

导 言

生存危机与理性对话

——从生存困境论研究台湾 新士林哲学的意义和方法

人总是要基于自身的生存境遇来反思自身的存在。这是人永远也无法彻底遏止的形上冲动。每当人陷入生存困境，传统的关于人存在的解释不再具有绝对合法性时，人们就不能不深入地反思自身的境遇，以确立生存的根基。因为有思想，有探索，故有多种意识形态和学术思潮的相互并行竞争。¹台湾新士林哲学正是我们所力求研究和探讨的重要思潮。为真正把握其实质所在，我们需要首先明了我们所面对的生存境遇。

一

我们首先从西方社会谈起。西方社会的发展，是一个逐步走向世俗化的过程。所谓世俗化，指的是社会和文化开始逐步摆脱宗教制度和宗教象征的控制，这个过程是在全方位上展开的，即一方面在客观上教会从世俗领域撤出，人的现实存在不再受制于教会，另一方面在主观上宗教已逐步从文学、艺术、哲学中隐退，作为

彻底俗世的科学的世界观的兴起，人们对世界对生活的理解已可以根本不要宗教的解释。

这个世俗化的过程是一种世界性的运动。在西方，这个世俗化的因子已内在于西方的宗教神学之中。一方面在宗教信仰体系中，信仰需要理性化的论证。尽管理性还处于信仰的笼罩之下，但理性已是一无可非议的存在。由于理性对信仰的论证，上帝就内在地成为逻各斯，即上帝是理性，人有不完全的理性，还必须靠信仰支撑自身的存在。但理性自身就已具有了一种相对独立的意义。这在托马斯哲学中表现的尤为突出。这种理性对信仰的依附已埋下了理性对信仰的反叛。既然理性的真理（哲学）并不与信仰冲突（虽不可代替信仰），那么人只要运用理性去面对自然和人生也是与信仰不相冲突的。这就带来了自然的发现和人的发现，从而为上帝退隐到世界之中打下了伏笔。

在思想史上，这种转折是由唯名论，特别是新教开先河的。虽然在他们思想中，否定了类作为独立实在而存在，高举起自由意志的旗帜，这表面看是否定理性，但实质是否定抽象的理性，而使理性与自由意志结合。这样理性就成了属人的存在。从而世界的理性化就成为人的自觉活动。² 而宗教对整个世界的统治开始逐步退却。超越的上帝，变成了内在的神。整全的上帝理性，就变成道德的实践理性。康德表面上似乎为信仰谋地盘，实质上自然神论的头颅则是由他所砍掉的。这样上帝就从事实领域撤出，只成为精神。黑格尔进一步将上帝变成了绝对精神，而马克思以费尔巴哈为中介，将之变成意识形态。由此“彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。”无神的世界由此确立。而真正作出这一宣告的则是尼采，他凄惨地喊出“上帝死了！”

由启蒙运动所开启的西方近代思想，倡导自由与理性，天真地

以为有了自由和理性，一切问题皆可解决。然而两次世界大战及西方现代社会所呈现的问题促使思想家们去反省启蒙精神。如果“上帝死了，人可以为所欲为”，这个命题由一个假设变成了事实，人所剩的只有理性和自由意志。离开了上帝的保护，每个人只凭个人的力量面对强大的生存压力，失去了精神上的安全感。人所剩的只有自由。自由从前是人们所争取的崇高的价值，如今则成为人无所逃避的生存状态。在现代社会，科学理性的极致带来了统一化、理性化、机械化。技术一体化的社会结构成了独裁主义者统治的社会基础。而自由、民主所要求的多样化、感性化、生命化，没有上帝的临在，则又易成为“为所欲为”的借口。面对这种“启蒙的悲剧”，人们认清了所有一切的悲剧全在人本身。现代思想，如尼采、弗洛伊德、海德格尔、法兰克福学派等，深刻地揭示了人的生存状态，认为生命的本源是非理性的，从而把传统的理性观念击碎，把乌托邦送入坟墓。这样一来，人的存在就更加尴尬，即虽自由却无所适从。此时，人所背靠的传统是虚妄的神圣，所面对的未来是价值的虚无。生命的苦难只能由人们自己来承担，这是人们不得不选择自己生命意义的时候。

面对着这一尴尬的生存境遇，西方的思想家进行艰难的探索。一部分高举虚无主义旗帜，强调要在虚无中抗争，在虚无中抉择，如萨特、卡缪等，而现在的福柯、德里达等所谓后现代主义者，则不遗余力地推进虚无主义，力图通过解构破除传统及语言中的虚妄。另一部分则坚持理想主义和上帝的超越性，力图走出虚无主义的幽谷，如有神论存在主义和新士林哲学等，他们都试图用自己的思索为上帝的在场作见证，努力突显上帝的超越性。整个西方思想都正处于这样的对立之中。即一方面要澄清传统文化中的价值虚妄，一方面试图突显传统文化中所包含的神圣超越性。

二

在中国，近代以来一百多年的历史，重演了西方思想界自启蒙运动以来四百多年的思想演进，只不过较西方的发展更为复杂而已。在中国，世俗化的过程，是阳明心学所开启的。⁴在朱子所奠定的理学体系中，人的全部存在可归为天理，现存的价值皆可从天理中推演出来，这样一来，现存的秩序被合理化。人生的全部意义就在于他委身于天理所象征的现存秩序，而人的自由则无从言起。心学从终极关怀上可谓与朱子具有同一理想，但从社会运行上，阳明心学则把天理纳入人心，人得以解放，一切全凭人之良知而定。在义理上，阳明所宗的还是儒家理想。在现实上则还人以自由。⁵满街皆圣人即体现了人的状态，明末的社会现状可证明这点。然而这次世俗化、理性化被满清人关所中断，朱子的体系被重新恢复。中国真正的理性化过程是西方文化冲击后所致。这次理性化过程是以西方自由主义、马克思主义和阳明心学共同作用的。不过中国的局面要比西方的情况复杂多了。

中国的世俗化、理性化过程不是由其社会自身结构所引发的。而是由西方文化的冲击所不得不进行的。西方列强挟其船坚炮利使中国国门洞开。整个民族及个人都陷入了严重的生存危机。传统文化（主要是儒家文化）关于现实存在所作的合理性解释已丧失了往日的合理性，它已不具有应对整个民族和个人所面临的生存危机的能力，儒家文化陷入困境。⁶面对着西方文化的挑战和整个民族的生存危机，中国士大夫阶层以一种生存者最本能的避害反应和危机心理，开始向西方学习，吸收异域的先进文化，以寻求传统文化的自我调整、更新与转化。从洋务运动、维新变法、辛亥革

命、五四新文化运动以至现在。⁷中国向西方学习经历了从器物层面到政治层面，再到文化层面，而今已开始在形上层面上注意西方文化的价值。

中国自五四新文化运动开始全面向西方学习，于是西方的各种思潮纷纷涌入，成为中国知识分子热衷宣传和讨论的对象。但这种学习和热衷基本上是以一种所谓救亡图存为基调的。因而对西方文化的吸收就具有某种选择性，即以是否可以救亡图存为标准。在这种选择中，暴露出当时中国知识分子对整个民族和自我的生存危机还缺乏深切的体察。他们大多把这种危机理解为经验层面的文化危机。因而向西方学习亦大都在经验层面上进行。而没有把这种危机理解为整个文化传统在经验层面和超验层面的双重危机。整个近代的学习西方一直被救亡论的话语所笼罩。也正是如此，中国马克思主义、自由主义、以及文化保守主义是“在许多共同观念的同一架构里运作”⁸，都试图重构文化传统以解救民族的危机。这样，各种思潮一经进入中国，就已被意识形态化。因而五四以来的各种文化论争，基本上成为各种意识形态的角逐。以各种学术思想包装起来的意识形态，都相信唯有他们的思想可以解决中国的问题。因而近代以来，中国许多所谓的文化论战，大都没有从知识学上得到真正的解决，而仅仅处于不同意识形态对群众的掌握。所以严格说来，近代各种思潮的论争难以称得上是理性对话。传统文化对人的生存世界所作的合理性解释已不再具有其自身的合理性。但人类关于自身存在的合理性化解释，是直接关系到对传统的态度。自由主义是积极推进对传统的虚无化，以此谋求由传统到现代的转化。而中国马克思主义对传统大多采取现实的态度，以谋求马克思主义的中国化为原则对传统加以损益。尽管理论上马克思主义和自由主义对传统并不持完全的否定态

度，但现实上对传统的否定又成为他们确立自身的先在前提。这样就推进了对传统的虚无化，而且中国马克思主义和自由主义的无神论立场又加速了这种虚无化，即否定了超验永恒的先验价值。当科学理性和阶级利益为决定性的因素时，超验的形上追求自然失去了它应有的地位。面对这种虚无化的过程，作为文化保守主义的当代新儒家，通过突显儒家心性之学的形上价值来对抗虚无，并力图通过“返本开新”，“良知坎陷”，谋求传统与现代的接榫。如果说中国马克思主义和自由主义都是以西方近代的特定的价值观念、思想体系来调整传统以期完成中国的现代化，那么当代新儒家则试图以儒家心性学的形上智慧来开显现代的外王事功，并用儒家的道德理想主义来对抗现代及后现代社会中的价值虚无。

近些年来，整个汉语思想界的交流日益频繁，人们愈来愈发现，如果文化论争仅仅处于意识形态式的战斗，对中国思想界乃至中国社会是毫无益处。人们基于个人和民族的生存危机，清醒地认识到理性对话是我们民族文化建设的惟一选择。目前活跃在汉语思想界(大陆、港台、海外)主要思想流派有三个：一是承继自由主义的传统，从事社会批判的所谓后现代主义派和虚无主义派；二是从事社会发展问题研讨的务实的中国马克思主义派；三是与虚无主义抗争的理想主义派。

随着理性对话的深入，人们对理想主义派给予了较多的关注，人们发现在理想主义阵营中除了坚持儒家人文主义理想的新儒家外，目前又涌现出一种新的精神取向，即倡导基督宗教的超越精神。在这一思潮中，大陆的主要代表为刘小枫先生，台湾则是以罗光、李震等为代表的新士林哲学。刘小枫因其大陆的学术背景，并主要活跃在大陆学界，故大陆学人对他的思想特质比较熟悉。相比之下，大陆学界对台湾新士林哲学则比较陌生，尽管近年来两岸

学界有了较多的交流，大陆学界已开始对台湾新士林哲学给予一定的关注。但从总体上说，大陆学界尚没有在理性层面同台湾新士林哲学有实质性的对话。台湾新士林哲学所特有的超越精神和致思取向还没有真正进入大陆学人的论域之中。台湾新士林哲学是目前台湾学术界较有影响的学派，拥有一批海内外知名的学者，著述颇丰，并且拥有自己的学术刊物，思想阵地。鉴于这一派独特的精神取向和在海外的影响，有必要对这一派别进行总体的研究，以我们民族和个人的生存境遇为基点，在理性层面与他们展开对话。

三

以台湾省辅仁大学为中心的台湾天主教系统的新士林哲学，是目前在台湾的一支影响较广、势力较大的哲学流派。它是天主教在中国传播的产物，该派致力于宣传天主教新士林哲学，并把它同中国文化结合起来，谋求福音的中国化和中国文化的福音化。面对这样一支有影响的流派，目前大陆学术界还缺乏深入系统的研究，国内有关此课题的研究论文还了了无几。因而，对台湾新士林哲学的研究至少具有如下几方面的意义：

1. 填补了中国现代哲学研究领域的一大空白，以使人们对台湾新士林哲学有一较为完整清晰的把握。

2. 有利于我们把握中西文化的一种融合方式；基督宗教文化在中国的传播、发展及本土化过程；并由此窥视中国现代文化的可能走向。

3. 分析天主教（基督宗教）在现代社会如何确立人的终极关怀、价值系统，并对现代社会如何反应。

4 了解天主教与中国文化的撞击与会通，以及对重建我们文化传统的意义。

真实的学术研究，本质上是一场真诚的对话。对话是人类的主要的交流手段，是人的生存方式之一。对话是人的生存得以成立的前提。人与人之间时时都在对话，但并非所有的对话都有启发性。以往的人类史业已证明有许多太滥的对话是毫无价值的，这些对话很少使人的存在处于敞开状态而向真理开放，相反大多是伪装成学术思想的权力话语把人遮蔽起来，使真实的人生变成各种意识形态的奴隶。真实的对话是人的自由的确证。人正是通过在多元对话中呈现出自己的真实生命，学术研究的真实意义亦在于此。

我们试图对台湾新士林哲学所作的研究，本质上正是这样一种在生命层面、理性层面的对话。要使我们的对话不沦为毫无意义的文字游戏，我们必须清楚地了解自己是在什么前提下进行这场对话，即我们赖以对话的前提性原则和方法是什么。

1. 首先我们应该明了我们对话所赖以成立的生存境遇。这个生存境遇即是我们对话的起点，亦是我们试图藉对话加以超越的限制。正是这个生存境遇使我们的对话有了展开的场景，我们的发问与回答都是依此场景而有的。即立足于当代中国的现实，立足于我们时代的特殊需要，以我们时代所特有的气禀和偏见进行对话和抉择。因为有了对生存境遇的独特理解，对话的双方才能有一个共同的论域。落实到台湾新士林哲学的研究，我们则是要借助于我们的发问，来阐释出台湾新士林哲学家们面对我们的生存危机是如何解答的。并对此加以分析。

2. 存在的呼应。如要想使我们的研究和对话真正的展开，我们必须持有真诚的态度。这即要求对话双方应将自己处于绝对的

敞开状态，这种真诚是对双方共同要求的。唯其如此，内涵于学术中的生命真实才能呈现出来。我们强调“诚”的原则，即是要指出真实的学术研究不仅仅是知识层面的名相分析，它实质是生命整体的投入。因而以“诚”为先在的原则，就是要去除虚伪和掩盖，承认对话双方都有其各自的限制，承认双方的话语都是有限的人的话语。唯其“诚”，才能使对话中的真实意义得以呈现，限制得以指出并克服。我们所强调的“诚”，就是存在的呼应和“同情的理解”⁹。它不是无原则的接受对方，而是不将自己的原则固执化，认真地倾听对方。学术真诚，要求我们承认自身的限制，毫无保留地极其虔诚地倾述自己的内心世界，而不在乎这种内心的感受和理解是否和所谓的文化传统、学术传统以及权威和时尚协调。

3. 虽然真诚是学术研究及对话得以进行的前提，但是真诚也并不能担保真实。学术研究及对话所具有的真实性，不仅需要真诚，同时更需要创造性的智慧。在我看来，所谓创造性的智慧并不特指每个人与生俱来的气禀意义上的聪慧，而是指基于生存体验基础上的理性追问，是一种存在的智慧。这种智慧要求对话双方都要以存在的勇气去拷问对方和自己全部理论的理性前提和生存前提。人的有限性决定了其理论的有限性，因而构成我们研究和对话的理论必须经受住不断的反驳、批判、否定、超越。因而我所说的创造性的智慧即是指在学术对话中互相反驳、互相竞争、互相否定的能力。藉此能力为他人提供或呈现一种可供怀疑和否定的起点。

4. 在具体的研究上，我注意到如下几方面。首先在研究的结构下，采取整体研究和个案研究相结合的方法。通过研究人们即可了解台湾新士林哲学的整体风貌和每个哲学家的个人成就。其次采用文献学的方法，即整个研究忠实地依赖文献，通过大量的文

献爬梳来疏释和研究台湾新士林哲学。作到有一分文献，说一分话，不离开文献随意解释测度，从而使研究具有较高的客观性。再次，采用历史的方法和哲学的方法相结合。即整个研究既要注重考辨源流，疏释历史发展脉络，同时又要通过具体的名相分析，透显新士林哲学的义理规模和架构。

5.批判的超越。前面所提的是“同情的了解”和“客观的分析”。学术研究不能仅止于此，而需要进一步，即方克立先生所言的“批判的超越”。即通过资料的疏释和义理的分析，来把握这一流派的成就和内在限制。这一过程，一方面通过整个行文加以随处标示，另一方面在结束语中加以专门论述。

注：

1.学术与意识形态之间，我以为是有差别的。对此，我不同意福柯、德里达等对二者的等同。相比之下，余英时的观点倒不失平实。他以为二者虽有联系，却不可等同。见其《学术思想及意识形态》及《再论学术思想及意识形态》等文。

2.理性化并非始于近代，由近代所开启的只是自觉的理性化。事实上，理性活动是伴随着整个人的历史活动。理性化就其实质而言，就是生活的秩序化。人的生活方式的变迁实乃是理性化方式的变迁。在我看来，难以理解的不是理性化的具体发生过程，而是理性化本身，这是非常神秘而难以言说的。《易传》的生生智慧或许可提供一种解答，不过这里不能详言。

3.就人所作的关于上帝的，以及以上帝名义所作的任何承诺，都具有意识形态的因素而言，马克思的意识形态理论无疑具有相当的真理性。但人是否可因关于彼岸的言说包含着虚妄，就否认彼岸的真实，这个问题马克思却没有轻易做出断言。

4.在中国纯粹的宗教神圣化情形并没有出现，因而也没有西方意义的世俗化。不过如果把儒教亦作为一种宗教的话，则可称中国亦有自己的世俗化

过程。不过，须注意这只是个类比的说法。

5. 比较儒教和基督宗教传统，可发现一种功能的相似性，即朱子有类于托马斯从形上的角度确立了各自传统的绝对性，而阳明和路德则同样强讲人性和意志的作用，以对其进行某种程度的解构。

6. 参见萧功秦《儒家文化的困境》，四川人民出版社，1986年。该书指出清末中国士大夫的认知范式已难以真正体察当时生存危机的实质所在。

7. 现今时代，被称为后五四时代，或拟后现代，即对中国的启蒙运动加以反省的时代。

8. 史华兹《论保守主义》，《近代中国思想人物论——保守主义》台湾时报文化事业有限公司，1980年版，第20页。

9. 吾师方克立先生曾在研究“新儒学”上提出几点方法论原则：“同情的理解，客观的分析，批判的超越。”参见《南开学报》1993年第2期。

上 编

台湾新士林哲学的 缘起和基本特质

第一章台湾新士林哲学的缘起

一、基督宗教在中国的际遇

台湾新士林哲学是以天主教信仰为其精神取向的哲学，是天主教信仰在学理上的说明与论证。故而欲明了台湾新士林哲学何以产生，有必要对基督宗教在中国的际遇作一清晰的透视。¹

1. 基督宗教在中国的发展历程

基督宗教传入中国至今已有一千多年了，他所带来的文化已

在一定程度上对中国文化有所影响，尽管基督宗教文化尚未构成中国的主流文化，却也构成了中国文化中不可分割的一部分。因而，“中国基督教史”构成了“中国文化史”中不可缺少的一环。关于“中国基督教史”已有许多史家给予翔实的研究，我这里仅根据目前可见的史料，对基督宗教在中国的发展历程作一整体把握，以见基督宗教在中国发展之特点。

基督宗教在中国的发展历程大致可分为五个阶段。第一个阶段，是唐朝的景教和元朝的也里可温教。基督信仰传入中国是以唐朝时的景教为嚆矢的，尽管有些资料认为唐朝之前基督宗教就传入中国，传言耶稣的两位门徒圣多马（*st. Thomas*）和巴多罗贝在汉明帝永平年间到中国传教。但因为证据均不甚可靠，只能以传疑置之。²自明天启五年，“大秦景教流行中国碑”被发掘。此后在敦煌石窟发现若干景教所遗经典之后，景教传入中国的史实得以确立。景教本属基督教的聂士多略（*Nestorius*）一派。它于公元 635 年（唐贞观九年）开始传入中国，至公元 845 年（唐武宗会昌五年）遭禁锢，在唐代共流行 210 年。景教在中国的兴衰系于皇室对宗教的好恶，据“景教碑”记载，景教在唐朝流行时，有“法流十道”、“寺满百城”的盛况。景教徒曾进宫向皇族宣讲景教，自太宗以至德宗六位皇帝均优容景教。但在总体上，唐朝皇室是偏爱道教和佛道，武宗因师事道士赵归真、刘玄静，遂听其献策而采道为国教，排斥佛教，而祆教、景教等外来宗亦同遭禁绝。武宗排斥外来宗教是基于包含政治、经济和文化（意识形态）等多方面的考虑。³晚唐至宋，教士和教徒混入蒙满边界，蒙古人主中国，景教卷土重来，被称为“也里可温教”（*Arkaun*）。信徒多为色目人。元朝崛起初期，曾扑灭若干信仰景教的部落，概因蒙古的一夫多妻与基督信仰不相容。⁴此后元朝帝室对宗教采取实用的态度，优容也里可温教，

允许它自由传教。也里可温教随着元朝的灭亡而衰落。⁵这个阶段，基督宗教虽有较长的兴盛时期，但总体上并未对中国文化有相当的冲击，没有构成中国文化的精神质素，只能称为在中国的基督教，而不是中国的基督教。

基督宗教在中国发展的第二个阶段为：从沙勿略至利玛窦的入华传教到鸦片战争。时间起自 1610 年(明万历 10 年)，是天主教在中国的正常传教时期。这是两种异质文化：中国文化和基督宗教文化相互理解、作用、冲突的时期。明清之际，天主教耶稣会士为中国带来了西洋的学术，包括历法、制造技术、水利技术、地理学、几何学，以及音乐、绘画、哲学、宗教等。在此阶段，天主教的传教有鼎盛，也有挫折，如南京教案、历狱案等。但总体说来，是一个文化交流的时期，其间几次挫折，大多是基于文化及政治意识形态的误解而致。尽管有几次禁教令，但大多没能彻底禁止基督教的传播。

从鸦片战争至民国建立，这是基督宗教在中国发展的第三个阶段。这个时期，基督教的传教活动是与外国列强对中国的殖民化相伴随的。鸦片战争以后，清廷威望大失，虽未能立即解除对基督教的禁令，但在各地暗中进行传教工作的传教士日渐增多，并刺激后来新教各派的到来。在此期间有这样几件值得关注的事件：(1)太平天国事件。太平天国以基督宗教信仰为武装，发动了具有宗教、民族、政治三大宗旨的革命运动。太平天国所创的基督宗教的教派，其最大特色是将儒教与基督教教义掺合，成为中国色彩甚浓的基督教派。此一教派具有双重性。一则在传统士大夫看来，它是对中国传统文化的反动，是对当时整个生存秩序和统治秩序的破坏。⁶二则在西方正统教派看来，因它对基督教义的修正，它充其量是基督教的异端教派。⁷(2) 庚子教案。即由义和团所发动

的排洋仇教事件。此事件表明被清廷政治所左右的义和团对基督教的冲击，是当时中国保守的民众和士大夫对西方列强和基督教情绪性发泄，其结果是中西双方的一场浩劫。(3) 山庚子教案所引起的八国联军的入侵。在此后，西方各国教士鉴于明末万历年间所发生的“南京教案”，清初顺治、康熙年间杨光先发动的“历狱”，加之以后发生的重重教案，须赖其本国或其保护国出面与中国政府签定“传教条约”，以确保其在华传教的合法地位。至此，传教士得以在列强的支持下自由传教，同时人们对由西方传来的基督宗教的仇视和反抗也因对西方列强的仇视和反抗而强化。

基督宗教在中国的发展的第四个阶段始于中华民国的建立。当时中国政府一再表示对各宗教一视同仁，基督教在中国之传播，遂得以惊人的发展。各教团除了传道工作外，并致力于各种社会事业，如建设大学、医院、书局、救济院、孤儿院等。另一方面，中国的自治教会开始逐步增加，且遍及全国各地，远及海外，为中国基督教发展开创一新的局面。在此时期，基督教一方面因法律上的宗教信仰自由而有较为宽和的传教环境，另一方面又要回答当时各种启蒙思潮的诘难。从此中国基督教开始步入相对完善和自由发展的轨道。

1949 年以后，基督教在中国的发展进入一个特殊的时期。基督宗教在中国的传教活动在大陆和港台两种不同的社会政治体制下进行。这是基督宗教在中国的第五个阶段，这个阶段一直持续到现在。

2. 传教士对中国文化的态度及传教方式

基督宗教在中国的传播，本质上是两种异质文化的交流。这种交流和碰撞要求双方对对方文化有相当的了解，同时每一方亦

是以自己的思想范式来融摄和把握对方的。对方只有纳入到自己的视域内，方成为可理解的。正是因为如此，基督宗教在中国的传播方式是和传教士对中国文化的理解程度相适应的。我们这里所要考察的是自利玛窦以来（至民国）传教士对中国文化的态度和传教方式。

我们首先需要了解的是，传教士在中国的活动是一个目的性很强的活动，即传教。对传教士来说，基督信仰及基督教义是无可怀疑的真实，他们所要作的无非是如何叩开中国的大门，使中国人改变信仰。这样对“耶稣会士来说，中国人同其他人一样都是人，也就是说跟他们自己一样，只不过是迷信和伪理念所腐蚀，以致竟然对启示录茫无所知。”⁸ 首批来华长期定居的传教士清醒地意识到应使自己顺应一个完全不同于西方的社会和文化，力争同知识阶层和统治集团建立良好的关系。他们力争在不惹知识阶层和统治集团反感的情形下进行传教。

利玛窦以为赢得中国人同情和皈依的最佳方式，就是使基督宗教的教义附会儒家思想。他悉心研究中国文化传统，以衡量这一传统对基督信仰的利与弊，以便加以利用和驳斥。⁹ 他们求助于中国的典籍，认为中国文化与基督教有一致之处。他们力图在中国人的道德与基督教的道德，中国人的天与基督教的上帝之间寻求同一性。利玛窦等舍弃中国经典中的注疏，而直接对原文加以自己的解释。即“把孔夫子，这位儒教奠基人留下的某些语焉不详的字句，通过阐释为我所用。”¹⁰ 即试图通过引述原文，使人们领悟原文的言外之意。

不同于基督宗教在南美等地的传教活动，传教在中国所遇的并不是未经开垦的处女地，而是一个具有丰富文化传统的国度。中国人有其自己的独特的宗教传统，中国的儒、释、道三大宗教传

统已有机结合起来，共同构成了中国人的生活方式。如同传教士是西方文化的承载者一样，中国的士大夫阶层、佛教徒、普通老百姓已经自觉或不自觉地成为完整的中国文化的载体。而传教士则依其传教目的，相应地对这不同群体采取不同的态度。对待士大夫阶层，他们是求助于儒家经典，使自己俨然儒家一样，同时也使儒学似乎成为基督教义的不完整的表达。白晋神父以为“要使中国人从情感和理智上倾向于我们神圣的宗教，世界上没有比向他们显示基督教合乎中国古代哲学传统更好的东西了。”¹¹在这方面以利玛窦为始作俑者的许多传教士作了大量的工作，以使中国人相信是他们自己误解了自己的传统，而只有传教士的讲解才符合古代圣贤的思想。¹²

对于佛教徒，传教士则给予猛烈的驳斥。这一方面是基于自身的信仰和传教目的，另一方面是对佛教的误读。他们宣称中国古代传统（与基督信仰相符的部分）很大程度是由佛教的偶像崇拜搞得面目全非。传统儒家经典中“天”所代表的全能的造物主上帝被佛教和宋代新儒家掩盖起来了。由于佛教是中国广大民众精神关怀的重要因素，已构成了中国文化生命中的重要质素。故而传教士首先驳斥的即是佛教。他们嘲笑佛教关于轮回转世、因果报应、不杀生灵等信念，断言佛教的惟一原则就是虚无。事实上他们并没有参悟到佛教的内在精神而与佛教真正对话，而基本是基于自身的信仰来评断对方。因佛教在仪式和戒律与基督教有某些相似之处就断言佛教是基督教的拙劣的复制品，甚至认为这是魔鬼的圈套。正是由于对佛教的误解，使传教遭到许多佛教徒的反对。¹³

传教士的传教活动面对普通老百姓时，起初进行的很顺利。他们不需要深厚的理论研讨来向普通百姓解释基督教义的奥秘。

传教士们力图用基督信仰来使老百姓放弃迷信和偶像崇拜，他们用获得天堂的赐福以及对永恒的地狱之火的恐惧作为强有力的手段来使普通老百姓皈依。传教士对中国老百姓缺乏完整的理解，认为老百姓只为迷信所充斥，实不知老百姓亦是中国文化的真实载体，他的宗教信仰是在中国宗法体制内的。因而基督信仰对中国老百姓，只有纳入他们自己的文化系统内才发生意义。传教士还利用医术和奇迹来使老百姓皈依。

3. 中国文化对基督宗教的反应

中国文化与基督宗教的相遇，是一双向的过程。中国士大夫与民众对基督宗教的反应，实质上就是中国文化对基督宗教的反应。

中国文化对基督宗教的反应经历了一个过程。最初，中国的士大夫阶层并不拒斥远来的传教士。传教士以科学家、道德家、哲学家的身分同士大夫们接触是颇受欢迎的。传教士们求助于儒家经典的讲学和俨然儒家的道德气象，使许多士大夫引以为同道，甚至有部分人还由此皈依了天主教。其时的士大夫还没有了解传教士的真实意图，没有了解基督信仰的排他性。很难说早期皈依天主教的士大夫们(如李之藻、徐天启等)是严格意义上的基督徒，他们大多以心同此心、理同此理来看待基督宗教，是不同信仰和学说的调和者。¹⁴他们所皈依的基督教是他们把基督教义依中国传统术语重新解释后的基督教。谢和耐指出“传教士们充分利用中国人想重新发现古人在保持社会与政治和谐方面奥秘的心态，声称自己正是以天学的名义恢复古人的真义。……就 17 世纪大多数皈依者和同情者来说，天主的教义可以使中国人恢复那种曾经启迪过古人性灵和规范他们全部行动的宗教感情。”¹⁵这就是说中国

人是按照自己的文化传统而皈依基督教，基督信仰所具有的绝对性和排他性，并没有被中国人所理解。在中国人看来，天所具有的主宰义和自然意义是合二为一的，而西方基督宗教对此则有一条明显的界限。这样中国人所理解的基督信仰（天学）是把传教士所介绍的道德规范、宗教、科学和技术混在一起而接受的。因此，许多中国人是因其科学和道德规范而皈依基督教的。基督宗教中上帝（天）的超越义涵并没有被中国人所彻底把握。

随着对基督宗教的逐步了解，中国的士大夫阶层已开始了解儒教和基督教二者中的“天”的含义的差别，体会出科学与宗教的分界。然而因有此了解，许多人开始反对基督教，而只接受其科学。并开始意识到基督信仰对儒家信仰及现存秩序的破坏力。

《四库全书总目提要》中对李之藻编纂的《天学初函》所加的按语即表明了这一立场：

“西学所长在于测算，其短则在于崇奉天主，以炫惑人心，所谓自天地之大，以至蠕动之细，无一非天主所手造。悠谬姑不深辨，即欲人舍其父母而以天主为至亲，后其君长而以传天主之教者，执国命，悖乱纲常，莫斯为甚，岂可行于中国者哉？之藻等传其测算之术，原不失为节，取仍并其惑诬之说，形而步之，以显与《六经》相齟齬，则慎之甚矣。”

以后的“南京教案”“历狱”等教案，不可仅仅简单看作中国士大夫阶层对域外新观念的恐惧和仇视，同时也反映出中国一部分士大夫已经看出基督信仰与儒家信仰的差别所在。看出基督宗教具有破坏现存秩序的危险，是一种移风移俗怀疑成规的宗教。尽管传教士力图“使中国人认识到我们丝毫不搞什么革命性的东西，也不指望任何物质利益，只是前来传布惟一圣教，这和帝国的利益丝毫没有抵触。”¹⁶士大夫还是察觉出这种敌对性，《辨学刍议》的

作者陈候光以为基督教与儒教有明显的差异：

“孔子言事人而修庸行，彼则官事帝而存幻想。孔子言知生而行素位，彼则盲知死而邀冥福。孔子揭太极作主宰，实至尊而至贵，彼则判太极属依赖，谓最卑而最贱。其以时王之赏为轻也，则无君之罪甚于杨；其以亲之鞠育为小也，则无父之罪甚于墨；其以理非性之本有也，则外义之罪甚于告子。独托事天事上帝之名目，以行其谬说。呜呼！大西借儒为援，而操戈入室，如螟将附苗，其伤必多。乃崇其学者，半为贵人，为慧人。愚贱如小子，设起而昌言排之，则唾而骂者众。”¹⁷

除士大夫外，佛教徒对基督徒的反应也经历了一个过程。起初，传教士为传教削发、穿袈裟，装做外国僧侣，被佛教徒引为同道。人们将佛教的五戒与基督教的十诫相类比，将基督教的仪式等同于佛教的仪式。这种相似之处为传教士在老百姓中传道提供了契机，有助于老百姓皈依基督教，因为老百姓是难以从这种相似中看出差别来，他们往往被仪式所吸引。然而传教士们却以为这些现象只是魔鬼设下的圈套，认为佛教模仿了天主教义。于是佛教也做出同样的指责。佛教僧侣乃是以自己的思维模式去看天主教。佛教和儒教一样，并不强调自己宗教的惟一性和排它性。而强调所有宗教都能在宇宙秩序中合作。大多数基督徒都同奥古斯丁一样，以为不同民族的宗教传统都是错误的，是各民族所独有的，只有他们自己的建立于普遍理性之上并得之于上帝启示的基督宗教才是真正的宗教，世界的宗教，上帝启示的真理是不容怀疑的。¹⁸佛教是讲究方法圆融的，希望与传教士就究极的问题展开平等的辩论。而传教士因不能理解佛教的义理而拒绝公平讨论。¹⁹佛教徒采取的立场是“既不希求在同天主的信徒们的辩论中获胜，也不想劝导人们来盲目地追随我。我惟一耽心的是他们不能理解

道并丧失他们自己的理智……佛讲究‘悟’或‘大彻大悟’。这种彻悟并不是他所独有的，而是能为全人类所共同掌握。佛只是最先体验到它而已。’²⁰因而佛教徒难以理解为什么天主教徒要与他们一较高低，为什么天主教徒要抵毁佛教并毁掉佛教的雕塑和肖像。佛教徒指责传教士们故作神秘而不作平等的讨论。

不同于士大夫和佛教徒，中国的普通老百姓对于基督教有其自己独特的态度。老百姓并不抽象地看待基督徒，而是把它纳入自己的生活秩序之中。传教士们在士大夫中传教颇感困难时，他们发现在老百姓中传教进行的十分迅速。然而中国老百姓对基督信仰的皈依是在其自身的生活秩序中完成的。皈依的老百姓可以轻易抛弃家中的各种佛像及偶像。但不可将中国老百姓理解为毫无文化之人，他们是中国文化的真实载体。不同于士大夫阶层传承的是中国的雅文化，普通老百姓身上所蕴涵的则是容雅俗于一体的真实的中国文化的精神生命，即将超越纳入自身的现实品格。在中国的老百姓看来，所有神圣的东西都值得尊敬，他们对神的选择，主要关注于这神是否能解决他们的生存困境。故此中国老百姓总是根据自己的生存境遇来选择和更新自己所崇拜的神。他们往往并不从宗教自身来看宗教的价值，而是根据宗教的效用来评价和选择。故此，他们并不抽象地拒绝基督宗教。当他们发现传教士所宣传的诫律和所展示的奇迹，十分契入他们的生活时，他们就皈依了基督教。传教士的治病和心理治疗（驱魔等）更是使人们皈依的主要因素。然而人们可以因奇迹而皈依，亦可因缺少奇迹而叛教。同是一部分老百姓因沉浸于奇迹、圣水等，使基督教这一力图破除迷信和偶像崇拜的宗教几乎有流于新的迷信的危险。这也是中国许多士大夫反对基督教的原因之一。故此，尽管有旧信仰向新信仰的形式上的转变，但在这转变中，传统文化及宗教的思

考模式并没有什么改变。我们固然不能说基督信仰没有渗入民众的精神之中，但却可以说民众的精神质素并未因此而有着实质性的改变。

中国的统治集团对基督宗教的看法，起初是所谓的怀柔政策。它不反对传教士在中国的传教，并给传教士以很高的礼遇，但须将其纳入现行的统治秩序之中。然而基督宗教是一个以天上之国批判地上世俗之国，破坏现存秩序，移风移俗的宗教。它对现世的态度具有深刻的意识形态性，这不能不引起统治阶级和民众的警觉。首先，它对传统伦常的破坏性，构成了对现存秩序的破坏；其次，基督教所传的天文知识和鼓动修历，对现存的意识形态构成威胁，因为修历自古是皇室的专权；再次，基督教在民间传教势力的膨胀，以及它的神秘主义倾向，使人们联想起白莲教等异端宗教，使统治阶层自然警觉起来，太平天国以后，这一认识更加强化了；第四，传教士和外国政权及帝国主义的关联，使人们产生反感，人们把对帝国主义的反感牵连到对基督教的反感上，称基督教为洋教。义和团的康子之变可昭示出这一态度。

4. 非基运动与本土化运动

基督宗教在近代中国的发展，有两个重要的现象，即非基运动和本土化运动。事实上，非基督教或反基督教和基督教的本土化，作为一种文化现象，从基督宗教进入中国就开始存在，这是两种异质文化碰撞的正常现象。这点我们在前面已谈过。但近代的非基运动和本土化运动，是有所特指的，它是在帝国主义的侵略和西方文化的大量输入下产生的。对基督宗教在现代中国的发展和人们对基督宗教的认识都有深远的影响。

近代的反基督宗教运动始肇于 20 年代，1922 年因当时在北京

清华大学召开第十一次“世界基督教学生同盟会”，引起了北京学生界的怀疑，于是北京非基督教学生组织了“非基督教同盟”(Anti-Christian Federation)，并于 1922 年 3 月 9 日首次发表“非基督学生同盟宣言”，几天以后一群在京的学界人士组成了“非宗教同盟”(Anti-Religion Federation)，并于 17 日发表“非宗教大同盟宣言”，对象虽有所扩大，但主要是针对基督宗教。1922 年的这场反基督教运动是发自主学界，因而影响也特别深远。代表了当时学术界，思想界对宗教特别是基督教的基本看法。从这两个宣言的内容看，非基督教同盟反对宗教，特别是基督宗教的理由主要有如下几点：(1)宗教是不科学的迷信，是人民的鸦片。(2)宗教是阻碍进化的，阻碍中国社会的发展。(3)基督宗教是文化侵略。(4)基督宗教是帝国主义的先锋。²¹

这次非基运动，从动机上看，主要是一种爱国思想的表现，基本上是政治上考虑问题。没有区分政治和宗教，教会和教义之间的区别。从而把对帝国主义的仇视加诸基督宗教上。这样一种对待宗教，特别是基督宗教的态度，影响至深，影响了整个中国近代思想的发展。即把对宗教，甚至其他思想形态的评判和抉择，都纳入的现实政治层面的考虑中。这大概和近代中国救亡压倒一切的格局不无关系。这同时也许和中国传统文化的现实性品格有关。

就思想内容而言，我们可以发现，这些反对基督教的理由，大多数并不是基于传统文化的理由。它和此前中国文化对基督宗教的态度大不相同。致使人们要问何以一个冷静睿智的民族，主观得不可理喻。²²事实上，非基运动是在不同于传统文化的全新的文化景观下产生的，即在传统文化基本上被否定，西方近代文化被引进的情况下产生的。如果我们把这次非基运动和六年前所爆发的五四运动结合起来看，就可以了解这场非基运动的思想实质。五

四运动的思想解放所引进的西方文化，主要有马克思主义，实用主义，无政府主义，自由主义，以及各种社会主义思潮。这些思潮进入中国后基本上并未在知识上获得全面的整理和吸收，它们在近代中国主要扮演的是意识形态的角色。这些原本在西方文化景观下产生的非宗教和反宗教的思潮，在近代中国又再次发挥了它的作用。因而，我们似乎可以这样说，这场非基运动，就其现实政治层面而言，是中国近代救亡运动的情绪化的表现；而就其思想本身而言，并不构成中国文化对基督宗教的反应，而是西方思想在中国现实社会的重演，是中国由传统社会向现代社会转型时所产生的现象，是启蒙思潮对整个传统文化(中西方的)的反应，一切传统的东西都被视为不合时宜的。尽管基督宗教在此后不再是思想界关注的焦点。²⁹这样一种对宗教的态度，基本上一直主导着中国思想界对宗教的认识。

与非基运动相对应的是，中国基督徒所发起的基督宗教本土(色)化运动。基督宗教在中国的际遇，表明基督信仰和中国文化精神并没有在生存论层面展开实质性的、全面而深入的精神对话。在中国文化一方，因为历史的原因(近代以来的民族屈辱，视基督宗教为洋教等)和自身的原因(吾性自足，何须外求)，而没有在个体生命的层面对基督信仰加以体证，因而使基督宗教没有成为中国文化的精神质素，基督宗教只是在中国的基督宗教，而不是中国的基督宗教。在传教上一方，一方面由于对中国文化的研究和体证还不够深入，其传教亦难以灵入中国文化生命的深处；另一方面，由于传教士的身分以及教廷对基督宗教所带的欧洲文化色彩和基督信仰没有作严格的区分，使基督信仰作为普世的信仰难以降生在中国，中国传教史上的礼仪之争可昭示此点。基于这样一种情况，就产生基督宗教的本色化运动。基督宗教的本色化问题自其传

人中国时就存在，景教经文已采用佛、道的用语，但这是异质文化交流时所不可避免的现象，即翻译上的比附、格义，难以说是真正的教会的本色化。由利玛窦所开启的传教活动，固然操华语、着华服，利用中国的礼仪，甚至引儒家经典以证天主，但这时传教士对中国文化的总体研究并不够深入，因而基督宗教与中国文化的会通多有牵强附会的印象，并且基本上是形式上的变动。甚至这种变动和会通基本上是基于传教的目的而行。还没有把基督信仰和特定的基督宗教（具有西方文化色彩）给予明确的区分和界定。

本世纪 20 年代所开启的基督教本色化运动，可以说是中国基督徒明确意识到，并加以提倡的，而不同于以前由外籍传教士所推进的本色化。“本色教会”为“中国基督教协进会”所提倡的。该会会长张静恬在谈到协进会对教会的贡献时说“当今举国皆闻的‘本色教会’，也是‘协进会’所提倡。一方面求使中国信徒担负责任，一方面发扬东方固有的文明。使基督教消除洋教的丑号。”²⁴其意在由中国人来办理一个“自理”“自养”“自传”的中国化教会。“本色教会”运动的意义，在消极方面是使基督教“消除洋教的丑号”，亦即摆脱基督教的西洋色彩，改变国人对基督教会的误解；在积极方面，为“发扬东方固有的文明”，亦即融合中国固有的伦理、道德，使基督教完全成为中国的基督教。²⁵“本色教会”为中国教徒的一致要求，是中国基督教的一大觉醒，这一运动系国家主义勃兴的结果。如果从基督宗教自身的角度看，“本色教会”亦是基督教信理的必然要求。伴随着“教会本色化”的是基督教和中国文化的融合，这主要体现在礼仪和经典的翻译上，力求中国化。从总体上说，这次本色化运动因其所具有的国家主义与民族主义色彩，使这次本色化运动并不具有完全的宗教意义。他们对基督宗教与中国文化的结合大多还处在浅层面。虽然他们已意识到基督信仰与特

定的基督教形态不可划等号，却没真正清醒地意识到教会本色化所具有的基督信理上的根据，并没有将地方教会和大公教会，基督信仰和本位神学等相关问题有机结合起来思考。因而这次本色化运动尽管在政治上具有重大意义，在基督信仰与中国文化结合与会通上却没有实质性的进展。故此，这次本色化运动的影响只局限于基督教自身之内，只有基督教学者才真正认真思考这一问题。而整个学术界在总体上并没有给予足够的重视。²⁶

二、台湾新士林哲学的缘起

在上述对基督宗教在中国发展的概括了解的背景下，我们进一步来看台湾新士林哲学的缘起。

1. 天主教辅仁大学在台湾复校及办校宗旨

要了解台湾新士林哲学的缘起，我们有必要对新士林哲学家的主要思想阵地和活动场所：天主教辅仁大学及其办学宗旨，作一大致的了解。

天主教有兴办教育的传统，民国时期在中国办了三所教会大学，有上海震旦，天津津沽，北京辅仁。天主教辅仁大学于 1925 年创办于北京。由罗马教廷捐资兴办。此校在北平时代称为 *Catholic University of Peking*，辅大建校目的，可由教廷第一任驻华大使刚恒毅枢机主教于 1929 年 11 月，主持北平辅仁大学建校奠基典礼上的讲话昭示出来：“辅仁大学是保持完整中国文化的有力工具，正如教宗碧岳第十一曾以庄严的词语所说的，‘辅仁大学担负着中国新生的使命’，……，本笃会修士皆抱着崇高的理想来支援这座大学，其目的使教育达到完美的神圣境界；我们也保证不籍教

育来干涉学生们的宗教信仰自由，我们欢迎对教会的教义有兴趣的学生们，以客观诚恳的态度来研究，我们对学生以启发开导的方式而不是以压力要学生接受宗教，……这所大学是保存中华文化的最佳及安稳的地方，兴建大学的先贤们皆抱着天主教的精神兴学，其创校的动机绝对没有政治性阴谋及营业的企图；相反的，辅仁大学是以‘天下为公，世界大同’的原则来推动中国文化，俾益大众。”²⁷

1950年，北平辅仁大学关闭（合并到今北京师范大学），1959年10月23日，奉教廷命令，筹备在台湾复校；天主教在大陆时有三所大学，辅仁大学为圣言会所办，其他两所为耶稣会所办。复校不可能恢复三所大学，只能联合圣言会和耶稣会合办一所大学，名字仍称为辅仁大学，表示辅仁大学复校，其中也包括震旦和津沽的重建。1961年9月8日，文学院成立，先行开办哲学研究所，学校正式成立。复校后的第一任校长为于斌枢机主教（当时为总主教），继任校长为罗光总主教，现任校长为李振英（李震）蒙席。

辅仁大学在台湾复校后，其宗旨如罗光总主教所言：“已故教宗保禄六世，前曾剴切训谕，辅仁大学应负起以天主教精神复兴中国伦理道德，发扬中国固有文化之责任。是赋辅仁以融中西文化于一炉，为人类开创新境界之使命。”²⁸辅仁大学之所以称为天主教辅仁大学，是因为它除了具有一般大学所应有的特性和功能外，还负有使天主教思想本地化的使命。正是在这样一种使命感的驱使下，以辅仁大学为核心的具有天主教信仰的哲学家，力图“遵循复兴中国文化之宗旨，采取圣托玛斯的原则，致力于融合古今中外之思想精华，以期达知物、知人、知天的境地；并力求知行合一，缘纯正之思想，引导社会人心臻於完善。”²⁹

2. 台湾的思想文化景观

1949年以后，中国的社会政治格局发生巨大的变化，两岸社会在不同的政治、文化景观下运作。因而要了解台湾新士林哲学的产生，就不能不对台湾的思想文化景观有一总体的把握。

不同于大陆的思想运作，1949年后的台湾思想界基本上是沿着中国原有的思想轨迹发展。所不同的是马克思主义在台湾已无自己的思想阵地。大致说来，1949年以后的台湾思想界主要有这样几大流派：(1)三民主义；(2)佛学派；(3)自由主义；(4)当代新儒家；(5)中国新士林哲学派。其中三民主义和佛学派，因其分属于意识形态和民间信仰，故而虽然势力较大，也难以算上思想界的主流。因而，台湾的思想界大致分属于自由主义、新儒家和新士林学派。

这三大派别的对话论战并不都在一个层次上。首先是自由主义西化派和新儒家的论战，即由李敖的文章所引起的“中西文化论战”。这场论战大致上仍是大陆时期传统与现代化问题的继续，并没有实质性的突破。但这场论战亦有其特殊的意义，是在一个新的文化场景下进行的。从积极意义上看，它使自由和民主成为无可非议的精神价值，成为不同思想流派都必须加以认同的价值，同时也使思想界不得不全面地向西方思想开放，每一流派无论所持观念为何，都不能不正视西方思想的存在和价值。从消极的意义上看，这场论战使五四运动以来的反传统心态及其限制暴露无遗。也使人们不得不正视传统的存在和价值。传统和现代化之间的关系被重新加以思考。对自由主义而言，已由“现代化”代替了“西化”，并谋求对传统的“创造的转化”。虽然这场论战本身在知识学上，并没有多深入的进展，但它所引发的思考和影响却是深远的。

这使此后的台湾思想界，一方面在对自由和民主的认同的前提下，对自由和民主的形上根据及运作原则加以反省，另一方面开始对中国和西方，传统和现代等不同的思想资源进行全面开放。

新儒家和新士林之间的论战，是不同于前述的中西文化论战。前者关注的是“传统与现代化”的问题，是在现代化过程中对传统的态度问题。一般而言，新士林和新儒家一样强调对传统和现代的双向开放，在这点他们都反对“西化派”的主张。他们争论的焦点在于面临现代及后现代社会所产生的虚无主义，如何确立人的终极关怀。这是对宗教的态度问题。而这个问题正是当代思想界的核心问题。这涉及到儒家是否是宗教，基督宗教和中国文化（特别是儒家）的关系，儒家还是基督宗教更能在现代社会确立人的终极关怀等。正是在对这一系列问题的探讨中，台湾新士林哲学应运而生。因而，台湾新士林哲学的产生和发展都无不面临着对自由主义及科学主义，新儒家人文主义的挑战和诘难。

3. 梵二会议与天主教的现代化、本土化

基督宗教的本色化，是近代以来基督教发展的一大特点。1949年以后，海外港台的宗教发展仍然沿着这一方向发展，力图建立所谓中国神学。依台湾神学家张春申神父的总结，这一历程大致分为三个阶段：

甲，新铎声时代(1949 - 1962)。“新铎声”是罗光在罗马编辑的教会刊物。这个时期较著名的神学家有王昌祉神父。他的三部曲《现代问题的解答》、《天主教教义检讨》、《天主教教友生活》，代表了他创造中国神学的努力。另外田良试图以“孝”为本，建立中国神学。认为孝道包括天道，人道，物道，是比仁更根本的成德之本，一切知识都可包含在孝之内。天主圣三是孝的根基和来源。

他的思想表现了“中国多玛斯”的雄心。应用中国固有文化解释基督信仰是新铎声时代神学建设的态度，是神学中国化的拓荒。基本上反映出中国人对基督信仰的诠释方式，然而由于身居海外，缺乏和信徒相处的经验，而把中国文化当成假想的对象。因而所构想出的“中国神学”多不切实际，他们对圣经的诠释是站在“基要派”的立场，还缺乏对话和交谈的精神。

乙,梵二时代(1962~1976)。天主教梵二大公会议是1962年召开,共四期,1965年闭幕。梵二会议是天主教发展史上的一个转折点。梵二会议形成了四个“宪章”,九个“法令”,三个“宣言”。³⁰它使天主教思想界呈现新的生机,对天主教神学思想产生巨大的影响。³¹梵二会议所表现的主要特点在于“由于它对当代文化的开放,致使普遍地对基督信仰要求适合时兆的解释;由于它对非天主教之基督教派的合一期望,致使丰富地吸取了对方在圣经与神学上的成果;由于它对本地文化以及世界宗教的尊重态度,致使加深地肯定神学工作本地化的渴望;由于它对现代世界的关怀,致使世界的问题一概成了教会的问题。”³²在梵二会议的影响下,整个天主教思想界呈现出开放的气象。这表现在对当代思潮和传统文化的双向开放。天主教思想界已进入了多元对话的时期。梵二时代的台湾天主教神学界明显地表现出两大潮流。一是以辅仁大学附设神学院为代表,追随普世教会的方向,从事对信仰解释的现代化工作。以基督信仰来和现代社会交谈。这既包括先知性的批判,也包括建设性的参与。二是通过对中国固有文化的深入研究,来谋求基督信仰和中国文化的融会贯通。这一工作既有神学家参与,更有哲学家的较为深入的学理研究。可以说这样两个潮流对台湾天主教思想界起着某种学术定向作用。台湾新士林哲学的产生,就是这样一种学术定向联系在一起的。寻求神学的本

化和基督信仰在中国的降生，是台湾天主教思想界的努力方向。

丙，建立地方教会时代(1976~)。1976年，台湾中国主教团决定以“建设地方教会”为主要任务。在此情形下，哲学家和神学家共同努力来从事“地方教会”的建设。它基本上是在梵二精神的推动下，所作的进一步努力，是上一个时期的继续。³³

从上述三个时期看，台湾天主教思想界的努力方向乃在于本位神学的创建和地方教会的建设。这样的一种努力在梵二会议以后，表现的更为突出。神学的本位化包含了如下几个方面：(1)启示奥秘必须在中国文化中表达。(2)本位神学的表达是藉中国文化的精神反省天主的启示。(3)神学的本位化也是神学的现代化。(4)神学本位化是对当地文化的净化和提升。(5)本位神学是不同于西方神学的自成体系的中国神学。³⁴这样五个方面，实乃是“基督中国化，中国基督化”。基督中国化是基督信仰降生在中国文化之中，多强调的是方式和手段，而中国基督化，是其最终的目的，是寻求对中国文化的提升。如此的努力方向不仅体现在神学的建立上，同时也通过哲学的研究而加以具体落实。这是因为为达成这一目的，就必须对基督信理和中国文化的精神义理进行双重反省，以寻求基督信仰和中国文化的契合点。因而和本位神学的努力相对应的则是试图建立“中国天主教哲学”，台湾新士林哲学的产生，就体现了台湾天主教思想界在此方向上的努力。

三、台湾新士林哲学的界定

新士林哲学释义

在全面阐释和评析台湾新士林哲学之前，我们先了解一下何

为“新士林哲学”。³⁵

“士林哲学”(Philosophia Scholastica, Scholastic Philosophy, Scholasticism)是欧洲中世纪天主教哲学界所传承的正统派的哲学。此字源自拉丁文 **Schola**(学院,学校),以及 **Scholasticus**(学院中人,学者)。也有译成经院哲学或繁琐哲学。它是指欧洲中古时代学院(士林)中所形成的哲学和神学,士林哲学在历史上始终是同基督教联系在一起,是基督教的正统哲学。士林哲学有三大源流:(1)教父哲学,主要代表为奥古斯丁(**Augustine**);(2)新柏拉图主义,通过奥古斯丁,伪狄奥尼修(**Pseudo-Dionisyus**),普洛克路斯(**Pruchus**)以及回教与犹太教哲学而影响士林哲学;(3)亚里斯多德哲学。

士林哲学的发展分为四期:准备期、早期、全盛期、后期。准备期从第 8 第 9 世纪开始,把新柏拉图主义引进士林哲学,其主要代表为伊利基那(**Johannes Scotus Erigena**),他的学说具有观念论和泛神论的色彩。这个时期的主要学术事件却是讨论辩证和反辩证的问题。早期士林哲学是由“士林哲学之父”安瑟尔莫(**Anselm of Canterbury**)揭开序幕的。时间为 11 世纪到 12 世纪,关注的主要问题为普遍观念(共相)问题,即知识是否能达到本体,亦即共相是只存在于观念之中,还是也存在于事物之中?当时主要有三派思想:实在论(**Realiam**),唯名论(**Nomianalism**),温和实在论(**Realismus Relative**)。全盛期从 13 世纪开始到 14 世纪中叶。思想主要分为:(1)主知主义,以圣多玛斯为集大成。(2)主情主义,也称为神秘主义,主要代表为艾克哈,陶勒,苏梭。(3)主意主义,以邓·斯各特为主要代表。后期士林哲学的思想主流还是主知识主义,肯定通过“知识”可以走向“本体”。表现出对奥古斯丁和亚里斯多德的融合。后期士林哲学从 14 世纪到 15 世纪。主要代表是威廉·欧坎(**W Ockham**)。这个时期士林哲学已丧失了创造力,所关注的不再是

普遍真理问题，而是思想形式和枝节问题。威廉·欧坎虽然对理则学有着巨大的贡献，但他的“唯名论”否认从知识走向本体的道路，从而使士林哲学走向没落。

新士林哲学(Neo-Scholasticism)：通常指上世纪和本世纪的上林哲学的复兴运动，也有部分人士将 16 世纪中叶士林哲学及神学的复兴称为新士林哲学，不过一般皆将后者称为第二士林哲学或因其发源地而称为西班牙士林哲学。第二士林哲学或西班牙士林哲学，是士林哲学的第一次复兴运动。它是针对文艺复兴运动和宗教改革而发的。力图维护多玛斯哲学作为教会的主导思想，论证教皇的权威，维护教会的利益。这次复兴运动，护教的意味重，只注意维护多玛斯思想的正统地位，批驳对方思想，而缺乏对话的意识。由于“忽视对社会知识；对新兴的学说不加研究；对自然科学的成果充耳不闻，而只注意维护教会的权利和忙于自己内部的争论，以致托玛斯哲学体系自身得不到发展，结果被社会抛弃。”³⁶新士林哲学是多玛斯主义的第二次复兴运动，它旨在重新唤起被启蒙时代所中断的士林哲学传统。1879 年 8 月 4 日，教皇利奥十三世颁布《永恒之父》通牒向世界各地教会提出复兴多玛斯思想。强调要运用“新旧”结合的策略：“以新的知识完善旧的理论”。不同于第二士林哲学，新士林哲学表现出在多玛斯思想的基础上，吸收和融合当代的各种思潮，和当代的大哲学家进行创造性的交流。其中，比利时沪文大学的曼尔西埃 (Card. Mercier) 在沪文大学设立“高等哲学研究所”从事科学与哲学的结合工作，是当代新士林哲学的重镇。意大利的米兰圣心大学，瑞士的弗米堡大学，德国的慕尼黑大学，加拿大的拉瓦尔大学等都是新士林哲学的重地。当代的主要新士林哲学家，除曼尔西埃外，还有德·沃尔夫，马雷夏 (J Marechal)、日尔松、马立坦、拉纳等。

2. 台湾新士林哲学的建立和发展

我们已知士林哲学是天主教的正统哲学，士林哲学的发展和天主教的发展相伴随的。随着天主教在中国的传播，士林哲学也传入中国。在中国介绍士林哲学的工作，是白利玛竇所开启的。利玛竇的《天主实义》在介绍天主教信仰的同时，也介绍了士林哲学的概要。傅泛际(P. Futardo)所译的《名理探》，介绍理则学；毕方济(B. Sarnbiani)和徐光启合译的《灵言蠡测》，讲心灵学；另外还有艾儒略(Giulio Aleni)著《万物真原》和《性学论述》，利类思(Ludovicus Buglio)翻译圣多玛斯的神学大全三十卷，安思文另译四卷。后来由于康熙年间的礼仪之争的发生，这种工作不得已而中断。上述的这类工作，主要是由外籍传教士进行的，时间在民国建立之前。因而所传来的士林哲学基本上传统士林哲学。

民国之后，中国哲学界受西方启蒙思潮的影响，对天主教士林哲学没有深入的研究，知识界大体上处于对基督宗教的拒斥倾向。思想界大都热衷于介绍和引进西方近代思潮，以图改造传统，图存救亡。对西方中古士林哲学的了解大都是透过西方近代思想的视野来把握的。士林哲学的传承和教育基本上止于教会学校之内。对整个知识界不发生影响。

辅仁大学在台湾复校以后，一大批具有天主教信仰，在国外拿到神学博士或哲学博士的学者纷纷返台，在辅大哲学系及其神学院，以及其他的一些大学从事新士林哲学的研究和介绍，并且同时努力研究和反省中国传统哲学，并致力于把这二者结合起来，以形成中国的天主教哲学。如张金寿神父和吕穆迪神父分别翻译了圣多玛斯的神学大全的部分章节，周克勤神父组织学者将神学大全全书译完。在士林哲学的研究和介绍上，主要有罗光总主教的士

林哲学理论篇(上中下)和实践篇(上下),张振东神父的《士林哲学的基本概念》(三册),对士林哲学进行完整的介绍。至于士林哲学的各部分,有陈敏哲神父的《实在论》(上),李震神父的《基本哲学探讨》,《中外形上学比较》(上下),《哲学的宇宙观》,曾仰如神父的《形上学》,《宗教哲学》,《十大哲学问题之探微》,陈百希神父的《伦理学》和《宗教学》,袁廷栋神父的《普通伦理学》,周克勤神父的《道德观要义》(三册)以及柴熙的《哲学逻辑》和钱志纯的《理则学》,葛慕阑神父的《形上学》等。

经过众多天主教学者的大力介绍和研究,天主教士林哲学在台湾哲学界已引起人们的重视。并逐渐形成了以辅仁大学为中心,但其成员有不限于辅大,而旁及其他学校的台湾新士林哲学学派。该学派成员很多,主要有于斌、吴经熊、罗光、高思谦、赵雅博、李震、邬昆如、张振东、钱志纯、项退结、周克勤、袁廷栋、陈春龄、武长德、傅佩荣、沈清松等等。如果将某些神学家也算在内的话,则张春申、房志荣等也应列入其中。这取决于对新士林哲学的具体界定。一般说来,这一派的哲学家之间在学术上并没有严格的师承关系(尽管其中部分人士具有师生关系)。他们是以天主教信仰为核心而结合起来的。这是他们共同的终极取向。³⁷同时我们目前也难以对台湾新士林哲学的发展作一阶段性的划分,这是因为一则台湾新士林哲学确立的时间较短,到目前为止也不过三十年左右的时间。二则也没有出现思想观念上的嬗变和断裂。但这并不是说所有的新士林哲学家的思想都整齐划一,大抵上他们依其学术定向的不同而表现出研究成果的差异。这点我将在后文加以分析。和当代中国的其他的哲学流派一样,他们所从事的工作进入了当代中国哲学发展的融合期³⁸。

3. 台湾新士林哲学的宗旨和精神方向

前面我们所谈的大多是从历史着眼的，现在我们进一步对台湾新士林哲学加以界定，并概略地谈谈它的思想宗旨和精神方向。

从历史的缘起上，我们可知台湾新士林哲学的产生是基于基督宗教中国化的需要和对当代中国生存困境和文化危机的把握两方面的原因而确立的。这一哲学流派的主体是当代中国的一些天主教徒。因而这一哲学也可说是基督徒的哲学。正如我们通常说历史唯物论是马克思主义者的哲学一样。但这里面又有着一种不可忽视的差别，即马克思主义和历史唯物论具有着同一性，即马克思主义者必然信仰历史唯物论，而笃信历史唯物论者，必然是马克思主义者。在士林哲学和天主教信仰之间，并不存在这样绝对的同一性。从历史上看，士林哲学确实是天主教的哲学，并且是天主教哲学的主要形式，但并不是天主教哲学的惟一形式。事实上，基督徒的哲学，除士林哲学之外，尚有其他不同的形式，马赛尔和布龙德的思想就是最好的例证。³⁹

我们之所以要指出这一点，是涉及到我们对台湾新士林哲学的具体界定。当我们用台湾新士林哲学来指称台清天主教哲学界的思想运动时，并不意味着士林哲学可以囊括整个台湾天主教思想界的全貌。从根源上来说，台湾天主教哲学界所试图建立的是中国天主教哲学。而台湾（中国）新士林哲学则是这一思想运动的主流。因此我也就是在“中国天主教哲学”的涵义下，来把握台湾（中国）新士林哲学。

具体地说，“台湾新士林哲学”这一概念本身，包含三个层面：(1)士林哲学；(2)新士林哲学；(3)台湾新士林哲学。这就是说，这一哲学流派，首先是“士林哲学”，即中古士林哲学是它的主要精神

资源，不仅如此，中古士林哲学的最基本的义理脉络和思想典范是被加以肯定的。其次，它是“新士林哲学”，即表示这一哲学派别，并不是对中古哲学的单纯注解，而是一种现代哲学，“是用现代人的眼光研究哲学，然后再回到古代，发展新的一套。”⁴⁰即是在当代的生存境遇和文化景观下，运用中古士林哲学的智慧来处理现代问题。是对当代社会和文化开放的。最后，它是“台湾新士林哲学”，这不仅表示这一哲学的确立和发生是在台湾，哲学的主体是中国人，它实质是表示这一“新士林哲学”是试图立足中国的现实，面对中国的文化传统而建构理论。却它是对中国文化的精神传统的承纳和吸收。我们在后文的具体论述也是从这儿方面着眼的。

台湾的新士林哲学家们也是在这三个方面从事具体的哲学研究。而其最终的落脚点则在建立“中国的天主教哲学”。即这一哲学既是属于基督徒哲学，也是属于中国哲学。如果综合我们前面的全部探讨，我们可以认为，台湾（中国）新士林哲学是在近代以来中西文化碰撞的背景下形成的，它以当代中国的现实为依托，在汉语语境中言说存有本身及各种不同的存有者。从总体上看，这一派的哲学家，是以天主教信仰为精神取向，以中古士林哲学为其思想的基本架构和底蕴，力图融合中西两大文化传统以创造中国的天主教哲学。从而使天主教信仰真正本土化，使在中国的基督宗教成为中国的基督宗教，使基督信仰降生在中国文化之中，成为中国文化的精神质素，从而提升和超拔中国文化。在我看来，这可称为台湾新士林哲学的基本宗旨。

在此宗旨的支配下，台湾的新士林哲学家们从不同的方面来从事他们的哲学研究。在具体研究中贯注他们的这一精神取向。大致说来，他们主要探讨和研究如下几方面的问题：

(1) 在当代哲学与文化的视野下，研究士林哲学的义理架构。

从学理上回答近现代哲学所提出的问题。使传统士林哲学获得现代的诠释。

(2)对近现代西方哲学进行研究，并和当代西方哲学思潮进行多元对话。

(3)对中国文化和中国哲学的再诠释，重新把握中国文化的精神。

(4)中国哲学和士林哲学的比较和融合。在此基础上，尝试建立中国的天主教哲学。

(5)中国文化精神和基督教精神的融合，探寻基督信仰中国化和中国文化基督化的具体道路。

(6)在上述研究的基础上，探讨未来中国文化的走向，批驳无神主义和虚无主义，在现代社会确立入的价值关怀和终极信仰。

我们之所以把第(4)和第(5)加以区分，是因为这两者并不相同，是“经”和“论”的关系。这一点是值得我们注意。这涉及到对中国文化和基督宗教的态度问题。

在对台湾新士林哲学的全面探讨之前，我们并不预先说明他的精神特质，我只想指出他们的问题意识，即他们所贯注的哲学问题。我对这一流派的具体探讨，也正是从这些问题入手来把握台湾新士林哲学的精神特质。从而使人们对这一哲学流派有一全面完整的把握。这就是我在随后几章中的具体工作。

注：

1.此“基督宗教”并非特指基督教的某一教派，而是包括以基督启示为信仰的各教派，如天主教、新教、东正教。

2.贾立新编《基督教史纲》第 345 页。王治心著《中国基督教史纲》第 25 页。

3. 见杨富森《唐元两代基督教兴衰原因之研究》，刘小枫《道与言——华夏文化与基督文化相遇》，上海三联书店 1995 年第一版，第 48 ~ 49 页。

4. 佐伯好朗著《中国基督教之研究》第二册，第 116 页。

5. (同 3) 杨富森认为它的灭亡的原因有五：(1) 元朝的宗教政策和也里可温教的兴衰；(2) 色目人之跋扈与也里可温教之式微；(3) 色目人之汉化及其信仰之破灭；(4) 信仰失去“活的见证”；(5) 文字传道的失败。第 57 ~ 69 页。

