

文

仁

中

學

本期要目

二〇二〇年第四期

成中英與當代中國哲學的重構
（梁燕城）經典詮釋與當代儒學
的發展（景海峰）真善美的價值
理想（余秉頤）建設性的現代新
儒家（南樂山）建構中華神學等

CULTURAL CHINA

No.105 Vol.4 December 2020

105期

開放的現代人文主義 與中國哲學的重建

■ 李安澤

黑龍江大學哲學院

迨自鴉片戰爭始，中國社會開啟了極其艱難的近代化、現代化的歷史進程。與此相對應，中國傳統文化的近代化、現代化的發展也提上了歷史議程。以新文化運動為起點和樞紐，中國文化的現代化進程，正式拉開了歷史序幕。中國哲學文化的現代發展以此形成了蔚為可觀的幾大主流思潮和學術流派。這就是通常所說的文化激進主義、文化改良主義和文化保守主義。這幾大思潮之間的張力與互動，為中國現代文化思潮奠定了基本的規模和基礎。要而言之，中西哲學的融合會通與中國哲學的現代重建，是20世紀以來中國哲學發展的主題和一以貫之的中心線索。總體上看，中國哲學文化的發展，處在一個新與舊，傳統與現代激烈碰撞的大震蕩、大斷裂、大轉變的狀態，是一個前所未有的青黃不接的時期。舊有的一套已經頹廢死亡，而新的一套卻無法建立。一個現代性的理想仿佛一個幽靈，在中華大地上徘徊，卻總是無法在中華文化土壤深處扎根生長，乃至開花結果。圍繞著傳統與現代的文化論爭，此起彼伏，絡繹不絕，時人稱之為「古今中西之爭」，形成了新思潮中激進派、改良派和保守派鼎立並存的格局。這是中國文化自漢代定儒家為一尊以來從未有過的局面。也可以說，這是中國文化在外來文化的刺激下，向先秦諸子競秀，百家爭鳴局面的一種回復和回歸，也是中國文化本身的生機與活力藉助外部機緣的刺激得以回復和回歸的一種表現，其影響必定是至為深遠的。

新思潮中的諸流派主要是馬列派、西化派和現代新儒家，其實是各有所得，各有所偏。它們從各自的立場和觀點對現代性的諸要素有所把握，得以從傳統的「大一統」的格局中獲得突破，因而是一場極大的思想解放。可以肯定，新思潮諸流派之間

互持的張力，構成了中國現代性文化建構中不可或缺的要害和動源。而它們之間相互對峙，積不相容。這既是中國學術文化從固有的、僵化統一的「大一統」的格局中開始掙脫出來自然衍生的結果，又是其自身在思想方式上仍深受傳統的「單元簡易心態」的羈絆的表現。從一個深遠的整體性的眼光來看，諸種思潮之間的融通和整合，乃是通向一個整全的現代性建構的至關重要的前提和前奏。中國現代性思潮的發展，亟需一種思維方式和思想範式的突破。尤其是，中國自近代歷經新文化運動迨至改革開放以來西學東漸、中西文化深度交通、會通的歷史巨變，中國學術文化經過批判性反思和創造性綜合，一股建設性地重建傳統的思潮乃告誕生和形成。這便是我們揭櫫「開放的現代人文主義」的題旨和緣由所在。「開放的現代人文主義」在中國現代學術場域中的出現，代表了一種「先理解西方，再回頭重建傳統」，即在中西文化深度會通的基礎上重建傳統的思想路線，所謂「後五四建設心態」（成中英語）。它力圖掙脫固有的單元文化心態的限制，在經過中西文化雙向交流和會通的基礎上，追求和實現一種「在中西互釋中挺立」的理論突破，進而重新理解和把握中國傳統的精神要義。與一般的現代儒家承傳的學習單向地立足於傳統以接受和學習西方，畢竟有所不同。廣義上的「開放的現代人文主義」，其實是一場中國文化現代意識覺醒的運動，主要是指一種已然形成而方興未艾的學術思潮，對突破固有的單元文化心態有著自覺的意識，主張在一種深層次的中西融通的文化自覺意識下，致力於本位文化的重建和再創造。他們在理論上力主回歸中國哲學的源頭，其實是標舉一種理論的綜合創新，為中國哲學的現代重建提供

一種價值學的目標，從而再開大本大源。他們的哲學實質上可以歸源於中國傳統哲學的一種創造性詮釋和重建，具有極大的開放性和涵容性的特點，可謂是中國哲學在世界哲學的理論背景下，尋求現代重建的一種理論試探和實踐。

「開放的現代人文主義」作為一種高遠的理想和時代精神的標幟，為一部分對中國文化孤懷獨抱的中國學者所衷心服膺，孜孜以求，並在他們的學術實踐中努力奉行之、實踐之，進而成為一個賡續不絕、代有傳人的學術傳統。它在中國現代哲學史上作為一個獨樹一幟的學術流派的存在，已經有好幾代人的傳承和近百年的發展歷史了。這便是以「一代大哲」方東美肇其端，現代新儒家成中英吸納西方分析哲學及哲學詮釋學，融入中國哲學開創新典範。其後，當代學者梁燕城繼承唐君毅、牟宗三學統，吸納西方基督教神哲學及靈修學，再融入中國哲學境界思路，滙入方東美及成中英學統，承其緒的學術脈絡。這些哲學家們大致都經過西方哲學的嚴格訓練，並竟其大半生之功，致力於西方哲學的消理解，乃得深入西方哲學的核心。西方哲學的精湛造詣，使他們對中國哲學的認識，不僅出於信仰的認同，而更多理性的認定。由此，他們得以克服單元文化心態的局限，進而在其哲學研究中開闢出一條中西互詮互釋之路徑。方東美、成中英學統與現代新儒學路向有不同。儒家的大師們，具有強烈的道統意識，他們所主張的中國傳統哲學的復興，是宋明心學和理學的復興。與此不同，「開放的現代人文主義」不是「接著（宋明儒）講」的思想路線，雖不否定「道統」價值，卻更重視走中國哲學世界化之路，以全球視野來重建中國哲學。他們主張全面地認識和把握中西文化傳統，在融會貫通的基礎上回歸於中國傳統哲學的再創造。他們寄望於回到中國哲學的原點尤其是易經哲學，並從中獲得重新創造的源頭活水和精神動源。

方東美可謂「開放的現代人文主義」的開創者。他一生潛心研究哲學思潮，冀能了悟其源流正變。方氏在綜合中國傳統哲學尤其是易經哲學以及西方柏格森、懷特海哲學的基礎上，提出了一套獨特的生命本體哲學。方氏哲學體現了融貫東西，涵攝眾家，復以中國文化為本位的特徵，代表了中國

哲學在現代條件下尋求重建與發展的一種重要嘗試與方向。成中英可謂「開放的現代人文主義」的奠基者。成氏本人自覺地追隨並以方東美的學術傳人自任。他在哲學研究中走出了一條「出乎其外，入乎其內」的獨特路徑，通過中西互詮互釋的比較研究來詮釋中國哲學的智慧和精神特質。成氏經過對中國傳統哲學的批判和省思，提出了中國哲學現代化與世界化這一時代精神發展方向的理論課題。其本體詮釋學的理論建構乃是根植於中國傳統哲學的根本精神，又充分汲納西方哲學主要是分析哲學、詮釋學的理論方法，力圖在中國傳統哲學的本體架構中，納入現代哲學理性化的方法意識，歸根到底乃是中國傳統哲學主要是易經哲學的一種創造性詮釋。繼之，梁燕城基於新儒學的深度訓練，再汲取和運用本體詮釋學的理論方法，思考和反省基督教融入中國文化的問題，並力圖以中國文化為本位立場及以中國思維的方式來詮釋和理解基督信仰的基要真道，從而錘煉出「中華神學」的奇葩來。

可見，從方東美歷經成中英以至梁燕城，其思想脈絡的開放性精神是一脈相承的。當然，「開放的現代人文主義」並不局限於以上所述區區數位的狹窄範圍，甚至也超越了以他們為中心的學術團體的限域。究其實而言，「開放的現代人文主義」既是當代激烈的思想文化爭鳴、碰撞的理論產兒，更是中國社會現代化運動深度發展的思想結晶。可以肯定，隨著中國改革開放和社會現代化事業不斷深入和向縱深發展，「開放的現代人文主義」作為一個蓬勃發展的中國現代文化覺醒運動和新興思潮，必將適應、順應中國社會現代化的歷史進程和發展方向，從而展現出極大的理論生機和思想活力，其學術發展也必將是一個繼往開來，推陳出新，不斷發揚光大，不斷臻至理想境界的進程。長期以來，《文化中國》以推進中國現代思想文化的更新、進步為旨歸。故此，《文化中國》也可謂是薈萃、聚集「開放的現代人文主義」精神的一塊重要的文化園地。我們在此藉助這一國際化的重要平台，推出此期「開放的現代人文主義與中國哲學的重建」專輯，邀約海內外的專家學者，討論此一共同關心的話題，群賢畢至，共襄盛舉，亦可謂一時雅集，懿歎盛哉！

目錄



文化中國

學術季刊

CULTURAL CHINA

Academic Quarterly

國際統一標準刊號

ISSN 1201-0677

No.105

Vol.4 December 2020

院長 梁燕城

總編輯 梁燕城

副總編輯 韓思藝

行政編輯 林寶玉

PRESIDENT

Thomas In-sing LEUNG

EDITOR-IN-CHIEF

Thomas In-sing LEUNG

DEPUTY EDITOR-IN-CHIEF

Si-yi HAN

EXECUTIVE EDITOR

Freda Po-yuk LAM

卷首論語

李安澤：開放的現代人文主義與中國哲學的重建 扉頁

專題導言

梁燕城：成中英與當代中國哲學的重構 4

儒學傳承

景海峰：經典詮釋與當代儒學的發展 13

余秉頤：真善美的價值理想——論方東美哲學的終極追求 22

李安澤：比較哲學視域下的天道、人性和自然

——方東美天人關係思想探蹟 29

謝遠筍、郭齊勇：意賅中西，指向未來——方東美與成中英

哲學偉構與傳承 36

南樂山：成中英——建設性的現代新儒家 44

漆 思：本體學的詮釋與中國哲學的返本開新 49

潘德榮：詮釋與本體——論本體詮釋學 58

楊慶中：本體知用行——成中英易學本體論述略 64

李 勇：成中英的宗教哲學 72

明曉旭：梁燕城的「彩虹神學」 81

韓思藝：建構中華神學：梁燕城融通轉化中西神哲學之路 89

中華神學

楊衛華：民國自由派基督徒的唯物主義想象

與基督教的身份重構 100

天經地義

呂 欣：《泰》《否》相循：生命的往復流轉 113

胡萬寶：「易」學與「堪輿」術數推演法溯源

——以「術數八卦圖」推證失傳千年《歸藏》易 121

學苑掠影/人物介紹

暨南大學哲學研究所 129

成中英教授的學術成就 133

年總目錄/編後

2020年第1-4期(總102-105期)總目錄 130

韓思藝：編後絮語 132

文化更新研究中心(加拿大)

PUBLISHING Culture Regeneration Research Society (Canada)

ADDRESS 114B - 8988 Fraserton Court, Burnaby, B.C. Canada V5J 5H8

TEL. 604.435.5486 WEB. www.crrs.org/category/cultural-china/

EMAIL. cultural.china@crrs.org

《文化中國》的歷史起源

《文化中國》起始於一群海外華人的夢想，在中國經過百年艱苦後，見改革開放展現民族的新希望，一群加拿大華人特別關心中華精神文化價值，在古今之變，中外之交的契機，能否更新重建。一面以中國價值貢獻世界，另一面吸納世界優秀文化，豐富自身的精神。

由此一群有理想的華人在加拿大社區中籌款，得當時卑詩省督林思齊大力支持，在1994年成立「文化更新研究中心」，由八位發起人在加拿大登記成為文化與慈善機構，大家決定出版《文化中國》學刊。

《文化中國》是由文化更新研究中心主導創辦，代表了這群發起人的共同理想。《文化中國》一開始主張文明對話，成為一橋樑，去溝通東西文化。至今已26年出版過百期到105期，仍將繼續下去。

今文化中國的理念已頗為普遍，一些文化學術刊物，用類似的理念為名，對這些不同於原本刊物的其他各方努力，我們都祝福其發展，盼能共同促進中華文化價值，及不同文化間的對話。

下期預告

百年變局下居易俟命 中華文化中涵養天機

當今世界正在經歷百年未有之大變局，新冠疫情的全球蔓延加速了這個大變局的演進。在未來的一年裏，《文化中國》將在中國與世界的互動的視野下，圍繞當下的經濟、法律、社會、生態等主題展開組稿。經典詮釋、中華神學仍會是我們繼續培植的文化根基。新冠疫情所引發的社會危機需要多學科的學者進行協同研究，新科技所引發的社會變化與倫理挑戰需要有志學者進行跨學科研究，《民法典》的頒布、智慧社會下的居家養老，這些都需要我們從文化的層面培植其土壤。我們期望，文化中國的園地裏，百花齊放。

本期圖片來源：封面：本刊工作室；封底：冬日遠岫(二)·陳君立提供；第6頁，情繫長江，黎沃文；第20頁：百年泰山，山東畫報出版社；第85頁：取自《中文百科全書》<https://www.newton.com.tw/wiki/竹筒>；第129頁：照片本刊工作室。

訂閱
印刷版：



網頁版：



試閱
電子版：



首席學術顧問

成中英(美國)

學術委員會高級顧問

安樂哲 Roger T. Ames(美國)

陳少明

陳衛平

馮達文

黃保羅(芬蘭)

李歐梵(美國)

李翔海

李澤厚

梁元生(中國·香港)

林毓生(美國)

林治平(中國·台灣)

劉小楓

劉再復

潘耀明(中國·香港)

杜維明(美國)

溫偉耀(加拿大)

謝文郁

徐岱

許正林

楊國榮

楊慧林

楊劍龍

楊念群

袁偉時

張踐

張志剛

趙馥潔

卓新平

(以姓氏英文字母或漢語拼音為序)

全體顧問團共52人，

由於篇幅的緣故沒有盡錄。

©本刊文章全部獲加拿大及國際版權法保護。歡迎轉載、翻譯或輯錄，惟望以書面通知文化更新研究中心，並於轉載、翻譯或輯錄時，在有關文章後聲明出處。

© Culture Regeneration Research Society owns the copyright on the text content of Cultural China (quarterly) which is under the protection of Canadian and International law of copyright. Reproducing, translating or quoting of texts from Cultural China (quarterly) are accepted with the hope that Culture Regeneration Research Society has been informed in writing and credits are given after corresponding texts reproduced, translated or quoted.

成中英與當代中國哲學的重構

■ 梁燕城

本刊總編輯

中西哲學學統的傳承：方東美的學統

中國哲學在當代，有體系建立的哲學家，20世紀中以後，在海外發展有三系統，在香港有熊十力學統的兩大哲學家唐君毅和牟宗三，各開一學統，台灣另有方東美學統。他們的體系都是以儒學為本，綜合道佛和西方哲學，而自創一融匯中西的體系，他們的共同特色是重視人生境界的提昇，領悟人可達至的宇宙最高真實。

筆者在17歲開始讀唐、牟的幾本哲學巨冊，19歲入中文大學追隨兩老師學習，同期亦從學另兩位學問大師徐復觀和劉述先，歷史學則從學嚴耕望和孫國棟等老師，而產生對中國文化和歷史的承傳意識。其後寫成《中國哲學的重構》一書，提出一個中國境界哲學的系統，建立體系性的架構，建立境界的理論基礎。是綜合新儒學派老師們的作品，近期又由之形成「中國境界神學」。

這境界哲學的思想起點，是人心靈本真直覺與生活世界的互動，而呈現出人生不同境界，這思路不是從唐、牟二師而來，卻是在夏威夷讀博士期間，受成中英獨創「本體詮釋學」及其易學影響。這是筆者吸收方東美到成中英的學統，同時融合胡塞爾現象學所作的理論建構。

成中英老師是當代少數自己建立一套體系的哲學家，他在中國哲學學派的繼承是方東美的廣博和諧體系。他曾說：「我覺得聽方先生講課猶如進入一個世界舞台，充滿一種生命的躍動，這種生命的躍動首先轉化為一種生命的情調，然後轉化為生命的美感境界，感染力非常之強。」¹¹

他又說：「方先生對我的影響最大的是兩塊，大一開設的哲學概論給我提供了一個廣博的視野，此外，他最喜歡談柏拉圖，談得也很鞭辟入裏，他的柏拉圖哲學課把我帶向柏拉圖的理想主義。誰能不嚮往一個美好的至善的理想國？哲學家這能夠透過自己的實踐把我

摘要：20世紀中葉以來，唐君毅、牟宗三和方東美各自都創立一套以儒學為本，綜合道佛和西方哲學、融匯中西的哲學體系，他們的共同特色是重視人生境界的提昇，領悟人可達至的宇宙最高真實。成中英吸納了方東美的廣大和諧學統，轉化了蒯因的無形而上學思維，以方東美的廣大和諧思想來吸納蒯因分析哲學，最後歸宗於中國易學。成中英在與西方主流哲學界對話、交融及互動中，將中國易學、儒家哲學的廣博宇宙及人心性價值，帶入西方哲學學統，經過消化和重整，創造了他哲學的核心洞見：本體詮釋學，使中國哲學成為當代世界哲學的一部份。「本體詮釋學」是在方東美、唐君毅、牟宗三之後的龐大中國哲學體系，是後後現代，新新儒學。「本體詮釋學」可以中國哲學，建立多元間的對話溝通，達至你中有我，我中有你，建立全球文化的「命運共同體」，以破解後現代虛無主義。

關鍵詞：本體詮釋學，境界哲學，超越形上學，開放的本體論，世界性中國哲學



們生活著的這個世界轉化為理想國，這是方先生經常提到的話。」^[2]可見是方東美引導成中英進入一個廣大、超越、和諧的真理世界，構成他哲學思路的磅礴精神。

方東美從美學思維，建立形而上境界超升的思想，區分形而上與形而下兩層次，形而下有物質、生命與心靈三境界，形而上有藝術、道德、宗教三境界，兩層六境的理論建構以上，還有無盡的神秘奧妙境界。^[3]根據他的生命哲學，把人生的境界分為依次上升的六層境界，即物質境界、生命境界、心靈境界、藝術境界、道德境界和宗教境界。這是他的上迴向思想，但在最高境界必須下迴向到人間，將價值在現實實現。

方東美說「中國所謂的不同哲學境界，最主要須能使之融會貫通，使上下層、內外層的隔閡消除，這才是超越形上學。我們要成立一種哲學思想體系時，不會把精神局限在下層世界，也不會局限在內在主觀的心靈境界，總是要突破內界達於外界，突破下層透過中層達於上層。如此，雖然生活於現實世界中，還是可以超脫解放，把精神向上提升，並且就像飛機一般的上升，仿佛與地面脫節了，但是飛機未曾不下來著地的。升到很高的境界／理想之後，還是必須落下來在現實世界中兌現，在現實世界中完成。所以超越形上學體系完全實現時，必定轉變為內在形上學，超越的理想要在現實世界中完成、實現。」^[4]

方東美把「客觀的世界」與「主體的人類生命精神」作為建立其境界哲學的兩面支柱，主張「以物質世界為基礎，以生命世界為上層，以心靈世界為較上層。」先建立一個的形而下的境界為基礎。然後以形而下境界為憑藉，「去建築藝術世界、道德世界、宗教領域。」^[5]方東美的境界哲學，他自己稱為「超越形上學」，是帶有美學情調的形上學境界，美學情調是指其哲學境界的建立，其境界的層層提升，從藝術到道德到宗教，都是人生美善提高的境界。

方東美哲學論宇宙本體，重本體之統一，存在之統一，生命之統一，乃至價值之統一，尋求宇宙全體之生化不息而又廣大和諧。他說：「此類紛披雜陳之統一體系，抑又感應交織，重重無盡，如光

之相網，如水之浸潤，相與泆而俱化，形成一在本質上彼是相因、交融互攝、旁通統貫、廣大和諧之系統。」^[6]他又說：「宇宙是一包羅萬象之大生機，無一刻不發育創造而生生不已；無一地不流動貫通而亶亶無窮。」^[7]

方東美弟子傅佩榮綜合指出：「方東美講中國哲學的起源，會同時強調兩個部份，一個是《易經》，就是剛才講的生生之德，代表對變化的一個解釋，另外一個就是《尚書·洪範》篇中皇極的觀念，他一直強調皇極是古代政治結構背後的理想，也就是說，你為什麼有這樣的組織，人類在世界上生存可以長期發展，就是因為後面有皇極的理想。皇極在九疇中正好是第五疇，好像在中間一樣，前面講自然界的現象，人類的特色，如何組織國家，中間就是皇極，後面就講它的效應，皇極之後才有正常的發展，包括人類社會的善惡報應，都可以實現。最重要的是皇極裏面出現了天子的概念。天子就是替天來作老百姓的父母，一方面是政治領袖，另一方面事實上是在照顧百姓，並且讓百姓有好的品德。天子本身責任很大，一個人無法承擔，所以後來歷史的演變，夏商周一路下來，思想家出現了，他們的願望就是能把古代的人文理想用各自的方式展現出來，使中國人不但能活在世界上，過得快樂，同時也提高道德、審美、求真等各方面的優良品性。」^[8]他又說：「我想，最能代表他思想的就是廣大和諧。」^[9]這「廣大和諧」是方東美學統的特質。

成中英回憶說：「在方先生的課上我好像找到了安排自己兩個截然相反的興趣的一個方式，我覺得我的文學的興趣和知識的興趣，我到底是做文學家，還是做物理學家或天文學家的衝突，在這門課上得到了圓融，我意識到我可以哲學來解決這個問題，哲學可以包含這兩個興趣，可以讓人在不同的生活方向中找到一個整體的安頓，以使自己成為一個更整體的人。」^[10]

方東美哲學的恢宏瑰麗，不單止給予成中英博大的學養知識眼界，且影響其生命的整合，進入領悟宇宙人生的整體境界。成中英吸納了方東美的廣大和諧學統，而後綜合發揚光大，創新成一新的世界性中國哲學。

分析，對物理科學的機體網絡論思考，使我更能把握機體論思考的原理，把這一思考用於本體論上，再融合於中國思想之中，就為中國思想找到了一個現代化的途徑，同時也能對西方哲學做一建設性的批評。」^[12]成中英轉化蒯因的無形而上學思維，用「物理科學的機體網絡論思考」來解講讀蒯因哲學，將其「本體論的相對性」放入一更大的整體網絡思路中，一是通向蒯因老師懷海特的系統，另一是通向自己老師，以方東美的廣大和諧思想來吸納蒯因分析哲學，最後歸宗於中國易學。

成中英在此找到中西哲學的通道，先是為方東美的廣大和諧系統，找到進入西方邏輯分析、本體論及科學網絡機體論的通道，並將西方知識論的博大架講，融入中國易學及儒學的本體論中。成中英到美國後，與西方主流哲學界對話、交融及互動，並得到尊重，然後重建中國哲學，將中國易學、儒家哲學的廣博宇宙及人心性價值，帶入西方哲學學統，經過消化和重整，創造他哲學的核心洞見：本體詮釋學。使中國哲學成為當代世界哲學的一部份。

成中英再創新思路

1982年在夏威夷舉辦東西哲學大會及國際中國哲學會會議，以研究朱子學為主題，成中英發表演論文論述朱熹的方法論及理解論，^[13]第一次提出「本體詮釋學」(onto-hermeneutics)這理念，指出朱熹的「天理」理念既是本體，又是衍生格物窮理方法的基礎，人再用這方法去理解本體，對本體有新理解和描述後，再由本體衍生方法，又由方法揭示本體新面貌，這形成一本體和詮釋循環，是一不斷開顯真實的過程，成中英由此通過中國朱熹哲學，尋求哲學詮釋學和方法學的匯合，以重構中國哲學。

成中英曾自己提到這論文說：「這一時期我對朱子有了新的認識，因為那時候我很想解決在知識論、方法論的層面怎麼理解朱子的問題，所以寫了一篇這方面的文章^[14]。」他在朱熹哲學中找到方法論與本體論結合之特性，而首次稱之為本體詮釋學，和西方的哲學詮釋學接頭。

那年我剛到夏威夷研讀博士，參加這國際朱

子學大會，該會是中國開放以來，第一次派哲學學者出國開會，有馮友蘭、任繼愈、李澤厚、張立文等，台灣有羅光、蔡仁厚、韋政通，北美有陳榮捷、成中英、傅偉勳、劉述先、杜維明、秦家懿、安樂哲等，都是那年代中國哲學學者的一時精英。

我那時已自己研究朱熹原典有三年，認為朱子哲學的思想，是以人生存在體驗及修養反省為進路，從修養發現人不能每一刻行出天理，故在人生存在的修養層次將理和氣分開，但在本體論上卻論太極中理氣一體渾成，且理可生氣。故我不同意老師牟宗三對朱熹的解釋，以為天理是只存在而不活動的，我較接近老師唐君毅的看法。及到夏威夷，在會前讀成中英的英語論文，通過本體詮釋學論朱熹，開拓了唐、牟之外的全新眼界，啟發甚大，在大會後又為他的論文校對及將其部份英文引文找回中文原典註釋，詳讀後有所領悟貫通，這豈不是中西融通之路嗎？

因我之前在香港中文大學得聽劉述先老師講現象學和哲學詮釋學，思考有無一種哲學方法可以說明中國哲學的特性，使中國人的體驗境界，可以用理性解釋清楚。又對伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)寫的《真理與方法》十分有興趣，明白歐洲新思潮是哲學詮釋學(philosophical hermeneutic)，是在探尋超出科學方法論之外的對於真理的詮釋，特別是人生的體驗，人文學科的歷史、藝術等，能否被理解呢？我正在思想這些思潮是否可在當代重構中國哲學。

哲學詮釋學的思路，來自海德格爾(Martin Heidegger)，他將「理解」視為人生存在的方式，而不是主體所擁有的能力，任何理解都牽涉人先存的歷史文化，先存的語言觀念，先存的前提和假設，故任何理解均有先存的偏見，稱之為「前理解」(pre-understanding)，伽德默爾則稱這前理解狀態為「先見」(prejudge)，這先見由人的傳統和歷史所構成，是人理解時的基本視界(horizon)，也是理解的基礎，故他認為理解根本不是一方法論的問題，也沒有任何不帶偏見的中立方法論，理解是根於人生的存在。

伽德默爾認為「理解」是人心與對象的互動對話，人存在的本體核心是「理解」和「解釋」，其

精神基礎是人的最基本體驗。哲學詮釋學回歸這種內心深處的體驗，組成延續及超時空性的一種「視界」，真正理解並不是透過「方法」，而是人的成見與文本對話互動，達至一種視界的融合 (fusion of horizons)。

這些思路能否去建構中國哲學呢？成中英將朱熹本體論和方法論互動融合，再融通歐洲哲學新主流，而提出本體詮釋學，真是醍醐灌頂，既以西方哲學智慧撐起中國哲學，又創出一個新的中國哲學自身的思路，並將之引伸為世界性的哲學。我開始知道，這是本體與方法的結合，正是中國哲學的思想的特色。為何中國哲學難以被西方理性科學的方法客觀講明，正因中國哲學是本體和方法的結合，「本體詮釋學」的理念正好表達出來，又和當今哲學詮釋學學統相通。這將是在方東美、唐君毅、牟宗三之後的龐大中國哲學體系，可說是「後新儒學」的中國哲學。

本體詮釋學

成中英主編《本體與詮釋》一書，對本體詮釋學有清楚描述，指出本體是「包含一切事物及其發生的宇宙系統，更體現在事物發生轉化的整體過程之中……我們可以說本體就是真理的本源與整體、真理就是本體的體現於理、體現於價值。……此一意義系統是一個開放的動態的系統，……道是本體概念，但道也可以是方法概念。就事物與宇宙整體言，道是本體，但就個別事物與目標言，道卻可以是方法、途徑與工夫。」^[15]道同時是本體，又是方法，本體論與方法論是合一的。

他又將「本」和「體」區分，指出理解的過程：「自然會追溯到『本』。『本』，從我們一般的定義來看，是一個發展的起點，又是一個導向不斷發展與提升存在層次的活動過程，它必然表現為豐富的繁，形成肢體，……萬物只能在這個根源性上來找尋，在這個『本』到『體』的過程上來探尋它們之間的相互關係。有幾個面向：一個是尋找萬物之本，一種時間上的發生意義；一個是找尋萬物之間，一種有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係；一個是找尋它們在未來發展中可以如何組合或者是結合，來產生一個新的世界，或者產生新的

事物的創發關係。」^[16]

至於詮釋，成中英說：「詮釋是就已有的文化與語言的竟義系統作出具有新義新境的說明與理解。……詮釋自身即可被看為宇宙不息創造的實現。……詮釋可以是對本體之道的詮釋，也可以是自本體的理解中進行詮釋。無論『對本體』或『自本體』的詮釋都可說是『在本體』之中。對本體與自本體基於在本體形成了一個『本體詮釋圓環。』詮釋是語言的道的活動，因而『本體詮釋學』也可以看成是『道的語言學』或『道的道說學』。」^[17]

至於本體和詮釋的關係，他說：「本體是我們形成的對世界認識的一個整體系統。在這整個系統中，任何一個事物，它的存在，都有一個意識和它相應，……由我與世界的相互關係形成的整體，它的存在是指向那個根源的，這樣也就形成了具有一種整體性的本體意識。……它又會是我們認定的一種最基礎的認識架構。在此架構中，本體事實上就是人之意識的存在基礎，當然也是這個存在的一個意識的表像。……要知道既不能把本體固定在心上，也不能把本體固定在物上，或任何一點上，它是全體，一動態的全體。它是一個不擴大的生命意識，是一個宇宙存在的、我們可以加以說明的發展性的認識。……真正的本體是開放的概念，它可以是天道，也可以是性命，也可以是天道性命。」^[18]

這模式對西方詮釋學來說是全新的，在中國卻是古老的思維，根源可追溯到《論語》和《易傳》的思維方法，其特質是多元而又互動相關的，又合成一體，動態地發展的，這超出了現代思想的理性及科學的論述，也解決了後現代的分崩離析問題，可以成為是後現代哲學重新整合的方向。

對理解的理解

研究詮釋，須研究「理解」(understanding)，成中英的英文論文集《儒學新境界與新儒家哲學》(New Dimensions of Confucianism and Neo-Confucian Philosophy)^[19]的序中，很深入地探討「本體詮釋學」的理論根據。他提出如何明白「理解中國哲學方法論」(methodology for understanding Chinese philosophy)，追求對這理解



加以「理解」，因而探討對理解的「理解」(understanding of understanding)之道，提出理解的五個原則：

1. 理解的自發原則 (principle of the autonomy of understanding)，認為理解不同於知識和資訊，卻是心靈的狀態、活動和意向，是人生中的一個不斷重整人格的過程。「當對理解有理解，知理解有更深的根基，不單是語言和思想，事實上語言和思想可被視為展現理解的人生的過程。」^[20]這是人生體驗的形式，是對價值和目的之體驗。
2. 理解的整全原則 (principle of the totality of understanding)，指出「人自發地詮釋的過程，須設定整全的理解對象。」^[21]成中英指出主體和客體是統一在先存的世界的和諧中。這形成一全體與部份的詮釋學循環 (hermeneutical circle)，「詮釋學循環是一個所有事物轉化的有機建構之和諧 (organically establish harmony)，同時是本體論和認識論的循環 (ontological and epistemological circle)。」^[22]這是整全視界，認知和本體是在同一整體世界和諧建構之中，形成理解的整全領域。
3. 理解的多層次原則 (principle of hierarchy for understanding)，指「理解常揭示附屬於人存在有不同層次的真實。……理解也可被視為可形構出一進程的不同深、高、闊度的層次和循環。」^[23]「理解可被視為觀看、感受和思想的世界，由我們生活體驗綜合而來，形成統一及和諧。」^[24]這是語言和心靈對真理共同呈現的統一及和諧。
4. 理解是本體的原則 (principle of understanding as Being)，成中英因而指出「理解基本上是存在的 (existential) 及本體論的 (ontological)，而不只是認知的 (epistemological)。」^[25]這如海德格爾 (Heidegger) 所言，理解是人的存在本體 (being)。人的理解不止是理性探討，而且有人存在本體的觀點和立場。且可看到未來時間的轉變，而有一世界的視界。故理解中

的理性是「從屬於人存在的洞識中，這洞識是思想、感受和意志的融合。」^[26]「若理解是人的存在本體 (being)，那理解是在存在本體中被開顯 (disclosed)，存在本體也被理解所開顯。」^[27]理解即存在本體，當人去進行解釋 (interpretation)，是人存在本體開顯的理解活動，而不止是理性化去解釋事物。

5. 理解的心靈活動原則 (principle of understanding as act of mind)，成中英從胡塞爾 (Husserl) 現象學探討意識的意向 (intention)，是心靈的活動，人去理解一個表達，基本上是對那表達的意義有直覺，這先是來自心靈的話動。「理解是一創造性及活躍的過程，植根於心靈的認知功能。被理解的不單是被給與的事物，卻是在理解過程中被建構的事物，或是心靈所作的意義構作 (meaning-formation) 過程。」^[28]這意義構作建造了人的世界，而成一本體詮釋學的全體 (onto-hermeneutical whole)。

成中英總結指出本體詮釋學的核心意義：

「如果我們構想理解是本體論，理解就是人生存在中，經心靈或意識的賦與意義活動去提供資訊，全面開顯出萬有的存在世界。……如果我們構想理解是方法論，理解就是一個程序、過程或行動，用作理性建構或再建構人的思想，去揭示萬有存在的層次。最終必須領悟本體論。這啟發出『方法論的理解』 (methodological understanding)，包含著『本體論的理解』 (ontological understanding)，……由此言之，方法論及本體論一起構成理解的兩面。」^[29]

成中英指出他用這理解的方法論去研究中國哲學，「超越過去的方法，將新的亮光及新生命帶入中國哲學。那最重要的是探入中國哲學的方法論基礎，及形而上學的內容。」^[30]他認為《易經》同時是方法的哲學及宇宙的哲學，有全面性、自足性、多層次顯現性、本體開顯性、行動建構性及數據可方析性。^[31]這種哲學具有詮釋學與本體論的內涵，而又在本體的生生變化中，不斷互動而又互

相開顯，成中英說這同時是「理解的詮釋學循環及開顯的本體學循環，因此稱之為本體詮釋學。」

[32]

存在本體(being)與方法(method)的互動與「本體詮釋學」的循環

這種從詮釋學來論中國哲學的方向，是一個新的維度來重構中國哲學，不同於牟宗三新儒學。牟先生依康德的知識論而講「認識心」，從認識心的批判為本，再由道德主體建立進達形而上本體之路，批判康德的上帝只是一預設，而不是一「呈現」，因而謂中國哲學設定「人雖有限而可無限」，人可以通過修養實踐，而得展露「智的直覺」而使無限心「呈現」，建立「本體界的存在論」(noumenal ontology)，又稱「無執的存有論」，以別於「現象界的存有論」，而構作出現代的中國圓教系統。^[33]牟先生建基於康德的哲學，以人的認識主體為本，再加以超越。基本上是以啟蒙時代的思想為框框，再超越之而建立中國哲學，新儒學是回應西方現代哲學的建構。

成中英思想起點不同牟宗三，牟先生起點在現代哲學，先區分主體和客體，再從道德的形上學，超越主客到無限心。成中英一開始即不陷入「主—客」對立的架構中，卻從詮釋學來建構，以一開放系統來講中國哲學，那是回應後現代的方向。成氏指出理解「是人存在的體驗，通過自發性和全體性來界定，不單通過世界事物的轉化和互相依賴，及其與人生存在的關係來解釋，卻也由人生存在的創發性潛能，及人生是在開放世界中的一部份來看。」^[34]由於人與世界的循環互動，而形成一「本體詮釋學的整體」，使人的理解不再是「主—客」對立，卻是不斷開放和探索的過程。

本體詮釋學的基本原則，是存在本體(being)與方法(method)的一體互動，一般現代性思想，是把方法分裂於人的存在，以方法是外在觀察而掌握真理的過程，視人的存在本體則是主觀的，是運用方法的主體，認知事物的方法，及理解的過程均與人的存有分離，但「本體詮釋學」以理解的方法正基於人存在本體的歷史性而來，為存在本體所衍生，而對存在本體自身及其眼界所及之世界加

以理解。

存在本體衍生方法理解自身，因著這理解，存本體對自身有新的理解，引發新的體驗，而得以豐富自身，這豐富了的存在本體，又衍生新的方法去理解，於是方法亦得以豐富化，而對存在本體作新的理解。因此，存在本體是永在一自我開放的進程，存在與方法則永在互為豐富化的互動中。

這思想的核心概念，就是成中英所說：「我的本體詮釋學把本體學當做一個整體經驗論和整體知識批判整合論的思想系統，它具有整合兩個世界的的能力。」^[35]他指出：「宇宙的本體性一定會引發人的主體性，人的主體性又一定會去瞭解宇宙的整體性，而人的瞭解當中又必然會產生一種知識結構，所以從宇宙到人，從人到知識，知識再作為一種價值實現的基礎，提升了人的行動能力，讓人們更好地從本體上面來掌握這宇宙性。」^[36]成中英稱之為宇宙本體—詮釋學的循環(ontohermeneutic circle)：「詮釋是一種理解，本體是經驗的一種最真實的體驗，透過詮釋的理性認識掌握一種實質的體驗，這兩者是一個循環，我理解這個世界，我在改變它，我又有一新的更好的理解，這種新的更好的理解，又產生一種新的真實體驗，這個新的體驗又推進一種新的理解，所以在理解和真實體驗之又有一種循環。」^[37]

這是開放的本體論，不再是一靜態的知識論，在本體—詮釋學的進程中，人可不斷反省「先見」，而批判理解的先存偏見，形成詮釋學之開放性。並且依「理解的全體原則」，本體存在依全體的理解領域，對處境的全體與部份同時理解，而有格物致知的過程，再由這理解來豐富化存在本體自身，使存在本體對處境有適切的回應與行動。這亦形成「知」與「行」的互動，由理解處境之「知」，引發存有之「行」，用「行」感通處境，而引發新之「知」。「知」豐富化「行」，「行」豐富化「知」，成為不斷互動的過程，使人的存有本體開放向處境，處境亦開放向人存有本質。

破解利奧塔(Jean-Francois Lyotard)後現代虛無主義，建文化命運共同體



「本體詮釋學」的「存在本體」與「方法」互動，及「知」與「行」的互動，構成了不斷開放和豐富化的過程，加上對先見的批判反省，及整體與部份兼重的理解，使任何不同思想和文化均得到各自獨立性和多元性，但又可在本體存在的開放性互動中，建立不同思想和文化中溝通對話。這可轉化後現代大師利奧塔的「並行不悖理則」(paralogy, 有譯「悖理邏輯」)所產生的虛無主義。

法國思想家利奧塔提出後現代思想，指出，所謂「現代」，就是相信有一套合法化的知識，成為一種「後設傳述」(meta-narrative)，可審閱一切其他傳述。但這時代已過去，科學並無特別的合法性，它祇是多種語言遊戲中的一種，其合法性祇靠那些承認這套遊戲的團體去同意，是靠權力去建立，卻不能客觀地證明自己，他認為科學逐漸成為一種「文化帝國主義」，並且認為自己的霸權是合法化的(legitimate)。^[38]他認為任何理論都未發展完成，故可各自發揮，他否定共識理論。新的科學模式將反對一套穩定系統，卻是一開放系統的模式，其中的語句之所以被認為合宜，在其能引發新觀念，即引發其他語句與語言遊戲規律。他認為當前科學實用運作的並行不悖理則活動，是要指陳科學只是語言遊戲，其傳述理論各有不同觀點。^[39]依利奧塔這種後現代主義，一切思想和文化各自並行散立，互不相干，無對話和共識，成為後現代的虛無主義。

「本體詮釋學」強調在理解之「存在本體」與「方法」互動中，可同意利奧塔思想，以任何理論都未發展完成，但不同思想與文化各自是基於存在本體的詮釋，而建立其不同。但成中英依於易學思想，建立整體宇宙人生的思維，將多元散立的世界建立溝通的條件。成中英指出，「基於對《周易》的理解，……發現萬物皆有所本，於是產生根源意識，根源又擴大成為體，形成一個整體的宇宙，形成一人的整體自我的存在，同時又能夠使我在更深入的時候發現這個體即主觀的我跟客觀的宇宙都是整體宇宙的部份，或者是聯繫在一塊成為一體的。」^[40]在整體宇宙觀下，多元不同的人，不同的文化，在各自不同地運作理解時，都是存在本體對同一宇宙人生全面本體性相(nature and

phenomenas)的理解。

易學展示的是一大事件互動系統，依「本體詮釋學」，人可從眾事件去理解宇宙，人又可從宇宙整體對多元眾事件的理解，這是人作為詮釋性的存在本體，和「宇宙全面本體性相」的互動理解。在人存在本體和宇宙全體的本體詮釋循環，可使一切差異的事件和人得以互動溝通。故多元不同可以對話互通，可以和諧並存。因為「本體詮釋學」的理解過程，不落入「主—客」對峙當中，卻由每一存在本體開始，以開放方式，攝入不同人的存在本體和理解過程，而產坐「我—你」模式的相互感通理解，形成我與你的互相開放，互相對話溝通，互相豐富化，互相轉化。由此可建立溝通、對話及和平共存的條件，而從中國哲學突破隔絕的後現代主義。

「本體詮釋學」由此可以中國哲學，建立多元間的對話溝通，達至你中有我，我中有你，建立全球文化的「命運共同體」，破解利奧塔後現代虛無主義。這是成中英通過易學和宋明理學洞見，提出本體詮釋學，由之打開後現代中國哲學的新路，他曾對我說，這是後後現代，新新儒學。

[1] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013年），第10頁。

[2] 同上。

[3] 方東美：《方東美先生演講集》（台北：黎明文化，1984年），《生生之德》（台北：黎明文化，1982年）等。

[4] 方東美：《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化，民72年），第22頁。

[5] 黃克劍、鍾小霖編：《方東美集》（台北：群言出版社，1993年），第411頁。

[6] 方東美：《中國哲學精神及其發展》（台北：聯經出版事業公司，1981年），第21頁。

[7] 同上，第104頁。

[8] 方東美學統與對儒道的後現代詮釋，載《文化中國》第44期，2005年。

[9] 同上。

[10] 同註[1]，第10頁。

[11] 同上，第27-28頁。

[12] 同上，第27頁。

- [13] Cheng Chungying, "Chu Hsi's Methodology and Theory of Understanding," 夏威夷國際朱熹會議發表論文 (July 6-15, 1982). "The Notion of Method and Onto-hermeneutics," Chinese Forum 19 : 1 (Oct. 1968) : p.49-54.
- [14] 同註[1], 第103頁。
- [15] 成中英:《從真理與方法到本體與詮釋》, 成中英主編:《本體與詮釋》(北京:三聯, 2000年), 第5頁。
- [16] 同註[1], 第192頁。
- [17] 同註[15], 第6-7頁。
- [18] 同註[1], 第193-194頁。
- [19] Cheng Chungying, *New Dimensions of Confucianism and Neo-Confucian Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1991).
- [20] 同上, 第29頁。
- [21] 同上。
- [22] 同上, 第30頁。
- [23] 同上, 第32頁。
- [24] 同上。
- [25] 同上, 第32-33頁。
- [26] 同上, 第34頁。
- [27] 同上, 第33頁。
- [28] 同上, 第35頁。
- [29] 同上, 第37頁。
- [30] 同上, 第39頁。
- [31] 同上, 第40頁。
- [32] 同上。
- [33] 參考牟宗三,《現象與物自身》(台北:學生書局, 1975年), 第23-30頁。
- [34] 同註[19], 第31頁。
- [35] 同註[1], 第302頁。
- [36] 同上, 第305-306頁。
- [37] 同上, 第306頁。
- [38] Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota, 1989), p.27.
- [39] *Ibid*, p. 64.
- [40] 同註[1], 第305頁。

Cheng Zhongying and the Reconstruction of Contemporary Chinese Philosophy

Dr Leung In-sing (Editor-in-Chief, Cultural China)

Abstract: Since the mid-20th Century, Tang Junyi, Mou Zongsan, and Fang Dongmei (Thomé H. Fang) have each founded their own individual Confucianist school that integrates Taoism, Buddhism and Western philosophy, coalescing all to form a Sino-Western philosophical system. The trio advocated common features that uplift the realm of human life and enabling man to realize the supreme reality in the universe. Cheng Zhongying drew from Fang Dongmei's Comprehensive Harmony when transforming Willard van Orman Quine's non-metaphysical thinking. By adapting Quine's analytic philosophy into Fang Dongmei's Comprehensive Harmony concept, Cheng Zhongying redirected us ultimately to Chinese Yijing (Book of Changes) studies. In dialogues with mainstream Western philosophers, in various engagements and interactions, he brought Yijing and Confucianism's vast cosmology and human spiritual values to bear upon Western philosophy traditional learning. After digesting and restructuring, his core philosophical insights were produced as "Onto-Hermeneutics", securing Chinese philosophy as integral to contemporary world philosophies. Onto-Hermeneutics has become the great work of Chinese philosophy system, the last postmodernist, the newest neo-Confucianist work, ensuing those of Fang Dongmei, Tang Junyi, and Mou Zongsan. Onto-Hermeneutics allows Chinese philosophy to establish plural dialogues and discussions that inculcates mutual immanence building a global culture: "communities sharing a common destiny" to break out from postmodern nihilism.

Keywords: Onto-Hermeneutics, realm philosophy, transcendent metaphysics, open ontology, cosmopolitan Chinese philosophy

經典詮釋與當代儒學的發展

■ 景海峰

深圳大學國學研究所

摘要：當代儒學的發展需要源源不絕的動力，除了現實生活的激蕩不斷產生新的思想觀念和研究視域之外，我們也需要不斷地回到經典去，尋找古人的智慧，汲取歷史的經驗和營養。而現代學科的劃分和知識高度專業化的形態，使得經典的意義已經發生了改變，在不同的學科，對經典的認知與理解是很不相同的。這樣，如何研究經典，如何回到經典，又如何重構經典，實際上都面臨著很大的挑戰。在古典學術的完整性已難以保持，傳統經學的意義已不被理解與承認的情況下，怎麼樣以新的姿態面對經典和詮釋經典，實為新的時代課題。在古典學術的完整性已難以保持，傳統經學的意義已不被理解與承認的情況下，怎麼樣以新的姿態面對經典和詮釋經典，實為新的時代課題。不論是重建經學的哲學化努力，還是經學史研究中的方法追求，都需要通過重回經典的方式，發掘經典的深刻義理，活化其中的普遍價值，從而彰顯出儒家思想的時代意義來。閱讀經典不只是拆解文義，而是一種生命浸潤的過程，只有不斷地體會這些歷史傳承物，通過與之精神的相遇，才能使個體生命與人類歷史發生契合，為儒家思想的現代轉化和理論創造拓展出新的空間。

關鍵詞：經典詮釋；經典重構；儒學的現代轉化

對經典的不斷解釋構成了每一個文明形態延續和發展的基本形式，作為具有悠久歷史傳統的中華文明，它的成長和擴展正是在一代代人對基本經典的把握和傳承中得以實現的。而發達的解經傳統又使得這種延續性之內涵變得無比的豐富和精微，需要我們認真的體悟和辨識，而對於以經典註釋為基本形式的儒學體系來講，這種抽絲剝繭的細微工夫尤顯得重要。如何承續傳統，在汗牛充棟的解經歷史資料中披沙揀金，特別是疏解、提掇和呈現出這些材料的現實意義，和當代中國文化的歷史延續性與時代創造性融合在一起，是理解這些經典、解釋這些經典的要義所在。當代的儒學發展離不開它的歷史根脈，尤其離不開對其基本經典的現代詮釋，只有在當下的語境對之做出深刻的詮解、釋放其所蘊含的意義，才能為儒學新的生機提供源源不絕的養料。

一、

中國的經典詮釋，歷史非常悠久。《國語》中就有「昔正考父校商之名頌十二篇於周太師，以《那》為首」的記載，¹這是在周宣王時代，宋國大夫正考父所做的文本整理與校讎工作，即包含了對於經著的理解與解釋的內容。而稱「經」之作，年代也很早。《國語》中就有「挾經秉枹」之語，韋昭註：「經，兵書也。」《墨子》一書中，有《經》和《經說》，《莊子·天下》謂：「南方之墨者……，俱誦《墨經》。」《管子》的前九篇稱「經言」，而與後面的「內言」、「區言」等篇相對。這些出現得比較早的文獻記載，被稱為「經」的作品，歸屬不明，系統來源也十分散亂，和後世所言之「經」可能不是一個意思。今日所謂的經或經學，往往是專就儒家的系統而言，雖然最早的「經」

名，不一定是儒家的專用品，但一說到「經」，還是要回到儒家。儘管後世的釋、道二氏，其著作也大多以經言之，甚或是百家雜書，亦用到「經」名，可是系統的本源學說，還是當以儒家之經學為大宗。正像章學誠（1738-1801）所說的：「儒者著書，始嚴經名，不敢觸犯，則尊聖教而慎避嫌名，蓋猶三代以後，非人主不得稱我為朕也。然則今之所謂經，其強半皆古人之所謂傳也。古之所謂經，乃三代盛時，典章法度，見於政教行事之實，而非聖人有意作為文字以傳後世也。」^[1]故「經」對於中華文明而言，實有著極其特殊的意義，只有儒家所承續的歷史脈絡才能夠和這樣一種本源性質貫通起來。

從儒家的起源來說，其與三代文化的關係是具有很強的傳承性的，而直接的紐帶就是文獻的整理與編纂，孔子所謂「述而不作」，實可以理解為是對先王典冊的刪削、篩選和敘述、詮解，這實際上就是一種理解和解釋的工作。《莊子·天運》載：「孔子謂老聃曰：『丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，……論先王之道，而明周、召之跡。』」又，《天下》篇言：「……其明而在數度者，舊法、世傳之史尚多有之；其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、搢紳先生多能明之。《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。」從這些記載中可以看到，孔子與「六經」的關係，其詮解的入路和層級，是十分清楚的，是由「治」而「論」而「明之」，進而見其宗旨。可見，「六經」是經過孔子之手後，才具有了完整的文本之意義，而儒家和遠古文明的關係便是由這些傳承性的文獻整理工作所體現的，這是對以往典冊的一網打盡，構成了歷史轉換的一個紐結。所以我們談論中國文化的經典，只能從「六經」入手，而儒家的經學也就成為探討經典詮釋問題的淵藪。

但嚴格說來，經的解釋始於孔子，而系統的經學則是成於漢代。「經學」一名，首出《漢書》。《鄒陽傳》記鄒陽與齊人王先生的對話，「陽曰：『鄒、魯守經學，齊、楚多辯知，韓、魏時有奇節，吾將曆問之。』」^[2]又，《兒寬傳》曰：「及湯為御史大夫，

以寬為掾，舉侍御史。見上，語經學。上說之，從問《尚書》一篇。」^[3]《儒林傳》的開頭也說：「及高皇帝誅項籍，引兵圍魯，魯中諸儒尚講誦習禮，弦歌之音不絕，豈非聖人遺化好學之國哉？於是諸儒始得修其經學，講習大射鄉飲之禮。」^[4]之後漢武帝罷黜百家、獨尊儒術，立五經博士，使得經學建制化、系統化、威權化，成為主導性的學術和帝國的意識形態。自漢以後，經學就是中國學術的主腦，不管是思想義理的根據、學者操業的對象，還是典籍劃分的四部類別、經典解釋的效應及狀況，如果離開了經學，中國經典詮釋學的思考和建構就無從談起了。但經學的內容十分複雜，牽扯到的學術流派、文本系統和解釋方法也是非常多樣化的。就經典的序列來講，最早是「六經」（實為「五經」），後來擴展到了「十三經」，在長達一千多年的歷史上，文本的增減、拆分、升格以及排序等，所引帶出的問題可以說層出不窮，甚至聚訟至今。就經學的流派而言，有漢、宋之分，或今文、古文之別，此構成了經學之兩系；又有在漢宋（或今古文）兩系之外單列出清代學術者，此為三派說；還有將影響比較大的朱子學、乾嘉考據學等特別劃出者，由此形成了多派說。這些從形態學來考察經學、區劃流別的研究，所描繪出的經學地圖，陣形複雜，統緒多端。

經學時代的圖景是十分複雜的，這本身有點「不識廬山真面目，只緣身在此山中」的味道，而具有現代學術意義的經學史研究，則是在經學形態行將結束之際才開始的。為什麼這麼說呢？因為晚清以來，人們對於經學的認識和敘述基本上採取了「離場者」的姿態，學界一般是將章太炎（1869-1936）視為古文經學的殿軍，而康有為（1858-1927）則是今文經學的絕響，章門弟子和康氏後學則不再被作為經學人物來看待。不但他們的後輩被劃入到了現代學者的行列之中，分門別類，頭銜全變；即便是章、康二人，也儘量地被歸攏於現代學術，染上了不少新（西）學的色彩。在這種情況下，大家都是局外人，都是從外緣來看待經學和研究經學，而經學本身則已絕亡。在西學的衝擊和現代意識的刺激下，大家對於過去歷史的總結往往是站在當下立場的，所以我們熟悉的經



學史畫卷也是從晚清以來才逐漸繪就的。是故，若從歷史淵源上追溯，江藩（1761-1831）的《漢學師承記》和《宋學淵源記》還攪擾在漢宋之爭的漩渦之中，處於「站邊」的狀態。而皮錫瑞（1850-1908）的《經學歷史》雖獲得了「公允」之好評，被譽為是中國經學史的開山之作，但也難以完全擺脫今古文之別的關係。所以，我們熟悉的經學史圖景和對於經學的基本理解與認識，大體上是在現代學術興起以後才逐步確立起來的。而一般的記憶，經學資源的分布地圖和關注向度，也是在現代學術的辨識之下，或者在新舊學術交班換崗的過程當中，才漸漸地形成的。在這種情況下，到底什麼是經學？怎樣來理解經學？實際上仍然有模糊之處，乃至於眾說紛紜。

在這種情況下，學界對於經學資源處理的方式基本上是現代式的，即更多的是具體的、可操作的路徑。要麼從文字、音韻、訓詁等小學工夫入手，接近於語言學（語文學）的研究；要麼從古籍整理和典籍校釋工作做起，接近於歷史文獻學的活計；要麼走思想義理的詮解之路，和哲學的興趣稍許相像。這些路向與現代學科的領域分配庶幾相合，故能夠使裂散之後的經學殘片容身於其中，而相安無事，傳統的資源在現代學術中以碎片化的方式獲得了一席之地。從大的時代環境來講，經學被看作是「僵屍」，經學資源被認定為「國故」，所以和現代科學的理念與方法能夠符合的那部分內容，存身的空間就大些，存在的合理性也會充足些；而與時代觀念相抵觸的內容，便很難棲身，即便是暫被留存，也必定已是改頭換面。另外，作為材料化的身份和碎片化的狀態，經學的殘留物是和晚清的學術餘波聯繫在一起的，乾嘉考據範式的強勢化記憶在現代科學實證精神的加冕與護持下，在學術界得到了一定的延續。就像利科（P. Ricoeur）在分析「記憶化」的效果時所說的，這種被喚醒的意識，「包括學習的方法，關涉到知識、本領、能力，它們因此被固定下來，並繼續應用到行動當中去。」¹⁶對於適應現代需求的，所謂科學化、實證化的經學轉換工作，乾嘉考據學提供了可以想像的範例，所以傳統的小學工夫便成為了「硬通貨」，在現代學術當中擁有了比較大的知識

兌換權，甚至被看作是經學存活的象徵和經學形態得以現代轉化的代表。

這種狹窄化的理解完全是在現代文化的背景下塑造與引導出來的，是對經學形象的偏識和扭曲。久而久之，在一般人的心目中，研究經學就是處理古典的材料，就是整理國故，經學的主要內容便是以乾嘉考據為典範的小學。美國學者韓大偉（David B. Honey）在最近出版的《中國經學史》一書中寫到：「嚴格地講，經學是對經書的專門研究，包括統攝於小學之下的校勘、語法、古音、目錄、註釋等必要的分支學科一闡明文本所需的任何技巧或方法都隸屬小學。儘管品鑒與闡發也是經學家的本色行當，然而似乎並不屬於小學；按照現代的專業分科，把它們歸在文學批評家、哲學家或思想史家的名下更自然。」¹⁷也就是說，經學即是小學，參照西方近代語文學史或古典學的範例，他的經學史書寫是不涉及到宋、元、明的，因為以「小學史」為主線的經學，在這一時段「被過度的形而上學思辨所淹沒。」但是從歷史的實際境況來看，經學絕對不等於小學，經學的涵蓋面和縱深度比我們今天所理解的這種「經學」要寬廣的多，即便是在最為排斥思想性、高標「樸學」的清代，人們對於經學的認識也不像今天理解的那麼狹窄。現代學科的分際和高度的知識化、專業化的形態，使得古典學術的完整性很難再保持，經學的意義只能在加以區隔之後的有限的學科範圍內被理解與肯認，所以經學敘事的現代領地也就逐漸的收縮，形象變得日漸萎靡而矮小。

二、

在現代學術條件下，受到西學刺激和影響的經學史研究，大多是致力於材料的梳理，且在學界已經極度的邊緣化；而更多與經學的內容相關的碎片式整理工作，則主要是在歷史和文獻學的領域內進行。這些現代方式的研究基本上與人生觀、價值論無涉，不屬於精神科學的範圍，只是純粹的客觀知識的探究而已，這實際上便與經學的本質相差了很遠。所謂「經之至者，道也」，「凡學始乎離詞，中乎辨言，終乎聞道」。¹⁸「凡經學，要識義理，非徒訓詁考據而已。」¹⁹這是古人的基本

看法，經學若無義理，則成驅殼耳！講求義理、明辨是非是古今學術的大道，沒有了義理上的追求，也就失去了學問的根本目的。在學問的方式上，訓詁雖然與義理相資相助，但說到底還是為義理服務的，是闡明義理的工具，如果兩者發生矛盾，仍當以義理為歸，因為「義理之是者，無古今，一也」，求理、求道才是經學的大義所在。

傳統學術之求道，以經學的形式表現出來，顯然不在小學之列，或者說這方面的特長並不屬於訓詁之類的學問。那這一脈的經學資源，從今天的學術視野來看，可能更多的是保留在宋明理學當中；或者說我們想要發展儒家經典詮釋的義理向度，就需要從理學的學術形態中去汲取營養。近代以來在西學的衝擊下，儒學的現代轉型走上了一條哲學化的路徑，主要對接的傳統形態就是宋明理學，人們對於哲學的理解與理學的形式是最為相像的，所謂「中國哲學」的成立，也就和理學的傳統形態結下了不解之緣。早在上個世紀初，「哲學」之名傳入，在與中國本土學術相互打量時，首先映入眼簾的相似者便是宋代理學。王國維在《哲學辨惑》（1903年）一文中謂：「今之欲廢哲學者，實坐不知哲學為中國固有之學故。今姑舍諸子不論，獨就六經與宋儒之說言之。夫六經與宋儒之說，非著於功令而當時所奉為正學者乎？周子『太極』之說，張子『正蒙』之論，邵子之《皇極經世》，皆深入哲學之問題。」^[10]後來，馮友蘭寫作《中國哲學史》，最為看重的內容亦是理學，他所謂的「接著講」便講出了「新理學」。就中國學問的特點而言，重視人自身，即人而言天，儒學在主旨上就是一套如何做人和如何成人的學問，所以經學的根本義理也就是圍繞著人來展開的。馮友蘭說：「至於我，我所說的哲學，就是對於人生的有系統的反思的思想。」^[11]而「新儒學可以說是關於『人』的學問。它所討論的大概都是關於『人』的問題，例如，人在宇宙間的地位和任務，人和自然的關係，人與人之間的關係，人性和人的幸福。它的目的是要在人生的各種對立面中得到統一。」^[12]所以，如何從理學中挖掘資源，將理學的現代意義闡發出來，就成為建構「中國哲學」的重要工作。亦因為這個緣故，鍾情於理學之形態並發揮其思想

義理的學者，也就大多成了現代學科中的哲學家，他們的學術取向與理學的關係最為密切，而他們的學說也就很自然地被視為是「新宋學」或「新宋明理學」。

我們試以熊十力為例，他在《讀經示要》、《原儒》等書中，提出了要回到經學去，以經典的重新理解和闡釋作為基礎來轉化儒學，期望與現代社會的價值觀念相銜接。但他所說的這個經學，並不是傳統意義上的，不是舊有形態的照搬或者複述，既非漢唐註疏，也非清代考據，面貌上反倒是與宋學稍許相像。但更有進者，他出入於釋、道二家，融合了大量的中西思想素材，使得其體系又超出了舊儒學的範疇，實際上是重新打造之後的一個新形態。就儒家經學而言，熊十力旗幟鮮明地貶漢崇宋，將之區分為「釋經」和「宗經」兩派。釋經之儒，純為註疏之業，雖有保存古義、服膺經訓、確立信條的功績，但走到極端，便拘泥於考據工夫，於六經之全體大用毫無所窺，量狹而識偏，失去了經學的根本義旨，特別是當清末把經學變成了純粹的知識或語文技巧之後，治經便成為了「剝死體」的工作。而宗經之儒，則能夠追求高明之學術，雖然是歸依經旨，但往往能兼採異說，自有創發，成立一家之言，此一「經學是德慧的學問，何謂非哲學乎？須知，哲學固不以理智或知識為止境，必至德慧具足，而後為哲學極旨耳。」^[13]此經學形式接近於其理想之中的哲學，熊十力認為這樣的經學便是儒家的「哲學」。他說：「余以為經學要歸窮理、盡性、至命，方是哲學之極旨。可以代替宗教，而使人生得真實歸宿。蓋本之正知正解，而不雜迷情。明乎自本自根，而非從外索。是學術，不可說為宗教。是哲學，而迥超西學。非宗教，而可代替宗教。經學之特質如是，焉可持科學萬能之見，以屏斥經學，謂其絕而不可續哉？」^[14]熊十力先是用其著力塑造的「經學」來等同於哲學，又以這樣的「哲學」來代替宗教，此顯然已非經學的固有之意，也不是大多數史學家所可以接受的那種現代研究方式的經學。即便叫做哲學，也非西方近代的形態，而是接近於儒家的理想。他即用這樣的「經學」置換了西方的哲學，其偏重仍在於思想義理，反倒是不包括一般人所理解的考據工夫，而是

特指傳統的那種義理之儒。

從熊十力的例子可以看出，現代新儒家對於傳統儒學形態的改造，堅持了義理在中國文化中的主導地位，為儒家經典詮釋的思想向度提供了一種現代的模式，與當代的詮釋學、特別是哲學解釋學的思考方向倒是有了很多可以銜接的地方。20世紀以來的西方解釋學，經歷了從方法向本體的過渡，這恰恰是要從外部化的認知活動回到作為理解和解釋境遇之中的人自身去。現代的科學邏輯為說明客觀世界的存在狀況提供了一種獨斷的方式，一切人文創造的意義只能在這套編碼中才能證成其合理性，古典經籍資源的價值說明亦不例外。所以，在此一科學方法的導引下，中國現代的經學研究只能做些材料化的處理工作，方能與客觀描述的歷史圖景融合在一起，而其本身的義理面相，即作為求道與見道的人文學意義，則完全被遮蔽掉了。如何保存傳統經典的人文性，在經學向現代學術轉換的過程中，彰顯其思想義理的價值，是百年來中國學者的苦苦追尋。而作為哲學學科形態的儒學恰恰是在中國文化的現代轉型過程中登場的，它也是在中國社會結構發生了巨大改變之後所選取的新的表達範式。伴隨著現代性的成長，儒學之哲學敘事的內涵日漸地豐富化，既會通融合了古今的各種元素，也吸收消化了中西交流中所激蕩生成的養分，成為儒學在新的時代得以延續並有所發展的主要形式。在這種新的儒學形態中，義理性的哲學表達扮演了十分特殊的角色，近代以來中國人所講的宇宙觀、人生觀及真理與價值諸問題，皆寄寓在裏面。所以，「中國哲學」並不是一種單純的知識，而是學習和評判如何做人，這也許是西哲東傳之後在定位上所發生的最大改變。正是基於這樣的理由，儒學在新的時代，當然選擇了哲學，在哲學學科的敘事和說辯中，儒家的義理和價值功能得到了盡可能多的發揮，它的眾多思想命題和豐富的歷史資源也被轉化成了現代人精神世界的養料。儒學之所以選取哲學化的表達方式，除了在現代學術系統中謀得一合法性的身份之外，更為重要的是，哲學的寬廣視域和其特有的伸縮性，為儒學的容身空間和現代思想發揮提供了便利的條件，可以使得儒學的話語形式及

其現代轉換工作，在一個有縱深度而又較為寬闊的平台上來進行。以哲學方式所展開的經典詮釋活動，以及重在義理發揮的現代思想創造，雖然有著不同的方法和路徑，側重點也不一樣，但他們均可以滙聚到哲學的旗幟下，在哲學學科範屬和方法的意義上來進行義理的探索。

但這一重在思想義理闡發的取向，在科學主義盛行的時代，往往遭到抵制和貶斥，總認為其缺乏客觀性，與追求實證的知識路向背道而馳。尤其是對於整理古代思想材料和進行經學史研究而言，小學才是硬功夫、硬道理，經學非哲學，義理學問和典籍研究的關係不大。為了扭轉經學之學問日漸地材料化的現代方式，徐復觀曾提出過一種分治方案：「經學史應由兩部分構成。一是經學的傳承，一是經學在各不同時代中所發現所承認的意義。已有的經學史著作，有傳承而無思想，等於有形骸而無血肉，已不足以窺見經學在歷史中的意義。」^[15]所以，對於經學的理解和現代的經學史研究應該嵌入思想史的意義，大力恢復歷史上經學作為中國古代文化之基礎和中國人安身立命之根本的本來面貌。近些年來，除了治中國哲學的眾多學者繼續走經學的哲學化之路外，一些研究文獻經學的歷史學者，也嘗試打通現代式的「漢宋之別」，以拓寬經學史研究的路徑。比如姜廣輝提出了「經學思想」的概念，試圖把經學史和思想史的寫作結合起來，拿出一套不同於既有經學史的「經學思想史」來。他在《中國經學思想史》的前言中說：「我們的目標不是把經學當作一種古董知識來瞭解，而是通過經典詮釋來透視其時代的精神和靈魂；不只是對經學演變的歷史軌跡做跟蹤式的記敘，而是對經學演變的歷史原因做出解釋；不只是流連那汗牛充棟的經注的書面意義，而是把它當作中國古代價值理想的思想脈動來理解。」^[16]這些在既有之經學概念和經學史研究中為思想義理伸張正義的努力，擴展了經學的視野，也加強了義理之學本身在經學研究中的地位。

從現代學術的格局來看，儒家經典詮釋學的構建是絕對離不開思想義理之維度的，義理之學應該是這一系統的核心內容，是其理論建設的重要目標，也是這未來形態的精與魂。儒家思想的現

代轉化需要激活其經典中所蘊含的巨大能量，而經典解釋的活動就是將當代的思想參與和滲入到其中的過程，解釋者在閱讀和理解經典的活動中，同時把自己所處時代的精神要素，以及轉化傳統的意向，或隱或顯地融入到各種線索與環節當中，從而形成呼應時代需求的新的形態。所以，不管是經學解釋的哲學化努力，還是經學史研究之中的思想歸趨，都是想要通過重新面對經典的形式，以發掘經典中所包含的思想內容，活化其中的普遍價值，從而充分地彰顯出義理之學的重要意義來。在今天強調義理之學的重要性，於「回到經典」的現實訴求而言，別有一番含義，因為我們要重新回到經典，或者要重構「新經學」，顯然不是簡單地復興現代式的經學史研究，更不是要回到舊經學的形態中去，而是需要有一套新的思路和方法，也必須要有新的目標。就經學的現代理解而言，「真正的經學絕非時下許多人宣稱的，僅僅是可供驅譴的傳統資源。經學是對經典視域的如實呈現，本身就是理解宇宙時空不可或缺的一種精神維度。只有在這個意義上，經學才是一個完整的知識體系。」^[17]就重新發掘經學的資源，將中國傳統的解經學和西方的解釋學結合起來考察研究，以建構具有時代特色的中國經典解釋系統來說，正像湯一介所言，這些努力「當然不是要求創建如西方的『前詮釋學』或『古典詮釋學』，而是希望能有和西方『當代詮釋學』並駕齊驅的『中國詮釋學』。」^[18]所以，儒家經典詮釋學這個新的形態，必然是充滿創造性的，也是充滿想像力的，是在努力發揚一種新的時代精神和探索思想義理的艱苦過程中，才能夠慢慢地呈現出來的。

