

# 緒 論

## 一·研究的動機與緣起

「中」，這個影響我們這一民族至深的概念，早在中國遠古文化社會結構群中就發生、成形，並且以某種成熟度表現在人們的思維與行為當中；在當時人們生活的整體社會結構裡，其思維意識與行為模式都隱含此重要概念。

根據張光直對良渚文化裡，「玉琮」，這樣一種特殊「法器」的研究報告中，我們可以得知，遠古中國文化社會中人們對宇宙的理解方式，以及對自身生命所能感知的基本依據；更重要的是，我們可以重新建構出在經其感知之後所呈顯而出的思維狀態，以及在其生活中的種種行為表現；他提到：

琮的實物的實際形象是兼含圓方的，而且琮的形狀最顯著也是最重要的特徵，是把方和圓相貫串起來，也就是把地和天相貫通起來。專從形狀上看我們可以說琮是天地貫通的象徵，也便是貫通天地的一項手段或法器。<sup>1</sup>

誠如「方」與「圓」的形式，正隱含著遠古中國文化社會中人們對天地（宇宙）的基本認知方式，而其中連貫串起之天地相通的器物結構體，更表達出視天地為一體的重要理解意義。它實質表現出一種「天圓」、「地方」的基礎概念，以及「空間」與「時間」的連貫結構；「內圓形體」的連貫，代表一種對時間序列與其循環不已的觀念，而「外方形體」的延展推出，更說明一種對空間結構與其

---

<sup>1</sup> 參見張光直：〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉《中國青銅時代（第二集）》（台北：聯經出版社，1990）頁，70。

方位確立的認知。深入而言，「外方」的形狀，象徵著對「四方」概念的建立，是在「空間地域」思維上的基本呈現；而「內圓」的結構，則意味著對「天體」的基本見解，它實際包含著對「空間」概念的掌握，同時也是對「時間」概念之建構；而在其層層互為連貫的整體實物面貌中，我們則可以意識到在遠古時代的中國人們，其思維結構中早已建立起一種以「中央混沌」之體而貫穿天地（時間與空間）的基本概念。從一個中央（中而空的結構體）的基礎點，外推出四方的概念，以及連貫天地宇宙的思維模式中得見，「中」這個概念在此時已經形成，並且這樣的概念正在引導出人們更多的相關思維，以及在這樣思維推展之下所建立的思維結構。

而從持有這樣「法器」的一批中國早期文化知識人的身上看來—「巫」，張光直先生則認為，在「玉琮」之「外方內圓」的連貫層次結構體中，實際與「巫」字之古代象形字體之形構，及其背後整體巫文化社會之結構有著密切的關聯性。<sup>2</sup>「巫」在甲骨時代之字形作「𠩺」，形體如「兩工」之相交疊；而《說文解字》言：「工，巧飾也，象人有規架，與巫同意。」<sup>3</sup>「巫」正是持有「工」的一批文化知識人，他們掌握了一種對天地秩序的詮釋權，在「工」的本形、本義中，所謂「規矩」，即能與天圓地方之概念相容，也意味著這批文化人有一定的生活知識以及掌握此知識的能力。張光直認為：「巫的本身首先能掌握方圓，更進一步也更重要的是能貫通天地。」<sup>4</sup>就人以持「工」而測量、記錄天地之秩序等之相關概念看來，與「琮」的「方圓同構體」相比對，這是一個連續而完整的思維模式；這也可以說明，像「玉琮」這樣的一種特殊的「法器」，是此時人們認知宇宙秩序，思索秩序本身，以及展現秩序的一種重要方式。

更深切的意涵是，在遠古時代中國文明的發展歷程中，對於時間次第與空間的分布概念早已萌芽；而這樣的「秩序感」就顯現在日常生活當中的實際反應上，而在那些使用的器具與文字上，將直接訴說當時人們的思維方式，以及對這生命

<sup>2</sup> 詳細論述內容請參見張光直：〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉《中國青銅時代（第二集）》頁，70至73。

<sup>3</sup> 參見許慎：《說文解字》（台北：黎明文化，1996），頁203。

<sup>4</sup> 參見張光直：〈談「琮」及其在中國古史上的意義〉《中國青銅時代（第二集）》頁，72。

中「秩序感」的解讀與詮釋。然而更為重要的是，時間的次第與空間的分布正依據在這「中空連貫」且具「方圓」的器物中；「中」的概念也在人們對時間與空間秩序的思維以及其所建構的事物裡成形而日用。

「法器」的使用代表著儀式正在進行，儀式的進行同時突顯社群結構的運作，而一個社群結構的運作，也正告訴我們人們已經在此活動之中產生某種程度之認同。藉由「玉琮」的形體，「巫」持「工」以測天地而生其法度的象形文字看來，正可呈顯出人們在其思維結構中的三層課題：其一·人們正以這種形式來認識宇宙天地；其二·人們也在此形式當中進行對自我的理解；其三·人們也同時在對自己所建立的世界，以及因而所產生的世界觀進行理解與認同。就整體而言，這是一種「天」、「人」、「事物」的類比建構。這更意味著，生命的「秩序感」已經被喚起，而「權力之核心」也同時被建立，在推向生活的實體操作中，所有的規則、方式、行為取向等，都開始同時運作。據此，宇宙的自然力量已落實到人們的思維當中，透過思維而展現出一種對自然力量所帶來的秩序信仰；這種信仰進而在人們生活的實際狀態中產生一種結構體，而成為指導生活的秩序；那麼，完整的知識群也就能因應而生，在符號、器具與文字的使用看出，思維的呈顯與行為的展露都有其系統。

除此之外，與「巫」有其密切關聯的是「史」，「巫」與「史」是中國古代第一批的文化知識人；他們觀察宇宙天地、記錄名相事物，他們主導著對歷史文明的詮釋權。「史」字的出現，更能引領我們思考此時人們對「中央」概念的深化與推展。《說文解字》言：「史，記事者也，从又持中，中正也。」<sup>5</sup>而在甲骨文中，「史」字作「𠄎」、「𠄎」；馬敘倫認為：「史字裡的中是筆，从又持中，是會記事的意思。」<sup>6</sup>根據《說文》的看法，所謂「正」也，便是一種「秩序」的展演，而以「持中」的觀點推展來看，這項「秩序」的思維核心正依循「中央之地」而來；然而，更重要的是，一種「記錄」行為的出現，實代表著，這種「秩序」已經被系統化而能在實際生活之中運行。在這批文化知識人身上，我們可以意識

<sup>5</sup> 參見許慎：《說文解字》，頁 117。

<sup>6</sup> 參見于省吾主編：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1999），頁 2947。

到當時人們共同對此「秩序」的思考、掌握與推行。

據此，統整而言，從對天地宇宙的感知到思維活動之運行，再到將此思維活動落實在某種實際生活型態之歷程中；生命的整體性在「中」的思維底下被貫穿起來。葛兆光為此整體，提出了三項觀察：

中國古代思想世界一開始就與「天」相關，在對天體地形的觀察體驗與認識中，包含了宇宙天地有中心與邊緣的思想，這於中國這一名稱的內涵有一定的關係，對天地的感覺與想像也與此後中國人的各種抽象觀念有極深的關係。<sup>7</sup>

在第一層次中，我們意識到此時人們對「宇宙」的理解，而在這種中心與邊緣的概念當中則呈顯出一種最為基本的「秩序」認知，這是一種對宇宙本身所產生之「秩序感」的一種學習與推演。更重要的是，「人」意識到自身正處於天地之中，而佇立在這「中央」位置的用意，就是要推展出對這秩序的認同；從「中央」以推，成為人們對生命認知的一種重要基本形式，乃至影響往後中國文化在其思維方式上，以及思想建構上的發展。

而在這樣的基本思維結構底下，不斷地在其思維活動歷程中產生其意義性與價值觀；人們從「秩序感」到「秩序」的建立中，尋得一種依歸與理據，而「中」（佇立於中央）的思維，則有了許多諸如和諧、穩固、平衡等相關概念的推展。葛兆光進一步認為：

由天地四方的神祕感覺和思想出發的運思與想像，是中國古代思想的一個原初起點，換句話說，是古代中國人推理和聯想中不證自明的基礎和依據。它通過一系列的隱喻，在思維中由此推彼，人們會產生在空間關係上中央統轄四方、時間順序上中央早於四方、價值等級上中央優先於四方的

---

<sup>7</sup> 參見葛兆光：《中國思想史（第一卷）七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，2001），頁19。

想法：天穹運轉，天道左旋的現象會是人們生出一種天地中央螺旋形生成的觀念；極點不動，天如穹蓋的感覺會使人們形成一種天地均有中心和四方的觀念；而當這種觀念與神話相遇，就會在人間的意識與儀式中形成中央之帝王與四方之神祇的整奇神譜；當這種觀念延伸到社會領域，就會成為中央帝王領屬四方藩臣的政治結構的神聖性與合理性依據。<sup>8</sup>