6. 参见冯友兰《中国哲学史新编》第六册中关于曾国藩与太平天国的论述，冯氏认为曾对太平天国的镇压，实乃是对中国文化的保护。

7. 西方列强帮助清廷镇压太平天国，其原因一方面是由于列强的利益所在，另一方面则是西方并没把太平天国当成真正的基督宗教，而只看作是异端教派，故不予以保护。

8. J. 谢和耐：《中国文化与基督宗教的冲撞》。辽宁人民出版社，1989 年 4 月第一版，第 1 页。

9. (同上) 第 11 页。

10. 德礼贤：《利玛窦全集》第 2 卷，第 296 页。

11. 裴化行(Henri Bernard)：《中国圣人与基督教哲学》第 135 页。天津，1935 年。

12. 有关利玛窦和儒学的关系，参见成世光著《利玛窦和儒学》一文，《神学论集》第 56 期。

13. 参阅罗光《利玛窦与佛教》一文，《神学论集》第 56 期，罗光指出利子和佛教徒双方的论辩都没有深入下去，利子为肯定天主教的形态，建立教友的信仰，不能不以“适儒排佛”为标准。

14. 见李之藻重刻天主实义序，李氏认为《天主实义》是“引六经之语，以证其实。”体现了“东海西海，心同理同；所不同者，特语言文字之际。”

15. [法]J. 谢和耐：《中国文化与基督宗教的冲撞》，第 31 页。

16. 金尼阁(Nicolas Trigault) 通信集，1693 年在安特卫普出版。转引自谢和耐《中国文化与基督宗教的冲撞》第 37 页。

17. 陈候光《辨学当官白叙!》《破邪集》第 5 卷 1a--b 页。
18. 参见《基督教远征记》第 42 页。谢和耐《中国文化与基督宗教的冲撞》,第 84 页。
19. 参见《破邪集》中关于圆悟和祿宏与传教士在杭州的冲突。
20. 引自《天书》《祿宏笔记》第三卷末篇。
21. 参见王治心《中国宗教史大纲》,上海三联书店,1957 年 2 月,第 235 页。这两个宣言的全文,见彭彼得《基督教思想史》,刘小枫主编《“道”与“言”——华夏文化与基督文化的相遇》,也收入这两个宣言。
22. 林治平《基督教在中国之传播及其贡献》,刘小枫主编《“道”与“言”》,第 109 页。
23. 中国现实救亡的历史任务,已使知识界关注比宗教更为现实的问题,如所谓社会史观论战,民主与独裁论战等。致使宗教问题并没有在知识学上获得彻底的解决。
24. 参见王治心编《中国基督教史纲》,第 274 页。
25. 杨富森《中国基督教史》,台湾商务印书馆发行,第 293 ~ 294 页。
26. 贺麟可算个例外,他是站在陆王心学的立场,来思考如何融摄基督教以补充儒教,而不是考虑基督宗教的本位化问题。参见他的《儒家思想的新开展》一文。
27. 刚恒毅:《辅大五十年》,辅仁出版社。
28. 罗光:《天主教辅仁大学》前言,辅仁大学出版社。
29. 同上)第 35 页。
30. 参见《梵蒂冈第二届大公会议文献》,台湾,中国主教团秘书处,天主教教务协进会出版社,1975 年 12 月初版。
31. 参见 K. Rahner《梵二基本神学思想的诠释》,辅大《神学论集》第 50 期。以及 Christopher F. Mooney《梵二以后的神学》,《神学论集》第 33 期。
32. 张春中:《近三十年来中国神学的得失》,《神学论集》第 40 期第 236 页。
33. 同上)第 231 - 244 页。

34. 张春申:《中国教会的本位化神学》,《神学论集》,第 42 期第 418~419 页。
35. 参见项退结编译的《西洋哲学辞典》,华香园出版社,1981 年。
36. 傅乐安:《托马斯·阿奎那基督教哲学》,上海人民出版社,1990 年 12 月,第 233 页。参见沃尔夫:《中世纪哲学》,译文,1906 年,第 450 页;席尼:《简明哲学史》,罗马,1932 年第 4 版,第 216 页。
37. 参见吴森:《中国大陆之外的中国哲学》,青年战士报,民国六十九年三月十三日及十七日中西文化版(第十版)。另见傅佩荣《中国思想与基督宗教》,辅仁大学《神学论集》第 32 期。
38. 依项退结之见,当代中国哲学的发展经历了体用期、觉醒期、西化期和融合期四个阶段。见《哲学与文化》月刊第七卷第七期。
39. 有关基督徒哲学的问题涉及到信仰和理性的关系,对此参见纪尔松(Etienne Gilson)的《中世哲学精神》第一章“中世哲学与天主教哲学”。台北,国立编译馆出版。赵敦华:《基督教哲学 1500 年》“前言”人民出版社,1994 年。及本文第四章。
40. 《中国天主教哲学年会记实》,《哲学与文化》月刊第九卷第四期,第 42 页。

第二章 有与无：台湾新士林哲学的形上旨趣

形上学是新士林哲学的核心，是其整个哲学架构的基石。因而，我们欲了解士林哲学的精神所在，就有必要对其形上学的义理规模有一整体的把握。并进而了解新士林哲学家突显这样的形上架构在当代中国哲学中的意义。

一、形上学在近代的际遇及新士林哲学家对“存有”的回护

1. 形上学的涵义及其发展

“形上学”一词是 *metaphysics* (英文), *Metaphysica* (拉丁文), *Metaphysik* (德文), *métaphysique* (法文) 等外文的中译。中文的译名取自《周易》所谓的“形而上者谓之道,形而下者谓之器”。形上学

一词的首先提出来自公元前 60 年，安德尼可上(Andronicos de Rhodrs)在整理出版亚里斯多德的著作时，将其中一部分没有名称，排在物理学之后的书稿，称为 *Metata Physika*(形上学)。此中 *Physika* 是指有生成变化(*Physis*)的可经验的实在界及对之探讨的物性学，和现代意义上的物理学无关。*Meta* 是希腊文，有 *Post* (以后)和 *Trans* (超越)两种涵义。这形成了对形上学的两种不同的理解。即形上学乃是“在物理学之后之学”或“超越物理之学”。

依据沈清松先生的分析，形上学乃是“对于存有者的存有以及各主要存有者领域的本性与原理所做的全体性、统一性、基础性的探讨。”¹ 这指出形上学的对象包含两个，一是对存有者之存有，即存有本身(*being as being*)的探讨，称为存有学(*ontology*)。这是形上学的核心，也称为一般形上学(*general metaphysics*)；对主要存有者领域本性的探讨，包括对自然存有者，人性存有者，神性存有者的探讨，称为特殊形上学(*special metaphysics*)。

形上学是西方哲学的核心，古希腊哲学就开始对万有的终极本源加以探讨，至亚里斯多德，正式提出和建立了形上学，奠定西方传统形上学的基本架构和概念体系。中古哲学是天主教哲学，其中最伟大的形上学家是托马斯。希腊哲学建立了理性的知识，基督信仰提出超性的重要，托马斯的哲学达成了这二者的和谐，确立了中古士林哲学的基本运思典范。托马斯的形上学是继亚里斯多德之后西方形上学发展的第二大高峰。十四世纪唯名论者奥坎姆否认共相的存在，否定由理性知识通向本体之路，因而也就否定了形上学。西方以后哲学的发展大多顺此而走上反形上学的道路。

形上学在近代以来的命运一方面是与科技史和文化史的发展相关联，而就哲学自身而言，亦是有其线索可寻的。笛卡尔以“我

思故我在”(Cogito ergo sum),确定了主体的认知结构对存在的优位性时,思想就成为存在的确证,对存在的探讨必须以对思想的探讨为基础。这样近代哲学就从形上学转到认识论,确定了理性对存在的优先性。经验论者否定唯理论的先天观念说,把后天经验作为思想的根源,由洛克到休谟对因果律的否定,使入不可能作普遍的判断,这样认识就只能局限在经验之中,任何超越经验的存在都被加以否定。继此之后,康德的哲学,对传统形上学的打击更为严重。他的批判哲学的要旨在于指出科学只能奠基于知性的先天原理及范畴的先天使用,认识的综合活动是主体对存在的建构活动,事物的秩序是思想所赋予的,思想主体是经验世界的立法者。人的认识只能限于对现象的认识,而物自身是不可知的。至于形上学,因其对象是超越感觉世界,是人的理性无法把握的,因而也无法建立科学的形上学。形上学作为人的一种天性,只具有指导性的作用,而无建设性的作用,人虽然有对绝对的向往,但人的理性对灵魂不死和上帝的理念既无法肯定,也无从否定,它们是和人的理性无关的,即人对绝对的向往并不能落实为传统的形上学的知识体系。这些都只能在人的伦理实践中加以肯定。

继近代的认识论哲学对形上学的打击之后,现代的逻辑实证论的意义理论对形上学的打击更为严重。逻辑实证论把近代哲学的认识论问题化约为意义问题,认为只有两种命题有意义:一是数学逻辑命题,通过套套语句(tautology)来表现自身的逻辑一致性。二是经验命题,即描述经验内容的命题。除此之外的一切命题都无认知的意义,只是人的情绪和信念的表达,诗歌和形上学即属于此类。对实证论者来说,人的认识活动只应停留在形下领域,超越领域的形上学命题是根本没有意义的,它源于对语言的误用,必须运用分析哲学给予治疗。

不同于逻辑实证论的理路，当代存在哲学家海德格尔也对传统形上学给予批判。在海德格尔看来，西方哲学就是形上学。他认为传统形上学是由“存有”“神”“学”所构成，它对存有者的思考是从“存有学”和“神学”两条路进行的，存有学思考从普遍的角度思考一切存有者之所以为存有者的存有者性，以此存有者性来整合和组织全部存有者；而神学则通过一个至高存有者来为全体存有者确立可理解的基础，此至高的存有者即是神，它是一切存有者的第一因。而这两者皆以思想之理(Logos)来把握存有，即用一种“学”的方式来规定存有，使自行开显的存有化约为可由人的思想法则加以控制的理。他认为存有是自行开显得的，无理山可说，只能加以深刻地体验。传统形上学的弊端就在于它只思考存有者本身，而没有真正思考存有。忽视存有和存有者之间的存有学差异，其结果是遗忘了存有。这种形上学的态度，导致现今西方社会的危机，形成科技对人的宰制，造成价值的虚无。因而必须超越形上学，而以更为原始的方式去思考存有，如此才能克服危机，展露存有的生机。

另外马克思主义对传统形上学也持一种批判态度，马克思主义以历史唯物论取代传统形上学，认为重要的不是解释世界，而是改造世界，强调在阶级斗争和社会生产实践中改造社会和自然，藉此实现人的全面发展。而形上学是非现实的理论思考，没有实践的价值，并造成人性的异化，是不合理的社会存在所产生的幻想，不是科学，应该通过人们的社会实践活动予以消除。

近代以来形上学除了在哲学界遭到否定和拒斥外，也遭到来自宗教界和神学界的轻视和否定，强调用神秘的玄思或宗教与神学超越形上学。这股思潮在中古时只是个别神秘主义者的个人思想，而没有形成一种思想潮流。自奥坎的唯名论盛行，特别是马丁

路德的宗教改革以后,宗教思想界部分人士强调“唯信主义”,认为形上学不够真切,不能抵达绝对,必须通过信仰的跳跃才能走进绝对。这种思想主要流行于新教思想界,当代一些天主教的现代主义者也受此影响,他们对传统士林哲学持批判态度。对此基督教神学家巴特(Karl Barth)表现的最为明显。在巴特看来,形上学固然可使人知道存有的超越性,但它只停留在思辩的层面,无法真正体验存有的超越。上帝乃是“全然相异者”,不是人靠类比就可以了解的。人和神之间,只有一条通路,即上帝的自我启示,即在基督那里上帝启示了自身。人只有通过上帝才能认识上帝,“从人到神,无路可通”。²因而,人应该及时放弃形上学,而进入神学,即仔细倾听上帝的启示,只有通过上帝的启示,才能对存有的超越性有明确的把握。这样的思想和康德的所谓“批判知识,给信仰让位”有着明显的连续性。

2. 新士林哲学家对存有的回护

面对近代以来传统形上学所遭遇的挑战,台湾的新士林哲学家们并没有放弃形上学的建构,他们以通过对“存有”的回护,来对这诸多挑战加以回应。

在他们看来,形上学并不因近代以来所遭遇的各种批判,就失去了他的生命力。相反,形上学在今天,更具有意义。他们对形上学的捍卫,大致是从如下几方面入手的:(1)形上学的意义及价值;(2)当代哲学为形上学的建构所提供的契机;(3)从知识入实在的可能性。

关于形上学的意义和价值,新士林哲学家们普遍认为,首先对形上学的追求是人的天性,它起源于人的追根问底的本性。生活在经验世界的人们,要追问一些终极性的问题。要追问使“万有”

成为“万有”的“有本身”是什么?即要追求“存有”的奥秘为何。这是形上学的原始性。这一原始性,体现了人追求真理的精神,追求自白的精神,追求仁爱的精神,³形上学就是要追求和研究存有者的存有,研究宇宙万有之“道”,这“道”或“存有本身”是和人生的存在状态密切相关的。对现代人而言,追求“道”或“存有”,转换为对意义的追求,形上学的价值,是通过对日常生活中的意义探求、人文科学所指出的意义活动、自然科学与技术中的意义探索等三方面,来表现出来的。⁴只有通过对存有的追向,人才能不永远地停留在有限的现象界,从而向永恒的超越界开放,实现由存在到永恒的飞跃。人的这样一种形上追求,是永远也无法遏制的。

其次,形上学对存有本身的追问和研究,必然要探讨存有的内在律则。同一律、不矛盾律、排中律和因果律,是内在于存有的形上规律,万有莫不受此规律所控制。这是形上学的本根性。在此基础上,形上学所探讨的自立体与依附体,存在与本质,潜能与现实等,是任何知识的建立都脱离不了的。因而说,形上学在一切知识中,是最重要的,是“一切知识的本根”。⁵如果否定了形上学,则整个哲学的根基就要动摇。从形上学的原始性和本根性,所表现出来的则是形上知识的必要性,恒常性和不变性。⁶这样的一些普遍的知识,是无可怀疑的,是立于存有的奥秘之中的。形上学的知识为一切其他知识确立前提性原则,“赋予其他知识最高的指导原理”,⁷从而给人以最高的终极智慧。

最后,否定形上学必然带来一系列严重的后果。从理论上说,否定形上学,必然陷入自我矛盾。因为现实经验不可能否定形上学,现实的有限性正要求肯定它的形上基础,否定形上学,就已展示了他的形上兴趣,并且否定一种形上学也必然是基于另一形上基础,已经是在讨论形上学问题。李震和沈清松等人指出近代以

来对形上学持否定的各种理论往往都隐含着—个形上学前提，而且大多是比传统形上学更为偏激的形上学，失去了传统形上学的平实中庸的风格。⁸传统形上学以存有和道为贯穿万有的本根。近代以来的哲学发展以“我思”、“我意”和“我行”取代了传统形上学的“存有”，造成了主客之间在存有论上的断裂。使真理失去了客观可靠的基础。进而使人对真善美圣的追求成为无根基的和不可能的。如此对形上学的否定，在实践上所带来的必然是无神主义和虚无主义的猖獗。万有的根基是“存有”还是“虚无”，这是形上学的根本问题，传统形上学以存有为万有者的根基，而近代哲学对存有的否弃，导致以“我思”和“我意”、“我行”取代“存有”，最后竟然以“虚无”取代“存有”。其结果必然是形上学的没落和无神人本主义的形成。⁹对此李震曾以其巨著，五卷本的《人与上帝》加以探讨。其中心在于指出，只有建立在存有的基础上，人才不至于落入虚无和无神主义的陷阱，才能实现由存在到永恒的跳跃。肯定了“存有”，对一切的探讨才成为可能，才能确立人及万有的根基，否则连虚无也无从谈起。否定存有，人必定使自己封限在自身的有限之中，乃至将此有限当做无限去崇拜。而肯定“存有”，则可使处于超越的活动之中，向绝对自有的存有——上帝——开放。

面对近代以来的反形上学思潮，新士林哲学家们并未放弃对形上学建构的追求和信心，他们纷纷探讨形上学的基本问题。当代台湾新士林哲学家罗光、李震、张振东、项退结、沈清松等都形上学加以深入的研究。并进而认为，当代哲学的发展为形上学的重构提供了新的契机。对此沈清松指出，这个新契机“在哲学之外是来自科学哲学对科技发展程序的深入反省，在哲学之内则是由于二十世纪现象学的发展所带来的。”¹⁰前者通过对科技发展的肯定性的反省而发现形上层面的重要，后者对科技发展的消极作用

的批评，指出比科技更为原始的经验层次。作为对科学方法及其成果反省的科学哲学，虽然一直对形上学持攻击的态度，并使形上学处于困境之中，但晚近科学哲学的发展表明科学哲学之中亦蕴含着形上学的含义。通过对科学哲学的具体分析，他指出“（1）科学越来越意识到科学语言的理论性，而任何理论皆是对存在的一种解释；（2）科学进展中十分重要的模型使用（model），涉及到一种形式的存有学（formal ontology）；（3）科技史的研究，提出‘典范’（paradigm），即基本观念或世界观，在科技革命中扮演重要的角色。”¹¹这表明科技的发展是以一定的形上学为基础的，同时科学理论自身也包含着形上的价值，科学理论不再是所谓的人为自然立法，它本身也是对存在的说明。科学理论和科学活动的互动，是存有发展的韵律，具有存有学的价值。而‘典范’在科学发展中的作用表明，科技发展是离不开一定的形上学预设，问题不在于要不要形上学，而在于确立怎样的形上学。沈清松进一步分析到，胡塞尔及其弟子海德格尔所发展的现象学，对形上学的发展提供了不同的积极意义。胡塞尔强调“回到事物本身”，即回到“现象”。而“现象”是本质的呈现。沈清松认为化约主义是形上学最大的敌人，它忽视了存有的等级性。而胡塞尔的现象学则肯定本质，并力图为本质勾画出一个清单。他反对以偏概全的化约主义，认为正义、友谊与爱等社会价值有其自己的本质意义，不能化约到实用或感觉等原则上。认为本质是通过生活经验中的意向性活动而呈出来的。这样就从实证主义，历史主义等一系列化约主义中将价值的本质意义拯救出来。同时现象学通过对知识论困境的批判，指出知识论所探讨的问题，即动用概念思考的主体如何能出离主体之外而认识外在世界，并确定其存在，乃是毫无根据的伪问题。其错误就在于认为主体意识对存在的优先性。而现象学则指出“意

识按照其本质结构,本来就指向对象,与对象共在”。¹²意识并不封闭在主体之内,它所具有的意向性本然地指向对象,指向世界。意识必然是对某对象的认识,它并不封闭在主体内,而是和存在相联的。这样“由于现象学指出吾人意识的意向性的特征,再度使知识论联结上原有的形上学的基础。”¹³而欲获得本质,就要通过现象学的还原而返回纯粹自我,在直观中把握本质。沈清松对此分析道“现象学所昭示的形上学,不再是概念地或抽象地谈论存有,而必须在主体的经验、主体的意识上同时下功夫,才能令本质有真实的呈现,而胡塞尔的本质就是存有者的存有——即真实的呈现。”¹⁴

至于海德格尔,他虽然对传统形上学持激烈的批评态度,但他对形上学的反省包含了深刻的存有学睿识。传统的形上学是以思想的合理性来界定存有,它所关注的问题在于“为什么都是存有者,而不是虚无”,它是通过不矛盾律来排除虚无,进而以充足理由律来解释存有者的存在。而海德格尔则更为关注“虚无”,即“存有”和“存有者”之间的差异。¹⁵传统形上学忽视了这一存有学差异,一味地运用理智去组织和控制存有者,其结果是现代社会科技对人的宰制。他对形上学的批判并不是要推翻形上学,而是追溯形上学根源所在,即存有的显现。这样“哲学的任务就在于思想存有,或经验存有的思想,以便直接溯源至形上学的根基。”¹⁶这就必须从追究对存有学差异的遗忘开始,摆脱传统形上学的表象思维,而深入体验存有本身的开显。

传统形上学的没落,肇始于奥坎的唯名论的兴盛,此后哲学的发展大抵顺此思路而进展,其关键在于否定从知识进入本体的可能性。因而对上林哲学家来说,要重构形上学,必须对由知识到本体的进路重新加以肯定。这关系到形上学是如何可能的,以及如

何建构形上学的问题。从总体上说，台湾新士林哲学家们大抵从两条路向来说明这个问题，年轻一辈的哲学家如沈清松，基本上是从当代哲学的发展中看到由知识入本体的契机，而老一辈的哲学家则基本上是通过对中国哲学的再阐发来说明这个问题。在罗光和张振东的两部士林哲学的体系性著作中，表达他们在认识上的温和实在论的立场。认为人有认识事物的能力，人的感官和理智都具有认识对象的能力，人的认识通过从感觉到理智的抽象活动是可以达到对本体的认识。这样的认识是通过共相的认识而进行的。共相不是纯名词，它超越感觉事物，它也不是纯事物，事物不是概念的分享者，普遍概念“形式”的存在于人的头脑内，“物质”的存在于外在事物上，由此，人借助普遍概念的运用，可以达到对本体的认识。¹⁷对此我们暂不详谈，留在本文的其他章节再作讨论。大体上新士林哲学家们在建构形上学的立场上，都采取平稳的态度，不走偏锋。他们不采取先验论的方法，而采取“下学上达”的方式。¹⁸李震曾将形上学的方法归纳为三点：（1）经验与件的描述与分析；（2）矛盾的排除与解释；（3）哲学的根本方法是演绎而不是归纳。¹⁹这基本上是士林哲学在形上学建构的基本方法。即从经验开始，通过不矛盾律、同一律、充足理由等形上原理去建构形上学，这是由形而下的经验到形而上的道的过程。但李震又强调指出，形上学自形下的经验开始，并不意味着经验就是形上学的出发点。在他看来，无论是主体自我还是客体经验，都不能成为形上学的出发点，形上学的出发点只能是“存有”。人对经验与件的分析与描述，就是要从经验达到对存有的意识和把握。²⁰与此大致相应，沈清松依据对比哲学的基本思想，而提出形上学方法的三个层面：（1）经验的方法；（2）历史的方法：询问与超越；（3）系统的方法。²¹经验的方法，就是对经验作归纳与演绎。这里的经验是从日

常生活开始，经过自然与人文科学，直至宗教经验，这里的归纳和演绎并非科学方法上的操作步骤，而是指存有学意义上的由存存者到存有及由存有到存存者的认识步骤。这种归纳与演绎是交互辩证的，它同时也是现象与理论的辩证，这一辩证正是经验成长的凭借。这包含两层对比：现象各因素间以“同质与异质”“配合与分歧”等关系形成对比的结构；现象与理论间也形成对比的结构。正是通过这种对比，使经验得以丰富和成长，使现象呈现于人的经验之中。历史的方法，是对自己的历史加以反省和询问。透过询问法把自己经验形成的历史中所含的真理明显化。把原先只是生活过的真理，化为有明确论题的真理。借助于询问和反省，历史中不同的对比得以不断超越和提升。系统的方法，指研究当代人的经验和学术中的基本观念系统。因为存存的显现不仅是历时性，亦有其共时性，系统性的一面。其显现为语言，即为不同的观念系统。“形上学在系统面的追求，就是要设法铺陈出当代日常生活、科技研究、文化创造各个层面所显示出来的共同的语法结构，或促使当代生活与心灵连接为一个体系的共同典范。”²²借助这样三个层面的方法，形上学可完成从形器层面到超越层面，再到存有层面的形下到形上的大略步骤。这样一种方法学与存有学的统一，基本上秉承了中古士林哲学的中庸平实的风格，而又汲取了当代哲学如黑格尔，结构主义及海德格等思想家的智慧。从存有学的立场保证了从知识入本体进路的可靠性，从而使平稳中庸的形上学建构成为可能。

二、士林哲学形上学的义理归旨

士林哲学是中古哲学的主流，是天主教对古希腊哲学改造的

结果。是古希腊的知与基督宗教的信结合的产物。而新士林哲学是在新的历史文化景观下对它的发扬。而当代台湾新士林哲学则又是在当代中国文化的背景中形成。因而为能真正把握台湾新士林哲学，我们就有必要从形上学了解到使士林哲学成为“天主教哲学”的核心所在。纪尔松(Etienne Gilson)说的好“由于圣经，哲学才得以成为天主教哲学，但天主教义之能有哲学，那是由于有希腊传统。若无圣经上的启示，不可能有纯粹存有本身的形上学；若无希腊哲学，则有启示也不可能产生形上学。”²³我们对士林哲学所关注的不在于它的全部体系结构，这点有兴趣的读者可以从多玛斯的著作，或当代台湾新士林哲学家，如罗光、李震、张振东等关于士林哲学的基本著作中得到大致的了解。我所感兴趣的是使士林哲学成为天主教哲学的关键性因素为何，是什么关键性因素，使士林哲学不同于古希腊哲学，而成为天主教哲学。并且使新士林哲学，特别是台湾新士林哲学，可以用来和当代哲学对话，和中国传统哲学交融。而要了解这一点，就必须对士林哲学形上学的义理归旨有一整体上的把握。

士林哲学有一整套的范畴体系，通过这套范畴体系来说明存有本身及全部存有者的规定性。在我看来，如要把握士林哲学形上学的义理归旨可以从以下几组范畴来加以了解。

存有本身及自有的存有

李震在其《基本哲学探讨》一书开篇指出，哲学有两个终极性的问题，一个是存有本身的问题，另一个是上帝存在的问题。²⁴这是西洋传统哲学，尤其是士林哲学所最为关心的问题。我们在这里不想，也不可能对这两个问题加以全面探讨，我所关注的是这二者有什么区别和关系。

首先我们来看，在士林哲学的体系内，“存有”所指称的是什么。存有通常被多玛斯称为“共同存有”（*Esse Common, Common Being*）或“存有本身”（*Ipsum Esse*），而不是“存有者”（*ens*）。从概念规定的角度看，“存有本身是一切存有物或存在的共同本根，是共相中的共相，是观念中的普遍观念，是一切共名中的大共名。”²⁵它具有普遍性与本根性，内在性与超越性，抽象性与具体性，不限定性与明晰性等几大特点。²⁶这表明“存有本身”所具有的不同于存有者的特征。相对于存有者而言，存有本身的普遍性表明无物不存有：“‘存有’是人所最先认识知的东西，凡人所认知的一切东西内，‘存有’必在。”²⁷本根性则指万有无不因“存有”而有，存有使万有成立而不受虚无的威胁，如果上帝存在的话，也不能不是“存有”；存有的内在性，是指存有内在于一切，临在一切；而它的超越性则指它不为任何存有者所限；存有的抽象性，指它的普遍性最大，是指其形上学的抽象性，而存有的具体性则是指最抽象的存有所蕴含的存在最广；存有的限定性与明晰性是从“存有”与我们的接触去看，发现“存有”是一个极空泛，极不限定的观念。上述对“存有”的规定，是从对“存有”的概念把握上看“存有”。表明存有本身和具体存有者的不同。这是从静态方式把握存有。就存有自身的而言，沈清松指出“存有就是一切存有者单纯而满溢之存在活动。”²⁸它包含两层涵义：首先，存有是存有者单纯的实现。其次，存有也是内在满溢，一切美好皆由它内在开展出来。这是多玛斯存有学的基本主张，多玛斯认为存有“是一切形式或本性的实现性”²⁹，“存有是一切实现的实现性，一切完美的完美性所在”³⁰。他又认为“存有并非由其它事物所规定，如同潜能被实现所规定，更好说是像实现被潜能所规定一般”。³¹“存有本身就绝对言之乃无限的，因其能被无限多的本质以无限多的方式来分享。”³²这是动

态地把握存有。就存有与存有者的关系而言，“存有者是其存在活动（存有）的主体，但存有则是这主体所进行的单纯而满盈的存在活动。”³³这表明对台湾新士林哲学家来说，海德格尔批评传统形上学忽视了存有与存有者的差异，是不可加诸到以多玛斯为集大成的士林哲学上的。

在对存有本身作上述了解之后，我们来看存有所具有的超越特性。李震将存有的超越特性归纳成五点：（1）存有的同一性，即凡“有”皆为“一”，任一“存有”皆是它自己，与自身同一，同一与不矛盾是一体的两面。存有的同一性是同一性、不矛盾律和排中律的基础。（2）存有的真实性，指存有具有在己的真实性，每一“存有”都是限定的，有自己的内容，是真理的基础，其本身可以把握和理解。真包含本体真、物理真和伦理真。（3）存有的完善性，指对意志而言，存有具有完善性或价值。每一存有就其本身而言都有自己的完善性，自然而然地趋向于实现自己，发挥自己的价值，由此所表现出的是普遍的目的性原理。存有的完善性是“善”的基础。它包含一物自身的成全和使它物成全两方面。善可分为本体善、物理善和伦理善。（4）存有的和美性。是说美也是存有的超越属性。存有的明晰性、完整性及和谐性是美的条件。它的形上基础是构成万物的内在原理——元形。（5）存有的神圣性。这是为和无神主义与内在主义相区别而提出的。无神主义和内在主义认为存有本身就有意义和价值，不必靠绝对的存有作本根。而士林哲学是走有神主义和超越主义的路线，认为存有是向绝对的存有开放，从而具有神圣性。³⁴

在对存有作如上把握之后，我们来看存有本身和自有的存有的关系。在士林哲学的形上学中，自有的存有，也被称为绝对的存有，即神或上帝。我们已知在士林哲学中，存有和存有者的存有学

差异并没有被忽视。存有乃是存有者的存在活动，西方的士林哲学家有的习惯将“存有本身”(ipsam esse)称为上帝。如纪尔松和包耶就是如此，沈清松指出纪尔松忽视了存有学差异，“直接把存有本身与无限、完美的存有者——天主——等同，并认为存有本身就是天主——不但无限、完美，而且充满了无穷奥妙的创造力，宇宙万物及其中日新月异的现象皆是由他而来。”³⁵而包耶也认为“上帝是存有本身或极全存有。因为凡存有自其本质讲就是不能不有的，就是存有本身，而上帝正是自其本质讲就不能不存在的。所以上帝是存有本身。”³⁶大体而言，台湾新士林哲学家们都反对将二者等同，不过各自所陈述的理由各不相同而已。较为年轻的士林哲学家沈清松，是从存有学的差异上来区分这二者。他将这一思想追溯到多玛斯，但在事实上也许受海德格尔的影响更为主要。而李震则从形上学和认识论两个角度来看存有本身和上帝这两种存有终极本根的不同。³⁷从形上学的角度看，存有是最普遍的观念，是自形下的经验中升起的。任一物的生成都不能缺少存有的实现。无论是地道、人道还是天道，都由存有而实现，否则使一无所有。如果上帝存在，他本身也必须先为存有，否则上帝也不能成为上帝。这里存有的先在性是逻辑上先在性。而当从实在的需求出发，把存有者分为偶有的存有者和绝对自有的存有者时，发现有限偶有的存有者，是无充足存在的理由，它必然需要绝对自有的存有者，即上帝作为自己存在的终极本根，这是从超越的幅度看万有的本根。在此实在意义上上帝对万有具有先在性。这表明存有本身和上帝是分别在逻辑和实在两个层面上作为万有的本根。从认识论的角度看，哲学中的基本原理既是存有的道理，也是逻辑的真理。在逻辑的意义上，主客体因存有而实现，因存有而沟通，从而使认识成为可能，使真理问题得以解决。在主客体实在的意义

上都是对绝对自有的存有者上帝的分享。“人的认识活动，主体与客体之间有实在的区别，二者在存有的基础上才能合一，而合一的最后基础或模式是自有的存有，是与其存有完全合一的智慧或真实性。在上帝之外的万物莫不依他的理念而形成，也以他为最后根源才能成为真实而具有可理解的特性。”³⁸李震的结论在于“存有本身和上帝都是万事万物的终极性本根，存有是白形下的经验世界升起的，具有桥梁意义的观念，它协助我们由有限世界向上翻腾，在无限的上帝那里，找到万有及其真实性、可理解性和价值的本根及目的。”³⁹李震对存有本身和上帝的这样区分，显然和沈清松的区分在基点上有所不同。相对而言，李震所关注的是存有本身在有限存有者和无限存有者之间的桥梁作用，而沈清松则把着眼点放在存有的生生不息的活动上。李震所把握的存有本身的概念规定性，而沈清松则在现代哲学的视野下，重新重视存有的实现本性。

对存有本身和绝对自有的存有上帝所作的形上和实在的区分，对李震的思想是至关重要的。这涉及到他对中西形上学的比较。因为依据这样的区分，存有本身并不是自满自足的，有限存有者必然要通过存有的桥梁而走向绝对自有的存有上帝。因为存有所具有的超越性只是内在的超越性，也称横向的超越性，它是对绝对存有的超越性的分享，因此这一内在的超越性是向绝对的超越性（或纵向的超越性）开放的。而只有纵向的超越性，即绝对存有者上帝对有限存有者的超越，才是内在超越的实在基础。⁴⁰这一思想他在《人与上帝》一书中进行了深入的探讨，对此我们将在后文中详加说明。在我看来，存有本身和绝对自有的存有（上帝）的问题，乃是基于圣经中出埃及记和约翰（若望）福音。雅威对摩西说：“我是我所是” Ego sum qui sum（出埃及记，3章 14节），约翰

福音开篇提出：“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。”（约翰福音 1 章 1~3 节）。事实上前者是上帝的自我启示，后者则是约翰的神学。问题在于这两部分是否可统一在一起。即道是否是存有本身。西方传统有把道理解为存有本身的倾向，从而“我是我所是”（或自有永有的存有者）和存有本身就是同一的。当代台湾的新士林哲学家李震和沈清松都对这二者加以区分。沈清松虽然从存有学的差异上指出存有本身是存有者的单纯而满盈的存在活动，但他没有指出作为单纯而满盈的存在活动的存有本身是如何联系起无限自有的存有者和有限偶有的存有者的。而李震则指出存有本身对无限存有和有限存有的联系，但没有指出存有本身的活动本性。这两个方面对士林哲学来说都是非常重要的。因为不突显存有的活动性，上帝对万有的“创造”活动就难以落实，而不藉存有本身的类比性对无限存有者和有限存有者之间的实在上的差异和联系加以说明，则存有本身的活动本性就有可能成为没有上帝临在的“创生”活动。事实上，正如我们后文所要说明的，当代儒家之所以拒绝上帝，并不单纯是新士林哲学家所指责的所谓文化的民族主义，而是有其义理上的根据所在。在牟宗三先生看来，儒家“生生”的存有论，所表达的即是“创造性自身”，而“上帝本身全部就是创造性自身，这创造性自身就是宇宙万物的本体。说之为上帝，这是宗教家的说法，把创造性自身人格化、对象化。”⁴¹

因而，我们说处理好上帝（绝对自有的存有者）和道、存有本身的关系对士林哲学的内在义理结构是至关重要的。在这个问题上，罗光的生命哲学提出了一套独特的解决方法。虽然有的论者（项退结）认为他没有区分存有者和存有的存有学差异，但我以为这一指责对罗光是不适用，这可能是用语的不同所致。罗光提出

了创造力和创生力来解决这一问题。他认为创造力是上帝所发出的创造神力，创造力与上帝同在，是上帝从无中创有。这个创造力就是“道”或“圣言”。万有是藉它而受造的。这一创造力并不是本体，它的本体是创造主上帝，创造力是创造主上帝向外所发出的动和力。但创造主创造万有并不是以“创造力”直接创造万物，而是以“创造力”发出“创生力”来创造宇宙万物。这里“创生力”相当于“存有本身”的存在活动。就万物自身而言，“创生力”表现了万物的生生变化的活动，这只是“创生”而非“创造”；而就创造主上帝与万有的关系而言，则是“创造”，即上帝从无中创造万物，而非“创生”。这体现了对儒家“生生”的实在论式的融合。这样即保住了“自有永有的上帝”和“存有本身”的差异，也保住了“存有本身”作为存有者的存在活动之义。就超越义言是“创造”，就内在义言是“创生”。这样上帝与存有本身就获得了实在的联系。⁴²

2. 分享与类比

在上述讨论的基础上，我们进一步来看看，分享与类比的关系。我之所以提出这个问题，乃因为这两个概念对理解士林哲学整体架构有着重要的意义。士林哲学有一整套的范畴体系，探讨“存在与本质”“潜能与现实”“自立体与依附体”“原因与结果”等等。但我以为莫不奠基于“分享与类比”理论的确立上。在我手头的几部台湾新士林哲学的体系性著作中将“分享与类比”联系在一起加以讨论的很少。但因问题本身的重要，所以我只能根据少量的资料对此加以概述。

事实上，分享与类比是分别由柏拉图和亚里士多德所提出的，经过圣多玛斯的整合而被安置在天主教士林哲学的体系之内。分享(Participation)是柏拉图观念论的最基本概念。古希腊哲学一直

关注变与不变，一与多的问题，探寻时空中的现实世界的不变本质。柏拉图的分享说就是要解决这一问题。在他看来，超越世界的观念完全实现一个本质内容，它以理念的形式照耀着现实事物，现实事物是对至善的理念的不完善的分享。对此，柏拉图用洞穴比喻来加以说明。分享说所要解决的就是“个体（具体的）的可感现实与可理解世界（抽象的）之间的关系。”⁴³分享说确立了普遍观念与现实存在的关系。在柏拉图的思想体系中，理念是超越世界的自立的实在。但现实事物及其属性的多样性，使得被分享的理念也是多而非一，甚至要比可感现实个体还要多。从而使超越世界也处于杂多的状态，无法真正处理好一与多的关系。这也是柏拉图理念论所出现的困难所在。虽然如此，他所提出的分享说作为处理超越与现实的模式而被后人所承继。新柏拉图主义及奥古斯丁主义明显地继承和阐发这一理论。中古士林哲学的集大成者多玛斯对柏拉图的分享说加以创造性的诠释。在柏拉图那里的理念意义上的分享说，被多玛斯落实在存有的意义上。多玛斯从亚里斯多德的实在论的立场赋予分享说以新的意义。他认为“分享似乎等同于拾取一部分”，“所谓分享即是分享者在个别方式之下，拾取某物，而此物对另一物即分享者而言是普遍的，例如人分享动物，因为人没有全部动物之理，同样苏格拉底分享人。”⁴⁴对此，李震加以进一步的说明，他认为在多玛斯的思想中，“分享不只是理的分享，也是实在的分享，即存有之完美性的分享。”⁴⁵这表示分享体现了存有的不同等级的关系。不仅如此，对分享的探讨必然要落实在一切分享者所分享的终极始元上，此即是上帝。上帝是绝对自有的存有，是存有的绝对实现，是绝对完美性自身，因而是最终的被分享者，而其自身是无所分享的。这表明多玛斯的分享说是由天主教的“创造说”而来，理念的分享只有落实在“创造说”的

基础上才能得到终极的说明。这一点，李震教授正确地指出“在多玛斯的思路中，形式——概念的分享必然指向实在的分享，即存有的超越分享，最后必然指向因果关系的分享。”⁴⁶来自于创造说的分享思想，杜绝了泛神论的可能。因为分享说所要加以说明的乃是存有的等级性，这一等级性最终要以无限的绝对自有的存有者和有限的偶有的存有者之间的创造与被创造关系来加以说明。多玛斯认为“上帝是独立的存有自身，受造物所具有的存有乃是由接受或分享而来。”⁴⁷基于创造说而来的创造者和被创造者的被分享和分享的关系，所表明乃是超越的因果关系，经验的因果关系是以此为基础。这一理论是天主教士林哲学用以说明存在与本质、潜能与现实等关系的超越基础。

刘仲容先生在他的博士论文中将多玛斯的分享观综合出以下三点：

“1. 多玛斯使用分享之最常出现情况即强调‘天主’之单一性，天主之本质即存有，而受造物则是分享了天主的存有，故对受造物来说是本质不等同于存有，而是受造物有了存有，他说：受造物因为有了存有而存在，这种事物之本质就不是存有，因此他们的存在不是经由本质，而是分享了某物，此即存有。”

“2. 由于在实现意义中我们提到实现首先指存有，其次产生了元形这意义，多玛斯也加以引中此意，照多玛斯之意，我们对于第一因（天主）之存有之分享，无法分享天主之全部存有，而是分享了他的某一个部分存有，因为在这分享情形下，天主是被分享者，而受造物是分享者，而前面提到被分享者受限于分享者之接受能力，也就是受造物之本质。所以依分享者之不同本质而有不同接受能力，形成不同“种”之受造物。”

在这个意义下，元形之意显然由存有之意而来，故多玛斯说：每一个受造物之本质均由元质与元形组成，而此本质潜能地拥有他的存有，而这要靠分享第一存有……这分享是本质依其固有形式而分享存有，并成实现状态。在这个角度之下，可看出多玛斯是不同于柏拉图之形式分享，照多玛斯的说法，形式应该是由存有而来，而柏拉图却相反，存有是由形式而来，所以两者对这问题的看法在本质上已经不同了。”

“3.最后经由分享完美而呈现被分享者之目的因，多玛斯说：‘具有完美者经由分享之程度而确定完美之多少……而有一本质即完美，其存有即其善者，此即天主……天主拥有无限之善’此则以天主之完美善为受造物之目的因。”⁴⁸

刘仲容先生是李震所指导的博士，上引刘先生的观点，在李震的《简论多玛斯的分享说》中被加以引用，因而可以肯定，李震的观点是与此相同的。通过上述的分析我们可以说，这样的一种分享观所表达的是创造者和被造者在存有层面的关系。藉分享说所建立的存有者的存有等级，是士林哲学形上学的存有论根基。它的终极根据则是圣经所言的“创造说”。

在上述的了解的基础上，我们再来看存有类比。目前台湾新士林哲学家们有关存有类比的论述主要在如下几部著作中，李震的《中外形上学比较研究》和《基本哲学探讨》，张振东的《士林哲学的基本概念》（二），曾仰如的《十大哲学问题之探微》。葛慕闾在辅仁大学 65 年出版的《哲学论集》第 7 期的一篇文章“多玛斯类比说的发展”，刘仲容的《多玛斯论生成和变动》一书中第四章“多玛斯类比思想发展”。

类比(Analogy)源于希腊文的 *analogia* 一字，它由 *ana* 和 *logos* 组成 *ana* 在希腊文中作字首用，含义很多，在“类比”一字的组合

上,它具有 according to 之义,并进而引申为“关系” relation 之义。logos 则是概念或观念,由此二字所合成的“类比”之义即是“观念之相互关系”之义。⁴⁹ 类比概念在士林哲学中的地位十分重要,它不仅是理则学的概念,它更主要是形上学的概念,甚至“形上学的概念均可以说是类比概念”。⁵⁰ 类比在传统哲学中被广泛使用,它首先由亚里斯多德提出,并成为此后形上学的核心概念,以至于被士林哲学家认为“此概念(类比)是如此重要,缺少它,任何人均无法研究形上学。”⁵¹ 类比是介乎于“单义”与“多义”之间的,“类比观念是指一个观念应用到不同的东西上,其所表达的意义,部分相同,部分不同。”⁵² 关于多玛斯的类比理论,依据刘仲容先生的研究和总结,类比有“不等类比”、“比例类比”、“属性类比”。大体而言,传统士林哲学家或认为存有是“比例类比”(如 Cajetan),或认为存有是“属性类比”(如 Francis Suarez)。⁵³ 而当代台湾的新士林哲学家,李震和张振东则认为存有既是“比例类比”,也是“归属类比”,曾仰如认为存有是原义比例类比,或暗合内在归属类比。⁵⁴ 关于存有到底是何种类比,本文并不关注,这留给哲学史家和士林哲学家们来专门研究。我所关注的是,既然存有是一类比的概念,它不仅具有理则的意义,而且更是形上学的,那么类比必有其实在的基础。对此李震指出“把握住‘存有’的内在性和超越性,即可看到‘存有’的类比性。没有一样东西能脱离‘存有’而存在,‘存有’构成不同东西的共同成份,但不抹煞不同的成份,否则不同的东西都将变成同一的东西了。”⁵⁵ 因而不论对类比进行如何规定,类比实质上就是寻求对全体存有者的相同和相异关系加以说明。在士林哲学的体系内,“‘存有’的类比性使万有可以互相沟通,万有在‘存有’的基础上不再互不相干。无限存有与有限存有;物质存有和精神存有,天、人和自然皆可以融通,合为一体。另一方面,万有又可

维持各自的本性，使同中有异，异中有同，共同勾画出一个丰富多彩的世界或景象。”⁵⁶

存有的类比观是对万有的关系的说明，类比也必以实在本身的关系为基础。这样类比说就必然和分享说联系在一起。刘仲容通过对多玛斯类比思想的发展的疏释，指出多玛斯的“分享说也决定了类比说的发展，两者有密不可分之关系，……，如果多玛斯走柏拉图路线，则使用形式分享，便走比例类比。如果他考虑的是亚里斯多德，则是因果分享，存有分享，用的便是属性类比。”⁵⁷随着多玛斯分享说的发展，他的类比说也在发展。因而当分享说发展到“存有的分享”时，类比说也自然发展到“存有的类比”即类比只有在存有的分享的基础上，才能确立自己的存有论根基。用以说明天主和受造物关系的类比，实质上是基于受造物和天主之间的分享关系。基于这样的存有的分享，才有存有的连续性和等级性。所以刘仲容将多玛斯成熟时期的类比观作如下总结，“天主以超越的方式存在于受造物之上，但却以实现与潜能方式与受造物有关系，即天主是纯实现，受造物是接受 *esse* 以致是实现与潜能组合，天主赋予受造物 *esse*，而受造物因其本身本质之限定而造成不同形式之存有(*hierarchy*)，也许我们可以说天主与受造物均拥有一完美之‘形式’，但天主与受造物之形式绝对不是或多或少之量差，而是性质上之差异，至此多玛斯总算将比例类比，部分类比，属性类比结合成“存有之超越类比”，而结合之原理是起源于分享说之不同时期变迁，但分享说之演变最后决定于潜能与现实原理。”⁵⁸

这表明类比在根本上乃是存有的类比，是莫基于天主与受造物的被分享和分享的关系。分享说的演变或许诚如刘仲容所指是决定于潜能与现实原理的演变，存有的分享本身，乃是天主的创造权能而有的，也即天主教的“创造”说才是分享和类比理论的最终

基础。而这点是我们了解分享和类比所不能首先加以认清的。至于士林哲学类比说在说明天主与受造物关系上所具有的理论意义，这里就不多加探讨，我们在后文再加以说明。

3. 个体与位格

现在我们来看个体与位格的问题，这个问题不仅是传统士林哲学的关键，也是当今台湾新士林哲学家所最为关注的问题。个体化原理的探讨是中古士林哲学的一大贡献，它既试图解决个体（单体）的成因问题，同时也力求为位格确立基础。

个体（*Individuum, Individual*）的字面意思是“未分者”，多玛斯给个体下的定义是“一物在己不分，与它物有别”（*quod est se indistinctum, ab aliis vero distinctum*）⁵⁹。李震指出“本质是普遍观念，但不是最普遍的，最普遍的是存有，包括万象万有，而各种不同的本质，可以看作存有的分类。”⁶⁰因而士林哲学就是要探讨是什么原理使本质个体化的。大多数士林哲学家都认为个体化的原理是元质，但不是任何方式的元质，而是“盖上量之印记的元质”（*materia quantitate signata*）⁶¹对“盖上量之印记的元质”的理解，士林哲学的多玛斯学派的学者们意见不一，流行的诠释有两种，一是加耶达（*Cajetanus, 1468 ~ 1534*）认为“盖上量之印记的元质”是指元质具有承受量的潜能，而非指在实现上已经量化；一是叙卫斯德（*Sylvester of Ferrara, 1474 ~ 1528*）认为“盖上量之印记的元质”是指在实现上具有量，即元质在实现方面归属向度，但不是限定的向度，而是不限定的向度。⁶²当代台湾新士林哲学家们对个体的成因问题也十分关注，其意见也各不相同。曾仰如在其《十大哲学问题之探微》一书中专门探讨了个体问题。通过对传统观点的疏释，他基本上同意传统多玛斯学派的观点，认为元质是物质实体个体性的基本

因素：“因为元质是物质体的根源，所以必须潜藏有物质体的主要特征——‘分量’(quantity)，因此，元质就拥有对特定分量的根本需求。元质的此种需求即是士林哲学所称的‘超越关系’(the transcendental relation of matter to this quantity)，就构成物质体的个体性之基本因素或原理，此乃比较合理的解释。”⁶³此乃与加耶达和若望多玛斯的观点基本相同。与此不同，李震所采取乃是叙卫斯德的观点。⁶⁴在他看来，“个体是最完全的整体，个体的完成经由三层实现，最根本的是存有的实现，使个体成为具有独立存有的整体，成为在己存在，具有本身的意义和价值。其次是本质的实现，经由元形与元质的组合而构成一物的本质或本性。元质对元形的关系是潜能对现实的关系，元形与元质组合的本质对存有又是一潜能对实现的关系。当我们在同一种目或本质内发现许多个体时，个体藉不同依附体展现自身的具体面目，本质面对依附体的限制又是一潜能对实现的限制。”⁶⁵依附体使一物的具体性和个别性显现出来，但并不能因此说依附体是个体化的原理。“因为依附体的存在离不开自立体，只有构成自立体的内在结构才有资格作为个体化的原理。狭义地说，盖上量之印记的元质是个体化的原理，但是一物成为个体，不能没有本质的限定和存有的限定，为此可以肯定，广义地说，存有的实现和限定本质的元形，也是个体化的原理。”⁶⁶

与上述两种观点不同，罗光在其“生命哲学”的建构中，提出他对个体化原理的看法。在他看来，不是所谓“量印元质”是个体化的原理，而是造物主所限定的元形是个体化的原理。他认为，元质是无限定的，它不可能在和元形结合前有量的印记。因为“元形是主动的，元质是被动的，元形限制元质，不是元质限制元形。”⁶⁷单体的成因不能从“性”上看，而应从“在”上看，“在”就是创生力，这

个创生力是由造物主所发出的创造力所发的。个体性“不是由于元质限定了元形，而是已经由造物主限定的元形，限定元质”⁶⁸天主教是按照自己的理念造物，所造之物都是实际具体物，天主的理念是每一受造个体的个体性。元质在单体内只是限制本体的使用，而不限制本体自身，本体本身的限制则来自造物主。“天主教是按照自己的肖像造了人，使人分享天主的神性生命；生命是实际的，不是理论，分享天主的生命，不是分享天主的元形，而是分享天主的存在。”⁶⁹罗光的最后结论在于：“单体性的成因，是造物主所限定的元形所在。没有元形的精神体，元形限制自己；有元形的实体，已限定的元形，限制元质。元形和元质由创生力使之结合而成实体，实体表现自己的单体性而表现生命。”

对个体性的重视是台湾新士林哲学的一大特点，项退结在其“人之哲学”的建构中，就把“个体性”作为生命的三个特点之一。⁷⁰士林哲学家对个体的强调，不仅仅是一个认识问题，更重要的是只有在个体上才能确立生命的整体性。对精神体而言，个体是和位格联系在一起。

位格 *Person* 是指精神性的个体。波伊修斯给位格所下的古典定义是“理性本性的个别实体”(*Naturae rationalis individua substantia*)，中古多玛斯给位格下的定义是：“在整体本性上最完美的东西，也就是在理性本性上的独立个体。”(*id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura*)⁷¹基督宗教的神学和哲学都对位格给予极大的关注，它通过肯定人的精神性及自由与灵魂不死而替位格的不可侵犯奠定了坚实的基础，位格是精神存有者的最基本的特征。位格这一概念包含两个层面：个体和理性。首先位格必是个体的。因而它必然要受到个体化原理的限制。但个体只是位格的必要条件，而非充分条件。理性才是位格的充分条

件。在天主教的思想体系中，具有位格的个体有人性存有者、天使、上帝。关于位格，当代台湾新士林哲学家特别予以关注。李震针对多玛斯的位格定义，给出如下几点诠释：

1.人的位格是一个自立的存在，具有在己的存有，因此也拥有坚实的整体性和一致性。无数的现象、变化、属性及活动在人身上川流不息，也在人的位格中找到同一和合一的源头。

2.人的位格是一个个体的存在，是心物的统一体。灵肉的结合既深刻又神妙，一方面人是物质，却又不受物质的控制；另一方面人是精神，却又不能与物质脱节，而与物质结合为一整体的精神。唯物主义和唯心主义都不足以说明人的整体性。自我藉“我思”，我“要”与“我行”所展示的一致性及其整体性非常坚实，远远超过天地间其他个体。

3.人的位格是具有理性本质的存在，个人是一个有理智和自由意志的存在，自由在理性内才能找到自己的根。人格的伟大即在于藉实际行动使思想与意志落实到生活中去，使个人的存在与生命在他与自然和其他自我的关系中圆满实现。但人的位格又是有限度的。其有限性包含形上的，自然的和道德的。当人试图把自己变成上帝，或把自己物化，或甘愿与禽兽同流，或在道德上破坏了做人的根本规范，使逾越了形上的，自然的和道德的限度，这是对人的自由的妄用，其结果是自由的丧失。

4.作为灵肉合一的人性存有者，不只是暂世性存在，也是超越性存在。因为人是精神，不可能在此世获得满足，必然会冲向时空的彼岸。每一个人生来都注定是一个为了追求永恒及神圣境界而饱尝忧患和焦虑的存在。其他动物对自身极限没有意识，只有人能意识到自身的极限，以及来自虚无和罪恶的威胁，因而不断尝试超越自己，追求绝对可靠的支持和救援。⁷²

在天主教的思想中，人的位格的根源并不在人自身，而在于上帝，作为上帝的造物，人不仅分享了上帝的存有、智慧和自由意志，也分享了上帝的位格即独立性。上帝的位格是人的位格的终极性根源。人的位格有两个发展方向，一是人与人的位格关系，一是人与上帝的位格关系。人与上帝的位格关系是人与人的位格关系的根基。失去了人与上帝的位格关系，所谓人的位格就会失去根基，而变成毫无节制的个人主义和集体主义。

在罗光的生命哲学中也给予位格以相当的地位。罗光以为一个实际具体的人便是“位格”；“‘位格’由存在而成，‘存在’为‘生命’，‘位格’便由‘生命’而成。”⁷³没有生命便没有位格。“位格”和生命是不可分的。此生命是就人的“心物合一”处言，而非单指人的灵魂。人的生命所表现的各个方面都统一在人的位格之中。位格建立在人的生命，生命即是“位格”。罗光从实际单体的人去讲生命。“人的生命为一个‘位格’，而人生命的来源，是宇宙创生力，创生力则来自造物主的创造力，创造力则是天主，则是天主一体三位的第二位圣神；因为我们天主教的信仰，是‘圣言以圣神的德能，养育圣化万有’。这样便是天主的‘位格’创造了人的‘位格’”⁷⁴罗光由单体去讲生命的旨趣即在于此。

项退结在他的人之哲学的结构中把个体性列入生命的主要特性的目的就是要为位格确立基础。在他看来，只有人与上帝的位格关系才能为人的独特尊严确立可靠的根基，他个人不能认同非位格性的所谓超越界。由此可见台湾新士林哲学家对位格的重视。

上述我们所谈的三个方面在我看来，是士林哲学之所以是“天主教”哲学的关键，也是其形上学所要重点研究的问题，我在后文中对其他问题的论述也大多以此为基础。至于士林哲学作为“哲

学”的内容,因涉及的问题过多,我们在这里是不可能加以论述的也不是我对其关注的焦点所在。

三、从形上走向超越:士林哲学的形上学 与中国传统形上学的比较与会通

台湾新士林哲学作为当代中国天主教哲学,它不仅仅是一般意义上的新士林哲学,而且是“中国”的新士林哲学,这不仅指这一哲学的主体是中国人,更重要的是指这一哲学是立足于当代中国的生存境遇,面向中国的文化传统的。就形上层而言,这表现在从一个全新的基点重新审视和诠释中国传统形上学。台湾新士林哲学家主要是从如下几个方面关注中国形上学的:

1. 中国是否有自己的形上学

首先这涉及到对形上学的理解,如果就西方传统从知识而入形上的进路来看,则否认了中国哲学的存在。项退结在《现代中国与形上学》一书中就坦言指出,中国无亚里士多德存有学意义上的形上学。也就是说中国并无西方严格意义上的形上学。但如果从一个较为宽泛的意义上看形上学,就会提出相反的结论。当代台湾新士林哲学家对形上学的界定主要有两种:一是我们前面所提到的沈清松的界定,即“对存有者的存有以及各主要存有者领域的本性与原理所作的全体性、统一性、基础性的探讨”;另一个是项退结所给出的定义,他认为“形上学就是吾人对自己所经验所思考的实在界所作的终极而有系统的解释”。⁷⁵大致说来,沈清松的界定是在存有学的意义上看形上学,较为符合西方传统的形上学含义,而项退结的界定则相对宽泛些,甚至将具有形上学性的反形上学

思想也包括在内。显然，在项退结的意义上，中国是有自己的形上学。⁷⁶即中国也有一整套对实在世界的系统思考。在沈清松的意义上，虽不可说中国无形上学，但却缺乏明显的存有学基础。⁷⁷从整体上说台湾新士林哲学家们一般都认定中国有自己的形上学，中国哲学中的道论相当于西方的形上学。但也同时认为与西方“显态地”“系统地”形上学相比，中国哲学的道论“至多只能说是一个隐态的形上学，并未有系统地予以发扬。”⁷⁸

李震也认为，虽然中国的哲人并未“急于建立形上学知识的体系或有系统的形上学知识”⁷⁹，但不可因此而说中国无形上学，形而上的道在中国哲学中有着崇高的地位。中国哲学中有着很高的形上智慧。而中国近代以来的反形上学思潮，并不是因中国固有的思想而致，而是由西方近代科学主义和人文主义的冲击而形成的。罗光更是直接了当地反对那种认为中国哲学只有伦理学而无形上学的看法，认为中国哲学有自己的形上学思想。⁸⁰这表明中国有形上学是大家的共识，问题在于这一形上学系统的特点是什么。

2. 对中国形上学的把握与诠释

对中国形上学的关注是当代台湾新士林哲学家学术研究的主要定向之一，在他们看来，倘若“推翻了形上学之后，整个哲学的基础必将因此动摇”⁸¹。近代以来整个世界范围内，特别是当代中国思想界的反形上学、反宗教思潮，使得当代台湾新士林哲学家们力图反省中国文化的固有思想是否是反宗教的，反形上学的。即中国文化的根基和宗教及形上学是否冲突。他们认为中国近代以来所遭受的政治及文化上的危机，科学主义及无神人本主义的盛行，其深刻的理由在于中国传统思想本身的不足，以至不能完全适应新时代中国人的需要。这一现象的思想根基就在于“我们没有一

套严密的形上学”。要开拓中国思想的新路，就应该努力建设一套严密的形上理论。⁸²这就要求对中国哲学的形上学重新加以反省和诠释。

几乎所有的台湾新士林哲学家就都清醒地认识到，中国虽有自己的形上智慧，却缺乏一套严密的形上知识系统，致使中国形上智慧的内在精神无法彰显。因而台湾新士林哲学家们对中国形上学的反省，是从重构中国形上学的体系架构开始的。从罗光的《儒家形上学》和李震的《中外形上学比较研究》等对中国形上学的研究著作的结构来看，他们大体上是以士林哲学的基本方法，来重新组织中国哲学的资料，以重建中国的形上学。如果我们对照罗光的《儒家形上学》和《士林哲学》两书的结构，以及李震的《中外形上学比较研究》的上册和下册的结构，就可发现其惊人的相似之处。在他们看来，用士林哲学的分析方法来解释中国思想，虽然“似乎太形式化、太繁琐，好处则在于说理清楚明了。”⁸³这样中国传统哲学的形上学，就在西方自亚里士多德及多玛斯的传统形上学的架构中，获得了一种形式上的安顿。这种形式的整理是台湾新士林哲学家把握中国传统形上学的入手处。在这种形式的安顿中，中国传统哲学的形上学的内容及精神也获得了在特定视野下的诠释。

形上学所涉及的问题十分广泛，它包括一般形上学和特殊形上学。新士林哲学家所论的问题也很多，但都可以落实到对“道”或“存有本身”的理解，以及它与超越天道的关系。换言之，台湾新士林哲学最为关注的是在中国形上学的架构中，宗教哲学的地位如何。这是他们把握和诠释中国哲学的核心论域所在。因而，我们对其思想的分析也就从此入手。

在项退结看来，在中国哲学中有两种不同而相当完整的形上

学,一种是《书经》“洪范”篇所昭示的形上学,一种是由老子经《易传》所发展的形上学。在他看来,“洪范”篇把宇宙间的一切存有者按天、地、人、神、物五类分成九个范畴。分别解说“九畴”的内容之后,认为“《洪范》之划时代意义即在于采取综合性的中道,一方面相信天体运行,人的行为及大地的产物之自律规范,同时不抹杀各种规范均源自帝或天”。他以为洪范篇虽没明确提出一套形上学系统,却隐含地肯定如下形上学信念:“宇宙间有至上主宰,他制定大自然规律与人世间涉及个人吉凶,政治,社会,道德的规范,因此大自然规律与人世间的规范一方面是自律,同时又是神律;人惟有顺应这些规律与规范始能趋吉避凶;同时政治与道德规范的肯定也隐含了人有自主抉择能力的肯定。”项氏认为颁布了洪范九畴,替大自然与人的道德,政治,祸福制定了大规范的帝或天,是超越的上帝。把它理解为“形上天”或规律,法则,是严重的曲解及语言上的混淆。项退结继续指出,对超越的天的信仰一直到孔、孟均保持不变。他认为“孔子诚然决定性地推展了中国文化的道德与人文方向,但他本着‘信而好古’的一贯原则,始终没有放弃古老的上帝信念。恰恰相反,他从事人文的使命感与热忱,正是得力于他对位格性的天之信仰与顺服。”项氏认为另一种形上学比较接近以宇宙为“自身相关涉的封闭系统”的思想,认为阴阳的相互交错及互相调和的道本身即是宇宙的最终始元。这一由超越的天到自然之天的转变始于老子和阴阳家。以后透过易传而被儒家吸收。后儒即以此形上学为基础,这样一向遵从上帝的古老思想典范彻底破产,一变而成为以常道为主的思想典范。然而,项退结又强调指出,“对有知,有情、有意的上帝失去信心者,往往只限于知识分子;历代最大多数数的老百姓始终相信有一个老天爷或天公。这就是说,对超越的天的信仰并没有中断,只不过由显型态变为隐型态,

而不被思想家所表现而已。⁸⁴

与项退结的思想理路不同，李震着重探讨中国形上学中的“道本身”和“天道”的关系。他在《中外形上学比较研究》的上、下两册对“道本身”和“天道”，及“存有本身”和“自有的存有着”的分析基本上是对应的。在《人与上帝》卷四中他又以“横向超越”和“纵向超越”为架构来对中国形上思想加以分析。在他看来，在中国形上思想中的“道本身”和西方形上学的“存有本身”是对应的，都具有普遍性与本根性，内在性与超越性，抽象性与具体性等特点，而“道本身”所具有的超越属性“元亨利贞”也和“存有本身”所具有的超越属性“真善美圣”相对应。在这样的思想架构下，他对中国形上思想中的“道本身”和“超越天道”的关系加以分析。他认为太极或道本身，固然有其超越性，但这一超越性只是内在的超越性或横向超越，人们不能停止追问“道”或“太极”的根源是什么。他指出在西方的形上脉络中，肯定“存有”为万物的本根，就不得不肯定一个绝对存有或最后原因的存在，“同样在中国哲学中，道或太极概念的提出，迫使我们有没有一个绝对的、超越宇宙万物的太极或道这个问题，作一个明白的交代。目前至少我们可以说：中国哲学中的太极或道是开放的，他不只向一切有限的道开放，也向无限的道开放。”⁸⁵在他看来，中国哲学的形上学，不论是道论还是道德哲学、宇宙论都是和天道问题结合在一起的，脱离了对天道和上帝问题的探讨，是无法研究中国的形上学。而这一切的结论又是建立的存有本身和绝对自有的存有着的区分上。这点我们在前面已经谈过。李震对中国思想的具体疏理我们在本文的下编中将专门加以阐释。从总体上看，李震对中国哲学的把握是奠基于实在论的立场上的，他认为“传统中国哲学则莫不富有实在论的色彩。”⁸⁶从实在论的立场诠释中国哲学的形上学思想，是和当代儒家从观念

论的视野来把握中国哲学自然得出不同的结论。对此，我们想问的是李震在西方形上学中所作的存有者与绝对自有的存有的区分，是否完全适用于中国哲学，换言之，中国哲学中的道本身，是否可等同于“存有本身”，在我看来，中国哲学中的形上本体，特别是儒家的生生“仁体”，不仅具有存本身的类比义和实现义，同时它也具有相当上帝所具有的“创生”义，这也是为什么当代儒家虽然肯定宗教的价值，却拒绝上帝的形上原因。

罗光在台湾新士林哲学家中是对中国哲学的研究最为用力的。在中国哲学方面的著作也最丰，对传统形上学也有许多的论述。我们只从存有本身和超越天道的关系上来看罗光对传统形上学的把握。在罗光看来，中国哲学的核心是生命哲学，它是从动的方面来研究存有。以体验的方式和动态的方法来研究实际之有，中西形上学在对象上并没有差别，所不同的只是研究的观点。“儒家研究‘有’的方法是从‘在’的方面去研究，每个‘在’都是变易，变易是生命，儒家的形上本体论，乃是生命哲学。”⁸⁷《易经》和《中庸》是儒家形上学的根据，已经奠定了儒家形上学的基本概念：“生生”“阴阳”“变易之道”“天道”与“人道”，中庸则奠定了儒家形上学的基础。在罗光看来，这样的一种“生生”形上学，是奠定在一定的宗教信仰上。但“中国的形上学，不像西方的形上学。西方的形上学研究万有的本性，追溯万有的最高根由，乃归到宗教信仰的上帝天主。按照万有的本性既不能自有，必定须有一自有而能使万有可以有的尊神造物主。中国形上学讲‘道’——万有的来由，一切由变而化生，变易由两元素而成，两元素来自最高之一；这个最高之一，为太极，为道，然不称为尊神。因此中国形上学和宗教信仰分离，而只由理性去讲求事理；然而并不排挤宗教、更不反对宗教。”⁸⁸在《太极、道、第一实有体》一文中，罗光对中西形上学的

终极本体加以比较分析。在他看来，中国儒道的形上学本体论讲的是“易”，而不是“有”。在变易中万物一体，变易是具体的现象，而不是抽象的理。道家不主张有神，道不是神，道以外也没有神。儒家虽信仰上帝，但上帝不是太极，它“信‘天生神物’，又主张太极为万物之元；但从来没有讲明上帝和太极的关系，因此宗教没有哲理的支持，宗教和哲学分野。”⁸⁸而士林哲学的形上学以“有”为出发点，“有”是确定的存在，故第一实有体也是最确定的存在，形上学所研究的第一实有体也就是宗教哲学。罗光以为中国形上学没有宗教，因而造成生命笼罩在宇宙之内。但罗光又认为对儒家来说，虽然“中国形上学不讲宗教信仰；然而并不反对宗教信仰，而且对宗教信仰有明显的要求。中国哲学讲太极，从来没有说太极为上帝，也没有说太极是自有。太极便要有根源。”⁹⁰而这个根源就是《诗经》和《书经》所表达的天和帝的信仰。这个天是有位格的，不同于印度的梵天，而和天主教所信的尊神基本上相同。⁹¹这表明中国的哲人并不“不因自己的哲学思想而抛弃自己的宗教信仰。”⁹²历代的儒家学者没有不信上天的，从孔孟荀到董仲舒、王充，再到理学家二程朱子、阳明和船山都信天敬神。⁹³这一事实说明中国原始的信仰，虽然对中国思想影响很大，但对中国哲学则不见有什么影响。⁹⁴同时也表明中国的形上学虽然不谈天帝信仰，但并不对此信仰封闭。

从总体上看，台湾新士林哲学家对中国哲学的诠释，是力图表明在中国形上学中，虽然超越天道并没有突显出来，但中国哲学所研究的形上体太极或道并不是封闭自有的，而是向超越天道开放的。

