

《易经》:早期儒家的形上学与意识进化学

凯文·德拉图尔¹,西蒙娜·德拉图尔¹ 撰

张文智² 译

(1. 国际意识学高等研究中心, 巴西)

(2. 山东大学 易学与中国古代哲学研究中心, 山东 济南 250100)

摘要:相关资料初步表明,在中国古代,客观地把握人性及人与宇宙交互作用的自觉与努力业已发生。本文试图阐明《易经》的思维理路,借此思维理路,《易经》不仅塑造和影响了早期儒家形上学,而且也塑造和影响了诸如意识研究,尤其是意识学之类的当代研究领域。《易经》的发展及其在西方的传播,正说明了这一点。意识学研究人性,思考存在的其他领域。在这些方面,意识学与《周易》是相通的。将意识学同中国古代思想相比较可以看出,我们现在所研究的意识学在中国古代思想中早已有之。基于这一历史事实,我们有必要在意识学的起始处研究意识学。在意识学研究中,意识进化学是一个不可或缺的、必须进行研究的内容。我们可以通过《易经》来探索意识的进化。

关键词:宇宙道德;进化学;形而上学;多维度性;超灵论;自知;天、地、人合一

中图分类号:B222;B842.7 **文献标识码:**A **文章编号:**1003-3882(2006)01-0046-10

The *Yijing*, Early Confucian Metaphysics and Evolutiology

Kevin de La Tour and Simone de La Tour

(International Center of High Studies of Conscientiology, Brazil)

Abstract: Some of the first indications of an organized effort to gain an objective understanding of human nature and the interplay between humankind and the workings of the universe are to be found in ancient China. The authors endeavor to illustrate ways in which the *Yijing* shaped and influenced not only early Confucian metaphysics, but current areas such as consciousness research, more specifically conscientiology. The development of the *Yijing* and its introduction to the West is outlined for this purpose. As conscientiology investigates human nature, considering other realms of existence, it presents commonalities with the *Yijing*. Early Chinese thought is compared with the science of conscientiology and it is suggested that its first evidences reside in ancient China, thereby serving, as it were, to return the body of conscientiological knowledge home. Evolutiology plays an integral role in the studies of conscientiology and it is posed that the *Yijing* can be utilized as a tool for the evolution of the consciousness.

Key words: cosmoethics, evolutiology, metaphysics, multidimensionality, parapsychism, self-knowledge, tian-human-earth triad.

《易经》与意识学关系简介

因为《易经》(系统)被看作是宇宙的缩影,所以它为中国古代两个最重要的思想体系——儒家与道家——提供如此深厚的思想基础并非偶然。一些学者指出,鉴于《道德经》、《中庸》与《易经》之间的内在

收稿日期:2005-10-22

作者简介:凯文·德拉图尔,男,巴西国际意识学高等研究中心研究员,中巴学术交流中心执行主任;西蒙娜·德拉图尔,女,巴西国际意识学高等研究中心研究员,中巴学术交流中心学术主任。E-mail: yishixue@yishixue.org

关联,前两者要与后者同时对读,方能获得其本义[第 xxxix 页]^[1]。《易经》与儒家的形上学显然有内在的联系,因为《易传》及作为《易传》自然发展结果的《中庸》,体现了原始儒家的形上学。

基于对事实的观察,即根据“事实之流”对宇宙人生的感悟,我们试图揭示整个像一个巨大的齿轮的宇宙之运行机制。我们认为,宏大的视野对领悟社会人生的真谛尤为重要。根据意识学原理,“意识之内部世界较之外部自然界的所有对象更具有启发性与渗透性”(第 9 页)^[2]。因此,思路愈开阔之研究者必然愈于内心把《易经》视为意识研究之丰富源泉。

我们认为,在中国原始思想中可以找到现代意识研究——更确切地说即意识学——之发端。意识学乃是一门研究人的意识——亦包括人的信念——及其所有多维度的(形上)表现。这里的“意识”或相当于中文的存在、心、神、本我或灵性。关于这一问题,理雅各(James Legge)在评论《大学》(1971 年版,第 357 页)时指出:

朱熹注“心”为“身之所主”,“意”为“心之所发”。孔颖达则谓:“总包万虑谓之心,为情所意念谓之意。”故“心”为我们本性中的形上部分,我们所领会的一切都以“心”、“灵”及“神”等概念来表达。这也涵有至静之意,当其被激发时,就会产生相关的思维与目的。

从意识学的角度来看,朱熹所说的“心”或“身之所主”相当于意识学中的“意识”,与理雅各所说的我们本性中的形上部分,即心、灵、神等一致,而“意”或“心之所发”则为意识的表现。在意识学中,个体的这些表现称为“思—感—能”(思维+情感+能量)的统一。换言之,个体的每一表现都同时融入了思维及与思维必然相连的情感与能量。

正如我们在此要论证的,既然意识学之根存在于中国古代哲学思想中已成为可能,这一科学则首先在古代中国出现,现在我们又将它带回其发祥地。“根”这个词在此意味着对人性之精华,即对有思想、有洞见、达至澄明之境及富有创造性的人类的一种褒扬。意识学与中国哲学的共性之一就在于,中国哲学对生命及其动力的理解不是一种宗教性的解释。其他文化对“本体”的理解更具有宗教性,而中国文化对“本体”的理解更具有科学性。

