

哲學與文化

Monthly Review of Philosophy and Culture 345

第卅卷第二期

02.2003

專題／鄔昆如、陳俊輝 主編

形上學專題

導言：形上學專題

中國形上學的三個向度

面對形上學的一些省思

轉多成一——陰陽學說與形質說的比較研究

萬有起源的形上構思——試由東、西方幾個事例談起

亞理斯多德之形而上學結構的分析



哲學與文化

Monthly Review of Philosophy and Culture 345

第卅卷第二期

02.2003

專題／鄔昆如、陳俊輝 主編

形上學專題

導言：形上學專題

由國形上學之二個角度

面對形上學的一些省思

轉多成一——陰陽學說與形質說的比較研究

萬有起源的形上權思——試重、西方幾個事例談起

亞理斯多德之形而上學結構的分析



發行人：羅 光
社長：黎建球

編輯委員
(按姓氏筆劃序)

朱建民
中央大學哲學研究所教授

李 震
宗座聖多瑪斯哲學研究院院士

沈清松
加拿大多倫多大學
中國思想與文化講座教授

孫效智
臺灣大學哲學系所教授

陳文團
臺灣大學哲學系所教授

陳福濱
輔仁大學哲學系所教授

張振東
輔仁大學哲學系所教授

項退結
前政治大學哲學系所教授

傅佩榮
臺灣大學哲學系所教授

鄔昆如
輔仁大學哲學系所教授

楊世雄
政治大學哲學系所教授

劉千美
東吳大學哲學系所教授

黎建球
輔仁大學哲學系所教授

錢志純
輔仁大學哲學系所教授

主 編
尤煌傑

輔仁大學哲學系副教授

執行編輯

杜保環

徐舜彥

陳文祥

蘇榮雲

助理編輯

林慶忠

哲學與文化(月刊)
革新號第345期(第卅卷第二期)

UNIVERSITAS

Monthly Review of Philosophy And Culture
2003年2月出版 印製日期 2003年2月一刷1200冊

編輯：哲學與文化月刊編輯委員會

本期輪值編輯委員：李震、陳福濱、黎建球

專題主編：鄔昆如、陳俊輝

出版者：哲學與文化月刊雜誌社

行政院新聞局登記局版臺字第0258號

社址：106臺北市大安區樂利路94號

編輯部：242臺北縣新莊市中正路510號 輔仁大學文華樓412室

網址：<http://mails.fju.edu.tw/~umrpc>

電子信箱：umrpc@mail.fju.edu.tw

電話：02-29031111轉2263

傳真：02-29088628

發行者：五南圖書出版股份有限公司

局版臺業字第0598號

地址：106臺北市大安區和平東路二段339號

電話：02-27055066(代表號)

傳真：02-27066100

網址：<http://www.wunan.com.tw>

電子信箱：wunan@wunan.com.tw

郵政劃撥帳號：01068953

戶名：五南圖書出版有限公司

定價：零售每期新臺幣200元整

台灣地區長期訂閱：

請郵政劃撥：01068953；戶名：五南圖書出版有限公司

一般訂戶：全年12期 新臺幣2000元整

臺灣以外地區訂戶請寄銀行匯票向本刊編輯部訂閱，海外郵資另計。港澳地區加收港幣100元整／年；美加地區加收美金15元整／年。

注意事項：

1. 版權所有、翻印必究。內容轉載請註明刊期頁次。

2. 發行一個月內，未接獲刊物，請電洽五南圖書出版有限公司，逾期三個月恕不予補寄

Table of Content

Theme Articles: On Metaphysics

- 1 Introduction: Theme Articles on Metaphysics Chern, Jiunn Huei
3 The Three Dimensions of the Chinese Metaphysics Woo, Peter Kun Yu
19 Some Reflections on Metaphysics Ly, Gabriel Chen
29 From Plurality to Unity—A Comparative Study Concerning the Yin-Yang Theory and Hylo-morphism Woo, Peter Kun Yu
43 From Plurality to Unity—A Comparative Study Concerning the Yin-Yang Theory and Hylo-morphism (Chinese Translation) Woo, Peter Kun Yu
53 The Metaphysical Conception about the Beginning of All Things
——Some examples from Both the East and the West Chern, Jiunn Huei
71 On the Structure of Aristotle's Metaphysics—the structure of 'onto-theo-logic' and the dispute of 'first-universal' Wu, Zhi Xue
85 The Great Philosopher Who Conjoin the Heaven Way and Human Way of Chinese Culture and of Western Culture Chern, Jiunn Huei
111 A List of Books and Essays by Professor Woo, Peter Kun Yu