3. 士林哲学的形上学和中国形上学的比较及会通

作为基督徒的当代台湾新士林哲学家，有着不同于其他学者

的诠释视域，这就是西方自亚里斯多德到多玛斯以来的形上学传统和天主教信仰。这使他们在审视中国形上学时表现出独特的对比意识和问题意识并试图在此基础上作中国形上学和士林哲学的形上学的融会贯通，从而为建立中国的天主教哲学奠定形上基础。对士林哲学的形上学和中国传统形上学的比较会通，是当代台湾新士林哲学家的一项基本的学术定向。它涉及的方面很多，这和每个哲学家个人的学术定势相关。但从总体上说则包含两个层面的比较和会通。一是形上学理论架构的形式系统的比较和会通，二是中西形上学的精神的比较与会通。

就中国形上学理论的形式系统而言，沈清松指出“中国传统哲学一向只有隐态的形上学，而无显态的形上学；有深刻的形上思想，而无严整的形上体系。缺乏显态而系统的形上学，使得中国哲学往往成为人生之智慧，而无法提携全体学术的发展。然而，既然唯上智与下愚不移，缺乏系统之弊，亦使得中才之资无以下学上达，仅有少数的智者能神中道旨。由于缺乏显态而系统的形上学，使得整个中国思想界一向弱于对学术、思想的基础本身之反省与思索，以致各门科学无法以严整、彻底的方式明白地发展。”⁹⁵与此相应，西方士林哲学则有严格的方法论基础，“士林哲学在思辩方法上对于概念分析之详尽，综合之繁富，以及严格遵循形式逻辑，……，以致传统逻辑在这个时代达到最高峰的发展。……，思想结合之严密总是不可或缺之事，而且，正因为实在界有紧密的结构和转折的规律，逻辑和概念思维始得以立存于天地之间，这是士林哲学对我们的重要启发。”⁹⁶这表明士林哲学在方法学上可对中国哲学有重大的贡献，对中国传统思想方式作可贵的补充。⁹⁷这一点几乎是全部台湾新士林哲学家的共识。

就中国形上学建立的进路而言，沈清松指出，西方从亚里斯多

德开始，形上学一直是以物理之后的姿态发展，并顾及伦理之后和美感之后。而“中国形上思想自始便以伦理之后（儒家）和意境之后（道家）为主要特质。”⁹⁸这种以价值为核心的形上学起于对人生的忧患，体现为实践的智慧学，较易切入个人和社会生活。但由于缺乏明显的存有学基础，“无法兼及物理，统纲科学，难以成就一个具有普遍性、统一性、基础性的后设言说。”⁹⁹以至当价值体系发展到高峰以后就难以再有新的发展，并且面临西方文化的冲击显现出创造力衰退的迹像。“其实唯有先致力于存有本身的探索，然后价值体系才不致悬空，价值创造才有无限的客观园地。”¹⁰⁰台湾新士林哲学家们对中国哲学的形上学的研究大多是力图豁显中国形上思想的存有学基础。而这一豁显又是借助和西方形上学，特别是士林哲学形上学的比较而完成的。这就由理论架构的比较进入到形上学精神的比较。

台湾新士林哲学家对中国形上学和士林哲学形上学的比较，所涉及的方面很多，但其关注的焦点则在于“道本身”和“超越天道”的关系问题。这涉及到对中国文化超越形态的把握和理解。诚如我们前面所作的分析，在士林哲学家们看来，诚然在中国哲学的形上学中，强调的是天道、地道、人道的混然一体的精神，在形上学中并没有对“天道”本身加以专门的理性探讨，从而未形成西方形上学式的理性神学。但中国形上学中的“道本身”并不封闭在自身内，而是向“超越天道”开放的。中国文化中的天道观是在哲学之外的宗教信仰中的。中国形上学对“道本身”的探讨，是隐然以宗教信仰的天道为基础，但没有将天道纳入形上学之中。这样的形上学架构，在他们看来有利也有弊。其弊端在于，中国文化的主流（儒道）虽然并不阻断和超越天道的关联，但对“道本身”和“人道”的过分强调，使其文化的超越形态局限于内在超越或本性超越

中，超性的超越则没有有形上学中彰显，以至在中国形上学中没有为“绝对自有的存有者上帝”和“位格”留有位置。从而也无法在理论上为人生的价值和人的尊严确立坚实的基础。以至于中国知识界无法抵挡近代以来西方无神论和反形上思潮。其益处则在于，这一超越的天道信仰虽然没有在哲学形上学上得到确立，却以民间信仰的形式得以保存。这一信仰不是基于抽象的形上学论证，而是基于人的道德实践要求。它强调通过人的道德实践而投靠超越天道。这样的天道观塑造中国文化的精神品格。因而当近代西方的反形上学和反宗教思潮传入中国时，只在知识界发生较大的影响，而对民间信仰影响不大。这乃是因为中国的超越信仰不是基于形上学的论证所致。对此，项退结指出在中国“对有知，有情，有意的上帝失去信心者，往往只限于知识分子；历代最大多数的老百姓始终相信有一个老天爷或天公。”^[10]这就是说，对超越的天的信仰并没有中断，只不过由显形态变为隐形态，而不被思想家所表现而已。

基于对中国形上学的如此了解，台湾新士林哲学家们大多倾向于挖掘中国文化中超越信仰的形上学基础。使之由隐态变为显态。这表现在他们对先秦思想的再诠释上。当然这种诠释是在和士林哲学形上学的比较和会通下进行的。在此诠释的基础上，探讨在中国文化的景观中从形上走向上帝的超越之路。

项退结通过对《书经》永恒哲学的再诠释，来突显儒家哲学的超越基础，他以为道家的非位格的“道”并不能为人的价值和尊严确立坚实的形上基础。这一非位格的“道”通过易经而融入儒家的形上学，在宋明理学中而致其极，并为当代儒家所继承。这一形上学具有自然主义和泛神论的色彩，这在当代儒家东方美的哲学中表现的特别明显。在他看来，泛神论抹杀了神的超越性和存有的

等级性，不能为人性和价值确立确然可靠的基础。从《书经》所启示的形上学出发，他对《易经》以后的儒家形上学加以改造，他认为《易经》的“生”字非生命义，乃是化生义。由《易传》所开启的后儒的“一体之仁”形上学乃是基于道家的“通天下为一气”的基础。他以为由含混的“万物一体”无法对生命的本质加以说明。他将宋明儒的“一体之仁”和《易传》的形上学解构，而和《书经》的形上学接榫。在他看来，“一体”的确切意义是“个体”，只有在“个体”的基础上才能说明生命的复杂性和存有的等级性。从个体性出发，他以“一德之仁”取代传统的“一体之仁”。“德”即个体间的阴阳合德。他借助于阴阳合德来说明万有的合一和分殊的关系。同时又借助于德口进的层进化论来说明不同等级的个体间的演化和发展。但演化的秩序并不否定存有的秩序，存有的等级表明，万有从简到繁的演化必以绝对自有的存有着上帝为超越根据才可进行。在此基础上他建构起他的“人之哲学”。他的“一德之仁”不同于“一体之仁”之处在于，一方面他是从“个体”处言“一体”，另一方面“一德之仁”既以超越的上帝为根据又向超越的上帝开放。这样的形上学是向基督信仰开放的，可作为沟通儒家思想和基督信仰的桥梁。¹⁰²

李震虽然并没有建立自己的形上学体系，但他对中国形上学和士林哲学形上学的全面性的比较研究，旨在突显这一宗旨：即中国形上学本身，包括儒道墨诸家，都没有把自己封闭在有限的世界中，而是既以超越的天道为根据，又向超越的天道开放。中国儒道墨三家虽然不强调上帝的超越性，但并不加以否认。形上学的“道”和“太极”蕴含着天道或无限存有着。“道本身”虽然联天道、地道、人道于一体，但并不否定天、地、人之间的实在区别。¹⁰³中国哲学所重的是合而不是分，它虽然没有专门的神学，却也没有产生西方式的狭义的泛神论。李震甚至认为“中国哲学的天道观所表现的天

人关系，比西方哲学更接近‘新约’所强调上帝为人类‘天父’的说法。”¹⁰⁴对此我们前面已给予介绍，这里不再多谈。

当代台湾新士林哲学家中，罗光是惟一已完成自己体系建构的哲学家，他对中西形上学的融合的进路不同于前二者。大体上说，项退结的“人之哲学”的形上学架构，基本上是对中西不同思想资源各取所需而构成。中国传统形上学在其思想内只有语词的作用，而无语法的作用。因而中国形上学中只有《书经》洪范的形上学被其所接受，而其它则被其拒斥。李震的思想进路不在于形上学体系的构造，而在于借助中西形上学的对比研究，疏通中国形上学的内在理路，以此表明整个中国形上学传统和西方形上学的差异只在侧重点的不同，中国形上学的“道本身”并不是封闭在有限世界内，而是人道与天道沟通的桥梁，是向无限自有的存有开放的。这样就疏通中国文化走向绝对自有的存有者上帝的超越之路的形上义理根据。而罗光的“生命哲学”的建构，则是力求从中国文化生命，特别是儒家思想的内部走向上帝，从而完成中国“天主教哲学”的建构。

在罗光看来，中国哲学的核心是生命哲学，他的哲学就是沿着生命哲学的线索对中国传统哲学的发展。这一哲学“不是以哲学讲生命，而是以生命讲哲学”¹⁰⁵他认为儒家哲学研究的乃是“生生之理”，是从动的方面研究存有。他的生命哲学就是力图把儒家的“生生”的形上学和士林哲学的“存有论”结合起来，“存有和生命为一体之两面，存有便是生，生是生命。”¹⁰⁶他希望奠基在“存有”和“生命”上的“生命哲学，可以代表中国传统哲学的革新，而成为中国的新哲学，生命哲学可以作为天主教思想和儒家思想的结合，成为教会本地化的基础。”¹⁰⁷他用儒家“生生之易”诠释“存有”，又用士林哲学的“由能到成”变易理论来说明“生生之易”，由此以达儒

家哲学和士林哲学在存有论上的相互诠释。不仅如此，他还力图克服传统中国哲学在形上学中不讲宗教信仰的特点，他以为传统儒家的“生生”哲学，在形上学没有追问生命的来源，而成为“无头的哲学”。而儒家在宗教信仰中是肯定超越的天，即造物主的存在。为此，他在“生命哲学”的架构中提出了“创造神力”（创造力）和“创生力”，以使儒家的“生生之易”具有终极性的来源和根据。他认为造物主的“创造力”是宇宙万有变易的终极动力。“创生力”是由造物主的“创造力”所发出，“创造神力”属于超越的造物主，“创生力”是宇宙万有的内在“生命”。因“创生力”是造物主的“创造力”所发，就使宇宙万有分享造物主的神性生命。如此，使“创造”与“演化”，“超越”与“内在”，“造物主”与“宇宙万有”联系起来。罗光的全部“生命哲学”就奠基在借助于“创造力”和“创生力”的联系，使儒家的“生生之易”和“造物主”联系起来的形上架构之中。这样一来，就使儒家在信仰中的造物主在形上学中得到安置，也使儒家“生生之易”的形上学走向超越的“造物主”。使造物主和宇宙万有之间获得创造与分享的关系。

如上所述，台湾新士林哲学家们在极力强调形上学的重要性，并借助“天主教”士林哲学的形上架构，使中国传统哲学的“生生之易”的形上学和宗教信仰的“造物主”的隐态的关系明朗化，从而使“绝对的存有者上帝”在形上学中获得自己的位置，进而使中国传统的形上学不仅处于向上帝敞开的状态，而且真实地走向超越的造物主。这就为中国天主教哲学的建立奠定了形上学基础。

注：

1. 沈清松：《物理之后 / 形上学的发展》。台北：牛顿出版社，1994年3月新版。第20页。

2. 参见詹姆斯·C·利文斯顿《现代基督教思想》下册,何光沪译,四川人民出版社,1992年,第640~648页。
3. 李震:《基本哲学探讨》,辅仁大学出版社。1991年8月增订再版。第86~94页。
4. 沈清松:《物理学之后 / 形上学的发展》,第41~46页。
- 5.6. 李震:《中外形上学比较研究》(下册),台北:中央文物供应社发行,第16页。
7. 李震:《基本哲学探讨》,第78页。
8. 李震:《哲学的宇宙观》,台湾学生书局印行,1990年2月增订再版,第11页。沈清松《物理学之后 / 形上学的发展》,第65~72页。
9. 李震:《中外形上学比较研究》下册,第十五章:《基本哲学探讨》,第十八章。
10. 沈清松《物理学之后 / 形上学的发展》,第84页。
11. 同上,第85页。
- 12.13. 同上,第93页。
14. 同上,第94页。
15. 同上,第95页。
16. 同上,第325页。
17. 张震东:《士林哲学的基本概念》(一),台湾学生书局,1984年8月初版。第147~150页。罗光:《士林哲学》(理论篇)台湾学生书局,1982年4月四版。第603~685页。
18. 沈清松:《物理学之后 / 形上学的发展》,第60页。
19. 李震:《基本哲学探讨》,第83~86页。
20. 李震:《中外形上学比较研究》(下册),第9~14页。
21. 沈清松:《物理学之后 / 形上学的发展》,第50~75页。
22. 同上,第59页。
23. 纪尔松:《中世纪哲学精神》,沈清松译,台湾国立编译馆出版发行。1987年3月1日初版。第220页。

24. 李震:《基本哲学探讨》,第 1 页。
25. 同上,第 2 页。
26. 李震:《基本哲学探讨》,第五章“存有与虚无”,《中外形上学比较研究》(下册)第二章“有与无的探讨”。
27. St. Thomas, *Questions disputatae de veritate*, I, 1. S. th. I - II, q. 4, a. 2.
28. 沈清松:《物理学之后 / 形上学的发展》,第 138 页。
29. St. Thomas, *Summa Contra Gentiles*, I, 38.
30. St. Thomas, *De Potentia*, 7, 2, 9.
31. *Ibidem*.
32. *Summa Contra Gentiles*, I, 43.
33. 沈清松:《物理学之后 / 形上学的发展》,第 137 页。
34. 李震:《中外形上学比较研究》(下册),第三章“存有的超越特性”,第 47 - 68 页。
35. 沈清松:《中世哲学精神与中国哲学精神的会通》,纪尔松《中世哲学精神》译序,第 10 页。
36. Carolus Boyer, S. J. *Cursus Philosophiae*, vol. II, P. 358, Desclée Dehrouwer et Soc. Brugis (Belgi) 1954. 转引自李震《基本哲学探讨》,第 5 页。
37. 李震:《基本哲学探讨》,第 6 - 11 页。
38. 李震:《基本哲学探讨》,第 9 - 10 页。
39. 同上,第 10 页。
40. 李震:《人与上帝》卷四,辅仁大学出版社 1994 年 6 月,第一、二、三章。
41. 牟宗三:《中国哲学十九讲 / 中国哲学之简述及其所涵蕴之问题》,台湾学生书局,1983 年 10 月初版,第 432 页。
42. 罗光:《生命哲学》(订定本)台湾学生书局,1990 年 11 月修订三版。第二章“创造”。
43. C. Fabro, 《La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d' Aquino》 II ed. P. 47, Societa editrice internazionale, Roma 1950. 转引自李震《基本哲学探讨》第 253 页。

44. S. Thomas, *(In Boeth. De Hebdomadibus)*, lect. II.
45. 《基本哲学探讨》,第 263 页。
46. 同上,第 264 页。
47. S. Thomas, *(De Veritate)*, q. 21, a. 5。
48. 刘仲容:《形上学专题——多玛斯‘潜能与现实’原理及其应用》(博士论文),1991 年 1 月,第 59~61 页。转引自《基本哲学探讨》第 266~268 页。
49. 刘仲容:《多玛斯论生成和变动》,辅仁大学出版社,1994 年 3 月出版社,第 71 页。
50. 曾仰如:《十大哲学问题之探微》,辅仁大学出版社,1991 年 2 月 1 日初版,第 1 页。
51. Thomas vi Cajetanus. *De analogia nominum*, op. cit. cap. 1, p. 249。
52. 李震:《中外形上学比较研究》,第 94 页。
53. 刘仲容:《多玛斯论生成和变动》,第 72~80 页。
54. 参见李震《基本哲学探讨》第 121~122 页,张振东《士林哲学的基本概念》(一)196~198 页,曾仰如《十大哲学问题探微》,第一章。
55. 56. 李震:《中外形上学比较研究》,第 95 页。
57. 《多玛斯论生成和变动》,第 88 页。
58. 同上,第 94~95 页。
59. S. Thomas, *Summa theologiae*, Ia. 9. 29, a. 4。
60. 《基本哲学探讨》,第 233 页。
61. S. Thomas, *De ente et essentia*, C. 2。
62. 参见《基本哲学探讨》,第 235 页。
63. 《十大哲学问题之探微》,第 136 页。
64. 《基本哲学探讨》,第 235 页。
65. 同上,第 241~242 页。
66. 同上,第 242 页。
67. 罗光:“生命哲学的单体性成因”,“生命哲学”再续编,台湾学生书局,1994 年 6 月初版,第 37 页。

68. 同上, 39 页。
69. 同上, 第 42 页。
70. 参见项退结:《人之哲学》。
71. S. Thomas, *Summa. theologiae*, I, 29. 3。
72. 《基本哲学探讨》, 第 246 ~ 248 页。
73. 罗光:《生命哲学》续编, 台湾学生书局 1992 年元月初版, 第 176 页。
74. 同上, 第 178 页。
75. 项退结:《现代中国与形上学》, 台北:黎明, 1978 年, 第 7 页。
76. 同上, 第 155 页。
77. 沈清松:“中世哲学精神与中国哲学精神会通”, 纪尔松《中世哲学精神》译序, 台北, 国立编译馆, 1987 年 3 月 1 日初版, 第 4 页。
78. 沈清松:《物理学之后 / 形上学的发展》, 第 20 页。
79. 李震:《中外形上学比较研究》(下), 第 5 页。
80. 罗光:《儒家形上学》, 台湾学生书局, 1991 年 9 月修订本初版。第 1 页。
81. 李震:《中外形上学比较研究》(下), 第 2 页。
82. 李震:《五十年来中国思想之大势》, 《生命的呐喊》, 闻道出版社印行, 第 160 页。
83. 罗光:《儒家形上学》, 第 II 页。
84. 参见项退结《洪范的历史意义与哲学意义》, 《哲学与文化》月刊, 第十四卷第九期, 以及本文第十章论项退结思想部分。
85. 李震:《有关太极的探讨》, 《基本哲学探讨》, 第 400 页。
86. 李震:《中外形上学比较研究》上, 第 265 页。
87. 罗光:《儒家形上学》, 第 10 页。
88. 罗光:《儒家哲学的体系》, 台湾学生书局, 1990 年 11 月修订版, 第 317 ~ 318 页。
89. 罗光:《太极之道, 第一实有体》, 《中国哲学的展望》, 台湾学生书局, 1985 年 8 月再版, 第 447 页。

90. 罗光:《儒家哲学的体系》,台湾学生书局,1990年11月修订版,第36页。
91. 同上,第290页。
92. 同上,第294页。
93. 同上,第307页。
94. 同上,第293页。
95. 《物理学之后/形上学的发展》,第387~388页。
96. 沈清松:《中世哲学精神与中国哲学精神的会通》,纪尔松《中世哲学精神》译序,第8页。
97. 项退结编译《西洋哲学辞典》,第371页。
- 98.99. 同95,第388页。
100. 同96,第6页。
101. 项退结。《两种不同超越与未来中国文化》,沈清松主编:《诠释与创造——传统中华文化及其未来发展》,第5页。
102. 参见本文下编论项退结思想部分。
103. 李震:《中外形上学比较研究》(下),第277页。
104. 同上,第282页。
- 105.106.107. 罗光:《生命哲学》初版序,台湾学生书局。

第三章 从有限到无限：台湾 新士林哲学的自然神学

自然神学或理性神学是士林哲学的核心部分，它之所以重要不仅因为它是士林哲学体系架构的关键部分，更是由于正是理性神学使士林哲学不同于此后所发展出的新教神学和哲学。在某种意义上，我们似乎可以说是“理性神学”或“自然神学”使士林哲学成为“天主教”哲学的。因而台湾新士林哲学家在新的文化景观和生存境遇下对“理性神学”的探讨，就自然引起我们极大的关注。

一、自然神学的义涵及现代际遇

自然神学(*Theologia Naturalis*)，亦名理性神学(*Theologia Rationalis*)，是借助人理性来探讨天主的学问。也有人称其为本性神学。它的研究从两方面着手，一是从具体的感性经验，经理智的推理研究，求出万有的终极原因，二是由具体的存有求出无限的终极

存有。它主要关注三大问题：(一)天主是否存在？(二)天主的本性是什么？(三)天主与宇宙万物的关系如何？对这三个层面的探讨，构成了士林哲学的理性神学的整个体系架构。理性神学对神的探讨，在方法和对象上都和启示神学有所不同，这二者虽然都研究天主，但理性神学所探讨的是万有的第一因和最终目的天主，而启示神学所探讨的是救赎的上帝。理性神学探讨的方式是借助人的理性，而不是超理性的启示。

理性神学肇始于古希腊的色诺芬尼 (Xenophanes 570 ~ 475B.C.)，经过柏拉图和亚里士多德，而在中古士林哲学的巨擘多玛斯手中达到顶峰。如同形上学在近代以来的命运一样，理性神学在近代以来也遭到轻视或拒斥。大致而言，反对理性神学的思潮主要有理性主义、经验主义和唯信主义。理性主义把理性封限在经验之内，否认理性对超验实体认识的可能性。经验主义把感觉经验当做最为可靠的，一切超越感觉经验的认识都是不可能的。唯信主义，虽然信仰上帝的存在，但认为人的理性不可能认识上帝，一般而言，唯信主义大多是新教徒。他们排斥理性对上帝的认识，认为只有通过信仰才能和上帝沟通。近代以来对理性神学拒斥的理由，和其反形上学的理由是完全对应的。这点我们在上一章已经加以探讨，而上林哲学家们对理性神学的维护也是从论证形上学的可能性入手的。其关键在于人的理性是否可以认识绝对超越的上帝。这点我将在下一章专门加以探讨。

二、从偶有到永有：理性对上帝的见证

在这一节里，我们要看看当代台湾新士林哲学家们是如何在当代文化景观下把握自然神学的。自然神学所关注的三个问题，

最关键的是“上帝存在”的问题。这个问题是其它两个问题的基础。

上帝存在与否，是一个至关重要的事情。这涉及到宗教信仰是否有坚实的基础。当代台湾新士林哲学家的著作中对此有详细的探讨。关于上帝存在的问题，台湾的新士林哲学家们大体上还是坚持多玛斯的基本思路。他们认为上帝的存在不是一个自明的事实，否则就不可能有大量的无神论者的存在，²同时他们也认为不能通过“直觉的方式”来肯定上帝的存在，而必须通过理性来加以证明。张振东教授在《士林哲学的基本概念》（三）“理性神学”部分中谈到，“天主存在”不是人的理性直观的对象，也不是人的感觉直观的对象，更不可以藉“本体论证”来加以证明。³所谓通过理性证明上帝存在的证明的意义为何？曾仰如指出“所谓证明是以清楚或明显的原理，使不清楚或不明显之物变为明显的。”⁴理性的证明一般有三种：先验证明、同时性证明、后验证明。士林哲学家们普遍认为不能由前二者来证明上帝的存在。因为，先验证明是由原因到结果的证明，而是上帝是自有永有的存在，是第一因的，不可能在上帝之外存在高于上帝的原因，因而不可由“从因到果”的先验方法证明上帝的存在；同时性证明就是所谓的“本体论证明”，即通过上帝的本质和存在的同一性来证明上帝的实在性，这一证明的困难在于“由观念界过渡到实在界的不合理步骤”⁵因而证明上帝存在的合理方式只能是后验证明，即从结果来证明原因的存在，这是以经验为起点，通过因果律来证明上帝的存在。

士林哲学家对上帝的证明，基本上是完全坚持多玛斯的“五路证明”，曾仰如在其《宗教哲学》一书中对多玛斯的五路证明作了详尽的说明，⁶这五路已是哲学史上的常识，对此我们不加重复，我们所关注的是这五路证明所赖以成立的前提是什么？这一点当代

台湾新士林哲学家们亦加以深入的说明。李震指出，多玛斯证明上帝存在的不同途径有一共同的格式：

(1) 凡存在者，应该排除矛盾。

(2) 经验提供给我们的现实，如果是全部实现，或谓如果是绝对的，将陷入矛盾。

(3) 因此经验世界必非全部现实，需要另一个现实的存在使之成为可理解者，即不矛盾者。

(4) 进而分析另一现实有什么特性，才能使经验世界成为可理解的。我们会发现那些特性就是人类宗教经验或意识所肯定的上帝的属性。⁷

李震指出这样的格式事实上包含两个理论前提，一是所谓的存有的基本律则不矛盾律，二是对现实的偶有性认知。其实还应该加上因果律。整个对上帝存在的五路证明就奠基在这个前提上的。从此出发，李震认为多玛斯的五路之所以是五路，并不是指出论证上帝存在的五种不同的理由，“而是指出偶有性的五种不同形式：变化、有始、可有可无、完全性的等级、无理性现实的日的性。⁸ 如此，多玛斯证明上帝存在的五路的根据就体现为如下几点：

(1) 变化：一物之动，皆由它物所动。凡属变化的，都是偶有的，在己没有变化的充足理由，需要另外一个现实作为基础，来推动它的变化。

(2) 凡有起始的，都是偶有的，需要原因，需要另一现实作为原因，使之起始生存。

(3) 可有可无的现实，在己没有存在的理由，需要另一现实作为基础。

(4) 有相当程度的完美性的，其完美性是接受的，分享的，要求另一现实作为其完美性之根源。

(5)如果无理性的存在依先置目的而活动，在已找不到活动的理由，需要另一有智慧的存在，加以指导。⁹

因此，五路证明是同一类型的论证，都是由偶有的经验存有者为起点，借助不矛盾律和因果律，由果溯因，而在证明的终点引导出永有的上帝的存在。上帝是借助于对经验世界的合理性解释而被加以证明的。由是，李震认为“经验世界是引领我们肯定上帝的存在及其属性的惟一途径。”¹⁰

事实上，当代台湾新士林哲学家们并不是固守在多玛斯的论证的枝节上，他们承认在此五路之外，尚有偶有性的其它符号，对此，李震认为“近代巴斯卡(Pascal)、齐克果(Kierkegaard)和许多存在哲学的大师，在描绘世界的限制和微弱方面辉煌成就。”¹¹这可以表明他们在对上帝存在的证明上所持的实在论立场是向当代生存论哲学开放的。李震在《由存在到永恒》一书中，就从人存在的两极性，指出人作为偶有性的存在，只有投靠上帝才能获得永恒，这一点我将在本文的下编给予具体的疏释。

由偶有的经验存有者到自有永有的上帝，这样对上帝存在的证明的证明方式被张振东在《士林哲学的基本概念》(三)中以更为具体的内容加以证明，他不局限于多玛斯的五路，而对上帝的存在提出了十六项证明。我们这里不具体地分析他的论证，只将其列在下面：(一)由宇宙万物的偶有性论证；(二)由宇宙的动力起源论证；(三)由生物学的生命起源论证；(四)由考古学的人类起源论证；(五)由目的性之宇宙万物的秩序论证；(六)由运动论证；(七)由事物的有限性论证；(八)由事物的众多性论证；(九)由完美的等级论证；(十)由观念论的真理认识论证；(十一)由奇迹论证；(十二)由预言论证；(十三)由人类对幸福之愿望心理论证；(十四)由伦理的法规论证；(十五)由人民的公意论证；(十六)由无神论的后

果论证。¹²上述所列的十六项论证几乎囊括了人类生活所面对的各种经验存在，而张振东的具体论证亦是根植于对偶有的经验存有者的合理性说明来论证上帝的存在。这样一种论证方式旨在表明一切偶有的经验存有者若要获得合理性的解释，就必须首先承认上帝的存在方成为可能。即一切经验的现实必然以超越的自有永有者为原因和根据。

由上述分析可知，关于上帝存在的形上学证明，是根植于形上因果律和现实存在的偶有性（也称适然性）的基础上。士林哲学对上帝存在的证明是否坚固可靠，全赖于这一基础是否坚固可靠。西方哲学的发展史表明，近代哲学对理性神学的拒斥和轻视基本上是从对这一基础的怀疑和批判开始的。近代以来对因果律作批判性分析，最著名的是休谟和康德。他们对因果律的认识给予关于上帝存在的证明以摧毁性的打击。而上林哲学家们若要坚持多玛斯的论证，就必须恢复形上因果律的可靠性。

李震指出，当代思想对上帝存在的责难就是从现实的合理性和否定偶有性入手的。¹³否认现实的偶有性和可理解性，必然导致对现实的非理性主义态度或不可知论态度，从而堵塞了通往上帝的途径。

在士林哲学的义理架构中因果律是和偶有性联系在一起的。所谓偶有性，也称为适然性(Contingency)，是与必然性相对的，它是指一事物的可有可无性，它“同时排除必然与不可能两种意义，其所指范围介于二者之间，亦指可能存有也可能不存有的一切。”¹⁴适然性和偶然性不同，在形上学中，一切有限的存有者均系“形上地适然”，即就其本质而言是可有可无的。这一概念系于士林哲学对本质与存在的区分，一切有限的存有者，它的存在不是从其本质而有的，而是从与其不同的存在接受而实现的。本质与存

在是不同的原理，类似潜能与实现的关系，本质是一存有者的限定，而存在则是它的实现。士林哲学认为，万有的变化业已表明，每一有限的存有者，它的存在和本质都不是同一的，而是组合的，即它的存在不是单靠其本质就可以实现的，而必从其它存有者那里接受存在，必以其他存在为自己存在的原因。从本质与存在的区分出发，就将一切存有者分为偶有的存有者和自有永有的存有者，偶有的存有者，它的存在是适然的，偶有的，它的本质与存在是组合的，而非同一的。而自有永有的存有者即是上帝，他的本质与存在是同一，即从其本质言就不能不存在的。士林哲学所言的形上因果律，并不是泛指一切存有者而言的，而是就偶有的存有者而言。¹⁵即一切偶有者必有原因方能存在。对此，李震认为因果律可用如下不同的方式表达：“凡非自有的，藉他物而有”；“凡本身不可理解的，藉他物而可理解”；“凡不是无条件的，皆有条件”；“凡不是绝对的，皆与某物相关”；“凡非自由的，皆求属于外在原因”；“凡有起始的存在，藉他物而存在”。¹⁶所有这些对因果律的界定，旨在表明因果律和偶有存有者的偶有性或适然性的关联。士林哲学家们普遍认为，基于对偶有存有者加以合理性说明的的形上因果律，是不同于藉经验归纳而建立起来的“因果关系”。“科学所寻求的因果关系都是藉归纳法所致的，没有普遍而必要的价值。”而形上因果律是靠演绎法才能建立起来的。它是“建立在同一律，不矛盾律和排中律基本形上定律上的”¹⁷。是不得不加以肯定的，否定了它必然陷入矛盾之中。李震认为因果律是分析判断，即谓词已经包含在主词里面，只要分析主词就可以得到谓词。¹⁸即偶有的存有者的偶有性或适然性本身已蕴含了因果律的存在。

基于对因果律如此的认识，士林哲学家们对近代以来的反因果律的理论加以驳斥。对形上因果律反对最大的是休谟的理论，

休谟认为要回答因果关系为何是必要的观念，就必须回答两个问题：(1)凡有始者，应该有一原因。根据什么理由，我们定这一点是必要的？(2)为何我们肯定某些特殊原因必须有某些特殊效果？由原因到效果之推断有何本性？我们对此推断之信仰有何本性？¹⁹在休谟看来，因果律不是来自直觉，也不是来自推理，因而既不是直接自明的，也不间接自明。人之所以能有因果的观念乃是来自经验。人们所见到的不同现实的相继发生，但却无法指证其间的关系是绝对必要，无法说明这不同事件之间有所谓的因果关系。人无法从感觉印象的相继过渡到观念之间的联系，甚至印象重复无限次，也无法证明不同事件间的因果联系。对休谟的这一论点，曾仰如认为，这一观点是不信任理性，而只相信感觉，把人降低到动物的层次。²⁰而李震更进一步分析到，凡有始者必有因，这是一个形上的问题，而为什么有某些原因必有某些效果，这是一个科学问题。休谟是将因果律的两个问题混为一谈。李震认为休谟对第二个问题的分析是可以接受，即科学对经验的归纳的因果性只有概然性，而无自明性。不可因科学的因果联系的或然性，就否认形上因果律的必要性。因为“事件接续的限定和完成原理的限定不同。前者属于自然科学，后者属于形上学，乃分析原理，由现实的不矛盾原理引申而来。”²¹基于这种分析，罗光、李震和曾仰如以及张振东对当代物理学的不限定论也加以分析，当代物理学认为在微观世界中基本粒子之间并没有固定的因果联系，而只有盖然律，没有严格的决定论。但他们都一致认为，这种科学上的理论并不能否定形上的限定论，因为“肯定每一个现实有限定的原因或效果是回事，肯定一个事件的原因是什么，其效果如何，是另外一回事。”²²他们基本上是通过形上因果律和经验因果联系的区分，在经验论和当代科学思想面前，来保住形上因果律的客观性和必

要性，以此使从偶有的存有者到永有的存有者的推论具有坚实的基础，从而藉理性为上帝的存在作见证。

哲学史上对多玛斯的论证最具有打击性的是康德的批判哲学。康德在《纯粹理性批判》中将上帝存在的论证分为三种：①物理——神学证明：以感觉界的一个限定经验及特殊本质为起点，通过因果律而达到宇宙之外的最高原因；②宇宙论证明：以任何不限定的经验为基础，肯定最高原因的存在；③本体论证明：或藉经验中抽象作用，先天地自单纯的概念以求最高原因之存在。对于本体论证明，李震同意康德对之的批判，但宇宙论证明和物理——神学证明，士林哲学家们就不同意康德的看法，因为康德的批判是直指多玛斯的证明而来的。康德的批判是依据其批判哲学而进行，即依赖对物自身和现象的区分而进行的。他指出宇宙论证所包含的两部分：1. 自不限定的存在过渡到必要的存在；2. 将必要的存在归属于最实在的或最完全的有加以驳斥。在康德看来第一点所包含的原则“偶有者必有原因”非分析原理，以无条件者为有条件者的根据并没有充分的理由，现象界的条件系列的呈现永远是有条件的。这一因果系列永远只能在现象界内，而无法过渡到物自身。而从必要的有到完全的有的过渡则必须依赖本体论证。在康德看来，宇宙论证明不过是本体论证明的倒置，即在本体论证中最完全有的观念应该包括必要的存在，而在宇宙论证中，必要的存在应属于最完全的有。对此李震从如下几点加以批驳：(1)多玛斯所说的第一因并不是康德所说的经验世界的绝对开始，而是缺少了它世界将成为矛盾的第一因；(2)无条件者乃有条件者存在的理由，并不指有条件者的整个系列。即肯定最高原因乃每一变化存在的理由，并不排除经验世界内效果系列可无限制地推展下去；(3)多玛斯的五路并不是如康德所说自不限定的存在开始，而是自

限定的事物开始，自有相当程度完善的存在开始，即从偶有的经验存在开始。“肯定必要的存有也是最完全的存有，不需要依赖本体论证，而只依凭经验，或者更好说依凭我在经验内找到的矛盾，必须肯定上帝的存在才能解除矛盾。”²³

对于物理——神学或自然神学的证明，康德认为：“自然神学之证明的主要点如下：（一）吾人在世界中触处见及‘依据一定的意向以最大智慧所成就之秩序’之符号；此种秩序乃在‘其内容之繁复不可名状，其范围之广大不可限量之宇宙’中。（二）此种目的之秩序，与世界之事物迥异不相同，不过偶然属于此世界之事物而已；盖即谓若非由‘一与根本的理念相合之有秩序的合理的原因’按其终极的意向，加以选择、计划，则繁复纷歧之种种事物不能由其自身借繁复纷歧之种种联结方法，共同合作，以实现一定之终极的意向也。（三）故有一崇高聪睿之原因（其数或不正一）存在，此种原因必为此种世界——即不仅由繁殖而视为盲目工作之无限势力之自然，乃由自由而视为智性之世界——之原因。（四）此种原因之统一，可自世界各部分间（一若技术所布置之建筑物之各部分）所有交相关系之统一推理而得——在吾人之观察足以证实之限度内，以正确性推得之，至在此界限之外，则依据类推原理以概括性推得之。”²⁴在康德看来，宇宙的顺序和目的性最多只能指证“大能者”和“置序者”的存在，而无法指证“全能者”和“创造者”的存在，而为指证后者的存在，则有须依赖本体论证明。

对此批判，李震所做出的驳斥是：（1）康德的日的论证和多玛斯的第五路之间不完全相同，康德所假定的宇宙是笛卡尔式的机械的宇宙，秩序和目的性是外在于宇宙的，是藉外力而趋向目的的，他的证明是以整个自然的目的是为起点；而多玛斯的日的论证所言的宇宙是亚里斯多德式的宇宙，目的和秩序是内在于物体

的，但此目的性不包含充分的理由，故需要理智的原因，因此多玛斯的论证是以部分现实目的性为起点。(2)根本不必从智慧的置序者跳到必要的有，只有证明必要的有也应该是智慧的有，因此也是宇宙的置序者。²⁵

从总体上说，李震对康德的批判是以多玛斯的存有论对康德的主体性哲学的批判，关键在于康德关于现象与物自身的超越区分是否坚固。从这一区分出发，理性就被限制在经验之内，无法对本体界进行任何言说。因而也就无法从现象界的因果系列过渡到超越的第一因——上帝。因为对人的理性而言，现象界和物自身之间有着不可跨越的鸿沟。如此一来，因果律作为人的知性范畴的有效性只在作用于经验界时才是合理的。这样，他就和休谟从不同角度都把因果律建立在人的主体之上。而对士林哲学而言，因果律是奠基于存有本身的规律之上，是客观而必要，如果否定必然陷入矛盾。

从目前可见的几本台湾新士林哲学家的著作中，李震的思想大概最能代表士林哲学对近代主体性哲学的基本立场。而士林哲学对上帝存在的整个证明是奠基在偶有性和不矛盾律及因果律的前提上的。就士林哲学对偶有性和因果律的肯定而言，士林哲学对近代哲学的批判是不无道理的。因为就西方哲学的发展脉络而言，否定这两者，上帝的存在对人而言，失去了理性根基。其结果不是导致宗教的唯信主义，就是导致唯理性主义和经验主义，并最终导向无神论和虚无主义。

从上述的分析，我们知道，士林哲学对上帝存在的证明，是起于对偶有的存有者的合理性解释，即为保住偶有性的存有者为合理性存在，就不得不肯定自有永有的存有者上帝的存在。对此，我们需要发问的是：(1)理性对上帝存在的见证是否必须以对偶有现

实的合理性说明为起点；(2) 对偶有现实的合理性说明是否必然导致理性对上帝存在的见证。

以多玛斯为代表的士林哲学，对此作出了肯定的回答，但在哲学史上，诸多哲人对此却持各种不同见解。对第一点所产生的分歧，则是哲学史上对上帝存在的不同证明；对第二点所产生的分歧，导致的是理性能否对上帝的存在作见证，因为对偶有的存有者的合理性说明可以是现象的，也可以是形上的。就西方哲学的发展脉络而言，我们似乎可以说，台湾新士林哲学家们的见解基本上可以回避近代哲学对其的责难。但近代哲学的理趣却并非是无意义的，从积极方面说，它所关注的是：(1) 作为牛顿物理学之后的近代哲学，如何为科学知识确立坚实的基础；(2) 在如此的科学发展面前，哲学应该表明自己是否能够言说上帝，以及如何言说上帝。这就把从前当做自明的东西纳入到对主体的反思中去。而这些都直接开启了现代哲学的发展。在这个意义上，我们说由于近代哲学开辟了不同的论域，使得新士林哲学若要坚持传统士林哲学的基本原则，就不得不正视近代哲学所提出的问题。

再者，我们不能不区分这样一个问题：上帝是否存在是一个问题，理性如何为上帝的存在作见证则是另一个问题。即便是从士林哲学论证的理论前提出发是否一定能从理性上指证上帝的存在，换言之，从现实存有者的偶有性和形上因果律出发是否必然能得出上帝的存在。这个问题被士林哲学家视作为已经被证明的。然而，在我们看来，若要使“从对偶有的存有者的合理性说明来指证上帝的存在”成为牢不可破的，除对近代哲学的诘难作如上回答以外，还须面临如下的一些问题：(1) 偶有的存有者无法为自身的存在提供的理由，它的存在必以其它存有者为条件，从此出发是否必然说明偶有的存有者必须以自有永有的存有者为第一因。换句

话说，即使是每一偶有者都不能对自身的存在提供充足的理由，并不意味偶有者之间的相互作用不可成为偶有者存在的终极原因。换言之，原因与效果之间的因果链条为何一定是线性，而不是非线性的。这是就西方哲学的脉络所引发的问题。(2)从中国文化的脉络而言，对偶有的存有者的合理性解释，并不预设上帝的存在。就佛学而言，佛学从因缘说入手，以空有不二，真谛俗谛不二的中道智慧同样对偶有的存有者作了合理性的说明，从真谛言，万有是偶有的，无自性的，就俗谛言万法的存在又是无可否认的。(3)儒家虽然对因果问题没有过多的说明，但儒家“生生之易”的存有论，也对变动万有的偶有性加以说明。“一阴一阳之谓道”，万有因道而生，因道而化。阴、阳是万有生化的不同势用，万有因其阴而成物，因其阳而创生。万有的存在和化生，乃“一阴一阳之谓道”的创造而成，因而对有限的万有的存在与化生所作的合理性说明并不以预设上帝的存在为前提。

需要加以说明的是，我在上面所提出的这些问题，并无意对基督信仰的“上帝”和原始儒家所信仰的“天”是否为一实在，作肯定或否定的回答，我所表示的是，在当今的文化景观下，如果要从对偶有的存有者的合理性说明入手来指证上帝的存在，就不得不正视上述问题的存在。

事实上，罗光和李震等台湾新士林哲学家们虽然对儒佛的因果观都表示了一定的关注。但在对上帝的理性证明上，都没有面对儒佛的因果观。正如我们在上一章所分析的那样，罗光认为儒家虽然信仰超越的位格神，但在哲学中并不讨论神的问题，李震也指出儒道并不特别关注神的问题，但儒道的存有论是向超越的天道开放的。李震还特别对儒家的“阴阳”和士林哲学的“潜能和现实”的相似性加以互诠。²⁶在中国哲学中一直是乾坤并建，对

独立的作为纯实现的乾元是否存在并不追问，不对之作肯定或否定的回答。李震指出“作为宇宙万物的生成原理，乾元与坤元相辅相成，互不离分，是先秦哲学共同的观点。但是可以追问，在理论上乾元与坤元是否绝对不能独立存在？坤元是承受的，被限定的原理，如果没有乾元的限定，不可能独立存在，也不可能被了解。因为本身不限定的东西，人的理智也没法子了解，而乾元是始生万物，限定万物的条件，自理论上讲，可以独立存在。如果事实上一物之乾元，不独立存在，是因为某些乾元不能独立存在，而并不能说所有乾元都不能独立存在。”^[2]李震的追问和结论是对中国哲学的实在论的解读。除董仲舒之外，中国思想家们并不以乾元来对信仰中的“天”作哲学的规定。中国哲学的精神是实在论，还是非实在论，独立的乾元是否存在，我们这里暂不讨论，我们所关注的是中国哲学对万有的存在与化生的合理性说明并不以独立的乾元或上帝的存在为前提，也没有从此推演出他的存在。因此，作为以理性来为上帝的存在作见证的理性神学，如果要在中国文化的景观下获得合法的言说，就不能不面对中国哲学相关见解，否则士林哲学就只能是在中国的士林哲学，而非中国的士林哲学。

三、存有类比及言述上帝

神学是对上帝的言说，但不是所有对上帝的谈论，都有资格成为神学，神学对上帝的言说是以自己的特殊方式来表达对上帝的认知，这种特殊的方式就是神学的语言。不同于启示神学是对上帝之道的聆听，自然神学则是以人言来把握上帝，是从受造物之中来认知上帝。对当代思想界而言，神学的问题是和语言问题联系在一起，通过对神学语言的再透视来把握“上帝”一词在这一语

言系统中的真实意义是什么。就神学的形式系统而言，士林哲学的理性神学不同于其他神学，特别是新教神学的特点，也在于其语言。对士林哲学来说，理性神学的语言就是类比。“类比”我们在前面已经谈到，我们把它和分享放在一起来论述的。类比乃是存有的类比，即是对不同存有者之间相同与相异的说明。

类比语言在形上学上的应用，可以表现万有的同一性和差异性，万有就其为存有而言，乃是同一的，一体的；而万有就其各有自己的本性而言，又表现出差异。类比语言对万有的说明，就是建基于万有本身的特性上的。故此，类比在士林哲学的系统内，不仅仅是一般的逻辑语言，它更是存有论的语言。即它是属于形上学和存有论的，是既奠基于存有本身的特性，又对存有的特性加以说明。这一语言系统应用于理性神学之中，就借助对偶有的存有者和绝对自有的存有者之间的类比关系来说明人对天主的认识，并使这种认识在人的语言系统内获得表达。

对士林哲学家来说，类比是探讨神的存在与属性问题的最佳方式。之所以如此，是因为在士林哲学家看来，对人来说，绝对自有的存有者天主，不是人的感性直观的对象，也不是人的理智的本有对象。因此“对天主的认识，绝不是感觉经验的直观认识，也不是藉理智的直观认识，而是理智的推论性的间接认识。”²⁸类比既是认识天主的方式，也是言述天主的方式。张振东将人对天主的“类比观念”分为三种(1)因果律方式(*Via Causalitatis*):由不完善的经验性实有，寻求完善的超验性实有；(2)远离法方式(*Via Remotionis*):指经验事物与超验事物之间，有限观念与无限观念是对立的。用于理性神学上对“天主”的“无限”观念，是一种消极性的“否定有限”法，即无法以“有限名词”来表示积极性的最高存有。(3)优越后光耀法方式(*Via Eminentiae, vel Excellentiae*):这是就天

主对有限万有的超越性看天主的。

张振东将上述三种方法统称为“否定式的肯定法”(Negativo Positivus),²⁹即经由人的理性从经验的偶有存有者推演出完美的超验存有者,通过对偶有存有者的不完满性的否定,获得对无限自有的存有者的肯定性说明。士林哲学借助类比观念来言述上帝是从两个方面入手的,即从实体和关系两个方面来论述的。从实体方面谈的是上帝的本质属性,纯属性;从关系方面谈的是上帝的相关属性,即就上帝和经验事物关系来看天主的创造工程属性。³⁰而这两方面都是借助类比观念来对上帝来加以言说。就实体方面言,上帝的本质属性,是借助于对上帝和偶有的存有者的在实体规定性的比较而贞定的。从对经验存有者的存在与本质相离的偶有性的“否定式的肯定”,士林哲学家们一般将上帝规定为本质与存在同一的自有永有的存有者。这一思想的启示根据乃是圣经“出埃及记”中上帝的自我启示:当摩西问神的名字时,神对摩西说“我是自有永有的。”又说:“你要对以色列人这样说:‘那自有的打发我到你们这里来。’,神又对摩西说:“你要对以色列人这样说:‘雅威你们祖宗的神,就是亚伯拉罕的神,以撒的神,雅各的神,打发我到你们这里来。’,(《出埃及记》,第3章,14~15。)这里神的话,包含了两重含义:一是神对自身的规定:“自有永有”;二是神和人的关系:“亚伯拉罕的神,以撒的神,雅各的神。”对“自有永有”的含义加以分析并推演出上帝的其他基本属性——是士林哲学的理性神学所要着重探讨的。张振东将上帝的本质属性区分为:形而上本质:自立体、分别体、根源;物理属性:单纯的,无量的,不变的,无限的,永远的等;天主的唯一性以及位格性。从天主的动作看,天主的动作分为内在的动作,即天主的神圣生命,和天主的外在动作,即天主的创造和保存宇宙活动。就天主的神圣生命而言,天主是生命,是

全知、全能的，是有意志的，即天主是“纯实现”而不包含任何潜能的，因而也就不受任何限制，天主的创造活动是天主和万物发生关系，就此创造活动而言，天主是宇宙万物的创造者，是宇宙万物的动力因，样式因，目的因。对此张振东在其《士林哲学的基本概念》一书中详加以论述。我们在此不拟给予探讨，我们所关注是士林哲学关于上帝属性的所有探讨，都是在类比的方式下进行的。人对天主的规定，不论是从实体上，还是从活动上，都是通过对有限的偶有存有者的否定和超越来获得对上帝的肯定性说明。

类比在理性神学上的运用，乃是借助受造物来说明上帝的特性。这是基于上帝和受造物之间的同一和差异而成为可能的。就神和宇宙万物的一致和相似而言，类比使神与世界不再完全分离，从而使有关神的认知成为可能，这也就排除了各种形式的不可知论，而极端的不可知论必然导致无神论。而就类比的相异而言，它也排除了把上帝和宇宙万物视为同一物的泛神论。因而，类比语言在天主教士林哲学及神学中具有重要的意义，避免了不可知论和泛神论的极端形式。因此类比语言的运用对士林哲学家来说，既具有言说上帝之作用，也具有护教的作用。这也就是为什么士林哲学对类比极端重视的缘故。李震、张振东和曾仰如等台湾新士林哲学家们在其著作中都特别重视类比在言述上帝中的作用。在他们看来，人对神的理性认知只能是“类比之知”。这种“类比之知”既有其意义，也有其限制。就其意义而言，它毕竟承认和肯定人对上帝可以有一定之知，从而为上帝的存在确立了客观的根基；就其限制而言，它又毕竟是人的“类比之知”，即人对上帝的认知不是感性直观之知，也不是理智直观之知，而是以类比方式，借助于对宇宙的认知来推论地了解一些有关上帝的情况，因而也是不彻底的和不完善的。

这里我们暂且不讨论以类比的方式对上帝认知的真实程度，我们需要指出的是类比作为语言和认知方式，若要成为可能就必须先确定上帝和受造物之间的关系，即上帝和受造物之间的关系，不是因为类比而成为具有某种关系，而是先有上帝和受造物之间的同一和差异，类比才成为可能。这里面存在着一个解释循环，即一方面上帝的存在以及他和受造物的关系，要依赖于类比才能成为对人的理性来说真实确然的，另一方面类比语言本身是又要以上帝和受造物之间的实在关系为基础。这就需要对类比本身再加以反省。这正是我们在上一章所曾探讨的问题，即作为认知和语言的类比是以上帝与受造物之间的创造和分享关系为基础的。换句话说，在士林哲学的理论架构中，上帝和万有之间的超越因果关系，才使类比成为可能。即类比作为知识论范畴，是以存有论为基础。类比的基础牢固与否，是依赖于超越的因果关系是否真实可能的问题。如此，我们前面对因果关系的分析，就必须在此加以考虑。

退一步说，关于类比，这样几个问题需要加以注意：(1)我们即使先确定上帝和受造物之间的超越因果关系，我们是否能确知上帝和万有之间具有类比关系，即现象界的因果关系所表现出的类比性，是否能因上帝与万有之间超越的因果关系，也移植到上帝和万有之间；(2)即便我们确认这种类比关系的存在，我们能否先在地确定上帝和万有在什么方面具有类比性。即我们依据什么将上帝和万有之间所具有的超越因果关系和抽象的类比性，置换为具体的可加以言说的类比性；(3)在人所作的关于上帝的类比规定中，如何才能避免人类中心主义或拟人论。

上述问题的核心就是类比作为语言和认知方式，是否能表达实在之间的真实关系，这是近代哲学对传统哲学所提出的关键问

题。对此沈清松将康德的类比观和多玛斯的类比思想加以比较。以神的理念为例，多玛斯和康德对神的类比之知如下：

圣多玛斯：

对于神的知识，乃类比之知，立基于吾人对于世界的认知，但由于有神的创造行动为依据，因而可及于神。

- (1) 神的本性不可测其高深，但可证明其存在。
- (2) 对神的类比之知只表现在灵魂及其命题上。
- (3) 比例类比表示存有藉殊化而开展，藉同一而致和谐。
- (4) 归属类比表示因果律具有存有学上之实在价值。

康德：

对于神的知识乃类比之知，立基于吾人对世界的认知，但仅为理性之指导作用与知识系统性之统一之需要，并无客观的价值。

- (1) 神的客观本性及其存在皆是不可知的 X。
- (2) 对神的类比之知只表现在主体及其命题上，乃理性内在所需。
- (3) 类比乃先验地、为了知识的统一所需而动作。
- (4) 因果律不能超越现象界，不能及于物自身³⁴。

这里多玛斯与康德在类比观上的差别在于多玛斯的类比是建立在上帝和万有之间的创造和分享的存有关系之上的，而康德的类比则是为了确立人的知识系统，是停留在他的先验哲学的架构内，是探讨理念是如何成为真实事物的类比物，即人的认知是如何可能的问题。因而康德的类比虽然在形式上和多玛斯及亚里士多德的比例类比很相似，但在实质上是有所差别的。沈清松将之归纳为三点：“(1)比例类比是在康德所言的比例中，有一词为不可知之 X。(2)从命题的形式来看，康德所言类比纯属假设命题：‘好像……’(as if……)，而圣多玛斯所言则是真实的比例类比，假定了

神与世界彼此的殊异与相同。”³²

康德的理论理性之类比是人确定理念的方式，理念是无法客观地确定，只能先验地规定，借助类比，理念才和现象界发生关系。因为因果律不能超越现象界而达到物自身，故此，类比之知也只能限制在现象界，而无法达到物自身。因此，人无法借助类比而达到对神的认识。而对神的理念，在康德看来，“一个最高智慧的概念仅只是一个理念而已，也就是说，它的客观性并不在于指称一个对象（因为在此意义下我们不能证明它的客观有效性）。它只是一个依照理性之最大可能的统一性而建构的图式——即事物全体的概念之图式，用来保障吾人理性的经验运用的最大可能的系统统一性。于是我们就从这个理念的假定对象衍生出经验的对象。例如，我们会说，世界上的万物必须被看成好像是从一个最高智慧那里接受其存在似的。因此，这个理念真正说来只是启发性的（*heuristi*）而非例证性的（*ostensive*）。它不向吾人指出一个对象是如何构成的，而只指出在这个理念指导之下，吾人应如何设法确定经验对象的构成与联结。”³³如此一来，神的理念在人的理论理性之内，只为理性的统一之图式，而无实在的和客观的意义，理性的类比之知无法为神的存在及其内容作见证。换句话说，亚里斯多德和多玛斯从存有——神学的进路为神的存在所作的理性见证，就被康德从先验哲学的进路所加以否定，神的存在与否的问题，就从理论理性中排除。

但这并不意味着康德对神存在的否定，康德在理论理性中放逐神的存在，而在实践理性中重新加以肯定。他的实践理性之类比便是在实践理性中自由、灵魂不朽与神这三个理念为实践法则的三大设准。从道德的进路出发，他认为肯定道德法则的必然性，就必须肯定自由作为道德行为的原因，而人现世的福德难以两全

则要求肯定灵魂不朽和上帝存在作为实现至善的条件。对此沈清松一针见血地指出，在康德那里，“我们如此透过实践理性之类比所能得到的只是由于实践理性的意向而肯定之谓词，例如，为了福德两全之实现，吾人肯定神有理智和意志，但这只就其与实现至善的关系而论。并不涉及神自身。康德对于神的肯定，并非自亚里斯多德以来的物理神学，而是一种伦理神学。”³⁴

就康德的批判进路而言，属人的类比之知，在理论理性之内并不能使人对上帝的存在与否加以确证，对上帝的肯定只能通过实践理性的类比而得到。这样一来上帝的存在及属性，就不是奠基于存有论的基础上，而被转化为主体的道德实践的内在需要。在多玛斯那里类比是确立在存有的基础上，而康德这里类比则是内在于人的先验主体性。如此类比作为奠基于存有基础上的对上帝的言述，在理论理性范围内成为不可能的，如此则断绝了理论理性和绝对的关系。

事实上问题在于吾人对认知本身的理解和把握。康德把实证科学作为理论知识的典范，由此出发，自然也就否定了类比之知对上帝言述的可能性。康德的这一思想的积极意义在于指出上帝不是吾人的经验对象，也无法加以理论分析和描述，从而也就避免了在言述上帝上的理论人本主义。但借助于人的道德实践与福德两全来肯定自由、灵魂不朽和上帝存在，又导致实践上的人本主义。当代哲学的存在主义不能不说是顺此而有的逻辑发展。

对此，我们不得不同意，奠基在先验主体上的类比之知的确不能言述上帝，即在康德的意义上的理论理性的确有其限度，而无法把握物自身。透过康德哲学，我们要询问的是，多玛斯的类比之知是否是康德意义上的理论理性。如果是，自然也是无意义的。在我看来多玛斯的类比不可归结为康德意义上的理论理性，因为

在多玛斯那里类比是存有的类比，因而类比之知也只是形上学的存有论之知。因而类比之知对上帝的言述也只具有存有论的意义。据此当借助类比对上帝的存在及其属性的加以证明和了解时，人对上帝所具有的一切言述都只有在存有论的意义上，才成为可能。从表面看，康德的批判哲学似乎使批判与形上学分家，但实质上却内在地为形上学的言说形式作了限定。从消极意义上，批判哲学表明以实证科学为典范的理论理性是不可能达到对物自身的认识，从而也就阻断了以言述现象的方式言述上帝的可能，但在积极意义上却开辟了通往绝对的两条道路：（1）以实践理性的类比对自由、灵魂不朽和上帝存在的肯定；（2）从对美感的分析，指出了一条不借助建构对象或追求目的的通往存有之路：任存有存有，即让存有以自己本然的方式自行开显出来；（3）他隐然地指出形上学的言述方式若要成为可能必须对自己的言述作一自我反省和界定以便和其他言述方式加以区别。这两条道路直接开启了现代哲学的道路。第一条路，可与当代的有神论存在主义相衔接；第二条路，可衔接海德格尔任存有以自己的方式开显的现象学进路；³⁵第三条路，开启了对宗教语言的探讨。

从上述的分析入手，我们再来看类比语言。我们前面已经指出类比旨在避免两种极端：不可知论和泛神论，而强调人能对上帝的认知。但需要指出的是，虽然自然神学是从经验出发，透过对偶有的存有者的偶有性的超越，而指证上帝的存在和属性，但其对上帝及其属性的言述的类比方式却不是经验的，而是形上学存有论的。即当人用从偶有的存有者抽象出特性——如自由、完美、理性、全能——来说明上帝时，其方式和含义已不再是经验式的，而是形上学存有论的。这其中存在着一个形上的跳跃，也即是所谓“否定式的肯定”，这里类比语言就不再是普通的所谓类比，而

是对日常类比的超越的运用，它所指证乃是超越的事实。因此仅仅从相同和相异来说明宗教语言的类比，并不能防止在对上帝的言述中偷渡经验的含义，而任何以经验的类比方式言述上帝的，都必然要承受康德的批判。因此，在我看来，仅仅一般地将类比语言用来言述上帝是不够的，因为经验地运用类比不可能达到对上帝的真正认知，这点康德已经正确地指出，而如此地运用类比去言述上帝则必然导致泛神论和人类中心主义。因而关于上帝的类比言述只能是类比的超越运用，由此所获得的关于上帝的认知不是经验之知和直观之知(感性直观和理智直观)，而只是存有论之知，即人由此所获得的只是上帝在存有层面的真实性和绝对超越性。事实上类比语言并未提供给人关于上帝的新的讯息，这有待于上帝的自我启示，它所提供给人的只是上帝的存在和绝对超越属性。除此之外，任何对上帝的言述，都必须经受康德哲学的批判。其实多玛斯的思想已显示出这种批判的思考，沈清松指出：“多玛斯认为神的完美可分为三层言之：一是肯定的，二是否定的，三是优越的。肯定层次指吾人以及万物所具有之完美，神皆有之。否定层次指吾人以及万物所具有的完美，皆非神之完美。优越层次指神之完美优越于吾人以及万物之完美。后两层次皆显示出圣多玛斯的批判作用之运作，当然此批判尚未充分展开，必须到康德时始能充分发挥。”⁹⁶这表明当代台湾新士林哲学家通过对多玛斯哲学的再诠释，而向康德的批判哲学开放。

士林哲学的类比概念不同于康德先验哲学的类比观念，在于这一类比是存有的类比，即类比是奠基在存有论上，而不是主体的先验结构上。因而类比就成为沟通有限与无限的桥梁，对此，李震指出：“上帝与受造物之间有不同的本性、完全性、德能等，而类比名词在指称上帝和受造物时，正好能够依二者之间不同的关系、秩

序或比例，指出其相同之理与相异之理。这一切类比名词中，最根本而重要的是‘存有’：‘存有’是沟通万有的大共名，它在沟通上帝和受造物时，指出一个非常重要的共同点，即上帝和受造物都是存有，而不虚无。但这并不否定上帝和受造物之间的不同层次和意义，上帝是自有的、绝对的存有，而受造物的存有是分享的，有原因的，是相对的。”³⁷在我看来，类比之所以可以超越地运用于上帝与受造物之间，事实上已预先设定了上帝和受造物之间的创造与分享的关系，正是这创造与分享的关系才使得超越的因果关系得以成立，类比得以超越地运用，这是在了解类比时不能不注意到的。

如果我们把类比放在整个宗教语言的背景中，我们会发现类比与其他不同的语言——象征、神话、经验、生存等——的差异与互补性。当代哲学，特别是存在哲学的流行，对神学语言也发生影响。当代的一些神学家们多倾向于运用生存语言和象征语言来言述上帝，自从布尔特曼（**Rudolf Bultmann**）提出解神话以后，当代神学家们大多倾向于对上帝的生存解释，从此在的生存境遇出发来强调人与上帝的相遇。蒂里希（**Paul Tillich**）指出象征和隐喻的重要，当代存在哲学家和存在神学家们大多倾向于生存解释。这里我们不欲评价这各种不同的语言，我所要指出的是，在我看来，这些语言在本质上并不矛盾。罗光在其生命哲学中，对符号的象征作用提出了他的认识，他认为纯粹的符号，只是一种动作或一种图象，则由人给其一种代表对象，具有所指的意义。符号都是可感的，罗光把它和对象的关系看作是象征关系。他可以表征感觉对象，理智思想，超乎理智的事体。进一步，罗光强调不可舍符号而言对象之意义。对于所谓“得意而忘象，得象而忘言。”他以为“符号和所象征的意义相连，没有意义，符号不能成立，没有符号，意义不能传达，两者同时存在。言和符号也互相连系，没有符号，使不

要言去说明，没有言去说明，符号不能为人所明了。”³⁸因而他不主张以符号取代语言文字来象征宗教事理。尽管符号比语言更能造成神秘氛围，引导情感趋向神灵，但它的象征作用并不能比语言更好，其象征性也有限，笼统模糊，易误解。罗光的观点在一定程度上可代表士林哲学家对象征的看法，项退结也曾认为以存在体验为出发点的哲学，强调主观真理而忽视客观真理是它的限度，因而需要严格的形上学帮助。³⁹

我以为人对神的言述方式应该是存有——生存的语言。对人而言，存有的类比语言只能使人有对上帝的超越之知，而无法使人面对上帝的启示，无法产生人与上帝之间的“我与你”的位格关系，人由此所了解的上帝只是哲学家的上帝而不是信仰的上帝；相反，象征和生存语言固然有利于人面对启示，从生存的偶有性走向绝对的位格上帝，但并不保证从偶有到绝对的必然性，彻底的虚无主义的产生就说明了这点。事实上从此在人的生存的有限性向无限的存有的上帝跳跃，所依赖的存有论根据就是自然神学所言的从有限到无限的上帝论证。人对生存的偶有性和上帝的永恒性的关系所作的生存论说明，其内在的存有论根据即是存有的类比。必须从存有的类比走向生存论解释才能从哲学家的上帝走向信仰的上帝；但生存论的解释若无存有论的根据，则有可能导向彻底的虚无主义。

台湾新士林哲学家对类比的关注不仅仅局限在传统的理性神学之内，更将类比应用到对中国哲学的再诠释上。在李震看来，“中国哲学对于类比问题没有做许多理论性的探讨，但不可谓中国哲学没有类比观念和方法。‘道’和‘太极’就是极重要的类比观念。”⁴⁰他通过详细地引证儒道两家的原典证明，儒家的‘太极’，道家的“道自身”都是类比观念，我们在这里无需对他的引证加以说

明,只需说明李震的思想真实用意在于指出“孔、孟、老、庄都认为要实现个人之超升向上的路,为打通由有限到无限的大道,为追寻天人合一的境界,类比的方式是最合理的,也是最适合于人性的。这点与西方传统思想接近,但是中国哲学对此不愿作论证的、抽象的探讨,而是把重点放在道德的实践和精神的提升上,中国哲学认为实际层面的努力,才是贯通由有限到无限之路的最好方法。”⁴¹

总而言之,台湾新士林哲学对自然神学的重视是沿着其形上学的进一步发展,其中心在于向国人指出:“天主是人的终向”⁴²,而这一结论又是奠基于所谓的坚实存有论基础上的,超越的因果律和存有的类比正是由有限到无限的桥梁。

注:

1. 张振东:《士林哲学的基本概念》(三),台湾学生书局,1981年10月初版,第195页。
2. 曾仰如《十大哲学问题探微》,辅仁大学出版社,1991年2月1日初版。第547~549页。
3. 同1第207~213页。
4. 曾仰如:《宗教哲学》,台湾商务印书馆,1986年3月初版,第426页。
5. 李震:《基本哲学探讨》,辅仁大学出版社1991年8月增订再版,第294页。
6. 同4,第437~491页。
- 7.《基本哲学探讨》,第283~284页。
8. 同上,第284页。
9. 李震:《中外形上学比较研究》(下册),中央文物供应社发行,1982年6月出版,第254~255页。
- 10、11 同上,第255页。

- 12.《士林哲学的基本概念》(二),第 219~241 页。
- 13.《基本哲学探讨》,第 307~311 页。
14. 参见项退结编译《西洋哲学辞典》,华香园出版社,1992 年 8 月增订第二版,第 64 页。
15. 曾仰如《十大哲学问题之探微》,“柒因果律”部分,以及李震《基本哲学探讨》,第十三章“因果律”。
- 16.《基本哲学探讨》,第 271 页。
17. 同上,第 272 页。
18. 关于因果律的性质,即它是综合判断还是分析判断,新士林哲学家们意见并不一致。对此可参见曾仰如书中的综述。
19. 转引自李震《基本哲学探讨》,第 273 页。
- 20.《十大哲学问题之探微》,第 440 页。
- 21.《基本哲学探讨》,第 275 页。
22. 同上,第 277 页。罗光、曾仰如、张振东关于因果律的看法,参见前面所提到的他们的有关士林哲学的著作。
- 23.《基本哲学探讨》,第 304 页。
24. 康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译,商务印书馆,1967 年,第 446 页。
25. 李震对康德的分析,参见《基本哲学探讨》第 301~306 页,以及《人与上帝》卷一第 249~256 页。
26. 参见李震《中外形上学比较研究》(三期),第六章“阴阳与五行”。
27. 同上,第 145 页。
28. 张振东:《士林哲学基本概念》(三),第 249 页。
29. 同上,第 250~252 页。
30. 同上,第 252~253 页。
31. 沈清松:《物理学之后 / 形上学的发展》,第 212~213 页。
32. 同上,第 211~212 页。
33. Kritik der reinen Vernunft, A671, B699。转引自《物理学之后 / 形上学的发展》第 209~210 页。

