

拾、

傳統中國的思維方式及其價值觀： 歷史回顧與現代啟示

一、前言

中西文化的異同是二十世紀以降中國知識分子所關心的課題，探討這個課題的論著如雨後春筍，指不勝屈。中西文化異同的比較，可以從各種角度切入觀察，其中一個頗有啟發性的角度就是從思維方式入手。中國人的思維方式活潑空靈，不拘一格，其較為常見者有(1)以已知之事物推論未知之事物的「類比思維」(analogical thinking)，(2)將兩種具有同質性的事物或現象聯繫在一起思考的「聯繫性思維」(co-relative thinking)，(3)從具體事物出發進行思考活動的「具體性思維」(concrete thinking)等。中國人的思維方式很能體現中國文化的特質，因此，這個課題引起學者極大的興趣。¹

本文寫作的主旨，在於針對「傳統中國的思維方式及其價值觀」這個問題進行分析，並就其在二十一世紀之意義提出新

¹ 關於中國人的思維習慣，最全面的分析仍推日本前輩學者中村元。參看中村元：《東洋人の思維方式》(東京：株式會社春秋社，1988年)，第4卷《シ十人の思維方法》。此書有簡編之英譯本：Hajime Nakamura, edited by Philip P. Wiener, *Ways of Thinking of Eastern People: India, China, Tibet, Japan* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1964), Chap. 17, pp. 196-203.

的看法。第二節分析在中國人的思想傳統中最具有中國文化特色的「聯繫性思維方式」及其內涵；第三節則分析這種思維方式的三種表現；第四節探討這種思維方式所導引出來的自然觀、人性論、人生觀、政治思想等相關價值。本文第五節及第六節則扣緊現代社會的兩種重要價值觀：民主與人權，分析傳統思維方式及其價值觀在現代社會中的新意義。本文第七節則扣緊本文主題，提出結論性的看法。

二、傳統中國的「聯繫性思維方式」及其內涵

中國文化源遠流長，在數千年的綿延發展中製造了德澤豐厚的思想遺產，其中最具有中國特色而且對現代最有啓示意義的，(1) 首推「聯繫性思維方式」。(1:1) 這種思維方式在諸多兩極之間建構相互溝通或交互滲透之關係，(1:2) 古代儒道兩家思想是這種思維方式的源頭，而且可以互為補充。(2) 這種思維方式貫通古代中國的宇宙論與心性論，構成完整的系統。我們接著闡釋這兩項論點。

(1) 所謂「聯繫性思維方式」，是具有中國文化的特殊性的一種思維方式，這種思維方式是將個人、世界、宇宙的諸多部分之間，建構緊密的聯繫性關係的一種思維方式。

(1:1) 這種所謂「聯繫性思維方式」基本上認為在宇宙間的部分與部分之間，以及部分與全體之間是一種有機的而不是機械的關係，牽一髮而動全身。因此，整個宇宙各個部門或部分互相滲透、交互影響，並且互為因果。這種「聯繫性思維方式」在中國古代的儒家與道家思想傳統中固然以深切著明的方

式呈現出來，但是在中國佛教的緣起觀中也相當明確的表現聯繫性思維方式。

關於傳統中國的「聯繫性思維方式」，前輩學人如李約瑟（Joseph Needham）²、史華慈（Benjamin I. Schwartz）³均略有觸及，但內容極其精簡，有待我們進一步分疏。這種所謂「聯繫性思維方式」，建立在三項命題之上：（a）宇宙間的事物都具有「同質性」（Homogeneity），因此可以互相感應或類推。（b）宇宙中的部分與部分之間，以及（c）部分與全體之間均是有機而互相滲透交互影響的關係。

（1:1a）傳統中國文化與思想認為宇宙之諸多事物均有某種「同質性」，這種想法在傳統經典中屢見不鮮。《周易·繫辭下》說：⁴

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，以通神明之德，以類萬物之情。

這一段文字假設宇宙萬物在表象的差異之下，都潛藏著共同的質素或運作「文法」（grammar）（所謂「德」或「情」），有待人類加以解讀並表而出之。

由於宇宙萬物皆存有這種共同質素或運作的「文法」，所以諸多存在或現象之間均有其可類比性。《逸周書·時訓篇》從自

² Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Vol. 2: *History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), p. 281.

³ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 350.

⁴ 高亨：《周易大傳今註》（濟南：齊魯書社，1979年），卷5，頁558-559。

然界的現象如「風不解凍」、「蟄蟲不振」、「魚不上冰」，推論人文現象如「號令不行」、「陰氣奸陽」、「甲冑私藏」的出現。⁵董仲舒（約 179-104B.C.）《春秋繁露·四時之副》認為「慶賞罰行與春夏秋冬，以類相應也」，凡此種種說法，都顯示古代中國人深信：宇宙萬物與現象有其同質性，故有其可類比性。

