

荀子和莊子對「時空」與「存在」的反思： 中國古代哲學思想的形上學層面

館野正美

日本大學文理學部

摘 要

時間與空間是形上學思惟中的必要條件，每種形上學思惟的特色皆呈現在它的時空概念中。爲了要闡明中國古代哲學的一種形上學層面，本文所試圖澄清的，是荀子之禮、莊子之道，以及莊子後學之哲學思想中的時空概念。

就荀子而言，識別時空是人類認知程序中不可或缺的形式。他的哲學論述，顯然完全基於這些人類感官知覺的重要形式。同時也可以說，荀子的立足點，只在於人類認識的日常現象層面；而人類之認識，又受限於時空的條件。

在莊子思想中，時間對於「道」的超越世界而言，是一種強大的障礙。唯有超越時空，才能夠真正地理解真實的「道」。然而，若想要透過語言表達來描述「道」時，就不得不將「道」當作我們知識的能思—所思 (noesis-noematic) 形式中的感官與料 (sense data)。於是，就只留下「道」世界的結構了。

在莊子後學的哲學中，時間與空間呈現在與荀子哲學相同的理論典型中。因此，荀子與莊子後學享有同樣的形上學思辨之反響。

本文從知識論的角度，來檢驗古代中國哲學形上學的一種層面。若欲釐清中國哲學思想的本質內容，本文之論點，至少可視爲一個有效的切入點。

關鍵詞：荀子、莊子、時空概念、禮、道

前 言

中國古代哲學思想的一大卓越特質，在於其形上學思惟。可以看出這種形上學思惟典型的，一者是展開極論理性之「純粹理性批判」的荀子，一者是莊子。

如後文所言，莊子通過某種身體上的鍛鍊，降低意識的水平——亦即基於實踐一種能動性的退化，他這種對日常現象之相對性的超克，也是一種形上學思惟的典型表現。也就是說，我們也能在探求實踐性真理的思想家（如莊子）中，看出不同意義下的形上學思惟典型。所謂中國古代哲學思想有特別卓越的形上學思惟，其核心意義便在於上述這種對日常現象之相對性的超克。唯有如此看待，才能夠解消「中國思想是日常性的」等等常見的誤解。

當然，此處所謂的「哲學思想」是指對人類真理之探究。中國古代的思想家們，均是卓越的形上學者。而認識論構成了形上學思惟最基本的脈絡。因為任何的哲學思惟，作為一種哲學論述，其最基本的脈絡——無論其本人是否意識到——顯然在於認識論思惟之開展。所以，本文以認識論作為「中國古代哲學思想的形上學層面」的核心議題，擬於認識論的層面上，一窺這些思想家哲學思惟的典型。

於此，為了論述方便起見，希望能聚焦在認識論思惟之主幹來進行論述，也就是所謂的「時空觀」。或者，更廣義地說，此時空觀是「有關時間與空間的基本意識」。若舉出具體的課題，並隨之展開論述，則我的論述會比較清楚。

總之，有關時間與空間的想法，無論其是否被理解為有體系之「時空觀」，至少，也是一種「時空意識」；而此時空意識可以說是構成哲學思惟脈絡主幹——亦即認識論式思惟——的最大關鍵。因為，時空在形上學層面的延伸，雖然是肉眼看不見的，但若缺少的話，人類的認識便無法成立。因此時空觀是認識論思惟的中心課題。

於此，闡明某個哲學思惟體系之時空觀的內容——或者，以更日常之意義而言，是時空意識的內容，可說就是簡明地形塑其哲學思惟最根本的特質，亦即其認識論思惟。

但同時，在本文旨趣上意義更重大的是，如此之研究方法才是「研究中國古代哲學思想本應有的方式之一」。例如，相對於聚焦在老子之「道」或荀子之「禮」等各個思想家之基本術語、概念，來進行文獻學式的研究方式，我們也可以直接切入各個思想家的哲學思惟本身——如時間、空間，或存在等哲學問題本身，這也是研究中國古代哲學思想的一種方式。充分基於「文獻學研究」，受惠於茲，進而逼近其思想哲學之本質，才可以說是真正的「哲學研究」。