因此,我们在此努力要说明的是:《易经》的重要性表现在,它首次将天地交互作用中的智力机制及意识的多维性纳入其思维体系;《易经》可以作为意识进化的工具;《易经》、儒家形上学及意识学有内在的关联性。本文拟从以下七个方面阐述上述观点:(1)《易经》在西方;(2)《易经》的发展;(3)维度间的关系;(4)宇宙道德;(5)(意识)进化学;(6)(意识)进化尺度;(7)意识再教育与意识协助

一、《易经》在西方

作为世界最古老的著作之一,《易经》是中国古代的一套符号系统,用于解释宇宙运行的形而上的原则。其英文译名包括 *Canon of Change*; *Changes of Zhou*, *Classic of Change*, *Book of Change*, *I Ching*; *Zhou Book of Change*, *Zhou Yi* 等等。这部书在中国哲学史上具有里程碑的地位,它一直吸引着古今中外的思想家对其进行研究。正如成中英所说:“《易经》不仅仅是整个中国哲学的源头,更是原始儒家及宋明理学的根基之所在。”(第 523 页)^[3]这一经典有幸躲过了秦始皇于公元前 213 年颁布的“焚书”之火,因此其传授基本没有中断。(第 xxxiii 页)^[1]

19 和 20 世纪,《易经》被翻译为多种西文版本,如:17 世纪早期由传教士 P. Regis、Joseph de Mailla 及 Peter du Tartre 翻译的拉丁文译本,尽管此译本直到 1834 年才由 Jules Mohl 出版发行(第 6、9 页)^[1];1876 年在上海出版的麦格基(Rev. Canon McClatchie)之英译本(第 7 页)^[1];1882 年出版的理雅各(James Legge)之英译本;1929 年出版的卫理贤(Richard Wilhelm)之德译本;1950 年出版的贝恩斯(Cary F. Baynes)译自德文之英文本。

荣格(Carl Jung, 1875—1961)在为贝恩斯的这一英文版《易经》所作的前言^[4]中,表现出他对《易经》的迷恋,并投入 30 余年的精力研究其机制。尽管荣格拥有瑞士著名的心理学家及新心理分析学派的奠基者这样显著的学术与职业背景,但他更赞赏《易经》之精蕴。在晚年,他还无视公众的舆论及当时知识界的偏见,表达了他对超越问题的看法:

如果人们根本就不能欣赏他们的思想品性,就不能轻易地舍弃诸如孔子和老子的伟大思想,更不能忽视《易经》是他们思想的主要源泉这一事实。我知道,我先前不敢对如此不定的问题进行如此明确的表达。我敢于冒这个险是因为我现在已经 80 余岁,人们一直在变化着的意见极少再对我产生影响,对我来说,(中国)古代大师的思想比西方的哲学偏见具有越来越伟大的价值。(第 xxxv 页)^[4]

荣格通过研究《易经》不仅获得了许多成果,这些成果深深地影响着他,而且,作为运用《易经》的原理进行实验的结果,他还创造了一个词——synchronicity(同步性)。该词是如此被界定的:

同步性认为,在时间与空间上同时发生的事件具有超出纯粹偶然性的意义,即意味着一种存在于客观事件间及客观事件本身与观察者的主观(心理)状态间特殊的相互依赖性。(第 xxiv 页)^[4]

随着 1950 年贝恩斯英译本《易经》的出版,《易经》在西方重新获得青睐。也随着荣格强调《易经》可以作为个体自我认知的工具,20 世纪 70 年代(西方)掀起了一场“灵物崇拜”热,包括运用诸如《易经》、塔罗纸牌、手相、巫术等许多情感性的占卜方式。事无巨细,皆求诸占算而后决。对这一爱好又当如何解释呢?

考虑到中国古代的不安定的社会现实,把《易经》作为占卜的工具是可以理解的,因为它可以给人们以希冀与指导。但在 20 世纪——许多人称其为“理性的世纪”——一个人类的思维能力空前发达的时期,我们应该没有理由再依赖这些过时的数术。意识学认为,人自身的天赋能力就本然地能够让人最好地与“宇宙之流”及事物的运动变化相适应,而最佳的凭借就是意识本身。个体的自我明辨能力可以充当意识的指针,就像作为意识学研究背景的“不相信原则”所反映的:“什么都别相信。去试验!去拥有自己的经验!”

对(人们)倾向于神秘事物的一种解释是,大多数的个体没有安全感,缺乏合理的情感控制能力,以及不必要出现的过去经验的继续出现。对希望从神话与幻觉中解脱出来,独立前行并激活意识之自我进化的人来说,神秘主义并不是一条理想的途径。用瓦尔多·维埃拉(Waldo Vieira)的话说就是:

舍弃信仰的人通过自我认知而达到知的境界。(第 265 页)^[5]

尽管如此,许多西方人对《易经》等仍情有独钟,而这种情感在心理学领域仍然属于一种未被觉察到却颇有影响的理性“回流”。既然心理学已为当代的意识研究提供了一些先驱性的工作,我们就可以证明,从中国哲学中的一些最古老的方面,可以找到意识学的一些“根源”。正因为如此,对《易经》在其发展中与意识学相关的一些观点及方法进行回顾,将是十分有趣的。