三、

作為古典學術形態的經學，其形式已經為現代的學科所肢解和取代，更多的已化為了一種材料的身份和資源的意義，「經學的復興」或者經學史的研究也只能在這一現代的境遇和條件下來理解和處理。而儒家經典的現代詮釋更需要的是如何打開視野，擴充經學的既有意涵，所以除了挖掘寶藏、掘井及泉的材料工夫之外，新的研究方法和富有時代氣息的闡釋，未必不是在恢復一種傳統的

記憶和建設一種新的經學。義理價值的凸顯和理論創造的時代性召喚，更使得這些設想與努力獲得了一種定向，在傳統與現代、中國與西方的交匯性思考中，古老的經典所蘊含的意義，在新的理解與闡發中煥發出青春，成為時代之思的源泉活水。以經典本身為中心的大集結，調動了各種可能的資源，其相互間的融合只能在詮釋的活動中來完成，而經典詮釋學恰恰提供了最好的平台。清代杭世駿（1696-1772）有言：「詮釋之學，較古昔作者為尤難。語必溯原，一也；事必數典，二也；學必貫三才而通七略，三也。……詮釋之苦心與作者之微旨，若膠之粘而漆之灑也，若鹽之入水而醞釀奶酪之相滲和也。」^[19]這一水乳交融的情狀和我中有你、你中有我的會通，正是今日所急需的，而這恰恰是經典解釋活動的目標所在，也是建構儒家經典詮釋學應該努力的方向。當傳統與現代的互釋互轉，進入到這樣一種創造性融合的狀態之中，一種新的思想義理的生成也就成為可能。

隨著傳統文化的復興，歷史上的儒學資源和我們現實生活的關係由過去的疏離而變得日漸地緊密，人們對於儒家思想的關注也越來越多。除了走向大眾和生活化的新局面之開顯外，儒學在理論探討和現代闡釋方面也出現了新的動向，各種新思潮、新學說和新觀點層出不窮，攪動著社會的神經，也在學界掀起層層波瀾。從發展的路徑來看，這些年的儒學研究呈現出了各行其是、多元多樣的景象，比以往任何時候都要豐富多彩，同時又略顯得雜亂無章。各種新觀念和圍繞著這些觀念所展開的討論，其目標訴求和表達方式都存在著極大的差異，儒學資源的調動和學術運行的路徑也是在不同的學科背景下進行的。有的關注重在思想義理，近於哲學；而學界主流仍是以歷史研究為主調，重文獻考據；也有些是致力於藝文創作或者倡言實踐的，表現出了比較強的現實性和大眾化色彩。這些不同的取向，以及致力各異的方式，所呈現出的儒學面貌是差異性極大的，甚至是互有抵牾之處。但在如此紛亂的局面當中，有一點是共同的，那就是都要回到儒家的經典中去，尋章摘句，試圖以經典為據來展開各式各樣的理解與解釋工作，以作為各自思想立場與獨特訴求的合

理性依憑。這樣一來，經典詮釋就成為了當代儒學研究中，採用各種路徑和方式的研究者們所共同關注的話題，也可以說是構成了所有研究活動之共有的基礎，故經典解釋問題就逐漸成為了一個焦點，儒學研究發生了明顯的詮釋學轉向。

儒學研究向經典的回歸以及經典詮釋問題的凸顯，當然有西方現代哲學解釋學的刺激和影響的因素，但更為重要的是，這個路向和我們自身的特點有關，它是一種歷史記憶的喚起和文明傳統的覺醒。因為中國文化就是在漫長的經典解釋的過程中不斷地建構與重構的，也是在經典解釋的積累和豐富化之中得以延續下來的，如果離開了經典註釋，包括儒家在內的這些思想就無法得以展示，也不能得到很好的說明。所以，中華文化的復興就是對歷史傳統的重新體認，而回歸自身的文化傳統首先就是要回歸經典，即如何在現代的社會條件下，面對這些經典，重新理解與解釋這些經典，使得這些經典的思想內容和我們當下的歷史境遇與社會實踐活動融會在一起。從中國文化的歷史境況和延續方式來看，儒家經典實扮演了分外重要的角色，它是這一文化傳統最深刻的那份記憶、其核心價值理念的重要載體和多民族多元文化不斷融合的粘合劑，一部中華文化發展的歷史就是這些經典不斷的積累、傳衍和加厚的歷史。我們要想進入這一「歷史」，特別是要想深刻地理解和把握它，就必須要面對這些經典，因為可以理解的歷史就是語言文字，只能透過對這些歷史流傳物的不斷辨識和創造性承接才能完成理解。正像伽達默爾(H-G. Gadamer)所說的，「對於歷史科學來說，其實並不存在任何歷史的終結和任何超出歷史之外的東西。因此，對於世界史全部歷程的理解只能從歷史流傳物本身才能獲得。但是，這一點卻正是語文學詮釋學的要求，即本文的意義由本文本身才能被理解。所以，歷史學的基礎就是詮釋學。」^[20]過去的歷史意義集中體現在對於經典的不斷解釋之中，解釋的記錄形成了一個個文本，猶如文化延續的印跡和歷史行走的腳印，我們接踵前進，既是在重溫這些經歷，也是在探索新的意義。

人們對於儒家經典的認識和理解是與儒學

的現代時運聯繫在一起的，隨著傳統文化走向復興，儒學的命運發生根本扭轉，作為整體性的儒家經典觀念才浮出水面，才有了一種活的形態之理解與解釋的可能性。而在這一翻轉出現之後，作為歷史研究文獻的儒家典籍和作為具有現實意義的儒家經典之間，也出現了微妙的沖兌和變化，二者的身份性完全不同了。現在我們講儒家經典，除了正面的意義和整體的背景之外，更為重要的是對其活性的肯定和現實的寄望。也就是說，回到經典或者以經典詮釋為中心的儒學研究，除了傳統的材料工夫之外，更為重要的是如何呈現經典的現實意義，把文本內容與時代精神結合起來，將歷史上的這些流傳物活化成為社會實踐的思想動力。近些年來，從儒家經典中汲取營養，轉化之而為面對當下問題的資憑，已經蔚成風氣。或作為治國理政之依照，轉相詮解；或作為社會風氣之鼓蕩，覺民化俗；或作為世道人心之扭轉，洗滌塵垢；或作為個人品行之校準，浸潤心靈。這種種的努力、種種嘗試，此起彼伏，蔚為大觀。就學術界來說，只是把儒學作為歷史陳跡來看待、把儒學作為歷史材料來研究的積習也正在發生著改變，有更多的學者試圖把儒學和當代的社會生活結合起來，把儒家思想和我們時代的境遇及其所面臨的問題結合起來，這種轉換與活化的意識日漸地成長，這方面的思考和創作也已經取得了不俗的成績。從儒家經典出發，以經典詮釋為中心成為了這一類研究的重要基礎，在對經典的重新釋讀和不斷闡解中，逼顯出新的意義來，以解決我們時代的問題。

從詮釋學的視角來看經典，這些歷史文獻就不是過去的陳跡和一堆死材料，而是人的精神活動的連續性積累和豐富多樣性的記錄，理解它們，需要當代人「精神的當下或在場」（伽達默爾語），通過對文本等歷史傳承物的解讀和體會，使每個生命個體能夠與過去的歷史情景發生契合，以融貫於人類命運共同體的長河之中。所以，有深度的歷史研究不應該只是簡單的陳述歷史事件，或對已經存在的文本做白描式的展示，而應該努力發現其附屬的一切意義，在極其有限的文字表達和淺顯易知的表像背後，捕捉到更為深刻的含義，



從而領悟人類精神活動的內涵與真諦。閱讀經典，不是為了勾畫僵固的圖式和尋求簡單的確定性，而是要不斷地去發掘新的意義，在創造性的詮釋活動中，關照與默會我們當下的精神生活。伽達默爾說：「真正的歷史對象根本就不是對象，而是自己和他者的統一體，或一種關係，在這種關係中同時存在著歷史的實在以及歷史理解的實在。一種名副其實的詮釋學必須在理解本身中顯示歷史的實在性。因此我就把所需要的這樣一種東西稱之為『效果歷史』。」^[1]歷史不僅是可以敘述的對象，而且也是一個不斷被重構的過程，並不存在一個既定的、凝固的歷史。也就是說，歷史是在理解中不斷建構的，也是在複雜的理解活動中一一呈現的；那麼，作為一種思想體系的儒家，我們對於它的歷史的理解，就更應該是如此。

作為可以詮釋的儒學史，能夠準確地把握其內涵的基本中介物，便是歷代儒家人物所存留下來的著作，正是通過對這些文字的閱讀和體會，通過一代代人不斷的理解和闡釋，我們才能和古代人的心靈發生交匯與碰撞。而文字所記錄和表達的意旨是在反復的閱讀與叩問之中才逐漸展現

出來的，當下的理解對於凝固的文字來說是一個不斷打開的過程，閱讀的意義就在於不斷的挑戰與突破既有的表達形式，在不斷的視域融合之下，加入到「效果歷史」的生成過程當中。與「效果歷史」觀念相當契合的是，當代的儒學研究已經逐漸擺脫了機械歷史觀的羈絆，而更加注重於閱讀者個人的體悟和理解，更加關注儒學的活性意義與當下性的揭示。對於歷代儒者所存留下來的文本，在閱讀的過程中，也早已經超離了歷史文獻學的心態，即不只是把它們看作是過去的遺產和僵死的材料，而是可以不斷叩問、可以與之交談的心靈之友。通過閱讀活動，通過與文本之間的對話，來尋求人類精神持續綿延的意義，體悟和印證我們當下的實存感受。儒學研究的這一詮釋學轉向，使得儒學不再局限於歷史學的眼界和已有的框架之內，而是更多地包含了敘事與重構的意味，儒學研究也就不再僅僅是儒學史的研究了，而為之邁向新的理論，創造拓展出了可能的空間，這些都無疑在推動著當代儒學的發展。

[1] 《國語·魯語下》，「閔馬父笑子服景伯」。鄒國

- 義等撰：《國語譯注》（上海古籍出版社，1994年版），第178頁。
- [2] 章學誠：《文史通義·經解上》。葉瑛校註：《文史通義校注》（中華書局，1985年版），第94頁。
- [3] 《漢書》，卷五十一，第八冊（中華書局，1962年版），第2353頁。
- [4] 同上，卷五十八，第九冊（中華書局，1962年版），第2629頁。
- [5] 同註[3]，卷八十八，第十一冊（中華書局，1962年版），第3592頁。
- [6] 利科，李彥岑等譯：《記憶，歷史，遺忘》（華東師範大學出版社，2018年版），第73頁。
- [7] 韓大偉，唐光榮譯：《中國經學史總序》。《中國經學史·周代卷》（社會科學文獻出版社，2018年版），第4頁。
- [8] 戴震：《戴震文集》（上海古籍出版社，1980年版），第165頁。
- [9] 陳澧，黃國聲主編：《與菊坡精舍門人論學》，《東塾集外文》卷一。《陳澧集》，第一冊（上海古籍出版社，2008年版），第317頁。
- [10] 王國維，佛維校輯：《王國維哲學美學論文輯佚》（華東師範大學出版社，1993年版），第5頁。
- [11] 馮友蘭，涂又光譯：《中國哲學簡史》（北京大學出版社，1985年版），第4頁。
- [12] 馮友蘭：《中國哲學史新編》，第五冊（人民出版社，1988年版），第12頁。
- [13] 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》，第三卷（湖北教育出版社，2001年版），第733頁。
- [14] 同上，第731頁。
- [15] 徐復觀：《中國經學史的基礎》（台灣學生書局，1982年版），第1頁。
- [16] 姜廣輝主編：《中國經學思想史》，第一卷（中國社會科學出版社，2003年版），第2頁。
- [17] 鄧秉元主編：《新經學》（第一輯）（上海人民出版社，2017年版），第3頁。
- [18] 湯一介：《中國現代哲學的三個「接著講」》，《思考中國哲學》（湯一介集，第六冊）（中國人民大學出版社，2016年版），第243頁。
- [19] 杭世駿：《李義山詩注序》，《道古堂文集》

卷八。《續修四庫全書》第1426冊，（上海古籍出版社，2002年版），第280頁。

[20] 伽達默爾，洪漢鼎譯：《真理與方法》（上海譯文出版社，1999年版），第257頁。

[21] 同上，第384-385頁。

Interpreting Classics and the Development of Contemporary Confucianism

Jing Haifeng (Shenzhen University)

Abstract: The development of contemporary Confucianism requires an endless source of motive force. Due to the agitation of practical life, new ideas and new methods have been continuously produced. Meanwhile, we should constantly return to the classics, seek the wisdom of the ancients, and learn from the experience of history in order to absorb its nutrition. However, the division of modern disciplines and the highly specialized form of knowledge have made the meaning of classics changed. In different disciplines, the cognition and understanding of classics are very different. Thus, how to study the classics, how to return to the classics, and how to reconstruct the classics are actually facing great challenges. In the situation that the integrity of classical learning is difficult to maintain and the significance of traditional Confucian classics has not been understood and recognized, how to face and interpret classics with a new attitude is really a new task of the era. Whether it is the philosophical effort to reconstruct classics or the pursuit of methods in the study of classics history, it is necessary for us to return to the classics, so as to explore their profound meanings, activate their universal values, and highlight their current significance. Conclusively, reading classics is not only a process of dismantling the meaning of the text, but also a process of life infiltration. Only by constantly experiencing these historical heritages and meeting with their spirit, can individual life coincide with human history and expand new space for the modern transformation and theoretical creation of Confucianism.

Key words: Interpreting Classics, Hermeneutics, development of contemporary Confucianism

真善美的價值理想

—論方東美哲學的終極追求

■ 余秉頤

安徽省社會科學院哲學所

摘要：從方東美的哲學觀看，他認為哲學的意義在於引領個人的精神生命和人類文化去追求「真善美的價值理想」。從方東美構建的哲學形上學體系看，這個體系所描述的從「自然人」到「道德人」、到永無止境的「最高價值統會」的人格超升過程，是追求「真善美的價值理想」的過程。從方東美對於古今中外哲學的評論看，他讚揚「以價值為中心」的中國哲學，批評「使人失去價值理想」的近代西方哲學。可見方東美的哲學觀、哲學形上學和哲學史論，都表明了方東美哲學以「真善美的價值理想」為其終極追求。方東美為此作出的大量闡釋，不僅揭示和體現了中國哲學的基本價值取向，而且具有「將中國哲學以哲學面目示人」的意義。

關鍵詞：真善美的價值理想；方東美哲學；終極追求

一代大哲方東美在哲學領域的貢獻是多方面的，其哲學思想之博大精深為世所知。方東美哲學涉獵面極廣。從世界哲學的視野看，方東美哲學融貫中西。從中國哲學的視野看，方東美哲學綜合儒、道、釋。而在宏博的方東美哲學思想體系中，作為核心理念一以貫之的，則是他反復論述、著力闡釋的「藝術才情所欣賞之美，道德品格所珍重之善，哲學宗教所覃思之真」，^[1]即「真善美的價值理想」。

一、從方東美的哲學觀看真善美的價值理想是方東美哲學的終極追求

哲學觀，即人們對於「哲學」的理解，或者說關於「哲學」的見解。哲學家的哲學觀，則能夠體現哲學家的理論追求。方東美的哲學觀亦是如此。

方東美哲學觀的一個重要的基本理念是：哲學不僅要講「理」，而且要講「情」，即「衡情度理」。他所謂「情」，指人們對於宇宙人生的「價值意識」，對「真善美的價值理想」的熱切嚮往之情。

方東美提出，哲學中既有「境的認識」，又有「情的蘊發」。「境」即「宇宙理境」，它是人類的生存環境。境的認識始於「感覺的親驗」，終於「理智的推論」。它只求在時間和空間上對種種事理獲得冷靜的、系統的瞭解。因此，如果哲學思想僅僅有境的認識，那麼，所謂哲學只能是「科學的化身」。哲學應該體現人生對於「理」（即境的認識）和「情」兩個方面的要求。「治哲學者得了境的認識，當更求情的蘊發（廣義的情，除卻冷酷的理智活動以外都是情）」。^[2]

哲學中所謂「情」，首先它是廣義的，不等同於人們日常生活中的「七情六欲」之情。其次，它與「冷酷的理智活動」（指唯求事理、無視價值的理智活動）鑿柄不容。宇宙人生之進程中不僅有「事理」可尋，而且具有「無窮的價值意味」。詩人對自然和人生予以美化，倫理學家對人類行為予以善化，「我們所謂情的蘊發，即是指這些美化，善化以及其他價值化的態度與活動」。^[3]由此可見，方東美所謂「情」是指人們將宇宙人生予以「價值化」（如美化、善化）的態度、情緒、精神，它根源於人類對真善美的嚮往。「須知人性是活躍的，創造

的，不為現實所拘，處處要找著一種美的善的價值世界，為精神之寄托所。」當「情」蘊藏於人們心中時，是一種價值意識；它抒發出來，則是「價值化的態度與活動」。

方東美認為「哲學的建築」有兩大支柱，一是「客觀的世界」，一是「主體的人類生命精神」。對前者的研究屬於「理」，對後者的探討歸於「情」。他說：「『情』、『理』為哲學名言系統中之原始意象。……哲學意境內有勝情，無情者止於哲學法門之外，哲學意境中含至理，違理者逗於哲學法門之前。兩俱不入。」^[4]他強調情與理在哲學中融貫而不可分割，「情與理原非兩截的，宇宙自身便是情理的連續體，人生實質便是情理的集團。哲學對象之總和亦不外乎情理的一貫性。」^[5]情與理「相與浹而俱化」，構成人類生命活動的內容，從而也構成哲學的對象。「總攝種種現實與可能境界中之情與理，而窮其源，搜其真，盡其妙，之謂哲學。」^[6]這可以說是方東美給「哲學」下的定義。

《科學哲學與人生》中有簡明的「哲學思想結構圖」如下：^[7]

| | | |
|----------------|---|---------------|
| 哲學思想 一意境之寫真 | } | 境的認識—時空上事理之瞭解 |
| | | 情的蘊發—事理上價值之估定 |

哲學的功能，包括「時空上事理之瞭解」和「事理上價值之估定」，即「衡情度理」。方東美說：「約而言之，哲學的能事盡在於此：(一)本極縝密的求知方法窮詰有法天下之底蘊，使其質相，結構，關鍵，凡可理解者一一了然於吾心；(二)依健全的精神領悟有情天下之情趣，使生命活動中所遲露的美、善、愛等價值循序實現，底於完成。」^[8]他稱前者為「窮物之理」，後者為「盡人之性」，用他的另一句話來說，就是「縱覽宇宙理境，發舒人生情蘊」。

應該指出的是，方東美對於「理」和「情」在哲學中的地位雖然同樣予以肯定，但他更強調「情」對於哲學建設的意義。此中原因，就在於他認為「生命精神才是哲學」^[9]，而「情」則是生命精神的表徵。「情、理雖是一貫的，然從其屬性上看起，卻可分辨清楚。生命以情勝，宇宙以理彰。生命是有

情之天下，其實質為不斷的，創進的欲望與衝動。」^[10]因此作為生命精神之體現的哲學，無疑應該突出「情」的地位。他還說，我們之所以肯定「理」在哲學中的地位，是為了認清人類生存的客觀環境，以這種認識服務於生命精神之創進。「人類含情而得生，契理乃得存。」人類因其行為契合宇宙之理而得以存在，而人類之所以得「生」—這裏應該理解為生生不息、創進不已，則在於其生命精神對「真善美的價值理想」的不斷追求。所以在方東美看來，哲學中的「理」歸根結底服務於「情」，服務於人類對於「真善美的價值理想」的追求。

在方東美晚年，他隨著哲學和文化研究的視野的進一步擴大，已不再多談哲學的對象、功能、結構等問題，但他關於哲學應該注重「情」的觀念，則始終沒有改變。例如在《新儒家哲學十八講》中，他仍然批評「現代學者尤其是學哲學的人，只是緊緊抓住一個『理』字，而把『情』字疏忽了不去發揮。這對任何一個時代的哲學思想而言，都是一個致命傷」。^[11]

牟宗三認為，科學「只知平鋪的事實，只以平鋪事實為對象，這其中並沒有『意義』與『價值』。這就顯出了科學的限度與範圍。是以在科學的『事實世界』以外必有一個『價值世界』、『意義世界』，這不是科學的對象。這就是道德宗教的根源，事實世界以上或以外的真善美之根源」。^[12]方東美的上述見解，歸根結蒂也是主張區分科學所探求的「平面的」物質世界與哲學所探求的「層疊」的價值世界。他認為哲學的使命就是引領個人的精神生命和人類文化去追求「真善美的價值理想」。

二、從方東美的哲學形上學看真善美的價值理想是方東美哲學的終極追求

在哲學領域，方東美注重的是形上學，即本體論。他建構了一個哲學形上學的體系，這就是他的生命本體論。這個形上學體系的核心，是闡釋人的生命精神對於「真善美的價值理想」的追求。

1. 生命是宇宙萬物的本體

《科學哲學與人生》是方東美早年的一本重要哲學著作。對於方東美哲學形上學體系的形成來說，該書的意義在於第一次提出了「普遍生命」這個概念。而方東美確認「生命」的本體地位和意義的著作，則是1937年6月出版的《中國先哲人生哲學概要》（後更名為《中國人生哲學概要》）。該書從「宇宙觀」、「人性論」、「生命精神」、「道德觀念」、「藝術理想」諸方面談論中國哲學，而這些談論同時表明，方東美已經奠定了他自己的哲學形上學體系一生命本體論的思想基礎。他認為，「宇宙不僅是機械物質活動的場合，而是普遍生命流行的境界。這種說法可叫作『萬物有生論』。世界上沒有一件東西真正是死的，一切現象裏邊都藏著生命。」^[13]宇宙「其實包括物質世界和精神世界兩方面」，物質與精神浩然同流，「這浩然同流的原委都是生命。」^[14]此類論述，表明方東美將原來他指出不能與物質現象「等視齊觀」的生命，進一步提升為哲學形上學層次的生命。同年，他又在為中國哲學會第三屆年會提供的論文《哲學三慧》中，再次肯定生命是宇宙萬物的形而上的本體。他說「生命包容萬類，綿絡大道，變通化裁，原始要終」，^[15]生命在空間和時間上都是終極性的存在，是天地萬物的根源。

2. 人類生命的本性是追求「真善美的價值理想」

方東美強調「人」在哲學中的地位。他認為，關於「人」的意識，是一切哲學體系得以成立的先決條件。因此他在創造自己的生命本體論體系時，著眼點和歸結點同樣是「人」。他論述了人的生命境界是如何隨著普遍生命的大化流行而創進不息、層層超升的。這些論述，可以稱為「人格超升論」。它是方東美哲學形上學體系中十分重要的內容。

方東美認為，人性具有「可使之完美性」，具有創造種種文化價值的「潛能」，而為了實現這種完美性和潛能，人必須隨著普遍生命的大化流行而不斷提升自己的生命精神，不斷追求「真善美的價值理想」。

方東美設計了一張「人與世界在理想文化中的藍圖」，^[16]以之說明人類生命精神的層層提升。這

張藍圖，「把這個物質世界當做是人類生活的起點、根據、基礎。把這一層建築起來之後，才可以把物質點化了變成生命的支柱，去發揚生命的精神；根據物質的條件，去從事生命的活動，發現生命向上有更進一層的前途，在那個地方去追求更高的意義、更高的價值、更美的理想。這樣把建築打好了一個基礎，建立生命的據點，然後在那裏發揚心靈的精神；因此以上回向的這個方向為憑藉，在這上面去建築藝術世界、道德世界、宗教領域；把生命所有存在的基礎，一層一層向上提高，一層一層向上提升，在宇宙裏面建立種種不同的生命領域。」^[17]這段話，概括了方東美關於人的生命精神提升的基本思想。而具體地說，這種提升的過程要經歷不同層次的人格，即他所說的「種種不同的生命領域」。在形而下的世界裏，人的生命依次從「行能的人」（「自然人」）提升為「創造行為的人」、「知識合理的人」。這三種人格統一起來，就構成了「完滿的自然人」的人格。但是，「完滿的自然人」仍然處於「自然世界」的層次，處於生命的「形而下」層次。從人類文化領域的角度看，則是處於「科學文化」的層次。科學文化的最大特點，是在有關人類生命的精神價值（如藝術價值、道德價值、宗教價值）的問題上採取「守中立」的態度，不區分價值。而人類生命的本性卻是不斷創進，「生命除掉物質條件之外，更兼有精神的意義和價值。」（《中國人生哲學概要》，第12頁）人要隨著普遍生命的大化流行而追求更高的精神價值。因此，「完滿的自然人」還得向上提升自己的精神人格。「這個自然界是形而下的境界，我們站在形而下的裏面，各方面的要求都滿足了，而且我們還要提升向上，向上去發見形而上的世界的秘密。」^[18]在形而上的境界裏，人的生命從「完滿的自然人」依次提升為「符號運用者的人」、「道德人」。這種「道德人」的人格，「那就是具備優美品德、優美人格的這麼一種人，是道德的主體。」^[19]方東美說，由於這種「道德人」是經歷了生命境界的逐層提升而形成的人格，他包容了各種不同生命領域的成就，因此「他整個的生命可以包容全世界」。我們可以稱其為「全人」。這種人就是中國先哲所稱道的可以贊天地之化育、與天地參的人，也

就是儒家所謂「聖人」、道家所謂「至人」、佛家所謂「覺者」。

方東美說，即使達到了「全人」的境界，人的生命精神仍然要「再超越向上」。這正像西方哥德式建築的尖頂和中國建築物最高層上的飛檐，總是指向無限悠遠的蒼天，指向「更高妙的境界」。這個境界，是高而又高、神而又神的「皇矣上帝」的境界，是真善美高度統一的「神明之境」。所謂「皇矣上帝」，意在表明這種境界是人的生命精神的一種「最高價值統會」，是一種永無止境的境界。人類生命的意義，也正在於「集中他的全體才能與心性去努力提升」自己的生命精神，去追求這種「盡善盡美的神聖境界」。

上述人的生命精神層層超升的過程，是不斷提升人的「生命地位、生命成就、生命價值」的過程，不斷追求在更高的層次上實現「真善美的價值理想」的過程。作為宇宙本體的普遍生命，將其創化動力「貫注到整個人間世來」，「貫注在宇宙每一個角落裏面的人、物、萬有」。這是普遍生命大化流行中的「下回向」。通過這樣的流向，宇宙間最高、最神聖的精神力量貫注於人的生命和萬物之中。於是，人的生命精神就隨著普遍生命大化流行中的另一個流向「上回向」，去不斷追求更崇高的境界、更完善的人格。自古以來，人類就是這樣世代不息地追求生命的價值。這種從「自然人」到「道德人」、到永無止境的「最高價值統會」的人格超升過程，正是追求「真善美的價值理想」的過程。

三、從方東美的哲學史論看真善美的價值理想是方東美哲學的終極追求

哲學史論，是方東美哲學的重要內容。關於東方哲學（主要是中國哲學）、西方哲學的演變發展以及二者的比較，方東美都作出了大量論述，提出了諸多見解。

方東美評價和闡釋哲學史上東西方各派哲學的一個基本維度、一個主要標準，就是不同哲學派別對於人類追求「真善美的價值理想」持何種態度。在他的哲學史論中，最能表明「真善美的價值

理想」是方東美哲學終極追求的，是下面兩個基本理念：

1. 中國哲學是追求「內在超越」、追求「真善美的價值理想」的哲學。

方東美說中國哲學形上學歷來注重價值理想的追求，它宣揚宇宙的「超化」，要把現實世界「抬舉到理想的價值世界上來」；它宣揚人格的「超升」，將「物質的生命」提升為「精神的生命」。因此，它是一種「價值中心的本體論」，亦可稱為「價值學的理想主義」。中國哲學的主流歷來肯定「人性的可使之完美性」。人們從內在的美好心性出發，追求「真善美的價值理想」，超越形而下的世界，上臻於形而上的「最高價值統匯」，並且將價值理想貫注、落實於現實人生。這就是中國哲學所追求的「內在超越」。

中國哲學形上學的境界是理想主義的，它具有「巍然崇高的道德境界」（指儒家形上學）、「空靈超脫的藝術境界」（指道家形上學）和「虔敬肅穆的宗教境界」（指佛家形上學），總之是「至善完美之最高價值統會」的理想境界。儒家、道家、佛家、宋明新儒家都主張把人性從現實的境界提升到理想的真善美的境界。「就儒家、道家、佛家乃至於新儒家來看，人生活於這個世界，這個世界是一個塔形的組織。」^[20]它區分為不同的價值層次。人的生命的價值，便在於不斷地提升自己的生命精神，不斷地超越各種相對價值而漸向更高的真善美的價值理想。方東美認為原始儒家哲學、原始道家哲學、宋明新儒家哲學、中華大乘佛家哲學代表了中國人的生命精神，體現了中華民族的智慧，構成了中國哲學的「主潮」。這四大主潮「都是要把世界提升到理想的存在平面，人生要配合這個理想的世界，要從人類現實的知能才性培養出來美的人格、善的人格、真誠的人格，這樣產生『理想化與圓滿無缺的人格』（idealized personality, integrity of human personality）。」^[21]中國哲學諸家都主張人在現有的知能才性的基礎上，努力培養真誠的人格、善的人格、美的人格，即「真善美的人格」、「理想化與圓滿無缺的人格」。「所謂性理之學、心性之學，都還是從這麼一個崇高的觀點來描繪人類崇高偉大的人格精神。」^[22]這種理想化的人格，就

是儒家所謂「聖人」、道家所謂「至人」、佛家所謂「覺者」。在中國先哲看來，人的一生就是向著這種理想人格層層上躋、不斷超升的過程。方東美說，蘇格拉底曾稱讚伊索格拉底「其人哲學」，就中國哲學而論，我們可以反過來說「其哲學體系中有人」。而中國哲學對於「人」的關注，歸根結蒂是關注人格精神的提高、超升，關注「真善美的價值理想」的追求和實現。這是中國哲學的「通性」之一。

「在中國哲學上面，隨便哪一派都是以價值為中心的哲學」，^[23]都是追求「真善美的價值理想」的哲學。方東美認為這是中國哲學的基本的理論歸趣，而他對此持高度肯定、熱烈讚揚的態度。

2. 近代西方哲學的最大弊病是「使人失去價值理想」

方東美說，近代歐洲哲學對於自然科學，不僅採取它的方法，而且接受它的思維原則，用「齊一律」和「因果律」看待社會人生，結果導致哲學講「理」不講「情」、見「物」不見「人」。哲學成了「科學齊物論」、「科學唯物論」。哲學本該「以宇宙為層疊的構造，……鑒別各層價值，以求上達至於最高的價值理想」，^[24]「衡論生命的徑向，以樹立價值的標準」。^[25]哲學要將宇宙人生劃分為不同的層次，鑒別各層的價值，追求最高的價值理想。但近代西方哲學由於走了「科學化」的道路，表現出「價值學的中立」。邏輯實證主義者卡爾納普主張將自然科學、社會科學的語言都统一到物理學語言的基礎上來。方東美批評說，這其實不是講科學的真精神，而是講科學主義。「科學是寶貴的，但『科學主義』卻是要不得的」。^[26]近代西方社會非常重視發展科學技術，在「戡天役物」方面取得了輝煌成就。這是值得肯定的。但是西方社會在「科學主義」思潮的影響下，忽視了人文理想，忽視了人的倫理價值，使人在精神上陷入虛無主義。這是「近代西洋民族的不幸」。正是由於近代西方哲學不致力於向「上」（價值世界）追求而盡力向「外」（物質世界）追求，不像希臘哲學那樣使人於現實生活中嚮往真善美，結果導致現代西方人「失去價值理想」。

對於具有反對科學主義、實證主義傳統的西

方人本主義哲學，方東美是認同的。對於背離了人本主義的傳統的、「科學化」了的近代西方哲學，方東美則多有批評。他說：「現在有許多研究當代西洋哲學的人，不能夠活潑地將西洋哲學從希臘源頭，再從宗教方面之希伯來的源頭，一直貫穿過中世紀，到近代第一流的思想家；他們不知道這些背景，而只知道近代變成了邏輯實證論或語言分析學，除此之外，一概不知。如此，事實上他面臨了哲學的死亡，再去研究哲學，自然是極大的危機。」^[27]從「希臘源頭」、「希伯來源頭」來說，西方哲學本是一種劃分「價值品級」的「層疊的宇宙觀」，而近代以來「科學化」了的西方哲學則「在平面世界裏打滾」而不區分真善美的價值品級。「在西方，層疊的宇宙可說是希臘哲學家獨特的貢獻。蘇格拉底對於道德界，柏拉圖對於本體界，亞里士多德對於自然界各有一套完整理論，對宇宙劃分階段，區別層疊，並依次安立價值品級，使人類在精神生活上能按步升陞，上達至於至善之境，以完成神聖的使命。這種追求至善的精神，後來與希伯來的宗教熱誠銜接起來，藉基督教文化，透過中世紀，一脈貫注於近代歐洲，……不幸的是近百餘年以來，這種精神又遭唾棄。」^[28]其結果是形成了講「理」不講「情」、見「物」不見「人」的哲學思潮。

上述兩個理念，贊同中國哲學的「價值學的理想主義」，批評近代西方哲學在價值學上的「平面的宇宙觀」。此中褒貶，從哲學史論的角度再次表明了「真善美的價值理想」是方東美哲學的終極追求。

四、餘論：以真善美的價值理想作為終極追求的方東美哲學，揭示和體現了中國哲學的基本價值取向

相對地說，上述三個方面最能夠直接地表明方東美哲學的終極追求是「真善美的價值理想」。除此而外，方東美哲學的其他理論也能表明這一點。例如方東美的文化哲學關於「哲學三慧」^[29]之比較的論述，認為「觀念取向」的希臘文化在精神上優於「實感取向」的近代歐洲文化，其原因就在



於近代歐洲文化已經不像希臘文化那樣嚮往真善美的「絕對價值」。方東美的宗教哲學關於中華大乘佛家哲學的論述，認為「集中國佛學思想發展之大成」的華嚴宗哲學，以其「內具聖德」的人性論，引導人們向著理想的、神聖的「一真法界」不斷提升自己的生命精神。凡此皆可表明「真善美的價值理想」是方東美哲學的終極追求。

這種終極追求，揭示和體現了中國哲學的基本價值取向

中國哲學被視為「人學」。這個「人」，不是以權益為本位，而是以道德為本位的。這就決定了中國哲學追求的是「道德的理想主義」，也可以稱為「真善美的理想主義」。這是中國哲學的基本的價值取向。儘管方東美不曾專門論述「中國哲學的基本價值取向」問題，但對於這個問題，他是這樣認定的。他認為就儒家哲學而論，「強調人性之內在秉彝，即價值」自古以來便是「儒家哲學之骨幹」，而所謂人性的價值，歸根結蒂就是從美好的「人性的潛能」出發，去追求「真善美的價值理想」。^[30]儒家認為人應該不斷地提升自己的人格境界，超著「大聖」的理想目標攀登。儘管並非人人都可以達到這種境界（甚至「以孔子的精神高度而不敢自稱為聖」），但人人都應該在精神上確定這麼一個理想目標，並且在行動中為實現這個目標而努力。原始儒家的這種精神，後來被宋明新儒家所繼承和發揚。就道家哲學而論，其價值理想是追求「博大真人」的人格精神，指引人們向著「天人、神人、至人、聖人」（即「博大真人」）的境界超升。《莊子·天下》篇對此有專門闡述。就佛家哲學而論，其價值理想是人們通過自身不斷的「自我解放」，脫去塵世的重重束縛，歷經《華嚴經·十地品》所說的種種境界，「如此把人性發揮到一個最高的最光明的精神階段，變作佛性。」^[31]諸如此類的論述，都反映了方東美對於中國哲學基本價值取向的認識。正是基於這種認識，他的哲學理論揭示和體現了中國哲學的基本價值取向。

近代以來，在西方哲學和文化的衝擊下，中國哲學家所面臨的一個尖銳問題是：所謂中國哲學，究竟是如某些西方哲學家所稱的「一套道德信條」，還是一種真正富於哲理的智慧？成中英在

《中國哲學之再生與挑戰》一文中說，面對西方哲學和文化的衝擊，中國「老一輩的哲學家」梁漱溟、熊十力等人主要致力於「為中國哲學做不遺餘力且意涵深奧的辯解」。此後，方東美、唐君毅、牟宗三、徐復觀等「新一代的哲學家」，憑藉他們對於西方哲學和文化的比老一輩更為深厚的學養，通過對中國哲學的闡釋和中西哲學的比較，「為中國傳統融鑄新形式同時注入新生命」，從而「得以將中國哲學以哲學面目示人」。^[32]方東美等人運用現代的哲學理念（包括新的哲學概念和哲學思維模式），來詮釋中國傳統哲學，融鑄新形式，注入新生命，使之展現出為現代學人所理解和接受的哲學理論形態，證明了中國傳統哲學是一種自成體系、自有特色的形上智慧。這就是「將中國哲學以哲學面目示人」。成中英此論，是就方東美那一輩現代新儒家學者為中國哲學所作的詮釋工作的意義而言的。筆者認為，就方東美哲學對於中國哲學的基本價值取向的揭示和體現而言，同樣具有「將中國哲學以哲學面目示人」的意義。

一代大哲方東美先生以「真善美的價值理想」作為其哲學理論的終極追求，念茲在茲，孜孜以求之。他何以如此？方東美說：

近代整個文化有一種趨勢，就是人在自然界中的地位如一粒塵埃，掉落於無底深淵，感到不可言喻的渺小（德國哲學家尼采對於此層曾痛切言之）。假使以純物質的觀點來分析解剖人的構成，而把人的視聽嗅覺除掉，試問人類對於世界還有什麼興趣呢？再進一步說，連人類文化中哲學上的真，道德上的善，藝術上的美也給剝奪掉，那麼人類還有什麼價值？生活還有什麼意義呢？^[33]

或許，這個「試問」，就是答案。

[1] 方東美：《方東美先生演講集》（台灣黎明文化事業公司，1978年版），第192-193頁。

[2] 方東美：《科學哲學與人生》（台灣黎明文化事業公司，1980年版），第15頁。

[3] 同上，第16頁。

[4] 方東美：《生生之德》（台灣黎明文化事業公司，1980年版），第138頁。

[5] 同註[2]，第24頁。

[6] 同註[4]，第138頁。

- [7]同註[2]，第17頁。
 [8]同上，第23頁。
 [9]方東美：《原始儒家道家哲學》(台灣黎明文化事業公司，1985年版)，第7頁。
 [10]同註[2]，第25頁。
 [11]方東美：《新儒家哲學十八講》(台灣黎明文化事業公司，1983年版)，第96頁。
 [12]牟宗三：《道德的理想主義》(台灣學生書局，1985年版)，第254頁。
 [13]方東美：《中國人生哲學概要》(台灣問學出版社，1980年版)，第13頁。
 [14]同上，第12頁。
 [15]同註[4]，第152頁。
 [16]同上，第341頁或《演講集》，第18頁，這兩頁均載有此圖。
 [17]同註[1]，第14頁。
 [18]同上，第20頁。
 [19]同上，第21頁。
 [20]同上，第65頁。
 [21]同上，第72頁。
 [22]同上，第228頁。
 [23]同上，第104頁。
 [24]方東美：《哲學三慧》(台灣三民書局，1970年版)，第57頁。
 [25]同註[2]，第195頁。
 [26]同註[1]，第236頁。
 [27]同註[9]，第16-20頁。
 [28]同註[4]，第217-221頁。
 [29]「三慧」：希臘哲學、歐洲哲學、中國哲學三種哲學智慧。
 [30]同註[1]，第228頁。
 [31]同上，第72頁。

[32]成中英：《中國文化的現代化與世界化》(中國和平出版社，1988年版)，第3頁。

[33]同註[1]，第193頁。

Value Ideal of Truth, Goodness and Beauteousness: on Thomé H. Fang's Ultimate Philosophical Pursuit

Yu Bingyi (researcher of Academy of Social Science of Anhui Province)

Abstract: As far as Thomé H. Fang's philosophical view is concerned, the significance of philosophy lies in leading individual's spiritual life and human culture to pursue the value ideal of truth, goodness and beauteousness. Viewed from the metaphysical system he has composed; it is a personality-promoting process during which a natural human turn to a moral one to reach the everlasting "top value integrity" with this value ideal pursued as well. As for his critics of the western and eastern philosophy of both ancient and modern times, he praises Chinese philosophy centering on value, but criticizes the contemporary western philosophy depriving human of value ideal. All the above demonstrate that the truth, goodness and beauteousness is the ultimate pursuit of Fang's theories on philosophy, metaphysics and history of philosophy. Revealing and embodying the basic value orientation of Chinese philosophy, he elaborates it, which is of much significance to present Chinese philosophy as real philosophy.

Key words: the value ideal of truth, goodness and beauteousness; philosophy of Thomé H. Fang; ultimate pursuit

比較哲學視域下的 天道、人性和自然

——方東美天人關係思想探賾

■ 李安澤

黑龍江大學哲學學院

一、「融貫型」與「分離型」： 中西形上學的範型

天人關係在中國古代哲學中一直是一個處於焦點意識的問題。漢代思想家司馬遷提出，「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，成為中國歷代哲學家服膺的至理名言。然而，天人關係向來是一個聚訟紛紜的領域。儒家創始人孔子對於這一問題採取了「子罕言：天、道、性、命」的態度。這種模糊的見解為後世儒家學者留下了多重闡釋的維度和空間。古典儒家不大重視或回避直接探討「天道」、「性命」這樣玄遠的形而上學命題，並不表示這些問題不重要或無足輕重。實際上，天道論乃是中國傳統文化的核心，發揮著範導性的至上原理的作用。

在中國現代哲學重建的思潮中，形而上學的重建是一個主要的趨勢。現代新儒家學者大都傾向於從形而上學的路徑來探討和認知中西哲學的

根本精神，也是他們據以從事中西哲學比較的中心論域。這也意味著中國古代的哲學中的天人關係問題再次成為中國現代哲學重建中關注的焦點。

中國當代文化學者包括當代新儒家在中西哲學的比較研究中，得出了一個幾乎普遍認同的共識，即傾向於用「內在超越」與「外在超越」這兩種超越性的劃分作為中西哲學精神的根本分野。他們認為，西方哲學的「超越性」屬於「外在超越」，而中國哲學的「超越性」則屬於「內在超越」。他們所說的「外在超越」，是指西方古希臘哲學、基督教神學乃至近代康德哲學等所代表的西方哲學的超越性思想。其實質是將一種外在於人的終極性的目標和

理想境域作為宗教信仰和哲學探究的對象。西方這種外在超越的宗教信仰與其理性主義的傳統相偕並行。而所謂的「內在超越」主要是指在中國傳統哲學中居主流地位的「天人合一」思想。在中國傳統哲學，「天」所指稱的至高無上的神聖和超越之境域往往並不超離於此生此世的現實領域。這

摘要：天人之際是中國古代哲學探究的重要論域。方東美在中西會通的理論視域下對天人關係的思考，無疑豐富和深化了這一命題的思想內涵。方氏從中國文化的本位立場，認同並肯定中國傳統的以「天人合一」、「圓融和諧」為特徵的「融貫型」思想，而對西方以「二元對立」、「神人相分」為特徵的「分離型」思想表示貶抑和拒斥。可見，他所刻畫和提供的中西天人關係的思想境域，是一個截然對立的理論圖式。可以說，方氏的天人關係之論，已經深入到中西思想文化的核心，但他傾向於強調和誇大中國哲學「天人合一」思想的優勢。其立足於本位文化立場，因此可謂一種典型之論，但又難以避免其理論的局限。

關鍵詞：天人合一；神人相分；天人之際

種「天人合一」的思想趨勢對中華民族的文化心理的影響極為深遠。中國傳統哲學的天人合一思想始終與人文主義的倫理文化互為表裏。這也說明，當代學者對於中西文化異質性的根源的認識，產生了一些趨近或趨同的見解，可謂所見略同。只是現代新儒家學者對於東方文化中的「天人合一」、「梵我一如」的內在超越的思想傳統更多地抱持了一種認同和肯定的態度。

方東美作為較早提出這一問題的中國哲學家，對此作了集中而系統的理论闡釋。他本人偏向於中國文化本位的立場，其理論觀點可謂一種典型之論。他自承，其哲學研究採取形而上學的路徑。他提到的世界其他民族的形上學系統有古希臘、印度和近歐的系統。¹¹他將中國的「天人合一」與印度的「梵我一如」的傳統理解為「內在性」與「超越性」的結合，統歸為一類，作為他所謂「超越」型態的代表。而古希臘和近代歐洲的形上學則作為所謂「超絕」型態的代表。¹²可見，方氏對於中西形上學「超越」與「超絕」型態的剖分，與當代學者通常的「內在超越」與「外在超越」的界定，基本接近或等同。方東美傾向於認同和肯定中國哲學「超越」型態的形上學，而對西方「超絕」型態的形上學表示貶抑和摒棄。他認為，西方「超絕」型態的形上學，根源於二元對立的思想方式，將宇宙視為「兩極二分」狀態，整個世界呈現為二元對立，因而產生了世界統一性的理論難題，導致形而上的價值理想與形而下的現實領域的懸隔不通。¹³西方哲學由於執持一種，主客對立的理性化的、概念化的思維方式和二元對立的思想模式，傾向於對諸如本體與現象，自然與超自然，主體與客體，價值與事實乃至一切問題的探討，都陷入二元對立的境地，而莫得其解。由這種思維模式提供的世界圖式是一個分裂的、矛盾對立的世界，其中人物對峙，人與人鬥爭，人與自然分裂，乃至人與整個世界都造成了矛盾對立。而居於核心的人與神的關係也是對立、鬥爭的狀態。他所認可的則是中國哲學「內在超越」型態的形上學，也是他認為唯一正確與合理的型態，相對於西方「超絕」型態的形上學，具有其無法比擬的優越性。這是因為，中國「內在超越」型態的形上學，摒棄了西方二分法的

理論方法，由是得以觀照和把握世界的全體和整體的境域，從而可以克服西方哲學「二元對立」的理論難題。在他看來，中國哲學的「天人合一」的思想模式是一種整體性、綜合性、融貫性的思維方式。由是派形上學觀之，人與神明，人與人，人與一切萬有乃是交融互徹，密切關聯，和諧統一的關係。其中，人與天地、神明處於一體融通的境域。¹⁴方氏由此斷言，西方「超絕」型態的形上學，乃是一種病態的思維模式，而只有中國哲學「內在超越」型的「天人合一」的思想方式，才可以解決其根本的理論難題和弊端。

方東美從中西哲學對比的視域，著重批評了西方哲學二元對立模式的缺陷，將其歸結為「和諧」的重要性被忽略和曲解，而典型的中國哲學恰是深體廣大和諧之道，體現為圓融和諧的生命精神，因而他對西方以矛盾衝突為主要的思想型態採取摒棄的態度。在他看來，與西方「超絕」型或所謂「分離型」形上學相比，中國的「內在超越」的、「機體主義」的或所謂「融貫型」形上學存在著諸多方面的優點：其一，西方哲學由於採用「二分法」，人、神、自然乃至一切問題的討論都被放在分割的、孤立的理論系統內來解決，結果整體的世界被分割為互不融通的局部領域，宇宙上下層境界的聯繫尤其成為問題。而中國機體主義形上學，由於注重機體的統一，卻可以避免「二分法」的缺陷，形成一個「旁通統貫」的理論系統，由一個整全的視閥透視宇宙、人生的全體。根據這種機體主義形上學的觀點，神、人、世界乃至一切問題都被置於旁通統貫的系統內得到理解。¹⁵其二，西方哲學中的自然觀，由於執著於二分法，整全的自然界被截然二分為初性與次性，使得人與自然對立；而中國哲學的自然觀卻足以克服西方科學主義的偏執，而追求一種廣大圓融的觀點。中國人的自然觀念，不僅是物質世界，也是精神世界，是二者渾然一體、融會貫通的生命境界，人與自然之間是交融互攝的和諧關係。¹⁶其三，西方哲學認為人性具有先天的原罪，人唯有仰賴上帝才能得救。而中國哲學則相信人性本善，盡人之本性即可上參天道，於現實世界即可完成最高道德。其四，西方「超絕」型的形上學導致了價值理想世界與現實世界的隔

絕，它一方面產生了真善美的價值世界無法與下層世界溝通的問題，另一方面則產生價值中立主義無法安頓價值的問題。而中國哲學的機體主義形上學則視宇宙一切萬有都具內在價值，因此在價值理想與現實世界之間沒有鴻溝，它是即理想即現實主義，或即現實即理想主義，就是肯定在現實世界就可以實現完美理想。¹⁷要之，中國哲學的「超絕」型形上學，以其廣大和諧與圓融無礙的精神，適足以克服西方二元對立思想的矛盾困境，它所代表的圓融和諧的智慧和精神，是世界上唯一不受「惡性二分法」思想侵蝕的文化生命，具有西方「超絕」型形上學無法比擬的優越性。

二、中西宗教中的神、人關係

天人關係或者神、人關係問題構成了中西文化的一個重要的理論領域，也是中西宗教、哲學經常討論的問題，涉及人與神、人與世界乃至人與社會等多重關係。在方氏看來，宗教乃是人藉以表達對神明虔敬之心的精神生活方式。人通過宗教發展了與神明的「內在融通」和人類之「互愛互助」關係以及人與世界的「參贊化育」的關係。他認為東西方文化中的宗教觀念的差異，不在於是否承認神明的存在，也不在於是否認可神明的存在的地位及作用；而主要在於如何發展與神明的密切關係之途徑上的不同。西方宗教中的自然神論由於二分法的思想方法，導致人與神明之間的溝通產生嚴重困難，故為方氏所不取。他比較讚賞的是泛神論的觀點。可見，他傾向於肯定和認同東方「泛神論」的宗教觀念，而對西方的自然神論的宗教傳統表示否定和摒棄。

方東美從歷史發展的視角考察了西方宗教傳統的形成和演化。在他看來，希臘哲學與希伯來宗教的結合不是偶然的。由於古希臘哲學無法實現形而上的價值世界與形而下的事實世界的上、下界的溝通，從而實現其價值學統一，古希臘哲學乃將哲學轉化為宗教神學，希望依靠上帝的精神權力，來重新實現這個分裂的世界的綜合、統一。從這一意義來說，柏拉圖與亞里士多德的理性主義哲學為西方接受其神人相分的宗教觀念提供了理論的基礎。因此，他斷言，正是柏拉圖與亞里士多德的

共同努力，才使得西方接受了把自然與超自然分開的希伯來宗教思想。¹⁸而希伯來的宗教精神是歌頌永恒世界，對現實的自然世界頗有不屑之意。中世紀神學是在古希臘哲學的間架上接受了希伯來思想，基督教思想的重心還是建立在永恒世界上。上帝和天國是超自然的、高高在上的存在，而人則匍匐在下，這樣便造成了對塵世和人性的貶抑。¹⁹

方氏由此斷認西方宗教傳統源於希伯來宗教的遺傳。他認為，西方的希伯來和基督教的宗教傳統，主要是自然神論(Deism)。這種「自然神論」的宗教，由於二分法的思想方法，實際上主要是一種理性化、概念化的思維方式的運用，神明乃成為「超絕」的存在。西方的自然神論將神的存在置於遙不可及之處，隱於無形的至尊至聖和遠超塵世之所，從而導致人與神明之間的溝通產生嚴重困難，乃至於神性無法用理性來說明。再有救贖說與原罪說的觀念，神的天國終於被推到遙不可期的將來。在這種宗教傳統中，神明的存在居於壓倒性的絕對勢力，它所代表的神聖界「全然異於此世」。¹⁰這種神聖對象不僅超離於一切熟悉事物而成為「超自然界」，並終將超離此生此世而提升為「超越世界」。簡單地說，神和人類與世界的關係完全是「超絕」、「疏離」的狀態。方氏將「猶太—基督」的宗教傳統歸結為幾個要素，即過分強調「受造物意識」而引發的：(1)由人類虛無而生之宗教的敬畏感；(2)由神明超強權勢而生之宗教的自我棄絕感；(3)由遺傳原罪而生之迫切需要的他力救贖。依據這種極端的自然神論所見，神是高居皇天的至尊，它對低處凡俗的人與世界毫無助益。因為人間一切終歸虛無，正如俗謂「神明高居皇天，人間萬事皆非」。¹¹方氏認為，這種自然神論的神明觀念由於被武斷地視為與一切事物完全疏離，而這種終極的疏離已使人與世界陷於虛無，它造成了人與神，人與他人，終至人與自我之疏離，故為他所不取。

方氏所看重的則是撇開這種宗教的原罪觀念不論，而由人的形象來看神，因此人逐步成為與神同樣偉大的存在。他將東方文化中的這種宗教觀念歸屬於泛神論(Pantheism)的傳統。方氏稱，這種在人性天賦的偉大中實現神性本質的方式，正是

東方宗教的偉大成就。^[12]然而，這種為方氏所認同的泛神論的立場，在西方宗教傳統中則屬於異端，而在東方宗教中卻佔主流地位。方東美將泛神論與自然神論相對比，進而指出：與自然神論中的神是超絕的存在不同，泛神論肯定神明普遍照臨世界，確認聖靈寓居人心深處。從其思想根源來說，泛神論由於未曾遭受二分法的析事言理之流弊，故能體驗聖靈親在，從而不與神明疏隔。方東美將《奧義書》的「梵我一如」的宗教哲學與孔子以及後世儒家基於宗教的虔敬精神而表達的對於天地萬物一體的終極關懷看作泛神論的例證。他認為，從理性的立場來看，泛神論與哲學精神較為相契。泛神論的觀點雖然將神明的本質遠超一切經驗界的限度，但仍能以其又超越又內在的價值包涵萬有，扶持眾類，深透人與世界之中。因此，泛神論的神實質上乃是以理性解說的哲學上的神。不僅如此，泛神論將理想的神明與現實的人間世連接起來，人與神明之間存在符應關係。在中國哲學裏，以人性源於神性，人性受稟於天道，人的自性中即賦有神性，而此神性也就是具有無限創造力的天道。由此，人性被賦予了創造性的神奇。尤其是神明、天道被看作是無窮無盡的創造性本身。而在此之外或之上，並不存在至上神或創造主。因此，中國哲學對於神與人性的瞭解，是直接地來自於直觀的體驗，以神作為人性至善的根源，而不是將神作為概念化的、對象化的或超驗的存在。他指出，這是中國哲學中神的觀念與西方宗教中神的觀念的根本分歧所在。中國哲學諸家由是都承認並致力於人性偉大的實現。^[13]總之，在中國文化中，人與神、世界都結成一體相通的和諧整體。人的「疏離」問題尤其是人與神的「疏離」問題因而被克服與根除。

三、中西哲學中的自然、人性觀念

方東美對中西文化中自然觀念的理解和認識，與他對中西哲學的總體觀點是一致的。他提出，由於中西哲學在思想方法上存在著「主客二分」與「主客合一」的根本分歧，表現在它們對於外部世界的認識、理解的方式上，也是截然不同。西方「分離型」的思想導致人與自然的對立，而中國

的「天人合一」思想卻有助於人與自然的和解。這是方東美關於中西哲學的宇宙論的基本觀點。由此，方氏對西方物質的、機械的自然觀念提出批評，而對中國哲學的自然觀念表示認同。一般的見解將西方近代源於分離型思想產生科學與物質文明的發達，正是西方文化的優點與長處。而方氏卻顯然對這種奠基於科學的宇宙觀大有不屑之意，稱之為「科學唯物論」。他從其價值中心論的觀點，認定科學的宇宙觀把物質的機械系統當作人生的全部環境，產生了以偏概全之弊，反而不能促使人與自然的融合。相反，在中國哲學裏，宇宙既包括物質世界，又包括精神世界，是物質與精神渾然一體、浩然同流的生命境界。在這個整體的、綜合的宇宙中，人與自然是一體相通、相互融合的和諧關係。^[14]

他從分析西方主客二分的思想方法入手，剖析和檢討了西方文化建立在科學基礎上的自然觀念的疑難和問題。他認為，在西方文化中，科學所依據的主客二分的分離型思想，必須先確立一個基本的假設，就是主觀的分離型思想必須趨向於客觀的分離的實在，主體通過符號的運用設法實現與表達和客體對象的一致。但是，這種主客二分的分離型思想由於其固有的主客二分和內在的二元對立性，經過辯證邏輯的運用，其勢不能不陷入矛盾境地。這樣，在主體與客體之間事實上存在著一條永遠無法逾越的鴻溝，客體對象終限於主體所能把握的範圍之外。方氏認為，西方近代科學現象主義的理論根源，導致科學的發展局限於現象世界，而對於現象世界背後的價值與意義採取中立態度而不聞不問。它產生的一個直接後果是，科學將自己的領域集中於對物質世界和自然事物的研究。方氏著重批評了自然科學中初性、次性的二分法，認為這種二分法是使得人與自然對峙的方法論的根源。根據這種二分法，主觀與客觀之間永遠睽隔，尤為嚴重的是，人的存在被忽略了。價值的失落導致對人的存在的輕忽。從哲學理論上看，西方思想由於二分法的問題（在科學思想則是初性、次性的二分法），導致科學的思想系統成為局限於物質世界的自然界或分殊的「孤立的思想系統」，產生了科學的自然理性與宗教的神聖理性



的脫節，自然界與超自然界的對立，知識與價值的分離，乃至科學與宗教、哲學之間的相互限制與隔絕。^[15]約而言之，在西方的自然觀念中由於其內在的二分法，對於萬物的整全性與生命力的忽視，全體宇宙被分割為自然與超自然，很難融合為整體。自然又被分割為初性與次性，很難統一。因此，在西方，人與自然常呈對立、交鋒狀態，而永難和諧一致。

方氏認為，與西方物質的、機械的自然觀念不同，中國哲學中的自然是普遍生命流行的境域。他因而也將中國的自然觀稱之為「萬物有生論」，而稱西方的自然觀為「萬物無生論」。中國哲學不承認有超自然的力量，自然本身就是無限的創造性，肯定人與自然都是由這種具有無限創造性的「生元」所發，因而人與自然之間沒有任何隔閡。人的生命與宇宙的生命是一體貫通的境域。與西方的自然觀念相比，中國哲學強調的自然不是乾枯的、物質的機械系統，而是宇宙生命的流行，以其生機充滿了萬物。其中，物質條件與精神現象融會貫通。因此，不能將自然僅當作征服與宰割的對象。另外，中國哲學也反對將自然視為矛盾、對立的場所。相反，自然通過人的創造活動和精神作用，成為體現精神自由和價值實現的領域。中國人通過對生命的妙悟將自然中板滯的物性點化了，將數理化時空觀念的滯礙性化除掉，使其呈現出空靈沖虛的妙用來。因此，中國人眼裏的自然本身就是一個和諧的體系。最後，與西方的沒有價值、沒有意義的價值中立化的自然觀念相比，中國人則將自然視為一個價值領域，其中充滿了道德性和藝術性。古希臘人講到價值實現，總認為須先脫離物質世界，才能歸趨上界神域。近代歐洲人從科學立場將物質世界視為價值中立的領域，而價值觀念則必須另設一個超越領域來處理。可見，西方人的自然觀念與價值理想是脫節的；而中國人的自然觀念，因為視自然為生命流行的境界，一切至善至美的價值理想均可在自然的生命流行中實現。因此，其自然觀是一個道德的園地，又是一個藝術的意境。自然在中國哲學中是本體至真之境，又是一切價值之源。故此，它正需要通過人的協調一致的努力，將其發揚光大。^[16]

方氏還進而考察了中西人性論的差異。方氏由其哲學的基本觀點，認同於中國哲學對於人性的根本觀點，而對西方的人性學說則持基本否定的態度。他認為，中國哲學將人性的至善歸源於神性。因此，從神性起源或創造性的價值統會的「奧米伽點」來看，人作為神性精神的具體化身，具備了懿美的善性，是充實完備與珍貴無比的存有和宇宙創化的參贊者。而西方哲學對人性的看法，或囿於宗教的成見，或限於二元論的錯誤，人性被分裂為極不相容的兩個方面，如古希臘奧菲派的宗教以人類為兩種神力即善神與惡神合成，源於基督教傳統的原罪說產生根深蒂固的先天性惡論。在他看來，西方人的性惡論和對人性的鄙視，導致了以人世為罪惡淵藪，而要求超離的人生態度。而對於純正的中國人來說，他們的人生態度總是立足於此生此世，是入世的而不是超離的。方氏本人堅信人性本善的思想，對於西方貶抑人性為先天性惡的學說根本否認。對古希臘哲學視物質世界與肉體為罪惡的淵藪的理論不以為然。對於蘇格拉底以人生為「實踐死亡」的說教深致其疑。^[17]即便是對於西方理性主義者，他也以為其思想摻雜了宗教動機，以歸向天國、皈依他世為人生歸宿，表明他們的人生歸宿總不在此世，而在彼岸世界。方東美強調指出，現代世界中的人與神、人與他人、人與世界乃至人與自然的「疏離」問題的根源，即是由於西方文化根深蒂固的「原罪」意識或先天的罪惡感。他主張，這種「疏離」問題，應由誠明的良知意識加以克服。因而他稱讚中國哲學中的人性論，純以哲學思想為根源，而不夾帶宗教的色彩，從而在思想上擺脫了先天性惡論的困擾。

四、方東美天人關係思想之評估

可見，方東美關於中西文化中天道、自然與人性等問題的思考與探討，將其歸結為「天人合一」與「二元對立」思想的分歧。他所刻畫和提供的中西天人關係的思想境域，是一個截然對立的理論圖式。他自陳其哲學主旨就是「欲憑藉我廣大悉備，圓融和諧之中華智慧，向彼處處不脫二元對立，時時陷入困惑疑難，在在表現槪裂型態之西方思想方式，展開挑戰。」^[18]方氏認為，西方文化的

二分法，導致其思想陷入了分離型態和「孤立的」思想系統，造成了科學、宗教與哲學之間的分隔與限制，終致人與神、人與自然、人與他人乃至人與世界的對立，即他所謂的「人的疏離」問題的產生。而中國哲學「天人合一」思想提供了一幅天人之間契合無間的完美圖景，它恰是西方二元對立思想的一劑解藥。在此，方東美從中國傳統哲學的本位立場和價值標準，視西方哲學二元對立形態為病態的思想而嚴加排拒。要之，方東美對中國哲學的「天人合一」思想表示推崇和認同，而對西方文化的「天人相分」、「二元對立」思想表示貶抑和拒斥。

可以肯定的是，方氏對西方「神人相分」或所謂「超絕」型態的哲學的批評是深刻而富有洞見的，也確實將西方外在超越思想的內在矛盾和弊端揭示出來。

同時，他對東方「天人合一」思想或所謂「融貫」型的哲學的某些優點也頗能同情的理解或欣賞。尤其是他從形而上學的層面著手，以天人關係為題，也確實將中西哲學文化之間深刻的異質性揭示出來。但是，他以西方哲學、文化的「二元對立」、「神人相分」的「二分法」思想存在某些方面的理論困難或問題，便斷認其為病態而在克服之列；以中國哲學、文化「天人合一」、「圓融和諧」的「融貫型」思想存在某些方面的優點，而忽略或有意迴避其另外方面的不足，則容易造成理論的偏見。

就中西宗教、哲學中的神、人關係而論，方氏認同東方宗教「天人合一」、「梵我一如」的泛神論的神明觀念，認為人與神明是一種密契融通的關係。相反，他對西方希伯來—基督教傳統中的神明觀念則持貶抑和拒斥態度，認為這種「自然神」的觀念造成了神、人關係的隔絕或「疏離」。他站在東方文化的立場，對西方宗教傳統中的矛盾和問題的剖析和揭示，確曾觸及要害。但是，方氏本人由於偏向肯定「天人合一」思想的優點，而對其弊端與缺點卻缺乏照察和充分認識。天人合一思想固然有「天人一體」的整體觀念，能夠對西方二元對立思想所產生的「孤立的系統」有糾偏的作用。中國哲學「天人合一」的思路固然肯定了「人」可

以上通於「天」，它在「人」的有限性與「天」的無限性之間架設了一道溝通的橋梁。但在這種思想中，由於過份地強調「天」與「人」的「合一」、「不二」，而導致「天」的無限性的失墜，以人的有限性領域來取代「天」的無限性領域。「天人合一」的命題長期地被簡單地歸約為同一於高高在上的宗教意義的「上天」，或僵死的道德意義的「義理之天」，人遭受到來自代表整體性的「天」、「天理」的勢力的壓抑甚至奴役。

同樣，就中西文化中的自然觀念來說，方氏認同和讚賞東方「主客合一」的自然觀，而否認和摒棄西方「主客二分」的自然觀。方氏基於中國「天人合一」的觀念和立場，他對西方物質的機械的自然觀念的批評，暴露了西方主流的科學的宇宙觀的內在矛盾和問題。但是，但這也並不能證明方氏所立論的根據就確實可靠。因為正是這種以「二元對立」為特徵的西方思想文化，開啟了世界範圍內的、廣泛的現代性思潮。我們不能因為它所暴露出來的某些明顯缺點和弱點，就全盤否認它的突出的優點。「天人合一」思想固然有「天人一體」的整體觀念，能夠對西方二元對立思想所產生的「孤立的系統」有糾偏的作用。但是，「天人合一」思想因為缺少分析的方法，卻存在著嚴重的籠統不分的弊病。它導致歷史上中國文化中科學思想的長期滯後，並引發一系列嚴重的問題。

再者，就中西文化中的人性論問題，顯見方氏將東西文化中的性善論和性惡論完全對立起來。方氏強調人性的價值本善自足，不同意將外在的神性作為人性的價值來源，或將人性看作相對性、有限性的領域，也不同意用外在的科學的方法來把握和理解人性。這種人性論固然是發揮了中國傳統人性論的主流思想，它強調的是人性的理想性、可超越性和潛在的可完善性，但它對人性的局限性、給定性和現實的有限性顯然有所忽略。

毋庸置疑，方氏從中西文化的全域對天人關係的考察，極大地豐富和深化了這一論題的思想內涵，也將這一論域的探討推進至前所未有的理論境界。而且，方氏對於西方文化的批評確實是深刻的，真正觸及了西方文化的核心。他對中國文化「天人合一」思想也頗能同情的理解。可以說，方



氏的天人之論從本位文化立場出發，已然將中西哲學、宗教之間的深刻的異質性、歧異性的理論焦點深刻而清晰地揭露出來。但是，他傾向於強調和誇大中國哲學「天人合一」思想的優勢，尤其是對這種思維模式的弊端缺乏足夠的照察與論析，其理論又難免本位文化立場的局限。

The Notion of Heaven, Human and Nature with a Comparative Philosophical Perspective—Thome Fang's viewpoint on the Relationship of Heaven And Human of Chinese and Western Culture

Li Anze (Heilongjiang University)

Abstract: The discourse of the relationship of Heaven and Human is a most important realm in ancient Chinese philosophy. Thome Fang's thought on this issue with an integrative perspective of Chinese and Western philosophy as a whole, has promoted the research and enriched its content. Adhering to a position of a native culture, Fang approves and appraise Chinese integrational thought characteristic of "Unity of Heaven and Human" or "Comprehensive Harmony"; whereas, he disagrees and rejects Western segregational thought characteristic of "Division of God and Man" or "Binary Opposition". In fact, Fang takes that Chinese integrational thought is superior to Western segregational thought ;not only it is sufficient to issue a challenge to Western philosophy, but also it is the only remedy to solve the theoretical difficulties of Western philosophy. Clearly Fang takes that Chinese and Western thought on Heaven, Nature and Humanity can be summarized as the difference between thought of "Unity of Heaven and Human" and "Division of God and Man" or "Binary Opposition". Thus, he supplies a directly opposite mode of theoretical pattern on relationship between Heaven and Humanity. Conclusively, Fang's thought on the relationship of Heaven and Human, has deeply reached the core of Chinese and Western thought. Nevertheless, he tends to emphasize and exaggerate the advantage but neglect and avoid deliberately the disadvantage of Chinese thought of Unity of Heaven and Human. His theory is within the limit to the position of the native culture.

