

教育部人文社会科学重点研究基地基金资助

大易集奥

下

刘大钧 / 主编

上海古籍出版社

大易集奥

下

刘大钧 / 主编

上海古籍出版社

上海古籍出版社

大易集奥 下

目 录

前言	(1)
----------	-------

· 简帛易研究 ·

释“易,所以会天道、人道者也”	汤一介 (1)
试论帛书《衷》的篇名和字数	廖名春 (11)
王家台《归藏》与《穆天子传》	朱渊清 (23)

· 易学探源 ·

《周易》“古义”考	刘大钧 (32)
《归藏》源流考	
——兼论秦简《归藏》两种摘抄本的由来与命名	
.....	任俊华 梁敢雄 (50)

· 易学研究方法论 ·

经典诠释与文献整理——以《易经》研究为例 ...	黄沛荣 (69)
《周易》诠释中的若干问题思考	周 山 (88)
“易注”与中国传统哲学中的注释	陈 坚 (105)

· 易学体系与符号学研究 ·

- 《周易》与和合学 张立文 (123)
- 试论《周易》研究的符号学转向 张斌峰 (130)

· 《周易》经传研究 ·

- 乾坤二解 俞懿娴 (155)
- 从《中孚》看古人覆卦观象的方法 马恒君 (172)
- 自《易经》体系结构看易大象“处世之道” 冯家金 (178)
- 《象传》的思维特征及道德意识 邓立光 (197)
- 20 世纪初《周易》经传分离说的形成 郑吉雄 (215)

· 易学哲学研究 ·

- “易”这个观念 程石泉 (248)
- 《周易》的生命哲学与生存发展论
——兼评西方知识形上学之偏差 魏元珪 (261)
- “经典周易哲学”的成因及其历史地位 施炎平 (280)
- 《周易》经传的哲学知识学探究 杜保瑞 (299)
- 《易传》中的语言哲学思想探论
——兼论儒、道、《易》的语言哲学思想之异同
..... 吴根友 (346)
- 《周易》的原创性及其思维特质 王树人 (363)
- 周易圆道与创新 刘长林 (374)
- 论《周易》的创造观念 施忠连 (396)
- 易学思维之葩掇拾 陈良运 (407)
- 中国的“阴阳”与西方的“因果” 陈 炎 (418)

· 易学与中华人文精神 ·

- 论《周易》与中国文化轴心期大转型 黄玉顺 (439)
- 传统易学的人文精神 梁韦弦 (469)
- 新世纪学《易》之受用 张廷荣 (478)
- 《易经》与中国文化心理学 申荷永 (488)
- 创造的美学观
- 中国大易：《周易》之美思 郭文夫 (500)

· 易学人物研究 ·

- 焦赣易学研究 周立升 (529)
- 虞翻易学解释学原则：震巽特变与权变 刘玉建 (538)
- 孔颖达《周易正义》的几个理论观点 姜广辉 (548)
- 苏轼《东坡易传》特色小议 舒大刚 (558)
- 论吕东莱《易说》中的哲学思想 潘富恩 陈天林 (569)
- 张行成先天数学初探
- 再论中国数学派 张其成 (581)
- 程、朱解《易》比较 吕绍纲 (594)
- 程、朱《周易》观之分析与比较 金周昌 (607)
- 《周易》与中国天人之学的模式
- 以船山易学为中心 陈 赟 (615)
- 焦循《孟子正义》易学思想析论 赖贵三 (637)
- 焦循《易图略》的哲学方法论意义 陈居渊 (671)
- 易理诠释与哲学创造：以熊十力为例 高瑞泉 (687)
- 马一浮易论 耿成鹏 (701)

· 易与儒道释 ·

生生与守静

- 易、儒、道“静”论合说 向世陵 (712)
- 《易纬》宇宙观与汉代儒道合流趋向 林忠军 (729)
- 道教符咒法术与易学关系的哲理探要 詹石窗 (741)
- 《道养全书》易道融通思想发微 盖建民 (751)
- 借易说禅：说不可说之说 刘泽亮 (765)