在第二層次中我們可以覺察，所謂的「秩序」正在其所處的空間與時間的架構之中進行，並且在實際的生活歷程中逐步建構；透過實際的活動行為與形式的展演串連起這一個重要的概念—「中」；相對的，「中心」這個概念也已經成為一種思維模式，而更為重要的是，這種思維模式已經在思維推演上居有一定的主導地位。而這卻意味著，從感知宇宙的基本秩序到實際方位的界定，與其安置方式等推演歷程之中看出，人對宇宙的認識，實際上是在展現人對於自己的再認識，這實際意味著，「人」將思考他自身在這「宇宙」之中的位置與其意義。這一項貫穿天地的主要力量實際又可以歸源於「人」的存在而更顯其意義，它實際可以從對宇（空間）宙（時間）的同構歷程中回返，而照見思索「人」的實際意義；在「人」的自我確立與認同中，又同時能推出對天地宇宙的確立與認同；在遠古時代對生命價值的認同結構中，天、地、人三者形成一個融貫的生命體，這個結構貫穿了感知、思維，以及人們所能推展而出的種種行為；而「人」正在這樣的觀念裡位居其「中」。

而這種從「中央」所開出的思維主體，則引領出對秩序的一種維護與認同，「人」透過此思維的建立，上接宇宙之秩序而下開人間之制度，思維觀念與生活知識相互成為一個不可拆解的整體結構。葛兆光再進一步指出：

這種象徵天地的器物與解釋宇宙的知識，由於前者擁有與天地的「同構性」和後者擁有解釋的「權威性」，所以也含有神秘力量，並成為一種技術，但是，這些器物並非全體所有，這種技術也並非人人皆有，只有同時擁有權力與知識的人才能擁有它，於是，神秘力量也就成了少數人的專利，思

<sup>8</sup> 參見葛兆光：《中國思想史（第一卷）七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，頁19。

想也就成了思想者的職業，「巫」與「史」的形成，即其與「王」的卡里斯瑪的合一，雖然破壞了上古平靜的氣氛、簡單的心情和平等的社會結構，但是，它卻真正使「思想」從實用的、個別的、具體的、一般的意識活動中分離出來，一方面提升成為具有普遍性的、指導性的「觀念」，一方面具體化為制度性的、可操作的「知識」。<sup>9</sup>

主導力量被集中在一個「核心式」的思考當中（中央）進行，所有的觀念與知識皆由此而推展開來；與上下四方之觀點皆由「中心位置」所推展而出的一致；在「中」的思維概念中可看出，主導意義的顯露、權威價值的產生，以及人間秩序的依據及標準。

另外，在殷商時期，「中」這個概念已經透過符號的型態來展演人們多重的思維內容。在甲骨卜辭當中，「中」的概念相當豐富，已經從原先某種程度上的象徵意義，走向一種具有成組概念的思維結構發展，在其更為複雜的引申意義之發展中，我們可以清楚看見，「中」的思維，與其整體之思維架構正在日益成熟當中。相當重要的，「中」的概念在此時不但於人們的生活當中發揮出更為實際的思想意義與效應，在經由某種概念而推展至某種程度以上的思維架構之進程裡，乃至一種符號可以被統理整合而代表一個成組且成熟的概念時，思維活動本身就如實地展現在這些生活的實際運作當中；「中」的概念已經生活化，乃至與生命的整體表述方式結合為一體。

文字學家唐蘭認為，甲骨文中的「中」字有其社會之徽幟、用以集眾、中央之地，以及從中央之地之思維所引申而出的一切相關意義。<sup>10</sup>這裡清楚地展現出

<sup>9</sup> 參見葛兆光：《中國思想史（第一卷）七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，頁19。

<sup>10</sup> 唐蘭對甲骨「中」字的本形、本義及其引申意涵有其深入的見地，其以為：余謂中者最初為示族社會之徽幟，周禮司常所謂：「皆畫其象焉，官府各象其事，州里各象其名，家各象其號。」顯為皇古圖騰制度之子遺（周禮九旗以日月、交龍、熊虎、鳥隼、龜蛇等畫之，亦皆由圖騰變化而來）。此其徽幟，古時用以集眾，《周禮·大司馬》：教大閱，建旗以致民，民至，仆之，誅後至者，亦古之遺制也。蓋古者有大事，聚眾於曠地，先建中焉，群眾望見中而趨附，群眾來自四方，則建中之地為中央矣。列眾為陣，建中之酋長或貴族恆居中央，而群眾左之右之，望見中之所在即知為中央矣。（若為三軍，則中軍也。）然則中本徽幟，而其所立之地，恆為中央，遂引申為中央之義，因更引申為一切之中。（如上下之中，前後之中，大小之中等。）後人既習用中

「中」的概念在經歷某種程度上的統整與拓展之後，已經可見其推演背後思維的複雜性與成熟度，以及在生活中實際對此概念的運用與操作；此時，人們已經將天地宇宙中的秩序接連並融入在生活之中，並且透過自身的思維模式來詮釋自我之生命、詮釋宇宙存在之意義，以及詮釋自我與宇宙之間的種種連帶關係。從感知宇宙的秩序，到象徵社會結構的圖騰，再到一種對生命秩序之掌握的思想推演過程中，人們更為清楚地意識並思考到自身存在的意義與其價值。

然而，承繼歷史文明的發展與其轉移，這樣「中央」同心結構體的思維模式（中）一直延續到周朝的建立。宗周社會的基本結構，正依據於這種宇宙中心思維之模式而被推展開來；以天子為天下之共主，從這一個核心向外推出四方諸侯（國）與士大夫（家）等層級，整體封建結構是一個完整且嚴謹的同心體。這樣的理據正源自於「中央之地」的古老意識。葛兆光指出：「作為『空間』的宇宙，在殷周人心目中投射了一個根深蒂固的深層意識，即以中央為核心，眾星拱北辰，四方還中國的『天地差序格局』。」<sup>11</sup>從對宇宙中心位置的同構思維開始，到種種秩序的建立與展現，以「中」而推展開來的思維架構及內容，更可以在宗周完整的社會結構及其成熟的思想體系中看出；這實際包含概念的實證化、觀念的系統化，以及生活方式上的制度化。

以天為中心，「天下共主」的觀念，正依循著遠古社會發展之下對宇宙中心的感同認知結構；由天子、諸侯、士大夫，到人民，「中」的思維模式被具體地

---

央等引申之義，而中之本義晦。徽幟之稱，乃假常以稱之，（周禮記常有十二旂、九旂、七旂、五旂，明即中。）中常聲相轉也。而其分別，則十二旂為常，九旂為旂，七旂為旗，六旂為旗，四旂為旒，而中字遂無用徽幟之義矣。參見于省吾主編《甲骨文字詁林》，頁 2937。

對甲骨文「中」字的看法有另外一派，即認為是一種古代「測風」之儀器。如黃德寬則認為，甲骨「中」字是古代測量風向的特殊工具，「中」是一個測量風向的象形文字；其指出：從辭例和卜辭有關「風」的記錄入手，我們認為「中」是測風的工具，考之於字形，「中」作為測風器具的象形字，也甚契合…「中」所附之物，不是旗之旂，而是用於測定風之有無和方向的「統」。「統」用帛條或羽毛編織而成帶狀，只是與旂類似而已。就「中」字 I 型而言，直畫乃像長標竿，上下對稱地繫以「統」用來測風。「統」之所以取上下對稱，則是為了確定風向的準確性。唐蘭先生認為 I 型是「中」字原型，而這種原型正是早期原始而又簡單的測風器具的形狀。I 型「中」字在中部加上方框，我們覺得它不是標明中間位置的指示符號，也非「飾點」。以雙鉤寫成，而是代表四方。四方坐標的確定，就可以準確無誤地測定八面來風了。參見于省吾主編《甲骨文字詁林》，頁 2942。

<sup>11</sup> 參見葛兆光：《中國思想史（第一卷）七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，頁 53。

落實下來，宇宙的秩序正呈顯在這樣的封建結構之中，所謂「親親」與「尊尊」，就成為一個重要的思想根本和生活依據。四方之地，共主中央，「中國」一詞早在西周初期出現，「中國」（中或）者，中央之域，或言中央之地也；它實質呈顯出一種權力的核心論、生活秩序的歸宿感，以及思維推展的理據。<sup>12</sup>

