

序 言

1994年秋冬之际,我自纽约哥伦比亚大学回台,不久,几位朋友创办了《文明探索丛刊》。当时我继《形上美学要义》和《文字解放之真义》二书,正在计划一本有关“图形表达”问题之书,书名就叫做《图形表达与人类文明》。所谓“图形表达”,其实就是“文字表达”之基础。如果根本没有图形的存在,就很难有文字的发生。或文字,即图形之客观而简化之符号系统。当然,在图形以前,仍有“声音表达”,如纯声音之语言即是。只是在现在看起来,所有语言,几乎都已文字化了。所以,在我们所处身之文字文明世界中,到了20世纪,由于过分细腻之分工,以及对于技术、理论注重,而缺乏整体性之想象力与存在性之理想,导致了各式各样之偏失、矛盾或漏洞。诸如原发性道德之沦丧、人文性“性功能”之过分夸大与泛滥、技术凌驾一切、对文字性理论之彻底怀疑……等等。于此情形下,假如我们只依其旧有,以文字延伸文字之方式,在城市文明中完成一些其所偏好之形式理论,并期对文字文明所必遭遇之诸多艰困的问题有所彻底的解决,在今日看来,这恐怕早已是一件不太可能的事了。尤其是19世纪中期以来,大凡人类学、社会学、心理学、甚至现代艺术,都有一种藉原始文明之新探讨之可能,以求得人文文明新基础之趋向。其实说起来,所谓原始文明,以接近于文字文明之部分而言,就是图形文明,而图形文明之代表,就是神话文明。当然这也并非说,就此要将人文文明导回于神话文明去。相反地,而是说,如果文字性之人文文明,到今日为止,果然已遭遇其所必有之形式性理论之缺失的话,那么就整体性之人类文明而言,其介于图形与文字之间,或神话与理论间诸多内在性之基础意义,确实有重新再加以厘清或探讨之必要。

可惜这本书只写了开头的一部分就停下来了,因为文明探索主办了一个哲学讲座叫我去主讲,由于种种原因,我终于放弃了《图形表达与人类文明》一书之写作,并花了两年多的时间,写了另外一本书,这就



是我在此讲座中所讲《中国哲学精神溯源》一书。

这本书虽然不是我最喜欢写的一本书，但在两年多的写作过程中，我却也经历了不少考验与心得。比如说：

所谓“人类文明”，基本上都只是一种“区域文明”，很难说有哪一种“区域文明”就是一种“人类文明”，当然中国文明也不能例外。尤其是文字文明以后，各区域间，其文明之差异性更是清楚地展示出来。其实其中原因并不难了解，文字本来就是图形表达之抽象而简化之符号系统，它根本就不可能将原有图形表达中之全般内含加以清楚而完整地表达，反之，而只是把图形可以合理化的部分表达出来。或所谓图形表达或图形文明，其实就是神话文明。所以，所谓文字文明中之理论或哲学，往往就是将神话予以合理化而来。但是现在我们的问题是，当我们把图形表达或神话文明予以合理化的时候，是否其不合理的部分就从此消失无踪？还是说，其不合理的部分依然存在，而只不过成为一文明中之潜在的部分？甚至如果说，人类文明中，相对于合理之不合理之部分，本来在人来说，即一自然而必然之事，那么，其所谓“合理”，是否都有些“人为”而反“自然”之成分在？

果真如此，那么，许多介于原始神话与人文性文字理论间之根本问题，也当作如是观。尤其到了一切寻求其存在性基础的时代里，事实上，我们也早已不太可能只一味地任凭于文字或其合理性逻辑关系之驾驭，而必须要开始积极地探索于使文字文明果然成为可能之自然或存在性基础之问题领域之内，并将原始与人文一贯而系之，以求得 21 世纪新人文之可能。

本于这种原则，我操作了《中国哲学精神溯源》一书的写作。其要旨并不在先秦以后，而是其前，尤其是公元前 3000 年到公元前 2000 年间，一切进步的文明所必遭遇之文字前大酝酿之艰困时代之种种线索。很显然，像这种属于任何区域文明，在今日一切要求存在性基础的时代里，所必经历之基础性之发掘工作，实际上，都必已超出于区域性文明之范畴，而臻至一“人类性”文明探讨之领域。其实其中之原因并不难了解。所谓原始文明就是图形文明或神话文明，换言之，即以“自然”为背景而有之文明，同时更保持着一种“人”与“自然”间之直接关系。反之，所谓人文文明，即以“文字”为背景而有之文明。而所谓“文字”，其根本意义，即一“自然”被解释后之形式表达。如诗歌、法律等，或即一种“人”与“自然”间关系之形式性之表达。一般言，可记录之区域文明，就是指文字文明。而文字一如语言，多因地区性而产生很大的差异，其

中文字为尤然。无他,声音、图形距自然为近,文字则远。近自然或以自然为背景之文明,其所含有普遍之“人类性”者为大。反之,文字或以文字为背景之文明,以其形式可记录之强制之规范性,其所含有之自然而普遍之“人类性”者则愈来愈少。或者关于原始文明中“人类性”相近之处,我们正可以与图形、神话同时之陶器文明中之陶纹,找到了最佳例证。

若是而言,我们在文字性之人文文明中,只要我们要切实地寻求“文字”之基础,就不可能不涉及于“图形”或“图形表达”,而图形文明就是原始文明,就是神话文明。若神话文明以其人与自然间之直接关系而有之文明,而保留了更多自然之“人类性”,那么,一切文字性之人文文明,都必以其于人与自然间多竖立了一种人为加工性之工具操作过程(如文字或科学符号等),使它必然地愈来愈远离了自然之“人类性”,而成为人为工具之被反控者,这也是可想而知之事。只是在今日看起来,不论文字性之人文文明已达成了多么高而重要之成就,面对了一切要求存在性基础的时代,我们不可能不设法打开文字性人文区域文明之文字范限,向作为文字形成基础之原始文明而进军,然后将原始人文一贯而系之,以对于人类文明之整体性之了解,尤其是人类性的确实把握,而求得 21 世纪新人文再生之可能。

本来人类文明并无高低或进步、落后之别,而只有使用工具之不同,如石器、陶器、铜器、文字、科学符号、计算机等。在万余年之文明中,假如有所不同,也只有两种大的文明分野可言,一种是人类采取自然物为工具而有之文明,一种是人类将自然物予以人为性之加工而有之工具性之文明。很明显地,青铜与文字以后者属后者,青铜与文字以前者属于前者。前者多自然性及人类性,后者则对自然及人类性多有所背离。其结果是于原始与人文间,尤其到了 19 世纪中期以后,由于科技快速发展,形成两极化的现象。一属原始自然,一属人为技术,而且此二者之间之根本关系有愈来愈难以沟通的趋势。其中最明显的例子,莫过于高技术之社会中,由于对自然的破坏所形成之环保观念之注重为是。若以一彻底存在性之哲学人类学的观点而言,环保的问题绝不是一个单纯之地球保护的问题,而更是一个属人本身之自然人类性消失与否的问题。换句话说,所谓“自然”,在人所知之范围之内,至少可分为三个基本层次:一是自然本身、二是因自然而有之属人之自然、三是由人的自然所衍生之物理的自然。

环保所涉及者,只在于物理的自然世界,而且只属于技术方面,技



术的实际效果是有其限度的。更何况它也只能涉及于属人自然之部分世界。这话的意思也就是说,物理属认知,认知只是属人自然存在中之部分功能。所以说,属人之自然世界必大于认知性之物理之自然世界,甚至它更是认知或技术之存在性之基础。除非我们果能超越于外在、客观、狭小、技术之自然世界,而臻至于属人内在、深邃、广大、基础之自然世界,我们就可在不受制于狭隘技术之状况下,以属人之自然基础,完成更完善之存在性之自然运作。

总之,自然唯一,人为主体,技术其次。

人类文明通过 20 世纪,进入 21 世纪,尤其在这原始自然与高科技文明两极化的世界中,似乎技术所带给人类生活之实际利益已渐趋近饱和或穷尽,今后人类文明之所真求,已不再可能单纯地寻求任何技术性的弥补而已,反之,而是重新来寻求在技术操作中人类所曾遗漏与迷失之部分。它是技术之属人自然存在性基础,同时也就是大于认知之属人本身之存在的部分。若相对于技术而言,它就是前所言“人类性”新寻求的问题,或即今日面对任何区域性文明,为求其前瞻可能所必面临“人类性”大启示的问题。

这是人类新唤醒的时代,也是人类文明大统合的时代,甚至也就是原始自然与高技术现代文明之一贯而统合的时代,这中间根本上并不是一种技术或形式理论之处理的问题,而是面对这一切人对其自身之存在世纪性大定位的问题。所谓技术,于今日而言,它就是:

高科技,
高速度,
高消费,
夸大性性功能泛滥。

若相对于技术而言,所谓“人类性”,它具体的意思等于说:

图形性,
直觉或想象力,
整体性,
原创之基础性。

于此二者之间,从表面上看起来,相当不类,并难以有所沟通,不过当我们果然有能力不为某时代某地区或某理论、某形式性之表达所限,而更能以属人本身之自然存在之基础性,来看整体人类文明发展之实

际状况时,我们就会清楚地发现,此二者之出现,在历史上不但是一贯而下之事,甚至在人的存在中,它们更必为一互关互补之事。顶多在表达之形式上,它们在某时某地或某理论、某文明中,有着个别而突出之表现而已。不过,在另一方面,我们也可以清楚地得知,如果人类文明按历史顺序言,乃由图形而文字,或以人的表达言,必先有其内在之想象力,而后及于外在之形式表达,那么,毫无疑问,由图形或人类性而文字或技术,乃顺理顺势之事,其了解亦易。反之,若逆势操作,自文字、技术而图形或人类性,恐怕在甚难之数。所以,在文字与技术业已发展至几乎充分饱和之今日,我们实在勿须再从事于任何文字与技术之夸大其实的工作,反而应当从“历史”与“人”之整体存在而着眼看今日,看未来,以及一切业已发展至迷途状况之人类文明之种种。我们不只重看原始近自然时有关“人类性”之种种发展,我们也重看整个历史之存在性还原之可能,因为唯有如此我们才能切实地找出 21 世纪人类文明向前发展之“人类性”之基础与可能。

于此三年余之寻索过程中,我先从中国象形文字之区域文明中走出来,上接公元前 3000 年顷,文字将要初成时之近自然图形,并为中华文化精神溯源之哲学人类学式之探讨。若“中国哲学之哲学人类学式之彻底检视”、“中国哲学之合理化过程”、“检视中国哲学之一种比较性之神话探讨”、“神话文明与‘天’的崇拜”、“人自体与形上宏观视野”、“历史、自然与人性”等章。然后紧接着又写成有关世纪人类性之探讨各章,若“‘人的出生’与人类文明”、“惨烈生命与自由的身体”、“‘无欲’与‘休闲’辨”等章。再后又写了有关 21 世纪宗教与文明之概括性探讨两章,即“21 世纪人类文明初探”及“21 世纪人类宗教初探”。此外,有关三星堆及兵马俑之文章,正是我探讨哲学人类学之形上美学方法之应用性实例。至于“真理寓言”及“人类及其文明表达——一种哲学人类学式之认识论解明大纲”两篇是我对当前哲学讨论所做的一种想象力及方法性结构之反省。最后一篇“21 世纪宗教导读”是我应猫头鹰出版社出版《21 世纪宗教》一书所写的导读。

这样各篇汇集在一起已经是一本相当厚的书了,所以就拿去由桂冠出版社出版(此书简体版由宗教文化出版社出版),但我自己完全清楚,像这样一个有关人类文明前途之大问题及其可能涉及之细节,绝非此书可真道其详,所以,一方面这本书出版,另一方面我也在尝试写作这本书有关各问题之续集,它的书名叫做《自然、本体及人之生殖器之故事》。看起来,这当然是一个古怪的题目或是一本古怪的书。其实不



然,欲望、生殖一事自人类之第一人到最后一人,均为一遍在而无法避免之事,尤其时至今日,更由于技术与功能之过分强调,不论欲望或生殖都已成为一失去其原本之虚幻之地。于此情形下,漫无根源之对于文字性高理念之强调早已无何深义可言,同样,任随时代潮流重技术讲功能,更使人迷幻不可终日。面对若此之种种,如何保持自然,又不失其本体,早已是哲学无可避免之课题,更为中国哲学所必须面对之事。这真属“人类性”之根本问题,涉及属人之实际生活与乎各种理想性发展之基础,所有这一切,还是等待我于下一本书中仔细去推敲吧!

史作乾

2001年于台湾新竹

二十一世纪宗教与文明新探

蜜之祭礼

《二十一世纪宗教与
文明新探》导读

——黄秋韵





他是活在另一个世界的人,只是说着这个世界的话。

他说着这个世界的话,但是少有人能懂。

虽然他来自人群,但他不愿回到人群中去。

然而他希望人群和他一起,共同分享他所拥有的幸福,

于是在遥远的两个世界间,他创造出了一个祭礼……

这一天,他带着五颜六色的花蜜来到山顶,向上天献祭。这献给上天的祭品,就是以蜜作诱饵,引导那活在深渊中的人类之鱼上钩,来到与他同等高度的幸福之地。于是,他开始了在高山上钓鱼的疯狂之举,向人类世界的深渊投下了他精心酿制的幸福之饵、心灵之蜜。

《二十一世纪宗教与文明新探》这本书的出现,就像在人类世界中投下的幸福之饵,要将人类带到不染凡尘的幸福之地去。而史作怪先生,则如尼采笔下的查拉图斯特拉,正从事着在高山上钓鱼的疯狂之举。此举本身,是一种向上天的献祭,它之所以看起来疯狂,是因为人们对它并不熟悉——人们未曾见过蜜饵;不知为何要在高山之上钓鱼;甚至,人们也并未曾觉察自己是活在深渊中的鱼。透过此书,我们正好可以对自身的处境作一反观,并对自身的存在作一真实的溯源,彻底洞见自身如何与存在相远离,然后,设法通过那连接两个世界的诱饵,回到那单纯无染、洁净的幸福之地去。

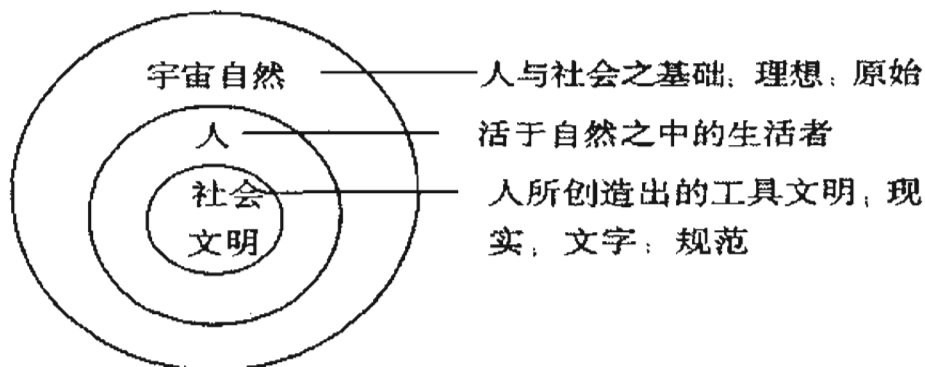
人类活于近乎无可救药的城市文明中已久,正如本书首章“21世纪文明初探”中所揭露的,高速度的变相生活空间与高质量生活日用品的变相供应,已混淆了人之生活与要求,转而以过分夸大的方式来取代生活之实质,人活在交替空幻的追逐中,丧失了真实生活的心情,使生活沦于机械化的程序之执行。以人存在的实际意义来说,在此情况下,人是活而未活的,也就是人并未以真正的生命而活,却成了城市文明中之繁复程序的执行者。人获得了文明的物质产物,却失去了自身,成为真正飘游在城市中的孤魂。人类在文明高度的发展下,物质生活愈益丰富,然而内心却日渐贫乏空洞,了无真实感、意义感与价值感,其原因正在于存在感的失落,也就是丧失了“人”之存在自体,失去了人与自然之直接关系所致。

人是自然所生,由人所建立的文明则是人活于自然之中而操作工具的结果。此工具的操作,从生活日用所需之物质材料至人

类科技、理论、文字、语言、符号之运用，一切自然生成的或人为创造的，都属于工具之意义。无论人对工具如何操作，人类文明如何高度发展，若不能回归到其根源之“人与自然”的基础，即容易成为盲目的发展而终至迷失方向。所以，若人之内在真有一理想之要求，此要求必定是存在性的，而非根据存在而有的外在延伸，或根据此延伸而有的进一步说明。换句话说，人类存在之理想性要求，其实质必与自然相关，自然是一切的根源，所有终极性的理想，必归向于自然去。

然而此事并不易为人所发现，因为人早已活在离自然太遥远的国度中去了，人对工具文明操作的结果是被工具文明所淹没，人反而成为程序操作下的被操作者，除了按照文明中所设立的规则来生活以外，已不再了解怎样才是不受文明约制之前的属人本然之状态。人既不了解文明，也不知自身之受到文明的反控；既不知属人本然之存在，亦不了解人与自然之关系该如何归复。所以，欲免除对自身的无知与对文明的盲从，我们必须先对“宇宙自然”、“人”与“社会文明”三者之关系有所正确的安排，因为只有在三者各归其位之后，人才可能对自身的立足点有一较恰切的认知与定位。

若以“宇宙自然”、“人”与“社会文明”三者衍生的因果关系，以及三者所涵盖范围之大小来看，我们可以姑且图示如下：



最外围的“宇宙自然”，就其存在的实质来说，为“人”与“社会文明”之基础，若无自然之存在，则必无人之存在，亦必无人类文明之开始，是故其所涵盖的范围，亦较由之而生的人与社会为广。若相对于人之生活所必然面对的现实来说，其代表的是一种终极意义的理想。自然理想的归复，就是人类的幸福之地。

其次为“人”之存在。人由自然宇宙而生，人类初始时只活于



宇宙自然之中,若由于生活之需要而使用了各种工具,亦皆取材于自然之中,此时,人是自然中的生活者,人与自然之间的关系是直接而密切的。然而人之所以为人,是因为他有异于动物的想象力与原创力,人根据自身创造的要求而有了人造工具之发生,由此工具的渐次精密化与复杂化,而终至有了社会组织、制度以及文字的创造,从此,人渐次转而活在高效率的工具操作之下,不复与自然密切而相关。

若以“社会文明”为人操作工具的结果来看,虽然社会成为人之生活场域,然而它又是因人之需要而创生,亦属工具之一种,那么其范围自应在人之下,不应将人彻底淹没。也就是在存在意义上,人有其“外于社会”之性质,而不仅只是社会中之一份子。人所终极依靠的,仍只是大自然宇宙之母,而非人依据自然禀赋所把玩出的一个工具而已。换句话说,社会文明只是人之一种延伸,或可说是人之延伸物之一种,然而于今人类却拳拳服膺于此之下,并甘于淹没其中而无所反思,或有所疑惑而不得其解,对于人之存在之路而言,实为本末混淆之迷途。

明了于此结构之后,我们可看出史作桎先生的《二十一世纪宗教与文明新探》一书,正是试图将人类从迷途上导正,从深渊中救拔的一根钓竿,然而饱受社会文明之好处的人类究竟愿否上钩?他们会将视此为狂行,继续安于他们所习以为常的生活习惯,或者从此正视被文明反控而失却自身之事实呢?

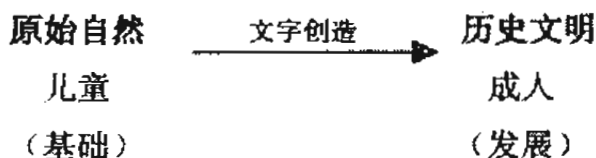
我们对文明缺失的正视,目的并不在于反文明、反社会或反历史,而是在于了解,人和文明之关系已达密不可分之程度,如何才能活于其中利用其优点,同时又不为其反控而失去自身存在之基础,既能够应用文明又可以保有自然之理想,才是我们探讨文明之真正目的。而此工作之进行,则首在于“人”之存在性的唤醒。史作桎先生在此书中则提供了我们几个重要而精确的方法,以供我们检视文明、寻索自身之依据:

一、哲学人类学方法

人类存在之历史,并非自文明之后才开始;而文明之开始,亦

非平白无故、乍然而有的，所以若欲了解文明，则必须将文明之前，作为文明基础或酝酿过程的史前文明或原始文明包括进来。就如同人欲了解自身，不能舍弃成长之过程，而只以成年后之岁月为人之全部事实。人之成长，从婴儿、儿童、青少年、成年，以至于老年，都是环环相扣并有其必然之联系的，若以成年为人之唯一，则对于人之了解必不完整，以此所作的种种论断亦必属偏颇而难窥人生之全。所以，无论是对人生也好、历史文明也罢，真正的了解必然是整体的了解，甚至也包括整体之中部分与部分间关系之连结的了解。

人与历史文明之模拟关系，可简单表示如下：



我们未可以儿童之未达成熟而将之从人生历程中剔除，亦不可以原始之未尽进步而弃之于人类存在之历史之外，所以，原始之探讨成为不可或缺之一环，亦为文明世界以外可供参照之一种存在性的重要指标。此种整体性的了解，我们即称之为全史性的了解。其用意则在于以哲学人类学之方法穿透历史文明之限制，直达于人自体之存在，以及人与自然关系之重建。

而所谓哲学人类学，史作怪先生在本书中认为：

哲学人类学之本义，即在以哲学之方式来了解“人”、“文明”或“历史”。哲学之基本在形上学，但形上探讨也不是什么高深不可测之事，反之，它旨在求得原始属人或自然之原本自然之存在状况，并藉以求得人与自然，人与自己，或人与人之间之一贯发展之基础，而不至断裂，或形成文字之形式窠臼而无所自知。(第十三章-8)

所以说，哲学人类学所处理的课题，实即是关于“属人自体”与“自然自体”两者之间的关系，其间除涉及历史文明之全盘了解与穿透之外，亦涉及自体之探讨，是故哲学人类学亦必与形上学息息相关，而不仅仅是考古学或人类学之事，它提供了人之存在性溯源的可能，并寻求文明再造之基础。是以哲学人类学之方法必以“全史”为观点，“形上之宏观”为视野，并以“历史文明的穿透”与“属人



自然之存在状态”的恢复为两大中心题旨。

1. 历史文明的穿透

所谓文明,就是人类不断要求精确化与合理化的演进过程,亦为人在自然宇宙中操作工具的结果。随着工具不断改进与更新,人类的生活从石器文明、陶器文明、青铜文明,演进到文字理论的文明,其中又以文字最具效力也最具代表性,它是人类从原始时代进入于人文文明的根本关键。

人类文明,若以大的历史分野来看,可区分为“原始文明”与“人文文明”两大阶段。所谓原始文明,就是人类在宇宙自然中生活,以自然物为工具所形成的文明,如巫术文明与神话文明,此时,生活即文明,文明与生活为一,因人之生活距自然为近。而人文文明,则是以人为加工物为工具所形成的文明,如文字之发生与应用。因文字对自然之取代作用使人类生活渐远离自然,而终至形成理论性说理的文明,甚至因为理论说理之说服力强,人一旦接受了文字理论,就很难再跳脱文字的思考模式,而回到自然宇宙之大原创、大想象的实质中去了。

文字之所以对自然有取代作用,乃在于它是一种人类表达方式的简化系统。人类的表达并非一开始就从文字开始,而是从声音表达渐近于图形表达,而后经过漫长的合理化过程之酝酿,才终于有了文字的诞生。在“声音—图形—文字”的表达序列中,相对于不可记录的纯声音表达而言,图形是一种将声音空间化的处理;而相对于图形而言,文字又是将整体性与想象性的图形加以简化的形式。从人类面对自然到人类设法以声音、图形、文字等方式表达,其间所经历的是一连串不断虚拟化、形式化、并且与自然实质割离的过程。所以人类各区域的文明,在声音表达与图形表达的原始时代中,其类同性较高,乃因各文明仍与自然高度相关,一旦进入于文字文明之后,各区域文明间之差异不断加大,在文字表达上更可区分出“象形文字”与“拼音文字”两大系统,根据此两大系统而发展出的文明特质更是大异其趣,其原因正在于所使用的文字工具早已离自然甚远,全是人为性的延伸与形式性的发展了。

根据以上所提及之不同的文明发展角度,我们可将原始与人文之文明内容对照表列如下:

原始文明	人文文明
石器文明、陶器文明	青铜文明、文字文明
巫术文明、神话文明	理论、哲学、宗教
声音表达、图形表达	文字表达、纯形式符号表达

原始与人文之区别,主要在于原始以自然为背景,其所展示的是一种人类存在性的基础,而人文文明则以文字为主要工具,它仅采取了人类存在整体中属于表达之一种简化的形式,相较于人之存在整体,文字只是小而又小的一个范围,它切除了人之自然性、存在性与整体性,而仅以精确和合理为依据。所以,若人只活在文字表达的世界中,难免遗漏人之整体性与存在性,并将人之所以能创造出文字的想象力与原创力切除在外,而只能依文字而延伸文字,不复有人自体之存在。若欲避免于此,则“历史文明的穿透”即为第一要务。

历史文明的穿透,就是文字的穿透;文字之穿透,实际上就是文字之解构。文字之解构并非断然舍弃文字不用,硬生生将人导回于原始时代去,而是重新了解文字发生的基础,正确区分出“文字之发生”与“文字之应用”的历史性因果,并将文字之功能作最好的发挥,而不是受制于文字之应用,或以文字而延伸文字之框架中。也就是说,将文字发生前的原始与文字发生后的人文,共同放进历史的脉络中一贯而观之,不切除根源并保留其效用,才可能对人类文明与人自身有所完整的了解与体现。

2. 属人自然存在状态的恢复

文字发生前的世界,是一个原创性的美学世界,文字的发生在人类生存的历史上并无必然性可言,它只是人类依照其原始的冲动所创造出诸多可能中的一物,然而,人类如今却果然已活在文字文明的世界中了。

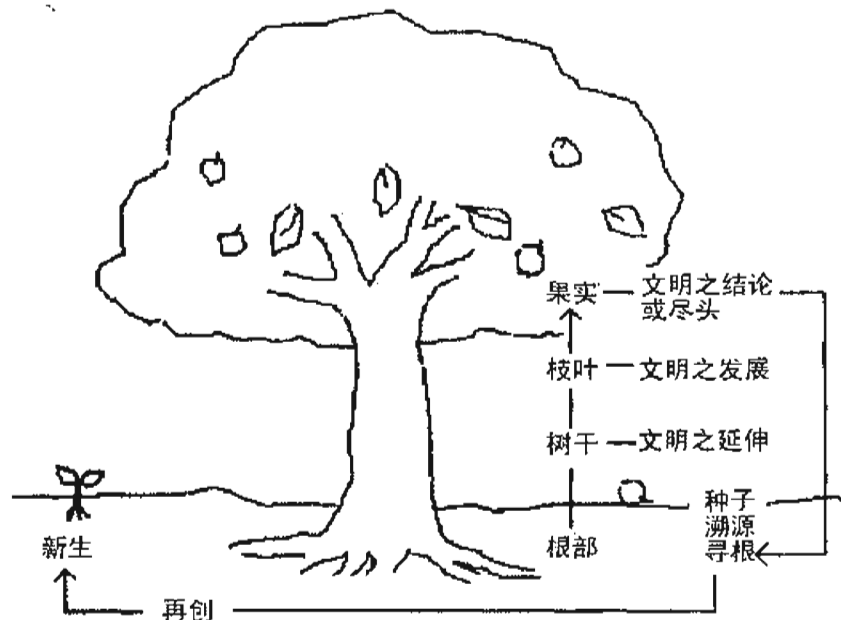
所以,穿透历史文明,实际上就是摆脱文字的束缚,而直达于存在性之生命的自由领域与形上性之原创的美学世界。其实质,就是属人自然的形上性自体世界之到达。此世界之到达,就是属人自然存在状态的恢复,其作用则在使人类从原创的基础状态中重新出发,了知历史、了知文字,并寻找文明发展的根源,以作为人



类重新立足于自然,并以宏观的视野观看人类之依据。此形上的自体世界,即透过历史文明之穿透而来,也就是此存在性之生命的自由领域,仍必与原始自然相关。若以文明发展的时间顺序而言,我们可将形上自体世界与文字文明发展的关系排序如下:

1. 形上性之原创的美学世界 → 2. 文字之发生 →
3. 文字之应用 → 4. 应用之极限 → 5. 基础之返回 →
6. 新文明与新宗教之可能

若以树木成长过程来比喻,则又可图解如下:



文字文明创生前的美学世界,就是属人自然的形上自体世界,在历史脉络中即属原始自然之时代,就人之存在而言,则是属人自然状态的归复,它不但是人文历史或社会自然存在性之基础,更是人文性历史社会之先在事实。若以树木的成长来比喻文明之发展,属人自然的形上自体世界就是作为树木生命与成长之基础的根部,一切均由之而生。尤其树木成长壮硕之后,有了树干、枝叶与花实,虽然枝叶花实看似与树根全然无关,然而却又不能离却树根而独自存在。有了枝叶花实之后,树木的成长与发展已达极限,若要维持树木继续新生而不从此趋向老朽与死亡,那么果实必须掉落,种子必须重回泥土、再次扎根,才有新生的可能。文明亦然。

属人自然状态的归复,就是一种文明的溯源历程,也是对文明发展作一全盘概观与了解的工作。此全史性的宏观视野,对于今日人文世界的意义即在于建立人类对现实世界的涵盖能力,并求得一种不受有限时空之观念或规范束缚的存在性生命,此亦即是

一种文明魔咒之破解与自然理想之达成。

二、开放的还原系统

有了哲学人类学式之全史性观点,我们就不难发现,人类文明一方面须不断向前继续发展,另一方面也须在前展的同时,向根源或基础而回归,以求得新的动力与生命力。因为若只有前展,则易成形狭小、断裂、无根而盲目之进程,甚至终至丧失自身存在基础而自取灭亡的地步。只有重新回到大原创、大想象的形上自体世界,才得以重回创造之动力,为今日文明寻求更大发展与更佳呈现的可能,此即是新文明与新宗教之再生。我们称此既前展又回归的双向历程为“开放的还原系统”,此亦为史作怪先生之哲学人类学方法的另一着眼角度:

一种理想性之哲学的双向系统,实际上,就是一种开放的还原系统。而所谓双向,即:

一向是自自然存在性之主体之人的基点上,原创性地展现其工具之发生及操作能力,以形成一以人为中心之开放性的周边世界。

一向则于此一开放性的周边世界成立之同时,同样以其工具原创性而向原本自然存在性之主体及其自然存在性之世界而回归,以保持原本属人存在性的原创能力,并免于属人周边世界之落于形式性之虚假,并将属人存在性之原创能力毁于一念之间。(第三章-6)

于此开放的还原系统中,人所实得的是一种人之存在主体性的确立,使人在操作工具及面对外围世界时,不以工具文明之高度发展而掩盖人之存在主体,同时又可以广大自然为背景,提供前展时源源不绝之生命力与创造力。所以,我们也可以说:还原,是为了再出发;向前,是为了再回归。还原与开放的双向历程不断交互作用,促成了“原始自然”、“属人自体”以及“人文文明”三者间各得其位的运作,既不失人自体,又可恰如其分地操作文明,才得以真正达到“超越历史、立足自然、观看人类”的统合工作。



三、存在的三元结构

“超越历史、立足自然、观看人类”之统合工作，事实上亦即是一种存在的三元结构。所谓三元，就是不以任何片面或片段的方式来对待存在之整体。就全史性的观点来说，就是“自然、人性、历史”统观而一贯；就人类表达来说，就是“声音、图形、文字”相辅助而了解；就人之存在要求来说，即是“生存、情感、理解”不偏废任一；就中国哲学之基本结构而言，则是“天、人、地”交互而实存。无论在哪一个角度上看，其根本要领皆在于以“人”而贯串其间。

“自然、人性、历史”已如上述，人类文明的发展，是从以自然为背景的原始时代，透过人之想象与创造，经过工具操作的精确化与合理化过程，而后有文字性历史文明之记录，三者必须一贯而观之，因为若将历史文明之阶段孤立出来，并且将人之自然根源予以切除，那么对于人之存在本身将形成无可避免之割裂，对于存在性的整体了解则将被片面的时空所垄断而不得其真实面貌。

而“声音、图形、文字”则是人类表达方式的演变过程：没有文字的声音表达，是一种时间性的表达，也是一种纯动机之自然的表达；图形表达则是将即出即逝的声音予以空间化与确定化，它是直觉情感之原创性表达，也是可视的整体性抽象表达，此时距离自然仍近；文字表达则为更高度形式化之表达，其内含结构兼综了声音、图形，以及由图形而来的更形简化之符号，是以其有效性远较声音表达或图形表达为高，但也因为文字之高度人为化的性质，而使得其与自然相关的程度大大不如声音之纯自然动机与图形之原创性情感。也就是说，在自然的实质上，声音与图形保留了较多的整体性，文字则因为合理化与精确化的要求，而有着高度的形式性，因而也远离了自然之存在整体。所以若以现今人类所惯于使用的文字表达为唯一的表达方式，即是忽略文字之来由，以及使文字发生之先在基础，如此，即不能对文字作充分的了解，亦不能达成对文字之最好的运用。所以在人类表达的方式上，必先有声音表达与图形表达作基础，而后才有文字表达之可能，三者亦必须放进同一个脉络去了解，才不致以文字之有限表达取代人之自然存

在之实质。

至于“生存、情感、理解”三者，乃属人本身之要求，若相对应于人类“声音、图形、文字”的三个表达阶段来说，在纯粹自然动机的声音表达阶段中，“求生存”是人存在最主要的根本要求。因为在此阶段，人类尚未发展出任何空间性的可视文明，一切仍只是原始的生活，所以人在宇宙洪荒当中，求生存较其他要求为重要而根本，成为属于人类声音表达时期之主要任务。到了图形表达的阶段，人以其原创性之直觉与情感，将原本属于声音的表达予以空间化地整体呈现，抽象的空间文明初步形成，人得以用图形作为情感宣泄之工具，于是在此阶段中，人类开始脱离原始动物般的生活，运用了空间化的表达，除了求生存之外，情感之要求特为突显，成为代表此一阶段的主要要求。到了文字时代，人类将图形性之空间文明作进一步的形式延伸，用文字更精确地表达了情感之内容，除了表达情感之外，人开始要求一种更清晰的理解，于是大量使用文字，以至于长篇大论之理论内容的出现，所以理解的要求成为文字时代的主要特征。此三种属人之要求，虽然在不同时代各有其主要的呈显，但若以属人本身存在的观点而言，不论在任何历史时代中，其实质应该是从来都未曾改变过的，因为它们都是属人本身之自体性之存在，任何一者都不能单独个别而发展或垄断其他，否则即是对历史的垄断，或以某一段历史而反控人本身存在之状况。

此外，若以中国哲学之基本结构来看，则可归纳为“天、人、地”之宇宙观。所谓“天”之所指即自然本身；“地”指称的是以人而创造之工具、延伸物与地上物；“人”则是介于天地之间的原创者。

天之所指即自然本身，但自然本身并无法被人全盘尽知，人只能以人之方式去趋近而了解，所以天之字乃以人而象(天)，于此，天是自然自体，天也是人，同时，天又是人所根据自然而创造出的文字符号，也就是说，天同时具备了“自然”、“人”以及人所创之“符号”的三种内涵，在“天”之中即同时俱足了“天、人、地”三者。而“人”之地位，即在于他来自于天，并向天而趋近，同时在此“天”的存在基础之下，他展现自我而有各种形式性的延伸，而后有“地”之创生与建立，所以，“人”即介于“天”“地”之间，以天为背景而向地延伸。至于“地”之发展，则必须以人之存在为基础，并以向自然(天)之回归或还原为动力，在“地”之中，仍该以“天→人→地”一贯



的存在法则来统观,方不致将“地”之延伸物与其存在基础切离,形成孤立与误用之危险。

所以,“人”居“天”“地”之间,即是以人之主体地位对于天地二者作最佳的安排与处理。一方面,人无法控驭自然,只能以属人之方式来完成自身之中的自然;另一方面,地之受造物亦不应反控人自身,人应当以存在性的基础对工具作最适当的操作与运用。

因此,我们可以说,对于存在性的三元结构之掌握,其目的在于对于存在有“整体性”的了解,而此整体即非片面、孤立、有限或狭隘,而是自始至终、全盘一贯的了解。若以“存在物”与“延伸物”之两极限来看,我们又可说明如下:

存在就其本身来说只是一元;有了文字思考的辨别与判断之后,在文字世界中的“是一非”、“善一恶”、“优一劣”、“正一反”……等对立与分别即是二元;而使此分别判断之所以形成与可能的基础,则仍在于存在本身。也就是说,文字世界的二元对立,加上使此对立得以可能的基础,才形成对事物三元结构的完整了解,而其关键,即在于“人”之参与。所以,无论文明怎样发展,理论文字如何复杂,属人自然的存在皆不应被掩盖或迷失,只有以自然为背景、以“人”为主体,对于工具文明所作最佳理解后的操作,才是较理想的文明之运作。

所以,“人”之主体地位的确认,最终所免除的,是二元对立的世界所对人形成的约制与反控,人得以回到存在自身自由无碍的生命领域,这也就是属人自身的寻获,也是解除文字束缚之后,21世纪新文明与新宗教的全新可能。

四、21世纪新文明与新宗教之可能

当人类已活于文字的世界并深陷其中时,所有属人自然之存在性已在不经意间,被形式性的文字予以化约掉,人之存在性也往往被虚拟的文字所取代。尤其人已离开广大的自然背景,依靠片面的技术而生活,人所触及的领域,仅止于属人造物之延伸的技术操作层面,相较于人之主体性来说,只是一浅层而部分之展现,若欲顾及人之生命实质或生活整体,则须通过层层文字文明与历

史的束缚,重新来到一个无所障蔽、无所范限与无所虚拟的真实存在面前,此全新的领域也就是人类尚未受到文字或文化熏染前,最单纯而直接的存在状态,此亦即属人共通的基础之回归,也是一种普世性与人类性的世界。

21世纪新文明与新宗教的可能,即在于人类存在性之“有所共同”、“有所共通”之基础上展开,并且必须在一巨观的视野下来呈现。它不再是任何一种固定的宗教形式,也不是既有文明形式之继续延伸,而是将原始与人文化同为一,将人类之存在性具体显现之真实情感,它须要人人成为他自己,却又不可是被历史文明之有时空限制下的自己。人必须自身呈现自身,而非被历史文明所呈现,除了一种原始般简单而纯粹的心情与生活之外,它毋宁也是一种“自然身体”的面对。

所谓自然身体的面对,在现代高科技文明的年代中,所指的即是解除高理念的古典形式后,属人本质的获致。就其实质来说,就是一种生活与心情的获致。人不再受高科技生活之程序执行所桎梏而厌烦,更不会将获取心情的休闲僵化成另一种程序而更更厌烦,因为属人自然心情之获得,事实上就是一种休闲与无欲等同的心旷神怡之情,虽然它消除了古典文明中之高理念的形式,然而它所获得的正是高理念生活理想之实质。就文明的本质来说,此正是新文明、新宗教与新神话之开始,也是重新回到属人自然的存在基础上,属于人类普遍共通基础之人类性的新开展。

人类,已在文字文明的牢笼中范限而无以复加,史作怪先生《二十一世纪宗教与文明新探》之书,让我们瞥见了如许存在性的真理,然而我们却不能以此文字性的说明为已足。毕竟阅读此书之真义在于方法性的掌握,而方法性的掌握,不在于理论或知性的了解,而更在于真正的行动,设法使自身成为一活生生、实际存在的生命,活活泼泼、简简单单,保有自然动机般的赤子情怀,既不受限于工具文明,也不墨守文字理论之说辞,拥有自然理想之想象,处理现实而不丧失存在主体之理想,活泼、真实、自然、生动而有力……



五、本书章节布局

本书原来只有各章章名,内文数字后之所有标题皆为笔者所拟。在本书之序文中,史作桢先生已约略说明了各章的写作次序,然而其章节之编排,却作了相当结构性的重整。在一、二章中所探讨的是 21 世纪人类文明与宗教之概况,并以一宏观的哲学人类学角度,呈现出人类文明与宗教之全盘演变过程,让我们得以了解人类存在的结构是不会因为文明形式之不同而有所变更的,也让我们了解置身于片段之历史文明与有限时空之今日,该如何看待“人自体”之存在性基础,以面对新世纪之文明与宗教之发展。

三~九章则以中国哲学为题材,用哲学人类学为方法,探讨存在性的三元结构,从各个角度呈现“自然为人文之基础”的根本事实,并开展我们全史性的宏观视野,除帮助我们对中国哲学有全新的观点之外,也时时提供我们对比性的文化特质,找寻其属人共通性之人类感,并寻求其作为新文明与新宗教之基础。

十~十二章所探讨之“人的出生”、“自然身体”、“无欲”与“休闲”等主题,无疑是针对高科技文明的现世,提供更切近生活的反省与指标,使古典理念已然没落之现代,不失却属人自然之存在性理想,将人之生命彻底唤醒,并有全新的精神与活力去重塑自身生命,诸如“理想与现实之辨”、“母性自然与女性革命”、“青少年之天人交战”、“自然欲望与社会规范”、“生活心情”、“原始记忆”……等等课题,我们或可说此数章即为古典理想精神在现世的再生与应用。

十三、十四章之“三星堆神话”与“兵马俑”在本书当中,则分别作为理想与现实两极限之实际例证,前者代表对于理想抉择的艰困历程,后者则显示自然理想失落之后的现实作风,在现实与理想的两相对照之下,可提供我们对于理想标准的重新斟定,并对于现实面貌有所辨明,更进而在理想隐而未去的现实面对中,不失去抉择之能力,坚忍而沉潜。

十五章以“自然一人一社会”三者之关系,对于人在宇宙中的位置作一次再定位之工作,指出人之外于社会性,破解人必活于社

会城墙中的迷思,展现属人自然之广大世界,以及“一人一宇宙”之大想象的可能。而十六章为本书之结论,文中透过对人类文明之仪式性本质的说明,发出对人类世界的祈愿,最后并以人类文明之灿烂花朵,献祭于自然之上上之神面前。

当我们再度回顾史作桎先生此《二十一世纪宗教与文明新探》一书时,我们不得不赞叹,此书正是作者以人类全文明高度而酿制的五彩花蜜,也是他满怀神圣仰望之情而向上天献祭之书,书中所有为人类写下的精辟见解,都是他喃喃的祷词,此刻正为人类世界之前途发出甚深的祈愿,愿人们寻获这通向自然理想之国的媒介,并敞开心怀,一同倾听那回荡在天宇间的呼唤:

心灵的彩蜜已向上天献祭,

祭礼已成。

上钩吧,人类之鱼!

因为新世纪黎明的曙光已经来临……



序 言	(1)
蜜之祭礼 《二十一世纪宗教与文明新探》导读	黄秋韵(1)
第一章 21 世纪人类文明初探	(1)
第二章 21 世纪人类宗教初探	(38)
第三章 中国哲学之哲学人类学式之彻底检视	(75)
第四章 自然、历史与人性 ——论古典文明之再生	(127)
第五章 人类及其文明表达 ——一种哲学人类学式之认识论解明大纲	(168)
第六章 人自体与形上宏观视野	(181)
第七章 神话文明与“天”的崇拜	(204)
第八章 中国哲学之合理化过程	(225)
第九章 检视中国哲学之一种比较性之神话探讨	(235)
第十章 “人的出生”与人类文明 ——兼论人类的“命运”	(265)
第十一章 惨烈生命与自由的身体 ——兼论文明之神话性质	(314)
第十二章 “无欲”与“休闲”辨	(352)
第十三章 三星堆文明之哲学人类学之解读及其难题	(375)
第十四章 秦兵马俑之哲学人类学之解读	(405)
第十五章 真理寓言	(421)
第十六章 《21 世纪宗教》导读	(439)

二十一世纪宗教与文明新探

第一章

Chapter 1

21 世纪人类文明初探





1. 文明与个别文明

所有理论、学说、分析、综合、古典、浪漫、现代主义、结构、解构……等等等等,都必在“文明”之范围内而进行。如果人类根本就没有“文明”可言,所有以上这些事物也就无从谈起了。所以,如果我们忽略了“文明”本身存在之意义或内涵,而只涉及“文明”范围之内之理论,这不只是对文明本身,同时对所有文明之内之各种讨论,都将构成重大缺失。比如:

- 一、文明是人类在大自然宇宙中,异于其他动物所完成之特殊成果,同时也是人类于大自然宇宙中,与其他动物间之根本区别点。
- 二、文明之内之各个别文明间,可有正、反、中间、矛盾、冲突、对立等事,但对“文明”本身而言,它并无此等相对性质。若相对于这些个别性质之文明而言,文明本身只是一种“事实”,或一种存在之“事实”。
- 三、文明是人类于大自然宇宙中,以工具而从事于表达而有之结果。自有人类以来,人类所应用之工具,包括石器、陶器、铜器、声音、图形、文字、符号等。若以文明所具有之表达性而言,仍以声音、图形与文字为主。
- 四、文明中之各个别文明间,可有先后、间隔或断续之分,但对文明本身而言,它却为一永续之物,除非人类本身会遭遇毁灭之命运。

2. 个别文明

一般情形下,我们所谓之文明,往往不是指文明本身,而是指某一地区,于某时段内而有之文明,亦即一个别文明,或一理论、一学说、一信仰等等。像这种个别式之文明,其所指,往往只是人类于某时空条件下,利用某工具表达所得到的一种“内容”或“结果”,

多不涉及此一个别文明之所以如此发生之时空背景与所使用之工具或表达方式等。于此情形下,我们所得到的只是一种个别文明之结果内容,而很难就此可以获致属于文明本身存在之实质意义。换言之,在一般情形下,我们所得到的只是“文明”之一种表现方式或结果,不一定是文明本身之真义。

尤其在文字世界中,由于文字本身之高技术操作之有效性,使人很容易就可得到某一种文明之“内容”,如一论一说等,但同样地,在另一方面,要想使人彻底地了解一种人类于大自然宇宙中,异于动物而唯人所拥有之“文明”之根本意义,却早已成为愈来愈困难之事。无他,一切形式性技术操作所形成之混淆,足以将一切自然而纯朴之存在事实予以淹没性地掩盖不见而已。

3. 人的记忆能力(一)

原来人之异于其他动物者,无非是一种唯人而有之特殊“记忆”能力。

所谓记忆有两基本内涵:

- 一、自然事物之重复能力。
- 二、记号性之突变能力。

于文字以前,人所遭遇者多半是一种自然性之事物,然后在他的头脑、意识或心灵中,形成一些本能性之印象或近似观念性之事物或结果。然后将此“重复性”之记忆,经人类无数真知之累积性之成果,于某时刻到来时,突变而为一具有抽象或象征性之“记号”或一形式性之记录。

很显然地,人类若只有第一种能力而已,实际上,和其他动物本能性之生存或记忆状况相差不远。而人之记忆之所以异于其他动物者,在于其将记忆突变为符号性表达之能力。至于其间细节性之演变过程,恐怕也终非人所真知之物,或以上所言是否完全符合事实亦甚难讲。但无论如何人之终于变成异于其他动物之符号性突变记忆之成果或使用,乃一不争之事实。



4. 人的记忆能力(二)

既然如此,在人类记忆世界中所形成之这两种能力,具体来说,就是两种“重复”的能力:

一种是自然事物之重复。

一种是符号性之重复。

这两种人类记忆中之重复能力,在文字形成之前后,呈现出很大的不同。

文字以前,并无文字,所以通过自然事物之记忆所形成之突变式之符号,并非一符号,而是一种图形。如洞窟文明以至于陶器文明之图形、面具、图腾等均是。

文字以后,既已有文字,使得人类的记忆,很难再保持一种元初般之自然事物之记忆,反之,而是以文字所记录的方式去进行我们的记忆。其突变的结果,当然也不可能再是一种图形。反之,而是以文字记录之记忆,进行一种文字或符号之再分析之形容。

在文字以后的世界中,数千年来,人类一直在进行一种高技术之以文字解文字之形式分析性之下延之工作,于此情形下,要想使人类获致一种元初般自然事物之记忆状况,早已是不可能之事。此亦无他,在文字世界中,人与自然间,早已竖立了太多形式分析性之理论或其他媒介物之故。若果有所逾越,已非一般文字之能力所能。

人类之回到一种元初般之记忆能力,并非回到原始时代,反之,而是在高技术操作之文字世界中,果能找回他原有之属人自然之记忆与表达之功能,而不致被文字之技术所左右,却处于一种全然无所自知的地步。

5. 自然事物之记忆能力

恢复一种自然事物之记忆能力,既不具有任何绝对性,亦无何

形上性之伟大意义在,反之,无非是在业已繁杂万端之文字世界中,设法寻回一种属人原本自然而纯朴之生活状态而已。换句话说,一种自然事物之记忆能力所说明的,是一种人类于文字前完全以“自然”为背景而有之生活状态。此亦即言,人唯有在以全自然为背景之生活状态中,才可能有一种自然事物之记忆能力。同时也唯有此自然之生活能力,人才能经过自然记忆之累积突变而为一图形或符号之“创生者”。除此之外,人就全在于以文字衍生文字之到处充满形式性规范与限制之城市性之文明或生活中了。

当然从表面上看起来,文字性之城市生活并没有什么不好,甚至它更是人类存在中之一一种演进之必然。只是当我们由于时势所趋,为了完好之城市生活,不得不订立了各式各样之文字性之理论或规范并生活其中时,其唯一之缺欠,即将原本唯有在自然而纯朴生活状态中,才能维持之一一种属人原始般自然的“想象力”予以不折不扣地全面淹没掉了。

其实,文字以来,在城市中生活的人类,对于这种文字形式性刻板之规范生活,对属人原本自然想象力功能之淹没性,也必了如指掌,于是在一般情势下,他们也采取了三种不同的必要措施,意图恢复其原本自然而纯朴的生活状态或想象的能力:

- 一、藉自然旅游之休闲生活,暂时地寻回一些被都市生活所淹没之自然想象力,以恢复属人自然功能之生活能力。
- 二、藉哲学或思想发挥文字世界之高技术之功能,设法将文字推向于高功能之极限,以见诸于文字之边沿或更超越之,以第一原理之方式,建立起高迈之形上世界,呈现出其不为文字所拘而更能善用文字之属人文字之最高功能。
- 三、藉艺术游走于理想与现实之间,揭示其矛盾与冲突,接受现实之挑战,更寻求理想之可能,乃得以在文字世界中,形成一属人原创性之力量,以求属人本身之存在的可能。

6. 解构主义与现代绘画

以上这三种方式,在 20 世纪以前之文字文明中,发挥了相当



大的功效,并形成了相当大的发展空间,但自 20 世纪以后,由于科学与科技之普遍而强力之发展,一种人类历史上前所未有之财富与知识同其普遍发展之全民性之现实社会已逐渐形成,再加上所谓现代或后现代主义之蓬勃发展,使得一种文字性高理念的时代已成过去,紧接而来的,却是一片要求一切理念或理想都必须从实存的生活中而再生的呼声。

自然之休闲只是一种暂时而无力之生活方式,高程度之哲学理念亦顿成暧昧而虚幻之不实之物,艺术是有力者,但亦多呈不定之穷境。尤其到了 20 世纪,一切属于 19 世纪以前之高文字之理念多已失效,一种高科学、技术、产品与消费大合流之现世的社会与文明已形成,至此不论是哲学还是艺术都在一种充满着高程度之分析与技术之环境中,似乎深切地在宣示着说:

高文字理念之时代终成过去,人类必须要从“现世”的生活中寻求“再生”的可能才行!

其中最具有代表性的文明,莫过于哲学中之解构主义与艺术中之现代绘画。

塞尚是现代绘画之创始者。其绘画之所以对现代绘画具有革命性的意义,在于他所建立之纯粹绘画之观念与画法。而所谓纯粹绘画,即绘画必须以绘画本身之方式处理之,而不在于过去习惯置于绘画中之宗教、神话、肖像、民俗,甚至是一般风景之片面内容。而以绘画处理绘画,即以“空间”为绘画之唯一语言。所以,绘画真正要处理的,是一种严格之空间理论或关系,而非以此空间所呈现之内容。而此一属于塞尚所发现之绘画理论,即以前景绘画、几何造型、变形,乃至色彩层迭法加以具体的呈现。

从此,再加上非洲黑人雕刻的刺激,至 1907 年,乃有毕加索(Picasso)立体绘画的建立,此亦即现代绘画之创始。形式终于解放了,每一个艺术家都成为全然自由创作之个体者,而且这种自由创作之新风气,若比诸过去数百年,甚至是数千年之艺术风格,确实是一不可思议之大改革,但自杜尚(Duchamp)、沃霍尔(Warhol)以还,艺术同样也陷入了一种不可议之谜团般之大混乱中。过去所有之规范或原则都被推翻了,但其“无准则”之真义又何在?当我们可以不再追求传统性准则之“意义”,但一种只有“创造”而“无意义”之艺术“意义”又属何种?也许这种情形,对于一个真能“创造”的艺术家来说,并不会造成问题,但像这一种只有“创造”而不

求“意义”之艺术对于社会群体之效用，与乎艺术家本身之成长性之“前途”而言又属何种？

总之，人真的只是为了“自由”吗？但那果然已自由了的世界，又将如何？人真的只是为了一种自由创作之“形式”而活吗？

7. 解构主义

我想同样的情形也出现在哲学的领域中：

从表面上看起来，德里达(Derrida)之“解构”主义，确实是数千年来文字世界中，所未发现之高技术之策略运用。不过，若相对于我们业已习惯之人类“应用”文字所曾有过之高迈而庄严之理念世界来说，它确实有些不登大雅。只是我们反观历史，数千年来，人类以“文字”，或应用文字(或书写)，配合自然环境、人类之智慧及社会要求，确实曾造就了极其辉煌之文字性之理念或“内容”之世界。但对于隐藏在文字性内容或理念背后，属于工具性文字本身之操作方式或其最大可能之范畴，很可能在其满足于文字性内容或理念成功操作之领域内，从未曾加以彻底地反哺过，直到20世纪，尤其是现象学以后，一种高文字性理念之形上学时代已成过去，海德格尔(Heidegger)的出现，更将传统之抽象理念之形上世界，拉向了就在此刻呈现在属人本身之内的形上可能，至于德里达(Derrida)终将形上学于其文字性技术之基础上，方法性地予以彻底摧毁。从此，一切由文字性之书写而指明并加以记录之形上性之事物或理念，都不再成为可能之事，因为文字性之书写本身就是一种暧昧不定之事物，里面更充满了将其自身颠覆或解构之可能。但也唯其如此，人类已成为文字中游离之游戏者，在其中，人类是自由了，解放了，同样也必面临自由与游离间之不确定性。换言之，人类数千年之文字文明或世界，究竟其目的与真义何在？人类还会有他原本所设想之理想的可能吗？还是说，我们连“理想”二字都不应当想，因为理想就是被理想本身所解构之物！



8. 方法与对象

果如德里达(Derrida)所言,等于说,所有结构主义本身,背后都隐含一种解构之可能。同理,只要解构主义本身也是一种论说方式,其背后也难免隐含一种结构之可能。其间之差别,只在于以文字说明的内容上有所不同,如“结构”、“解构”间之不同然。若求其表达之整体性之根本结构,顶多只在一隐一显间有所不同罢了。这一切都是历史进行中之事实,很难从表面或文字性说明之内容上,有所对错优劣之判。只是解构主义确实是过去历史所未曾言,但在隐含之可能上,仍不能不说是自古已有,顶多由于历史脚步之未曾到达,并未以“解构”而正面处理之罢了。

同理,如果我们把上面的意思扩大言之,等于说:

于一切理论中,都未曾将其理论之所以如此表白之基础包含在内。

例如,文字理论是“应用”文字从事于表达,但它本身并不包含文字本身之系统。

物理是“应用”数学或逻辑从事于表达,但它本身并无法包含数学或逻辑本身之系统。

从表面上看起来,这两种系统间,一“应用”,一“基础”,并无何不妥之处。但在另一方面,我们试想看,如果根本无文字可言,理论又如何而成型?同样,如无数学,物理亦然。

若具体言之,此二系统间之关系或形成,一如下式:

方法→对象

所谓方法即基础或基础性之方法。

所谓对象,即将此基础性之方法,应用于某对象。换言之,亦即将一基础性之方法应用于某对象,所形成之一种内容性之说明系统。

或方法即基础,对象即说明性之内容。

文字本身即方法性之基础,而理论即将文字应用于某对象,所形成之内容性之说明系统。

数学与物理间之关系亦然。

但,方法与对象间之关系,一般情形如上述,若言其实际状况,亦非如此单纯而绝对。因为一种方法本身亦可当作对象来加以探讨,其结果是文字与数学,亦必有其本身之基础或方法。同理,理论或物理本身,亦可以当作方法来应用,若将之加诸日常生活或某自然现象来寻求说明或解释者然。

于此情形下,若一切表达之成功,都必在于方法与对象性之二系统间操作才行,那么一种“解构”之理论,若能够彻底成功,往往并不在于对一对象性之内容说明系统来加以解构,反之,而是对其内容说明系统之所以可以表达成功之基础性之方法系统来加以解构。

9. 文字之彻底解构与还原

比如:

一文字性之说明内容为:

人是感性之动物。

对此主张,若想从文字内容上进行反论或解构,其所得仍无非是与此文字结构之正反或正反之间其他之论而已。如:

人不是感性之动物。

或:

人是理性之动物,等等。

反之,假如我们真想对此文字性说明内容,进行彻底之解构,并不是在同一文字性之结构中,进行正反之论,而是将使此一文字性说明内容得以呈现之文字或文字结构本身,亦即此“对象”之基础性方法本身进行彻底的解构。而进行一种基础性文字系统之解构,其实就是在执行一种文字本身之还原的工作。换言之,所谓解构,若不含有一种实际之还原的意义,就等于失去了它基础性探讨之真义。或德里达(Derrida)之解构主义之所以会蹈入一种形式性之文字游戏,于此若探求其根本原因,就是由于一种还原不彻底之



缘故。

一种彻底之还原或解构之可能,首先我们要在“文字”与“语言”间要有所清楚的分辨。一般言,自索绪尔(Saussure)、海德格尔(Heidegger)一直到德里达(Derrida),他们所探讨的语言,其所指均为一书写的语言(written language),而不是一种纯声音之语言。或在文字以后的世界中,一种纯声音之语言,直可以说是不存在的。换言之,文字以后的世界中,我们所讨论之语言,勿宁就是在讨论文字。所谓语源学,往往就是指一种可视语言之字源学。






若在文字以前,当然就没有这种文字与语言混同的问题。



若在一般之知识或文明之探讨中,这种文字与语言混同的问题,也不是什么重要之事。但这个问题若出现在现代哲学中,却出现了非常特别而重要之状况。原因是,所谓文字,其于结构上,有两个重要之部分。一个是声音,一个是图形或符号。换句话说,只要是文字,它必是可聆或可读的,同时文字亦必是可视的。声音属时间,图形属空间。所以在哲学中,如一切理论都必须通过文字之操作才能加以充分的表达。那么,其理论若偏重于文字之声音部分,很显然地,它就有一种偏向于形上第一原理探讨之倾向,或也一如索绪尔(Saussure)与海德格尔(Heidegger)之所为。反之,其所偏重者,是文字之空间性之图形部分,它就有一种偏向于现实性形式技术之游戏般之操作,或一如德里达(Derrida)之所为。其实,这就是Plato之所以反对空间性书写之原因,但刚好也就是德里达(Derrida)反对柏拉图(Plato)之原因。


明了于是,为了更进一步清楚地达成一种文字之彻底之还原与解构之可能,我们不能不对文字中所包含之声音与图形之部分再加以分辨才行。

10. 文字之结构与性质

文字为可聆亦可视之物。可聆属时间与声音,可视属空间与图形或符号。若以拼音文字而言,基本上,其文字在可视部分为抽象符号,而非一图形。这与中国之象形文字确实有所不同,因为象形文字是从原始之图形直接转为符号操作之文字。拼音文字却为

将原始图形转换为抽象符号,然后取其音,组合后而为文字。如:
 为一小毒蛇(埃及象形),读为 F(英文)。 为张开之嘴,读为 R。 为鹰,读为 A。 为流水,读为 N。 为篮子,读为 K。
 若将此五物组合在一起,或排成一行,即 FRANK。由此可知,拼音文字本身,和原本之图形已无任何关联,是以以组合之音符而为其文字,其文字亦必以声音为主要部分。

象形文字则否,如 即一人之侧面而象人,读为  ,其图为原本之图,音亦然。是以图音一如而成其文字。

中国之象形文字,纯粹象形者,虽只有五百多个,但却是中国文字之基础,其他如指事、形声等,多自此象形之根本精神上延伸而来。至于从图形变成后来之文字,亦直如将图形简化而已,如自 而为“人”者然,则不若拼音文字完全脱离图形而成为一全抽象之符号。或若拼音文字之字母然。

明了以上所言,可知,拼音文字与象形文字之最大不同处,就在于自图形演变为文字之过程中,对于图形本身之延续性之有无一事上了。

此一有关图形之事,从表面上看起来,似乎无甚重大意义。但,实际上,我们必须要知道,一文明或理论之表达,必藉一工具之操作,方有所完成,如“文字”为其表达之工具,那么一文字之所以形成之结构与性质,往往就决定了其文明发展之方向与成果,或此亦一如一机器与其成品之间之关系然。同理,拼音文字文明与象形文字文明间之根本差异,往往就是由于其有无原始性图形之延续性而定。其中之详情,我们当然先要从“图形”表达之历史性的渊源上谈起。

11. 图形表达的历史性渊源

大约在公元前 3000 年前,几乎整个人类都用图形来从事于表达,著名者若埃及之图画文字,我国之陶纹及单一文字等。所以,图形本身,实际上就是文字形成之基础。

图形表达可远溯至公元前数万年之洞窟文明,以至于系统文

字发生前之图腾时代,至少有数万年之久。而文字自公元前 2000 年左右到现在,只不过短短四五千年而已,但由于文字之高效率性,使得文字文明发展非常快速,同时也使得文字文明之内容与图形表达之文明间,也呈现巨大之差异,其中最明显者,莫过于图形文明基本上乃一神话文明,而文字文明则为一合理性高之理论文明(如哲学或科学之文明即是)。所以,若相对于高效率之文字文明而言,图形文明可说是一想象性高于合理性之直觉统合之整体表达,换言之,图形表达或图形文明乃一人类分析性高之合理文明发达前,以自然为基础之文明。但于此二文明间,实际上,只有先后之别,很难说有何优劣之分。因为图形文明,乃以自然为背景而有之原始文明,而文字文明却是以城市或王国为背景而有之城市性之人文文明。以自然为背景而有之文明,多具有一种直觉想象之美学性质,所以它很容易形成为一种将自然、人与其表达物间,全然无分更无任何分析性之统合的神秘表达。或者,若相对于分析性高之文字表达言,它勿宁就是一种潜意识表达。从表面上看起来,它似乎就是一种形式简略之不合理表达,但在另一方面,它却是人类表达未经方法性分析前之更近于存在真实性之表达。相反地,文字表达,若相对于图形表达而言,当然是一种高效率之形式表达,同时它更具有形式设定性之一致性与合理性。但是,在另一方面,文字表达,也是一种建立在图形性之潜意识基础上,并为了适应城市文明所需要之繁复之一致性规范,而有之方法性高之形式表达(如文法、逻辑、乃至修辞学等)。

12. 语言与文字之分辨

明了以上这种介于图形与文字间之关系,我们就可以清楚地知道,在文字世界中,常会将语言与文字混同不分,是可以了解的,无他,乃由于文字之高度形式之合理性之故。所以,在文字世界中,不用文字来探讨语言,那是不可能的事。但当我们愈是用文字探讨语言时,愈是发现文字之作为语言之代言人之性质。除非有一天,我们对文字之应用或探究达到一种穷尽般之可能时,我们才会将文字与语言判若二截然不同之事物重新来加以探讨,于此情

形下,我们将有二途可循:

- 一、将语言与文字(或书写)分别处理,或更使文字成为独立或单独处理之事件。其实这就是德里达(Derrida)所采取之方式,其结果就是连文字本身亦无所真知其源头般地,陷于无所“始”亦无所“终”之暧昧而游戏之状态。
- 二、另一种途径同样也是将语言与文字处于分离之状态,但其所注重在于语言本身,而非文字。这样一来,其好处是导出了声音语言的问题,但同样也如文字之单独探讨一样地,使声音的存在,在文字世界中,无法得到一种完整而彻底的说明或意义。其实,这就是索绪尔(Sausure)或海德格尔(Heidegger)等仍具有古典形上观念哲学家之想法。

实际上,以上这两种说法,我们根本就无法切实地论其优劣或正确与否,因为这两种表达本身都必有其基础性之暧昧或灰色地带。比如说:

文字本身就必须是可读的,甚至文字本身就是可读物(如语言)之形式确定之延伸。虽然德里达(Derrida)以为他所造 *Differance* 一字,不但是 *defer* 与 *difference* 之组合,同时其真义必以“可视”才能了解,而非依据“可读”,但无论如何,这种一字之论说技术上之例子,根本无法否定文字本身之“可读性”,否则,文字就无法是今日之文字,并发挥实际语言之延伸性之形式效用了。

同理,在文字世界中,当我们注重语言本身之存在与意义时,实际上,我们所谓之“语言”或“Language”早已文字化了。甚至当我们以“语言”或“Language”本身即指 *tongue* 或声音之存在时,是否此语言之声音,仍只是相对文字或“Language”一字而言。或像索绪尔(Sausure)所言“*phoneme*”之意义时,“*phoneme*”一字本身,到底是“能指”?或“所指”?是声音?还是文字?还是文字化之声音?还是用文字去说声音那回事而已?则一若以文字说文字,两者其实都是只有文字,或只有以文字所说的事或方向有所不同而已。此亦即,最后仍只是只有文字,而用文字所说的那事,却永远在暧昧之间。其实,也不是说那一事说不说得清楚的问题,而是说,“不清楚”本身,本来就是文字的一种基本性质。关于这一点,Derrida 是



说对了。

所有这一切,不论是文字之不定性也好,还是声音之无真解性也好,其间并无理论之是非对错之问题,甚至也不是任何有无终极之论之事,反之,这一切均无非是文字世界中所必有之一种“论说”之现象而已。甚至它们之有效性,往往也只存在于相对之论说之间。换言之,论说本身往往并无涉于“存在”之真实或真相,甚至论说本身更只是“存在”之一种形式之延伸。尽管我们可以再以论说为工具,反过来论说“存在”,实际上,这往往也只具有一种形式操作性之意义,很难说,它果然已将“存在”予以彻底贯穿般地呈现出来了。其实其中之原因也很简单,因为所谓“论说”本身,也必以某工具之操作,才能加以完整的呈现,但一如前所言,一种论说本身并无法将其使用之工具(如文字)同时性地加以呈展。所以说,所谓“论说”,永远都是在少一项始项之状况下而进行其演绎之工作,就是在无所终始之状况下而流为一种文字或语言之游戏。于此若探求其根本原因,大凡都是由于其论说或表达本身,一直都是在文字世界中,进行一“语言”与“文字”,或“声音”与“图形”两相混同下之“语言”或“文字”之讨论而已。

13. 图形表达:人类表达的潜在基础

以上这些问题,若只限制在文字以后之世界中,进行其“论说”式之探讨,很明显是不会有彻底而完整的了解或结论的,除非我们果能打破“文字”之范限,而进入于对于人类完整“表达”史之切实的数据参照与了解之状况,才能不过分受限于“论说”式之表达方式,并对文字性“论说”式表达之困境,获致一种解套之可能。

尤其是拼音文字本来就是一种去“图形”,并将抽象性之声音符号予以重组,而有之文字,其注重分析性之方法表达或论说方式,是显而易见之事。其结果就是一种标准之二元分析理论之形成,如时空、心物、主客、一多之论等。






二元之论既成,其发展实际上,亦有二途可循:

一途即以二元之架构,趋向于一致性高之一元独断之论。如唯心、唯物、形上、声音、神等论之形成。

一途即导回到二元形成以前之基础之论。

其实说起来,前一途之一元之论,亦可以说是一种二元导源之论,只是它往往是就二元所言之内容而言,如心、物等。或于此二内容间,寻求一种论说可能之一元根源之论。反之,一种更具真实性之二元基础导源之论,并非就此既有之二元内容,寻求一延伸性之一元之论之可能,而是就二元结构本身,寻求一表达性之根源之论。

若二元之论为注重分析性方法与理论之拼音文字之必然现象,那么其理论性表达之彻底导源,并非一文字内容性之理论说明(如神、心、一等),而为一就其文字本身所实践之表达性之根源之寻求。如其文字乃去“图形”而有,那么,若它不导源至“图形”之存在,很难有所彻底还原之可能。但在另一方面,若拼音文字乃去图形而有,那么,实际上,就其文字之内,就很难有彻底还原之可能。不过,若图形表达本来即人类所有表达之文字前之基础性的结构,那么,不论文字表达发展至何种程度,或用何方式以从事于文字表达,事实上,图形表达本身永远都可能是人类表达之一种潜在之基础,或一如文字世界中所言潜意识之存在然。因为所谓图形,一如前所言,它是文字前之一种属人于自然背景中所完成之整体表达,或即一文字前未经分析之属人想象力之发挥或原创之表达。其中最好的例子莫过中国象形文字中,作为图腾般第一原理之“天”字之形成。

“天”一字之存在,若言其图,不论是,或,或,或,或等,其义有三:

一、它是以此图形或符号所指之自然之天。

二、它也是人,或以人而象天。

三、它也是由人所延伸而成之符号或一抽象之形式物。

换言之,“天”一字,绝不只是一个单纯之符号,同时它也是“人”与“自然”。而这种情形和原始万有灵论中所含有之图腾之意义为等同之物。亦即将“自然”、“人”与“图形”或“符号”,三者神秘地统合在一起而有之表达,其实,这就是图形表达之真义。其神秘性在此,其想象性在此,其统合性在此,其整体性之直觉表达亦在

此。像这种原始时代之图形思考,我们可以由于时代进步与合理化之要求,必须将其神秘的统合模式予以改革或消除,但在另一方面,如它确为人类表达史中之一种历史之必然,是否其存在性之真义,并无法在人类要求合理化之过程中,予以彻底地消除,或只成为形式合理背后之潜在之必然?


同时,也正因为这种存在于人类表达或表达史中之实际状况,使得人类表达在外在形式上一旦出现穷尽,不足,失其原创力或不符合理想之要求的时候,自然地,也就出现了趋向于潜在性图形表达之可能。其实,在文字世界中,所谓图形表达,当然早已不可能再是原始般图腾式之表达。反之,若以其实际状况而言,一种原始性之图形表达,在文字世界中,早已蜕变为一种基础或原创性之理论前大想象力之表现,或一如文字世界中之动机或潜意识所呈现之意义然。其发展,如上所言,可有二途:一即内容之表现法,如古典形上学之表现然。一即纯形式之解构法,如德里达(Derrida)所论 *writing* 之意义然。其实不论哪一种都离不开一种近文字前图形表达之操作然。古典者,若反 *writing* 而主声音,当然与图形有不可分的关系,至于解构者主以 *writing* 而解构之,亦然。或德里达(Derrida)所言“*differance*”就是一最佳例证。

14. 古典理想之发生与形成

今先对古典之理想一事,稍言一二:

古典哲学之发挥,主要是在公元前 500 年到公元后 500 年之间,其要领在于形上学,也就是所谓“第一原理”建立之时期,而第一原理,也就是人类最早期以文字所建立之最高概念。其主要之概念如:一、绝对、存在、天、道、智慧、神、梵、上帝等。代表哲学家如:柏拉图、孔子、老子、耶稣、释迦、亚里士多德等。其时间约在文字发生后 1000 年,距原始未远,是以其文字性之哲学表达,不可能不与原始自然之图形表达有所直接之关连。如果说,原始自然之图形表达或图形文明,本质上即一种神话文明,那么文字后之哲学表达或其文明,即去原始神话文明之神秘部分,并予以合理化而来。

所以,古典之形上第一原理,往往就是在原始自然图形性神话文明之基础上,通过文字性之技术操作,在城市文明中所完成之一种合理化之文字内容。其所以为一文字性之内容,在于它不再是一原始自然背景中之图形性之神话故事。但人类文明自图形性之故事,演变为一文字性之内容或概念,我们并不能说,这个文字性之概念和那图形性之故事,已成为截然不同或毫不相关之二事物,反之,或此一文字性之内容,勿宁就是在文字世界中,将其所遭遇之状况或要求,设法还原于原始般自然图形之可能时,才得以完成之文字性之形式概念。或者,若具体而言之,大凡古典形上性之理想,其所真指,多与原始性之“自然”有不可分的关系。而此一原始性之“自然”,若在原始时代,可为一图形性之神话表达。若进入于文字时代,则可为一去神秘性之文字概念。

比如,周公、孔子之天命或天的思想,很可能与甲骨前之单一文字中,图腾般之神话故事有不可分的关系,如所示。

柏拉图之 Idea 之思想,亦可能与荷马(Homer)前天神之神话故事有不可分的关系。

释氏之智慧或轮回之思想,也可能与奥义书前之梵天之神话故事有不可分的关系。

等等。

由此可知,如前所言,所谓图形表达,即一于原始自然背景中,以一不具分析性之万有灵论之方式,而形成一种深具神秘性之直觉混同般之整体表达的话,那么,我们一般所谓之早期人文之古典文明,实际上,即一种去原始神秘而保留其“自然”精神之合理化的表达。而所谓合理化,即形式化、方法化或精确化。亦即文字、文法、逻辑,或一般所谓之理性表达。同时也正因为古典文明这种近自然之图形性质,使得古典文明自然地也就成为趋向于主张“声音”表达之可能。其实其中之原因并不难了解,因为所谓“声音”表达,或纯声音之语言乃至现代语言哲学中所言之“言说”,若相对于文字之空间性而言,声音或声音表达,基本上,为一时间性之表达,或一纯动机式之表达。于此若更具体言之,如果说,图形表达为文字表达之原始性之基础,那么,一种纯声音之表达,即原始图形表达之基础。若以时间而言之,文字表达在公元前 2000 年以后,图形表达则在公元前 3000 年到公元前 30000 年间,而纯声音表达即



在公元前 30000 年前。由此可知,一般我们所谓之语言或声音语言,在人类表达史中可有三种不同的状况:

一种是无图而有文字之语言,亦即我们一般将文字与语言混同而用之文字以后之语言。亦即古典或哲学之时代。

一种是有图而无文字之语言,亦即图形时代之语言,此亦即言,其图乃不可读物,是以其图与语言乃分别而存在之时期,或亦即神话文明之时代。

一种是无图亦无文字之语言,亦即纯声音表达时代之语言,或亦即巫术盛行之时代。

由此可知,一种纯声音语言之了解与探讨,一定要在不受任何空间可视性之图形与文字之干扰下,才能有所真切的体会与了悟。

同理,一种纯自然原始性图形的了解,也必须在不受任何文字的干扰下进行,才能有所确切的把握或了解。

而纯声音表达与原始自然之图形表达,在人类之表达史中为近似之物。其原因不在其形式,而在其同属原始自然之背景中而有之物。

唯文字最为特殊,它不但继承了原始自然时代之有关声音与图形之两种表达方式,同样它更将声音与图形涵盖在由图延伸而出之抽象符号,来加以形式性地运作,终而形成人类有史以来之最佳表达工具。从形式上来说,由于它包括属人之视觉与听觉之两种功能,所以也可以说是最具有表达“全人”功能之表达工具,是以也因此而使得文字成为人类脱离了以自然为背景之表达方式,而成就了属人以文字为中心之全独立而表达的世界,同时这也就是我们一般所熟悉之文字性之人文世界,或它也可以说是人于自然间所建立之一种属人文明之虚悬世界。

15. 人类文明进展之历程

文字表达在整个人类表达史中之特殊性,在于它形式符号之独立发展性,这和文字前之图形与声音表达非常的不同。不论图

形或声音表达,如在原始,它就以一种原始所必有之神秘的统合性,而与人与自然本身有不可分的关系。换言之,所谓原始表达,不论其图形或符号,都不具有任何形式之独立性,反之,它却是以形式之象征性进行一种人或自然之自体性或自体世界之还原。同时,也唯其如此,才能保持一种人、自然与符号操作间统合不分之神秘性,而原始巫术或神话的存在均其如此。反之,巫术或神话一旦文字化,或继声音与图形表达而成立了文字表达,它不但说明了人与自然间之直接关系性之生活已不再可能,同时更由于文字本身所具有之客观形式系统性之操作,反而成为一对于“人”或“自然”本身之反控物。此亦即言,当人与自然间一种形式而独立之媒介物一旦存在了时,人就离开了原始自然之人与自然间直接的关系生活,而开始进入于以文字之媒介为导向之虚拟性之生活状态中。

当然文字性之虚拟世界也不一定是全无好处可言,因为由于文字工具之高度有效性,使得知识与财富的现实世界愈来愈丰富、充实并快速地进展着。或者我们一般所谓的现实世界,正由三基本要素而组成,此即:权利、知识与财富。而文字性高理念形成之年代,实际上,也就是一般所谓之“现实”社会逐渐大规模形成之年代。从此人类生活一旦进入于文字性高技术高理念之生活时代,要说再回到文字前之原始式之生活时代早已成为不可能之事。这种情形一直到19世纪末20世纪之后方有所改观。一则由于19世纪中;科学之突飞猛进,使得人类客观性处理人与自然间各种关系的能力大大增强,不再仰赖任何具有神秘性之宗教、神话等文明来看“人”本身存在的问题。于是新的人类学、社会学、心理学等大规模登场,大大改变了社会与文化的面貌。甚至哲学由此更进一步,自现象学至解构主义,更大规模地推翻了高理念之形上世界,而进入于前所未有之自纯现实或纯形式辩证为基础之全新般哲学思潮之新探讨之时代。至于将来发展的结果,至今虽仍无所确切的端倪,不过,至少由此重观人类文明进展之全部历程,我们仍可以比较确切地找到了三个大的阶段性的发展要领,那就是:

- 一、全以自然为背景之原始之“生活”时代。
- 二、以文字为背景之高理念之人文生活时代。
- 三、以现实中纯形式辩证为基础之“生活”再寻求之



时代。

今再就此三者分别略述于后。

16. “生活”之真义

人生于世,其所求,生活而已,少有生活以外之事。若有,仍必属生活中之部分,很难说,果然已在生活之外了。

其实说起来,一种真正称得上是简单纯朴之属人原本之生活方式,莫过于文字前完全以自然为背景之原始性之生活方式。它和文字性人文生活之间的差异,我们可以很明显地从文字一事之有无上看得出来。比如说,有文字就必有所学习或阅读之事,但学习与阅读对原始生活而言,那就是一种生活以外之事。同理,我们可以设想看,在人文文字性之社会中,由文字而延生之文明或规范真可以说是何其多,诸如社会组织、分工性之文明,乃至名目繁杂之物质生活,若与全无文字之原始性之生活来比,我们就可以清楚地知道,由文字延生之文明生活方式有多少种类,那就等于是比原始自然性之生活,多了多少生活以外的事物。虽然说:“生活”本身是一件实践之事,很难由人文推理而深知或真切地体会于原始生活之实质状况或意义,但至少我们仍可以从人类由文字而延生之人文文明之生活内容,于其消长或有无之间,可以推知原始自然生活之一二了。

总之,生活之基础性之实质要求是一回事,其由文字性之形式延伸所形成之繁杂生活方式则又是一回事,两者并未可相混。一般言,在人类的生活史中,由于加工性工具之快速发展,人类生活之方式几乎已进入一种繁复而难控的地步。此亦即言,人类生活的方式愈繁复,愈易于失其原本基础性“要求”之实质,而成为“方式”之贪恋者。或者,此中之情形,一如“饥饿”与文明之“贪食”者之间之差异一般。甚至由此,由于“方式”之不断地下延,更使得方式与方式间,也产生很大的差异。因为由真实之“要求”而有之方式是一回事,而由“方式”而再产生之方式则又是一回事,此二者之间也不可相混,或一如原始之方式与城市文明中之人文方式间之差异然。

若此亦并非言要把人类生活倒回到原始时代,亦非言原始生活有何伟大之处,反之,其根本原因无非是设法寻求一种属人存在之基本结构,以免成为城市文明中人文工具之牺牲者。其实,像我们这种对原始文明所采取的说法,就算是一种主张,也绝不若人文性城市文明中所主张之一致性原理般,那么具有唯一或普遍之理论意义。因为,只要我们愈知原始,就愈知作为人类文明之“生活”的基础性意义,而非其理论之僵滞性,甚至其所谓“生活”之意义,基本上,在于一种介于“要求”与“方式”间之折衷性,而非其着重某一方面之理论之强执性。这话的意思也就是说,唯有在真正建立在基本生活性“要求”基础上之生活方式,才能在不过分强调或主张“方式”的情形下,保持了“要求”与“方式”间之折衷性,而不会强执于要求与方式之某一方,或流于形式性“方式”之独断主义。

如果说,所谓折衷,即不偏向于“要求”与“方式”之任一方,那就等于说,一种真正具有原始存在性基础之生活,如由于生活之必然之延伸而有所要求,其要求不但说明其为“活”而不为“死”之必然之延伸,同时由此必然之要求而有之必要之方式,会经由方式对要求所产生之解决或平衡作用,自然地就又恢复或还原于原本自然之生活状态,而不致形成方式单方面之形式泛滥或过分的夸大,以致连原本“要求”与“生活”本身均失之交臂之程度。

17. 道德之虚拟性

由此可知,于人类的存在中,如果“生活”、“要求”与“方式”果能成为一三元一贯之存在系统,那么,人类的存在就可以保持在一自然而富基础意义之“生活”状态之中,或所谓一种自然而富基础意义之生活状态,也就是当人的存在尚未发生变化性之“要求”时之状态。如饥饿、欲望、装饰等。而这些基本之要求或其解决方式,一直保持在和自然身体本身之直接关系中,就会形成一种不事夸大“方式”之折衷性之方式或解决。反之,若其方式一旦超出自然身体或近身体之基本要求,而形成各种工具加工式之夸张结果,其实那就是离开原始性之社会而进入人文城市性之文明状态了。

而一种人文性之城市文明,其实就是一种高理念高技术之虚



拟性之文明世界。其所以为虚拟,即因一种高技术之工具加工程序远离了两种自然物而来:一种是自然背景本身,一种即我们的自然身体的存在。

“虚拟”并无涉文明之对错或价值等问题,反之,它往往只是人类文明向前发展之一种必然或事实,除非说,人类文明一直保持在自然之原始状态,根本就不会进入于抽象性高之合理化之过程或操作。反之,如果说,绝大部分之所谓“进步”的文明,一旦由于抽象化合理的操作而进入于以文字为工具之世界了,那么,毫无疑问,其文明终必会走向虚拟性之两极文化之进程当中。而所谓虚拟之两极,一个是道德之理想,另一个即技术之现实,但不论在人类历史或个人之存在中,此二者时常是未可得兼之物。若讲求道德之理想,那么于技术之现实部分多有所牺牲。同样,若讲求技术性之现实,于道德之理想部分,也多有所缺失。至于说文字前之原始时代,绝不若文字性之人文文明,由于工具性操作之需要,把一切属于“自然”与“人”之事物,都做成一种分析性之划分或处理,或一若于此我们所言“道德”与“技术”之事然。反之,于原始而言,所谓“神圣”与“实用”几乎可说是同一所指。其中最明显的例子,莫过于人文文明中时常把一“神圣”之物,塑造为一高不可攀之超绝之状态中,如“上帝”或“神”的存在。若为原始,很可能所有俯拾即是之身边之自然物,甚至是实用物,都可同时也为一神圣之灵物一般。

明了了这种情形,再反过来看人文分工社会中之古典之道德。我们就可以清楚地知道,所谓古典经典中之中心思想,绝大部分就是一种道德中心主义。而其道德之发生,却不可能不与原始自然之神话文明有着密切的关系,甚至我们所谓之古典或经典之道德,往往就是自原始自然神话,去其神秘部分,并予以合理化后之文字记录。比如说:

中国自三代以来,所言道德,不可能不与我古文明中“天”的崇拜有直接之关系。而“天”的崇拜,毫无疑问,必与原始之自然神话有着不可分的关系,甚至“天”的崇拜往往就是原始自然神话之文字性合理化之结果。

同理,以印度而言,其于公元前5世纪至1世纪之间,不论是佛教或薄伽梵歌,都必是自印度原始之吠陀经(Vedas)之神话,或传统之婆罗门(Brahman)之梵天神话,然后根据社会进步后之文字

性之现实需要,去其原始之神秘而完成之一种现世合理化之道德或修行主义。

同理,希腊苏格拉底所主张之伦理,亦然。

基本上,古典经典式之道德,均自文字后千年,以文字而记,是以它已不可能为一文字前仪式或修行式之道德,即便其主张多渊源于原始自然之仪式、修行或神话而来,亦多因文字合理化的关系,不论其解释或形式上亦多所改革,否则,就难以成为我们所已习惯之文字性之“道德”了。

所以说,千余年来,古典之经典道德之所以会产生那么大而深远之历史性的社会功能与影响,并不在于其形式性之无上律令或社会之规范性,反之,而在于其形式背后所必隐藏之属人合理化之精神理想,而此理想更必与原始“自然”之背景与基础有着不可分的关系。反之,如果说,以上所言有关道德之三个历史性之基本层次,不能一贯而下互关而互融之,那么毫无疑问,道德必将失其自然与属人合理化之理想精神,而流于形式性之教条主义,其实这就是我们所谓道德必流于虚拟文明之根本原因。或其结果,也就是继道德之破灭,所必形成之另一虚拟文明时代之来临,此亦非他,即高技术之“现实”文明之形成。

18. 现实文明(一):高速度之变相空间

所谓“现实”,就是一种技术高于一切之文明或社会。

早自18世纪之产业革命,到19世纪中之理论科学之突飞猛进,再加上20世纪高科技之发达,一种高技术之城市文明终于轰轰烈烈地诞生。它所带给人类社会之最大好处,可有两种代表性之成就:一种是高速度之交通工具之发达,一种即大规模日用消费品的发明,而且这种发明更大大地改变了人类的生活方式及其有关文明之发展。这种情形,时至今日,更成为一种世界性之风潮。换言之,任何地区,任何国家,只要想生存并有所“进步”,没有不对“科技工业化”趋之若鹜的。

从此,全世界之人类生活,纳入于一无远弗届之都市生活网,说好听一点,这叫做国际化生活圈之形成,或一世界性经济生态大



改革之成型。从早期之阿姆斯特丹到巴黎,再到伦敦,甚至是今日之纽约、东京、香港、新加坡、台北等等,一种属于全人类之高技术经济生活驾御一切的生活方式,业已以一种人类所未有过之新型态堂堂搬上了世界舞台。

其中最根本之结构,如以生活之实际而言,一如前面所指明,在于两种基本之要领:一属高速度交通工具之发明,一属迹近泛滥成灾一般之高技术加工日用品之不休止地生产。

从表面上看起来,这两件事已大大改善了人们的生活质量。的确,这也确实是现代人类生活中之事实。但在另一方面,如以一哲学人类学之方式来看此一人类历史上所未曾有之富裕社会中之生活方式,也不能不对此彻底“现实”或“现世”化之社会或生活方式有所深刻的反省与了解。比如说:

高速交通工具之发明,确实大大缩短了空间性之距离,甚至尤其节省了来往两地间之时间,但这样就真的扩展了人类生活中之空间性之视野了吗?从表面上来看,它的答案是肯定的。但事实上呢?我们不能不于今日加以仔细的考虑。因为所谓空间,其本意即延伸的意思。但空间之延伸并不等于时间之运行。反之,空间所谓之延伸,乃一“可视”空间之延伸。而时间,却为一不可视物。若“延伸”本身就具有一种时间性,那么,它在空间中,亦为一种隐含,而非一正面之显现。或者,这也一如生命必藉属“人”之具体可见之存在或行为而有所表现一般。

总之,我们一般所谓之“空间”或空间之延伸,它不但不是一种自然宇宙本体性时间之延伸,反之,它更是一种本体性时间停止设想中之空间之延伸。其中最好的例子,莫过于我们说:“我看到了。”这个话的意思也就是说,所谓“看到”即“空间”存在了。或我们所谓之“空间”即一“可视性”物。如果说,整个人类文明必须是以“符号”加以表达而完成的,实际上,那就等于说,文明本身即一可视性符号之空间物。

所以说,所谓“看到了”,即“那一物”存在了,“空间”亦存在了。于是我们和“那一物”之间也必有了一延伸性之空间的存在。毫无疑问,像这一种“空间”之存在或其延伸,绝不可能是在一高速度之状况下而存在的。反之,若相对于以一高速度而越过之空间而言,它勿宁是一种慢吞吞的,甚至是迟钝的,或如“感觉”一般静止性的空间。但这种空间,却刚刚好就是一种围绕着我们实际生活的空

间,或这种感觉性之空间,就是我们实际生活之环绕物。换句话说,它是一种贴身的、慢吞吞的、感觉着在我们四周之环绕物,若没有它的存在,我们简直不知道如何去描述我们实际生活之真实状况。

但,相反地,我们想想看,假如我们所乘坐的是高速度之交通工具,其空间性之感觉又将如何?

如果我们乘坐的是高速之火车,毫无疑问,我们实际的经验将告诉我们,我们会有空间上之错觉。

如果我们乘坐的是飞机,同样,我们将会有高速度中之空间之静止感。

如果我们坐的是子弹火车,我们将发现整个空间已被速度所扭曲,根本已失去了真实的空间感。

等等。

一种因高速度所必导致之空间感之变相,早已将原本生活性环绕之静止般、慢吞吞之空间感摧毁殆尽。如果说,我们居住的地区属郊区或农村,那么生活性之空间多于高速度之空间还好。反之,我们居住的地区属拥挤之都市,又在公寓之内,其情况如何,思可知之。于是在不得已的情形下,我们为了获得一种生活空间之可能,不得不藉助于高速度之交通工具,经过一变相之空间,而来到一想象中之生活空间区,如风景区等,以求得一时间之有真实空间环绕之生活之可能。但在这种现代人因高速度交通工具所必形成之多重空间之交替生活的结果,其情形又将如何?

一、都市现实中之人类,从一种缺乏空间感之生活领域,通过高速交通工具之方便,将之载往另一他认为具有生活空间感之领域,以寻求一种“生活”实质之可能性。其结果是一种他以为真具生活空间感之世界却不是他真实生活之所在地。而他生活的所在地,却永远都无法使他具有真实生活之空间感,于是就在这种以高速交通工具所形成之生活之交替作用中,很自然地也就形成了一种生活实质上之交替之空幻感,而此交替不实之生活上之空幻感,使得都市生活之居住者永远都不再是那种具有静止般慢吞吞空间感之生活者,甚至就此而成为生活实质上之迷失者。或一若活在此世,却必须想着死后天堂才能真实生活下去的人类一样。所谓高速度之科技产品,不但并未给他带来实质



上之生活收益,反而连那一点想象天堂给人带来某些精神上的慰藉,也一并消失在因快速所必增加之繁琐程序与旅途劳累之衰竭般之身心俱疲之状态中。

二、从无空间感之居住地,通过高速度之交通工具,到另有空间感可能之非居住地,于是人类就在这交替不实之空幻感中,不由地就成为生活或居住地之逃离者。又加上并无一地可成为果有空间感之真居住地,于是人类果然已成为无居住可能之高速交通网中之逃离者。此外,以高速而形成之空间,只是一种空间之变相,所以,事实上,它也不可能将任何有居住“可能”之处所,连袂一气,而成为一个网状般之大居住地。反而是任何人类果欲进行之有空间感可能之居住之点,在庞大高速之陆海空联合之全面性淹没般之网状的世界中,使所有的点都在急速地缩小再缩小,终而淹没在高速密织之陆海空一致之网状的运作中。

19. 现实文明(二):日用品之变相供应

如上所言,在现代属人生活之状况中,确实存在着一种淹没性之危机,那就是由高速交通工具所密织而成之庞大而坚实之陆海空之巨网,对属人有所空间感可能之居住地之全面性之淹没。除此之外,亦如前所言,更由几如泛滥般之科技加工所形成不休止日用品之生产,对属人狭小居住地本身,所形成之另一种淹没。

在整个人类历史中,日用物品之泛滥般之生产与丰富之状况,从没有像 20 世纪,尤其二次大战后之情形那么严重,并彻底改变了人类之生活型态。日用品丰富,当然可以改善我们的生活质量,但,如果日用物品丰富并花样翻新到令人难以招架之程度,其结果必将超过生活“质量”之提升与要求,对人的“生活”本身将形成一种不可遏抑之反控的情况。其实这种情形,一如现代高经济发展之国家,为了维持经济,便不能不使经济像一头怪兽一般地,未可遏抑般倍数一样地成长下去。

尤其是二次大战后,由于原本制造武器之高科技之转移,与乎广告之大流行,更使得高科技加工之生产品形成一种大“流行”之

趋势。换句话说,一种泛滥般高科技加工之生产品,随着“流行”业已侵入到每一个家庭当中。

每个家庭中充满了流行之电气用品与衣物,甚至几个月前尚在流行,如今却业已过时不再流行之各种物品,每个家庭都以其各式各样不同的理由,仍在用各种物品堆积贮藏室或室内的每一个角落。于是每个人或每个家庭面对流行品,每天都在看广告,等待购物指南,并期待着更新流行的物品上市,同样那些不休止被堆积之退流行品,更成为每个人每个家庭中之无法消除之负担与隐忧。从表面上看起来,新物品是一个系统或世界,旧物品则是另一个全然不同的系统或世界,但实际上,这两个世界却在那快速演变之方式或过程中,早已分不清什么是真正的“新”与“旧”。最后,人类终于被一快速供应流行品之庞大潮流,以一种因速度所必产生之变相之物品供应,一如那快速之交通网所必导致之空幻目的地之追逐,每个人每个家庭几乎都已成为那快速供应物品之变相之世界中之茫然之流行追逐者,逐物者,逐流行者,茫然而变相之追逐者。

购物者,常常是新物品尚未好好应用即已被丢弃。出产者,更时常是以技术之竞争,当旧品尚未出清,即已推出新品。再加上媒体与广告之肆虐,不论是用物者或出产者,一如在一变相之逐物狂之浪潮中,卷入了一场虚拟中之虚拟的厮杀般之斗争。

每个家庭内部,新产品淹没旧产品,但实际上,是每个家庭内部由混淆不清之新旧产品所淹没。然后,每个家庭内部,又被外在不止的新产品所淹没,甚至在每个家庭外在之新产品,同样被更新的产品所淹没。于是整个社会,就在用物者与生产品双双混淆的状况下,形成一种不可遏抑之茫然之逐物之巧妙组合,这虚拟中之虚拟世界,甚至更在一“降价销售”之大抢购之热潮中,获得一次极其乖谬之疯狂般之解决。很显然地,这种逐物者之疯狂般之大解决,当然并不是一种真正的解决,一则所谓解决,即以价格为取向而有之解决,而价格实际上,并无何合理性,甚至它勿宁就是一种暧昧不明之虚假之物。二则,若因价格而买回来,实际上,却又不一定有用,说不定放了一年,仍未曾派上用场。眼看着买回来便宜而无用之物,却于今年大减价时,仍旧抢先大购一番,为的只是虚拟中之虚拟世界中的一种程序性必然遵守而已。

其实说起来,所谓“程序”或一种“程序的执行”就是现代人类生活之一种根本模式。或所谓“程序”无所谓“目的”或“价值”,它



是一种“中性的”、“客观的”之行为模式。或一如“科学”或“科技”的存在然。本来,现代人的生活模式无不与“科技”或高技术之加工程序有着不可分的关系,或一如我们在前所言“交通”与“消费”之行为模式然。

所谓 20 世纪之高技术就是指科技,而科技之基础就是理论科学或纯科学,理论科学之基础在于数学,数学有一个最基本之理论结构,那就是“纯形式之符号设定”与“合理之逻辑推演”。毫无疑问,不论“纯形式设定”或“逻辑推演”都谈不上任何有关“理想”、“价值”或“目的”之事。反之,它只是一种人文理性背景中之一种合理化程序之执行。数学如此,科学如此,科技如此,以科技所形成之高技术现代社会中之生活或行为模式亦无不如此。于此情形下,假如我们真正想要在高科技所形成之现代人的生活或行为模式中,要求一种理想、价值或目的之可能,和我们向纯形式之科学要求一种纯人文之非虚拟性之理想或价值是同一件事。或有关这个问题之实际上之提问方式应当是这样子的:

到底一种形式之程序或其执行,和属“人”之存在或理想本身有什么关系?或其“理想”又如何可能?

20. 人类文明演进之“三速”

不论科学或科技,乃至一切纯形式表达,都有一个最基本特色,即:

均为因人而有物,但于其系统中,均不能含有“人”的因素在内,若有,即不再成为纯形式表达。

或正因为其中不含有“人”的因素在内,是之为中性之客观形式表达,亦即不涉与“人”有关之“理想”、“价值”或“目的”等因素。

科学如此,以科学之高技术所形成之现代人之生活或行为模式,亦多做如是观。而以上所言快速之交通与消费二事,只是其中最具代表性者,至于现代人生活中之其他,亦多做如是观,或至少多有所牵连,而成为同构之事。

明了于是,我们再来看 20 世纪现代人社会生活或行为模式于

高技术之虚拟中之虚拟世界中之解构方式又属何种？换言之，高速而进行之现代人理想之可能究于何所？又如何可能？为回答这种问题，我们仍必须从现代人生活之一些基本特质上讲起。比如说：

高技术、高速度或快速的变化确实是 20 世纪文明之最大特色。从表面上看起来，它给人带来的最大好处是方便与生活质量的提高。但在另一方面，当我们一旦诉诸于人本身存在之存在性之理想时，其情况又将如何呢？

为了一种快速变化之社会之跟随，几乎将人类原本具有之自然想象力予以彻底摧毁，而成为一种全然平面化之生活世界。

所谓想象力，基本上就是一种图形世界。而图形表达是一种整体统合性之表达，不同于文字后个物间直线式之关系连结与表达之精确性，图形则充满直觉、神秘，甚至是迷信之性质，但同样它也是一切原始神话、宗教，乃至人文文明之宗教或道德，乃至美学、艺术之真正来源。原因是它具有一种内在性空间之理想或精神之提升性质。但一种继文字而有之更形精密之科学纯符号表达下而有之现代高技术高科技之社会，其以高速度之变化性质，使人不休止地奔波于休闲地或商场之间，看起来是地域加广，空间加大，物资尤其丰盈而富足，但实际上，其速度往往只及于平面之空间领域，而无暇于将空间向上提升之想象力之发挥。于此情形下，几乎每个人都已成为扁平足之动物，久而久之，早已不再善于任何腾跳之飞翔般之运动。

速度确实是 20 世纪现代人生活之一大形成要素，假如我们想要切实地了解此一违犯人性自然实质之平面空间性之操作与生活之真义，我们一定要了解于一闷观之自原始以至于现代间，人类所经历之三种不同速度之生活方式，才会有一个更清楚的比较与判别，而所谓“三速”即：

静止的时代，
慢速的时代，
快速的时代。

所谓静止的时代是指文字前之原始生活的时代。其所以为静止，乃是因为此时并无何人文文字性之抽象观念可言，是以亦无何“时空”之形式分辨，一切只在于一种自然之生活而已。或一种静



止般之生活,不涉任何人为之抽象性概念之干扰,其实那就是一种活在自然本体性时间中之生活,若相对于文字后人文思考模式之熙熙攘攘之生活来说,那勿宁就是一种不受任何人文性时空制约之静止般的生活。当然,在另一方面,其生活内容也相对地非常简单,无他,采取自然物而生活而已。

像这种与时空观念无涉之静止般之生活状态,在人类历史上可能持续了数十万年或上百万年之久,一直到人类果有了他所特有之空间性表达时,方有所改善。而所谓空间性表达,即图形表达,尤其是文字的发明,从此大大改变了人类既有之文明或生活方式。或所谓人类文明,基本上,就是一种可视性之空间文明,我们可试想看,如果人类根本不曾有过图形或文字的发明,其文明或生活又属何种?

所谓图形,基本上即指细石末之陶器文明。而文字当然是继图形而有之更形精确方法化之文明表达,时间约在公元前 2000 年左右,而图形也可说是人类自自然之声音表达,进步到文字表达之一种必要之过渡。

简单来说,文字以后的文明,即逐渐走向人类历史上第二个大而重要之文化或生活步调之时期,以内容而言,我们可称之为高理念之时代。以生活步调言之,即自静态之生活方式,通过图形表达之过渡时期,而逐渐走向属人所拥有之慢步调或慢速度之生活时期,同时这也就是哲学、人文宗教、神话、诗歌等发达之时代。时间即自公元前 2000 年左右,以哲学发生之公元前 500 年为关键,一直延伸至近代科学与工业发达以前。

此时期既然称之为高理念之时代,亦即言,于此时期中充满了文字性抽象思考或理念之发挥,诸如一神论之人文宗教,各种哲学学说,并一直延伸到近代古典文明之末期。于此如果我们要以一概括性之方式以说明此时期中文明之最大特色,我们可以“道德”文明称之,同时这也就是高技术之现实社会形成前属人人文文明之最大特色。

从早期埃及之古王国,希腊之城邦政治,通过罗马帝国,到中世以城堡为中心之庄园社会,再到近代中产阶级之城市文明,上下 2000 余年,人类早已脱离了静态而神秘之原始自然之生活型态,而进入于以文字为工具之较复杂之人与人,人与物,阶级与阶级,乃至城市与乡村间诸多关系之人文社会。只是那高速度高技术之现

代文明尚未来临,相较之下,人类仍旧过着比原始快速,但比现代仍属慢速之生活脚步之型態。但也唯其如此,才能在消除原始之神秘或迷信,以慢速之空间操作建立起快速之变相空间来临前,文字想象力极高之将空间予以内在性提升般之高理念的世界。诸如神、上帝、天、梵天、灵魂、精神、理性、绝对、超越、存在,等等,所有这些理想性之概念,也都于此时期中,一一被塑造而成型,但另一方面,所有这些建立在“道德”基础上之高理念之文明,也都在高速度高技术之20世纪现实文明成型之后,一一被彻底摧毁或解体。如今我们生存在这世纪大交替之时代里,如果我们真能了解20世纪现代文明之诸多特色,同时也了解,以“三速”之样态所呈现之整体性人类文明之全部过程,那么,今日我们面临21世纪新时代文明之可能与前瞻,我们到底又要怎样以一宏观之方式,而见诸于现代而不失其理想可能之新文明之可能呢?我想我们真正需要的是一种彻底而完整之现代辩证,或部分一如前面所言,于此假如我们要给它一个更准确的名词,我们也可以把它叫做“纯形式辩证”。

21. 纯形式辩证与人自体

其实说起来,所谓纯形式辩证一事,老早在20世纪初,在西方文明中,不论在音乐、绘画、文学或哲学都已在进行一种辩证性大改革的运动了。只是此一运动只在某专业性的文明领域中而进行,并未促成一种属于人类文明之全面性或普遍性之纯形式辩证。不过,究竟其涉及范围及其影响都几乎可说是全面性的,所以,于此我们仍可以以一普遍之“现代主义”称之。诸如:

一、1907年以来之立体绘画,可说是美术史上从未有过之革命性之大改革。从此以后,绘画艺术可以说以一种纯形式之辩证方式,从传统性固定内容(如基督宗教、神话、民俗等),或某固定之造型模式(如远近法、明暗法等)之束缚中解放出来,成为一种纯绘画本身之自由的造型艺术。或者自塞尚以来之纯粹绘画之观念,至此可以说是达到了一种彻底的完成。

二、西方音乐之基础是格列高利圣咏(Gregorian Chant)之教会



音乐。我们一般所谓之西方音乐,是十七世纪记谱法彻底完成后之音乐,同时这也就是七音阶调式音乐之发展。其成就,真可以说是世所无比,辉煌至极,自十二平均律之巴赫(Bach),到介于古典浪漫之间之贝多芬(Beethoven),然后再到浪漫之舒曼(Schuman)、勃拉姆斯(Brahms),再而至于新节奏及和声之现代音乐,如德彪西(Debussy)、斯特拉文斯基(Stravinsky)、巴托克(Bartok)等,真可以说是天才辈出,无出其右者。然而至于20世纪,彻底打破过去固定调式与固定内容之音乐,而建立为纯形式探讨之前卫音乐者,确属勋伯格(Schonberg)十二音音乐方有所完成。至此其纯形式性,往往仍只是针对过去个别之固定调式而言,仍不能说是果然已达了一种做为音乐之声音艺术之终极性之辩证发展,所以十二音以后之电子音乐等,其方式之纯声音性,更近原始,直可以说是达到了一种西方音乐前所未有之特殊成就。

三、再如继结构主义而有之解构主义之立论或主张,不论其所谓延异、扩散、签名、痕迹等,都向我们清楚地提供了一种完全不同于过去之解读方式,其中更将过去西方所习惯之有关文字或书写之方式、批评,乃至二元逻辑通通予以解构,并呈现出一种过去所未曾有之充满诡异分析与辩证,影响了整个拼音世界之文字之操作方式。至于说,西方之文学与哲学将会出现什么样之大翻案之成果,尚不得而知,但无论如何由于此划时代之“解构”因素之提供,将使世人摆脱过去传统式之文字操作模式,通过此一属于文字本身之纯形式的探讨,而必呈现出比过去一切个别性之模式更形普遍、自由而深具基础性的表达,将是不移之事实。诸如此类。

由以上简要之举例性之描述,我们发现,一种纯形式之辩证直可以说是充斥在现代西方文明之每一个重要的角落,其根本之意义似乎在告知我们说,属于拼音文字应用之各个别方式或表达,直到20世纪以前,可以说是已达到了一种穷尽的地步,诸如古典或浪漫、近代或现代,似乎都已完成了它个别任务,而使得整个西方文明面对此一历史性之成果,同时又必须开拓比过去更形具有深邃、普遍、自由,同时也更具存在性基础的表达,乃一无可避免之任

务与必须。数十年来,或直至20世纪末,在这种文字或文字文明中,以纯形式之辩证方式,而获得之属于人类文明之基础性之表达上,确实已获致了辉煌成果。但如果此一属于人类文明之基础性之探讨若只限于“形式”或“纯形式”而已,是否可带来更具体之存在性的成果,恐怕仍在难言之数。反之,由此若更进一步追诉之,或许我们对此一时代风潮,可以再做如下之考虑:

所谓纯形式辩证是说,人类的所有文明或其表达,都必通过一种工具之操作才得以完成。但任何一种工具之操作,不论工具本身或其操作方式,都必有其时空之限制,却很难说有一种工具是全般无误而有其彻底功效的,换句话说,没有一种工具是有其绝对性的,甚至当我们说“纯形式”时,往往也是相对于某一形式与其操作中所产生之非纯粹性而言,很难说,某一形式即一纯形式本身。

比如说,文字是一种工具,但当我们操作文字时,几乎没有人再去过问或顾及到文字本身之意义究竟如何,反之,在我们操作文字时,只要我们对我们所面对之对象,一事物,一事件,乃至一种情感,一种要求,达成我们所要求之表达目的就好了。它可以是一种理论,一种描述,一种说明等事物之完成,但毫无疑问,于其中,文字和那事件,在操作中是混同在一起的,甚至我们也无从分辨究竟怎样才是文字本身之部分,怎样才是那对象性之事物本身,甚至怎样才是我们正在执行之文字之操作过程。

除非有一天,我们对业已完成之文字性之理论、说明或描述等作品不再满意了时,我们才会返回来考虑到我们所使用之工具存在的问题,但就此我们所考虑的仍只限于我们对文字之操作方式的问题,如文体等,仍不一定就是一种对文字本身所产生的考虑。因为文体的探讨,仍只限于同一文字操作领域之内之事,而一种真属文字本身之探讨,其最重要之意义,或其果具有一纯形式之辩证性,在于它早已超出一一般文字与内容或对象间之操作或使用方式,而进入一完全不同或比一般文字使用性操作高深一层之属人之表达世界之中。

在文字应用或使用文字所产生之理论世界中是很难了解文字本身存在之真义的,因为在应用文字的世界中,事实上不可能含有文字之所以发生之存在性之基础。比如说,所有的文字都必来自于图形,而图形表达和文字表达完全属于两个截然不同的领域。图形表达属于神话的世界,而文字则刚好是将神话逐渐消除而迈



向之哲学世界。所以说,文字本身之意义,不但无法从应用文字的世界中获知,甚至亦无法轻易地从文字前并作为文字基础之图形表达或图形世界中全然地获知,因为既然图形文明是神话文明,而文字文明则多以哲学为主,于此情形下,假如我们以为我们可以完全了解图形文明,往往也只是以文字解图形而已,未必就是原本之图形文明本身,所以我们也很难彻底地对图形与文字之间的关系获致一完整的了解。反之,如果我们对二者间根本的了解只限于形式,或只是以文字解图形,那么于此必然相关而又全然不同之图形与文字之间,必然有一个非常重要而又不可忽略之枢纽,总是被一切只注意形式(如一般文字学),或只以文字解图形的状况下,轻易地被忽略掉了。于此假如我们一定要给它一个具体而确定的名词,我们可以把两者之间的关系叫做“创造性的连结”。

于此我之所以要提出这样一个观念,它一方面的意思固然是说,二形式之间之根本关系,往往并不只是一种形式性的连结,而更是一种创造性的连结,尤其当我们涉及于一种方法性纯形式的探讨或辩证时更是如此。因为所谓纯形式的探讨,亦即言此探讨早已不再在此以形式或方法,处理某一对象而产生理论、说明或描述之状况中了。而此一状况如果说它果然不再在一以“方法→对象”之分析性之结构世界中了,那么毫无疑问,此一世界之唯一而具体之可能,即一“创造”之领域,而且于此所谓之“创造”,一如纯形式之存在或探讨然,如果它已不在文字与对象两相混同之理论或说明之“创造”中了,它真实所指,亦必为一“纯创造”之存在。无他,于此我们为了更清楚而确实地呈现此一“纯创造”之存在,仍必须引入另一“人自体”之观念,方能达成其具实之目的。因为一“创造”或一“纯创造”之可能或真义,并非相对于某一形式或一物之创造,反之,而是指所有被创物得以发生之“创造”。如果说,由人所创物之总合就是唯人类而有之历史文明之全部,那么毫无疑问,此一“人”的存在,一如“纯创造”然,已不可能再存在于任何历史文明之被创物中,即“人自体”之存在。

也许在一般的情形下,我们对于“人自体”、“纯形式”、乃至“整体物”等概念,均无法获致一文字性之清楚说明,但也唯其如此,刚好可以使我们在表达或认知性之人类文明中,可以获致一种边际性之限制效用,这样不但可使文字表达不致过分泛滥,同时可使“人”本身之存在获得一较正确之实际位置,而不致流于文字之神

秘性或不定性之表达。其结果即：

人是表达者，其结果即唯人类而有之历史文明之形成。或整个文明之存在都被包括在因“人”而有之形式延伸物中了。而人本身并不存在于延伸物中。反之，若与因人而有之形式延伸物来比，属人本身之存在，乃一存在性之生活体。同理，所谓“人自体”，它并非一文字世界中之形上概念，反之，他却是使一切形上概念成为可能之存在性之“生活体”。

20世纪是一个寻求“基础”之世纪，大凡哲学、艺术、心理学、社会学、人类学或科学，一然。旨在找出人类文明或人类存在本身的一些存在性之原型。其探讨之中心思想，我们可以把它叫做纯形式辩证，或一如我们在前面所言，所谓纯形式辩证，即在急于摆脱过去由于形式与内容，或方法与对象间，两相混同所形成各种理论或主义之偏狭与个别性，将形式予以分离，并设法求得一纯形式之可能，以达成一比过去任何个别性文明，更具普遍与自由表达可能之文明。其中最具代表性者，莫过于我们一般所谓之现代主义(modernism)。或一般情形下，我们所谓之 modernism，即以现代艺术(modern art)为其中心或代表。而于现代艺术中，不论音乐或绘画，其情况亦然，或一如前面所述。

于此若再以音乐为例，简单言之，即：过去根据某调式，针对某情感或内容，来完成音乐的时代已成过去。今日所需要者，是一种更具普遍与自由意义之纯音乐之存在。最早完成这种纯音乐之要求者，即勋伯格(Schonberg)之十二音音乐。其纯粹度当然比过去任何音乐为大，但无论如何它只是相对过去调式音乐之“纯粹”，事实上，在另一方面，它仍不可能不受其工具(如钢琴)之限制。于是，其后之斯托克豪森(Stockhausen)之电子音乐，乃至布列兹(Boulez)等，其恢复音乐本身更具纯粹度之纯声音表达，若比诸十二音为强。或其对音乐之纯声音表达之可能，实与原始音乐更为接近。若有所不同，即现代音乐之纯声音表达，它是一种通过各种个别音乐典型熏陶以后之基础性表达。至于说，这种新音乐成功与否，实在在难言之数。若以其演变之过程与其纯形式表达之要求来说，至少对整个人类文明之发展来说，可以获得如下之暗示性之意义。

文字以来，人类发明了各式各样之工具，并建立起了极其辉煌之针对各不同时期之不同要求与对象，各个别性之理论与非理论



之人文文明。它丰富了人类之内在与外在之生活,但也同样制造了不可思议之纠纷、混乱与困难。至于 20 世纪,由于普遍要求基础与纯形式辩证性表达可能之呼声,人类文明确实已来到了一个大改革之交叉路口。倒回原始是不可能之事,但人文文明却早已漏洞百出。今日面对此一纯形式辩证要求之大风潮,最值得我们大惊觉,并果有所期望之真属 21 世纪新文明之可能又属何种?

