高度文化意义的历史事实。

中国社会的变迁,显然是在大河文明与农业社会的基础上进行的。而中国文化即由中国社会滋养壮大,二者互为表里,甚至彼此融通;也就是说,在中国历史的进程中,中国社会的结构性因素一直引领着中国文化的发展,特别是透过生活世界实际的开拓与经营,数千年来,中国人持续地在自己的土地上守护着自己的家园,从最早期的部落社会、氏族社会到家族社会、宗族社会,终而建构出中国特有的社会形态,而其以血缘关系与伦理关系为主轴,衍生出繁复而稳定的人际网路,恰正是中国人所以能经由社会力量发产出独特文化与文明形态,所凭借的基本的资源。

因此,若以“文化本位”与“社会本位”的立场,来考察中国的伦理观,是至少可以发现下述两项基本的特点:

(一)自古以来,中国人的伦理生活与时俱进,并且随着社会结构的政变,而出现崭新的行为模式,以及更为多元化的伦理网路,如春秋时代“士”阶级的兴起,以其横向的流动直接冲击固有的伦理体系,使得“君子”与“小人”之分出现了道德性的意涵,便是一具有重大伦理意义的历史事实。

(二)由于伦理的制度本就建立在文化性的基础上,其规范吾人言行与思维方式的作用,并非纯粹是强制性的;也就是说,在吾人发现自身可以是“德性的主体”或是“道德生活的发动者”的情况下,修身之道便成为传统伦理观真正可以落实的场域,而其中所蕴涵的身份伦理与角色伦理,实值得吾人关切。

本来,人文精神与人文涵养乃传统伦理所以历久不衰的主要缘由。《易经·贲卦彖传》云:“观乎天文以察时变,观乎人文以化

成天下。”天人对比，人与天地并辔而行，“人文化成”之道于是迤邐开来。《论语·子罕》篇云：“子畏于匡，曰：‘文王既没，文不在兹乎？天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？’”如此的人文关怀，如此对文化传统无比的信心，不正是人文精神充满古中国社会的具体明证？不也正是人文涵养在一些撑持中国传统社会的文化巨人身上突出的表征？

而伦理的文化意义与社会意义便大可结合在人文精神不断体现于吾人身家性命的履践过程中。因此，若断言伦理、文化与社会三者和合为一体，并且从吾人的自我反思、自我砥砺、自我锻炼以至于自我的重整与改造，来理解伦理道德究如何成为哲学思考的核心课题，则当可发现：中国人的伦理思维自始便与中国社会、中国文化的发展并辔而行，而在伦理学作为一种学问，并展开四个面向——充满意义探索的学问、标立目的意识的学问、追求人文理想的学问以及体现崇高境界的学问的同时，吾人到底应如何开发道德理性，如何垦拓生活世界，又能如何建立生命终极之关怀，乃不啻是历来中国哲学家苦心孤诣之所在。

第一节 儒家伦理学

若从中文字源的角度，来为“伦理”下一定义，则我们是可以因此获得关于中国古典伦理思维与道德课题的一些启发：“乐者，通伦理者也。”（《礼记·乐记》）郑玄注云：“伦，类也；理，分也。”由此可见，古典的伦理意涵几乎全落在人事物之间的合情、合理、合宜的关系中，“类”指的是人际关系的总体，而“分”则因类而生，又因“类”有分别，有脉络，有可以辨明的同与异；“分”乃指人人各有其分，其中的理性思维、责任思维与义务思维，实不言可喻，而“伦理”所以涵盖了人与人之间所应持守应遵循的分际及规范，也就不必多所议论。

显然，“伦理”侧重的是人我交往的活动，以及由此所展开的各种关系网络——君臣、父子、夫妇、长幼与朋友，在在是伦理网络的

主脉。而“礼”起初是祭祀典仪,后来向整个社群及生活世界全面渗透,终于几乎成为“文化”的代名词,便可见中国社会作为一“伦理的社会”,中国文化作为一讲究“道德”的文化,实其来有自,而在人文思考与价值思考二合一的前提下,伦理学作为价值之学与实践之学,又不断地趋近于中国人所以高标“人义”、“人道”与“人性之理”的文化根底;至于在中国社会的结构性内容里,所突出的人文精神与人文素养,则无不以“成人之道”为鹄的。如此,儒家乃始终以“仁”与“义”为基本的道德原理——“仁”乃“良善”原则,“义”则为“公道”(正义)原则,二者为儒家伦理的意义轴心,而二者相辅为用,并互通为一体,此即人我(“自我”与“他我”)互通的一贯之道,孔子“仁”的思考与实践,也于是一以贯之,并同时纲目并举地成为中国伦理学最具合理性,也最具影响力的伦理思维。

一、人文化成的伦理精神

中国文化自有其哲学传统,而其中的“儒家传统”在历史长河里,是早就持续地展开淘汰、沉淀与积累的工作,此一包含哲学、文化、社会与宗教等意义因子的人文传统于是有容乃大,并且“百变不离其宗”。其间,儒家伦理与“儒家”、“儒学”、“儒教”等面向乃互为一机体——它的实存意义往往介于吾人身心结构与全体社会教化相辅相成的历程之间。

因此,所谓“人文化成”即是人与文化互助合作的陶成过程,而儒家之看待人之生命,是至少有四个向度值得注意:

- (一)生命作为一个体的存在。
- (二)生命作为一群体的存在。
- (三)生命作为人我交往的场域。
- (四)生命作为面向超越者的特殊存在。

同时,从广义的“生命哲学”来看,儒学之为一历史传统,其所涉及的人的历史性、文化性与社会性,则可以在下述三个论域里仔细斟酌“人义”:

- (一)生命动能(或效能)的表现。

(二)生命意义(或目的)的实现。

(三)生命理想(或精神)的体现。

而不论三者究竟如何或分或合,又如何在道德与伦理的机制中各自表述,各自铺陈,“人义”在儒者的眼里,却始终是儒家,儒学与儒教所以汲汲于建立“道德之自我”(或曰“德性我”、“道德之主体”),以迄“仁者爱人”此一基本命题的最大关切。

而人义之发皇与时俱进,并且和历史、文化(文明)、社会的共通脉动同步发展。在此,是不必理会现代主义者可能患得患失的躁进与急就之章,我们就暂时耐住性子,来细细回顾“儒家伦理”所以形成的基本背景,以及其主要的关怀面向。

古中国文明如同世上其他古文明一般,基本上是一农业文明,因而具有农业文明的主要特质。最迟在三千年前,以黄河流域为根据地的中国古文明已经出现相当严密的社会组织与社会制度,这就是所谓的“周文明”或“周文”。而在农业生产的生活主轴引导之下,周文明于是由崇尚鬼神的商朝文化,逐步归向以人为中心的人文精神,并由此奠定了中国社会的三个基础:

(一)家族制度。

(二)道德伦理。

(三)人文教化。

孔子的思想便由此展开,并透过哲学的反思及实践的生活演练,终于形成一系统的学问——以六经为主要的文本材料,而其理想的实现则诉诸教育的工作与政治的实际措施。所谓“百变不离其宗”,以孔子为首的儒学根本上是人的学问——即是一套做人的学问、一套关于如何成为一个真正的人的知识,它尊重传统的家族制度,它发扬道德伦理的精神,它希望透过人文的教化,使所有的人都能内外兼修,术德兼备,进而使整个人群在文明的培成及道德的熏陶之下和谐安定。

孔子的哲学由孟子继续发扬,孟子以孔子的仁(jen, humanity)为基础,引申出“四端”(four beginnings)——仁、义(righteousness)、礼(propriety)、智(wisdom)。四端之说是孟子用来证实其

性善论的主要论据,而儒家的道德哲学乃有了进一步的发展。于是孔子和孟子便成为儒学开创之际最重要的两个代表人物,他们虽然相隔一百多年,但却有十分相近的理想与学说。他们都相信任何人只要通过一定的教育过程都可以使人格不断成长,因此,他们认为人格养成的最高目标不是“超人”(the superman),而是“完人”(the full man)。同时,他们都主张主政者一定要有道德的修养与理想,因此他们都一直盼望能出现“圣君”或“仁君”来推行“仁政”或“德政”,以使整个世界(所谓的“天下”)达到太平的境地——这就是所谓的“大同”世界。

儒家的伦理学是以“五伦”为人群之基本结构,这其中包含了所谓的“主体际”(intersubjectivity)——它一方面阐扬了人之所以为人的根本而普遍的意义,一方面又尊重每一个人与生俱来的一些基本的人际网络,从具有血缘关系的父母、子女与兄弟、姐妹,一直推扩到“四海之内皆兄弟”的朋友关系;其间,由亲及疏,由近及远,由己及人,全顺着人类真实感情的发展,而一个人的生活也便同时扩大,特别是精神领域乃得以从个人身心的小范围,向整个世界做富有道德意义的开发,道当然是人生境界的创造,全赖每一个独立自主的人自由地去经营。

儒学是生命哲学、道德哲学和政治哲学的一种综合。在孔子的教育内容中,儒学主要分为四科:德行、政事、言语和文学。而孔子最大的关切还是在人本身,除非一个人能自觉学问(学和问)的重要,否则任何一种形式的教育都将无法发挥其功效。“学”这个字包含两个意思:效法和觉悟,前者强调对学习者自身而言,任何学习的目标或对象都有其重要性,后者则侧重吾人自身内在之生命,主要意谓心灵(heart and mind)、心性与性命。

因此,儒学要求每一个人须有自知之明及自动自发的学习动机。因此,儒学乃经由无止境的学习历程,希望每一个学习者都能不断开发自己生命的潜能,以便在生命、道德和政治之间做深具意义的整合,让每一个人都能在尊重生命个体、发扬道德价值以及有良好政治秩序的环境中一起成长、一起生活,也一起进行文化的

创造。

在此,我们当深思“为己之学”(孔子曾肯定“古之学者为己”)的意义。一般人都认为孔子是人文主义者,他十分关切公共事务,对公共的政治事务不仅有实际的历练,更有很高的理想(虽然终其一生未能实现)。不过,孔子也很重视个人的私己的生活,这包含一些基本的生活权利与生活乐趣,因此,孔子很讲究饮食之道,对音乐的欣赏也有很高的品味。虽然他主张一个有道德的人应该安贫、乐道,但他并未因此排斥财富和权贵(权力)。孔子强调的是无过犹不及的中庸精神,凡事要有节度,对于个人的欲望更要能克制。由此,我们可以断言:孔子是一个理性的个人主义者,他在人、己之间做了合理的划分,也同时希望人人能彼此尊重,互相合作。一方面,了解个人的有限性,以及人我共存的一体性,另一方面,则发挥本心本性(特别是所谓“良知良能”),体现个人内在的道德自由,而主动地承担责任与义务。如此,一个人才可能有真实的学问与真实的人格,而学问与人格的同时完成,便是所谓的“为己之学”。

二、主体际的伦理情境

首先,在孔子仁(humanity)的思考之中,“儒者”以其昂然之姿自文化与生活交错的场域里升起。而“人而能仁”以至于“行仁由己”的基础性命题,更直接地点明“儒之所以为儒”的德性伦理意涵。当然,单从“德性伦理”的角度并无法全然理解孔子“仁学”的真实意义。而若徒然以“仁”为所谓的“人性的动力”,也必须对“人性”作为一哲学概念,“人”作为一道德主体,以及所有人所共享的“主体际性”,进行具有意义脉络的理解,并由此展开足以对抗所有反人性、反道德、反形而上关怀的偏颇与轻浮的人文事业。

而人义与仁义二者不断整合成的儒家道德哲学,其实不是任何的人性功能说或人本主义能够全面涵盖的。因为在“以仁为心”、“以仁为性”“以仁为理”、“以仁为公”,以至于“仁者与天地万物为一体”的参赞活动中,人义与仁义是已然经过人伦实践,而将

主体际性不断化入于那涵覆人文发展的真实的生活世界；由此，儒家三种最重要的道德原则：仁、义、礼，乃由理念转入于现实人间的实然结构性里，而不断成其“仁学”与“仁教”合一的理想事业——仁政与王道的全盘体现，已然不是“内圣”与“外王”二分之说所能撑持、所能推进的。特别是在孟子义利、人禽与王霸的三大分判之际，对人义与礼义的坚持及固守，实乃吾人自求卓越与圆满人伦二者所以能并行同步的动力所在；而“义”的提出，适足以引领人道与仁道同轨前行，并且极有助于主体际的多方交往、交涉以及交互对待的各种关系不至于落向时间性的断裂、空间性的切割以及价值性的空洞之中；而人性真实的意涵，也当不至于和人类文化的根底产生绝缘不通的枯涩、困厄与危殆的境况。

其实，人文教化对儒家而言，几乎全在其淑世、治国与平天下的理想之中，而也唯有道德与伦理的意义滋润，儒家的目的意识才不至于为各种社会化与客观化资源所摒弃。换句话说，守仁行义，既智且仁，义勇双全，以至于忠恕并用，礼法共举，在在是儒者珍重主体际性，以成就此一人文天地的实践之道，虽其间难免有歧出、沉沦、泯没以至于灭绝人性的情事，但荀子“化性起伪”的乐观思维，却仍足以提振其性恶之论，而对“君子养心莫善于诚，致诚则无它事矣，唯仁之为守，唯义之为行”（《荀子·不苟》篇）的信念，是几乎与孟子同调，更可证荀子倡“客观之仁”以及客观意义的道德理论，并非别有用心或另有他图，其与孔孟殊途同归，恰恰足以证明儒家理想的多元性乃实极其丰富而不曾无端混杂。

当然，孟荀各有其诠释“仁学”的不同立足点，也同时由此而各具一定的思维的限度。不过，在吾人生活世界自始至终都无能逸出真实的主体际性的前提下，并同时以人文与人性交互为用的一体性的场域之中，“仁学”是不必然会被理解为玄妙的形上之理，因为儒者原都在人间“生生”其“人道”，并同时“存存”其“善性”；如此，当代之“伦理”或“伦理学”之思考是大可被引用来诠释所谓“生生”与“存存”的其实意义，而这一方面则需要我们随时点醒自己，以免在人文异化或人间沦落的危机中，竟无端遗忘主体际的人文

情境原本所蕴涵的宝贵资源。

三、儒家伦理的人文意涵

儒家应不是一般意义下的伦理主义者,至少从儒者的理想形象——“君子”所显发的人格特质看来,人文与伦理的实际内容除了作为彬彬君子的“文”与“质”之外,事实上并未因而对君子的“成人之道”有了过多的限制性或宰制性的作用。因此,在早期儒家所处的社会环境中,究应如何以儒者所应实现的道德理念去转化充满实然性甚至偶然性的各种人文机制——包括来自宗法社会的阶层性关系,以及由于个人社会地位提升之后所引发的伦理课题,诸如经与权、常与变、公与私等具社会性的道德问题(它们往往和“正义”、“自由”和“平等”等原则相交涉),都逐渐进入以个人为出发点的道德自觉或伦理关怀之中。于是,所谓“进退”、“出处”等抉择,甚至于在天性至亲的感情中究应如何安顿人文与社会等场域所必需的普遍律(或普遍的道德律),也都同时成为儒者在“士”的身份产生质变之后所必须面对的生命课题。孟子所以必须为瞽瞍与舜之间的“孝”的问题做辩解(因为亲情已遭到扭曲而出现了不符合伦理与正义的境况),又借经与权的辩证性与互动性,来为“男女授受不亲”的特殊伦理做合理的调适,以避免人道的精神遭致扭曲与玷辱。原来孟子“予岂好辩哉!”绝非无的放矢,而是当时的人文场域已然对原始儒家有了极具时代性、实然性与结构性的冲击。

而若从孝悌、忠恕、忠信,以至于仁义、礼义、礼法等道德条目所蕴涵的意义来考察儒家意欲建构的伦理(包括制度、意义和理想等面向),则我们将不难发现:“人”的自觉,以及“人文”的活动,二者乃相应地不断延展于既保守又开明的生活世界中,保守的是儒者之认同固有的文化进路与既成的社会结构,开明的是儒者在此一认同之中并未因此放弃那些可以经过反省与觉察以再造人文发展契机的资源——它们有些是客观条件的重组,而更难得的是那由道德意识的深化与广化所引发的主体性与主体际性汨汨然而来的应然性思考。这些新兴的人文资源在孔子讲学的时候,透过其

“伦理观”的建构,确曾出现水到渠成的全新之局。

当然,传统儒家的伦理观仍然无法全等于当代“伦理学”之意涵,而所谓孔子发现了新的“人”或新的“人间”,则依然是一主观性的论断。但此一儒家式的“主观”却是富有人伦性或伦理性的。也就是说,当孔子、孟子或荀子思考“人”的问题时,都不是透过专业性的人文社会科学的思考(其中,量化思考或具分析性的理论思考似乎占了相当的比例)来对“人”做概括的、类化的或抽象的观察;而他们所采取的,往往不是一种策略,或是一种旨在解决问题的方案。可以说,早期儒家在人文兴革之际,他们几乎都是以“在世之人”的身份(此“在”,对儒家而言,主要的意思理当是“此人在此世”),担负起吾人自应自许并自期的人文重任——其间,人我交接以至于天人相应,原来都是实际存在的个人所无法推卸的天职,而此一天职就儒者而言,便是其“伦理观”于个人身心之间所自然引发的道德性(morality)所积淀而成者。

因此,伦理与道德的对应关系其实是可以洽合一致的。特别是在人文与社会连结成的巨大力量以外在之姿及客观之态,对每一个“人”进行全面的冲击之际,道德意义的自我凝聚(或是“道德意识”的自然成形),正关联着儒家所关切的“德性我”的课题究能如何通过人文精神的阐扬与人性内容的开发,而得到恰如其分又如实如理地解决。如实者,指的是吾人身家之安顿;而如理者,乃吾人性命之存养。放眼今日应用伦理与社会伦理大行其道,自由、平等、正义与公道等伦理概念已无孔不入,儒家伦理显然有了下述三个向度可以再一次被吾人关切:

(一)当新的人文现象乍然出现之际,如何坚持“人”义以回返人道、人性等恒常之理,并不是单向地把“人”放入抽象性与理论性的思考之中就能够琢磨得成的,而真正的道德课题当是该如何以具全向度的体验、学习与实际之人格锻炼,来对应人文浇薄与人性异化等严重问题,而这也才算得上是一种人性的举动。

(二)原始儒家的道德经验虽然无法全然套入当代的各种伦理境遇中,但他们所揭橥的原则与理念,是仍然可能被转化为富有生

气与活力的实践动力,如“恕道”之包含同情与同理之思考,显然对当代社会中主体交往之际所衍生的对话、交谈与沟通的课题,依然深具启发意义。

(三)把“人”放入伦理脉络里,同时也把“世界”放入吾人生活所延展的面向,基本上是“现代性”(modernity)或“现代化”(modernization)的诸多侧面必须一体照应的。也就是说,在纵横古今以及人我来往的时空向度中,儒者以“中道”为其衡定伦理意义以及道德思维的判准,是可以对当代各种躁进之徒以极端主义的意识形态无所不用其极,做一定程度的针砭。

四、以“仁”为核心的展开

在此,我们可以把眼光拉回到两千多年前的中国传统社会,来理解中国伦理学的主要脉络所滋长的人文场域,显然是以儒家所宗主的家族与宗族结构为根底,并在人文精神的哺育之下,发展出足以让人安身立命的生活哲学,而其中最为突出的便是儒家伦理学的一些基本的原则、规范与理想。

首先,孔子作为儒家第一人,他所建构的伦理思维即是以“仁”为核心,亦即由“仁”展开充满人义(主要是“成人”之义)的道德思考。而置身周代文化由盛而衰的社会环境与文化情境之中,孔子显然不断地“返求诸己”,不断地反思人我互通的伦理(伦常)体系如何能持久地体现人之所以为人的真实义理。因此,孔子一方面勇于面对“周文疲弊”的现实,一方面则试图走出一道人伦坦途,以便安顿吾人之身家性命,并使社会与文化的发展能够杜绝形式化与空洞化的意义危机。“人而不仁,如礼何?人而不仁,如乐何?”(《论语·八佾》)由此,孔子肯定仁即成人之道,也同时是整个文化(礼乐是文化的主要内容)所以能“充实而有光辉”的动力所在。

若谓“仁”为人性之动力,似乎也不为过。孔子言:“为仁由己,而由人乎哉?”(《论语·颜渊》)直接断言吾人乃道德之主体,而所以为“主体”的根由即是“为仁”之道德行动不假外求,不能任凭“他律伦理”来有所制约。“我欲仁,斯仁至矣!”(《论语·述而》)更透

露出道德实践即是以“仁”为基本原理的人性化历程，而在错综复杂的伦理网络中，孔子是自有其“一贯之道”——“忠恕”同时兼摄了“自我”和“他者”这两个基本向度，而在人我之间，“仁”所寓含的同理之心与同情之心，乃指向圆满人性并成全人格的境界；其间，“仁”乃吾人成德的先决要件，是所谓“仁者必有勇，勇者不必有仁。”（《论语·宪问》）而“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊》）以及“己欲立而立人，己欲达而达人。”（《论语·雍有》）更从两个相辅相成的进路（一看似消极，一看似积极）同时为仁的互为主体的意义，做了清楚的揭示。

可以说，孔子接纳了周代伦理的存在事实，并以此为前提，展开了以“仁、义、礼”为核心的伦理学。因此，可以说孔子的伦理学是“仁爱伦理”，是一种以“德性”为根源的伦理，纵然孔子未尝明白地表示“人性本善”，但他对人性的信心，却已十分正向地流露出道德理性与道德情感兼而有之的综摄性思考，“樊迟问仁，子曰：爱人。”（《论语·颜渊》）“爱”乃人性至真至实之表现，“仁爱”合言，自是由己而人，由里而外，由私而公，一种情理兼容的理性大爱，而德性之开发与德行之养成，舍此别无他途。

继踵孔子，孟子将仁的思考进一步深化于人性的蕴涵之中；也就是说，一般所谓的“孔仁孟义”，虽然过于简略，但却已道出由孔子而孟子的儒家伦理取向，一方面是在“仁”的意义基石之上，从事伦理学的建构工作，一方面则是透过“义”或“义行”的道德实践，为此一伦理学的建构安放了足以由里而外，同时由己而人不断延展的基本架构，而“仁义并建”便是此一恢弘架构的轴承。总言之，孟子对“仁”的理论诠释，是至少有三方面的贡献：

（一）建立了“心性学”的一贯之道，并在“仁、义、礼、智根于心”（《孟子·尽心上》）的道德原理之上，绾结人心（或“仁心”）的全部意涵，“四端”乃不只是一种伦理学的必然性的预设，而且是道德实践的真实性的前提。

（二）“仁义”既为一贯之道，从道德情感、道德判断再到具体的道德行为，其综合德性伦理、规范伦理与目的伦理的进路，显然是

孔子仁学一项合乎人性与理性的发展。“仁，人心也；义，人路也。”（《孟子·告子上》）这样的论断基本上已超越先验与后验之争，而形成了儒家独有的伦理关怀。

（三）孟子所从事的道德抉择，关键就在仁与不仁、义与不义的严格分判——这自是确认应然性的一种道德思维，而孟子又不满足于理论性的界说，他所关心的毕竟是吾人究能如何不断回应此一应然性的道德律令（或所谓，无上命令），而以“集义养气”的实践修为，成就个人的道德人格。“生，我所欲也；义，亦我所欲。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）孟子岂是“好辩”？他一心经营的其实是具有整体性、系统性与实践性的道德论证，而其道德论证大约有下列五个阶段：

1. 四端之说。
2. 仁义之行。
3. 扩充之道。
4. 内圣外王的理想。
5. 心、性、天三者合一的超越之路。

显然，孟子已在孔子“仁”的深广意涵中开发出所谓“内在而超越”的伦理取向——这当然是一种修为、一种功夫及一种集人性论、价值论、目的论与理想论的综合，而孟子就在其“以心言善”的道德自由之中，试图体现原始儒家伦理最为宝贵的人性价值论，以及由此展开的价值理想论，后来中庸的“诚明”之道与大学“三纲”（明明德、亲民、止于至善），将儒家伦理思考进一步地以提纲挈领的方式，做了“简而明”及“高而扬之”的体现，显然就是由孟子伦理学的主脉所延展出来的。

五、德行养成与伦理实践的合一之道

其实，大学与中庸的“后孔孟儒学”，除了承继孟子的仁政与王道（圣王思想）之后，是仍然受惠于儒学的另一支脉——荀子学。一般而言，荀子学与孔孟仁义之学似乎有了相当的距离。但在荀子关怀人间治乱的同时，他其实并未放弃仁义之道及仁、义、礼三

者通贯为一的道德思考：

于乱世之上不循君，下不俗于乱世之民。仁之所在无贫穷，仁之所亡无富贵。天下知之则欲与天下同苦乐之，天下不知之，则傀然独立天地之间而不畏。（《荀子·性恶》）

予养心莫善于诚，致诚则无它事。唯仁之为守，唯义之为行。（《荀子·不苟》）

智而不仁，不可；仁而不智，不可；既智且仁，是人生之宝也。（《荀子·君道》）

由此看来，荀子并不因其主倡“性恶”，而忘了人性向善的可能，只是他所强调的仁义或仁智，都必须在“有守有为”的道德实践之中予以体现，否则便是空洞无物的迂远观念。而荀子进一步从文化、社会与政治的现实角度，来检证道德的效力以及其中意趣，则是荀子发现“仁”必须有其客观性的缘由所在：

仁义德行，常安之术也。（《荀子·荣辱》）

彼仁义者，所以修政者也。（《荀子·议兵》）

君子处仁以义，然后仁也；行义以礼，然后义也；制礼反本成末，然后礼也。三者皆通，然后道也。（《荀子·大略》）

由仁而义，由义而礼，乃伦理实践之次第与步骤，荀子心目中的“道”并非形上意义的道，而是指实践意义的道，这自是其“性恶论”所不能不关切的。此外，在吾人对应此一人间、此一社会、此一自然天地的同时，荀子则突出德行与教化的重要性，而“礼法并言”，将道德与政治二者合为一贯之道；一贯者，乃后天修养对治吾人本性的实践之路，荀子因此突出吾人的理智功能与认知效力，其“解蔽”之说，即旨在发挥理性（荀子的“心”，乃以理性为核心）的大用，说荀子十分在意吾人之“工具理性”与“实践理性”，基本上合乎荀子的本怀，但若要进一步了解荀子如何体现其德行养成之道，并由此通向具有文化面向与社会面向的伦理实践之途，则又不能不论及荀子的教育观，及其尊重“礼法”的客观主义精神，这对儒家伦

理的心性论及其所支撑的修养论而言,是至少提供了另一个角度的思考,荀子伦理观的现代意义,也大概必须在这个具有知识内容与行为理则的哲学思考之中来予以斟定。

六、心性论中心的伦理观

原始儒学及其伦理观历经两汉、魏晋与隋唐的曲折与沉寂,在宋明二代终出现了另一崭新的理论形态——所谓的“新儒家”(new-confucianism),对原始儒家进行了以心性论为中心的转化。其中,尤以朱熹、陆象山与王阳明的儒学思想最具代表性。而“心性论”的主要意义,基本上落在形上学与伦理学之间;也就是说,确认“心性”为吾人道德实践动力之所自,并将人格修养论的根据(即具普遍性的道德原理)归之于超越的向度——天道或天理,乃成为宋明新儒家所一心向往的终极关怀。如此一来,新儒家的伦理观于是有了更为严谨也更具系统意义的概念性结构。

若从“仁学”为儒家伦理学的核心看来,虽宋明儒有理学与心学的分流,但他们对“仁”所展开的不同的诠释向度,却有殊途而同归的哲学意趣。基本上,理学家以格物致知的进路,以及推己及人的实践思维,涵摄了“仁”的总体意义;而心学家则立足于“仁者本心”,自诚意正心之道向上转入于形上境界,充分发显了“仁”的主体性意涵。其实,理学与心学所集中思考的仍然是“吾人如何成为一个真实而满全的人”这个根本课题,特别在仁学与人学会通为一的立场上,一方面吾人是不能沉湎于以“宇宙论”为中心的客观性,另一方面也不能一味溺于主观性,而偏向浅薄的泛伦理主义。因此,如何在“仁学”宽广而深厚的人学基础上,避免宇宙论中心、自我中心与人类中心的各种危机,从而使儒家伦理得以充分照料吾人各自之身心状态,并仔细思量人我之间以至于天人之际的对应关系,这当是宋明儒者的一项基本的共识。

从周濂溪“诚者圣人之本”,将“诚之为道”做了贯通人我以及天人之际的发展,到二程识仁观仁,以至于“仁者以天地万物为一体”,并有了专言之仁与偏言之仁的分判,儒家伦理显然有了迹近

“根源性伦理”的深度思考，而朱熹对此于是有了一项具有普遍道德意义的综合：

论人心之妙者，则曰：仁，人心也。……盖仁之为道，乃天地生物之心，即物而在。（《朱子文集》卷六七）

仁是爱底道理，公是仁底道理，故公则仁，仁则爱。（《朱子语类》卷六）

“公”概念的提出，似乎进一步显示儒家伦理在理性与情爱互通为一的基础之上，有了更为宽广而远大的发展，而儒家伦理在人我平等互动的前提下，超越了一己之私，并同时使吾人得以成就此一生活世界中的“公共伦理”（public ethic），而这对比于原始儒家突出生命精神与人文理想，并汲汲于人格的具体成就与社群的总体成果，并将二者融通为一，以体现个人生命与群体生活共存共荣的伦理旨趣，实自有其足以古今辉映的精彩。

至于以心学为基点的儒家伦理，更予人透彻圆融之感。在此，由陆象山观点看来，便可见孟子尽心之论其实已为此一伦理系脉做了通贯古今、通贯天人的定向工作：

今之学者，只用心于枝叶，不求实处。孟子云：“尽其心者知其性，知其性则知天矣。”心只是一个心，某之心，吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此。心之体甚大，若能尽我之心，便与天同，为学只是理会此。（《陆象山全集》卷三五）

由此看来，此心即仁心，亦即天心，心之大用兼摄了吾人之感性、知性、理性与德性之意涵，而终归于吾人道德自觉之能力——此即所谓“道德心”或“道德理性”，它主导吾人之道德判断与道德抉择，由理性之思辨而入于道德之意志与意向性，乃终于以仁心为良知良能，以德性为吾人本性之自然（或“自然之本性”）。王阳明“致良知”之教，为“心性伦理”做了集大成的工作，其寓含之伦理意义，几皆由吾人本心而发，而儒家伦理的发展于是到达了“全体大

用”的高度综合：

知是心之本体，心自然会知，见父自然知孝，见兄自然知弟，见孺子入井自然知恻隐，此便是良知，不假外求。若良知之发更无私意障碍，即所谓充其“恻隐之心”，而仁不可胜用矣。然在常人，不能无私意障碍，所以须用致知格物之功胜私复理，即心之良知更无障碍，得以充塞流行，便是致其知，知致则意诚。（《传习录》上卷）

原来“致知”与“诚意”本为一事，因“致知”即在吾人存心动念之间之活动，亦即在道德判断与道德意向之间豁显道德原则的普遍性，使“心即理”不只成为一理性原则，而且是足以教人“即知即行”的实践原则。如此，道德与伦理的各种意义面向乃可以整合为一——此“一”即一心、一理；心理无间，心理相即，吾人普遍性之道德思考于是不断融入于特殊性的伦理情境之中，而“胜私复理”乃同于“克己复礼”，礼以理为本，理又以礼为用，儒家伦理的核心课题：“道德实践如何可能？道德人格又当如何养成？”显然在王阳明的伦理观中获致了相当合理的解决，而王阳明所以着意于心与理之间，甚至于将伦理学中的义务伦理思考、目的伦理思考与德行伦理思考三者合而为一，其实还是“仁”的原理的推扩，是“义”的规准的实践，是“礼”的典范的效法，王阳明于是以通贯与综摄的精神突出“道德心”（良知良能）的应然性，并从而以此心照应一切之理、一切之物，即道德活动之过程与对象皆在吾心之道德意义与道德效应之内。王阳明所以倡言：“知之真切笃实处即是行，行之明觉精察处即是知。”（《传习录·答顾东桥书》）理由应不外乎此。

总之，儒家的伦理观自始便以“五伦”为宗，并认为“五伦”所构建的社会为一具有“主体际性”的生活世界；而置身此一生活世界之中，任何人都具有一定的伦理身份，也都同时负有一定的道德责任。因此，为了让每一个人都能够持守自身的伦理身份，并善尽一己的道德责任，儒家首先大举肯定人性之善，肯定每一个人都具有“成德”以至于“成人”的能力，纵然倡言“性恶”的荀子，仍然信誓旦

且地说“能定能应，夫是之谓成人”（《荀子·劝学》篇），同时对学习、教育与教化的功能，抱持极大的信心，所谓“真积力久则入”，这基本上与性善论殊途而同归。

而儒家的伦理思维其实依循人际关系的网络，并经由推扩之道，由亲及疏，由近及远，并由己及人，顺着人性真实之情感，不断扩大伦理的范围，扩大吾人所置身的生活世界。如此，吾人乃能从个人身心的存在结构，向整个实有界做富含道德与伦理意趣的开发工作，故孟子谓“万物皆备于我”、“上下与天地同流”，乃是极为真实的自我经验，亦是极为宝贵的道德体验。

因此，儒家乃由“德性”通向“伦理”，由“自我”（德行意义之自我）通向“他者”（伦理意义之他者）；其间，是不能不经由个人（自我）之探索、觉醒以至于自我之发现与自我之实现，再进于与人沟通，与人交流，而终于充分体现“与人同在”，甚至于“与物同体”的高度的心灵体验与精神境界，故朱熹云：“人之所以为学，心与理而已矣。心虽主乎一身，而其体之虚灵足以绍乎天下之理。理虽散在万事，而其用之微妙实不外乎一人之心。”（《四书或问》）原来“心”有体有用，能动能静，而“理”则包括万事万物之理，“伦理”即在此“心能容理”的命题之上展开人文建构之工作。因此，论者以为儒者本心乃道德本心，儒者本怀乃伦理本怀，当是儒家伦理学之所以能成其为一人文之学与人格之学，以及儒家伦理之所以能与成人之道亦步亦趋的基本的原理。

第二节 道家伦理学

道家与儒家同样是中国古文化精神的重要系脉，而道家又往往与儒家在形上思考、宇宙论题以及伦理进路上有着不同的方向与不同的关注。从老子提出“道”的先在天性思考之后，道家之论“道”论“德”，便有了不同于儒家的意义面向。一般而言，相对于儒家，道家显然比较不重视“伦理”的在世性与现世性之意涵，而特别强调“伦理”的开放面向与超越面向。无论老子与庄子，他们最大

的关切乃在人与天地之间寻找生命与存在共通的根底，因此他们的道德关怀与伦理实践便不仅在于人与人之间履行一定的责任与义务——所谓“义”的承担与“礼”的圆成，而且更远推到人与天地（自然）之间，以提供吾人实现生命自由与心灵满全之机会——此即所谓“道”的通达与“德”的体现。

一、道观与人观——“道法自然”的根源性伦理

当然，道家自有其“人学”，自有其“人观”。从老子对人文的反思，以及对人文现象与社会现象的批判，我们可以发现道家认为返本归根之路亦即吾人全性全真之道；并相信若能从吾人心理、情意与思虑的深层积淀之中，不断消解人为造作与私我妄为之因子，则将可以彻底根除人文之患：

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有，此三者以为文，不足，故令有所属；见素抱朴，少私寡欲。（《老子》第十九章）

不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。（《老子》第三章）

所谓“见素抱朴，少私寡欲”以及“虚其心”、“弱其志”，皆旨在转化吾人之心理意识，以开发吾人生命之真自由，而真自由又须以真实之人性为基础，意即唯有在摆脱内在情欲之纠结以及外在名利之诱引之后，吾人才可能在清澄明净的心灵之中，发挥生命本有之真实大能——“为无为”者，即真实自由之体现，亦真实人性之显现。

而老子的人性论实乃“复性之论”：“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，是谓复命，复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。”（《老子》第十六章）“复命”即“复性”，因性命本一体，而此人性之“体”即吾人生命自然之根本——其实，“自然”即吾人生命之根本，全不假

人为，亦不能无端落入任何本质论或存在论的假定，因为从老子“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”（《老子》第四十二章）的宇宙生成论看来，人之在天地自然之间，原来就与万物同体，而此“同体”之意即“同于自然，顺乎自然”之义。这表示“回归自然”亦即“回归本性”，而“自然”与“本性”同义，人之存在与人之本质之间，也便没有任何隔阂可议。

因此，老子“论人”是在其“论道”的大前提之下展开的。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）王弼注云：“法道也，道不违自然，乃得其性，法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。自然者，无称之言，穷极之辞也。”显然，人之有性，即天地之有道，而道即自然之道，“法自然”者无所法，亦无所不法，是所谓“头头是道”，而人就在道中自成其为人，人之有道、有伦、有理、有法，以至于有仁有义，有礼有法，其实皆在道中，并顺道而有成，法道而有形，明道而有智，依道而有文化之创造与社会之构建。

如此一来，在老子所展开的“人观”之中，其对人道、人性与人伦之关怀，乃充分透露出“根源性伦理”之意趣；可以说，老子关注的是人道、人性与人伦之根源——此根源即天地自然；而若吾人以“天地伦理”名之，其实也同时显示老子意在将“伦理”泯化于“自然”之中，将“人性”顺同于“自然”之性，并以“自然”为真，以“天地”为实，以人之不断回归于自然“天地”为道——此“道”是吾人存在与活动之历程，老子所谓：“反者道之动，弱者道之用。天下万物生于有，有生于无。”（《老子》第四十章）如此，以有为生，以无为本，而人既生在天地万物之间，也便不得不在“道”的活动与作用之中，并不断回返自身，回返自然，回返于无所不在、无所不是，亦无所不通的“道”。

相对于儒家在人我之间为“人义”寻找合理而真实的定位（儒家伦理所以是一种“名分伦理”，缘由即在此），道家则认为“人”之角色界定并不能被文明、社会以及其中的规范礼仪所拘限，而理当经由开放之路向这天地自然寻求更为丰富的意义资源，以回应吾

人心灵无限、精神无穷之所需——其实，这已不是一种需求或欲求，因为它指向人自身本有之无限与无穷之可能，而至于无所求无所欲之境界。对此，庄子透过“无用之用”，打开吾人之视野与心胸，让这天地的自然宝藏成为“取之无禁，用之不竭”的生命资源，而这其实全在于吾心之意向性之转化与净化，并同时系于吾人是否能发现人与天地之间如何可以获致“相安无事”之和谐之道。如此，庄子乃进一步以“逍遥游”点出“自由与伦理”的同源性，并经由齐物之论，点出“平等与伦理”的合理性。

（一）自由与伦理

本来，老子主张透过“无为”的精神，引领体道行通的圣人（圣王）展开其广大而包容的人文教化，其理由乃旨在保全吾人之生命，并使吾人生命之为一个体的存在者，能够不断获致生命之自由而示现无限之生机与生趣——其间，生命之愿景与人文之理想乃在“道”的开展过程中，不断地向吾人开启。因此，“无为”乃吾人心灵自由的真实写照，亦是吾人在道的历程中回归自身回归自然的真实样态。老子云：“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”（《老子》第二章）又云：“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（《老子》第四十八章）“无不为”是生命意义全幅之呈露，亦是个人真实自由极致之发挥。由此一自我开放之路，自由的意趣乃得以迤邐开来，而老子随说随扫，不落言诠，不拘形式，亦不为社会制式之规范所缚，是所谓“损之又损”，吾人情欲之活动即由此不断地向上转入于具有创造性的生活历程。如此一来，自由的精神于是推展了生命之中道，而“中道”精神在保生全生贵生的大原则下，乃能逆世俗之洪流与人为之造作，终将“伦理”之意义深化、广化，而得以与“道”偕行，与物同化于“玄之又玄”的冥化之境——此“冥化”者，指的是人与天地共生共在，亦是人与万物相参相应。

至于庄子则是以“逍遥游”为此“自由与伦理”共融的生命真谛，做了极佳的注脚。庄子以其高度的想象力，创造出大鹏的寓

言：“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也；怒而飞，其翼若垂天之云。是鸟，海运则将徙于南冥。南冥者，天池也。”（《庄子·逍遥游》）显然这样的想象是空间无限拓展的具象性的想象，而生命就在此一想象（却也具象）的空间里飞扬自在；然庄子并不以此自足，却进而发现在“物物有得”的情境中，“对比”之关系几无所不在，而首先便是大小的对比。庄子于是让小鸟与大鹏做了一场对话——由蜩与学鸠对大鹏“笑而言之”：“我决起而飞，枪榆枋而止，时则不至而控于地而已矣，奚以之九万里而南为？”看来，飞高是大鹏的本事，而知道自己飞不高则是小鸟应有的自知之明。在此，小鸟对大鹏的“笑”是多少包含了羡慕和讥斥的意味：“何必飞那么高（九万里高）到南方去？”这分明有不同的眼界，而大小之判也就因此落入主观意识之中，然而，其间原不必再多所算计。庄子于是在此一“有待”的相对性自由之外，开发出另一更为广大的意义场域——“无待”之理境：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！”这分明已是一种具有超越向度的自由的展现，而由此乃引动生命大能，如此，吾人之人格在此一真自由的理境中于是有了超越性的成就：“至人无己，神人无功，圣人无名。”这意思是：将小我置之度外者为“至人”，将功绩置之度外者为“神人”，将声名置之度外者为“圣人”；三者皆是吾人在自由与伦理之间不断地进行辩证与整合（可称之为“生命的辩证”或“实践的辩证”）的成就，而其为生命与人格之典范，对道家而言，恰正是“天地伦理”超凡脱俗的旨趣所在：

逍遥是自由的代号，而且是最为具象的代号。作为一个人，其存在之情境颇值得玩味，其意义之向度更值得斟酌。逍遥之游即是人对自己存在情境的永不止息的把玩，它同时延展了人的意义向度。庄子因此建立了生命之典范——圣人、神人、至人，以供吾人揣摩。揣摩是全心的投入，而不是仿效式的学习。如此，生活的美感乃油然而生。美感是生命自足

的产物,庄子不是只会玩弄观念游戏的美学家,他的美感源自真实的生活与充实的心灵,而生命的创造力便是美感的活泉。^{〔1〕}

由此看来,对吾人生命意义的探索,亦即同时在开发吾人生命本具的创造力,而美感乃在此一以生命为核心的伦理关怀中汨汨而出。论者以为庄子的逍遥游是为了追求“真己”,是希望“自由地成为真己”。^{〔2〕}显然,由吾人生命与生活综摄而成的动态历程基本上是开放的——开放向无穷的“道”,因此吾人之生命与生活皆可以不断地推陈出新,不断地在源源不竭的创造力中展现全新之自我。其间,“自由”不断地推动着“伦理”,而“伦理”也不断地在保全“自由”。

当然,庄子最关切的仍是“天地有道”,同时“道在天地”的伦理原则究能如何运用在一己身上的根本课题。他乃从“养生主”(“生主”指的是生命之精神)推出了“安时处顺”的“生死伦理”——此即引领吾人究该如何在生死自然的限定性中安顿一己之情欲活动与心灵意向的修养功夫;接着,又在“人间世”中以“虚而待物”的“心斋”,对人我交往所可能遭遇的“主体际”课题,做了彻底的反省与探索。于是庄子相信“德充于外,必符应于外”的伦理效力,并始终坚持“道”为吾人生命之宗师及吾人生活之根底,而放下小我、小己之私心自用,将伦理的范域推扩及生命自由之场域。如此,庄子显然深信吾人生命本具那超乎有限性思考的心灵——它自始便在“无心而任乎自化”的历程中,以虚静为道,而终于“顺物自然而无容私”,并能“胜物而不伤”,这分明是人文与伦理相互涵摄所形铸的理想,是唯有在吾人深心大愿中不断地酝酿,才可能以超乎人伦又终入于人伦的双向进路来往其间,故庄子乃能在自由与限定之间,做出相当合乎理性的抉择,并同时有了气度十足的担当:“天下有大戒二:其一,命也;其一,义也。子之爱亲,命也,不可解于心;

〔1〕 叶海烟:《老庄哲学新论》,126—127页,台北,文津出版社,1997。

〔2〕 吴光明:《庄子》,156页,台北,东大出版社,1988。

臣之事君，义也，无适而非君也，无所逃于天地之间，是之谓大戒。”（《庄子·人间世》）因此，庄子所以有为有守，有所为亦有所不为，即因其善解自由与伦理系出同源——道在天地，道在人间；自由之力与伦理之义乃结胎于吾人生命内里，而终能发扬光大于平等齐同的境界。

（二）平等与伦理

中国哲学是自有其“境界”之论，而道家之论境界，则莫不集中于其“道观”之思考，以庄子所谓：“以道观之，物无贵贱”（《庄子·秋水》）为例，便可见道家绝非搬弄玄虚和玩弄光影之徒。因此，若吾人断言庄子哲学是一种“自由哲学”，则此一以“自由”理想为鹄的思维向度便不能不对整个世界（即实有之全体）做全向度的开放与回应。如此一来，理解“自由”之意涵，便成为进入庄子哲学及其伦理观不能不从事的要务。

而若参照方东美的研究，吾人当可以更周延地由自由通向平等，亦即由“自由的伦理”转入于“平等的伦理”。首先，方东美对庄子哲学做了总结于三大原理的归纳：

1. 个体化与价值原理。
2. 超越原理。
3. 自发性自由原理。^{〔1〕}

而这三大原理前后一贯。首先，由对“个体化”的肯定，将“价值”赋予所有的存在者（天地万物）；可以说，这是顺“个体化”之历程，肯定所有“分殊”者其实皆有其存在之价值，亦即皆有其得自于“道”的普遍意义及同等之价值，是所谓“分殊的普遍”，如郭象之注解“逍遥游”：“夫小大虽殊，而放于自得之场，则物任其性，事称其能，各当其务，逍遥一也，岂容胜负于其间哉！”所谓“自得”意即“自由”，而“自由”的根本在“自然”，“自然”者“自己如此”——物物如此，物物自然；物物皆在己、由己而终成其为自己。

〔1〕 方东美：《中国哲学之精神及其发展》，孙智荣译，192—193页，台北，成均出版社，1984。

接着,在个体与价值相互洽合的基础之上,吾人之精神与意识乃自有其超越向度——或自小向大,或由低而高,不断突破个体分殊之存在状态所可能给予一己之束缚与限定。庄子乃倡言“吾丧我”的心灵解放,并以“超越”为人格成全必要之历程——超越小我之限定者为至人,超越功绩之束缚者为神人,超越声名之纠缠者为圣人。由此看来,“超越”之行动,其实已内化于吾人个体之生命,而成为一种修为,一种涵养,一种生命实践的功夫。

其实,“超越”成为吾人生命活动之原理,其主轴乃落在“自发性自由原理”,而这正是庄子所以能将自由与平等共摄于伦理范畴的主要缘由,这也正是庄子修养论的意义基石:“庄子大倡‘吾丧我’、‘以明’、‘两行’、‘天府’、‘葆光’、‘和之以天倪’与‘物化’,其原始动机即在设法破除私心自用的成见与偏见,使吾人获致内在真实的自由,而这正是吾人自我超脱与解放之道。而平等作为自由之真实之保障与基础,庄子当深谙其中道理,故其哲学在批判精神引导下,是有了十分丰富的后设哲学的意涵。”^{〔1〕}显然,对“自由”的误解与误用,是极可能肇致“不自由”的窘境,而其间的关键便在平等原则能否被合理地援引、运用与重视。

而庄子所以从“自由哲学”迈向“平等哲学”,基本上是在人与天地整全为一的实存论基础上,一方面以其对任何存在个体的尊重,并同时“对差异”进行无尽之包容,作为思考的出发点;另一方面,则以其“天地与我并生,而万物与我为一”(《庄子·齐物论》)的整体观,将吾人个体之存在投向这整全为一的实存的天地,而做出全然开放性的回应,此一回应的行动乃在“道法自然”的前提下展开的;如此,个体之自由终于可以和物物对等而平等的整体性关系做相互之调适;平等原则保障了自由的真实意义,而自由的力量则更不断地把平等的精神提升到“自然而齐一,齐一而自然”的境界。

因此,庄子乃以其“齐物之论”作为观察人间之基点。他发现吾人主体性的情意(这当然涉及吾人心理主观性之实际内容)所牵

〔1〕 叶海烟:《老庄哲学新论》,147页,台北,文津出版社,1997。

引的各种认知活动,往往扰动着人我关系的和谐与安定,而不断强化吾人的成心成见。如此,人间之是是非非,便成为与人我伦理脉络息息相关的核心课题,而究竟能如何从自我意识的牢笼突围而出,并透过“吾丧我”的功夫履践,不断消解“是是非非”的纷纷扰扰(“是非”乃人我对立的产物),终上达于“和之以是非而休乎天钧”(“天钧”者,自然均平之境),恰正是庄子“对话伦理”真实用心之所在。

(三)对话与伦理

当然,人我之间自有对话。但人间言语并不似自然之音籁,往往有心而发,甚至故意而作,于是每每落入“自我中心”之窠臼,甚至酿致心理情感诸多之错乱:

大知闲闲,小知闲闲;大言炎炎,小言詹詹。其寐也魂交,其觉也形开,与接为构,日以心斗。缦者,窖者,密者。小恐惴惴,大恐缦缦。其发若机括,其司是非之谓也。(《庄子·齐物论》)

看来,人间是非教人我彼此窥伺,甚至相互攻击,而思维与情绪又在自我意识的底层相互为用,庄子因此感叹:“夫随其成心而师之,谁独且无师乎?奚必知代而心自取者有之?愚者与有焉。未成乎心而有是非,是今日适越而昔至也,是以无有为有。无有为有,虽有神禹,且不能知,吾独且奈何哉!”(《庄子·齐物论》)这显然已是言语失序,甚至可能导致意义的虚无化。庄子面对此一人间(也是“人伦”)的大病痛,他基本的用心其实充满伦理意涵的关怀,因为他认为“言”与“道”必须相偕而行:言而有道,言乃成其为真言;道而有言,道乃自“通而为一”。如此一来,庄子于是善解人我之间的主体际性,并在名实对应的逻辑中,以“道通为一”的意义向度,不断地整合人我对立之关系于无限开展的“自然”之境。而若就人间之二元对偶性(包括彼与此、生与死、可与不可、是与非……)而言,其所以能调适而上遂于“道”者,即因“道”无所不在,无所不通,亦无所不成。其间,如果人我之间能够彼此转换立场,

相互借镜,并将心比心地进行“同理心”的了解,自是对话伦理最直接而有效的途径:

道恶乎隐而有真伪?言恶乎隐而有是非?道恶乎往而不存?言恶乎存而不可?道隐于小成,言隐于荣华。故有儒墨之是非,以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是,则莫若以明。物无非彼,物无非是。自彼则不见,自知则知之,故曰彼出于是,是亦因彼,彼是方生之说也。(《庄子·齐物论》)

原来,“彼”与“此”是相互交替,相互变化的,“彼”和“此”的对立与分别,其实都是由于我们局限于个人之立场与见识,又同时与那一以贯之的时间流程(此即“道”存在的实际历程)有严重之隔阂所致。

因此,人我之间本就可以“道并行而不相悖”,人我之间也本就可以发挥“交谈伦理”与“沟通伦理”的真实的效力。“道行之而成,物谓之而然。恶乎然?然于然,恶乎不然?不然于不然。物固有所然,物固有所可。无物不然,无物不可。”(《庄子·齐物论》)如此的广大包容,让人间言语各行其是,也同时让知识理论各有其“言之成理,持之有故”的发展空间(此即足以让各家之言各成系统的相关资源),这其实就是“道在人间”最为具体的证明。因此庄子相信“道未始有封,言未始有常”,道与言的开放性无与伦比,虽然人间仍自有是非,而吾人之言语思维也仍在是是非非之间持续地流转下去。

显然,庄子的对话伦理是以平等为理想为原则,他以“与道冥合”的“无为”来消解吾人情意的有为,亦即以“无言”解“有言”,以“无心”解“有心”,以“自然”消解一切人为之造作与狂妄。因此,庄子的理想乃旨在人文与自然的和同为一,以透显“道”内在于“物”,又通达于“物物之间”,甚至超然于“物象”之外。如此,吾人乃能透过语言的吊诡与情意(心灵)的异化,不断回归真实之生活场域,这便是庄子齐同物我的对话伦理最为真切的意向。

因此,若我们乐意运用“对话伦理”来作为理解庄子《齐物论》的主要进路,则对此一依然属于行动世界的议题,我们是不能不有所保留,也同时不能不有所期待;得保留的是当代对话伦理所已阐发的相互尊重以及一体共容的原则(这也当是一种态度),要期待的是在各种对话纷然杂陈的人间,吾人能如何在思维与语言共襄盛举的丰厚的人文底层,向上翻转出具有应然性的意义——它们依然在关系网络中,却已然具有引导功能,并且对人伦规范的形塑,主动提供有效的素材。^{〔1〕}

因此,总结庄子的对话伦理,其主要的意义是至少涉及三个基本面向:

1. 对话双方之间关系的相互性。
2. 对话双方之间立场的对等性。
3. 对话双方之间理当共通共享的一体性。

而由相互性、对等性以至于彼此交往互惠的一体性,其间,自可有所言有所不言,有所忘亦有所不忘,因此,庄周梦蝶,却仍然有一份清明之知:“周与蝴蝶,则必有分矣。此之谓物化。”(《庄子·齐物论》)原来“与物同化”乃“齐物”真实之境,而人间言语实为中介之物,它所指向的莫非人文之真趣,亦莫非伦理之真义。

(四) 环境与伦理

道家一方面以“道”为“先天地生”的根源性原理,因此“道”自有其超越性、独立性与绝对性;而另一方面,“道”又内在于天地万物,而成为天地万物的生成原理与实现原理。因此,“道在天地”的基本命题,充分展现出人与天地万物共在共存的一体性与整体性,所谓“尊道而贵德”,指的是吾人的道德意识是在以道为尊,同时以德为贵的前提下,认同人与天地万物一体共生的真实的关系,而由此建构出吾人基本的生命典范与生活态度——顺乎自然,冥合自然。于是我们可以肯定:道家伦理显然有一个十分重要的向度,那

〔1〕 叶海烟:《庄子〈齐物论〉的对话伦理》,收入《哲学与文化》月刊,2002年8月,第29卷,第8期,台北,685—686页。

就是“环境伦理”，而道家的环境伦理思维当然是以“道”为具根源性、普遍性与终极性的原理，吾人之存在与天地万物之存在从“道”的观点看来，实自有其通同为一并整全为一的本有的属性。

既然吾人之生命与万物之存在互为一体，道家之环境伦理乃以“道”为形上原理，来证成此自本自根的一体性，并进而推展出自然与宇宙二合一的本根之论——即以“自然”为宇宙生成之历程，又同时以宇宙万物之生成历程来证成“道法自然”的基本原理。如此一来，人与自然环境之间的伦理关系（伦理性）便可以在生命与存在互为一体的前提下，经由吾人价值意识之开放过程，而不断地被证成。

其实，老子一句“道法自然”，已经为道家的环境伦理安置了稳妥的意义基石，而由归根、复命，以至于“希言自然”，并以“飘风不终朝，骤雨不终日”为例，老子乃旨在证明天地之中实无任何分殊的力量可以单向地自恃自持；然而，另一方面，老子却认同“天长地久”的自然实况，且为此做了合理化的说明：“天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。”（《老子》第七章）所谓“不自生”，便由“道法自然”推演而来。

老子又云：“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”（《老子》第三十二章）这虽旨在倡明“自然无为”之精神，但也同时勾勒出道家“天地伦理”的基本轮廓，而其间所透露的和谐与均衡的原则，乃建立在“道法自然”的基础之上。和谐是天地相合的总体，均衡则是万物自生自长的常态——“变”与“常”二者相辅为用，且终归于一动态之历程。因此，老子的环境观乃以和合为一的生态观为其主要之内容，而其意义脉络在《老子》第五十一章中有十分完整的论述：

道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，长之育之，亭之毒之，养之覆之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓元德。

如此,由道而德,因物而有形有势,万物乃在“自然”的状态中生长化育。显然,老子着重的是生而不是死,是长而不是灭,是万物相互保全而合为一体,故云:“天之道,利而不害。”(《老子》第八十一章)基本上,道家保生全生的原理是一直被应用在人与天地万物合而为一的实存论中。因此,道家所以高唱回返自然,回归真朴,并同时对人类之以自我为中心,以人为之主观进路背离自然,破坏真朴的行径,做出根本的反省与批判,理由即在道家以“自然”为基本原理的环境观,其实是以天地实存之状态为吾人生活实践之场域。

而庄子继踵老子,以其高度的想象力,在广大辽阔的天地之间,让大鹏高飞:“鹏之徙于南冥也,水击三千里,抟扶摇而上者九万里,去以六月息者也。”(《庄子·逍遥游》)如此由南冥而北冥,具体拓开了天地实存之意义,天地乃不仅为物物集合之总体,亦是生命多样而和谐共生的一大整体、一大机体。庄子于是以“齐物”之平等原理,推出“天地与我并生,而万物与我为一”的理想——这分明是道家环境伦理的极致,它为“道法自然”做了具体的例证,并回避了“天地是否有主宰”的疑难,对此,庄子曾进一步以“天有六极五常”的自然运行律来回应底下的提问:“天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张是?孰维纲是?孰居无事推而行是?意者其有机缄而不得已邪?意者其运转而不能自止邪?云者为雨乎?雨者为云乎?孰隆施是?孰居无事淫乐而劝是?风起北方,一西一东,有上彷徨,孰嘘吸是?孰居无事而披拂是?敢问何故?”(《庄子·天运》)显然天地是自有其自然而然的运行律则,庄子的宇宙观乃由“有”上推于“无”,由“有限”上推于“无限”,由以为有主宰而至于无主宰可追寻,亦即由宇宙活动之万象上推于宇宙根本存在之理:“出无本,入无窍;有实而无乎处,有长而无乎本剽,有所出而无窍者有实。有实而无乎处者,宇也;有长而无本剽者,宙也。”(《庄子·庚桑楚》)如此时空并赅,物物实在而自然,庄子宇宙观的具体意涵乃落在“自然的宇宙”、“变化的宇宙”及“有机而整全的宇宙”等面向上。可以说,庄子是把时空放入一个可以无限延伸

的系统,而由人而天,由物物共在而至于宇宙全体,莫不在“道”的一体性中:

总而言之,庄子的宇宙观乃采取“全面观”的整体观点,因此不去分析宇宙的基本构造或组成因素,而是以几个基本范畴去总括宇宙的一切,将宇宙当成一统一的整体,此一整体可经由统一的范畴予以包罗,庄子的宇宙论即在此观点下成立。“道”不是宇宙之基本构造或组成因素,它不同于古希腊自然哲学家所发明的宇宙之基本物质,所谓“水”、“气”、“原子”等,它是统一宇宙全体的统一原理,它统摄宇宙之一切,宇宙之一切发源于它。道与宇宙之关系不是基本物质的组合或析离的关系,无论在理性上或事相上,宇宙之一切皆由“道”发展开来,亦终归于“道”。〔1〕

如此,物物自然,物物变化,物物和谐,物物皆在有机而整全的大系统中各安其位,各有其生,并各得其性,各自出入于生生不息的天地之间:“万物皆出于机,皆入于机”(《庄子·至乐》)出入无间,物物有理;而人既住居于天地之间,便须善体天地之趣,并依循天地之道,才可能以“道生天地万物的机体观”,从人类本位与自我中心的意识窠臼中超拔出来,而自行养成少私、寡欲、虚静、简朴、知足的德性,来参与人与自然环境共生共在的实存状态,如论者以为:“环境伦理免不了人的参与,也因此人的主观修养便是十分重要的问题。相对于此,无论是老子的‘致虚极,守静笃’,或是庄子的心斋、坐忘、齐物、逍遥,都能有效地降低人类过多的人为造作及相对而来的虚妄欲求,从而能由纵欲主义及消费主义的泥淖中超拔出来。”〔2〕由此看来,道家反对不合乎本性以及不合乎自然的人为造作,其直接之效力即在保全吾人之生命,保全自然之环境,而