就在展演宇宙結構的同時，生活中的種種方式就如同一個運行中的宇宙，所謂的「秩序感」就走向一種「秩序化」的狀態；從感知到思維，再到實際生活程序之建立，宗周的「禮樂」文明便自然地展現其中。然而，最為重要的是，秩序的推展必須在生命的自我認同當中才能得以進行，這些秩序的建立必須經由歷史的發展與選擇才能淬煉成形，這絕非只是一人之力所能完成，它需要在群體當中尋得共識方能推行；這意味著，人們在此時期對「中」有了全新的體認；從巫史文化到禮樂文明，以「中心」為思考的生命整體架構並沒有消失，而是更為完善的，「中」這樣的一個思維模式正在整體社會結構所依據的禮樂制度中體現出來。

這裡相當清楚地呈顯出一個完備而成熟的生命總體樣貌，即以宇宙為基礎的主體、以社會國家為運作的主體，還有人接連二者而形成的思想與行為之主體；在感知建立與思維運行時（秩序感），人自身之生命格局正承接於宇宙的格局（思

---

<sup>12</sup> 就目前所能發現的古代文獻裡，「中國」這個名詞最早出現的時間是在西周初年的青銅器《何尊》的銘文裡。這篇銘文把「中國」的最早所在地明確地指為洛陽盆地及其為中心的中原地區。其銘文之內容為：「隹（唯）王初壅（遷）宅于（於）成周，復稟武王豐（禮），福自（躬親）天。才（在）四月丙戌，王誥宗小子於京室，曰：『昔才（在）爾考公氏，克速（弼）文王。肆文王受茲大令（命）。隹（唯）武王既克大邑商，則廷告于（於）天，曰：余其宅茲中或（國），自茲乂民。嗚呼！爾有唯（雖）小子，亡識，視于（於）公氏，有爵（勳）于（於）天，徹令（命）。敬享哉！會（唯）王龔（恭）德谷（裕）天，順（訓）我不每（敏）。』王咸誥，何賜貝卅朋，用乍（作）庾公寶尊彝。隹（唯）王五祀。」其銘文之大意為：成王五年四月，開始在成周營建都城，對武王進行禮福之祭。周成王於丙戌日在京宮大室中對宗族小子一何一進行訓誥，其中詳盡談到何的先父公氏追隨文王，而後文王受上天大命而統治天下的歷史過程，以及武王克滅殷商之後而告祭於天，並以此地作為天下的中心（中國），統治民眾的實際建樹內容。於是，周成王賞賜何貝三十朋，何因此作此尊，以為永保紀念。其銘文資料亦可同參中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文（第四卷）》（香港中文大學中國文化研究所，2001），頁275。

所謂的「中或」（中國），是指「中央之域」的意思；這表示，宗周社會的思想核心與其社會結構，實依據於此地域之中心所開出。王輝指出：《說文》：「或，邦也。从口，从戈以守一。一，地也。域，或又从土。」中或即中國，指周王朝的中心區域，亦即成周。成周居「天下之中」，故有是稱。參見王輝《商周金文》（北京：文物出版社，2006），頁42。



索秩序)，也同時開展出運行在種種生活形式之中的格局（秩序化）：「秩序」於是串連起「天」、「人」、「事物」，而成為一個生命全體大格局。

「禮樂」的精神與實際的作用正是在呈顯一種「和諧」的生命狀態，也象徵一種古老思維的基本架構—「中」的狀態。誠如《禮記》所謂：

樂者為同，禮者為異，同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下和矣；好惡著，則賢不肖別矣。<sup>13</sup>

推演出「和諧」的思維，正是源自於認知到事物之間的「同」與「異」；「禮」以注重形式分別的意義來推展生活中的次第，而「樂」則是在情感認同層面上來串連生活中的統一。從「中心」思維的基本架構向外推展，天子、諸侯、士大夫的封建結構中實突顯出等差與次第的關係，這種差異性的存在最終指向於一種相互之間的敬重。再者，從「中心」的基本架構思維向內收起，人們對起自於血緣關係，而連結天地生成的同構思維中心所開出的秩序，產生一種生命相為關聯的認知，同心體的結構連結了各自層級與層級之間的認同感，以及層級相互之間的連貫性。許文倬指出：「它既表現了天命的不可侵犯性，又表現了上下安於天命的和諧性。」<sup>14</sup>「不可侵犯性」是秩序中的分別，是尊敬；而「和諧性」是秩序中的認同，是和睦。禮樂制度，因有其「別異」，所以能產生「敬」的態度；因有其「感同」，所以能產生「和」的狀態；然而，這兩種要素卻能相互影響，正因為能感受彼此之內在德性，所以能生其敬重之心，而因為能有其禮讓之行，所以才能促使生活狀態之和諧。

這樣的「天命」觀，正源自於一種「敬命」的省思<sup>15</sup>，而這樣的「敬命」思

<sup>13</sup> 《禮記·樂記第十九》。

<sup>14</sup> 參見許文倬：〈略論禮典的實行和《儀禮》書本的撰寫〉《宗周禮樂文明考論》（杭州：杭州大學出版社，1999）頁，5。

<sup>15</sup> 徐復觀指出，在周朝人文精神的發展中，「敬」的思維，是一個重要的發展關鍵，它引領人們開始思索自身的合理性；在「敬命」的思維底下，文化整體啟動了一種影響中國思想發展至大

維，則投向一種全體所能認同的秩序而持續發展下去。從巫史文化到人文精神的自覺，「禮樂」的完備，即呈顯「中」的概念更加被具體化而融入生活與其生命之中，由「中央之地」所開出的思維主體正不斷地在進行改變與演進；「中」，在此時，便有了人文精神所推展而出的「和諧」涵義。

這種「和諧」，不僅是社會國家得以運行的整體依據，更重要的是，它亦是人的心理與其精神的依據；人在這種「和諧」當中融入自己而又重新發掘自己。誠如《左傳》成公十三年記載了劉康公因感成肅公之受禮，「不敬」，而由衷所發的一段話：

吾聞之：「民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。能者養以之福，不能者敗以取禍。是故君子勤禮，小人盡力。勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。國之大事，在祀與戎。祀有執燔，戎有受脤，神之大事也。今成子惰，棄其命矣，其不反乎！」<sup>16</sup>

人間的秩序正依據於天地宇宙的秩序，這種古老「天人同構」的中心思維模式，在周朝社會裡並沒有受到改變，但是，「敦篤」與「致敬」的內在省思，卻更加豐富了這項「人間秩序」的質地，以及提升且深化這「宇宙秩序」的聖潔；那麼，人間秩序與宇宙秩序之間的連結就不只是「秩序」，而是一種「態度」，生活之中的「態度」。所謂：「受天地之中以生」，即能意識到生命的秩序感，並對此生命中的秩序感產生認同，而依據此認同，人即能從中認同自我。而所謂：「有動作禮義威儀之則」，則是能進而在此認同之中創造出新的認同，即是群體之間的相互認同；秩序不只是感受，更為深刻的是生活的實際操作。

「命」的思維歷程，正是一場尋求自我認同的歷程，在感知受天地而生的思維中，我們清楚地看到人們對宇宙的認識，也意識到「天人同構」的思維主調。而在「定命」的思維與其推想的歷程中，「天人同構」的思維已經產生具體的作

---

且深的意識型態，即所謂的「憂患意識」。參見徐復觀：〈周初宗教中人文精神的躍動〉《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1999），頁 20 至 24。

<sup>16</sup> 參見楊伯峻編著：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1995，10），頁 860。

用，並且在思想落實的意義上不斷產生新的同構模式，進而更多依據此秩序的種種形式也就能不斷地被推展出來；人們透過與宇宙秩序同步的生活形式來闡釋自己，所謂「定命」，即是能藉由自身之認同而找尋生命的秩序，而在這個歷程之中，人們又能再度昇華宇宙秩序的意義。從感知其「命」，到所謂的「定命」，人所能確立的是自我存在的價值與意義；周朝對於這種「天人整體同構之和諧」（中），已經具有其深厚的人文自省能力。而正是在這樣的一種轉化之上，由中心向外推展而源於宇宙秩序所建立的人間秩序同構體，在每種層級上，都有其實際的權力與權利，然而，也有其相對上的責任與義務；權力與權利的產生，在其「別異」，而責任與義務的返照，則在其「認同」；誠如之前所言，「認同」則能促進「相親」，「別異」則能開展「相敬」；「尊尊」與「親親」的結構體正是此時秩序的總和。所以，「受命」於天地，並不是一種制式與限定，「定命」於禮樂的生活形式，更不是一種霸權與暴力；在尊崇的同時，認同感是必須的。此時的「和諧」是一種共榮狀態，別以禮敬，同以相親；在認同一個中心的同時（大宇宙），自身就如同是一個中心（小宇宙）。這是宗周時代對「生命的整體和諧」—「中」的闡釋方式。