於一哲學思想體系的獨特時空中，可以看到森羅萬象之現象世界，恰恰相應

於其時空形態，呈現出獨特的表現方式。時空決定了世界的存在方式。因此，於某一哲學思想體系中，若能以認識論之方式，釐清其時空的內容，自然而然可以據此闡明其思想的存在論構造——即世界觀。換言之，釐清時空，有助於闡明其世界之整體樣貌；進而言之，甚至可以充分解釋其哲學思想體系本身。

我們可以將亞里斯多德之觀點視爲此等哲學思想的一種典型。他先在其著作《物理學》(Physics)中，對運動與時間之問題進行基礎性的考察；爾後在《形上學》(Metaphysics)中，對存在本身進行形上學式的考察。要言之，在亞里斯多德的例子中，可以典型地看出一種哲學思想深化過程，亦即先在認識論層面考察時間，進而再研究存在論。(註1)

如此，本文之目的，在於提示研究中國古代哲學思想應有的一種方式。據此，我希望首先能在荀子的哲學論述中，確認由認識論(時間、空間)到存在論(世界觀)的哲學意識之深化。因爲荀子之思想非常具有邏輯性，若謂其保存此課題之「標準解答」，亦不爲過。

一、荀子的認識論思維^(註2)

古中國的傳統時空觀通常被定位在日常的認識範圍內。亦即，有種模糊的牛頓式的(相對性的)時空觀，^(註3)包含了現象之位置、延長(即擴展)、過去現在未來或上下左右前後的區別，與運動之可能性的契機，乃至理性認識的直觀形式等等；並在此基礎上，以森羅萬象本身，將時空觀具體地表象出來。而這些具體表徵，便是反覆著日月星辰、春夏秋冬等循環之自然現象。最典型之例，即《周易》所云：

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

1. 關於此點，大致可參見：Ross, W. D., *Aristotle's Physics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1936; Ross, W. D., *Aristotle's Metaphysics, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1924; Gale, R. M. ed., *The Philosophy of Time*, Macmillan, 1968; Smart, J. J. C. ed., *Problems of Space and Time*, Macmillan, 1964. 等等。
2. 以下，有關荀子哲學思維中的時空問題，又可參見拙稿〈「禮」と「時間」—荀子の哲學的思惟について、「時間」の觀點からの一考察—〉(《漢學研究》第32號，日本：日本大學中國文學會，1994)。本文即爲該文於認識論、存在論上之開展。
3. 關於此點，請參見遠藤眞二先生《時間空間》(東京：河出書房新社，1971)，頁28。

來，寒暑相推而歲成焉。……（《周易·繫辭下傳》）

更進一步，在《呂氏春秋·十二紀》首章及《禮記·月令》的時令說中，則是就日常意識層面，以一定形態之基礎整理此時空觀，並加以概念化。

荀子之時空觀可以說基本上也是循此路線。於此試舉一例以觀之。荀子在論述其所謂「君子」時，如此言道：

君子……所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。（《荀子·不苟》）

有關推論形式及記述內容等思想史意義之考察，且待專文處理，本文暫不涉及。單就時空觀之觀點而言，荀子主要乃欲藉「千人萬人之情」、「天下」、「海內之眾」等空間性表象，與「天地之始」—「今日」、「百王之道」—「後王」等時間性表象，將所謂「君子」之「操術」的概念，作體系化之認識，並賦予普遍性之地位。亦即，荀子欲藉時空二形式，統整性地表象並認識觀念性主張的普遍性。

當然，荀子之主旨，可說在於藉由此種理論性的記述，以論理之方式，主張所謂「推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人」此等「君子」「操術」之普遍性。然而，儘管如此，荀子絕不可能透過一時情緒性的記述來形成嚴密的理論思惟脈絡，其必定會以時間與空間等認識之二形式，整齊地構成其思惟脈絡。

荀子自身恐怕也不會就記述內容上的理論之普遍性，來思考「就時間而言為如何如何」、「就空間而言為如何如何」，以及建立於前二者之「就普遍性而言如何如何」。不過，荀子的理論性思惟，顯然是在時空二形式上表象出來的。因為，以理論的方式記述自己主張之普遍性，無非便是一種理性思惟的功能——亦即在時空內定位自己主張之普遍性。