34. 《物理之后 / 形上学的发展》,第 215 页。
35. 同上,第 217 页。
36. 同上,第 157 页。
37. 李震:《中外形上学比较研究》(下册),第 99 页。
38. 罗光:《生命哲学》订定本第 238 页。
39. 项退结:《迈向未来的哲学思考》,第 276 页。
40. 李震:《中外形上学比较研究》,第 99 页。
41. 同上,第 102 页。
42. 张振东:《士林哲学的基本概念》(三),第 365 页。

第四章 理性与信仰:通向绝对的道路及方法

理性与信仰的关系，一直是西方哲学界和神学界所关注的重要的问题，整个西方思想的演变，在一定意义上说，就是对理性和信仰的关系所采取的不同态度所致。对理性和信仰的不同态度亦导致不同思想流派的产生，当代哲学思想的多元化局面也和此有着密切的关系。因而我们对台湾新士林哲学的研究不能不从此角度对它加以关注。

一、理性与信仰关系的提出及演变

基督宗教是启示宗教，它从产生之日起，就面临着如何处理理性和信仰的关系问题。特别是当其与希腊文化相遇时，问题就突出地表现出来。在正式分析这一问题之前，我们有必要将理性、信仰、启示等相关概念作一澄清。

启示(Revelation)的字面意思是“遮蔽之物的揭发”,即将一件秘密的事显示给人。在基督宗教中,启示是作为一个专门的术语,指天主对人的教训。天主的启示可以是直接的,也可以是间接的。间接的启示,是指天主在受造物上所表现的道理,由受造物所揭示出来的神的存在及其某些特性,也称为自然启示;直接的启示,是天主直接告诉人一种道理。圣保禄曾说:“神在古时,曾多次以多种方式,藉着先知对我们的祖先说过话。”(希、一章一节)因而启示也可以界定为“神对人说话”(希、一章一节),即“上帝之道”,是超自然的启示。在基督宗教中,启示的道理是超乎人性的,启示的方式也是超乎人性的,启示的目的则是为了救赎。天主教义所讲的天主、人及万物的受造,以及人的得救,都是来自启示。天主教最重要的启示,则是天主降生为人成为基督,在十字架上受难,死亡以及复活。十字架上的基督向人所宣讲的道理,是上帝的最重要的启示,这是超乎人的理智。天主的生活是超性的生活,天主的启示便也是超性的启示,其目的就是使人得救,得以常生,从而参与天主的生活。

信仰(Faith)是指对某种权威的依赖,宗教信仰所指的是对于天主的启示予以信服,罗光将天主教的宗教信仰界定为“人对天主的启示,因着天主的权威,予以信服。”在项退结所编著的《西洋哲学辞典》中,对信仰有更为具体的论述,它指出在基督宗教中,信仰包含如下三层含义:“(1)首先指新约所云人对显示于基督的上帝而因上帝之恩成为可能的肯定答复;此答复无所不包,是全面的自我献身。‘信仰基督’一语往往指人整体以信托、服从、爱心归依基督。这一整体性的个人态度之是基本的一点是接受基督对他自己的证言,以此较狭义而言(2),信仰指理智的接受;其首要对象并非任何信条,而是相信基督为上帝之子,正如他针对他自己所启示

的。既承认基督为上帝遣于此世之语言的化身，当然会接受、相信他所宣布的神的讯息及神之国；这样的信仰就是为了启示者上帝的权威（真实与可信）而坚决接受上帝所启示的真理（启示的信仰）。启示真理或信仰命题的整体因此也称为信仰（3），亦即针对相信的信仰（*fides quae creditur*）之所信的信仰（*fides quae creditur*）。一个信仰命题如果经教会的决定而被宣布为信仰的命题，则被称为信理或信条（*Dogma*）。”²

理性（*Reason*），《西洋哲学辞典》如此介绍：“广义的理性指与感觉对立之精神认识官能，因此与理智的意义相同。狭义的理性则指一种与理智不同的思想活动。中古哲学早已有 *Intellectus*（理智）与 *Ratio*（理性）之分：前者直接洞见本质认识及知识原理，因此与精神的直观相近；后者则是人类所特有的抽象及推理的思想官能。这一区分至今仍为人沿用：理智指较高的思想活动，他导向知识与行动的联系及统一，理性则指抽象、比较及分析这一类思想活动。”³

基督宗教从其产生之日起，就存在着如何处理理性和信仰的关系，这一方面是由于基督信仰和希腊理性文化的相遇，更重要的是基督信仰本身也需要面对人的理性，这不仅是指宗教（神学）和哲学的关系，同时对建立在启示上的神学而言，理性的作用也不可忽视。在某种意义上说，基督宗教的发展，就是在处理理性和信仰的关系的过程中发展的，基督宗教的历史命运也和这一过程相伴随着。

对基督宗教来说，启示是远远超过人的理性，不是世人的智慧可妄加猜度的，它所指出的是通过十字架上的耶稣所彰显的无穷的奥秘。圣保禄在格林多前书指出：“因为经上記载，我们要摧毁智者的智慧，废除贤者的聪明。智者在那里？经师在那里？这时

代的诡辩者又在那里？天主岂不是使这世上的智慧变成了愚妄吗？因为世人没有凭自己的智慧，认识天主，天主遂以自己的智慧，决意以愚妄的道理来拯救那些相信的人。的确，犹太人要求的是神迹，希腊人寻求的是智慧，而我们所宣讲的，却是被钉在十字架上的基督；这为犹太人固然是绊脚石，为外邦人却是愚妄，但为那些蒙召的，不拘是犹太人或希腊人，基督却是天主之德能和天主之智慧；因为天主的愚妄总比人明智，天主的懦弱总比人坚强。”这并不表明圣保禄为维护信仰，而排斥希腊的智慧，而是表明由耶稣基督的位格所突显出来的救恩的智慧要高于一切人间的智慧。因为来自超性的智慧不是人的本性的智慧可以比拟的。

当基督宗教与希腊的文化相遇时，遭到了罗马帝国的统治者在政治和精神上的双重压力，使徒在传教时就遭到希腊化的知识分子的攻击，因此早期教父大多为护教士，他们针对犹太教和希腊文化、罗马文化为目标，通过论证基督信仰高于前者来捍卫基督信仰的生存和传播的权利。部分护教士们的思想就体现了基督徒的受压抑的心情，他们排斥哲学思辨，通过“哲学家们彼此的矛盾”来论证信仰的优越性，并往往直接诉诸信仰进行辩护和论证，表现出强烈的原教旨主义倾向。但更多的护教士采取的是理性主义的态度，来论证基督信仰的合理性。这表明理性与信仰的问题，不仅体现在基督信仰和希腊文化之间，也由此表现在基督徒对待希腊文化的态度和维护基督信仰的方式上。

希腊的护教士和教父们，并不泛泛地反对希腊文化，他们认为基督教和希腊哲学都是追求神圣的事业，希腊哲学是上帝给希腊人的礼物，只是半途而废，没有完成神圣的事业。查士丁（Justin，约 100 ~ 165 年）认为只有基督教才是真正的哲学，在基督教中，可找到神圣之道，即道成肉身的基督，基督教义比其他哲学更全面更

真实。但基督宗教并不排斥希腊哲学，他认为：“一切被人们正确地说出的东西，都是我们基督徒的财产。”⁴ 其他希腊教父们也大多利用希腊思想来说明基督信仰优越于希腊思想，并对基督信仰做出哲学解释。值得一提的是奥立金（*Origen Adamantinus, 185 ~ 254*）对理性与信仰的态度，他指出“神圣智慧不同于信仰，他是上帝首要的‘传世能力’，随后的第二性能力见之于那些知道如何准确地辨认传授下来的道理的人中间，即所谓知识，第三能力见之于更简单的被拯救的人等，他们在力所能及的范围内坚持服务于上帝，它就是信仰。”⁵ 这即是说虽然神的智慧高于人的智慧（希腊哲学），但神的智慧并不等于信仰，人的智慧并不等于理性，信仰和理性都是人对神的智慧的把握，并且天赋的理性知识要比单纯的信仰更接近上帝。

拉丁教父德尔图良（*Tertulian, 145 ~ 220*）对理性与信仰采取极端的态度，不同于早期教父为争取基督徒的平等权利而强调基督徒和哲学家的平等，他极力反对哲学家和哲学。他以为哲学是“人和魔鬼的学说”“是对自然和上帝旨意的卓率解释”，“异端是哲学教唆出来的。”并且拒斥任何调和基督宗教与希腊哲学的企图。他指出：“上帝之子死了，这是完全可信的，因为它是荒谬的。他被埋葬又复活了这一事实是确实的，因为它是不可能的。”⁶ 这表示基督信仰对人的理性的绝对超越，信仰对人的理性有绝对的至上性。他的一句名言“惟其不可能，我才相信。”就是由此得出。他的思想体现了极端的原教旨主义。

奥古斯丁（*Aurelius Agustinus, 354 ~ 430*）是教父思想的集大成者，他对理性和信仰的态度对整个基督教传统都有所影响。他提出的“基督教学说”的概念是对以往教父关于信仰和理性关系思想的总结。在他看来，基督教和希腊哲学的区别不是宗教和哲学的

区别,而是“真正的哲学”与“现世的哲学”的区别,他认为基督徒应该在信仰的前提下吸收古代哲学中与信仰相符的成份,而谴责其有害的成份,合法地使用异教徒的精神财富。从理解与信仰的先后关系入手,他区分了三种不同的对象:一是只能相信,不能也不需要理解的东西,如历史事实;二是相信和理解同时起作用的对象,如数学公理和逻辑规则;三是只有先信仰,然后才能理解对象,这是上帝启示的道理。在他看来,理性和信仰不是完全对立的,而是彼此联系的,“并非一切思想都是信仰,因为常常为了拒绝信仰而思想;但是一切信仰都是思想”,信仰不是脱离思想而存在,而是“以赞成的态度思想。”⁷信仰就是一切思想、怀疑和批判的无可置疑的前提,而不是无思想的盲从。他坚持先信仰后理解的态度,认为“对上帝的信仰帮助一个人理解得更多。……因为信仰来自聆听,聆听得自基督的布道,人们若不理解布道者的语言,何以能够相信他的信仰呢?另一方面,有些事情必须先被相信,然后才能理解,正如先知所说:‘除非你相信,否则你将不会理解’,因此,心灵由相信进而理解。”⁸这即是说理性为信仰作准备,信仰为理性开辟道理,打开了理性无法凭自身而进入的领域,信仰使理解成为真正的理解。后期的奥古斯丁也强调信仰对理性的依赖,他指出:“上帝不可能憎恨他所创造的、使我们优于其他动物的东西。让我们把信仰看作迎接与追寻理性的序曲,因为如果我们没有理性的灵魂,我们甚至不能信仰。”⁹

伪迪奥尼修斯著作所体现的神秘主义对基督教传统影响深远,他没有区分神学和哲学,而将神学称为“基督徒的哲学”,与“神圣的本源”(thearchy),他将神学分为三部分:肯定(cataphatic)的、否定(apophatic)的与神秘(mystic)的。对此,赵敦华指出:“伪迪奥尼修斯著作作者的神秘主义原则是:人类不可能以思想和语言为媒

介把握上帝。肯定神学以范畴与名称指示上帝的属情,但不能用语言解释这些范畴与名称的‘超越意义’;否定神学在世界中追寻上帝的印迹,但只能以象征、类比方式间接地体会上帝。神秘哲学是对肯定神学与否定神学的综合。它把否定方法运用于指示上帝的那些范畴和名称,在他们之前加上‘超’这一前缀,把上帝当作‘超存在’、‘超善’、‘超生命’等等。‘超’的意义在于提醒人们,上帝超越世界与本质,不是知识的对象。人们只能通过专一的爱与坚切的苦修才能产生神秘的洞见,感受心灵的震颤,上帝的‘超越’意义便清晰可见,达到与上帝融合的神秘体验。神秘神学不是理论,而是体验,不是认识之路,而是苦修途径,它是隐修制度的产物,反映了隐修士的思辨与情感,幻想与苦行相结合的精神生活。¹⁰这种思想对后世的基督教传统影响很大,多玛斯亦受其影响。此后的思想发展大多对其某一侧面加以发挥。

中世纪士林哲学对理性和信仰的态度是围绕着辩证法与反辩证法展开的,这一思潮是教父思想对待古希腊哲学的继续。被称为“士林哲学之父”的安瑟尔谟(St Anselmus, 1033 ~ 1109)提出“信仰寻求理性”,他将辩证法应用于三位一体,道成肉身等神秘领域,他相信辩证法可以达到和《圣经》和教父教导相一致的结论,他认为:“在思考中不能靠经典的权威来论证,……要简炼地证明理性必然性,不管宣称什么样的研究结论,都要公开地显示出真理的明晰性。”¹¹他并且相信:“我们信仰所坚持的与被必然理性所证明的是同等的。”¹²在原则上理性是和信仰相一致的,但如果发生矛盾,则说明理性并不是必然的,应以权威的意见为准。在《宣讲》的开篇,他如此向上帝祈祷:“主啊,我并不求达到你的崇高顶点,因为我的理解力根本不能与你的崇高相比拟(完全没有这样做的能力。但我渴望能够理解你的那个为我所信所爱的真理,因为我决

不是理解了才信仰,而是信仰了才能理解;因为我相信:‘除非我相信了,我决不会理解。(以赛亚书,7章9节)’¹³这即是说信仰是理解前提,没有信仰不可能有理解,但有了信仰并不必然产生理解,只有在信仰的指导下,理性的积极寻求才能产生理解。为此,他指出“不把信仰放在第一位是傲慢,有了信仰之后不再诉诸理性是疏忽,两种错误都要加以避免。”¹⁴如此,信仰不仅是理解的起点,也是理解的终点和目的,理性在信仰的指导和监督下才能达到真正的理解。

从12世纪,亚里斯多德著作从阿拉伯传入西欧,亚里斯多德主义盛行,又为士林哲学家再次提出了理性和信仰,哲学和神学的关系问题。士林哲学家们对亚里斯多德主义采取三种不同的立场:一是坚持全盘吸收和采纳立场的拉丁亚里斯多德主义,认为哲学高于神学,当二者出现矛盾时,应坚持哲学,修正神学;二是基本上持排斥立场的奥古斯丁主义;三是主张改造和吸收亚里斯多德主义的多玛斯主义。对此,赵敦华指出:“13世纪围绕亚里斯多德哲学产生的三种立场与2-6世纪围绕希腊文化产生的三种立场和11~12世纪围绕辩证法产生的三种立场是基督教哲学中信仰与理性关系模式的三次表现。根据这一模式,每当基督教哲学面临新的理论学说的历史时刻,都会有三种不同的反应:激进派以新的理论衡量、检验教义,保守派以教义排拒新理论,中间派教义利用新理论。历史的结局也相同:激进派被谴责为异端,保守派维持正统地位,但最终胜利者是中间派。”¹⁵

士林哲学对理性和信仰,哲学与神学的关系的处理,经过几番争论,最终在多玛斯手中,得到较为稳妥的解决,确立了基督教在中古的绝对地位。多玛斯不同于奥古斯丁主义对哲学和神学的混淆,明确地区分了哲学与神学,认为它们是两种不同的学科,同时

又坚持神学高于哲学，杜绝利用哲学来批判神学的可能性。他认为：“基督神学来源于信仰之光，哲学来源于自然理性之光。哲学真理不能与信仰的真理相对立，它们确有缺陷，但也能与信仰的真理相类比，并且有些还能预示信仰真理，因为自然是恩典的先导。”¹⁶在他看来，哲学与神学的区分，不是研究对象的不同，而是研究方式的不同：哲学依靠理性，神学依靠天启。就研究方式而言，哲学与神学可以说是双重真理，但就对象而言又是相同的。关于神圣对象的双重真理，他指出：“在上帝方面，却无双重真理，他是单一、简单的真理，只是在对应于神圣真理的人类知识多样性之中，才有双重真理。”¹⁷这即是说哲学和神学是通向上帝的不同途径。他进一步指出，哲学只是少数人的危险历程，不是通达上帝的唯一途径，“既然人只能在上帝之中才能获得完全的拯救，这取决于对上帝的真理的认识，人类为了以更合适、确定的方式获救，必然要通过神圣启示获得神圣真理的教诲，因此，除了理性研究的哲学科学之外，还必须有一门通过启示的神圣的科学。”¹⁸尽管人依靠恩典而获得启示，并依靠神的启示而被拯救，但恩典的赐予是以人的自然理性为基础的，只有努力实现自己的自然理性才能获得上帝的恩典，此即是“自然之于赐福是第一与第二的关系。赐福以自然为基础。”²⁰这表明在通向上帝的路途中，自然和恩典是相辅相成的关于这一点，我们在下一节分析台湾新士林哲学家的思想时，再详加阐释。

在多玛斯的思想中，理性和信仰是通向上帝的两个不可缺少的轮子，自然和恩典呈现出辩证运作的关系。但多玛斯的思想在中世纪士林哲学内部就受到司各脱主义（*Scotism*）和奥康主义（*Ockamism*）的对抗。特别是奥康主义促成了中古士林哲学的解体，并开启了近代哲学和新教的思想传统。

司各脱比多玛斯更严格地区分理性和信仰，哲学和神学，在他看来，自然神学除了上帝存在证明之外，别无其他。上帝的属性是理性无法认知的信仰对象，属于启示神学。他认为：“在被造物的概念里面找不出尽映某种真正属于上帝的思想或观念，上帝同任何属于被造物的东西在性质上是完全不同的，所以，用这种方法永远也发现不了上帝的观念。”²¹如此由理性通往上帝的道路几乎被完全阻断。司各脱意在强调信仰的作用，以反对思辨形上学对信仰的削弱，他反对多玛斯的主知主义，而走向意志主义，其结果却是“淡化了神学对哲学的影响，削弱了神学的地位，开启了哲学非宗教化的演变进程。”²²

奥康主义的唯名论是以“现代路线”(via moderna)区别于以实在论为基础的“老路线”(via antiqua)，它以“批判的、经验的态度和探索精神为主要特征。”²³奥康提出了著名的“奥康剃刀”：“如无必要，不要增设实体”，反对把个别、具体、经验的现实归属于普遍、抽象、超验的原则。认为真正的实在只是个体，而共相是不存在的。他的基本命题：“共相是词”，认为语言的实在对象只是个别事物，概念的自然原因是心灵自身的活动，而不是来自外部对象。心灵无法通过逻辑演绎来发现事物之间的联系。他认为“如果没有经验的或自明的论证，任何东西都不能被设定为对于某一结果来说是自然的、必然的。”²³对于类实体，在他看来，人类既没有对之的经验，也没有对之的直观，更没有关于它的自明的证明，因而类实体是不存在的。与此相应，“内在本质”也被奥康所否定，他以为本质的内在性和普遍性不可兼得，人无法逻辑地证明他的存在，也无法对其直观。奥康的唯名论将传统依据事物内在本质的完满程度所构成的存有等级，变成了上帝之下所有个体都是平等的，直接的。如此，人们就无法依据存有的等级来推断上帝的存在和属性。

对此,赵敦华指出:“多玛斯把‘教理神学’从哲学中分离出去,司各脱把除上帝证明之外的‘自然神学’也从哲学中分离出去,奥康把上帝存在证明从哲学中分离出去,彻底完成了哲学与神学相分离的过程。对奥康来说,‘上帝存在’这一命题既无经验证据,又不是从自明原则中推演出来的结论,它的依据是信仰,不属于知识范围。”²⁴依奥康之意,神学以信仰为依据,不要求证据和证明;知识以经验证据和自明证据为依据,不需要权威。如此,神学和哲学彻底分离。奥康本人并没有背离基督信仰,他强调通过意志的抉择而走向上帝。但奥康的思想却开启整个近代哲学,甚至现代哲学的发展,也可从奥康的思想中见到端倪。

哲学和神学的分离,理性和信仰的分离,是奥康之后哲学发展的一个基本趋向。这表现在:一、对基督信仰来说,既然理性无法指证上帝的存在及其属性,那么,人对上帝存在及基督启示则唯有信仰,阻断了理性、知识在通往上帝过程中的作用。这由路德的“因信称义”所开启的新教传统体现出来。宗教改革以后“唯信主义”的盛行和此不无关系。近代以来的有神论存在主义,巴特的上帝之道,都在突显上帝的绝对超越性的前提下,强调通过意志抉择的信仰来走向上帝,在恩典与自然上,强调恩典的绝对性。二、近代以来的反形上学思潮的兴起,这大致可分两个阶段:一是把理性限制在经验领域,在经验理性的限度内,反对形上学。这一思潮,从洛克、休谟、康德到近代的逻辑实证论和批判理性主义,主要通过澄清理性和语言的限度,来表明通过理性来建构形上学是无意义的,人无法谈论上帝。其结果是对不可言说的只能保持沉默。二是由尼采、胡塞尔、海德格尔以及德里达(Jacques Derrida)等的解构主义,通过对逻各斯中心论的批判,来彻底摧毁传统形上学。其结果就是要彻底摧毁自亚里斯多德以来的语言(思维)和存在的同

性传统，尤其是解构主义不仅要摧毁传统哲学，也要摧毁近代哲学，结果造成了所谓西方文化的危机，开启了后现代文化形态：不确定性、模糊、间断、多元、散漫、反叛、变形、无中心、解构、非神话等等。如此奠基在传统形上学之上的真理、道德、价值、理想等失去了存有论的根基。对此，尚杰指出：“海涅曾说，老康德杀死了天国（形上学）的守卫队，但仁慈的康德毕竟为信仰保留了地盘。但德里达却‘残酷’得多，他将最后的信仰也扼杀了。”²⁵从奥康的“剃刀”到德里达的“解构”，西方文化的近代乃至现代的发展，逐步使理性和信仰分离，并摧毁传统的逻各斯中心，进而使西方文化失去存有论的依托。由此，从“形上学死了”到“上帝死了”，最后发展到“人也死了”，所剩下的只有语言游戏；传统的哲学、文学、宗教都没有了，只有书写的文本，文本以外一无所有。结果是：要么掉进荒诞的无底深渊，不可自拔，走向彻底的虚无主义；要么是唯信主义或神秘主义的方式走向上帝，求得心灵永恒的寄托；要么是沉浸在各种不同的偶像崇拜之中。

对于这一结果，李震有清醒的认识：“理性与信仰的分割导致两种极端的态度，一是过分强调信仰的重要，而忽视或否定哲学知识的独立性，进而对哲学和形上学的原理加以怀疑，再进而怀疑人类本性的认知能力。怀疑理性的结果往往是给盲目的意志主义制造发展的机会。当代的意志主义与极端的人本主义、无神主义紧密地结合在一起。这一现象也足以说明理性的正当发展及运用有助于有神论，对于无神论却是不利的。……过分强调信仰的权威，以致否定理性的价值及合理功能，并不能令人心悦诚服地接受信仰，正如西方历史所指出的，反而鼓励许多人心向纯理性的探讨，甚至把人类理性看作真理的唯一泉源。当十七世纪近代哲学风涌云起之际，哲学与神学、理性与信仰的分裂，不只被视为理所当然，

而且很快扩展为人性与神性的分裂。由唯理主义到启蒙运动时期的‘理性万能’和理神论，到德国绝对唯心论的理性通摄一切，其发展是顺理成章的。先把神性自理性中排除，再把神性在人性内彻底内在化。同样，由经验主义到唯物主义，到实证主义、新实证主义的发展，也是顺理成章的，而且有关站在人性的立场以逐步消减神性一面，与前一系列哲学可以说是殊途同归的。²⁶因而寻求理性和信仰的再度整合，是当今思想家们最为关注的问题。

二、台湾新士林哲学家对理性与信仰的整合

在上面的背景下，我们来看看，当代台湾新士林哲学家们是如何处理理性和信仰的关系，以何种方式寻求理性和信仰的整合。

对于台湾新士林哲学家，首要的问题是在现代文化景观下说明启示如何可能的，近代以来反对宗教信仰的人都反对启示，认为启示是根本不可能的。但对天主教来说，启示是信仰的基础，没有启示就没有信仰，整个天主教也就无法存在。罗光对启示之所以是一定可能的，作了三点说明：a. 人的理智所可懂的道理，天主若直接予以启示，在各方面都不能证明是不可能；b. 超出人的理智力的奥义，天主若直接予以启示，在各方面也不能证明是不可能；c. 间接的启示，也很合乎理性。罗光的具体说明，旨在表明全能的天主，完全可能在本性和超性上给人以启示。天主的启示不论我们是否可以理解，对天主来说都是可能的，并且有些虽然我们不能理解，但只是超出我们的理性，而不违反我们的理性。²⁷但罗光在对启示的说明中，是以预设天主的存在为前提的，即全知全能的天主的存在，必然使启示成为可能。但近代以来反对启示的人是连同天主的存在一起加以否定的。因而罗光所言的天主的启示，只对

具有一神信仰的人，才有说服力。曾仰如在其《宗教哲学》一书中也对启示的可能加以论述。在他看来，神为的启示无非是：“一种超性行为，藉此行为神把一些真理（不为人所知或人不容易知道的真理）启示给人”²⁸他对启示之所以为可能的指证是借助于人的有限性来谈。因为“人单靠自己的力量无法对伦理、宗教，尤其对神有正确及完整的知识，应不为人怀疑的事实。”²⁹那么对于具有爱好真理的本性的人来说，要认识超性的真理，就不能不借助于启示，超理性的启示，是不可以本性的理性来加以否定。

启示是就天主一方而言的，从人这方面谈，就有所谓理性和信仰的问题。对此，他们基本上是坚持多玛斯对信仰的界定：“信仰是理智，因着意志受恩宠的驱使而取的决定，对于天主的真理，予以信服。”³⁰启示是信仰的先决条件，“信仰与理解是完全对立的”³¹绝对的理性至上者是不可能具有宗教信仰。但信仰又不是非理性的，而“是理智的行为，因为信仰是对真理的赞同，而真理是理智的对象。”³²罗光在《士林哲学》（实践篇）中也谈到，宗教信仰不仅是意志的信服，也是理智的要求，它不是非理智的，因而也不是感情的盲目要求，³³理智对启示真理所作的信仰抉择，是以对上帝的绝对信任为前提，是建立在上帝不会错的权威上。曾仰如将此看作是比其他任何基础都更为坚固。³⁴对上帝启示的信仰是超理性的，而不是反理性的迷信。³⁵

在基督宗教看来，信仰虽然是由人而发的，但却是上帝所赋予的超自然的德行，不是单靠人自身就可以获得的。这即是说“信仰”是和“恩宠”联系在一起的。圣保禄指出：“你们的得救是由于恩宠，藉着信仰；这并非出于你们自己，而是上帝的恩惠。既然不是出于你们的功行，你们就不要自夸。”（厄二 8~9）“你们的信仰不是凭人的智慧，而是凭上帝的德能。”（格前二 5）耶稣基督也曾

说：“除非蒙父恩赐的，谁也不能到我这里来。”（若六 65）：这表明信仰和恩宠之间具有超越的因果关系。恩宠是因，信仰是果。恩宠来自上帝的自由的赐予，信仰是人对此赏赐的自由的响应。恩宠并不剥夺人的自由，曾仰如指出，人因恩宠所产生的信仰，是人和上帝相联的桥梁，藉此人才能分享上帝的生命而获得永恒的福乐。³⁶ 郭昆如在《中世哲学趣谈》中，也以“向上之路”和“向下之路”来说明信仰和恩宠的关系，认为人的得救只有通过上帝由上至下的恩宠和人由下至上的信仰的配合，才成为可能。³⁷ 这些基本观念都是基于基督宗教的信理而有的。并不是针对当代哲学对基督信仰的责难而发的。

从当代文化的景观出发，李震指出：“理性和信仰的整合将是人类二十一世纪文化的一大课题，此一整合的成败，对于人类未来的命运有极大的影响。”³⁸ 而这一整合的基础，在台湾新士林哲学家看来，则是多玛斯对理性和信仰关系的论述。对基督信仰而言，人对启示的确信并不是盲目的接受，曾仰如指出：“信仰是上帝（利用恩宠和圣灵的援助）与人的意志及理性合作的结果。”³⁹ 在他看来，虽然启示的真理超出人的理解，但对记录，人的理性并非盲目接受意志的推动，理性必须在先见到一些光明之后，才可能顺从意志的引导。对于基督信仰而言，“不论在信仰的形成，信仰的维持，和信仰的发展过程中，理性都扮演了重要的角色”。⁴⁰ 即理性构成了“信仰的前导”和对信仰的坚定。上帝的启示虽然高于人的理性，但并不排斥人的理性，神性的恩宠不排斥本性的价值，而是成全本性使之更完美。人所发现的理性的真理和上帝的启示真理各有自己的范围，各有作用，却能互相整合。其关系即是恩宠与本性的关系。李震指出：“多氏肯定信仰的确性高于理性知识的的确性，但信仰的确性是建立在意志的抉择上，只有理性知识具有客观的

确性。”⁴¹

与此相关，对哲学与神学的关系，台湾新士林哲学家们也坚持多玛斯的观点。认为神学和哲学分属两个不同的领域：超性界和本性界。李震指出神学和哲学虽然都对上帝加以研究，但目标和角度不同：“神学研究的上帝是启示的上帝，是在人类历史中跟人说过话的上帝，而上帝的启示由耶稣基督完成。哲学研究的上帝是宇宙万物的超越本根或最后原因，是根据人性本有的认识能力透过对可感世界的了解而推求出来的。”⁴²“启示与理性的谐和正是真理与真理本身的谐合”这一多玛斯的观点，以及多玛斯关于恩宠与本性的关系的论断是台湾新士林哲学家处理哲学和神学关系的理论依据。这点在李震和曾仰如的著作中有明显的表现，对此我不再予以具体的引述。

为回应近代科学对宗教信仰的指责，台湾新士林哲学家们也对宗教信仰和科学的分际加以说明。近代以来，科学的发展，使许多学者运用科学的方法来研究宗教，并盛行以科学的眼光来看待一切。科学主义是近代以来的重要思潮，其基本信念在于认为科学是了解世界的唯一有效的方法。科学主义是一种世界性的思潮，对中国思想界也有很大的冲击。依据科学主义的观点，一切不能经受科学方法证实的形上学和宗教都在反对和排斥之列。中国近代以来的反形上学(科玄论战)、反宗教(非基运动)和反传统(全盘西化)所依据的理论根据在基本上都是科学主义。要想在科学的时代，确立宗教信仰的合理地位，就必须回答科学主义的话难。罗光指出以科学和各种无神论及人文主义为根据将所有的宗教都当做迷信而加以拒斥是站不住脚的。他认为：“宗教可以是迷信，但不是一切宗教都是迷信。宗教里可以有迷信，但不是宗教所谈的都是迷信。”⁴³在他看来，“不是科学自身反对宗教，而是应用科

学方法的人，造成一种心理，这种心理和宗教信仰不相适合。”⁴⁴这一心理就是科学万能的思想，把科学的方法当做评价一切的准则。科学不仅不反对宗教，还“要求宗教信仰，以便互相合作，以便更进入宇宙的奥妙，更懂得奥妙的奇特。”⁴⁵

赵雅博指出，科学主义不同于科学自身，是一种对科学的信仰，认为人的理性和实践可以说明宇宙的一切，并进而把理智、精神等精神现象化约为物质。因而应该对科学和科学主义加以区别。⁴⁶而项退结在《现代中国与形上学》一书中也指出，各种科学主义以为科学可以取代哲学和宗教，并不是从科学自身而立论的，而是“对在宇宙中的地位所作的终极解释，因此是种形上见解。”⁴⁷科学主义反对形上学实际上陷入比传统形上学更糟糕的形上学之中。李震也认为科学至上，科学万能是导致近代以来中西无神主义盛行的重要，其根本原因在于认为理性可以脱离信仰而透视存有奥秘。⁴⁸而民国初年新文化运动对科学的崇拜及对宗教的反对，都是由此而来的。

曾仰如在其《宗教哲学》一书中对此作了系统的探讨，他认为真正的宗教和迷信是格格不入的，宗教所谈的是超理的，超自然的，却不是反理的和悖理的，而迷信则是反理的和悖理的。他从抽象的等级性出发对科学和宗教的区别加以说明，他认为自然科学、数学、哲学(形上学)的抽象等级是逐步升高，抽象等级高者可以对低者加以解释，而低者却不能对高者加以说明，每门学问都有自己的方法，也只在自己的范围内有效，不可越俎代庖超越自己的范围而任意品评其他学问。从本质上说科学和宗教并无冲突，而只是性质不同而已。他进一步认为科学和宗教还可以相互补充：一方面，宗教虽然不是迷信，但有时却含有迷信的成份，宗教经典中所提的科学常识有的也已过时，这就需要科学的精神来清除宗教里

面的迷信部分和过时的科学理论，这有助于对宗教经典的深层次的了解；另一方面，科学所探讨只是自然界的物质现象，对于精神境界和道德境界以及超自然领域则无能为力，这就需要宗教的智慧。同时哲学只是知识，却不能说明如何运用科学，而宗教的智慧则可对此有指导作用。⁴⁹他借用俄罗斯作家索尔忍尼辛的话，说明现代人的一切悲剧和灾祸都源于人对科学的盲目信赖，对宗教的蔑视，其结果是“人类——忘记了——上帝”。他还进一步对宗教裁判所和加里略案加以辩护，并通过许多科学家对宗教的信仰来证明科学和宗教并不抵触。

对此，我们需要加以说明的是近代以来的各种思潮确实对宗教的态度有过激之处，因而有必要对二者的界线加以划分。然而近代以来以科学之名对宗教的指责，却并非毫无理由的。因为宗教作为一种文化形态，不能等同上帝本身，每一具体的宗教形态，都不可避免地包含着有限的人对绝对超越者的理解和把握，因而也就暗含着现世的经验因素和人的有限性。宗教不能等同于上帝的启示，不能等同于上帝之道，它包含着人对上帝的言说。就此意义而言，近代以来以科学精神对宗教的指责，如所谓“迷信”、“幻觉”、“恐惧”以及“自我投射”等等，都包含合理的因素，因为宗教就其属人的一面而言，的确不能回避近代思想对其的指责批判。而且这种批判直到今天还有存在和提倡的必要。近代思想的过失不在于它对特定宗教形态的批判，而在于它逾越了自己的限度，它在对现实宗教所具有的属人性和经验性加以批判之后，却对它无权加以言说的彼岸世界及上帝本身妄加猜度，并且妄图利用同样是属人的此岸世界的真理（各种科学理论）来取代彼岸的真理。在我看来，当我们指出近代思潮所包含的对宗教的偏见时，也应同时承认这一偏见所包含的合理性，即特定时代的特定“宗教文化”所

包含的属人性必须经过不断的清理和批判，才能使宗教所内含的超越属性得以真正彰显。这即是说近代文化对宗教的“否弃”和“拒绝”是近代科学文化的一种狂妄，但它对“特定宗教文化”所作的批判却不能不加以正视。在此意义上，我们认为，就近代科学文化对宗教所作的一切言说：“迷信”“鸦片”“恐惧”“自我投射”等来看，经过人的社会需要而塑造出来的上帝形象的确应该也必将死去，“上帝之死”只能理解为特定宗教文化的死去，至于绝对超越的上帝本身存在与否，是否“死去”，则不是近代哲学和科学有权和有能力加以言说的，因为这已经超出了近代哲学和科学的自身限度，由此而言，康德倒不失为谨慎的态度。在上述分析的基础上，我们同意陈文图教授所做出的结论：“无神论者还没有真正触及上帝是谁或上帝是否真正已死的问题核心。”⁵⁰

在当代信仰与理性分离的情景下，作为基督徒，士林哲学家们不仅要面对近代科学及哲学对宗教信仰的指责，还要面对近现代西方思想对理性的反省和批判。对士林哲学家来说，尽管信仰具有对理性的优位性，但在通向绝对的道路中，二者是并行不悖的。因而在当代文化景观下，士林哲学家们是在两个相互关联的战线上作战，一方面他们通过强调信仰的优位性以反对理性逾越本分以阻断信仰通向上帝之路；另一方面又要反对对理性和语言的全盘否定，以保证由理性和知识入体之路的畅通，从而使理性担负起信仰的前导和维持的作用。

就后者而言，所涉及的是形上学是如何可能的问题，这我们在前面已经加以介绍，在此我们将进一步加以说明。邬昆如先生在《‘共相之争’的哲学意义及其影响》一文中从哲学史的历程对由“知识人本体”的进路再次加以肯定。“思想”与“存在”的关系问题是哲学的核心课题，这一课题落实在中世纪则是所谓“共相之争”。

邬昆如分析到“极端的实在论”将思想与存在看作是“一对一”的对应关系，混淆了逻辑次序（思想次序）与存在次序，它的从知识走向本体，从个别性走向普遍性的模式是独断的。而唯名论则认定共相是“空音”（*flatus vocis*），实在界没有东西与“共相”对等，甚至在理念界也不应该有“共相”存在。在邬昆如看来，共相之争是由多玛斯的缓性实在论在根本上解决，他的最大贡献在于：“综合柏拉图的‘分受’学说，来奠定本体论（存有学）以及神学，同时也运用亚里士多德的‘类比’学说，来疏通知识论。由于这‘分受’与‘类比’，毕竟打通了‘天人之际’的通路，使形而上和形而下的二元世界，都融通在‘知识’以及‘本体’当中，亦即开启了从知识走向本体的通路，即是把‘思想’与‘存在’连接成不可分的一体。”⁵¹他进一步指出形上学的没落是和唯名论发展相并行的，唯名论的“后物共相”和极端实在论的“先物共相”是不能真正解决共相问题，而由多玛斯所加以发展的“在物共相”才是解决这一问题的根本出路，他以“贝多芬第九交响曲”为例说明：“从知识走向本体，由知识论的探讨走向形上学的道路仍然是畅通的。欧坎剃刀（*Ockham's Razor*）是剃不掉这条通路的。”⁵²面对近现代的形上学和知识论的哲学取向的对立和冲突，他充满自信地指出：“未来新士林哲学的取向，可以从‘语言’所代表的‘思想’，找到通往‘存在’之路（当然不会只是‘空音’*flatus vocis*，而更是‘言’*Sermo*）这样知识进路的形上学，还是有发展的空间的。共相问题的‘思想’和‘存在’间，仍然有其密切的‘连接性’，甚至是‘同等性’。”⁵³

项退结在《士林哲学与当代哲学》一文中，对于视“建设性哲学”为“让谈话继续下去，而非找到客观真理”的解构主义哲学，做出他自己的回答。在解构主义的巨匠德里达（*Jacques Derrida*）看，根本就没有现在事物的临在与同一性，只有不断的延迟（*differring*）所

产生的歧义 (diffences)。如此, 所谓“活生生的临在” (living presence) 与同一性等经验都不过是错觉, 由延迟所产生的是没有中心, 漫无节制的语言符号串。在此意下, 由于没有临在而同一的经验, 则建立在此基础上的“存有物之为存有物”的最普遍的“存有”概念将失去坚实的基础, 从而使“临在的形上学”成为不可能, 如此, 传统形上学就从根基上被德里达所摧毁。对此项退结以为, 他的论证是不够扎实的, 因为“即以海德格所云时间性而言, 海氏的到向、已是与现前三个对外动向所构成的时间性是完全统一的现象, 用不着无限向后‘延迟’, 不管戴氏如何强调延迟与歧义, 当我见到任何事物的同时, 我也意识到‘见到某事物’的经验在我身上发生, 这个此时此刻临在于我的经验, 根本未经过任何延迟, 也不可能有歧义, 而是怎么也无可否认的事实。”⁵⁴ 如此, 项退结通过对“同一性”重新确立, 为传统形上学再奠基础, 以反驳解构的思想。在他看来, 把一切思想和信念都加以解构, 必然导致使人失去是非, 曲直的标准, 从而造成思想的迷失。

沈清松教授更直接面对现当代哲学, 来探讨由理性进入本体的可能。他在《从现代到后现代》一文中, 分析了所谓后现代的基本精神。在他看来, 后现代不是现代的开始, 而是现代精神的延续, 甚至加深的产物, 它表现出来的则是对“现代性”的批判、质疑和否定。“所谓的‘批判’, 是针对由‘主体’的膨胀所扩张的权力, 尤其是认为当道的言说之所以可能是因为预设了权力。其次, 它的‘质疑’是针对‘表象’, 而对‘表象’的质疑在于它失去了原本的依据, 转变成为一个拟象, 作用只在吸引欲望本身的跳跃而已。最后它的‘否定’是针对‘理性’的统合作用, 以及理性的逻辑, 排除真假对立, 而走向尊重多元、杂然并陈的情形。”⁵⁵ 他指出, 解构或否定, 并不能将一切都拆解掉, 它总要尝试建立一个人们可以生活的

有意义的世界，它的积极意义在于避免执泥于已有的成就和系统之内，是一种“道可道，非常道”、“随说随扫”的精神。在对当道的言说加以解构，去中心化以后，人面对多元的力量还存在沟通的问题，对差异的尊重，不是维持纯粹的差异，而是通过对差异的沟通，来寻求一个新的方向，为人类寻找更好，更值得活下去的前景，这即是说同一性还是不可否认的，而这也即是表明形上学的存在价值。在《现代哲学论衡》一书中，他更深入地探讨了这一问题。他在分析胡塞尔思想时指出近代学术的危机是和理性的前途相关联的。理性只有奠基在存有的基础上，才能为学术的整合建立牢固的基础。在他看来，近代逻辑实证论和精神科学的“科际整合”，只是更加深了分裂而已。他怀疑“除了形上学以外，是否能有别的途径能统一全体学术。”⁵⁶因为只有对存有本身探问的形上学才是彻底的，而胡塞尔的对理性的反省，虽然具有相当深度，却只停留在知识学的层面，而没有进入存有，扎根存有，没有脱离主体性的范围。沈清松进一步指出“意识运用存而不论对自己的探讨，这一个探索的行为应以立足于存有（Sein）。行动应是以存有为基础的。在人的知识结构中，存有是第一个肯定，并做为一切认识的基础。存有是一切存在、知识甚至价值的最后根据。”⁵⁷尽管他对胡塞尔思想深度持肯定的态度，但对将先验主体作为理性的基础是否可靠表示怀疑。对于由胡塞尔以降的反表象思维的哲学倾向，他也表示怀疑。反对通过概念的表象来把握事物，其结果，一则是胡塞尔所开启的本质直观，一则是解构主义所谓语言失去所指的表象功能而只有拟象。对于前者，他提出人“究竟⁵⁸否放弃一切表象的媒介，返回这直接呈现的泉源”的问题。⁵⁸在他看来，人所居住的世界就是由符号、象征、语言和理论所构成的世界，文化就是这样的世界。人已经不能不经过这些媒介而直接进入肉体 and 直觉。因而

“吾人在生活世界中必须藉著各种表象媒介才能进而反省生活世界之意义。哲学家的任务就在组织一融贯、逻辑而适切的概念系统,来重构表象世界,以达到自我了解,以连接学术与生活,以奠定学术之基础……吾人已经无法不经表象系统而发掘生活世界中的意义,问题在于如何使这个表象系统更为恢宏和圆融。”⁵⁹与奥涅斯柯所说的“诗人不撒谎,他创造一个想象的世界”相对应,沈清松如是说到:“哲学家亦不撒谎,因为他创造的是组织象征世界的概念体系。”⁶⁰而针对拟象的说法,沈清松在对当代语言哲学的反省中指出:“语言的功能,首先在于用象征的方式来转化人的经验,其次在沟通彼此的经验。”⁶¹语言对经验的转化,是建立在能指和所指的统一上,这二者是语言的一体两面,不可分割。他指出语言虽然有其限制,在本质上一种抽象,也是一种遗漏,无法表达人类深刻的经验和最终的实在。但不可因此否定了语言的功能,而应尽量用语言来说明我们的经验。“即使在人生中有奥妙的、言语道断的经验,但这些经验在一生中都是非常珍贵、少之又少的。在我们一生中很少有几次这样的经验,大部分的日常经验和科技经验都是可以用语言来说明的。”⁶²对此,他建构“对比哲学”来整合存在的经验。(其具体内容,我们将在本文的下编加以介绍)

总之,当代台湾新士林哲学对理性和信仰的整合,是在多元的立场下进行的,从不同的角度来维持理性和信仰的平衡。既不因近代哲学对理性的高扬而否定信仰的价值,也不因现代哲学对古典理性的批判就否定由理性通往实在的道路。其基本思想在于借助理性和信仰之间的紧张和辩证的作用,而提升人的生活并进而走向绝对真实的存有。

三、基督启示与中国文化

在上面的基础上，我们来看看基督启示和中国文化，本节的题目是很宽泛的，但我们在此题目下所要探讨的则是中国文化（主要是儒家文化）是如何处理理性和信仰的关系，它是以何种方式走向绝对真实，它应以一种什么方式面对基督启示。当然这种探讨是围绕着台湾新士林哲学家的相关论述而展开的。

中国文化从不曾有过西方意义上的哲学与神学的区分和关联。当我们在今天的文化景观下重新解读中国文化，就不可避免地要以西方文化中的理性与信仰的区分为参照，并进而在此参照之下，重新把握中国文化（特别是儒家文化）的精神。台湾新士林哲学家和当代新儒家一样，都认为不可把儒家仅仅当做一套伦理规范，儒家的文化精神包含自己的超越幅度。因而问题在于人是如何进入这一超越幅度，即人是以怎样的进路来超越的。我们知道基督宗教是通过信仰的进路来全身投靠天主的。对人来说，信仰之所以必要及可能，是以如下预设为前提的：人作为偶有的存有者和绝对自有永有的存有者上帝之间在存有论上的无限差异，天主和人之间存在着创造与被创造，被分享和分享的关系。基于此，人的获救就必须通过人自下而上地全身心投靠上帝（信仰）和上帝自上而下地救赎（恩宠）才成为可能。

对中国文化（主要指儒家）而言，人的有限性是同样被关注的。儒家和基督宗教一样也试图超拔人的有限性而使进入与道冥合的境界。大多数台湾新士林哲学家都认为儒家持有对至上神的信仰，这对先秦儒家尤其突出。但诚如我们前面所指出的，罗光等人也同样承认至上神的观念在儒家的义理架构下并不突出，只属于

儒家的个人信念，仅仅构成儒家思想的隐然的前提。那么信仰和理性在中国文化尤其是儒家文化中处于怎样的地位呢？如果我们统观中国文化，我们可以发现这二者在中国文化中都有具有举足轻重的地位。一则中国民众具有普遍的至上神信仰（甚至许多民间的佛教徒都是把佛当做至上神崇拜）；一则中国文化也包含着普遍的纯粹理性精神（佛教的唯识宗，儒墨对名实关系的探究）。

当今台湾新士林哲学家们对中国文化中的信仰和理性作了较为深入的挖掘。首先他们对中国文化中的至上神信仰或天道观作了较为系统的疏理，认为中国文化的本质是对至上神的信仰。于斌就认为敬天、祭天、法天是中国文化的内在精神。⁶³这一点几乎是台湾新士林哲学家的共识。罗光和李震等都曾用大量的篇幅来论述中国思想中的天道观和至上神信仰（这点我们将在后文专门加以探讨）。对于中国文化的理性一面，罗光和李震等人也进行了探讨，罗光在其《儒家形上学》一书中对儒家的名学加以探讨，他认为中国儒家主张“有名有实”“名实相符”，但在“推论方面也未曾留下系统的规矩。”⁶⁴李震进一步将“齐景公问政于孔子，孔子对曰：君君，臣臣，父父，子子。”（《论语·颜渊》）诠释成孔子对同一律和不矛盾律的肯定。⁶⁵他通过对易传的诠释指出儒家是藉由形下到形上的类比方式来认识万有的始元“道”。他以为在儒家中“对道的认知也与对一般事物的认知不同，必须藉对万物的认知而向上翻腾，才能把握道的内容与行动，这一种辩证性的认知。”⁶⁶他还由此体会到“儒家知识论的实在论的精神。”⁶⁷对此，我们不欲过多地加以引述，我需要给予说明的是台湾新士林哲学十分注意挖掘中国文化中所隐然存在的自然启示（对至上神的信仰）和古典理性精神，通过这一工作，他们力图表明，中国文化在整体上并不与基督信仰相对立。而中国文化在此方面所表现的不足，则需要基督

宗教和士林哲学来加以补足。

不过，士林哲学家们也清醒地意识到，尽管中国哲学中内含着对至上神的信仰和认知上的实在论精神，但中国哲学“没有形成像柏拉图和亚里斯多德所说的‘神学’，也未发展出类似近代‘自然科学’。”⁶⁸李震将此看作是先秦哲学家重视对知人、知物、知天的连贯性和整体性探讨，而不是个别的分析。中国文化更注重的是对“太极”或“道本身”的探讨。当代台湾新士林哲学的一个重要的致思取向就是力图突显中国文化中的超越性精神。李震指出，中国文化重合不重分，但此“合”的精神并不否定天、地、人之间的实在区别，虽然不强调上帝的超越性，但也未曾加以否定，而且“太极”或“道本身”亦蕴含着无限存有或天道。

然而，我们需要注意到的一点是，对于儒家而言，尽管存在着士林哲学家所言的对至上神的信仰和认知上的实在论倾向，但儒家通往超越之路，却并不是完全借助于信仰和理性的紧张和辨证而达成的。对于西方传统思想而言，一方面借助理性形上学指证上帝的存在，另一方面借助信仰来突破形上学的限制而走向上帝。而中国思想虽然并不反对这两条进路的交互运作，但却另辟走向绝对的新路。对此当代新儒家唐君毅先生指出：“先秦儒家之于上帝或天之存在，虽然未尝如西方宗教之明显视为一人格神，更未尝如西方勤求证明其存在之道，然实亦未尝否认其存在。孔子有知我其天之叹，畏天命之言，孟子有尽心知性则知天，存心养性以事天之言。其所谓天，吾人实难谓其只如今日科学家所言，感觉界之自然，孔孟之未尝明确反对中国古代宗教，而否定天神。正见中国古代宗教精神直接为孔孟所承。孔孟思想之进于古代宗教者，不在其不信天，而唯在其知人的仁性，即天心天道之直接显示。由是而重在立人道即所以见天道。”⁶⁹

另一位当代儒家牟宗三也认为：“宗教可自两方面看：一曰事，二曰理。自事方面看，儒教不是普通所谓宗教，因为它不具备普通宗教的仪式。它将宗教仪式转化而为日常生活轨道中之礼乐。但自理方面看，它有高度的宗教性，而且是极圆成的宗教精神。”⁷⁰当代儒家反对将儒家思想归结为狭义的道德理论，这一点台湾新士林哲学家们也持同样的看法。但不同于士林哲学家挖掘儒家对至上神的信仰，以确证对超越的位格神的信仰是中国文化的本质，当代儒家则指出儒家所开辟出的精神生活途径是“道德的宗教”“道德的形上学”。在牟宗三看来，“一般人常说基督以神为本，儒家以人为本，这是不中肯的。儒家并不以现实有限的人为本，而隔绝了天。他是重如何通过人的觉悟而体现天道。人通过觉悟而体现天道，是尽人之性。因为以创造性本身为本体，故尽性就可以知天。”⁷¹在牟宗三看来，人格神意义上的天或上帝中国并非没有，“天道是创造性本身，而上帝也是创造性本身。如果把天道加以位格化，不就是上帝，不就是人格神吗？”这个创造性本身，从人讲为仁，从天地万物讲为天道，从情方面讲为上帝。对于从情方面讲的上帝，则在主观方面必有呼求之情。“在主观方面有呼求之情，在客观方面天道就转为人格神、上帝。但儒家并没有没有把意识全副贯注在客观的天道之转为上帝上，使其形式地站立起来，由之而展开其教义。在主观方面也没有把呼求之情使其形式地站立起来。如使其形式地站立起来，即成为祈祷。此两方面在儒家并非没有，他只是把它轻松了。儒家的中心点不落在这里，其重点亦不落在这里。而这种呼求之情是每一个民族，每一个人都有的。但基督教最彰显此点。所以基督教乃原始宗教精神保留得最彻底的宗教。儒家呼求之情未转为宗教仪式之祈祷，故客观方面上帝的观念也不突出。它的重点并未落在上帝与祈祷上。”⁷²如此一来，

在当代儒家看来，儒家把人对越上帝所产生的信仰和理性的紧张加以轻松，而落在“人如何体现天道上”。人体现天道的过程就是人的道德实践的过程，儒家的教义就是从如何体现天道而成德上展开的。“这成德的过程是无限的，故那客观的上帝以及主观的呼求之情乃全部吸收于如何体现天道上，而蕴藏于成德过程中的无限之中。”⁷³对当代儒家而言，儒家是由道德而进形上学，而进宗教。这也就是牟宗三所谓的“实践理性充其极”。

由道德的进路而走向绝对的天道，被当代儒家看作是儒家的基本特质。而这一进路之所以是可能的，就在于中国哲学对“智的直觉”的肯定。牟宗三把是否承认人有“智的直觉”看作是中西哲学的分野所在。⁷⁴智的直觉就是“直觉形态的智”，它不同于感性直觉和理性思辨，是“自身就能把它的对象之存在给予我们”的创造性的，根源性的直觉。就西方文化的脉络而言，智的直觉只属于上帝，而不属于人类。而牟宗三以为依中国哲学的传统智的直觉是可能的。他指出：“本心仁体绝对而无限，则自本心之明觉所发的直觉必然是智的直觉。只有在本心仁体在其自身即自体挺立而为绝对而无限时智的直觉始可能。如是吾人由发布无条件的定然命令之本心仁体之为绝对而无限，即可肯定智的直觉之可能。”⁷⁵智的直觉即是“逆觉体证”，是本心性体的自觉自证，是无关乎能所关系的。因而只是本心性体的具体呈现。牟氏所说的智的直觉即宋明儒所说的“德性之知”、“良知”。就人的道德实践而言，它是即直觉即呈现，即呈现即认知，即认知即实践，一体下来，无有间断的。杜维明先生将之称为“体知”⁷⁶，以区别于感觉之知和思辨之知。

对当代儒家来说，儒家通往绝对之路，不是一个纯粹的宗教信仰之路，而是道德宗教之路，是即道德即宗教的。这一条路之所以是畅通的，则是因人有智的直觉，而在存在论上的根据则是心性天

通而为一。这一走向绝对之路缓解了理性和信仰之间的紧张，强调道德实践的自力性。对于当代儒家的这一基本思想，台湾新士林哲学家想必是不能完全同意。不同于当代儒家是克就整个儒家传统(尤其是宋明儒家)来把握儒家精神,并以“心性之学”来界定之,台湾新士林哲学家则侧重于对先秦儒家对至上神信仰的挖掘,认为超越的至上神信仰是道德实践的基础。在此基础上,才能谈儒家的特点。对此,李震认为:“中国人关心的是生命整体,理性只是生命整体的一部分,因此担心过分的重视理性会阻碍生命整体与‘道’自身的交往和结合。”⁷⁷在他看来,儒道两家的伟大成就即在于“因人之内在性、主体性或生命整体,特别是追求道德理想或人生终极理想的生命整体,去体验、探讨、反省人与‘道自身’或‘天道’之间的关系,于是超越的‘道’在人性之内内在化了,而人性藉追寻和投靠‘天道’,也被提升到超越的境界,儒家之‘天命谓性,率性谓道’就是很好的说明。此处的‘道’是伦理的道,修养的道,此‘道’之直接基础或原理是人性,而人性之最后本根是天命,当人透过道德的主体性体验与反省投靠人性,再透过人性内在的体验与反省投靠天命时,同时也使天命在人性内内在化,使人性在道德的追寻与实践中内在化。‘人性’于是在中国哲学中占有非常重要的地位,可以说在人性与道德性之间,有本质的关系存在。因此没有宗教,人仍然应该有道德;反之,没有道德,宗教似乎没有意义。对于中国人来说,这种心态是很自然的。”⁷⁸

我们这里不拟探讨当代儒家和新士林哲学家对儒家思想进路的不同把握(我将在后文中专门加以分析)。我所想指出的是对儒家来说,无论其思想的终极本根是什么,它走向绝对的路向,却是不同于基督宗教的信仰之路,就此而言,当代儒家的探讨则是不无意义的。尽管中国文化中存在着普遍的至上神信仰和认知上的素朴

实在论倾向，但这些都没有充分地发展起来，相反对于中国文化，特别是儒家文化的终极旨趣而言，道德的进路，显然是其独特所在。儒家对智的直觉的肯定，打通了道德界和存有界的联系，缓解了人在走向绝对的路向上的理性和信仰的紧张。

然而在当今的文化景观之下，我们所要询问的是：儒家走向绝对的“道德进路”应如何面对基督宗教的“信仰进路”。换言之走向绝对的“道德进路”和“信仰进路”是否是绝对不相容之事，它们是否有沟通的可能。

走向绝对的进路的不同，事实上是以儒家和基督宗教在存有论和人性论上预设的不同为前提的。我们这里不讨论其存有论和人性论的差异，而只分析实践的进路。在我看来，儒家所言的“德性之知”，即所谓的智的直觉的确是本心性体的良知明觉，它打通了道德界和存有界的关系。这需要内证，也就是牟宗三所谓的逆觉体证，对于以见闻之知来把握事物的人来说是个奥秘。这正如同对于基督徒来说，基督信仰的上帝的神言——基督的受难与复活——也是个奥秘一样。这不同的进路即是人安身立命的方式之不同。对于儒者而言，走向绝对的道德实践进路，需要自觉、自明、自诚、自作主宰。这既是道德实践的普遍条件，也是走向绝对的工夫进路。就人与道的关系而言，是“人能弘道，非道能弘人”，因此道德实践的过程即是呈体起用，肉身成道过程。儒家虽然强调自诚、自作主宰，但不可以西方思想上与他力相对的自力来解读儒家的道德实践。因为对儒家而言，人之所以能有道德实践的可能，是以“天命之谓性”为根据的。全然内在于人心之良知良能是生生不已的天道的流行。如此一来，儒家的“人能弘道”肉身成道的实践进路，却又是以“天命之性”，道成肉身为前提。因而走向绝对进路的道德实践的优先性，并不否定作为创造性本身的天道对具体生

存的人在存有论上的优先性。由是我们只能说对儒家而言自力和他力是混然不分的，统而言之，皆是一个生生不已的天道流行；分而言之，就人的成圣工夫来说是自力，而就其先验的根据则是他力。只不过儒家立教的根本在工夫上而已。如此我们才可理解牟宗三所说的：“祈祷并不能真正代表或代替这种内圣工夫。这工夫是要自己去作，在这里定住，不可转眼间又滑到上帝那里去，把这内心之明忘掉……。如是，才能把那无形中露出的一点内心之明予以正视，变成自觉的。否则，那只是不自觉地带出，又不自觉地隐没，而不知其重要，而自己生命又复归于混沌了。”⁷⁹

牟宗三对祈祷的把握是否正确，我们姑且不论，他对儒家工夫论的强调却是确然无误的。然而在我看来，儒家并不把自己封限在工夫之内。一方面先秦儒家已表现出信仰的进路，另一方面就儒家的内在道路而言，工夫的进路亦是向信仰的进路开放的。因为就超越的层面而言，心性天确然是一体流行的，这保住人走向绝对的“实践必然性”；但就在此活生生具体存在的人而言，人与作为创造性本身的无限实体天道之间，又确实存在着无限的差距。人对此天道具有绝对的依赖性，人及宇宙万有皆为此超越天道所创生，因而人对之摩顶崇拜自然是合情合理的。“一阴一阳之谓道”，由人之内在心性所显的不容己的良知良觉即是宇宙生化之理的显现，即是天道之流行。然而我们又须分辨，由人之心性所显现的良知乃是呈现出“道体”创生势用的“阳”，而不可等同于纯然实现的创造性本身。天道就其自身而言无所谓阴阳，只是一纯然的创造和实现，而阴阳则是就一体流行所显的势用而言。故此，人尽管具有天地之性，但作为完整实体的人而言，人毕竟不等同于天道流行自身，人之存在乃是天道流行之分殊化的表现。因而人之道德实践的进路，也就隐然地以对天道存在之真实无妄的信仰为前提。

就流行义言，心性天乃是一体的，道德实践的进路是确然真实；就实体义言，人与天道自身又是有无限的差距，人必须有对越于天之信仰，才可避免将自身封限在道德领域内。在此意义上，我们说台湾新士林哲学家们对中国文化中至上神信仰的挖掘，的确有助于展现中国文化的完整的幅度。更进一步，以道德进路来打通天人的中国文化，就有必要在个体生存的境遇中，面对基督信仰，面对十字架上受难与复活的基督的启示。在我看来，对于秉受或皈依儒家天道信仰的儒者而言，他是否信仰或皈依具有特定教义形态和文化形态的基督宗教，这全然属于个人的生存抉择之事，但十字架上的基督之中的上帝之言，又确然是需要全身心地倾听的。

自理性的幅度而言，中国文化的确没有将此幅度充分地加以展开，当代儒家的一个重要的学术定向就是要展开中国文化的理性幅度。而士林哲学家对中国文化中古典理性的挖掘，对重建中国文化的理性精神也是具有重要的意义。因为由内在心性所发出的“仁心”，落实于道德实践之中，又必须合于礼，而礼的规定则必须借助于理性的探讨来完成。

从西方文化的发展脉络来看，以多玛斯为代表的士林哲学的基本精神大体上在理性和信仰的关系上，表现出平实温和的“中庸”精神，既保留了理性和信仰之间的各自独立性，又力图使其二者处于辩证作用和发展之中。多玛斯完成了西方文化发展中的理性和信仰的第一次综合，就西方文化的当代发展来看，显然又需要第二次综合，这次综合尚在进行之中，还没有完成，以多玛斯思想为主要精神资源并向当代哲学开放的新士林哲学，或许有助于这次综合的完成。

就当代中国文化的发展脉络而言，显然当代中国文化和中国传统文化表现出一定程度上的断裂，从而在很大程度上受西方所

左右。就积极意义上而言，中国的现代化和民主建设都在很大的程度上借助于西方文化。但从消极上言，西方当代文化发展中的理性和信仰的不平衡状态也直接影响了当代中国文化。针对于此，台湾新士林哲学处理理性和信仰的“中庸”方式的确有助于中国文化的平稳发展，并通畅了中国文化中所蕴涵的古典理性精神和至上神信仰。我们姑且不论是基督信仰还是儒家的道德宗教哪一个更有助于确立人的终极关怀。就保持当代中国文化的平稳发展，维持理性和信仰的平衡而言，显然不仅当代儒家所言的道德宗教具有开启传统智慧以解决现代问题的意义，台湾新士林哲学的“中庸”精神也许更具有直接的现实意义，并为中国文化的发展提供一种新的可能的维度。

注：

1. 罗光：《公教教义》，香港公教真理学会出版，1955年10月初版，第12页。
2. 项退结：《西洋哲学辞典》，华香园出版社，1992年8月增订第二版，第204页。
3. 同上，第449页。
4. 《中辨辞之二》，13章。The Ante Nicene Fathers, Vol. I, 193。转引自赵敦华：《基督教哲学 1500年》，人民出版社，1994年8月第一版，第18页。
5. 《反塞尔修斯》，6卷13章，The Ante Nicene Fathers, IV 579，转引自《基督教哲学 1500年》，第103页。
6. 《论基督的肉身》，15章，The Ante Nicene Fathers, III 525，转引自《基督教哲学 1500年》第107页。
7. 《论圣徒的归宿》，5章。A select Library of the Nicene and Post Nicene Fathers, Vol II, ed. by F. Schaff, Buffalo, 1887。转引自《基督教哲学 1500年》第143

页。

- 8.《布道辞》,18章3节,同上。 Vol VI 314。
- 9.《信件集》120件3节,注8,9,皆转引自《基督教哲学1500年》第144页。
- 10.《基督教哲学1500年》,第198页。
- 11.《独白》,前言。 Anselm of Canterbury, ed. by J. Hopkins and H. Richardson, London, 1974, p3
- 12.《论三位一体信仰》,4章。《论神的全能》D. Knowles, The Evolution of Medieval Thought, P101. 注11,12. 皆转引自《基督教哲学1500年》,第234页。
- 13.《宣讲》,1章。《西方哲学原著选读》,上册,第240页。
- 14.《上帝为何化为人》,1章2节。 History of Christian Philosophy in the Middle Ages, by E. Gilson, New York, 1955. p126。
- 15.《基督教哲学1500年》,第317页。
- 16.《波埃修斯论三位一体》注,2题3条。 Saint Thomas Aquinas Philosophical Texts, ed. by T. Gilby, Oxford, 1960. p30。
- 17.《反异教大全》,1卷9题。
18. Philosophy in the Middle Ages, ed. by A. Hyman and J. Walsh, Indianapolis 1974. p484。
- 19.《神学大全》,1集1题8条。
20. 同上,1集第62题7条。
- 21.《牛津评注》,1卷1部1题。
- 22.《基督教哲学1500年》,第469页。
23. Philosophy in the Middle Ages, ed. by A. Hyman and J. Walsh, Indianapolis P. 629。 转引自《基督教哲学1500年》,第514页。
- 24.《基督教哲学1500年》,第517页。
25. 尚杰:《思、言、字——评德里达对形上学的批判》,《中国社会科学》,1996年第1期,第140页。关于德里达,沈清松先生曾对笔者提及,德里达最近开始强调信仰上帝的意义,这也许最后现代主义的一种转向。
26. 李震:《人与上帝》,轴仁大学出版社,1986年7月初版,第79页。

27. 罗光:《公教教义》,第 25-29 页。
28. 29. 曾仰如:《宗教哲学》,台湾商务印书馆发行,1986 年 3 月初版。第 273 页。
30. S. Thomas. 2a2ae9. 2. a. 9. *Fides est "actus intellectus assentientis divinitati ex imperio Voluntatis motae per gratiam."*
31. 同 27,第 280 页。
32. 同上,第 281 页。
33. 罗光:《实践哲学》,第 20 页。
34. 曾仰如:《宗教哲学》第 282 页。
35. 同上,第 283-284 页。
36. 同上,第 287-288 页。
37. 郭昆如:《中世哲学趣谈》,东大图书公司发行。
38. 李震:《人与上帝》,卷四,辅仁大学出版社,1994 年 6 月,第 187 页。
39. 曾仰如:《宗教哲学》,第 288 页。
40. 同上,第 289 页。
41. 同 37,第 186 页。
42. 同上,第 187 页。
43. 罗光:《实践哲学》上册,1960 年,香港白版,第 3 页。
44. 罗光:《牧庐文集》,先知出版社,1972 年,卷三,第 25 页。
45. 罗光:《哲学与生活》,时报文化出版企业有限公司,1983 年 8 月 20 日初版,第 327 页。
46. 赵雅博:《科学与科学万能》,辅大《哲学论集》,第 12 期,第 69-79 页。
47. 项退结《现代中国与形上学》,第 33 页。
48. 参见《人与上帝》及《基本哲学探讨》。
49. 曾仰如:《宗教哲学》,第 322-332 页。
50. 陈文图:《“评无神论与虚无主义”——评李震教授的演讲〈上帝的去留与中国文化的前途〉》,引自李震《忧患与超升》,辅仁大学出版社,1985 年