二、《易经》的发展

《易经》本为卜筮之书,通过分析表征本然变动不居的卦象来占卜吉凶,并提供明智的应对措施。在古代,人类生存环境之恶劣不难想象,对悬而未决的事件的判断正解与否意味着生与死的区别。古代的卜筮者需要领悟生存世界的运行规律。当时,自然事件是无法解释的,对宇宙的运行规律也不能得到一种科学的认识。(在这种情境下,)卜筮对处于恶劣环境下的人类,便往往成为一种可以被理解并备受欢迎的希望之光。班固所著的《白虎通》描绘了这一时代背景:

古之时,未有三纲六纪,民人但知其母,不知其父。能覆前而不以能覆后。卧之誚誚,行之吁吁,饥即求食,饱即弃余,茹毛饮血,而衣皮苇。于是伏羲……因夫妇,正五行,始定人道。(《白虎通·号》)

一般认为,《易经》之筮有可能由古代的骨卜发展而来(第 56—57 页)^[6]。骨卜是通过在明火上灼烧牛的肩胛骨或龟壳,然后根据灼裂的兆纹进行占卜的。《易经》的作者问题是一个有许多争议的问题,传统的说法认为《易经》由五个不同的历史人物,即伏羲、大禹、文王、周公及孔子完成,他们分别完成了《易经》的不同部分。其初始可以追溯至五千年前传说中的伏羲,他是传说中(“三皇五帝”中)的第一皇。据说他通过观察周围事物,“远取诸物,近取诸身”而制作八卦:

古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文与地之宜,近取诸身,远取

诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。《《系辞下》》

类似的传说，发生在伏羲制作八卦约一千年之后的大禹身上。禹是夏朝的第一位皇帝。据说禹帝曾看到一个负有图案的乌龟从洛河浮出。这一图案被称为洛书，代表另一种版本的八卦图式。

八卦可以看作是古代人与天相参的一种工具。中国古圣先王运用神物进行日常指导，正如下面所述：

天生神物，圣人则之；天地变化，圣人效之；天垂象，见吉凶，圣人象之；河出图，洛出书，圣人则之。《《系辞上》》

据说，获得洛书之后，禹“常行罡步以得神灵之旨”。道教还保留有所谓的“禹步”——一种据称用于通过“与天相通”而获得能量的舞步（第 12—13 页）^[7]。“禹步”或许可以看作是访问其他意识领域之术的最早记载之一？据说由这种方术引发的现象具有意识投射学所说的非常态特征。意识投射学是意识学的一个分支（第 42 页）^[8]，研究超个人心理学（transpersonal psychology）所说的超灵论（parapsychism）或人类的特异经验（EHE, exceptional human experience）——后者是由伊·怀特（Rhea White）于 1990 年造的一个词。这些内容及其他非常态意识现已成为科学研究的对象。例如，超个人心理学研究诸如身心关系、自我提升、濒死经验（near-death experience）及“禹步”效果等形而上的经验。

尽管一些学者认为，周代已有六十四卦，并认为六十四卦由伏羲所作，传统说法仍认为，文王于公元前 1150 年左右将八卦重为六十四卦，并在被纣王拘禁期间作卦辞（第 329 页）^[4]，而爻辞则由周公所作。在卦爻辞制作之前，《易经》可以看作是一个“哑巴的”占筮工具。

六十四卦（系统）被看作是宇宙变化的一个缩影。在这一宇宙中，自然法则规约着万物生生不息的变化进程，这是其世界观的核心思想。《易经》已捕捉到事物变化的循环性，在这一循环中，一个事物在永恒的变化中终将被另一事物所替代，典型的描述如下：

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。《《系辞下》》

“易”正代表了上述视野。尽管对“易”的解释仍无定论，但从词源学意义来看，“易”有以下涵义：

1. 据说“易”原指“蜥蜴”。蜥蜴随周围环境的变化而变化，这显然暗示一种变易的观念。有人认为“易”的上体“日”代表蜥蜴的头，而下体“勿”则代表蜥蜴的脚。（第 XI 页）^[9]

2. 其他人则主张，日月为易，表示日月的往复运行导致的持续不断的明暗转换所暗示的持续不断的变化。（XII）^[8]

易还表示“简易”。在这种意义上，简易寓于复杂之中。简易由既相互对立又相互补充的阴与阳构成。宇宙与人类秩序最终都可归结为阴阳这对范畴（第 96—98 页）^[10]。阴与阳可以看作是两个基本的要素并可用两项对立的概念来表示，如：男女，动静，健顺，升降，明暗等（第 xli 页）^[1]。刚才提到的“永恒”当然存在于持续发生的变化现实中。有趣的是，英文中也有类似说法：“人生中唯一永恒不变的是变化。”

从社会学的角度来看，易道则是等级制度和社会秩序反映。在将《易经》与《论语》有关社会关系处理方面的见解进行比较时，理雅各提出了这个观点。如《家人·彖》曰：

父父，子子，兄兄，弟弟，夫夫，妇妇，而家道正；正家而天下定矣。

《论语·颜渊》也有类似的说法：“君君，臣臣，父父，子子。”