〔1〕 叶海烟:《老庄哲学新论》,203—204页,台北,文津出版社,1997。

〔2〕 高柏园:《道家思想对环境伦理的回应态度》,收入《鹅湖学志》,2000年12月,第25期,台北,53页。

将人类对自然环境的破坏降到最低的程度,而这也唯有在人类欲望摆脱自我中心、自我偏执、自我骄傲的习气之后,才可能实际做到。如此一来,道家尊重自然、效法自然的精神,其实已建立了均衡、保全与整合的宇宙观与人观,而且也已将人观与宇宙观做了合乎理性的结合。而所谓“全生之德”与“成性之道”,便可以在人文与自然两行其是的秩序网络中,获致具体的成就。同时,环境之保护与人性之实现也将在不断回归自然、回归真朴的道路上相辅相成。因此,道家环境伦理之由伦理之实践,到吾人对环境理当善尽之责,甚至以吾人之精神修养与心灵活动,来对应吾人存在于天地万物之中的具体事实,并因而调适上遂于天地之大美,而以欣赏与观照的态度,一心向往人类可以自得其乐的生活愿景;其间,确实有许多道理可说,而环境伦理也自是一项与人类追求生活至乐与心灵真福的重要课题:

环境问题攸关人类根本的生存问题,而不是可以等闲视之的生活小常识。当然,环境意识或环保意识必须与人类各种精神性的需求保持相当程度的平衡,而简朴生活也不能只是偶一为之的雅兴。因此,在生态保育与环境保护基本上是一伦理课题的前提下,不断回向天地大道的一体性、无限性与其中无垠之广度与深度,未始不是人类追求生活至福与心灵真乐的稳妥利便之途。^{〔1〕}

第三节 墨家伦理学

一、“兼爱”的理想与理想主义的社会伦理

墨家思想在先秦各家之中,特别是以逻辑、知识论、政治哲学与伦理学见长;而墨家伦理学尤其关注于与时代、社会相呼应的人

〔1〕 叶海烟:《中国哲学的伦理观》,123—124页,台北,五南出版社,2002。

际关系与道德规范,并对“亲亲为大”的血缘关系,以及分别亲疏远近的“外推”行动,做出具有理想主义色彩的批判与反省。

首先,墨子认为吾人之行为并无法任意脱卸人际关系(特别是以血缘为主轴者)之束缚。而在天性至亲的感情中其实已夹缠相对应的利害思考。“孝,利亲也。”(《墨经》)原来子女与父母的关系早已存在彼此对等的“互利性”——父母之养育子女,子女之报答父母,其实都在“互利”原则下进行。

如同先秦诸子,墨家的伦理关怀仍集中在“如何使天下由‘乱’归于‘治’”这个“淑世”的课题上,而所谓天下“治乱”的问题,一方面是统治者(理想的统治者为“圣王”或“圣人”)的责任,故墨子云:“圣人以治天下为事者也,必知乱之所自起,焉能治之。”(《墨子·兼爱上》)另一方面,天下治乱的缘由又几乎全落在传统伦理之中。也就是说,传统伦理之君臣、父子、兄弟,以至于家国伦理之大夫、诸侯,终至于天下全体之人(这已近于以“世界”为一人一家的伦理思考,谓之“世界伦理”,亦无不可),其实都在互利性的人际关系之中,而也唯有“互利”的具体实践才可能使伦理的原动力——“爱”得以由己而人,以至于视人如己,而终于实现“兼爱”之理想。对此,墨子分析发现:人人自爱自利,实乃天下之乱源,并由此反证“兼爱”的道德应然性:以“兼相爱”替代“自爱”,以“交相利”的“利己又利他”替代自私自利,天下即可由乱归于治,而终达成人间伦理(社会伦理)的道德理想——其道德性与理想性之严格程度与绝对化程度,是已在先秦各家之上。

圣人以治天下为事者也,不可不察乱之所自起,当察乱何自起?起不相爱。臣子之不孝君父,所谓乱也。子自爱,不爱父,故亏父而自利,弟自爱,不爱兄,故亏兄而自利,臣自爱,不爱君,故亏君而自利,此所谓乱也。虽父之不慈子,兄之不慈弟,君之不慈臣,此亦天下之所谓乱也。父自爱也,不爱子,故亏子而自利,兄自爱也,不爱弟,故亏弟而自利,君自爱也,不爱臣,故亏臣而自利,是何也,皆起不相爱。虽至天下之为盗

贼者亦然，盗爱其室，不爱其异室，故窃异室以利其室，贼爱其身不爱人，故贼人以利其身，此何也，皆起不相爱。虽至大夫之相乱家，诸侯之相攻国者亦然。大夫各爱其家，不爱异家，故乱异家以利其家，诸侯各爱其国，不爱异国，故攻异国以利其国，天下之乱物，具此而已矣！察此何自起，皆起不相爱。（《墨子·兼爱上》）

显然，墨子是一方面承认人人自爱自利的实然性，但他却不愿停留在此一实然思考之中，而向上寻求人人可以兼相爱，可以交相利的价值源头。在此，若我们认为墨子乃一道德（伦理）的理想主义者，似无不可。而墨子的理想，及其为理想所展开的实践，在在都是为了“兴天下之利，除天下之害。”这显然是攸关“伦理能否成全”的重大课题。伦理的成全是指全天下人都能在“兼相爱，交相利”的道德实践中获致个人最大之福祉（即最大之利益）。因此，由己而人，由别而兼，墨子此一伦理思考实具有高度的“社会伦理”意涵，然墨子的主要目的乃在超然于人性自私自利的封闭思维之上，意图以社会一体性包容人我之间的差异性。但墨子却仍在相当的程度上，以现实之人性表述为其伦理思考之坐标，即针对吾人好利恶害的心理倾向予以因势利导，而由自利到利他，由小我到大我。终于完成其调和利己主义与利他主义的伦理思考。因此，说墨子的人性论以及其具效益论意味的伦理学其实都有折中主义的色彩，似乎也不为过。

而墨子“兼爱”的价值根源乃在于“天志”，因“天志”要求人必须“行兼”，故人应履行“兼爱”之理想。“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。反天意者，则相恶，交相贼，必得罚。”（《墨子·天志上》）天志好利恶害，赏善罚恶，而善恶的判准又端视功利与实效能否实现——合乎功利与实效者为善必赏，违背功利与实效者为恶必罚。由此可见墨子此一天志之说并不同于宗教之超越与终极之信仰，它大体来自中国古代理庶文化之底层，乃是极为素朴、明白而直截了当的宗教情感与宗教心理，而墨家之徒出身社会基层，便

直接运用此一世俗资源,将天人关系放入其伦理思考的主轴——好利恶害者为善,背利遭害者为恶,于情于理,实属自然之事。

当然,兼爱所以能为天下所肯定、所服膺,其中道理又非说明白不可。在《墨子·兼爱》中、下两篇中,是大体可以归纳出墨子为此所做的四点辩护,其旨在说明兼爱乃大利所在,实乃不容置疑:

- (一)人情择必取兼,故兼爱可行。
- (二)古圣人皆行兼爱,故兼爱可行。
- (三)行兼爱者不害孝,故兼爱可行。
- (四)君主悦兼而以兼为政,则可收上行下效之功。^{〔1〕}

如此,由人情、古圣人、君主与传统伦理(孝道)等角度来肯定“兼爱”为伦理道德之轴心,则可见墨子的价值判断是自有其多元性与综合性;然其以天志为兼爱的价值根源,基本上又是理想主义与实效主义的一大综合、一大归结,而所以能综合与归结者则端在“法仪”之建立,乃一切行事与实践之根本:“子墨子曰:天下从事者,不可以无法仪。无法仪而其事能成者,无有也。”(《墨子·法仪》)如此,天志与法仪二而一,即天志为法仪之所本,而法仪又为天志之内容,二者总归于“广而无私”的天之行以及“欲人之相爱相利”的天之欲:“天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰,故圣王法之。”(《墨子·法仪》)“然而天何欲何恶者也?天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也。”(《墨子·法仪》)由此可见,以天志为入之法、人之仪,实乃顺理成章之事,而“义”自在其中,因“天欲义而恶不义”。于是普世好义恶不义的公共意志其实已泐化于天志之中,墨子尚同于天的理想又已将世间伦理理想化、公共化,而其以天意在行善政,以天志为政治最高之权威,则已将宗教与政治视为一事,敬神、祭鬼、祈福,莫不在天志的权威中获致具体而正面的效应——具体者为利为益,正面者为功为用,利益与功用合而为一,墨子的兼爱伦理与天志伦理(即以“兼爱”与“天志”为伦理之精神核心与最高原则),于是建构了不同于儒家与道家的伦理

〔1〕 蔡仁厚:《墨家哲学》,45—46页,台北,东大图书公司,1978。

氛围,其中的理想意趣竟能与世俗之人性趋向若合符节,则可说是墨家思想别有用心之处。

二、普世伦理的建构之道

既然墨子的伦理观是以社会关怀为基本导向,他并且在世人的普遍利益之上,建立了人我共利的兼爱思想,因此,为了达到此一普世和平之理想,墨子势必发展出足以实现此一理想的伦理实践之道,而它又同时发现实现此一理想最大的威胁与障碍莫过于人我之相残相贼——其中最严重的便是战争了。如此,墨子在“兼爱”理想的主观意愿之中,乃提出“非攻”的主张,而“非攻”的积极性和客观性,就不外乎是吾人追求和平以体现“兼爱”理想的具体作为,其为达目的,而无所不用其极,以至于摩顶放踵以利天下之人,便是墨子作为一实践家与和平主义者的真实形象,是一点也虚假不得,而其劳心劳力,无所退却,甚至义无反顾,大张公道与正义之大旗,则是墨子伦理学中所以富含“义的伦理”的直接的理由。在此,从墨子判定“攻伐”乃属不义之行的论证,便可见其中端倪:

今有一人,入人园圃,窃其桃李,众闻则非之,上为政者,得则罚之,此何也?以亏人自利也。至攘人犬豕鸡豚者,其不义,又甚入人园圃窃桃李,是何故也?以亏人愈,其不仁兹甚,罪益厚。至入人栏厩,取人牛马者,其不礼义,又甚攘人犬豕鸡豚,此何故也?以其亏人愈多,苟亏人愈多,其不仁兹甚,罪益厚。至杀不辜人也,赍其衣裘,取戈剑者,其不义,又甚入人栏厩,取人马牛,此何故也?以其亏人愈多,苟亏人愈多,其不仁兹甚矣,罪益厚。当此天下君子,皆知而非之,谓之不义。今至大为攻国,则弗知非,从而誉之,谓之义,此可谓知义与不义之别乎? (《墨子·非攻上》)

如此,以攻伐为不义,则“非攻”自然合乎正义原则。墨子便在其家国伦理以至于普世(天下)伦理的大范畴中,高举此一正义原则,并汲汲于分别义与不义,以确定正义原则之必然性、崇高性与

普遍性,而这和儒家“仁义”之说之由仁而义,基本上仍在“德性伦理”的人性论中从事“推己及人”的道德思考,以支持“义”之合乎人性与人情,以及人我关系的合理性与合宜性,自是不同,因为墨子是一开始便跳出亲疏远近之人伦分际,而以公共利益为唯一鹄的,来确立社会正义原则其实可以上应“天志”之求,下合“人心”之需,而在天人之间,将人伦社会当做是一个集合体,以便伦理的普世化,而有助于社会正义的实践。

当然,墨子心目中的社会仍以君、臣、民三者为基本结构,因此“在君不成其为君”的乱世之中,如“禹之所以征有苗”、“汤之所以诛桀”以及“武王之所以诛纣”等,仍然是合乎“义”的举动。如此一来,诛伐不义之君,并不必受“非攻”原则之拘束。也就是说,墨子承认为了维护人间之大义,合乎正义原则的攻伐仍属必要。

至于人民(庶民)实为社会之中坚,墨子之徒出生于社会底层,深知社会文化为家国伦理之实际内容,乃是任何道德实践必须顾及的基本条件,甚至是任何伦理行动不能不运用的实际资源。因此,墨子在兼爱与非攻的两大行动纲领之下,放入了国家与文化这两个可以相辅相成的具体条目。关于国家,墨子先行分析其起源:

子墨子言曰:“古者民始生,未有刑政之时,盖其语,人异义。是以一人则一义,二人则二义,十人则十义。其人兹众,其所谓义者亦兹众,是以人是其义,以非人之义,故交相非也。是以内者父子兄弟作怨恶,离散不能相和合,天下之百姓,皆以水火毒药相亏害,至有余力,不能以相劳。腐朽余财,不以相分,隐匿良道,不以相教,天下之乱,若禽兽然。”

夫明乎天下之所以乱者,生于无政长。是故选天下之贤可者,立为天子。天子立,以其力为未足,又选天下之贤可者,置立之以为三公,天子三公既以立,以天下为博大,远国异土之民,是非利害之辩,不可一二而明知,故昼分万国,立诸侯国君,诸侯国君既已立,以其力为未足,又选择其国之贤可者,置

立之以为正长。（《墨子·尚同上》）

由此看来，墨子仍然在其讲究功利与效益的原则之上，来为国家之成立提供具体的理由。这其实如同其“尚同一义于天”的“尚同”与“天志”二合一之论，是采取同一思考路数的。基本上，墨子心目中的“社会”并不是一个“开放社会”（open society），他信赖权威，以至于接近权威主义的立场，来为“国家”的建立寻找合理化的论据。而其为救治权威主义（甚至是极权主义）实际之流弊，乃不得不同时提出“尚贤”乃“政之本”的思想。对此，他仍先行验证“不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不近”（《墨子·尚贤上》）。以“义”为第一原理的道德论，然后才采行“列德而尚贤”的具体手段，以实现国家为“正义”而存在的基本理念：

故古者圣王之为政，列德而尚贤，虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令，曰：“爵位不高，则民弗敬，蓄禄不厚，则民不信，政令不断，则民不畏。”举三者授之贤者，非为贤赐也，欲其事之成。故当是时，以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄，故官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之，举公义，辟私怨，此若言之谓也。（《墨子·尚贤上》）

接着，墨子进一步推出“得意贤士不可不举，不得意贤士不可不举，尚欲祖述尧舜禹汤之道，将不可以不尚贤，夫尚贤者，政之本也。”（《墨子·尚贤上》）崇尚贤明贤能之人，并举用之重用之，以为国家人民之用，自是国家人民之福，这基本上符合“君、臣、民”三者一体的伦理结构。

其次，关于文化范畴中应当予以伦理化道德化的诸多实然条件，墨子则透过“节用”、“非乐”、“节葬”等思考，以及在庶民生活中可以落实的作为，转实然为应然，而在有限的生活资源发挥精神性的功能：

圣人为政一国，一国可倍也；大之为政天下，天下可倍也。

其倍之，非外取地也；因其国家，去其无用之费，足以倍之。圣王为政，其发令兴事，使民用财也，无不加用而为者。是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。（《墨子·节用上》）

所谓：“用财不费，民德不劳，其兴利多矣。”指的是不过度花用财富，不过度劳动民力，便会有更多的利益，于是墨子便同时以不知善用民力与财力为国之大患：“先尽民力无用之功，赏赐无能之人，民力尽于无用，财宝虚于待客，三患也。”（《墨子·七患》）而墨子之节用并不全然是消极之论，他仍要人民积极地从事生产之工作，所谓“其生财富，其用之节也。”（《墨子·七患》）如此精于算计的思考，显然又是墨子善用“工具理性”的明证，而这和他无法理解精神文明（如音乐、艺术），似乎有着连带的关系。墨子意欲将吾人生活之水准降到不饥不寒的地步，其实也都在其利益的算计之中，他乃如此论道：“虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也，然上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利。是故子墨子曰：‘为乐非也。’”（《墨子·非乐上》）这又是以权威（君王之权威）与利益（公共之利益）二者相结合为最高之判准，来作为吾人伦理修养的理据，可见墨子节用非乐的文化观点，仍然在其普及天下之利的泛伦理思考之中被实际地建构起来，而这其实不断地呼应着墨子作为一个尊重经验，强调实践，并正视社会问题与人类存在实际需求之行动者的身份。

第四节 佛教伦理学

佛教自印度传到中国，经两千多年的发展，并同时与中国社会、中国文化进行相互之融合。其间，历经魏晋南北朝、隋唐与宋明三个时期，以迄清末民初，终于出现具高度自主性的“中国佛教”，而有别于原始之印度佛教；而佛法或佛学之思考模式在与中国哲学从事对比与对话的过程中，所出现的重大变化与转折，其实已有相当程度的创造性发展，其中最突出的莫过于佛教的形上学、

伦理学以及关于“人观”的意义结构,都在一定程度上和中国哲学(特别是儒家与道家)的理论成分有所交流有所调和。

一、成人之道与成佛之道

佛教作为一普世性宗教,原来就有其对人类与人普遍、开放、深广而终极之关怀。佛教常言“众生”,常以“人身难得”来肯定人类存在之事实,而传说佛陀降世,即开口云:“天上地上,唯我独尊。”故人称佛陀为“世尊”,而此一“唯我独尊”之“我”应不是个别之“小我”,而是人人得而共享共有之“真我”。然佛法旨在破“我执”与“法执”,以了然于“空性”,了然于世间“无常”之相——“无常”即无不变之“法”,无不变之“我”;“法”因“我”而成其为“假”——“假”是吾人思维之所对者,其于人我之间与主客之间,是自有其相待相对之意义;而“我”亦因“法”而现,所现者即吾人心理意识之种种造作、种种集合与现前。如此一来,吾人之为伦理主体、道德主体,从佛教的人观看来,是不能不以破舍我执为出发点,而佛教之期许吾人成圣成贤,也不是在世俗的氛围之中去思考估量的。因此,如何在“缘起”诸法中,理解“人”之所从来,理解“生”之所从去,而不断思考人间之伦理与道德在此一以空性智慧为核心的宗教精神中,究应如何被斟酌、被界定、被合理地安顿,显然已是“佛教伦理学”的基本课题:

在“缘起”的原理下,吾人可以体会:虽然在最深彻的观照中,所有众生都是缘生无自性的,也就是说:在法性上是平等的;但是在现象界的性格、生理、心理、环境等等,由于造就的因缘不同,所以还是个别差异甚大。佛教伦理的“护生”精神,是嘉惠一切众生,而不限于人类的。但就伦理实践的主体性而言,就不得不设定人类为主的范围,所有佛教伦理的内容,都是要求人(而非其他类的众生)遵守的;也因为人能在道德实践中不断提升自己,以破舍我执的努力,与利他善行的实践,来克服私欲私利,升华人性而成圣性,所以真能成就解脱

道或佛道的,也只有人类。佛出人间,在人间成佛,在人间教化,就是人类因缘殊胜的一个明证。^{〔1〕}

由此肯定“人”为佛教伦理之主体,应属顺理成章。而若人为道德之主体乃任何伦理学的基本命题,则佛教作为人间宗教(甚至是所谓的“人间佛教”),其不同于其他宗教,则应有下述三个面向值得探究:

第一,佛教“缘起”理论与其伦理学观点,究有何密切关联?

第二,佛教超越解脱之论又当如何与其伦理学做具有哲学性、伦理性与宗教性之连结?

第三,所谓“成佛之道”与“成人之道”,理论上应可以并行不悖,但就佛教之终极关怀而论,由成人而成佛,又当如何“以佛解佛”,来做一以贯之的理论思维与实践思维?

当然,佛教的理论自应以佛法为准为依,而佛教的实践思维在一般的伦理实践的基础上,则当有其作为一特殊宗教的取向。也就是说,佛教伦理自有其不同于所谓“世间法”(世间学问之总体)的出世间走向,而这也许才是吾人探索并试图建构“佛教伦理”的用心所在。

从原始佛教教义看来,佛教对伦理问题的观点,显然是从其对人世现象的解析以及对人生感受的探究着手的。就以三法印、四圣谛与十二因缘为例,来理解对人与人生错综复杂的存在总体,到底做了何种具有宗教关怀与伦理关怀意味的观察与观照,便可见佛教伦理的基本建构是依然环绕着“人”的存在实境,而其“由成人而成佛”的解脱之道,也依然在“人义”的确定、提升以及自我超越的过程之中。

(一)三法印

1. 诸行无常(sabbe sankhara anicca)。
2. 诸行皆苦(sabbe sankhara dukkha)。

〔1〕 释昭慧:《佛教伦理学》,89页,台北,法界出版社,1998。

3. 诸法无我(sabbe dhamma anatta)。

由“无常”而至于“苦”与“无我”，其实皆在“空”的真实意义之中，而“无常”即旨在肯定人世现象总在变迁、变异与变化，并无吾人所得以执持者，亦无吾人所得以追求而满足者。原来“执持”乃自我虚假错谬之意识，而“追求”与“满足”二者相互纠结，总在吾人之意欲活动之中不知伊于胡底，故吾人之追求或欲求乃终无真正满足之时。故由“诸行无常”乃下落于“诸行皆苦”。对此，吾人又不得不仔细分析苦乐之感受，而惊觉人生并无真实之乐，人生本苦，人生原无“乐”之可，故去苦除苦消苦，乃成为佛教伦理修行之主轴；至此，“诸法无我”之空性思维便可及时介入于吾人之伦理实践之中。也就是说，当吾人以“人”的身份、立场与观点生活于此一变动无常，且充满苦痛（因有需求而不满足，因不满足而有苦痛）的世界之中，则吾人自应同时善解一切法乃因缘和合而生，“和合”有两个面向：和而不和，不和而和；合而不合，不合而合。因缘乃在诸多条件之中辗转衍生，吾人又何能自主地安居于“有我”之境？而既无“有我”之正向性思维，则亦无须有“无我”之否定性思维。由此，佛教“中道”思想乃应运而生：

不生亦不灭，不常亦不断，
 不一亦不异，不来亦不去。
 能说是因缘，善灭诸戏论，
 我稽首礼佛，诸说中第一。（《中论》）

这即是所谓“八不中道”：不生、不灭、不常、不断、不一、不异、不来、不去。如此，因“八不”之不偏不倚，乃有“中道”之正直圆熟。佛教之人义乃从“迷”而“悟”，由执“有”而入“空”，而“空”亦无所得，无所求，无所住，无所“不空”。

（二）四圣谛

1. 苦(dukkha)。
2. 集(samudaya)。
3. 灭(nirodha)。

4. 道(magga)。

“四圣谛”(或称“四谛”)可以总佛教一切之法,因为“四谛”足以深入一切之人世现象与人生感受,而进一步洞察其中之真义与真谛。就“四谛”而言,其中是有其甚深之因果:“集”为“苦”之因,而“苦”为“集”之果——“集”乃集一切因缘而造作一切之人世现象与人生业力。基本上,苦与集二者属生生灭灭之未解脱待解脱之状态;至于“灭”与“道”则为解脱之道与解脱之究竟:“道”为“灭”之因,“灭”乃“道”之果——“灭”是人灭,是正果,是成佛得道之境界。如此看来,四圣谛一方面是佛教特殊之法门,一方面则可以用来解读一切属人(人道)之现象,而从中建构起人间伦理,让伦理的意义有其信仰与解脱之意趣,也同时教每一个人可以由现象界“自我”之束缚与沉沦,一路超升,终进入离苦得乐的光明愿景,其间,“自我”之修持,以至于“自由”之全体实现,对佛教而言,是非有德性之陶成与灵性之冶化不可,而德性与灵性二合一之道,之所以为吾人之“神性”或“佛性”铺展出无尽之历程——说这是道德的实践,是伦理的满全,似乎也不为过。

在此,佛教特别点出“无明”、“业力”与“因缘”流转之巨大事实,又不能不在吾人的人格培育过程中,予以深层之解读与超然之转化。于是“十二因缘”之提出,正为佛教理解生命源起,并同时借以起造“生命伦理”安置一块磐石:

(三)十二因缘

1. 无明。
2. 行。
3. 识。
4. 名色。
5. 六入。
6. 触。
7. 受。
8. 爱。
9. 取。

10. 有。
11. 生。
12. 老死。

如此从“无明”开始，生命就在业力造作中无尽地流转，而人性光明从何而来？佛性光辉又从何而现？论者以“自我”着眼，乃导入“轮回”之无穷循环：

盖依佛教之根本观点，生命活动基本上乃“自我”在昏迷中之活动；故以“无明”表之。而“自我”在昏迷中，即呈现为一“盲目意志”，此即所谓“行”。就其活动为不断追求言，即称为“欲”。“自我”在“无明”之掩覆下，即成为一由欲推动之盲目意志；由此再生出“五蕴”等，遂成为具体生命。依此，所谓“业”即“自我”在昏迷中之活动之结果。此种结果“生出”具体生命，且造成继续之“流转”，即“轮回”。〔1〕

不过，对所有一心向往成佛之道的佛教徒而言，如此的“流转”与“轮回”，并不会让他们丧失对人性与佛性的信心和盼望，也就是说，佛教在“人的存在”之上，是早已预设了“成佛”的可能性——而这“可能性”是可以经由人性的履践与佛性的发扬，不断地被转入于真实的境界。这其实也就是因为佛教伦理对人性之善（而且是“终极之善”）是始终坚持的，因此佛教之由小乘一路转向大乘，由生灭法门向上转入于真常理境，是不仅有伦理之理路可循，其间的道德修持更有甚深法义可以合理化与系统化。

因此，释昭慧在其《佛教伦理学》书中特别指出“解脱道”乃三乘共法，而解脱就在解业力之缚，脱苦海之困，并以成佛之道为吾人从“人间伦理”持续地迈向佛教以信力与愿力为主轴的“解脱伦理”或“不共世间”之伦理：

解脱，是三乘共法所仰求的最高理想。中国佛教徒都说学佛是为了“了生死”；这也就是《阿含经》中所说的“我生已

〔1〕 劳思光：《新编中国哲学史》（二），188页，台北，三民书局，1990。

尽,梵行已立,所作已作,自知不受有后”。此生报尽之后,不再有来生(后有)的延续。这种以“无生”作为终极理想的宗教,显然与求生之延续或生之永恒的其他宗教,大相径庭。解脱,是个人伦理的完满实践;由于它是不共世间的目标,所以本节论述解脱道伦理要求之外,还要把“解脱”的定义、求取解脱的理由、求取解脱的方法(包括伦理要求)、资格与时限,作扼要而完整的说明,否则吾人无以理解此一层次伦理生活有何“不共世间”之特质。^{〔1〕}

如此,经解脱之门而由小向大,自偏而圆,从“成人之道”一路展开向“成佛之道”,实乃“由人而佛”的伦理实践——就“人”而言,伦理可以是自定规范自有范限的;但就人能成佛而言,伦理则该当是自由出入于人佛之间的坦途,其间,“由人而佛”是不仅要以人性为基,要用伦理做媒,而且还要有智德双修、慈悲共运的终极关怀。因此,若由人的立场看来,“佛”似乎已无“伦理”可说,这至少出现了“有伦理道德之实,而无伦理道德之名”的吊诡。不过,“成佛”之“成”绝非一蹴可就,它显然不能不透过人性的淬砺,不能不予以道德之锻炼,否则佛家讲究的修行(特别是持戒与守戒),又如何能做合理的解释?

二、出离、回向、参与以及圆满之道

若说中国大乘佛教乃佛教发展的一座高峰,殆无疑义。而中国大乘佛教受到中国文化与中国哲学的影响,以至于出现与原始印度佛教迥然不同的思考向度与实践路向,也已然史实昭著。在此,我们显然可以透过中观之学、唯识之学、真常之教以及中国佛教三大宗派:天台宗、华严宗与禅宗等大乘教义,来论述中国佛教所以能构建更具系统化的伦理学,其中不能不予以重视的理据、论据与证据。

〔1〕 释昭慧:《佛教伦理学》,155—156页,台北,法界出版社,1998。

(一) 中观学的伦理理想

一般看来,大乘佛教的出现,是几乎与中观之学同步的。也就是说,大乘教义是由般若中观之论开始的,其间,龙树(Nagarjuna)及其弟子提婆(Arya Deva)的贡献最大,尤以前者所著之《中论》与《大智度论》,允为中观之学重要之经典。当然,中观之学主要还是以般若经系为其思想之根据,而所谓“空宗”,意此一般若之学,或称“般若宗”。

其实,整个中观系统,皆旨在证成“空观”,而其论证之策略即在运用“因缘”观念,来理解“空”义:

众因缘生法,我说即是空,亦为是假名,亦是中道义。

(《中论·观四谛品第二十四》)

原来“空”、“假”、“中”三者皆在吾人思想意识活动中依“破”与“立”相辅相成的历程不断体现究竟之空义;由“有我”而“无我”,由“自性”而“无自性”,如此地破独立之实有,亦如此地破吾人主体(主观)之执。于是虽假亦空,虽空亦假,空与假不即不离,并且彼此证成,“中道”之义乃如实展开。而如此真实之中观思想所具有的伦理意义,似乎可以从两方面来观察:

1. 就破“自性”与“他性”而言,人性论之建构便不能任意依违于世间诸多条件之中,亦即吾人若坚持伦理与人性之一体关联性,便不能只照料人伦世界之有限性与相对性,而应朝向由有限而无限,由相对而绝对,由封闭而开放的超越的世界(或超越的心灵)前进。如佛教喻“家”为火宅,又不满足于世间幸福之论,而一心向往“极乐”之境,其基本之缘由即在此。

2. 就空有无碍之论看来,吾人主观意识之活动(即由对象思考而来之概念活动),便必须随时提防主客对立对待所产生的偏执。如此,吾人之伦理态度(尤其是其中所充斥的价值观)便必须自主体性超然而出,而吾人作为伦理(道德)实践之主体究竟能否顾全理想价值而充分体现伦理(道德)之自由,也就成为具核心意义的实践课题。

由此看来,出离“小我”以至于“大我”之封限,并同时深入吾人主观心灵之堂奥,以不落我执与法执二者相互勾结的主客观之障围,而释放吾人生命真实之动力,其实都是为了回向人间,回向理想,回向一切伦理道德之善(善的理想与理念),所不能或缺的主体修养与心性锻炼。

(二)唯识之学的伦理意趣

唯识之学由无著与世亲建立,其主要之经典有:《解深密经》、《入楞伽经》、《密严经》等,而在唯识学发展过程中,则出现不少“论”作:包括《瑜伽师地论》、《摄大乘论》、《唯识三十论》、《百法明门论》及《成唯识论》等。基本上,唯识之学主要在论证“妙有”之义,俨然与“空宗”犄角而立;然其由假入真之进路,则和中观系统可以相互参照,并行不悖。

当然,唯识之学基本上是由“万法唯识”的核心论题展开的;而此一“唯识”之论则与“妙有”之义始终相周旋。也就是说,在“空性”与“空理”之超越法门中,吾人仍不能不为“妙有”之为一“真实之有”做一后设的系统建构。于是唯识学家乃循“空性”之“性”、“空理”之“理”以及“空义”之为一真实意义统系,来展开其足以呼应“妙有”论题的一贯言说。如此,依“三自性”(遍计所执性、依他起性与圆成实性)来解释现象界,以上达于圆成之实性,而终入于“三无性”：“相无自性性”、“生无自性性”与“胜义无自性性”。再从而论断一切法唯识,一切法终归吾人主体意识所能涵摄的范围：“百法”与“八识”,以总一切主客观之实存实有者。其间,一切法分五种:心法、心所有法、色法、心不相应行法、无为法。(《百法明门论》)此仍对应现象界而立言;至于“八识”:眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识,则由现象上达于本体(真实之主体),亦即由假入真,舍末求本,以深探吾人生命之底蕴。其中,尤以“末那”之为执“我”之意识,力能总持前六识之所有活动与作为;而“阿赖耶识”之为藏识、种子识,更直接显豁“识变”之根本所在:由净而染,乃展开一切世间法(亦吾人得以认识,得以体现之一切之有);而由染而净,由实然而应然,乃能离叶归根,由迷转悟,以了

生脱死,而终入于寂灭(涅槃)。由此看来,八识几全在生死与涅槃之间流转,而世间伦理之思维与道德之活动,也就无能脱出八识之间虚妄与真实的意义辩证。此一涉及种子是净是染,是有漏是无漏的问题,其与伦理可以交涉者是至少有两个层面:

1. 若将人间伦理的规范建构在实然的现象界中,其实并无法寻得最后最究竟的理据,因此吾人身体意识与心灵的诸多现象乃自有其从实然世界向上跃升以回应应然世界的主体自由,而此一自由乃积极之自由,亦即生命之大自由。

2. 在由染还净的过程中,吾人的伦理实践或道德行为终得安顿于生命自主的基点上,而“自我”之为道德(伦理)之主体,却不能不谨慎地被看待,亦即不能不被道德之理性思考所仔细审视。如此,严格的道德自律是终可经由染净对应的上下回向,于吾人意识之根本找到严格而纯粹的意义场域。佛教伦理之诠释吾人身心灵神之为一体,也就由此得到合理的证验。

(三)真常之教的伦理关系

佛教义理由三乘(声闻、缘觉、菩萨)终归于“一乘”,而“一乘”即“佛乘”;如此以“佛”总摄一切学佛修佛之成果,基本是在回应释迦牟尼作为佛教创始者的终极关怀。只是世间之由一而多,由净而染,由究竟而不究竟,也正同时应验着“佛以一音演说法,众生随类各得解”而得以无限延伸的广大教义。

同时,由“无常”而“真常”,其间之义理辩证十分曲折,然总是不离平等觉性与真常法界之说。溯及当年,佛陀以其“法身”(dharma-kaya)、“报身”与“化身”同时示现于芸芸众生之前,即旨在警醒世人理当奋发而起,远离迷惑,不再沉沦,以解除因果报(业力交作之结果)之缚,而由报身之虚妄与杂染,上达于法身之真实与清静。如此,乃不能不将佛法佛理做最稳妥的安置——安置于“佛性”,安置于“法界”。

而在大乘经系中即有对“佛性”十分清楚的界定:

善男子,佛性者名为第一义空,第一义空名为智慧。

智者见空及不空,常与无常,苦之与乐,我与无我。空者,一切生死;不空者,谓大涅槃;乃至无我者,即是生死;我者,谓大涅槃。见一切空,不见不空,不名中道。中道者,名为佛性。以是义故,佛性常恒,无有变易;无明覆故,令诸众生不能得见。(《南本大般涅槃经·师子吼菩萨品》)

此即以“佛性”为“真我”,然若进一步如此推论:“‘真我’即超出现象与经验之自我,而又为一最高之主体”,则显然不能不随时回应“第一义空”,回应“中道”之为“佛性常恒”之核心,否则将“主体”对象化,将“自我”再投入于现象界中,则所谓“觉性”,以至于“自觉、觉他、觉行圆满”的佛陀境界,又如何能超然于因缘束缚之外而得以真实地证验?

当然,若以为“佛性”在中国大乘佛教中成为真常系思想的关键性概念,实和中国哲学人性论之思想可以相互参验,彼此启迪,这自然是中国佛教思想发展史的事实,但在人性论与佛性论之间却仍然存在相当程度的意义距离。也就是说,佛性之由“未觉”到“已觉”,由发菩提心到显现“佛性”,圆满“佛性”的修持,则已然超出一般人性论的范限,而入于宗教秘契之经验。如此看来,谓此一真常之教的伦理思维为“佛性伦理”,亦为一发展吾人真实觉悟之能力的实践修为,所不能建构的理想言说——其中,成佛之理想必须完全地在吾人本身之人性蕴藏中不断地被体现,而所谓“人成即佛成,是名真现实”(太虚大师语),就是人性真常与佛性恒常之间相映互现之总成果。而“常、乐、我、净”的境界也就同时可以在觉悟之境界中如实体现。因此,界定“真常之教”是以“常”表示“法身”,以“我”表示“佛”,以“乐”表示“涅槃”,以“净”表示“法”。^{〔1〕}其实都旨在佛法以空性智慧为主导的实践进路中——呈现吾人生命之大能,而其一心向往清静“法身”(“法身”常在,却已非一般之实然义),以及平等如如之“法界”(即“佛境界”),则可总名为“平等伦

〔1〕 劳思光:《新编中国哲学史》(二),227页,台北,三民书局,1990。

理”究竟之体现，而世间伦理之意义也唯有透过此一究竟平等观所引领的生命伦理，方才有其圆满之可能——当然，从“法眼”或“佛眼”看来，人间伦理都是不究竟、不圆满的，而“终极之善”或“最高之善”在佛法的意义大海中，便是那不再浮动翻滚的无边的平静、澄明与寂然。因此，佛教伦理对“最高之善”的界定，一开始采取的是多重多元的角度，但最后则总摄于真常之法，亦即“常、乐、我、净”之境。如此，以“常”为善，以“乐”为善，以“我”为善，以“净”为善，则统统是佛法真实之义谛。

至于中国佛教的三座高峰：天台宗、华严宗与禅宗，则将佛教之义理发展到以真常之心为依归的大系统中，以至于随说随扫，说“空”即“不空”，说“有”即“无有”的顿悟之境：这就是所谓的“无念”、“无相”、“无住”：

善知识，我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本性。（《六祖坛经·定慧品》）

如此，由天台“一心三观”的止观法门，将此心调伏于“百界千如”与“一念三千”的广大心灵境界，同时将“万法”交融于主客合一的“一念”之中，这分明是回返本性自心的路数，和儒家伦理之以心性论为中心，似乎殊途同归。而华严宗所揭橥的“四法界”观：理法界、事法界、理事无碍法界、事事无碍法界，则由“理”之主观境，契入于“事”之客观境，并再全面铺展为“一人一切，一切人一；一即一切，一切即一”的事事无碍（已无主客之别）之境。由此更可见佛教伦理是不仅有其特殊之心性论，还自行建构了“内在而超越，超越而内在”的功夫论与实有论；其中，“世界”之意义乃如实体现，不外一心，而“三界”终别无他法可说。

原来“一心生万法”，一切毕竟空，“毕竟空”即“真空”，而禅家明心见性，直指本心，即将此一“真空”义全收摄于吾人心理意识自我超脱的无止尽的历程中。六祖慧能所以大倡“见性成佛”：“不悟，即佛是众生；一念悟时，众生是佛。”（《六祖坛经·般若品》）原

来佛与众生不二,而迷悟皆由心念活动而来,念而无念,无念而念,乃能入于“定慧不二”之境。如此,人间即净土,烦恼即菩提,而且“四不依”的精神(依法不依人、依义不依语、依智不依识、依了义不依不了义)乃都可以在禅定、禅法、禅观的实际修行中被逐一体现。禅宗的伦理也于是有了上下回向的广大意涵:一方面能使吾人一心向佛,而终超然于三界之外,万法之中;另一方面,又能立足于人本与人文的基础之上,为佛教伦理开发出“无住者,人之本性”(所谓“无住”,其实是“住而不住,不住而住”)的心灵的大自由。如此,佛教伦理乃能不被既定之规范、教条、文字与其他有形无形的戒律戒法所拘限,而不断获得再生与重生的力量。因此,说佛教伦理是一直在超世与人世的双轨运行之中,设法取得足以让吾人身心安顿,即安身又立命的宝贵资源(即所谓佛法无尽之藏),应不为过。

三、皈依与实证的生命伦理

佛教自是以信佛学佛、成佛为其立教之宗旨。而世上任一宗教皆有其与其他宗教可以互通之“共法”,也自有其有别于其他宗教之“别法”,佛教也不例外,它如同世上其他宗教,对人类之存活于世上,以及由此而引来的诸多生命课题——包括如何安身,如何立命,如何应对生活世界,如何面向生命终极,又如何能够妥善处理吾人与他人所共有的道德伦理与价值思考所涉及的诸多问题。

因此,在确立“人”为伦理行为之主体之后,透过人的宗教向度,所引发的伦理课题,基本上都可归属于“生命伦理”的范畴。简言之,佛教伦理首重皈依、觉悟与实证之历程,而此一历程即由皈依“三宝”(佛、法、僧)开始,接着展开“五乘共法”、“三乘共法”,并从世间法,以至于出世间法,一贯地进行具有高度伦理意涵的实践与修行。其间,“八正道”的世间伦理,以及布施、持戒、修定,终至于脱道与菩萨道共修共享“出入世间无碍”的佛法究竟之成果,在在是“生命伦理”的重大课题。而这也清楚地豁显了信仰与伦理的密切关系,以及其涉及吾人身心灵神一体共在的全向度的生命意

义。在此,关于“三皈依”以及“三宝”的真实的意涵,论者有如下简明的陈述,很可供初学者参考:

皈依三宝,是进入佛门的初基。皈依(saranam)者,原文有保护、帮助、庇护之义,因此一般解做归投依靠;“三皈依”(ti-sarana-gamana)意指将三宝当做生命终极的庇护所。宝,珍宝义;以所皈依的三者稀有难得,妙用无比,值得珍惜宝爱而得名。三宝,指佛(Buddha)、法(Dhamma)、僧(Samgha);此三者可说是佛法总纲——教主、教义、教团。教主体证并宏传教义,教团学习并实践教义,使教义得以世代传持,在时空环境中绵延扩大。

佛,是“觉者”义;凡已觉证缘起正法,断尽烦恼习气,福德智慧已臻圆满者,都可称为佛陀;所以佛陀不是造物主,不是天人,没有给予人类赏罚的生杀大权,而是由人修持成就,转凡成圣的典范。佛教徒皈依佛陀,不是希蒙他们的恩典救赎,而是以他们为典范,向他们学习(所以佛教徒自称是“学佛”而不说“信佛”),期望自己也能透过同样的修持而转凡成圣。就此世而言,特别应归敬两千六百年前诞生于印度的释迦牟尼佛,因为他本救苦救难的大悲大愿,舍弃王位而出家修行,成佛说法,对此土众生恩德无穷,所以饮水思源,尊称他为“本师”。

法,即是缘起法、与缘起法则相符合的正道生活,以及由正道生活的实践而达到圣境——涅槃(梵)。这不是佛陀所创造的,却是佛陀所实证并宣说的。吾人皈依法宝,即是希望在佛法的指导下,得开慧眼,破除愚蒙,以正道的生活实践而证得涅槃——解脱或是成佛。^{〔1〕}

原本佛、法、僧三者相依共存,并成为佛教伦理的意义所系。当然,这是佛教伦理的特殊性所以显明昭著的缘由——因佛而有

〔1〕 释昭慧:《佛教伦理学》,121—122页,台北,法界出版社,1998。

法,因法而有僧,因僧而有绵延两千多年至今不中断的佛教传统。当然,信仰与伦理之间仍有一定程度的张力。也就是说,信仰与伦理之间并非全无距离或扞格。特别是某些急切而激进地投入宗教热情火焰中的信徒们,他们的一些行径并不一定能全然合乎世间理性的要求。因此,佛教的伦理观点除了一方面顺应一般之世间伦理之外,另一方面则全向度地深入人性,了解人心的要求与需求,因此从皈依与信顺的“服从伦理”出发:“皈依是一种深切的信愿,信顺此是真皈依处,愿欲依三宝威德的助力,而达到离苦得乐的境地。”^{〔1〕},如此将人性与人心安顿在“三宝”的正知与正见之下,而令人发心起愿——发出离之心,起慈悲大愿,其间无不是智慧的观照与解脱的行动。

此外,从“五乘共法”的伦理规范看来,在人、天、声闻、缘觉与菩萨等五类根机之间,其所应遵行的道德律则其实大体是充满世间性的。就以“五戒”(戒杀、戒盗、戒邪淫、戒酒、戒妄语)为例,便可见佛法“不离世间觉”的修行路径,基本是在人世与出世之间求一理性的平衡,而同时对善恶果报与业力因缘之道,采取“圣凡不二”的原则,以“六度”为万行之中轴——布施、持戒、忍辱、精进、禅定与智慧(般若),六者和合为一体,佛法乃得以全向度地经营人天二乘以至于五乘共修的伦理生活。

在此,对布施之得福享福,吾人则必须从“动机伦理”、“目的伦理”与伦理“结果论”的角度善加理解,以避免落入追逐福报的着相之心态。由此看来,在自利与利他并行不悖的前提下,所有善行皆自有其一定之动机与目的,且也自有其一定之结果与效应。因此,吾人是不能不在个人与社会相容互助的合作过程中,将个人福报不断提升至社会正义(即“公道”原则)的层次,以从“在家”之身份,一路照应“生命”原则(不杀生之戒即在此一原则上被合理地建构),以及“取”、“与”对等公平之原则,而同时禁绝不当不义之色欲,以维护家庭与社会和谐祥宁的秩序。如此,佛法乃更进一步坚

〔1〕 释昭慧:《佛教伦理学》,123页,台北,法界出版社,1998。

持“诚实”之原则，不妄语即以此“诚实”原则为宗旨。并且充分了解吾人身心和合之有限性，及其无能全然自制的脆弱、迟疑与迷惘，故立“不饮酒”之戒，以保护任一个体生命的安全与完好，而这其实也已是对“人”之为个体独立存在者，予以全般照料的关怀伦理。

而布施之发慈悲之心，持戒之修习人间之律则，在在是由“五戒”开展而来的“十善业”（身善业、语善业与意善业）所着意所关注者^{〔1〕}，换句话说，唯有当个人德行与世间伦理得以在人我共处的现实而具体的生活场域中获致圆满之成全，甚至类推至极以实现吾人之深心大愿，“善”之为业，“善”之有力，以及“善”之成为伦理与道德之真实理想，才可能豁显其真正之意义。故论者云：“十善业，是佛教对所有佛弟子所要求的基本伦理规范，这是彻始彻终的个人德行，即便是解脱道或菩萨道的伦理要求，也不外乎十善业道的深化广化。”^{〔2〕}

至于解脱道所揭示的伦理意趣则主要集中在“六度”、“四无量心”（慈无量心、悲无量心、喜无量心、舍无量心）的修习、锻炼与义无反顾的实践。其间，“忍辱”之无限包容，“精进”之大无畏精神以及“禅定”之意志集中与深层之心思净化，便是引领吾人开放小我，以迎向无我无私之境界的必要准备。如此，般若之大智慧乃能自然开发，应然而现，而吾人也就得以在身心自在的助力之下，做出最彻底最究竟的生死解脱之努力。

而“解脱”乃意在“了生脱死”，破除生死之间的一切主客观障碍，以能转人道入于佛道。这正是佛法的第一义谛，也是佛法不可思议的奥妙所在。然而，在讲究生命实证经验的学佛过程中，一心出离的成佛理想却不能不接受世间伦理的检验。也就是说，在“人成即佛成，是真现实”（太虚大师语）的中国佛教精神指引之下，

〔1〕 “十善业”包括身善业三：不杀生、不偷盗、不邪淫；语善业四：不妄语、不两舌、不恶口、不绮语；意善业三：离贪欲、离瞋恚、离邪见。

〔2〕 释昭慧：《佛教伦理学》，147页，台北，法界出版社，1998。

任何一个佛教徒都必须要有作为一个人所应有的道德实践,以一方面圆满吾人身在入世所理当担负的职责,另一方面则可以透过觉性的开发以及对个人身心的严谨的修炼(这自然包括自我意识的解构与自身情欲的节制),得以在缘起法的生灭之间自由地超离,自在地解脱,而终入于不再流转不再沉沦的涅槃之境——这已然超出人间道德之范限,而自成一真实而满全的世界。

由此看来,攸关佛教伦理的哲学关怀显然必须顾及任何个人的生命状态与生活情境。而其中富有辩证意味的课题,是至少有下列两个侧面值得关注:

(一)爱欲与出离:既然志在学佛,便须发心:发增上生心,发出离心,发菩提心——增上生心求来世之人天果报胜于今生,然仍夹杂爱欲之心;出离心(厌离心)意在超越三界,了生脱死,以终止轮回,入于涅槃,声闻乘与缘觉乘二乘之果即由此而来;菩提心乃成佛之大愿,亦即由“无上正等正觉”之觉心,修习菩萨之行,便终可获致究竟圆满之佛果,而得“大槃涅槃”。由此看来,增上生心与出离之心,一有爱欲,一求出离,二者之间显然仍有紧张与对立,然若能以菩萨“觉有情”之觉悟,下学上达,出入无碍,则所谓“依法而行”的佛理实践,便能消解上下、内外与出入之间的对立,而终实现“止于至善”的道德理想。

(二)中观与中道:由“缘起”而“中道”——“中道”不苦不乐,不偏不倚,不走极端,而以维持身心清净与人我和谐为基本之伦理规范,故有“八正道”来力行“戒、定、慧”三学;其间,从个人与此一生活世界之关系出发,终能在双赢的目标之下,通过“中观”(观缘起诸法本无生无灭,不常不断,不一不异,不来不去),而由假名之我上达于真实不虚之“无我”之境,如此,“中道”精神便可成为个人伦理与社群伦理两全其美的基本原理。

至于在家与出家之对反,则大可由无执无相的中道精神予以消解。从魏晋南北朝慧远法师在庐山建立念佛道场以来,中国佛教在家修佛学佛乃蔚然成风,这对佛教消融中国传统以“家”为核心的伦理机制与道德规范,已是一成功范例,而吾人谈佛教伦理,

也必须得分层次、分阶程,并设身处地,应机设教,并对根救治,才可能在因因果报的具体脉络中,安顿好各有层次也各有阶程的伦理思考以及伦理实践。

第五节 小结

综观中国伦理学发展的思想系脉,当是以发端于先秦的儒家伦理学、道家伦理学与墨家伦理学,以及由印度东传,并经汉末、魏晋以迄隋唐而发展成的中国佛教伦理学为主。其间,各家的伦理观点也同时随着时代先后之传承与中国文化、中国社会的演进,而有所转变,有所推演,例如两汉儒学以及宋明儒学,都对儒家伦理学起了相当大的作用。其间,汉代“三纲五常”之教显然导致儒家伦理内部意义的分化甚至异化,特别是“三纲”之思维是已然违背了先秦儒家伦理对父子之亲与两性关系的平等尊重原则,而宋明儒学对儒家伦理的理论建构与形上意义,则提供了相当多元的思考向度——如“理欲之辨”就对吾人道德判断与伦理的实践功夫,产生了直接而有效之助力,而心学家的良知直觉之说,则可使吾人对儒家伦理是否具有“极高明而道中庸”的人性意涵,并且是否能有助于儒家伦理向上通达于“普遍伦理”与“道德形上学”的意义层次,引发更具深度与广度的思考。

因此,中国伦理学的研究实不能不同时照应相关的各家各派,而且必须注意历史发展的纵向以及理论拓展的横向,并在援引西方伦理学来做对应的比较之际,依然必须对相关的文本进行诠释,对相对的意义进行分析,并对相关的问题进行探索。可以说,中国伦理学乃自有其不同于西方伦理学的发展面向与义理内容,因为伦理与生活、伦理与社会、伦理与文化以及伦理与一民族之心灵,在在都是伦理学思维所必须关注的侧面,而生活、社会、文化与心灵之互动与共融,则是伦理学在其意义延展过程中不可或缺的基本要素。

自我评量

1. 中国哲学的伦理思维有哪两项基本特点？请阐述之。
2. 何谓“为己之学”？其所具有的伦理意涵又为何？请就孔子的学问与人格为例予以解析。
3. “心性论中心”的伦理观，其特点为何？请以宋明儒学的发展为例阐述之。
4. 庄子的对话伦理有哪三个基本面向？试以古今对比的方式论述之。
5. 请分析道家环境伦理观的基本脉络，并请说明其所具有的现代意义。
6. 墨子“兼爱”思想的价值根源为何？其与一般之宗教观点又有何不同？试论析之。
7. 请叙述墨子的国家观与文化观。
8. 请阐述“缘起”的基本意义及其与佛教伦理学的关系。
9. “皈依”与“实证”所形成的生命伦理，其核心意义为何？而“解脱”的真实意向何在？其中又出现哪些相关的伦理课题？请以中国大乘佛教为例阐释之。

第十章 中国伦理、教化与人格养成之道

本来,中国哲学的主要关怀,自始便相当集中地指向此一生活世界——此亦即中国人所垦拓、所经营、所发展的人文世界,而在中国历史发展的进程中,中国文化的内涵与中国社会的结构是一直与中国人的道德思维、伦理行为与生活价值观互为表里,相偕而行。因此,在道德与伦理总是由内而外,由己而人,由人人之互为主体到吾人与此一生活世界和衷共济的过程中,中国伦理学所蕴涵的思想因子便担负着具原创性、中介性及一贯性的角色。换句话说,从伦理思想的内在性与主体性出发,向外推扩,并向上超拔,中国文化与中国社会一体和合的生活共同体,乃成为富有十足教化力量的场域。

如此一来,伦理与教化相互为用,显然就是所谓“人文化成”的主轴。伦理为教化之先导,而教化为伦理之作用,两者本就相辅相成。因此,就孔子毕生从事文化与教育的事业而言,伦理的思维与实践是唯有在文化发展与教育活动合而为一的历程中才可能达到目标,而获致一定的成效。孔子所以“学不厌,教不倦”,并且以“有教无类”的平等原则,以及因材施教的具体方法,一心追求“成人之教”或“成德之教”的理想,即旨在实现做人的意义与价值,而这又

非经由教育与文化的历程不可。此外,从孔子“望之俨然,即之也温”的人格形态,也可以看出:孔子此一教育家的身份,是已然将教化的责任感内化为足以化民成俗的教化理念,并且形塑了中国第一位教育家的人格理想。

第一节 礼乐与教化的历程

一般而言,教化的范围与效力都大于教育。然而,在教化与教育二者之间并无实质差异的情况下,从“生而为人”到“成其为人”(to become a man),其实是一个以伦理修养与道德实践为主导的历程,而其中又以“礼”为吾人自我修养与生活实践的具体规范,并且由礼而乐,将人伦之秩序予以不断之整饬,而终可达致人间美满与和谐之境界。

原来,孔子的教育内容即以伦理和政治为主,而政治又以伦理为基石,所谓“为政以德”、“道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》篇)莫不是将伦理与政治做具有教化意义的结合。《论语·为政》篇又云:

季康子问:“使民敬,忠以劝,如之何?”