Key words: Unity of Heaven and Human, Binary Opposition, the relationship of Heaven and Human

- [1]方東美，孫智燊譯：《中國哲學之精神及其發展》（上冊）（北京：中華書局，2014年），第19頁。
- [2]同註[1]，第19-20頁。
- [3]同註[1]，第20頁。
- [4]方東美：《生生之德》（北京：中華書局，2014年），第267頁。
- [5]同註[4]第六章，《從比較哲學曠觀中國文化裏的人與自然》。
- [6]方東美：《中國人生哲學》，第二章（北京：中華書局，2014年），《宇宙論的精義》。
- [7]同註[1]，第21頁。
- [8]同註[4]，第217頁。
- [9]參見方東美《中國大乘佛學》（北京：中華書局，2014年），第41頁。
- [10]同註[4]，第275頁。
- [11]同註[4]，第276頁。
- [12]同註[4]，第279頁。
- [13]同註[4]，第280頁。
- [14]同註[6]，第93-94頁。
- [15]同註[4]，第221-222頁。
- [16]同註[4]，第231頁。
- [17]同註[4]，第216頁。
- [18]方東美，孫智燊譯：《中國哲學之精神及其發展》（上冊）（台灣成均出版社，1984年），自序。

意賅中西，指向未來

—方東美與成中英哲學建構與傳承

■ 謝遠筍、郭齊勇

武漢大學哲學學院

引言

方東美與成中英師生均為現代新儒學的重要代表人物。在現當代新儒學思潮中，方門一系是與熊十力學派相映成趣而有深意的文化現象。^[1]方氏門下，除了早期中央大學的唐君毅，方氏赴台後有成中英、劉述先、傅偉勛、沈清松等眾多後來能成一家之言的弟子。方氏治學氣象博大，他不以門戶所限，具有兼收並蓄的精神，能基於中國文化的本位，而融貫中西。其弟子大多繼承了方氏治學的宏闊視野，取中西融合的學問路向，其中尤以成中英為典型。^[2]

作為20世紀最具原創性的中國哲學家之一，方東美所建構的思想體系具有鮮明的比較哲學的特徵，其中既有站在世界文化發展全局的高度，對古希臘、近代歐洲、中國這三種有代表性文化類型的廣義比較，又有從中國哲學內部，對原始儒家、原始道家、大乘佛學、宋明理學這四種典型性文化資源的狹義比較。「比較」既是方氏用以建構其宏大的哲學體系的方法與途徑，又已經內化成為其哲學體系的精神特質。他在文化的比較之中擇善而從、兼容並蓄，最終指向生命精神提升與超越的

完美境界，由此展開為廣大悉備的生命哲學，奠定了他在「三代四群」現代新儒學中的地位。

成中英是第三代現代新儒學的代表性人物之一。

成氏以方東美新儒學思想的傳人自認，他承接方氏新儒家哲學的精神方向，又浸潤於西方哲學傳統，最終在整合西方傳統的知識哲學和中國傳統的價值哲學的基礎上創立「本體詮釋學」。在管理哲學領域，他的貢獻是開拓性的，他將《周易》哲學原理等中國傳統智慧運用於管理科學，提出了著名的「C理論」。成中英長期執教於美國夏威夷大學，組織了一些列國際性的中國哲學的學術活動，他即

是國際中國哲學會的創會會長，又是英文版《中國哲學季刊》的創辦人並長期擔任主編，為中國哲學的現代化和世界化做出了巨大貢獻。

一、方東美：廣大悉備的生命哲學

方東美的哲學建構當然離不開理性的概念，但他又重視生命的情調。他的思想雖磅礴多方、多頭並進，卻能做到兼收並蓄、旁通統貫，尤以「生生之德」貫穿其中。對方氏而言，無論是其廣義的「比較」，還是狹義的「比較」，都只不過是他建構廣大悉備的生命哲學的手段與過程。方氏治學以

摘要：方東美與成中英師生均為現代新儒學的重要代表人物。在現當代新儒學思潮中，方門一系是與熊十力學派相映成趣而有深意的文化現象。方氏門下，除了早期中央大學的唐君毅，方氏赴台後有成中英、劉述先、傅偉勛、沈清松等眾多後來能成一家之言的弟子。方氏治學氣象博大，他不以門戶所限，具有兼收並蓄的精神，能基於中國文化的本位，而融貫中西。其弟子大多繼承了方氏治學的宏闊視野，取中西融合的學問路向，其中尤以成中英為典型。

關鍵詞：方東美；成中英；現代新儒學；中西會通



博綜著稱，他曾這樣總結自己的學術：「我的哲學品格，是從儒家傳統中陶冶；我的哲學氣魄，是從道家精神中醞釀；我的哲學智慧，是從大乘佛學中領略；我的哲學方法，是從西方哲學中提煉。」^[3]而他一生的學術目標，就是要將中國的儒、釋、道傳統，以及更廣泛的中國、古希臘、近代歐洲的文化資源梳理統會，融化為一種生命的學問。

在其思想的萌發時期，方東美即已表現出一種「不主一家、超乎其上」的融貫色彩和開放意識。方氏從青少年時期起就表現出兼容涵攝的文化觀。他出身書香世家，自小受純正中國文化的陶養，後又留學美國，接受嚴格的西方哲學的訓練。但他認為二者均有不足之處，因此主張中西文化的雙向批評與互動。特別是在中年以後，方氏從研究西方哲學回到研究中國哲學，他不滿西方人對中國哲學的翻譯介紹，用英文寫了大量論著，闡發中國哲學精義，積極參與國際學術對話。方東美比較希臘、歐洲、印度、中國的智慧型態，欣賞生生不已、物我融貫與普遍和諧的智慧，強調真、善、美統合與超越的理境。

單就中國哲學而言，方氏也持開放的態度，他對儒家「道統」說、「獨尊」論與宋明儒的狹隘門戶觀等，有著深切的批評，對道家、佛家倍加讚譽，發揚原始儒家、原始道家、大乘佛學、宋明清新儒學等四大思想傳統與資源的真精神，肯定中國哲學的旁通統貫性。方氏特別重視《尚書》與《周易》，認為二者是儒家乃至中國文化的根源，揭示儒家具有廣大悉備的創造性的生命精神，直透宇宙大化流行的創造力，把個人的生命當作中心，再貫徹到宇宙的一切神奇奧妙中，由此形成儒家的「天地之心」也就臻於情、意、理三者，充量和諧。他認為儒家哲學的特色在於，肯定天道之創造力，充塞宇宙，流行變化，萬物由之而出；強調人性之內在價值，翕含辟弘，發揚光大，妙與宇宙秩序，合德無間。方氏稱儒家是「時際人」，即宇宙、人生真相在時間的歷程中展現開來，此為創造的過程。他發揮《周易》「生生」精神，創建了生命本體論的哲學體系，以「普遍生命」為萬物創化的無窮源頭，肯定人類生命的超升即從自然人到道德人的轉化，即人可以變化氣質，超凡入聖，轉識成智，達至

「全人」的境界。

方東美的生命哲學既是對中國哲學傳統的創造性重建，也是對自希臘至黑格爾哲學，以至現代尼采哲學、海德格爾哲學等，特別是柏格森生命哲學吸納、融會與超越。方東美在大學期間，即對柏格森哲學感興趣，並於1919年在《少年中國》月刊第一卷第七期發表《柏格森生之哲學》一文。留美期間，方氏的碩士論文也以柏格森為題，1922年他以《柏格森生命哲學之評述》一文獲得碩士學位。方氏深受柏格森哲學的影響，其中又尤以如下兩點為重：一是柏格森對生命精神的高度關注，二是柏格森在闡釋思想時所採用的方法。

柏格森哲學在二十世紀初期曾經風行一時，當時很多中國哲學家，如張東蓀、李石岑，乃至熊十力等，都曾致力於研究之。回顧二十世紀前期中國引進的西方哲學思想，我們發現其中有不少耐人尋味之處：一方面，大量地引進了詹姆士、杜威、羅素等人的學說，這可以看作是對唯科學主義信仰論的支持；另一方面，又引進了柏格森的思想，這體現了對精神主義信仰觀的聲援。這種左右兼顧的態度，正好反映了當時中國知識界的困惑與彷徨。

柏格森哲學以生命哲學的形式呈現，高度關注生命精神是其最大特色。其哲學在很大程度上乃是對當時流行的現代科學主義文化思潮的批評和反動。在他看來，科學和理性只能把握相對的運動和實在的表面，並不能真正把握絕對的運動和實在本身。後者只能通過「直覺」才能體驗和把握到。所以，他主張用「直覺」而非「理性分析」來追尋本體性的存在。由柏格森所倡導的這種以精神性的體認、領悟來把握抽象實在的方法，被稱作直覺主義。在他看來，真正的實在既非物質，也非理念或意志，而是存在於時間之中不斷變化運動著的「流」，柏格森將其稱之為「綿延」。

不過總的說來，在二十世紀，鼓吹「消解本體」、「拒斥形上學」的邏輯實證主義占了上風，柏格森生命精神的論述並非主流，但與方氏的學問宗旨卻為契合，形上學仍是他治學的重心。方氏十分關注柏格森用來論證「綿延」之本質的「生命衝動」這一概念。可以說，他對生命精神的關注與他

理解中西形上學、並建構自己的形上學體系的哲學工作密不可分。在他看來，要想理解一個民族的精神實質，首先應該瞭解這個民族哲學的形上學；形上學的途徑，也就是哲學的途徑。在梳理中國哲學的四大資源後，方東美進一步探尋中國哲學的實質，在他看來，不同於西洋哲學的「超絕形上學」，中國哲學的智慧是一種「超越形上學」。中國哲學的形上學不僅具有「超越」的型態特質，而且兼具「內在」的型態特質，方氏指出：「中國形上學表現為一種『既超越又內在』、『即內在即超越』之獨特形態，與流行於西方哲學傳統中之『超自然或超絕形上學』迥乎不同」^[4]。中國哲學「內在超越形上學」乃是通過生命精神層層提升、上下回向而實現的。所以，超越形上學也可以叫做「生命本體哲學」。對生命精神的關注是方東美哲學自始至終的一大特色。方氏對柏格森、懷特海哲學的垂青，以及詩人那獨有的敏感與直覺，都促使方氏將生命精神作為貫穿於宇宙和人生各種境界之間的主線。

方東美以「中國哲學之中有位人」作為中國哲學的重要特徵^[5]。在他看來，中國的哲人不僅是冷靜的思想家，而且在他的生命中還有高貴的人性、豐富的情緒和偉大的理性。甚至中國文化本身，就是一種以「生命」為本體的文化，經典的漢語文本都洋溢著生命的大美。方東美從《周易》思想中提取出「生生」的精神來代表中國文化之普遍生命的本性。在他看來，宇宙正是普遍生命流行的境界，天為大生，萬物資始；地為廣生，萬物咸亨，合此天地生生之大流，遂成宇宙。其中生氣盎然充滿，旁通統貫，毫無窒礙。我們人類立足於宇宙中，秉承此普遍生命的「生生之德」，奮進不已，時時創新，與天地廣大和諧，與人人同情感應，與物物協調澆洽，所以無一處不能順應此普遍生命，而與之全體同流。

受到柏拉圖晚年尋求最高價值統會的啟發，方東美在出入東西方最具代表性的文化長達五十多年後，也提出應該將宇宙與人生的價值和境界進行統會。方東美在「人與世界在理想文化中的藍圖」中，把宇宙與人生的境界分為六個層次，由下而上依次為：物質境界、生命境界、心靈境界、藝

術境界、道德境界和宗教境界。這六大境界不是相互對立、彼此割裂的。生命精神貫穿於這六大境界中，首先成就低一層的境界，然後不停滯，而是將其點化為高一層的境界。如此不斷上揚，最終成就了一個旁通統貫、生生不已、峻極於天、上下回向的廣大和諧的世界。而人也在這個世界中成就自我，提升為復甦了神性的高貴的人！^[6]

綜上所述，方東美的生命哲學是在融貫希臘、歐洲與中國哲學三慧的基礎上，建構的含情契理、情理交融，指向人類未來哲學的「新哲學體系」。

二、從方東美到成中英：思想接引與智慧傳承

成中英在早年就讀台灣大學期間，跟隨方東美治希臘哲學，赴美後又長期研究英美分析哲學，同時亦對歐陸哲學廣有涉獵。他治康德哲學多年，在儒學與康德哲學的比較研究中迭有創見。他對海德格爾哲學亦有精到研究，特別是對伽達默爾詮釋學著力甚深，做出了自己的理解與創造，建立「本體詮釋學」。

縱觀成中英的學術生涯，他與乃師方東美一樣，也經歷了出乎中國哲學之外而又入乎中國哲學之內，先深入西方哲學的核心而後重建中國哲學，進而倡導整體哲學的學思歷程。他的哲學啟蒙即源自方東美，他說：「我正式接觸哲學並進入哲學，也是從大學時代開始的。大學中啟發我的哲學興趣並引導我進入哲學堂奧的，是方東美先生。」^[7]方氏治學，融貫中西，統攝百家，氣象博大。大至哲學道路、理論立場，小至治學方法、學術態度，方氏都深刻的影響了成中英。方氏及其弟子成中英、劉述先的學術傳承與哲學活動，構成現當代新儒學發展的重要組成部分。

從五四以來中國思想與學術的系譜中，我們不難發現成中英的思想淵源。他對中國現當代思想史的發展脈絡有著深刻的認識。在他看來，「五四」時期對儒學進行猛烈抨擊，傳統的權威消失殆盡，新的知識權威又未能及時建立，導致文化呆滯、思想真空。因此在所謂「後五四」時代，在繼續倡導西化、反對傳統的文化心態之外，另有一



種回歸傳統、重建傳統的文化心態出現。二者的交迭論爭構成了20世紀30年代到40年代學術界的特色。到了20世紀50年代，漸有新的氣象和新的心態出現：「先求理解西方，再回頭重建傳統。」這種心態顯然已超越此前限於批判而無建設的狹隘性，而方東美正代表了這種新的氣象與心態。成氏說：「方師對西方哲學探索最深，對中國傳統哲學的重建面最廣。這與熊十力先生立於傳統之上，吸取西學不完全一樣。」¹¹⁸成中英認同方氏的學術路向，決定先深入西方哲學的核心，再回頭重建中國傳統，因此在大學畢業後不久即選擇赴美留學。他回憶道：「當時，我已深深自覺到了自己的哲學生命有一種內在的衝力，即切實地深入西方哲學的心臟，作為真正光大中國文化慧命和中國哲學的基礎，那時，我也有一種使命感，即必須從西方哲學的靈魂深處，來肯定中國哲學的意義，尤其是普遍意義。」¹¹⁹成中英對中國傳統的重建，有著強烈的身份意識與擔當精神。

從1957年入華盛頓大學攻讀碩士學位，到1963年獲得哈佛大學哲學博士學位，在這前後近七年的研習中，成中英受到了嚴格的西方哲學的學術訓練，使他得以深入到西方哲學的核心，為他以後創立融貫中西的本體詮釋學體系打下了堅實的基礎。碩士期間，他以研讀現代邏輯、科學哲學、分析哲學及知識論為主，並選定「有關早期摩爾(G.E. Moore)的理論：知覺和認知外物問題」作為碩士論文題目。哈佛期間，他跟隨分析哲學大師奎因等名師治現代分析哲學，並以皮爾士及劉易斯的歸納邏輯為題做博士論文。

與方東美經歷了先治西方哲學，轉而治中國哲學，進而歸宗儒學的學思歷程一樣，成中英的志向也並不在於專攻西學的純學問之路，他念茲在茲的是中國哲學的重建。即使是在留美期間，成中英亦對中國哲學力作耕耘。正如他所說的，「我的哲學生命在生長中，除了吸取西方哲學的精華以外，也努力在為中國哲學『培風』。」¹²⁰成中英出生在「書香世家」，其父成惕軒為人為學皆本於儒家。在成中英赴美留學前，其父為了提醒他不要馳入西學而不知返，特贈他一套「五經讀本」，「令其閱覽一過，俾知我先哲持躬淑世與夫治國平天下

之至理要義」¹²¹。家庭的耳濡目染，父親的言傳身教，老師的啟蒙引導，使得成中英對中國哲學有著深切的體悟，並始終堅持中國哲學的價值理想。可以說，中國哲學傳統構成了成中英哲學研究的「理解起點」，他的理論創建在很大程度上得益於從中國哲學傳統中獲得的深厚資源。

在成中英看來，重建中國哲學的途徑在於：「吸收、理解西方哲學，藉以解析、批評中國哲學，再用已現代化的中國哲學對西方哲學進行批評與解釋。」¹²²面對現代性危機，他主張從知識與價值的平衡互基及互生原理著眼，統一德性和理性，整合人文與科技，成就一種世界性的整體哲學。從這一原理出發，我們亦能夠更深入的理會與認知中國傳統文化的價值所在，及它以道德而非功利為最終目的，因此也為解救發展科技與經濟而陷社會及文化於無序與混亂所需。「它的世界性的含義也正是因其面對著西方與世界的知識爆炸、價值失落所引發的社會失衡、文化變質的嚴重危機。」¹²³成中英創立本體詮釋學，倡導整合價值與知識的整體哲學，也正是要用中國哲學的人文精神，來涵融工具理性，以治療因後者過度膨脹而導致的現代病。

三、成中英：意賅中西的本體詮釋學

作為成中英創造性哲學成果的本體詮釋學，正是建立在他對中西哲學精神全面、深刻把握的基礎上的，尤其是他融攝中國傳統哲學的洞見，在本體-宇宙論、本體-方法論上繼承、轉化、發展了中國哲學。他以現代視域，特別是以分析的理路在哲學各領域及哲學與其它學科交叉的領域做出了深入研究，在知識論、倫理學、美學、管理哲學等四個方面多有建樹。當然，成中英的學術本身有一個發展過程，這些方面並不是平列的，但若從邏輯上來看他的創見，不妨說，其中西比較是學問路徑或背景，其本體詮釋學是「體」，其它四方面為「用」。

成中英倡導中國哲學的現代化與世界化，他力圖使中國哲學取得理性的語言與形式，使它能夠為人類做出普遍化的貢獻，即可以把中國哲學

的優長發揚出來，這正是世界哲學現代發展之所需。他認為，中國哲學的世界化是以綜合的創造為其基礎，以創造的綜合為其實現的。本體詮釋學的理論特色正在於：在哲學內容上，它要整合西方傳統的知識哲學和中國傳統的價值哲學，從而統一科學主義傳統與人文主義傳統；在思維方式上，它既要保有中國哲學「機體理性」之圓融與統貫，又要吸納西方哲學「機械理性」之明晰與條理。其理想目標則是要建立人類未來整體性的「世界哲學」^[14]。本體詮釋學充分體現了成中英出入中西、融通古今的學術志趣。正如他自己所說：「我立足於中西文明交相衝擊而科技卻日新月異的現代，在歷史與世界交會碰撞的時刻，卻自然面對與承受了中國歷史文化生命的自覺，期盼以現代理性的精神賦予與開拓中國文化的慧命，又渴望以中國文化的智慧之光來啟發西方人文世界的靈魂。因之，我數十年的哲學思維的努力也就是從這個角度來審視與衡量。我辨別中西哲學精神的異同，我反思中國儒家的思想價值與智見，我提出分析的重建與綜合的探索中國哲學內涵的整體本體宇宙論與整體倫理學，並進行對其在現代世界中的應用性的建構。從這些角度，我是自覺的也是不容已地推演了或展示了我所倡導的中國哲學現代化、世界化與應用化。」^[15]

基於對中西哲學的整體把握，成中英將哲學思考方式分為兩類：「一類是面對重大問題以建構知見性的體系為起點、為目標，實現了更多的理論建構；二類是回應不同的問題逐漸並自然地突顯為一個話語體系，表達的是更多的深度價值體驗。這兩類思考方式事實上粗約地刻畫了西方與東方思維的異同：兩者所同者，在不能脫離歷史、經驗與理論思維來規劃與規範個人生命與人類或宇宙全體生命。二者所異者，西方是用自覺的理性或多或少系統地、客觀地規範問題、解決問題，可說是先理（知）而後行或理（知）而不即行；在中國或印度思維則表現為個人整個心靈的實感與承擔，在反求諸己中表露生命存在的條理與智慧，再啟發為人生語言的新義與新境，自然異向於理與氣、性與心、知與行的結合，或以之為理解與知識的前提。」^[16]與西方哲學中具有深厚的知識論傳

統不同，儒學一直沒有發展出現代形態的知識論。儒家哲學的當代重建，其中一項重要的任務，即是擴展儒家心性之學，以容納現代知識之學。這就要求「吾人必須發展心性形上學為一整合的知識形上學和理性形上學，使其兼具主體和客體兩個面向或層次，而且又能融合為一體」，「而不可劃地自限地獨立於理性思考的科學宇宙之外」^[17]。在成中英看來，作為整體哲學或世界哲學的本體詮釋學，追求德性與理性、價值與知識的平衡統一，不僅具備嚴格的語言和邏輯方法，這體現了西方知識論傳統中的科學精神，而且注重人生意義和價值目標，這代表了中國哲學傳統中的人文精神。

「本體詮釋學」正是針對中西哲學面臨著價值與知識之間既相分裂又相希求、整體理性面臨著本體與方法之間既相互排斥又相互需要的矛盾而提出來的整體性思考。成中英將本體詮釋學的「本體」歸結為整體、本源與根源，它既具有西方哲學中客觀實在的對象義，也兼括中國哲學中「體驗的存在」或「驗存」義。詮釋有別於解釋，解釋導向知識，而詮釋則導向價值和意義。面對當代哲學中西僵化對立的基本格局，本體詮釋學不僅要統一本體與方法，而且要整合知識與價值^[18]。西方哲學素以知識論見長，成就了精確化的知識體系，但純粹知識並不能解決價值問題。而中國哲學本質上是價值哲學，但忽視了知識的深化與發展。在成中英看來，知識和價值同等重要，不可偏廢，因此中西方哲學彼此都應該取人之長，補己之短。本體詮釋學是本體與方法的整合統一，詮釋者與詮釋對象是雙向回流、相互決定的動態關係，不同於主體對客體的單向垂直的靜態認知關係。

英美分析哲學也是「本體詮釋學」的重要理論來源之一。成中英曾夫子自道：「我後來發展出來的『本體詮釋學』，也可以說是基於對奎因思想的批判反省，融合中國哲學以及歐洲詮釋學的傳統，而發展出來的。」^[19]他當然也受到大陸哲學的影響，但更為重要的思想資源則是中國哲學傳統，特別是「道」的本體一宇宙論及有關「道」的體悟、把握的方法學。中國儒釋道諸家把宇宙人生之本源與其生存發展之過程聯繫在一起，是對有機、整體、動態、相互涵攝、大化流行、生生不已、

創進不息的宇宙的觀法。我們傳統的體「道」之方式，也是當下整體的洞觀與神契。成中英創立本體詮釋學的基礎乃是中國哲學，正是中國哲學中的道論使他能更高的層次上統攝西方哲學，實現二者的和諧統一。

「本體詮釋學」所詮釋的本體論的「本體」（原初的真理或實體），「即一個指稱產生我們關於世界顯現經驗的終極實在性的概念。作為本體論，『本體』在中國哲學中被經驗和描述為一個萬物從其創生的源頭以及萬物有序地置身於其中的內容豐富的體系。而且它是一個互動的過程，在此過程中萬物仍在被創生。在這種意義上，『本體』最好被表現為『道』。」^[20]中國哲學對表現萬物變化與延續的實在的理解，既是本體論的，又是宇宙論的。這一「本體」，「是包含一切事物及其發生的宇宙系統，更體現在事物發生轉化的整體過程之中。因而『道』之一詞是本體的動的寫照，而『太極』之一詞則為本體的根源涵義。就其質料言本體是氣，就其秩序言本體是理。顯然，這些中國哲學詞匯都有內在的關聯而相互解說，形成一個有機的意義理解系統。就其實際運作來說，本體既能作為理解解釋事物的觀點，又能作為判斷行為的根據。」^[21]在成中英看來，此一本體就是真理的本源與整體，真理就是本體的體現於理，體現於價值，是一個意義系統，開放的動態系統，具有豐富的融合與包含能力。

我們作為人，能從創生之源的「本體」吸取創生力而成為有創造性的原因。這是儒家道德形上學的基礎。成中英指出：「有一個我們理解『本體』的十分重要的維度：本體像『本心』或孟子思想中的『本性』，相對於我們的顯現經驗是開放的：它是我們在我們的感覺和思維中所已經體驗到的東西。」^[22]他認為，就事物與宇宙的整體言，「道」是本體概念，就個別事物與目標而言，「道」卻是方法、途徑與工夫。這就蘊含有「體用不二」的思想。

所謂詮釋，「是就已有的文化與語言的意義系統作出具有新義新境的說明與理解，它是意義的推陳出新，是以人為中心，結合新的時空環境與主觀感知展現出來的理解、認知與評價。它可以

面對歷史、面對現在、面對未來，作出陳述與發言，表現詮釋者心靈的創造力，並啟發他人的想像力，體會新義，此即為理解。事實上，詮釋自身即可被看為宇宙不息創造的實現。」^[23]「道」既在一種邏輯意義上可以描述，又在一種超邏輯的意義上不可描述。「道」作為詮釋，不在於把握所有的真理或常道，而在體現道的本體的活動與創造，在於以有限提示無限，以有言提示無言，以有知提示無知，同時促進了對「道」的理解與體會。在這裏，「對本體」之道的詮釋，或「自本體」的詮釋，形成了一個「本體詮釋圓環」。成中英的本體詮釋學，也即是「道」的語言學或「道說學」。

成中英對柏拉圖至笛卡兒的主一客、神一人的二元論，以及邏輯實證主義、科學主義、理性主義作了批判，同時也揚棄了柏格森、懷特海、詹姆士、海德格爾的反二元論的傳統，批評瞭解構主義與後現代主義。他認為伽達默爾所尋求的你我一體的理解更能在中國文化中體現。他強調中國哲學傳統中潛在的融通與感通精神，反映了天地人內涵的多元合一之道以及本體的真理與價值。真理與其說是知識，還不如說更是價值。「以理解為主體，以融合為主流的中國文化具有豐富的真理，根植和包含在天人合一、知行合一、內外合一與情境合一的和諧宇宙觀裏。」^[24]

在融創造與綜合為一體的本體詮釋中，成中英很重視《周易》哲學的「觀」。他認為，通過對世界的系統化觀察，中國發展出《易經》，由「存在」和「時間」激起的「觀」的思考方式，也使這種系統化觀察成為可能。他論證道：「理解觀之為觀，乃在其不預設觀點或立場，在長久的時間過程中與在廣大空間內涵中認識了及體驗了各種事物及各種事物的交互影響關係與轉化過程，掌握了生命的發生與成長及其潛在的能力等等，獲得了一個機體論的整體系統觀念，這就是《周易》哲學的根本思想，也可說就是《周易》哲學典範。（Root metaphor/paradigm）」^[25]他認為《周易》乃是一個基於綜合的創造的「觀」的思想系統，是與宇宙真實的整體化的過程與過程化的整體密切相應的。今天，人類面臨的知識與價值、自由與必然、知與行、天與人、個人與群體等矛盾關係，都在相生相

成的發展中。這恰恰需要中國智慧的再發現。

餘論

在20世紀中國哲學中，現當代新儒學是與以胡適、殷海光為代表的自由主義、馬克思主義左翼思潮鼎足而立的思想流派。但在現當代新儒學內部，各家的師承關係、思想資源、學術取徑，甚至哲學創發又有頗多不同，所謂「所異勝過所同」是也。方門一系與其他的現當代新儒家有不一致的地方，但亦有其深刻的一致性。現代新儒學之所以為現代新儒學，究其實，當然有其核心意旨，我們認為其學問宗主便是「返本開新」，其內部各種路向，大可視為當代中國哲學在一本基礎上的多元展開。

就本文所言方門一系與熊十力學派而言，兩個路向的哲學家均主張「返本」，即深入中國哲學的核心，也都主張「開新」，汲取域外思想資源，建構新的哲學體系，以適應現代社會。後者認為「心性之學乃中國文化之神髓所在」，尤以1958年發表的《中國文化與世界宣言》（唐君毅、牟宗三、徐復觀與張君勱聯署）為其標準。宣言開掘宋明理學以來的新儒學傳統，開啟儒學的現代性轉進之路。其中又當以熊十力、牟宗三最具代表性，二人均已接續孟子一系心性之學統緒為己任，而以牟宗三證成道德的形上學為其圓成。方門一系並不囿於此，他們具有宏闊的理論視野、自由開放的精神以及涵賅中西的氣度，這在方東美與成中英哲學中體現得淋漓盡致。

較為特殊的是唐君毅與劉述先。唐氏在中央大學讀書時，曾與方東美有師生之緣。1928年，熊十力應湯用彤之邀，赴南京中央大學哲學系上課三月，講授新唯識論，唐君毅始從游於熊先生。當時唐氏傾心於自然科學和西方新實在論，與熊氏學問並不契合，之後於1942至1944年左右，熊十力關於建立道德心性為本體的哲學思想，才被唐君毅所接受，實現由思辨地瞭解世界和自然宇宙論的觀念轉變到體悟地理解世界、確立「道德自我」的中心觀念，正式歸宗熊氏門下。劉述先早年受方東美影響，中年以後愈來愈轉向熊十力、牟宗三的路數，重視對儒家天道及身心性命學說的闡發。他

將自己定位為現當代新儒家三代四群學者中之第三代第四群學者，自承他是熊十力、牟宗三一系的哲學家。

成中英是方東美哲學的真正傳人，他繼承方氏哲學的大統，並加以發揮。師生二人均已融貫中西，建構指向未來的「世界哲學」為其理論旨趣。方氏深入西方哲學的核心又回歸中國哲學之大本，以平等心究觀儒釋道，熔鑄含情契理的哲學三慧於一體，汪洋恣肆卻匯之有宗，建構「生生而和諧」的生命本體論。成氏繼承乃師的學問路向，在中西哲學比較的視域中，闡釋中國哲學的基本特點，並立足與中國哲學傳統，積極與西方哲學對話，促進了中西哲學的互動，創造性地建構了本體詮釋學。成氏因受分析哲學的浸潤，更有方法論的自覺。如果說方東美以建構世界哲學為理論歸宿，那麼成氏的本體詮釋學則是後設的「世界哲學」。

[1]關於現當代新儒學思潮，除了有廣義的「現代新儒學」（Contemporary New Confucianism）概念以涵蓋「三代四群」的學者，又有狹義的「當代新儒家」（Contemporary Neo-Confucianism）名稱專指「熊十力學派」，即奉熊十力為開祖，經唐君毅、牟宗三、徐復觀之發展，由杜維明、劉述先等人接續。（參見劉述先：《論儒家哲學的三個大時代》（香港：香港中文大學出版社，2008年），第192頁。又見余英時：《錢穆與新儒家》第四部分「與新儒家的關係」，《現代儒學論》（上海：上海人民出版社，1998年）本文使用的「現當代新儒學思潮」概念，更具開放性，認為這一學術群體還有包括1949年以後在美國的陳榮捷（1901-1994），在台灣的陳大齊（1886-1983）、謝幼偉（1905-1976）、張其昀（1901-1985）、胡秋原（1910-2004）、蔡仁厚（1930-2019）等人。

[2]參見李安澤：《生命理境與形而上學——方東美哲學的闡釋與批評》（北京：中國社會科學出版社，2007年），第297頁。

[3]語見孫智燊：《述小事，懷大哲：東美先生逝世三十周年紀念》，原載《傳記文學》第90卷第6期（台北傳記文學出版社，2007年版），收入馮滬祥編：《方東美先生的哲學典型》（台北：學生書局，2007年），第9頁。

[4]方東美著，孫智燊譯：《中國哲學之精神及其發



展》(上)(台北：黎明文化事業股份有限公司，2004年)，第3頁。

- [5] 此語原為「此人之中有哲學！」它是蘇格拉底稱頌雅典修辭學家和辯論家Isocrates的話，方東美將它改為「中國哲學之中有位人！」金岳霖對熊十力哲學也有類似的評價。
- [6] 方東美：《從宗教、哲學、與哲學人性論看「人的疏離」》，《生生之德》(台北黎明文化事業股份有限公司，1999年)，第340-342頁。
- [7] 成中英：《深入西方哲學的核心——我的哲學教育與哲學探索》，成中英著，李翔海、鄧克武編：《成中英文集》(第一卷)(湖北人民出版社，2006年)，第361頁。
- [8] 《成中英文集》(第一卷)(湖北人民出版社，2006年)，第366頁。
- [9] 同上，第365、366頁。
- [10] 同註[8]，第373頁。
- [11] 同註[8]，第366頁。
- [12] 同註[8]，第333頁。
- [13] 成中英：《知識與道德的平衡與整合》，《合內外之道——儒家哲學論》導言(中國社會科學出版社，2001年)，第2頁。
- [14] 參見李翔海：《現代新儒學論要》(天津：南開大學出版社，2010年)，第194頁。
- [15] 同註[8]自序(湖北人民出版社，2006年)，第2頁。
- [16] 同註[8]自序(湖北人民出版社2006年版)，第1、2頁。
- [17] 同註[8](第二卷)(湖北人民出版社，2006年版)，第407頁。
- [18] 李翔海：《本體詮釋學與西方當代詮釋學》，載《中國社會科學》1993年第4期，第140頁。
- [19] 同註[8](第一卷)(湖北人民出版社，2006年版)，第370頁。
- [20] 成中英：《本體詮釋學洞見和分析話語：中國哲學中的詮釋和重構》，同註[8](第四卷)(湖北人民出版社，2006年)，第203頁。

[21] 成中英：《從真理與方法到本體與詮釋(代前言)》，同註[8](第四卷)(湖北人民出版社，2006年)，第131頁。

[22] 同註[8](第四卷)(湖北人民出版社，2006年)，第204頁。

[23] 同註[8](第四卷)，第132頁。

[24] 同註[8](第四卷)，第130頁。

[25] 成中英：《中國哲學的綜合創造與創造綜合——兼論本體詮釋學的涵義》，同註[8]第四卷(湖北人民出版社，2006年)，第102頁。

Integrating Chinese and Western Thoughts, Pointing to the Future - the Great Philosophical Construction and Inheritance of Thomé H. Fang and Chung-Ying Cheng

Xie Yuansun, Guo Qiyong (Wuhan University School of Philosophy)

Abstract: Thomé H. Fang and Chung-Ying Cheng are all important representatives of Contemporary Neo-Confucianism. The interesting contrast between the School of Xiong Shili and the school of Thomé H. Fang forms a meaningful cultural phenomenon in Contemporary Neo-Confucianism. Among the disciples of Thomé H. Fang, besides Tang Junyi taught at National Central University, many of them became the thinkers with some achievements after his going to Taiwan, such as Chung-Ying Cheng, Liu Shuxian, Fu Weixun and Shen Qingsong, etc. With a broad academic vision, Thomé H. Fang is not limited by sectarian bias. He has a spirit of eclecticism and integration of the Chinese and Western thoughts on the base of the standard of Chinese culture. Most of his disciples inherited his broad vision and took the academic direction of integration of Chinese and Western thoughts. Especially Chung-Ying Cheng is a typical example among them.

Key words: Thomé H. Fang, Chung-Ying Cheng, Contemporary Neo-Confucianism, integrating Chinese and Western thoughts

成中英——建設性的現代新儒家

■ Robert Cummings Neville（南樂山）

波士頓大學神學院

翻譯：李貞勝（電子科技大學格拉斯哥學院）

校對：李勇（遼寧大學哲學院）

引言

中國文化欲實現世界化，中國哲學必須走向世界，此即意味著凸顯儒家傳統的世界性面貌與普遍性價值。儒家於百家爭鳴中脫穎而出，並在漢代確立了自身的傳統。當然，儒家內部亦存在分歧，如孟子與荀子之間，但在與其他學派的論爭中，儒家學者大體維持了統一的立場。事實上，這些思想家不僅是立足於傳統的繼承者，更是基於傳統向前邁進的發展者。

西方學界熟悉的中國儒家代表，如董仲舒(179-104BC)、王充(27-100)、王弼(226-249)、韓愈(768-824)、李翱(772-841)、邵雍(1011-1077)、周敦頤(1017-1073)、張載(1020-1077)、程顥(1032-1085)、程頤(1033-1107)、朱熹(1130-1200)、王陽明(1472-1529)、王夫之(1619-1692)、顏元(1635-1704)、戴震(1723-1777)、康有為(1858-1927)、熊十力(1885-1968)、張東蓀(1886-1973)、馮友蘭(1895-1990)、方東美(1899-1977)、牟宗三(1909-1995)、劉述先(1934-2016)等，都是儒家傳統的發展者，成中英便是其中之一。此外，還有一些西方學界不熟悉的學者，也是儒家傳統的發展者。

幾個世紀以來，中國人一直期待著與西方相遇，這個願望在1912年變得尤為緊迫。隨著1949年的變局，大部分儒家學者離開中國大陸去台灣或

其他華人地區，也有人去美國這樣的西方國家。這些地區，尤其是「大中華」之外的地方，使儒家哲學面對更大範圍的全球化世界。現在，中國哲學不能再像西方哲學那樣僅僅維繫過去的傳統了，它必須在一個全球化的時代實現自我更新。

成中英1956年在台灣國立大學獲得文學學士學位，1958年在華盛頓大

學獲得哲學碩士學位，1963年在哈佛大學獲得哲學博士學位。從1963年起他一直在夏威夷大學馬諾阿分校任教。在哈佛大學，他研究皮爾士和科學邏輯，但他的研究範圍遠不限於此。在這篇文章裏，我將探討作為現代新儒家的成中英在五個領域所取得的成就：一、對中國傳統及儒學的理解；二、作為當代哲學家在儒學上的貢獻；三、應用哲學解決一系列現實問題；四、作為學界領導者，創辦《中國哲學季刊》(Journal of Chinese Philosophy)和國際中國哲學學會(ISCP)；五、作為儒家學者的生活。當然這五個領域並沒有明確的分界，也無法涵蓋成中英事業的全部。在這裏我必須

摘要：成中英以自己的哲學語言創建了他的哲學體系，完成了其作為當代中國哲學家的使命，從這個意義上說，成中英是典型的儒家。作為現代新儒家的成中英所取得的成就主要體現在五個方面：1、對中國傳統及儒學的理解；2、作為當代哲學家在儒學上的貢獻；3、應用哲學解決現實問題；4、作為學界領導者，創辦《中國哲學季刊》和國際中國哲學學會；5、作為儒家學者的生活。

關鍵詞：成中英；現代新儒家；中國哲學

說，從1978年起我便和成中英成了朋友，我對他的瞭解當然無法擺脫一位朋友常帶的定見。雖然如此，我覺得我還是有的一些獨特的見解。

對傳統的理解

每一位儒家學者都要瞭解自身的傳統，並用語言來加以闡發，這與邏輯學家和分析哲學家所受的教育不同，雖然分析哲學家中也并不乏對傳統感興趣的。成中英致力於中國哲學史的研究，在他看來，中國哲學史，特別是儒家和道家從先秦到當代的歷史演變，最能體現傳統，而中國哲學史的研究為他理解儒家傳統奠定了堅實的基礎。他專門研究過晚期儒家的代表人物戴震，出版了《戴震的原善研究：翻譯及介紹》一書（1971，夏威夷大學出版社），書中他對這位重要人物做出了經典性的儒學史定位。他還把戴震的《原善》譯成了英文，對現代英語讀者瞭解戴震的思想非常有意義。此外，成中英對中國哲學的諸多領域都有廣泛涉獵，包括古代經典及朱熹、王陽明的新儒學等等。

成中英對傳統的理解並不局限於中國哲學史，他同時也是西方哲學史的專家。在西方哲學領域，他不僅熟悉柏拉圖、亞里士多德、中世紀哲學及現代西方哲學，在哈佛大學他還專門研究了西方哲學史很少涉及的邏輯學。華盛頓大學碩士及哈佛大學博士階段的學習，為成中英奠定了堅實的西方哲學基礎。他的成果經常涉及西方的哲學文獻。

他在哲學史研究中用力最勤的是《易經》。《易經》是非常古老的典籍，有好幾個新發現的版本。通常情況下，大部分學者往往重視《易經》的史學價值及版本差異，而成中英卻把《易經》看作建構當代思想的重要資源。他認為《易經》對中國哲學史的整個發展過程都起到了重要作用。他從對中國哲學史的總體把握上，強調了自己這一判斷的確實性（true）。當然，哲學上的「真理」（truth）很難下定義。而成中英對「真理」的看法也是非常令人感興趣的。

成中英憑藉其深厚的中西方哲學素養，在當代學術爭論中發揮了重要作用。在當代哲學界，他是知識背景最廣闊的一流學者之一。西方哲學，對

於早期的現代新儒家代表牟宗三，乃至後期的劉述先，都是一種外來的異域文化，而成中英，已把西方哲學看作當代哲學家進行哲學研究的背景資源，這是一項非常了不起的成就。

成中英的哲學

基於以上中西方哲學的探索，成中英創建了自己的哲學體系。1991年出版的《儒家與新儒家哲學的新向度》一書，收錄了成中英二十多年來發表的關於儒學研究的論文。在這部書裏，成中英開始建構自己的哲學，這在關於懷特海、海德格爾與儒家比較研究的論文中可以明顯地看出來。他稱自己的哲學為本體論的，同時也是現象學的、詮釋學的，而這些名稱都來源於西方哲學。

他的哲學是本體論的，直接面對基本的本體論問題，特別是關於存在的本質及一與多的問題。本體論與現象學的區別在於現象學不對心靈現象的真實性做判斷。本體論也與詮釋學不同，詮釋學僅是對現象的解釋，本體論則賦予解釋以基本的本體論結構。成中英傾向於懷特海的看法，強調所有事物都在不斷變化，凡是時間中的存在就意味著變化。這也是成中英在《易經》裏發現的中國精神遺產的核心，這一核心思想一直在中國傳統中延續至今。

他的哲學是現象學的，因為他主張感知在廣泛的意義上是一切知識的源泉。成中英的現象學強調異域的感知，在這一點上，他的現象學更接近於海德格爾，而不是胡塞爾。與本體論不同，現象學依賴於顯現而不是邏輯論辯。現象學與懷特海意義上的本體論不同。懷特海致力於發明一套用於邏輯論辯的詞匯，而成中英卻抉發一套表示指示（pointing）的詞匯。與詮釋學不同，現象學揭示存在和變化的真正結構。成中英的多數哲學論斷是以這樣的形式出現的——評論其他哲學家的思想，揭示他們所忽視的內容，這些哲學家大部分來自中國的傳統，但並非全部，可以說成中英的哲學的主要目標是揭示（disclose）。

成中英的哲學也是詮釋學的，認為眼見為實是一個假設。據我所知，他從不把關於事物的知識斷言為確定的，而只是一種關於真實的最好假設。

他的哲學是詮釋學的，並不是在本體論上為知識的確定性提供基礎，在這一點上，他與查爾斯·皮爾士是一致的。他的詮釋學認為對真實結構的揭示仍然只是「最好的假設」，而不是真正的簡單的看見。這意味著他的詮釋學是關於最好的看法的一種穩定的態度，卻永遠不是最終的論斷。

儘管成中英經常以回應伽達默爾和利科（兩個「詮釋學家」）的方式闡釋他的論斷，但我還是認為他受到查爾斯·皮爾士的影響更大。成中英的論斷借鑒了西方思想家的英文表達範式，但並沒有被他們的思想框架所拘囿，因為他的哲學資源主要來自中國，特別是儒家的傳統。他的哲學發端於《易經》詮釋學，並把《易經》詮釋學貫通到孔子、孟子、荀子，及周敦頤、特別是王陽明的哲學之中，並以之參與當代問題的廣泛討論。雖然已過八十五歲高齡，成中英仍能對各類問題發表洞見，並受邀參加幾乎所有領域的學術研討會！

成中英是典型的儒家學者嗎？我們應該首先在他的哲學裏尋找這個問題的答案。是的，他的確是。他與西方哲學的韻韻中始終秉持著儒家的立場，這是我們所樂見的儒家的方式。總體而言，他認為西方哲學過於物質主義與二元化。他力圖以西方哲學的邏輯形式重建早期中國哲學，同時他所採用的方法又避免了西方哲學的物質主義和二元化弊端，他的哲學給我們燦然一新的感覺，滿足了我們對一個儒家學者的期待。

實踐應用

此外，與很多西方哲學家不同，成中英對現實問題也做了非常細緻的研究，這體現了他作為儒家的另一面。他用漢語寫過幾本管理學理論的著作，當然，這是他一般哲學思想的現實應用。他的管理哲學以《易經》為源頭，並貫穿整個儒家傳統，其當代實踐體現在《智慧之光：中國管理哲學的現代應用》（與周翰光共同主編，上海：中國紡織大學出版社1997年）一書裏。這種實用性的著述在西方哲學中很少見到，卻恰恰符合儒家傳統。因為這些著述是用漢語寫作的，英語讀者無法瞭解，使他對夏威夷的學術標準不無擔憂。

士

每一個儒者都要把自己訓練成「士」，這一理想能否實現取決於儒者的社會地位，尤其是他或她能否处理好與周圍人的關係。對成中英來說，較之夏威夷大學的繁重教學工作，創辦《中國哲學季刊》和國際中國哲學學會更能體現出一個「士」的擔當。1973年，成中英任主編、柯雄文（Antonio Cua）任副主編的《中國哲學季刊》創刊，這是中國和其他國家的學者用英語發表論文的學術期刊。擔任編委會成員的著名學者有：Dirk Bodde, Wing-Tsit Chan（陳榮捷），Chung Yuan Chang, Januz Chmielewski, H. G. Creel, Arthur Danto, Paul Demieville, Eliot Deutsch, Wm. Theodore de Bary, Thome H. Fang（方東美），A. C. Graham, Leon Hurwitz, D. C. Lau, Shu-Hsien Liu（劉述先），Tsung-Shan Mou（牟宗三），Donald Munro, Hajime Nakamura, Joseph Needham, David S. Nivison, Benjamin Schwartz, N. G. Senin, Vincent Shih, John Smith, Chun-i Tang（唐君毅），Hellmut Wilhelm, and Hsing-Shun Yang. 1973年1月的創刊號發表了方東美、史華茲（Benjamin I Schwartz），Arthur C. Danto、柯雄文、成中英和 Robert S. Cohen等人的論文。方東美教授在論文結尾處寫道：

最後，我們尊敬生命的神聖。我們站在整個宇宙精神之前，呼籲大家本於人性的至善，共同向最高的文化理想邁進。也就是為了整個原因，傳統的中國思想不受原罪的干擾，而且相信憑著我們的純潔、莊嚴的本性，可以得到精神的升華。中國人的思想在這方面是獨一無二的，絕不會如牛津大學的陶滋（Dodds）教授所說的，像西方人那樣背負著「罪戾的文化」的傳統，而感覺命運的沉重。¹¹

這個編委會和作者的名單是多麼壯觀！他們對中國文化的闡揚更令人讚嘆！

如今這本雜誌已有四十多年的歷史了，成中英教授仍然是主編。與創刊時不同，現在英文及多語種的同類刊物很多。但《中國哲學季刊》仍然站在同類學術刊物的前列。在一般性的選題之



外，成中英還組織編輯了很多專題性論文，使《中國哲學季刊》在廣泛的學術領域裏獲得了進一步發展。

1964年，成中英在夏威夷大學馬諾阿分校參加國際東西哲學家研討會時，開始籌辦國際中國哲學學會。他招集一批資深的哲學家和他一樣的青年哲學家不時開展非正式的學術討論，直到1975年6月正式成立中國哲學學會。1977年，他把學會改名為國際中國哲學學會，1978年在費爾菲爾德大學（Fairfield University）召開了國際中國哲學學會第一次大會，此後每兩年舉辦一次會議。繼南卡羅來納州的查爾斯頓的第一次會議之後，多倫多大學維多利亞學院、紐約州立大學石溪分校、加利福尼亞大學聖亞哥分校、夏威夷大學希羅分校、慕尼黑大學、北京大學、波士頓大學、東國大學、中國社會科學院、斯德哥爾摩大學、新南威爾士大學、紐約大學水牛分校、香港大學、新加坡大學等先後承辦過國際中國哲學會議。1983年之前，成中英一直擔任國際中國哲學學會的會長，1989之前的會議也一直由他組織，現在他仍然是創會會長和榮譽會長。他對國際中國哲學學會的貢獻是有目共睹的，完美詮釋了他作為儒家「士」的精神追求。

個人生活

儒者的相當一部分生活呈現出個體性特徵。眾所皆知，「個人生活」這一概念對於歐洲人和儒者具有不同的含義。在儒家看來，從對禮儀的深入內在學習到與他人最外在的交流，所有的生活都具有「私人性」。「私人的」，同時又是可以公開討論的。對一個儒者來說，公共生活寓於個人生活之中，比如，合乎「禮」的所有公共行為都建立在個人自我實現的基礎上。在中國哲學視域中，所有的行為、言語，乃至人際關係，包括有組織的活動（如國際中國哲學學會）都具有中國人理解的「個人性」。同時它們又具有公眾性，因為它們是在世界上客觀存在並且與其他人互相作用的。而人正是通過他或她對世間事物的積極回應建立起個體的特性，在這個意義上，這些公共性的回應主要還是私人的。

成中英的生活是典型的西方哲學教授的生活。他從夏威夷大學哲學系開始了教學生涯，培養了成百上千的學生，並在很多大學擔任客座教授。作為《中國哲學季刊》的編輯和國際中國哲學學會的創辦者，他的學術組織活動體現了一位學者的公共生活。其它生活如何呢？大約二十五年前，我和他一起在法國南部的南方學院參加研討會。那天下午沒有會議安排，我沿著一條通往西班牙的山路走了幾英里，走著走著發現山路被雨水沖壞了，便折回賓館趕緊沖了個熱水澡。之後，成中英穿著臥室的拖鞋沿著同一條山路出發，堅持走過了被沖毀的地段，一直走到了西班牙。那天，他很晚才回來，全身上下都被雨水淋濕了，拖著泡濕了的鞋子。我問他去哪裏了，當他告訴我後，我意識到自己想成為儒者還需要更加努力。

成中英長我四歲。1982年，第三屆國際中國哲學大會（兩年召開一次）在多倫多召開。會議期間的一天早晨，他殷切地邀請我和我的妻子到一個雅致的餐廳用餐。進餐時，他談論起有關中國哲學的研究，我從中感受到他對中國哲學的激情。他邀請我加入一個對儒家感興趣的研究組織，希望我成為這個組織的核心成員，並說有一天我會成為國際中國哲學學會的會長。此前我曾接觸過中國哲學，他建議我把這個領域作為研究重點（1992年我當選國際中國哲學學會會長）。他希望我成為一個深受中國傳統影響的當代哲學家，現在他的願望實現了。他個人對我的期許，不是成為一個研究中國哲學的學者，而是成為一個能踐行這種哲學的哲學家。

儒家傳統強調家人之間的真誠相待，成中英的家庭關係藉《中國哲學季刊》的共同事業而變得更緊密了。就我的瞭解，他的夫人顧林玉是完全意義上的伴侶，她承擔著《中國哲學季刊》執行編輯的繁重工作，在緊張的工作中還經常給諸多作者及成教授的朋友寫信。成教授經常外出旅行，有時她陪同出行，更多時候則留下來處理期刊的工作。她也是一位真誠的人。

成中英已經八十五歲了，但精力依然很充沛。國際中國哲學學會的行政人員已經換了幾代，作為創始會長，他有時會抱怨學會有些事不再徵求

他的意見，也不喜歡有人勸他退休。孔子說：「學而時習之，不亦說乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」他對中國哲學始終保持著最初的熱情，這種熱情為他贏得了友誼，並使他成為國際中國哲學學會裏不可替代的角色。我們高興地看到，他源源不斷的學術著述使他享有很高聲譽，同時我們也將銘記他對國際中國哲學學會的不懈貢獻。

古時候，年輕的儒者在自己的家鄉長大。在家鄉的學校裏，他從小就開始背誦經典，雖然還不理解其中的奧義。當他逐漸長大，進入青春期，開始在身體力行中理解經典的含義。成年後，他將學會如何控制自己，扮演自己的社會角色。更為成熟以後，他可以「從心所欲不逾矩」，過著自在的生活。成中英幾乎沒有這種傳統儒者的成長經歷。他在台灣國立大學獲得本科學位後，系統接受了西方的教育。因此，通過回歸自己的文化根源並在其中孕育成長，他才成為了一個儒者。漢語雖然是他的母語，但他卻不得不在母語文化之外的生活環境中研究中國哲學，仿佛如很多西方學者一樣，在人生的成熟期才邂逅了中國哲學。他必須努力將對中國經典的詮釋與自己的原創哲學結合起來。最重要的是，成中英不得不以自己的哲學語言創建他的哲學體系，在他之前，很少有儒者這樣嘗試過。我認為這恰恰是當代中國哲學家必須完成的使命。從這個意義上說，成中英的生活是典型的儒者生活。我為有他這樣的親切的朋友而感到無比驕傲。

^[1]此段譯文採用了吳怡的翻譯，見方東美：《生生之德》（中華書局，2013年），第232頁。

Chung-ying Cheng as a Constructive Modern Confucian

Robert Cummings Neville (Boston University School of Theology)

Translation: Li Zhensheng (Glasgow College, University of Electronic Science and Technology, China)

Proofreading: Li Yong (School of Philosophy Liaoning University)

Abstract: Chung-ying Cheng has developed his own philosophy on his own terms. It is what a Chinese philosopher today must do. Cheng has lived his life as a model Confucian in this sense. In this essay, I shall explore five areas of his work that constitute the achievements of his life as a modern Confucian. The first of these is his appropriation of his Confucian and more generally Chinese past. The second is his contributions as a contemporary philosopher in the Confucian mode. The third is his applications of his philosophy to a series of very practical problems. The fourth is his work as a scholar-official to found the Journal of Chinese Philosophy and the International Society for Chinese Philosophy. The fifth is his personal life as a Confucian.

Key words: Chung-ying Cheng, modern Confucian, Chinese philosophy



本體學的詮釋與 中國哲學的返本開新

■ 漆 思

西北政法大學

在西學東漸和中西文化碰撞融會以來，中國文化出現了「三千年未有之大變局」。伴隨著中國的現代化進程，作為中國文化之根本精神的中國哲學在前所未有的文化危機中走向覺醒，形成了中國哲學發展的現代思想流派，其中新儒學是堅守中華文化傳承的重要哲學流派。成中英先生作為學貫中西的哲學家，自覺傳承方東美先生融會貫通、守正創新的治學傳統，形成了現代中國新儒學的方成學派。成中英先生作為新新儒學的代表人物，創建了詮釋的本體學，為推動中國哲學的現代化與世界化開創了意義深遠的道路。

2011年筆者到夏威夷大學對成中英先生進行學術訪問，圍繞「本體學與中國哲學的發展道路」，就中國哲學復興的機遇與方向、時代的轉折與哲學觀念的變革、本體學與中國哲學的重建、價值和知識整合與中西哲學比較、中國哲學的心性論與生命境界、本體倫理學與管理哲學、重建中國信仰體系與重寫中國哲學史、文化的會通與中國哲學的慧命等專題進行了深入訪談，2015年出版了《中國哲學的發展道路—本體學訪談錄》^[1]。筆者通過對該書核心要義的述評，以闡發本體學的詮釋價值與中國哲學返本開新的探索意義。

一、文明的衝突與回到中國哲學本體的反思

當代西方文化在全球化挑戰中日益暴露出諸多深層次的危機與困境，特別是在新冠病毒疫情治理問題上顯得格外突出。在百年未有之大變局的情勢下，世界的發展呼喚著中國哲學智慧的當代出場。成中英先生對於中西哲學有著獨到的創見，立足於《周易》與儒學傳統，從本體和方法層面彌合了知識和價值的分裂^[2]，創建了本體詮釋學，超越狹隘的中西對立思維，站在當代人類思想的可能高度探究中國哲學的發展命運。

成中英先生在訪談中指出，我們現在處在一個非常重要的關頭，必須從哲學高度對人類的命運和存在的意義進行深刻反思。當今世界面臨著諸多問題，其中有一個問題表現得尤為突出，就是所謂文明的衝突。這是我們今天需要反省和挖掘中國哲學思想的一個直接緣由。塞繆爾·亨廷頓的《文明的衝突與世界秩序的重建》^[3]，實際上就是這種衝突哲學在當代的直接反應。亨廷頓認為不同文明之間會爆發衝突，而至於衝突爆發的原因卻不願提及。成中英先生認為，衝突至少包括

摘 要：在西學東漸和中西文化碰撞融會以來，中國文化出現了「三千年未有之大變局」。伴隨著中國的現代化進程，作為中國文化之根本精神的中國哲學在前所未有的文化危機中走向覺醒，形成了中國哲學發展的現代思想流派，其中新儒學是堅守中華文化傳承的重要哲學流派。成中英先生作為學貫中西的哲學家，自覺傳承方東美先生融會貫通、守正創新的治學傳統，形成了現代中國新儒學的方成學派。成中英先生作為新新儒學的代表人物，創建了詮釋的本體學，為推動中國哲學的現代化與世界化開創了意義深遠的道路。

關鍵詞：詮釋學；本體；中國哲學的重建

兩類，即「宰制性衝突」與「抵制性衝突」。東西方文明的衝突對東方來講是抵制性的，而對西方來說是宰制性的。因為衝突不是由東方挑起的，而始於西方權力意志的表現。在不同文明中貫徹權力意志時則會假借理性之名，以理性為工具以達到宰制目的之實。在權力意志的支配下，自我評價往往對內抬高自己，對外則貶低異己，產生偏執的「文化優越論」。對於西方而言，文明的衝突就不僅是可能的而且是必然的，這是「文明的衝突」的思想產生的深層根源，即西方思想中根深蒂固的「文化本位主義」和「西方中心論」。相反，中國的哲學和中國文化並沒有這種宰制性的權力意志，而是充滿著「德性意志」，以仁愛嘉惠他人並追求和諧與大同，充滿剛健自強、守持正道、獨立自主的精神。這種德性意志強調「義」即行為的正當性，這使得中國在自己最強大的時候也沒有侵略別國。反觀西方歷史，處處都是血跡斑斑的征服、擴張與霸權，完全是赤裸裸的權力意志衝動肆虐的寫照。我們若要反對這種觀念，就必須重視中華民族重視德性、和諧融合的文化思想，以化解當代「文明的衝突」。

哲學是人類的精神力量，也是認識自己的思想路徑，只有通過哲學我們才能清楚地認識到人在世界中的地位和作用。「哲學」這個詞雖然是從希臘文翻譯過來的，但我們要掌握這個翻譯背後的真實意涵。「哲學」的本義是「愛智慧」，因而哲學就是「智慧之學」。中國的思想本身就有智慧之學，這是中國的立國之本與立人之本。哲學本身就具有高度的實踐價值和意義，它可以使我們瞭解自身和世界。當我們審視「哲學」這個字眼時，應該透過翻譯看到實質的內涵，詮釋其中的真正價值。我們應當聚焦中國哲學的本體內涵，全面認識中國哲學的價值意義。中國文化缺乏引導的哲學力量，可能是中國文化在現代失落的深層原因。如何發展中國哲學，我們不能不首先檢討這個最根本的問題，即對中國哲學的認識是否到位，能否掌握中國哲學的生命力所在，否則就只能機械地、盲目地跟著別人走。這事實上意味著我們缺乏對中國哲學本體性的理解，需要我們回到對中國哲學本體精神及其使命的省思。

二、文化的危機與構建中國哲學本體學的自覺

近現代以來，由於中國的民族危機與文化危機不斷加深，也使一些人對中國傳統文化特別是對中國哲學愈發缺乏信心。在現代新儒學的對中國哲學的反思與重建進程中，方東美以易經為中國哲學本源，深入闡發了中國哲學的「廣大和諧之道」，創建了獨特的本體哲學體系，他認為中國傳統哲學是「一個以生命為中心的本體論，把一切集中在生命上。」^[4]成中英立足於《周易》與儒學傳統，對本體詮釋學進行了創造性構建^[5]，20世紀80年代就出版了《中國哲學的現代化和世界化》^[6]，並一直不遺餘力地致力於中國哲學的當代重建。

成中英先生在訪談中指出，中國在近現代有三種問題：其一是缺乏文化創新的動力，這導致對中國哲學熱忱的喪失。近代以來我們文化的創新動力不但沒有激發出來，反而陷入了困境。其二是民族文化的不自信，進而產生了嚴重的民族自卑。很多人覺得中國人已經無法掌握現代世界的知識，中國人已經徹底落後了，也即是胡適所說的「百事不如人」。其三是價值上的迷茫，我們到底要走什麼路，要追求什麼？既沒有了知識，也沒有了智慧，在價值上陷入了進退失據的迷茫。這些危機，從思想根源來說都是中國哲學的危機。為什麼今天要重建中國哲學？就是因為我們的民族文化精神有所喪失，而且也缺乏對中國哲學的正確認識，因而產生了哲學無用論和哲學無力量的看法。同時，我們還缺乏對自己傳統的一種全面而細緻的梳理。我們必須要痛定思痛，除了關注我們現實中遇到的各種困難，也要深層次警惕我們所面臨的文化困境。當一個民族喪失了哲學精神之後，即便它在社會經濟上有所發展，仍會迷失前進方向。這就要求我們要從意識形態、故紙堆以及無知自卑心理中清醒和解脫出來，這樣我們就真正才能夠認識中國哲學為什麼需要重建和發展的重大問題。

本體學對中國哲學的重建是一種開放式的思想構建，中國哲學的實質涵義就是中國人在發展過程中所形成的對智慧和價值的不懈追求的精

神，這是中國哲學的本體學內涵。詮釋學是從本體觀感中發展出來的本體詮釋學，本體學則是在本體的詮釋中構建的本體哲學。詮釋學在近代的發展過程中有不同的路向，有哲學詮釋學、批判詮釋學、結構詮釋學等，這是作為一種方法論的詮釋學。開創哲學詮釋學的伽達默爾，把詮釋學發展成本體學，這是一種超越傳統方法論的詮釋學。我們從一個更廣闊的視角來看，詮釋學既可以是方法論意義上的，也可以是本體學意義上的，對本體的概念應瞭解其豐富的內涵。假如我們把本體僅當成一個翻譯詞，實際上就把其意義縮小了，特別是把中國文化系統中的本體意義喪失掉了。我們不能把翻譯作為對自己的限制，而應該把翻譯視作對我們自己思想的豐富和發展。我們當然要吸收外來文化的優長，但如果我們沒有自己的本體，外來文化就會把我們的文化掩蓋了。中國哲學有自己的源頭活水，中國哲學有自己的本體精神，當代中國哲學的重建，就要恢復自身的精神活力，吸納外來知識為我所用，真正達到返本開新。

詮釋學可以有本體論的，也可以有方法論的，成中英先生更強調本體論的詮釋學，以之建構哲學本體學。他指出：「論」和「學」之間有著差別，學是要導向論，但是論不應該阻擾學的不斷深入。本體學是一個開放的構建空間，本體論的開放空間就是本體學。本體學本身也包含了本體論的內容，可以發展成一個更完整的本體論。「詮釋」就是用本體來重新說明、彰顯、闡述，「詮」是從語言上講的，「釋」是從意義上講的，合起來就叫「詮釋」。我們將經驗轉化成概念，再將概念轉化成語言，給它一種完整的內涵，這就是「詮釋」。顯然，這一過程需要有一個本體的資源，沒有本體資源是無法進行詮釋的。詮釋不同於解釋，詮釋當然有解釋的作用，詮釋是按照事物本身原有的意向來講，詮釋要變成意義清楚的論述，反映的是我們對一個事物的理解。理解和瞭解不同，瞭解是心解，這正是本體學意義上進行詮釋的關鍵。

本體學的詮釋是建立一種對世界的理解以及對自我理解的學問與功夫，在這個學問與功夫上對新的事物和新的看法進行一種新的解讀與闡發。詮釋有兩個意義：一方面，以通過對自我的

理解來瞭解世界，這就是「自本體的詮釋」。詮釋必須要有本體做基礎，本體就是一套知識價值體系，以此為基礎才能詮釋世界。中國若要詮釋西方，必須對自己有所瞭解，這在中國傳統文化就叫「知己知彼」。另一方面，瞭解西方的目的是反過來認識自己，我們借助外力來開發內力，這也是當代中國哲學重建必須要走的路，這就是「對本體的詮釋」。本體學詮釋的目標主要就是本體的自我實現，使得人類智慧體系不斷增長，能夠更好地實現價值目標。本體學的詮釋方法不光能認識自己與認識他人，還能增進互相瞭解和互相拓展，這是雙方互動的開放性整合過程。儒學是一種理解人心的學問，是一種深度感知和相互溝通的學問。通過具有自我開放性的同情心來理解他人，這樣就建立了一種和諧關係。我們詮釋世界是為了充實自己的本體，建立本體的作用也在於瞭解世界，本體學一個重要作用在於詮釋，而另外一個重要作用在於實踐，因而本體是在實踐中詮釋自己，這也是今天中國哲學重建的重要基礎。

三、本體學的詮釋與當代中國哲學的返本開新

在當代重新體認中國哲學的本體，具有十分重要的意義。成中英先生非常關注中國哲學的源頭活水和本體精神，在1980年代他就開始自覺探索本體詮釋學，後來致力於對《易經》這一中國文化源頭的本體學詮釋，出版了《易學本體論》^[7]，開啟了從本體學視野詮釋中國哲學精神和推動中國哲學返本開新的現代化發展道路。

成中英先生在訪談中指出，首先他對「本體」和「本體論」的概念翻譯產生了懷疑，認為這裏面可能代表了一種中國文化被西方文化奴役的圈套。他認為中國很早就開始使用「本體論」這一概念，最早是在東漢時期。之前中國人講本和體，本體不是一個單純的概念，是一個動態發展的概念。從東漢以後到明代的王陽明，哲學家大都講本體。熊十力、牟宗三等也都講本體，但把本體當成一個體用的問題，本體論並不同於體用論。成中英先生更注重中國哲學的本體意蘊，在訪談中他指出：本既是根源，也是生長發展過程，就必須

有包容和滋養的能力。本的目標是形成一個體，所謂「本體」，當初這兩個字並不是聯用的。體就是一個體系、一個系統，它是比較完美的發展狀態。當本通過根源性力量將生命的氣結合形成生命體之時，就變成體的存在。因此，體是以本為根，本是從本到體，是一個發展過程。這個體的基礎存在是本，本固而體健。宇宙本身就是一種本體，有本有體，這個本體裏面又產生人的本體，人的本體是以宇宙本體為基礎，這是一種內在性的思考。人是具有心的生命，這就是荀子說的「氣而後有生，生而後有心」。對於我們人類而言，作為一個自由的存在，要有自由選擇的權力。本體對選擇十分重要，只有掌握本體我們才能作出正確的選擇，如果沒有本體，我們就只能盲目地選擇。從這個角度我們可以批判現代文化，因為現代文化往往缺少本體性。比如倫理學，完全是在強調功利。德者得也，得於天，得於道，沒有這些本體的支撐，這個德也建立不起來。我們現在是忘本而求末，這是出現問題的根源。儒家講「自君子以至於庶人，壹是皆以修身為本」。本就是修身，由此我們才能理解《論語》的「本立而道生」，「孝悌也者，其為人之本歟」，這說明孝悌是要發展成人的本體，是一個人不能忘記自己存在之根源的價值觀。