（1:1b）由於古代中國人深信宇宙萬物有其「同質性」，所以他們也多認為宇宙是一個牽一髮而動全身的有機體。在這個有機體內的部分與部分之間，存有互相滲透的關係。

舉例言之，《周易·繫辭上》第一章說：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。是故，剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。乾道成男，坤道成女。乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」將宇宙萬物以「乾」「坤」兩大範疇加以分類，而且萬物依「八卦」而通其德，類其情，《周易·說卦傳》第十一章並進一步將這兩大範疇進行細部分類說：「乾為天，為圓，為君，為父，為玉，為金，為寒，為冰，為大赤，為良馬，為老馬，為瘠馬，為駁馬，為木果。坤為地，為母，為布，為釜，為吝嗇，為均，為子母牛，為大輿，為文，為眾，為柄。其於地也，為黑」，但是《易傳》作者指出：宇宙中紛紜的現象之變化，都因「剛柔相摩，八卦相盪」而交互影響，一如銅山東崩而洛鐘西應。

（1:1c）不僅宇宙中之部分與部分互相感應交互影響，而

⁵ 《汲冢周書》（四部叢刊初編縮本），卷 6，〈時訓解〉第 52，頁 336。

且部分與全體之間也有類似的關係。《孟子·盡心上·1》說：「萬物皆備於我」，這句話的涵義固然是就人的道德修養而言，但是，這句話也可以從另一個角度解讀：作為宇宙的「部分」的「我」，與作為「全體」的「萬物」有其共同的本質，因此，就一方面觀之，從「我」（部分）就可以掌握「萬物」（全體）的本質；另一方面，則「萬物」（全體）的特徵也顯現在「我」（部分）之中。於是，部分與全體就構成交互感應的關係。所以，宇宙中的部分與全體之間，是一種往返交互詮釋的循環過程，《道德經》第五十二章：「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子。既知其子，復守其母，歿身不殆」，雖是指子母相承不絕，周行不殆之意，但是卻也可以從部分與全體的循環這個角度加以理解而獲得新意。

總之，這種「聯繫性思維方式」將宇宙理解為一個大的系統，系統內的各個部分交互作用而構成一個不可分割的整體。

(1:2) 以上所說的這種「聯繫性思維方式」之遠源，可能與古代中國文明之「整體性的宇宙形成論」⁶有關係，而在古代儒道兩家思想中將這種思維方式一再呈現，皆表現而為一種「整體思維」的觀點。

中國的「聯繫性思維方式」將宇宙理解為一個各個部分交互作用的有機體。舉例言之，《易經》對宇宙事象的分類始於乾坤二卦，逐漸展開而氛圍六十四卦，六十四卦之間以一種循環

⁶ 張光直認為中國古代文明最令人注目的特徵，是從意識型態上說來它是在一個整體性的宇宙形成論的框架裡面創造出來的。參考張光直：〈連續與破裂：一個文明起源新說的草稿〉，收入氏著：《中國青銅時代》（臺北：聯經出版事業公司，1990年），第2集，頁131-143。

運動、交互轉化的方式而構成大的整體循環系統。在這個整體循環系統中，「部分」的特質呈現在其他的「部分」之中，而「全體」中也包含各個「部分」的特徵。誠如劉長林所說，《易經》六十四卦所表現出的全息思想，在中國古代學術中並不是孤立的現象。這種宇宙一體或天人合一的理論認為，人是一個小宇宙，每一個人都帶有全宇宙的信息。中國古代的宇宙論、生物學、醫學、社會學、政治理論，都認為事物的部分涵納著關於整體的全部信息，通過觀察局部，完全能夠把握整體。⁷

中國文化中這種「整體思維」的傾向，在道家思想中表現得頗為清楚。老莊基本上認為宇宙萬物都源於一個終極之因，舉例言之，《道德經》作者認為宇宙萬物皆生於道：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（《道德經》42章），因此，宇宙的一切存在都可歸因於這種作為最終之因的「道」，《道德經》三十九章說：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，古得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正」，可作如此解。莊子（約399?-295? B.C.）則將這種最終之因稱之為「氣」：

〔……〕人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」聖人故貴一。（《莊子·知北遊》）

在這種認為宇宙始於終極之因的前提下，道家認為宇宙萬物因

⁷ 劉長林：《中國系統思維——文化基因透視》（北京：中國社會科學出版社，1990年），頁72。

為分享共同的質素，所以具有共同的、可以互相轉化的性質。張亨（1931-）先生就指出，《莊子》書中「化」字共出現 81 次，義蘊至為豐富，但基本上是指一種「有」可以變化成另一種「有」。⁸這種思想建立在以「聯繫性思維方式」為基礎的「整體思維」之上，將宇宙視為一個整體。所以，《莊子》書中的「知」字出現約 539 次，基本上對知識都採取否定態度，莊子認為知識對生命造成傷害，破壞生命的完整。⁹凡此種種都可以顯示道家思想中的確具有「聯繫性思維方式」的傾向。

除了道家之外，儒家諸子思想中也展現強烈的「聯繫性思維方式」。我在上文中已說明，中國的「聯繫性思維方式」將宇宙視為一個各部分之間及部分與整體之間互有聯繫的有機體，這個有機體是一個不可分割的整體，中國思想傳統中的「整體論」思想，實植根於這種「聯繫性思維方式」。林毓生的研究已指出，傳統中國的整體論思想，對二十世紀中國知識分子之全盤性的反傳統思想造成深刻的影響。¹⁰我想在這裡進一步指出：傳統中國的整體論思想與儒家（尤其是孟子）心學傳統也有深刻關係。在孟子（約 371？-289？B.C.）思想中，「心」作為一

⁸ 張亨：〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉，收入張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（臺北：允晨文化實業公司，1997 年），頁 101-149，尤其是頁 111-112。