子曰:“临之以庄,则敬;孝慈,则忠;举善而教不能,则劝。”

孔子的意思是说:你(主政者)对待与人民相关的事情,态度一定要严肃认真,那么人民对待你的政令也就会严肃认真。你孝顺父母,慈爱幼小,他们也就会对你尽心尽力。而你提拔好人,并且教育那些无能(或能力不足)的人,他们也就会受到鼓舞,而相互勉励。

如此,透过政治权力正确而合理的运用,主政者与臣民之间便可以在伦理道德的共同理想下,形成一可以相互感通的共生之体。也就是说,运用道德力量来感化人民,运用人格的典范作为人民之表率,政治的运作才可能达到修齐治平的真实境地。

也难怪孟子提倡仁政与王道，全着眼于伦理的理想与实际不外乎教化的历程。《孟子·尽心上》云：

孟子曰：“君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也；仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也；得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐，而王天下不与存焉。”

如此，从天伦之圆满和乐，到个人人格真实之涵养，再到教育与教化的庄严志业，其实已足以“以德服天下”，又何必汲汲于“王天下”的权力运作？这显然是在肯定教化的功能，而且是从自我教育、家庭教育，到以整个社会人群为范围的教化工作，一路下来，人我之间的伦理关系便得以调理妥当，而道德的原则与理想也便可以一直是吾人锲而不舍并全力以赴的目标。

而儒家坚持仁义在礼乐之先，礼乐在仁义之后，一方面是因为吾人之为道德主体，必须先有道德之自觉（即“德性”之涵养与功夫），才可能发挥伦理的客观效力；一方面，则是因为社会结构与社会秩序自有其客观之存在，而吾人之为一“社会存有者”（social beings），更必须受到真实的关切与照料。对此，原始儒家中比较后起的荀子，便十分明白“礼”，以至于礼乐、礼义与礼法，莫不是伦理思维所以能获致实效的必经之路：

《礼》者，法之大分，类之纲纪也。（《荀子·劝学》）

故人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。（《荀子·修身》）

礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。（《荀子·修身》）

礼义者，治之始也。（《荀子·王制》）

隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。（《荀子·强国》）

礼也者，理之不可易者也。（《荀子·乐论》）

乐合同，礼别异。（《荀子·乐论》）

由此看来，荀子最重视的儒家经典是《礼》，他说《礼》讲的是确定法律的总纲，其中并包含以法类推的各种条例的纲要。因

此,说荀子主张“法以礼为本”,而将法律提升到道德伦理的层次,应不为过。这似乎比一般认为“法律是最低限度的道德”,要来得积极。

此外,荀子认为礼是一切人事与家国之根本,不仅“正身”之修养以礼为本,整个社会国家的秩序也以礼为根基。所以说礼义是“治之始”,这又和一般只以礼为节文或是一般之行为表现、行为模式,显然有着更为丰富的人文意涵。而荀子所以礼法并重,王霸并言,则是他对所处时代的具体回应,并也同时为他的思想注入了一些策略性与技术性的成分。不过,荀子以礼为“理”,为“理之不可易者”,却终究表明儒家伦理自始便是一系统化的合理性的思维逻辑,其中之意义所具有的高度的实践性、政治性,以及足以安顿人身与人心的作用,正可以由荀子这三句话贴切地豁显出来:

礼以顺人心为本。(《荀子·大略》)

礼者,政之挽也。(《荀子·大略》)

礼者,人之所履也。(《荀子·大略》)

综合地说,礼乃由主而客,由己而人,并由内而外,依序展现推扩开来,顺人心是礼之本,礼与人先之欲求必须相互呼应,彼此感通,而礼作为政治的指导原则,则是荀子的政治哲学中最为核心理念,这自是与孔孟异曲同工,同样是以政治为道德伦理的引申、证验与客观实践之道。至于礼为吾人行动之原则与规范,则是礼的最初、最终,也是最重要的意涵,因为人我之间的生活场域实乃吾人履行此一行动规范的唯一场域;其中,也同时涉及礼与乐之间的相互为用,故云:“乐合同,礼别异。”意思是说音乐体现人们和谐一致的原则(这与吾人之情感较为相应),礼则体现社会等级制度的原则(这和吾人之理性较为相应),其间,乐注重人我之同,礼则关注人我之异;同则和合为一,异则相安无事,而所以能相安无事者,就是因为彼此都依循一定之秩序,都尊重共通之存在。

因此,在礼乐与教化相偕并进的历程中,礼乐作为教化之手段与内容,其实有着极为丰富的“社会伦理”与“政治伦理”的意味,故

论者云：

礼指等级名分、道德规范和礼节仪式。

“隆礼”是荀子政治思想中的一个重要内容。他认为，礼是“治之始”（《王制》），“治之经”（《成相》），“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁”（《修身》）。本书中提到礼的地方多达三百余处。

荀子明确地指出“礼以顺人心为本，故亡于《礼经》而顺人心者，皆礼也”（《大略》）。这就是说，礼应当顺应社会的发展而进行改革。荀子以性恶论为理论基础，认为人生来都是有欲求的，而礼的制定就是为了“养人之欲，给人之求”（《礼论》）。那么，当时人们有哪些欲求呢？他说：“富有天下，名为圣王，兼制人，人莫得而制也，是人情之所同欲也”（《王霸》），即实现天下统一，做统一天下的圣王，是人们的共同欲求。所以，他认为“臣使诸侯，一天下，是又人情之所同欲也，而天子之礼制如是者也”（《王霸》）。由此可见，荀子所讲的礼，他所要建立的“礼制”，就是全国统一的社会政治制度。^{〔1〕}

显然，制度的基础是伦理名分与道德规范。荀子一方面将孔子的“正名”思想发扬光大：“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。”（《荀子·正名》）制定事物之名，以指涉事物之实，才能对客观世界了如指掌，而制定事物之名又必须依循一基本原则——就是“道”。也唯实行了道，人民之思想意志才能相互沟通，进而以谨慎的态度来统领人民一起来遵循名称与名分。如此一来，无论在主观意愿上，或是客观效应上，必须先以礼作为“社会伦理”与“政治伦理”共通之原则，我们才能够进行沟通之行动，而终于成就十分有效的“对话伦理”与“沟通伦理”；其间，事物之名称与吾人之名分便是人人所以能相互对话或平等对话的必要媒介。

〔1〕《荀子新注》，623页，台北，里仁书局，1983。

第二节 文化与伦理相互为用

比荀子晚的《礼记》，和荀子一样重视礼，并从吾人生存之现实及其需求，来证实礼的必要性：

“饮食男女，人之大欲存焉；死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也。人藏其心，不可测度也。美恶皆在其心，不见其色也。欲一以穷之，舍礼何以哉？”（《礼记·礼运篇》）

此意即在人的存在境况中为礼之作为一种文化思维与伦理规范，寻找合理的起源，而文化与伦理在相互为用的实践脉络中，“何为礼之本”的哲学问题其实一开始便是一个与社会与文明发展不可分割的。当代中国哲学史家劳思光即以孔子为一分水岭：孔子之前，“礼之本”为“天道”：

礼取“秩序义”者，主要自是指制度而言；此固已与仪文有本末之分。但再进一步看，则以秩序或制度释“礼”时，秩序制度之根据何在，始是基本问题；此点在孔子前，殊无人能做明切说明。一般知识分子大抵顺流俗信仰而立论，以为秩序制度，以所谓“天道”为本；换言之，即假定某种“本有之秩序”，作为文化中“创造之秩序”之基础。此固是原始信仰之一部；但在孔子前不久尚是知识分子所乐道之说法。^{〔1〕}

而孔子作为中国文化精神第一次更新代表人物，他的创始性思维即在探索“礼”的基础——他发现“礼”的基础其实不在于天，而是在于人之自觉心或价值意识。^{〔2〕}

《论语·八佾》云：“林放问礼之本。子曰：大哉问。礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”这分明便是以吾人之价值观及由此

〔1〕 劳思光：《新编中国哲学史》（一），109页，台北，三民书局，2001。

〔2〕 劳思光：《新编中国哲学史》（二），110页，台北，三民书局，2001。

衍生之生活态度,为礼奠定一主体性之基础。

此外,礼与义的关系则是“摄礼归义”:

子曰:“君子义以为质,礼以行之,孙以出之,信以成之,君子哉!”(《论语·卫灵公》)

如此将礼的实质意义界定为“义”,而“义”意即合理而富正当性的思考与行动。这和荀子“礼也者,理之不可易者也”意义十分接近。既以“礼”为“行义”者,以“礼”为“义”的表现,则“义内礼外”的逻辑便可以因此建立,而由内向外推的道德伦理进路也便同时在“义”的人心自觉(此亦即具应然性的思考)中顺理成章地一路迤邐开来。

当然,儒家的文化观是依然落在中国古代社会的客观体制,并同时为此一不断发展、不断更迭的文明形势,提供诸多的解读与判读。因此,由仁而义,再由义而礼,所展开的道德实践程序,是一点也不能脱离中国古人的生活情境,而其为中国古人的生活世界,寻求足以安顿身家性命的意义网络,乃总归于“生活伦理化”、“生命道德化”与“世界价值化”的大方向:为生活注入伦理意义,为生命培育道德范型,并为世界提供价值理想,这三个向度其实与吾人身在社会文化发展进程的处境,有着十分紧密的关系。

因此,孔子乃以充满其文化观色彩的“正名”思想(亦即“名分理论”或“名分伦理”),来为其汲汲于在“周文疲弊”之际建构一稳固而可恒久的人间秩序的努力,画下相当有力的句点:

名不正则言不顺,言不顺则事不成,事不成则礼乐不兴,礼乐不兴则刑罚不中,刑罚不中则民无所措手足。(《论语·子路》)

名、言与事,三者一以贯之,乃构作出文化与生活的实然内容,而礼乐与刑罚二者相辅为用,人民才有规范与秩序可遵循可归依。因此,孔子是一方面对周文化进行个人的反省与批判,一方面却也以“选择性的继承”的态度来处理周文化的集体遗产。如此一来,

孔子论“道”所谓“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”（《论语·里仁》）以及论“忠恕”、“忠信”，皆必须放在周文化的客观环境中，才能真正了解他的用心与目的所在。可以说，孔子特别着意于成德之功夫，其实是和他对周文化的危机意识以及由此而转生出的文化新希望息息相关；而究竟能如何重建文化，重构人文之社会，并再造属于吾人主体性（自是以“道德主体性”为核心）的伦理系脉，乃成为历来关心儒家思想与儒家伦理者不能不思索的基本课题。

而孟子以心论性，直指吾人之道德自觉，并以“养气”之论为其成德工作奠定源自主体性的基础，并以仁政、王道、民本与社会分工之论，为其呼应文化之客观性内容，做了十分充分的准备。基本上，孟子的文化意识与道德伦理意识从未分离，而其关心人我互通之情意活动，以及在伦理、人格与文化三个面向不断整合的过程中，探索吾人究能如何透过“善推”（此即孔子推己及人之道，亦即孟子扩充本心之道），将个人的道德与整个社会文化的发展安上可以互惠互利的关联性，其实就是孟子所以能为儒家伦理再造辉煌篇章的理由所在。

本来，孔子倡仁，并以为“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）其宗旨原在于肯定人格之教育或人格之养成对人我互通互动以至于互成一体的人文世界（亦即伦理世界），实乃一以贯之的艰巨工程，而此一艰巨工程其实就是理想性的社会化工程。继踵孔子，孟子进一步通过王道与仁政的理想，揭橥善推之理与扩充之道，进而居仁由义，以“仁义”、“道义”或“信义”为绳法，大步踏上“人之安宅”与“人之正路”（《孟子·离娄上》），而一径奔赴“天下之广居”与“天下之大道”（《孟子·滕文公下》）的伦理实践、人格实践与文化实践三合一的广阔的生活世界，这原本就是儒家不甘于死守理论世界及理想境界的基本用心。^{〔1〕}

〔1〕 叶海烟：《儒学与当代伦理教育》，收入《哲学与文化》月刊，第27卷，第4期，台北：2000年，322页。

在此,所谓“人文世界”、“伦理世界”,都总归于“生活世界”。因此,以儒家伦理为大宗的中国传统伦理在“文化保守”与“道德理想”两项坚持之下,是否足以面对当代文明与社会的冲击及挑战,乃在在值得吾人关切:

放眼未来,传统伦理是自有其拓开新域的内在资源。同时,外力或外在条件对此一必须持久进行的人文大业确有其一定的必要性。不过,伦理传统与文化传统并不是可以用古迹维护或文物保存的心态去面对者。如今,吾人势必认真考虑伦理课题作为一基本的教育课题,并将传统儒学或儒教转入于现代教育的实质的内容之中。同时,由于当代伦理已然在科技化、专业化、分工化的社会压力下持续地寻求意义显豁之道,并由此展开其实践与方法论二论合一的解释策略。因此,面对此一人文新局与社会变貌,儒学是依然大有介入或参与的可能,而儒家伦理在华人的生活世界中,果能以教育途径或教育手段的改革与发展为便捷之道,而将儒家伦理之精粹适度地渗入于各种专业伦理思考之中,则对所有受教者的人格养成,以及现代公民伦理生活之再造,理当有其莫大之效应。^{〔1〕}

第三节 伦理与人格养成之道

中国伦理学本就有多元取向,虽然一般人总会把它简化地归结于孔孟与宋明儒“道德至上”、“伦理至上”的中心思想。而就中国哲人的生活价值观而言,如何活出一个人的存在价值,实乃自古至今未曾稍变的基本立场。其间,人格养成之道便是中国伦理学所以不尚空谈的缘由所在。也唯有在孟子守经达变(即“经而后权”)的精神指引之下,伦理的实践策略乃能“百变不离其宗”,而全

〔1〕 叶海烟:《儒学与当代伦理教育》,收入《哲学与文化》月刊,第27卷,第4期,台北:2000年,322页。

始全终，稳稳定住作为一个人所应坚守的立场与原则。

一、人文思维的伦理向度

在此，我们还是以孔子的理想为例，来说明人格养成之道所富含的人文精神，及其有所贡献于时代与社会者：

孔子的理想是要以道易天下，因此道必须落实。道落实在个体上，是要求道德人格的创造，从“吾十有五而志于学”到“七十从心所欲不逾矩”，是孔子自道人格创造的历程。在这过程中，传统的资源皆一一转化为己所有，成为他丰富而又多层次思想的精神动源；在这过程中，他不断地在创造一个自由而有意义的生命，成为人格上受人敬仰，道德上极具魅力的人物。道落实在社会上，是要求重建社会秩序，针对这一目标而建立的一套伦理规范，至今仍具影响，这是他对中国文化的主要贡献之一。道落实在政治上，是要求重建政治秩序和以德化民的治国理念，为了实建这一理想，他恹恹惶惶，奔走于列国之间，结果曲高和寡，如司马迁所说：“孔子明王道，干七十余君莫能用”，因始终“不得其位”，因此这方面成效很少。在政治实践方面虽成效不彰，但在人格方面自我实现式的创造，却为中国立下不朽的典范，再加上社会规范的确立，毕竟使中国文化推向一个新的转变时代。^{〔1〕}

因此，说孔子伟大，应该是指孔子“在人格方面自我实现式的创造”，为中国人立下不朽的人格典范。而这样的颂词显然涉及儒家伦理思维的一个核心问题——就是自我实现、自我修养的问题。本来，伦理学是一种规范性的学问，它的字源来自希腊文的 *ethos*，意思是风俗习惯，后来慢慢出现“规范”的意思，指的是人类思想言行所应遵行的准则。然而，就中国伦理学的思想范畴而言，“伦理”则主要意谓人的成长、变化与有所成就所必须遵循的道理，而这当

〔1〕 韦政通：《孔子》，63页，台北，东大出版社，1996。

然包括任何一个人在人性的基础上自我修养——这甚至就是儒家所以重视现世、重视生活、重视伦理的理由所在：

这样的成人构想与其说是种成就的境界，宁说是段变化过程。作为达到成年途径的入门仪式(Initiation rite)在儒学的象征中并不是主要的特色。那种认为个人现世的生活可以并且应该被分成为各不相连的存在形态，而且个人的生活在本质上是为来世做准备的思想似乎在儒学传统中从未出现过。相反地，儒学思想十分重视生活过程本身。人的成熟被理解为是人在现实世界中的展现。因为没有经过持续的努力以实现自己人性的自我修养，生物性的成长就变得毫无意义了。这样，成年就意味着“成人”。〔1〕

而此一成人之道当然是在一个社群中，才可能运用相关的社会条件与人文资源，以获得实质的成果——这成果自是一个个“成人”的出现。因此，如何对自己身为一个人的存在事实，进行真实的了解，并随之予以真切的认同，而负起相对应的责任与义务，便是每一个人不能推卸的伦理意识与道德觉醒。孟子所以突出“义”的重要意义，并信誓旦旦地强调“当仁不让”、“舍我其谁”以至于“舍生取义”的决断与慷慨，不就是自我修养对道德观念与伦理判断的服膺与顺从？而在自我与社群理当一体共荣的境遇里，不断地回应自我内在之要求，并且同时呼应文化与社群共通的场域所一再发出的信息，便是中国伦理思考已然转入于个人生命内里的实证：

这种责任感是以儒家的“己所不欲，勿施于人”这条重要原则为根据。这条重要原则总是从消极面来加以陈述，因为强调的是自我修养。我们既然肯定人们追寻个人知识的重要，因此把个人认可的事物强加在别人身上根本是不必要的，也是违背人意的。这样，在这重要的原则背后存在着“忠恕违

〔1〕 杜维明：《人性与自我修养》，50页，台北，联经出版社，1992。

道不远”这样的前提,对人性自我真实的内在要求与关切他人的社会需要这两者是不能分离的;而且为自我实现而学习也就是为调和人际关系而学习。危害人性自我真正展现的并不是社会,而是人自身的私欲。这样恕就不是忠的结果,而是它的不可分割的补充。儒家学说这种积极进取的特性蕴涵在这样的主张之中,即认为道之追寻不在坚持它抽象的普遍性,而在确定那对个体的人性自我——即与他人形成一社群的自我——最有益的事物。^{〔1〕}

显然,社群与自我皆浸润于人文精神之中,而伦理作为人类社会的重要课题,它的基本向度正不外乎“自我”之对应于所有与“自我”共存的“他者”(the other),所一起经营的生活世界。因此,儒家的道德理想就是在自我修养的实践命题之上,开拓了富有人文思维的伦理向度,而其中实充满着吾人作为一道德主体的意涵,也同时展现出自我与他者共在共存共荣的深心大愿。论者以为:“儒家‘风行草偃’的德化理想,绝不是一厢情愿的因果假设,天真地认定在位者的道德感召力量具有化民成俗的必然保证;它毋宁是对自我德性修养的主观要求。”^{〔2〕}当然,所谓“主观要求”,其实就是在人人应为道德主体的立足点上,所理当享有的“道德自由”——这也就是我们身为一个人所不能放弃的积极的自由。

二、自我与他者的对话伦理

如今,若再在个人主义与社群主义之间多做彷徨,似乎不是一个浸淫于中国文化真实情境与环境者所应有的生命态度。因此,从孔子下述三个有力的断言,我们对“自我”之为具道德能力者,是不能不信心满满:

〔1〕 杜维明:《人性与自我修养》,70页,台北,联经出版社,1992。

〔2〕 陈熙远:《圣王典范与儒家“内圣外王”的实质意涵——以孟子对舜的诠释为基点》,收入黄俊杰主编:《孟子思想的历史发展》,41页,台北,“中央研究院”中国文哲研究所,1995。

“我欲仁，斯仁至矣！”（《论语·颜渊》）

“为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）

“唯仁者，能好人，能恶人”（《论语·里仁》）

而若再仔细聆听孟子“当仁不让”与“舍我其谁”的慷慨之言，以及他那毅然决然，甚至足以比美康德“无上命令”的道德抉择：“生，我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）我们是不但有机会幡然改悔，深思“自我”的意涵，并且还可能面对当代社会各种与吾人相互牵连的“异化”现象，来思考其间的化解之道。其实，从荀子“仁、义、礼”并言：“君子处仁以义，然后仁也；行义以礼，然后义也；制礼反本成末，然后礼也。三者皆通，然后道也。”（《荀子·大略》）我们当可断言：经过如此具有现代意义的觉察，我们纵然身陷各种制式思考之中，其实仍然有不少可以突围而出的生命活路，特别是在“制礼”演为“制法”的反本成末的人文历程中间，我们是不必对“工具化”或“手段化”过于惊恐，因为“自我”（the self）作为主体（subject）的深邃意涵，并不必然会无端消失，或无谓地被所谓的“客体”或“客观世界”所消减。

显然，“自我”亟须“承诺”，“承诺”又介于表白与告解之间，它是理解、尊重与包容的一以贯之。如此，由己及人，自私而公，同时从主到客，从人我对立到人我互通，儒家伦理始终不采取单向之思考，而它纵然在那以“人”为“天地人”三才的同心圆的圆心，所构建起来的“天人合一”的典范里，是仍然在圣贤理想的尊荣与高明之中，展开公私两立的双赢策略：

故圣人法天而立道，亦溥爱而亡私。（董仲舒《天人三策》第三策）

春秋之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我。故仁之为言，人也。义之为言，我也。（董仲舒《春秋繁露》卷八）

此道与物无对，大不足以名之，天地之用，皆我之用。孟

子言万物皆备于我，须反身而诚，乃为大乐。（《二程遗书》卷二上）

仁是爱底道理，公是仁底道理，故公则仁，仁则爱。（《朱子语类》卷六）

原来“自我”竟有如此之能耐、如此之气魄与如此之尊严。当然，吾人之为一“自我”，只是此实存世界中分殊化历程所形就的“小一”；但是若生命是自有其“全体”之意涵，则吾人以“自我”之身份参与“公”世界之运作与活动，却依然可以透过“理性化”（rationalization）之指引，在社会结构多元而分化的发展的同时，坚守公私两立而并存的原则，以实现吾人合理、合法并合宜的生活调适之理与生命自我改造之道。

本来，“自我”作为具有行动意涵（或“导引性”意涵）的命题成分，它就一直在“能指”与“所指”之间寻找意义的定位，而这其实大有生命与价值相互对比的张力——这似乎应验祈克果所谓“人是有限与无限的综合，是自然与必然的综合”；但在儒者的本怀里，却一再地以“文化意识宇宙”（唐君毅语）来涵摄其间的对立、紧张与矛盾。如唐君毅之坚持道德与自我与道德理性在“感通之道”所开拓出的公领域中，是一方面充满几近理想主义的色彩，一方面则以人文世界实然之内涵作为吾人道德活动之根底，而深自警觉其中的义理辩证、身心统合以及人我之对话。

因此，在科学家质疑儒家文化阻碍科学发展的低气压中，我们是不能不善于区别大小传统之间的差异，并在自身对应制度化、结构化与世俗化的大潮的同时，对科学家的公开质疑“讲求恪遵社会习俗与阶级制度的儒家传统，是近代中国长久以来挥之不去的阴影”（“中研院院士”蒲慕明，引自2004年5月2日《自由时报》），做出如下的三点回应：

（一）所谓“讲求恪遵社会习俗与阶级制度”的行为模式与思考模式，并不等同于“儒家传统”。

（二）孔子“毋意、毋必、毋固、毋我”的态度与科学精神之间，其

实大有关联。

(三)欧美的“科学环境”乃欧美之历史与文化之所造就,而造成中国缺少开放、竞争与“问题意识”的社会环境与学习环境,这责任却不是儒家文化可以一肩承担。

如此看来,自我与他者的呼应与对话是不仅具有社会与伦理的意涵,而且还可以让我们在儒家伦理不变的守经之道与应变的权宜之计二者之间,找到足以和现代文化(或“现代化”)可以共生共存的心灵元素。当前,我们其实没有太多的理由来责怪“中国文化”,我们该反思的是:“我们面对‘中国文化’,是否出现这三大弊害:继承不足、解读不够、批判不强?”当然,环视周遭,“自我”是一直向“他者”发问,而“他者”也一直向“自我”进行各种挑战。

如今,讲究“道德主体”的重要性,已几乎成为伦理学的一项共识。而所谓“道德主体”若一再地被转为具有明白意识的“自我”(the self),则此一生活世界在任何一个“自我”的眼底,便自然地成为“他者”(the other)。如此,自他之间也便有了无比的张力——此乃意义落差、价值对反以及存在界无数之层级、位元与向度所显豁者。

然自他之间,在互动而互惠(reciprocal)的关系中,却不必然由对反而对立,更不必然由对立而制造出矛盾与冲突。原来世上所有的混乱不全具有实然性,而期盼和谐与圆满之局面,却自有其符合吾人道德欲求(要求)的应然性。或许,自我共在共存,共存共荣,正是伦理之远景与愿景,而愿景其实不远,只要一切之道德主体能够自我修持、自我节制,并自我涵养的话。

因此,修养自我以涵育人文精神,从而造就人文素养来丰富我们的生活,来充实我们的世界,并且不断地从“自我”走向“他者”,不断地在自我承诺的同时,也能关怀“他者”、包容“他者”、感谢“他者”,则人我之间便将充满真真实实的伦理意义与道德精神。基本上,这是中国文化在其伦理关怀指引下,所矢志以赴的志业,而在各家的伦理思想各有其特殊之意向的同时,他们之间的共通性却更值得我们关注:

(一)他们都先行确立了“人”的意义与尊严。

(二)他们都肯定“人性”，并认定“人性”具有成德成人的能力。

(三)他们都正视这个生活世界，同时也都对这个生活世界，进行具有哲学性、文化性、历史性、艺术性与宗教性的探索。

(四)他们都运用思维与语言，建构了一形态的“道”的思考，并且由此建构了各有其系统性与逻辑性的生命哲学。

(五)他们都乐观而有自信地看待人生，看待人所拥有的一切，而因此深入人生，探究人生，以便为这具有高度秩序性(意即寓含“伦常”之结构)的人间，进行合理的安顿与合乎人心需求的整顿。

三、伦理关怀的一贯之道

从原始儒家、原始道家，以及墨家、法家等中国哲学系脉的思想特色看来，中国人的伦理关怀自是以人的生命发展，以及生命潜能之实现为鹄的。而先秦诸子在同处衰乱时代的共同感受之中，又不约而同地关切他们所共处的社会与共享的文化。当然，他们对时代的针砭，以及由此所提出来的解决之道(包括解决社会问题、政治问题与生命问题的种种方法与策略)，实各有怀抱，各有打算，也各有见地。但无论如何，这些古中国先行的思想家并不是以西方意义的“哲学”(philosophy)为专业，而是将他们的心力与智力贯注在各种主客观的问题，这同时也包括主体际的相关问题，特别是道德与伦理所涉及的相关问题。至于他们的思考模式则基本上是具有整合性、一贯性与终极性的，因此说他们是各自有其一贯之的伦理关怀与道德思考，实不为过。

在此，我们是可以运用儒家与道家相互对比的方式，来理解中国伦理学在尚未严格地理论化之前，所已致力探求的“一贯之道”，而这方面的研究成果最值得注意的便是方东美的宏观见解：

所谓“一贯之道”，在原始儒家中可以分为(一)天道、(二)地道、(三)人道。所谓“天地之道，贞观者也”、“日月之道，贞明者也”。所谓“观”乃是“仰以观天文、俯以察地理”甚至草木

鸟兽虫鱼,各方面的现象都须通贯起来,有系统地加以了解,然后才能安排人在宇宙中的生命,认清他有何价值、意义和地位,如此才能谈人道。所谓人道,中庸在“唯天下至诚,为能尽其性,能尽其性则能尽人之性,能尽人之性则能尽物之性,能尽物之性则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育则可以与天地参矣”这段话说得很清楚,这段话是根据《周易》而来的。在《周易》中,乾道自乾卦说起是乾元,坤道自坤卦说起是坤元,乾元坤元是所谓的“宇宙符号”。乾元是大生之德,代表一种创造的生命精神贯注宇宙之一切;坤元是广生之德,代表地面上之生命冲动,孕育支持一切生命的活动;合而言之就是一种“广大悉备的生命精神”,这就是儒家之所本。这种创造的生命精神贯注于天上、地下、人间,人在宇宙间因而可以与天地相抗衡,表现广大悉备的生命精神。^{〔1〕}

以上是方东美对儒家“一贯之道”的诠释,而他基本上是从宇宙生命的精神及其发展,来考察原始儒家并以儒家原始经典——《易经》所标示的“乾元”与“坤元”,来为此一“生命哲学”观点作证,此亦即旨在肯定儒家思想是一贯的系统,而其中的意义主脉便以“生命精神”为主轴。

此外,方东美为道家的一贯之道,也同时做了概括的理解:

道家的一贯之道。简单而言,可以引庄子“天地与我并生,而万物与我为一”来作代表,拿人的精神与宇宙的全体精神贯穿成为一体。但是探本溯源,仍应回到老子第一章“道可道,非常道,名可名,非常名,无名天地之始,有名万物之母,故常无欲以观其妙,常有欲以观其徼,此两者同出而异名,同谓之玄,玄之又玄,众妙之门。”由无说到有,由有追到无,到天地之始,为物之母,如此彻底了解后,才可以抵达宇宙之本源、宇宙之秘密,老子用一个字来概括——玄。但不能一玄了事,好

〔1〕 方东美:《原始儒家道家哲学》,27—28页,台北,黎明文化,1983。

像见了大海就沉下去了,不足以发掘其秘密,因此不是一度深去。而是“玄之又玄”,深之又深地向宇宙真相中追求,打破沙锅问到底,将一切秘密追剿出来才可以了解全体。此道家一贯之道乃在“玄之又玄”中。^{〔1〕}

如此对比儒家与道家,同样都是对生命的关切,前者从生命正向的发展着眼,而后者则由“玄之又玄”的超越之路,将人的生命与宇宙全体合而为一,以便对人生做彻底而全面的了解。因此,儒家的伦理于是发展出以生命的创造精神为核心的道德思维,而道家则将人间的伦理结构放入天地的整体性之中,并由此来反省人间伦理的种种不足与限度,而终将人文精神提升到宇宙的高度——所谓“回返自然”,所谓“归真返璞”,乃造就了一种特殊的“天地伦理”——即以“天地”为人生终极之境,而人与万物乃终可洽合于一以贯之的道的历程之中。

当然,在儒家与道家各有其生命关怀与伦理向度的同时,我们也发现:中国哲学的本体论并非超绝于人世、人文与人伦之外而一去不返,而反倒是把本体论、宇宙论、生命论与道德论四者结合起来,并在四者之间打开层次分明却也彼此互通的思考进路,是所谓“通体达用”或“全体大用”,而其间最值得注意的是中国伦理精神自始至终都在此一生命哲学之中发挥其意义效力——自现实迈向理想,自内心转向世界,并从自身的生命体验(对生命精神的直接的领悟与感悟)出发,来建构出一大系统的价值哲学:

中国向来是从人的生命来体验物的生命,再体验整个宇宙的生命。则中国的本体论是一个以生命为中心的本体论,把一切集中在生命上,而生命的活动依据道德的理想,艺术的理想,价值的理想,持以完成在生命的创造活动中,因此《周易》的系辞大传中,不仅仅形成一个本体论系统,而更形成以价值为中心的本体论系统。第一是以生命为中心的哲学体

〔1〕 方东美:《原始儒家道家哲学》,28页,台北,黎明文化,1983。

系,第二是以价值为中心的哲学体系。则《周易》从宇宙论、本体论、价值论的形成,成了一套价值中心的哲学。^{〔1〕}

由此看来,价值与生命乃一体之两面,生命为价值之发动者,而价值为生命之产物;价值旨在实现生命之意义,而舍生命之外,价值便没有安顿之处。因此,在吾人追求真、善、美、圣的价值理想之际,始终都必须以生命为依归,以发扬生命精神为目的,并不断透过“体验之知”与“体验之学”来进行各种伦理的实践,因为除非生命与价值能够在人间做完美的结合,以创造价值,以成就生命,而让生命的种种活动都能不断地回向生命自身与价值自身,否则伦理的关怀便将失去根底——这自是人文的根底,而且由己而人,由人而物,以至于一以贯之地展开“下学上达”的坦坦大道。

第四节 小结

让我们再一次以儒家伦理为例,一方面肯定中国传统人文思想中本就寓含伦理与道德的意趣,一方面则透过文化与社会之互为一体,来考察中国伦理学究竟如何经由教化、教育与教养的历程,将道德的理想不断地贯注于人间,不断地在人我来往互动的关系中显豁自我与他者互惠互利的伦常性,以实现中国哲学理想的“人观”,以达成人格发展与文化进展本当并辔而行的基本原理。

当然,儒家人观若以《论语》与《孟子》二书做重要的参考材料,则其以人际共通的关系为主轴的主体际思维,似乎已点明了儒家人观的主要意义乃是古代中国人重视横摄性的关系逻辑的产物,而“人文化成”便成为世界所以建构的基石。然而,在人际关系的网罗中,人与世界的全向度的接触依然是一项足以维系人义于不坠的主要因素。也就是说,唯有透过世界观的建立,人观的真实意义才可能获致不断证成的机会。“夫仁者,己欲立而立人,己欲达

〔1〕 方东美:《原始儒家道家哲学》,158—159页,台北,黎明文化,1983。

而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）在此，远近之对比其实不只意谓人我对比，而还指涉着人物对比、人与世界的对比、交往与融通。因此，在儒家为其人观进行富有价值理想的估定与标识之际，由小人而君子，再由君子进于圣贤的人格养成之路乃同时一径展开，而圣人自能“上下与天地同流”，以至于“万物皆备于我”，如此将“世界”纳入人义的脉络之间，正是《周易·系辞》所云：“夫易，圣人之所以极深而研几也。唯深也，故能通天下之志；唯几也，故能成天下之务；唯神也，故不疾而速，不行而至。”而由此一天下之意识，儒家汲汲以求的是纵横兼摄的人义的满全，以及那透过“人文化成”所体现的生活世界的到来。

因此，人与世界的交遇，其轴心实为人观与世界观的交遇。而如果“仁”是儒家人观的意义中枢，那么程明道所揭橥的“一体之仁”恰是以说明儒家并不以任何单向思考或约化理论来看待“人”——包括人之为个体与群体，以及吾人始终坚守的存在之觉识与生活之意识，其实都可以在吾人的自我了解与自我肯诺之间，不断地转入于人与世界常相往来的生活世界中，而生活世界中确实是由主体际所支撑开来的，其中，“世界”并非单单是一客体之存在，也不是可以被孤立地对待，而从吾人“观看”与“关照”的情意活动里被硬生生地抽离出来。

若说儒家自始即铺展其“立人文之本，探性命之源”的正本清源之道，则由论孟的仁德义行所拓筑的成人之道，其实已把目的伦理、德性伦理、规范伦理与义务伦理四者整合为一，至少在孔子“圣之时者也”的人格气象之中，此四者是有了足以融通为一的功夫进路——当然这依然是充满理想气息的人文教养之道。大体上，孔孟是以“仁”作为其德性伦理与目的伦理基础性原理，而以“义”作为融摄规范伦理于义务伦理的普遍性法则。当然，所谓“原理”与“法则”仍然在人我情意流通与人物共存共荣的场域中。

因此，在《大学》与《中庸》所高举的诚明之道及“止于至善”的理想照应之下，所谓“致中和”以及“赞天地化育，而与天地参”，其实已不只是心、性、天三者一以贯之的玄秘思维，而是一广大悉备

的文化关怀与宏阔深远的文化体系所共同组构的文化观——其中，自是以伦理观为基点与起点，而所谓“形而上关怀”，乃同时在中庸之道与究竟人义的贯通历程中，做了具生命实践意义的挥洒；在此，以西方存有论为背景的“形而上学”(metaphysics)并无法全盘套用于被认为是“实践形态的形上学”的义理系统里。

当然，儒家伦理与儒家伦理观在后来的朱陆二系分途竞奔之后，学问与道德之间乃出现意义断裂的危机，而其间最值得注意的是批判性思维与反省性思维的对立与对反，这也就是道问学与尊德性二路在方法论及功夫论两方面所肇致的观念歧出，以及由此而衍生的伦理变向——其中，批判性思维来自“道问学”的智性活动，而反省性思维则较侧重“尊德性”的实践历程，当然，如此的对立或对反并不能等同于一般意义的主客二分，因此，对于主体性的阐发似乎也不必无端添加急迫性以及偏锋独露的孤高心态。

至于应如何由人我之间的沟通行动，为更具社会性意涵与社会化趋势的公私之间的开放空间，营造所谓“人间正义”或“社会正义”，儒家大体上采取的是融文化与伦理为一炉的整全性思维，而其中当然涉及儒家伦理的四个向度：

- (一)道德主体与实践理性互通的场域。
- (二)价值思维与人文精神相洽的世界。
- (三)开放心态与公共生活交参的社会。
- (四)存在体验与超越取向符应的人格。

由此看来，斟定吾人之为主体乃旨在道德之实践，而此一实践性的意义脉络似又非由理性开导不可。另一方面，也唯有在人文与价值互相证成的思维网络中，世界才可能在饶富精神意涵的范畴里进行其多元共济的普世化活动。可以说，世界即是一偌大的场域，而场域又是多门多路，因为心理意识之“场域”在回归与还原的幽径之间，是依然大有开阖、启闭的自主之力量与自由之意愿。

而儒者、儒家、儒学与儒教是自有其文化关怀，因此，在横摄系统与纵贯系统并建的人文世界中，“儒”之为文化产物或文化现象，应只是客观地说。而“儒”所隐含的文化意识与文化创造之力，则

显然可以跳脱某一文化阶层或文化体制的框限,以进行其对新世界与新人文相互包容的前瞻性的探索及开发。虽然在某些意义层次上,“儒者”的身份已不再全然对应于个人安身立命的课题,甚至儒者或儒家的一些理念与理想也已被束之高阁,这未始不是由于时代更迭与社会变迁所肇致的意义隔阂与历程断裂的问题。至于所谓当代“文化颓弊”或现代人“道德败坏”,基本上只是主观性的抒写与描绘而已,真正的问题则应是:“究竟吾人能否以开放的心态与审慎的理性,真诚地参与公共生活,并从而认真思考个人存在之意义,以及自我超越的可能性。”也许唯有回到生活世界,回到吾人个体性所浸淫的分殊化状态及具体化情境,儒家所显豁的人的伦理意义从有机会从文化发展的历程中以“下学上达”的纵轴,转为吾人生活的横向性为具有深度的生命的自主性。由此,世界便可以丰饶的场域,而这社会的进化也便可以和吾人人格的养成同步。

如今,关怀生命,面向世界,当代伦理对文化差异、多元共融以及沟通对话等课题已然进行多方的探索与考察。我们显然也必须不断回应时代的要求与挑战,来对中国传统伦理做全面的反省与批判,而其中是至少有两个面向值得有心之士共同关注:

第一,中国传统伦理的核心价值能够被当代伦理(包括实际的社会化课题以及价值观应如何被建构的内在化课题)所吸收所转化,是势必透过诸多专业伦理与应用伦理的实践性路径及可以相互配套的行动策略,而不能只寄望于实际的社会制度与政经形势的更迭或变革。也就是说,中国传统伦理思考究有何能动性自主性,显然和“时中”精神必须时相应和,以便建构那足以和现代生活世界相交遇的伦理观。

第二,若中国传统伦理仍具有和当代文化境况相互参酌参照的诸多可能性,则我们是不能不正视这个问题:在中国传统伦理就其观念系统而言,其实已大多成为学术界、教育界与文化界所独享的精华与精粹之物,至于伦理学的普世化走向,以及中国传统伦理的世俗化机制,是否能够跟得上现代化的匆匆步履,又是否能和现

代化社会中各种专业性需求,以至于人类智性无限度之追求与普世理想之全心向往,有所呼应并做出有效之回应。而如此近于“仁以为己任”的担当又是否会让中国传统伦理负荷过重,同时,其间是否潜藏某些让中国传统伦理沦为帮衬角色的社会因子,而那对话与交流的最小的公约数究应如何取得,如何避免对话内容无谓之循环与思维意向徒然之流动,这一连串的问题实乃环环相扣,而他们又是否已然超出儒学力所能及的范围,实在值得吾人更进一步的关切。

自我评量

1. 请叙述礼乐与教化历程相互为用的伦理观点。
2. 中国传统伦理应如何面对当代社会的挑战?试举实例阐释之。
3. 自我与他者之间应如何进行对话?其伦理意义又为何?请以中国伦理学的思维脉络阐释之。
4. 中国传统伦理精神所蕴涵的“生命哲学”,其主要内容为何?其中所蕴涵的“价值哲学”又有何特色?试申论之。
5. 人与世界的遭遇,究竟能如何形塑人观与世界观?请以儒家为例论述之。
6. 请就儒家伦理的基本面向,说明儒者置身当代世界所应有的观念与作为。
7. 如何能避免中国传统伦理沦为当代社会帮衬的角色?请举例论述之。

参考书目

- 《中国哲学与伦理学》，台北：辅仁大学出版社，1997年。
- 《荀子新注》，台北：里仁书局，1983年。
- 方立天著《佛教哲学》增订本，北京：中国人民大学出版社，1991年。
- 方东美著《原始儒家道家哲学》，台北：黎明文化公司，1983年。
- 方东美著《中国哲学之精神及其发展》，孙智燊译，台北：成均出版社，1984年。
- 王邦雄等《中国哲学家与哲学专题》，台北：空中大学，1989年。
- 吴光明著《庄子》，台北：东大图书公司，1988年。
- 李书有著《中国儒家伦理思想发展史》，江苏：古籍出版社，1992年。
- 李渔叔注译《墨子今注今译》，台北：台湾“商务印书馆”，1988年，六版。
- 杜维明著《人性与自我修养》，台北：联经出版社，1992年。
- 韦政通著《孔子》，台北：东大图书公司，1996年。
- 徐复观著《中国人性论史：先秦篇》，台北：台湾“商务印书馆”，1982年六版。
- 张岂之著《中国思想史》，台北：水牛出版社，1992年。
- 陈荣捷编著《中国哲学文献选编》，台北：巨流出版社，1993年。
- 劳思光著《新编中国哲学史》(二)，台北：三民书局，2001年，重印

三版。

劳思光著《新编中国哲学史》(一),台北:三民书局,2001年,重印三版。

劳思光著《新编中国哲学史》(三)上,台北:三民书局,1989年五版。

劳思光著《儒学精神与世界文化路向》,台北:时报文化,1986年。

黄俊杰主编《孟子思想的历史发展》,台北:“中央研究院”中国文史哲研究所,1995年。

黄俊杰著《孟学思想史论》卷一,台北:东大出版社,1991年。

黄俊雄主编《孟子思想的历史发展》,台北:“中央研究院”中国文史哲研究所,1995年。

黄省三著《墨子思想新探》,台北:万卷楼图书公司,1995年。

叶海烟主编《中国哲学与全球伦理》,台北:东吴大学哲学系,2000年。

叶海烟主编《儒家伦理学专题》,台北:《哲学与文化》月刊,348期,2003年。

叶海烟著《人文与哲学的对话》,台北:文津出版社,1999年。

叶海烟著《中国哲学的伦理观》,台北:五南出版社,2002年。

叶海烟著《老庄哲学新论》,台北:文津出版社,1997年。

叶海烟著《庄子的生命哲学》,台北:东大出版社,1990年。

刘述先著《朱子哲学思想的发展与完成》,台北:台湾学生书局,1984年。

蔡仁厚著《墨家哲学》,台北:东大出版社,1978年。

释昭慧著《佛教伦理学》,台北:法界出版社,1998年。

第五篇

中国美学

尤焯杰

第十一章 中国美学思想的主要命题(上):

根源自儒道思想的美学观念

美学与艺术的历史发展并不必然和政治朝代的更迭相依从,其断代的区隔也不同于政治历史的发展,但是为了对于中国传统艺术与美学的历史发展有一较方便的历史参考坐标,我们还是沿袭政治朝代的区隔来标志文艺历史的断代,这样比较容易让读者熟悉时代的演变,至于断代的时间长短不一,也是难于有一客观的准则。各种美学思想以及各种艺术门类发展的迟速不同,适合于甲的年代区分,不必然适合于乙的年代区分。因此之故,本文以下的断代,为读者而言,只是为帮助理解的目的而设,并没有绝对的必然性。

(一)远古时期至先秦时期:中国美学观念的形成和当时的风俗、宗教、各种文化表现都融合在一起同时发展,美学观念并没有独立发展。而春秋战国时代最有影响力的美学思想就是儒家美学和道家美学这两大系统,尤其是后者对于后代的美学观念的形成更是影响深远。这个时期的美学命题,我们可以看出孔子提出“尽善尽美”的主张,老子提出“涤除玄鉴”的主张,庄子提出“得意而忘

言”的主张。^{〔1〕} 这些命题的提出,都深深地影响了后代的审美思想。而这个时期的艺术风貌表现于诗、歌、舞蹈、音乐和神话传说。在器物方面,则以青铜器和玉器最具有代表性。

(二)秦汉时期至魏晋南北朝:其美学观念起初在汉朝时期结合中原文化和南方文化,而后到了魏晋南北朝时期,由于政治上的动乱使得美学观念转向以道家思想作为主导的思想。这期间提出了“得意忘象”、“声无哀乐”、“传神写照”、“澄怀味象”、“气韵生动”^{〔2〕}等重要的美学命题。在艺术风貌上,汉代的画像石具有其时代意义。魏晋的绘画则开始于人物画,顾恺之尤为艺坛所推崇。在书法上则以王羲之号称书圣最为有名。这一时期的另一件历史的大事就是敦煌石窟开凿,展开为期长达一千年的宗教艺术创作。

〔1〕 “子谓《韶》,尽美矣,又尽善也;谓《武》,尽美矣,未尽善也。”(《论语·八佾》)孔子的美学思想结合了审美价值与伦理价值,亦即审美上的优越必然包含伦理上的合乎道德推断。就道家思想而言,观照“道”的最高境界就是所谓的“涤除玄鉴,能无疵乎?”(《道德经》第十章)这是排除一切的主观成见,保持内心的虚静所获得的境界。后世所谓的“澄怀观道”(宗炳)、“气韵生动”(谢赫)、“林泉之心”(郭熙)等美学命题都和老子的美学观念有其密切的关系。庄子提出“言者所以在意,得意而忘言。”(《外物》),一旦意义把握住,遗忘语言也是不必在乎的。庄子的这个观念后来影响了王弼,王弼继承“言”、“意”之辨的精神,提出了“得意忘象”的命题,可说是进一步的发挥。

〔2〕 “得意忘象”出自王弼《周易略例·明象》,说明卦象和意义之间的关系,借此引申到艺术品与艺术精神的关系。“声无哀乐”出自嵇康《声无哀乐论》,它否定音乐作品与听众情绪反应的必然关系。“传神写照”语出顾恺之,今载于《世说新语》,这原是专指对人物肖像画的要求,特别是注重眼神的表现。宗炳《画山水序》:“圣人含道应物,贤者澄怀味象。”“澄怀味象”源自道家的美学思想的影响。南朝谢赫《古画品录》:“六法者何?一、气韵生动是也;二、骨法用笔是也;三、应物象形是也;四、随类赋彩是也;五、经营位置是也;六、传移模写是也。”“气”作为美学范畴是概括艺术本源,也是概括艺术家的生命力和创造力,更是概括艺术生命的基本观念。这个“气韵生动”原本也是用来指涉人物肖像画的基本原则,但是后世的发展,使它渗透到一切艺术活动,作为艺术表现的最高境界指标。

(三)隋唐时期:其美学上的重要命题包括“同自然之妙有”、“度物象而取其真”、“外师造化,中得心源”、“删拨大要,凝想形物”、“凝神遐想,妙悟自然,物我两忘,离形去知”^{〔1〕}而在艺术风貌上隋唐时代的特色则表现于绝句、草书、音乐、舞蹈等方面。此外,唐三彩也是此一时期最为独特的一种艺术品。在绘画方面则发展出“金碧山水”和“水墨山水”两大画风。

(四)宋、元、明、清时期:主要的美学命题包括“身即山川而取

〔1〕“同自然之妙有”出自孙过庭《书谱》：“观夫悬针垂露之异，奔雷坠石之奇，鸿飞兽骇之姿，鸾舞蛇惊之态，绝岸颓峰之势，临危据槁之形；或重若崩云，或轻如蝉翼；导之则泉注，顿之则安山；纤纤乎似初月之出天涯，落落乎犹众星之列河汉；同自然之妙有，非力运之能成。”这是以自然界各种现象与生物之形象来揣摩书法的运笔。“度物象而取其真”出自荆浩《笔法记》：“画者画也，度物象而取其真。物之华，取其华；物之实，取其实。不可执华为实。若不知术，苟似可也，图真不可及也。”这个命题强调绘画追求写实写真的态度。“外师造化，中得心源”语出张璪“外师造化，中得心源”（《历代名画记》），意味艺术家要向自然界学习，同时也要对自己真诚，才能有成功的艺术作品。“删拨大要，凝想形物”语出荆浩《笔法记》：“夫画有六要：一曰气，二曰韵，三曰思，四曰景，五曰笔，六曰墨。气者，心随笔运，取象不惑。韵者，隐迹立形，备仪不俗。思者，删拨大要，凝想形物。景者，制度时因，搜妙创真。笔者，虽依法则，运转变通，不质不形，如飞如动。墨者，高低晕淡，品物浅深，文采自然，似非因笔。”荆浩的六要转变自谢赫的六法，但是六要针对一切的绘画艺术，特别是应用于山水画的表现。“删拨大要，凝想形物”强调艺术家对于创作对象必须要有高度抽象的能力，捕捉事物的核心观念。“凝神遐想，妙悟自然，物我两忘，离形去智”语出张彦远《历代名画记》：“遍观众画，唯顾生画古贤，得其妙理。对之令人终日不倦。凝神遐想，妙悟自然，物我两忘，离形去智。身固可使如槁木，心固可使如死灰，不亦臻于妙理哉！所谓画之道也。”“凝神遐想，妙悟自然，物我两忘，离形去知”前两句带有佛教思想的意味，凝想是审美观照的必要手段，而妙悟是带有禅学精神的说法；后二句带有庄子思想的意味，特别是同于“心斋”、“坐忘”的精神。这整个命题已经将艺术的境界，从技术的展现提升到以哲学性直观体悟大道的境界。

之”、“成竹在胸”、“身与竹化”。〔1〕在绘画构图上提出“三远”〔2〕的说法,在画论上提出“逸”、“神”、“妙”、“能”四格,〔3〕作为评论的准则。到了明、清时期,特别发展出小说美学、戏剧美学以及园林美

〔1〕“身即山川而取之”语出《林泉高致·山水训》：“学画花者以一株花置深坑中,临其上而瞰之,则花之四面得矣。学画竹者,取一枝竹,因月夜照其影于素壁之上,则竹之真形出矣。学画山水者何以异此?盖身即山川而取之,则山水之意度见矣。”“身即山川而取之”这个命题强调绘制山水画必须亲临现场写生的必要性,以免流于俗套。“成竹在胸”语出《苏东坡集》：“竹之始生,一寸之萌耳,而节叶具焉。自蜩腹蛇蚶以至于剑拔十寻者,生而有之也。今画者乃节节而为之,叶叶而累之,岂复有竹乎!故画竹必先得成竹于胸中,执笔熟视,乃见其所欲画者,急起从之,振笔直遂,以追其所见,如兔起鹤落,少纵则逝矣。与可之教予如此,予不能然也,而心识其所以然。夫既心识其所以然而不能然者,内外不一,心手不相应,不学之过也。故凡有见于中而操之不熟者,平居自视了然,而临事忽焉丧之,岂独竹乎。”“成竹在胸”这个命题强调艺术创作必先有完整的艺术观念,然后心手相应,一气呵成,而不是边做边想。“身与竹化”语出《苏东坡集》：“与可画竹时,见竹不见人。岂独不见人,嗒然遗其身。其身与竹化,无穷出清新。庄周世无有,谁知此凝神。”“身与竹化”这个命题强调艺术家与艺术对象之间的融合,毫无任何距离。

〔2〕北宋郭熙在所著《林泉高致·山水训》中提到：“山有三远：自山下而仰山巅,谓之‘高远’；自山前而窥山后,谓之‘深远’；自近山而望远山谓之‘平远’。”三远法是画山水画的三种透视方法,这三种透视法对于中国山水画的影响深远。通常一幅成功的山水画不只包含一种透视法,而是交互运用三远法的特性来表征山水画的意境。从透视法的差异可以看出中国绘画与西洋绘画的不同。

〔3〕“逸”、“神”、“妙”、“能”四格,语出黄休复：“逸格：画之逸格,最难其俦。拙规矩于方圆,鄙精研于彩绘,笔简形具,得之自然,莫可楷模,出于意表,故目之曰逸格尔。神格：大凡画艺,应物象形,其天机迥高,思与神合。创意立体,妙合化权,非谓开厨已走,拔壁而飞,故目之曰神格尔。妙格：画之于人,各有本性,笔精墨妙,不知所然。若投刃于解牛,类运斤于斫鼻。自心付手,曲尽玄微,故目之曰妙格尔。能格：画有性周动植,学侔天功,乃至结岳融川,潜鳞翔羽,形象生动者,故目之曰能格尔。”“逸”、“神”、“妙”、“能”四格是黄休复所提出用以评鉴绘画作品的四种高低不同的标准,能入这四格的作品都堪称是成功的作品。

学。在绘画方面名家辈出,董其昌提出山水画分南北宗之说。但是明清以后的绘画临摹者众,创作者少。园林艺术可谓明清时期的一项别具特色的艺术。

(五)当代:就美学观念的发展而言,梁启超、王国维、蔡元培^{〔1〕}三人是最具有影响力的人。他们的共同特色是接受西方的美学思想融入中国固有的美学观念之中,并提出开创性的思想。在艺术的发展上也是百家争鸣,中西美术观念融会贯通是其发展的共同趋势。

第一节 中国美学思想的特色

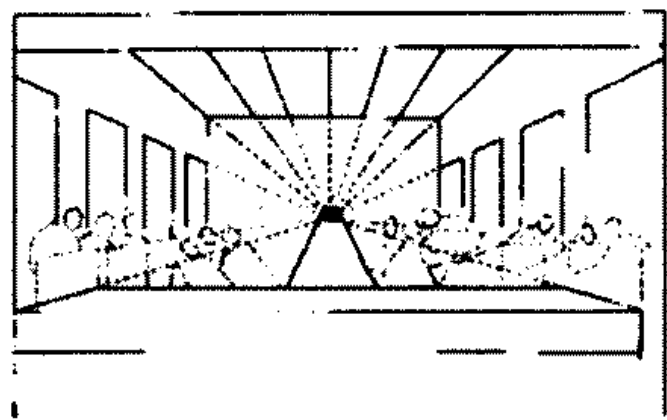
在当代谈论中国美学或中国艺术往往是参照西方美学或西方艺术的范畴来论叙,这就好像在中国传统的学术分类中并没有“哲学”这种所谓以追求第一原理或第一因的专门学科,但是我们还是可以讲论中国哲学。不过传统的中国学术分类是按照经、子、史、集的分类来界定的。但是尽管如此,中国哲学或中国美学仍然是可以成立的一种学术领域,因为在中国固有的学术领域中我们一样可以找到符合于西方哲学精神的某些思想体系,对它加以整理,就可以发展出一个具有中国思想特色的哲学体系。同理,在中国传统的审美体验所衍生的一切创作与欣赏的活动,也可以整理出一个有关中国的美学理论。

〔1〕 梁启超提出“趣味是生活的原动力”(《饮冰室文集》卷三八《趣味教育与教育趣味》)的主张,并指出三种趣味的源泉:对境之赏会与复现,心态之抽出与印契,他界之冥构与摹进(《饮冰室文集》卷三九《美术与生活》)。王国维认为:“生活之本质何?‘欲’而已矣。”“美术之务,在描写人生之苦痛与其解脱之道,而使吾侪冯生之徒,于此桎梏之世界中,离此生活之欲之争斗,而得其暂时之平和,此一切美术之目的也。”(《静庵文集·红楼梦评论》)蔡元培主张“以美育代替宗教”,并指出“要之美学之中,其夫别为都丽之美、崇闲之美。而附丽于崇闲之悲剧,附丽于都丽之滑稽,皆足以破人我之见,去利害得失之计较,则其所以陶养性灵,使之日进于高尚者,固已足矣。又何取乎侈言阴鹭攻击异派之宗教,以刺激人心,而使之渐丧其纯粹之美感为耶?”(《对于教育方针之意见》)

但是中国美学的特色和西方美学所强调的重点不会相同,例如:西方美学十分重视“美”、“艺术”、“模仿”、“创造性”、“形式”、“审美经验”^{〔1〕}等等范畴,这些范畴在西方美学的主要著作当中几乎都会涉及,而且一再地强调并重新定义。这些范畴在中国美学的论述当中也会偶然被提及,但是这些范畴绝对不是中国文人、艺术家们所特别重视的。中国所特别注重的美学范畴在于所谓“情和理”、“形和神”、“虚和实”、“言和意”、“意和境”、“体和性”。^{〔2〕}这些范畴的提出其渊源和儒家美学思想、道家美学思想都有密切关联,或者直接来自这两家思想观念,或者间接受到这两家思想观念的启发而衍生的观念。

在这样一方面带有相似,一方面又带有差异的情况下,中国艺术精神和西方艺术思想对比之下,有一些特性可以提出来作为对照。它们是:精神性、整体性、装饰性、原始性。^{〔3〕}

就精神性而言,中国艺术表现不讲究对于审美对象的客观模仿,而强调审美主体与外在物象的情景交融,因而构成一种精神的态度或境界。它表现在具体的艺术活动上,在绘画上就是不讲究焦点透视而只讲散点透视,不讲三度空间而讲二度空间,不讲块面刻画而只讲轮廓勾勒,不讲物理重心而只讲感受结果。



图一 达·芬奇《最后的晚餐》 图二 达·芬奇《最后的晚餐》显示单点透视

〔1〕 西洋美学所注重的范畴可参阅波兰学者 Tatariewicz 所著,刘文潭译:《西洋六大美学理念史》,台北,丹青图书公司,1987。

〔2〕 中国美学所注重的范畴可参阅曾祖荫:《中国古代美学范畴》,台北,丹青图书公司,1987。

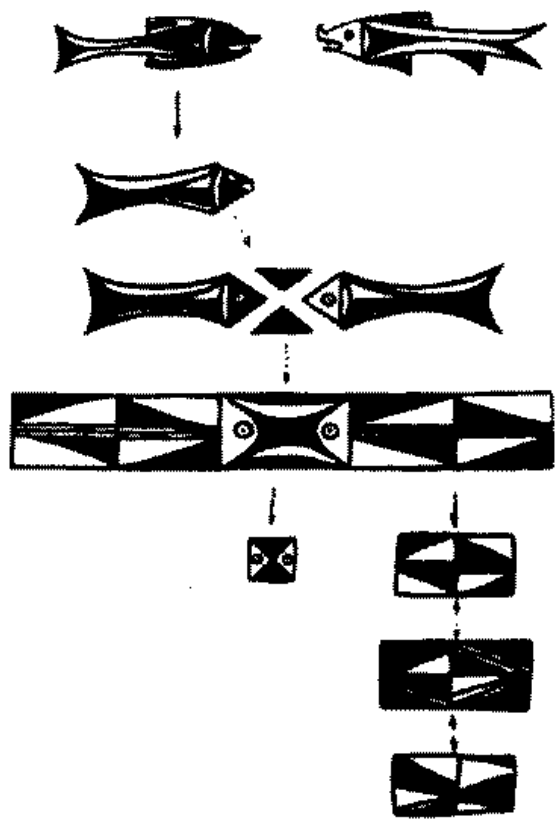
〔3〕 参阅余秋雨:《东方美学的现代生命》,收入《东方美学与现代美术研讨会论文集》,273—286页,1992。



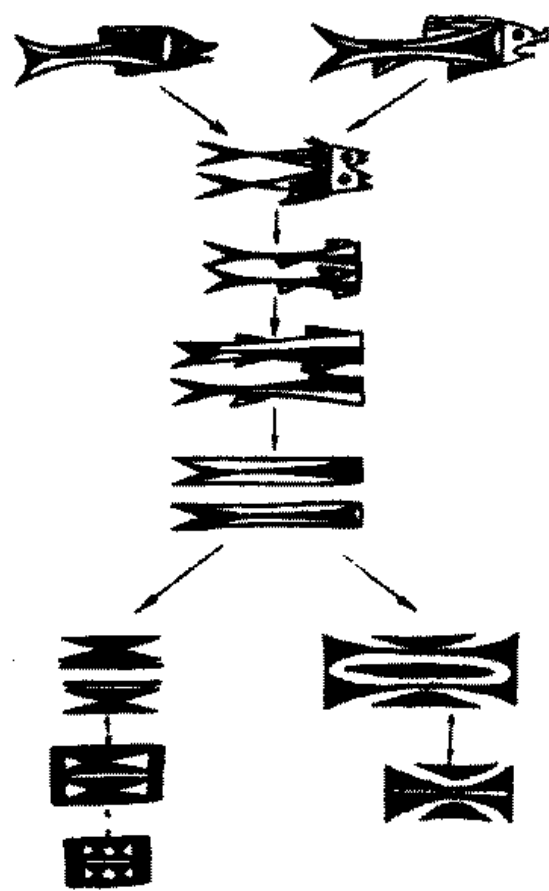
图三 (元)黄公望《富春山居图》(局部)显示为散点透视

就整体性而言,例如“气韵生动”这一命题就是中国艺术表现上的一个十分被重视的原则。所谓“气”充塞宇宙,无所不在,它与宇宙的生命相结合。透过“气”的表现,人与自然的界线泯除,达到天人合一的境界。它不同于西方艺术的理性分析的态度。

就装饰性而言,主要是来自中国艺术表现的高度抽象化的结果。将客体事物抽象化的倾向并不是后来才发展的,早在六千年前的原始艺术中就可以看出大量的线索。例如半坡遗址所出现的鱼纹演变(图四、图五),就是一个明显的例子。^{〔1〕} 这个原因在于中国美术不强调对于客观世界的模仿,而在于精神性的表现或精神性的游戏之上。例如:戏剧表演,从面具、脸谱到身段、唱腔都有一套程式。又如,文人画经常出现的“梅、兰、松、菊”、“枯木竹石”等



鱼纹演变推测图(一)
The evolution of fish design(I)
图四



鱼纹演变推测图(二)
The evolution of fish design(II)
图五

〔1〕 参阅王志俊编辑:《半坡遗址画册》,西安,陕西人民美术出版社,1987。

内容,或笔墨技法上的所谓的“皴法”等等都是高度抽象化的结果。这样发展的结果使得艺术作品和客观的物象之间的联系变得薄弱,艺术作品成为一种透过某些熟悉的审美语汇,来表达一种审美的情趣和欣赏的节奏。

就原始性而言,中国艺术表现和原始的艺术精神有着一脉相传的延续性,它并没有如同西方的艺术,消失于现代文明的大浪潮之中,而使现代与原始的精神相断离。中国美术所表现的原始性呈现出一种生生不息的生命力。它蕴涵着些许的天真、混沌、钝拙、苦涩。这些特色和整个中国的人文、自然景观完全融合在一起。

我们还可以从另一种方向来思考中国美学的特色,^[1]它包含六项特色:

一、高度强调美与善的统一

强调艺术在伦理道德上的感染作用,例如:孔子强调“尽善尽美”：“子谓《韶》，尽美矣，又尽善也；谓《武》，尽美矣，未尽善也。”（《论语·八佾》）孟子强调“可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美……”（《孟子·尽心下》），荀子强调：“乐行而志清，礼修而行成；耳目聪明，血气和平；移风易俗，天下皆宁，美善相乐。”（《荀子·乐论》）老子指出：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。”（《道德经》第二章）又，“凡音者，生于人心者也。乐者通伦理者也。”（《礼记·乐记》）在这些典籍的记载中，明显地展露出要求美的境界要和善的境界统一。美善统一的思想不仅出现于中国古典哲学思想中，同样地在柏拉图的哲学体系当中，美善也是统一的，美善是可以互换的。但是美善统一的思想毕竟没有成为西洋美学或哲学的主流思想，却成为中国美学的主要主张，特别是儒家一系的美学或美育思想的根本主张。艺术或审美鉴赏活动的本

[1] 参阅李泽厚、刘纲纪：《中国美学史》，第一卷，上册，24—36页，台北，谷风出版社，1986。

身,并不是为了满足耳目感官的愉悦,而是透过这些活动来完成教化的任务。

二、强调情与理的统一

我们从儒家礼乐并称的思想中,就可以明了音乐(或一切艺术)原是情意的调和,而礼仪是源自理智的调理,这两者的融会贯通,才能使一个人的生命达成均衡。“子曰:关雎乐而不淫,哀而不伤。”(《论语·八佾》)喜、怒、哀、乐原是人之情,我们在日常生活中必然会有各种情感上的起起落落,从儒家的观点来看,对于情感上的起伏并不是采取禁欲主义的立场,而是合理地加以疏导,让情感可以抒发而且不至于太过度,这也正是《中庸》“致中和”^{〔1〕}思想的表现。从情与理的统一所表现出来的效果就是“思无邪”：“子曰:《诗》三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”(《论语·为政》)后来的《毛诗序》所谓的“发乎情，止乎礼义。”也是这一方面的发挥。情与理的统一不只是理性与情感的统一，也是表现为情感与善的统一，和情感与真理的统一。例如：“修辞立其诚”(《乾卦·文言传》)即是指出这一点。“诚”可以是诚恳(善心)，也可以是真诚、无伪(真理)。因此艺术活动也就是以情感为主体，并融合意志、理性三方面而成的作品。它的终极效果是表现在对内在涵养的提升之上，《礼记》关于礼乐的诠释可谓极为适切的表达：“君子曰：礼乐不可斯须去身。致乐以治心，则易直子谅之心，油然而生矣。易直子谅之心生，则乐。乐则安，安则久。久则天，天则神。天则不言而信，神则不怒而威。致乐以治心者也。”(《礼记·乐记》)从“致乐以治心者也”可以发现，音乐或艺术的活动其目的不是对感官的顺服，而是从更高层次地对于内在的心知予以陶养，这个陶养的过程自然透过理性与道德之良知、良能等种种心能来进行。因此，可以再次