本體學就是構建一個更高的思想架構，從而讓各個民族的文化能夠有效溝通和理解。在今天這樣一個全球化的多元文化碰撞的時代，我們只有超越各自的界限，站在全人類的整體視角下才能有效地進行文化的溝通和整合。在人類文明的早期，由於不同民族的地理條件、生活環境、生存方式等的差異，使得不同民族的文化亦存在著諸多差別。本體學首先旨在對我們自己民族的本體世界與本體生命的理解，還有更高的抱負就是讓各個民族文化在一個更高的平台上得以會通。如從本體學的眼光思考，中國文化的本體就是將人建立在天地之中的統和力量，也就是實現天地人三才同德的天命，正如《中庸》所講的「天命之謂性，率性之謂道」。儒者傳統的理想是做君子，通過對《周易》的研究發現，儒者不但要做君子，更要做一個大人。大人就是要與天地一體：「與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合

其吉凶。」儒家就是在繼承一種重視自強、效法天地的精神，就是「天行健，君子以自強不息；地勢坤，君子以厚德載物」。儒家是以天地為榜樣，這是一種大人儒，是一種人類的理想狀態。我們對大同世界的追求，對天下為公的追求，根源就在於中國文化有這樣一種本體精神，並形成了中國哲學獨特的「和諧化辯證法」^[8]。

本體學的詮釋的目的，就是喚醒我們回歸本體的本源意識與創新意識，面對世界建立新的認知體系，維護並持續發展中國文化的精華，同時幫助人們渡過現代性的迷茫。中國人的困惑也在於此，因為我們沒能認清自己的本體，對西方文化也看不透，所以在雙重困惑中就迷茫了。中國哲學的重建必須有兩方面，就是知己知彼：能深入西方哲學的心臟，又回到中國文化的源頭，通過本體學進行創造性詮釋。

四、本體詮釋學的理論構建與方法體系

成中英先生立足本體學的詮釋，創建了本體詮釋學的哲學理論與方法體系，打通了形上形下，構建了一套廣大圓融的本體詮釋學系統。

成中英先生在訪談中指出，詮釋學的英文是 hermeneutics，源於希臘的 hermen，就是傳播信息的意思，傳播信息之神—赫爾墨斯，就是希臘神話中的一個信使。詮釋一詞具有說明、解釋和理解的涵義，詮釋是由說明到解釋再到理解的整體性過程。西方的詮釋學發展大致包括四個階段：首先是文本詮釋學，早期的詮釋學是一種注解式的詮釋學；其次是施萊爾馬赫提出的詮釋學，把詮釋學擴大成為解釋宗教與經驗美感的學問，提出了「詮釋圓環」的觀點；第三個階段是狄爾泰的人文科學詮釋學，提出了「生命科學的直觀與體驗法」作為探索歷史與文化的方式。狄爾泰把詮釋學擴大到對人文科學的解釋之中，而海德格爾、哈貝馬斯特別是伽達默爾把詮釋學發展成為哲學詮釋學。立足中國哲學會通西方詮釋學，成中英先生創建了本體詮釋學，產生了兩個新的內容，一個就是對西方詮釋學發展趨向的思考，另一個就是解釋了詮釋的對象和內涵是什麼，這要求對詮釋系



統的基本要素有詳細地瞭解。作為本體性的詮釋學，需要一種整合的眼光整理成一個完整的理論與方法體系。中國式的詮釋，就是立足於本體的詮釋。中國的傳統是一體多元的動態發展體系，事實上《周易》就提供了這樣一個詮釋的範例，用《周易》去詮釋，本體就是對事物的一種根源性的、系統性的、整體性的瞭解，在這個瞭解之上進行的一種有意義的概括。「自本體的詮釋」與「對本體的詮釋」，這可以說標誌了東西方詮釋學的不同。此一區別的重點在於本體可以是詮釋的源泉，也可以是詮釋的對象。中國的本體詮釋，追根溯源，從傳到注再到疏，有一整套體系，包含更深刻的領會與闡發，本體所包涵的意義不斷得以傳承和發展。瞭解本體就是詮釋，而且是一種高層次的詮釋。若要回答「要詮釋什麼」這個問題，最好是知道這個事情究竟是什麼，這樣才能具有了詮釋的基礎，要具有的一種對本體的認識。本體既代表根源又代表從根源所發展出來的體系，而本體本身的內涵就是它是一個生生不息的過程。本體是一個生生不息之體，具有產生新的存在的可能性。伽達默爾認為理解是本體論的，這表明理解是揭示並表現真實或者說本體的方法。本體詮釋學構建一個具有根源性、開放性、包容性與創新性的哲學體系，超越了西方哲學單純的本體論與詮釋學，可謂意義重大。

人是一個本體性、整體性、創生性的存在，本體詮釋學的目的在於喚醒人的本源意識、整體意識與創造意識，建立本體知用行的方法論，讓人自覺人的本體理性，也就是說人不僅擁有認知理性，還有道德理性、審美理性、生態理性等價值理性。本體詮釋學是一種涵蓋中西古今的哲學詮釋方法，通過現象學、語言分析與辯證分析，在描述現象、分析語言、辯證思考的基礎上，進行價值判斷與思想引領。本體詮釋學吸收了中國哲學中最為重要的智慧，把它變成一種普遍的方法，是一個具有創造性的宇宙觀。從本體詮釋學的中國哲學方法論上講，非常注重觀感法，因為本體與觀感密切相關。觀要經過一個感的過程，由感而達到思，再由思到學與行，形成觀、感、思、學、行的一整套方法體系。從本體的觀感、反思、認知、踐行中人

自覺到自己的本體性價值。中國哲學的未來發展，就是要重建中國的本體傳統，靈魂就是本體學，方法就是隨本體的詮釋學。立足於本體詮釋重建中國哲學，就在於擺脫西方存有論性質的本體論，而建立中國以《周易》為根基、注重過程性和創生性的本體詮釋學體系。本體詮釋學不僅與西方的本體論有別，還有拯救西方本體論的意味。因為傳統西方的形上學，在其發展過程中已經與人的真實生命疏離了，而且它也與對宇宙的實際觀察和認識相隔離，也就是與宇宙脫節了。西方傳統的形上學所使用的還是亞里士多德的本質範疇，那個範疇完全是抽象的。這套範疇的目的是要把形上學變成一個存在的邏輯體系，但這只是一個靜態的對象化的思辨模式。實際上在康德那裏本質範疇已經轉化為知識範疇了，換言之已經完成了認識論轉向了。本體到黑格爾那裏已經主體化，成了精神哲學。後來本體在胡塞爾那裏邏輯化了，跟生活是完全脫離的，所以才有了海德格爾的存在主義，出現所謂「本體的現象學」，轉向關注人的生活世界和人的存在意義問題。

成中英先生創建的本體學與詮釋學，是最為基礎性的理論，後來的本體倫理學、本體管理學、本體美學等都是在這個基礎上生發出來的。本體學是從「易學本體論」發展而來，奠定了本體學的世界觀，而詮釋學是本體學的知識論，構建了「本體知用行」的詮釋體系與「觀感思學行」的認識模式。

五、本體倫理學與本體管理學的構建

成中英先生在倫理學與管理哲學方面都有獨到的建樹，創建了自己的本體倫理學和「C理論」管理哲學。倫理學的是規範人們的行為，管理哲學則是引導社會更有序的發展。

成中英先生在訪談中指出，本體的基本內涵就是要實現一種充實的存在價值，由存在產生價值，由價值產生規範，適應這個價值就是規範，由規範才能達到目標。價值就是本體倫理學，規範就是本體管理學。我們基於「用」和「行」進行一個整體的分析，用是對物、對環境的；行是對人

的，對自我的。古人講「不離日用常行外」，因為不離日用，所以才能常行。整個生活之道都在日用平常之中。《中庸》是在本體上找到一個過猶不及的中正和諧狀態，體現了一種創化、開拓的作用，這就是價值的實現。那麼如何產生更好的倫理？中國的倫理學史或西方的倫理學史都有一個共同點，就是人類任何倫理開始都是德性倫理。這個德性倫理是發展人的本體性，是人成為人的一個基本要求。如儒家就是彰顯了人的本體性，認為要從對人的感覺與感受上面瞭解人，提出了「人同此心，心同此理」的主張。儒家認為所謂的「絜矩之道」就是「己所不欲，勿施於人」，設身處地自己感受到對方的感受。人類存在的生命形態與價值內涵都有一致性的，這是倫理的基礎。能夠體會到這一點並成就之，那就是「德」。《易傳》中所謂「天地之大德曰生」，強調生之德和群體生命存在，實際上是本體的需要。儒家講仁義禮智信是基本的道德規範，仁是同一原則，義是差異原則，禮是和諧秩序，智是行為合理，信是持守承諾。儒家倫理學要實現仁，人的內心要有一種對自我的本體認識，這就是「誠」，所謂「誠者，天之道也」、「誠之者，人之道也」，達到「自誠明」與「自明誠」的統一。儒家德性倫理正面的說法是「己欲立而立人，己欲達而達人」，反面的說法就是「己所不欲，勿施與人」。希臘倫理學追求的是人的功能和目的的發展，要達到善或是美德。希臘的德性倫理並沒有談到本體的問題，儒家倫理學要思考人的本性，要不斷地學習修身以找尋本體。《大學》講「自天子以至於庶民，壹是皆以修身為本」。修身以什麼為本，「八條目」中特別提出要「誠意正心」，而誠意正心又要格物致知。格物致知相當於「觀」，誠意正心相當於「感」。觀感知用行，這在儒家裏面已經表達清楚了。孔子晚年很重視對《易》的思考，求其德義，就是求天地宇宙中的本體。儒家還有盡性知性知天、參贊天地化育的思想，這是中國的本體倫理學，以本體為基礎發揚德性。西方的德性是分化的，也是知識化的，這樣很難產生真正的道德。而中國的德性具有整體性和創化性，是一種立足於本體二生發的德性。中國從《周易》開始的儒家倫理價值中，德性倫理永遠是主要內容。而

西方德性倫理最後導致了基督教的超越性倫理，也就是上帝倫理或神性倫理，用上帝的眼光來要求 and 約束人，找到一個超越性的上帝作為倫理的基礎。文藝復興以後上帝的基礎喪失了，因而就產生了康德的責任倫理或者義務倫理。這個責任倫理要脫離上帝，要求人們對自己的行為負責任。責任倫理其實來源於中國，是通過萊布尼茨等人傳到西方。中國思想在17世紀和18世紀對整個西方影響很大，它使得西方人找到了自主原則，就是不依賴上帝而從自身中尋找倫理的依據。19世紀以來西方過於推崇利己主義，將道德簡單地視作「最大多數人的最大幸福」，最後產生一種所謂人權革命。而中國的倫理學是本體倫理學，它突出整體，既有責任，又有權利，還有結果。中國倫理學的出發點是德性，德性的完成通過責任，有了責任就相應具有權利，因而中國的倫理學是先義後利，這是中國德性論的本體所在。與西方功利主義倫理學，成中英先生把本體倫理學也叫整體倫理學。

本體學運用到管理實踐就是本體管理學，成中英先生創建了理性管理與人性管理結合的C理論管理哲學。成中英先生認為，倫理是內在的管理，管理是外在的倫理；倫理是對自己的管理，管理是對群體的倫理。管理不只是工具化的組織，而是應該有價值性的追求，這樣管理才能產生動力和激勵作用。中國的政治哲學就是一種管理哲學，儒家的「為君之道」、「為政之道」就是一種中國管理哲學。儒家管理信條是「仁義禮智信」，以教化為主，注重禮樂。「仁」是基於對人的關懷所產生的親和力與領導力，「義」是一種基於道的公平正義的原則，「禮」是自我節制和尊重別人，「智」是一種合理的處事方式，「信」是對自己的言行負責。人則是管理的根本，儒家管理哲學注重人事的協調溝通、人力資源的發揮及團隊文化的構建。理性管理是西方管理學的基本特徵，它強調把理性運用於管理之中，而西方的理性乃是在「人性」之外的內容，它構成了形而上學與理論體系至高無上的系統。理性要求它所理解的人性必須服從於科學的支配，而所謂的理性管理也就是依靠科學知識與技術控制的管理模式，而人在這樣的管理中只當做管理控制的客體。理性管理具有抽象性、

客觀性、機械性、二元性以及獨斷性，而人性管理具有具體性、主觀性、有機性、整體性、相對性。成中英先生創建的C理論管理哲學，把理性管理與人性管理有機結合起來，具有五個方面的特點：抽象性與具體性的統一，客觀性與主觀性的統一，機械性與有機性的統一，二元性與整體性的結合，絕對性與相對性的統一。本體管理學，歸結起來就是要求將理性管理與人性管理統合起來，因為理性本身就是人性的一部分，我們應該使得理性服務人性，而非片面強調理性而破壞人性的整全。

總之，本體倫理學與本體管理學是基於本體學的為己成人之道，既注重對人的內在本體性道德的提升，也注重對社會性價值規範的維護，實現內聖而外王的「合內外之道」^[9]，才能達到良好的治理效果。

六、本體美學與人生本體意識的自覺

本體學既是體之學，又是包括倫理、管理、美學等的用之學，要在社會中展現出來，需要對真善美的人生追求，本體學也是對中國傳統體用之學的拓展和創新。人類根植於本體的存在意識促使人要找尋根源，要不斷地發展潛能，實現整體價值。本體美學是人的存在的升華，是人的心靈和情感的實現，是人與世界基於生命一體的交融和共鳴。當我們看到萬物產生崇高或優美的感情，產生種種審美體驗，就是因為我們的生命和宇宙的生命具有一體性，就產生了像莊子所說的「與天和謂之天樂，與人和謂之人樂」。

成中英先生在訪談中指出，本體美學是人的心靈對宇宙本體的體認與體驗，從而產生一種交融，產生的情感共鳴，有一種存在的喜悅。美感包含著我們對宇宙所帶來的價值的享受。崇高或偉大的情感，不是單靠大川大河大山就能產生的，需要一種更深層的本體意識，擴大人的內在性，喚醒人的內在精神。這樣，人對宇宙之「美」會有更進一步的了悟，進而會產生審美的愉悅，體會到天地之大，萬物之美，並且具有包容萬物的心態和修養。本體美學是一種對生命本體內涵及可能性發展的認知，它能夠讓人自覺體會到一種深度的

本體的美，使美從一種關於現實生命的喜悅，擴大到一種精神性的愉悅，最終感悟到本體生命的大樂。

對本體的觀感和體悟，最後都要開顯為人生論，即都是對本體生命的開啟。人生觀讓我們能夠更深刻地瞭解自身，瞭解自己的本體，它會讓我們體會到我的生命本體和宇宙本體有一種貫通性和啟發性。透過本體的思考和體驗，人會發現自我的本體內涵也包括他人，這使得世界對人來說並不是完全陌生而不相干的，而是親切的。通過本體，人覺得世界是開放的，世界和人的心靈是一體的，這樣能夠保持一種樂觀的態度。人的本體中包含一種悲憫、關愛的能力，在力所能及的範圍內更好地幫助他人，因為幫助他人就是實現自己的過程。自己要成為一個整體的自我，首先就要做到無愧於天地、無憾於自我的發展。而由於他人以及外部的世界都在這個宇宙本體之中，而宇宙本體與人的本體是相貫通的，即「宇宙即吾心，吾心即宇宙」，基於良知做人能做的有意義的事，這就是在彰顯本體的意義，這也是一種自我圓融、自我圓滿的生命美學狀態。本體學及本體美學強調尊重並肯定他人，要求在自我完成的同時，通過自己向世界的開放，通過踐行產生了一種塑造並成就自己的力量。人的存在是多元的，既是經驗的，也是理性的，既是直覺的，也是想像的，所以是創造的總體。人的認識應該認識到自身的這種豐富性，從而能達到一種創造性的展開，從而為創建一個美好的生活世界擔當責任。

從本體美學來看，最終都落實在人的審美境界，體現了世界之體也是人之體，這是一種博大的本體觀，也是一種博大的人生觀。中國傳統哲學認為宇宙人生同體，從道家來說就是萬物一體、道法自然；從儒家來說就是天人合德、中正和諧；從佛家的角度說就是悲智雙用、覺悟解脫；從《周易》來說就是自強不息、厚德載物。成中英先生的本體學，筆者用兩句話來概括，就是「兩眼觀中西文化，一心創本體哲學」。成中英先生與其說創建了本體詮釋學，不如倒過來說創建了詮釋性的本體學，由此開顯了中國哲學的靈魂，開拓了中國哲學的發展新路。通過自身的修煉、學習、交流，我

們感悟到這樣一種本體性的生命之美存在於不斷創生，本體美學將啟發中國哲學大美境界的重建，同時對未來人類文化的升華將起到奠基性的作用。

七、本體學視域的會通與中國哲學的再覺醒再創造

本體學搭建了當代中西馬會通的有價值的思想平台，成為推動中國哲學實現再覺醒與再創造的自覺意識。成中英先生曾指出：中西馬的會通要求我們承認差異，認識差異，經過差異之間的認識，產生一種新的力量、新的意識，將差異融化在這種新的意識之中。這種融化並不是把差異消失掉，而是在更大的體系中發揮各自的作用，產生新的力量。採用本體詮釋學的方法論，中西馬會通分別扮演著本、體、用的角色，中國哲學的發展是本，中西會通是體，中西馬會通是本體的用。由於本體的用，行之使其一以貫之、形成周遊循環的動態體系，中西馬的會通是一個不斷循環、發展的創發和更新過程。^[10]

成中英先生認為，中國哲學是當代中國文化和中國發展之本，是生命力的來源，是原始價值觀的基礎。中國傳統哲學發展，中西互融，中西馬會通分別扮演著本、體、用的角色，中西馬的會通是一個不斷循環、發展與創發的更新過程，也就是生生不已之道。中西馬的會通是人類必須走的路徑。中西馬的會通可以看作是中國文化走向現代化與世界化，走出前全球化，或貢獻後全球化，找尋新的世界架構的一個新的思維與行為方式。中國哲學提供了一個本體論、認知論、方法論與實踐論的內在基礎。當代中國哲學研究的學者中，方東美先生倡導中國古典哲學的原始性，因而提出原始儒家、原始道家的說法。隨後有張岱年先生強調中國哲學的本根性說明。「本體」既是就本根和體系而言，也包含從本根發展成為體系的發展過程。以這樣一個概念既能說明中國哲學的特性，亦能說明其發展的根源與過程。其特性是：重視本根，重視發展過程，重視發展之自然成果，成為可體可用之物、可知可行之道。同時，整個中國哲學的歷史也可以看成是尋求天地本體、人生本體、社會本

體以及個人本體的發展過程。在這一本體化詮釋之下，我們亦可更好地掌握中國哲學的世界發展之意義，以及人生存在之意義。西方語言偏向於主客分離，價值世界和知識世界的分離，以及具體和抽象的分離；中國則是強調具體和抽象，事實與價值，以及主體和客體的結合，強調這三者的緊密聯繫性。中國哲學的發展首先需要把本體學做好，而所謂本體學就是注重生成和發展的過程，是一個包含著存在差異的生命總體。中國哲學是辯證的，越是追求統一，就是越大的包含，是一種更大的動態發展。中國哲學以及中國人的精神生命中所特有的那種包容的精神與和諧變通的智慧，應該能夠得到更持久的發展。變通的思想用我們中國話說就是「窮則變，變則通，通則久」，而包含的精神則體現在我們所特有的一種學習能力。^[11]

成中英先生指出：當前人類面臨五大危機：生態危機、經濟危機、政治危機、知識危機、道德規範危機。我們要有對危機的覺醒，對我們內在生命力的覺醒，對人的自我價值的覺醒，對中國哲學之重要價值的覺醒。中國哲學及基於此而創建的中國文化，具有強烈的人文關懷、生命關懷、創造性關懷、整體發展關懷，它代表了人文哲學、生命哲學、道德修持哲學、創造性發展哲學，但也代表了自然與道德的相對一致，更代表了人類文化內在追求的多元和諧統一。中國哲學的發展，代表了人類覺醒的一種方式；中國哲學的再創造，也代表了人類對生命價值之再覺醒的自然需要。^[12]

總之，本體學擴充了詮釋學的內涵，真正地突破了本體論與方法論的固有範疇。本體學和詮釋學這兩者相結合以後，就既是本體的宇宙論，也是本體的方法論，還是本體的價值論。人類文化的核心領域在本體學中找到了定位：本體詮釋學對真進行闡發，本體倫理學對善進行引導，本體管理學對治進行規範，本體美學對美進行塑造等。而這些方面都有共同的本體，就是中國人對於宇宙人生的終極體驗，是對宇宙本身所蘊涵的天命天道，以及人在宇宙中的地位、使命和意義的領悟。這是由詮釋學返回到本體學，從本體學開顯出詮釋學，進而在本體學視野發展出倫理學、管理學、美學等，創建一整套本體哲學體系，為中國哲學的返本開

《文化中國》徵稿啟示

《文化中國》是一本以深度學術研究為特點的季刊，集東西方文化對話、中國當代社會與文化、哲學、歷史、宗教研究為一體。其理想是使中國文化的精神價值得以更新及發揚，並在中外對話中有更豐富的發展，團結海內外的有心人。主要發行於北美、中國大陸、香港、台灣以及東南亞和澳洲等地。創刊以來，積極推動中外學術交流，培育並生根於文化的中國，二十五年來出版逾100期，獲得了海內外學術界的高度評價。

本刊是學術性刊物，來稿要求有較高的學術水準，觀點鮮明、論證嚴謹、內容翔實，特別歡迎原創的學術論文。篇幅以8,000~12,000字為宜，簡體、繁體文本均可，錄入請採用Word軟件。文稿檔案請以「附件」方式發送。歡迎海內外學界朋友惠賜佳稿。

規範要求：本刊倡導良好學風，嚴格遵守學術規範，來稿如發生侵犯他人著作行為，作者應負全部責任並賠償一切損失。本刊對擬採用稿件有酌情刪改權，如不同意刪改者，請在來稿時特別聲明。

為了及時處理和評審稿件，敬請注意本刊的格式要求：所有文章需提供三項資料：中英文摘要、關鍵詞；以及作者中英姓名、單位、職稱。另外，引文一律在文末「註釋」依序例註，順序連格式為：作者，書（文）名（出版地點，出版社，年份），頁碼。

稿件一經刊發，即會用快遞寄送樣刊。同時，凡在本刊發表稿件，會將作者列入贈閱名單以作酬謝，故請作者在稿件中提供郵寄地址（包括郵編），並請附上聯絡電話（手機）。

新與人類文明的覺醒新生提供思想啟迪。

[1] 成中英、漆思、張斯珉：《中國哲學的發展道路—本體學訪談錄》（中國社會科學出版社，2015年版）。

[2] 成中英：《科學知識與人類價值》（台北：三民書局1974年版）；《知識與價值：和諧，真理與正義的探索》（台北：聯經出版事業公司，1986年）。

[3] 塞繆爾·亨廷頓：《文明的衝突與世界秩序的重建》（北京：新華出版社，2002年）。

[4] 方東美：《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業公司，1983年），第8頁。

[5] 成中英創建了國際本體詮釋學學會，創辦了《本體與詮釋》期刊。

[6] 成中英：《中國哲學的現代化與世界化》（北京：中國和平出版社，1989年）。

[7] 成中英：《易學本體論》（北京：北京大學出版社，2006年）。

[8] 成中英：《論中西哲學精神》第三章，《中國哲學中的和諧化辨證法》（上海：東方出版中心，1996年）。

[9] 成中英：《合外內之道—儒家哲學論》（北京：中國社會科學出版社，2001年）。

[10] 成中英：《尋求保留差異的中西馬哲學會通之路》，長春：《社會科學戰線》，2012年第2

期。

[11] 同註[10]。

[12] 成中英：《中國哲學需要「再創造」》，北京：《社會科學報》，2014年7月17日。

Chung-ying Cheng's Onto- Hermeneutics and Reconstruction of Chinese Philosophy

Qi Si (Ph.D. of Jilin University, Professor, vice president and doctoral supervisor of Northwest University of political science and law)

Abstract: Chung-ying Cheng, as a philosopher who is well versed in studies of both China and the west, consciously inherits Thomé H. Fang's academic tradition of integration, integrity and innovation, and creates a hermeneutics of ontology, which initiates a new way for the modernization and globalization, at the same time, conserves innate primes of Chinese philosophy. Through the review of the general ontological theories and methodology in the book *The Development Path of Chinese Philosophy: An Interview on Ontology*, this paper expounds the contribution and significance of Cheng's hermeneutics of ontology to the reconstruction of Chinese philosophy.

Key words: Hermeneutics, Ontology, Reconstruction of Chinese Philosophy

詮釋與本體

—論本體詮釋學

■ 潘德榮

華東師範大學哲學系

成中英自1984年開始倡言本體詮釋學^[1]，一直到他寫於2014年的《中國哲學再創造的個人宣言》^[2]一文中關於本體詮釋學的闡發，其間漫漫30年，這一學說始終是成中英關注的理論領域之一。誠然，成中英的理論貢獻是多方面的，但毫無疑問，本體詮釋學之建構乃是其中重要的貢獻之一。雖然成中英的詮釋學思考始於對西方哲學方法論之的研究，但是在他建構本體詮釋學之初，就表現出了與西方詮釋學不同的旨趣。

一、本體詮釋學與本體論詮釋學

本體論詮釋學 (Ontological Hermeneutics) 是學界用以標誌海德格爾與伽達默爾一脈的詮釋學。本體詮釋學 (Onto-hermeneutics) 是成中英所創，其英文形式，也是成中英為了區別海德格爾與伽達默爾詮釋學而刻意新造的詞匯，用以區別西方的 *Ontological Hermeneutics*。不過我們更應注意的是理論本身的差異性。

在海德格爾與伽達默爾的著述中，我們並沒有看到“*Ontologische Hermeneutik*”一詞，學界廣泛使用的這一名稱，當是研究者們根據他們的詮釋學體系之特徵提煉而成。最能催發人的想像力

的是海德格爾的 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*^[3]，其英譯本為 *Ontology—Hermeneutics of Facticity*，在譯者的後記中已然直接稱之為“*Onto-*

logical Hermeneutics of Facticity”（實事性的本體論詮釋學）。^[4]

「本體論」意指「關於存在的學說」^[5]。不過在 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* 一書標題中出現的 *Ontologie*，卻是出於迫不得已的權宜之計，是一種意義空洞 (*Leeren Sinne, Leeren Bedeutung*) 的虛設，這一點，海德格爾在該書的「導言」中已經坦誠相告。為避免誤解，海德格爾在「導言」（見該書目錄）結尾處給出了特別說

明：本書真實的標題 (*Der eigentliche Titel*)：*Hermeneutik der Faktizität*，而非 *Ontologie*。儘管如此，在「本體論」和「實事性的詮釋學」還是存在著某種關聯，明言之，實事性的詮釋學就是海德格爾的本體論，他稱之為基礎本體論 (*Fundamentaltologie*)。與傳統哲學將「實體」(*Substanz*) 設為存在的本體論不同，基礎本體論是一種基於此在的 *Faktizität* 新型本體論。它追問的是“*Sinn von Sein*”，這一追問構成了《存在與時間》的中心問題^[6]。存在的意義之謎底，寓於「此在」在其自

摘要：本體論詮釋學是學界用以標誌海德格爾與伽達默爾一脈的詮釋學。本體詮釋學是成中英所創，其英文形式，也是成中英為了區別海德格爾與伽達默爾詮釋學而刻意新造的詞匯，用以區別西方的本體論詮釋學。質言之，海德格爾的實事性詮釋學乃是基於此在的新本體論，而成中英的「本體」概念植根於中國的思維傳統，並將本體與方法兩者，視為一個具有關聯性及其可轉換性的互動互攝之整體。通過一種比較研究的方式，可以釐清這兩種詮釋學的內在特徵與區別，以及成中英本體詮釋學的理论貢獻。

關鍵詞：本體論詮釋學；本體詮釋學；本體；方法；詮釋

身的存在中的結構過程，亦即「生存」(Existenzialien)，它所標誌的正是人的存在。在這個意義上，他的詮釋學就是本體論，或者說，是作為本體論的詮釋學。伽達默爾的學說，就其所用的概念而言，銜接著海德格爾的早期思想，不過從內容上看，更多的是沿著晚期海德格爾詮釋思想所開顯的方向的進一步發展。¹⁷¹以是觀之，「本體論詮釋學」是在伽達默爾那裏完成的。

成中英的本體詮釋學，乃植根於中國的詮釋傳統，通過對中、西兩種詮釋思想資源的反思與整合而形成的詮釋學體系。他以新造的“Onto”一詞的方式來標明自己不同於西方詮釋學的思維進路。

無可否認，中國學界對於「本體」及「本體論」問題的關注與理解始於我們對西方哲學研究。我們將Ontology翻譯成「本體論」，並以此為據，反過來審思我們在談論中國哲學時所使用的本體概念，不免有削足適履之嫌。成中英注意到了這一問題，明確指出用「本體論」翻譯Ontology，再用Ontology來規範中國的「本體」，是一個錯誤。¹⁷²細細思之，若用西方的Ontology來套裁中國哲學，中國就根本無哲學可言。中國哲學長期不被西方學界承認，當與此不無關係。

據成中英，中國哲學之「本體」範疇乃意指「天下大本」、「天下大體」，它體現了多元性和整合性，將多元整合為一體。這種整合使「綜合的創造」得以實現，使得「本體」成為一種開放的體系。在我看來，這不僅與西方傳統本體論大異其趣，與海德格爾的以「存在的意義」為取向的存在論之本體論也有著不容忽視的區別。海德格爾將周圍世界(Umwelt)、共同世界(Mitwelt)和自我世界(Selbstwelt)視為一個關聯整體，在存在論意義上融為共同此在(Mitdasein)。¹⁷³海德格爾關於人的存在、亦即「此在」之論證是有說服力的，尤其是當他在周圍世界(自然)、共同世界(人類社會)、自我世界(個人)的關聯性中把此在解說為「共同此在」，確實是一種令人矚目的洞見。但毋庸諱言，海德格爾雖然揭示了此在之所以如此存在的奧秘，但是卻沒有繼續追問「此在應當如何存在？」這一更為迫切的現實問題。質言之，他的

存在論詮釋學中缺少一個價值向度。在我看來，正是這樣一種詮釋的價值向度，構成了本體詮釋學區別於西方詮釋學的根本特徵。

二、詮釋的本體論

詮釋活動的價值取向原則，在中國詮釋傳統形成之初就得以確立，當歸功於孔子的《周易》。

《周易》所奠定的、以闡發「德行」為目標的詮釋傳統彰顯出了重要的現實意義。孔子解《易》「觀其德義」、「求其德」，《周易》也因之成為以立德弘道為旨歸的詮釋之典範而垂範後世。轉換到現代學術語境，孔子力圖回答的正是「此在應當如何存在？」問題。在西方哲學家(如康德與黑格爾)那裏，對於「道德」的理論證明，是通過設定「全能的道德存在者」(上帝)而完成的。由於從純粹的實踐理性中推導不出道德法則¹⁷⁴，道德的合理性與必要性乃來自於神的絕對命令。所以康德才這樣說：「道德不可避免地導致宗教」。¹⁷⁵但是在《周易》中，孔子向我們展示卻是另一種詮釋進路，無須借助預設超驗的上帝而證成了「道德」的合理性。孔子的詮釋理念基於先民的體驗，將天地人視為一個緊密關聯著的整體，以天地之道規範人道，人也可通過調整自己的行為順應天道，此為人道合於天地之道。關鍵在於，此「天地之道」不是如康德所說的來自神的絕對命令，而是先哲經由仰觀俯察而悉心體悟到的。孔子將天地之道推至君子之道，確立的乃是一種成就君子的理想人格。《周易》曰，「天地之大德曰生」(《周易·繫辭下》)，天地成就萬物仁愛眾生，有「大生」、「廣生」的生生之德，君子體仁(踐行仁義)，是故「立人之道曰仁與義」(《周易·象辭》)。

此中天地之道、立人之道的「道」，就含有「本體」之義。為此，在成中英看來，「『本體』是中國哲學的根本概念」，古已有之，可名之為「道」和「太極」，「本體」概念乃兩者之融合。¹⁷⁶這顯然與柏拉圖將「本體」界定為「有關超越的理型或抽象的原型存在」不同，也與黑格爾所說的作為精神實體的「絕對理念」大異其趣。成中英以一種獨特的方式來闡明中國哲學的本體概念之特點，他將其拆分為「本」與「體」，在它們的相互關聯中創造

性地發明其要義：「『本體』即有『本』與因之而生之『體』，體含體性、體質、形體、氣體等義，故不離具體的自然宇宙，也因而為宇宙萬物之根源。又因此一『本體』概念的所緣與所指可以為人體知，故具有超越（包含）而又內在（被包含）的涵義。」¹⁴³「本」乃是永遠不斷發展的創造力量之源泉，是化育萬物並使之得以生生不息的生命力之所在；「體」因「本」而生，體是一個「不斷擴大的過程」，是「本」的生命力之實現。「本體」便是一個由本到體、從體到本的整體。¹⁴⁴作為整體的「本體」系統，因此而不是一個靜態的系統，而是一個「具有創造性的轉變和創造力的開放的動態系統」。但是，在另一方面，「體」雖然由「本」而出，卻有可能「遮蔽和扭曲本，從而應返回本再生或重構以獲得更開放的空間和更自由的發展。」¹⁴⁵

我們何以判斷什麼樣的「體」遮蔽與扭曲了「本」？在我看來，《周易》「君子體仁」（《周易·文言》）一語道出此中奧秘。這裏的「體仁」在解《易》史上略說有三義，一是以仁為體¹⁴⁶，三為體認心中之仁德¹⁴⁷，二是踐行仁義¹⁴⁸。結合此三義，將「體仁」理解為以仁為本、知仁行仁則更完整。知仁且以仁為本，方能行仁，反過來說，不行仁不可謂真正知仁，更遑論以仁為本了。以此觀之，在王陽明的「知行合一」理論框架中解說「體仁」無疑最為恰當：「知是行之始，行是知之成」（王陽明《傳習錄》）。此語中的「成」字，表明了「行」不能僅僅理解為「知」見之於「行」，而且成就了真正的「知」。這種觀念，與孔子將「行」視為「成德」¹⁴⁹、《大學》所言之「明明德」，一脈相承。

問題在於，孔子為何能從宇宙萬象中體悟其「仁」？海德格爾、伽達默爾對理解的「前-結構」(Vor-struktur) 之分析有助於我們解答這一問題。事實上，我們對於某一對象的理解與表象，總是被先在的觀念所引導。這種先在的觀念來自於人的生命體驗，是人與自然互動的結果。在這種互動關係中，天地（自然）不惟表現出了「大生」、「廣生」的仁慈，也有著毀滅眾生的殘暴（如自然災害等）的一面。當人們面對這些現象時，因個人所處的境況與識見不同，對於所見之現象有著不同體驗，進而形成了對天人關係的不同理解。是以《詩經》中多

有怨天詩，抱怨「旻天疾威」，「降喪饑饉，斬伐四國」（《詩經·小雅·雨無正》）。或如老子所言「天地不仁，以萬物為芻狗」（《道德經》第五章），認定「天道無親」（《道德經》第七十九章），順其自然而已。然在儒家一脈眼中的「天地」，卻被賦予以孕育萬物的生生之德。儘管有如此之差異，但是中國的先民在這一點上保持了一致性：敬天畏天順天。其實「怨詩」中真正抱怨的，並非是「天」，而是君王失道、政教廢弛，惹怒上蒼而遭天罰。君王若能循天道修善政便可獲得天之庇佑。《道德經》言「天道無親」、「無私」，強調事在人為。但是人不可妄為：「人法地，地法天，天法道，道法自然」（《道德經》第二十五章）。因「道常無為而無不為」（《道德經》第三十七），順其自然不為而成，聖人效之，是以「聖人無常心，以百姓心為心」（《道德經》第四十九章），處無為之事而無不為。反之，若違背天之常道而「妄作」，必為「凶」（「不知常，妄作凶」，見《道德經》第十六章）。

孔子從天地之道中所見者是其「大生」、「廣生」之「仁」，君子行仁成德，與天地合其德，「是以自天祐之，吉無不利」（《周易·繫辭上》）。綜觀整部《周易》，行文中對卦象之解釋與發揮，皆本於這種理念而展開的。由此可見，《周易》的詮釋方式有著雙重的進路，一是由天道引申出人道，規定立人之道；二是由人所悟之道詮釋天道。孔子曰：「仁者見之謂之仁，知者見之謂之知」（《周易·繫辭上》），說得正是這一層意思。《詩經》中的怨天詩、老子以為天地不仁，皆出於此也。¹²⁰

對於「本」與「體」亦當作如是觀。「本體」之確立，乃是在這樣雙重的詮釋進路的循環互動中完成的。成中英將此概括為「自本體」與「對本體」的詮釋，無論是自本體還是對本體的詮釋，都是在本體之中，並由此而構成了一個「本體詮釋圓環」。¹²¹分別而言之，「對本體」的詮釋旨在客觀地理解外在的對象，「自本體」的詮釋乃是基於所領悟之「本體」、亦即呈現於我們心中的「本體」而展開的。二者表現出了不同的思維理路，前者為追求客觀知識的認識論進路，後者是海德格爾、伽達默爾的本體論詮釋學之進路。成中英將此二者置於「本體詮釋圓環」之中，揭示其循環互動與互

補作用，有力地推動了本體論研究領域的深化與發展。

三、詮釋的方法

西方從古希臘到現代的哲學傳統中，對於方法論的思考一直佔有重要的地位。無論是在具有可操作性的方法體系、還是其方法論的理論建構方面，都達到了一種高度的自覺。相比之下，中國哲學傳統始終沒有生長出對於方法論的自覺意識，因而也未產生「獨立的知識論」。但是這並不意味著中國哲學中沒有方法的觀念，據成中英，中國哲學的「方法」乃潛藏在中國哲學裏，其方法的發生，不是基於理性本身之突破，「而是在現實條件成熟或現實條件需要變的時候才發生的」。^[22]也就是說，中國的方法之產生，更多依賴於個人的經驗，未能在理論層次上系統化、普遍化。成中英希望能建構一種新方法論，就是本體詮釋學，正如其《方法概念與本體詮釋學》一文的副標題所示：「一個方法論的新構建」。這種詮釋學是方法論與本體論的融合，「用方法批評本體，同時也用本體批評方法；在方法與本體的相互批評中，真理就逐漸顯露了。」^[23]

僅就方法而言，成中英採納了E.貝蒂的詮釋學四原則^[24]作為本體詮釋學的原則。但對於本體詮釋學而言，這還不夠完善。成中英為此增補了六項原則，在「本體」部分有兩項：(1)「本體的先識原則」(Pre-understanding of ontological circle)^[25]；(2)「意義終極概念化原則」(Ultimate categorization of meaning)。屬於「形式」部分的有兩項：(1)「邏輯結構秩序化原則」(Ordering of structure)；(2)「語言指涉定值原則」(Formulation of referentiality in language)。最後兩項屬於「經驗」部分：(1)「歷史發生原則」(Analysis of historical genesis)；(2)「效果影響原則」(Analysis of efficacy)。^[26]

我們特別注意到，成中英的研究工作，不僅僅是將西方的詮釋方法原則有機地整合在一起，使之成為一個整體；他的貢獻更在於：在本體與方法的綜合視域裏考察此二者，揭示了二者的關聯性及其可轉換性。成中英指出，就揭櫫方法之使用範

圍與有限性而言，本體詮釋學為方法的本體學；從顯示真理及本體的境遇的角度觀之，本體詮釋學乃是本體的方法學。^[27]

為實現「方法論的新構建」之構想，成中英撰寫了《對《易經》和中國詮釋學傳統結構之基本模式的考察》等系列文章^[28]。在其《易學本體論》一書中指出，中國先民的哲學思考基於「易的經驗與體驗」。^[29]由易的體驗到易道的建立，是一個理性化的認知過程。《周易》之八卦最初取象於自然現象，進至六十四卦，人文現象、人事境況融入其中，人文與自然的交互作用，成為其關注的重心。這一點，非常明顯地體現在《易傳》諸篇中。如何將古代典籍的形式與內涵化入現代語境，將其深厚的哲學意蘊揭示出來，與現代人的思維與行為方式鑄為一體，乃是當代學者的使命。在這一方面，成中英的研究是卓有成效的，對於《周易》，他給出了令人信服的結論：「《易經》哲學是一種明顯的『本體詮釋學』。從結構上來說，即從空間上來說，它表現的是整體的宇宙圖像；從動態過程來說，即從時間上來說，它表現的是一種動態的思維方式。《易經》是宇宙的發展過程在人的心靈層次上所顯現出的圖像和意義集合。《易經》本身就具有心與物、空間與時間兩方面相互變義、相互補充的整體與機體意義；同時這兩方面又相互決定、相互完成。」^[30]從中不難看出，成中英對《周易》之定位，其實同時也在闡明「本體詮釋學」的立論基礎：將自然現象、人類文明現象以及人的心理與行為視為一個互動互攝的整體。它們的關聯性在於：「宇宙自然能夠啟發人事文明與心理行為的意義與價值，人事文明與心理行為也潛藏了宇宙自然的本質意義，代表人類社會參與宇宙自然、宇宙自然參與人類社會的互動關係。」^[31]這種互動關係凝聚成一個以價值為目標的取象系統（諸如元、亨、利、貞、凶、悔等價值判斷），《周易》中所凸顯的人類對價值目標之追求，乃是人類通過對宇宙、人事與行為的綜合考察與體悟，探求三者的平衡與和諧發展之努力。

成中英的《易學本體論》一書，標誌了他的《易經》詮釋體系之形成。在此一體系中，個別的、繁雜的原始體驗經由理性的綜合在整體上到

達了：(1) 定位化（生生不已的廣生與大生之德）；(2) 條理化（從「不定之易」逐漸凝聚成不同的變易模式，具有「結構上的邏輯秩序」）；(3) 機體化（六十四卦之間存在多重的有機關聯，每一爻在其整個卦象系統中有機的聯繫在一起，其意義是相互關聯、相互決定的）；(4) 符號意義化（卦之符號系統被賦予意義，其意義源於對「象、數、意、知」等諸項之綜合考量）；(5) 易理實用化（「易的體系化不僅顯示一個宇宙圖像」，也是「價值選擇與行為定向」的指南）。^[32]

綜上所述，成中英建構本體詮釋學的思維進路可以凝練地表達為：「比較哲學應由方法分析，走向方法綜合；然後由本體分析，走向本體綜合；再以『詮釋圓環』作為基礎，把方法和本體融化為『本體詮釋圓環』，來彰顯方法與本體的綜合。」^[33]當然，「本體」的綜合中也包括了「本」與「體」之間循環，通過此一循環開啟了新的意義世界。而方法與本體的循環，既是通過本體來規範方法，成為方法論的依據；也是通過方法將本體條理化，使本體獲得了與其自身相適應的表達與實現方式。

結語：

我近年來提出「德行詮釋學」的構想^[34]，將詮釋的價值目標具體化為「德行」（Arete, Tugend），可以被視為沿著成中英所開啟的本體詮釋學方向、推動其發展的一個嘗試。

德行詮釋學所從出發的理論依據來自《周易》，通過對卦象所取之象（成中英稱之為「取象」）與德國古典哲學的“Vorstellung”（表象）的比較研究，來闡明中、西詮釋傳統之區別。在黑格爾那裏，表象有兩類：(1) 源自感性材料（自然）的表象與(2) 在人類思維中構建起來的諸如法律、倫理、宗教乃至思維本身的表象。^[35]這種表述，與成中英闡發的《周易》三個系統的取向模式並無實質性的區別。但是，成中英將此三類取象，在整體上凝煉為綜合性的價值取象，凸顯了《周易》中的天道與人道合於一道，人與天地合德，以此證成德福一致的理念。正是這種詮釋理念，使得人們的所取之象獲得了一種道德的規範性意義，所謂「立象

以盡意」（《周易·繫辭上》）之「意」，本質上指的就是道德的規範性意義。正因如此，對自然現象之表象就具有某種道德的規定性，這種規定性，反過來又成為人的思維與行為之道德規範。正是這樣一種詮釋進路，將天地人、心與物融為一個整體，放眼當今世界仍不失之為一種真知灼見。

[1] 見成中英：《方法概念與本體詮釋學》，載《中國論壇》（台北），第19期（1984年）。（該文被收入在《成中英文集第四卷：何為本體詮釋學》，2006年，湖北人民出版社。）

[2] 載於潘德榮、施永敏主編：《中國哲學再創造——成中英先生八秩壽慶論文集》（上海交通大學出版社，2015年）。

[3] 該書被收入在海德格爾*Gesamtausgabe*（全集）的第63卷。

[4] 參見M. Heidegger, translated by John van Buren: *Ontology-Hermeneutics of Facticity*, Indiana University 1999, P.92.

[5] M. Heidegger: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in: *Gesamtausgabe*, Bd. 63, S. 1.

[6] 參見M. Heidegger: *Sein und Zeit*, in: *Gesamtausgabe*（全集），Bd. 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, S. 575.

[7] 因此有學者認為，海德格爾的《存在與時間》所闡發並非「詮釋學」，而是一種新型的哲學。他在30年代放棄了「基礎本體論」，只是他自那時起的論著，才是「真正詮釋學的」，儘管他已避免使用「詮釋學」一詞。（參見G.Scholz: “Hermeneutische Philosophie”, in: J. Ritter, K. Gründer und G. Gabriel (hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe & Co AG, Basel, 1989, Bd.7, S. 757.

[8] 參見成中英：《本體詮釋學三論》，載《安徽師範大學學報》2004年第4期。

[9] 同註[6]，§. 15, §. 26.

[10] 參見康德，李秋零譯：康德著作全集：第5卷（北京：中國人民大學出版社，2007年），第121頁。

[11] 同上，第6卷第7頁。

[12] 參見成中英：《本體與實踐：牟宗三先生與康德哲學》，載《中國哲學史》1997年第2期。

[13] 同上。

[14] 同註[8]。

[15] 成中英：《何為本體詮釋學》，載於《本體與

- 詮釋》(北京三聯書店, 2000年), 第22頁。
- [16] [清]王植: 「體道言以道為體, 猶《易》所謂體仁也。」《正蒙初義》卷七。
- [17] [清]沈景瀾: 「體仁者, 體此心也。」(見《御覽經史講義》卷一) 此心便是「天地生物之心」, 體悟此心, 便為君子「愛人濟物之心」。
- [18] [清]戴震: 《原善》下: 「君子體仁以修身, 則行修也。」
- [19] 《周易·象》: 「君子以成德為行, 日可見之行也。」
- [20] 就此而言, 「體」是否「遮蔽和扭曲本」, 取決於我們對「本」的理解。在儒家哲學一脈的語境中, 違背了生生之德的仁道的, 被視為遮蔽和扭曲了「本」; 老子以為「天道無親」, 天地之象與人無涉。天地之道順其自然, 以無為而為之, 皆出於本然, 有何「遮蔽與扭曲本」之虞?
- [21] 參見成中英: 《從真理與方法到本體與詮釋》, 見《成中英文集第四卷: 何為本體詮釋學》(湖北人民出版社, 2006年), 第132頁。
- [22] 同註[1], 第9頁。
- [23] 同註1, 第19頁。
- [24] 此四原則: (1) 主體的獨立 (Autonomy of Object) 原則; (2) 全體意義的圓融 (Coherence and Totality of meaning) 原則; (3) 理解的實現 (Actuality of understanding) 原則; (4) 意義的和諧化 (Harmonization of meaning) 原則。(同註[1], 第19頁)
- [25] 根據英語表達, 此處的中文疑脫漏「循環」二字, 應為「本體循環的先識原則」
- [26] 同註[1], 第20頁。
- [27] 同註[1], 第21頁。
- [28] 這些論文收入在《成中英文集第四卷: 何為本體詮釋學》(湖北人民出版社, 2006年)。
- [29] 成中英: 《論易之原始及其未來發展》, 見《易學本體論》(北京大學出版社, 2006年), 第40頁。

- [30] 成中英: 《中國哲學的現代化與世界化》, 見《成中英文集第一卷: 論中西哲學精神》(湖北人民出版社, 2006年), 第318頁。
- [31] 同註[29], 第52頁。
- [32] 同註[29], 第47-48頁。
- [33] 同註[30], 第314頁。
- [34] 參見潘德榮: 《經典詮釋與「立德」》(The Interpretation of Classics and "Establishing Morals"), 載《安徽師範大學學報》, 2015年第一期; 《論當代詮釋學的任務》, 載《華東師範大學學報》, 2015年第5期; 《德行與詮釋》, 載《中國社會科學》, 2017年第6期。
- [35] 參見黑格爾: 《邏輯學》(梁志學譯)(北京: 人民出版社2002年), 第61頁。(德文原著: Helgel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1930), in Hegel: Werke 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, §20.)

Ontology and Hermeneutic-On Onto-hermeneutics

Pan Derong (East China Normal University)

Abstract: Ontological Hermeneutics is a type of hermeneutics used to mark the philosophical line from Heidegger to Gadamer in contemporary Western philosophy. While, Onto-Hermeneutics is a new word deliberately created by Chung-ying Cheng in order to distinguish from Heidegger and Gadamer's hermeneutics. In essence, Heidegger's practical hermeneutics is based on the ontology of Dasein. Contrarily, the concept of "noumenon" in Cheng's philosophy is rooted in Chinese thinking tradition, which regards noumenon and method as an interactive whole with relevance and convertibility. Obviously, through a comparative study, we can clarify the internal characteristics and differences between the two types of hermeneutics, as well as Cheng's theoretical contributions.

Key Words: Ontological Hermeneutics, Onto-Hermeneutics, ontology, methodology, interpretation

本體知用行

—成中英易學本體論述略

■ 楊慶中

中國人民大學國學院

在成中英教授的學術歷程中，對《易經》的研究與詮釋，可謂用功最勤，心得最多。《易經》中的諸多問題，成氏均有易學的和哲學的見解，形成了獨具特色、體大精深的成氏易學哲學體系。這一體系也構成了成氏本體詮釋學理論的底色。限於篇幅，當然也是為了凸顯成氏易學哲學與其本體詮釋學的密不可分的关系，本文不想對成氏易學哲學作出全面的討論，謹圍繞成氏易學哲學或本體詮釋學中的幾個核心範疇一本、體、知、用、行等加以探討。

一、易之本

在成氏本體詮釋學的理论中，本體一詞有別於西方哲學中的 Ontology，有其獨特的含義。成氏所謂的本體，本與體乃是各有內涵的兩個概念。「本指的是宇宙之所以形成宇宙的根源存在與生命發展的根源。」^[1]本與體的關係是：「本可發為體，體可說根於本。」^[2]顯然成氏所謂的「本」，為本根、本源之義。這個本有什麼特徵，又有什麼樣的內在性導致其必然超越自身而發為體，以及如何發為體？成氏在對《易經》的研究中，曾就易的本體論義涵提出「易之五義」，這一討論為我們理解易之「本」，並進而理解本體詮釋學之「本」提供了頗具啟發意義的思路。

所謂「易之五義」是指生生源發義，變異多元義，秩序自然義，交易互補義，以及和諧相成義。成氏又分別稱之為不易性、變易性、簡易性、交易性，以及和易性。他是成氏整合並詮釋傳統易學資

源而總結出的易義新說，也是成氏所揭櫫的易之本的五大屬性，當然也是本體詮釋學之「本」的五大屬性。

「生生源發義」，或曰易之「不易性」，有兩方面內涵：一是不易之易，或曰不易而易；二是易之不易，或曰易而不易。二者互相內在，乃一體之兩面，以使易的不易性兼具「恆常性」與「變化性」，也使易之生生源發之功顯為「創造不容己的自然流行，發而為生物不測之宇

宙萬象萬物」^[3]。成氏借周敦頤《太極圖說》中的無極太極說進一步解釋說，究竟論之，「不易而易」為「無極而太極」，「易而不易」為「太極而無極」。太極為天地萬物之元與源，「不易之易」就是這樣的元與源，就是太極。但此一恆動、創生的太極卻仍是「易之不易」的恆常，是為無極。因此易同時兼具太極性與無極性，雖生生不已，卻又不可執著，無跡可尋，不可言盡。成氏認為「在此一含義下，易也可名之為道。」^[4]成氏還從超越性和內在性兩個方面對易的不易性做出進一步說明，認為由於易之不易是落實在不易之易的活動中，故易

摘要：本文透過本體知用行五大範疇的梳理，概述了成中英教授易學本體論的主要內容。文中認為，成中英對易之五義的挖掘是對易之本的探討，對易之五個世界的描述是對易之體的探討，對易中之觀的知識論考察是對易之知的探討。成中英易學本體論的目的是在整合中西哲學的基礎上進一步開發易之用，並使之落實於易之行。所以本體知用行五大範疇體現了三種關係：即本體、體用、知行。成中英易學本體論是對中國傳統本體觀、體用觀、知行觀的新探索，新發展。

關鍵詞：易學；本；本體；本體論

之本體的超越性亦即其內在性。超越走向不易，內在走向變易。超越是易道的玄之又玄，亦即超越又超越；內在是易道的動之又動，亦即內在再內在。由於易的不易性所包含之生生不已性，成氏又稱易之不易性為「純粹的創造性」(Pure Creativity)或「創造的創造性」(Creative Creativity)。成氏又指出，從價值的層面說，此生生源發義或曰易的不易性有至善的特性，以保證自然創發的世界不但生生不已，亦且生生而和諧。

「變異多元義」，或曰易的「變易性」是指在易的持續變化過程中多樣事物的產生與發展。在這個意義上變易性就是變異性。變易或變異就是改變原有的同一性，趨向差異性，以導致變化。成氏視此一過程為時間之為時間者，「在時間中不能不在事物的差異化中以見變化，萬物化生與生物多樣性都是時間差異化的結果，也可以說只有在時間的差異化中才能見到變化或變易之為差異或變異」^[5]。當然，成氏也強調變化不但展現了變動不居的時間流轉，更呈現了品物流形的空間位向^[6]。

「秩序自然義」，或曰易的「簡易性」有兩層含義，一是指易簡之理具有使萬物秩序化與變化規律化的意思；一是指變化或變異的最簡易方式是一陰一陽的交替與配合。就前者說，易雖變化多端，但變化出來的宇宙萬象卻又有其條理結構，變化之道也有其合理性的律則。成氏認為這是簡易的深層含義。就後者說，易雖然變化多端，但均不出一陰一陽的交替配合這一簡易的模式之外。成氏舉乾坤兩卦說，乾元坤元，繼善成性，靜動相與，大生而廣生，都是乾坤的易簡功能所至^[7]。

「交易互補義」，或曰易的「交易性」是指事物的發展變化並非單線進行，而是萬物之間交相感應、彼此影響的結果。成氏認為，為了發揮事物的潛能以求更好的存在狀態，也必然產生相互之間的交易與交換。在成氏的本體易中，交易具有有無相通以形成事物的完整性與再發展性的指向，這一指向使新的共同的發展成為可能^[8]。

「和諧相成義」，或曰易的「和易性」是指變化、簡約、交相互補所趨向的生命和諧的美好價值宇宙。成氏認為，和諧的能力原始地包含於不易

之易所啟動的動靜無端、顯微無間的創造活力之中，它永遠是動態的創造的活動，也靠持續的創造與修持來維護與修補。如果沒有此一和諧的目的論價值觀，變化便只是盲目的動能，偶發的事件。成氏甚至認為，人性趨向道德，使道德倫理成為可能，也與易之和有關，或就是易之和的實現。

綜理易之五義，可以看出不易性昭示的是變化之源與變化之能，變易性昭示的是不易性在突破同一性的過程中實現自身的形式或方式。簡易性昭示的是差異變化的規範性，交易性昭示的是差異變化過程中的互補相成性，和易性昭示的是易之終極和諧性。變易性與簡易性相結合，是突破舊局展開新境的重要機制。交易性與和易性相結合，則使突破舊局展開新境必然導向天地萬物的條理組織以及人類世界的和諧繁榮。成氏說和是交易的目標和終極價值，也是變易之所以交易的內在動力，還是眾多事物發展自身以至發展全體的宇宙力量。故易的第五義是易的核心意義，提供了易的哲學發展的價值^[9]。

易之五義或五性是易之本的五種潛能，也是易之由本之體的五種現實的途徑。他是成氏整合中國先哲的本體論資源而得。是中國哲學迄今為止對「本根」之內涵最為詳盡的闡述。

二、易之體

本必「發展發生為體」，並使體在不同存有層次上表現出不同的形式與內涵。對此不同的形式與內涵，成氏概言之為五大世界：即本體世界、形象世界、符號世界、心靈世界和行為世界。這五大世界是易之本發而為體的必然結果。

「本體世界」是「易的五義整體化的概念」，所以當本發而為體時，這個本體當然就成為易的五大世界之始。成氏認為，本體的重心在生與生生，包含了生之原始、生之過程、生之作用與生之實體等意涵。因此易的本體世界是一個包含了一切現象與活動的整體：「現象是本體的現象，變化是本體的變化，過程是本體的過程，生命是本體的生命。」^[10]這裏的「一切現象與活動」，是就易之天地人的整體性而言，「天指根源，地指整體，人指參與的動力。有此三者也才能從易的原始進化到

宇宙秩序，從宇宙秩序進化到人文秩序，從物質世界進化到精神世界。」^[11]基於這種整體性，成氏認為本體世界既不是一個超越變化現實的神秘世界，也不是一個孤立絕緣的本質世界，甚至也不是一個純然對象化的對象，而是與主體的人之心靈密切相關的天地人的共同根源。

「本體世界必然表現為形象世界」。而「形象世界」作為一個整體其實也就是本體世界自身。因為「形象的世界是一個有機的整體，一個變化的整體，一個有象徵性的整體，散之為萬物，合之為本體。」^[12]就形象世界之「形」而言，成氏認為形是道與器的分野與分別的特徵，所謂「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」但形上與形下是一個連續體，道可以在器之中，器也可以在道之內，道與器不可分。形又是象之本，形不只是形象，還是物象、事象、法象、天地之象，甚至可以是晝夜之象、進退之象、失得之象、憂慮之象。萬事萬物莫不有象。就形象世界之「象」而言，成氏依據《繫辭傳》，指出象即像，亦即具有意義的形象。象引發人的心靈賦予它以意義，而此意義可以涵蓋其他形象、價值與行為。成氏認為知象之所指，明象之所自與所之，是人的心靈認知與理解宇宙與自我的鑰匙。成氏還指出，由於象的有機性與變化性，其本質可看為氣，包含著本體宇宙萬事萬物之理，人必須透過對象的思考與知解以成就自己的智慧與德行。

形象世界是密切關聯的有機整體，人從經驗中認知與學習到象與象之間的因果關聯，用人自定的能象的符號表達所象的事物，於是形成了「符號世界」。《易經》正是聖人從廣泛的經驗與創發的思考中運用符號詮釋宇宙的結果與結論。成氏指出人的生活世界是多元符號系統的交互與同時運作的關係系統^[13]。《周易》用象數和語言文辭等多樣性的符號來表達對世界的認識便是多元符號系統的交互與同時運作的關係系統，所以它最能把握宇宙之全與本體之真，也最能使主體的人獲得生命的啟發與本體的啟示。

在成氏的易學本體論中，符號或符號系統是心靈對事象或物象的詮釋載體，所以言符號不得言及心靈世界。成氏特別強調心靈與本體相通

的本體性，認為離開了心的主體性與創發性就沒有本體學。這是理解成氏易學本體論的關鍵，也是其本體學的特色。成氏舉《象傳》「複見其天地之心」說，此天地之心是基於人心的本體性詮釋而來，是物我融合、天人合一的價值體現。在成氏看來，心的認知與詮釋的功能，心的尋求與判斷價值意義與目標的功能等，都與心的本體性密不可分。心靈的作用就在於「通天下之志，定天下之業，斷天下之疑」。人之原始反終，知死生之說，知周萬物而道濟天下，樂天知命，安土敦仁，博愛容眾，以至於與天地合德，與日月合明，與四時合序，與鬼神合吉凶等等，也都是人的心靈所主動追求的，亦是心靈的本體性之所在。心靈的活動形成了人的精神世界，道德世界，審美世界，以及文明與社會歷史世界。

成氏認為，言及人的心靈時，已經涉及到了人的行為世界，也涉及到了天地萬物變化流行的世界。因為心除了認知事物，也在規範人的行為以實現價值目標。儒家自始以來即強調修身，提倡工夫論，就是為了規範人的行為以實現價值目標。但工夫是一變化氣質的過程，有其整體性，目標性，創造性，簡易性，對應性，實現性，所對應者是宇宙的本體，所實現者是心靈的本體。其創造性在合內外之道，與時皆進，其目標在於實現動態的和諧。所以不透過易的本體論，很難理解工夫論。而《大象傳》強調君子於每一處境都要因時因地因情而做出相應的修持，就是化易的本體性為人的精神與道德修持的實踐性^[14]。行為世界的最高的境界是「和易」之「和」。

成氏的易之五大世界之說，是其借助易學的資源和西方哲學的發展成果（如本體論、符號論、心靈哲學等），在一個整體的框架下整合、演繹由本之體的內在邏輯和外在昭示所得。就西方哲學而言，成氏試圖超越相關各種學說之間的矛盾而統一之；就中國哲學而言，成氏試圖使傳統的「道生……」，「太極生……」等等系列的思想得到豐富和清晰地表述，因而有很大的價值。

三、易之知

在成氏的本體詮釋學或易學本體論體系中，



「知」是一個非常關鍵的環節，本、體、用、行，以及主客內外等均需透過「知」及「知」的橋梁才成為可能。因為「主體的心與客體的天地的互動與互參是本體思考中的重要原則」^[15]，所以本體主客內外等等均因心靈及心靈之創發一知的參與而被發顯、被建構、被詮釋。如何理解「知」，或者說一個什麼樣的知才能具備這樣的功能或價值呢？成氏對該問題的討論頗為豐富，但從易學本體論的視角看，他主要是透過對《易經》中反復提到的「觀」的哲學詮釋，來揭示易學本體論意義上的知的本質的。

成氏指出，《易經》提到的知識不是以邏輯的方式系統闡述出來的命題知識。而是直接產生一種感覺和存在狀態的知識，一種表現在人的行為或生活方式中的知識^[16]。《易經》透過「觀」瞭解天地，瞭解人之自身，瞭解天地人的變化，透過「觀」來直觀宇宙的整體性。「觀」是《易經》理解世界的一種重要方式，是所有重要文化活動和文明活動的意義、靈感、動機的無窮源泉。《易經》透過「觀」建立了「象」，發明了「象」，這是觀物取象。成氏把《易經》的觀物取象梳理為三個層面：一是宇宙自然取象系統，二是人事文明取象系統，三是心理行為取象系統。這三個系統相互融合為一體，凝聚出了一個價值目標的取象系統，如見之於《易經》各卦的元、亨、利、貞、吉、凶、悔，吝等斷占之辭就是上述三系統的協力作用呈現出來的新的創造。

如何理解「觀」？成氏基於中西哲學的比較及整合，拈出「觀」之八大特徵：一曰整體的觀，即「傾向於從整體上觀察和俯瞰事物，力圖觀察和俯瞰事物的整體，觀察或者俯瞰作為一個整體的事物。」二曰動態的過程中的觀，即「根據事物運動以及變化、發展的主導傾向或潛能，以一種動態的方式來觀察和俯瞰事物。」三曰有機聯繫的觀，即「把事物置於或者定位於一種相關的或者有意義的關係中觀察和俯瞰事物。這是一種與位置有關的或者有機的觀察。」四曰因時因地的觀，即根據事物與時間的特殊關係，不脫離此時此地、此情此景的觀察。成氏指出，「時間」不但是事物最深刻的驅動力並給事物設定了全面的範圍和情境，

也是創造性轉化和強制性改變的源泉，理解一件事情就是理解該事情當時所處的位置。易學本體論的觀就是因時因地的當下觀。五曰互動的觀，即「在事物之間或者事物自身衝突與和諧的互動中觀察事物，這種互動造成舊事物的滅亡和新事物的產生。」六曰評價性或有創造力的觀，即「在與人關於價值創造、文明活動以及其他有益的實踐活動的特殊互動中觀察事物。」七曰本體宇宙論的觀，即「觀察事物活動、人以及這二者為瞭解世界的本體宇宙論所作的會通。」八曰本體詮釋學的觀，即「把事物置於不同的層次和維度的網狀系統中進行觀察，……根據在主觀性之中發現的創造性與在客觀性之中發現的創造性之間的和諧與一致來理解事物。」^[17]

基於觀的上述特徵，成氏進一步區分了「普遍的觀察」與「特殊的觀點」，認為「觀」是一個無窮豐富的概念，是在許多層次上對許多維度的觀察，是從所有觀點出發、或者並非從任何特殊觀點出發的觀察。因而不能把它等同於任何單一的觀察活動和任何特殊的觀點。單一的觀察活動和任何特殊的觀點都會受到自我的限制和約束。當然從理論上講，如果把「觀」定義為一種觀察和理解世界萬物的方法論，則「觀」仍然是一種觀點，但成氏說易學本體論意義上的「觀」乃是一種自我修正、自我否定、自我超越的觀點，是沒有觀點的觀點。正是在這個意義上，成氏把易之「觀」定義為本體詮釋學的觀，也稱之為「普遍的觀察」。除了普遍性外，易之觀還表現出沉思的、創造性的特點，它是在普遍的、沉思的觀察基礎之上的創造性觀察。成氏認為這種「觀」一旦被建立起來，又將導致更普遍的，更沉思的觀察。這是一個圓環：理解和沉思產生創造性，創造性又產生更多的理解和更多的沉思，這兩者又構成了更大創造性的基礎。」^[18]

《易經》重視「觀」，但單單靠「觀」，並不足以呈現出「本體」的全部面貌，所以成氏又對《周易》中的「感」進行了探討，成氏所謂的「感」，既有西方知識論中所謂的「感覺」之「感」的意思，又有中國哲學中「感而遂通」之「感」的意思。前者可以擴大具有直觀意義的「觀」的廣度；後者可以擴

大具有整體意義的「觀」的深度。因為「感」可以把「觀」引向一個內在的「思」。成氏指出：「感不只是外感，主要是包括一種反思的感，外面有這樣一種形象的經驗，人就會有那樣一種對外面事物的認識的一種肯定，所以這個感也是很主動的，它不只是說在照鏡子。『觀』可能好像鏡子一樣，而且『觀』這個鏡子照得很細微，它要把動態的世界照出來。但『觀』很快就接觸到自己內在的一種能力，一種自覺的能力，產生一種對自我的自覺，有了這種自我的知覺，那種自覺意識就會進一步來思考這個認識的對象。」^[19]

就本體詮釋學的知識論而言，成氏除觀感外還討論了思、悟、通。雖然整合西方知識論的意味甚明，但也都有《易經》的啟示。相對而言對《易經》觀的認知模式的揭示和分析，是成氏最具創造性的研究成果。

四、易之用

受傳統體用說的影響，同時也是基於整合傳統體用說的需要，成氏的易學本體論有一個鮮明的特點，就是強調體必發為用，用中必見體。所謂「因用顯體，體立而能有更多的用。」^[20]因之討論易之用乃成氏易學本體論的題中應有之義。成氏易學本體論意義上的易之用主要表現在兩個方面，一是理解現實世界，一是指導人們的行為。成氏說：「雖然很明顯《易經》自產生之日起就不僅僅服務於一種目的，但卻可以說《易經》的『體』（實質）和『用』（功用）早就由人們的兩種需要所決定，一種是理解現實世界的需要，一種是如何採取正確行動的需要。……這兩種用途的關係是，二者相互依賴，互為條件。」^[21]成氏考察了易學形成的歷史，指出《易經》的產生乃是基於人們對現實生活中面臨的諸多問題的關懷，如怎樣分辨風險，進行決斷，趨吉避凶等。而由於《易經》的符號象徵系統有其內在的價值結構和實用操作程序，因而能投射到廣大的經驗領域，以使人們在種種具體的生活遭際和價值境遇中確立真理和知識，以應對、說明、顯示、處置各類具體事情。所以《易經》具有「很高的實用價值。」^[22]

討論易之用，首先要面對的是《易》之最初的

功用一占卜。成氏指出，占卜是在一種既定情境的限制下為理解和行動找到一種確證。既定的情境中含有邏輯性和道德要求，這兩者需要個體根據對美德的信念和對相輔相成、相互轉化和相互平衡的自然秩序的確信，來培養出處理事物的智慧，包括謹慎、耐心、與人磋商和對變化的敏捷反應等。在這一意義上，占卜即成為一種與自己對某情境的理解進行磋商的方法，一種思考和讓自己凝神竭慮的方法。它是一種實踐的理解和一個發展自己實踐智慧的過程。^[23]《易經》好比航海所用的指南針或航海圖，只不過它是用來作為價值選擇與行為定向的指針或航海圖而已。「易的體系化提出了人生之舟所持的一個海圖和星空，而卜筮則是相對這個海圖和星空的定位方法。易的體系的實用性也就於此可見了。」^[24]