· 易学与文字音韵 ·

- 《说文解字》与易学 王 宁 党怀兴 (783)
- 朱熹《周易本义》音韵资料研究 金周生 (798)

· 易学与自然科学 ·

《周髀》“周公与商高对话篇”、“荣方与陈子对话篇”

- 与《易·系辞》 萧汉明 (817)
- 易卦数理形下解：先天卦序即自然数序列之数学证明
- 兼论现行易卦二进制解释与传统易学思想之
- 抵牾及其化解 王俊龙 瞿永玲 (833)
- 《周易》象数与中国古代科学技术的关系略论 ... 孔令宏 (854)
- 试析明代医易学极盛的过程与原因 徐仪明 (866)

· 易经与术数 ·

- 朱熹与术数——兼论理学与命理学 张永堂 (884)
- 孔子眼中的卜筮 朱冠华 (939)
- 孔门预测学(初稿) 张颂之 杨春梅 (959)
- 荣格与《易经》 彭 贤 (975)

论《周易》与中国文化轴心期大转型

黄玉顺

(四川大学哲学系)

众所周知,中国文化在“轴心时期”,即西周、春秋、战国时期^①曾发生过一次大转型;但是,关于这次转型与《周易》^②之间的关联,尤其是其现代意义,我们还不是十分清楚,这正是本文试图探讨的问题。

一、作为分析方法的基本观念

为此,不得不先讨论一下作为本文的分析方法的几个基本观念,因为我们今天研究《周易》,决不是为了发思古之幽情。在当今时势下,有两个问题是我们无法回避的:

《周易》对于我们应对西方文化的逼迫有什么意义?

《周易》对于我们解决中国当下的问题有什么意义?

因此,我们势必或有意或无意地站在今天的立场上来打量传统;我们今日关于历史的倾向性观念,必将成为我们研究传统的方

法论前提。

1. 轴心期与现代性

当西方后现代思潮已经对“现代性”观念进行深刻反思的时候,我们中国人还未能实现现代化;在这个意义上,我们还不完全属于“现代人”。我们在太多地失去了自家文化传统中的可以适应于现代性的“慧根”的同时,也太多地因袭了自家传统中的悖逆于现代性的“劣根”。怎么办?彻底抛弃传统、全盘西化?这显然是不行的,我曾专门著文对此加以讨论,指出中国现代自由主义之所以屡屡失败,一个重要原因是他们脱离传统。^③那么,如我们所注意到的人们所提出的主张“重建传统”?然而这里问题在于,传统不是一成不变的,我们究竟是要重建“后轴心期”的传统,还是轴心期的传统,乃至“前轴心期”的传统?这就涉及对“轴心期”观念的评价了。

我们知道,“轴心期”(the Axial Period)是雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)提出的重要概念,认为在公元前数百年的时候,人类至今赖以自我意识的世界几大文化模式(中国、印度、西方)大致同时确立起来,从此,“人类一直靠轴心时期所产生的思考和创造的一切而生存,每一次新的飞跃都回顾这一时期,并被它重燃火焰,……轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回归,或者说复兴,总是提供了精神的动力”。^④按照这种思路,我们似乎应该彻底地“回归”我们的轴心期传统,或者“复兴”轴心期传统?然而在我看来,雅斯贝尔斯的“轴心期”概念是一种有缺陷的创新观念。它确实是一种很好的创新观念,可以相当有说服力地解释历史;但它同时是有缺陷的,主要缺陷有二:一是它容易使人将轴心期与前轴心期割裂开来。例如就西方的情况来看,古希腊哲学时代的传统实际上是此前的某种更古老的传统的进一步发扬。雅斯贝尔斯自己也说过:“(前轴心期的)古代文化的某些

因素进入了轴心期,并成为新开端的组成部分。”^⑤西方的现代性观念的核心精神不仅可以追溯到轴心期的哲学传统,而且还可以追溯到前轴心期的神话传统。二是轴心期观念并没有注意到轴心期转型的负面。其实不论在东方还是在西方,轴心期大转型的结果都是既建立了某些积极的东西,也失落了某些积极的东西。否则,以西方的情况看,我们就不能理解为什么轴心期大转型之后出现了中世纪“黑暗时代”,也不能理解为什么后来需要“复兴”(renaissance)。中国的情况亦然,作为轴心期大转型的百家争鸣,既建立了、也失落了某些积极的东西。所以,我们不仅要回顾轴心期,还要回顾前轴心期。