人类文明都必透过某工具的存在才得以表达。工具如图形、文字、符号、声音等。毫无疑问,在众多工具中,文字可以说是人类文明中最具中心或代表性意义之表达工具。而文字之所以在人类文明中居于这样重要的地位,是因为文字中含有了两个重要之基本质素,此即声音与图形。此亦即言,文字一则为可读的,一则为可视的。因之,当我们对文字加以纯形式之探讨时,并不是叫我们倒回到文字应用之世界,而从事理论之探讨,反之,而是越过文字之应用世界,倒回到作为文字纯形式基础之纯声音与纯图形之世界。同样,于此所谓之纯声音或图形之存在,亦不再是文字后之声音与图形,反之,而是倒回到作为纯声音或图形之存在性基础之纯视觉与纯听觉之世界。若此纯视与纯聆,亦非文字后分析性之个别认知,那么,实际上,它就是前面所言“人自体”的存在。由此可知,在文字世界中所言一切有关“纯粹”之事或物,其于终极上都必导向于属人自体性之存在,除非我们的爱好与能力只被范围在传统式介于形上与形下间之形式性概念的分析世界为已足,则当别论。

若此,所谓“人自体”也不是任何文字性认知之形上概念,反之,它却是属人本身果有能力面对由“人”所创制之文明,并不为其所限囿时之属人本身实际存在的问题。无他,所谓“人自体”,只要它不为文字性之形式概念所淹没,它就成为一个属人本身实际存在之“生活体”。而“生活”是一个实实在在“存在”而“活”着的问题,它不属任何由人所衍生之某工具之操作目的或结果。所以,它只有真正在“活”着的“人”,才有充分能力确实地加以辨认,反之,只要我们一旦陷入文字性之认知窠臼,就必形成误判与混淆,并难以有所清楚的“认定”。同时这也就是哲学之真正两大难题之所在:

一、人如何由存在之基础上而开始其“创意”之表达的?

二、人类之表达性之文明一旦成立,如何由其表达之形式存在而仍然果能恢复到他原本之存在本身?

如果说,人真能于其创制之文明中,不为其形式之结果所限囿,并回到他原有之属人自然之存在本身,那么,他就会清楚地知道,“人”是“生活体”,而不是一种单纯之“认知体”。或“人自体”本身就是一“生活体”。果然如此,我们就可在此一属人本身之存在性之“生活体”中,发现两件重要的事或意义:

一、人是文明之创制者,而非被囿者,所以不论在何时何地,人都有充分的自由,对一切既有之文明,采取一种自由的选择方式,以形成属人本身之更好更全面之生活或生活方式。同时唯其如此,人类才能有更好的文明等在我们的前面。只是此一在人类来说终必将呈现之更好也更适合于生活之新文明之可能,必须建立在属“人自体”之“生活体”之基础上才行。

二、只要此一属“人自体”或“生活体”存在了,那么他就不会掉入任何既有文明之个别窠臼,并活在以其保持自由的选择所形成新文明之可能中,使此一属人自体或生活体,在一比“人”或其延生物更形阔观之视野中,听到,看到并真实地认识了那一真正包含一切人及其延生物可能之自然宇宙之存在本身。换句话说,真自然既不在人自体中,更不在因人而延生之个别文明中,它唯在人自体不被文字文明所控御之状态下,终而呈现为一种为了属人生活所必须之非认知世界之新宗教之可能。或真自然,对人来说,它就是一种宗教。唯其如此,人才能将其创制之文明,完整地贡献在此一真自然上上之神的面前,而成为属人存在中最佳宗教性之仪式与祭品。

同样地,也唯有在人有能力把人类之全文明当作是对自然上上之神之祭品时,人类才能设法免除了其文明所必有之种种纠纷、不智与斗争,并成就为 21 世纪新文明中新宗教之可能。

人唯有在自然中才有真正的生活。人所拥有者,只是一个身体而已,而此身体为自然物,并非人工制品。

当然我们也可以再将之翻译作:

人唯在神中才有真正的生活,因为人本为神所造。

或者在文字世界中,我们也可以说:自然亦神所造。

当真,所谓自然,在文字世界中,是本来就有许多不同的解释与用法的。

二十一世纪宗教与文明新探

第二章

Chapter 2

二十一世纪
人类宗教初探



一、宗教之宏观视野

1. 宗教与宗教的方式

一般而言,只要我们稍知人类的历史或文明之发展,我们就会清楚地知道,宗教来自于旷野,而非石、砖所形成之围墙之内。换言之,有自然,就有人与自然的关系,有人与自然的关系,就有宗教。很明显地,像这种对宗教的看法和由某一种宗教所谈的“宗教”有很大的不同,因为,事实上,某一种宗教往往只是宗教的一种呈现方式,并不等同于宗教本身。此亦即言,“宗教”一词之实际涵义要大过于某一种宗教存在之事实或其涵义。像这种讨论问题时,所必触及之属于逻辑上共殊之分辨,在一般事物之讨论中,事属平常,并勿须特别指出,但在宗教探讨之领域中,很容易出现某一种宗教,或某一宗一论而唯一或绝对之状况,所以此一共殊之事,就不能不特别注意了。

当然,在某一地区,某一宗一派一理一论,常会形成一种唯一不可侵犯性,这是可以理解的,但无论如何,当我们探讨一种文明之所以如此表达之存在性之基础时,任何一种文明之表达,我们只能把它当作人类文明之一种属人之表达“方式”看,而不能把它就当作是一种人类之唯一文明看,否则,我们就会以一种文明而蒙混其他文明,并无法获致一探讨人类文明或宗教之宏观视野。

2. 宗教与反宗教

面临 21 世纪之来临,宗教问题之所以又引起广泛的讨论,以我而言,有两个根本性之原因:

一、如果有自然就必有人与自然的关系,有人与自然之关系就必有宗教的存在,那么事实上,所谓宗教文明就是人类存在中之第一文明。换言之,亦即人类存在中最早出现之重要文明。



二、然而此一人类历史中最早出现之第一文明,后来却遭遇了极其严苛之考验,尤自文字发明以后,各种哲学、理论、乃至极其繁复之技术性现实生活之形成,不但大大改变了人类对宗教存在之观点,甚至更将宗教置于怀疑、否定,或弃之不顾的地步。而且这种情形,至于20世纪为尤然。

面对了这种情形,一种持平之论是说:

如果宗教文明果然是人类历史上,最早出现之第一重要文明,那么这就等于说,宗教文明以后之文明,事实上,就是此第一文明之发展与延续,而不应该变成完全背离宗教文明之文明。不过,事与愿违,人类文明自文字以后,确实已走向逐渐背离宗教文明,或至于20世纪,由于现代文明之兴盛与发达,终于走上了反宗教之路。

所以,于此我们急需要问的是:

宗教与反宗教之间,到底其根本关键又在何处?

或所谓反宗教者,其所反对的到底是宗教本身?或某一种宗教?还是说,其所反对者,只是某一种宗教之教义?抑或只是某一种宗教之形式?

反对者若是,主张者亦然。

3. 全新宗教之可能

同样,如果说,在即将来临之21世纪的人类文明中,果然还会有一种既普遍而又禁得起一切文明考验之人类性宗教之可能,它到底是一种旧宗教之延续或改革?还是一种全新宗教之轰然而诞生?不过,历史之事实已清楚地告诉我们,旧有之宗教在过去两千多年的发展中,不论延续或改革,似乎已达成了它最大幅度之成长与创意,但却很难敌得过伽利略以来,以至于达尔文、弗洛伊德等理论上之冲击。只是另一方面,我们也清楚的知道,如果宗教文明根本上就是人类历史上不可或缺之第一重要文明的话,那么一切近代反宗教之呼声,是否只是居于一种合理性分析理论之要求与推演之一隅,而缺乏一种属人存在性之实质上周延的看顾能力?所以,于此两极性之冲突、矛盾与互相置疑,而又可能是互补互成之夹缝当中,在今日我们是否需要一种对于宗教存在之一种全新

之了解、明示或彻底的看顾能力？或一种全属今日之对于宗教存在之全新之了解或看顾能力，是否就是一种属于 21 世纪宗教之可能或契机？

不过，于此所谓全新宗教，如果只是相对于既有旧宗教以外之“一种”宗教而已，事实上，在过去两千多年里，大凡属于我们业已习惯之旧宗教之模式，在地球上不同区域中恐怕都已经得到了发挥与完成，所以，要想找出此一模式中之另一全新模式，亦多已无什重大意义，甚至亦难有“全新”之可言。反之，若离开旧有之宗教模式，相对于近代反宗教潮流，或更将此一反宗教潮流也一并包含在内之全新宗教之可能，事实上，它已超出我们业已熟悉或习惯之宗教模式，而必须对于宗教本身，在脱离一般宗教领域内之探讨方式外，重新加以“全新”般之再探讨才行。或此一处于今日所必有之对于宗教本身而有之全新的了解本身，就可能成为一种全新宗教之可能。因为在人类文明中，一切不在于“形式”上之创新，而更在于使一切全新形式成为可能之全新“了解”之基础之建立。

此外，所谓“全新”一词，在人类文明中，恐怕也多在工具性操作之形式上方其有之（如以文字为工具），如在人类存在性之实质上，难有所“全新”之事（如喜怒哀乐、创造、因袭、仇恨、好恶等）。或即便是唯形式方有所创新，但其创新亦多在形式所必产生之异化作用下，去还原其异化形式之存在性之实质时，方能完成之。

4. 宗教宏观视野之背景

于此情形下，在今天我们重新来看宗教的问题，我们既不能只从反宗教之方向来看宗教，同样，我们也不能只从既有之宗教范围内之肯定方式来看宗教，其最好的方式，应当是我们把“宗教”一词，当作是一全然虚拟之名词般，干脆就让它不定地飘浮在空中，然后再把它丢向每一个人，同样也把它丢向历史，甚至更把它丢向大自然宇宙之中，看看是否我们果然可在一全新之背景中，虚拟性地重新再问什么是“宗教”时，我们或能得到一些更真实而彻底之宗教性之讯息、经验或结果。

当然这种事说说容易，但做起来却非常困难。

因为怎样才是一个赤裸裸的人，面对赤裸裸的宇宙，果能建立起了那属于人类历史上第一文明之宗教世界？



其实这就是我所谓一种宗教之宏观视野之背景。

乍听起来,这像是一种神话,但刚刚好,人类文明就是从巫术与神话而开始的。或巫术与神话就是一种原始性之宗教。

其实这也并非说,探讨宗教一定要从原始讲起,反之,而是说,一切属于人类文明中之事,都必是按照时间性之序列,在自然宇宙中而进行。一切未出现在时间序列中之事,其实那就是不曾发生之事,同时也就是我们所无法探讨之事。而且时间本身既无法逆转,也不可能颠倒而行。所以,一切发生在时间序列中之事,都必是按照其固有之次序而进行,即必有所先后。所以,我们亦无法将一切发生在时间序列中之事,加以切断,或将某部分予以切开,并独立而论之。

总括而言之,在一庞大之时间序列中:

人类自无文明之状态而逐渐进入于文明的世界。

人类文明更自无宗教之状态而逐渐进入于宗教文明之世界。

同样,人类亦自无文字的文明状态而逐渐进入于有文字之人文文明之世界。

也一如人自无知之幼小而逐渐进入于有文字、有文明、有宗教之时代。等等。

所以,如果我们真能以一宏观之视野看人类文明或其宗教存在之根本意义,毫无疑问,其真实而彻底的内涵,往往并不在于根据已有之某一种文明或宗教形式之延伸,反之,而更在于自无文明而进入于文明,或自无宗教进入于有宗教之文明或其进程之状态,将是我们了解文明或宗教之更重要之把握或“了解性”之契机。

5. 宗教本身与宗教信仰之分辨

人并不是天生之信仰者。假如你已经成长而进入于信仰之状态了,实际上,那也就没什么好讲的了。其要者,在于如何果然能使人进入于信仰状态。但人与信仰之间,有一件事是一定要分辨清楚的,那就是:

去信仰一种宗教和使人达成一种真实而彻底之宗教状态完全是两件事,因为使人达成一种真实而彻底之宗教状态和创生一种

宗教较为接近,但去信仰一种宗教往往只是对既有宗教之一种习惯性之选择。尤其在文字以后的文明中,所谓信仰,往往就是以文字性之宗教教义,对人进行一种文字性之说服。当然由文字性之信仰也可以达成一种宗教之状态,但其状况恐怕与全无文字所达成之一种宗教状态多有所不同。比如说,一种全无文字所达成之宗教状态,其实就是一种以自然为背景而有之宗教状态,或者,这也就是一种原始性之宗教状况。尽管如此,这也绝非说,原始自然之宗教状态才是唯一的宗教状态。反之,认识这两种宗教之不同,却刚好是因为事实上我们业已降生在文字性之人文世界中了,那么,试问一切诞生在人文世界中之宗教家,是否终其一生都在进行一种自然与文字间之生命性之自我斗争,然后才得以厘订其宗教之真义,并达成其不移之信仰的?

由以上之种种,我们可以清楚地知道,去达成一种宗教和去信仰一种宗教往往并非一事。同样宗教本身和宗教信仰亦未尽等同。或一种自然形成之宗教和以文字而形成之宗教,亦未可同日而语。所以,只要我们承认,我们所熟悉之宗教往往只是“宗教”之一种表达方式,那么一切有关于宗教之探讨,就不能只局限于文字性人文文明以后之宗教以为是,换句话说,一种切实之宏观性之宗教探讨,至少也要把文字前之原始宗教包括在内,否则,我们很容易就会将我们业已熟悉之某一种宗教作为我们探讨宗教之唯一依据,这样一来,我们对于宗教之探讨,自然就会有所缺失或偏颇。

但在另一方面,我们之所以必须把原始宗教一并纳入于宗教之探讨,也并非把原始宗教当作是唯一,反之,其所以如此完全是一种探讨宗教时之方法上之必须,为什么?

6. 人类文明全史性了解的必要

如前所言,时间是无法切割的,所有发生在人类文明之内之事,都必呈现在时间之历史长流中,所以,如果我们果真不想居于历史长流中之某一时段、某一理、或某一宗为唯一而有所偏,其唯一方法即设法尽量打开历史之大门,并一窥全局,然后再有所主有所论。

虽然如此,此亦非盲人果能囊括了人类历史文明之全部与其细节了。反之,所谓打开历史之大门一窥其全局,同样也是指以方



法果然找到了历史发展之某些重要关键,并对历史形成一切实统览的能力。比如说,文字之发明可以说是人类文明之一大关键。文字以前为原始文明,文字以后则为人文文明。这样我们不只及于文字以后,更可及于文字以前。不只应用文字,发展文字,甚至更可以深知文字之发生及发展,而真及于文字以前之人类图形表达及声音表达之时代。

文明如此,宗教亦然。

于此我们急需要问的是,像这种对于人类文明之全史性的了解,至底又有些什么好处呢?那就是:

我们果然可以摆脱了只居于文字世界为唯一之对人与自然所形成之反控,而活在人与自然同其赤裸而面对之更广大之视野之中。因为所谓历史或文明,无非是人于自然中,操作工具所形成之可记录性之成果(如石器、陶器、铜器、文字等)。所以唯有当人不被其操作工具所形成之文明所反控或束缚时,才算是确实地来到了一真宏观视野之理想性设想之地。如果说相对于个别或片段的历史来说,一种方法性全史之设想,就是一种历史性之宏观视野。那么,若相对于方法性之全史而言,一种属于人与自然间之原创根源性之赤裸的面对,就是一种属人存在性之宏观视野。其中并不在于此一人与自然赤裸而面对之状况究属何种,而是说,在面对一种属人历史文明之根源性的探讨中,它是必要之理想性之设想,否则,我们就是陷于历史之某一阶段之发展中而被其反控了。

7. 宏观视野之宗教

一种真正属人存在性之宏观视野,并不在于其所包含事物之多寡或久暂,而更在于其所面对最大可能内涵之属人存在性之存心、设想,或一种理想性之基础设定。有此人与自然间赤裸面对之属人存在性之宏观视野,我们就不会被人操作工具而有之全史性之文明所反控。同理,只要我们有此全史性属人文明之宏观视野,我们就不会被任何片段之历史文明所反控。

如果说,一种建立在人与自然赤裸面对中之宏观视野,果能避免了人类以工具操作所形成某时空范域中历史文明之独断或反控,其结果,人类所得到的,同样也不再是任何形式性之主张,或理论之唯一,反之,而只是对唯人类方能建立之文明之了解或理想性

基础之可能设定,而非其结论。

对于宗教而言,如果说,它不但是人类文明中最早出现之第一文明,同时又是人类文明中之遍在物,那么它存在之状况,恐怕和人类文明存在之状况是颇为近似之物,所以,如以宏观视野而言,我们既不能以我们业已习惯之文字后人文性之宗教以为判,同时我们更必须兼及于文字前之原始宗教。又或人文宗教,至于近代遭遇各种反宗教之声浪,并于世纪末 21 世纪初,对于宗教之存在又必形成新的要求或重释之可能的话,那么,于此所谓宏观视野之宗教,就此历史性具体之现象或意义言,即可分为三个大的历史阶段:

- 一、自旧石器时代至文字之发生(约公元前 2000 年)为第一阶段。
- 二、自文字发生至 20 世纪为第二阶段。
- 三、自 21 世纪后为第三阶段。

很显然地,于此宏观性之三个庞大之历史或宗教之阶段中,我们如果果能不居于一端而有所论,并切实地以方法性之关键,对此全史性之宗教发展有所了解与把握,大凡都在“自然”与“文字”两大范畴中了。

所谓“自然”,严格来说,所有出现在宗教中之超验、神秘或具有绝对性之事物或名词,都与“自然”有不可分的关系。而所谓“文字”,其实就是“自然”之规范化,或即自然规范化之工具。至于自然本身究属何物,自人类有史以来,即为一人类终极性神秘之崇拜物。于此假如我们一定要对自然加以比较确定之解释或定义,即“比人稍大之物”。当然,就此一来,我们仍必须对“人”这一名词加以解释才行。

所谓“人”,并非指其有限型态之躯体物,反之,而是指所有由此躯体物而延生之内涵或外延物一并加以计算在内之物。具体来说,所谓由人而延生之物,即人异于其他动物而有之历史文明。当然,所谓文明,即自人类之一般生活,以至于最高之理想概念统统包括在内之物。所以,所谓“比人稍大”之意,亦即“比文明稍大”之物。由此可知,如宗教乃一文明物,那就等于说,真宗教或宗教本身就是比文明更大之物。宗教如此,神的存在亦然。神如此,自然之本义者亦然。即:真自然为比人类在文明中所知之自然稍大之



物。

文字是自然的规范者,同时也是自然之代换者。换言之,自从有了文字以后,人类就离开了以自然为背景之生活,而开始以文字为背景,或以文字思考而生活。但从此一切属于人文社会或人文生活中之困然、焦虑、冲突或矛盾,也都必以纠结于自然与文字间之模式而形成。其实其间之原因并不难理解,因为,所谓自然,不论涉及于人类之实际生活或其超越之理想部分,它都必为一实存之物,但在文字世界中,其实质之把握与了解,却离我们愈来愈远。相反地,所谓文字,只是一形式抽象之虚拟的工具物,但实际上,它却成为自然与人之间之必要之媒介物,甚至它更进一步成为独立自存之自然之代换物。于此情形下,所有文字性人文世界之真正的宗教者,几乎终其一生都必在自然与文字间,经历一场理想性殊死之大斗法。或趋向于超越之折衷主义(如中国之天),或趋向于绝对理想之人格神之崇拜(如犹太教之耶和华、埃及之太阳神等),但,不论哪一种,事实上,在文字性之人文世界中,都离不开自然与人之间之两种必要的面对:

一、由于文字后之分工社会或文明,人类快速地迈向了自然实质异化后之科技与消费为主轴之文明。现实就是现实,面对了这种情形,所谓 21 世纪之宗教,其宗教性或宗教之内涵与意义,究竟将会成为何种样态?

二、至于 20 世纪,科技与消费之文明可以说已达到一种不可思议之高峰期。虽然如此,亦并非说,原本属于人类之自然实质之基础,完全不见踪迹,事实上“自然”之理想若为一种人类文明中之实存,那么,不论异化性之科技与消费之社会多么发达,那自然实质之存在,只是暂时被科技与消费之社会所掩盖,而成为一种隐含罢了。表面上看起来,它已经完全陷于一种不存在般之无力状态,但谁又能否认在人与自然的关系已经全然断绝的状态中,仍旧在那不知名的角落里闪亮并存在未止?此亦并非言,在科技唯一之社会中,自然理想之可悲存在,而是说,天下哪有一件事不来自于自然,或人与自然间之基础关系?如果说,科技发展之结果将是核子战争般之人类之毁灭,那么,人类难道就无法在科技中促成人类性之提升可能以自保?或科技之文明本身就必隐含有某人类性之理想“可能”?

诸如此类,都必是 21 世纪宗教所必须要面对的课题。换言之,以今日而言,若以宏观之方式来看有关宗教的问题,它不只是一要关切一切既有宗教的存在事实,更要真及于宗教本身存在的问题。不只是一要关切人文宗教的问题,而更要兼及于原始宗教的存在事实。或不只要了解人文文明,更要了解原始文明。若原始文明与人文文明间了解之关键,在于自然与文字之间,那么,一种涉及于文字前后之宏观性把握与了解,也就必成为确认 21 世纪宗教之不二法门了。

二、原始宗教之人文性真义

8. 原始宗教源

所谓“原始宗教”,往往这并不是一个最正确之称号,也许我们称之为“早期宗教”更适当些,因为在一般的情况下,我们总以人文为进步,原始为落伍。所以,若相对于人文而言,原始文明就是落后、粗糙而充满无知而神秘之文明。如果我们只是从形式或现象之表面上来看的话,它确实是如此,反之,如果我们将文明或宗教一旦诉诸于“人”本身的存在时,又将如何呢?

所谓“早期宗教”与“晚期宗教”,其说明者,只是一种先后之次序,多谈不上任何强烈价值判断之意味。若其“早”“晚”,事实上,如果也含有“成长”的过程关系存在,那么,我们就无法将此二宗教,加以断然之切割,使之成为两不相属之物,相反地,只要是“成长”,其前面的因素必同样地也必包含在其后面之发展或其成果中了。此外,如果说,所谓“成长”或“变化过程”只是一种形式上的变化而已,这样一来,事实上,更必说明了两种宗教间之实质意义之一贯性。只是于此我们必须问的是:

如其实质一如,又为何有全然相异之形式呢?

换言之,如果说,人类自来追求宗教之动机都是近似的,但为何会出现那么多全不相同之宗教形式呢?



又或,如各宗教中所含有之宗教性多为近似之物,但为何一旦成为某一种宗教时,会出现那么多不同之方式呢?

各宗教间之不同,一如人类文明,其不同有两个基本原因:

一、所谓文明,并没有哪一个文明可称得上是普遍文明,换言之,所有文明都必有其个别性或独特性,或我们一般称之为区域性文明。此亦即言文明的产生或性质多与其所在地之自然环境有不可分的关系,环境有所不同,文明亦必随之。

二、不论区域性之文明,或其历史性之变化,都必与其所使用之工具有不可分的关系。如石器文明、陶器文明、青铜文明等。文字可说是人类文明中最重要的一种工具。所以,由于文字之发明,不但和文字前之原始文明有着截然不同的状况,同时也由于不同地区使用不同的文字,更使得文字后的文明,呈现出巨大的差异。如拼音文字与象形文字之文明间之差异,就是最好的例子。

不过,在宗教世界中,不论由空间或时间之变化,而产生了多少明显的差别,很可能这些差别只属于形式性之表现方式上之不同罢了,至于其形式背后之实质则多在一致之间。而且这种情形,尤其可以从文字前后之表现上看得更为清楚不过。

文字不但是人与自然间之重要媒介物,同时更是人类文明中之表达性之最佳工具。所以,由于文字之高技术之操作性,使得文字后之文明或宗教差别愈来愈大。反之,至于文字以前,由于人与自然间并无一高技术之操作媒介,使得人直接以自然为背景而生活,一般言之,其差别也必随之减少。比如说,文字以前之文明即陶器文明。从公元前 2000 年前之原始文明中,如陶器上之图案或陶文,不论从克里特、苏美、巴比伦、波斯、印度、中国、乃至乌克兰、南太平洋等,我们所看到的差别,若和青铜与城市及王国发达后之文字文明来比,无论如何我们会发现更多近似之处,如对比之颜色、几何之图案等。其实其中之原因并不难理解,无他,即:文字前之文明均以“自然”为背景而有之表达而已。文字则否,其间“自然”之背景,多已被文字性之城市或王国所代换掉了。总之,愈近自然,文明即愈多近似处,反之亦然。

所以说,当我们探讨人类文明或宗教的时候,之所以一定要以一宏观之方式将原始纳入于讨论的范围之内,一则不是因为原始

文明有多么伟大之处,二则更非将人类文明倒回到原始时代,反之,而是因为人文城市文明中,由于文字性之高技术操作所必产生之人文性之异化作用,使得我们很难找到人类文明原本所存在之基础性的内涵或结构,更何况是使一切宗教方式成为可能之“宗教性”之导源。

此外,我们也看到许多人类学家,用逻辑的或理论分析的方式来处理原始文明的问题,其“研究”性之成果,果然是辉煌的,但其结果很可能与原始文明之实际“存在性”之状况或内涵刚好是抵触的。其实,其中的原因并不难理解,因为文字前之原始文明,既无文字可言,自亦无任何文字性之理论分析或逻辑之存在。所以,假如我们真想存在性地进入于原始文明之实质,其基础性之合理方法,应当是尽量将文字性之逻辑与分析予以消除,然后方得以与原始文明之存在状况有所实际的契合。同理,当我们果能与原始文明之存在状况有所实际之契合之后,再来用文字性之方法予以描述,也许会得到更好的原始文明之启示或推演。或者这也一如人类文明自原始而进入于人文一样地,我们以一宏观之一致性作业,既不将原始切除在外,亦不将人文孤立而唯一之,反之,更将原始与人文一并而纳入一人类文明之庞大之整合系统,既不失于人文,更有助于原始之原本的探讨,方为人类文明或宗教探讨之更佳策略。

所以,只要我们不以文字性之理论文明为唯一,我们就会在一宏观视野之有关人类文明一贯之发展史中,清楚地看到,人类文明在文字以前,曾有过相当长时间之异于文字思考或文字表达之图形思考或图形表达时期,约在公元前30000年至公元前3000年间。亦即自洞窟文明至图形文字之间。于此期间,人类以图形表达而完成之代表性之文明即神话,或者此时也可称之为神话文明时期。

9. 巫术、神话与宗教

只是于此我们必须说明的是,一般我们所已熟悉之重要文明中代表性之神话,大凡都是业已以文字记录之神话,时间大约都在公元前1000年左右,如埃及之太阳神、希腊之宙斯(Zeus)、印度之因陀罗(Indra)等。而文字之发生与形成约在公元前2000年左右,由此可知,以文字记录之神话,和完全没有文字之神话,恐怕也



多有所不同。换言之,假如我们要找一完全未受文字影响之神话,应该在公元前 3000 年前,亦即完全以图形思考而有之原始神话。若具体而言之,亦即与原始巫术不分的神话时代。

谈到巫术,于此我们为了更清楚地了解原始宗教与人文宗教间之基本差异,同时也为了更清楚地了解原始宗教本身与巫术、神话间之基本差异,不能不对介于巫术、神话或宗教间难以有所确实分辨的问题,有所比较清楚的厘清或说明。

所谓宗教,顾名思义,它必是有所宗有所教方可。有所宗,基本就是指有所渊源之“仪式”,而教,即指其“教义”。若为人文宗教,即于文字后有所文字性之完整而系统化之仪式与教义之宗教。反之,所谓原始宗教,即文字前只有原始自然性之仪式与教义之宗教。如果人文宗教与原始宗教间之差别若是,那么,神话若与宗教而比,即不一定有所仪式或教义,或只是一种传说、一种故事。但神话一旦有所崇拜或仪式,即与宗教为近似之物。比如,希腊神话多已具有崇拜仪式,所以,它已称得上是一种宗教。而且,业已由文字记录之希腊神话,多已为文字后物,亦即在公元前 1000 年后物,实际上,它已是一种神话、原始宗教或早期人文宗教之混合物。并未可以原始神话或单纯之原始宗教视之。

仔细而观之,一种彻底之人文宗教,恐怕到了公元前 500 年顷才发生,而佛教就是一个最好的例子,同时这也是人类古文明中哲学发生之时期,如苏格拉底、孔子、老子等即是。至于其他重要之人文宗教,也多在此时期之后而逐渐形成,如基督宗教、伊斯兰教等即是。但所有人文宗教都必自其渊源流长之传统性之原始宗教蜕变而来,如佛教来自印度教,基督宗教来自犹太教等。但所有之原始宗教都必与神话有不可分的关系,所以,如可记录之重要神话,都必于公元前 1000 年左右而出现,那么,很显然地,如可记录之重要神话,都必来自文字发生前之公元前 3000 年左右,实际上,像这种情形,等于清楚地告诉我们说,在人类文明漫长之历史中,从原始之神话世界,到我们所熟悉之人文宗教之间,竟经历了三千年之久的过渡时期,其间我们可以公元前 2000 年顷之文字的发明为其发展之关键点。文字以前可说是自原始神话过渡到原始宗教之时期,其中当然也充满了神话与原始宗教之混同之情形,比如:印度自吠陀经(Vedas)、婆罗门(Brahman)到奥义书的时代,即是如此。至于文字以后,可说是从原始宗教过渡到人文宗教之时期,其

中也充满了原始宗教与人文宗教之混同之状况。比如印度自奥义书发展到佛教之时期,即是如此。

明了了以上的情形,我们就会清楚地知道,除非我们以文字后之人文宗教为唯一,否则为了了解我们业已习以为常之宗教观念,若不涉及渊源流长近 3000 年之介于原始与人文,以文字为中心之合理化过程,几乎可以肯定地说,我们业已被笼络于以文字之高技术所形成之辉煌之人文文明之内,却无知于其根源性基础之非文字性之原始本相了。但在另一方面,当我们果然以追根究底之方式,将文字性之人文文明,追溯于文字前或非文字性之神话世界,我们是否就算是找到了作为一切宗教方式之“宗教性”之根源了呢?其实,那也不尽然,因为我们一般所熟悉之神话,多半为公元前 1000 年左右,以文字而记录的神话,所以,一种真正属于原始文明之神话,必在文字以前即已存在,换句话说,如文字于公元前 2000 年左右而成,那么一种真属原始无文字之神话,应在文字前之公元前 3000 年前即已存在。而且像这种全无文字可言之原始神话,必与文字后之神话有所不同,因为公元前 3000 年以前之神话,乃与原始巫术不分之神话,或一如现在澳洲、南太平洋或非洲之土著所保有公元前数千年之文明然。

10. 巫术文明

由此可知,今日若真求宗教或宗教性之来源,严格来说,若不诉诸于巫术之探讨,是不可能之事。

巫术在文明世界中,可以有各种解释,不过,其共同之前提,必认为巫术是落伍而无知之原始文明,虽然如此,它在高科技、高文字技术之文明社会里,依然畅行无误,甚至我们对它的存在意义却仍旧是讳莫如深,多未得其真解。

至于文明人怎样看它,早已不是什么重要的事,因为它早已不是文明社会中之重要文明,而且如果我们只是拿我们业已习惯之文明方式来看它,也多无法得巫术存在之原本真义。除非我们将巫术之存在果然能导回到它仍旧是重要文明之时代,同时我们也果能将我们之思考模式,尽量不再受文字思考或文字文明之束缚,或更及于原始般之图形思考之状况,这样我们果然能以比一切人文性之文字思考更具包容性之思考模式,将原始性之思考模式一

并纳入其中,以巫术本身之存在方式来看巫术存在之意义,也许我们可得到一些巫术之逼近性之真义:

一、巫术存在之意义,并不在于今日看起来既粗糙、无知并充满神秘性之方式及其所采取之仪式、祭品或有关物象之资料,而更在于它到底以何需求而有之隐藏在有关巫术执行之数据背后,或其内在性之结构与意义。

二、换句话说,了解巫术,一如了解宗教。往往人类文明中既有之宗教,只是一种“宗教”之表现方式,并不一定可以从某一宗教或其表现方式中,获得属于宗教本身之原本普遍之真义。反之,假如我们果能真知此一方式之所以会做如此表现之隐含性之内涵或原因时,反而更可真实而具体地找到了属于巫术或宗教之自体性之真义。

三、一般说来,尽管巫术与我们所熟悉之人文宗教,其时间上之差距可能长达数千年之久。如自公元前 5000 年之巫术时代,以至于到公元前 500 年后方形成之人文宗教间之差距,就是一个最好之例证。但这并不能说,这两种文明间就不存在着任何彼此相关之内容或结构。除非我们只从文明所呈现之形式,或以一种不尽合理之“进步”之观念来看出现在人类文明史中之先后不一之文明现象。否则,只要我们承认人类自然身体之存在状况或其结构,在数千年之内并没有什么改变,那么由此身体所产生的一些基本要求或某些基础性之文明结构,恐怕也没有什么重大之改变。所改变者,顶多也只是由于地区性或操作工具之改变而有着不同的表现方式罢了。

有本于此,我们清楚地看到,人类文明自文字以后,由于高技术之工具加工方式愈来愈繁杂(文字本身亦一工具而已),使得我们在五光十色使人眼花缭乱之多层次加工文明之结果里,想要找出一种属人存在之基本要求或表达性之结构,事实上,早已成为非常困难之事,比如说,我们真的可以从康德之认识论中,找出人类存在中之基本要求或基础性之表达结构来吗?不得已,其唯一方法,不论是从康德认识论去找也好,还是从人类文字后之文明去找也好,都必然是追溯到文字前,人类工具性形式加工愈少,表达方式愈简单之原始文明中,方能以其简单之形式,却又代表其全部生活或文明中心之文明中,比较容易在不受过多文字理论干扰的情

形下,确实地获知一二。其实像这种文字前,形式简单而又代表其生活与文明之原始文明,并非他者,即巫术文明。

11. 原始巫术之仪式文明

巫术的存在,在公元前 3000 年以前,真可以说是人类生活及其文明之中心部分。尽管以文字性之人文文明之观点而言之,不论其仪式或其仪式中所采取之程序或用品,具有了多少神秘、迷信或不可解性,但只要我们排除了文明所必备之某些形式之表现性,而只从其基础性之结构而言之,巫术中同样也具备了所有人类文明所必具之基本结构,甚至其情况说不定比文字加工性之文明来得更清楚而根本些。比如说,巫术一如通灵,其中隐含了三个基本层次:

- 一、现实层次:必定是人类在生活或身体遭遇到困难或痛苦时,才会求助于巫术之存在。
- 二、理想层次:当人类一旦遭遇生活或身体上之困难或痛苦,如现实无法解决之,乃通过其高想象之创造能力,完成一超越之理想世界。或为祖灵,或为神灵等一切超越性之非现实世界,并祈求此理想世界对其现实所遭遇之困难或痛苦若有所帮助或解决。
- 三、中间层次:于此现实与理想二世界间,并无法由受难者自行沟通并获致困难之解决,乃又制造一中间性之沟通者,或为巫师,或为其他类似之专业人物,以各种神秘仪式,沟通于现实与理想之间,并祈求理想世界对现实世界所遭遇困难之消除或解决。

很明显地,在公元前 3000 年以前之巫术世界或巫术文明中,并谈不上什么“现实”、“理想”或“中间”等名词或观念的应用,甚至像这些层次性的说明或名词的应用,显然是一种文字性人文文明的一种方便性的处理或名词之借用。若以巫术本身之操作性之意义言,其要点,恐怕并不在于现实与理想之分析,反之而更在于中间性操作之过程。而其中间性之操作过程,也就是巫术最重要的部分,亦即其仪式的部分。此一仪式之部分,之所以为巫术文明之中心或代表,有三个基本原因:

- 一、现实中实际可操作的部分都必在仪式中了。



二、同样，“理想”高不可即，其实际可操作的部分，也都存在于仪式中了。

三、理想与现实的存在，往往只是一种背景性之设定名词或结构罢了，而人存在于理想与现实之间，实际可操作并形成其功能者，唯在“仪式”罢了。

因之，假如我们说，巫术文明就是一种深具自然神秘性之“仪式文明”，那就等于说，原始文明本身即一仪式性之文明。

果然，那么若相对于原始巫术之“仪式文明”而言，公元前 2000 年后之文字性之人文文明，就不再可能成为一种仪式文明，甚至它勿宁就是一种相对于“仪式”之“理论”文明。于此我们急需要问的是：

一、一种原始巫术之仪式文明，如何通过文字而成为一种人文性之理论文明？

二、在人类历史上，一旦因文字而成为一人文性之理论文明后，是否就完全没有“仪式”可言了？

为了回答这两个问题，我们不能不从人类文明介于原始与人文间“合理化”过程及“观念”之转移二方法性之概念上谈起，同时这也就是有关原始巫术之基本结构，其人文性意义之进一步之认识与说明。

三、古文明中之合理化过程

12. 文字与合理化

科学与知识一直朝着更形精确之方向在进行。

历史与社会也一直朝着更形合理之方向在进行。

只是于此所谓之“精确”与“合理”，往往只具有一种相对操作性之意义，而非绝对性之意义。

科学或知识之精确性，往往只是对形式上不精确之神话、文学或艺术等而言。同样，历史或社会之“合理”性，也是相对于原始文化或社会之神秘性或较不合理性而言。

不过,不论是精确性或合理性,在人类历史上都不可能是突然出现之事物,所以,在精确与不精确、合理与不合理之间,都必存在一漫长之酝酿或过渡时期,如以人类文明之步向于合理化而言,其过渡或缓冲时期,大凡都在公元前 2500 年到公元前 1500 年左右,同时这也就是“文字”形成之时期。

文字可说是人类异于其他一切动物之最伟大发明,同时从此以后将人类文明划分为两个截然不同之领域:一属文字以前,一属文字以后,亦即一般习称之原始与人文之分。至于文字之形成,若以其可聆性或可读性之声音部分,可溯自人类纯声音或语言表达之数十百万年前。若以其可视性之图形部分,可溯自数万年之前之图形表达。若以其符号性形式表达系统而言,恐怕这已是公元前 2000 年左右以后之事了,同时这也就是人类文明中,拼音与象形两大文字系统形成之时期。

一如前所言,文字并非突然发生之事物,远自数十百万年前之纯声音表达之语言,到数万年前之图形表达,由于时间过分久远,我们先不去管它。至于自图形文字到符号文字间,亦进行了千年以上的时间,同时这也就是我们所谓人类自原始之巫术文明,进行至文字性人文文明间之合理化之过渡时间。

所谓合理化,在远古文明中,即言其人与自然间之表达,通过一种客观性之工具或机制,建立而为一具有形式系统性之说明或表达。毫无疑问,若以溯自数十百万年人类即已有之纯声音表达或纯声音语言而言,很难做到合理化的程度。因为,声音本身即有即逝,不留痕迹,很难成为一客观性之表达工具。或我们一般所谓之客观或合理化等,不是说我“听到了……”,而是说我“看到了……”。换言之,我们所指客观、形式或合理化等,一般而言,是视觉性之事物。但人类溯自数万年至数千年间之图形表达,是视觉性之表达工具,却同样难以做到所谓客观或合理化之表达结果。因为图形本身即非客观形式性之表达系统。所以也很难以图形完成一有先后次序或关系之方法性之客观说明。或若图形乃一故事性之表达,恐怕也很难成为一非想象性之一致表达。

唯文字的存在,不但为一空间性之可视表达之工具,同时它更是符号与符号间有所方法性规律连结之表达系统。所以,我们可以应用文字将人于自然中所遭遇之事物,予以清楚而较合理化地加以表达或说明。



在人类历史上,文明自原始之神话世界,而进入于远古经典之哲学时代,很清楚地说明这种合理化文字之应用效果。

13. 合理化过程

文字是一种形式性之表达系统,其合理性当然超过巫术或神话时代之声音或图形表达。但在另一方面,人类从声音、图形而进入于文字时代,亦非事出突然,换言之,亦必有其过渡之形成时期。而且,文字既为一形式合理之表达系统,那么,在此“形式”形成以前,事实上,人类自神话而进入较不神秘之合理化之规范或观念,早已在形成之中。

比如说,中国文字性之经典哲学建立在公元前 500 年顷。可以儒道二家为主,其中心思想,无不与“自然”有着密切的关系。而所谓“自然”,如以具体之哲学概念表示之,即“天”之谓。有关于“天”之哲学发轫,出现在公元前 1100 年左右之周公,也就是他所谓之“天命”观,或“天命”哲学。而“天”的文字,于甲骨中已经有之。若言“天”字之形成,当然比甲骨更早,如我单一文字之有关“天”之图形等,约公元前 2000 年前。文字如此,至于“天”的观念,当然比文字更早。如尧时“天”的观念,或更早,等等。

从以上所言,我们可以很清楚地看到,中华古文明自原始进入于人文,在文字前确曾经历过一段合理化之过渡时期,时间约在公元前 3000 年到公元前 2000 年左右,基本上,这也就是继彩陶后之龙山黑陶时期。而且此 1000 年之文明大变革,使得中华文化面对图形前之原始文明,成为彻底合理化之古文明之一。而于此我们所谓彻底合理化的意思,即指中华文明,自原始之巫术或神话文明,通过合理化过程,一旦形成为一文字性人文或经典式之哲学时代之后,使得原始神话,在中华文化中几乎完全被“天”的哲学所代换,而成绝迹之势。其实像这种出现在中华文化古文明中之情势并不难了解。比如说,如果认为中国文化中没有神话的存在当然是不对的,但绝大部分中国人所熟悉之神话,都出自于楚辞与山海经,但我们要知道,一则楚文化并非中原之主流文化,山海经所言之神话,多为某地方性地区之神,并谈不上作为像祭“天”一般之中原共主地位之普遍神之地位。二则不论《楚辞》或《山海经》,均为战国后之文化记录,是否可称得上是公元前 2000 年前之中华文化

原本之神话文明,更值得商榷。

所以,由此我们可以肯定地说,中华文化若以中原为其中心,无论如何,这并不是一个神话特别发达之地区。当然这也不是说,以庙底沟为中心而发达之原始文明没有神话,反之,而是说,这个地区之文明,若比诸其他古文明而言,可以说是太早熟般地予以彻底合理化了。除此之外,在中华文化中若仍有与神话相关之事物,大凡都与阴阳家有不可分的关系,尤其到了东汉阴阳与道教合流,更成为我民俗神话或宗教发展之一大力量,甚至至今也不曾稍衰,但无论如何,阴阳神话之说,始自于战国,其影响所及,亦只在民俗之一端,并未成为我哲学或文化发展中之主要潮流,应为正确之判断。

中国古文明如此,至于其他古文明之发展也都有类似之情形。此亦即言,人类文明往前走,除非它停留在公元前 3000 年前,而不再有所向前之发展,若澳洲土著,或部分之非洲落后地区,于此情形下,也就很难成为地球上主要或具有代表性之主流文化了。同样,一种进步的原始文明,如果没有通过合理化过程,而进入于文字状态,大概也总会遭遇邻近文字性强势文明之压力,甚至是被吞蚀或灭亡。如我早期之三星堆文明,或美洲稍晚之马雅文明,都是最好的例子。

由此可知,在古文明中,文字之发明,可说是一种文明是否有前瞻性发展之指标。但任何古文明,要想进入于文字时代,都同样经历过一段原始与人文间之合理化的过渡时期。只是其他古文明和中华文明之最大不同处,在于其合理化之过渡时期都呈现在原始神话文明之整理或有系统之记录上,而不像中华文化,其合理化过程却呈现在去神话而趋向于“天”之自然崇拜上。

比如说,我们一般所熟知之希腊神话,其实是公元前 1000 年左右之产品,同时也就是我们所谓之荷马神话。很显然这已是文字以后之作品。换句话说,我们所熟知之神话是业已经过文字整理过之有系统之作品。既然有经文字整理过之神话,当然就有文字以前之神话。考其渊源,希腊文明有三个源头:一属埃及、一属两河流域、一属克利特。但以神话而言,来自克利特之影响要大过于埃及及两河流域。克利特之文化可上溯公元前 3000 年顷,其与希腊之大规模之交流恐在公元前 3000 年顷,同时这也就是我们所熟知之特洛伊(Troy)城争战之时期,或者这也就是文字前希腊神话



之形成期,我们所谓之原始与人文间之合理化过程时期也即指此时期,只不过它的表现是在神话方面而已。

在人文世界中,我们所见到之以文字记录之有系统之神话,多半都已具备了崇拜之仪式。换句话说,这种具备了崇拜仪式之神话,事实上,已经是一种宗教。毫无疑问,像这种人文世界中之神话宗教,必与其渊源性之原始宗教有不可分的关系。其间之差别只在于一者为无文字记录之神话,一者为有文字记录之神话而已。无文字记录者,一若公元前 3000 年之克利特之神话,而荷马之神话,则为经过公元前 2000 年顷,特洛伊(Troy)战役期间之近文字之合理化过程,然后才得以进入我们所熟知之公元前 1000 年左右之荷马式之神话,其渊源若果在公元前 3000 年前,那么毫无疑问,这种原始神话,也必在 2000 年间,经历过三层转折才得以顺利而完成。

其实,一种彻底之原始文化或生活,既无文字,亦无何清晰可聆之故事性之神话。或神话本身就是一个故事,但人类能清楚讲故事以前,必已经“生活”了好一段时光了。而巫术,不一定就是一个完整的神话,但它却是“生活”之必须。或以彻底而自然之原始生活而言,其生活本身勿宁就是一种巫术式之生活。巫术不但与其整个生活不可分,甚至这种以巫术为中心之原始生活,勿宁就是一种巫术文化。然后再由此“生”“死”“病”“医”等巫术之生活,再延生出各种必要之生活中更大范围之神话故事。

神话不一定是宗教,但神话一旦具有了某固定之崇拜仪式,就成为一种原始宗教,尤其是其崇拜之神成为一普遍之共神时更是如此。或即一原始之最高一神教。而这种情形,事实上,也清楚地记录在各古文明自原始以至于文字前后合理化过程之发展中。如印度之因陀罗(Indra)神崇拜、埃及之太阳神崇拜、希腊之宙斯(Zeus)神崇拜、或中国之“天”之崇拜等。其文字之记录大概都在公元前 1000 年左右,但其崇拜之形成当然于公元前 1000 年以前既已有之。若以各古文明自原始进入于高级神话之原始一神教而言,恐怕多在公元前 3000 年至公元前 2000 年,进行其合理化之过程时,即已成型了。

由此可知,所谓合理化过程,基本上,若指人类之远古文明,介于原始与人文之间,为求人于自然中达成一种更形精确表达之可能,所必有的过程,其结果,就是比石器、陶器、声音、图形更具客

观合理性之文字的诞生。果真如此,如果我们把合理化之意义更形扩大来看时,我们就会发现,人类合理化表达之可能,不只出现在文字以前之千年之间,甚至也会出现在陶器或图形表达时代,或更前。如前所言,原始文明,自巫术而进入神话时代,或自神话再进入原始一神论之宗教时代。虽然巫术、神话或原始宗教,都谈不上文字般之合理化表达,但自巫术而进入于原始一神论的世界本身,实际上也就是一种原始文明本身内之合理化过程。

若原始文明如此,由原始而进入于人文尤其如此,毫无疑问,人类文明自文字以后,更是快速地在进行其合理化之表达过程。其中最显著者,莫过于科学或科技的出现或发展,更为人类文明合理化之进程,带来了不可思议之成果。不过,于此我们急需要问的是,像这种几乎可说是遍在于整个人类文明史中之“合理化”之要求与过程,到底它对整个人类文明或人类之存在本身,其真实之意义究属何种?或它对整个人类文明或人类的存在来说,其意义或影响究竟是正面或负面?或它是否给人类带来了真正的幸福或问题的解决等等?或它对整个人类文明或人类的存在所带来之改变,其性质又属何种?是彻底存在性的?还是只是一种形式上的改变?还是说只是一种观念上的转移,而非一存在根源上的彻底改变?

关于这个问题的问答,要想达成一种万全无失之程度是很困难的,因为“合理化”一事本身,很可能其意义或影响都是多方面的。若其有所“得”,如“进步”,很可能就是其所“失”之另一面,如“自然”之逐渐被文字所代换等。尽管如此,若以哲学或哲学人类学之观点而言,究竟我们仍旧能够找出介于“合理化”中间之一种较具中心性之意义,那就是我在上面所提有关“观念转换”一词之阐明。或者我们也可以把它叫做“观念之转移”。

四、文明中所必有之“观念之转换”过程

14. 观念与观念之转移

所谓“观念之转移”,第一我们必须先要知道什么叫做“观念”。



所谓“观念”，就是尚未以某固定形式而予以表达之“概念”。换言之，“概念”就是具有了某形式之“观念”。

其中最值得我们注意的是，如此概念之形式只是一个单独之名词或一个字而已，那么它就与原来之“观念”仍为极近似之物。因为一个单独之名词或字，它仍为一近图形之物，是以它仍以其未经形式分析之整体性，与内存性高之观念近似或一致。不过，在人类的表达世界中，往往观念与概念间并不能保持这种形式之近似或一致性。因为在文字世界中，每一个单独的字都不是一个单独而独立之事物，反之，字与字之间必须形成关系性之连结才能成为我们所习用之文字。但同样地，文字或一形式之概念一旦在一形式关系之世界中被操作了，那么即刻它就被一切形式关系所捆绑（如因果、主客、时空、次序），而成为与观念世界愈来愈远之物。

由此可知，所谓“观念”，它若与形式性之“概念”而比，它勿宁是属于更具内在整体性之近图形之物。或观念即一切形式概念物之内在性之存在基础。观念一旦予以形式性地表出，就必须在形式本身各关系性规范之制约下，成为非观念物。所以说，基本上而言，文字后的文明是一种形式性概念系统的文明。文字前之文明，则为一内在图形性之近观念之文明。换言之，文字前之文明，如陶器文明，即为一未经形式分析之文明。或若自陶器文明再往前追溯，如连图形亦无，显然地，其文明恐连清晰之观念也未曾有，则为一“原始宗教”前之纯巫术或神话文明。因为所谓原始宗教，若为一具有固定崇拜仪式之一神论之宗教，那么一种原始宗教前之纯巫术或神话文明，恐连一种清晰而有固定图形性之崇拜仪式亦无，即属人全然神秘性之图形前之原始文明。

由以上概括的叙述，关于“观念”之内涵或用法，可以有三种不同而又相关之方式：

一种方式是指文字世界中，一切形式性之概念系统，必须先有一内在性之观念作为先在或存在性之基础，然后才能将此概念性之系统予以形式性地表现出来。但一切形式性的概念系统（如一理论体系），因为它受制于其形式所必具之各种规范或推演次序之限制，所以，它本身很难有所重大的改革，若有，亦必须依赖于其基础性之观念或其观念之转移方能有所成功。

一种方式是指，既然此一内在图形性观念，正是文字世界中，一切形式概念系统之基础，那么，事实上，此一作为形式概念基础

之内在观念也必存在于文字以前。其实,这也正是前面所言“合理化”过程之所以呈现或成功之关键所在。因为,所谓“合理化”其具体的意义,即在于一外在形式性概念系统的完成。只是我们一般所谓之形式概念系统多自文字以后方得以具体而呈现之。反之若在一全无观念或概念可言之纯原始行动性生活或文明之状况,人类自全无清晰观念到“观念”之建立,实际上,也可称之为—合理化过程。同时这也就是我所谓“观念”之第三种呈现方式。

一种观念之呈现方式,既然是指自无观念到有观念之观念性之变化,那么,毫无疑问,如果说观念之重要性,在于形成形式性之概念并为其存在之基础,那么一种作为观念形成之先在性无观念之基础的存在,将成为我们探讨观念形成之不可或缺之一环。其实,这就是图形性陶器文明前之纯声音表达之石器时代。

由此可知,“观念”的存在,广义来说,可有三层次性之结构:

- 一、观念潜在或无观念之时代。
- 二、观念成型之合理化之时代。
- 三、观念之形式表达之概念系统之时代。

或即:

无观念→观念→概念

其出现之时间及性质则如:

无观念之声音表达之石器文明时代→观念逐渐成型之图形表达之陶器文明时代→观念之形式概念表达之文字时代。

明了于此,我们便可以清楚地知道,所谓“观念转移”,也就是说,在人类存在的世界中,从原始以至于人文,不论从表面上看起来,人类文明有多么巨大之变化,实际上,所有可见之变化,无非是介于人与自然之二本体性之极限间,人类操作其特有之工具,所完成的一些表相之变化罢了,至于人与自然之二本体性之存在物,却从未曾有何根本上之变化,如人之自然身体之结构、自然本身之运行。而人于其存在之自然宇宙间,两相激荡,或由创意,或由需要,乃形成工具以营其自然之生活。人类曾使用之工具,如石器、陶器、铜器、声音、图形、文字等。而人类使用工具之变化,就是我们所谓可见之文明之变化。或如前所言,一切可见之文明之形式或



表相之变化,无不自人与自然间两相激荡所产生之内在近图形之“观念”而来。人类若无此内在性之观念,亦必无何外在可见之形式表达。

所以,不论从文字后形式性概念表达之理论世界来看也好,还是从包括原始文明在内之人类整体性之文明史来看也好,观念之异于概念一事,是显而易见之事实。于此而求其实,即在于观念以其内在之实质性,而成为更近于“人”与“自然”之本体性之基础物。至于概念则为观念之外在形式性之延伸。这样一来,我们把观念放置在形式之概念表达与人与自然之本体性之存在之间,形式概念是它的外延,人与自然之本体是它存在之基础,于此情形下,如果人与自然之本体乃一不变之物,那么,基本观念以其近本体性,亦必为一不变之物。反之,观念若有所变,即如前所言,观念之转移乃一位置或形式上有所变,其“质”却从未有所变。换言之,所谓观念之转移,即言人于自然宇宙中,由于需要或工具之发明或改变,确实在形式或形式概念之表达世界中看起来确有所不同或改变,但如果说人与自然之本体却未曾改,那么,一般我们在文明中所看到的改变或不同,只是对于从未曾改之本体,所完成之一种随着需要与工具,所形成之建立在形改质未改之观念性位置转移的结果罢了。下面我们可以举一个中国古文明之例子,也许可以更清楚地说明此事。

不过在我们正式举例以前,我想下面一段话是我们一种必要的提醒:

除非我们习惯性地,或刻意地,将文字性之形式概念表达世界予以完全形式性地孤立起来,无视于文字前或作为文字基础之观念或本体之存在,并一味任凭于文字性形式概念为基点之形式延伸,其结果,没有不遭遇矛盾或混乱之可能的。于是至于 20 世纪,不论哲学、艺术或宗教,一反过去,继形式之极限发展,必然地,以一种存在性还原之方式,一方面寻求原本形式概念之基础,另一方面,亦即在寻求 21 世纪新文明或新宗教之可能,一如本书之所欲为。其本旨并不在于文字前原始文明之倒回,反之,而更在于一切形式概念系统之真基础与前瞻性更新形式表达之可能或有所创新。

15. “天”观念之转移

明了于是,我们再来看中华文化远古时期有关“观念转移”之所为,则会发现其文明中,最重要之第一观念即“天”的观念。

“天”之观念之形成,大约出现在我文明之“合理化”阶段,也就是在公元前3000年到公元前2000年之间,更具体来说应在尧舜之时。其时并无文字,但已有“天”之观念。其前既无“天”之文字,也未必有清楚如“天”之字之观念。不过,若“天”之所指,在于“自然”,或即自然之观念性之象征,那么,于公元前3000年前,一种近于自然之“天”之观念,必以一不清楚之方式出现过。

这样一来,如果在“天”的观念前,有一不清楚之“天”之观念,又为“天”之观念之基础,或它根本就不叫做“天”,我想它唯一之称呼者,恐怕就只有“自然”一词足以当之了。同时我也相信,在公元前3000年前,在中国或中原地区,也必有神秘若神话般之“自然”崇拜之仪式,只是后来它被“天”所代换,或形成一种我们所谓之“天”之观念之转移。从此不再知原始神秘之“自然”的绝对崇拜,而只有“合理化”或“观念转移”后之“天”之崇拜。同时,这不但说明了中国远古文明中合理化过程所呈现之过度早熟之性质,另一方面,也直接地说明了中华文化由此合理化过程,而快速地奔向于由“天”之观念与“天”之文字性形式概念的完成。只是于此特别值得我们注意的是,由“天”的自然观念而成就之“天”之一字的形成,却是以“人”的形象象天或自然而完成的,实际上,毫无疑问地,这又是一次代表性之“观念转移”之实例与完成。这样我们于此再将以上所言有关“观念转移”一事完整地呈现之,即如下式:

自然→天(自然)→人(天)

其实这就是我以中原地区为中心之早期易经思想中,三元论思想之根本来源。或者以其去原始,并经合理化以后之“观念”为中心而言之,此三元者即:

天→人→地

三划之来源者在此,孔、老哲学之根源者亦在此,未可忽之事也。

反之,我远古之哲学,若不知此原始神秘之自然崇拜,亦不知



如何经过合理化之过程或观念之转移,而形成自然其天之观念或崇拜,等于是在中国哲学中将真天真自然或真天真人之事两相割舍,而徒留“地”之一隅之地而已,此则所以孔子叹周公之不与,而尤自战国后阴阳杂家之兴起,我形上顿失,而独留善恶一偏之论而已。

观念是一种内在物,一种文字前之图形物,同时也是一种分析前之整体统合物。它不但是文字之基础,同时也是一切理论之基础,它不只是文字世界中说明方法上之必须,同时它更是一种属人存在性之能力。有此能力,就会清楚地知道,一切创造性之思考,必以此为基点,然后再呈现为一种文字性之形式概念系统。原始如此,原始与人文之间者如此,人文以后之文字文明尤其如此。科学如此,哲学如此,宗教或艺术者,亦然。一切只有表达方式之不同,而一切形式表达背后之基础性之结构永远是一样的。其间之不同只有对本体世界之由人所完成之一种操作性之观念上的转移,而不是于存在之根本上有所变异。

在人类文明之进展的过程中,由于文字、言词或形式而引致之差异是无法避免的,但只要我们果有充分之还原能力,我们就会发现其于形式背后所必具之根源性之共同或不变之实质,因为:

- 一、整个人类文明均无非是属人存在之原创性之形式延伸,除非我们把形式性之文明孤立起来,并形成对于人本身存在之反控,否则一种有能力还原于属“人”存在基础上的文明必可呈现其存在之共通性。
- 二、同理,人本身亦自然之延伸。若无自然宇宙之存在,亦必无属人之存在。除非我们把“人”本身孤立起来而形成对自然之背离,或以属人延伸之形式文明来反控“自然”,否则一种作为一切文明之自然之基础性,必在属人本身存在之还原上同时被发现出来。
- 三、文明本来就是人与自然交互激荡,由人发明工具所形成之形式物。所以,所谓还原人与自然之本体性之基础,其具体的意思,就是不被任何由人所衍生之形式物所阻止或反控下,而重新找到人与自然间之直接关系,以求人文形式在真实存在性之基础上,有所更新或再创之可能。

16. 观念之重建

总之,所谓人与自然间之直接关系,即在于设法恢复属人自体性之观念能力或可能。所谓观念,如前所言,即一使人得以创生一切外在形式物之内在、整体或统合性之创造基础。如以人类文明史之发展而言,它可以叫做观念之转移,若以在文字世界中,果能寻求其存在性再创之可能而言,它又可以叫做观念之重建。毫无疑问,在自然宇宙中,唯人类才是文明之制造者。而所谓文明,即人类以工具、文字或各种形式所呈现之部分。但使此文明形式得以呈现之可能、基础或原本原创之部分,通通存在于亦唯人类所具有之内存性之观念中了。所谓观念之重建,即当一文明形式一旦流于教条形式化时,人类为求其文明生活永续发展之可能,所必须寻求之文明得以其内在基础而再创新生之途。而且此事对宗教而言为尤然。

因为宗教完完全全是一种属“人”之文明,而非一属人对象物或知识之文明。所以,宗教一旦失此属人存在性之内在观念,不是流于形式之教条,便是在失其真自然本体之可能基础而成为神秘之漂流物。其实说起来,此事在一般知识也许不是最重要的事,反之,当人类文明之偏向发展,一旦面临一种形式性极限之可能,并寻求一种存在性之再建、重建或前瞻之可能时,若失此属人内在性基础“观念”之转移或重建之可能,其文明必将流于空虚不实,并无以为继之窘境。此事对宗教之发展为尤然。因为真正的“人”,永远不会存在于任何既有之形式或方式之中,反之,“人”唯有在越过了一切既有之形式,并寻求于作为一切既有形式内在基础之“观念”世界时,方能切实地将“自然”、“观念”与“形式”连贯一致,而找到了属“人”真实之存在位置。

所以说,在人文世界中,一种观念性新人类之出现,不只是一种新文明之诞生,同时也必是一种新宗教之诞生。而于此我们所以称之为观念性之新人类,在于有别于以“自然”为中心背景之人类与文明,因为以自然为中心背景之原始文明,绝不若文字性人文文明之合理化观念或概念之存在状况。若相对于观念或概念之世界言,原始文明之中心就是属人之生活本身。或其所以为生活性之文明,即在于它是一种自然之生成,而非经过人与自然间特殊工



具之操作而有之结果。它若与合理化过程后文字性之人文文明而比,这种以原始之自然为中心背景之自然生成之“生活”,充满了不定、神秘或迷信之色彩,不过,另一方面,我们也可以称之为一种原始自然之多神教之信仰生活,或即一种宗教性之生活,因为一种以原始自然为中心之生活,由于其缺乏文字性人文人所习惯之合理性之认知要求或能力,所以,一般言之,在原始性之生活中,较易于产生神圣感,并趋向于信仰性之宗教生活。有时我们觉得,若相对于人文性处处要求合理化之知识与生活而言,原始以自然为中心背景之生活,勿宁就是一种粗糙之信仰的生活。一直等到原始生活中,由于工具之要求与改变,才使得这种唯原始才有之看似粗糙之以“信仰”为中心之生活,产生了一百八十度之大改变。其实此亦非他,即继原始而有之城市性之人文分工之社会生活之形成。

五、社会分工与人文宗教之形成

17. 社会阶级的分工

我们一般具体所看到的分工,就是一种社会性之分工,如各阶层操作不同之工具所形成之分工然。但,在另一方面,我们必须清楚,所谓“分工”,如果说,人类根本就不曾,或也不会有一种内在之“分工”,实在也很难形成一种外在之“分工”。所谓内在“分工”,其实就是一种意识之“分工”。具体来说,所谓意识分工,亦即一种“认识分工”,或一种认识论式之“分工”。而“认识分工”,在于人必先有一“一物确定”之认识,然后才有一“二物确定”之认识。而所谓“二物”即一种分析。“一物”,即一种统合。同理,社会若不曾有一“一体”之存在状况,也很难形成一种由一体而分工之状态发生。而所谓“一体”,其实,即一种以神话为中心,甚至连阶级亦未曾严格划分之社会状态。

一般所谓之“阶级”,大凡都属于一种城市文明中王国或封建式之阶级状态。若在公元前 3000 年前,即便是一酋长,也不会是一般想象中之权力性之阶级。若其酋长亦为一巫师,也只可称得

上是一“生活性”之阶级,而非一“权力性”之阶级。当然社会亦可由一种需要而分工,但,无论如何,任何外在性表象之分工,若无一内在性意识、认识或观念上之分工,其外在恐怕也难以有所成功。或此亦如人类所具有之内在性将“此物”分别于“彼物”之本能然。动物亦可有此本能,但未必有将此分别加以形式表象化的能力。而此一将内在“分别”化为外在“分别”之能力,即人类异于其他动物而独有其文明表达之根本原因。

这样一来,分工既有内外之分,所以社会文明中之分工,实际上,也必有其内外之别。或一般社会或阶级、阶层之分工,可说是一种外在之分工,若求其内在,即“文明”本身之分工。如宗教与政治之分工,宗教与哲学之分工等。

社会之分工,可说是人类文明中“分工”一事之最具体之表现,但有社会分工,自然亦有分工社会中之文化分工。其中最值得我们注意者,莫过于公元前500年到公元后500年间,人类文明中所发生之两件大事:一为哲学之发生,一为人文宗教之形成。于此若求其根本,它们都与文字前之神话有不可分的关系。神话文明是一种图形表达之文明,其中充满象征性与暗示性,不假分析,更无何理论可言,可以说是一种故事性之神秘文明。但随着历史之脚步,人群愈集愈多,甚至逐渐向城市文明而奔进,于是人类文明中要求合理化、精确化之呼声愈来愈强,至于图形文明因文字之兴起而逐渐没落,人类文明也就从此而迈向了一全新文字表达之人文时代。其中随着文字与城市或王国式文明之发展,也就出现了将充满神秘统合性之神话文明通过合理化之过程,而分解为两大人文文字性之文明,即上面所言之哲学与人文宗教。

18. 人文宗教的出现

哲学之出现,可说是将原始之神话文明,去其神秘性,并合理化或理论化最为彻底的文明。

至于人文宗教,毫无疑问,其所以不同于哲学者,在于其保留了原始神话或宗教之基本模式,甚至也保留了神话文明之某程度之神秘性而有之人文文明。而它和原始神话或宗教之最大不同处,在于它已完成了一种神秘文明以外之文字性教义或仪式。

毫无疑问,不论哲学或人文宗教,都是文字后之文明,哲学如



苏格拉底、孔子、老子,宗教如基督宗教与佛教,均是。既为文字文明,若比诸文字前之神话文明,也都必具有了某程度之文字分析性之理论方式,如哲学之说理,宗教之教义等即是。至于哲学与人文宗教间之根本差异大凡都在于于原始神话或宗教之神秘性之取舍上了。当然其中哲学是去原始神秘最为彻底之文明,这对苏格拉底与孔子为亦然。不过另一方面,在人类文字后人文文明之发展中,介于哲学与人文宗教之间,中国和其他古文明有一个最大不同处,那就是说,中国是象形文字之文明,其最大特色,即当其自原始文明进入文字性人文文明时,可以说是合理化最为彻底之文明,其结果即成为神话与宗教不甚发达之文明,而且这种情形在三代与孔子的思想中,表现的最为清楚不过。其改变直到汉时由于佛教的传入及道教的兴起,才算是使中华文化进入一完全不同的时代。总之,在中国,当文明自原始而进入人文时,哲学发达在先,民俗神话或宗教却发达在后,这和以拼音文字为主之西方文明之发展相当不同。因为其文明以文字而进入于哲学与人文宗教分工的时代中,于哲学与人文宗教之间,神话与宗教始终占有重要的地位,或至少是在两相抗衡的状况中。希腊、罗马时代如此,至于罗马帝国衰落后之中世纪,更于千年之时间中,宗教凌驾哲学之上,成为不可一世之宗教文明时代。而且这种情形直至文艺复兴末,紧接着重理性之启蒙运动之来临,方使哲学之地位产生了巨大的改变。

不过,于此特别值得我们注意的是,在西方拼音文字控御下之分工社会中之文明发展,哲学于近代以后逐渐凌驾基督宗教而成为社会主流文化之事,这一方面固然是由于人文文明本身趋向于少神秘而重理论的原因有以致之,但在另一方面更由于近代西方文明,自文艺复兴以后,哲学理论发达之时刻,同时也就是科学发达之时刻,甚至到了18世纪后,哲学与科学互相辉映,乃成不可分之势,而且这种情形,我们尤其可以从牛顿力学与康德知识论之间之发展关系,清楚地看得出来。但像这种情形发展之结果,并非说,哲学与科学一直可保持在一种既平衡而又互补之状况,却不至发展到后来科学为独大的局面。反之,如果说当初人类在文化分工之社会中,为了它必须追求之精确性表达之可能,于宗教与哲学间,哲学一直向前而成为文明之主潮,而宗教却一直无法凌驾哲学,反而成一紧追于哲学之后之势,那么在近代西方文明之发展中,哲学与科学间之关系,亦如早期宗教与哲学间发展之关系然,

科学于19世纪中期后,终于独步文明之主潮中,使得哲学不得不紧追于科学之后,以求不被时代所抛离之结果。

总之,于人文分工之社会中,人类文明自神话而宗教,然后又自宗教向哲学,再而至于自哲学而科学,这本来就是西方拼音文字文明逐渐迈向精确表达之发展之必然结果或现象,尤自20世纪后,科学中实用性科技之突飞猛进之发达,更使实用性科学或科技凌驾所有文明,而深入到每个家庭或每个人之实际生活之主导层里面,再加上科学性理论文明之助长,如达尔文(Darwin)之进化论、弗洛伊德(Freud)之心理学,从此不但使得作为哲学主流之形上学大为褪色,甚至宗教更在科学与科技夹攻下之社会、文明或人本身之世界中,被逼向了一个分工社会中之死角一般的地位中。尽管如此,我们仍不能说,从此哲学退隐,宗教更成昔日黄花,甚至从此人类再也不需要宗教的存在了,反之,由于科学与科技之发达,其所解决者只是部分知识或人类部分之生活,而非其全部,那么,只要人类有能力返回到对其生活或知识之要求,达成一比科学与科技之部分知识、部分生活更形理想或全部之要求时,一种比过去之哲学与宗教更形完美而实际之文明必将应运而生,并成为科学与科技社会之文明之主潮,或许于此我们就可以将它称之为21世纪宗教之可能。

六、21世纪新宗教之可能性

19. 人类文明的未来

通过以上有关数千年来人类文明发展之简要而原则性的说明,我们可以很清楚地得知,人类文明发展中之精确化、合理化、观念之转移,乃至分工化,其根本的意思,所指乃同一之事。而它具体的意思,也就是,人类文明往前走,由于人群之聚集及工具之不断的发明,同时也由于历史经验或认知上之累积,不可能不走到更形精确表达之路线上来。或所谓精确,其实也就是合理化的意思。或于人类文明中,自神话而哲学者,即其明显之一例。再而至于自



哲学而科学,或更至于科技之发展,其意则一,无它,求其精确而合理而已。或所谓精确而合理,往往也具有实用之功效,所以,近代西文自科学而科技者,亦一自然之趋势。

但另一方面,在人类文明趋向精确合理化之背后,于其实质之一面,我们也可以称之为观念之转移。所谓观念,如前所述,乃一内在近图形之物,而观念业经表出,即成一形式之外在物。所以,如果说人类文明一直朝着精确合理化之方向在进行,事实上,也只能及于其果可精确合理化之形式部分而已。至于说在人类历史中,以其可把握之精确合理之形式表达,是否果可将其原本内在近图形之观念,予以完全或彻底表征而出,实在难言之数,甚至有时为了达成一种形式表达之精确合理性,宁愿将原本内在原创性之观念予以削弱、褪色或减少到完全不见踪影的地步。于是在此一属于人类文明发展中重要之观念转移之法中,自然地,也就形成了历史性之三个基本层次:

- 一、自一原初性之无所谓观念不观念之自然生活状态转换为有所观念表现之文明状态,如自更早之原始而进入于图形表达之时代,如图腾、陶纹乃至原始神话或宗教等,约自石器时代而进入于陶器时代。
- 二、自原始性之观念而进入于人类文明合理化前后之文字性表达之时代,亦即人文早期之文字性形式概念之表达时代,如上帝、神、天、存在等形上性观念之表达时代。
- 三、至此,一种纯粹原始性之自然存在状态或生活,既然为一文字性之形上观念所代换,那么,人类文明即自观念表达之时代,转换而为一文字性形式表达之时代,最后,即连观念本身亦予以割舍,而成为一纯以形式对形式之表达时代。或其终极性之代表,即科学纯形式表达时代的来临。

总括言之,自数千年来人类文明之整体发展而观之,它就是一个漫长之观念转移之表达过程,它可自无观念可言之原始自然之生活状态,转换而为一具有图形或文字性之高理念之观念表达,同样它也可以从图形性文字表达之高理念之时代转换而为一表面上看起来全失去其高理念之观念性的表达,而成为一纯形式之理性思维或科学与科技之技术时代。尽管从形式性之表达而言,此一高科技、高技术的时代,几乎已成为一全无任何内在性观念之时代,不过,事实上,若从另一方面观之,也不尽然如此。一则形式与

技术并不能徒自而进行,它需要的是一属人本身之存在性之动力,才能加以推动或执行。另一方面,我们所谓之观念转移,如果是从原始性之自然生活状态,转而为观念性之高理念之世界,同时又从高理念之观念时代,转而为形式性之高技术之时代的话,其真实之内涵可有以下三者:

- 一、整个人类文明自自然而观念,自观念而形式,其整个过程均为一观念性之转移。
- 二、只是自然时,观念甚为淡薄,高理念之观念时代,其观念性最为完整而强烈。
- 三、纯形式之技术时代,为了强调形式精确性,几乎完全置属人内在性之观念于不顾之地,但就此也并非说,观念就完全不存在了。反之,它只不过是处于一种隐含之被忽略的状态罢了。同理,我们也可以知道,高理念之观念时代,也不是说自然完全不见了踪迹,同样它也只是处于一种隐含而非明示之状态罢了。

总之,有一个世界属于表达,有一个世界属于存在,在表达世界中,人类一直按照历史的脚步在追寻其果有所精确表达之可能。在数千年人类从事精确表达之过程中,确实曾经出现了三个漫长而庞大的表达领域:一个属于原始之自然、一个属于人文性之观念、一个属于纯形式之技术。尽管说,从表面上看起来,这三个过程各不统属并独立发展而自存。其实这仍只不过居于说明上的方便,所必须采取的一种说明的方式而已。反之,若究其实,我们只能说,这三种不同之方式,只是就人类表达在某一历史之阶段中所呈现之个别特色而有之分辨的结果而已,并不足以说明各阶段之全然独立而无所统属。换句话说,若无一原始自然生活性之表达,亦无以言继原始而有之人文性观念或纯形式之表达。果然,是否于原始自然生活性之表达中,亦必隐含了人文性观念与纯形式表达之可能?若原始如此,那么,人文文字性之观念与科学纯形式之表达亦必于三者之间形成一种于隐显间互相统属之状况。

同理,若三表达世界之间的关系如此,那么,其于表达与存在间之关系,亦必呈现类似之状况。若所谓存在或存在物即自然、人与表达而已,那么,表达不但必因人与自然之存在而有,同样,表达既无以自存,其结果,仍必向人与自然之存在而回归。若此则表达与存在间之关系,亦必于隐显间而成为互相统属之物。只是这种



情形到了 20 世纪,由于科技之突飞猛进的发达,而产生了巨大的变化。尤其是由于高速之交通工具及各种商品之泛滥般填进了每个人之生活当中,使得整个社会在高技术之操作下,不但成为科技唯一主义之摇篮,同时更因此而使人几乎已完全失去了“人”与“自然”之原本之记忆。于此情形下,如果我们真想保持一种表达与存在间之互相统属,或使历史性三元一贯之观念转移之表达系统,果能无所断裂地运转下去,那么,我们必定要在此一与整个历史、人、或自然间有所断裂之科技万能主义之社会或文明中,形成一种必要之存在性之回归才行。

20. “观念转移”与“精确表达”

若果如前面所言,整个人类文明之变化与发展,并非存在本身有何改弦更张之事,反之,一切变化只不过是“表达”针对“存在”而有之一种以观念转移所形成之表达系统,那么,在今日,若想在科技或纯形式表达笼罩一切之文明中,果能有所存在性之回归,并重拾“人”与“自然”之存在性之记忆,其唯一而具体之方法,即在于完成一种“观念重建”之工作。只是于此所谓之观念并不是指文字高理念时代以道德挂帅之观念,换句话说,我们并不是在将一以形式与技术挂帅之时代或社会倒回到文字高理念之时代,反之,而是在一以形式与技术挂帅之社会中,由于其形式与技术之过分夸大的发展,必忽略之属人所必具有之内在图形性之观念能力,重新予以捡回,并以人类文明整体之表达过程而重新对形式与技术挂帅之社会,带来一种检视性之观看或考察,或使其不致于自历史中形成断裂却无所自知。

本来在整个人类文明史中,“观念之转移”和寻求“精确表达”是同一件事。如果我们以人与自然间之存在性的关系而言,它就是一种观念之转移。如果我们从一观念业经表达之方式而言,它就成为一种文明之精确表达之寻求。所以,事实上,观念若无所形式之表现,就难以有所精确的把握。同样,形式若无所内在性之观念作为基础,亦难以有所具体之表现。只是于 20 世纪中,由于形式与技术之夸大性的发展与主张,几乎使人的生活已全面性地淹没其中,以致使人不再能真知人与自然间存在性之观念为何物,所以,所谓观念之重建,其真实之意义,不但不是过去某一高理念之

观念性的倒回,反而是相对今日所主张之精确形式与技术,对过去整个人类文明观念性的观看能力的挽回。因为唯有如此,我们才能不受制于某一时代之精确性之形式表达,而以全文明之精确表达为表达,并形成对“存在”之真实的回归。

或所谓表达本来就来自于存在,甚至表达本身即存在之形式性之呈现,所以,表达虽然可以通过科学或科技之纯形式之方式,达成一种既精确而具体之成果,究竟它本身并非一独立自存之物,否则,此一人类历史上最为成功之精确表达,终将脱离人与自然间之存在性之基础与意义,而沦为一独立自存之虚拟之物。所以,我们一方面看到科学与科技之纯形式表达,在整个人类文明发展中所形成之精确而具体之成果,另一方面我们也看到此一人类历史上唯一精确而具体之表达成果,一旦独立夸大其自存之虚拟性,淹没属人自然之存在性之全面生活,所必形成之偏狭与垄断性,不能不再次地加以观念性的强调,以恢复属人与文明间之存在性的宏观能力,重新建立起表达与存在间之正确而完整的关系,以使形式的精确性,果能恢复其向于存在之精确表达,而不是流落于存在之外,而成为虚拟之不归物。换句话说,本来形式之精确为的是科学前文字性观念不够精确而衍生之表达物,但就此并不能说在知道了观念不够精确之缺点之后,连高理念以道德、宗教为中心文明中之属人与自然之基础内容也一并予以弃置不顾。反之,一种真具全史性宏观能力形式精确文明之真正意义,只应以形式之精确弥补观念或观念前文明之不足,并设法建立起比过去任何观念性乃至形式技术性文明更精确之存在性的文明来,方是人类文明发展之本义。此亦无他,形式、表达、技术或知识其次,唯存在与生活第一。

总之,人类文明之趋向于精确表达之必然,只应以形式之精确而导向于存在之精确,而非其他。

所谓存在之精确,已不再是任何形式性之形上观念,甚至也不再是高理念之道德心灵,当然也不再是形式性之形式精确本身,反之,而是以形式之精确反观整个观念转移过程,不再被笼络或束缚于所有形式或观念,却又可整体性地涵盖所有形式与观念之属人本身存在性之生活。唯有生活本身才是一切活力与有所创发之根源。它不但是一切形式与观念的来源,同时它更使人通过观念之转移与精确的寻求,然后再利用所有的形式与观念,使人的存在或其生活成为更形精确之可能存在物。或:



唯生活展示出一切形式与观念之可能,而一切形式与观念又必再通过精确的要求,而使生活本身得以更形精确地展示出来。

这样的说法,从表面上看起来,也许有些矛盾或冲突,不过,假如它就是人类存在中之真实的话,我们就不必讳言它。因为究竟人类不同于其他任何动物,而成为果有所创意与展示之动物,只是所有由人所完成之展示物本身并非目的,反之,而是由人再将其展示物拿来丰富其生活本身。

或一切因人而有之展示物只是属人生活的一种表现方式,却永远都不是生活本身,因为唯有生活本身才是一切展示活力之源泉。而一切展示物只是此一生活活力之外在形式延伸之结果,所以假如我们以任何既有之展示物为目的,那就等于宣示了生活本身之死亡。反之,如以展示物还原于生活本身,并进行其丰富生活之更形精确之展示,即可在一叫做“开放之还原”系统中,使生活本身生生不息般果有所创意地生活并展示下去。

于 21 世纪之新文明中,若果有新宗教之可能,即必须将一切属人之展示物,不论是纯朴之原始神话也好,还是文字性高理念之道德观念,乃至神、上帝也好,或纯形式之精确之科学也好,一并归回到果为一切展示物活力源泉之生活本身,才能切实地展示一切展示物之真正意义,无他,生活比一切为大。于 21 世纪中若果有真神的存在,祂必在一切由人所展示之观念与形式之外。所以,对此真神之存在,果有所崇拜之可能,那么人必须将一切由人所展现之形式与观念,甚至连“神”、“上帝”、“天”、“绝对”等一并包括其中,当作是我们唯一之真祭品,方使人不再掉入因人所形成之展示物之陷阱中,而形成真宗教之可能,同时此亦即一真具精确性之真宗教生活之呈现。

**真神必在一切可言之神之外,
真观念必在一切可言之观念之外,
真精确必在一切可言之精确之外。**


这是表达与存在间必有之分辨,同时亦即表达与存在和合而一致之存在性生活真理之再现。

**生活所到之处,即真神与宗教呈现之处。
一切是由于生活,而不是由于宗教与神。
宗教与神只是方式,生活唯一。**

二十一世纪宗教与文明新探

第三章

Chapter 3



中国哲学之
哲学人类学式之
彻底检视



1. 理想与现实

人类文明在大自然宇宙中,大块而前行,基本上它所依靠的是属人文明中之两种历史性之张力,一个力量将人类文明向精神性理想之高地而上曳,另一个力量却又将人类文明向现实性之经验社会而下引,这两种力量谁重谁轻,谁高谁低,从一般情形看来,难有所定夺,不过,若以我追求终生所获致之经验来说,大凡真正的理想者,多半都能了解现实、容括现实,并能对现实也多具有处理之能力,反之,主张现实经验之论者,多半不能真切地了解理想者精神之真义,而且其主张也多在形式合理之论或民生利禄、富国强兵之间。当然,还有一种思想则介于理想与现实之间,其情形多半是采取理想者之原理以立论,但其存心却全在于现实世界或有限度之经验领域,是以其理想之取法也多止于其形式之概念,至于理想之实质却未必有所真切的体悟,甚至其结果多半是对现实之理念基础有所说词般之功效,但对实质性之理想本身则多有所误导。

2. 理想与操作性之文明

面对了文字性人文文明世界中,介于理想与现实间之这许多情形,其比较具有客观与厘清性之折衷方式,应该将所有有关现实、经验,乃至社会,或一部分文化、心理等,均可由合理之科学方式来加以处理,而唯有属于纯粹理想之部分,可由哲学来加以处理。这也并非说,理想或哲学本身有什么特殊、伟大或超越之处,反之,而是说,唯真理想或哲学才能向人提供一种“人”、“社会”或“文明”未被技术性分工前,或更使各分工之部门果能有效处理之自然整体性之存在之真实。因为纯粹之理想或哲学并不向人提供技术性之实用法则,反之,它只向人提供一种技术性实用操作之更佳之存在性基础。

3. 理想与文字之延伸

一般而言,所谓现实、现世或有限度之经验等,基本上是一种技术性之操作世界,而理想则为一存在性之事实呈现之世界。技术性之操作,当然要有所工具才能进行,在人文世界中,其最重要之工具就是文字。但在另一方面,我们也很清楚,在人文世界中,理想之表达,事实上也不可能不用文字,只是一种理想性之文字操作,和现实性之文字操作,在方式上必有所不同。换句话说,现实性之文字操作,往往只是一种既有文字之形式性之延伸,而理想性之文字操作,除了既有文字以外,时常要深及于文字本身、文字以外,或文字以前。此亦即言,理想或哲学之操作文字,确实是使人本身成为文字之操作者,而文字也确实只是一种工具而已,是以其操作实际所呈现的,乃一原创性之操作,而且其目的在于呈现文字以外之存在性的自然事实。反之,文字之现实性之操作之所以成为一技术性之操作,在于它时常是在既有文字之背景中,进行其形式性之延伸,既无原创,亦不涉文字以外、文字以前,甚至是文字本身亦全不在探讨之列。但文字本身,实际上,相对于自然而言,它已经是一种人为,而以文字为背景之形式性之延伸,它已是一种人为中之人为。若为第一次人为,与自然尚近。若为第二次以后之人为,则多失自然,而成为属人之反控。所以,基本上,理想或哲学并不怕文字之形式之延伸,而唯恐因过分之人为,对属人或自然之存在性基础之迷失,却无所自知。

4. 哲学之存在的唤醒

真正的理想或哲学,对于实用性技术操作之文字世界来说,正是一种自然原创性之存在的唤醒。

文字本来就是人类于大自然宇宙中所成就的一种创意,它可以发生,可以存在,更可以有所延伸,只是于其延伸之过程中,常是



由于其形式实用性之过分扩张,而失其原本所具有之存在性之创意,是以将必有理想者出,以哲学之方式而形成一种必要之唤醒。

5. 理想与文字之运用

如果一种理想性之哲学表达,在于以文字为工具,而形成一种存在性之唤醒,那么它具体的意思,一如前所言,在于以文字而涉及文字本身、文字以前或文字以外之事。换言之,它不在于以文字而形成一种文字以内之实用性形式之延伸,而在于以文字而形成一种文字以外之存在性之还原或回归。所以,基本上,哲学表达所呈现者,是一种双向系统,而非一形式性前延之单向系统。所谓双向系统,即在于人类令文字诞生,旨在于利用文字,而非被文字反控而用。所谓反控,即在文字之内而用文字,即延伸、即实用而已。一切若只有文字之内之实用性之形式延伸而已,就全无真创意可言了。

于是,在人类文字后三千余年之文明史中,不时有理想者或哲学者出,倾其灵感与经验,藉文字而形成一种属人存在性之宣示与可能,以免文字之形式实用之过分单向性地发展,并保持人存与文字间之平衡而永立理想发展于不坠之地。

6. 开放的还原系统

一种理想性之哲学的双向系统,实际上,就是一种开放的还原系统。而所谓双向,即:

一向是自自然存在性之主体之人的基点上,原创性地展现其工具之发生及操作能力,以形成一以人为中心之开放性的周边世界。

一向则于此一开放性的周边世界成立之同时,同样以其工具原创性而向原本自然存在性之主体及其自然存在性之世界而回归,以保持原本属人存在性的原创能力,并免于属人周边世界之落

于形式性之虚假,并将属人存在性之原创能力毁于一念之间。

由此可知,所谓属人自然存在性之双向系统,就是一种开放与还原同时而俱在之真自然之存在系统。而我们所谓之现实或实用的世界,只是人于此自然的世界中,以其原创能力所建立之一由人而外在延伸之周边界。所以,假如我们只以此现实世界存在之形式而言,它几乎是一单向而延伸之世界,反之,而唯有当我们诉诸于此因人而有之属人之周边界之原创性之存在基础时,它才会成为一双向性以人为主体之存在系统。换句话说,亦即一开放性之还原系统。

这样一来,既开放又还原,从外表上看起来是矛盾的,但事实上,它却是人于大自然宇宙中的一种存在之真实。

所以,在真自然中并无何矛盾可言,矛盾只不过是属人周边界中之一些形式性之说词罢了。

7. 自然与矛盾

自然即自然。

存在亦然。

唯人于此自然存在性之宇宙中,制造了一个属人所控之周边界,于是从此各式各样之冲突与矛盾应运而生。

很显然地,矛盾、冲突只存在于因人而延生之实用性之形式领域,反之,假如我们一旦有能力将一切因人而延生之世界,向属人本身之原创之自然世界而回归时,即刻一切矛盾与冲突都必将像冰溶于水一般地消失于无形。也许矛盾与冲突在人还原于属人之自然或原创之存在中时,它仍旧是存在的,但其情况和由人而延伸之外在形式中之矛盾与冲突是不同的。或者这种情形就如同我们在文字世界所提示之许多终极的问题一般。如:

生命是什么?

宇宙是什么?

我是什么?

人又是什么?等。



我们面对这许多属人存在中之终极性的问题,其真正的回答或解决,很可能并不在任何形式性之说明中,反而是当我们找到了这些问题到底在属人的存在中,怎样被问出来的状况或原因时,才会使人得到更具终极性的答案。

8. 存在之三元性

或者这些正如我们前面所言,一种属人存在中之双向性之开放的还原系统,实质上,它向我们所提供的,就是一种三元性之宇宙观。而所谓三元,即:

自然一元,
人一元,
因人而有之周边界一元(即由人而延伸的世界)。

人若真能依照开放与还原同时而俱在之双向系统,一方面自属人本身之存在展现其外在形式性延伸之开放的一面,另一方面又能及时以开展之工具性之形式向存在性之自然与人本身而回归,那么他就能免除属人形式性周边世界中,单向发展之一元独断所必面临的矛盾,或二元对立中所必面临之冲突结果,同时更将之归诸或消解于一切单向发展之属人本身之基础性之存在世界中。因为一切根源于此,一切因人而有之工具性之形式之基础更在于此。就算是于此一自然存在性之属人之原创世界中,仍有矛盾或冲突之可能,但它却绝不同于形式展现中之矛盾与冲突。因为在属人还原后之矛盾与冲突,若相对于形式或对象性之矛盾与冲突而言,它只是一种存在性之真实。很可能相对于一切因人而有之形式对象性之矛盾与冲突而言,一种属人存在性还原后而有之矛盾与冲突,其存在之真实性之发现本身,就是一种解决或消除。或者于此我们也可以说得更直接而具体些,即:

矛盾与冲突只有在相对于形式,或在形式内,或欲展现形式,或在形式之边际上,它才是有意义的,反之,若人一旦有能力进入或回归于属人原本自然存在性之原创世界中时,它早已失去其与形式有关的各种意义,因为在真正属人本身的世界中,它完全是另

外一个世界。无他,即人之全然不被工具性文字所反控的世界,亦即属人本身之自体性之世界。

9. 理想、人与文字

我想一种真属理想性哲学之根本关键就在此处了。

此亦无他,即一属人本身之存在位置之确定。

因为真正的理想,必须要在属人本身自体性之存在中才能获得,而不在于文字之内。文字之内,均人之延伸物而已,何人自体之存在可言!此事说说容易,为之却甚难。甚至当我们于此正在指明此事,亦只是在进行一种文字性之说词而已。顶多其间之差别,在于我们正在以文字说明那文字外之一事,而非争议在文字之内。话虽如此,我想仍难免会引起一些文字性之争议。或者其中最大的困难,在于究竟我们已降生在文字的世界当中了,若全不用文字几乎是一件不可能之事,只是到底怎样是一种文字之原创性之应用,或一种延伸性之应用呢?人仍要有所分辨的能力才行。

真理想,即真原创、真存在。

若人一旦被延伸性之现实所笼络了,即难再真知原创或存在为何物了。

唯真理想可知现实为何物,反之,则难。

理想与现实乃人之存在中之必然物,但唯有真知理想与现实之整体存在,方知人之存在位置何在。若人只在现实之中而已,即难再真知人之存在性真位置,即既无理想,亦无原创。

10. 文字及其超越

人本来就是因人而有物之主人,即原创加形式。

但原创既经表达,也成形式,所以,在因人而有之形式或文字表达的世界中,很容易形成假借原创之形,误以为原创之实之事。即因形而形,无其实,亦必无真原创之人的存在,即无真属人的理



想或哲学。但分辨其间,并非易事,其唯一之方法,即对工具性文字之超越的可能上。

在一到处都被文字所充斥的世界中,文字又要如何超越法?而且所谓超越文字,和超越整个文字性之历史文明并没有什么差别,可是人却又是多么易于被历史中某一时代之理论、思潮或风习所笼络了啊!人恐怕是连一种文字性之历史文明之整体都无法真实地涉及,何谈其超越!

如果说,我们一定要有为于是,有三件事是值得我们注意的:

- 一、我们一定要站立在历史文明之边沿上,而不被历史文明内之某个别内容所笼络的能力。
- 二、能站立在历史的边沿上,其实就是不被以文字所说出的内容所笼络或反控,而更能切实地认识文字本身存在的位置与意义。
- 三、认识文字本身存在之位置、意义或发生之种种,就是有能力真及于文字以前或文字以外,换句话说,即原始加文字,或更及于一些人类于文字文明前,有关图形或声音等人类全史性之基础探讨。

11. 开放之还原系统与文明之再创

或者这也正如前面所言,一种真具理想性之哲学探讨,它往往是一种开放与还原同时而俱在之双向系统。同样所谓超越文字若为一理想之必须,那么它也毫无疑问地,乃一双向系统:

一向是开放系统,即自无文字之世界到有文字之世界。这中间并不是一个形式造字学之问题或过程,而是自原始之自然文明到人文文字性文明得以存在性创生的问题。或者这中间是一个先天性自然演绎的问题,而不是一个人文性形式归纳的问题。换言之,这是一个人类如何自声音及图形表达,原创性地进入文字表达的问题,而不是一个文字如何形式性被制造出来的问题。

一向是还原系统,即自繁复的文字世界还原至全无文字的世界。它既不是一种文字之归纳,亦非一种文字之形式性之导源,甚至亦非于文字范围之内而涉及文字以外之“空无”之论。反之,而

是实实在在以人为中心,却不再被任何文字所反控之自文字思考转而为不以文字而思考之主体存在者。或者这也一如人类于文字前所曾有过之图形表达与声音表达然,其间之不同,只是一者为以自然为背景而进行之图形或声音表达,而一者是自文字而回归之属人自然存在性之图形或声音表达而已。

由此可知,于文字性之人文世界中,所谓双向:即一为人自自然中而创生文字,一为人自文字中而回归自然。或人为求得属人真自然存在性之定位而进行之双向操作系统,其真实的意义,即在于使人于文字中所获致之自然,与历史中原本根源性之自然取得一致之可能时,才是人在文字世界中,超越文字,并确定其属人自然之真定位之时,亦即人通过全史,而不会被历史中任一文字性之事物所阻止,以成就其真正属人之定位之时。这就是一种创造与形式之不二系统,亦即自然与文字之不二系统。同时,人亦唯有于此真正属人存在之定位的基础上,才能真实地再创其更佳形式性或文字性之人文文明。

12. 人的位置

一种属人原创性自然存在之确实定位,其实就是一种三元性宇宙观的形成。而所谓三元即如前所言:

自然一元,
人一元,
因人而有之文明世界一元。

其中最重要的是,所谓三元,即其所必显现之三元一贯之连贯性,或如属人双向操作系统之以自然之不可分性一般,乃一以人为中心之连贯系统,尤其当我们以文字之方式来加以说明时,这种三元一致之连贯性,更是清楚地显现出来。

本来人与自然本身均非认知之对象,反而是认知之创生者。所以假如我们一定要按照一般的习惯,把人与自然本身或自体性的存在当作对象来加以处理,或是如前所言,人类发明工具或文字,其根本之要义之一即旨在阐明“存在”之实体性之真义,那么,



其中有三件事是我们特别要注意的,此即:

一、文字作为工具,所带给我们的,永远都只是一种概念性之形式关系,而不是一种有关一物之实体性的完全认知。所以当我们将以文字而涉及于人与自然之真义时,我们实际所获致者,仍只不过是一种三元性之关系系统,而不是对于人与自然之自体性之彻然说明。或者当我们以文字而进行人与自然之说明时,实际上,人与自然均已形式概念化了。所以我们只能说:因人而有文字。然后又说:以文字而说明人。则如:|人→文字|→|文字→人|,其结果仍无非即如是:以人的存在而包涵文字。或在文字世界内说明人的意义,则如:|人⊃文|或|文⊃人|。很显然地,如我们选取人⊃文,这就是一种理想之取向。反之,若选取文⊃人,即一种形式性之实用取向。若两者一贯而并选,这显然就要导回到人先存在,然后再于历史中而创生文字一事之事实上。

同理,若先有自然宇宙,而后有人,再后有文字,则如|自然→人|,|人→文字|,然后人通过文字来解释自然,其基本结构,亦如上者,则如,|文⊃自然|或|自然⊃文|。其义亦如上所言实用与理想者然。

总之,于此三元中,人居中,牵动了自然与文明二领域,而成为一有力之创作者。当然此一属人之创作者之地位,却必以自然为背景,并超越工具性文字文明而有所确定。反之,若此一属人位置之确定,一旦失其真理想之可能,而流于实用以下,则不论人或自然,均将沦于文字之内,则必失其原创性,更不论人或自然,均将沦于文字之内之下,则必失其原创性,更失自然之真背景,此亦各种冲突、矛盾、独断或不智之真源,反之,如此一位置果有所定,并成为自然与文明之居中者之人之具体内涵或意义,又果以何而名之?

13. 存在即力量

二、文字业经应用而成为一种表达,它就形成为一物之形式意义或形容。或所谓意义亦只是对某物之文字性之形容,而不一定就涉及某物原本整然之实体存在。这样一来,所有加诸一物之文字物,实际上,都只是一种文字性之形容,顶多只是在程度或层次

上有所差别罢了。

但这些业经形容性应用之文字,或其意义与形容,刚好就是我们所习惯的文明内容,至于那种尚未被形容性应用以前之文字本身,事实上,不但被忽略,甚至已成为无什么意义之物。

试问如果根本没有文字的存在,是否还会有形容性之文字内容?

就算是文字本身和其应用乃同时存在或形成之物,这样一来,是否这种将文字之创造与应用混为一谈的说法,把文字应用一事之根源性之解释变得更形困难而无解了?

尤其是文字业经应用而流于形式化的状况下,是否等于是把文字之创造划除在外,使人只知文字之形式性延伸,再也不知文字发生性之创造为何物了?

所以为免于此,一如我们将人存在于自然宇宙之整然系统,划分为二,以形成一双向性之说明一样地,也把文字之发生及应用划分为二。此亦无他,创造与形式之二分,旨在恢复或保持其创造及其形式延伸之一贯存在性,并使人保其创造而不坠于形式之唯一,亦即持理想于不坠之义。

文字如此,人的存在亦然。如文字必须将文字之原创性之发生和形式之应用之间加以清楚地分辨,方能展示属于文字本身之原创之本义,而不致失其理想而流于形式之搬弄。那么,同样,关于人的存在,也必须将人本身之存在与其延伸物之间的关系,加以清楚的分辨,才能切实地展现出属人原本之内涵与真义。如果所有以工具而加以表达之物,均属人之延伸,那么,毫无疑问地,属人本身之实际存在,就不可能存在于属人之延伸物中。那么一种属人本身,而非其延伸,但又必须是所有延伸物之发生性之根源之人的存在,若相对于延伸物或文字而言,即一种存在性之发生、发生之冲力,或即一原创性之力量,亦即一属人存在本身之生命之力。

若以我们业已习惯之文字世界中,变化莫测之形容性之意义或内容而言,此一单纯之生命之力之属人本身之意义或内容似显空洞而无实义,但若非如此,岂不又要掉入文字性形容的意义世界,沦为形式之一隅而已。所以,只要我们在文字世界中,并以文字来说明属人本身之非延伸物之意义,我想除了“力量”二字之外,再也想不出什么更恰当之字眼来了。

反之,如果所谓属人内容之“生命之力”或“原创之力”之文字



之解释看似空洞而无深义者,那也只不过是如果我们多已习惯于文字世界中繁复之形容性文字意义之说法的缘故罢了。如果在另一方面,我们果能以还原之方式,将文字回归其原创之根源上,或将属人之延伸物还原至其存在性之原创本义,我们就会在人与文字之关系世界还原至人与自然之关系世界中,找到属人存在性之真义。无他,所谓真正的人,在自然与属人延伸物之间,他就是那“创造者”之存在。他不但一方面依凭真自然而存在,另一方面更创生一切因人而有之延伸物。同时人也唯有在不受制于文字世界中之形容性意义,或更能与真自然建立起直接而毫无阻碍的关系,并成为真正的原创者时,他才清楚地得知,真自然之不可知性,与属人本身于自然与属人延伸物间之原创性“力量”之真义。在这自然宇宙中,唯人而有之力量之主体者,于广大默然而从不发一语之自然宇宙中,他早已不是一种理论,而只是一种存在性之真实或事实。或他就是一种力量、一种真正的原创。同时也唯有真正的存在者,才是真正的力量者,但其存在之真义,恐怕老早已超出由此力量而派生之任何工具性文字所及之处。

14. 存在与矛盾之回归

三、存在即力量,它派生一切因人而有之形式延伸物。

文字,一如其他一切形式延伸物,只有在有限之范围之内是有效的。反之,它一旦涉及实体性之存在物,诸如无限、整体、自体或超越等,便呈现矛盾、冲突或吊诡之事。此亦无他,文字本身并非实体,亦无何自体可言,是以它只于设定的范围内是有效的,反之,一旦涉及设定本身,一如涉及自体、无限或整体,即成矛盾。因为设定是被给予的,而非自生。或设定者,即人、即自生者、即文字外并使文字成为可能之存在之力量者、原力者。所以,基本上只于文字或形式表达中,才有矛盾的存在。或向形式、文字等要求存在性之事物时,其文字本身即呈矛盾。这也一如近代数学中集合不含自体之悖论,或哥特尔证明然。如果它不涉及最大集、自体或完备等问题,也就不会有矛盾或吊诡之问题了。

反之,若以存在本身而言,即无所谓矛盾或吊诡之事。除非存

在被形式所反控,即存在本身亦为矛盾,但事实上,这是不可能之事,因为存在乃形式之原创者,而且,也唯有在形式中要求存在之可能时,方有矛盾之可能。如形式本为存在所原创,更为形式之设定物,那么我们会清楚地发现,所谓矛盾,不论在存在的立场上,或属人本身之力量般原创的立场上,乃至纯自然之背景之立场上,正有三种重要的意义向我们展示出来,此即:

1. 矛盾乃属人原创性形式设定系统或属人延伸物之边际。
2. 由此矛盾的边际刚好对人形成一种属人原创之存在性之唤醒。
3. 或由此更进一步形成属人本身之存在性之回归,其实,此亦即自形式或文字向自然本体而回归。

15. 三元论

由以上说明可知,所谓人类文明,一般之所指,即建立在自然与人之自体性基础上,或以自然为背景,由人所衍生之开放性之形式系统,同时,这也就是我们一般所谓之广义之现实世界。反之,我们一般所谓之理想,大凡有三种不同的说明方式存在于我们所已习惯之文字世界中:

一种理想是否定现实,以坚决而直接的方式直指自体存在之真实,像这种唯一元之绝对论,往往就是文字后古典文明之一大特色。

一种理想比较肯定客观之现实之存在,但于此现实之背后,以求得一普遍性之存在基础,为其理想之诉求,像这种较具客观性之二元之论,往往知识论后之形上学都有此倾向。

还有一种理想较异于这种文字以后世界中之一元或二元之论,不局于一时一代,亦不限于一事一理,一方面求得一切因人而有物之原创性之存在基础,同时又以其自然之背景性而不致掉入唯一元之绝对之论。其实像这种以“人”为中心,以真自然为基础之理想,就是我古典哲学之一大特色,亦即中国所特有之三元论。



事实上,不论是哪一种理想,都可清楚地告知我们,由理想知现实易,反之,则难。

尤其对于中国古典哲学来说,更是如此。因为其真理想永远都不在于文字中或文字后之一时一理之论,它乃超越文字外之一种自然存在性事物之阐明。因之,它亦无法以任何文字中之正、反或矛盾之论可以加以切实地论述。甚至不论文字文明已发展到多么复杂的地步,其精神的根本仍必以导回于自然原创性存在之事实中,方为其哲学探讨之第一要义。此事于儒道为亦然。

16. 真自然何属?