易的卜筮，十分借重過去的經驗，透過過去經驗的概念性思考來詮釋未來，以擴展了人們對未來的理解。擁有這種詮釋能力之後，人們就能夠認識到如果沒有一套深深扎根的宇宙觀系統作為背景，占卜活動就不可能奏效。^[25]但也正是易的這套宇宙觀體系一作為宇宙變化的知識體系或作為行為的價值體系，使易之用超越卜筮成為可能。成氏指出，事實上，如果我們以知識或理解為出發點，而不是以卜筮為出發點，則易的體系仍然具有顯示方向，說明關係的啟示和直觀作用，而一個知識體系或一個價值體系也可因之增強其全息性能。荀子言：「以賢易不肖，不待卜而後知吉；以治伐亂，不待戰而後知克」（《荀子·大略》）。又說：「善為詩者不說，善為易者不占，善為禮者不相」（同上）。這就是以廣博的知識和深厚的智慧超越並取代占卜方法的最好說明^[26]。

從超越並取代卜筮的層面看，成氏認為易之用還可以表現在四個方面：首先是進德之用。《周易》啟迪並引導人們發揮自己、認識自己、參贊天地之大化，進德修身。其次是溝通之用。即作為溝通的媒介，感通萬物，以通消息。《周易》是探究變化的書，所強調的是變化。變化有一個前提即事事之間，物物之間，人人之間，內外之間，過去未來之間，都有一種關聯，這種關聯是基於共同的宇宙語言、共同的生命體驗來達到的，所以在這種

意義之下，以易觀物能建立宇宙的和諧，以易會友則能建立人與社會的和諧。第三是修業之用。就是學習《易經》的原理，發為經營管理之道（知變、應變、通變）以成就自己的事業。第四，平天下之用。即透過《易經》之觀，發揮創造性的力量，來轉化改變社會，進而為世界帶來和平、和諧^[27]。

從前瞻的意義上說，與具體的學科相聯繫，成氏認為易之用又可以厘為兩個層面。即客觀的整體性、群體性的應用層面，諸如管理、決策、醫學等等和純粹個體的主體性的應用層面，諸如心理諮詢、精神分析等等。具體而言，整合現代科學決策理論，可以發展易的決策學，易的管理學、易的宏觀經濟學、易的微觀經濟學，易的未來學、易的生產與分配理論，易的銷售與市場理論等等。整合中西醫，可以發展易醫學，乃至於氣功、藝術、人工智能、電腦設計等等^[28]。另外，《易經》的文史研究，或可稱之為「文史易」。《易經》的哲學研究，或可稱之為「哲學易」。《易經》的科學研究，或可稱之為「科學易」。《易經》的數理邏輯研究，或可稱之為「邏輯易」。《易經》的語言學研究，或可稱之為「語言易」^[29]。等等。套用四庫全書總目提要的話可以說在成氏看來，「易用廣大，無所不包，旁及管理、經濟、文史、醫術，氣功，以逮人工之智能……皆可援易以為說」。一句話，在易學本體論的視閥中，易道統百學，百學歸易用。

重視用是中國哲學的固有傳統，成氏強調易之用，並在易學本體論的體系中落實的地位和價值，是對這一優秀傳統的發展與弘揚。

五、易之行

在成氏的易學本體論中，本體世界是一個包含著本源、實體與活動的真實的世界。人雖然可以思考它，卻並不能用有限的靜態結構的概念理解與認知它，而必須透過行為或行動來參與本體的活動，並在這種參與中成己成物。成氏指出，人的行為或行動的目標，旨在改變事物以成其善，即成就事物之間的本然和諧，以維護生命的意義^[30]。用先秦儒家的話說即「贊天地之化育」，或者用《易傳》的話說即「裁成天地之道，輔相天地之宜」。正是在這個意義上，成氏認為人的行為也具有本

體的意義。因此，易學本體論必然要導向「行」，也必然要透過「行」來由體之用，由用見體，體用相須，互為體用。這也是易學本體論之整體追求中的結穴之所在，即轉化自我、修持自我、提升自我，提高人生境界^[31]。

由體之用或由用之體就是行，前者是知之行，後者是行之知。所以談行離不開知，談知離不開本體用，本體知用行乃是一個整體。成氏認為，「從易知（即前節所談「易之知」）我們可以再進一步談到人的行為，人怎樣透過他對具體的周遭事物、變化的過程等等的認識，進一步能去參與事物的變化，掌握它的契機，進而創造出一個新的境界，這就是『易行』」^[32]。成氏借用《繫辭傳》的話，稱之為「易知易行」。成說：「易行就是一個人他要能發揮他的潛力。要發揮他的潛力，就要能掌握整體的宇宙。掌握整體宇宙的意思之一就是要掌握時間和空間。空間是人的關係，時間就是機緣。」^[33]「掌握整體宇宙」中的「掌握」二字，既包含知，也包含行，是即知且行，知行合一的產物。因此成氏討論「行」是建立在知行合一或統一的理論基礎之上的。

成氏討論行，還重視「仁知並用」，成氏結合《易經》中的卦具體解釋說，《易經》中的每一卦都有時間的觀念，而時間是變化的一個軌跡，是變化的一個階段、一個過程。在掌握這個變化階段過程中的各種特殊因素的基礎上發揮自己的潛力，讓可能性實現出來，是人在生活中實現自我的方法。成氏稱這種「自我實現」是一種「德行」。成氏說，「易之行」就是基於《周易》的哲學，即對宇宙之本體的一種認識，以發揮天地精神的那種德行。成氏謂之「仁知並用」，即透過體知乾之大生之德與坤之廣生之德並效法之，認識自己，反省自己，幫助別人，成就別人。亦即立己立人，達己達人。成氏特別指出，《象傳》甚至於每一卦，每一爻，都提示給人們一個遷善改過的合理行動的機會，讓人不斷去充實自己，認識事物、認識自己的行為能力^[34]。

仁知並用，必要落實到正位而行，這樣才能由德行而成就德性，實現完整的人格。根據《周易》的時位觀，成氏認為人只要正位而行，即使身處逆

境，如《蹇》卦《困》卦所揭示的那樣，亦能發揮潛能，臨危不懼，而終至否極泰來，達到圓滿^[35]。成氏指出，正位而行指向的是一種和諧，人在天地之間，於社會之中能夠名實相符，能夠發揮自身的能力，取信於人，與他人和諧共處，就是人之正位。成氏說此種正位也是人的價值或德性之位。因為人作為宇宙的一分子，內在本具與天地合一的能力，內在本具參贊天地，獨立不改、不偏不倚，冒險犯難、克服困難的能力。把這些能力發揮出來，就是人之本性的最大發揮，就能達到至人、完人的理想境界。成氏認為《周易》的天地人整體觀彰顯了生命無窮的潛力和生命力。而人性本身就有一種生命力，一種創造力，這些「力」基於善並導向善，因此生命本身也是善的具有價值的，人如能開發本善，掌握生命的價值，就能做一個完整的人，實現人本身完整的人格^[36]。

正位而行之外，《周易》更強調「與時偕行」。《周易》有很多對時的論述如「依時」、「當時」、「隨時」、「及時」等，其目的均在於指導人們如何掌握時而與時俱行。在成氏看來，人若能與宇宙同行，就能掌握時，所謂天人合一，就是人與時的合一。每個人能根據自己的體驗，整合出時間的概念，並據此去完成一件事而發揮其功用，即是及時之義。

《周易》不但強調與時偕行，還特別強調時中而行，因時而處中。其實時中而行正是與時偕行的本質。成氏認為，時中之人的德性是一種靈活運用的德性，時中之人在不同的環境中，均能合理發揮人之本性，而成為真正和諧發展的力量之源。所以，基於《易經》而發展出來的易學本體論所昭示的「行」不是簡單地追求吉凶禍福，而是追求一種善、一種美、一種和，而是追求更深、更遠、更廣的生命意義^[37]。以使人在宇宙的創造過程中去完成自己，實踐宇宙所賦予的能量，使宇宙和人達到更好的境界。

重視行並落實於行是中國哲學的優秀傳統，成氏易學本體論結穴於行，是對這一優秀傳統的弘揚與發揮。尤其可貴者，成氏把行與人的實現，人與宇宙的和諧聯繫起來加以討論，使人之行扎根於堅實的本體之上，是對傳統知行思想的豐富

和發展。

小結

（一）在中國傳統哲學中，本根論的思想特別豐富，道、太極、理等範疇都是具有本根意義的哲學概念（成氏有時稱之為本體範疇）。但這些本根性範疇其內涵是什麼，其實現自身的理路是什麼，其性能如何界定等等，向來沒有清晰的解釋。成氏透過其易學本體論的探討，透過辨析中國哲學之所謂「本」與西方哲學Ontology概念的差異，透過揭櫫易的五大屬性，創造性地闡釋了「本」之內在義涵及其發而為體的內在動源、基本方式，是對中國傳統哲學本根論的豐富和發展。

（二）本根發而為宇宙，構成了中國傳統哲學宇宙論中的生生哲學，這方面中國傳統哲學有頗為詳細的描述，如《繫辭傳》所謂「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦……」，《說卦傳》所謂「有天地然後有萬物」，如《淮南子》所謂「天墜未形，馮馮翼翼……」，等等。成氏整合西方哲學的研究成果，將中國傳統哲學生宇宙論概括為「由本之體」，並對「體」的內涵做出深具內在邏輯關係的五大方面的分疏，不但是對中國傳統宇宙生化論之內涵的豐富和發展，也是對此做出的哲學證明。

（三）中國傳統哲學不乏對「知」的討論，但由於都是與行一修養論一並闡釋，所以知自身的面目多被遮蔽，尤其是其知識論層面的義涵幾乎全被淹沒。成氏透過對《易經》中「觀」的認知方式的創造性詮釋，不但把中國傳統「知」論從修養論中挽救出來，還進一步開發出了其不同於西方哲學之認知模式的獨特義涵，同時更照顧知行相須並重的中國傳統，將「知」在一個更堅實強大的理論支持下而落實於行。這對於豐富和發展中國傳統知行論是具有啟發意義的。

（四）成氏對「用」的關照，基於其對《易經》、其實也是對哲學的一個基本觀念：即除了滿足人們理解世界的需要外，還要滿足人們如何採取正確行動的需要。成氏的此一覺知，乃是基於對中國傳統哲學體用觀的體察。而由於成氏對「體」的新理解（五大世界），所以其所開出的「用」較

之傳統哲學更加豐富多彩，我們可以謂之新體新用。

(五)成氏的本體知用行，最後落實於行，這不僅僅是要傳承中國傳統哲學中的知行說，更是易學本體論或本體詮釋學的理论需要，因為本體詮釋學或本體知用只有在行中才能真正落實，才能真正實現。這也正是成氏把「行」視為主體人轉化自我、修持自我、提升自我，提高人生境界的主要原因。

要之，成氏易學本體論或本體詮釋學所揭櫫的本體知用行五大範疇，深化了中國傳統中的許多核心問題，可以謂之中國哲學研究中的新本體論、新體用論和新知行論，是一門出入中西歸本大易的返本開新之學。

[1] 成中英：《新覺醒時代——論中國文化之再創造》（中央編譯出版社，2014年10月），第244頁。

[2] 同上，第244頁。

[3] 成中英：《易學本體論》（北京大學出版社，2006年9月），第6頁。

[4] 同上，第6頁。

[5] 同註[3]，第8頁。

[6] 同註[3]，第9頁。

[7] 同註[3]，第10頁。

[8] 同註[3]，第11頁。

[9] 同註[3]，第12頁。

[10] 同註[3]，第24頁。

[11] 同註[3]，第43頁。

[12] 同註[3]，第25頁。

[13] 同註[3]，第28頁。

[14] 同註[3]，第31頁。

[15] 同註[3]，第15頁。

[16] 同註[3]，第169頁。

[17] 同註[3]，第81頁。

[18] 同註[3]，第91頁。

[19] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋——成中英教授訪談錄》（中國人民大學出版社，2013年7月），第277頁。

[20] 同註[3]，第232頁。

[21] 同註[3]，第157頁。

[22] 同註[3]，第270頁。

[23] 同註[3]，第150頁。

[24] 同註[3]，第48頁。

[25] 同註[3]，第158頁。

[26] 同註[3]，第50頁。

[27] 同註[3]，第315-316頁。

[28] 同註[3]，第53-54頁。

[29] 同註[3]，第293頁。

[30] 同註[3]，第15頁。

[31] 同註[3]，第320頁。

[32] 同註[3]，第320頁。

[33] 同註[3]，第326頁。

[34] 同註[3]，第328頁。

[35] 同註[3]，第338頁。

[36] 同註[3]，第337頁。

[37] 同註[3]，第352頁。

The Source, The Being, The Cognition, The Use and The Behavior- On the source-being theory of the Yi-Jing-Study of Chung-ying Cheng.

Yang Qingzhong (Renmin University of China, School of Chinese Classics)

Abstract: This paper has discussed the main contents of the source-being theory of the Yi-Jing-study of Chung-ying Cheng by combing the five concepts of the “source”, the “being”, the “cognition”, the “use” and the “behavior”. And this paper holds that Chung-ying Cheng’s exploring of the five meanings of the Changes is a deep discussion of the “source” of the Changes, and the description of the five worlds of the Changes is the discussion of the “being” of the Changes, and the epistemological study of the “observation” of the Changes is the discussion of the “cognition” of the Changes. The purpose of the source-being theory of the Yi-Jing-study of Chung-ying Cheng is to further develop the “use” of the Changes on the basis of integrating of Chinese and western philosophy, and realize it in the “behavior”. Therefore, the five concepts reflect three kinds of relationships: the relationship between the “source” and the “being”, the relationship between the “being” and the “use”, and the relationship between the “cognition” and the “behavior”. The source-being theory of the Yi-Jing-study of Chung-ying Cheng is a new exploration and development of the source-being theory, and of the thought of the “being” and the “use”, and of the concepts of the “cognition” and the “behavior” of traditional Chinese philosophy.

Key words: Yi-Jing-study, the “source”, the source-being, the source-being theory

成中英的宗教哲學

■ 李 勇

遼寧大學哲學院

宗教哲學作為當代哲學的分支學科形成於英美哲學界，主流的英美宗教哲學以分析哲學為進路，以基督宗教為背景，在全球化時代，西方的宗教哲學也力圖突破一神論的框架。漢語宗教哲學是伴隨著基督宗教在近現代的傳入出現的，並致力於宗教哲學的本土化建設，如基督教的謝扶雅、何光滬，天主教的羅光、曾仰如等人的努力，但總體而言尚無法完全突破西方的宗教哲學模式。於此同時作為傳統哲學代表的現代新儒家也積極參與對宗教問題的哲學反思，牟宗三、唐君毅等人都有相關論述，但卻難以走出傳統的判教立場。新一代的現代新儒家則持更為開放的立場，對基督宗教也有更深的理解，如劉述先、杜維明便積極參與世界性的宗教對話，但他們缺乏對宗教的哲學探討，真正建構宗教哲學理論的是當代新儒家的另一位代表人物—成中英。成中英早年受過分析哲學、知識論的嚴格訓練，對英美分析哲學背景的宗教哲學也有充分的瞭解，在半個多世紀的學術活動中，宗教是他哲學思考的重要領域。成中英對佛教哲學、基督教思想都有深入的研究，並以易學本體論為基礎，積極參與宗教對話，構建出極具中國特色的宗教哲學體系。

宗教的精神性與現實性

成中英的宗教研究採取的是哲學進路，更關

注宗教的精神性，也就是他所說的理想性宗教，而不是現實的宗教。他認為宗教哲學有兩種含義，其一是宗教的哲學研究，其二是補充宗教的不足，使其更有普遍性^[1]。他對宗教的研究主要圍繞這兩個方面來展開。梁漱溟先生曾「以倫理代宗教」說

明中國文化的特點，成中英認為這是以西方的宗教作為標準，認為中國文化缺少宗教精神，所以才要以倫理代替它。但反過來也可以說西方沒有深厚的宇宙倫理，因此它需要一種宗教，要用超越的上帝來代替倫理，可以說是「以宗教代倫理」。^[2]事實上，中西方對宗教的理解有很大的距離。西文「宗教 (religion)」一詞的原義是連結、聯繫，連結代表

摘 要：成中英的宗教哲學是逐漸形成的，初開始便具有比較與融合的視野。他強調宗教的精神性與現實性的內在張力，不把宗教局限在狹隘的制度性宗教上，對儒學的宗教性也提出了肯定性的看法，但明確反對儒家的宗教化。他在早期提出四種類型的宗教實在與宗教理解，後來在此基礎上形成了本體詮釋學的四個核心範疇及人類文明的四種模式，並以中華易學為思想資源提出了「超融的本體」概念，作為宗教對話與文明融合的精神基礎。

關鍵詞：成中英；本體詮釋學；宗教哲學

情結、意結、心結，是一種心靈的行為。中文「宗教」的原來含義，是「統之有宗」的「宗」、「教之有道」的「教」的合成概念。「宗」是一套系統、原則，對宗旨的探討、認識、學習，就是「宗教」。中文宗教的重點不在信仰的情結上，而在客觀地教導活動中。如果把兩者合為整體來詮釋，宗教首先是精神的信仰，此信仰的狀態與物件也可作為宗旨加以說明、並形成教化。信仰要真正成為人的內心價值，還需要心靈與情感的深度投入，同時進行感受與認識，不是只憑需要，或功利或想像就可以決定的。宗教必須是一個開放的名詞，有它的模糊性、深刻性與多元性。^[3]

宗教哲學的研究進路使成中英更關注宗教的



精神性。當然人類的精神活動很多，如科學、道德、藝術、哲學等，宗教的獨特處在於以統一性、整體性、終極性與依託性為最高價值：「宗教涉及終極的價值、終極的個人存在的意義與生命的完全實現的問題。既然宗教不能化約為道德與科學，而後者也不能取代宗教或決定宗教，宗教作為終極信念反能以科學與道德的精神基礎的面貌出現，為科學及道德提供一個主觀性的或形而上學的基礎。」因此也可以說宗教是人性表現的一個普遍特徵。^[4]

早在70年代，他便借鑒蒂利希的思想，從精神性的角度來理解宗教，把宗教看成對最根本的人類生命問題的終極關懷，並在終極實在的基礎上，提出整體實在的觀念作為宗教關切的物件之一，這是因為人類最終與最基本的關切必須指向一個整體的實在，這個實在超越了一切個體、一切不完整、不完美和受到限制的事物。當時他這樣定義宗教：「宗教是一種活動，這種活動所涉及的問題乃是與個人處境的終極性、整體性的問題，以及建立個人與終極性與整體性之間關係的問題。換句話說，可以把宗教看成個人投身與終極性與整體性的一種形式。說明此種投身與終極與整體實在的形式，乃是宗教思想的本旨。」^[5]

宗教的終極關懷體現出人類對於轉變與提升的企求。因此，任何「宗教意識」都必須醒悟人類轉變的需要與可能，認知此種轉變的目的與理想，也須確定轉變的方法與具有目的的轉變歷程。因此「宗教意識」部分源於人類對於處境中負面因素的體驗與認知，並進而脫離困境，進入完美的理想境界。但什麼構成人類的處境，什麼構成人類對於轉變的理想，什麼又構成轉變的有效途徑，不同的族群對這些問題有不同的認知形式，便形成了不同的宗教意識形式。^[6]這裏成中英借鑒了美國學者史密斯的看法，並有所發揮，在史密斯論及的人類處境、理想與解救之外，提出本體基礎也是宗教意識結構的重要因素。^[7]此時他提出了宗教意識的基本問題—轉變之需要的問題，轉變之理想的問題，轉變之途徑或方法的問題，以及需要、理想和方法的本體基礎及其間關係的問題。^[8]

宗教的精神性體現在人的宗教情感和宗教經

驗中，必須由個人親自體會到，因此是一種私人性與個體性的認知。所以他強調終極意義上的宗教，必須是私人化的。宗教的私人化也必然是宗教多元主義的，因為宗教情感是多樣與差異的，即使是有組織的世界性宗教，也要堅持差異性和多樣化，要學會互相尊重彼此宗教習俗的差異性和多樣化。在他看來這就是後現代宗教的發展方向。^[9]他甚至認為宗教是最私有的，代表個人的一種修養，代表自己精神空間的轉化方式。所以宗教可以具有一種自己的形態，一種精神性形態，也可以成為一種基於人的本性的、普遍化的生活方式。「我覺得宗教是多元化的，非常個人性的事情。能為我們提供一種精神動力，直面生活中的苦難，渡過難關，能產生安全感，同時產生對未來的希望，並產生一種終極關懷。人一定不要非常刻板地、非常僵化地建立一種神學，這個我認為是最為錯誤的。」^[10]

宗教精神的私人化與多元化是成中英所一再強調的，但西方學界往往以基督教來解釋宗教的精神性，如奧托的《神聖者的觀念》對宗教體驗的描述，便無法涵蓋儒家的精神性體驗。根據儒家的傳統，宗教的精神性還應該包括幾個方面：「人性中的潛在完整性」、「一切獨特生命歷程的有機一體性」、「原理與德性之於萬物中的普遍存在」、「天地中無窮的創造性的愛—此成分可被稱為普遍之『仁』」。在儒家中也找不到基督徒所經驗的「神聖恐懼性」、「被造意識」、「完全的非我」。因為儒家與新儒家從未感到那種在作為創造者的終極與整體實在和作為被造者的人類之間本體上的分隔與疏離。人類並不被視為渺小卑微的生命，反而被視為「創造者」或「共同創造者」，參與著具有終極實在創造力特徵的創造工作。^[11]

終極關切與精神轉變可看作時下漢語學界討論甚多的超越問題。成中英在創建本體詮釋學之後，便以「超越」來討論宗教哲學問題。他認為「超越」既可以指一種狀態也可以指一種活動，即「靜態的超越」與「動態的超越」。所謂「靜態的超越」是相對於現實的狀態而在另一個存在狀態之中，而此狀態又為某一現實的狀態的理想與追求的狀態乃是「靜態的超越」。一般可把「靜態的超越」狀態看作超越時空的存有而有其自身的完美性，

甚至包含自身的動態性。如多瑪斯對上帝的概念：上帝是一個完美的活動(Act)，無所不知，無所不能，無所不在，純然至善。^[12]所謂「動態的超越」是指一個超出現狀、改變現狀的活動，是從現狀中解放出來，脫離這個現狀到另一個存在的狀態，相對於原來，這是一個新的狀態。超越包括對現狀的不滿足和對理想境界的認識，有一種趨向理想境界的努力。^[13]

漢語學術界以「內在超越」與「外在超越」來定位中西文化的差異，曾引發諸多爭論，成中英認為這是由於未能掌握超越的全面含義所至。中文「超越」一詞來自英語的transcend/transcendence，表示脫離一外境而凌越其上。其中超越者與被超越者並不因超越過程或行動而失去存在的地位，更不必因超越失去兩者的感應與可能的行動。這說明超越者與被超越者基本上存在著一種外在關係，表現在兩個個體的存在。柏拉圖的理念超越個別事物，基督教的上帝超越此世界，都可說是外在關係的典型表現。這種外在關係也就是靜態的超越。但超越作為一種活動卻可以是超越者與被超越者合而為一的進程，也就是把超越看成一種個體或思想的自身轉化活動。這種轉化的動力來自內在或來自於一先設的外在體，是決定超越活動為「內在的超越」或「外在的超越」的標準，來自於內的動力使一個體或思想達到超越的目標可名為「內在的超越」，而來自於外在的動力使一個體或思想活得超越的結果可名之為「外在的超越」。中國哲學表現了一種「內在超越」主要是指中國哲學沒有西方哲學中的上帝或柏拉圖哲學的絕對理念，但卻認定人可以自身轉化以達到成聖成賢或天人合一的境界。當然成中英也強調「內在超越」並非完全排次外在，如「內在超越」的動力根源是否仍有相對的外在整體的意思以及此一超越修持的工夫，是否仍須借助與外在世界的交通與互動，是可以討論的。同樣「外在超越」也不能完全排除超越者與被超越者之間的內在關聯。如人對全別者的上帝不可能形成知識或完整的概念，但仍然能在思想的最高的層次上理解或感受到全別者作為全然否定的特性。而且全能者的上帝在人的生活與行為中能起的作用以及因此

作用引起人對超越者的更深理解都可說為超越者與被超越者的互通互動與互化。所以無法想像本體意義上絕對斷裂的外在超越，而必須把超越與被超越看做存在整體的界定與延伸，進而把超越者與被超越者看做一個存在整體的內在運動，形成一個互通互動與互化的整體活動，這也就是本體詮釋的圓圈性質。因此可以說超越者(上帝)在一定意義下包含了被超越者，甚至可以用來說明被超越者。而被超越者可以與超越者建立一定的溝通管道。這是個體的自身自力轉化與思想的自我辯證性的(經過否定與對否定的融合)轉化，仍可以與其被超越的狀態與境界形成一種歷史性的回顧並從其中獲取教訓作為再超越走向更高明的境界的憑藉。^[14]

正是從精神性的角度，成中英認為儒家可以稱為儒教，但對有人建立制度性的儒家宗教，他持反對意見。與一神論傳統的宗教相比，儒家可以稱為後宗教的宗教、超越宗教的宗教，這種宗教把宗教情感納入到生命倫理之中，是人性道德的宗教。從宗教的發展史來看，具有更廣大的、更深厚的人性張力與創造力，更能突破不能超越宗教的宗教的人設障礙，構建與形成大同、博愛的精神。他認為這是原始儒家的易學精神的體現，在歷史上雖未必形成來自制度的宗教，但卻無疑提供來自社會文化生活的活力與動力。即使有對天的傳統信仰，人在宗教情感上以求精神安頓與依皈道德需要往往因側重社會人倫而受到忽視。儒學的精神性也能汲取包容其他形態的宗教精神性而不必入迷其中，做到入乎其內，而出乎其外，體現完全包容與完全超越的超融精神。^[15]

成中英也把宗教的精神性稱為理想性，是任何一個偉大宗教之所以成立的基礎。面對廣大的人類族群，宗教能產生一種廣大的精神號召力，但並不以得到所有族群的信仰為目的，而是以得到不同族群的鄭重對待與信任為依歸。當然宗教雖有其特殊的地位，但卻不能取代或減除人類的其他活動，形成對人類生活的壓抑。宗教必須能夠真實帶動人類的生活需要，至少不能阻撓道德倫理的發展、科學知識的進步以及理性的政治與經濟的運行。因為這些活動與發展也是人類生活

所需要的，而不能完全歸結為宗教活動之中。^[16]儘管精神性是宗教之所以為宗教的根據所在，但宗教總是現實的宗教，具有強烈的現實性，這種現實性往往是對宗教精神性或理想性的一種對抗、阻礙。可以說世界上的宗教都面對著兩種相反的力量：一方面強調它們內在的精神性（理性與德性）；另一方面卻間接地或直接地阻撓它們向理性與德性的方向發展。成中英認為這種阻礙來自宗教自身的兩種力量。其一是宗教上的自我中心主義。認為終極真理與終極希望都在於本宗教，對其他宗教或文化採取排斥態度或貶低眼光，無法客觀地進行相互理解與自我認識，以擴大眼界，創新價值。相反地，由於故步自封、妄自尊大，往往導向族群間的衝突與戰爭。其二是宗教的歷史個性偏向與偏見。人類不同的族群都有其不同的歷史與文化傳統，都具有它特殊的宗教或從宗教演化出來的道德傳統與知識傳統。現實的宗教往往是建築在歷史事件的特殊記憶與啟示之中，具有高度的獨特性與地方性，這是與理想的宗教走向人類全體的精神的普遍性有內在的衝突的。^[17]

宗教的自我中心主義與歷史偏向所引發的宗教現實性主要表現在宗教建立起來之後的政治化、利益化、甚至商業化上。宗教本來充滿理想的精神，但隨著權力的取得與獲取利益的誘惑，便可能逐漸喪失此一理想精神。如中世紀的基督教與後期羅馬政治與欲念結合，導致了教會的各種腐敗現象。所以聖奧古斯丁說「哦！上帝拯救我，但不是現在。」路德的宗教改革是為了回復基督宗教的原始精神而提出的。^[18]

在成中英看來，宗教的神秘性也是現實化的結果，是對宗教精神性的某種阻礙。宗教的精神性或理想性之所以被神話或神化，正在於宗教所具有的深厚偉大的理想性，後人才把宗教的創始人神聖化與神話。在心理上，人們當然可以真實地相信創始人的神聖性，但神聖性也可以只是理想性，而不必與現實的個人聯繫起來。上帝與天都是神聖的，正因為上帝與天不是現實的歷史的個人。如果我們要把現實的個人神聖化，乃是因為我們為其理想性所感動。宗教走向神聖性正是如此，把現實的歷史神化為奇蹟。現實的釋迦牟尼不必

因其傳說中的神通（傳說是神聖化的一種方式）而成為偉大，而是因為他提出了理想性的人的解脫方法，也體現了普救世人的宏願，為此人們在情感上把他神聖化為超越時空的釋迦牟尼佛。孔子與其他世界宗教的創始人不一樣，他從未行過奇跡，也不認為是天之子，但他相信「天聖德於予」，在修己的實踐行為上，去上同於天之道。即使如此，後人仍然傳聞他出生時的異象。孔子顯然可以創始一個「天人合一」的宗教，走向人格化的神異世界與神化人格。可是孔子卻「不語怪力亂神」，對神蹟世界保持合理的距離，也是保持了做人的謙遜，同時也是保持人的發展性與自我實踐性的美德。這不是說孔子否認超越的神聖的宗教信仰，而是把此等信仰看做個人選擇的精神世界，不必強調或強求其為必然的獨一的真理性。因為人人均可在共同人性道德的基礎上創建自我的精神世界與精神宗教信仰，人們也就可以在共同的人性道德的基礎上去相互尊重、相互溝通、相互學習，而不必以自我的信仰為中心，這也是宗教上走出自我中心的精義所在。^[19]

宗教類型與四大文明

成中英的宗教哲學以本體為基礎，本體具有不同的模式。在20世紀70年代，本體詮釋學建立之前，成中英提出了宗教實在與宗教理解的四種類型：分別以基督教、印度宗教、康德的理性宗教、儒教為代表。

第一，基督教把本體詮釋為超絕萬有的個體存在，即「上帝」。以奧古斯丁與阿奎那的基督教神學為代表。在這個傳統中，上帝具有絕對的客觀性，而信仰具有絕對的主觀性。個人的宗教經驗被一種絕對的本體二分先行決定了。這種類型的宗教經驗稱為「終極與整體實在個體存在的投射」，基於此種終極與整體實在的存在投射，哲學的省思便將上帝當作存在投射的對象。

第二，印度宗教把本體詮釋為內在的自我（大我）。此類宗教經驗不把「終極與整體實在」體驗為異於自身的對象或另外一個特定的個人。宗教經驗的對象被認為是整個經驗主體的一部分，非但「終極與整體性」不被看成某個個人，甚至作為

個人的經驗自我也被消解（佛教）。此種經驗的來源在於經驗主體本身，此主體即自我；自我在修養過程中，親炙「終極與整體實在」的價值。「終極與整體實在」可以說是把自身融入（infuse）個人存在之中，而不是投射（project）其中。

第三，康德的理性宗教則把本體詮釋為理性本體。他的宗教可以稱為演繹的宗教，是一種建立在與理性要求相符合的宗教。康德企圖以理性道德為基礎，來證明宗教的合理性，並使宗教脫離道德成為獨立的領域。終極與整體實在成為理性論證所設定的實體。

第四，儒家把本體詮釋為動態過程。「終極與整體實在」表現為理性透過道德實踐的具體過程，從而達成存在的圓滿。道德人的存在圓滿，並不是被投射到一個絕對超越人類處境的作為「終極與整體實在」的對象上去，而是被理解為內在於人類生命之中，同時被賦予理性的形式。人類的道德意識成為人類對於「終極與整體實在」之意識的特定顯現，人類內在的對「終極與整體實在」的意識，也成為人性及其至善的特定道德成就。^[20]

後來成中英又談到本體論的六個形態，對早期提出的宗教實在的四個類型進一步細化，增加了禪宗及陽明心學兩個本體論形態，但禪宗可以歸結為佛教，而陽明心學可以歸到儒學。^[21]在《美的深處》裏，成中英再次談到人類有四種不同的超越方式，可以說是他早年關於宗教實在與宗教理解四個類型的進一步發揮，並發展為世界四大文明。在他看來，超越是文化發展的重要途徑，人類的四大文明產生了絕對超越、相對超越、外在超越、內在超越四種模式。外在超越是希臘人的一種超越方式，它要追求一個人感覺之外的真相，在變相中尋找不變的東西，追求一個真理，所以產生超越感覺的理性原理、規則。絕對超越是古代猶太人的超越方式，希伯來人的絕對真理不只是外在的，而是高高在上、創造一切的終極。上帝是絕對美好的，而世間是不公平的，所以這個絕對是跟現實對立的。內在超越是印度人的一種超越方式，特別是以佛學為代表，它要對內在的自我進行一種消解和解構，透過一種沉思、悟道來呈現一種空的境界。相對超越是中國人的一種超越方式，它

在超越的同時具有包容性，雖脫離現狀，但對當初的處境有一份感恩和欣賞。^[22]

本體作為終極性的、整體性的、根源性的範疇正是寬泛的宗教信仰的核心。在本體詮釋學的四個核心範疇的論述中，成中英表達了作為人性本體的四個面向，「基於本體詮釋學對世界主要文化與哲學在本體論的基礎上探討，中西文化的差異顯現在四個基本的核心範疇系統之中。」^[23]這種不同面相在人類歷史上是透過不同的文化模式展開的，分別展現出知識（希臘）、道德（中國）、宗教（猶太的信仰型的與印度的神秘型）等不同取向，但又體現了人性在整體上的統一。本體詮釋學有四個核心範疇：人的理解與知識或信仰的發展有四個基本的性向：外在性、內在性、外在超越性、內在超越性。^[24]基於本體詮釋學對世界主要文化與哲學在本體論的基礎上探討，看到東西文化的差異顯現在四個基本的核心存在範疇系統之中。首先，在形上學上看到四種思考方式，代表四種可能的價值方向的選擇，最後導向四種文化存有的方式，即外在性的價值選擇、思考與存有方式；內在性的價值選擇、思考與存有方式；外在超越的價值選擇、思考與存有方式；內在超越的價值選擇、思考與存有方式。具體而言，外在性的擇、思、存方式：從外在世界的認識與知識建立價值行為；內在性：從內在心靈意識解構外在世界以肯定意識之真；外在超越的：從超越的存在的信仰以解說內外在世界的依存性；內在超越的：從人的內在性尋求對外在與內在本體超越。^[25]

四個存有方式是人類面對存有方式的選擇以及對選擇進行後的安頓，是在特定的時空與生態環境的條件下自然發展出來的，顯示了特定的歷史文明與文化成就。不同時空與環境生態影響了一個社群的文化發展的方向與方式，因而在其終極的形態上表現為不同的方式，此等方式反過來又影響以後的選擇與決策，如此形成一個比較穩定的文化傾向與效果歷史。但這並不是文化決定論，而是文化本體論，而且是一個開放的、漸發的文化形態論，因而允許創新的發展與改革，在一定條件下凸顯出整體的改變。^[26]

從本體詮釋學看來，外在性形態的典型代表

是科學主義，以科學客觀知識為真理的依皈。內在性的代表為印度的瑜伽唯識文化，在個人心靈意識的深入開發中尋求終極的生命真理。佛學也可以看出這一個內在化的取向。至於外在超越形態，以亞伯拉罕宗教的超越上帝思想為代表，認為只有在超越的甚至不可知的上帝的存在中看到真理。最後說到超越內在性的代表，以中國文化與儒學傳統為代表。儒家是在觀感的反思中看到內在上下存在的會通，形成知識與價值的互基以及信仰與體驗的結合，是一種「超融」的心態，這種內在超越，既不局限於內在性或外在性，也不脫離心靈與世界，而是整合兩者為一體，實現一個肯定生命存在、開發生命存在與不斷提升生命存在的動態發展的價值行為。^[27]就東西文化的總體而言，也可劃分為四種不同的文化：超越的希臘文化、基督教文化、阿拉伯文化、外在的科學文化、消解內外之道的印度佛學文化、創合外內之道的中國文化。^[28]

在本體詮釋學視野下，道德（內在超越）、知識（外在性）、精神（外在超越、內在性）三者之間，不應該相互排斥：「理性最終要反映與體現整體的人性，而文明的多樣性、綜合性也正要建立在這一整體的人性的基礎上。」^[29]但在文明的實際發展中，由於它們之間的不同側重，便構成了四種不同文明的發展特色：中國的道德文明，希臘的理性文明，印度的出世宗教精神文明與希伯來的超越宗教精神文明。但四種文明傳統在源頭上是相互融洽與依持的，因為四者在人性的基礎上也是一體的，知識、道德、宗教體現了人性及文明的整體性。基於此，四者在現實的發展中也具有互補互動的可能，因而需要發揮四者和合的功能，以求得整體的人性與理性平衡發展的效果。知識、道德、宗教是文明理性發展的根本基礎，構成一個統合的整體，促使文明向更大與更多的整合發展。文明理性不必局限於人類歷史經驗的一端。如知識的發展顯然已從物質客觀的園地發展到社會群體的範圍，現在更延伸及價值精神的現象。傳統的德性倫理也進展到現代的理性責任倫理、功利倫理、權利倫理。中國儒家的道德已經形成了一種準宗教，是透過教育與政府行政來達到的，具有完全的精神安頓性。現代的科學也形成為一種制度與思想

和判斷決策的文化，具有取代傳統宗教信仰的能力，也可看成是一種對科學深刻信仰的宗教，或可名之為科學宗教。

但文明理性的融合、互動遠為不夠，可以說人類當前的危機便在於知識、精神與倫理的分離與分裂，這也是三者內部或內涵的無法超越自身以見整體的危機，以至走向極端，形成對立與對抗。如重知識的傳統（以歐美為代表）遺失或忽視精神與倫理，而在重倫理的傳統（以中國文化為代表）中卻又不看重知識，缺少探索精神空間與知識空間的雙重動力；在精神傳統（以印度文化為代表）中往往輕視人間的倫理關係、人文修養與知性的科學文化。這也成為當今世界各大文明發展的瓶頸所在，也是人類文明之光的理性盲點。全球化的人類經濟與社會是否能夠進行上述三大領域的價值整合，並在自身的領域中進行相應的內部整合，正是對人類社會全球化與人類文明全球化的嚴峻考驗，也是人類文明走向另一個高峰與軸心時代的考驗，更是整體觀念的人性更進一步的提升的考驗。^[30]

宗教對話與儒耶會通

宗教的精神性與現實性的內在張力導致目前世界上的大型宗教既具有理想的世界性意識也具有現實的歷史性意識，既可以成為人類歷史向前發展的動力，也可以成為走向混亂、甚至戰爭的導引線。既可以是文化融合的起點，也可以是文明衝突的觸媒。尤其在今天人類全方位走向全球化的重大時刻，人類面臨新的文明軸心開展的關鍵時刻，宗教扮演的角色是非常重要的。正確維護理想的世界宗教的意識或向此一意識積極發展是非常重要的，時下的每個世界宗教都具備此一意識，但卻不能提出有效的方案來推行此一意識，進行坦率有益的交流與真正的相互肯認。因此一個歷史的現實宗教要向世界性的理想宗教發展與轉化就不能不進行宗教與文明對話，以取得宗教之間與文明之間的相互的理解與自我的超越與轉化。可以說宗教對話將決定著人類的安危與禍福。^[31]

如何進行宗教對話？成中英的本體詮釋學提出了「相互理解的對話」，不去判斷誰是誰非，而

求如何自自身理解對方又如何使對方理解自身。^[32]「所謂『對話』事實上是一個開放自我以理解（接受，而不只在容忍）他者，並讓他者理解（接受，而不只在容忍）自我的理智思考的過程。」^[33]對話的前提是開放自我或自身系統以理解對方以及是對方理解，並不一定要假設誰是誰非，而是假設自身的是非可以包含異己、轉化對方的是非為自身是非的一個部分，並在此展示中展示真實而非判斷真理。真理在一定的意義下是無法判斷的；判斷是為了承諾與行動，是把真理或對真實的理解轉化為另一種價值了。如果雙方都能把對方納入自身的說辭或系統之中，雙方雖又不同的理解，卻可說為具有相應的理解，因而雖為相異卻又不相衝突矛盾，故而不必引起詞語上以及承諾與行為上的衝突對撞。我們可以把接納對方、在自身系統中表達對方看成此一理解性的對話的根本目的。對話的不斷進行就是不斷建立及完善自身、理解對方的過程。由於歧義可以不斷發生，故對話必須不斷進行。相互能夠包含對方於自身系統之中，此即相互理解的現象，又因相互理解或因問答的引導改善了或改變了自身的立場或自身的體系結構，使自身得到一種自身超越或相互超越，這就是自身的一種發展。理解的對話能夠帶來此一發展，且是仍然以相互理解的引伸為基因的。^[34]

宗教之間的對話同樣不以判斷高下為目的，在談到唐君毅的「心通九境」的宗教判教時，成中英指出：我們也許並無獨一無二的標準來作出高下的判斷。我們可以有不同的判准以及不同判准組合的判准來說明每一個宗教境界的獨一崇高性，但卻無絕對的唯一的高下排列。對此他提出獨特的「超融概念」來定高下：凡是能超融對方的就是更高的境界。當然從理論上說，每一個精神性都可以說有能力融合對方，因此關鍵在實踐中是否能做到包含涵攝，圓融無礙，創造出現實的和諧來。就此論之，儒學境界或許如唐君毅所表述的最有可能榮膺最勝境之銜。^[35]

當然成中英並不認為宗教對話可以實現世界宗教的統一，而是要達到一種和而不同的境界（模糊的普遍性）。他指出宗教的差異並不表示不同信仰的終極真理不能趨向一致，但也不表示必然趨

向完全一致。也許最終的結果是，建立起一般性的、可溝通的宗教意識與宗教倫理，但卻各自擁有自己的宗教信仰。正像人類的地區歷史可以逐漸融合為一個彼此都能接受的世界歷史，但又保留著各自的地區歷史。歷史的超融性自然也可以實現為宗教的超融性：人們可以在共同的求取信仰的真誠中體會到不同的或相同的終極真理，卻能相互容忍與學習，可以「死守善道」，也可以「與人為善」。這自然可以看做一個理想宗教的態度，也可以看做任何人類宗教必須追求的理想，因為只有如此才能避免因宗教引發的戰爭，也只有如此才能化解其他因素引發的戰爭。^[36]由於宗教同時具有理想性與現實性，因此最好的宗教還在發展中，人對世界的整體性要求也在發展中，所有的權威、邊界都應該在開放的歷史中進行比較，進行相互認識、相互轉化，最後消解在人類意識的整體之中。^[37]為此成中英還專門提出宗教對話的十大原則。^[38]

成中英積極參與了當代宗教對話運動，其中儒耶對話是成中英長期從事的重要學術活動。早在20世紀70年代，他就從宗教哲學的角度探討過儒耶的異同。他認為，儒家與基督教的宗教意識在本體基礎問題上有著根本的差異。根據基督教的傳統觀念，人類的救贖者與人類本身並無共同的本體基礎。透過神與人本體上的差異，才能說明人類的墮落與困境，同時也說明瞭作為救贖的上帝，何以可將人類從不完美的境地中拯救出來。與基督教不同，儒家則把人的主體性的自我認同於作為自由與轉變力量之泉源的終極實在，即儒家認定轉變的需求、理想和拯救者是同一的，然而基督教卻否認此同一。由於這種本體上的差異，儒家重視個人氣質的內在轉變，並使其潛能向外實現於社會與個人的生活之中（即道德之中），而基督教的轉變歷程則適為其反：個人為了尋求人類存在中的意義，必須先在己身之外認定拯救的來源。^[39]本體詮釋學提出後，成中英以本體宇宙論及本體與宇宙論的分離來論述儒耶在本體上的差異。在儒家的本體宇宙論中，人被創生為萬物之中的最高智慧，但人卻保持著有機同一的整體性中的本體宇宙論的實質及陰陽功能。這表明存在一



種內在生命之氣的太極圖式的同一性，以及存在著詮釋人類及其功用的多樣性本質之統一性的人身之中的結構秩序。這表明西方傳統中宇宙論和本體的分離與這二者在中國哲學中未分離的潛在的本體論和宇宙論的差異性。這也詮釋了為什麼西方宗教的自我哲學的終極目的是使心智和靈魂擺脫人身，以便它可以有希望回歸其創造者—上帝；而在中國哲學中，自我修養的終極目的是意識到天人合一並最終看清一個人的真實本性就存在於其自我的所有屬性和行為結果之中。^[40]

晚年的成中英通過中西方宗教的比較對儒耶之間的差異進行了系統的論述：

第一、儒家是智慧型的宗教，基督教是啟示型的宗教，造成了二者在內在修持價值與外在超越價值的差異。

第二、儒家基於人性論，強調人性可以通過發展達到宗教所要求的最後價值，是自我實現型的宗教。基督教是基於神性論的，是外在救贖型的宗教。

第三、兩者的傳承方式不同，儒家依靠家庭與國家，基督教則依賴獨立的教會。

第四、儒家作為智慧型的宗教存在於生活與實踐之中，是通過每個人的當下生命去完成的，它的不朽是與天地共存的，並不脫離天地或超越時空，這種不朽對後人有一種教化的作用。這裡的宗教價值是自我滿足或實現共同追求的價值，如統一天下或成就德性，都是具有實用的意義。西方的宗教開始也可能是入世的，如耶和華一直要建立地上的王國。但基督教逐漸把神聖和世俗分成兩截，強調宗教有一個屬於自己的天地，就是天上的王國、上帝的王國。

第五、儒家宣導包容性，基督宗教則有排他性。^[41]

儘管儒家與基督教存在重大差別，但並非不可相容。如部分天主教、基督教神學家便把中國上古的天、帝觀念解釋為位格神，成中英對此提出了質疑：上古的天、帝等觀念無疑具有人格神的色彩，但並未經過基督教那樣的神學化過程。^[42]倒是上帝作為人格神的概念，被天作為生生不息的宇宙本體創造力的概念所取代了。這個作為根本

創造力的天並非必然絕對的超越，因而不同於亞伯拉罕宗教中最後被絕對化的神。相反，由於人文的思考，天成為人的存在內在的基礎，也可說是人性的基礎，內在於人性，成為人自我提升自我實現的動力。要認知人性只能外觀於物、內審於性，用自己的思想、認識、經驗與體會來建立自己的體，使之成為可以發展的實體與原動力，並能發揮轉化與提升他人與人的社會。^[43]

如果要化解儒家與基督教宗教意識之間的差異，就須化解需要、理想與拯救者三者同一與不同的差異。他相信儒家學說與基督教教義未嘗不能在一個宗教哲學的架構中彼此融通中呈現出一個豐富的宗教意識。^[44]成中英提出本源的創造性作為會通儒家與基督教的基礎。上帝的神性存在於終極的創造性中，也存在於人性的最深處。天創造了人，也是天對人的倚重。天是位格神還是價值本體，並非絕對確定的。當然一個宗教的創造者可以憑藉他的權威來決定一個必須信仰的人格上帝。但如果上帝作為理解對象，而不只作為信仰對象，上帝的位格可以是相對的。因為可以主體地理解，也可以客體地理解。可以自覺化地理解，亦可以對象化地理解。可以傾向超越而外在，也可以傾向體驗而內在。上帝的位格之所以受到尊重，並非只在其位，而更在其德。總言之，位格是一個結構化的問題。何時應解構化，在一定的條件下可以是個人的選擇，也可以根據社會制度或組織的需求來決定。堅持上帝只有位格或必有位格往往造成封閉系統，導致隔閡、衝突與互鬥。「因之，我提示位格與非位格的雙面性以及超越位格與非位格的終極根源性的創造力。不同的位格只是時間與空間的產物。本體詮釋有回歸根源的認識，同時開放於位格化的詮釋與德性化（非位格化）的詮釋，但卻同時堅持兩者之間的辯證與創造性的統一。」^[45]

本體詮釋學視野下的宗教是一個開放性的概念，世界宗教的精神性與現實性的張力不僅產生了不同的宗教類型及文明傳統，同時也為宗教對話與文明融合提供了精神基礎。成中英的宗教哲學無疑是來自中國的傳統，但卻具有世界性意義，可以說是中國視野下的全球性宗教哲學，對全球化時代的精神建設具有重要的理論貢獻。對漢語

思想界來說，宗教哲學的本體詮釋不僅可以重新理解中國歷史上的三教合一，更為中國文化接納基督宗教、走向世界提供了重要的精神空間。我們看到，成中英的學生梁燕城正是在本體詮釋學的基礎上建構出以易學感通本體論為基礎的中華神學，代表了基督教中國化及中西文化融合的重要趨勢。

- [1] 成中英、漆思、張斯璿：《中國哲學的發展道路—本體學思想訪談錄》（中國社會科學出版社，2015年），第182頁。
- [2] 成中英、孫海燕：《儒家與基督教：就當今「儒耶之爭」對成中英教授的訪談》，《天府新論》2018年第5期。
- [3] 成中英：《新覺醒時代》（中央編譯出版社，2014年），第250、251頁。
- [4] 成中英：《倫理與美學》（中國人民大學出版社，2017年），第323頁。
- [5] 成中英：《儒學、新儒學、新新儒學》（中國人民大學出版社，2017年），第56頁。
- [6] 同上，第273頁。
- [7] 同註[5]，第269頁，註釋1。
- [8] 同註[5]，第273頁。
- [9] 同註[3]，第414頁。
- [10] 同註[1]，第191頁。
- [11] 同註[5]，第75頁。
- [12] 同註[3]，第232、233頁。
- [13] 同註[4]，第33頁。
- [14] 同註[3]，第262、263頁。
- [15] 同註[3]，第242頁。
- [16] 成中英：《從多向理解與自我超越論儒耶的宗教意識、宗教對話與宗教溝通》，羅秉祥、謝文郁主編：《耶儒對談：問題在哪裡？》（廣西師範大學出版社，2010年），第455、456頁。
- [17] 同上，第456頁。
- [18] 同註[16]，第469、470頁。
- [19] 同註[16]，第470頁。
- [20] 同註[5]，第57-59頁。
- [21] 成中英：《本體詮釋學》（一）（中國人民大學出版社，2013年），第162、163頁。
- [22] 同註[4]，第33、34頁。
- [23] 同註[3]，第348頁。
- [24] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（中國人民大學出版社，2013年），第359頁。
- [25] 同註[3]，第349頁。

[26] 同上註。

[27] 同註[3]，第350頁。

[28] 潘德榮、施永敏主編：《中國哲學再創造(成中英先生八秩壽慶論文集)》（上海交通大學出版社，2015年），第4頁。

[29] 同註[3]，第36頁。

[30] 同註[3]，第35、36頁。

[31] 羅秉祥、謝文郁主編：《耶儒對談：問題在哪裡？》，第457頁。

[32] 同註[21]，第157頁。

[33] 同註[31]，第459頁。

[34] 同註[21]，第157、158頁。

[35] 同註[3]，第93頁。

[36] 同註[3]，第472頁。

[37] 成中英：《宗教對話與文化融合》2006北京師範大學演講。

[38] 十大原則為：歷史性原則、世界性原則、道德性原則、功用性原則、自由性原則、絕對善意原則、相對主體原則、容納差異原則、整體關聯原則、多元一體原則。同註[30]，第460、461頁。

[39] 同註[5]，第274頁。

[40] 成中英：《本體詮釋學》（二）（中國人民大學出版社，2017年），第179頁。

[41] 同註[1]，第172-174頁。

[42] 同註[3]，第256頁。

[43] 同註[3]，第245頁。

[44] 同註[5]，第274頁。

[45] 同註[3]，第257頁。

Chung-ying Cheng's Philosophy of Religion
Li Yong (School of Philosophy Liaoning University)

Abstract: Chung-ying Cheng's philosophy of religion was developed gradually and from comparative and integrative perspective at the very beginning. He emphasized the spiritual and realistic inner tension of religion, and did not define it as institutional religion. He regarded Confucianism a different religion from the Western. In the 1970's he proposed four types of religious reality and religious understanding. Later, on this basis he put forward the four core categories of onto-hermeneutics and the four modes of human civilization, especially the concept of transcendental and integrative onto-genetology from Yijing, which provided the spiritual basis for religious dialogue and cultural integration.

Key words: Chung-ying Cheng, onto-hermeneutics, philosophy of religion

梁燕城的「彩虹神學」

■ 明曉旭

黑龍江大學

如若將唐朝貞觀年間，景教傳入中土視為基督教在華的第一次傳播，迄今為止基督教已經擁有了兩千多年的在華傳教史。可以說，從基督教第一次傳入中國時起，即需直面傳教策略的抉擇問題。如若將利瑪竇的文化親和模式、李提摩太的共擔命運模式和戴德生的草根關懷模式視為一定程度的成功的話，道明會（多明我會）引發了「禮儀之爭」的固執一端模式則失敗的相當慘烈。隨著近現代以來基督教在中國幾次斷崖式跳躍發展，基督教面對的問題從傳教策略擴大化為或隱或顯的中國化（本土化）問題。如何使基督教適應一個有著深厚儒學傳統、兼容了佛道乃至馬克思主義思想且信徒眾多的文化傳統，用創造性的轉化使得信仰的道德實踐順應現代中國的境況與情勢，已經成為宗教研究者無法迴避的任務。從基督教本位或者中國文化本位的立場出發，諸多學者紛紛對此問題提出了各自的解答。梁燕城作為兼具中西方文化背景的學者，亦提出了自己獨到的見解。

一、「關係本體」取代「實體」理念

摘要：自傳入中國以來，基督教一直面對著或隱或顯的中國化問題，「禮儀之爭」等一系列歷史事件都是這一問題的具體體現，基督教中國化到底應該選擇何種具體進路無疑是當代宗教研究者無可迴避的問題。對此，梁燕城提出了以本體詮釋學為前提，以易經哲學為方法論，闡釋「基督教信仰真理和價值」的「彩虹神學」之答案。這種「中華神學」以「感通」為主要原理和依據，融會貫通了易經中天、地、人三才的思想架構以解釋基督教父、子、靈的三位一體，闡明基督教的核心宗教觀念同中國傳統文化一樣，也是以生活世界中的「和諧」為最終願景，為應對後現代的挑戰，為中國哲學的重構以及宗教道德實踐提供借鑒和支持。

關鍵詞：基督教中國化；彩虹神學；關係本體；易經哲學

「本體論」的研究本是西方哲學史上一以貫之、長盛不衰的命題之一。在西方哲學傳統中，對「本體論」內涵的論述鱗次櫛比、層出不窮，在型

塑西方哲學每一個時代的樣貌與模式方面都居功至偉。但在中西方文化譯介過程中，因語言能力不對稱和種種歷史原因，西方哲學中的ontology一詞被翻譯成漢語的「本體論」。成中英先生就此曾專門撰文論述，直言此乃誤讀。如若從中國哲學的角度闡述之「本體」內涵出發，英語實則應該翻譯為「the Great Ultimate」。他認為學界用「本體論」一詞翻譯ontology，進而用「本體」一詞削足適履套用於中國哲學，若按照海德格爾、伽達默爾進路的本體的涵義進行考量，則

中國根本無哲學可言，而中國哲學長期無法得到西方學界認同，與此不無關係。成中英據此回應了伽達默爾的詮釋學理論，提出「本體詮釋學」(onto-hermeneutics)的概念，用朱熹哲學的天理觀和格致理論，指出中國哲學有關方法學的思維，重點在本體與方法並不二分，由天理本體衍生出格物致知的方法，方法同時亦揭發本體。

梁燕城承襲了成中英的理論預設，認為儒家思想中，孔子提出的「仁」即為本體詮釋學最典型

的例證。孔子的思想體系以恢復周禮的政治秩序為標的，因求而不得之現實，漸漸轉向對養成「君子」這一理想人格的自省修養功夫進行哲學視域下的思索。「君子」德行之崇高體現為「仁」，孔子對「仁」之定義和內涵的解釋一直因處境不同而處於變動不居之中，未曾有一個清晰而明確的表達。換言之，孔子認為「仁」的崇高不是體現在理論上如何界定，而在於在具體的生活中如何通過自省與修養的工夫，使其成為一個生活的事實。因此「仁」既是人性的本體，又是一種自動自發地實現自身價值的方法。「仁」亦為「近取譬」的一個方法，它不是一個遙遠空洞的概念或者理論，而是要求將這「仁」體現於身邊事物中。在現實生活與他人的互動中，「君子」不但要通過行為實現自身的「仁」，還要進一步幫助他人完成其價值。這是「仁」的本體描述，也是「仁」的方法描述。梁燕城認為中國哲學的思維中，本體和方法並非二分的，是由本體衍生出方法，再由方法去解釋本體，詮釋本體。^[1]生活世界在存在次序上先於理論，中國哲學素來因「生活」為起點而著稱。在中國哲學思想史上，孔子從開端便奠定了這一思想理路的模式和基礎。而西方思想史經歷了形而上學的蓬勃發展與衰落後，無論是宗教神學還是哲學亦開始出現向「生活世界」（胡塞爾語）回歸的轉向，指出大家都要分擔部分他人的生活，人與人之間的關係具有為了共同體（community）的存在而相互依存的實質。

梁燕城認為，自笛卡兒提出「我思故我在」伊始，至康德將內在的道德律視為外物反映於心的衡量標準，到20世紀胡塞爾提出「超越自我」的命題，西方哲學一直在「自我」（ego）的命題限域內耕耘不輟。現代以來，海德格爾和薩特的存在主義興起，視他人為虛無乃至地獄；結構主義倡導結構的普遍性，因旗幟鮮明的反對主體性而與存在主義截然對立；解構主義則否定結構的普遍性，乃至後現代主義興起倡導各種話語言說並行不悖。無形之中，西方哲學通過自我批判的方式最終導致了「自我」為中心而探討人生的理論進路之死亡，個體本位發展的極致更是使整個社會逐漸進入了一種虛無主義狀態。正如法國哲學列維納斯所指的

那樣，西方社會的「每個人都自動覺得自己與全人類整體關聯，但同等的地卻是孤獨和迷失。」^[2]因為現代科技的種種手段，人們感覺到自己無時無刻不被遙遠的事情所捕獲，無時無刻不處在與其他人的聯結之中，然而個人的情緒乃至命運，卻又非人性的力量所主宰，人們不是面對面而立，是各自站著。對此，列維納斯認為，解決方案應當是亞伯拉罕式的、對他者的永遠付出和開放，與他者分享和共飲。

梁燕城認為，列維納斯「他者」觀點的積極價值在於打破了歐洲哲學的自我中心主義，然而此一「他者」的內涵是與「自我」完全對立的外在，這種界定使得列氏的解讀勢必陷於西方哲學形而上學二元對立的固有窠臼之中。針對這種情況，梁燕城認為，關注人與人之間關係的思想家馬丁·布伯（Martin Buber）又為列氏理論的內在張力提供了完美的解決方案。布伯於本體論角度提出了「性情際」（inter-personal）範疇。值得注意的是，梁燕城在這裏對學界將形容上帝的personal翻譯為「位格」不予認同。經過詞源學和翻譯學角度的分析，他認為，希臘語的「位格」一詞在中文中對應的內涵實則難以界定，翻譯為「人格神」更是對基督教中全知、全能、全善的造物主本質解讀上的一種削弱。而中國思想中的「性情」一詞古已有之，從語言習慣上亦可用於形容「天」、「道」等本體，^[3]故將personal翻譯為「性情」不失為融會貫通中西方哲學的一種有益嘗試，梁燕城在闡發自身思想的時候不遺餘力的堅持了這一點。

綜上可知，西方思想體系在不斷的自我對立之下，已經不得不面對生活世界中「他者」的存在並回答與「他者」關係究竟如何的問題。布伯在肯定人生而有之的「性情」基礎之上，提出應當進一步用崇高的真情去尋索與宇宙真實的終極性情相遇。他認為這一終極性情即上帝，也是終極的「他者」，因為此一「他者」具有主動與人溝通的特質，而人也可因與之對話而創造歷史。布伯口中的「世界」，意指一切所有「他者」，這是其哲學的起點。人對「他者」世界的呈現給予了兩種回應。第一，「我一它」關係；第二，「我一祢」關係。二者之中，「它」意指無生命的存在，「祢」才是具有完整性、



獨立性，能在關係中主動會面的「他者」。換言之，只有在「我—祢」之中才存在「性情際」的關係。這與中國古代經典中描述的龐大世界不謀而合，儒家傳統奉為經典的四書五經中的世界，關注的重點即為個人如何與「他者」調配得當，由此引申出的哲學反思，重點在於人與「他者」之間的關係是否和諧，「關係」成為本體由此獲得了巨大的可能性。

另一方面，從「道體論」¹⁴的角度審視，儘管後世學者對「道」的涵義爭論不休，但毋庸置疑「道路」自始至終均為「道」字題中應有之意，且老子言道並不離開關照者的心靈。這一角度的意義在於，關照者是參悟天地之主體，主體必有性情，性情不是從道德自覺上具備的側隱之心，而是嬰兒式的本真。縱然本真，卻是性情無疑。由是觀之，老子的性情為「無情之情」。莊子則明言「夫道，有情有信，無為無形」（《大宗師》），更用「情」去描述「真宰」。在莊子這裏，「真宰」意指萬有之主宰，與「道」密切相關。總體視之，道家哲學中的終極本體是有性情的，只是隱藏於看似無情的表像之下而已。無獨有偶，海德格爾在為其代表作命名時取名《林中路》，或許對於海德格爾來說，真理作為一種存在的開顯，就像老子講的「道」，「道路」的內涵即存在著自顯的過程。於海德格爾而言，上帝是路途中顯現的神聖者，人的存在是為了體悟路途中的自顯者。但當人的耳因為傳媒的雜音而無法聆聽終極的語言，便成了海德格爾痛心疾首的「人變成碎片，變成沒有道路」之境況。海德格爾認為，林中路之召喚實乃對人之靈性的召喚，他拒絕將上帝放入希臘的形而上學之中。因為這樣的上帝是沒有性情與慈愛的，這樣的上帝實則割斷了與人的關聯，無法賦予人以啟示和救贖。人只有在林中路中與上帝相遇，並主動展開心靈去聆聽，真理才可以向人彰顯，上帝才能與人溝通，參與到人生中並賜予人恩典。

鑒於「道體論」與海德格爾觀點的相通之處，梁燕城指出，若從「道體論」來構建中華神學，即用道家的理念和思維方式去闡釋基督教核心價值，或許不失為基督教中國化的一條可行之路。這種架構包含兩方面的內容，「一是從老子哲學中如

『淵』、『無名』、『道』等理念去架構聖經；另一面是從莊子的『遊』理念，去展示上帝啟示，是造物者與人遊，上帝與人道途中相遇的歷程」¹⁵聖經開篇云：「起初上帝創造天地。地是空虛混沌、淵面黑暗。上帝的靈運行在水面上。上帝說：要有光，就有了光。」（《聖經·創世紀1:1-3》）梁燕城指出，由於抄本的不同，「起初」從上帝「創造之時」變成了時間「未有開始之時」，這意味著此時無任何存在。這樣，上帝從無中創造出萬有的含義便產生了，這與老子的「有生於無」之觀點完全相符。「空虛」在希伯來原文中本意為不具形態，與這一內核聯結使用的詞意，常有虛假、虛妄之意，七十士譯本解釋為「不可見與未成形」，指未有秩序前之「虛有」，與老子所描述的「無名」狀態十分相近，未有「名」意即未有意義和秩序，待上帝言說後意義和秩序才得以確定。上帝退出其全知全能全善之狀態，僅部分顯現他的權能，即「退隱」進而引起「無」¹⁶。上帝退隱出其全面之呈現而創造出的「無」不能以任何言語和意義去描述，因而是「無名」的。淵面黑暗則是天地之始，上帝借著聖言命立即立，因此是以「有名」創造了天地。作為老子哲學根基的「道」以無法用語言和定義來描述為特徵，是超越時空與形態的，在恍兮惚兮中產生萬物，表現出一種神秘主義特徵，而《聖經》的終極奧秘則是上帝的超越性與啟示性，這種超越通由上帝的先知、聖靈或者啟示文體得到彰顯。從「道體論」結構看《聖經》中的上帝，同樣具有「獨立不改」、「周行而不殆」的特性，且上帝的「道」是祂的話語，是創造的來源，經「道成肉身」成為耶穌基督，進而為救贖人類上十字架後復活。

梁燕城分析到，「道」字的希臘文是邏各斯（Logos），本意與「語言」緊密相關，後漸漸引伸為說話者的判斷與理性，蓋由於希臘語言的嚴謹性與系統性，使得學習希臘文不自覺中成為一種訓練思維判斷的方法。在轉譯為希臘文的過程中，邏各斯同時指代上帝的話語及上帝借話語所成之事和行為。因上帝有性情，「道成肉身」之後的耶穌基督也具有性情，是為三位一體中的聖子。有趣的是，以「言說」為特徵的邏各斯

（「道」）常常是無聲無息的，這一點與老子的「道可道，非常道。名可名，非常名」有異曲同工之妙。道家哲學思想中之「道」，有一種解釋為「虛通的有」，從這個意義上審視，基督即可成為太初之道。莊子於《天下篇》中描繪了一種「上與造物者遊，下與外生死、無終始者為友」的人生境界，指的是心靈的一種逍遙之態，與「道」同行而往復不悖的修養境界，用以借喻、形容基督教獨特的啟示形態，恰好為「造物者遊於人間的神學」。舊約中的上帝同亞當、夏娃一樣在伊甸園中行走，對亞伯拉罕的召喚是要遵其命而遠遊，期間一直與亞伯拉罕同在。在任何地方，只要亞伯拉罕獻祭，上帝必有應答。

最後上帝的「道」化為肉身，經歷人世之苦難、經死轉化為救贖人類，是上帝降臨人間的最高體現，上帝借此在苦難中完成了與人同行的壯舉。全知、全能、全善的上帝為何會允許惡與苦難的存在一直是神學家和宗教學家試圖圓滿解答的話題，梁燕城在這裏從「道體論」的角度闡明，苦難的意義在於上帝製造了與人相交的境遇與機會，借其撫慰人的痛苦和憂傷，從而打開心靈與上帝溝通之路徑，使得人產生直面苦難的勇氣，並將關注的目光轉移到對待他人的苦難上，去關愛身邊的他者。

至此，梁燕城完成了用中國的「關係」本體取代希臘「實體」理念的過程，然而問題到此並沒有結束，梁燕城繼續剖析到，基督教中的Trinity是經由神學家闡發和延展的「三位一體」，其本意只是「三而一，一而三」，並不包含「位格」與「實體」之意，其重點應是強調基督教敬拜對象的三極構成，不應過多強調後世學者（特土良）衍生出的內容。

二、「和諧」關照下的三極感通

如前文所述，梁燕城倡言的易經本體詮釋學系統，是一個由本體（天）、萬象（地）、人間（人）、詮釋方法（象）、價值（吉凶）及行動（大業）構成的生活世界。此一本體詮釋學以「感通」和「關係」為本，「感通」之所以具備可能性，皆因「和諧」存在之可能。

「和諧」之本初意義為「和」，在儒家經典中

頻繁出現，描述的是人與其他存在者之間的關係，是一種理想中關係的平衡狀態。起初是哲學意義上的用語，後隨著儒家思想的政治化被附加了政治生態上的意義。「和諧」之所以可能需要兩個前提：「一是『其他存在者』，一是存在者之間存在關係（relationship）」^[7]在與「他者」共存所結成的關係網絡中，每一個作為紐結點而存在的人時刻處於與其他關係的互動之中，關係的順暢即為「和諧」，反之則為「不和」。按照梁燕城，和諧的關係可以分為六個階段，親人之間的和諧謂之「家庭和諧」；社會國家與文化之間的和諧謂之「文化與政社和諧」；全人類關係的和諧謂之「人類和諧」；宇宙萬有之間的关系達到和諧成為「宇宙和諧」；「終極和諧」乃是人與天地萬物及宇宙終極真善美達到一致，這六個階段的和諧是人類理想和奮鬥願景的共同目標。^[8]

