

東亞近世世界觀的形成論文集導言⁺

吳展良^{*}

「東亞近世世界觀的形成」是認識東亞文化的一個關鍵課題。西方學界對於 worldview 或 Weltanschauung 的研究由來已久，然而在東亞學界，有關自身的傳統世界觀卻是一個長期受到忽視的題目。¹這與東亞的傳統世界觀長期被東亞人士視為落後過時有關，然而對於這個題目深入的研究，卻很可能是解開傳統思想與文化之特性的一把鑰匙。世界觀主要是指一個人或一群人對於宇宙人生最根本性也最整體性的預設及看法，這些預設及看法大致界定了人所認識到的世界之基本性質與範圍，並滲透入其一切思想與行為之中，而對其人生的各方面有很深遠的影響。十九世紀後期，隨著西方科學與實證的世界觀之輸入，並有鑑於東西國力與文化間的巨大對比，東亞學者對於傳統世界觀的批評日益增多。二十世紀之後，學術體制全面西化，西式教育逐漸取代傳統教育，學者們對於來自西方的現代世界觀更是全面崇信。唯物、進化、元素 (elements, atoms) 與普遍律則 (universal laws) 觀，代表了新時代主流世界觀的基本特質。科學、理性、邏輯與分析方法則為相應於新世界觀的唯一合法的思維方式。至於傳統的世界觀，則成為批判與嘲諷的對象。東亞思想史上的一個新時代，於焉形成。

新的世界觀既然取代了傳統的世界觀成為主流，東亞學者不免用新觀點對於傳統作全面的批判。傳統世界觀中的主要成分，例如氣化、陰陽、五行、道、無極、太極、天命、天理、體用、本末、心、性、命、數、時位、聖人、禮、皇極、鬼神、感應、災異等等，往往被視為迷信或思想不清，而一概遭到排斥。近代中、日、韓的新文化或維新啟蒙運動中以科學之名對於傳統的批判，其實正是一場以現代世界觀取代傳統世界觀的運動。傳統世界觀既深刻反映乃至主導了東亞人士的思維方式與語言，於是傳統思想與語言運用所及的一切，也如其背後的世界觀，以不科學而直接或間接受到批評與排斥。至於仍被視為有價值的傳統，則必須以新觀點重新定義之。於是，二十世紀東亞學術研究的主流，是以西方現代的世界觀與語言來批判或重新詮釋傳統。這在東亞世界現代化的過程中，誠有其必要，在學術研究上，使用新方法與新觀點亦產生極多的創獲，然而流弊亦甚多。其中最主要的問題之一，便是現代人對於主導前人生活與心靈活動的許多基本理路，較不容易有真切的理理解。學者所看到與所能理解的，大多透過西方的框架，而遺落了許多內在於傳統的理路與事物。這也使得古人許多的言行與文字，對於現代人而言，常難以理解又非

⁺ 《東亞近世世界觀的形成》一書已由臺大出版中心於2005年出版。

^{*} 臺灣大學歷史學系教授。

¹ 世界一詞源於印度，原意略謂以須彌山為中心，同一日、月所照之處為一世界。中文世界一語，乃以同一廣大時空範圍內之一切為一世界。東亞傳統的世界觀，要以人所生存的廣大時空為中心，通乎自然及人文界，不偏於物，也不偏於心。此種世界觀與 worldview 或 Weltanschauung 之意近，而與 Habermas 和 Kossellek 所提倡研究的 Lebenswelt [生活世界]，Whitehead 所提倡的 climate of opinions，及源自德意志唯心論的 Zeitgeist [時代精神] 的意思相關而有所不同。

常隔閡。這顯示著雙方的世界有不少重要乃至根本性的差異。這當然並不表示我們不能用現代與西方的語言或方法來研究古人，重點是我們首先必須盡量認識這些重要乃至根本性的差異。

時代的主流雖然如上述，依然有少數東亞的學者，力圖跳脫出西方現代世界觀與思維方式的限制，以發掘東亞思想與文化的特質。他們或者舊學深湛，或者深入西方學術而同時善用比較東西的方法，從而對傳統世界觀提出了不少深入的見解。同一時期的西方學人，因為不受東亞反傳統意識形態的限制，並對「東方特性」容易有自然的興趣與認識，更時而對於東亞的傳統世界觀提出不少客觀而深刻的看法。其中如梁漱溟、錢穆、城戶幡太郎、中村元、鈴木大拙、張光直、杜維明、林毓生、余英時、李亦園、Marcel Granet, Joseph Needham, F. S. C. Northrop, Frederick W. Mote, Wm. Theodore de Bary, A. C. Graham 等前輩與當代學人的成就，尤為學界所重視。八零年代以降，伴隨著現代化理論的落潮，學界對於前述問題又重新提出反省。學術與文化上的西方中心主義一再被批判。時至今日，尋找傳統歷史文化與社會自身的發展理路與構造原理，而不再是簡單地套用西方的模式與概念，似乎已成為新時代人文與社會學科研究的一種新趨向。在此背景下，關於傳統世界觀中個別命題乃至整體性質的研究性文章，亦日益增加。然而在西方世界觀與思維方式的長期宰制下，當代從小受現代教育的學者，事實上都需要經過長期而艱困的努力，才能深入傳統世界觀的堂奧。若不確實走過這一過程，我們對於傳統的思想、語言與文化，在很大的程度上都難免是隔漠的。正因為如此，傳統世界觀的研究，即使經過前述學人的開拓，目前似乎仍在初步的階段。本研究的方向，即在於用現代的學術方法與語言，深入研究傳統世界觀的形成、發展及特性。藉以深入認識傳統的世界觀，並溝通傳統與現代，從而對於東西方的歷史文化，都能有更進一步地理解。

東亞近世的世界觀，大抵以中國的宋代為中心，影響及於韓、日、越南諸國，而與各國原有的世界觀相融。所包含的範圍甚為廣闊，儒、釋、道、法、陰陽、術數諸家、中國歷代政治、經濟、社會、文化、學術的發展，以及日、韓、越南諸國的特殊思想文化，都是塑造東亞傳統世界觀之要素。大體而言，東亞近世的世界觀以儒學為中心，並融入了釋、道、法、陰陽、術數、日、韓、越南諸家的思想。其所涉及的領域極多，諸如天道、天命、祭祀、天人、術數、醫、武術、樂、律、曆、感應、施報等思想固然直接表現出古人的世界觀，而政治、經濟、社會、學術、文化等思想的各方面，亦莫不以世界觀為其重要的基礎。其所涉及範圍既極廣闊，難以窮盡，不能不首先將注意力集中於「各個主要領域」所內涵的「世界觀」的基本特質，希望經過學者充分的研究與對話，能進一步探索是否有所謂時代性或時代主流的「世界觀」。學者的背景與訓練個人不同，對各自領域中所呈現的「對於宇宙人生最根本性也最整體性的預設及看法」之見解也難免不同。我們不求其一致，然而我們相信同一時代，所謂同一大文化區（東亞世界均深受儒、釋、道、法、陰陽、術數的影響）內的人們，應該享有不少共通的世界觀，這是我們將東亞世界當成一個單位來研究的原因。