〔1〕 “喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”(《中庸》第一章)

看出情与理的统一。

三、强调认知与直觉的统一

道家与禅宗特别重视直觉作用但不否定概念的作用,例如“道,可道,非常道;名,可名,非常名。无名天地之始,有名万物之母。故常无,欲以观其妙;常有,欲以观其徼。”(《道德经》第一章)凡“可道”、“可名”者皆是可以被概念所规范的,但是老子在此却要跳脱概念的范畴追求一个更高的层次,而这个层次却只能用“观”的方式才能“观其妙”、“观其徼”。

庄子提出“心斋”(《庄子·人间世》)、“坐忘”(《庄子·大宗师》)的观念。这两组观念其实在精神上都是一致的,都是在于强调超越理智概念的知解,而寻求一种精神性的特殊境界而接触到真实。所谓“坐忘”即“堕肢体,黜聪明,离形去知,同于大通,此谓坐忘。”意即超脱感性与理性,抛弃具体形象与抽象概念,追求此一未有分别之前的“大通”。在解释“心斋”的观念时,庄子指出要透过“气”的观念来追求这个“大通”,即“气也者,虚而待物者也。唯道集虚。”对于这种境界的描写就是“万物与我为一”或“与天和者,谓之天乐”(《老子·天道》)老子与庄子的观念对于后世的艺术发展,以及审美观念深具影响力。

四、强调人与自然的统一

中国传统思想对于天人合一或天人合德的思想处处可见,无论是道家思想或儒家思想均有一致的想法,例如:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”(《道德经》第二十五章)“天地与我并生,而万物与我为一。”(《庄子·齐物论》)“与人和者谓之人乐,与天和者谓之天乐。”(《庄子·天道》)“人与天一也”(《庄子·山木》)“上下与天地同流”(《孟子·尽心上》)“汤武革命,顺乎天而应乎人。”(《易·革卦·彖传》)“天下同归而殊涂,一致而百虑。”(《易·系辞下传》第三章)

在这种天人合一的思想影响之下,也影响了中国美学与艺术

创作的风格。天人思想的观念决定了人面对自然的态度。由于天人合一,所以人与自然也是合一,甚至人就是自然当中的一部分,人与自然融合为一。这种面对自然的态度是西方美学思想所少见的。西方人所谓的“自然”大多指未开发的野外之地,是一个极度原始物质的境地,与人文世界之高度文明开发之境地,形成一个强烈的对比。因此,在西方人的世界里,人与自然是处于矛盾或对立的状态,人类的使命是去克服或征服自然,驾驭自然,使其为我所用。所以在西方的美术作品当中,我们可以看到单纯以野外自然为题材的作品,或是把自然当做人物活动背景的作品。它们都在凸显人与自然的极端对立。但是,反观中国的山水画作品,特别是文人画,我们很难看到类似西方画作的对待自然的态度。在中国的水墨画当中,所有的自然都是与人文文化成相关的部分,“自然”是大地之母,是一个可亲的场域。因此,我们可以看见画中的山水是主体,而有关人文的活动(如:商旅、樵夫、垂钓者、屋宇一角、林中小径、一叶扁舟)只是一个和谐的小部分,但是却起了画龙点睛的作用。这个人文活动的画面,不但不和原有的山川互相抗争,反而是和谐融洽的,甚至因为有了这些人文活动的蛛丝马迹,才使得全幅画作生意盎然起来,也因此使得这些画作可以成为文人雅士卧游山水的凭借。

五、富于古代人道主义精神

我们从人与自然合一,或从人与天道合一等思想可以延伸出人是天地间之灵秀者的特殊地位。除了人与天的合一之外,在人群中之个人与群体(家庭、社会等)之关系的和谐发展也是极为重要的一点。在孔子的观念中,人是比动物或财物等更为重要的,孔子曾听闻马厩起火,他心中所挂念的是人而不是马或马厩的损失。“厩焚,子退朝,曰:伤人乎?不问马。”(《论语·乡党》)这是对人的基本价值的肯定。所以传统中国哲学思想肯定人性价值与社会伦理的和谐。如:儒家之爱人,墨家之兼爱等思想,都是这种观念的表现。这种尊重人性价值的观点,也潜藏于中国传统的美学思想当中。

据《世说新语·巧艺》的记载,擅长画人物肖像的顾恺之想为殷仲堪画肖像,因而有“顾长康好写起人形,欲图殷荆州。殷曰:我形恶,不烦耳。顾曰:明府正为眼尔!但明点童子,飞白拂其上,使如轻云之蔽日”的记载。殷仲堪据传,因为煎药侍母,不慎烫伤眼睛,而瞎一目。殷仲堪对于他自己少一目的容貌相当在意。为了突破殷仲堪的心理障碍,另一方面也正好凸显顾恺之的绘画技法,所以顾恺之以“但明点童子,飞白拂其上,使如轻云之蔽日”这一说辞来说服殷仲堪。如此一来,终获殷仲堪欣然接受。这个处理方式,同时顾及绘画写实的要求,也能将对象予以美化。在这一则故事当中,我们可以看出人道主义精神如何在艺术创作活动中被展现出来。

六、审美境界为人生最高境界

西方的宗教思想强调人死后的复活,透过对于基督信仰表现出“永生”的信念。追求永生与瞻仰天主成为人生的最终极意义。相对于此,中国思想以“立德”、“立言”、“立功”(《左传·襄公二十四年》)作为“三不朽”。儒家所追求的不朽都可以在现世的努力中获得,在儒家的思想中,彰显不出来对于来世的企求与向往。

至于道家的思想,则把人与自然融汇一起,在《庄子·大宗师》中有一则“俄而子舆有病,子祀往视之”的故事。在这个故事当中,我们看到一个得了重病的人,他的身体因为疾病的关系而严重扭曲变形,但是他却一点也不害怕哀伤,反而以语带轻松戏谑的口吻,揣测造化在他死后将把他的身体的各部分化成各色自然之物,而他的精神则优游于其间。这个故事的主角之所以能做到这种境界,在于他已经不把他的身躯当成他的人格的本质部分,他的自我只有精神上的我。这时他的形躯只是物质世界当中的一部分,所以他可以把它从主体当中孤立出来,当做一个凝神观照的对象。因此,他可以说是对于身躯的死亡,拉开了审美鉴赏的心理距离,同时在这个鉴赏的过程当中,不只是被动地当一个接受者,他同时也主动地参与了这个对象的创造历程。

由以上儒道二家的思想观之,中国传统哲学思想所追求的人生境界是偏向审美的而没有西方式的宗教观点。而民国初年蔡元培所提出的“以美育代替宗教”的论点也是出于相同的观点的延伸。

第二节 儒家美学的基本主张与对后世的影响

一、孔子之美学思想

在中国人的传统色彩观念里,总认为“朱红”是最好的颜色。不但在有喜庆的时候一定要使用,它甚至被赋予了道德上的至尊地位,例如:“子曰:恶紫之夺朱也。恶郑声之乱雅乐也。恶利口之覆邦家者。”(《论语·阳货》)在开始形成这样的论断的时候必定更早于孔子的年代,孔子之言只能算是对于这样的意见的展现于文献的结果。根据学者的研究认为这种对于朱红的偏好可以追溯到山顶洞人的时代,它在当时的人类的想象当中,已经不只是生理刺激的作用,同时也被赋予人类社会的符号象征的涵义,使它和当时人类的想象作用联系上。当时的审美和艺术并没有独立分化,只是潜藏在原始的巫术、礼仪等图腾活动当中。先民时期的最具代表性的图腾就是“龙”与“凤”的标记,这两大符号系统其实代表着古代各部落的民族大融合的结果。为了维系这些图腾系统的凝聚力量,于是借助于人类丰富的想象力来营造一个神话体系,并且融入各种祭祀礼仪当中。但是随着人类理性能力的日益发达,人们也就日益追求比较符合理性的诠释。春秋、战国时代就是追求理性表现的一个重要转折。

在孔子之前的审美观念都还是极为素朴的,从一般的谈论“五味”、“五色”、“五声”的美,进展到讲究“和”的观念,这是中国古代美学的重要发展。在味、色、声等方面只是追求感官快感的满足,但是“和”的提出,代表官能快感和本质的美感之间的真正的区分,它带来美感对象之客观规律的追求。

儒家美学思想以孔子的仁学为核心而发展,尤其注重乐教和诗教的培养。“子曰:知之者,不如好之者;好之者,不如乐之者。”(《论语·雍也》)从这里可以了解“知之”、“好之”、“乐之”的次第发展,其中包含了从知性的了解到行为的实践和情感的享有。审美情操更可以从“子曰:知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”(《论语·雍也》)看出仁学思想和审美意识的关联,或者是道德意识与审美意识的紧密结合。

关于诗教,“子曰:小子何莫学夫诗?诗可以兴,可以观,可以群,可以怨;迩之事父,远之事君;多识于鸟兽草木之名。”(《论语·阳货》)所谓“兴”即“感发志气”,所谓“观”即“考见得失”,所谓“群”即“和而不流”,所谓“怨”即“怨而不怒”。“事父”、“事君”是属于伦理上的行为表现;“多识于鸟兽草木之名”是属于认知生活世界;兴、观、群、怨,则属于情意生活方面的表现。因而,诗教的目标绝非单纯的审美鉴赏的培养,它也兼顾伦理与知识培养的多重目标。

至于情感的适度抒发,孔子提出“中庸”的审美思想。“子曰:关雎乐而不淫,哀而不伤。”(《论语·八佾》)朱子注曰:“淫者,乐之过而失其正者也;伤者,哀之过而害于和者也。”但是诗的基本精神还不只是在于中庸而已,它还涉及人性最初的一念之善,所以孔子更进一步言:“诗三百,一言以蔽之,曰:思无邪。”(《论语·为政》)至于审美对象的客观规律性,孔子则提出“尽善”、“尽美”与“文质彬彬”的观念。孔子认为理想的审美对象应是美、善合一的,也是形式与质料统一的。故“子谓《韶》,尽美矣,又尽善也;谓《武》,尽美矣,未尽善也。”(《论语·八佾》)

在先秦时代最具代表性的美学理论就是儒家的美学思想和道家的美学思想。这两大美学思想系统,不只开创了中国美学历史发展的先河,而且也深深地影响了后代的美学思想发展至巨。孔子毫无疑问的是中国历史上最重要的思想家,他统合了先于他出现的一切礼、乐、道德、政治等理论。艺术对他而言是一个增进个人修养,或治理政务的重要手段。因此有“子曰:志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·述而》)之语,而所谓“艺”,据朱子的注

曰：“艺则礼乐之文，射御书数之法”。因此，孔子所谓的“艺”，其涵义的范围较当今通行的美术(fine art)的意义更广，而约略相当于西洋中古世纪的“七艺”或“自由艺术”(artes liberales)。至于艺术的精要就在于保持情感的清纯，亦即所谓的“诗三百，一言以蔽之，曰：思无邪。”(《论语·为政》)

为孔子而言，艺术与道德的问题的重点不在于从政治上的统治之需要来谈解决之道，而是他从一开始便肯定了艺术与道德的根源是同一的。所以有“子曰：人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”(《论语·八佾》)“子曰：礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”(《论语·阳货》)以上二句引言，一方面积极地表示了礼乐和道德涵养的必然关联性，另一方面也消极地表示了礼乐的非形式主义或非表象化倾向。但是礼乐的成败和政治的是否清明却有着密切的关系：“孔子曰：天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。”(《论语·季氏》)同时，在当时封建制度下的社会，爵位或官等和其人的道德修养有着必须相称的要求，并且他所能享有的礼乐活动的规模也受到同等的限定。所以“孔子谓季氏，八佾舞于庭，是可忍也，孰不可忍也。”(《论语·八佾》)但是学习音乐是公共教育上的必要课程，乐教预设了它为人文教养的美善意义，同时也促进了治理百姓事务的调和。孔子和子游之间的师生对话，是这个理想的一个生动有趣的例子：“子之武城，闻弦歌之声。夫子莞尔而笑曰：割鸡焉用牛刀？子游对曰：昔者偃也闻诸夫子曰：君子学道则爱人，小人学道则易使也。子曰：二三子偃之言是也，前言戏之耳。”(《论语·阳货》)

艺术活动除了政治教化上的功效之外，对于个人在知识之追求与心灵情操上的提升都有莫大的帮助。其原因之一在于，孔子和他之前的艺术思想都不刻意限制艺术作品的题材，无论是知识性的、情感性的、伦理性的都可以成为表现的主题，诗作尤其是一个最佳的范例：“子曰：小子何莫学夫诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨；迩之事父，远之事君；多识于鸟兽草木之名。”(《论语·阳货》)孔子对于艺术作品在情感上的表达，抱持中庸的原则，也就

是说他不会任由情感泛滥或刻意抑制,而是顺从理性的指导原则。故“子曰:关雎乐而不淫,哀而不伤。”(《论语·八佾》)在审美体验上,理性的功能和感性的功能并不必然是对立冲突的两方,如果调配得宜将有助于感性能力与知性能力并行不悖,各得其正并更加深化。“子在齐闻韶乐,三月不知肉味。曰:不图为乐之至于斯也。”(《论语·述而》)这便是一个活泼生动的例子。在这个体验的过程中,表现出韶乐所内蕴的尽善尽美的特质,进而说明这一特质的吸引力足以使人专心一致,忘却物质享受的乐趣,更加说明艺术的魅力展现精神性感受优先于物质性享乐的特征,足以使某一部分感觉官能暂时被抑制下来。而孔子的另一个审美经验的记录可以拿来作为说明在一个艺术作品中感性和理性交融的可能性:“子语鲁大乐师,曰:乐其可知也:始作翕如也,从之纯如也,皦如也,绎如也,以成。”(《论语·八佾》)在这个例子当中说明了艺术作品虽然以个别的感性经验作为素材,但是完成一个作品却需要理性元素贯穿其中,才能使这个作品成为一个完整的系统,也才可能被知道其中的道理。换言之,一个作为感性欣赏的对象,也可以作为被认知的对象。而且,有可能因为理性认知的深入,而促使欣赏的活动更为深刻。

此外,关于艺术与伦理价值之关系,孔子则很明白地肯定伦理价值的优先性地位。例如:“子曰:恶紫之夺朱也,恶郑声之乱雅乐也;恶利口之覆邦家者。”(《论语·阳货》)这一句话把正色、正音、正言的价值判断标准都摆在一起,借以批判不纯正之审美对象与不正当之伦理行为。紫色之所以不好,非关视觉感受上的好坏,而在于它是杂色而非纯色;郑声之所以不好,非关听觉感受上的好坏,而在于它是淫靡之音而非雅正之音。这些视听上的现象,并不被认为可以单独处理,而必须把它的对人性行为上的影响加以考虑,所以不纯正的视听对伦常之影响就如同不当之言语对邦家的影响一般。据此论之,则审美对象的评价标准不在于感性,而在于伦理的规范之内。在孔子的时代,并没有对艺术作品的官方审查制度,但是孔子“删诗正乐”(朱子《论语序说》),表现了他以具体行

动来实践伦理标准贯彻于审美活动上。

但是,孔子的见解最终是要表现于审美体验与道德境界的融合之上:“子曰:知者乐水,仁者乐山;知者动,仁者静;知者乐,仁者寿。”(《论语·雍也》)所谓“智者”,必定在理智的活动上有所成就;而所谓“仁者”,必定在伦理实践上有所成就。因为各自的成就的领域的不同,所散发出来的气质或审美活动上的倾向也就有所不同。无论事实上“智者”是否必定“乐水”,“仁者”是否必定“乐山”,我们已经可以从孔子的这种命题的形态看出,审美体验绝不是一个纯然孤立的活动,而是和理智活动或道德实践互相融合的状态。

至于有关审美活动的最高境界是什么,孔子的理想并不托付于玄远渺茫的冥思里,而是维系于平淡无华的生活当中:“莫春者,春服既成。冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归。夫子喟然叹曰:吾与点也。”(《论语·先进》)曾点如此说的脉络,是在和子路、冉有、公西华等人在孔子之前各自抒发见用后的大志时说的,其他三人的志向不外乎安邦定国之类,唯独曾点不在乎于此,孔子认为他的境界更高远,也较接近于孔子本人的志愿(老者安之,朋友信之,少者怀之),故附和他的观点。而实际上,这就是审美活动结合于理性思维与道德实践的具体例证。

二、墨子非乐思想和荀子乐论的辩驳

在先秦时期,儒墨二家并称显学,在学术立场上互相严厉批判对方。如孟子曰:“杨氏为我,是无君也。墨氏兼爱,是无父也。无父无君是禽兽也。”(《孟子·滕文公下》)而墨子其书除了专章“非儒”之外,“尚同”、“兼爱”、“节葬”、“天志”、“明鬼”、“非乐”诸章都明白地表示反对儒者的立场。至于就艺术理论的论辩而言,主要的交集点在于有关音乐的伦理价值与社会功用上。荀子代表儒学的立场,以音乐的社会教化意义,驳斥了墨学的基于功利主义思考而反对音乐活动的立场。然而,吾人应先了然于心的是,无论谁是谁非,无论音乐应否被禁止或被提倡,所有的理由都不是以音乐的审美价值作为第一优先的考虑。也就是说,音乐活动在这场论战

当中,它并没有得到自身独立的评价,它的一切价值都依附在它是否有助于社会安定、民生乐利。

墨子非乐的基本立场是因为音乐不利于民生,而非关乎音乐本身的好坏:“是故子墨子之所以非乐,非以大钟鸣鼓,琴瑟笙簧之声,以为不乐也。……然上考之不中圣王之事,下度之不中万民之利。是故子墨子曰:为乐非也。”(《墨子·非乐上》)接着墨子分别从音乐本身所带来的消耗与不利因素,以及从音乐无所助益于国民生计等方面来非乐:

(一)乐器之铸造耗费物资,又不如舟车之具有实利。

(二)演奏音乐浪费有效之生产力,且须付出额外物力供养乐师。

(三)听音乐旷日费时影响工作效率,君子耽于音乐将不能早朝晏退,百姓耽于音乐将不能早出暮入。全国上下耽溺于音乐将招致亡国。

(四)民有三患:饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息。音乐无助于解决民生问题。

(五)音乐不能解决政治动荡(大国攻小国等)与社会不安(强劫弱等)。

另一方面,就儒家而言,礼乐是儒教的两大支柱,若去其一则儒学面貌不复可见。荀子基于此一儒学使命来强力反驳墨学的攻击,他的理由可以由以下数点来看:

(一)心理上,音乐是人情所不能免的,只有不受节制的音乐才会产生不良影响。先王制雅颂之声,其目的即在导引人心走向正道,感动人之善心。

(二)伦理上,音乐能促进各种人伦关系的和谐。君臣、父子、兄弟、乡里之长少等关系,因为有了音乐为之调和就更为融洽。

(三)形而上地,音乐是“天下之大齐也,中和之纪也,人情之所必不免也”,也就是说,音乐是天地乾坤之调和原理。

(四)政治上,音乐是从政的必要因素,“乐者,先王之所以饰喜也,……是故喜而天下和之,……先王之道,礼乐正其盛者也。”

(五)教化上,音乐可以移风易俗:“乐者,圣人之所乐也,而可以善民心,其感人深,其移风易俗,故先王导之以礼乐而民和睦。”

(六)修养上,音乐可以用于修养人性道德:“乐者,乐也;君子乐得其道,小人乐得其欲。以道制欲,则乐而不乱;以欲忘道,则惑而不乐。故乐者,所以道乐也。金石丝竹所以道德也;乐行而民乡方矣。”

(七)辩证上,礼乐二者相辅相成,都是天地之大理的表现:“乐也者,和之不可变者也;礼也者,理之不可易者也。乐合同,礼别异;礼乐之统,管乎人心矣。穷本极变,乐之情也;著诚去伪,礼之经也。”

由以上双方的立论来看,墨子的非乐思想,很明显的基于功利主义的出发点,但问音乐是否有经济上的效益,而不知有音乐活动上的人文价值。相对照之下,荀子对于音乐抱持较为深刻的洞见,并且建立一套理论系统来支持音乐存在的必要性。但是,这一回合的论辩,论及音乐的外在效益的多于讨论音乐的本质内涵。就艺术与道德的这个主题而言,正反双方的论点都暗含着音乐只是人性行为当中的附属活动,这个活动的效果不能独立自存。

第三节 道家美学的基本主张与对后世的影响

一、老子之美学思想

儒、墨、道、法可谓先秦思想四大学派,但是历经汉代的思想统一之后,墨家的思想迅速地从思想史的舞台上消失了,法家思想也随着秦朝的覆亡而隐遁起来,而在儒家一枝独秀的局面下,只剩下道家思想得以继续和儒家思想抗衡下去。墨家思想之反对儒家思想,只是表象地对一些儒家的价值标准提出功利主义式的批评,终究不够深入也撼动不了儒学的根基。但是,道家思想之反对儒家思想则来得更为深入,老子提出“法自然”、“无为”、“有无相生”、“少私寡欲”等消极性、相对性的观点来反对儒家的积极有为的淑

世观点,试图打破儒家所建立的单一价值观,借以开拓人生的更宽广的心灵上的自由空间。这种退一步则海阔天空的思想境界,至少使得中国人的心灵在积极有为的淑世生活中遭遇挫败之后,还能有一个重新寻找人生意义的新方向。这种解放心灵桎梏的行动,尤其以老子对传统标榜的伦理价值的批判最为凸显:“大道废,有礼义;智慧出,有大伪;六亲不和,有孝慈;国家昏乱,有忠臣。”(《道德经》第十八章)“绝圣弃智,民利百倍;绝仁弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者以为文不足,故令有所属,见素抱朴,少私寡欲。”(《道德经》第十九章)在老子的看法,所有伦理标准的倡导都是虚文与矫情的,正本清源之道就只是“见素抱朴,少私寡欲”而已。老子的这些观念,有助于恢复人类的自然本性,而不至于过度虚假,但是他的处理方式又不免有些反智主义的倾向。

老、庄思想是先秦时代另一个对中国美学基本观念之建立,影响深远的重要学派。它不只对于视觉艺术的发展影响深远,在审美情操的建立和艺术创造的境界上,其对后世的影响,对比于儒家的美学观丝毫不逊色。从审美的角度上来看老庄思想,特别是庄子的思想,整体就是充满审美意识的体系。他们不只审美的观照艺术作品,更是审美的观照一切人生百态。

老、庄思想的根源来自“道”的观念。它是“有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天下母。吾不知其名,强字之曰道,强名之曰大。”(《道德经》第二十五章)在老子的思想当中,唯有“道”是绝对永恒的,其余的事物都是只有相对的价值。因此,人世间的一切美善以及感官上的愉悦,都是相对而不确定的。“天下皆知美之为美,斯恶已;皆知善之为善,斯不善已。”(《道德经》第二章)世间之美、善只有相对性的价值,如果所有人都去追逐同一个标准的美或善,其后果恐怕会适得其反。至于感官上的放纵,其结果也是让人更加远离正道,故曰:“五色令人目盲;五音令人耳聋;五味令人口爽;驰骋畋猎令人心发狂;难得之货,令人行妨。是以圣人为腹不为目,故去彼取此。”(《道德经》第十二章)

老子的美学思想强调“拙”、“朴”，这个思想和崇尚自然的基本观念是相通的，而且反对过度的人为造作违反人类天性，所谓“大巧若拙”（《道德经》第四十五章）。所以在艺术的创造上不以技巧取胜，反而致力于返璞归真。而人生最接近自然的境界就是婴孩的状态，即所谓“专气致柔，能婴儿乎？”（《道德经》第十章）“常德不离，复归于婴儿。”（《道德经》第二十八章）而观照“道”的最高境界就是所谓的“涤除玄鉴，能无疵乎？”（《道德经》第十章）这是排除一切的主观成见，保持内心的虚静所获得的境界。后世所谓的“澄怀观道”（宗炳）、“气韵生动”（谢赫）、“林泉之心”（郭熙）等美学命题都和老子的美学观念有其密切的关系。

关于审美的态度，老子的思想反映出特立独行，而且不媚俗的观点：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾，音声相和，前后相随。”（《道德经》第二章）在此种正反相对的原则下，所谓的美、丑，善、恶，都不是用一个绝对一元的价值标准所能完全决定的，因为老子认为世界的构成原理不只是“有”的原理，还有“无”的原理，“有无相生”的辩证发展，才构成完整的世界。这样的思考模式应用到审美与伦理的价值判断上，原来众人所习以为常的判断标准顿时也就不再是牢不可破的金科玉律了。但是旧的标准虽然被解构了，可是并不就表示再也毫无标准可言，只是定标准的方法变了。要重新找寻新的价值判断的出发点，为老子而言就是“少私寡欲”，换言之，就是尽量减少欲望，不使它纵欲无度。所以老子言：“五色令人目盲；五音令人耳聋；五味令人口爽；驰骋畋猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。”（《道德经》第十二章）吾人可以说，老子首先破除的是现象世界的迷障。现象世界的相对性、感官功能性，只会使人心在生活当中更加迷乱，价值取向更加扭曲。那么，在如此批判之下，老子的较为积极性的价值标准势必要朝向超越现象世界的层次提升。然而被用来说明这个超越层次的语词，仍然是属于原来说明现象世界的语言系统，所以即使老子有意提出一个积极而有建设性的价值标准，这

样的观念在表达的时候却仍然是以否定式的命题形态来呈现。例如：“大音希声，大象无形”（《道德经》第四十一章），“大巧若拙，大辩若讷”（《道德经》第四十五章），“信言不美，美言不信”（《道德经》第四十五章）。

从以上的讨论中，我们可以看出老子不愿意过度强调正面的伦理价值，也不支持纵情声色的感性主义。至于伟大的声音、形象、技巧、言词，并不在于它的自我显扬，而是在于平实的境界里无声无息地存在着。而伦理价值和审美价值之间并不存在着从属关系，所以“信言不美，美言不信”。艺术与道德之间，彼此互不相涉。如果我们要找出这两个范畴之共同的沟通点的话，那么应该就在于精神境界的自由里。

道家美学的另一重要的观念来自庄子的思想。庄子美学的基本特征在于：力求消除人的异化，达到个体的自由和无限；对于生活采取超越利害得失的态度，追求“万物与我为一”的自由境界。

二、庄子之美学思想

庄子的“美”的观念，认为美在于“无为”，所谓“天地有大美而不言”（《庄子·知北游》）；对于这种无限之美的追求则表现在他的“北冥有鱼，其名为鲲。鲲之大，不知其几千里也。化而为鸟，其名为鹏。鹏之背，不知其几千里也。”（《庄子·逍遥游》）庄子以鲲和鹏来比喻巨大所显示的美。另一方面，庄子也首度提到“丑”作为审美对象的意义。在《庄子·人间世》、《庄子·德充符》两篇之中出现许多外表残缺的人，但是却得到当时许多人的喜爱，说明美丑有更甚于感觉表象的标准。此外，庄子也指出美的相对性，如：“毛嫱、丽姬，人之所美也，鱼见之深入，鸟见之高飞，麋鹿见之决骤。四者孰知天下之正色哉？”（《庄子·齐物论》）庄子借着美人和各种动物对于美的不同观点来显示一般人的美的标准是没有绝对性。

在有关审美的心理特征上，庄子提出“心斋”、“坐忘”的观念。这两组观念其实在精神上都是一致的，都是在于强调超越理智观念的知解，而寻求一种精神性的特殊境界而接触到真实。所谓“坐

忘”即“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，之谓坐忘。”(《庄子·大宗师》)意即超脱感性与理性，放弃具体形象与抽象概念，追求一未有分别之前的“大通”。在解释“心斋”的观念时，庄子指出要透过“气”的观念来追求这个“大通”，“听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”(《庄子·人间世》)所谓“心斋”也就是心的斋戒，因为我们的心中在没有澄清之前是充塞自我的成见，这些成见有来自感官知觉的，也有来自思想概念的，它们的特征就是以自我为中心，这也是一般知识的特征。这种知识无法体会自我之外的世界，因此无法对自然本体有所真确的体悟。为了超越这种寻常知识的界线，必须另辟蹊径才能获致真理，因此庄子提出“气”的观念，这个“气”不是作为一种物质或对象，而是一种境界，它所包含的特征就是“虚”，这个“虚”就如同《老子》“三十辐共一毂，当其无有车之用。埴埴以为器，当其无有器之用。凿户牖以为室，当其无有室之用。故有之以为利，无之以为用。”(《老子》第十一章)所谓的“无”。“虚”或“无”都是为了让心灵能获致内外通达的状态，而不是心灵封闭，闭门造车的主观思维。一旦心灵能内外通达，对于这种境界的描写就是“万物与我一”或“与天和者，谓之天乐”(《老子·天道》)。

在有关艺术的特征，庄子强调“言”与“意”的连贯性以及分别：“言者所以在意，得意而忘言。”(《庄子·外物》)“言”可以指自然语言，或任何艺术表现所使用的艺术语言，但是这些语言都只是一个工具而已，它们的目的是表达意义。一旦意义把握住，遗忘语言也是不必在乎的。庄子的这个观念后来影响了王弼，王弼继承“言”、“意”之辨的精神，提出了“得意忘象”的命题，可说是进一步的发挥。至于艺术创造的特征上，庄子特别指出“技”与“道”的分辨，这些观念分别表现在“庖丁解牛”(《庄子·养生主》)、“梓庆削木为鐻”(《庄子·达生》)、“宋元君将画图”(《庄子·田子方》)等故事上。这其中尤以“庖丁解牛”的故事最为突出，庖丁肢解待宰杀的牛只，他的境界已经超越单纯技术的层次，即所谓“技进于道”的境界。他的超越技术而表现为艺术的境界就在于所谓“以神遇而不

以目视,官知止而神欲行”。这时候的行动的判准不在于感官知觉,而在于精神上的心领神会。在“梓庆削木为鐻”的故事中,梓庆是一名工匠,他做的钟架被誉为鬼斧神工,但是他的成功不在于技术高超,而在于他能斋戒净心,心无杂念,不思想作品完成后将获得如何的奖赏,不去思考技术工巧,忘记自己的四体形骸,然后作品就浑然天成。在“宋元君将画图”的故事中,宋元君要召集府内能画画者来为他画画,多数画师都是毕恭毕敬地等候差遣,唯有最后到的画师不疾不徐直接到画室,准备好开始画画的准备动作,不管面对有权位者的礼节,这位画师反被宋元君视为真正的画师。这其中的道理就在于他能专心集中于所将从事的绘画动作,而不管外在的利害关系。所以这是真正进入艺术境界的人。

第四节 小结

本章在开始的导言部分,首先对于中国美学思想的历史发展作一概说。我们将历代的发展概分为:(一)远古时期至先秦时期;(二)秦汉时期至魏晋南北朝;(三)隋唐时期;(四)宋、元、明、清时期;(五)当代。这五个时期各有不同的美学命题的提出。

在第一时期,远古时期至先秦时期,儒家思想和道家思想的开创,对于后代美学思想的发展具有重要的影响。儒家思想特重艺术与伦理的关系,可从其礼乐并称看出。道家思想则超迈脱俗,指引了艺术发展朝向精神自由的方向。

在第二时期,秦汉时期至魏晋南北朝,艺术活动开始朝向精致化发展,文学、书法、绘画等方面皆开始蓬勃发展,再加上外在环境的动荡使得艺术思想与玄学思想相结合。

在第三时期,隋唐时期,由于民族的融合,以及佛教、道教的兴盛,艺术活动上也是呈现蓬勃发展的盛况。各种艺术的发展都到了空前未有的成熟阶段,无论是文学、诗歌、音乐、舞蹈、戏曲、绘画、书法、陶瓷等等,都奠定了无与伦比的超高成就。而其背后的审美思想,一方面继承前朝的既有基础,另一方面又添加了外来民

族的文化元素,以及佛、道思想,形成一个绚烂的时代。

在第四时期,宋、元、明、清时期,美学的思想以及艺术活动都从外向的奔放,朝向内向的退省与凝练。主体意识的部分开始被强调,在思想方面更趋于成熟内敛。在各种艺术活动上,除了继续发展原有的种类之外,更突出地发展出小说艺术、戏剧艺术以及园林艺术,使这个时代别具风格。

在第五时期,当代,这个时期由于西学东渐,有代表性的美学思想家都融入了西方美学思想观念。中西美学思想开始朝向融会贯通的趋势发展。美育也成为教育的重要一环。

本章第一节,中国美学思想的特色,我们首先提出精神性、整体性、装饰性和原始性四个特征来说明中国艺术活动的特色。其次,我们提出中国美学思想的六项特色:(一)高度强调美与善的统一;(二)强调情与理的统一;(三)强调认知与直觉的统一;(四)强调人与自然的统一;(五)富于古代的人道主义精神;(六)审美境界为人生最高境界。透过这一节内容的介绍,让我们对于中国艺术发展与审美思想的特征有一个纲要性的认识。

本章第二节,儒家美学的基本主张与对后世的影响,我们着重在儒家礼乐并重的观念。原始儒家的美学思想可以说是以“乐教”为主轴的理论,所以孔子对于音乐的思想谈论颇多。这个时代由于儒墨并称显学,再加上墨家思想对于乐教多所质疑,所以荀子出来提出《乐论》为儒家乐教思想辩护,并驳斥墨家非乐思想,成为十分重要的行动。儒家音乐美学思想的重要成就,在于把原始“氏族社会的图腾歌舞、巫术礼仪转化为自觉人性和心理本体的建设,这是儒家创始人孔子的哲学——美学最深刻和最重要的特点。”^{〔1〕}儒家思想原本源自礼仪的褒赞,而后经过孔子的人文化,让所有的礼乐仪式成为和人文精神相结合的展现,赋予繁文缛节的礼仪典礼和真实的生命脉动相结合。音乐和各种艺术的活动,也在这种氛围下,使得感性的、艺能性的活动,衔接上理性的、精神性的观念,

〔1〕 参阅李泽厚:《华夏美学》,71页,桂林,广西师范大学出版社,2001。

让艺术与美学奠定了哲学基础。

本章第三节,道家美学的基本主张与对后世的影响,介绍了老庄美学思想。如果从艺术哲学精神的向度来看老庄思想,我们可以说整个老庄思想就是一个美学思想。最主要的理由在于这一派的思想强调追求精神上的自由,重视直觉的体证胜于概念的逻辑推理,超乎名利与世俗的僵化规矩,提出令人意想不到的创造性观念,这些特质都是艺术创造所需要的特质,而以这些观念作为艺术创造的精神指标,就是一套很有特色的美学理论。

天人合一思想,在儒家与道家思想中皆有强调。在儒家思想中,“天人合德”透过《易经》思想的发展,以及原始儒家的诸贤哲的强调,成为升华原始宗教信仰中的礼乐和美术活动的核心观念。透过艺术创作和审美活动,使人们从单纯的感性活动提升到能和天道相结合的境界。但是在道家思想中,特别是庄子的思想中,“天人合一”又更进一步超越之,强调完全泯除物、我、主、客的分别,进入物我两忘,或“物化”的境界,进入一种纯意识的状态,^[1]只有审美境界能比拟。真正超越一切世俗功利,超越非审美目的,纯然只有审美的境界。

自我评量

1. 请整理出中国历代各个时期主要的美学命题,并加以简述要旨。
2. 请说明中国美学和西方美学对比之下,有哪些特性可以提出来作为对照?
3. 请说明中国美学的特色。
4. 请说明传统儒家的美学思想有什么特色。
5. 请就荀子和墨子对于音乐的态度进行分析,提出你的意见。
6. 请说明老子的美学思想有什么特色。
7. 请说明庄子的美学思想有什么特色。

[1] 参阅李泽厚:《华夏美学》,99、112页,桂林,广西师范大学出版社,2001。

第十二章 中国美学思想的主要命题(下): 艺术精神的表现

本章主要介绍两位魏晋时期极为重要的艺术家与美学理论家,顾恺之与谢赫,其次介绍北宋时期著名的山水画家和美学理论家郭熙。前两位都是当时盛名一时的人物画家,而且他们都各自提出了绘画美学上极具影响力的美学命题。顾恺之提出“传神写照”,谢赫提出“气韵生动”。这两个命题,都和当时的哲学脉络相结合,一个结合了佛教思想衍生的“形神论”,一个继承了先秦以来的“气”论思想以及魏晋时期品藻人物的风气。这两个命题原来都只是针对人物画上的需要而提出的指导原则,但是随着他们在绘画理论上的影响力与日俱增,逐渐扩散至对山水画的影响,最后全面性地影响后来的中国艺术创作与审美原理。

郭熙的“身即山川而取之”的美学命题,以及强调“林泉之心”的审美观照,对于后来的山水画也产生了极为重要的影响。“身即山川而取之”的命题强调了实景写生的重要性,不同于清代时期沦落于按照画谱描摹,不重写生的弊病。“林泉之心”的提出,标志着在美学理论上的一个崭新的审美观念,完全不假借自固有的哲学观念,彰显出美学研究的圆熟,已能创造一个完全基于美学思想的要求而产生的美学观念。当然,这个观念仍然和儒道思想有着内

在的关联性。

第一节 顾恺之与“传神写照”的美学命题

顾恺之是中国绘画史上赫赫有名的画家，也是中国美学史上极具分量的美学理论家。由于顾恺之的生平距今已有 1600 多年，有关顾氏生平事迹的资料散见各种古籍，^{〔1〕}其中最为一般研究者所引用的资料源自唐代张彦远的《历代名画记》中的记载。

顾恺之的出身是典型的名门阀阅之家，他的父亲顾悦之，官至尚书右丞。祖父顾毗官至光禄卿。曾祖父也曾在吴晋朝廷任官。所以顾恺之在这样的官宦之家长成，因此自幼聪颖有才气，博览群书，擅长文学，工诗赋，多艺能，美书法，尤妙绘画。至于“人称恺之三绝：画绝、才绝、痴绝。”所谓“画绝”是指他在绘画上的精妙。所谓“才绝”是指他的才气纵横，在文学与艺能方面多才多艺。所谓“痴绝”是指他的慧黠与好矜夸、工谐谑而说的。

哀帝兴宁二年(363年)，顾恺之于建康(今南京)瓦棺寺画《维摩诘居士论法》壁画。当初，正值瓦棺寺落成，寺中僧众邀请士大夫布施赞助，但没有超过十万钱的。年轻的顾恺之大笔一挥就是布施百万钱，寺僧以为他写错要求更正。但是顾恺之要求寺方空出一面墙壁让他作画，于是他在寺中以一个多月的时间完成《维摩诘居士论法》的壁画，要开光点睛之前，他告诉寺僧：第一日参观的信众要布施十万钱，第二日参观的信众要布施五万钱，第三日参观者则随缘布施。像成后光照一寺，布施者踊跃，很快就筹得

〔1〕 古籍流传下来有关顾恺之的记载不算丰富，但是仍有许多可资凭借的资料，如：刘义庆《世说新语》、檀道鸾《续晋阳秋》、丘渊之《文章录》、许嵩《建康实录》以及《晋史·中兴书》等。其次就是辑录于《晋书·文苑传》的《顾恺之本传》。在画史方面有张彦远的《历代名画记》、《宣和画谱》。据《艺文类聚》记载有《顾恺之家传》，《隋书》记载有《顾恺之文集》七卷，惜均已失传。参阅潘天寿《顾恺之》，收于潘天寿等著：《历代画家评传·唐前》，1页，香港，中华书局香港分局，1979年版、1986年(重印)。

百万钱，^{〔1〕}名满建康。

顾恺之的有关绘画的言谈，出现于《世说新语·巧艺》^{〔2〕}的如下引：

顾长康画裴叔则，颊上益三毛。人问其故。顾曰：裴楷俊朗有识具，正此是其识具。看画者寻之，定觉益三毛如有神明，殊胜未安时。

顾长康好写起人形，欲图殷荆州。殷曰：我形恶，不烦耳。顾曰：明府正为眼尔！但明点童子，飞白拂其上，使如轻云之蔽日。

顾长康画谢又舆在岩石里。人问其所以。顾曰：谢云：一丘一壑，自谓过之。此子宜置丘壑中。

顾长康画人，或数年不点目精。人问其故。顾曰：四体妍蚩，本无关于妙处，传神写照，正在阿堵中。

顾长康道画：手挥五弦易，目送归鸿难。

在唐代张彦远撰《历代名画记》里，关于顾恺之《画论》的引述有以下段落：

凡画，人最难，次山水，次狗马；台榭一定器耳，难成而易好，不待迁想妙得也。此以巧历不能差其品也。（《历代名画记》卷五）

人有长短，今既定远近以瞩其对，则不可改易阔促，错置高下也。凡生人亡有手揖眼视而前亡所对者，以形写神而空其实对，荃生之用乖，传神之趋失矣。空其实对则大失，对而不正则小失，不可不察也。一象之明昧，不若悟对之通神也。（《历代名画记》卷五）

〔1〕 此典故见于张彦远：《历代名画记》，卷五，174—175页。又，据潘天寿《顾恺之》，8页，以为最初见于《京师寺记》。

〔2〕 参阅南朝刘义庆撰，梁刘孝标注：《世说新语》，下册，449—450页，台北，世界书局，1974。

根据以上所引各段文字,我们可以对顾恺之的绘画美学思想勾勒出一个大概的模样。“顾长康画裴叔则,颊上益三毛”。这一段典故,记载顾恺之描绘裴楷的肖像,在画成之后,又在他的脸颊上加上三毛。根据《晋书》的记载,裴楷“明悟有识量”,“时人谓之玉人”(《晋书》卷三五)。《世说新语·赏誉》也说:“见裴令公精明朗然,宠盖人上,非凡识也。”也就是“俊朗有识具”的意思。顾恺之在他的脸颊上加三毛,意在借此来强调裴楷的人物特征。

“顾长康好写起人形,欲图殷荆州”。这段典故,记载顾恺之在荆州刺史殷仲堪麾下担任参军的时候,想为殷仲堪绘制肖像的过程。据《晋书》的记载,殷仲堪“能清言,善属文,每云三日不读《道德论》便觉舌本间强。其谈理与韩康伯齐名,士咸爱慕之。”“少奉天师道,又精心事神。”(《晋书》卷八四)所以算得上是东晋时期的一个重要人物。殷仲堪据传,因为煎药侍母,不慎烫伤眼睛,而瞎一目。殷仲堪对于他自己少一目的容貌相当在意,所以有一次,顾恺之、桓玄和殷仲堪的文会,于结束前“共作了语”,殷仲堪云:“百岁老翁攀枯枝”,这时有一位参军插嘴道:“盲人骑瞎马临深池”,殷仲堪惊呼:“此太逼人!”(《晋书》卷九二),于是大家兴止作罢。为了突破殷仲堪的心理障碍,另一方面也正好凸显顾恺之的绘画技法,所以顾恺之以“但明点童子,飞白拂其上,使如轻云之蔽日”这一说辞来说服殷仲堪。如此一来,终获殷仲堪欣然接受。这个处理方式,同时顾及绘画写实的要求,也能将对象予以美化。

“顾长康画谢又輿在岩石里。”这一段记载顾恺之描绘谢又輿的想法,源自《晋书·谢鲲传》的记载。谢鲲回答晋明帝,问他同庾亮相比,自己评价如何,于是谢鲲回答:“端委庙堂,使百僚准则,鲲不如亮。一丘一壑,自谓过之。(《晋书》卷四九)”意即谢鲲自认在朝廷上处理政务比不上庾亮,但是在深山幽谷中陶冶性情则超过庾亮。所以顾恺之抓住谢鲲的这一性格上的特征,把他画在岩石之中,借以表彰他的志趣高迈。

“顾长康画人，或数年不点目精”。这一段记载顾恺之认为人体的四肢美丑，本来就不牵涉到精妙处，画像要传神，正在这东西里面。所谓“阿堵”是当时的口语，意即“这个”的意思。顾恺之对于画人像的眼睛非常在乎，他曾云：“若长短、刚软、深浅、广狭与点睛之节，上下、大小、浓薄有一毫小失，则神气与之俱变矣。”（《历代名画记》卷五）因此之故，顾恺之画人数年不点眼睛，深怕对于对象的把握还不到精熟的时候，丝毫的闪失将使全幅画的成败功亏一篑。

“手挥五弦，目送归鸿”本为嵇康四言诗，源自嵇康《赠秀才入军》第十四首里的诗句。所以张彦远记载“重嵇康四言诗，画为图。常云：手挥五弦易，目送归鸿难。”（《历代名画记》卷五）这段断语说明顾恺之认为绘画功夫，在描绘动作上，与描绘眼神上的比较，眼神的描绘更加困难。这个论点和前面的“传神写照，正在阿堵中”，以及接下来的“实对”之说都是集中在对眼神的纤毫不失的掌握之中。

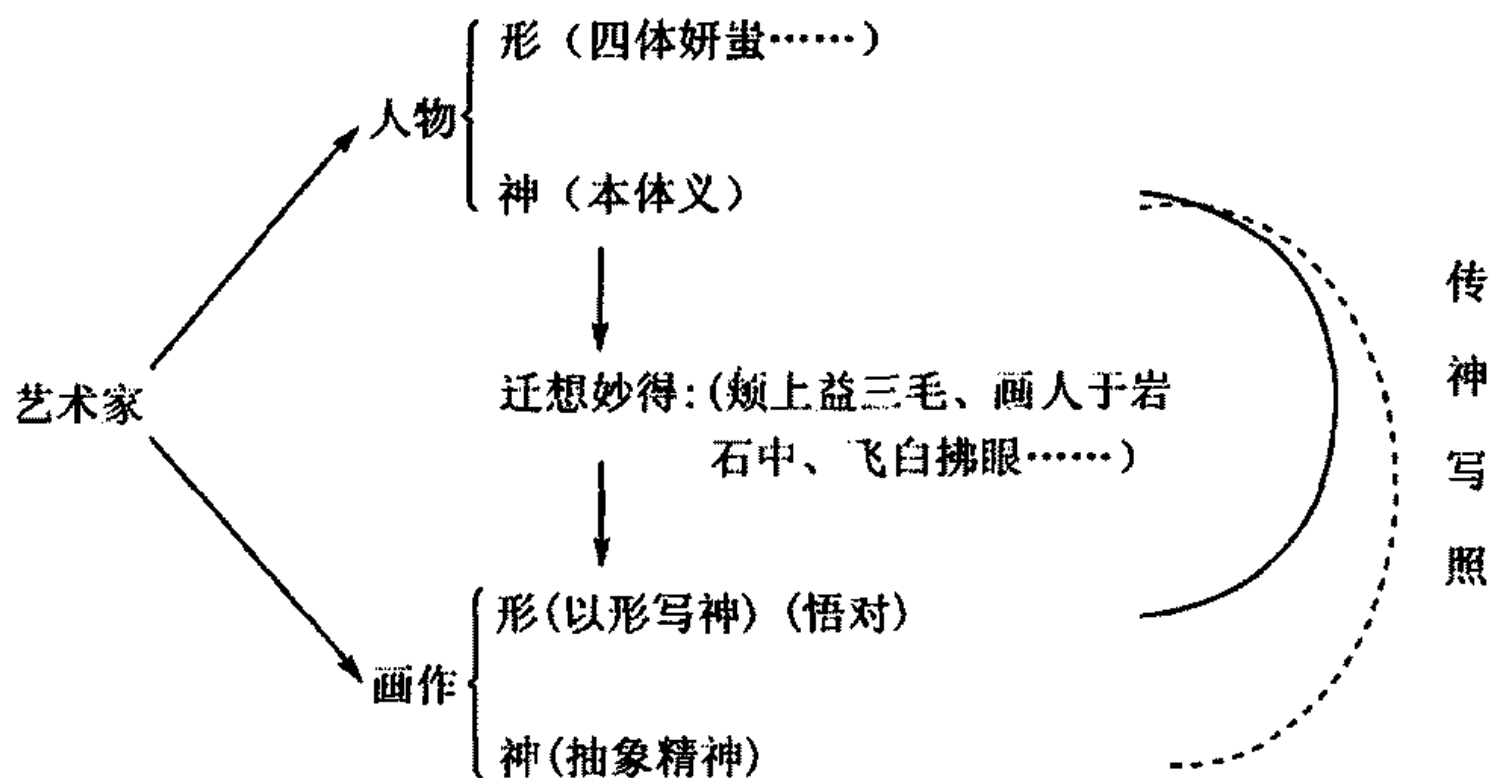
在关于“迁想妙得”这一段文字中，顾恺之把绘画对象的难易程度分成四种不同的等级：人、山水、狗马、台榭。而难易程度的标准在于实践“迁想妙得”这一命题的程度，故准此而言，画人物因为最需要运用到“迁想妙得”这一功夫，所以最难画得成功。这一排列顺序已经和源自韩非子的论画之说不同了。在《韩非子·外储说左上》云：“客有为齐王画者。齐王问曰：‘画孰最难者？’曰：‘犬马最难。’‘孰最易者？’曰：‘鬼魅最易。夫犬马、人所知也，旦暮罄于前，不可类之，故难。鬼魅、无形者，不罄于前，故易之也。’”（《韩非子·外储说左上》）从韩非子的观点来看，绘画的难易标准在于有无写实，愈是日常熟知的对象，对于细节的把握愈是困难，因为所有观赏者都非常熟悉的对象，其细节稍有疏忽就会被看出破绽来。但是就顾恺之的观点来看，他早已超越了具象写实的层次，人物画的困难不再仅只是外形的描摹而已，而是要把看不见的精神气质也画出来，这才困难。所以顾恺之提出

“迁想妙得”这一命题，其重点在于指出“审美想象”，透过“迁想”这个想象力的发挥来完成一个超越形象的审美经验，即所谓的“妙得”。

顾恺之的许多特出的绘画轶事也都被认为是体现“迁想妙得”的实例。例如画裴楷“颊上益三毛”，显示顾恺之作画不只是以写实为上，而且他会根据吾人对人物性格的理想要求，而增添新的元素于作品之上。这个新元素不是描写对象的表象所固有的，但是这个新增的元素却有助于凸显那看不见的抽象元素。这一点类似于亚里士多德美学所主张的对于模仿的对象，所要再现的不是他实然的样子，而是应然的样子。这个应然的样子代表模仿对象的本质或理想。而顾恺之的“益三毛”也是在于强调人物之理想性格。其次，顾恺之“画谢又輿在岩石中”，是借助于绘画作品的外在环境（或西洋绘画理论所谓的“场域”），来增强主题人物的性格。又，画殷仲堪“明点童子，飞白拂其上”的处理方式。这三个例子都表现出，顾恺之在绘画作品上，所要传达的绝不是如照相机般的写实，而是带有精神性理想色彩的表现。为了表现这些在现象界看不到的抽象元素，就不能只是描写感官所直接感觉到的元素，因此运用画家的想象力，激起观赏者的联想，达到“以形写神”的最高境界，于是“迁想妙得”成为必要的手段或过程。

在“以形写神”的这一段文字中，顾恺之要说明的意思是：凡是活人，不会有拱手作揖而眼睛不看对象的，以形貌表现人的精神，而使画面上的人物没有注视对象，会背离捕捉人物精神的要求，传神的目的就达不到。空其注视对象是大失误，注视着对象而视线不正是小失误，不应该不明白。与“悟对”比较，一幅画像色彩的明暗并不很重要，最重要的是通过“悟对”使其传神。

为了清楚表示顾恺之绘画理论的特色，吾人试着将其绘画理论图示如图一：



图一

根据以上讨论的结果,吾人可以说顾恺之的绘画理论是一个以创作为主的美学理论。一个艺术家在面对所画人物的时候,他的最高艺术目标就是要达到“传神写照”的境界。但是在透过画作以对人物进行审美观照的过程中,首先应分析被描写人物的形神结构与画作的形神结构,这一部分也是各家学派争论的焦点所在。就人物的形神结构而言,无论中国本土的形神思想或引进佛学的形神思想,到最接近顾恺之的时代,已经发展出以“神”为主而“形”为次的观点。所以顾恺之会说出“四体妍蚩,本无关于妙处”的断定。而就真实人物的“神”而言,应是一个具有本体意义的实体。至于分析画作的形神结构,一位画家在其画作当中所能实际运作的是对形体或形象的描绘,但是对于画家的要求却又希望能表现出具体笔墨所描绘不到的部分,所以顾恺之说到“凡画,人最难……”,画人物之难不在于人物的有形线条的把握上,而在于如何“以形写神”。顾恺之认为,“以形写神”的第一要务就是要“悟对”,也就是眼神要“实对”,而且要“对正”,这是技法上的基本要求。再进一步要透过“形”来把握“神”,这个要求已经超越技术的层次,所以顾恺之提出“迁想妙得”这个说法。“迁想妙得”是依赖艺术家创作的灵感,毫无章法可言,只能因任所描绘对象的特质去发挥想象力,所以就有“颊上益三毛”、“画人于岩石中”、“飞白拂

眼”等技法。这些技法仍然是有形的表现,但是真正要表现的品质却是看不见的抽象品质,如俊朗、纵情山水等等。所以画作所表现的“神”就是这些看不见的抽象精神。能够表现出这些看不见的抽象精神,就可以说达到了“传神写照”的境界了。其实“传神写照”仍有一个背后的意涵,那就是“传神”,也就是说要把人物的“神”传到画作的“神”上去。最直接的途径就是“以神写神”或“以神传神”,但是这种传递是没有实相的,已经超脱绘画所能做的范围。所以回归绘画的本质,仍须“以形写神”才能落实画家对“神”的把握。又,由于“形”、“神”本是两个不同的范畴,所以要达到透过“形”传达“神”的境界,就需要画家的“迁想妙得”的功夫。“迁想”是一种对创作的想象力的表现,“妙得”之“妙”在于它能跨越形体的限制而传“神”。

第二节 谢赫与“气韵生动”的美学命题

在中国绘画史上,南齐谢赫主张的“气韵生动”命题是影响千百年来中国绘画思想的重要论述,这个命题源自谢赫所著的《古画品录序》:^{〔1〕}

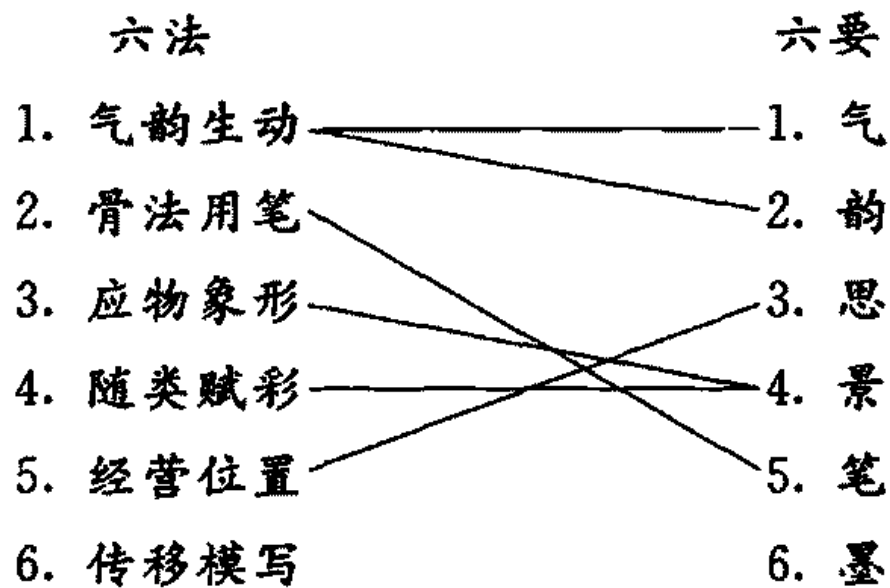
夫画品者,盖众画之优劣也。图绘者,莫不明劝戒,著升沉,千载寂寥,披图可鉴。虽画有六法,罕能尽该,而自古及今,各善一节。六法者何?一、气韵生动是也,二、骨法用笔是也,三、应物象形是也,四、随类赋彩是也,五、经营位置是也,六、传移模写是也。唯陆探微、卫协备该之矣。然迹有巧拙,艺无古今,谨依远近,随其品第,裁成序引。故此所述,不广其源,但传出自神仙,莫之闻见也。南齐谢赫撰。

谢赫在这部著作中提出“六法”,即:(一)气韵生动;(二)骨法

〔1〕 南齐谢赫:《古画品录》;见俞崑编著:《中国画论类编》,台北,华正书局,1977,355页。谢赫之《古画品录》,约成于公元490年前后。

用笔；(三)应物象形；(四)随类赋彩；(五)经营位置；(六)传移模写。这六法的提出是为了作为品鉴人物画为主的画作的标准。谢赫在他的《古画品录》中借这六法品鉴了古代 27 位画家，共分成六品。当中除了“气韵生动”是以精神境界为张本之外，其余的五法都是涉及绘画技术的原则。由于这“气韵生动”的命题提出来其影响实在太大了，后来也成为人物画之外的绘画题材的共同原则，特别是对山水画的影响。这六法的原则到了五代影响了荆浩《笔法记》所提的六要：“夫画有六要：一曰气，二曰韵，三曰思，四曰景，五曰笔，六曰墨。”俞崑谓：^{〔1〕}

六法为人物画说法，六要为山水画说法。由于水墨山水画之兴盛，故加入六法中所缺乏之“墨”，而又将“应物象形”、“随类赋彩”归纳为“景”，将“经营位置”归纳为“思”，由于山水画注重写生故去掉“传移模写”。今将六法与六要之关系比较于下：



谢赫在提出“气韵生动”之后，在现存的文献中并没有进一步解释其内涵的说明，这导致后世对于“气韵生动”的解释聚讼纷纭。

气韵生动列为六法当中的首位，究竟气韵生动只是六法之一法，与其他五法齐一对待，或是以一法御五法，而为其他五法之枢纽？明代汪珂玉云：“骨法用笔，非气韵不灵；感物象形，非气韵不宜；随类赋彩，非气韵不妙；经营位置，非气韵不真；传移模写，非气

〔1〕 俞崑：《中国画论类编》，611—612页，台北，华正书局，1974。

韵不化。”〔1〕汪珂玉的说法大致可信，谢赫的六法从来没有人对于各法一视同仁，平等对待。气韵生动位居六法之首，意味着以此原则作为品评画作的最高指导原则，本文前引谢赫评诸家画作，也以气韵或神韵作为批评的标准，即可佐证“气韵生动”在六法中的至高地位。今人周庆汉认为：“将‘气韵生动’列为首要一法，他综合了其他五法的标线特姿，认为‘气韵生动’是其他各要素的复合，是贯穿于一切表现技法中的生命线，是作品动情说理与观者精神共鸣的力量所在。”概要言之，气韵生动是六法的统一原则，其他五法皆是展现气韵生动的技术性手段。

谢赫“气韵生动”这一美学命题，千余年来受到中国绘画艺术与各种审美理论的高度重视。起初，谢赫提出这一命题，只是就人物画的要求而将它标举为“六法”之首，随后因为唐代以来绘画界的重心由人物画转向山水画，因此五代荆浩《笔法记》提出“六要”，将“气”、“韵”分别列入画山水画的的原则。“气韵生动”这一原则随着时代的演变，由作为人物画的指导原则，转变成山水画的指导原则，继而扩及其他种类的艺术，蔚为风尚。

“气”字与“韵”字，在谢赫之前都是已经存在的哲学与文学观念，但是把这两个字挽合在一起，铸造出“气韵”这个新词，谢赫可算是史上的第一人。气的思想早在先秦时期，甚至更早的上古时代就已经存在着，关于它的演变应另撰专文予以整理其发展历程。而“韵”字稍晚被使用，但是魏晋时期“风度”、“雅韵”、“神韵”之词已是屡见不鲜了。