后来，《易传》（又称“十翼”）亦合入《易经》并成为《易经》的有机组成部分，是对《周易》古经卦爻辞所作的系统的解释与评论，共七种十篇。唐代之前，人们一直认为“十翼”为孔子所作，至宋代才对这一说法提出质疑，指出“十翼”非一人一时之作，这也是多数当代学者的观点。但多数学者认为，《易传》应由孔子的弟子或再传弟子所作，因而代表了孔子对《易经》的评价（第 232 页）^[9]。不管怎样，孔子对易学的贡献与影响是不容置疑的。

关于孔子对《易经》的喜好，郭沂认为，孔子最初是以礼、后来则是以仁来展开其思想体系的。这两个阶段可以看作更多地是从形下的视野切入的（第 563—587 页）^[11]。但孔子晚年在研究《易经》、并随之直接或间接地对《易传》的产生做出贡献之后，他的思维路向发生了一个转变。在这一转变中，他吸纳

了意识学所说的多维度性或无形维度(unseen realms)。郭沂指出,《易传》中大量的“子曰”足以证明孔子后期即其第三阶段思想是“以《易》为核心”的。事实上,据说孔子晚年如此喜《易》,乃至“韦编三绝”(第90—91页)^[12]。《易传》的合入使《易经》成为一部哲理之书。

成中英指出,在对《易》作评价的过程中,孔子“明确地将宇宙观转化为道德意识与道德理性,努力对人类(的本性)进行界定与提升”(第522页)^[3]。他把《易经》作为一部智慧而不只是卜筮之书来欣赏,正如马王堆帛书《易传》所云:

子贡曰:“夫子亦信其筮乎?”

……

子曰:“吾求其德而已。吾与史巫同涂而殊归者也。”^[13]

三、维度间的关系

如上所述,中国古圣先王具有巫的作用,扮演着沟通“天神”与人的中介的角色。根据(中国古代的)天命观,天子是由天选定的,因而称为“天之子”。其职责就是代天而发号施令。尽管古圣先王已经履行了这一职责,但据说“天命”始于公元前1028年,这时周朝已推翻商朝的统治(第98页)^[10]。

前述天与圣王的这种关系以及对(天)地之赞育,可以用“天地人合一”这一概念来表达。正如《中庸》所云:

唯天下至诚,为能尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣。

如上所述,当且仅当人能赞天地之化育时,人的意识才有可能得以进化。这反映在意识学中则表达为:“一个基本的、不容争议的一点就是:不帮助他人,我们将永远不能激发个人(意识)的进化。”(第113页)^[14]

关于天地变化、宇宙运行的机制,《象传》云:“大哉乾元,万物资始,乃统天;……至哉坤元,万物资生,乃顺承天。”《系辞上传》则有:“在天成象,在地成形,变化见矣。”这些描述表明,万物在地上成形之前在天上皆有其象。换句话说,(在)天(所成之象)可以被视为(在)地(所成之形)的蓝图。这种观念在《中庸》第一节中也有所表述:“天命之谓性”。这种表达在后来的《管子·内业》篇得到回应:“凡人之生也,天出其精,地出其形,合此以为人。”《道德经》中的“有无”分别指形下与形上的维度,正如 Vincent Shen 所说:“‘无’的维度中一些可能性是在‘有’的维度中实现的;而‘有’则以形的方式表现出来。”(第357页)^[16]

形上与形下的维度也形象地反映在器物中,如中国古圣先王用以唤醒天神的璧,其中间的圆孔即代表天(第80页)^[15]。在意识学中,天被解释为非物质维度(nonphysical realm),而意识学研究的结果正与上述《易大传》、《中庸》、《管子》及《道德经》所云相同,作为宇宙的一个成员,非物质维度是我们的真元,并且是作为形下(物质)维度的模板。正如下文所述:

非物质维度的本始是意识,即我们的真元。它恰恰是每个人的意识和我们本元的个人维度。……我们的形上维度之根首先来自并流行于我们当下的人性之根之上。这一维度之根超乎我们人类本身(的形体)之外。(第24页)^[14]

那么,我们真正的“遗传基因”应该源于天或非物质维度,意识学称其为“超遗传基因”。考虑到多维度——天与地——的存在,我们不仅要问:对人们来说,像圣人一样成为维度间桥梁的先决条件是什么呢?

四、宇宙道德

如前所述,据说孔子已将《易经》看作一部道德与哲理之书。而恰恰是道德将人与“宇宙的大化流行”连接起来,并因此成为维度间的连接因子。《易经》中的占筮旨在让人感知自然地发生在这一大化流

行中的变化趋势。而当人与宇宙之大化流行和谐如一时,人就能自然而容易地与此大化流行相伴而行,这正好与《中庸》所说的“诚”相一致。人如果不能领悟宇宙运行之情状,又如何能像圣人一样与天地相参呢?宇宙根据道德规则运行,因此,与天地相参就需要对天道——宇宙依其运行的道德基础,即宇宙道德——有深入的体悟并践行之。

达到宇宙道德的程度与人的意识的进化程度密切相关。的确,意识学是关于作为个人努力的结果所提升到的“个人的宇宙道德水平”(的学问)。这就是为什么《中庸》讲君子能够遵从诚道而至“诚”。诚——在此意义上可与宇宙道德互相替代——是意识进化(个人进化)的工具。人的“诚”或宇宙道德的水平随着其对宇宙法则的体悟与实践程度的提高而提高。