前人論傳統世界觀通常有一元的傾向，然而作為一個現代的研究者，我們不能

從一元的假設出發來研究這個問題。相反的，我們必須從具體、多樣的基礎出發，從不同時期、不同領域所發生的複雜現象中，分別檢視其中所含的「世界觀」，如此才能使本研究擁有堅強的經驗性基礎。無論其最後的結果趨於一元或多元，或一多之間的某種特殊關係，都是我們所應當接受的。簡言之，本課題中的「世界觀」，是從一個複數而不是單數的角度出發，來研究各領域中的具體現象。因此更有需要邀集各方面對此問題有深刻研究的學人，來共同努力，以認識前人世界觀的全貌。本論文集將先從東亞近世最重要的思想家與流派入手。以儒學為中心，兼顧釋、道、法、陰陽、術數諸家的思想，以及日、韓、越南諸國的特殊思想與文化。在分析的架構與觀念上，將用現代的語言，從比較東西世界觀的角度出發，以釐清東亞近世世界觀的基本性質及其形成的背景。

本於上述的看法，台大東亞文明研究中心乃於二零零四年八月召開「東亞近世世界觀的形成」國際學術研討會，集中探討十至十三世紀東亞世界觀之發展。本次研討會一共有來自海內外學術精湛的十八位學者發表論文，以及十位學養豐富的國內學者擔任主持人。會議以中英雙語進行，論文發表者分別來自台灣（四位）、中國大陸（四位）、美國（七位）、日本（一位）、韓國（兩位）。這本論文集便是這次會議中文論文部分的集成，希望讀者透過這些論文，能夠對於傳統世界觀及東亞近世世界觀的形成有更進一步的認識。

* * *

本論文集共收錄了九篇文章，基本上按時代的先後排列。這些文章分別處理了東亞傳統世界觀的不同面向。其中第一篇韓國國立首爾大學哲學系教授宋榮培先生的〈東方的「相關性思維模式」和對有機體生命的理解——以莊子和中醫的有機體生命原理為中心〉，首先為東亞傳統世界觀的基本特性做出了重要的詮釋。本文指出東亞的世界觀是以「有機體生命」的原理為中心，而其相應的思維模式則為「相關性思維」。這種世界觀與西方「二元論的、人類中心主義的西方形上學」迥異，而具有深層生態學（deep ecology）的意義。本文先對於莊子的「超人類中心主義和有機體的生命哲學」以及中醫的基本前提——「相關性思維模式和有機體的生命觀」加以論述，而後考察這種思維方式與世界觀的形上及現代意義。

作者指出受工具理性全面支配的現代社會，忘卻了「使存在者存在的隱密的『存有』」，忘卻了自己的真生命。如海德格所言西方傳統的「從屬關係思維」，造成「存有的遺忘」、「二元論及人類中心主義」，以及一切事物被工具化的狀態。只有改變這種狀況，才能免於物化，並且「把生態界從破壞中拯救出來」。站在二十一世紀的高科技時代，我們需要「超越人類獨尊主義的基準，卻去傾聽與自然和諧共存的有機生命體的聲音」。

在結構上，本文從「立足於二元論的、人類中心主義的西方形上學」的問題出發。而後在第二章對「莊子的超人類中心主義和有機體的生命哲學」的論述做出深入的闡釋。在第三章裏，「對以個體之間的相互協調、相互抑制的關係，即『陰陽五行』的『相生相剋』為依據的傳統中醫學的基本前提——『相關性思維』模式和有機體的生命觀加以論述」。接下來則通過莊子哲學思想考察這種「相關性思維」

和「有機體生命觀」所隱含的形而上學的意義。本文批判了世人自我中心的價值觀，「同時站在自我反省的立場上，對主張恢復和解放生命的、提倡主體的生活的莊子哲學進行論述。」在批判西方現代觀的基礎上，對「源于東方文化的『相關性思維』和有機體生命觀在二十一世紀尖端科技時代可能具備的『深層生態學』的哲學意義作出診斷。」這種深層的生態觀點，呼喚萬物一體相關，自然和諧共存，一種「有機生命體」的世界觀，而反對二元對立、工具理性化、忘卻自身存有的生活。全文深刻地考察了東西傳統世界觀的根本性差異，而指出東方有機生命體世界觀在新時代的重大意義，極值得我們注意。

東亞傳統世界觀一方面具有「有機生命體」的特質，一方面也不斷企圖用數的概念來解釋世界的生成、變化及構成的秩序。本論文集所收的第二篇文章，臺大中文系教授鄭吉雄先生的〈中國古代形上學中數字觀念的發展〉，便對這方面頗有發揮。本文的重點在於說明中國儒者「如何以數字觀念解釋萬物的生成，並建構萬物的秩序，並說明數字觀念問題意識的轉變。」文中首先指出先秦兩漢儒者相信此世界是「實體的、有層次的、系統性的，可以用數字呈現出秩序與架構的」。其所建構的數字化的「世界秩序」，企圖包含自然現象、政治與倫理、時間、空間、及其中萬物，卻不免偏於實有。而佛教「空性」觀念的傳入，對於這套以「元氣為主軸」的數字觀念及實有的概念造成衝擊。北宋以降的儒者，乃必須設法「以數字觀念表達出一套有形與無限共存的形上思想」。其中又以邵雍與劉牧為代表，他們一方面繼承先秦兩漢傳統「用數字描述形質世界的秩序」，一方面又「強調數字所表述的形上本體的普遍性和超越性」。

作者對此曾做出精簡的說明：「從先秦時期數字觀念思想的發生歷史考察，顯然地，以數字表達抽象觀念，有一定的限制。它易於表達『有』的層次，而很難觸及『無』的層次。儒家原相信一個存有的、有秩序也有意義（意義即來自於秩序）的世界，數字觀念適切地替這種思想服務。經過晚周陰陽五行思想的刺激，兩漢的數字觀念思想大行，而成熟於鄭康成。隨後，儒學經過魏晉有無之辨的洗禮，又受到佛教思想的衝擊。中觀學派以遮詮之法描述『空』，在理論上徹底摧毀了存有世界的一切意義。儒家思想在回應佛教思想的漫長過程裡，逐漸感到舊有數字觀念只注意存有層面的限制。於是宋明儒者努力地試著一方面運用數字描述形質世界的秩序和意義，一方面又想盡辦法，超越數字的限制，處處強調數字所表述的形上本體的普遍性和超越性。這種試圖兩面兼顧的努力，在劉長民、邵康節的《易》圖詮釋中表露無遺。」

文中對此過程所涉及的「形上學」問題，特別有所發揮：「嚴格來說，先秦的數字觀念並沒有形上學的意義，因為它們並不能說明宇宙何以發生、萬物何以存在、生命的根源為何等問題。先秦儒家對於數字觀念的論述，往往僅只給予一個簡單的、量化的圖象，是直述式的，以強調它是一個再合理不過的論述。」到了漢代，「董仲舒的數字觀念和先秦時期的數字觀念一樣，都著意於建立一個既符合自然現象、又具有倫理意味的世界秩序，希望政治教化能藉著數字觀念來普施萬方。」然而其數字觀念不免預設了一個實有的世界。宋儒則「明白到先秦兩漢時期以元氣論為主

