

# 陰陽合德的哲學評估

項 退 結著及修訂\*  
王 靈 康 譯\*

## 摘要

本文分三部分：

第一部分闡述陰陽及陰陽合德這些概念的起源：視陰陽相合為宇宙的兩種創生力量及萬物根源的想法始於道家，而後為儒家所吸收。

第二部分雖短，卻非常重要，它指出中國哲學中陰陽合德所代表的是：宇宙萬物均由陰與陽二種相反相成的二元結合而成。結合的方式或者是兩個階段（如日與夜）的更替，或者是兩種相反因素結合為一體。

第三部分是本文的主幹：在中國傳統哲學中，陰陽合德包含了天地人之間的關係，因此有宇宙論與人類學意義。但最高的陽與陰——天與地既被認為宇宙的終極根源，所以亦具神學意義。本文對陰陽合德這三重意義的哲學問題提出評估。

「一陰一陽之謂道」，「陰陽合德而剛柔有體」，這些耳熟能詳的句子是出自易經的繫辭。兩千年以來，這些基本的概念一直都是儒道兩家的形上學基礎。對這兩家而言，陰與陽都是代表相反相成的兩種始元。本文將剖析陰陽合德這個概念的歷史淵源，對之加以現象描述，並由宇宙論、人類學和神學的觀點加以省思。

\* 作者為本校哲學系教授，譯者為本校哲學系第十四屆（民國七十五年）畢業生。

這篇文章是在香港中文大學民國七十四年舉行的「和諧與衝突」國際研討會的論文，英文刊印於七十七年。中文已修改了若干思想內容及疵誤之處。——作者識

## 一、歷史淵源

陰陽概念的起源必須要追溯到中國的上古時代。陰、陽在詩經裏各代表山的南面和北面；（註一）尚書中除偽篇「周官」以外，未曾出現過陰陽兩字並用；論語亦未提及陰陽。然而，始自周初（西元前十二世紀末）的八卦是以實線和斷線分別代表相反的對偶，如男女、強弱、明暗等等。我們可以確定在這個時候人們已經有了陰陽的基本概念。

儘管這二概念很早就流行，最早闡揚陰陽關係的可能是陰陽家，（註二）而第一本討論道和陰陽之和諧關係的哲學著作則是道德經，大約成書於戰國時代（480-222 B.C.）晚期，且在論語之後。道德經中有「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」二句（四十二章）。後代註釋家對陰陽與氣的關係雖有不同意見，（註三）卻都同意道德經中的萬物是由陰陽結合而成的。在這意義之下，莊子將陰陽理解爲宇宙的兩種創生力量，爲天地之根，萬物之母；所以，陰陽也是人的起源。（註四）

荀子是第一位擷取道家形上見解的儒家學者，因爲在他的思想裏宇宙起源於天地與陰陽之合。（註五）荀子秉持儒家道德見解卻又兼採道家形上學的理由很容易理解。孔子和親炙弟子們都懷著強烈的道德信念，投身於實際的政治和教育的工作。孔子對天與宇宙規律的看法大約因襲書經（尤其是洪範）的有神論觀點，繼他而起的弟子卻開始懷疑彷徨。到了戰國時期，中國的宇宙觀已整個籠罩在道德經的影響之下，連儒家的知識份子亦爲之傾倒。荀子就是在這個背景下把宰制萬物的道和儒家對政治與道德教育的關懷揉和在一起。（註六）當時，

註一：James Legge, *The Chinese classics: Vol. IV, Book of Poetry* (Taipei, 1972), Ode 19, p. 29; Ode 250, p. 488. *Vol. III, Book of Historical Documents*, Yü-kung, pp. 130, 134.  
梁啟超：陰陽五行說之來歷，參考顧頡剛編，古史辨，第五冊下編，頁343～347，臺北，明倫；1970。

註二：梁啟超，同上，頁353。

註三：Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 161.