「中」，這種思維，由基本的時間次第與空間方位之同構開始，人與宇宙（天地）的關係不曾脫離（中的發展之初級階段）；而在種種器物與文字的實際使用上顯示，人們的思維模式與整體概念正依循於此一「中」而推演；在更為成熟的生活方式與制度相繼產生時，一種「和諧」的整體性正源源的引領著生命的發展（中的發展之中程階段）；更重要的是，人在此發展的歷程中，漸漸意識並自覺到自我的價值與自身的認同，最終，人所建立的是自己，並且是自己與宇宙之間的整體秩序與和諧。從「天」到「人」，再由「人」回歸於「天」；宇宙的秩序及形式正與人間的秩序及形式相融為一（中的發展之成熟階段）。

最終，以整體歷史演進的角度來審視，從巫史文化到禮樂文明的建立，「中」的意涵日漸豐富；從對宇宙基本秩序的感知，到人我自身的思維連結與同構，以及最終一種可以仰賴、依循並且藉以推行天下的秩序的建立，「中」由一種概念，深入到人們的思維結構中再加以思索與發想，進而形成一種可以落實於實際生活

當中的形式與規範。從「中」的概念，到「中」的思維，再到「中」的運行法則之成立，一個「和諧」的共同認知於是成型與完備；這意味著，人正在不斷地於天地之「中」思考自我的價值與意義，以及依據這樣的價值與意義而推展出自身的生命走向。可以深思的是，生活方式的成形與實際的運作正依據於此而統理出種種觀念，而這些觀念則又依據在這中心位置所開出的「和諧」之基本概念上；這種思維活動的歷程與推演，正意味著，甚麼才是生命中可以做為依據而且是最為理想（中）的運行狀態（道）；所以，這樣的歷史演進的本身，正是人們思維的展演，人們正是在思索並探尋一個完善的生命理據與規則，我們可以這麼說，人們便是在思索「中道」（和諧的理據與規則）；換言之，所謂的「中道思維」也就在整體歷史演進當中不斷浮現。因此，「中道思維」之本身，正是一種對於宇宙之認同、自我生命之觀照，以及人間課題之操作三大層次之相為連貫的思維整體。

由此反觀，在中國思想史中，對「中」的概念所進行的探索、思維歷程與內容的分析，以及對由此所開出的種種價值觀點進行研究，是一個重要的課題；因為，它實際上正是一種對整體生命進行省思的呈顯，研究此項議題之意義可以讓我們深入理解到：人對宇宙的認知方式，人對自我認知的方式，以及人對自我所建構而起的世界的認知方式。那麼，在進行所謂「中道思維」研究的同時，可以解讀人們是如何在不同歷史條件的轉換之中而重能新理解宇宙之意義，在重新理解宇宙之同時又如何面對自我，更重要的是，我們也可以探知人們是如何尋得一種秩序來面對其自身所處的世界。

夜闌人靜之時，你是否聆聽到自己呼吸的韻律，或心跳的節奏？還是只有在倉促之際或臨危之時才能感受到它們的存在？似乎沒有一定的答案，不過，正常之下，生命本身不會因為任何原因而停止運轉；生命的節奏正因處在節奏之中而能與之行進，而吐納的韻律也依據自己內蘊的韻律而綿延不絕。生命所依止的時空總能顯出種種不同的狀態，不管是寧靜，還是擾動，天地的運行就在它自身的運行之上，持續不間斷；一如日月相代，物換星移，我們實際親臨時空的交錯，並藉此認知到自我的存在。因此，我們欣喜、悲傷，我們也因此開始思考，卻也

不禁開始疑惑重重；生命真正的秩序到底為何？時間與空間又將如何界定呢？當我們在思索宇宙是什麼的同時，實際上，我們正是在思索著我們自己。這正是本論文的研究動機與緣起。

## 二· 課題的延伸與導出

整個「秩序」的問題、生命的課題，一直延續到西周末年這群中國思想史上的文化知識人身上，而有了一個重大的轉折。周朝以「文」取代了殷商重「質」的生命認知，進而對生命的「秩序」有了全新的展現與詮釋；這項認知產生了某種程度上的認同，而維持了一段可以平衡推行的「秩序」。然而，時間過渡到西周末年的時空轉換中，因為物質文明的改變，貴族文飾的淫放，整體社會之行徑與思維上產生了「太過」的問題，進而造成整體生活「秩序」的失調；故此，賴以生存的時空，以及所構成的種種生活條件，就必須接受全面性的檢討與調整，甚至是進行重整過去所能依靠的認同。

事實上，「太過」也是一種「不及」，也就是說，這是一個「失衡」的狀態。身處在這樣「失衡」的生活結構中，其認知理據已經產生在認同意義上的動搖，那麼，也就勢必引起所謂合理性、適宜性、正義性等相關思維的探討；這群文化知識人必須重新思考這過去長久以來所進行的「秩序」之內部到底產生甚麼問題。對此「秩序」的重新檢視，也正是對生命進行全面思考，這無非就是對「中」，即對「生命整體性的和諧」進行思索與表述。面臨這種局勢的大轉折，人不能再單憑一種形式來面對生命的總體，他必須有其實質上的思維反應與自我觀照；而所謂的「秩序」的「重整」，其實是一個內（思考）外（行為）兼具且必須進行圓熟調整的過程；歷史環境與條件的演變所呈現的背後意義，正是一場生命的展演。

課題的思考可以從另一個角度推進而再深入。「禮崩樂壞」的歷史條件確實

造就這群文化知識人的思維轉動；但是，以歷史發展的整體意義而言，就絕非只能是簡單推論出「禮崩樂壞」與這群文化知識人之思想產生有其因果關係的歷史表述而已；事實上，當這群文化知識人在進行反省的同時，「禮樂」本身就是在進行它自身的反思，而當這群文化知識人在進行思維調整的同時，「整體文化視野」本身也在進行相當程度以上的自我反省與重整；這是一個整體性的生命省思—生命應當如何走向「平衡」的省思。所以，人們在所謂「失序」的狀態中，雖然遇見許多難題，但也必須從中進行調整與應對，思維也就必須帶動而引領出它必然的作用，而社群結構也就必須朝另一個階段前進；這是一個整體且接連的歷史運作。也因此，人們必須再度思索過去所依據的「秩序原理」是否出現問題，而人們也必須重新思索身為一個「人」的定位與意義，以及「人」所身處的這樣一個社群關係，乃至所身處的這樣一個生態環境。

換言之，這群文化知識人的自省出現，將指向一種整體性的生命反思，它實際意味著人對宇宙天地的重新理解、人對自身的重新理解，以及人對整體社群國家、生命環境的重新理解；三種層次一貫而起地必須接受整體性的全新闡釋。這樣的整體省思，實意味著，身處「其中」的生命體，應當思索如何重新解讀並獲取這「秩序感」的依據，以及如何在這樣的身處環境中重新建構這「秩序感」所能推行的「秩序」；「處其中」、「思其中」、「用其中」三種層面的生命課題同時一併而出。重新對「秩序」進行思索，實際上是對「中」的思維的一種深層表述；「人」必須接連並發展這樣的「生命秩序」。所謂的「周文疲弊」，是中國思想發展上的另一契機，是一個探求「生命整體和諧性」的重要契機；在此階段，人們開始重新思索「人」與「宇宙」的關係，「人」也開始重新思索自身的意義，更重要的是，「人」也將必須重新思考如何面對這生存的「人間」。從實際的歷史條件中來說，他們必須重新詮釋「禮樂」的存在意義與價值，以及人在此生命形態中的體驗與其體驗背後的省思，當然，人也同時在思索他自身存在的價值與生命的意義。

一九四九年，德國哲學家雅斯貝斯（Karl Jaspers）在其《歷史的起源與目標》一書中提出世界各大重要思想發展的歷史新觀點，在他所建立的「軸心時代」之

論述下，一改過去人們對人類歷史研究的傳統思考；他認為，「軸心時代」結束了以往人類的古老文明，在這個時代中，各大思想有了超越性的突破，並且在此種超越性的突破作用基礎之下，開展了往後這些世界重要文明的歷史與其發展。他指出：人類一直靠軸心時代所產生的思考和創造的一切而生存，每一次新的飛躍都回顧這一時期，並被他重燃火焰，自那以後，情況就是這樣，軸心期潛力的甦醒和對軸心期潛力的回歸，或者說復興，總是提供了精神的動力。<sup>17</sup>面對這樣的軸心時代，我們可以這麼說，整體人類的思維向度，正在共同尋求另一階段生命得以發展下去的秩序，各大文明正在開展它們各自對生命意義之探尋。以中國思想的發展而言，亦是如此；同處於這樣的時代，中國思想史中最重要的諸子與其思想學說和其中所引領發展而出的種種思潮流派都相繼出現，思維的整體發展朝向一種全新的生命認知，以及在這層認知底下所重新建構的生命認同前進。連結對生命秩序的審視與省思，「生命整體和諧性」是這群文化知識人所必須思考的，「中」的概念在此必須重新接受檢視，「中」的思維也就再次啟動，而「中」的實質思想也在此時重新建立而運行。