像中国这种以真实的自然为背景,以人为中心之古典之哲学原论,虽然以导回到自然本身为第一要义,但假如我们对自然与文字间之关系,没有加以存在性的厘清,仍旧会产生各种自然之错置或误解。比如说,在中国古典哲学中把“自然”一义,在文字理论上讲得最彻底的,当然是老子或庄子,但根据老庄之文字再讲自然,和老子之得以写出其自然文字来之原本之自然,究竟有所不同。一种是文字内或文字后而有之自然,一种是以文字为工具而描摹之自然,其中之差别,即一种是由文字而延伸之自然,一种是由自然而创生之文字,其差别不可为不大。当然,另一方面,我们也可以由孔老或老庄之文字,产生和原本同等次之自然,但在这种情形下,谁还会计较于孔老或老庄之文字!甚至既有同等之自然,自可产生同等之文字,可见其中根本的问题,并不在文字,而更在自然之有无!

一切若任凭于文字而已,天下哪儿还有存在性自然之真评量可言!不凭文字,但求经验,其说明不就又落空了!

像这个介于自然、文字或个人经验之间的难题,其唯一解决的可能,就在于前所言有关“人”之存在性定位一事上了。同样若“人”之存在性定位,一定要涉及超越文字一事,那么,一种真正具有自然原创性之人的存在,事实上,也就不可能不涉及文字以前、文字以外或文字本身之创造之事上了。关于这些问题,只要我们不落于一些文字世界之内之某些窠臼性之“空无”之论,而果然有

能力以全史之方式,站立在文字之边沿上,来观察其中最具关键性之历史事实,我想它莫过于我象形文字之得以创生一事上了。

17. 文字创生之真义

如果说,恢复原创性之自然的存在为探讨中国古典哲学之第一要义。那么,毫无疑问,一种本于自然,而又不落于文字窠臼之属人本身之定位,就是探讨中国古典哲学之第二要义。由此而下,探讨中国古典哲学之第三要义,就落在于自然世界中,由人所延生之形成整个人文文明基本工具之“文字”一事之了解上了。而且此事对中国所特有之象形文字为尤然。

虽然说,人与自然间必有其直接而普遍的关系,但实际上,每个地区,必有其不同的自然环境,是以不同的地区,亦必有其不同的语言文字。同样地,人有怎样的语言文字,实际上,也就有了怎样的思考模式或文明事实。

人类如果根本没有文字,又何谈其人文文明之建立!

在文字性之人文文明的世界中,如果我们只知以此文字之操作所形成之文明事实、理论或结果,却对文字本身、发生或原创无所知晓,这不但会形成文字性操作内容或理论对人自体存在之反控,同时,更是文字性人文文明本身之一大缺失或讽刺。而对于文字本身或文字之发生性的探讨,具体来说,就是对于文字前文明之探讨,或即原始文明之探讨。只是很可能在人文文明中,我们会以文字文明乃进步之文明,原始乃神秘、粗糙而落后之文明,并予以忽略之。其实这等于把人文文明之表达性之先在基础予以切除掉了,后果如何,我想整个人类文字文明,于古典文明后,尤其是到了近代或现代,其于文字、语言、表达或沟通上所遭遇之种种困境,已经向我们提供了最佳证据,于此不再一一。所以,面对了这种情形,统览人类文字后三千多年之进程,到了现代,除非我们仍能保持像德国浪漫时期之谢林(Schelling)等以哲学处理文字语言的能力,或如现代海德格尔(Heidegger)以形上学处理文字语言之能力,则仍能保持人类表达性文字语言之某些本体性之意义,否则,则必落于科学或形式以下,而全无人类存在性表达之真义了。



具体来说,一种有关文字文明前之文字之存在性基础的探讨,就是指于公元前 3000 年顷,所有人类古文明都曾应用过之图形表达,亦即系统文字前之图形文字时期之探讨。在中国,这就是彩陶时期图形表达之探讨,其重要性,尤甚于拼音文字多多。

18. 人类之三大表达方式

虽然于公元前 3000 年前,人类各古文明都曾出现过图形表达之时期,但到了公元前 2000 年左右,在地中海沿岸地区和中国却出现了全然不同之文字或语言体系,一属拼音、一属象形。而且到了公元前 500 年左右,此二文字体系,也于希腊与我中原地区完成了拼音与象形之最具代表性之古典文明。

毫无疑问,拼音文字是去图形,以抽象之声音符号与理性之方法所建立之文字系统(如文法、逻辑等),而象形文字却是保留图形,并自图形表达直接转换成文字系统之文字。其间之差别,即在于图形有无一事上了。所以,不论我们果欲了解拼音文字与象形文字间之根本差异,或了解象形文字形成之根本意义,都必须从图形表达一事上着手才行。

所谓图形表达,基本上,就是指文字表达前之原始表达。而了解原始性之图形表达,可有两个基本方向:一个是自文字向前溯,一个是自图形表达前之声音表达向后延。自文字向前溯,旨在求得图形与文字之间的关系。同样,自声音向后延,旨在求得声音与图形之间的关系。换句话说,在包括原始与人文之整个人类之表达或文明史中,人类共有三种基本之表达方式:

- 一、人类最早之表达方式,是公元前 30000 年前,没有任何空间可记录性表达(如图形、文字)之纯声音表达。而纯声音表达,不同于空间性之图形表达,它即出即逝,不留任何痕迹,则保持人与自然间无任何媒介之纯然而直接之关系,其情形一如音乐之存在然,或一和声,或一旋律,或一强音,虽即出即逝,却强而有力地将人击溃般地予以穿透,并使其心情张扬于大自然无边无际之无所有之乡。所以,我们说,声音表达不同于任何空间表达,它乃一时间性之表

达,或亦一如纯自然动物一般的生存世界。

二、人类自公元前 30000 年至公元前 3000 年间,可以说是人类之空间性图形表达时期,我们也可以细石末之陶器之陶纹为其代表。所谓图形表达,它所以有异于纯自然时间性之声音表达,即在于它乃一空间可视或有所记录性之表达。换言之,它不若声音表达之即有即逝,无有痕迹,反之,空间性之图形表达,它乃一有所可视性对象存留之表达。而这话的意思也就是说,从此人与自然间,已有所形式对象性之痕迹以为其媒介了。只是像这种文字前之空间性之图形表达,不论其器物或花纹均采自然物以为其表达之工具,所以,本质上,其图形之实际意义,在于通过图形之暗示向自然而回归,而不像文字一般,通过其空间性之符号表达,而建立为一因人而有之独立的形式世界,并无法再如图形一般保持与自然间之直接关系。所以,图形本身虽为一空间表达,但事实上,它仍保持了和声音表达一般之自然关系。或图形性之空间表达,只是表达性纯声音表达之空间之翻译。

三、人类于公元前 2000 年左右,开始建立起有史以来,最为有效之文字性表达工具,但不论拼音文字,还是象形文字,均来自于公元前 3000 年前之图形表达,甚至我们也可以说,文字即图形表达之形式分析性之简化系统,而图形乃一未经形式分析之整体表达。或文字为图形形式抽象化后方法性之符号连结系统,而图形一如一堆拢在一起之连结不佳之文字,但它却是文字之潜在性之基础。也许关于图形与文字间的关系,我们正可以以近代心理学中所谓意识与潜意识间的关系表示之。所谓意识,就是业经形式性精确表达之文字。而潜意识即未经形式性精确分析之整体性之图形表达。不过,人类表达趋向于形式精确性之文字表达乃一必然之趋势。至公元前 1500 年顷,我甲骨文形成,从此我文明亦迈向于堂堂文字文明,至今亦未曾稍改。



19. 文字与文字世界

文字文明之最大特色,在于文字本身异于声音及图形表达,所具有之特殊结构。它以一狭小之符号,却含有了声音及图形之双重特色。第一、其符号本身必为可读之物,否则即为图,而不为文字。而可读,一如声音乃一时间性物。第二、其为符,或直接来自于图,或间接来自于图,确已非原图,但仍必为一空间可视性之近图形之物。是以,如无空间可视性,亦必无符可读。

尽管说,文字中囊括有声音与图形两种特色,但在一具有符号性之文字内而有之声音与图形,早已不再是文字前原本之声音或图形表达。因为文字前之图不可读,亦即无声之谓。同样,文字前之声音无图更无符,亦即无空间之可视性。所以,一种被嵌入一由图而符之文字之内之声音与图形,等于是被限制在一形式抽象性之符号之内而从事于表达,其结果,就是远离原始性原本之自然宇宙,而成为一人为性极高之空间形式性与抽象之方法性同样重要之文字性之人文文明世界。

从此人类已进入一全新之属人延伸性之形式世界,其最大的好处,是在人群聚集之城市文明中,取得了复杂关系之精确而有效之处理(如律法),坏处是由于工具技术性操作之发达,使人终于远离了人与自然之直接关连,并存在性高于技术性操作的世界,而成为文字性形式虚悬世界之被反控者。

于此属人延伸之文字世界中,如果人仍能保持一种:自然→人→文字之三元性之一贯系统,不但不会被文字所反控,反而可利用文字之工具,形成人与自然间之更形精确而有效之处理。反之,若此三元一贯系统,一旦断裂,其结果如何,可由今日文明世界与自然或人自体间所形成之断裂的苦果,可知一斑。

如此并非言,文字前之原始有什么了不起的地方,而是说,文明的存在,贵在求始,而且一种存在性基础之真始,要强过于任何高精度之工具性形式之延伸。所以,基本上,我们应当说,有怎样的图形,就会有怎样的文字,若图形全失,其文字如何,可想而知。尤其在近代心理学中,我们不应当先肯定文字性意识,然后再

来衡量潜意识,而应当说,有怎样的潜意识,就呈现为怎样的意识。因为,在没有文字以前,一种图形式之潜意识就是人类的意识。此亦无他,在没有文字以前,图形就是人类的文字。

20. 象形文字之图形性

尤其是在中国,此事来得比拼音文字更是重要多端,因为中国之象形文字是人类文明中唯一自原始之自然图形直接转换为文字系统之文字,所以,如果我们对于图形本身无所自知,那么对于整个文字文明之发展来说,将会形成很大的缺失。此事若在拼音文字,还不会那么严重,因为拼音文字本来就是以去图形为方法(如 Logic)而形成之文字,所以其文字发展,一直保持一种形式性理论发展之模式,早期如希腊式之理性思考,近代如文艺复兴后,以科学为中心的发展等,都是最好的证明。反之,若在象形文字之中国,一不若西方拼音文字之方法性理论传统,二又失去原本图形性形上美学方法之固有传统,其文明之发展将成何种,思可知之。

当然在另一方面,我们也很清楚,一个民族,一旦应用了某种文字,事实上,这种文字之基本性质早已种在我们的基因里面。此话讲来诚然不虚,但在中国历史发展中有两件事是我们一定要弄清楚的:

- 一、图形既经符号之方式而用之,事实上已不可能不具有某程度之形式化,并失去一部分图形之原本性质。而且图形之符号化就是文字的形成,同时也就是王国建立的时代。我们想想看,在一个文字性之王国中,如何保持中国人原本具有之某些原始性自然的特质,将成为中国古典哲学中永远必须要面对之关键性的课题,此事对孔老为亦然。
- 二、尤其到了近代,强势之西方文明入侵,原本那种真具原始性自然精神之古典的理想主义,在整个历史、社会、文化或哲学史中就久居弱势地位,而在历史、社会中实际流行的,只是战国后之别儒、别道、阴阳、法家或杂家之类,至于说属于真正原儒原道之深具原始图形性自然基础的探讨,在中国历史上,几乎可说是绝无仅有。于此情形下,又怎么



抵挡得了西方强势之理性科学挟武力之入侵！其结果，就是使得整个中国文化，沦为不中不西，全失其原本存在基础的地步。

所以，在人类文明中，盲目地放弃其真正的理想，而只从事一些形式文字性之延伸，或盲目地吸收外来，均无何深义可言，最后更不会有好的结果。于今日而言，观看我数千年文明之发展，要在知本求源，方能有所前途，有本于此，今再言我文明中图形表达一事于下。

21. 由图形转换为文字之合理化过程

中国之象形文字是人类文明中，发展最为完善而成功之象形文字，同时也是自原始之图形表达直接转换为文字之文字系统，所以它保留了比将原始图形予以切除后之拼音文字更多之原始之自然性质。其文字如此，文明亦然。当然这种说法看似唐突，也颇容易引致误解。比如说，所谓原始自然或图形表达就是落伍、粗糙而不进步的文明等。当然，这种讲法也是对我真具原创性之文明本质之一大误解。

我们想想看，原始之图形是一回事，文字则又是一回事，而图形可以是非合理、非一致性的表达，但文字却必须是一具有合理而一致性之形式表达系统。尽管中国之象形文字并无拼音文字那么严格之逻辑性，但至少也必须要具有简单的文法才行，或正如我甲骨文中所具有者然。所以，中国之象形文字于公元前 2000 年左右，开始自原始图形转换为文字系统，实际上，整个文明本身也在进行一种合理化运动，同时也唯有靠了这种合理化思考之程序，才能使图形与文字间之转换得以成功，否则，所谓之中华文明仍必停留在原始之图形表达之状况当中。只是我象形文字自图形转换为文字之合理化思考过程中，所使用之方法与拼音文字之形式抽象性之合理方法有所不同就是了。或正由于它乃一由图形直接转换为文字之方法，所以与拼音文字之逻辑性比，更近于一种美学性，或即一种哲学人类学式之形上美学之方法。

于此合理化转换过程中，最明显，同时也是最重要之事实，即

我古文明所特有之占卜转换而为一三元性结构表达一事上。

22. 图形之转换与巫祝

本来在人类原始文明中,图形表达和巫祝、神话乃同时而存在之事,但以我考古数据或古文字所记者言,此三者之中,在中国最发达者,乃图形表达,而非巫祝与神话。而且这种情形到了公元前2000年左右,或更至于周文之间,我们便可以清楚地看到,巫祝与神话,似乎愈来愈少,甚至到了一种全然被占卜所代换了的程度。这也并非言,中国于公元前3000年前之图形表达时代,就很少巫术或神话,或甚至是没有,反之,于图形表达时代,中国巫祝或神话之流行,恐怕和其他原始文明一样地兴盛,只是到了自图形表达转换为文字表达之合理化过程中,巫祝与神话多半都予以选择性地被占卜代换掉了。直到战国时期,楚国文化又发达了,使得巫祝与神话又有兴盛之迹象,甚至后来经过秦汉帝国之俗文明,至于魏晋神话亦有所进展,但于此情况下所发展之巫祝或神话,早已在文字兴盛以后,不复原始之巫祝或神话之风貌。而且自春秋后,我文明早已进入于文字性之古典哲学时代,所以其巫祝与神话再发达,事实上,却早已不是我文明之代表性之文明之探讨了。

不过,无论如何,自公元前3000年到公元前2000年左右,为我古文明自原始之图形表达,转换为文字性合理表达之关键时期,其中不论图形、巫祝、神话、单一文字或占卜,都处于一种合理性或一致性人文文明之大选择或改良的阶段,而于此时期中扮演了中坚方法性角色的,就是占卜的存在。今再就占卜一事,略言一二。

23. 占 卜

我占卜之存在,不论其普遍性或持久性,在人类历史上恐怕都是绝无仅有。它早自不可知之原始时代,经过公元前1000年左右之巅峰时期,其影响甚至一直延伸至今日,都未曾稍止。其内容不



但代换了我原始时代之巫术、神话或宗教，以成就了它独特之发展，另一方面，更重要者，它更与原始人文间重要工具之文字之形成有着不可分的关系，其重要性，由此可见一斑。

我远古占卜之发展，一般而言，可分为四个重要的阶段：

一、著卜时期

二、物卜时期

三、符卜时期

四、文字卜时期

著卜之事，有其名，但多已不可考，时期恐在公元前 10000 年或公元前 7000 - 6000 年时即已有之。

物卜即指骨、甲之事，彩陶末期常有所见，至于商时已达其巅峰，自与甲骨文字之形成为不可分之事。

符卜最为重要而特殊，符即指三划之事，为我图形表达与文字表达间合理化过程之方法要领。其时间难以考证，约自尧“天”之观念形成以为其始，至夏之八卦可为其完成之初期。

文字卜最为一般所熟悉，但不论其六划或其文字都只是符卜之形式性之延伸，或文字性形容之填补。如无三、八之事，又何来其六、六十四之事？至于其文字，恐亦多非成于一人一时之手，当然更不可能成于文王一人之手。若以今日所流传之文字易而言，其规范、其文体，多出而复杂，高迈之形上之言有之，一般现世之杂俗之事有之，按此情形，其书可能成于战国之时，其始可能于周初即已有之。若就其整体而言之，一不若春秋多对话之体例，二不若尚书纯朴之体例。恐多因战国后杂俗遍地，易经早已非原始符号易纯朴之风格了。

于此我们真正要注意的，并非大家所习惯之文字易，而是比文字更早之符号易。其实说起来，其中道理也很简单。如无符号易其文字又何所寄！若言符号，亦不在六及六十四，因为若无三划之事，又何来其他！然而三划之时，全无文字。所以后世文字之加与，不论八亦好，六十四亦好，其文字到底只是一种文字性之附加形容？还是果然就是无文字时三划之原本意含？今日又如何证明之？如不能证明，今日又怎能不清楚地分辨于此有无文字之间！否则，岂不又是只有文字而已！或文字早已将原始原本纯朴之真自然予以形式地代换掉，难以再见那原始纯朴之真义？

所以说,一切若只任凭于文字而已,那也就不再有我远古符号易之真精神可言。反之,若果及于文字以前,可有二途可循:

- 一、如前所言,使人真及于不被任何属人延伸物所反控之自体性之理想状况,然后再来看文字易一事,当可于文字前之符号易有所真见。
- 二、若具体言之,及于文字以前,就是再见图形,而三划即介于图形与文字间之方法性之关键。

此二者事实上乃二而一之事。固然文字以前乃一图形表达,但同样人不被文字所反控之思考,亦必为一直观式之整体性思考,亦即一近图形之思考。一般所言,文字以外之空无之论,往往亦只对文字内并相对文字而有效之论,若真涉及文字以外,空无之论已无甚意义。

所以知划必先知图,一如知文字易必先知符号易然。

图在公元前 3000 年前,划则公元前 2000 年左右,文字则公元前 1500 年左右。知所先后,可以言文矣。

今先就图形一事,略言一二。

24. 彩 陶

中国彩陶的发展,自公元前 6000 年至公元前 2000 年顷,堂堂近 5000 年,面积更是遍及全中国,从西到东,到东南,而西南、西北,再加上广大的内陆腹地及东北等地,其中代表性的地区,如:马家窑、半坡、庙底沟、大汶口、青莲岗、崧泽、河姆渡、大溪等。要说在时间如此长久,地区这样广阔之彩陶发展中,获得一种清楚的流向,或深具普遍意义之解释,恐怕也不是一件容易的事,甚至它勿宁是一件不太可能之事。所以,不得已,假如我们采取一种可记录之历史性之选择法,来探讨此事,择其要而去其轻,仍旧可有所清楚的路线可循。比如说,不论中华文化之发展,时间有多久,地区有多广,但就其远古或后来之发展,它整体上仍旧不能不以黄河中下游地区以为其中心,同时这也就是我们所习称之中原地区。中华文化整个的发展如此,彩陶的发展也不例外。

黄河中下游之彩陶也有三个代表性之区域,即:马家窑、半坡



及庙底沟。对于这三个地区彩陶之处理或探讨,最主要者,并不在于其数据本身,而更在于我们探讨之方式或方法。关于这一点,我想至少有以下四点是我们特别要注意的,此即:

- 一、图形时代是一个完全没有文字的时代,文字反而是图形之分析性之形式延伸,或文字即建立在图形基础上空间之精确表达。假如我们完全不计于此,甚至以文字为唯一之方式来处理原始图形的问题,顶多我们只能得到一种文字性解释之满足,对于原本原始性图形之真义,恐怕并无所真及。
- 二、当然我们也可以以一种非文字性之直觉方式,对原始图形直接获取一种经验性的体会,但事实上,还是那个老问题,我们到底又以什么来保障我们所以为之非文字性之直觉呢?
- 三、不得已,我们还是要采取一种简要之比拟方式,以解决此中之疑难,那就是,文字前之图形,若相对于文字文明而言,应当是不以文字而表达之绘画艺术。所以,如果我们能深切地了解、体会或更能有文字世界中之空间艺术之操作经验,我想对文字前之图形表达之情况,必有所实质上的帮助。或者我们藉此助力,对文字前之图形表达再加以直觉性之文字解释,那就不会有什么大的错误了。
- 四、文字以后是一个既进步而又分工的时代,文字以前则否,属一种整体性表达之时代。换句话说,一个彩陶之图形表达者,他很可能是一个工匠,但也可能是一个艺术表达者,甚至是一个思想家。但在文字之分工的世界中,一个真具整体能力之表达者,往往已不可能只是一个工匠,甚至也不只是一个艺术表达者,而应当是一个哲学家。或者于此我们也可以商朝之卜人或贞人以说明此事。虽然商时已进入文字时代,但其贞人,也可能就是一个身兼三职之整体性之表达者。他可能是一个文字制造者,也可能是一个艺术家,甚至也可能是一个宗教家或哲学家。如商时之贞人如此,商前彩陶时代之图形表达者,我们也就同样不能等闲视之了。

这也并非说,彩陶之图形表达是多么伟大的文化成果,而是说,这在文明对文明之对等性的探讨中,所必须采取之一种方法性

的态度。此外,如果彩陶或某地区之彩陶,或某些彩陶果然是当时文明之最高表现,那么,假如我们本身在文字文明中达不到文字文明之最高限,却以原始文明之形式上简单的表现就可以以形式上繁复之人文文明,任意处理之,事实上那也不一定就果可得原本彩陶之图形表达之真义。

这样对于一种看似简单之原始文明之表达,有了以上这许多处理方式或态度上的考虑,尽管在描述、分析或有所判断之意义的表达上,仍难免有所主观上的偏向,不过至少在态度或心情上,已可使我们有所放心了。

25. 庙底沟之图形表达

如果如前所言,我们找遍全中国之彩陶,以黄河中下游为其中心性的探讨,同时又把此地区的彩陶,分为三个代表性之区域,我们就会发现,其中各具特色,并有相当之差异。比如说:

马家窑文化之陶纹若和他二者相比,显然比较粗犷而有野俗之风味,其中最具代表性之旋纹,对其图案不但没有带来轻盈而富运动之意味,反而使其画面更呆滞笨拙,或益增其野俗之风味,好处是任凭俗风,毫无细致雕琢之笔。其中动物之造型仍有巫祝或图腾意味,和半坡并不相同,与庙底沟之动物表现尤属异类。

若与马家窑比,半坡之图形显然是非常不同,甚至是别具一格。第一它不是一种稍嫌壅塞之填满之图形,第二它更不是一种粗犷挥洒之图形,反之,它却是在一片空白中,很谨慎而小心地描绘出一个既有组织,而又笔划清晰之图形,或最令人惊异的是这个简要的图形,却是那么地充满一种潜意识般之暧昧不明之人面鱼。它像是一种写实之自然描摹,却又像是一种几何式之抽象处理。使观赏者看了以后,心中充满了一种既清晰而又怪异之不定感。也许它就是一种介于马家窑与庙底沟之成熟性人文般图形间之一种过渡性之必要表现吧!

庙底沟之图形,若与以上二者相比,显然是一种更进步而近于人文之美学性表达。然而于此三者之间,是否有所相互间之影响,这在考古资料上可说是一件难以有所定夺之事。不过在另一方



面,尽管彼此间有着显著之差异,但其间之不同,无论如何仍可以获致一种美学或哲学上之清楚之分辨性的解释。比如说:

如果我们以马家窑图形近于一种主观情感之粗犷而富野俗意味之挥洒,而半坡则为一较具冷静客观性之几何式之描摹,那么,很显然地,这两种情况均未被庙底沟图形所取。反之,庙底沟之图形则于此主客单方面之发展外,更成为一属人基础性之中间性表达。此亦即言,一般性主观情感之表达,并不为庙底沟所取,同样,一般客观性之几何描述亦然。它乃于涵盖此二可能之背后,更深刻属人存在之基础上,所突创之一种中间性近人文情愫之表达或抒发。但它却是于公元前 3000 年前,中国人第一次所达成之一般主客外之属人基础性之图形表达,所以我们并不能将它与文字世界中,一般所习惯之情调性图形相提并论,因为庙底沟彩陶之图形,可以说是我原始文明中,于原始自然之基础上,第一次出现之最高水平之图形表达,所以,若以不同时间中相同等级之图形表达而言,恐怕在文字以后的世界中,如最高成就之北宋的山水绘画,方为较恰当之比拟。其中之不同,一个来自原始自然之原创,一个是历史累积后之原创而已。如于不同之历史阶段中,我们对于真具实质意义“原创”本身无所把握,其了解或解释必多流于形式,其真义或实质,则于不知不觉中失之交臂。

庙底沟



半坡



马家窑



或庙底沟图形之最大特色有三：

- 一、庙底沟图形和马家窑及半坡之陶纹最大不同在于它对弧线或曲线之运用。一不若马家窑之粗糙而野俗之风，二不若半坡之空荡而平淡无奇，是以庙底沟之曲线则呈现一种有所节制但又灵巧运作之风格。
- 二、庙底沟以曲线或弧线所呈现之图案或动物之描述，很显然地，要比马家窑或半坡者自然而生动得多。其动物描述如此，同时其整体性之图案本身，也一样呈现一种细腻而不繁琐之组织性，而且其组织也同样呈现出一种自然而生动的风格。
- 三、最重要的一点是它整个空间性的图案中，所呈现之时间之律动性质。一般而言，图形当然是平面静态之物，如果说，在一平面静态之画面上，涂一些动态性之事物，如强烈之色彩及其对比，或动的事物，都可使画面活动起来。但庙底沟之所谓时间性之律动并不同于此种，亦动中之静，亦即一时空一如之表达。既不偏向于空间之静，亦不偏向于时间之动，亦即一平面空间中，无所偏依之中间性或存在基础性之表达。所以，它不难令人联想到中国人所特别爱好之“中庸”或三互依之“三元论”来。



26. 合理化之转换过程

图形乃一空间性文明,文字亦然,其间所涉及基本结构之互关性乃显而易见之事,但图形乃一美学性表达,而文字则为一系统之精确表达,所以,在公元前 3000 年前之图形表达与公元前 1500 年左右之文字表达之间,不可能没有一合理化之转换过程以为其历史性演变之关键,时间约在公元前 2500 年到公元前 2000 年之间,而于此期间,有四件事是值得我们注意的,此即:

- 一、尧时天之观念之形成。
- 二、舜时祭天典礼之形成。
- 三、图画文字或单一文字之出现。
- 四、三划,亦即八卦的形成。

很明显地,我们可以看出,于此时期中,确实是我文明自原始时代迈向人文时代之大转换时期,甚至其影响更深及我整个文字以后之文明发展。其中有两个不同而重要之系统,一个是有关我文明之内容或观念的形成,另一个则属我文明之形式表达的成型。简单言之,即一属文字之内容,一属文字之形式。所谓文字内容,毫无疑问,就是指我文明所特有之“天”观念之文明,而文字之形式,就是指自图形而图画文字,然后再进一步发展而成之我文明所特有之象形文字。而且这两者的存在,在我整个文明之发展中,乃不可分之一环,其中最明显的,就是“天”之一字的形成上了。

“天”之观念、祭礼或其他有关我哲学或精神性文明之发展,始于尧舜之时。所以,关于“天”之观念的形成或内容的了解,往往就是了解我传统哲学之真正基础,甚至由此我们也可以说,一切有关“天”之观念之完整的了解,等于了解了我古典文明之泰半。至于单一文字或我图画文字,流传于今者,可有 1296 个,但其中以“人”的象形而为其图者,有 140 余个,由此也说明了我“天”之字,以“人”而象之形式上的渊源或基础。

除此之外,我古文明于图形至文字之间,提供了整体性完整结构之合理化过程或关键者,仍不能不以形成八卦之三划为最。

27. 三划与合理化过程

所谓三划,由于当时并无文字,所以它只是一种抽象之符号结构。若以占卜本身之历史言,三划之符卜以前有蓍卜及物卜(如骨卜、甲卜),或蓍卜亦一物卜。所以,符卜前,均可称之为物卜。但物卜与符卜来比,显然是一种更原始之粗糙而落后之卜,这也一若以商之甲卜比诸周之六划之卜,也可以说是一种较落后之卜。而其所以为落后,一如图形与文字之间的关系然。一属美学性之表达,一属抽象性之精确表达系统。同时,所谓图形、物卜的时代,其实也就是巫术或神话兴盛的时代,而三划乃一抽象性之符号结构,所以,如果说于公元前 2000 年顷,我占卜已由物卜进步到符号卜的程度,很显然地,我原始性之巫术或神话也必因此合理化之符卜的产生或进步,予以合理化选择性地减少或消除了。而且历史的事实告诉我们,不论以尚书、易经或后来之史记等书的记录来看,当时为自原始进入于人文之关键性的过渡时间中,中国早已不是一个巫术与神话发达的文明了。所以,由此我们也可以断言,在原始进入人文之关键期中,我文明早已是一个迹近早熟般之合理化的文明了。

总之,中华文明早自公元前 2000 年顷,已不是一个巫术与神话鼎盛的文明了。其间最直接而重要的证明莫过于抽象三元性符号结构或思考之产生,此亦即三划或八卦的形成。三划之事,既然为我远古合理化之抽象性符号结构,那么它也就不可能来自于巫术或神话,反而是巫术与神话必因三划而有所消减。于此情形下,在形式上与三划有所直接关连者,恐怕也只有图形表达一事了。那么我们现在就来看一看,我图形表达与三划间的关系究竟如何?

28. “天”之观念与黑陶

彩陶兴盛在公元前 3000 年前,三划成立在公元前 2000 年左



右,而三划成功之时,实际上也就是彩陶逐渐没落的时候,于此期间有两件事最值得我们注意,一为尧时天之观念的确立,一为黑陶之兴起。至于尧天的观念,亦有二事值得注意:

一、尧时并无文字,其所谓“天”,不大可能就是以我们现在以“天”之字所加与之意义,或其“天”之实质,恐怕与“自然”之意相去不远,则与自然之图之彩陶或庙底沟之自然极为近似之物。

二、其所谓天或自然,亦必与尧时命羲和观天象有不可分的关系。当时之观天,亦必与日后纯实用之天文有所不同,因为当时仍属原始性文明时代,既无“天”之字,自然也谈不上日后之分析性或分工性之文明性质。换句话说,以当时之观天象一事而言,必为一文明分工前之统合性质。它不但具有天象之实用性,同时也必有其自然本身之美学性,甚至是原始性之形上性。

黑陶之出现与兴起,在中国也是一件既特别而又重要之事。其兴起,固然与轮制、高温度之技术有关,但其壁薄而无纹之制作,在中国会引起那么普遍的爱护与发展,甚至至于公元前 2000 年左右,几乎可说是黑陶已代彩陶而成为我原始文明之另一新文明之时代。或自此而后,我文明也已逐渐脱离了原始之陶器文明时代,进入于青铜与文字并起之人文之新时代。

准此而观,黑陶介于彩陶与文字之间,又与三划相邻,同时也与我文字前之单一文字或无“天”之字之天的观念为同时之物,所以,我远古文明,介于图形与文字之间,亦即介于原始与人文之间,黑陶、单一文字、天的观念与三划,此四者之存在,于公元前 3000 年到公元前 2000 年之 1000 年的时间里,在我文化意识之蕴育与形成上,必扮演了一种相当复杂之交互作用与影响之角色。

当时之实际状况,现在当然已无法真知,但于今日抽丝剥茧,我们仍然可获得一些寓言性之解释或意义,比如说:

彩陶若与黑陶而比,当然是一种多元性、富变化、更充满了对比与色彩之文明,而黑陶则为一统合、一致,既无花纹,而又充满一种默然无分之整体化之文明。所有这些事实,似乎清楚地告诉我们说:

彩陶或器物文明的时代即将过去,高技术高程度之文字文明终将来临,只是在那辉煌之文字时代来临以前,我们必须以一广

大、冷静而沉默的心怀,做一次整体性之反省、看顾与再出发前之总整理。于是从此以图形而加以改进之图画文字或单一文字出现了,甚至作为后来“天”之字基础之人字形之图画文字也大规模地出现。此外,作为三划中第一划之“天”的基本观念也逐渐形成,只是此时尚无“天”之字出现而已。甚至由此黑陶遍中国代彩陶而兴起的情形,我们似乎已隐约看到了中华文化于日后之发展中,特重统合、整体、统一,乃至重墨而不重彩之水墨精神之先在之影子。不过,其中最值得我们注意的,仍在于图形与文字间,影响我整个中华文明中抽象思考之符号性三划结构之出现。今再将三划之事稍言一二。

29. 三 划

三划中之第一划,当然是指“天”的存在。但“天”在当时并无文字,只是一“天”之观念而已,若究其实质,即自然之谓。只是此一天之自然,其所指,亦非一自然现象,乃一形上本体性之自然。这样三划中之第一划,即为天之自然,自然与比天之观念更早之自然之图有不可分的关系。换句话说,所谓自然之图,即于文字前,人以大自然为背景而有之文字。此亦即言,中国之象形文字,本为自图形直接转换为文字之文字。所以,图形所有之性质,即文字所有之性质,或反之亦然。

如以图而言,其图本身并无何分析性可言,乃一整体之存在物,并于自然背景中由人操作而成。但其中最值得我们注意的是,原始本身就是一种图形崇拜主义,一如图腾的存在然。它是一种图形,但此图形在原始文明中,并非一客观人为物,乃一人、自然、图形三者无所分割之混同一如之存在物。换言之,其图形只是一种暗示,并由人以此图形而还原于真自然之存在性的背景中。

如以文字言,这就是一种三元混同之图。其实,亦即我三元论之真正来源。如以图形本身而言,即一种原始性之图形崇拜,或图形唯一之论。亦即图即一切,一切即图。果真如此,即永远保持在原始文明状态,无所前伸。反之,若果有所前瞻性之延伸,即将具有神秘直觉性及还原性之图形之整体存在予以形式合理化、分析



化或结构化。以文字而言,这就是一种三元性之结构系统,而此三元,即:

自然背景一元

人一元

图形本身一元

亦即人于自然背景所完成之一种具有神秘暗示性之还原系统。

若以文字后之形上观念言,此即:

天一元

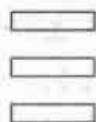
人一元

地一元

若在文字以前,此即三划系统,即:



亦即未填入具体符号前之三划系统,或亦即三空格或三位系统。则如:



亦即:

天一元,一空格,或一位。

人一元,一空格,或一位。

地一元,一空格,或一位。

此亦即远古之中国人于自然宇宙中,以自然之图形表达,予以形式合理化,所得之三基本要领,或三基本概念,或三基元系统。

30. 三划与三无限此三基元之存在

此三基元之存在,若在于图形与文字之间,而又在文字之前,

事实上,它就不可能如我们以文字之方式,成为那么独立而个别之天、人、地之存在性之基元。反之,如此三基元果然是自图形或图形思考而来,那么它就不可能不遵守图形表达之混同一体之向自然宇宙而还原之法则。换句话说,一种真正之原始图形表达,不论我们后来以怎样的文字概念来分析它或说明它,若就其原始之原本真义而言,最后仍无非是“天”亦一自然,“人”亦一自然,“地”亦一自然而已,但自然对人而言,根本是神秘无可真尽之物,这对原始为尤然。其结果,我们以文字所谓之天、人、地,无非只在说,天亦一无限,人亦一无限,地亦一无限而已。那一真天所指之真自然,即不能存在于个别之天、人、地之中,若其为混同而无分之一体存在,即必以三无限(∞)之乘积方能表示之,即:

$$\infty$$

$$\infty$$

$$\infty$$


这就是我们以文字性之形式方式,所展示之原来原始图形式之真易之天之风貌。

其实说起来,要了解一种以图形为基础之原始性符号易之最大困难就在这里了。我们想想看,假如我们根本就没有一种三元混同之无限性自然宇宙观的能力,我们真能斟透原始符号易之存在性之真义吗?假如我们的能力只及于文字以后,就是形式性之文字概念再清楚不过,分辨力又强,个别、层次、会通,说得头头是道,我们就真能了解我们所习惯强调之生生之谓易之原本存在性之真义了吗?说起来,它需要的是我们在文字世界中所必须要具备之形上美学之能力。这也并非说,原始表达有什么了不起的地方,而是说文字以后的世界太过形式化了,尽管说,我们在个别、分析、关系的厘清各方面,都可以有很好的成就,但对于一种非形式性之存在整体之把握或透悟能力,文字又能提供我们多少精确的数据呢!而且这事对于一种直接来自图形表达之象形文字来说,来得尤其重要多多。

今再就文字前后之实际演变作为例证以说明此事。



31. “天”字之应用

“天”一字,出现在甲骨,如,但在商时,“天”一字并无大规模正面而肯定性的应用,反而是与天同等次之帝,比较被重视,或亦有天帝之称。但帝或蒂,所指为祖先,所以,商之祭,多重视祖先、多迷信、重物卜。一般而言,商时是一个重现实的朝代,多流传原始以来之形式或现世之文明,至于原始以来之高度理想性的文明却多不被重视。如尧舜以来之自然观、符号卜,或古乐等即是。若以商时最有代表性之青铜之花纹而言,其重视饕餮纹一事,恐怕也多与现实有关,而与庙底沟以来之陶纹,多呈不类。

此外,商时并无“地”一字,所以“天地”一辞,恐已是周以后之事了。

商以前,与“天”字有关之我理想性文明有三:

- 一、尧时无文字,但综合形上、美学与实用而有了“天”的观念。
- 二、舜时无文字,但接受昊天大自然之天启与教育,不但成就其自身抵挡了整个现实之自然道德,更完成了祭天之大礼。
- 三、禹时无文字,承续尧舜之教,一方面技术上完成现实,另一方面更综合理想与现实,成就了其大乐真精神之王国,并产生了三划之合理化技术之结构规划。

从此通过商,而至于周时,方有第一次大规模地应用了我文字中作为第一字之“天”之正面发挥。虽然其“天命”之宗教或政治哲学,以现代之全民之政治观而言,不一定是最好的政治学说,但以当时我文明自原始进入人文的背景而言,它已经是文字大用后之最佳表现之古典文明了。尤其是其德治及礼乐之制,更足以为万世法,是以为孔子所赞。

到此为止,整个中华文明仍只是建立在三无限之大自然宇宙观之上之“天唯一”之文化观,至于中国人后世所习称之“天地”之

地,此时并未正式登场发挥重大的作用。其中最明显的证明即尚书一书,讲到“天”的地方有 271 处,多与天命有关。至于“地”或“天地”之说,已出现在金文中,但天地一词之说法,于 271 处中只有二处,可见天地一词之用法,在当时并非一习惯之用法。或其正面之用法,或发挥作用之时代,恐怕那已是战国以后之事了。

但“地”字之出现,其实就是文字易开始的时代。

32. “地”与现实社会

所谓“地”,在甲骨,即土、方、社等。

若具体而言之,即人以工具所建立之现实世界,如国家、社会等。其工具如文字、制度等。亦即以文字为主。若在文字以前,即陶器、石器等。

有了“地”之字,当然“天地”一词也就应运而生。但天地一词之普遍应用,恐自战国方始,其后尤然。

公元前 3000 年以前,我文明仍然是一种全自然背景中之自然图形的文明时代。或直到周公以前,仍保持于自然背景中之“大天唯一”之理想时代,甚至一直到春秋孔老之时代,仍旧保持“天”与“自然”无分的思想,只是于形式或观念上变得更哲学化而已。可是到了战国伊始,由于社会之剧变,我整个文明如同换了一种人一样地,开始走上与春秋以前全然不同的文明状况中。

于战国大变革的时代中,最具代表性之事实可有四种:

权力之下降,
知识之下降,
技术之发达,
城市之兴起。

其结果,于百家争鸣中,也有四种代表性之与现实有关之思想:

阴阳家,
法家,
纵横家,



杂家。

很明显地,此后大规模城市性之现实社会或文明已经形成,使得整个文明与哲学思潮之发展,不再可能以“自然”或“天唯一”之方式出之,反之,却必以现实社会为背景,并以社会功能性之发挥以为其主旨或目的了。同时,这也就是为什么战国后社会功能论普遍流行之根本原因。至于原本来自于原始自然或天唯一之原儒原道事实上已不见踪迹,若有,亦必间杂于社会功能或杂糅其他,以成其别枝而已。我想关于这一点,尤其到了汉朝之经学,都可以做最清楚的例证,其之为儒,早已是杂阴阳而儒之儒,距春秋前之原儒,何止以道理计!甚至连扬雄,亦难免于此。儒如此,道亦然,淮南子就是道而杂之最佳例证。

总之,战国以迄,世俗之风已成,阴阳可为其代表,至于政治或社会风气,稍读史记,就可知之甚详,于此不必一一。

所以,一般而言,“地”之出现,似乎说明了中国古典哲学之一大转变。因为原本之“天”,已成为“天地”,甚至“人生天地间”之说法,自庄子以来,更成为常谈。从此,不但原始之“自然”与“天”唯一之思想早已不见踪迹,甚至建立在三无限基础上之大自然之宇宙观更是消失殆尽,反之,代之而起者,都是以“地”为基础之“天地”间之二元论。这样一来,若有真“自然”真“天”一元之求者,不以反二元或二元之辩者,便难以达其真义或实效了。读庄子之书,可为此事之证。

所以,所谓二元,无他,有所确定对象之现实之论而已。而所谓确定,“地”而已。自然无所确,天亦无所确,均真无限而已。若以地而言天地,天亦因对立于地而有所确。然后以此二元,方有天地、乾坤、阴阳、吉凶之事。换言之,即文字后现实有所确定之文字易而已。或文字,即使现实有所确定之先决条件。若只有文字易而已,实二元易而已,则失其三元符号之易。反之,若于文字中果有真三元之易,必恢复其真三元三无限之宇宙才可。即天无限、人无限、地亦必无限方可。而地无限,即超越现实而已。但以战国后,权力下降、知识下降、技术发达、城市兴起中,所形成之阴阳、杂家、法家、纵横四大现实性强之思想社会而言,所谓超越现实一事,直如登天,至于秦汉帝制已成,其难尤倍之。我哲学世界中,真原儒、原道、真天、真三划之事,其命运如何,思可知之。

33. 夏王朝之理想文明(一)

历史往前行,从自然的图形时代,经过一个漫长的合理化之时代过程,然后进入一文字性之高技术之现实社会,这也是一种必然而自然之事实。除非我们一直保持在自然的图形时代而无所进无所改,就等于是一直保持在原始状况中,那也就永远都进不了进步之文字性之人文社会了。

其实说起来,在中国历史中,所谓高技术之现实性之社会或文明并不自战国而伊始,实际上,早在夏禹治水成功后,一种高技术、土地有所规划、税收制度成型的现实社会已经形成了。但以当时之情况而言,一去原始未远,二又有一批天才型之政治家道德家的出现,使得当时之社会确实可以在理想与现实一致而兼顾的情形下而发展,这和战国以后,现实挂帅,一味以现实功能而论之的情形非常不同,而且于此文一开始我们就说过,以理想知现实易,反之,则难。无他,大小之间而已。所以,无论如何,在探讨我文明介于理想现实间之诸多哲学人类学式之问题时,战国固然是一重要之关键,但如果探本求源,以得其理想性之典范,仍不能不以夏王朝之发展为最,其要领有二:

一、如前所言,夏王朝时约公元前 2000 年左右,刚好介于我原始之图形文明迈向于文字性人文文明之中间站。所以其文明本身就具有了两种基本性质,一则相对于原始图形文明言,它已是一种合理化之形式结构,一则相对于文字性之人文文明言,它却又必为一分析性文字文明之存在性之结构基础。而这种统合形式与存在之根本结构,也就是我们在前面所言有关三划的问题。

三划来自于原始之图形表达,图形本为一原始神秘性之表达或暗示,其根本意义是藉此暗示而归返于神秘之自然本身,而不是以此形式为目的,或形成其他更具分析性之形式表达。图形若不经合理化之处理,就永远保持在原始之神秘之状况中。若要使图形合理化并接近于文字,至少要先把它演变或延伸为一具有分析性之结构才行。而此结构之所以要具有分析性,即不能使原来之图形保持在它原有之图形性之结构中,反之,而是要在原本整体性



之统一图形中,找出可为代表性之基本质素,以形成一更具形式意义之新结构来。其实这就是三划或三空格之真正来源。

所以若以公元前 2500 年到 2000 年间之状况而言,一种近原始图形而有之合理性之归化,为一三空格式三无限之结构系统,那么若以文字而言,此即天→人→地之三元性系统。至于后来形式性被称习之天、地、人之说,实际上是不对的,或顶多那也只是天地一辞代“天”而有之习惯性之说词而已,同时,其时间已是战国以后了。

所谓“地”,就是现实,就是以文字挂帅之城市文明,也就是一种以财富、权力与知识为中心之文明,那早已不复是“天唯一”或“自然”挂帅之图形文明时代。而所谓现实、现世,或城市文明之大规模兴起,果在战国,这也就是我们所谓百家齐鸣的时代。往好处看,即文化思想鼎盛,但实质上,就是一个在文字上无所真夺之正反之间之人文文明而已。或者于此我们也可以肯定地说,一切以现实或“地”为对象或主题而有之文明,基本上,就是一种二元论。或肯定、或正反、或天地、或阴阳、或乾坤、或吉凶等,均一如于是。

此论大兴于战国,若求其根源却为夏禹之时,亦即我第一个王朝出现之时代,虽然在当时并无文字,自亦无天地、乾坤、阴阳之论,但其心中意识或观念中,亦必因当时之现实而有各种正反之论。但夏时现实王国中之现实二元之论,与战国时不同之处,在于此正反二元之现实之论,却在其三元结构之控御下而存在。所以虽然人之所控在——, — —之间,但属人自然之原本存在却在真三元之三空格或三无限之结构之中。此一将——, — —二划填入三空格之三划之中,不但说明了为何于三划中必有一划而重复的原因,同时也说明了我远古无文字近图形的文明中,其天才型之理想与现实交会而融合表现一大合理化成功之例证。这不但是自然与人之间之分析性结构之大成功,同时也是“自然→人→人之延伸”间结构性之大融合。其结果就是八卦之形成。

真八卦就是真三元,真三元就是真天、真自然、真无限,或三无限。反之,即二,即二元,即地,即现实,即以地而言天,即天地、乾坤等文字之事而已。若此距自然已远,距天与人亦远,于社会功能或可有所得,于真哲学人类学式之我远古真形上之存在者,已远而又远矣。

真三元之符号之卜,在我远古文明由图形迈向文字之合理化

之过程中,果然是一件了不起之大事,前有物卜,后有文字卜,可惜直到今日为止,只见物卜与文字卜大行其道,真符号卜者,后世只取其形,于其哲学人类学形上结构性之本义者,却一直停留在夏王朝时之程度,几乎从未见其有何发展或发挥。顶多于周时重三而两之,仍只呈现理想与现实上下交互而为一,仍在二元之数,至于真三,已流于文字二元之论,难复其三之本义矣。

所谓合理化过程,实际上,即抽象性符号化过程,它也有两个基本方向:

一个是图形之简约化:如自图形演变为图画文字或单一文字等即是。

一个是图形之“元”性思考化:亦即把图形原本美学性之整体表达演变为分析性之范畴结构,如自图形之自然演变为三划之“天”即是。

若为二元,即现实、现世,或现象性之对立世界。若二元无分,即三元,亦即以真三元而得自然本体之真一元世界。若二元无分,即天与地齐等,即真天而不以地制天,亦即真三元之世界。无他,所谓“等”,即以无限而等,即只有真自然而无其他。真人,亦必存在其间矣。

34. 夏王朝之理想文明(二)

二、于图、文之间,以近文之观念,将图合理化,若分析为一三元性之结构,这就等于说,在远古的文明中,当其进行一原始文明由合理化或精确化过程,而进入文字性之人文文明之可能时,中国人早期之天才有一种不肯舍弃图形文明原有之真自然精神之倾向。这样它所带来之第一个或直接之结果若为象形文字之形成,那么,于此象形文字形成之过程中,同样也必因图形之不肯舍弃性,而间接地保留了比图形表达更形自然化之声音表达之可能,其实这就是音乐的存在。只可惜这种与图并存之属于声音表达之音乐的存在,在中国古代史中,只保持在公元前500年前,其后即以二元性现实社会之急速发展,几乎全失其踪迹,此所以孔子叹雅失而郑声起之根本原因。



反观于公元前 2000 年顷之夏王朝时,却刚好是我雅乐最盛之时。虽然关于当时之实际情况,并无法知晓,不过我们仍可就《史记》与《尚书》所记以知其梗概。或者其中有两件事最值得我们于此一提:

一件事是说,当司马迁读到夏王朝中,君臣一心,和合一致,忠诚相待而讨论朝政的情形,令他感动不已。

我想不只是司马迁,甚至是任何有心人,读到《虞书》中君臣间真心相待的情形,不只是感动,甚至还会惊讶不已,因为我们设身处地,或和我们一生中所遭遇之实际状况,乃至我们从史书中所得而知,我们会想着说,政治上真会有此事吗?至于说其中之详情,必须要由大家亲自去阅读并体会之。不过对我自身而言,读《虞书》,除此事之外,尚有一事几乎与此事同样重要并令人难以忘怀。

另一件事是说,按《虞书》所记,夔为乐官,对于唱和音乐之事,自为其特长,但夔之外,几乎舜禹朝廷之重臣,个个都是此中能手。能唱能和,甚至更能即兴作曲等。而且这种君臣间之乐事,似乎与其间忠诚如友人般之对话,刚好形成一种交互一气之情形,实为有史以来,朝廷所罕见。

这件事也许历来并未被史家所重,但我而言,以一哲学人类学之观点而观察之,却是一件探讨我古文明或政治不可忽略之事。因为一种真实而纯正的音乐,其实就是一种原始真自然之纯动机表达。或其真正的意义即在回溯一种人与自然间之时间性之属人自体的存在状态,自此而下,即空间,即图形或文字的世界。同理音乐一旦落于图形以下,则必成为郑卫之音,于现实世界中,享乐一番而已,复何可观者?孔子所好之雅韶之音,即舜禹时之音乐,即图形以上之音乐,或自图形而上溯,以至于人性中纯自然之自体世界。若自此而下,由声音而图形,或再自图形而文字而现世,则无大碍。反之,若自下而上,一若以小观大,缘木求鱼,后世之难,后世知《虞书》真音之难者在此。无他,无视于人与自然间真形上美学世界存在之真义,徒以后世形下现实之心,搬弄一些形式文字上之形上之言,文字上混淆一番,何知其真音也!是以我哲学之真难,在失真自然真精神之原本,孔子之叹者,在此。

若无真音,必无真雅,雅既无,礼乐何来?礼乐既无,则天地失序,哲学与理想之政治尽失。

是以失真音,我哲学真精神之本原尽失。一如真三划不再,徒

有二元性现实、天地、乾坤之言词而已。真音真三划，我上古哲学中呈现自然真自体之可能者，若忽之则我哲学或政治必沦于形上以下，可悲可叹。

35. 真哲学在于形上

我哲学至于春秋战国，确实是一大变革的时代。但就春秋战国个别发展的方向上而言，几乎可说是完全相反。春秋是我哲学初始而大建的时代，可以孔老为主。其哲学之根本题旨，无不建立在形上性自然其天的基础上。换句话说，尽管春秋，知识与权力下降，高技术之现实社会已经在急速的发展中，但孔老哲学之真正着眼点，仍旧趋向于一种源自原始上古之自然其天之形上世界之还原上。但是这种情形，到了战国以后，有了很大的改变。尤其是阴阳家、法家、杂家、纵横家的兴起，连带原有之儒、道或墨之哲学，很显然地，其思想对现实世界之着眼或注意已大幅度地加强、普遍，甚至成为其理论的重点。相反地，其思想，对于我远古所根在之纯自然性之形上思考，已逐渐因文字而淡化，或形上之自然徒有其名而无其实，甚至亦有全以社会功能以为论，全无能力及于真自然之形上思考者。

文明向前走，一种以文字与技术为中心之现实之城市文明之成型与发展乃自然而必然之事，甚至于此文字性之城市文明中，全不顾理想，而一味于现实性之发展，一文明照样可持续千年之久。不过，假如我们果然哲学以哲学而论，这究非人类或文明之福。一言以断之，所谓现实，就是人类一旦耽溺于文字与技术，再也不看或无所真知于属人本身之“自体性”之存在为何物了。反之，所谓哲学，无他，旨在形上，亦无他，“自体”之学而已。或以远古根源性之形上观念而言，所谓“自体”可有两种：一为“自然”自体，一为“人”自体。或介于人与自然间之最具关键性意义之哲学或形上观念即“天”的存在。若将此“天”形上性地展开，这就是三划的存在。若将天与三划存在性地还原，这就是公元前 3000 年前之自然图形的时代。关于图形与三划前面已有所表述，今再就“天”字观念之基本意义及历史性变化的意义稍作解释，以了解我文明或哲学演



变中的一些基本准则：

一、于公元前 3000 年前，既无“天”之字，甚至亦无清楚之天之观念，其所有，唯自然而已，或一如图形所表示者然。然而图形表达之时代，也就是巫术盛行的时代，所以，其所谓自然，也必不是一种自然之现象世界而已。若以文字来形容它，应为一充满神秘经验之本体性的世界。如果说，远古中国之图形表达，一直停留在原始巫术般之神秘世界中，那么，中华文化就会停留在原始时代而进不了进步之人文大门。反之，如果中国远古之图形表达，如庙底沟文明所示，已进步到去神秘，并深具人文性之属人自然本体世界表达之可能了，那么此图形表达，事实上，已经是通过公元前 2000 年前后之合理化过程，终而成为我特有“天”之观念的存在基础了。所以，对于这样一种中国所特有之“天”之观念前之自然观，我们应该称之为自然图形之“天”。

二、时至公元前 2500 年顷，约在尧时，由于政治进步及农耕的需要，“天”的观念有了更具体的发展。但同样地，此时“天”之所指，既无文字，亦非一单纯之自然现象，当然也非一完整的哲学观念，反之，它应当是一种近图形之混合式之观念，形上之本体性有之，美学之图形性有之，同时也必有其现实之实用性。或许像这种笼统之“天”之观念的形成，一方面它说明了中华早期文明之离开原始神秘性之图形文明，逐渐趋向于中国式象形文字之人文文明之可能。另一方面，当其以形上、美学与实用之三重笼统之意义，去原始神秘而趋向于较具合理性人文文明时，其结构本身同样也促成了我古文明中所特有之三元论之可能。比如以形上言天，以美学言人，以实用言地等。所以，像尧时所发展之既富中心性，同时亦具结构性之“天”之观念，我们可称之为近原始之观念的“天”。

三、至于舜时，不但承继了尧时无文字之笼统之天的观念，同时有了大幅度的进展，而且此事我们更可由以下三事上清楚地看得出来：

1. 祭天或祭自然之大典的形成。如禋祭、禴祭、望祭、紫祭等。
2. 典型之祭天之音乐的形成，如韶乐即是。

3. 以其泣于旻天之天才型形上美学之自然精神, 锻炼而为一容括现实之自然道德之人格。

其实这三件事就是周文中礼乐与道德之真正来源。同时像这种一切以自然其天为中心之思想, 我们可称之为中心性自然之天。或此亦即尧天中其“中心性”之更具体之再发展。

四、禹王朝时, 同样继承了尧舜时理想性天之观念的发展, 舜时也完成了天之中心性之祭天的宗教部分, 禹则由于高技术之现实社会进展, 乃以理想控现实, 而发挥了天之观念的结构的部分, 此亦即三划思想的完成。即自天而人, 人而地之三元交互而成型的思想。当然此时仍无“天”之文字。换句话说, 天之观念, 仍在半原始半人文的状况下而进行。关于这种中国所特有之三元性思想的形成, 我们可以称之为结构性的“天”。此亦即言, 原本原始性之真天, 逐渐已由三划交互之结构而代换。毫无疑问, 此事与夏时高技术现实社会的开拓有关, 或此亦即“地”之观念的形成。虽然如此, 此时一切现实仍在原始性理想精神下而进行, 因之, 这种三元性思想之形成, 一方面说明了真天在三元外之以人而变易之思想, 同时另一方面也逐渐形成了以人而象天之文字的来源。

五、一般而言, 我文字始于商之甲骨。当然文字不可能突然而有。所以, 恐于商武丁前即已逐渐而形成, 或可追溯到商之初期。但无论如何, 甲骨中已有“天”之字, 至于商以前“天”如何表示之, 实已不可考。不过, 商时之“天”字, 并不若周时那么普遍而重要, 更无周时之“天命”观, 或商时之“天”或神(多称上神、至上神)或帝等, 而帝又多与祖先有关。总之, 商时之“天”, 我们可以文字之“天”称之, 但其意义既不若舜禹之时, 也不若周时之天命。其间并无何积极之理想意义在内, 这恐怕与其重现实多迷信之风格有关。

六、真正大规模之理想性“天”之出现或应用, 至周时才形成。而所谓“天命”就是尚书周书中之中心性之一贯主张。毫无疑问, 在周公笔下, 所谓天或天命, 早已不是一种单纯之自然之观念所解释得了的, 甚至它也不是一个文字前之那种笼统而不够清晰之哲学性之观念。反之, 它已是以周公之天才, 统合夏之传统、商之文字, 以及姬氏族之自然而纯

朴之风格,所形成之一种政教合一之宗教性之思想。简单来说,其中有三件事最值得我们注意:

1. 以人象天之事:

天一字,始自商朝,然而天字之大用,却在周朝。简单言之,即人为万物之灵,比人而大,即天。天固然最大,但若不以人而比,即无所真知。此所以继周公之天命,孔子言仁言德,孟子言尽性尽心之本义。无他,天最大最自然,然而实质上言之,人则最重要。这不但说明了儒家人本之中心意旨,同时也清楚地说明了通过一切属人之过程而保持人与自然间直接关系的重要性。

2. 反天命思想:

尽管周公主天命唯一,但在当时反天命之思想依旧是非常普遍。如召公就是其中代表人物之一。或诗经大雅亦常言之。如天不可信,天命靡常等,乃常有之事。若天或天命一旦流于形式,当然不可信。若人果能尽己,然而于人与自然之间仍有所未尽未知,然后而尊天信天,亦一切宗教之本来面目。反之,若天命流于形式,主尽己而事,其结果仍必与真尊天而一如之。由此可知,尊天与反天之间,其方法上可能有所不同,如其目的均在“尽人”而已,则又必成一如之事。此亦所以周时主以人而象天之“天”字,同时又必以“天命”为其最高指导原则之原因。无他,“天”唯一而已。

3. 天、人以德而一如:

天可不必信,卜亦可违之,然而“人”却必须要尽,唯尽而后知天之真存,为王者,尤其如此。天、人之间,若果有所真尽真近,亦无他,唯德而已。然而德之存,于周文时,一如天之存,并非一绝对之唯一主义。若天不可信,德亦有秽德、恶德之存。若天之真在人之尽,那么德之存,亦唯求“人”之实质而已。若“天”可由人、人间之种种历练、考验与锻炼,或种种疑难之辩证,由不信而信,那么,同样“德”也可由种种德之历练与辨难,亦必可由善恶之间之辨明,而至于真善真德之可能。此所以周时天、人以德而一如之人本理想之本义。此亦无他,人、天一如而已。

36. 周文古典之真义

明了了以上有关“天”之观念之简要说明，我们可以知道东周以前，尤其是夏、周二代，基本上它是一种“大天唯一”主义或时代。所谓“大天唯一”，即以自然其天之理想涵盖现实以治天下的时代。换言之，此时之政治，乃由一批天才型之理想家，有能力把原始背景中之自然的理想与文字现实中之社会制度和合而为一，达成我文明中自原始以至于人文间之理想性之古典文明，而且这种情形，我们尤其可以从礼乐制度及六划文字易之发展的情形，清楚地看得出来。如礼乐来自于天，显然与原始之自然有不可分的关系。同样，所谓六划之文字易，在于重三而有，而三源于夏时，亦与原始之自然有不可分的关系。所以，于此我们可以肯定地说，周文是建立在原始基础上之我文明第一次人文性古典理想之成功的表现。越此一步，经过春秋之哲学之过渡，至于战国，乃至秦汉以后，则全失我原始自然之真义，成为建立在以“文字”为背景或基础上之古典文明之形式性的延续，甚至连春秋时真哲学之形上能力也多已遗失，或沦为现实挂帅之社会功能之论。所以，假如我们以战国后，只以文字而见诸于社会功能之论，全不见我古典原本真自然形上基础，或更以习惯性之“天地”形式之言，而论周前之“大天唯一”之形上自然之论，其差距何止于以道里计！自荀子以下，何足以言真形上之论！于此若探我真儒、真形上、真天、真自然之本源，此亦不可忽之之事也！

春秋以后，中国不论社会或文化，已进入一完全不同的时代，其中最明显的特征，就是哲学于焉而诞生。我们可以孔、老为代表。其学说，从文字的表现看起来，差别当然非常大，但是如果我们以一种哲学人类学之角度，以探其思想之存在性之根源或基础性之旨意，毫无疑问，都必以追溯到远古之纯本自然以为其哲学真精神之所寄。尽管其途径其方法可说是大异其趣，但其求得人与自然间之直接关系，却是全然一致而无异趣的。换句话说，无不在求得一种远古真天本义之时代性之哲学的还原。所以，像这种自然、这种天，我们可以称之为哲学之“天”。



总之,春秋伊始,社会大变,权力与知识下降,技术高涨,面对此新环境,原本建立在自然其天之基础上之周文之天命思想,一旦以文字而定型化,即刻便会遭遇文字所必形成之形式化之噩运,于是反对的声浪四起。于此情形下,其唯一可行之途有二者:

要么顺应时潮产生现实性之新思想。

要么就必须以一还原之方式,统合现实,对我传统性之“天”的思想加以时代性之新诠释。

孔、老之所为,属于后者,而战国后之思想则多属前者,如阴阳家、法家、杂家之流即是。

37. 从哲学“天”到概念之“天”

春秋战国虽经常是相提并论,实际上,如以哲学而观之,应属于全然不同之领域。其中最明显的一件事,就是战国后文字普遍而广泛之大用的时代已经来临,其方式更不若春秋孔、老时代之对话或短句的方式,而形成一种充满辩证性之长篇大论之文体。如《庄子》、《孟子》、《荀子》或《韩非子》之书即是。如果说,我文明中,文字性记录的哲学始自于春秋,但若谈到以文字而长篇大论,并有系统而论述之哲学,却始自于春秋后之战国时代。它是由于社会的改变而引起,但也是由于社会之需要。至于说,其发展之真义如何,那要看我们定夺之角度。如果我们的爱好唯在于一种文字形式上之论述,很可能我们会觉得战国时代之哲学才是一种真正有分量之哲学。反之,如果我们的爱好,在于一种哲学之实质,我们就会知道,一种真正彻底的哲学,其实质在于一种形上本体性的还原,而且其中充满了一种深度或形上美学之性质,而不只是一种文字形式上之完满的论述。或者这也正如战国时之易传所言,书不尽言,言不尽意。亦如孟子所言尽信书,不如无书。所以,面对了纷纷纭纭之战国时之哲学之论,以做为我哲学中心性“天”之观念而言,到底怎样才能切实地判别其高低深浅或真假之论?

若以哲学而论哲学,并以哲学果为一人存在中之高度理想之学,那么它实际的标准只有一个,那就是:

形上本体之还原能力越强越精确者,其哲学之能力

亦必越强而精。

否则即流于形上以下,以狭小之现实世界以成其社会功能之论。即以现实而言理想,而非以理想而控御现实。

其实说起来,所谓理想,或形上本体之还原,并不是什么虚悬不可即之空荡之论。反之,若以哲学而论哲学,它无非是以一种比现实世界更形广大、深刻而精确之心法,以求得人与自然宇宙间之存在性根源之真实罢了。而社会,亦无非是人于自然宇宙间,以工具操作所形成之一种结果现象罢了。

当然我们也可以直接面对工具性操作之狭隘社会,形成一些说明性之理论或处理措施,以达成相当的说服力与社会之功效,但以哲学之理想而言,这究非人类存在之长久之计,因为以工具操作人类社会,最后的结果就是人类被工具所反控。无他,即忽略于使工具得以发生之人与自然间之基础关系的缘故,而人类存在中之最具中心意义之工具即“文字”。所以,一种以形上本体还原方式,来看人类文明及其社会,并非从事一种文字性之玄想,反之,而是深探文字及其发生性之基础,或在历史中出现在文字前后之有关人与自然间之一些基本性之存在状况或结构。比如:

文字前,一切秉诸自然,无所谓本体的问题;如有,也必为一自然之神秘主义,甚至也不是用文字所能解释得了的,反而文字却往往是这种自然神秘主义之形式性简化之合理系统。

文字后,一切若全秉诸文字形式性之记录或理论而进行,事实上,那就等于是把自然与人之原本基础性的世界予以消除或代换掉了,是以,一切哲学理想主义者,乃有形上本体之还原与要求。或所谓形上,基本上,就是分析性文字以外的世界。所谓本体,就是自然本身。所谓还原,即设法找回人与自然之原本,否则我们就会被工具性之社会或文字所反控,却全无所自知。

既然有文字以前与文字以后,自然亦就必有其前后之中间,这就是我古文明中自图形表达迈向文字表达之中间地带,亦即一般所谓三代时期,或自尧舜以至于文王周公之时期。在前面我们已经讲过,此一时期中,仍以自然为基础之“大天唯一”的时代。至于春秋,文字已普遍应用,乃有哲学之“天”的产生。实际上,此一以孔、老为中心之哲学之“天”即向形上自然本体而还原的时代。若自此而下,至于战国,文字之应用,实已进入一千变万化大行其道



的时代,于是“天”一字之内涵或意义,同样也因形上形下现实社会之诸因素之强化而遍在,早已不再是具有真实哲学内容的“天”,并沦为文字形式性概念的“天”。

战国诸家,大都仍以“天”为其哲学之中心观念,但其用法说法却各不相同。若与春秋时之孔、老相比,其最大特色即在于文字表达上之复杂、多样并富方法性,但是否仍具有形上本体之还原性那就很难说了。比较而言,战国诸家中之孟子与庄子确实是孔、老之继承者。其文其说也具有两大特色:

形上辩证性,
高度的经验内涵。

而且此二者之间之一致性也相当高。

同时这也就是我们判定一哲学是否真具形上本体之还原性的基本准则。因为一种真正的形上辩证,多半是在哲学者向自身要求高度理想性存在之可能的动力下而达成的,它既不可能只是一种文字形式性概念之搬弄,更不可能只是一种既有概念之形式性之延伸。反之,若文字中有之,哲学者却必以形上本体还原之可能向自身加以自证时,它才是有效的。因之,于此情形下,不但其方法与经验间之一致性非常高,而且哲学者也常因不同个性之经验而产生不同之方法或辩证方式。

若是而反观荀、韩,或主天论,或主解老喻老,但由于其自身对生命之理想的要求不够彻底,所以无从逼现全属于自身之形上本体论之方法辩证,以证明或自证其所言“天”或“德”之原本真义。不过其聪明却足以就既有之文字概念,形成一种时代或现实性之形式延伸,成就理论以满足其满心现实之功能之论,其效果可称盛一时,至于全属哲学形上理想之本义者,则在甚远之数,是之为“概念的天”,实即一无头之哲学。无他,失自然其天之人之本源而已。

若是而下,至于阴阳、杂家之流,基本上也都以“天”以为其主要哲学观念,其内涵既无关于形上本体之还原,亦非一社会功能论的导领观念,事实上,其观念完全与民俗或世俗之求而合流,乃形成一种中国典型之世俗哲学,也颇似我图形表达时代之巫术,于合理化过程后,一种文字性之再现。本来巫术在我古文明于公元前2000年顷,进行合理化过程,以进入人文文字性哲学的时代里,早已大大地减少,但战国后由于现实社会之急速的发展,再加上帝王

与民间之连同一致之世俗的要求,终于又获得了大幅度普遍的发展与风行之势。甚至这种情况自秦汉后,由于帝王的爱好,在以后的中国历史中,更是燎原一般地发展开来,直到如今都未曾稍歇,其影响到纯正哲学之发展,恐也是莫可奈何之事了。

38. 以哲学看哲学之必要性

中国哲学浩荡 2500 年,假如我们只看文字后以文字而说明的部分,事实上,我们就不大可能了解这种以文字而说明之春秋以后的哲学到底又是如何发生,或如何以此文字之方式而完成了如是之说明的!原因有二:

- 一、人类表达不可能不藉助某工具而进行之,但用某工具以从事表达,事实上,不可能不受此工具之限制与影响,于此情形下,人如能自知之,尚能正确地发挥此工具之基本功能。反之,则常会形成一些偏颇狭隘之论,却又不能自知之。如文字就是人类表达之基本工具,如为拼音文字,则多趋向于理论性之方法之论。反之,象形则多以属人整体性之自体存在为其探讨之中心。二者若皆能自知之,则可成互补之效,反之,则徒成偏颇狭隘之论而已。
- 二、文字一旦成立,应用此文字所形成之内容即刻便与此文字之发生形同分裂之二物,各不相属,则成文明创造性发展的一大阻碍。得此文字之发生性之基础而应用之是一回事,若挟此文字以形成形式性之应用则又是一回事。二者若能一贯而下,互补互成,则可得此文字应用之最大功效,否则,此文字或其内容必将由其形式化之操作,而失其原本存在性之生机与意义。

若以象形文字为例,它来自于公元前 3000 年前之图形表达。或图形就是原始之文字,其结论就是文字的诞生。比如“天”一字之形成,几乎就可以说是我整个原始文明之一种结论。但在文字世界中,假如对于“天”一字之应用,只是习惯性地以此字之形式而加以我们自身之情感与思考,以形成一种内容,是否就如战国时代所形成之结果一样,形有所至,理有所成,却全失原本自体性之真



义？

为免此病，其唯一方法就是在中国设法重新建立起以哲学看哲学之方法与能力，否则，一切落于哲学以下，真理想既无，何文化之真前途可言！

所谓哲学，前已言之，基本上即形上学。而形上学，即自体之学。而所谓自体，实际上，只有两种，一即自然宇宙本身，一即“人”之存在本身。除此之外的一切，均无非是人自体于自然自体中以工具而形成之文明现象而已。如果我们的能力果可见及于人类文明之全史，那么我们仍有见及属人之自然自体之可能。反之，如果我们的能力只能触及文字世界中之一时一地之一物一理而已，那么我们就只有于文字世界中，进行一种以此论彼之穿凿之论而已，自身自体之不见，何天地宇宙真形上理想之可言！

本来人类文明往前走，文字、技术与现实乃其进行中之必然而自然之事，甚至于此现实性之社会或文明中，全无形上之理想照样可以生存下去，或一如我战国后之文明然。或所谓现实，即被文字及技术所反控之社会，既失真自然，亦失属人存在之自体。于此环境中，一切真正的灵魂者，或理想之追求者，必将遭遇其彷徨无措之大艰困之境。反之，一切技术者、形式者，虽逞一时之雀跃、狂妄而无理，但终必因失其自然与人之大根源，而陷于茫乱而自毁之地。

不过，现实就是现实，尤其自从文字与高技术发达以后之人类文明，或在城市文明中，现实就是他们之生活的真正主题。甚至一切城市中之知识者，更多以讨好帝王、领导者、权威者，乃至时潮或流行，以遂其现实生活之心愿。尤其可怖者，尽管他们完全没有彻底而真实之形上哲学的理想能力，甚至满心满脑所真正关心者，也无非都是些现实事物，却又喜欢搬弄一些理想性之哲学情感、理论或名词，在现实与真正的哲学理想之间，尤其形成了极大的混淆，而叫人陷入空幻般之伟大，实际上，却又茫然无所适从。

这确实不是一个哲学发达的时代，但在我远古的历史中也确曾出现过伟大的哲学时代，同时靠了它的庇荫，中华文化与社会竟大大喘息了 2000 多年之久。但这个伟大的哲学时代，实际上并不是出现在我文字普遍性大规模应用之战国时代，如今我们若真能探其根源或基础，它只应属于我文明自原始末期至于人文初期，那 1000 年左右之伟大人文基础奠定的时代里。如前所言，其中有四

件事最值得我们注意。有两件事与后来文字之形成有关，两件事与文字后之哲学内容有关。与文字之形成有关者，如彩陶变黑陶，及单一文字。与文字之哲学有关者，即“天”的观念及三划的出现。若就与哲学有关者而言之，不论“天”或三划，毫无疑问都是有关形上学的问题，同时又为哲学前之哲学，更都必具有美学之原创性。若统合而言之，即以形上美学而为法之哲学前的前哲学之形成。

对于哲学前之前哲学之存在，于今日而言，不能再以其形简而忽略之，其结果就会形成文字后，以既有之文字概念为基础之形式性再延伸之哲学，至于其原本自然与人之自体性之存在基础却失之交臂。再加上现实社会之急速发展，阴阳杂家之大兴，并杂糅于原儒原道之中，使得原本真实之文字也已不见其真迹。面对这种情况，假如我们真想使原本之哲学之真相展示在我们面前，其最重要的工作，就是先使自身达成一种彻底之哲学能力，然后才能以哲学之程度来重解于哲学以前，并兼及于文字性哲学以后。否则，我们既无所真知于文字以前，亦无所真知于文字本身。最后就只有以文字之形式概念，参与了我们自身之不彻底之哲学情感或臆测，徒然形成一些杂糅而混淆之文字性之再延伸而已，一无是处。

39. 结 语

于此揽古观今，不论是文字以前或文字以后，重新以哲学而解哲学之根本要领就在于“天”及“三划”二事上了。真知此二事之原本哲学之真义，我们必须先有一颗追求自体生命之彻底之决心才行。而此心亦非其他，即不会被任何既有文字性之历史或说词所阻止，然后才能站立在文字世界边沿上的能力，以见我近原始性之真自然宇宙或人性之本义。若真有此心，方能利用图形、三划或文字，建立为可数可见之形上性之结构方法。而此心此意即真“天”之来源，同样此方法此形上或结构即三划之所自来。人无此真自然之心法，亦必无形上方法。若有此形上之法，亦必与心法以自然协同融合而为一，真古之大法也。简而言之，真天必在“天”之外。有“天”外之天，就必有尽人而有之近天之天。有天之天，有人之天，是以亦必有人天之间，三者协同一致而共融共存，即真天、真



人、真三元之谓。真三元，即真“易”之事。同理，真易必于人所知真三元之外而存。若真以尽人而近真易，即必使三元有所同质而共融共存，亦无他，真三无限之易也。即天无限、人无限、地亦无限，即易无体之本义。反之，若人天有别，天地亦有别，即人地以现实而合流，即失人、失天，地亦流于个别杂处之现实现象之一隅，何形上心法之由也！无心法，亦必无形上之真法，尤于文字之后，心法之难，难于登天。文字概念上说说，谁人不能？若真能超越文字之史，而真及于属人自体性之真存者，又有几人？无其“人”，形上之言，文字之枝节而已，若魏晋有无之论、宋明无极而太极，多属空疏，其心未尽真自然之天者也。若言其真心，佛禅者有之，宋明心学者有之。然而禅又多闭缩于宗教之一隅，未必若我原始人文中真天真三元之大。心学者，多能见原始之真，我古哲原始之真继者在此。理学，学有所成，心则未必，形上亦多见其形而已。世人常以心学理学并称，实则未必也。至于其他，思可知之。

哲学之求，在得其本源，枝节之言者，无关宏旨，任其随之可也。世之言，常闭于一时一地一理一知之论，根源之不见，能力所限，不见全人，不知所全史，更无所真自然，如何而有我文明之真展真继！哲学之大病者在此，世若习以为常，可悲可叹！

二十一世纪宗教与文明新探

第四章

Chapter 4

自然、历史与人性

——论古典文明之再生





1. 自然、历史与人性——人类存在之三大课题

自然、历史与人性是哲学或人类存在中之三大课题。但三者之中,任何一者都无法单独孤立地来加以探讨,否则,就会在他二者之忽略中,形成对于人类存在本身之切割或片面之发展而无所自知。比如说:

我们对于人或生命之过分强调,可以形成很好的艺术或宗教,但对于自然或历史方面必有所漏失。

我们对于客观自然之过分强调,可以形成精确之科学知识,但对于历史或人本身的存在上,多有所漏失。

同样,我们对于历史存在之过分强调,可以形成人在自然中所完成之各种型态之表达之客观描述或认知,但对于自然或人之存在本身的探讨上,则多有所缺失。

2. 三大课题之缝合

除非说,你就是自然宇宙中之第一人的存在,那么你就可以以既近真自然而又为历史开创者之身份,将此三者的存在缝合而为一,并毫无漏失地,以最自然的方式发展下去。

3. 历史性之困境

但事实上,这也只不过是我們的一种想象而已,甚至千万年以来,它早已不可能是人类存在中之事实了,因为不论在可记录的或不可记录的人类存在的历史中,只要是人类存在之时刻,事实上他早已必然地掉落在某一种历史性之阶段中了。那一种有关人类存在初始状况之哲学性的探讨,似乎它从来都不曾真实地出现过。

4. 一人一宇宙与终极理想

虽然这样一来一方面形成了人类面对文明时,一种必然之历史性之困境,但在另一方面也清楚地说明了,在人类文明中,不论哲学、艺术或宗教,每当其诉诸人类文明之极限之理想时,为什么都必与一种想象中之一人一宇宙之世界,有着不可分关系之原因。简单来说,即:

人类文明或其存在之终极理想不可能存在于某一既有理论之形式呈现之状况中,因为任一理论本身往往并不包含它所以如此呈现之发生性之基础或背景之存在。反之,如果说,一理论果然将此理想包含其中了,那么,事实上,它往往就正在指向于我们所谓一人一宇宙之想象性之设定上。

5. 原始与终极性理想之可能

所以,当我们面对人类文明中某一我们所认为具有终极性理论的存在时,我们是否也应当从根本上设想看:

那种几乎没有任何理论,甚至也没有文字、没有孔子、没有老子、没有耶稣、没有释迦,但又必是将会形成这些理论发生前之存在性之状况。

也许我们觉得那就是一种原始。

其实,“原始”这两个字,一如一理论之形式表现,并不是重要的事,要者在于这两个字背后所可能呈现之具有哲学性或人类终极性理想可能之存在性的意义。

一如我们说第一人或一人一宇宙之事。

实际上,它也只是一种形式,一种说法,或一种结构或理论,这形式本身并不是重要的事,要者在于此理论或形式所可能呈现属于人类文明或其存在之终极理想之可能状态或内涵。



6. “历史”之内外

这事说说容易,做起来或获得一种真实的了解却相当困难,因为我们既不可能再回到原始或成为宇宙之第一人,而且我们必然地业已存在于某一种时空限制之历史的阶段中了,这样我们还能切实地看到历史存在的全部状况吗?

如果不能,我们又怎能切实地看到历史以外之真自然或真人的存在状况呢?

这整个问题之关键,就在于我们所谓“历史以内”与“历史以外”之真实状况之了解上了。

7. 历史之普遍性意义

所谓历史,其具体而广泛之意义,即人类之文明史。

所以,所谓历史,并不只限于政治、经济与社会,甚至小至人类之生活习俗,大至高迈之哲学理论,通通包括其中。或其更具普遍基础性之意义,即:

人于自然宇宙中,以某部分自然为工具,所形成之结果现象。如石器、陶器、铜器、文字、符号等,其结果,就是我们所谓之石器文明、陶器文明、铜器文明或文字性之人文文明等。

8. 工具性操作之文明

其中最值得我们注意的是:

人是部分自然,石头亦是部分自然。人可利用石头形成文明,石头却无法利用人形成文明,所以,自然中唯人类才有文明。

同理,其他动物亦是部分自然,但亦无法像人一样地利用工具形成文明。

在人类历史中,其所使用之工具,最为特殊、普遍而有效者,就是文字。因之,整个人类文明也因此而分为两个大的领域,即:

文字前之原始与文字后之人文。

但不论哪一种文明,或整个人类文明都是工具操作之结果,所以,人类文明均可称之为工具性操作之文明。

9. 工具操作之方式

工具操作之方式,不但决定人类一文明之存在方式,同时也决定某一时空境域中之人的存在方式,甚至也可以决定人以其文明对自然所采取之态度、了解,或于其文明中自然所居有之位置。

如石器时代有石器时之人、自然及其文明,陶器时代亦然,文字时代尤然。等等。

或工具之操作可有三种不同之方式:

一、工具之延伸性之操作

即从某一工具之操作模式中,延伸出更精确之操作模式。或者,这也就是一种工具之创造性之应用。如:

自粗糙之石器到精细之石器。

自平面几何到立体几何、解析几何。

自我古文明之自然智慧到原创性之礼乐制度。

等等。

二、工具之垄断性之操作

即视某一工具之操作模式为唯一,而不再有创新或进步之可能。实际上,这就是一种形式之独断主义,并宣布了一切存在原创性表达之死刑。

如出现在文字世界中之教条主义、绝对主义、盲目之传统主义等,都有此倾向,或一切世俗之经验论、功能论等亦然。

一般而言,原始文明,由于其没有文字,较不具人文形式之强



制性。若相对于人文文字性之独断论而言,原始勿宁是一种文字前图形表达之神秘主义,如图腾、巫术等。

三、工具之再创性之操作

顾名思义,这就是一种全新工具之再造性之操作。若更具体来说,这就是人类文明中真属创造性之操作。或它就是一种人类之“创造”。

诸如自石器而陶器,自陶器而青铜,自青铜而文字,自文字而科学之抽象符号,自科学之抽象符号而计算机等。

再如自欧氏几何而非欧几何,自牛顿力学而相对论。或如自原始而王国,自帝制而民主,等等。

这些出现在人类历史上之大变革,无一不清楚地向我们说明着其都是由于一种新工具之创造而来。它可以是一种器物、一种符号、一种思想或观念,无一不是以一种新工具创造之模式,而彻底地改变了人类之思想、生活方式、或工具性操作之模式。

10. 工具操作与历史呈现之方式

人是工具之操作者,所以有怎样工具操作之方式,就有怎样人之存在方式。同样,文明即人于自然宇宙中操作工具而有之结果现象。所以,有怎样工具操作之方式,就会有怎样历史或文明呈现之方式。如上所言,人类有三种工具操作之基本方式,那么就有三种历史或人之存在方式。

11. 历史之呈现方式

历史之呈现方式有三:

一、形式性之延续方式

即按照某设定性之固定时间,向前延伸的历史。

最具代表性者,莫过于一般情形下,总是以文字以后的历史为

探讨对象之历史。

其他如以某历史之阶段为主而延伸的历史，如我国历史中所常言之三代、希腊之荷马时期、埃及早期王国之建立等。

或一般言政治性之历史均属此种。

它既不能呈现历史之时间意义，亦不能包括人类文明之全部的历史，甚至更无法呈现历史存在之实质上的意义。

二、片面独断之历史

即以某一历史之阶段或某一文化、某一学说为绝对而唯一，并以此而垄断历史之其他阶段或文化。

人文以后之宗教，多半都有此倾向。即其教义为唯一，除此以外，即无历史可言。

在我国历史中，一般地都比较强调三代与儒家，当然有其原因在，二者也果有其优点及价值在，但若以历史之实质来看历史之存在意义，这对中国并不一定就是一种最佳方式。比如说，在我历史文明中，不论以怎样的方式强调了三代与儒家，但在历史中，都很少看到对三代与儒家之所以如此建立之先在之基础，有所清楚而完整之解释或哲学性之探讨。

所以，片段就是片段，永远都不可能就是全部之最佳表现。这种情形在人、自然与历史之完整关系的探讨与了解上，尤其如此。

三、原创性历史之真义

所谓“历”即走过去、经历或过程之意。“史”即记事或记录。而历史即记录过去之事。

历史所涉，若连现在与未来均包括在内，而成为一全时性之事物，即一如包括万有之自然宇宙之本体一般，多非人可尽知之物。人之所知，无非在自然宇宙中，人操作工具而有之部分而已。但于此人所知之部分中，现在尚未完成，未来尚未可知，所以，若具体就实际而言，人之所知，仍在于即将过去之部分而已。但就此即将过去之部分，人果然可得其全史吗？其实也不尽然，因为历史之时间性真始之部分，一如未来，亦未可为人所真知，所以说，所谓过去，仍只在于人操作工具而有之可记的部分而已。果真如此，是否我们就可以获得人操作工具而有之原创性之全史的存在呢？其实也不尽然。因为在一般情形下，人所注重之历史，只是文字以后的部



分。但文字的存在本身,就有两个基本上之缺失:

1. 在文字操作应用之过程中,若对文字本身缺乏一原创性发生的了解,对原创性自然或人本身的存在,多会形成一种异化性之代换作用。

其结果,即:

2. 在文字中,人多只注重文字之操作性之内容或目的,很少再去追溯文字之发生性之原来,或更藉此了解人于自然中操作工具之原来真实而整全之“状况”。

涉及文字本身之探讨,就是涉及文字以外,或文字之发生性之探讨,而非形式造字学。具体来说,就是涉及于文字前原始性之图形思考或图形表达。若是亦并非说,原始之探讨多么重要或唯一,而是对于一种原创性全史之探讨中,所必涉及之有关自然、人、工具与文明间复杂关系之必须。否则,我们就只有在抹煞了原创性全史之可能中,掉入历史之形式设定之延续或独断之窠臼,只有工具之茫然之操作,既无真正属人的存在,亦无真自然之可能。于此情形下,其结果如何,思可知之。

12. 人存在之方式

人的存在也有三种基本方式:

一、形式延伸之个体

一如前面所言宇宙第一人或一人一宇宙之事,它是一种人类存在中之必要之想象,不一定就是一种事实。因为我们打自出生之时刻起,就已经掉落在某一时空范限之历史的窠臼中了,尤其以文字性之人文世界为然。于此情形下,人所能做的,大凡只在于一种大环境历史背景中小系统之延伸的创作,很难及于一种个体所处大环境之突破性之创造。若连此大环境制约下之形式延伸性之创作都不可能,我们就只有顺应环境之使然,而徒有其历史之形式延伸性之生活而已。这样既谈不上一种彻底之创造,也谈不上一种反创造,而只是一种历史之有限度形式之延续而已。

二、片段之独断之个体

人存在于历史之中,有时会采取历史中之某一片段之时空为唯一而垄断其他。亦有两种情形:一种是以现时之历史为唯一,并以此而垄断过去与未来。它多半是一种现实之形式主义,并无何深刻处。因为若涉现世以前,在上百上千上万年之间,必有所不同,若能深探其间,必有较深刻之理想之发现,即不会以现时现世以为断。反之,若果以现时现世以为断,多见现实形式上之浅处而已,无何可取者。一种是以过去某历史为唯一,并以此而垄断全史之存在。这一种历史主义多半有一些理想色彩,如以某一段历史之传统为唯一之传统崇拜主义,或以某一时期之宗教为绝对之理想主义均是。毫无疑问,这两种情形都有一种全史性之忽略状况,当然也不会真切地注意到属于人类基本结构之人与工具操作间之基本关系,这种情形,尤以文字以后的世界为最。

三、原创性属人自体之个体

以上所言之两种个体,很难称得上是一种具有原创性之个体。尤其在文字世界中,他们多半已成为文字性工具之被反控者。因为由于文字之诞生,不但由其人为符号性操作,将原本之自然世界予以代换掉,同时更由于工具性之操作,造成了既普遍又广大之现实世界之发展,甚至更由于此人文现实世界之发展,自然也就引致了各种不同型态之理想主义之诞生。所以,一种属人自体性之个体的存在,不可能存在于由人操作工具而有之历史文明中,不论其现实的部分也好,还是其理想的部分也好,亦然。

但人于自然中操作之工具有两种,一种是直接采取自然物而有之工具操作,如石器与陶器即是;一种是采取非自然物而有之工具操作,如文字及符号即是。毫无疑问地,自然物者,必保留了更多属人之自然性质,非自然物者则否。这也并非说,人以自然物为工具之原始文明优于以文字为工具之文明,反之,而是说,原始之探讨,若对于将自然代换掉之文字文明而言,乃一种属人原创性自体探讨之一种方法上之必须。因为唯其如此,我们才能不致掉落在某一片段之历史文明中,形成属人存在之被反控之情形。人不被片段之历史文明所反控,就能以一全史之巨观的观点,成为真正属人工具的“操作者”。人果能不被工具及由工具所形成之文明所反控,就能成为最近原创性属人本身之自体存在者。



13. 文明之终极性追溯

通过以上有关自然、人、工具与历史文明间关系之简要说明,我想对于人存在于自然与文明间大环境之位置,可以有一比较确定性的了解或判定,而不致将人的存在再落于某一文明中之某一专业性之窠臼而有所断言。其实说起来,不论哪一种文明,只要对其文明有所终极性之追溯,没有不诉诸于属人本身自体性之探讨的。同样,任一文明中对于属人本身自体性之探讨,果有终极性之要求的,我想不论它通过什么方式,诸如绝对、超越、唯一、本体、存在、道、天或神、本来面目等,只要我们不会被其所参与之文明背景或文字性之操作所迷误,其基础性之根本意图,无不直接或间接指向了真自然与工具文明间之一属人存在性之真原点上。否则它就会在文字性工具之操作中,陷于不可遏抑之形式上之争论,很难获得一简明而扼要之属人存在性之指明。这种例子在哲学或宗教中比比皆是,于此不再一一探讨。

14. 历史文明之全面了解

这样,人在大自然宇宙之大环境中之位置有所确定了,然后我们再来看由人所衍生之历史文明之存在,应该有一种更朴实而具体的了解或结构性分析之可能,而不至再掉在文字性人文文明之某一形式之窠臼中,片面地否定历史、忽略历史或更夸大性地描述其间了。

15. 原创属人之解释与三种要求

若历史文明之存在,即人于大自然宇宙中,采取工具而有之操作性之成果,那么以此历史文明与工具操作间之关系而言,其具体

之意思，即人面对大自然宇宙之背景，所必有之三种要求而有之成果。而此三要求，即：

- 一、要求生存。
- 二、要求情感之宣泄。
- 三、要求理解。

不过，这三种要求，并不能以我们业已习惯之文字性之人文方式来加以了解或解释。比如说，所谓生存即一种物质性之经济生活。而情感之宣泄，即一种浪漫或直觉性之想象。理解即一种合理之科学性之要求等。

而且如果此三要求之存在意义是指向于人类存在于自然中工具操作之全史性之存在的话，那么就不可能只以人文文明之解释为唯一。此外，当我们于此用“文字”来解释包括原始在内之全史性之文明时，我们是在以人文性之文字为工具来操作历史之解释，所以我们就应该掉在人文某文字操作之窠臼性的意义或内容上，以从事于操作，否则，如上所言，那将只是一种片段之独断，而不可能是一种原创性之属人之解释。

16. “求生存”之根本意义

或者于此我们也可以举一个具体的例子以说明此事：

上古原始时期，人民倚天度日，求食不易，所以，其生存或求生之先决条件就是食物。食物当然是物质性的，那么我们就此是否可以说原始人没有精神生活？

至于人文时期，技术精进，食物早已不是问题，于此情形下，富裕之余，如果我们在精神生活上不能安顿或毫无出路，则直如死亡一般。所以，我们说，唯精神生活方为其生存之先决条件。

但于此我们一定要弄清楚的是，一者生存在于物质，一者生存在于精神，其方式可全然不同，但于其方式背后求生存之根本意义，几乎可以说是完全一样的。我们想想看，人类于自然背景中之生存之事，假如我们不以一同样自然之全史之方式通盘考虑之，而只任凭于某一历史阶段中之文字性之习惯解释，是不是会有极大



之误差？

生存一事如此，至于情感与理解者，亦然。

17. 属人要求与全史性看顾

基本上，以上这三种要求，乃属人本身之要求，所以，如以属人本身存在之观点上而言，这三者是不能单独个别而发展，并垄断其他。我们承认，在整个人类发展之历史上，由于时空之各种限制，确曾出现某一时期中，某一种要求特别明显而发挥之状况，但实际上，那也往往只是按照客观性历史之脚步，所形成之一种历史之表象而已，至于属人本身之实际存在，不论在任一历史的时代中，应该是从来都未曾改变过。除非我们业已离开了属人本身之自体性之存在，而唯历史之某一时代之个别表现是视，那就形成了我们在前面所言垄断历史或以某一段历史而反控人本身存在之状况了。

此外，当我们以此三要求来看人类存在之全史性之状况时，它本身已经是文字性人文文明之一种“理解”方式了，更何况是在人文所擅长之“理解”方式中之某一方式而论断其他！

也许这种说明有些暧昧不明之处，下面我们再以具体之历史事实来说明此事。

18. 三种要求与三种表达工具(一)

在整个人类文明中，如果我们以全史之方式来看顾它，那么我们就不能不把文字前之原始之器物时代一并计入来了解之。而所谓器物即指石器、陶器及青铜，但青铜已进入文字时代，所以文字前之原始时代，即指石器及陶器时代。

石器及陶器时代之最大不同在于，陶器时代事实上已进入图形表达之时代，换句话说，自陶器时代始，人类已自纯时间性之表达，进入于空间性表达之时代。而所谓纯时间性之表达，即指连图形亦无之纯声音表达时代，或亦即石器时代。这样一来，上所言石

器、陶器及青铜之三工具时代,其另一种表达性工具之解释,即声音、图形及文字。同理,我们也可以再将此三种工具之说明方式,与上所言三要求一事,做以下配合之表列方式,如:

工具	石器	陶器	铜器
工具	声音	图形	文字
要求	求生	情感	理解

19. 三种要求与三种表达工具(二)

从上表中我们可以很清楚地看出,石器时代末,尤其是细石以前,人类之表达方式,并无何空间可视性之表达可言,是以其表达多以纯自然时间性近动物之可聆之声音方式出之。其表达如此、工具如此,其生活本身,恐怕亦多以近动物之求生方式表现之。换句话说,此时之生活,求得食物恐怕就是其存在之全部意义。当然这也并非说,公元前 30000 年前之人类,没有“情感”,不需要“理解”,而是说,情感与理解,若与求生而比,显然是次要的,隐性的。或在求生为主之情况下,它们尚未变成一种显性之表达或文明成果。或所谓求生与近动物之纯自然之时间性声音表达,却又必是日后人类从事情感或理解性文明表达之一种潜在性之基础。

很显然地,这种情形到了细石末产生了很大的变化。不但工具由石器演进到陶器,同时更由于农业之发明,也大大改善生活或食物之性质,尤其重要者,在于人类由纯自然之时间性之声音表达,进入于空间可视性之图形表达时期,而空间性之文明,其实也就是人类异于其他动物之自然宇宙中属人之创造或发明。图形如此,文字尤其如此。或图形者相对于更具精确有效性之文字而言,它就是一种直觉或情感性之整体表达,但它却是人类继求生存后之一次成功之装饰性尽情享受与挥洒。至此情感成功了,但无论如何图形仍只是此时期人类文明表达之代表性之特征。而图形本身实际上也不可兀自而突立,若求其本,它正是纯自然动机般声音表达之形式性之延伸。换言之,即人类自可聆而不可视之声音表



达延伸而为可视之空间性之图形而已。

空间可视性之图形出现了,人类于求生以外,终于掌握了一种唯人类所有之属人可控之抽象性之工具,然后以此工具为基础,对其所遭遇的一切,要求比情感之宣泄更进一步之清晰的理解。至于公元前 3000 年左右,人类终于于此要求理解的情形下,逐渐发明了比图形更精确而有效之表达工具,即文字之诞生。由于文字之诞生,人类不但开始进入于我们业已熟悉并习惯之人文时代,同时这也就是人类大理解时代的来临。从此我们不但可以用文字记录比图形更形清楚之情感内容(如早期之诗歌),同时我们也可以,比过去更清楚地规划并记录各种社会关系(如早期之律法),甚至我们更可以由此更进一步,方法性地设法记录更高深之宗教教义或哲学理论。所有这一切高度理解性文明的完成,或者这一切被我们称为古典文明之得以创立(或自公元前 1000 年至公元后 1000 年间),若只是靠了高度有效性之形式文字之分析、理解或应用,是不足以为法的,反之一切真具理想性高度古典文明之得以建立,于高度有效性文字之应用以外,它靠的是图形般原创之情感与声音表达般之纯自然之动机。相反地,如果说于理解性之文字世界中,人类表达一旦失去了图形般之原创情感与声音表达般之纯自然动机,其理解性之文明或文字表达将落到何种地步,我想人类的近代文明,尤其是现代文明,其过分文字性技术化与形式化的结果,早已给我们做了最好的证明,于此不再一一表述。只是于此我们不能不以一全史观的态度,对文字性之理解文明加以全盘性的整理或重新加以解读了。

20. 文字理解及其双重意义

通过以上之说明,我们可以清楚地看到,时至公元前 2000 年左右,人类各大古文明均已堂堂进入于文字表达的时代。这在人类历史上,由于文字的发明,确实已进入一划时代之全新文明之时期,于是我们把它称为“理解”的时代。基本上,它是一个注重形式性规范的时代,或者我们也可以将它称之为“一致性原理”的时代。不论是形式规范也好,还是一致性原理也好,从此人类之表达,不

可能再是纯自然般即出即逝,无所遗留之纯声音表达,也不可能再是充满原创想象,但暧昧不明之整体性之图形表达,反之,却必成为注重形式、条理清晰,甚至更富组织而合理之系统性表达时代。

此一文字性理解世界中之富组织而合理之系统表达,如果仍能建立在自然纯动机之声音表达与自然原创之情感性之图形表达之基础上,其形式性之文字表达当然是好的,反之,此一文字性之形式系统表达一旦失去其自然中图形与声音之双重基础,并徒以文字形式性之理解而理解之,其结果如何,那将是人类文明中永远令人忧心忡忡之事。此亦无他,即:

以理解解理解,那还会有真正的理解吗?

或:

以文字解文字,还会有其真正的文字吗?

至此,我想人类文明已面临了它真正的困境了。

当然此事并不容易说明,了解亦然。

21. 文字思想与符号之连结

其实说起来,整个文字性人文文明所遭遇之困境就在这里了。由于文字之高度有效性,使人类不可能不产生一种高度之依赖性,同时自文字建立以来,人类更开始建立起其属人本身之延伸性之“思考”世界。其中也有两个基本之步骤:

一、先将字与字加以连结,并确定其间之关系,以形成句子。如文法即是。

二、然后再将句子与句子加以连结,以形成推演。如逻辑即是。

反之,如果字只是一个字而已,则一如我单一文字或图形之存在,它只是一种人类于自然背景中之空间描述或还原,并说不上是一种空间形式符号性之“思考”,是以也不可能是一种文字性之“思考”。不过,在另一方面我们必须清楚的是,它却是文字或建立文字“思考”之先在性之空间基础。



22. 从图形至理论规范之建立

图形只是人类自自然时间性声音表达延生之空间可视性之客观呈现之形式物。

文字或符号却是人类自图形之客观呈现之形式,再加以延伸之空间可视性之客观物之“确定”。

从此之后,人类只要有能力确定一物之客观形式,如一物一名词等,就可依据文字之连结性之规范,以形成一物之形容、说明或定义等。

这样,一物之形容、说明或定义业经成立,人类就可以再依据句子和句子间之合理规范之推演,就可形成人类于城市文明中,为了群居所必须之各种理论或不止规范之建立。

23. 人类文明发展之三大阶段

时至公元前后之 1000 年中,大凡属于人类人文文明之古典之规范、理论或宗教都已完成,不论在中国、希腊、印度等,亦然。其后之 1000 多年,无非只是此古典文明之分析性正反两面之不同之延伸或发展而已。所以,若就整个文字发明以来之人类文明之发展而言,可以分为三个大的阶段:第一阶段是自文字发明到文字性古典文明之开始,约 1000 年。第二阶段是古典文明建立与发展之时期,亦约 1000 年。第三阶段是自古典文明之逐渐没落至近代,亦约 1000 余年。这三个阶段中之最大不同处在于:

第一阶段中,由于距原始尚近,所以,人类仍在自然与文字之间犹疑、摸索而前进,并设法寻求一种真自然背景中之文字性人文文明之可能。如我夏商以前之文明即是。

于第二阶段中,由于社会分工,技术与文字操作性思考能力之大幅精进,终于建立起人类前所未有之既不失自然而又能发挥文字魅力之最佳规范性之古典文明,如自文王、周公,以迄战国间以

哲学为中心之发挥即是。

于第三时期中,由于社会之组织性发展过分膨胀(如帝制),现实主义大兴,却假冒深具自然背景之古典文字规范,佯作自然与文字结合后之理论性人文文明之大发展,实则多只有古典文明之文字形式,全未得其自然背景之存在性之实质。千余年间,果有知者,亦多为现实文字之风所掩盖,未竟其大功。

24. 古典文明与文字性之理解

时至今日,纵观人类文字文明之 3000 余年之整个发展,如前所言,果能称得上是文字性文明理解之实质者,唯古典文明当之无愧,其他则多流于古典文字之形式性之延伸而已,或在正反之间。古典文明之所以称得上是人类文明中,真正具有文字性理解之文明,其原因有三:

- 一、古典文明虽然是人类文明中,文字成立后第一次大规模理论或组织系统性成功之表现,但无论如何其距文字前之原始无文字之文明状况未远,所以,基本上,它仍旧可以说是一种建立在自然基础上之人类第一次大规模文字规范之大成功,从此以后,人类文明之发展,由于这一次文字文明之辉煌成果,终于脱离了原始之自然之脐带,而成为依据或依赖此一古典式文字文明之文字性之再延伸,或其方式,可在正反之间。
- 二、所以古典文明一般言,都具有较广大的历史或文化视野,是以其属人或人格的发展上,也具有较完整之存在性的成长与发挥。如历史文明是由声音表达而图形表达,然后才有文字表达的话,那么一种古典式人格成长或发挥,也必在纯动机、整体性之图形或观念之把握上,才逐渐进入于文字理论之形式表达。所以,其人与历史的发展,可以说是完全一致而无别。同时由此也就展现了古典文明属人与自然间历史性完整发展之优越性。
- 三、但在另一方面,古典文明所呈现之文字形式或其架构,若与其后根据此一古典形式,所急速发展之文字性社会与个



体之分析性部分或片面之要求而言,多有不够充分或不敷使用之倾向,所以,自古典以后,不论引致了多么激烈之反古典浪潮,以求其个体或技术性急速变化之社会的“进步”或“成长”,但只要人类一旦再次寻求属人或自然整体性理想之可能时,又无不重返于古典之表达,以求得再创新文化之可能了。

25. 古典文明之存在性内容

其实说起来,人类只要有能力恢复到古典文明之理想之可能,我们就应当清楚地了解到:

一切反古典文明之潮流,实际它所反的只是古典文明业已流于僵化之形式,而非其实质或存在性的内容。因为一切古典文明以后之文明发展,实际都只能是古典文明之片面形式性之再发挥,或古典文明以后之文明,都必是以古典文明为基础而有之分析性正反两面之再发挥,所以,一文明如果彻底把其古典文明完全摧毁殆尽,实际上,也就等于宣布了此一文化之终结。

所以说,真求古典,并不在其形式,而尤在其存在性之内容。同样,真求古典之存在性之内容,就不可能不求之于文字以外,或文字以前之真自然之原始时代,否则我们就会被卡在文字之形式性之应用中,连文字本身之发生性的内容,恐怕都不能有所真及,更何况是文字以外或文字以前!至于说,文字之作为声音与图形后,人类最佳工具所呈现之“理解”之真义者,也就更不在话下了。

26. 属人之自然动机与古典文明

声音是一种纯动机式之自然表达。

图形是一种纯自然之原创式之确定。

文字则是建立在声音与图形基础上之符号性简化之形式分析系统。

文字为人类带来最大的好处是,使人类获致一种对一切存在性事物之形式分析性之理解能力,这也就是人文文明之所以异于原始文明之属人“思考”性之优点与成果。

但是于此我们特别要注意的是,文字本身并不会思考,若文字被运作而成思考,那么,很显然地,一定要有运作文字之力量与背景才行。其实此力量的来源并非其他,即属人之自然动机,或其背景就是以此动机式之力量,所形成之图形般范围之确定。然后人就于此自然动机所确定之图形般原创空间范围内,运作文字,以形成我们所要求之理解性之认知。如果人果能在此三元性之结构中而操作文字,其结果就是人类历史上古典文明之形成。换言之,所谓古典文明,即于自然之动机与原创性图形之空间中所完成之理解性之文字成果。

反之,如果说,我们的思考不是在此原始般自然的背景中而操作文字,那么等于说,此自然之背景已被代换掉了。其实,此亦无他,即被业已存在之文字所代换掉了。这样,我们所谓之文字性之理解,实际上,已成为以文字解文字之理解,而不再是一种真正具有存在原创性之理解。而第一次被人类所利用之以文字解文字之基础文字,就是我们所谓之古典文明。

27. 古典文明了解之关键

当以文字解文字之形式文明既经形成,人类想要恢复到一种真正具有自然原创性之思考或理解便成为甚难之事。其唯一方法,仍必在于以今日之文字导回到古典之文字,然后再以古典之文字导回到其文字背后所隐含之自然原创性或存在性之内容上。因为唯有古典之文字及内容才保有了文字与内容间之高度存在性之表达,或存在与形式之一致性。此亦无他,唯古典之思维或表达,一方面近原始自然,另一方面又为人类文字文明另一次原创性大成功之表现。但也正因为如此,而益增我们对古典文明了解及导向之困难。因为既然古典文明最近原始而且又为文字之第一次大规模操作之成功的里程碑,那么我们对于古典文明之了解,势必要具有两个基本条件才行,此即对原始与文字之发生性的了解。其



实这两个基本条件乃二而一之事,亦即对文字前之原始文明之了解。这也并非说,原始文明有多么重要,而是说,原始文明,若相对于文字而言,它正含有了文字前并作为形成文字基础之两个基本因素,此亦非他,即声音及图形的存在。同样此亦非言,声音表达及图形表达具有多么优于文字表达之处,而是说,声音及图形表达中,正含有了异于文字表达,又为文字表达之基础,同时又为文字表达所忽略之属人存在性之表达因素:

如纯声音表达,若相对于文字而言,它是一种与文字前属人本身自然存在而一如之表达。换言之,其声音和属人整然身体之存在是不分之一体。

同样,一种真自然之原始图形表达,既然是人类自时间性之声音而转向空间确定性之表达,那么,它具体之意思,即其表达和文字前属人生活本身完全不分的状况下而形成。

反之,文字表达却以其抽象符号之工具性之操作,已逐渐离开属人本身之自然身体与生活之表达,而成为一种虚悬般之自自然与人的存在而抽离之表达物,但这却是我们所熟悉之文明生活。

28. 文字性理解之三元结构

我们愈是清楚地了解了原始自然存在性之声音表达或图形表达与人文文字表达间之基本差异,我们就会知道一种真正属人世界中之文字性之理解,它绝不可能只是一种文字形式性之延伸,或文字世界之片段之独断,反之,不论从文字本身之结构来看也好,还是从文字文明第一次大成功之古典表达来看也好,甚至是从一种全史性或全人性之发展或成长来看也好,一种真正文字性之理解,它必是以一种三元性之结构,才能加以切实地呈展,或其具体情况,也正如下表之所示:

工 具	石 器	陶 器	铜 器
表达方式	声 音	图 形	文 字
表达实质	纯自然之动机	原创之情感	形式性之理解

从上表中,我们可以清楚地看出:

1. 历史之进展确有其阶段性,但未可间断或切断之。

2. 人类之表达方式于各阶段中也多有其个别之特征,但很难说,哪一阶段之特征是有所唯一或绝对性的。

3. 不论历史或表达,均由人而形成,所以“人”本身的存在,不可能只属于某一阶段或某一特征,反之,却必是各阶段与特征之总合,顶多只是于某阶段中,某特征比较显著,而他特征则成为隐含或潜在而已。

其结果是:

一种属人全史性之呈展是一三元性之结构系统。

同样,属人本身之表达亦是一三元性之结构系统。

所以,一种属人历史之最佳表达,往往就是“人”“史”间,时空交互之隐显中,含史最大之属人全面性之表达。

或一如人类自公元前 500 年至公元后 500 年间之古典表达然。

29. 乐礼与古典理想

在我国,所谓古典,于公元前 500 年前后,我们可以周公与孔子为代表。而于此二人之间,可作为共通理想之表达者,即在于礼乐之制。

世之所以称为礼乐,而不称乐礼者,显然有礼重于乐之倾向,其实这只是人文世界中,习惯地以历史之现实或形式面为着重点,以探讨文明或社会事物之关系。反之,若以礼乐之得以成立之精神、基础或先后次序而言,显然是乐先于礼而重于礼才对,其实这种道理也很容易了解,或正如语言先于文字一般,亦即声音表达先于图形表达,而乐先于礼。此事由尚书虞书之重乐至周书顾命篇方详记祭礼之事可知。

此外,人类早期之声音表达,不论是语言,还是音乐,基本上,它是大自然背景中,对自然或对一切理想性事物之一种召唤、一种



拥向、或一种不可思议之欢悦与感叹。反之，礼或仪式，却是本此精神而延生之一种人为图形式之规划或规范。所以，尽管所有人类宗教多重仪式，但此图形式之仪式，若一旦缺乏了音乐之声音性之导向、相助或背景，其仪式将成何种？思可知之。

乐属天，礼属地，乐礼必和合而一如，方能成就我原始自然与人文帝制间真古典之理想世界。只可惜真雅失之于春秋以后，徒礼不能自行，是以我文明自秦以后流于阴阳或经学之末者，亦不是没有原因的了。

30. 乐礼与文字之前后

本来乐礼之行在文字之后，但当时之文字操作，不若战国后逞势于形式之应用，仍保有其原创之存在性，即不失其原本原始自然背景之纯美学性之操作。换句话说，文字本来即由图形及声音两者组合而成。若文字不具有空间可视之图形性，那么它就不可能是一种文字性之符号。同样，此一文字性之图形符号，若不为可读之物，那么它也不可能就是一种语言代换物之文字。但声音与图形表达并不自文字性之符号而后有，反之，而是在文字性之符号之前，如石器、陶器时代即是。

所以，文字前之声音及图形表达是一回事，文字本身之声、图是一回事，文字后之声、图（如音乐与绘画）则又是一回事，三者并不可相混。只是如无文字以前者，亦必无文字，更无文字以后。我们承认，文字之出现，确实是人类文明介于原始人文间之一大关键，其前后之声、图表达更属不同，不可相混。基本上，文字前者是一种自然生成般之存在性之表达或意义。文字后者，则多属一种文字工具之操作性之表达或意义。此亦如前所言，文字常有一种将自然代换掉之作用。

乐属声音表达，礼则属图形表达，而文字乃一文明表达之关键，是以，乐礼之事，考诸文字前后而言，亦当作如是观。

31. 文字存在之真义

如果,由于文字之发生,人类的表达,可分为两大类别:

形式性工具操作性之表达。

自然生成性之存在性之表达。

那么,文字后之表达,亦应该分为两种,即:

操作性之表达。

存在性之表达。

表达如此,文字后之理解文明或其表达,亦当如是,即:

操作性之理解。

存在性之理解。

所谓操作性之理解,就是以文字而延伸文字,以文字而解释,既不及于文字本身,亦不及于文字以外或文字以前。

而存在性之理解,与操作性理解之不同,在于当人操作文字、延伸文字,或以文字解释文字之同时,亦兼及于文字本身,或文字以前与文字以外。

因为文字存在之真正意义,并非将文字孤立般地发挥其形式之有效性。反之,而更在于发挥原本声音与图形表达等,为文字所不能或尚未发挥之属人表达之功能。换句话说,亦即以文字所特有之分析或组织性之理解功能,去理解或去解释属人全史性之事物,而非将原始或自然存在性之人与自然消除在外,而进行一些被文字所反控之属人或自然之片面或形式性之功能内容之说明。

32. 属人表达与存在性基础之探讨

真理解,如为存在性之理解,亦即理解文字文明建立之自然存在性之基础,亦一如文字前原始表达之探讨,文字本身结构性之探



讨,或属人本身表达之基本结构。而此三者,实乃三而一之事。如:

原始之探讨,即自声音表达到图形表达,而文字即原始表达之边际。

属人本身之表达,亦自纯自然声音般之动机,到情感或美学性有所确定对象之空间图形或观念,然后再透过某形式性之方式来加以表达。

文字本身,亦必由声音与图形二因素而组成,其表现乃一形式性之空间符号。

如果我们真能以一存在性基础之探讨方式,来看一切有关人类表达的问题,同时更以此基础将自然、人与历史或文明,理解性地和合而为一,那么,我们就可以解脱掉以文字延伸文字,并受制于文字反控人与自然之狭小之历史领域,来临到一以真自然宇宙为背景之属人之巨观世界,并重新于此巨观之世界中,展现一切有关人类历史或文明之事实。

33. 文字历史之统观与文字解构

至此,我们便可知道,文字文明到现在为止,也不过 5000 多年,至于图形文明可能 30000 年之久,声音文明则可能长达数十百万年之久。文字文明给人类带来之方便及进步,那是不言而喻的,但对原始文明所曾具有之自然存在性,我们也不能忽略。如果说,在文字文明中,我们不能采取其中之片段形成形式之延伸,或更独断其他,那么,同样地,在整体人类文明中,我们也无法以文字文明为唯一而忽略其他。于此亦并非在强调文字前之原始,而是因为文字本身往往不可能含有文字本身之所以存在之基础。同理,历史之内也无法得知全史之确实讯息。而且,历史与文字均为因人而有物,所以在文字或文字性之历史之内,亦无法确实地得知属人本身之自然存在性之全人的讯息,甚至若相对于属人本身之自然存在而言,历史与文字的存在,勿宁就是一种束缚、限制与不自由。所以除非说,我们甘愿被文字或文字的历史所反控,而无所自知,甚至更无视于属人本身之自然而原创性之存在,否则我们就不会

停留在有限度之文字及其历史之延伸中,以寻求自然、历史与属人间更自由而富原创性之关系,并设法完成一巨观世界中,更广大而深具实质性历史展现之可能了。基本上,它不但需要对文字历史之统观的能力,同时它更需要一将文字予以彻底解构的能力,方能切实地向自身属人更大自由与原创之可能基础以求得真实的自明与自证。

其实说起来,统观文字性之历史和解构文字乃同一之事,简单来说,它需两个基本程序:

一、文字之组织性之解构

文字若只是单独的一个字,则如一种图形,即无法发挥其文字之功效。所以,文字之所以有其功效,在于文字与文字间之连接功能。而这种将文字加以规律性的连结,排列其先后次序,使文字发挥其正确之功效者,我们称之为文法。而文法之中心,即所谓词类及其变化。如名词、动词、形容词、受词等。其次序则如:

主词→动词→受词,等。

有词类而无次序,亦不成其为文字。

若使文字解构,找回它原来面貌,即必须:

消除其关系性之次序。

使之有词而无类。

词而无类,即无所次序,即成一单纯图形式之符号,亦即均成为名词,而无他类。或如下示:

→主词一符

→动词一符

→受词一符

等等。

如此则一如文字前之图形表达然,亦即一全无文字之世界。

二、文字之结构之解构

文法以外,如以文字本身而言,均为一以声音与图形为要素而形成之符号。其中图形的来源已如上述,但一图之符,如不可读,则一图而已,必不为文字。如其可读,即文字与语言之合一,同时这也就是我们一般所谓之书写语言。于此最值得我们注意的是,



图形本不可读,即无声之物。声音乃指语言的存在,但是如今之语言,早已文字化了,试问一种真正可呈现声音表达,而又未被文字化以前之语言或声音的存在究于何处?