天、地、人是易學探討宇宙大化流行規律的三大範疇，也是中國哲學探討的核心範疇。此三才原本被稱為「三極之道」，此「道」即為「太極」。太極與「太一」或「大一」同義，梁燕城取成玄英所註「太一」之意，解釋為「無限的、包涵一切萬物而又使萬物通為一體的獨一本體」，^[9]即易經中的「太極」。其中「人極」又名「人道」，分為理、性、命三個層次。「理」作為名詞意為事物的規則，聖人對宇宙具體的表現深入剖析其規則即為「窮理」。經由對事物規律的剖析，掌握事物的本性，進而推及到對其分野和不同性的理解上，即為對「理」、「性」、「命」的理解。「立天之道曰陰與陽」、「立地之道曰柔與剛」、「立人之道曰仁與義」三句則是對易經本體之「太極」表現出的一體兩面之屬性的分析，陰陽之變化是化生的主要動力，剛柔是陰陽的具體表現，仁與義是人的本性，亦為道德與善的來源和基礎。天、地、人三才共同構成了中國哲學反思和考察的對象：一個他者共在的生活世界。

梁燕城的彩虹神學認為，易經的「太極」與基督教的「邏各斯」一樣，「均是造化萬物存在宇宙本體，是內在於一切存在，組構一切存在，生化一切存在的本體，也可視為一切存在的程序、規律、信息、創生力量，這中國哲學儒道易及西方希臘哲



學的本體論或形而上學名詞。」¹⁰⁰而太極之所以能化育萬物，最主要的能力是「感通」。

從易經卦象分析，「感也，柔上而剛下，二氣感應以相與」。（《易經·咸卦·彖傳》）二氣是「太極」的一體兩面，感應而生萬物，這裏的「二」，梁燕城將其解釋為差異性或不等同的力量。在「他者」共在的生活世界這一語境下去考量，則意味著心靈直覺所覺察到的生活世界的雜多性，即與自身的差異和不同。以「二氣」（陰與陽）為代表所指稱的差異是可以相遇並緊密共存的（相與）。換言之，「自我」與「他者」，「他者」與「他者」之間，儘管存在差異，但可以彼此感受對方存在、彼此經驗並給予回應、得以共存。易經泰卦則云：「泰者，通也。」泰卦乾卦在下、坤卦在上，代表地處下、天處上之位，符合自然世界中人們對規律的普遍認知。若解釋於人事，則指在上位者能通於下且下位者能達於上，上下一致則諸事無阻。「感通」連用則出現在《繫辭傳》：「易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。」梁燕城將此句中所講的「無思」、「無為」、「寂然不動」視為感通得以實現的條件。依據邏輯學的經驗，對對象的反面描述更能夠表達本體超越有限之無限性。梁燕城據此得出推論，唯此種「無思」、「無為」、「寂然不動」方能使天地人即萬事萬物彼此互動而致「和

諧」。

至於基督教神學中的溝通問題，梁燕城列舉了後現代哲學中哈貝馬斯、伽達默爾和基理斯三者的代表性觀點。認為無論是哈貝馬斯提出的理想交談處境，還是伽達默爾提出的先存成見，亦或是基理斯提出的溝通的技術準則，無一例外的關乎人與人及人與天地的關係，「人與人有『情際關係』，人與天地有『相融關係』」¹⁰¹在關係結成的網絡之中，前文所述的「我一祢」關係起到了至關重要的作用，這種模式的思維以「性情」和「感通」為基礎，「性之呈現為情，情與情之交遇，即可產生眼界的融合，存有深處的相契，即形成感通，而為最深入的溝通關係」。¹⁰²以「性情」和「感通」模式視角審視下的基督教神人關係，轉變為一種恩情神學。因為具有「情格」的上帝通過慈愛和恩典與人產生了一種親情的關係，這種親情無關血緣，而是「我一祢」模式的具現化，只不過「祢」是神聖與永恆的上帝，這一神聖存在能與人交互感應，不僅僅因為上帝有情，更因為上帝主動施予的「恩典」。在「恩情神學」的照拂下，上帝不復為西方哲學的實體，而是與人結成的關係本體，其根本性質是感通，即終極的慈悲與仁愛，故而上帝是有性情的三一體，此性情一分為三，乃為聖父、聖子、聖靈。聖父創造了宇宙萬物，聖子完成人類的救

贖，聖靈臨在生活世界與人同在。三性情又彼此感通，是為基督教中所揭示的、上文所涉及的、無需過分擴大外延之「三位一體」。

然而問題的癥結在於，《聖經》中所闡釋的天、地、人內涵並不與《易經》同，梁燕城以「創造神學所展示的，是無盡美好、喜樂和創造性的天地人感通與和諧世界。」^[13]為總結，通過細緻的剖析，我們發現其內涵指的是《聖經》所繪乃是易經中的三極所構成的理想境界。梁燕城將這種「三極感通的神學」稱為「中華神學」，通俗上可稱為「彩虹神學」。「彩虹所象徵的一體多元世界，其核心理念就是他者共在，各種不同的天地萬物，其不同即成為他者性。這各自之『他者』不是分裂離開，孤立之『他者』，因為他們均由太初之道，或太初之智慧創造而成，他們由一體中被造，故在本體中彼此相關，彼此感通，而可通而為一」^[14]至於選擇彩虹作為標誌，則因《聖經》中每一次彩虹的出現均帶有神人恩情關係，在古代大洪水時代的神話中，彩虹也意味著「多彩」。且《聖經》中的彩虹代表著對「和諧」的期盼和嚮往，這暗合了易經對「和諧」關係構築的美好世界的嚮往，也是打通中國儒家哲學和基督教核心價值觀的交匯點。

至此，梁燕城完成了「中華神學」的主體架構。縱觀其理論內涵，梁燕城的「彩虹神學」是一個以成中英本體詮釋學為理論前提，以易經哲學為方法論，將儒家「和諧」思想視為融會貫通的終極理想的、多元並存之闡釋體系。這個體系以基督教教義核心為主要研究對象，運用漢語文化體系中人們認可和辨識度極高的儒、道、佛思維及詞匯闡明兩希文化產物的基督教信仰。

三、「西體中用」的原初神學與中國哲學的現代化之路

梁燕城在系統闡釋其神學理論的專著《儒道易與基督信仰》導論中開宗明義，首先強調了構建「中華神學」的第一任務是需區分「基督信仰核心真理和價值」與「基督教文化傳統」。「基督信仰核心真理和價值」指的是聖經中所記載的乃是上帝之啟示。擁有無限性、永存性和獨立性的上帝通由話語創造了宇宙萬物包括人，人以自由意志選擇

與上帝分離，而產生了罪的狀態，上帝「道成肉身」為耶穌基督，經歷了人間的苦難，被釘死十字架，完成了人類的救贖，而後復活帶來永生以及天國真善美的福音。而「基督教文化傳統」則指這些核心真理和價值傳到某一個地域以後，與當地獨特的思維和文化融合，產生的新神學思想。目前基督教文化以歐美的傳統最為龐大且系統，印度、中東乃至非洲等地也有獨有的「基督教文化傳統」問世。

梁燕城強調「基督信仰核心」和「基督教文化傳統」的差別，雖然旨在將宗教觀念與國家地域尤其是西方政治形態剝離，進而使一種宗教信仰擺脫以往政教合一的強勢傳播帶來的不利影響，但其回到和還原基督教原初教義教理的主張無疑與近世「基要主義」所宣稱的「基要真道」不謀而合。他們說，《聖經》是神啟，乃上帝的話語，因而不存在謬誤。耶穌基督為童貞女瑪利亞所生並具有神性，認同馬丁·路德高舉的「因信稱義」大旗並相信耶穌的復活和再臨。如果僅從字面的對照來看，梁燕城的主張與「基要真道」並無本質差別，然而「基要主義」(fundamentalism)在伊斯蘭教中的發展使我們看到了其極端內卷帶來的隱性危害。梁燕城在此處與其分道揚鑣，沿著本體詮釋學的「林中路」，將易經哲學引入到對基督教信仰的體認上來，以實現海德格爾所說的「曲徑通幽」，達到對神聖者的體認，遵從其教誨並在與他者共在的生活世界中依仗神的仁慈和恩典去達到愛己、愛人之目的。有鑒於梁燕城先生所做的基督教中國化之努力，與其用近世西方文化發展衍生之術語生搬硬套，毋寧用「原初基督教」來稱呼「中華神學」的詮釋對象更為妥帖。

梁燕城的「彩虹神學」首先將宗教觀念與國家地域傳統進行了剝離，強調了基督宗教觀念普世性對本土化的積極意義。去除了政治色彩的基督教核心信仰復歸為普羅大眾汲取精神力量的源泉。正如梁燕城自己所言，「中華神學」與「本色化」的不同之處在於十分關注是否為了適應本土境況而扭曲了基督教核心信仰；與「處境化」的不同之處在強調基督教文化傳統不具備普世性，《聖經》的核心真理才是需要與中國文化進行深度溝



通與理解，尋求融會貫通的主體；與「漢語神學」的不同在於「漢語」一詞未能準確深刻的表達出中國文史哲藝的深度反思，且其主要成果多為對西方神學的翻譯，但神學闡發和構建稍顯不足；與華人教會的「歸正神學」的不同之處在於，根植於加爾文派的改革宗神學採用西方哲學形而上思維的命題和推論體系，失卻了信仰作為生命之構成部分的情感與人文關懷。^[15]這樣以西方文化產物為詮釋對象，以中國哲學易經體系之本體和方法合一為進路的創造性轉化，無疑符合李澤厚先生所稱之「西體中用」思維。儘管「西體中用」自提出之日起便遭受了諸多望文生義之誤解，但我們有幸看到，梁燕城先生的「中華神學」已然可以稱為這方面的實踐成果。

自19世紀20年代基督教在華傳播進入本土化進程以來，有著一貫注重道德修養，強調基督教的闡明和發揚要根植於儒家傳統的道德教化，基督教的存在要有利於信眾的道德情懷培養的特徵。質而言之，這仍然是一種「中體西用」（洋務派語）的思維進路。「中體西用」與「西體中用」之爭並不是「體」、「用」互置這樣簡單的邏輯問題，而是與中華民族波譎雲詭、瞬息萬變的歷史處境緊密相連，是一個多維度的複雜問題。洋務派提出「中體西用」之時正是國家民族生死存亡之際，無論是帝制內的保皇派、反對帝制的民主改革派還是主張推翻帝制的革命派，其第一要務皆為救亡圖存，維繫作為一個整體、擁有自立性質的國家地域政權。在這樣的歷史情境下，以「西」為器乃至拒斥西方文化實為全體人民的必然選擇。隨著新中國成立，尤其是改革開放以來社會主義建設高歌猛進，中國傳統儒學「兼容並包」的特性得以煥發出新的光彩，中國文化已然擁有足夠的自立性和自信接納並直面外來文化帶來的或正或反的影響，此時提出的「西體中用」已經是中國文化試圖進行普世性、世界性傳播的努力，是中西文化相遇與交融的產物。成中英先生一直致力於此，而梁燕城先生承襲和延展了其師之志，據此對以儒家思想為核心和主幹的中華文化如何實現現代化問題以及如何應對現代種化浪潮中博興的種種思潮帶來的不利後果進行了深入的思索。

梁燕城以「彩虹神學」為起點，陸續回應了後現代「主客體」對立崩塌的境況下，中國哲學如何重構的問題。^[16]通由孟子性善論中用「陷溺」一詞描述人的犯罪狀態，解答了中華文化中根基薄弱、基督教中卻至關重要的「罪」的來源問題。^[17]用易經天、地、人三才的觀念，類比闡釋了基督教晦澀難懂的三位一體問題。可以說，梁燕城的「中華神學」體系在理論上是基本自洽的，加之其討論基督教與中國文化相適應，與馬克思主義相適應的文章倡言了諸多具體可行措施，增加了其體系的理論與實踐價值，在諸多基督教中國化的嘗試中獨樹一幟，更凸顯了改革開放以來，基督教中國化理論研究與指導實踐並重，從注重信徒個人品格的陶養到關注社會乃至國家整體和諧的轉變趨勢。

餘論：

近些年來，梁燕城呈現給大陸學界的理論對神學體系構建的論述漸少，對城市文化靈魂的保留及社會現實問題的關注日漸豐富。作為一名有實踐經驗的哲學工作者，梁燕城先生一直以其真知力行為中國文化的世界性做出著不懈努力，希冀梁先生未來能在體系建構與實踐經驗上為哲學界提供更多可資借鑒的資源。

參考文獻

1. 梁燕城：《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年）。
2. 梁燕城：《會通與轉化—基督教與新儒家的對話》（北京：宗教文化出版社，2015年）。
3. 梁燕城：《破曉年代—後現代中國哲學的重構》（上海：東方出版中心，1999年）。
4. 梁燕城：《基督信仰生根中國三模式與基督教在當今中國的「處境化」》，《中國民族報》6（2011/6/7）。

註釋

- [1] 梁燕城：《孔子的方法學—從本體詮釋學模式研究孔子哲學》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第179頁。
- [2] Emmanuel Levinas, "The Pact," in *The Levinas Reader*, ed. Sean Hand (Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989), p.212.

- [3]梁燕城：《性情的形而上學—儒家的誠體與聖經的羅各斯和智慧》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第194頁。
- [4]梁燕城：《會通與轉化》（北京：宗教文化出版社，2015年），第72頁。
- [5]梁燕城：《從老子道體論道體神學的探索》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第151頁。
- [6]Jurgen Moltmann, *God in Creation, A New Theology of Creation and the Spirit of God* (New York :Harper & Row,1985), p.87.
- [7]梁燕城：《探討「和諧」如何可能—從列維涅斯與布伯的「他者」論說起》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第17頁。
- [8]梁燕城：《建立後後現代的和諧觀—他者共在與關係網絡的世界》《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第43-44頁。
- [9]梁燕城：《易學的感通關係本體論—從易學天、地、人構建後後現代本體論詮釋學》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第46頁。
- [10]同上，第49頁。
- [11]梁燕城：《溝通哲學與恩情神學—哈貝馬斯、伽德默、儒家與神學》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第222頁。
- [12]同上，第225頁。
- [13]梁燕城：《彩虹神學（三極感通神學）的和諧宇宙》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第98頁。
- [14]同上，第85頁。
- [15]梁燕城：《中華神學導論》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013

年），第5-7頁。

[16]梁燕城：《破曉年代—後現代中國的重構》（上海：東方出版中心，1999年），第979-213頁。

[17]梁燕城：《儒家仁學與恩情感通神學》，《儒、道、易與基督信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第217-718頁。

On Thomas In Sing Leung's Rainbow Theology

Xiaoxu Ming(Department of Philosophy, Hei Longjiang University)

Abstract: Since Christianity was first introduced into China, it has been facing with the problem of localization, either implicit or explicit. A series of historical events such as “the dispute of etiquette” are all concrete manifestations of this problem. The specific answer to the localization of Christianity is undoubtedly an unavoidable problem for contemporary religious researchers. To this end, Thomas In Sing Leung proposed “rainbow theology”, which takes onto-hermeneutics as the premise and I Ching philosophy as the methodology, to explain “The truth and value of Christian belief”. This kind of “Chinese theology” takes “communication” as the main principle and basis, which integrates thought framework of the heaven, the earth and the human to explain the Trinity of the Father, the Son and the Spirit and finally clarifies that it is the same ultimate vision to achieve “harmony” in the life world for both the core belief of Christian religion and Chinese traditional culture. The aim is to provide reference and support to meet with the challenge of post-modern, the reconstruction of the Chinese philosophy and moral practice of religion.

Key words: Christian Localization, Rainbow Theology, the Great Ultimate of Relationship, I Ching Philosophy

建構中華神學： 梁燕城融通轉化中西神哲學之路

■ 韓思藝

本刊副總編輯

引言

梁燕城 (Leung In-sing, 1951) 先生是當代海外華人中的風雲人物，他長期活躍於中國大陸、香港、台灣，以及美國、加拿大等地，在學術研究、文化建設、出版編輯、時事評論、社會慈善等方面多有貢獻。

梁燕城從少年時代起，就開始閱讀中西哲學與宗教方面著作。高中時期，他通過打坐修道對佛、道有了深切的靈性經驗，也體會到了儒家自古相傳的道統仁心，進入中西文化的比較之門。在大學期間，他認信了耶穌基督，投身於基督信仰與中國宗教的對話之中，並開始研究基督教文化中的靈修傳統。1980年代，梁燕城赴夏威夷大學攻讀中國哲學博士，師從成中英研究哲學詮釋學，完成博士論文「儒家哲學的方法與方法論」。博士畢業後，梁燕城任職於香港浸會大學宗教及哲學系。1990年代初，梁燕

城遠赴加拿大維真學院任教，擔任中國研究部主任。1993年，他在溫哥華創辦文化更新研究中心，

摘要：梁燕城的中華神學是在中西文化間與多元他者的對話中展開的，他的神學發端於耶儒雙方的一場對話。他一方面回應儒家學者的問題，以及其背後的問題意識和理論預設；另一方面他在與華人基督徒學者進行對話中，反省西方基督教文化傳統在中國基督教會中應有的地位與作用。梁燕城在釐清「基督信仰的核心真理」與「基督教文化傳統」之間差異的基礎上，全面展開中華文化與西方基督教神學之間的對話。他既借鑒西方基督教大公傳統中對「基督信仰的核心真理」的表述，以及其中的基本概念範疇，同時也指出西方神學傳統中存在的偏失與不足，進而用中華文化傳統中儒家、道家、易經的概念範疇、思維模式，來表述「基督信仰的核心真理」，形成中國的「基督教文化傳統」—中華神學。梁燕城中華神學建基於聖經真理之上，在與上帝的對話與感通之中，他既與儒、釋、道、展開對話，也與西方的神學、哲學、靈修學展開對話。梁燕城熱心公益，在海外華人社區和中國社會中積極參與學術活動、社會慈善活動、參政諮政活動。他的中華神學中有著其濃濃的中國情懷、貫通中西的學養和深刻的靈性經驗。

關鍵詞：文化間對話；宗教對話；中華神學

出任院長，翌年創立《文化中國》季刊，擔任總編輯。除了創辦刊物之外，梁燕城還擔任國際中國哲學會會員、國際易經學會會員、國際儒學會加拿大理事、國際儒家基督教對話會議委員。在教育方面，梁燕城歷任加拿大維真學院和西三一大學的客座教席、中國的中山大學及山東大學博士生導師，四川大學、蘭州大學客座教授、香港中文大學研究員、香港大學專業進修學院培訓教授等。此外，他還擔任香港《信報》和加拿大《明報》的專欄作家，同時擔任美國、加拿大四大城市中文電台時事評論員。梁燕城不僅是一位學者、一位文化界專家，他還是一位慈善家、一位社會活動家。他在全球各地奔波，呼籲海外華人捐助支持，他親自到中國最貧

困的農村、城市民工之中，聆聽窮人的呼求，幫助失學的孩子，將其所見所聞寫成文章，向中央提交

改善貧困的建議書。

三十多年來，梁燕城一直從事儒釋道與基督教的對話，筆耕不輟，一共出版了學術著作及普及讀物三十多部，發表了一百多篇論文，數千篇短文，出版發行影音視頻數十套，他一直在尋求構建中華神學體系。因此，我們要想理解梁燕城的神學，需要對中國哲學與西方神學都有一定的研究，特別是對唐君毅、牟宗三、方東美及成中英等中國哲學路線，要有足夠的理解，同時也需要對西方神學、靈修學傳統有一定的認識。此外，還需要對當代國際、國內政治社會思潮、學術思潮，以及基督教的社會關懷實踐有一定的瞭解，才能比較立體地、整全地理解梁燕城的中華神學。在三十多年的思考和研究中，梁燕城為中西基督教打開一個中國哲學與文化的空間，為基督信仰在中國文化中生根發芽開闢了新的道路，這是他的獨特貢獻。

一、中華神學的具體意涵

所謂中華神學，梁燕城對此有清晰的表述：「當中國基督徒接受了基督信仰核心價值後，嘗試從中國文化的思維方法，按中國處境去作神學反思，用中國人的心靈去消化和架構聖經的真理，建立的神學結構，可稱之為『中華神學』。」^[1]

為了清晰地界定其具體含義，梁燕城特別將「中華神學」與現在漢語學術界所流行的一些神學思潮作了對比。首先，「中華神學」不同「本色化」。因為「本色化」一詞，已先假定一套西方的基督教傳統，為了向中國人傳福音，就要將西方基督教在中國加以「本色化」，將西方傳統（不是聖經的核心真理觀）來本色化，其結果難免是扭曲或割斷西方基督教傳統，變成不倫不類的西方變種。梁燕城認為，恰當的做法，是先走出西方思維所架構的基督教文化，回到聖經原始的信仰核心價值，再以中國的思維方式來重構神學思想。其次「中華神學」也不同「處境化」思想，因為「處境化」的觀點是在宣教意義上為了傳福音而作的調整。其出發點也是，先假定有一套西方的正統基督教是普世真理，為了宣教而作出調整，去配合中國處境。中華神學則認為西方基督教傳統是文化的，不具普世性，聖經的核心真理才是普世的。當基督教進入

中國後，不僅要對基於聖經而來的核心真理價值有深度的委身、經歷與理解，還要深入瞭解中國文化，在深入體會、欣賞與掌握中國文化的基礎上，真正成為一個中國文化下的基督徒建立起來的神學，才是「中華神學」。再次，「中華神學」也不同於「漢語神學」。「漢語神學」一詞的語境性太重，而未能表達出對中國文史哲和藝術的深度反思，其出版的著作很多是神學與西方當代最高的哲學對話，包括很多翻譯，誠然貢獻很大，但那是用漢語去討論西方神學，卻不是立根於中國哲學與文化的神學反思。最後，「中華神學」也不同於「歸正神學」。「歸正神學」來自改革宗神學，由於加爾文用非常清晰的邏輯系統表達神學，其後加爾文主義利用歐洲啟蒙運動的理性方式，將聖經語句放在命題真理的系統中，建立聖經真理。這種神學的優點是清楚地將聖經作理性化處理，真理系統簡明而高超。其局限性在於結合了並非來自聖經的啟蒙運動思想方法，容易把基督教變成一套抽象冷硬的命題系統，失去了信仰作為一種敘述(narrative)的豐富生命內涵與情懷。這種純近代西方化的神學結構，排斥中國式思維，也很容易被中國人視為傲慢自大。「中華神學」嚴格持守聖經真理，但並不必一定要進入啟蒙運動式的抽象真理中。「中華神學」希望在中國文化的思想脈絡中面對聖經真理，以期進入中國人心靈深處並建立生根中國的神學。^[2]

在筆者看來，「中華神學」與當前中國大陸所倡導的「基督教中國化」有區別也有聯繫。「中華神學」與「基督教中國化」的聯繫在於神學層面，其區別是二者所涉及的領域不完全相同。游斌在「基督教中國化神學思想研究叢書」的叢書總序中指出：當前，基督教中國化已成為中國基督教界各項工作的中心。人們普遍意識到，基督教中國化可以分成三個層面，即政治層面、社會層面與文化層面。在這三個層面中，最核心、最重要、最長遠同時又最需著力的就是文化層面上的中國化。而神學的中國化，更是文化層面中國化的重中之重。^[3]

由上所述，我們就可以看出，基督教中國化除了文化層面之外，還有政治層面和社會層面的方



面，而「中華神學」所涉及的僅僅是文化層面的一部分。不過，「中華神學」雖然說的是中國基督徒從中國文化的思維方法，按中國處境去作神學反思，用中國人的心靈去消化和架構聖經的真理，所建立的神學體系，但是這裏的「中國」是一個文化意義上的概念，更準確地說是華人基督徒，在中華文化的傳統語境中消化並詮釋基督信仰的結果。關於這一點，我們從梁燕城等「中華神學」的學者群體就可以看出，¹⁴「中華神學」的學人不僅包括中國的學者，也有許多客居美國、加拿大的海外華人學者，他們關注的問題多是在海外華人文化中消化並詮釋基督信仰，可以這樣說，「中華神學」對於基督教中國化在文化層面的發展頗有助益，「中華神學」與神學的中國化之間也是頗有交集。

二、中華神學的中式思維

梁燕城建構「中華神學」的契機源於1970年代耶儒之間的一場對話，當時代表新儒家發言的是牟宗三、唐君毅的大弟子蔡仁厚教授，他提出的儒家與基督教的六大焦點問題，其思維方式與思考進路與西方神學完全不同。對於蔡仁厚提出的六大問題：(1) 人皆可以成為基督嗎？(2) 耶穌是神而人，還是人而神？(3) 人不通過耶穌就不能得救嗎？(4) 是耶穌獨尊，還是與孔子釋迦同尊？(5) 非基督宗教必須讓位嗎？(6) 基督教中國化還是中國基督教化。周聯華只能不斷地回到其比較熟悉的西方神學思想中尋找答案，無法在同情的理解之上給予中國化的解答。所以，經過兩輪對話之後，從蔡仁厚回應來看，他不滿意周聯華對這些問題的解答。一些基督徒學者也不滿意周聯華對於這些問題的解答，周聯華的回答似乎有一種為了回應儒家學者的質問，對基督教信仰作了某種妥協性的解釋，無法彰顯基督教神學的特質，無法形成其自己的神學體系，因此對蔡仁厚的回應就顯得支離破碎，窮於應付。反觀蔡仁厚的提問和回應，又顯得一味固守自己的立場和觀點，完全不能理解周聯華的神學觀點，以及其所做出的嘗試展開對話與互相理解的努力。所以，針對這場耶儒對話以及長期以來基督教與中國文化之間的交

流，林治平引用中央研究院近代史研究所所長呂寶強教授的話說：「基督教與中國文化吵架已吵了一百多年，但卻從來沒有見過面。」¹⁵

梁燕城認為，蔡仁厚所提的六大問題，銳利而深刻，代表了儒家心性之學的立場。蔡仁厚認為從孟子到宋明理學，再到當代新儒家，均是以人心性即宇宙本體、天人合一的觀點。他接受了牟宗三以康德哲學為基礎建立的「人有限而可無限」的預設，認為人有智的直覺，具有無限心，像上帝一樣照察萬物真相。因此提出人人是否可成為基督，及基督是否人而神的問題。這種思路是從新儒學而來，這種提問確是純由中國哲理而來，並非西方傳統神學所處理過的。因此，周聯華在面對這些問題時，他是無法在其神學的思維架構中回應這些問題的。周聯華對雙方對話的預設性問題上的貢獻是，他指出蔡仁厚所強調的中國性與中國文化，只是或然的，並非是必然的。人的生死是必然的，在生與死之間如何好好做個人，在死後面對神的問題，這些是基督教處理的必然問題。他是在以基督教的普世性，來化解中國文化從特殊性來的挑戰。不過，雙方都停留在各說各話的階段，沒有作到會通與轉化。¹⁶因此，基督教要想真正作到回應中國文化，真正在中國社會中扎下根來，真正能夠與中華文化傳統以及當代思潮展開有效的對話，還有賴於能夠回應中華文化固有的問題意識，具有中國的思維方式的神學體系的建立，而這種神學體系的建設需要從對話開始。

在《會通與轉化》中，梁燕城正是通過與周聯華和蔡仁厚的對話中，開啟了其「中華神學」的建構歷程。在「中華神學」建構之始，他就先做了方法論上的反思。他指出，在建構「中華神學」之始，首先應當釐清「基督信仰的核心真理」與「基督教文化傳統」之間的差異。「基督信仰的核心真理」來源於上帝的啟示，記載在聖經之中。與此對應的「基督教文化傳統」則並非是普世真理，只是對普世真理的文化詮釋。¹⁷在釐清「基督信仰的核心真理」與「基督教文化傳統」之間的根本差異之後，梁燕城針對蔡仁厚及其所代表的儒家心性之學的問題意識，在本體論以及形上學的高度，在基督信仰核心真理的光照之下，借助他從方東美那

裏所繼承的具有宗教性的開放的人文主義精神，以及師承成中英所學到的本體詮釋學，用中國文化傳統的思維方式以及語言表達方式，建構中國文化的基督教文化傳統，進而得以從儒家傳統內部來會通蔡仁厚所提出的問題的前設，並在此基礎上對其具體的問題作出回應與解答。下文根據他對「耶穌是神而人、還是人而神」的問題所作的回應，論述梁燕城中華神學的中國思維模式。

針對中國儒家所關注的「耶穌是神而人、還是人而神」問題，梁燕城分析說，中國哲學強調「人而聖」的成德歷程，但不必然排斥「聖（神）而人」的模式。從「道成肉身」的真理層次看，耶穌基督無疑是「神而人」，從歷史上出現的耶穌基督看，他同時也是「人而神」，「神而人」和「人而神」分屬兩義理層次，而在耶穌基督身上結合彰顯出來。如果新儒家們承認「聖而人」是可能的，而且與「人而聖」沒有衝突，那麼基督信仰兼言「神而人」和「人而神」，基本上與儒家義理不相衝突，只是「默現天」與「朗現天」兩種境界不同看見而已。這「默現天」和「朗現天」兩個概念是梁燕城的獨特發明和貢獻。他說，所謂「默現天」，是指孔子在不怨不尤、下學上達中，發現的一個與己相知相契的天，祂不是明確清楚地與孔子說話，只是默默地揭示一種情意。與「默現天」相對應的是基督教信仰的上帝，則可稱為「朗現天」。祂以說話及參與歷史的方式，全面具體地向人揭示自己的悲情。「默現天」與「朗現天」同以至高真理為體，但又可區分為兩種境界和兩種體驗。^[9]在「默現天」境界中，梁燕城分析了孔子的「人而聖」與「聖而人」的關係。從具體存在層次言是「人而聖」，從道體層次言是「聖而人」一是聖人質素的流露歷程，是由天道本質發潤流行於人身上，配合「歷史中的孔子」那上達天德的修養，而產生了歷史中的聖人。從「朗現天」境界中，聖經中既有「神而人」歷程—上帝以說話和啟示的方式示現自己，位格的上帝以其慈愛和悲情進入歷史，向人揭示他對人類苦難和罪惡的關心，也以公義審判人間的污穢；也有「人而神」歷程—人以信心回應上帝的啟示，就可複歸於其「上帝的形象」。至於耶穌基督，則同時是「人而神」和「神而人」。所謂「人而神」是指，歷史

上出現這位耶穌，就是上帝本身。從這意義言，耶穌基督是「神而人」。所謂「神而人」是指，在耶穌基督的一生中，他充分地彰顯了人性的美善，在人身裏披露出最高的信心和順服、謙卑和真誠，這是他「人而神」的歷程。

綜覽梁燕城的著作、論文，無處不透露著中國文化的問題意識，無處不是在於中國文化的學者對話中，在展開其中華神學的建構。早期的《會通與轉化》很明確的是在與新儒家的對話中，提出了其中華神學的基本思路和基本範疇。具體包括以下幾個方面：(1)以「非希臘化」的進路來建構中華神學，即主張回到聖經的啟示與人神相遇的體驗本身，尋求聖經的原意，而批判由西方傳統下來的那種過分抽象化的「系統神學」，探尋適合中國人的格套或整理方式。^[10](2)從「實體」範疇轉到「關係」範疇：以關係為開始，上帝與人互相臨在，互相開放，而當人以信心開放自己時，大家就互相進入，互相涵攝，而產生「互為內在」的境界，即耶穌基督所說的「我在你裏面，你在我裏面」的人神關係。^[11]從「關係」的範疇出發，他逐步發展初期後期明確提出的「恩情神學」、「感通神學」、「彩虹神學」(3)從「關係」的範疇進一步展開，梁燕城發展出了「境界神學」。他說，宗教境界是一種對真理的體驗，這種真理境界並不攔阻人有其他真理性的體驗：如儒家可體驗人道德心無窮的呈現，以自主自律地去行善；佛家可體驗我法二「空」，法界不過一緣起網；道家可體驗「無的玄理玄智，以逍遙無待。這些體驗各有其真理性，但又自然不同於基督信仰所言之得救境界，各安於其境界中就可相安無衝突。以之詮釋聖經對人所開啟的體驗，及詮釋聖經所描述的在歷史中與上帝相遇的經歷。」^[12]

在其「境界神學」的引導下，他突破了早期耶儒對話的範圍，廣泛地與中國文化傳統中的其他文化和宗教展開積極的對話，以此建構其較為整全的「中華神學」。梁燕城認為，中國神學的建構，必須能面對回答中國人的問題，運用中國的思維方法和特有理念，去建造中國基督教的神學，讓基督教信仰與中國人的心靈能夠有所呼應。通過中國人的心靈去消化基督教，能夠一方面讓基督信

仰對中華民族的前途、命運與處境有適切的承擔，另一方面使基督信仰與中國文化的理念交匯與融合，使信仰能夠在中國文化的土壤生根，成為中國人生命與生活的一部份。中華神學的起始，需要先掌握中國文化關注的基源問題，及中國哲學對宇宙與人性的核心哲理，再以這哲理的一些理念與思維方法，去作神學反省。中華神學面對中國思想的基源問題，應先把神學重心落到生活，而不是由形而上學開始，這是中華神學的起點。

梁燕城認為，建立內聖外王之道是中華神學的基源性問題。基督信仰如何達至內聖外王呢？中華神學要落實在當前中國的現實人格情況下，面對社會處境的需要，沿著稱義與成聖、行公義好憐憫、天國臨在人間等思路，找出神學與中國相關之路。^[12]在尋求宇宙人生從內在心性到外在都得到完滿的「內聖外王」的歷程中，中國先聖先哲們意識到，生活世界是一個「人與他者共在的世界」。從人與他者的「性情際關係」中陳示上帝的啟示，這是中華神學的始點。^[13]在他者的共在和關係網絡的境界裏，梁燕城與中西文化展開深度的對話，在古老的《易經》中尋找人與他者的感通之道與和諧哲學，進而在中華文化的多元信仰傳統中建構其「彩虹神學」。在與道家的對話中，他提出了「道體神學」，在「獨與天地相往來，……上與造物者遊，下與外生死，無終始者為友」的境界中，體會「道體」的位格性一人與「道體」的「性情際關係」，提出「遊的神學」^[14]在與儒家的對話中，提出用本體詮釋學的方法研究孔子哲學，會通儒家的「誠體」與聖經中的「邏各斯」和「智慧」，建立「性情的形而上學」，回應儒家人與人、人與萬物為一體的仁學傳統，建立「恩情感通神學」，結合「道體」、「感通」、「恩情」建立「三通一情神學」。在儒家「參贊天地化育」傳統中發展當代的「大地神學」與「生態神學」。在會通中國上古典籍中「上帝」、「太一」觀念與聖經中的「上帝」觀念，為中華神學建構神學和哲學的基礎。^[15]

近年來，梁燕城更是運用成中英「本體詮釋學」的方法，梳理從明末以來中國近代實踐思想的發展脈絡。成中英的「本體」概念植根於中國的思維傳統，並將本體與方法兩者，視為一個具有關聯

性及其可轉換性的互動互攝之整體。^[16]梁燕城將本體詮釋學的本體與方法的互動關係，引用到其本體與實踐的互動關係之中。他提出，明代哲人王陽明提出知行合一，在哲學上用良知這一核心理念，來打通心、性、理與現實生活世界，統一了知與行。王陽明強調在具體生活世界中的實踐哲學之路由劉戡山所繼承，並由此建立了實踐本體論，宇宙人生的本體是在人心性的實踐的過程中體現，本體與實踐為一體之兩面，本體生實踐，實踐衍生本體，本體的新維度又引發新的實踐，不斷的實踐形成存在本體開顯的過程。王船山沿著這種本體實踐論的思路，反思朝代更替、世事變遷之法則，提出了其「本體—歷史實踐學」，不斷的歷史實踐，形成氣本體的秩序，群體在具體歷史中的活動與實踐，開顯出某時代的理與勢。孫中山在革命實踐中，對知行學說提出新的「知難行易」說，提出革命的實踐哲學，是先行而後知。孫中山將實踐轉向革命行動，可說是展開了一種「革命實踐學」。毛澤東哲學是繼承王陽明知行合一的實踐哲學理路，由劉戡山到王船山到孫中山等實踐哲學，用馬克思的辯證法來轉化，形成中國共產黨知行統一的實踐哲學。^[17]這篇文章雖然討論的純是中國哲學的問題，但也能看出梁燕城對於當代中國問題的關注，他的「中華神學」不僅在回應中華傳統文化的一些基本問題，同時也在回應當代中國正在形成的新的文化傳統。

三、中華神學的中國情懷

梁燕城不只是在書齋裏做神學研究的學者，他還是熱心關懷社會，積極參與文化活動、慈善活動的社會活動家。梁燕城的「中華神學」的土壤是中華大地、華人社區，他的神學思想的產生和發展，不僅基於他在與中華先聖先賢的感通對話之中所展開的學術思考，也根植於他在講道宣教之中與中國社會、海外華人社區的華人的對話互動，同時也扎根在他濃厚的愛國情懷，以及其在中國大陸所進行的社會關懷和慈善實踐。40多年來，梁燕城在校園學生團契、基督徒營會、周日講道、教會的佈道會上分享講道難計其數，如「八福沉思」、「中國境界哲學到境界神學」、「基督信仰在

中國新時代的方向」、「中華傳統文化與基督教中國化」、「儒家仁學與恩情感通神學」等等，都是在與中國基督徒的對話互動中推進其中華神學的建構的。他在中外的華人圈中講授了很多的系列課程，如「泰一課程」、「啟發課程」這些課程探討研究了基督教在中國文化處境中所遇到的諸多問題，如無神論與上帝的存在、舊約記載有無證據、耶穌基督是否是神、苦難與罪惡的緣由與解決、儒釋道哲理與基督教的會通、民間信仰的解構等。它運用中國哲學的思路，配合聖經純正真理，去建構中國基督信仰的護教與神學反思，是專為探討華人信仰的系列課程。他深感中華民族100多年來所經歷的苦難以及苦難給中國帶來的「文化創傷」，主張重建仁愛文化精神去醫治民族的創傷。1993年，梁燕城在海外創辦「文化更新研究中心」與《文化中國》學刊，志在重建中華民族的骨氣與靈魂。他在全球各地奔波呼號，在海外華人中募捐籌款，激勵有志熱心的海外華人參與到「文化更新研究中心」所倡導的社會關懷事工中來，如資助保護少數民族的文化、資助基督教研究及不同宗教文化間的對話。他就上山下鄉，到中國最貧困的農村，也到城市民工之中，聆聽窮人的悲呼，擁抱失學的孩子。並在海外籌款，幫助貧困孩子受教育。他也及時向中央提交改善貧困的建議書。在近40年來，他的學術研究和神學反思沒有留在象牙塔中，而是在人民的生活現場之中。他以仁愛之心動員近萬計的海外支持者，百多位義工，資助了大學數十個學術會議。又在四川災區三年持續參與心靈輔導工作，培養一批輔導者，安慰了大批災民。又資助了五千五百位貧困學生受教育，至今已有數百人入讀大學，近百人大學畢業成為醫生、老師和專業人士。這一切社會關懷與慈善工作，其內在動力都是源於其基督信仰，源於其愛國之心，源於其基督信仰所擴充的「仁愛之心」。他說：「在中國山中農民與城中民工的貧困世界，我寫下最深的哲學和神學反思，父親當年因中國的苦難而精神崩潰，而我卻遭逢這歷史改變的日子，投身祖國，二十多年來，完成父親未完的願望。」^[18]

梁燕城提出一個整全的、切合中國處境的中華神學實踐，他用三個具有代表性的傳教士與中

國文化、中國社會、中國的政治管理層面的互動，來說明其中華神學是如何在與整個中國社會的互動中構建的：

(1) 文化層次—利瑪竇尊重、承擔，成全中國文化，以信仰融入和支持中國文化的新進展。(2) 社會政治層次—李提摩太與中國民族共負一轡，尋索政治社會改進之路。(3) 個人關愛層次—戴德生關懷、服事每一草根個人靈魂之路。

當代文化更新的模式：當選擇與中國人共同前進，以愛心醫治創傷，服事受苦的弱勢群體。

(1) 在文化上更新重建中國人的價值，支持中國文化的重構。(2) 在政治社會上提供中國改革的資源和內容。(3) 在民間關懷貧苦農民及民工需要。^[19]

梁燕城所創辦並領導的「文化更新」的運動，以崇高的理想，無條件的愛心，對文化的尊重愛護，對中華民族苦難的分擔，對中國命運的承受，適切於當前中國需要，而又實際行出來的模式。這工作在文化、社會、政治、草根大眾各層次均得中國人的接受和尊重，是用中國人心靈去消化基督教信仰的一種神學反省，也是學效基督服事行動的實踐。^[20]梁燕城的中華神學是理論與實踐兼備，正信和正行合一，既忠實於信仰又有中國情懷的整全的神學體系。

四、中華神學的聖經基礎

梁燕城中華神學的基礎是聖經，他認為上帝的啟示是基督教信仰不可或缺的元素，基督教最重要的啟示就是聖經，聖經所表達的就是真理。這種將聖經、啟示、真理連成一線、融為一體的神學思路是梁燕城一直堅持的。雖然關於三者關係的研究在近百多年的西方神學發展出現不少模式，但從其神學的立場而言，只要視三者為「聖經就是啟示、聖經就是真理」，梁燕城認為就是正統的。梁燕城對此問題，常以「原始單純」的理解作出宣認。

梁燕城確立中國神學的第一步是「尋回最原始的聖經真理」—「聖經的啟示是通過極具體的方式去透顯真理」。^[21]這真理絕對不是「抽象的神哲學系統」，而是「具體的普遍性」的真理，就是以



「約」為核心將神人的「親情關係」在歷史處境中表述。梁燕城說：

所以聖經的啟示，絕非一套抽象的教條，卻基本上接近實踐哲學的進路，與人生具體的處境和體驗連結，故其真理亦成為生命切實可經歷的真理。從這意義言，聖經的原始性格和中國思想的進路十分接近，只因後來用西方思想方法來架搭其體系，才與中國文化格格不入。^[22]

當人被聖經光照後，契會上帝，產生人神關係的進深體驗，這體驗又使人更明白聖經，從而更認識上帝，達致一種循環的人神生命交流的效應，從中聖經是帶起互動的關鍵。^[23]梁燕城這一主張也類近一般信徒的「生命讀經法」，只是賦予更多的哲學詮釋和神學解讀。我們從他的閱讀聖經和靈修生活中，可以看到中華神學的聖經基礎，以及中華神學的生命廣度與厚度。

梁燕城在默想耶穌關於「八福」的講論時，他想像那是在一個登高遠眺的視野中，「耶穌看見這許多的人，就上了山，既已坐下，門徒到他跟前來」。(太5:1)他說，在中國思想中，攀登高處有深刻象徵意義，孟子曰：「孔子登東山而小魯，登泰山而小天下，故觀於海者難為水，遊於聖人之門者難為言。……君子之志於道也，不成章不達。」孔子登上了東山，覺得魯國變小了，登上了泰山，覺得天下變小了，登高表示一種高瞻遠矚的遠大視野。孟子指出，看過大海的人，就難以被別的水吸引了，在聖人門下學習的人，亦難以被別的言論吸引了。君子有志於追求道，但不到相當高程度，是不可能通達到道的境界。

梁燕城進一步闡述說，耶穌登山論福樂，也正是從遠大的視野開始，帶引人深入去領悟上帝國度來臨人間的新時代，即新約時代，那是遠遠超越過去傳統所講的表面道德與教化，上帝救贖將帶給人類最完滿的內在幸福與喜樂。耶穌上山，頒布天國的「新律法」，但不再是律法的誠條，卻是一種屬靈的新視野，是屬上帝國度的豐盛生命。他說，耶穌帶門徒登山講話，是要揭示天國的奧秘，是一種批判的反省，耶穌總是說：你們聽見有話說……(如何如何)，只是我告訴你們，是(如何如何)。這種批判，正表明其要講的，是上帝的奧

秘，超越那年代猶太人所執著的宗教文化。那時猶太人已將舊約聖經的律法教條化，變為外在的行為，而失去內心的領悟。

登山寶訓是耶穌宣示天國思維的開始，不同於舊約的誠命，以行為為準則，卻是指出，怎樣才得屬靈上的福樂。八福不是守行為的道德指示，卻是強調人心靈如何與上帝建立靈性感通的關係，天國的展示不在道德或宗教教條，卻在人與上帝的親情關係，而得內在喜樂，這是一份天國生活的宣言，指向美善與神聖的新生活。耶穌講的天國不是死後永生的天堂，卻是超越界的美善來臨於人間，耶穌在主禱文一開始說「我們在天上的父，願人都尊你的名為聖。願你的國降臨。願你的旨意行在地上，如同行在天上」。(太6:9-10)耶穌稱上帝為「父」，代表上帝與人的親情關係。耶穌又稱上帝為「你」，上帝不是外在的一個尊榮龐大的存在物，卻是生命中一種親密的關係，是「我與你」(I and Thou)之間的密切關係。上帝的國來臨，就是上帝的神聖旨意運行在地上，上帝與人建立密切關係。^[24]

梁燕城以宋明儒的喜樂境界來解讀「八福」，他說，「八福」之「福」特別用來描述經歷屬於上帝的豐富，體會像上帝本性那樣的喜樂，是一種屬靈的福樂。他將「八福」可理解為八個靈性發展的過程，用中國哲學的理念，亦可稱為八層境界。人一旦接受上帝，聖靈就住入內心，但我們可能只是把主放在不重要的位置。要深入進入上帝世界的榮美，需有一個屬靈長進的過程，但這需要從徹底委身開始。八福的前四福看，均是改造自己的歷程。後四福則是深入到上帝內在關係，而又在人間實踐天國生命。第一福所講的「虛心」是呈示深度靈修的基本條件，靈性要始於單純的心。梁燕城說，八福的第一福是「虛心」，虛心的喜樂在於人與上帝之美善的感通，是第一重境界。「哀慟」之樂在於，人心因痛悔得淨化，而可貼近上帝的慈愛，故必得上帝安慰，而生大喜樂，這是哀慟的境界。「溫柔」之樂在於，人心靈無怨恨，廣大能容，得承受上帝在宇宙創造的資源，而生大喜樂，這是溫柔的境界。「饑渴慕義」的境界是心靈的黑夜，當上帝要更深接近一個人，會使他經過除淨一切

心靈雜質的黑夜，在黑夜中生饑渴慕義之心，而得永恆之主在心靈同在的屬靈境界。人建立深度的靈性空間後，漸可進入上帝的豐盛中，分享上帝悲憫的性情，而上帝的愛已成為他生命的一部份，此時就得憐恤人而來的福樂。這就進入憐恤的境界。上帝是至高永恆的神聖，住在痛悔謙卑者的心中。人體證上帝的聖潔，潔淨己心，過聖潔生活，真誠無偽地彼此相愛。這是清心的境界。當人將最高的和諧美善實現，使人達至和睦，就是稱為上帝兒子的境界，人子是指完滿的人，具有天父的特質，行上帝所行的美善，即是帶來人間和平。因此達至使人和睦的境界。當人內在靈性上完全與三一真神同在，願為主而活，為主而死，以犧牲來堅持愛與義，是為義受逼迫的喜樂境界。^[25]

梁燕城總結說，登山寶訓講天國的福樂，是指宇宙的本體即上帝，上帝的美善國度臨在地上，通過對人罪性的潔淨，使人因信而得上帝救贖，以單純之心得天上來的大福樂，超越現實苦樂相對的世界，進入原始純真的永恆福樂境界，為信仰所經歷的境界。境界神學就是探討這些境界的內在經歷與意義，展示基督徒生命的內在感悟。

從上文中梁燕城對聖經的理解，以及他對「八福」的解讀，我們可以明顯地看到，他的中華神學正是在他對聖經的全人生命的閱讀中建立起來的。在這樣的閱讀聖經之中，他擺脫了他所批判的希臘化的由邏輯性命題進入真理的進路，而是以他的全人、他所繼承的文化傳統來「契會上帝」，降服在聖經真理之下，倒空自己，去認識上帝，使人神關係更加進深，進而提升人的境界，從而更加認識上帝，更加明白聖經。^[26]在閱讀聖經中，也不斷反觀中國文化，在中華的文化傳統中印證聖經真理，用中華文化中所有的關於生命的體驗來表達基督信仰中相似的生命體驗，賦予聖經更多的中國文化的詮釋和中國哲學的解讀，得以在中華文化中建構具有中國意識的聖經學及神學。

五、中華神學的神學傳統

梁燕城的著作、論文，之所以被稱為神學—中華神學，需要我們將其放在大公教會的傳統中，放在基督教神學思想史的脈絡中加以分析判斷其神

學的大公傳統與中國化創造。審視梁燕城中華神學，筆者覺得可以在基督教早期教父時期的亞歷山大學派那裏找到千年的迴響。

亞歷山大學派所在的亞歷山大城建於公元前332年，是埃及的商業和文化中心，希臘哲學、古代埃及思想、東方諸宗教、猶太教等都在這城裏會合融合。公元185年基督教會在該城設立一所聞名的慕道友學校，專為那要領洗的慕道友而創辦的。亞歷山大學派的代表人物克萊門特(Titus Flavius Clement, 約153-217年)在進入亞歷山大慕道友學校之前，已經是一位博學的異教哲學家。他從希臘諸哲學家摘取他所需用的思想，因為他認為希臘哲學中有與基督教真理一致的地方。克萊門特很強烈地暗示，希臘哲學的任何真理都是希臘人從其他文化與宗教借用來的。蘇格拉底和柏拉圖等希臘人所說的真理，若不是借用自被神感動的源頭，例如摩西，不然就是他們得自神與他的道(邏各斯)的直接感動。他認為，哲學對希臘人的價值，正如律法對猶太人的價值一樣。哲學就是邏各斯所賦給人類的理性亮光，哲學就是為獲得更大的亮光而預備，亦就是為獲得那照耀在福音中的亮光而預備。藉著希臘哲學，人的靈魂能先準備好而接受信心。克萊門特相信基督教為一種更高等的哲學。基督高過於芝諾與柏拉圖。亞歷山大學派主張那原由斐羅與希臘諸護教者所提倡的原則，主張在聖經啟示與哲學推理兩者間，形成協調的綜合。克萊門特認為，哲學是聯結知識與信仰的紐帶。亞歷山大學派另一位代表人物是奧利金(Origen, 公元185-254年)，奧利金是克萊門特的學生。奧利金為後來的基督教思想家留下了卓絕出眾的思想遺產，也是因為他吸收了當時的希臘哲學傳統。奧利金把希臘哲學，亞里士多德的體系，和希伯來民族信仰的體系並排，然後使它們相互穿插，使神學和哲學信仰和理性，能在一種統一的系統中存在。奧利金建議像猶太人掠奪埃及人的珍寶那樣使用希臘人的哲學。奧利金使用一個舊約故事作為類比，來說明基督徒對於哲學的正確態度。正如希伯來人出埃及的時候，把埃及人的財物帶走，所以神的百姓永遠可以使用「埃及的擄物」，也就是借用源自異教的真理，適當的地方解



釋聖經的意義，以便把福音傳給異教的求問者。^[27]

與克萊門特、奧利金等希臘教父相同的是，梁燕城在構建其中華神學時也是不斷回到中國文化傳統中尋找資源來解讀聖經，闡述基督教信仰的核心真理。他十分認可儒家、道家、易經所包含的宇宙人生的智慧，並以此來解釋聖經真理，以便回應有深厚文化修養的中國人的問題。不過，與克萊門特、奧利金等希臘教父不同的是，梁燕城在構建其中華神學時常常是在以西方神學傳統為參照系，在與西方神學的對話與比較當中，吸納中華文化傳統為其所用，同時糾正基督教在中華文化圈中傳播時，對西方神學照單吸收、對中華傳統不屑一顧的偏見與偏差。同時也修正西方基督教傳統中不適合中國人理解基督教信仰的部分。

在其早期作品《會通與轉化》中，梁燕城批判西方神學的希臘預設：

如果我們檢討西方傳統神學，就發覺其背後有幾個基本預設，在知識論上，是主體 (Subject) 和客體 (Object) 的對立，在形而上學則用「實體」 (Substance) 與「屬性」 (Attribute) 範疇去看上帝和萬物，在人觀上則用「靈魂」與「肉體」的範疇。在知識論上區分了主體和客體，結果就很容易將自我看為「主體」，將上帝看為「客體」，因而上帝和「自我」的關係變得對立而緊張，從這角度整理聖經，就會特別強調人神對立，上帝的主權、人的卑微等。進一步，上帝被看成客體以後，很容易就被視為一個硬邦邦的實體，完全客觀外在，變成人們學術研究的對象；結果，哲學家要窮其力去證明這外在的上帝存在，神學家則通過邏輯推論來分解聖經，歸納出一些上帝的屬性。結果上帝在神學架構中被徹底超越化、外在化，而失去了聖經原初那種親切的慈愛的情味（連「慈愛」也變成一個「屬性」的概念了）。^[28]

這段文字中對西方傳統神學的反思和批判，直到今天看起來仍然能夠站立得住。而這只是梁燕城對西方傳統神學的反思與批判一個開頭而已。不過，對於西方傳統神學，他並不只是一味的批判。事實上，梁燕城的「中華神學」更多是在與西方神學的對比研究中、對話討論中，展開其神學建構的。他的對比研究的背景來自於中國傳統文

化，他對話研究的問題意識產生於他與中國文化中學者們的對話。他站在東西方文化的交匯處，在與東西方先聖先賢、當代哲人的雙向對話中，建構其中華神學。他比較欣賞西方中世紀的神秘主義、歷代靈修作品，以及現代的存在神學。不過，他又覺得，靈修作品不能登學術殿堂，神秘主義與存在神學則過分內在化地談上帝，前者往往變成泛神論而失去聖經中那滿有位格性的上帝，後者則強調主體性真理（如祁克果 Kierkegaard），或終極關懷（如田立克 Tillich），雖能點出人生存在的意義，但又很難建立體驗的普遍性。所以，他認為，西方神學目前所面臨的困難重重：將上帝客體外在化，會失去其情味；將上帝主觀內在化，又缺乏普遍意義。^[29]因此，他針對西方傳統神學的缺欠，提出中國文化中特有的元素，來補足傳統西方神學的不足。如梁燕城指出，從教父開始，西方基督教就用聖經所沒有的 Being 這希臘哲學概念來描述上帝（命題就是：上帝是 Being），形塑上帝是宇宙的本體、最後的存在，這是西方神學的詮釋，未必全同聖經的上帝。相反，耶穌是「道成肉身」並說自己是「道路」，這聖經的「道」字與中國哲學的道更形相似，若道路是「上帝某一種神性的表現」，那麼上帝具有「道體」的意義了；這就可以「通過道的觀念來消化基督教」（正如教父通過 Being 的觀念來消化基督教）。^[30]

直到最近，梁燕城仍在梳理西方哲學傳統以及其當代發展的一些不足，試圖通過回應西方當代哲學的發展，建構當代中華神學，匯入當代基督教神學發展的洪流之中。他說，西方哲學由亞里士多德開始建立邏輯系統及以存在實體為主的思維方式，到近代啟蒙運動以後，劃分主體與客體，使兩者對立，並且將客觀的事物視為真實，主觀的被視為純粹人自己的想法，不具真理性。因而把涉及價值的文化與思想，包括道德、藝術與宗教，均打入主觀世界，不具客觀普遍性。由此人的整體性生活被分割為主觀與客觀兩面，同時消滅人的價值性。到後現代則連客觀的知識如科學也被相對化，而終至淪為虛無主義。馬丁·布伯「我與你」的關係哲學，列維納斯的「他者關係」理論，打開另外一個本體論的思想範疇，就是「性情際」 (inter-per-

sonal)的本體範疇，批判了西方整個主客對立的傳統。梁燕城認為，馬丁·布伯的哲學成功之處在於作出一些關鍵的概念區分，但缺點是沒有進一步深度發展這一理論。他認為，如果要將這種基本概念和範疇要開發成一文化的內涵，可與中國哲學的思維方式結合，而建立一個更有深度的哥白尼式革命。梁燕城也同樣批評了列維納斯理論的不足之處，他說列維納斯只是提出了「他者關係」，但未能正視關係的感通性。梁燕城分析說，這是因為他的倫理學是在猶太文化那種律法性命令中，而沒有走向與他者和諧感通的價值。因為列維納斯的他者，是完全外在的另一位，與自我是對立的，所以列氏並不重視與他者的親愛關係，因為他擔心這會把他者與我等同為一樣。列維納斯的這觀點終必陷入「我一祢」二分和對立的理論模式之中。梁燕城對此回應說，人能否與終極的奧秘對話、共融和感通呢？用莊子的話，是「獨與天地相往來，……上與造物者遊，下與外生死，無終始者為友」的境界，所謂「往來」、「與……遊」、「為友」，就有「性情際關係」模式的意味，是指一種共融與感通關係。這「天地」、「造物者」、「無終始者」等，在馬丁布伯的用辭，是「永恆的祢」。如果這位「永恆的你」有性情位格，可以主動臨在人間，即「造物者下與人遊」，與人精神相往來，與人為友，那就叫做啟示，從「性情際關係」陳示上帝的啟示，這就是中華神學的始點。^[31]

六、結語

綜上所述，梁燕城的中華神學是在與多元他者的對話中展開的，他的對話首先是在耶儒雙方的對話中展開的，他一方面要回應儒家學者的問題，以及其背後的問題意識和理論預設；另一方面他也在與華人基督徒學者進行對話，他指出華人基督徒學者由於深受西方基督教神學的影響，無法理解儒家學者的問題意識與中國哲學的思維，因此只能針對具體問題在西方神學傳統中尋找答案，而無法在中國文化中建構整全性的基督教神學，來對中華文化傳統中的問題作出較為整體性的回應。進而，梁燕城在中國文化傳統的大背景下，在釐清「基督信仰的核心真理」與「基督教文

化傳統」之間差異的基礎上，全面展開中華文化與西方基督教神學之間的對話。既借鑒西方基督教大公傳統中對「基督信仰的核心真理」的表述，以及其中的基本概念範疇、問題意識，同時也指出西方神學傳統中存在的偏失與不足，進而用中華文化傳統中儒家、道家、易經的概念範疇、思維模式，來表述「基督信仰的核心真理」，形成中國的「基督教文化傳統」—中華神學。在梁燕城的著作中充滿了與多元他者的對話，在對話的隱秘處、核心處，是他與上帝的對話。梁燕城的中華神學的核心處是他與上帝的對話，這使得他在與他者的對話中，能夠不偏不倚、特立獨行，非此非彼也亦此亦彼，在多元他者之中保持他自己的獨立性。在梁燕城的講道授課、社會慈善關懷、參政諮政的活動中，是他對中國文化更新、社會進步的深度委身，是他愛文化、愛中國、愛人民的深深中國情懷。他的靈性生命、他的中國情懷，推動著他在與多元他者的對話中，不斷建構並發展完善其中華神學。

本文系國家社科基金重大項目「基督教中國化的經典、禮儀與思想研究」(19ZDA241)的階段性成果。

- [1] 梁燕城、徐濟時：《中國文化處境的神學反思·導論》(文化更新研究中心，2012年)，第XIII頁。
- [2] 同上，第XIII-XVI頁。
- [3] 游斌：「基督教中國化呼喚『大神學』意識」，氏著：《〈十誡〉要理問答·叢書總序》(北京：宗教文化出版社，2020年)，第3頁。
- [4] 梁燕城、徐濟時：《中國文化處境的神學反思》；另見「中華神學研究中心網」，<https://ctrcentre.org/>。
- [5] 林治平：「編者導言」，蔡仁厚、周聯華、梁燕城合著：《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》(台北：宇宙光出版社，1985年)，第1頁。
- [6] 梁燕城編輯：《會通與轉化：基督教與新儒家的對話》(增修版)(香港：文化更新研究中心，2019年)，第11，26頁。
- [7] 同註[1]，第XII頁。
- [8] 同註[6]，第81-84頁。
- [9] 同註[6]，第29頁。

- [10] 同註[6]，第35頁。
- [11] 同註[6]，第44頁。
- [12] 參梁燕城：「內聖外王：從中國哲學基源問題探索中華神學」，《文化中國》，2020年6月。
- [13] 參梁燕城：「回到生活與他者的共在」，《文化中國》第104期，2020年9月。
- [14] 參梁燕城：《儒、道、易與基督教信仰》（北京：宗教文化出版社，2013年），第225頁。
- [15] 同上。
- [16] 潘德榮：「本體詮釋學與本體論詮釋學」，《天津社會科學》，2020年第2期。
- [17] 參梁燕城：「從明朝哲學到當代中國：中國近代實踐思想的發展」，《文化中國》第101、102期，2020年9月。
- [18] 同註[6]，第240頁。
- [19] 同註[6]，第218頁。
- [20] 同註[6]，第223頁。
- [21] 梁燕城：《哲學與符號世界》（香港：華漢文化事業），第80頁。
- [22] 同上，第82頁。
- [23] 同註[21]，第83頁。
- [24] 梁燕城：「深度靈性境界—中國境界神學論八福（上）」，《文化中國》2018年第四期。
- [25] 梁燕城：「深度靈性境界—中國境界神學論八福（上、下）」，《文化中國》2018年第4期，2019年第1期。
- [26] 同註[21]，第83頁。
- [27] 奧爾森，吳瑞誠、徐成德譯：《基督教神學思想史》（北京：北京大學出版社，2003年，第78，96頁。）
- [28] 同註[6]，第30頁。
- [29] 同註[6]，第32頁。
- [30] 梁燕城：「與張志剛對話：精神境界和實踐課題」，《文化中國》第64期。
- [31] 同註[13]。

Theology of multi dimensional dialogue
between Chinese and Western cultures
—Leung In-sing's thoughts of his Sino-
theology

Han Siyi (Deputy Editor-in-Chief, Cultural China)

Abstract: Leung In-sing's Sino-theology was developed in dialogues among multiple others between Chinese and Western cultures. His theology originated in a dialogue between the Christians scholars and the Confucian scholars. On the one hand, he responds to the problems of Confucian scholars, as well as the problem awareness and theoretical assumptions behind them; on the other hand, he is also in dialogue with Chinese Christian scholars to reflect on the status and role of Western Christian cultural traditions in the Chinese Christianity. On the basis of clarifying the difference between the "core truths of Christian faith" and "Christian cultural traditions", Leung In-sing launched a comprehensive dialogue between Chinese culture and Western Christian theology. He not only refers to the Western Christian ecumenical tradition of the expression of "the core truth of Christianity" and the basic conceptual categories, he also pointed out the deviations and shortcomings in the Western theological tradition, and then used the Confucianism, Taoism, and I Ching in the Chinese cultural tradition to express "the core truth of the Christian faith", forming China's Christian cultural tradition- Chinese theology. The conceptual category and mode of thinking of the Book of Changes express the "core truth of Christianity" and form China's "Christian cultural tradition"-Sino-theology. Leung In-sing's Sino-theology is based on the truth of the Bible. In the dialogue with God, he has not only started a dialogue with Confucianism, Buddhism, Taoism, but also with Western theology, philosophy, and spirituality. Leung In-sing is enthusiastic about public welfare and actively participates in academic activities, social charity activities, and political participation in overseas Chinese communities and societies in China. His Sino-theology has a strong Chinese sentiment, a thorough understanding of Chinese and Western learning and profound spiritual experience.