Theme Book Reviews

- 121 Woo, Peter Kun Yu, *Introduction to Philosophy* Yu, Huang Chieh
131 Woo, Peter Kun Yu, *The Religion and Life* Chang, Hsueh Chu
137 Woo, Peter Kun Yu, *Greek Philosophy* Hsu, Hsei Yung
143 Woo, Peter Kun Yu, *Philosophy of Life* Lin, Lih San

Articles

- 147 A New Approach to Guo Dian-jian's Five Elements
——also on the Importance of Five Elements in the History of Thought Liang, Tao

Youth Forum

- 165 Luo Qin-shuen's View of Li and Qi Lin, Ja Yi

Forum

- 179 Your views, meanings, values and expectations about life in the modern environment... Yu, Huang Chieh
182 The Creation of Clones: Pros and Cons? Yu, Huang Chieh

Appendix

- 188 From the Editor

Messages & Information

- 52 Call for papers 120 Special issues in programs 142 Next special issue and Forum

目次

形上學專題

- 1 導言：形上學專題 陳俊輝
3 中國形上學的三個向度 鄒昆如
19 面對形上學的一些省思 李 震
29 From Plurality to Unity——A Comparative Study Concerning the Yin-Yang Theory and Hylo-morphism 鄒昆如
43 中文翻譯：轉多成一——陰陽學說與形質說的比較研究 鄒昆如
53 萬有起源的形上構思——試由東、西方幾個事例談起 陳俊輝
71 亞里斯多德之形而上學結構的分析 伍至學
85 融通中、西天道與人道的大哲——祝鄒老師七十大壽 陳俊輝
111 鄒昆如教授 82 年後所發表之專書以及論文

專題書評

- 121 知人、知物、知天的第一塊墊腳石：簡介鄒昆如教授《哲學概論》 尤煌傑
131 評介鄒昆如教授著作：《宗教與人生》 張雪珠
137 評介鄒昆如教授《希臘哲學》 徐學庸
143 學習「定位宇宙、安排人生」的人生哲學
——閱讀鄒昆如《人生哲學》的省思 林麗珊

論著

- 147 簡帛《五行》新探——兼論《五行》在思想史中的地位 梁濤

青年哲學

- 165 羅欽順的理氣觀 林嘉怡

哲學問題大家談

- 179 在現代的環境中，你對人生的態度、意義、價值與期許 尤煌傑
182 你是否贊成複製人？迴響篇 尤煌傑

附錄

- 188 編後語

本刊訊息索引：52 稿約 120 進行中的專題 142 下期專題預告與哲學問題大家談

導言：形上學專題

陳俊輝

台灣大學哲學系副教授

欣逢當代中國哲學界之重要人物——學貫古今、融通中外思想的大哲鄔昆如教授七十大壽，本刊特別製作〈形上學專題〉以誌慶賀。

鄔教授生活簡樸，為人風趣，學養俱佳，望重士林。尤其對於提攜後進，更是不遺餘力；這在其七十壽辰暨榮退盛會上，依然敬業發表之擲地有聲的退休演講，當可窺見一斑。

本刊除了全文刊載鄔教授的退休演講鴻文〈中國形上學的三個向度〉之外，並擇其具代表性之論文〈從多到一——陰陽論與形質說之比較研究〉（英文稿）以饗讀者。

鄔教授在其〈中國形上學的三個向度〉乙文中，一者，指出：中國形上學的內涵，除了具有「物理之後」的本義，更具有「倫理之後」和「符號之後」的涵義。二者，則表示：中國形上學的發生，雖在於仰觀俯察（可以儒、道二家作事例），但它的特色，卻不在於形上、形下的截然劃分，而在於心內、心外之分。所謂心內的道德心，心內的意境，這才是形而上的主體所在。

鄔教授在其〈從多到一——陰陽論與形質說之比較研究〉乙文中，先是分別探討中國《易經》的「生生之謂易」的思想（曾影響儒、道二家），以及希臘亞里士多德的形質說（曾提出「內在目的性」的觀點）；最後，在對這兩種理論的比較中，鄔教授一者明確指出他對前者的看重；二者，則從基督宗教的《聖經》（創造論）和教父哲學家的觀點來作補充。