我们不禁会问,如果某人奉行宇宙道德,宇宙之“神”会不会不向他展开呢?既然宇宙是根据宇宙道德运行的,个人的行为越符合宇宙道德,他就越接近与天地的合一。因为多维度的宇宙是我们的唯一真实所在,与它的合一实际上只不过是与客观事实的发展保持一致。这就证明为什么诚也可以用“事实性”这个词来表示^[17]。我们认为,在某种程度上,事实可以说具有它们自己的个性,就像人一样在某种程度上是有预知的能力的。对人的内心与外部世界一直重复发生的事件的透彻的分析,可以指导个体终身的行动。随着时间的发展,人们学会怎样解读事实所提供的“信息”内容,并能够捕捉即将发生的事情,而据此采取适当的行动。我们因此不仅可以说这是“顺应宇宙之大化流行”,也可以说是“顺应事实变幻之流行”。

孔子已十分明白地谈到“与史巫同途而殊归”,即指两条背景化的“宇宙之流”:首先,在占卜的时候,人们努力觉察并由此“预言”生活中的变化趋势;其次,既然宇宙发展基于宇宙道德之理,一种更深刻的对宇宙道德的理解与坚持将会导致一种自然而然的预知能力。这种《中庸》称之为“前知”和“如神”的能力是个体与宇宙大道高度合一的结果。人们最终只是根据一天天的与宇宙事实相协调来觉察宇宙事实即可,换句话说就是,道德进化的个体就可以呈现其自身的(与天地合一的)易学(预知)境界。

使卜筮成为必要的内心困扰来自这样一种情形,即许多人“领悟”到的(宇宙)真实是一种混合软剂,(卜筮)旨在努力解释尚不明白的世界。换句话说,即人类的许多知识是对宇宙图景的一种展开,被反映的这种宇宙图景——从形下的角度来看——必定是有限的、有缺陷的和片面的。另一方面,当采用一个更广阔的能够展现形上与形下之整体视野时,人们考虑到的将不只是形而下的小宇宙,而是个体一直与其发生关系的多维度的大宇宙,这种区别可以以隐喻的形式进行表达。据说孔子就通过登泰山与登东山视野的不同而对此有所体悟:

孟子曰:“孔子登东山而小鲁,登泰山而小天下,故观于海者难为水,游于圣人之间难为言。”
(《孟子·尽心上》)

五、(意识)进化学

那么,《易经》的智慧能否作为意识进化的工具?如上所述,一开始它是占卜的工具,是一种关乎人的生死存亡的工具。人们认为,人类在其萌芽期能够觉察到天地恒久不息之变化,并随其变化而进行自我调整以增加个人成功的机会。人们进一步发现,能觉察到实时进行且内在关联的天地变化的人,才能够与天地合一,并由此而有效地“顺应宇宙之大化流行”。觉察到这一大化流行的圣人能够与天地变化的进程协调一致,这就给人提供了一个更广阔的视野并在自己的行为中少犯错误。(第232页)^[9]

人的自觉与道德发展是怎样与人的(意识)进化相联系的呢?道德上的正义感和对人类与意识的本质的理解,是构成人类(意识)进化所需要的视野与向量。诸如“第二天我怎样才能生存下来”或“我怎样通过牺牲人或动物以取悦于天而得雨”等问题变为“我们怎样才能达至澄明之境”或“我们怎样才能激发我们的意识进化”或“我们怎样才能变得更意识化(德性化)而非次人性的禽兽化”等问题。孔子在谈孝时似乎寓有此意:

今之孝者,是谓能养。至于犬马,皆能有养,不敬,何以别乎?(《论语·为政》)

人们藉此思考的思想“库”或个人范式可以显示个体的“智力进化”水平。智力进化是意识学中的一

个术语。根据一个人的价值取向、选择、优先考虑的问题和努力方向等,可以衡量一个人智力的进化水平和视野。比如,注重形下生存及世俗事务的人,仍然处于“次人性的”水平,因而表现出一种较低的智力进化水平。尽管这一思想库限制着人的表现,但当我们像圣人一样进入一种与天合一的境界时,我们能够扩展我们的视野。当我们开始以意识进化来关注自我时,——并且像孔子一样对意识进化而不是对生活舒适、自我炫耀、甚至食物更感兴趣时——我们的意识进化就会有一个飞跃,在更大的程度上得以意识化,而这种德性意识只是偶然地发生在一般人中。

《中庸》所说的“至诚如神”暗示两个方面的内涵:其一,意识(神)寓于我们的肉体,因此维持肉体存在的最基本的物质需要须得到满足,以维持这种形下的维度;其二,超越我们的物质需要是为了更好地意识化或与天合一。在意识学中,更意识化还表示心智对基于情绪的、非理性的、本能的行为之心性控制能力。《大学》^①描述了“正心”在个人修养中的重要作用:

所谓修身在正其心者:身有所忿懣,则不得其正;有所恐惧,则不得其正;有所好乐,则不得其正;有所忧患,则不得其正。心不在焉,视而不见,听而不闻,食而不知其味。此谓修身在正其心。