⁹ 張亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，頁 114。

¹⁰ 林毓生：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收入氏著：《思想與人物》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 139-196，尤其是頁 150，並參看 Yü-sheng Lin, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University of Wisconsin Press, 1979)，此書有中譯本，林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機——五四時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1988 年）。

個價值意識的創發者這項事實，不因人因地而改變，具有普遍必然性。在《孟子·告子上·15》孟子與公都子的對話中，孟子認為作為「大體」的「心」具有「思」的能力，而作為「小體」的「耳目之官」則欠缺「思」的能力。孟子指出，一切的價值意識都源自於內，「仁義禮智，非由外爍我也，我固有之也。」（《孟子·告子上·6》）又說：「君子所性，仁義禮智根於心」（《孟子·盡心上》）。「心」之作為人的價值意識的來源，是有其普遍必然性的，孟子說：「〔……〕口之于味也有同嗜焉，耳之于聲也有同聽焉，目之于色也有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子上·7》）孟子思想中的「心」是一切價值（如仁、義、禮、智）的根源。

在孟子思想中，「個人」、「社會政治」及「宇宙」之所以能夠維持「發展的連續性」或「結構的連續性」，主要是透過人心的「擴充」來完成的。孟子說：「凡有四端於我者，皆知擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。」（《孟子·公孫丑上·6》）孟子認為人的內在善苗（「四端之心」），經由不斷地「擴充」，可以布乎四體，使德潤身，完成「踐形」；更可以與「社會」大眾聲氣相求，可以「知言」，可以「與民同樂」，求天下之大利。孟子在社會生活上，講求「同」；政治生活上，講求「推恩」，都是本於「擴充」這個概念。¹¹正是由於「心」有「擴充」的作用，宇宙萬物皆生於心這項論點就獲得了證實。隋唐時代大乘佛學廣為流傳以後，建立在心學基礎之上的整體性思維方式更

¹¹ 以上所論，參考黃俊傑：《孟學思想史論·卷二》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年），第7章。

加繁衍。

(2) 中國古代源自儒道思想傳統的「聯繫性思維方式」，是一個通貫思想體系各層面的思維方式，從宇宙論到心性論到社會政治論，都可以顯示「聯繫性思維方式」的傾向。在宇宙論或宇宙生成論方面，上文所引「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」(《道德經》42章)，很明顯地展現「聯繫性思維方式」。在儒家一系思想家之中，前引孟子的心性論與工夫論，將一切價值根源與修養工夫歸結到「心」之「擴充」，並強調「心」與「身」、個人與社會、人與自然之有機互動聯繫，就是「聯繫性思維方式」的一種表現。

除了宇宙論與心性論之外，古代中國人的社會政治論也建立在「聯繫性思維方式」之上，最具有代表性的論述就是《禮記·大學》中著名的「八目」的推衍程序：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。格物而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也！

在上述論述中，格、致、誠、正、修、齊、治、平等八項程序，

被視為是一個不可分割而秩序井然的過程，而且這個整體性的程序，可以歸結到個人的修身問題。

三、「聯繫性思維方式」的三種表現

在傳統中國的「聯繫性思維方式」的影響之下，諸多兩極之間皆被視為存有互相滲透之關係，尤其在以下三個方面表現得最為清楚：

(3:1)「自然」與「人文」的聯繫性：

傳統中國思想家多認為自然秩序與人文秩序存有緊密的聯繫性。《易經·繫辭傳》說：「聖人觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」，認為自然秩序的變動，及其所潛藏的諸多原理與原則，與人文現象的內在結構之間具有同質性，因此具有可參考性。《道德經》第二十三章：「飄風不終朝，驟雨不終日，孰為此？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」古代道家認為自然世界的諸多變化如飄風、驟雨等現象，對於人文現象的思考具有高度的啟發性。這種類比思維都隱含一種人文與自然之間存有聯繫性的假設。心理分析大師榮格（Carl G. Jung, 1875-1961）曾經以共時性原理（principle of synchronicity）¹²一詞來形容中國古代思想世界中所見的人文與自然世界之間的聯繫性與交互滲透性。由於這種「聯繫性思維方式」，所以中國

¹² 參看榮格為 *The I Ching or Book of Changes*, trans. by Cary F. Baynes from the German version of Richard Wilhelm (New York: Pantheon Books, 1950) 一書所撰之導言。

人常常在自然現象中讀入人文意義。

(3:2)「身」與「心」的聯繫性：

傳統中國的思想家多半認為人的「身」與「心」之間構成一種互相滲透的有機聯繫關係。古代中國人思想中的身體大致可以區分為兩套系統：一是以「明堂經絡圖」為代表的身體觀，認為身體是氣的流動所構成的；一是以「五臟六腑」為代表的身體觀，將身體視為臟器的儲存場所。¹³從思想史的觀點來講，第一套系統的身體觀較具有思想史及文化史的意義，這種身體觀將身體視為一個流動的整體，而由「氣」貫串於其間。《黃帝內經素問》提出一套「生氣通天」論說：「夫自古通天者，生之本。本於陰陽，天地之間，六合之內，其氣九州九竅五臟十二節，皆通乎天氣」，¹⁴這一套說法認為，人的身體是一個小宇宙（microcosmos）；這個小宇宙與作為大宇宙（macrocosmos）的自然界之間，具有聲氣互通的關係。而所謂「氣」，既為自然界