今人对谢赫提出“气韵生动”，多半同意这是由魏晋时期“品藻人物”的遗绪所归结出来。徐复观认为这是“由人伦鉴识转向绘画”〔2〕

〔1〕 明汪珂玉《跋画》。见周庆汉：《“气韵生动”的审美特性及时代演变》，收入《齐鲁艺苑》，2000年，第2期，21—24页。

〔2〕 参阅徐复观：《中国艺术精神》，第三章，第四节，157—159页。台北，台湾学生书局，1984。

的结果。这种论调在郭若虚“人品既已高矣，气韵不得不高”^{〔1〕}的主张，就看到了古代的印证。

当代对于“气韵”二字，多倾向“气”、“韵”二字应分别探究，然后再加以综合。但是当代的研究对于“气”字，究竟应否与汉代思想的宇宙观直接关联，或是犹如曹丕所谓的“文以气为主”的“文气”来理解，正存在着两种不同立场的争议。

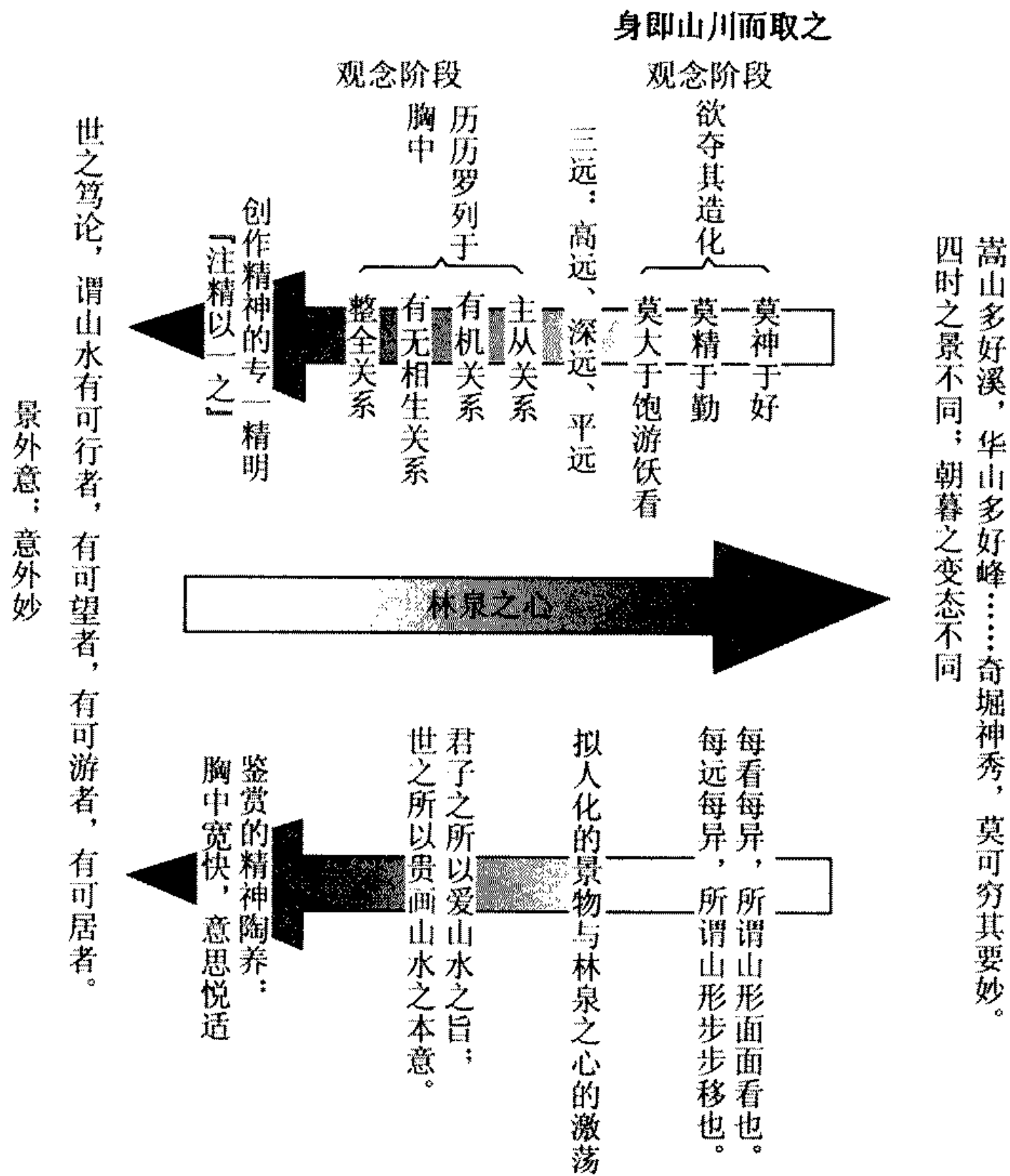
“气韵生动”这一命题，自谢赫提出以来，由于谢赫现存的文献看不出他本人的进一步诠释，所以各种解说纷然杂陈。但是由于这一命题已经经历超过一千五百年的时光，最初的本意已经不可寻，而新的诠释不断地加入。谢赫的原始本意如何已经不是很重要，反而我们在这个命题当中能看出对于当代的审美境界能有多少贡献才是真正重要的。否则更多的故纸堆中的解释，只能当成雕虫小技般地玩弄而已。“气韵生动”这个命题在这个时代的研究显示一个值得注意的特色，就是当代的研究者多为文史哲方面的学者，比起古代多为画论家的研究，更能看出这个命题和哲学思想的密切关联性。“气韵生动”这个命题在现代来讲，至少可以从艺术创作本身、艺术创作者、艺术作品的存在层面、鉴赏者的心理层面来多方研究，这些是我们可以从这个命题来继续发展出来的思考方向。

第三节 身即山川而取之：山水画的境界

北宋时代著名的山水画家和绘画美学理论家——郭熙，于神宗熙宁年间(1068—1077)为图画院艺学，后任翰林待诏直长。他和他的儿子郭思把他的绘画美学思想纂辑成《林泉高致》，这部作品在中国绘画美学史上占有相当重要的地位。《四库全书总目提要》谓：“今案书凡六篇，曰山水训，曰画意，曰画诀，曰画题，曰画格拾遗，曰画记……自山水训至画题四篇，皆熙之词，而思为之注。

〔1〕 参阅(宋)郭若虚：《图画见闻志·叙论》。

惟画格拾遗一篇，记熙生平真迹；画记一篇，述熙在神宗时宠遇之事，则当为思所论撰，而并为一编者也。”这部著作的总体思想可以凝练成书中“身即山川而取之”这一命题，以及运用“林泉之心”的观照山川。郭熙的美学思想可以归结如下图示。



图二

一、客观山水的景观呈现

对于客观的山水，郭熙认为：

嵩山多好溪，华山多好峰，衡山多好别岫，常山多好列岫，泰山多好主峰，天台、武夷、庐霍、雁荡、岷峨、巫峡、天坛、王

屋、林虑、武当皆天下名山巨镇，天地宝藏所出，仙圣窟宅所隐，奇崛神秀，莫可穷其要妙。（《林泉高致·山水训》）

这段文字指出客观的山水，具有许多各自的特色，这是一个客观的事实存在，是天下共认的“名山巨镇”。但是这个共同的客观世界，也是多元而不可穷尽其千姿百态，所以说“奇崛神秀，莫可穷其要妙”。

无论是一般的山水景色的观赏者或者捕捉山光水色的画家，都是必须先和这个客观的山光水影有一个具体的感觉经验，这个经验就表现在：

山，近看如此，远数里看又如此，远十数里看又如此，每远每异，所谓山形步步移也。山，正而如此，侧而又如此，背而又如此，每看每异，所谓山形面面看也。如此，是一山而兼数十百山之形状，可得不悉乎？山，春夏看如此，秋冬看又如此，所谓四时之景不同也。山，朝看如此，暮看又如此，阴晴看又如此，所谓朝暮之变态不同也。如此，是一山而兼数十百山之变态，可得不究乎？（《林泉高致·山水训》）

在这个具体感觉经验中，郭熙细腻地提出各种感官经验的可能。从空间的变化来看，首先就远近距离来看山，则不同的距离产生不同的视觉意象，所以“每远每异”，“山形步步移”。从不同的视觉角度来看山，则又产生不同的视觉意象，所以“每看每异”，“山形面面看”。综合以上两点则得出“一山而兼数十百山之形状”的结果。其次，从时间的变化来看，首先就大时间间隔的季节变化来看山，则不同的季节看出不同的景观，所以说“四时之景不同也”。再者，就一日中的清晨与黄昏，或晴时与雨时，看出不同的山景，所以说“朝暮之变态不同也”。综合以上两点来看，则得出“一山而兼数十百山之变态”。所以在空间与时间的变化之下，同一座山可以在空间的向度上表现出不同的“形状”，而在时间的向度上表现出不同的“变态”。这两个向度交互激荡的结果，产生无穷的山水意象。

二、对山水景观的鉴赏经验

在鉴赏者与山水景观接触的历程上,郭熙以三个不同的层次来说明山水与人的不同情境。第一个层次是对于描写对象之性质或属性的陈述,但是这种陈述是可以和对人类的表情描述通用的语词来呈现的:

真山水之云气,四时不同:春融怡,夏蓊郁,秋疏薄,冬黯淡。(《林泉高致·山水训》)

所谓“融怡”、“蓊郁”、“疏薄”、“黯淡”这些语词的性质,有些时候也可以用来形容人的状态。在此显现出人与自然可以有共同的属性,暗示着天人合一的关系。接下来,第二个层次是用描写人类的心理状态的语词来形容山水:

真山水之烟岚,四时不同:春山淡冶而如笑,夏山苍翠而如滴,秋山明净而如妆,冬山惨淡而如睡。(《林泉高致·山水训》)

所谓“如笑”、“如滴”、“如妆”、“如睡”完全可以用来形容一位绝色女子的姿态。在此显现出观赏者或画家可以把原来是独立的客体界,因为主体对客体界的认识,而引用相同的性质形容词来描绘。把属于物质界的山水拟人化,使之带有人性的生命。最后,第三个层次是主客交融后,作为客体的山水能对观赏者产生的作用:

春山烟云连绵人欣欣,夏山嘉木繁阳人坦坦,秋山明净摇落人肃肃,冬山昏霾翳塞人寂寂。(《林泉高致·山水训》)

所谓“欣欣”、“坦坦”、“肃肃”、“寂寂”都是人类情感的表达。而造成这类的情感的状态,起因于对四时山水所呈现的景观,在观看后所产生的心理变化。在这三阶段的描述过程上,基本上肯定人与自然界是相通的,是天人合一,而对于自然的描绘也可以运用人类的描绘语词来进行拟人化的描写,最后因为自然景物的变化而对人类也产生情感上的影响。

天人合一的思想不只是在於一个抽象的哲学观念,而是从人与自然之“同质化”的思想作为起点,也就是说在郭熙或者比他更早的哲人们的思想当中,早已有了人与自然是相同元素构造或具备相同性质的思想,所以郭熙在对山水景观的描写上也是把这种思想融入他对山水景观的理解:

山以水为血脉,以草木为毛发,以烟云为神彩。故山得水而活,得木而华,得烟云而秀媚。水以山为面,以亭榭为眉目,以渔钓为精神。故水得山而媚,得亭榭而明快,得渔钓而旷落。此山水之布置也。……石者,天地之骨也,骨贵坚深而不浅露。水者,天地之血也,血贵周流而不凝滞。(《林泉高致·山水训》)

郭熙的这一说法,使得山水景观成为一个有机体,成为一个活物,一个带有生命的存有者。因此人与自然景观可以沟通,可以理解。此二者具有等比例关系,所以人有血脉、毛发、眉目、骨骼,天地间之山水景观也有相同的构造,但是等比例地放大并以他物来比拟。人有精神方面的表现与各种精神状态,山水景观也可以表现出这种精神状态。

三、画家对山水景观的技术性把握

以上所述,是从一个客观存在的山水,可以呈现的诸多面貌,以及作为一个山水景观之鉴赏者与之交融后,所可能产生的结果。对于一个受此山水景观感动的画家,要如何把握此一情景?郭熙提出以下的要领:

欲夺其造化,则莫神于好,莫精于勤,莫大于饱游饫看。
(《林泉高致·山水训》)

所谓“造化”即“自然”,意即此处所谈论的山水景观。而“夺”的意思在于把握或再现此自然、山水景观。郭熙提出三个要领:“神于好”、“精于勤”、“饱游饫看”。我们认为这三个要领应该从第

三个返回来看,因为“饱游饫看”就是最基本的感觉经验的实际体验,它包含了前面所描述的人与自然接触的所有历程,而且对于一个画家而言,不只是“游”与“看”,而是要饱足地去充实这“游”与“看”的动作,如此才能把握住“一山而兼数十百山之形状”以及“一山而兼数十百山之意态”。这项功夫郭熙归结为“身即山川而取之”这一代表性的命题:

学画花者以一株花置深坑中,临其上而瞰之,则花之四面得矣。学画竹者,取一枝竹,因月夜照其影于素壁之上,则竹之真形出矣。学画山水者何以异此?盖身即山川而取之,则山水之意度见矣。(《林泉高致·山水训》)

这一段文字可以说明郭熙十分强调写实的工作,不只是对于小花小草的描写需要实地观察,对于山水景观的观察也是同理可证,所以郭熙提出“身即山川而取之”。“身即山川而取之”这一命题可以代表强调在经验感知的阶段,无论是作为一个山水景观的观赏者,或是作为一个山水景观的创作者,都需要这个经验的历程,作为后续所有更高艺术活动层次的材料基础。

至于“勤于勤”的要领,我们认为就是从不断的练习或尝试当中精炼出山水景观的精华。勤练不只是重复动作的反复练习,而是我们相信在累积一定的分量之后,将会产生性质的改变,从中体会出表现的要领。而这个最高的要领就是“神于好”,它也是要求精神的充实饱满,以达到一切精神条件的恰到好处。这个“好”字如解作“爱好”之“好”,则意味主体(画家)须先有爱好自然的意向,才能继而精进到“传神”的境界。“好”字如解作“美好”之“好”,则意味客体之山川其“美好”者方能成就画家之“传神”或“神妙”之作品。同时画家也必须有足够的鉴别出真正“美好”的山川景观。

郭熙对于山水画的技术性要领,除了以上三个之外,他又提出透视观点上的“三远”:

山有三远:自山下而仰山巅,谓之高远;自山前而窥山后,

谓之深远；自近山而望远山，谓之平远。高远之色清明，深远之色重晦，平远之色，有明有晦。高远之势突兀，深远之意重叠，平远之意冲融而缥缈。其人物之在三远也，高远者明了，深远者细碎，平远者冲淡。（《林泉高致·山水训》）

从绘画的技术性层面来看三远，它代表构图技巧上的三种透视方法，配合让这三远得以更加强调整显著，所以郭熙接着说在用色上的浓淡程度，借以强调三远所呈现的透视深度。然后说明在三远透视法中的山势与人物的表现方式。就郭熙所提出的三远法而言，在一幅画作当中并不坚持只用一种透视法，而是相互交替运用。例如范宽的《溪山行旅图》就是兼用这三种透视法于一幅作品当中，是一个极佳的范例。

“三远”所呈现的问题，不只是透视法上的解决，而更是一个沟通形象技法与艺术精神的关键点。首先，就经验观察而言，任何艺术鉴赏对象都必须整体观之，在一眼之间一览无遗，方能就所见予以鉴赏性的评断。其道理在于任何鉴赏判断都是对于鉴赏对象之整体的评价，我们不会说这座山的这一面是美的，而另一面是不美的。只要它是美的，便全体都美。所以郭熙说：

山水大物也，人之看者，须远而观之，方见得一障山川之形势气象。若仕女人物，小小之笔，即掌中几上，一展便见，一览便尽。此看画之法也。（《林泉高致·山水训》）

这是有关观赏一个实景或观赏一幅山水画的情况，尽管山水是庞然大物，具有极大的规模尺度，但是都必须成为一眼可以看尽的比例才可能完成鉴赏的活动。接着，郭熙对于实际的绘画创作指出：

真山水之川谷，远望之以取其势，近看之以取其质。……
真山水之风雨，远望可得，而近者玩习，不能究错综起止之势。
真山水之阴晴，远望可尽，而近者拘狭，不能得明晦隐见之迹。
（《林泉高致·山水训》）

在“远望”与“近看”之间,不只是视点的不同,它连带地表现出不同的绘画品质。在“远望”的时候,只是着重在表现整体结构的“形势”,不同于“近看”的时候,着重在表现局部的细微品质。由于山水景观的巨大庞然,使得我们必得远观才能看清全貌,所以在画面上的表现也是以远景为主要表现手段。但是远观必然带来细部描绘的省略,因此在技术上不只是等比例的缩小,而是要在画面的处理上有所不同。比例大小的缩放只是几何学上以量的大小来计算即可,但是远望与近观除了与数学有关的比例问题之外,还有与物理学有关的透视问题。因为空气、云霭、阳光、炊烟、水面等因素,都会改变物体形象的呈现清晰度,而肉眼观察物象的能力也有限制,其清晰度与距离成反比例关系。所以画家综合这些因素之后,要把符合我们视觉经验的形象表现出来,所需要的不是如同照相机般的记录写实的功力,而是需要发挥想象力来衔接这些物性上的特质或缺陷。

另一方面言之,我们都知道距离才能产生美感,这个距离不只是物理上的距离,更是心理上的距离,因为有了距离才能脱离现实利害关系,才能完成无关乎利害的审美活动。所以郭熙提出“三远”之说,不只是绘画技术上的需要,更是审美活动上所必要的观念。所以“远”这个观念的提出,不只是物理上的考虑,也涉及心理上的考虑;它不只是表现有形的距离,也呈现无形的心理距离,这个呈现的完成需要有想象力的配合才成。而想象力正是沟通具象事物与抽象观念的媒介。因此,我们可以说由于“远”这个观念的提出,使得绘画艺术从具象事物之表现,转变到艺术之精神、观念的表现阶段。

四、观念阶段的艺术创作

郭熙在指出艺术创作的初步三要领“欲夺其造化,则莫神于好,莫精于勤,莫大于饱游饫看”之后接着说:

历历罗列于胸中;而目不见绢素,手不知笔墨,磊磊落落,

杳杳漠漠，莫非吾画，此怀素夜闻嘉陵江水声而草圣益佳，张颜见公孙大娘舞剑器而笔势益俊者也。（《林泉高致·山水训》）

所谓“历历罗列于胸中”指的是“饱游饫看”的结果，但是中国山水画的特色之一并不是如实地照搬原景，而是经过仔细裁剪加工后的理想山水世界，是一个如诗人般创造的理想国度，不是针对某一具体时地的某一场景的写实描绘。所以画家在落笔创作之时，是把过去所经历的种种山川景色搜罗创新地重新予以组合，所以创作之先是成竹在胸，早有艺术家个人的主意了。至于展开创作活动之后的“目不见绢素，手不知笔墨，磊磊落落，杳杳漠漠，莫非吾画”其实就是《庄子》之“庖丁解牛”、“梓庆削木为鐻”、“宋元君将画图”等故事的落实。庖丁解牛中“以神遇而不以目视，官知止而神欲行”，这里心、眼、手三者的距离取消了，心与物的对立也取消了。在画家的眼、手、笔、墨、纸距离完全消解，如此则能使画面浑然天成。

画家在集中精神以完成画作的努力当中，除了精神与自然结合之外，在具体的画作上的安排也是要有所创作与组合，以完成一个有意义的作品。这个有意义的作品，可以归结为以下四种类型：

（一）主从关系类型

郭熙说：

大山堂堂，为众山之主，所以分布以次岗阜林壑，为远近大小之宗主也。……长松亭亭，为众木之表，所以分布以次藤萝草木，为振絜依附之师帅也。（《林泉高致·山水训》）

这段文字说明郭熙认为一幅作品必须有一个中心主题，中心主题确定之后，所有其他的景物都是这个中心主题的陪衬。这就如同撰写一篇文章，须先有一明确的主题一般的意思。

（二）有机关系类型

郭熙说：

山以水为血脉，以草木为毛发，以烟云为神彩。故山得水而活，得木而华，得烟云而秀媚。水以山为面，以亭榭为眉目，以渔钓为精神。故水得山而媚，得亭榭而明快，得渔钓而旷落。此山水之布置也。（《林泉高致·山水训》）

郭熙把自然景观予以拟人化在前文已经说明，这个拟人化的观念在一幅作品中呈现，赋予作品一个有机的生命，使这个作品和人文的精神更加接近贴切。

（三）有无相生关系类型

郭熙说：

山欲高，尽出之则不高，烟霞锁其腰则高矣。水欲远，尽出之则不远，掩映断其脉则远矣。盖山尽山，不惟无秀拔之高，兼何异画碓嘴？水尽出，不惟无盘折之远，何异画蚯蚓？（《林泉高致·山水训》）

郭熙这一说法无疑发挥了老子“三十辐共一毂，当其无有车之用……”的精神，把有与无，虚与实的观念予以融贯。或者也类似于书家所谓的“计白当黑”的观念。不管画幅有多大的尺寸，以有限的空间要造成鉴赏者体认到所欲表现的对象具有无限空间之延伸的可能性，画家就必须思考借助于技法以及想象力的帮忙。所以利用烟霞围绕于山腰，流水跌宕蜿蜒，来造成无法一窥全貌的结果。因此看不见的地方就留下让人想象的空间，虽然只是遮断一部分，但是未明言的部分总是胜过已经明示的部分。

（四）整全关系

郭熙说：

画山水有体，铺舒为宏图而无余，消缩为小景而不少。（《林泉高致·山水训》）

任何艺术作品，就作品的艺术价值而言，都只能以全体概观来评定之，不能只限于局部评断其优劣。所以一幅作品无论尺幅大小，或内容之繁简，都必须以整体之价值评论之。

在经过“历历罗列于胸中”的阶段之后,这些分散的关系如何被完成于一幅作品当中,所需要的就是“注精以一之”,也就是创作时精神的专一精明。郭熙说:

凡一景之画,不以大小多少,必须注精以一之;不精,则神不专。必神与俱成之;神不与俱成,则精不明。必严重以肃之;不严则思不深。必恪勤以周之;不恪则景不完。故积惰气而强之者,其迹软懦而不决,此不注精之病也。积昏气而旧之者,其状黯猥而不爽,此神不与俱成之弊也。以轻心挑之者,其形脱略而不圆,此不严重之弊也。以慢心忽之者,其体疏率而不齐,此不恪勤之弊也。故不决,则失分解法。不爽,则失潇洒法。不圆,则失体裁法。不齐,则失紧慢法。此最作者之大病也,然可与明者道。(《林泉高致·山水训》)

郭熙在这一段文字里,积极地指出“注精以一之”的要求,同时需要搭配“神与俱成之”、“严重以肃之”、“恪勤以周之”等三个努力的条件。如果不能同时实践这四个条件则将产生“其迹软懦而不决”、“其状黯猥而不爽”、“其形脱略而不圆”、“其体疏率而不齐”等四种弊病。这四种弊病将连带地在技法表现上显示出来,即:“失分解法”(指笔墨的浅深轻重而言)、“失潇洒法”(指笔墨之挥洒自如)、“失体裁法”(指形体的完备而言)、“失紧慢法”(指最后的修润而言)。总之,“注精以一之”的要求与庄子的艺术精神吻合,都是借助于精神修养的功夫消除了精神与肉体,主体与客体之间的距离。

五、观念阶段的审美鉴赏

山水画家最后透过“注精以一之”的专一精明功夫,来完成一幅山水画。另一方面从山水鉴赏家的角度来看,为何士人阶层如此钟爱山水景观以及山水画作呢?郭熙提出他的看法:

君子之所以爱夫山水者,其旨安在?丘园养素,所常处也。泉石啸傲,所常乐也。渔樵隐逸,所常适也。猿鹤飞鸣,

所常亲也。尘器缠锁，此人情所常厌也。烟霞仙圣，此人情所常愿而不得见也。直以太平盛日，君亲之心两隆。苟洁一身，出处节义斯系。岂仁人高蹈远引，为离世绝俗之行，而必与箕颖埒素，黄绮同芳哉。白驹之诗，紫芝之咏，皆不得已而长往者也。然则林泉之志，烟霞之侣，梦寐在焉，耳目断绝。今得妙手，郁然出之，不下堂筵，坐穷泉壑；猿声鸟啼，依约在耳；山光水色，澹漾夺目。此岂不快人意，实获我心哉？此世之所以贵夫画山水之本意也。不此之主，而轻心临之，岂不芜杂神观，混浊清风也哉。画山水有体，铺舒为宏图而无余，消缩为小景而不少。看山水亦有体，以林泉之心临之则价高，以骄侈之口临之则价低。（《林泉高致·山水训》）

郭熙首先自问自答：“君子之所以爱夫山水者，其旨安在？”从人性的自然倾向而言“丘园养素，所常处也。泉石啸傲，所常乐也。渔樵隐逸，所常适也。猿鹤飞鸣，所常亲也。”也就是说爱好山水其实是人性的自然发展。但是在人生之中经常充满矛盾，厌恶之事不得解脱，而想望之事求之不可得，所以说：“尘器缠锁，此人情所常厌也。烟霞仙圣，此人情所常愿而不得见也。”再者，从儒家社会之追求忠孝两全的价值观来看“直以太平盛日，君亲之心两隆”。个人对国家社会的职责在所难免，不可轻言“离世绝俗”，所以对于隐逸生活的向往只能在梦想中回荡。“白驹之诗，紫芝之咏，皆不得已而长往者也。然则林泉之志，烟霞之侣，梦寐在焉，耳目断绝。”至此，郭熙说明了人性向往自然的倾向，而现实生活的羁绊却又让这种向往成为一种不可能。所以，如果有一位高手能把山光水色之美收纳于画面上，让人不必步出公门就可以欣赏到这种美景，那就是大快人心的事了。因此之故，“此世之所以贵夫画山水之本意也。”最后，郭熙指出画山水画和欣赏山水画都有一定的规则可言。对于画家而言，比例与尺寸大小等整体的因素必须能加以掌握；对于鉴赏家而言，能怀着“林泉之心”才是正确的心态。有了林泉之心才能真正掌握艺术的价值。

郭熙所提出的“林泉之心”成为贯穿山水画的创作与鉴赏的核心,也是后人对郭熙艺术理论的总体归结。郭熙在以上的引文当中提出“林泉之心”与“骄侈之口”作为互相对立的概念,“骄侈之口”也是一种心态。这两种心态一个价值高,一个价值低。价值高低的标准在于对山水之本意的掌握。“林泉之心”是作为一种艺术的心态,无论在创作山水画,或鉴赏山水画的历程上,都需要“林泉之心”贯穿其中。简言之,“林泉之心”是主体与山水画境互相融渗的结果,林泉是自然的精华所在,但是这个精华需要一颗能起觉察与审美意识的心灵来承接。反观“骄侈之口”所代表的是,世俗以利害相计较的心态,它完全不适合于用来面对自然以及反映自然的艺术作品。除了这两个针锋相对的不同心态之外,郭熙还提到“君亲之心”,这个心态是属于伦理层面的功能,伦理判断的结果虽然会影响审美判断,但是它并不属于审美判断的范畴。因此,我们可以看出郭熙在这三种不同心态上分辨出审美的、功利的、伦理的三种范畴,并且做出了区分。

关于艺术创作与鉴赏所需要的精神陶养,郭熙说:

世人止知吾落笔作画,却不知画非易事。庄子说画史解衣盘礴,此真得画家之法。人须养得胸中宽快,意思悦适,如所谓易直子谅,油然之心生,则人之啼笑情状,物之尖斜偃侧,自然列布于心中,不觉见之于笔下……不然,则志意已抑郁沉滞,局在一曲,如何得写貌物情,摅发人思哉……更如前人言,诗是无形画,画是有形诗。哲人多谈此言,吾人所师。余因暇日,阅晋唐古今诗什,其中佳句,有道尽人腹中之事,有装出目前之景。然不因静居燕坐,明窗净几,一炷炉香,万虑消沉,则佳句好意,亦看不出。幽情美趣,亦想不成。即画之主意,亦岂易及乎?境界已熟,心手已应,方始纵横中度,左右逢源。世人将就,率意触情,草草便得。(《林泉高致·画意》)

郭熙认为作为一个画家必须培养的精神就是“胸中宽快,意思悦适,如所谓易直子谅,油然之心生”。“易直子谅”源自《礼记·乐

记》，“易谓和易；直谓正直；子谓子爱；谅谓诚信。”在精神的纯洁与爱心的催化之下，个人的情感和心灵对象才能融合为一。要做到人与自然融合为一，需要心境的沉淀与环境的配合，即“不因静居燕坐，明窗净几，一炷炉香，万虑消沉，则佳句好意，亦看不出。幽情美趣，亦想不成。即画之主意，亦岂易及乎？”所以要做出审美鉴赏，首先必须把心思沉淀，有如庄子所谓心斋、坐忘，让心思能虚静下来，然后美景、美句等等优美之情景，才能进入鉴赏者的胸怀之中，作品的好才能被意识到、觉察到。而作画者也同样秉持这种心态才能在自然的状态下完成画作。

六、山水画的极致境界：“可居、可游”

在透过种种精神修炼的过程，完成了一幅山水画的作品，这样的作品该有何等的境界？郭熙认为：

世之笃论，谓山水有可行者，有可望者，有可游者，有可居者。画凡至此，皆入妙品。但可行可望，不如可居可游之为得。何者？观今山川，地占数百里，可游可居之处十无三四，而必取可居可游品。君子之所以渴慕林泉者，正谓此佳处故也。故画者当以此意造，而鉴者又当以此意穷之。此之谓不失其本意。（《林泉高致·山水训》）

成功的山水画是“可行”、“可望”、“可游”、“可居”，但是郭熙认为后二者更胜于前二者，其理由在于凡是可游可居之地都是山川名胜之地，是仁人君子所渴慕的好山好水，所以画家要以此作为画作的表现目标，而鉴赏者也要以此目标来要求作品呈现出来。

为什么要求成功的山水画是“可行”、“可望”、“可游”、“可居”？这个问题的解答正好对应了前面所引述的“君子所以爱夫山水”的问题。多数的山水画鉴赏者或爱好者，都是真实自然的爱好者，可是偏偏又多数案牍劳形，公务缠身，只能幻想隐逸的生活而实际不可得。而山水画正好满足了这类林泉之心的渴望，成了梦游山林的凭借。所以山水画必须能够“可行”、“可望”、“可游”、“可居”。

而这其中的“可”代表着山水画中隐藏着人文活动的线索,以便供鉴赏者按图索骥。这些线索可以是渔樵、老农、行旅、仙道人物、牧童,或是一条羊肠鸟径,或拾级而上的台阶,或是亭、台、楼、榭的一角不一而足,但是这些都是人文活动的踪迹。有了这些踪迹,让我们可以肯定画家所表现出来的景观是一片人文与自然融洽为一体的世界。它表现出这个世界中,人文活动不是占据最大面积的,但却是整个世界中最灵秀的部分。因此,人与自然是合一的,而不是对立的或征伐的对象。

此外,郭熙的另一段文字提到:

春山烟云连绵人欣欣,夏山嘉木繁阳人坦坦,秋山明净摇落人肃肃,冬山昏霾翳塞人寂寂。看此画令人生此意,如真在此山中,此画之景外意也。见清烟白道而思行,见平川落照而思望,见幽人山客而思居,见岩扁泉石而思游。看此画令人起此心,如将真即其处,此画之意外妙也。(《林泉高致·山水训》)

这段文字说明了引发“思行”、“思望”、“思居”、“思游”的各种景物条件。在此建立了景物与心灵意识状态的连结关系,如“见清烟白道而思行”,这是一个外景与内在的心境的一种关联性的肯定。再者,绘画本身也如同语言表现一般,有其直接意思的表现或间接、隐晦不明的意思。而艺术表现的引人入胜处就在于不明说情感,而是曲折委婉,欲言又止。所以郭熙强调“看此画令人生此意,如真在此山中,此画之景外意也”。这也就是看一幅画,看见它不只是一幅画,而是如真似幻的实景。因此就提出此为“景外意”。就犹如言语上所谓“言外之意”,绘画就有“景外意”。另外,“看此画令人起此心,如将真即其处,此画之意外妙也”。这也就是说,绘画作品是一个媒介物,透过这个媒介物让画家的思想观念,能让鉴赏者相沟通,并且对于作品内容之逼真程度,几乎信以为真。而这也就是所谓“看此画令人起此心,如将真即其处,此画之意外妙也”。

七、结语

我们综观郭熙的绘画理论,可以看出来,在人文与自然的对话当中,一个画家或山川景观的鉴赏者要提举的是“林泉之心”,以“林泉之心”来对应客观世界的各种山水景观,如:嵩山、华山、衡山、常山、泰山、天台、武夷等等“名山巨镇”。因为有“林泉之心”的灼照,所以可以看出诸名山巨镇的“奇崛神秀,莫可穷其要妙”,以及四时变化、朝暮变化、阴晴变化、远近变化、角度变化等,诸多变化的可能性,使得一座山可以有千姿百态的变形与形貌出现,即所谓“山形面面看”,“山形步步移”之谓。

以“林泉之心”所观照的山川不是物质界的死物,而是一个有机的活物,因为这些山川景象是被一个带有艺术精神的“林泉之心”所维系。艺术精神所欲表达的是一种情感的彰显,而“林泉之心”所欲托付情感的对象在于自然山川之中,因而这些自然山川被以拟人化的方式呈现出来,以回应“林泉之心”的情感状态。所以有“春山淡冶而如笑,夏山苍翠而如滴,秋山明净而如妆,冬山惨淡而如睡”等拟人化的表情出现。

作为一位山水画家,他所需要的基本功夫就是“身即山川而取之”的实践。虽然中国山水画不是对于某一真实景物的实地写生,而偏向人文理想境地的创作。但是每一个山形、树林、水流的形状,都必须是与真实世界的形状或构成相吻合的,而欲达成这种吻合的程度,就必须做到“身即山川而取之”。在画家的技术层面上郭熙提出“莫神于好”、“莫精于勤”、“莫大于饱游饫看”三个要领。另外从透视法的观点提出“三远”(高远、深远、平远)之说,以“远”观来把握山水的大要。更进一步而言,“远”除了表现真实的物理距离之外,也表现心理距离,以及哲学上的空灵之感。所以“远”这个观念的提出,是使画家从技术层面的问题,转入观念创作阶段的一个重要的中介者。

画家在透过“身即山川而取之”的阶段后,就必须把这些经验的收获与心中的理想观念相结合,才能创作出一幅符合人文精神

的山水画。因此画家的中心必须成竹在胸,即所谓“历历罗列于胸中”,郭熙为这些胸中的构图整理出几种构图关系规则,如:“主从关系”、“有机关系”、“有无相生关系”、“整全关系”等。在画家的中心有了主意之后,在起手落笔之时就必须有“注精以一之”功夫,也就是要做到创作精神的专一精明,然后一幅作品才能成功。

另一方面,从鉴赏者的层面来看山水画或山水景观,也是透过林泉之心来理解何以士人君子爱好山水、喜好山水画的缘由。在现实与理想的不可得兼的情形下,“君亲之心两隆”,“离世绝俗之行”之不可得,于是山水画的境界成为暂时宽慰林泉之心的对象。当林泉之心得以舒畅之时,就是“养得胸中宽快,意思悦适,如所谓易直子谅,油然之心生”的状态。

为了完成一幅足以满足“林泉之心”的画作,这幅画作所应达成的境界,郭熙认为应该是“可行”、“可望”、“可游”、“可居”才是好作品。这些“可行”、“可望”、“可游”、“可居”的条件,说明山水作品与人生喜好山水的心灵相沟通的关系,也就是说一幅成功的山水画,不在于绘画技巧的高超,而在于它所展现的境界可以满足心灵渴望的境界,也就是与林泉之心相契合的境界。

最后,郭熙提到“景外意”与“意外妙”这两个观念。从这两个观念可以看出中国艺术精神的另一个特质,那就是类似弦外之音的意思。任何一个艺术作品之所以能够隽永,令人吟味再三,在于它能不断表现出新的意境、新的诠释方式、新的鉴赏角度。为此,任何作品不能把所欲表达的情意一五一十和盘托出,否则就是“言语道断”。“景外意”与“意外妙”这两个观念,就是让观者在正面的观赏画面所传达的意象之余,还能看出没有写入景中的意思,并能获得期待之外的妙解或新的意象。这样才能让一幅作品的鉴赏,不断推陈出新,不断涌现新的意象。也因此,才能使林泉之心,就如同山水间的林泉长新、长存,涌泉不绝。

第四节 小结

本章共介绍了三位重要的画家与美学思想家。顾恺之的“传神写照”、谢赫的“气韵生动”、郭熙的“身即山川而取之”和“林泉之心”这几个命题在中国传统美学理论上产生极为重大的影响。神、形、气、韵都是源自传统哲学观念，它们和哲学理论都有化不开的相关性。其借用自哲学的观念，仍然形迹昭著。但是“林泉之心”虽然从其观念内涵来看，仍然和老庄思想有着思想上的渊源，但是这个词的表显，完全能和山水画的元素相结合，可见这时的绘画美学已经走出自己的理论。而“传神写照”与“气韵生动”这两个命题，从最初的对于人物画的指导性，转而全面扩及绘画领域，甚至其他艺术范畴，成为中国艺术表现的最高原则，这个结果恐怕不是顾恺之与谢赫当年提出这两个命题时所能想象得到的。

自我评量

1. 请说明顾恺之所提出的“传神写照”的美学命题的要旨。
2. 请说明谢赫所提出的“气韵生动”的美学命题的要旨。
3. 请说明郭熙“身即山川而取之”这一命题，以及运用“林泉之心”的观照，其要旨为何。

第十三章 中国传统艺术的特色(上)

本章以及下章,将从实际的艺术作品来看,中国美学基本观念如何融入具体的作品。任何一件艺术作品都有其质料(物质、材质)与形式的构成部分,但是各种不同的艺术种类其质料与形式的比例各不相同。我们的进路是根据各门艺术的质料与形式的比例,先探究质料成分较高且形式(精神性)成分较低的艺术种类,逐渐进入质料成分较低而形式成分较高的艺术种类。因此,我们先从质料成分最大的建筑与庭园艺术开始,依序探究雕塑与精工器物,绘画与书法,诗歌、音乐与戏曲等。

第一节 建筑与庭园艺术

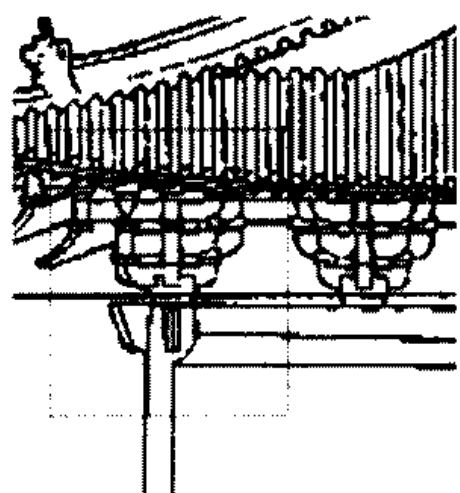
一、建筑艺术

建筑是一种造型艺术,它运用土、石、混凝土、砖、瓦、木材、金属、玻璃等材料,建造宫殿、楼阁、亭台、寺庙、道观、佛塔、碉堡、剧场、民居、桥梁、陵墓等等立体建物。建筑物一方面要满足各种人文活动的实际空间需求,一方面也要满足外形符合审美要件,更需

要和所处的外在环境相结合,因此是一门融合现实与理想,建物与景观协调诸要素的综合艺术。建筑所需要考虑的要素,包括建筑组群规划(如都市计划等)、建筑形体组合(如宫殿或寺庙等)、平面布局(如三合院或四合院等)、立面处理(如山墙的造型与装饰等)、结构造型(如斗拱、藻井等)、内外空间组织(如厅堂、内室等),以及装修、材料、色彩、绿化等要素。随着时代的变迁、地理环境的差异、生活习惯的不同、材料的供应是否充足、施工技术的发展,都会影响建筑的形貌。但是尽管有许多不同民族处于相似的环境下,却发展出不同的建筑形貌,可见技术与材料都不是决定建筑形态的最关键因素,潜藏于各民族文化与哲学之下的思想观念才是最终的决定性因素。因此,我们可以说在中国的建筑艺术之下,含藏着中国的哲学思想观念,其系统观念形成一种中国建筑美学。

中国建筑体系是以木结构为主要材料。在传统建筑的各种屋顶造型、飞檐翼角、斗拱彩绘、朱柱金顶、内外装修等等,都能充分体现中国建筑艺术的纯熟与完满。在建筑技术的发展来看,卯榫和企口的技术早在七千年前的河姆渡文化中出现。六千年前的半坡文化已出现前堂、后室之分。殷商时期已有高大宫室出现。西周时代开始使用砖瓦材料,并出现四合院的布局。春秋战国时代更有建筑图传世,同时壁画与梁柱、斗拱的装饰图案益加繁复。秦汉时期出现阿房宫、未央宫等庞大建筑群,使木构建筑更趋成熟、宏伟、壮观。魏晋南北朝时期佛寺、佛塔快速发展,屋脊出现鸱吻饰件。隋唐时期出现琉璃瓦,使建筑物更是富丽堂皇。五代至两宋,都市建筑兴盛,商业繁荣,出现飞阁栏槛,风格秀丽。明清时代的宫殿苑囿和私家园林至今仍有许多保存下来,建筑式样与装饰比起之前各朝代更为华丽气派。^{〔1〕}

〔1〕 参阅沈柔坚主编:《中国美术辞典》,440页,台北,雄狮图书公司,1989。



图一 斗拱



图二 鸱吻

建筑物不是一个充实饱满的物体,它是一个包覆空间的结构,这个包覆空间的构成取决于设计者与使用者的思想观念,这些思想观念是为了让我们在使用空间时更加能符合思想观念的要求。中国建筑的思想观念有很大的部分受到儒家伦理思想以及易经思想的影响。这些思想对于建筑空间的影响产生以下的结果:

(一)均衡、对称与和谐秩序

无论是都市计划,或宫廷、院落,必定先画出一条中轴线,以此中轴线为轴心发展出左右均衡对称的建筑形制。这符合中庸的思想。这种按照条理井然的方正秩序,展现出一种建筑群体之间的空间理性,也就是说它不诉诸单一建筑物的形貌,而是以整体建筑群的结构布局取胜。

(二)以入世的精神,彰显伦理价值,作为规划空间的基本原则

秩序井然,建筑体的主从观念分明,每一建筑物的布局都是按照矩形的样式串连起来,例如四合院的布局。同时也反映出传统儒家思想五伦思想之亲疏、尊卑、男女有别、长幼有序等伦理要求。这种空间规划是为现世的生活而安排的空间,不同于其他民族以庙堂为建筑之主要特色,为神秘、超越的神明建筑一个出世的、超越的空间。

(三)反映天人合一思想

无论是看待一个人,或一幢屋宇,或自然环境都是一个有机的生命体,也都是一个宇宙。人居处于一屋宇之下,也要取得与天地之规律和谐一致,如此才能使得居住其中的人们获得平安幸福。因此大量出现和福、禄、寿、喜相关的装饰性图案或建构。此外,中

国建筑的特色之一在于高大的屋顶结构,但是借着向上翘起的飞檐线条,产生轻快的动态,减轻视觉上沉重的向下压力;另一方面,顺着向上跃升的曲线,也产生天地交感的融贯感受。

二、庭园艺术

明清时期另外兴起一门特别的艺术,那就是园林艺术。园林的发展在中国的艺术发展史上起源很早,这可以从历代的诗、词、曲之中找到大量咏园林的名句可以得到佐证。如:“名园依绿水,野竹上青霄。”(杜甫:《陪郑广文游何将军山林十首》),“春色满园关不住,一枝红杏出墙来。”(叶绍翁:《游园不值》)等等。在明清的散文、笔记、小说、戏曲、诗论、画论中,都可以发现一些园林美学的思想资料。而有关园林艺术的专门著作则有计成的《园冶》,文震亨的《长物志》,李渔的《闲情偶寄》中的《居室部》和《种植部》等是为其中最为有名的代表。

明清两代,皇家园林和私家园林都得到空前的发展。皇家园林最有名的有北京的圆明园、颐和园,承德的避暑山庄等。圆明园被称为“万园之园”,咸丰十年(1860),被英法联军焚毁。私家园林多集中于经济文化发达的城市,除北京、南京之外,以苏州、扬州、杭州等地数量最多。

中国古典园林在美学上的最大特点是重视艺术意境的创造。为了创造园林的意境,以及象外之象、景外之景,明清园林美学着重以下两点:

第一,采取虚实相生、分景、隔景、借景等等手法,组织空间,扩大空间,丰富美的感受。

第二,不仅重视实景,而且重视声、影、光、香等虚景。如:月影、花影、树影、云影、风声、雨声、水声、鸟声等等,这些虚景在构成园林意境上有很重要的作用。由于声、影这些虚景都是流动不居的,所以和园林的固定实景相配合,可以达到历久弥新,不断创造新境界的效果。同时欣赏园林意境的效果是要达到物我交融的境界,所谓“非唯我爱竹石,即竹石亦爱我也。”(《郑板桥集·题画·

竹石》)

中国古典园林中的建筑物:楼、台、亭、阁,也要服从于创造艺术意境的要求,要有助于扩大空间,丰富游览者的审美感受。就如同计成在《园冶》中所说的:“轩楹高爽,窗户虚邻,纳千顷之汪洋,收四时之烂缦。”园林中的一切楼、台、亭、阁的建筑,都是为了使游览者可以“仰观”、“俯察”、“远望”,从而丰富游览者对于空间美感的感受。^{〔1〕}

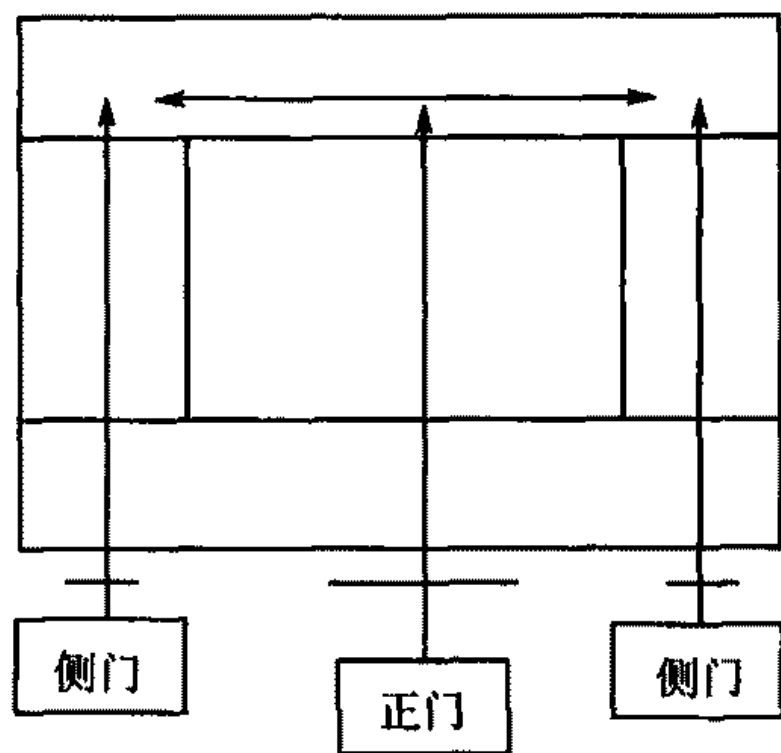
在建筑的装饰与布局上可以看出其背后的文化思想,中国自清代以来强调福禄寿喜、子孙满堂的观念,经常出现在各种装饰上,例如在建物的结构上,两枝横梁之间加上一根短柱以增强其支撑力,这根短柱通常被装饰成南瓜形状,称之为“瓜筒”,以瓜之多子,象征多子多孙之意。又如在隔墙或壁饰上装置蝙蝠的造型,取其“福”字的谐音。而“水”在建筑风水上又被视为“财富”的象征,因此排水设计特别受到重视,在一座四合院的中庭,所有雨水都会汇归到中庭再排放出去,称之为“四水归堂”,亦有聚财的意思。

中国建筑对于坐落的位置也很讲究,在北方由于地理与气候的关系,以坐北朝南为上选的方位。再加上易经八卦的思想,对于方位的选定与宅院主人的关系就变得更加复杂化。一般而言,建物的坐向也须考虑外在地理环境的配合,例如以后面靠山,前面面水,是一种最佳的方式。也有的设计就以人工造景的方式来增强这种布局,甚至把前院的水塘设计成太极阴阳的造型。而一般人家的门户也会有装置八卦或桃符借以驱邪、招福、纳祥。

在有关空间的区隔上,也是充满人伦之分与人情味,例如在庭院的围墙上,有的会以漏空的造型来制作漏窗,以达到“隔而不绝”的意境。各种通道之间的门户造型也是各有千秋,例如满月形的门象征团圆、圆满;居室之间的花瓶形门户,象征进入女眷的私密空间,或是以密雕的格扇来区分客厅与卧室。在一座大宅院落当

〔1〕 参阅叶朗:《中国美学史大纲》,下册,437—443页,台北,沧浪出版社,1986。

中,男性主人与外宾进入宅院的通道是进大门走中堂,而一般家眷与仆役则走偏旁侧门进出,借以区别各种身份与工作,如附图所示。



图三 四合院主次动线

第二节 造型艺术:雕刻艺术、陶瓷艺术、青铜器与玉器

本节要探讨各种造型艺术,主要都是属于雕塑艺术,可以说是雕刻和塑造的总称。可塑造的艺术品,主要是来自黏土的塑造,再加上烧制就成了陶瓷艺术。而雕刻的艺术品,主要来自金属、木、石等材料的雕刻。

一、雕刻艺术

中国传统的雕刻艺术最有代表性的大型作品,普遍见于佛像雕刻作品。但是佛像雕刻多为魏晋南北朝以后才蔚成风气,在此之前的雕刻作品则展现出对现世生活的记录与审美态度。雕刻作品是属于三度空间的艺术,但是早期的艺术作品往往受限于材质的坚硬度或工具的限度,无法完全掌握所欲表现物体的立体形象,所以中国雕工经常在作品表面留下一些平面,透过巧思的图案,以发挥线条的韵律感与流畅性。因此,我们可以说中国雕刻艺术的

特征在于线条的流畅性与优美的轮廓造型,在这两个特征上发挥出来。

中国史前的雕刻作品,多半具有实用性与装饰性的功能。殷商时期,中国雕刻开始脱离实用性的器物造型,成为独立的雕刻艺术品。“司辛石牛”是利用一块长方形大理石的外形结构雕塑成的,是目前遗存中国最早的方块型雕刻。这件作品的轮廓基本上受限于原始材料的制约,所以呈现方块形,但是它的作者在这块材料上做了许多线形雕刻,而在雕刻平面上刻画线纹,正是中国雕刻的传统特征。比较完整的人像雕刻至殷商晚期才出现。如安阳妇好墓中的石人与玉人,表现无纹饰立体造型与平面纹饰造型。^{〔1〕}

先秦时期至两汉时期,中国雕塑作品在青铜器、陶俑、玉器、金银器等方面有许多突出贡献,但是对于石雕作品相对而言却较少有值得注意的作品。

东汉明帝时,佛像传入中国,但未即传播。至桓帝笃信浮图,延熹八年,于宫中铸老子及佛像,设华盖之座,奏郊天之乐,亲祀于濯龙宫。此为中国佛像之始。^{〔2〕}佛教创教之时,并无造像之作。公元1世纪(汉和帝时)健陀罗古建筑中首次出现佛像雕刻,这是造像之始,此类作品深受希腊艺术风气的影响。此后三四百年间,健陀罗佛像传世者甚多。而中国佛像也随之受健陀罗美术深刻影响。中国佛教造像始于晋代,太始元年,月支沙门县摩罗刹(竺法护)至洛阳,造像供奉,为佛像自西域传来之始,继之有荀勖造佛菩萨金像十二躯于洛阳。^{〔3〕}晋代戴逵,为中国雕塑史中一极重要人物。他曾作无量寿木像,此木像与师子国玉像及顾恺之维摩图世称瓦棺寺三绝。

敦煌石窟的开凿,展开佛像雕刻的辉煌历史。最早的时候,

〔1〕 参阅曾培:《中国雕塑史纲》,23—25页,台北,南天书局,1986。

〔2〕 参阅梁思成:《中国雕塑史》,23页,台北,明文书局,1987。

〔3〕 同上,27—28页。

(建元二年,公元366年),沙门乐傅于敦煌凿石为窟。他在沙鸣山上,看见金光千佛之形状,于是就在崖上造窟一龕,随后高僧法良继之,在乐傅所造之窟旁,再凿一窟。此为凿窟造像之滥觞,^{〔1〕}其后刺史建平公、乐阳王等次第造作,至唐圣历间(697—699)已有佛窟千余龕,故亦名千佛崖,又名千佛洞或莫高窟。现存北朝至元代十余个朝代共四百九十二座洞窟,壁画四万五千平方公尺,彩塑二千余尊,书画文物五万余件。

六朝时期除了佛像雕刻之外,存在于帝王陵墓的石兽,也是值得注意的对象。自汉代以来,中国雕刻已经出现石狮的造型,但是其形状与真实的狮子相距甚远。其形体纯属理想的,其实为狮、为虎,或为麒麟,实在难以断定。古代中国难得一见狮子,偶然得自西南夷进贡之奇珍异兽,也不是人人可得而见之,故不得不随理想而制作。古巴比伦及古代阿西利亚艺术皆有以石狮为门卫的作品,但是它们与中国石狮的时空距离遥远,无法断定其关系为何。但是有线索可以肯定,中国六朝石兽之为波斯石狮之传承,只是至今仍无法了解两者间的流传路线及演变程序。此后中国石狮的造型演变遂自成一格,及至明清而狮子乃变成狰狞之大巴狗,其变化之程序,步步可考。^{〔2〕}

大同云冈石窟开凿于北魏王朝中期,主要的石窟完成于北魏迁都洛阳之前(约460—494年),现存较大的石窟五十一处,造像五万一千余尊,最大的高达十七公尺。开凿石窟主要是透过佛像雕塑,以形象来宣扬佛教教义,较之艰涩的佛经通俗易懂。云冈佛像是依照健陀罗大佛地区的佛像而建,不像中原人士的面貌。释迦牟尼坐像,容貌丰满,两肩宽厚,衣褶线条紧贴身躯而雕,造型

〔1〕 据现存敦煌武周圣历元年(698)李怀让《重修莫高窟佛龕碑》所记:“莫高窟者,厥初秦建元二年(366),有沙门乐傅,戒行清虚,执心恬静,尝杖锡林野,行至此山,忽见金光,状有千佛,遂架空凿岩,造窟一龕。次有法良禅师从东届此,又于傅师窟侧,更即营建。伽蓝之起,滥觞二僧。”

〔2〕 参阅梁思成:《中国雕塑史》,31—32页,台北,明文书局,1987。

雄伟。^{〔1〕}

与佛像雕刻相关的装饰也是一项值得探究的课题。云冈雕饰中如环绕之茛苕叶(Acanthus)。飞天所中所挽花圈,都是源自希腊,所不同者,在于希腊花圈为花与叶编成,而云冈雕饰则用宝珠贵石穿成。顶棚上大莲花及其四周飞绕之飞天,也是北印度、中印度本有之形制。又如半八角拱龕以不等边四角形为周饰,为健陀罗所常见,而浮雕塔顶之相轮,则纯粹印度式之窣堵坡也。更有趣的是,云冈雕饰也出现来自希腊文化之如古式爱奥尼克式柱首及莲花瓣。据考据这些都是来自印度翻译之希腊原本的造型。^{〔2〕}

云冈佛像的造型,可以分成两派,所谓南派(源自印度)与北派(源自中国)。南派的形制与南朝遗像袈裟极相似,而北派则富于力量,雕饰甚美。前者长脸,戴高帽,衣着贴身,交脚而坐,这种佛像可能是依据拓跋或中亚的佛像来塑造。后者,着宽大长袍,站立或跏趺而坐,是依据汉人的形象而塑造。北魏由大同迁都洛阳以后,佛像有中国化的趋向,造型写实纯朴,更接近中国人的品味。北派雕像的衣褶是我国雕刻的最重要发明之一,我国佛教雕刻中最古者,其特征即为极简单有力之衣褶纹。^{〔3〕}

六朝的雕刻特色,除以上所述之外,北齐北周之雕刻,实可为隋代先驱。就其作风而论,北齐北周为元魏(幼稚期)与隋唐(成熟期)间之转折期。他的手法由程式化的、线形的形制,渐渐进入立体物的表形法。此时期所雕刻的佛像,他的身躯渐圆,然而在衣褶上则仍保持前期遗风,其轮廓仍然整一,衣纹仍然极有韵律。仍然保存固有的微笑古风,但是已经不似前期之严峻神秘,面貌较圆,而其神气则比起以往更加平易近人。^{〔4〕} 龙门石窟晚期的佛像逐渐变成中印人像的融合体,后经北齐、北周、隋、唐的洗练,佛像已经

〔1〕 参阅曾培:《中国雕塑史纲》,77—78页,台北,南天书局,1986。

〔2〕 参阅梁思成:《中国雕塑史》,37页,台北,明文书局,1987。

〔3〕 同上,43页。参阅曾培:《中国雕塑史纲》,78页。

〔4〕 同上,66—67页。

完全中国化。从北魏到隋(400—600),中国雕塑造像大为改观,由消瘦的体态转为圆浑饱满的形象,造型上更具有三度空间与雕刻性的写实感。人体衣着下的肌肉,自然真实得似可触摸。^{〔1〕}

隋代之雕刻,由其形制蜕变之程序来看,最足以引人兴趣之点,在于渐次脱离线性的结构而作立体之发展,开始对物体之自然形态注意,而同时仍谨守传统的程式。椭圆形已经成为人体结构之基本单位,但是在衣褶上,则仍不免垂直线纹,以表现其魏齐时代韵律之观念。^{〔2〕} 隋朝雕刻最大的特色,就在于扁圆的脸形与圆柱形的身体结构。

隋末唐初,中国雕塑风格又有了新的转变,人像的头部小、手臂纤细、身体修长,整个造型显得轻巧细致。中唐时期的雕刻作品,其身材则转而肥硕,头大而有强力。能同时寓柔秀于强大之中,其衣褶流利自然,出入深浅,皆能善于表现立体的三个向度。^{〔3〕}

唐玄宗之世进入中唐时期,为中国美术史之黄金时代。开元年间,唐玄宗励精图治,国泰民安,史称盛世。玄宗皇帝对于诗画音乐,尤有兴趣,长安成为当时之文艺中心。梨园音乐,自玄宗皇帝创始。唐代美术最精作品多出自此期作品,李白、杜牧之诗,杨龟年之音乐,吴道子之画,杨惠之之雕塑,都是开元天宝间之作品。杨惠之于开元年间,与吴道子同时拜师于张僧繇门下,号为画友,巧艺并著。然而吴道子的声誉独占鳌头,杨惠之于是焚烧笔砚,毅然发愤,专事雕塑作品,达到能传移张僧繇的画像,终于能与吴道子相抗衡。时人语曰:“道子画,惠之塑,夺得僧繇神笔路。”^{〔4〕}