上述這兩篇文章，其實，祇不過是部分顯示鄔教授在融通中、西哲學思想方面的學術功力和努力，其超過兩百篇以上的論文（含：會議論文），多半能為此作出一美好的證言。

本刊亦邀請三位鄔教授的得時門生，分別撰文記述受業於鄔教授之感想，以及在鄔教授的教學引導下所從事哲學研究的心得，以為讀者作更客觀之介紹。

現任教於台大哲學系的陳俊輝副教授，在其〈融通中、西天道與人道的大哲——祝鄔老師七十大壽〉乙文中，對鄔教授的學思背景、教學進程、著述分期與特色、

學思精神之大要，以及其對現今學界的可能影響與啓發，均作出頗詳盡的敘述，可使讀者對鄔教授之生活、爲學等能有更深切之瞭解。另陳副教授在其〈萬有起源的形上構思〉乙文中，係從比較的角度，分別探討古中國孔子的「天」、老子的「道」、古希臘米勒學派的「神明」、古希伯萊人的「耶威」和現今科學大霹靂說的預設「造物主」的思想，並且指明：具有生機、活力、權能、智慧……等無上特性的「終極實在」（不論其是否具有位格性…），當是前述各種思想學說一個最後的預設。

此外，前輔仁大學校長，宗座聖多瑪斯哲學研究院院士李振英教授（李震神父），亦以其論文〈面對形上學的一些省思〉，以爲鄔教授祝壽。李教授在論文中，提出其一貫穩健而有力的主張：一、「存有」（而非「虛無」）是形上學的出發點；二、人不僅是一個靈性動物（因爲，擁有精神活動的能力），而且更可稱他是一個「形而上的存在」。李教授爲人謙和、內斂，亦學貫東、西，與鄔教授有頗深厚的友誼。由於其對鄔教授個人之敬重，肯爲文祝賀；在此，謹申表謝意。

現執教於華梵大學哲學系的伍至學副教授，在其〈亞里斯多德形上學結構的分析〉乙文中，先是提出存有與神學的區別；接而強調普遍與第一的對比。最後，則綜論和剖析各家學說的優、缺點；誠然有助今人對亞里斯多德形上學思想進一層之理解。

中國形上學的三個向度

鄔昆如

輔仁大學哲學系教授

內容摘要：一、有別於西洋形上學「字義」，以及某方面的「實質義」的「物理之後」(Meta-physica)，中國形上學的內涵，可以說廣泛得多：除了「物理之後」之外，尚有「倫理之後」(Meta-ethica)，以及「符號之後」(Meta-phorica)。

當然，「物理之後」的形上學，其「超物理」仍然是以「符應」(Conformity)作為真理的判準；而「倫理之後」的「超倫理」，以及「符號之後」的「超符號」則是以「體驗」和「開悟」(Aletheia)為通往真理的道途。

二、「物理之後」的形上學進路，原由西洋希臘古代哲人亞里士多德(Aristotle, 384-322 B.C.)開其端，而中世紀大哲多瑪斯(Thomas Aquinas, 1224-1274)極其流。近代以還，由於「物理學」日新月異，奠基於物理，卻同時要「超越」物理的形上學，因而路途坎坷，吃盡苦頭：有近代哲學之父笛卡兒(Rene Descartes, 1596-1650)，把形上學從高空拉下，使其與物理學平起平坐；這種形上形下混淆的趨勢，雖不足以泯滅理性向上攀爬，直至形上領域的傾向；然而，後來的德國大哲康德(Immanuel Kant, 1724-1804)，左右開弓，右打傳統的因果原則，左打新興的理性主義，以及經驗主義；實有投鞭斷流的危機；尤其是其犧牲形上學來奠定物理學；更有經驗主義(Empiricism)，以及由之開展的分析哲學(Analytical Philosophy)，乾脆否定形上學的存在可能性；形上學因此遭受到莫之能禦的空前大災。可幸，當代的新士林哲學(Neo-Scholastic Philosophy)，挾其「永恆哲學」(Philosophia perennis)的千年傳統，已逐漸超越「物理之後」的思想進路，而設法與當代各種新興的學問交往、交流、交

融，希冀重建形上學的光輝。

三、「物理之後」的思想進路，是透過對感官世界現象的觀察，審視感官世界背後的真象。《易經·繫辭傳》也有這種思想進路：其中伏羲畫八卦，利用了仰觀俯察，在「以類萬物之情」之外，卻又能「以通神明之德」，就是典型的例子。可是，中國哲學一直以儒家為主流，倫理道德始終是思想的核心；其形上學因而是「倫理之後」，其思想進路是透過對「道德規範」，去尋找道德的最終基礎。儒家從孔子（551-479 B.C.）開始，除了提出各種德目，勸人行善避惡之外，就是指出「為何道德」的哲學問題，同時在某些方面，也提出了明確的答案。「天」概念就是其中的核心。