余英時先生曾以「軸心突破」這一概念作為分析主軸，並藉此重新詮釋中國於思想發展史上先秦時代諸子在面對「禮崩樂壞」之歷史局勢的種種現象及其背後的時代意義；基本上，余英時以為，中國思想史上的這一次蛻變，是一次全體性的思想的「突破」歷程。且具深入性的，余英時也從中分別出中西方在其「突破」上的差異，並更為詳盡地說明了此「突破」在中國當時「禮崩樂壞」的實質意義，與其背後諸子思想的推想意涵。余英時對此中國思想史上之「突破」背後的精神意義言及：

以整個「軸心突破」為比較參照，我強調中國古代的「突破」有其獨特的取徑。儒、墨、道三家都是「突破」了三代禮樂傳統而興起的。而所謂禮樂傳統則包含著很大的「巫」文化的成分。這三家都曾與「巫」的勢力奮鬥過，最後「揚棄」了「巫」而成就了自身的「超越」。這是為什麼它們

<sup>17</sup> 參見〔德〕雅斯貝斯：《歷史的起源與目標》（北京，華夏出版社，1989），頁 14。

一方面致力於消除禮樂傳統中的「巫風」，另一方面又對禮樂本身作了新的闡釋。他們的「超越」不是與禮樂傳統一刀兩斷，徹底決裂。中國古代「突破」所帶來的「超越」與希臘和以色列恰恰相反，我現在可以更明確地界說為「內向超越」。<sup>18</sup>

不難理解，這一次的思想「突破」，對中國而言，是一場精神上的總體「超越」，它深具承接而轉化的意義，是一場轉向朝往內在心性思維向度而發展的超越；相較其他文明而言，在中國文化思維底層裡，這是一個極為重要的特殊現象。中國古代文明演進的一大特色是文明發展的連續性。固然，春秋戰國時代的精神躍動比起以前的文化演進是一大飛躍，但這一個時期的思想與西周思想之間，與夏商周三代文化之間，正如孔子早就揭示的，存在著因襲損益的關聯。<sup>19</sup>接連對「生命整體和諧性」的重新探索而言，這群文化知識人並無全然與過去的「秩序」決裂，反倒是能站立在過去的思想基礎上重整出一個更為適宜的因應「秩序」。極為有趣的，這樣的「超越」正以一種較為「平和」（中）的方式來面對時代的課題，這群文化知識人一方要重新思索過去秩序的理據，一方也要重新建立新的秩序，在承繼與再造的歷程中，人對自我的思索、人對自我生命的重新認知與轉化更得到其深化的基礎，而這種「內化」的精神思維深具一種整體性的生命自省意義，這也對中國往後的思想發展有了特殊的價值與意義。

所以，這場「禮崩樂壞」，理當有其正面的意義；葛兆光提出以下的看法：

造成這種思想世界變化的原因至少有三點，第一，秩序的變化使得過去天經地義、不言而喻的「知識」和「思想」不再擁有不言自明的權威性，重新建立思想與知識對於世界的有效解釋，是一種必然的趨勢。第二，王室的衰微使過去獨占的文化、思想與知識流入諸侯的領地，而諸侯國的長期穩定和富庶則逐漸生養了一批新的文化人，這些文化人在王朝格局中地位

<sup>18</sup> 參見余英時：〈軸心突破和禮樂傳統〉《知識人與中國文化的價值》，頁 75。

<sup>19</sup> 參見陳來：《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996），頁 4。



的上下移動，使他們의思想和知識處在變化中。第三，「知識—思想」體系在不同職業的文化人中，有不同的側重面，王官失守之後，文化人的分化則使「知識—思想」也在分化之中，並形成了不同的思想流派。<sup>20</sup>

這的確是一次巨大的挑戰，「重整」的意義必當蘊藏強烈的反省意識。不但如此，在這些全然被喚醒的詮釋中，也必須符合且因應時代的需求，儘管有些思想內容是過於理想化的，但卻也因此進而引領出各自思維在其彼此之間的相互刺激與成長；也正因為如此，所謂的「有效解釋」才能進一步對失衡的秩序做一次有意義的調整或是轉化。回顧中國整體生命秩序的發展與建構，身處天地宇宙的中心同構思維是一個重要基石，而人的自身價值與意義也同時就此而呈顯出來，也因此，一個可以施行的共同認知之秩序也就依此而被推展出來；然而，當一個運作常然的秩序日漸走向必須重新建構的時空條件時，反省的思維效應也就直接迎面而來，故此，人們必須重新思考自我生命的意義與價值，也就接連必須重新思索過去所依據的宇宙秩序其本質到底為何；生命整體相關的課題一併同時受到牽引與帶動。這個時期，所謂「道」，一再地被提及與討論；一個平衡、和諧，得以運行的生命整體觀點與其延伸之種種課題，已成為這個時代的論述核心；人們必須重新面對他所處而正在不斷改變的生活環境，也同時要進行調整並重構一個合宜的生活法則，更要的是，人也在進行一場自我的再認同。「中道思維」的意義，在此時，不言而喻。

這樣的思維聯想絕非偶然，在許多材料中顯示，這樣對「生命整體和諧性」的總體檢討，是讓這批文化知識人是相當感興趣的，甚至隱藏著一種對歷史進程的責任與使命；而且，在這些深層的思考內容當中，都蘊涵著他們對「秩序」本身以及對自我精神層次上的全新解讀。

誠如在《莊子·天下》篇中之所論，使我們真切意識到在這一次重要的學術檢討以及生命省思背後之總體意義。在這次總體檢討與省思當中，針對各家思維以及其如何進行秩序重整所能提供的方案進行探討時，不難想像的，《莊子》（莊

<sup>20</sup> 參見葛兆光：《中國思想史（第一卷）七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，頁 69。

子)自身也同時顯現出對這一課題的關懷與企圖。甚麼才是最為完善的方式?甚麼才是生命得以持續前進的方向?實際隱含在這次的檢討當中;人何以重尋秩序而安頓此生命,一直在此總體思維中展演開來。所謂「道術將為天下裂」的思索與其意涵,正與此時代之有其「破裂」而必須再度進行「重整」的整體發展相為呼應。一個原先可以維持平衡的秩序(道),現在必須接受更為多元的思想刺激來尋得其平衡的持續,一個原先可以被認同的方式(術),也必須接受全新的檢視與調整。以此反觀之,這樣的檢討意義與其精神不是失望與悲觀,而是更為企盼地在思索與尋找最為適宜的生命整體方向。

之前的「中」破裂了,但此破裂卻引領出下一個「中」的思考。正如同《莊子·應帝王》中的深刻自省,所謂「日鑿一竅,七日而混沌死」,實意味著,面對一場「失序」的時代課題,生命理當如何進行重整,人如何藉此重獲前進的方向,時時反應在這種反向思維的理路當中。事實正是如此,當原本「和諧」的狀態遇到某種「失衡」時,我們必須從中檢討,更重要的是如何重新整肅這樣的「和諧」。據此,思維起了轉化,思想也由此開始建構;如同所謂:「彼是莫得其偶,謂之道樞。樞始得其環中,以應無窮。是亦一無窮,非亦一無窮也。故曰:莫若以明。」<sup>21</sup>的思維方式,正直接突顯出對於「秩序」重構的思考推演,以及實際應對之方式。這正是對「中」,即「生命整體和諧性」的再度省思與重構。

亦誠如在儒家思想中,我們也看到對於「生命整體和諧性」—「中」的關懷;所謂:「行夏之時,乘殷之輅,服周之冕,樂則韶舞」<sup>22</sup>之觀點,所謂的「秩序」的重構正在一場需要思索其中而取之有所損益的歷程中展開;甚麼才是最為完善的方式?甚麼才是生命得以持續前進的方向?亦在此思考與發想之中看出。透過對「生命整體和諧性」的叩問,人們進而可以思索到的正是自身存在的意義與價值;所謂:「不得中行而與之,必也狂狷乎。狂者進取,狷者有所不為也。」<sup>23</sup>的省思意義,正是在期許自我能朝向生命之和諧而穩固的方向前進;而所謂:「中

<sup>21</sup> 《莊子·齊物論》。參見郭慶藩:《莊子集釋》(台北:貫雅文化,1991),頁66。凡本論文引《莊子》原文者,皆以郭慶藩《莊子集釋》為本。

<sup>22</sup> 《論語·衛靈公》。

<sup>23</sup> 《論語·子路》。

庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣！」<sup>24</sup>之感慨，則實際呈現出對古代秩序敬重之態度，與其從中審慎檢閱之精神，然而更重要的是，我們將如何予以重整而推行之。