若概觀荀子認識論之主張，可以非常明顯地看出此點。因為，如前所述，認識論思惟是構成其哲學思惟體系最主要的脈絡。

凡人之患，蔽於一曲，而闇於大理。……故為蔽：欲為蔽、惡為蔽，始

為蔽、終為蔽，遠為蔽、近為蔽，博為蔽、淺為蔽，古為蔽、今為蔽。

(〈解蔽〉)(註4)

首先，荀子以論理的方式批判人的認識能力。我們人類的認識，總是在「欲惡」、「終始」、「遠近」、「博淺」、「古今」等相對範圍中進行。職是之故，對荀子而言，我們人類理性的認識行為，絕不可能認識絕對普遍之真理。而就理論上來說，不可能認識絕對普遍真理這一點，對我們人類的存在而言，毋寧是切身的真相。

於此，「欲惡」是人類情感面之相對樣相。時空二者均可用來解釋「終始」、「遠近」、「博淺」，唯有「古今」顯然是表象出時間形式上的相對觀。要之，於批判人類認識能力之時，荀子橫跨了人類情感與理性兩個面向上的時空形式，普遍地指出理性與情感的相對性。(此種綜觀人類存在之理解方式，可說具有中國哲學之一大特質；不過，此處擬點到為止。)

那麼，對我們人類全體而言，所謂之真理究竟如何？

聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。……何謂衡？曰：道。……人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。(〈解蔽〉)

要完全在理性認識的層面，以理論的方式克服人類存在之相對性，就必須以理論之方式來界定中間點。荀子稱此中間點為「衡」，又將之表現為「道」，其作用則表現為「虛壹而靜」。以下說明之。

心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。(〈解蔽〉)

所謂「虛壹而靜」，實際上是指「虛」、「壹」、「靜」等三種「心」的作用，亦即三種理性的認識能力。「虛」謂時間之面向，亦即沿著時間之序列，正確認識許多現象之作用；「壹」即空間之面向，是指在空間之延伸上，有條不紊地認識紛雜之現象；「靜」則是情感之面向。如前所述，荀子絕不會忘記人類以理性控制

4. 以下凡《荀子》之引文，均僅附記篇名。

情感的一面。

以下為更詳細的說明。

人生而有知，知而有志。志也者臧也；然而有所謂虛，不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。（〈解蔽〉）

如此，我們人類是有限的存在，因此在理論上也不可能達到絕對普遍的真理；但卻確實能於此界限中，儘可能地得到普遍性的「知」，亦即人之真理。關於這一點，荀子記述道：

虛壹而靜，謂之大清明。……坐於室而見四海，處於今而論久遠。疏觀萬物而知其情。……（〈解蔽〉）

就空間而言，能「坐於室而見四海」；就時間而言能夠「處於今而論久遠」，甚至能夠盡知「萬物」之實情，此正可以視為荀子理論上的認識論之極限，也正是荀子說「觀國之治亂臧否，至於疆易而端已見矣」的原因。

回到〈解蔽〉來說，上述引文也明確地表現出時空二形式。因為，如前所述，時空二形式才是認識論的理論支柱。是故，荀子認識論——進一步而言，是其哲學思想全體——的體系，可說是以時空形式為支柱而又極具理論性。

荀子認為：

以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也，……。天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也。……君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭、朝聘、師旅一也；貴賤、殺生、與奪一也。（〈王制〉）

荀子將此日常世界之一切現象——無論人事或自然——分別在固有的「原因—結果」的無限循環、反覆生成消滅的連鎖型態上，非常理論性地予以表象化。進而，如其所言：

將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。（〈勸學〉）

禮者，治辨之極也，強固之本也，威行之道也，功名之總也。王公由之，所以得天下也；不由，所以隕社稷也。（〈議兵〉）

如此，荀子乃欲以「禮」一詞，統攝此理論性思惟方式，並完全表象化。

總之，就理論而言，荀子的哲學思惟體系可用「禮」一言以蔽之；進一步詳言之，此日常世界全體在荀子之體系中，是一連串的體系；此體系是基於傳統的時空觀，由「禮」的法則一以貫之，並予以秩序化。要言之，在荀子思惟中，我們人類所居住的世界，是遵循「禮」之法則而運行的。職是之故，於荀子之時空一「禮」的理論體系中，全體存在（包括人類）都有其地位。以時空形式整齊地理論化的「禮」之體系，與其說是荀子理論思惟之核心，不如說就是世界本身。所以我認為他就是「禮」之世界的居民。