从综合的和胜任的角度来看,《易经》可以看作是意识进化的工具。一种具有多面性的、有利于成长与发展的工具可以应用于各种渠道:尽管《易经》在其最综合的意义上是意识多维度进化的工具,但它也可以应用于一种仅有助于人的形下生存时尚。博大弘深的工具需要博学的人来应用。

六、(意识)进化尺度

如前所述,与(意识)进化有关的古代典籍,《易传》之后就是《中庸》。《中庸》是早期儒家典籍的杰出篇章,因为它显然可以作为人从君子提升到圣人目标的教科书。它首次代表了作为意识学分支的进化学之书面表达的初始特点。《中庸》明确指出圣人能够与天地参,因为圣人更能与天合一而小人则不能。儒学中分立的进化尺度有助于我们区分趋向动物的小人、更为进步但处于中间层次的君子及较大程度地体现意识(如神)的境界的圣人^②。我们认为,这三种进化程度的区别在于它们分别代表了不同程度的“进化直觉”。在同样的人类寻求形下生存本能的情况下,一个人可以通过系统地优先进行意识进化,来发展其与意识进化相关的直觉,并使之成为其品性的组成部分。圣人与小人的区别在于,前者的行为基于意识进化直觉,而后者的行为则基于生存直觉。

人们习惯于赞赏《周易》的作者,如伏羲、大禹和孔子等,因为他们有足够的洞察力觉悟到生命的动力,并对宇宙的运行及人类在宇宙中的作用得出相关的结论。意识学用“大机制中的小齿轮”来表达这一思想,指出我们中的每个人(小齿轮)在宇宙这一大机制中的重要作用。在这一动力系统中,我们的角色也可以称作“生命程序”,是我们预设的生命担当感,以参赞天地之化育。我们可以将天地一体与其组件间、组件与组件间的交互作用比作一“反馈圈”似的动力系统。反馈指这样一个过程,在这一过程中,产生某一结果的因素是被修改、正定以及强化过的因素本身。

但没有个人的努力,生命程序的完成是不能实现的。进化成功的个体的最显著特征之一就是持之以恒。《中庸》就暗示过这一点:“人能一之,已百之;人能十之,已千之。”意识学也类似地提出了“五十倍”法,建议个体在人生中采取增强五十倍的动机、注意力、毅力及其他建设性的态度。“动机—努力—毅力”合一是一人成长所需的品质(第340、561页)^[6]。在生命程序这一背景中,越明白的个体越惯于问诸如“我是什么”,“我是谁”,“我(存在)的目的是什么”等问题。当孔子说“天生德于予,桓魋其如予何”时,似乎已显示出他对(我们所说的)生命程序的了悟。

我们十分感谢中国古代的思想先驱对生命的有觉解的分析,借此我们可以完成(道德)的自我提升。

^① 据史料记载,《大学》为曾子或子思所作。一些学者,如理雅各(1815—1897)认为它更有可能为子思的作品。子思被公认为《中庸》的作者。而另外一些学者,如郭沂则认为《大学》为子思学派所作。理雅各在翻译《礼记》时指出:“我在心目中强烈地坚信二者为孔伋所作,因为二者在论事、方法及风格上的一致,说明二篇应出于一人之手。”

^② 这些概念,包括对儒学中进化尺度与意识学的进化尺度间的比较,皆在笔者所著的《儒家形上学与人类意识进化》中有详细的论述。详见台湾淡江大学《中文学报》,2005年第1期。

但是,返观自我并创造出我们自己的提升方法,基于并超越现有的如《易经》中的描述,是我们义不容辞的责任。否则,如果我们仍局限于以往的观念,津津乐道于(前人的)这些成就,我们就会在意识进化中停滞不前。

停滞不前与易学精神是相对立的,因为生命本身是一个恒久变化与进化的过程。

孔子(对前人制度)的革新清楚地展示出其思想的进化。比如,这一点我们可以从他创办私学,及上述郭沂所说的礼、仁、《易》间的过渡中看出来。《易传》也是孔子思想从伦理道德发展到宇宙道德的明证。如果说《易经》是道德世界的一个缩影,那么,人就应该根据这一模式像《中庸》所说的那样,努力成为这种模式在生活中的典范:“君子中庸,小人反中庸。”

对发生在人身这一小宇宙与外部大宇宙中之变化的观察,证明这一变化是一个包罗一切之连续之流,而《周易》刻画出这一变化—运动—恒久三项式图景。我们可以这样总结,那些在人生中遭遇阻滞的人,与生命的这一不间断的节奏是不谐和的。正是与宇宙之流的不协调才带来了混乱、失衡,带来了心理与生理错乱以及其他相关问题。意识进化的阻滞不通可以比作一潭死水,当水持续一段时间静止不动时就会腐臭。兹列举造成意识阻滞的十个因素:粗心;自满;犹豫;缺乏有素训练;自我散漫;最后一刻紧急决定;延误;懦弱;反应迟钝;迟到。

宇宙(天)与个体(地)的“定时”要相互统一。因为宇宙在一个变化持续不断的循环中运行,上述因素就成为分散个体前进所需的向量,并因而干扰意识进化的循行。换句话说,前进是自然的生命过程,在个体内心世界出现的分散力,使意识的指向或意识的生命方向感停滞于未决的问题。因此,当一个问题未获解决,或人们延误对某一事务的决断,这些因素就会成为同一意识的“破坏者”。而且,假定某人此时如此作为的情势无人过问,就会影响个体与他人(的关系),因为它们会导致困惑、误解、焦虑,而最坏的是,等待这一个体行动的人会对此人得出错误的结论。我们想一想,我们的同事会一直等下去吗?为了贮存我们的真性以与天合一,我们能够做些什么呢?