所谓建立了、同时失落了某种积极的东西,这当然是以现代性作为衡量标准的。那么,何谓“现代性”?这是我们必须首先搞清楚的一个关键问题。对此,后现代思想者已有纷纭淆乱的许多说法,因为现代性本身有许多方面的呈现。但在我看来,可以一言以蔽之:现代性的根本是“第一实体”(primary substance)观念,亦即个体精神(individual spirits)。

在西方精神生活中,这种作为第一实体的个体精神,确实时时处处表现出来,诸如元素、原子、单子、基本粒子、逻辑变元、上帝、主体、个人、公民、法人,等等。它们被认为是基础的、独立自主的。按亚里士多德的说法,个体可以被种类所陈述而不陈述种类,因而个体乃是种类的基础。然后,第一实体组成第二实体:种、类、属等。这同样在现代观念的各个方面体现出来:感知依存于个别感觉,集合依存于个体变元,物种之遗传与变异依存于生物个体,社会组织依存于成员,市场依存于企业单位,国家依存于公民,等等。现代集合论作为数学与逻辑统一的基础,从而也是理解“世界的逻辑构造”^⑥的真正基础,乃是西方第一实体观念的现代科学表达:集合(set/collective)的基础乃是元

素 (elements), 此元素可以是低级集合, 也可以是个体, 但归根到底是个体, 所以集合又叫做“个体域” (domain of individuals)。总之, 个体乃是存在的根基。^⑦

这个重要问题, 下文还将论及, 这里我想指出的是: 中国的现代化, 首先是观念的现代化; 而观念的现代化, 核心在于重建第一实体。请注意, 我讲的是“重建”。我的意思是, 中国的前轴心期不仅有过第一实体的观念, 而且这种个体精神虽然在后轴心期的专制时代遭到了削弱, 但是从来没有丧失尽净, 它主要存在于儒家心学文化与道家文化中。这是中国文化传统的重要基因, 是我们的观念现代化的大本大源。

2. 实体与关系

现代西方文化中的第一实体精神是源远流长的, 我们可以追溯到前轴心期荷马史诗时代、神话时代的众神生活中。但是, 这种第一实体精神的最初自觉的理性表达, 则无疑是由轴心期的雅典哲学, 尤其是集大成者亚里士多德作出的。如果说西方思维形式在于亚氏的《工具论》, 那么更根本的范畴基础就在于《工具论》中的《范畴篇》。这个范畴表是什么东西? 它就是西方人的心灵结构。假定没有《范畴篇》“十大范畴”所建构的心灵结构为基础, 那么《工具论》乃至整个西方思想文化的面貌都将是不可设想的。

亚氏列举了十大范畴: 实体, 关系, 数量, 性质, 时间, 地点, 主动, 被动, 姿势, 状态。这实际上就是西方人心灵结构中的世界构成。在十大范畴中, 最要紧的是实体范畴。他把实体分为两类: 第一实体 (primary substance) 指个体, 而第二实体 (secondary substance) 指种、类、属这样的实体。实体是一切的基础, 而第一实体则是一切实体的基础。他实际上认为, 只有作为第一实体的个体才是真正的实体, 因为“实体, 从这个词的最

真实、原始而又最明确的意义说,是指既不能被断言于主体、又不依存于主体的事物”;由于“除第一实体外,一切事物都或者能被断言于第一实体,或者依存于第一实体;如果第一实体不存在,其他任何事物也都不可能存在”;因此“第一实体之所以更恰当地被称为实体,是因为它们是所有其他一切事物的基础,而一切其他事物或者被断言于它们,或者依存于它们”。^⑧

上文说过,我们曾经也有类似的富于个体精神的实体观念。这是下文还将涉及的问题;这里我想指出:经过轴心期大转型,中国文化失落了亚氏范畴那样的“实体”观念(我们也有“实体”这个说法,但不是 substance 的意思)。例如由《周易》哲学所确立起来的作为中国哲学最高范式的“阴阳”,并不被理解为实体范畴,而是被理解为纯粹关系范畴。由此,我们谈谈“关系”范畴。