註四：莊子集解，臺北，世界書局，民國五十年，頁42～43。

註五：荀子集解，臺北，世界書局，民國五十年，頁243。

註六：項退結：中國人的路，臺北，東大圖書公司，民國七十七年，頁31～36。

順著時代潮流而採取道家形上學的並不只荀子一人：同一時期的其他思想家也是如此，如呂氏春秋的呂不韋和易傳十翼的作者等。

有關於儒道之間的這個聯結，在古史辨第三冊對易傳十翼之來源的考證中有長篇幅的討論。根據這些討論，十翼大約是出自春秋與戰國時期的儒者之手。十翼就和荀子一樣，揉和了道家形上學和儒家的道德及淑世情懷。我的意見一方面是根據對荀子章句的解析，另一方面則是根據對荀子及其前後和同時代思想家的比較。孔子門人（包括孟子）所相信的天能宰制天地，垂聽祈禱，裁決人們對領袖人選的推薦；而荀子的天純然只是一種自然力量。

（註七）前述的「揉和」理論正好解釋了早期儒家（包括孔子自己）和荀子以後的儒家之間的義理鴻溝。易傳卻保留了相信主宰之天的若干句子。

十翼中最重要的部分是繫辭，包含了豐富的義理內涵。例如本文首段所引用的兩句之中，「一陰一陽之謂道」說明道的兩個範疇以及兩者的關係，就道而言，陰陽只是一體之兩面；而「陰陽合德而剛柔有體」則說明陰陽的結合。

陰陽關係的形上學在中國哲學裏佔有無法取代的地位，因為它已浸透了自漢初以至於今的中國哲學傳統。

## 二、現象描述

我們首先要從道德經著手，因為道德經是最早開始思考陰陽和合的哲學著作。

且看第四十二章：「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。」（註八）由於陰陽同時出現在這章裏，所以註釋家咸認此章的「二」指的是陰與陽，「三」指的是陰陽之合。但為什麼說「道生一」呢？可能是說道本身即是一，而「生」則指謂一種心理行為；因為一想到道，我們就會想到它是萬物起源，是最原初的一。中國的文字用法極為豐富，所以像「生」這個字未必就指產生，就如同「無中生有」中的「生」可以指產生，也可以指心理行為，把沒有的事想成有。第四十二章的前兩個「生」就不是產生的意思

註七：項退結：同上，頁 146～152。

註八：同註三，頁 160。

。這一章表達了幾種意義：(一)萬物都是由陰陽這兩種實在的氣結合而產生；(二)萬物都各自負載了陰氣與陽氣；(三)陰氣與陽氣的結合構成了和諧的關係。

由於「萬物」指的是宇宙實在的整體，所以「三生萬物」的「生」一定是指實質的產生。並且，「萬物負陰而抱陽」，所以陰與陽和諧的結合不但是宇宙實在的動力因，而且也是質料因。陳榮捷先生將「氣」釋為物質性的力量，這點稍後再論。我個人認為「氣」在此應該解釋為「實在的因素」，因為陰與陽是實在的存有者 (actual entities)，亦即實在的事件、東西或關係。如前所述，陰陽本指山之南北兩面，所以絕對不是在邏輯上相矛盾或相反的對立元。嚴格地說，陰陽和黑格爾的辯證法毫無關係，而應該是任何東西、事件或關係之相容相依且相反相成的兩種因素。(註九)

道德經雖然提到了陰與陽的結合，但卻沒有說明如何結合。易傳則說明了兩種結合的方式：一、兩個階段的更替；二、兩種相反因素的結合於一體。「一陰一陽之謂道」可說兼有這兩種意義。然而繫辭下「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉；寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉，」(註一〇)顯然是指兩階段更替這一類型的結合。不過在繫辭中還是有許多相反因素互相結合於一體的例子，如「天地之大德曰生」、「陰陽合德」等。

### 三、由宇宙論、人類學、神學觀點對陰陽合德的哲學省思

#### (一) 陰陽合德在宇宙論、人類學和神學上的特性

這個小標題或許長得令人不解。一般都認為中國傳統的陰陽合德概念兼有宇宙論和人類學的意義，因為它包含了天地人之間的關係。但它和神學有什麼關係呢？且藉亞里斯多德形上學來澄清這點。在形上學第六卷和第七卷裏，亞里斯多德提出了三種思辨性的學問：數學、物性學和神學；而其中以神學最為重要，因為它處理的是實在界最重要的層面。我們都知道亞氏在此所說的神學指的就是處理存有者之為存有者的始元的「第一哲學」。(註一一)在存

註九：蕭師毅 (Paul Shih-Yi Hsiao), *Bipolarität als Ganzheit im Chinesischen Denken und Leben*, Zeitschrift für Ganzheitsforschung, 27. Jahrgang. Wien-IV/1983, S. 147-158.