中唐时期的佛像,在造像姿势方式上有极大之更改。过去的

〔1〕 参阅曾培:《中国雕塑史纲》,79,88页,台北,南天书局,1986。

〔2〕 参阅梁思成:《中国雕塑史》,90页,台北,明文书局,1987。

〔3〕 参阅曾培:《中国雕塑史纲》,89页,台北,南天书局,1986。参阅梁思成:《中国雕塑史》,100页。

〔4〕 参阅梁思成:《中国雕塑史》,116页,台北,明文书局,1987。

佛陀菩萨,向来必定正面直立,此期作品开始出现自腰部弯曲或扭转,或有作行动之姿势或表示虔诚信仰之至情者。此种动作上及情感上之自由表现,乃引起雕塑技术之自由发展。在立体的三度向量上也得到充分发挥,较为接近自然。这一时期可称为中国雕塑史中登峰造极之时期,然而六朝造像庄严和谐之遗风,仍然得以传承下来。晚唐以后,则随着国势的衰颓,雕刻作品也多死板而无生气。^{〔1〕} 唐末(9世纪)中国雕刻的造型较为松散,衣褶层次多,衣着配件也增加许多零星的细节,雕刻偏重于细节上的装饰趣味。由于装饰风味过于浓厚,已失去盛唐时代天神粗壮威风的雕塑特质。^{〔2〕}

五代的雕塑又回复到早期雕塑风格,注重线条的韵律感,减少三度空间的立体感。宋朝有复古的趋势,尤其在宋徽宗时期,官方还监制出版宣和博古图之类的书籍。宋代最重要的石窟佛像,首推四川大足石窟群。^{〔3〕} 宋朝雕像大体似唐代雕像,然而面容多呆板无灵性之表现,衣褶则流畅,乃至飞舞。但是身杆死板,少解剖观察。就使用材料而言,除少数窟崖外,其他单像多用泥塑、木雕,金像则铜像以外尚有铁像铸造,而唐代盛行之塑壁在宋朝仍然兴盛不衰。总之宋代雕塑之风犹盛,但不如唐代之充满活力,而且由于社会情况的改变,逐渐失去宗教信仰的虔诚,也使宋代雕刻作品缺乏表现的力道。^{〔4〕}

辽代雕塑,外形上比唐代雕塑更为写实,更着重心理的剖析。罗汉像造型逼真,充分表现佛徒坐禅时刚毅凛然的决心。辽塑衣饰最大的特色是复杂绕身的飘带与刻龙凤的金银高冠。^{〔5〕}

元代雕塑具有体积感、重量感的特性及朴实简洁的造型特点,一直延伸到明朝初年。明朝的雕塑造像,人物大致上趋于厚重,衣

〔1〕 参阅梁思成:《中国雕塑史》,121页,台北,明文书局,1987。

〔2〕 参阅曾培:《中国雕塑史纲》,98页,台北,南天书局,1986。

〔3〕 同上,100、103、105页。

〔4〕 参阅梁思成:《中国雕塑史》,134、139页,台北,明文书局,1987。

〔5〕 参阅曾培:《中国雕塑史纲》,104、107页,台北,南天书局,1986。

褶线条卷转繁复。^{〔1〕}

明清时期,民间观赏用的小巧雕塑品大量推出,包括泥、石、玉、木、犀牛角、象牙、蚌壳、树根、竹根、果核、金属等。^{〔2〕}

二、陶瓷艺术

陶瓷主要是由黏土或混合长石、石英等混合物,经成型、干燥、烧制而成的作品。远在新石器时代,就已有灰陶、红陶、白陶、彩陶和黑陶等出现。商代则已经出现釉陶和初具瓷器性质的硬釉陶。真正的瓷器创制于东汉时期。唐代陶瓷的制作技术和艺术创造已达到高度成熟。宋代制磁业蓬勃发展,名窑涌现。主要原因在于南宋时期,宋室南渡,庙堂之上的祭典所需之铜器无法在南方取得,因而必须以瓷器替代。明清时代陶瓷从制坯、装饰、施釉到烧制,技术上又都超过前代。^{〔3〕}

陶器是一个和当时的生活关系十分密切的器物,后来随着生活发展的逐渐精致化,开始在陶器的外缘加上各种装饰图案。起初的图案也都是和生活的细节直接相关的图案,例如,各种动物的形象的写实图案,到后来渐渐演变成抽象的几何图案。陶器几何纹饰是以线条的构成、流转为主要旋律。线条和色彩是造型艺术中的两大因素。在时间的演进上,对色彩的审美感受更优先于对线条的审美感受,这是旧石器时代的山顶洞人已开始色彩的审美感受,而对线条的审美感受则要到新石器时代的半坡文化才明显看出来。^{〔4〕}

在陶瓷的演变历史上,唐三彩是一个极为令人炫目的品种。唐三彩是一种低温釉陶器。釉料因为含有大量的铅,铅釉受热熔化垂挂下来,而形成斑驳灿烂的彩色釉。唐代盛行厚葬,不同等级

〔1〕 参阅曾埏:《中国雕塑史纲》,116、122页,台北,南天书局,1986。

〔2〕 同上,128页。

〔3〕 参阅沈柔坚主编:《中国美术辞典》,510页,台北,雄狮图书公司,1989。

〔4〕 参阅李泽厚:《美的历程》,27页,台北,蒲公英出版社,1984。

的官员,死后随葬相应数量的明器,三彩陶器可能是应这种厚葬风气而兴起的。武则天时代三彩盛行,但在安禄山造反(756年)后突然衰微消失,先后发展了九十余年。唐三彩何以突然窜起,短时期内又倏然消失令人不解。唐三彩的釉彩自然垂挂,色彩鲜艳,中间留有白地,形成强烈的对比。^{〔1〕}

陶器可以说是新石器时代产生的一个重要的文化成就,其后随着烧造技术的改进,以及硬质陶、釉陶的相继产生,在这样的基础下终于发展成比釉陶更精致的瓷器。构成瓷器的条件必须具有:(一)半透明的胎子;(二)光洁的釉面;(三)坚硬的胎质和清脆的声音;(四)断面放入水中不吸水。“胎”是瓷器的骨干,瓷器未烧之前的形体叫做“坯子”,烧成之后就成为“胎”。“釉”是附着于陶瓷坯体表面的一种连续的玻璃质层,或是一种玻璃体与晶体的混合层。^{〔2〕}黏土和釉的化学成分、含量比例,烧造的温度高低等等,都影响了陶瓷器的成品表现。要控制这些因素,必须要有充分的物理、化学知识才能成功。

瓷器的造型种类及用途如下表:^{〔3〕}

表一:瓷器用途分类

日常生活用具			宗教祭祀 礼器用具
饮食器、盛器、日常用具	陈设、玩赏用	文具、娱乐用品	
盘、碗、杯、碟、盅、盏、壶、瓶、罐、洗、缸、盒、钵、盂、瓮、甕、桌、枕、烛台、香薰、奩	花瓶、花尊、花瓶、觚、壁瓶、轿瓶、插屏、花盆、花托、鼻烟壶、瓜果或动物像生瓷	砚、砚滴、水盂、印泥盒、笔筒、笔杆、笔架、墨床、棋具、蟋蟀罐	尊、罍、簋、豆、簠、铜、觚、爵、罐、瓶、碗

瓷器的装饰方法及瓷器的装饰花纹如下表:

〔1〕 参阅曾培:《中国雕塑史纲》,94页,台北,南天书局,1986。

〔2〕 参阅宋龙飞:《精雅绝伦的中国瓷器》,6—15页,台北,“行政院”文化建设委员会,1988。

〔3〕 同上,16—17页。

表二：瓷器装饰分类

瓷器的装饰方法	瓷器的装饰花纹
划花、刻花、印花、剔花、透花、填彩、填白、篦纹、点彩、镂雕、浮雕、堆雕、加彩、戗金、描金、颜色釉、釉上彩、釉下彩、古彩、粉彩、珐琅彩	弦纹、水波纹、麻布纹、窗棂纹、网纹、杉叶纹、方格纹、三角纹、莲花瓣纹、菱形纹、压印斜方格纹、联珠纹、忍冬纹、篦点纹、卷草纹、杂花纹、卷叶纹、云纹、缠枝纹、云龙纹、缙丝纹、动物纹、婴戏纹、牡丹纹、萱草纹、飞凤纹、博古文、螺纹、回纹、钱纹、云头纹、蕉叶纹、圆圈纹、曲带纹、花鸟纹、鱼纹、折枝花纹、人物山水、云间楼阁、戏曲小说故事等

中国瓷器的发展史,大致可以划分为四个主要代表时期:

(一)越窑代表时期

东汉后期到北宋初期,约当公元3世纪初到10世纪。

三国时代的出现于江浙的越窑,所生产的青瓷已显出相当的瓷感。唐宋青瓷达到“千峰翠色”的境界。晋杜毓《荈赋》有所谓“器择陶拣,出自东瓯”,是最早瓷器产地的记载;晋潘岳《笙赋》有所谓“披黄苞以授甘,倾缥瓷以酌醪”,提到当时瓷器的釉色。唐代越窑所产青瓷又称“缥瓷”,又出现一个“秘色”的新名称。由于这是进贡之物,仅供御用,故称之为“秘”。

(二)北方瓷窑代表时期

北宋时期,约当公元10世纪到12世纪初。

这个时期出现汝、定、官、哥、钧“五大名窑”以及磁州、耀州等窑。汝窑青瓷通体有极细纹片,即所谓“蟹爪纹”。钧窑有许多著名的釉色,如“茄皮紫”、“胭脂斑”、“朱砂红”、“海棠红”、“鸡血红”、“雨过天青”、“月白风清”等。其他还有一种窑变花釉、红紫相映,光彩夺目。钧红的出现,结束青瓷独占鳌头的局面。

(三)龙泉窑代表时期

南宋到明初,约当公元12世纪到14世纪。

龙泉章生一、章生二兄弟开设的窑址,一称哥窑,一称弟窑。哥窑为北宋五大名窑之一。弟窑即所谓龙泉窑。哥窑的特色是有开片(碎裂纹路),而弟窑釉色苍翠,没有开片。这一时代还有建窑

烧制出黑釉器,有的细如丝毛,称为“兔毫”,有的成羽状斑点,称为“鹧鸪斑”,有的如银星密布,称为“油滴”,还有称为“玳瑁斑”的名贵釉色。

(四)景德镇窑代表时期

明清两朝,约当公元13世纪到20世纪。

景德镇是中国的瓷都,象征中国瓷器的最高成就。世界上通用的“高岭”土的名称,就是因为景德镇出产的瓷土而命名。宋代景德镇窑最高成就的产品,就是“影青”瓷器。影青,宋人称其为青白瓷,它是一种在釉厚处或花纹凹线处呈淡青色的瓷器。明代景德镇,在青花瓷发展到登峰造极的水准,同时发展成熟“五彩”、“斗彩”以及“填彩”等品种,都是从青花加以色彩,变化出来的。清代景德镇瓷器在技艺上,有不少创新,在釉色上,特别是“粉彩”、“珐琅彩”的制作上,开创了一个新的局面。乾隆朝的瓷器以景德镇的唐窑为代表,其特色为:1. 不惜工本追求奇巧精异,流行模仿他物的作法,因此有戗金、镂银、琢石、髹漆、螺钿、竹木、匏蠹各种作法;2. 釉色丰富多彩,如:霁红、霁青、粉青、冬青、紫绿、金银、漆黑杂彩,无一不备;3. 彩绘方面,装饰画法极为精细,所制多“宫廷秘玩”;4. 造型设计方面,器物品种从古礼器到花果象生之作,应有尽有。^{〔1〕}

三、青铜器艺术

青铜器主要指商、西周、春秋战国时期铜锡或铜锡铅合金铸造的器物。在商、周时期也是青铜器的鼎盛时代。但是,历史上最大的铜器制造,当在公元前二百年左右。根据《史记》上说秦始皇收天下兵器,铸为十二金人。以当时的兵刃的数量来揣测这十二金人的规模,可谓相当惊人。

青铜器在铸造的过程上不仅是艺术的创造,也必须运用到冶

〔1〕 参阅宋龙飞:《精雅绝伦的中国瓷器》,18—60页,台北,“行政院文化建设委员会”,1988。


金的技术,因为所谓青铜器不是纯铜的产物,而是掺杂不同比例的锡合成不同硬度的合金,以适应各种器物上的需求,而有“六齐”之谓:“六分其金而锡居一,谓之钟鼎之齐;五分其金而锡居一,谓之斧金之齐;四分其金而锡居一,谓之戈戟之齐;三分其金而锡居一,谓之大刀之齐;五分其金而锡居二,谓之削杀矢之齐;金锡半,谓之鉴燧之齐。”(《考工记》)^{〔1〕}

在铜器的鉴赏方面,可以包括外在美的欣赏与内在美的欣赏。所谓外在美的探讨即有关铜器本身的形制和纹饰,而所谓内在美的探讨即铜器上的铭文。最早的铜器铭文,多是一种族标志等简单的图形,然后有私人的名字,然后再发展成叙述重要的事迹。如毛公鼎、散氏盘和宗周钟之类。铜器铭文以毛公鼎的四百九十七字,堪称字数最多者。^{〔2〕}青铜器在食器、酒器、盛水器方面种类繁多,最能代表青铜器的艺术表现。至于外在的纹饰上,商代的纹饰表现商朝民族的粗犷个性,图案多写实,造型豪放;至于周代的纹饰则表现出周朝民族的理性与内敛的个性,图案转向抽象化、几何图案化,而且纹饰的比例也较为有所节制。

周代铜器特征如下:^{〔3〕}

(一)深刻、浅刻并用,或全器面俱有纹或横圈。深刻部分多为夔或饕餮。浅刻部分为雷纹。

(二)重要部分加以脊骨。其断面小则圆,大则方,且多节断,折钩等形。

(三)小圈横带圈 .

(四)脚部周绕多有弦纹。

(五)所有主要花饰多以动物为主。

春秋战国时期,青铜器铸造方法有了新的突破。青铜器的纹饰亦逐步摆脱商代、西周以来神秘森严的气氛,出现了清新、近于

〔1〕 参阅李霖灿:《中国美术史稿》,66页,台北,雄狮图书公司,1989。

〔2〕 同上,66—67页。

〔3〕 参阅梁思成:《中国雕塑史》,5页,台北,明文书局,1987。

日常生活的主题。商周青铜工艺的铸造,大体是用分块陶质范模凑合成整体,然后将铜、锡、铅等混合溶液注入陶范而成。春秋时期,由于发明了比较进步的消蜡法、焊接、错金银等技术,使得青铜工艺的造型技术上更为精细、多样化,也创造出许多新的装饰方法。^{〔1〕}

西汉最精美的雕刻是湖北满城刘胜墓中的错金银博山炉与鎏金长信宫灯。刘胜博山炉是中国第一次以山为主题的雕塑作品,亦是中国最早的山水人物造型。博山炉是利用几个铜环套在一起,形成多层次的蓬莱仙岛,下面以嵌金的线条来表现汹涌的海浪。山上怪石嶙峋,石缝中藏匿着各种不同的怪兽与人物,是中国神仙幻境的雕塑。尤其在点燃香后,烟雾袅袅上升,云烟缭绕与金色波浪相互辉映,使得这座仙岛给人一种幻觉上的动态感。^{〔2〕}

青铜器的种类繁多,一般按用途划分,可以分为食器、酒器、水器、乐器、兵器、车马器、工具、货币、玺印符节、度量衡器、铜镜、杂器等。以上各类,食器、水器、酒器等大类之下,更有若干细分的品类器物。例如食器中包括鼎、鬲、甗、簋、簠、豆等。

青铜器上的铭文,也称之为“金文”或“钟鼎文”。商代到春秋时代的铭文是铸成的,内容多为祭典、训诰、征伐、赏赐、盟约等。其中以毛公鼎为最主要的代表器物。战国时代的铭文大多是刻成的,内容以记载作器工名、所有者及使用地点为主。铭文的字体,商代近似甲骨文,西周前期风格雄健,中后期趋向规整;春秋战国时代出现鸟篆等艺术字体,直至秦代才归于统一。

青铜器上的花纹,常出现在器物的颈、腹、圈足或盖上。大致可以区分成几何纹、动物纹和人事活动纹三类。这三种花纹的形式如下表:

〔1〕 参阅曾璋:《中国雕塑史纲》,36页,台北,南天书局,1986。

〔2〕 同上,58页。

表三：青铜器花纹分类

几何纹	动物纹	人事活动纹
弦纹、乳丁纹、云雷纹、涡纹、绳纹、鳞纹、瓦纹、窃曲纹、环带纹、重环纹等	兽面纹、夔纹、龙纹、蟠虺纹、鸟纹、象纹、鱼纹、龟纹、蝉纹、蚕纹等	宴乐狩猎纹、战斗纹等

青铜器花纹在一定程度上反映了当时人们的思想观念，它依时代的不同而有不同的特点和风格。^{〔1〕}

四、玉器

周朝以来还有一种极受重视的器物，那就是玉器。中国人对玉可以说是极其偏爱。从石器时代就开始了玉的演变过程，它由工具变为具有崇拜的功用。由兵器变为礼器，变为丧葬用物，变为装饰文玩。玉器作为礼器有所谓“六器”：“以玉作六器，以礼天地四方：以苍璧礼天，以黄琮礼地，以青圭礼东方，以赤璋礼南方，以白琥礼西方，以玄璜礼北方。皆以牲币，各放其器之色。”（《周礼·春官·大宗伯》）这里特别值得注意的是各种颜色和天地四方的配合，这也涉及青龙、朱雀、白虎、玄武四神的观念。^{〔2〕}

玉器尤为周代礼节中之必需品，安邦国则有六瑞；礼天地四方则有六器。六瑞与六器的用途，如下表：

表四：玉器用途分类

六瑞	王	公	侯	伯	子	男
	镇圭	桓圭	信圭	躬圭	谷璧	蒲璧
六器	天	地	东方	南方	西方	北方
	苍璧	黄琮	青圭	赤璋	白琥	玄璜

在玉器的发展过程中，儒家思想对它产生极为重要的影响，并为玉器的发展奠定理论基础。在《礼记·聘义》篇中提及孔子认为

〔1〕 参阅沈柔坚主编：《中国美术辞典》，572页，台北，雄狮图书公司，1989。

〔2〕 参阅李霖灿：《中国美术史稿》，73—75页，台北，雄狮图书公司，1989。

玉有十一德：仁、智、义、礼、乐、忠、信、天、地、德、道。《管子·水地》：“夫玉之所贵者，九德出焉；夫玉温润以泽，仁也；郑以理者，知也；坚而不蹙，义也；廉而不刿，行也；鲜而不垢，洁也；折而不挠，勇也；瑕适皆见，精也；茂华光泽，并通而不相陵，容也；叩之，其音清搏彻远，纯而不杀，辞也；是以人主贵之，藏以为宝，剖以为符瑞。九德出焉。”许慎在《说文解字》中，把玉之美与玉之德统一起来，认为“玉，石之美者，有五德者”。这些把玉的自然属性延伸到人伦修养的范畴的思想，和儒家把色彩、音乐附加道德涵义，如出一辙，都是一种“天人合德”或“天人合一”思想的延伸。它们的沟通基础就在于自然界的规律和人文界的规律是同一的。因此，古人对玉的崇尚，“贵玉”、“重玉”的观念就不难理解了。

玉器的历史发展，简述如下：^{〔1〕}

新石器时代，这一时期的玉器一般硬度低，琢磨玉器的工具只能是所谓“他山之石”，即硬度高有韧性的石材。晚期琢玉技艺提高后，出现高而多节的琮，良渚文化出现刻有兽面纹和人面纹的玉器，红山文化出现了最早的龙形器。这时的纹饰有模拟的花朵及动物形体，工艺主要是阴刻，镂空尚属初创阶段。

商周时代为玉雕艺术的成长期，商代有王室专属的琢玉作坊，并有进贡玉器的规定。制作较前精细，纹饰有一定风格，无论是人、兽、鸟的眼睛多出现“臣”字形，装饰纹的直刻线多于弧形线。出现和田玉雕琢的玉器，从此和田玉逐步成为中国玉器的主体。

春秋战国时代为玉雕的嬗变期，工艺由平面雕转向立体的浮雕，纹饰由简而繁，出现最早的蟠螭纹，并注重器物的打磨抛光。此时期受儒家思想的影响，用“君子无故玉不去身”来显示清白廉洁，一时佩玉成风。大量佩玉的需求，出现成套的玉剑饰。此时，和田玉大量进入中原，铁器改良工具使技术提升，因而使玉器艺术达于历史上的高峰。

秦汉至南北朝是玉雕艺术的发展时期，镂空技术广泛运用，曲

〔1〕 参阅黄桂云：《中国玉器雕饰艺术》，长沙，湖南美术出版社，1998。

线结构造型表现更为优美,特别是螭虎的刻画更是超绝。

魏晋南北朝时期,由于佛像雕刻的兴盛,战争频仍,玉器的制作较不发达。

隋、唐、五代、宋、辽、金是玉雕艺术的繁荣期,玉器的需求大增,纹饰题材广泛而多样化。这段期间的特色是:用玉的群体从王公贵族扩大到平民百姓,玉器的用途从过去作为礼器转变为作为玩赏为主,玉器纹饰从抽象图案转变为具象图案,融入生活,玉材从本地玉石转向新疆和田玉为主。

元、明、清是玉雕艺术的鼎盛时期。元代统治者喜欢粗犷的艺术效果,注重主题纹饰的精细刻画,非主题部分不加修整,留下明显的切割痕迹,称之为“不拘小节”。明代的玉器多集中在晚明,晚明的玉器以吉祥图案为主,所谓“图必有意,意必吉祥”。陆子冈是当时的琢玉高手,也是在玉器上留下人名款的唯一一人。

清代玉器的制作,无论是数量、品种都达到历史的巅峰。特别是乾隆时期的玉器做工讲究,规矩方圆一丝不苟。纹饰题材沿袭明代,以吉祥图案为主,也出现大量以山水、诗词题材的玉器。由于乾隆皇帝嗜好古玩,所以也出现仿商周青铜器、宋朝瓷器等器形的玉器。

第三节 小结

我们在本章讨论了两个主题,一个是建筑艺术,一个是雕塑艺术。这两种艺术都是造型艺术,而且跟生活作息等实用目的息息相关。这两大类艺术,最初都是从满足现实生活的需求开始,然后在技术成熟之后展开雕饰等艺术元素的追求,终于发展出独树一帜之艺术门类。

建筑、雕刻、陶瓷、青铜器、玉器等等艺术,在世界各大艺术主流中都会发现相类似的作品。但是这些门类在不同的地理环境、民俗、文化、宗教、思想观念等方面的差异性发展,也就改变了这些艺术的呈现样貌。而这些艺术活动融入中华文化的洪流之后,就

产生了具有中华文化特色的艺术作品了。

就建筑而言,中国地区自古多林木,而少石材。所以建筑的材料就以木材为主,石材为辅。这就是外在环境的影响因素之一。另外气候因素也会改变建筑物的设计,由于南方雨水较多,所以南方建筑物多了雨庇或骑楼,同时也更注意排水问题的处理。中国人在思想观念上的追求正直,所以连支撑悬臂的屋檐,也是采用纵横交错的斗拱设计来延伸支撑,刻意舍弃斜向支撑的设计。中国建筑最华丽,也最能表现阶级意识的部分之一,在于屋顶的设计。唯有宫殿、寺庙的屋顶可以采用重檐式的设计,一般民宅则只能单檐设计。又屋脊、飞檐上的神仙、神兽等饰物也受到阶级的限制,一般平民不得任意使用。在建筑群体的安排上,四合院的设计,最能直接反映中国人的伦理思想。凡居住在四合院内的居住者,都是同一个大家族的宗亲,彼此在生活需求上互相照料、守望相助,这种建筑群落的设计,更加凝聚了传统注重家庭观念的伦理思想。

而整体建筑物的坐落方位,与阴阳五行的生克关系,也决定了建筑物的整体造型,也就是说形而上的自然宇宙观与具体建筑物的风水产生密切的关联。在中国人的思想观念里,大地自然是一个大宇宙,而人造的屋宇也是一个小宇宙,居住其中的主人更是一个集精、气、神之大全的微小宇宙,无论是大宇宙或是小宇宙,其本质是一致的。也就是说,天、地、人基本构成元素是一样的,所服膺的规律也是一样的,所以大宇宙的规律与人生的规律,甚至人伦的规律都是同质性的。所以我们在自然界或人事界所看见的,都是同质结构的有机体。既然是有机体则不只是人有气息,就连山川大地与人造的屋宇也都是有机的事物,也都有其气息。因此之故,一座好的房子,不只是坚固、宽大、华丽,而且也是与其所在的环境,以及居住其内的主人共构一个和谐的世界,交织成和谐的生命旋律。

其次,我们在本章探讨了雕塑艺术。在石刻艺术品方面,最早由于观念与技术的衔接落差较大,创作者所欲表达的形象,受限于材质与工具,往往在艺术观念与艺术作品之间的诠释无法充分发

挥出来。所以,早期的雕刻作品要保留许多平面来作为图案线雕的底基,如此才能辅助观者了解作品的内涵。到了成熟期以后,无论是观念或是技术、工具、材质的掌握都达于圆熟,所以只要能充分表达出三度向的立体造型,就不必在表面上进行太多线雕的辅助图案。

雕像艺术以佛像占大宗,早期输入中土的佛像都是根据健陀罗的造型与人体比例来呈现,就连装饰形制也是照搬印度的原本样式。然而印度的样式也不是原生的样式,而是受到希腊美术所影响的产品。这些艺术的递嬗痕迹,在敦煌佛窟的艺术形象中可以明显地看出来。但是佛像造型的演变,就如同禅宗思想的演变一般。禅宗思想是中国文化接受佛教思想之后,所产生的佛教本土化的结果。而晚期的佛像也是从印度人造型的佛像,最后转变成中国人造型的佛像,这也是佛像中国化或汉化的结果。

中国陶瓷的出现,在世界文明史上是极早出现的,以致全世界的人都把瓷器称之为“中国”。瓷器的发展始自石器时代,其后随着各种文化活动的需要,再加上陶瓷工艺的精进,产生了各种陶瓷产品。在瓷器的发展史上,很长一段时间,中国人特别欣赏青瓷的特殊色泽,这种喜好反映出中国人特有的审美品味。它显示出在一种单一的色彩上,各种深浅不同的层次变化,再加上开片的裂纹,产生一种引人遐想的意境,就如同禅宗思想一般,始终令人无法完全参透究竟。

青铜器的出现,从工艺技术的层面来看,这是一个工艺史上值得纪念的里程碑。它代表中国工艺技术对于冶金化学等方面的实践知识是一个重大的跃进,同时在工艺美术上的表现也是日益精巧。青铜器从最初的日用器具,转变成祭祀典礼的礼器,这也代表了雕塑艺术与宗教祭祀活动的紧密结合,说明了艺术作品为宗教服务的典型。

关于玉器的喜好,全世界大概再也找不到还有哪个民族比中国人更加嗜好的了。玉器也是从一般生活器具转变成礼器,再转变成衣饰配件以及各种玩赏物件。由于中国人喜好将玉器的各种物理特性比附道德修养的各种德目,使得古代文人雅士或绅士淑

女都极度喜好玉器。这种对玉器的特殊喜好,就和前述中国人的有机宇宙观是同出一辙。也就是说自然世界的规律与人伦世界的规律是同一的,所以接近某些自然界的好物品(例如玉器),也可以增益人品的向善与高尚。

总结以上各种艺术品类的特质,我们可以发现各种艺术品的表现方式,其实和我们民族背后的哲学观念有着紧密的关联性。扩而充之,要想了解一个民族的艺术思想,就要从一个民族的哲学思想观念着手,如此才能真正欣赏到它的艺术本质。

自我评量

1. 请说明中国建筑艺术的思想原理。
2. 请利用机会实际鉴赏中国建筑艺术,对照本章的内容,说出你的意见。
3. 请利用机会实际鉴赏中国园林艺术,对照本章的内容,说出你的意见。
4. 请利用机会实际鉴赏中国雕像艺术,对照本章的内容,说出你的意见。
5. 请利用机会实际鉴赏中国陶瓷艺术,对照本章的内容,说出你的意见。
6. 请利用机会实际鉴赏中国铜器艺术,对照本章的内容,说出你的意见。
7. 请利用机会实际鉴赏中国玉雕艺术,对照本章的内容,说出你的意见。

第十四章 中国传统艺术的特色(下)

本章继续上一章,从实际的艺术作品来看,中国美学基本观念如何融入具体的作品。我们仍然延续上一章的进路,根据各门艺术的质料与形式的比例,先探究质料成分较高且形式(精神性)成分较低的艺术种类,逐渐进入质料成分较低而形式成分较高的艺术种类。依此原则,在完成雕塑的课题后,我们接着进入绘画与书法,诗歌、音乐与戏曲等课题。

第一节 绘画艺术与书法艺术

一、绘画艺术

中国绘画的历史发展,可以从远古时代就开始算起,石器时代的岩壁画,半坡遗址上的陶器的鱼纹图案和各种渔猎图案,殷商以至周朝的青铜器上的装饰图案,都可以算是广义的绘画历史的前奏。但是以目前现存的画迹来看,在长沙马王堆出土汉朝时期李夫人墓中的帛画可谓最早时期的画作了。这幅帛画外形是一幅长条的 T 形画幅,上、中、下三段分别表现天、人、地三界的世界观,它的内容和汉朝充满神秘色彩的思想可以相呼应。

汉朝时期的其他种类绘画作品则是画像石和画像砖艺术,这画像艺术以东汉时期最为兴盛,出现地域以山东和四川最有地方特色。山东画像石的题材及内容的分类,以及运用技法,可以如下表:^{〔1〕}

表一:山东画像石题材、内容分类

题材	第一类 反映社会现实生活	第二类 历史人物故事	第三类 祥瑞之物与神话故事	第四类 自然景物
内容	农业劳动、手工业劳动、狩猎、捕鱼、车骑行列、人物聚会、战争、庖厨、收租、乐舞百戏、建筑物、禽、兽、鱼、虫等	帝王将相、圣贤人物、高士贤达、烈女孝子等	伏羲、女娲、东王公、西王母、九尾狐、奇禽异兽、瑞兽、瑞禽、瑞物等	日、月、星、云、山川、草木等
技法	阴线刻、凹像刻、阳线刻、平凸刻、隐起刻、起突刻、透突刻			

画像石虽以山东出土者最有名,但是还有河南、四川等地出土的作品,各自表现出不同的风格,山东地区作品表现出北方的古拙,河南地区则表现出南方楚文化带有流畅线条的神秘之美,而四川地区的作品则最能表现日常生活的写实。各地区出土作品风格类型及特色,如下表:^{〔2〕}

表二:各地画像石风格、特色分类

风格类型	古拙型	灵动型	写实型	朴素自然型
代表	山东武梁祠	河南南阳	山东沂南古墓	四川画像砖
特色	景物和人像以侧影方式呈现,不考虑三度空间,主要人物体积加大,全体安置于一条基线上。人物体大头小,马匹身躯粗大笨拙,四肢细小。保留春秋战国装饰艺术特征,具有北方风格。	布置疏朗,画像与画像之间保留相当距离,使人像、物像的流线力感向四面八方伸展。远承战国的漆器画。人像多胸圆腰细,动作灵活,动物奔腾飞跃,充满动感。具有南方楚文化特色。	阴线刻乐舞百戏画像。构图上使众多人物有秩序地在地平线上展开,重视细部刻画,更有写实感。	题材以一般平民的日常生活为主,企图用简朴的表现技法捕捉最实际的景物。

〔1〕 参阅高木森:《中国绘画思想史》,台北,东大出版社,1992。

〔2〕 同上,93—97页。

汉画像石常常以拓片的形式出现。它既是图画,也是图案,又是浮雕,再加上拓片的形式,可谓兼具四种风貌于一体。汉画像石的题材按其类别有根据史书记载的史实,也有采自神话故事的内容,还有日常生活的种种情况的描绘。根据史实作图的有一类专以刺客传为题材的,例如“荆轲刺秦王图”、“专诸刺王僚图”、“要离刺庆忌图”等等。另一类根据史实作图的专以孝子传为题材的,例如“闵子骞孝子图”、“董永孝子图”、“老莱子彩衣娱亲图”等等。

根据神话故事的题材大多以《山海经》上的传说以及羽人、同命鸟、连理枝等图案出现。如武梁祠的“灵界图”等等。也有史实掺杂神话的题材如“泗水捞鼎图”、“神农黄帝图”等等。关于日常生活的题材也有“宴乐图”、“庖厨图”等等。

在汉画像石上所表现的构图大多都是填满整个画面的,还没有出现后世构图上所谓“虚”的境界,可谓尚在“见与儿童邻”的阶段。在许多作品中它同时出现上下区分成三、四格的分割画面,用来说明一个故事的连续进行的状况,或同时表现不同的时空情景于同一画面上。犹如现代的分格漫画一般。在日常生活题材上也表现各地的地方特色,例如在四川的题材当中有“汲卤图”、“弋猎收获图”等等。^{〔1〕}

早期的中国画以人物画为主,流传至今以东晋顾恺之的“女史箴图”最为人所称道。这件图卷是以张华所著的《女史箴》为题材,为其作插画。他在构图上首创“三角形法”,比起汉画像石的构图大大的进步。他的线条号称“春蚕吐丝描”或“琴弦描”或“高古游丝描”,表现出线条的绵密均匀。^{〔2〕} 魏晋时期,顾恺之和谢赫,在人物画上的成就,我们已在本书第十一章说明过。至于山水、花鸟画,最初都是作为人物画的背景出现,只是聊备一格,妆点画面的效果而已,还谈不上各种技法的讲究。在各种物象与空间的关系很不协调,没有严谨的比例。所有山水木石比例都不正确,所以张

〔1〕 参阅李霖灿:《中国美术史稿》,14—20页,台北,雄狮图书公司,1989。

〔2〕 同上,23页。

彦远形容魏晋山水“或水不容泛，或人大于山”而树石“列植之状，则若伸臂布指”，尚未脱离概念化的意象。

梁朝之张僧繇于缣帛上开创用没骨法施以青绿重色，绘出峰峦泉石，开青绿山水之先河。后隋代之展子虔结合顾恺之、张僧繇之法和思想，为唐代绘画开创出一条崭新的途径，遂被称为唐画之祖。

到了唐代，山水画出现两大特色，一是李思训父子所创的“金碧山水”（亦称青绿山水）；另一则是王维所创的“水墨山水”。王维纯水墨之绘画风格，为后世带来巨大的影响，使水墨山水画成为中国绘画之主流，遂被后世推崇为“水墨山水画之鼻祖”。^{〔1〕}

在张彦远的《历代名画记》里，记载着当时两位有名的画家毕宏（唐代宗时画家）与张璪的一段对话，毕宏问张璪的画艺师承自谁，张璪回答曰：“外师造化，中得心源。”毕宏听了以后就搁笔不再作画。^{〔2〕}从这个回答可以发现，绘画所要表现的必须是对于客体世界的再现，因此张璪要强调“外师造化”，也就是以自然为师，和自然界作直接的接触、沟通。如此，可以避免把绘画变成概念性的语言，而断了和经验的直接接触。另一方面，作画并不是一种单纯的模仿自然的工作，一件作品之能感动人心，必然有其特殊的审美角度或审美的境界，这个体认必须是能够得到众人都是可以认同的普遍性精神境界，因此作者的主体性审美境界必须能得到观者的普遍共鸣，所以就借“中得心源”来表达。

中国山水画以五代以降最为突出，五代至宋代几位代表性人物：荆（浩）、关（仝）、董（源）、巨（然）。荆浩是五代后梁画家。据传他通经史，能诗文，书法学柳公权，工画佛像，尤妙山水。隐居太行山洪谷，号洪谷子。常携画具写生于山中，可见古代画家极为重视现场写生的功力。他的画作以中峰鼎立的布局，几乎占满全幅，这正是初期山水画家把山形主体置于画幅正中央的惯用手法。台北“故宫”藏有《匡庐图》，是其传世巨作。他所著的《笔法记》，提出画

〔1〕 参阅郑明编：《中国山水画技法》，8页，台北，艺风堂出版社，1991。

〔2〕 参阅《中国美学思想汇编》，上册，325页，台北，成均出版社，1983。

作的六要：气、韵、思、景、笔、墨。他可说是一位技艺与理论兼顾的艺术家。

荆浩在《笔法记》中提出“画者画也，度物象而取其真。物之华，取其华；物之实，取其实。不可执华为实。若不知术，苟似可也，图真不可及也”的说明性定义。它指出绘画是一种创造（画者画也），同时又是对于客观物象的真实反映（度物象而取其真）。〔1〕在这个论述的脉络中，我们可以看出来绘画所欲反映的境界绝对不是表面的形似而已，它要求追求一种自然的本体，或本质性的存有，荆浩把这个本然称之为真。在这样的一种认识自然的模式之下，荆浩隐然预设着一种主客联系的途径。在现象界所呈现的“物象”，其中实际隐含着自然本体的支持。透过我们的审美的能力可以把握物体的形象（度物象），并且还可以发现这物象背后的本体之真（取其真）。而真正的艺术表现的境界也就在于超越了感觉经验而整体的与自然本体相契合。

荆浩在《笔法记》中提到“六要”：“夫画有六要：一曰气，二曰韵，三曰思，四曰景，五曰笔，六曰墨。……思者，删拨大要，凝想形物。”〔2〕荆浩的“删拨大要，凝想形物”这一命题可以说是对于张璪的“外师造化，中得心源”的命题的补充。“思”就是艺术想象活动。这种艺术想象活动，围绕着审美意象的创造这个中心（凝想形物），是一个集中、提炼、概括的过程（删拨大要）。〔3〕大凡从事艺术创作，都不能仅止于将所描绘的对象毫无遗漏地保留一切细节，如此一来将使得作品毫无吸引人的焦点。因此，首要的工作就是必须去芜存菁，只保留核心的要素，此即“删拨大要”的工作。但是从作者的角度来看，必须能够把留存的要素和某种心灵境界中的形象相结合，或投射这个意象于审美鉴赏的对象之上，此即“凝想形物”的工作。

〔1〕 参阅叶朗：《中国美学史大纲》，245页，台北，沧浪出版社，1986。

〔2〕 参阅《中国美学思想汇编》，上册，370页，台北，成均出版社，1983。

〔3〕 参阅叶朗：《中国美学史大纲》，251页，台北，沧浪出版社，1986。

关仝也是五代后梁画家。工画山水,拜荆浩为师,晚年有青出于蓝的美誉。他的画风也兼采王维笔法。台北“故宫”藏有他的《山溪待渡图》,也是以主峰安置在画幅中央的布局。

董源是五代南唐画家,曾任宫廷画家,号称“董北苑”。最擅长画山水,作峰峦出没,云雾显晦,溪桥渔补,洲渚掩映的江南一带山水景色。北京故宫所藏《潇湘图卷》为其传世名作,董其昌曾经以“洞庭张乐地,潇湘帝子游”之诗句名此画。

巨然也是南唐的大画家,他是开元寺的一位僧人,南唐亡后,曾移居北宋的汴梁。他的作品最值得注意的是山峦上的“矾头”和“披麻皴”。矾头指山头多卵石状的结组,而披麻皴指表现山石的披拂交错长线条结组。现藏台北“故宫”的《秋山问道图》是一幅一语双关的作品,“道”有“道理”之意,所以图中央有二人盘膝论道;“道”也是“道路”,图中路径萦回,所以此画令人玩味再三。此外《层岩丛树图》(台北“故宫”藏)和《万壑松风图》(北京故宫藏)也是传世名作。

五代画家尚须增列一人,即是赵干。他是五代南唐画家,在李后主朝廷内,任职画院学生。他擅长表现“烟波浩渺,风光明媚”的山光水色,《江行初雪图》(台北“故宫”藏)就是他的传世名作。他采用弹粉的技法来表现天空降下纷飞的小雪,有其开创性。这幅图描写深秋之美、行旅之苦、初雪风霜之厉,处处表现令人激赏。^{〔1〕}

北宋山水画家以李(成)、范(宽)、郭(熙)、米(芾)为代表。李成是五代宋初画家。他的山水画最初师法荆浩、关仝,后隐居山林,师法自然。他的墨法精致,好用淡墨,时称“惜墨如金”。画山石如云动,世称“卷云皴”。李成擅长画寒林图,寒林是中国河朔平原的特殊景色,寒冬的林木只剩枝干,待春天一到,便满枝萌芽生叶。李成对这种景色别有心得,和《易经》“剥尽必复”,“否极泰来”的道理相通。台北“故宫”藏有李成《寒林平野图》,写“岁寒而后知松柏之后凋也”景色。

〔1〕 参阅李霖灿:《中国美术史稿》,79—84页,台北,雄狮图书公司,1989。

范宽是北宋画家，本名中立，因性情宽缓，人呼“范宽”。台北“故宫”藏有范宽所绘制的《溪山行旅图》。许多鉴赏家都认为这幅画是三段透视法，看山顶蒙茸草树之时（即远景所现），立足点是在高空；看松杉琳宇之时（即中景所现），立足点在山巅；看路下巨石（即近景时），立足点是人在庙中。这三种观点能融会贯通于一幅画作之中，说明作者并不拘泥于物像的视觉统一，而是以审美的心象来统一全局。也就是作者能把所有对山川形势的审美观照，以创造的心能加以融会，让三段不同的景观（远景、中景、近景）以其最佳姿态呈显出来。本幅画作在技法上采用“雨点皴”来表现黄土高原上的特殊地理景观，是其一大特色。

郭熙是宋神宗时代的重要画家与艺术理论家。他的最有名的传世之作是现藏于台北“故宫”的《早春图》。这幅作品虽然也是主峰立于画幅正中央，但是完全不同于范宽的《溪山行旅图》那般清朗刚直。因为范宽的作品表现的是北方的地理环境，山石挺立，空气干燥而透明，所以物像清晰干朗。但是郭熙的《早春图》表现的是南方的山水与早春的季节景观。整体构图以一个大S形来铺陈主峰形势，用以表现南方山水的秀媚。而早春的时节，地气上升，空气中春霭朦胧，呈现沉睡大地方才苏醒的慵懒态势。在技法上，郭熙采用“云头皴”，用旋转的笔触来象征天空的风起云涌，并运用到山石纹理的表现。郭熙父子所作《林泉高致》，其重要内容已于第十一章介绍过，不再重述。

米芾为北宋书画家，宋徽宗时代召为书画学博士，官至礼部员外郎，人称“米南宫”。在书法成就上与蔡襄、苏轼、黄庭坚合称“宋四家”。在画艺上，他的儿子米友仁继承其父的画法号称“墨戏”，画史上有“米家山”、“米氏云山”和“米派”之称。元代高克恭、方从义受其影响。《春山瑞松图》是米芾的传世名迹，透露应用书法的功夫于绘画之上。其子米友仁把一向重线条之中国画法，变成注重墨色之表现，使“笔墨”二字获得新论，是米氏有功于画史。^{〔1〕}

〔1〕 参阅李霖灿：《中国美术史稿》，85—92页，台北，雄狮图书公司，1989。

南宋时期的代表性画家有李唐、刘松年、马远、夏珪等四人最为著名。李唐是跨越两宋的画家，他的画风早年表现北方地理景观的豪迈气概，晚年则是受江南景色的陶冶，笔润、皴长，画法去繁就简。现藏于台北“故宫”的《万壑松风图》是李唐在北宋时期的作品，画面上充满阳刚之美。

刘松年以工人物画见长，至于山水画则多以茂林修竹为写景对象，多半是江南景色。马远则是出自绘画世家。他的山水画，不仅把小斧劈皴发展成大斧劈皴，成了南宋的标准皴法，而且在构图上也有重大的贡献。他把构图的重心从中轴线转向中分线，再推向对角线。当构图重心在中轴线上，画面元素只有一个伫立于画面中央；当构图重心加上中分线后，就有了二分法的依据，画面元素可以向画面的边缘发展；当对角线构图再加进来，画面元素就可以向四个角落发展。马远和夏珪对这个构图上的发展都有推波助澜之功，因此有“马一角”、“夏半边”的称号。好事之徒把它称之为南宋国势衰颓之征兆，其实从构图演变的辩证历程来看，毋宁是《易经》思想之“太极生两仪，两仪生四象”的发挥。^{〔1〕}

元代由外人统治，画家多潜藏山野，借绘画抒写心中之抑郁和个人情感，于是画风转为疏放简练，遂成“文人山水画”之风格。其中以黄公望、倪雲林、吴镇、王蒙四大家风格独到，并为后代之山水画带来极深远的影响。此外，还有赵孟頫、钱选等力倡复古之论，遂带来不事写生，专事临摹之风气。

明代之山水画乃继承宋元之画风，临摹者众，创作者少，使明代成为临摹时期。明代画派很多，其中最受瞩目者有吴、浙两派：吴派风格细腻，浙派则粗犷豪放。明代重要画家有吴派的文征明、沈周、唐寅、仇英，合称明四大家。另浙派之戴进、吴伟、蓝瑛，则被称为三大家。此外，董其昌提出山水画分南北宗之说，并大肆贬北（金碧山水）尊南，对于晚明至清代的山水画，在思想与美学观点上，均产生极大的影响。

〔1〕 参阅李霖灿：《中国美术史稿》，95—97页，台北，雄狮图书公司，1989。

清代可说是山水画的衰弱期，其衰弱之因乃在于因袭之风笼罩着整个艺坛。初期有四王（王时敏、王鉴、王翬、王原祁）、吴历、恽南田以领袖姿态出现，画风只重师古而忽略写生，故作品徒具功力而无创意。然而，另有四僧（石涛、石溪、八大山人、渐江）均为明遗民，他们不甘囿于传统，敢于突破，故能独树一帜，其作品至今仍为人们所推崇，而且深深地影响着后世。另外还有梅清、龚贤、樊圻等，亦能别具一格。^{〔1〕}

在绘画艺术的表现上，民国初年，中西方接触频繁，留学日、法、苏者渐多，如徐悲鸿、刘海粟、林风眠、傅抱石、丁衍庸、高剑父等，俱能融会中西，开创新貌。此外，秉承传统而能改革者，则有黄宾虹、陈师曾、贺天健等人，为山水画带来新景象。

近代绘画风气更盛，百家争鸣，人才济济，海内外皆出现有创见之士，如张大千、黄君璧、李可染、钱松岩、石鲁、陆俨少、江兆申、刘国松、王无邪等，为中国山水画打开新的局面，并开拓许多新路向，使中国山水画呈现更灿烂的远景。^{〔2〕}

二、书法艺术

中国文化与世界其他古文明一般，都是在文化发展史上很早便有了文字记载史实的纪录。各大文明在初期便各自发明文字，似乎并不稀奇。但是各大文明中，却独有中国文化发展出书法艺术。中国人酷爱写字，其喜好之程度发展到了极致，便形成了书法艺术，这是其他文化所无的现象。中国文字的发明，除了作为意义之传达工具之外，一开始便很讲究字体的整体美感。远在毛笔发明之前，便有了文字的出现。最早的文字甲骨文，是殷商时代以刀刻在兽骨上的占卜之辞，其后的书写多是以刀刻在竹简上。其间也出现“钟鼎文”，即古代青铜器上的文字。因为都是刻在金属器皿上，如：钟、鼎之类，所以得此名。它的书体由甲骨文演变而成，

〔1〕 参阅郑明编著：《中国山水画技法》，8—10页，台北，艺风堂出版社，1991。

〔2〕 同上，10页。

圆浑古朴,富有变化。殷商金文和甲骨文相近,但是铭辞字数较少。周代金文多数为有关祭祀、锡命、征伐、契约等纪录,文字较多,毛公鼎上的字数将近五百字。

我们知道了商周的金文已经富于艺术性,其后的秦篆、汉隶、魏碑、唐楷、宋行、明小楷都是历代演变出来的具有代表性的书体。书法艺术在技法上讲究执笔、用墨、点画、结构、分布(行次、章法)、风格等。^{〔1〕}毛笔这种书写工具出现后,赋予了书法艺术极大的挥洒空间,以及丰富的可能性。书法艺术除了书写技巧的表现之外,每个字体的笔画之美、整体字形之美、通行的大小比例,通篇的行间关系都有审美的特色值得讲究。对于书法艺术的崇尚以魏晋南北朝之后,开创了许多令人惊艳的成就。

晋室南渡之后的另一个文艺上的奇葩,就是号称书圣的王羲之。他是把中国文字从应用提升到艺术欣赏的第一人。史书上说他“临池学书,池水尽墨”,又说他在睡觉中还在做梦写字,一写写到夫人的身上,王夫人曰:人各有“体”,他便因之而大悟,书法益进。又说他最喜欢观鹅,有以写黄庭经而换鹅的故事,钱舜举还把这段故事画成了《观鹅图》。如今口语中的“初写黄庭,恰到好处”,就是说他心中喜悦一写便臻佳境的得意之情。

他留下的书法名迹,首推《快雪时晴》帖。它和王珣的《伯远》帖,王献之的《中秋》帖合称“三希”。清乾隆皇帝特在养心殿辟一耳室供奉之,名曰“三希堂”。王羲之的字被称之为铁划银钩,形容它的形神兼备、刚柔相济的特色。王羲之的作品最脍炙人口的是《兰亭序》帖,这是在他兴致最好的时候,用最好的笔墨工具,写下生平最得意的书法篇章。可惜后来被唐太宗收藏,并当做他的殉葬品。如今仅存拓片传世。^{〔2〕}

在隋唐五代最重要的书法美学著作是孙过庭的《书谱》,张怀

〔1〕 参阅沈柔坚主编:《中国美术辞典》,304页,台北,雄狮美术出版社,1989。

〔2〕 参阅李霖灿:《中国美术史稿》,31页,台北,雄狮图书公司,1989。

璿的《书断》、《书议》、《文字论》。在这些著作中,包含着有关审美意象、审美创造、审美欣赏的很多宝贵思想。孙过庭在《书谱》一书中提到“同自然之妙有,非力运之能成”一语,在这句话之前他把书法艺术的意象比做奔雷、坠石、鸿飞、兽骇鸾舞、蛇惊、泉注、山安等等。这并不是为了说明书法意象在形态上要与自然物相似,而是为了说明书法意象应该表现自然物的本体和生命。^{〔1〕}

书法到了唐代,得到很大的发展,唐太宗偏爱王羲之的这一派的婉约之美,但是颜真卿(709—785)却另树一帜,表达了书法中的雄健阳刚之美的面貌。颜氏的《祭侄文稿》、《争座位》帖与《祭伯父文稿》合称三表;而《裴将军》帖则集全不同字体而成一帖,气势益见雄杰。^{〔2〕}这一时期的书法典型之美也表现在冯(承素)、虞(世南)、褚(遂良)、陆(柬之)等人的书法作品,以及多种兰亭摹本之上。此外,怀素和尚的草书使人惊绝,他的《自叙》帖把书法上的龙飞凤舞和迅疾骇人的韵律感发挥到了极致。

宋代书家以苏(轼)、黄(庭坚)、米(芾)、蔡(襄)为代表,再加上宋徽宗赵佶的“瘦金书”亦不遑多让。苏轼以《寒食》帖最为有名,这是他被谪贬黄州时自己作诗文并书写的作品,从个人的感怀,到对于时节的感受,以至书法艺术的表现,令人感受到这是一篇至情至性的作品,观者能跟随着字体的变化而感受到作者情绪的起伏。黄庭坚在此作品之后又作跋一篇,除了恭维苏东坡的书法之外,也展现了他个人的书法艺术。米芾又号米颠,以《珊瑚》帖最能表现他的奇特书法艺术。他信笔写来,一时兴起,就画珊瑚一枝于卷上,然后又歌咏之,表现出一片天真之情。

元代的书法大家首推赵孟頫,他的书法秀润,很得大众喜爱,元代各家大半受到他的影响。元代其他大家还有虞集、康里夔、柯九思、鲜于枢等都各具特色。明代的书家有:吴宽、宋克、沈粲、陈度、沈周、文征明、祝允明、张瑞图及徐渭等人都很有名。清朝则以

〔1〕 参阅叶朗:《中国美学史大纲》,243页,台北,沧浪出版社,1986。

〔2〕 参阅李霖灿:《中国美术史稿》,32页,台北,雄狮图书公司,1989。

沈荃、王铎、刘墉及张照等人最为知名。民国以来则以吴昌硕、康有为、吴稚晖、于右任等人别擅胜场。^{〔1〕}

当代书法艺术的演变,已经到了另一个新的境界,那就是书法不必是“写字”。过去书法艺术是附庸在写字传意的功能之上,需要形、意并茂,才能使书法艺术相得益彰。但是当代书法艺术的演变就如同前卫艺术,或者纯粹艺术的演变,要挣脱文以载道的负担,追求纯粹形式之美。所以当代的书法艺术,特别是在日本所发展出来的书法艺术,开始尝试不从事书写文字的书法艺术,这种艺术只讲究笔墨之美,所呈现的墨迹不是任何有意义的符号,就如同一幅抽象画没有任何实质相对应的物体。由于中国文字本身的特性,就是象形文字,所以文字与表意的对象之间有某种符应的关系,也就是这些象形文字本身就是对于具象事物的形体已经有了抽象的把握。因此,这种抽象文字的再进一步的抽象画式的发展,很自然地就会发展到这种只有墨趣而没有文字意义的艺术种类。如果从绘画的观点来看书法艺术,过去的书法艺术是以墨迹的形式来表现实质意义的内容。而现代的或前卫的书法艺术,已经截断形式与内容的关系,只讲究形式的部分,就如同现代绘画只管色彩、造型与构图等基本元素,而不管内容是什么东西。这是重表现,轻再现的结果。现代艺术强调艺术家本身的艺术观念的表达,而不是要再现、重现或记录任何真实世界的东西。

第二节 诗歌、音乐与戏曲

一、诗歌

诗歌和音乐、戏曲有极为密切的相关性,自古以来诗歌的演唱脱离不了音乐的装饰、伴奏。中国最早的诗歌集就是《诗经》,它是西周到春秋时期的诗歌总集,全书有三百零五篇,分《风》、《大雅》、

〔1〕 参阅李霖灿:《中国美术史稿》,37—40页,台北,雄狮图书公司,1989。

《小雅》、《颂》。《风》是北方各地的民歌，所谓“十五国风”。《大雅》、《小雅》、《颂》是贵族和士大夫的作品。《史记·孔子世家》：“（诗）三百五篇，孔子皆弦歌之。”可见这些诗歌，在春秋末年都是用琴、瑟之类的乐器伴奏着歌唱的。《诗经》代表周朝的官方认可的一种文学表现，它的精神就凝聚于“思无邪”这一断言。《诗经》的传播地域主要在于华北地区，相对于此流传于华南地区的诗歌则以《楚辞》为代表。《楚辞》始自战国时期楚国的屈原，是以骚体类作品的总集，经汉代刘向编辑而成。《楚辞》是文人的创作，但是发源于南方的民歌。这是在中国南方特定的历史条件和自然环境中所产生出来的抒情诗。刘勰赞之曰：“惊采绝艳，难与并能。”北有周朝的《诗经》，南有楚地的《楚辞》，共同构成了中国古代文学两大互相辉映的潮流，不断给予中国古代美学的发展以深刻的启示和影响。后代的诗词也都继承这个传统，都是可以演唱的歌词。

唐代诗人白居易曾说过：“大凡人之感于事，则必动于情，然后兴于嗟叹，发于吟咏，而形于歌诗矣。……故国风之盛衰，由斯而见也；王政之得失，由斯而闻也；人情之哀乐，由斯而知也。然后君臣览而斟酌焉；政之废者修之，阙者补之；人之忧者乐之，劳者逸之。所谓善防川者，决之使导；善理人者，宣之使言。”（《白香山集》卷四八《策林六十九》）本引文之第一句即是在说明，“诗言志”的道理，以及说明情感作用于人心的表现，和外在的诗歌活动的兴发过程。接着白居易根据儒家的思想认为诗歌活动在社会中，能发挥“补察时政”和“泄导人情”的作用。这也是顺应自古以来认为《诗经》可以“兴”、“观”、“群”、“怨”的道理。人民可以经由诗歌的发泄情感，来讽刺王政的得失。而为政者就必须能经由诗歌的传唱，来体察民间疾苦，修改不符合人民需要的政策。

此外，王昌龄也提倡诗的“境”界说，他提出三种境界：“诗有三境：一曰物境。欲为山水诗，则张泉石云峰之境……二曰情境。娱乐愁怨，皆张于意而处于身，然后用思，深得其情。三曰意境。亦张之于意而思之于心，则得其真矣。”（《诗格》）“物境”指自然山水的境界，“情境”指人生经历的境界，“意境”指内心意识的境界。

到了宋代的诗论强调“情”与“景”的关系，即所谓“情在景中，景在情中”，如南宋范晞文说：“老杜诗：‘天高云去尽，江回月来迟。衰谢多扶病，招邀屡有期。’上联景，下联情。……一句情一句景也。固知景无情不发，情无景不生。”（《对床夜语》卷二）这里强调了在诗的创作上情景交融的重要性。

诗论的另一个值得探讨的问题即是“诗”与“画”之关系的问题。苏轼曾说：“味摩诘之诗，诗中有画；观摩诘之画，画中有诗。”（《东坡题跋》下卷《书摩诘蓝田烟雨图》）叶燮后来又说：“昔人评王维之画，曰‘画中有诗’，又评之诗，曰‘诗中有画’。由是言之，则画与诗初无二道也。然吾以为何不云：摩诘之诗即画，摩诘之画即诗，又何必论其中之有无哉？故画者，天地无声之诗；诗者，天地无色之画。”（《已畦文集》卷八《赤霞楼诗集序》）在这个问题里，我们发现了诗与画的同与不同。这两者在意境上可以相通，但是一个是以声来传达，一个是以形来表现。所以叶燮又说：“画者形也，形依情则深；诗者情也，情附形则显。”（同前引）

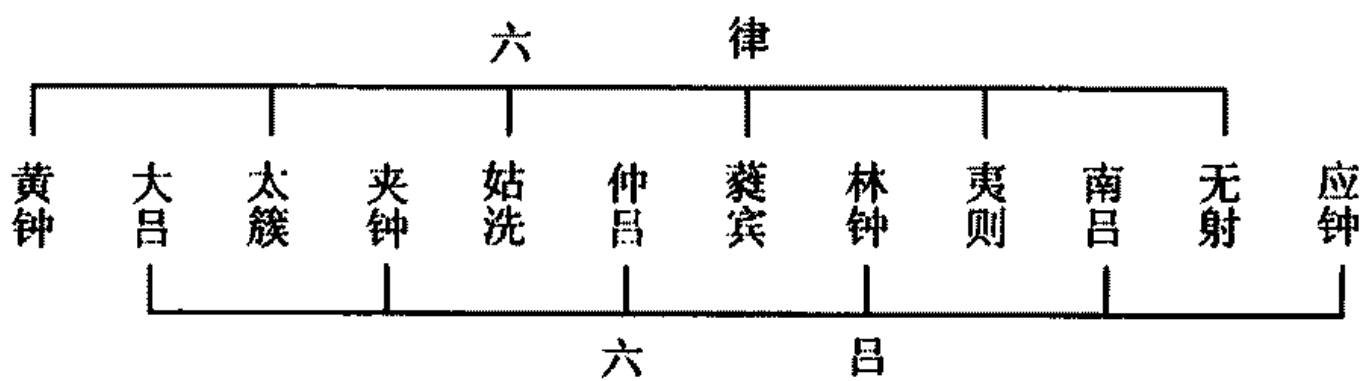
二、音乐

中国古代，音乐是最被看重的一门艺术，它和宗教的祭祀、王族的庆典、政治的教化都有着极为密切的关系。当时使用的乐器除金属制造的编钟之外，还包括丝、竹、木等材料制造的乐器。此外，也还有陶制乐器、石器乐器、兽皮制作的鼓等等。

中国音乐思想可以系统地从《乐记》中发现“声成文，谓之音”意思是把声音组织起来就成为音乐；“比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。”意思是演奏、演唱音乐，结合舞蹈，才成其为音乐。在古代音乐作为一种艺术形态，就如同其他艺术形态一般，必须与人伦教化相结合，才能展现出它的存在意义，所以它说：“乐者，通伦理者也。”意思是音乐能够与道德规范相通。另一方面也认为它与政事相通，所以说：“声音之道，与政通矣。”而《荀子·乐论》也指出：“夫声乐之入人也深，其化人也速。”这些言论都指向音乐与人伦教化的深厚关系，同时也肯定音乐或艺术对于人性行为的影响效果。