四、中國哲學除了儒家之外，就是道家。道家從老子（ca.571-467 B.C.）開始，就被認為有高深的形上思想；其對「道」概念的探討，可說是標準的「本體論」（存有學）課題。不過，《道德經》肯定「道」的「不可道」，而是需要透過「隱喻」來理解，因而其形上學就成為「符號之後」的性格。

「道」雖然祇能「字之曰道」，但其形上的本體性格，卻仍然非常明確。

五、孔子超越的「天」，由孟子（372-289 B.C.）的「盡心知性而知天」，以及「存心養性以事天」的學說，蛻變成為內存的；及至到了宋明，新儒更把天地萬物，都放入人心中；真正達到「極端唯心論」（Exaggerate Idealism）的境地。另一方面，老子超越的「道」，也由莊子（ca.369-286 B.C.）的「道在屎溺」，蛻變成為內存的；這種「道無所不在」的思想，就一直成為道家二千年來的「泛神論」（Pan-theism）學說。

六、無論「存有」本體的超越或內存，也無論是唯心或泛神，中國形上學的思想進路，吾人仍然能爬疏出「物理之後」、「倫理之後」、「符號之後」的三面向度。

關鍵詞：形上學，物理，倫理，隱喻，儒家，道家，孔子，孟子，老子，莊子，內存，超越，存有，本體

緒 論

一、哲學對象的「認知次序」(Ordo cognitionis)也好，「存在次序」(Ordo existentiae)也好，又無論「一般形上學」(Metaphysica generalis)，或者是「特殊形上學」(Metaphysica specialis)，形上學的全部內涵都不外乎「天」「地」「人」，即「本體論」(存有學 Ontology)，「宇宙論」(宇宙學 Cosmology)，「人性論」(人類學 Anthropology)三者。西洋的「天學」在哲學的「本體論」，以及在「神學」中探討，而「地學」在「宇宙論」中研究，「人學」的課題，則在「人性論」中發揮。整理中國形上學的課題，在中國古代經典中，天地人三才相互間有許多重疊的地方。這種思想的模式，事實上是重綜合、重圓融、重整體的思想進路。中國最古老的三部經典：《詩經》《書經》《易經》，雖在主要的課題上，內容可以分成「文」「史」「哲」，相對的主體功能上，亦對應於人的「情」「意」「知」；但是，詩、書、易三者彼此間，亦有不少重疊的地方；也因此，古代聖哲多在「人」的整體性上著墨，而不刻意「分析」人性功能上的知、情、意；更不把三者看成各各獨立的學問。

二、雖然如此，《易經》的「知性」功能還是特別突現，其哲學的意味亦比較濃厚。中國哲學最重要的二大派：儒、道二家，其思想都淵源於易經。¹概略地說：《易經》可分為「符號系統」以及「文字系統」²二大部份；前者是依循嚴密的數學系統，依「數」和空間的換「位」，形成由「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」(繫辭上，第十一章)的倍數體系。後者則是對各個符號的意義，加以文字的解讀。儒家的努力是對文字的解讀部份，設法落實到人生的倫理道德；而道家的關懷則是，符號系統之前的原始狀態究竟是什麼。這也就成為儒家的「倫理之後」的形上思想；以及道家的「符號之後」的形上學。

三、儒家的倫理道德取向，不但源自《易經》的文字系統，而且也受到《書經》的歷史意義的影響；也因此，善惡報應以及「天」概念，就成為儒家非常核心的形上內容。「天」賞善罰惡，是善惡報應的主宰；是倫理道德的最終基礎。儒家的天，因而是「倫理之後」的形上概念。

四、道家的形上概念是本體的「道」，「道」的「不可道」，³祇能以隱喻來表出，因而是「符號之後」的形上概念。道家的努力，設法透視易經符號系統以前的真象；

¹ 參閱高懷民著《大易哲學論》，成文出版社，民 67 年 6 月，第 9 頁。

² 參閱方東美著《原始儒家道家哲學》，黎明文化事業公司出版，民 72 年 9 月，第 124 頁。

³ 道德經開宗明義：「道可道，非常道」。

更對「不可道」以及「字之曰道」⁴的概念，作極為深入的描繪，算是真正的形上本體的哲學家。

五、實踐取向的中國哲學，畢竟是以人爲中心，也從人出發，不但以之探討倫理學，而且也用來處理形上學的課題；甚至到後來，連本體論的問題，也從人性論中去尋找。也就因此，有關整體形上學的天地人，祇有人學才是核心，本體論與宇宙論的課題，亦都寄生在人性論中。