Key words: Intercultural dialogue, Inter-religious dialogue, Sino-theology

民國自由派基督徒的 唯物主義想象與基督教的身份重構

■ 楊衛華

上海大學歷史系

隨著馬列主義在近代中國的傳播，唯物主義逐漸享有一種話語權威，對基督教在華宣教形成巨大的挑戰，因此它逐漸成為基督徒話語中的一個關鍵字。本文的第一個層次是探討基督徒如何看待唯物主義，認識唯物主義成為他們應對它挑戰的起點。不過檢視他們的唯物主義觀是否得當並非目的，本文的關懷在於探討不同建構性書寫背後隱藏的目的，及本來作為描述對象的他者是如何一步步改變基督教自身的。因為正是在唯物主義參照下，基督徒才開始反思自我，追問「我們是誰」？怎樣的基督教才恰當？它如何獲得甚或超越唯物主義所擁有的廣泛認同？基督教不同於後者的獨特性尤其是優越性何在？因此討論的第二個層次是唯物主義在基督徒重塑自我中所扮演的角色，他們如何通過對這個他者的建構來重構自身的合理化形象和維繫自我的身份認同，進而去吸附更多的認同。「為了建立關於『我們』的『認同』，必須尋找對立面，建構『敵人』，從對『敵人』的想像中尋求我們自身的形象；在大部分情況下，認同都是建構起來的概念；人們是在程度不同的情況和壓力下，決定自己

的認同的。」^[1]民國自由派基督徒^[2]對唯物主義的想像可作為其中的部分註腳，而實際更為複雜，本文擬從一種群體性話語的角度，討論基督徒應對唯物主義的思想邏輯、整體趨勢和歧義性。^[3]

一、物質主義的介入與基督教的自我改造

20世紀上半葉，對中外基督徒而言，多秉持精神和物質的二元論，強調精神相對物質的優越性。所以他們往往通過對物質主義的討伐與負面描繪，建立起自我崇高的精神形象，為維繫自我宗教認同和吸附認同鋪路。一戰為基督徒反思物質主義的一個重要節點，多視戰爭為過度崇拜物質的結果，誠如閩南教會領袖蔡志澄所言：「歐戰慘禍，就是『唯物化』所扮演的一幕慘劇了。」^[4]基督教青年會（簡稱青年會）全國協會幹事

俠公也指出物質主義為妨害世界和平的罪魁，它的橫行成為造就歐美社會惡相的原因^[5]。這與當時思想界因一戰慘劇而鼓吹西方物質文明破產是一致的，而對以精神為中心的基督徒而言更是找到了數落物質的藉口。在此背景下，物質主義成為一個十足的貶義詞。許多傳教士因而提醒不能讓

摘要：隨著馬克思主義興起，唯物主義在中國獲得某種話語霸權，促使它成為基督教面對的一個巨大他者。部分基督徒通過矮化唯物主義，建構一個跛腳的他者形象，藉以消解對它的廣泛認同。但唯物主義也成為基督教重塑自我的一種外在資源，在其參照下，基督徒建構起基督教精神與物質並重的完整形象，借此將封閉在純精神世界的基督徒拉回現實投入救國和社會改造的同時建構起相對唯物主義的優越性。這種雙重建構的目的在維繫基督徒的自我宗教認同，進而為吸附更多的認同鋪路。而對一些激進的信徒而言，為疏解與共產主義的衝突，他們模糊他者自我的界限，將他者自我化，為基督教和共產主義的適應奠基。

關鍵詞：唯物主義；基督教；共產主義；民國



西方悲劇在中國重演，美傳教士步濟時（J.S. Burgess）在遊歐後強調中國不能步西方後塵，在科技實業社會日趨西方化的當口，不能只將宗教理想放在口袋裏偶爾拿出來一用，卻把社會生活實業政府外交為純粹的自私自利所導引，奪取物質的東西和國外權利，中國應在兼學物質科學的同時創造一個更高更有價值的社會^[6]。言語中滲透著以基督教補救時弊的意思。里敘特伯格（Lichterberger）也在聖公會演講中強調物質文明必須和道德相輔相行，西方追隨物質相信科學萬能釀成罪惡；東亞如追隨泰西，追求物質而不求道德，將來二戰更甚歐戰千百倍^[7]。他們都將物質主義視為西方罪惡的根源，中國要以此為戒，反襯出精神的高貴，驅使中國走向它，當然只能是基督教。

但他們很快發現物質主義並非一個西方現象，中國也正在成為它肆虐的戰場。1922年燕大校長司徒雷登（J.L. Stuart）談到「中國最大之危險，非由日本或其他外國政府而來，乃由哲學上及生命裏之物質主義而來」，主張精神的真體及價值的耶穌能成為改變中國命運的力量^[8]。他強調中國軍閥混亂的格局是因陷入物質主義的泥潭，而把拯救的出路指向耶穌，採用的是同樣的話語策略。青年會全國協會幹事胡任夫也看到中國和西方物質文明雖接觸不久，但已變成物質化的人民，並變本加厲的為物質主義加添許多奇怪的罪惡。他發表多文討伐物質主義，指斥它帶來人格墮落和靈性毀滅，功利主義和拜金主義橫行，並成為軍閥混戰的幕後黑手，聲稱「武力主義就是發了狂的物質主義」^[9]。他多方數落物質的罪惡，中國現實的災難和精神的障礙都能追溯到它，從而為精神的進入留下空間，為中國也是為福音。

除了崇尚物質所帶來的世俗罪惡，為精神所養的教會內部也難逃物質主義的侵襲。1926年中華基督教協進會會長誠靜怡就呼籲防範教會的物質化，他聲稱「今日教會物質化的趨向，是一件急應防範的事」，人的生活和教會發展離不開物質，但宗教本質上是一種靈性生活，本末倒置，先物質後精神是一種危險。物質固然不可免，但所佔成分不可超越靈性。教會只有確保靈性為首，以其

籠罩一切不受物質侵擾，方是健康教會。^[10]看來，物質主義無所不在，即使為精神所支撐的教會也難免遭遇其侵害。儘管基督徒認可物質的價值，但很明顯很多信徒看精神要高於物質，不乏拔高精神化的偏頗甚至走入靈性的封閉而否定物質的極端。英浸禮會傳教士莫安仁（E. Morgan）就曾指出物質世界是有形的肉眼可見的，靈界是無形的非肉眼所能見，靈界比物質世界要真確重要^[11]。因此他們更擔心的是物質主義化的危險。正如1927年美傳教士來會理（D.W. Lyon）所憂慮的：「西教士如何能使中國不致陷入於物質主義的潮流中？」^[12]

而1929年世界經濟危機的爆發，更為西方物質主義的罪惡增添新證據，厭惡物質主義潮流很快蔓延中國，指責它要為世界及中國的災難負責，更重要的是它會成為宗教的障礙。在基督徒眼中，中國乃至世界為物質主義所包圍，成為抵擋福音傳播的藩籬。歐知行在1929年指出：當前世界最重大的事實是一種新世界文化的出現，以實用科學、唯物主義為基礎，可稱為「俗世的文化」，「其為基督教的勁敵，遠非一切異教所能望其項背。因為他不僅是一種科學或哲學的理論」，乃是形成現代世界的中心勢力，基督教不能不謀應付^[13]。隨物質崇拜而來的是世界的世俗化，這對基督教帶來巨大挑戰。1931年歐卓志也強調：「物質主義不但不是最善的政策，且將離間人與上帝的靈交，將來必產生不良的結果。西方各國，在十九世紀曾崇拜無上的物質，以致忘記了上帝。」^[14]他們都看到世界的物質化帶來的威脅，這顯然不是基督徒所欲看到的，他們將現實危難的病根指向物質，而將治病的藥方歸向福音，正如沈文鴻所言：「我們今日的大病，在於看物質太重，視靈心太輕，以致是非顛倒，黑白不分」，他呼籲「欲救今日的中國，今日的世界，非捨棄瑪門，（歸向耶穌）不能收根本的功效。」^[15]在他們看來，物質主義衝擊著宗教的根本，更成為中國罪惡氾濫的因由，唯有宗教才是治病的良方。

更讓基督徒不能接受和感到挑戰的是代表中國和教會未來的廣大青年日趨物質化而遠離了精神。1930年燕大教授劉廷芳在基督教高等教育會

年會的演講中聲稱：「物質主義的人生觀在青年的思想中越來越趨於統治地位。沒有精神性的理想主義，一切由物質主義的標準來衡量，並以唯物主義的辭彙來闡釋。」^[16]蔡志澄也進一步指斥其中的遺憾：「一般受過唯物主義洗禮的青年，他們眼看現實的宇宙好像一套的器械，人與萬物的生存只是機械演進的現象，終有同歸於盡的一天！因此他抱著虛無縹緲的人生觀」，他認為這是一件可憐事^[17]。1931年王治心也看到「現代青年中，可以說都是趨向到唯物方面，從國家的經濟思想，以為中國今日急需之圖，捨經濟別無自救的方法，宗教是麻醉國民性的，是經濟建設的障礙，這種思想，成為現代青年普遍的人生觀」，他強調這種錯誤必須糾正。^[18]青年人的流失是1930年代基督徒普遍關懷的話題，而物質主義成為其背後原因。

基督徒關於物質主義的批判有經濟危機這個幕後背景，在呼喚物質精神文明而防範物質主義的合唱中，基督徒陷入兩難。他們並不反對物質，但當物質成為主義甚或唯物的主義，就進入排斥範圍，因為崇尚物質會成為走向精神（基督教）的障礙，但中國似乎又是個物質匱乏的國家。在汾州的美傳教士雜誌社論指出，大蕭條加劇了對現經濟制度的批判，許多人聲辯物質主義怎樣使人成為奴隸。但對中美不能用同樣標準來衡量，美是生產過剩失業加劇，而中國則是機器未大規模運用來使人自由，工人辛勞工作無閒暇，這會成為接納精神的障礙，所以不能反對物質主義。社論進而聲稱「作為傳教士，我們發現在中國處在一個困難的境地。我們來自一個比任何國家都更物質主義的國家」，而為了傳教我們批評現時代的物質主義。但「比較新舊，才知道沒有物質主義，奴隸是怎樣的。只有物質主義能給人們生活必需品，同時有閒暇受教育，去認識他的鄰居，去通過娛樂增強體質。如一個人愛上帝並愛人如己，這些都是必須的。耶穌譴責富人壓制窮人，但從未譴責使人們生活得更為富足的經濟體系。」^[19]他認為中西的故事並非完全一樣，發展階段的錯位使它們在物質主義的迎拒上應分別應對，上帝並非讓人在物質的匱乏中享受精神，但精神的期許又讓他們擔心中國落入物質主義的極端。面對這種兩難，基督教

領袖吳耀宗曾指出中國根本問題在民生，物質建設刻不容緩，但須避免物質主義的危險：把人當工具蔑視人的人格與安樂。他提出「超物主義」與之相對，物質只是生活的工具，還有人類本身生存的目的。當然也不能落入重靈輕肉的狹隘，而應精神物質兼顧，神秘實用並重。^[20]顯然，這裏走的是調和的路子，但他們都看到對物質匱乏的中國而言物質建設的重要性。

在這種兩難中，儘管憂慮物質化成為核心且不乏拔高精神化的偏頗，但大多和吳耀宗一樣能將二者並舉，開始拋棄極端精神化完全否定物質的宣稱，將本來作為他者的物質內化成了自我的一部分，提倡並重，塑造出一個物質和精神文明兩手抓的基督教版本。早在1928年有信徒就聲稱：「我們所重的不單是物質，卻是在精神，所注重的不僅僅乎在肉身，卻是在靈魂。但是我們在提倡精神之前，不可忘卻了物質，我們在拯救靈魂的時候，切莫忘卻了肉身。」^[21]這是對教外過重物質和教內偏重精神的雙重批判，借此把執著於兩種片面的人引入上帝的完整真理，面臨的是兩面作戰。基督教報刊上開始出現為二者並重解釋和造勢的文字，比如《興華報》有多篇社論談及此，強調「物質與精神，不能完全脫離而獨立，有精神文明的，必然會發生物質文明，有物質文明的，也自然會促進精神文明。」^[22]另一社論強調物質確有導致罪惡的誘因，必須提高國人精神生活，自覺利用物質文明而不為它所利用。但作者並未走向精神化的狹隘，他宣稱物質文明和精神生活互為因果，不可偏廢且無高下之分。物質生活匱乏，也容易導致道德墮落文化停頓，所以應二者融會貫通。^[23]儘管從這些文章中，仍能聽到精神重於物質的弦外之音，但已沒有厚此薄彼的明顯偏頗，二者兼善成為主流的訴求，耶穌說不能單靠物質，但沒說不靠物質。在他們看來，兼重物質和精神的基督教才是真理，借此批判世俗物質主義的同時將封閉在精神世界的信徒扭轉過來，投入到社會改造的救國救世大業中去。

二、矮化唯物主義和自我認同的維繫



在基督徒對物質主義的憂慮中，共產主義唯物論的介入更成為它新的推手，在前節基督徒對物質主義的責難中，已處處發現唯物主義的影子，實際上他們始終將二者纏繞在一起。嚴格而言，兩者同中有異。正如吳耀宗曾言「物質主義不是哲學上的唯物主義」，它是說人類生存是靠物質的，物質充滿自然生活美滿^[24]。但像他這樣明確區分的並不多，多數人混為一談，並未過多著眼於概念的嚴格界定。正如青年會領袖江文漢後來指出：「好些基督徒，以為所謂唯物論就是一種庸俗的物質主義。在他們的眼中，凡是講唯物論的人，都是非常世俗的，好像唯物論者是以滿足物質的生活為主要目的。無形之中，信宗教的人，對於物質生活抱著一種鄙視的態度。他們討厭馬列主義，因為他們以為馬列主義只講物質而不談精神和理想。」^[25]可見，基督徒並無意去探尋完整的唯物主義，他們更多是根據自身的需要去描繪它，這成為他們難以接納共產主義的一個理由。

隨著馬克思唯物主義的傳播，它漸漸成為取代物質主義的代名詞。在其挑戰下基督徒內部可能產生認同危機，更影響到教會收穫新靈魂。因此，矮化唯物主義、拔高基督教成為維繫或強化基督徒身份認同的一種手段，也是吸附新認同的一種方式。在大多數信徒心靈中，共產主義更多強調的是物質或經濟，凡屬於精神的，似乎離他們很遠。這也許是誤解，但唯物的宣稱的確容易製造這種印象，且它本身也不乏極端物質化的證據。1927年戚辛芊曾指出，馬克思唯物論主張宇宙的本體是物質，無精神含其內，精神之成敗得失依物質而轉移。物質方面不能平等，精神的解放不大可能，所以馬氏極力主張人類解放應從物質入手，以致造成最盛行的過激派。^[26]聖公會的朱友漁也認為馬克思主義「過分強調人類美德和幸福的物質基礎，而輕視其精神本質。」^[27]馬克思主義重視物質而忽略精神是部分信徒的某種共識。

與指責過分注重物質連帶的是將馬克思主義解釋為物質或經濟決定論。1928年傳教士機關刊物《教務雜誌》認為「馬克思主義者簡單地把黑格爾的『精神決定論』轉變為『物質決定論』」^[28]。美北長老會傳教士梅立德(F.R. Millican)在介紹

梁漱溟時也提到其「在同意『經濟決定論』含有一些真理的同時，拒絕馬克思社會主義的極端宣稱，認為那是錯誤的。」^[29]劉子靜也曾指出「馬克思的唯物史觀，是用經濟來說明歷史上一切變遷的痕跡。經濟的制度改變了，社會一切的制度都要隨著它改變」，將經濟視為原因之原因^[30]。可見共產主義淪落為物質或經濟決定論也是中外信徒的共同印象，成為數落它的一種理由，而決定論的幕後推手即唯物主義。

基督徒通過建構出這種過分注重物質經濟甚或跌落為決定論的唯物主義，來為基督教設置一個反面的對手，這不僅成為基督徒接納共產主義的障礙，更重要的是通過對這個他者的矮化和比較，凸顯基督教的優越性，為福音的介入鋪路。早在1922年葉啟芳就指出「馬克思謂社會進化由於經濟。然實則精神能力之影響於社會。比經濟為強」，偏重物質和經濟釀成世界大戰饑荒等時弊，基督教注重精神而不輕視物質的身靈兼重才是最好的催進社會的方式^[31]。他試圖以身心並重來反襯唯物主義的偏頗。1927年主掌基督教文社的沈嗣莊也聲稱，以唯物論為出發點的共產主義在人生設施上難以實行而淪為烏托邦，它要解決的是吃飯問題，而「結果是『率獸而食人肉』」。所以唯物論的共產主義，準之倫理，不能成立」。他認為耶穌的經濟觀可作補救，他教導人活著非單靠食物，之上有精神，無它人類會演到弱肉強食。^[32]他同樣以上帝的完整來反襯馬克思的片面。1934年有信徒也聲稱：馬克斯一派的哲學家只看到人生的物質方面，不相信靈魂和上帝。「他們對於歷史上的變遷以及人生問題，都信為因受經濟的支配和物質的影響所致。所以這一派的學者，也大都是極端的物質主義者」。作者承認物質的功用，但不贊成這種極端，物質只是人生一部分，另一部分靈性生活不可能賴靠物質解決。且物質主義如無駕馭之卒或引導之人將異常危險，故「物質主義必須有靈性上的高尚理想做他的指導」。^[33]在他們看來，唯物主義正帶領人們進入物質或經濟的牢籠，這是心物兼重且略偏精神的基督教不能接受的，物質沒有精神的調劑和規訓危險重重。通過這種比較，孰優孰劣高下立判。

基督徒據此將世界分割為兩條分明對立的戰線：基督教和唯物主義。對中國影響甚大的日本佛道家賀川豐彥（Toyohiko Kagawa）就強調唯物史觀和上帝觀念相反，前者認為「社會史的發展，是純粹唯物的。我們自己不能有特殊的自由，特殊的理想，也不能有獨立的意志……生產工具的改良，勞動狀況的變遷，是決定一切的因素」。而基督教則相信「在歷史的背後，有某種深邃的自由具有目的的東西，即是我們之所謂上帝」，歷史的延續乃是上帝的指引。^[34]在他看來，共產主義把歷史委予物質是對上帝的否定，成為二者區別的分界線。李逢也將唯物唯神的分野視為二者難以握手的原因：「共產主義與基督教，根本相反。因共產主義是『唯物』主義，將以物質制度的改善，解決世界人類的一切。基督教是『唯神』主義確信惟神權能解決世界人類一切。基督教絕對不承認物質有權威，共產絕對不承認神的存在。故二者絕不能相合。若以共產的財產制度，與大同宗旨與基督教有偶合之處，而謂為相合，此皮相之論，即共產黨亦絕不承認。」^[35]因為唯物論他不贊成許多信徒調和共產主義與基督教的努力，不管是形而上理論還是形而下的實踐上，雙方都身處對立的反面。

基督教和唯物主義處在不同陣營，在指出二者對立後，有基督徒進一步證明後者的荒謬，不僅缺陷累累且帶來一系列嚴重後果。1926年彭彼得指出唯物論的物質是個假設名詞，死物不能為生命之源，物質不能為道德之本，唯物論之倫理也令人墮落失望，且不能用低等的來講高等的生活，萬物之本是有權能智慧公義慈愛的上帝^[36]。強調唯物論企圖以物質取代上帝荒謬之極。張仕章則指認唯物主義使人走入彎曲的迷途，孫恩三也數落唯物主義帶來人的扭曲，他認為「現在一般唯物的共產主義者，都是把人看成一個人。在他們，一個人是一團物質的壘塊，一個本能的集團，一些物力的交並，一個高等禽獸。」^[37]當然，基督徒並未停留在這種簡單否定，更未盲目謾罵唯物論，而是以一種說理的方式指稱它的錯誤。沈嗣莊在1927年指出唯物論雖對漠視衣食住的形而上宗教是一種警示，但「唯物論一走絕端，說除了物質外，沒有別的，其末運和不顧到人生的宗教，一般

失敗」。他強調「唯物並不是絕對壞的；不過一經偶像化，那就有把人碾死在機器裏面的慘劇」，耶穌的反唯物主義是要把道德人格放在物質財富前面。^[38]三人都感到唯物主義對個體的威脅，個人在物化中喪失自己。

更重要的是唯物主義是宗教的妨害與阻礙，無論形而上還是形而下層次，它都是基督教的對手。早在1917年王揖三就譴責唯物論對宗教的傷害與荒謬，他指控「淺學青年，遂執一知半解，借唯物之謬說，倡無神之新論，以反對基督教」，強調在社會政治黑暗之際，正宜以宗教為支撐培育利他利民精神而非浸潤於唯物的無神主義^[39]。1919年王天士也數落唯物論否認上帝造化，放縱物欲，蔑視天命^[40]。兩人主要著眼於唯物論對宗教的威脅。而在1922-1927年的非基督教運動中，基督徒又發現它成為反教主要的理論資源。廣州青年會幹事李應林多次強調唯物論在非基中的參與：「共產派的唯物主張，與我們的信仰，是根本上衝突。故我們在這一點，要堅持我們的主義，無論他們如何窘迫，我們亦不能妥協。」^[41]唯物主義確實被視為威脅基督教而不能接納中共的一個根本。招觀海也指斥唯物論的反教及謬誤：「赤黨的主張，根本上與我基督教教義相反，他們只承認物質為歷史的原動力，所有人生，都受物質支配。更不承認宗教態度及其行為，有任何的價值。」^[42]1928年，陳善祥在對非基的總結中也將唯物論熱情視為非基的重因，認為「共產黨的唯物主張，根本與宗教的唯心論，站在對抗地位，所以在有相當可能的時候，共產黨必要陰謀消滅基督教的。」^[43]在他們看來，唯物論成為非基背後的理論推手。

而非基結束後，唯物主義並未消失，反而演化為執掌時代風氣的祭酒，成為一直伴隨基督教的夢魘。1928年的一份調查宣稱：「另一個大困難阻礙基督教在中國的前進，那就是唯物主義。」^[44]《興華報》主筆羅運炎也表示：「社會上一日留有唯物主義的思想，基督教即一日不會順風揚帆。」^[45]兩人均視它為基督教傳播的一個巨大障礙。誠靜怡也在1933年感嘆唯物主義取代非基運動成為了非教的主力：「年來尚有一種與日俱增之潛勢



力，足以淹沒基督教之工作及地位。一般青年一尤其是一般受過教育的青年一雖無公然表示反對宗教之態度，但因注重物質生活一唯物主義，以前在其心目中，所有非教的地位，當然為其所佔有。」^[46]在他看來無形的唯物主義比有形的反教更有力量。1935年前國際宣教協會主席穆德（J.R. Mott）在中央大學演講中也聲稱流行的布爾什維主義和國家主義，在在都足以推翻我們的希望，唯物主義等因襲的仇敵，也是向我們挑戰的問題^[47]。可見，基督徒普遍看到了唯物主義對福音傳播的阻礙，為它所迷的人們一步步遠離了上帝。從它進入中國，基督徒就感受到這個否定上帝的挑戰者，它不僅是反教的武器，也是國人走向基督教的障礙。

基督徒進而辯稱唯物主義不但是個體和宗教的敵人，也是中國乃至世界的危害。1931年為中華基督教全國總會所邀來訪的倫敦教會領袖羅務德（F.W. Norwood）在演講中談到：「『唯物史觀』是要將『上帝』從宇宙中除去的一種嘗試，這對中國和全世界形成巨大挑戰。他聲稱沒有上帝的主宰是可怕的，上帝被唯物論清除後的世界將危險重重。他認為「『唯物史觀』的學說除了使人生競逐於性欲的生活以外，還有一種更壞的結果一人類的互相摧殘。因為宇宙間沒有上帝，我們何嘗不可以看待一切都成為機械？弱肉強食是機械式的定律。僱主掠奪工人，軍閥草菅人命。一切都是機械！」^[48]以一種聳人聽聞的語氣數落它的罪惡。同時來訪的英國塞理斯大主教唐樂森（G.A. Donalson）也宣稱：「好像在中國與在西方一樣。

『唯物史觀』的哲學積極的對於基督教的上帝觀與宇宙觀加以痛快的攻擊。這種攻擊造成了人類經濟的恐慌以及思想的混亂……現代混亂不寧的局面，我敢大膽地說：完全是『唯物史觀』的自然結果。」^[49]他們指斥唯物主義為擾亂世界的原因。

中國信徒也指責唯物主義要為世界的混亂負責。1933年福建教會領袖吳鴻助就指認中了唯物主義的毒是世界危機的因由：「唯物主義亦稱物質主義，它高抬物質，壓抑精神……世界不知不覺吃了它很大的虧！」他借用泰戈爾的話說：現在人類物質文明進步太快，精神文明落後得快，假如今後不從精神道德上努力，世界必有毀滅的一天。^[50]在

他眼中物質主義與唯物主義是同一個概念。中華基督教全國總會的張伯懷也指出，與神本主義相對的唯物主義（亦稱物本主義）是世界混亂的根由，近代歐美資本家傾向唯物主義的最多，俄國革命和德國社黨是其具體表現，「世界最大的事實是物質，解決世界的唯一方法也是在物質的征服與分配。這種主義，在理論上，當然也是求人類的好處。但實際上，並不以人類作人類。解決人的衣、食、住、行、色的問題，而完全不承認人有思想的自由，精神的人格。為維護一種主張擁護一種制度，不惜成千成萬的殺戮人類，不惜在文字上實行封鎖，在教育上絕對壟斷」^[51]。在他看來對精神的否定釀成了唯物主義的墮落，偏重於精神的基督徒似乎很容易將世界所有的黑暗歸為過分注重物質的唯物主義。

在唯物主義危險的參照下，許多基督徒也以它不足以支撐中國的建設來抵制它的偏頗，他們辯稱中國陷入唯物論的狹隘而無精神的參與是危險的。1934年中華基督教教育協會的繆秋笙指出：「我們很容易看到這個迅速席捲全國的現代化過程完全是唯物主義的。當我們歡迎所有這些新的發展時，不能忽略道德和精神的參與。」^[52]基督徒對唯物論的抗拒而對精神的強調是為基督教的出臺鋪路，他們精神的所指當然是上帝。基督將軍張之江在1929年青年會全國大會上宣稱：「無論何種事業，必須有一個精神的基礎才能成功。現在世界上有多種高尚的理論都失敗了。馬克斯主義列寧主義，已不為天下所信任，正因其沒有精神的基礎。我們是以耶穌基督作我們的基礎。」^[53]欲圖以基督教作為建設中國的精神根基。益世也在對唯物的共產主義排拒中將社會的革新指向精神的基督教，他看到馬克思主義誕生後導致歐洲乃至中國的國民心理均趨向唯物，帶來道德的墮落和宗教的悲運。而處在唯物反面的精神化宗教恰為促進國家社會進步的根本，「欲謀改革社會，救濟時艱，必先從根本上經營，從精神上建設，苟不以宗教復其元氣，正其趨向，則在在仍屬架空投機之事業，人人仍有營私利己之行為，恐愈更張而紛擾愈多，愈整理而危險愈烈，亡國滅種，翹首可待」。^[54]他們均認為輕視精神的唯物主義，不但不是中國

的福音且是它的傷害，中國建設必須有一個精神的基礎。

通過指陳唯物主義的重重弊病加以矮化，借此襯托基督教的優越，為這個替代性方案的出台鋪路。鑒於唯物主義對宗教乃至世界的威脅，基督徒呼籲要用基督教抵制它，把世界從它的黑暗中拯救出來。早在1925年招觀海就認為共產主義的根本錯誤在唯物主義，提出「以基督教理反共產黨的唯物主義」^[55]。美傳教士畢範宇（F.W. Price）也在1933年提及要和其他宗教領袖攜手反對唯物主義^[56]。1934年《教務雜誌》讀者來信也建議：「我們應該宣揚我們的有神論觀點來戰勝共產黨的唯物主義哲學。」^[57]福建協和大學的林恩卿也在對基督教學運使命的設計中談到：「因為現在世界上極端的唯物主義者在吶喊著，否定神的存在，所以我們第三種使命就是要糾正這種思想，使他們明瞭人類除物質享受外尚需精神的安慰。」^[58]因而，唯物主義成為基督教應對和抗衡的一個方面。梅立德在對中國思想潮流的觀察中也看到：「在中國，大眾正在拋棄他們古老的宗教約束和實踐，他們的注意力盯在物質事物上。同時他們已經接受了一個唯物主義的生活哲學」。他呼籲教會應正視並應對這種挑戰，「在一個挑戰的年代需要非同尋常的勇氣和領導，如果教會不能為一個更公正、更人道的社會組織和經濟形態提供方向，共產主義將提供一正如他們正在提供的一樣——一個不同的解決。它是基督教的，還是無神論唯物主義的？」^[59]在他看來，人們捨棄宗教轉投唯物主義成為基督教的致命傷，必須要以更完美的基督教去奪回前者侵佔的陣地。總之，伴隨著唯物主義的挑戰，防範和消解它的進入成為基督徒的普遍呼籲。

三、超越唯物與唯心：唯物主義的反襯與基督教身份的重構

唯物唯心的對立與辯難曾在1930年代掀起一場大論戰，讓人無所適從，這同樣波及教會。福建協和大學教授檀仁梅觀察到：「唯心主義乎？唯物主義乎？這一個主義乎？那一個主義乎？公說公有理，婆說婆有理。」^[60]基督教和共產主義因精神和物質的各自偏重，時常落入唯心唯物的窠臼，這種認識在基督徒中有一定的市場。吳耀宗在1934年

指出，基督教和共產主義哲學基礎的分叉在一是唯心論一是唯物論。唯心論認宇宙最後的實在是心或與其相似的東西，其他是表現。唯物論認最後的實在是物，一切不過是物的表現。共產主義沒有把物看作是影響社會生活的唯一條件，但確實是對一切空泛的、情感的或神秘主義都要加以攻擊。基督教向來不反對物質對人類的影響，但不承認精神生活完全受物質條件的控制。基督教偏重精神生活的優越，共產主義以為物質決定一切，即使它不否認精神生活，但精神是建立在物質條件上的。^[61]其看法大致符合事實，也為許多基督徒所分享。

但面對國家和社會危機的現實，基督教如果僅停留在精神層面而在物質上無所作為，它在中國存在的價值將是個疑問，特別是在馬克思唯物主義頻繁宣稱為救國救世真理時，且進入1930年代蘇聯社會主義取得了驚人的成績。據此自由派基督徒號召福音不但要拯救個人也要拯救社會，他們希望讓那些沉浸在純福音封閉中的保守派信徒回歸現實，這種責任在唯物主義的參照下變得更加清晰，許多信徒和青年正是因為基督教在社會改造中的軟弱和偏蔽於精神的狹隘而轉投唯物主義。前面已提及沈嗣莊認為唯物主義對漠視現實生活的基督教是一種警示，針對基督教陷入唯心論和忽略現實的批評，受社會主義思想影響很深的燕大教授吳雷川也提出在基督教介入社會改造的路途中，不可落入單一的心靈改造而陷入唯心論偏頗，而應同時進行物質改造。他在1931年指出：「革命底改造環境，雖然似乎是注重唯物的，而基督教底改造環境，雖然似乎是偏重唯心的」，但須看到人類許多不良行為都是物質環境的惡劣引起的，「基督教既以建立天國為目的，又將重在改革人心，必非無故。然則唯心與唯物，實在還是殊途同歸，又何必有所歧視呢？」所以要將社會環境的改造和心理環境的改革結合起來^[62]。到1936年他又進一步談到：「基督教從社會改造底目的的方面來講，完全是唯物的，而從個人修養底工夫方面看，又可說是傾向於唯心的。其實所謂心物，本是一體而非二元。」^[63]他對唯物唯心的調和，多是針對部分信徒注重精神的片面而發，希望將他們從彼岸的狹隘世界中釋放出來投入現實社會的改造。正是在唯物主義的參照下，他改造了基督教，



開始提倡基督教唯物唯心兼顧的完整性。

另外，許多信徒儘管不像吳雷川那樣對唯物主義抱有好奇，但正是在它的參照下才認識或建構基督教唯物唯心並舉的形象的，他們往往是在吸收了它的合理性之後，反過來宣導基督教相對它的優越性。維漢即以唯物史觀為參照來襯托耶穌的完整性，指出馬克思的經濟學說是唯物史觀，出發點是唯物哲學；耶穌也重視經濟生活，但出發點是有神論。人活著不是單靠食物，耶穌是精神物質並重的。^[64]社會學家付尚霖也在1933年認為：「基督教不只想每一個人得救，同時更加想全社會都得救，為全人類謀幸福。唯物主義偏重物質建設，但我們知道世界除了物質以外，還有個精神世界，基督教的神國，就是建基在精神之上，把精神和物質調和起來。」^[65]所以他們都認可唯物主義的物質維度但不同意它的片面，而把完整的真理指向唯物唯心兼顧的基督教。賀川豐彥就把馬克思主義注重物質而基督教強調生活的完整作為二者的首要分歧^[66]。他認為：「十字架的教訓不是只限於屬靈的事情。基督的十字架是拯救整個的生命；而生命卻不是限於屬靈的事情的，物質的生活也是其中的一部分……共產黨之偏重物質為不合理性。基督徒若單重靈性，也是一般的不近情理。」^[67]這些信徒不滿共產主義陷入唯物的偏頗，也不滿意保守派信徒落入唯心的片面，主張真正的基督教應二者並舉，從而反襯出共產主義的缺陷，它偏重物質的毛病在靈物兼重的基督教面前得以彰顯，而後者能提供比前者更優越的東西。

針對外界尤其是唯物論者對基督教唯心論的指稱，許多基督徒都主張超越這種兩分法的老套，而建構出它唯物唯心並重的完整形象。南京青年會同工信條指出：「若拿主觀客觀或唯心唯物等觀念來衡量基督教是不正確的。因為在基督徒看來世界的唯一實在乃是上帝。從上帝的觀點看來他是純粹的主體，而我們乃是他的行動的對象。但是若從我們的觀點說，上帝便是客觀的，並非我們的思想的產物，反之，我們都是他的思想的產物」。據此他們辯稱：「上帝不是一個觀念，觀念都由他而來，所以基督教不是唯心論。但是上帝亦非物質，物質乃是上帝所創造的，所以基督教亦非唯

物論。然而基督教並不因此就必須反對唯心論或唯物論，它認為兩者都有它的價值和危險，而且他們與基督教的啟示在本質上是完全不同的，基督教思想認為人生並非心物所能完全解釋，物質本身是沒有意義或目的的，只有通過心對它的瞭解，它才得著意義。科學不能完全建立在純粹唯物論的基礎上，同樣觀念必須賴物質方得表現，抽象的觀念本身是沒有用處的。科學也不能完全建築在純粹唯心論之上。只有在心和物交織的過程中，我們才能認識世界唯心論和唯物論實在是兩個偶像。唯物論者拜世界，唯心論者拜自我，只有統一在上帝之下，他們才能得到應得的地位並發揮應有的任務。」^[68]信條主要的參照是共產主義，基本的路子在調和唯物唯心，強調基督教是二者的綜合，已將唯物主義吸收作為自我的一部分。

著名基督教知識分子徐寶謙也不同意唯心唯物的對峙互異，他指出：「唯心論者及唯物論者，在此犯了同一個錯誤，唯心論者往往不顧現實而妄議改造；唯物論者又往往沉溺現實，以為非人力所能挽回……精神與物質是相互影響的，物質是改造的工具，精神是改造的腦筋。」他反對唯物唯心對立的偏頗，但承認「非機械的唯物史觀，確是以糾正以往一般唯心論者忽視現實的毛病……有一種基督徒，躲避現實，卻高談『天國』，就是犯了這種錯誤。」^[69]他承認唯物論對那些高談天國、漠視現實的基督徒是一種糾偏。馬芳若也不滿意唯心唯物的對立，他聲稱唯物論強調環境對人的作用，唯心論強調個人意志對人的作用，二者可相安並存。他認為對自己應當主張人生觀，注重唯心和精神修養。對人應該是社會觀，注重唯物，顧慮到物質環境改變。^[70]以致嶺南大學教授謝扶雅自稱一個「精神的唯物論者」，1933年他寫道：「物質一切得其正當關係便成天國。上帝是整個物質的正當化，美滿化或精神化。我們的祈求既在化物質為精神，在促成天國底早日實現。因此，我不是僅僅一個唯物論者，而是一精神的唯物論者。」^[71]可見，他們不贊同唯心唯物的兩分法，試圖實現物質精神的融合。顯然，他們是在唯物主義的參照下才開始意識到部分基督徒的缺陷，而呼籲基督教的完整。

正是基督徒看到了基督教是唯物唯心的結合及進行社會改造物質建設的需要，他們開始認可唯物主義的部分真理。針對來自共產主義唯物論的唯心論指責及緩和與共產主義衝突的考慮，不少基督徒也認為不可以一個唯物來抹殺共產主義。因為蘇聯社會主義建設證明共產主義在物質和精神上取得了雙重成功，這給基督徒帶來巨大震撼，正如後來楊續指出：「倘若蘇聯的成功只在於物質方面，倘若蘇聯只能使她自己國富兵強，眼望著精神不見物質的，基督教人士決不會惘然悵望……倘若蘇聯不提物質，而標榜精神建設，以達到今日的成功，基督教人士恐亦認為理所當然，毫不足怪。但以蘇聯是以辯證唯物論立國，似乎她動手只在物質方面，而結果乃達到了文化和精神，這就不能不使基督教人士驚心了。」^[72]許多信徒正是從蘇聯成就中改變了過往以唯物來裁剪共產主義的簡單化，開始看到它並非排斥精神。

有信徒就曾追問「馬克思的唯物史觀是否和絕對的唯物論相同？馬克思是否主張經濟為歷史的唯一原因？」^[73]前面吳耀宗已指出共產主義並未否定精神。1928年《教務雜誌》書評也說：「當馬克思主義和共產主義強調經濟價值和問題時，他們沒忽略對人犧牲潛能的呼籲。它主要的目的在經濟平等，但也呼籲為了理想而犧牲，有時經濟價值也從屬於更高的精神價值。」^[74]這種表述似乎是在為共產主義的精神性正名。據此謝扶雅甚至認為共產運動並非唯物而是最高的唯心運動，他在1932年談到：「現時我國淺嘗者流，每以為蘇俄的共產是唯物的。殊不知這種打破階級，廢除私產，以謀世界人類一大平等底偉大革命，正是思想史上最高的唯心運動。換言之，他們著眼在『共產』而不在『產』，著眼在理想而不在實物，著眼在未來的共樂的天國而不在目前的個人的享樂……蘇俄最近的成功，不在於五年計劃本身，而在於推行五年計劃的意志和方法。」^[75]他看到因唯物論而帶來的物質主義惡化，企圖借對共產主義唯心層面的強調來為注重精神提供理論基礎。因此許多信徒並不認同基督教和共產主義唯物唯心非此即彼的簡單化。

據此不少「進步」的基督徒對唯物論的認識

開始鬆動，吳耀宗是其中最突出的一位。當然他的演變有一個過程。他在1947年自述：1924年他進入美國現代派的紐約協和神學院，發現現代派未能解決基督教和唯物論的衝突，仍將後者置於對立的營壘，這曾導致他的彷徨，在對基督教懷疑的同時「極力地排斥唯物論，極力地反對從唯物論演繹出來的一切運動和它們裏面的人物，把它們看作洪水猛獸」。但在九一八事變後經過社會科學的薰陶，光明終於來到：「我發見基督教和唯物論，並不衝突，不只是不衝突，並且可以有互相補充之處」，這是研究唯物論和基督教及祈禱的結果。在加深對唯物論認識的同時走上了將信仰和唯物論打成一片的道路。他將這視為一生中最重要轉變之一。^[76]他在1930年談到：「唯物論者對於宗教的攻擊，確是有一部分真理。現在的教會一也許不是故意的一的確是在資產階級蔭庇之下的，向調和，妥協，畏縮的路上跑，不能指出現在社會制度的罪惡，這一切我們都不必替基督教辯護的。」^[77]他和前面提到的徐寶謙、吳雷川等一樣看到了唯物論對基督教轉向完整的意義，意識到唯物論的真理及基督教內部的缺陷可能是他走向融合二者的第一步。從1930年代開始他企圖超越雙方的對峙，進行艱難的理論協和。但遭到激進社會主義者的調侃：「吳先生的心中充滿了矛盾的基督教的唯心，與社會主義的唯物，把它硬拉攏起來，好似放了足的婦人，總脫不了原型似的。又好像一個新婚女子，明知道婚姻的內容，而又羞羞澀澀，裝腔作勢的不自然。」^[78]面對這種責難，他當時並不能拿出妥貼的回答，只能勉強回應：基督教是不是唯心，社會主義是不是唯物，可以再討論。「唯心與唯物，是否是絕對的，我們不去管它。」^[79]但他並未放棄努力反而促使他去攻克這個理論難題。他明瞭雙方的分歧，也知曉基督徒對唯物論的批評：他們認為共產主義過分地把人生價值看為是建築在物質需要之上，他們並非不承認精神生活在某些情形下受物質條件的支配，但覺得前者並不完全附屬於後者而有它的獨立性，因此人生價值也不完全是建築在物質生活上。但他在涉獵後發現二者融合的可能。他在1940年寫道：「這幾年來我稍涉獵了一點唯物論的哲學。從理論上說，唯



物論同宗教信仰是絕對不相容的，然而在我粗淺的思考之中，雖然這二者的出發點是絕不相同的，但我至今還沒有發現它們在歷史和人生的認識中，有什麼絕對不相容的地方。這也許是因為我的宗教信仰是一個『異端』的信仰，也許我對於唯物論的認識還沒有到家，但我至少可以相信這二者之間的衝突，或者並不如一般流行的理論家所稱述的。」^[80]這種衝突的彌合成為他調和二者的起點。但他並未停留在這種簡單宣示，到戰時及戰後他進入更艱難的理論調和，為基督教和共產主義的適應開啟一條新路。

四、結語

一戰和1929年世界經濟危機激起基督徒對物質主義的反思與檢討，普遍憂慮中國陷入物質主義，而阻礙基督教在中國的發展及重蹈西方覆轍落入悲劇。但隨著馬克思主義的傳播，對物質主義的批判漸漸為唯物主義所取代，只不過很少有基督徒對二者做出嚴格的區分。對民國基督教而言，唯物主義（物質主義）是一個巨大而變動的他者。基督徒從對物質主義（唯物主義）的指斥與對精神的高揚，轉而強調物質和精神的兼顧與並重，進而欲圖在唯心與唯物之間實現某種平衡與調和，其中有唯物主義（物質主義）作用的痕跡。正是在它們的參照下，部分基督徒意識到過去基督教過重精神的欠缺，如果停留在自身狹隘的精神天地裏，他們不可能承擔起改造社會的現實責任，也就不能完成救國救民的時代與民族使命，那麼它在中國的合法性與立足之地就成為一個問題。所以必須扭轉基督教偏重精神的片面，為基督教打上「物質」的標籤，當然是以一種回歸的方式，恢復它本來具備而遭到忽略的物質身份。正是唯物主義的興起，其獲得廣泛認同而贏得了某種話語權威，特別是蘇聯社會主義成就的凸顯，基督徒才開始建構自身的物質形象，借此將封閉在純精神世界而不顧現實的保守派基督徒從彼岸回歸現實，投入救國和社會改造的時代任務中，唯物主義成為基督教重塑自我的一種外在推動力。當然它並沒有丟掉其精神的一翼，它並非是讓基督教變成唯物主義，如果這樣，它的優越性無以彰顯，它必須有

比唯物主義更多的東西，即精神。部分基督徒通過指陳這個他者的弊病，矮化唯物主義，在消解對它廣泛認同的同時建構起基督教兼顧精神與物質的完美，來凸顯其優越性，為這個替代性方案的出台造勢，藉以維繫和強化基督教內部對自身宗教的認同，同時據此告誡教外人士特別是青年警惕或告別唯物主義，轉而認同基督教，從而為贏得更大的認同與追隨鋪路。而對一些「進步」的基督徒而言，在他們試圖走向共產主義之際，則必須疏解二者的衝突，模糊甚至排除他者和自我的界限，對唯物主義進行自我化闡釋，將他者自我化，重塑基督教的形象，為它和共產主義的適應奠基。1945年波普爾曾說：「如果說基督教今天走向了一條它30年前追尋過的道路不同的道路，那麼，它應該把許多都歸功於馬克思的影響。」^[81]正是在馬克思主義的參照下，基督教完成了自我的蛻變，唯物主義在基督教重構自我中扮演的角色可作為其中的一個註腳。

唯物主義是基督徒接受共產主義最大的障礙，很多基督徒因此對中共望而卻步，除了兩者之間確實存在的張力之外（這對部分傾向於中共的基督徒完成理論的調和帶來巨大的挑戰），基督徒的唯物主義認知中充斥著各種主觀好惡、誤會或者曲解，甚至不乏偏見和有意的歪曲，當然對意欲調和二者的信徒而言也不乏牽強附會。因此這種描畫並非唯物主義真實形象的簡單再現，而是不同傾向與目的下的主觀性書寫，儘管也有客觀因素的參與，他們會根據自身的需要描畫出不同的唯物主義形象，誇大或淡化某個方面是常用的話語策略。故他們的唯物主義想像與其說是在訴說唯物主義，不如說是在表述自己，是他們自我欲望的投射及自我認同的表達，是重構自我的一種方式。總之，唯物主義的存在影響基督徒的共產主義態度，進而影響到他們的主義選擇，但反過來，他們的思想傾向也會制約他們對唯物主義的描摹，二者是交互性纏繞。但不管怎樣，唯物主義都是基督徒繞不過去的思想存在，它作為一個外在的他者，成為基督徒想像自我的一種方式，為他們建構新的自我提供參照和外在資源。這是一個雙重的建構過程，對唯物主義他者的建構和對基督

教自身身份的重構。唯物主義一定程度上改變了民國基督教，如果沒有它，基督教的民國形象會有很大的不同。

[1][美]亨廷頓著，周琪譯：《文明的衝突與世界秩序的重建》（新華出版社，2005年），第34頁。

[2]中國自由派基督徒是西方自由主義神學和社會福音影響下的中國產物，主要理論傾向是調和社會福音與個人福音，認為福音不應局限在個人得救，更應介入社會改造，完成現實社會的拯救。它是一個沒有明確邊界但確實存在的鬆散派別，大體而言他們主要是自由派基督教機構及教會的集合，前者以基督教男女青年會及教會大學、基督教教育會等為代表，後者則以中華基督教協進會、中國基督教會及各宗派內自由派為主力。宗派本身較難為其安上自由、保守或基要的單一色彩，各宗派內部也有分化，大體而言參加協進會這個全國性組織的一些宗派或教會往往傾向於自由派。據《中華基督教會年鑒》（1936年，第150頁）統計，協進會公會會員有：基督會、監理會、自立會、浸禮會、崇真會、中華基督教會、中華聖公會、華北公理會、禮賢會、美以美會、浸信會、中華行道會、行道會、循道會、遵道會、友愛會等；機關會員有：中華基督教教育會、中華國內佈道會、廣學會、中華聖經會、中華基督教青年會全國協會、中華基督教女青年會全國協會、基督教醫藥慈善機關等。

[3]學界有不少前輩從人物思想個案的角度討論了他們與唯物主義的關係，例如曾慶豹教授檢討了吳耀宗迎拒唯物主義的思想歷程和接受邏輯，從一個個案的視角討論了其中的複雜性；段琦教授也曾從思想接觸和社會語境的雙重角度討論了吳耀宗走向基督教和唯物主義互補的心靈路徑；李韋則討論了吳雷川在接觸共產主義後試圖打造唯物主義的基督教。分別參見曾慶豹：《吳耀宗的「唯物主義基督教」與中國現代性》，《道風》第36期，2012年1月；段琦：《吳耀宗實踐的神學》，趙士林、段琦主編：《基督教在中國：處境化的智慧》（北京：宗教文化出版社，2009年），第495-508頁；李韋：《吳雷川折中的神學》，趙士林、段琦主編：《基督教在中國：處境化的智慧》（北京：宗教文化出版社，2009年），第291-293頁。而從群體性的角度切入則更能全面窺探唯物主義對民國基督教的意義特別是在基督教重構自我中的角色。

[4]蔡志澄：《患難與自省》，《道南》第6卷第7期，1932年5月31日，第5頁。

[5]俠公：《世界各國青年對於現代的反抗思想》，《青年進步》第101冊，1927年3月，第10-15頁。

[6][美]步濟時：《遊歷歐洲的印象與斷案》，《生命月刊》第3卷第1期，1922年9月，第8頁。

[7][美]Lichterberger講，魏希榮記：《近代的文明是否可靠》，《聖公會報》第17卷第17期，1924年8月，第2-3頁。

[8][美]司徒雷登著，太簡譯：《基督教與現代》，《青年進步》第54冊，1922年6月，第23頁。

[9]任夫：《精神生活和人格的需要》，《青年進步》第63冊，1923年5月，第2、7頁；任夫：《人格上的死活問題》，《青年進步》第47冊，1921年11月，第16頁；胡任夫：《吾們從物質文明中得到的教訓》，《青年進步》第111期，1928年3月，第7頁；任夫：《討武力主義》，《青年進步》第98冊，1926年12月，第2頁。

[10]誠靜怡：《靈性的準備》，《中華歸主》第60-61期，1926年4月10日，第6頁。

[11][英]莫安仁著，馮學冰譯：《物質世界與靈界》，《道聲》第2卷第1期，1931年2月，第1頁。

[12][美]來會里著，雁心譯：《西教士應當覺得失意麼？》，《真光雜誌》第26卷第10號，1927年10月，第12頁。

[13]歐知行：《基督教運動的新進展》，《中華歸主》第100期，1929年10月，第2頁。

[14]歐卓志：《回北平後的一點觀感》，《消息》1931年10月，第13頁。

[15]沈文鴻：《我們對於耶穌的態度》，《女青年》第11卷第8號，1932年，第57頁。

[16]Timothy Tingfang Lew, *Readjustments of Christian Educational Work in China Today in View of the Changing Social and Intellectual Conditions*, Feb. 1930, p.4.

[17]蔡志澄：《閩北基督教學生團體聯合會的使命》，《動聲》第8期，1932年12月，第2頁。

[18]治心：《中國宗教思想的變遷（二）》，《道南》第5卷第12期，1931年5月7日，第5頁。

[19]“Should China have Materialism”, Fenchow, Vol. 15, No. 2 (Feb, 1932), pp. 2-4.

[20]吳耀宗：《中國基督教學生運動前途的事業》，《真理與生命》第4卷第2期，1929年4



- 月，第7-10頁。
- [21]文水：《從物質到精神》，《文社月刊》第3卷第8期，1928年6月，第20頁。
- [22]社言：《物質與精神文明的關係》，《興華報》第28卷第1冊，1931年1月21日，第1頁。
- [23]社言：《物質欲望與精神生活》，《興華報》第27卷第22冊，1930年6月18日，第2頁；社言：《精神生活與物質文明》，《興華報》第27卷第11冊，1930年4月2日，第2頁。
- [24]同註[20]，第7頁。
- [25]江文漢：《基督教與馬列主義》（上海青年協會書局，1950年），第11-13頁。
- [26]戚辛芊：《為初學哲學的幾個名詞一解》，《青年進步》第101冊，1927年3月，第30頁。
- [27]Y.Y. Tsu, “Christianity and Socialism”, The Chinese Recorder (Mar.1916), p.171.
- [28]“Our Book Table”, The Chinese Recorder (Mar.1928), p.183.
- [29]Frank. R. Millican, “Liang Shouming Sees it through”, The Chinese Recorder (Oct.1926), p.183.
- [30]劉子靜：《基督教與真自由》，《真理與生命》第1卷第8期，1926年9月，第226頁。
- [31]葉啟芳：《非宗教運動批判》，《基督號》第2期，1922年12月，第7頁。
- [32]沈嗣莊：《尊重勞工的耶穌》，《學生事業叢刊》第9卷第1期，1927年3月，第13頁。
- [33]謝頌羔、余牧人編：《倫理的研究》（上海廣學會，1934年），第122-127頁。
- [34][日]賀川豐彥著，無愁譯：《上帝與社會改造》（上海廣學會，1936年），第176頁。
- [35]楊道榮編：《基督教問答一百題》（漢口中華信義會書報部，1937年），第66頁。
- [36]彭彼得：《對於物質的幾個疑點》，《真理與生命》第1卷第2期，1926年4月，第38頁。
- [37]張仕章：《直道的先聲》，《直道》第61期，1926年12月1日，第3頁；孫思三：《中國鄉村建設運動在吶喊》，《中華歸主》第138期，1933年9月，第4頁。
- [38]沈嗣莊：《解放思想的耶穌》，《學生事業叢刊》第9卷第1期，1927年3月，第12頁。
- [39]王揖三：《謹告附和無神說之青年》，《青年進步》第8冊，1917年12月，第1頁。
- [40]王天士：《惟心唯物論衡》，《青年進步》第27冊，1919年11月，第33頁。
- [41]李應林：《反基督教運動與基督徒》，《盡言週刊》第2卷第34期，1925年10月31日，第2頁；李應林：《廣東基督教會所處之環境及其應採之態度》，《盡言週刊》第3卷第5期，1926年6月28日，第2頁。
- [42]招觀海：《教會當前的重要問題》，《盡言週刊》第2卷第29-30期，1925年10月3日，第8頁。
- [43]陳善祥：《關於反基運動的小結束》，《基督號》第8期，1928年12月，第17頁。
- [44]“The Outlook of Christianity in China”, The Chinese Recorder (Jun.1928), p.348.
- [45]炎：《教會的遭際與前途觀》，《興華報》第26卷第4期，1929年1月23日，第3頁。
- [46]誠靜怡：《第九屆大會隨感錄》，中華全國基督教協進會編：《中華全國基督教協進會第九屆大會報告》（上海中華全國基督教協進會，1933年），第1-2頁。上檔U120-0-19。
- [47][美]穆德著，孫彥理記：《世界潮流轉變中青年的新覺悟》，《金陵神學志》第17卷第5-6期，1935年6月，第6頁。
- [48][英]羅務德：《唯物史觀與聖經》，《公報》五旬節紀念專號，1931年，第43-45頁。
- [49][英]唐樂森：《人類的「自信狂」與我們為真理奮鬥的勇敢》，《公報》五旬節紀念專號，1931年，第16頁。
- [50]吳鴻助：《今日世界的危機及其補救的辦法》，《救國月刊》第1卷第4-5期，1933年8月10日，第1頁。
- [51]張伯懷：《基督教與中國人生》（上海青年協會書局，1936年），第13頁。
- [52]C. S. Miao, “Extend the Boundaries of Religious Education!” The Chinese Recorder (Jan.1934), p.29.
- [53]張之江：《建設時期中精神的基礎》，《同工》第87期，1929年12月，第25頁。
- [54]益世：《宗教與革新社會之關係》，《興華報》第27卷第38冊，1930年10月8日，第5-6頁。
- [55]招觀海：《以基督教理反共產黨的唯物主義》，《盡言週刊》2卷第32期，1925年10月17日；招觀海：《以基督教理反共產黨的唯物主義（續）》，《盡言週刊》2卷第33期，1925年10月24日。
- [56][美]畢範宇：《美國平信徒國外布道調查團報告書之重要》，《金陵神學志》第15卷第2期，1933年2月，第1頁。

- [57] P.H. Wang, "City Church Program", The Chinese Recorder (Oct.1934) ,p.633.
- [58] 信仰與使命的研究設計委員會編：《我以為中國學運應有的信仰與使命：一般同志對信仰與使命的意見》（中國基督教學生運動臨時全國總會，1935年），第6頁。
- [59] F.R. Millican, "Christian Message and Current Chinese thought", The Chinese Recorder(Jan.1932), p.14-15.
- [60] 檀仁梅：《教會辦理青年事業應走的路向》，《廣聞錄》3卷第1期，1936年2月，第3頁。
- [61] 吳耀宗：《基督教與共產主義》，吳耀宗：《社會福音》（上海青年協會書局，1934年），第119頁。
- [62] 吳雷川：《基督教與革命》，《真理與生命》第5卷第4期，1931年2月1日，第4-5頁。
- [63] 吳雷川：《基督教與中國文化》（上海古籍出版社，2008年），第176頁。
- [64] 維漢：《耶穌的經濟觀及人生觀》，《真光雜誌》第27卷第5號，1928年5月，第2頁。
- [65] 付尚霖：《一個社會學家的希望》，《廣州基督教學生青年會春令會特刊》，1933年，第5頁。上檔U120-0-270-[4]。
- [66] Toyohiko Kagawa, "The Cross and Society", The Chinese Recorder(Apr.1931),p.215.
- [67] [日]賀川豐彥著，張伯懷記：《基督的十字架與人生》，《公報》山東公會退休會專號，1931年，第6-7頁。
- [68] Nanking Young Men's Christian Association, Draft Outline of the "Christian Basis of YMCA", p.1.時間不詳，應為抗戰前，未發表，上海市檔案館藏，檔案號U120-0-99-9。
- [69] 徐寶謙：《非常時期中我國基督徒應有之使命》，《南鐘》第11卷第7期，1938年7月，第10頁。
- [70] 馬芳若：《唯心論和唯物論的我見》，《消息》第7卷第6期，1934年9月，第4頁。
- [71] 謝扶雅：《〈科學與宗教〉譯者序》，《謝扶雅教授百齡詩文集》（香港：基督教中國宗教文化研究社1991年），第143頁。
- [72] 楊續：《論基督教的維新運動》，吳耀宗編《基督教與新中國》（上海青年協會書局，1940年），第47-56頁。
- [73] 鐵肩：《鑒賞與批評：〈自由哲學〉》，《上海青年》第31卷第24號，1931年6月19日，第12頁。
- [74] "Our Book Table", The Chinese Recorder(Oct.1928), p.659.
- [75] 謝扶雅：《從我的人生觀說到中國思想》，《微音月刊》第1卷第9-10期，1932年4月，第125頁。
- [76] 吳耀宗：《基督教和唯物論——一個基督徒的自白》，吳耀宗：《黑暗與光明》（上海青年協會書局，1949年），第76-79頁。
- [77] 吳耀宗：《信仰的新大陸》，《微音季刊》第2卷第2號，1930年6月，第26頁。
- [78] 知我：《論唯愛主義》，《唯愛》第14期，1934年5月，第28頁。
- [79] 吳耀宗：《答知我論唯愛主義》，《唯愛》第14期，1934年5月，第34頁。
- [80] 吳耀宗：《編者的意見》，吳耀宗編：《基督教與新中國》（上海青年協會書局，1940年），第268、276頁。
- [81] [英]卡爾·波普爾著，鄭一明等譯：《開放社會及其敵人》（二）（中國社會科學出版社，1999年），第311頁。

The Christians Imagining of Materialism and the Construction of Christians' Identity in Republic of China

Yang Weihua (Shanghai University)

Abstract: With the rise of Marxism Materialism got certain discourse right in China and prompted itself to be a great otherness Christians facing. Some of Christians constructed a lame otherness image by dwarfing Materialism in order to remove its wide recognitions. But Materialism had become an external resource for Christians to recreate Christianity. The Christians tried to construct an overall image with Christianity spirit and substance whereby let the Christians closed in the pure spirit of the world back to the reality, and made them participate national salvation and social transformation and construct the superiority of Materialism at the same time. The purpose of this dual construction is to maintain the Christians' self-identity to their religion. But to some comparatively radical believers, in order to ease the conflicts with Communism, they blurred the boundaries of otherness and self, made the otherness become self and laid the foundation to adapt the Christianity and Communism.

Keywords: Materialism, Christianity, Communism, Republic of China

《泰》《否》相循： 生命的往復流轉

■ 呂欣

北京大學哲學系

關於《周易》的起源與作者^[1]，由於缺乏明確足夠的史料佐證而無法得出被普遍接受的確論。但就其成書目的為何，實有很多合理考究處。作為「致廣大盡精微」的南宋大儒朱熹，依據《周易》文本及《史記》《漢書》等其他文獻資料，明確表示過其對《周易》成書性質的基本看法——「《易》本卜筮之書」^[2]。名義上，「周」指周代，「易」則與占筮占卜的性質相關，故《周易》本為周代卜筮所用書之一^[3]，可能正因此，《易》在秦始皇焚書坑儒時並未受到影響^[4]。而我們現在所講的《周易》是《易經》與《易傳》的統一。《易傳》十篇傳為孔子所作^[5]，使得富有儒家哲理意義，並兼採各家之長的易學真正建立起來^[6]。

大家熟悉「否極泰來」的成語，其來源就否泰兩卦的卦象互相對反，而否卦排在泰卦之前。筆者之所以選取《泰》《否》二卦來討論生命問題，大體有如下三點緣由：

首先，兩卦從基本卦象上來看已揭示出一種動態的流變，展現出一種「否極而泰，泰而後喜」的趨勢。而這種趨勢恰與人們流轉變化的生命狀態息息相應。

再者，關於泰否二卦與《周易》起源也有關

聯：占卜別具哲理意義，在上古時代，人們通過用龜殼占卜以禱告神靈，表達天神崇拜的信仰。商代殷墟甲骨卜辭中出現過「下上若」「下上弗若」的祈禱語^[7]。而作為本為卜筮之書《易》中的泰否二卦，

不僅卦象形似龜卜上的「下上」，卦辭中也恰有「上下交而其志同也」「上下不交而天下無邦也」的明確說法，故《泰》《否》二卦也是傳統淵源與古人信仰發展的體現。

第三，也是筆者以為最重要的是，泰否兩卦對整個《周易》蘊含的道理具有典型的濃縮意義：《泰》《否》兩卦的卦像

是由《乾》《坤》構成。如果說《乾》《坤》代表陰陽，象徵夫妻、君臣、天地而統領六十四卦^[8]，那麼《泰》《否》則是二元共處的結合，是二元的融合。而這種融合，定有一種力量穿梭在內，與日月共舞，與天地合德。

一、天地絪縕，泰否相生

1. 「小往大來」，「大往小來」

「泰：小往大來，吉，亨。」^[9]

先看《泰》卦。什麼是「小往大來」呢？朱子說明：「小謂陰，大謂陽，言《坤》往居外，《乾》來居內。」^[10]他用卦變原理解釋了《泰》自《歸妹》：

摘要：《周易》中的《泰》《否》二卦是體現事物變化形態的典型縮影，從兩卦卦象直接介入即可直觀到世事變化的趨勢。文章以《泰》《否》兩卦部份卦辭及爻辭為入手點，通過經傳對比分析並結合其他儒家哲學經典文本展開論述，以揭示泰否之趨勢所統攝的易道，並突出天地間的富有生命力的人之靈秀。人之於天地間殊途同歸，貴在能居易而樂天知命，在體驗生命之流轉往復中感知天道人道相會的美妙。

關鍵詞：《周易》；卜筮；仁；理學；天人合一

「六往居四，九來居三」變來；《孔穎達注疏》（下文簡稱「孔疏」）曰「陰去故『小往』，陽長故『大來』」^[11]。註家的解釋首先都沒有偏離卦象的構成元素及其相互關係，即《乾》《坤》（陰陽）的往來相遇。

《彖傳》解釋說：「『泰，小往大來，吉，亨』，則是天地交而萬物通也，上下交而其志同也，內陽而外陰，內健而外順，內君子而外小人：君子道長，小人道消也。」這是從卦象引申出萬物相通的根據，內外互補的基礎以及君子小人此長彼消的原理。

《繫辭下傳》之言「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生」，與周濂溪《太極圖說》中「二氣交感，化生萬物」，均是說明「天地交而萬物通也」。《乾》《坤》不僅象徵天地、陰陽、男女，也象徵君臣關係，或君子和小人的關係。《彖傳》更多地體現人事意義，如程伊川所釋：「大則君上，小則臣下，君推誠以任下，臣盡誠以事君，上下之志通，朝廷之泰也；陽為君子，陰為小人，君子來處於內，小人往處於外，是君子得位，小人在下，天下之泰也。」^[12]君上推誠臣盡誠，則是上下之情相通，君臣相交感，則可以濟養保民，故曰「上下交而其志同」了。而「君子道長，小人道消」的義涵一方面，從萬物生長規律來看，如《周易集解》引《九家易》曰：「謂陽息而升，陰消而降也。陽稱息者，長也，起《復》成《巽》，萬物盛長也。陰言消者，起《姤》終《乾》，萬物成熟，成熟則給用，給用則分散，故陰用特言『消』也。」^[13]；另一方面則是就人事之理的總結，君子守正開誠在內，則小人在外自然順以聽命而「道消」。

再看《否》卦卦辭：

否之匪人，不利君子貞，大往小來。

《否》與《泰》正好是乾坤扭轉，當天地萬物內健外順的姿態被顛覆，大地濁陰在下而陽氣升則遼遠於空上，是以陽消陰長，故「大往小來」，天地隔絕不相交通，物不開化而閉塞成「否」。「匪人」，筆者同意王弼與朱子之意，釋為「非人道也，其占不利於君子之正道」，故「不利君子貞」。而這裏《程氏易傳》以為「之匪人」三字類比「比之匪人」，云「天地交而萬物生於中，然後三才備，人為

最靈，故為萬物之首。凡生天地之中者，皆人道也。天地不交，則不生萬物，是無人道」，朱子以為三字衍「語同而字，異強解不通」^[14]，否之匪人者，只是言否閉之世非是人道交通之時，而不是無人道。

對於《否》卦的卦象和意涵，《彖傳》解釋：「『否之匪人，不利君子貞，大往小來』，則是天地不交而萬物不通也，上下不交而天下無邦也。內陰而外陽，內柔而外剛，內小人而外君子：小人道長，君子道消也。」

「小人道長，君子道消」是言此時小人乖戾得勢，不是君子守正固的好時機。於孔疏言此時「非但其志不同，上下乖隔，則邦國滅亡，故變云『天下無邦』也。」可是我們注意到，單從卦辭上看，雖是否塞之時，不利君子貞，但並未定之以「吉」「凶」或「悔」「吝」，這便暗含了由否轉泰的可能性，且待後文再具體闡述。那麼君子在否塞時切不可失了什麼宗旨呢？《否》卦《大象傳》中曰：「君子以儉德辟難，不可榮以祿」。朱熹《周易本義》解釋：「收斂其德，不形於外，以避小人之難，人不得以祿位榮之。」

舉《孟子》中百里奚的例子為證：晉人「以垂棘之璧與屈產之乘假道於虞以伐虢」，百里奚時為虞國大夫，「宮之奇諫，百里奚不諫」^[15]，因為他知道「虞公之不可諫」從而去之秦。面對昏庸的虞公，百里奚不得不閉口不諫，此正是避其陰陽以運之難。伊川曰：「小人得志之時，君子居顯榮之地，禍患必及其身，故宜晦處窮約也。」^[16]子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。仁者安仁，知者利仁。」（《論語·里仁第四》）朱子《論語集注》云：「不仁之人，失其本心，久約必濫，久樂必淫。惟仁者則安其仁而無適不然，知者則利於仁而不易所守，蓋雖深淺之不同，然皆非外物所能奪矣。」這裏的「不仁之人」正是「小人」，有道長之日，久必有道消之時。

那麼，泰否轉換的過程需要時日，這些時日或長或短，內自有理可循。接下來筆者選取爻辭中比較典型的轉換過程徵象來說明此理。

2. 「拔茅茹，以其彙」

《泰》初九，拔茅茹，以其彙，征吉。



《否》初六，拔茅茹，以其彙，貞吉，亨。

兩卦初爻爻辭實為相似，是以形容不同身份者（君子與小人）的在其各自某一時間段的相似狀態。《泰》卦初九是針對君子進之狀態，伊川云：

時之否，則君子退而窮處；時既泰，則志在上進也。君子之進，必與其朋類相牽援，如茅之根然，拔其一則牽連而起矣。茹，根之相牽連者，故以為象。彙，類也。賢者以其類進同志以行其道，是以吉也。君子之進，必以其類，不唯志在相先，樂於為善，實乃相賴以濟。故君子小人，未有能獨立不賴同類之助者也。自古君子得位，則天下之賢萃於朝廷，同志協力，以成天下之泰；小人在位，則不肖者並進，然後其黨勝而天下否矣，蓋各從其類也。^[17]

此處程子說得甚妙，志同道合的君子凝成一股上進的力量，互相支援，是為征吉。然對於《泰》此爻相似的《否》卦初爻，三陰類聚看似是小人連類得勢吉亨，實則是吉凶未判之時。而此時小人變君子亦有餘地。然而，此處無「征」，故王弼反問「順非健也，何可以征？」三陰同道，皆不可進。然而初之惡是小人欲為惡而未發露之時，貞而不諂則可變而為君子，故「志在君也」。於此，讓人聯想到《大學》誠意章中「小人閒居為不善，無所不至。見君子而後厭然，揜其不善而著其善」，此時小人若能由內而外及時向善，則是吉亨。明末大儒劉戡山在其《人譜》中亦云「此時一念未起，無善可著，更何不善可為？只有一真無妄在。不睹不聞之地，無所容我自欺也。」^[18]此亦與告誡小人及時改邪歸正以貞吉之意相通。

然若小人習心已壞，圖迷一時之吉，已然打頭露面甚至全然做小人，這便是否卦二三爻想要展示的。

3. 「包承」與「包羞」

《否》：六二，包承，小人吉；大人否，亨。

六三，包羞。

「包承」便是包容應承。朱子以為六二陰柔而中正，是小人能包容順承君子之象，是小人之吉道，路通得位，內柔外剛。《本義》云：「故占者小人如是則吉，大人則當安守其否而後道亨。蓋不可以彼『包承』於我而自失其守也。」然而此處對應《泰》之九二，則是「包荒，用馮河，不遐遺；朋亡，

得尚於中行」。王弼以「無偏無私，存乎光大，故曰朋亡也」解說此句。《泰》之九二主乎通泰，伊川謂此時「人情安肆，則政舒緩而法度廢弛，庶事無節。治之之道，必有包含荒穢之量，則其施為寬裕詳密，弊革事理而人安之。若無含弘之度，有忿疾之心，則無深遠之慮，有暴擾之患，深弊未去，而近患已生矣，故在包荒也。」^[19]《本義》云「占者能包容荒穢而果斷剛決，不遺遐遠而不昵朋比」，則是「尚得於中行」。治泰不能朋比，君子要用心弘大，以包容之量而施剛果之用。故筆者看來，「包承」中小人順承君子之象蘊育在君子「包荒」的大背景下，二者是相互對應的趨勢。泰寧之時，「人心狃於泰」易致使泰轉為小人承吉的否道。然而於君子言，泰將盡之時，也是小人吉亨之時。事態在流動變化，此一時彼一時，是以謂泰否相尋相生。

《泰》將盡之時則是《泰》卦九三「無平不陂，無往不復」。此時諸陽在上，泰之極盛，然物理如循環，在下者必升，居上者必降，所以泰久必否。若君子「艱貞無咎，勿恤其孚」故能「於食有福」。《象》曰：「『無往不復』，天地際也。」學界有言此句之份量堪比「一陰一陽之謂道」。無往不復，即言天地之交際。此處小象傳直接明瞭地講出屈伸往來之常理，也是天道之常理所在。道法自然，因天地交際之道，而明否泰不常之理，則是以為戒。那麼在君子艱難守貞之時，《否》卦的六三爻辭給出兩個字——「包羞」。《象》曰「『包羞』，位不當也。」孔疏言「包羞者，群陰俱用小人之道包承於上，以失位不當，所包承之事，唯羞恥也。」《本義》云六三「以陰居陽而不中正，小人志於傷善而未能也」。子曰「君子固窮，小人窮斯濫矣」（《論語·衛靈公第十五》），小人一至此，則「放辟邪侈，無不為已」（《孟子·梁惠王上》）小人已是要害君子，然做事不得所以包受了許多羞恥，可見其被蒙蔽之心已有良知在。小人知羞，然以其未發，故「無凶咎之戒」。此爻亦是否之極盛欲轉衰之勢。隨著事態的流變，小人應迷途知返，而君子亦存乎天理於心，尤其在否盛之時更應「居易以俟命」，而始終不忘君子之道。

二、理本無二，殊途同歸

1. 有命無咎，樂天知命

前章說到「居易俟命」^[20]正符合君子當否之時的理想狀態。《繫辭上傳》第四章有言：

《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，故知死生之說；精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。

《易》道之大盡顯於此。「幽明」「死生」「鬼神」皆陰陽之變，天地之道。「天文」有晝夜上下，「地理」有南北高低。「知周萬物」者天也，「道濟天下」者地也。看似二元對立的一組一組關係，實則都是在詮釋天地之道，亦即易道。而聖人能不以我觀物，明曉易道之理，知且仁，知行權而以仁守正。既樂天理，又知天命，故不憂。聖人能為聖，即在窮理而有所悟：理本無二。在《繫辭下傳》中有言「子曰：『天下何思何慮？天下同歸而殊途，一致而百慮，天下何思何慮？』」易道之理本無二，死生有命，人固有一死。事態泰否之變亦有規律可循，正如「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」。君子小人如泰否相尋，如日月交疊變換；天下民生百態憧憧往來，殊途百慮，莫非自然，莫不天下共居易，又何以思慮為哉？