軸的數字觀念，已不足以因應佛教形上思想的衝擊，因此，在他們接受了部分漢代《易緯》與《參同契》的數字觀念，建構《易》圖詮釋的方法之後，接下來他們必須以數字觀念表達出一套有形與無限共存的形上思想。」

古人在有機生命世界觀及相關性思維的主導下，傳統數字所傳達的，最初或許只是一種形容與描述的大略語言，積久卻有一定的定向性，且發展成龐大複雜的數字體系。有機生命世界觀本來不預設另外一個形上或超越的世界，然而在其發展過程中，卻不能不碰到一些形上學的問題及挑戰。因此，傳統數字體系在各階段具有何種形上學的意義，本身是必須澄清的。作者在文中對此努力加以耙梳，並從「形上學」的觀點，分析從先秦到宋傳統數字觀念所面對的問題。此發展過程非常複雜深微，學者對此容或有不同的詮釋，卻不能不重視這個重要的課題。

傳統世界觀不僅表現在本體層面，更表現在政治層面，而有其迥異於現代人所能想像的特色。本論文集第三篇文章，臺大歷史學系甘懷真教授的〈「天下」觀念的再檢討〉，文中首先指出我們對於古代歷史的認識常過度受到當代世界觀的影響，而無法理解其所處的主觀世界及其行動的意義。本文以「天下」觀念為例，說明中國古代政治中所表現的世界觀的特殊性。

作者首先指出現代人多認為古代的「天下」就是當時人所能認識到的全世界，然而戰國以後流行的「天下」一詞，實「多指天子所統治的區域」，經典中最早的天下，則指「上帝所臨之下」。秦始皇則「藉由一套祠官制度，收編當時統治區域內的神祠」，並「藉由皇帝與神祠間的禮儀，以宣告一個『天下』的事實。」，由此而「重新締構了此宗教性的天下，以及自身『祭祀王』的身份。」西漢郊祀禮的改革，則開始廢除此種神祠制度，而主張「只要天子與諸神能在首都有良好的交通，天下便能太平。」此郊祀禮是要建立「天下」的中心，再由此中心向外延伸。「這套天下理論所建構的東亞世界的政治秩序是一『禮的秩序』。」亦為一透過冊封體制所建立的世界秩序及漢字文化圈。

日本在五世紀後半，也建構了自身的「天下」理論。此天下則指日本神話中高天原之神祇所造就的人間領域，而此天下也是天皇所統治的領域。所以七世紀初，日本使節向中國提出的國書中說：「日出處天子致書日沒處天子無恙」。八世紀初的《古事記》則代表這套天皇論述的完成，主張「日本政治秩序的根源無須外求，而追源自日本自身的天神，而日本自身也是一個『天下』」。到了十七世紀，日本又重新定義了天下，從原來的兩個天下邁入以東亞世界為一個天下的時代。「『天下』是前近代東亞之人的主要世界觀」，近人在理解此觀念時，卻往往「不能看到傳統天下理論中的宗教性」。

關於「天」的概念究竟何時從「帝」的概念轉化成氣化的天，以及後世的天又承載了多大程度的「帝」的概念，學界容或有不同的意見，然而傳統天下理論中的宗教性長期嚴重地受忽視，則是個事實。作者從東亞的整體視野對於此問題的研究，非常值得我們注意。

以上三篇文章分別從本體、數理與政治層面，及長時間的角度探討了傳統世界觀的不同面向。以下的文章，則直接探討有宋以降傳統世界觀的不同層面。首先是

北京大學哲學系教授張祥龍先生的〈周敦頤的《太極圖說》、《易》象數及西方有關學說〉。作者在第一部份企圖透過《易》象數的視野，突破現代各種所謂宇宙論加倫理學式的對於《太極圖說》的詮釋，從而提出他以「二對生」思想為中心的新詮釋。至於第二部分則將此種象數論與畢達哥拉斯及萊布尼茲的相關學說作一比較，指出雙方從象數論到本體論的基本異同。本文從當代哲學及比較世界哲學的視野，分別尋根究源，從而直探中西哲學關於象數與本體論的基本議題，是一個非常有價值的取徑。

文中指出「要深入領會周敦頤的《太極圖說》，乃至後來的宋明理學的內在依據與發展脈絡，必須溯源到《易》象數。」而我們仔細研究《太極圖說》與《通書》，可以發現「關於太極的表述中最關鍵處是一個二項相對、相輔而相成的發生結構，可簡單稱之曰『二對生』的結構。」其中「五行不過是生自陰陽，陰陽則不過是最根本者（太極）生成和維持自身（及萬物）的一對區別性特徵；而太極也因此絕不可能被定於一尊，成為一個可由觀念或理念設定的終極本原或最高級物件，而勢必『二對生』，且不斷地二對生下去，『生生』不已，故『本無極也』」。

我們比較周敦頤學說及《易》與畢達哥拉斯派，可以發現對他們而言，「象數都不只是外在的圖形和用以計數的數位，而是原本的思想結構，世界、人生與語言的根本意義從中被產生和構造出來。」「終極的真實（太極，本原）都不是某種『實心的』實體，而是象數結構關係的最密集、巧妙和豐滿處。」因此，「『和諧』(harmony)不止是一種美學的或次級的屬性，而是終極真實的本性與存在方式。」而他們也「都面臨一個如何將廣義的象數與自然語言結合起來的問題」。

儘管如此，雙方仍有相當大的差別。前者所強調的和諧是「陰／陽的二對生造成的，所以是動態的，終極發生的」，而後者「則基本上認為和諧是數之間的關係，因而在很大程度上是靜態結構的、理念性的。」畢達哥拉斯派「固守十進位的數位結構和幾何形狀結構」，使得「數」與「言」的有機聯繫無法在較複雜的層次上建立。然而該派對於靜態式「一」的重視，促生了西洋哲學史上最重要的「存有」概念。《易》與周敦頤對「二」的重視，則開啟了陰陽等一系列二對生的象數與語言用法。

本文在有關闡釋中，同時引入了「非形而上學的當代西方學術方法，首先是雅各森的二項對立的『區別性特徵』的學說，或結構主義語音學的方法；其次是現象學的本質直觀的方法，乃至海德格爾的存在論解釋學的方法（顯示原本發生——Ereignis——的道理），以展示太極的二對生本性的結構發生學的含義。」在這些新的理解角度中，作者發現「周敦頤的《太極圖說》就不止是程朱陸王的一個含糊的先導，而是融合了儒道釋的思想精華，而又有著自己獨特的思想原發力與中和的精微境界的劃時代的哲理學說，其蘊義（比如超出理氣二分的原本發生論）並未被後來的理學家們窮盡。」至於比較哲學的部分，則「一方面揭示『象數』在偉大的哲理傳統中的關鍵作用，另一方面又表明中西兩大傳統之間存在的深刻差異在結構上的原因。」