六、吾人現就從易經開始，以歷史縱的發展，兼論形上學的內涵，來爬疏整理中國哲學的形上學的三個向度。

壹、「物理之後」的形上學思維

一、易經符號系統的形成，是由伏羲的觀察物理世界所得。《繫辭下》第二章說：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地；觀鳥獸之文，與地之宜；近取諸身，遠取諸物；於是始作八卦。」

八卦的形成是由仰觀俯察所得，八卦的「用」則是：「以通神明之德，以類萬物之情」，這樣，八卦的功能，首先並不是知識進路的「以類萬物之情」，倒是「以通神明之德」。易傳所舉出的八卦的功能，首先竟是「通神明之德」，接下來才是「類萬物之情」。

「神明之德」的解讀，是把觀察到的物理現象，作爲「神明」能力的呈現；這顯然就是透過對現象的觀察，達到對真象的把握；是「物理之後」以及「超物理」的思想進路。

二、「物理之後」的「神明」，也就是所有物理的原因、原理、基礎，也正符合「形上學」的原始意義。這「物理之後」的「神明」既有「本體論」（存有學）的意義，又有「宇宙論」的內涵。「神明」是宇宙萬象之「德」，既能指出宇宙現象的原因，又能推論出其掌管萬物的功能。

伏羲能以知識進路的仰觀俯察，發展了符號系統的八卦；而且指出八卦的功能，一是理解到萬物之情，一是通達到神明之德；這顯然亦就是從符號系統，走向到文字系統，開展了往後的儒家思想進路。

三、「物理之後」的「超物理」，原是西洋形上學的專長，是透過對物理的現象

⁴ 《道德經·第25章》

觀察，找到真象的本體，是「本體論」奠立的基礎。儒家的形上學，雖然亦有物理之後的「超物理」思想進路，但是，其「超物理」卻並沒有走向「本體」，而是落實到「倫理」。其中最典型的例子就是，論語為政篇：「為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星共之」。孔子把天文中的北極星，以及其在眾星之中的地位，作為政治人物的典範；這種「類比」，顯然就是：把宇宙的自然現象，看成是「倫理之後」以及「超倫理」的事象；以自然現象作為人文倫理道德的典範。

道德取向的儒家，從物理到倫理，所**穿**重的，是德行的修習。論語為政篇的「為政以德」凸顯了政治哲學中的德治、王道、仁政，是孔子承傳書經的傳統；這傳統的積極性，也展現了儒家的入世精神；在修德、行仁的事工上，是積極進取的。

不同於儒家的進取傾向，道家雖在觀察世物時，亦有物理之後的「後物理」成果，但其在類比的過程運用上，卻選擇了消極的、出世的作法。其中最典型的例子，就是對「水」的觀察，以及對水的特性的描繪。道德經第八、第七十八章，都有清晰的描繪。第八章的「上善若水，水利萬物而不爭……夫唯不爭，故無尤」。第七十八章的「天下莫柔弱於水，而攻堅呶者，莫之能勝，其無以易之」。「水」的柔弱，類比「不爭」，直指道家人生哲學高峰的「無為」。

四、「物理之後」但卻「超物理」，伏羲走「本體論」（存有學）的思想進路，孔子和老子走「倫理學」的思想進路，前者積極有為，後者消極無為。三者相同的是：從看得見的現象，推論出那看不見的真象；透過感官界，超越到理念界。三者所不同的是：「本體論」走向上之道，一直往上攀爬，至於最終極的存在本體；「倫理學」則走向內之道，一直深入內心，至人性的心靈深處。因此，中國哲學中的「形上」意義，一是對「形下」而言；一是對內外的「外在」而言。

五、易經符號系統的最大成果，並非定位在「超物理」「超倫理」「超符號」等靜態的認知上，而是對動態的宇宙有決定性的把握。那就是陰陽二元素的換位所形成的「生」概念。宇宙的起源，宇宙的變化，都是「生」。「生生之謂易」（《繫辭上·第五章》）的描繪，是把整個宇宙看成生生不息的。孔子對這點也提出看法；他說：「天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉！」（《論語·陽貨》）。「百物生焉」的語句，也是仰觀俯察的成果。

仰觀俯察的「近取諸身，遠取諸物」在易經的綜合意義上，都在「陰」和「陽」二基本原素的分合動態的移位變化中，展現出「生」的現象。符號系統的「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，一則說明了宇宙本體是以「生」的活動，創生了萬物，二則指出創生的過程，是數理嚴格的倍數成長。但是，這種數理的倍數並非機械式的，而是生命的。這動態的生命，是由陰陽二元素的結合而形成。天的陰陽，