中国古代音乐技术理论概称为“乐律学”，它实际包含“乐学”和“律学”两部分。乐学主要是从音乐艺术实践中所用乐音的有关组合形式或技术规律出发，运用逻辑方法来研究乐音相互之间的关系。律学主要从发音的体震动的自然规律出发，运用数学方法来研究乐音相互之间的关系。决定乐音的音高标准者，称之为“律”，而音高的标准与尺度密切相关。《国语·周语下》伶州鸠论律：“律所以立均出度也。”“立均”，亦即确定音阶首音的律高；“出度”，亦即提出律的长度标准。所谓长度标准，是根据笛子的孔距来计算出来的。传统音律有所谓“十二律”，又称律吕，即六律，六吕。六律又称“阳律”，指单数的六个律。六吕又称“六同”，指双数的六律，在六个阳律之间，称之为“六间”，又称“阴吕”。（如下图示）十二律，依次成半音的关系，古书中的“高一律”，“低一律”也就是“高半音”，“低半音”的意思。^{〔1〕}

表三：六律、六吕对照



自古以来，儒家的教化即是以礼乐并称传于世人，礼教与乐教是要同时并进。而乐教特别注重人之情绪的宣导，此即后来《中庸》所强调的“致中和”。但是在春秋战国时代，儒教也仅是诸子百家之一，墨家即是从实用主义的立场来排斥儒家的乐教。因而墨子提出“非乐”的主张，都是从实用观点来考察演奏音乐对于人力、物力、工作效率等方面的影响。墨子并不否认音乐的艺术性价值，也同意音乐对于人之感觉方面的享乐与影响。但是在墨子的这种主张之下，他仅看见音乐的有形方面的影响，而看不见音乐在人文精神方面的影响，也就是他还看不到文化层面的意义与价值。为

〔1〕 参阅《中国音乐词典》，9—10页，台北，丹青图书公司，1986。

此,后来荀子在其所著的《乐论》特别加以反驳,并强调儒家的立场。此二家思想的对比,我们在前章已经说明过了。汉代出现的《礼记·乐记》其中有许多段落和荀子《乐论》相似,都是继续发扬儒家乐教精神。自汉代以来,历代的史书皆有《乐书》或相关的论述,说明该朝代的音乐制度,也特别对律吕的制定,及其损益加以说明。

音乐和情感之间的关联性在古代是一个十分被重视与探讨的问题,东汉初年的思想家桓谭(23—56)在《新论·琴道》篇中讲了一个雍门周为孟尝君鼓琴的故事。雍门周是战国时期的音乐家,孟尝君曾问他:你弹琴也能使我感到悲哀吗?雍门周答复:我弹琴只能使那些不幸的、倒霉的人感到悲伤。有的人“先贵后贱”、“逢谗罹谮”、生离死别、孤苦无依,这些人只要听到鸟的哀鸣和秋风的呼号都会感伤,我再给他们弹琴,他们就会禁不住悲伤哭泣。至于现在的孟尝君“居则广厦高堂……;水戏则舫龙舟……;野游则登平原……”得意极了,这时候无论琴弹得再好,也不可能使他感动。孟尝君也同意。但是雍门周却说,我为你感到悲哀。他说“天道不常盛,寒暑更进退”,一旦有一天死了,就什么都没了。“高台既已倾,曲池又已平,坟墓生荆棘,狐狸穴其中。游儿牧竖,踉蹌其足而歌其上曰:孟尝君尊贵,亦犹若是乎!”听了这一席话,孟尝君就叹息起来,眼睛涌出泪水,接着雍门周弹起琴来,孟尝君就掉下眼泪,并说道:“先生鼓琴,令文立若亡国之人也。”^{〔1〕}这篇故事的意义在于,它强调音乐或艺术品的本质上没有包含引起哀乐的感情因素,完全是因为作为审美的主体,他的人生体验以及生活上的变化,在音乐的催化之下,很容易就宣泄出来。

这种观点就成了后来嵇康(223—262)提出《声无哀乐论》的发展。在《声无哀乐论》中嵇康借着“秦客”和“东野主人”两人之间的反复辩驳,论证声无哀乐的主张。在这一主张当中,嵇康提出两个论点:

〔1〕 参阅叶朗:《中国美学史大纲》,195—196页,台北,沧浪出版社,1986。

(一)音乐是自然产生的声音,它并不包含哀乐的情感。

(二)音乐不能使听者产生哀乐的情感。

嵇康的结论认为:“声音自当以善恶为主,则无关于哀乐。哀乐自当以情感,则无系于声音。”也就是说音乐只有好不好听,和哀乐的情感无关。哀乐的情感是由于人世变迁而导致的结果,和音乐本身的元素无关。所以按照嵇康的说法,音乐的本质就只有形式美的部分,而没有内容美的部分。

我们认为嵇康的理论有其时代上的意义,特别是对于过度强调礼乐教化的主张来讲,暂时纾解了附加在音乐上面的道德教化的沉重负担。但是对于嵇康完全弃绝音乐与情感因素的关联,则是值得再斟酌的。每一种艺术都有其表现形式美与内容美的部分,这两种因素彼此有互相影响的关系。我们可以说音乐能产生一种催化作用,使潜藏于内心的情绪发泄出来,而不是说音乐在本质上就有哀乐的元素。但是音乐和情感之间的因果关系是不能随意加以否认的。嵇康的理论中也把音乐和自然的聲音简单地等同起来,如此将使音乐与人类情感的关系更加疏离。嵇康的理论试图从过度僵化的伦理思维中,把音乐与社会教化的关系解放出来,方向是正确的。但是极端地否认音乐与社会之间的任何关系则是值得商榷的。

在音乐与舞蹈方面,盛唐就是一个高潮。当时传入的各种异国曲调和乐器,如龟兹乐、天竺乐、西凉乐、高昌乐等等,融合了传统的“雅乐”、“古乐”,出现了许多新的创作。从宫廷到市井,从中原到边疆,从太宗的“秦王破阵”到玄宗的“霓裳羽衣”,从急骤强烈的跳动到徐歌慢舞的轻盈,正是那个时代的社会氛围和文化心理的写照。^{〔1〕}

三、戏曲

戏曲是一种中国传统的戏剧形式,是以演员表演为中心,文

〔1〕 参阅李泽厚:《美的历程》,137页,台北,蒲公英出版社,1984。

学、音乐、舞蹈、武术、杂技、美术等众体兼备的综合艺术。它发源于古代歌舞说唱,经秦、汉的“乐舞”、“俳优”、“百戏”,唐代“参军戏”,北宋“宋杂剧”,金代“院本”,至南宋“南戏”,逐步成了成熟的戏剧形式。金末元初在北方出现“元杂剧”,明、清时又集“南戏”和“元杂剧”之长,南北合套,产生“传奇剧”。各地方戏曲种类相继出现。^{〔1〕}

一般认为第一出歌舞戏是北齐时出现的《蹉谣娘》。参军戏经由唐玄宗对李仙鹤受衔“韶州同正参军”,而发展起来。它结合演员的戏剧舞台动作和音乐艺术两种要素,构成参军戏。它是唐代的乐舞百戏、歌舞戏转变成宋代南戏的过渡艺术类型。宋代则是南戏兴起,但是南戏还是着重在戏曲的表现,还没有完全从剧本内容、表演和导演等方面来诠释。^{〔2〕}

戏曲剧本一般兼用散文和韵文,叙事抒情并重。其演员分为“生、旦、净、丑”四个基本角色行当。每一行当各有色调大体固定的化妆(包括脸谱、盔头、口面等)式样和规格大体固定的服装(蟒、靠、褶、帔、官衣等),以区分各类人物的性别、年龄、身份、性格、品质以及形象美丑等一般特征。^{〔3〕}

由于传统戏曲剧目多取材于民间流传的人物野史、宗教传说、传奇公案、神话故事等,因此,观众通常并不简单地追求剧情故事,更主要地在于欣赏演员表演,特别是声腔流派和身段表演。戏曲观众必须一般地懂得传统戏曲程式,才能理解和把握戏曲审美的主要特征,从而做出审美评价。^{〔4〕}

对中国传统戏曲做出理论研究的诸多戏剧评论家当中,李渔是其中相当突出的代表人物。李渔著有《闲情偶寄》,这部著作包

〔1〕 参阅王世德主编:《美学辞典》,519页,台北,木铎出版社,1987。

〔2〕 参阅林同华:《中国美学史论集》,297—301页,台北,丹青图书公司,1986。

〔3〕 参阅王世德主编:《美学辞典》,519页,台北,木铎出版社,1987。

〔4〕 同上书,520页。

含两个重要的特色：

(一)他不仅重视研究词采和音律,而且更重视研究人物、故事、结构以及舞台表演的各种问题,并且根据实践经验做了理论的论述。其理论因此不再属于诗学的范畴,而是真正进入戏剧美学的范畴。

(二)他不仅研究剧本创作,也研究舞台导演的实务。其《词曲部》包含结构、词采、音律、宾白、科诨、格局等部分,针对剧本创作的理论与技巧而发。其《演习部》包括选剧、变调、授曲、教白、脱套等部分,以及《声容部》中的取材(配脚色)、正音、习态等部分,是针对舞台导演的理论和技巧而论。^{〔1〕}

在明清时期的戏剧理论当中,还注重两个特殊的问题,那就是戏剧的真实性与戏剧的通俗化这两个论题。关于真实性的问题,李渔主要有三个方面的意见:

(一)戏剧必须依靠真实性,才能感动观众。

传奇无冷、热,只怕不合人情。如其离、合、悲、欢,皆为人情所必至,能使人哭,能使人笑,能使人怒发冲冠,能使人惊魂欲绝,即使鼓板不动,场上寂然,而观者叫绝之声,反能震天动地。(《闲情偶寄·演习部》)

(二)戏剧的传奇性不能脱离戏剧的真实性。

(三)戏剧的真实性虽然重要,但是并不排斥艺术的虚构,更应追求典型化的思想。

第三节 小结

本章延续前章的内容,继续对各种传统艺术加以介绍。我们的讨论对象越来越抽象,绘画作品比起雕刻作品更抽象,书法作品又比绘画作品更进一步抽象。至于文学作品本身,其抽象程度又比前述各项艺术抽象程度高,因为前述各项艺术都还有一些物质性的材料作为作品本身的质料因素。但是文学作品完全不需要这

〔1〕 参阅叶朗:《中国美学史大纲》,411页,台北,沧浪出版社,1986。

些物质材料。一幅画作或书法作品,总是要考究一下笔、墨、纸张、绢素、颜料等等材料,这些材料对于作品的完成有一定成分的影响力。但是对于文学作品是用哪一种笔、墨、纸张书写或印刷,都与其成为文学作品的成就无干。因此,我们在最后讨论最有特色的文学作品,即诗歌、音乐、戏曲。

从以上所述,我们可以了解中国绘画的出现,最初以人物画为始,其次山川、木石、花草等最初只是在人物画发挥陪衬装饰作用。直到晋代才开始有以山水作为创作题材的作品出现。我们可以说山水画这个主题是中国画所独有的特色之一,因为山水画不同于西洋画的风景画。这两者看似题材相似,都是以户外风光为表现对象,但是西洋人所见之户外林野,是大自然的一部分,所代表的是尚未被人类文明所征服之地,也是野外之地,因此画家应极力保持野外与人文世界的强烈对比。但是对于中国的山水画,特别是水墨山水,它所要表现的是一个人文世界的延伸。这个延伸的基础在于万物与我为一,个人的小我与天地万物都是同质构成的,是在“太极生两仪,两仪生四象,四象生八卦,八卦生吉凶,吉凶生大业……”或“道生一,一生二,二生三,三生万物,万物负阴而抱阳,冲气以为和……”的序列中天、人、地三者相连一气。所以成功的山水画是“可行”、“可望”、“可游”、“可居”之地,是一个人文荟萃之地。透过山水画的创作与鉴赏,让文人与天地万物达成精神性的沟通与融合。

中国的诗歌、音乐原本是结合在一起的艺术活动,最古老的《诗经》作品,都是可以吟唱的诗歌,也就是歌词与歌曲相结合。中国的歌谣创作,历经各朝代的演变,都能独树一帜,发展出新的形式与内容。而音乐艺术,除了传统的乐器演奏,后代随着西域乐器的输入,更丰富了音乐艺术的内容与表现形式。

至于戏曲艺术,它是一门综合艺术,包括文学、音乐、美术、表演、武术、服饰等等。过去的戏曲研究作品多集中在文学方面,直到清代开始有更多的注意力集中在表演、情节安排等元素,这些是对于戏剧而言更专有的特色上加以发挥,而且也注意到表演者与

观众之间的互动关系,这些演进都是戏曲表演艺术历经时代演变,所淬炼出来的成果。

自我评量

1. 请利用机会实际鉴赏中国传统绘画作品,对照本章的内容,说出你的意见。
2. 请利用机会实际鉴赏中国传统书法作品(或现代书法),对照本章的内容,说出你的意见。
3. 请利用机会实际鉴赏中国传统诗歌作品,对照本章的内容,说出你的意见。
4. 请利用机会实际鉴赏中国传统音乐作品,对照本章的内容,说出你的意见。
5. 请利用机会实际鉴赏中国传统戏曲作品,对照本章的内容,说出你的意见。
6. 请说明经过本章的学习之后,你对中国传统艺术的体会是否有所改变,请写成短文发表,或利用课程讨论的机会发表你的论点。

参考书目

Tatarkiewicz 著,刘文潭译《西洋六大美学理念史》,台北:丹青图书公司,1987年。

《中国美学思想汇编》,上册,台北:成均出版社,1983年。

《中国音乐词典》,台北:丹青图书公司,1986年。

王世德主编《美学辞典》,台北:木铎出版社,1987年。

王志俊编辑《半坡遗址画册》,西安:陕西人民美术出版社,1987年。

余秋雨著《东方美学的现代生命》,《东方美学与现代美术研讨会论文集》,1992年。

宋龙飞著《精雅绝伦的中国瓷器》,台北:“行政院文化建设委员会”,1988年。

李泽厚、刘纲纪合著《中国美学史》,第一卷,上册,台北:谷风出版社,1986年。

李泽厚著《美的历程》,台北:蒲公英出版社,1984年。

李泽厚著《华夏美学》,桂林:广西师范大学出版社,2001年。

李霖灿著《中国美术史稿》,台北:雄狮图书公司,1989年。

沈柔坚主编《中国美术辞典》,台北:雄狮图书公司,1989年。

林同华著《中国美学史论集》,台北:丹青图书公司,1986年。

俞昆编著《中国画论类编》,台北:华正书局,1977年。

- 徐复观著《中国艺术精神》，台北：台湾学生书局，1984年。
- 高木森著《中国绘画思想史》，台北：东大图书公司，1992年。
- 梁思成著《中国雕塑史》，台北：明文书局，1987年。
- 曾埴著《中国雕塑史纲》，台北：南天书局，1986年。
- 曾祖荫著《中国古代美学范畴》，台北：丹青图书公司，1987年。
- 黄桂云著《中国玉器雕饰艺术》，长沙：湖南美术出版社，1998年。
- 叶朗著《中国美学史大纲》，台北：沧浪出版社，1986年。
- 刘义庆撰，刘孝标注《世说新语》，下册，台北：世界书局，1974年。
- 蒋勋著《美的沉思》，台北：雄狮图书公司，1987年。
- 郑明编著《中国山水画技法》，台北：艺风堂出版社，1991年。

第六篇

中国政治哲学

叶海烟

第十五章 先秦的政治哲学

一般而言,中国历史是在夏、商、周三代之后,才出现比较稳定的社会组织,而大约在公元前16世纪到公元前11世纪的商朝,就已出现所谓“中原”一统的政治局面,虽然在这六百年左右的时间之中,中国社会依然是氏族社会,依然以血缘关系来决定社群内的人际脉络。到了公元前1027年,商纣被周武王消灭之后,周人改朝换代,乃第一次运用封建制度,建立了一套比较严密的统治体系,并且同时在宗法制度之上,以较为集中的权力机制进行对人民的控制与统理。如此一来,周文化所酝酿的政治思维便孕育了中国人对权力的基本观念,而其中的神权思想与王权思想更直接透过早期的典籍资料表述出来,如《礼记·表记》云:“殷人尊神,率民以事神。”这分明是神权和王权的结合,而其中的宗教成分占了甚高的比例,特别是上天(上帝)崇拜与祖先崇拜更属先民宗教的大宗。原来人间帝王的主要职责便在领导人民从事敬天、祭祖与尊神的工作,而这样的神权政治就在无可置疑的权威主宰之下一统了庶民阶层,也同时一统了庶民意识——以神为尊,以王为大,而将神的权威和王的权威合而为一。

统治者称“王”的历史确实始于商代,而到商代末期,死去的“王”有时候又被称为“帝”,如此,人间之王与天上之帝相互混合,

王乃具有“人神合一”的属性。^{〔1〕}然而,自周公为周代制定典章制度之后,王的属性就在“人神分立”的思维中,逐渐有了与神对立,甚至独立于神明之前的尊严与德性:一方面,敬天以保民,将“天德”转为人之德,而以王者之尊来号召万民,来团结人民之心志与情意;另一方面,周公则运用商代与周代的更替,建立了“天命靡常”(《诗·文王》)的观念,将周灭商的权力转移视为合乎天意(天命)的人间行动,而其间的主轴便是“人德合天德”的合法性已然找到具有超越性与终极性的保证。文王所以崇德慎罚,所以敬德保民,其中之道理显然已经把中国古代的政治思维向前推了一大步。

在周文化由盛而衰的过程中,人文思想的发展与人文精神的茁壮,基本上与“人”、“民”的身份从人神关系中脱颖而出的观念变革相互呼应:

夫民,神之主也,是以圣王先成民而后致力于神。(《左传·桓公六年》)

鬼神非人实亲,惟德是依。(《左传·僖公五年》)

如此,诸神退位,人民现身,而这当然和“以德配天”的王道思想有着直接之关联。也就是说,在以人民为主体的政治思维兴起之际,天道天德便逐渐脱卸其附着于祭祀与崇拜之行为的宗教色彩,而神权作为王权之所依归,也在国家组织由夏商二代之部落型国家进化为周代之封建国家的历史更迭之中,出现了根本的转变。于是君王与人民的关系便成为权力场域里的主轴,而此一纵向性的权力交集到了周代后半期的春秋战国时代,更受到经济形态、人民生活与社会分工等横向性的权力多元化现象的冲击,而引发了松弛与断裂的情事,终衍生出自由之思考,以及诸多对权力结构的反思与批判,这自是中国早期政治思想与政治哲学所以应运而生的契机:

〔1〕 刘泽华主编:《中国古代政治思想史》,上册,4页,天津,南开大学出版社。

在这经济转变期间,封建国家的基础也动摇起来了。封建国家乃以宗法观念为基础,而数传之后,亲者疏,疏者离,降至春秋,就发生强灭弱,大吞小的现象,天下桀乱垂五百余年,至秦方见统一。当此之时,井田制度快破坏了,宗法观念快消灭了,封建国家快瓦解了,贵族政治快没落了。这在历史学上称之为“文化转变期”。一方旧观念、旧习惯、旧制度失去权威,他方新观念、新习惯、新制度尚未确立。人们解放于传统之外,个性就有自由发展的机会,而得自由思考、自由立论。而社会之桀乱又使人们不能不设法应付,其所应付的不是自然现象,而是社会现象。其结果,学者遂变更研究的方向,由自然现象的研究变为社会现象的研究,尤其政治的研究。因为有心之人均欲解决社会问题,而解决之法只有利用国家的权力,于是诸侯的权力斗争又引起学者的思想斗争。先秦诸子学说,无不直接地或间接地讨论政治,理由实在于此。换言之,先秦思想虽然主张不同,而均是政治思想。^{〔1〕}

而若断言“先秦思想都是政治思想”^{〔2〕},似乎也言之成理,因为先秦诸子几乎都亲身感受到“周文疲弊”的苦楚,也都亲眼目睹春秋战国封建制度之瓦解,以及列国逞强争胜的乱局,而因此对吾人之处于政治性与社会性之场域,有了更进一步的反思。如此一来,他们便在“淑世”理想的热切盼望中,不断诉诸政治之理念与政治之实践,并对平治天下以至于世界大同之愿景,构作了具有理想性、实践性与策略性的系统思维。

第一节 孔子的政治哲学——德治理想与正名主义

中国古代政治哲学的出现,一方面自有其来自客观环境的外缘条件,诸如封建制度与宗法社会的推波助澜,让“士”阶层挺身而

〔1〕 萨孟武:《中国政治思想史》,12页,台北,三民书局,1987。

〔2〕 同上,19页。

出,并使得天子之权威无以号令万民,而列国诸君以及家臣乃得以重新建构其作为权力伙伴所必需的政经资源与人文资源(这自然包括与政治伦理相牵涉的道德哲学);另一方面,中国古代政治哲学最重要的思想滋养乃来自人民作为社会主体与政治主体的初步的觉醒,虽古中国思想家并无人主张“民主”,顶多是所谓的“民本主义”。然而在民智初开,民心已不再沉睡的主观机缘助长之下,以人性为诉求、以人文为基石、以人道为理想,而以伦理与道德为中心的政治思想乃应运而生,并在主客观条件的凑合与加持之下,为中国政治哲学开启了最早的一页,而最重要的先行者就是孔子。

孔门四科,“政事”居其一,而其他三科也都与“政事”有关,并为政治事务提供必要的协助。基本上,孔子对政治的基本观点是建立在他的“人观”之上;也就是说,由孔子对人的了解(其中,包括对人性、人道与人文的探讨),我们才能够为孔子的政治思想与政治理想画出一个基本的蓝图,而其中有一个充满伦理与道德意义的主轴——那就是在“人观”的前提之下,人作为一个真实的道德人,也就同时可以成就一个实际的政治人,而政治作为伦理与道德的延伸以及扩展,对孔子的思想而言,实乃始终相应,前后交接的一贯之道。

基本上,孔子并不直接提倡“性善论”,他只是很实际地说:“性相近也,习相远也。”(《论语·阳货》)肯定人性在每个人身上所发挥的效应其实大同小异,而后天的环境与教养则对人性的特殊面向,起相当大的作用。因此,我们可以断言:孔子所以注重道德修养、教育(教化)历程及政治活动,并将三者予以融通,其主要的理由便是此一人人共属的人性本就具有成德成教以建构一合理秩序之社会的潜能,而道德修养就旨在开发此一潜能,教育历程即旨在引导此一潜能,政治活动则旨在造就此一潜能以实现“善”的理想,以完成“人能弘道”,并依“仁”由“义”以修德,而终归于“礼”的政治理念:

道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,

有耻且格。（《论语·为政》）

显然，孔子是在人性自觉的主体意涵中，为政治活动之为人性自发之表现，找到了合乎道德要求与伦理规范的正当的诠释；也就是说，“有耻且格”的人性自觉意识一方面是“德治”与“礼治”的结果，一方面也就是“德治”与“礼治”合而为一的前提。而若吾人将孔子的政治理念放入“德治”与“礼治”的实际内容之中，则对孔子深谙人性，通晓人文，并坚守人道的基本立场，便不能不先予以肯定。

当然，人性自有其多元而分殊之面向。因此，孔子并不是政治的空想主义者，或是所谓的“乌托邦主义”者。他并不期待人人皆为“安而行之”的仁者，倒是对吾人之为“利而行之”或“勉强而行之”者的道德实践与伦理作为充满寄望。在此，也就同时凸显了孔子对政事的必要性与重要性的理解；对孔子而言，政治绝非“必要之恶”，权力之运用也绝不是全然消极之举措。故论者云：“安而行之，乃仁人志士之事。利而行之，就要用赏。勉强而行之，就要用刑。刑赏的基础在于人类之有好恶，也只因人类之有好恶，而后政府才得利用人性的弱者，令其就善避恶。”^{〔1〕}可以说，要人人“就善避恶”并不能单凭道德的途径与教育的手段，而必须全面透过政治的合理化，将人间之秩序不断提升到美善的层次，才可能达成此一理想。在此，我们可以发现教育与政治的相互为用、彼此结合，并且在存其异的同时又能求其同，实乃孔子的人性观与政治论所以可以相互呼应的具体的管道：

为政之道，必须利用人情，而不可忘及刑赏，这是政治与教育不同之点。教育使民就善避恶，而能“安而行之”。《大学》所谓“诚意正心”，《论语》各书所载仁义之言，是对门人言之，出于教育之意。教育是用劝诫之法，劝人为善，戒人为恶。政治则用刑赏之法，赏人为善，罚人为恶。人性步步由教育而改善，政治

〔1〕 萨孟武：《中国政治思想史》，增补五版，22页，台北，三民书局，1987年。

也步步随人性之向善而变更,政治能够进步,端赖于此。^{〔1〕}

此外,孔子寄其理想政治于圣君与贤相,并强调圣君修身之后才能治人,而这也为后来儒家展开“格物、致知、正心、诚意、修身、齐家、治国、平天下”的一贯之道,铺了十分稳固的意义基石。同时,在孔子眼里,不仅尧舜是可望不可即的圣君,而且如伊尹、周公之为一代之贤相,其为政治理想之人才——即“君子”之人格典范,都对后世政治之发展,有着甚大的启迪与影响。“为政在于得人”、“昔尧舜听天下,务求贤以自辅。”(《孔子家语》)由此可见,孔子并不耽溺于古圣之政治理想而一去不返,他最关心的仍然是在自己所处的时代与自己所置身的社会,而汲汲于将古圣之政治理想实现于“礼崩乐坏”的乱世,因此它十分在意政治的实践以及其实际之策略。圣君与贤相之合作,不正是落实此一政治理想的“理想政治”?其中,政治之在于人间,政治之在于人伦与人道的实际境况,又怎能徒托空言?

因此,除了提倡“圣贤之治”之外,孔子始终将其政治关怀之焦点放在人民身上,而提出“庶、富、教”的三阶段论。^{〔2〕}而顺人民之心,以满足人民之需求,便是所有为政者的首要之务,也自是一切政治活动的首要目标。如此一来,在“利民”之余,“仁义”作为施政之方针与原则,其实是政治领导人以及所有被领导的臣民都必须依循的基本的道德规范。所谓“节用而爱人,使民以时”(《论语·学而》),正是仁君贤相所以能得民心的先决条件。因此,“仁政”之理想对孔子而言,乃是切实可行的政治理念,而也唯有在君、臣、民三者都能浸润于仁义的道德氛围之中,以道德心相互之感通与感

〔1〕 萨孟武:《中国政治思想史》,增补五版,22—23页,台北,三民书局,1987。

〔2〕 《论语·为政》篇云:“子适卫,冉有仆。子曰庶矣哉!冉有曰既庶矣,又何加焉。曰富之。既富矣,又何加焉。曰教之。”如此,由庶而后富,再由富而后教,基本上合乎国家发展之自然过程。先求人众,再求民富,最后则透过人文教化与人格养成之道,让人民的教育水准、文化水准与道德之水准能够全面提升,以有助于政治之安定与社会之进步。

化为政治活动中“互为主体”的基础所在，儒者作为一政治领袖人物，才有其正面而严肃之意义。

而若再从孔子之救“周文疲弊”的用心看来，“礼”之为仁义原则的实际表显，其中所寓含的政治哲学意涵，便几乎全落在“正名主义”的思考之中：

子路曰：卫公待子以为政，子将奚先？

子曰：必也正名乎？

（《论语·子路》）

而“正名”之“正”，即在体现“子帅以正，孰敢不正”（《论语·颜渊》）以及“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”（《论语·颜渊》）的“为政以德”的精神，其主要之意义乃在于孔子相信“上行下效”的人格感化之力，极有助于政治之体现人间之善，而“政治”之为管理众人之事，其主要内容也同时落在“管理”其实是以德行伦理为管理与治理之基本场域；在此一人人互为主体的来往过程中，治人与治于人并非截然不同之二事，而是治人者与治于人者都认同道德的先在性与伦理的共在性，而彼此相对应地进行伦理身份的认同与道德责任的承诺。因此，“正名”之“名”便是吾人所具有的名分与身份——它来自我们所置身的社会，也同时是伦理与道德对我们最直接的召唤；透过此一名分与身份的中介，我们才可能意识到我们该履行的理分与职分，而成就吾人之为一“道德人”的本分。如此，与政治活动直接交涉的人伦秩序才可能建立，而也唯有人伦秩序不断趋向于和谐与安定，政治最终之目的（国治、天下平）才可能逐步实现。

当然，孔子提倡“正名”仍然以宗法制度为现实之基准。因此，“正名”指的便是“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊》），有君之名必须有君之实，有臣之名必须有臣之实；父子之间亦然，而孔子最厌恶的便是“名不正”，便是名实不相符的“君不君，臣不臣，父不父，子不子”——这已然是社会之乱、道德之恶与政治之失序失格。因此，我们是如此肯定：与其说孔子在意的是“名”，不如说孔

子所关切的是能够使“名”得其正的“实”——此“实”指的是任何一个人都不能任意推卸的身份、权分、职分与理分，而在这些由内而外不断推扩的道德意识之中，包含的便是一种应然的思考、一种“理所当为”的道德觉醒。

因此，孔子作《春秋》以“一字褒贬”的方式，所以能使得“乱臣贼子惧”的理由便是因为孔子坚持的历史正义其实便是此一“君君、臣臣、父父、子子”的政治正义，而此一政治正义背后便是孔子基本的政治思考——以重建政治秩序为实现政治理想唯一之途径，而政治秩序之重建又以名实相符、名位各得其正的权力安顿为主要之手段。可以说，正名主义是孔子政治哲学的中心思想，它来自道德意识的深层结构，而实际地表现在对客观的政治形态与政治组织的全面的省察及检视。其中，如何忠于政治之责任，并善尽政治之职务，乃任何掌握权力之人不能不面对的主要课题，而这也是正名主义之思考在权力运作过程中所直接产生的效应；其间，君臣民三者各安其位，各守其本分，一方面是“己身正，孰敢不正？”的道德感化与教化之道，一方面则是责任政治的一种体现。因此，我们可以如此断言：正名主义实乃孔子的政治哲学与道德哲学相互交接的结果，它为实际之政治活动提供合理化与合法化的根据，它也同时为道德与伦理的应然思考安排了可以和实然的生活世界进行相互之来往与切磋的平台。而孔子的政治哲学其实旨在凸显政治为一种人文活动，亦是一种以人为本的伦理实践，其核心所在正不外乎道德人与政治人之结合，乃将道德的精神应用于政治之场域，也同时把政治视为吾人成就道德与伦理的必要途径，而这将可避免道德与伦理的过度内化或弱化，并且可以使人间政治不必然因权力、名位与利益之争逐而日益沉沦，反倒可以在政治与道德互为助力的情况下，透过德治与礼治，透过圣君与贤相，透过仁政的爱民与利民，更透过正名主义，以铺排宗法社会的基本秩序。如此，孔子政治思维的根本原理乃在于治人治国之道——此自是人之所以为人之道，亦是家之所以成家之道，国之所以成国之道；至于现实政治之技术面与策略面的思考，就不是

孔子所关注的了。

第二节 孟子的民本主义政治观

孟子的道德思考基本上与孔子同一系脉,但他对政治的主张和观点,却比孔子进了一大步。当然,孟子仍然从人出发,从人性出发,而为儒家的人文思想与人文精神建立了具有高度理想性的里程碑,其主要之精神实不外乎对人性的了解与坚持;可以说,比起孔子,孟子更凸显人性论的重要,而其政治观点,以及为政治思维所开发出的哲学进路——即是以哲学意义为其主要关注的宏观思考,以及其所建构的政治理论思维,在具结构性、脉络性与缜密性的讲究过程中,显然又比孔子走得更远。

当然,孟子是在承继孔子以“仁”为核心的道德哲学之后,继续发展他的政治思想,而且更具体地提出“仁政”、“养民”、“教民”,以至于“民为贵”的政治理念,而终以“仁义”为本,并从推扩“四端”的性善之论,为其仁政与王道之理想,安置了人性论的基础。换句话说,孟子是直接地建立了儒家的心性论,进而在心性的意义范畴之中,为其政治理想寻找所以能够实现的真实的理由:

孔子论政,以仁为主。孟子承其教而发为“仁心”“仁政”之论,其说遂愈臻详备。仁心之起,原于性善。孟子以为仁、义、礼、智之四德,皆由人类天赋恻隐、羞恶、恭敬(或辞让)、是非之心,引申发展而成。故“人皆可以为尧舜”,而仁心乃人类之所共有。圣贤之所以异于凡人者在能培养扩充其本性之善。君子之所以异于小人者在其能扩充“不忍”之范围。仁心发展,见于行事,则为“推恩”。仁政者以不忍之心,行推恩之政。小则一国,大则天下。始于亲亲,极于爱物。凡此所言,实本诸孔子。立论较详而大旨无殊。^{〔1〕}

〔1〕 萧公权:《中国政治思想史》,上册,87—88页,台北,“中国文化学院”出版部,1980。

“仁政”自是一理想的政治，而这必须寄托于圣君贤相。因此，“仁政”当然主张贤人政治。^{〔1〕}在贤人政治的理想之下，圣君与贤相显然是道德实践极高之成就。圣而为君，贤而为臣，一方面是道德理想与政治现实二者相互呼应的结果，其中自有其伦理的必然性；另一方面，在实际的政治环境里，圣君与贤相却往往可遇不可求，而这分明是因为人性自有其限度所致。此外，就人文发展的过程所呈显的实然性趋势而言，道德应然之思考也难以对圣君与贤相做出“言必信，行必果”的保证，也就是说，在政治作为一种社会活动与文化活动的实际境况中，要求人间之有圣君与贤相，实乃富有道德自觉意识的自主性表现，而圣贤政治的理想性，则更充分反映出由孔子以至于孟子的儒者的政治情怀。

因此，仁政的理想及其实践之道，便必须经由“以德服人”的王道，才能真正实现：

以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大。汤以七十里，文王以百里。以力服人者非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。诗云：自西自东，自南自北，无思不服，此之谓也。（《孟子·公孙丑上》）

由此可见，孟子崇尚王道而摒弃霸道，基本上是在仁政的理想下推扩而来，而孟子之反对武力，反对战争，也便顺理成章地成为孟子重要之政治信念。当然，以仁义为本的政治思想绝非高调，因为孟子一方面相信人性自有其动力——此即所谓“不忍人之心”：“人皆有不忍人之心，先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）又云：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也。人皆有所不为，达之于其所为，义也。人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也。人能充无穿窬之心，而义不可胜用也。”（《孟子·尽心下》）如此以人

〔1〕 萨孟武：《中国政治思想史》，增补五版，45页，台北，三民书局，1987年。

性本有向善之端,来肯定仁政与王道的真实意涵,亦即是以性善论为其理想政治之体现,提供了基础性与根源性的原理;而这也同时为孟子所关怀所投注的政治实践,展开了可以普及于人我之间的基本向度。可以说,本善之人性乃俨然成为可以让我们顺利进行合理的政治活动与道德活动的人性动力——由此,人间乃在道德与伦理相加相乘的生活场域中,透过人格之培养与文化的陶成,不断地为现实政治注入人性的活水,并因而展现灿然无比的智性之光。

另一方面,孟子则在仁义之外,仍然强调法的重要,他说:“徒善不足以为政,徒法不能以自行。”(《孟子·离娄上》)而孟子心目中的法并非指刑赏之具,而是以先王之道为准则的施政之法度。“今有仁心仁闻,而民不被其泽,不可法于后世者,不行先王之道也。”(《孟子·离娄上》)显然,先王之道先于施政之法,而这仍然是充满理想主义气息的政治观,孟子之为原始儒家中最能突出道德效力于政治活动中者,实在其来有自。

而孟子在实行仁政与王道的宏愿之下,他最为人所津津乐道者,就是“民为贵”的思想,而其养民与教民的实际的政治策略,也就由此一民本之说,做了具有实质效应的证成。

不违农时,谷不可胜食也。数罟不入池,鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林。林木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。养生丧死无憾,王道之始也。五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,数口之家可以无饥矣。(《孟子·梁惠王上》)

显然,养民是“民为贵”思想的具体实践,而养民的实际策略除了重视农、渔、牧等生产事业外,还包括“薄税敛”的减税措施:“关市讥而不征,泽梁无禁。”(《孟子·梁惠王下》)如此将土地与自然之资源开放给人民运用、开发,是已在“家天下”的君主政治之中,注入了“公天下”的精神。此外,孟子也深谙私有财产制度甚有利

于人民之生活，“无恒产而有恒心者，惟士能为。若民则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”（《孟子·梁惠王上》）而私有制度之有助于人民之营生，更是符合民心之实际推论：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡。”（《孟子·梁惠王上》）这一方面是为了家庭伦理之保全与圆满，一方面则突出“民生”乃政府施政之重点所在，只因为凡人皆需求基本之生存，并在衣食自给自足的前提下，再求生活之更新与进步。而孟子还提及“井田制度”：“方里而井，井九百亩，其中为公田，八家皆私亩，同养公田，公事毕，然后敢治私事。”（《孟子·滕文公上》）显然，孟子“公天下”的理想是在复古的思维之下实际地形塑出来，而如此的“分配正义”纵然欠缺足够的社会条件，也一直无法在征伐盛行的战国时代获得实现的机会，但孟子此一公私两利的经济观，其实在“不合时宜”之外，却仍自有其符合政治正义、社会公义的精神与理想。

而在养民的同时，孟子还强调教民的重要。普设学校以教育人民乃施政要务，自古已然，而教育的功能即旨在倡明人伦，以安顿社会之秩序。“夏曰校，殷曰序，周曰庠，学则三代共之，所以明人伦也。”（《孟子·滕文公上》）由此看来，孟子仁政理想所以能不流于空谈，是因为他主张先制民之产，然后才谨庠序之教，运用教育之手段来提升人民之知识与文化之水准，以安定社会，并有助于政事之推行。如此先“富之”，再“教之”，不正完全符合人性之要求？不也正顺应时代环境之需求？

归根究底，孟子政治哲学的最高原则就是“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）的民本主义，而这当然不同于“民主”和“民治”的思想，因为孟子所要求的是君主一定要心向人民，凡事以谋人民之利益为优先之考量，但孟子是仍未思及政治事务应该可以由人民自己做主，自己决定。因此，孟子的政治思想接近于“开明专制”，而所以“开明”者，是由于“民为贵”与“民本”的思想可以形成为政者之共识，而所以依然“专制”的缘故，则是因为孟子仍沿袭古王权思想，而王权由“天”授予，其中仍有古宗教之余绪。“使

之主祭，而百神享之，是天受之。”又云：“使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。”（《孟子·万章上》）由“主祭”到“主事”，亦即由具宗教意义的王权神授，到“百姓安之”的民本主义落实，将王权在相当程度上普世化、在世化，是可看出孟子政治思想在保守主义的基调上，其实已有浓厚的开明进步观念。

至于孟子的“革命”之说，也仍建立在“顺乎天，应乎人”的理想原则上，而民心之向背则是君主能否“得天下”的关键所在：

孟子曰：“桀纣之失天下，失其民也。失其民者失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”（《孟子·离娄上》）

原来民心之向背，取决于施政是否能以人民之好恶为取舍之准则。凡事依循人民之好恶，则得民心，反之则失民心。而得民心者即可得人民之拥护（即所谓“得民”），这是政权建立的先决条件。如此地将政治权力的合法性归诸人民，虽仍非“民治、民有、民享”的现代民主政治（因为人民对政治事务的决定权仍未能自主地拥有，也仍未能自由地行使），但孟子其实已了然于政权的存与废是必须以天下能否“定于一”为原则，亦即由新王的出现，来取得人民的支持；也同时由人民的支持（人民有权利改变自己的支持），来决定到底由哪一个新王现身。因此，所谓“定于一”是指把人民对政治的愿望（即对新王新政权的期待），归诸权力的更迭，以及权力的集中与统一。

因此，桀、纣之失天下（即失去政权），和商汤、文王、武王之得天下（即成为新王），其实就是“顺乎天，应乎人”的革命过程。天命之弃旧迎新，即人心之弃恶迎善，这就是“革”的真谛。而桀、纣之一夫、独夫，即因其残贼仁义而终失去民心，这又证实孟子是以君王之德的合乎人性与人心来保证政治权力的合法性与合理性。此外，孟子一直要求君王与人民同享家国之利，甚至“饮食男女”人之大欲，都可以用来检证君主的施政，也正是民本政治必须切合人

民需求的基本道理。总而言之，孟子的政治哲学自是一种民本思想，而其所以力倡养民与教民的基本主张（其中，人格之修养以及民生相关之事务其实同等重要），则至少是间接地体现人民为政治主体的开明思想。因此，从孔子“为政以德”，到孟子“不忍人之政”，儒家的政治哲学显然越来越凸显人作为道德主体与政治主体的身份。而将伦理秩序与政治秩序整合为一，并从而试图将以伦理为中心的社会转为人人得而互惠互利的的生活场域，以实现初步的福利理想与正义原则，乃孟子政治思维能够向前一大步的缘由。虽然在民本主义的政治观中，政治权力仍掌握在君主之中，但对孟子而言，权力与权利显然已经可以相依并存，而权力之运用则必须不断转入于人人得而共享的良善、公正与幸福的理想光环之内，而逐渐形成一种道德化、伦理化的政治体制。如此，孟子的政治观乃在以道德力支持政治力的权力转化过程中，兼顾了吾人之为道德主体，以及所有人可以共成一理想的政治集合体——这自是一主客共融、人我互动的思考，一方面不落入褊狭的主观主义，一方面也不为空泛的客观主义所牵绊。因此，说孟子立基于人性意识与社会意识，来起造中国政治哲学理想的典范，是一点也不为过。

第三节 荀子的礼治主义

荀子作为先秦儒家的后起者，他其实已有前人可以为借鉴，并且有了他所谓的“后王”已经缔造的文明传统可供参照——这特别指文王、武王与周公所已建立的文化体制与社会结构，而这也已足够让他对人与政治之间的相关问题，做更进一步的思考。

荀子力倡性恶之论，这对他的政治理念有着根本的影响：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是；故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺。合于犯分乱

理而归于暴。故必将有师法之化、礼义之道，然后出于辞让，合于文理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。（《荀子·性恶》）

这不仅是在证明人性本恶，而且也在说明政治之必要，就是因为放纵吾人与生俱来的情欲，必然会造成人人争夺有限的生活资源，出现违反等级、名分以至于破坏社会秩序的情事，而导致社会的动荡与暴乱。暴乱即是指社会失序、人伦失序。由此可见，荀子关心的根本的政治问题，就是到底该如何让社会由“乱”返“治”，由失序的状态，回归到尊重社会的等级、制度与规范的状态，而这也就是政治的真谛、政治的目的，其内容正不外乎“师法之化”与“礼义之道”：

今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。今人无师法，则偏险而不正，无礼义，则悖乱而不治。古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。使皆出于治，合于道者也。（《荀子·性恶》）

显然，荀子仍然同意孔子“政者，正也”的看法，并且认为唯有透过君师和法制的教化，人性才得而正，人世也才得而活，而这就“合于道”。“道”指的是以伦理道德法则为准绳的社会规范，而“政治”就在“道”的引领下，由“政”而后“治”，由统治者（即“君师”）运用矫正人性的工具——礼义和制度，才使得人民驯服此一具有高度政治意味的教化。如此，君主的统治秩序才得以建立，而由伦理、社会以至于政治场域一以贯之的行为准则也才可能为人人所依循所遵守。因此，荀子所谓的“治”，意即人人依循规范，遵守秩序，所呈现的合乎道、合乎理的状态；而“政”之为“正”，荀子似乎比较侧重“正人”（即使人由“不正”归于“正”）的意义，而也唯有先由“不正”归于“正”，天下之“不治”也才能因此转向“治”（指的是人人遵守秩序）。在此，荀子如同孔子与孟子，都期待“圣王”的出现，只是荀子心目中的“圣王”不仅要有自身之德，他更重要的特质是要

能认清人性本恶的事实,而且认定这是天下政治败坏(也就是“不治”)的根本原因,乃因此对症下药,药就是礼义与法度。因此,说“圣王”是以“政治”为其本分,是以引导人民由恶向善,同时使社会由乱归于治,为其本务,实在一点也不为过。

如此,由性善论导出礼义与礼法的必要性,并以礼义与礼法为政治实际之内容,荀子政治观乃是“礼治主义”的政治观,即在于唯有礼义与礼法能落实于人伦秩序之中,使礼义与礼法成为政治与教化之工具,使人人得而遵循之,并奉为圭臬,社会才能合乎秩序而趋于安定。因此,秩序的建构,乃是政治之第一要务,而礼的内容即是秩序的内容——包括等级、制度、名分、规范、礼节、仪式、风俗、习惯与律法。由此,荀子乃提倡“隆礼”,认为“礼”是衡量一切的标准,是治国的根本所在,甚至是人文与人道最高的理想:

礼者,谨于治生死者也。生,人之始也;死,人之终也;始终俱善,人道毕矣。故君子敬始而慎终,终始如一,是君子之道,礼义之文也。(《荀子·礼论》)

“礼”可以处理好人的生死问题,让人人善始也善终。而这就是人道的完成。至于此一“敬始慎终”之道,乃君子的职责,也同时是礼义的效力所在。因此,荀子心目中的“圣王”必须有“厚、大、高、明”的品德:“故厚者,礼之积也;大者,礼之广也;高者,礼之隆也;明者,礼之尽也。”(《荀子·礼论》)原来圣王之为圣王,君子之为君子,全然是因为他们极力从事合乎礼的作为,普遍推扩礼的原则,并全心推崇礼的理想,凡事依照礼而履行之的成效。而荀子认为礼有“三本”:

礼有三本,天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也。无天地,恶生?无先祖,恶出?无君师,恶治?三者偏亡。焉无安人。故礼,上事天,下事地,尊先祖而隆君师,是礼之三本也。(《荀子·礼论》)

在此,荀子扩大了礼的范围,让礼具有使人人可以生存、繁衍

与发展的力量。而礼以天地为本,即在肯定礼让人人得而生存;礼以先祖为本,即在肯定礼让人人得而繁衍;而礼以君师为本,则在肯定君师乃政治之本,即以君师来引领政治的发展,让人人在生存的基础上,能够继续繁衍,终而同归于礼法礼义之教化(此意即“同归于治”),这就是政治原初之意,也是政治最终之理。

既然荀子如此自信:“由礼则治通,不由礼则勃乱提慢”(《荀子·修身》),礼乃成为政治最高原则,而荀子还进一步把礼的意义与效力推到最高点。“故人无礼则不生,事无礼则不成,国家无礼则不宁。”(《荀子·修身》)礼决定了人之生、事之成与国家之治理。有礼则国家治,无礼则国家乱,礼成为决定政治能够顺利进行的关键。而由礼而义,由礼而法,其实都是在礼治主义的思想指引之下,荀子为其政治理想之实现,所安排的政治实践与政治运作之途径——“义”是行为当然之理,而“法”是行为实然之序,由“理”而至于“序”,政治乃能在君主权力的引导与统御之下,逐步迈向兼具有道德性、伦理性、社会性、文化性与政治性的理想境地。

至于荀子对政治的实际规划,以及对政治制度、权力结构与国家组织的实际构想,则提出“王制”的主张——他从“王者之制”、“王者之论”到“王者之法”,系统地建立了一套将政治与经济合流的体系,并从治国大法、贤人政治到赏善罚恶的律则,依序地把“礼治”和以王者之法为基准的“法治”,二者合而为一,是谓“礼法并用”,而形成了礼法、财政与社会分工制度相辅相成的政治观,其所寓含的实践精神,以及其所具有的实效性、功利性思考,实已然不同于孔子与孟子:

王者之制,道不过三代,法不贰后王。道过三代谓之荡,法贰后王谓之不雅。衣服有制,宫室有度,人徒有数,丧祭械用,皆有等宜。声,则凡非雅声者举废;色,则凡非旧文者举息;械用,则凡非旧器者举毁。夫是之谓复古,是王者之制也。

王者之论,无德不贵,无能不官,无功不赏,无罪不罚。朝无幸位,民无幸生。尚贤使能,而等位不遗;折愿禁悍,而刑罚

不过。百姓晓然皆知夫为善于家而取赏于朝也，为不善于幽而蒙刑于显也。夫是之谓定论，是王者之论也。

王者之法，等赋，政事，财万物，所以养万民也。田野什一，关市几而不征，山林泽梁，以时禁发而不税。相地而衰政，理道之远近而致贡，通流财物粟米，无有滞留，使相归移也。四海之内若一家，故近者不隐其能，远者不疾其劳，无幽闲隐僻之国，莫不趋使而安乐之。夫是之谓人师，是王者之法也。（《荀子·王制》）

由此可见，所谓“王者”治国的基本原则和具体的法度绝不能违背夏、商、周三代的“后王”所留下的典范，而所谓“王者之论”（即“王者之伦”），则是指君王用人的原则是“无德不贵”——没有道德的人不能给他尊贵的地位，这显然就是贤人政治的精神。至于“王者之法”侧重的是经济政策，强调按等级来规定赋税，以符合公平原则，并使货畅其流，人尽其才，而达到安和乐利的目标。

基本上，荀子深富时代精神，故以适应社会之需求为施政之衡准，由此他构筑了一幅统一王国的蓝图，认为治国必须遵循后王之道，并以等级名分来确立统治的秩序。此外，荀子也同时提出富国强兵之道，以及王霸并用的原则。而这基本是在君主政体之上，所发展出来的政经体制；其中，人人有分，人人有责，亦人人各司其职，各守其位，乃形成一“尊君”的政治一统局面：“人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要也。”（《荀子·富国》）如此，以君主为权力之中心，并展开以“礼”为基本网络的社会组织，才能形成一个足以让人人安居乐业的社会分工体系，而终于实现富国均利的理想：

礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。故天子袞衮衣冕，诸侯玄衮衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必称位，位必称禄，禄必称用，由士以上则必以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之。量地而立国，计利而畜民，度人力而授事；使

民必胜事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相掩，必时臧余，谓之称数。故自天子通于庶人，事无大小多少，由是推之。故曰：朝无幸位，民无幸生。此之谓也。（《荀子·富国》）

而荀子同时主张“君子以德，小人以力”（《荀子·富国》）的社会分工原则，也是为了“富国”考量。“力者，德之役也。百姓之力，待之而后功；百姓之群，待之而后和；百姓之财，待之而后聚；百姓之势，待之而后安；百姓之寿，待之而后长。父子不得不亲，兄弟不得不顺，男女不得不欢。少者以长，老者以养，故曰：‘天地生之，圣人成之。’此之谓也。”（《荀子·富国》）这显然也同时肯定伦理乃政经之基石，是唯有在伦理道德所安顿的社会秩序之上，才可能使国家获致富强所需之资源。

因此，荀子如同孔孟一般，在圣君贤相的政治理想指引下，形塑了他心目中理想的政治家——大儒，以有别于“俗儒”：

法后王，一制度，隆礼义而杀诗书；其言行已有大法矣，然而明不能齐法教之所不及，闻见之所未至，则知不能类也；知之曰知之；不知曰不知，内不自以诬，外不自以欺，以是尊贤畏法而不敢怠傲；是雅儒者也。法后王，统礼义，一制度，以浅持博，以今持古，以一持万，苟仁义之类也，虽在鸟兽之中，若别白黑，倚物怪变，所未尝闻也，所未尝见也。卒然起一方，则举统类而应之；无所假忤，张法而度之；则晻然若合符节；是大儒者也。故人主用俗人，则万乘之国亡；用俗儒，则万乘之国存；用雅儒，则千乘之国安；用大儒，则百里之地久而后三年，天下为一，诸侯为臣；用万乘之国，则举错而定，一朝而伯。（《荀子·儒效》）

由此，荀子肯定“大儒”对国家的重要性，并且相信“大儒”足以有效治理国家，而终达到“天下为一，诸侯为臣”的统一局面。因此，在相当的程度上，荀子主张“任人唯贤”，而反对“任人唯亲”，这似乎有了一些“依法行政”的意味，但基本上，荀子主要的关切是

“治国”这件大事,而以安定社会秩序为要务——礼法并用,王霸并言,其终极目标正不外乎此。

第四节 道家的政治哲学

相对于儒家的德治主义与礼治主义,道家面对先秦周文化与政治之变局,则提出具有“釜底抽薪”意义的解决之道——可称之为“道治主义”,亦即“无为政治”:

圣人处无为之事,行不言之教。万物作焉而不辞,生而不有,为而不恃,功成而不居。夫唯弗居,是以不去。(《老子》第二章)

爱国治民,能无为乎?(《老子》第十章)

“无为”之为老子政治思想之指导原则,殆无疑义。而“无为”之意义源自于“道”——“道”不仅是天地间物物自然之道,而且理当被援引为人我来往之道,以及君主治国之道。一方面,老子是以“圣人之治”来履行“无为之治”;另一方面,无为之精神使人人回归于自然均平之境,终体现“道法自然”的真谛:

不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为,则无不治。(《老子》第三章)

道常无名,朴,虽小,天不莫能臣也。侯王若能守之,万物将自宾。天地相合,以降甘露,民莫之令而自均。始制有名,名亦既有,夫亦将知止,知止所以不殆。譬道之在天下,犹川谷之与江海。(《老子》第三十二章)

而在圣人“无为”之精神原则引领之下,政治作为社会人群之要务,便可逐渐化除人为宰制的权力效应,并将政治权力作彻底的转化而使社会趋向于纯朴、清静安宁的境界,而对人民的生命与生

活,做最大的保全与保护。“治大国,若烹小鲜。以道莅天下,其鬼不神;非其鬼不神,其神不伤人;非其神不伤人,圣人亦不伤人。夫两不相伤,故德交归焉。”(《老子》第六十章)所谓“圣人亦不伤人”,一语道出以无为之道治理天下的最终目的,而这也就是“道”之为天地万物存在之基础原理的意义所在。

基本上,道治主义与无为之政治是唯有在大公理想下才可能实现。也就是说,道治与无为之精神亦即大公无私、大公以容私的精神。显然,老子的政治主张在相当程度上,确实体现了“天下为公”的理想:

致虚极,守静笃。万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根。归根曰静,是谓复命。复命曰常。知常曰明,不知常,妄作凶。知常容,容乃公,公乃全,全乃天,天乃道,道乃久。没身不殆。(《老子》第十六章)

而“归根复命”之道对圣人而言,亦即“见素抱朴,少私寡欲”的修养。因此,老子心目中的统治者(圣人)便必须是一个明道、体道而能行道之人,他自身绝不能私心自用,而且必须减损个人之欲望,化除个人造作之思考与作为,以不断回应自然、回归自然。故老子云:“为学日益,为道日损。损之又损,以至于无为,无为而无不为。取天下常以无事,及其有事,不足以取天下。”(《老子》第四十八章)由“无为”而“无不为”,则充分体现圣人之治的自由精神,这也证明“无为之治”并非消极、退避而无所作为。圣人之为统治者,是仍有极大之政治权利与政治责任,而为履行此一权利与责任和合为一的政治自由,圣人便不能不以“无为”为用,让物物各得其所,人人各遂其生,如此便可以说是“无不为”——无所不为,难道这还不是积极的政治自由与政治风范吗?

当然,是有人以为老子的理想政治是“愚民政治”,其实不然。“常使民无知无欲,使夫智者不敢也。”(《老子》第三章)所谓“无知无欲”,其实意思是使民“复归于朴”(《老子》第二十八章),复归于自然浑厚之境地,故是“心愚”而非“智愚”。何况老子本意乃旨在

希望人民无知无欲以使社会无争无乱。^{〔1〕} 唯有在人民无知无欲的素朴心境(这自可形成人人可以沟通交流的公共论域)之中,政治与社会的大环境才可能因此免于争乱,免于战乱。因此,以道为尊,以德为贵,老子最核心的政治理念即源自于“道”,进而由道之无为、道之自然,转生出“生而不有,为而不恃,功成而不居”的为政的态度与心胸,如此一来,社会与政治之秩序才能在“自然”之状态中和合为一,而不断地去除因私心私欲所滋生的祸乱。“道常无为而无不为,侯王若能守之,万物将自化。化而欲作,吾将镇之以无名之朴。夫亦将无欲,不欲以静,天下将自定。”(《老子》第三十七章)原来老子念兹在兹的是“天下将自定”,一切人文之秩序得以安顿,即是老子“道治”的宗旨所在。

此外,老子的政治观点还有三点值得关注:

(一)老子反对政治活动牵引人民不当之欲望,以至于妄为乱作。因为老子认为人民之生活乃政治之总体,若人民生活在“朴”散而为“器”的思考之下,而日趋于奢侈浮华,终将是政治之乱源。

(二)老子认为主政者的用心必须公正无私,必须以“慈、俭、不敢为天下先”的态度来照顾人民全体之生活,而这就必须主政者跳出个人主观之意识窠臼,深切体会“自见者不明,自是者不彰,自伐者无功,自夸者不长”(《老子》第二十四章)的心理困境,而摆脱自我中心主义,乃可以积极地有所作为,终于“不自见,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故长。”(《老子》第二十二章)如此将可全面地展开爱国治民之道,而终可让国家与人民都获得保全与成全的机会。

(三)既然道家的主要观念乃在于全生保生之道,因此老子的政治思想中有一项十分突出的主张——反战。“以道佐人主者,不以兵强天下”(《老子》第三十章),又云:“夫佳兵者不祥之器,物或恶之,故有道者不处”(《老子》第三十一章),老子如此反战,即旨在保人民之生,全人民之生,而他认为“柔弱胜刚强”(《老子》第三十

〔1〕 萨孟武:《中国政治思想史》,增补五版,65页,台北,三民书局,1987年。

六章),反战的主张即在呼应此一自然之道,虽然老子仍自有其用兵之道,所谓“以正治国,以奇用兵。以无事取天下”(《老子》第五十七章)用兵只是为了实现“以正治国”(意即以正道治理国家)的必要手段,而绝非穷兵黩武。因此,老子在“道法自然”的大纛之下,奉行的是“天之道,利而不害;圣人之道,为而不争。”(《老子》第八十一章)而战争乃天下最大之争,其结果则是政治最恶之果,吾人岂能不慎乎?又岂能不全力避免之?