前述的文章都比較著重於儒道兩家的傳統，以下兩篇文章則討論佛學對於近世

世界觀的影響。首先是廣州中山大學哲學系教授龔雋先生的〈北宋天臺宗對《大乘起信論》與《十不二門》的詮釋與論爭〉。本文主要在說明北宋天臺「山家」與「山外」兩大宗派環繞在關鍵經典的論爭，並「擇選他們有關世界構造的思想方式，以及相關聯的實踐方式（觀心）進行分析。」本文強調「作為『異端』的山外學派，是經過山家思想家和史家的聯手努力而逐漸被『塑造』出來的。」而山家的思想，亦在此過程中不斷自我塑造。換言之，雙方有關世界基本性質其相應的修證方式之種種看法，與正統及權力之爭有一定的關係，而不能單純理解為學理之爭。作者這種研究取徑與 Bernard Faure 在分析禪宗祖師傳統時的作法，頗有類似之處。文中同時指出：「在山家取得正統地位以前，山外的影響力遠大於山家。」然而當山家透過經典的再詮釋與論辯從邊緣而變成正統之後，直到今天，「關於宋代天臺內部思想爭論的討論，多少受到山家一系所建立的『正統』觀念的影響，如學界仍然存在著簡單以山外傾向《起信論》、華嚴，講『性起』；山家接續天臺宗正脈，重『性具』等觀念來評判兩系。」對於這一點，作者一再強調兩家其實都繼承了唐代天臺宗大師湛然（《十不二門》的作者）的說法，融華嚴所重的《起信論》入天臺而另作詮釋。屬於「同源異流」，並不能簡單地二分。

兩家爭論的一個重點是《起信論》的「真如隨緣」義。作者認為被批判為偏離湛然與天臺路線的山外，其實也是「以天臺本有的『一念心造』來改變華嚴性起的思想路線。」對於其間微妙的差異，作者認為「有關自性或真如本性的規定只能是一形上學的『斷定』(assertion)，而非論證 (argument)。如山外以為，心造必須回到真性一元的絕對主義，把無明銷歸於真如，削除妄染的獨立存在性，才可能說是圓融的；山家則堅持『敵對的相即』為圓教的特色，即保留住真妄和合的經驗性，才是究竟的，說各執一是。」他說：「兩宗只是形上學的預設立場不同，而在不同的前提和脈絡裏，他們的論證都可以成其圓說。」

相應於前述或重一元真性或重真妄和合的世界觀，而有修行上「觀心」方式的論爭。學界一般認為：「山家重陰識，由妄而真（按：即觀妄心）；山外向理，直觀真心。」作者對此亦提出質疑。他說：「山外於《十不二門論》的解釋雖不重觀心」，在他處卻然。山外智圓以為「天臺有關行門的觀心，主要是在《止觀》之中『勤勤點示』。」而其論《止觀》之說，則頗有觀妄心、「即妄而真」的意涵。因此，作者認為「所謂山外直觀真心的說法，很可能是山家為了正統性的需要有意識地『虛構』出來的。」緣此，作者再次指出山家透過經典詮釋「是在『製造』而不是在『沿續』一種正統性。」

山家與山外之爭，是否不過為各持一無法證實的形上學信念，還是確有一些根本且微妙的不同，仍值得我們做進一步探究。於今觀之，兩家世界觀及相應的修證方式，也確乎各有偏重。然而本文對於雙方的解析，還是提醒了我們研究傳統世界觀時，必須注意權力意志的作用，以及所謂「正統性」的人為或曰人性層面。世界的究竟，萬有的本原是醇然一理的「真如性起」或真妄不二的「性具三千」？真與俗是一或是二？萬化之中一與二、一與多的關係究竟如何？同時代理學家有關太極陰陽、理氣心性的論爭，也往往與此呼應。這些都是近世世界觀所企圖要解答的問

題，我們從之可以進一步認識其基本性質。

前述有關天臺宗的討論偏重在本體世界觀及修證觀的形成，以下一篇加州大學聖地牙哥校區文學系葉維廉教授的〈重涉禪悟在宋代思域中的靈動神思〉，則著重於道、禪兩家世界觀及語言運用，及此種思想在自古至宋代的發展過程。本文對於「去語障、解心囚」這一系列道、禪合流的解脫思想之於全人生及文藝的意義，尤其有文采盎然、層次豐富且深入易解的分析。作者約在四十年前，便曾透過嚴羽的詩論，討論到宋代的「禪悟」。本文則進一步「重溯他詩學的源頭——一直貫禪宗思想的道家美學。」這是一篇長文，分成兩大部分，以下也將用較多篇幅加以介紹。

本文的第一部份致力於發揮「從道家到禪宗的精神投向」，文中首先指出「道家精神最終是要去語障、解心囚，恢復活潑潑的整體的生命世界，是另一種積極的運作。」道家要破解封建制度下的道理及語言建構，「好讓被壓抑、逐離、隔絕的自然體（天賦的本能本樣）的其他記憶復蘇，引向全面人性、整體生命的收復。」他們認為「整體的自然生命世界，無需人管理，無需人解釋，完全是活生生的，自生、自律、自化、自成、自足（無言獨化）的運作。」人並非世界的主宰者，而「只有當主體（自我）虛位，從宰制的位置退卻，我們才能讓素樸的天機回其活潑潑的興現。」

根據這種世界觀，道家美學要訴諸「以物觀物」。「中國山水畫中都自由無礙地讓觀者同時浮游在鳥瞰、騰空平視、地面平視、仰視等角度。」畫家「要能冥合萬有，一如我們前面所說，必須自我虛位，『虛』以待物，畫中之『空』作為一種負面的空間，一種冥寂沈思的狀態，任萬物素樸而宏麗地興現，在中國山水畫中占極重要的位置，尤其在米芾、米友仁的雲山，馬遠、夏圭的空靈悠遠，和禪畫家如牧溪、玉潤畫的瀟湘八景裏尤為雄渾。」古畫如此，古典詩亦然。作者說：「類似中國山水畫裏引發的自由浮動的印記活動，中國古典詩在文言裏有重新的發明。」不像英文之傾向於「定向、定位」化，「我們的詩則儘量要跳脫這些指義元素，欲托出『指義前』屬於原有、未經思侵、未經抽象邏輯概念化前的原真世界。」其「傳意活動，著重視覺意象和事件的演出，讓它們從自然並置並發的湧現作說明……也就是道家的『任物自然』」。

作者進一步說明，此「『喪我』而聞『天籟』，是與宇宙機樞『神遇』的先決條件，……也是禪悟的基礎。」其所得「的心是空的」，其如「止水，萬物得以自鑒。如此，我們可以歷驗『即物即真』，歷驗『道不離物』」，這過程可稱之為「離合引生」。這種「『離合引生』的負面建構，負面的超越，是中國歷代文學理論藝術理論的主軸」，在陸機、劉勰、張彥遠、蘇東坡、嚴羽等人的思想中，都一再地出現。

這種世界暨修行觀，使道家思想有「觸及根源性的一種前瞻精神」，而「禪宗裏有相當多的公案都是承著道家這個透徹的靈識，專從破『界』念入手」。譬如「『殺』『斷』『斬』是禪宗公案裏常見用語，都是用以道斷語言的繩索，驚駭間使人跳脫語障，躍入無礙的生命世界。……即心即佛，不必外求，只要我們去除語障心囚，回到『素樸』，回到平常心，就已契道。」