註一〇：同註三，頁 268。

註一一：Aristotle, *Metaphysics*, tr. Hugh Tredenick (London: W. Heinemann, 1958), Book VI, i. 10, pp. 296-297; pp. 86-89; Book IV, i, pp. 146-147.

有者之爲存有者的始元與原因的追索上，亞里斯多德提出了一種永恒、必然、絕對不朽的實際存在的東西，他的理由是「假如這些東西不存在，什麼都不會存在。」（註一二）亞氏在此觸及了實在界的終極基礎。此處毋須討論亞氏所提出之永恒必然存在者是屬於那一種，重要的是他將這類問題稱作神學問題。陰陽合德也具有神學意義，因爲雖然乍看之下它討論的只是宇宙的生發，但是它也是萬物存在的終極解釋。自漢代以降，中國思想家幾乎都是如此。凡是認爲天地係宇宙實在的終極根源，其中就顯然有神學的義蘊。這點格外可在方東美的著作裏見到，如「宇宙的普遍生命遷化不已，流衍無窮」，「是一個包羅萬象的廣大生機」，「天以陰陽五行化生萬物」（註一三）等句都含有這種神學義蘊。

依照中國思想的傳統方式，我們將同時討論宇宙論、人類學和神學三個層面。人之存在的問題，在傳統思想中一直都居核心的地位。最早期間，解釋並引導人之存在的是一套有神論的想法。然而，中國古老的這一套有神論並不能解決一些根本問題，於是便由陰陽合德的想法取而代之。用來代表地的陰和代表天的陽遂被視爲宇宙實在的終極根源，而人居天地之間則扮演了很特別的角色。

## （二）古代中國信仰與早期儒家

早期中國宗教信仰的風貌充分地展現在詩經和書經裏。古代中國人相信的「帝」或「上帝」（註一四）並不是創世紀所云「在起初創造了天地」的造物者，也不是先知耶利米所說的「用能力創造大地，用智慧建立世界，用聰明舖張穹蒼」（註一五）的那位上帝；卻也不是中國版的希臘宙斯神或是羅馬朱彼特神，（註一六）那只是大自然（天空）的化身。古代中國人相信的神宰制著世界，對社會或個人也有絕對的統馭。（註一七）詩經以下的句子簡直可以出現在舊約

註一二：同上，Book IX, viii. 17, pp. 462-463.

註一三：方東美，中國人生哲學，臺北，黎明文化事業公司，民國七十六年七月五版，頁41~119等。

註一四：胡厚宣：甲骨學商史論叢初集（第一冊），成都，1944，頁2~11。

註一五：創世紀，一章一節；耶利米書，十章十二節。

註一六：Richard Comstock (ed.), Religion and Man: An Introduction (New York: Harper and Row, 1971), pp. 95, 103.

註一七：Legge, Book of Historical Documents, pp. 173, 323, 362-374, 385 etc.

的詩篇中：「皇矣上帝，臨下有赫；監觀四方，求民之莫」。由於詩經中的「天」是帝居住的地方，所以「天」與「帝」並非一事，這在下句中尤其明顯：「文王在上，於昭于天。……文王陟降，在帝左右」。(註一八)據此，我們可以說最古代中國人所信的帝是人事與自然世界共同的至高主宰，並且也是有知有意、超越天地的一位活著的神。表面看來，中國上古的有神論信仰似乎和本文題旨不甚相干，因為這種信仰並不牽涉陰陽合德的概念。然而，下文將說明原始的有神論卻是道家形上學的濫觴。因為先民天真地相信所有的人事與自然現象都是上帝意志的顯示，而非自然律的作為。由於那時代人們相信上帝是意志堅強而多少有些任性的人世主宰，自然現象亦均以「帝令」或「天命」來解釋，(註一九)所以我將這種信仰命名為「神意論」(theistic voluntarism)。