孔子曾言：「過猶不及」<sup>25</sup>；面對生命的課題，我們勢必需要從中進行思索與調整，所謂：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也盪；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」<sup>26</sup>的人格養成，正是一場尋求「生命整體和諧」的精神訓練；學習生命中的秩序，從對宇宙天地的感悟到人的自省，以至推展而外的應對方式，天、人、事物，無不緊密相扣在一個「中」的概念中持續推演。正如《論語》對孔子所謂：「子溫而厲，威而不猛，恭而安。」<sup>27</sup>之評述，其待人處事所展現而出的態度與容貌正環繞在「中」（中道）的思維語境裡。

而在《老子》的思維體系中，我們也可以意識到對「秩序」必須接受重整的反省與思考。所謂：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」<sup>28</sup>一場反向思維的推演啟動了對「秩序」的深層叩問；人對自身的檢討於此時不再只是片面性的切入，這裡所關注的是生命的整體，它引領出對生命本質、意義的深切探討。從「道可道，非常道；名可名，非常名。」<sup>29</sup>的思索得知，過去一切所依賴的秩序與其所開出的價值如今都需要進行一番本質性的探討；生命的秩序在此思考中徹底翻轉，但也從中開啟思維的活化。《老子》亦言：「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗。」<sup>30</sup>在這眾聲喧嘩的年代，思維的多元促使思維本身的活絡，一個真正具備和諧與穩固的秩序當必須接受更多的思維參入；所謂「道沖」，實意味著對一個需要持續不斷進行轉化與生成之秩序之期待。《老子》這場反向思維的邏輯背後，亦可嗅出對「生命

---

<sup>24</sup> 《論語·雍也》。

<sup>25</sup> 《論語·先進》。

<sup>26</sup> 《論語·陽貨》。

<sup>27</sup> 《論語·述而》。

<sup>28</sup> 《老子·三十八章》。

<sup>29</sup> 《老子·第一章》。

<sup>30</sup> 《老子·第四章》。

整體和諧性」的關注；所謂：「生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」<sup>31</sup>的生命總體表述，正是對「中」的另一種全新詮釋。

在這些知識文化人所留下的思維以及文獻材料中，我們將可以重新清楚地意識到一項事實，即是對「秩序」—「生命整體和諧性」—「中」（中道）的探索，這些材料正與其重整秩序之思維結構深切地緊密相合。所以，這場「秩序」的「重整」就不只是一種表面行為而已，它這將包含著對內在思維的喚醒；因此，這批文化知識人，在面對、思考，並且提出能讓「秩序」平穩發展下去的方案的時候，也在「重整」自我的思維與生命的意義；他們在關注社會國家的發展時，也同時在進行一番對自我生命整體重組與詮釋。嚴格來說，他們是一群具有思維能力，且能提出一套思維理路的思想家（諸子）。深切而言，諸子的這場精神「自覺」與「超越」，實際上是一次對「道」（生命的秩序）的覺醒與再造，是一次對生命應該如何穩定、和諧，而得以發展的叩問。

牽動整體社會、政治結構之變化，也同時意味著在牽動整體「思維」的變化；這批文化人知識人必須思考過去傳統的優劣，並從中選擇最為適宜的方式來面對這個時期的課題；這將反應一項事實，即思維的結構、理論的發想、觀點的建立，都在這場歷史變動中暗自流動而改變著。葛兆光以為：

「道術將為天下裂」，這並不是一個悲哀的結局而是一個輝煌的開端，「神化時代與其心靈的平靜和自明的真理終結了」，過去那些無須思索的真理崩潰之後，人們不得不思索，過去那種神化時代的自信消失之後，人們不得不在理智的思索中重建自信，過去那些天地有序的觀念傾斜之後，人們不得不在觀察中重新修復宇宙的格局，在這一思想分裂的時代，人類才真正的開始不完全依賴幻想的神明和自在的真理，而運用自己的理性。<sup>32</sup>

思維的參與可見是必然的，而且這批文化知識人的思維核心必須落點在對於整理

---

<sup>31</sup> 《老子·第五十一章》。

<sup>32</sup> 參見葛兆光：《中國思想史（第一卷）七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，頁 69。

一個全新的「平衡」架構而努力，對於自信的重建（人）、宇宙格局的修復（天），將顯現出一種對生命整體認同之重整歷程，這深沉地意味著，這是一場對「和諧」的總體檢討，對「生命整體」之全然關懷與觀照。這樣的切入、連結與推演，實讓我們思考到一個相當古老的思維傳統——「中」（中道—生命整體之和諧），正在接受一場因整體意識之翻轉而必須面對其中的深切檢討。過去的中心思考（中央之地）勢必要有所突破，然而也同時意味著，將必須找出另一個可以作為依據的新的中心。在這場「軸心突破」之背後，其意味著，這批文化知識人是如何展現「處」其「中」、而「思」其「中」、進而「用」於「中」的生命情態；而這一次的「突破」，正也引領他們重新思索所謂「平衡」、所謂「秩序」、所謂「和諧」的意義。

這些文化知識人在面對此歷史轉折時，也同時在撰寫他們自己的歷史，他們並沒有離開這個歷史舞台，他們相當切合實際地在為新的「生命整體之和諧」作努力。就儒家而言，余英時以為：孔子的突破基本就是在於對當時的禮樂實踐做出哲學上的重新闡釋……。孔子的突破始於追問禮樂實踐的精神基礎。<sup>33</sup>而就道家來說，余英時亦言：不難看出，這正是《老子》所見「墮落」過程的逆反。莊子在此告訴我們如何從現在的「墮落」狀態回歸到「道」：第一步忘禮樂，第二步忘仁義，只有這樣才能回歸大道。<sup>34</sup>從「軸心時代」的觀點出發，實讓我們思考到，中國此時的「突破」是一場「回顧」與「重整」的歷程，而絕非全然地對過去斷絕；所以，在其歷程中，對「和諧」與「穩定」的探尋，正是這批文化知識人思維的核心；這些「思想家」都在對生命的整體和諧進行叩問，他們也在重新檢閱著自己，在其思維中，將充滿建設的藍圖與解決問題的方案，這是一次將如何持續行進才能得以「平衡」的智慧之考驗。事實上，從另一個角度來看，我們可以說，中國的這場「軸心突破」，是對「中」這樣的思維模式的延伸與喚起，這群文化知識人正在重新尋得那生命中的「和諧」。這場「秩序重整」之旅，實際是突顯出對「中道」的追尋。

<sup>33</sup> 參見余英時：〈軸心突破和禮樂傳統〉《知識人與中國文化的價值》，頁 80。

<sup>34</sup> 參見余英時：〈軸心突破和禮樂傳統〉《知識人與中國文化的價值》，頁 90。

然而，反向而思；倘若「天」、「人」、「事物」這條整體生命之共通軸線在中國文明發展上是不能切斷的，那麼，面對這一個「失序」的時代，這批文化知識人的「省思」意義就不僅僅只是在面對所謂「禮崩」、「樂壞」的問題而已；因為，在思索「行為秩序」的同時，人們也同時在進行自我「思維秩序」之統整，而在重整自我的「思維秩序」的同時，人們也在尋求一種整體性的「生命秩序」。深入而言，面對這一個「失序」時代的來臨與轉變，其意義不僅代表著這批文化知識人必須重新檢視「禮樂」本身，而更重要的是，他們也正在思索這其中的「精神」與「意義」，這意味著，人所思考的對象已經由外部回歸到自身這個生命個體上，這批文化知識人也同時在重整自我；也正因為有此重整自我之認知，思考一個「生命整體和諧性」的課題實際正投向一種對宇宙的再認識，這批文化知識人也同時在重新建構這自我心中的天與地。誠如余英時所指出的：以禮樂為例，孔子提出「仁」為禮的精神內核，莊子重視「禮意」都是其例。儒、道兩家都擺脫了古代禮樂傳統中「巫」的主導成分，「天」與「人」之間溝通不再需要「巫」為仲介，代之而起則是「心」。莊子的「心齋」尤其值得注意。總之，在「軸心突破」之後，人與超越世界（可以「天」為代表，無論取何義）的聯繫主要是靠「心」。中國無西方式的「神學」，而「心性」之學則自先秦至後世有種種發展，這絕不是偶然的。<sup>35</sup>人在對此和諧秩序的探尋中，覺察了自我的意義，也同時在重新面對人與天地的關係，更切要的，也在重新建構一個更為完善的生活方式與其心目中的理想世界。這種連鎖反思，實際呈顯出對整體生命和諧（中道）的探尋，它實質也反映出對「群體」、「自我」、「宇宙」進行重構的意義。