本文第二部份是「嚴羽禪悟對宋代思域的批判」。其重點在於指出「嚴羽詩論

中提出詩中的妙悟活動（靈動神思），是針對宋代道學／理學對這種活潑潑的想像活動的傷殺而發。」作者認為程朱一派對於文藝創作常持負面的意見及淺陋的美學思想。對於東坡這一類率性自然的人物，尤其橫加批評。然而「對蘇東坡而言，……文學的體現，通過書寫，（可）達致道的自由活動活躍及捕捉自然的律動。」這可以上溯至中國的美學傳統，「由道家的『神』『意』，孟子的『氣』，謝赫的『氣韻生動』，陸機的『情』等發展下來的美感經驗的觀注，都集中在『韻外之致』（司空圖）。」而張戒、姜夔、謝榛等的「興、趣、意、味」說，及嚴羽的「不涉理路……惟在興趣……無迹可求」的禪悟靈動及他開出來的格調派、神韻派，「都是繼承蘇東坡的美學關懷對粗糙的言志、載道說提出的抗衡論述。」

相較之下，程朱一派「著著利用語言的建構框出一些概念，凸顯理性的分析力，命名定義設界，所謂格、致、誠、正、修，要達到改過遷善、克己復禮，不得不是尊一排他。」他們「把人作為自然體的整體的一些重要的東西邊緣化，直覺的感悟靈動性，邏輯的飛越的神思……只不過其中之一二而已。女性世界就更不在思域內。」他們最大的問題是「基本上沒有從根去質疑語言框限操作以及與語言權力掛鈎的殺傷性。」

然而，從另一方面來看，「道學／理學的一個目標，就是要更完備地說明／證明玄學時期便推動的『名教即自然』……。朱熹不但說仁義禮智信合乎天理（『天理』語出莊子，原與『自然』同義），則君臣父子夫婦尊卑的定位也是。」理學家大量使用道家的思維，「整的來說，在『內聖』部分的思辨中，有時幾乎如讀老莊。」程顥、朱熹等人的「物各有理」、「天理」說，與道家的語境中，並不相悖。另外如邵雍學說之直接老子，陸象山的「終日靜坐，以存本心」及其「完全是靈動神思的直覺致知」。其「語意直追莊子的入神狀態」，「無怪乎他門下的包恢影響了嚴羽的詩思意態。」

作者最後總結地說：「從道佛儒互為激蕩互為顛覆的具體歷史裏看，道學／理學在建構儒家的過程中，用了道、禪的語言策略確實打開了一些廓然空闊的靈動想象的空間。」理學家追求人間秩序的重建，可是「如果只有道德性命的索知，而無靈動跳躍的感悟……終究只是一群理性的、嚴肅有餘活潑不足的成人的『理想國』而已。事實上，因為代表理學的程朱的成功，成為明代以還道德性命的權威論述，……以致終於在現代引起要打倒孔家店。……嚴羽從道學／理學目的重於理體（體蔽於用）的政治議程裏預感到全面人性的虧損，是這樣的危機感，使到嚴羽激情地推出他的靈動神思的詩論，希望詩人們通過不涉理路、玲瓏透澈、興趣洋溢的詩，見框解框地，重新撫觸活潑潑的具體的生命世界，來抗拒體蔽於用的發展。」

葉維廉先生對於程朱一派所受語言、觀念、理性的限制頗多批判，而前佛光山大學金春峰教授〈朱熹以仁為核心的世界觀之形成與特點〉一文，則對於朱子本乎天地自然的世界觀頗多讚譽。兩文各有所見，值得合併考量。金先生一文的主旨在於說明朱子的世界觀是以「『天地生物之心』作為仁的天道根源或曰形上依據，以『愛人利物之心』說仁，而非以理氣兩分架構」定義仁。（駁馮友蘭、牟宗三）既非西式純粹抽象的共相或邏輯觀念（駁馮友蘭），亦非道家「萬物由之而成」的道。

「天人合一，亦天亦人」，繼承了中國遠古以來的世界觀。既有信仰的性格，又與基督教不同。此世界觀，繼天、法天、而以人生為中心，以愛人利物為基本內涵。又吸收了佛教禪宗的思想，論心體性體，提出了完滿的人生之境。朱子此種以仁為核心的世界觀，實足以展現我民族的基本信仰與價值系統。本文言簡意賅，乍看為一平易之隨筆，卻非碩學老成不足以成其文。部份說法，例如天地生物之心有類於聖靈，而有「實體性和能動性，是精神性的東西」，雖可能引發爭議，然其所駁前人之說法及所論自家之宗旨，皆值得學界重視。

作者首先指出「仁是孔子也是儒家思想的核心。朱〈仁說〉以前，歷代儒家對仁有極多解說。」但多從「人的立場」立說。朱子早先對仁的解說亦無多大創見，但在「中和之悟」後所寫成〈仁說〉中卻提出了不同於前的全新的觀點與說法，「其特色，是以『天地生物之心』作為仁的天道根源或曰形上根據，以『愛人利物之心』說仁」。這表示朱子打通自然與人生的世界觀已臻成熟。與此同時，「〈仁說〉特別強調紮實的道德踐履工夫是求仁的關鍵，並和『十六字心傳』之『道統說』貫通起來，顯現『內聖外王』的一體兩面，從而成為一完整的世界觀。」

作者特別強調「〈仁說〉『愛人利物』所成就的生，包括自然生命與德性生命。而德性生命是自然生命的昇華、潤澤，所謂『富潤屋，德潤身。』」明於此，「故對生命與生活的極端的熱愛、摯愛，反對輕生、厭生，以生與生命之獲得為天地（父母）所予的極大的恩德、恩惠，以『文之以禮樂』為成就生命之所必須，成為儒家與朱熹仁的世界觀之重大的特點。」朱子「仁學之以生物之心、愛人利物之心為基本內涵，正是對這一傳統的繼承。時至今天，它依然是一仍具活力的文化傳統。」

作者認為「本心仁體或仁性是一切道德意識、情感與善行的根源，是萬事萬化與百行之本。……自孔子起講敬天順天、畏天命、知天命，……『乾稱父，坤稱母』，『人得天地生物之心以為心』等等。這些在今天看似過時、也無人知曉、課堂也不講的、似乎已經死去了的東西，實際上因為是與上述信仰相聯繫的，故不僅在書本和哲理系統中存在，也早已融成了一種文化意識和生命之終極關懷，為大多數人提供了安身立命之地。這一部分才是中國化的真正的『中體』、中國文化傳統之為中國大化傳統之所在。」傳統的家庭價值觀念、倫理道德、祭祀傳統，以至重視歷史、天人境界、報本返始，「由親親而仁民、由仁民而愛物，與天地萬物為一體，以及由修身而齊家、而走向社會，對社會、民族負責之倫理道德思想等等，都是在這一基礎上產生、以這種信仰作為躋帶的。」從歷史上看，「儒道兩家的價值系統，有力地抵禦了「佛教思想之壓倒性的攻勢」、也「抗拒了基督教、天主教之類似的企圖。它也使西方現代存在主義、虛無主義、極端非理性主義、極端個人主義、宗教狂熱、及種族歧視等等思想，不能在社會產生與滋長。」

金先生從天地生物愛物之心的角度探討朱子的世界觀，拙文〈朱子的世界秩序觀之構成方式〉，則從天人關係的角度，探討朱子的世界秩序觀究竟如何構成。此問題意識起源於學界近年來因為余英時先生的鉅著《朱熹的歷史世界》所引發的重大爭論。余先生此書對於理學所源出的政治文化生態，有非常周詳而深刻的分析。學界也因余先生的大作而注意到宋人建立一全面性新秩序的大企圖，然而對於這種