现代汉语的“关系”也是一个西来的话语,所以这里我得说明,当我们说“阴阳”被理解为一种“纯粹关系”的时候,此“关系”并不是西语所说的那种关系(relation)。区别何在?按照亚里士多德《范畴篇》的观念,关系是由实体、最终是由第一实体决定的:关系就是实体之间的关系,没有实体,哪来关系?亚氏认为,作为实体,“个别的人或牛并不须要参照某种外在事物就可得到说明”。^⑨这就是亚里士多德关于关系的规定:实体是其前提。这种观念在西方社会生活中的典型体现,例如“契约”精神:人与人之间,乃至人与神之间的一切关系,归根到底都是契约关系;缔约双方都是第一实体,契约就是实体之间的一种关系。

但这恰恰不符合中国后轴心期的关系观念。中国后轴心期的关系观念之所以“纯粹”,就在于它不以实体为前提。它是一种“无实体性前提的纯粹关系”。这说起来似乎有些玄乎,其实

很好理解：大家试想一下我们的宗法观念。宗法就是一种纯粹的人伦关系，这里，不是作为实体的个体决定了这个关系，而是这个关系决定了个体。——甚至讲“决定了个体”也是并不确切的，因为在宗法关系下，作为实体的独立个体是并不存在的。个体等于零，因为他或她的价值、幸福等等，甚至于他或她的存在本身，统统取决于“宗”这个关系。^⑩即便他或她不存在了，这个关系仍然存在。“宗”就是人伦关系之网，也就是天地万物之网。宋儒把这种纯粹关系称为“理”。“理”非实体，而且先于实体，故朱熹说：在本体论上，“未有天地之先，毕竟也只是理”；在伦理学上，“未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理”。^⑪这种纯粹关系的观念，显然缺乏作为第一实体的个体精神的基础。

3. 人与神

中国个体精神的失落，与上帝神的至高无上地位的失落大有关联。谈到中国的前轴心期文化观念，可将作为“三代”之一的商代的文化观念作为典型，因为此前的夏代“文献不足征”，此后的周代则开始已经进入了轴心期转型。商代文化观念的一个最突出的特征，是神学观念。“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼”^⑫，这大概是无须在此作出论证的历史常识。我这里想要特别加以分析的，是这种神学文化的这样两个特征：一是超越性存在者或超越物（transcendence）的设定，二是超越者（transcender）的个体性（individuality）的设定。这两点是我们理解中国前轴心期文化传统的关键，我们得先从理论上作一番解释。

“超越”问题是目前的一个热门话题，但人们对此的理解存在着很大的混乱。按胡塞尔（Emund Husserl）现象学的解释，超越物是对处于内在意识之外的存在的预设。基督教的

上帝、中国商代的帝,都是这种外在超越的设定。这是问题的一个方面,另一方面则是:人似乎天生是追求超越的,所以他总是要设定某种超越存在。人们对胡塞尔的一个极大的误解,就是以为他是反对一切超越的。其实胡塞尔所反对的只是“外在超越”,因为这种超越的设定会导致“认识论困境”^⑧;但他诉诸“内在超越”^⑨,因为普遍的“本质直观”对于个体的“经验直观”来说仍然还是超越的。在这个意义上,先验的现象学(transcendental phenomenology)可以译为“超越的现象学”,因为“超越之物”(Transcendence)和“先验的”(transcendental)其实是同源词。然而当人在追求超越时,这种超越体验必定是个体性的(所以胡塞尔也承认,普遍的本质直观是从个体的经验直观入手的)。唯其如此,神学的观念必然导致个体的观念。这就是为什么西方哲学的亚里士多德“第一实体”观念竟然为神学的基督教所接受、又经宗教改革而生长出现代性的个体性观念的原因所在。