¹³ 石田秀實：〈從身體生成過程的認識來看中國古代身體觀的特質〉，收入楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年），頁177-192。關於中國儒家的身體觀，參考楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）；關於中國道家的身體觀，參看 Hidemi Ishida, "Body and Mind: The Chinese Perspective," in Livia Kohn et. Al., eds., *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1989), pp. 41-71; Kristopher Schipper, *The Taoist Body*, tr. by Koren C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993)；關於古代醫書中的身體觀，參考蔡壁名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：臺大文學院，1997年）；關於中國哲學傳統中的身體思維，參考：Kuang-ming Wu, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997)。

¹⁴ 《黃帝內經素問》（四部叢刊初編縮本），卷1，〈生氣通天第三〉，頁9b-10a。

與人文界萬物之所自生，也運動於兩界之間，成爲溝通兩界的媒介。¹⁵更具體地來講，古代中國的思想世界中，人的身體被區分爲三個層次：心、氣、形。由於「氣」的流通，所以使人的身（形體）與心（心理或思想）之間構成一種有機的連續性。《春秋·公羊傳》桓公四年有所謂「意形於色」的說法，《孟子》書中也有「踐形」之說，凡此種種都是古代中國人將「身」與「心」視爲一個互動的有機體的明證。¹⁶

(3:3)「個人」與「社會」的聯繫性：

在中國的思想世界中，「個人」並不是如近代社會中所看到的孤伶伶而與「社會」或「國家」對抗的「個人」；相反地，中國思想傳統中的「個人」，深深地浸潤在群體的脈絡與精神之中。在時間上，「個人」與過去無以數計的祖先與未來生生不息的子孫構成綿延不絕的傳承關係；在空間上，「個人」與社會上其他的「個人」透過「心」或「良知」的感通而構成一種密切互動的關係。古人所謂「民胞物與」，是就「個人」與「群體」不但不是互相對抗反而是互相滋潤這項事實來講的。古代中國的聖賢在他們面臨生命終結的那一刻，都心胸坦蕩，了無罣礙，就是由於深刻地認知個人的生命雖有時而窮，但是社會的群體的共業卻綿延不絕，而個人生命的意義正是在群體的共業中彰顯，因此，個人生理生命的終結常常被視爲是群體的文化共業

¹⁵ 加納喜光：〈醫書に見える氣論——中國傳統醫學における病氣觀〉，收入小野澤精一等：《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978年）。

¹⁶ 黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年），第2章，頁29-68。

的開始。古代中國史籍所見的大量自殺行爲，如伯夷、叔齊餓死於首陽之山，這一類的事實都可以從「個人」與「社會」的聯繫性這個角度來加以理解。中國古代許多人的自殺行爲顯示：他們認爲他們「自然生命」結束之時，也就是他們的「文化生命」開始之日。伯夷、叔齊以退出歷史的方式對歷史進行批判。古代中國的自殺者多在「個人」與「社會」的聯繫性的脈絡中，面對他們生命的終結。¹⁷

綜上所論，中國傳統的思維方式強調「自然」與「人文」之間、「身」與「心」之間、「個人」與「社會」之間的聯繫性，這一種思考方式與近代西方文化中所見的思考方式差異甚大。我們可以說，傳統中國的思考方式是反笛卡兒式的思維方式。笛卡兒（Rene Descartes, 1596-1650）強調人之做爲「主體」對自然與人文現象諸般「客體」之瞭解，強調將人與自然視爲一個斷裂而不是連續性的關係。傳統中國的思維方式與笛卡兒的思維方式差異甚大。

¹⁷ 關於中國人的生死觀的研究文獻甚多，比較重要的有：余英時：〈中國古代死後世界觀的演變〉，收於氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987年）；杜正勝：〈生死之間是聯繫還是斷裂？——中國人的生死觀〉，《當代》58（1991年）；杜正勝：〈從眉壽到長生：中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第66本第2分（1995年）；林元輝：〈論中國人的自殺與世俗信仰〉，《大陸雜誌》第83卷第4期（1991年）；Yüan-hui Lin, "The Weight of Mt. T'ai: Patterns of Suicide in Traditional Chinese History and Culture," University of Wisconsin (Madison), Ph. D. Dissertation, 1990；康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》（臺北：國立臺灣大學文學院，1994年）。

四、傳統中國「聯繫性思維方式」下的價值觀

在這種聯繫性的思維方式之下，傳統中國文化中潛藏著與近代文化不同的價值觀，這些價值觀可以歸納為以下五個面向：

(4:1) 自然觀：

做為傳統中國價值觀之一部分的自然觀，基本的特質在於呈現一種人文與自然的交互滲透性。傳統中國人並不把自然當作是一個外在於並與自我無涉的「客觀的自然」；相反地，傳統中國人常常在自然中讀入人文的意義。¹⁸舉例言之，孟子從「水盈科而後進」這個自然現象解讀出「君子不成章也不達」這項人文意義，中國的藝術理論更充滿這種為人文價值所滲透的自然觀，例如莊子的「心齋」之說，就表現一種主客合一的境界，認為經由「心齋」之境界才能把握現象的本質。¹⁹所謂「仁者樂山，智者樂水」這種說法更是在山水的自然情境之中，讀入了仁與智的道德意涵。