相對於荀子這位理論家完美體系化的時空觀與世界觀，莊子寧可在遠遠超越時空的深層意識中，親身體現「萬物齊同」之「道」，從而追究人類存在之真理與世界的真相。其中似乎又有一種獨特的時空觀。以下擬窺視莊子此種時空觀及世界觀。（註5）

二、莊子的認識論思維

在闡明莊子哲學思惟脈絡中的時空特質之前，首先希望概觀、並整理其哲學思惟的整體樣貌。因為莊子哲學思惟的特質本身，原本就超越此處所謂的時空。

如前所述，荀子（〈解蔽〉）在認識論的思惟中，以理論的方式批判我們人類的認識能力。而於莊子哲學思惟脈絡中最深之基礎——亦即認識論——的層面，亦可以發現所謂相對觀的想法。就此而言，其與荀子理論性批判的內容完全相同。荀子與莊子皆各自於其哲學思惟之根柢，敏銳而真摯地反省我們自身的「知」。亦即，在我們人類理性思惟的層面，直觀一悟性的認識形態，唯有經常藉由對上下、前後這種相對架構之依存方為可能；因此，只要我們人類停留在理性思惟的層

5. 有關以下莊子哲學思想脈絡中的時空問題，又可參見拙稿〈「道」と時間——莊子の「道」について、「時間」の觀點からの一考察——〉（《東方宗教》第82號，日本：日本道教學會，1993）。

面，便絕不可能認識被預設為理論上絕對普遍的真理本身。可以說，這種想法非常直接地指出了我們人類理性認識的界限，而此界限亦可稱為「理性的宿命」。

如莊子所云：「非彼無我，非我無所取。」（《莊子·齊物論》）去認識所謂「我」這種主體的可能性，本質上便受限於「彼」的這種時間、空間上的相對性存在。因此，在「我」—「彼」之存在系列中，「我」絕非絕對普遍的認識主體。儘管如此，若脫離這個「我」，我們人類的「知」的活動，亦即認識活動（莊子所謂的「所取」）便不能成立。因此，透過我們人類理性思惟作用而產生的知，必然完全是相對性的，而非絕對普遍的。可以說，莊子是在認識論的理論形式上，相當直接地記述了所謂的相對觀。

如此，在莊子思惟中，我們人類理性思惟層面上的直觀—悟性之認識行為，絕不可能把握絕對普遍的真理。那麼，莊子究竟是如何克服此相對觀，到達我們本質即有的、屬於人類存在上的普遍性真理——即莊子所謂「萬物齊同」之「道」？

對此，莊子典型的回答，是關於修行者南郭子綦的下列記述：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱几者也？」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？……」（《齊物論》）^(註6)

此即透過一種身體上的鍛鍊——某種哲學實踐之修行，即身心兩方面的深化，自我超越於理性思惟的脈絡，親身參入意識的深層領域；於此，莊子亦言：

天下莫大於秋毫之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。（《齊物論》）

如遮遣般地超越「大」、「小」之空間面向，同時超越「壽」、「夭」之時間面向，開闢所謂「萬物齊同」之境地，於其間「逍遙遊」，而體現普遍於人類存在的「道」。這正是莊子的面貌本身。

而此正是莊子依照哲學來實踐的真本事，亦即一方面以堅定的認識論思惟給

6. 以下明顯出自《莊子》之引文，均僅附記其篇名。

予保證，一方面賭上全部的人格來進行；也正是莊子不同於荀子之關鍵處。相較之下，荀子則想要完全停留在理性思惟的層面上，只以概念的理論性操作來解決根植於人類存在本質的相對觀。