中国商代的神学观念也是如此,它本质地蕴涵着个体性观念。固然,对神的设定、宗教仪式的举行等等,是宗族群体的事情;但对神的体验,则只能是个体的事情。前一情况孕育着群体精神,它是后来儒家文化,尤其理学的群体关怀的文化基因;而后一情况则孕育着个体精神,它是后来儒家心学、道家文化的个体关怀的文化基因。当人在体验神或“帝”时,他是单独地面对那个“绝对的他者”的,他知道这个他者随时随地都在关注着自己的言行,他的心灵独自与这个他者对话。他知道自己善举会赢得这个他者的赞许,并因此而产生一种纯粹个体性的崇高感。我们在孟子那里看到的那种高扬的个体独立精神,正是这种崇高感的历史遗产。可惜的是,中国所固有的这种个体精神后来失落了或被遮蔽了。

二、中国文化的形态及其历史

为了对《周易》作出准确的历史定位,我们还须首先讨论中国文化形态及其历史演变的大势,因为只有以这个参照系为背景,我们才能准确地找到《周易》的历史坐标。

很明显的是,中国文化和西方文化的历史发展过程有一些基本的一致之处:它们都经过三个大阶段,中间都经历了两次大转型;这样,中西文化发展的历史都可以划分为五个阶段:前轴心期,轴心期(第一次大转型),中古时代,转型期(第二次大转型),现代。

1. 前轴心期

前轴心期,在西方是古希腊哲学时代之前,在中国则是春秋战国乃至西周之前。在这个时代,中西文化之间有许多相似之处,诸如,这是一个神学的时代、神话的时代、诗歌的时代,等等;文献方面,在西方是《荷马史诗》,在中国是甲骨卜辞、“书”(虞夏商书)、“诗”^⑤。但是同时,中西文化在这个时期又各自呈现着自己的特色,例如在关于神的问题上,西方的“众神”具有相当独立的个体精神,而中国的神的等级相对更为森严。

中西文化形态尽管后来在轴心期发生了转型,但轴心时代精神仍承袭了各自在前轴心期所铸成的基本精神传统。就中国的情况看,个体精神方面,正如《说苑》所说:“禹曰:尧舜之人皆以尧舜之心为心,今寡人为君也,百姓各以其心为心。”“百姓各以其心为心”,这正是中国前轴心期之个体精神的表现。当然,群体精神也是前轴心期文化精神的另外一个方面。《白虎通·号》说:“古之时未有三纲六纪,民人但知其母,不知其父,……饥即求食,饱即弃余。茹毛饮血,而衣皮革,于是伏

羲……因夫妇，正五行，始定人道。”《新语》说：伏羲时代“民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼之序”。可见伦常纲纪作为群体原则也是前轴心期开始奠定的。

中国文化轴心期大转型的一个重要表现，就是神的地位的降低、人的地位的提高。今天看来，如上所述，前轴心期的人神关系本是一种“健康”的联系。这是因为人可以两种方式面对神：一是作为群体族类，一是作为个体自我。在西方现代观念中，经过文艺复兴、宗教改革的洗礼，宗教信仰已成为一件纯粹个体性的事务：人可以作为纯粹个体，单独面对神，与神签约。这与中世纪的观念是有所不同的，那时人神之间的事务必须由宗教组织教会来代理，而宗教组织所代表的不是个别的人，而是群体的人，因而不是信徒决定了教会，而是教会决定了信徒。但这已是轴心期大转型之后的事情了。

2. 轴心期（第一次大转型）

前轴心期乃是世界几大文化形态的酝酿期，而轴心期则是世界几大文化形态的定型期，如上所说，这种定型原是一种“有因有革”的过程，亦即孔子所说的“损益”的过程。但其共同特征则是哲学理性的觉醒，这个共同特征决定了世界几大文明传统的共通性，即它们都有过一个轴心期，那时，哲学理性产生了；但是不同文明传统之间的这种文化转型，又有若干不同的特点，正是这种不同，决定了世界几大文明传统的文化类型的区分。

中西文化的一个基本区别，在于上述超越观念经过轴心期大转型之后的分道扬镳：西方轴心期转型导致了文化的更进一步神学化，进入了中世纪基督教神学时代；而中国轴心期转型则导致了文化的世俗化，进入了中古时代（自秦至清）的儒学时代^⑥，此时的中国文化虽然保留着许多诸如祭天祈神之类的神学子遗，但基本上是世俗化的。没有统一的宗教，皇家宗教活动