「禮崩樂壞」所呈顯的是「天」、「人」、「事物」三種層次的總體反省，它所投射的是對宇宙天地總體之秩序、人的身心個體之秩序，以及社會國家群體之秩序的全面關懷；對這些「秩序」的關注與探討，就呈顯在這批文化知識人對「中」的思索上，一個甚麼才是生命中可以做為依據而且是最為理想（中）的運行狀態（道）之思考將在此點燃。探討人們對「中道」的「思維」，正是在重新閱讀人們對自身、群體，以及宇宙的詮釋。

<sup>35</sup> 參見余英時：〈軸心突破和禮樂傳統〉《知識人與中國文化的價值》，頁 75。

### 三·研究的對象與範圍

本論文所研究的對象是以中國思想史中兩大傳統思想體系為主，即是針對儒家與道家在其「中道思維」上進行探索與參照。其實際研究之範圍則縮小在先秦古典儒家與古典道家的思想上進行剖析，此項研究之核心正是以傳統思想界定中之孔孟、老莊兩大思想體系為主。此次研究將鎖定在此範圍來進行探討，希望能在此研究中建立一些基本的論述要點以推日後更大範圍之研究。

此次研究將以宏觀的視野來鳥瞰兩大系統中的材料與其內部的思維體系，實暫時不進行各自系統中的細分研究。諸如孔子、孟子、荀子雖同為儒家一系，但其思想實有不同之處；又如同老子、莊子雖被後世歸為一家，然其思想也有所差異；對於這些各自系統中思維之細部差異性，本論文將留待日後再進行分別之探索與研究。此次探索，將視其為兩大思維體系來進行，希望藉此研究之大方向來討論出一些基礎觀點以利往後之研究。

除此之外，還有一點需要補充說明的：正是眾所皆知的，在中國古代文獻當中，尤其是在先秦的材料裡，有許多文本是經由歷史發展而日漸成形的，材料中有著顯著的學術流變意味，它們雖被視為而被整理成為同一部典籍，但其思想內容還是有其不同之處；誠如《老子》文本便是如此，而《莊子》內、外、雜篇，也都有其思維上之轉變以及差異處。然而，因本論文之論述取向是以兩大思維體系來進行宏觀之探討與參照，所以我們將視其《老子》以及《莊子》之文本內容及其各自之思維為一個獨立完整的體系來進行研究，對於其中思想的差異，我們也將留待日後再進行細部的探討。

總言，本論文有三個重要的研究課題，希望能在此探討歷程中得到梳理：

其一：就儒家而言。在過去豐厚的研究當中，《中庸》這部典籍似乎是在探討儒家「中道」思想時的重要文獻，這部具有其系統性以及其深具哲學思辨的敘述內容，早在唐宋時期就被深切地關注；然而，本論文正希望藉此種種研究之基

礎上，繼續往上溯源，特別是對《論語》一書的思維進行深入的爬梳（我們所關注的是：身為儒家思想中的第一人—孔子，是如何來展演生命中的「和諧」的？這將是本論文在其探討儒家部分中的一個重要關鍵點），實期盼能找出儒家對所謂「中」的思維之推想歷程及其思考的向度，以對應出日後《中庸》所發展之思維體系。當然，研究歷程中，我們也會參照許多相關材料來建構前《中庸》時期的相關思維發展。

其二：就道家而言。此研究之發想，有另一個思考的維度；即是：以往在對「中道」課題的研究上，都較偏向於儒家體系來進行探索，甚至以為《中庸》一書就能作為體現中國思想在其「中道」思維部分的核心位置。甚至許多傳統見解認為，只有儒家體系才講求「中道」，並依此而定調「中道」思維就等於是儒家所謂的「中庸之道」，或是儒家才能全然體現所謂的「中道」，這不免會讓人從整體「軸心突破」的歷史環境觀察視野中起了一些質疑；因為，還有許多不同的檢討聲浪也在同時間響起，在面對「秩序」需要重整的歷史條件轉變上，思維多元的意義正是必須相互尊重，至少還有道家的聲音。在這些不同思想的背後，理當需要再度深入探討才是。從「軸心突破」的觀點切入，在探尋與重建秩序的歷史舞台上，道家體系應當有其獨到的見地與其別出心裁的思維運作才是；藉由這樣的連結，由「中道」思維來重新觀察道家的生命情態是本論文的另一重要課題。在過去的研究中，從「中」的觀點來探討道家的思想意涵確實比較少，我們希望藉由這次的研究，從內部思維出發，來挖掘道家體系中對「中道」的詮釋與其思維背後的意義。

其三：就整體而言。本論文希望藉由兩大中國思想體系之探索與參照（儒道之間）來呈現較為全面性的「中道」思維體系，在同為對「生命的和諧」—「中」這樣的秩序之重建歷程中，我們應當有更為寬闊的胸襟來欣賞他們彼此之間的差異，更重要的是，能會通他們之間的思維本質；從這「軸心突破」的歷史條件上，我們當思考到，這場對「生命的和諧」之努力在往後文化發展上所保藏的思維底蘊。



#### 四·研究的方法與途徑

本論文希望藉由「思維方式」的探尋，來重新檢視「中道」在儒家與道家之生命情態中的位置，以及「中道」在經儒家與道家的展演過程中所建立起的「思想」體系；換言之，我們將對其各自「中道思維」的內容與其底部進行深入的拆解，並且將兩家在有關「中」的思維意識上作一參照與連結，希望透過此「中道思維」的挖掘，找出儒家與道家在其相關思維發想上之生命底蘊。

所謂的「思維」是：「對由體內引起的內在刺激或由環境引起的外在刺激做出的內隱的符號性反應。人們認為，思維（英語又稱 thinking）在內部活動與外界刺激之間起中介作用。依照內在和外影響的相對強度，可分為表現性思維（想像的和充滿幻想的）和邏輯性思維（指導的和訓導的）。用另外的術語說，二者分別是封閉性思維（主觀的、感情的）和現實性思維（客觀的、有外部指導的）。兩類思維均包含在正常的調節行為中。」<sup>36</sup>從「思維」的角度進行研究，正可以探知人們是如何認知這個宇宙，以及認知自我這個身體的；接連之前所言，研究「中道」這項課題，正可以同時審視人對宇宙的思索，以及對自身價值與意義的判定，以「思維方式」進行探討，是相當契合的。

黃俊傑對所謂的「思維方式」的研究方法，在中國思想研究的探尋之途上有這樣的評述：

傳統的歷史學研究側重在歷史事件的重建與疏證，或是對歷史現象提出因果解釋……。至於第二序的思維方式，也就是創造歷史的人，如何去認識他們自己及其所處的世界；人以何種方式去思考問題，建立其世界觀；這種世界觀與外在的自然環境、社會環境又如何交互滲透或影響等問題，則一向為傳統歷史學家所忽視。「思維方式」這個課題的分析與解答，對未來的中國思想史研究之所以特具重要性，乃是因為這個課題直接觸及中國文

<sup>36</sup> 美國不列顛百科全書公司編著《不列顛百科全書(國際中文版)》(北京：中國大百科全書出版社，1999)第十七冊，頁43。

化傳統中所謂「隱默之知」(Tacit Knowing, 用美國當代哲學家 Michael Polanyi 所著 *The Tacit Dimension* 書中之名詞) 的層次問題。對於這個問題進行深入剖析, 可以加強我們對中國文化及思想傳統中所謂「深層結構」的了解。<sup>37</sup>

不難想像, 黃氏所關注的研究取向, 正是著重在其思考運作的發想與其意義上, 而非只是在進行簡易化的史料堆砌與陳述, 單從平面化的角度去看待史料或文獻, 實際很難顯現出思想背後的立體生態; 對此立體生態的探析, 將必須回顧文獻史料背後中的思維結構, 也就是人與事物之間的對話, 透過這些「隱默之知」的重現以建構全新的史料詮釋; 更具意義的是, 經由這些思維模式的探尋, 研究者可以更為深入提出這些文化現象背後的統一性, 及其整體思維意識; 反觀其中, 研究者也可以實際地進入與思想家對話, 並提出深具立體意義之評述與其價值觀點。

楊儒賓對「思維」之研究取向有這樣的看法, 其以為:

其中有一條線索, 至少顯示學者重視的領域多少開始由知識的客體轉向認知的客體, 由主題學的知識對象轉向文化積澱塑造成的主體認知模式, 這是種「統之有宗, 會之有元」的追求。「宗」、「元」不是落在認知對象上的析辨、歸納、大造系統。而是構所歸能, 落在主體自己都不一定意識到的前認知之「濾過模子」。透過這個「濾過模子」, 學者才可以將雜碎零亂的一般經驗, 整理成「具有某某文化特色」的知識體系。<sup>38</sup>