一般而言,声音表达,除音乐外,在整个人类文明史可有三种不同之形态:

一种是业已全文字化之声音表达,即我们今日所谓之语言。所以基本上,系海德格尔(Heidegger)或乔姆斯基(Chomsky)等所言之语言,都是建基在文字上而有之语言探讨,而非一种纯语言或语言自体之探讨。

一种是文字前,全无文字时代,亦无任何文字影响下而有之语言或声音表达,其实这就是人类在图形表达时代所拥有之语言,亦即人类在陶器时代所拥有之语言。尽管说,此时之语言,可以说是一种完全独立而发展之声音表达,但也很难说不受当时已有之图形表达之限制或影响,如图腾、面具、陶纹等。

一种是连图形亦无之人类最早之声音表达或语言的存在,时间约在图形表达前,亦即公元前 30000 年前。此时之声音表达,可以说是一种纯声音表达,既无文字、亦无图形,直可以说是一种人类面对自然,或以自然为背景,中间毫无媒介物阻隔其间之纯动机表达。或即一种人类面对自然之最直接之呼唤。既无人为,亦无空间之规范性之模式。像这一种纯声音表达,若相对于文字而言,不在其形,而在其质,同时更是我们寻求文字之所具声音部分之一种溯源式之必须。

今再将此三种声音表达与图形、文字之间的关系列表如下:

时间 工具	30000 B.C.前	30000 B.C. → 3000 B.C.	2000 B.C.后
声音	纯声音	声、图并立	文声
图形	无	图形	文图
文字	无	无	文字

34. 人类文明之基本要领

文字确实是人类历史中所发现之最佳表达工具,所以不以文字为中心,我们也很难把握人类文明之全貌,但同样地,若不将文字彻底地解构,我们也很难切实地对人类文明之整体获得一存在性的把握与了解。换言之,我们唯有在将文字彻底解构的情形下,才能不再受文字之形式性反控与限制,而以一全史性之方式,了解属于整个人类文明之三个基本要领。

一、文字之所以能发挥广大的功能,在于它以一形式简化之抽象符号,却涵盖声音与图形之时空的双重存在性之因素,而成为人类整个文明中最具关键性之表达工具。

二、但也由于文字之这种高度有效性,而使得文字一旦独立发展就会成为存在性自然之代换物,并使文字以后的文明,时常成为文字之形式性操作之反控物,或于不自觉中将人与自然之原创性的存在予以形式性地抹煞,而失去了属人本身之自然原创的能力。

三、正由于以上二义之存在,使人对文字若果有所解构性的了解,并建立起文字前文明之正面的意义,才确实地证实了它于简单形式下,所隐含之文字世界中所忽略之自然存在性之真义。

此三要领,一如前所言“理解”然,乃一三元性之交互存在物。唯其如此,才使人在文字之人文世界中发挥文字之高度的效用性,通过理解性之操作,将人的存在推向一三元性自然与人以文字而成交互之巨观的世界中。或更于此三元交互之全史性之巨观世界中,切实地呈现出有关整个人类文明三要领以外之更重要双层基础性之属人本身之要义:

- 一、存在性之生命的自由领域。
- 二、形上性之原创的美学世界。

35. 文字解放后之形上美学世界

文字业已解构,到此为止,人终于来临到一个完全不同的世界。在这个世界中,原本文字世界中形式延伸之知识已经完全失效,它所真正依凭者,确实是文字解放后之属人本身之经验自体,而且我们也很难对它再加以文字性之形容或争议。它好像是骤然间令我们如梦幻般地离开了那充满了喧嚣、争议、晓舌却又无所适从之世界,而投入到那一个全然确凿之沈然的宇宙中一般,但同样它也充满了欢喜与雀跃。当那一时刻果然到来的日子里,我们不能不衷心默然而欢呼,我终于自由了!抛弃掉那些终日争议不完之人类文明中历史性文字的狭隘论点,猛然间,那种唯有在大自然之宇宙中才能尽情展示之图形世界,它如花而似锦,纯纯然堂堂而展开。它看似一种形容,但它确实是一种文字解放后之真实。当初那些繁复之看似有理之文字,充其量它也只不过是图形展示后之简化之暗示系统,我们却以为那就是全部的真实。如今一切都颠倒过来了,但一切都实实在在地恢复了属人原本之真自然之常态,它就是那文字尚未展开前之真正原创性之自由与情感一体而展示之存在性的基础世界。

从此我们不再避讳文字,或更可以图形原有之方式,尽情而挥洒,因为我们已从文字中经过。我们曾挣扎过,锻炼过,更深入过,但怎样都抵不过那真实存在性生命本身之恺切追求,甚至不论在文字中怎样被纠缠过,绊倒过,也从不曾放弃过或离开过那生命之真实而遥远之召唤。路程是遥远的,过程尤然,穿逾过多少文字性城市与围墙之缠绕,却终于又恢复到当时文字尚未始端之原发之地。茫然对文字之反抗,也是没有意义的,我们终必要辛苦地学会正确地使用这令人一不小心就会掉入陷阱之最进步而有效的高度技术化之文字工具。从此我们不再任意地假借,一切都全凭我们不移般之文字解放后之属人真实的经验。它竟然是那种令一切文字在它面前都必将屈膝并让步之属人原创般之形上性的美学世界。

36. 文明创生之源头

它确实是一种情感,但却是那种令人创生文字,并有能力再度正确使用文字之唯在初始之宇宙中,才有所真始之表达的源头之地。

不论我们曾如何绕道并有所延迟,但我们终于并还是到达了此地。如旷野一般或让人仰首而不再有所顾及,并恬然而充满肃穆与沉稳之情,或于此原发般之荒野之土地上,再从新在大自然宇宙之背景中,自由地捡拾几个文字,来表达一切,一如当初文字初始般,自原创中自然而延伸,却不再任凭于文字之形式之论断。

在这真情感、真原创、真原始、真美学、真理解之真源头之地,只要我们业已有能力不再受制于文字及由文字所形成之形式性延伸的历史之局面或反控了,我们就会清楚地知道,一种属人真情感的存在就是文明创生之真源头之地,甚至我们一般所谓之情感、创造、理解、美学,乃至直觉或真感觉等,基本上都可视同一事,同时也唯有如此,我们才能切实地发挥文字所独有之理解能力,去完成文字以外之图形表达与声音表达,所不能完成之文明性之任务。或者这也正如现在我们正以文字对人类文明完成一种实质上的说明一般。

37. 两个原点

先设定了一个一人一宇宙之理想之境域,然后又以工具之三元操作,开展出各种有关人类历史文明成长之三元性之结构历程,再后又将文字解构并回到历史文明之新原点上。

一人一宇宙是一个原点,同时也是一个想象中的自然存在性之原点,然后人通过各式各样之三元性之历史文明之历程,又重新回到这个原点上。笼统来说,这两个原点可以是一致而如一的,但实际上呢?在经过了那么长久之要求与寻索之历程之后,也必有



所不同,如果我们称第一个原点是一种自然存在性之原点,那么第二个原点,我们最好称其为存在之理解性之原点。

假如我们真要把这两个原点或一个原点的事实弄清楚,其中业已包含了整个人与历史的成长过程了,它是一个异常繁杂之形上学的问题,甚至其中更包含了各种说明上的吊诡,不过在下面我还是以一种简明的方式把它说明一下。

38. 最佳之文字理解功能

如两原点乃同一之物,很显然地,介于两个原点之间之整个文字或历史性之过程就变成全无意义之物了。

反之,如两原点乃不同之物,那么,这样虽然保障了过程之必要性,但另一方面,也等于说明了“原点”二字之无意义性。换句话说,即第二原点并非原点,乃一过程后之目的物。

关于以上这种想法,其方式是合理的,但以人之实际存在来看,是否有此必要,这确实是一个值得我们考虑的问题。但这却是佛教中涉及“般若空”之中心性的题旨。

今日言之,这个问题就是一个文字性思考的问题,如果根本就没有文字,恐怕这个空不空的问题,事实上,已经不存在了。或就算是没有文字,这个问题还是存在的,那么,我们必须要考虑,在完全没有文字的情况下,其呈现也必不如文字之内所呈现之状况。只是这个问题本身是一个文字之后的问题,所以,往往只以我们所热衷之文字方式处理了它。其实,如以人类整体之表达来看,所谓文字以外,具体来说,应该是一种图形思考或图形表达,不一定就是一种典型之“空”或“不空”的问题。如果我们一定要以“空”或“不空”的方式来处理文字以外的问题,实际上,那仍只是一种文字方式之处理罢了,不一定就具实地呈现了那种以文字设想之文字以外之理想性真空妙有的生命极致,反之,若能成就于此理想之可能了,实际上,恐怕和一种以文字或在文字世界中,果能成就了一种存在性之图形思考是极为近似之物。

于此当然我并不是在确切地涉及了一种有关佛教中心思考之探讨,反而只是想藉此形成一种提醒,那就是说,如果我们真正有

能力以文字从事一种文字最佳表现之理解功能,来说明有关人类文明中一些重要的事迹时,有一个基本原则,是一定要弄清楚的,那就是:

我们不能只看到以文字说出来的内容,更要深入地了解到人到底把自身镶嵌入怎样的思考模式中,以从事于文字思考的!

39. 形式表达之吊诡

如果我们真以文字性之理解功能,以从事人类文明之探讨工作,我们就不再可能停留在既有之某思考模式中,反而是要脱离这些既有之思考模式,以从事一种属人本身之存在性厘清的工作。而所谓属人本身之存在性的厘清,等于是在设法分辨什么是属人本身之自体性的存在,什么是属人的存在而延伸部分。而所谓属人之延伸部分,其实就是人类以各种思考模式所形成之历史性之成果。很显然地,我们并无法以属人延伸的部分来说明人本身之自体性的存在,于是所有出现在人类文明中之形式性吊诡,也就应运而生。

诸如芝诺(Zeno)兔子追不到乌龟之诡论,乃至近代科学中无最大集,或完备不一致,一致不完备之诡论等等。其实说起来,像这些出现在人类文明中形式表达之诡论,其真实的意义,无非在告知我们所有形式性之表达都必有其边际。换句话说,即其效用都必有一定之限度,一旦超出即成矛盾。于此情形下,要想获一种形式诡论之形式性之解决,实际上并没有重大前瞻性之意义,是以其解决也不一定就是一种真实性之解决。其根本之原因在于,当初此一形式系统之成立,均以一客观性之形式设定而始,如文字、符号、自然数、类、逻辑等。

一切形式设定的系统,永远只有形式设定之始项,而没有真正存在性之始项,是以它只能有某设定范围内之有效之终项,而不可能有存在性实质上的终项(如 ∞)。而且形式本身并无法自行,均必由存在主体者之人本身施以工具性的操作而行。所以,假如人本身于其形式上出现了吊诡或矛盾,其实这种矛盾,根本不在形式



本身,反而是人在形式设定系统中,以要求而形成人的存在本身和其延生之形式系统之间之混淆时,所必成之结果。所以,若人真能回到形式设定真源头之属人存在之存在本身时,就不会如此,同时对形式本身而言,人之设定物而已,也无所谓矛盾不矛盾,除非在人所形成之形式之颠倒或错用中,而形成各式各样之吊诡。想想看,明明只是人的设定物而已,却又要求其果有存在之终极性!诸如有限无限之间的矛盾,存在与表达之间的矛盾,时间与空间之间之矛盾,理想与现实之间之矛盾,亦然。

40. 矛盾——形式与存在间之边际

如果说,人类所拥有之这些形式设定物,一如文字的存在就是一种比声音及图形表达更具理解性之人之原创或延伸物,同时我们在文字的世界中,同样也能以理解的方式观看这些形式设定物或其矛盾的存在,我们会发现,所谓矛盾并不是一种结论,反而应该是一种形式终极或边际上之属人还原之存在性的关键。

当然于此所谓的人,绝非被形式设定系统反控的人,反之,而必须是形式设定系统以外,或更为延生形式设定系统之原发性之属人自体才可。同时也唯其如此,我们才能清楚地分辨什么是属人本身存在之自体系统(亦即一存在系统),什么是由人所延生之形式设定系统(亦即形式系统)。毫无疑问地,形式设定系统并无何实体性,因为它必须靠人本身之工具性的操作而有,因之其有效性,亦必限制在设定的范围之内(如 $n \rightarrow n+1$),除非我们自此形式设定系统要求其自体性、终极性或无限的存在或可能时,它才会呈现矛盾的结果。换言之,向形式设定系统要求自体、终极或无限,其实那就等于说要将“形式”代“存在”,即一种颠倒或矛盾。但是,在另一方面,也正因此,说明于“存在”之内并无矛盾可言,或如上所言,除非涉及形式之自体或无限性,或混淆在存在与形式之间时,才会出现矛盾之可能。

41. 声音表达——人与自然之边际

如矛盾或吊诡往往只是存在与形式间之一种边际或警示性之关键,那么,它具体的意思也就是说,于“人”的存在之内,正有着两个相关而全然不同的领域存在着。一种是由“人”而延伸之历史性的领域,另一种即属人本身之自然存在领域。所谓历史的领域,实际上,就是文字文明之领域。虽然文字以前,仍有图形与声音表达之领域,但此二领域均为以自然为背景而有之表达,所以应划为自然的领域。由此可知,所谓人的存在等于“自然”加“文字”。至于自然自体的部分,在人的存在中,乃一存在性之背景而已,人并无法获其真知,其实像这种情形,一如人本身的存在,不可以文字之反控而有所真知,反而需要一文字边际性之矛盾的反证,方有所真现。同样,本体性之自然世界,也只能以属人之存在之边际而有所反证。

人与文字之间,可以矛盾以为其边际,但人与自然,均在文字之外,亦即均自然物,是以其边际,并无何文字或形式性之矛盾可言。若具体言之,人与自然间之边际,即声音表达。

声音表达,若相对于文字或图形而言,乃一纯动机性之表达,既谈不上空间确定之图形性,更谈不上任何文字所拥有之分析性之组织或结构,所以,若相对于图形或文字而言,它勿宁就是一种力量,一种原发或原创般之起始功能。换句话说,我们唯有在解构文字、洞见图形,然后再突破空间性之图形,突显不具任何空间性之时间之可能时,才是我们以属人自身之空间性图形之边际,反证或进入真自然可能之领域。

42. 时 间

所谓时间,即空间以外之存在物。而空间,即声音以外之表达世界。一切属于自体、本体、绝对、存在等终极性之事物,以其实质



言,均属时间物,但业经表达,即非声音,即成空间物,甚至时间一词亦然。所以,一种真正的时间物,若相对于空间表达而言,它不可能是一种具有任何分析性之形式物,而只是一种力量、一种纯动机、或一种存在性之起始。

我们所知之宇宙或自然以此而始,我们具体之生命亦以此而始,乃至一切属人延伸之空间形式物亦以此而始,或若相对于一切既有之空间物而言,它就是创造本身或纯时间之存在领域。

43. 文字表达之三层次

于空间方式之文字世界中,若果欲达成其超越图形及声音表达,所达不到之分析性的理解目的,事实上,必须要使此一空间性之文字表达,果能上及于文字外之形上性时间存在之可能,才能切实地完成。但由上面所言可知,由空间性之文字表达世界,直接上及于存在性之时间世界,实际上为不可能。因为于此时空之中间,仍有二重要层次必须要加以突破性的把握才行。而此二层次即:矛盾与操作性之属人本身之存在。其实此二层次根本上是相连而无分的,或一如上所言,矛盾即文字之边际,越此一步,即属属人本身之存在层次。因为文字本身并不能操作,操作者在人。所以,唯有在人操作文字以至于矛盾之边际时,才能真及于属人本身,同时也就是操作主体之存在。由此可知,真正存在的“人”,实际上,就不可能存在于文字中,所以也唯有属人本身之自体性的存在成为可能时,才能切实地脱离空间性文字世界之反控,而真及于空间外真正存在性时间之可能。

由此可知,在文字表达之理解世界中,实际上,也必含有三个基本层次,此即:

1. 文字本身之形式层次。
2. 属人本身之主体性操作层次。
3. 由人本身之存在所必指向之存在性之自然或时间之层次。

或此三层次亦即:

文字→人→自然

或：

空间→人→时间

44. 属人存在之三层次

文字如此，属人本身之存在，如以文字而言，亦必呈现为三个基本层次：

1. 属人延伸之层次，亦即空间性形式表达之层次。
2. 属人本身之存在层次。
3. 以人而反证或逼现之纯自然之时间层次。

或此三层次，亦如上所表，即：

文字→人→自然

或：

空间→人→时间

45. 时间存在之三层次

文字如此、人如此，时间之存在，如以文字之理解方式言，亦有三个基本层次：

空间中之时间层次，亦即空间或文字中之各分析性之关系层次。

属人所呈现之时间层次，亦即属人之自然层次。

时间之自体层次，亦即纯自然之层次。

或此三层次，亦如上所表，即：

文字→人→自然

或：



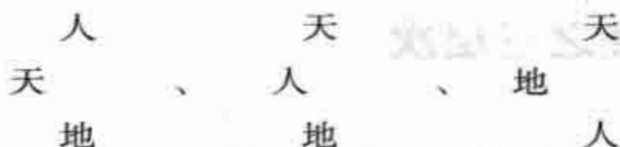
空间→人→时间

46. 文字理解之三元结构

通过以上简要之表述,我们可以清楚地知道,所有以文字之理解的方式说明的事物,都必为一三元性之事物,甚至无法以任一元之层次来加以充分而完整地说明,其实其中的理由也不难了解,因为文字本身即在一三元性之结构中而存在,所以,除非我们将文字只形式性地孤立而延伸之,否则,我们就必须在文字解构后之三元性的理解中,重建文字之理解性之功能,方不致掉入矛盾之诡论,或文字之独立发展后所必导致之形式性之偏颇或贫乏之陷阱。

果真如此,我们同样也可清楚地了解到,文字既然来自于三元性之结构,所以,以文字来理解一切,均呈三元之象,甚至文字结构之三元本身,亦各为一三元,一如前所表述,那么现在我们如果以中国古典哲学中之天、人、地三基本观念为例,而加以三元性之表述则如下:

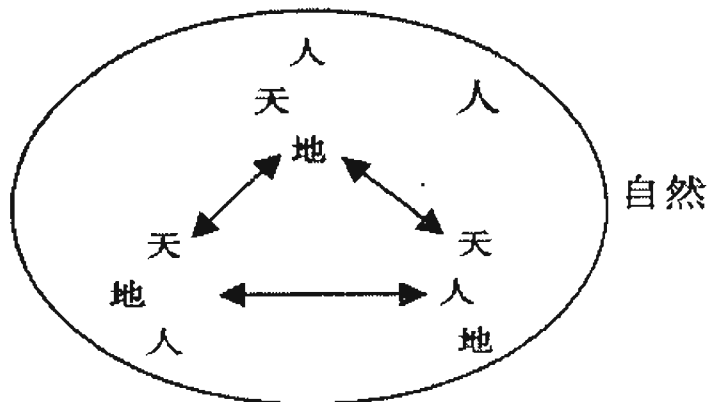
天、人、地为三基本观念,但未可单独以其文字之形式而存在,则必三元交互而各成一三元之结构系统,则如:



同理,任一三元之天、人、地,亦未可单独而存在,则必交互或互关而存在,则如:



这就是以文字之理解方式,所呈现我古典哲学中三基本观念所呈现之状况。如果说,所有文字可表之物均在此三交互或互关之系统中了,那么,那一真自然本体之时间性之存在,就在人所控御之三交互之大世界以外了,则如:



47. 人——工具操作之主体

由此可知,真自然之存在,必在所有文字性三交互或互关之表达之外,但文字内并无何实体可言,所以,所谓“文字以外”也不必然能保障真自然之实体存在之可能。换句话说,必实体才能保障实体,而介于文字与自然之间者,即属人本身之存在,或“人”乃工具操作之主体者,所以,若相对于工具性之文字而言,乃实体之存在,是以,也唯属人本身之实体存在才能保障果能见诸真自然本体之可能。否则,所谓“自然”,说来说去,只徒有空间性文字的意义,而全无何时间性存在或实体之意义。

所谓时间,它并不是一种相对于空间之形式概念,它乃一存在性之力量。若以人而言,即创造。而文字乃一不生不长之物,它所塑造者乃一因人而有之形式延伸物。

若人果然为一介于存在实体性之自然与形式性因人而有之文字之间之实体物,那么人就不可能是文字之反控者,或文字世界中形式之延伸或独断者,反之,他却必为一文字性工具操作之主体者,换言之,亦即一真有能力操作文字并为以文字而从事理解性之文字操作之主体。

48. 人——介于自然宇宙与历史文明之间

由此可知,所谓人的存在,即以操控工具(如文字)之主体者之存在,涵控全史,并企近真自然实体存在之存在者。

但真自然之实体性之存在,对人而言,虽未可真知,但若以人之涵控全史之实体者之地位,自然本身实际上早已不再是一单纯之认知之对象,而是一与人一致而共存之真实而存在的领域或状况。而且若言人对真自然之认知,实际上,它也早已包含在人于自然中操作工具所完成之因人延伸而成立之历史文明中了。所以如以自然、人与历史间之这种实际存在之状况言,等于说,人的存在,正周转于两个庞大的无限系统之间,人的左边,可以是不为人所尽知,但与人一致而共存之大自然的宇宙,它是一种纯然存在性之无限系统。但在人的右边,却也同样存在着一个庞大并因人延伸而有之历史文明的世界,它几乎也是一种无所终尽之无限系统,它也可以说是一相对于真自然存在世界之形式性之无限系统。人周转其间,一方面要保持属人主体性之存在,以免坠入文字性历史文明之片面之反控或独断,另一方面,更要不时地企近于原创之自然的存在,以免属人自我对自我之垄断,削弱其存在之原创的力量,使历史文明陷于中辍而无以自然而原创地继续。至此我们才清楚而真切地感觉到于属人本身存在中,那种超越一切之真自然力量之具体呈现之过程性、通过性,与再次由人而发挥之属人延伸之形式之必然性。人是自然者,人也是主体存在者,同样人也是属人形式性延伸之存在性之原创者。一如大树于自然中而开花,或一切动物于自然中亦都必然地延伸而成为全属它自身之生存方式,唯人于大自然宇宙中,开绽出一朵形式性,但也灿烂无比之历史文明之大花。虽然其中在某时刻某地区也会充满着悲苦、矛盾、冲突或不智,但若我们果能超越文字,以一图形式之巨观之大眼而观看所有,整个人类文明仍旧不失为大自然宇宙中,唯人类才能创造、培育,并经长期锻炼而成之一朵对大自然宇宙而奉献之伟灵之大花。除非我们盲目而刻意地折丧那来自于大自然无限力量如声音般之召唤、惊奇与倚存,同时更斩断那属人形式延伸之历史文明无限延

展之原创之可能，人类就不致丧其心志、截其肢体，而成为作茧自缚之自闭并自凿其终途之掘墓者。

人，这文字之创生者，仍必将通过文字而成为人类全史性文字之理解者。

49. 古典文明之基本特色

人类文明在大自然宇宙中进行之基本模式，即自原始文明而进入于人文文明之时代，其间变化之根本关键，即在于文字的发明，时间约在公元前 2000 年左右。

文字成立以后，在整个人类文明中，最为人所称道，同时也是人类文明中最重要之事，莫过于公元前后 500 年间所建立之古典文明，其中尤以公元前 500 年顷哲学时代的来临为最。不论在中国、希腊或印度，其古典文明或哲学时代之文明，无不具有三个基本特色：

1. 由于其离原始未远，其文明无不建立在以自然为背景之基础上。

2. 但另一方面，由于文字之必然性，是以其文明也无不具有一种文字化之自然之规范性质。

3. 正由于古典文明所具有之这种介于自然与文字间之双重理想性，是以它更充分地捉住了往后文字文明发展之理想基础。

若概括言之，所谓古典文明之基本特色，即：

自然 + 文字

同时也正因此，使得古典文明成为人类历史上，最早出现之真正以理解之方式所建立之理想性极高之文字文明。



50. 新古典之再创

文字如能保持其自然之原创性,就会有深邃如古典之文明制造出来。而所谓自然之原创性,即使文字之应用保持真自然之声音与图形之基础性的能力。换句话说,即使人的文字表达,一方面保持在一人一宇宙般之真自然面对之纯动机的基础上,另一方面更以此真自然之动机般之力量,产生整体性观看之图形般之确定对象,然后再以此力量与整体性的图形为根本,以从事各个别事物之形式性分析与规划,其实这就是一切古典文明建立之理解性之基本法则。

反之,文字之应用一旦失其自然之原创性,并任凭于文字之形式性之延伸或独断,那么一切自然存在性之艺术、哲学或宗教都将被控于文字之狭隘之形式窠臼,或更成为由文字而延伸之比文字更形精确之抽象科学符号之被征服者,则为一切属人自然存在性理想之异化的祸首。如此则距古典文明之理解之本质越来越远,终而至于将整个人类及其文明沦为形式奴役之虚假而又虚幻之境地。

其实说起来,人类自有文字以来之近 3000 年之人文文明,几乎就在这种形式递增而存在递减之状况下演变至今,尤其到了 20 世纪文字之形式演进真可以说是已达于其极,非但古典之规范早已湮灭殆尽,甚至一切形式符号性之抽象探索也已穷尽并呈现混乱无所终之象,一如进入一荒原般之文字性形式之原始时代。所以,如果说,文字性之古典规范曾建立在一无所强制性规范,并以自然为背景之自然的原始时代之基础上,那么消失了一切古典规范之文字后之形式世界,则必将成为一全失其自然基础之文字后人文形式性之原始时代。换言之,所谓原始,可有两种不同的型态,一种是纯自然之原始,一种则是消失了一切人文规范可能之文字性之原始。如果说,在人类的历史中,自然之原始,曾以建立起人文文字性之古典以为其终极,那么,毫无疑问地,如今面对了全失其理想性规范可能之文字形式性之原始世界,也唯有设法重新建立起属人第二次古典之可能,方为其彻底的解救。

而此一文字 3000 年后,文字丛林中之新古典再建立之可能,其唯一之参考,仍无非文字 1000 年后之第一次古典文明之成功之表现。换言之,古典后之 2000 年人文文明中,多是以正反不同的方式延伸古典所遗留下来之文字形式(如我经学),或是只见古典之形,或是只见古典以文字所表达之内容,却未见其形式或内容背后所呈现之属人存在性之文字之应用方式。因为在那人类于文字后第一次大规模应用文字,以建立其继原始自然之新人文古典文明的年代里,其文字之应用,之所以称为属人存在性之应用,为的是有别于古典文明后,以古典之文字形式为基础而形成之文字形式性之延伸系统。换言之,古典之文字应用,是一种以自然为背景之存在性应用,其主要在阐释属人自然存在性之内容,所以,其所以被称为文字之存在性应用,乃因为它仍保持一种自然、人与文字间之一贯性的操作,而非被文字所反控的情形下来应用文字。所以,如与今日文字形式性应用,或被文字所反控的情形下来应用文字的情形相比而言,古典式之文字应用也可称之为一种文字之理解式之应用,但在其当时,并未失其自然与属人之存在基础,所以其文字之应用,并无此文字之理解性之强调。只是时至今日,由于文字之技术性之泛滥,自然与人而两失,所以,如不重新将文字解构般地重返其理解性之应用,实际上,也就无任何第二次古典文明重建之可能了。

因之,所谓文字之理解性之应用,即恢复文字之自然与属人之存在性基础之义。

如人类第一次古典文明之形成来自于:

自然 + 文字

那么人类第二次古典文明之可能必来自于:

形式 + 存在

自然乃一存在性之还原,而形式亦必为一存在性之开展,所以,必自然与形式因人和合而并行,才是人类文明理想性前展之可能,同时这也就是历史介于自然与人间存在性再创之必要条件。

二十一世纪宗教与文明新探

第五章

Chapter 5

人类及其文明表达

——一种哲学人类学式
之认识论解明大纲



1. 历史、环境及语言均为被给予物,环境属自然,先不言之。
2. 对于历史而言,可分自然与文字两种。
3. 对于语言而言,可分语言及语本二者。
4. 语言与语本又可分为:地区性及人类性二者。
5. 一般所谓之语言,均经文字而表达,所以都是一种书写的语言。
6. 所以语言之探讨也应分文字以前及文字以后。
7. 一般言,文字以前者,人类性高过区域性。文字后者,区域性高过人类性。
8. 文字以前之语言,有语言与语本。文字后之语言,亦有其语言与语本。
9. 一般所谓之语言,实际上即一种语本之应用。
10. 应用是针对某目的、对象或需要而有之功能性的结果现象。语本则为语言之背景或基础。
11. 语本若相对于语言来说,是一种发生与形成。
12. 语言相对于语本言,则为一种技艺与目的性之操作。
13. 当我们“应用”拼音文字时,其作为拼音文字之“语本”早已存在在那里了,如拼音文字之字、词、语法或文法等。
14. 若相对于语言之应用来说,一种语本就是语言应用之先在的或被给与之基础。
15. 从表面上看起来,此语本只是业已存在在那里的工具一般。实际上,它却也是一种真正具有发生与发展性的结果现象。只是这一种属于语言或文字发生性的整个形成过程,人类至今都无法全然了解或清楚罢了,于是我们常以“约定俗成”称之。
16. 一种语言之语本中所包含之存在性的因素,即以其“俗”与“习”的关系,比我们“应用”此语本时复杂的形式中所包含之内容要在更根本或更多之数。
17. 所谓“应用”,永远是一种形式与目的的高过于存在性实质之物。



18. 拼音文字如此,象形亦然。

19. 但不论拼音或象形均为区域性之语言。

20. 其应用之结果即产生区域性之文明。

21. 所谓区域性之文明,即某地区之人,接受该地区自然环境之培育、影响与刺激,发明工具(如石器、文字等)所形成之文明。

22. 地区文明之发挥多是某自然环境下,所形成之人的某种特性或特征之发挥,而不可能就是属“人”全功能之全面发挥。

23. 文明如此,语言亦然。

24. 所以,地区性之语言、文字或文明,不可能就是一种普遍“人类性”之语言、文字或文明。

25. 地区性之文明,均在“文字”建立以后,方有大规模之表现、挺进,并以其特征性工具的发挥而使得区域间文明之差异愈来愈大。

26. 要想切实而彻底地了解区域性文明,或区域文明间之彼此关系,只靠了区域文明本身是做不到的。假如我们茫然地把某区域性之文明当作“唯一”或“绝对”来处理,那就是人类灾难的开始。

27. 因为一种区域性文明所展现的,只是人类存在中之某一种属“人”之功能,通过工具表达,加以推展或扩大而有之结果。其有效性,往往也只有在此区域之内,很难有所逾越。

28. 属“人”之某一功能,若过分扩大之,必先害自己,然后也会延及他人。区域性之文明亦然(如拼音文字之过分强势化等)。

29. 切实而彻底地了解区域文明之基础即文字。

30. 但以文字本身并不能了解文字。一如语言,必藉语本方可。

31. 真解文字必涉文字以前,即文字之发生及形成。亦即语本之存在。

32. 区域性文明即文字文明,其了解亦必涉文字以前。

33. 文字以前,即“人类性”之文明。亦即属“人”未被工具过

分分工化以前,属“人”功能本身之比较整全发挥或表现之时代。

34. 如区域性文明,基本上,乃一文字性文明,那么区域性文明之语言,实际上,已被文字所代换而为一书写语言。所以,求区域性文明中语言之本在于语本,实际上,亦即求其文字之本,即文本(如字、词、语法、文法之源)。

35. 在文字性区域文明中,时常将语言与文字,在不自觉的情形下,混同操作或应用,乃形成其文明中“时”“空”表达之混淆或矛盾不解。

36. 因为基本上,区域文明发达的地区,其实就是工具性文字发达之地区。但文字,一如符号,均为视觉之空间性物,所以假如人拿它来探讨一切有关时间、运动、存在或绝对等超越物,实际上,没有不遭遇矛盾或不定之结果的。

37. 其解决之具体而有效的方法,即重新将此文字性区域文明所应用之语言,导回到它原本之语本状况,来加以厘清,方可得到一种真正哲学人类学式之疏导。

38. 文字性语言之语本,其实即文字的发生与形成,时间约在公元前 3500 - 1500 年,或公元前 4000 - 2000 年之间。

39. 此亦即自图形符号到符号性文字确立之时代。

40. 于此 2000 年间,正是整个人类文明之大转换之时期。

41. 如果在对于人类文明的深度的探讨中忽略于此,我们将无所真知于“人类性”的文明,而掉在区域性之文字文明中,行其文字性之专断的知识发挥,很难对属“人”本身之存在或生活有所存在性深度之补益。

42. 于此 2000 年间,它是人类:

从原始到人文之转换。

从人类性文明到区域性文明之转换。

从无文字到文字之转换。

从语本到语言应用之转换,亦即从文字之发生与形成到文字系统性应用之转换。



43. 如以我们所熟悉之区域性之文字文明言,即自语用到语本之探讨。

44. 如前所言,文字语用之语本,即使此语用成为可能之在先存在之字、词、语法与文法,那么,毫无疑问,此语本之存在,即文字前或文字语言前,人类操作语言之结果。

45. 换言之,即:

当此语本逐渐形成之过程中,亦必有其当时之语言,只是此语言并非一文字性之语言罢了。

46. 如区域性文明中文字前之人类性文明中,其文字性语言,有其文字及语本,那么事实上,文字前之人类性文明中,亦必有其当时语言之“文字”及“语本”。

47. 文字或文字语言前之语言,早已随声音而逝,并无何完整之记录,但可由推论得知,它必为文字后语言之先在语言或基础。

48. 文字后之语言,因文字的关系,有完整之记录,如文字本身的存在即是。所以,由此可知,如文字前之语言,即文字后语言之基础,那么,文字前语言之文字,虽不如今日之文字,但亦必为今日文字之基础。

49. 文字之先在基础,即图形或图形符号之存在。

50. 若今日或区域性文明,在整个人类的文明史中,其文字或语言有两大系统,如拼音与象形。毫无疑问,其作为文字之先在基础,或作为其语本之来者,通通是图形或图形符号。

51. 于公元前 3500 - 1500 年间,相对于当时语言之“文字”,若为图形或图形符号之存在的话,那么,于此期间之人类文明之差异绝不若文字后区域文明之差异那么大,所以,我们可以人类性文明称之。

52. 所谓人类性文明,即言其工具多为近自然之物,如图形、石器、陶器等皆是。反之,文字既经成立,乃人为操作之工具,并对自然有一种代换作用,所以,此后人类文明之差异性则与时俱增。

53. 若言图形,不论埃及或中国之象形,亦多以自然物为之。

54. 若自此再往前追溯之,图形或图形符号之存在,亦一如文

字世界中,语言与语本之分别然,亦必有其语言与语本之结构。

55. 但实际上,如前所言,文字性区域文明之语本为字、词、语法与文法。这种语本,一方面是文字前语言演变的结果,另一方面,它更说明了区域性文明之语言文字化之事实。这样一来,若真求此语本之发生或形式之原本,其求之于此语本前之语言,和求之于文字本身之得以存在之文本,实际上是同一回事。更何况文字前之语言,亦必有其当时之文字,亦即形成后来文字之基础或文本。此亦无他,即图形或图形符号之存在。

56. 若此确定了图形或图形符号在人类文明中,有关人类性文明与区域性文明,语言与文字,语言与语本,文字与文本间之诸多错综的关系,或其本身存在于整体性人类文明中之坐标性之位置。那么,我们就可以清楚地说:

- (1) 我们对于区域文明之了解,果可不受制文字或文字应用之范围,并得到一真正彻底语本性的程度,若不以文字前之图形则多不以为法。
- (2) 我们对于文字前之人类性的文明,要想获得一整全而彻底的了解,若不以图形亦无以为法。
- (3) 我们若对于区域性和人类性文明间之关系,想要获致一具体而深具关键性的了解,不以图形也无以为法。

57. 人类文明史中,自古以来,有两个广大具代表性之区域文明:一为拼音文字地区,一为象形文字地区。

58. 拼音文字者,以其去图形,立抽象,乃形成重分析之理论性文明,但对于统合性之自体思考必有所失。

象形文字者,以其保留图形性,重整体,乃形成以人为中心之道德文明,但随着都市性技术之发达,道德一旦流于形式技术化,则足以形成道德之虚假主义。

59. 图形之探讨,在整个人类文明中,亦有三个主要之代表或要领:

- (1) 纯原始之部分,我们可以非洲中西部黑人雕刻之特殊造型,为一代表性之中心探讨。
- (2) 拼音文字部分,我们可以毕达哥拉斯(Pythagoras)以至欧几里德(Euclid)之几何造型以为其中心性的探讨。



(3) 象形文字部分,我们可以中国新石器末之彩陶以至黑陶间之造型以为其中心性之探讨。

60. 由以上所言可知,在人文世界中,若时常地把语言与文字相混,或一般所谓之语言,实际上,均为一文字之语言,此亦即声音语言之文字化。或其所谓语源学,实为一字源学。

61. 于此情形下,若真有声音语言一事,实际上,即必须要超越文字或图形之存在,方能有所实质上的获致。

62. 拼音文字乃一消除图形,并将之抽象符号化而有之文字或语言。所以,介于其文字语言和纯声音语言间,永远留了一片属于图形世界之空白,其若只以其既有之文字语言以为法,而彻底了解语本式之文字或声音语言,均有相当的困难。

63. 时至 19 世纪,欧陆殖民主义盛行,非洲艺术入欧洲,却以其原始性之特殊图形造型风靡欧洲艺术界,甚至更引致立体主义或抽象主义之诞生,改变了整个现代艺术之风貌。其根本原因即在于非洲中西部之黑人雕刻中,所透露之原始图形表达之特色,刚好拿来弥补欧洲希腊拼音传统之几何造型在图形表达上之漏洞或不足。只可惜欧洲艺术家多只取非洲图形之形,未得其质,为美中之不足。(参考“非洲、毕加索(Picasso)及立体主义”一文)

64. 同理,至于现象学以后之语言哲学,尤其是海德格尔(Heidegger)之语言哲学,实际上,已超越了古典之语法学和近代浪漫之民族语言学,甚至也超越了结构的语言学,而成为一种语言之本体论,而且是一种存在性之语言本体论。其中最大特色就是将语言与诗歌结合后之本体论发挥。所以,这个语言问题,如限制在以拼音文字来讨论拼音语言的语言本义,确实已达到了其最高成就。但相反地,若站在拼音文字或语言以外的立场上,如象形文字或语言,乃至原始等,所谓语言的问题就不尽然是如此了。

65. 拼音文字只是人类文字表达中之一一种文字,所以,不但其应用无法真及于此文字之“文字”本身,更无法真及于人类性“文字”本身之文本。

文字如此,语言亦然。

66. 诗歌之存在,确实是人类文字表达中,最早也最能透露文

本或语本可能之表达方式,但实际上,它仍只能使人在表达中真及于文字应用之边际,不一定就是人类全史性表达中,真及于文字表达本身或其前之文本或语本之存在状况。

67. 一种全史性人类表达之探讨,不但要超越某一地区性之文字应用之范域,甚至也要超越某一地区性文字之诗歌表达世界,唯其如此,才能真及于 2000B.C. 以前之人类表达世界,并找到更完整之属于文本或语本探讨之正确方向。很显然,这并不是海德格尔(Heidegger)语言哲学之注意力所在。

68. 一种文字之应用,就不能包括此文字之发生及形成。

某一个地区性文字之探讨,就不能包括人类性文字本身之探讨。

更何况我们处于 2000B.C. 后,文字与语言两相混同之人文世界中!

69. 所以,在文字性之人文世界中,假如我们想要使语言果然不受文字之干扰,并获致一属于语言本身,或一语本之实质上之意义,其最好同时也是唯一之方法,就是使文字与语言不相混同,而分别处理之。换言之,即将语言暂时摆在一边,而先来处理文字。

70. 而处理文字之具体意义,即将文用与文本分开,以求文本之可能。

71. 真求文本,就是真求文字之发生与形成。求文字的发生与形成,其实,就是在求文字的基础,或,其存在性之基础。同时这也就是自图形到图形符号的时代,或自 3000B.C. 至 30000 B.C.。

72. 求文字之基础,并非将人类文明倒回到人文前之原始时代。而是说,所谓人类文明,无非是人类所具有特殊表达功能发展之结果。但至今,并无一人,或一地,或一族,或某一时代,将属人之全部表达功能有过彻底整理、有效而成功地表达过。如拼音文字,分析之理论能力极强,但整体性之统合能力就弱。象形文字,整体性之看顾能力甚高,但分析性之理论能力就弱。再如原始文明,其自然原创之动机性甚强,但其符号性表达能力就甚弱,等等。

73. 一种真具存在性之语本或文本之寻求,实际上,并不在于以某一时间,某一地区或空间,或某一语言或文字,对语言或文字



所完成的一种“说明”或“理论”。反之,而是设法求得一种全时间、全空间、全语言或文字之人类性表达功能之基本因素或基础,以使各个别时空中之语言或文字的应用,达成其无所偏颇之正确而完美之应用方式。

74. 语言哲学之真正目的,不在于某一语用中之一种理论的完成,反之,而更在于设法找出寻找某一语用之语本的正确方向。

75. 如果拼音文字与象形文字通通来自于 3000 B.C. 前之图形或图形文字,那么所谓图形或图形表达,即具有一普遍性或人类性之语本或文本之可能与意义。

76. 而像这一种具有人类普遍性意义之图形表达,其基本意义有三:

一、它就是当时之文字,同时又是后来文字之基础。

二、当时并无现在之分析性之文字,是以其为图形文字之特色,若相对于系统性之文字而言,即一种存在性整体观之呈现。

三、图形或图形文字之所以为一种“呈现”,即在于它不是一种“说明”,亦即一种近自然之生活性整体之展示,而不是以文字代自然后之形式性之“说明”。

77. 文字之说明与说明物之间是一种分离,如方法→对象、主→客,等等。图形则为那一物自然方式之呈展,其主客未分,人物未分。其原因即在于一切与自然未分,即一种原始般之图形崇拜主义,如图腾即是。

78. 真图,即未被分析性或系统性文字干扰前之文本性之文字,或即文字前之文字。但在一到处充斥着文字之人文世界中,要得之则在甚难之数。文字之内之图,即非真图,一如文字应用中,不可能包含文本是一样的道理。但文字之前之图,若在原始,又多以其形简而忽略之,但其实际之内容与意义,并不若其以前形简之方式所呈现者然。

79. 一种真正不受文字干扰之图形,即一种真正切近真自然之图形。因为所谓文字性之人文文明,即以文字为工具,而将自然

予以代换掉之文明。反之,如以石器、陶器为工具而有之文明,即近自然之文明。原始文明从表面上看起来,乃一形简而未进步之文明,但以其形简之图形背后所隐含之属人自然之实质,却为人文所失。我们可以不倒回到原始,但未可以文字而失属人自然之实质。

80. 文字乃人为物,但“人”本身则为自然物。人立于自然与文字之间,孰失孰得,思可知之。除非人宁以工具而失“人”,人而非人,悲矣乎!

81. 文明之基本法则是:

形式递增,则存在递减。

思之可也。

82. 人不在于求得文字前之原始,而唯在于求得人类不受文字干扰时属人存在之实际状态。一如:

文明不在于语用之理论或结果,而唯在于求得使语用成为可能之语本之原本状态。

或:

人既然有使用语言之能力,那么他也必有说出“语言”的能力。

83. 用一种语言去说话,和说出此“语言”来并不是一回事。

84. 如一般所谓之语言业已成为一文字化之语言,那么说出“语言”,亦即将“图”说出来,因“图”即文字之本。

85. 然而图形、符号或文字均为可视性之空间表达物,它本身不可能就是一种“说出”。所以,为求得图形与“说出”间之真实关系,不能不再以求“图本”之方式出之。

86. 图本不可能也是一种图,同时也不可能是一种符号或文字,因为符号或文字均图形之延伸物。所以,如图形、符号或文字均为一可视性之空间物,那么一种在可视性空间物以外,并为图形之可能者,即一非可视性空间物,无他,即一近时间之物,亦即一种力量,一种运动,一种生命,或一种存在性物,若具体来说,即声音的存在,或即一时间性可聆之声音。



87. “说出”永远都不等于“说出物”。“说出物”，事实上，只不过是“说出”之一种停止性之空间象征，但“说出”本身却一直未曾停止过，一如时间或生命的进行一般。

88. 如图本为声，而一种纯声音之表达又处于比图形更古老之原始时代，如 20000 B.C. 前，其实际之意义，一如图形，并不在于所涉历史之早晚，或其形简之必然方式，而在于其近自然之属人表达之实质意义。如：

89. 图形乃人类采取片面或部分自然物而有之表达。如其图多以自然物为主，或以自然物为工具而表(如陶器等)。

声音则未具任何形式，乃以自然而属人生命本身的力量而有之表达。

90. 声音若有其形，则已由时间性表达，转而有所“止”性之空间之表达，如图、文即是。

91. 纯声音表达，乃人类真时间性之自然表达，同时它也是人类一切具有某形式表达之原创性的力量、基础与根源。于人类纯声音之表达之外，则多在自然与人为间，或人为物之表达，亦即声音之空间性之延伸物。

92. 纯声音之表达，并不在于其所处时间之原始时代与否，而在于它所透露之一种属人存在中表达性之“实质”意义，或者我们也可以设想看，在一人文文字的表达世界中，假如我们真能将文字与图形从我们的意识或思考中完全消除，其情况又将如何？

93. 人类表达随着时间之流转，尽管它已变成由图而文之物，但实际上，表达中之声音之属性，却从未曾一日而止，或者顶多它已成为表达中之隐含之物罢了，则如下图：



94. 由声而图,图中,声为隐含,均自然物,改变不大。

由图而文,文则取声用图以“符”而表。图、声,自然物,“符”则人为物。以人为涵盖自然,图为隐,声隐而又隐,其结果如何,思可知之。

95. 文字,一若符号,为分析性之关系系统,亦即一形式概念之世界。

若相对于文字而言,图形即一整体性观看之观念或结构之世界。

若相对于以上二者而言,声音则一无分析,二无结构,乃一原力性之纯动机之世界。

96. 人类表达介于原始与人文之间,居于时空之限制,或由于时序之必然进展,往往某一时间或地区,只有某一种属于人类表达功能加以充分发挥。其中有纯自然之部分,亦有介于自然与人为之间者,亦有全人为者。或如上所言“声音→图形→文字”之序列然。若能三者一贯而统合之,就是表达之最完满表现,否则,三者若去其一,则足以形成人类表达之偏颇现象,并有害于人类之存在本身。

97. 若人类文明表达之观点,只限于文字文明之 4000 年范围之内,不但会形成语言与文字间之混同,更会使文字的“说明”陷于必然之矛盾或不定之地,甚至更会使纯声音之表达呈现暧昧不明之穷境。或者这也正如 20 世纪重要之海德格尔(Heidegger)语言哲学之本体论所表现者然。则多有少图形表达之统合了解,又对声音有过分高估之嫌。

98. 对于人类文明表达,若能三元一贯统合而了解之,不但可以比较具体合乎人类学之方式,找到了真正语本之存在,同时更可在数万年人类文明表达之时序中,找到了两种基本素质或型态:

一、若求其有所变化或进步,并有限可控之部分而言,人类文明永远趋向一种可控可视之空间方式,如图形、文字、抽象符号之表达然。

二、若求诸一种根源、原创、自然或本体论式之理想可能而言,人类文明永远趋向一种抽象、潜在并未可真控之时间方式,如声音或时间性之表达然。



99. 一切具有“绝对”性之理想主义,实际上,都必有一种纯声音般纯动机要求之倾向。同样一切完整的二元论者,实质上,也都必具有一种结构性图形表达之倾向。但文字本身,实质上,都应是一种三元论之表达,以其以符号涵盖声音与图形二内容之故。但如果在文字之世界中,其所注重者,只是符号而已,那就会以符号而反控图形与声音,而成为一颠倒之三元论者,或即一种形式一元之绝对论者,殊属不智。如西方误导文明之科学万能主义,或我误导人生之虚假的道德主义等均属此种。

100. 为免除文字世界之诸多弊病,其具体之方法,即以时空二元一贯之表达系统,找出属人语言之真正的语本。一方面恢复属人自然之纯动机,另一方面更可恢复属人整体性的观看能力,然后方可利用符号,有益于人存,而不致害其原本,或流于形式之虚假主义。如以历史性之时间而言,统合原始与人文,则有“声音→图形→文字”之三元系统。如以空间之地理而言,介于原始与人文(或文字)之间,也可找到三种代表性的人类文明表达,此即:

原始性之非洲,
拼音文字之欧洲,
象形文字之亚洲。


然后我再将此历时及共时性之人类文明表达,合和而为一,则可形成一全时全空全人之理想性之文明表达。

于此中间,非洲之黑人雕刻近非人文性之纯动机表达,欧洲之拼音文字文明近形式性之纯符号表达。唯我象形文字文明介乎其间,乃形成一纯自然与人为符号之“属人”存在之中间地带,可为将来理想性人类文明表达之一个缓冲性之基点,并有益于全人类文明之无所偏颇之发展。

二十一世纪宗教与文明新探

第六章

Chapter 6



人自体与 形上宏观视野



1. “天”之观念

中国古典哲学中，“天”之观念之确定，与其说是一种形上性绝对或超越威权之确定，倒不如说是一种属人存在性坐标之确定要来得更正确些。

第一、天字本身即一人正面之象形。即便说，天乃人顶而上者为天，至少这也表明说，天是以人为一准矩而有所真见之物。或至少是与人有关，并指人必在某特殊状况，乃至人必在达到某种程度后，而有所真见之物。

第二、天之观念，大约成立在公元前 2500 年左右，或在尧时，或更早。此时在中国历史上，已逐渐进入早期王国之时代了，所以天之本义，已不可能是一种全然原始性之神秘崇拜物。换句话说，天之观念是中国从原始性之图形表达或巫术时代，迈向人文性文字时代间，所必经历之合理化过程之产物。

2. 合理化过程与“天”之观念

其实，所谓合理化过程，在远古文明中，即自原始之迷信而转变为合理化理论解释之文明。其中最具代表性者有二：

一、自原始性之图形表达进入于人文性之文字表达。

二、自原始性之物卜进入于近人文性之符卜或人文性之文字卜。

这两件事都与“天”之观念有不可分之关系，甚至“天”之观念之形成就是作为这两件事之第一义或第一原理之形成因素。所以说，在远古之中国哲学性之思维中，如根本就未进入于合理化之过程，亦未形成“天”之观念，那几乎等于说，中华文明一直保持在原始文明之状况中，而未进入于人文性之文字时代，这样一来，我们在人文世界中早已习惯之属“人”之意义或其存在性之坐标究竟会成何种，那就成为全然无法臆测之事了。

3. 原始与人文之关系

反之,因为有了此一合理化过程之存在,使得中华文化才不会永远停留在原始性氏族部落之文化状况。同时,也因为于合理化过程中,产生了“天”之观念,使得中国哲学,一如以希腊哲学为基础之西方文明,永远以“Being”为其探讨主轴一样地,按照不同的时代,产生其不同的诠释或内涵,以成就其哲学之最高指标。

虽然如此,也并非说,原始文明就是不好的,是落后的文明。而只是说,在人类文明之发展史中,确实有这样一种事实之出现。即当人类文明发展到某种程度之后,在某地区,由于需要,也同样是由于某些有才能之人的出现,就会将原始性之图形表达之文明,逐渐带向于人文性之文字文明之时代。公元前 2000 多年之地中海沿岸之古文明是如此,在中国黄河中下游之古文明亦复如是。至于说,原始文明与人文文明孰优孰劣,我想在今天这个一切寻求基础之时代里,这早已是一个难以定夺之事了。顶多我们只能说人文文明在组织及物质上给人所带来之方便,确实是无与伦比的,但至于谈到一种属人本身之自然性之存在基础时,那又当如何呢?

于此最重要的是说,原始与人文并非可一刀两断之全然无所沟通之文明,反之,乃一连结未断一贯而发展之文明系统。尤其是人文文字文明愈形发达之文明,愈要注意及此。因为一文明自原始以至于人文,并非一蹴可成之事,乃渐进、缓慢方有所成功。所以,把原始切除在人文之外,就等于是把人文之自然基础予以切除了。而且此事对于中华文化来说,来得尤其重要多端,因为中华文化乃象形文字之文化,而象形文字乃自原始图形直接转换为文字系统之文明。所以,将原始图形文明完全切除在文字文明之外,勿宁是把中华文化之原始自然之存在性基础予以切除了。

若将原始图形表达之文明切除在人文文明之外,那么,人类文明不论它看起来达成了多么辉煌之成就,实际上,它却必然地已落入了以文字论文字之文明之窘境。其在西文,仍有客观形式性之方法与理论能力以为其救济。反之,若在中文,一少客观形式性之方法与理论之传统与能力,二又失其原始图形性之自然大想象之



主观能力,这样在文字论文字之文明之窘境中,徒然使形上与道德两相失,并沦为形式虚拟性之哲学与道德之世俗世界,殊为可惜。

4. “天”之意义与真形上

所以,在中国寻回象形文字文明之自然图形性之真基一事,不但可能是将原始人文两相断裂,更重要者,反而是要切实地找出自原始以至于人文间,作为人文文明真正渊源与先在基础之合理化过程中,最紧要之变化及关键来才行。或如上所言,其关键若在于“天”之观念之形成,那么,于此我们急需要问的不是天之文字与观念成立后之文字之形式性延伸,而更在于天自无文字到有观念有文字间,第一次或最早所呈现之原本之真义为何。

文字以后,可以表示如下:

天→

文字或观念以前,可以表示如下:

→天

文字以前者,多未可全知。文字后者,形式上多沿周文之后,习惯上均以“天命”视之。历来很少再论及何以有此以“天”而言之天命及“天”本身又何所自来?

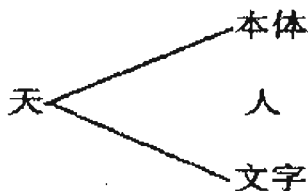
今日而观之,“天”之字,在形式上,至少有三种意义:

一、天是天所指之一形上本体性之超越世界。

二、天亦是人本身之存在。

三、天亦是人面对一形上本体界所造之一字或一符号。

由此可知,天之意义,一方面是人所不能真知,另一方面又为人所造成或为人所可控之文字或符号。那么,当我们说天有三义时,实际上,这仍旧是一种人对于天之存在的形式分析,至于其存在性之真义,一方面为人所未能真知之本体外,若相对于人所知所控之形式性之文字与符号而言,即此三者同样为人所知所控之对象物时,方能呈现天之本体性真义。或如下式:



此亦即言,真天之问题,乃一彻头彻尾之形上问题,真形上,乃一真自体之学。真自体唯自然(即天)与人本身方能当之。换言之,真形上,非任何人之形式延伸物所能真表。反之,却只有当人穷其所知,而逼近属人本身之自体性之可能时,方能以人之自体之可能,而稍近天或形上自然自体之可能。而人之所知,有三大领域:

一、形上本体之领域,如自然或天之自体。

二、属人本身之自体领域。

三、因人而有之属人延伸之文字、符号或形式之表达领域。

但于此三者之中,实际上,一与二均为人之所知,属人或自然之自体,并非自然或属人本身之全然存在性之自体之知,是以三者之实际意义仍只有三而已。同时也唯有当我们如此看待属人所知之三大领域时,方能切实地呈现出一种穷尽人之所知以逼近人自体之可能。因此,一种真形上之可能,无论如何它都不会存在于任何人以文字或符号所形成之认知之范围之内,反之,它唯在于属人穷知方有可能之自体性存在之领域之内。知道是一回事,存在则完全是另一回事,而形上或形下之真分辨者唯在于此。

5. 真形上之判别

在历来之中国哲学史中,所有涉及形上之探讨,假如我们要判断其是否在一真正形上之水平上来探讨形上学,或是否附合于中国最早原创性之形上观,说起来也并不是一件难事,即:我们只要看他的讨论是否建立在一种人自体性之基础上就行了。反之,如果说,其讨论只涉及一种客观或理知之对象性之探讨而已,那么,他就和我远古真具原创性之“天”观念谈不上有何直接而深刻之关连了。反之,其形上之探讨若果然是建立在穷知般之属人自体性



之基础上,我们就会发现,这种形上世界根本不是靠了一种属人延伸世界中之观念或知识能有所真见,反之,它所依靠的是一种大于属人延伸世界多多之一种更近属人自然存在可能之宏观的视野。而所谓宏观,如以我自原始进入人文前之合理化过程中之天才型的人物或思维而言,即一种真能统合原始与人文,或自然与文字之人类文明中,真具伟大性之心灵或自然智慧之存在。

在远古数千年前之天才型之智者,他们站立在本体性之自然宇宙之间,深深地了解到原始自然之存在之优越性,但也知其必然之流逝。同时他们也以充分如诗之心怀前瞻到人文之必将来临,但也对此离却自然地上世界之种种,忧心忡忡。于是当此紧要关头,展现其宏观视野之智慧,化自然为文字,立文字以形成人文形式世界之自然理想之大导领,终而立天以为誓,成于人天之间以为其不移之大道,然后兴地文理世事,以形成人文近理想之现世之生活。

6. 形上之宏观

以上是我对于远古近人文时,天才型之智者,以“天”为中心所建人文性宏观视野之一种习惯性之文字描述,其中也含有了一些情感的成分,以表示我对他们之敬意。不过,若以今日而言,所谓形上之宏观,由于历史之演变,应该有些不同,具体来说,也可有三个根本要领:

- 一、超越历史
- 二、立足自然
- 三、观看人类

这三件事从表面上看起来也许挺夸大的,尤其是超越历史一事更是如此。其实,实情未必是如此。因为在一般情形下,总是把历史与社会看做是人类存在中无法逾越之实体存在,反而把人、人类或自然当作是一般事物来加以处理。其中原因当然也不难理解,因为人只要一出生,事实上已掉入某时空限制之历史性之社会中了。所以人不可能不在某时空限制之历史社会之制约下而生活

而存在。此话诚然不虚,但事实上,这种说法,无非说明我们对于一种具有强大笼络力之文字性之城市文明之过分肯定,甚至是对抗,又或具有一种莫可奈何之心情下而有之主张罢了。试想看,我们所降生之历史或社会如为以血统而维系之三五十人之原始社会,或二三百人之氏族部落社会时,在那种完全以自然为背景之社会中,我们所已习惯之文字性之历史或社会观念,果能派得上用场吗?当然这也不是说,我们不能用我们业已习惯之文字性规范之历史或社会观念来解释原始社会,而是说,在两个不具有同构型基础之社会中,我们实际上无法用同一标准来加以探讨、解释或主张。由此我们是不是也可以肯定地说,确实有一种人是降生在几乎是淹没性之充满文字性规范之历史或社会中。但另外是否也有一种人降生在半自然半人文性规范之过渡时期里?或也有一种人降生在尚未有我们所习惯之文字性规范之历史与社会观念之自然世界中?或者于此我们也可以直截了当地说:

确有一种人降生在自然宇宙中。

也有一种人降生在历史社会中。

当然也有人会说,那种全然自然之社会对人来说是不存在的。

不过,人类的历史本身是否也清楚地告诉我们说,有一种社会是文字以后的社会,还有一种社会是文字以前的社会,此外,还有一种社会是人类自没有文字而逐渐迈向于有文字之社会。是否这三种社会可以用文字后之同一种标准来加以衡量?果真如此,其实那就等于说,我们不再有形上性宏观视野之可能了。因为文字所习称之历史或社会,只是人类存在中之文字后物。而文字也只是人类异于其他动物所创制之一种精确性之表达工具。或我们所习称之历史或社会,只是人类于自然宇宙中创制工具而有之结果。不但人类所创制之工具并不只有文字,甚至更早之石器、陶器或青铜,也同样是人类所创制之工具。再者,工具既为人类所创,那么,我们就没有理由说,人类必然会成为人类创制工具所形成历史社会之奴隶。

人是社会者,这是一种事实。但人也是社会之创制者,这也是一种事实。这就像人会创制工具,而又能延伸工具之应用一般。于此二者之间,并不在于何者为唯一,而唯在于人面对这些事实时,所采取之态度及其处理之方式。如我们不视文字社会为唯一,



并兼及于自然社会及自然与文字间之工具之原创性之本义,这样,我们就会了解人以其自然之本质,所必具有之外于社会之根本性,同时人也以此而成为外于历史并超越历史之可能者。此亦无他,即一种真正属人之宏观或真形上之可能。

7. 自然为人文之基础

有文字后之社会,就有文字以前。所以,有人文,亦必有原始之自然。只是文字社会一旦成立,就成一压倒之势,淹没一切原始性之自然世界,并成一无所不在之强制性之威权或力量。但就此也并非说原始之自然就不见了,反之,它只是成为一种强制性文字世界背后之潜在而已。或者这也一如在人文文字性之社会中,为了遵循客观与公众之文字性之规范,就必需将自我之某些自然性之意愿加以隐藏一样。当然这也并非说,属人之自然之意愿都是好的,反之,而只是说:

- 一、人文永远都不是人文本身之指标与解释,除非其理论建立在一非人为之真自然之基础上,否则,一切以文字讲文字,以理论延伸理论之文明,永远在少一项之情况下,在进行其文字性之强制威权,并缺乏一种真正能令每一个人先寻求其自我解放,然后再讲其他之存在性的人权与理想。所以,相对于文字性之人文文明而言,原始性之自然是人文文明之唯一存在性之参考指标。
- 二、原始自然并不等于价值,反之,其真实的意义旨在呈现属人自然背景中之正面而直接之自然反应,或者这也一如人对其自身之身体之反应一般,人必先是一个活的动物,对其自身先有所反应,然后才能反应其他。然而对于一个人文文字社会中之人来说,其对外在之多层次的反应,几乎淹没了所有人对其自身反应的能力。甚至这种情形,如以哲学而言,在欠缺真自然背景之人文社会中,由于人被层层文字性理论与规范所笼罩,很难有一种自然存在性之彻底之自知能力。
- 三、如在原始社会中,人较容易在自然之背景中,根据自然所

形成之简单的规范,做自然之反应,那么,很显然地在人文文字的社会中,除非人已降服于那些以文字为背景,所形成的那些既繁琐而又充满强制性之社会规范,否则如果真想要以一属人自身之自然方式来反应一切,那么其唯一方法,就是超越那些历史性之社会规范,并对属人本身产生彻底自觉或自知的能力才行。不论人能还是不能,愿还是不愿,无论如何,以哲学而言,自然仍旧是一切人文性社会之真正存在性之基础。

8. 自然社会与家族社会

必先有一种自然之社会,然后才有一切人文文字,或以文字与技术所控御下之政治、经济或文化的社会。

或一种自然之社会,一如原始性之家族社会一般,人数约在三五十人之间,其社会之构成要素,即自然之血统关系。在这里面,谈不上强制,也谈不上阶级与威权出现后之财富与权力的争夺。就算是其中也有所争夺,恐怕也以其来自自然而必重返自然之性质,而没有像人文社会中之那么多繁复之由各种规范所必引致之各种后遗症。也许这种情形也正如基督宗教神话中所讲亚当与夏娃的故事一般。固然说,由欲望而建立之家族式之社会生活是有罪的,但究竟它仍与那无欲之理想之乐园距离最近。反之,如自此而下,由家族而氏族,由氏族部落而进入部落联盟的时代,或由部落联盟而进入有组织性规范之早期王国的时代,乃至从此而进入文字性王国之时代,岂不每况愈下!或由于阶级、威权、财富或权力之诸多杀戮与斗争,而进入于罪上加罪之世界了吗?其实说起来,人类文明之进步,如以一种真具存在性之理想而观之,事实确实如此。

所谓家族社会,就是人类最早之社会,同时也就是人类文化发生之温床。因为所谓人类文化,不论其基础或根源,都不可能是阶级及私有发生后,我们所已习惯之充满组织、技术与争斗不休之政治与经济之社会,当然更不是于此政治与经济控御下之文化生活。反之,所谓文化,基本上,它是一种大自然背景中之培育与教化,其



结果当然也比较具有整体之统合与均衡性,而非充满个别事物间之冲突、矛盾与不平衡。也许真正自然背景下之家族社会并没有那么完美,但是若相对一充满文字强制性个别事物间高技术与组织之冲突、矛盾与不智之社会而言,我宁愿设想,在那未曾产生文字性之私有、威权、阶级或强制性规范之社会中,确曾出现过一种自然性之社会或文化状况,而其自然性之文化本质,不在其成员或社会结构,或其原本之真实状况,而只在此一真自然背景中所产生之非人文强制性之文化实质或设想,因为究竟一种自然生成之文化状况,本来就是一切文字性人文文明之存在性的先在基础,甚至这也一如一切氏族部落或王国之社会都必来自于自然性高之家族社会一般。

9. 人类存在之终极原理

所以,必先有自然家族式之文化与社会,然后才有近人文或人文后我们所习知之以阶级、财富、权力为中心之政治与经济之社会。当这种具有文字强制性规范之社会一旦成立,即刻那种原本作为人文先在基础之自然生成式之社会与文化便消失无踪,而我们一般所谓之文化或文明,即在此文字性之政治与经济之历史或社会之背景中应运而形成。除非你是一个宏观性形上自体之理想寻求者,你自然会用尽毕生之力设法通过整个人文历史之大桥梁,不但为寻回那个属人真自然存在性之基础而努力,同时更设法以此自然之基础,寻求整个数千年人文文字社会之真自然属人理想之可能。比如说,我想任谁都会知道那个盛行在所有宗教与形上伦理世界之“大爱”的讯息,其实,所谓爱,无非是一种真正的“亲切”而已,而亲切之最真实的表现于家庭,而家庭,尤以未受任何政经控御下之文化前之自然社会或文化为最。

爱同胞如爱你的家人。

视天下如一人。

这种社会或文明有多好!

其实这也就是所有人文社会之理想所必遭遇之几乎是终极性

之人类存在之原理。

它只应是原始自然社会之人文性之扩大，而不应是任何人文社会中由于政经之条件所形成之质变。

孔、老如此，耶稣、释迦亦然，甚至像鲁索、王阳明等亦复如是。

10. 形上自体寻求之意愿

其所真求，无非在于一种形上性属人本身之自体性之自然，只是若以人类存在之历史而言，则与原始之自然甚为近似之物，但就此亦非将人类之存在倒回到原始时代，反之，而更为免于文字性人文世界中某时空限制下之片面功能之论而已。说真的，我们想想看，我们要花多少言词，才能抵挡得了近两千年来在某政经控御下之社会功能之论！再者，文字本身本来就是一种为社会功能而设计之功能之物，当其既经延用，两千年来，什么样的道理都造得出来，而且现实社会本身对人来说，本来就有一种淹没作用。所以，当千万人都在服膺于那些看似真理般之社会功能之言词时，任何文字外之形上自体之论，都将显得是那样的软弱而无力，其实说起来，并不是因为它缺乏一种果能说服人之有力的理论、言词或推理，而更是因为它本来就不属于一种文字属人延伸性之形式功能之论，反之，它只在呈现一种属人存在中属人本身之根源性之真实。它是一种存在性物，而非一理论性物。它是一种属人本身之自体之物，而非一属人形式性之延伸物。

假如我们只站立在片断历史或社会中，我们是看不到它的。

假如我们对我们已知或能知之事无所“自知”之能力，我们是看不到它的。

假如我们不能使我们的自知果能介于“自体”与“已知”之间，我们是看不到它的。

假如我们不能切实地超越文字性之历史与社会，我们是看不到它的。

假如我们不能以一包括原始与人文之全史性之大心怀，我们是看不到它的。

总之，假如我们确实没有一种寻求属人真自然之自体之彻底



的意愿,我们便很难切实地触及到那一个在大自然之宇宙中,创生工具以形成一切我们所习知之历史社会而又外于历史社会之真具“自然”之属人本身的存在了。这样一来,使得人与社会间的关系,很可能就会出现三种不同的状况:

- 一、我们有此一寻求形上属人自体之意愿,并深知此一属人形上性原创自然世界之事实性、存在性、超越性及无限性,那么,当我们面对由此属人之自体世界,延伸工具所必形成之以技术及组织性政经世界为主,真自然之文化为次之社会或文明时,以其存在与表达间之关系,或以其基础与表现间之关系,人真正可有所作为者是付出,而非对立或对抗,或者这也正如一切真宗教、道德或哲学之所为,也一如舜之神话或传说中之所为。
- 二、还有一种可能是说,我们或许在人文文字之技术性操作之世界太久了,尽管我们仍保有了那种原始性之形上自体性追求之冲动,却无法从形上或历史两方面正面地对此自体性之要求,完成一种肯定性之存在与证明,并误以为以人类延伸之工具所形成高技术与组织为主之政经社会为实际之唯一。这样一来,自然就会形成一种具有潜在性自体寻求之个体与社会间之极大的冲突与对立之可能。其实这就是一切时代之艺术家之所为,同时也是西方二元对立哲学或社会之所常为。可有二途可循:一者向上提升,以寻求属人形上自体性之自证,并以宏观形上大视野对一切现实世界达成一适当付出而非对立之可能模式。另一途即以潜在之自体性之动力或情感,形成对抗性搏斗与献身,其结果就是两败俱伤,令人感伤。
- 三、还有一种即:他既无自体性之彻底要求,亦无自体性之潜在情感,其知识可上及于形上之概念,但其存在却无所触及形上之实质,只假借形上之言词,而投身于拳拳服膺之现实世界。最后之所见只不过是某历史阶段中现实社会之有限度之功能或目的而已,其实这也就是在一般状况下所言哲学之实际范域。此亦无他,如前所言,其情感既达不到真艺术之程度,其人的存在更达不到真形上之宏观领域,徒以认知之方式涉及形上形下之间事,最后也只有落得形上形下两者双失,则一切以有限度之形下世界之功能

性之解决者是不足以有所形上大域之真见的。
尽管如此,于此我仍要肯定地说:

11. 形上自体世界之要义

必先有自然的人、自然的社会、自然的文化,然后才会有以高技术
与组织而成型之政经为主轴之社会,同时由此才会有以此政经为主轴
下之文明之发展。而可以肯定此一以政经为主轴之社会下,所发展之
文明或哲学,很显然地多有一种社会功能论之倾向。反之,如果一切在
以政经为主轴之社会中,所展开之理想之求超出有限历史或社会之现实
性之功能之论,毫无疑问,它必将在一寻求属人或自然之自体性存在之
可能中,而展现为一种形上宏观之存在性之视野,并发现所谓形上自体
世界,相对于现实世界之三大要义:

- 一、以空间性之观点而言,它本来就是人文历史或社会自然存在性之基础。
- 二、以时间性之观点而言,它更是人文性历史社会之在先存在之事实。
- 三、最重要者,若以属人存在性之精神而言,它是一切人文现实世界之涵盖能力。换句话说,在人文世界中,所谓精神能力,它绝不是一种任意的、情感的或直觉性之产物,反之,若此一精神能力,确实是有一种涵盖性,其所指即以上所言时空两种涵盖能力。亦即言,一种真实之人文精神不但在空间上要确实地了解一现实社会存在之深度之基础,同时在时间上更要了解一现实社会之所以如此存在之久远时间中之来龙去脉。但不论以时间或空间方式来处理有关历史或社会的问题,事实上,总必会遭遇原始自然的问题,而且这种情形也一如我们为求得一不受任何有限时空之历史,或社会规范束缚之属人本身之自体性自然状况一样。



12. 人与社会之关系

通过以上之说明,我们可以比较清楚地了解到,如果我们真能以一宏观性之形上视野来看人与社会之关系,我们确实可以说:

有一种人是自然的人,有一种社会是自然的社会,有一种文化是自然的文化。或至少是更近自然,或更多自然性之人、社会或文化。

反之,即一种人文之人,人文之社会,或人文之文化或文明。

其间之根本差异或关键,即在于对权力与财富所控御之程度之大小而定。

换言之,对权力与财富之控御之程度或力量愈小就愈近于自然,反之,则否。

以时间而言,如权力与财富之控御能力所说明的就是社会阶级之形成,那么,在公元前 3000 年前之大部落酋长时代已有其雏型了,然后经过部落同盟或共主之时代,至于早期王国之出现,可以说是已完全成型。在中国,时约公元前 2000 年顷,也就是夏王朝出现的时候。

于此期间,以其离原始之自然尚近,所以其酋长或国王仍能保持一种理想之要求,那么其社会仍可成为一近人文之自然理想之社会或文化,或如我夏周二代之所为。反之,如果于文字以后,其领导者只知现实权力与财富之事,乃形成一政经为主之文明王国,其自然之理想则必失之殆尽。或者,这也正如中国经过春秋战国之过渡时期,至于秦汉大帝国之来临,则全然一脉现实俗世之风,只见政经或军事大展,其文明于政经主轴之大笼络下,能有多少自然理想之发挥,也就可想而知了。

13. 社会存在之完整意义

面对了以上种种情形,在今日假如我们想要对社会的存在获

得一比较完整之意义，可分以下三层次说明之：

一、社会事件。

二、社会之普遍现象。

三、社会之基础。

所谓社会事件，即在某社会规范或背景中，个别之人或物之间，有所关连而形成之结果。

所谓社会之普遍现象，即使一社会中之人与物得以形成之背景、规范、组织、制度等。

所谓社会之基础，即使社会规范或现象得以产生之根源性之力量或事物等。

试举二例以说明：

如有一银行，一如一社会，如果我们进去进行存提款等各种业务，就是一种社会事件。而银行中所规定之各种法则或规范，就是一种社会之普遍性之现象、规范或背景。而使此规范得以形成之根本或基础性之条件或因素，就是一种社会基础。以银行言，如通货即是。

再一例；

社会上若发生一暴力事件，暴力本身当然为个别之社会事件，但我们之所以称之为暴力，是因为社会上本来就存在着以习俗、道德或法律等所呈现之社会规范性之普遍现象。而我们之所以要制定这些规范，是因为在人之中就有一种根本或基础性之欲望存在着。

从以上二例中，我们可以很清楚地看出，真正被我所注重的部分并不在于事件或现象的部分，而是基础的部分。换句话说，一切有关社会问题的探讨，都必须以其基础部分为其主要之出发点，否则很容易形成颠倒或有所缺失。而基础，具体来说，有两大类，一者可称之为力量，一者可称之为工具，所谓力量，即指和人本身的存在愈接近的部分，如欲望、想象、创造，乃至生命力、直觉等。所谓工具，即指和外在之事物愈接近之部分，如各种工具、石器、陶器、青铜、文字等。

总括言之，即：

所谓文明，即人类于大自然宇宙中，发挥其创造力，形成工具，然后操作之，所形成之结果。



14. 人类文明之全史性宏观视野

由此可知,人类所使用之工具,其人为加工之层次少,就愈近原始之自然。反之,则更近于人文。毫无疑问,石器、陶器者,近自然之成分最多。文字,则全属人为之造物,其文明,失自然之成分者也最多。

或愈近自然者,其工具少人为之加工而简单,所以,亦少形式性文明之发挥。人文者,远自然,其工具精而优,如文字,所以多形式之发挥,如各种理论即是。

以形上性宏观视野,来观看整体性之人类文明,自然与文字各有利弊,其最好的方式是自原始一贯而下,将自然与文字结合而为一整体性之一贯系统。不但可使整个人类文明在真正自然之基础上,从事于文字或人文性之创建而再建之工作,同时也不致使人类文明在文字片断文明之独断下进行,以至形成不可弥补之悲剧后果。

话虽如此,人类文明之顺从文字或各种人文加工式之精确工具,朝向以政经为主轴之现实文明之方向而进行,早已成定局。换言之,不论自然如何,理想如何,在整个人类文明史中,我们早已以一种莫可奈何之心情,看透了“现实永远胜利”之悲剧事实。只是所谓自然与理想在整个人类文明史中,自然之理想和以政经为主之现实一样,也是一种永远不会死去的力量与基础,只不过当人文加工式之工具文明愈形增加其形式性机械般之层次的时候,一切真属自然或理想之存在,已成为一种不得已之潜在罢了。

有人问我说,在现在中国之理想文明是不是已经死了?

我说,是的。中国之自然之理想文明并不自今日死,其实在两千年前就已经死了……

这话说得当然过分了些,但我之所以敢于这样说,是有其漫长之原因的:

或所谓两千年之死,究何所指?

战国开其绪,秦汉以政经现实为主轴之大帝制文明而大成之。

此后,一千多年间,除了极少数真求自体之形上能力之哲学外,绝大部分之哲学,都在强大政经主轴之现实世界之内,或更以肯定现实为背景之情况下,进行低于形上理想之哲学工作。这一方面当然也是能力的问题,而另一方面,因此而使得整个社会、文化或哲学,一直在理想与现实两相混淆的情形下,而进行其历史前行之脚步。于此假如我们要更清楚地了解此事,在哲学世界中,有三个基本原则是我们一定要把握的:

15. 形式递增,存在递减

一、在整个人类文明史中,假如我们想要获得一种完整而富哲学意义之了解,无论如何,文字之出现是一个绝大的关键。换言之,如果我们之注意所及,只限于文字后之某一段历史或某一时代之理论而已,事实上,我们就无法获致一种真正具有人类性或哲学人类学式之历史或社会之了解了。反之,假如我们真能了解文字之于整体历史文明之关键性之意义,我们就会清楚地知道,不但文字前是一个世界,文字后是一个世界,甚至人类自全无文字之原始文明以至于文字以后之人文文明之间,更必有一自然与文字交错之大选择之过渡时期。换句话说,文字之发生,对于远古之原始文明而言,并不是那么绝对而必然之事。如果许多条件配合不好,其文明仍旧可以停留在图形表达之原始文明之状况之中。而所谓条件之配合是说,文字之发生本与高技术、高组织之青铜器或城市文明为不可分之物。

人类历史文明之事实告诉我们,远古之文明,当其进行到原始自然与人文文字之间的关键时期,都必曾经遭遇近千年之过渡时期,其中充满了困惑、疑虑、好奇或前瞻性发展之可能与憧憬。如地中海沿岸之古文明,圣经所记载塞缪尔时代的情形,或中国公元前2000年顷尧舜禹时代的变化等。其中演变之事实等于告诉我们说,若文字前之原始文明是一种图形表达,那么基本上它仍旧是一种美学性之表达世界。相对于此而言,很显然地,文字表达就是一种系统性之合理表达。这样一来,所谓文字前之过渡时期,亦即自图形转换为文字之过程中,人类所进行的一种合理化的工程。



虽然如此,也并非说,所有的古文明都有此兴趣、意愿或能力,自图形表达进入合理化过程,最后达成一种高技术高组织或更具权威性之城市或王国之文字化文明时代。如非洲、澳洲之土著,甚至像中国之巴蜀文明等即是。因之我们真知文字文明,事实上,便不可能只限于文字文明之内,甚至更要兼及文字前之图形表达及其合理化的过程。当然这也并非说,原始文明有什么了不起的地方,反之,而只是说人类文明并没有哪一种文明是唯一而绝对的文明。所有的文明均无非是人类通过某种工具,所完成之表达性之结果。其于表达方式上,可能有所差异,如先后之别,简单与繁复之别,暧昧与精确之别,合理与不合理之别等等。但其间根本之法则却是:形式递增,存在递减。这话的意思也就是说,我们承认文字文明之发生,一如人类文明一直朝着更形精确表达之路向上进行。但形式或表达之精确性,并不足以说明其表达对于属人或自然之存在性之内容之完整而精确之彻底呈现,反而只是将其不能精确表达的部分予以姑且地删除,而徒以某形式而完成其可精确表达之部分而已。

所以,我们对于人文文明的了解,除非只限于形式可表达之部分以从事之,否则,若不涉及于文字或形式未曾表达的部分或以前,我们就无法切实地获致一人类文明之真正人类性的了解,或顶多我们只能获致一因人而有之设计性之形式表达之合理性处理而已,至于那一广大而深蕴之属人本身或形上本体性大自然之宏观视野之背景本身,却在严重的流失之中。此亦无他:

形式递增,存在递减而已。

16. 属人真理想之归复

二、哲学存在之目的,无非在寻求一种属人存在之最高理想之可能,但一种真正属人存在之理想,并不是现实之对立物,当然也更不可能是现实世界中之高度之休闲。我们承认,理想的存在,往往是超越现实而来,甚至人能超越多少现实,就有多少理想之可能。但所谓超越现实,也并非何任意或浪漫情感之事,反之,它却只应是一种真正之看透、穿透、通过并离开之事。同样,所谓理想,

也非何灵感或想象之事,反之,却必须是一种真正的契入、进入并生活在里面的意思。总之,所谓现实与理想之间之事,基本上,它并不是一种理论,而勿宁是一种切切实实属人存在之事。因之,当我们发觉对现实有所不满、厌恶,或欲有所超越时,固然有其现实之因素在,但事实上,更由于在我们自身中有一种现实以外之力量、冲动、或一种趋向于理想可能之准矩,在那里支持着我们,并欲有所行动了。同样,像这种存在于我们自身之内之冲动、力量或一种理想之准矩,往往并不一定要将我们带向于一种和现实完全对立或背离之地,反之,若说得实际或具体些,亦更彻底些,所谓理想,往往并不是一个异于现实之地之高迈如天上之物,反之,一种更具哲学人类学式之真实之理想,只不过将现实中之不真实之部分,还原其原本具有非人为性之自然之状况而已。

因为世界永远只是这个世界而已,所不同者,只不过在于人自身之处理方式之不同。

所以,如果属人之真理想维系于自然或自然基础之有无,那么,人的存在,事实上,就是一种自然与现实间之激发物。则如:

自然 ↔ 人 ↔ 现实

如果说,我们所面对之现实,仍是一种实质上之自然物或自然世界,那么事实上也就无所谓理想或现实之物。反之,如果说,我们果然把现实视为现实,并因此有所理想之要求了,那就等于说,现实已非实质上之自然物了。

明了于此,我们就可以清楚地知道,所谓理想,绝非一全然与现实无关之天上之物,反之,而只在于现实之自然之归复而已。

原本,世界也只是这个世界而已,人之所求,也只是在这个世界中之生活,而现实,往往也只是一种自然之延伸性之成果。所以,在自然与现实之间,并不存在有任何纯粹形式性之理论或分辨的问题,反之,这一切只在于我们如何在自然与现实间来处理我们作为“人”之实质存在的问题上。或者,我们于此也可说得更直接而合于真实些,即:

一切不在于以人而强调理想与现实间之决裂般之分辨,而更在于以人而将理想与现实以“自然”连脉而一贯之找出原本现实所必有之自然的一面。亦即将自然、人、现实三者以人而贯穿其间,即人类之真理想之再现。亦即以自然而涵盖理想与现实,更涵盖



少自然面之现实,即属人之真理想之归复。

17. 哲学之中心性论题

三、自然本身并不会形成现实,只有人才会在自然中操作工具而形成现实。同理,工具性之现实本身并不会要求理想,而只有人面对失去自然基础之现实时,才会要求恢复自然之理想之归复。所以,在理想与现实之间,或自然与现实之间,真正重要而须要加以论辩者,既不在现实,也不在理想,而在属人存在本身。所以,历来作为哲学之真正中心性之论题者,不论知识论、形上学或伦理、道德、美学,甚至是宗教,无不直接或间接与人本身的存在而相关。如果说,其哲学之所论,只限于形式性之概念而已,不论是形上抑或是科学之论,均不及任何自然、理想或人自体之范畴,即被现实所笼络之形下之术,其哲学如此,其哲学者本身亦然。是以,自古以来,所有一流真具存在性之哲学家,无不以寻求属人本身之自然或自体性的存在为职志。孔子如此、苏格拉底亦然、释氏、耶稣亦复如是。亦可以有三种不同之型态:

1. 以个体之存在而言,人必建立在对其自身之真“自知”之基础上,所谓自知,不但知其所能知与不能知,甚至是未知,同时更不失其使一切可“知”成为可能之属人自然性存在之基础。
2. 以人所必遭遇之现实而言,必求得使此工具性之现实成为可能之真自然基础,方不致被工具性现实所形成之某一段历史所笼络,并以切实之史观呈现出属人自体之超历史之存在性的一面。
3. 以人所追求之理想而言,一不在成立任何现实之对立物,二更不在成立任何超现实之空幻不实之天上的世界,而唯以切实之属人之史观,将自然与现实以人之真实存在连脉而一贯,使自然有所属,现实有所存在性之归趋,亦即将人类文明最高成就之形上、知识论及道德一如而建立在真具存在性原创可能之形上美学之基础上,方不至受制于任何门类之文明成果,以成就其属人全人性之自然而深具存在

性之成果。

18. 属人自体之寻求

由此可知,唯有属人自体之寻求、建立或探讨,方为一切哲学探讨之中心题旨,而且此事在中国来得尤其重要而不可缺。因为中国文明是以象形文字为中心而建立之文明。象形文字来自于原始性之图形表达,而图形更是文字前属人于自然世界中,所完成之一种整体或象征性之空间表达。它来自于比图形更早之声音表达,甚至我们也可以说,图形即时间性纯动机般表达之空间性之翻译。而图形更是文字之先在基础,或文字只是空间性图形表达之简化之合理系统。所以,假如我们只知文字,而不知文字以前,即不知文字之存在性之基础。同理,如人只知文字后之文明及哲学,就很难切实地触及到未被文字限制前之文明及其哲学之非文字之基础。同样,如果我们只见文字后之社会及人的存在,那就连社会形成之真基础及属人本身之真自然的存在性,亦无法有所真知。但导回到文字以前,并非回到原始,反之,而是以文字之功能重建人、文明及社会,乃至哲学在文字制约下所遗失之真自然之存在性。

总之,属人真自体之寻求,就是因人而有之文明之全史性的把握。而所谓全史,即自然之原始加文字之人文。有了全史之存在,人才能切实地站立在真自然之宇宙中,利用文字而再建其文字之人文之真理想之可能。

其实说起来,文字只有在人文性之城市文明中,才有其决定性之效用或精确性,反之,如果我们果有能力穿越过文字文明之城垣,一临大自然之真旷野之世界,我们就会发现,在那文字性城市文明以外的世界,文字早已成为毫无一用之物。在那里,也一如文字前并作为文字基础之图形与声音表达之世界一般,它唯属于那原始大想象之美学世界。或者这也一如我们在文字世界中,急于挣脱那千万种形式规范,一返我真自由之艺术之故乡一般。不错,我们生来确实已掉落在到处充斥着文字规范之历史文明中,甚至在我们成长与学习之过程中,也确实以获有某狭隘规范中之灵感



与成就为荣过,但几曾我们几经挣扎,一窥那所有人文规范之真源头之地,原来仍有那非文字性之属人真自由之世界啊!人竟在那狭隘之文字城垣之世界中,蹉跎数千年之久!

文字是有其某范围内之确定效用的,但人不该只任意于因文字而有之狭小城垣内之功能之论,成为被文字所笼络之狭小城垣内之沾沾个体者,并失去亲临自体性之自然宇宙之机会,永远不能成为一原本自然之属“人”之存在者。反之,若我们果能出于城垣之外,并成为那真自然之自体存在者,我们就会发现,真自然并非城垣之对立者,更非原始,当然更不是城市生活之高度之休闲,它是一种属人全史性之切切实实之存在物,而且人必入乎其内,生活其中,才能真正不折不扣地体会真自然或自体性之真义,并成为那一个真正属人自然原创之行止者。于此如果我们仍用文字来形容此一属人自体的世界,它即:

一人一宇宙的世界。

它是源头它是真,事实上它并无法以城垣内文字之论者而有所真聆,它需要的反而是对城垣内文字之论之穿透之能力,与一种存在性大想象能力之彻底的归复。人类文明从不曾以哲学或理论而开始,它唯起自于属人大自然宇宙中美学原创之大想象的源头与力量。锁小在城垣文字中之功能之论者是永远看不透它,也看不到它的,因为它正是那一切千变万化无所真实的狭小城垣中功能之论者之母体之真源头者。小儿一旦出生,就永远无法再回返于母体之胚胎世界,唯人不论怎样成长、求知并壮大,而永不失其纯朴、童稚且确凿如恒之属人之真源头者,方能以其童稚如幻之大想象能力,才能略微体会到那真属母体大自然存在之本义。同时也唯有于此一人一宇宙之真自然之世界中,人才能彻底地恢复其原初般之存在与力量,而使属人之文明永远在一原创之基础上不止地再生,再生,再再生……

真人的存在是一种浩荡的精神与创造之可能,而不是一种狭小工具理论之作弄者。

人,向真正属人之宇宙而归复吧!然后我们以形上之宏观再临人间。

人必先解救自己,然后才能论及其他。

不自知是一切危害之大源。

人,以大力量向自身而归复吧!

即真自然、真宇宙、真自体、真形上之宏观。

力量来自于无一丝城垣之自然之大视野。

人,你伟大的人啊!

真艺术开始之地,哲学已得解救,然后再叫我们尽情地欢呼、感叹,并向那真自由之原初之地记下我们第一首乐曲、第一个图形、第一个文字、第一个理论,一切。

母体已归复,真历史已自人与自然同体而共生之宇宙中轰然而降生。

人,你祝贺节庆的日子到了。

二十一世纪宗教与文明新探

第七章

Chapter 7

神话文明与
“天”的崇拜



1. 神话之意义

所谓神话,即人类于其“必有所不知”之死角或背景中,仍能发挥其最大想象力,创造出最大可能之知识。从表面上看起来,所有被人类所曾创造之知识,包括神话或非神话,也一如连我们现在所讲之有关神话之知识,其于正面的意义上,都可说是一种具有肯定或判断性的性质,不过于其实质之存在性的意义上,其中却必然地含有了某程度的不定、设定、神秘或不可预测性,甚至连科学包括在内还是一样。

2. 人类文明亦一神话

面对了这样一种神话的意义或定义,我们必须直接而清楚地说明,其实,整个人类文明本身,就是人类于大自然宇宙之背景中,发挥其最大想象力,所完成的一种神话。

除非人类本身就是全知者、绝对者、超越者、无上者,否则,人类发挥其最大能量,最后所完成者,仍无非只是一种神话,而非一种真知或全知。充其量,其于知与无知之间,只说明着一种在神秘性之大小深浅上,而有所差别,并非有一种人类之知识果然是全能之知而非神话。

3. 神话之合理化

一般所谓之知识,其根本基础就是一种“合理性”。若以历史而言,即自神话,经过一合理化过程,方得以建立为我们一般所谓之知识。或者,另一种说法是:所谓知识,往往即一种神话之合理化,或即神话文明之合理化之结果。比如:

希腊文化自神话经过合理化过程,而进入毕达哥拉斯



(Pythagoras)以后之哲学时代。

我国亦自彩陶之图形表达的神话或传说时代,经过合理化过程,而进入于尧“天”以后之天命思想或孔老之哲学时代。

印度自吠陀经(Vedas)之神话时代,经过合理化过程,而进入于婆罗门(Brahman)或奥义书(Upanishad)以后之哲学时代等等。

甚至由此我们也可以说,神话即一种未经合理化处理之哲学,而哲学即一种经过合理化处理之神话。

4. “合理化”与“神秘”

“合理化”,即去除原始神话中之神秘不可知不可解的部分,而保留其中原始自然之实质部分。如儒家所言“天道”,道家所言“自然”,希腊 Thales 所言“水”,甚至印度所言“*Atman*”等均其如此。

同样,所谓神秘也可以有两个不同之方面:

一、也可以说是一种内在之神秘。即人类面对终极性之不可知物或由不可知之原因,所引发之一种带有畏惧性之崇拜之情。

二、即一种外在之神秘。即人类为了具体地呈现其带有畏惧性之崇拜之情所形成之带有神秘性之仪式或崇拜。

5. 去神秘

人类文明合理化过程中,所谓去神秘一事,其所指,往往并非其对不可知物之神秘性之崇拜之情,反之,而是其由内在性之神秘之情所呈现之外在性之形式表达之部分。因为若就人类文明得以创生之实际状况而言,一种真具内在神秘性之崇拜之情,其于终极性之要求上,多与人类文明之原创性之发生有不可分的关系。只是在原始时代,文明初生,其创造唯在一神秘性之形式而已,如神话、崇拜等即是。所以,人类文明于其合理化过程中之去神秘,往往只在于去其神秘之形式,而非其内在实质。因为如果连其内在

神秘性之实质都消除了,那等于宣布了人类文明“创造”之死刑。

6. 形式概念对“神秘”之掩盖

我们承认人类文明往前走,其所谓“进步”,即从神话的神秘世界,而迈向于合理化之规范世界。但是就此并非说人类文明一旦合理化,就不再有任何神秘可言了,反之,所谓进步的合理化的规范世界,只不过把原本可全民流行之神秘性之神话世界,以一种进步之文字性工具之技术操作,形成一具有强大说服力之理论系统所代换,从表面上看起来,它确实离开了神话般之神秘之纠缠,而把人或知识分子带领到一全新之形式概念性高过神秘想象性之合理化世界。但任何理论都必以一设定之第一概念或第一原理为其合理化系统之基础,试问像这种经常出现在早期古典中第一概念或原理,是否只不过是神话或神秘之随着历史之脚步所必能产生之另一种表现方式罢了,并不足以说明它已截然脱离了原始之神秘基础,而进入一全然合理而无差之世界。比如:天、天地、天命、天道、道,乃至自然等概念均其如此。充其量我们只能说,它们在进步之人文性文字概念的把握上,我们已经有了清楚之确定性,但事实只凭了这些文字性之形式概念,我们果然已全解此概念背后所隐藏之全部神秘了吗?还是说,我们只是在习惯性之文字之应用中,对那些隐藏在文字背后之形上性之神秘本质,已有了更好的掩盖性之成果?

甚至事实上,还不止于此,比如说:

7. 文字之普遍与俗世神话之兴起

人类文明之合理化过程所依赖的工具是文字,但文字之初在商时只为官家占卜之用,当然说不上社会性普遍应用之事。至于周时,其应用已广,而我们一般所熟习之《尚书》、《易经》或《诗经》等,即来源于此时。至于文字哲学之大用,到春秋时方有所成,这



也就是孔老思想之形成。不过,谈到文字普遍之大用,恐怕到战国时才出现,同时这也就是我们所谓百家齐鸣,百花齐放的时代,换句话说,中国人在文字之应用上已达到长篇大论的程度了。如孟子、庄子等之大文章即是。

而文字之普遍而广阔之长篇的应用,所给我们带来之重要讯息有三:

- 一、由原始自然之神话,经过合理化过程,以文字技术而完成之哲学表达,在那文字尚不曾普遍、广泛而大用的时代里,说实在的,哲学绝不是一件容易被人接受的东西,恐怕只有少数天才型的贵族或知识之创造者才能真实地了解并接受之。至于说,当时的一般诸侯、国王,乃至一般知识分子或群众,是不会真实地了解与接受的。关于这种情形,我们只要一读《论语》稍知孔子周游列国之事,就可以一清二楚了。
- 二、至于说,到了战国时代,尽管由权力与知识之下降,使文字已普遍而大用,号称百花齐放,但同样也因此形成一俗世势力极强之现实功利社会。所谓俗世,即眼光短浅,近功利而主一己之私。诸如求长生不老、求神仙等等,其目的无非在于一己之私,而且是一种文字性城市文明中之一己之私,这和来自原始神话之自然精神,而求社会全体理想之合理化之哲学世界大异其趣,但这却是人类文明进步表现的一种必然结果。
- 三、总之,由于神话自然之合理化哲学之理想难以被一般人所了解或接受,更由于文字性人文社会之必然进展,乃至现实性高之城市文明中,俗世之要求与各种现世问题之解决,于是一种异于原始神话,同时也异于保留了原始神话中自然理想之合理化哲学神话之另一种以文字性城市文明为背景之俗世神话乃应运而生。起初即阴阳家的诞生,但随着历史现实之脚步,后来集其大成者,即道教兴起。

8. 现实世界之神话基础

人类文明或历史浩浩荡荡大块而前行,有时我们确实可以按照某人某时代之某些文明特色或性质,将人类之文明史笼统地切成一段段,看来好像毫不相关的样子,甚至我们更可以将上古以前的文明或历史,切除不计,而只照顾到眼前和我们直接相关的某段或某部分历史。比如说,我们早已习惯地只熟习文字以后的历史,甚至更以此为唯一而论断文字以外的一切历史或文明。殊不知,当我们面对人类文明,耗尽了数十年岁月的了解与探讨,最后我们终必会发现,我们一般所谓文明间之不同,往往只不过是人类按照历史时间之脚步,由于所采取更进步之工具操作上之不同,而产生之一些外表形式上之一些表象罢了,至于说,那个真正隐藏在表象背后之属人于自然背景中所必存在的那些根本般之动机、意义,或那些迹近神秘性之神话内涵,却从来都不曾改变过。甚至这种情形,当我们果有能力不受那些形式性表象之干扰,而更能透视到人于自然宇宙间之那些终极性之关系,或永远都弄不清楚,却又终必会延生出一切人类个别表象性之文明之纠合般之基础与结构时,那种以一种整体或统合之充满想象空间之神秘般的意义,就仔仔细细向着我们所必面对之眼前大小靡遗之现实世界,清楚地展示出来。

或者这也正如本文初所言,整个人类文明本身,即人类于大自然背景中,异于其他动物,所完成之一个庞大神话。故人类只有真懂神话,才能真实地了解“人类”,若只知哲学而已,则否。

9. 三种神话

或此一庞大整体性之人类文明之大神话,实际上,按照各重要文明之历史轨迹而言,也必会有三种不同结构性之神话:

一种神话,完全是以原始自然为背景而有之神话,如万有灵论



或图腾等,时间约在公元前 3000 年前。

一种神话是去原始之神秘,以合理化过程所建立文字性之哲学,其实亦即一种哲学神话,除非其哲学果然是有绝对性并可全解人类于文字社会中所遭遇之各种问题。时间约在公元前 2000 年至公元前 500 年顷。

一种神话差不多与哲学神话同时或稍晚,由于文字后俗世性城市文明之快速而大规模的发展,一方面去原始已远,另一方面哲学神话不但了解上困难,而且也不足以满足俗世生活之种种现实性之需求,乃按照城市文明之需求,于合理之哲学外,建立起一种近原始神秘方式之俗世神话,或也可称之为民俗神话。

10. 文字与三种神话

这三件事,从表面上看起来,只不过是出现在人类文明或中国文明史中三个历史事件而已。事实上,它们却代表着人类文明整体性发展中之结构性之意义。其所以如此,正是因为它们出现在人类文明整体性发展中之关键点上。而此关键,其所指,并非他物,即将整个源远流长之人类文明划分为两个大的规范区之“文字”的存在。文字以前我们称之为“原始”,文字以后,则以“人文”称之。而此三种神话,其所介入者,不只是文字以前之神话时代,同时也涉及于原始与文字间之大过渡时期,甚至更以文字初始之伟大正用,而导领着整个文字后数千年间之文明发展。比如说:

原始神话出现在公元前 3000 年以前,它和其他神话最大不同处,在于它是完全以自然为背景而有之神话。换句话说,当时全无文字可言,所以,它和文字后,以文字思考而有之神话,最大不同处在于以文字思考与不以文字思考之间。后来直到公元前 1500 年左右,这些重要的原始神话,才以文字之方式相传于世。如埃及神话、希腊神话,乃至中国所特有之“天”的崇拜或印度神话等,均其如此。但这些神话,却成为文字后数千年人文文字性文明之导源者。换句话说,真正原始以自然为背景而有之神话,往往就是文字后早期古典哲学之先在基础。

毫无疑问,哲学神话出现在文字前后,约在公元前 500 年顷。

原始神话则在公元前 3000 以前,其间相差两千多年,不可谓不久。其中根本之关键就在于文字之酝酿、形成、初用但未普遍大用前之正用上了。而文字本身本来就是自原始自然性之图形表达演化而来,所以最早的古典哲学,尽管其以文字性之合理方式而加以表达,实际上,其表达之内容上,不可能不承继了许多源自原始神话中自然性之理想精神。这不但使它异于现实都市文明中所形成之民俗神话,同时更使它成为原始理想与人文现实间之唯一且宝贵之桥梁,甚至也使后来之民俗神话欲提升为一种高级性之神话,不可能不与古典哲学神话有所攀附方有所成功。而我道教之发展就是一个最好的例子。

民俗神话来自城市文明之现实性要求,但现实,眼光既短浅而又顽固,同时具反历史与反哲学之倾向,所以,民俗神话常以一种大众化流行方式在较低之知识阶层中进行。从表面上看起来,民俗神话以其通俗而流行之神秘性,多与原始神话在形式上有所雷同。但一属自然背景无文字之思考,一属城市现实背景之文字性思考,其实质上之差别也不可谓不大。所以,假如我们以民俗神话,以其神秘性与原始神话相近,倒不如说,只是文字性城市文明中,高贵而艰深之哲学神话之一种属人个体性赤裸俗世生活的社会性互补。同时也只有在民俗神话的面对中,哲学确实已成为一种俗世所难以把握之高贵的神话。

11. 人类文明之基本结构

这三种神话在时间上可能相差了二、三千年,但它们却刚好处于人类文明大变革之文字创生与大用之关键点上。所以若就人类文明包括原始与人文在内之数千年,乃至万年之发展来看,它们在这种有关文字创生前二、三千年间所完成之表现,很可能就是人类文明整体性之基本结构或模式。于此若具体来说,即:

- 一、正如本文初始所言,人类文明本身就是一个大的神话。其所以如此,有一个根本原因,即人必有所不知。甚至连这样一件“人必有所不知”之真实而确凿之认知,往往在哲学上也不是一件容易的事。因为它需要的是,人必先有所



知,然后再求不受它的束缚,其后更要达到完全将之抛弃的状况下,才能确实地对“有所不知”之真实状况与意义有所切实的了解。比如说,面对着所有人类已知的事物来说,我们又怎样去真知此“知”之真正的终始?或我们可真知历史或文明之真始吗?