¹⁸ 關於中國的自然觀，研究成果至為豐碩，比較重要的有：澤田多喜男：〈中國古代における人為と自然——荀子・孟子・『莊子』をめぐる〉，《東海大學文學部記要》20，收入《中國關係論說資料16》（1974年），第一分冊（下），頁317-323；金谷治：〈中國自然觀の研究序説〉，收入《集刊東洋學》（仙台：東北大學中國文哲研究會，1976年），35，頁1-11；室谷邦行：〈「自然」概念の成立について〉，收入《日本中國學會報》第40集（1988年），頁16-31；池田知久：〈中國思想史における「自然」の誕生（1）〉，收入《中國—社會と文化》第8號（1993年），頁3-34；內山俊彥：《中國思想史における自然認識》（東京：創文社，1992年）；栗田直躬：《中國思想における自然と人間》（東京：岩波書店，1996年）。

¹⁹ 參考徐復觀：《中國藝術精神》（臺中：中央書局，1966年，1967年），頁79。

(4:2) 人性觀：

傳統中國人對人的看法從來不是把人當作是一度空間的人，也就是不僅僅把人當作是一個心理學意義下的「心理人」(Homo Psychologicus)，傳統的中國人甚至也不把人僅僅當作是「政治人」(Homo Politicus)或「經濟人」(Homo Economicus)；相反地，傳統的中國人認為人性有其超越的、宇宙論的根據。因此，一個人的人生歷練或修養到了一定的境界就可以「知天命」，而天命與己心之間是有一種感通 (Resonating) 的關係。²⁰

(4:3) 人生觀：

在建立於上述這種博厚高明而具有超越向度的人性論的基礎之上，傳統中國人對人生的看法可以以「情理交融」一語來加以形容。中國人認為人生並不僅僅是一個純粹理性的事實，人生是在感性與情理의 交融之中，在感性與理性合而為一的脈絡中展開的生命歷程。所謂「天理不外人情」，這句話常常是傳統中國社會中解決各種紛爭，如各宗族的長老在祠堂中解決家族紛爭的一個重要原則。²¹

²⁰ 《論語·為政》第四章，孔子自述其心路歷程有「五十而知天命」一語，歷代註家說法不一，清儒劉寶楠（楚楨，1791-1855）釋曰：「『命』者，立之於己而受之於天，聖人所不敢辭也。他日桓魋之難，夫子言『天生德於予』，天之所生，是為天命矣。惟知天命，故又言『知我者其天』，明天心與己心得相通也。」（見劉寶楠：《論語正義》〔北京：中華書局，1985年新校標點本〕，頁45。）其說最能得其肯綮。

²¹ 參考 Kung-ch'üan Hsiao(蕭公權，1897-1981), *Compromise in Imperial China* (Seattle: University Washington of Press, 1979), 由陳國棟譯為中文：〈調爭解紛——帝制時代中國社會的和解〉，收入蕭公權：《迹園文錄》（臺北：聯經出版公司，1983年），頁91-152。

(4:4) 藝術觀：

傳統中國的藝術觀可以以「情景交融」一語加以形容，「情」是指做為主體的個人之感性內涵，「景」是指做為客體的自然情景。中國人在自然景物中讀入情感或道德的涵義，也在春夏秋冬四時的變化中寄寓個人的感傷，這就是上文所說的聯繫性思維方式的一種表現。遠在春秋時代（722-481B.C.）的《詩經》這部經典中，就屢次出現水被詩人用來做為隱喻以寄託出嫁思家的情懷，如《詩經·邶風·泉水》「毖彼泉水，亦流于淇，有懷于衛，靡日不思，變彼諸姬，聊與之謀」；或是用水來比喻陪伴之意，如《詩經·衛風·竹竿》「泉源在左，淇水在右，女子有行，遠父母兄弟。淇水在右，泉源在左，巧笑之瑳，配玉之儺」；或是用水來比喻願望難達之意，如《詩經·王風·揚之水》「揚之水，不流束薪，彼其之子，不與我戍申，懷哉懷哉，曷月予還歸哉」；或是用水來比喻世之清濁，如《詩經·谷風之什·四月》「相彼泉水，載清載濁，我日構禍，曷云能穀」；或是用水來比喻憂愁之意，如《詩經·谷風之什·鼓鐘》「鐘鼓將將，淮水湯湯，憂心且傷，淑人君子，懷允不忘」。

《詩經》中充滿「比」「興」式的思維方式，具體呈現中國人「聯繫性思維方式」的傳統。²²劉勰（彥和，生卒年不詳）所

²² 參考白川靜：〈「詩」の興について〉，《說林》第1期（1949年）；松本雅明：〈詩經修辭における賦比興の分類——古代中國人の自然情感についての研究・序章〉，《法文論叢》2（1951年）；松本雅明：〈詩經の興における象徴性と印象性——詩經に見える思惟の展開について——〉，《東方古代研究》2、3（熊本：東方古代研究會，1953年，1954年）；松本雅明：〈詩經戀愛詩における興の研究——周南關雎詩について——〉，《東方古代研究》5（熊本：東方古代研究會，1954年）；白川靜：〈興的發想の起源と