然而，左傳於魯文公五年（公元前 621 年）已引用過的洪範卻已用九疇中之第一與第四疇來解釋大自然現象，而把九疇的來源歸功於上帝，顯示出思想方面已由素樸的神意論發展成與有神論並存的自然規律想法。

孔子忠實地繼承了這份哲學及宗教上的遺產，自稱「述而不作，信而好古」。(註二〇)他相信有鬼神，信仰他禱告的天（西周後「天」與「上帝」同義），平靜地接受天加與他的使命，而且曾說「不知命，無以爲君子」。同時他認為大自然自有上帝所頒賜的運作規律，因此有「天何言哉？四時行焉，百物生焉。天何言哉？」等句。(註二一)孔子和當時的門人卻沒有討論過陰陽的問題。是的，孔子也講論「道」，但這道是人文的道，是一種道德的和理性的行為準則，不是宇宙天地之道。

先民之所以相信上帝降旨，大約是由於道德上的理由；孔子也是如此，就如同康德認為上帝的存在是實踐理性的設準一樣。上古中國人體會到應當遵守道德義務，並對自己的善惡行為負責，因此已體會到人有自由抉擇能力，並相信必須有一位賞善罰惡的上帝，同時這位上帝也是一切自然現象的主宰。沒有對上帝的信仰，人類對道德義務的事實會覺得荒謬。詩

註一八：Legge, Book of Poetry, pp. 448, 427-428；胡厚宣，同註一四書，pp. 10-11.

註一九：陳夢家：殷墟卜辭研究，北京，科學出版社，1956；Legge, Book of Historical Documents, pp. 356-360.

註二〇：Legge, Confucian Analects, VIII. 1, p. 195 (論語述而篇)

註二一：同右。XX, 3, p. 254 (堯曰第二十)，XVII, 19, p. 326 (陽貨第十七)

經裏的上帝有時似乎有些任性，然而已受到洪範影響的孔子看來，（註二二）由天而降的天命卻是合理而符合人性的。

儘管如此，一般老百姓心目中根深蒂固的「神意論」卻不能自圓其說，特別在孔子之後的動盪時代更難以立足。

### （三）道與陰陽合德的原始概念及其普遍有效性

在動盪的戰國時代裏，世事如此地不公與紛亂，讓人覺得這樣的世界不可能有一位善良公義的上帝存在。誠如胡適所言，在這個時期，有知有意的上帝逐漸為周行不殆的道所取代。（註二三）這個意見也合於班固在漢書藝文志的說法：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道」（註二四）所有歷史現象既然都可歸因於道之運行，上帝的存在就成為多餘。

道德經所言的道不僅是人事現象的主宰，也是自然世界的樞紐。道和陰陽一樣，既是至高永恒的主宰，也是萬物最根本的創生者與推動者。「故道生之，德畜之，……是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」（註二五）

在這樣的前提之下，當然就很容易了解莊子為什麼要教人享受自然而不要破壞了自然的純真和扭曲了自然的「德」；因為人只不過是氣之凝聚，氣聚則生，氣散則亡。人妄想宰制世界，是莊子最憎厭不過的事，（註二六）因為陰陽和合的道才是萬物之母和人事與自然的主宰。這就是原始道家的宇宙論、人類學以及前述意義下之神學的風貌。就神學的觀點來看，道是萬物的終極根源，也是萬物的主宰與操作者。像斯比諾撒（Spinoza）那樣的哲學家會稱之為「神」，只不過這個「神」不是有神論的位格神，而是一種內在於宇宙的非位格神。

這裏要提出一個問題：陰陽被稱為氣時，它們所指的是否就是物質？陳榮捷教授將道德經四十二章「沖氣以為和」句的「氣」譯作「物質性的力量」（material force）。（註二七）