二、于是人类文明是从神话开始的,如创世、通灵等,亦然。因此,整个人类文明是一个大的神话,文明之开始也是神话,其间是有其一致性存在的。但也唯其如此,使得神话以后的文明,注定了不可能不具有一种神话性质,甚至不论你以何种合理的方式表现之,其结果还是一样。而且这种情形,越是一流之深具原创性之哲学家或科学家,越能深知其详。其实,其中之原理并不难了解,或一如上面所言:

整体是一个神话,

整体中个别的开始,也是一个神话。

整体中,由个别神话而开始一切文明之延伸,都必是一种神话性之变体,或顶多也只是在正反两面不同的表现罢了。

三、人类文明自原始自然的神话而开始,然后经过一漫长之形成文字过程的奋斗期,终于在文字文明世界中,分裂为二:一为高贵而艰深之哲学神话,一为通俗而流行之民俗神话。其分裂既然来自于创生文字之事实,很显然地,文字之形成若相对于文字前整体并充满神秘性之图形表达而言,就具有一种分裂性之内涵与倾向。比如说,文字前图形表达中之图形本身并非一独立客观自存之物,反之,图形与其所指或象征之物,乃以一种神秘之想象力,化同一致而不分。其实这也就是文字前原始自然神话之所以为神秘之根本原因。相反地,所谓文字,却为一形式客观独立之符号,其与所指物之间乃分别或分裂之二物,即一为内容,一为形式。换句话说,自原始自然神话,因文字而分裂为哲学神话与民俗神话者。哲学神话所保留的是原始自然之实质内容,而民俗神话所保留的却为原始自然之神秘形式。

12. 人类文明之整体性意义

其实,同样的情形也出现在社会之变迁当中。若在公元前3000年前之部落社会中,其以自然图形之表达为中心,尽管其社会也必有规范之存在,但绝不若文字后的社会,那么具有组织性与强制性。而所谓文字,其实即王国、青铜、律法与分析或分裂性社会组织之同义语。有了文字,自然就出现贵族与知识之特殊阶级,同样地,有此特殊阶级,自然也就会有相对于此阶级之无知识或无财富、无权力之平民或大众,乃至奴隶阶级。这是社会的一种组织性分裂,同时也就是文字后,人文文明社会中,进行其延伸或进化之不可避免的一种基本结构与原则。

所以,原始自然之神话,若相对于文字后所必出现之组织性分裂社会或神话而言,它就是一种人之社会、神话未经文字工具所形成组织性分裂以前之统合性之存在基础。换句话说,文字前之神话,其存在性高,基础性强,同时更具有一种整体之统合性,反之,文字后者,则为表达性强,个体性强,同时更具有一种基础之延伸性,而非自然之基础本身。若将二者列表表示之,则如:

存在→表达

整体→个体

基础→延伸

由此可知文字后的文明,不论它多么发达,却必须诉诸于原始自然神话存在性之整体基础时,才能找到它包括原始与人文在内,文明史之存在真义。同样,在文字组织性分裂之文明之内,亦未可以任一个别神话之发展为独立而唯一,反之,如以整体性之社会或文明而言,不但知识与民俗为互补,同时哲学与大众为互补,甚至若唯有在社会中各阶层或阶级皆为互补,才能真见社会存在之整体性的意义的话,那也就等于说,一个整体性存在之文字文明社会,和文字前之自然性之文明与社会,也必在互补互证的情况下,才能真见人类文明之整体性存在之真义。此亦即:

原始神话、哲学神话、民俗神话,三者互关互证而互



补。

唯有如此,我们才能了解为何人类当文字文明遭遇不可遏抑之困难时,无不是诉诸于文字前后或文字前之古典性神话文明或原始神话之还原性之了解与再发现上。同样地,也唯有如此,我们才能切实地了解,为何 19 世纪中期后,整个人文世界或人文学科内,诸如社会学、心理学、人类学,乃至艺术与哲学等,为了求得人类及其文明存在之基础的了解,没有不诉诸于神话或原始文明之探讨的。

13. 人类之理想与希望

若整个人类文明本身乃一似乎永远都无法得其究解之大的神话,那么,千年万年以来,不论人类文明本身已有了怎样的改进与发挥,但它似乎永远都在向一遥不可及之不可知物,发出了它深沉而不可遏抑之永恒的召唤:

人类,到底你怎样活着才是最好?

同样,属于人类本身存在之永恒般的深沉召唤,它也向着人类以各种工具与方式所产生过的文明,却不知其终极处之远方,发出了它面对高不可及之不可知物时更形深沉而慨叹般之隐隐呼唤:

人类! 你的前途何在?

于是,千万年来,在这个人类文明之大神话中,似乎有两个深具终极性的事物,困死了整个人类文明之创造与发展的能力。一个在高不可及之处,一个在远未可知之尽底。前一个我们称之为理想,后一个我们称之为希望。实际上,这两种事,根本是二而一之事,其中一个得解,全般成型。反之,若一个不得解,全般皆谜。

人类若是而求生,若是而解谜,若是而向前,若是而千年万年。有时他信心百般,有时他颓丧而若泣,有时他祈求于上,有时他遥望于不可及之远处。百转千回,千转百回,最后,只有以一简单之一己之身,容纳进千万种已有的文明,不迁就、不独断,感慨而大度,依附于文明以外之谜样不可知不可解之大自然宇宙的怀抱,并

祈求于最大可能前进性之美好与希望而已。

14. 文字前后神话的分辨(一)

大的神话早已存在于人与自然之间,于是面对最大可能之介于为人与自然间之属人的历史与文明,循途我们仍指向于那初始般之基础所在之地。

“创世”是人类文明中最早不可缺少的神话之一。创世一事,对整个人类文明而言,它确实是一大神话,因为事实上,人很难真知创世之事。但在另一方面,创世一事,对人本身存在来说,也确实是展示他最大想象力之空间所在。不论对神话、艺术、哲学或科学来说,亦然。或创世之基本意义似乎在告诉我们说:

人类以其原发性之大想象能力而欲有所创造。而所谓创造,基本上,即人对一终极不可知物求解之冲动。如果说对一明明不可解之物,而果欲求解之,其结果就是神话的诞生。既为神话,自与“神”有不可分的关系。其如前所言,如果我们对神话的认识,必有所文字前之分辨,那么对“神”的探讨也必要有所文字前后之分辨才行。

“神”的存在,不只对神话,甚至对整个人类文明都是一件非常重要的事。但我们对于“神”的探讨,一般将文字前后全然不同的状况,在一个平面中,未加任何分辨的情况下,来加以探讨,那是不对的,因为:

- 一、“神”之观念之形成或清楚的表达,是原始文明或某神话之结论,但在文字性之人文文明中,“神”的观念或形式性之概念可能是其教义或理论开始的地方。
- 二、文字前的神话或“神”的观念,可以说是从没有“神”的观念到“神”之观念的形成。而文字后之文明或神话,却是从原始神话中所形成之“神”的观念,形式性地延伸而成。
- 三、文字前者,主要在于其存在性之动机形成之过程。文字后者,往往在于“神”之概念之分析性内容延伸。

比如说,印度在公元前 1500 年前之吠陀经(Vedas)时代,早期最重要之神为因陀罗(Indra),而对 Indra 神之崇拜,可以说是一种



绝对性之崇拜,并无何分析性之内涵在内。但公元后之 Bahgava Gita 时代,其神或崇拜就明显地具有了分析性之内容,或其颂歌中有曰:

……我是献给圣火之膏脂,也是圣火本身,而且我也是奉献行为。

我是宇宙的父亲和母亲,我是宇宙的滋养者和祖父,我是应当被认识的对象,是洁净一切之净化者,我是神圣的音节“唵”,我也是圣典。

这两者间之根本差异,恐怕就来自于介于其间之文字之发生或记录上了。

15. 文字前后神话的分辨(二)

简单言之,文字前之创世神话及其崇拜,多半具有一种绝对之统合性质,而文字后者,则多具有一种文字所必具之人天或人物间之分析的关系性。

以时间言,其间相差 1000 到 2000 年之久,所以,当我们只以文字前后笼统地来分辨这两种神话之间之差别时,实在仍嫌太简略了,或许我们把介于文字前后这一段漫长之过渡时间完全弄清楚了,对于这两种神话之间之差别性,可以获得一种更清楚之分辨。

一般而言,今日我们所知人类文明之最早最主要之神话,大凡都是直到公元前 1500 年左右,经由文字所记录的神话。如埃及之阿顿(Aton)、印度之因陀罗(Indra)、希腊之宙斯(Zeus)乃至我国之天等。很显然地,这些神话在公元前 1500 年以前即已存在了。或许那时只是一种传说中之神话,而非由文字所记录的神话。但也很可能远古之神话业经传说并以文字而加以记录之后,和原来传说中之神话已有所改变。因为文字世界有文字思考之方向、习惯与倾向,而文字前无文字时,如为图形表达,那么图形思维亦必有图形思维之方向、习惯与倾向。

比如说,文字原来是图形表达之合理化并简化之形式系统,所以,它必离开图形表达之想象性、象征性,乃至美学性,而成为一有

所规范之方法性系统,如文法逻辑等。而图形与文字比,就如同文字世界中,绘画艺术与文字表达间之差异性差不多。所以,远古之神话,一旦以文字而有所记录,最明显的一点,即都成为一有固定方式之故事描述。而且这种以文字而记录之神话故事,很可能只有一种方式或一种讲法。这种情形,若相对于原来图形式之表达方式来说,其中因图形而带来之广泛甚至多重性之象征性或其想象力已大为削减,所以一种经过荷马(Homer)之叙述并以文字而记录的神话,未必就是公元前2000年,或公元前3000所流行之神话。而且这种情形,我们只要看到希腊神话和原来流行在克利特(Crete)之神话间之差异,就可了知文字前后所记录神话的一般状况了。

16. 神话诞生之始源(一)

其实文字前后神话的分辨,并不在于确定其神话之表述内容与方式,旨在确实地找出神话之所有发生原来属人存在之实际状况。若更实际来说,即原来之神话在远古时代到底是怎样被创造出来?此亦即言,如果我们果能知从没有神话到有神话之全部过程,将使我们从实质上去了解神话,而不是藉既有神话之表达形式与内容来了解神话,甚至就算是我们可记诵许多神话故事,那也并不等于说,我们已了解神话了。为了这种原因,我们不但要将神话分为文字前者,及文字后者,同时唯文字前者为原始神话,而后者则为神话故事,或哲学神话与民俗神话。于此更进一步言,即“哲学神话”乃高度应用文字而有之神话。而“民俗神话”则为相对于哲学神话,于文字世界中,低度应用文字而有之神话。但于文字后,不论哪一种神话,都完全异于原始自然社会,与文字性城市文明中之现实、技术或文字性操作之故事方式有不可分的关系。换言之,只要是文字、技术、城市或城市之现实与流行等,就只能说是人与自然间直接而根本关系中之媒介性之存在物,而不复文字前原始时代人与自然间之直接而自然的存在关系,亦即人与自然间直接关系之阻碍或中止。当然,于此情形下,亦不再有人与自然直接关系背景中之原始神话之原本。



就此亦并非说,我们一定要倒回到原始时代去,更非说原始有多么伟大,反之,这一切说法,无非是当我们面对我们所必然已经涉足之历史长流中,为求得一种本质或基础性之始源,所必有的一种方法性之设计。而于此设计中,不但不可以以历史中某一阶段之文明为绝对之进步,因之更不可以停留在某一历史的阶段中为已足。这样一来,当我们以全史性之方式,以求得人类文明始基之可能时,我们实际上就不可能不把原始之事实引入文明史,并加以重新的检视与看顾。果然如此,我们发现以我们所已熟习时下之文字文明为准矩,以从事文明之探讨或批评时,实际上,那就等于说我们业已被卡死在某些文字文明之既有规范中,而大大削弱了当人类有能力面对真自然时之一种原发性之想象力与创造力。

比如在进步的文字性城市文明之工业技术性加工过程中,如果我们只着重于技术性之加工部分,而不注重其工业或机械之原创性理论始基,其文明本身就很难有所创新性之实质内容。同理:

印度文明不论其于公元前 500 年后,受过数百年佛教文明之洗礼,终其极仍不能不恢复到原来始基般之印度教的信仰中。再如:

现代诠释学不论在方法上多么发展,实际上伽达玛(Gadamer)仍旧不能不恢复到柏拉图哲学之重新解释,以作为现代哲学之方法性之始基探讨。再如:

中国哲学两千年来,其文明不论已有了多少的变化与发展,但于此若求其本,仍不能不诉诸于三代或更前之文明探讨,以作为其前瞻可能之基础。此均无他:

学贵求源,史贵求始。如此而已。

17. 神话诞生之始源(二)

文明如此,哲学如此,神话尤其如此,更何况文明本身多以神话而起始呢!

神话为文明之始,原始神话更为神话之始。尽管如今我们所知之神话,多半为公元前 500 年左右经由文字所记录之神话。至于完全出现在文字前公元前 3000 年以前之神话,并无法得其全

貌,但究竟我们仍可以人类文明中,文字前后之状况推知其存在之大概。或如前所言,若文字文明即人与自然间所完成之一种工具媒介性之文明,那么所谓文字前之文明,即全无文字性媒介之文明。换言之,亦即人与自然间之直接关系之文明。若以更具体之方式表示之,即:一人一宇宙之世界。但是此一“一人一宇宙”之世界,其中既无文字之存在,同时更难以文字来加以说明。或此一全无文字之世界,当我们以“一人一宇宙”来形容它时,实际上,已经是一种文字的说明了。所以,对于一个全无文字之世界而言,事实上,它并不是一个靠了文字思考而能了解之文明,反之,却是要我们尽量设法将文字祛除,方能以想象得其一二之文明。

其实,不论我们所言人与自然间之直接关系,或“一人一宇宙”之存在,都是我们相对于文字性人文文明,而有之一种属人原初般存在状况之设想。只是像这种事情说说容易,道理上也不难理解,但做起来却非常困难。因为当我们真正有能力这样说,这样主张,或这样强调时,实际上,它早已不是一种理论或了解的问题,反之,它早已是一种文字性说明或了解以外之属人存在性之心情、态度或一种存在状态之问题。因之,假如人根本就没有存在在里面,说什么都没有用。如果说,人果然已存在在那种状况中了,说不说明又都无所谓了。但,无论如何,唯有如此,才是一个真正原始神话诞生之原初之地。

18. 神话诞生之始源(三)

总之,原始神话来自于纯净如原创般自然力量之世界。靠了这种未曾沾染人文世界之各种工具性加工文明之异化的扭曲,只以此纯净般自然力量之存在去遭遇、体验并感动其间,终而找出以此情感与遭遇事物间象征性表达之可能。唯其如此,太阳可为神,祖先可有灵,虫鱼可为人之体,花草亦可有语于人间。到处都是象征,到处都会形成一种象征性之故事说明。但是这些故事绝不同于文字后之故事,因为它来自于一种文字前之原始性图形思维。所以解读这些文字前图形思维之故事,根本上就不在于我们业已习惯之文字性的故事内容,反之,而在于其故事得以产生之背景。



而且只要我们愈有能力超越文字而进入其背景,我们就会知道,这些神话,在今日我们可以以神话称之,但在当时,却只是其存在之文化内容,根本就无所谓“神话”之事,只是于此“神话”文明中,“神”或“灵”的存在,确实是其文明中存在之内容就是了。

19. “天”之崇拜

明了于是,我们再返回来看一看中国所特有“天”之崇拜的“神话”,它确实与其他的神话不同,甚至从形式上来说,“天”的崇拜,也可以说,它根本就不是一个“神话”,因为在一般情形下,所谓“神话”,至少也要有“神”的存在。同时,只有一种近似人格神之存在,方能形成一种绝对性之崇拜。但中国所特有之“天”的崇拜,刚好与这两点几乎可说是背道而驰。换言之,“天”之崇拜,既不是一种人格神之崇拜,也很难成为一种绝对崇拜。因为所谓“天”的具体意思是指“自然”的存在,甚至是指整体性自然之实体存在。尽管在其他神话中,也未尝没有自然崇拜之事,如埃及之太阳神等,但像中国这种以“人”象“天”而有之自然崇拜,在神话中可说是绝无仅有。仔细观察,这种中国所特有之以“人”象“天”而有之自然崇拜,基本上可有两点重要之内涵:

- 一、中国所特有之以“人”象“天”之自然崇拜,可说是人类文明自原始进入文字性人文文明前合理化过程中,比诸其他古文明,其合理化最为彻底之文明。其结果就是保持了原始之自然性,但去其神秘之不可知性,一切都落实到属人本身之定位、发展与理想性人文文明之追求上。
- 二、很明显地,由于此彻底合理化之成功,使得中国文化不但成为神话不发达之文化,同时也因此而大大减少了人格神绝对崇拜之一神论宗教发展之机会。其结果,在异于拼音文字之象形文字图形思考之持续的发展中,使得中国文化的发展,成为以政治代替宗教,同时更以道德为政治根本原理之“人”中心主义之发挥。

只是此一“人”中心主义之发挥,若与“天”之自然存在有不可分的关系,那么,于此所谓“人”的存在,毫无疑问,他早已不是一般

所谓之“人”，甚至更不可能是一被形式性之社会规范所制约而有之“社会人”的存在，反之，他乃一于大自然宇宙之本体性之存在背景中，以其正面而“大”且“尽”之象“天”之人。或这也就是我们一般在哲学中所言“天人合一”之“人”。换言之，一般我们所习称之“天人合一”之人或其事之成为可能，非相对于现实性社会功能或其价值而有。反之，而是在人文性现实社会发达前，甚至在文字成立之初或其前，当人以其极高之智慧，一方面从事于自原始自然进入于人文文明之合理化过程之大建，另一方面又果能将原始之自然与人文之合理要求统合为一，并成为人文前景之自然原创性大法的情况下，而有之自然基础性表达。所以，一种真具自然存在性之“天人合一”，老早在“天”一字初创时，方有其真实之意义。反之，若在文字后，以人文性社会功能或价值重判之要求而有之天人合一，早已落于文字分析后枝节之谈论中了，至于其自然原创性之真实基础，恐早已存在性地失之交臂了。

天人合一如此，人如此，天亦然。若言其真实，必落于以“人”而大而尽“天”之状况，而有其真义，那么，此一尽“人”之事，在中国古典哲学中，即形上性“中庸”至德之存在。

《中庸》之至德，自与原始性形上自然之本体有不可分的关系，同样也与人天一如之属人自然自体性之存在有着不可分的关系，而这种“自然”之天或人的存在，在《中庸》中就叫做“性”。无他，自然而已。或它具体的意思，就叫做“诚”，亦无他，真实而已。于此情形下，若中国古典哲学中，果以自然或人之自体为真实，那么，他就不可能以由人外向而延伸之形式物，如知识、理论为绝对的真实。这样一来，中国人在哲学中一向所主张之人天一如之“人”的实际意义，就在于自然与属人形式延伸物之间属人自体性之存在上了。他是一切形式知识之存在性基础，同时，他也是真自然之还原性之契合者。果真如此，其哲学真正主张就不可能在任何外延性形式知识之范围之内，反之，而唯在一切外延性之形式知识尚未以意志形成前之属人自体性本身存在范围之内，无他，即一种心情、一种态度、一种必要而适当之意志或想象力之发挥。这在《中庸》中就叫做“节制”或“中节”之谓。如果于此我们用最普通的话，来解释此一存在于中国哲学或道德中异常艰深而难以以任何知识之方式说清楚的道理，它应当是这样子的：

所谓“人”的存在或其有关问题之解决，绝不可能在任何知识



中,或以任何知识来加以解决,反之,而唯系于一种“诚”、“性”般存在性适当“心情”之有无而已。

“人”的存在,唯系于一种“心情”之有无而已。

这就是中国古典道德以“诚”、“天”所呈现之精义所在。

因为人类所真求是“生活”,而不是“知识”。所以,一切不在于知识、理论、形式、外在、争论、发泄或形式之夸大,而唯在于使一切外在形式成为可能,而又从未远离本体性自然之一种“本体性”之“心情”而已。唯有此一本体性之心情,才是属人自然生活之真正的环绕,知识不是,知识只是属人自然生活中之一思考性外在形式性之环绕。知识一旦失此心情,即流于一种夸大不实之虚拟的孤立世界。反之,人唯有拥有此一本体性之心情时,才能以一自然、适切、宁然而无他之心,上接人天之自然,而形成一种虔敬而富神圣气息的崇拜之情。

有真生活就有真心情,有真心情,就有一种近天的崇拜之情。只是于此近天的崇拜之情中,其属人自然之“大默会”之情大过于对上神之绝对崇拜,此所以中国所特有之祭天之神话之所以有所异于其他神话之绝对崇拜之处。无他,默然以对,一切均在不言中了。此所以诸神穆穆,而祭于清庙。

20. 本体性心情

严格来说,道德对于中国人而言,它是一种生活,而不是一种规范。如果说,这种道德性之生活,与天、自然、乃至神或神话等有不可分的关系,那就等于说,它必以一种本体性之心情而形成一种中心性之生活环绕。同样地,如果我们以“天”、“神”、“自然”等,对人而言,永远都只是一种超越人所可彻然理解之高度的形上概念,那么一种作为生活中心性之本体的“心情”,势将成为一切形上概念物更形重要且具实质性之存在物。或是由此更进一步,如果我们以为此一本体性之“心情”,往往也只是一种“主张”,并难以由此“主张”,而进入一实存性之存在状况,那么,我们就应该将此“心情”的讲法,立刻也加以放弃,即直接让此一“心情”本身加以呈现,

并最终成为那原始般自然的生活者。当然这也并非说,要将人导向于原始之存在状态,反之,所谓“原始”,在充满不实文字概念之人文世界中,它刚好只是一种文字前或全无文字之比喻性暗示。同时也唯有如此,我们才能在一充满神话般暗示性大想象的世界中,将自然、生活与心情连结而一如,而成就为那大自然、我、宇宙一体而和合之大生命的存在者,而后再于此存在性之基础上,原创般地延生出一切新时代、新社会所真需之适切而必须之形式规范。

21. 创造性连结与本体性心情

一种真正本体性之“心情”,与一切由人而延生之形式性知识表达之间之关系,永远都不可能是一种形式性之推演,反之,它是一种创造性之连结。换言之,如果我们只以形式性之推演知识为重、为法,那么,我们就很难再成为本体性心情之握有者,除非我们果能在两者之间完成一种原创性跳跃之还原,否则人类就永远沦为知识之奴役,再也回不到属人原本自然存在性之老家了。

其实,同样的情形,也出现在所有高深之艺术、形上学、道德乃至神话与宗教之世界中,甚至这种创造性跳跃之还原,根本上就是神话与宗教实质性之特征。若从表面上看起来,我们可以形式知识之合理性判定此一本体性之心情为神秘不可取,但,在另一方面,我们必须仔细地想想看,所谓“心情”一事,它是否正在以各种不同之方式出现在我们每日之生活当中?只是像这些出现在我们每日生活中的心情,早已同样产生在人类文字后形式性知识纠缠中,而成为一种被以合理化为由之孤立的形式知识,排拒在合理化之形式知识之外,而成为不定、混乱、并无所定则之“情绪”物。殊不知,一种真属人类自然存在之“心情”,若根本未被由人的存在而延生之外在形式之知识所搅乱,并成为知识与心情混淆之“情绪”物,又如何会成为被刻意主张之客观形式知识孤立化后以“非理性”或“不合理”之罪名而排拒于合理化之世界之外?或就算是合理化之知识真能排拒使此知识得以成立之属人存在性之基础“心情”吗?

若人只求活在半吊子之合理化形式虚拟的世界为满足,那么,




人也就永远都不会真知一种真属本体性之心情为何物,甚至更难在形式虚拟之世界中,形成创造性之跳跃以进入属人自然存在性之“生活”或“心情”之中,除非人果有能力找到了形式虚拟世界之边际,并看透于此,乃得以以一原创性大想象之跳跃能力,投入一真实本体性之心情,并成为属人自然存在性之“生活者”。从此他可适切地再创知识或利用知识,丰富其生活之形式环绕,而不再成为知识之被役者却无所自知。

若人果能以一创造性之跳跃能力,重新进入一本体性之心情,而成为真自然之生活者了,其实那就是真神话或宗教,于今日以一新的方式而得以复苏的日子之到来。

二十一世纪宗教与文明新探

第八章

Chapter 8



中国哲学之 合理化过程



1. 合理化过程释义

本来这个题目是“中国哲学精神溯源之合理化过程”，因为这个题目太长了，所以改成现在的题目。但这改过的题目很容易引起误解，以为我要讲的是整个中国哲学史中之合理化过程，其实哲学本身的存在，若相对于原始性之文明而言，它就是一种合理化之成果。比如说，不论希腊、印度或中国，哲学大凡都成立在公元前500年左右。毫无疑问，在哲学成立以前，都必有一漫长之哲学前或非哲学之时代，如巫术、神话或原始宗教等。而哲学之出现，往往就是将哲学前，近原始之非合理的文明予以合理化后而产生之成果。所以说，我所谓哲学之合理化过程，就是指哲学成立前，与原始文明相关之非合理部分之合理化之过程。换句话说，哲学合理化过程，旨在求得哲学建立前之作为哲学基础部分之探讨。本来这种作为哲学建立基础之探讨，多与原始文明有关或近原始文明，或由于具体资料之缺乏，或由于人文文明对原始文明所存有之偏见，在整个人类文明中从来未曾正面而完整地处理过。时至十九世纪中期以后，尤其到了20世纪，才有了一百八十度之转变。为什么？

2. 西方近代之演变

20世纪本身就是一寻求“基础”之时代。于今而求其来源，必自科学之渊源谈起。

近代科学兴起于文艺复兴之理性风潮，自 Galileo 至 Newton 可说是已达到第一个巅峰时期。此后为求科学更进一步发展，乃有一连串科学基础之探讨，诸如什么是数？什么是空间？什么是原子？等新问题之探讨，使得新科学终于在19世纪与20世纪之间而诞生。重要者如集论 (set theory)、非欧几里德几何学 (non-Euclidean geometry)、数理逻辑 (symbolic logic)，尤其是电磁学以后

之相对论(Relativity),量子论(Quantum theory)等,更改变了整个西方文明之风貌。

自然科学如此,人文科学更步其后,挟新科学之方法与理论基础,而成就了不可思议并影响及于全世界之新的理论思潮。诸如现象学、存在主义、社会学、心理学,乃至现代艺术、结构主义、解构主义、解释学等,其辉煌确实是自古未有。

面对此一强势之西方思潮,整体而观,即在一新基础之要求声中,以一科学之人类学为中心,祛除19世纪以前,所有宗教与神话等之旧有传统,而在属“人”本身之基础上,开展出一种新人文主义。当然面对此一强势之新风潮,中国文化也不可能自外于此。

3. 中国哲学新基础探求之动机

基本上,使我探求中国哲学新基础之动机有二:

一、在今日世界性文明潮流中,任何文明若固步自封都是不必要的,而且若和寻求文明新基础之西方思潮来比,中国哲学确实不是一个长于方法性理论之文明。当然盲目地效法西方之形式,而不求其实质,是不对的,而且也没有好的结果。眼看着中国新社会中传统性道德与形上学之论书,我曾尝试过中国哲学之方法性符号表达的问题,其实这就是我形上学方法导论之写作。我的想法是,不论在内容和方法上同其暧昧之中国哲学中所特有之观念,是否可通过方法性之符号表达而获致比较清楚而不暧昧之结果?这样做也许是徒劳无功的,但我总觉一定要有人这样做过一次才好。

二、在近代中国史中,面临强势之西方文明所遭遇之兴难是人人皆知之事,于此情形下,盲目地自负或自卑地效法西方或崇仰中国之古典文明,几乎同样是无用之举。以哲学言,其根本而彻底之方法,就是要找出到底中国哲学于其存在之基础上有何缺失?但不幸的很,当我试着这样去做的时候,我却惊讶地发现,在这方面的探讨,其可说是一片空白。好像孔子、老子或其文字是从天上突然掉下来的一



般。尽管我们口口声声称先秦,但先秦之哲学基础到底在哪里?甚至就即便是有一些考古之数据,但却都又是那么地形式化,而和哲学完全攀不上关系。从此我才发现,重新寻找中国哲学之基础,和对有限之考古数据予以哲学性之解释可以说是同一件事。于此情形下,参酌了西方之方法表达法,建立了两种方法体系。

4. 两种方法

一种方法一如前所言,中国哲学除了我们早已习惯之传统性之文字表达之方式外,是否还有更适合于今日但不失其哲学本质之表达方式?这就是我《存在的绝对与真实》之写作,其中尤其是《方法与对象》一书,和后来所写《方法与沟通》及《形上美学导言》二书,就在做这方面的努力。

另一种方法,即一人类学式之方法,亦即我所称之形上美学的方法。所谓“美学”,并非指与艺术有关之美学,反是指一切有关人类原创性表达之基础之学。形上美学既为人类表达之基础之学。很显然地,它不可能被限制在文字以后之三千多年之人类文明之中。换句话说,它所涉及者,乃使人类主要之文字文明得以建立之基础之探讨,亦即指文字前之原始部分,尤其是近文字表达之公元前 5000 到公元前 2000 年间。

人类文明就是一种人类藉某工具而从事表达之成果。人类若无所表达,亦无文明可言。人类表达若无工具,则不成其为表达,而在堂堂人类近万年之表达史中,其所使用之工具,要而有三:即声音、图形与文字。或如下表所示(见《形上美学要义》、《哲学人类学序说》及《社会人类学序说》):

年代 B.C.	50 万→3 万	3 万→1 万	1 万→3500	3500→1500
时空 转换	声音→ 声音语言	声音语言→ 图形	近声之图→ 近符之图	图符→ 文字系统
语言 状况	近亲社会 之 声音语言	部落社会之 语言,即声 语到文语之 过渡	(续上)	文字语言
社会 状况	渔猎→ 游牧	游牧→农耕	农耕→工具	城市,王国
文化 状况	旧石器→ 中石器	中石器→细 石器	细石器→陶器	铜器、 人文文明

5. 中国哲学基础之探讨

通过以上三个主要因素,我开始进入中国哲学之基础性之探讨。而此三要素,即:

- 一、对西方近代演变之了解。
- 二、自我之动机。
- 三、两种方法。

从此我们可以很清楚地了解到:人类文明从图形表达进步到文字表达,并不是一件简单而容易的事,甚至其间至少有近千年以上之艰困之转换时期。有宁愿舍弃进步而恢复到原始自然之存在状况之呼声,也有祛除迷信与巫术而迎接进步文明之呼声,或亦有介于此二者之间之折衷派。其实像这种情形,也就是我春秋孔子先秦等思想之滥觞或基础。以时间而言,多集中在龙山文明至单一文字之间,亦即公元前 3000 年到公元前 2000 年之表达间合理化之过程时期。其间有四种文明最值得我们注意,即:

- 一、“天”之观念之形成。
- 二、三划之抽象符号表达结构之形成。



三、单一文字。

四、黑陶。

6. 合理化过程与“天”之观念

有关于此一合理化过程之时间序列可表示如下：(年代 B.C.)

5000 → 3000 → 2000 → 1500 → 1000 → 500
彩陶 黑陶 夏 商甲骨 周 哲学

(合理化过程介于黑陶与文字中间,即 3000→1500 之间,并以夏王朝为其中心。)

一、“天”之所指在自然本体。其渊源可溯自庙底沟彩陶,亦即一种中国人所特有之对自然之中间性表达。

二、但“天”未可真尽,乃以“人”而象之。亦一属于中国人对自然之特殊表达方式。以“人”象“天”,非“人”之独一性,反之“人”必于不尽之自然中真尽自己,才有近“天”之人之存在。或以不尽之自然中立己,即一不独己之“人”之存在,亦即属人最大创造之可能。

三、天指自然、人、符号,亦即天之三元性。

四、天之观念成于尧舜之时,以其观天象与祭天可知。“天”之文字见于甲骨,但非商文之要旨。商文之要在帝,在祖先,无“天”之进一步哲学之表现。

“天”之文字性之正用大用在于周公,即宗教性“天命”之提出。其要不在“天”之威权,而在于以“天”而制定之理想礼乐之制。至于春秋,“天”方以哲学之方式提出。如孔老之哲学即是。

五、战国后,除孟、庄之外,天之观念才落于形上以下社会功能论之一种形式性之藉词罢了。

7. 三元论思想

三划或三元论之思想,在中国哲学中,为最难处理之物:

一、如无以人而象天之自然观,中国哲学就不知从何谈起了。

三划亦然,必与天之观念有不可分的关系。若天、人、地之说即是。此说见老子及系辞,但此说之外,亦多有天、地、人之说。

“地”一字,至商末才有。天地一辞之用法,多自战国以后方见其普遍性。《尚书》中“天地”一辞,只二出处。其他二百多个天之用法,多以“天”为之,可见天地一辞乃“地”以后之事,比诸“天”之时,已少其形上性。一字之差,关涉形上形下之间不能不知。

二、有天此有人,有人此有地,然后成三划与卦,我占卜史上一大进步,亦即自物卜进入符卜。符卜介于物卜与文字卜之间,以时间之先后次序,可如下表之:

3000B.C. → 2000 B.C. → 1500 B.C. → 1000 B.C. → 500 B.C.
 著草(物卜) 三划(八卦符卜) 甲骨(物+文) 六划(符+文) 哲卜

三、占卜之两大要义:

1. 占卜代巫术而兴,尤其符卜,更成为我原始巫术之合理化之代表。从此巫术不兴,以占卜之合理化之抽象思考结构,而逐渐进入人文文字的文明世界。
2. 占卜兴与图形、文字相结合,为整个古文明,尤其是自原始之图形表达进入文字表达间,提供了一种特殊我古文明中抽象思考之根本结构。我们可称之为一种意象逻辑。

四、意象逻辑,亦即一三元逻辑,或一形上存在性之逻辑,它自原始之图形思考转化而来,它不但是我象形文字了解事物之基本方法结构,同时也是人类自图形转化为文字之唯一存留之图形式逻辑。

五、如二元为对立,三元即互关,唯互关才足以说明一整体图形式之思考状态。它不是一种推演,而是一种自然之图形



或符号性之展示。其与二元不同者,在于介于二元之间,或二元形式之属“人”中间项之存在。

若天、地为形式,“人”即此形式之创有者。

若天为形上,地为形下,则人即形上形下之介入者。

无他,自然不能自见,必以“人”而现。

8. 单一文字

单一文字是出现在图形与文字间之文字,但也是一个图形。实质上,一如图形或文字,它在讲一个故事,所以也可说是与图腾近似之物。大部分出现在青铜器上,但时间却一定比青铜还要早,或在龙山与甲骨之间。

其形式近图形,却又必为图形与文字间之形式性必然之过渡。尤其对我象形文字而言,它更是一种必须。不过,以哲学言,它所提供之最大参考是作为象形文字第一概念或第一原理“天”字之可参照之来源。于 1296 字中,有 140 左右与“人”有关,有 40 左右是正面人之模式。可确定者,有 4 个与“天”字有关。

人与天字有关,天与三划或八卦有关。不过不论在图形或单一文字中,都未找到与三划直接相关之物。只要有与人及天相关之参考,无论如何已是我哲学基础之探讨上,一不可或缺之重要数据了。

9. 黑陶

古器物,好比文字世界中之生活用品,本质上,它是一种文明,甚至也是一种当时文明社会中之意识性之代表物。黑陶对于象形文字而言,其意义来得尤其突出而重要。

黑陶,一如单一文字,在原始图形与文字间扮演了一个重要之角色。单一文字,所涉在于形式或天之形成上。而黑陶却涉及我远古文明,自图形表达转换为文字表达间之一种意识性转换的机

制问题。

是图就不是文字,但原则上文字又必自图形转换而来,所以自原始之图转换成文字之图,基本上,要对原始图形进行一种去其形存其质之合理化过程才行。此即黑陶之无图之图存在之根本意义。所谓无图之图有二义:

一、它们为图形表达。

二、但它可在去其原本原始图形之图中,填入或创生另一种以图为基础之文字之图。

原始图是一大图,无图之图是一大空无,文字乃一大图中所填入之小图。所以,黑陶之存在,对我后来之象形文字而言有五种重要之意义:

一、无图之图。

二、使我文字之应用有一还原性质。换言之,象形文字本质上并非一推演之文字。若以其意象性而言,它是以还原之性质,而进行了解。即必以文字之图还原到一空无般之大图中,才有其哲学性真义之可能。

三、此二图为异质,即一大一小,一空无一形式。不若拼音文字之同质量化之逻辑,以 all、some 而推演。象形文字之意象逻辑却是以异质而还原。

四、形质不二,亦即二图之不可分离性。如可分则形上为形上,形下为形下,即二元对立。如形质不分,即形上与形下以“人”而不可分,如此方有一以人为中心之合形上与形下之真形上理想之可能。

五、空无观念之形成,一非文字内之有无之无,亦非相对于文字之空无。乃介于原始图形与文字图形二极限间之空无。所以,基本上,中国人之空无观念,它是一种形上形下间之转换之机制。一如自然与人文社会间之人之自体性机制一般。知此,可更清楚我人文文明中所以会产生禅宗或心学之原因。



10. 合理化之完成

从以上简要之叙述,我们可以清楚地看出,在我远古之文明中,不论是从原始进入于人文,或从原始图形进入于文字,甚至是从文字进入于哲学,此一合理化过程中之四件重要之事物,无论如何是不能缺少的,甚至是缺一不可。否则,我们就很难了解我古典之哲学到底是在怎样原始以至于人文间之基础上建立起来的。究竟文字与哲学并非从天上掉下来之事物,甚至它更是于公元前3000年至公元前2000年间,我远古之智者,经历千余年而有之成果。

“天”之观念是我文明或哲学之第一原理。

三划之三元结构更是我文明或意识中之不移之思考背景或结构。

单一文字是文字之图形与文字间之必要转换机制。

黑陶更说明了我远古文明于彩陶与文字间,所担任之合理化过程中,一种必要之意识性转换之机制。

于此情形下,我先秦之古典哲学才得以经历原始图形与合理化过程,再经过周公统合夏商而有之天命之宗教观与礼乐之制,才得以出现孔老之辉煌成果。

二十一世纪宗教与文明新探

第九章

Chapter 9

检视中国哲学之
一种比较性之
神话探讨





1. 中国哲学之结构与图形

我们对于一种文化、思潮或哲学之探讨,如果没有一方法性之结构作为对应之参照,大凡都落于一些文字枝节或情感性之说词去了。而一种方法性之结构,它往往不是一种分析性之直线推演,反之,而是一种近图形性之形式之判读。换句话说,所谓结构,它实际说明的,是对于一物之整体性之基础式之了解,而不是对于一物之形式性之个物分析。至于此一结构之来源,有时它来自于我们对于一文化、思潮或哲学之数据性之整理,但有时它更来自于一主观原创性之发现或想象。

而此一结构之事,对于中国哲学而言,尤为重要,因为中华文化是以象形文字为基础而有之文化。而象形来自于图形,图形与结构几乎可说是同一之事。或人对图形之了解,基本上即以结构而从事之。如无结构,图形几乎可说是无所表达。所以说,在以图形性之象形文字所表达之中国哲学中,找出其基础性之基本结构,乃了解中国哲学之第一要义。

2. 中国哲学之基本结构(一)

在远古中国哲学之基础性之观念中,我们所可发现之基本结构,一如孔老或系辞及道德经中所记,即:

天→人→地。……①

或其具体之内涵,即:

自然→人→人之延伸……②

或即:

自然→人性→历史(即人以文字或其他工具所形成之延伸性之文明)。……③

若更扩大范围而言,即:

声音表达之时期→图形表达之时期→文字表达之时期。……④

其个别之意义如下:

3. 中国哲学之基本结构(二)

①所谓“天”,在中国哲学中即“自然”之义,而且是一形上本体性之“自然”。实际上,它并不具有人格神般之绝对之威权,如有涉及,如尚书之言“天命”,亦不若拼音文字中所言“神”般之绝对性。

同样,在中国本身,所谓“天”与“天地”一词,并非等同之物。因天之观念形成在公元前 2000 年夏初之时代,而“地”一字却出现在商末,而且“天地”一词之通用,多在周后。所以中国人虽常言“天、地、人”,然而其哲学性正确之用法,仍以“天、人、地”之说法为是,其意义即:

必先有“自然”的存在,而后有人。有人,然后有人所知个物世界之存在,如地。此亦即“第二项”来源。

②一如①,要在属人“延伸”之义。所谓“延伸”是说明在地球上动物中,唯人的存在,才会形成异于其他动物之“文明”的能力。而所谓文明或历史,其实就是一种属人存在之空间性之延伸。或自然之本体性之存在,若相对于属人空间性延伸之文明而言,它就是一使空间成为可能之本体性之时间物,并不为人所真知全解。所以,人只有在不休止地从事于其空间性文明之原创性地再造中,才表示他是与时间之本体自然相近并互关的,否则,人一旦以其延伸性之空间文明为唯一、绝对而独立之物,人便以其失去延伸文明之原创性之自体存在,而形成与自然间之断灭,并成为形式性文明之反控物。

③历史本为人所造,更是人于自然中,根据其自身与自然交会之状况下,被激发之能力、需求或创造之可能,制造工具,操作工具,并形成唯人类而有之文明。或所谓文明或历史,即人类于自然中操作工具而有之结果。而于原始人文间,被人类所操作之工具,



则如石器、陶器、声音、图形、文字等。

④毫无疑问,我们一般所熟悉之文明,都是文字以后之文明,但实际上,人类文明却是从人与自然的关系而开始的,或我们直接说,人类文明是自自然而开始的,也绝不是什么错误的事。而且文字本身是由图形与声音组合而成,它必须是可视而又可聆之物,否则就不成其为文字。虽然如此,但在文字文明之内,却很难有纯图形、纯声音之物存在着。若有,亦必于文字表达以外之纯艺术或美学的世界中,才能有所发现。而且文字文明本身也很难以文字有所真解。一则人类文明都不可能是由文字性之理论或哲学而开始的,反之,人类文明都必是由艺术而开始的,如神话或诗歌即是。二则一种纯图形或纯声音表达之存在,都不可能在文字表达之内,反之,而是在文字以前,即原始文明之存在。换句话说,如果文字是声音与图形之组合物,那么原始文明,实际上,就是人文文明之先在之基础。如洞窟文明以至于陶器文明之图形,或图形文明前纯声音之语言或音乐等即是。

4. 天之观念:人与自然之关系

①是中国哲学之基础性之基本架构,②③④即其引申性之说明,实际上,此四结构直可以说是同质并同义。所以说:

“天”、“自然”、“声音”乃同一等次之物。

“人”、“人性”、“图形”乃同一等次之物。

“地”、“属人延伸”、“文字”、“历史”乃同一等次之物。

“天→人→地”之结构不但是中国哲学之基础性之基本结构,同样,我们也可以拿它来做衡量其他古文明之重要之参照与指标,因为它实际的意思在告诉我们说:

一文明之发展的方向与内容,往往取决于其文明最初所形成之人与自然间根本关系之处理方式,及其通过某种工具所形成之某可记录性之表达结果。

比如说:

中国人在早期处理人与自然间关系之代表,即“天”之观念的

形成。而“天”之本义,在中国哲学中可有三层:

- 一、天所真指乃一自然宇宙之本体世界,但自然之本体并不得为人所真知而尽解,乃以“人”而象之。
- 二、以“人”而象天之意,即在于在自然本体不可实得之背景中,一方面得人之最大以近天,一方面以近天之人展现或延伸属人存在之最大可能,以形成与“天”之理想形式相对应之“地”之属人原创性延伸之可能。
- 三、“天”之字之存在,固然指涉“自然”本体或“人”之最大,但它本身却为一属人延伸之派生物,或一如“地”之存在然,它固然与“天”“人”相关,实际上,它却又必为一个别形式物,或一如一空间性之符号的存在然。

5. 中国哲学之特质

“天”不但是“自然”之同义语,同时它更以此而成为中国哲学发展之关键物,诸如尚书、易经,乃至孔老之思想等,都必一如以此而为本。所以,“天”乃中国哲学之第一字,第一概念,或第一原理。

果真如此,此一以“天”为中心观念而展现之中国哲学,很明显地,和“天”本身之存在一样地,都必具有了以下的三种特质:

- 一、以中国哲学中所特有之“天”的崇拜而言,很难再形成拼音文字之文明中,所特有之人格神的存在。
- 二、既无人格神之存在,便很难再有所绝对崇拜。
- 三、既无人格神,亦无绝对崇拜,即在“人”无所贬抑的状况下,自然地就形成一种中国哲学中所特有之“人”中心主义。只是此一“人”中心主义中之“人”的存在,既非相对于“神”之人,亦非一属人个体性之独断主义,反之,他却必须是一以不可真尽之“天”为背景中,并从事于属人个体物(如地)创生间之主体存在者。

总之,在远古中国哲学中“天”之观念之形成,不但确定了中国人所特有之人于自然中之位置,同时也确定了“人”面对由属人之延伸而有之文明与社会间,深具原创性之自体性存在的地位。或者这种情形也一如前面所言“人”与“图形”间的关系一般。图形一



方面是时间性纯动机声音表达之空间性之形式延伸或翻译。另一方面又为空间性文字表达之属人存在性之基础。换言之，“人”必于自然与文字间以确定其存在性之地位与意义，同时，也唯有在“人”之存在性意义之确定上，我们才能真实地了解中国哲学中所言“天→人→地”之基本结构，和与人相关之真自然(天)与属人延伸之文字表达(地)之真义。

从表面上看起来，这确实是一种循环论述，其实这也完全是由于“自然”与“人”之自体无以以一种属人延伸物文字来加以完全论述之关系。其结果是：

所有文字以上之事物，都必是一种文字形式上之设定，而此一形上性之文字设定，又必须将此形上设定可能之演绎，再加以形式性分析或其间关系性之补述才可，而且这种情形，对于中国哲学而言，来得尤其重要而复杂，此亦无他，因为在中国哲学中，很难有一种人格神之绝对崇拜之缘故。

反之，若在文字世界中，言绝对就以绝对视之，那就有真演绎可言了。相反地，如果说，我们以文字世界中所言之绝对，只是一种文字性之设定，那就等于说，把绝对驱走，而徒陷于文字形式性之矛盾或循环论述之必然结果了。

为解此难，中国哲学中从未采用过任何绝对物之论述方式，反之，其对于文字世界中之绝对物之论述，却采取了一种以“人”而象之中间性之论述方式，而“天”的存在，即其最具代表性者。

6. “天”观念之形成与天命思想

最早中国人祭天之状况究属何种，当然现在早已无法得知。若以遗留现在之有限文字数据来看，我们只知，天的观念大约形成在尧时，祭天之典礼大约成型在舜时，禹时已进入王国之雏型时代，若真有铸九鼎之事，很显然地，其时祭天之事，亦必然已相当隆重了。虽然尧舜禹仍属于传说时代，但此时作为一深具理想性之传说时代，以孔子所记，当无疑问。换句话说，此时之祭天，多具有近原始自然之理想精神。至于商时，可以说是我国历史上，第一个记录清楚之王国时代，此事尤其可以从甲骨文及青铜器上看得出

来。但在另一方面,也由于工具及技术之突飞猛进,使得商文充满了实用及现实之色彩,这也是显而易见之事。当然从此距夏前近原始自然之理想精神也就愈来愈远。其时已有“天”之字,但显然当时这并不是一个普遍而重要的字,或其重要性远不若帝、上帝或祖字等来得有分量,而这种情形恐怕也和商文重实用或现实的风格有关。若商人爱好占卜、尚鬼等即是。这种情形到了周时,却产生了很大的变化,因为我们一般所习用之天字或与天字有关之风俗或观念,多半来自周文,当然其中最著名者,莫过于周公所提倡之天命思想。天命思想可说是我文明中,第一次出现之统合夏商,或统合自然与文字,而有之以“天”为中心之哲学思想。但于此我们急需问的是,它到底与原始或人文之绝对崇拜有什么不同?

7. 哲学与民俗之分辨

不论原始崇拜或文字后之人文崇拜,都必与“神”这个字有不可分的关系。但“神”一字,初见于金文,甲骨以前未有,多见于战国以后。尚书、诗经中均已有之,但并未多见。或尚书中言“天”者近 300 次,至于“神”一字,寥寥无几。

虽然如此,但在另一方面,我们也清楚地知道,在公元前数千年前,尽管我国没有“神”之字,事实上,也必如人类其他古文明一样,曾有一种近似于“神”之绝对崇拜之巫术、神话或信仰之存在。只是这种情形,我国远古之文明,确实和其他原始性之古文明有所不同,尤其到了公元前 3000 年到公元前 2000 年间,由于我远古文明不折不扣地在进行一种“合理化”过程,使得一种原始性之绝对崇拜大大地减少,甚至是完全消失,其结果即“天”之观念之产生。所以,由于“天”之观念之产生,在中国哲学或文化中,很难再有如其他古文明之那种人格神之绝对崇拜了。

虽然这种情形到了战国时有所改变,但那仍无非是由于现实社会之民俗般之要求,或阴阳家之兴起所致,至于我承继合理化过程,保留原始自然之精神,去其巫术般之形式而有之哲学本身,却始终保持在去鬼神而远之之状况当中。所以,关于这方面之探讨,到了春秋以后,由于知识之普及或下降,于知识(哲学)与民俗之



间,若无所清楚的分辨,或更混淆其间,将对我哲学之探讨形成极大的混淆。或在原始时代,知识和巫术可以是同一之物。但自我文明之合理化过程后,知识是知识,巫是巫,早已不可同日而语,所以战国以后之巫或阴阳之流,直可以民俗视之,未可与哲学相混。如果我们以原始之文明即巫即神话,那么人文文明中之神话或巫,实际上,即哲学之存在。若非如此,我们就是在知识与巫间处于混淆之地位,即全然不知人类文明之进步为何物,而徒以低看高,即永不知真高在何处了。


8. “天”与“神”、“仙”之关系

明了于是,我们再来看“神”一字在我古代之用法,大凡有二基本方向:

一、为“天神”,

二、为“神仙”。

“天神”一说,可见左传及说文,“神仙”一说则战国阴阳以后,所在多有。所谓“天神”,即指万物之所引,亦即造物主之意思。“造物主”之观念或想法,人类自古已有,更为原始文明之主要观念,如遍在于拼音文字文明中之太阳神之崇拜即其一例。但,在我国,这并不是一个遍在而发展之观念。尤其自合理化过程以后,无论如何,“天”的观念重于“神”之观念。同时在文字中,“天”也早于“神”之存在。甚至于此我们也可以肯定地说,当中国人在哲学中一旦用“天”讲他的哲学或形上学,或以“天”为其哲学中之第一原理了,那么“神”一字,便很难再成为一般或宗教,乃至绝对崇拜之神话中,那般具有神秘性之神之意义或用法了。因此,所谓造物主之观念,在中国哲学中,从来都不是像其他古文明之绝对崇拜之精神中,那样地存在着,反之,如以“天”而言,它只是于自然本体之背景中,以人所可能达成之最大极限,以近天之方式而存在着。若具体而言,即以圣代天,以天而代绝对崇拜。

天神之关系如此,至于神仙之说,就更清楚地看得出来,所谓仙,即山上之人, , 亦即修行之人,它的最大特色就是阴阳以来

之长生不老之说。若言修行,在我国应溯自商周间之隐士之风,至于不老而求丹之事,则多在战国阴阳以后。由此可知,既无涉于我原始文明合理化后之天命哲学,更无涉于真正原始性之绝对崇拜。若以神仙求不老之说,应属哲学以下之民俗风之宗教,亦即我道教之来源之一。其性质可有三者:

- 一、形式上可有原始巫术之风。
- 二、并无任何实质上之哲学内涵。
- 三、多由现实民俗之要求而起。

9. 自然崇拜与绝对崇拜

明了了“天”一词在中国哲学中之基本意义,或它与“神”、“仙”之间之基本关系,我们可以清楚地知道,所谓“天”、“神”,乃至哲学或整个人类文明之基本内涵或结构,其所说明者,在于“人”和“自然”间之关系,或其间关系之处理方式或结果。如果在人类文明中有两大文字系统,一属拼音,一属象形,那么同样以此二文字系统或工具所形成之文明表达,也必有两种不同的型态。比如说,拼音文字之文明比较倾向于绝对崇拜,以呈现其人与自然间之基本关系。反之,象形文字之文明却倾向于自然崇拜,以呈现其人与自然间之基本关系。而此二崇拜间之差别,我们可以做如下之表述:

- 一、绝对崇拜都有一种将自然或自然中某一物,予以人格般客观化的倾向。或这也一如我们一般所谓人格神之崇拜。
- 二、而这一将自然中某一物予以客观性人格化之绝对崇拜都有一种绝对之超越性。
- 三、而此一具有超越性之绝对崇拜,其结果就是把“人”本身之存在予以贬抑了。换句话说,人永远是低于神的存在。

10. 中国之自然崇拜——祭天

若相对于此,来看中国上古所特有之以“天”为中心思想之崇



拜,可以《诗经·周颂》为其代表。如:

清庙

于穆清庙,
肃雍显相,
济济多士,
秉文之德,
对越在天,
骏奔走在庙,
不显不承,
无射于人斯。

维天之命

维天之命,
于穆不已,
于乎不显,
文王之德之纯,
假以溢我,
我其收之,
骏惠我文王,
曾孙笃之。

维清

维清缉熙,
文王之典,
肇禋,
迄用有成,
维周之祜。

以上这三首诗歌,当然并不是祭天之乐诗,而是周公祭文王之诗。一则是因为在中国最古之文献里,并找不到像拼音文字文明中那种长篇大论之颂神之诗。二则在夏商以来之祭礼中,“天”与“祖先”时常是不可分之物,甚至藉祖先崇拜以通天近天更是视如平常之事。当然就此我们说,我远古并无祭天之事,那当然是错误的,而且据史记所载,我祭天之礼成就于舜之时,或再就《礼记》所

记,关于祭天一事,更有专论。如郊特牲,即专为祭天而设,此外在祭仪、祭法中亦多有所论。或祭天一事,在远古之中国,也有其特色。如祭天时,并无何繁文缛节大肆铺张之事,反而是简单近自然就好。或于冬至之日,于城之南郊,找一块净地,打扫干净,设一燔祭之祭坛,置玉帛牺牲于其上,然后敬而焚之以祭,如是而已。

或就《礼记·祭统》所记,周祭天有三要领,一为以酒灌地,二为升歌,三为乐舞。其实所谓升歌,即指清庙之乐,而清庙多指祭文王之乐。而乐舞即武乐,换言之,即指祭武王之乐。

由此可知,周之祭天,除燔祭、酒祭之外,都与祭祖先为不可分之事。而且其天之祭,也多以纯朴简约而自然为上。这种情形,若和许多拼音文字文明中之那种绝对崇拜之宗教祭而比,实在不可同日而语。这一方面说明了中国人天生并非一绝对崇拜之宗教民族,同时另一方面由此也就清楚地说明了我象形文字文明中之以“人”而象天之特殊意义或精神。

11. 埃及之太阳颂与印度之因陀罗(Indra)颂

其所以如此,即说明象形文字与拼音文字文明间之基本不同。在我们真正面对其间所涉及之哲学思维之基本结构以前,我们先引述两个与以上所引诗经差不多同时之拼音文字文明之崇拜状况,以作为例证,一为埃及之太阳颂,一为印度之因陀罗(Indra)颂。

一、太阳颂是埃及公元前14世纪之作品,即阿肯那顿(Ikhnaton)王朝时,是埃及历史上,最长最美丽的颂诗,其原文如下:

当东方天际泛起朱霞,我们便知道您已到来。

啊!伟大的阿顿(Aton),一切生命的源头,

东方,由于您的升起,显得光芒万丈。

世界,经你略加点缀,立刻容光焕发。

在宇宙间,您就是美丽,您就是光辉,您就是伟大。

您,光明的化身,大地的情人,万物的创造者,

用您的力,扶持着软弱的,



用您的爱，凝结着涣散的。

虽然！您在远方，但近处却有您的鼻息，

虽然，您在高处，但低处却有您的脚印。

神啊！当您没入西边天际，

大地即陷于黑暗与死寂。

人们回家，

蒙头大睡。

借着黑暗掩护，

宵小横行，

狮蛇出洞，

.....

这是一个死寂的世界，

这是一个罪恶的世界。

但当您从东方升起，

世界又重见光明。

黑暗见您而远遁，

罪恶见您而匿迹。

您的光，

唤醒了大地，

人们于是忙着，

下床，

洗脸，

穿衣，

欢欣鼓舞，

迎接黎明。

牲畜在草场散步，

花木在迎风起舞，

群鸟在林中飞翔，

小羊在原野跳跃，

一切的一切，

在您的照耀下，

莫不生气蓬勃。

迎着光辉的黎明，
每条路上，人来人往，
每条河中，帆樯如织。
水中的鱼，闪耀着金鳞，
跳跃着游向蓝色的海。

伟大的造物主，
您为女人造卵，
您为男人造精，
您把精卵合成一个小生命。

您对每一个小生命，都照顾得无微不至：
未出娘胎，您哺育他；
呱呱坠地，您安抚他；
您给他吃，
您给他穿，
您叫他说话，
您叫他歌唱。

伟大的造物主，
鸡雏在未破壳而出之前，
就已有了生命。
它的生命就是您赋予的。
是您，使它孵化，
是您，使它呼吸，
是您，使它破壳而出。
鸡雏出壳，
必尽力歌唱，
必尽力舞蹈，
因为它为生命欢呼。

神啊，您是无所不能的，
虽然我们看不见您，
但我们知道，您才是唯一真神。
唯有您具有如此大力，
创造大地，
创造人类，



创造牲畜，
创造天上飞的，
创造地上爬的。
神啊，您对人类的照应是多么妥帖，
您视埃及，
您视叙利亚，
您视卡息(Kush)，
您视任何国家都为一体。
您把每一人都安置得恰到好处，
您使他们，
不愁吃，
不愁住，
不愁穿。
奇妙的尼罗河是您创造的，
河水的涨落也全听您的意旨而行，
因为您要它养活您的子民。
您的设计是多么的巧妙，
啊，永生的主，
我想您的天上一定也有个尼罗河，
您那个河里的水便是光。
为了养活万民，
为了养牺牲畜，
您给每一个田园，
您给每一片草地，
都用光充满。
光，使禾苗生长，
光，使草木茂盛，
光，使生命绵延。
主啊，为了划分工作与休息，
您不单创造了昼夜，而且创造了季节。
冬天，您要人们休息，赐给他们和风；
夏天，您要人们工作，赐给他们阳光。
主啊，您住在天上，天上太远我们无法追随。

但当您每天出巡,从您身上发出的万道金光,
我们便知道,世间唯一的真神,
Aton 来了。

黎明,黄昏,又一个黎明,
您,默默地创造着一切:
您创造城市,也创造乡村;
您创造人类,也创造牲畜;
您创造道路,也创造河流。
全世界的眼睛,都在仰望着您,
我们唯一的真主, Aton。

神啊,您活在我心里,
对您我想没有谁比我更虔敬。

求您赐福于您的爱子,阿肯那顿(Ikhnaton)。

叫他永远具有智慧。

神啊,整个世界均在您掌握之中。

因为这一切都是您创造的。

当您自东方升起,一切便充满生气,

当您自西方隐退,一切便归于死寂。

神啊,您是生命的源头,

人类没有了您,便一天也活不下去。

光明之神,美丽之神,

每天当您从东方走到西方,

都有千万只眼睛在仰望着您。

神啊,您创造了这个世界,

同时把它交付给您的爱子,

.....

神啊,求您保佑你的爱子,阿肯那顿(Ikhnaton),

及他忠心的妻子奈菲尔提提(Nefer-nefru-aton,

Nofretete),埃及第一夫人,

长命百岁,

永享康宁。

——威尔杜兰,《世界文明史》(幼狮文化公司)

二、因陀罗(Indra)颂是印度吠陀经(Vedas)中,《梨俱吠陀》(Rig



Veda)中之一篇颂诗,时间约为公元前15世纪。Indra可说是印度历史上最早被崇拜之重要之神,据说,最早为一雷雨之神。其诗曰:

1. I will extol the most heroic Indra who with his might forced earth and sky asunder;
Who hath filled all with width as man's upholder, surpassing floods and rivers in his greatness.
2. Sūrya is he: throughout the wide expanses shall Indra turn him, swift as car-wheels, hither,
Like a stream resting not but ever active: he hath destroyed, with light, the black-hued darkness.
3. To him I sing a holy prayer, incessant, new, matchless, common to the earth and heaven,
Who marks, as they were backs, all living creatures: ne'er doth he fail a friend, the noble Indra.
4. I will send forth my songs in flow unceasing, like water from the ocean's depth, to Indra.
Who to his car on both its sides securely hath fixed the earth and heaven as with an axle.
5. Rousing with draughts, the shaker, rushing onward, impetuous, very strong, armed as with arrows.
Is Soma; forest trees and all the bushes deceive not Indra with their offered likeness.
6. Soma hath flowed to him who naught can equal, the earth, the heavens, the firmament, the mountains, —
When heightened in his ire his indignation shatters the firm and breaks the strong in pieces.
7. As an axe fells the tree so he slew Vṛtra, brake down the strongholds and dug out the rivers.
He cleft the mountain like a new-made pitcher. Indra brought forth the kine with his companions.
8. Wise art thou, punisher of guilt, O Indra. The sword lops limbs, thou smitest down the sinner,
The men who injure, as it were a comrade, the lofty Law of Varu

- na and Mitra.
9. Men who lead evil lives, who break agreements, and injure Varuna, Aryaman, and Mitra, —
Against these foes, O mighty Indra, sharpen, as furious death, thy bull of fiery colour.
10. Indra is sovran lord of Earth and Heaven, Indra is lord of waters and of mountains.
Indra is lord of prosperers and sages; Indra must be invoked in rest and effort.
11. Vaster than days and nights, giver of increase, vaster than firmament and flood of ocean,
Vaster than bounds of earth and wind's extension, vaster than rivers and our lands is Indra.
12. Forward, as herald of refulgent morning, let thine insatiate arrow fly, O Indra,
And pierce, as 'twere a stone launched forth from heaven, with hottest blaze the men who love deception.
13. Him, verily, the moons, the mountains followed, the tall trees followed and the plants and herbage.
Yearning with love both worlds approached, the waters waited on Indra when he first had being.
14. Where was the vengeful dart when thou, O Indra, clavest the demon ever bent on outrage?
When fiends lay there upon the ground extended like cattle in the place of immolation?
15. Those who are set in enmity against us, the Ogas, O Indra waxen mighty, —
Let blinding darkness follow those our foemen, while these shall have bright shining nights to light them.
16. May plentiful libations of the people, and singing ṛṣis' holy prayers rejoice thee.
Hearing with love this common invocation, come unto us, pass by all those who praise thee.
17. O Indra, thus may we be made partakers of the new favours that



shall bring us profit.

Singing with love ! may we the Vi' svāmitras win daylight even now through thee, O Indra.

18. Call we on Maghavan, auspicious Indra, best hero in the fight where spoil is gathered,

The strong who listens, who gives aid in battles, who slays the Vrtras, wins and gathers riches.

— A Source Book In Indian Philosophy

12. 中国与埃及、印度颂诗之比较

埃及及印度可说是人类历史上,最早同时也是神话最丰富之文明。或者从以上这两首颂诗中,若和中国之诗而比,它们显然有四个重要之特色:

- 一、其所崇拜者均为自然物,或自然中之某一物。
- 二、此一物之存在,非一般物,乃一超越一切之绝对物。
- 三、既为一绝对物,自然凌驾人与其他物之上,乃形成一绝对之崇拜。
- 四、既为一绝对崇拜,所以在形式上,常呈现一种长篇大论般之高颂扬之情。

若与此而比,中国式之颂歌,其性质如下:

- 一、祭天,同样也是祭自然,但它不指自然中某一物,而是指自然之整体。
- 二、自然之整体无法以某一物而象,乃以人而象之。
- 三、天既以人而象,很显然地,人的地位,就不太可能如绝对崇拜那样处于一种奴仆的状况,反之,若以祭天和祭祖多成不可分之状况而言,所谓天,往往即指以属人之最高楷模而近之之谓。
- 四、所以像这种以“人”而祭之状况,也不若绝对崇拜那么富于高情感状态之颂扬性,反之,其祭,往往以敬、静为主。

13. 从原始崇拜到人文崇拜

现在我们急需要问的是：尽管上古之崇拜，一如文明之创生，多半由人类所处之自然环境而形成，但以今日而言，其中到底又可以有怎样之结构性之分析或解释呢？我想其中之情形，应该做如下之姑且之分析：

- 一、所谓文明，基本上，就是人与自然间关系之可记录性之说明。如无人的存在，亦必无文明可记，同样，如无自然之存在，事实上，连人的存在都成为不可能之事了，何谈其文明。所以，所谓文明，就是人的文明，同样也是人于自然中，可记录之关系结果。有怎样的自然，就有怎样的人，如人种即是。是以有怎样的自然，同样亦可间接地决定有怎样属人之文明。但尽管说自然是决定属人文明之重要或基础性之因素，无论如何文明是一种属人之物，或一种自然背景中之属人之延伸物，所以于此自然与文明间之这种间接关系，在人决定其文明方式，或在人处理其文明之表达方式上，事实上，仍有其某程度之自由选择性的，如拼音与象形之间之差别即是。
- 二、当然文字亦一文明，自然也要受自然之限制。不过，若以作为形成人类文明之工具而言，文字之存在确实与文字以前之表达工具有所不同。比如说，文字前之石器与陶器，均为人类于自然中采取自然物以为其工具，并形成其文明。但文字却为人于自然中一比石器及陶器更多人为性之方式，所形成之工具，是以其所形成之文明，自与文字以前者有所不同。其中最明显的一点即：文字若与陶器或石器而比，毫无疑问，它是一种更具人文加工之抽象性符号表达之文明，而陶器与石器则为原始性之自然文明。
- 三、原始与人文是两种完全不同之文明，二者间之重大转换时期约在公元前 3000 年到公元前 2000 年间，换句话说，也就是自人类之图形表达到文字形成之阶段。或其在文明上最具代表性之转换，即自原始崇拜到人文崇拜之间。其间



最大之差别就在于文字性抽象概念的形成上。比如说,原始有崇拜,人文亦有崇拜,既然同为崇拜,即都必有一绝对性类“神”之物存在着。但在人类文明中,对于“神”之崇拜,在有无文字性“神”的概念间,必有着很大的不同。如有“神”之崇拜,而无文字性之“神”的概念,或一如原始崇拜,几乎其崇拜之全部过程或形式本身,直等于一个文字之“神”字。反之,其崇拜若在文字性“神”之概念以后,直等于以“神”之概念设计而有之崇拜,这和全然以自然为背景而有之“神”之崇拜,其差别恐怕就在于“自然生成”与“人为设计”之间了。一个是全生活性的,另一则为人为之形式性大过于自然之生活性。

14. 神物之存在

简若上述,可知在上古流传至今之最早之文献中,来看人类最早崇拜之事,大凡都在于原始与人文间,近文字或文字稍后之时,因之,在背景上,它们仍具有原始自然之崇拜性质,但同时已成为一文字性形式概念之崇拜系统,如拼音文字之“神”与象形文字之“天”即是。同时也因它们所具有之这种文字形式概念性之崇拜,异于原始自然生活性之崇拜,使得我们可以以其文字记录之方式,有所结构性之了解与分析。

比如以拼音文字所注重之“神”(God)的观念而言,其字之有,恐至公元前 2500 年顷才形成,当然其近文字之“神”之物,早在原始之巫术时代即已有之。而此一 God 之观念或其文字,若与我之“天”而言,自为一“人”之外或超越于“人”之绝对、客观之对象物。此一绝对性之 God 之存在,在人文世界中,祂可以为一拟人性之神位之神,但同样也以其超越于“人”或“人”以外之绝对、客观之对象物而言,祂也可以是其他“人”以外之客观物,或即一自然中之一物,其中最具代表性者,即埃及或印度所崇拜之太阳神之存在。

其实说起来,在人类文明中,所谓神物之存在,有二基本意义:一指自然本身,一指自然之创生者,或此二者也常以混同之方式呈现着。一般言,人格神者,当然是指自然之创生者。不过,一般以

自然中某一物为神者,其物虽为自然物,但其所指,却常为一宇宙之创生者的地位。而且这两种情形即为拼音文字所常有,这与象形文字中之“天”有很大之不同。若“天”与“神”而比,它直可以说是人与自然间之中性之物。今先以拼音文字之自然物之“神”而言之,则若:

人所看到的,必为一整体性之自然,而不是自然中之某一物而已。所以,假如人把自然中之某一物来当作“神”物来崇拜,当然有其原因在。不过,在远古文明中,崇拜太阳之文化,所在多有,并无何可怪之处。埃及就是一个最好的例子,这种情形大概总与其地理位置有不可分的关系。如尼罗河泛滥、农耕,乃至近沙漠地区等,使得该地区的人,对太阳的存在有所不同的感受。

15. 中国祭天之结构

或人存在于自然中,太阳会给我们无与伦比之强烈感受,此事任人皆知,就此会使得人对太阳形成特殊崇拜,也是人所可体会之事。不过,另一方面,尽管有相当多之文明或民族都有太阳崇拜之事,但究竟仍有许多古文明并非如此,好比说,中华文化就是一个很好之例子。于此若探其根本原因,我们也可做如下之解释:

如上所言,太阳的存在,尽管特殊,究竟仍只是自然的一部分。那么自然之整体就比太阳为大。不过,这儿有一个必然存在之问题,那就是,到底怎样才是自然的全部呢?这确实是一个难解之有关形上学、知识论或美学的问题。

关于这方面,也许中国人远古祭天一事可以提供一种拼音文字以外之最好之参考或例证。

所谓祭天,当然就是祭自然。只是中国人所祭之自然,并非部分之自然,而是其全部或整体。不过,此一整体性之自然,若以以人而象天之原则而言,恐也多非连“人”本身也包括在内之自体性自然整体,而是由人延伸而知之自然。亦即连部分与全部都包括在内之人所知之自然。具体来说,即连天地,或乾坤一并包括在内之自然。天、干指全部,地、坤指部分,真天即在此天地、乾坤之外,亦即连人也包括在内之真自然之本体。



所以,若想真知中国人祭天之事,如前所示,不可能不知此一介于人与自然间复杂结构之事。诸如:

自然→人→延伸

天→人→地

自然→人→天地……等等。

从此复杂之结构中,我们所获知之讯息,大凡有三:

一、人必有所不知(如自然自体),人也必以属人之延伸而有所知(如天地之概念)。

二、在知与不知之间,亦即人介于自然与人所知物间,仍保有了属人本身之自体存在性,否则人反而成为与自然自体不相干之怪物了。

三、自然自体即人之真正理想,而人之所知即因人而有之现实。但此二者,均非人所可真尽者,是以于人所知之世界中,此二者于其极限之存在中,实为同一之物,即连人也包含在内之真自然之本体存在。

我想只要我们能真切地体会到远古中国哲学中所呈现的这种极其复杂之“天”的观念,我们就会清楚地了解到中国人祭天时之情况或状况,将与拼音文字之绝对崇拜处于多么不同之情况中,尤以音乐的情况为然。

16. 中国式之哲学神话

一般而言,我国在汉代以前,如前所言,祭天之礼绝不是一种极具铺张而豪华之典礼。反之,据《礼记》所记,祭天时,于南郊选一地,打扫清洁,设一祭坛,上置牺牲与玉器,牺牲可清淡烹煮即可。祭时可分三节,一节为酒祭,亦即以酒洒地以祭。然后是升歌,亦清庙之属。所谓清庙,亦即雅乐之属,其声不可快,节奏不强,清淡而专一,乐可极天。再后为乐歌或乐舞,或一如诗经所记清庙,以乐而舞然。

从以上简单之叙述,我们可以清楚地看出,中国之祭天之礼绝不是一种高分贝之颂扬之典礼。反之,而是一种敬事而信之方式,

所进行之典礼。或在宗教或祭祀中，往往音乐担任了一个很重要之角色，尤其对于远古或原始宗教来说，更是如此。如果我们了解了一祭典中所应用音乐之性质，大概我们也可以了解其文明中所呈现之宗教之基本性质或精神。在中国，尽管对于雅乐以前之音乐并无从知晓，甚至对雅乐本身而言，亦多由文字性之记录而稍有所知，而非由于其音乐之实质上之流传，但事实上，我们仍可由可咏可舞之诗乐舞乐中稍知一二。如以《诗经·清庙》等诗所记，其诗多为四言。

四言诗和五言及七言诗有很大的不同，因为五言及七言，不论声音及用字都有所转折，是以其音乐也必以其转折而有所起伏，则成为近旋律之歌调或音乐，与此而比，四言则少转折，可以说是近原始简单节奏之吟唱或咏唱之音乐。甚至像雅乐之类之音乐，亦多属此种，距一般我们所熟习之旋律性之音乐，恐怕有一相当距离。假如我们更能由此进一步深切体会史记所言默然文王操之音乐精神，我想我们更能想象到一种属于我远古古典性原始祭祀般之音乐到底是一种什么样态了。它似乎在告知我们说：

在大沉默之宇宙中，有仁者出，他眼看生他立他者，那广阔无限之实体者之宇宙从无一语，但它确实是包容一切而存在之实体之自然者，存在其中，仁者自身亦若无语者，广大而默含，却又不能不以一自主者之地位，于此自然实体者之外，或亦即于人与真自然之间，创生一切因人而必有之延伸物，如工具、文字、观念与一切具有了某形式可能之现实世界等。现实既成，一如那人所未可真知之母体般之实体之自然一般，即刻也成为一未可为人所真控之形式般虚拟之世界，但它却早已是笼罩我们整个实际生活之现实领域。

其实说起来，不论是只有其名，未得其真其实，并包容一切而存在之自然宇宙本体也好，还是因人延伸而有之形式性似可控，实又未可真控之现实世界也好，在人来说，都只是一种形式性虚拟之世界。或即徒有其名，或名之而又名而已。

又或理想为天为干，现实为地为坤，若所谓天地、乾坤均为形式性虚拟之名而已，那么真天真干就必在此天地乾坤之外。

果真如此，所谓天、干或地、坤，均为因人而有之形式性虚拟之大现实，真理想就必在此虚拟天地大现实之外。

人居于此，亦居其中，一为形上之不可知，一为形下之未可真



控。或一为形式虚拟之大现实，一为存在未可真尽之大理想，除非说，人就此而陷入某一种偏向之大怀疑之境，或落于现实而不疑有他，那么人所居此之唯一之途，无非在于一默然大沉默之崇仰之情而已。此亦无他，以一不偏不倚之最大包容之默然之情，以求得最大可能之可知可控并果有所适而已。

这是一种真正中国式之崇拜，也是一种真正中国式之哲学神话，实际上，它也就是一种真正切中人与自然间直接而真实关系之人文宗教，它不带有任何偏向之色彩，它来自于一种无限包容般之大沉默之崇仰之情。是之为世之大隐，或亦即一天无所言之真中庸之哲学世界。

17. 非理性式绝对崇拜之结构内涵

明了了以上这种情形，再来看拼音文字世界之绝对般之大崇拜之情者，我们就可以清楚地体会到，自然物之崇拜在原始文明中真可以说是司空见惯，毫不足奇。尤其在那种区域神之多神崇拜的习俗中，更是所在多有。比如说，埃及在旧王朝时期，充满了图腾般之多神崇拜，甚至其神之数目可达两千以上。不过若就其整体来说，仍以阿蒙—瑞（Amun-Re）及欧西里斯（Osiris）二神为其代表。一为太阳神，一为死神。若以此二者而比，仍不能不以太阳神为最。

当然一种神或一种宗教之倡导，和政治之推动有不可分的关系。但是在埃及来说，其宗教之势力时常大过于政治之势力，是以其宗教或神之崇拜之普遍而强大的力量是可想而知的。尤其我们站在拼音文字之外，以一习惯于象形文字之思考模式，来看拼音文字之文明或其宗教崇拜，自有一番不同之感受。

比如，假如我们以人类文明于图形或文字表达前，乃一声音表达之文明，那么在中国，我们以流传至今之四言诗或雅乐之状况言，它绝不是一种长歌大诵之充满壮丽辉煌情愫之宗教崇拜，反而只是一种充满恭敬、沉默或严谨之情之礼仪的表现。如果其祭典之音乐如此，气氛如此，那么事实上其作为祭典场合之寺庙亦必如此。换句话说，即不可能有埃及公元前数千年前之金字塔或寺庙

等那般浩大之规模,甚至在中国与祭典有关之大规模建筑,即便有,亦必为秦汉浩大帝国以后之产物,于春秋以前,则不必然。

反之,其情况若在埃及,不论其寺庙建筑也好,还是其长篇大论之诗歌般之颂扬也好,毫无疑问,都必呈现出一种辉煌无比之强大情愫之表现,于此而探其崇拜之基本结构,若和中国象征整体自然之“天”之崇拜而比,即在其以部分之自然以从事整体自然之绝对崇拜一事上了。

能看到部分自然,如太阳,不可能不看到整体自然,或至少也会看到大于或承载此一部分自然之自然。同理,看到整体性之自然现象,也不可能不设想为若此自然现象背后之本体或自体之自然。尽管如此,我们仍可以以部分之自然当作整体之原因或自体来处理。比如说,科学之原子论就是一个最好的例子,它也是以部分之自然来说明整体之自然。但科学之成功,具有了两个先决条件,第一,它不涉及任何神秘性自体或本体之问题。第二,它具有一极其精确之合理化之理性操作过程(如数学、逻辑、物理等)。相反地,如果说,一种取自自然中之部分来象征自然全部之处理,不但没有精确性之合理化之操作过程,同时更指向于自然本体之可能,很显然地,它所依靠的不再是一种合理化之理性操作,而是理性以外之方式,简单来说,就是一种非理性之操作方式。

非理性之操作方式,基本上可有二种:一种属于原始,一种属于现代。现代者,如存在主义,以反理性而建立起具有属人原创力量之主体性之存在。而原始者,却将自我予以贬抑或否定,而在神秘之客体般之神的存在中重建自我。毫无疑问,大凡原始或宗教崇拜都属于后者,所以,埃及之太阳神之崇拜亦然。现在我们急需要问的是,像这种非理性式原始绝对崇拜,其根本性之结构内涵究属何种?

其中最简单而具体之解释是:

以部分之自然来说明整体之自然或其具有绝对性之本体内涵,它所需要的并不在于外在性之客观现象或其结构本身,反之而在属人自体上所付出主观性强大的情感或想象力。

而此一属人纯主观之情感或想象力,之所以会产生那么壮阔之宗教之效果,实际上,是有其隐含性之形上之结构与内涵的。比



如说：

太阳本身无所谓绝对不绝对之意义，其绝对性是人所赋与的，换句话说，人本身的存在中有一形上之要求。

同样部分自然之太阳和全部自然间之关系性之处理，于人类本体或自体之要求上，它也具有一形上之结构性之意义。

但若凭以上这种认知性之形上结构或意义，并不能产生任何宗教性之力量与意义。或一如以上所言，其力量来自于属人主观上强力情感之加与。

同理，如果说外在客观之神、太阳或自然本体具有形上绝对性，那么使此一客观绝对性之神果能发挥其宗教力量所加与之情感本身，亦必为一形上绝对性之情感才行。而一种果具宗教性之形上绝对性之情感，之所以能达此宗教性绝对崇拜之效果，其所必具之先决条件即一种彻底之“自我否定”。换句话说，当人的情感不再具有任何自我或私我性之个别关系之状况下，人的情感才能切实地具有一种绝对性，并成为一种属人或超越自我个体之纯粹的力量者、生命者，同时也只有靠了这种自我之绝对情感、生命或力量的存在，一旦与一外在肯定之形上绝对之事物或神相结合时，才能切实地形成一种彻头彻尾之宗教性之绝对崇拜。

18. 符号、人与自然之关系

其实说起来，所谓文明只是人类为了求生存，于人与自然间，所完成之一种关系性的说明。而此介于人与自然间之关系说明，实际上，也可以按地区或时代之不同，各有不同之选择性之模式。有的文明可偏向于客观之自然多一些，如科学即是。有的文明会偏向于存在性主观之人多一些，如宗教、艺术等即是。当然也有的文明会采取一种人与自然间之中间路线，既不过分偏向于客观之自然，也不会过分偏向于主观之人的存在，如我合理化过程中所形成之“天”的观念或崇拜即是。地区或时间性之人与自然间之关系坐标既经选定，它就可以再以此坐标为准则，继续发展为二次元之人与自然间更形繁密而富细节性之文明之厘订与规划。如以科学

理性为基础而规划之文明,或以宗教而规划之文明等。

但不论哪一种文明,在其说明性之内容中,呈现出各种不同型态之对于自然或人之解释,甚至也可以有各种不同型态之有关超越或绝对性之模式,不过,实际上,人所可能做到的,仍只不过是人之方式,或因人而有之对自然,或对人与自然间之关系,所完成之一种工具性操作之说明或表述而已,并不一定就是自然本身或人本身之自体性之工具操作之结论。或自体性存在物本身永远都不是一种以属人之工具性操作(如文字)所可即得即达之结论式之对象,反之,而只是一种人与自然间关系性表达所必有之虚拟性之影射。

换句话说,所谓文明,不论是神话或科学,对于自然本身而言,永远只有其设计或虚拟性之意义,而非一彻然终极性之结论。因为所谓文明,实际上,即人类操作工具而有之结果。而所谓工具,在远古,即石器、陶器等。若近于人文,即文字、符号等。所以,若无工具之操作,人类即无何文明可言,或在人文世界中,文字或符号之操作,也不一定就是那么附合于人类文明之理想之发展,比如说,只要是符号之操作,实际上,便不可能不面临两大必然之困境:

一、符号所到之处,即“自体”远逸之地。所以,只要我们以为人类知识必须藉形式性之符号来加以表达,那么,在人类之知识世界中,注定了不可能有“自体”之知存在其中了。这一方面说明了人类符号操作世界之基本缺失,但在另一方面,也并非说,“自体”可藉知识以外之方式来加以认知,反之,所谓认知或知识,事实上,均已在符号操作之知识范围之内的世界中了,所以,认知以外,已无所谓认知这回事存在了。或所谓认知以外,实际上,亦即文字或符号操作以外之世界,或即一种非文字性更近自然存在之真实“状况”。

二、由于符号之无自体性,使得所有符号之世界,都呈现一种二元之结构性,可有三种不同之型态:

1. 符号与其所指物之间之二元性。如符号→自体。
2. 本来符号之所指物,即一自体物,但此物既经所指,其自体即呈现远逸之象,所得只是一“自体”之符号,而且此一物之符号,与解释此物之符号间之符号解释,又呈一另一种型态之二元符号结构。如符号 1→符号 2。



3. 既为符号,必有符号之制造者,如人之存在。所以人与符号亦呈一二元性之符号结构。如:人→符号。

这样一来,很明显地,在整个人类所操作之符号领域中,可分为三个大的领域:

一、符号来源之世界。

二、符号之世界。

三、符号所指的世界。

符号来源之世界,即“人”的世界,具体来说,即创造之世界,也是人类永远都无法彻底而真解之世界,若相对于符号来说,它就是谜一样的创造力或力量之世界。

符号之世界,亦即以符号解符号的世界,其中充满了形式之设定与不定性,但这却是我们最为熟习之认知,甚至是科学的世界。

符号所指的世界,即真自然之自体世界,当然其中也包括创造了符号世界之真具创造力之人自体的存在在内。或符号之所指即自体之存在,有二种:一为自然自体,一为人自体。

或此三者间之关系,亦可表示如下:

人 ——— 符号 ——— 自然

符号之有效性,往往只有在以符号解符号的世界中才存在。符号一旦超出于此,或一旦触及自体性之事物,如人与自然本身,即只有其名,而无其实。像这种情形之存在,从表面上看起来是前后冲突而矛盾的。比如说,符号来自于人,却无以知人,符号指向自然,却无以真表之。假如我们以此为矛盾,实际上,那也只不过太把符号高估,成为唯一或独立之符号表达世界。其实,符号根本是一种无实体可能之死物,如人不用它,它就无任何意义可言。同理,它若不指向自然,符号便永远是一种被人所操作之过程性之形式物而已。反之,我们却只有将此三者之存在,在符号之世界中,一贯而处理之,才能以一种应用符号而不被其所限的情形下,找出此三者间之相互关连之存在性之意义来。比如说:

一、诚如前所言,若相对于符号而言,人的存在,只能被符号或文字形容为一创造力之存在。那么,同理,若自然只是符号所指之终极对象,而不为符号所可真表,但此一自然自体之存在,同样也是包含人之自体之存在物。所以若人的

自体存在,只能被符号形容为一创造力之存在物,那么,自然自体之存在,实际上就是比人的存在更大更普遍,甚至更具基础性之创造力的存在物。

二、而所谓符号,实际上,也就是此二自体存在性之创造力撞击之下所呈现之一种属人之创造成果。也许这种说法有些神秘而不切实际,不过,我想除此以外的一切说法,大概都是符号世界中,以符号说明符号之一种形式性之操作过程罢了。甚至一切属于知识论或形上学之说法亦然。

三、在人类文明史中,符号或文字本为被创物,其不能真解自体物,亦自然之事,并无何可怪之处。反之,若人在文字世界中,只看到由文字而延伸之文明,却看不到文字或符号原创者之人与自然之自体存在,才是人类文明中之最大危机,无他,失其创造力而独役于被创物之符号或文字世界而已。

在人类文明中,最早以符号之方式所呈现之文明,即巫术与神话。稍晚,文字发生,则有诗歌与律法之产生,多与神话与宗教有关。所以,神话可说是原始巫术与文字文明间之最大关键。

四、能有创造力与符号间之关系性之认知,我们才能比较客观地了解到以上所言有关远古神话之两种基本表达方式:

其一是以符号表此创造力,以一种可知可尽之方式,而呈现出对自然或对于神之绝对崇拜。这是一种真正有神存在之神话。如太阳神等即是。

其一是以符号表此创造力,以一种不可知不可尽之方式,将此一“神”一样的事物,排除在符号之表达之外,乃形成以符号而呈现此神一样事物之另一种方式,即将人、自然与符号间之关系,以一客观而具体之方式,直接以符号而加以符号性之描述,如“天”之存在即是。它是自然,亦是人,同时也是一符号。

由以上说明可知,人类如果没有符号性之操作,简直谈不上还有什么文明可言。但符号之操作,并不自文字后而有,反之,一切具有某表达形式之表达,都可以说是一种符号性之操作,甚至一种未经表达出之内在形式,也不能完全排除在外。这样一来,实际上,也就等于说,一切有关人类文明之探讨,均无法把文字前之原



始文明排除在外。而所谓原始亦即巫术与神话的世界。或此一巫术与神话的世界,若以人类文字前之图形表达而言,也可以有几个代表性的区域,如中西非、埃及、希腊、印度或中国,而于此五者之中,毫无疑问,中国最为特殊,它几乎可以说是巫术与神话均不甚发达的国家,而且此事尤其于公元前 2000 年顷,“天”的观念或崇拜一旦建立之后更是如此。这不但与我国所特有的象形文字有关,同时更由于此一象形文字,乃人类文明中,唯一自原始图形表达直接转换为人文性文字系统之文明。从表面上看起来,我古文明既然是直接从图形转换为文字系统之文明,那么,它应当保留更多原始性神秘的巫术与神话的文明才对。可是,事实上,却刚好相反,我象形文字发展之结果,却成为人类文明中,自原始进入人文文明,保留最少原始神秘性之巫术与神话文明,并成为人类文明中,最早去原始神秘而彻底人文化之文明。我想关于这方面之具体表现,不论天的崇拜,三划之占卜,老子之自然或孔子之不言怪、力、乱神而言,都可以说是最好的证明。

相反地,我们再来看拼音文字,若与象形而比,它无论如何都是更重方法的文字,如文法、逻辑等,都足以说明它是一种比象形文字更具合理性之文字。既然如此,拼音文字之文明发展理应更少神秘性,而成为全般合理化的文明才对,但事实上,我们看地中海沿岸之古文明,不论埃及,两河流域,克利特或希腊,都是神话非常发达的地区,这种情形,在象形文明与拼音文明两相比较之下,不能不说在人类文明之发展中,确有一种吊诡的状况存在着。也许这种情形,刚好对 21 世纪人类新文明或宗教的探讨,提供了一种既有趣而又必要之基础性的参考。

二十一世纪宗教与文明新探

第十章

Chapter 10

“人的出生”与
人类文明
——兼论人类的“命运”





1. 文明

所谓“文明”是属人存在于大自然宇宙中工具形式性的延伸或结果,如无人之存在,自亦无文明可言。

2. 人与文明

不过事实告诉我们,人只要降生,就必定存在于自然中某一种文明或社会之状况中了。所以,我们确实可以从某一种既有之文明或社会之实际状况或前提中,来探讨属“人”的存在。

3. 文明之根源性结构

只是当我们这样做的时候,事实上,为了更清楚地了解文明或社会存在之真义,是否也要设法找出文明或社会之所以形成之某些根源性之结构或因素,才算是把握了文明或社会存在之根本意义,并藉以进一步来探讨文明、社会与“人”存在间的诸多关系与意义?

4. 文明之了解

于此情形下,另一种事实也清楚地告诉我们说,探讨文明或社会的根本或根源性之意义,和探讨人、自然、人本身或人与自然间诸多根本关系与意义,实际上是同一件事,或至少是一体之两面。这样一来,使得人、自然与文明、社会间之诸多讨论,自然地就会呈现为一种循环论证之现象。尽管如此,一方面我们为了避免“人”

与“社会”间循环论证之死角,另一方面又果然可以找出人与社会间一些根源性之结构与基础,以达成我们预期中之对于人与社会或文明存在之一些重要意义与了解,恐怕仍旧是可以有所成功的。比如说:

5. 站上文明的边际

必先有人,然后方有文明。但如果我们把人范限在某文明之后之内,很显然地,此人之存在就有被某文明之既有淹没之可能,且失其属人之原本。

但是,就算是在文明之内,或人与文明之间,我们仍可以设想,有一种人,果然可以以其原创之机力,不受既有文明之束缚或限制,并能突破之,一方面有能力站立在既有文明之边际上,另一方面又可以以其原创之机力,突破既有文明之范限,而形成一种前展性之创新。如哲学家、艺术家、诗人或真具创造力之科学家等。

6. 人与文明之一致基础

当然,在另一方面,我们也知道得很清楚,尽管文明可能只是某些有创造力的人所创造的。不过,究竟我们仍无法使所有的人都成为有创造力的人,以达成一种人与文明间之存在之一致性。所以,为了回答这种问题,我们仍必须做以下实际的考虑,设法达成一种人与文明间相互而一致之基础性阐释之目的。比如说:

7. 人之创造的阶段

创造者亦非一出生就可以创造,至少其过程可以分为三个阶段,即:



出生→学习→创造。

从这三个阶段中,我们可以很清楚地看出,创造者和一般人不同处,恐怕只有在第三阶段之“创造”上,至于第一、二阶段,所有人几乎都是一样的。或者于第一、二阶段中,就算是人与人之间的“学习”也果有所不同,但至少人都必是“出生者”吧!

当然,于此也许有人会说,人的出生本身亦必有所不同,如基因、环境等。就算是如此,但只要是“人”都必是“出生”的吧!或除掉人一出生即去世,或未出生而亡,所有的“人”都必是“出生”后而为“人”者。

8. 文明边沿与人之出生

从表面上看起来,以上这种讨论,似乎有些荒诞不经。其实不然。或诚如上所言,文明之探讨,如只在文明之内而已,则一如“人”之被淹没在文明之中一般,很难得知文明之全貌,或属人、自然与文明之间的全般关系。所以,人必要设法能站在文明之边沿或文明之外,比较能看到文明之全貌。而人之站立在文明之边沿或其外,其情况和一个未识字,或未经文明教育之婴儿颇为类似。

同理,人必出生方为婴儿。或婴儿与人之出生,亦同一之事。

总之,人类于自我中,自无文字到有文字,自无文明到有文明,此二者之间,若就其先后之关系,或基础与形式延伸间之关系而言,均不可分之物。因之,假如我们只以文字文明为主,而忽略文字以前。或只见其形式,而忽略其基础。乃至只见成人,而不见婴儿或其出生。这样一来,我们以文字而看有关属人“出生”之讨论之荒诞,和只见文字而不见其基础所形成之荒诞,将同样是令人遗憾不止之事。

9. 人之出生与本体性探讨

在一般情形下,我们所言人之“出生”,大凡都是指人之刚刚出

生“以后”，或指一般“有关”出生一事之讨论，而不一定就是指人之“出生”一事之本身。如心理学、医学、或有关人之成长，乃至神话所言人或世界之创生等。

如以哲学而言，其探讨之方式或目的，并非一既有物之形式之延伸，反之，而是一物之存在性之还原，或即是一“自体”或“本体”之探讨。

如文明之基础在人，而人的存在更必须建立在“出生”之基础上，那么，此一属人“出生”之事，事实上，即已不再是一般文明或人之存在中之单一事件，而为一文明与人存在之基础性之存在事实。换句话说，其根本意义，并不只在于展示人之“出生”之简单事实，如何乘载由人之出生而延生出之整个人类文明之事实，同时，更在清楚地展示，相对于由人之出生而延伸出整个人类文明，属人出生之存在性事实之庞大基础性境域或结构存在之可能。一在出生以前，一在出生以后。这样，以人之出生来看顾或检视这两大人于自然宇宙中所必遭遇之领域，事实上，要比任何人类既有文明或其思考中所形成之人文概念来检视或解释人类文明之意义，乃至解明其文明中所遭遇的各种难题，如存在、道、天、绝对、神、帝等等，要来得更具属人存在性之具体意义。

10. “人之出生”的存在性意义

也许所谓“人之出生”之说法也只是文明中之概念而已，但于此假如我们赋与它以属人存在性事实之意义，那么它就会具有了和一般文明中以文字解文字，以概念解概念之方式有三种不同的涵义：

- 一、对于由人而延生之整个文明而言，“人之出生”它的真义，实际上，即在阐释或暗示一种人或人类初始之可能。
- 二、对人类初始之人之出生而言，它不但不再是文明之内之产物，反之，整个文明本身刚好可以拿来当作工具一般地，用来从事人类初始之人之出生状态之结构性解释之可能。
- 三、如整个文明可拿来当作工具，以从事人类初始之人之出生状态之结构性解释之工作，那么，于此情形中，等于说，人



不再受任何既有文明之制约,而成为整个文明外,连人之存在也包含其中之真自然或真自然之神之趋近者。

真初始,即真自然之无分者。

真自然,也必待整个人类文明不再阻碍着人的存在时,才能切实地展现出它与人之间之真实的结构、意义与内涵,也一如我们正视般地观看人之出生的真实状况然。

11. 人出生后之必然面对

人一出生,即离开自然,而形成三种必然的面对:

- 一、人一降生,都必降生在某一环境之中,其实,所谓环境若与生活相关,它就是一种文明。只是这种环境或文明,愈早就愈单纯,愈晚就愈复杂。其中最大的关键,就在于文字之发生一事。当然没有文明是从文字或理论开始的,一如人也不可能从文字性之思考来开始他的生活。所以,基本上,尽管环境或文明是人之出生后的一种面对,但其间之关系并非如此直接而强劲。
- 二、除了环境或文明之外,更具体来说,人一出生所要面对的就是出现在他四周之社会。但社会一如文明,对一出生之人来说,都甚遥远而不可及,若就其所遭遇社会之更实际面而言,就是家庭。若把家庭再缩小范围而言,即父母的面对,这也可以说是一种较文明、社会更直接而强劲之面对。
- 三、父母之间,人一出生,更深切而直接面对者,一般言,并非父亲,而是母亲。婴儿与母亲的关系,并不自降生后而始,于降生以前,即以一同体而孕育之过程,而成为比父亲更深切、自然而直接的关系维系者。所以,谈到人之出生之属人存在性之真义,如不能不涉及人之出生前后之诸多关系或面对,那么,其中具存在性基础或事实者,仍不能不自母子之关系谈起。

12. 文明结果与存在基础之断裂

很明显地,和人之出生关系最直接而密切者,就是母亲,不论人和母亲之关系以外有多少其他的关系,但至少所有的人都必是母亲所生。而人之出生和母亲之间的关系,亦可以有三个不同之阶段:

- 一、父母之交媾。
- 二、母亲怀胎之过程。
- 三、人之出生。

于此母亲为中心之使一婴儿出生之三阶段中,第一阶段之父母之交媾和出生之婴儿间关系最为薄弱而遥远,故这时根本还谈不上婴儿之出生或存在之事。

不过,这儿最值得我们注意的事是,父母交媾一事,对一无知之初生婴儿来说,几乎可说是完全无关之事,但在另一方面,我们都清楚地知道,如无父母之交媾,又哪有婴儿出生之事?这中间所呈现之属人存在之巨大差异,是否正提供了我们一个属人存在中之根本性之结构讯息?它似乎告知我们说:

一种深具存在性或根源性之基础,经过一种过程性之发展后,当其结果或成品出现的时候,很可能其基础与成品已成为完全隔绝般之不相干之二物。而且这种例子,在整个人类之存在与文明中,真可以说是不胜枚举。

如:

当我们通过繁复之灵感或想象力的操作,把我们所要达成之理论加以完成的时候,很可能我们原本之灵感与想象力,在我们的理论成果中却完全不见了踪迹。

不论人类在其属人基础上延生出了多么繁复之文明,但在这些认知性的文明中,如果想要对原来属人本身的存在或意义,加以清楚而准确之说明或定义,几几乎可以说是一件完全不可能之事。

一个婴儿一旦出生,我们又怎么能将此婴儿之存在和原初之



父母交媾一事产生一种直接而一致性之关连呢？我不是说一种客观上的认知，而是在婴儿本身业已存在性的意义上。但在另一方面，婴儿不论出生或未出生，却都与母亲有着一种无可分割之一致关连性，和父亲则不然。这是不是也是一种上天的造化？

13. 人之出生与文明创生之基础性意义

既然和人之出生或初生关系最直接而密切者是母亲，那么，在直接谈到人之初生以前，应该对母亲一职或其扮演之角色有所认识才行。一方面是因为母亲是“人”的生产者，而“人”是文明之生产者。另一方面，所谓“人之初生”，实际上，是把它当作上天造人之代替物来看待的。因为“人”，作为一自然中物，他到底怎样被创造出来，这恐怕是人类永远都无法真知其详之难题之一。所以我们姑且把“人之初生”当作是一个事实之样品般之结构来加以操作，看看是否可以从“人之初生”之存在性结构中，找出一些人于自然中而生存而出生之基础性的意义来。同时也正因此，我们不能把“人之初生”之意义，任取既有文明中之一些反控般之分析性的解释为已足。反之，刚好相反，所谓“人之初生”恰恰是以文明之得以创生之属人存在性之基础来加以设定的。

“人之初生”如此，和“人之初生”关系最为密切之母亲的存在，其意义亦如是。

14. 人母与自然之母

自然生人之事未可真知（也许 Darwin 是对的）。

人生人之实例，即母生子。

有人，然后有文明。

如此一事一定要从母亲谈起，那么在这儿我不能不再重新一提那事。即：

我们一定要在不受制于文字之限制下，而仍能想象

那存在的一事才可。

文字在人类文明中确实是一划时代之进步之物,但我们一旦受制于它,将会失去多少原来非文字所可取代之真实之存在性的内容或状况。

一谈到母亲一词,有太多既有而固定之形式意义存在在我们的头脑里。而母子关系之社会性之意义尤其形成一极大的限制。

如前所言,人之出生由三阶段而完成,那么,对于母亲而言,父母交媾十月怀胎可说是最重要之过程了。那么,现在我们试想看,一个怀孕之母亲,她真的会以“母子”之社会性之关系,来处理她怀子之事吗?还是说,她唯靠了一种唯有真正的母亲方有所真知之不可抗拒之自然的安排、着力并推动之力量,以从事她十月内之孕育、等待,并充满母性之对待、考验与未可真测之自然成果?

尽管母亲在怀孕期间可利用各种人文性之文明知识来维护母子之安全,以至于生育成功。但无论如何,于人类之存在中,唯母生子之事,方足以说明一因母亲将诞生一未被任何文明感染过之纯自然之子,而成为一真自然母体般之存在者之事实。而这种情况也正在清楚地告诉我们说:

出生自然之子之母亲,一如自然之生“人”,也一如大地之出生一切可能之生物,而成为一真自然之母之最佳示例者。

15. 母性之自然观

人类真正的母亲就是大自然宇宙。

人之属人之母,即生我之母。

自然与母亲可属于不同层次,其意则一。即:

所谓母亲,即自然之义。

或:

真母即真子之母。

真子即真自然之子。



一般所言父母之母,社会性一般状况之内而已。

必先有自然之母,方有其他一切。

由于母亲存在的这种特殊位置与意义,在人类尚未开始任何空间性之文字或符号表达以前,尤其在人类对于交媾与生殖间的关系不甚明了之旧石器时代,或早期神话领域中,确实出现过重要并令我们注意之文明。如法国洛赛尔之女神像,或中国辽西红山文明中之女神庙等,都清楚地说明一种母性社会之存在。再如神话中以自然物为神,或神多不孕而生之情形,也都说明着一种自然如大地之母般之母性观念之存在。

一种真正的母性观念,其实就是一种真正的自然观念,亦即一真正的大自然宇宙的观念。除此之外,并无更始者,一切均必自此而由生。亦即那一切非自然者,均必自自然而延生。换言之,人世间之一切事物,若能以母性之真自然为基础而存在,那也就无所谓非自然物了。“是”或“非”均无非是一种文字性必要之造作而已。

16. 母性自然与消除性还原

母性之自然观可以说是一种人类历史上最早形成之文化或社会之模式,或一如母性之社会然。在当时,当然也谈不上什么思考或社会之模式,反之,它只是一种人类存在史上之事实,或一种存在性之事实。甚至当我们今日面临千头万绪莫衷一是之文字后之城市文明,而做若是说明或主张的时候,实际上,也并非在为文字文明寻找一种文字性之理论或解决,反之,而是在为杂乱失序,并无所整合之文字文明寻求一种长久来被忽略之基础性之存在事实或状况。同样,当我们若是说母性自然之基本之重要性时,也决非若文字文明中所主张之母爱之伟大的社会性规范然,反之,一种真正属人母性自然之确实的把握或了解,却刚好是要将文明社会中之社会性之伦理规范予以消除性地还原时,方能有所真见。换句话说,像这种具有哲学人类学式之母性自然的真义,不但是属人世界中,把握自然或呈现自然,乃至真实地趋向自然的最佳模式,同时,在另一方面,它的遗失,也必因自然或自然延伸之客观社会物

之干预,而成为事实。比如说:

母亲怀孕一事,确实是人类存在或其文明史中,所必遭遇二物关系中最自然而化同一致之事或例证,除此之外,我们很难再找到比此更具自然意义之事例。除非在文明世界中,我们以彻底之哲学方式,消除一切介于人与自然间之形式性之媒介物,而果能恢复到一种属人全自然之思考、想象、生活或与自然化同一致之程度,否则,所有人文文明之生活或人的存在,都必落于母性自然以下的程度去了。

所以,如果说,在人与自然之直接无他之关系中,增加了任何形式性之媒介物(如文字),就必会妨害了人与自然间直接关系之可能。那么,于此一母性自然之状况中,使此自然因干预而有所失者,即前所言“交媾→母孕→生子”结构中,母性以外二事之参与。尽管此事之说明并不容易,仍将尝试为之如下:

17. 两人同体之母性自然

母性自然确实是人类存在中最具体,同时也是最近自然之理想模式。而它的最大特色,就是二人同体,并在最大自然可能之运作当中,甚至在其中我们几乎找不出什么矛盾与冲突之事物来。

但是,在另一方面,我们也知道得很清楚,如果我们把母性自然只当作是面对到处都充满矛盾、冲突或不自然之状况中,一种理想之 pattern,或把它当作人类存在中之一种确实存在之事实来加以参与,当然是可以的,反之,如果我们把它当作是人文文明中的一种孤立物,或一种绝对之理想,实际上,那也是不必的。因为在哲学中,许多理想之提倡,往往只不过使人设法向母体之自然而归复而已,或是它更具体之说法,就是回归于母体之子宫去。这确实是一种人类存在中之事实,但在繁琐之人文文字世界中,同样我们也必须以人文之方式,设法找出并解释出与此理想各种相关之可能,以期以一种整体了解之方式,以保持此自然理想之最大可能。

其实,所谓人文,就是一种自然之形式延伸,或即一形式关系之世界。以母性自然而言,和它关系最密切者,即以下所言二事:

即在母性自然以前,必有交媾之存在。在母性自然



以后，必有子女之出生。

父母或夫妻之间的关系，或其交媾之自然性质，比诸母子同体而一致之母性来说要有所差次。同样儿子一旦出生，其所面临之母子关系，比诸原本同体一致之母性而言，亦必有所差次。无他，夫妻与母子之间都必具有某程度之分离或分析之客观性质，即自然之派生，而非其原来。

18. 母性自然与交媾之矛盾

这样一来，很明显地，所有人类文明或人类之存在本身，尤其当我们以文字之方式去进行说明或有所解决之可能时，都必掉落在吊诡之状态中了。如：

人何来？难答。

以事实言，人必由母性所生，所以母性之存在，最为自然而根本，为一切人之关系之准矩。

但母性却来自夫妻分离二人之自然力之交媾。

所以，若以母性为准，自然涵容而运作，但事实上，又不可能不涉及夫妻二人交媾之事，则失母性根源性之准矩。

反之，若以夫妻二人交媾为先在准矩，则二人之事比母性一事更形复杂而难解。如若无一人，何来二人？二人间自然交媾力何来？若此则尤其失母性自然之准矩。

很明显地，这些问题的存在，就必倒回到人类文明中所必遭遇之所谓“理想”与“现实”间之永远无法兼具之矛盾与差距。同时，由此也就充分地透露了人类文明中，神话存在之某程度之真义。比如说：

19. 神话理想与原罪现实

旧约圣经创世纪亚当夏娃失乐园的故事。

其所以失乐园就是因为原罪之交媾一事。反之,乐园之所以为乐园,就是因为尚未涉及原罪。换句话说,只要不涉及原罪,人就活在神所安排的乐园中生活。或乐园本身就是神的存在,亦即在交媾之二人之上,仍有一真正超越的存在者。而神话之所以为神话,其基本意义就在此处,亦即有超越之理想物之存在,或也一如我们对母性自然的设定一般。但,在另一方面,神话亦必有其致命之死角,那就是说,它不能与赤裸的现实有所瓜葛,因为一触及现实,神话之高超魅力即失其根本的效力。而所谓现实,若相对于超越而高迈之理想而言,即欲望,即交媾,或由此而牵连之各种现世生活。

以今日而观之,持平而论,人类在神话、宗教、哲学或艺术中所提示之理想,基本上,它并非单纯地提供或主张一种超越之价值,同时它也在提供理想与现实间之基本之关系存在,甚至就此我们说到现实时,不一定就在彻底地主张一种道德败坏的根源。或顶多宗教或神话所主张的这种理想性之道德或价值,只是以文字面对现实时所必有的一种夸大方式罢了。再说,现实本身如果也以文字方式而形成反自然之夸大或败坏之结果了,于此情形下,如果我们再不以一同样夸大之文字方式而有所理想之强调,那人类社会又要怎么办呢?