撰《文心雕龍》〈比興〉與〈物色〉等篇，對這種思維方式就有精彩的理論性說明。劉勰說：「興之託諭，婉而成章，稱名也小，取類也大。」（《文心雕龍·比興》）又說：「詩人感物，聯類不窮，流連萬象之際，沉吟視聽之區；寫氣圖貌，既隨物以宛轉；屬采附聲，亦與心而徘徊。」（《文心雕龍·物色》）凡此種種都顯示：在中國詩人或藝術家心目中，人與自然實交融而為一體。

（4:5）政治思想：

傳統中國的政治觀特別強調群己和諧。在傳統中國的政治思想世界中，個人不是孤伶伶的與國家（State）或社會（Society）對抗的個體；相反地，個人是深深地浸潤於群體的傳承精神之中的。傳統中國的這種社會政治思想，與近年來頗受重視的「社群主義」（Communitarianism）有其十分神似之處。在現代「個人主義」及「自由主義」的缺失日益暴露的今日，傳統中國這種建立在「聯繫性思維方式」之上的「群己和諧」的政治思想，頗有其現代啟示。

綜上所論，我們可以發現，傳統中國文化中極具特色的聯繫性思維方式，展現諸多價值觀，如天人合一的自然價值觀，如人心與天命相貫通的人性論，如情理交融的人生觀，如情景交融的藝術觀，如特重群己和諧的社會政治觀。這些價值理念所共同形構的是一個持續的而不是斷裂的人文世界。傳統中國的思維方式及其所呈現的價值取向，是現代乃至後現代社會中極具價值的文化思想資源，它對現代世界具有極高的參考意

その展開（上）（下），《立命館文學》187、188（京都：立命館大學人文學會，1961年）。

義。我們接著從現代社會政治生活中兩項最重要的價值觀：民主與人權為例，申論傳統中國價值觀所特有的現代意義。

五、儒學與現代民主政治

民主政治是近代文明的重要價值，也是最近數百年來人類重要的政治生活方式。從近代西方民主政治的經驗觀之，民主的生活方式固然面向甚多，但是以下兩點是頗為突出的現象：

(1) 在近代民主政治生活中，個人與國家 (State) 基本上是被視為兩個互相對抗的敵體，民主政治正是在維護個人的權益、尊重個人的尊嚴的基礎上，要求國家權力的運作與政權的轉換必須經過人民的同意，而投票行為正是人民表達同意與否的重要方式；(2) 在近代民主政治生活中，政治領域被視為是諸般社會群體或階級的各種利益之衝突及協調的場所，經由選舉的途徑，各種族群或利益團體選舉產生為其利益說話的代表，並在國會殿堂中經由衝突、折衷而獲得資源或進行利益的分配。

以上這兩種現象及其所引生的諸多價值觀，是近代西方民主政治的基本特徵。自從 1987 年 7 月戒嚴令廢除以後，臺灣快速地邁向民主化，但是臺灣民主化所走的基本上是西方近代民主政治的道路。在這種民主經驗中，個人的權益在與國家對抗的脈絡中獲得彰顯，而政治也不再是傳統中國的道德政治學，而是赤裸裸的權力與資源的爭取及分配的競技場。這十幾年來，臺灣快速的民主化相對於傳統中國的專制或威權政治體制而言，個人人權的伸張以及集體意志的表達，都獲得了令人欣喜的進展；而與傳統中國之「社會性」(sociality) 壓過「個體性」(individuality) 的狀況相比較，後戒嚴時代臺灣的民主化在

中國人的歷史上誠然是一段彌足珍貴的經驗。但是由於臺灣的民主化是在相對短的時間內進行的，所以民主的流弊日益暴露，舉例言之，如伴隨資本主義社會中的民主政治而來的金權政治（Plutocracy）的問題日益嚴重，其次是個人意志的高度昂揚卻常常是以群體利益的被犧牲為其代價。凡此種種都顯示現階段臺灣的民主政治的病態確實不一而足。

針對以上所述的現階段臺灣民主政治的病態，傳統中國的價值觀，特別是在政治思想領域中的價值觀，具有相當高度的參考價值，尤其是傳統政治價值觀中的以下兩項命題：

（5:1）傳統中國的價值世界中，個人與群體構成聯繫的而不是斷裂的關係。這一項價值對深受近代西方民主政治精神所洗禮的現代中國人而言，具有高度的啟示。在傳統的社會政治觀中，個人浸潤在群體社會文化的群體之中，而不是被視為與群體或政治權威互相對抗的敵體。這項價值觀對現代民主政治的流弊，可以在相當程度內矯治由於個體性的高度覺醒而流向一個不甚健康的有我無他、自私自利的不健康的個人主義弊病。

（5:2）在傳統中國的政治思想世界中，政治領域並不是被當作是利益或權力的衝突折衷之場所，而是被當作是一個道德的社區。政治領域是為人民的道德福祉而建構，是被道德的典範人物所統治，也是屬於具有德行的人物的活動領域。我們可以說，傳統中國的政治理想是一種「道德政治」（Ethocracy）。這項價值觀雖然因欠缺權力制衡的理念與機制，而衍生出許多問題，但是，對於僅將政治當作是一種權力的獵取或利益的分配的生活方式的現代人來講，也具有高度的參考價值。這項命題提醒我們現代人，任何形式的政治生活方式（包括民主政治）