元月初版,第 134 页。

51. 郭昆如:《‘共相之争’的哲学意义及其影响》,辅仁大学《哲学论集》,第 28 期,第 197-198 页。

52. 同上,第 201 页。

53. 同上,第 204 页。

54. 项退结:《士林哲学与当代哲学》,辅仁大学《哲学论集》,第 28 期,第 171 页。

55. 沈清松:《从现代到后现代》,台北《哲学杂志》第四期,1993 年 4 月出版。第 24 页。

56. 沈清松:《现代哲学论衡》,第 179 页。

57. 同上,第 181 页。

58. 同上,第 206 页。

59.60 同上,第 207 页。

61. 同上,第 72 页。

62. 同上,第 82 页。

63. 参见于斌:《于枢机最近言论集》,辅仁大学出版,1972 年 6 月。并见本文下编。

64. 罗光:《儒家形上学》,第 305 页。

65. 李震:《中外形上学比较研究》(上册),第 114 页。

66. 同上,第 116 页。

67. 同上,第 115 页。

68. 《中外形上学比较研究》(下册),第 277 页。

69. 唐君毅:《中国文化之精神价值》第 328 页。

70. 牟宗三:《中国哲学的特质》,台湾学生书局 1980 年版,第 99 页。

71. 同上,第 95 页。

72. 同上,第 96 页。

73. 同上,第 97 页。

74. 牟宗三:《现象与物自身》,台北学生书局 1987 年版,第 127 页。

75. 牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,台北商务印书馆 1971 年版,第 193 页。
76. 杜维明:《论儒家的“体知”》,《杜维明新儒学论著辑要》,中国广播电视出版社,1992 年 5 月第 1 版,第 501—516。
77. 李震:《中外形上学比较研究》(下册),第 279 页。
78. 同上,第 278 页。
79. 牟宗三:《中国哲学的特质》,学生书局,1975 年,第 74 页。

第五章 本性向超越的开放： 完整的人文主义的建构

通常人们对基督宗教最大的指责，就是基督宗教只重视神，而忽视人的存在和价值。近代以来，特别是中国思想界许多对基督宗教的拒斥和反对，大多基于这一立场而发的。这涉及到基督宗教对人的理解。台湾新士林哲学家以一个基督徒的立场对此做出了自己的回答。

一、人文主义的涵义及对西方人本主义的批判

人文主义，英文是 Humanism，它来源于拉丁文 Humanismus，可译为人文主义或人本主义，在汉语中人文和人本的涵义是有差别的。Humanismus 一字源出罗马时代著名文学家西塞罗的用语 Humanitas，即人性、人道的意思。这一词与 Homo(人)和 Humanus(人的)相联。李震认为人文主义“可泛指以肯定人性价值为取向的一

切学说。”¹ 赵雅博先生也指出：“人文主义乃是研究一切有关人的基本问题，而设法获得基本解释。”² 这一对人文主义的基本理解是比较公允的。与其思想取向不同的当代儒者唐君毅也认为：“所谓人文的思想，即指对于人性、人伦、人道、人格、人之文化及其历史之存在与其价值，愿意全幅加以肯定尊重，不有意加以忽略，更决不加以抹杀曲解，以免同于人以外、人以下之自然物等的思想。”³

关于人文主义的不同幅度，李震将之分为：（一）中世纪的人文主义；（二）启蒙运动的人文主义；（三）费尔巴哈和马克思的人文主义；（四）存在主义的人文主义；（五）美国无神主义者的人本主义宣言；（六）天主教与人文主义。这六个不同方面，实乃可分为两个不同的精神取向：无神主义的人文主义和有神主义的人文主义。当代台湾新士林哲学家如李震，罗光，赵雅博，周克勤等关于人文主义的分析，大多是从此人手的。

周克勤认为人文主义包含着“人”及“文”两个向度，自人而言，有三种类型的人文主义：（一）主张“人欲之谓性，率性之谓道”，不承认天理或人格天的超越幅度，这指西方近代以来的人本主义。（二）主张“天命之谓性，率性之谓道”，承认天道天理的超越幅度，但对人格天的态度消极。这是指儒家思想。（三）主张“天命之谓性，率性之谓道”，以天为人格天，这是神本的人文主义。⁴ 自“文”而言，“文”包含三个层面：（一）人的一切精神活动及其产物；（二）以人为对象的精神活动及其产物；（三）以人的教养为对象的精神活动及其产物。⁵ 不同人文主义的区别在于对于人性及人类文化的不同理解。

李震曾对近代人文主义的产生作了较为深入的分析，他认为人文主义“自始即代表一种批判的精神、开阔思想视野的精神和发

扬以人为宇宙中心的精神。”⁸⁶他指出“中世纪人文主义”通过对语言学的研究来挖掘古希腊哲学的新义,其目的不是复古,而是力图以此作为革新或重建人文价值的原则,他们所批判是士林哲学的僵化形式,力图从中古的生活和思想形态中解脱出来,而不是批判基督信仰的精神和传统。李震指出中世纪的人文主义者甚至认为:“人性的革新在于人性的重建,须藉研读和了解圣经来完成。基督的哲学是使人重生的哲学,其重点在于人性的重建。此一重建的决定性因素是基督的圣言,而不是重争辩、不重信德与爱德的神学智慧。

李震将极端的人文主义,即无神的人本主义的产生归结为如下几方面原因:“中世纪末期形上学的没落,哲学家转而重视实际经验和观念问题的探讨;宗教的分争;自然主义与自然科学的兴起;对中世纪神学和哲学的误解和偏见;理性与信仰的分家;近代思想家面对自然科学的自卑与哲学新方法的建立;自然主义二元论的流行;主观主义认识论的发展等,终于使我们看到唯心的,唯物的,实证的,实用的,功利主义的,个人主义的,社会主义的或集体主义的,科学主义的,存在主义的,各种不同形态的人本主义。”⁸⁷

李震分析到,不同于中世纪的人文主义,启蒙运动时期的人文主义在过分强调理性,并把理性限制在人类经验的此岸,将对彼岸世界的追求当做与理性没有任何关联的迷信看待,如此则走上了远离形上学和启示宗教的道路,以为人性的圆满必须在人的经验范围内才能实现,而中世纪的哲学和宗教只是愚昧的支持者。⁸⁸启蒙运动以理性来评判一切,否定神性启示的价值,把神从人的信仰中放逐出去。认为自然本身是自足的,而人是自然的作品,物理感性是人的思想、活动、欲望、社会性的唯一原因,并确信只要清除了

上帝的观念，世界上的一切都会好起来的。

对于费尔巴哈和马克思的人本主义，李震认为它是德国唯心论的必然产物。十八世纪的欧洲对启蒙活动将理性完全局限在世界之内感到厌烦。德国唯心论者肯定人类理性或人类精神在本质上即是朝无限性奔放的。康德借助于现象与物自身的区分，将宗教信仰驱逐出纯粹理性的范围，而以为人通过道德实践来确证宗教信仰。在李震看来，“康德的宗教是理性的、道德的、人文的宗教。”¹⁰理性范围内的宗教，是以理性信仰为本，启示信仰为末，启示信仰假设理性信仰，并奠基于理性信仰之上，人是通过自律的道德实践来建立人与绝对者的关系。如此超越的宗教信仰是以内在的道德主体性为基础，李震同意白高伦对康德的评价，认为康德虽然没有完全抛弃宗教，但他的宗教却是无神的宗教，没有宗教的宗教。¹¹德国绝对唯心论肯定人的有限理性或精神内在地蕴涵着无限发展的潜力，人类精神本身具有统合一切的能力，无限不是脱离有限而存在，而是蕴藏在有限之中。绝对唯心论者的上帝是内在的上帝，是内在于自然和人类的精神之中，而不是传统宗教信仰的超越的上帝及位格的上帝。黑格尔哲学的基本课题即在于借助于绝对精神的自我发展来实现有限与无限的同一性。在康德那里上帝对纯粹理性是不可知的，只是实践理性的假设，而到黑格尔，上帝在理性的辩证发展中显现于人的自我意识之中。如此宗教被改头换面地融入哲学的更高层面的综合中，“在人类文化与历史接续进化的观点之下，给宗教一种彻底的人本主义的精神和特质。”¹²对于黑格尔以哲学吞噬信仰，以内在取代超越的结果，李震指出：“他使以后的无神主义深深地体会到，十九世纪的西方人如果还要谈论、信仰宗教的话，那将不是超越上帝的宗教，而是完全内在于人的人本主义的宗教！”¹³对于费尔巴哈的人本主义，李震以为他

保留了“基督信仰之上帝的一切属性，却否定了上帝本身，并且把上帝的属性转变为人的属性，这就是他的人本主义，也可以说是西方当代哲学第一个彻底的人本主义。如果‘没有世界，就没有上帝’这句话，能够代表黑格尔的精神，那么‘没有人，就没有上帝’这句话，便最能代表费尔巴哈的精神。黑格尔肯定理性高于信仰，宗教的需要要在哲学内才能得以圆满实现。费氏对黑格尔的注释是：神学的秘密必须由人类学去破解。费尔巴哈的宗教人本主义的产生，不是一个偶然的现象，而是西方近代哲学两百年来循内在主义轨迹不断发展的后果之一。”¹⁴

马克思更进一步地推进了费尔巴哈的人本主义，在他看来：“对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”¹⁵在费尔巴哈那里从宗教中解放出来的人还只是感性的人，而在马克思这里人是其社会关系的总和。马克思把对宗教的批判奠基于对异化劳动的批判，对私有制的批判。马克思以为人在宗教中所表现的自我意识的异化，其根源是劳动异化。因而人为找到自己的本质，必须扬弃异化劳动，废除私有制。他以为：“共产主义是私有财产即人的自我异化的积极的扬弃，因而也是通过人并且为了人而对人的本质的真正占有；因此，它是人向作为社会的人即合乎人的本性的人自身的复归，这种复归是彻底的、自觉的、保存了以往发展的全部丰富成果的。这种共产主义，作为完成了的自然主义，等于人本主义，而作为完成了的人本主义，等于自然主义；它是人和自然之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确定、自由和必然之间、个体和类之间的抗争的真正解决。它是历史之谜的解答，而且它知道它就是这种解答。”¹⁶对于马克思的人本主义，

李震加以如此说明：“马克思把共产主义看作必然能够也应该能够实现的人本主义，亦即人类历史进程的终点或至高目的。对他来说，全部历史不过是人藉劳动所完成的产物，此即马氏对内在原理的说明，人的起源、发展过程和最后实现莫不由人自身来推动和完成。”¹⁷他认为马克思的人本主义为实行内在性原理而彻底否定了超越原理。

关于存在主义和人文主义，李震指出，存在主义反对唯心论的理念的人，费尔巴哈的自然的人，马克思主义的集体的人，而强调人的个体性、具体性、主体性，他们心目的人是独立自主的，自我创造的。存在主义可分有神论和无神论两种。认为自我可以自我超越，向绝对者或上帝开放，是有神论存在主义，齐克果、杜斯妥也夫斯基和马塞尔都认为救援出自个人对上帝的完全开放、投靠和委顺上，而这一行为必须是出于个人完全的自由抉择。将人完全封闭在自存性内的，如尼采和沙特等认为如果上帝不死，个人根本不可能成为自由的，不可能找到自己的真实存在，则是无神的存在主义。对于存在主义的剖析，是台湾新士林哲学的一个重要的学术定向，郭昆如、项退结、赵雅博、李震等都对存在主义进行过专门而深入的研究。无神主义的尼采对基督信仰的攻击是西方思想史上最为突出的，他将道德分为主人道德和奴隶道德，认为基督信仰的道德观是奴隶道德的典型，他攻击基督信仰中的“罪恶”、“博爱”、“出世”都是使人类颓废的根源。为了人的新生，就必须反对基督信仰，尼采藉一个疯子之口宣布“上帝死了”。对此，李震指出，在尼采看来“有上帝就不能有我，为肯定人性存在，必须消灭上帝。否定了上帝，人类才会进步，才会创造新生。必须自内心引发超越人类的东西。”¹⁸尼采否定了上帝之后，所挖掘的只有虚无，他预言上帝死后一个“悲剧的时代”即将诞生，“那就是虚无主义的”¹⁹

临”。他将虚无主义分成两种：主动的虚无主义和被动的虚无主义，他将传统的基督信仰等同于被动的虚无主义加以猛烈攻击，并否定传统形上学的存有。李震对此指出：“尼采便是在此积极的虚无上转换古老的价值体系，建立新的价值和意义，以改造人类，创造超人。只有上帝能够创造——‘山无生有’，尼采的主动虚无主义似乎在否定了古老的上帝之后，认为真正的创造者是人，在‘绝对的虚无’上，人为自己创造新的意义，新的价值，新的生命，甚至把自己创造成新的上帝。”¹⁹尼采的超人即是在虚无的基础上树立的人的新的偶像。他虽然否定传统的一切信仰和价值，但他不得不为人再树立“超人”。而在否定了一切的基础上，“超人”不过是盲目的、非理性的本能冲动而已。从尼采哲学的象征意义而言，李震认为“它给我们指出，西方近代哲学的内在主义走向，已经把人的木质淘空，淘空到几乎一无所是、一无所有的地步！”²⁰这表明“绝对的人文主义的末路就是反人文主义，上帝之死只会带来人的毁灭。”²¹。

在存在主义者中，明确把存在思想和人本主义结合在一起的是沙特。沙特的人本主义的精神在于肯定人的绝对自由，认为自由与任何先验的、外在的信念无关，自由是系于人自身，根植于人的存在的内在结果，人的存在本身即是自由。认为除了人的主观世界之外，别无世界。在沙特看来，“上帝的存在与否不是真正的问题；人所需要的是重新发现他自己。”他将杜斯妥也夫斯基的假设：“假如上帝不存在，则任何事情都会被允许”当做他的存在主义的起点，上帝不存在对他来说已是一个事实。“人除了自我创造之外，什么也不是。这是存在主义的第一原理。”对此李震指出，在沙特那里人成为价值的唯一源泉，“做人的意义即尝试着成为上帝，人就是成为上帝的渴望，人即是一个失败的上帝。虽然一切都将

落空，人仍然是唯一的自我创造者，沙特人本主义的悲剧性在马克思主义的自我创造概念中找到落脚之处，把自我创造者看作自由的圆满实现的唯一可能性。²³

美国的一些无神主义者在 1933 年发表了一篇《人文主义宣言》，他们认为宇宙是自存自在而不是被造的，人是自然的一部分，反对宗教与世俗的区分，认为宗教是为了增进人的生命而设立。对此，李震认为他们走的是经验主义的、功利主义的、科学主义的、实用主义的路线，但所获得的结论和欧洲无神主义相同，即“以内在性原理代替超越性原理，否定上帝的存在和人的不朽性，肯定‘人之国’是唯一现实，使‘神之国’永远出局，神性的宗教将由人性的宗教所取代。”²³在对杜威的思想的评论时，李震指出“西方近代哲学所奉为至宝的内在性原理，由十七、十八世纪唯理论、唯心论的‘我思’，到十九世纪叔本华、尼采之意志主义所代表的‘我要’、再到二十世纪实用主义的‘我行’或‘我用’，内在主义者一步步地淘空了形上学的内涵，也淘空了探讨形上学的主体，由绝对化的人的理性，到绝对化人的意志，再到绝对化人的行动，使内在原理的理论性和理想性遭受到彻底的破坏。一旦人的理性被扭曲了，自由意志必将失落合理的自由，盲目的追逐漫无限制的自由，因而沦落为本能冲动的奴隶。人的行为一旦缺乏了理性的引导和自由意志的合情合理的抉择，必将成一种非理性的，盲目的行动。”²⁴在李震看来，在这样的人本主义之中，上帝已不再是超人的位格存有，而是价值的象征，人对上帝的信仰实际上只是人对自己的信仰。

在对上述各种无神的人本主义加以分析的基础上，李震认为无论是欧洲的人本主义，还是美国的人本主义“都是西方近代哲学的产物，即使在方法与心态上有所不同，其赖以建立的根本精神和原理却没有不同，此根本精神即否定传统形上学的精神，此原理即

替代超越原理的内存原理。在此原理之下，一切的意义、完美与价值皆内在于人，只能内在于人，不论是个体的人或是社会的人，也不论人是绝对的或是相对的，只有人才是一切价值的最高原理，也是宇宙、人类一切行动的唯一目的。”²⁵

台湾新士林哲学家对无神人本主义基本上是持批判的态度，他们承认人有内在的幅度，但反对以内在的幅度来取代超越的幅度，以人来取代神，以虚无取代存有。在他们看来，无神的人文主义是一种“虚伪的人本主义”²⁶，它使社会成为无根的社会，并且已给西方乃至全人类造成巨大的灾难，整个西方文化的没落都是因此而起的。²⁷上述的分析基本上是对西方近代文化而言的。

二、完整的人文主义的建构及其内涵

台湾新士林哲学家对人文主义的研究，不仅仅是立足于对西方近代无神人本主义的批判，同时也对中国近代以来的人文主义思潮加以分析，并在此基础上，力图建构以基督信仰为中心的“完整的人文主义”。

对中国当代封闭人文主义的分析 and 批判

对中国近代以来的人文主义，台湾新士林哲学家们不仅用有神的人文主义和无神的人文主义来加以区分，也分为开放的人文主义(Open humanism)和封闭的人文主义(Close humanism)。前者的人文主义是朝位格神开放的，人的内在的幅度向神的超越幅度开放，后者的人文主义是局限在内在的幅度内。关于无神的人文主义，或所谓封闭的人文主义，赵雅博将之分为两派：一是提倡科学、民主、自由的个人自由主义者和科学主义者；二是利用康德及

黑格尔思想诠释中国文化的新儒家学派。²⁸李震在《人与上帝》一书中把中国马克思主义也列入无神的人本主义之中。我们以李震的思想为例来看看台湾新士林哲学家对当今中国所谓的“封闭的人本主义”的基本态度。

对于中国马克思主义，李震剖析了陈独秀和毛泽东的思想。陈独秀是新文化运动的领导人和中国共产党的缔造者，他的思想对中国近现代史发生了深远的影响。陈独秀是在自由主义、科学主义和马克思主义的思想背景下思考人及宗教的问题。李震分析指出陈独秀把科学和宗教看作两个对立的范畴，科学的知识是真实的，因而具有客观性和合理性，而宗教则是想象的，无法证实，空想，缺乏客观的依据，因而也就不合理。宇宙万物因科学法则的发现，都可以得到合理的解释，故此不需要神灵的存在。人是自然进化的产物，宗教迷信则闭塞人智，在科学的时代，神的时代已经结束。因而人应该以道德的觉悟来代替传统的宗教信仰。陈独秀虽然反对宗教（包括基督宗教），但他对耶稣却非常敬仰，他要把基督教义中的超自然的启示成份去掉，而保留由耶稣的伟大人格所显现的人文的，情感的精神，并以此来补中国文化之不足。对此李震指出他的思想重点是放在对传统文化的破坏上，而不是建设上。他对西方思想的了解虽然较前人有所进步，但也仅止于近代的西方，对希腊文化和中世纪的文化了解仅及于皮毛。²⁹

对于毛泽东的思想，李震指出：“毛泽东对人的看法是以马列主义及共产主义为基础的，其主要观点有唯物论、辩证法、唯物史观、阶级斗争、无产阶级专政等。”³⁰即肯定物质及其运动是唯一的现实，是自有，自动和自足的。不存在在此之外的超越原因，如上帝、至上神等，宗教信仰和道德法律等都是建立在经济基础之上的意识形态，都是主观的。毛泽东在《实践论》中强调人类的生产活

动是最基本的实践活动，决定了其他一切的活动，是人的认识的根本来源。³¹而生产活动的主体是人民，并根据不同历史时期的阶级斗争的观念来区别人民和敌人。他把人性和阶级性联系在一起。他在《实践论》中说：“每一个人都一定在一定的阶级地位中生活，各种思想无不打上阶级的烙印。”在《在延安文艺座谈会上的讲话》说：“没有人性这种东西？当然有的，但是只有具体的人性，在阶级社会里就是带着阶级性的人性，而没有什么超阶级的抽象人性。我们主张无产阶级的人性。”依据这一立场，毛泽东提倡“全心全意为人民服务”和“无产阶级专政”。李震指出“实践主义、斗争哲学及统战政策”是毛泽东宗教观的主要内容。³²并认为“毛泽东跟其他马列主义者一样，习惯地把宗教跟封建思想、迷信、唯心论、帝国主义放在一堆，等同视之，都是过时落伍的东西，应该从中国的土地上连根拔掉。”³³李震同意温伟耀的分析，认为毛泽东是从“实效性向度”去看宗教，而并不太重视“意识形态向度”，这与对宗教实施统战政策有关。³⁴从而使宗教团体为人民服务。通过对毛泽东的思想加以分析，李震最后指出：“费尔巴哈肯定：人就是人的上帝；马克思肯定：无产阶级就是无产阶级的上帝；毛泽东肯定：人民就是人民的上帝，而毛泽东就是人民的化身。毛泽东的无神主义也就是人本的无神主义或无神的人本主义。”³⁵

罗光总主教认为“我们现在台湾所面对的社会人士，有这样三等人，有儒家的知识界，心中有宗教信仰的根基，在生活中则没有宗教信仰；有民间的台湾同胞，敬拜鬼神；有年轻人，信科学而不信宗教。”³⁶这指出了就台湾社会而言，天主教所面对情况。其中第一、第二种都是士林哲学家所谓的封闭的人文主义。第三种即是科学主义的人文主义。其中科学主义的人本主义，是本世纪以来大领风骚的重要思潮。科学主义把科学的方法运用到一切领域，强

调拿证据来，凡是拿不出证据的即是迷信，认为科学是万能的，可以为人类创造出幸福的生活，并因此拒绝超越的幅度，否认神的存在。就中国而言，自五四新文化运动起，胡适等就将科学主义的思想传入中国，并使之成为中国思想界的领导思想。这一思想一直影响到台湾的社会。

对于科学主义的主要代表胡适，李震曾专门加以分析。胡适接受了杜威的实用主义，并以此处理人生问题和重新整理中国文化。依据实用主义的观点，一切超验的形上观念、宗教思想和普遍的道德原则都成为空想的东西，而应予以排除，而经验领域里的事实则通过“大胆假设，小心求证”来研究。无法证明的即是没有意义的。李震认为胡适“用实验方法来处理中国哲学的问题，其结果是简化和空无化许多重要问题，必然使中国文化的根本精神变得极为贫乏。”³⁷胡适肯定真正个人主义的价值，认为宗教应该为人而设，而不是为束缚人，他称自己的人生观为科学的人生观，而与玄学的人生观相对立。他否定上帝的存在和灵魂不朽，而重视中国传统“立德、立功、立言”的三不朽，认为德功言是实在的，比灵魂不朽更靠得住。胡适在《我们对于西洋近代文明的态度》一文中提出现代“新宗教”的三个特征是“理智化”、“人化”和“社会化”。“理智化”就是在信仰和人生观上采取“存疑”和“拿证据来”的态度；“人化”即是“信任天不如信任人，靠上帝不如靠自己”，相信人格是神圣的，人权是神圣的；“社会化”是指“扩大的同情心便是新宗教的基础”，为社会服务便是宗教，最大多数人的幸福应是人类社会的真正目的。在李震看来，“三化的宗教是人本主义的宗教，他的基础是实验主义、科学主义、自然主义和唯物主义。然而一旦宗教的超越原理被否定了，必然失去它的特质和源源不断的功能。”³⁸这样一个人化或人本的宗教，与孔德的“人道宗教”很相近。针对

胡适的思想，李震指出：“形上学问题、上帝存在和灵魂不朽的问题，都是人类文化中千言存在的问题。这些问题都不是实验方法所能碰到的，为否定形上知识，必须先进入形上学的大门，看一看除了实验的方法之外，在人类知识的领域中，还有没有其他方法，用以指证形上知识的不可靠。……胡适自己很清楚，站在实验主义的立场，面对上帝之存在，灵魂之不朽等形上问题，应该持守存疑主义或不可知论的立场。但是太过重视实用或实效的精神使他忘记了自己的立场，使他认为存疑主义在十九世纪那种宗教势力仍然构成威胁的时代，才有用。二十世纪的今天，自然科学已经指证了上帝的存在没有意义，鬼神的存在也只是过去的人所想像出来的神话。然而自然科学已经提出有力的证据，指陈上帝及灵魂的不存在一事，胡适并未认真思考过而只出于他自己的盲目臆测。不幸的是，无数的中国人却盲目地追随他去否定上帝，并认为这是天经地义的事，只因为胡适不相信上帝。”⁹⁹

科学主义的人文主义，是当代新儒家和新士林哲学家所共同反对的。然而对当代台湾新士林哲学家而言，若要在中国（特别是台湾）确立言说基督信仰的合法地位，就不仅需要面对科学主义的人文主义，更要面对新儒家的人文主义。就目前而言，新儒家的思想更是士林哲学家所主要关注的对象。

当代儒家们大多都以人文主义来诠释中国传统文化，认为人文主义的正宗在中国。当代新儒家的精神方向由熊十力所开启，熊先生所倡的“体用不二”“天人不二”“心物不二”为此后的新儒家的发展所承继。熊氏以为：“天人虽有分，毕竟不二。一言乎天，便是对人而得名。然天实不离万物与人而独在。且必待万物发展，已至于人，而天始得仗人以完成其天道。人未出现时，天且未成，而可离人而觅天乎，（此中言人，即摄万物。后准知）离人而觅

天，责佛教之反人生，而求圆成大宝藏于空寂之乡，一神教之立主宰于万物之上，西哲谈本体者，向外推求第一因，皆陷于倒妄而不自觉也。¹⁴⁰他又以为：“中国儒学，与西学确有不同。西学向外求体，故偏任理智与思辩，儒学在反己而实得本体。故有特殊修养工夫，卒以超越理智，而得证量。”⁴¹对此李震指出：“熊氏此一贬低西方哲学之重超越性，而以内在性原理注释儒家思想的论点，对当代新儒家学者影响甚巨，几乎被视为天经地义的信条。”⁴¹

当代大儒牟宗三先生以为：“耶稣的宗教精神是神本，不是人本。……他所成的宗教自身，就是“非人文的”(Non-humanistic)或超人文的。……耶稣在其宗教精神上，亦没有开主体之门，没有从人方面树立起主体来，没有通过人之主体之树立而上彻于神。他树立了神这个主体，而没有树立起人的主体。在人方面是个空虚。所以人文主义之门在基督教里没有开出来。”在他看来，基督教发展的是神本，希腊传统发展的是物本，“在这两个本的夹逼下，把人本闷住了。所以人本主义在西方始终抬不起头。”⁴²因而“只是生物生命固然不是文化生命，就是隔离的宗教生命亦不是文化生命。文化生命等于超越的宗教生命与形而下的生物生命之综合。”⁴³牟宗三所了解的人文主义是将道统、政统、学统融于一身的人文主义，人文主义所关注的是人之所以是人的问题，他认为儒家的人文主义是人文主义的正宗，是不与宗教对立，而将宗教融于自身的，是接上宗教传统的人文主义。

钱穆先生在《中国知识分子》一书中，以人文主义的观点来诠释中国知识分子的传统精神。他以为中国知识分子的“智识对象，已能超出天鬼神道迷信，摆脱传统宗教气氛，而转重人文精神，以其历史性、世界性(在当时为国际性)、社会性，在人生本位上讲求普遍的道德伦理规范，而推演到政治设施，决非纯粹以当时贵族阶

级自身之狭隘观念自限。”⁴⁴其理想在于使人人可以成为圣人。这样的一种人文精神即内在地包括了宗教价值，人文精神自身已可以满足个人的宗教需要。“有了圣人，即不需要上帝，西方是人人可为上帝之子，中国则人人可为圣人，上帝超越外在，圣人则反身而内在。”⁴⁵中国文化的复兴全系于这种人文精神之复兴。对此李震认为以历史的社会的内论去论中国传统的人文精神，即是否定了中国传统思想的形上基础，其结果必然是否认伦理道德宗教的独立的超越的价值。以绝对的内在性去诠释中国传统的人文精神，乃是将孔孟老庄当做近代历史主义和人本主义的信徒。这样的人文精神只是偏狭的内在的，无神的人文主义。李震指出：“中国传统的人文精神不是钱先生所主张的人文主义，不是偏狭的人文主义，而是完整的人文精神，它不仅是内在的，也是超越的；它不是无神的，而是有神的。……儒道墨皆肯定绝对的超越精神之存在，但儒道墨皆非超越的宗教，需要真正的宗教相辅相成，才能完成它自身之再生。”⁴⁶因而认为基督宗教与中国传统精神不合而加以摈弃是极大的误解，真正的中国人文精神的再生，需要接受基督精神，放弃偏狭的人文主义，建立一完整——内在而超越的人文精神。

在当代儒者之中，谢幼伟先生以“孝”来诠释中国文化的精神，他在《中国文化精神》一书中指出中国文化的精神包含三方面：以孝为主的精神；崇尚实践的精神；重视直觉的精神。其中以孝为主的精神是中国文化的核心。他认为自道德方面言，孝为道德的本源，为道德的起点，道德的训练。自宗教方面言，中国文化精神中孝代替了宗教，他认为宗教具有三要素：对超自然或超人力量的崇拜；得教的希望；情志的慰勉。孝可以代替这三要素，成为宗教的代替品。并进而以为基督宗教不重视孝道，忽视内发之爱，而以外

铄之爱来代替，而中国文化以孝为主的精神可以补西方文化之不足。对此李震指出谢幼伟误解了基督宗教的精神，耶稣基督教人爱天主在万有之上。爱爱人如己，是并行不悖的，相合而成的。十诫的前三诫教人爱天主之道，后七诫教人爱人之道，而爱人之道自孝道始(第四诫)，也是由近及远，由自身推及他人，这正合我古人之意。敬天爱人是完整的精神，没有对天主的真诚的爱，爱人也是不完整的；而自称敬爱天主而不爱人则是骗人的。“耶稣所指示的爱是完整的，是兼内外的，仁爱是教徒的生活理想，他在仁爱中追求一切，他也只有在仁爱中获得完全自由和幸福。”⁴⁷李震进一步认为宗教是建立在天人之间的关系上的，祖先崇拜并不能代替真正的宗教信仰，“孝道是人生道德中一条重要的大道理，但不概括天人之间一切的关系，也无能处理天人间一切问题。”⁴⁸

在当代儒家中唐君毅先生对人文主义阐发最力，曾被牟宗三先生称为“文化宇宙的巨人”。他从超越的道德自我即人的超越本心来论述人类文化的不同层面。认为文化即是超越本心的分殊表现。对于唐君毅的人文主义思想，李震曾用大量的篇幅给予疏释和分析。唐氏在《人生之体验》一书中认为人生的真实目的即是由自己了解自己进而实现真实的自己。人的超越本心即是宇宙万有的生化之心，也是人的自我超越的内在源泉。物质生命精神的进化过程是超越本心的自我演化，神即是人的内在精神，人生的智慧是不待外求的，不离人的生命自身的。他将自己的这一思想称为宇宙唯心论。对此李震做出如下的分析：（一）宇宙唯心根本是唯物论的。唐氏的进化论观本身就是不健全的，和辩证唯物论的进化没有本质的区别。把科学上的进化论的假设当做哲学原理来运用是不负责的态度。（二）宇宙唯心根本是无神的。在宇宙唯心的世界里人即是人的神。信仰是人对自我的信仰，内在无穷的人类精

神自身是取之不尽的源泉。宗教是人类精神的创造。(三)宇宙唯心根本是人本的。“人本二字此处之意义可简括如下：人是宇宙的最高发展，人是宇宙的中心及主宰，人是自己所当信仰，所当完成的神，人的精神当无限发展，所以人生的最后目的是实现完成至真至美至善的人格，一句话：人是唯一的绝对价值。”⁴⁹(四)宇宙唯心的矛盾。李震指出“‘宇宙唯心’并不否认客观世界的存在，只在将此‘心’经过自我之肯定、否定、再肯定的辩证过程而绝对化，然后通过此心去肯定客观世界之存在，此时之客观世界不能真正离开此心而存在，也不能在此心之外存在。”⁵⁰李震以为这种由认识世界到现实世界的跳跃是不合理的，不是认识世界是现实世界的基础，而是现实世界是认识世界的基础。李震借助于矛盾的同一律来否定唐氏的超越唯心论的心物不二的智慧。(五)宇宙唯心的人文精神之消极性及其反省。李震指出唐氏以宇宙唯心诠释中国人文精神，其结果是消极的，欲肯定人文精神的真正价值，就必须肯定儒家人文精神的形上基础：绝对的天道。

李震在《唐君毅的人本主义》一文中，对唐的其他著作中的人文思想也作了更为系统的分析。通过对唐氏《文化意识与道德理性》的分析，他指出在唐氏的宗教哲学中有一个预设，即“我要，故神存在。因为我和我的意志本身即为一无限而绝对的真实。”⁵¹

《文化意识与道德理性》时代的宗教观已与以前有所不同，肯定神性宗教和人性宗教并重，是一而二，二而一的事，并且将人格宗教之境界视为宗教的最高境界。唐肯定宗教要求的合理性，认为真正的宗教意识乃是源自自我求超越自身及宇宙之限制的超越意识，即人到超越本心，即人的善意志本身。他反对一切抹杀人的超越意识的人本主义，认为“唯肯定宗教之人文主义，乃圆满之人文主义也。”⁵²他认为依中国思想之主流儒道二家之教，人不必向外

求信宗教，无须投靠一超越的神以求不朽。而可于当下凭自己的智慧与德性安顿其精神于人间。而此精神较一般之信宗教与求神者，有更高的精神境界。因为一般求神者多出于为自己之动机。

“孔孟思想，进于古代宗教者，不在其不信天。唯在其知人之仁心仁性，即天心天道之直接显示。由是而重在立人道，盖立人道即所以见天道。”⁵³如是，则上帝或天心天知与人的良知是一体而不可分的。不同宗教的价值也应以良知为标准。“因各宗教本身，都自以其教义为判定其他宗教之高下偏全的标准。这亦不能以上帝的话为标准。因为上帝不直接说话，而只通过其各种代言人说话。要证明什么话真是上帝说，此本身须要一人间的标准。然则这标准在何处？这仍在人之良知与良知所统率之纯知的理性与经验。”⁵⁴依据良知的标准，则一切高级宗教之超越信仰，都出自人的求至善至真完满无限的永恒生命之要求，求拔除一切罪恶与苦痛之要求，赏善罚恶以实现永恒正义之要求，因而是人所应该具有的。宗教是天类文化的重要的一枝，因为它出于人的本心本性的超越要求。在《生命存在与心灵境界》一书中，唐对自己的思想作了最后的表达，他以一心通贯九境，九境归于一心来建构他的哲学体系，对不同的文化体系加以广度判教。在超主客观境界中对“归向一神境”“我法二空境”“天德流行境”，即基督宗教，佛教，及儒教作了层次上的判定。对此李震认为：“对唐氏来说，建立在内在性原理上的上帝或内在的上帝，远比建立在超越性原理上的上帝或超越的上帝，高明得多了，因为西方近代和当代哲学中的人本主义思想，主观论的和唯心论的人本主义思想，为试图建立中国儒家的人本主义的唐氏，能够给予积极的鼓舞与协助。”⁵⁵唐以为佛家的自我超升之道比靠上帝之外力帮助要来的高明。道德自我之自我超升进程的最高境界乃是天德流境。即于人德之成就中见天德

之流行。在唐看来，一神教以高明配天，佛教以广大配地，而儒家之天德流行则立人极以含摄天地，使天人不二之道无所不贯通，使人文之化成于天下。儒家的天德流行并不赞成封闭的，狭义的自然主义即人本主义。儒家乃一顺成之教，“在根本上只是顺成人之自然生命，与连于此生命之心灵中性情而更率之尽之以至于其极，而成为一皆天德流行之心灵与精神生命。”⁵⁶对此李震指出：“唐氏不反对谈生命之超越的形上根源，如基督宗教之谈生命时，肯定上帝自无中创造。但生命尚有一内在幅度的形上根源，即由其破空无而更成之有之根源，即生命本身所涵摄之道、理或性。他肯定一切生命存在，即当说直接依此理此道而生，然后他肯定此一内在的形上根源，在儒家为天，而此理为天理，此道为天道，具此理此道之生命为天性，即人性。显然唐氏把‘天’观念的超越特征完全内在化了。天、天道、天理、天性皆可谓之超越的，不过，此超越乃一内在的或内存的超越。而‘命’一观念最能表达此一内在的超越性。”⁵⁷

在唐氏看来，有神论所言的上帝的绝对超越性以及上帝与万物及人之间的创造和被造的关系，必造成“天命”与万物之“自命”之间的矛盾，而为排除此矛盾，必须使上帝的外在超越性内在化。儒家的尽性立命之努力，即在体会人性根于天命，于万物之中见天道之流行。而李震则认为，肯定上帝与万物之间的创造与被造的关系，强调神性的支助并不否定和排除人的自由。“上帝是绝对存有，他的自由也是绝对的；人是有限存有，他的自由是相对的，有条件的。如果说，无限自由的上帝依其赋予人的有限本质，支助并顺成人的自由行动，使人的自由抉择及行动在上帝无限的大自由的支助和顺成中完成，二者之间绝无矛盾。只是人碍于其理解力的有限，无法洞察神性预定与人性自由之间的全部情形和奥秘。

……面对上帝的预知和人类的自由，合理的态度可能是持守谦虚的精神，勇于承认人的限度。”⁵⁸

总之，李震认为唐君毅虽然对那些追寻和信仰外在的，超越的神性存在的人表示尊敬，但唐以为人只能将一神的信仰看作人类文化中的一个过渡阶段，外在的超越必须由内在的超越所代替。在李震看来，“唐氏的哲学是一种彻底的人本主义，他是建立在绝对的内在性原理上的人本主义，也是一个把神性销融在人性中的人本主义。这种人本主义虽富有宗教的外衣或色彩，但是对于有神论所具有的破坏力，比一般的无神主义和反神主义还要强烈。”⁵⁹

2. 完整的人文主义之建构

在前面，我们以李震为代表来分析士林哲学家对所谓的封闭的人文主义的批判。在士林哲学家的眼里，所谓封闭的人文主义即是取消超越的幅度，而只承认内在的幅度，人的幅度，把科学或道德加以绝对化，也即是把人的力量绝对化。庄庆信对此指出：

“把人置于神之上，是科学主义和新儒家共有的偏差，而此症结则在于人类的通病——骄傲，想靠人的力量，靠自己的努力建造幸福的世界，不愿依靠外力的帮助，不肯承认人的有限，不相信超越的幅度，信任的是人自己。”⁶⁰而所谓封闭的人文主义之所以强调内在的幅度，人的幅度，原因在于他们认为，神的存在或超越幅度的存在，对人的尊严和价值是一种损害，因而必须加以否定或使超越内在化，唯其如此才能挺立人的主体性，保证人的自由和价值。

沈清松先生指出中国哲学界对基督信仰的拒绝是源于对天主教士林哲学的误解，即“把士林哲学当作是以宗教价值为中心，而贬抑人文价值的思想体系，因而用轻蔑的意味来了解士林哲学所

谓‘神学仆婢’，认为中世纪无论形上学、知识论、伦理学、宇宙论，主旨都在于崇神仰人。表现在个人与社会生活上，则轻视此生，专务来世，鄙陋肉体，致修灵魂；以人生为尘埃，唯敬神得救援。人人皆污染于罪恶之中，唯信徒能得救等等。其实中世哲学言天主，并不贬抑人的价值，反而提高人的价值。因为它认为是一个无限、完美、充满创造力的存在者，人既然是他依照自己的肖像所造，当然亦分享了他的美好与创造力。佛经谓众生皆有佛性，甚至一阐提亦具佛性；士林哲学则谓人人皆是按天主的肖像受造，即按道而生，人性自含道，若人能愈益求道，便愈益肖似天主，所谓道不远人，其形上的根基在此。一切存有者，只有存在，便按其存有的程度而肖似天主。中庸谓人‘赞天地之化育，与天地参’，士林哲学则认为人是天主持续不断的创造工程的赞助者。这就是士林哲学所持的真正的、完整的人文主义。”⁶¹

当代新儒家大多认为人文主义的正宗在中国，西方文化的主流不是人文主义，西方近代以来的人文主义是寡头的人文主义，即使个体的人脱离了社会，宇宙天道的人文主义，其结果必然导致价值虚无主义。至于人文主义和基督宗教的关系，唐君毅以为，西方的人文主义和宗教多有冲突，多由宗教之不宽容而起的。待宗教宽容成为制度，思想自由被确认，则宗教与人文主义便无冲突之必要。他以托尔斯泰、玛里坤(Maritain)和贝得叶夫(Berdyaev)为例来说明基督宗教和人文主义的结合，即所谓以神为中心的人文主义。并对此类人文主义的价值加以尊重。但他以为毕竟此一思潮不是西方文化的主流，人文主义和宗教是否能相容，在基督宗教内部也是争论不一的，西方文化的发展多表现出此种冲突。⁶²

针对当代新儒家的思想，周克勤教授指出人文主义也是西方文化的主流，和中国文化一样重视人文思想。他以为应将西方的

人文主义分为:西方传统人文主义(神本),西方近代人文主义(人本)。西方传统的人文主义(古代和中世)都是真正的人文主义。则新儒家对其的误解则在于将基督信仰的人文主义中的神本和人文看作是冲突的,而事实上神本并不反对人文。⁶³

李震在《人文主义和无神主义》一文中对天主教和人文主义的关系加以探讨。他指出文艺复兴初期的人文主义虽然表现出对天主教教义和士林哲学的误解,并对教会的一切流弊加以批判,但并没有触及到天主教的本质,也没有探寻和传统文化与基督信仰背道而驰的发展道路。而启蒙运动以后的人文主义,开始远离传统文化和基督信仰,并发展出与无神主义纠缠在一起的各式人本主义。在西方当代文化中,对人生之意义有两种矛盾的看法,基督徒以为借助上帝的协助人才能圆满地实现自己的理想,而人本主义则将上帝看作是实现自己的阻碍而加以否定。面对无神人本主义影响的日益扩大,天主教思想家在寻求和无神人本主义者对话的同时,“努力指证一个基本真理,即人为获得圆满的自我实现而进入全幅的境界,不但需要人与别人,人与社会的横向共融,还需要与上帝的纵向共融。面对当代人的需求,他们努力建设一个有神论的、完整的、整合的人文主义。”⁶⁴

对此“有神论的、完整的、整合的人本主义”,李震依据《梵蒂冈第二届大公会议文献》“论教会在现代世界牧职宪章”加以阐释。他从“人的尊严”和“人现世生活与活动”两方面加以论述。

关于天主教对人的认识,该“宪章”指出:“人是‘依照天主的肖像’而受造的;人能认识并热爱其造物主;天主规定人是万有及大地的主人,目的是使人统治并使用万物而光荣天主。”“论教会在现代世界牧职宪章”12)天主教以为为肯定人的尊严与伟大,必须把握好人与神之间的受造与创造的关系。人是受造的,表明人是

有限的,但人是依照“天主的肖像”而造的,则人相似天主,分享造物主的无限生命。“人性之所以尊严,其最大的理由便是因为人的使命是同天主结合。自出世之初,人便受到同天主交谈的邀请。如果不是天主以圣爱造生并保存他,人便不存在。除非人自由地承认这圣爱,并将自己完全委托于天主,则不算圆满地依循真理而生活。不幸,我们这时代的许多人看不出、甚至简直否认人同天主这种攸关生命的密切关系,故无神论可列为现代至严重的一件事,并需要加以详细的检讨。”(同上,19)人的罪恶源于人滥用其自由,而反抗天主;“人检讨其心灵,便会发现自己是向恶的,是沉沦于各种邪恶中的,这些邪恶不可能出自美善的造物主”(同上,13)关于人的本质,该宪章指出:“人是由肉体、灵魂所组成的一个单位。以身体而论,将物质世界汇集于一身。……故此,人不应该轻视其肉体生命,而应承认其肉体的美善而重视之;……人性尊严要求人在肉体内光荣天主,不允许肉体顺从心灵的恶劣偏向。人认定自己高出物质事物之上,并否认自己只是自然界微不足道的一个小部分,否认自己只是国家的无名因素,这样行事是不错的。人因其内心而凌驾乎一切之上;人回心自省,便洞察人心的天主等待着他;同时,人在天主圣目注视下,决定自己的命运,这样便回转到其内心深处。人承认在自身之内,有一个精神的、不死不灭的灵魂,这样的人并非为一种由物质条件及社会环境所造成的幻想所愚弄,而是触及事实的真相。”(同上,14)

在此基础上,该宪章指出人的尊严包含以下几方面:(1)理智的尊严:“人的灵性可以而且应该借助智慧而玉成自身。智慧柔和地吸引人心,寻求并爱好真理及美善。人充满智慧,便能由有形之物而高举自身于无形的一切。”(同上,15)(2)良心的尊严:“人拥有天主在其心内铭刻的法律,而人性的尊严就在于服从这法律;……

良心是人最秘密的核心和圣所，在这圣所内，人独自与天主会晤，而天主的声音响彻于良心至秘密的角落。良心将神妙的法律揭示于人，而这法律的满全就在于爱主爱人。”（同上，16）（3）自由的尊严：“真的自由却是人为天主肖像的杰出标志。天主曾‘赋予人自决的能力’，目的在使人自动寻求天主，并因自由而皈依天主，而抵达其幸福的圆满境界。人性尊严要求人以有意识的自由抉择而行事意即出于个人衷心悦服而行事，而非出于内在的盲目冲动，或出于外在的威胁而行事。人将自己由私欲的奴役中解放出来，并以自由选择为善的方式，追求其宗旨，同时又辛勤而有效地运用适宜的手段，这样的人才算拥有人性尊严。为最恶所损害的自由，唯有靠天主的圣宠，始能充分而积极地指向天主。每人应在天主的法庭前，依其所行之善与恶，交代一生的帐目”（同上，17）

在上述的介绍的基础上，李震以为天主教承认每一个人本身具有不可取代的尊严、意义和价值，并且与生俱来的无限欲望又推动人实现自己的生命，以至于达到绝对圆融的境界。然而“人本身并不是其尊严、意义和价值的最后根源，他必须向无限的存有天主开放，承认天主是他的造生者，也是他的最后依归。只有在天主那里他才能够找到自我的圆满实现，他的无限欲望才能得到满足。只有无限的存有才能把无限的欲望深植在人心中，也只有无限的存有才有能力满足人的无限欲望。”⁶⁵相反无神人本主义否认了人的有限性，以为单靠人自身的力量就可以建立人间天国，其结果则使人沦为丧失自由的奴隶。

关于人的现世生活与活动，该宪章非常重视个人和社会的互属关系，人不仅是有位格的独立个人，也是社会的人。“一切社会组织之本原、本体及宗旨是人，而且应当是人。而人则本质上便绝对需要社会生活。社会生活并非外而来的附加品。故此，人类通

过与其他人的交往及相互服务，并通过和其他兄弟们的交谈，始能发扬自己的诸种优点，而保全其生命”(同上，25)并且社会“必须提供人们一切必要条件，帮助他们度其真正适合人性的生活，如衣、食、住所和自由选择生活地位的权利、建立家庭和接受教育的权利、拥有就业机会、良好名誉并为人尊重的权利、还有获得适当通讯的权利。依随自己良心的正确指示而行使的权利、保卫私生活和宗教事物上的正当自由权利。”(同上，26)这表明天主教肯定人类活动的价值，对一切有利于人完整发展的人类文化活动加以肯定。并以为这种活动“本身是吻合天主的圣意的”。但天主教尊重的现世活动，并不意味此岸世界是人的终极关怀所在，其真正的精神旨趣仍在彼岸。“按天主肖像而受造的人，曾接受了征服大地及其所有的一切，并以正义及圣德治理一切的命令；目的是使人类承认天主是万物的创造主，并将自己及万物归诸天主”(同上，34)

通过对《教会在现代社会牧职宪章》的引述，李震表明天主教的人文主义的基本精神在于“使人复归无限的存有，在此天人关系中实现自我。无神的人本主义却是要把人带离无限存有，否定天人之际的超越关系，因而必须冒投入虚无的危机。正如尼采的经验，他宣布了上帝的死亡之后，感到势必要把人类带到虚无主义里去。天主教的哲学与神学不只肯定上帝的全知和全能，更强调上帝的全善，上帝是爱，他因此大爱创造人类，藉此大爱使远离他的人回到自己。人出于爱，其终极目的也是爱，只有在无限的爱中，人才能找到真正的自我，使生命获得圆极的实现。”⁵⁶

关于这一完整的人文主义，李震在其他文章中也加以具体的阐述。在《发扬真正的人文主义》一文中，他认为完整的人文精神具有如下特征：

(1) 内在原理和超越原理并重。个人有其内在的价值和意义，

但不能把自己封闭起来，而要超越自我。一方面要向别人和世界开放，另一方面也要向上帝和无限的真善美圣的境界开放。他以为绝对的人本主义只强调内在原理，只注意横向的发展，而忽视甚至取消纵向发展，结果使人陷入困境。而完整的人文主义却兼顾横向和纵向两方面的发展。李震后来在《人与上帝》中将此二者称为纵向超越和横向超越。认为这二者是不可分的，并且纵向超越是横向超越的基础和根据。失去了纵向超越的所谓横向超越，最后必然导致价值虚无。这点我们在后文中再详加分析。

(2) 向别人和社会开放，才能尊重别人的价值，不将别人视作一物和谋利的工具，才能建立公正和谐的社会关系，使大同世界的理想不流于空谈。

(3) 从现实世界的真善美圣及其缺陷向上翻腾，追寻绝对的真善美圣的境界，向无限的存有开放。李震以为中国传统的天道思想，西方传统的形上学，以及当代有神的存在哲学都强调超越原理的重要。

(4) 完整的人文主义一方面肯定人的价值和人在宇宙中的中心地位，另一方面又认为透过宇宙和人性去肯定超越现实的存在是必要而合理的。只要在绝对价值的基础上，才能客观地肯定人格的尊严，人性的价值，人生的意义。天道的肯定不但不违反人的权利与自由，反而使人更深刻地了解自己。

(5) 真正的人文精神不是静止的和消沉的，而是动态的，进步的，此进步不是以偏概全，没有目标的，而是通过物质、生命、精神的和谐发展，指向天人合一的境界。

(6) 完整的人文精神对人类不同的知识给予客观评价，并使之相互尊重及合作。他重视科学和技术，但必须防止人类被物化、兽化或机械化。他热爱生命和世界，又要避免使人成为物质及本能

的奴隶。

(7) 为防止各种虚伪的人本主义的后果的蔓延，真正的完整的人文精神必须重视道德精神与宗教的力量。⁶⁷

李震近来在《我国大学需要完整的人文主义》一文中又将“完整的人文主义”加以新的表述，并以此来作为大学教育的方向和准则。他以为完整的人文主义应包含如下几方面内容：

(1) 完整的人文主义即普遍人文主义，它重视人的完整意义和发展。它从三种实现来对人作深入的了解。首先是存有的实现，人是存有而不虚无。必须先肯定人是存有，才能探讨人生的意义和价值。存有的实现是万物的本根，使人跳出虚无的圈子，避免各种虚无主义和谬哲学、悲观哲学的陷阱。其次是本质的实现，对人来说即是人性的实现。完整的人文主义尊重人性，认为人之所以是人而与禽兽有别是建立在一些根本的条件上的：人的个性、社会性、理性、自由和道德性等。否定了这些必然将人视为偶然性的，可以任意设计的存在，其结果不是将人高举为上帝，就是贬损为禽兽。最后是人格的实现。存有和本质都是极普遍的观念，只有落实到个人存在上才有意义。每个人都是一个个体存在，在世界上有任何东西都不可替带的自我。教育的目的即在于个人人格的完美实现。

(2) 完整的人文主义认为一个完整的人不仅是个人，也是社会人。因而强调个人与社会之间的整合，自我意识与团体意识之间的整合。认为人与人的关系是自由人与自由人之间的关系，是主体际的关系。不仅反对因集体主义的极权而忽视个人的生命存在，也反对因法治和道德精神的缺乏而导致的个人主义的猖狂。将孔子的“己所不欲，勿施于人”和耶稣的“己之所欲，先施于人”看作万古常新的道德规范。

(3)完整的人文主义肯定求真的重要，认为在追求真理的活动中，必须强调整合的工作，其中包括：理论和实践的整合，知与德的整合，科学与宗教的整合，理性与信仰的对话与整合，人文科学、自然科学与社会科学之间均衡发展及整合，真善美圣四种基本价值间的整合。完整的人文主义把探讨人生的意义看作自己的重要使命，它关注“生从何来”“死去何往”“在人生旅程中当如何去行”三大问题。

(4)完整的人文主义肯定求善的重要。认为人是灵肉合成的一个整体。人的需要包括有形和无形两方面，如物质的、生理的、心理的、知识的、道德的、宗教的等。对此应给予相应的了解，使之得以均衡有序地发展和满足。完整健全的人生观可帮助人做一个真实的、谦虚的、善良的、慈悲的、完美的、甚至达到成贤人圣的境界。

(5)完整的人文主义肯定美的重要。美是在存有的基石上，展现为万有，即神性义天道、人道与自然之道之间的和谐与共融、内在之道与超越之道的贯通及合一。人居天道与地道之间，人发展向上之道，便会体验到天人合一的境界，宇宙万有和人性世界因上天之大德的光照而焕发其光辉。人发展向下之道便可透过其内在的、精神的艺术的美与和谐，去美化环境及人生和宇宙。

(6)完整的人文主义追求圣，圣即是绝对存在。它肯定人的有限及不足，有勇气承认自身的限度。人是有限性和无限性的综合，人的无限性不是出于他的本性，而是来自造生他的上帝。透过人与上帝的关系来解决人的问题，对一个真实的人来说，不仅不丢人反而是人应尽的责任。上帝是被分享的无限存在、真善美，人是分享者。人神的合一与共融，是人生的最高境界。投向上帝永恒的怀抱是人的至福。“当人投入上帝神圣的，永恒的光辉，再回过头

来看宇宙和众生，会发现万物原本就蒙上永恒真善美圣的光辉，也会怀著无尽的关爱去拥抱宇宙和众生”。⁶⁸

我们上述以李震思想为代表论述了所谓完整的人文主义的基本内容。这是天主教对人所持的基本立场。这样的“完整人文主义”，可以用梵二会议文献的一段话来作总结性的表述：“承认天主决不违反人性尊严；因为人性尊严正奠基于天主，并靠天主来玉成。拥有理智及自由的人是由造物主天主安置在社会中的。尤其人的使命是以天主儿子的资格，同天主亲密，而分享天主的幸福。教会更声明：来世的希望并不消弱人们对现世所有的责任感，反而以新的理由支持人们完成这责任。没有天主作基础，没有永生的希望，人性尊严，一如现代数见不鲜者，将受到严重的损害，并使生命、死亡、罪恶及痛苦等问题，永远成为不解的谜，而令人陷于绝望。”（“教会在现代世界牧职宪章”，21）

三、完整的人义主义与中国入义主义

我们上面以李震为代表论述了台湾新士林哲学家的所谓“完整的人文主义”，他们大多认为人文主义可分为“封闭的人文主义”和“开放的人文主义”。就当代中国文化的景观而言，他们把科学主义和当代新儒家当做“封闭的人文主义”而加以反对和批判。在他们看来，科学主义是西方近代无神人本主义在中国的传播；对于当代新儒家，他们以为新儒家的人文主义是以内在主义的理路来诠释中国儒家的人文主义，是歪曲了中国文化的基本精神。在对上述两种所谓的封闭的人文主义加以批判之后，他们一致认为天主教的人文主义是“真正的、完整的人文主义”。

然而，对于致力于天主教中国化的台湾新士林哲学家来说，并

不满足于仅仅提出天主教的人文主义是开放的人文主义，真正的、完整的人文主义。他们还要谋求对中国人文主义加以自己的诠释，以使中国人文主义向天主教的人文主义开放。他们对中国人文主义诠释的关键即在于中国人文主义是无神论还是有神论，换言之，中国人文主义是开放的人文主义还是封闭的人文主义。

罗光在《中国哲学的展望》一书中，指出中国哲学的特点有三：一、中国哲学即人生哲学，其对象是生命，探讨人的生命之理，以使人的精神和天地的精神相合，为此应从事伦理道德方面的修养。但中国哲学并不只是伦理哲学或人生哲学，它也有自己的形上学。二、即在于人文哲学，罗光指出中国哲学和宗教信仰相分，哲学不含宗教信仰，但起源于宗教信仰，并且也不反对宗教信仰。中国哲学的骨子里隐藏着对于“上天”的信仰，却不显露出来。它的对象是“人”，所以被称为人文哲学，但它的根基却是“天”。三、注重实际人生。⁶⁹由此可看出中国哲学的人文主义的取向。罗光以为孔子的人文主义不同于西方近代以来人文主义，而是以超越的天为基础的，以天为终点。这即是说儒家的人文主义是开放的人文主义，而不是封闭的人文主义，儒家的天人合一并不把天人视为同质，使超越的天内在化。罗光以为天人合一的可能性内在于人，却不意味着天内在于人。⁷⁰

关于中国传统思想，李震指出它的精华“是道德的人文精神或人文的道德精神，也是有神论的。”⁷¹此“道德的人文精神”，表现为“仁道即天道，道德学即人学，中国思想及文化是以人为中心的。周代以前，先民透过生活的体验，对上帝的超越性非常重视，如果说古代经典的基础是神学的，亦不为过。孔子依天道为人道之大本的原则，使天道下接人道。上帝是超越的，也是内在的，奠定了传统的人文精神，两千多年来一直影响着中华民族的文化及生

活。”⁷²在李震看来，这样的道德的人文精神是不同于西方近代以来的人本主义，它不是无神的人本主义，而是“不偏不倚的，是持守中庸之道的。在《易经》中我们已经见到天道人道地道的贯通，三者相辅相成而不互相排斥。在知识方面，知物知人知天也是相辅相成的，三者贯通才能把握住人生的真义。在实践方面，敬天、仁人、爱物也是分不开的。中国人透过心物的合一，美的追求，道德的实践，所追求的人生最高理想和境界是天人合一。”⁷³如此的人文精神，在西方只有到古希腊哲学和中世纪哲学中才能找到。他反对一些当代学者认为周代以前的天人合一的精神到孔孟时代就完全人本主义化了。李震以为当代一些具有唯心主义倾向的学者以内在主义来诠释先秦哲学和宋明理学，“企图将天理与超越天或主宰天分开，将天理看作纯属人性或人心的活动”。⁷⁴是难与中国哲学的精神相符合。并且以西方的主观主义、内在主义和人本主义诠释中国哲学，则是将“背景、发源和精神完全不同的思潮，勉强拉扯在一起，将很难维护学术探讨的客观性。”⁷⁵他以为如果一个学者愿意将孔孟老庄的哲学作主观论和内在主义的诠释，认为这有利于中国哲学的现代化，这是一回事，但如果以为中国的人文主义缺乏超越的形上学，则是对中国哲学的歪曲。总之，李震和罗光一样，认为中国儒家的人文主义是完整的人文主义，而不是封闭的人文主义，不仅是内在的，更是超越的。

然而李震似乎有一种暗示，即孔子的人文精神所达到只是一种“自然的、道德的、精神的天人合一境界”⁷⁶人的无止境的欲望不会满足于这种境界，他要探寻有没有不朽的生命？有没有复活？人需要分享神性的生命，把握永恒。当人的有限的理解和体验达不到的地方，人们自然要追问：上帝有没有把自己启示给我们？对此，李震指出：“人一直努力地循地路和心路去追寻永恒，然而到头

来他仍然发现在他与‘另一位’之间，有一条跨越不过去的鸿沟。他感到天人之间自然的契合不够，还需要生命的分享与共融。这时他自然会询问，既然这条鸿沟渡不过去，上帝愿意不愿意渡我们过去？人在追寻一条天路！”⁷⁷这一条天路就是基督，基督是天人之间的桥梁，借助基督人被提升到超自然的境界，分享上帝的生命。凭借著基督天人合一的理想才能够具体的实现。其具体的方式就是认识基督和爱基督，因为基督说：“你们若认识我，也就必然认识我父；现在你们已经认识他，并且已经看见他。”（若：十四，7）又说：“正如父爱了我，同样我也爱了你们；你们应当存在我的爱内。如果你们遵守我的命令，便在我的爱内，正如我遵守我父的命令而存在他的爱内一样。”（若：十五，9-10）也许正是在这个意义上，李震认为：“天主教的信仰和思想可以帮助中国传统人文道德精神的不足，使之成为更完美的人文精神。”⁷⁸在此基础上，融合西方传统的有神论的形上学和中国传统的有神论的道德的人文精神，似乎可以建立一个富有人文精神，或道德精神的有神论。他把西方传统的形上精神和中国思想的博大醇厚的道德精神的互相补充，看作是当代中国哲学发展的一条值得探索的方向。

在当代台湾新士林哲学家中，赵雅博、周克勤以及曾仰如等都将中国传统的人文主义视为完整的人文主义和开放的人文主义。对此我们就不一一加以介绍了。在台湾天主教哲学家中陈文团先生关于中国人文主义性质的探讨别具一格，值得我们给予特殊的关注。

在《中国人文主义是无神论吗？》一文中，陈文团对中国人文主义的探讨，不是诉诸对中国文化的典籍来分析中国人文主义的性质，而是通过对中西文化对神的思考方式的探讨，来解决这一问题。该文的目的是对冯友兰以及几位当代无神论思想家的思想加

以质询。陈指出对冯友兰和当代的新儒家来说，中国人文主义的基础不是宗教，而是伦理。人文主义是纯粹内在的。上帝不过是由于人本身为了满足自己的需要而想象及创造出的一种虚构之物。中国人文主义是根植于纯粹人性的基础上的，是无神论的。人文主义的发展史就是人类寻求自己幸福的历史。陈文团先生认为冯氏的观点是费尔巴哈、马克思、孔德等人宗教观点的重复。其结论就是中国人不需要宗教，因为中国人在哲学里找到自己的幸福和满足。⁷⁹对冯氏的论点，陈文团先生不是直接加以回答，而是先探讨中西对神的心态。

海德格尔认为东西方之间无法弥补的差异隐藏在语言及其结构中。而陈氏认为更为重要的是东西方不同的心态才是双方对话成为不可能的原因。他将西方的心态称为“思想的模式”(the mode of thinking)，而把东方的心态称为“思想的方式”(the way of thinking)

在陈文团看来，所谓“模式”(mode)指的是一种模型(model)，是柏拉图观念论意义下的一种原型(prototype)或一种典范(paradigm)。它是借助想象和知觉的经验帮助而在人心中形成，透过一种普遍化的过程变成的模型，这个普遍化过程的基础便是理性。形上学以及一般科学，特别是数学都是在此基础上形成的。这种思想模式至今在科学界仍占据主要的分量。这种思想模式也被引进宗教的领域。如此，“上帝被当成一个对象，也就是被视为论题、论述、命题、原理或典范。因此，人建构这个对象，给它加事实上在人心中概念化的属性。另一方面，人从这个对象推演出其他的结果，并将之归类到不同的范畴中。更具体的是，上帝已经在不同的问题——诸如谁、如何、是什么——中被决定了。当人们质问：‘上帝是谁？’时，他正期待像‘上帝是……，上帝的定义是……’

这样的固定的答案。谈论‘上帝是……’的模式事实上是一种概念化、决定的过程。这种关于上帝的思考模式与公设法以及波柏式理性批判的不同只在：究的对象为真。显然地，命题、典范、定义都是被人所想出来并且先天地为人所接受的。同样地，上帝的概念也是由人所决定和归类。对我而言，无神论的问题在此判然若晓。无神论者就是那些否认或先人为主地不接受一种被定义并被决定的上帝的概念。像罗素、弗洛伊德这样的科学家，他们的态度事实上是对这种独断的上帝思考模式的一种反叛。”⁸⁰在这样一种思考模式之下，体验被忽略了，其结果是某些唯心论学派的神学家甚至把凡是与他们的教条不完全相同的人都称为无神论或泛神论。

他进一步将中国人的思想活动称为“思想方式”以区别与西方的“思想模式”。他认为：“中国人既没有一种思想的模型，也没有一种固定的思想模式（或方法）。对中国人来说，思想本身就是一种自由的活动，这是不能用独特的规则，三段论证或数理逻辑来限定或决定的。”⁸¹它就是《易经》和《老子》思想中的道，不可定义不受限制。它存在于万物及我们自身的活动之中。这并不表示思想方式可能导致混乱，它所指的是思想是一种动态的、创造的、不受限制的活动以及人的一种能力。在这一思想方式内，“符合”（*Conform*）不是合一、普遍化或认同为一的意思，而是指和谐（*harmony*）。即个人如何与他人和自然相配合的方式。这种方式即是内在的，也是超越的，它注重人与人，人与自然，人与神之间的和谐。和生活之道一样，这种思想之道也是实用的方式，它是透过人的实践而不是借助概念而认知的。”⁸²在这一思想内，从不把主体和客体割裂开来。所谓的“认同为一”是指共同相属（*belonging together*）。人、自然、神彼此共同相属。陈文团将这一方式也称为辩证式的。

即指在整体（存在的全体）和谐精神中的动态的，综合的活动。在其中整体的任何部分并不会被牺牲。陈先生反对冯友兰把中国思想以一种辩证唯物论的方式来解释。陈先生指出冯友兰把中国的这一思想方式当做缺点，并力图加以克服，轻率地接受了西方的方法作为有系统地重建中国哲学的恰当方法，“无意之间将生活之道与思想之道划分开来，如此他忽略了中国哲学的根本原则：生活就是思想，或者实际生活与思索的活动是一而二、二而一的。同样地，他也忽略了体验上帝的事实。”⁸³陈以为“冯氏的错误在于故意将知识论与存有论划分开，将哲学与宗教划分开来。”⁸⁴在陈文团看来，中国人和古希腊人一样，认为知识论是隐含于实践中的。理论和实践都是属于人类的同样活动。表现中国传统上，“认识上帝和体验上帝是同一回事”，而正是“由于将认知和体验(生活)分开，冯氏无意间采纳了他所激烈摒弃的二元论观点。他心目中的上帝显然就是西方唯心论者概念化的上帝。他当然无法在中国思想中找到这样的上帝。”⁸⁵

在上述分析的基础上，陈文团指出一个被当代中国多数思想家所忽略的问题。他指出在中国社会中知识分子或士大夫享有作官和当理论家的特权，支配了中国社会从政治到教育的活动，虽然他们在某种程度上确知并反省了社会的真正潮流，但在宗教领域则有脱节的倾向，他们对于人民所崇奉的宗教现象多少抱着漠不关心的态度。普通百姓都信奉一种形式的宗教（如道教和佛教），而知识分子所谈的则是道家学说和佛学。陈文团所要追问的是：是否可以把士大夫当做中国思想的真正代言人？是否可以接受他们对宗教的阐释作为可信的阐释？对此，陈的回答是否定的。陈指出在我们这个时代，不少学者在谈论中国文化时仍然只提各家的学说，而不提宗教。不加批判地接受各家的学说而作独断的解

释，而置社会实际状况之不问。甚至违背了孔子和老子的精神，因为孔子和老子的思想都是从社会中学得的经验。冯友兰对中国哲学史的阐释受到了 1930 年中国政治状况的影响，但“他从真正代表历史的一般人民所学到的却是很少。方东美表现的要比冯友兰好得多，他的思想综合了不同的思想潮流（儒、释、道、耶、唯心论……），虽然如此，他仍然脱离不了知识象牙塔的禁锢。……，我们的思想家易于以过去感到满足，把孔子解释为中国人文主义的创始者便是这种倾向的一个例子。”⁸⁶

在陈文团看来，“中国人文主义早在孔子以前就开始发展了，它在悠久的历史中得到滋养并且仍然要在未来继续成长。中国的人文精神隐含于文化、政治、经济等各方面领域的活动中。宗教也总是人们活动的一个重要部分。孔子的伟大不在于他创立了人文主义（事实上他没有），而在于他是第一位将人文精神加以记录并加以系统化整理的人。”⁸⁷