既然如此,一种持平之论,并不在于理想与现实,或超越与欲望之间,做出任何过分之片面强调,而更在于以其均为自然之事实,面对其间而有比较适当之处理。

或者于此我们也未尝不可以做如下之设想:

父母二人以一不可知之自然力量交媾而生子。如父母之存在本身果为一现实性之存在,而那不可知之力量,未尝不就是一种真自然力之代言人,或一如神之存在然。但这样一来,一种人与人之神般力量之结合,又怎么会产生出后来充满混乱不安、不智而罪过之社会来呢?或由此更进一步,我们是否又要为了解救此不智之社会,而重新陷于设想一理想之可能之循环不已之恶性论证中呢?或也一如我们在前面设想之母性自然与父母交媾一事之矛盾之存在呢?或者这也正如遍布全世界之未婚而生子之神话然?



20. 真理想之可能

于此我们急需要问的是,所有这些出现在人类文明中,介于理想与现实之间的难题,到底是怎样发生的?难道那些曾经出现在神话、宗教或哲学中超越或绝对性之设定,他们就不知道所有理想所必将面临之矛盾难解之可能吗?

其实在今天,我们早已看得很清楚,在人类文明中,包括文字前之原始与文字后之人文,历史上所出现之各式各样之怀疑论或偏向于现实之主张,都可以说是一种反理想可能之最佳证明。可是尽管如此,难道怀疑与现实就已经是人类文明或其存在之全部了吗?如果不是,所有这些片面之主张又有什么用呢?甚至就连我们全面地认知了人类趋向理想追求所必面临之矛盾了时,难道人类就不再追求理想之可能了吗?不然。

因为一种真正存在于历史中,也存在于今日之理想之可能,往往并不是我们过于简化之相对于现实的“理想”。反而是涵盖现实之存在性的基础结构。如具体来说,即比现实稍大之属人之存在性的观念。因为它是一种存在性之涵盖,所以它就不可能是现实之消除或消灭。同样,由于它是一种稍大之存在性的观念或结构,所以,它也不可能是一种现实之对立。而且所谓现实,如涉自然,则与理想为同质,大小之间而已。如只为自然中某实际物之强调,仍只于观念上与理想有所大小深浅间之不同而已。其结果是:

一种真理想之可能,往往不在于现实之对立,更不在于现实之消除,而是一种对现实之涵盖性之折衷。同时亦唯于此涵盖性之折衷中,才有产生一种趋近真正具有观念性绝对理想之可能。

21. 创造性之企求

真正理想之可能,并不在于理想与现实间之相对性对于理想

一方面之有所选择,反之,而是面对了因理想与现实之对立间所形成之各式各样之冲突、矛盾、纠纷与混淆不清中,所保持的一种更近纯理想可能之不休止之企近性之斗争精神。因为:

人必有所不知,
所知必有所矛盾。

但:

人类追求根源之心始终不辍,
只是其所得永远在其以最大可能所设定的范围之内。

所幸:

所谓理想并不在这一物为何,而更在于我们对此理想所持有之不止追求的态度。

并非有一物为理想,而是人有一种追求理想之精神。

或理想即一种不止之创造性之企求理想之精神。

或理想即一种不止之创造性之企求。亦即对一平面而停滞性之现实或其既有,有所企求性之不满。

人设定了一种绝对性的理想,无非是便于有所目标性的追求罢了。人之一边怀疑于此,一边又企求于此,和不去设定它,而只凭着自身反反覆覆无所真定之矛盾过程,最后仍不能不有此设定是一样的事。

一切并不在于任何理想之形成,而唯在于我们面对我们自身实际存在状况之一种真诚般不止追求的能力。

22. 母性自然之理想性设定

总之,最后我们还是设定了一种神、一种上帝、一种爱、一种母性自然、一种真正的和谐与一致,虽然对此我们并没有百分之百的把握,但至少在人所遭遇之混乱不堪之理想与现实之困境中,找到了一些或一个最可被我们把握之理想性之观照,并使我们以此而牵连其他,而不致掉入昏暗的深渊,万劫而不复。



一线曙光终于出现了,或至少它仍是一线曙光吧!

遵循着它,我们再去看母性以前、交媾,甚至比“原罪”更前面之深不可测之原生之地,或比母性更晚之人出生以后之复杂之社会与人间。

这话的意思也就是说,如果在人类的存在或文明之间,我们果有所理想之选择或抉择,它真实的意思是在告诉我们说,其实与此理想物有关之前前后后的事情我们都看到了。如在母性自然以前,必有交媾之事实,同样在母性自然之后,亦必有婴儿之出生。从表面上看起来,这也许是一件再简单不过的事,但于此三事之间,我们试想看:

如果我们以人间之交媾一事,只不过是一种自然而必要之现实事物,同样,婴儿出生以后之社会,亦无非是一种工具或技术性操作之现实社会,那么于此二现实之间,又无一较具理想性之母性自然之设定或准则,我们想想看,一种以现实而处理现实之人间与社会,将成何种景象!

同样,如果于此三事之间,我们以人间之交媾为一纯自然之理想性事物,甚至婴儿出生以后之社会,我们也以之为无可无限发展之茫然之前瞻世界。但于此二近于无限可能之不定之想象中,又无一较具体可知可行之母性之自然准则之设定,我们想想看,像这两种几乎是无所定夺之无限可能之应然想象的世界,又将成何种?

此外,如果说,我们果以一较具体可知可行之母性自然之理想准则,为人类社会文明所必有之依据,或以上面所言,我们又同样会面临各种说明或事实遭遇上的矛盾与困难。那么,于此情形下,在今天我们又无法像古典文明一样地,设定一绝对之理想物,面对这些人类文明中存在性之事实,是否我们唯一可行之理想之途,仍唯在于一种介于“理想 \leftrightarrow 现实”结构间之不休止自我反躬斗争中,一种理想之期许或企近之可能罢了。

总之,一切均不在于那一物为何,而唯在于我们如何在一理想设定下,保持一种不止企求般之斗争之情。

明了于此,下面我们便可以再进一步来探讨比交媾更复杂之母性之后之婴儿“出生”一事了。

23. 人之降生

人的出生,就是“社会”的开始。

“社会”是“人”的延续,是“人”的结果或结论,同样也是“人”展现他多层次意义的地方。

“人”终于在人群中活起来了,于是他也开始失去他原本属“人”自然之真义,或至少他已很难再找回他属“人”原本之真义了。

“哇!”的一声,清楚地说明了他脱离母体之一种瞬间众义难明之讯息。

“人”之降生,其意义也许极其单纯,也许极其繁复,但无论如何,我们每个人都必自“降生”后而长大,而成熟,并学会了文明社会中之习俗与生活。所以,尽管我们降生时并无所知,但以我们成长后之经验与知识,有义务设法将我们原本“降生”时之意义或状况,加以根源性的探讨或说明。

24. 降生之前后

所幸婴儿诞生的地方虽然是社会,但无论如何当其降生之时,并与社会没有什么直接的关系,而与其保有直接关系者乃家庭的存在,甚至在家庭中,他也只与母亲保有更直接的关系。只是这种母子间之直接关系,也因其降生而产生了急遽的变化。因为婴儿降生以前,其与母亲所保持之直接关系是自然之一致性,亦即母子合一而无分。但婴儿一旦降生,其与母亲之间之直接关系,只是相对于家庭中之其他成员而言,若与其本身之降生前而言,那已是一与二之别了。即已不再是母子一致,二体合一之关系,而是一分为二的关系了。

很显然地,二而一为一种内在关系,一而二则为一种外在关系。也许这种二而一或一而二之关系,看似无甚重要,事属平常,



反之,若认真言之,其间之差别,几乎就是属人延伸之一切社会或文明发展间之关系基础。简单来说,二而一,即一种真自然的关系,而一而二,即由自然延伸而出之人文或人为关系。

25. 现实之胜利与理想之潜藏

真自然者,唯母性知之最真,子既生,已为二,知其自然已难。换言之,二而一者,知自然易。若以一而二知二而一者,则甚难。但若其子幼,与母亲保持最多直接而自然的关系,与自然仍近。若一旦成长而独立,则距自然已渐行渐远。除非他会在成长后恢复其真自然理想之追求。

其实这种情形,和人类文明之进展是一样的。

如在原始,则与自然最近,甚至整个人类及其文明一如为整个大自然宇宙所包涵。但人类文明一旦进入于高技术之人文世界,其文明已是独立发展的状况,则离自然亦必愈来愈远。除非人类文明果能保持其高度理想之要求,或一如艺术家、哲学家、乃至宗教、道德家之所为,即对原本真自然存在保持一种永不舍离之要求与魄力。也一如人或婴儿之向母亲之子宫而回归。一切以自然之力量与运作而为其归属,而不任凭于任何自然中片面而孤立之偏向发展。

说是这样说,但人类文明之事实却清楚地告诉我们说,现实永远是胜利的。尤其是在高度发展之文明中,它永远是朝着一个高技术之现实世界狂奔而去。而理想却永远蜷缩在一个几乎无人知的角落里,在那里潜在般地残存着。当然一个真正的理想者,他必知那理想力量之恒定不移性,他更不必盲目且茫然地从事那些与现实斗争般之消耗或对立之事。除非高技术之现实世界,以其自我划限之狭窄领域一旦遭遇其必然的矛盾,而陷于自毁般之境地时,他才会心不甘情不愿地尝试着倾向于真自然理想之谆谆之劝说。其实这种情形也一如人之降生后之情况差不多。

26. 父亲之存在与现实之形成

人之降生,暗示了所有可能现实关系的发展与矛盾,但在另一方面,他也同样隐藏了人必倾向于理想性母性自然之回归与可能。

人若降生在一社会或家族之间,而一家庭之雏型,除了母亲之外,当然就是父亲的存在。而父亲的出现,确实是人间现实世界形成之主要因素。

如果说,不论人、家庭或社会,其真实之基础一直保持在母性自然与婴儿之自然的关系或系统中,那么,我们所谓之现实或现实社会之发展,则必呈现一种较近理想之状况。反之,如果说,人、家庭或社会之发展,建立在母性自然以外之人对人,个体对个体之相对性属人的结构中,其实这就是我们一般所谓现实性属人世界之形成与发展。若具体言之,此一现实性之属人结构就是母子以外之父子(女)关系。为什么?

所谓现实,其实就是“二物”的世界,“二人”亦然,即一种对立,一种相对,或一种分析性之对抗。反之,若一人而已,或一而二,若母子之情况然,即无何现实可言。但于此最值得我们注意的是,母子一旦分离,或人一旦降生,即客观分析性之母子外另一人之对立关系,亦即父子(女)关系。

但父亲的存在,一如前所言父母之交媾然,可有两种不同之形态:一种是子女尚未成型前之父亲,一种是子女降生后之父亲。而子女成型前之父亲,即父母交媾中之父亲之精子。其后则为子女降生后之家庭关系之父亲。

也许这两个父亲的存在,从表面上看起来,其分辨并没有什么重要的意义,甚至父亲之精子,根本就不能当作父亲来看待。当然这种说法也是对的。不过,从另一方面来说,我之于此做这样的分辨与主张,只不过从“事实”的存在上来着眼罢了。

比如说,在我们的细胞中具备了怎样的基因,那么,它就注定了将来我们整个身体发展之状况。同样,在人类的存在中具有了怎样的基本结构,它也必注定了人或社会之发展样态或某些基本的发展状况。



27. 自然欲望与社会道德

婴儿出生前,其最早若与父亲有关,具体来说,即指精子的存在,或一如前所言,即父母交媾一事。

婴儿出生后,若与父亲有关,具体来说,即指相对立之二个体之间之事。

父母交媾之事,若在二人,此二人却以一人类所不可真知之自然力而结合之事,是之谓自然。反之,婴儿既已出生,父子间则为分立之二人,其间之关系乃系于家庭或社会而有。

若交媾者属自然,父子者则属社会。自然者,以自然力而规范之。社会者,则必以社会而规范之,如道德即是。

于此最值得我们注意的是,在人文世界中,属自然之交媾一事,我们却常以“欲望”而名之。但属于“形式性”二物或二人相对立之事,我们却以高价值之道德而言之。这两者之间所呈现之状况,到底是一种颠倒?还是一种矛盾?还是一种人文中必然之充满暧昧性之适当处理?

也许像这种问题,我们并无须做这样的处理或置疑,但另一方面,像这种问题,在人文世界中,时常出现在一种暧昧而蒙混的状况中而轻易过关,我总觉要完全弄清楚其间之关系,一不可从抽象性高价值之水平以为其衡量,一如未可以人文中现实之强调而现实地处理之。换句话说,既不借助于“神话”,亦不任情于人文现实,基本上,仍必以人之出生一事之基本观点上谈起才是。

28. 婴儿之成长

在婴儿出生之后的前几个月中,毫无疑问,活在仍似母子一体之蒙瞳状况中。数月后,当他对外在之空间感有了比较清楚之意识时,才算是对外在事物产生比较确实之把握或感觉,当然其中也可以包括对父母之认识,换句话说,就是对母亲以外之人,有了一

些分辨能力。或者就此我们也可以说,于母亲之外,得知了父亲之存在。届时,婴儿到底怎样在进行他的认知或感觉过程,这是完全无法确实了解之事物,除非婴儿自己有所表示,这恐怕已是六、七个月以后的事了。或者直到快一周岁时,一般言,婴儿都有了比较清楚的语言表达能力,当然我们也可以按照他的反应,来了解他的表达内容,但这往往是在大人的诱导下而有之结果,恐怕其意义也是相对性的,当然我们也可以说是完全由于婴儿之自愿下而有之相对结果。

一岁到四岁是大脑成长期,同时也就是视觉、听觉及各种器官及感觉成长之时期,当然亦可伴随着某程度之“伊底帕斯情结”之事。但并非那么普遍,或随年龄成长而消失,当然也可能形成某程度之潜意识。四岁到六岁是学前阶段,伴随着逐渐增多对外接触,形成一种家庭与社会,或人的内在与外在生活之成长性之过渡时期。六岁到十岁,随着外在生活之大幅度的增加,很明显地,也必刺激了儿童对于“性”之兴趣,或即从口腔、肛门而逐渐进入生殖器功能之试验阶段。十岁到十五岁,或一直延伸到十七、八岁,随着身体之快速成长,知识之增进,社会环境之大规模参与,很明显地,也就到达了性意识之成熟阶段。于此最值得我们注意的是,如果于此时期中,儿童懂得了什么是性器官、刺激、快感、高潮、精子、卵子以及性交之事,这将对暧昧之“父亲”关系与意义,会产生什么样的变化或结果?

29. 父亲之存在与文明之难题

人出生后,所遭遇之“父亲”,可能出现在错综复杂之多元交会之状况中,可能具有一特殊之神圣地位,也可能只是母子外之另一个外人,也可能有“伊底帕斯情结”,也可能只是母子外之另一强而有力之外人,如涉温柔之情感,恐也无法与母亲相比等等,实际上,应该是在蒙混不明之状况中。

反之,若随着年龄之增长,生理之逐渐成熟,再加上正确与不正确之知识,终有一天也懂了有关“精子”之事,那就等于认知了父母以交媾而生子之事,换句话说,即从出生后之“父亲”而认知了精



子“父亲”之事,于此情形下,人将会面临一种怎样的状况呢?

其实说起来这就是人类存在及其文明中最大难题之根源所在。也许大家不会觉得有那么严重,这要待我在下面慢慢道来:

如果说,人的世界,一如动物然,完全按照自然之法则生存下去,那就什么问题都没有了。但在那种状况中,我们只能建立起比猿猴更高级一点之自然的行为世界,并无何和我们所已习惯之人类文明可言。或所谓自然,则一如前所言,即:

交媾→母性→生殖

而所谓自然之动物,或其存在之法则,即一直在自然地重复同样的结构。即便是生殖了更多的动物,亦然。

但人的世界,似乎不是这样子,当人一旦生殖到某一定的数量后,他就在人类异于动物之特殊操作工具的能力下建立起了属人之“文明”。而此属人的文明,如在原始时代,由于工具之简单,尚能在一种以大自然宇宙为背景之自然生殖之基础上,成就其神话文明,但在公元前 2000 年左右,当人类发明了文字以后,几乎可以说完全脱离了自然背景中自然生殖之基础,而开始建立起其以城市为中心之全人文性之文明。

大约在公元前 2000 年到公元前 1000 年间,由于文字的发明,人类于其群居之城市中,其文明之发展有两个基本方向与成果:一个是诗歌,另一个即法律。著名之诗歌如希腊神话、埃及神话、创世纪、Vedas、我诗经等。律法则如汉谟拉比法典、十诫、我周诰等。现在我们来一看像这种文字后人类在城市中所形成之人文文明,和成长中之青少年之性观念到底有什么关系呢?

30. 欲望与规范

文字性之城市文明,已逐渐离开了原始性之神话世界,为了维护城市群居人类之更复杂之关系与生活,而成就了一种独立于自然以外,属人本身之形式或技术性合理化的世界。而于此世界中,若相对于原始之巫术或神话,而成就了高度文字性之诗歌与律法。那么,同样若相对于一种原始原发性之欲望或母性自然,它也建立

了将原发性之欲望而予以延伸夸大之情感与道德之生活或规范。若具体来说,即:

原本单纯而自然之冲动或欲望,现在经过文字性之夸大与熏染已成为美丽的爱情。但文字性之事物,容易成为流行,同样也容易令人厌倦。文字性之爱情亦然。既经厌倦,在都市中,大凡有二途可循:一途是更形扩大与泛滥,以形成都市中无奇不有之现世风俗。另一途即寻求精神上的安慰与解脱,这就是人文文明中,道德与宗教禁欲之风之起源。这种状况大约在公元前500年顷,人类主要古文明中哲学形成之时代即已成型。不论中国、印度或希腊,一然。

毫无疑问,古典文明乃人类文字性城市文明之社会或教育之根本大法,其成就在哲学与宗教之间,若相对于“性”而言,其中之意旨与精神就是“道德”。现在我们看一看文明社会中,一个十多岁之青少年,当他懂了“交媾”或“精子父亲”之意义时,其情况又将如何?

31. 二元冲突与文明之结构性负担

不可乱伦。

不可强暴。

不可任意玩弄生殖器。

不可有性怪癖。

不可与同性上床……等等等等。

再加上各式各样之理想性超越的道德说词,甚至是禁欲之宗教,构成了文字世界中由“出生”后之人群,为了维护某人群间之文字关系,所必延伸而成之一套完整的文明说词。

从这儿我们可以很明显地看出,我对文字文明有一种责难的倾向。其实也不尽然。因为事实上,我们必须承认文字文明是一种进步的文明,文字之发明,若相对于原始来说,它更是一种有效性工具之划时代的进步。但另一方面,我们也可清楚地看出,文字文明的发达,它会以一种几何级数般之异化速度,脱离了原始属人之整体性自然存在状态,而成为一种愈来愈形式性简化之规范



世界,甚至最后此一形式性简化之规范世界,将人类原来自然存在之实际状况完全予以代换,而成为一全独立而唯一发展之属人世界。表面上看起来,文字文明完全成功了,但实际上,那一必然存在之属人自然状况之真实情境,只是被文字之表象所掩盖般地,在那里以一种潜在之方式而存在罢了。不但那一切法律、习俗、道德或宗教所禁制之行为(如乱伦),依旧在一潜在之角落里照行不误,甚至文字之表象世界,和那一种自然存在性之属人真实状况,更形成为隐显间两个全然隔离般之双向对立的世界。尤其是人生存其间,眼看着此一二元的世界充满了矛盾冲突而运行,尽管身受其苦,却只有蒙混而暧昧其间,不知如何其终局。

我们想想看,此一大人们以文字所必形成之二元矛盾、冲突而又充满蒙混、暧昧之结构性世界,却以一篇篇漂亮的文字说词强加予十几岁性初启蒙之青少年身上,我不觉这是一种性压抑,我觉得这几乎是一种对人类文字性形式文明之结构性的负担。这是一种自然之人与由人而延生之文明间之冲突,也是一种原始之自然与城市人文文明之冲突。

32. 人类自我斗争之命运

这不是一个价值的问题,也不是超越不超越的问题,甚至连一切理想性之判断,都只是文字世界以内的事。反之,文字世界以外,则完全是另外一个世界。而且这两个世界绝对不能相混,相混即只有文字,而无其他。因为文字以外的世界是一个事实的世界,而不是一个判断的世界。所谓事实,即一存在性的世界。总之一句话,它没有任何文字性之形容。

换言之,一个是人本身(或自体)之世界,一个是由人而延生之形式之世界,其间之差别不可为不大。但文字世界行之既久且早已将人自体之世界予以彻底淹没,所以,在文字世界中,果能合并此二世界之差异,并对人本身的世界有所确切把握,早已呈甚难之象。因为,人在文字世界中,果能深知文字以外,其最具体而唯一之方式,并不是在文字内主张“无文字”或“文字外”,而是要看你是否真有穿透四千年来之文字文明,而不被其所束缚之能力!

一旦我们会停止在近四千年文字文明中某时某代某理某论之间,而获得文字性之满足了,那么我们也就不再能对人本身之存在与文字性形容文明间保持清楚之分辨,并混淆其间了。或其知人本身和其知文字,就是不论文字文明多么发达,永远保持其间乃两个完全不同世界之强力警觉。若说的更实际些,即不论文字文明可说的多么清楚而有力,而人本身却永远保持一相对于文字不止息的自我警觉性的斗争精神。唯如此,方能在文字文明中,不受制于文字,更能以企近人本身之存在性的可能中,保持文字文明之不息止地延伸或创新的能力。

这是一种人文中原始与人文的自我斗争,也是一种文字中自然与文字的斗争,或也是一种属人中人本身与其延生物间之斗争。于此漫长之充满惊觉、斗争与神秘不可其测之过程中,人类永远没有完全成熟之文字,一如永远没有一彻底成熟而以神圣自命之生命。这一切早已决定在人类初生之时,更清楚地呈现在那十多岁初知精子父亲、交媾、自然性意识、神圣之父母与一大堆社会习俗、道德、禁制与神圣教诫之年青的生命与斗争中了。

33. 天人交战与人的成长

一切都似知非知,似无而实有。一切在尴尬与冲突中,矛盾与激情打结,神圣与任性而混战。一切在慌乱向前冲,充满暧昧与不可知。但也正因此,其中充满了真实性,反之,若一切都想清楚了,其真实性必大减,并于不知不觉间而会形成不可挽回之偏激、夸大而不实。没有人可以帮忙他,也没有人可以救他,这本来就是人以其黄金岁月所必经之一场人神大战,唯其属人自身才是他存在之救星,他,所需要的只是时间与成长而已。

其实说起来,天下没有比人的身体更自然之物了,同样其生存与生殖之力也必是最自然之物,但曾几何时,却猛然地被赋与了原罪之名。相反地,世界上再也没有比禁欲、德行或刻意之修为更人文或人为化的了,但在人文世界中,却被赋与了迹近神圣之大美名。我绝不歌颂欲望,更不会贬抑道德,这一切都是事实。只是事情的发生必有所先后,人不可能生来就是成人,文明也不可能自开



始就主张严谨之道德。其中有一些果然是我们存在之根本(如身体),有一些是人存在中所必有之延伸与变化(如道德)。比如:

人都有无知之幼时,之后是似知非知之年少,再后是逐渐有知而成熟之成人、壮年、直到老而死去。

文明也必有其原发性之原始时代,然后在城市王国中,通过工具或文字建立起我们的古典文明,同时这也就是以文字而开发之哲学、道德或宗教之文明时代,这样又经过了 2000 多年的发展,又面临到我们所谓之危机之现代文明。其实说起来,所谓危机,基本上就是古典道德之彻底溃散与瓦解。

34. 人之出生的基本结构

总之,人类文明之基本结构,若以必先有人然后有文明之观点而言,大凡都建基在人之出生性之三个基本要素中了:

一、若在精子父亲之认知,那就等于说,在人类文明中,永远有一物是最真实,但也同样是遥远而未可真知之事。如性、自然自体,乃至原子本身等等。

二、若在母性自然,其实那就是人类存在中,最具体之理想性事物之象征。它的性质就是自然、创生、一致而和谐。若人类人文文明中所常言之包容、爱、道德、乃至宗教等,均其如此。

三、若在人出生后之父亲之面对,那就如人类文明中,一切形式、外在或客观物之面对一般,若更具体来说,这就是人类存在中,一切型态之现实之面对。

概括言之,即:

一、真实但有所不知。

二、必有现实之面对。

三、寻求属人本身之理想之再造。

35. 母性自然之理想性意义

其实说起来,不论人之出生、成长或整个文明之发展,其基本结构几乎可说是完全一样的。尤其是在文字性人文之社会或文明中,只要有真正追求理想之能力,其情况更是如此。或者,这也正如我们以上所表述之三个基本结构性之质素一般。只要我们是真正在追求属人之理想者,那么,以上这三种质素一个都不能少。从表面上看起来,我们所追求之理想,好像只在于母性之自然而已。但实际上,如缺少了其他两项,作为母性自然之理想之真义又何在呢?

同样,若以他二项而言,若少了一项母性自然之存在,不但其真实性难以有所具体之呈现,同时也就不会有任何结果的存在了。

依此,若三项皆具,其哲学性之表达,即:

人类在有所不知的情况下(如自然本体、性),面对其所必须面对的世界(出生后之世界、父亲),以求其最大理想之可能(属人之最大自然之可能、母性)。

当然在另一方面,我们也看得很清楚,要想使每一个降生在文明世界里的人,都能做这样结构性的了解,并在人与社会或文明间确实做到一种理想之程度,这几乎是不可能之事。但无论如何,至少要有这样的了解,因为我们承认,在人类文明史中,要想使一个文明人,全般地了解文明史中所发生之事,然后再趋向于理想之可能,当然非常困难,甚至它勿宁是一件不可能之事,但至少人都曾出生过,都曾按照“人”的方式成长过,所以我们都可按照自己成长之真实过程,设法反省般地寻找到属于自身理想之可能。不过,事实上,我们也知道这同样是一件既困难而不可能之事。因为,就在我们成长的过程中,我们早已将我们自身相当内在性成长或反省性之过程,被接连不断之外在性强加在我们身上之文字性之文明势力所埋没、纠缠,甚至最后把我们自身弄到完全蒙昧而无所真知的状况中,蒙混以度日。所谓自然之自我与社会文明性之自我间之清楚分辨,早已在蒙混中,不知抛到哪一种型态之九霄云外去



了。于是在人的存在中,当我们十岁一过,正当蒙昧似知非知之年代里,我们就按照社会文明所已赋与了我们之强势可能性,不知不觉地开始采取了三种可能之步调,以适应了我们生存之必要状况。

36. 人面对现实之可能态度

而此三种必要状况即:

一、有时人呈现或采取了一种全然弱势般之投降的姿态,听任于社会或历史文化,乃至习俗规范之裁制,不讲一句违犯的话,就好像这些习俗或规范就是一种客观真理一般地来加以服从或实行,甚至就当他相当冲动而有所不愿时,仍旧以一种弱势之顺从方式,在完成一种自然规范之实践的工作。这样久而久之,习以为常,也就不再有什么强力之冲突或冲动了。我们可以说,这是一种习俗性之“投降主义”。

二、还有一种状况可以说是和上面的一种完全相反,我们也可以称之为“背叛主义”,换句话说,他对于环境、社会、习俗或历史文化所加与他之规范与限制,不但不采取一种顺从之方式,反之,而与之悖离或反叛之。不过,在人类文明社会中,一种单纯之投降或背叛,或一种柔弱或暴力,往往并不具有真实而有力之文明之意义。因为一般所谓之背叛,只是对于现实遭遇之暴力性之反应,而不是一种我们在前面所言青少年对社会文明所加与他结构性负担之斗争。所谓结构即言自然之性与社会规范间所形成之对立或冲突。所以,一种具有文明深义之背叛,如果是一种社会文明之结构性之负担,即于此冲突中,采取一种自我斗争般之试验、体会与一种不可压抑之寻求解决之可能,而不是一种任性之单方面暴力之相向。

换言之,一种真正有力之文明性之背叛,是在自然与文明,性与规范,或存在与表达之文明性之结构间,以一种不可完全自知之衡量点上,进行一种自我证明、试验或体验般之自然内在性之负担般之斗争。

因为文明之存在或形成,确实是人类生存间之一种必然结果,但同样,文明的存在也是人与自然间之冲突点。所以,一切真正的人、自然的人、追求自然可能之人,或真正的艺术家、哲学家、道德家或宗教家,打自他有知的时候起,就以一种性觉醒之意识为基点,而开始了这种文明之结构性负担之自我斗争或背叛之工作了。有时它表现的相当激烈,有时也会有所掩盖,甚至有时它也可能被遗忘,但终其一生,不论他从事何种工作或书写什么作品,实际上都必在隐显间,呈现为此一属人文明结构性负担之自我纠结、背叛或斗争中了。

三、还有一种状况,异于以上二者,我们可以称之为“蒙混主义”。从这儿我们可以很明显地看出,它不若投降主义那般柔弱无知而顺从,也不若“背叛主义”那般坚韧负担而充满强劲自我斗争之情。果若于此二者之间,形成一种蒙混,其实这就是人文文字文明之一种基本性质,或者它就是文明世界中,另一种型态之投降主义。因为第一种投降是投降于权威性之文字规范之内容,如“不可……”。第二种投降则投降于文字本身所必存有之某种模棱或暧昧性。比如说,既有“不可”,就必有所“可”,但不论法律、习俗或道德规范,多在于指出“不可”,至于“可”一事,则由于繁复难列,无所尽举。而且介于“可”与“不可”之间,更有广大而漫长之难以定夺之灰色地带。所以人只要在硬性之法律、习俗或道德规范之外,就必能找到完全属于自身之模糊的行止地带。

比如说,在纯自然或全自然之范围之内,不论我们了知多少禁忌、道德或规范,我们仍旧可以在一全然蒙混之状态中,执行我们纯自我之性行为,如自慰即是。

再者,婚姻也可以说是一种合法之性行为,但同样它也强烈地限制了我们的性行为。所以在不得已的情况下,人也在极其蒙混的状况中,执行了他不合法的性行为。

又如,乱伦是人类自古以来之禁忌,但在人类的社会中,它似乎在告知我们只要它不被发现,好像也就无所谓道德不道德之事了。当然对被害人来说,它确实是不道德的,但这件自古已存在之事实,是不是也并非“道德”二字可完全禁止或灭绝的了了的?



再如,当大人教小孩有关“性”之知识或某种遭遇之事实时,大人是否一直都在自以为是“道德”的立场上而行施之?

又如,不论我们已必然地学会了各种有关习俗、道德、法律或其他规范时,尽管由于惧怕我们不敢做出任何越轨之事,但在我们的意念中呢?那属于每日生活中之一言一行一意一思一看一念中又如何了呢?

我必须说,人是一个蒙混的动物,尤其在文明中,其知之愈丰,可能只是蒙混益甚而已,并不一定就按照文明之进步,已达到了他相对高超了的地步。

37. 文明社会之折衷主义

以上简单叙述了人类存在中,三种基本型态之可能,但在另一方面,就此也并非说,某人就是某一单纯型态之人,事实上,任何人都可能具有以上三种型态或性质,顶多已不过在隐显间有所强弱而已。其实,像这种三型态于一人中隐显间而共存之情形,同样也说明人类于人文文明中,所必呈现之一种蒙混或折衷,或即一种蒙混之折衷。

其实说起来,蒙混、折衷,甚至是暧昧不清等,本来就是人类为了求生存,所建立之文明社会中之一种必然质素或遭遇,说得好听一点,我们可以把它叫做“折衷主义”。

在原始时代,人与自然之间充满各种无以真解之神秘性,于此情形下,人类求其折衷,以人所可表达之神秘为基点而成就其文明或社会之必需,这就是神话与巫术文明之产生。同样,在人文世界中,人已逐渐失去完全以自然为背景之生活方式,并于人与自然间,竖立起文字性技术之媒介领域,于是,其折衷性之文明,就是代替神话之“道德”文明之出现。

基本上,尽管神话与道德都具有某程度之绝对性,但究竟人本身不是神,所以,人所讲的神,多半都是把绝对的神降低一个层次,由人所知所讲的神而已。反之,假如人本身就是神,那样也就根本没有神话可言了。同理,所谓“道德”,它既不可能是纵欲的,同样它也不一定是禁欲的,反之,它却是于此二极之间,所寻求到的一

种合理而適切之折衷物。

如果说,在文字性之人文世界中,不论是神话、宗教或道德都不可能不在方式或方法上受文字本身之裁制。而文字本身,除非你只就一般应用之状况,而任凭于文字所表示之内容,如“不可……”或“可……”,否则,我们就必可在文字所必呈现之“可”与“不可”之间,找到几乎无数个介于“可”与“不可”之间之混同项。其实这也就是文字所必具之一种暧昧或蒙混之性质。说得好听一点,我们也可以把它叫做“折衷项”。从表面上看起来,它可以是一种道德之低估,但实际上,它却更是那种几乎占据了我们的大半生活方式或行为模式,甚至是思考或意识之时空内容。

38. 蒙混之折衷与了解之折衷

此外,文字本身是一个形式性死的东西,而它之所以会发生某程度之功能与意义,往往要看我们在主观上已赋与了它多少权威、价值或意愿而定。

基本上,文字仍是一种形式之设定物,在其功能与意义之形成上,主观之参与占了相当大的分量。至于说,它果能成为一种社会性普遍功能之操作物,往往是由于为了维护公众生活之可能与必需,所采取的一种平均值而有的结果。

所以,在文字世界中,通过了三、四千年之经验、考验与锻炼,我们已看得很清楚,一切由人所衍生之符号性之表达或文明,所必具有之三种基本性质,此即:

设定性

不定性

终极之矛盾性。

文字只是一符号而已,其意义往往只是主观或共同约定所加与者。因之,文字与其所指物之间的关系,不可能是全面而具有实质之终极性。同理,如果我们以此形式设定并具有不定性之文字、符号或其形式之延伸,而要求其终极性时,必遭遇矛盾之结果。

于此情形下,一种执意于某一原理、某一理论或某一行为模式

之主张,都可能是一种有所偏失或遗漏之折衷性之主张,但同样,它也可能是一种形式上之蒙混或暧昧不明。比如说:

不可乱伦

我们只能从文字表述之律令般之形式上得知其“不可”性,却无法从其文字之形式之表述中,得知其不可之原因。或者,我们也可以为其形式性律令般表述之原因早已是尽人皆知之事,勿须再表述或说明,如:

为了优生,

为了道德。

或:

为了属人异于动物之生存上之必须……等等。

但是于此我们必须弄清楚,像这些“原因”,到底是由于我们对于人类文明之文字性记录之一种习惯性的认知与复述?还是说,我们真能存在性地了解这些原因背后之真实内容、背景与意义?我们想想看,当我们面对一个“不可……”之命题时,一如前面所言,我们可以是一个彻底的投降主义者,但我们也可以成为一个比柔弱之投降主义更多更广阔之认知能力,却又装做看不到一种“不可……”背后多至迹近无限可能之背景因素,而只俯拾几个可任意当作挡箭牌之既有知识,意图蒙混其间,以遂行其神不知鬼不觉之一己私有之欲念,而成为一种蒙混之“折衷主义”。

此外,还有一种即前所言彻底之背叛主义。

既然一种彻底的背叛就是一种于人类所知之存在性之极限间,进行其无所终极般之自我负担或斗争中之最大适切之可能,那就等于说,人于一种“不可……”之命题与其背后所必存在之几乎是无限可能之背景或原因间,进行一种负担般之最大可能之要求,就算是人并无法切实地找出所有可能之原因,以遂其“不可……”命题之真确之认知或实践之意愿,但也不能任意且不负责任地俯拾几种“可能”与“不可能”之既有学说或习俗之说法,蒙混其间,并形成一种蒙混之折衷。反之,一种彻底背叛型之追求,若相对于蒙混性之折衷而言,即使达不到一种全然之了悟而清明之程度,甚至追求到最后,仍难免因达成一种相对性之折衷或蒙混,但这已是一种最少蒙混之了解性之折衷了。

39. 蒙混与折衷

是的,就是这个意思。或于此我真正要说明的,就是此一具有彻底背叛基础之了解性之折衷,而不是一种缺乏彻底背叛基础之蒙混性之折衷。

其实说起来,“蒙混”一事,不论在人类文明或其存在之实际状况中,乃一几乎无法避免之事。

当人有知的时候起,他早已降生在一有限度之时空或现实环境中了。

尽管人所遭遇之现实性之周遭环境,只是人类文明或社会之历史性累积之成果,但实际上,人类几乎不可能保留其环境所必涉及之历史性之全部记忆,甚至人类所保留之历史记忆,时常都是断裂的、片断的,甚至只是一平面性之历史现实。

其实像这种人几乎无法保留其完整之历史记忆之情形,和无法保留其属人自身之内,自降生以至于成人之全部历史性之记忆是一样的道理。人几乎只有他自身之断裂或片断之生命成长之记忆,尤其是自其识字以后更是如此。而这种属人不完整记忆,或几乎是人所达不到之完整记忆之结果,即造成了前所言两种属人认知世界之事实,此即:

一、人必有所不知。

二、人不论以何方式,求其所欲知之终极或极限者,最后终必会遭遇矛盾之结果。

如简单来说,即:

一、人必有所不知。

二、所知必成矛盾。

于此情形下,人类为了维护其现实生存之必要与可能,不可能不在“有所不知”与“所知必成矛盾”之基本架构上,在理想与现实间而有所合理而适切之折衷。反之,如果说,人类于不得已寻求折衷之路途上,既未做终极性之追求,又未能实践属人内在所必有之自我斗争,其结果必异于真正的折衷而形成一种蒙混,即便是有所



折衷，亦必为一蒙混之折衷，则去了解或合理性之折衷在甚远之数。

40. 全史性了解与人之出生

如果我们真正想要使一种了解性之折衷成为可能，很显然地，这和我们了解使一种“不可……”背后所隐含之几乎是全史性之因素或背景，可以说是同一件事。同理，或一如前面所言，所谓历史文明，本为因人而有之人造物，那么一种几乎是全史性之文明因素或背景之把握和了解，和属人本身之同属全史性之成长或存在，亦如同一事。但文明既为人所造，那么一种真属全史性之人的存在，便不可能只存在于文明或社会之内之人，而是要把尚未曾社会化或文明化以前之人一并包括在内才行。否则我们所谓之“人”，说来说去，仍只是文明或社会化以后之人，而不是那个真正制造了历史文明之“全人”之存在。若具体来说，就是将未文字化以前之婴儿与人之出生一事一并包括在内了。因为如一种高技术操作之文字性文明必为人成长以后的人所完成，那么，实际上，人之文字性形式能力或方式，恐早在人一出生之存在之结构中已深植了其基础性之架构。

反之，如果说，我们以“人之出生”只不过是人之识字前之一单纯事件而已，其实，那只是由于人尚不能深知文字后发展之全史性之真义罢了，反之，如我们愈知此一全史性发展之真义，我们就会发现，一种以文字后全史性发展来探讨“人之出生”一事之真义，等于是以人类文字性全史发展之文明为工具，以找出作为果然能发展出此一文字性文明之原始或原创般之存在性基础之原本真义。这一切并不在于以文字看“人之出生”只不过是一简单之在先事实或形式而已，反之，而更在于人果能不掉落在人类文明史中之某一时代一理一论之窠臼之言，而以全史性之概括能力，以归复或还原其对属人出生一事之存在性再解释之结构可能。

明了于此，我们就可以再回到我们在前面所提示过“人之出生”一事之结构意义之更进一步之探讨上了。

41. 母体记忆

人类之所以异于动物而有其文明,在于其特有之“记忆”能力。但人类之“记忆”并不自大脑形成,或识字后方其有之,反之,其记忆之基础,恐自出生即已有之。而出生时之记忆与出生后成长中之记忆,若有所不同,在于他尚不具有任何形式之整体性之感知能力。比如说:

其刚出生,身体方其成型,其唯一记忆之可能,绝不若其出生后所遭遇中之记忆,反之,乃其身体成型前之母体之记忆,亦即母体自然中之记忆,或即其身体自母体分出前之母体内之记忆。也许从表面上看起来,像这种一般记忆前之整体性感知之记忆,与出生后之记忆似乎没什么关系,其实也不尽然。因为我们习以为常之具有了某确定印象之记忆,往往就是此一整体性感知之累积性之成果,或即从整体性感知累积到某一程度后而有之形式性之突变。记忆如此,一般言,属人之学习亦然。

由此可知,人出生后,不论其以怎样学习性之记忆建立起如何复杂之文化系统,于此我们追根究底,以求其全人性之存在基础,仍必在于其刚出生而未经任何学习感染过之整体性感知般之母体记忆。或者,假如我们以我们所熟悉之记忆,来看此一刚出生之记忆,很显然地,它连记忆一词也谈不上。或以记忆言,它勿宁就是一种记忆前之存在状态,即一种母子同体,即以大含小,即包含或包容。其实这就是人类存在中之最基本之状态,人不但由此而诞生,同时由此也延生一切人类之可能之文明。

除非说,我们对于人类之存在或其文明,只着眼某地区、某时期或某文字性之理论文明狭小之范畴之内,我们就无法找出或回忆起属人文明之真实存在性之根源来,反之,我们对人类或其文明之追求,果然有能力呈现出一种全史全人性之理想可能时,那一种真属自然或母性自然之基础性之意义就会向我们正面而彻底地显现出来,并且使得一切人类文明之真理想之追求,没有不呈现一种母性、柔性、自然,并深具包含或包容意义之准矩来。除此以外,即外在、客观、分析或一对一之形式结论。



若包含为 $A \supset B$

一切形式外在客观之分析物为 1 对 1, 即 $A \rightarrow B$ 。

若在纯形式之科学来说, 此二式之差别不大, 无他, 均为一形式关系而已。反之, 若在一属人文明之存在性理想或其记忆而言, 则一属自然或母性之根源, 另一则属人出生后之外在性之形式关系, 其差别不可为不大。

42. 出生后客观之形式关系

人既出生, 如不失其原本存在性之母性自然之记忆, 大概对其出生后所必面对之外在客观 1 对 1 之形式关系, 比较能获致一种良好之发展, 否则, 那就要看人本身之际遇与造化了。而此一人出生后之外在客观之形式关系, 可有三种不同之型态:

一种是母子之间之关系。

一种是父子之间之关系。

一种是母父之间之关系。

于此三种关系之中, 毫无疑问, 以母子之间的关系最为自然、和谐而一致, 因为它本来即自一同体一致之系统中自然一分为二。而不是一单纯之 1 对 1 之形式性之外在关系。反之, 子与父之间的关系就绝非如此。因为, 基本上, 它是子出生后之一种外在关系, 但是此一单纯之客观而外在之父子关系, 一旦涉及前所言“交媾”一事, 并使父亲成为精子及客观两种父亲时, 其情况就变得非常复杂了, 具体来说, 原本单纯而自然之母子之记忆与关系, 由于父子关系之参与, 于母子之间, 不只增加了一父子之关系, 同时也更增加了一种比父子、母子关系更复杂难解之“父母”关系。

所有这些关系如果只以人出生后之社会关系之观点而言之, 其少自然而呈僵滞性, 似乎并没有什么难解难为之处。或者这就如同我们一般性社会表层之生活或运转一般。但, 相反地, 它一旦涉及于一种人类存在性根本素质时, 那一切隐藏在社会表层以下之属人极其复杂之关系或生活如排山倒海般地向我们冲击而来。而这一种既普遍而又富基础性之人类存在性之根本素质, 就是我

们的欲望、性、性生活或交媾之事。

43. 人之出生与社会关系之形成

“欲望”一事如只发生在人出生以后，其状况尚称简单，并可采取一种按照人之成长方式，一致性地加以处理。反之，若发生在人之出生以前，如前所言父母交媾或精子父亲之状况中，对于以上所言三种关系，将形成相当大的冲击，并及于一人出生后之整个意识结构之成长基础。其中之根本关键即在于一非社会性“父母”关系之确定。因为一种非社会性父母关系之确认（如精子父亲），其实就是原本自然存在性之母子关系之减弱或中断。而一种原本自然存在性之母子关系之减弱或中断，其实就将人出生后，自原本自然之存在状态推向于社会性生活领域。或此一社会性之生活领域，即以以下三种客观性之关系为基础而得以建立：

一、母子分立后之母子关系。

二、母子分立后之子父关系之建立。

三、由客观性子父关系而衍生之客观性父母关系之建立。

很明显地，像这种由外在形式性之客观关系所形成之社会，必然地也会有三种特色：

一、它是属人“出生”以后的世界。

二、在一切以人出生后之客观形式关系为中心之社会及其文明中，事实上，就不大可能切实地了解一种属人出生前之母性自然之真义。这样一来，自也不可能彻底了解一种比母性自然更具纯自然动力性之属人原本欲望之真实状况。

三、于其情形下，对于一切出现于客观形式关系之社会中之诸多问题，自亦无法以一种近自然或属人自然之方式来处理，反之，而是以社会关系之社会方法来处理之，此亦非他，即一般之习俗、道德规范与法律。这样到头来所解决者，仍只是社会之形式关系，至于那一永远存在之属人或社会底层之潜在般之真相或根源性之问题，却从不曾真实



地触及过。

44. 属人存在之“社会向”与“自然向”

人之出生,不论从形式或事实上,它确实是人离开母体与自然,以一单独之身体而趋向于社会关系之生活领域,但若就人之“出生”一事本身而观之,其意义或内涵绝不只有趋向社会化一面或一方向之意义。反之,如果我们将人之出生前之母性自然与人永远无法得知其彻底真义之属人纯自然之性、交媾或精子父亲,放在同一条属人成长之存在在线而观之,很显然地,一种属人“出生”本身之完整之意义,应该有两个不同之方向。一个方向是出生后之“社会向”,另一个方向即出生前之“自然向”。而“自然向”之根本意义,是将人导向于“出生”,而社会向,其具体之意义,即将人导向于出生后之“死亡”。换句话说,“出生”本身就是两个属人不同存在向之关键点。而它实际之意义,即将人在大自然之力量与背景中,投向于自然与社会不休止斗争之生之樊笼中。

所谓“社会”,就是到处都充满了人出生后之客观形式关系之生活领域。有关系,就必有所规范。而规范就是一种限制,若相对于纯自然而言,它就是一种阻止,甚至是死亡。而死亡,无他,非活而已。或有所“止”而已。

所谓“活”,在人类的存在中,实际上,可有两种不同的型态,一种活,是来自于人类永远都无法有所真知之自然力量之欲望(如交媾),然后通过母性自然,使我们降生在社会上,然后我们再通过我们所遭遇各种社会性之事物,最后我们再一无声息地默默死去。

这是一种自然性之死亡,同时也是一种宿命。或我们既然已经被生了,然后我们注定了就此再默默地被死亡带走。这种生死是自然所带给我们的,而我们永远都只是自然之一小部分、一小分子,对自然本身我们实在无奈它何,于是我们对我们的这种自然性之生死,也无可奈何。

此外,还有一种活,是说,尽管我们对安排我们生死之自然或其自体之存在无奈它何,甚至我们对它也无所全知全解,但在另一方面,我们也清楚地知道,我们既已降生了,我们就如自然一般乃

一活的事物。换句话说,我们之所以和自然相关,就是因为我们从它那里继承了一种活的力量,一种活的讯息,或一种完全未被社会感染前之欲望自体般之生命。然后我们就通过母体而得以降生在到处都充斥着形式规范之社会之中,但从此我们也就靠了这种自然之活的力量,或以此力量为基础,而开始从事于两种死亡之斗争。

45. 自然宿命之死亡

第一种死亡,即前所言,人被自然所安排之死亡,是一种自然之死亡,亦即属人存在之一种宿命。也许生生死死,本属自然,无所谓抗拒不抗拒之事。但一旦属人,或人一旦降生,并知所生死之事,即必然地欲其生而不欲其死。死亡乃成为人所必然抗拒之事。不过,很显然地,像这种属人之死亡的抗拒是无所谓的,不必要的,甚至是永远都不会成功的。当然不论在哲学或宗教中,自古以来,都有超生死之说法,但无论如何,到头来那并不可能果然能形成一种对“死亡”本身之灭绝,反之,而只是一种属人文明中之观念性之转移。除此之外,如涉民俗之追求长生不老,事属浅显,不必讨论。如涉修身养性之事,即在未尝不可之间了。

基本上,如以哲学之观点而言之,人之面对此一自然宿命之死亡一事,与其抗拒一不可能之目的或流于低俗,倒不如求得属人真活之内之生之真义要来得更确实而实际些。其实说起来,它一方面就是属人文明中观念转移之“超生死”之具体表现,另一方面,正因为它与属人文明中观念转移之“超生死”有不可分的关系,所以它做起来并不容易,因为它必须要克服属人文明中之第二种死亡之可能。如果说,人所面对之第一种死亡是一种自然之死亡,那此一第二种死亡,就是一种社会性之死亡。

46. 社会性死亡及其对抗

人既已降生在某一社会之中。所谓“社会”,即人类群居之地。

人类既已群居,即难免有各式各样之社会关系,如家庭、亲属、阶级及各种社会组织等。既为关系,就必有所规范,其规范若以自然为背景或基础而规定之,不但人人乐意遵守,并可形成人与社会间之良好互动,其乐融融。反之,其规范若只是居于一人或少数人,或某组织之个别利益而规定之,其结果势将对属人之自然存在形成某程度之扼杀、阻止或死亡。

不过,历史之事实却清楚地告诉我们说,由于文字、城市与一种高技术之形成,现实性人类文明与社会乃一必然之途,于是于此一高技术发展之现实文明与社会中,人类为了求得其现实性存在之可能,对于属人原来存在之人与自然间直接相关之存在事实,早已被技术性之规范淹没殆尽,或早已不复记忆。所以,一切唯求属人本身真自然存在之可能者,在一次元无法抗拒之宿命死亡之阴影下,不得已为求得唯“生”状态果若其真生之前提下,不惜付出了致命般之抗拒、背叛与不息止之斗争,以免除人为性二次元之社会性死亡之打击、埋没与永无翻身之可能。

于是真艺术诞生了,真哲学诞生了,真宗教也诞生了,它们都是人类为了免除或摆脱人文社会中所必有之社会性之死亡,并向死亡做殊死战而有之文明成果。它所需求者,并不一定就是未被文字技术感染前之原始般自然之归复,甚至也不是对自然所加之自然死亡之摧毁,而是对文字性人文世界中,以一切人为之技术所形成之习俗、流行、规范、气氛,或做作之态度,对属人之真自然之基础之抹煞与摧毁,进行一种不折不扣之彻底的殊死战。其实,说起来,人所要求者实在不多,打自有人类以来,我们早已默默地接受自然所给我们之第一次宿命之死亡,但无论如何我们已不能再接受人为之第二次之宿命般之死亡,尤其是那种人对人,以假神之方式,对属人原本自然之本性与结构所进行之彻底的扭曲、抹煞与摧毁。

人,作为一个真正“活”着的人,我们确实有了一些永远都无法承受之事,就此难道我们要杀人吗?

那倒绝对不是。人要求无多,其所可为亦然。

充其量我们只不过在设法唤醒他业已失去之属人之“记忆”与属人存在之完整性结构的了解罢了。

47. 母性自然之结构性阶段

人类及其文明并不是从文字与技术开始的,文明之发生在赤裸之自然,和人以赤裸之身体而降生是一样的道理。唯自然与属人赤裸之“出生”,才能呈现出人与自然间之基本性之存在结构,反之,一切属于工具、文字、技术或一切人为性之规范,只是人类于自然之基础上,群居而发展中的一些必要表象性之装饰。装饰本身既非事实本身更非神,所以,假如我们果能以装饰为装饰,仍能呈现事实本体与装饰间之自然本义,并不失去其装饰之要领,反之,假如我们以装饰为神,则必将遭致本末倒置之恶果。究竟不论自然或人本身均非从文字而开始的,而且单纯以形式性之文字讲道理的时代几乎早已成为过去。今日之人类及其文明,透过文字性之装饰真正再次要发挥者,要在文字以外并作为一切文字文明先在基础之“人”于自然中赤裸而“出生”之事实或其结构之了解。或如前所言,它正以“母性自然”为中心而分为三个大的结构性的阶段:

- 一、母性前之阶段。
- 二、母性自然之阶段。
- 三、母性后之阶段。

每一个阶段又各有三种不同之意义:

一、母性前之阶段:

1. 精子父亲。
2. 交媾。
3. 母性前之母亲。

二、母性自然之阶段:

1. 母性之自然。
2. 母子同体。
3. 由自然物而诞生自然物。

三、母性后之阶段:

1. 母子分立。



2. 子父之关系产生。

3. 父母关系之确定。

48. 威权社会与母性自然

概括以上所言,所谓以母性自然为中心之三阶段,其具体的意思,即:

自然→母性→社会

因为我们一般所谓之社会或作为社会雏型之家庭,都是形式性父母确定以后之社会。换句话说,其所谓“父母”的意思,是形式性的、象征性的,但同样也是权威性的。这样一来在以形式性威权之方式而确认之父母为基础之家庭或社会中,很显然地,母性自然之理想,与一种纯自然性之欲望是不存在的。反之,如果说,母性与自然之欲望,在一般的社会中,若混和一般社会之规范而存在,实际上,那就是贬低了母性与欲望之自然的意义或内涵,而成为形式性威权社会之牺牲品。其实,这就是父权社会之真正的成因。

同样,在一高技术之工商业之现实社会中,若社会与自然两相混同,不但原本之真父真母已不复存在,甚至更会形成各式各样无奇不有之性泛滥,并导致整体性人性之堕落。此亦无他,因其缺少一种真实而自然之母性之理想所致。此亦即无真实之家庭,而只有社会,最后“人”终于成为高技术社会之牺牲品。若此而反观一种真属理想性之母性自然,相对于社会而言,亦有三义:

一、她无所威权。

二、她纯属自然之母子间之和合一致系统。

三、她也是真以自然之方式,从事于自然物之生产者

(其实这也就是一种属人之创造)。

49. 属人自然之“欲望”

由此可知,一种非文字性或文字以外,并作为一切文字文明或社会基础之理想性之母性自然,它不但是属人纯自然之欲望与形式性社会间,人所可以具体把握之一个理想之基点,同时也只有靠了它,我们才能确实地看到那种未被社会污染前之属人真自然欲望存在之可能。当然假如我们果有能力真知原本之自然本体之一切,我们也就勿须再藉母性自然以试解属人原本真自然欲望之存在。但是,相反地,由于我们实际上并无法真知自然宇宙之原本,所以,我们唯有藉在“人”的世界中,最合乎自然法则之母性自然,以斟酌真自然与属人欲望间之一些真实性之自然意义。而它似乎在告诉我们说:

若包括万有而存在之自然未能被人所真知,人便只有以属人之自然以象征之。

一种真正属人之自然若不可以由人之出生后延伸而成之社会性之规范以呈现之,便只有以属人非死之“活”以象征之。

同理,一种真正属人之非死之“活”,若不能在由人而延伸之社会规范内以求之,那么,其唯一可能,即人未被任何社会规范前,真正属人纯自然之“欲望”。

社会为一自然与形式混同的领域,所以,一种属人之真自然之欲望,必以属人出生前母性自然之理想,方能确实照见之。

50. 存在之路的双向演绎

由此可知,人类对于其所必有之自然欲望之了解,其困难度早已超过人所已经了解之其他事物在甚远之处,尤其由于其所必具之根源性与涉及层面之广,几乎和了解人类整体性之生命本身可以说是如同一事。我们了解欲望多少,就切实地了解生命多少。除非我们把自然之欲望和社会性之形式规范混为一团,那就等于



说只有社会,而没有真自然之欲望可言。亦即以人出生后延生之形式规范来看人出生前之真自然宇宙本身。殊不知,人不出生,又哪有社会可言!既有社会,就必有社会以前。同样,既有人之出生,亦必有人之出生以前。尽管说,在一般情形下,人一出生,就必出生在某一社会中了,但也正因如此,不但说明了我们对人出生前世界之了解或重新发现之必要性,同时另一方面,也清楚地说明了在社会中去了解出生前世界之困难处。而且社会的力量那么大,我们一不小心,不是成为社会众多规范下之投降主义者,就是成为蒙混其间之沾沾自喜者。或者,就算是我们果有所灵感的存在,也难免不被充斥在社会中之那些历史性出名之文字或理论所淹没。除非说,终有一天你发现,不论社会或文明都无非是由“人”所形成,那么,事实上,就有一种属“人”之意义,或作为社会与文明之基础之“人”,就不是既有社会或文明之形式表现,所能规范得了的。好了,就此那种追求真“人”的日子已经形成了,也一如那自然与社会间不息止斗争日子的开始,人翻腾在自然之欲望与社会之文字性之大规范之间,自出生以后,亦成型于十几岁之间,然后是知识与灵感之大对抗,直到我们有能力历经波折,永不投降,更不会认命于蒙混,才逐渐在“存在”与“表达”、“自然”与“文字”、“欲望”与“社会”间理出了一条生路。由于人类并不是绝对真理之掠夺者,所以,他的存在之路是一条既复杂而又难以辩认清楚之双向互证之交错系统。

一个方向是自自然而演绎,也可以叫做自然之演绎系统。一如前所言,我们对自然并无法确然真知,乃以最近自然之生之欲望而呈现之,然后通过自然之交媾而进入母性自然阶段。再而自母子分立,人之出生,而进入于前社会之复杂的家庭时期。家庭既立,再由于人类之群居而进入于关系更形复杂,并充满客观规范之社会时期。但于社会时期中,数千年来,不论它已发展到多么复杂之技术与关系的状况中,实际上,其基本关系或结构,和其当初社会雏型时期之家庭结构并没有什么不同。如家庭之关系结构为:

- 一、相对于子自母子同体中而出生为一独立之个体来说,社会中每一个个体都必为一独立而客观之个体。
- 二、相对于子自出生后所认识之客观之父亲来说,社会中所有人与人之间之关系,都必异于自然之关系,而成为一种客观形式性之社会关系。

三、相对于子自母体分立,并由清楚地认知精子父亲与客观父亲,而确认之父母与子之间的关系来说,一般社会中父权文明之形成,与前社会中子对父母之客观确认有不可分的关系。其进一步的说明如下:

其实,子出生后,对于父母之客观性的认定,就是我们一般所谓社会开始的地方。因为父母地位之客观性之确定,对于子而言,即发现父母之间的关系,远超过母子及父子之关系,并使子之存在成为父母以外之对立而独立之物,而且除此之外,父母之客观性之确认,即使子深知,必须离开母子之记忆时期,并使父成为父母确认后之父权时期的来临。其实,所谓父权即文字性人文社会之基本特色。

51. 父权社会与女性主义

所谓“父权”,在文字性之人文社会中,其实它是一种象征性之用意。若具体而言之,其所指即作为人文社会之对立性分别之中心意识或思考模式。如大小、高低、好坏、阶级、价值、善恶、智愚等等。很显然地,像这种二元对立之价值系统或思考模式,它一方面是人文性文字思考之必然结果,另一方面,它的结果,并非二元共融,而是走向于其中某一元之绝对主义。比如说,古典文明比较趋向于善的、正面的或自然之主张,至于近代工业革命后,则逐渐趋向于恶的、负面的,或反自然之主张。但不论哪一方面之极端或偏向之发展,基本上,都是一种文字性父权式威权文明之发展。而这种情形,恐怕早期之王国时期,以至于近代之帝国主义,几乎可说是同一类型之文明。换句话说,假如我们真以一巨观式之哲学人类学之方式来看整体性人类文明之发展,实际上,可分为三个大的阶段:

第一阶段可溯自文字前石器时代之母系文明时期。

第二阶段可溯自文字前后至 19 世纪间之文字性威权之父系文明时期。

第三阶段,如近代之女性主义果然是一种彻底之“人”性之革命,那么它实际的意思等于说,一种真正男性父权社会以后之彻底



的女性主义或女性革命,它不应是相对于男性父权而有之另一种型态之女性母权主义,而应当继偏向发展之父权社会而揭示一种唯女性方能正面而直接呈现之人性中最佳模式之母性自然之“人”性之革命。换言之,一种彻底的女性革命,即人类不再有任何男性或女性片面发展之“人”性之改革,而是一种真正具有“人”性全面统合表现之彻底之“人”性大改革。因为唯有以女性而呈现之“母性自然”之大改革,才是一种真正以自然而产生自然之方式,使人类彻底进入于以自然为基础之文明社会,而不再受制于文字性片面威权之窠臼性之局限之域。

52. 母性文明之隐含

于此人类存在或其文明史中之三个大的阶段中,从表面上看起来,有着相当大的差异性,但是假如我们果真按照前面所言“人的出生”与文明间之关系而言,也不尽然。因为不论男性或女性,均必为母性所生。所以说,若我们只有男性女性之分别或文明,那就等于说,我们只是社会性之人及其文明,而没有属“人”基础之母性或文明。这样一来,人一旦失去其存在性之基础,不论对于人、社会或文明而言,都将是一无可弥补之缺失。不过,若我们从另一方面而观察之,一种作为属“人”基础之母性或母性自然之存在,不论文字性规范之男性或父权社会,乃至一种反父权之女性或母性社会之再发展之可能到什么程度,一种作为属“人”基础之母性自然之实质存在,实际上并未曾从此而消失无踪,反之,在男性或女性社会中,都必以一潜在之方式依然而存在,而且这种情形,更可以从男性父权之社会,每逢发展到一种硬性形式化极限的时候,就必有一种柔性近母性之“仁爱”、“博爱”或其他有关柔性道德之呼声,以各种不同之哲学、宗教或艺术之方式,兴起为每个人文文明之理想之要求中。

53. 女性革命之可能型态

如果说,于男性父权之文字性的文明中,其极限性发展之结果会出现柔性近母性之理想发挥的话,这不但说明了于整体性人类文明之发展中,一种基础性母性文明之隐含,同时也说明了整个人类文明之发展,尽管在不同的时期中,可以有表面上看起来相当差异之发展或表现,但若以巨观之方式而究其实质,其基本性之结构因素却未曾稍改,顶多其表现在隐显之间而已。如在最早母性文明中,从表面上看,它可以说是一种以女性为主导力量之文明或社会,或此一以女性为主之文明或社会,同样也必以母性而隐含了男、女两种不同文明发展之可能。同理,一种继男性父权文明而有之女性革命之可能文明,也必在隐显间含有了三种基本要素:

- 一、它必是于男性父权文明发挥至极限,所必有之背叛文明中之一种背叛之方式。如女性主义为产生在以现代风潮而背叛古典文明中之一种背叛性之文明。
- 二、女性主义同时也是背叛整个男性父权文明而有之一种文化思潮。
- 三、如此女性主义果然成为一种超越男性父权文明之真正属“人”性之女性革命,其实质上之意义即在恢复一种母性文明之世界之新方式。

54. 女性革命与全自然之可能

一种继男性父权文明而有之一种女性之背叛,或更由此背叛而产生之成熟之属“人”本身实质上之女性革命,其结果就在于导致一种人文性之母性自然主义。而此一经过男性与女性两种文明之折冲而有之母性自然,必不同于原始之母性自然。换句话说,在原始之母性自然中,男性与女性只是它的一种潜在或可能。反之,在人文之母性自然中,男性与女性文明已是一种显性之既有。此



亦即言,在人文母性之自然中,母性已实际上成为男性与女性之超越之存在实体,或亦即一种真正属“人”本身之实质上之完成。从此在一真正属“人”的世界中,一切属于男女、刚柔等文明之存在,都只不过是真正属“人”存在之形式性之延伸,同时,此一属“人”存在之形式性延伸之文明,其实质上之意义,都必以此属“人”存在本身之一致而还原之可能中,方能有所实质性之确定。因为此一作为一切形式性延伸文明之基础之属“人”本身之存在,其具体的意思,即一“全人”之存在。是以和此一属“人”本身之“全人”之存在直接而一致相关者,并非由此而延伸之个别文明之存在,而是“全文明”与“全自然”之可能。

此亦即言,若全人全自然之全文明乃一如而相关之一致之物,那就等于在清楚地告诉我们说:

一、任何个别性之文明,都很难见诸于全人之真义,因为任何个别性之文明,都只不过是属“人”存在之形式性的延伸物。

二、同理,若不以一“全人”之存在,也很难见诸于囊括“人”及其文明存在之真自然本身之实体之可能。

所以,唯有在“自然→人→文明”三者一贯而巨观之领域中,我们才有可能成为可存在性地真控各个别文明,而不被其所反控之真“人”或“全人”之人。

55. 全人、全自然与全文明

当然在另一方面,我们也很清楚,一种属于“全人”、“全文明”或“全自然”之真义或定义,很难以一正面而肯定之方式来加以证明,但至少我们仍可以一反证之方式来加以企近式之说明或定义。此即:

不受任何地区或时段而有之既有个别文明之束缚或反控之“人”、“文明”或“自然”,即企近于“全人”、“全自然”或“全文明”之可能。

若具体而言之,即建立在母性自然之基础上,而不受任何男性

或女性文明,或刚柔文明之个别之束缚,而又必为一切个别文明基础之“人”、“自然”或“文明”,即“全人”、“全自然”或“全文明”之可能存在。

20世纪乃一寻求“基础”之世纪,如各建立在哲学人类学基础上之哲学、心理学、社会学等即是。

21世纪即从哲学人类学之基础上重新再出发之文明之新世纪,它已不可能再从任何个别地区、个别时段而有之个别性之文明而出发,并有所建树,反之,而必以建立在属“人”本身与真“自然”基础上之“全文明”之观念而出发,方有所真建之新文明之诞生。或此一建立在“人”与“自然”真基上之新文明之诞生,也一如原始时期,人类以“人”与“自然”为基本坐标,发明石器以为其工具,并建其文明一样地,今日之人类也必以“全人”、“全自然”或“全文明”之观念为其坐标,并以透过文字之工具所建立之数千年人文文明本身为工具,再塑其超越“石器”及“文字”两种既有文明,而有其21世纪人类性新文明之可能。

56. 文明之新生

它是一种宗教,亦如一种神话,它无视于人类数千年以文字或符号为工具而有之任何个别文明之既有,它却以一属人原本自然而穿透般之眼睛,不再受制于任何文字性人文技艺或规范之束缚,唯立于大自然宇宙之间,以一大领悟之心怀,雍然而囊括全文明之既有,并将之奉献于自原始以来,即被人类以各种不同方式而真奉之大自然宇宙之母体般上上之神之面前。

自然是母,人其子,文明其子之形式之延伸,亦自然之子之子。

当人类果然不再受制于任何形式性延伸之文明时,他同样亦必将穿透因不得已而有之“母”“子”之“名”,而凸见了于真母背后那默然大力而脉动之真存者,也一如猛然于觉醒间而真见了那属人真存在中之欲望与创造之可能。

于是“人”、“文明”于自然间默然而新生了。

二十一世纪宗教与文明新探

第十一章

Chapter 11

惨烈生命与自由的身体

——兼论文明之
神话性质



1. 自然宇宙

自然宇宙之本体,其真义究竟何属,自古以来,未有定论。科学有科学之说法,哲学有哲学之说法,神话与宗教者亦然。不过时至近代,于哲学中,若求其中肯之论,当如康德所言,即:

只知其名,未知其详。

虽然如此,除此之外,若就自然宇宙存在之事实而言之,我们仍可就人所可切实而控之部分或方式,稍稍言之,以期对人与自然或人本身的世界有所帮助性之解释。比如说:

自然宇宙乃一“存在性”之事物,或者我们也可一如哲学所常言者,直以“存在”而称之。或自然即存在。

自然既为一存在之物,那么若再以属人之方式而引申之,即存在之物必为大活物方可。

所谓“大”只是一种形容。而活即“力”或“力量”之意。

至于说,自然宇宙本身到底怎样“活”起来,或又以怎样的方式正在进行其自体性之活动,我们并无法直接、彻底而完整地解其间,但至少我们可以由其存在之事实,以属人之方式推断必有一“力”的存在。否则,自然若为一“死”物,或非活之物,无“力”之物,则一切必将无“力”而止,并化为乌有,甚至连自然本身亦必将成为不可能之物,何言其中之“人”与“物”之存在!

2. 宇宙自然本体与人自体

“活”与“力量”是一切的根源。

至于自然宇宙之本体性之实质,恐怕永远都无法为人所真知实解。如有,也只是以人的方式所知之部分而已。若言其具体,恐怕仍只有以“大活物”或“力量”而称之。

对于人而言,若自然宇宙之本体之部分,其知若是,那么若言



“人”自体之知者，其情形又将如何？严格来说，恐怕和自然本体之知之情形也差不多。其实，其中之原因并不难了解，即：

所有之“知”均无非是属人本身之形式延生物。是以它也无法以“知”之形式而反控使此“知”成为可能之实体者。如有，也必以“全知”之可能，象征性地影射之。却仍非属人之实体本身。

如有所知，恐也多如如下之言：

所谓自然，实即一充斥在整个宇宙中之力量之存在。有此一由人所知之“力”的存在，方有“人”之存在。有“人”的存在，此“力”方藉“人”而形成两种不同形态之“人”。而此不同形态之“人”，在属人或文字表达之世界中，赋与一“男”与“女”之“名”。然后，此“男”与“女”经结合形成“夫”与“妻”之关系，于是一般所习称之“社会”于焉而生。如父母、子女等等。

3. 文字文明与属人存在性文明

由以上所言，我们可以很明显地看出，在以自然宇宙为背景之属人之社会中，实际上，所谓“社会”可以有两种完全不同之型態。一种是有“男女”、“夫妻”、“父母”等之“名”而有之社会。一种是全无其“名”，而有其实之文字前之“社会”。换言之，一种是可视可记录之文字性之人文社会。一种是非可视可记录之文字前之社会，亦即原始社会，或即以可聆之声音而记其“名”之社会。由此最值得我们注意的是说，既然有以文字而记其“名”之社会，就必有以声音而言其“名”的社会，那么，事实上，那就等于说，既然有以“名”而言其物之社会，也必有无其“名”而唯有其物之社会。其实，这并非他物，即连“男女”之名都未曾有之属人自体性之社会。

也许在一到处都充斥着文字之“名”的社会或文明中，像此一连“男女”之名都未曾有之属人自体性之社会早已成为一难以想象之事，甚至由于我们早已成习之文字性之背景，或以此而从事于说明之习惯，会使我们以此全无其“名”之社会或文明为一粗糙而无意义之物。可是于此我们一定要仔细地想想看，世界上又有哪一

个人不是从十来岁连男女也无所分辨之年龄而成长过来的？

我们承认十岁的文明永远都不是社会或文明之主导者。尽管如此，也并不足以说明文明必然只属于成人之社会，或成人以前之文明或社会，就应在文明要求“进步”之情形下，完全被切除在文明以外。是否当我们把成人以外之文明或社会切除在外的时候，同时也把作为成人文明之先在基础之某些属人重要的存在质素也一并切除掉了？如非文字性之好奇、天真、诚恳等。

除此之外，历史之存在或其进展，事实上，也必是按照人之成长方式而成长的。如自无文字之世界而进入于文字世界，自自然世界而进入于文字世界，或自原始而进入于人文等等。所以，在一全然以文字为中心而发展之人文文明中，未必就可以将全无文字可言之自然之原始文明而予以全然地切除在外。

试想，在人类的存在中，当成人之文字文明担任了文明之主导角色时，是否也正有一群群连“男女”都无所分辨之非文字或前文字之族类，降生在我们的社会中？或他们是否也如文字之族类同样认真地在寻求他们独特之出路与发展？面对此情此景，我们到底是以我们业已接受之历史性累积之文字成果与规范，以成人看成人以前呢？还是在我们业已习惯之以成人管理少年，或以文字解释原始之方式以外，真正在彻底了解什么是全文明全生命全自然或全人之前提下，重新来设计自然宇宙中属人存在性文明之可能发展与规划？

4. 自然身体

以上这些讲法，其实并不在于一种文字性成人文明社会中，对于原始自然或文字前儿童与少年文明之强调，反之，而更在于一种文字性文明中之属人存在性之提示。

比如说，在文字世界中，我们喜欢讲形上之理想，做知识之分析，或讨论各式各样之社会规范等。其实说起来，所有这一切我们所曾拥有之抽象并赋有客观普遍意义之文化资产，总比不上对于属人本身存在事实之了解或探讨，来得更真实而实在些。其实其中之原因也很简单而易解，因为在大自然之宇宙中，人真正所拥有



的,并非因人而有之文化资产,反之,而是使此文化资产成为可能之属人自体之自然身体本身。

于此所谓“自然身体”一事,我想很容易引起置疑或误解,甚至被认为是无何意义可言。果真如此,我想那都是因为我们时常过分注重因人而有之伟大的文化资产之缘故。小至日常生活用具之发明,至最高超之形上理念,数千年来,它确实辉煌地发展过来。但我们试想看,所有这些发明,均无非由此具有了“自然身体”之“人”按其需要而创生。而所谓“人”,往往并无法以任何由具有了“自然身体”之“人”所创生之文明中,任何“名”之方式而加以命名或了解,反之,只有在我们果有能力穿透由“人”所创生之文明,并不受其束缚时,我们才会在一切文明背后,基础性地找到了属人具体之“自然身体”之情况下,才算是弄清楚了“人”与“自然身体”间之存在之一致性。

由此可知,属人“自然身体”一事或其之为物,于今日哲学探讨而言,乃一不可轻忽之事。它不但是一切文明发生之存在性之基础,同时,它也是一切文明终必将归属之非形式性真正理想之所寄。比如说,不论是哲学中之形上超越物也好,还是宗教中所言空无或绝对也好,甚至是伦理、道德或美学之终极理想等,其具体所指,是不是都与此作为一切文明基础之属人存在性之“自然身体”有着不可分的关系?除非说,我们习惯性地固执于一些文字世界中,形式性之高超概念,或把“自然身体”本身当作一形式性之死物一般来看待,否则,只要我们承认它果为一创生一切文明,而又不为任何个别文明、方法或名词所反控之大活物之存在,那么,它终将成为通向于大自然宇宙之本体性之存在世界,并成为前所言连“男女”都无所清楚分辨之十岁文明,或文字前原始自然性文明之一致性之物。

5. 自然身体与存在性真源

唯有与大自然宇宙之本体性之存在协同一致之属人自然身体之存在,才是一切生命与文明之活力或力量之真正源泉。它本不属于任何文明中既有宗教、哲学或科学之领域,同样它也不属于任

何生物学之范围。反之,一种真实之属人自然身体之存在,刚好是要使人设法超越所有这一切属人延伸性文明中之个别知识,方能有所真见之物。或者它根本就不可能是一属人文明中之对象物。若相对于所有个别文明而言,它勿宁就是一种属人文明中之真具存在性之形上之宣示。人必自此“自然身体”之真实发现中,才能真实地重新再活起来,并自此自然身体中重新再真实地感觉或思考,而不再是以任何自然身体之形式性延伸文明中之某一理论为根据而去感觉、思考或进行其缺少真自然基础之生活。

哲学之所真求,无非在于一自然存在性之真源头罢了。除此之外,即属形式,或自此源头延伸而有之形式。除非我们过分地固执于文字性之文明范围之内,否则,一种文字前、文字外、文字基础或非文字之探求,乃在所必有。其实说起来,理由很简单,世界上没有一种文明是从理论开始的,当然文明更不可能开端于一文字性理论式之文明。而所谓文字前、文字外等之探求,一如前所言原始之自然、十岁之文明、乃至自然身体等,根本上并不在于其以“文字”所指出之文字文明内之形式说明,而更在于一属人文字外之存在状况之象征性之指明。或其根本之意思等于在告诉我们说:

在哲学世界中,所谓自然宇宙、力量、活动、自然身体、存在、乃至超越等,其所指乃一如之物。从表面上看起来,也许无甚重大意义,但,相反地,如果我们根本就不做此想,那就等于说,我们于一不小心中,完全被形式性之文字概念所左右了,那就不再有任何寻求存在性源头之想。于此情形下,当然我们仍旧可以完成一种完好之文字理论,但,相反地,我们却将自然与属人本身之真实存在扼死于不知不觉之间,并徒有其自然与人或人与其文明间分裂之表达罢了,何曾有存在与表达间之一致性可言!

在表达世界中,其分裂性之二元结构乃一必然而自然之事。因为是表达就不是存在,是存在就难以以表达完成其清楚、准确而彻底的说明。但在另一方面,唯其如此,只要我们切实了解表达之基本性质,而不为其所反控,我们反而可以利用表达,或仍可利用表达对存在完成某程度之暗示性之阐明。比如,我们永远不会说:

表达即一切。

甚至也不说:

存在或存在与表达在表达中乃二元之物。



当然也不会说：

“存在即……”。

反之我们只会说：

表达是属人存在之必然之形式展现或延伸。

一如我们听到的鸟鸣，也一如我们所看到之花开花落、人之言语，乃至属人文明之文字性之表达。

等等。

但表达本身并非目的，反之，而只是在形成一种自然或自然身体之美学原创性之形式环绕。

不论这种美学原创性之形式环绕会达成多么辉煌的程度，其结果仍必将透过其极限性之发挥，而向属人存在之本身或其自然身体而回归。因为哲学或人之所真求，并非形式性之知识，反之，而在于展示属人本身存在之实质生活之最大可能。

6. 生存、生活与文字世界

人的生存、生活与文字世界中之各解救方式，三者早已成为今日人文文明不可分之一环。

生存说明的是我们已经存在在这里了，这也可以说是一种既有事实。

生活所说明的是人类在大自然宇宙中，发明工具或表达，并以实际之行动或行为，对我们生存于自然中之自然身体形成一种属人之必然之环绕。

而文字世界所说明的就是，人类之人文生活，异于原始自然之静态之环绕，对于众多而繁复之城市文明中，人与人或人与物、物与物间之关系与难题，寻求一种姑且之人文形式性之解决或解救，如政治组织、法律、道德或社会规范等。

或生活就是以自然身体为中心之工具性之环绕，文明就是以人为中心之工具性之环绕。所谓工具就是石器、陶器、铜器、文字、符号等。

实质上来说，以自然身体为中心之生活是一切文明之真实而

深具存在性之基础。但另一方面,以工具而发展之文明一旦大于个体之人的存在,它将对文明中心性之自然身体形成一种淹没。于此情形下,文明不但与“人”的存在间形成一种断裂,同时更会使作为属人生活中心之自然身体之存在消失无踪。而于人类文明中,果然对“人”、“生活”或“自然身体”形成这种淹没性之后果者并非他物,就是“文字”的存在。

文字乃一形式抽象之概念物,它很容易形成一种形式之虚拟世界,并让人深陷其中,而成为自然身体生活之背叛者。

所谓形式之虚拟世界,也就是说,在人类的存在中,乃一超出自然身体之环绕性之生活需求而有之物。其中最具有代表性者,莫过于文字后所形成之大规模有组织之政府或官僚制度。当然,人类于文字以前,未尝没有所类似之政府组织,但如原始之早期,其组织多由血统性之家族或氏族所形成,自与文字后之王国之组织不可同日而语。换言之,原始早期之组织,多半是根据自然背景中自然身体之生活需要而有,自然也不可能是什么威权或独立之组织,甚至都可能不是一个常设机构。反之,至于文字后之王国时代,其组织若有法律可循,那还可说是一种温和之政府或官僚组织。若连法律亦无,全以威权出之,自然也就成为一种具有绝对性之独立组织,同时更凌驾一切自然、自然身体、生活及一切真属个体性之存在事物,而成为一种自然属人存在世界中之淹没性之虚拟物。于此情形下,一种真正属人之生活本身究成何种,思可知之。

7. 法律、道德与人之惨烈

在人类的存在中,一种组织性之形式垄断物之产生,恐怕也在所难免,甚至有时我们也不能不承认它也是一种自然或属人自然存在之延伸物。但此一形式性之垄断物,若仍能在“自然”→“人”→“形式组织物”之间保持一贯而下之系统性,那么它就能在自然与属人之存在性之基础上,保持或进行相当良好之形式发展或后果,反之,其所以会成为独立之垄断物,就在于以文字性形式概念之高度效用性,而将笼统、模糊,甚至充满神秘性之自然与属人自



体完全切除在外,或顶多徒留一形式性之名词而已,从此在属人之文明世界中,实际上属于自然与人之自体部分已不见踪迹,形式性之文字垄断已成,是之为虚拟。其中最具代表性者,莫过于中央政府组织与人文性之宗教崇拜。若说得更具体一点,这就是我们在人文世界中,习以为常,却从来未加深解之关于“法律”与“道德”之存在的问题。

我们现在来想想看,所有以上这些事情到底是什么时候发生的?

当然如果根本没有文字可言,所有这些事也就无从发生了,是以那也就无所谓虚拟不虚拟之事,即一切只有原始,只有自然而已。

若以文字为中心而言,系统性之文字大约形成在公元前 2000 年左右,那么同样地,一种有规模之中央政府或官僚制度大约也在此时形成。此外,更重要的一点,在于一般我们所谓之原始性之一神教大约也形成在此时。甚至此一原始一神教之完成,于此一时期人类文明之发展上更具关键性之地位。因为,原始之一神教,来自于原始之多神教,而原始之多神教,其实就是巫术与氏族或部落之地方神之时代。从这里很明显地,我们可以知道,部落之地方神很难有效统御逐渐趋向于部落共主之广大区域,于是一种具有普遍性高之一神教或部落共认之普遍神之存在势在必行。而这种具有普遍性高之部落共主般之一神教之形成,实际上就是为后来控御性高之王国般中央政府组织之形成,提供了先在之形式基础。

其实说起来,历史往前走,人类文明从自然生活性高于形式虚拟性治理之原始巫术或神话时代,而走向于政教分离或共治之人文时代,乃一必然之趋势,除非我们要执意于原始之自然为背景之时代或文明,否则,人类就必须忍受离开神话而进入文字性人文文明,并将“人”分裂为外在客观性之法律与内在精神性之道德之二元世界之惨烈事实。所谓惨烈,乃言人类之存在,一切顺应自然而已,那就只有“活”,只有“力”,或只有一种自然之“生活”而已,无所谓一元二元,对与错或价值之高低等事。但是由于“进步”,“工具”之发展及人群之聚集,乃有文字及城市或王国之兴起,从此人类为了经营更佳方式之城市性之文明及生活,不得不借助于形式性之文字功能,将人存在之整体事物,划分为内外两个大的部分,外在的部分由法律来掌管;内在的部分,由道德来控御,我们想想

看,数千年来,整个人类之生活,就在这两大规范之包围下而生活,再加上近代科学与科技所形成之高消费之生产方式,于此情形下,要想使人还能真切地体认一种真自然背景中,属人自然身体般之有力之生活方式,几乎可以说早已不再是可能之事了,甚至从此人类反而习以为常地,活在这两大文字性虚拟之分裂的规范中,不但不以此被撕裂之二分存在为病,反而垄断其间,或更求之于一偏之隅之虚拟之陶醉或成功,是之谓惨烈,惨烈中之惨烈,不亦宜乎!

8. 惨烈与自由

人类之文明遭遇,其惨烈不惨烈之事,当然是难以定夺之事。若在一般,人类很容易在环境所逼,或势之所趋的情况下,接受了人文文字性虚拟之成果,甚至从此再也不会认为有任何惨烈之事。反之,若人类果会以为人文文字性之虚拟世界有所惨烈之事了,大凡都是由以下三种因素而形成的,此三因素即:

一、只要你是一个追求真正自由理想之人,就会有此惨烈之教训。但一种真正自由之理想,既不是一种人文世界中之任性,更不是对人文世界之各种规范进行彻底的破坏或背叛。反之,而只是因为“人”所拥有者,既不是人文知识,也不是任何具有理想目的之社会规范,而只不过是一个赤裸裸之自然身体罢了。但实际上,我们却没有办法自由地使用我们的身体,因为打从我们有知的时候起,早已有太多的限制与规范,不休止地被传导进我们的大脑中了。所以说,于此我们所谓之自由或要求,往往并不是一种行动之自由,它勿宁是一种观念上的自由,或即一种要去使用身体时之思想或观念上之自由。

当然那些要加诸于我们自然身体之诸多规范,也许对我们是好而善意的,甚至是有实际社会效益的。但如果说,这些好而善意之规范果然也来自于我们属人自然身体之形式性之延伸,或它们也同样以属人自然身体之隐含性而被倡导出来,我想它对我们所拥有之自然身体之自由操作绝不会是有害的,当然它也不可能会引致我们属人自由身体操作上之“反自由”之动机或冲突。反之,这些文字性之规范,一旦离开了我们属人自然身体之基础,而只在

进行一种文字性之说服,同时更带有垄断式虚拟之威权的态度或气氛的话,那么,其结果如何,不必于此多所论说了。

所以说,一种真正的自由,与其说是一种法律下之自由,不如说是一种观念上之自由。或由此更进一步,与其说是一种观念上的自由,更不如说是一种真正能提供我们自然身体得以真实成长之氛围性之自由要来得更确切性,但这在我们成长的过程中,会是一件容易的事吗?尤有甚者,在一彻底文字性人文化的世界中,不但我们很难追求到这种自由,甚至在层层虚拟性文明之包围下,我们早已连获知这种自由之机会与能力都没有了,人之存在性之惨烈悲剧,实在是莫此为甚。

9. 自然身体与历史文明之穿透

二、只要你是一个为既有文字文明寻根究底找寻其存在性根源的人,你就不可能不在自然性之存在与文字性表达之面对中,遭遇此一全然料想不到之惨烈经验之可能。或此亦一如上面所言自由的追求一般,它根本就不是一种藉任何文字性之说明而有所实得之物。但所有的文字,大凡都集中在对于或有关于法律与道德之论述中了。可是于其论述当中,却从来没有一个人曾清楚地告诉我们到底法律与道德本身又是怎样发生的,更遑论我们自然身体与法律或道德间,这条通路到底又是怎样紧密而加以连结之过程与事实了。其概括之状况,似乎只在告诉我们说,在很久很久以前,有一群智慧特高的人,他们为我们做了如是良好之规定。

就算是如此,其中至少有一人是真知人类文明如何自一原始般之自然身体,逐渐而进入于我们所已熟知之社会性法律或道德之规范之世界的吧!我们想想看,世界上,有哪一个人不是以赤裸之自然身体而来到世界上来的?而我们所熟悉之社会规范,刚好就是从此赤裸之自然身体之基础上,外向于社会而逐渐形成之形式性之成果?果真如此,是否我们唯有在从我们所熟悉之社会性之法律或道德规范,有能力导回到属人存在之赤裸裸之自然身体之存在时,才算是找到了文字性人文规范之实实在在之存在基础?

如果这种想法是对的,那么这种做法之最大困难莫过于对文

字存在之彻底了解、穿透,甚至是消除了。因为所谓自然身体,就是连文字一个也无,更何况是形式性文字规范之束缚?反倒是一切形式物均自此形式性的延伸而来。而我们对文字之了解,至少要分为两大领域:一为文字之发生性的领域,一为文字之应用性之领域。文字之发生,大约在公元前 3000 到纪元前 2000 年左右。而其应用,至今大约 3500 年左右。所以假如我们真想穿透文字而不受其束缚,那就等于说,我们必须要有能力彻底穿透至少 4500 年之人类的生存史或文明史才可。

但是此有关文字或文明史之彻底穿透、消除或全不受其束缚之事,对于属人或属人存在性自然身体之可能来说,它绝不是一种形式上之穿透或看透,反之,我想所有有有意愿并曾经历过不可思议之追求过程的人来说,都必知道得非常清楚,它绝不只是一种理论,一种说词,或一种形式性抽象思考之结果,而是一种斗争、一种几乎是终生所奉行之向一种被掩盖太久之属人自然原本存在状况或基础之追求的斗争,甚至这种斗争,并不在于一种外力之强烈的加与,而更在于自我存在之一种属人彻头彻尾再发现之纯自然性之斗争,只是在其中却包含了三大斗争之可能:

自然身体与文明之斗争。

自然与文字之斗争。

原始与人文之斗争。

当然这三种斗争也可以说是同一性质之斗争。

其中最重要的意思是说,当人以他全部生活与生命一旦真切地参与了这三种斗争了,我们想想看,这是不是一件极其惨烈之事!因为这不是一种理论的问题,更不是一种形式性抽象思考的问题,而是一种真真切切在全然虚拟之人文社会或文明中,以其属人所真正拥有之自然身体而寻求其真实生活的问题。换言之,人之所求,在于一真正自然身体之生命,而不是任何人文世界中对生命所完成的一些文字形式性夸大的形容!

10. 文字性虚拟文明之超越

三、人只要有能力不会停止或坠落在人文形式性之虚拟世界,



并有能力寻求其同样形式性之历史根源时,也会发现此一人于人文文明中所必遭遇之惨烈事实。

人之出生确实有其初生之地,但历史永远都不会有其真正之初生之地。于是人一出生,就断断然地降生在一历史之横剖面之断层里了。于此情形下,不论怎样随着历史而成长,都很难获致一种他所降生之地之真历史性之源头之地。尤其是文字之后,由于其高度之有效性,所以更容易使得人把文字性之文明加以孤立或垄断,最后以致于使文明在失去其自然与属人自体性存在之情形下而成为一文字形式性虚拟之文明。如果说,此一文字形式性之虚拟文明,在人文世界中果然可以解决其所遭遇之各种难题,当然也可以使其在人的存在中永远地发展下去。反之,如果不能,我们便不可能不在其将人分为内外之“法律、道德”、“精神、物质”、“理想、现实”之人格分裂般之生活领域中,设法再求得属人存在原本或自体性之统合之可能。而此一属人原本自体性存在之统合之可能,也可以有两种不同之途径:一种是穿越人文之虚拟世界,寻求属人超越性存在之可能,一种即导回此一虚拟世界之原本,亦即求一全无文字或文字前之属人存在之状态。这两种方式看似差别很大,但实质上,却如出一辙,无他,即重新在不受制于文字性虚拟文明之情形下,寻回属人和自然间之直接关系。或也一如前所言,寻回属人之自然身体、人自体、乃至自然自体等。

至于将来人类怎样穿越其所处之人文性之虚拟世界而寻回他原本自然之存在状态,尚不可而知,但至少我们仍旧可以按照历史存在之轨迹,向前追溯到人类在文字前,所曾有之非文字性并具有自然统合性文明之一种原始模式。其实此一统合性之原始模式并非他物,即神话之文明世界。

此亦即言,人类在文字前之文明中,确曾以神话之方式呈现过一种非分析之原始整合性之文明。但在今天,人类又如何能在文字性之虚拟文明中,找到属于他自己的神话,以呈现为文字文明之自然统合性之基础,而不致陷于内外分裂之惨烈之悲剧而无所自知?

如此并非言要将人类文明导回到原始性之神话世界,反之,它只不过是在我们在人文文明中,尚未找到其超越文字性虚拟世界之属人统合性的存在以前,唯一可找到之一种非文字形式分析之原始模式。如果说,这种属人统合性之文明本身必然是一种神话,那么,是否人类之必须在人文世界中,遵循一种分裂性之合理方式

来生活,若相对于被撕裂前之结合性之神话文明而言,即一种惨烈之悲剧!

“分析”绝非人之天生,但它必来自一种被人所遗忘之“自然”。

一切不在于以何方式来呈现“自然”,而唯在于是否有此真“自然”之可能。

如果说,若相对于人被撕裂般之分析的虚拟世界而言,一种属人真自然统合之存在之可能,都必是一神话般之世界,那么,我们也毫不讳言,一种将文字文明发展至于一极限程度之 20 世纪之后,真属 21 世纪新文明之可能,也必以一了解文字,穿越文字,同时又能超越文字之新神话之诞生以为其始端,并试图解脱人类业曾经历过之惨烈二分之生活,以为其哲学或宗教之唯一文明之新职志。

11. 生活与自体神话

若以文字理论而言,无所谓惨烈不惨烈。而所谓惨烈,其所指是一种生活,一种真正具有属人存在性感觉之生活。而所谓生活,一如前所言,它是一种力量,或一种不可名状之冲动,叫我们一定要获致一种如那不可名状之力量般之实质性之生活才肯罢休。

分裂永远都不是生活,分裂只是一种生活被摧毁之方式,而真正的生活,它必在分裂以前,或分裂以后。或者若相对于分裂而言,未分裂就是一种神话,尤其在这到处充斥着分裂理论之文字性文明成立后之三千余年之文明社会中,它更是如此。

所以,不论我们多么熟悉康德之知识论,事实上,它也很难向我们提供一种属人原本之生活讯息。或尽管我们深知感性、悟性或理性间之根本层次上之差异,或介于其间之先验分析之基本架构及意义,但到头来,它却无法提供我们果然使此理论成为可能之有关“自体”之完整讯息。其实其中之理由并不难了解,若“自体”果然是使一切形式性分析理论成为可能者,或一切形式性之分析理论都必来自于它,那么,若相对于形式理论而言,“自体”就是神话。

知识论如此,形上学亦然,早自亚里士多德之思想律,晚至黑



格尔之辩证法,它可以提供我们一种形式性之根源、过程或目的,但它仍旧无法向我们提供那种属人原本之活生生之有力的生活讯息。

总之,如根本没有那“力量”的存在,一切“形式”何来?

所有创作者,都必来自于“自然”,同时都必具有一“自然身体”,甚至他们也都必利用了那来自“自然”之“自然身体”之力量而完成了他们的创作。但在他们的创作中,却都公然地摆开了他们所必具有之“自然”与“自然身体”之事实,而一直在他们的创作中向我们宣示那些断头去尾,充满形式设定性之看似合理之客观真理。其实,其中之原因并不难了解,他们不想再重复那些充满原始性之古老的神话罢了。因为那些原始之神话,不但形式上表达粗糙而且不尽合理,或更充满了无法真解之神秘性。若真以形式比形式,他们总觉得由历史累积之更形精确之人文形式,不但更合理,同时更具说服力。

若在文字性之人文文明之世界中,它确实是如此,但事实上呢?当我们一旦有能力走出文字性人文文明的领域,同时更以自然中属人全史性之方式来真切地重看一切时,又将如何呢?

12. 图形思考与自然身体之还原

神话之为物,绝非文字之一般所可真解。如今所周知之神话,大凡都是业经文字记录之神话。这种神话我们只能称之为“文字神话”,而非神话之原本,因为真正神话之时代,全无文字可言。如文字形成在公元前 2000 年左右,而且其自图形文字演进至符号性之文字,约 1000 年左右,那么一种全无文字之神话,大概在公元前 3000 年以前,这种全无文字之神话,我们可以称之为“图形神话”。无他,文字以前之人类,多以图形以为其表达或思考之工具。

所谓图形思考,若相对于文字世界中之形式分析性之思考而言,它就是一种以自然为背景而有之统合性之整体思考。而且一种真具存在性之统合性整体思考,唯有在文字前或全无文字时,全以自然为背景而生活时才有可能。反之,人类一旦进入文字时代,文字本身就有一种自然之代换性,使人均以文字或文字性之原理

等为背景而思考,也就不再可能纯粹以自然为背景而思考。而且在文字世界中,其所操作之概念或个物,再大也只是一种由自然身体而延生之形式物,其所谓整体之可能,事实就远不如“自然身体”所处或拥有之存在基础性之整体地位,更何况是文字之内之形式性之个体物之存在。总之,形式之内,均个体物,其有效性,往往只存在于罗素所言之 n 与 $n+1$ 项之间。至于一种真正的整体物、纯粹物或存在物,均非由人所延生之形式物所可真论。

由此可知,在人类存在之历史中,有两种思考我们必须清楚地加以分辨:一种是文字后之形式概念之思考,一种是文字前之图形式之统合思考。

一种真正的图形思考,其所以为一统合性之思考,是因为它来自于一种自然性之高度想象力,而不是一种形式性之推演,所以,其图形之形成或存在,并不为任何形式性推演而有,反之,其形式却只为一种存在性之还原而有。换言之,其图形并不为其形式之独立而有,而是一种向自然本身或自然身体存在之还原之暗示。因为一切由自然身体而形成之形式环绕,都必向自然身体本身而还原而回归之情形下,人才可能有以自然身体为中心之“生活”。反之,一切以自然身体为中心而形成之形式环绕,一旦成为独立于自然身体以外之物,即刻人就会失去其原有之“生活”,而成为脱离于属人自然之虚拟世界,其结果即指向于文字之诞生。或所谓虚拟,即只以某形式性之思考技术,所形成一种看似精确而合理,实际上,却在失去了自然或自然身体性之“生活”实质或中心,而流于一种茫然而混乱之形式环绕而已。

形式性之文字,必来自于图形。但一旦一种形式性之环绕独立而成型,并且人以此为真,那属人之“生活”本身,便成为文字性人文文明中之神话,但也唯其如此,才更清楚地说明了文字思考与图形思考间之根本差异。无他,“生活”与“神话”之辨而已。

13. 中华文明之道德与生活

其实说起来,以上这种情形,同样也发生在东西文明或中西文明之间。其中尤其是中西文明,由于中华文明所使用的是象形文



字,也就是以“图形”为基础而有之文字。若在象形文字形成为系统化之文字以前,此即甲骨以前,尤其在公元前 3000 年以前,它也与人类其他古文明一样,保持在图形表达之神话文明之状况。但当它一旦历经公元前 3000 年至公元前 2000 年间,自原始文明逐渐进入文字性人文文明之合理化之过程,而进入于系统化文字之人文文明,由于其文字仍建立在图形之基础上,所以其人文文明保留了更多原始自然之成分,而成为完全异于拼音文字之特殊之“生活”世界。

所谓“生活”一如前所言,即人类于自然背景中,以其自然身体而有之一种形式性之环绕。只是此一环绕,若在文字以前,甚至是公元 3000 年前,当然不可能有什么高度工具加工性而有之形式结果,自亦无任何理论可言,其所有均无非是一些环绕着自然身体,或由自然身体直接所形成之一些表达方式罢了。比如说,一种力量、一点冲动、一些情感或态度等。因之,如果说,中华文化以象形文字为中心,并因图形而与原始自然有着不可分的关系,那就等于说中华文化之发展,就是奠基在这种图形式之“生活”上而有之文化。其中最具代表性之成果,即进入于文字时代后,所形成作为儒家思想中心之形上性之“中庸”之至德。

其中最值得我们注意的是,中华文化自原始自然图形式之“生活”,到完全人文化之“中庸”之至德之间,经历了近 2000 年之变化,所以,中国所习称之“道德”或“生活”自非一蹴可成之物。其间最重要的关键,即在于公元前约 2000 年间“天”之观念之形成。

所谓“天”,基本上,可有三种重要之含意:

天即“自然”。

天亦“人”之存在,由其象形可知。

天亦中国人“崇拜”之图腾,亦一符号。

由此我们可以很明显地看出,中国哲学数千年来,不论它怎样演变,始终离不开以“人”之存在或生活为主轴之观念或思想。其作为“人”之主轴思想,既谈不上任何自然以外之“绝对神”的存在,也谈不上由人所延伸而成之形式性现实世界之强烈主张。其所谓“道德”,与其说是一种社会性人与人间之主要规范,倒不如说是更切近“人”主体存在本身之一些“生活”性之处理,或一如前所言,对于人更近自然身体存在之一些力量、冲动、情感或态度之基础性之

处理。

基本上,在中国,道德是一种生活,并非形式性之社会规范。这样一来,使得中国人在文字性之人文文明中,大大减少了原始图形文明中之神话形式,却保有了图形文明中之神话生活之实质。

反之,如果以此而观察西方拼音文字文明之状况,毫无疑问,却出现了完全不同之状况,比如说:

14. 拼音文明与二元分裂

若以地中海沿岸之古文明而言,希腊文明可说是拼音文字之文明代表。

拼音文字之最大特色即将公元前 3000 年前之原始自然性之图形消除,而改以声音性之抽象符号为方法而有之表达,而所谓方法,即文法与逻辑等。

埃及在公元前 3500 年前,仍保持图形性之符号表达,而早自公元前 5000 - 4000 年之苏美人之楔形文字,若比诸埃及,则更具抽象之符号性质,至于希腊则集其大成,而成为早期地中海沿岸古文明之拼音文字之翘楚。它是一种符号操作之进步,但也同样是图形表达之退化。

所以,图形性既经消除,要说还能保持一种原始自然之图形表达式之“生活”,那几乎是一件不太可能之事。尤其是不用图形表达,而以纯符号性之方法表达代换之后,其思考之方式业已完全改变,其生活方式亦必随之而有所改。若所谓方法,就是文法与逻辑等,其结果就是形式之二分。如个体与整体,主与客,多与一,时间与空间等。最后所谓“生活”,往往只是二元中偏向于某一元之设计性的“生活方式”,而不再是二元未分裂前以自然身体为中心之属人自体性之“生活”,甚至从此整个西方文明之发展,自然地也就走向二元辩证性之发展。如理性与非理性、理想与现实,或理性与基督宗教、基督宗教与近代新理性或科学之发展等。

总之,若以中国式之“生活”言,西方可有精确之知识,但缺少属人整体性之“生活”。同样,以西文方法性之理论言,中文直如有其独特之“生活”,独缺合理性之精确知识。



15. 中西文化之“工具”与“人”

以上有关东西或中西文化之间之说明,上下数千年,当然并不是那么容易说得清楚的事。不过,有关人类文明进展之事,我们也不必把它看得那么艰深、复杂而难以招架的样子。因为所谓人类文明,事实上,仍无非是人于自然中,操作工具而有之结果。有怎样的“人”,操作怎样的“工具”,就会有怎样的“文明”。所以,只要我们有能力把握了“人”与“工具”之基本质素,大概就能够了解其文明之一般状况。

但于“人”与“工具”之间,难并不难在“工具”,而难在“人”。工具如石器、陶器、铜器、文字、科学符号、计算机等。而“人”不但是工具之创造者,也是工具之操作者。所以“人”之根本意义,往往并无法从工具操作之结果中有所完整的了解。反而要在工具操作之外,乃至工具之创作中,才能对“人”的存在有所基础性的了解。换言之,亦即人与自然直接相关的部分,或一如前所言自然身体然。

或有一种人是真正的自然人,有一种人即工具操作之文明人。在工具操作以前即属自然人,但在工具操作以后,或在文明中,自然人只是一种潜在,甚至在文明中,工具与人已两相混淆,早已无从分辨自然与工具或文明间之差别,即只有工具与文明,而无真自然与人。

此事若在中西,则中国以其图形式之象形文字,将原始自然,直接透过文字,而延伸为一自然之道德世界。至于西文,则以其拼音文字,方法性地将人与自然自体排除在外,独立地形成一理性之二分世界。表面上,它保持了原始神话之形式,实际上,却早已失其“生活”性实质。或也一如中文之象形文字,则多保留了原始自然神话时代之生活实质,却在另一方面,以其过分早熟之人文气质,去其神话形式,而成为一自然与道德全然一致传统式之哲学世界。其代表可以儒家或孔子称之。若在希腊,我们同样也可在毕达哥拉斯,乃至柏拉图思想中,清楚地看到了神话与数学之二分而又神秘结合之情形。

关于这样一个介于中西,同时也是介于原始人文间,属于整个人类文明大演进之问题,由以上简单的叙述,我们也可以清楚地看到,其根本之关键就在于人类文明自神话以至于文字间之大转变之过渡时期之表现上了。简单言之,这也就是一种所有古文明最早以文字所曾记录之第一神话之事实。

16. “第一神话”之发生

所谓“第一神话”,其所指当然是指各古文明中最重要的神话,但同样也是指各文明中,以文字所记录之最早之神话。而文字中所记录之最早,往往就是文字前原始文明发展至最高成就之神话,或即自原始地方之多神发展至统合各地方而有之普遍神或一神论式之神话。时间多在公元前 3000 年到公元前 2000 年之间,其记录多在公元前 2000 年到公元前 1000 年左右。如:

印度:Indra 神

埃及:Atum Ra 神

希腊之 Zeus 神

中国之天

等等。

于此我并不想说明这些神话的内容,而是想用一种新的角度,对这些神话存在之基本意义,做一番简单的阐述。

一般言,神话在回答人存在中之两大问题,即:

宇宙如何创始?

生命如何起源?

亦即“自然”与“人”的问题。

其实这两个问题是同一个问题。能回答自然何来的问题,实际上,也就回答了人与生命的命题。那么我们现在看一看,像这样重要的“神”的存在,祂本身又自何而来?