秩序乃至理學的基本性質則頗有不同的看法。余先生認為朱子的秩序觀起於他對於理想政治或人間秩序的關懷，從而投射到形上或宇宙論的層面。楊儒賓與劉述先先生則提出反對意見，認為朱子的內聖之學與價值體系自有其追求絕對與普遍道體或真理的基礎，並不是為了政治問題而服務。前者強調人間性，後者強調超越性。兩說莫衷一是，本文則企圖從一新角度對此問題作一回答。

本文指出，朱子的世界觀及其思維與認知方式，具有「整體觀」的特質，基本上視一切事物為一不可分割的整體，因此很難說他根據了理想中的人間秩序而建立了形上或宇宙的秩序觀。也絕不能說他所認識的道理或道體，是「冥契」而得，超乎事物之外。人間秩序、心性之理、宇宙秩序在他的思想中其實交織成一片。彼此互相增強，而很難有內外、主客、天人的明確分野。這秩序觀既非脫離了時代與個人生活的背景憑空而生，也並非沒有恆常或所謂普遍的層面。若專就政治與人間秩序，或偏就超越及普遍的層面立論，不免都有所不足。所以與其說朱子所追求是一種人間秩序，不如說是一種世界秩序，而包含了上述所說的各個層面。

「天人合一」與「萬物一體」是朱子的世界秩序觀的一項基本構成原則。在這個原則中，人文被視為天地自然中的一部份，所以人道或曰人間秩序的完成，預設著必須合乎天道。程子說：「未有盡人而不盡天者也」，朱子則認為「天人一理」。在朱子的世界秩序觀中，宇宙自然、身心性命、家庭倫理及政治社會的道理打成了一片。我們從他最具有代表性的文字〈格物補傳〉來看，他織成其思想體系的方式，是無分天人、內外而一體渾融的。這是一種認為一切事物在根本上不能分割的「整體觀」思維方式，而與其「萬物一體」且「生命化」的世界觀密切呼應。在這樣的世界觀與思維方式之中，人間秩序與天道必然密切地交織相融。投入政治及社會的建設不僅對人有意義，並且同時具有「宇宙性」的價值，所以乃有理學家「為天地立心，為生民立命」的思想。

前述普遍與特殊、本體與現象乃至天與人在程朱的思想中，是以一種特殊的方式結合，是即所謂「理一分殊」。從程朱理一分殊的觀點來看，一切的現實政治社會問題，雖屬分殊，其實亦通於理一。而且捨棄實際政治社會以及人生點點滴滴的經營，亦別無他處可以尋覓那一貫的道理。所以朱子等理學家之經營「世務」，不但不與其對於一貫的理一之追求衝突，反而是其求道的必經之途。從這個意義來看，深入參與現實政治社會之改造與人間秩序之建立的「現象」，實為理學家思想體系中應有之義。然而投身於實際政治社會的改造，並不就意謂著他們所思考的一切都環繞在「人間秩序」之上，或始終以其為第一序的問題。相反的，我們一再發現朱子習慣於從任何一件小事，無論其為人生界或自然界，連結到貫串宇宙人生的「理一」之上。他所要問的第一序的問題，與其說只是人間秩序的完成，不如說是包含了人間與宇宙秩序的「豁然貫通」之「理一」。這種從天地人物一切萬殊中探索那一貫之道的思維方式，即其「格物致知」說的精義。而其探索的方式，是無論所謂人文與自然，皆在探索之列。天人合一、體用不二、內外兼盡，是為朱子建構其世界秩序觀的方式。

理學家的世界觀深受道家與道教的影響，反過來也對於兩宋道教的世界觀有深

刻的影響。本論文集所收最後一篇文章，是輔仁大學宗教學系鄭志明教授所寫的〈從《道法會元》談宋元符籙法派的世界秩序觀〉。道教對華夏文化影響極深，文中對於道教的世界觀及其產生的背景有深入而親切的說明。本文的重點在於指出兩宋時期道教修鍊與法術的人本轉向。作者指出：「兩宋時期，是中國文化經過再一次深度的自我調適，除了理學的形成與發展外，道教也有著跨越時代的大躍進，在儒釋道的相互整合下，理學的心性思想對道教的影響甚深，導致內丹法派的大為流行，另方面傳統的符籙法派也面臨著大的變革，原本以招請神靈的法術科儀，被強化成以心性修持為主的道法，彰顯出以人作為主體的宗教信仰地位，將天地鬼神神聖的形上價值，安置在人的自我修證之下，強化人是維持世界秩序的主要運作核心，天地的宇宙造化與鬼神的通靈感應，都要經人的修證體驗，才能確立其濟生度死的宗教使命。」

作為本文研究主體的《道法會元》「共二百六十八卷，收集了宋元時期符籙諸派的各種符咒祕法典籍，是一部集大成的符籙專著，偏重在宋代清微、神霄等派法術的匯集，……是了解雷法最為完整與集中的資料。」本文據該書「探討宋元符籙法派其雷法建構的理論基礎與表現形態，追究在傳統天人感應的宇宙學說下，如何將天地變化的雷霆觀念，轉變為生命主體修持的功法。世界秩序的維持不在於外在的天地鬼神，而是回歸到人自身的心性體驗上，進行精氣神的感通與轉化。」

作者首先深入探究宋代「以我為主體的道法觀」，他說：「（道教）傳承了古代天人感應的神學思想，尤其是延續著漢代陰陽五行的氣化宇宙論。……肯定道的真實性與神的超越性是緊密結合的，是生育萬物的最高主宰，人要具有著接道通神的工夫與能力，才能參與天地造化的自然法則。」而「宋代新興的符籙法派，在理學心性學說的啟發下，不僅強調法術的神奇感應，更重視修道的生命體驗，強調以心使身與以心運法的主體作用，肯定人的修真會道，才是法術奧妙的本源。……認為祈禳靈驗在於自己元神的妙用，將符籙効治、呼風喚雨與治病度鬼等靈驗，歸功於內煉所成的真氣，而非歸諸於神靈的賜予濟拔。」符籙法派的世界觀其實深受理學的影響：「宋代理學從周敦頤、張載以來，已有將氣的宇宙論與心性的形上學加以結合的趨勢，……相信宇宙本體與人的本體是合而為一的，人的心性可以成為世界秩序的核心，將人心與天心合為一體，以盡心知性來合天德。」緣此，「宋代符籙派的道法樞紐逐漸地扣緊在『一心』來展開。」

心性符籙道法，同時「延續著道家與道教自身的形而上學，……以道心通向神明，達到上下與天地同流的生命體驗」，而有自身的修鍊辦法及思想特色。他們主張「人體的『出死入生之門』，等同於宇宙『混沌未生之根』，竅與道法原本就是一體的，人可以經由『竅』通向於『道』與『法』。人竅與道體有著共同『五蘊皆空』與『萬法俱無』的形上特質，同時可以展現出『寂然不動』與『感而遂通』的無限法用。……展現人身與天地同流後的無限生機，可以接引來自宇宙元氣轉換成變幻莫測的法術。」