如此，莊子是居住在遠遠超越時空的「無窮」（〈齊物論〉）之「道」的世界中。那麼，這個超越時間、空間的世界，在認識論、存在論上究竟有何等意義呢？此處莊子之「道」的哲學意義究竟又如何？以下稍試論究之。

三、莊子之「道」的哲學意義

作為直觀的形式，時空被視為我們人類理性能力在本質上的契機；此理性，也就是直觀一悟性的存在判斷。就此而言，沒有時空形式，我們人類日常認識便不可能成立；而且，我們人類的日常經驗本身也會無法成立。因此，在此時空世界中，發生了各式各樣的思惟，而人類存在本身、及其世界全體的存在方式，也以理論的方式被分析，並以整合的方式被賦予秩序。

然而，其理論一向未出現決定版，而一直持續構築著——一如盡了許多努力，卻絕無完結的苦惱的薛西弗斯（Sisyphus）一般，* 反覆兜著圈子，莊子的理論無法觸及絕對普遍的真實。因為我們人類的理性認識，常常在相對的架構中進行；最後也不能透過自身的理論達到絕對普遍的真理。

總之，時空就是我們人類理性認識行為上，相對架構的界限本身。若無時空，則我們人類的日常之知便不能成立；但此界限也使我们人類與真實者隔絕，形成自縛的鎖。這點已包含在前引莊子「非彼」的發言中，形成人類存在永遠無法處理的，也是兩難的存在問題。

因此，莊子想要脫離此界限，親身以實踐的方式直覺並體現真實之「道」。在超越相對性架構的界限之前，則要體得普遍於人類存在的真理。當然，要超克相對性所導致的時空，其哲學實踐必然是極其嚴峻的修行，此時的哲學思想也需要相當程度的透徹深化。而莊子完全超越人們的這些課題，終將解開時空的桎梏，

* 譯註 薛西弗斯是希臘神話中的一個人物，據說他原是一名綠林大盜，因為得罪了諸神，所以諸神懲罰他，叫他不停地把一塊巨石推上山頂。由於石塊本身的重量，它又會從山頂滾下來；於是薛西弗斯只得一再做著反覆而又徒勞無功的工作。

親身開闢真實之「道」的世界，體現萬物齊同的境地，於其中實現真正意義的自由——「逍遙遊」。莊子「道」之哲學，必須先闡明時空這種認識論關鍵後，才能夠明確指出。此正是莊子「道」之哲學的一大特色。

如此，於莊子哲學思想脈絡中，時空具有重大的反論式意義。唯有超越相對性所導致的時空，應有的真實之「道」的世界才能開顯。換言之，如此才能體現「萬物齊同」的「道」世界。在此闡明普遍於人類存在的真理之「道」的過程中——莊子的時空最後又被解消。在如此反論的意義下，莊子之時空是知之要訣，而彼方超越時空的「道」之世界方才顯現。

然而，如前所述，爲了在理性認識的層面，以語言理論性地說明此「道」世界的實情，因此，儘管十分不得已，仍不得不將其敘述拉回到時空的形式中，亦即相對的架構中。這顯然與莊子本旨相反。因爲如此，原來應已被超越的時空，又再度出現在語言的世界中。於是留下明確意識到時空的記述，如下：

夫道，有情有信，無為無形；……在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。（《大宗師》）

於此，作爲存在的是「無」，亦即「道」——也就是「萬物齊同」之「道」——原本應該完全超越「在太極之先而不為高」的空間，與「先天地生而不為久」的時間，的確確是「無」的存在；此點卻完全依存於時空形式而被記述下來。雖然是超克時空而體現的「道」之世界，但仍然只能在時空等相對架構中予以記述與說明。因爲，所謂的語言，只能在時空中有其意義。如先前已略涉及的，此點正是莊子哲學思想內含的最大窘境。是故，莊子所謂「予嘗爲女妄言之，女以妄聽之」（《齊物論》），可說非常切實地說明了這種窘境，而其亦可稱爲莊子哲學中的理性之「宿命」。

其窘境最典型的表現，乃在以下的渾沌神話中。（註7）

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽，時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：人皆有七竅，以