在上述分析的基础上，陈文团并不对“中国人文主义是无神主义吗？”这个问题给予确定的答案。他指出要在我们这个时代和我们中国社会证明上帝存在是非常困难的。这个困难就隐藏在我们的语言中，我们的理性思考模式中，甚至隐藏在我们的物质生活方式中。面对这个事实，他指出“我们概念化的上帝并不是我们生活体验到上帝。任何藉‘上帝是谁？’的质询来证明上帝存在的企图都是不自然的。”⁸⁸相反，上帝是隐含在人的思考中，拒绝或接受上帝的举动已经使研究者先人为主地把上帝当做真正的思考对象。对中国人文主义来说，人们并不以西方人的模式思考上帝，上帝存在的问题似乎是毫不相关的而且没有必要。“因为他已经在生活中体验并感受到上帝的临在，并且他的道德修养使他接近上帝，他能够成为一个圣人。”⁸⁹就此而言，陈文团把中国人文主义看成一

种自然而合乎人性的对神的思考方式。在此意义上，陈以为“中国人文主义是无神主义吗？”这个问题似乎是无关紧要的。“因为宗教生活就是一种自然的生活。这是一个我们无须追问的自然事实，因此我们可以说，生活的方式决定了思想的方式，却不是后者决定前者。”⁹⁰

通过上述分析，我们发现当代台湾新士林哲学家们对中国人文主义的把握方式虽然各有不同，但他们都一致以为不可将中国人文主义诠释为无神主义的人本主义，因而当代中国科学主义和新儒家对中国传统的诠释都在他们反对之列。在他们看来，中国人文主义是完整的，真正的人文主义，包含了宗教的超越幅度。也正是在此意义上，中国人文主义并不拒斥基督信仰的人文主义，并且这二者的结合可为中国文化的未来发展指点出一个健康的方向。

注：

1. 李震：《人与上帝》（卷二）辅仁大学出版社，1988年7月初版，第439页。
2. 赵雅博：《现代人人文主义面面观》，第15页。
3. 唐君毅：《中国人文精神之发展》，台清学生书局，1984年7月6版，第18页。
4. 周克勤：《道德观要义》（中），第352~353页。
5. 同上，第350页。
6. 同1，第440页。
7. 同上，第444页。
8. 李震：《灵心雨丝》，辅仁大学出版社，1981年3月1日初版，第274页。
9. 《人与上帝》（二），第445~447页。以及《人与上帝》（一），第208~239页。

页。

10.《人与上帝》(一),第 260 页。

11. 同上,第 264 页。

12. 同上,第 330 页。

13. 同上,第 338 页。

14.《人与上帝》(二),第 24 页。

15. 马克思:《黑格尔法哲学批判导言》,《马克思恩格斯全集》(一),第 460~461 页。

16. 马克思:《1844 年经济学——哲学手稿》,刘丕坤译,人民出版社,1978 年,第 75 页。

17. 同上 14,第 71 页。

18. 李震:《从存在到永恒》,台湾商务印书馆,1986 年 10 月 7 版,第 96 页。

19.《人与上帝》(二),第 237 页。

20. 同上,第 239 页。

21. 同 18,第 104 页。

22.《人与上帝》,第 451 页。

23. 同上,第 452 页。

24. 同上,第 312 页。

25. 同上,第 445 页。

26.《灵心雨丝》,第 64 页。

27. 同上,第 189 页。

28. 赵雅博《现代人人文主义面面观》,第 16 页。

29.《人与上帝》(二)第 269 页。

30. 同上,第 296 页。

31. 毛泽东:《实践论》,《毛主席五篇哲学著作》人民出版社,1970 年 10 月一版,第 23 页。

32. 同 30,第 406 页。

33. 同上,第 411 页。
34. 同上,第 412 页。
35. 同上,第 414 页。
36. 罗光:《儒释道所形成的中华民族宗教信仰》,《神学论集》⑥,光启出版社,民国 59 年,第 538 页。
37. 李震:《人与上帝》(二)300 页。
38. 同上,第 326 页。
39. 同上,第 337 页。
40. 熊十力:《原儒》,明伦出版社,台北,1971 年,第 209~210 页。
41. 熊十力:《读经示要》,南方印书馆 1945 年 12 月出版,第 150 页。
42. 牟宗三:《道德的理想主义》,文星书局,台北,1959 年 11 月初版,第 159 页。
43. 同上,第 230 页。
44. 钱穆:《中国知识分子》,中央问题研究所出版,第 1 页。
45. 同上,第 14 页。
46. 李震:《由〈中国知识分子〉一书窥钱穆先生的人文主义》,《忧患与超升》,辅仁大学出版社,1985 年元月初版,第 26~27 页。
47. 李震:《谢幼伟先生(中国文化精神)读后》,《忧患与超升》,第 38 页。
48. 同上,第 37 页。
49. 李震:《读唐君毅先生(人生体验后记)》,《忧患与超升》,第 15 页。
50. 同上,第 18 页。
51. 李震:《唐君毅的人本主义》,《人与上帝》(三),第 440 页。
52. 唐君毅:《中国文化之精神价值》,台北,正中书局,1953 年 4 月初版,第 317 页。
53. 同上,第 328 页。
54. 唐君毅:《人文精神之重建》下册,新亚研究所,香港,1956 年 3 月,第 582 页。
55. 同 51,第 496~497 页。

56. 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,下册,台湾学生书局,1986年5月全集校订版,第180页。
- 57.《人与上帝》(三),第509~510页。
58. 同上,第522页。
59. 同上,第524页。
60. 庄庆信:《基督徒的希望与台湾封闭的人文主义》,《神学论集》,光启出版社,第43期,第105页。
61. 沈清松:《中世哲学精神与中国哲学精神的会通》,纪尔松《中世哲学精神》译序,第5页,台湾,国立编译馆,1987年3月1日初版。
62. 唐君毅:《中国人文精神之发展》,第69~78页。
63. 周克勤:《道德观要义》(中),第378~412页。
- 64.《人与上帝》(二),第456页。
65. 同上,第459页。
66. 同上,第465页。
67. 李震:《发扬真正的人文精神》,《灵心雨丝》,第69~71页。
68. 李震:《我国大学需要完整人文主义》,《飞扬——抱著信心与大爱》,辅仁大学出版社,1995年2月初版,第35~40页。
69. 罗光:《中国哲学的展望》,台湾,学生书局1985年8月再版,第17~18页。
70. 沈清松:《介绍罗总主教对儒家的看法》,《哲学与文化》月刊,第8卷,第4期,第25~26页。
71. 李震:《灵心雨丝》,第106页。
- 72.73. 同上,第121页。
- 74.《中外形上学比较研究》上册,第228页。
75. 同72,第248页。
76. 同上,第179页。
77. 同上,第179~180页。
78. 同上,第106页。

79. 陈文团:《中国人文主义是无神论吗》,《哲学与文化》月刊,第十卷,第十二期,第 20 页。

80. 同上,第 22 页。

81.82.83. 同上,第 23 页。

84.85. 同上,第 24 页。

86.87. 同上,第 25 页。

88. 同上,第 25~26 页。

89.90. 同上,第 26 页。

第六章内在与超越：基督宗教与中国文化的比较及会通

前几章，我们用了大量的篇幅来阐释台湾新士林哲学的义理架构。对致力于福音中国化和中国福音化的台湾新士林哲学家来说，基督宗教的本土化的前提是基督宗教和本土文化的对话。这是他们主要论域所在。这涉及到作为基督徒的新士林哲学家们对待本土文化的态度问题。更涉及作中国人和作基督徒的关系问题。对这一问题的澄清，就需要对基督宗教和中国文化加以比较，并在此基础上谋求对此二者的会通。事实上，我们在前面的几章里已经在台湾新士林哲学的义理架构的基础上，对此二者加以比较和会通。但只是局限在哲学层面进行的。从“经”和“论”差异而论，哲学还只是停留在“论”的层面，真正的比较和会通必须进入到“经”的层面，即对基督宗教和中国文化本身加以比较。我们在本章所作的工作即是分析台湾新士林哲学家是如何对待中国文化

（主要是儒家文化）和基督宗教的关系的。我们不欲全面地探讨这个问题，而只想就内在和超越这两个幅度来探讨台湾新士林哲学家所作的工作。

一、天与上帝、孔子与耶稣

1. 中国思想的天与圣经中的上帝

和当代新儒家一样，台湾新士林哲学家们都反对将中国文化只视为一个伦理的体系，认为中国文化也具有独特的形上基础，包含着自己的超越层面。在中国文化中，这一超越的层面即是天。因而，基督宗教与中国文化的比较，首先涉及的便是在超越的层面上，中国思想中的天和基督宗教的上帝的同与异。这个问题是当代台清新士林哲学家所特别关注的。他们对此的探讨虽具有某种共同的倾向，但并不完全一致。

罗光在《中国对天——帝的信仰》一文中，从信仰的存在和信仰的意义两方面分析了中国对天帝的信仰。他指出中华民族有史以来即表现对一至高尊神的信仰，这位尊神称为帝，也称为天。他通过对大量的典籍资料的疏释，表明对至上神的信仰贯穿了中国历史的始终。越往上溯对尊神的信仰越深越诚。自汉朝以后，尊神的信仰渐渐混乱。但我国对唯一尊神的信仰到民国时并未中断。民国以后，欧美思想深入中国社会，青年人多以宗教信仰为迷信，国民政府也不祭天，致使传统的信仰不正式存在，但在民间这种信仰依然保留很深的痕迹。¹对此，我们不再对他的具体引证加以复述。关于这一信仰的意义，他指出天和帝在中国古代文献中都代表唯一的至尊真神，是无形无像的，具有位格的。因而“古人

对‘天’的信仰不是多神系的神，而是和人有密切关系的尊神。这表现在：(甲)天生人物。即宇宙万物均系上天所造，但天怎样造生人物，中国传统的信仰中则没有说明。对于天生万物中“生”的含义，罗光在其它著作中说：“中国儒家的经书上，常以天地万物为天所造生，但是造生的意义不明。诗经说：‘天作高山，大王荒之。’(天作)‘天生燕民，有物有则。’(燕民)‘天生燕民，其命不堪。’(汤)儒家绝对不主张泛神论，不以天地山万物的本体所流变而出；儒家主张上帝造生天地人物。但是天作高山，天生人物，是不是用以已成的材料？儒家没有讲明这一点，但是按理想去想，在没有造生天地以前，当然没有天地，而上帝又不用自己的本体去变出万物，那么上帝造生天地人物，可以说是无中生有，儒家的创生，可以解释为无从无中生有的创造。”³由此可见，罗光固然正确指出天是万物的本根，但他把儒家的造生解释为无中生有的创造，则缺乏文献上的根据，而出自他自己的理论推测。(乙)天监临人物。天的监临表明人的生活表面看来是自主的，由自己负责的，但实际上是受到“上天”的限制。天的监临乃为照顾人，不仅对私人，也对国家人民给予照顾。天监临人物主要体现在“命”的观念，“命”指人生的遭遇超出人的自由意志以上。(丙)天操赏罚。“上帝监临四方”体现为：第一，“天生人物，有物有则”，给人物立下行动的规律，第二，监视人遵行规律，加以赏罚。天的赏罚不是任意的，或预定的，而是依据人的善恶而定。赏善罚恶是中国儒家的传统信仰。罗光指出尽管儒家的哲学家中有人反对这种信仰，如荀子反对天的赏罚，王充反对命运，但这乃是学术界常有的现象，民间的信仰并不因此而断绝，甚至在科学昌明的今天，这一民间信仰依旧存在。就人与天的关系而言，则体现在人对天的崇拜上。(甲)敬天。关于此点，罗光指出“国人的敬天和孝敬父母一样，都注重在敬，而不注重在

爱。基督的信仰引导人爱‘天’；基督信仰的第一条诫命是全心全灵爱天主(上帝)在万有之上。爱则亲,亲则近;爱‘天’则和‘天’相亲近;每一个人便和‘天’发生亲密的关系。基督教导人爱‘天父’如父。国人对父母只讲孝敬,敬则恭谨,恭谨则有距离;父子间横亘着一层距离。国人对于‘天’,更有一段距离。”⁵(乙)祭天,为敬天大礼,由皇帝代表全国人民行祭,这是从尧舜到清末,世代不绝的传统。(丙)守天命。普通百姓的敬天则是守天命。即顺从上天给人所安排的生活规律,也即是法天。这表明中国人对天帝的信仰不是隔离的或抽象的信仰,而是和每个人的生活密切相关的。

房志荣先生在罗光上文的基础上著成《儒家思想的天和圣经中的上帝之比较》,在此文中,他首先加以肯定的是儒家思想的天——有位格、造人物、操赏罚等——就是圣经所启示的上帝,中国人祖先没有圣经中的直接启示,仍能从大自然及人性中获得纯粹正确的信仰。其次,他以为儒家论天的终点恰是圣经讲上帝的起点。因为圣经中的最后发言者是耶稣基督,耶稣基督是人又是神,而中国包括孔子在内的所有先贤只是人,不是神。基于这样的思考,房先生指出儒家的天大致相当于圣经创世纪前十一章中的上帝。从第十二章,圣经显露出其为书的特色,即圣经是一部约书,上帝与人缔结盟约的书。这一特色从它所描写的上帝而突出表现出来。这一上帝是:

(1)进入人类历史的神:这一神已经迈过大自然及造物主的关系,而以“你——我”对话的方式向人说话。神突破自己的永恒,进入人类的日常生活,给人许下诺言,表达自己的意愿和计划。

(2)是拯救自己人民的神:神来到此世,不是坐视人民的痛苦,而是要拯救他的人民,这就是圣经出谷记记载的“上帝是救世主”这一事实。

- (3)是最痛恨罪恶但又极其慈悲的神；
- (4)是与人保持各种密切关系的神；
- (5)是与弱小如孤儿寡妇者站在一边的神。

上述所谓神的特征只是旧约所启示的上帝，这只是启示的开始。只有在新约里才能真正体会到上帝的真正特征。这特征在于：“上帝不仅有位格，并且有最丰富、最完美的位格；上帝不仅像人那样，一人一位，并且一个上帝，却有三位：父、子、圣神。三位共是一个上帝，但三位却有不同的角色：对内三位彼此相识相爱，对外三位与世人建立各种交往：父造世，子救世，圣神圣化世人和宇宙。当然父子等都是类比的说法，真正了解上帝特征的只有上帝自己，人谈论上帝，不能不用人的语言，不得不采用类比的说法。不过这些说法还是非常真实，并有无上的价值，因为上帝之子、也称为上帝之言者，降孕母胎，出生此世，成为我人中的一员，名为耶稣基督。是他把父（上帝）的一切告诉了我人，又把一切托付给圣神，让他去完成使命，圣化世人。整部新约就是耶稣基督用自己的生活言行向世人启示天父，并且自己的死和复活给人指出回归父家的光明大道。”⁷ 由新约表明上帝是父，是爱，爱上帝与爱人是不可分的。

通过上述比较，房志荣先生得出如下的结论：（1）儒家思想的天很崇高：没有以人的想象混淆了神的世界。虽然关于天的论述不多，但都很中肯。（2）圣经所启示的上帝是由造主而成救主：全部旧约就是描述天人交往的过程。（3）上帝与人合一：这是新约所揭示的上帝的特色。基督的启示是一切人新生的源泉，天人合一之道乃在爱人爱天主，这不是两个爱，而是同一个爱的两个方面。（4）天人合一是我国传统文化的精华：以中国文化看圣经，好象久别的亲人见面。“天人合一也是圣经所标榜的理想，并且因了耶稣

的亲身予以实现,而成了可行的事实。‘人人可为尧舜’成了‘人人可为基督’。”(5)儒家思想的天与圣经中的上帝不但毫无冲突,并且应该整合为一。房氏以为中华民族在信天的基础,再信圣经中的上帝,接受基督的启示,将是中华民族的福祉。⁸

傅佩荣先生以为中国古代哲学的天,具有五个特征:主宰之天、造生之天、载行之天、启示之天、审判之天。天的这五种涵义在历史上的演变,反映了先秦各家思想的特色。天的根本义是绝对的正义,并以“天子”是绝对正义的化身。这是儒家以前中国人所相信的。基督信仰的上帝在“正义”方面的性格更突出。正义是上帝在人间最高代表。由此,傅氏以为天与上帝都是超越界的代表,并且它们表现的主要性格都是绝对正义。⁹

李震在比较中西天道观时指出,两家接近的地方很多。双方都肯定有神论和一神论,肯定上帝的超越性、绝对性、无限性,以及上帝的位格。关于上帝与宇宙人类的关系,李震认为西方士林哲学用‘创造’观念去表达,而中国哲学用‘生’之观念去表达。这两种方式“虽然可以相互含蕴,而精神却不完全相同。创造特别强调由不存在到存在,由完全的空无到存有,只有无限的存有才有这种能力。由此可见,创造是个极富形上意义的动词。中国的‘生’字,是一个类比的名词。由天地生五谷百果,父母生子女使人联想到‘天’之生万物。‘天’生万物,当然与父母生子女不同,不是创生,是创造。但是中国人重视的是生命的分享与融通。‘天生蒸民’正说明‘天地之大德曰生’,‘生生之谓道’,‘道’的特性即在于生成万物,而生成化育万物正是‘天道’本有的活动。由‘天’之大德为生养万物,又可见‘天’之仁爱,故人应该效法上天的仁爱,推行仁道。上帝藉泛爱施生所表现的仁爱,正是作为人类普遍道德规范之仁道的形上基础。‘天生蒸民’的‘生’字,更能指出天人之间生命的

沟通与共融。笔者认为中国哲学的天道观所表现的天人关系，比西方哲学更接近“新约”所强调上帝为人类“天父”的说法。”¹⁰显然李震和前几位哲学家一样是侧重与中国思想的天与基督宗教的上帝的相同之处。

与上述诸位不同，项退结先生以为，中国人信仰上帝是最高主宰，但不能说这个上帝就是基督徒所相信的上帝，两者并不完全相同，但可以会通。¹¹他指出中国古代文献从未表明统治大自然和人间的上帝从无中创造世界，因此中国古人所信仰的上帝不可和基督徒的上帝等同起来。然而除了不提创世之外，中国思想中的上帝(天)也具有位格，超越宇宙万物之上，替大自然和人间立法，这和基督徒的上帝观是很相近的。¹²

总之，大多数台湾新士林哲学家认为：中国思想中的天和基督宗教的上帝的相同在于具有位格，有绝对的超越性，是万有的本根，关怀人世并为自然及人世立法。但在“天”是否从无中创造万有，则各家观点并不一致。罗光推测地认为“天生人物”，即是创造，而项退结则否定这点。另外基督宗教的上帝不仅是通过旧约所启示，更主要是通过新约的基督所启示，而中国思想的天则没有降生为人。这是二者的最大的差异。士林哲学所强调的对此二者的会通则是就“天”和“上帝”都具有位格性和绝对超越性而言的，借助这种会通，使中国传统对“天”的信仰向基督徒的对“上帝”的信仰开放。就我个人的理解而言，中国思想中的天和基督宗教的上帝尽管都是位格神和至上神，也都是宇宙万物的本根，但其根本的差异在于：(1)中国思想中的天是创生，基督宗教的上帝是创造；(2)中国思想中的天不言，以行事示人而已，故重流行义，基督宗教的上帝不仅是造物主，而是进入人类历史与人说话的上帝；(3)在上述前提下，中国思想在天的创生和流行义下，重视天地人的一体

性和天人之间的感通(仁),基督宗教在实体义下,重视天人之间的差别和天人之间的位际关系。在如上理解的基础上,就不难明白,由孔子和基督所开出的中国文化传统和基督宗教的传统的差异。我们这里无法对前述想法加以展开说明。

2. 孔子与耶稣

事实上对于基督宗教的传统和中国文化的道统而言,其真正的精神并不可以旧约中的上帝信仰和中国诗书以前的天帝信仰来囊括。对这两个宗教及文化统绪而言,孔子和耶稣是关键的人物。他们各自开启了中国文化和基督宗教的传统。因而对台湾新士林哲学家来说,对“天”与“上帝”的比较必然要关联到对孔子与耶稣的比较。这一比较关涉到对中国文化和基督宗教关系的理解和把握。

傅佩荣先生从“异中求同”的视角分析了他们在各自历史脉络中的独一无二的地位:(1)他们分别相信自己是一文化传统或信仰传统的特定人选。亦即,两个传统中的人群都要依靠他们才能获得存在的曙光。(2)他们都相信自己与超越界具有特殊的关系。(3)他们在生命面临极限状况时,都有类似的对天或上帝的呼求。¹³从其相异处言,孔子是至圣,基督是神。神赐给中国一位孔子,也安排了导引中国人生活的特殊途径:孔子之道。

而房志荣先生描绘出孔子的形象:(1)好学自谦;(2)坦荡坚强乐观;(3)有所不言,有所不为;(4)平等友爱,乐群开放;(5)敬神安命,恒心祈祷。认为这些形象可以反映出基督的面貌,即耶稣基督的永恒智慧——降生圣言的某些特征。因此,他以为中国传统以孔子为万世师表,基督徒以基督为最高导师,作为一个中国基督徒在此二者之间不觉有冲突,而只发现他们相映成趣。¹⁴

上述的分析多侧重与孔子和耶稣在德行和精神上的相同之处，但对于其各自的传统而言，其意义是不相同的。当代新儒家以儒家的立场，对孔子和耶稣有如下的认识，牟宗三以为：“不能坚持说只有一个是基督，其他人只能作基督徒，你要否定‘一切众生皆可成佛’，‘人人皆可以为圣人’，这样我们不能接受。为什么一定要通过基督呢？这就好象当年路德新教为什么要反对罗马天主教一样。路德说：我自己也可以通上帝，为什么一定要通过罗马教皇呢？现在也一样，耶稣也不过是个圣人，为什么必须通过他始得救呢？为什么单单耶稣可以直接，我们就不能呢？这是抹杀天下生命的本质。说耶稣是神，是三位一体中的圣子，那不过是宗教的神圣化。我们尽可以把一个人加以神圣化，但不能当真。譬如我们也可以神圣化孔子。但是原则上是人人皆可以成为圣人，尽管现实上不如此。又譬如佛教总要推出一个释迦牟尼佛，但理论上说是三世诸佛，过去、现在、未来多的是佛。不过现实上我们拿出一个释迦牟尼佛来作代表，作一个模型。孔子也是如此。这是从历史文化上讲，总不能说是今天一个圣人，明天再换一个圣人，这是不行的。把基督形容为三位一体中的圣子，站在这个立场上讲，耶稣不是人，是个神。这种神圣化的意义我们可以了解，他在传教上也有一种方便。但是基督教的教义不能永远停在这儿。如果说基督不是人转化成的，一定是上帝派遣上来的。人人不能作基督，人人只能作基督徒。这样一来，就不能和中国文化的教义形态相适应，当然就要产生相互排拒性。传教士说耶稣是上帝派遣下来的，不像中国是由道德实践转成的，那么主体本身就不能开出。主体之门不能开，对于人类的尊严是一大贬损。”¹⁵牟先生的思想包含两方面：一是为什么不可以人人成为基督；二是基督是神而人，还是人而神。这反映出当代儒家对基督宗教的态度。在当代儒家

(如蔡仁厚)看来,如果耶稣是“人而神”,如同孔子是“人而圣”,释迦是“人而佛”,都是通过一生的表现,而由有限而达于无限。这就有利于宗教的会通,也可使“人人可成为基督”得到原则上的肯定。¹⁶

针对当代儒家的如上认识,作为在中国文化传统教育下的基督徒,台湾新士林哲学家不能不给出自己的回答。前述房志荣先生的文章《儒家思想的天与圣经中的上帝比较》的结论清楚地提到“人人可为基督”,傅佩荣先生也表示同意。但在蔡仁厚看来,房神父的话只是怀着欢欣的心情说出心中的感受,是很松泛的,而不是根据基督教义肯定地说出“人人可为基督”。蔡先生以为傅先生是将房神父的一句感受性的话,看成是依据教义而来的“原则”。¹⁷

在当代台湾新士林哲学家中,张春申神父曾直接撰文回答牟先生及其他当代儒者的诘问。他尝试在中国文化的背景中解释基督的唯一无二,普遍性的意义和价值。他的尝试分七步骤:

(一)方东美的宇宙生命蓝图(上迁,下迁回)与拉内之人学比较。

(二)蓝图代表中国传统之理想:礼运大同篇。

(三)这是中国文化中的默西亚主义:在一体范畴中(上迁回,下迁回)表达的天主的末世临近。

(四)中国教会的神学工作:比较耶稣宣讲的天国与中国文化中的默西亚主义(耶稣的十字架奥迹补充之)

(五)耶稣基督之死亡,复活,实践了天周,也为中华民族报告了中国文化中的默西亚主义已经开启与尚未圆满。(蓝图中最高理想是末世)于是耶稣基督进入了中华民族之思想。

(六)耶稣是谁?上迁回与下迁回的凝结点。Deus Absconditus的末世启示。

(七)末世启示(完成中国文化中的默西亚主义)是天主了(希 1-2)唯一无二的普遍意义。

1.末世启示者应当是天主自己,属于天主的神圣生命,假使不是天主自己,不是末世,尚可存天主自己来的另一个启示。

2.天主末世启示的媒介,应是天主自己,否则不是天主的启示。¹⁸

通过如上步骤的说明,从中国文化的背景中说明了耶稣的普遍意义。其结论在于:“基督一方面是一个历史性的具体人物,另一方面有普遍的意义;哪里有生命,哪里就反映他的面貌。”¹⁹对中华民族而言:“天主在古代,在我们民族中,透过列祖列宗、许多圣来告诉我们天主是生命、最后在他儿子身上告诉我们,他是怎样使我们的生命丰富,提升我们进到理想中的大同世界、宗教世界。”²⁰

针对前引牟宗三先生的谈话,张春中神父以为牟先生的话涉及两个问题:1.是否人人可以成为基督;2.基督的神性。关于前者,张神父指出,基督为我们所信者最重要的不是因为他是我们的模范。在新经中这也不是最重要的因素。尽管基督有许多美德,但并不是东西方所有的美德都集中在耶稣身上。基督的重要性不是如牟先生所说的一个作为标准的道德,所有的美德都集中在耶稣身上。基督的重要性不是如牟先生所说的一个作为标准的道德主体。他的重点在于告诉我们一个新时代的来临。启示末世时代来临的人物在逻辑上不需要第二人。因此“基督是唯一无二的,他的普遍意义不是在于道德主体,而更在于启示人类新时代的来临。”而接受新时代的标准和要求的,便是基督徒。“所以耶稣基督只能有一个,报告的时代来临的只有一个,按着时代意义而生活的基督徒却有千千万万。”²¹关于基督的神性,张神父承认历史上确实存在如牟先生所说的将教主神化的现象,但基督徒称基督为神

偏偏不是这个意义。在基督徒的信仰中，“耶稣基督是历史中的人物，可是在他身上，天主最后亲自启示自己，亲自降生为人。……从历史层面上，耶稣已经显出超越的一面；在复活事件中，天主在他身上最后启示，因此他是天主了本身，降生成人的天主。”²²

另外需要提到是台湾新士林学哲学家对孔子的把握。当代新儒家一般倾向于把孔子诠释为中国文化新统的开启人，孔子开出了主体之路，豁显了人的道德主体。孔子虽然具有至上神信仰，但孔子所开出的智慧方向却不在这里。而在于建立了一摄宗教于人文，即道德即宗教的道德宗教，即儒家人文主义传统。而台湾新士林哲学家的诠释方向则落在对孔子至上神信仰的突显上，在他们看来，孔子对天帝的信仰才是孔子思想的根基所在，孔子所开出的人文主义是奠基于他的至上神信仰的基础之上的。大体而言，新儒家是克就整个儒家文化传统而论孔子，而士林哲学家则是截断众流，直接就孔子而论孔子的。双方的诠释都有历史文献为依据，但侧重点却不同，这大概是各自的诠释视域的差异所致。其具体的分析，我们不再一一引述。

二、儒家人性论与基督宗教人性论

以上所论是台湾新士林哲学家关于儒家思想和基督宗教在超越层面上的比较与会通，现在我们看一看他们在内在的层面上，是如何把握儒家人性论和基督宗教的人性论。

1. 性善与性恶

一般人们通常用性善论和性恶论来指称儒家和基督宗教在人性论上的差异，当代儒家就以为“基督教要先说人有原罪，其教主

是本上帝之旨，而山上至下以救人。儒家多信人之性善，人自身可成圣，而与天合德。此是一冲突。”这表明基督宗教在中国与中国文化之主流的儒家的不和谐之处。因而当代台湾新士林哲学家都力图通过重新诠释儒家和基督宗教的人性论，来谋求它们的会通，为基督宗教的中国化作学理上的准备。

关于性善论和原罪说，台湾新士林哲学以为是可以会通的。对此傅佩荣先生提出了“人性向善论”和“人性向善论”来会通二者。何为“人性向善论”呢？傅佩荣对此有一概括的说法：“人性应就人的生命之整体的，动态的表现为判断。自生理、心理、伦理连贯的发展看来，人性为敏感易觉的心灵在抉择过程中所依靠的基础，由自由与良知之对照与互动而呈现出来，这是‘以向善说性’的意旨。”从对人性的这样一种把握，他认为原始儒家的人性论既不是“人性本善”论，也不是“人性善向”论，而是“人性向善”论。“人性向善”之“性”，是从人与万物的差别处谈的，此差别即人有自由抉择的能力，人的本性就表现在他自由抉择的可能性上；人性向善的“向”，代表人性的可能性，人性不是固定下来的存在，它是一种趋向，以“向”说性才能顾及人的自由抉择的可能性；向善之“善”指的是‘人与人之间适当关系的实现’。这即是说凡是在世生活的人，都是未完成的人，都处于各种可能性之中，善恶只能在人与人之间的关系上思考。“人性向善”的根源在于“向”，这才可以突显人的自由选择的可能性。通过人的选择，人才可以“择善固执”，最后达到“天人合一”。²³

关于原罪说，他认为，基督宗教并不因为原罪说而认为人性本身是恶的。傅氏以为原罪说乃是说人性向善，基督宗教的人性论是“人性向善论”。他对基督宗教人性论的基本认识是：“基督宗教的人性向善论导源于原罪说，而原罪说又带我们面对‘上帝肖像’

的信念。所谓‘上帝肖像’，当然也有各种不同的诠释，其中在笔者看来较为可取的是：上帝赋给每一个人‘自我引导的自由及能力，亦即良心的取向’。”²³因而他从三个方面对人性向善论和人性向善论加以协调的：(1)他认为二者都是以向善性，都不把人性当做固定之物。二者只是角度不同，儒家从人的角度看人性，看到人的完美性，即是“向善”；基督宗教从上帝的角度看人，看到人的堕落性，即是“向善”。这二者并无必然的冲突。(2)“人性向善”由心之‘评价’是非善恶和‘训令’行善避恶所表现。而“人性向善”并不否定人有上帝的肖像，即“自我导向上帝的自由与能力”，因此也只有“评价”和“训令”的作用，只不过，因对上帝的绝对正义的突显，使这种能力偏于消极的一面，即依赖他力的一面。(3)两者皆肯定一种‘无上命令’。即遵守绝对的命令而成圣或成全。通过这三方面的协调，傅佩荣认为儒家与基督宗教在人性论上只是判断人性的立足点不同而已，其传统的争议是可以化解的。²⁴

沈清松先生也对儒家和基督宗教的人性论的异同发表了自己的看法。他否定原罪说损及人本有的善，认为基督宗教的人性论是“人性本善”，是指在“本体”上，“本初”上为善，但并非全然实现状态的善。而原罪说的真正意义在于指出人本有的善性是受限于其有限性的，并且随时可能接受自我封闭的诱惑。他基于圣经的信仰，从三个层面分析了人性的善：第一个层面是存有学的善，指人和宇宙万物的存在本身都是善的。天生在创造了一切之后，认为样样都好。第二个层面是指上帝是按照自己的肖像造人。上帝的肖像是人性本善的根据。“神的肖像”的神学先于“原罪”的神学。原罪不过是人的滥用自由而背离上帝，选择自我封闭的结果。第三层面，人的自由意志本身也是善的。至于自由意志是选择自我封闭，还是向其他位格开放，取决于人负责任的选择。总之，沈

自己之创造性真几。同时亦复有括弧所表示之类不同之性。而在物处，则天命流行之体不能内在于括弧内，不能自贯于其个体之内而为其自己之创造真几之性。故只剩下括弧所表示的结构之性、类不同之性”²⁷这个创造真几之性即是人与禽兽不同之所在的人性。在当代儒家看来，这个创造真几是真真实实的，是不容己的。因而它不是所谓的潜能，也不是毫无内容的自由意志的指向。而是人人所有的良知良能。这一思想被牟先生的高足林安梧先生发展为“人性善向论”。这点我们将在后文在加说明。

显然，不论是儒家还是基督宗教都认为人是有限与无限的综合，人的有限性是此二家者皆不曾忽视的（如气质之性、陷溺、原罪说）。但对这个无限性，儒家将之视为创造性的真几，是人的道德实践的内在根据，是人性之所在，也即牟先生所说的“自由无限心”，唐君毅所谓的“道德自我”。而士林哲学家，如傅佩荣，则认为它指引一个方向，这一方向指向善，指向上帝，但这个方向本身不是善。

2. 仁与爱

谈论儒家和基督宗教的人性论，就不能不分析儒家的仁和基督宗教的爱的关系。而对谋求福音中国化的士林哲学家来说，这个问题尤其重要。在此我将综合罗光的两篇文章：《圣经的爱和儒家的仁》及《孔子之仁和基督之仁爱的比较研究》，来分析这一问题。

罗光指出儒家的仁在狭义是爱，在广义是生。儒家之仁以天地有好生之德为仁，天地之心是皇天上帝的代表。仁以上天为根基，化生天地万物即上天之仁。儒家的仁就是生命，发育精神生活的一切美德都包括在仁之内。即效法天地好生之道，赞天地之化

育，立己立人，达己达人。

圣经的爱以天主为根基。旧约所讲的天主的爱，“第一是造物主创造人类之爱，按造天主肖像造人，立人为万物之主；第二是父亲希望子女回家之爱，预许救恩，选择以色列民族作为人类的代表，以得救恩。次要的是人对天主的知恩报爱之爱，全心爱唯一的天主。最后是爱人如己之爱”²⁸。在新约中天主圣父之爱由圣子基督显露出来。基督的爱来自天主圣神，这一爱具有超性的神效，使人成为天主的子民，参加天主的超性生活。在基督内人与天主合一。因着圣神而爱，是超乎人性的爱，因着基督的爱使因罪而堕落的与死亡的人，再得生命。基督把爱天主和爱人两条诫命结合在一起。在纵的方面，使人的生命与天主的生命相合为一，在横的方面使人们生命相合为一。爱是天主的生命，也应该是人的生命。“人受洗礼与基督合为一体，成为天主的子女，以基督天主之心而爱天主爱人，期望将来面见天主，这种仁爱的来源和目标，都超乎人的本性，升人超越的神性。”²⁹

在罗光看来，这仁与爱“相同的是：二者都来自天主，因为儒家的上天即是天主，圣经的爱和儒家的仁都表示生命，又是人的生命最重要的活动，为一切善德之首。所不同的是：圣经的爱直接由天主自己表现出来，圣经的爱给予人以天主的生命，即是超越于人性的生命；儒家的仁由天主因着天地的变化而表现出来，天地的变化给人的生命，是本性的生命。两者在伦理道德方面，圣经和儒家都以仁爱为最大的诫命和最大的善德。有圣经之爱的人，称为圣人；有儒家之仁的人，称为仁人，两者都是完人。因此我们可以说：由孔子到基督的路是一条直路，是从下向上的路，也可以说是孔子所说的‘下学而上达’”³⁰

另外需要提到的是项退结先生对儒家仁的诠释。在他看来，

儒家的“仁”从二从人,可以以“我与你”的位格关系来诠释,以“二人性”为基础才能建立真正的人与人的位格关系,这种“我与你”的关系甚至可以延长至永恒,即建立“我”与“永恒的你”之间的位格关系。他以为通过对这种论释可以使儒家的仁和基督的爱相通。

3. 人性的超越根据

人性论的探讨,必然要涉及到人性的超越根据。士林哲学对儒家和基督宗教的人性论的比较也落实在此。在基督宗教的人性论中,人被造,是上帝按造自己的肖像而造,人的被造本身说明了在存有论上人与上帝之间的绝对分野,在生存论上人对上帝的依靠。这表明人性的超越根据在于作为全能的造物主和救世主的上帝。作为基督徒,士林哲学的诠释重点,在此不在于对基督信仰的解释,而在于对儒家人性论的超越根据的再诠释。

《中庸》首章说:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”儒家人性论的超越根据就在于对“天命之谓性”的把握和理解。这且关键在于对此“天命”的把握。对此大致有两种解释:(一)把天理解为人格神,则此句的含义为,人格神所命令和命定的就是性,这是从“实体”来了解天。(二)不从“实体”了解天,而从“作用”了解天,把天把握为“生物不测”、创生不已的创造性本身,而不突显人格神的含义。如此这句话可解释为生生不已的天命流行本身即人性之所在。就当代中国哲学界而言,当代新儒家侧重于第二种解释,这是宋明儒以降儒家的基本理解。而当代台湾新士林哲学家则突显第一种解释,他们截断众流,不诉诸于儒家的历史文化传统,而直接对儒家思想的源头——先秦儒家原典——加以诠释。

关于“天命之谓性”,罗光认为“天命在儒家思想里,指上天给人的生活规范,”³¹“天生蒸民,有物有则”(《诗经·大雅·蒸民》),上

天所定的规范在人心里即是人性。按照人性生活便是人生之道，依此修养便是教育。他以为儒家的仁爱之心与天地好生之心相合，而天地好生之心，乃是上天好生之心。儒家的仁爱直接合于天地好生之心，而间接合于皇天上帝心。³²这即是说儒家的境界虽止于与天地之心相合，不明说皇天上帝，但其根基是超越的上帝。

李震也以为中国古人相信有一超越宇宙及人类的“天”或上帝，并深刻体验到天的权威和天的临在。天之降命和人之受命互相配合，才能使天之教命成为人生行事之准则。”³³显然这里的“天”是被理解为“位格天”的，此超越的“位格天”是人性的超越根据。在李震看来，在中国哲学中，“在一般的意义下，性命二字连在一起时，往往指同一现实，自其天生就有的本然特性看，称之为性；自其由外在或超越的原因所禀受看则称之为命。”³⁴在这里“天命之谓性”得到了完整的诠释。即人内在的本性是来自超越的天，儒家的仁道是以天道为本根的。孔子曰：“君子不可以不修身，思修身，不可以不事亲。思事亲，不可以不知人。思知人，不可以不知天。”（《中庸》）这即是讲“天命之谓性”的道理。在分析儒家思想的仁道和天道的关系时，李震指出“人性是仁道的直接本原，但人性之上还有天命，天命才是仁道之超越的，最后的本原。人性本善，才能成为仁道的本原；天命或天之道至善，才能作为仁道的最后本原。”³⁵

这里需要指出的是新士林哲学家和当代新儒家对儒家思想的心、性、天之诠释的侧重点是不同的。新士林哲学家以实在论的进路来解读儒家，所把握的是天的实体义，心性天是分属内在与超越不同的层面的。由天命而心性，是超越至内在，由尽心知性知天，是内在而超越。而新儒家以体用不二来解读儒家，所把握的是天的流行义，作用义，由此，心性天道而为一，尽心知性知天，是即内在即超越，即存有即活动，即道德即宗教。

三、工夫与神修

对于儒家思想和基督宗教，学理的探讨并不是终极目的，重要的如何通过自身的修养来提升人的精神以达其各自所企盼的精神境界。这样的一种修养，在儒家称为工夫论，在基督宗教则称为神（灵）修学。对于致力于基督信仰中国化的台湾新士林哲学家和神学家来说，如何谋求基督宗教的神修和儒家工夫论的会通，也是一个重要的课题，这关涉到神修的本位化成功与否。对此台湾的新士林哲学家和神学家们进行了努力的探索，也提出了不少构想。在此，我们无法完整的分析其全部成果，而只以罗光和张春中的思想为例来加以说明。

1. 罗光的纯明神通的精神修养

罗光曾著有《生活的修养和境界》一书，该书以基督信仰为根基，将中国修身学和天主教神修学融会一炉。关于中国修身学和基督宗教的神修学在精神上的基本区别，罗光指出，儒家的修身以正心为起点，克欲为修身的途径，目标在于看自己的心，而不看上天的神灵，上天的神灵只主赏罚，而赏罚由人的善恶而定，而善恶是人自己所造。罗光以为，“儒家的心灵生活和上天连不上关系。虽说人心来自天地之心，天地有好生之德，人心也有爱之理，爱之理称为仁。然而人之心只及于万物，以协助万物的化育，不达皇天上帝。对于上天，只有敬，不用爱。”³⁶在罗光看来，中国的修身学在整体上都没有以至上神为目标，儒释道均为如此。他指出：“中国儒家和道家的心灵生活，都没有至上神作目标，儒家只以同天地合德，道家只以尊元气与中道相合，同天地而长终；故心灵虽超越

单体的人物，并不超越宇宙天地。佛教以绝对实体之真如作心灵生命的归宿，真如则是人的真我和实体，心灵归于真如以入涅槃，是入自己的本体，不是进入超越本性的境界。中国的境界。中国的修身进德，心灵是关在自己以内，只求尽量发展自己的本性，中庸称为尽性，称为至诚。³⁷

而天主教的神修所要达到的境界则是不同于罗光所说的中国的修身境界，其终极目的在于洁淨心灵以同基督相结合。“基督在我们的洗礼中，因圣神而赦罪，再因圣神提高我们心灵生活的本质而进入超性界，接受基督的天主性生命。心灵有了天主性生命。我们心灵和基督结合成一体，不是融会，不是化合，而是结合，基督仍是基督，我们仍是我们。但基督在我们心灵内，天主圣三也在我们内。儒道释都主张反观自心，以见自己本性；我们也主张反观自心，以见心中的天主基督。反观自心以见本性，不用祈祷；我们反观自心以见天主基督，同天主基督密谈，则是祈祷。反观自己本性，以求生活规范；我们反观自心以见天主基督，也是求生活规范。修身的工作，在于实践生活规范，儒家便是克欲以率性而明明德；我们是克欲以行天主基督的福音，目标不相同，克欲行善的方法则可以相同。融会中国儒家修身之道和天主教神修之道，就在于采取儒家克欲和修德的方法以达到‘明而通’的境界。儒家心灵生活的目标，专看自己的心，以求光明磊落，是单面的反观，是寂静的反观；我们天主教的心灵生活，在心中看到天主基督，同基督而扩到无限，是与基督而进入天父生命中，是交谈的，是孝爱的，是活跃的。我们心灵生活的最高境界乃是长久的甜蜜的祈祷生活，是神而通的生活。”³⁸

就我个人对儒家工夫论和基督宗教的与神修学的了解而言，罗光上述的比较，罗光对基督宗教的神修精神的把握大体上是无

误的，他也看出了儒家工夫论和基督宗教的神修对至上神的态度上的差异。然而，他对儒家工夫论的总体把握，在我看来，则是值得商榷的。儒家的工夫论的确是如罗光所言是从尽心尽性入手的，也不以至上的神灵为目标，儒家重在挖掘自己的本心本性。但这样的修养工夫却不是如罗光所认为的那样是封闭在人的自身和宇宙万物之内。儒家重本心本性，但此本性本心，不同于基督宗教与超性相对的本性。基督宗教的超性与本性是分属于天主和人两个不同的实体，而儒家所言的本性本心，是天地人一体的超越心性，是天命之性，而不是封闭在作为实体人的躯壳之内。儒家讲尽性，讲至诚，这确然是从人心入手的，但工夫即本体，工夫所到，即是本体的澄明。尽心，至诚并不关在自己之内，而是至诚通天的。儒家工夫论的全部要义就在于使内在于自身而与天地万物一体的超越心性豁显出来，充扩起来，以使天德流行不息。儒家的赞天地之化育也不可理解为将人心关闭在宇宙万物之中，而不与超性相关联。而应把握为于人的现实活动中，体现出天道的生生超越。因而儒家的反观本心，并不是如罗光所说是寂静的，而是生生不息的，不是单面的，而是圆融的。

罗光对儒家工夫论和基督宗教的神修学的会通，落实在以天主教的精神来融通儒家的工夫。罗光将其神修系统分为三个阶段：“纯而明”，“明而神”，“神而通”。这个系统相应于天主教传统神修的三阶段：净（*Purificatio*），明（*Illuminatio*），合（*Univificatio*）。此“先是消极地洗净心灵，后是积极地行善，最后进入和天主相结合。”³⁹罗光的这三句话取自中国儒家的原典，“纯而明”取自大学的“大学之道，在明明德”；“明而神”取自中庸的“大德敦化”（第三十章）；“神而通”取自王阳明的“一体之仁”（大学问），张载的“民吾同胞，物吾与也。”（正蒙西铭）。罗光以为天主教精神生活的意义，

包含在基督的 山中圣训和最后晚餐的圣训中。罗光正是以天主教精神生活的意义来解释前三句话。

“我是世界的光，跟随我的，决不在黑暗中行走，必有生命的光。”（若望福音，第八章第十二节），“大学之道，在明明德”（大学），从此“明”的线索出发，罗光开启了他灵修的路向。“纯而明”即是灵修的起点。它包含如下步骤：止于至善、静而后定、定而后安、心地光明、斋戒沐浴、成性存仁、心灵祥和、怡然自乐。这一过程重在洗涤心灵的私欲使心灵得以永生。其目的不在求自己的光荣，只求天主的光荣。心地光明，基督便常在心中，基督以圣神引导入心归向天主，信仰天主便获永生。⁴⁰“纯而明”之后，便是“明而神”。其修养路向在于：神而化之、肫肫其仁、大孝尊亲、致知格物、无忧无虑、冰清玉洁、中正心谦、天伦之乐、以友辅仁、为政以正。心灵的修养必须超越自己，己立立人，己达达人。以自己的内在德行德化众人。此乃传统儒家所谓的外王。此如孟子所说：“君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。”（尽心上）即以内在的德行度外在的文化生活，如：科学，家庭，政治等等。⁴¹“神而通”，是精神修养的终极取向，其具体的路向在于：通于世人、守口如瓶、通于万物、天人合一。通即是贯通，罗光以为，道家的通为通于天地而逍遥，成为真人；儒家的通为以仁德通天地日月四时鬼神，赞天地之化育而成圣人；而基督的生命不但是和天父相通，也和人类相通，且通于宇宙万物。天主教的精神在于：“人心以基督的生命，通于万物，以基督的爱，爱惜万物，在超越的境界里，实现儒家的‘参天地之化育’。心灵生命的境界，能够通于人，通于物，必定要天人合一。不通于天，则不通于人和物，通于人和物，目标也在通于天主。”⁴²在罗光看来，基督徒加强与主的结合，必须：“通于圣事”、“通于祈祷”、“通于痛苦”、“默观”。借助上述的修养，实现“天人合一”、“道

通为一”，进入到“爱的圆融”的超越境界。

如上所述，罗光的精神修养方法是力图以天主教精神来提升和融摄儒家的工夫论，使儒家的正心诚意修身齐家治国平天下的内圣外王的修养格局，纳入到主教的精神修养之中。成为人因基督而与天主相合的一个环节。

2. 张春申的本位化神修

现在，我们进一步看张春申在工夫论和神修学上的融合。他在《灵修的意义》一文中指出，灵修有两个因素：理论和方法。他指出两种不同的灵修，在人类灵修现象上有两种不同的世界观：一是封闭的世界观，即排斥另一个世界的存在，否定“宗教”“永恒”的存在。强调自力、自解、自动，把人封闭在现实世界内；另一是天启的世界观，即承认另一世界的存在，追求永恒。与此对应，灵修也分为两种。即开启的灵修和封闭的灵修。一切无神的人本主义都是封闭的灵修；而关于开启性的灵修，张神父以为“度开启性灵修的人，他自己生活在这一世界中，这个世界为他只是是个旅程，一个过程，他的理想是从这一世界进入另一世界。”⁴³ 各种不同灵修的差异在于对“此岸”与“彼岸”世界的关系的不同理解：“另一世界对灵修人的超越性和内在性，在犹太教、回教、佛教与印度教的表达显然不同：有的强调神是如此的超越（犹太教、回教），有的强调另一世界是如此的内在（佛教、印度教），有的以为与神有位际关系（犹太教、回教）我向超越的天主，这位超越的天主向我；有的强调与神合一的一体性方式。因这一世界与另一世界有着对立性的表达，便会有律法与良知间的差别。若另一世界要与这一世界通传，便会有命令、法律的出现。若这一世界是与另一世界是合而为一，则人不用造文字，在我心中的良知便具备一切。”⁴⁴

张春申关于灵修本位化的探讨，内容是十分丰富，这里我们只介绍两点：

(1) 引入气论的灵修：将中国思想中的气论引入基督宗教的灵修是张神父思想的一大特色。这表现在他用气来讨论天主圣神。在他看来，在中国思想中“‘气’与‘仁’是一件事情的两面。由于天的‘仁性’让生命出现在宇宙人生中间，而这‘出现’，显然有着一个能力，而‘能力’这个字在中国古书上是和‘气’相连的。”⁴⁵他以为“‘气’在中国语言中是指‘能力’和‘感应’等义，在中国思想中，宇宙不是根据元素来分析的，而是根据能力来分析的。‘天的本性‘仁’通过‘气’的能力进到人的生命中，于是这个‘气’字在中国语言里就有了道德意味，因而有所谓的‘义气’、‘天地之气’、‘浩然之气’等词出现。”⁴⁶以“气”来讨论圣神不是将“气”等同于圣神，而只是用“气”来表达圣神。他指出，“不论宇宙的根源或人生命的根源，在圣经中，旧约中的描写实际上就是天主的一口气。”⁴⁷天主创造万物就是靠一口气。“一口气”就是“上主的神”。甚至先知及有智慧者的生命也是由天主的“一口气”而来的。并且“在耶稣基督整个生命中，从怀孕到进人人间、他的公开宣讲、他的实现天国的来临及所行的奇迹等等，都是在天主圣神的能力下，在他身上实在是充满了来自天主的气——圣神。”⁴⁸张神父指出西方神学家已将圣神的生动活泼的意味变成静态的本质概念，而中国的“气”本身即是动态活动的，具有感应的。把“气论”引中用来解释“圣神论”，“在中国灵修中不仅能恢复天主的神在圣经中的动态，并且能涵括一切的层面。”⁴⁹以气来解释圣神容易说明人与天主之间的感应，和天主圣神的临在。祈祷静坐就是整个人“在圣神内”。“人在气在运行过程中，回归天父；而这过程受到天父灵气的感应。”⁵⁰

(2) 主体性与灵修：张春申曾用中国传统的内圣、外王的架构

来把握基督宗教的灵修。他指出在基督徒的生活，“内圣”即是伦理生活，“外王”即是传教生活。他以为就内圣而言，儒家是出于对“天命”的经验，在人的本性中体验到天的要求，由人的内在经验中体验天的好生之德；而基督宗教则是出于对“天父”的经验，“在内在的经验中体验到耶稣所谓的天国来临的父是怎么样的，然后我们根据这个而来对待一切，我们可以称其为‘爱’，‘爱’并不是基督徒许多德行中的一个，而是唯一的德行。我们有了它，才在各种的场合来活出基督徒的伦理生活。”⁵¹就外王而言，儒家的“外王”，是“推己及人”，从主体的经验及他人，把天的好生之德推及他人，又修身而齐家、治国、平天下。这不是来自外在的命令，而是依内在的不容己的体验而实行。基督徒的“外王”就是向天下人宣讲天国。“耶稣宣讲天国是因为他内在体验到天父是关心人、愿救人类的父，所以他由此主体的经验而‘外王’——宣讲天国。”⁵²在他看来，中国思想由“内圣”的反省到“外王”的实现有其必然性，基督徒的传教来自天主的命令，来自天主的命令不是外在的，“凡在我们信仰生活中来自天主的命令，则从来不是来自外面的压力，常是先在我们内心发生了一些什么，体验到了一些什么。”⁵³由此，张神父以为中国思想的基本精神不是形式主义和法律主义，而是关注主体，主体性。而圣经所注重的也是这个方向。从这一对照出发，他以为未来的中国灵修的方向就是走关注主体性和内在经验的方向，即“努力地按照对比的方向、按照中国基本思想，来活一个有内涵的生活。”⁵⁴

总之，中国传统的修养方法和基督宗教的灵修学的会通是台湾天主教学术界的关注方向，其目的则在于借用中国的修养方法充实基督宗教的灵修学，也使基督宗教的修灵获得中国式的表达。

四、天人合一与神人差异,内在与超越

我们在这里所要分析的台清新士林哲学家们是如何比较儒家思想和基督宗教在天人关系方面的基本思想。天人关系的问题包含着两个层面的问题：一是存有论的；一是超越论的，后者是以前者为基础的。我们的探讨也是从这两个方面着手的。

1. 天人合一与神人差异

儒家思想和基督宗教在存有论上的差异，在我看来，就是天人合一与神人差异。因而分析此二家关于天人关系的思想必须从对此的分析入手。基督宗教以其创造说建立它的宇宙论，上帝从无中创造宇宙万物及人。如此，上帝和人之间存在着无限的差别，存在着存有论上的断裂，人的存在是绝对地依赖于上帝。上帝是人存在的终极泉源。而就中国思想而言，天不是创造宇宙万物，而是创生宇宙万物。天的好生之德化生万有，万有也就内在地具有天之好生之德，因而天和人与人之间即存在着存有论上的连续性，即天和人与人之间以生生之德为连续点而合一。这样一种存有论上的差异，导致天人之间关系的差异，即中国思想更强调天人的一体性，而基督宗教则突显天人之间的位际关系。台湾省新士林哲学家们就是从此处入手加以分析和诠释。张春申神父在《位际范畴的补充》一文中尝试用中国传统思想的一体范畴来对基督宗教的位际范畴加以补充。他借助对方东美先生的“宇宙建筑图”⁵³的分析说明，一体范畴是中国文化的特征，表达出天人之间的基本方式是“合”，“无间”，“一体”。宇宙万有无一不是天之生生之德的人化流行。这和圣保禄所说的“天主成为万物中的万有”（格前一五 28）很相

似。张神父以为一体范畴所表达的并不一定就是泛神论（Pan-theism），而相应于“一切在神内论”（Pan-en-theism）。这和天主教的位格神论差别不大。站在神学本位化的立场，他尝试用一体范畴来表达天主教信仰。圣经表达天人的关系是位际范畴。基督宗教的天主已超越了造物主的规定，而走进了人类历史，以“你—我”的交谈方式与人说话。针对方东美所谓的位格神的观念容易将人类的弱点加诸到宗教的最高精神主体上的观点，张春中指出：第一：位格不是圣经用来说明神的名词，而不过是后代教会强调神的位格正确地注解了圣经中的神。⁵⁶神学说明神的位格时，十分注意神学语言的类比义，神学清楚人类语言的限制，而不会把“人类弱点”加于神的身上。第二：圣经中的位际范畴所表达的内容。圣经启示的特点不是大自然与造物主的关系，而是神进入历史，起到强化了位际范畴的应用。⁵⁷位际范畴所表达就是进入人类历史的神和人的对话和交谈的关系。通过对圣经创世纪的分析，张神父指出：“创世纪记载以色列民族发轫的历史，应用了位际范畴表达亚巴朗的宗教经验。……亚巴朗代表的以色列民族关切到人类的终极意义：是永远分裂地死亡，或者世界大同地生存？便在此时，出现了一个意识跳跃，肯定生存的根源，神的力量将克服一切分裂。在亚巴朗身上的以色列民族体验到负起人间相合的‘天命’，于是人类历史勃起一个箭头，指向新的境界。这个宗教经验假使发生在中华民族，那么天人之间的具体相通，将不以神话方式的朋友对话来表达，而会以一体范畴来表达。”⁵⁸他认为天人之间的交通一般在三个层次上加以阐述：一是不可道出的经验层次；二是象征层次；三是系统的理论层次。圣经启示的虽然是跨过在自然与造物主的关系而进入人类历史的神，但是位际范畴的表达也只是在象征的层次上，其表达的宗教经验也可以用其他的象征来表达。

张春申特彥指出在圣经中，除了位际范畴外，也有相似中国传统的
一体范畴：在中国传统文化里也有用位际范畴来表达天人关系的。
对此，他认为：“位际范畴，由于主体相对，不易表达宇宙主宰作为
神圣世界里面的构成部分，而一体范畴则非常适合。”⁹⁹因而有必要用
一体范畴补充圣经的位际范畴。

张春申将方东美先生的一些表达中国哲学天人一体的话稍加
改动后，用来表达天主教会的基本信仰：“神的力量，通过复活的基
督，贯注一切。天人一体的基础是耶稣基督，宇宙整体的基础也是
基督”¹⁰⁰而中国的基督徒以一体的精神来表达信仰，则会认为：

“宇宙不是物质的机械系统，而是一个大生机。在这宇宙里
面，我们可以发现旁通统贯的基督生命。他的意义是精神的，他的
价值是向善的，惟其是精神的，所以一切在基督内的生命自有创造
才能，不致为他力所威胁而沉沦，惟其是向善的，所以一切在基督
内的生命前途自有远大希望，不致为魔障所锢蔽而陷溺。”

“在基督内的人生不是沉悔的罪恶渊蔽，而是一种积建为雄的
德业。在这里面，我们也可以察觉在基督内的善性。他的本原是
基督赋予的，他的积累是人为的……”

“宇宙间基督的生命迁化不已，流行无穷，挟其善性以贯注于
人类，使之渐渍感应，继承不已。人类的基督化灵明心性虚守不
满，存养无害，修其德业可以辄相天藉基督所与之善，使之恢宏扩
大，生化成存。天籍基督与人和谐，人与人在基督内感应，人与物
均因基督均调，处处都是以基督之爱继善，集基督之义为枢纽

天主教会对于天人关系是在三位一体的信理中表达。圣父，圣
子，圣神之间是位际关系。张神父以为这一信理只是后来的教会
以当时的神学语言来表达新经的信仰而已。而在一体范畴的神学

里,父、子、圣神,可以应用“根源的天主”,“表象的天主”及“体化的天主”来表述。⁶¹他还利用一体范畴来说明圣事神学。这里就不加以说明了。

与张神父利用中国思想中的一体范畴来表达基督信仰不同,李震则是力图透过对中国思想中的天人一体的分析,认为在中国思想,天人的合一,并不否定天人的各自独立性。他以为运用类比来说明天人之间的关系是中西的共同特点。天人合一,非将天人等同,而是指天人合于道。道是在指称不同东西时,一方面指出他们的共同之处,即皆由道而生,另一方面又不抹杀所指称东西的各自的不同和差异。道作为一个普遍的观念,包括非位格关系和位格关系,如道在水、火等,但水、火是非位格的,它们之间没有位格的关系。相反“天是道,人也是道,天有位格,人也有位格,天人之间有位格关系。天与人皆是道,相互可以沟通,但天是无限的人,人是有限的。天与人有实在的区别。”⁶²天主教士林哲学类比观念的运用,旨在避免天人隔绝的不可知论和天人完全同化的泛神论,指出天人之间有同有异。

李震以类比观念来分析中国思想中的天人关系,所得的结论大体是可以接受的,即天人的合一,并不否定天人在实在上的差别。我想李震突显天人差别的用意或许在于表明中国传统(先秦以前)的对至上神的宗教信仰是优先于后儒所谓的“天人合一”的文化理想。这点李震没有明说,我也不好断下结论。然而就我个人对此的把握而言,中国思想中的天人合一,是合于道,但此道不是可以完全用类比来说明的。道不是本质性的概念,不是万有的共相。对儒家而言,道即生生不息的创造性本身,它是就天的功能义和实现义而言的。天人合一,万物一体,乃是合于道,此道对万物而言是同一,而并不如李震所说天道,人道,地道是不同的。因

为就儒家的终极的理境而言，道不是规律义的道理。规律义的道理乃是第二义，是第一义的超越天道在现象界的显现。天人合一的“合一”不是本质义的“同一”，也不是天人作为实体的结合，而是超越义的合一。天道流行义的合一，即通过人的道德实践而使生生不已的天道在人的活动中无滞无碍的流行。

2. 内在与超越

天人之间的关系，不仅是存有论，更是超越论的。儒家文化和基督宗教的信仰文化的超越形态，决定了其各自的精神超越路向。当代儒家大多以内在超越和外在超越来区别儒家文化和基督宗教信仰文化的超越形态。余英时在《从价值系统看中国文化的现代意义》一文中指出就中西文化都具有超越性的源头而言，它们在开始时并没有巨大的差别，但就天人的关系而论，中西文化的差异表现为内在超越与外在超越的差异。⁶³这一看法显然是和其师钱穆先生所谓的“西方文化的最高精神是外倾的宗教精神，中国文化的最高精神是内倾的道德精神”相一致的。⁶⁴余英时指出中西文化形态的差异在于中国文化的根基是天人合一的，即作为价值之源的超越世界和人的现实世界之间没有一道不可逾越的鸿沟，而西方文化则在上帝和人之间作严格的划分。余英时虽以为对这一文化差异的优劣不可一概而论，但他的具体分析显然透露出他对内在超越的倾向性。余先生的学术专长是史学，他的分析重在对文化现象的描述，而不在义理架构的分疏和超越境界的对比，并且他没有将基督信仰文化和西方文化作一区分，这显然不为士林哲学家认同。

当代儒家皆侧重突显中国儒家的传统智慧，梁漱溟将“似宗教非宗教，非艺术似艺术”作为儒家的义理归旨，冯友兰则认为“极高

明而道中庸”表达了儒家的基本精神。他们都以为儒家在处理入世与出世，内在与超越，神圣与俗世等关系所表现的智慧要高于以神为中心的基督宗教，因为基督宗教的神人分离，在他们看来，造成了人的异化，并且现代化和后现代化社会中所出现的弊端都与此有关。

在当代儒家中能在形上的义理层面对中国思想和基督宗教的超越形态加以分疏的，则要属唐君毅先生和牟宗三先生。唐以“归向一神境”和“天德流行境”来区分基督宗教和中国儒家的生命超越形态，他以为一神教虽然可提撕人超越现实而不坠落，但其弊端则在于有执障，而无法彻底突显人本心的超越性，其根源在于信仰者与绝对者的隔离。而儒家的天德流行境，虽未发展出西方式的独立宗教，但并未割断与超越之天的联系，其由人之道德实践上所展现出超越的境界，即天人合一的境界。它一方面是尽心知性知天的表现，另一方面是天命下贯与天德流行的表现。即对当下之人生、人性有一肯认，以为人性中自有天道，人可在有限的生活，人伦日用中，成就自己的道德人格，使天德在自己的道德生活中彰显，从而使有限的道德生活通达无限而为天理、天命之体现。由此所形成的是以天命人性为中心的文化。⁶⁵

而在牟宗三看来，中国文化乃成就了道德的形上学，其基本精神在于即道德即宗教、即存有即活动、即内在即超越。而中西文化精神的差异则在于是否承认人有智的直觉，承认所谓“自由无限心”的存在。他以为：“现实地说，人是有限的；理想地说，人可无限的。其现实地为有限者，是因为他有感性；其理想地可为无限者，是因为他能超越乎感性而不为其感性所固。他超越乎感性而不为其所固，他即呈现一无限心。因此，他即以此心为体。他若能充分朗现此无限心，他即是一无限的存在。他之为无限是即于有限而

为无限的,即是说,他不必毁弃感性而始可为无限。’⁶⁶相反在基督宗教中,耶稣是神而人,而不是人而神。不是人人可以成为耶稣的,人的得救必须跟随基督而为基督徒,如此则在神人之间划一界限,使“无限归无限,有限归有限,有限成定有限,而人亦成无体的徒然的存在,人只能信仰那外在的上帝,而不能以上帝为体,因此遂堵绝了‘人之可以无限心为体而成为无限者’之路。”⁶⁷

当代新儒家对儒家天人合一和基督宗教的神人分离所彰显的超越形态所作的价值判断,显然是突显儒家文化的内在超越的优越,而贬抑基督宗教的神人分离。对此作为基督徒的台湾新士林哲学家当然是不肯苟同的。士林哲学家们一方面不同意新儒家对基督宗教的解读,以为他们是误解了天主教的超越精神。⁶⁸另一方面也不同意新儒家对传统儒家超越形态的诠释。并从基督宗教的立场对此二者作学理的说明和境界上的判定。

罗光在其《生命哲学》对中国生命哲学的儒释道的生命超越和天主教的生命超越加以说明和判定。(我们这里只介绍其对儒家和天主教的分析,其他部分见本书下编论罗光思想部分)

在罗光看来,儒家的生命超越“为心灵活动,即精神生命的一种超越。这种超越不在于生命的本体,而在于生命的活动。”⁶⁹在罗光看来,心灵生命的超越不在于方法,而在于目标。他以为宋明理学家们都没有把心灵生命的目标置放在超越界。朱子对二纲领的诠释也不出伦理的范围,儒家的传统只注意到君子之道而失却了心灵生活的目标。他以为儒家的理想境界在于“大哉圣人之道,洋洋乎发育万物,峻极于天。……故君子尊德性而道问学,致广大而尽精微,极高明而道中庸。”(《中庸》第二十七章)所体现的“与天地合其德的目标”。对此罗光加以如此诠释,他以为天地代表上天,“天地的大德为生生不息,生生创造力周流不停。圣人的至德,

在于与天地生生创造力结合，使万物化育。”⁷⁰这就是儒家的“天人合一”。罗光以为这样的境界虽是一种超越的境界，但这种“天人合一”；“不见于人的本体和创造者的本体，而是见于造化的工程，在生生的工程上相合。”⁷¹由此，罗光以为儒家的超越为“伦理性的超越”，是以仁道配生生，它并没有超越宇宙而是与宇宙相合。因而这种超越并不“不使人性超越，而是自我的发展。”这是心灵活动的超越，精神自我的超越。因为“生命为一物体的‘存有’，为本身最切实的‘自我’，生命的活动即为自我的活动，儒家的超越即为心灵活动的超越，当然是自我活动的超越，超越仍以‘自我’为根本，”⁷²

天主教精神生命的超越，是罗光生命哲学的最终归宿，也是其全部生命哲学的旨趣所在。知其天主教的超越的信仰生活，许多中国当代学者对天主教精神生活的超越存在误解，如“指责西洋精神生活的超越，轻视个人精神生活的内在性，肯定一超越的神，个人精神生活超越宇宙而和神相合，乃一外在的结合。由一外在的结合，再回到宇宙万物，如同由地上升到天上，由天上再回到地上。”⁷³为了澄清这些所谓的“误解”，他阐释了天主教生命超越的形上学理。依据天主的信仰，人是天主依其自己的肖像而创造出来的心物合一体，人肖似天主。罗光以为在天主教精神中人在万物中价值最高，高于儒家所说得天地之秀气而为万物之灵。天主教以为人性为善，人的肉体也是善的，只是因人心倾向于肉体感官享受而常不中节而作恶。情欲向恶乃是原罪流毒，人类原祖没有经受起造物主的考验，违背了天主的规诫，与天主相离，而犯有原罪。但罗光以为“天主教并没有说人性因原罪而遭破坏，成为恶性。”⁷⁴这即是说原罪不等于性恶，罗光其意在于澄清人们对原罪的误解。由于原罪，“人们虽能以自己的心灵主宰情欲，引导中节，却常感力不从心。”⁷⁵因而，人的拯救并非来自自性，而是来自全能

的造物主。造物主派遣圣子耶稣生成人，来为世人赎罪。这是天主教基督论的核心。十字架上的耶稣基督以其自己的生命和苦难为世人赎罪，以洗礼洗涤人的罪，使人的精神生命提升到和他的神性生命相合为一体。罗光以为由此提升“我的人性生命，变民了天主的神性生命，不只是动作的提升，而是生命本性的提升”。因而这样的生命超越形态，就不同于中国哲学的超越形态，罗光称之为超性生命(Supernatural life)，而不只是超性生命(Praeternatural life)。