地的柔剛，動植物的雌雄，人的男女，都可以從「近取諸身，遠取諸物」的觀察得來。陰陽、柔剛、公母、男女的結合，促成了「生」的奇蹟。⁵

六、陰陽二元素在易經動態的理念中，成了乾坤；乾卦是「純陽」，而坤卦是「純陰」。「大哉乾元，萬物資始，乃統天」（《乾·彖》）；「至哉坤元，萬物資生，乃順承天」（《坤·彖》）。易經的解讀是：「元，大也，始也；乾元，天德之大始；故萬物之生，皆資之以爲始也」。「始者，氣之始；生，形之始」。這裡，陰陽的學說，真可以與西洋亞里士多德的形質說（Hylo-morphism）相比美。⁶不過，亞氏形質說中，雖然形式是積極的、主動的，而質料是消極的、被動的，但這積極與主動，卻未必會產生行動；亦即是說，形式本身，並非自動自發；它仍然需要外來的形成因（Efficient cause），來推動形式因（Formal cause），使之界定質料因（Material cause），而成爲存在的事物。易經中的陰陽學說，似乎亦有類似的情形；陽雖是積極亦主動，其本質卻不一定自動自發；因而可能需要外在的原因。我國古聖先賢也的確在這點上，提供了另一管道；那就是詩經。詩經中的「天生烝民」（《大雅·蕩之什·蕩·烝民》），可以說點活了「生」的最終原因、基礎。坤卦的「形之始」，以及「順承天」，亦都可以在這裡獲得完滿的解讀。「天」概念後來成了儒家形上本體的核心，也就從這裡開始。

七、「天」、「神明」、「上帝」等概念，相互間的關係，都可以成爲中國形上本體的核心概念。⁷在最古老的三部經典：詩、書、易中，亦都可以找到它們相互間的互換性。當然，中國哲學的核心課題，不在於定位本體論中的「存有」，也不在於從存有導引出宇宙和人生；而是專注於整體宇宙的活動；宇宙的生生不息的現象，以及其生生不息的原理，才是易經，以及由易經導引出來的儒道二家的核心課題。因而，中國形上學可以說是「隱性」的形上學，與西方形上學「顯性」的特性，有所區隔。換句話說，易經的本體論，是隱藏在宇宙論之中，往後的中國哲學的發展，本體問題，一直沒有從宇宙論和人性論中獨立出來，而是長久寄生在宇宙論和人性論中。

⁵ 有關「生命哲學」，有方東美著《生生之德》，黎明文化事業公司，民76年8月16日。有羅光著《生命哲學》《生命哲學續編》《生命哲學再續編》《儒家生命哲學》，臺北學生書局。

⁶ 參閱拙著 Peter Kun-yu Woo: "From Plurality to Unity: A Comparative Study Concerning the Yin-Yang Theory and Hylo-morphism. Paper read at the 14th International Symposium on Unification Thought, November 30-December 2, 2002, Hotel Metropolitan, Tokyo, Japan.

⁷ 有關儒家哲學的形上概念，有傅佩榮所著《儒家哲學新論》，業強出版社出版，1993年7月，第119-161頁。

貳、「倫理之後」的形上思維

一、「物理之後」的形上學，重點在奠立「本體論」，以找到最終極的存有為職志。「倫理之後」的形上學，重點在奠立「倫理學」，以找到倫理規範的最終基礎為目標。「物理之後」的形上本體，是所有存在的終極原因；「倫理之後」的道德基礎，則是道德規範的主宰；這主宰不但規定道德律，它也規範人們在道德行為後的心安或不安的良知情鉢。道德規範主宰的追尋，是「倫理之後」的形上學的工作。

二、儒家哲學，依循易經符號系統之後的文字系統的解讀，落實到倫理道德的規範，甚至落實到具體的德行條目。易經文字系統所直接給予人生意義的，是命運的「吉」「凶」。「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶」。（《繫辭上·第十一章》）。由於人性的趨吉避凶，使易經的功能極容易成為算命的工具，也因此，研究易經，既有「義理」的層面，也有「術數」的潮流。

人生吉凶禍福的課題，雖首由易經提出，似乎由機械式的陰陽元素重飽和換位而命定；但事實上，「德」的因素，也是慈定的條件；德行能改變命運，易經謙卦「彖曰：謙亨。天道下濟而光明，地道卑而上行；天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。」謙讓的德行，是可以轉凶成吉、轉禍成福的。