7. 關於此點，可參看拙稿〈老子、「道」、市中的隱者—道家思想の身心論的コンテクスト〉（《思想》864號，東京：岩波書店，1996）。

視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。日鑿一竅，七日而渾沌死。（〈應帝王〉）

於此，「渾沌」可被視為「萬物齊同」之世界的象徵性表現；而這樣的世界，從原本日常經驗世界的一切拘束中解放了時空，以致無限寬廣。如先前再三指出的，此境地應實際累積修行而親身體現，絕不只是單單在理性思考層面，以理性來設定的理想之鄉。不過，結果如何呢？如果只說到此境地名為「渾沌」的話，就可以了。然而，於引文開頭處，渾沌竟然與南方之「儻」及北方之「忽」一起，而被安置於「中央」。也就是說，它也進入了語言的世界中。換言之，雖然這是在語言活動本質上的不得不然，但此「渾沌」總是被空間的形式規定了。再者，同樣重要的是，寓意著一瞬間時間的「儻」與「忽」的「日鑿一竅」，恰恰是以時間來分節的；可以說，具時間性的行爲藉由時間的形式，束縛了莊子的渾沌境地。同時，從存在論的觀點來看，原本是主客一體，作為「道」而存在；而當「待」—「報」之主客範疇被帶入此「道」的世界中時，主客便分離了。

換言之，主客超越原本遙遠的時空而成爲一體，形成如此完全自由的無限世界——此「渾沌」的莊子世界——在理性思想的層面上，不僅不能以日常語言來記述，一旦引進時空觀念後，也會導致其混沌世界本身之瓦解。總之，主客於時空中分離，莊子之世界也會轟然崩塌。

一旦在自己內心深處越出時空之桎梏，而又回到以時空之認識形式織出假象的相對性世界，莊子苦惱之身影，就這樣成爲一種典型，象徵著基於人類存在本質而有的，所謂存在的苦惱。（註8）

四、莊子後學對「道」的理解

然而，對於莊子依據哲學實踐而體悟到的「道」世界之本質，其後學似乎僅僅藉由道理，作極表面的理解。即使是在成立道理的方法上，似乎也有好幾個流派；於此，擬就其中可稱爲「《莊子》的論理學派」之道理，一窺他們實際上理解

8. 有關以上莊子哲學思想之本身更詳細的論述，可參見拙稿〈莊子の世界—莊子における「万物齊同」の世界の体現について—〉（《漢學研究》第22、23合併號，1985）以及〈中國古代における「運命」の超克〉（《東方宗教》第64號，1984）等等。

莊子的情形。(註9)

夫物，量無窮，時無止，……。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮；證曩今故，故遙而不閤，掇而不跂，知時無止。(《秋水》)

莊子「萬物齊同」之世界本來應該是實踐性的；但此處的理解方式卻與惠施相同，僅僅以極表面的道理來一知半解「萬物齊同」的世界。「萬物齊同」世界原本應該是要經過嚴格修行的過程，來親身體現的；但由於此處的「夫物，量無窮，時無止」，在時空、空間兩種直觀的形式中，導入了無限的觀念，解除了「遠」、「近」、「今」、「故」等時間、空間的相對性，結果，便在理論上——至少從理論上的層面來看——將此「萬物齊同」的世界相當明確地說明殆盡。

然而，這是一種理論性的運作，完全在時間、空間這兩種直觀的形式上，設想一種情形，將可稱為其變數之時間、空間上的延伸推到無限大；因此不過是道理而已。莊子原本的哲學，是不光停留在道理上，而要以哲學性考察為基礎，親身累積修行，超克此相對性的時間、空間之界限，體現真實之「道」的世界。相較之下，莊子後學的這種探討方式，在態度上與莊子截然不同。總之，此等哲學性思惟，是在理性思考的層面，將此現象世界當作一個經驗的前提，而要表象於時間與空間二形式內，並加以分析；也就是以「理論地解釋此現象世界」為主的想法。果然，此文之後便接著說道：

萬物一齊，孰短孰長？道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。(《秋水》)