至于庄子的政治理念,基本上仍在老子“道治”的意义弧度之内,建构其近乎老子“小国寡民”、与世无争的“无何有之乡”,而在此一“不夭斤斧,物无害者,无所可用,安所困苦哉!”(《庄子·逍遥游》)的境界中,庄子的政治理想乃得以在人人复归于自然无为的心境之中逐渐成形。基本上,庄子是以“天地”作为人为活动之场域,因此政治作为一种人为活动,也就必须以天地自然为依归,许由所以不承担治理天下之重任,即是因为他认为天下本乎自然,而人为必然招来一定程度的“恶”,因此他一方面肯定尧之治天下已足以让“天下治”,一方面却自言“予无所用天下为”,将无为之精神彻底体现于个人之生活与人格。

此外,庄子以“逍遥游”发挥生命之大自由,以“齐物论”体现生活之真平等,其实都可以透过“自由与伦理”以及“平等与伦理”的对比,转为政治之基本原理,而在政治场域中注入“沟通行动”与“对话伦理”的成分;以便吾人将政治事务视同为公共事务,而不落入专断独行的意识形态之争。因此,庄子主张“心斋”——以无比之“虚心”对待一切之人事物,又强调“坐忘”,将个人之自我意识扩大为“无我”之精神,其实都是在“道治”的原理之上,致力于政治的人格典范的培养。庄子所以强调“至人无己,神人无功,圣人无名”(《庄子·逍遥游》),又言:“至人之用心若镜,不将不迎,应而不藏,故能胜物而不伤。”(《庄子·应帝王》)其实都是在描绘理想的政治领袖所应具有精神与人格。

当然,庄子也为乱世之道德异化情况而忧心,甚至出现“所谓至圣者,有不为大盗守者乎”(《庄子·胠篋》)的过激之辞,但大体

上,他仍一心向往“无为而治”的理想境界,而以“道”与“德”为政治的最高指导原则:

天地虽大,其化均也;万物虽多,其治一也;人卒虽众,其主君也。君原于德而成于天,故曰,玄古之君天下,无为也,天德而已矣。以道观言而天下之君正,以道观分而君臣之义明,以道观能而天下之官治,以道泛观而万物之应备。故通于天地者,德也;行于万物者,道也;上治人者,事也;能有所艺者,技也。技兼于事,事兼于义,义兼于德,德兼于道,道兼于天,故曰:古之畜天下者,无欲而天下足,无为而万物化,渊静而百姓定。记曰:“通于一而万事毕,无心得而鬼神服。”(《庄子·天地》)

由此可见,庄子仍然一心期待圣君与贤相,他绝非无政府主义者,虽然他最终的盼望乃在期待一个全然不干预人民生活的政府,一个能全心照料人民生活的权力结构,以及一个人人自由自在,如同孩子般纯真质朴的生活情境。老子云:“为天下,浑其心。百姓皆注其耳目,圣人皆孩之。”(《老子》第四十九章)统治者以赤子之心,如保赤子般地爱护人民,意即“圣人无常心,以百姓心为心”(《老子》第四十九章),“是以圣人常善救人,故无弃人;常善救物,故无弃物”(《老子》第二十七章)。在在是以“道心”超越人心,以“道心”包容人心,这也就是“挫锐解纷,和光同尘”的写照,而这和庄子“天无私覆,地无私载,天地岂私贫我哉?”(《庄子·大宗师》)的大公理想,不也相得益彰?

第五节 墨子的政治哲学

墨子以“兼爱”为其基本的人文关怀,因此他的政治关怀也就以“兼爱主义”为主轴展开。

然而天何欲何恶者也。天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼也。奚以知天之欲人之相爱相利,而不欲人之相

恶相贼也，以其兼而爱之，兼而利之也。奚以知天兼而爱之，兼而利之也。以其兼而有之，兼而食之也。今天下无大小国，皆天之邑也。人无幼长贵贱，皆天之臣也。（《墨子·法仪》）

又云：

故曰，爱人利人者，天必福之，恶人贼人者，天必祸之。曰杀不辜者，得不祥焉。夫奚说人为其相杀而天与祸乎，是以知天欲人相爱相利，而不欲人相恶相贼也。昔之圣王禹汤文武，兼爱天不之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立为天子，天下诸侯，皆宾事之。暴王桀纣幽厉，兼恶天下之百姓，率以诟天侮鬼，其贼人多，故天祸之，使遂失其国家，身死为僇于天下，后世子孙毁之，至今不息。故为不善以得祸者，桀纣幽厉是也。爱人利人以得福者，禹汤文武是也。爱人利人以得福者有矣，恶人贼人以得祸者亦有矣。（《墨子·法仪》）

由此，墨子乃主张“非攻”，因为各国之间的攻伐交战，已完全违背“兼相爱，交相利”的原则。显然，墨子对政治的看法，也是以功利与效益为准则——一切有利于民，有益于民者，皆是政治之实务与要务。由此，君主必须弃绝自私自爱自利的想法与作法，以免国家与人民皆落入于相争相害，百无一利的境况。

同时，墨子尚俭、节用，则旨在使人民能获致最起码的生存，因为过度的生活享受与繁文缛节，都将使人民之欲望得不到基本的满足，而这就已然是政治之恶。当然，墨子仍寄望于圣君，而一国之人，皆须尚同于君，一切以君意行之。“天子之所是，皆是之，天子之所非，皆非之。”（《墨子·尚同上》）墨子强调的是上下一统、君民一心，他因此相信权力集中、意志集中实有助于政治权力之行使，并有利于国家安定之局面。

此外，墨子主张“天志”与“明鬼”，也都是为了实现其政治理想所建立的必要前提。他认为天佑善者，鬼亦助善者，天与鬼乃人间赏善罚恶的最后的裁判者，因此他又主张“非命”，说“命”是“暴王所作”，而非“仁者之言”（《墨子·非命下》）。原来墨子致力于为庶

民阶层发言,并构画出一幅人人以生产劳动为本分的社会图像,其理由正不外乎“政治即以人力之集合为总体”的思考:

今也王公大人之所以蚤朝晏退,听狱治政,终朝均分,而不敢怠倦者,何也。曰,彼以为强必治,不强不乱;强必宁,不强必危,故不敢怠倦。今也卿大夫之所以竭股肱之力,殫其思虑之知,内治官府,外敛关市山林泽梁之利,以实官府而不敢怠倦者,何也。曰彼以为强必贵,不强必贱;强必荣,不强必辱,故不敢怠倦。今也农夫之所以蚤出暮入,强乎耕稼树艺,多聚叔粟,而不敢怠倦者,何也。曰彼以前强必富,不强必贫;强必饱,不强必饥,故不敢怠倦。今也妇人之所以夙兴夜寐,强乎纺绩织纴,多治麻统葛绪,捆布帛,而不敢怠倦者,何也。曰彼以为强必富,不强必贫;强必暖,不强必寒,故不敢怠倦。今虽无在乎王公大人,蕲若信有命而致行之,则必怠乎听狱治政矣,卿大夫必怠乎治官府矣,农夫必怠乎耕稼树艺矣,妇人必怠乎纺绩织纴矣。王公大人怠乎听狱治政,卿大夫怠乎治官府,则我以为天下必乱矣。农夫怠乎耕稼树艺,妇人怠乎纺绩织纴,则我以为天下衣食之财将必不足矣。(《墨子·非命下》)

因此,论者以为墨子的政治观立基于四大主义:实利主义、力行主义、救世主义与择务主义。^{〔1〕}当是公允之论。而墨子尊君崇贤,主张“贤人政治”,一方面一同天下之义,以使天下不流于纷扰散乱;一方面又能使整体社会在分工的基础上,达到互助合作的境地,其中之思想主轴乃始终落在“兼爱主义”之上,故论者底下之归纳,实有其参考的价值:

墨子底兼爱主义是他各种主张底根据,所以在他的政治哲学里头,也是很重要的。这是怎么说呢?墨子因兼爱底原故,便主张非攻;因非攻底原故,便主张尚同;因尚同底原故,便主张尚贤;因尚贤底原故,便有社会底仁政国家底理想;因

〔1〕 陈顾远:《墨子政治哲学》,25—36页,台北,新文丰出版社,1974。

想使这理想实现,便利用天鬼使得政治进行;因利用天鬼,便主张非命;因非命意在力行,就和他的实利主义相近了;因讲实利,就有节用底论调;因讲节用,就有节葬非乐底言辞了。这里头虽然也有别底原因加在内边,但归根结局,总离不了兼爱底观念。所以我说墨子若没有兼爱主义,全部政治学说可以无从发出;即能发出,也是零三断四,无系统可言的。那么,兼爱主义是他的政治学说底根本,他的政治学说底对象,也就是兼爱主义,不是很有价值的吗?^{〔1〕}

第六节 法家的政治哲学

若说道家“无为之治”,是一具有高度想象力的政治理想,那么以荀子性恶论为其人性论述的法家思想,便是切合社会现实与人性现实的政治思考。从中国古代政治发展的历史背景看来,与实际的历史发展最能合拍合辙的政治思维就属法家了。而在三代作为“理想政治”的摹本之余,理想主义的政治制度显然难以应运而生,无论是孔子的正名主义、孟子的民本主义以及荀子的礼治主义,都在依违于道德与政治之间,从人间教化的角度入手,而企图建构政治与教化的合一之论。如此一来,代表南方文化的道家思想以“无为而治”相号召,试图让人文场域回归自然的怀抱,其人文与自然的和合之论,却只能是可望而不可即的政治愿景。无论是老子的小国寡民,或者是庄子的无何有之乡,似乎都在回避那些对政治现实做技术性操作的意图。因此,为了直接呼应政治权力运作之需要,也同时为了满足对一安定而稳固的政治结构的渴求,法家以韩非为首的政治理念便俨然顺理成章地出现在战国的中晚期。

韩非的政治哲学运用“法”、“术”、“势”三个基本观念,形成了一个符合经验法则的理论架构。因此,说韩非的政治哲学是重法主义、重术主义与重势主义三者兼而有之,应不为过。在其论述政

〔1〕 陈顾远:《墨子政治哲学》,101—102页,台北,新文丰出版社,1974。

治心理与政治行为的脉络中,韩非首先将荀子的“礼”变之而为“法”,并直接针对人类共同之欲望,以及利己之心理,将刑罚作为治道之工具以及禁令作为施法之途径,其理由似乎都可在吾人天性本有之好恶倾向得到印证:

凡治天下必因人情。人情者有好恶,故赏罚可用;赏罚可用,则禁令可立,而治道具矣。(《韩非子·八经》)

当然,韩非的政治关怀仍旨在追求社会之安定与人群之和乐,其所以信赏必罚,并且厚赏重刑,目的即在利用人类趋利避害的心理,使人畏刑而不敢犯,求赏而尽其力:

赏厚则所欲之得也疾,罚重则所恶之禁也急。夫欲利者必恶害,害者利之反也,反于所欲,焉得无恶。欲治者必恶乱,乱者治之反也,是故欲治甚者,其赏必厚矣,其恶乱甚者,其罚必重矣。(《韩非子·六反》)

如此一来,韩非乃变本加厉,反对儒家仁义之政与道家无为之治,而要求人主善用“二柄”(即刑与赏),来控管人民之行为,来整饬社会之秩序。因此,他认为“仁义”与“惠爱”皆非事道之所需:

世主美仁义之名,而不察其实,是以大者国亡身死,小者地削主卑。何以明之,夫施与贫困者,此世之所谓仁义;哀怜百姓,不忍诛罚者,此世之所谓惠爱也。夫有施与贫困,则无功者得赏;不忍诛罚,则暴乱者不止。国有无功得赏者,则民不外务当敌斩首,内不急力田疾作,皆欲行货财,事富贵,为私善,立名誉,以取尊官厚俸,故奸私之臣愈众,而暴乱之徒愈胜,不亡何待。夫严刑者,民之所畏也;重罚者,民之所恶也。(《韩非子·奸劫弑臣》)

由此,韩非乃以“法”为中心,组构了一综贯性的系统。“法”自有其强制性与普遍性,它作为君臣民共遵共守的规范,乃无可取代。而“势”为君主统治之权;非有势,不足以施法,亦不足以用术,

故有学者以为“势”是韩非政治哲学最优位之概念。^{〔1〕} 不过，既以韩非政治思想为一综贯系统，我们便不必在这三个概念之间做过多的分疏，而应强调三者之间互相为用的关系，因为单单仗恃君主之势，并不足以让天下治；天下治乱之关键乃在贤明之主之能否用势，而“势”又能否在贤明之主善任之下，取得行法施令的实际效果：

今桀纣南面而王天下，以天子之威为之云雾，而天下不免乎大乱者，桀纣之材薄也。且其人以尧之势以治天下也，其势何以异桀之势也，乱天下者也。夫势者，非能必使贤者用已，而不肖者不用已也。贤者用之则天下治，不肖者用之则天下乱。人之情性贤者寡而不肖者众，而以威势之利济乱世之不肖人，则是以势乱天下者多矣，以势治天下者寡矣。夫势者，便治而利乱者也。（《韩非子·难势》）

因此，唯遵法，才足以仗势用术；也唯有善于运用“势”之权威，法与术才能相互为用。当然，法由君主制定之，此乃君主之有权势之明证，而法又必须深着于人心，并公布于天下，以为全民言行之依准。“法者宪令着于官府，刑罚必乎民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。”（《韩非子·定法》）这说明“法”须有实质之内容、形式与效力；不然，徒法不足以自行，而术与势又全由君主量度而行，为人臣者亦必须依法治民，并在人主行术与法之际，遵照人主之意以担负治道之责，以尽政事之职。“术者藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。”（《韩非子·难三》）又云：“术者因能而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能者也。此人主之所执也。”（《韩非子·定法》）由此可见，韩非以君主为最高统治者的政治思维，其实又似乎以“术”为政治算计的枢纽，因为我们实无法想象一个无智无术的君主如何能制定法律，又如何能善用权势以统御臣民：

〔1〕 高柏园认为法、术、势三者之间并非一平列的关系，而是一具有优先性的关系；此中，乃是以势为优先，而法与术只是助成君势充分伸张的方法与条件。见高柏园：《韩非哲学研究》，97页，台北，文津出版社，1994。

在势、法、术,三者之中,韩非最重视的大约是术。盖君臣利害本来不同。他说:“主利在有能而任官,臣利在无能而得事。主利在有劳而爵禄,臣利在无功而富贵。主利在豪杰使能,臣利在朋党用私。”(《韩非子·孤愤》)又说:“君以计畜臣,臣以计事君,君臣之交计也。害身而利国,臣弗为也。害国而利臣,君不为也。臣之情害身无利,君之情害国无亲,君臣也者,以计合者也。”(《韩非子·饰邪》)这样,人君对于群臣,何能不用术。所以韩非的结论为“人主者不操术,则威势轻,而臣擅名”。(《韩非子·外储说右下》)

总而言之,韩非的政治哲学富有现实主义精神,又同时强调社会之革新进化,以及人民之自力更生。他主张“以吏为师”(《韩非子·五蠹》),并强调思想言论之统一,这对后来中国历史政治之影响,实在深远,而其直接引来专制之政体与独断之政治思维,更对中国文化产生负面之效应,则已无可讳言。

第七节 小结

在政治哲学为中国哲学家的共同关怀的前提下,由孔子、孟子、荀子、道家、墨家迄法家,都不约而同地以意义相当丰富的“社群”观念(所谓“社群”即是以中国人所住居、所生活的世界为一总体),展开具有高度共通性的政治关怀。孔子以“德治”为理想,孟子在“民本”思想的基础上提出了“仁政”、“养民”与“王道”的核心理念,荀子则从其“礼治主义”,推出更具系统的“王制”思想;此外,道家主张“无为而治”,其接近“乌托邦主义”的“道治”,则可以和当代政治所突出的个人自由、公共论域与平等精神相互呼应。至于墨家与法家则又在各自的伦理观与人性论的基础上,提出相对应的政治主张,实足以启迪中国社会在儒家与道家之外进行更具有“社群主义”(communitarianism)意义的论点。虽墨家思想被认为难以在“亲亲为大”的现实人间具体落实,法家则往往为中国历代

专制政治之弊害背起黑锅,但他们之洞察人性实然之限制,以及其可能实现之理想向度,并且同时以更具功利性与实效性的价值思考,来开创一个富有“政治秩序”(这自有其理想性与现实性两个面向)的社会,其用心实不该轻易地被后人所辱没。

因此,中国政治哲学如同其他的哲学思考,都在人文化成与实践脉络中,依吾人理性发展的进程,成就了富有人文精神的学术成果。当然,我们是不必在西方政治家已然走向社会科学,特别是量化研究全面介入政治思维之际,对传统的中国政治哲学投以轻蔑之眼光,因为在政治思维依然不能脱卸人文色彩、哲学关怀与历史向度的前提下,回顾两千多年来中国政治思想之发展,显然还是很有意义的事情。

自我评量

1. 为何“先秦思想都是政治思想”? 试述其中缘由。
2. 请简述孔子的正名主义与德治之思想。
3. 孟子如何建构仁政与王道之政治理想? 请就孟子之人性论阐释之。
4. 孟子的民本主义,其真实之意涵为何? 其与当代民主又有何异同? 试论述之。
5. 请说明荀子究如何由其人性观,论证政治之必要。
6. 荀子“礼”之观念与其政治哲学,有何直接之关联? 试阐发之。
7. 道家的政治哲学有何基本之观点? 请以老子的思考为进路予以分析。
8. 墨子的政治哲学,为何始终落在兼爱主义之上? 试探析之。
9. 请为韩非基本的政治关怀,做一具体的描绘与诠释。

第十六章 汉代以迄近代的政治哲学

自秦汉一统天下以来，黄老、法家与儒家的思想交会与观念合流，促成了政治哲学的全面转变。在管子以“轻重”之观念作为基本的治国理论中，凸显了社会财富集中的必要性，并强调经济和政治同等重要，而以“强本节用”（《管子·轻重乙》）作为兼顾生产与理财的基本原则。如此以理清国家政事与法律制度之“轻重”，来确定治国之方针、方法，显然是法家商农并重的基本观念所衍生的政治思考。此外，黄老道家“道生法”的基本原理，更为道家、法家与阴阳家思想的会通，安置了具有政治哲学意义的平台。

而在汉代“纲常”（三纲五常）的伦理观中，政治哲学也同时因而强调秩序性、条理性与结构性，以至于衍生“大一统”之论；再加汉武帝之罢黜百家，独尊儒术，并以一统天下之权力与理想自命自期，董仲舒于是适时而起，乃将儒家政治哲学与阴阳五行之思想融贯为一，从而建立了“天人感应”说，将君主之权威溯源自上天。“天者，百神之大君也。”（《春秋繁露·郊语》）又云：“王者之所最尊也。”（《春秋繁露·郊议》）乃结合了上天与君王的权威。这自是一种兼具权威主义与神秘主义之形上观念。董仲舒同时引进“阴阳”之自然哲学观念，“天道之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之

刑也。”(《春秋繁露·阴阳义》)他又强调天与人相副,天与人相类,所谓“以类合之,天人一也。”(《春秋繁露·阴阳义》)如此一来,自然规律、伦理规范、神秘主宰与君主之政治权威乃相应为一,汉代儒家之政治哲学因此有了混合宗教、政治与伦理的折中主义属性,似乎已成定论。

至于董仲舒“德刑兼备”之论,则是在君权至上与天谴灾异之说相结合的前提下才能成立。基本上,董仲舒也自有其德制与教化并行之观念,而其行“圣人之政”,以教化百姓,又在其“性三品”的人性论基础上,得到合理的支持。因此,董仲舒显然是把统治权威融入于阶层等秩分明的伦理结构中,并将两者做了十分紧密的整合,这未始不是政治哲学附和政权、政体的理论性产物。

自董仲舒之后,中国政治哲学历经王莽政权的复古改制、王充批判讖纬之术、王符“德主刑辅”的政治反思,以及后来在汉末兴起的道教《太平经》所主张的“兴善止恶”论、“尊道重德”的治国理念与“太平”之理想,其实多少有了多元思考的倾向,但大体上仍与历史发生之轨辙不相违背。到了魏晋南北朝,玄学家的政治思想则在“名教出于自然”与“越名教而任自然”的辩证思维之间,将政治现象之于人文场域的根本意义,归之于“玄之又玄”的存在之理,其中或“崇有”,或“以无为本”,其实都旨在为人间的政治活动寻找根本的合理性与终极的合法性。

魏晋之后以迄隋唐两代,中国政治哲学出现了一座高峰——《贞观政要》之对应于盛唐治世,更是别有意趣,特别是在这本政治名典中,凸显了“重民举贤”的观念,以及君臣相处之道,其间更强调统治阶层必须有明辨善恶的道德思考,以进贤退不贤,进善退不善,“用得善人,为善者皆劝;误用恶人,不善者竟进。”(《贞观政要·择官》)这也就是“政在得人”之道。显然,《贞观政要》已然将中国政治思维主脉中的“人治”思维,做了十分正向的发扬,而其以水喻民,以舟喻君,“荀卿子曰:君,舟也;民,水也,水所以载舟,水所以覆舟。故孔子曰:鱼失水则死,水失鱼犹为水也。”(《贞观政要·君臣鉴戒》)这又为孟子“民为贵”与“民本”的思想,从政治实

践的角度,做了一番具有十足启程性的阐扬。

第一节 王安石变法的理想及其实践

关于历代变法的政治革新,则可以从北宋王安石的“改易更革”论,获致一个极为显著的实例,虽其功败垂成,但其所主张的“大明法度,众建贤才”,以及生财、理财的观念,皆仍有其一定之道理可供思索。

本来,王安石所以致力于变法新政,乃是儒者本怀,而他认为圣人理当有所为,甚至理当大有为,以救时代之弊与人文之患,其实是一本他的政治史观,所推得的定论:

太古之人不与禽兽同也几何。圣人恶之也,制作焉以别之。下而戾于后世,侈裳衣、壮宫室、隆耳目之观,以器天下。君臣、父子、兄弟、夫妇,皆不得其所当然。仁义不足泽其性,礼乐不足錡其情,刑政不足网其恶,荡然复与禽兽明矣。圣人不作,昧者不识所以化之之术,顾引而归之太古。太古之道果可行之万世,圣人恶用制作于其间。为太古之不可行也。顾欲引而归之,是去禽兽而之禽兽,奚补于化哉。吾以为识治乱者当言所以化之之术。曰归之太古,非愚则诬。(王安石《临川集》)

所谓“所以化之之术”,指的便是政治与教化之道。由此可见,王安石以有为、进取与务实为原则,并强调治道与治术兼而有之的政治实践的重要性;因此,王安石并不赞同老子自然之道,以及由此自然之道所推演的无为之道。因此,他进一步在儒家的政治理想之下,提出“礼乐刑政”之四术,作为政治实践的指导原则:

道有本末。本者万物之所以生也,末者万物之所以成也。本者出之自然,故不假乎人力,而万物以生也。末者涉乎形器,故待人力而后万物以成也,夫其不假人之力而万物以生,则是圣人可以无言也,无为也。至乎有待于人力而万物以成,

则是圣人之所以不能无言也，无为也。故昔圣人之在上而以万物为己任者，必制四术焉。四术礼乐刑政是也。所以成万物者也。故圣人唯务修其成万物者，不言其生万物者。（《王文公文集·老子注》）

因此，精研中国政治史的学者萧公权断言王安石实异于一般俗儒，而以其具“有为”之精神，讲究“有为之方法”，并得以实行有为之政策。^{〔1〕} 萧公权又认为王安石所以“超迈俗儒”，乃因其政治理念有两个值得称道的特点：

- （一）其坚定积极之态度。
- （二）其切实详尽之计划。^{〔2〕}

显然，我们实不可只以成败论英雄，而忽略了政治理想的“理想性”实自有其无可抹灭的价值。故王安石变法之原理及其实际之举措，除注重制度之建立与人才之培育之外，其勇于变革之精神，在中国政治思想的历史发展进程中，已然值得大书特书，而其所以功败垂成，则反映出中国传统社会之因循、保守以及不利于进步思想生根茁壮的现实因素，却颇可教所有志在改革者慎思明辨，以避免重蹈覆辙，而可以让所有理想主义者对中国文化的内在结构（各种主客观条件所构作的传统势力），在提高警觉之余，可以仔细予以评估，并且投注以超乎试验阶段的审慎态度与实践功夫。

当然，政治实践必须以人性为本；王安石将人性分为性与情二层，且人性含或善或恶之因子；唯善恶之所趋乃以礼仪法规为尚，故王安石以顺应人性、人情之需求，作为施政之基准。故就王安石此一政治实验而言，即是以人性与人情为调整政治策略的根据，而其政治策略又归本于礼和乐，故云：“体天下之性而为之礼，和天下之性而为之乐。”（《王文公文集·礼乐论》）如此，由礼乐而刑政，一切政治之手段乃终以“善”为目的，故云：“政以善之也。”（《王文公

〔1〕 萧公权：《中国政治思想史》，下册，465页，台北，“中国文化学院”出版部，1980。

〔2〕 同上，466页。

文集·洪范传》)而王安石同时认为单凭教化不足以使人为善,乃强调政治策略的调整以求实践(或实验)历程之合理性与有效性,不啻为变化革新之充足理由所在。至于王安石为对抗反对变法之徒的声浪,提出了“天变不足畏,祖宗不足法,人言不足恤”(《宋史·王安石传》)则已充分表露其推行新政之决心,其志已坚,其情可感,而其过激之辞也就不是一般之政治逻辑与政治理性可以窥其全豹了。

此外,明代的张居正所提出的“尊主庇民”说,以及核名实、课吏治的实践思维,更为巩固国本(邦本)提供了强而有力的思想资源。至于宋明理学的思想家中,则以朱熹与黄宗羲的政治思想最值得注意。朱熹以理欲之辨,强调君主德行的重要性,并同时以格物致知、日新又新的进步思考,主张德治、仁政与政治之变革可以与时俱进,而终于政治理想之实现。

第二节 朱熹的政治哲学

朱熹的政治观自是建构在其伦理观之上。而如果我们界定儒家对政治的基本主张乃是以政治为价值实现之活动,而价值活动又必以人性为基础;因此,自格物、致知、正心、诚意、修身的自我修养,以迄齐家、治国、平天下的社群活动,就儒者的道德观点看来,这不仅是一以贯之的实践历程,而且更在“仁心为公心”的理念指引下,将人间政治之作为全纳入伦理之范畴,并且还把手理与人欲对立的现实境况放在“天理流行,人欲净尽”的应然理想之下来加以检视,加以转化,而如此具有高度理想主义气息的政治观,其实并未使朱熹放弃他对现实政治的关注。因此,在朱熹并不得志于现实的权力场域之际,他仍然坚持政治之大是大非,而以“善恶必有分”的道德观念,坚持孔孟以来的仁政与德治的理想。如此,既然孔子明言“仁者爱人”,故仁君亦必以爱民为本务,朱熹乃云:“为政以宽为本”又进一步诠释其为政之道:“但其意则以爱人为本尔,及其施之于政事,便须有纲纪文章,关防禁约,截然而不可犯。”

(《宋元学案》卷四九《晦翁学案》)由此可见,朱熹不只为政治建构了理想性的原则,而且还提供了现实性与制度性的施政策略。

因此,朱熹在其“天理终胜人欲”的基本命题之上,一方面,以“天理”之形上理序为本;另一方面,则努力从事人文与人伦秩序之建立。如此,乃能透过人文精神之发扬,丰富天地实存之意涵,而此即人性尊荣之所在。因此,既以政治为人间秩序之枢纽,则为政之道之必须不断回归于人伦、人文与人性之所本,便是顺理成章之事了。

而朱熹对儒家道德体系的阐释,以及对儒家伦理规范的运用,则为其政治观安放了十分稳妥的理性原则,他所以“德礼并用”——以德为礼之本,以礼为德之用,其中道理已不辩自明,而朱熹一方面“尊君”,以为君主权力来自天授,但另一方面则在道德理性的平台上,采取限制君权的政治策略,而限制君权之要求自是一理性之要求,这显然和朱熹之为理学大家,一心旨在阐明“理”之普遍原则及其有效之运用,有着直接之关系。至于限制君权的实际作为,又非透过“修德”的道德手段不可:

问:或言今日之告君者,皆能言修德二字。不知教人君从何处修起,必有其要。曰:安得如此说,只看合下心不是私,即转为天下之大公,将一切私底意尽摒去,所用之人非贤,即别搜求正人用之。(《朱子语类》卷一〇八)

由此可见,虽朱熹仍然信赖吾人道德意识之主观效应,及其对人间政治之直接助力,但他似乎已觉察公共意识以及公共领域的重要性,而因此对客观性的公共事务(搜求正人、举用贤明,即其中要项),抱持相当热烈的愿望。

在此,关于朱熹的政治主张,是有两个基本课题值得吾人关注:

(一)内圣外王之道究竟是道德意义下的人性论命题,还是必须借道于礼教与政教二合一的权力机制以实现政治理想的实践论(或行动论)命题?特别是在认定朱子“以地主阶级的人性论和道

德伦理迷雾模糊了这个政权的阶级性,而且颠倒了社会意识是社会存在的反映的原则”的前提下,究应如何为朱子念念在“修德感人”以至于无为而治,并汲汲于正名之身份伦理以维持社会秩序的用心辩护,似乎是朱子学研究者不能不谨慎以对的课题。

(二)至于攸关国家起源与君主权力的问题,更是朱子所以不滞留于形上世界,而全心全力向吾人之此生此世,投注其价值关怀以期落实“天理”或“天命”于人间的关键所在。也就是说,在“理”或“天理”的高明境界中,究能如何把“天”、“理”或“天理”的主宰性转入于“尊君即尊天”、“明理以崇天”二者相洽为一的“天理君权”论,并且同时照料君臣或君民关系的合理性,显然是朱子的政治理论无可回避的课题。^{〔1〕}

此外,对朱熹一生与中国传统政治(这自是所谓的“朝廷政治”)周旋的过程看来,他作为一儒者(而且是真正的儒者)的处境实有其艰难之处,而朱熹一心寄托于道德与政治的合一之论,其自修自励以培成德行与慧识,原只是为了出仕为民以救时政之弊,以济生民之苦,其间亦自有其究应如何进退的理性思考。因此,说朱熹为儒家的政治理想在现实人间引出了一股清流,实一点也不为过,而儒者在政治现实中坚持抗议之精神,并且不同流不合污,不轻易妥协于权力肆威之场,朱熹所示范的儒者典型,论者有底下的精辟见解,实值得吾人参照,也值得吾人深省:

朱子所代表的是一种中国传统知识分子的典型。他们以内圣之学为本,但却有强烈的政治意识,随时准备投入为朝廷、百姓服务。然而在实际上则崇高的理想与恶浊的现实格格不入,于是每每自觉地在野形成一股清流的舆论的力量,与当权的既得利益集团相对立,表现一种拒绝同流合污的态度(用现在的术语来说,可谓是表现一种不妥协的“attitude of civil disobedience”)。奇怪的是,历来人们都看到儒者对现实

〔1〕 叶海烟:《中国哲学的伦理观》,76页,台北,五南出版社,2002。

政治的关怀,准备积极参与的态度,却不能够看到,其实这些人自己也很明白,在现实政治上根本没有机会,于是在学术教育文化的阵地形成了一个不与现实力量妥协的压力团体。这在孔孟以开其端,到了宋明儒乃形成了一种架势。这不仅在程朱辈大儒为然,即在朱子的父亲、师执一班人也是如此。但人们每为一些外在的烟雾所迷惑,甚至为道学者本人的主观愿望所误导,乃每扼腕叹息真正儒者的不能行时,却不了解这些儒者在深心实在很清楚自己在现实上的处境,所以每次受召时必固辞,这却不只是一种姿态,而是有着一种自觉,要在现实政治之外另外建立一个壁垒,来卫护他们所坚持的理想。而在事实上,他们在野所发挥的力量,实在远大于他们在朝所可能发挥的力量。^{〔1〕}

第三节 功利主义的政治哲学

相对于朱熹,宋明理学家之中另有所谓“永嘉功利之说”,为中国传统的政治哲学别开生面。其中,最突出的代表人物为叶适与陈亮。叶适认为六经皆致用之学,皆旨在安民治国,而其政治哲学基本上与孟子“仁政”理想相符合。^{〔2〕}他说:“仁人视民如子”(《水心文集》卷十),又云:“先王之政不止为不忍人而发。盖以圣人之道言之,既为之君,则有君职。舜禹未尝不勤心苦力以奉其民。非为民赐也,惧失职耳。”(《习学记言》卷十四)由此可见,叶适并不耽溺于理想之中,他十分明白政治之为一种活动的实际的侧面,因此他强调为君者必善尽为君之职,此一“职分”之思维是已多少接近当代“责任政治”的思维,故叶适不仅延续了孟子民本之说,还进一

〔1〕 刘述先:《朱子哲学思想的发展与完成》,368页,台北,台湾学生书局,1984。

〔2〕 萧公权:《中国政治思想史》,下册,474页,台北,“中国文化学院”出版部,1980。

步提出他对政治权力机构的实际看法,如其以君主之“势”为治天下之关键:

盖天下之势有在于外戚者矣。吕霍上官非不可以监也,而王氏卒以亡汉。有在于权臣者矣。汉之曹氏,魏之司马氏,至于江南之齐梁,皆亲见其篡夺之祸,习以其天下与人而不怪。而其甚也,宦官之微,匹夫之奋呼,士卒之擅命,而天下之势无不在焉。若夫五湖之乱,西晋之倾覆,此其患特起于公卿子弟、里巷书生、游谈聚论、沉湎淫佚而已,而天地为之分裂者数十世。(《水心文集·治势》)

所谓“势”者,意即权势、权力,而由此重君主权力的观念,又引出“立制”的重要性,叶适乃强调政治必须体用相应,有本有末,有古有今,而本末合一,古今相续,君主绝不能私心自用,更不能无客观之思维。如此一来,叶适基本上认为“历史事实虽古今不同,而政治之基本原理则大体无异。”^{〔1〕}而其政治哲学之重实效、重法制、重一切客观之举措,又可以归纳为两个重要原理:

(一)制度必为体用相应之系统。

(二)立制当遍考古人之成法。^{〔2〕}

至于永嘉学派另一名大将——陈亮,则对当时理学家高谈“道德性命”之说,十分不以为然:

二十年之间,道德性命之说一兴,迭相唱和,不知其所从来。后生小子,读书未成句读,执笔未免手颤者,已能拾其遗说,高自誉道,非议前辈,以为不足学矣。世之为高者,得其机而乘之,以圣人之道为尽在我,以天下之事,无所不能。麾其后生以自为高,而本无有者,使惟己之向,而后欲尽天下之说,一取而教之,顽然以人师自命。虽圣天子建极于上,天下之士

〔1〕 萧公权:《中国政治思想史》,下册,476页,台北,“中国文化学院”出版部,1980。

〔2〕 同上,477页。

犹知所守，吾深惑夫治世之安有此事乎，而终惧其流之未易禁也。（《龙川文集》卷十五《送王仲德序》）

因此，陈亮在求治心切之下，一方面对一般人摘取四书五经之义以图科举为晋身之阶的风气不予苟同，一方面则强调治道与政道必须合一，即政治之道德理想与政治之实践途径必须能够相互配合，人间政治才可能日趋于善。陈亮乃在科举制度（此为最主要的政治人才产生的管道）之外，提出荐举“非常之才”的其他管道，如“制举”与“贡举”，都可用来解决缺乏政治人才的严重困境。基本上，陈亮积极地在常规已成陋规的政治制度中，提出补偏救弊的“非常性”思考，实为一种特殊的“实践主义”。〔1〕而他反对“乐内而忘外”的俗儒之说，更是言之凿凿：

万物皆备于我，而一人之身，百工之所谓具，天下岂有身外之事，而性外之物哉。百骸九窍具而为人，然而不可以赤立也，必有衣焉以衣之，则衣非外物也；必有食焉以食之，则食非外物也。衣食足矣，然而不可以露处也，必有室庐以居之，则室庐非外物也；必有门户藩篱以卫之，则门户藩篱非外物也。至是宜可已矣，然而非高明爽垲之地，则不可以久也；非弓矢刀刃之防，则不可以安也，若是者皆非外物也。有一不具，则人道为有阙，是举吾身而弃之也。然而高卑小大则各有分也，可否难易则各有辨也。（《龙川文集》卷四《问答九》）

如此强调内外兼顾、心物并举，而“高卑小大则各有分”，更分明是侧重政治实践的具体性思考，其中所蕴涵的实效性意义，以及其对政治名分的重视，则已在“天下为公”的大纛之下，有了相当程度的普遍性与合理性之意涵。

此外，陈亮反对孟子“以力假仁者霸，以德行仁者王”（《孟子·公孙丑上》），则是他在审慎衡量“政治亦自有其讲究功利之内容”之后，一项十分突出的主张：

〔1〕 萨孟武：《中国政治思想史》，440页，台北，三民书局，1987。

自孟荀论义利王霸，汉唐诸儒未深明其说，本朝伊洛诸公辨析天理人欲，而王霸义利之说于是大明。然谓三代以道治天下，汉唐以智力把持天下，其说固已不能使人心服。而近世诸儒，遂谓三代专以天理行，汉唐专以人欲行，其间有与天理暗合者，是以亦能久长。信斯言也，千五百年之间，天地亦是架漏过时，而人心亦是牵补度日，万物何以阜蕃，而道何以常存乎。（《龙川文集》卷二十《甲辰答朱元晦书》）

在此，我们是不必以单向的道德主义来责备陈亮之王霸有别，因为人欲是自有其合乎天理的实际的可能性，而政治活动之足以牵引人欲（而且是“民之所欲”）入于人间理序之中，以建构具有功利性内容的社会体制，也当是一项基本政治共识。如此，以德服人的王道理想便可以在“以力假仁”的过渡之间，获致现实性之资源，而逐渐减除“假仁”之工具性，以上达于“行仁”的目的性，这未始不是政治进化与社会发展必经的渐进历程。

此外，陈亮则在“天地之间何物非道”（《龙川集·答朱元晦乙巳秋书》）、“天下固无道外之事也”的形而上的普遍原则之上，继续地为其政治观做出下述具有高度合理性的推论：“夫心之用有不尽而无常泯，法之文有不备而无常废。人之所以与天地并立而为三者，非天地常独运而人为有息也。人不立则天地不能以独运，舍天地则无以为道矣。”（《龙川集·与朱元晦书》）这显然是以人道配天道，强调天道乃人道之根源，并且认为人道之极的王道理想终可将一切之政治活动收摄于以道德为目的的意识弧度之内，而这也就是以人道配天道的实际作为。

第四节 黄宗羲的批判精神

到了明清之际，中国政治思想出现了一座高峰——黄宗羲，他致力于对君主专制的批判，强调人民为国家之主，所谓“古者以天下为主，君为客，凡君所毕世而经营者，为天下也。”（《明夷待访

录·原君》)在此,所谓“天下”即指“天下之人”,亦即今日“人民”之意。而黄宗羲又提出“有治法而后有治人”(《明夷待访录·原法》),这更是旷古未有的革命性主张,其所具有的客观性思考,以及尊重法律与法制的观念,更为中国政治哲学中关于公共领域的论述,向前推进了一大步,同时也多少廓清了“人治主义”的疑虑。

基本上,黄宗羲反对专制的用心十分明显;也由于明代政治可以说是中国历史上最专制最腐化的政治,因此黄宗羲深知专制之害,亦深切了解君主之权力不能不被节制的道理,否则,帝王名位的争夺与滥用,必将成为臣民身家性命之大患。黄宗羲所以主张“天下为主,君为客”的观点,实其来有自:

古者以天下为主,君为客。凡君之所毕世而经营者为天下也。今也以君为主,天下为客。凡天下之无地而得安宁者为君也。是以其未得之也,屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业,曾不惨然,曰,我国为子孙创业也。其既得之也,敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐,视为当然,曰,此我产业之花息也。然则为天下之大害者君而已矣。向使无君,人各得自私也,人各得自利也。呜呼,岂设君之道固如是乎。(《明夷待访录·原君》)

对此一“公天下”之理念,政治学者萨孟武认为黄宗羲若能贯彻此一思想,结论应为“共和民主”。^{〔1〕}惜中国古代并未出现实施“共和民主”的客观环境,因此黄宗羲依然只赞成汤武革命,而仍无法理解“全民革命”与“全民民主”的可行性。对于政治之为一权力机构,黄宗羲的开明思想乃从其深谙阉宦弄权之因果,而强调天子择相之权的关键性,便可以了解黄宗羲警觉权力可能为恶的用心:

盖大权不能无所寄,彼宫奴者见宰相之政事坠地不收,从而设为科条,增其职掌,生杀予夺,出自宰相者次第而尽归焉。

〔1〕 萨孟武:《中国政治思想史》,491页,台北,三民书局,1987。

（《明夷待访录·置相》）

由此可见，黄宗羲是企图以相权节制君权，以近乎内阁制的施政取向来避免君权之趋于专制，并期待能因此发挥政治合理性的开明精神。

当然，黄宗羲之言仍“不脱君主政体之范围”。〔1〕然其本贵民之原理，对专制的明朝政治提出严厉之针砭，则已发前人之所未发：

有人焉视于无形，听于无声，以事其君，可谓之臣乎。曰，否。杀其身以事其君，可谓之臣乎。曰，否。夫视于无形，听于无声，资于事父也。杀其身者无私之极则也。而犹不足以当之，则臣道如何而可。曰，缘夫天下之大，非一人之所能治而分治之以群工。故我之出而仕也，为天下，非为君也。为万民，非为一姓也，吾以天下万民起见，非其道，即君以形声强我，未之敢从也，况于无形无声乎。非其道，即立身于其朝，未之敢许也，况于杀其身乎。不然而以君之一身一姓起见，君有无形无声之嗜恣，吾从而视之听之，此宦官宫妾之心也。君为己死而为己亡，吾从而死之亡之，此其私昵者之事也。是乃臣不臣之辨也。（《明夷待访录·原臣》）

原来“为臣之道”与“为君之道”是可能并立并行的。而君道与臣道之间能否相辅为用，实乃黄宗羲开明的治道思想能否真正落实于专制体制中的关键所在。此外，黄宗羲对中国传统政治最具洞察力的观点即在于他深察“三代以下乱多治少之故”，而认定君职不明，天下为私，乃其最后之症结。而公天下与私天下之判，几乎等同于政治制度之古今之判，黄宗羲所以关注古今立制精神之差异，道理即在此：

三代以上有法，三代以下无法。何以言之，二帝三王知

〔1〕 萧公权：《中国政治思想史》，610页，下册，台北，中国文化学院出版部，1980。

天下之不可无养也，为之授田以耕之。知天下之不可无衣也，为之授地以桑麻之。知天下之不可无教也，为之学校以兴之。为之婚姻之礼以防其淫，为之卒乘之赋以防其乱。此三代以上之法也，固未尝为一己而立也。后之人主，既得天下，唯恐其祚命之不长也，子孙之不能保有也，思患于未然以为之法。然则其所谓法者一家之法，而非天下之法也。是故秦变封建而为郡县，以郡县得私于我也。汉建庶孽，以其可以屏藩于我也。宋解方镇之兵，以方镇之不利于我也。此其法何曾有一毫天下之心哉。而亦可谓之法乎。（《明夷待访录·原法》）

因此，黄宗羲以为三代之法乃“藏天下于天下”，亦即以公天下之法保公天下之利，以为天下人所共享。而他反对后世之法，即因后世之法“藏天下于筐篋”，并且“用一人焉，则疑其私，而又用一人以制其私。行一事焉，则虑其可欺，而又设一事以防其欺”。（《明夷待访录·原法》）这分明指出社会信任之崩溃与社会伦理之败坏必然导致“法愈密而天下之乱即生于法之中，所谓非法之法也”。（《明夷待访录·原法》）黄宗羲显然一方面强调客观制度之建立自有其必要性与有效性，而公共精神作为政治制度之意义基石，又不能不在众人之事之中予以建构，故就政治而论，所有相关之人与相关之事，都必须依公共之理与公共之法，才可能摆脱个人好恶与利害之纠缠，而得以拨乱反正，以不断回应公天下之理想。因此，黄宗羲强调“有治法而后有治人”，将“治法”摆在“治人”之前，虽然仍然无法全然排除“人治”之色彩，却已在专制的传统中出现了可喜的“法治”精神，虽其“法”仍非民主之法，而其“法治”也大体仍在“治人”的君主掌控之中。由此亦可见，黄宗羲之贵古贱今，并以古代理想政治为后代现实政治之借镜，其用心之深以及其论证之所在，乃莫不是其理想主义的政治观在考察现实政治之恶的过程中，所展开的一种具有理性意味的政治批判，而其所谓“天下之心”，也正可以和当代政治哲学所揭橥的“公共理性”有所对比，有所参照。

第五节 中国政治哲学的现代化进程

此外,在清末民初政权递嬗之际,标榜民族大义以论时政者,总把个人对社会的关怀,表露于具有实效性与实践性的思维里,如顾炎武之探讨典章制度、世风民俗、地理环境、历史盛衰以及封建制度之利弊得失,而其构想之缜密,似乎已在承认人之有利己之心的前提下,出现了政治学的多面向思考,而顾炎武之客观精神又有甚于黄宗羲者,以至于其政治主张明显透露出“寓封建之意于郡县之中”的特殊思考:^{〔1〕}

封建之失,其专在下,郡县之失,其专在上。古之圣人以公心待天下之人,胙之土而分之国。今之君人者尽四海之内为我郡县,犹不足也。人人而疑之,事事而制之。科条文簿日多一日,而又设之监司,设之督抚。以为如此,守令不得以残害其民矣。不知有司之官凛凛焉救过之不给,以得代为宰,而无肯为其民兴一日之利者。民乌得而不穷,国乌得而不弱,率此不变,虽千百年而吾知其与乱同事,日甚一日者矣。(《亭林文集》卷一《郡县论一》)

所谓“古之圣人以公心待天下之人”,则俨然与黄宗羲强调“天下之法”声气相求,然顾炎武之所以对郡县制度有相当之疑虑,而认为封建乃公天下之制度,一方面和他以为“天下之人各怀其家,各私其子,其常情也。为天子为百姓之心,必不如其自为,此在三代以上已然矣。圣人者因而用之,用天下之私,以成一人之公,而天下治”(《亭林文集》卷一)此一“圣王”理想有关;另一方面,则肇因于他对明清政局之腐败有刻骨铭心之亲身经验,乃寄望于天下之人能够善用其私,善尽其爱,如此,将可使地方之分权分治,与中央之集权制度达到一定程度的稳定的平衡,这又分明是古代理想

〔1〕 萨孟武:《中国政治思想史》,498页,台北,三民书局,1987。

政治的一种思考,它其实并未有历史事实可以佐证,也同时无法与现代政治学与政治哲学之理论相互参验。

至于另一思想大家——王夫之(船山)则有其更为突出的社会意识以及所谓的“社会进化论”^{〔1〕},他不同于一般人之贵古贱今,故不同意“一代不如一代”的看法。因此,他在治乱循环与朝代兴替的观察之外,另行发现中国人之社会其实是在一具有“进化”意味的历史进程之中,不断地有所发展,有所进步,乃认为汉唐之治并不逊于三代,特别是越到后世,政治的制度与社会的伦常是越来越完备,越来越妥善,故云:“唐初略定,夙习未除,又岂民之固然哉。伦已明,礼已定,法已正之余,民且愿得一日之平康以复其性情之便。固非唐虞以前茹毛饮血,茫然于人道者比也……孰谓后世之天下难与言仁义哉。邵子分古今为道德功力之四会,帝王何促,而霸术何长。霸之后,又将奚若耶。泥古过高,而非薄方今,以蔑生人之性……君子奚取焉。”(《读通鉴论》卷二十)此外,王船山并且注意到古今制度之兴革与更迭,乃因法制必须因时、因地、因人而有所不同,他说:“一代之治,各因其时,建一代之规模,以相扶而成治。故三王相袭,小有损益,而大略皆同。未有慕古人一事之当,独举一事,杂古于今之中,足以成章者也。王安石惟不知此,故偏举周礼一节,杂之宋法之中,而天下大乱。”(《读通鉴论》卷二一)因此历代自有历代之法,汉之天下不能不以汉之法治之,而汉以后之天下,又不能不以汉以后之法治之,实乃当然之理,至于王夫之如此认定之法,则与历史的发展、社会的进化互为表里,而他以为世上虽无定法,却自有定理,而此一定理,乃在“知人”,乃在“安民”(《读通鉴论》卷六),则是以“理”为该当由天下之人共同予以履践的“实践之理”(并非玄虚不实的形上之理)。由此,吾人自可理解王夫之的社会进化观实与其哲学之强调“实践”之意义直接关联,而其强调“道”乃“器之道”,而不能说“道之器”,故云:“古之圣人之能治器,而不能治道。”(《周易外传》卷五)

〔1〕 萨孟武:《中国政治思想史》,503页,台北,三民书局,1987。

这又是分明以为世间乃一实存世界的哲学观点,其哲学思维乃更进一步彰显出“历史进化观”的意涵,而以其历史哲学作为其政治哲学的后盾。他反对“五德终始”说的历史循环论,并且反对“泥古不化”的思考模式,因此指摘邵雍的历史复古论“菲薄方今以蔑生人之性”。论者还进一步指出王夫之反对中国史学思想中的“正统”之说:

王夫之强调历史是向其前进化的,没有什么永恒不变的“统”。他说:“统之为言,合而并之之谓也,因而续之之谓也。而天下之不合与不续也多矣。”(《读通鉴论》叙论)如商之代夏,特别是周初实行封邦建国,受封的诸侯国共尊周天子为天下共主,这和三代以前有所不同。经春秋战国,至秦而中国统一,情况又和三代有异。汉以后至三国两晋南北朝,中国陷于分裂局面,隋唐时期又复统一。唐后为五代十国,至宋又统一。宋至明清,历史又有所变化。依据这些情况,王夫之评论说:“天下之生,一治一乱。当其治,无不正以相干,而何有于正?当其乱,既不正矣,而又孰为正?有离、有绝、固无统也,而又何正不正耶?”(《读通鉴论》叙论)可见,在王夫之看来,史学思想中的“正统”之说是站不住脚的。^{〔1〕}

因此,我们是不必把现代西方关于进化主义或进步主义之观念强加于王夫之的政治观与历史观,但对于他勇于在理学与心学的思想氛围里跳脱出一股具有高度生命哲学意趣的客观性思维,且以世界为一实实在在之世界,以社会为一具有自发性进步动力之社会,并将个人之身家性命寄托于历史法则与社会规律之客观秩序之中,实不能不给予高度之肯定,虽其以为历史自有“不易之理”,又云:“顺必然之势者,理也;理之自然者,天也。君子顺乎理而善因乎天,人固不可与天争,久矣!”(《诗广传》卷五)仍有待进一步的解释与厘清,但在人间伦理与天地秩序相互对应的意义架构

〔1〕 张岂之:《中国思想史》,下册,852页,台北,水牛出版社,1992。

之中，王夫之则以其个人高度之哲学思考与历史思考，将其政治想象转入于合情合理，更合乎人性需求的理想蓝图里，这显然已为中国政治思想向前推进了一大步。

由明末清初，以至于清末，公羊家的三世（据乱世、升平世与太平世）之论则与变法维新的思潮相互涌动、融通，其间有龚自珍对当世所展开的社会批判，直接强化了革新自强的主观意愿，他并运用《易经》变易之哲学——“穷则变，变则通，通则久。”来警示当世之人，并以人才与家国兴亡之间的直接关联，为其思想最紧要之处。他在《上大学士书》中说：“自古至今，法无不改，势无不积，事例无不变迁，风气无不移易。所恃者，人材必不绝于世而已。”又有诗云：“九州生气恃风雷，万马齐喑究可哀，我劝天公重抖擞，不拘一格降人才。”如此之豪气，俨然已为中国政治哲学添加了一股源自人性深处的意义活水。此外，康有为则立孔教以宣扬大同之理想，谭嗣同却另以“仁通之学”，大力阐扬仁道之为宇宙与人事共通之理，并将之转化为变法维新的生命沛然之力，其兼智德与勇德，并以仁民爱物为怀抱，乃终至于以个人生命做政治改革之献礼，实已为中国政治哲学在观念、思维、理论、精神与实践的向度之中，写下了具有生命典范意义的辉煌篇章。

当然，在康有为以春秋三世说为本的政治理想之中，他认为社会由乱而治，由小康而大同，乃进化之必然，但其所以主张君主立宪，认为当时之中国只是小康时代，故最好“拥清帝以进行立宪之制”。如此富有保守主义气息的观点，似乎和他力倡“孔教”有关。而康有为变法维新，所以能使得“六君子”为其捐躯，又似乎是时代风气与当时有志之士的生命精神彼此涌动激荡的结果——谭嗣同为其中特出之例，亦自理所当然。

基本上，谭嗣同的思想是在古今与中西相互融摄综合的情况下出现的，他受康有为之大同理想与维新理论的启发，已不待言，而他之所以大异于康有为保守以至于保皇之论，则是其“仁学”思想之直接表现。首先，谭嗣同指出历代政治之患乃在名教之患与纲常之害，他明言“君以名桎臣，官以名轭民，父以名压子，夫以名

困妻,兄弟朋友各挟一名以相抗拒”(《仁学·上》)。而“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”的纲常思想则直接伤害了人伦平等之道,对人性与人文发展更形成一大阻碍。因此,谭嗣同以其追求自由与平等之生命力,意图大破此一世界之重重“网罗”:“初当冲决利禄之网罗,次冲决俗学若考据若词章之网罗,次冲决全球群学之网罗,次冲决君主之网罗,次冲决伦常之网罗,次冲决天之网罗,终将冲决佛法之网罗。”(《仁学·自叙》)显然,谭嗣同深知一切社会、文化、伦理、宗教、法律以及各种思想理论之表述,都可能衍生出对吾人之追求真自由与真平等有所阻碍的绊脚之石——这特别是指对吾人之心灵与精神,肇致作茧自缚的主观之患(是所谓“意念的灾难”),对此,吾人势必时时提高警觉,以便及时予以根除。

因此,谭嗣同的政治革新之论,已然超出康有为及清末诸家,而其为国家民族所设想的图存自救之道,则又大体采纳西方文化之长处,特别是西方政治已然达致的成就(特别是制度面的成就),更值得中国人吸取借镜。谭嗣同作为一“沛然莫之能御”的生命哲学的实践家,他之自著《仁学》一书,正好为其政治哲学构造了具有文化意义与社会意义的义理基础,而其将“学”、“政”与“教”三者合而为一,凸显了“人”乃社会之主体,而因此得以在此一生活世界及其历史发展的进程之中,开拓出“仁而后通,通而后仁”的人文理想,这在在是其“仁学”思想全副地参入于其政治实践的具体论证:

一方面,谭嗣同肯定文化与社会的客观存在,另一方面,却同时以个人之自由意志试图作自我实现、自我超越的工作,因此,他并不是一个单向思维的客观论者,在冲决网罗之际,谭嗣同与追求“超人”(overman)的尼采确实有几分神似,但谭嗣同终究生活在中国文化及其中的伦理体系中,他最大的关切乃在伦理的重建与社会的改造——而此一艰巨的工作又非从吾人思维、意识与心灵的变革做起不可。故谭氏十分重视

学术、教育及一切知识所可能产生的人学效应,他甚至把属于行动哲学范畴的政治工程都一并地放在其深具人学意涵的仁学之内来思考。谭氏所以强调“教”能化民成俗,甚至高举孔教,以至于将“学”、“政”、“教”三者合一,其理由其实皆在其仁学与人学的统一性中。“方孔之初立教也,黜古学,改今制,废君统,倡民主,变不平等为平等,亦汲汲然动矣。”(《谭嗣同全集》)而教一亡,学与政的传统也将随之断绝,“君统盛而唐虞后无可观之政矣,孔教亡而三代下无可读之书矣!”(《谭嗣同全集》)又云:“故言政言学,苟不言教,则等于无用,其政术学术,抑或反为杀人之具。”(《谭嗣同全集》)^[1]

由此看来,谭嗣同显然已在其政治哲学与其“仁学的社会伦理观”之间,做了相当紧密的结合,而他重视知识、学术与教育,并一心追求自由、平等与民主,正可以为中国政治哲学的发展,在当代世界向中国人全面开启之际,引领出一崭新的思考模式与思考方向。

第六节 小结

如今,政治已被界定为“管理众人之事”,然所谓“管理”,却有诸多歧义,如勉强以“权力”(power)介入于人民之生活,或者容许众人凭各自之好恶来对公共事务进行切磋商量,都可以为“管理”下一定义,但也因此可能出现难以沟通、难以对话的情况。至于“众人之事”更是多元多样,且必须从各个专业的角度来加以解析,并同时在我人交往之际,来进行具有整合性、发展性与未来性的观察以及深入的探索。

而中国政治哲学在历代各家的不同思考进路之间,确实体现了超然于专制局面(其中,自有所谓的“一言堂”现象)之外的学术

[1] 叶海烟:《人文与哲学的对话》,237页,台北,文津出版社,1999。

自由,特别在汉代以后以迄近代的两千年之中,我们看到了一些所谓的“儒者”并不畏惧于当道,也丝毫不为政治现实之利益所诱惑,而却勇往直前地深入自身所向往的政治理想之殿堂,在观念世界里造就了一些古典的政治思维。因此,我们可以为这两千年来中国政治思想的发展,做出下述三点归纳:

(一)中国政治哲学并不是为现实政治服务的工具性思维,它之富有理想性,更与专制政治之权力运作,没有太多的“非自主性”的连结。

(二)在儒家政治思想为主导原则的情况下,对政治制度的关切与设计,虽不必然直接引来实际的政治革新,但中国历代政治思想之求新求变,实所在多有。而在儒家之外,法家与黄老道家的政治理念也同时对中国历代政治起了相当大的作用,特别是对施政的方向、策略与技巧,法家的思维更有十分直接的参与及交涉。

(三)一方面,中国历史确实出现“治乱相循”的轨迹;但另一方面,中国政治思想的发展,却仍有思想家个别而独特的自主性与能动性,不断地参与于政治哲学的理论建构(其中,大多是理想性与理念性的思考),其足以迈向未来,迈入现代的前瞻性意涵,实值得吾人进一步的研讨、进一步的商酌。

自我评量

1. 汉代政治哲学的特色为何? 请以董仲舒的思想为例做一简单之说明。
2. 《贞观政要》如何对传统“人治”思维,做正向的阐扬? 请引相关文本予以论析。
3. 王安石变法的政治哲学意涵为何? 试申论之。
4. 朱熹的政治观与其伦理观有何密切之关系? 请就朱熹的理学思想阐释之。
5. 黄宗羲“有治法而后有治人”,其中有何特殊意义? 试简析之。

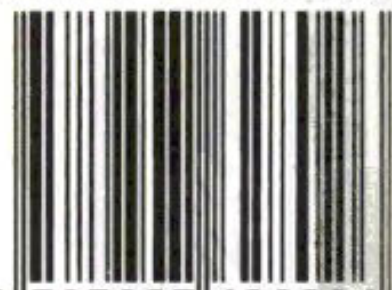
6. 清末政治哲学之发展,出现何种共通性之思维?请以龚自珍与谭嗣同为例诠释之。
7. 试论王夫之政治哲学的基本论点。
8. 为何谭嗣同提倡“冲决网罗”?而其决心对抗“名教”的用意又为何?请就其政治理想论析之。
9. 谭嗣同将“学”、“政”、“教”三者合而为一的理由为何?试阐释之。

参考书目

- 小野川秀美著,林明德、黄福庆合译,《晚清政治思想研究》,台北:时报文化出版公司,1982年初版。
- 高柏园著《韩非哲学研究》,台北:文津出版社,1994年。
- 张明贵著《比较中西政治思想》,台北:五南出版社,2003年。
- 张岂之著《中国思想史》,下册,台北:水牛出版社,1992年。
- 陈来著《朱熹哲学研究》,台北:文津出版社,1990年。
- 陈顾远著《墨子政治哲学》,台北:新文丰出版社,1974年。
- 杨幼炯著《中国政治思想史》,台北:台湾“商务印书馆”,1989年。
- 叶海烟著《人文与哲学的对话》,台北:文津出版社,1999年。
- 叶海烟著《中国哲学的伦理观》,台北:五南出版社,2002年。
- 刘述先著《朱子哲学思想的发展与完成》,台北:台湾学生书局,1984年。
- 刘泽华著《中国传统政治思想反思》,一版,北京:三联书店,1987年。
- 刘泽华主编《中国古代政治思想史》,上、下册,刘泽华等撰,天津:南开大学出版社。
- 萧公权著《中国政治思想史》,上、下册,台北:“中国文化学院”出版部,1980年。
- 萨孟武著《中国政治思想史》,台北:三民书局,1987年。

台湾地区四位有着对中国哲学长期研究的教授，首次集体合作所撰成的《中国哲学概论》一书，是一部深入剖析中国哲学中形上学、逻辑与知识论、伦理学、美学与政治哲学向度的精作。各章节脉络均有内在理路的密切联系，前后融贯。对中国哲学的五大课题，以殊途同归的路径，本天道立人道为主轴，诠释了人之所以为人的真实自性、存在及意义的根源、自我与他者互为际性脉动精彩而多样的价值生活。作者在书中不仅绍述了中国哲学的特质、意义和价值，还关切了中国哲学未来去向的展望。本书为想认识中国哲学的读者提供了极佳的参考。

ISBN 978-7-80762-802-6



9 787807 628026 >

定价：48.00元