註二二：項退結：孔子的述古與創新及仁之現代意義，臺北，國際孔學會議論文集，1987年，頁1225-8。

註二三：胡適中國古代哲學史，臺北，臺灣商務，民國四十七年，頁50-52，頁63。

註二四：班固：漢書，臺北，民國七十四年，頁1732。

註二五：比較陳榮捷，同註三，頁163。

註二六：同註四，二十二章，頁138。

註二七：同註三。

然而這並不是唯一可能的譯法。如果單就物質的一面來談陰陽及陰陽所構成的世界，意義似乎太過狹隘，而且似乎也會將實在界化約至物質的層面；這個說法今日已經無法立足。海森堡（Heisenberg）指出現代的物理學已經不再把原子的微觀結構視為一般意義的「物體」，而以數學的公式、法則來理解它，就如柏拉圖所說的「觀念」。（註二八）即使我們不完全接受這種說法，至少必須承認在物質的內部結構裏，觀念確實佔有舉足輕重的地位。

我個人認為我們可以用物理、生物、知性與社會等不同的層面來理解陰陽。（註二九）嚴格地說，陰陽並不是那種可以在邏輯上包含普遍性較低層次的普遍概念，而只是一種不很嚴格的普遍概念，其下包含了許多相反相成的因素。像潛能與實現、主動與被動等西方的概念便可視作陰與陽的關係。

還有一個重要問題便是道的自身一致性（self-consistency），正如道德經第二十五章所云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（註三〇）李約瑟對此的評論是：「多種事物的和諧共生非起自外在的權威主宰，而是由於它們都是宇宙圖案之各個階層之一部，它們遵循的是自身一致的內在命令。」依李約瑟的說法，道顯然就是這個宇宙圖案。（註三一）依從宇宙之道的法則不是出自立法的神，而是由於它內在自身的一致。（註三二）

正如海森堡所言，統御原子以下微觀世界的法則是極其複雜而均勻對稱的數學公式；以柏拉圖的語言來說就是「觀念」。（註三三）至於觀念是否能夠離思想它們的思想者而獨立存在，則始終是一個待決的問題。如果它們不是由某一心靈所思，則又何從而來？一個可能的答覆是：偶然發生的。但這實在不是一個很好的答覆，因為「偶然發生」表示這個事件根本就無法解釋。道德經則提出另一種答覆：道或觀念是自身一致的。然而，不論在東方或西方，人們都曾在上帝有意識的思慮中替法則找到一個終極基礎。費羅（Philo）、奧古斯丁（

註二八：Werner Heisenberg, *Schritte über Grenzen* (München: Piper, 1971), p. 236.

註二九：Thaddeus T. C. Hang, *Towards a more Comprehensive Concept of Life*, in A-T. Tymieniecka (ed.), *Analecta Husserlina*, Vol. XVII, (Dordrecht: Reidel, 1984), pp.21-30.  
註三〇：同註三，頁 153。

註三一：Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Bungay: Fontana/Collins, 1979), p. 306.

註三二：Ibid., pp. 305-307.

註三三：同註二八，pp. 230-237.

Augustine) 以及洪範的作者都曾經追問過同樣的問題。成書於公元前 621 (魯文公五年) 以前的洪範包括了綜攝人事與大自然的九疇，其中人事部分兼含道德和政治層面；而這些法則都來自一位有知有意的天或上帝。(註三四)至少在自然法則這一點上，海森堡會同意洪範，他會說上帝是一位數學家。(註三五)然而，內在自身一致的觀念、道、或理，都是由一個能思想的心靈所思。這兩個肯定卻是相輔相成而並非矛盾。多瑪斯也曾做過這樣的綜合，他一方面同意奧古斯丁所說的「觀念是第一個或原初的型式，……因為本身並非被形成」；另一方面，他主張這些觀念是分享上帝本質的一些相似性，而上帝對自己的本質則有完全的認知。(註三六)

多瑪斯承認有非受造的原初型式，亦即自身一致的觀念；然而他在肯定上帝認知這些觀念（因為是神性本質的仿本）時，是做了互為補充的肯定。由於自身一致的觀念或宇宙之道並非外加的，而是分享神性本質的仿本，所以道德經和洪範的觀點可以互相調和。

第三個問題涉及陰陽合德原則的普遍有效性問題。陰陽結合能產生和諧並化生萬物的說法的確有獨到的見地，赫拉克利都斯 (Heraclitus) 也有可相比擬的說法：「和諧即在於對立的緊張之中，就如同弓和弦的關係。」(註三七)