毫无疑问,像这样重要的“神”当然不可能来自“人间”。

或者相对于“人间”而言,也可以有两种不同的说法:



一种是来自天上或一超越世界。

一种即不孕而生。

其实这两种说法,亦同一所指。即:

所谓“人间”,即因人而有之世界。其间不但充满了欲望的存在,同时使此世界成为可能之“人”本身,亦必来自于欲望,亦即以交媾由孕而生。但是“神”之存在并非人间物,是以亦不以交媾因孕而生,亦即来自于天上。无他,所谓天上,亦无欲之洁净神圣之地也。

明了了这种天上、人间、超越、欲望与神之间之关系,再来看基督宗教中玛丽亚怀孕,或我国周时姜原怀孕神话,其间之真意也就不难了解了。

除此之外,更值得我们注意的是,人类在公元前 3000 年到公元前 2000 年间,其文明正处于原始与人文之交接点上,这不但是人类文明大进展之关键时期,同时更涉及于人类将进入于文字文明之大选择之困境时期。所以,如果说神话就是原始文明之主流,但它一旦面临即将成型之文字文明而不能不有所改善,那么,毫无疑问,出现在此一时期或稍后被文字记录之重要神话,刚好就成了我们了解早期人类文明转型,或一旦成为文字性人文文明之一些决定性的结构或重要因素。比如说,神都必来自一超越之无欲界,同时祂也必有关于现世性之欲望界。则如:

天上(或自然)→神→天下(现世)。

17. “神”存在之方式

由以上说明可知:

1. 神并非和其他物不相关之物。
2. 所谓“神”,必有两种对待,如天上与天下。
3. 于此两种对待中,一文明中,怎样处理其“神”之位置与状况,实际上,就是决定了其文明进行的方向与意义。

由上式可知,神的存在,可有四种不同之方式:

- 一、绝对神之崇拜,如埃及之太阳神、印度之因陀罗(Indra)神,乃至稍后犹太教之耶和华崇拜,都属此种。基本上,它们都不是迎合逐渐形成之现世性现实社会而有之神之崇拜,反之,他们都有一种反现实反历史,甚至反理论之倾向,而主张一种近似还原于原始自然之神秘世界,并加以文字概念化之绝对崇拜。
- 二、一般言,神当然都具有一种绝对的崇拜性,但除了以上所言来自超绝世界之神之绝对崇拜之外,还有一种神虽然也具有超绝性,但另外祂也与现世世界有着直接而密切的关系。如希腊之神就属于此种。祂不但来于比天庭稍低之奥林匹斯(Olympus)山,甚至祂也和人间直接共处。当然神一旦与现世混同,就有一种失去其神格之可能,或至少已不再是一绝对之神。但希腊人却有其独特之美学风格,乃将神人与现世混然而独造,它确实是一种人世间非常独特之宗教风格,于此而究其原因,恐怕也只有归诸于爱琴海明净之海的风格与希腊人所独有之美学性高之族性了。
- 三、还有一种崇拜与以上两种崇拜截然不同,它也可说是属于一种绝对崇拜,但它甚至连“神”的存在亦无,其实这就是中国人所特有之“天”的崇拜。所谓“天”,一如前所言,即“自然”的存在,或“自然”于中国人而言,即“神”的存在。只是于此以“自然”而建立之崇拜,既没有超绝之“神”的存在,另一方面,对于现世而言,亦不是那么可独立存在之技术性之天下或形下世界。于是,于此情形下,对于中国人而言,所谓形上形下,并无何截然二分性,反之,其存在之实质意义,大凡都集中在属“人”自体性之运作中了。其实这就是一般所谓“天人合一”之哲学法则。像中国文化中所特有之天人合一或人神无二之思想,与希腊之神话世界有一些类似,只是它既无神之绝对崇拜,亦无神与现世截然二分之划分罢了。
- 四、除以上三种与神有关之神之处理方式之外,还有一种既不属绝对崇拜领域,亦不属人神一如之境。反之,一切以现世观点为主而有之神话或宗教。如我战国时阴阳家或东汉时道教所崇拜之民俗之神多属此种。再如原始早期之



地方之多神亦属此种。其中最特殊者,为近代西方科学发达后之自然神论,虽然其主张多属现世,但其论点或基础却以高度发展之理性思想为准,也可说是人类现世性宗教之一种最高成就。

18. 中国“天”之神话(一)

如果说我们的注意力及能力只能及于文字后人文文明及社会而已,那么,我们便注定了无法获得属人或其文明之基础性或全史性之意义了。因为只要一谈到人类及其文明之基础性或全史性之意义,事实上,便不可能不把文字前之原始文明一并包含在内。同理,只要我们有能力将原始与人文纳入一庞大之全史性之一贯系列之中,我们自然就会找到了人类自原始迈向于人文之关键点的存在。这就是我们在上面所言作为人类文明之第一神话之重要意义之所在。靠了它,我们不但清楚地看到出现在神话前后之人类两大全然不同的文化领域,同时我们更可从神话之处理方式上,看到了其文明发展之方向。其中最值得我们注意的是:

自然虽然是人类存在中之一种必然或潜在之因素,但一种原始性之自然一旦成为历史之过去,很难加以挽回或强执于此。同样地,一种文字性之人文虚拟性之现世,尽管它多属于人文性之技术(如组织、法律等),而少属于自然性之理想,但它一旦存在,这种历史性之事实,人类也很难加以阻止或强执性地唯现实是视。否则,这两种历史之事实,以人类全史性的观点观之,都很难强执于一偏,而仍能持之久远。所以,其最好之方式,或一如希腊人神共处或中国人天一如之二而一之方式,方为人类久远之计。其中尤其是中国象形文字图形式之人天一如之思考模式,可能是人类将来免于将“神”之“观念”过分形式性夸大之文明中,一种更近于人文合理思考之存在模式。为什么?

19. 中国“天”之神话(二)

在人类古文明中,中国所特有之“天”之崇拜,直可说是所无仅有。若相对于其他神话文明而言,中国勿宁说是一个神话不发达之国家。或者以其他以神话之方式所表现之神话来说,“天”之崇拜也可说是一种非神话之神话,亦即以不是神话的方式而呈现之神话。

“天”之观念之确定,大约在公元前 2500 年顷,亦即尧之时代或亦即其他文明之第一神话被记录之时代。

所谓“天”,当然是指“自然”。只是此一天之自然并非一般,亦非部分自然,乃一整体性之实体之“自然”,亦即一形上本体性之“自然”。

或“天”即一超绝性之事物,但它并不是一超绝“神”。所以它既无原始性超绝神之神秘性,因之亦无将原始之神秘消除后文字技术性现世世界或社会之强调。反之;它却以以“人”象“天”,亦以“人”而直控现世技术世界之属“人”基础性存在,并建立而为一介于形上形下间,而又以“人”直控形上形下间之形上美学性之道德世界。这样一来,虽然使中国文化既无超绝神之宗教世界,同样也减少了以理性技术而建立科学领域之机会。但,无论如何,在今日以拼音文字之二分技术所建立之理性与非理性对垒、宗教与科学对立,所形成之种种形式技术之缺失的文明中,却成为整个人类文明,介于原始与人文间、自然与文字间、拼音与象形间、生活与技术间,乃至人与自然间,寻求更新文明发展之最佳借镜。

20. 神话与无欲(一)

若相对于西方拼音文字之神话而言,象形文字之“天”的崇拜也确实是一种神话,因为其中根本没有“神”的存在。同理,以象形而观拼音,不论其早期之超绝神或晚期之人格神,也确实是一种神



话。如此,于神话与神话之间,两相对照,也确实可以给我们带来介于原始与人文间,或人文之将来之发展上,许许多多可供参考之借镜。

关于中西间之差异方面,于此先不去管它,若只就神话本身之存在言,不论中西,其共同点,则如前面所言,介于创世与不孕而生之两大要点上。其实这两个要点,如同一事,即一既非原始性纯朴之自然世界,亦非一文字技术性之虚拟的现实世界,它如果指一超绝性之天上的世界,实际上,亦即一纯净而无欲之世界而已。

果真如此,此一纯净而无欲世界之可能,很显然地,在人类存在之历史上,往往是经由两种世界之“切割”手续才得以完成。如果说,此一作为人类历史上重要之第一神话出现在公元前 2000 年顷,或被记录在公元前 1000 年顷,那么毫无疑问,它不但对公元前 3000 年前之原始自然而纯朴之巫术或地方性多神崇拜之文明形成一种切割,同时对公元前 2000 年后由文字所建立之高组织与高技术之人文社会与文明,更形成一种清晰之切割。因为,唯其如此,它不但成为原始文明之最高成就(即一神论),甚至它更成为文字性高技术之现世文明之近于永不可真即之理想之基础。

其中尤其对于文字性人文之现世文明或社会而言,所谓切割,其实就是一种不能到达。而所谓不能到达,是指它永远不能以一文字性之技术或知识的方式而加以到达或完成。换句话说,此一神话的世界既经切割而有了,那么人永远无法自文字之现世直通而达,若可达,必以一文字外之跳跃之方式方有其可能。同时,也唯其如此,它才是一神话世界。

若神话世界或神的存在必以“无欲”而有,那么人也必须以“无欲”之可能,方能对此神话世界有所真解。但问题就出在这里,即“无欲”之事,对现世生命来说,它勿宁是一件不可能之事。于是从这里,神话也就在属人的世界中,果然成为神话了。但也唯其如此,神话才对现世生命来说,成为至高无上之价值或标准。

其实,关于神话中所呈现之这种相对现世之意义,若从另一方面来看,它何尝不是一种吊诡。

如果说,真有那真神的存在也就好了,一切属人的问题,也就都有所解决了。

若此神的存在,连我们从这里直达之可能都没有,那祂到底又存在在哪里呢?或我们又如何知其真相?

但若我们果然可以我们自身从这里而真达,那祂还是那个真神吗?

等等,神如此,天亦然。

21. 神话与无欲(二)

通过文字性之思考,我们可以对神话或天的存在提出各式各样之辩难,这确实是人类文明中经常出现之事实。但同样那神话的存在,在人类文明中也几乎是一种必然之事实,甚至由此我们会以为,神话被主张之当时,主张者本身不知此“怀疑”之事,那也是不对的。至少在书经中,我们就发现,当周公主张“天命”时,召公就有天命不可信之言论。

所以,正反之论,在文字文明中似乎早已是司空见惯之事,至于其中所涉是非对错,乃至合理不合理之事,于今日而言,恐怕早已不是探讨这些事物之主要题旨。换句话说,若以今日事事寻求其“基础”存在之意义而言,一事物出现,其以文字所指之内容并不是最重要的事,要在于此事出现之本身究属何义?至于人类于各地区出现之不同的神话内容早已不是重要的事,要在于神话出现一事本身,于整个人类或其文明所呈现之意义究属何种?

或一切诚如前面所言,所谓神话,要在回答人于人世间之两大问题:一在创世,一在生命。实则此二问题,二而一之事而已。即在一自人世切割并永难到达之一超绝国度之存在。但此一超绝国度之存在,如以人世之具体方式而言之,无他,“无欲”之世界而已。

果真如此,那么我们就可以清楚地得知,于此我们要问神话何义一事,一如问“无欲”何旨?

所谓“无欲”,若以人世间实践性之真义而言,无他,即“禁欲”一事。而“禁欲”,实际上,即一切后来重要宗教之根本题旨之一,其影响之普遍性也不可为不大。

在漫漫长夜之人类文明史中,从巫术到第一神话,从第一神话再到人文宗教,其根源性之中心题旨,均无非是欲望或与欲望有关的事物罢了。而对于欲望之最为积极或极限式之表达,就是禁欲。从创世到不孕而生,再而至于各种童男童女之血祭等等,其根本观



念均无非如此。

本来所谓欲望,在人而言,是最自然之事,但最后却弄到要将之禁绝的状况,这实在令人有一种说不出之不解之处,甚至更由此对文明与生命之间,产生出各式各样的疑虑。其实关于这些问题,一如我们在前面所言,其中更重要的问题,并不在于所谓“禁”之内容,或如何“禁”的问题,反之,而更在于所谓“禁”一事本身出现所呈现的意义的的问题。比如说:

所谓“禁”,其实也禁不了,因为人不可能没有一些感觉或冲动。

但既然禁不了,为何还要禁?

事实上,在历史上,还是有一些人就按照所“禁”,而去切实地执行了。

其实所有这些矛盾与不可能等等,刚刚好就是神话或宗教存在的一些必要特质。

此事无涉对错,亦无涉能不能,而是由于人存在中之一些结构性之必须。因为人业已有了他独特的文明,且不再是自然中之自然的动物了。

22. “无欲”与“禁欲”(一)

在漫长之人类文明史中,由于一种一神论式之第一神话之形成,一种由超绝而无欲,无欲而禁欲之状况之出现乃势所必然。因为所谓第一神话,出现在原始自然与文字之人文之间。它不但是原始自然文明之一种观念性之结论,同时也是文字后有关哲学、人文宗教、乃至政治组织之观念性之基础。

所谓原始自然之文明或生活,它是一种以巫术为主之信仰地方性多神教之生活,而绝对一神论之神话,却是极富抽象、统合与普遍意义之神话文明。所以,若相对于自然而纯朴之原始自然性之生活而言,它勿宁就是一种观念性之切割与背离。除非说,其文明宁愿保持在原始自然之巫术与地方神之时代,而不求有所进步或前瞻,否则,不论由于战争也好,由于天才的出现也好,其文明要

走向背离其原来之神与生活方式,恐怕也是势所难免。

只要有第一神话之出现,就难免会有超绝的世界,有所超绝就与无欲之世界或观念相近。而有所无欲,就会形成禁欲之要求。

文字以后,人类终于进步到一种高组织高技术之城市文明之时代,实际上,它就是一种背离神话后,以文字性法律与道德为中心题旨之虚拟社会或文明。于此情形下,神话也不甘示弱,随着时代与文明之进展,于充满文字性技术之城市文明中,也形成一种进步并具有禁欲色彩之人文宗教或哲学,如公元前后之佛教、基督宗教,乃至我国自商周后延续之隐士之风,希腊伊壁鸠鲁(Epicurean)等学派等即是。

从以上简要之叙述,我们可以清楚地知道,如以人文性之“观念”而言,人类文明,包括原始与人文,可有两种背离:一种是历时性之背离,如后一文明对前一文明所形成之背离。另一种背离,是共时性的背离。如人文文明中时常出现之两相背离之文明。一般言,一神论以前之原始文明,一切以自然背景而有,其生活性大于观念性,是以也谈不上什么具有分析性之二分、对立、相对或背离之事。但以具有抽象、普遍或统合性之一神论而言,它相对于原始自然生活确实形成一种观念性之背离。这也可以说是一种历时性之背离。

人类文明只要往前走,就难免产生这些背离之现象。除非我们一直停滞在原始自然之初民的生活状态,否则只要一进入第一神话之时代,即刻背离之事就会明显地表示出来。同样地,既然有了具有抽象、统合与普遍性表达之第一神话,人类不迈向于文字时代也是不可能之事。而文字之产生,也必然地使人类文明开始背离神话,而走向合理化之高组织技术之现实性之城市文明。于此我们急需要问的是,文字性之城市文明,是否果可以其现实之现世性,完全背离神话,并将神话完全消除呢?或是否从此就不再有禁欲之事了呢?历史之事实告诉我们,其答案是否定的。

第一、当古典式之哲学、道德、法律,以及合理化高组织高技术之社会、文明,乃至政府组织、社会规范等发达之时代,同样也是禁欲式之人文宗教发达之时代,这就是我们前面所言公元前后千余年中基督宗教、佛教,乃至我隐士发达之时代。至于中世纪,此风亦未曾稍衰,甚至在我国亦有道教之清修或哲学中“存天理,去人欲”之大道德哲学。再而至于 17、18 世纪以后,理性发达、科学大



兴,或降至 20 世纪后,科技工业控制着绝大部分之人的生活,现实之风大张,又主张性开放,漫漫一片纵欲之风。于此情形下,是否那作为人类文明关键之禁欲性之第一神话就完全销声匿迹了呢?其实不然。

当我们以现代性开放之方式来执行我们所以为自然之性生活时,我们真的是在执行一种全自然之性行为吗?还是说,它早已附带了各式各样之人文文字形式性之说词或想法?如性开放、欲望、现代、反压抑、自然、原欲,等等,而它一种极限式之讲法就叫做纵欲。我们想想看,如果一个彻底文字化之文明人,实际上,他早已不可能执行一种原始般全自然之性行为了,而他极限式之执行方式,即一种纵欲之方式,但是否于其文字性想法之背后,早已以一种隐显间不同之程度或方式,把“禁欲”一词也包含其中?除非你对你所执行之方式,并无任何完整的想法或了解,是之谓虚拟或虚拟之执行或想法!但这却是一种文明人最常见之现象。而这种现象,我们就可以叫做共时性之相对背离。

不论哪一种背离,都必与神话有着不可分的关系。而所谓神话,就在叙述或描述一件在人世间几乎是不可能之事,而无欲或禁欲就是其中最具代表性或象征意义者。

或不可能事件之面对,就是人类存在中的一种天职,亦即人类所必须面对之一种结构性之命运。因为人类不再属于自然之动物,并已有其属人之文明,而文明本身,尤其是文字文明,都必具有一种背离“自然”之性质,所以,在人类文明中,永远都必须面对一对其文明之大背离之可能,才能重新找回其业已失去之真自然之存在基础。

背离人文文明之最具象征意义之方法即“禁欲”。

严格言之,在文字前之原始早期文明中,并无禁欲之事。反之,禁欲唯出现在文字后高组织高技术之现世文明中,如基督宗教、佛教,乃至中国、希腊所主张之节制一事,均属此种。不过,关于其中进一步较详细之内容,我想我们应该按照历史演变之状况,做一些简要且必要之说明才行。比如说,照上所言,无欲与禁欲相关,但按照人类存在或文明之进程来说,它们并不是相等之事物,等等。

23. “无欲”与“禁欲”(二)

简单言之,如果说,无欲是一种状态,那么禁欲就是一种方法。但,有无欲之状态时,不一定就有禁欲之想、要求或方法,一旦禁欲方法性地被强调或被提出时,毫无疑问,所谓无欲之状态多已在危机或消失之状况中了。而所谓无欲,一如前所言,就是一种超绝、一种清静、一种灵启、自由或无所牵累之意。在人类历史上,知此状态之存在,恐在甚早之时,或在巫术时代,知所灵、神之事时,既已有之。反之,若说禁欲在于使此无欲之状况得以实现之方法,显然它的形成或存在,必在“无欲”之后。或在文字后,于人文宗教或哲学中所表现者然。

同理,以“无欲”一词而言,有此“观念”之无欲和无此抽象之观念之无欲来比,很显然地,无此抽象观念之无欲,要早于有此观念之无欲。若“无欲”之观念约与第一神话同时,即公元前 2000 年左右,那么无此观念之无欲,其感觉或经验之实际存在,不但要在公元前 2000 年前,恐怕可推至连人类定居都尚未发生以前。

一般言,有农耕之定居式之生活,是文字前原始文明演变之一大关键。换言之,细石末和石器时代之最大不同,就是陶器之发明,从此人类不但进入图形表达的时代,同时更由图形表达而逐渐进入于具有抽象统合思考之“观念”性之文明时代,如第一神话之一神论之方式就是最好的例子。若我们所熟知之第一神话至公元前 2000 年至公元前 1000 年间,由文字而被记录下来,那么,这就很清楚地告知我们,第一神话既经成立,人类文明从此也就由“观念”性思考模式,通过文字,而逐渐进入于深具分析性之形式概念表达之时代,同时,这也就是我们所熟知,并且和我们正在经历中之城市文明非常近似之现实性之现世生活的时代。由此可知,整体来说,人类文明,包括原始与人文,其演进可分为三个大的领域:

- 一、自然生活性之巫术及地方神之崇拜时期。
- 二、具有抽象性统合观念之一神论式之崇拜时期。
- 三、业已失去与自然直接相关之神圣崇拜之现世文明时期。



毫无疑问,所谓禁欲之呼声与要求来自于第三时期,换句话说,也就是来自于充满纵欲现象之现世文明时代。所以,在观念上来说,纵欲与禁欲可以说是孪生兄弟,同时也是现世文明中之极限式之孪生观念。因为一种绝对性之纵欲,实际上,也是一种不太可能之事。或对于一个纵欲之人来说,他的身体或其身体之状况就是他的限制或其极限式之边际,不论他在观念上会超出他身体之极限还是一样。一个人找到了他身体之纵欲之边际,和找到了一种消极式禁欲之可能,直可说是同一件事。也许人类在习惯或观念上是一种非常顽固的动物,当他发现了他身体之边际,并逼使他不能不进行一连串思考的时候,不但没有禁欲之正面的面对,反而想藉其他方法,以进行其纵欲之习惯或观念,如药物。即使是如此,我们仔细想想看,是否不论是药物或其他方式所达成之纵欲一事,都清楚地向我们呈现了一种非自然之暧昧或混淆之心情或状况,一如人文文明本身所必呈现之虚拟性然,其背后都必以某程度而呈现为一种消极之禁欲的暗示,甚至其清楚的语句,似乎在说:我已不……,我应……,等等。或者,于此我们也可以说得更具体而清楚些,即:

我们以我们的身体所想出来的方法,是否亦一如我们的身体一般,也必有其限制或极限?

纵欲如此,至于禁欲者亦然。如果它们只是一种人文文明中,以文字思考所必呈现之相对性之概念或观念,实际上,它所说明的,往往并不是一种存在之事实,反之,它勿宁就是文字文明中之一种极限式之不可能之事。那么,一种真正介于极限间之属人经验之可能之事,有两种可能:

一种是介于禁欲与纵欲间,并混同其内之不定状态,其实这也就是是一般人文文明社会之状态。

一种是介于禁欲与纵欲间之“观念”间,并超乎其外之更近属人自然状态之可能,其实这也就是更近于“无欲”之可能。

24. “无欲”之历史性进程与文明之神话性质

“无欲”或一切以不同程度所讲有关“无欲”之事，如节制，可说是人类文明中，所有有关理想、精神或价值之基石或要件。

若在原始之自然时代，它就是一种充斥在实际生活中之爱好神、灵之神圣感。若在具有了抽象统合性之一神论之神话时代，它就是成为一种近于“无欲”之感觉与抽象精神世界之崇拜。若在文字后之人文时代，它就转化而为一具有二分极限式之纵欲与禁欲互相纠合而对立之形式性概念之虚拟文明。

这样人类自自然之神圣感，到观念性“无欲”般之一神崇拜，然后再到二分现实之介于禁欲与纵欲间之不定与挣扎，虽然从表面上看起来，它只是一种文字后之文字性之说明，但无论如何它仍旧清楚地揭示了一种人类存在中，历史性之进程与变化，或一如上所言：

自然→内在性之观念→形式性之概念

声音→图形→文字

超绝→一元→二分

自然→无欲→(禁欲←→纵欲)

生活性之神圣感→观念性之无欲崇拜→现世性之二元斗争等。

明了于是，若再由此而恢复到前面所言有关神话表达之事实，我们将发现：

一、原始自然之神话时代，神话就是他们的生活，是以也就无所谓神话不神话之事。像这种人与自然全然一致而生活的时代里，一切充满了想象，一切也充满了神秘，虽然看起来其生活粗糙、简单而缺乏合理性，事实上，它却呈现了一种属人自然生活之实质上之基础。

二、在观念性第一神话建立之时代，由于它正处于原始与人文文明交替之关键期，其神话之建立，不但保留了原始自然神话之基本型态，并予以抽象化、普遍化，同时也因此而成



为后世现世文明之高价值之指针。或于此时期中,现世王国已逐渐形成,究竟其高技术高组织之能力,尚未将神话置于弃之不顾的地步。是以其社会或文明,若未以纵欲而为其主调的情形下,其“无欲”之状态或感觉的展示性,无论如何大过于继无欲而来之方法性“禁欲”之主张。

三、至于公元前 500 年以后,由于高技术高组织及高抽象能力之哲学或人文宗教之产生,实际上,神话时代已成过去,现世性之文明与社会已成为我们生活之实质部分。换句话说,从此以后,一种实际反神话的文明业已轰轰烈烈而诞生。不过,若就整个人类文明来看,反神话,并不等于说它就果然不是神话了。如果说,所谓神话,不去拘泥于它的表面故事,而是看到它的实质,即人在大自然背中所完成的一件不可能之事。那么,我们想想看,一般我们所谓之反神话之“合理性”,是否就是在把神话的自然背景消除,而代以文字性技术操作所完成的另一种我们自以为合理之人为技术加工之神话?是之为虚拟。

四、或者一如前所言,所谓“神话”就是一种“切割”、一种“背离”,或一种“不可能”之事。那就等于说,整个人类文明本身是一个大的“神话”。因为人不再是一般自然动物,他已以他特有之记忆与表达方式而成立了属人的文明。所以,不论人类以什么方式去表达,都必是一种属人自体之形式延伸。换句话说,就有一种“自然”之背离,或自人自体加以切割之性质。或者科学就是一个最好的例子:

科学是以其客观性之符号设定,然后经过合理性之形式推演,乃形成一一致性高之表达系统。

好处是科学所拥有之形式、客观与合理性。

但也唯其如此,它就不能不将“人”或“人自体”之因素排除在外。

有原创能力之科学家,他当然知道他自己怎样在原创性地操作此一客观形式性之合理系统的。但,于形式表达之内,却不能记入任何有关“人”、“他自己”或“人自体”之因素,否则,那就全无科学可言了。

科学如此,文字亦然。

所以,形式客观之合理性愈强,其对于存在自体之切割性亦愈强。若我们以文字后形式表达之文明为唯一,那么,整个人类文明将在失其“自体”性之原创动力下,而成为形式虚拟之跛脚式之文明,而世纪性之法律与道德之败坏就是其中最佳例证。无他,失其自体性之原创动力而已。

25. “无欲”与人之存在性回归

世纪性文明、哲学,尤其是宗教的探讨,绝不同于过去之一般,而它的最大特色,即它早已不再可能居于个别性之某时代、某地区、某理论等而有所强势性的定夺,反之,如果说,我们真能以一种介于时空间之宏观视野来看此一有关人类及其文明存在之实质意义,我们就会发现,整个人类文明本身,必以其异于动物所形成之属人延伸而有之形式表达性,而成为一个巨大无比之神话。只是于此唯人类而有之巨大神话中,又会有了三种不同的神话:

一种是原始自然生活化之神话,一种是具有观念性之典型故事之神话,一种是无神话之神话。但不论哪一种神话,都无非是人类背离自然后之一种表达性之成果,是以也都必具有一“神话”之性质。此亦即言:

文明本来既为一巨大神话的存在,那么在人类文明中会出现神话或典型之神话故事,亦是自然而天经地义之事。同理,既然有神话,就必有“神”的存在。而“神”的存在,若以人世间而言,就是一件“不可能”之事。具体言之,即无法以人世间之方法而到达。或此一于人文文字世界中,所必呈现之“神”的观念或其辩证之事,若以人类所必有之表达性之文明而言,就等于告诉我们说,人类一旦从事于属人延伸之形式表达了,那就注定了无法以属人表达之方式而回归到属人原本之自然存在状态了。或所谓“神”,其具体的意思,也无非那做为一切属人表达基础之真“自然”之存在而已。或即宇宙之创生,生命之真源,或“自体”之真存等。

所以,如果说,在人类存在及其文明中,所有有关自然或自然自体,人或人自体,乃至一切可使人类表达成为可能之基础物,均不可以由人而延伸之文明形式物所可真解,那么,那就等于说,为



求得人对其文明存在之实质了解,并有所前瞻之可能,其唯一方法,即在于是否果能找到你或一文明之神话之真义以为定。而找到一种属人或其文明之神话,和找到人自身或其文明中“不可能”之事乃同一之事。同理,若一切文明均必由人所生,那么一种属人之不可能之事,无他,即“无欲”而已。

“无欲”不一定就是一种属人之“自然”,但它却必定是文字性人文文明现世世界中之理想或精神性之最高指标,甚至它更是所有人文宗教或道德之必有之号召。所以,基本上,“无欲”可有二重要内含:

- 一、它是所有文字性人文概念之极限式之挣脱。
- 二、它更是属人自然身体自由之象征与可能。

“无欲”之真实的感觉或经验,可说是人类于原始与人文间,第一个呈现之心灵或精神性之理想状态,或一如神话与不孕而生之神话然。然后随着文字之发生,我们才有如“神”、“无欲”等概念之形成,再后就是继“无欲”与人文宗教之产生,而有“禁欲”、“纵欲”等概念。所以说,在文字性之人文世界中,所谓“无欲”、“禁欲”或“纵欲”等,实际上,均无非是文字世界中之极限式之概念罢了,只要我们有能力斟透此文字世界所必具之形式之虚拟性,并向存在性之实质自然而要求回归或还原,我们会清楚地知道,挣脱虚拟而要求回归和切实地找到了“无欲”一词所欲阐明之在文字世界中几乎是不可能之真实的存在点,根本上视同一事。换句话说,在那种情况中,我们终于站在一个连“无欲”一词亦失其形式制约性之属于我们自身存在之自然身体之存在点上了。

当那一刻来临的日子里,一如婴儿通过对自身之身体的自觉,而迈向于具体表达,也一如原始文明通过其自然图形式之观念,而迈向于形式虚拟之文字之表达。一如业已自真自然之背景的培育中,而获得了充分的养分与前瞻性形式表达之可能,但一切仍处于一种全自然之自觉性之整体统览的基础状态。它一若一恬淡而宁静之心灵,亦似一种尚未可实现之想象,但它广大而深远,一若大自然宇宙之似永睡未醒之潜在无限的自觉。一切业已在准备妥当之无所不包之广远之基础上,跃跃而进行其出发前之琐细而微小之校正与摇曳。行进也只是一种自然而顺当之举止,信心似乎只是一种多余之人文形容。步子就要迈出去了,只是当它尚未半怀

喜悦而成型之时刻里,为什么我们不暂且享受这连“欲望”一词都尚未展示并成型前之淡然而半怀喜悦之人类以其真想象之能力,在其自然身体中所曾凝聚而成型之“无欲”般之存在状态!

26. “无欲”与 21 世纪文明

在文字性人文城市文明之世界中,再也没有比“无欲”一词来得更奇异而必要的了。但是,如果说,它只是人文世界中之一“名词”或概念而已,那么,它将与“禁欲”和“纵欲”在文字上永远争论不休或纠缠不清了。反之,如果说,它果然是属人存在中之一种存在性之状态,那么,毫无疑问,它将是统合了属人可知物与属人本身存在间之一大关键性之基础物了。人之所有,无非在于“自然”与“文字”之间而已,而文字世界,若相对于“自然”而言,即一形式虚拟之“欲望”世界,而“自然”,即连“欲望”亦无所强调之原始自然之存在事实。至于“无欲”,实际上,它刚好就是自然与文字间之一种边际性之大分辨。人不至于此地,便很难在自然与文字之间,有所真切之分辨,即掉入存在与文字大混淆中,徒有其文字性之纠缠与争论而已。或一如前所言,如人只徒在于文字之内而已,一种属人自然存在之“无欲”般之真实体会或状态,确实已成为甚难如神话一般之事物。但也唯其如此,人才能以一真实对不可能事物之体会,站立在一切可能或形式可控世界之边沿上,产生了一对无限宽广而深切之眼睛,看清楚了一切形式可控而偏狭现世世界之不可能性或“神话性”。

以不能为可能是一种神话,同样,以可能为不可能,亦是一种神话。真正的神话,与其说是一种不可能之面对,勿宁它就是一种吊诡。但也唯其如此,我们才能在原始之自然不再,而人文又多片面形式发挥的情形下,以属人存在之大统合能力,形成大的分辨,并对二十一世纪之文明或宗教有所大的抉择。概括言之,可有十大法则:

- 一、人类文明或历史即人类在大自然宇宙之背景中,采取可能之工具,所完成之一种属人之生活性之环绕。



- 二、属人正确位置之厘订有二领域：一为连人本身也包含在内之自然宇宙本身，一为因人而有之属人工具性之历史文明。
- 三、对自然宇宙本身而言，人只是包含其内之生活者，人对自然宇宙自体并不可能，亦不需加以属人方式之形式说明。
- 四、对属人可控之历史文明而言，人是站在历史文明边际上之原创者、呈现者或再创者。
- 五、为了正确地维护属人存在之位置，并免于文字文明中对真自然存在的忽略或逾权，于是在可表达的人类文明中，不可能没有神话的出现。
- 六、所谓神话，即属人工具性之历史文明或生活性之环绕以外，或于其内为“不可能”之事。而它具体之意义即一种属人存在中之“无欲”状态。
- 七、人类得自于自然者，乃一源泉般之生活能力，或即一“力量”之存在，而因人而有或属人可控之文明者，即人以此自然源泉般之冲动力，由于个别性之刺激或需要，形成“欲望”或“意志”，通过方法性之操作过程，终而形成我们所熟知之历史文明或生活性之环绕。
- 八、至于“无欲”，它不只是一种宗教或道德，乃至神话所必备之指标，同时它更是形成人类对自然与文明宏观性视野之必备条件。否则我们就是掉入某一种“欲望”之模式，并对“自然”形成逾权之狭窄之陷阱，却无所自知之状况中了。即一种人文性盲视之形成。
- 九、真“无欲”状态之把握，即一种属人真“自然身体”之归复，它同样介于“自然”与“文明”之间，亦即人以其自然之原创力对属人可控之文明有所创新可能之真基础性之立足点。
- 十、真正属人存在性位置之厘订，即人类立足于大自然宇宙之背景中，以其宏观视野之智慧，打通自然、人、历史间之种种阻碍与不智，并神话性地找到了那大“不可能”之伟观事件，自由而更富想象

力地,在面对此伟观大“不可能”之基础上,才能切实地完成一切属人可控世界中可能事物之最大极限或理想之“可能”。

27. 不可能之事

人唯有在找到了你自身存在中最大“不可能”之事件时,才能真正将你最大可能之事件,完成到最近理想之程度。

神话是人类存在中之最大“不可能”之事件。

神话是,“无欲”与“自然身体”亦是。

二十一世纪宗教与文明新探

第十二章

Chapter 12

“无欲”与“休闲”辨



1. 自体生活之回归

“无欲”一词，它涉及于人类文明中，所有具有理想性之层面或领域，但我们仍不必把它诉诸于只属于少数人或某一族群，却被绝大多数人连理会都不理会之极端性之理想状态。因为于今日而言，我们早已看得很清楚，表达或言词性之谈论是一回事，那一事之实质存在本身则又是一回事。尤其于文字性之人文世界中，“表达”与“存在”，或“言词”与“那一事之实质存在”之间，永远处于一种混淆不清的状态中。其结果，是使理想者陷入了不可遏抑般之精神上之困惑与困顿，相反地，使现实者似找到了借口般地，趋向于更形狭窄之自毁之路。所以，其中最好的方法，就如胡赛尔所为，将一切可“表”与不可“表”，统统纳入“表达”之范域，然后使那存在之实质之物成为自身呈现自身之可能，或若相对于“表达”而言，即成为释氏所言“空无”之物一般。

也许这真是一种不得已中之最好的方法，不过，只要是“方法”，对于一存在实质物本身来说，永远都像是隔靴搔痒一般，不得其要领。所以，所有有关人类文明之探讨，只要是诉诸于终极之寻求者，最后不可能不舍弃了一切形式性表达或方法之追诉，而开始向一切文明之真源之属人“自体”，或真实呈现此属人“自体”之具体“生活”本身而回归。无他，唯“人”他不只是思考者，他更是具体之生活者。同时，也唯有“生活”本身才是呈现属人存在之整体之可能。知识不是，思考亦不是。表达不是，方法尤其不是。

2. “无欲”之发生

“无欲”是一个概念，这个概念本身并无法向我们正面而完整地展示这个概念所指向之“事实”之全部内容。甚至就算是我们有能力把所有关于“无欲”之概念连结在一起，并形成一种完好的论述，恐怕其结果仍旧是那一真属实质性之事物本身，依然故我地摆



在那里,更未曾切实而完整地打开来过。比如我们说:

“无欲”可说是人类精神生活之最高指标,更为道德与宗教之必要条件,甚至许多宗教都以“禁欲”之方式,以达成此精神生活之理想目的。其所以要“禁欲”,为的就是要从“纵欲”之窠臼中果能脱身而出,等等。

我们试想看,当我们连结许多“名词”、“概念”,用很清晰之条理,把一事说得很清楚了时,我们就真的把那一事之实质存在合盘托出般地呈展出来了吗?或这样我们果然可真知所谓“无欲”到底是怎么回事了吗?还是说,我们一般所谓的了解,只是说我们对于文字连结之一些习惯性之方式?当然我们对于“无欲”一词或一事之说明也可以有另一种方式,比如说:

“无欲”就是一种心灵之清净、纯然、平衡而无他……

这种说法看起来比前面一种说法好一些,但是否仍只是一种我们对文字操作中之习惯性之形容?

其实其中的道理我们不难可以看出,此即:

只要我们用一字说明另一字,那么,我们就必须对此字再加以说明才行!这样以至于无穷无尽。

虽然如此,实际上,我们还可以有一种完全不同的想法,那就是:

其实我们根本就不必这样斤斤计较于这些文字之技术或形式上之操作,因为所有的文字或概念,实际上,它们只不过是一种“那一实质性事物”之暗示或象征罢了,所以,懂与不懂那就要看你的想象与体会之能力了。

果真如此,我们确实可以轻松地摆脱了那些文字性之形式纠纷,而恢复到那一事在人的存在中之事实的存在状况中了。换句话说,如有 A、B 二人,通过那一字之暗示,他们就果然得到了一种默契般之了解。不过说是这样,对于二人间由文字之暗示性对一事所得默契般了解一事,不论在人的存在或文明中,都是一件非常困难并难以说明之事。比如:所谓二人间之“了解”是否会有所异质或程度上之差异?等等。

关于此一涉及二人之间之事,因为事涉复杂,于此我们先不去

管它。如果我们把此事简化之,或许可以得到一些比较清楚的说明。比如:

必先有那一事之存在,然后才有那一名词之形成。名词既经形成,才可能有人看到那一名词,并经过那一名词之暗示,而获得一种实质意义上的了解。

很明显地,在上面这一段话中,含有了两个基本层次:

一个是有人因那一“名词”的存在而了解。

一个是使此名词果然成为可能之那一事实存在本身。

毫无疑问,其中最重要的是那一事的“发生”本身,而非由那一事存在而后形成那一名词存在以后的事。

好了,所有这一切相关事物之根本关键,在于:

那一事终于“发生”了!

但那一事到底是怎样发生的?

或“无欲”一事到底是怎样发生的?

或:

它到底是在怎样一种情况中而发生的?

那一事之发生,那一实质事物之发生,或一若“无欲”一事之发生,我们可以有三种基本之设想:

一、如果根本没有“人”的存在,也就没有那一事之发生,当然也就不会有“无欲”一事之发生。如其已经发生了,当然也必发生在某一人身上,于是我们果然也可以设想那唯一人存在之宇宙,但假如真正只是一人一宇宙之事,那所谓“无欲”之事,真的还会发生吗?换句话说,如果所谓“无欲”必与宗教有不可分的关系,试问若宇宙中只有一人的存在,那么还会有宗教发生之可能吗?若连宗教亦无,是否那“无欲”一事也会就此而烟消云散?不过,事实上,恐怕并非如此。

因为:

所谓“一人一宇宙”是相对于“人世间”说的,若此,它果为一不可能之事。若“一人一宇宙”相对于“人世间”为不可能之事,那么所谓“无欲”,若相对“人世间”而言,亦一不可能之事。这样一来,



“一人一宇宙”与“无欲”，反而成为相对“人世间”之相互关连，而成为是近似之物了。当然这也不一定指此二事为同一，但至少是相对“人世间”之同一“理念”之事。不过，所谓“理念”同一，究何所指？

二、所谓“理念”，就是人类古典文明之一大特色。时间约在公元前 500 年到公元后 500 年，或其影响一直延伸到公元后 1500 年顷。这也就是早自哲学与人文宗教之发生，一直到科技工业化之近代文明来临前之一段时间。在西方，这就是自希腊哲学时代，一直到近代工业化社会形成前之 2000 年间。在中国，即自先秦哲学通过魏晋之再开拓，一直到宋明理学形成之时代。

在这近 2000 年之时段中，人类就活在所谓“高理念”的时代中，不论哲学、宗教，乃至道德等，亦然。或所谓高理念之古典时代，其实就是文字性人文文明之理想性之最高成就。当然，人类若根本就没有文字之存在，自也就没什么高理念之文明时代了。而文字却发生在公元前 2000 年顷，若再加上它的酝酿，约在公元前 3000 到公元前 1000 年左右。然后就是我们所谓之高理念之古典文明时代。

若无文字，自亦无文字之高理念之古典时代，所以，文字高理念之古典时代之基础，往往就来自于文字前后所出现之介于原始与人文间之趋向“合理化”之基本观念。而文字前近于合理化之文明，其实就是继原始之巫术与地方神而有之抽象统合性高之一神论式之神话文明。如希腊、印度、埃及及中国之“天”之崇拜均是。

其中最值得我们注意的两个基本观念是：

1. 神都来自于天上。
2. 神均为不孕而生。

若更具体来说，即：

神的世界是与此世之人世间全然相异之清净“无欲”之世界。

也许公元前 3000 年至公元前 2000 年之人类并没有如文字般说清楚之“无欲”之观念，但正唯其如此，“无欲”即在此世为不可能之事，是以有神话的世界，或异于此世之“神”的世界，而此一属“神”的世界，亦必以神话出之。事实上，此一以神话而表示之于此

世为不可能之“无欲”之观念，就是领导了整个文字后人文性高理念古典文明之基础。其代表性之成果，即作为人类古典文明中心之人文宗教与道德之形成。

一神论式之神话是原始文明之结论，但也是文字后古典文明之基础。文字后人文性之古典文明，基本上是反原始神秘之神，并经文字之合理化过程而有之文明，其最高成就即哲学、人文宗教与科学之产生。其中尤其是科学之产生，更以其合理化之纯符号表达，不但代替了文字文明，同时更形成比文字更形精确表达之科技文明时代。

三、文字前之原始文明，以神话而隐含了“无欲”观念之可能。文字后，人类更对文字这工具之使用充满信心，同时从此更展现了文字文明中高度分析性理念的能力，不论在宗教、哲学或道德中，都使“无欲”一观念成为人类理想文明中必要之面对。唯自科学与科技文明代文字而大行于社会之后，方使此情况已大为改观。尤自 Darwin 以后，心理学、社会学、人类学等快速的发展，使得古典以来之高理念之宗教与哲学一败涂地，几乎已成为过时云烟，更遑论其“无欲”之面对！于此情形下，人类所剩下的，除了一个赤裸裸之身体与一充满技术性之现实社会之面对以外，几乎已空无一物。于此，假如我要用现代流行之哲学语言而言之，即“日常生活”之面对。

确实，人类在自然宇宙中真正所拥有者就是一种“日常生活”。所谓高理念，当它就是我们的生活，或我们生活之主要部分时，它才是有意义的，反之，假如它一旦脱离了我们实际之日常生活而成为一高悬之抽象理念时，它就如一块废铁一样地成为我们生活之阻碍物。

无论如何，高理念的时代已成过去，不但火车、电灯已来临，再加上现代技术之高加工之产品所形成之高消费之社会生活，人类确实已活在高技术限制下，看似一切成为可能之真自由之情况中了。确实，假如我们只以出现在 20 世纪之一般生活现象而言，人类似乎是真的解放了、自由了，一切都成为可能了，甚至它实际之状况也确实和几乎全无规范与限制可言之原始时代差不多。其中唯一之不同，就是原始是以全自然为背景下之自由，而现代却是在挣脱高理念后，高技术限制下之自由。它的最大好处是使人的生活变得非常轻松而易活，但它背后之另一面，却是失去自然与高理



念背景后之全然不定状态下之玩世者,或者这也一如解构主义后,所必形成之文字之游戏者一般。

于此情形下,所谓“无欲”早已成为一种“废话”般之模棱言词。人所过的,早已是一种几乎无所不可,无所不能之“日常生活”,甚至连“纵欲”一词,也随着“无欲”之远逸,而成为无何价值之垃圾。

尽管如此,在这种人类从未曾有之富饶而多产之“日常生活”中,真的和那进行了两千多年之高理念之“无欲”之观念,一刀两断并不再有任何蛛丝马迹之瓜葛了吗?假如我们果然只把“无欲”当作是一种古典之高理念看待,它确实是如此。换句话说,所谓“无欲”和我们久来已参与之高技术操作之现实性之日常生活来说,实在已扯不上半点关系。但,相反地,假如我们果有能力不被一些文字之形式概念所束缚,并果能深及“无欲”背后所可能涉及的一些属人实质性存在的内涵时,一种世纪性高技术之“日常生活”真的和那“无欲”一事之实质内涵不再有任何干涉了吗?比如说,我们在百无聊赖之都市生活中,果然偷得半日休闲般大自然中心旷神怡的感觉或心情,又将做何解释?它真的和那“无欲”一事之实质内涵没有任何关系吗?当然不是,如果我们真能不再习惯性地被局束在那些形式概念之虚拟的世界,而果能想象到了那一属人存在之实质存在之一面时,自能了解!

3. “无欲”与“休闲”

于此我真正要说的问题,就是这个简简单单之都市休闲时之心情,和那充满古典意义之“无欲”一观念间之种种看来无任何关连可能之纠葛之事。

其实说起来,“一个名词”、“一种心情”,此二事看似平常,实际上,却包含了整个人类文明之基本结构。或如前所言,一种结构是先有那一种“心情”,然后才有那一“名词”。另一种结构是先有那一“名词”,然后才有那一种“心情”。本来,“名词”只是一种形式上之设定,无论如何,唯有那一种属人本身之“心情”才是重要之事,但,久而久之,由于这两种结构,在文字后所形成之城市文明中,所形成之无法避免之混淆,干脆把不一之“心情”本身放置一边,而独

以可视之“名词”为视，乃形成我们久已习惯之城市文明之种种规范性的生活事实。或所谓“规范”，无非是“名词”与“名词”间之关系系统罢了。

毫无疑问，城市文明中，形式性之规范愈多，就愈失去其原本之真心情，久而久之，城市文明就在其既失其属人自体，亦失其自然自体之状况下，而形成一种不可遏抑之后遗症，一般我们就把它叫做“厌烦”症。而所谓“厌烦”，其基本上的意思，就是“心情”没有了！或在城市中，我们果欲找回“心情”之方法，其一般而具体之方式，就叫做“休闲”，而其更具体之意思，即找回一种“自然”之心情。而找回一种真自然之“心情”，和找回一个真正的“自我”，或一个真正的“人”，实在是差不多的事。于此我们也不必把许多哲学性之名词，给予过高价值性之评估，如“清净”、“无为”、“超越”、“绝对”，乃至“精神”、“心灵”、“理想”等，亦然。

一切若只从文字或形式性之表达上言之，便永远只落得一些无头无尾之文字或形式表达性之纠纷而已，因为若就人类实际存在之状况而言，再高之理念也比不上一一种实实在在之“心情”来得更有价值，或一种实实在在之“心情”就比由此“心情”而延生之高理念有着更大、更深、更具实在之真义。再者，一种再高之理念若不能把它转换为一种实实在在之“心情”，其真价又何所在！

除非我们只在一种由“人”而延生之形式表达中而周转，否则只要我们有能力不停止在由“人”而延生之形式表达，同时更能寻求此一延生一切形式表达之属“人”本身之基础性的存在时，我们就会发现，此一基础性属人本身之存在，如果他不可能存在于任何个别性之表达方式中，那么，此一属人本身存在之具体内涵，就在于那种具有实存意义之“心情”的状况中了。

一种真“心情”的存在，无非是那一不受任何形式表达制约，并与“自然”直接相关之存在状态罢了。

或一种城市文明中之休闲或心情，也就于此前提下，而被寻索出来，并成为城市文明之一种必需。

当然都市文明中，也可以有各式各样的休闲方式，但我们追根究底，一种真“心情”之获致，仍无非在于与“自然”接触时之“心旷神怡”之情罢了。

不过，无论如何，一种都市文明中之休闲生活或心情，又怎么会与几千年前之“无欲”之观念扯上关系呢？而且，所谓“无欲”，在



早期高理念之神话文明中,它所指的是两个基本涵义,一为上神。即神均来自天上,是之为“无欲”。一为不孕而生,是之谓“无欲”。其结果,即合理化文字文明中之“道德”之形成。所以,由此看来,现代文明刚刚好是“反神秘”、“反道德”之思潮,这样它又怎么能与“无欲”有关呢?

确实,与“无欲”有关之文明,形成在公元前 2000 年顷,而所谓“现代”,却在公元后 2000 年后,时间相差近 4000 年,要说它们是两种完全不同之文明,任何人都必承认。反之,要说其有所实际上之相关,任何人都会有所怀疑。不过,我们想想看,4000 年间人类文明之最大差异,或其差异之关键点究在何处?无他,在于文字而已。前 2000 年是无文字之世界,后 2000 年即文字世界。那么就此我们能否再试想看,如果我们把文字性城市文明中“休闲”式之“心旷神怡”之心情,把它所涉及之文字性之环绕通通去除,其情形又将何如?所谓去除文字,也就是说,只保留此一“心情”本身,而把一切使此“心情”成为可能之过程、要求或其他相关因素通通略去不计,是否此一赤裸之休闲“心情”,和一种“无欲”之“心情”将成为近似之物?当然,另一方面,我们也很清楚,所谓“无欲”,尽管它可能早在公元前 2000 年前之神话时代即已发生,但是,当我们以文字性的观念来表述它时,是否也同样赋与了它太多高理念之价值观或形容?或所谓“神话”,在原始时期,是否也正是一种原始方式之夸大与形容?

所以,于此我们为了一切经过文字记录而有之观念或名词,所必产生之文字联想性之夸大或不实之形容,不得不将“名词”或“观念”之形式表达,尽量还原到它原有之存在性的实质内容。同样,对于此一存在性实质内容的探讨,若免除其形式性,而归复其原有的真实,那么,其中最具体的方式,即将所有属人业经表达或被文字记录之事物,一律设法恢复其属人内在基础性存在之可能,而此一属人内在基础性之存在内容,若不再具有任何文字之形容性,对于我而言,它不再是任何形式物,而只是一种“心情”。

除此之外,我想很难再找出其他更少文字之形式形容性,更多属人存在之基础性之说明了。同样,于此如果我们探讨的问题是“无欲”与“休闲”之事,它也必是一种“心情”对“心情”的探讨,而非其他。

4. “心情”与“心情自体”

“无欲”只是一种“心情”而已。“休闲”亦只是一种“心情”而已。当然人还是会置疑,到底又为什么要选这两种“心情”并令它们相关或一致呢?

我想我还是应当先将“心情”一事说明一下:

到底“心情”本身和某一种心情并不是一回事。不过,不论以人类之实际生活或经验而言,很难有哪一种“心情”称得上是“心情自体”,而其他则为某一种“心情”。换言之,所有属人之“心情”,只要被我们感觉到,大概总都在某一种“心情”当中了。于是,就在人类所经验过的千万种心情中,不论在人的成长过程或历史的进展过程中,由于一种必要,或即一种必须,人类在不休止地在进行一种筛选或选择的工作。其目的为的是要找出一种“心情”,果然可作为其他“心情”之指针、基础或价值性之判读标准。或者,也就是这一种可做为一切“心情”基础之最大可能之“心情”,实际上,可说是最近“心情自体”之那一种“心情”了。

当然在另一方面,我们也知道得很清楚,人活着,有什么“心情”就算什么“心情”就好了,随其所之,也不必进行什么筛选或基础之寻求,或一如动物之“自然”状态然,甚至连“心情”一词也不必加以强调或主张。果然,假如人真正只是一般动物就好了,可是人类却偏偏不是一般动物,甚至他更是一种具有了“文明”之动物。而文明之意义,就是一种表达、一种形式、一种技术、一种工具之运用,或也同样具有了一种目的、选择或价值判断之可能。于是随着文明之增加与进步,我们的心情也会逐步地增加,甚至会繁杂细腻到不可思议的地步。于此情形下,人类自然地达成他理想性的生活,那么他对他所遭遇的心情,不能不有所判别、取舍,以作为他遵循的目标。

选择一种心情,其实就是在选择一种生活或一种生活方式。而一种生活方式,都必须要有感觉性之空间环境以为其具实之依凭。其实说起来,大凡一种经过选择而有之好心情,都必与“自然”有着不可分的关系。“休闲”是如此,“无欲”亦然。



“无欲”之观念,大约形成在公元前 1000 年以前,而“休闲”之流行成风,大约形成在 18 世纪中期,亦即在工业革命以后,或第一个流行成风之工商业大都市即阿姆斯特丹。由此可知,“无欲”与“休闲”时间上相差两千多年,但无论如何,如果它们都必与“自然”相关,那就等于说,它们的存在,基本上,都在说明着一种人类存在中所必隐含之“原始记忆”之基础性存在之可能。

若“人”之存在性之基础即“自然”,那就等于说,若无“自然”一切俱无。所以说,在整个人类历史发展之过程中,只要我们一旦触及于“理想”之可能,实际上,那就与“自然”形成了不可分或必要之关系,甚至整个人类文明史,即人与自然间,以各时代所操作之不同的工具、观念或理论,所完成之“原始记忆”之“自然”之发展史。

5. 人类文明之原始记忆

所谓“原始记忆”,其实就是人类对“自然”之记忆。而原始或原始文明即保持“自然”成分最多之文明,其原因有二:

1. 原始文明即以自然为背景而有之文明。
2. 原始文明即直接采取自然物为工具而有之文明。
如石器、陶器等。

由此可知,原始文明即于“自然”中建立之文明,当然无所谓“原始记忆”或“自然记忆”之事。反之,若有,是指原始文明后之人文文明。而所谓人文文明,亦有二原因:

1. 人文文明即文字后之文明,换句话说,即以“文字”与“城市”为背景而有之文明。
2. 其所使用之工具,非自然物,而为人为物,亦可分为两大类:一属文字,一属文字后之纯形式符号,亦即科学符号。

由此可知,不论文字文明也好,还是纯形式符号之科学或科技文明也好,均非以自然为背景而有之文明。换言之,即脱离自然或悖离自然而有之人为式之孤立的文明,同时因此而使得文字文明或科学文明,每逢进入一理想之要求时,多半都有一以“原始记忆”

之方式,而向“自然”而回归,或向“自然”而追诉之倾向。或者这也正如我们在前面所言“无欲”与“休闲”之状况然。

在人类文明中,确实存在着一种吊诡,它清楚地告诉我们:

人类假如不悖离“自然”,就很难有属人本身之文明独立地发展出来。但任何属人的文明,如果不向“自然”而回归,就很难有真正存在性的理想可言。

因之,如果人不悖离自然,就永远保持在一种纯朴之人和自然对话或寻求沟通之状况之中,其实这就是一种原始性图形表达之文明,换言之,亦即一神话的世界。

那么我们想想看,假如人不悖离充满神秘性之神话世界,并以合理化之文字建立起哲学、人文宗教或道德理论之人文文明,那么人类文明根本就谈不上有何进步的文明可言。同理,假如人类不再次地悖离文字性之人文文明,并以更形精确之纯符号表达,建立起更进一步合理化之科学或科技之高理性之文明,我们也势必谈不上什么更进步之现代社会与文明了。但不论文字文明也好,还是纯符号表达之文明也好,若只一味执意于其孤立之形式技术操作过程而已,那么它不但无法真见于人与自然间之基本结构,同时更必因此失其理想之可能,而流于虚拟性形式技术操作之陷阱。而在人类文明中,真正保持一种纯朴性人与自然间之直接关系之文明,即原始文明。这并不是说,原始文明有何伟大处,反之,而只是因为它是人类文明中,必然存在之一种基础性之过程或文明,此亦一如儿童与成人间之关系然。

原始文明如此,作为原始文明实际结构之人与自然间之直接关系亦然。于此我们之所以对此“关系”加以强调,并不是因为它有何特异之处,反之,乃是因为在虚拟性之“文字”或“纯符号”之文明中,由于其工具加工性之繁复操作的过程,早已将属人存在基础之人与自然间之直接关系层层而淹没,使得人只能在虚拟性形式或媒介物之过程中讨生活,根本无法真见属人存在之真基础结构于何处。殊不知人必须先有人与自然之关系,而后有人与人之关系,再而后有人与物的关系。基本上来说,若人与自然之关系属原始,那么人与人的关系即属文字,而人与物则属科学。

尽管说,人类文明本身就有一种由合理化而趋向于精确表达之要求,尤其是文字以后,由于科学之发生,更使人找到了充分的



理由,可任凭于纯形式表达之合理性,而将一切形上性或本体性之知识或探讨弃置不顾。当然,这在某程度之合理知识之范围之内是有其必要与准确度的,但无论如何,于“人”的存在中,并不只限于此合理之知识与思考之要求与存在而已,尤其当不论文字或纯符号之表达一旦涉及于极限、矛盾或再创性之可能时,不可能不重新返回到“人”与其形式延伸物之间之存在性关系之探讨之中。因为无论如何,所有文明均为因人而有之物,此外,所有文明均必以工具性之形式表达方式而成为属人存在性之形式延伸。除非人只知在表达范围之内而论,而不再有所真知于“人”与“表达”间之根本关系,或任凭于因人而有之形式表达对“人”本身所形成之反控,而无所自知,否则,我们终必将由因人而有之工具性形式表达之极限、矛盾及寻求再创之可能,向“人”本身之存在而回归,或它和人通过一切工具性之媒介物向自然而回归是同一件事。

自然 \longleftrightarrow 人 \longleftrightarrow 形式之延伸

乃人类探讨一切属人文明之根源性之基本线索与结构。

6. 休闲与宗教之要求

原始近自然,文字或人文近属人本身之自体性之探讨,而纯符号表达则近因人而有之形式性之延伸。这三种人类及其文明之存在状况,各有其时间性之历史的角色,亦各有其特征。不过,若言其理想之部分或可能,毫无疑问,通通以一“原始记忆”之方式,而向“自然”而回归,“无欲”是如此,“休闲”亦然。其间若有所不同,只不过是出于其所处时代之不同,而有着某种“程度”上之差异罢了。比如说:

在文字性人文古典之时代里,不论是宗教、哲学或其他理论等,由于其去原始之自然未远,而又以合理化之文字大大减少了原始之神秘部分,于是其文明之中心题旨,多半都集中在属人或人文性“道德”的探讨上,这样一方面它果然曾经建立了人类文明中高度理想性之古典文明时代,但在另一方面,也必以其高理念的要求,通过文字性技术之操作,果然也建立起了许多在现在看起来多少有些夸大不实之概念性之理论系统,其中尤以形上学的部分,多

为现代注重理性分析之高技术之文明所反对或抛弃。今日看来，自有文字以来所建立之高理念之宗教、哲学或道德，其内容、目的、价值或理想，是值得我们予以肯定的，但在另一方面，若相对于原始之简单的自然状态，与近代科技或一切要求合理而精确之科学文明来说，是否充满了太多文字性之夸大与形容？相反地，如果我们果能根据原始之简单的自然与理性科学之合理要求，将人类古典文明中之夸大性之高理念之文字形容拿掉，是否所谓高理念之道德，其所剩下来的无非是一种以高理念之“无欲”，所呈现之一种人文性属人本身存在之“自然”状态而已？

换言之，古典高理念之表达，若为相对于具有神秘性之原始自然表达，所必有之文字技术性操作之合理表达，但随着时间与社会之进展，在文字以后之世界中，也必存在着与此高理念之文字表达，背道而驰之低概念将文字予以滥用或误用之现实性之说词，这样一来，使得高理念之文字表达为了驳斥低概念之文字性之现实说词，不得不应用了更高度发展之文字之技术操作，使得其理念之表达更形繁复而难解了。或者这种情形也一如希腊于苏格拉底的时代，为了对付诡辩家(Sophists)所用之方式，或中国于战国时代，为了对付当时之杂家者流所陷入之苦战一般。

于是在以后之历史发展中，为了免除甚至是解构古典高理念文明中，所必遭遇或形成之文字技术性操作之诸多繁复、矛盾或暧昧不明之缺失，有两种代表性之文明最值得我们注意，一种就是源自印度，却大兴于中国之“禅学”，另一种即自文艺复兴末期而开始发皇之纯符号表达之高度理性之科学思维。禅学之主旨，在于以各种不同之方式解构文字表达，以恢复人自然之本来面目。只可惜此继承文字表达，而又反文字表达之思潮，长期以来虽有助于印度或中国哲学之发展，但它却很难成为一世界性之主流思潮。相反地，文艺复兴以来之纯符号表达之科学与科技思潮，却以其高度形式之合理性，在短短三百多年间，竟席卷全世界，成为人类有史以来，彻底影响全世界并改写人类整个生活方式之唯一文明。只是同样可惜的，此一人类有史以来，最为客观合理之科学纯符号表达，不但没有为人类带来比古典或原始更精确而合理的理想，反而通过快速发展之科技文明，终将人类带进了同样史无前例之以高技术挂帅之现世性之现实文明之中。

本来科学之纯符号表达本身，就是一形式性客观而合理之中



性表达,既不涉价值,亦无涉于任何属人高度理想性之事物,所以,要想使科学继文字古典式道德或宗教理想,完成一比古典更形精确而合理之理想世界,事实上,也是一件不甚可能之事。或者就算是继理性之科学表达,自牛顿以来,即已有理想性自然神论之思潮,但其终究难以成为一科学后普遍的理想风潮,尤其至于18世纪后,由于高科技或高技术之突飞猛进的发展,一种以科学高技术所控御之现实性之文明社会,终于代整个文字性理想之古典文明,而兴起于我们所习称之“现代”文明之中。至此,不论是原始之自然或文字性之人文理想,均已被高科技或高技术之现实社会所淹没,于此高技术控御一切之现实社会中,如果说,人还有所理想或理想之要求可能,恐怕它早已被那繁琐而令人厌倦之操作技术之生活程序逼向那微弱原始记忆之休闲生活之死角里去了。

于此我之所以把现代之趋向“自然”之休闲生活形容作微弱逼向死角般之生活方式,乃是因为在现代人之生活中,绝大部分之时间与精力早已被烦恼之高技术操作之上班、购物、消费、求知、上课、经营等事所占据,尽管如此,人类还是无法忘记其以原始记忆所必形成之趋近“自然”之可能性与机会,由此可见“自然”对任何时代任何地区之人的存在,所必有之近理想之重要性与紧迫性,甚至这种情形,一如早期文字文明中,人类对宗教之追求一般。

或以基督宗教为例,其生活中,六日过一般生活,一日休息并礼拜。而一日礼拜中所获得之精神粮食,足以影响其他六日之生活,并以好的心情涵盖掉六日中所遇之琐细而烦人之事,其实这就是宗教之发挥它最大功能的地方。如果我们以一种更具实际意义之说法,来形容宗教的功能,它应当是这样子的:

人类终于找到了一种最好的“心情”,其抽象而具普遍性之意义与功能,足以将人类日常生活中所遭遇之其他一切不好心情,都予以化除或掩盖掉了。

这个意思也就是说,人类于其生活或文明中,所执行之某行为或功能性之模式,其实际的意义,并不在于这些行为模式之“事实”本身,反之,而更在于人类由此事实所获致之“心情”本身。

同理,在现代人的生活或文明中,如果其生活中高技术操作的部分是令人厌倦而无意义的,由此并使人不得不以一种原始记忆之方式,而执行一种必要之休闲的生活方式,实际上,此一休闲方

式之生活之必然被执行,并不在此“休闲”之事实本身,反之,而在以此“休闲”方式所获致之近“自然”时之“心情”。或由此更进一步,如果说,此一以“休闲”之方式所获致之近“自然”之“心情”是高迈并重要于那些执行高技术操作之“心情”的,那么,毫无疑问,像这种现代高科技时代之“休闲”文明之方式或要求,实际上,和一种宗教之方式或要求是非常接近之物。反之,现代人之所以不会把“休闲”当作宗教看,可有二根本原因:

1. 宗教一事,在现代高科技之文明中,早已在理性与科学合流之思潮中,被弃置不顾而束之高阁了。所以,所谓现代文明,既无何宗教可言,剩下的也就无非现世性之现实生活了。
2. 不过,在现代高科技现世性之现实生活中,却又产生了一种不可遏抑之矛盾现象。他一方面肯定现世之生活与文明,但在另一方面,却又不可能不以一原始记忆之理想性要求,以反现实技术生活之方式,而自然地趋向于休闲方式之“自然”生活之要求。只是此一休闲方式之自然生活,一旦面对那么大而繁琐之技术之网之压力与笼络时,不可能不又倒回到科技之网的肯定中来,这样一来,那一休闲之自然生活的事实与要求不可能不变得极其微弱、无力而形式化了。

7. 生活理想与自然之求

20世纪以来,人类确实已活在物质极其丰富(落后地区除外),但“理想”相当低落的时代里了。不过,尽管如此,我们仍不能不有所正确的惊觉,只是于此我们所谓之惊觉,并不单单指“理想”之低落,更重要者,如今我们面对整个人类的文明或历史,当我们说“理想”一词时,其确实而完整的意思究属何种?如果,我们所谓之“理想”,是针对古代或近代科技尚未发达之农业社会中,物质不丰富,教育又不普及之状况而言,那么毫无疑问,现代由于科技与



人权之突飞猛进或改进,那种古代所未曾实现的理想,在现代文明中,可以说已完全实现了。这话的意思也就是说,现代人不但吃得好、穿的好、用的好,而且每个人都可以以平等的机会受教育并获得他所需要的知识,但于此情形下,是否过去古典文明中所指的“精神”性的理想,在现代人的生活中,我们果然已将之“完全”实现了呢?毫无疑问,于此我们也可以肯定地说,其答案是否定的。

不过,当我们说,现代生活是物质丰富而“精神”生活却极其贫乏时,是否也要像前面说“理想”一词所必有之惊觉一样地,也要对“精神”一词有所惊觉性之探讨或分析?比如说,我们一般所谓之精神理想,大凡都来自于人文古典之经典之作,而人类文明中之经典之作,大半都形成于公元前500年到公元后500年之1000余年间,同时这也就是人文文明中最重要之宗教与哲学出现之年代。诸如基督宗教、佛教、回教,乃至中国之道教,老子、孔子、苏格拉底等均出现在这个年代中,同时这也就是我们一般所谓以形上思考为基础之精神文明或精神理想之来源,其影响所及,几乎可说是永恒性的,因为当初这些文明之根本设定,均属一种具有“绝对性”或“永恒性”的文明,至于说这种经典式之文明碰到敌手,恐怕还是晚近以后的事,此亦非它,即科学或科技文明在整个人类文明史中辉煌而登场之事。

以今日而观之,当初经典式之精神文明,一般而言,它们可说是在三种基本条件下而形成。此即:

1. 它们都反对恶政。
2. 它们都反对世俗。
3. 它们都处在一种群众既无知识又无恒产之农业

社会中。

由此可知,当初之哲学家或宗教家,他们确实是当时具有高度理想之少数精英分子。但也正因为如此,他们方以当时文明代言人之身份与抱负,将他们之天才与理想发挥到一种极致之程度。于此情形下,尽管有众多的群众跟随他们,但其主张其理想要说使一般人都了解并做得到,事实上也是一件不太可能之事。

也许是由于一种灵感,也许是由于一种文字性说服的要求,这种经典之论述、描述或表达,若相对于客观而中性之纯符号之科学表达而言,都必具有某程度上之夸大、暧昧而难解之倾向。诸如存

在、神、上帝、天、灵魂、精神等主张然。若以科学文明所要求之形式性之合理表达来说,毫无疑问,它们都会呈现一种高深莫测,扑朔迷离之状。或一若前所言,一种古典式之高理念之时代,多已随高科技时代的来临,确实已大为减色,甚至已呈过去之状,但一若当初高理念之古典式之精神文明成立之初,是否也正如今日以科学反形上一般地,也是以反当时所面临神话或宗教文明所必含有之神秘夸大的部分,以成其当时以文字性合理表达之精神文明?所以,以整个人类文明之演变看来,除非我们要主观地以某一种唯一合理的标准来评判其他,否则我们必将发现,尽管文明与文明间在形式上果有所差异,但我们只要承认文明往前走,都必朝着更形精确而合理化之方向在进行,那么,很可能在不同表达方式之背后,却存在着相同之结构或要求,其不同,往往只是历史之脚步使然罢了。

明了于此,我们再来看前面所谓经典式之精神文明,只要我们按照科学纯符号表达之合理性之要求,将其文字性之夸大不实之言词或形容部分去掉,使其原本与科学表达同其纯朴而简要之内容部分确实地呈现出来,我们就会发现,所谓精神文明之本质无非在于道德而已,而道德一如前述,必与“无欲”有不可分的关系。而“无欲”,若去其文字性之夸大与形容,亦无他,一种属人原本之“自然”存在之状态而已。同理,科学之纯符号表达确实比文字之表达更具形式之客观性与合理性,但科学通过其高技术之操作,所必形成之属人真“自然”生活之淹没性,更使人之实际生活,不得不在工具与技术层层掩盖之压力下,被逼向了微弱自然而休闲之一途。

从以上简略之叙述可知,人类文明及其生活,数千年来,历经诸多繁复的演变及寻求,从原始之自然生活,到文字之高理念之生活,然后又来到近世之科学纯符号表达之现世生活,于此三者之中,并非有哪一种生活是唯一而无缺者,反之,我们必须对此三种看似全然不同之生活连贯一如而了解之,方能得到一种比较正确而完整生活之可能。换句话说,人类文明或历史存在之本义,不但叫我们无法停止在某一种文明或生活中,而论其他,同时更重要者,在叫我们要清楚地分辨到底什么是属于人类文明之表达方式,什么又是人类生活之所必需。此亦即言,“表达”是一回事,“存在”则又是一回事,两者并不可混为一谈,尤其当我们的追求愈是趋向于一种生活性之理想或真理时,愈是如此。因为我们一般所谓文



明之变化,多半是由于人类在不同的历史时段中,应用或发明了不同之工具,而从事于表达而有之结果,如原始时代人类用声音或图形以从事表达,其结果就产生了神话文明,后来人类发明了文字以从事表达,其结果即古典式高理念之道德文明之形成,再后人类又发明了科学之纯符号以从事表达,其结果即产生了高技术高质量之现世生活之社会或文明。的确,人类使用不同的工具确实产生了不同的文明,但无论如何,这只是其表达的部分,就算是其中果有所真理可言,往往也只是一种表达性之真理,并谈不上就是一种真具存在性理想之生活性之真理。所谓真理,严格来说,有两种不同的方式:一种是说明性之真理,亦即一种表达性之真理。另一种是生活性之真理,亦即一种存在性的真理。而表达只是属人生活的一部分,而非其全部,所以说,任何表达或说明性之真理,对于实际存在之生活或生活真理来说,它永远都是一种“暗示”,而非一属人存在或其生活之全般之揭露或彻底的说明。神话如此,道德如此,现代高科技时代之“休闲”亦然。只要我们不会被人类文明中某一时代或某一种表达方式或其结果所笼络,我们就会发现,整个人类文明于其表达性真理之暗示之背后,其所真存或其所真求者,无非是人类终必以其“原始记忆”所唤起之“自然”之回归而已。而人类真“自然”之求,即人类真“生活”之必然法则。

而此自然之求,在不同的时代可有不同之方式。原始时代有原始时代之自然,亦即一种全以自然为背景之生活性之自然。文字时代亦有文字时代之自然,或即一种寻求属人自体之自然,一如道德或无欲所表示者然。同样科技时代亦有科技时代之自然,或如高技术生活中休闲所追求者然。毫无疑问,这三种自然中,以科技时代休闲生活之自然最为微弱,而在文字性人文高理念的时代中,因为其所主张属人自体性之道德或无欲的关系,所以其对自然的表达也最为强劲。至于原始时代,自然即其生活本身,是以也无所谓观念上强调之事。其中最值得我们注意,并和我们所处之时代直接相关者,是高技术社会中之休闲之自然。从表面上看起来,其力量甚为微弱,但其实际之意义却与原始者甚为相近,无他,自然,即生活而已,并无何高理念时代之观念之夸大性。另外,它也与原始之自然必有所不同。如原始性之“自然”生活,即围绕着充满神秘之巫术与神话的存在,但现代休闲生活之自然者,却围绕,甚至是被高度笼罩在高技术操作之社会中而存在。不过,巫术、神

话与原始生活乃一如不可分之物,但现代人之高技术之操作与自然之休闲生活,几乎可视为两相对立之物。高技术为营生之所必须,而自然之休闲却为“生活”之所必须,于此情形下,我们既无法倒回原始生活,甚至亦不可能再倒回文字性高理念之时代,面对现代之一切,如果我们真想以原始之记忆果能保持“理想”可能于不坠之地,其唯一可能,即将休闲生活之自然心情予以彻底普遍化、强劲化,并令其将一切属于工具性技术操作之时间或生活予以彻底地覆盖。因为唯有如此,人类才能在一高科技、高技术操作之文明或社会中,不致被工具或技术之威权或压力所打倒,或进入一奄奄一息之狭小可怜之境。为什么?

8. 高科技社会之理想——心情、生活与身体

人类于数千年文明或历史之发展中,不曾被人所虚拟之“神”所打倒,也不曾被人本身虚拟之“威权”所打倒,只是如今我们却面临了人类文明前所未有之遍布在我们生活每一个角落之“技术之神”之强大压力与威胁。换言之,在数千年人类文明之发展中,人类遭遇了三大压力系统,一属“神权”、一属“君权”、一属“技术权”。神权最为抽象,但它却带给人极大之惊怖与崇拜之情。“君权”最为具体而直接,其压力深及于我们的身体与我们生活四周之环境。而所谓“技术权”,亦即现代人所遭遇来自经济、企业甚至是流行之压力。此一压力若与“神权”及“君权”来比,最为暧昧不明,甚至若以整个人类历史,人类所曾承受之压力而言,也可说是最为减轻而弱之时代。其所以为暧昧而轻,就是说,在此一压力系统中,至少有三分之一之力量,来自于人民自动或半自动之参与。关于这一方面,现代人之消费方式就是一个最好的说明。

尽管如此,现代在高技术高质量生活中之人,他在比历史上任何时代更少压力的状况下,仍旧对高技术之生活抱怨连连,甚至更批评现代高技术之生活,简直无任何理想可言。其实说起来,这种“抱怨”若在神权或君权高压之状态下仍情有可原,若在现代这种高消费系统之控御下而生活,既少压力而且又自愿地成为一高技术消费社会之一员,实在没什么可抱怨的。若有,那就是又享受



其成果,可是又要抱怨连连,以哲学而言,实在无什深义可言。

反之,其所谓理想,若果能在“今日”之“现实”之外,提出真属“今日”之“理想”可能,当然是好的。不过,事实上,当我们言及理想时,时常都不是如此,因为在“抱怨”之背后所提出之理想,往往只不过是今日早已成为老生常谈一般之过去高理念时代之“道德”产物而已。殊不知像这种主张或说词,对现代全面性之现实文明而言,几乎可说是毫无着力之处。一则,过去就是过去,现在就是现在,二则过去高理念之文明是文字文明,今日高技术之文明乃纯符号之文明,两者并不可同日而语,而且纯符号之高技术文明,事实上,却刚刚好是文字文明之更形精确化之结果。此外,历史更无法逆向而接轨,要接也必须以现在之事实往前而接轨才行。换句话说,现在之理想,必须以现在之事实为基础而延生之理想,才是真属今日之理想。

或果如前所言,一种实实在在的理想,并不一定非采取过去文字性高理念时代之“精神”文明的方式才行。具体言之,一种真正属人之理想,无非是一种真正的“生活”而已。而一种真具理想实质之“生活”,除了“生活”中所必须具备之物品或技术之外,最重要者,在于一种好“心情”之有无。一种真实而具在之好“心情”,它不是一种概念或理念,更不是一种技术或行为模式。反而是一切“理念”或“技术”却刚好在此一好“心情”之基础上,才能呈现其正确而较完好之意义。有了这种“心情”,就会有比较好的生活,有了比较好的生活,我们原本以文字所设定的那种理想,实际上,它也就可以说是已经达成了。

而在现代人之生活中,除掉高技术操作之部分或工作外,要说和“心情”有关者,莫过于“休闲”一事。只是于此我们一定要弄清楚的是,一种真正的“心情”,事实上有二要素:

1. 你必须以“心情”来肯定“心情”才行。
2. 真“心情”必与“自然”有关。

此二事说来容易,实际上却未必。比如说:

所谓以“心情”来肯定“心情”,就是说,一种真正的“心情”,并不是在执行一种与“心情”有关之程序,反而是通过那个程序,得到那个真正的“心情”。比如“休闲”,或一种真正的“休闲”,并不是在执行那种在高技术工具性操作之社会中,早已习已为常之“程序执

行”，反之，而应当是在“休闲”中，真正得到那“休闲”之“心情”。或一种“技术”之操作与一种“心情”间之根本差异就在于此处。

因为，一种真正以“心情”为“心情”而得到的“心情”，其结果我们真正得到的是一种“生活”，而不是一种习惯性之技术操作。或一种真正的“生活”是一种属人之整体的表现，而技术操作只是属人生活中一种外向部分的行为表现而已。只是现代人久已生活在技术操作或程序执行之模式中，久而成习，就愈来愈难以分辨“技术”与“心情”间之存在性之差异。如果，在现代人的生活中果然只剩下技术性之程序操作或执行而已，那就全不知“心情”为何物了。心情既不知，生活何在？生活既失，那“人”的存在就全不知何处去追寻了！

由此可知，“人”、“生活”、“心情”三者乃不可分之物。

有真正的“心情”，才有真正的“生活”，有真正的“生活”，方有实质上“人”之存在的可能。反之“心情”与“生活”俱无，“人”岂不都成为技术世界中之游离的鬼魂一般！所以，在高技术之世界中，所谓“休闲”，其所追求，在于真正的“心情”与“生活”，因之事实上，它就不再可能是任何与“技术”混同之物，无他，即“自然”，即技术以外之“存在性”物。反之，若“休闲”仍只在于“技术”或技术中之技术物而已，既无真“心情”与“生活”，即成为技术世界中之游离之鬼魂，即“次人类”或“次次人类”之物。

反之，其“休闲”若果为与自然相关之物，即有真心情、真生活，或即可以心情看心情，生活看生活，则必以有心情之生活产生内在的力量，涵盖技术，成就一真正的“生活世界”。简单来说，一如人之操作计算机，若以心情而涵盖技术，等于是说，当人在操作计算机时，必须具有一“自我意识”之强调，亦即言，是“我”在打计算机，而非被计算机所打。被计算机打，即“自我”被计算机所代换，其结果即只有程序与程序间之关系，而不再有“我”的存在。即一种混淆、一种颠倒，亦即一“自我”之遗失。如果说，你的能力足以涵盖你所操作之程序，那么你仍能以一原创性的力量，而主导你的操作，即未彻底失去自我，反之，如你完全被程序牵着走而已，其结果如何，思可知之。或由此更进一步，舍“自然”而不由，其休闲亦唯计算机而已，成为次人类之事，恐在所难免。

除此之外，尤令人特别注意者，若“心情”、“生活”、“人”、“自我”，乃同一不可分之事，那么，最后我们所得到的，除“技术”之主



控能力之外,具体来说,以“心情”在“自我”中所实得者,无他,即我们“身体”之存在。换句话说,属人“自体”之存在,除掉它必为自然之赋与之外,一如技术之操作,它就是一纯属自我本身之技术操作物。如果我们说,有怎样的心情,就有怎样的生活,其实,这就等于说,有怎样的身体,就有怎样的生活,这几乎可以说是同一之事。至于说,心、身之间,到底是一元?二元?互关?并不是最重要的事,其要者在于,于一人文高技术之社会中,我们早已失去了我们真正的“心情”与“生活”了,所以,一般言,于此情形下,我们必须先求得一好的“心情”,然后才会有好的“身体”与“生活”。甚至在一高技术之社会中,一切充满速度、混淆与颠倒,如果我们整天处于一种虚拟的混乱之中,我们连注意到我们身体的能力与机会都没有,何谈其他生活或理想?于是一种“心情”必然地获致,往往变成了一切理想可能之先在基础。或者由此我们也可以推论地说:

如果在高速度高技术之人文社会中,我们为了理想,一定要说一些有关“责任”、“道德”之事,其实,它真实的意思,倒不如说,先把你的心情与身体先整理整理好吧!

同理,在高速度高技术之现代社会中,如果我们一定要把古典高理念之道德,说词般地当作我们唯一理想之指标,将会是一件多么笨拙而可笑之事。其实说起来,理由很简单,所谓高技术之社会,其所求唯在:

向前,
高速度,
实际。

三大要领,而古典高理念之道德恰好相反:


向后,
慢速度,
抽象之精神能力。

所以说,于一高速度高技术之现代社会中,人必先求得一种好的心情与身体而活着,然后再把古典高理念之道德理想填进来,当作一种文明之修饰词,这倒是一件令人可接受的事了。

二十一世纪宗教与文明新探

第十三章

Chapter 13



三星堆文明之
哲学人类学之
解读及其难题



1. 基础

20 世纪是一个寻求“基础”的时代。所谓“基础”，在哲学中，我们可以“meta”称之，即“behind”或“after”之意。或一如“meta - physics”（形上学）中之 meta 然。在科学中，我们常以“后设”称之，如“meta - mathematics”、“meta - Logic”等。而在人文学科中，在 20 世纪，所谓“基础”其具体之意思，即指“原始”之探讨。大凡哲学、人类学、社会学、心理学，尤其是现代艺术，都与原始的探讨有不可分的关系。

2. 原始

所谓“原始”，就是文字以前之文明。而文字文明，或人文文明，就是指以文字而加以表达之文明。文字以前之文明，或原始文明，就是指不是以文字而加以表达之文明，亦即指文字前图形表达的时代。关于此事，我们一定先要对“文明”存在之基本性质或意义有所了解才行。

3. 文明

所谓人类文明，有两种基本内涵：

- 一、在自然宇宙中，人类之所以异于其他动物，即在于其建立文明之能力。换句话说，在自然宇宙中，唯人类才有建立文明之能力，其他动物则无。
- 二、所谓文明，就是指人类通过其特有之记忆能力或机制，操作符号或工具所形成之结果。文字是一种符号，同样也是一种工具，所以人类操作文字就会形成文字文明或人文文明，同时，这也就是人类历史上之青铜时代（文字之发明多

与青铜时代同时)。文字以前,人类以陶器或图形为工具,就建立了陶器或图形文明。一般而言,这也就是文字前之原始文明。当然于陶器与图形以前,仍有石器或人类以声音从事表达之时代,但此者与我们要讨论之三星堆相距遥远,于此先不去谈它。

4. 图形文明

三星堆文明,就是介于陶器与青铜间,或图形与文字间,更近图形时期之文明。时间约在纪元前 1500 年左右或更前。

所谓图形表达或图形文明,广义来说,早自数万年前之洞窟文明,降至文字前之陶器文明,都可包括其中。不过若以我们所熟习之文字文明而言,一种作为文字文明先在基础之图形表达,应该是指公元前 6000 年至公元前 2000 年间之陶器文明。亦即自陶器至文字前的这一段时间内。其文明内容可包括巫术、神话、面具、占卜、图画文字、陶纹、单一文字等。当然其中仍以巫术及神话为其文明之代表。

5. 巫术神话

巫术与神话是探讨原始文明之两大要领。不过,可惜得很,龙山文明以来,在以河南为中心之中原文明中,实在看不出此二者之发达或发展之迹象。换言之,自公元前 2000 年以来,似乎在整個中原地区,以一种合理化之要求与进程,将巫术与神话在逐渐消除之状况中,反之,代之而起的,却是比原始之巫术与神话更少神秘性,而渐趋合理化之另外两种文明,此即占卜及“天”之自然崇拜。甚至由此更进一步而发展出影响我 4000 年文明,更为其文明主轴之《书经》及《易经》两大巨著。于此情形下,探我巫术神话之事,大凡可有三种资料:一为阴阳以后之民俗,如官民同好之长生、神仙之事。二为楚辞,楚文明多有神仙巫祝之俗。三为《山海经》,多言



地方性民俗神仙之事。但此三者均文字以后之巫神故事,是否可与原始以全自然之背景而有之神话同等,这实在是一件值得商榷之事。(注:文字前后之神话不同)

6. 文字前后之差别

文字之发明可说是人类文明之分水岭,文字以前是一个世界,文字后则又是一个世界。文字以前,可说是完全以自然为背景自然而生成之文明,文字后则以文字或文字可记录性之规范或模式为背景而有之文明。其间之差别,一如城市与自然之间之差别然,不可为不大。或者其间之差别也犹如没有“道德”之名前而有之道德行为,与有了“道德”之名后而有之道德行为然。所以,在文字以后的世界中,我们以我们所习惯之文字规范或模式来说明原始文明之内涵或意义,大概只能对原始文明之存在状态,完成一文字性之描述或形容而已,未必就得原始文明之存在性之原貌。

其实其中道理并不难了解,原始文明本来就不是以文字思考而有之文明,所以,不论我们以文字加与原始文明以怎样的说明,往往仍只是原始文明之文字性之形容,而难得其存在性之原貌,因为原始文明若相对于文字思考而言,它乃以图形思考而有之文明,如陶纹、图腾、面具、巫术与神话等均是。

7. 文字思考与图形思考

文字思考,基本上它是一种分析性关系的表达系统,如文法中之主词、动词、受词、形容词等。若相对于此而言,所谓图形思考就是一种统合性之整体思考模式。或者图形思考,若相对于文字之推演性之合理的形式言,就是图形未经形式抽象分析前之存在性之“想象”状态。或图形思考就是人类自然想象力的表现。本来,自然、图形、想象力在先,而文字在后,甚至文字只是图形之抽象分析性之简化系统。若无图形,亦必无文字,或不论拼音或象形无不

来源自公元前 3000 年前之图形表达。只是文字一旦成功而独立，即刻便与图形一刀两断，而成为人类文明中全然独立而发展之系统。这不但形成了城市文明，与原始自然文明之截然不同的领域。甚至文字文明更凌驾自然，而成唯文字是视之唯一标准者。殊不知，文字文明之过分夸大的发展，就是人类自然想象力消失之象征。除非在文字中，我们果然仍有超越文字之美学大想象之能力，否则我们不但对原始神话与城市中之人文神话无所清晰的分辨，甚至更会在自然与文字之两相混淆间，使人永远都无法切实地进入于原始之实质上的内涵世界，而徒以加与原始神话或其文明以文字之形容为能，殊为人类学上之一大败笔。

8. 巫术、神话与宗教之结构差别

科学探讨是一回事，以贴近的方式来了解人类则又是一回事。考古是一回事，了解人类原本存在性之状况则又是一回事。而哲学人类学之本义，即在以哲学之方式来了解“人”、“文明”或“历史”。哲学之基本在形上学，但形上探讨也不是什么高深不可测之事，反之，它旨在求得原始属人或自然之原本自然之存在状况，并藉以求得人与自然、人与自己，或人与人间之一贯发展之基础，而不至断裂，或形成文字之形式窠臼而无所自知。

此外，我们也知道得很清楚，人类文明从来不是从文字、理论或任何可记录性之规范而开始的，反之，它来自于巫术与神话，巫术、神话或原始宗教就是原始文明之中心部分，虽然在一般的情形下，至今对于原始文明中之巫术、神话或宗教，很难加以清楚的分辨，不过，我们仍可以在漫长人类文明之表达方式之先后次序中，对巫术、神话或宗教，找出一些结构性之差异，并分辨其间。比如说：

人类历史上具有代表性之高级神话，大凡都出现在文字前或近文字之时期，亦即公元前 1500 年左右。如埃及之太阳神颂、印度之 Indra 颂，希腊之 Zeus 大神，或我国《诗经》中之颂等。当然像这些人类历史上早期重要而具有代表性之神话，不可能突然间在近文字或文字前后而发生，反之，我们只能说，它们是近文字或文



字前后被记录下来,至于其发生或形成,当然在文字以前甚早即已有之。或者如果我们以人类早期之神话都与陶器时代之图形表达有不可分的关系,那么,毫无疑问,其形成可推至公元前 3000 年,或更早细石末之公元前 7000 - 6000 年之间。但以人类在公元前 3000 年顷之图画文字之出现或关键而言,我们也可以清楚地推算出,大约在公元前 3000 年至公元前 2000 年间,可以说是人类最早可记录之神话之酝酿期,只是于此我们一定要弄清楚,就是说,文字前后,最早被记录之神话,大凡都进入于高级神话的发展阶段。而所谓高级神话,即指此阶段之神话,都比较具有系统性,或有主要神,有次要神,或更有一 Universal God 之性质。换句话说,它们已非一散漫而多元之 Local God 之性质。因之,和这种近文字之可记录之高级神话而比,在公元前 3000 年前,或至公元前 7000 - 6000 年,或更早,则必有比这些有系统之神话,更形散漫而多元之多神之初级性之神话时代,其实这也就是以个别地区性发展之近民俗性之神话时代。具体来说,这就是巫术与神话合流之时代。

9. 巫 术

谈到巫术,若以人文文字性之文明来看它,它当然是既落后粗糙,又充满神秘性,更谈不上科学化,但无论如何它都必是一切进步文明之先在基础。或者这种情形就如同我们以成人之方式看儿童一般,成人是成熟而进步的,而儿童却是幼稚,不成熟,甚至于充满了不合理性。果真如此,我们是否也必须仔细地想想看,是否所谓成人只不过是某适应性高之形式性模式之成功、效法或完成?甚至当我们必须服膺这些成功之形式性模式才能活下去的时候,是否也把原本在儿童中所存有的某些存在性高之人性中自然之质素,排除在外并视若无睹?如果说人的成长如此,而文明只不过是人之延生物,所以,其成长或进步也一如人之成长然。换句话说,文明是进步了,但很可能原本存在于落后文明中之某些自然性之质素或结构,却被我们以成长或成熟性之“进步”,而予以忽略并弃之不顾了?

比如说,若以进步之文明方式看巫术,其方式确实是落后、粗

糙、神秘而不合理的,如:通灵、符咒、巫医、祖灵、崇拜及药食等。若以人文而言,其方式确实充满神秘与不合理性,但另一方面,于其神秘不合理之背后,是否也隐含着人类文明未被文字性操作之合理化过程感染前之属人与自然间之一些存在性根源之基本结构,或原始所特有之操作模式?

10. 文明之极限结构

巫术既然为人类文明之原始性之基础,那么,事实上,不论它以什么方式呈现,都必隐含了人类文明之自然而纯朴之基本结构。或者于此我们也可以称之为纯朴之文明之二极限结构。一极限之所指在于一切文明所必依凭之人类求生存之现实面。另一极限即指永不为人类所真解之人类为求生存,所必付出极大想象力或原创力之心灵中死角之一面。如果说,人活着,必有现实性求生之一面是很容易了解的,如求食、灾难、病痛、或其他痛苦之事等。但另一方面,又为什么说,人类为求其生存问题之解决,所必付出之想象力或创造力,是来自于永不为人所真解之心灵中之一死角呢?我想它的解释是这样子的:

在文字性之人文世界中,我们制造了各式各样之理论或名词,以解释或解决这种属于人类文明创造“死角”的问题,但实际上,所有这些理论或名词,到头来仍只不过是一些被创物而已,至于原本使这些理论或名词得以创生之那个属人创造“死角”之存在,事实上,从来就不曾真实而彻底地被揭发出来。最后人文之所得,无非是被创物间之愈来愈繁复之方法性之形式操作过程。从表面上看起来,似乎愈后来之文明愈丰富,实际上,很可能离原本创造般之“死角”愈来愈远,最后以致于完全迷失于方法性过程之操作之中,却完全无所自知。

尽管如此,这也并非说,巫术与神话本身,以其距“死角”最近,并形成各种简略之方法操作之神秘表达,就有什么特殊而伟大的地方,反之,就此也无非说,在人类发展之历史上,并没有哪一地区、哪一时段、哪一群人曾经把人类文明之全部内涵或性质彻底地加以表达过,所以,我们要尽量地照顾到更大地区、更长时间,由更



多人所发展之个别文明,才能使我们更确切地获知人类文明存在之更完整之内涵、结构及其发展之可能。其实,这种情形也一如在人文文字世界中,不可能有某一理论为唯一而绝对,是一样的道理。或者由此我们也可以清楚地得知,所谓文明之进步,实际上,就是建立在以上所言人于自然中,现实之一面与创造性“死角”一面间之合理化过程。而所谓合理化,其实就是增进现实一面的内容,而减少创造性“死角”一面之神秘性。但是否人类可达成一种全面彻底化的合理化的文明呢?想象归想象,事实上是不可能的。因为:

- 一、如果说一种全般彻底之合理化文明是可能的,那就等于说那一充满想象力之原创之“死角”全然被消除了。果真如此,那所谓之“死角”就不会被称为“死角”了。其所以是“死角”,就是说,不论人类文明怎样进步或怎样演变,事实上,我们从来就不曾真实地触及到那“死角”本身过。或者,我们之所以称它为“死角”,等于是说,在人类的心灵中,永远有一个处所,它从来就不曾成长过。
- 二、文明本身都必是被创物,它又怎样去揣摩或合理地去阐释那使一切被创物成为可能之原创物本身呢?同时,也正因为一切合理之物根本就触不到它,所以它才是一个“死角”。反之,它就不再是它,也就不再是一个“死角”了。如果我们用一句合理的话来形容它或说明它,那就是:不论文明多么发达,人必有所“不知”。人必有所“不知”,就必有所神秘之可能。而真正的“神秘”,就是那个我们永远都触不到,同时又好像在人的存在中,那一从不随着文明而成长之“死角”一般。

巫术是永远存在的,顶多只不过随着时空而改变它呈现之方式罢了。

其魅力十足,就像是三星堆之神话面具,同时也是我两千多年以来,阴阳与道教流行遍中国而不衰之根本原因。

11. 中国巫术神话之发展

在我国历史中,巫术或神话的发展,相当特殊,概括言之,可分为两个大的变化之阶段:

一、公元前 3000 年前,几乎整个人类文明都呈现在图形式之陶器文明时代,我国亦然。若以中原为主之黄河中下游之陶器而言,不论半坡,还是马家窑之陶纹,都充分呈现出图腾或巫术般之图形表达之性质。虽然庙底沟之陶纹,与以上二者相比,稍近人文之描绘性质,但其当时毫无文字或符号可言,其文明仍必属于一种图形表达式之图腾或巫术之时代,应该是无可置疑之事。甚至晚至公元前 2500 年顷之黄帝时代,仍以鸟名官之传说来看,其情况亦然。此外,如长江流域之大溪文明,或至东南沿海一带之河姆渡或青莲冈等,其情况亦如此类,即均属一种图形表达之巫术时代。

二、很明显地,这种情形到了公元前 3000 年以后之黑陶时代有了很大的变化。具体来说,自公元前 3000 年到公元前 2000 年间,可说是我远古文明自图形表达进入文字表达之大转换之时代。若相对于巫术与神话而言,于此千余年之大转换之时代里,出现了两大重要之文明之变革:一个是哲学前之“天”之观念的建立,另一个即抽象性合理化占卜之形成,亦即 64 卦前之三划或八卦之形成。总起来说,于此千余年间,中国文明大规模地在进行一种原始与文字间之合理化之进程。不但原始性之神话被合理化自然之“天”的观念所代换,同时原始性之巫术亦被合理化之占卜所代换。甚至占卜文化之发达,更已成为我远古文明中之一大中心性之支柱。以上这种情形,我们不但可以从文王周公后所形成之影响我人文文明两千余年之易经、书经及诗经之三大巨著中找到了充分的证明。同时在另一方面,这种由“天”及“三划”所铸造而成之我原始与文字间之合理化文明之形成,更成为春秋我哲学时代来临中孔、老两



大主流思想之根本性之渊源。

总之,我国巫术或神话之发展有两个大的阶段,一在公元前3000年前,一在公元前300年后。换句话说,一在彩陶前,一在战国后。其间两千多年,有四个重要的关键时期:一为公元前2000年顷,亦即尧舜或夏初“天”的观念与“三划”八卦厘订之时期。二为公元前1500年顷,甲骨成立之时期。三为公元前1000年顷,亦即文王周公时64卦及前哲学时代之天命思想之建立时期。四即公元前500年顷,我哲学建立之春秋时期,亦即孔、老哲学成型之时期。毫无疑问,于此漫长之两千多年之时间里,也就是我古文明中,自原始通过合理化过程,而迈向文字性人文文明之时代,其最大特色,就是由于高度合理化之要求,而使得巫术与神话已大幅度地减少,而成为一高度抽象合理化之人文文明。同时就此也造就了影响我整个后来人文文明之理想性精神文明之辉煌成果。而这种情形直到公元前300年顷之战国时代而有了彻底的改变。

公元前2000年前后,历经千余年方得以完成之我合理化之理想与哲学,至于春秋后,由于周室衰微,及社会现实化之大规模的挺进,也逐渐走向褪色之一途。战国后,虽有孟、庄之后起,但终敌不过现实之法家、纵横家、阴阳家之强势之风。于是政风率民俗而并起,舍哲学,而使得挟神秘与现实之巫风又起,秦汉尤其过之而无不及,或至于道教以兴,直可以说是已达于其极。只是这一次文字后之巫风,与公元前3000年以前之巫风必有所不同。前一种巫,是以自然为背景,自然生成之巫,可谓之自然巫或原始巫,同时它也是原始文明之代表,或原始之巫就是原始生活本身。但后一种巫,是以文字性之现实社会为背景而有之巫,可谓之文字巫。但在文字社会中,其代表性之文明是哲学,所以说,文字巫只可以说是一种民俗,谈不上什么高度的发展,甚至其形式和原始巫实在没什么大的差别,但是其背景、动机或其信行之社会阶层均有所不同,这是我们探讨巫术不能不注意之属于文化整体性了解上之意义与指向。假如于此我们更进一步了解这两种巫之间的关系,我们就会发现,原始之巫,如经过合理化过程之处理,很可能最后就指向于哲学之建立或完成。反之,文字巫却刚好是在文字世界中,把哲学消除而形成之民俗式之信仰。所以,如果说,巫是原始文明之代表,那哲学就是人文文明之代表。或此亦即言,巫即原始之哲学,哲学也可说是真正文字之巫。当然这样说事实上是没什么作用

的,甚至更容易招致误解,是以,在人文世界中,人仍常以哲学太难,舍之而牵就于文字世界中文字巫之信仰去了。

12. 三星堆文明之发展

明了了以上所言有关巫与我古文明发展间之一些必要关系之说明,再来看三星堆文明之实际意义,我们就会发现,如三星堆文明之高度发展是在公元前 3000 年到公元前 1500 年之间,那么,刚好此期间就是中原文明自图形表达迈向于文字表达之大规模合理化之时期,换句话说,也就是从原始巫术进入于抽象之“天”的观念及以三划而占卜的时期。但是我们反观三星堆之巴蜀文明,于此时期中,其青铜之技术及内涵足以和商文比美,却没有自合理化迈向于文字表达之迹象,甚至以三星堆挖掘之结果来看,三星堆文明事实上并不是文字性之文明,同时亦无文字可寻。换言之,它仍保持在图形表达之巫术及神话的时代。果真如此,于此我们急需要问的是:

面对了商文之进步之文字文明,为何三星堆文明不但没有文字,同时更彻底地执意于它固有原始巫术般之高度神话世界之发展?

像这样一个属于人类文明发展之实际问题的答案,说它容易也可以,说它甚为困难也确实确实是事实。比如说:

说它容易答复是说,直到今日为止,仍有许多地区之原住民或土著部落,其文明或生活方式仍保持在公元前数千年以前之状况中,如澳洲之食人族,或非洲某些落后地区等。于此我们探其根本原因可能有三:

- 一、过分封闭之地理“环境”。
- 二、其民族向前发展之“能力”较差。
- 三、其民族或其领导者根本没有“意愿”向比原始文明更高层次之文明发展。

尽管如此,这些落后地区之原始部落,一旦接触到外来进步之文明,都有逐渐改变其原有之文明,而向进步文明去学习之倾向。



最明显者,莫过于服装之改善,或对基督宗教之接受等。但对于三星堆文明而言,情况并非如此,而且也较复杂并难以回答。比如说:

13. 三星堆与商朝文化

- 一、至于三星堆文明之原貌,现在当然无从得知,顶多我们只能从挖掘品得知,在公元前 1500 年顷,或更早,它确曾受到商文之影响。这我们可以从其青铜器及花纹中,得到清楚的证明。当然其影响到到底是单方面的,或是互相的,这也难以得到全然的说明。顶多我们只能说,商文是进步而持续的文明,三星堆则否。所以我们姑且可说是三星堆受商文之影响而有其青铜器文明。不过,另一方面我们也清楚地看出,夔龙一纹,三星堆与商均其有之,而且也都是主要之花纹,那到底是谁影响谁呢?
- 二、若我们只从三星堆之青铜器物来着眼,也许它与商文之间之关系,或谁影响谁的问题,变成一个非常重要之讨论之议题,不过,其中有两种情况将使这个属于“影响”的问题,变得没有那么重要起来。其一是说,三星堆与商文之间,如果其青铜器不论在技术及表现上,都已达到相同或类似的程度了,是否我们应该将问题的探讨在技术与表现之外,进一步有更深入的了解与说明?其二即言,如果我们在二者间青铜器物之外,有更深刻的探讨与了解,是否要涉及此二者文化间相异或不尽同的特质,以增加我们在探讨上之实质上的意义?其实这也就是我们在下面要提及之于器物之外之有关人像与面具的探讨。
- 三、我相信任何人一到展览会场,第一个给他强烈印象的,并不是在一般情形下大家所喜欢讨论之有关青铜器物的存在,如铜尊、铜罍等,而是面具与人像。它们以一种默默而深含之神秘力量向人震慑般地直逼而来。其中的原因到底是为了什么?很显然地,这不是一个古器物的问题,也不是一个单纯考古的问题,更不是一个我们所熟习之以中

原为主之原始或上古之祭祀的问题,这是一个彻头彻尾之人类学的问题、文化人类学的问题,或更是一个哲学人类学的问题。具体来说,这是一个人以人的方式来呈现其存在意义与内涵的问题。像这种在原始般大自然之背景中,以“人”而呈现人与自然间存在意义或内涵之巫术或神话,为以中原为中心之所谓汉文化所无,却为三星堆文化中之最重要之中心题旨。这实在是我们探讨三星堆文明,或其与进步商文明间根本异同或关系之最有兴味,同时也是最具启发性意义之题旨。所以,当我们探讨三星堆文明,或看到其令人惊讶之展出时,如只顾到器物,而独少人像与面具之探讨,这实在是一件重大缺失并令人遗憾之事。

14. 三星堆与青铜文明

中心性之题旨既然已经确定了,那么,我们就算是来到了三星堆文明之大门前。既然它是与商文同时,又有所相互之影响,于此情形下,以挖掘之数据看,它到底于此二文明间,带给我们一些怎样的启示?

若以进步之商文而言,其情况比较单纯。或如前所言,早在公元前 2000 年顷,中国古文明已由原始图形式之巫术或神话世界,通过合理化过程,已走向“天”与“三划”之人文性之状况,更何况是商时已有文字,只是其文字多用于进步之占卜,而未普遍而大用而已。于此情形下,一般而言,商文乃一进步而向前发展之文明,实在也不大可能再回返于原始般之神话或巫术之世界。

但是这种情形对三星堆文明而言却完全不同。它不但不是以青铜器物为主而奔向于文字表达之文明,相反地,它却以青铜进步之技术用于神话或巫术,使得其原始性图形表达之文明更上层楼,达到一种原始般神话世界之无与伦比之高度发展。换句话说,以三星堆而言,它是一原始神话与近文字之高技术之青铜文明两者共在而双轨并行之文明。

从表面上看起来,这种原始与近人文双轨而并行的文明,也许没有什么特别令人惊异之处,不过,实际上,若按一般文明史进展



之状况而言,三星堆文明不能不说是一个具有某特殊性之个例。因为在一般情形下,人类文明一旦发展至青铜时代,大概就成为一
种与文字合流之城市性王国文明。或至少也会成为近文字并向文
字文明奔赴之进步之人文性文明。换句话说,在人类文明中,所谓
青铜、文字、城市、王国等,几乎可以说是同一等次之事。而与此相
对者,即图形、面具、神话、巫术、原始等部落性文明。但刚刚好三
星堆文明,既不属于前者,亦不属于后者,而成为介于二者之间之
特殊性文明。

比如,不论庙底沟或大汶口文化,它们都自彩陶而黑陶,然后
由图画文字而迈向文字世界。

再以和三星堆文明差不多同时之埃及及印度言,当它们于公
元前 1400 年左右,都发展至高度神话世界时,如埃及之太阳神崇
拜,印度之 Indra 神崇拜等,它们也都已进入于文字世界。

反之,当公元前 1500 年左右,三星堆文明已发展至高度神话,
高度青铜器文明时,他们却全无文字之存在。而且若以他们当时
之技术与能力来说,似乎发展成文字文明也不会是什么难事。于
此我们猜测性地探其原因,恐怕只有一种解释之可能。即:

巴蜀人确实是一特异之族类,尽管在他们来说,原始
之神秘与人文之技术两种能力同时而兼备,但最后他们
所选择的却是原始之神秘之神话,而不是人文技术之文
字之王国。也许这就种下了他们日后败亡之原因。

15. 三星堆与巴蜀文明

当然巴蜀文明之败亡或惨遭毁灭之命运,令人深感惋惜,其原
因更是我们急于猜测并深探其详之事。不过,事实上由日后之挖
掘而得其真相,恐怕也不是一件容易的事。

一般而言,三星堆文明活动之时间范围,大约在公元前 3000
年到公元前 300 年顷。具体来说,约在夏至战国期间。据史载蜀
人曾助周伐商,后于公元前 316 年亡于秦。不过,以挖掘之青铜器
言,其时间应在夏至商末。至于为秦所亡之蜀,恐多为三星堆之

后。所以如以三星堆之挖掘而言,其主要时间恐在公元前 1300 年前后之 1000 年间。换句话说,为秦所亡之蜀,距三星堆文明之时间,恐有 1000 年之差距,所以,由此我们推断说,当初祭祀坑之掩埋工作,恐怕和秦亡蜀之事,并非同时之事。此亦即言,秦亡之蜀,恐怕与三星堆之蜀有一个相当时间之差距,甚至由此我们也可以推论说,此二蜀并非同一之蜀,或至少在文化上言是如此。或此二蜀既非相同,那么,秦亡之蜀是一事,而其以亡而埋葬之蜀则另有其亡之事。

当然我们也可设想,其祭祀坑若以其亡而埋祭,那么,它很可能有二方式,一种是以外力而亡而埋祭。

不过,三星堆文明果若因外力而亡,我们想想看,兵荒马乱,是否真有那么充裕之时间与心情,将其所有之祭物,整个有组织地予以烧砸,然后再予以埋祭?还是说,另外当我们经过挖掘与展示,而又仔细地发现到其祭品中,相对于商文之器物而言,正有着原始神话与人文技术双重特性时,关于其亡祭之事,也可以有另一种新的设想?那也就是说,另一种状况,是由于其内部之革命性之对抗而后有之埋祭之事。

所谓内部之革命性之对抗,是说一边是握有神圣权力之偏向原始神话之酋长或部落共主,一边是握人文性高技术之偏向于现实改革之社会阶层。于此二抗力间,若没有一合理性之缓冲机制,其冲突是难免的。尤其是随着人群之大规模聚集与近城市性现实王国或社会之形成,此二者之间,事实上无法长期而共存。而且这种情形也是所有古文明自原始迈向人文之必经之途,其结果多半是原始神秘之一方禁不起社会现实性要求之考验,终于败下阵来,于是自然图形之传统文明,终被现实技术者,经过烧砸而整个地埋葬于坑墓之中。

16. 三星堆之神话内涵

以上所言,当然是猜测之词。不过,像这种介于原始与人文间之社会结构性之演变,也必是历史经历中之必然事实。至于蜀亡到底是属于何种形式,其实并不是最重要的事,其要者是说,在中



国版图上,在我们数千年来习以为常之始终以古器物为主之传统中,在数千年后,竟然挖掘出数千年前不以古器物为主之人像、面具之神话为主之古文明来了,猛然间,在人像与器物之大对比的情形下,怎不叫人兴起大启发式之惊讶之情呢!