由於聖人感應自然瞬息萬變，識得此理，故能「樂天知命」地盡性之事。若君子識得此理本無二，便可居之泰否皆不逾矩，亦能不忘濟物守仁德之正，渾然與物同體。故有《否》卦九四曰「有命無咎」，此時疇類三陽皆獲福，已是將濟之時，原來大抵「《易》為君子謀」！《象》曰「『有命無咎』，志行也。」九四濟否，則是志在當行之時，故後有「休否」「傾否」自大故好，後文會有闡述。

2. 裁成輔相，以左右民

說到「理本無二」，放到之天地萬物皆準。朱熹在《孟子或問》中有關於「理一分殊」學說，恰與「天下同歸殊途」可相證：

天地之間，人物之眾，其理本一，而分未嘗不殊也。以其理一，故推己可以及人；以其分殊，故立愛必自親始。^[21]

此處本是朱子為《孟子》做註，對「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」處的義理闡釋。人皆有怵惕惻隱之心，梁惠王與牛本非同類親族，卻「不忍其觳觫」，是人皆有不忍人之心也，以不同方式不同形態展現。故君子行仁是天性使然，是盡理之事。天下此理本同歸，只是表現為不同的各個表徵罷了。

再說《泰》卦之《大象傳》：

天地交，泰；後以財成天地之道，輔相天地之宜，以左右民。

鄭玄註：「財，節也。輔相，左右，助也。」^[22]王弼、韓康伯註：「泰者，物大通之時也，上下大通則物失其節，故財成而輔相以左右民也。」孔疏曰：「後，君也。」^[23]朱熹《周易本義》云：「財，裁同。財成以制其過，輔相以補其不及。」^[24]此是說，君主要有所節制，防止過度，並補充不足，以成應天地四時的節律，輔助天地所生的物宜，以佐助民眾之所需。人君應體察、體會並體現萬物茂遂之泰而為法制，正如伊川所云：「使民用天時，因地利，輔助化育之功，成其豐美之利也。如春氣發生，萬物則為播植之法；秋氣成實，萬物則為收斂之法。乃輔相天地之宜，以左右輔助於民也。民之生，必賴君上為之法制以教率輔翼之，乃得遂其生養，是左右之也。」^[25]

此一說，「裁成輔相」亦處處皆得見。正如朱子所言：「君臣父子兄弟夫婦，聖人便為制下許多禮數倫序，只此便是裁成處。至大至小之事皆是。固是萬物本自有此理，若非聖人裁成，亦不能如此齊整，所謂『贊天地化育而與之參』也。」^[26]「裁成輔相」有著天道人道的溝通，聖人立下的禮數倫序，是謂「裁成」，如此溝通天人，才成「贊天地化育而與之參」。

孟子有言：「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，數口之家，可以無饑矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒，然而不王者，未之有也。」（《孟子·梁惠王上》）朱子在為《孟子》此段做註時，就化用了《泰》卦大象傳，說明君王要「盡法製品節之詳，極裁成輔相之道，



以左右民」，方是王道之成也。

沒有國界區別，「民之和樂」是太平社會的共同表徵；而「保民而王」則是天下君王之所共適。不同宗教信仰，不同歷史文化，不同國情，世界各國的政治體制、法律制度也不盡相同。但不論是三權分立制、議會制等，還是代表大會制，目的都是要通過制度和法律（朱子說的「盡法制」）來使社會能平穩安定。而制度法律都是由人所立，人又無時無刻不處於變化的易道中，這就又回到那個不變的「理」上。君子要怎樣做才稱得上「樂天知命」？君王要怎樣做才能「裁成輔相」？子曰「不知命無以為君子」；程子曰「知命者，知有命而信之也。人不知命，則見害必避，見利必趨，何以為君子？」

人處於天地間，理應胸懷灑落。人在世上本身就是人與世界的相容與維持。人總是以一種完全投入的方式融在這個世界，被這個世界感動得無以復加。德國詩人荷爾德林有個曼妙的形容：「詩意地棲居」；德國哲學家海德格爾（Heidegger）也表達過，人作為「此在」（Dasein）與世界的關係是「在世界之中」（In-der-Welt-sein）^[27]。雖然西方哲學的思維方式和根源與中國大有不同，但對於「人應該如何生活」的生命問題卻是打破文化界限所共同追問的，這又是一種殊途同歸。

人之在世，本與天地共生，與萬物同體。義禮智信皆歸於仁，蓋良知良能不喪失^[28]，理即在此，天下殊途同歸也。言說於此，理學家張載的《西銘》可以作為此部份最好的總結：

乾稱父，坤稱母，予茲藐焉，乃渾然中處。故天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年所以長其長，慈孤弱所以幼其幼。聖，其合德；賢，其秀也。凡天下疲癯殘疾，惻獨鰥寡，皆吾兄弟之顛連而無告者也。於時保之，子之翼也；樂且不憂，純乎孝者也。違曰悖德，害仁曰賊，濟惡者不才，其踐形唯肖者也。知化則善述其事，窮神則善繼其志。不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈。惡旨酒崇伯子之顛養，育英才穎封人之錫類。不弛勞而底豫，舜其功也；無所逃而待烹，申生其恭也。體其受而歸全者，參乎！勇於從而順令者，伯奇也。富貴福澤，將厚吾之生也；貧賤憂戚，庸玉

汝於成也。存，吾順事；沒，吾寧也。^[29]

三、生命於易，天道人道

1. 否何可長？貴在一「傾」

《否》上九，傾否，先否後喜。

在《否》卦九五「休否」時已有「其亡其亡，繫於苞桑」之念，磨練意志。對此，《繫辭下傳》中有申述：

子曰：「危者，安其位者也；亡者，保其存者也；亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂。是以身安而國家可保也。」

九五居尊，有德有位，由於畢竟是君子道消之時，則心存將危之念。《吳越春秋》中越王勾踐，臥薪嘗膽，身家性命可謂危在旦夕。然而《易》曰「其亡其亡，繫於苞桑」，山重水複疑無路，柳暗花明又一村，好在天道好還，姑蘇一戰成就千古霸業，這就在於最後的「傾否」功勞了。

孔穎達《周易正義》疏曰「先傾後通」，朱熹《周易本義》云：「以陽剛居否極，能傾時之否者也。」上九位於否之終極，到了該「傾」的時候。否不會自己「人仰馬翻」，所以講「傾否」不講「否傾」。那麼其中，人事的力量就至關重要。由於上九陽剛，故有能力將否一「傾」。不論泰極至否，還是否極迎泰，當人類社會發展到一個極點要發生質變的時候，人的作用就成了中流砥柱。

《郭店楚簡·語叢一》：「《易》，所以會天道人道也。」這是我們現在能看到的最早最明確關於「天人合一」思想的描述。《易》正是這樣，一方面突顯它本為卜筮之書的用途，人們卜筮問卦，是問吉凶禍福的。然而人向誰問？是在向「天」問。所以《易》一方面展現出「陰陽不測之謂神」的天道，對應社會歷史發展的規律性，另一方面便是重視人之生命的力量。正因為這種力量，才使得「否終則傾，何可長也。」故居易俟命不是聽命上帝，而是把天道盛衰和人事進退相交織，因勢乘機而動，「傾否」迎喜。

2. 人與天地合德

周濂溪在《太極圖說》中說：「『乾道成男，坤道成女』，二氣交感，化生萬物。萬物生生而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈。」^[30]天遼闊在

上，斗轉星移；地渾濁於下，山巒起伏。四時合著日暈運行而周期變化，萬物隨著季節交替而一枯一榮。人生於天地間直立行走，每時每刻都在與自然環境相互感應得其靈秀，這靈秀便是我們生命智慧的不斷覺醒。蓋聖人能「與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶。」《周易·繫辭上傳》曰：「生生之謂易」^[31]，又曰「剛柔相推，變在其中矣。」就像泰否相尋，生命便流轉在這不定的變易之中，唯變所適，代代相承。《繫辭·繫辭下傳》再曰「天地之大德曰生」，然而，天地之道需要進一步分析，生命的價值需要進一步確立：「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義」；聖人作《易》「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」聖人作《易》的極功便在「窮天下之理，盡人物之性，而合於天道」。（《周易·說卦傳》）《易》這部會通天道人道的經典，展示給我們的是理與生命的相即不離。

朱子有言：「天即人，人即天。人之始生，得於天也；既生此人，則天又在人矣。」^[32]天與人相生相成，在儒家來看絕不二分。如果沒有人，那麼天的活潑潑地氣息則不能體現，張子所言「為天地立心，為生民立命」相輔相成，沒有人則誰為天地「立心」？子曰「人能弘道，非道弘人。」（《論語·衛靈公第十五》）只有人能識得「天道」使之發揚，天地間必須通過人在萬物中的價值點化與意義賦予才能使這個生機盎然的世界存得。《泰》《否》二卦扭轉乾坤景致，上下交變回轉，陰陽倒易迴旋，人把生命融入這場往復間，在其中完成著參贊使命。

「天人合一」的哲學命題，實是儒家思想的重要基石：「存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，脩身以俟之，所以立命也。」（《孟子·盡心上》）生命永遠不是孤立的個體，人考慮自身問題時，必須考慮事天，考慮到和自己共生的自然。人貪婪猖獗之心一起，便是「手足不仁，氣已不貫」，^[33]六親不認便忽略與天相即不離的關係，那麼就必然違背了天地萬物之心，違背了仁德，也必然會受到懲罰。故曰「道也者，不可須臾離也，可離非道也」（《中庸》）。人與天地合其德，即在此義。

四、餘論

《易》之所以會天道人道，緣乎人與天有著內在的超越關係，天人相悖不可取，人定勝天也不可取。否極泰來，辭舊迎新，化險為夷，轉危為安。無論是人類的某種生存情態走到了一種極端，還是一種社會情勢衰潰到極致，都定面臨著轉機。《泰》與《否》的狀態不會單一性的持續，變易才是恆常不變的道理。這是《易》的發生原理。我們通過直觀《泰》《否》二卦的變化趨勢，從爻辭釋理而進行經傳比照分析，中國哲學的精神特徵便在這種相循相交的「變」中，得以呈現眼前。

《周易》的理之精髓，或言其核心價值，揭示了真實的生命狀態：生命如易道流轉，在動態之變中徜徉在天地無言的大美之間。在《泰》《否》相循的卦象與哲理中，我們看到的是人與天理相即不離的關係，體味到的是君子仁德守正、與萬物一體的意義。《泰》《否》相循所展現的是生命的往復流轉，蘊含的則更是一種人應追求的生命境界。

當然，不僅限於《泰》《否》這一對代表性的具有相循相生關係的卦。《周易》中還有像《乾》《坤》，《坎》《離》，《咸》《恆》等卦可以一起來討論。本文以《泰》《否》為例進行討論，一方面是論述《泰》、《否》二卦的精神原理；另一方面，我們知道老百姓追尋一己之福，是人之常情。而《泰》《否》的原理可以說是與老百姓日常生活的吉凶禍福息息相關的。在這一點上，《泰》《否》二卦可作《周易》六十四卦中一對生動而「接地氣」的代表，充分展示《周易》的價值就蘊含在我們的生活經驗當中。

^[1][北宋]陳淳《北溪大全集》卷十一：「至文王之蒙大難也，則又取伏羲之六十四者而衍之。首於《乾》《坤》以定君臣之分，終於《未濟》以盡人事之脩。又於每卦之下係之以辭謂之象，亦謂之繇；至周公則又謂之六爻……至吾夫子，則又為上象、下象以釋文王之辭，為大象以釋伏羲之畫，為小象以釋周公之文，又為文言，為上下《繫》，為《說卦》，為《序卦》，為《雜卦》，極其明辨而詳著之，謂之『十翼』。蓋歷



『三古四聖』而易道於是乎大備矣。」

- [2] 朱子有言：「《易》本卜筮之書，後人以為止於卜筮。至王弼用老莊解後，人便只以為理而不以為卜筮。亦非想當初伏羲畫卦之時，只是陽為吉、陰為凶，無文字。某不敢說竊意如此，後文王見其不可曉，故為之作彖辭，或占得爻處不可曉。故周公為之作爻辭，又不可曉。故孔子為之作十翼，皆解當初之意。今人不看卦爻而看《繫辭》，是猶不看刑統而看刑統之序例也。安能曉今人須以卜筮之書看之方得，不然不可看易。」[宋]黎靖德編《朱子語類》卷六十六(北京：中華書局，1994年)，第1622頁。
- [3] [漢]京房《京氏易傳》卷下：「《周禮·太卜》一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。」號稱「三易」。
- [4] 此處別見湯一介、李中華主編，王博著：《中國儒學史·先秦卷》(北京：北京大學出版社，2011年)，第374頁。
- [5] [漢]鄭康成《易緯乾坤鑿度》：「仲尼魯人生不知易本偶占其命，得旅，請益於商瞿氏曰：子有聖知而無位。孔子注而曰：天也，命也，鳳鳥不來河無圖至。嗚呼！天之命也。嘆訖而後息志停讀禮止。史削，五十究《易》，作《十翼》。」陳淳也認為如此(見註[1])，後朱熹亦認同「三古四聖」為傳世《易》的作者。
- [6] 朱子反復解釋：「《易》所以難讀者，蓋《易》本是卜筮之書。今卻要就卜筮中推出講學之道，故成兩節工夫。」朱子認為《周易》的義理講學之道是與卜筮分開的兩節工夫。而又「《易》只是卜筮之書，古者則藏於太史、太卜以占吉凶，亦未有許多說話。及孔子始取而數釋為《文言》、《雜卦》、《象》、《象》之類，乃說出道理來。」參[宋]黎靖德編《朱子語類》第四冊，卷六十六(中華書局，1994年)，第1622頁。
- [7] 殷墟甲骨占辭中屢次出現「下上若」或「下上弗若」的祈禱語，主要用於秦舞之禮(武丁時代)、王求治病(武丁時代)、以及最常見的商王出兵前祈求「下上」之讚許(武丁時代)。胡厚宜以為「下上」之上是指上帝，下「或指地祇百神」甲骨文的「下上」為秦漢「上下神祇」的淵源。對商人而言，具體的崇拜對像是表像化的，真正要表達的觀念則是上下天地的靈性。商人相信自然世界中的現象無不充滿靈性，只是有被命名和未命名，天地之間充滿無數神祇，「下上」囊括一切有名無名的上下神力，即為有靈性

的天地本身。「下上若授我佑」是商王對天地上下神力的祈禱，祈禱神力保佑順祥的願望，是商代信仰的濃縮表現。「下上」的字形，最普遍的帶有交界閉合感的「」。既然下上代表有神力的天地靈性，然而《泰》卦「」卦象恰是仿於下上結構。《乾》下《坤》上，以《周易》從下往上觀爻次序來看，恰是下上結構而實為天與地交，內卦的乾陽(天)交於外卦的坤陰(地)，天在上而交於下，地在下而交於上，下上升降，是以通。商代巫師不用「上下」的說法，上下無閉合交界，是為上下不交，則正對應《否》卦。胡厚宜：《殷代之天神崇拜》，《民國叢書》委員會編，《民國叢書》第1編82《甲骨學商史論叢》初集(上海：上海書店)，第295頁。

- [8] 《序卦傳》：「有天地，然後萬物生也。」《周易本義·周易序》：「易有太極，是生兩儀。太極者，道也；兩儀者，陰陽也。陰陽一道也，太極無極也。萬物之生，負陰而抱陽，莫不有太極，莫不有兩儀。綱緼交感，變化不窮。形一受其生，神一發其智，情偽出焉，萬緒起焉，易所以定吉凶而生大業。故易者，陰陽之道也；卦者，陰陽之物也；爻者，陰陽之動也。」[宋]朱熹撰，廖名春點校：《周易本義》(北京：中華書局，2012年)，第1頁。
- [9] 所有卦爻辭原文引自朱熹《周易本義》，廖名春點校(北京：中華書局，2012年3月)。
- [10] 《周易本義》，前揭書，第74頁。
- [11] 劉玉建：《〈周易正義〉導讀》(濟南：齊魯書社，2005年)，第167頁。
- [12] [宋]程顥、程頤：《二程集下，周易程氏傳卷第一》(北京：中華書局，1981年)，第753頁。
- [13] [唐]李鼎祚：《周易集解》卷四(成都：巴蜀書社，1991年)，第63頁。
- [14] 《朱子語類》卷七十，前揭書，第1762頁。
- [15] 《孟子·萬章上》第九條。孟子對此的評價是「曾不知以食牛干秦穆公之為污也，可謂智乎？不可諫而不諫，可謂不智乎？知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。時舉於秦，知穆公之可與有行也而相之，可謂不智乎？相秦而顯其君於天下，可傳於後世，不賢而能之乎？自鬻以成其君，鄉黨自好者不為，而謂賢者為之乎？」
- [16] 《伊川易傳》卷一，《二程集》，前揭書，第759-760頁。
- [17] 同上，第754頁。

[18] [清]潘世恩：《正學編》卷八。

[19] 《程氏易傳》卷一，《二程集》，前揭書，第755頁。

[20] 《中庸·第十四章》：「君子居易以俟命，小人行險以徼幸」，朱熹云：「易，平地也。居易，素位而行也。俟命，不願乎外也。徼，求也。幸，謂所不當得而得者。」[宋]朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），第24頁。

[21] [宋]朱熹：《四書或問》（上海、合肥：上海古籍出版社，安徽教育出版社，2001年），第421頁。

[22] 惠棟編《新本鄭氏周易》卷上。

[23] 《周易正義》卷二，《十三經注疏》（上）（上海古籍出版社，1997年），第28頁。

[24] 同註[10]，第74頁。

[25] 《程氏易傳》卷一，《二程集》（下），前揭書，第754頁。

[26] 同註[14]，第1759頁。

[27] 基本意思是，人和世界從來不像傳統西方形而上學認識論講的面對一個客體世界，如果說從認識論上是主體認識世界，則是把認識主體和世界二分。在海德格爾看來，從「前」維度上看，人和世界根本上已經連在一起了。別見張祥龍：《現象學導論七講》第五講：海德格爾的存在論。

原著別見海德格爾《存在與時間》第一部第一篇「準備性的此在基礎」。

[28] 化用程顥《識仁篇》。

[29] 《正蒙·乾稱篇》，[宋]張載：《張載集》（北京：中華書局，1978年），第62-63頁。

[30] [宋]周敦頤著，陳克明點校：《周敦頤集》（北京：中華書局，2009年），第5-6頁。

[31] 朱熹註：「陰生陽，陽生陰，其變無窮，理與書皆然也。」參《周易本義》，前揭書，第229頁。

[32] 同註[14]，第387頁。

[33] 程明道語，《遺書》卷二，《二程集》，前揭書，第15頁。朱熹《論語集注》引，亦見於《近思錄》卷一。

“T'ai” and “P'i” follow each other: the Back and Forth Flow of Life

Lyu Xin (Department of Philosophy, Peking University)

Abstract: The two hexagrams “T'ai”(泰) and “P'i”(否) in The Book of Changes are typical epitomes of the change of things, and the trend of changes in the world can be directly seen from the direct intervention of the two hexagrams. The essay starts with the hexagrams and lines of the two hexagrams of “T'ai” and “P'i”, through comparative analysis of the Scriptures and other classics of Confucian philosophy, to reveal the Tao of change governed by the trend of “T'ai” and “P'i”, and highlight the world the spirit of the full of vitality. Human beings go to the same destination in different ways between heaven and earth. The most important thing is to be able to live easily and happily know fate, and to experience the beauty of the encounter between heaven and humanity while experiencing the flow of life.

Key words: The Book of Changes, Divination; Humanity, Neo-Confucianism; Unity of Heaven and Man



「易」學與「堪輿」 術數推演法溯源

——以「術數八卦圖」推證失傳千年《歸藏》易

■ 胡萬寶

新華社四川分社

中國的「堪輿」，源遠流長，經久不衰，歷代名師大儒都對其有研究；但其科學理論合理性問題一直是學界爭論不休、懸而未決的一個課題。進入現代，「堪輿」無論是微觀的科學實證，還是中觀的系統論學說都難窺其

真正的奧秘。而「堪輿學」所帶有迷信色彩的內容繁複駁雜，玄之又玄，它所能起到的實際作用應該說主要是心理方面的。就信奉者而言，它不外乎填補人的特殊心理，尋求一種難以解脫的精神慰藉而已。^[1]鑒於「堪輿」等於迷信的尷尬境遇，用科學的方法探索「易」學與「堪輿」之間存在的聯繫，通過「堪輿」揭示「易」中的歸納法與推演法，推證中國失傳千年的

《歸藏》易八卦圖。將「堪輿」進行具體、科學的探討，超越傳統宏觀的哲學性探討，跨越曠日持久的「迷信」色彩爭論，將秘響旁通深徹的中國「堪輿」奧妙。現就論述、推演法、推證如下：

一、「堪輿」與「易」哲學關係

繼孔子之後最有影響力的儒學集大成者朱熹從格物致知的角度認識堪輿，認為物皆有理，堪輿

亦然。「蓋者，術者之事，以儒者而通兼其說，特博聞多學之一端耳」，「通天地人曰儒，地理之學雖一藝，然上以盡送終之孝，下為啟後之謀，其為事亦重矣」。^[2]東漢大儒許慎在《淮南子》註中解釋：

「堪，天道也；輿，地道也。」凝聚中國古代智慧的《周易·繫辭上》也提出「在天成象，在地成形」。「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故」。現代學者湯一介對「易」做哲學思考：「《繫辭》所建立的是一種宇宙生化符號系統」。「宇宙生成過程的描述往往是依據生活經驗而提出的具體形態的事物（如天地、男女等等）發展過程，而宇宙生成的符

號系統雖也可能是依據生活經驗，但其所表述的宇宙生成過程並不是具體形態的事物，而是象徵性的符號，這種符號或者有名，但他並不限定於表示某種事物及其性質。因此，這種宇宙生成的符號系統就像代數學一樣，它可以代入任何具體形態的事物及其性質」。^[3]「古希臘的哲學家畢達哥拉斯也發現一個重要原理：在直角三角形中，直接兩角邊的平方等於另一邊的平方。他還發現音樂

摘要：「堪輿」是研究天地關係之間的一門課題。《周易·繫辭上》提出「易與天地準，故能彌綸天地之道」。本文用易經符號「--」比作二進制的「0」，「—」比作二進制的「1」，可循邏輯推演出術數六十四卦及術數八卦。用推演出的術數八卦對宋代《皇極經世》及唐代《推背圖》卦象原理進行驗證，證明「易」學存在推演法。用術數八卦對結合五行（歸納法）八卦（推演法）的《撼龍經》中的北斗九星進行分析；證明《周易·繫辭》中的「易與天地準」溯源於「堪輿」，進一步推證術數八卦圖為失傳千年的《歸藏》易八卦圖。

關鍵詞：堪輿；易學；八卦；術數；歸藏易

中弦的長度及鬆緊程度與音調之間數（比例）的關係。由此出發，畢達哥拉斯斷定數是一切事物的本質，世界的形勢、關係、量度、秩序、規律等都是可以用數表示」。由此他認為整個的天是一個和諧，一個數目，並且指出「一」是萬物的本原（始基），由此推衍出「二」，再由一和二產生數目，然後從這些數目中產生萬物，其過程如下：「萬物的本原是一。從一產生出二，……從完滿的一與不定的二中產生出各種數目；從數目產生點；從點產生出線；從線產生出面；從面產生出體；從體產生出感覺所及的一切形體，產生出四種元素；水、火、土、氣。這四種元素以各種不同大方式轉化，於是創造出有生命的、精神的、球形的世界」。¹⁴宋代象數家邵雍言：「是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，……合二之为一，衍之斯为万」。¹⁵「八卦解釋世界即成為一個有規律的1-2-4-8-16……的發展序列。這與畢派的點生線（一元生二元），線生面（二元生三元），面生立方體（三元生四元），立方體產生土、火（四方體），氣（八面體），水（十二面體），再由這四種元素派生出萬物的1-2-4-8-12……的序列大徑相通：認為萬物由數產生，並且根源於最基本的數「--」、「一」。¹⁶「道，即規律、法則。天地之道，即自然界運動變化的規律。¹⁷「周易符號陰（--）和陽（一），兩個符號可以指宇宙的萬事萬物：陰（--）可以是狀態：柔、靜、消、屈、來、退、死等；也可以是具體的事物：女、母、月、坤、水、地、夜等。陽（一）可以是狀態：剛、

動、息、伸、往、進、生等；也可以是具體的事物：男、父、日、乾、山、君、天、晝等。《周易·繫辭》言：「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」。兩儀指的是乾、坤或陰（--）陽（一）兩儀，四象指的是太陰（--）、太陽（=）、少陰（≡）、少陽（≡）。古人把爻上下相疊成三行，按一定次序排列組合生成八個符號，成為八卦，即乾（☰）、兌（☱）、離（☲）、震（☳）、巽（☴）、坎（☵）、艮（☶）、坤（☷）。八卦是六十四卦的基礎。以坤卦為例，從最下面的初爻變化：坤為地（☷）一變而成地雷復（☱☷），再變而成地澤臨（☵☷）三變而成地天泰（☶☳）四變而成雷天大壯（☳☳），五變而成澤天夬（☱☰）。到此變化結束，於是從外卦初爻重新變化，六爻而為水天需（☵☰）。最後內卦還原，變為水地比（☵☱）。八卦變化均如此。六十四卦變化下圖所示：

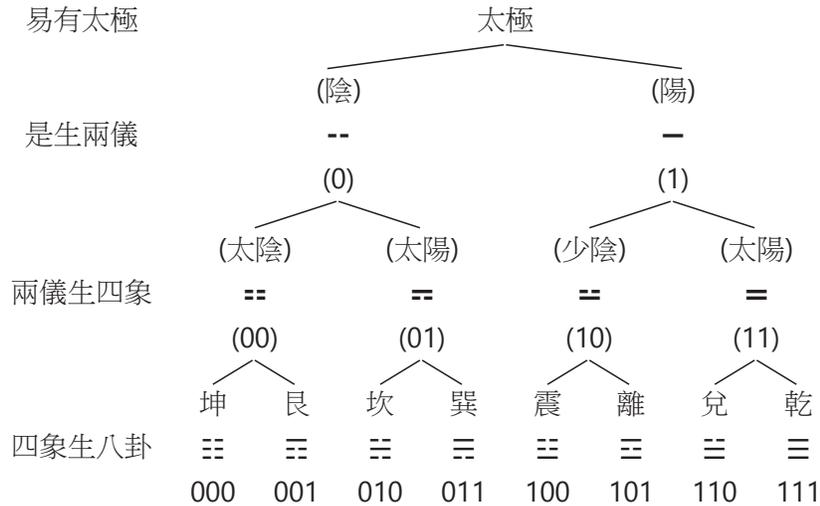
二、術數六十四卦圓圖及術數八卦圖

「遍覽文獻，千百年來對「易」圖均無表述，這說明「易」無圖可示。「易」是本源，起點，這類似於現代宇宙學所說的宇宙大爆炸之前的起點，現有世界的物理幾何概念幾乎不可描述」。¹⁸「但『易』以陰陽來解釋世間萬物並以陰爻和陽爻兩種符號進行記錄和表達的方式，與17世紀末德國數理哲學家萊布尼茨創立二進制思想不謀而合。這一現象在一定程度上詮釋了文化的相

| 原卦 | 一变 | 二变 | 三变 | 四变 | 五变 | 六变 | 内卦还原 |
|------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| 乾为天☰ | 天风姤☱ | 天山遁☶ | 天地否☷ | 风地观☱ | 山地剥☶ | 火地晋☲ | 火天大有☲ |
| 坎为水☵ | 水泽节☱ | 水雷屯☳ | 水火既济☵ | 泽火革☱ | 雷火丰☲ | 地火明夷☱ | 地水师☱ |
| 艮为山☶ | 山火贲☱ | 山天大畜☶ | 山泽损☶ | 火泽睽☱ | 天泽履☱ | 风泽中孚☴ | 风山渐☴ |
| 震为雷☳ | 雷地豫☱ | 雷水解☱ | 雷风恒☳ | 地风升☴ | 水风井☴ | 泽风大过☱ | 泽雷随☱ |
| 巽为风☴ | 风天小畜☴ | 风火家人☴ | 风雷益☴ | 天雷无妄☴ | 火雷噬嗑☴ | 山雷颐☶ | 山风蛊☴ |
| 离为火☲ | 火山旅☲ | 火风鼎☲ | 火水未济☲ | 山水蒙☵ | 风水涣☴ | 天水讼☵ | 天火同人☲ |
| 坤为地☷ | 地雷复☱ | 地泽临☵ | 地天泰☶ | 雷天大壮☳ | 泽天夬☱ | 水天需☵ | 水地比☵ |
| 总为泽☱ | 泽水困☱ | 泽地萃☱ | 泽山咸☱ | 水山蹇☵ | 地山谦☱ | 雷山小过☱ | 雷泽归妹☱ |

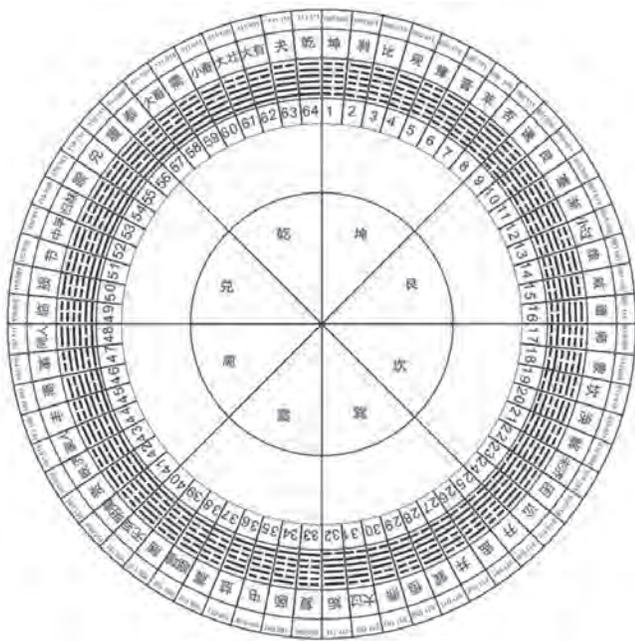
通性與關聯性。今天，萊布尼茲發明的二進制已成為計算機的工作語言。計算機是用零和一無窮的組合來描寫整個世界。萊氏發現先天六十四卦中的六爻排列恰好是從零到六十三的二進制數字，因此認為古代中國周易符號也證明了他的發明。¹⁰周易與二進制符號系統有內在的一致性，現在多

數人也肯定這種觀點。日本學者五來欣造認為：「萊布尼茲以 0 和 1 表示一切數，《易經》以陰陽顯示天地萬有，都是天才的閃爍」。¹⁰將易經符號「--」比作二進制的「0」，「—」比作二進制的「1」。圖解如下：



將易經符號「--」比作二進制的「0」，「—」比作二進制的「1」。「坤」卦(☷)則為000000，「剝」卦(☶)則為000001，「比」卦(☶)為000010，「觀」卦(☶)為0000011……餘可類推。二進制六十四卦術數推演圖如下：

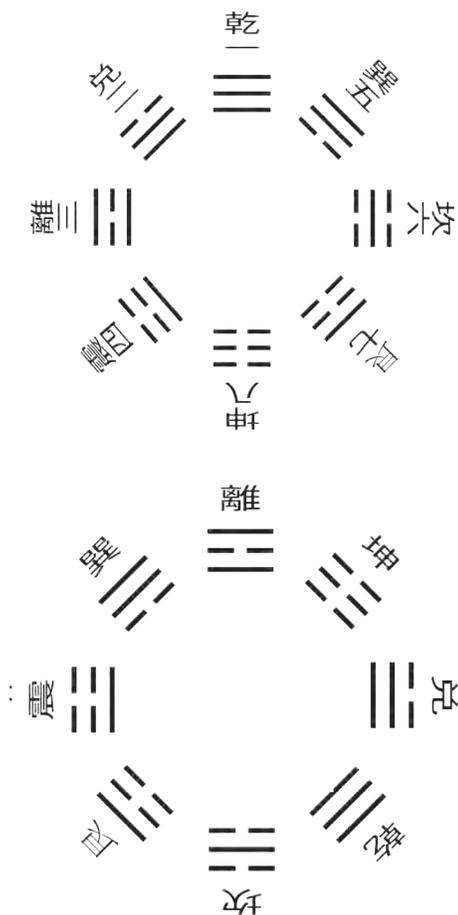
先天八卦圖即《周易·說卦傳上》言：「天地定位，山澤通氣，雷風相薄，水火不相射，八卦相錯，數往者順，知來者逆；是故，易逆數也」。將八卦分為四對，直觀對應——天地即乾坤，乾(☰)坤(☷)為一對；山澤即艮(☶)兌(☱)為一對，雷風即震(☳)巽(☴)為一對，水火即坎(☵)離(☲)為一對，每對之間，陰爻和陽爻完全相反。後天八卦圖即《周易·說卦傳上》言：「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。萬物出乎震，震，東方也。……」根據卦辭定「震」為東方，自東向西依次排列，即：震(東方)—巽(東南方)—離(南方)—坤(西南方)—兌(西方)乾(西北方)—坎(北方)—艮(東北方)。依前面推演出的術數六十四卦推算圖，可推演出術數八卦圖陣列：坤(☷)、艮(☶)、坎(☵)、巽(☴)、震(☳)、離(☲)、兌(☱)、乾(☰)。術數八卦推演圖；先天八卦圖、後天八卦圖：



圖：術數六十四卦推演圖



圖：術數八卦推演圖



圖：先天八卦圖(上)，後天八卦圖(下)

三、《皇極經世》、《推背圖》術數推演法延展

《周易·說卦傳上》言：「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，參天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦。」《說卦傳》提出「三（參）天二地」之說，即用數字「3」代表陽爻（—），數字「2」代表

陰爻（--）。乾（☰）卦三個陽爻，三三得九，坤（☷）卦三個陰爻，二二得六。此外在《周易·繫辭下》有：「天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十」。一、三、五、是天數，相加得九。二、四是偶數，二加四得六。根據《說卦傳》與《繫辭》中的推演法，陽爻「—」之數為9，陰爻「--」之數為6，可循規律推算出如下八卦數值：坤（☷）18，艮（☶）21，坎（☵）21，巽（☴）24，震（☳）21，離（☲）24，兌（☱）24，乾（☰）27，八者數字相加之和180。將兩個八卦重卦相疊，所得之數合數360即與一年360周天數印合。宋代《皇極經世》及唐代《推背圖》推演法原理均同理。「《皇極經世》是宋代邵雍創立的計量時間的新單位，稱之為「元、會、運、世」。129600年為一元，為人類的一個發展周期，每元十二會，各10800年，每會三十運，各360年。每運十二世，各30年。」^[1]唐代《推背圖》是卜筮之書，用中國干支紀法六十甲子配圖六十張以及六十首詩，該書無論歷史價值，還是文學價值均是糟粕，無研究價值；但其書凝聚《說卦傳》與《繫辭》中的推演法卻值得探究。現以「易」為中心結合術數八卦圖，對《皇極經世》、《推背圖》推演擴展，圖示如下：



圖：《皇極經世》、《推背圖》術數八卦推演圖
通過排列推演結果，先天八卦圖與後天八卦圖雖然是歸納法形象化的卦象，但推演法早已深藏其中，易經中的歸納法與推演法相輔相承。

四、「易」與「堪輿」術數推演法溯源

《周易·象卦》言：「天行健，君子以自強不息；地勢坤，君子以厚德載物」。「簪纓世胄」的家族溯源於「天道酬勤」，而「偃慵墮懶」之家卻急功利尋找暴發暴富的途徑，民間風水這種無本生利的途徑便成首選。縱觀歷朝歷代，當局都禁絕民間風水，這對其糾正社會浮躁功利的世道風氣，推動社會安定和諧有進步意義。清初學者陳確作《葬論》，抨擊喪葬全繫江湖術士利用人們尋求榮華富貴、避凶趨害的心理，「誇其辭以動之」，目的是騙取錢財，即所謂的「起於葬師之欲賄」。明朝崇禎歙縣知縣傅岩在其《歙紀》中記載徽人競爭風水而釀成大獄的事實：「徽尚風水，爭競侵佔，累訟不休，如洪包、方惟一等案，結而復起，歷年未已」。¹¹²堪輿的消極負面本不在其自身的歸納法推演法之道，而是對「易」的研究要跨越對「堪輿」撮土焚香，胡為亂信的民間迷信色彩解釋，用科學的方法探討，還原「堪輿」科學邏輯的本質。北宋程頤在《易說·繫辭》言：「聖人做易，一以準則天地之道，易之義，之道也」。¹¹³上天容易入地難。通「易」者，「開霧睹天」的過程便是走出書本，到室外去摸尋地理山川的脈絡，由此，才能領悟易經中「易」的奧妙。「堪輿」的研究繞不開一名叫「楊筠松」的學者，唐代的堪輿學者楊筠松在《唐書》中無傳，據宋代陳振孫《書錄解題》錄有其名氏。相傳楊筠松本名益，字叔茂，筠松是他的號，祖籍贛州（今廣東宜縣），寓居江西，著有以《憾龍經》為代表的堪輿著作。《四庫全書》收錄其書，言：「憾龍經專言山壟落脈形勢」。其真實學術價值實與《素問·天元紀大論》中：「九星懸朗，七曜周旋」。同源，即北斗七星加上輔、弼二星。堪輿家以《周易·說卦傳》中的五行（歸納法）金、木、水、火、土屬性分類；配以八卦（推演法）排序；類列北斗九星，命名九種堪輿術語：一為貪狼（五行屬木）、二為巨門（五行屬土）、三為祿存（五行屬金）、四為文曲（五行屬水）、五為廉貞（五行屬火）、六為武曲（五行屬金）、七為破軍（五行屬木）、八為左輔（五行屬金）、九為右弼（五行無屬

性）。《憾龍經》雖被歷代研「易」哲學家奉為經典，但詩文兼通儒、佛、道三藏之學，高深莫測，通透陰陽，半句詩文便需論衍千餘文字闡釋證明；歷代只有觸類旁通、天資卓越者能領悟一二，以至此課題亙古通今束之高閣。現以「易」為中心，結合《憾龍經》北斗九星，術數八卦圖推演擴展如下：

《憾龍經》開篇：「須彌山是天地骨，中鎮天地為巨物。如人背脊與項梁，生出四肢龍突兀」。（四庫全書·子部·憾龍經）「佛教稱我們的地球為四大州，呈圓盤狀，中央須彌山聳立，以此山為中心，有七山八海圍繞」。¹¹⁴佛教典籍《大智度論》中的「須彌山」非山，可看做易經中的「易」。



圖：《憾龍經》九星術數八卦推演圖

以《憾龍經》北斗九星五行屬性，排列先天八卦圖以及後天八卦圖，則呈現一種異象——先天八卦中的「震」、「巽」五行為木，卻分列對立，「巽」卦空缺；後天八卦中的「坤」、「艮」五行為土，也分列對立，「坤」卦空缺。根據《周易·說卦傳》關於先天八卦及後天八卦的卦辭和兩者例圖立體成像，推證：先天八卦呈現的是世界萬物縱向的空間概念，後天八卦呈現的是世界萬物橫向的方位概念，術數八卦則展現「易」中的推演法。結合《說卦傳》中的五行歸納法，《憾龍經》中的九星術數八卦圖，可邏輯推證《周易·繫辭》中的「易與天地準」溯源於「堪輿」。附《憾龍經》九星先天八卦後天八卦圖對比圖如下所示：



圖：《憾龍經》九星先天八卦推演圖

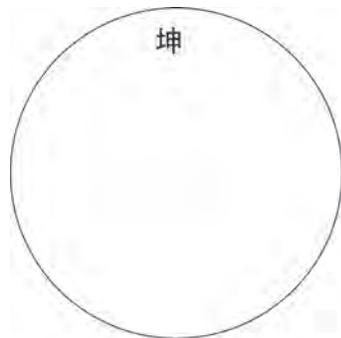


圖：《憾龍經》九星後天八卦推演圖

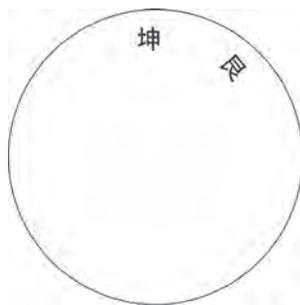
五、術數八卦圖乃失傳千年《歸藏》易八卦圖

《周禮·春官·宗伯·太卜》言：「(太卜)掌三《易》之法：一曰《連山》，二曰《歸藏》，三曰《周易》。其經卦皆八，其別(卦)皆六十有四」。《連山》易與《歸藏》易至今已失傳千年。結合術數八卦圖與《周易·說卦傳》的卦辭，可推證《周易·說卦傳上》中另一卦辭即是失傳千年的《歸藏》易八卦圖；即：「雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以

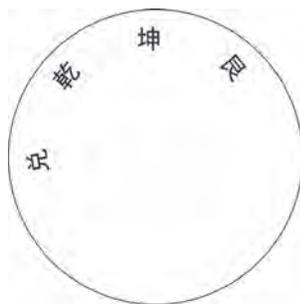
烜之，艮以止之，兌以說之，乾以君之，坤以藏之」。卦辭中的「坤以藏之」，「藏」即「躲藏」之意，《歸藏》定坤卦為首卦，循自然規律象徵萬物莫不歸藏其中。(圖示如下)：



卦辭中的「艮以止之」中「止」有「停止」、「暫停」的自然規律，事物停止運動才能「躲藏」，與定位為首卦的坤卦自然規律「躲藏」同性相吸，故「艮」卦在八卦位置中應置於坤卦旁邊。(圖示如下)：

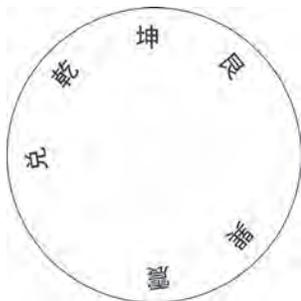


卦辭中的「兌以說之，乾以君之」，在八卦中對應「兌」(說)、「乾」(君)二卦，「君」的社會規律為「客人」、「朋友」等，猶如世道人心，好友並排而坐，古代座次以「左」為貴，「乾」卦在八卦位置中應置於坤卦左邊。「說」社會規律為「述說」、「言談」等，好友並排而坐談天論地，社會規律同性相吸，故「兌」卦在八卦位置中應和乾卦相鄰排列。(圖示如下)：





卦辭中的「雷以動之，風以散之」，在八卦中對應「巽」（雷）、「震」（風）二卦；「動」與「散」為自然規律，有「行動」、「流動」之意，自然規律中停止運動才能「躲藏」，與定位為首卦的坤卦自然規律「躲藏」異性相斥，所以「巽」、「震」兩卦在八卦位置中應置於坤卦不相鄰卦位，又因「動」與「散」自然規律同性相吸，故「巽」、「震」兩卦在八卦位置中應遠離坤卦相鄰排列。（圖示如下）：



卦辭中的「雨以潤之，日以烜之」，在八卦中對應「坎」（雨）、「離」（烜）二卦；「雨」與「烜」在自然規律中五行屬性為水火相克，異性相斥，故「坎」、「離」兩卦不能相鄰，在八卦位置中卦位應遠離坤卦分而置之。（圖示如下）：



《歸藏》易的卦辭上析自然規律，下探社會規律，中理世道人心。將坤卦定為首卦，根據卦辭，《歸藏》易八卦圖即可排列成型。單純從卦辭解讀《說卦傳上》關於《歸藏》易八卦圖的內容，缺少科學邏輯推證。將《說卦傳》中關於《歸藏》易八卦圖的卦辭配合「易」中的五行歸納法，結合《憾龍經》九星術數八卦圖推演法，即可推證出下圖——術數八卦圖即《歸藏》易八卦圖。此外，《歸藏》易八卦圖還表述了一個事件，即「天行健，君子以自強不息」的故事——坤卦的朋友（乾卦）向其訴說（兌卦）自己遇到了飽受煎熬的困難

（離卦為五行「火」），並通過自己不斷的努力行動（震卦、巽卦），渡過了這個困難（坎卦為五行為「水」），停止了自己的災難（艮卦）。此事件中，「離」卦五行屬性為火，「坎」卦為水，水克火，逆時針排序，按卦圖敘事內容及五行屬性，以水克火。屬性為火的「離」卦應在前，屬性為水的「坎」卦應定在後。「震」、「巽」二卦則在坎離兩卦中依次排列。故《周易·說卦傳上》中「雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之，艮以止之，兌以說之，乾以君之，坤以藏之」。是《歸藏》易的卦辭。術數八卦圖推證實為失傳千年之《歸藏》易八卦圖。



推證圖：術數八卦圖即《歸藏》易八卦圖

結語：

將易經符號「--」比作二進制的「0」，「—」比作二進制的「1」，可循邏輯推演出術數六十四卦以及術數八卦。用推演出的術數八卦對宋代《皇極經世》以及唐代《推背圖》進行驗證，證明「易」學存在推演法。用術數八卦對結合五行（歸納法）八卦（推演法）的《憾龍經》中的北斗九星進行分析，證明《周易·繫辭》中的「易與天地準」溯源於「堪輿」，更推證術數八卦圖是失傳千年的《歸藏》易八卦圖。「天下之物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理」。^[15]「堪輿」本質是一門涵蓋天文地理知識以及洞察世道人心的學問。「易」學的研究，上析天文星象，下探山川地理，中理社會規律及世道人心。研「易」，跨越對「堪輿」繁複駁雜，玄之又玄的迷信色彩解釋，用科學的方法探討，還原「堪輿」科學邏輯本質，這是研「易」的重點。上天容易入地難。世界幾大文明古國中，只有中華文明從來沒有中斷過，「易」學中歸納法及推

演法「開霧睹天」的過程仍需留待哲學研究者去用科學的方法繼續探究。

- [1] 陳居淵：《論焦循的易學與堪輿學》，載《周易研究》第3期，2006年，第5頁。
- [2] [明]《玉髓真經》嘉靖版卷18，《岳麓問答》，第187頁。
- [3] 湯一介：《關於建立〈周易〉解釋學問題的探討》，載《周易研究》第3期，1994年，第4頁。
- [4] 程世德：《西方哲學原著先讀》上卷（人民衛生出版社，1982年），第19、20頁。
- [5] 《皇極經世》（華夏出版社，2006年），第73頁。
- [6] 杜本禮，高宏照：《試論畢達哥拉斯派「數論」與周易八卦「象數之學」的異同》，載《河南財經學院學報》1988年第3期，第103頁。
- [7] 郭藹春：《黃帝內經素問校注》（天津科學技術出版社，1981年），第72頁。
- [8] 田進文，張波：《「太極生八卦」中的陰陽邏輯規律探析》，載《世界中西醫綜合雜誌》第4期，2012年，第279頁。
- [9] 秦家懿：《德國哲學家論中國》（三聯書店，1993年），第46頁。
- [10] 樂黛雲，勒·比雄：《獨角獸與龍北京》（北京大學出版社，1995年），第147頁。
- [11] 喬宗方：《試析〈皇極經世〉歷史年表與先天六十四卦原圖》，載《周易研究》第1期，2007年，第60頁。
- [12] 《欽紀》（黃山書社，2007年），第146頁。
- [13] 《周易程氏傳》（中華書局，2010年），第363頁。
- [14] 梶山雄一：《〈大智度論〉中宇宙觀與佛陀觀》，載第五次中日佛教學會會議專輯，1994年，第27頁。
- [15] 程頤：《二程集·伊川先生五》（中華書局，2012年），第193頁。

The traceability of deduction on Yi and Geomancy theory——

Deduction of the Long Lost “Return to Tibet” Yi with “Divination and Eight Diagram”

Hu Wan Bao(Xinhua News Agency, Sichuan Branch)

Abstract: Geomancy theory is a topic on the study of heaven and earth. Xici from Book of Changes said that “Supreme as the natural law of Heaven and Earth, so as to the universe.” In this paper, the Yijing symbol “--” is likened to the binary “0”, “—” is compared to the binary “1”, which can be logically derived from Diagram of sixty-four and eight. Divination and Eight Diagram was used to verify the principal of “Emperor of the Emperor” in Song Dynasty and the “Tuibe Drawings” in the Tang, which proved the existence of deduction method for the Yi. They were also used to analyze the Beidou Jiuxing in the “Journey of the Dragon” combined with the five elements (inductive method) and Eight Diagrams (deduction method); this paper attempts to prove that “Supreme as the natural law of Heaven and Earth” derives from Geomancy theory, which further strengthens the deduction Divination and Eight Diagrams are from Return to Tibet that has been lost for a millennium.

Key Words: Geomancy, Yi Theory, Eight Diagrams, Divination, Return to Tibet

論文獨創性聲明：

本人聲明所呈交的論文是我數年來個人進行的研究工作及取得的研究成果（含圖）。盡我所知，除了文中特別加以標注地方外，論文中不包含他人已經發表或者撰寫過的研究成果。特別感謝經濟學家林圃教授，以及美學范藻教授等為此論文獨創性做的旁證。

暨南大學哲學研究所

暨南大學是中國第一所由政府創辦的華僑高等學府。「暨南」出自《尚書·禹貢》之「東漸於海，西被於流沙，朔南暨，聲教訖於四海」，意即面向南洋，將中華文化遠播到五洲四海。暨南大學創辦於1906年，1927年更名為國立暨南大學，抗戰期間遷址於福建建陽，1946年遷回上海，1949年8月合併於復旦大學、交通大學等高校。1958年，暨南大學在廣州復建，「文革」期間一度停辦，1978年在廣州復辦。1996年，暨南大學躋身中國面向21世紀重點建設大學行列。2011年4月，中國國務院僑辦、教育部、廣東省政府簽署共建暨南大學協議。2015年6月，在「211工程」重點綜合性大學建設基礎上，暨南大學入選廣東省高水平大學重點建設高校。2017年9月，暨南大學入選國家「雙一流」建設高校序列名單。

暨南大學哲學學科的發展可謂與學校的創建同時起步。學校創立之初，哲學即為暨南大學文學院歷史社會學系的公共課程，著名學者張申府、李石岑等著名學者也曾任教於國立暨南大學，主講中國哲學、倫理學、邏輯學等。此後，學校還聘請名師于文、史各系講授哲學課程。滄海桑田，世事變遷，凡百年間，暨南人對哲學的渴望與熱愛未曾改變。2006年，暨南大學成功申報哲學學科之美學碩士學位點，十餘年來，美學學科已培養出了100多名碩士研究生。2020歲末，暨南大學哲學研究所成功申請並獲批哲學一級學科碩士學位授權資格。

近年來，暨南大學制定「名校+僑校」發展戰略，明確提出要進一步完善學校學科體系與學術體系，大力支持和推動哲學學科建設，著力構建以馬克思主義哲學、中國哲學、外國哲學、美學和宗教學為主的哲學學科體系，並於2017年12月成立哲學研究所，以高起點、高標準發展哲學學科。學校

聘任高華平教授擔任所長，加大經費投入，招才引智，共襄暨南大學文學院文史哲齊頭並進之盛舉。

自2017年以來，暨南大學哲學研究所實現了從無到有的快速發展，分別在人才隊伍建設、科研項目和教育教學改革等方面均取得了矚目成就。哲學研究所現有專職教師10人，形成了教授、副教授、助理教授協同發展的教學科研梯隊。在科研項目方面，哲學研究所教師目前在研的科研項目共有7項，分別為國家社科重大項目1項，國家社科青年項目3項，國家社科後期資助項目1項，教育部人文社科青年項目1項，廣東省社科項目1項；在高水平文章發表方面，哲學研究所教師近年已在《中國社會科學》、《哲學研究》、《世界宗教研究》及A&HCI等系列學術前沿期刊發表論文；在學術出版方面，哲學所教師團隊在國內及哥倫比亞大學出版社（Columbia University Press）出版有重要學術專著，取得了學界的積極評價與反響。另外，「暨南哲學文庫」的出版工作也在有條不紊地開展和進行，目前已出版有一系列哲學研究專著。

暨南大學哲學研究所目前正在努力引進哲學學科高層次人才，誠邀海內外傑出的哲學研究學人加盟，熱烈歡迎在中國哲學、西方哲學、科技哲學、倫理學、美學和宗教學等學術研究領域的專家學者加盟。讓我們戮力同心，力爭把暨南大學哲學學科建成一個較具規模、在國內外具有一定影響力的研究型學科，為中華民族的精神文化事業建設增光添彩。

2020年第1-4期（總102-105期）總目錄

| 標 題 | 作 者 | 期 · 頁 | 標 題 | 作 者 | 期 · 頁 |
|--------------------------|---------|-----------|---------------------------|---------|----------|
| 卷首論語 | | | 哲學論壇 | | |
| 從新冠疫情看風險社會 | 蘇 紅 | 102 · 扉頁 | 從明朝哲學到當代中國——中國近代 | | |
| 後殖民時代香港的認同失調 | 梁燕城 | 103 · 扉頁 | 實踐思想的發展之二 | 梁燕城 | 102 · 30 |
| 網絡時代自我與他者的對抗與對話 | 韓思藝 | 104 · 扉頁 | 科學真理與人類價值——成中英科學 | | |
| 開放的現代人文主義與中國哲學的重建 | | | 哲學思想及其當代意義 | 李安澤 | 102 · 40 |
| | 李安澤 | 105 · 4 | 個體的時代——新世紀以來 | | |
| | | | 中國社會思潮簡論 | 蔡志棟 | 102 · 46 |
| 專題對話 | | | 哲思慧語 | | |
| 探索立根中國的宗教文化 | | | 內聖外王——從中國哲學基源問題 | | |
| | 梁燕城、韓思藝 | 102 · 4 | 探索中華神學(1) | 梁燕城 | 103 · 76 |
| 從世界看中國——全球變局下的中國未來 | | | 中國人文：從陶淵明的「隱」到蘇東 | | |
| | 梁燕城、丁 果 | 103 · 4 | 坡的「禪」 | 陳 堅 | 103 · 83 |
| 命運共同體與新海洋文明 | | | 從形而上學語境下詩意語言觀的思想 | | |
| | 梁燕城、鄭海麟 | 104 · 4 | 道路 | 張國傑 | 103 · 97 |
| | | | 從文明的源頭汲取精神力量 | 呂 嘉 | 104 · 59 |
| 疫下世情 | | | 中國化的雙向性互化特徵及其 | | |
| 新冠疫情危機與人類文明新覺醒 | 李安澤 | 103 · 21 | 對馬克思主義中國化的啟示 | 朱光磊 | 104 · 65 |
| 疫情下的西方自由主義的文化之殤 | 文長春 | 103 · 30 | | | |
| 苦難與憂患——從《周易》看中國文化的 | | | 儒學傳承 | | |
| 正道精神 | 李 勇 | 103 · 39 | 成中英與當代中國哲學的重構 | 梁燕城 | 105 · 4 |
| | | | 經典詮釋與當代儒學的發展 | 景海峰 | 105 · 13 |
| 經學研究 | | | 真善美的價值理想——論方東美哲學的終極 | | |
| 《詩》何以成「經」 | 朱供羅 | 102 · 20 | 追求 | 余秉頤 | 105 · 22 |
| | | | 比較哲學視域下的天道、人性和自然 | | |
| 天經地義 | | | ——方東美天人關係思想探蹟 | 李安澤 | 105 · 29 |
| 《易傳》象徵思維與審美意象論 | 黃意明 | 103 · 47 | 意賅中西，指向未來——方東美與成中英哲學偉構與傳承 | | |
| 論創造之約(1) | 冀 誠 | 103 · 55 | | 謝遠筍、郭齊勇 | 105 · 36 |
| 《儀禮》禮義研究的幾個問題 | 郭超穎 | 103 · 65 | 成中英——建設性的現代新儒家 | 南樂山 | 105 · 44 |
| 《周易》古今：從「卜筮之書」到「群經 | | | 本體學的詮釋與中國哲學的返本開新 | 漆 思 | 105 · 49 |
| 之首」 | 張豐乾、呂 欣 | 104 · 16 | 詮釋與本體——論本體詮釋學 | 潘德榮 | 105 · 58 |
| 論創造之約(2) | 冀 誠 | 104 · 29 | 本體知用行——成中英易學本體論述略 | 楊慶中 | 105 · 64 |
| 六祖壇經敦煌本導論——史實還是傳說？ | | | 成中英的宗教哲學 | 李 勇 | 105 · 72 |
| | 易際漲 | 104 · 37 | 梁燕城的「彩虹神學」 | 明曉旭 | 105 · 81 |
| 《泰》《否》相循：生命的往復流轉 | 呂 欣 | 105 · 113 | 建構中華神學：梁燕城融通轉化中西神哲學之路 | | |
| 「易」學與「堪輿」術數推演法溯源——以「術數八卦 | | | | 韓思藝 | 105 · 89 |
| 圖」推證失傳千年《歸藏》易 | 胡萬寶 | 105 · 121 | | | |

| 標 題 | 作 者 | 期 · 頁 |
|--|---------|-----------|
| 中華神學 | | |
| 回到生活與他者共在關係 | 梁燕城 | 104 · 45 |
| 信仰的學「問」——在中國文化處境內 重拾「要理問答」的傳統 | 游 斌 | 104 · 54 |
| 民國自由派基督徒的唯物主義想象 與基督教的身份重構 | 楊衛華 | 105 · 100 |
| 道德倫理 | | |
| 價值觀念的跨文化理解——以「謙虛」 為例 | 單 波、張露黎 | 102 · 53 |
| 道德革命引發的比較哲學思考 | 程偉禮 | 102 · 70 |
| 社會法治 | | |
| 近代西北賑災中的制度效能 與國家能力審視 | 謝 亮 | 102 · 81 |
| 社會矛盾的法文化闡釋——以「非均衡」 為主線 | 廖 奕 | 102 · 93 |
| 「勢」「道」之爭與禮樂美學——柳宗元 《封建論》的時間維度 | 李忠超 | 102 · 102 |
| 政治法律 | | |
| 以何方術納中國於新潮之軌？——基於《〈新潮〉 發刊旨趣書》的機微與覃思 | 施 欣 | 104 · 73 |
| 《港區國安法》與「一國兩制」的國際法分析 | 鄭海麟 | 104 · 87 |
| 文化教育 | | |
| 孔子與「孔子」的形成溯因——多維視野的 一種「闡釋」 | 薛永武 | 102 · 111 |
| 文藝思潮 | | |
| 近十年來中國基督教文藝狀況與處景 | 石衡潭 | 103 · 104 |
| 也說現代中國最苦痛的一顆靈魂——兼談 後世魯迅風波的飛短流長 | 孫仁歌 | 103 · 115 |

| 標 題 | 作 者 | 期 · 頁 |
|---|-----|-----------|
| 社會關懷 | | |
| 心理輔導和治療的新模式探索： ——愛的輔導 | 尚安平 | 102 · 122 |
| 中外會通 | | |
| 論東方時尚的當代重構與東方主義批判 | 張賢根 | 103 · 120 |
| 絲綢之路藝術的多維性、有機性與整體觀 | 程金城 | 104 · 91 |
| 中印比較：歷史遺產與外交自信 | 賈海濤 | 104 · 99 |
| 文化傳承 | | |
| 博雅精神的傳承者 ——吳宓與李賦寧及其他 | 李偉民 | 104 · 114 |
| 持守與創新——趙馥潔先生《中國傳統 哲學價值論》的方法論反思 | 劉亞玲 | 104 · 121 |
| 一劍廿年 添彩桑梓——倪宗新《楊升庵 年譜》再讀 | 範美俊 | 104 · 125 |
| 學苑掠影 | | |
| 暨南大學哲學研究所 | | 105 · 129 |
| 人物介紹 | | |
| 成中英教授的學術成就 | | 105 · 133 |
| 編 後 | | |
| 編後絮語 | 韓思藝 | 102 · 129 |
| 編後絮語 | 韓思藝 | 103 · 129 |
| 編後絮語 | 韓思藝 | 104 · 129 |
| 編後絮語 | 韓思藝 | 105 · 132 |
| 2020年第1-4期(總102-105期)總目錄 . | | 105 · 130 |

編後絮語

■ 韓思藝

本刊副總編輯

元旦已過，春節未至，2021既濟而未濟，庚子年正在成為歷史。過去的2020年給我們留下了許多難以忘懷的記憶，新冠疫情肆虐、澳洲山火持續、非洲蝗災蔓延、菲律賓火山爆發、多地發生大地震……2020年就像一部災難片。除了自然災害以外，全球經濟衰退、金融市場動蕩，英國「脫歐」，美俄暫停《中導條約》，美國大選亂象，中美衝突等等，過去的一年有太多的熱點事件，世界正在從「後疫情時代」轉為「百年未有之大變局」。在此風起雲湧之際，我們期望在當代開放精神和人文情懷觀照下，走出20世紀初以來「中西古今之爭」，迎接新的百年變局。

這一期的主題是「儒學傳承」，我們旨在梳理20世紀初以來，在激進主義、改良主義和保守主義的競爭、對話和融通中，中國學術文化經過批判性反思和創造性綜合所產生的「開放的現代人文主義」流派，即由方東美開啟，經過成中英傳承，所創建的以儒學為本，綜合佛道思想和西方哲學而形成的學術體系，以及在其「中西互釋」思想脈絡和開放性精神的感召下，推動中華文化繼往開來、綜合創新的一代學人們學術思想。本期的主題設計、組稿聯絡得到黑龍江大學哲學系的李安澤教授鼎力相助，李教授力邀學界諸多知名學者如南樂山、潘德榮、郭齊勇、景海峰等教授貢獻大作，給本期《文化中國》增色不少。謝遠筍、郭齊勇的文章「意賅中西，指向未來」，論述了方東美與成中英學術師承關係。作者認為，方氏治學氣象博大，具有兼收並蓄的精神，能基於中國文化的本位，而融貫中西。其弟子大多繼承了方氏治學的宏闊視野和融會中西的學問路向，其中尤以成中英為典型。波士頓儒學的代表人物南樂山說，「中國文化欲實現世界化，中國哲學必須走向世界，此即意味著凸顯儒家傳統的世界性面貌與普遍性價值。」他以成中英「朋友」的身份，總結了成氏的學術成就：

(1) 在中西互詮中對中國傳統及儒學作了當代詮

釋；(2) 在與當代哲學家對談中創建了其哲學體系與當代儒學思想體系；(3) 應用古老的易經哲學創立當代管理哲學；(4) 以儒家的「士」的精神創辦了《中國哲學季刊》和國際中國哲學學會；(5) 在西方世界中活出了儒家禮儀的精神。關於成中英的哲學體系，本期專題論文中還有幾篇文章從不同角度展開論述。如潘德榮在中西哲學的對比研究中，通過分析其「本」、「體」、「詮釋」的具體含義，闡述了成中英的本體詮釋學；楊慶中則從本、體、知、用、行五大範疇，勾勒出成中英的易學本體論，指出成氏易學本體論是對中國傳統本體觀、體用觀、知行觀的新探索、新發展。

本期「中華神學」欄目采用的一篇論文是楊衛華的「民國自由派基督徒的唯物主義想像與基督教的身份重構」。楊文以近代以來的「科玄之爭」和「唯物唯心之爭」思潮為背景，探討了民國時期的文化界基督徒在應對「唯物主義」挑戰，所作的文化上的適應和神學上的調適。他的研究，為當代中華神學的建構提供哲學的思考和歷史的鑒戒。

本期的「天經地義」欄目，均以《易經》為研究對象。胡萬寶的「易」學與「堪輿」術數推演法溯源，注重「堪輿」之術，呂欣的「《泰》《否》相循：生命的往復流轉」則注重義理之學。呂文以《否》《泰》二卦為入手點，引導我們直觀世事變化的趨勢，指出人為天地間之靈秀，貴在能居易而樂天知命，在體驗生命之流轉往復中感知天道人道相會的美妙。此種智慧為我們在面臨「百年未有之大變局」的考驗時，能夠以超越禍福吉凶的心態，體察人與天理相即不離，體味君子仁德守正、與萬物一體，在天人相會的美妙中樂天知命。

在辭舊迎新之際，惟願我們領會《泰》《否》相循所展現出來的往復流轉的生命氣息與恆久忍耐的仁愛恩情，在簡易謙卑中承接天命，順應天理。盼望2021否極泰來！

成中英教授的學術成就

■ 梁燕城

成中英 (Prof. Chung-Ying Cheng)，第三代新儒家代表人物，世界著名哲學家，2016年第五屆「中華之光—傳播中華文化年度人物」。1935年生於南京，祖籍湖北陽新。1956年考入國立台灣大學哲學研究所，與同學劉述先、傅偉勳一同師從方東美，1959年獲華盛頓大學哲學與邏輯學碩士學位，同時獲得哈佛大學、耶魯大學、康乃爾大學、伊利諾大學四校哲學系的研究生獎學金，最後選擇哈佛大學，師從蒯因等教授，並旁聽約翰·羅爾斯的正義論課程。1963年完成博士論文《皮爾士與李維斯的歸納邏輯》，1970至73年，擔任國立台灣大學哲學系主任及哲研所所長。1985年在檀香山創立了遠東高級研究院 (FEIAS)，之後成立國際東西方大學 (IEWU)。

成中英研究治學基本思路，是深入西方哲學的核心，弘揚中國哲學的精華，中西兼治，古今互證，重視方法，肯定本體，建立體系。他在全球積極推動中國哲學現代化與世界化，運用邏輯分析與本體詮釋方法重建中國哲學，開創了當代中國哲學與中西比較哲學研究的新蹊徑，促進了中西哲學的深入交流。成氏對中國易學哲學與儒家哲學的研究做出了卓越貢獻。其他研究領域如中西語言哲學、本體學、本體詮釋學、整體倫理學，康德研究等方面，也多有建樹。

《成中英文集》收錄了成中英先生的各類代表作品，文集的十卷分別為：「《本體詮釋學》(一)、《本體詮釋學》(二)、《合內外之道—儒家哲學論》、《儒學、新儒學、新新儒學》、《儒家哲學的新向度》、《世紀之交的抉擇—論中西哲學的會通與融合》、《中國哲學與世界哲學》、《C管理：中國管理哲學》、《倫理與美學》、《皮爾士和劉易斯的歸納理論》」。《成中英文集》是他思想的一個里程碑，可以見到他的重要思想如中國邏輯



成中英在國際儒學論壇(2018年)
由國際儒學聯合會與文化更新研究中心主辦

學的發展、儒學思想的發展、中國管理哲學的發展、中國本體詮釋學的發展、中國形上學的發展、中國政治哲學的發展、知識論的發展、倫理學的發展、美學的發展。成中英是當代中國管理哲學的開創者，其所作《C理論：中國管理哲學》，創導動態和諧辯證管理，更是綜合創新中國管理哲學的奠基之作。出版中英文學術著作逾35種，發表學術論文300餘篇。

成中英是美國夏威夷大學哲學系終身教授，國際儒學聯合會創始人及榮譽顧問，英文《中國哲學季刊》創始人及總主編，還創建國際中國哲學會、國際易經學會、中國哲學高級研究中心、遠東高級研究院等國際性學術組織，並兼任耶魯大學、牛津大學、柏林大學、北京大學、清華大學、西安交通大學、中國人民大學等院校客座講席教授。

在中西文化交流方面，他於1978年主持「第一屆國際中國哲學會議」，成功在西方推動中西哲學的深入交流，使中國哲學與西方哲學界直接對話，在理性上角力論辯，在西方弘揚中國思想文化。曾任「中華文化復興委員會」常務理事，國際本體闡釋學學會主席，國際中國哲學學會名譽主席，為中國哲學發展貢獻頗多。



冬日遠岫（二） 作者：陳君立

陳君立·現代水墨畫大師，先後畢業於加拿大蒙特利爾康戈狄亞大學藝術學士學位，以及澳洲皇家墨爾本理工大學榮獲藝術碩士銜。曾獲台北市立美術館、北京中國畫研究院、中國對外文化交流協會等頒發多個現代水墨畫創作獎項。作品為海內外各藝術館及藝術學院所收藏。現為國際彩墨畫家聯盟諮詢委員、香港現代水墨畫會名譽會長、丹青新塗協會顧問、香港中文大學專業進修學院現代水墨畫課程導師。舉辦個人水墨畫展二十餘次，參與聯展一百餘次，出版個人畫冊六本。

ISSN 1201-0677



Printed in Hong Kong