從人的「思維」進行研究, 將可看出一個人, 乃至一個文化的思想整體架構; 所謂的「濾過模子」, 正是在探尋其「思維方式」的歷程中所尋獲的結果, 特別是探尋出一種文化的共同思維認知、結構與模式。這樣的研究取向可以體現出一種文化的基本知識體系。

<sup>37</sup> 參見楊儒賓 黃俊傑編:《中國古代思維方式探索》(台北:正中書局, 1996), 頁 4。參見黃俊傑為此書之引言。

<sup>38</sup> 參見楊儒賓 黃俊傑編:《中國古代思維方式探索》。參見楊儒賓為此書之序言。

誠如本論文所寄盼的，透過儒家這些平面材料與典籍的研究洞悉，實希望看出在《中庸》一書深具「中道思維」體系成形之前，其前後思維體系之連貫的線索與其意義，並且依此找出儒家對「中」的思維背後的基本模式；相同的，論文的一部分，則透過道家而思，希望經由「思維方式」的探討來挖掘過去對道家在其「中道思維」探究之疏漏，並進而深入探討這些「深層結構」背後所要呈顯的意義，且更為精微地去進行儒、道之間的思維互較，以便看出其中之差異與融通之處。

這樣的研究取向，實可反思一項事實，即研究者必須進入思維的運行當中，以便重新看待文獻的內在質地；在探究所謂「創造歷史的人」思維是如何進行的同時，我們也同時在與文獻產生思維上的對話，新的文獻詮釋空間也就此而產生。這讓我們思考到清代學人章實齋之所謂：

「史貴筆削」之真義，其言：筆削之義，不僅事具始末，文成規矩已也；…固將綱紀天人，推名大道，所以通古今之變，而成一家之言者，必有詳人之所略，異人之所同，重人之所輕，而忽人之所謹。繩莫之所以不可得而拘，類例之所以不可得而泥。而後微茫秒忽之際，有以獨斷於一心。<sup>39</sup>

對於史料文獻的解讀，正在其活化，而活化之關鍵就在其對思維架構底下之探求與交流，而思維之交流與探尋就必須重新回顧在這些面對歷史歷程中之人們的思維方式，透過這些層層思維結構的開展，以現傳統之新意。筆者此項連結，無非是希望透過對儒家與道家在其豐厚的文獻中，去探尋其中所發揮的思想內容、思維的架構，與其推演之歷程，以彰顯其各自對「中道思維」之發想與用意，進而找出新的詮釋視野。一個良好的詮釋，正是在傳統之中有其創新。

當然，全新的詮釋或是獨到之見地，絕非無的放矢，這必然是一場「溫故知新」的歷程。從「思維方式」的取向進入，它必須重拾並且更為深入原有具備的史料與文獻，它必然需要站在此平面的基礎上，才能以開立體之探尋；換言之，

<sup>39</sup> 參見錢穆：〈第九章 章實齋〉《中國近三百年學術史》（北京：商務印書館，1997），頁451。

傳統研究的成果是拓展新意的重要基石，要深入思維的結構，對材料的基本掌握與解讀是需要的；更為深切地說，研究分析是有所程序的，尤其行走在思維方式的探尋上，勢必有其一定且需要的推演歷程。

傅偉勳曾在「思想研究」之方法論上提出一種推演理路，他稱之為：「創造詮釋學」。此研究方法正可以提供在我們所謂「思維研究」取向上一些參照，本論文希望藉由此分析方式及其推演架構來探究「中道思維」在儒家與道家生命情態中所能對應出來的思想意義，以及其中的思維結構。然而，我們研究的實際方式並非以套用的模式進行，而是以此研究推論之方式做為啟發，以其論述之層次為主軸來串連與詮釋這些相關材料。

傅偉勳對作為一種研究之方法—「創造詮釋學」，有其底下五項重要而不可僭越的推展層次，他指出：

- 一·「實謂」層次—「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」；
- 二·「意謂」層次—「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」；
- 三·「蘊謂」層次—「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能是蘊含什麼？」；
- 四·「當謂」層次—「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」；
- 五·「必謂」層次—「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」。<sup>40</sup>

一個深具意義性的思想研究，不能只是平面的陳述，誠如我們必須進一步去探究「人以何種方式去思考問題」，以及如何「建立其世界觀」；然而，當我們要進入「思維模式」的探究時，思維的推展應當有其探索之理據；所以，透過這五層論述程序，希望本論文能找出「中道思維」在儒家與道家之生命情態上所呈顯的生命底蘊。

---

<sup>40</sup> 參見傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用〉《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集》（台北：東大圖書公司，1999），頁10。

誠如「中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。」是《論語》中相當重要的材料，也是「中庸」一詞第一次以合文的方式出現在古代典籍中；這句話確實是孔子所說，然而這又將代表些什麼，以及能推展出哪些思維結構與其意義呢？（此乃「實謂」的層次）。

進而，我們必須透過整體思維的脈絡，文本的透析，以及邏輯的探索，去尋找《論語》當中可以相為呼應的材料，並儘量依此方式來探尋思想家想要表達的是什麼？進而去思索，他（或說《論語》，或說儒家）的思想意向到底為何？（此乃「意謂」之層次）。

再進一步，我們必須去思考這樣的思維方式與其內容，將代表什麼意義？以及其對後世《中庸》一書體系的影響和其思維脈絡的關連性；甚至可以與道家材料進行比對，以看出其思維方式的底蘊與其可能的寓意（此乃「蘊謂」層次）。緊接下來，我們必須進行思考與評斷，對其儒家在「中道」思維的所呈現的思想意義做出定位，這將串連起前三者的探尋成果，並予以適當的研究洞見（此乃「當謂」層次）。

最後，我們必將此研究歷程化整為零，投身到我們的生活時空當中，並對原來孔子（或說《論語》，或說儒家）所思考的議題（中道）加以修補或擴充，讓其思維方式能實證在現今的生活當中，以成為一種立體且活絡的思維運用（此乃「必謂」之層次）。

更如同我們必須重新檢視道家的材料，特別是在過去少有從「中道」思維之核心對道家進行研究的情形下。在道家的材料中，誠如《老子》所謂：「多言數窮，不如守中。」、「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗。」、「生而不有，為而不恃，長而不宰。是謂玄德。」等，亦如《莊子》言：「彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮。」、「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」、「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」<sup>41</sup>等；

<sup>41</sup> 《莊子·應帝王》。參見郭慶藩：《莊子集釋》，頁 307。

在這些「實調層次」的語句中，將隱藏哪些思維結構，又如何透過這些原始材料說出原思想家在「中道」範疇中的思維方式與意義，實為重要之課題。

然而，我們將如何進行分析呢？實然必須進入到往後的四種層次中，才能證成其思維理路。是故，我們必須經由文本的整體、其他相應之材料，以及對應的思維觀點來勾勒出道家在這些材料中所「意調」的內涵；透過這些文本的穿插研究，我們可以建構起「中道思維」在道家生命情態中的影像，最重要的是，能重新建構起在過去研究中可能被遺漏的部分；進而找出道家思維體系當中對「中道思維」的體驗、呈現與其架構（研究者必須透過文本的爬梳、思維結構的分析等，來樹立原思想家的思維體系）。

當然，更須探討的是，在這些思維架構中，道家的「中道思維」將蘊含什麼意義，以及這些「蘊調」的背後所帶來的啟示與發想（研究者必須闡發原思想者，及其思想內容的豐富意涵）。

藉由前面研究步驟的掌握，進而我們必須為這些研究之成果找出其在思想上的意義與定位；我們可以透過儒、道傳統思想之間的比較，或是思維結構的相互參照，來重新定位道家在整體中國思想中之「中道思維」的位置，並從所謂的「當調的層次」中作出適當的研究檢討（研究者也可以從中進行自我的檢閱）。

最終，我們必須將其研究之定位或其成果放在生活當中去演練與證實，思維方式的研究必然需要回到當下的時空中去相應原思想家的用意；我們可以說，這是一種更為深入且具實證性質的研究，也是一場自我的精神訓練；在道家所提供的發想泉源中，「中道思維」的意義將必須透過我們的生命而說出什麼，所謂「必調層次」正是如此。

研究必須從思想家原先所碰觸的舞台、所言及的、所思考的開始；然而，研究的終結卻必須回到現在的我們，從我們所碰觸的舞台，所能思考的，所能再延伸的話語中持續思維的慧命；如果問及中國思想史上這次的「軸心突破」所能帶

給我們的是甚麼？那麼，不斷對「生命和諧」之叩問就是其中最為重要的啟示。本論文希冀藉由對這樣的思維體系之探索，以深入挖掘出儒家與道家是如何在其各自對「中道」進行思索、參與，以及體證的，並且從中思考所能給予我們的生命啟示。