此處所謂「萬物一齊」者，也與莊子自身主旨完全相違，將無「終始」而「自

9. 所謂「惠施的歷物十事」(《天下》)，就是將直觀二形式——時空、空間——上的變數，延伸至無限大，以此而說「至大無外，謂之大一；至小無內，謂之小一」或「今日適越而昔來」等等。這被認為是一種詭辯式的論證。

莊子後學原本未必是此種詭辯學派；不過，如陳柱所指出的，其理論形態被認為與惠施的完全相同。見陳柱《闡莊》(《國學論衡》3期，蘭州：蘭州大學出版社，1934)。

化」之「道」——亦即現象世界之自然運行——的「消息盈虛，終則有始」之無限循環運動當作理論性的根據，這不過只是在頭腦中主張的道理，也只是對日常經驗世界的一種理論性解釋。

由此，在如此單單作為自然運行的「自化」——自然地變化——的世界中，完全在道理上，一味地主張「何為乎，何不為乎」一般的隨順命運；並且更接著說：

孔子遊於匡，宋人圍之數匝，……孔子曰：「……我諱窮久矣，而不免命也；求通久矣，而不得時也。……時勢適然。……吾命有所制矣。」
(〈秋水〉)

他將孔子之形象說成，被自己嚴苛的宿命擊敗，全然束手無策，以致窮途末路，只能說「吾命有所制矣」。毋寧說，這種揶揄孔子的方式，是《莊子》最擅長的。然而，此段話實際上可以視為是記述他們——莊子後學——自身，也就是不能靠著道理的無限性來理解命運為何，而僅僅只能反覆著空虛的議論。

儘管如此，莊子後學此種認識論式思惟及其世界觀，與前述荀子之世界觀，有著奇妙的一致性。如前所述，荀子無論在人事、自然的問題上，在理性思惟之層面，將一切現象以「原因—結果」無限反覆連鎖的形態，表象於時空形式之內。由此而提出：「以類行雜，以一行萬。始則終，終則始，若環之無端也。」(〈王制〉)更進而言道：「天地則已易矣，四時則已遍矣，其在宇中者，莫不更始矣。」(〈禮論〉)或言：「千歲必反古之常也」(〈賦〉)等等。要之，有關莊子後學之現象世界，其理論性的理解，可以說與荀子完全相同。

當然，莊子及其後學，在其思惟形態及目標理念等等方面，與荀子全然相異。一方面，荀子以世界之「正理平治」(〈性惡〉)為目標，建立「禮」的理論，以統括人事或自然的整體世界。另一方面，莊子及其後學則退出此等世界，追求獨自之「道」，累積修行以體現「道」，或以理論的方式記述「道」。不過，在兩者(或三者)的哲學思想中，仍然可以看出他們是同時代的同國人與同道之士，或者說，其中足以見出他們饒富興味的一致性。

首先，荀子與莊子二者，均著眼於我們自身理性思惟之相對性——其根本就是來自我們人類存在的相對性本身，又都在理性認識的層面，抱持著所謂的相對

觀，認為我們人類絕不可能達到絕對普遍的真理。兩者哲學思想之出發點，皆率直而明確地認識了這個對我們人類而言非常真切之事實。

不過，荀子完全堅守於理性認識之層面，藉由十分精緻遇到的理論性思惟，達到此「相對」範圍內所能達到的最高真理——「虛壹而靜」之「道」（〈解蔽〉）。其中，時空常常明確地呈現為認識的形式，成為荀子理論性思惟的兩大支柱。反之，莊子排斥此相對的世界，親身累積哲學式的鍛鍊，由此超克時空之桎梏，而開闢無限的世界，體現「萬物齊同」之「道」。要言之，莊子遊於超越時空之世界。因此，若要以語言說明此等世界，亦即重新在理性思惟的層面，將此世界表象出來，根本就會導致莊子的世界崩解。不過，當莊子特意要以「妄言」（〈齊物論〉）之形式留下其世界時，他也會暫以時空二形式記述之。在理性思惟的層次上，莊子也仍然不得不依據時空二形式。