符籙道法的重點是雷法理論，「雷法理論的建構與實踐，帶動了符籙法派新的生機與活力。……符籙道士重視自身精氣神的修持，鍛鍊體內陰陽五行之氣，進而

能感通身外的天地之氣與造化之神，達到人神一體的境界，進而以天地原有的雷霆法術，為眾生驅邪逐鬼消災治病。」他們「著重在內外道法兼修」，「以體內自運之神氣來交感天地鬼神，展現出相應於雷霆的靈驗道法。……擁有天地的召感能力，可以『呼召雷神』，前來『拱立聽令』與『隨意役遣』。」其「法術的施行，不能只靠外在的符籙、咒語、掐訣、法器等象徵性的神力，最重要的是靠內在的修持，方能具有著召遣神將仙吏的法力。故在施法之前，必須要有通神致靈的修持工夫。」

在前述的基礎上，本文進一步談到「法術施行的人文關懷」。他說，「符籙法派自命為『得道造理之士』，致力於天人間的道法交感，目的在於經由自己的『積此一誠』，來造成『必使天心悔禍』，改變天的意志，再以感通的符章法術來濟度世人。」法師「首先要有『哀憐民庶』的慈悲情懷，有志於化解民眾所承擔的天災人禍。……『為懺罪尤』可說是極為神聖的宗教使命，為了完成此一使命，行法者務必必要『齋肅身心』。」而該派「主要還是建立在齋醮符咒的儀式活動上，重視的是咒語、符籙、步罡、掐訣等象徵神力的法術操作，有著濃厚的神啟色彩，仰賴神明頒降符篆靈文來救濟世人。」其「符籙的書寫，是要靠內修的工夫，經由體內元氣的運行，感受到與天地混融，達到『為我兩忘』的『大定光中』境界，方能存想布氣，引真氣書寫符籙，能『隨筆於籙中』來感應神氣。」他們相信，經過齋戒修鍊，「行法者已非普通人，已成為神的化身，擁有著各種通靈的法力與神威，能召役神將，在法壇上施展各種法術。」

漢代以降，「道教符籙法派主要就建立在對神靈與法術的崇拜上。直到宋代理學的興起，人的性命是宇宙主體的概念逐漸擴大到宗教領域中，除了帶動道教內丹法派的興起，也徹底改變了符籙法派的修道理論。」到了宋代，「人是世界秩序的核心觀念，才真正得到深刻合理的解釋與傳播。」道教符籙法派「雖然帶有神祕性的法術的色彩，但是其修道理論的演變，逐漸強化人濟生度死的通靈能力，肯定人神合一才是世界秩序和諧的根本之道。」他們認為「只要有修道人的存在，就可以運用其靈力與法術來代天行道，將宇宙大道宣化在人間，救濟一切有情眾生與幽靈。人這種主體的覺醒，不僅未否定掉宗教的神聖性，反而更有利於宗教的傳播與發展，東亞社會宗教的普及化與生活化，與這種長期累積而來的世界秩序觀是息息相關的。」

* * *

如本文一開始所言，世界觀是一個涉及所有領域，而且其時間空間的跨度都極大的題目。因此我們有必要邀集不同領域的學者，一同來研究這個課題。前述各篇文章，由各領域的專家學者，分別從本體、象數、認識論、政治、倫理、宗教、文學、藝術、語言、天地自然、心性、術數及儒、釋、道等不同面向討論了以宋代為中心的東亞傳統世界觀。學者們研究的主題與角度雖然有很大的差別，卻更能讓我們看清近世世界觀的多種主要面向。以下我也將試著對這些說法作一個初步的綜合，以表現以宋代為中心的東亞傳統世界觀的一些主要特色。

首先，從本論文集的作品中我們可以看出東亞近世的世界觀，大抵繼承了儒、道、釋三家的傳統，而在宋代有了更綜融合匯且更人文文化的發展。宋代各種有關於

宇宙人生的基本性質或內涵的看法，基本上都可以追溯到儒、道、釋的傳統。然而無論是三家三教之間，乃至於三家三教內部，我們都可以看到不同學派對於對方所產生的深刻影響。（按：儒、道、釋既為學說，又含一定的宗教及「綜合指導性」，所以本文襲古法或以三家或以三教稱之。然其中道家與道教雖關係密切卻頗有基本差異，故本文亦時而分別言之。）繼承了千年來的三教傳統，宋代雖然號稱儒學復興，王室乃至於臣下對於三教多並尊，民間更是如此。作為後世主流的理學，努力而艱苦地對抗佛、道，卻不期而然地成為三家三教融會下的產物。理學在大融會的基礎上，主張以人生與此世為本，發揮人類與自然本性的一切種種。其他各家各派，雖然繼承了各自的傳統，卻不免也都受了這種融合及人本傾向的影響，而較舊時表現出更多的包容性及人文性。

宋人的繼承傳統往往帶有極高的理想性。他們所謂的「好古」，其實是輕視之前的狀況，而希望在此世建立一符合最高理想的社會與文化。宋儒之輕視五代，企圖超越漢唐，以恢復他們理想中的三代政教，已經是眾所周知的事。受到大時代風潮的影響，道教在宋代也有革命性的發展，道家思想異常活躍普及。宋代道教及道家的世界觀與儒家同源，雙方連動的情況最深。理學與道教及道家你中有我，我中有你，彼此都希望代表至道。兩教暨兩家的相融及相爭，一直是牽動思想文化史發展的關鍵因素。與此同時，佛學與理學的密切關係，更是學界普遍認知的事實。入世性的佛學如禪宗、天臺與華嚴大行，對宋代讀書人有極深的影響。宋代佛學一方面致力於其宗教上的最高追求，一方面強調真俗不二，企圖融儒入佛，以繼續主導宇宙人生的最高真理。整體而言，這是一個對於文化、心性、藝術、信仰、文學、宇宙人生、政治社會各方面都有極高嚮往的時代。他們的世界觀，也因而有著特殊的深度及高度的開展性。儒釋道三家三教在此時代所提出的世界觀，都有相當高的宗教性，直指各自心目中的最高真理。此宗教性與前述的人文性融會，而形成一種頗具人文性的最高信仰。

在三教融會下的宋代傳統世界觀之內涵，在本體論上與現代世界觀有根本性的差異，這一點特別值得我們注意。中華世界的傳統世界觀向由儒道兩家所主導。佛學入中國後，受中土的世界觀影響，其出世性漸減，入世性漸增。其原本嚮往的出離世界，漸與此世界融合，而有「不離世間」之說。從以儒道兩家為主的傳統世界觀而言，無論是宋人或古人的所謂「有機生命體」觀、「萬物一體」觀、「天人合一」觀、「大小宇宙共構」觀，「心物、主客、內外、體用、自然與人文」不二觀，都指向一個一體渾融、處處相關相通，有機有生，而且是氣化流行的世界。這個世界觀與現代以機械、唯物、元素、分析、二元對立（心物、主客、內外、體用、自然與人文）、普遍理則為中心的世界觀，有本質性的不同。

與「有機生命體」觀相呼應的有「天地以生物為心」一說。我們若視此世界為一悠久不息、生機遍佈的所在，很容易認之為一「有機生命體」。反過來說，若認此世界為一處處有生命而全體有若一大生命的整體，也自然容易相信「天地以生物為心」。而一旦相信「天地以生物為心」，自然就容易有天地愛人利物之說。此種有機有生命觀，可以是現象的，也可以是本質的。古人似乎從本質上認為此世界有