都需要一定程度的道德關懷做爲它的道德基礎。

但是，傳統中國強調「融己於群」的政治思想，卻也潛藏著政治一元論的危機，值得我們加以注意。所謂「一元論」是指相信宇宙中只有一種主要的或基本的事物的思想。一元論思想在傳統中國思想中上有其悠久的歷史。傳統中國的一元論與整體觀思想主要與中國傳統社會中文化中心與社會政治中心合而爲一的傾向有密切關係，而且也深受傳統中國的聯繫性思想模式的影響。²³這種一元論思維模式的形成與中國歷史上大一統帝國之建立有不可分割的關係。公元前 221 年，秦帝國建立以後，「六王畢，四海一」，從此天下定於一尊，專制體制確立，「今天下，車同軌、書同文、行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」²⁴這種「位」「德」合一的帝國格局，加強了西周時代以降那種「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」，²⁵以及「天威不遠顔咫尺」²⁶的政治傳統心態。在中國文化中的「一元論」思想，表現多方，有尊崇最高政治權威（如古代的「天子」與現代的「偉大領袖」）的「政治一元論」；有以父子關係爲主軸的「社會一元論」；有以農爲本（所謂「農者，天下之大本也」）的「經濟一元論」。在「政治一元論」之下，一切政治以外的主體都屈從於政治主體的宰制；在「社會一元論」之下，「個體性」（individuality）

²³ 同註 10

²⁴ 《中庸章句》（四部備要本），第 28 章，頁 20，上半頁-下半頁。朱子集註引鄭氏曰「言作禮樂者，必聖人在天子之位」，最能說明大一統帝國出現之後，文化知識活動受政治權力支配之狀況。

²⁵ 《詩經》（四部叢刊本），卷 13，〈小雅·谷風之什·北山〉，頁 6，下半頁。

²⁶ 《國語》（四部叢刊本），卷 6，〈齊語〉，頁 10，下半頁。

服從於「社會性」(sociality)；在「經濟一元論」之下，崇農耕而輕工商。以上各種型態的「一元論」都構成近代以前中國以及東亞文明的重要特徵，²⁷而與現代多元社會有扞格難通之處。我們在這裡提倡「群己和諧」的政治思想，並不是提倡政治「一元論」，這一點必須特別強調。

綜而言之，針對源自西方的現代民主政治及其日益明顯的流弊，如果我們能夠適度地引入傳統中國的個人與群體的和諧觀，以及道德的政治觀，那麼就可以適度地矯治現代民主政治生活的諸多問題，而可以使現代民主政治走向一個更健全的道路。

六、傳統價值觀與現代人權理念

作為現代重要價值觀之一的人權觀，是典型的近代西方文明的產物。人權理念所包含的價值內涵層次甚多，面向頗廣，尤其最近十餘年來在聯合國的各種場合中，常常成為西方世界與亞洲國家（特別是中共）的爭執的焦點之一。在這種爭辯的過程之中，人權觀的內涵益形豐富。人權理念至少有以下兩項特徵：²⁸

²⁷ 參見 Donald W. Treadgold, *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), Vol. 1, p. xxii.

²⁸ 參考 Chun-chieh Huang, "Human Rights as Heavenly Duty—A Mencian Perspective," *Journal of Humanities East/West*, Vol. 14 (December, 1996), pp. 157-174。關於儒學與人權理念，參考 Wm. Theodore de Bary and Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press,

- (1) 現代的人權觀是一種權利本位的道德價值(Right-based morality)，²⁹所強調的是個人的權利(Rights)的合法性與不可剝奪性。
- (2) 「人權」這項價值是現代國家中公民對抗國家權力的天賦的利器，是人與生俱來不可剝奪的權利。因此人權這項價值理念常常是在個人與國家對抗的脈絡中被論述的。

相對於以上源自近代西方文明的現代人權價值理念，傳統中國的價值觀至少有以下兩個方面對於現代的人權理念具有相當的參考價值：

(6:1) 傳統中國的價值觀是一種德行本位的道德價值(Virtue-based morality)，中國人所強調的是人與生俱來的責任(Duty)的不可逃避性。人因其身分而有不可逃避的責任如父慈、子孝等，這種責任不僅存在於現實的社會政治世界中，而且它也有深厚的宇宙論的根據，它是「天」所賦予人的不可逃避的天職。

(6:2) 傳統中國文化中所強調的是人依其職位而相應的應盡的職分，而不是如近代西方所強調的契約。傳統中國的政治思想世界中所強調的是人之反求諸己，每個人盡其職分，而不是人與國家透過契約關係的成立而讓渡屬於個人的部分權利以換取國家公權力的保護。

1998)。

²⁹ 參考 Seung-hwan Lee, "Liberal Rights or/and Confucian Virtues?" *Philosophy East and West*, 46: 3 (July, 1996), pp. 367-380.