8

原來，福德一致的思想，發揮得最完整的，還是書經。「天道福善禍淫」（《湯誥》），就是明顯的例證。「天道福善禍淫」是通案，是結論；中國第一部歷史書書經，第二部歷史書春秋，羅列了許許多多的個案，來支持這通案。善惡報應因而成了倫理道德的必然結論。從書經到春秋的傳統，或是從開始經夏商到周的傳統，都相信「天道福善禍淫」的原則。到寫第三部歷史書史記的司馬遷，才以史實和事件的個案，懷疑起這原則的可靠性，而用「天道是邪非邪」（《史記·伯夷列傳》）的嚴重語氣，質詢報應原則的準確性。⁹

三、儒家的「上天有道」，「下地有序」，「人間有德」，原是完整地對天、地、人三才的描繪。「天道福善禍淫」事實上也成為道家的信條；「天道無親，常與善人」

⁸ 同註1，第419-424頁。

⁹ 司馬遷太史公一來相信書經傳統的「天道福善禍淫」，二來也接受道德經的天道無親，常與善人；這是對普遍性原理的認同。可是，作為一個歷史家，他又必需用歷史的事實和事件，來加以檢証。司馬遷所舉出的賢人伯夷，竟然餓死首陽，但另一位作惡多端的盜跖，則是富貴長壽；這事實就顯然與道德的善惡報應原理相反。這才使司馬遷提出最嚴勵的質詢，而且是對上天的質詢。

(《道德經第七十九章》)。「德」的行善避惡，既是人良知的呼聲，也是天道的訴求。

不過，實踐取向的儒家，開始時把主要的精力都放在「如何」實踐道德的課題上，而沒有深入處理「為何」的哲學思辯上。整部論語的對話，絕大部份都是「單向」的，弟子問，老師答；答完之後，問題就結束。論語中，祇有幸我問三年之喪的對話是「雙向」的：幸我問，孔子答；答完之後，幸我再問，孔子再答。也就在這種雙向的對話中，突現了「為何」的課題。在這裡，幸我提出的「不必守孝三年」的論證，是「物理之後」的「超物理」理論，而孔子則以「心安」作為倫理道德的檢証。(論語，陽貨)「心安」顯然是「倫理之後」的課題，也更是從「超越」到「內存」的思路。

四、從超越到內存，也就是從「天」到「人心」；儒家第二代亞聖孟子，不但把論語的單向對話蛻變成雙向的對話，同時也把超越的天，降凡到人心；使人心不但成為天的居所，同時也成為走向天的起點。「盡心，知性，知天」以及「存心，養性，事天」(《孟子·盡心上》)，把「心性」的主體性 (Subjectivity) 首次展開；這主體性從孟子開其端，經佛學的加深和發揚，到宋明的心學，就發展到極峰。

宋明的心性論，不但取代了形上本體，同時也成了道德的主體，甚至把整個宇宙也安置在人心，「吾心即宇宙」的語句，同時也突現出「心外無物」的絕對唯心論 (Exaggerate Idealism)。形上本體的意義也就成了「萬物在神論」(Pan-en-theism) 的宇宙本體論。

當代新儒家沉醉於康德的道德哲學的主體性，設法提升道德的主體，使成為存在的主體；膨漲了道德主體的功能，認為人心不但接受道德命令，而且也是發出道德命令的主宰；甚至，善惡的標準也由人心所規定；一句話，人心取代了天心，人取代了天。

五、心性的自我膨漲，終究要否定一切的超越可能性，而把一切歸於內存；甚至，也把知性進路的所有超越的功能，也化約為「內超越」。內超越的起點和終點，都是人心；心性論於是涵蓋了本體論和宇宙論；三才中，天和地都消失在人心。

「倫理之後」的形上學，到此已發展到極峰。

六、儒家的形上學進路，所走的「倫理之後」，也就不同於西洋的「物理之後」；後者是透過個別的存在，走向普遍的存有，而創立存有學 (本體論)。而前者則是透過個別的德行，走向諸德總和的「仁」。「仁」是獨善其身的「君子」，和兼善天下的「聖人」總稱。禮記大學篇對每個人的修成，都有清晰的描繪：

格物致知 = 知性的修習

誠意正心 = 德性的養成

修身 = 個別性的完美（君子）

齊家、治國、平天下 = 群體性的完善（聖人）¹⁰

「仁者愛人」思想的開展，需要實踐的「義」來支持，更需要具體的「禮」來落實；孔子的仁，孟子的義，荀子的禮，恰好涵蓋了仁、義、禮三者。在這裡，仁義禮三者所構成的道德進路，所突現的完美人格，與西洋的真善美三者所形成的知識進路，所突現的最終存有，似有類比的關係。