機或有生命，至於有機或有生命的程度，則各家所見仍有所不同。我們從宋榮培、金春峰、葉維廉諸位先生所討論的各種道家、中醫、儒家的世界觀中，也可以看到畸輕畸重的不同強調。然而其重視一種生機盎然、超越機械化的固定理則思維之性質則一。

從有機或有生命進一步則推問到是此世界否有意志、有靈乃至於有鬼神。金春峰先生與鄭志明教授所指出的宋代無論儒家或道教的世界觀，都是一個本質上有生命且具有心靈屬性的世界。龔雋先生所論述的北宋佛學，無論「性具」或「性起」的世界，顯然也都是心物不二，甚或是唯心的。傳統儒、釋、道三家本來傾向於相信此世界的本質具有一定的心靈義，至於其有意志或有心的程度，各家仍有不同的看法。佛家與道教相信「一心生萬法」，唯心的程度最強。道家多主造化無心，物自付物，順其「自然」，然而其氣化世界觀不僅具有生命體的色彩，且為篤信鬼神與造化有心的道教所宗，雙方的觀點其實是連續的。

然而所謂唯心或唯物不免是一個西方哲學的觀點，雖有用但未必貼切，且過於二分。從宋人普遍接受的「萬物一體」信念來說，既認為天地人物乃至鬼神本為一體，則所謂精神或心靈的部分在本質上也與物質的部分一體，同屬一氣之化（這在儒道兩家或兩教而言，尤其如此），而不必再區分唯心或唯物。雖然如此，其所相信世界之本質，於今視之，仍不免有偏向，若處於一個連續光譜的不同位置。佛家最偏唯心，道教的心氣通鬼神說次之，主流的儒道兩家一般居中，而只有極少數的古人會接受一個純粹唯物的，亦即無鬼神且天地本身沒有任何「類心靈作用」的世界觀。

以儒家的代表性人物朱子為例，朱子相信有鬼神及天地以生物為心，並以一氣之化說之。其所謂的氣，以今日之觀點論之，既非絕對唯心，亦非絕對唯物，而具有心物合一的性質。此心物合一的氣化世界，自有其有序不紊的理路，而其靈明處唯在其最高級或最根本義上顯現。就此而言，人身的小世界與天地的大世界，實屬類似。天人合一，心物不二。朱子的說法在宋人之中，實居於一中庸的位置。既可通於各種物質現象的探討，亦可通之於天地生生若有機體之性質，乃至於上下感應，通乎神靈現象。執兩用中，其為宋代思想的代表性人物，實非偶然。

相應於前述萬物一體或有機生命體的世界觀而有所謂「相關性思維」。而相應於一體渾融、活潑天然的世界觀，而有超越語言名相、邏輯、理智而要求「全生命」的知識暨人生觀。在渾化了乃至消泯了一切固定界線的世界中，空靈與無我，乃成為宋代道、儒、禪家共通的追求。既超越語言名相，則所重在心在身而不在腦。既超越邏輯、理智，則所重在體證、德行而不在無窮無盡之知識。修道證道者為一世所重，儒者雖重視道問學，亦以尊德行為本。

相應於這些連續、相通而內涵有別的各家世界觀與思維方式，而有思維相通，型態卻不同的修行方式。主流的理學家主張內聖外王，所重在於平常人生，認平常人生即具真實恆常道理，即此有限以通之於無限天地。佛家則全在一心上下功夫，破除無邊妄見執障，以窮研萬有的真相，世界的究竟。明心見性，以合於宇宙的畢竟實相。道教修心鍊氣，欲澄清其身心，破除我身一切限執，回復本真，以通之於

天地造化，離人成神。道家與禪宗者流之用心不離平常人生，精神卻通於宇宙大化，頗與理學相近；然其人不樂受世間名相及秩序拘束，唯願恢復自然本真，以與天地精神相往來。諸家相激相蕩，相互滲透影響，莫不欲修此心身以合於真實，並通乎萬有而使我與宇宙為一體。斯則儒、釋、道三家三教對於人生修養都有極高的追求。或為宗教或非宗教卻都嚮往至高至廣的境界，因而也都能展現出精神與思想上的偉大力量。此種心靈力量及與之相俱的關於世界基本性質的學說及信仰，是傳統世界秩序與倫理價值的核心基礎。

傳統世界觀的信仰性經常被學界忽視，卻對古代的世界秩序有重大的影響。在政治方面，誠如甘懷真先生所指出，古代的天下、天子及其相應的政治觀念，都深受天帝或一有意志、作為的天的概念的主導。由之可知，天的概念的轉變，也自然會改變古人對於天子或君王的想法。自先秦而兩漢，兩漢而宋，又自宋而迄今，中國人對於天的觀念變化甚大，與之相應的各種政治觀念的變化，實極值得我們注意。反過來說，儒道兩家的世界觀都與實際政治的運作密切難分，本論文集對此著墨尚有限，是一個有待深入發揮領域。

傳統世界觀既與現代世界觀根本大異，其所內蘊的數字觀念亦然。我們看鄭吉雄、張祥龍兩位先生的文章不難發現，環繞在《易經》、八卦九宮及太極、陰陽、五行的古代數字觀念，實為一種關係性與類比性思維的產物。將天地萬物在時空中的變化都納入其所建構的，以一、二、五為中心的象數體系加以描述分類。它雖然不像邏輯化、「本質論述化」、「形上化」的西方數字體系之善於「精確對應」，卻很能表現出一種有機化與生命化的世界秩序。我們看陰陽五行說對於中醫的作用，或許最能表現出這種觀點的長處與短處。

傳統象數中的數字作為形容詞的意義更多於名詞，主要用於描述與分類，故與天地萬物之「象」密切相關。從現代形上學的觀點來看，從《易經》到宋代象數，似乎都不預設一個超越的、最高的、一切所從出的存有世界。它偏向於描繪現象界的實有，而如張祥龍先生所言，以「二對生」為本。離陰陽之外，無所謂太極。既無所謂一外在超越的存有世界，則如朱子所言，太極本無極，離分殊無所謂理一。體必於用中見，體用不二，理氣不離。此與西方以超越的存有為基礎的「形上」觀念大不同。而雙方數理觀念的發展，亦因而大異。一活潑靈動，一邏輯謹嚴；一求其涵括現象，一求其反映本質。比而觀之，實可讓我們對於東西世界觀的差異，有更深刻的瞭解。

最後，我必須要說本論文集雖然處理了以宋代為中心的東亞傳統世界觀的許多不同面向，也得到了相當豐碩的成果，但仍有很多的侷限性。此集對於近世世界觀的研究，偏於其基本性質層面，即所謂本體、形上、宇宙、認識、人生、宗教觀等層面，但對於近世世界觀的社會、經濟、乃至政治層面，及其交織在一起的複雜背景處理得仍頗為不足。傳統世界觀不僅是一種思想，而是人們在人生各方面都會表現出的一些基本預設及態度，所涉極為深廣。我們此次所能處理的資料範圍乃至角度都都很有限，希望學界未來能夠對於此問題續做進一步的探究。