以上這兩種傳統中國的價值觀——責任重於權利、職分先於契約，都與上文所說的傳統中國的聯繫性思維方式有深刻的關係，而對於現代世界的生活方式有相當的矯治之功。

七、結論

這篇論文所探討的是傳統中國的思維方式、其衍生的價值觀及其在二十一世紀現代世界中的新意義。根據我們的分析發現：傳統中國的價值觀深深地植根於所謂「聯繫性思維方式」，傳統中國人在諸多極端如「自然」與「人文」之間、「身」與「心」之間、「個人」與「社會」之間，建構一個有機的聯繫關係，由於這種聯繫性的思維方式所衍生出來的諸多價值觀，使人間秩序與自然秩序之間，以及私領域與公領域之間，是一種互相滋潤而不是一種互相對抗的敵體。這一種傳統的價值理念，對於日趨多元化的現代社會，具有一定的潤澤的作用，可以洗滌現代飽受撕裂感與孤獨感所凌虐的現代人的心靈，提昇現代人的生命境界，擴展現代人的視野。

引用書目

中日文論著：

- 《汲冢周書》（四部叢刊初編縮本）。
- 《國語》（四部叢刊本）。
- 《黃帝內經素問》（四部叢刊初編縮本）。
- 《詩經》（四部叢刊本）。
- 小野澤精一等：《氣の思想——中國における自然觀と人間觀の展開》（東京：東京大學出版會，1978年）。
- 內山俊彥：《中國思想史における自然認識》（東京：創文社，1992年）。
- 白川靜：〈「詩」の興について〉，《說林》第1期（1949年）。
- ：〈興的發想の起源とその展開（上）（下）〉，《立命館文學》187、188（京都：立命館大學人文學會，1961年）。
- 朱熹：《中庸章句》（四部備要本）。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987年）。
- 杜正勝：〈從眉壽到長生：中國古代生命觀念的轉變〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第66本第2分（1995年）。
- ：〈生死之間是聯繫還是斷裂？——中國人的生死觀〉，《當代》58（1991年）。
- 池田知久：〈中國思想史における「自然」の誕生（1）〉，《中國—社會と文化》第8號（1993年）。
- 松本雅明：〈詩經修辭における賦比興の分類——古代中國人の自然情感についての研究・序章〉，《法文論叢》2（1951

- 年)。
- _____：〈詩經戀愛詩における興の研究——周南關雎詩について——〉，《東方古代研究》5(熊本：東方古代研究會，1954年)。
- _____：〈詩經の興における象徴性と印象性——詩經に見える思惟の展開について——〉，《東方古代研究》2、3(熊本：東方古代研究會，1953年，1954年)。
- 金谷治：〈中國自然觀の研究序説〉，《集刊東洋學》(仙台：東北大學中國文哲研究會，1976年)，35。
- 林毓生：《思想與人物》(臺北：聯經出版事業公司，1983年)。
- 林元輝：〈論中國人的自殺與世俗信仰〉，《大陸雜誌》第83卷第4期(1991年)。
- 室谷邦行：〈「自然」概念の成立について〉，《日本中國學會報》第40集(1988年)。
- 高 亨：《周易大傳今註》(濟南：齊魯書社，1979年)。
- 徐復觀：《中國藝術精神》(臺北：中央書局，1966年，1967年)。
- 栗田直躬：《中國思想における自然と人間》(東京：岩波書店，1996年)。
- 黃俊傑：《孟學思想史論・卷一》(臺北：東大圖書公司，1991年)。
- _____：《孟學思想史論・卷二》(臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997年)。
- 康韻梅：《中國古代死亡觀之探究》(臺北：國立臺灣大學文學院，1994年)。
- 張光直：《中國青銅時代》(臺北：聯經出版事業公司，1990年)，第2集。
- 張 亨：《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》(臺北：允

晨文化實業公司，1997年）。

楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）。

楊儒賓編：《中國古代思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993年）。

劉長林：《中國系統思維——文化基因透視》（北京：中國社會科學出版社，1990年）。

劉寶楠：《論語正義》（北京：中華書局，1985年新校標點本）。

蔡璧名：《身體與自然——以《黃帝內經素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》（臺北：臺大文學院，1997年）。

澤田多喜男：〈中國古代における人爲と自然——荀子・孟子・『莊子』をめぐて〉，《東海大學文學部記要》20，《中國關係論說資料16》（1974年），第一分冊（下）。

蕭公權：《迹園文錄》（臺北：聯經出版事業公司，1983年）。

英文論著：

de Bary, Wm. Theodore and Tu Weiming, *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1998).

Huang, Chun-chieh, "Human Rights as Heavenly Duty—A Mencian Perspective," *Journal of Humanities East/West*, Vol. 14 (December, 1996).

Kohn, Livia, et. al., eds., *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, The University of Michigan, 1989).

Lin, Y ü -sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (Madison: University

of Wisconsin Press, 1979). 中譯本：林毓生著，穆善培譯：《中國意識的危機——五四時期激烈的反傳統主義》（貴陽：貴州人民出版社，1988年）。

- Lin, Yan-hui, "The Weight of Mt. T'ai: Patterns of Suicide in Traditional Chinese History and Culture," University of Wisconsin (Madison), Ph.D. Dissertation, 1990.
- Lee, Seung-hwan, "Liberal Rights or/and Confucian Virtues?" *Philosophy East and West*, 46: 3 (July, 1996).
- Needham, Joseph, *Science and Civilization in China, Vol.2: History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956).
- Schipper, Kristopher, *The Taoist Body*, tr. by Koren C. Duval (Berkeley: University of California Press, 1993).
- Schwartz, Benjamin I., *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985).
- Treagold, Donald W., *The West in Russia and China: Religious and Secular Thought in Modern Times* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
- Wilhelm, Richard, trans., *The I Ching or Book of Changes* (New York: Pantheon Books, 1950).
- Wu, Kuang-ming, *On Chinese Body Thinking: A Cultural Hermeneutics* (Leiden: E. J. Brill, 1997).