七、意识再教育与意识协助

既然宇宙是一个道德与高效的系统,凡与此系统不相协调者即为自我践踏。为了与此宇宙之流重新产生共振,个体需要实施道德的自我修养。在儒学中,道德修养是意识进化的基础。自省在道德修养中发挥着主要作用。如果我们不进行自我省察,又如何能认识我们自己与世界?没有自我省察又如何能利用当下的每一时机呢?(因此,)自省就成为我们成长与进步的工具。自知程度越高,我们就越能提高行动的正确性与我们个人的宇宙道德水平,并减少我们的自我腐化甚或隐藏于我们自身的错误。孔子的教化是个体进行自我省察的有效途径,并能影响个人的变化,旨在超越君子这一层面而达到与天合一的圣人的层面。《大学》已明确指出道德修养的至关重要性:

自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。

为了协调个体小宇宙并使其返回到大宇宙运行的轨道,通过有选择地阅读、研究、听讲、教学及研讨而得到的前沿的相对真理,在实践中可以作为已脱轨的个体进行自我省察的起点。《中庸》清楚地表达了对这种协调过程的洞见:

中庸其至矣乎!民鲜能久矣!

孔子以严格的纲常的形式来推崇智慧,但一些学者认为,孔子思想的某些方面,如五常及对理的重视,已僵化并过时。尽管孔子想通过显然十分严格的行为约束,努力改革当时礼崩乐坏的社会现实,但他的目的是使个体达到一点,在这一点上提升了的个人道德将流行于其小宇宙,促使其行为正确并内化为自己的人格。这一点可见于《论语·为政》:

道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。

那些有志于意识进化的人需要努力达到一个至高点,在这一点上,他们与圣人的境界相当,并对社会做出相当程度的贡献,而且不期望世人知晓其贡献。君子的这一水平,就像孔子在《论语·学而》中所说的:“不患人之不己知,患不知人也。”这一协助过程中的自我约束在意识学中也有类似的说法。人们

可以感悟到,个体在意识进化过程中,能够达到一定的“善世而不伐”(《周易·文言》)的境界。在意识学中,与孔子所说的圣人水平相当的境界称作“极安祥之智人”(Homo sapiens serenissimus)。在拉丁语中,serenissimus指个体所具有的高度宁静状态,这一状态是意识进化的结果。这种境界是一种由个体内心生发的意识,其进化水平不显于外。

进化到的高境界是不自耀的内心胜利的果实。(第749页)^[5]

有志于将道德提升到这些道德箴言所表达的较高境界的人,其行动必须与其所崇尚的这些箴言一致。正如孔子所说的,君子“先行其言而后从之”(《论语·为政》)。这在意识学中叫做“言行一致”。这些行动不要有任何想得到社会承认的期盼。历史载满了那些对人类做出重大贡献,而他们在世时却不被认可甚至被嘲讽的人物的事迹。如,布鲁诺为了坚持哥白尼的“日心”说,甚至不惜牺牲自己的生命。

为了使人类进化成为一种高度的意识性的存在,而不是一种物类性的存在,必须做到:实施(意识)协助;努力进取、提升自我;不屈服于纷繁世界的陷阱与物质生活的诱惑。正因为我们以古圣先贤为榜样,所以我们任重而道远。我们必须努力在“无形的圣人殿堂”中找到自己的位置,积极进取,不计私利,为人类更好的发展与意识进化而奋斗!

实现这一奋斗目标需要两个因素:一是要有意为之,这是道德进化的矢量元素;一是要有德性。当具有宇宙道德的个体面临必须做出决定的情况时,意识学的解决办法是,所做决定要以“最有利于众人”为出发点。这一短语同时表现了无私的性格及让所有参与者都获益的想法,并最终使之扩展到人性的各个方面。

要让人性作为整体提升并达到与天合一的境界,亦即增强人性道德意识而降低兽性的境界,必须做到无私。

无私与《易经》、《道德经》及《论语》所说的无为是相通的。据说无为并不是什么都不作为,而是指人要顺道而行,与此相反的则是依个人的欲望,如对权利、财富、名望等私欲的追求而行(第743页)^[18]。因此,无为并不是无所作为,而是顺道而为。如此人就可以与道合一,并由此与宇宙之大化流行合一。换句话说,就是人的意志与宇宙意志合一。这就是为什么理雅各(James Legge)将《中庸》中的“所以行之者一也”中的“一”译为“singleness”的原因了。他还评论说,朱熹在此注曰:“一则诚而已”,显然,“一”与“诚”之互注,暗示一种将意志完全集中于道的境界(第407页)^[1]。