罗光依据其天主教的信仰对“超性生命”作出解释。这即是说造物主和万物(包括人在内)本性不同，本体也不同。这是因为，天主创造万物，不是从自己的本体中流出万物，而是从无中创造。天主和万物的关系是创造和被创造的关系，二者的本体完全不同，天主是绝对的，万物是相对的。这就是说“万物的‘存有’不是自有的，而是由天主的创造而有，从无而有。”⁷⁶在罗光看来，天主创造万物，是以创造力发出创生力而造。这一创造行动超越时空。而天主教所说造物主在万物内，非指天主本体在万物以内，而是说“造物主的创造行动常在万物以内。这是力的在，有如易经所说‘天地之大德曰生’”⁷⁷罗光把这种创造行动看作只支持万物的存在，却不改变万物的本性。

天主教的精神生命的超越生活，是通过十字架的基督的受难与复活所昭示的。人领受洗礼而使自己的精神生命被提升到和基督的神性生命相结合，这种结合是本体的结合。由此结合“我的灵魂接受神化，我同样成为天主的义子。父子的本性本体是相同，我因此不仅是人按天主的肖像受造而肖似天主，而且已因与基督的结合而与天主同性同体。这个超越乃是本体的超越，超越自然界的本性。不是我的本体被举到天主，而是天主降临我心灵内，使我的灵魂和他相结合，天主住在我心内。”⁷⁸这是罗光所把握的天主

教的生命超越方式，对于这种超越方式，罗光的把握有如下几方面的特点：

(1)这样的生命超越是超性超越，本体超越。超性超越是指由人性与天主性两种完全不同性的超越，而非自性超越，自我超越。本体超越指由人本体向天主本体的超越，即人本体与天主本体的结合。(2)这种本体的超越，不同佛道的所谓本体超越。在佛道，真如或道是人及万有的共同本体。而在天主教，人本体虽与天主本体相合为一体，但人本体仍是人本体，天主本体仍是天主本体，这种结合并没有使人超出宇宙，只是使人性生活化为神性生活，人本体被神化而已。(3)这种超越不是自力完成，而是由“天主降临我心灵内，使我的灵魂和他结合”；“在现世生活里，我的感觉和理智都不能直接透视天主，而是靠我的信仰。”⁹信仰生活是超理智的生活，是使现世生活的神化。这种生活是十字架上的耶稣所向人启示的，并通过十字架上的耶稣而引导人完成这种超越生活，以基督耶稣为中介，人的内在与超越得以打通。(4)人依信仰而有超越的生活，但罗光也同时承认“精神生活的超越，在现世也能超越信仰，而取得‘直见’天主的生活。”¹⁰“直见”不是眼见，理智见，而是“神见”。但对此“直见”，罗光又以为“神见所得超乎人的想望，满足人的一切追求，是极乐的境界。但这种境界虽在我心内，又超出我的心灵。所以不能常留，乃是灵光的一眨。可望而不可求，不求而又可得，可得而不常住，神秘莫测，无可言宣。”¹¹

不同于罗光以本性和超性的区分来判定儒家和基督宗教的超越形态，李震则提出纵向超越和横向超越来阐释中国文化的超越形态。他认为自我存在可以有两个方向发展，即纵的方向和横的方向，纵的发展是超越的，横的发展是内在的。与此相应生命的超越形态有“纵向超越”和“横向超越”。前者指“神性天道所具有的

超越性”。后者指道自身所具有的超越性。在这样的概念架构下，探讨中国哲学中生命的超越形态。

他通过大量的史料梳理，指出中国文化在先秦以前具有浓厚的对至上神的信仰。关于先秦以后中国文化典范的转变，他否定“当代少数学者认为古代一神的宗教信仰，到孔孟老庄时代，已经变质，至上神的超越性及主宰性已逐渐为内在性所取代。”的说法，认为这类说法“显然受到西方控内在哲学或无神人本主义的影响，对于真正的中国文化精神，是具有破坏的。”⁸²他指出“横向超越”中“道本身”对万有的先在性与“纵向超越”中上帝对万有的先在性并没有矛盾，因为这“是从两个不同的角度去看，道的先在性是理念的，是逻辑的；而上帝的先在性是实在的。上帝是万有真源，也是人认知结构的最后原因。换句话说，如果万物之内在结构的本根是道，道是万物实现的最根本因素，此一情况的发生也是取决于上帝的。”⁸³这表明“纵向超越”是“横向超越”的超越根据，“神性天道”是“道本身”的根源。他通过大量引证和阐释表明，在先秦和思想转折时代，儒、道、强调道的内在性，即“横向的超越性”，但并不否认神性天道，也具有“纵向的超越性”，并向神性天道开放。把中国文化（特别是先秦思想）完全看成是内在超越或横向超越，在李震看来，是没有根据的。相反在中国思想中“道本身”的超越正是指向神性天道的桥梁，失落了指向神圣天道的“纵向超越”，所谓的“横向超越”必然要走向绝对的内在主义。在李震看来，当代新儒家对先秦儒家超越形态的把握是摆脱不掉内在的“无神人本主义”的嫌疑，他们排斥基督宗教，在气度的恢宏和开放上去古代儒家精神太远了。⁸⁴

老一辈的新士林哲学家，如罗光、吴经熊、李震等无论他们采取何样的义理架构来把握及判定儒家和基督宗教的超越形态，他

们大多对传统儒家的超越精神存有敬意，只是认为其超越性太过于侧重内在的方向，其所内含的指向上帝的绝对超越还没有真正突显出来。这些士林哲学家所作的学术工作，在一定意义上可以说就是豁显传统儒家所具有的对至上神的信仰，使其向以基督为中心的基督宗教的超性超越开放。然而也有一些信仰基督宗教的学者，站在基督信仰的立场对儒家的生命超越形态持强烈的批判。沈清松先生的弟子曾庆豹先生即其中的一例。曾先生的哲学立场是否属于新士林哲学学派，我们暂且不论。但他对儒家的“天人合一”和基督宗教的“神人差异”的分析，却是以基督信仰文化作为批判诠释的参照点。⁸⁵

我们下面就以曾庆豹《‘天人合一’与‘神人差异’的对比性批判诠释》一文来分析他对儒家和基督宗教的生命超越形态的判定。该文章将“天人合一”与“神人差异”置于“现代性”的范畴下作提问，在对比的情境下阐述基督信仰文化的批判性诠释。他以“同性”“肯定的辩证”来表论“天人合一”；而以“非同一性”“否定的辩证”来表论“神人差异”。在他看来，儒家的“天人合一”思想是采取德化的意涵来说明“天”的概念。“天人合一”即是“天人合德”。“天”也被化约为“义理之天”，如此，“天”就不是“对象义”的“天”，而只能是存养工夫所完成的“境界”。“天人合一”也不过是一种“主观境界”的完成而已⁸⁶在他看来，当代儒者从“绝天地之道”到“内在超越”的诠释表明：“中国哲学没有一个‘外在’的‘超越’叫做‘天’，所以‘天人合一’中的‘天’只不过是结合了伦理学和价值学的一个‘超越意’的概念，这样的‘超越’是现世性，不预设此岸/彼岸现象/本体的‘内在’。事实上，这里所谓的‘内在’也不是相对于‘外在’的‘内在’，因为‘天人合一’无所谓内/外，它是一个‘同一性原理’——‘存有论的同一’(Ontological Identity)。”⁸⁷他同意冯耀

明对“内在超越”的语义学批判,认为“内在超越”和“外在超越”的使用存在着语义上的混乱,“内在超越”存在着二律背反,可滑向和“外在超越”同样的意涵,走向“外在超越”的“主客二分”的命运。其结合则是‘天人合一’在‘同一性原理’起作用下,‘道德主体’将虚位化、非对象化、假借义的‘天’延揽到实践主体上,‘主体’(人)成了道德形上学意涵的‘主体中心主义’。”⁸⁸他以为牟宗三的哲学即是依“同一性”和“肯定辩证法”对“天人合一”的诠释。牟宗三依中国哲学的传统,把神学还原为超越的存有论,这是“依超越的、道德无限心而建立者,此名曰无执的存有论、亦曰道德形上学。此中无限智心不被对象化,个体化而为人格神,但只是一超越的、普遍的道德主体(赅括天地万物而言者)而可由人或一理性存有而体现者。此无限智心之为超越与人格神之为超越的不同,此后者是只超越而不内在,但前者之为超越是既超越而又内在。分解地言之,他有绝对的普遍性,超越在每一人每一物之上,而又非感性经验所能及,故为超越的;但它又内在于一切人物之体,故又为内在的。”⁸⁹如此,道德实践的主体就无限膨胀为自我指涉的“大写的主体”。这种不需要外在超越的天的道德主体的自我确证,其所谓合法性根据就是心性天通而为一的自我充足的合理性,也即所谓的“实践理性充其极”。在曾先生看来,牟宗三先生的哲学乃是黑格尔绝对精神的变种,是依据“同一性原理”将“道德主体”推向“绝对主体”,是康德“主体性哲学”在中国的借尸还魂。为此,他以为“将‘天’移位到‘道德主体’身上,正如同把人等同于上帝一样的危险和灾难。”⁹⁰显然,曾庆豹是顺西方现代文化的发展理路,将对现代性的批判加诸到儒家的“天人合一”上。

曾庆豹同意余英时在《钱穆与新儒家》一文中对新儒家的批判,⁹¹认为新儒家的“良知的傲慢”其实是科学主义的“知性的傲

慢”的翻版。在他看来，“良知的傲慢”是将“天人合一”看作“同一性原理”的后果。新儒家与康德黑格尔哲学的相遇，乃是基于和“主体性哲学”相近的立场。而“主体性哲学”的困境在于“无法真实契入现实生命与历史情境的种种限制，‘道德主体’被抽象化、孤立化的结果就是一次又一次的将主体无限的扩充和膨胀。”⁹²由此强化了对人性的绝对依赖。不同于希腊哲学的同一性根源是“罗各斯”(Logos)，新儒家的同一性根源是良心或心性。⁹³“天人合一”的起点和终点是同一的，即他的存有论和修养论是同一，所谓天之道就是人之道。这样的一种诠释循环将“人”“天化”，视为同“天”一样的形上本体，其结果必然是取消了超越世界的存在。以人之主体为起点和终点的世界只能是无超越的一层世界。没有了真正的超越世界，作为“在世存有”的人不具有任何超越性和优位性，也无法建构真善美的价值。曾庆豹指出：“中国的超越是架空了外在超越而‘道成肉身’为道德主体，又以所谓的‘肉身成道’为完成，所谓的‘超越’并不真是‘超越’，因为它不是在现实价值之外的价值，它就是现实价值，这个价值谁来规定，会不会变成僵化、封闭的意识形态，好象都未曾真正面对过。”⁹⁴

他认为与“天人合一”不同，基督信仰对于“神人关系”的立场是“非同一性”(nonidentity)的，即上帝和人之间存在着根本的差别，在这“差异”下，才可能去谈原罪、救赎、契约、爱等等说法。⁹⁵这样的一种“外在超越”是和批判的可能性、价值学的确立以及人性的自我理解相关联的。这样一种“非同一性”是不同于希腊的“思想与存在的同一”以及近代西方理性主义和观念论传统，而与之一直存在着冲突。他认为圣经中“巴别塔”的故事指出了“神人差异”的事实，“巴别”本义是变乱口音的意思，是“非中心化”的象征。在他看来，“‘神人差异’的‘非同一性’原理一方面限制或否定

了人想成为神的可能，另一方面却在‘去中心化’中赋予了多元的合法和免去‘主体中心’的支配。”⁹⁶所谓基督信仰基于“神人差异”的“非同一性”抵毁了的人的作用的说法是新儒家对基督信仰的误解，基督信仰的“神人差异”提醒人是有限的，否定人走向“中心主义”的合法性。“同一性”的灾难后果即在于“强迫同一”及“意识形态操纵”的极权。人的有限性并不否定人的价值，而是防止将其绝对化。从基督信仰来看，“人不能依赖自然生命来完成什么的，人需要超越就必须借助于‘中介者’；换言之，人不是不能超越，人的超越是在自我有限揭露下承认不足而需要‘中介者’。所以救赎或恩惠的所谓他律，就是一种‘界限概念’，以严防被人视为上帝般的无限者，违反了‘差异’的非同一性原理。”⁹⁷基督信仰的“神人差异”即是在依赖于“他者”的“差异”下形成了“否定辩证法”。它的“法则是“人的非神话化”，将人置于一种差异性和有限性的位置以放弃‘想成为神’本体激动，而且渴望弥撒亚的救赎。”⁹⁸基督信仰的否定辩证法反对任何形式的“主体中心主义”，无论这个主体是“人”还是“神”，是康德及黑格尔式绝对的“理性主体”，还是牟宗三的“道德主体”。但这并不意味否定辩证法摧毁主体的价值对此曾先生指出：“‘神人差异’的‘非同一性’并不因为反对主体中心而变成‘无主体’的价值摧毁，所以基督信仰一方面不同意‘现代性’的主体中心，也不接受‘后现代’对主体的无情摧毁，‘神人差异’所要导向的是‘互为主体性’的建立。”⁹⁹在曾庆豹看来，新儒家把基督宗教的“神人差异”看作“断裂”是以儒家的“天人合一”连续为预设的。严格说来，“神人差异”不是“断裂”和“矛盾”，而是一种“张力”。正是“张力”的存在，耶稣基督作为中介者的存在才有意义。在这一“张力”的状态下，以基督为中介的神人的和好才有必要。同时也正是在这样一种神人之间的张力下，对此世的批判的根基

才能真正确立。而儒家的“天人合一”取消了“张力”的“和谐”，其危险性在于超越的幅度也被空无化，对现实有限性的批判因而也是无力的。由此所作的“任何价值的演绎也只能是自然生命演绎的结果。”¹⁰⁰曾庆豹指出在“神人差异”的基督宗教看来，所谓“智的直觉”“无限心”的说法都是本体论上的越权。“就‘现代性’的意义来看，基督信仰严肃地拒绝接受‘主体性哲学’，没有人或任何的思想尺度能宣称他是绝对的：普遍和必然，除了上帝以外，任何宣称其为‘中心’的都是违反了‘神人差异’的非同一性，是‘巴别塔’的著魔。”¹⁰¹这表明任何所谓的现代性的“主体哲学”都是与基督信仰的“神人差异”的非同一性和“否定辩证法”格格不入的。

总而言之，曾庆豹的分析表明：“天人合一”与“神人差异”是儒家文化和基督信仰文化在存有论上的不同根据。其差异具体体现在“同一性”与“非同一性”“肯定辩证法”与“否定辩证法”的不同，这一不同导致它们在人性论、实践论、价值学和文化理念等方面的不同。从此差异出发，曾以为当代“新儒家将“天”诠释作一个由外在超越价值内化主体的超越价值固然由其可取之处，但这种内化的唯伦理思维却将所有的价值建立在人性的主体自觉意识上，这就合法化了主体自我完成的无限可能之危险性，最后也确立了现世性和实用性的基本特征。——自由‘心’证。”¹⁰²这一“天人合一”的归宿即“主体形上学”的直觉主义。以此“天人合一”为道德实践的终极理想，超验的彼岸世界则在人的关怀之外，外在的客观世界也不存在价值可言。他进一步指出基督信仰的“神人差异”的存有论迫使人“必须向外企求价值、渴望‘中介者’（弥赛亚）的救援。”¹⁰³对“天人合一”和“神人合一”的对比，他以为：“儒家可以‘诚之’，但基督徒却不认为自己能够去‘爱’或懂得何为‘爱’；儒家可以反求诸己的‘尽’，可是基督徒却必须依助‘恩宠’。在价值学

上的意涵,儒家是通过肯定价值来实现价值,基督徒则以否定价值的可能进而企求价值的确立,这个逻辑推演的结果,自然就看出‘仁’与‘爱’是居于完全不同的价值学立场,所以,我怀疑是否就此价值学立场不同而我们还能在之间进行任何‘会通’之可能。”¹⁰⁴

五、小 结

现在,我们就这一章所阐释的内容作一简单的分析。我们在这一章里所介绍的思想大致可分两类:罗光、李震、张存中侧重为福音的本位化铺路;曾庆豹则侧重儒家思想和基督信仰在义理上的分别。就前者而言,罗光生命哲学的建构旨在指出中国思想和基督宗教在生命超越境界上的不同,并力求突显基督宗教的超越形态并不舍弃儒家的“天人合德”,而在更高的层次上将儒家的超越形态融于自身。因而可以说罗光所作的有些类似唐君毅“九境论”的判教,只不过其判教的理据不同而已。罗光的努力是以天主教士林哲学的义理架构对儒家生命哲学及其超越形态的融摄,其目的在于确立中国的天主教哲学,或所谓儒家哲学的当代发展。而李震的努力则力图表明“天人合德”所谓儒家思想的超越形态只是所谓的“横向超越”或“内在超越”,“道本身”的超越是以“纵向超越”即向神性天道的超越为前提。他对中国思想史的分析是要表明就中国文化而言,“天人合一”的“内在超越”并不是中国文化的终极理趣,中国文化并不否弃向神性天道开放的“纵向超越”,而只有“纵向超越”的突显才可保证“横向超越”不沦为无神的人本主义。对中国文化的如此诠释则可舒畅中国文化的生命之流,使其

向至上神信仰开放，也向基督宗教开放。不同于前二者，张春申先生以一体范畴来补充位际范畴，则是利用中国文化的精神语言来表达基督信仰，其目的不在于对一体范畴与位际范畴，或“天人合一”与“神人差异”作实质性的分析，而侧重于基督信仰的表达方式。这是神学本位化的一种努力。

曾庆豹的立场是否是士林哲学式的，并不重要，重要的是他严辨基督信仰和儒家思想的义理分际，并从基督信仰的立场对儒家的“天人合一”的“同一性”加以批判。就我个人对此的理解而言，以“天人合一”和“神人差异”作为此二家在存有论上的分际是确然无误的，以基督信仰“神人差异”的“非同一性”或“否定辩证法”对“同一性”的“主体中心主义”的批判也是精辟的。从话语理论对现代性的言述方式加以批判亦是对此现代性的弊端有所见的。他的整个批判是对新儒家“论述实践”的批判。现代新儒家在其理论形式上的确是采用了西方近代主体哲学（康德与黑格尔）的架构，这在牟宗三与唐君毅处尤为明显。他们的理论表述也确实具有主体中心主义的倾向。并且儒家作为一个文化体系，也确实具有“人类学中心”的危险，老子的思想就可以理解为在中国文化脉络中对儒家文化“人类中心”的批判。整个人类历史，尤其是西方的近现代史已表明这一“人类中心主义”的灾难。因而以“非同一性”“否定辩证法”来批判“人类学中心主义”“主体主义”的“同一性”“肯定的辩证法”，无论怎样严厉都不为过分。曾庆豹所关注的就是对“内在超越”的“论述实践”的种种后果加以批判。在这一点上，他和刘小枫的学术定向是基本一致的。然而在我看来，以为现代新儒家受限于“五四”的问题框架，被西方近代哲学的“主体性”幽灵所缠绕，因而需要“超越五四”，以摆脱科学主义、主体主义、虚无主义、等“现代性”哲学的困境，这一致思的取向是值得肯定，也是现

当代中国哲学的一个努力方向。但如果把新儒家的思想（甚至儒家的天人合一）完全等同于所谓的“现代性”哲学，则又是缺乏同情的理解和失之偏颇。事实上近代以来中国知识分子所面临的十分艰苦和复杂的任务。就以新儒家为例，他们的“问题域”并不限于所谓的“五四”问题，他们在现代社会汲取儒家的思想资源对现代社会的回应是多方向的，一方面他们要回答所谓的“五四”问题，解决中国的思想启蒙问题，以安顿民主和科学，所谓的“良知坎陷”“反本开新”，其目的全在于此；另一方面他们又要面对启蒙思想的困境，反对科学主义和价值虚无主义，进而在现代乃至后现代社会确立人的终极关怀，儒家思想的宗教化诠释，道德形上学的建立，天德流行的心灵九境之确立，都是与此相关的。因而现代儒家的思想就具有矛盾的多重性格，即一方面具有文化民族主义的特性，力求开启民族文化的生命智慧以解决现代问题，受限于“五四”的问题框架；另一方面由要力求通过对儒家“天人合一”的再诠释来突破“现代性”文化的困境，以对治现代社会的价值虚无。现代儒家的这一多重性格，通过它遭受来自自由主义和基督宗教的双重批判所体现。现代儒家的这一困境不仅源于近现代中国社会的复杂性和变化性（如中国社会的前现代性、现代性、后现代性多元并存和嬗变），同时也源于现代儒家对其自身特性还缺乏彻底的批判和解析。就我个人的理解而言，现代儒家借助康德和黑格尔所建构起的儒学的现代形态，固然无法完全避免人们把加诸康德和黑格尔的批判也加诸他们，但其中却含有非康德和黑格尔所可限制的精神取向。正如同现代儒家时常将基督信仰文化等同于西方文化一样，他们也没有将儒家的天道信仰文化和中国文化加以解构。因而他们时常以文化民族主义的态度为儒家辩护，则是为人所诟病的。就儒家的天道信仰而言，超越的“天”是不言的，是没有

进入人类历史的,因而“天”对人的显示只能是以行事示之,对人而言,“天”所彰显的是“创造权能”,是生生不息的创造性本身。“天”固然还保留着“位格”性,却不被中国文化所突显。人对越在天,所应作的就是依天道而行。人对天道的信仰必落实于人道的践履上,由“天命”之人性(生生不已的创造本性)来体现天道之流行。“天”不“言”,人亦不重视“言”(论语阳货篇:“子曰:予欲无言。子贡曰:子如不言,则小子何述焉。子曰:天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉。”)天道流行不已,人亦以感通之“仁”配天,“仁”即“天”。然而人毕竟是活生生的在世的“能言”的存有,“人言”的有限性,儒家并非不知。孔子所谓“巧言令色鲜仁矣”,所谓“君子敏于行而讷于言”,都是有所感的。然而儒家毕竟“言”了,尽管是所谓为天道之流行而不得已而为(孟子滕文公下:“孟子曰:‘……我亦欲正人心,息邪说,距彼行,放淫辞,以承三圣者,岂好辩哉,予不得已也。’)。故儒家强调工夫的进路而不是言说的进路。儒家的所有言说都不可作为现代意义的理论来看,而只是开启人成圣工夫的前导。儒家正是通过本于天道的内在仁心之感通,来调适和顺畅人的自然生命而化成人文,并于此人文中见天道之流行。内在的仁心之感通对一切人文及典章制度和一切的言说,起到顺畅和调整的作用,以防止其固执化,并依此感通之仁而对典章制度加以损益。这即是说对现世的生命,儒家不采取批判的态度,而采取仁道之感通的方式。儒家正是通过所谓工夫的进路,及道对势的优位性来力求突破人言及现实的限制。

我上述的说明,无意表明儒家精神超越于其他文化,特别是基督文化,更无意认为儒家是圆满自足的。我只想表明儒家这一本天道以立仁道,践仁道而体天道的精神,并不因传统儒家的典章制度的过时而失去价值,这一精神具有超越时代的永恒价值。然而

这里所谓的永恒只是说明他的必要性，而非说它是充足的，因而需要与基督信仰文化的深层对话，其理由如下：(1)在儒家的义理架构中，天毕竟是不言的，人只能“观诸圣人，则见天地”(程伊川语)，由主观的道德进路而体现天道之流行，毕竟只能内在地挺立人的价值，而无法客观地确立人的价值；只能超越地运用知识，而无法客观地确立知识；只能主观地畅顺文化生命，而无法客观地批判文化及社会结构并调整之。(2)这一困境之根源不在于所谓的“天人合一”，而在于“天不言哉”。在“天不言哉”的生存境遇中，儒家的“天人合一”的生命超越形态确然是所谓的“极高明而道中庸”，也是如陈文团先生所说的那样，不用所谓的概念（人言）来猜度上帝的形象，而是在不闻圣言的境遇下，力求在生活中活出上帝（天）的形象，儒家以清明的理性态度来对待天地鬼神，以笃实的践履来体现天道的流行。避免了以人言代人言的迷信，也杜绝毫无超越意涵的人欲横流或平面化的生活。并以民间的至上神信仰的形式期待着超越幅度对此世的介入。(3)然而，尽管儒家的先贤没有听到上帝之言，上帝却在特定的时空进入人类历史。这即是上帝之“道成肉身”，基督在十字架上的受难和复活，打破了人类历史的自然进程。人与天的关系，就不再仅仅局限于自然历史状态下人自下而上的超越祈求：一，崇拜不该崇拜之物（迷信）；二，以人道体现天道的天德流行（儒家的清理理性精神）。而是增加了“天”（上帝）自上而下的拯救。(4)这一自上而下的介入，为人类的现世生命存在及自然历史状态，增加了一个绝对超越的批判幅度，为此世的生活注入了永恒的希望。人和绝对的关系成了双向的关系：一，自上而下的恩宠和拯救；二，由下而上的信仰和践履。(5)就此而言，罗光和李震等工作确实有助于中国文化，确切地说每一生活于中国文化中的人走向超越的信仰，而曾庆豹及刘小枫的学术工作也确实有助

于我们认清中国文化的限制和基督信仰的意义。(6)然而即便是在上述的意义上,我也并不认为儒家的“天人合一”的超越形态是如刘小枫、曾庆豹等认为的那样毫无价值,或所谓的无超越可言。儒家所言的“良知良能”“德行之知”或“所谓的自由无限心”“道德自我”的不容己的超越性,又确然是不可全然否定的。几千年来儒家先圣先贤所努力践履的这一切不是没有真切实感,全属于“意识形态”话语的“论述实践”。而确是基于人的生存境遇的活生生的超越体验。“天人合一”“体用不二”并不可完全化约为现代话语理论的所谓“同一性”或肯定辩证法;“体用不二”是二而一,一而二的。它所彰显的是天道流行的创造与分殊化。如果把它放在基督信仰的脉络里来把握,它类似三位一体的“圣神”(张春申对气论的再诠释,以及以一体范畴补充位际范畴,即是有见于此),并不是如有些基督教学者所谓的在自然生命上确立价值,或毫无超越可言的自我超越。(7)因而我以为基督信仰和儒家天道信仰的比较与对话,同情的理解是最为重要的,在此基础上所进行的对话和批判性的论释,则一方面有助于基督信仰文化的本位化,使基督信仰获得中国式的表达和践履方式,另一方面则有助于儒家思想的多幅度的展开,使儒家思想获得现代的表述形式。更为重要是,为作为活生生在世存在的有限个人提供了走向超越和拯救的路向和践履方式。在此前提下,一个人信奉儒家的天道信仰,还是皈依于基督信仰,则全然属个人抉择之事。(8)我的整个分析,并不预设我个人的价值判断,只是力图表明儒家和基督宗教的对话,除进行知识社会学的批判,和利用话语理论加以分析之外,决不可忽视儒家和基督徒在实存体验上的比较和沟通。而当今中国的知识分子在信仰的抉择上,必须对二者都加以严格的审视,不可冒然地作出判断,唯其如此,才有助于在此世确立自己的安身立命之所。

注：

1. 罗光：《中国对天——帝的信仰》，辅仁大学《神学论集》，第 31 期，第 77 ~ 103 页。
2. 罗光：《中国对天——帝的信仰》(续)，辅仁大学《神学论集》，第 33 期，第 406 页。
3. 罗光：《实践哲学》，上册，第 84 页。
4. 同 2，第 407 ~ 411 页。
5. 同上，第 412 页。
6. 房志荣：《儒家思想的天与圣经中的上帝之比较》，《神学论集》第 31 期，第 25 ~ 32 页。
7. 同上，第 34 页。
8. 同上，第 38 ~ 39 页。
9. 参见本书下编论傅佩荣部分。
10. 李震：《中外形上学比较研究》(下册)，第 281 ~ 282 页。
11. 项退结：《基督宗教与中国思想的会通》，刘晓枫主编《‘道’与
言——华夏文化与基督文化相遇》，第 692 页。
12. 项退结：《两种不同的超越和未来中国文化》沈清松主编《诠释与创造——传统中国文化及其未来发展》，第 517 ~ 518 页。
13. 傅佩荣：《中国基督徒在思想及文化界的角色》，《神学论集》，第 64 期，第 241 ~ 242 页。
14. 房志荣：《孔子所反映的基督面貌》，《神学论集》第 61 期，第 367 ~ 374 页。
15. 这是台大中文系同学访问牟宗三先生谈道德宗教与文化的文章，见《鹅湖》，第 23 期(1977 年 5 月)，第 3 页。
16. 蔡仁厚：《新儒家的精神方向》，台北：学生书局 1982 年 3 月初版，第 78 页。
17. 同上，第 76 页。

18. 张春中:《中国教会与基督论》,《神学论集》,第 37 期,第 450 页。
- 19.20. 同上,第 445 页。
21. 同上,第 448 页。
22. 同上,第 449 页。
23. 参见方克生其水主编《二十世纪中国哲学》(第二卷·人物志下)‘傅佩荣’条(傅佩荣撰),华夏出版社 1995 年,傅佩荣,林安梧《‘人性向善论’与‘人性善向论—关于先秦儒家人性论的论辩’》《哲学杂志》第 5 期,1993 年 6 月,傅佩荣《人性向善论——对古典儒家的一种理解》,《哲学与文化》月刊,第十二卷第六期。
24. 同 12,第 235~236 页。
25. 沈清松:《儒家与基督宗教的会通》,《哲学与文化》十八卷第十二期,第 1079 页。
26. 同上,第 1080 页。
27. 牟宗三:《中国哲学的特质》,学生书局,1975 年,第 56 页。
28. 罗光:《圣经的爱与儒家的仁》,《中国哲学的展望》,第 549 页。
29. 罗光:《孔子之仁和基督之仁爱的比较研究》,罗光《生活的修养与境界》附录,辅仁大学出版社,1987 年 12 月初版,第 64 页。
30. 同 28 第 555~556 页。
31. 罗光:《儒家哲学的体系》,台湾学生书局,1990 年 11 月修订版,第 131
32. 同上,第 156 页。
33. 李震:《中外形上学比较研究》(上册),第 307 页。
34. 同上,第 187 页。
35. 同上,第 401 页。
36. 罗光:《生活的修养和境界》(序),第三页。
37. 同上,第五~六页。
38. 同上,第六~七页。
39. 同上,第五页。

40. 同上,第 1~62 页。
41. 同上,第 63~134 页。
42. 同上,第 156 页。
43. 张春申:《灵修的意义》,《神学论集》,第 44 期,第 153 页。
44. 同上,第 156 页。
45. 张春申:《中国灵修讲习会又三讲》,《神学论集》,第 266 页。
46. 同上,第 267 页。
47. 48. 同上,第 270 页。
49. 同上,第 271 页。
50. 张春申:《中国人的气论与神学上的几个问题》,《神学论集》,第 365 页。

51. 张春申:《中国灵修讲习会第六、七讲》,《神学论集》,第 437 页。
52. 53. 同上,第 438 页。
54. 同上,第 444 页。
55. 方东美:《中国哲学对未来世界的影响》,《哲学与文化》月刊(现代学苑第十一卷第二期;另见蒋国保周亚洲编《生命理想与文化类型——方东美新儒学著辑要》,中国广播电视出版社,第 578 页。
56. 张春申:《位际范畴的补充》,《神学论集》第 32 期,第 317 页。
57. 同上,第 319 页。
58. 同上,第 320 页。
59. 同上,第 321 页。
60. 同上,第 324 页,后引三段话是张对方东美先生的话所加的改动。
61. 同上,第 325 页。
62. 李震:《中外形上学比较研究》上册,第 15 页。
63. 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,辛华任青编《内在超越之路——余英时新儒学论著辑要》,中国广播电视出版社,1992 年 5 月,第 158 页。
64. 钱穆:《文化学大义》,台北中正书局 1980 年版,第 50 页。

65. 参见我的硕士论文《从本心到生命存在——唐君毅心本论建构理路疏释》，第 92 页。
66. 牟宗三：《现象与物自身》，台湾学生书局 1987 年版，第 451 页。
67. 同上，第 452 页。
68. 罗光：《生命哲学》，订定本，台北学生书局 1990 年 11 月修订三版，第 326 页。
69. 同上，第 308 页。
70. 同上，第 306 页。
71. 72. 同上，第 308 ~ 309 页。
73. 同上，第 326 页。
74. 75. 同上，第 3 页。
76. 77. 同上，第 329 页。
78. 同上，第 330 页。
79. 80. 81. 同上，第 331 页。
82. 李震：《中外形上学比较研究》上册，第 323 页。
83. 李震：《人与上帝》卷四，第 40 页。
84. 李震：《灵心雨丝》，第 310 页。
85. 曾庆豹：《‘天人合一’与‘神人差异’的对比性批判诠释》(上)，《哲学与文化》月刊，第 22 卷，第 1 期，第 43 页。
86. 同上，第 44 页。
87. 同上，第 46 页。
88. 同上，第 47 页。
89. 牟宗三：《圆善论》，台北，学生书局，1985 年，第 340 页。
90. 同 88，第 50 页。
91. 余英时：《钱穆与新儒家》，收入氏著《犹记风吹水上鳞》，台北，三民图书公司，1991 年 10 月。
92. 93. 曾庆豹：《‘天人合一’与‘神人差异’的对比性批判诠释》(下)，《哲学与文化》月刊，第 22 卷，第 2 期，第 140 页。

94. 同上,第 142 页。

95.96. 同上,第 143 页。

97.98. 同上,第 144 页。

99. 同上,第 145 页。

100. 同上,第 145 ~ 146 页。

101. 同上,第 147 页。

102. 103. 104. 同上,第 148 页。

105. 蔡仁厚就以为儒家文化是无须外来宗教的补足, 见蔡氏著《新儒家的精神方向》,台湾学生书局,1982 年 3 月初版,第 89 页。

下 编

台湾主要新士林哲学家的思想演进

在总体把握了台湾新士林哲学的基本特质之后，我们有必要具体地疏释和分析台湾主要新士林哲学家的基本思想。这是因为从整体上把握台湾新士林哲学的基本特质固然有助于我们全面、系统地了解这一流派的整体特点及精神方向，却无法囊括每个哲学家的个别特点和独特的学术定向。由是疏释和分析他们的基本思想就成为十分必要的事了。我们在下编所要完成的就是这个工作。上下两编并不是重复的堆砌，而是有机的整体。一般说来，在上编所谈及的部分，在下编中不再重复，下编重点是每个哲学家思想中较为独特的部分。下编所介绍和阐释的台湾新士林哲学家，都是最具有代表性和影响力的哲学家。他们是于赋、吴经熊、罗光、李震、项退结、邬昆如、傅佩荣、沈清松。这并不是说所有有影

响力的哲学家都列入其中，如张振东教授、曾仰如教授等，因其研究的主要是士林哲学的内在义理结构，故他们的相关思想列到总论中加以阐述。而像赵雅博教授，就其思想广度和深度，以及推进士林哲学在中国的发展等方面，都值得专门加以研究，但因目前对其学术著作的收集还不完备，无法对其思想加以全面研究。故而也没有列入。

下编所选择的八位哲学家，从年龄上划分，可分三代：于斌、吴经熊、罗光属于第一代，项退结、李震、邬昆如属于第二代，傅佩荣、沈清松属于第三代。如果从思想层面的演进上来划分，这八位哲学家的思想可分为五个层面：1. 台湾新士林哲学家的初期发展（于斌、吴经熊）。2. 完整体系的建构（罗光的生命哲学）。3. 存有与上帝（李震）。4. 多元的融合和创造（项退结、邬昆如）。5. 反省与开拓（傅佩荣、沈清松）这五个层面，也就是下编的五章。

第七章 台湾新士林哲学的 初期发展

一、天主教与中国文化的复兴：于斌 思想的基本架构

于斌，东北吉林省人，1902年生。幼时接受洗礼。十五岁考入省立第一师范学校，因响应五四运动，被迫辍学，转吉林神哲书院就读。二十岁时入上海复旦大学预科学习法文，一年后返回书院。1924年，被保送罗马传信大学，取得圣多玛斯学院的哲学博士学位和传信大学的神学博士学位。1928年，晋升司铎，留校任教。1933年返国，服务于教廷代表公署。1936年，出任南京教区主教。次年应当局邀请，赴欧美各国进行国民外交。抗战胜利后，被教廷任命为南京总主教。1949年后奉命留住美国。1959年奉

教廷命令筹备辅仁大学在台湾复校，被任命为校长。1969年膺选为教廷枢机。1978年，辞校长职；同年八月，教宗保禄六世逝世，他赴罗马参加葬礼，并准备选举新教宗，不意于16日心脏病突发而逝世。享年七十七岁。灵柩于28日安葬于辅仁大学校园。

作为台湾天主教界的领袖人物，于斌的思想虽然不可轻易断言开启台湾省新士林哲学的建立，但却毫无疑问推动了天主教哲学界的思想发展，并在相当的程度上影响了台湾新士林哲学的精神取向。他因对中国文化中“知人、知物、知天”的再强调，时贤将其思想称为“三知论”。这里，我们不拟具体从“三知论”的角度来论述他的思想，而欲从台湾新士林哲学的发展方向这一视角来把握于斌的基本思想结构。

1. 文化与宗教

60年代初，台湾思想界发动一场中国文化复兴运动，台湾天主教思想界也积极参与其中，于斌作为台湾天主教界的领袖人物，也对此发表了他自己的思想，并更进一步推动天主教精神和中国文化的结合。

于斌认为所谓文化，“包括一个民族为适应生活环境，为改善生活环境，而努力创造的总成绩。换言之，就是一个民族的生活方式，包括宗教生活、道德生活、智慧生活、艺术生活、经济生活、政治生活，以及国际生活等。”¹文化是人创造的，受到时空的限制，因而不是永恒的，只有暂时性。而文化的根源与中心问题则是探讨文化的关键之所在。在他看来，文化的根本问题“便是人的心性问题；及由心性出发而成为人生观问题。再由大多数人的的人生观问题而汇成的社会风气和时代精神问题。”²文化的发展系于人的心性的培养。这种培养，即是使人的心性合于天道。人心契于天

道遵循天理而行，则社会与文化便得到发展和进步，反之，人性背离天道，便使文化堕落。

在日前中西文化交流的时代，文化的发展还在于有一个文化的取舍的问题，即如何批判地吸收外来文化的问题。他认为文化是系于人性而有的，因而文化的取舍也应该依人性而订。他认为人性的要求为：德、智、体、文化作为人的生活方式，必要满足人的要求，与此相应，就应该发展自然科学、人文科学、道德科学、宗教科学，也即中国古人所谓的知人、知物、知天。基于此，文化的取舍标准是：真、善、用。³中西文化的比较和取舍都应在此方面展开。

他进一步说明天主教和文化的关系。他指出宗教是天和人的关系，因着基督的降生，获得新的生命，即所谓“超性生命”。天主教以神道设教，因天主而得名，因着耶稣基督而建立起来的，为拯救人灵魂，为光荣天主。与天主教不同，文化是人所创造，文化的成果无论如何辉煌灿烂，也只是人所创造的，其目的是为了人类的幸福、社会的改善、是现世、是受时间空间所限制；而天主教则天主创立的，其目的是为了使人得到永生，是超越时间空间的。并且天主教是超越于时代和人类文化之上的。⁴天主教对各国、各民族的文化，一视同仁，没有偏见。近代以来天主教和中国文化的冲突，并不是天主教反对中国文化，乃是传教士对中国文化的误解。天主教是启示的宗教，它虽然对科学技术、艺术、文化非常提倡，但它最主要的还是关注精神生活、道德生活。它所启示的一个根本真理就是爱，爱天主在万有之上。天主不是与人无关的，他进入了人类历史，打破了人类历史的“一治一乱”的循环。人类历史及文化的发展，如果不超出这个世界以外，是看不清楚的。仅从世界内在幅度看人类文化。即是所谓的“关闭的人文主义”，而只有天主进入历史，才能看清人类的文化，这即是所谓的“开放的人文主义”，

这是天主教对文化的看法。天主教的开放人文主义，是以耶稣基督为中心的，先乎耶稣的，及后乎耶稣的，都因耶稣而得救。人类历史因着耶稣的降凡，而成为人类的救恩史，先乎耶稣，预报着基督的来临，后乎耶稣，追随耶稣。这即是说天主教并不否定人类的文化，而是使人类文化走向开放，天主教传到哪一民族，哪一国家，就要和哪里的文化相适应。就中国文化和天主教的关系而言，他认为天主教对中国文化的输入和输出起着巨大的贡献。天主教和中国文化不仅不冲突，而且若合符节，并且“天主教是中国文化的知己，最认识中国文化的，应当是天主教。”⁵更重要的是天主教将中国文化从“本性界抬高到超性界，给予一个新的境界。”⁶从天主教的立场看，中国文化是自然神学或原始宗教，基督宗教是中国文化的知己，“中国文化因天主教而发扬光大，天主教也因为中国文化更易使人了解。”⁷这表明基督宗教的中国化，不论是对中国文化还是对基督宗教都是大有益处的。

基于如此认识，中国文化的复兴，不仅要提倡伦理、民主、科学，也应该提倡宗教。伦理、民主、科学固然有利于文化的健康发展，宗教则可对文化加以提升，天主教关心人类文化全方位的发展，并且因天主的超性生命而提升文化。

2. 中国文化的特质

基督宗教对中国文化的提升的前提，必须对中国文化的特质有一深切的把握。不同于中国近代科学主义的自由主义对中国文化的否定，也不同于现代新儒家从道德宗教的角度把握和提倡中国文化，于斌认为中国文化的特质在于天道。

在他看来，中国文化可从中庸上的一段话来说明：“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物

之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”从此段话，他认为中国文化包含四个层面：(1)尽己之性：是修身养性的道德宗教的表现，是所谓的人文科学；(2)尽人之性：是齐家治国平天下的学问，是所谓社会科学。(3)尽物之性：即是格物，是自然科学。(4)赞天地之化育：是天人之际的学问，是属于宗教的学问。⁸在这四个方面，“天道”信仰是最为根本的。中国思想的核心即在于敬天、法天，以达到天人合一。尽管人们可以从仁爱、礼仪、德行、理念等方面来把握中国文化，但“中国文化的本质却是天道。仁爱、礼仪、德行、理念，都是由天道中来。故中国文化，起于敬天事天成于顺天、法天。中国人传统的理念，是信天、畏天、承天。一切行为，都本于顺天、法天。”⁹于斌通过对中国经典五经：《尚书》、《周易》、《诗经》、《礼经》、《春秋》以及诸子的思想的分析 and 印证来说明，中国传统是以天道为中心，天是有神灵意志的人格神。这是确凿的事实而不是假设。表明中国文化的中心“不是唯物也不是唯心，而是唯天的文化。”¹⁰

他认为中国思想中的天具有三种涵义：一是实体之天，二是神灵之天，三是规范之天。¹¹与天的三种涵义相对应，产生科学、宗教、哲学三种信念。他以为“实际上天道是一元的，宇宙是整体的。科学是从有形物质能力途径去体认天道；宗教是从人心灵感途径去体认天道；哲学是从思想逻辑途径去体认天道。及其所得的真理，一定是相同的，统一的。”¹²与天道相应的是人道，天道便在人的心灵上。中国文化是本天道以立人道。对此他作如下的解释：

“天道运行不已、刚健无亏、人禀此至大至刚之气而立诚。天道生生不息、长养万物、大公无私、人禀柔和温煦之气而为仁。天道因材施教而笃、裁者培之、倾者覆之、存善汰恶、人禀此严肃纯正之气而知礼。天道有规律条理、人类认识天道而生智慧。”¹³人生在世就要

践履人道以配天道,人道从天道而来,效法天道,以立人道;体验天心,以感通人心,这就是中国文化的重心所在。经过这样的践履工夫,所要企达的理想和境界就是“天人合一”,中国先圣的立教的方式即在于以诚为原、以仁为体、以中为用。而抵达这一境界的方法则是修养“立诚、体仁、用中”三事。¹⁴立诚从主敬入手,即敬天、敬事、敬业、敬神,其中主要以敬天为主。“诚”“仁”“中”是人抵达天人合一的方法和程序,有诚而后有爱;有爱而后发为仁;仁合乎义而用其中,则是人道合乎天道。此即为“天人合一”。

3. 敬天、祭天、法天:中国文化复兴之道

在作如上的肯定的前提下,于斌更进一步认为今后中国文化的复兴之道,即是所谓的“敬天、祭天、法天”。在他看来,中国当今国运衰败的根本乃是文化的衰败,因而中国的强大应从复兴中国文化入手。文化的复兴是全方位的,包括政治、经济、法律、道德、宗教、教育各个方面。而文化的诸方面的根本乃是宗教,因而宗教在中国文化的复兴中具有举足轻重的地位。他认为中国文化并没有死亡,复兴中国文化不是死而复生,而是重振中国文化。这一复兴和欧洲的文艺复兴不同,文艺复兴只是复兴文学艺术科学,而没有包括伦理道德宗教在内,所以不是文化复兴,甚至忽视灵修和反对宗教。而中国的文化复兴则应是全面的。而晚清的自强维新和五四文化运动只关注政治及科学和民主,而没有提到道德宗教,五四运动只可说是启蒙。真正文化复兴应是不分新旧,取真善美而共治之,在尊重伦理、道德、民主、科学、宗教,使其各得其所的基础上,重视道德。¹⁵他认为中国历五千年而屹然不坠的原因乃在于将天道天道的力量,在于将天道化为人道中的王道力量。而近代以来所谓维新之士只认西洋文化之长而舍弃中国传统文化,以为自

己事事不如人，这种自信心的坠落是文化落后的最大原因。在他看来，民主革命“只革专制帝王封建领主的命，决不可革皇天上帝命。”¹⁶迷信虽应破除，正信却不可破除，因为中西文化的发达皆由此正信而来的。由此复兴中国文化则须作到：第一要恢复传统文化的固有优点，以现代科学方法整理古代典籍，变成有系统的分科的学术；第二则需要吸收融合西方文化，创造文化的新形态；第三要认识到人类文化文化的根本发生于天道，伦理道德科学民主都是从天道中产生的。¹⁷

因此复兴中国文化必须从“敬天、祭天、法天”入手。以此为端正人心创造文化的嚆矢。为此，他提倡：(1)恢复祭天典礼；(2)于各大都市建立明德堂。¹⁸敬天即是以诚敬之心待天，以天道为人心之根本，祭天则是人心诚敬的具体表现，是人与神灵的交感。中国传统政教历来是以敬天为本，以祭天为用。祭天之意义即在于“示民以诚，以为立业之基础。示民以和谐，以为团结之基础。示民以仁爱，以为互助之基础。示民以大义，以为生活之基础。而况敬天祭天，化暴决为祥和，人心感格天心，自可获天降福”。¹⁹祭天即是天人感应，它可端正人心，不仅是为降福于人，更可促进文化之发展。

而敬天、祭天还必须落实人的现实生活之中，即需要法天。中国文化的起源即是观象取法于天，以人道配天道。关于人类应当如何效法天道，于斌的体会为：(1)天道行健无疆，人类效法之而自强不息；(2)天道仁爱无偏，人类效法之为博爱济众；(3)天道是大公无私，人类应当效法之为公正廉明，开诚布公；(4)天道是中正和平，人类效法之求中求和；(5)天道为阴阳消长，消息盈虚，人世有治乱兴衰，但人类赖以共存的天道是永存不变的，人伦之道也应法天道而言，敬天法天以求永恒。²⁰法天即是顺天命，对天负责，这是

天人、物我一元的中庸之道。禀受上天之命，则人性本善，人人皆可以为圣贤。天命之性是善性，率性之道是天道，人之行为出乎善性便合乎天道而不负天命。先贤之教的目的即在于畏天命、事天、法天，与天道合一。

总而言之，在于斌看来，敬天、祭天、法天是复兴中国文化的根本，其作用乃在于：“敬天以立诚，诚则不伪，不伪则闲邪破邪。祭天以报德，报德则不负天命，不负天命则天降百祥。法天以明明德，明明德则止于至善，止于至善，则人人安乐。”²¹这就是天人合一之道，挽救人类浩劫的良药，挽回世运之大道。

作为天主教的领袖人物于斌认为天主教对中国文化的复兴可起到积极的推动作用，天主教是中国文化的知己，应当提倡“用福音的精神发扬中国文化”，以耶稣的福音精神配合中国的大同理想。张载所说的：“为天地立性，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。”可以作为每一个教友的座右铭。为天地立心，即是耶稣基督为天地立心；为生民立命，非是立物质之命，而是指人格超性的永恒生命，在此方面对中国文化是个补充；为往圣继绝学，即继承先贤的天人合一之精神；为万世开太平，即是全世界归主，天下人奉主，使“中华民族能够有一天共沾天主的德能，共享天主的恩宠”。这是中国天主教的使命。²²这即是所谓基督的来临，不是要毁灭文化，而是成全文化，用基督的超性生命来提升和改造中国文化，使中国文化的复兴，成为宣传福音的前导和道路。

4. 小结

总之，于斌的思想架构旨在从基督对文化的超越性入手，来探寻中国文化复兴之路，和福音中国化之路，他的思想虽然不重哲学概念的抽象架构，所论也较为宽泛。但他的思想无疑却在整体上

奠定了台湾新士林哲学的精神方向，以基督的福音来超拔和提升中国文化是其后继者的努力方向。于斌思想在台湾新士林哲学建立和发展中的地位即在于此。

二、十字架上的基督：内心悦乐的源泉 —— 关经熊哲李思想述要

吴经熊，字德生，(1899.3.28—1986.2.6)浙江省宁波人。幼就学于私塾。后进效实中学读书。中学毕业后，先后入北洋大学、东吴大学学习法律。1920年东吴大学毕业后，赴美国密西根大学法学院留学，一年后获得博士学位。1922年获卡尼奇奖学金到欧洲访问研究。在巴黎大学和柏林大学各进修一年。1924年春回东吴大学任教，后任法学院院长。1927年出任上海临时法院推事。1933年任立法委员，兼任宪法起草委员会副委员长。1937年皈依天主教，1938年迁居香港，主编“天下”月刊。1945年出席旧金山联合国大会，为中国代表团顾问（联合国宪章中文本由吴主稿）。1946年出任教廷大使。1949年辞大使职，赴夏威夷大学任教。孙中山百年诞辰时，应邀写《国父传》。乃回台湾，任教于中国文化大学和辅仁大学的哲学研究所。吴经熊著述广泛，有几十种之多，主要著作有：英文著作：《正义之源泉》(Fountain of Justice)，《判例》(Case and Materials of jurisprudences)，《道德经译本》，《唐诗译本》，《内心静园》(Interior Carnet)，《超越东西》(Beyond East and West)，《禅学的黄金时代》(The Golden Age of Zen)；中文著作有：《哲学与文化》，《内心悦乐的源泉》，《圣咏译义》，《新经全集》等。

1. 内心悦乐的源泉

吴经熊是虔诚的天主教徒，他认为接受天主教信仰“未曾失去什么，却获得一切”。天主教信仰和中国文化的熏陶使他真正体会到内心悦乐的源泉。他以“悦乐精神”为中国文化的内在精神和一贯之道。他说：

“中国哲学有三大主流，就是儒家，道家和释家，而释家尤以禅宗为最重要。这三大主流，全都洋溢着悦乐的精神。虽然所乐不同，可是他们一贯的精神，却不外‘悦乐’两字。一般说来，儒家的悦乐导源于好学、行仁和人群的和谐；道家的悦乐在于逍遥自在，无执无碍，心灵与大自然的和谐，乃至由忘我而找到真我；禅宗的悦乐则寄托在明心见性，求得本来面目而达到人世、出世的和谐。由此可见和谐实在是儒家、道家、和禅宗三家悦乐精神的核心。……天下之至乐，莫过于研究三家不同的悦乐方式，并将它们融为一炉而合成一个人的和谐。”²³

由此吴经熊点化了中国哲学的精神，即和谐与悦乐。不同于当代许多治儒学者，如唐君毅、牟宗三等倾向于名相分析，以指点中国哲学的精神。他多是以感悟的方式来言说他所把握到的中国哲学精神。我们且看他是如何言说中国文化的悦乐与和谐。

关于儒家，他认为“儒家人文主义最美的地方，在于它既热情而又都达，凡是人们所关心的事物，它没有不关心的；而凡是人类所有正常的感觉与情欲，它也一概不予摒弃。儒家寻求人伦的和谐。他进一步指出“儒家的最高境界为对人一视同仁，即具有‘以天下为一家，中国为一人’的胸襟，自然达到己立立人，已达达人的理想，这才是人生的至乐。”²⁴儒家悦乐的精神在儒家典籍中处处可见，有学而之乐、孔颜乐处之乐、吾与点也之乐等。在吴经

熊看来,儒家的精神乃在于“内得于心而外取物的悦乐境界。”这种乐是由踏实做人而来的。他由“知之者不如好之者,好之者不如乐之者”(雍也)而将儒家达到悦乐的境界分为三步:知之,好之,乐之。即“第一步我们必须知道这个道理,至少这个道理的主要原则。第二步是要对于这个道理发生兴趣,渐渐地进入欲罢不能的地步。第三步才达到与道契合,‘从心所欲不逾矩’的境界。”²⁶

进一步,吴经熊认为儒家的悦乐精神是有其形上根基的,此根基即天。“不怨天,不尤人,下学而上达,知我者其天乎”。孔子一生不为世所用,不为世所知,却没有陷入苦闷的心情。对此吴经熊以为“这是因为孔子具有极浓的天道意识”²⁷由此才能“内省不疚,夫何忧何惧?”(颜渊)这是孔子内心悦乐精神的坚实保障。

儒家的悦乐精神的形上根据,孟子发挥的最为突出。“孟子对于悦乐哲学最大的贡献,就在于他人性本善的学说。”²⁸孟子强调有天爵者,有人爵者,前者即由人之性善而得。“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉”(尽心上)。此即求乐于人之内心之善,“乐善不倦,那我们内心便充满了悦乐。”²⁹

对于儒家的悦乐精神,吴经熊特举明道与阳明加以说明。他以为明道先生最能体会孔颜之乐,所乐的乃是“道”;“明道先生的理想是行于六合之内,而通道于六合之外。这就是孔子‘下学而上达’的心传。”³⁰而阳明对于“乐”的理解又有进于孟子,在阳明处“乐是心之本体,虽不同于七情之乐,而亦不外于七情之乐;虽圣贤别有真乐,而亦常人之所同有。但常人有一之而不自知,反求许多忧苦,自加迷弃,虽在忧苦迷弃之中,而此乐未尝不在;但一念开明,反身而诚,即此乐在矣”(《传习录》卷中)

在儒家的思想体系中,“乐”又常常是和“忧”相联的。对于这一点,吴经熊是深有体会的。他通过对阳明和其弟子的对话来阐

发儒家的“乐”与“忧”的关系：

“乐是心之本体，不知遇大故于哀哭时，此乐还在否？”

“须是大哭一番了方乐；不哭，便不乐矣。虽哭，此心安处，都是乐也；本体未尝有动。”（《传习录》卷中）

对于传习录中的这段语录，吴经熊点评到“儒家的悦乐精神，来自认识做该做的事以及分担别人的忧苦。”³¹如此就把忧与乐统一起来，忧也好，乐也好，皆从本体而发，忧乐乃一体之两面。³²对于儒家所透显的这种“以天下为一家，中国为一人”的忧乐与共的生命情怀和境界，吴经熊将之看作是天主教亦加以肯定的精神。此即“圣保禄所说的‘人乐亦乐，人泣亦泣’的境界”³³这样儒家与天主教的忧乐精神在吴经熊那里得到了结合。

我们再来看道家。在吴经熊的眼里“道家的视野，甚至比儒家来得辽阔。如果说儒家将人类看作一家，那么道家就把整个宇宙视为一体，如果说儒家从人际关系的和谐中找到快乐，那么道家就是从人与大自然的和谐中找到快乐”³⁴进一步他指出“道家的乐趣，就是超然、天马行空之乐。如果说儒家的乐是充实之乐，那么道家之乐便是空灵之乐。前者之乐，来自努力与行动，后者之乐，则来自无为与恬淡。前者属于人群的，后者则属于宇宙的。”³⁵

但这种道家之乐不同于一般的审美之乐，也不是无根之乐。道家虽强调在自然的怀抱中寻找乐趣，但“他们对自然的观念，远非近代西洋的自然主义所能比。对于道家来说，自然的源头，就是‘天’与‘道’。庄子说‘与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐’（天道）。精确地说，因为庄子与天谐和，乃能洞彻自然的奥秘。”³⁶这样的道家的悦乐精神，就和所谓的天道信仰结合起来。以此为契机，吴经熊以为道家的这种至乐的情怀，和天主教的悦乐精神亦有会通之处。在他看来，基督教神秘主义与道家的神秘主义所说

全部一样，都是真理。这正如十字圣若望所言“不想占有，无所不有；没有物欲，事事满足。”他以为天主教表现出融合儒道的趋向。如圣保禄在《哥林多后书》所言“盖吾人之醉为天主也；而吾人之醒，为尔曹也。”（《哥林多书》，第五章，第十三节）

在《庄子的智慧》一文中，吴经熊对庄子和基督教神秘主义的相通之处亦有精彩的论述。他以为庄子的全德的神秘主义之路和基督教神秘主义的神修是“途径雷同”的，即庄子的“外天下”“外物”“外生”三个步骤相当于神修的炼净之路。“朝彻”和“见独”相当于明彻之路。而庄子的第六、七、八三个步骤相当于合一之路。精神上超越时间的领域（无古今）就是走在自然界上面，也就是超自然化。“入于不死不生”就是窥见永生的端倪。“这一步相当于溶化性的合一的开始，导向完成之境而达到无比的平安。”³⁷

对于这样惊人的相似之处，吴经熊是以天主教的信仰来统摄的。他的方法论原则乃在于他是透过启示来审视中国文化的。他的结论在于：“圣咏作者说‘在你的光亮中我们看到光明’。老实说，透过基督的启示，我才能认识各民族所蕴藏的精神财富。庄子可能达到他意想中的神秘步骤，他也可能没有达到；无论如何，能够体悟到这样高境界，表示他的确是一个卓绝的天才。庄子的思考上达天空，下入深渊。他又知道‘天地一指也’，整个宇宙把神秘的道指给我们，也就是把永恒规律指示给我们。对我来说，道自身也不过是把我们将导向天主之道的指针。”³⁸这就把他对道家悦乐精神的体证的内在义涵彰显无遗了。即一方面他对道家悦乐精神有一内在的体证和同情的把握，另一方面这个精神也不过是指向天主的一个指针而已。

由道家的恬静淡泊，清静无为，他更进一步体证禅宗的奥秘。并将禅宗的精神和天主教的精神相对比。对于佛教精神，他不从

“唯识”“天台”“华严”等佛教哲学入手,而从禅宗的悦乐精神入手。在他看来:“佛教过去被西方认为是悲观和虚无论者的人生哲学,对于小乘佛学而言,也许不错,可是大乘佛教绝非如此,因为它有涅槃的积极观念、救世的热情以及普渡众生的慈悲,佛教的乐,除基督教外,是无可比拟的。这种菩萨的乐,是从施乐于众生而来。自己开悟以后,他们都愿普渡世人。”³⁹在吴经熊看来,禅宗已“融洽了道家的空灵与儒家的人道于一炉”,其乐趣即在于“自己开悟和觉悟他人”。这种开悟就是“自我”的觉醒。即明心见性,见本心本性即是真如。此即如教能所言“三世诸佛,十二部经,在人性本身中自具有。”

他以为禅境不是刻意追求的,又不是不追求,“整个禅的意义,无非是唤起生生不息与时空交融的觉悟,当一个人自性具足时,最偶然的机缘,都能令他开悟。”⁴⁰明白性具足,则平常心即道。吴经熊引清远禅师的语录来说明学禅应避免的三病:骑驴觅驴和骑驴不肯下。人若悟到人即驴,驴即人,又何需觅,又何需骑。这样的一种禅的境界,在吴经熊看来,可与天主教的精神相互印证。他以默灯神父(Tomas Merton)所言为例:“你不能有所求,也不能有所恋,更不能有所取;你一想到占有,便会失去你的乐园。”这个乐园就是吴经熊所体证的内心的悦乐。故此,禅宗是将内在与超越熔于一炉,虽停于此岸,却希望到达彼岸,它具有道家的超脱,却有超脱于超脱而回到人间来生活,因而也具有儒家美德的芬芳。⁴¹

作为天主教徒,吴经熊信奉天主,作为中国人,他又内证中国儒释道三教的悦乐精神,并将它们熔为一炉,这个“炉”即是对天主的信仰。他说“我觉得基督教的悦乐精神,是融合儒释道三家的。”⁴²如此说来,他是以基督教的悦乐精神来统摄和体证中国儒释道的悦乐精神。在“悦乐”的基础上,基督精神与中国文化的精

神会通在一起。如此，他一方面是在汉语文化中言述基督精神，另一方面则是在以基督精神诠释和统摄了中国文化。

更进一步，吴经熊把这样的“悦乐”精神和基督信仰中的苦难意识结合起来，和对天主的信仰结合在一起了。他说“除非你爱天主，体会心中的悦乐，否则最好你不要爱天主”。⁴³这即是说只有体证到生命中内在的悦乐，才可能真正的爱天主。“悦乐”是吴经熊的精神生命，是因爱天主而彰显出的生命的意义。这种彰显并不停留在静观上，而是面对十字架上的耶稣去承担生命的苦难，在这种承担中，才能真正因天主而体会出生命的悦乐精神。即悦乐精神是从基督信仰的奥迹中得到的，面对上帝的永恒启示——十字架上的耶稣的生命、死亡和复活，才可以了解到永恒的悦乐是从爱和苦难中迸发出来的。基督教的悦乐是最深刻的悦乐，它融合了中国传统的悦乐精神，又超越和胜过前者。从基督信仰的奥秘出发才可揭开中国文化悦乐精神的蕴含。他说“就最后的观点来说，我们人间全部的生命历程，乃是一个朝圣的旅途，向永恒的天乡。……因此，把人世生命看成一个整体，全部都成为来生的趋向。在这种意义之下，人世的生命可以看作一个黑暗的山河，沿里可以见到来生的一点光辉。”⁴⁴在痛苦的际遇中，人可因基督的爱而进入基督的精神里。痛苦曾被圣十字若望称为“黑暗之夜”，吴经熊沿袭了这一用法。他在《内心静园》中，探索了痛苦在基督的爱中的位置。他指出内心的“悦乐”和“苦难”的承担是分不开的。基督因爱人而走上十字架为人赎罪，我们也应追随基督的爱而承受生活的苦难。在这苦难中，人与基督结合在一起，领受天主的恩典。因此承担世界的苦难，就成为人与基督结合的途径和方式。人唯有因爱天主爱世界分担世界的苦难才能领受内心的“悦乐”。

吴经熊研究了基督教中两位精神大师：圣十字若望和圣女德

兰。特别是圣女德兰，对他影响巨大。是圣女小德兰为他开启了通往教会的大门，使他找到了“爱的科学”。小德兰的修道精神引导他的神修方向。在小德兰身上，他看到各种对立者的生动综合：欢乐与悲伤，爱与责任，恩宠与本性，愚笨与智慧，力量与柔弱，富裕与贫穷。从小德兰那里他学会了如何去爱天主。在她身上，他看到了中国儒释道精神的有机结合，她有佛陀的心灵，儒家的美德和老子的超脱。这些在她身上都在更高的层次上和谐地结合。吴经熊认为这不是因为她有超人智力的成果，而是因为她无条件地追随基督的结果。是基督信仰才能把一切美德统一起来，儒释道三家的悦乐精神只有在基督信仰中才能得到提升和结合。不仅如此，他还“追随加尔默修会的大师，把精神生活的发展，分为三个等级。初级：克己苦身，消除灵魂罪污；中级：依照福音的启示，勉力修德；最高级：静观，心灵和天主绝对真美善相融合，排除一切世物的杂念，心中只有天主。”⁴⁵由此可知，内心悦乐的源泉是基督信仰，是基督信仰使他真正地把握中国儒释道的悦乐精神，同时中国文化的悦乐精神也是他走向基督信仰的前导。在他的精神中，天主、苦难、爱、悦乐，是统一在一起的。这是由“道成肉身”的基督所启示，因基督信仰而获得和统一的。在基督信仰中，内心的悦乐既是本性的，也是超性的，在与天主的结合中，本性与超性得到统一。

2. 超越东西：中西文化的比较与会通

近代以来，中西文化发生了剧烈的碰撞，西方文化夹杂在列强的枪炮之中传入中国。国门的洞开，使中国知识分子感到整个民族和个人的生存危机，他们通过中西文化的比较会通来谋求化解生存危机之道。作为一个中国天主教徒，吴经熊是如何看待中西文化呢？

对此，吴经熊是有其自己的认识的。他以为要把握中西文化“有两点困难。第一点，就共同者而观之，人类是一体的，绝对不能划分中西两截。第二点，就其不同者而观之，则中西的含义却十分复杂。”⁴⁶由此可见他对中西文化比较的审慎态度。吴经熊秉承中国文化“人同此心，心同此理”的古老精神，认为在文化上，无所谓东西，所有民族在先天本质上没有什么重大的分别，只不过由于后天环境和外在的因素，使各个民族注意和努力的方向、目标有所不同，遂造成各自不同的文化。而这不同的文化又可以综合起来而并行不悖的。⁴⁷这是他对中西文化比较的纲领性把握。

对于中西文化的比较与沟通，他反对“西化论”和“保守派”的偏执态度。认为双方都是非平等的态度，都是只见文化之“器”，而未见文化之“道”。这两种态度都把文化看成是外在的东西，好似中西文化各在一边，等人去配合，这是一种简单化的作法。他以为“文化是在我们的心中，是以人为主体的。”⁴⁸因而文化的抉择和会通是生命的抉择和会通。对此“应该以平和的态度，在平等的立场上，做客观的选择，和平心的衡量。不仅不可怀着自卑感，更不可有夸大狂”⁴⁹中西文化各有其优点，对此应有所不包的雅量去吸收及发展。

他进一步认为中西文化都是有体有用的，都是活的东西。“对于活的东西的配合。只有事在人为，自己去身体力行，才能洞悉好丑，知所抉择。我想这种办法倒是彻底的中国办法，并不是一种抽象的办法。当然在任何事上，我们不要忘记‘道’与‘器’的分别，和它们相互间的关系。不过我们也不能武断地说中国文化完全是道，西方文化完全是器。”⁵⁰体用，道器的区分是吴经熊文化比较与沟通的方法论原则。

由此架构出发，吴经熊以为“要综合东西，必须超越东西”，⁵¹

而这种超越东西的根据，在吴经熊看来已内含在中国文化的基本出发点上了。此即尚书所云：“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。”这个道心就是文化的活水源头。因而，他指出“我国的文化，固然是根植于道心，西洋的文化，难道不是根植于道心吗？我国的文化，是发源于良知，西洋文化难道不也是发源于良知吗？我以为先天之知固然是良知，可是后天之知，也何曾不是良知的引伸？东西文化，是同一个源头的，所不同的，只是我们在谈后天之知，同时不忘先天之知，而西洋人——尤其是近代的西洋人——在现象界中流连忘返，偏重于后天实验之知，而将先天之知的大前提置之度外。”⁵²西方文化有三大源头：希腊哲学、罗马法理、基督教。中国文化包含的更复杂：儒、道、佛、法、墨、阴阳。但吴经熊以为最能代表中西文化的精神和理想的是儒家和基督教。因而文化的沟通与复兴，就是要彰显儒家和基督教所信仰的天道和上帝。

作为一个中国基督教，他对中西文化的比较与沟通，主要体现在对天与神的理解与诠释上。对中国文化，他采取中国文化包含宗教信仰的说法。⁵³他以为“天命之谓性”的“命”是超越的，这个“命”和上帝的“诫命”差不多，绝不是命运的意思，这是纯粹的宗教信仰。他甚至认为中国先贤的最高理想——“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”——已隐含一个大前提，即有神论。⁵⁴出于对中西文化有神论的观照，他对中国文化中的天和基督宗教中的神做了如下的分析：