与儒、道、释多元并存,这正好表明此时中国人所有的只是古代神学解体以来的宗教“残片”(借 Alasdair MacIntyre 语)。《礼记·表記》:“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼……周人尊礼尚施,事鬼敬神而远之,近人而忠焉。”所说的正是这样一种情况。在前轴心期的商代和轴心期开始的周代之间,这是一个极为重要的分野。有学者甚至于认为:“对于‘天命’,周公其实是不信的。周公对当时的另一辅政大臣召公奭就坦开了他对‘天命’的真实意见:‘天命不易,天难勘,乃其坠命,弗克经历嗣前人恭明德。’‘天不可信,我道惟宁王德延。’”只不过“在当时宗教思想浸入人心的情势下,周人又不能不利用‘天命’观念。”^⑩这是颇有见地的看法。

另一方面,如上所说,属于前轴心期的商代,较之已开始进入轴心期的周代,是更富于个体独立精神的。据《泰誓》载,武王誓师:“受(纣王)有臣亿万,惟亿万心;予有臣三千,惟一心。”这虽然是声讨纣王之辞,倒是说出了一种事实。轴心期大转型的另外一个结果,就是这种个体独立精神的式微。但是,在儒家、道家、墨家思想中仍然保留着个体精神的理念。例如上文提到的,孟子就是儒家中极富于个体独立精神的人物,这种个体独立精神传至现代的儒家,如梁漱溟、张君勱、钱穆、牟宗三、陈寅恪等,也是有目共睹的。墨家主张“兼相爱,交相利”,其前提显然是承认双方的个体利益;至于道家的个体精神,那就更不消说了。

3. 中古时代

在上述文化形态的转型中,中国文化发生了巨大的变迁:一方面,神的地位被削弱了,人的地位被提高了;但另一方面,被提高了地位的人不是个体的、作为“第一实体”的人,而是群体的、只作为“类存在”(马克思语)的人。换句话说,此时的中国

人并不是“被解放了的普罗米修斯”，而是虽然摆脱了神的权威、但却套上了人自己的观念绳索的束缚。所以，这种转型的结果具有双重意义：伴随着神的地位的降低的，是个体精神的失落；伴随着人的地位的提高的，是群体精神的强化。在作为绝对实体的神被边缘化了的同时，作为第一实体的人本身也被边缘化了。结果例如，道家思想只能作为儒家思想的补充物而获得存在的价值，至于墨家思想，竟成了“绝学”。

但这并不是说在儒家思想中完全没有作为第一实体的个体精神，其实，儒家思想存在着内在的紧张。为说明这一点，我们试来分析一下长期充当了儒学正宗的心学。思孟学派创立的心学，经宋明新儒家（尤其是王阳明）、晚明儒家启蒙运动（尤其是黄宗羲）而至于现代新儒家（尤其是熊十力一系），实际上将外在超越的天命鬼神“悬搁”（*epoche*）起来了，而将人自身的心性设定为绝对自明的“原初所予”。但是正是这种类似于现象学的“还原”（*reduction*）蕴涵着内在的张力，那就是“道心”与“人心”、或“天理”与“人欲”的对立设置导致的自我悖逆：可以通过“经验直观”达到的人心人欲是个体性的，而只能通过“本质直观”才能达到的天理道心是非个体性的；但是这种本质直观活动本身，又只能通过个体行为来体证。这一点在宋明理学中的体现，那就是“本体”与“功夫”的紧张：本体作为非个体性的存在，作为性、作为理，只能通过本质直观才能领悟；但是这种领悟本身，却又必须通过个体经验性的功夫才能完成。这就存在着一个很大的问题：总是非个体性的本体，怎么可能通过总是个体性的功夫来达致？这非常类似胡塞尔对笛卡儿的质疑：个体经验的“我思”怎么可能到达本质的“存在”？这是不论西方还是中国的先验哲学存在的一个理论困境。

这种被理解为本质、本体的性、理，实质上乃是对中古专制