我們可由以下四點來思考這種關係：

(1) 對立元若適當地結合能產生和諧。但若時機及其他條件不當，結合反會造成混亂與衝突，這是件經驗事實。至於說對立元的任何結合自動產生和諧，則絕對是錯誤的。

(2) 兩個先後發生或同時發生的對立元結合之所以可能，只是因為它們屬於同一完整的事件、事物或關係。所以，肯定陰陽合德為任何單一事物的有效原則，就蘊含了這是一個完整的事物（如一座山、一個人、一個家庭、一天、一年）。因此，主張陰陽合德適用於宇宙整

註三四：同註一七，pp. 320-344; Legge, The Chinese Classics, V, The Chun-ts'ew with the Ts'o-chuen) p. 240.

註三五：同註二七，p. 230; "Scientific Truth and Religious Truth," Universitas Quarterly, Vol. 16 (1974), pp. 1-3.

註三六：St. Thomas Aquinas, Summa Theologiae (Latin text with English translation), Vol. 4, Knowledge in God (New York: McGraw-Hill, 1964) Qu. 15, art. 2, pp. 64-69.

註三七：Kathleen Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers (Oxford: Basil Blackwell, 1962), p. 28.

體，即主張宇宙是一個完整的全體。

(3)亞柏爾 (Karl-Otto Apel) 教授在同一研討會中發表的「由衝突而生的和諧作為自然與文化演進的問題」一文中，(註三八)認為在大自然與人類文化的演進過程中，衝突是演化的必經階段。從陰陽合德的觀點來看，我想可以這樣去理解衝突與演化的關係。同時或連續發生的陰陽結合表示有了某一種臨時的和諧。但是要使邁向更高層次的演化得以發生，則必須先突破原有的和諧而發生某種衝擊，就如生物進化過程中的「生命衝力」(*élan vital*)，以及在知性、道德、或社會層面之進化過程中，個人或社會的新見解新覺悟。這時，「生命衝力」或新見解就代表陽的成份，原有的陰陽結合現在則處於陰的地位；這兩個成份又形成了相反相成的關係。儘管如此，演化仍是以一個更廣及更高階層的和諧關係為目標。只有尚未化解的差異才會導致衝突。套用尼維爾 (Neville) 教授也在這次研討會中的一句話，存有不是處於和諧之中，就是處於朝向更廣更高和諧的奮進中。(註三九)

(4)更成問題的是毫無保留地主張所有的陰陽結合都會化生新事物。這種說法只有部分為真，不能當作普遍真理。把陰陽結合當作宇宙實在的終極根源則更沒有哲學上的基礎。一如本文作者在別處曾努力說明，陰陽合德只能用來稱述宇宙間的普遍關係。(註四〇)

#### 四、後期儒學中的陰陽合德及其問題

本文所云：「後期儒學」是指接受了「道」和「陰陽」等形上學以後的儒家，也就是荀子、易傳、兩漢及宋明儒學。

後期儒學雖然融合了道家的形上學，但在這融合裏卻帶有很重要的改變。首先，在道家的世界裏，道和它的陰陽和諧關係構成了必然的自然規律，人在這個世界裏扮演的幾乎是純然被動的角色。易傳將「道」、「陰陽」融入儒家思想以後，已把生生不息的心意賦給天和

註三八：Karl-Otto Apel, *Harmony through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution*. Shu-hsien Liu and Robert E. Allinson, *Harmony and Strife: Contemporary Perspectives*, East and West, Hong Kong: The Chinese University Press, 1988, pp. 3-19.

註三九：Rofert C. Neville, *Between Chaos and Totalization*, Ibidem, pp. 49-58.