然而，莊子後學只是在理性思惟的層次上，理論性地理解莊子如此之「道」。說起來，他們畢竟只是以相對的方式，加上理論性的運作，並貼上絕對普遍的標籤。因此，在他們的念頭中，經常明確地意識到時空二形式；結果，毋寧說，他們的哲學思想及其敘述就變得與荀子之脈絡相同了。

如此，中國古代之時空觀，作為認識的兩個形式，其哲學意義就大致固定了。只是，在面對如何在自己哲學思想體系中，定位此種時空，又如何處理此時空等問題時，有著各個思想家、哲學家們的個性，也將顯現各個世界之特質。

結 語

以上嘗試對中國古代思想作較哲學性的分析。結果發現，構成荀子與莊子認識論思想基礎的本質性觀念，均為所謂的「相對觀」。亦即，在其哲學思想之基礎上，荀子與莊子本質上有著同樣的認識論觀念。雖然，一方面將前者分類為「儒家」，而後者為「道家」；但另一方面，就此「相對觀」而言，兩者採用了相通的想法。這可以說是由哲學的觀點來分析他們思想的結果。

不過，他們對其「相對觀」的哲學見解，又各有獨特性。一方是貫徹理性思惟的荀子，另一方則是透過某種修行，在自己存在的深層領域中，亦即遠遠地超越時空、「相對」架構，更深入地探究人類真理的莊子。他們各自獨特的認識論思

惟，分別開展了其獨特存在論，一一形成了獨特的「世界」。換言之，有關他們思想的認識論、進而是存在論的分析，分別闡明了他們獨特形上學思想之內容。

同時，附帶一提，在如此分析、闡發下的莊子後學之世界觀，與其師莊子相違；毋寧說，他們與荀子有著同樣的存在論型態。亦即，他們雖被稱為「莊子後學」，但他們形上學思惟之脈絡，其實是與荀子同流的。

本篇簡單的論究，當然未必能闡明他們全部哲學思想的全貌。因此，自然是窺探他們哲學「一種存在方式」、「層面」的論文。不過，事實上，絕不能否認本文是一篇真摯的哲學式分析；若欲釐清中國哲學思想本質性的內容，本文之論點，至少可視為一個有效的切入點。

附記：這次，應我所尊敬的友人——佐藤將之教授之邀，有幸得到撰寫本文的機會，我要致上感謝之意。此外，研討會之際，陳鼓應教授和葉海煙教授給我寶貴的意見，而兩位匿名審查委員亦給我尖銳的審查意見，特此表達感謝之意。

洪嘉琳 譯

(國立臺灣大學哲學系博士生)

**The Ideas on the “Time-Space” and “Being”
in the Philosophy of Hsün-tzu and Chuang-tzu:
A Metaphysical Aspect of an Ancient Chinese Philosophy**

Masami Tateno

Nihon University, College of Humanities and Sciences

ABSTRACT

Time and space are prerequisite of conditions for metaphysical modality. In any philosophical thought, its distinctive features appear in its notion of time and space. In this paper, I will take up time and space in Hsün-tzu's *Li* 禮, Chuang-tzu's *Tao* 道, and in the philosophical thought of Chuang-tzu's disciples, clarifying them in order to shed light on an interesting metaphysical aspect of ancient Chinese philosophy. For Hsün-tzu, the discernment of time and space are both inevitable forms of the human cognitive process. His philosophical account is evidently based solely on these crucial modalities of human sensory perceptions. However, we can at the same time also say that Hsün-tzu's standpoint is merely based on the daily phenomenal level of human cognition under the shackles of time and space.

Time in Chuang-tzu is seen as an overwhelming obstacle to the transcendental world of the *Tao*. One can really understand the true *Tao* only when standing beyond time and space. However, when one wishes to describe the *Tao* through verbal expressions, one must treat the *Tao* as “sense data” in our noesis-noematic modality of knowledge. This, though, is none other than the destruction of the world of the *Tao*. In the philosophy of Chuang-tzu's disciples, time and space appear in just the same theoretical modalities as in Hsün-tzu's philosophy. Thus we can see that Hsün-tzu and Chuang-tzu's disciples share the same resonance of metaphysical intellect.

Key words: Hsün-tzu, Chuang-tzu, concepts of time and space, ritual principle, the Way