于此我们来追根究底,假如说,我们真能了解 20 世纪通过人类学或哲学人类学之方式,来追求人类存在之基础或其基型之潮流下,重新来看三星堆神话性文明出现一事,我们就会清楚地知道,其中所透露之真实讯息,恐怕早已不是一个单纯之考古的问题,更不只是一个古器物的问题,甚至也不是一个中国古文明多元性发展的问题。反之,今日面对此一辉煌神话世界之古文明的问题,尤其在数千年人文文明长远之发展之后,它所带给我们之真正省思,恐怕就如同三星堆神话本身所呈现的内容,一样地深沉、复杂并充满了神秘之不可解性。为了回答这个麻烦的问题,我想我们仍应当从人类文明中,神话本身所具有的一些基本素质或内涵上谈起。

17. 神话文明与文字文明之差异(一)

所谓神话,若以文字后高度工具(如文字)操作之合理性而言,都是充满神秘不可测性,甚至是荒诞不经,但是它却是文字前原始文明之实际内容,甚至就是原始民族之生活本身。所以,我们以文字后人文文明之标准来看原始神话,不但有失公平,同时也无法实得原始文明或其神话之真义。再者,人类文明,介于原始与人文之间,其根本之不同,无非在于其所使用之工具有所不同罢了。原始者,其工具如石器、陶器及图形等。人文者,则为青铜、文字及符号(如科学)等。而这两组工具以其时间之先后,所呈现之性质有所不同者,即在于:原始之工具近自然,或以自然物本身为其工具。而人文性之工具,即以人文形式性之加工程序,以为其特色。如果我们以图形及文字为原始与人文之两大代表性之工具,那么毫无疑问地,图形向我们显示者为一种原始自然原创性之想象力,如神话即是。而文字向我们所显示者,却为一人文技术之方法性之表达系统,如文法、逻辑、推理、文体,乃至修辞等等。当然在文字世

界中,我们也可有所“想象”,但以文字为背景而有之想象,和以自然为背景而有之想象必有所不同,同时这也就是神话文明与文字文明之最大不同处。

18. 神话文明与文字文明之差异(二)

神话文明以原始之自然为背景,通过图形表达及想象力,其结果并不在于建立起任何外延形式性之客观规范,反之,而在于以其暗示或想象性之神话,向存在性之自然与“人”本身而回归。所以,基本上,神话都有一种拟人性之倾向。

反之,文字文明,则以文字或人文社会为背景(如城市、王国),通过文字之技术性之操作,旨在建立起具有形式客观性之人文规范,如道德、法律或理论等。所以,基本上,它是一种外延性之文明。

此二者相比,神话文明从表面上看,不但其形式简单并充满神秘性,甚至是荒诞不经,但事实上,它是一种更接近自然或自然人存在状况之文明。反之,文字文明从表面上看,以其形式之合理性及其具有普遍客观性之规范或理论,成就了人类文明中更辉煌之成果。但实际上,当我们以此形式合理之规范而建立起外延性更成功之存在模式时,我们却离着原本属人之自然状态已愈来愈远。我们可以成为更成功之文字人、人文人、文明人或城市人,但实际上我们却被一层层人文规范之迷雾遮掩着,再也不能真见原本自然宇宙与自然人之元初之实际状况了。或者这也一如于成功之以文字性成人为主之社会中,青少年的问题愈来愈严重是一样的道理。此亦无他,即:

当成功之文字性之成人忙于经营其繁杂之城市文明时,他便于其原本作为城市文明基础之纯朴、自然并充满想象力之城市文明以外之文明,立下了一道永远无法救平之鸿沟。

这也不能不说是人类文明进步发展中之一大困境与讽刺了。



19. 神话与人类文明之演变

所以,真知神话,并不在于考古,更不在于器物,也不在于原始文明史,而唯在于以文字以外之方式真知“人类”。因为真知人类,并非知其文字后五花八门之社会规范、理论或夸大性之文字表达的内容,反之,而是真知其果能使此等规范、理论或文字表达成为可能之文字前神秘性大想象世界之能力与基础。这也并非言原始或神话有何伟大之处,反之,而是说,人类文明,介于原始与人文之间,确实有其两难之困境存在,或者,关于这种人类文明发展中所必遭遇之困境,我们也可以把它叫做“形式递增,存在递减”原理。此亦即言,不论人类文明多么进步,事实上,其存在之基本结构从来就不曾改变过。一边是握有原创大想象力之“人”的存在,另一边就是连所有现实物都包含在内之大自然宇宙之存在,而于此“人”与“自然”之间,即人操作工具所完成之唯人类才能拥有,并果能阐明人与自然根本关系之“文明”的存在。

基本上,人与自然之存在性之结构关系从来都不曾改过,改的只是存乎其间人类以工具之操作,所完成之处理过程。换句话说,工具性操作之过程愈久,其形式也就愈强,相对地,其存在性就愈少。所以,人类文明,从原始到人文,再从人文到更深刻之人文,事实上,它已走向愈来愈重形式技术之现实社会,甚至由此我们也可以肯定地说,在形式技术或科技愈来愈发达之人文社会中,现实几乎永远是胜利的。

虽然如此,在人文世界中,为了免除或弥补由于形式技术之过分扩张而带来存在上之缺失,乃有哲学之产生。它一方面设法提升形式技术之理想性,另一方面更设法增加原始自然之合理性,乃形成一种原始与人文,或存在与形式间之折衷系统。但在另一方面,由于这种哲学性之操作太繁复,同时也太困难了,于是在一现实发达之社会中,必然地,被当作是一种人文世界之新神话般地,多被弃之而不顾,而形成文字性现实社会中,另类民俗般之宗教或神话之产生,如战国后阴阳家或道教之产生然。但此一文字后之民俗神话,如前所言,与文字前之真自然之俗之神话不同。简单言

之,一则以自然为背景而有,一则以文字性之现实社会为背景而有。若以其实质上言之,往往自然之俗之神话的合理化,就是人文初期古典哲学产生之契机,如通过“天”及“三划”而有之孔、老之哲学然。但文字后现实社会中民俗之神话,它不但是一种俗中之俗,或即一在反哲学之情况下而有之神话故事。而三星堆之神话,刚好介于文字前后之初期,是以其地位或意义特别值得我们注意。

20. 三星堆文明之特质与内涵

一般而言,像这种神话和整个人类文明演变间之关系,也不必尽然相同,甚至至少在人类历史上,我们可以找到三个特例来。其中之一,即上所言三星堆之神话文明,其中之二,如中西非或澳洲土著之巫术文明,其三即近代欧洲文明与中西非土著文明交冲下而有之现代艺术,如立体派之诞生与变化。

毫无疑问,中西非或东非、澳洲等土著,直到20世纪初,其文明或生活状况,都还保持在纪元前四、五千年的样子。换句话说,其文明仍是一种巫术文明,不但没有文字,甚至连一种近一神教之高度神话亦无。关于这种情形,在今天我们并不能以“落后”一词作为完全之解释。反之,这种情形,恐怕对进步之人文文明来说,如果我们所谓之“进步”并不能解决人类存在之所有问题,所谓之“不进步”实际上已是探讨整体性人类文明进展中之一不可缺少的参考了。

至于三星堆,更是探讨中华文明中之一个重要的特例,而且这个问题,并不只是探讨中华文明早期多元化发展中之一个重要参考或指标。更重要者,在于到底此一多元中之一元,其本身存在之基本特质与内涵又如何?或在今天,如果我们知道了此一特例之特质与内涵对今日之文明又能提供怎样之帮助或导引?

至于三星堆文明之特质与内涵,诚如前所言,有三点最值得我们注意:

- 一、三星堆文明乃一神话文明,而且是一高级之神话文明,以其崇拜之状况言,实际上,已经是一种近文字之一神教程度之神话。换言之,亦即原始文明之最高点,或介于原始



人文之间。

二、在人类文明发展史中，青铜与文字差不多是同时之物，甚至高技术、城市与王国等亦同时之物。公元前 1500 年至公元前 1300 年间，三星堆文明已达此程度，但其文明实质上，仍以巫而活，并未进入高技术之文字王国阶段，此事颇令人注意。

三、三星堆文明不但没有以其进步之技术而进入于文字性城市王国之阶段，反而将其技术全部应用于以巫而治之神话世界，此事更令人惊异不止。换言之，其文明或其巫王本身有一种强力之坚持，宁持神话而蔑视技术文明或王国。这种情形，确实建立起了极其壮丽，并充满近人文肃穆感之深沉之神话世界，但从此也注定了其覆亡之原因。像这种人类古文明之特例，今日看来，到底会给我们带来怎样导引性之旨意呢？关于这个问题，我想还是让我先引述西方近代文明中之特例，再来加以探讨。

21. 原始巫术之现代启示

此一西方近代文明中之特例，即指使现代绘画成为可能之立体派形成之事。任谁皆知，立体派之形成与非洲黑人雕刻有不可分之关系。同时，如果没有立体派绘画，几乎就等于是没有现代绘画之可能性。黑人原始雕刻、立体派与现代绘画，三者直可以说是三位一体，密不可分。由此再进一步，如果根本没有现代绘画，我们一般所谓之现代主义 (Modernism) 又成何种？其间关系密切如此，使我们不能不再次地对巫术般之黑人原始文明另眼相看，并对原始与人文进步或前瞻性之发展上付以深切注意之眼光。

一、立体派或毕加索到底从非洲黑人雕刻中学到了些什么东西。

二、立体派成立之后，到底对西方绘画带来了些什么前瞻性之影响或变化？

基本上，立体派或毕加索从非洲巫术般之黑人雕刻所学到的

就是一种全新之“看”的方法。而对于艺术来说,一种真正的“看”,就是一种真正的“感觉”。因为自文艺复兴以来,不论是宗教绘画、远近法、明暗法、外光法,或浪漫情感、民俗画、风景画等等,对于20世纪寻求新绘画之要求来说,通通是一种模式性之“看”法或“感觉”,唯非洲黑人雕刻,向文明的欧洲透露出一种人于大自然之背景中,未受任何模式影响前之赤裸之属人原本之“看”或“感觉”的方法。同时也只有靠了这种人与大自然宇宙间最直接、赤裸或纯粹之“看”的方法,人类才能完成一种彻底原创般之造型,并表达出比任何其他模式更真实更自由,同时也更深邃之内涵或情感来。

终于在1907年亚威农(Avignon)诞生了。假如立体派绘画止于此而已,那也就没有什么特别值得重视之哲学或文明发展上之意义了。反之,紧接着分析的立体绘画也出现了。当然更重要的是,紧跟着分析性的立体绘画之方法上的确立,就迈向了真正统合非洲与欧洲,而更向欧洲本体绘画之前瞻性之发展与成功之表现上,其实这就是综合性立体绘画之形成。从此之后,立体生根,更开拓了整个欧洲全方位全自由之新造型时代的来临,甚至更影响了全世界艺术之发展。

22. 三星堆之形上反省

看到了巫术般之黑人木雕对整个西方绘画或艺术发展上,所呈现之强大影响力,反过来我们再来看今日我们对三星堆文明之欣赏、接受或深度吸收的可能与影响,使我们不能不深切地反省着说:

一、真懂神话就是真懂“人类”。懂哲学,并不一定真懂“人类”。因为哲学只是人类在文字后所完成之一种高度工具性操作之深度思考或理论性之产品。但神话却是人类于文字前,所完成之人类与自然间诸多交冲下,直接关系之象征性之产品。其中包括人类早期以自然为背景之生活中之困惑、矛盾、冲突或解决等之原创性想象力之大表现。除非说,在文明中,我们只看到文字与理论,并以之为唯一,反之,只要我们一涉于自然、原创、想象力与人类存在




中之某些自然而根在之困境与结构性之基础,那么我们便不可能不回到原始般自然与神话的世界中,以寻求其属人存在中之根源性解放、自由与于真自然大想象力的世界中,所有文字性文明之真自然基础之可能了。

二、只是可惜得很,中国神话并不发达,至于文字前者更少遗留。或如前所言,中国真原始之神话,多为公元前 3000 年至公元前 2000 年之合理化过程中之“天”及“三划”所代换。而且其最后之结果,即春秋时哲学时代的来临。从此在我文字文明之知识阶层中,多习惯于“天”、“六划”或“道德”之言论,至于神话则多被忽略而不谈。而今日之三星堆文明,刚好提供我们一良好之见证。它不但清楚地说明了一种神话与人文间之对比性,同时由于三星堆文明中所透露之强烈原始自然神话世界之坚持性,说明了尽管原始自然之神话世界,在中原地区早已因合理化之文字文明而消去了。但在另一方面,也不能说中原地区在合理化以前不曾存在过彻底原始自然之神话时代。果真如此那么今日,在三星堆文明之联想中,使我们得知我们所习以为常之合理化之中原文明,原本也必是由神话而文字之一贯作业而有之人文文明的话,是否我们几千年来保有之“天”、“天命”、“三划”、“八卦”、“六十四卦”、“周易”、“书经”、“道德”、“仁义”、“自然”等之习惯,应该有所超越于文字文明范围以外之更为深刻而彻底之“人”与“自然”间原创般形上性之大反省?

三、其中最明显者,莫过于三星堆文明中,所强烈表现之人像与器物同等之状况中,却重返于人像文明之历史性之意义。所谓器物,多为祭物,或即王国政治中,呈现其现实权威之客观物。而人像乃祭者或被祭者,亦即政治权威外神话文明之基本结构物。很显然地,神话世界中人像或面具之具有神秘气氛之绝对崇拜,和王国文明中具有客观性之器物崇拜是不相同的。但我们打开夏王朝以来之青铜图录,所见之处,尽是青铜器物,却从未见任何人像面具之物。近年来乍见三星堆文明,相比之下,使人不能没有一意想不到之反省与深思。

23. 中原文明之“天”的崇拜

中原之祭，以三者为主，即祭天、祭王、祭祖。其实此三者之祭是不可分的一体，但在观念或精神上，仍以天祭为其中中心之思想。所以，真知天祭，即可对其他之祭，均可了然于心。所谓天祭，实即“自然”之祭。但此一自然之祭，既非指自然之绝对性之本体，更非指相对于人之存在之客观之自然现象。若以尚书所言“天命不可知”、“天命靡常”之观念而言，所谓“自然”，乃人于自然间，以人所知之自然，而非自然本身之绝对的本体。关于此事，我们尤可由“天”一字之形式之设计上，清楚地看得出来。所谓“天”，即以人之正面之形而象天之谓。则如：.

所以，“天”一字之形成，可含有三种意义：

- 一、它是自然本体之象征物。
- 二、它是以人而象天之天。
- 三、它亦一以人而有之符号。

由此我们可以清楚地了解到，像这种以“天”之观念而有之自然崇拜，既不可能是一种纯原始般之巫术崇拜，亦不可能是一种近文字之绝对一神论之神话崇拜。与此二者相比，它勿宁是一种介于原始自然与人文哲学间，相当早熟之合理化之人文崇拜，其观念成功于尧，其典礼成功于舜，更为孔、老思想之先在之基础。或无论如何它乃一人与自然间，或原始人文间相当早熟之一种合理化之“中性”之自然崇拜，甚至它更为我原始儒家所主中庸至德之原始性之自然基础。

24. 天之崇拜与中国文化之发展

像这种将原始巫术与神话予以合理化而有之中原地区，或中国特有之自然其“天”之中性崇拜，不但影响中国整个哲学之发展，



同时更深切地影响了中国文化或社会习俗之发展。甚至这种情形我们更可以从中国艺术,尤其是绘画的发展上,清楚地看得出来。任谁皆知,在中国艺术领域中,雕刻一直不是最发达并占有中心地位之一环。但雕刻艺术却与原始神话文明有着不可分的关系。换句话说神话发达之地区或时代,多半就是雕刻发达之地区或时代。但相对于雕刻而言,在艺术世界中,中国发达的却是书法及水墨山水,甚至连人像艺术从来都不是中国艺术之主流,这显然与中国所特有之注重平面空间图象之象形文字有关,或一如“天”字之设计然。所以,在国人所爱好之山水画中经常是山水占去了画面最大篇幅,而只在适当之角落里,放置一两个很小的人物。这其中最重要的意义似乎在告诉我们说:

唯有如此才能真切地呈现出一种人与包容一切之自然合一的状态中,方真实存在之高妙享有的情境。

其引申的意思即:

- 一、真自然在此自然之外。
- 二、此自然即唯人能享有之自然而已。
- 三、人也唯有于此中庸、平和而深远之意境中,才能真切地完成其属人自然之不偏不倚之各种规范性之意义。

山水画如此、诗如此、道德亦然。

但在另一方面,我们是否也曾想象过:

一人一宇宙之高迈而极尽中庸之人文情境诚属可贵,但当我们过分强调于此时,是否另一种人于自然宇宙间之属人原创性,同时更未被文字修饰过之赤裸的一面,将被严重地忽略着,而那刚好就是三星堆神话文明之所曾为?

25. 属人原创自然与现实操作之社会

当然在另一方面,我们也知道得很清楚,即:

当中华文化中这种异于原始,亦异于一般绝对崇拜之神话文

明之极具“中性”性之天之崇拜及中庸道德，成立之初，实际上这个问题是不存在的。

如在春秋我哲学初现之时代，不论孔子，还是老子，天或道，其根本基础通通是“自然”，而且是一种未经文字修饰之自然，当然这种自然与文字前之原始有不可分的关系。只是一种真正原始之自然，距离一种以“自然”为基础而有之哲学时代，其间可能有两千多年之久，甚至期间，不但有公元前 3000 年到公元前 2000 年顷之合理化之过程，同时更有以甲骨文出现为中心，前后亦近千年之“三代”之文字之大锻炼之时期，尽管如此，由于其时间距原始尚近，而且其哲学更建立在原始性自然之基础上，所以，一般言，一种于自然宇宙中未经文字修饰之属人原创自然之赤裸之个体性，应该并未完全失去其真实的存在性。

时至战国以后，这种情形似乎已彻底改观。由于王权下降、知识普及、文字大规模甚至是长篇大论之理论性的操作与应用，再加上社会与经济之发达，一种全现实性操作之离自然之理念愈来愈远之社会终于成型。原始性儒道退位，现实性之阴阳家、法家、纵横家等充斥，整个中国社会与文化，已离开人类原本之赤裸之自然与自然相近并一贯发展之合理化之三代文明及孔老之哲学，而进入一全然以文字现实化之社会与文明为基础或基点之世界，甚至这种情形历史行走了两千年，却未曾稍改。

26. 神话之处理与文明之发展

于此文字大规模理论性地操作后之 2000 余年人文文明中，当然也有许多可称道之成果。如典故大整理之经学、佛教，尤其禅宗、道教与宋明理学等。但无论如何这些辉煌之成果，都必是建立在文字性现实社会基础上之思想、理想或民俗、宗教等，很少再看到与文字前原始自然般之存在有何直接的关连，更何谈对于人于自然宇宙中赤裸般个体或人性之看顾与主张。比如说：

佛教中道之空观，从表面上看起来，其所言在文字之外，实际上，却仍只是一种文字之内之事而已，而且也只能在文字之内有效。无他，它并未真正涉及人类文明中，文字以外，或文字以前之



原始自然之存在之真实。如在原始佛教,由于历史与传统的关系,自与文字前之奥义书或更前之吠陀经(Vedas)之因陀罗(Indra)神之原始崇拜有不可分的关系。若在阿育王之后,尤其传到中国之后,那就很难说了,所以,在中国,禅宗的兴盛是有其原因的。此亦无他,求所真源而已。但真源究竟何在?说不好,仍只是在文字世界中而已,说词而已,又何涉人类整体文明中,文字外,并作为文字真源之原始性属人存在之真迹?

再如作为宋明理学第一原理之“存天理、去人欲”之事,其中所谓“天理”当然来自于公元前2000年前,将原始神话予以合理化而有之中性之“天”之崇拜,而“人欲”则必来自于文字性人文之现实社会,如战国之风即是。但此二者之合,其所指当然是一种人文性之理想世界。只是此一人文性理想之真正了解与可能,往往并无法自人文文字性之二分对立之方法与结构有所切实而彻底的把握,反之,却必须从原始自然与人文文字间之合理化过程与其更前之原始自然神话世界之一贯性,方能有所真知真解或真决。否则,一旦落于人文文字性之现实世界而已,言词上徒然成其对立,并争论一番而已,于人文之真理想之可能,实际上,并无何存在性之帮助。

若人文文字性之哲学如此,至于人文文字性现实社会成立后,影响我人文社会深远之道教之状况又如何呢?

基本上,我国哲学之发生介于原始自然与人文之现实社会之间,换言之,亦即介于原始与战国之间,若其成型于春秋,亦即自原始之自然,经过长期之合理化过程而来。而所谓合理化,即去原始巫术或神话之神秘不合理之部分,保留其属人自然之精神本质,居于现实之需要,乃应运而生。

所谓道教,其根源,起自战国之阴阳家,一如我春秋哲学之成型,亦介于原始自然与人文现实社会之间物。其上言宇宙之元初,下言属人现实个体之需求。从表面上看,确实比春秋哲学涵盖更形广远。但实质上,却与孔老之哲学相反,它不但不若春秋哲学将神秘之原始予以合理化而诉诸现实之解决,反而只保留原始巫术或神话之神秘形式,并将之直接诉诸战国后民俗般之现实,以成其哲学或宗教之内容。

由此可知,基本上,春秋之哲学,乃以合理之方式将原始自然与人文现实一贯而连结之,以成其历史与哲学。反之,阴阳家与后

来之道教,却是以消除历史与哲学之方式,直接将原始之神秘与人文之现实相连结,以成其哲学与宗教。其间之差别不可为不大。所以,于此我们急需要问的是:

若合理的理想者,多有失于民俗般之赤裸之现实。

民俗之现实者,多有失于合理之理想。

但所谓现实,无非工具、技术、权力与欲求之世界,千古一如。那么:

是否人类社会或文明,介于理想与现实之间,若果有所差异之发展,其根源上就在于对原始文明之处理之不同的态度或方式上?

而原始文明,基本上,即神话文明。换句话说,人类早期文明之发展或差别,是否取决于对其先在之神话之处理方式上?

果真如此,三星堆文明之出现,它以一强大神话文明之力量,将对整个中华文明合理化以后之发展将形成不可思议之冲激与教育之可能。

27. 三星堆之理想的抉择与面对

就此亦非言,三星堆文明多么伟大,反之,其壮丽之神话世界,向我们所提供的,却是一种人类文明于其大挑战般之极端的困境中,所展现的那种极其深沉而肃穆之面对能力。一如其人与动物合一之面具,也一如为数众多之那些只在仔细观察,才能感觉到只有些微差异的表情,但同样深沉而肃穆之众神或面具。同时也一如那衣襟标致线条飘逸之巫者之像。所有这些神像和那些技艺同其丰富之器物间,让我们清清楚楚地看到一种人类文明当其面临原始人文间,自然文字间,甚至是理想与现实间之大选择般之困境的面对,及其面对此困境能力之深沉之展现。所以说,面对三星堆文明之古迹,如果我们只看到考古器物之一面而已,是不了解人类文明于公元前 2000 年到 1500 年间,一切理想者所面临之艰困大选择之事迹的。同样,我们若只看到古神话之一面,也不会有所真知于此,甚至如果我们只看到三星堆文明中人像与器物间之形式存



在,也不会真知于此。除非我们作为一个人类性的个体,确曾献身于人类原创性之理想之追求。更以一颗追求到底的心,为了此一属人于自然宇宙间之理想之追求,而陷入了不可遏抑之理想与现实间之大困然之境。无力乎?宿命乎?莫可或之也?用尽心力之余,几乎承认了人类文明中之现实力量之永远胜利之一面,而一切真理想之追求者,往往只存在于几乎不为人所知解真见之一个惨淡而不死心之经营之角落,并清楚地得知了存在于人类文明社会中莫可奈何之基本法则,此即:

唯真理想者,可真知现实。

而现实者,昧于其工具技术操作之狭小领域,并役于此,而永远看不到人类“理想”为何义!

所以,唯人类历史中之真理想者,才能真知一切真见理想,并陷入了不可遏抑之理想与现实间大艰困之奋斗的灵魂所付出之努力、挣扎与不得已之选择。也许他的选择是失败的,但其处于大艰困中所付出之对人类文明整体性之理想之正视与面对的能力,是我们永远要给予极大之敬意、同情与默然而效法之意的。

三星堆文明之智者,面对其当时神话与现实技术间之对立与冲突,却毫无疑问地选择了原始原创般自然神话之途,其命运是败落了,现实胜利了,但它却留给后人同样面对各种不同形态之理想与现实困境时之一种无限深沉并肃穆无比之鼓励与参考,并使我们结论着说:

28. 新人文发展之可能

真知神话,就是真知人类。因为人类最早之神话乃人于大自然宇宙之背景中,未经任何文字性工具媒介性地操作,对其大自然环境中之遭遇,所完成之一种最直接并深具象征性之表达。而文字以后之神话则否,无他,文字以后之神话,乃以人文文字性之城市文明为背景而有之神话,其中充满人为文字故事之设计性,距原始性之自然背景之神话,有一相当时间之距离。总之,文字以后是一个世界,文字以前则又是一种,其间之差别,一属自然原创之大

想象力之表达，一属人文文字之设定性之想象力之表达，其差别不可为不大，此亦神话研究学者与人类文明之研究学者不能不注意之事。

再者，人类文明从来都不是从文字理论或文字神话而开始的，反之，所有人类文明都必始自于非文字性之神话或巫术。尤其到了20世纪，当所有属于文字或符号性之表达，达到一种极限之程度，并到处都出现矛盾、不定或冲突百般的情况中，而开始寻求新“基础”探讨的时代里，一种属于原始自然性之人类存在新基型之要求，成为整个人类文明探源求始之新课题。一如成人之诉诸儿童心理，形式理论之诉诸属人大想象世界之存在基础，神话更成为人类学、心理学、社会学等不可缺乏之探讨之主题。

于此情形下，我想我们将对神话有一番新的、广泛的、深刻的认识。如果说，整个人类文明都必是自文字前之神话而开始的。那么，那就等于说，整个人类文明，不论怎么变化或发展，事实上，都必具有了某程度之神话性质了。除非说，文字文明本身果可达到一种真解“人”与“自然”间所有存在问题之绝对的程度，否则整个人类文明必在它“必有所不知”与“自然原创性大想象力”之基本结构与极限下，清楚地呈现出一种神话的基本性质来。因为，所谓神话，就是建立在原始自然原创大想象基础上之一种对于一超越不可知物之崇拜。所以，由此我们也可肯定地说，所谓原始神话，实际上，就是一种无文字之哲学，而人文文字世界之哲学，其实就是一种文字世界之神话。同时，也唯有如此，我们不但将原始与人文一如般地一贯而视之，同时也将自然与文字无所分割地成为一共融系统。这样，神话与文字两不相碍，我们才能在今日文字与技术极其发达之文明世界中，不受制于文字，甚至更超越之，以一原始原创般之自然大想象之神话能力，涵盖文字并贯通之，将一切既有之神话与文字还原到它原本人与大自然宇宙间之真实属人存在性之意义，以寻求新人文之大展之可能。否则，我们一旦只见文字，并拘于文字之狭窄之窠臼，所言看似有理，实则连人文理论之所以得以成立之内在性大想象的能力亦无，何谈其新人文前展之可能。

我这样看三星堆文明与商文明间之关系与意义。亦这样看三星堆文明与今日文明间之关系与意义。此均无他：



人类自然原创般之大想象之能力第一。

人文之技术其次。

如此而已。

在现实中,技术永远是胜利的。


神话却成功于所有理想性之世界。

二者何选何择,同样也考验着今日整个人类的智慧。

二十一世纪宗教与文明新探

第十四章

Chapter 14



秦兵马俑之
哲学人类学之
解读



1. 哲学人类学

所谓哲学人类学,即以哲学来解读或说明一些有关人类存在或其历史文明存在之现象。所谓哲学,基本上,即指形上学。而形上学,即对某事件或现象不采取一般平面性之相关或因果式之解释,而设法寻求一种对一事物之存在性基础之探讨。或对一事物而言,可从三个相关之层面上探讨之,如:

一、一事件之发生。

二、有关或使一事件发生之一般原因或现象。

三、隐藏在一般原因或此现象背后之存在性之背景或基础。

2. 兵马俑之发生

兵马俑事件发生了。

1974年3月29日被发现,1979年10月1日建馆完成。轰动全世界,被称为世界第八奇迹。兵马俑是秦陵之部分陪葬物。秦陵是秦始皇于公元前221年统一中国后,在中央集权之统治下,三大著名工程之一。此三大工程即长城、阿房宫及秦陵。阿房宫被焚于楚汉相争时,长城虽存,亦不复从前。唯最后被挖掘之秦陵,尤其是兵马俑最能具体地呈现秦统治中国时之一般文化现象。

换言之,秦俑不只是一种古迹,同样也是一种文化现象。只是此一两千多年前之古迹或其文化现象,我们并不能以一般古迹视之。如果说,秦始皇以始皇之身份,一方面统一中国,一方面又以中央集权而统治中国,为自古所未有,甚至更影响了中国后来两千多年之帝国统治。那么,我们对于秦王朝、秦俑或其文化现象之了解,并无法从其后之两千年之历史文化中充分获知,反之却必须深及于其前两千年之古文明之进展中,方能得其实质或基础性之内容上的了解。为什么?

3. 秦王朝之历史意义

秦王朝站立在近原始之古文明与近古人文帝制之分水岭上,它是远古近原始文明之彻底结束,同时也是近古人文帝制之起始,至于始皇以后之两千年人文文明,由于丰富之文字记录,我们已经看得很清楚了,但是,对于始皇前两千多年近原始之古文明和远古文明与人文文明或人文帝制间之诸多渊源或关系,在深度之文化或哲学之解释上,自来甚少提及,有亦无非是根据史记、尚书、战国策,所言周文如何衰微,秦又如何统一六国之历史故事而已。

至于儒者所称道之理想之三代,在哲学之解释上已少,更何况是三代前远古近原始之文明!但,历史文明之事实告诉我们,人类文明绝不可能自原始猛然就进入于人文,一如人文之三代亦不可能突然就迈向于帝制。文明越早,进展越慢,但一切大的转变,亦必由慢而复杂之转变,逐步而形成,甚至一个重大之转换机制,要花了千年以上的时间才得完成。所以我们在今天如以哲学人类学之方式看秦王朝或秦俑所代表之历史意义之探讨,与其诉诸于其后两千年之关系追诉,倒不如求其前两千年之深度文化之探讨,更能得其哲学人类学式之基础性之了解与真义。

4. 合理化过程与基础性了解

世人不察,在公元前 2000 多年时,不论在中国,还是其他古文明都在经历一段历史性大考验大困惑之文明大转折之时代。具体言之,即自原始而迈向于文字,自原始之自然迈向于人文之城市或王国之文明,同时也就是自神话迈向于人文性之理论、哲学或人文宗教的时代。统括来说,我把它称之为古文明之合理化时代。

其结果,就是文字、青铜、王国或城市文明之产生。或以合理化过程前后之文明之根本关键而言,即系统性“文字”之产生。从表面上看起来,此事也许没有那么重要,其所以如此,那只是因为

我们只是习惯并看重于文字或文字后文明之探讨,并以文字前之文明为原始而忽视之。殊不知,如无文字前之文明,又哪儿有文字后之文明,更何况文字之形成,在人类历史上,更曾有过介于原始与人文间,我所谓千年以上之“合理化”之过程,作为文字或文字文明之先在基础。

所以,在一切要求“基础性”了解之 21 世纪文明潮流中,一种人类自原始之自然文明,迈向文字性人文文明必经历之“合理化”过程,早已成为探讨文字性之人文文明必备之“基础”。而且此事对于中国文明来说,来得尤其重要,因为中华文化自公元前 3000 年到公元前 2000 年间,所经历之合理化过程,可说是所有古文明中合理化最彻底之古文明。

其中最具代表性者,莫过于我国于公元前 2000 年顷,去原始之神秘,经合理化,所形成之属人自然之“天”崇拜一事。或也一如孔子所言“唯天为大,为尧则之,民无能名焉,焕乎其有文章”。从此中国彻底离开了原始神秘性之神话世界,没有人格神,亦无任何形式之绝对崇拜,而成为古文明中,彻底人文化之属人自然之“人”中心主义之文明。若与此而比,古文明中,不论埃及、印度、希腊或巴比伦,其于近文字之合理化过程中,都具备了相当程度之原始文明之神秘成分,而成为重神话或宗教之文明,而唯独中国,以其尽“人”而有之“天”之自然崇拜,成为古文明中过分早熟之彻底的人文文明,同时也使得中华文化成为神话与宗教都不发达之文明。或者这也诚如书经所言,“天不可信,成事在人”之主张一般。

5. 人类文明之两次合理化过程

此外,一种不会是太夸张的讲法是:在整个人类文明中,像这种彻底“合理化”的过程曾经出现过两次。一次如前所言,出现在以中原地区为中心,去原始神秘性之神话,于“天”之观念的确立上,所建立起以“人”为中心之彻底之人文主义。其影响所及,地区可至印度以东,时间持续近四千年之久。

另一次出现在近代西方,自文艺复兴后,恢复希腊之理性传统,并舍弃基督宗教,所建立起之理性之科学与科技文明。其影响

所及,地区遍世界,时间至今仍未曾稍衰。前一次之合理化,所使用之工具是“文字”,而后一次,其工具则为纯形式之符号。两者均以舍弃当时既有之神秘性之文明之传统,其结果即建立起了以“人”或“人文技术”为中心之属人现世性之现实社会与文化。不过,在另一方面,在中国地区,也并非全般一致而无特例存在。比如说:当公元前 2000 多年,中国以中原地区为中心,进行其合理化过程时,或约与商同时,在蜀地,出现了与此人文合理化之文字文明完全相反之文化发展,这就是如今我们业已非常熟悉之三星堆文明。尤其从出土之青铜器,我们可以清楚地得知,三星堆文明之制铜技术、加工,乃至其艺术造型等,绝不会输给商文青铜器,但于其青铜器中,却没有一个表示王国威权之鼎,反之,其中却充满了商青铜器中所缺之原始性面具、图腾、巫师与人像。

换句话说,于远古文明中,并不是所有文明皆一如而趋向于我们所谓“进步”之“合理化”之“文字”文明,有时就算是其能力可达成一近文字文明,但其理想却宁愿保持在原始自然之神话世界。当然,像这种文明之命运,毫无疑问都被“进步”的文明灭绝了。但就此并非说,一进步之合理化之文字文明,果然就可以永保其理想中之进步状态,既不是粗糙而神秘之原始,又可有其人文之理想之一面呢?好像是又多非如此。比如说,不论中国式之“天”之人文理想也好,还是近代西方之理想性高科技之理性精神也好,如上所言,最后无不遭遇一般世俗现实社会或文明之命定般的命运。在中国,这就是集权之秦王朝之出现,而且很快就亡掉了。

在西方,这就是 20 世纪高科技之俗世文明之形成,使人的生活,外在显示了前所未有之丰富之景象,内在却空洞贫乏到令人失去了“生”之真义之程度。至于现代人之生活者,于此我们先不去管他,现在我们要仔细的看一看在人类文明中,第一次大规模彻底人文化、合理化之“天”之观念后,秦王朝到底是怎么出现的?

6. 中华文化形上基础之失落

“天”之真义有三:

一、“天”所指在自然宇宙本体,但自然宇宙本体未可为人所真



知全见，乃以人之尽己而有属人之自体。

二、人之尽己在以人之正面而大象之，是以以人而象“天”。

三、“天”只是因人而“象”之符号而已，但亦在于以“天”对人形成一个“自体”性之唤醒，并以祭“天”以为其契机，如此乃形成“天”“人”一如无分之中国哲学所特有之理论基础。

“天”之真义若此，其如何流变而终于有秦王朝之产生？“天”之观念约成于尧时，而祭天之礼，约形成于舜时，如禋祭、禘祭、望祭、紫祭等即是。至于禹时，由于治水成功，所以不论祭典或政治组织都比以往更为繁盛而壮大，此可由《尚书·禹贡》一篇可知。

尤其按《尚书·虞书》所记，禹朝廷内，君臣之间若君子若友人，其对应之间更是一片和乐景象，此事使司马迁大为感动。此事于今日而探其原因，兹有一事最值得我们注意，那就是其朝廷之内，不只是充满和乐景象，甚至更是充满了“音乐”之存在，不论舜、禹、益、皋陶，个个能歌善舞，甚至即兴作曲亦不乏其人。仔细想来，孔子之所以叹雅失，闻韶，三月不知肉味，乃至主雅尽善尽美之事者，国人不察，良有以也。

原来，中国在远古之所以去原始之神秘，以合理化过程，建立起以人像“天”之“天”的崇拜时，他就知道得很清楚，一种属于自然本体之绝对真理为人所不能实得，人之所得也无非是以“人”所得之部分而已。具体来说，这就是变动不居，生生不已之周易思想。换言之，人之所得之于自然者，无非是一种运动、一种变化、一种活力之讯息，或一种力量而已。但就此一自然之力量或运动，当其果然能在人之存在中加以运作并形成时，就像是自然创造万物一样地，人亦以此自然的力量，而创造了属于人本身之延伸物。其实，此亦非他，即在自然宇宙中，唯人异于其他动物，而独有之文明创造。而文明具体来说，就是一种表达，而属人之自然表达，在文明之最初，即一时间性之声音表达，具体而言，即“音乐”之产生。此所以乐记有云：

乐，天地之和也。

如此，天与乐不可分，人与天亦不可分，而人之德在天，则天、人、德、乐乃连贯一如不可分之物。若人而为政为王，则天、人、王、德、乐亦不可分，此所以虞书之打动司马氏之真心处，亦为夏王朝

之根本精神，至于周时为尤然。

此所以周主天命、讲天德而有礼乐之制之根本原因。礼，天地之序也。所谓序，即次序，即前后、上下、阶层等。具体言，即规范，或即一种社会功能性之行为模式，但它必须建立在“天”“乐”和合一如之精神基础上。否则，即徒具形式，而失其根本。此所谓“祭神如神在”。若在祭神之前，无法真具一“神”、“人”和合一如之存在状态或精神，其祭又有何真义在！同理，中国哲学直到周公、孔子、孟子，其所真言，均在一中华文明将原始文明合理化以后，以自然、天、人、德、乐、礼合和一如之形上基础上，反之，中华文化或中国哲学一旦失此形上基础，即必随城市、王国或工商之发达，而形成一种形式性之社会功能之论。其论可有效于一时，至于久远之图者，则必失之交臂。

但是，可惜的很，中国哲学、社会或文明之发展，却偏偏走上了此一失形上反形上只见现实性社会功能一途。而它的关键人物，即荀子。说来可惜，世称孔、孟、荀一系，然而形上哲学一事，绝非形式概念推理，其义在于人与自然间存在性基础之探讨，更非形式性之社会功能之论。社会功能之论者，其所见均在现实之内，其所言，却常以既有之形上概念以为其立论之基础，或成为一种“似形上”之论，但世人不察，尤无法分别于真假形上之间，或一如道教之藉助于道家，形似而已，其心、其基础、其存在，差之毫厘，失之千里之事也。真形上，甚难，不在任何形而表之列。若果有所表，多已在近形下之列。若以形上而表，即形上形下一以贯之，则仍在形上之列，无他，不舍其基本而已。若以形而表而言：形上，勿宁元初般之存在状态，或一种心情、一种态度，或一种存在性的基础。所以，自形上而形下不难，以形下而知形上，则在甚难之数。或一若《中庸》所言：喜怒哀乐之未发，谓之中，发而皆中节，谓之和。中和，则有本有发，形上形下一如，则仍有形上，无他，天而自然之事而已，亦无他，真实而已。

孟子得之子思之门人，孔孟一系，均在真形上之列。荀子则否，有其形上之词，而无形上之实，无他，其心全在形下性之社会功能，非儒学之大本也。虽有天论，却未在天之内，尤杀诗书隆礼义，未知乐之事也，何来其礼！礼流于社会功能之一偏，失“天”失“乐”，然后自“礼”而“法”，不亦社会文明之必乎。荀子有二弟子，一为韩非，一为李斯，均法家之流。韩非事秦，为李斯所杀，李斯又



为赵高所杀，胡亥又杀赵高，秦亡。

7. 春秋战国之辨

上面说了这一大段，我真正想要告诉诸位者，在于世称春秋战国，其实这是两个完全不同的时代。比如说，春秋时代仍旧保有了相当程度之形上思考空间。以孔子为例，他不但完全承继了周公以来之天、德、乐、礼等观念，同时于此传统性之思考外，更由于时代之进展与需求，他更增加了两项重要之人文性方法思考，这便是他所主张之“自知”与“好学”之观念。

其实，不论是“自知”还是“好学”，到头来，仍无非趋向于“自然其天”与行“仁政”之两大理想罢了。从此不但大大增强了“天”观念以来之“人”中心主义之理论能力，同时，更以“中庸”之至德建立为“人”中心主义中，一切有关美学、艺术、哲学、道德、乃至宗教性理想之“本体性心情”之基础。但在另一方面，毫无疑问地，这种形上性基础之哲学，至于战国已逐渐消失无踪，不论社会或政治，也逐渐走向了以现实治现实时代潮流之中，其实，这就是法家与阴阳当令，并弥漫了整个政治环境之时代的开始。自“天”而“礼”而“法”。自“自然”而“天”而“阴阳”。

这就是中国政治社会演变之背景与法则。若能三元一贯，当然是好的。反之，若只有形上而下，而无形上，则必沦为形下现实之途。于是秦王朝登场，法家与阴阳家笼罩了整个朝廷与社会。其结果即一切与形上理想有关之美学、哲学、宗教等全都销声匿迹，然而苛政猛，民不聊生之时代终于降临人间。不过，法家与阴阳家之间，与兵马俑相关者，不是法家，而应该是阴阳家，所以于此应当先将阴阳之事说明一下。

8. 阴阳与法家

阴阳之来，可能与上古观天象有关，不过，若以整体性文化史

之演变来说,介于原始与人文之间,必有一关键性之合理化阶段,那就等于说,当时有所创意之知识分子,若去原始神秘之巫祝之形式,却保留其原始之“自然”精神或内涵,乃得以有“天”之观念之确立,进而成立为具有概念系统之哲学思想,同时这也就是春秋时代之形成。但在另一方面,在合理化之同时,民间也有一股力量,保留了原始巫祝之神秘形式,而未进行其抽象性观念之升级,乃以一民俗之宗教方式,而遂其社会之需求,而战国邹衍即此民俗宗教之集大成者,其说以“阴阳”“五行”“五德终始”大行于民间。

秦亡后,更与道教合流,以民俗而流行于中国两千余年,至今而不衰。阴阳之盛行,法家提供了良好的背景与环境。因为法家之治,一不在形上理想,二更不在德治,反之,而在于“法术”。而所谓“法术”即以现实治现实。或所谓现实,有三要点,即:权力、财富与知识。很明显地,我们可以得知,此现实社会中之知识,如果包含哲学、形上学、或中国固有之以自然宇宙本体为背景而有之以人尽己而近“天”,或以“人”而象“天”之天命思想,那么这个现实社会还是好的。反之,如果这个现实社会中之知识,一旦失去自然、天、哲学或形上学等,反以“法家”“阴阳家”为其知识之根本,其结果会落得何种命运,思可知之。此亦无他,即消除“自然”根本基础之以现实而治现实之社会。

此即李斯以“法术”而提出之三大主张。

- 一、严刑峻法。
- 二、杀贤者。
- 三、用佞臣。

在阴阳家,这就是除了“阴阳”“五行”“五德终始”以外之“长生不老”之术。而且这种思想,不论在当时或以后之中国社会,竟获得上下一致之信仰,甚至直到唐佛教兴盛之后,方有所改。至于法家治国及秦败亡之事,众所周知,此不多述。至于阴阳不但涉及当时社会中有关“生”“死”观念及兵马俑之形成,下面或许可对兵马俑提供一种哲学人类学式之讲法,供大家参考。



9. 生死之神话

兵马俑,属墓葬物,当然是人死后之事。一般言,人之死,可说是“生”之终结,也可说是“生”之另一种延续之方式。因之,它也向人提供了比“生”更大的想象空间,甚至将“生”之内不可能之事,放在死后来加以执行。像巫术、神话或宗教中所言祖灵、灵魂、鬼、乃至天堂、灵异等,均属此种。同样,人死后之事,往往也藉神话或宗教之方式来加以执行或完成。大凡世界上著名之墓葬都必与神话或宗教有不可分的关系,当然其中最著名者,莫过于埃及之金字塔。其中最令人动容者,莫过阿肯那顿(Ikhnaton)时之太阳神崇拜及十八王朝奈菲尔提提(Nefertiti)墓中壁画所录之死亡之崇拜。因为尼罗河的关系,埃及人死后坐船到达死神那边,死亡之神竟有数十人之多,而且审判中有一代表“良心”之豺狼来秤死去的人,秤后若过关,可变为飞翔之鸟,若有罪则坠入地狱。

其实这是一种颇富诗意之死亡之神话,一方面它说明了埃及人异于两河流域文明之富庶、平和而富诗意之一面,另一方面它也说明了埃及之“死亡”对“生”之意义,富训诫性之一面。但在两河流域文明中,却把死亡多看成充满阴暗冷酷之地狱气象,使人很难有更多想象之空间可能。也许从表面上看起来,埃及“死亡”之神话,和中国民间所流传之“死亡”神话颇多类似,如人死后过迷魂河,忘却前生,然后再由阎罗王来审判等等。不过,于此我们一定要弄清楚在中国,经早期合理化过程后,早已成为一神话不发达之国家,所以更少有公元前 2000 年前,由文字记录而流传至今之神话。

反之,至今在中国所流传之神话,多为哲学发达后,至战国时所形成之近民俗之神话。或若《楚辞》、《山海经》等书中所记。再有即如阴阳家或再后之道教、佛教中所记。毫无疑问,这些都谈不上是真正最早近原始时期之中国神话。假如我们了解了这种情形,或以上之简要叙述,我们再来看秦陵中兵马俑之祭葬物,并无法在其中找到任何有关神话性之描述,恐怕也就不是什么奇怪的事了。

10. 秦文化之现实风格

本来神话之存在即原始或近人文之文明中,人类发挥其想象力而有之文明成果,所以,在各古文明中,不论埃及、印度、希腊或两河流域,神话都相当发达,其中唯独中国古文明则不然。原因一如前所言,乃由于象形文明异于拼音文字文明,早在人类第一次合理化过程中,成为过分早熟之人文文明。

其代神话与宗教而兴起者,即其合教育、宗教、政治于一炉之理想性之政治哲学,如将自然、天、德、乐、礼一贯而系之形上思想即是。反之,如有所神话之存在,亦多在哲学以外或哲学以下之民俗之列,而且即便如此,亦多非北方中原地区所流行,如楚国、蜀国等,均属长江流域。与此而比,北方中原地区或秦文明中,唯与阴阳相关之“长生不老”之术与此相类。但很显然地,“长生不老”之术并非具有高度想象力之神话或宗教,反之,而为一全无真实高度美学想象力之以现实言现实之“术”而已。

不过,这却是与秦陵中兵马俑直接相关之一种思考背景。无他,所谓“死后”,只求其如“生前”,如此而已。同理,如果说,于其“死后”之文明中,并无法发现任何高度想象力之神话或宗教精神或色彩,事实上,那也就说明了其“生前”之文明中,也多不可能有何高度想象力之文明发挥了,更何况一般来说,“死后”文明多比“生前”文明本具有更大想象力发挥之空间呢!不过,说来真是可惜,事实也正是如此,秦文明继战国之后若果能知时知弊,重现三代遗风,止战休兵,予民养息,重文治,不事奢华,那就不会等待汉后行黄老,予民以时,而得其久治之先了。反之,秦文却比战国而尤加,不予民以时,但求独霸一方,用法家、重阴阳、求长生不老,竟用八十万人,于二十年间,修阿房、治秦陵,更异想天开,将其成功大业之大军,全部搬入地下,其规模之大,千古未有,确属第一,但其缺乏想象力之笨拙现实之风,实令人叹为观止,于今日而必有所匡正。或秦俑一事,亦可举一现实之笑话以比喻之:若今有一强国之元首过世,其墓中竟有一核子弹模型以为其墓祭物,其效果何如?



11. 秦俑之艺术探讨

不过话又说回来,政治归政治,艺术归艺术,秦俑不只是政治性之墓葬物,同时也是众多艺术家之集体创作。上千上万之陶俑,又如真人大小,竟出现在同一坟墓中,在整个人类历史上,确实是所无仅有。其工程浩大还在其次,像这样庞大之艺术创作尤令人咂舌。至于其阵式如何排列,当然和艺术并没什么关系。艺术所要关切的在于造型与表情之间。

谈到造型艺术,始终都不是中国艺术中最重要的创作。在中国,反而是书法、绘画或诗歌更能代表中国艺术之主潮。这种情形和其他古文明因宗教或神话发展出之大规模之雕塑成就来比,确实非中国所善长者。所以,直到如今,我们很难看到自公元前 1000 年或 2000 年流传到今天的雕塑作品,人像更是少之又少。顶多只能看到如红山文明之女神像,或三星堆之祭师像等少数作品,而且都不是出自中原地区。反而在中原地区所见之雕塑或造型艺术不论是陶器或青铜,或为祭品,或为日用品,至于人像可以说是完全不见其踪迹,这或许就是因为早熟之合理化人文文明,使得宗教不发达的关系吧!至于说,秦帝国后,雕塑作品果有所进,大半也是由宗教或外来文化影响所致,如佛教等外来因素即是。而秦俑之存在或艺术,在中国美术史中,也确实要为此突来的发现,大大记下它惊人的一笔。

秦俑之艺术探讨可分为两个部分,一在头部,一在身体。头部又可分为两部分:一为头发,一为面部。身体亦可分为两部分:一为服装,一为体型。这四个部分中,表现最精彩的当属面部表情。当然这并非说,其面部表情活泼而多变。由于其军人之身份,一般言其表情多属一致而少变化,虽然如此,其表情仍为沉默中而呈现出极其细微的变化。有的较年青而有笑容,有的较老成而持重,甚至个个都有其不同的表情,在上千上万的秦俑中,做到如此,确实并非易事。当然其中最重要的因素,是因为它们并非出自同一手笔,反之,而为艺术家之集体创作,同时也由此在面部表情中,自然地也就出现完全不同之刀法。有的刀法平滑自然,无棱无角,看来

亦多纯朴而无较突出之表情。有的刀法肯定而准确，切面锐利，其表情亦多深刻而突出，甚至从阴影的部分，会使人想到早期立体派之影子。有的介乎二者之间，刀法如此，表情亦然。

不过，其中最令人印象深刻者，仍属切面锐利而多阴影之作品，看来所谓技法，恐怕多为自古皆有，顶多只是由时间或地区之不同，而有所个别之强调罢了。发式也确是秦俑之一大特色，虽然由于制式的关系，大多雷同，但头发是一种轻而易动之物，所以在雕塑上并不容易处理，不过出现在秦俑中之发式，除一式向上梳而挽一个髻之外，其处理大多自然而生动，亦为其成功之因素之一。

至于服装，有战袍，有盔甲。战袍多柔顺自然，盔甲亦威武而有力。虽然其绉折多大而化之，若以上万件陶俑而言，已属难得。此事若将秦俑与汉俑拿来一比，其优劣立即可辨。至于身体部分，多属立姿，稍嫌笨拙，但若以阵式而言，恐其结果也只有如此。若身首相连一贯而观之，仍属自然而完整。若再以其跪姿者而言，即较多变化而生动。尤其是手臂部分，不论站立或跪姿者，都能呈现出创作者之功力。

唯一可挑剔者，恐属小腿与鞋子的部分，多笨拙，大而化之，无甚表现。除掉军士之外，最令人惊讶的是两部铜马车，恐怕是此次展出之精品。虽然事涉工艺，但其成就之高，已在艺术之列。其配件可有数千，但其配置或空间之处理，自然而生动，无懈可击。令观者流连。

12. 周秦文化之异同

欣赏完了作品本身，我想我仍应回到秦俑此一文化现象之哲学人类学式之解读上。兵马俑属地下墓葬物，有怎样地下墓葬物之文明，就有怎样地上物之文明。换言之，地下文明往往就是地上文明之翻版。既然地上地下文明有其一致性，那么我们就可以以其中之一推知其中之二，而且这种情形对秦陵而言，尤为准确而无误。此亦无他，均为一彻底现实之文明，而独无想象力之发挥而已。地上即为以现实治现实之“法”术之国，那么，同理，于地上地下之间，亦必以地上之现实之法治地下之“现实”，其结果即作为秦



陵中最大主题之兵马俑之出现。此亦无他,所谓“现实”如前所言,若在权力、财富与知识之间,那么,其知无何想象力强之理想性哲学、宗教或神话可言,最后就落得权力与财富两相勾结下之暴力统治与豪华奢侈之一途,而且是地上地下一如。

但在另一方面,我们也非常清楚,若只以政治之现实面而言,秦始皇仍称得上是一位雄才之始皇帝。反之,若以春秋前或固有文化之理想传统而言,无论如何他又不能不被看做是一暴力之统治者了。虽然如此,这也并非说,他与三代之理想政治全无关连,至少自秦孝公以来,秦国一直是以效法诸夏以为其立国法则的。那么于此我们需要问的是:究意我古典文明自“天”的观念建立以来,将“自然”、“天”、“人”、“德”、“乐”、“礼”熔于一炉之“人”中心主义,和彻底现实之秦王朝,乃至其兵马俑之间,有何关连?除掉我们在前面所言“周”、“秦”间,如何自“儒”而“法”而“阴阳”间之历史演变之法则外,于此我想要提供一种基础性思考结构之解译:

- 一、不论理想“德治”之周文,或现实“法治”之秦文,只要它们一如都是中国所特有之象形文字所形成之文明,由于其以同文字而思考的关系,实际上,也都必具有了某些基础隐含性之共同点了。比如它们若与全异于象形文字之拼音文字所具有之宗教或神话之“绝对崇拜”而言,它们都不是一种具有“绝对崇拜”倾向之文明。
- 二、不论周文或秦文既然都说不上是一“绝对崇拜”之文明,那么它们就必在“绝对崇拜”之宗教或神话文明以外,落在某程度之“人”中心主义上了。所以基本上来说,以中国特有之象形文字所形成之文明,不论它在内容或形式上有何不同,都必具有一“人”中心主义之倾向。
- 三、以“人”中心主义为基点,所发展而成功之周文与秦文,其最大之不同处在于:周文之理想性“人”中心主义,建立在属“人”自体性之探讨上。秦文之现实性之“人”中心主义,却建立在因“人”而有之地上延伸物之控御上。如权力与财富,乃至知识之控御即是。换言之,周文理想性之“人”中心主义,是以自然宇宙本体为背景,并建立在“人”“天”一如之“天”之观念的基础上,而有之中国所特有之自然崇拜的理想主义。反之,秦文之现实性之“人”中心主义,却是将“自然”其“天”之形上观念通通予以消除后,以现实之

城市文明为基础,而有之以“人”之威权控“法”之霸权式之“人”中心主义。

四、从表面上看起来,不论周秦,均无绝对崇拜,同时在形式上均属一种“人”中心主义之思考方式,但其结果在理想与现实之间,之所以会出现那么大的差异,于此而求其真正的原因,即:一属自然,一属城市现实。一属天德,一属政治霸术。其结果即一象征性之兵马俑墓葬物之出现。反之,如果说,于秦陵中,不是千军万马之庞大阵式,而多一些真正的艺术品,乃至神话宗教等高想象力之作品或陪葬物,是否其地上之政府、统治,乃至其文化等,亦将呈现另一种面貌?

13. 理想之隐而未去

时于今日来观赏兵马俑,它不只是一种古迹与艺术,同时它也是一种文化现象。当我们观赏之际,它似乎是说,有一种压缩般的空间,突然间静止下来,纵使有千军万马,但我们也听不到一点声响,因为他们都同样地陷入了一片无边无际之沉默,即使有千言万语,也无从道说,或在他们的上面,也正有一片无边无际之黄土,向他们覆盖而下,它是一种力量,也是一种霸权,但也同样是他们的同胞。

这就正如中国历来之知识分子一般,他们都有一种沉默而欲隐去的心情。他们心中都有所怨尤? 还是说都有些时不我与之叹? 或就算是他们都有些反暴力的倾向,但在他们的心底深处,却从无所怨恨,更无所仇恨。尤其,他们心中真正所持有者,均无非是一种深不可测并难以被人所了解之“了解性”之真情罢了。因为他们清楚地知道,在远古之中国,他们确曾有过直到今天尚未被真解之理想性之自然智慧,同时他们也确曾在实践上有了相当程度之成果,但同样真实地,此一理想性之自然智慧,随着时间性的流动,也终于掉进了不可遏抑之窠臼世界。

若孔、孟、荀、韩之所为,亦若周秦间变动的结果。现实终于是胜利了,理想早已远远而隐去,但它并未死去,或一如兵马俑之复



活,所以,在秦始皇以后之 2000 多年间,那远古的智慧与理想也确曾在某些固定的时刻里闪耀了它炽人之光辉,如魏晋之艺术、唐朝之佛教、宋明之理学等,直至近代西力入侵,中国又陷入一片混乱,至今亦未曾稍改。没有人了解,中国在没有拼音文字所固有之神话或宗教之绝对崇拜精神之背景下,亦复茫然效法其科技与经济之偏向发展,果然就是中华文化发展之唯一之途? 还是说,中国人在早已失去其原创性发展或了解的能力,只是在如秦始皇般盲目地寻求其长生不老之药? 最后却只有落得连其可怜之死后的理想一起埋入地下,而陷入了如兵马俑般之默然无声之情? 或是今日之中国人连“中国”二字亦无所真知的情形下,整日在那里扰攘不休!

14. 形上宏观视野的再寻求


秦王已矣,兵马再现。秦居中,前后各 2000 余年,其前更为其后之真基。秦王一世雄才并不足取,为求明日之途,5000 年间何取何舍,探本求源,今日观之,唯在于一形上之宏观视野,求基础,并打通于理想与现实之间,恢复我原本以自然为背景之“人”中心主义,不盲目于绝对,亦不茫然于现实,方能以一大平静之心怀与一真具原创性之“了解”能力而有为于后世。

二十一世纪宗教与文明新探

第十五章

Chapter 15

真理寓言





1. 就再立足于自然的宇宙之上吧！

不论我们现在所处的空间是多么的狭小，它依然是与那广大的空间、自然、山、河或一片片不断延生之树林，绿色的世界，连脉一贯，而无所阻隔其间的，甚至就算是有人想要阻断它，他也永远不会是真正成功的。

2. 我知道那一群群文字的说词者，阻挡在这一条通衢大道之上，用尽了他们的言词，口沫横飞，想要赢得你充分的信任，却也大摇大摆，一副伟大导师的模样，殊不知表面的谦卑与盲目的雄心大志，是他们永远都无法自知之心灵深处的矛盾，如果他们还能真正拥有一颗属“人”自然、纯朴而深刻之心灵的话。

3. 记诵经典者，是永远不曾真知那经典（背后）之精义的。我总觉经典的了解需要三个基本条件：

一、要有一种向“人类智慧”追求到底的“能力”。

二、要有穿透文字性历史的“能力”。

三、要有一种破除一切中间性的阻隔，向人与自然宇宙间之直接关系不止而契入的“能力”。

但一旦我们的心灵被现实或社会性的事物而阻隔而占据了，那么以上三种基本能力通通都不要谈了。

4. 这些问题也许显而易见，也许很容易答复，也许只要我们读过一些经典，有些经验，或更有些志气，并有志于解救社会之伟大使命的工作，就以为自己对以上的问题已做到了某种程度了。果真如此，我倒想在各位伟大之有志者面前，再提出以下的三个问题：

一、假如世界上根本不曾有过像孔子、耶稣、释迦等那些伟大人物的存在，那你怎么办？

二、你是否可以将你所认为之最高真理，不要以文字之方式，加以充分的表达？

三、你对你所“知”所“志”真正有“自知”之能力吗？

5. 我认为社会上每个人都以他自己的方式努力过了，也许有时在方向上有些偏差，但是我觉得其中最重要的是，我们时常把我们认为对的事情或道理过分高估了，以致最后我们想尽办法去影响别人，改变别人，但其结果却是不但危害了自己的成长，也危害了他人的成长，甚至

是整个社会的成长(当然是指文化或精神方面的成长)。套一句大家所熟悉的话来说吧!这就是:

人之患者,在……

人不知,而……

你看,在现在这种环境中说这种话,又是一件多么无用而又同样危险的事呀!

6. 有人问我说为什么?

我说:

真理,却在那么无用的状况下被讲出来,那将是一件多么充满吊诡、不智、委屈、遗憾、暧昧,并令人感到万分羞耻的事啊!

真理在千万种不同的状况下,确实可以有千万种不同的讲法的。所以,如果我们只是少数的几个人,而且本来大家就有一些追求上的默契,那么我们姑且就仍旧沿用那一种千古未变的唯一讲法吧!事实上,我们还是可以得到相当程度之象征或暗示性的默契与了解的。反之,如果说,我们业已活在一个只注重文字之多样性,却又完全缺乏文字原本所具有之,唯有通过自我深度反射般之想象力,所必有之暗示与象征之意义与能力之环境中的话,所谓真理,谁还敢万般自信地讲出来!

其实,不是不能讲,问题是到底我们要用什么方法才能把它讲出来呢?

7.“真理”,它无用极了!

这将是一件多么荒唐的社会事件!

每个人都已经按照他自身的方式努力过了,这我们又要赖谁呢?

8. 甚至还有更坏的状况,如:

(1)真理,最无用!

(2)科学近似真理,相当有用!

(3)谎言,最有用!这岂不更危险了!

9. 是的,讲良心话,真理从来就不曾用文字像我们所想象地,那般一五一十全盘说出来过。但也正因为如此,所有曾经努力过,



并会应用文字的人,他都会以为他已经把真理说出来了,甚至就算是他是借用别人的,他仍旧是有板有眼、振振有词,说得是头头是道。但其结果呢?仍旧是天下大乱。

10. 有人说,究竟我们还是可以设想在某一个时间、某一个地方,由某一个人曾经把真理说出来过啊!

是的,想是可以这样想的,但事实的真相又是如何呢?

如果你真想知道,我姑且可以为你做这样一个猜测性说明:

我想象,当初有一个人或一群人,在某时某地,一旦知道了那“真理”的讯息之后,就毫不犹豫地迈向了征途。他们用了毕生的时间和努力,什么都学习过了,什么训道也都听过了,有的人听了训道后,也就跟随而去了。也有的人学习了一些技艺之后,也就将“真理”那回事给忘了,去过他较佳的生活去了。只有极少数的人,不论怎么学,怎么听,似乎总是不肯就范的样子,就一直向一个不可知之极地远处奔波而去。

路程当然是很孤独的。有一天他一个人走在旷野地里,月亮很大,四周安静极了。然后他坐下来,也实在很累了。此时此刻,他安静地坐在那里,却觉得他已有能力将那些久来充斥在他满心满脑之不实而自以为是的真理,一件件地向外抛去,瞬间,它们像一缕烟般地不知跑到哪里去了。于是他抬起头来向四周望一望,月亮很大,夜很静,旷野无人,仔仔细细地他觉到有什么东西从他的心灵中溜过。他有一些兴奋,有一些紧张,也有一些不知所措,但他却仍只安静着,面对这不知名的旷野中之月之夜,似乎他已知道他已得到了一些什么。这时,他仍抬起头,竟想到说:唉,我都快六十岁了。

11. 这时突然有人有些不耐烦地说:

其实这种故事,有多少经典中已经讲过千百次了。

我说,没错!你说的没错!这个故事已经被人讲过千百遍了,而且我所说的,也只是个故事而已。甚至它也只是一堆连结良好的文字,或顶多只是一种暗示,到头来它又能说出些什么来呢?

确实它只是一个故事而已,又能说出些什么来呢?

不过,事实上,我们也必须承认,不论你听这个故事也好,或是不听这个故事也好,人时常都是弄不清楚,到底他要学习些什么,又放弃些什么,最后又得到些什么。还是说,在人的心灵中,这三

者时常都蒙混夹杂在一起,最后使他不是茫然地又制造了一个属于自身的文字故事,就是茫然地任凭了那既有之文字的故事,终其极仍旧是蒙混一场,不了了之。

其实,我们这样说,仍旧是些文字的故事,只要是文字的故事,又能说出些什么来呢?

说不清楚“过程”,和说不清楚“结果”和“心得”是一样的道理。

12. 是的,还是那句话,文字又能说出些什么来呢?

比如说:

我们在旷野里看到一朵白色的小花,它摇摇摆摆,非常动人,于是我们说:

它……

有人看了这一段文字之后,他觉得他懂了,因为他也有过类似的经验。

有人看了这一段文字之后,他觉得这些字他都很熟悉,大概“熟悉”就是懂了。

还有人看了这一段文字后,他觉得他也有过类似的经验,不过经验的状况可能有很多种,但不知这段文字的经验到底是哪一种。

你看,文字的问题就出在这里了。不过,尽管文字的出现,和它真正要表现的真相间有多少可能的纠纷,但在我们的一般生活中,大可不必在此中辩难自己,仍旧可以好好地生活下去,只是在某些重要的时刻里,我们就不能那么轻率处之了。比如说,当我们被自己逼迫着,要选择一种和我们生死攸关之真理的可能与意义时,那我们就必须要……

13. 于此我们急需要问的仍旧是:

到底那个第一个讲话、第一个形容、第一个宣示真理,或第一个讲故事的人,有没有把他所预期要表达的东西,果然以他理想的方式,予以完整地表达出来了?

这个问题的回答,恐怕没那么简单,姑且让我们先来看一看三种设定的状况:

一、我们先设定有一个人于某时某地,果然把他所要讲的一种真实、事实或真理,以文字形容地说出来了。这是一种人、一种文字、一种状况。

二、还有一种状况是:



有一种人,也许他也知道有一种真相或真理需要人加以寻求并表达出来,但他是否有能力这样做很难讲。事实上,他却另外有一种能力很容易就发现了那第一个业已说出来之学说、文字或道理。于是他就发挥完全属于他自身之文字能力,将那第一次出现之文字,以他的方式加以肯定、说明、描述、加强并理论一番。这样文字用多了,他觉得终于发挥了他的长才,甚至他也会愈说愈陶醉起来,竟觉得他自己的地位与威权比那第一次出现的文字更重要辉煌多了。

三、还有一种状况是:

有的人,他也具有属于他自己的文字能力,但以他的生活来说,他并不知道那种寻求真实、事实或真理之事,到底是怎么回事,所以,他也不会觉得有此迫切的要求。但是也不知为了什么原因,当他的生活一旦遭遇了某些关键性的困难或关口时,他开始变得有了一种类似寻求的要求。当然如以他的生活或能力来说,也许没有办法直接到达文字第一次出现时之近真相的程度,但是那些再次由第一次出现的文字而延伸之说明性的文字,可以说是俯拾即是。同时更由于这种文字中所呈现之权威性与说服力很快即以高文字之能力将其低文字之能力完全制服。或是更成为高文字与低文字能力间合作之好伙伴。

14. 面对了这种设定之状况,我们所得到的结论是:

- 一、低能力的文字几乎要被高能力的文字随意摆布,但他也可以得到一种依赖性的安全感。
- 二、高能力的文字常会因为得到低能力文字之赞扬与合作,而完全忘记了那原本之“真相”的寻求。
- 三、但是像这种以文字而合作的社会,是否也等于被那第一次所出现的文字而摆布了?

难道这都是由于那第一次出现之文字的错?

15. 事实上,这三种文字非常完整地构成了一个文字性的社会。说起来,这谜一般的文字社会,是否可真有其解谜之可能?

可能? 不可能?

这实在很难讲,不过,有一件事实是我们所不能完全否认的,

那就是：

在文字之内是无法解决文字之问题的。无他，文字之应用就无法包含文字之发生及形成。

或如：

集合论之所以难找到集合之真基础，就是因为任一集合都无法包含它自身。

其实这种问题，稍会读书应用文字的人都会知道“文字内不含本体”之说法，或“本体不可能”？

但我们在文字之内说“不可说”，和其在文字之外说“不可说”是完全不同的。而且文字之内说“不可说”，并不是“不可说”之真解决。

更重要的是：

文字之内只是一种“说词”，而文字之外是一种“能力”。

如果这两种情况我们不能清楚地分辨，其实就是在文字之内将其“内”“外”混淆在一起了。这不但是危险的事，同时也是对自身真“能力”的一种诬蔑。

为什么？

16. 文字是一种工具、一种方便，并非一悬空无所来由之孤立可用之物而已。

文字以外，更非何神秘不可说之物，至少在人之实际存在中，可有三种具体之事证：

- 一、识字前之儿童乃一无文字之状态。
- 二、文字形成前之原始亦一无文字之状态。
- 三、一切文字理论形成前之属人大想象之世界，亦一非文字之状态。

在文字的世界中，假如连这三种文字之必要之先在基础亦无法辨认清楚，又如何使人确实地站在文字之边沿上，并见及于文字以外！

如人不能见及于此，就是把自身锁在文字中，而把那属人之先于文字之基础能力予以忽略或抹煞掉了。



17. 但此事做起来会是一件容易的事吗？非也，其真为亦难矣哉！

比如说：

谁能把自身之自然之儿童时期和其文字之成人状况，理解性地，连脉一贯，而无所偏失？

谁能将人类之文字性之人文文明与其基础性之原始时期的文明取得完整的连系与了解，而无所偏失？

谁能将我们所面对的文明、理论、经典等背后所必涉及之非文字性之大想象之能力，予以连接一贯，形成一完整之表达的了解，而无所偏失？

如果能，我们就可以获得一全人全史全文明性之了解与再表达之可能。

如果不能，我们就会在人的存在及其文明间，形成各种断裂，最后总会把人类陷于混乱一团之不智之境。

18. 人类存在中之伟大信念、相信或信仰，乃至一种高迈情操之理念，也可以说是另一回事，但，无论如何，它仍需要一种对于人类所必遭遇具体事项之同其伟大而深刻之理念的了解。而所谓人类所必遭遇之具体事项有三：

1. 人的存在本身(或自我)。

2. 历史(或传统)。

3. 语言(或文字性之经典)。

信仰的存在与意义可超越以上三者，但对于以上三者之具体而有深度的理解，将使我们的信仰更形稳固，并在其不移之内涵中永恒存在。

19. 当然就此我们仍旧可以肯定地疑问着说：

既然这样，不如干脆没有文字的存在，不是就没有以上这些问题了吗？

是的，我们可以这样“干脆”地提问，但另一方面，我们是否也可以反问着说：

既然已经有了文字了，为什么我们不可以好好地利用它？

因为人类既然已经有了文字了，事实上，已不可能再成为完全

没有文字之文明了。文字,似乎也是人类存在中的一种自然或必然。所以,假如我们一定要说“如果根本没有文字多好”,那恐怕多半只是由于一种情感性之猜测与想象,而它真正正面的意思,恐怕仍旧如我们前面之反问,即:

怎样才是以最好的方式去利用文字?

20. 关于这个问题的答案,我们只要有能力打开整个人类的文明史来一看,便可以清清楚楚地知道:

它既不可能是文明之中世纪,更不在于充满了背叛气息之近代与现代,恐怕它仍旧属于那立下了人类文明之千古主轴之古典的经典时代,同时这也就是人类介于原始人文间文明辉煌成果之关键性的哲学时代,亦即各伟大文明之真传统的时代(约 500 B. C)。不论后来的文明怎样去变化它,甚至是指责它、批评它、分析它、舍弃它、背叛它,实际上,那都无非它之不同方式的延续罢了,到头来仍旧不能不以它为真正的“文本”。

21. 所谓以最好的方式利用了文字,并不是说它的文字或文章多么好,而是它曾以文字写下了人类最重要的文明。它不但深具根源性及关键性,同时它所涉及之时空范围也最广大而久远。

上迄原始,下至现代,乃至整个世界之空间范围,莫不在它的笼罩之下。

22. 既然如此,如果他们就是那个文字第一次出现之完成者,或第一个伟大故事之讲述者等等,那么他们是否已将那种“真相”、“真实”或“真理”说出来了呢?

23. 没有,事实上,没有。但看起来却好像有。

24. 既然没有,怎么还会影响那么大,并占有那么高的文明地位?

25. 因为他们丢给了社会最好的文字。

26. 为什么?

27. 我再说一次,所谓最好的文字,意义有三:

一、其时距原始未远,所以仍保留相当程度之原始自然之纯朴风格。

二、其时大规模之人文开发已经形成,所以,他们也都有能力



创建了结构性之人文规范。

三、也是最重要的,他们都能在原始与人文间树立了属“人”独特之自我风格。

28. 既然如此,他们为什么只丢给我们文字,而不同时将他们的“人”也一并丢给我们及社会?

29. 他们本身未尝不想如此,可是社会所需要的,往往只是工具性操作之有效的文字。如说理、条文或规范等。

30. 那他们的“人”呢?

31. 都留在自然宇宙中了。

32. 为什么?

33. 我知道你不大懂我的意思,可是你为什么先猜测一下,如果他们连自己的“人”也一齐丢在社会上,其结果会怎样?

34. 怎样?

35. 以我看,那将会像悲泣之圣母一般。

36. 为什么?

37. 即一场赎罪的悲剧。

38. 为什么?

39. 因为社会上,大家都贪生怕死,每一个人都都不相信任何人、任何物或权威,每个人都搬弄文字,乱扯语言,结果只有彼此动辄拳脚相加,大打出手,并以暴力充斥而收场。

就是因为这样大家都不肯认错,所以就有一人跑出来替大家认错,负担一切,于是…

40. 你说的这些人到底是谁?

41. 其实,我不说,你大概也能猜得到。他们是…

我想,我还是不要说出来,否则,说出来,难免有些标签性,惹来一些文字性的纠纷。也许只让他保留在每个人的想象中,会比文字更多一些内涵与意义。

42. 这一点我也赞同。但究竟中国人和外国人不同啊!

43. 对,这一点你也猜对了。

若相对于赎罪的悲剧来说,中国人有时宁愿去做一个大自然宇宙中之隐士,或在社会上周游一番,就又回到大自然宇宙中去了。

当然除此之外,还有其他方式,比如说,尼采就是一个特例。他几乎是以一种疯狂般批判的方式,将自身高贵的灵魂赤裸裸地抛向了社会,结果仍旧是断臂而归,不能不以寓言而收场。

再如古希腊也是一个很特别的例子,他们以极优美的方式,将抽象与具体,理论与道德结合而为一,欲使社会成为一现实与理想并俱均衡之园地,但其结果,仍不外沦为都市王国之“奴隶”,可悲可叹!

其他当然还有很多的例子,但似乎人依旧很难将其具有某“真相”性之自我或“人”抛向社会,而只能以较好的文字代替其“人”掷向了社会。

44. 难道社会就那么无可救药了吗?

45. 这个问题要怎么回答呢?我想这要看你怎样对待“社会”这个名词的意义而定。

一般而言,对于社会,我们可以“静态”与“动态”的两种方式来看它。

所谓静态的,我们可以把社会看成是一种由文字、工具、数目字及建筑物组合而成之事物。

如它只是如此而已,也只不过是一堆地上物而已,当然谈不上什么了不起的意义。

反之,假如我们要想使此一静态的社会发生功能,并成为一动态的社会,其唯一方法就是使人参与其间。亦即一种“人”的投入。

所以,基本上,人对社会而言,有一种“外于社会”性。

46. 但,事实上,在一般情形下所讲的社会是“人”业已进入社会以后的“社会”。

47. 对,但,问题就出在这里。

把“人”与“社会”分开看,是就社会组成之根源因素而言的。

把“人”与“社会”合起来看,是就业已存在在那里的社会现象而言的。

就社会现象而看社会,时常把人与社会混在一起,很难见到人



之“外于社会”的性质。

比如说,贫富不均乃一重要之社会现象。但对于此一问题之讨论或解决,基本上,你并不能以站在贫、富某一方的立场上来加以处理。那么我们想想看,一种不在贫、富之间的立场或处理方式,是不是等于说,是在外于此现象的状态下,来处理此一社会问题?而外于某社会现象来处理社会问题之方式,实际上已隐含一属“人”存在之“外于社会”性了。

不过,说是这样说,在社会中,我们一旦以社会现象来看社会了,那就等于说,我们已很难做到以外于某社会现象之方式来了解社会或处理社会问题了。因为:

社会现象是人操作工具而有的结果。它本身并没有实质上之根源性的意义。而所谓工具,则如石器、陶器、文字等地上物。

一个人如果被社会或社会现象所笼络了,那么,他就成为一个社会人,或内于社会的人,亦即被工具所操作的人。

反之,一个人如果是真正有能力操作工具,而不被工具所操作,那么,他就不会被社会现象所笼络,也就成为一外于社会的人。其实这就是一个属“人”本身的存在。

48. 这样说好像愈说愈复杂,愈说愈不够清楚了,或是愈来愈令人胡涂?

49. 其实,这种情形我自己也很了解,尤其是由于工具愈来愈发达,使得人与工具之间的关系亦愈来愈复杂到令人难以招架的地步了,更何况是一个世纪末的现代社会!每个人每天为了被工具操作般地操作那些繁复而乏味的工具,实际上几乎已耗尽了他所有的精力,哪里还有时间与精神管你“内于社会”“外于社会”等烦人的事。所以关于现代社会中那些繁复而充满吊诡之事,于此还是不要再去管它了吧!下面只再就属人本身之事略述一二。

50. 人存在于世界中,可有三种不同的型态:

一种是内于社会的人。

一种是外于社会的人。

一种是大自然宇宙中的人。

以当今之社会状况而言,人早已成为社会繁复工具操作中的一个关系性之符码,很难再成为一实质上以“人”而操作工具的人。

所以,一种相对于“内于社会的人”之“外于社会的人”之存在或提示,并非叫每个人都必然地成为一种“外于社会”的人,但至少在某程度之操作工具的情形下,人还是自然而必然地有他自身属“人”的部分存在着。所以,一种真“知”就近于“存在”,否则,人都必成为工具性社会中之“自我”的溃散者。至于人在社会中做什么工作并不是最重要的事,要者在于人之属“人”本身之外于社会性乃一自然而必然之事实,否则,其后果是不堪设想的。

事实上,社会是一个广大功能运作之有机体,并不需要所有的人都变成同一种人,而是要各种人均有,而且层次分明,那就是一个功能运作良好的社会,所怕的是社会中只剩一种内于社会的人,却又凌驾外于社会与自然宇宙的人,乃形成一种极大存在上的“混淆”,为社会众乱之根源。

51. 再者,所谓外于社会的人,一不是什么神秘的怪物,二不是任何超人类的存在者,反之,若相对于内于社会之混淆、颠倒、夸大不实的人而言,他也只不过是一种尽量保持属“人”本然之纯朴、自然而真实之个体罢了。如果说,社会乃一层次分明运作良好的社会,那就根本不必分内外,大家一如,和乐融融相处在一起。反之,如果说,社会果已陷入于混淆不实之乱境了,于是他也只好暂时地跑到了社会的边沿上,果然就成了那一个站在社会外面或边沿上,向社会抛文字的人了。

52. 那他可不可以连文字也不抛,干脆就跑掉?

53. 当然可以,但事实上,这个问题并不那么单纯,因为它也要看你怎样定义或看待“社会”而定。

如果说,社会只不过是文字与其他工具所组成的一堆地上物而已(如城市),那就是死的东西,我们当然可以离开。但假如说,其中有活的人住在里面,而且又是你的同类,你自己也只不过是一个“人”而已,那么,你是否要以否定其他人而肯定自己的方式,而离开你的同类?总之一句话,所谓“离开”,到底是离开死的社会?还是活的人?还是两者一起?还是说,在死活分不清楚之间,你只不过在采取一种“放弃”的方式而离开?

或许社会与人两者都是死的,当然我们还是可以离开。但事实上,难道你没有看到你的同类正在那里以不同的方式,在死活之间而挣扎吗?而且你自己不也正是其中之一吗?



离开,难言之事也。

54. 但究竟还是有很多人离开而去了!

55. 是的,历史上确实有这种记载,而且从表面上看起来,也确是如此。事实上,其中恐怕仍有许多内情需要我们仔细地再加以检讨才行。哎,对了,上面我们不是说,还有一种叫大自然宇宙中的人吗?现在就叫我藉此加以说明吧!

于此我们必需要第一加以说明的是:

人永远都不会是宇宙中之第一人的存在。

这也一如文明不会倒回到原始是一样的道理。

所以,不论你走到哪里,除非你要夸大而执意,否则你的历史、传统、语言、你的家人与同胞,永远以各种不同之抽象或具体的方式跟随在你的身边或心中。人离开,人到哪里去,其所指,到底是身体?还是一种心情?一种情感?抑或一抽象之意念?

同样地,所谓自然宇宙中的人,说是这么说,可是真有这种人,这种地方吗?除非你是宇宙中第一人!

或者它也只不过是一种外于社会之象征性之忍耐或等待之精神领域罢了。

56. 在那远古的时代里,人确曾降生在那真正大自然宇宙之怀抱中过,但经过了积年累月经验、努力与工作,他仍必须学习着成为一个独立之个体存在。但同样地,也必由于群体性经验、努力与工作,大而复杂的社会乃逐渐形成,于是那曾经在自然中锻炼而为一独立个体之人,往往也必然地走向了社会,并存在其中。

所以,从另一方面而言,尽管人曾经降生在大自然的宇宙中,同样地,也必由于自然与人所形成的社会,使人不可能不又开始降生在社会之中。毫无疑问地,在社会中,那久远,甚至是千年万年人类所曾经历过之过程,如今被压缩在一平面之领域中,其结果就是三种“人”的形态混淆在一起,最后更使文字与工具之操作盖过一切,于是人在社会中生活,从此不再有清楚而分明之外于社会的人(即独立而存在的人),更不再有任何属于大自然宇宙中之人之精神性的辨明。于此情形下,在工具发达的社会中,人不是活在混乱一片之垂死挣扎的苦况中,就是连垂死挣扎之苦况也无所自知之沾沾自喜之悲惨的穷境里。人,终于已迷失到无以复加的地步

了哇!

57. 难道人连一点救药都没有了吗?

58. 简单来说,真救药就是一种真自知。

真自知就是一种文字性人文社会中最为艰困之“人”之定位之工作。

59. 怎么个做法?

60. 真自然、真人、真定位,均非内于文字,内于社会而有其可能。

社会只是文字或工具操作之结果现象。

人是操作者,

但人与工具均必来自于自然,如无自然,一切俱无。

自然,于人而言,必因人及社会两得其位,方有其真义。

同理,社会亦必因人与社会两得其位,方有其正常之发展。

其结果是,人,即介于自然与社会间之存在者。

但必先有自然,而后有人与社会,则如自然→人→社会(或文字)。

若是人介于自然与社会间,则如自然←人→社会。

61. 人怎样才能做到如此?

62. 此理说说容易,为之却甚难。

还是那话,说说是文字,为之却是意志与能力的问题。

63. 什么能力?

64. 这要看你的“要求”。

如果你所要求只在于文字而已,或在文字中就得到满足了,那也就没什么好谈了。不过,事实上,人是不会如此的。因为人所真求,不论他自觉或不自觉,绝不只限于文字而已。其所以会被限于文字,多半是由于对文字之不正确的了解,或由于不正确的文字对于第一次出现之文字之未尽完善之文字性的诠释,所引起之误导而来。

65. 为什么?

66. 基本上,第一次文字的出现,它来自于人与自然之直接关



系,所以,对人本身或自然本身而言,它只是一种暗示,但其中充满了真诚、真实、全情感之想象与一种基础性的可能发展。同时也正因此,才导致了那从事于诠释之第二次出现的庞大文字群。其中又由于长时间社会的变化,自然又产生了各式各样之以文字再解文字之小文字群。然后就是第三次出现之文字,即连诠释能力亦无之唯应用文字之文字群。很显然地,至此不要说是对第一次文字之直接而正面的真实接触能力,甚至盲目到把各式各样诠释的文字当作是唯一而具有绝对性的文字来加以崇拜,其结果如何,可想而知。

文字一旦失去其对“真相”之暗示性,即失去“自然”与“人”之真实的定位,徒有其文字之形式操作而已,尤会形成社会中混淆与混乱之罪魁祸首。

67. 这一切仍旧是文字惹的祸,但一种暗示性的文字真能有益于社会吗?

68. 也不必然。如果真正以文字看文字,其实应当是把三种文字统合起来看。换句话说,就是把三种文字当作是一个大的文字体来看。

如文字的世界中,果然出现了三种不同的型态,如暗示、诠释与应用。那就等于说,文字本身本来就具有这三种功能。而此属于文字本身之三种功能之另一种解释,也等于说,不论文字曾以什么型态来加以表现,而它实际的功能都应当是三元性的。或不论文字在某时代中,由于实际的需求,而有了某功能较强而明显的表现,但那只不过说明另外两种功能在隐含而较弱的地位罢了。

如果把文字完全切断来看,也就是把历史也切断了。把历史切断,也一如把人自身的存在也予以切断了。

如未切断,即以整体看、以统合观,即不被某一方式所拘,亦即真正有能力以暗示之方式,来看诠释与应用。

因唯暗示者距真相最近,而诠释只在诠释暗示之文字,如真知暗示,亦必改诠释为暗示。至于应用文字者,往往只有奔向诠释之可能,然后是否可及于暗示,多在不可知之数。

由此可知,真能统合,便真知第一文字之暗示。

真知第一,就能真及于二、三。

真知一、二、三,即不被任一所拘,其距真相在不远之数。

距真相而近,即在文字外,在社会之外,亦即真在大自然之宇宙中了。

错不在文字本身,而在人能否真尽其间。

69. 真尽的结果又如何?

70. 其实,一如前面所言,即在恢复人与自然间的直接关系。我相信,所有出现在人类历史中之理想性之学说或精神,都在朝着这个具有广大与基础性的世界而迈进。介于其间者,即人类操作工具而有之可记录性之历史文明。所以,人类面对其历史,和面对文字,几乎可说是同一件事。但,假如你所面对的是人类的全部历史、全部文明、全部文字,或其概括性之整体,那么我们就可以清楚地看到人类工具性操作之历史文明以外之人与自然的直接关系。反之,假如我们面对的只是其中一部分,或只是一小部分而已,那么我们会在人与自然间形成阻止或阻碍,并使我们深陷其窠臼之中,而无法真见人与自然间之真正直接关系,换句话说,即被文字所陷,即见不得人,也见不得自然,无他,不能真尽而已。

此亦即言:

人真见人类历史、文明或文字之全部或概括的程度,
和人真见人与本体真相之可能,恰成正比。

这一切只有看人的造化了。

71. 若有真见,一文字和全文明一如。

若有真见,历史文明可为人与自然间,人类以工具所完成的一朵灿烂的大花朵。反之,即成糟粕。

72. 这不也是一个寓言吗?

73. 对,亦一如是一种暗示。

说,就再回到那大自然宇宙中来吧!

不是说这件事本身有什么了不起,而是说,它本来就只不过是种象征而已。

本来我们只要将“社会”做无限延伸,社会本身就会变成那大自然之宇宙。

同样,我们只要顺着大自然的方向往前走,它就会走到各式各样的社会里面,并将整个大自然变成一个庞大无比的大社会。



人居其间,有时要抛文字,有时要居自然,其间还真难有所定夺呢!

如果说,连文字都不能抛了,他就真居其自然去了。

因为:

社会,屋宇而已,

自然,其庭院,

又有何不可?

说是这样说,其中又果已含有了多少的辛酸啊!

二十一世纪宗教与文明新探

第十六章

Chapter 16

《21世纪宗教》
导读





1. 宗教信仰与人类文明

人类寻求宗教信仰或对宗教信仰之要求在人类历史上是一件从来未曾停止过的事。不论在哲学、科学、艺术,乃至一般经验或习俗中,曾出现过多少对宗教信仰怀疑、批评,甚至是否定的声浪,但实际上,人类寻求宗教信仰的这种历史性现象,时至今日,却从未曾稍改。所以,宗教信仰一事,不论对于宗教本身,或对于整个人类历史来说,都是永远值得我们深切加以探讨的人类学之问题。

一般言,时至近代,整个人类文明在强势西方文明的主导下,对我们早已习惯的宗教信仰,确实形成了前所未有的冲击,甚至是危机。诸如伽利略(Galileo)的物理学、开普勒(Kepler)的天文学,或工业革命后大规模商业城市之兴起、达尔文(Darwin)的进化论,乃至尼采(Nietzsche)的超人哲学、弗洛伊德(Freud)的深度心理学等等,使得不知多少知识分子或群众,在强大的理性思潮及进步的现实社会所关注下,视宗教如草芥,弃之如敝屣,但这样是否就会置宗教于死地并万劫不复呢?三百年下来,其结果早已清楚地告知我们,其情况并非如此。尤其到了20世纪中期以后,由于高级知识分子或哲学家对高科技的城市文明及工具理性的强烈置疑(如法兰克福学派 Frankfurt school),旧宗教之人文重建(如系统神学 Systematic Theology),乃至各新兴教派的成立及对新宗教强烈探求的意愿的产生,使我们不得不清楚地感觉到,似乎不但宗教信仰对整个人类的存在来说,乃一不可或缺之物,甚至如果我们真能以一种宏观世界的观点,来看整个人类文明与宗教间的关系,而限于某一时段、某一理论或某一教派间的窠臼意义,我们就会发现,如果宗教信仰乃人类生存或其文明间的一种必须,那么就此我们便可以说,一切反宗教或宗教以外的文明,事实上,在整个人类文明中,很可能只是人类追求宗教历程中的一种某程度的观念性之转移,并不足以说明宗教本身的败落或彻底被否定的命运,甚至尽管宗教文明和其他文明比较起来是那么的的不同或具有巨大之差异(如宗教与科学间之差异),还是一样。

其实说起来,我之所以会有这样的想法,并认为在人类文明中

确实有这种“观念性转移”之事，正有两种历史性之指标以为其基础。

所谓巨观，有两种意义：

- 一、不限制在宗教领域之内看宗教，而是以整个人类文明及其存在的事实来看宗教。
- 二、既然要以整个人类文明来看宗教，那么对于人类文明本身来说，也不能限制在文字后的有限发展来看人类文明，而是要将文字前的原始一并包括在内来看人类文明，并兼及其宗教的发展。

既然以连原始文明也包括在内之整体性的人类文明方式来看宗教的问题，那么，同样地，关于宗教本身也就不能只限制在我们所熟悉的文字后的人文性所概括之五大宗教之内，换句话说，由于原始文明的参与其间，使得我们对宗教的探讨，不能不涉及于我们所熟悉的人文宗教的原始性起源或其基础探讨的问题。

2. 巫术与人类文明

我们知道，所谓原始宗教，其所指即巫术与神话。大约盛行在公元前 5000 年前，或一直延伸到公元前 1000 年间。换言之，亦即自石器时代至陶器时代之间，或即文字之图形表达时期。

所谓图形表达，最早可溯至洞窟文明时代，不过，主要还是以新石器时代之图腾、陶纹以及文字前之图画文字为主。于此期间的文明，可以巫术与神话为代表。至于巫术与神话之间的关系，一如神话与宗教之间的关系，至今很难严格地划分其间的界限，姑且而论之，可做如下之说明：

- 一、巫术是原始部落时期之一种因实际生活需要而有的生活性仪式。
- 二、神话若与巫术而比，则较具抽象或象征性之故事描述，如创世神话等。
- 三、宗教若与神话而比，则为一更具系统或组织性之原始崇拜。

无论如何，从这儿我们可以很明显地得知，人类最早的文明就



是一种巫术文明,其中可有五种生活性之要领:

1. 药食
2. 符咒
3. 医病
4. 祖灵
5. 通灵

其中最具代表性者,即是通灵一事。或其他四者亦多与通灵相关。

所谓通灵,从表面上看起来,它是一种既神秘而又落伍的近民俗的文明。不过,假如我们真能以原始看原始的方式,把握其文明产生的基本结构,而不被其神秘或迷信的内容所惑,我们就会发现,巫术虽然是人类最早的粗糙的文明,但它同样也含有了刺激人类文明发展的三个基本要素:

- 一、每当人类在其周遭生存的现实环境中遭遇某种困境或疑难的时候,就是促成人类文明发生及进展的时候。反之,如果在人类生存的环境中,人类并不会发现困难并寻求其解决之道,那么,人类就会像其他动物一样顺自然而生灭之,那也就全无人类文明可言了。
- 二、人类为了解决其在现实中所遭遇的难题,以其大想象的能力,在哲学与科学均未曾成立之时期,时常将现实世界向上推,一直到达一神秘不可知的超越之理想世界,然后再于现实与理想之间寻求沟通的可能,以解决其于现实世界中所遭遇的困境。
- 三、理想与现实之间的沟通,往往并不容易做到,同时更不是人人均可为之,于是乃由巫师以各种仪式性的法术沟通于理想与现实,或祖灵与现实之间,以解决其现实所遭遇的困境。

由此可知,所谓促进人类文明的三要素者,以原始之方式而言,即:现实、灵界及仪式。若就一般文明之发展而言,即:理想、现实及沟通于现实与理想间之某合理或不合理的方式。

但,所谓理想,如灵界、上天、上帝、神、道、绝对等等,均非人类所可直接涉及,全知全解,并可彻底掠获之物,于此情形下,所谓人类文明或其历史,实际上,已成为人类依据其所遭遇的不同工具发

展之现实社会(如石器、陶器或文字等),在高超理想的设定下,为解决其所遭遇的难题,而完成其介于理想与现实间,或更趋近于理想最大可能之仪式发展史。只是此一介于原始人文间之仪式发展史,到了公元前 1000 年左右,在整个人类文明发展史中,发生了极大的变化,同时这也就是我们在前面所言了解人类文明与宗教间之根本关系,所必涉及的第二个历史性之指标。

3. 神话、人文宗教与哲学

由于文字的发生,将原始文明与人文文明间,划分成两个完全不同的文明领域,时间约在纪元前 2000 到公元前 1500 年之间。同时人类文明史中,最伟大之可记录之神话,也完成在此一时期之中。诸如埃及的太阳神颂,希腊的荷马(Homer)神话,印度的因陀罗(Indra)神崇拜等。至于文字,则分属为地中海沿岸的拼音文字与中国的象形文字两大系统。从此以后,一般言,人类文明已离开了原始性巫术及神话的时代,进入于文字性高技术发展的城市文明时期。同时这也就是我们所熟悉的人文宗教、哲学与古典文明发展成型的时代,其中心发展的时期约在公元前 500 年到公元后 500 年间。

现在我们列举几个人类文明史中实际的例子,就可以概括地了解原始神话与人文宗教间,或人文宗教和哲学发展间的一些基本状况或意义:

- 一、在中国,可记录的神话传说,以儒家言,通通集中在公元前 2500 年顷之尧舜之传说时代,后来由周公集其大成,而成为一种“天命”的宗教观,再至公元前 500 年顷,方由孔子发展成一种人文社会合理化并注重“仁德”的哲学系统。至于宗教或神话在中国并不发达,复至于汉后,由于佛教之传入,方形成佛教与本土性的道教两种宗教的发展。
- 二、在印度,其情况与中国则完全不同。或由于地理环境的关系,使得印度文明成为一种彻底的宗教文明。自吠陀经(Vedas)到奥义书,可说是自原始神话进入宗教时期,其间以主张大梵天的印度教为主。时间约在公元前 2000 年到



公元前 1000 年间。其后哲学也逐渐发达 (Vedanta 吠陀哲学等)。至于公元前 500 年顷,其宗教乃进入于比原始自然更具人文性主张“苦集灭道”的佛教时期。不过,在印度,其信仰仍以传统性的印度教为主。

三、希腊文明可说是人类文明中,神话、宗教与哲学同样发达的文明,不过,仍以公元前 500 年顷之哲学时代以为其文明之大的分界线。换言之,于苏格拉底以前,仍以荷马神话为其文明之中心,其后则进入于哲学时期。

四、以色列文化可以说是人类宗教文明之一个相当特殊的例子,这恐怕与以色列民族的特殊民族性有关。其宗教之发展,也可分为两个大的阶段。自摩西至施洗约翰为一时期。自耶稣以后则又为一时期。此亦即犹太教与基督宗教两大宗教之来源,或者也可以旧、新约圣经为其分界。

五、埃及亦是一神话发达的国家,自公元前 5000 年起,至公元前 1000 年顷之 Ikhnaton 王朝可说已达其最高峰,于此期间可说是以原始自然为背景之神话与宗教合一的多神教。至于公元后,则已逐渐成为信奉伊斯兰教之民族。

六、人类的重要宗教之中,伊斯兰教可说是成立最晚的宗教,与其他重要宗教相比,时间可相差千年之久,是以它乃一文字后人文性的统合宗教,如其源自基督宗教者即一例证,其他则属阿拉伯民族之特色,如其特殊的祈祷方式即其一例。

总括以上所言,关于人类宗教文明之发展,可得以下二要领:

一、人类宗教的发展可分为两个大的领域,一属以原始的自然为背景而有的原始自然的宗教,一属以人文性城市文明为背景而有的人文性宗教,此二者间的分别关键,即在于文字的发明。文字以前者,为原始自然宗教,文字以后者,为 人文宗教。

二、一般为人所熟悉的宗教均为人文宗教,但人文宗教发生的时期,亦即人类文明中古典哲学发生之时。约在公元前 500 年顷。既然哲学与人文宗教发生在同一时期,而且又通通来自于文字前之原始自然性之神话或宗教。那么,于此我们急需要问的是,究竟此三者之间的关系如何?

由于文字之发明,人类要保持原有之以原始自然为背景之巫

术与神话文明已成为不可能之事。所以,人类为迎合因文字而带来之高技术城市文明之快速发展,不能不舍弃具有高神秘性之原始神话文明,而进入于高精确度之哲学乃至人文宗教之时代。本来不论出现在公元前5世纪顷之古典哲学或人文宗教,通通来自于原始自然之神话文明,其所以会有所不同,乃由于哲学乃一去原始之神秘,但求早期人文之最大合理可知而有之思考系统。如中国之孔、老,希腊苏格拉底前后之哲学均是。反之,所谓人文宗教,原则上它保留了原始自然神话或宗教之神秘性,只是在为了迎合大规模高技术城市文明之发展,在宗教性之仪式上进行了同样大规模之合理性之改革。如佛教或新约以后之基督宗教就是最好之例证。或佛教之不同于印度教,新约之不同于旧约,都说明了它为了人文之异于原始之需要,不论在更具系统组织之崇拜仪式,或合理性教义之大规模之增加上,都呈现了划时代之文字性之改革。

4. 人类文明表达之基础结构

在今天,我们面对了这两种同样自原始自然之神话世界蜕变而来之文字性人文风潮:一属哲学,一属人文宗教,同时,它们也是影响后来两千年人文文明之中心性的力量者,我们想想看,如果我们也要追求属于我们自身之“生命”与某程度之“真理”,是否也要有所认真而正确之选择?同时,我们为了果能有所正确之选择,是否也要有所正确之批评性的了解?而我所谓正确批评性之了解,并非他者,即我在前面所言巨观性之文明探讨之观点。此亦即言,如果我们真能以一巨观之整体性人类文明方式,来探讨出现在人类文明之内的某一种文明,同时更不会被人类文明中某一既有之文明方式所累,那就是说,我们不能过分注意某一文明以文字之方式所表现之内容,而更要找出某一文明内容所据以如此表达之基础性之结构模式来,才算是完成了一种具有巨观式之有关“人类文明”之基础性的了解。

比如说,如果“尊重他人”为人类文明之一种基础性之模式,那么,于某一地区以何方式来呈现其“尊重他人”之要求,并不是最重要的事,其要者,在于其文明中是否有此“要求”。



诸如此类。

同理,当我们以一巨观之整体人类文明之观点,来看人类文明中每一个别文明,同时又不会被其区域性之个别内容所限制时,我们将会出乎意料地发现,不论人类文明在不同时期或区域已有了怎样变化多端之内容表达,但那一隐藏在此一不同内容背后之基础性之结构却从来都不曾改变过,甚至不论在人文文明,还是原始文明,乃至人类最早期之巫术文明,其文明表达之基础性之根本结构通通是一样的,或正如我们在前面所提示之巫术中通灵之表现者然。即:

人类为了解决其现实世界中所遭遇之困境,常以其大想象之能力,完成一相对于现实世界之超越性之理想设定,然后再在理想与现实间求得一近理想之最大可能之中间性操作过程,并谋现实问题之解决。

由此可知,人类于其文明中,介于现实与理想之间,实际所获得者,并非绝对性理想之截然的获致,亦非现实问题之彻底解决,反之,而是介于现实与理想间,稍近理想之中间性操作过程。若以原始时期而言,其文明若以巫术、神话或原始宗教为主,那么此一介于现实与理想间之近理想并沟通其间之中间性之操作过程,即一神秘性之宗教仪式,或一如巫术中通灵者所为者然。反之,若在人文时期,其以异于原始之自然背景,而以文字为背景,所完成之此一中间性之操作过程者,即其理论或哲学之存在。而此一人文世界中,文字性之理论系统或哲学,若与原始自然之神秘仪式而比,即一如我们在前面所言,乃一观念性之转移系统。而所谓“观念之转移”,即指将原始自然而神秘的世界降低一个层次,而有之文字性观念之文明表达系统。若具体言之,即去原始自然之神秘性,以文字技术,在城市文明中,为适应或解决城市文明之需要与难题,所完成之一种“合理化”之表达系统。如城市文明中之法律、道德规范或哲学等均是。

5. 人文宗教存在之意义

明了于此,我们再来看文字性城市文明中之人文宗教者,刚好

是介于原始与人文间之一种统合性之人文表达。它一方面保留了原始自然之神秘世界,另一方面又以更富组织系统之仪式与教义,弥补原始之不足,同时又可迎合文字性人文世界之所需。所以说,人文宗教在人文世界中所带来之深远影响,至今亦未曾稍衰,是有其原因存在的。但,在另一方面,人文宗教成立之同时,也是哲学发生之时代,尤其自文艺复兴后,继哲学快速发展之科学,它们以文字技术或纯符号表达所形成之客观性高之合理表达,其说服力与冲击性,对人文宗教而言,几乎可说是一致命的打击。但,于此情形下,除非哲学或科学果然可以解决所有人类在现实社会中所遭遇的难题,否则,人文宗教存在之实际意义仍旧不是哲学或科学所完全可否定得了的。更何况不论哲学或科学在客观形式性之表达,建立起多么辉煌之成果,到今天为止,我们已经看得很清楚,所有这些以文字或抽象符号所完成之客观形式性之技术表达,于其终极上,不可能不面临以下两种必然之缺失,此即:

1. 人必有所不知。
2. 所知必有所矛盾。

如康德“自体”之知而不尽之论,哥特尔之“完备而不一致,一致而不完备”之论,在在都说明了人类文明中,一切形式客观之论所必遭遇之三大特色,此即:

1. 设定性
2. 不定性
3. 矛盾性

这样一来,一切人文世界中之哲学或科学之形式而客观之表达,于其终极上,如果无法真实地对一切存在性之整体物、超越物、自体物、纯粹自然物等,获致一绝对性客观真理,那么,尽管哲学或科学在方法或形式上,对宗教、人文宗教或原始文明进行了无情,甚至是毁灭性的打击,但在超出文字性人文或城市文明以外之人与大自然宇宙实质存在性之关连上,无论如何就在那不为人所真知并充满神秘的世界中,仍为宗教或人文宗教预留了相当大的存在空间。

6. 人类文明之仪式结构

其实,其中原因并不难了解。或一如前面所言之“结构”然。人类所面对者,现实而已。若现实可解,即一切尽解,而不再有何理想之设定,如不可能,即理想之设定为必然,甚至整个人类文明史,即一部理想之设定史。同理,若理想本身亦未可真尽,而只有中间性之操作过程,那就等于说明了于人类文明中,必有所不为人所真知全解之神秘角落之存在了。同时,在另一方面,也正因为人类文明中必有所神秘之存在,才说明了那一不止中间性操作过程之真理性历史的进行。所以说,整个人类文明,数千数万年来,人类之于大自然之宇宙中,为了生存所进行之基础或实质性之根本结构从来都不曾改变过,改变的只不过是出于不同时代,于不同地区,操作不同工具而有之呈现“方式”罢了。但万余年来,包括原始与人文,于人类文明中所完成之方式,实际上,也只不过两种基本方式而已。文字以前之原始文明,基本上其所呈现之方式即一种宗教性之“仪式”,所以我们可以称之为仪式文明。反之,文字以后之人文文明,基本上其所呈现之方式即一种人文性之“理论”,所以我们可以称之为理论文明。不过,于此我们一定要弄清楚的,即所谓“理论文明”,果如前所述,乃将原始自然之神秘的绝对性降低一个层次,以文字技术所完成之一种观念性之转移,那么,那就等于说,并不是文字性人文文明中之哲学或科学,真正把“神秘”去除或解决了,反之,而只是暂时将“神秘”置之一旁,以完成其表面形式上之合理表达系统罢了。关于这种情形,我们不但可以从康德(Kant)、黑格尔(Hegel),乃至尼采(Nietzsche)之形上学背后得到强烈之暗示,同样我们也可以从康托尔(Cantor)、维特根斯坦(Wittgenstein),乃至爱因斯坦(Einstein)之数学、逻辑或物理学思想背后深度之心灵中,找到了似乎人类永远都无法抹煞之宗教性的寻求与暗示。

由此可知,人类文明,包括原始及人文,虽然从表面上看来,呈现为两种完全不同之文明型态:一属仪式,一属理论,但若就其存在之实质而言,则一属明示之仪式,一属隐含之仪式罢了。更进一

步言,即均为仪式而已。顶多在公元前 2000 年前,文字性技术加工之文明并不发达,一切均任凭纯自然性之声音与图形而加以表达,其结果即一种当时之仪式与理论混同之文明,亦即只有仪式而已。但公元前 2000 年后,于王国或城市文明中,由于文字之发明,使得文字技术加工之文明,成为完全独立于原始自然文明以外之物,或原始自然之仪式文明已成为文字性城市文明之隐含。于是由于城市生活实际上之方便与文字工具之优越性,我们就弃原始于落后之地,以其看来已非仪式之理论性之文明生活。但于此我们必须仔细地想想看,就算是我们以一合理化之要求,而将一切原始落后之神秘仪式,都予以消除了,事实上,是否我们只不过将原来之一个大仪式,化做了千万个小的文明仪式,技术性地在我们的生活中来加以执行,而我们自己都暧昧无所自知,以为在过一种彻底摆脱了仪式存在之彻底合理化的生活?

比如说,在城市文明中,我们每天早上起床,一定要用某一种牌子之牙膏来刷牙才行,否则我们整天就会觉得不舒服。这是不是也是一种仪式?

再如,我们以各种合理之方式所建立之知识背后,除了“我如是而知……”或“我如是而判断……”之外,是否仍隐藏一“我如是而相信……”之前提,才使得那些我们认为合理的知识,果然而成就为一合理之知识?

或所有我们所以为合理之知识,是否由一永远都无法以“合理”而真解之属人本身之存在设定推演而完成?

或所谓“合理”是否只是一种城市文明中,行之而有效之形式性之规范或模式而已?

更何况不论此一合理性之理论文明多么盛行,于都市中同时兴起之人文宗教,也一样地于地球上盛行而无阻?

再加上那种遍行在低层知识或社会中,同样原始般之民俗宗教,不论合理性之人文文明多么发达,它依旧在它固有之角落里,漫漫隐行而无误?



7. 仪式精神与普世宗教之可能

我之这样说,绝不在低估人文之价值及对人类所带来之福祉,同样,我也绝不在过度称颂原始自然之伟大,反之,我主要的意思是说,当我们真正有能力以一种宏观整体的方式来看人类文明发展的时候,我们就会发现,不论人类文明已发展到多么花样翻新的程度,甚至泛滥到离它原本理想之设定在甚远之地,不过,人类文明总不致发展到被其所造物彻底而反控,以至于达到茫然被自身所造物而毁灭的程度。因为在文明之夹缝中,正不知有多少真正的艺术家、宗教家、哲学家、科学家,不时地向我们提出了他伟大唤醒之警语,叫人深深地了解,人类文明之创生不是为了毁灭,而是为了将人类存在中,有关生活与生命中之所有可能之问题,一并予以提升般地解决。因之,于文明创造之背后,都必有一种不可思议之祈愿、惊奇与无限久远之瞻视性。其实,这就是一种仪式,或一种仪式之隐含。如果说,在人类文明中,一旦缺少了这种自原始时代既已存有之基础性之仪式精神,事实上,也就谈不上什么伟大而具有“真实”意义之知识或文明了。也许在人类文明发展之过程中,由于工具之发达,所必形成之高技术加工之程序过分繁复,使人不由地会迷失其中,而将其原本存有之仪式精神完全予以忘却,但也正因此,当更多的人迷失在高科技加工之程序文明之当儿,就必有更多的艺术家、宗教家、哲学家、科学家,共同提出了他们对世人之警觉性之唤醒,并在寻求一种普世宗教之可能。

其实,所谓普世,就是有所共同、有所共通。而所谓共同与共通,不只是在不同时代、不同地区、不同文明或宗教中,以求其共同与共通,而更要将整个人类之个别文明,纳入同一个人类从未曾有过的庞大的仪式结构,并将此一人类文明之大花,贡献在大自然宇宙之上上之神的面前,以完成人类从未有过之伟大的宗教意愿。

所谓宗教,实质上,就是一种仪式,离开仪式,几乎无宗教可言。而仪式,就是一种意愿、一种祈愿、一种象征或一种原始自然般之大想象之空间,然后在一种不可思议之迹近神秘的氛围中,将人提升至一现实与理想两相缝合之肃穆无比之世界中,使人所遭

遇之一切现实的困境消失于无形。然后我们聆听并歌唱,或接受一切来自于上天与大地的洗礼与祝福。

人类不是“绝对”的掠夺者,是以人必有所祈愿。同样,真宗教也必伴随大知识大了解在进行。本来宗教之发生与去信仰“一种”宗教并非同一件事,只是当那一天到来的日子里,我们将化同一一切,如上所言,将整个人类文明本身,当作人于自然宇宙中所创生之一朵大的文明之花,然后再奉献给那一我们永远都无法真知之大自然宇宙之上上之神的面前。也许这纯属一种个人之意愿或经验,并具有有一种宗教所必备之神秘的仪式性质,或也无法得到一切在文字世界中,寻求高技术合理化文明者之信服,但我相信,只要人有能力以他巨观之眼睛,果然看到了整个人类之存在及整体人类文明之诞生,而不被任何个别窠臼所限制,都必将以同一仪式之祈愿,奔向同一人类宗教性之前途。