註四〇：見註二九。

地，天地即至高的陽和至高的陰；人則在天地之間居特殊地位，在宇宙中轉為扮演積極主動的角色。（註四一）

董仲舒（179～104 B.C.）對此闡述的更為明白，他的天地是如四時一般的自然力量，而天卻也同時是「上帝」。天與地雖然同時也指天空，但也被視為宇宙的起源，而且接受人們最高崇敬的祭祀。此外，天、地、陰、陽、木、火、土、金、水、人被並稱為「天之數」。「人下長萬物，上參天地」，居於「天之數」的核心地位，其所作所為能夠影響整個宇宙。（註四二）

董仲舒之後的兩千年裏，儒家雖經歷了多次的興衰榮枯，但是除了細節的分歧以外，大體上儒者都同意道（有時亦稱作太極）和它的陰陽之合是宇宙和人的最高根源，而且所有的儒者都循著易傳和董仲舒，賦予天地以創生萬物的仁意，也由此伸引出人與人之間當以仁相待的道德義務。

現在我們要對後期儒學進行哲學性的評估。陰陽雖可以用來說明宇宙間所有實在事物之間的關係，但是必須從若干不同層次來看這個普遍關係。應該說人是在不同層次上有陰陽互動的關係：與物性事物在物性層面上有陰陽互動關係，和生物在生物層面有陰陽互動關係，和知識對象在知性層面上發生陰陽關係，和其他的位格則在社會層面上發生陰陽互動關係。（註四三）只有在這種廣泛的視域之下，合乎實際的宇宙論、人類學和神學才能建構起來。後期的儒家正因為沒有釐清這些基本不同的層面，才會留下許多待決的疑難。

第一，這類型的儒學往往以物質來理解陰陽，因而陷入一個弔詭：一方面人只是物質之氣的凝聚與消散；另一方面人又被擢升至對道德乃至對宇宙負責任的地位。這兩種說法在各自的脈絡裏都不易自圓其說。

其次，道德義務如何可能由宇宙論導出？在後期儒學裏似乎就有這個現象。繫辭說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫上 4）這些句子似乎主張道兼有物性的善和道德性的善，而後期儒者對這段的理解顯然是認為它有道德意涵。然而道德上的「應該

註四一：Z.H. Sung, *The Text of Yi King* (Shanghai: China Modern Education Co., 1935), Hexagrams I, II and XXIV, pp. 3, 12, 15, 107-108.

註四二：蘇興：春秋繁露義證，臺北，六十三年，三十三、四十四章、七十章、八十一章。

註四三：同註二九，頁29。

」唯有在一個人意識到位格際關係中的義務時才可能存在。宇宙自然之常道絕不可能是這種位格際關係的泉源。即使道具有創化萬物的「仁德」，它依舊不足以產生道德義務，因為宇宙常道與「仁德」並不知道自己的作為，董仲舒之後一千四百年的朱熹也承認這點。(註四四)

儒家倫理學的根基是講求忠恕的仁，儒者相信這是人之所以為人的天性，並且也是應當奉行終身的責任。因為它是先起本有的，所以無怪鮮有儒者願意接受他律性(heteromical)的立法者做為道德義務的泉源。早期道家也否認宇宙規律有外在的立法者。但是如果仁本身被視為上帝所給的人之天性，而上帝又被理解成「仁」之關係的伴侶時就不同了。這種對上帝的理解似乎更合於儒家以位格際關係為基礎的倫理學。(註四五)

## 結語

陰陽合德對許多人來說也許已是歷史陳跡，傳統的天覆地載的想法更再不能立足。今日我們已經知道這樣的覆載根本就不存在，渺小的地球根本就不足以承載宇宙，而一個覆在上面的穹蒼之天根本就不存在。所以必須以宇宙整體的觀點來重新理解天地的概念。而如果我們以這種觀點來理解天地，就必須面對原始道家和後期儒家所提出的問題：宇宙實在的終極基礎是什麼？人和這終極基礎又有什麼樣的關係？向任何一個西方或中國的哲學傳統裏找答案都無法完全解答這個問題，連儒家也不能提出一致的答覆。但是我們仍須乞靈於所有的哲學傳統，藉以誠實無妄地面對這個問題。

最後，萬物間不同層面的陰陽關係，以及每一個別事物對其他一切事物的普遍關係，這一切顯然有助於和諧的理解與建立。這對今日世界尤其迫切需要。

註四四：荀子集解，十九章，頁 243；朱子語類，臺北，正中，民國五十一年，第一冊，第一部，頁 3。

註四五：項退結；邁向未來的哲學思考，臺北，東大圖書公司，民國七十六年，頁 275~6。