七、易經的「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」。（《說卦傳·第二章》）。儒家所重視的，就是人道的仁和義。不過這仁和義的進一層研究，畢竟不是本體論的追尋，不是向超越界的探索，而是向內的心性探討。問及心性對仁義的傾向，究竟是天生的，抑或是後天的；孔子在有關守孝三年的情事上，問宰我心安不安的課題，事實上已經在這問題上發端。其後孟子的性善，荀子的性惡，或是後來的性無善無惡，或性善情惡等學說，都不在本體論和宇宙論中去探討，而是局限在人性論中的心性善惡的課題上打轉。

孟子的性善辯證，用了四善端的仁義禮智，說明人性向善的傾向；¹¹同樣，荀子亦以三種事實，來辯證人性向善的事象。¹²不過，二位大哲都極力提倡教育，其預設也就是，人性的善惡，還是後天培養的；人性與生俱來的，祇是向善以及向善的傾向。

八、孟子雖然提出了建立形上學的知性進路：「盡心，知性，知天」，同時亦提出德性進路：「存心，養性，事天」，把對心性的研究和心性的實踐，都指向對「天」的認知和事奉；但畢竟沒有建立「天」的本體論，而是把討論的核心放在人性的課題上，以及由人性的道德心所開展的德目上。不過，「天」的本體論雖不明顯，可是，「天」的行動卻一直在提及與運用；天命、天志、天道，都是人性的根源。禮記中庸的「天命之謂性」，就是把人性的根源歸諸於天的例證。

宋明的「存天理，去人欲」，一方面是道德教育，另一方面也是人性論的表達。

天理所展現的，是「上天有道」，所訴求的則是「人間有德」。人間的德行，有個別性、獨立性的「修身」，有群體性、社會性的「齊家、治國、平天下」。在這裡，

¹⁰ 參閱拙著《政治哲學》，正中書局印行，1990年11月，頁229。

¹¹ 《孟子·公孫丑下》：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」。

¹² 《荀子·性惡篇》：「人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生，而辭讓亡焉。生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉」。

齊家是個別性走向群體性的橋樑。儒家的「家」文化，二千多年來，都以「孝道」為核心德目：從孔子的「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」（《論語，為政》），到「父母在，不遠遊」（同上，〈里仁〉）；孟子更以「不孝有三，無後為大」（《孟子，離婁上》）。這種傳宗接代的訴求，固是易經「生生不息」的注解，亦隱含祖先靈魂不死的信仰；這信仰在佛教進入中國後，就成為宗教真理。人性論進入到靈魂不死的範疇，可以說到了峰頂。

參、「符號之後」的形上學

一、老子所開創的道家，首先由道德經開始，問及易經符號系統之前的，構成萬物的元素、原理、基礎。老子無以名之，可是仍然「字之曰道」。不過，這種勉強稱呼的「道」，事實上並非真正的名字，

「道」的「不可道」，決定了老子所要走的「否定」的思路。道德經五千言，就有五百四十五詞次的否定詞：從比較輕微的「小」「柔」「弱」「寡」「希」等，進而發展到「莫」「非」「不」「外」「絕」「棄」等的運用，一直到當作名詞用的「無」，共有六十四個不同等級、意義有差等的否定詞；其中「不」字就出現二百三十七次，其次是「無」概念，亦出現九十八次。¹³

「無」概念是最終本體，其開展出來的本體論，顯然地就不是積極的、肯定的本體論（Ontology），而是消極的、否定的本體論（Me-ontology）。從消極的本體論導引出來的人生哲學，因而亦以「無為」為主：無為、無知、無欲，形成了道家的基本人生哲學。

二、道概念的形上性格，在老子道德經中，尚有超越的地位；是超乎天地萬物之上的。莊子「道在屎溺」¹⁴的宣示，使超越的道，忽而變成了內存的道；道成了內存於天地萬物之中，大有汎神論的色彩。「道在萬物」的理解，使人在仰觀俯察的同時，不但瞭解事物存在的原理，同時亦體悟出道的潛在性，以及其引領萬物的功能。

¹³ 參閱拙著〈否定詞在道德經中所扮演的角色〉，收集在《文化哲學課錄》（六），東大圖書公司出版，1995年1月，頁1-20。

¹⁴ 《莊子·知北遊》：「東郭子問於莊子曰：所謂道，惡乎在？莊子曰：無所不在。東郭子曰：期而後可！莊子曰：在螻蟻。曰：何其下邪？曰：在梯稊。曰：何其愈下邪？曰：在瓦甓。曰：何其愈下邪？曰：在屎溺。東郭子不應。」