因此《易经》最终远非仅为卜筮甚或伦理与哲理之书,而可以成为一部促进意识进化之书。

结 论

本文考察了《易经》发展的某些方面,论证了它是怎样首先成为儒家形上学经典的。其影响已在西方引起人们的注意,特别是在意识学领域。对意识学与《易经》的共性,我们在上面已做出分析,指出:它们的多维度思维特点,无论是在形下还是非形下领域,都具有极大的相同性。无论是在《易经》还是在意识学中,作为意识进化乃至天人合一的工具,自知都扮演着重要的角色。因此,我们认为,我们可以在《易经》中发现意识学的最早痕迹。

经过上面的论证可知,《易经》基于又超于卜筮之功用,并代表意识进化的初始技术。在对《易经》与意识学的思想体系与思维理路进行比较时,本文指出,当前不凭借(卜筮这一)“拐杖”仍可促进人类发展,并可开发人的本性以更好地体悟“宇宙的大化流行”,而实现这一发展过程的依托乃是宇宙道德。

据说孔子曾感叹:“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”(《论语·阳货》)我们认为,这极可能是对能够体悟到(天之)意蕴的人而发的,这就是我们心中的《易经》。占卜是在个体感到不安全,并且不能直接与天相通时才成为必要。为什么圣人能而一般人就不能与天合一呢?一般人无疑能够感知天并与其相通。这就表明直接与天合一可能的,也应当成为我们追求的目标。关于复杂中之简易,我们可以以收音机或电视机的接收天线作比方,接收天线能够对那些显然很复杂的电波进行解密,同样,意识得以进化的人能够在纷杂的环境中感知天人合一之境,而意识未得以进化的人则对此一境界视而不见,听而不闻。但在这里我们并不是讨论对人类本身而是对意识的感知。与意识之天越亲近就越能与

天合一。与天为友就能体悟到天的存在,体悟到天的存在就能与天为友。

在此,我们建议,在未设身处地地了解他人之前,不要对他人下结论。这当然指在我们已感知从他人的视野出发获得的生活真实之前,我们不应假定能够对其性格或“智力原则”进行精确的解读。天(意识)只不过是一个进化了的、当然的智力原则,因此我们就能够——如果我们有足够的宽宏气量——与天进行亲密而平等的交流。有人指出,生命中的任何人、任何事物都是其自身的一面镜子,与此相应的是《中庸》第一章所寓示的,我们是天(意识)的一种反映,尽管或许不是一种十分完善的反映。当我们修养到一定程度,我们就能够面对面且极自然而非刻意地与天相融合,就像与一位老朋友的关系一样。在两人间的友情中,两人因互相理解而成为知音。天似乎是高高在上的,只是因为我们走得离天太远而变得不能与之相谐和。我们的生活质量由谁与我们相伴而定,让天成为我们的伙伴!

参考文献:

- [1]詹姆斯·理雅各(James Legge)(译). *I Ching—Book of Changes*. New York: Bantam Books, 1978.
- [2]Waldo Vieira. *O Que é a Conscienciologia (The Essential Conscientiology)*. Rio de Janeiro: International Institute of Projectiology, 1994.
- [3]Cheng Chung-ying. “Philosophy of Change”. See Antonio S. Cua (ed). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York: Routledge, 2003.
- [4]Richard Wilhelm (German) and Cary F. Baynes (English) (trans). *The I Ching or Book of Changes*. Princeton: Princeton University Press (Bollingen Series XIX), 3rd ed., 1967.
- [5]Waldo Vieira. *700 Experimentos da Conscienciologia (700 Conscientiology Experiments)*. Rio de Janeiro: International Institute of Projectiology and Conscientiology, 1994.
- [6]Bai Shouyi (ed.). *An Outline History of China: 1919—1949*. Beijing: Foreign Languages Press, 56—57.
- [7]Eva Wong. *Shambhala Guide to Taoism: A complete introduction to the history, philosophy, and practice of an ancient Chinese spiritual tradition*. Boston: Shambhala Publications, Inc., 1997.
- [8]Waldo Vieira. *Projectionology: A Panorama of Experiences of the Conscience outside the Human Body*. Foz do Iguaçu, Brazil: Associação Internacional Editares, 2005.
- [9]Richard Wilhelm (German) and Alayde Mutzenbecher with Gustavo Alberto Corrêa Pinto (Portuguese) (trans.). *I Ching: o livro das mutações*. São Paulo: Editora Pensamento, 1956.
- [10]Julien Ries. *The Origins of Religions*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- [11]郭沂. 郭店竹简与先秦学术思想[M]. 上海:上海教育出版社, 2001.
- [12]Lin Yutang. *The Wisdom of Confucius*. New York: Random House, 1938.
- [13]郭沂. 帛书《要》篇考释[J]. 周易研究, 2004, (4).
- [14]Waldo Vieira. *Our Evolution*. Rio de Janeiro: International Institute of Projectiology and Conscientiology, 1999.
- [15]Vincent Shen. “Laozi (Lao Tzu)”. See Antonio S. Cua (ed). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York: Routledge, 2003.
- [16]Edward H. Schafer. *China Antiga (Ancient China)*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1973.
- [17]郭沂. 德欲之际——中国人性论的起源与发展[A]. 北京: 2004 中美哲学与宗教研讨会, 2004.
- [18]Alan K. L. Chan. “Wang Bi (Wang Pi)”. See Antonio S. Cua (ed). *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. New York: Routledge, 2003.

责任编辑:李尚信