“关于神与天的问题，我们第一就要承认：凡是人们所讲的至高无上的道，不会有两个。我们所指的是一个好象代数中的 x 。这个至高无上的，你叫他上帝也好，天主也好，道也好，都是同一个。当然人们对那同一个 x ，不免有些不同的观念。但是这些不同的观念，实在是并行不悖的。至于神性的人格化，也是一种方便

而已。其实这个 X 所谓至高无上的东西，你叫他东西或 X，这就已经著了痕迹了。既然如此，还不如称他为 PERSON。因为在我们的言语中，最尊贵的还是 PERSON（人格）。其实所谓天，是超乎人格与非人格之上的，所以可用 HE（他）也可用 IT（它）。

我本人是一个天主教徒，不过在我自己的教内，也觉得人有吸收道的不可道方面和玄妙主义之必要，这样才能把 GOD 的一种观念完成。但是这个问题非常之大，我们急切需要的，只须领悟‘上帝临汝，无贰尔心’，也就够了，使道德有一个形上背景也就好了。’⁵⁵

由此可见，吴经熊似乎是从同一性来看待中西文化对绝对存在的言说和指证，而不是从差别义上来看待这个问题，好象站在有神论的立场把中西文化对上帝的不同言说给整齐划一了，而不去分辨二者差异所在。其实，不尽然，作为一个天主教徒，他一方面寻求不同信仰的沟通，同时也清楚它们之间的分际所在。抽象地说中西文化都是根植于“道心”的，但问题在于正是对“道”或“上帝”的不同言说和体证，才导致中西文化的巨大分野。他在对中国儒道思想的解析时谈到：

“儒家对神的观念是位格化但狭窄的，而道家是广阔的但非位格化的，我的观点言，神的本性是超越位格，因此之故，他也能在位格中显出。那些不接受这个观念的人，似乎把自己看作比神还高。他们推测只有他们能有位格，而神不能有。’⁵⁶

这即是说，在吴经熊看来，尽管神的本性是超位格的，但他也是通过位格而显的。在类比的意义上，把位格应用于上帝是最适合的，正是通过位格，“上帝的爱”才得以彰显。因为上帝不是与人无关的上帝，他是“道成肉身”的，是向“位格”生成的。这也就可以理解为什么许多圣人常用新郎和新娘来描述他们和天主的关系，

因为上帝虽是超位格的，但人与神之间又是以位格的方式来联系的。也正是在这种把握之下，才可理他为什么选择的是上帝而不是“道”。他说：

“道是那么无位格的实体，对我而言，它是冰冷的，而耶稣是如此鲜活的爱之火，以至于他激起我的每一根心弦。就作为一个中国人的我来说，基督精神的伟大，是他结合了老子的深奥玄秘主义和孔子的强烈人本主义。它与道家的思想的差异，在于道成肉身，而且有了一颗温暖跳动的心。而它和儒家思想的差异，在于降生成人者就是‘道’，而不是低于道的任何东西……只有基督宗教的精神能完全满足我的心灵，因为它对天主的观念既是广阔又是有位格的。”⁵⁷

通过这种对比，他指出“道成肉身”的基督是超越东西的，只有跟随耶稣，才能真正体证到上帝的临在。才能了解上帝的本性。关于上帝的存在问题，西方神学给出许多不同理论证明，如创造论证明，目的论证明，美感证明，伦理证明等。在吴经熊看来“神的存在的信念，是建立于直觉之上的，不是理论所能彻底证明的。总而言之，这些证明，不过是给你一种理由，使你的信念愈益坚固，不是给你一种具有强制力的结论。”⁵⁸因而在本体上，天主是不可道之道。我们用于天主的一切名字不过是假借的名字，一种象征和类比而已。采用任何方式言说天主，都是“知其不可为而为之”和“知其不可道而道之”，都是出乎不得已的。甚至称天主为“天父”，也不过是类比的名词。因此“圣经纵然是天主所启示的，可是要了解圣经的道理，一定要心领神会，不能拘泥文字。”⁵⁹

吴经熊指出在神学研究上有两种极端的看法，一种是把神学理智化，系统化，采取严格的推理方法。这是西方大多数神学家所为。理智在神学中固然有其自己的位置，但这种方式用于天主和

精神修养，则难免有削足适履，胶柱鼓瑟之患。西方近代对神学的反省莫不由此而来。另一种方法是把神学玄妙化。他指出这两种方法是一个鼻孔出气。“他们不知道，如果有真正的直觉，真正的妙用，一定要把理智所建造的系统，化作方便之门，你不必去打倒他，你要打倒他，破坏这个理智系统，就是显示出你自己还没有逃出理智的范围。他们还是有一种斗争好胜的精神。”⁶⁰如此看来，吴经熊一坚持天主教信仰，另一方面又试图用儒道禅的言述方式来诠释神学。

另外，所谓“天命与人力”，“内在与超越”也和中西文化的比较有很大的关联。吴经熊反对西方学者对中国文化的误解，好象中国文化只听命于自然命运，只强调内在，而不聆听超越的训息。他以为中国文化的听命是和自强不息联系在一起的。因为中国圣贤所谓的天命，非命运的意识，乃是具有情意的超越之源。人有至诚，便可以配天、格天。此即人道和天道是不离的。站在天主信仰之内，他以为“天父绝不允许我们把所授予的聪明才智埋在泥土之中的。这样一来，天命和人力，就成了一个天衣无缝的综合。不相信天命，不相信成事在天，以为自己的聪明才智可以依恃，其流弊则是发生骄傲，骄者必败。一味依恃天命，而不注重自己努力的，所谓命运主义者，会发生一种颓唐的暮气。”⁶¹此即治道与神道，人道与天道是不隔的。这所关联的即是内在与超越的关系，他以为“造物主是住在我们心里，是我们心内之主，我们是属于他的，他也是属于我们”。

这样一种“内在与超越”的关联，吴经熊借用我国禅宗中的“云门三句”——“涵盖乾坤，截断众流，随波逐浪”——来加以诠释和印证。对此，吴经熊解释到“第一句是相当于神的弥漫性，第二句相当于神的超绝性，而第三句，系指达到了天人合一以后，我们能

从心所欲，看风行舟，随缘济世，而中不失主。”⁶²这样内在与超越虽相异，却不离。吴经熊认为，如此的关系可与西方的 Pantheism（彻上彻下的有神论）相互发用，即神一方面弥漫在世界之内，这指神的内在性，另一方面神又未埋没在宇宙中，而是高出宇宙世界的，是超绝的。即受造物虽依靠造物主，造物主却并不依靠受造物。神内在于万物，并且统一万物。如此可见，吴经熊是中西相互发用以印证其天主教的信仰。

总之，在吴经熊看来，未来时代是中西文化的整合时代。在其中最关键的是要把握道器的区分。文化的整合首先应注重的是“道”上的整合，而反对在“器”上各执一偏而轻视其它文化或妄自菲薄。因而中西都应回到自己的根源上，才能真正相遇和融合。他不是从中西对道的言述差别入手，而是从其相资以用上入手，强调中西文化的相互发用，并且在天道与上帝，内在与超越的层面贯通中西，在形上层面上完成这种整合。在他看来，目前中西文化都出现弊端，逐步失去文化的宗教和道德伦理的根源。因而需要一次彻底的悔改来创造文化的奇迹，而这唯一的解决之道，即是向超越开放，回归到具有超越基础的开放的人本主义，位格主义上。这是东方文化的整合与自新之路，也是超越东西之路。这即是东西双方只有在基督之内才能会合和走向新生：“假如东方不能在基督中找到西方，那么它将绝不与西方汇合与爱它；假如西方不能在基督中找到东方，那么它将绝不与东方汇合与爱它。如果东方被西化，则它变得比西方更糟；如果西方被东方化，则它变亦得比东方更糟。如果东西方在基督之外相结合的话，那种结合是不会持久的，因其基础是短暂的迷惑，而其结果是怪胎。惟有当它们彼此结合在基督的怀抱中，它们才能以基督的爱彼此相爱，而且如此的结合才会孕育出新造的人。”⁶³

3. 在进化中的自然法

吴经熊不仅有较为深邃的哲学沉思，也对法律哲学颇有研究，并建构起他自己的自然法哲学。自然法的观念，是现代法律哲学上颇有争议的话题。其关键在于如何处理永恒法、自然法、实证法三者的关系。这不仅是一个理论问题，同时亦涉及到司法实践上的许多问题。在欧美法学界，人们对自然法（**Natural Law**）是否存在，以及它的性质如何等众说纷纭，议论不一。吴经熊以他多年的司法实践为根基，以托玛斯和儒家的基本思想为线索，建构起他自己的法律哲学。

他是这样谈他自己的思想来源，他说“道家的道，是相当于天命；儒家的道则是伦理的极则，相当西洋哲学的所谓自然法。所以我在英文中就把这个道字译为自然法。这个译法一方面即强调道了的伦理含意，而另一方面又隐隐的保存著它的形上基础。”⁶⁴他又说“孔子和其早期弟子，以‘天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教’这几句话，作为伦理哲学的出发点，在基本上是正确的。这一见地与多玛斯学说的立场，甚相接近。多玛斯以为，自然法是人类理性对于永恒法的参与；而实证法则对于自然法不易之则在应用于流变不已的生活现况时所作的各种不同的权宜措施。”⁶⁵

在《我的法律哲学：在进化中的自然法》一文中，吴经熊开宗明义地点出了他自己的法律哲学的核心旨趣：“我的法律哲学，主要不外乎二点。第一点：自然法是一切法律之基础。第二点是：自然法不是死僵僵地一成不变的东西，而是与时俱进的有机体。因此，我的法律，可以用一个标题概括为：在进化中的自然法。”⁶⁶需要加以说明的是此处的自然法（**Natural Law**）是不同于自然律（**Law of Nature**）的。自然法是指人的本性规范，而自然律则指自然界的规

律。因而自然法即是本性法。⁶⁷他依据多玛斯的思想,来说明白然法与永恒法、人定法的关系,他指出“为能明了‘人定法’或‘后天法’(Human Law)是什么,先该知道一点‘永恒法’(Eternal Law),另外是性律。性律不仅是‘人定法’的根源,而且构成‘人定法’的核心部分,如同圣多玛斯所说‘凡是人所定的法律,为能够具有法律的性质,就看它怎样从性律出发’(Summa Theologica, I - II, 95, 2in corpore)人类的统治权确实地隶属于天主又隶属法律,因为从天主和法律,人取得自己的权威。”⁶⁸从此出发,他进一步将其自然法思想的基本要旨勾勒出来:自然法是永恒法和人定法之间的桥梁。

吴经熊的法律哲学是从对新康德派法学家斯丹木拉(Stammler)和美国联邦最高法院大法官霍尔姆斯(Justice Holmes)的思想的批判性综合入手的。吴经熊认为斯丹木拉“具有变化内容的自然法”和他自己的“在进化中的自然法”只有表面的相似性,却有一个根本的不同,即吴经熊相信自然法的真实存在,而斯丹木拉则把自然法当做一种形而上学的观念,并不相信自然法的存在,认为自然法不过是“一种假借性的用法”而已,是“公道法律”的代名词。斯丹木拉作为批判的理性主义者,对形而上学是避而不谈的。霍尔姆斯则与此截然相反,霍尔姆斯强调法律的经验特性,“法律的生命不在逻辑而在经验。”斯氏则坚持“形式”和“内容”的对立,坚持“逻辑第一”。这实质是德国理性主义和英美经验论在法律上的表现。

吴经熊以为这种对立,只是在他们各自的立场内有效。他将斯氏的法律思想称为“法律的概观”(Conception of Law),而荷氏的思想为“法律的个观”(Perception of Law)。对于这样两种对立的法律哲学,他的“基本的和持久不变的心向,一直是想超越一切相反

相成的观点,在认识论方面,我曾企图超越并综合概观和个观。同样,在自然法问题上,我曾企图超越并综合恒常和无常,固定与变迁。⁶⁹基于如此的方法论原则,吴经熊以为法律的本质须从整个知觉中探寻。“不论法律的概观和个观,均假定法律系自己存在的东西(*thing - in - itself*)。因此他们二者是‘从不同的立场指向同一个目标:就是那存在着法律’。我们若运用逻辑的推理,便可以获得法律的概观;若运用经验和心理学的知识,则可得到法律的个观;如果应用直觉的方法,便可在本体和整体方面来理解法律。”⁷⁰由此可见,中国传统体道致思的直觉方式对吴经熊的影响。正是直觉方式的运用,使吴经熊从整体上来统观法律,即从整个知觉中来探寻法的本质,由此“法律的存在”(*Existence of Law*)便构成了吴经熊法律哲学的出发点。

在自然法的基本观念上,吴经熊谋求“恒常”和“无常”的融合。即处理自然法中变的因素和不变的因素的关系。他在早年也倾向于强调变,“几乎要主张:法律的生命中,唯一永恒不变的原则就是变化”。⁷¹在吴经熊开始研究法律之时,自然法观念上的变与不变即成为争论的热点。在吴经熊看来,当时许多法学家对自然法的观念存有误解是脱离了永恒法来谈自然法,没有把自然法和对它的理解区别区别开来。他强调在自然法,永恒法,人定法上要做出有效的区分和界定。他以为“虽然自然法是导源于永恒法(*eternal law*),但是它绝不能与永恒法混为一谈,否则将重蹈十七十八世纪自然法学派的覆辙。因为永恒法是‘神的睿智’的另一名称,所以它是绝对完全而不容任何变更,也谈不到什么成长。就另一方面说,自然法只是神的睿智在人性上的烙印,若以多玛斯,阿奎那(*Tomas Aquinas*)的话来说便是‘自然法是人类理性对于永恒法的参与。多氏更进一步地指出‘人类经由其理性,并不能对神的容

智的启示完全参与，只能作局部而有瑕疵的参与。’多氏又认为：‘人类的理性，自然而然的在逐渐地从比较不完善的，进化到比较完善的程度。’因此人类理性参与永恒法的能力，也在逐渐成长。”⁷²

由此可见，吴经熊对自然法的把握基本上是以多玛斯的思想为依据的。他以为许多讲自然法的人，都忽略了自然法的形上基础，忽略了“永恒法”和它的“神性创造者”。他以为“离开了本体论的立场来看人性，只不过能提供心理学上的有效规范而已。”⁷³这就是说，自然法，永恒法，人定法，虽有不同，却是一贯的，吴经熊将它们比作一棵树，永恒法是树根，自然法是树干，而人定法是树叶。他又认为“自然法譬如一座桥梁，其一端架在人定法的这一边，另一端则植基于永恒法的彼岸。若以人定法这边看自然法，自然法可变的一面，清晰可辨；然而若从永恒法的彼岸看自然法，则自然法不变的一面，亦甚了然。以前抱独断论的自然法学者，似乎只看到自然法植基于永恒法的彼岸，而认为自然法的整体是具有不变的倾向，甚至连同它的微细末节亦包括在内。就另一方面看，抱怀疑论者，完全把注意力贯注于自然法在人定法的此岸，否认自然法的不变性，甚至于它的最根本的原则——为善避恶——亦不例外。”⁷⁴

由此吴经熊认为，自然法非外在于人的本性，而是内在于人的本性。人的良知良能是自然法的内在基础。它不是依赖于逻辑和经验的推理而建立起来，而是依人的直觉——良知良心——而有的。自然法，永恒法，人定法的相互关系的理论基础是圣多玛斯的理论。但吴经熊并不满足于此，他以为“自然法与任何的启示无关，它的第一原则为一切民族所共具，并非属于基督信徒的专利品。”⁷⁵这点，对中华民族亦然。他以为在中国文化中包含有自然

法的形上基础，可以和圣多玛斯的思想相互发用。为此他专写一文《孟子的人性论与自然法》来论述这个问题。

吴氏以为孟子的自然法哲学与西洋的自然法具有大致的相似。在他看来，真正的自然法哲学具有如下五项标准：⁷⁶

(1)规范不是人造的，它们渊源于宇宙的客观秩序，而这一宇宙的客观秩序必须以上帝为最高的制定者为先决条件。

(2)各个“实有”(being)均被赋有本性，此基本的构造是其他同类所共同具有的。与伦理学和法学有关的“实有”是人。自然法是以人性和受此人性所决定的根本倾向为基础的。

(3)那些根本的倾向是扩张的，活泼生动的，同时需要更进一步地发和充实。在孟子的哲学中，我们所看到的四种善端，如果未受到阻扰，将依照它们的内在目标，发展为成熟的美德。

(4)有鉴于令人困惑的力量，所以这些倾向需要理性指引它们向超本然的目标发展。此一任务的达成，孟子认为应以心为指针，同时争取“气性”的协助。

(5)目的的获得被认为是一件应该完成的事，亦即人性的最高实现，同时也是实现上帝意旨的方法。孟子说“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”

在吴经熊看来，孟子哲学的根基是性善论。即人性本具善端，人性为上天所赋予，在本质上是善。孟子将中庸“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”这一存有论洞见放置于目的论的结构中，即“尽其心者，知其性也，知其性，则知天矣。存其心，养其性，所以事天也。”吴经熊以为这就将人性，天命，教化三者联系成一体，这就与多玛斯关于自然法的思想有着极大的相似性。在孟子处“天下之本在国，国之本在家，家之本在身”，而人身之本乃在于上天所赋予的善性。由此就为政治和法律确立了一个存有论的基石。不

过吴经熊也指出，孔孟对家庭的过于强调，构成了对法及秩序的破坏，造成了法律和道德观念的冲突。

在吴经熊看来，孟子的哲学是更能满足自然法的基本标准。他并且认为孟子的人性本具善端之思想和天主教的“原罪”说并无矛盾。他指出天主教虽有“原罪”说，但原罪并不影响人的良知良能。同时孟子虽无原罪观念，但孟子只谈人性本具善端，而不谈人性本善，这暗示了对人限制的承认，这与天主教哲学有极其的相似性。不过这种相似性，并不意味着等同，他最后强调指出“孟子主张人性本具善端之观点所遭遇的难题，以及在杰出的中国哲学家中看法的不同，在在表明不依赖上帝的启示，对于这一难题不可能有一完满的解答。”⁷⁷

4. 小结

吴经熊先生曾被公认为天主教信仰在中国的主要在俗诠释者之一，也被认为天主教会在中国找到一位真正智慧型的皈依者。⁷⁸ 他的思想可以理解为沿中国思想而走向基督信仰又用基督信仰来提升中国文化。他站在基督信仰的立场对中国文化的道统加以新的诠释，也使基督信仰获得中国式的表达。他以悦乐精神来诠释中国传统文化，更以基督精神来超越东西，会通中西。他对基督信仰的表诠不诉诸于西方传统的理性神学，而特重中国传统的直觉方法，因而在他的思想中也具有某种神秘主义的味道。他的进化中的自然法观不将法律局限于逻辑推理的严谨和实际操作的实用上，而是将之奠基于天命之为性的基础之上，使之获得超越的根据。然而吴经熊的思想在前述特点之外，亦有其限制。即他虽然极为关注人性的充量的可完美性，却对人性的个体性付诸阙如。而人是有位格的个体，却是多玛斯哲学乃至整个基督宗教哲学的

核心。这一忽略不能不说是由于中国传统思想的影响所致。而吴思想的后继者们则极力要突破他思想的这一限制。⁷⁹

注：

1. 于斌：《于枢机最近言论集》，辅仁大学出版，1972年6月，第3页。
2. 同上，第37页。
3. 同上，第153~170页。
4. 同上，第304页。
5. 同上，第212页。
6. 同上，第314页。
7. 同上，第315页。
8. 同上，第3~10页。
9. 同上，第16页。
10. 同上，第30页。
11. 同上，第37~41页。
12. 同上，第41页。
13. 同上，第36页。
14. 同上，第45页。
15. 同上，第12页。
16. 同上，第32页。
17. 同上，第32~33页。
18. 同上，第33~34页。
19. 同上，第51页。
20. 同上，第95~97页。
21. 同上，第98页。
22. 同上，第315~316页。
23. 吴经熊：《中国哲学之悦乐精神》，《内心悦乐之源泉》，台湾东大图书公司印行，第1页。

24. 同上,第 3 页。
25. 同上,第 5 页。
26. 吴经熊:《儒家的悦乐精神》,《哲学与文化》台三民书局印行,第 1 页。
- 27,28. 同上,第 5 页。
29. 同上,第 7 页。
30. 同上,第 9 页。
31. 吴经熊:《中国哲学之悦乐精神》,《内心悦乐之源泉》第 6 页。
32. 对此,近人徐复观、李泽厚、庞朴等皆有独到的论述,刘小枫从基督信仰出发对儒家之“乐”给予批判,而陈来则通过对阳明的分析而重新挺立儒家“乐与忧”的辩证关系。
33. 同 31,第 5 页。
34. 同上,第 6 页。
35. 同上,第 8 页。
36. 同上,第 11 页。
- 37,38. 吴经熊:《庄子的智慧》,《哲学与文化》,第 42 页。
39. 同 31,第 14 页。
40. 同上,第 22 页。
41. 同上,第 20 页。
42. 同上,第 24 页。
43. John Wu,《Beyond East and West》,第 208 页。
44. John Wu,《The Interior Camel》,Hwakang Booktor,1975,p. 147
45. 罗光:《中国哲学思想史·民国篇》,1986 年,第 447 页。
46. 吴经熊:《中西文化的比较》,引自《哲学与文化》,第 49 页。
47. 同上,第 50 页。
- 48,50. 吴经熊:《中西文化的比较》,引自《哲学与文化》,第 49 页。
50. 《中西文化的比较》,第 54 页。
50. 吴经熊:《中国文化的发展方向》,《内心悦乐的源泉》,第 27 页。
51. 同上,第 28 页。

- 52.《中西文化的讨论》，《哲学与文化》第 93 页。
- 54.《中国文化的发展方向》，《内心悦乐的源泉》，第 38 页。
- 55.同 51.89—90 页。
- 56.57.转引自田馥迪《吴经熊——一位伟大的中国人和天主教徒》，《哲学与文化月刊》，第 18 卷第 2,3 期合订本，1991,2 第 241 页。
- 58.《中西文化的讨论》，《哲学与文化》，第 94 页。
- 59.《中西文化的比较》，《哲学与文化》，第 68 页。
- 60.同上，第 69 页。
- 61.同上，第 64 页。
- 62.同 58, 第 95 页。
63. *Chinese Humanism and Christian Spirituality*, 170。转引自田馥迪《吴经熊——一位伟大的中国人和天主教徒》，《哲学与文化月刊》，第 18 卷第 2,3 期合订本，1991,2。第 251 页。
- 64.吴经熊：《内心悦乐之源泉》第 54 页。
- 65.同上，第 182—183 页。
- 66.同上，第 166 页。
- 67.沈清松：《本体与个体——论吴经熊的自然法观》，《哲学与文化》，第十四卷，第一期。第 11 页。
68. *John C. H. Wu Fountain of Justice. P.7. Meiya Publication Taipei 1971*
- 69.《内心悦乐的源泉》，第 172 页。
- 70.同上，第 170 页。
- 71.72.同上，第 176 页。
- 73.《自然法哲学的比较研究》，《内心悦乐的源泉》，第 182 页。
- 74.同上，第 178—179 页。
- 75.同上，第 220 页。
- 76.《孟子的人性论与自然法》，《内心悦乐的源泉》，第 113—114 页。
- 77.同上，第 94 页。
- 78.李匡明：《一个向空处敲打的天使》，《哲学与文化》月刊，第 14 卷第 1

期,第 19 页。

79. 同 70, 第 14 页。

第八章 完整体系的建构：创造与创生 ——罗光的生命哲学

罗光，生于 1911 年 1 月 1 日，湖南衡阳人，于 1930 年在罗马留学，在传信大学考取哲学博士学位和神学博士学位，在拉得朗大学考取法学博士学位。在母校任教二十五年。1961 年受任为台南主教。1967 年任台北地区总主教。1978 年任辅仁大学校长，现已退休。罗光平生著作三十余种，有中国哲学思想全部九册，有中西法律哲学，宗教哲学，历史哲学比较研究各一册，有儒家形上学，生命哲学。其中以《生命哲学》一书代表他本人的哲学思想。

在台湾士林哲学家中，罗光是惟一完成了自己思想体系建构的思想家。在这里，我们并不试图全面评价罗光思想的各个维度，而以其《生命哲学》一书为蓝本，来分析和阐释他是如何建构起他自己的哲学体系。¹

一、存有与生生

罗光的生命哲学是其本人心路历程的呈现。其体系建构的过程，被其助手李国朗先生总结为：1. 蕴酿期、2. 建立期、3. 修订期。这整个过程为“‘生命哲学’这个系统从蕴酿期的找到中国哲学‘生命哲学’的重要性与完整性；经过建立期以士林哲学的方法表现，而发现中国哲学中生命起源理论的缺乏，而以‘创造力’、‘创生力’、四因说，来补充之；到修订期中加强‘创造力’、‘创生力’在宇宙间的整体意义，最后在续编中落实在文化与生态中人生命型态的各方面。经过近十年的思考，反省，再希望早期的认定没有偏差，从而为建立起一个新的哲学基础，指出一个方向。”²

罗光以为，他的生命哲学是“从形上本体的理论去讲，不同于伦理的人生哲学”³这样的形上生命哲学，“以中国传统的生命观，作哲学系统的骨干，用士林哲学的形上思想和伦理思想，以及宗教思想，予以发挥，结成一个系统，其能联结中国的儒家传统，解释旧观念，加以新的意义，和现代科学应合，成为现代的儒家哲学。”⁴对如此的形上的生命哲学，罗光自视甚高。在他看来，“形上的生命哲学，以士林哲学的思想补充儒家的生命观念又不受士林哲学的限制，确实有融会中西的效能，使儒家哲学进入现代国际哲学的境界。”⁵

罗光的这一种“生命哲学”是从中西形上本体论比较研究入手的。通过比较，谋求中西形上学的会通，并以此确立其生命哲学的形上基础。

形上学追求万物的根基，此点中西形上学皆然。西方形上学由分析的路进，对宇宙万物加以分析，谋求万物的最终根基，这种

由对万物分析入手,分析的结果是“有”这一观念。“有”为一非常纯净、单纯观念。人们在分析万物时,舍弃万物的一切具体特点,所存的最后只是“有”。“有”是万物的本根,万物必是“有”,若是不有,便是“无”,则“无”不可谈。“有”是万物的根基,它不仅是万物的根基,甚至连万物的精神体亦是以“有”为根基。研究一切,必要以“有”为基本观念。形上学就是要研究“有”何以为“有”的,甚至连对“无”的谈论,也是以“有”为根基的。罗光以为,凡是不建立在“有”上的学说和观念都是无根的,经不起反驳和辩难。⁶ 亚里士多德和托马斯即是在“有”的基础上确立自己的学说。整个西方的形上学都是在探讨存有学说,都是在解说和诠释这一存有。刘子“有”是什么,罗光依据士林哲学认为:“有”是在,某物为有,某物就在,不在就不有。而“有”是如何“在”呢,则需要从“在”和“性”两方面来探讨,所谓“性”即是一个物体的本质规定性,是一个物体之所以是一物体,而不是另一物体的理。而“在”则是一个物体的实际存在。即探讨存有需要从两方面入手。西方传统形上学的进路皆大致在研究本质和存在的关系,即抽象的理和实际的在是如何关联的。在士林哲学的形上学体系中,所谓形式[元形]和质料[元质],潜能和现实,白立体和依附体等概念架构,皆是具体的探讨存有的。西方关于真善美,以及信仰的各种学说,皆是奠基于“有”之上的。以本体之“有”为根基的。形上学研究万物的最后理由,便要研究“有”。但依据对西方形上学的认识,罗光提出了如下问题:“‘有’是在,‘有’是‘有者’,‘有者’所以有,是因为‘在’。‘在’又是什么呢?”对此,罗光认为“西方传统哲学没有解释,”而“中国形上学,儒家的易经,便答覆这个问题。”⁸

我们且看罗光如何诠释和理解易经的形上学,以回答他的“在是什么”的问题。

他以为易经是由变易而认识万有，万物都在变易，“每一物体为一种变易。‘在’便是变易”⁹此即用“变易”来诠释“在”。变易的意义即是“生生”；“生生”为创生生命，“生生之谓易”[系辞上]这是由易经所透显出来的儒家的形上学。不同于传统儒家从人化流行处体证生生之易，罗光是从每个“有”处来把握；“每个‘有’或‘存有’为生生。宇宙的变易固然为创生万物；每一个物的变易为发展自己的性体，以求自己的成全，便也可以为生生。”¹⁰对如此的生生之易的形上学，罗光以为它有三个基本原则：“一、变易由阴阳两种因素，两种动力¹¹的而成，两动力的变易以‘互补互成’，二、生生的第二个原则为‘中庸’，即阴阳的变易要适合时与位的境遇与得其当。三、生生变易的第三个原则是宇宙万物‘互相联系，天然和谐’。罗光认为这几个原则为本体的原则，为形上之道。这生生变易的原则中，含有人生之道，此即为“仁”；“‘仁’是‘生’，在宇宙变易中为生生，在人生活中为‘仁’”。¹²人生之仁道为“赞天地之化育”。对此罗以为“中国哲学的形上学原则，应归于人事，成‘仁’理规律，而以形上本体论的生生为根基。”¹³

由上面的分析，罗光总结到：

“从中西形上学研究对象的趋势，就造成中西哲学精神的不同。西洋哲学研究‘有’予以分析，建立原则。西洋哲学的精神在于求知求真，就事实的本体深加分析，事事清楚。这种精神导致科学的发达。中国哲学研究‘生生’，探讨宇宙生生的意义和原则，乃造成儒家发展人性以达生活美满的境界，而成圣人。这种精神为人文精神，以求发展心灵生活，求美求善。因此，中国哲学偏重伦理道德。但两者不相冲突，万物都是‘有’，万物也都是‘生生’。西洋形上学从静的本性分析‘有’，得有各种学术的基本原则，也可以用于中国的学术，中国形上学从动的本体研究生生，厘定形上的原

则，应用于人生。中国哲学可以说是‘生生哲学’，也可以称为‘生命哲学’。”¹⁴

由此，罗光把“生生”与“存有”结合，试图在存有论的层面把握中国形上学，同时亦谋求用“生生”的形上学来回答“在”是什么。存有与生生的相互诠释是罗光建构他自己生命哲学的形上学起点，这种结合体现在他整个体系的建构之中。

对于中国哲学的特征，罗光认为其本质为生命的哲学。对于中国哲学的发展，罗光著有《中国哲学思想史》九册予以阐发和研究，在《生命哲学》[订定本]第一章‘中国的生生哲学’中，罗光又扼要地述说了中国生命哲学的发展。对从《尚书》开始，以迄当代的中国的整个儒家哲学思想，以‘仁者生也’予以贯通。

对此，他作出这样的结论：“在目前讲儒家思想，甚至中国哲学的现代化，由儒家生命哲学去发展，很能融会当代社会剧烈变化的时势，又能适应新科学的意义。我现在从这方面求儒家思想的现代化。但是中国生命哲学只有思想的大纲，没有深入的分析，只能予以体会。然而体会以后，应加以解释，西方哲学对于之变化所有的观念和分析，很可以帮助我们解释中国生命哲学的意义。”¹⁵这样，罗光就把自己的生命哲学的建构纳入到中国哲学传统的统绪之中，他的生命哲学就成为中国传统哲学的现代的拓展

二、创造力与创生力

1. 创造力

在罗光看来，“中国哲学由动的‘存在’讲万有，以万有都有内在的动，有生命，但是没有深入研究生命的主体”，¹⁶对此生命本体

的意义，罗光则要用士林哲学讲变易的方法加以研究，即要深入宇宙万物的创造问题。

罗光引证了许多科学家、中西哲学关于宇宙万有变化的观点，认为宇宙万物的变动，即是我们的日常经验，也是科学所承认的客观事实。问题在于这只是从现象层面经验层面透视宇宙，更深入的分析则产生各种差异，罗光依据士林哲学的观念反对将宇宙万有的运动看作是自体的变动。他以为“宇宙万物既然常动，而且常变化，宇宙万物是有限的实体，是相对的实体，有限的实体既常变化，便有变化的起点，而且也有终点，生和灭乃是宇宙中普遍的现象。有始的变化实体，不能自有自变，必定须有一绝对纯粹的实体为第一根源，为第一动力因，宇宙万物所以不能是自有自变，必定是受造的。”¹⁷

由此而来的必然结论是宇宙万物是创造主创造出来，此创造主是纯粹性、绝对性的精神实体。换言之，“创造主为一纯粹实体(Pure Act)，自体是纯粹的实有，是纯粹之成，不含潜能。又是一绝对实体(Absolut Substance)，是完全之有，不含变化，本性完全确定。”¹⁸这创造主的观念是依乎运思而推出来的上帝观念，是万有之源与动力。创造主如何创造万物呢？罗光以为纯粹、绝对的创造主，不能用自身的变化而生化宇宙万物。此绝对性、纯粹性的实体，并非如道、太极那样化生万物。此创造主作为自有体，不同于道。太极存于万物之中，它“必定超越宇宙之上，不和宇宙万物同性同体，他的本性本体也不能在宇宙万物以内。为创造宇宙万物，创造主不用自己的本体、主体，而是用自己的力，这种力，称为创造力。”¹⁹

所谓“创造力”者为何？创造力不是绝对实体的本体，不是创造主自身，而是绝对的实体创造主的向外的动，是宇宙万物“最初

的动力因”和“最终的动力因”²⁰。它是全能的因，包含理因和质因。依据天主教信仰，罗光以为创造主是按自己的智慧创造万物，以自身的美善分给万物。创造力是因创造主的意志而发。创造主虽是纯粹的成，却非呆板不动，而是极灵活的，神妙不测，“无为而无不为”的实体。创造主创造万物以其创造力而行，这个创造力因是创造主所发，故而强劲有力，是“继续的动力”。

罗光对《圣经》“创世纪”篇给予他自己的诠释。他以为创造主是超越时空的绝对体，创造主的创造行为非一次完成，而是继续的“成”和“行”。但这种“成”和“行”的持续在创造主方面，没有时间，空间方面的意义，“只是一个现在”。而宇宙万物方面则是在时间方面进行的，天主用六天创造宇宙，罗光以为只是象征的说法，表示“创造不是自化，乃是工作，用力创造”。²¹

2. 创生力

和创造力最为相连的是“创生力”；“创生力”这一观念是罗光生命哲学的核心观念，是罗光“自家体贴出来”的。

何为“创生力”？罗光以为创生力和创造力是相连不可分割的，“创造主以创造力，创造了‘创生力’，‘创生力’化生宇宙万物”。²²离开了创造主的创造力，创生力也将归于虚无，创生力来自创造力。这种相连“不仅是工作的动力相连，而是在‘存有’上相连”²³创生力是力，却有质和理，以及各种能。

创生力的主体是整个宇宙，其本质有限。不是纯粹的绝对体的创生力的质，因着本体的变动，而不是固定的。就全体来说，创生力是一定的、有限的相对体。罗光认为“有限的体无论多大，也有一定的限度。整体的限度在变化中，不增不减。”²⁴他将创生力的质的非固定性类比于老子的“道”和张载的“太和太虚”，是变动

不屈的“创生力的质,是可由变化而定之质”。²⁵由宇宙之演进表明,“创生力的质,是最单纯而又最丰富的质,从本体方面说,是最单纯,从变化方面说是最丰富,因为含有宇宙万物的质”²⁶

创生力的理,为宇宙万物之理,来自创造力所授给的理,是创造主的智慧中的理。创造主以自己的计划来决定创生的目标。创生力创生万物的过程和原则,即是宇宙的自然法,中国《易经》所言的天道。万物化生有化生之理,每一物有每一物之理,这理来自创造主,创造主之理即规定了物种之性,也规定了单体之性。每个单体或单体的人的理,都是创造力所给予的创生力的理,来自创造主的意志。创生力的理不是最高的理,也不是万有之理的综合。最高之理是创造主的智慧,万物是分享创造主的智慧。在创生力创生万物时,不是一时俱有的,而只是“能”。

罗光以为“创生力之理,则是万物之理,在每一物未成‘现实’时,每一物之理都是创生力的潜能。”²⁷不同于朱子所言的‘理一分殊’,“创生力之理,各类的物理不相同,各个单体物之理也不相同。理和质结合而成物,是理限制质,不是质限制理。创生力之理来自创造主的智慧,创造主的智慧是绝对无穷的智慧,便授给创生力无数之理。”²⁸在罗光处,创生力是宇宙化生之力,它使质与理结合起来。借助创生力,单体得以形成,“创生力使每一物成为一,成为一个单体的存在。一的基础为理,理限定创生力的变化,使成为这个一”。²⁹在创生力之创生过程中,质中理不断由潜能化为现实,宇宙即是创生力。

3. 化生

在宇宙论中,宇宙的化生是一个重要的问题。对于宇宙的来源,罗光不为认为宇宙是自有自化的,而以为是最高神灵绝对自由

实体所造，造物主发出创造力，创造力所造的创生力，是一个活的宇宙，创造即是由无中创造有，创造主所创造的宇宙，在自己本体之外，和自身的体无关。宇宙因是受造的，故是有始的，创生力亦是有始的。

那么何为“化生”呢？罗光以为“创生力不停地变易活动，变易使万物的理，按照创造力所定的次序，和组合的元素结合而成物，这种结合，就是化生。”³⁰这实质是关涉到生命哲学中单体的成因。所谓“化生”就是研究万物何以形成。化生，即存在何以运动，存在何以存在。

不同于现代存在哲学，罗光以为“生命哲学所讲的‘存在’，即是外界的实际存在，也就是每个物体”³¹因而这个“存在”，即士林哲学中的单体。对于单体的成因，罗光在《生命哲学》订定本中，只给出了大概的提示，而在《再续编》中则专文给以阐述。在罗光看来生命哲学不是从自然哲学或伦理学去研究生命，而是从本体论研究生命。这要研究存在。“‘生命’的‘在’是实际的在，实际的在为单体，生命哲学研究的对象乃是单体。”并且，“对于单体的本体成因和性质作研究。”³²罗光关于单体的成因的问题，是在对士林哲学和朱子哲学的分析、评判后，作出自己的回答。罗光以为，朱子是儒家形上学的集大成者。在朱子思想中，“万物由理气而成，理是物类的成因，气是单体的成因”³³罗光以为朱子理学体系有三大基本原则：1. 无极太极同一；2. 理气相即不离；3. 理一分殊。依据这几个原则，罗光以为，朱子思想中，在物类成因上，是天地之理一，各种物体之理殊，物体种类理的不同是来自天命。“《中庸》说‘天命之谓性’，性即物种之理，物种之理的差别，即是限制，来自天命”。³⁴

罗光以为在单体的成因上，朱子的学说在于气的清浊限制了

理。人之理是同类的理一，每人秉赋天地之气的清浊不同，方有每个人的差别。

罗光以为，朱子的解释有三点疑难：1. 气不仅在单体上差别，在类别上亦有差别，何以说种的差别是理限制气，而在单体的差别是气限制理？2. “性是理，气是形，单体之性是气质之性，是气入渗入了理。”但因为理论上，先有人之理，后有人之气，故气限制理的理论不成立。3. 单体的气有差别，这差别由何而来？³⁵

罗光以为“单体的差别还是‘理一而殊’，类之理为一，单体之理为殊，而不是朱熹的类之理为一，单体的殊为气，那就变成理一而气殊了。”³⁶罗光的结论是由王船山所说“命曰降而性曰生”所提示的。他认为“性因天命而成，物体因性而成。单体的限制是在于情命之理”³⁷通过对朱子思想的分析，罗光最后的结论为：“理一而殊之理为生生之理，即生命之理。生命之理在理论方面而说是一，在实际上则分殊；因为生命有高低的程序，程度的实体成因为气的清浊，气的清浊是由单体的理予以限制。因此，理一而殊是抽象之理为一，实际之理为殊。”³⁷

士林哲学关于单体的成因，主要是以为单体是元型和元质结合而成，圣多马斯以元质为单体的成因：“元型成为单体的，乃因着元质，藉之，元型成为这特殊的元型，”对此主张，罗光以为“根本问题在元质上，元质(Materia Prima)没有任何的限定，也不能有任何的限定，怎么能够在和元型结合以前有量的印鉴，即有量的限制？虽然元质自己是有量的，但这种量是不定的，只是一种本性，在元型结合成一单体时，元型怎么能够得到特别的量而限制元质。”³⁸

在罗光看来，“元型是主动的，元质是被动的，元型限制元质，而不是元质限制元型”³⁹罗光以为单体成因的问题首先是一和多。实体的一来自“在”，是创生力，因创生力实体各部分合而为一。实

体由“性”和“在”而成，性是由元型或元型和元质结合而成。性代表种类，只是共相，不能是单体性的因由。性作为共相观念只是人心灵中的“意向的实有”(Intentia Reality)，而不是实体的存有。它是理论抽象的结果。罗光以为“个性不是由元质限定了元型，而是已经由造物主限定的元型，而限定元质，”类性的观念也不存在天主内，天主按照自己的理念造物，所造物都是实际的具体物，在天主内的理念便是每一物体的单体性。⁴⁰这就是说单体的成因，是造物主限定的元型。实体的成因不是类的元型。罗光对士林哲学的类性分享持保留的态度，他以为类性分享只是抽象的理论问题，“实际上便没有分享可讲”，再者，“天主是按照自己的肖像造了人，使人分享他的神性生命；生命是实际的，不是理论，分享天主的生命，不是分享天主的元型，而是分享天主的存在。”⁴¹由是，罗光作出如下结论：“单体性的成因，是由造物主所限定的元型所成，没有元质的精神体，元型限定自己；有元质的实体，已限定的元型，限制元质。元型和元质由创生力使之结合而成实体，实体表现自己的单体性而表现生命。”⁴²

由创生力，万物得以化生。但创生力的变易，是依创造主所限定的次序进行。这个次序经由创造力传给创生力而成为创生力理的一部分，罗光称此为“自然法”，⁴³创生力的变易依自然法的顺序，它规定每一物体要在适当的具體环境下才能存在，创生力才能使这种物体的理和质结合而化生。所谓“物种进化，只是体质的进化，理则是新造，这种进化，为万物化生的时间先后次序。”⁴⁴

化生的另一种次序，为生命高下的次序。创生力化生万物，是依创造主的“创造观念”。此观念为最完全之理，依此理而发的创生力从最低的创生力，依次升高，以达最高的创生力，故而万物的生命就有高低的次序。万物的理虽有次序之不同，但连一起，即是

一个生命系统。罗光不取朱子万物理一之义，而以为万物分有创造主的生命之理。此分享是有次序的，故万物的生命乃有次序。虽有次序，却因都是分享造物主的生命，而由创生力连为一体，生生而变易。要之，从存在方面言，万有由同一“创造神力”而成为“有”或“在”，因创生力而变易。自变易处言，万物的变易相连一体，神妙莫测，“宇宙万物的动作是生生的变易，是生命的活动。”⁴⁵

4. 时间与空间

对空间，罗光以为，即不可排除，也不是实在。他以为“空间是物质‘量’的属性”⁴⁶。依据士林哲学的观念，空间有“内在空间”和“外在空间”。前者指物质具有广延性，自身占有的空间。后者指两物间的距离。故此，“空间乃是距离，有外在距离和内在距离”⁴⁷。罗光以为“空间乃是多物体所造成”，即有多数物体，必然有空间的观念和事实。罗光不承认绝对的空间，即不承认离开物体的真空存在。也否认空间可以是无限的观点。他认为“空间既是物体的距离；物质体不能是无限的，空间也便不能是无限的，整个宇宙应该是圆形的，而不是一个无限的平面。”⁴⁸

对于时间，罗光承继士林哲学对时间的基本观念，认为时间可分“内在时间”和“外在时间”，前者和实体的存在相同一，后者为变动的次序。罗光也将二者称为“本体时间”和“宇宙时间”。⁴⁹本体的时间，是时间本身，代表广义的动，代表生命是不可分割，它代表动，但不是动，是动的特性。本体时间代表生命，是纯粹的时间。进一步，罗光以为“绝对的生命只有纯粹的时间”这是指天主的生命是超时空的。天主的生命是没有先后的，是永恒的。永恒是圆满的现在，是同时圆满具有，没有过去和现在。

在罗光看来，本体的存在，具有本体的时间。本体的时间就是

本体的动。本体的动就是存在，就是生命⁵⁰。一切实体的存在，都是动的存在，故一切实体的存在，具有本体的时间；天主的生命是圆满的现在，具有圆满的本体的时间，天使的存在不可分割，不和空间结合，也具有本体的时间。人和宇宙，就生命整体上是“宇宙时间”，但人和宇宙万物是有本体的存在，从本体意义说，是有本体的时间。

宇宙时间，是宇宙万物的计时，有始终。现在、过去、将来之分。宇宙万物就在时间之中，不仅有“本体的时间”，亦有“宇宙时间”。凡“存在”，本性即“存留”，若以时间为久为存留，存在即时间，实体的存在和时间相同。存在本身是时间的基础，时间的本来意义不是前后的计算，而是“在”。宇宙万物的动是在空间中的动，体现在人的意识中有先后之分，故而宇宙万物之动即是有先后之分。“‘存在’的时间，也就是动的先后。‘内在时间’便形成了‘外在时间’”⁵¹即由“本体时间”而形成“宇宙时间”，即“外在时间”是在空间中的时间。“外在时间”为物质体的特性，是实体在空间中运动之先后。

总之：“无论‘本体时间’和‘宇宙时间’，不是客观的实体存在，而是实体的特性。”⁵²永恒表征绝对实体，时代表征相对精神体，时间表征物质体的特征，对宇宙时间而言，变动只是物质体的当前变动，故“宇宙时间”落在本体上只有现在，即就本体言，时间只有现在。过去、现在、将来则来自心灵的意念。

三、在 与 生 命

如前所述，罗光以为西方哲学从存有人手来解决问题，但依旧没有回答“在”是什么？他认为“在”即是生生，即是变易，是生命，

而讲生命哲学就要落实到生命为何？即变易为何？

1. 变易

在罗光看来，“宇宙间没有不变易的实体”；“宇宙万有内都有内在之动，内在之动和本体有关，便可以称之为‘生命’，生命就是变易”。⁵³其生命哲学关于变易的理论是由中西比较入手的。

从西方哲学的视角来看，罗光认为变易的普通意义，即一个实体在存在的形态上有所不同，发生了变化。更深一步，变易指着一个动作。研究变易就是研究变易的动作，它有三个不可缺的要件：起点、终点、动因。起点，即“能”，“潜能”；终点，即“成”，“实现”；动因，即推动“能”以达“成”的动力。这三者必定是存在于已存在的实体上。变易可以分成“本体变易”和“附体变易”。本体变易分生和灭，附体变易分为“量变”和“质变”。士林哲学所言的变易即是由“能”到“成”的过程。“成”也称为“行”。“能”和“成（行）”是相统一的。就士林哲学的观点而言，罗光认为本体变化的生灭，有“本质能”；附体变化有“附体能”，质变有“质能”。罗光否认进化论及唯物辩证法的质量互变规律，认为量变不能变成质变，质变也不能变成量变，亦不能有类变，即由一类变成另一类。⁵⁴而由“能”到“成”的变易则需动力因去发动。物质体动力因在“能”的主体之外，如桌子不会自动。有生物的变动，动力因则在“能”的本身。动力因所在的主体，必是实有的个体，也必终于实有的个体。故而，“变易以个体为根据，根之于实体之‘能’，能够发动多少，能够接受多少，都以个性为标准。”⁵⁵

以上是罗光对于士林哲学关于变易思想的阐述。至于中国哲学的变易思想，罗光以宋朝理学家的形上学为文本加以阐释。我们且看罗光是如何阐释中国哲学的变易思想的。

在罗光看来，在理学的眼里，气是具有生命的活体，它的本体为太极，具有生命力，因阴阳两力而变易，变易而成物。气是实有，能白化，具有生命，气为白化之体。于此罗光提出这样的问题：“气为具有生命白化之实体，这实体是绝对自由之实体呢？或仅是宇宙万有之成素呢？”⁵⁶罗光否认气为绝对实体、至上之神的泛神论，并认为儒家没有这种思想。他以为在《书经》、《诗经》、《易经》都承认有上帝之尊神，太虚之气不是上天之神。气只是万物的元素，不过不是不能白化的普通所谓质料或纯物质。“气既不是万物之原，即上天尊神，又不是万物之质料，气为万物之成素，……宇宙为一整体，整体为一气的变化，气是变化也是变化的主体。”⁵⁷气的变化依理而变化，在变化中“理”为“能”，“物”为“成”，变化是气，宇宙万物只有一理，万物依“理一分殊”而分有此理，气的清浊限制了“理”而成“物”。气之变化，从本体上言是不变，不易；由过程上言是变易；从所成上言，是生物，即生生之易。⁵⁸故而理限制气的变化，气限制理的性质，“成”受理又受气的限制。此观点我们于“化生”处已给予阐释。

罗光自己的变易观即是从对中西（理学和士林哲学）变易观的分析中产生的。罗光所言的变易乃是“创生力的变易”。对此罗光分“创生力的变”和“创生力的造”来讲。

罗光以为宇宙万物的一切变化，无论有生物或无生物，无论是量变或质变，都是创生力的变易，万物因创生力而变化。“创生力为发动变化，常有一实有的个体，所发动的变易，也必终于一个实有的个体。个体是主体，变易必有自己的主体，是一个主体的变易，变易自己不能是主体，创生力在个体内是力，个体的理和质合成主体，但是主体的有，因著存在而有，存在则是变易，是生命，因此有就是生命，生命和生命者实际同一。”⁵⁹创生力因着变易使

“能”逐渐成为“行”。

2. 生命

罗光讲生命，“首先是中国哲学所讲的内在的变易；其次变易则是由‘能’到‘成’的行，生命所以是‘行’。‘行’的动因则是创生力”⁶⁰在他看来，生命就是“存在”，就是不停的变易，就是创生力。生命由创生力所发动，由创生力所维持。

他以为生命的成因就在于“变易”，是由“能”到“成”的永不休止的行。“成”和“能”关系有本质的和存在的两方面。在本质的关系上“成”和“能”是同类的，在存在的关系上，“能”先于“成”，和“成”不相连，而“能”转为“成”后，二者又不相离。罗光引易经“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”和王船山的“性日生，命日降”来为宇宙不断生生变易作佐证。更用天主教的信仰来说明创造主用自己的创造神力不断地从无中创造宇宙。万有生生的最后动力因乃创造主的创造力。创造力所发的创生力使万有不断由“能”到“成”，此是万有的自行自到，由是“生命的意义，和‘在’的意义相合。‘有’是什么？‘有’是‘有者’为‘有者’的理由。‘有’的意义就是‘在’，‘在’的意义则是继续由能到成的变易，继续由能到成的变易，称为生命，‘在’便是生命。”⁶¹

罗光通过对中国哲学的再诠释，认为生命有三个方面的特性：一、生命不能是纯物质的，而是精神的，在物体中而不离物体。生命既是“创生力”，便不是物质。二、“通”。宇宙万物生化不息，相互贯通。生命因创生力通于一切实体而为一切实体之动力，生命即是仁，即一体的生命。罗光以为“民吾同胞，物吾与也”的境界和天主教的仁爱思想很相近。三、生命的第三个特征，为“理”的生命，创生力按理而动，生命由理而决定性质，不是由质而决定。⁶²

3. 生命的本体

言哲学，言生命，不可离本体而说，且看罗光是如何言说生命的体用的。

不同于士林哲学的一般看法，罗光以为“‘有者’就是‘有’，或‘在者’就是‘在’，‘生者’就是‘生命’，‘有者’，‘在者’，‘生者’，应该说是主体，‘有’，‘在’，‘生’应该说是用，即是附加体。”⁶³由是罗光关于生命的体用一下道出。即体为主体，用乃附加体。本体就是真实活动的主体、实体。这是就个体上言说本体，就‘存有者’上言说‘存有’，而‘有’，‘在’，‘生’，反倒是用。于此处可见罗光所言的体用，乃是实在论的进路，与中国哲学在体用上的“圆顿”义不相契合。中国哲学言体用，方式颇多。就体用之原始义，乃由生活中引出。比如“人只是合当做底便是体，人做处便是用。譬如此扇子，有柄用线糊，此则体也。人摇之则是用。如尺与秤相似，上有分寸星铢，则体也。将之去称量物事，则用也。”（朱子语类，卷六）⁶⁴然体用至其极，含义却不限于实在论的理解。比如熊十力的“体用不二”的思想，已是存有论上的体用观。朱子主张体用同源，但体用相分，试图与佛的体用不二相区别，然儒佛之异又岂在此处，朱子不于体上辨儒佛之异，而于体用关系上辨，究是不得儒佛之究竟境。而罗光言体用亦从实在论出发，此一方是士林哲学的传统，另一方亦是对朱子的体用同源，体用相分的承继。朱子的思想虽非实在论，但毕竟有实在论的端倪，故而罗光亦由此引发他自己的思想。罗光以为，他是从生命处去看体用的。即生命是用，“成”或“生者”为体。生命是用，故而生命的各方面生活表现，诸如生理，心理，理智，情感等生活都是附加体，都是用。附加体或用的意义，就在于表现主体，主体是由附加体而表现。⁶⁵由创生力上看，

则主体的存在，是创生力，附加体和主体的结合，也是创生力。创生力即是生命；“附加体是存在的外形，是生命的表现，也就是创生力的外面表现。”⁶⁶

进一步，我们看看罗光是如何在本体上言述“生命与在”和“生命与性”的。

罗光以为“在”是“实有”，即实际的“有”；“存在或实际的‘在’，和生命的关系，凡是主体的在，就是生命，每一主体都是继续由能到成，都是生命，附体的在，则不必定是继续的由能到成，便不是生命。主体的实际存在为‘在’，附体的存在，不是在，而是附在主体上的。”⁶⁷在罗光看来，实际的有即是“在”，“在”即是“生命”，“在”和“生命”是同一的关系。单单是“有”的观念则是和“生命”无关系，不是“有”和“生命”相同，只是实际之有和生命相同，生命即是在由“能”到“成”的“行”，即是实体内的创生力，其根源是创造主的创造神力的不断创造。

至于“性”，罗光以为“‘性’是‘存有’之所以为‘存有’之理，也就是限定在之理。”⁶⁸性是理，理则是每一“存有”的元形。有关单体如何形成，性如何形成，我们前面已给予介绍，这里不再重复。关键之处在于罗光是就单体（个体）而言性，理的。故此，他总结到：“性，是理，具体的性，即个性，为有限定的理，限定由创造主所定。”⁶⁹生命和性的关系，是生命由性而定，我的生命由具体的性，即个性而定，我的生命是我的生命。我的生命是因个性而由的生命，我的‘存在’和‘个性’的关系，即是我的‘存在’因个性而定。我的生命是我的生命，这是我生命的限定。在这个限定里，有人性作基本限定，有了人性，我的‘存在’还不实际在，还要加上我之所以为我的限定，才有‘我’，我才是‘存在’，我才生活，但我的限定是加在‘人性’上的限定，实际上合成为一，不能分开。‘人性’的限定和

‘我’的限定对于我的‘存在’或‘生命’，是同一限定，即是具体的性。⁶⁶

4. 生命的整体性

生命的整体性问题，实乃生命之实体的整体性问题。生命的整体性问题，罗光分二个层面来说：**(1)生命的整体性；(2)自我的整体性。**罗光亦于《‘一’的根基》一文中归纳为三个问题：“第一个问题：一个实体怎么成为一？第二个问题：一个实体常在变，为什么常是这一个实体？即我常在变，为什么我常是我？第三个问题为位格问题，或人称(Persona)问题，人称的要素是什么？”⁷⁰

罗光以为实体因着生命而成为“一”，“一”的理由是生命，有生命才有一。实体的一致性来自创生力，因为创生力即是生命。同时，实体也因着生命而成为真善美。真善美非由外铄，乃由生命实体的变易而显发，“真”就是实体由“能到成”这一实在，“美”指的是充实而有次序的变易，“善”是变易的合情合理，即生命本身即是真善美。实际的“在”是生命，是创生力，使实体成为一而不分裂。

至于“自我的整体性”，罗光以为：“我因生命而有‘自我’”。“一个人是单独的实体，是一个‘自我’。灵魂由创生力直接而成，肉体由父母血肉的创生力而形成。灵魂为人的生命中心，生命进入肉体内，灵魂和肉体结成一个实体，人的实体因生命而存在，人的‘在’，即是生命”⁷¹因为人的生命是整体的生命，为心物合一的生命，故而人的自我为整体的自我，从本体上言，生命的整体是不可分的。人的所有活动都是心物合一的活动。心灵和肉体不可分，一分则丧失了生命。生命的自我是一致的自我，它在本体上的一致性是以实体为根基的，实体在身体的附加体时时变易中，保持不变和一致性。

“自我”的一致性体现在时空两方面。在空间上不可分，在时间上保持自己，虽变易而不失“自我”。因此，“生命使实体的自我成‘一’，在平面常是整体性的‘一’，在纵面上也常是整体性的‘一’，这个自我的整体，要在空间内显露出来，也要在时间内显露出来；所谓一，是生命之一；所谓空间，是生命的空间；所谓时间，是生命的时间”⁷²

“自我”作为完整、一致的生命整体，在社会中表现为每一个人的独一无二性，此独一无二性，是人的“人格”，也被称为“位格”（*Persona*）。依波伊修斯（*Boetius*）的定义，位格为“一个有理性的单体”。此中有两点最重要的成份：即理性和单体。没有理性的物体，不能有位格，位称。造物主，天使也有理性，也有位称，这是天主教理论中十分复杂的问题。罗光以为，人格，位称不是由“理性”决定的，决定性是“单体”。“理性”属于“性”，“单体”属于“在”。罗光以为，在本体上，人的位格不是由“性”决定，而是由“在”决定。“位格”是标明单体的人的“存在”上的自有方式⁷³

罗光以为其生命哲学是与位格相关的。罗光以为一个实际具体的人便是“位格”。“‘位格’由存在而成，‘存在’为‘生命’，‘位格’便由‘生命’而成。”⁷⁴没有生命便没有位格。“位格”和生命是不可分的。此生命就人的“心物合一”处言，而非单指人的灵魂。人的生命所表现的各个方面都统一在人的位格之中，位格建立在人的生命，生命即是“位格”。罗光从实际单体的人去讲生命。“人的生命为一个‘位格’，而人生命的来源，是宇宙创生力，创生力则来自造物主的创造力，创造力则是天主一体二位的第二位圣神；因为我们天主教的信仰，是‘圣言以圣神的德能，养育圣化万有’。这样便是天主的‘位格’创造了人的‘位格’”⁷⁵罗光由单体去讲生命的旨趣即在于此。

四、生活：生命的发展

如果说前面主要是从形上学上来把握“生命”。下面我们看看罗光是如何阐释生命的具体样式，即人的生活。即看看罗光是如何探讨美善真爱等人类生活的诸多方面。

人类生活的诸多面相是系于人的自我生命的发展。自我即是我的生命，自我因生命而有，然人对于自我的把握，则是通过人的自我意识来完成的。罗光将人的自我意识划分为三个层面：直见之知，反省之知，永恒之知。罗光以为人对自身“存在”的体证，不经过理智的反省，而是天生的直接意识。他以为笛卡尔的“我思故我在”是一个不正确的命题。自我存在的真实无妄是不必有证明，而且不能用证明，这是一种直见之知，是人的良知良能，“直见”的自我是自我意识的基础。“直见之和”是“反省之知”的前提。“反省之知”，乃是人有了抽象观念，反省的自我意识，首先要认自己是人，是和禽兽有别，即认识人之为人的共同的理。其次要认识“自己”的特性，即自己的‘个性’。有了这两种认识，人可以进行个人的修养，以培养大丈夫的气概。从天主教的立场出发，罗光以为反省之知要达到的是“认识基督是救主，认识天主是天父”。¹⁶由此进入永恒之知，罗光以为大丈夫的意识不是自足的意识，人应该认识到自己各方面的欠缺。人的“存有”是有限的存有，是“能到成”的行。人有许多存在的限制。正确的自我意识则启示人们冲破“存在”的限制，此是追求人的自我完成，即发展人性和个性。在罗光看来，“整部的儒家生命哲学，都在于发展人性和个性。”¹⁷儒家的圣人就有这种自我意识，“万物皆备于我”的意识。

然而，罗光认为不应该把这自我意识封限在宇宙之内，而应升

到生命的根源，升到造物主的绝对生命。此即是人应该有“永恒的自我意识”。人的身体的有限性和心灵的追求的无限性构成了人生命的冲突。人站在上帝面前，会体会到自己的渺小。由此人企望永恒，在永恒的生命中，人的自我继续的完成，超越宇宙的无限实体使人的自我得以继续的完成。“自我的有限生命便贯通到天主造物主的无限生命里”⁷⁸

由此，我们进一步看看罗光是如何论述生活的诸多面相。

1. 美和生命

罗光以为，人的生命为心物合一的生命，创生力一动，人的生命就演变为生活，心的生活为知、情所主宰，物的生活为感觉所主宰，物的生活发展在先，心的生活发展在后。生活起于生命的求满足。生命追求满足，是生命实体的天性，生命需求满足时，就体验到一种舒服快感。但是罗光以为不是一切的直接的愉快感受都是美感，人作为有理智的心物合一的实体，“感觉的满足舒服感，和理智相融，产生美感，人得到欣赏美的快乐”。⁷⁹这就是说美感是心灵的感受，它经过人的感官，所以称为美感。对于美，罗光赞同孟子所说“充实之谓美”（尽心下）和圣多马斯的美是圆满而和谐的次序的观点。罗光以为美自身的表现是直接的，对它的欣赏也是直接的；美不是纯感觉的也不是纯理智的，而是心物合一的感觉。心灵的生命一面显现美，一面接受美，美为心灵的发扬，爱美是人的天性。人的生命由此得到创新，美所引发的是心灵生命中情感的满足。

在列举了中西各大思想家对美的看法后，罗光认为，他们的思想包含两点共识：“第一，美不能是呆板的，而该是活的；第二，美是整体和谐的。”⁸⁰美引发人的感情，而感情乃是生命的活动，它是每

个人独特的活动。因而审美是属于个人的，不仅审美的主体是有生命的，审美的客体也是有生命的。审美乃是外界和人的生命交流，每个人的生命不完全相同，因而每个人的审美亦不相同，美的欣赏是属个人的，美是生命本身。

2. 伦理道德和生命

生命的发展常有所需要，可满足人们的需要的，为善。此即孟子所说“可欲之谓善”。人的生命发展的需要，通过人的心灵时变成人的需要。罗光将人性之能等同于中国哲学的“才”，人生始乎求利，即要求发展自己的能和才，发育愈高，生命就愈圆满，越有价值。罗光以为从本体上说“凡是才的发展，都是生命的发展，也就是好，都是善的价值”⁸¹但是因人和万物乃一体的生命，而不是单独的生命，假如因一己的生命而损害其他生命，则是由本体方面的善却成了伦理方面的恶。因“才的发展，应能成全自己的人格。发扬自己心灵的生命，也化育万物的生”。⁸²这就是“仁”。“仁爱为发展‘才’的原则。”仁爱为才的发展所应循的途径，反之则为罪恶。

罗光依据天主教的基本观念，认为罪恶不是实体，其本身并不存在，罪恶是“实体或活动”的缺乏。罪恶打击和破坏了生命的固有秩序和规律。罗光以为罪恶的来源，只有从宗教信仰去解释，这就是天主教的原罪说。罗光以为人性是善的，理智和情欲，意志也是善的，只有情欲倾向于恶，恶是善的缺乏，但是罗光并不认为罪恶是不可摆脱的。中国儒释道都讲生命的超越而远离罪恶，但“我可以胜过罪恶，力量不是我的，而是提摄我和我结合一体的基督。因基督的善，整个宇宙受他的善；因着基督的力，整个人类有力拔于罪恶”⁸³

罗光讲伦理道德是和生命结合在一起讲的。他以为“伦理是

生活的规律”，罗光认为西方传统伦理学保留在士林哲学内。士林哲学依据天主教信仰主张有“神律”、“性律”、“自然法”、“人为律”。伦理规律就是要发扬人精神生活的道德，使人达到“天人合一”。

遵守伦理规律，就是要积善成德，德是由本体去讲，不是由伦理学研究。罗光认为在儒家思想内，“德”是人的特征，“在‘天命之谓性’内，这类特性，是善的特性，即合于人性之理的物性。”⁸⁴这种特性也可称才。所谓修德就是尽己性以尽物性，参赞天地之化育，以达天人合一的境界。

罗光认为“德”在西方哲学的本义是“力”的意思。德便是“生命的力，发动时常符合伦理规律。”德是使心灵生命得以发扬的生命力。天主教有“信望爱”三德，这是“天赋三德”。罗光以为不可将此三德只视为习惯，而应视为超性的力。“人通过领洗，依赖天主的助佑，对于天主发挥信望爱三德，以发展自己的超性生命。超性生命由信望爱三德而成，没有这三德，就没超性生命。”⁸⁵而孟子所讲的仁义理智四端乃是就人的本性方面，说人的本性心灵。无此四端就无人的心理生命。故此“儒家的修身之道，是养育心灵的生命”⁸⁶罗光以为“西洋哲学将伦理学和形上本体论分开，伦理学只有一些行为的规律和习惯的善德。中国儒家哲学则没有这种分类，一切都就生命去体验，存有为生命，善德乃心灵生命的发扬。”⁸⁷由此，罗光自认为他“讲生命哲学的道德论，就是按照儒家的思想讲道德”⁸⁸

儒家的道德，以“仁”为“德枢”或称“德纲”，仁为儒家的“一贯之道”，儒家对“仁”的诠释有多种多样，然其宗旨不外以“生”训“仁”。宇宙万物生生不已。即是其“一体之仁”，“仁乃生之理，生之道”。宇宙万物因“仁”而“化生”。对此罗光作出如下诠释：“天地的善德，就是这个‘化生’，表示天地的爱心，天地代表上帝，上帝

的爱心在‘化生’的工程中，表示出来。万物因着天地的化生工程而生生，万物自身也就充满了生命力继续发扬自己的生命，这就是万物的仁。宇宙万物彼此的生命，彼此相连，也彼此相助。在发扬生命时，按照自然的天理，表现出互相调节的和谐。人则有理性，也爱别的人物的生命，在理性的自由生活中人要培养这种爱惜生命的天然爱心。因此人追求发扬生命为‘仁心’，培养仁心便是仁爱之德。⁸⁹由此儒家万物自化的生生之‘仁心’，被诠释成上帝之‘仁心’。这有类于太极之上又加一无极，不过在理学家那里太极、无极非二，乃是合一的。此意味着太极非别为一极，故名之为无极。而罗光则是于宇宙万物之“仁心”之上另立上帝之“仁心”。于此可知罗光所谓依儒家而讲道德，实乃只是形式的，其实质仍是以天主教来诠释儒家。通过这样的诠释，罗光道出了他自己生命哲学的伦理道德观：“天主教的心灵生命，是人的心灵生命，因着洗礼结合天主的神性生命，这种生命的保全和发扬，也在于‘仁爱’。仁爱加强人的心灵生命与天主神性生命的结合，结合越密切，整体心灵生命越高。仁爱是心灵生命的力量，使心灵生命发扬。力量向外发展，生命向上，和天主结合；生命向旁，和人物的生命结合，结合为爱，天主教的道德规律以爱天主为第一规诫，以爱人为第二规诫，两条规诫又合成一条，因为爱心同是一个，此爱心包括其他的规诫，也总括其他的善德。伦理的生活乃是本体的生活，因为伦理就是心灵生命的规律，伦理道德就是心灵生命的发扬。”⁹⁰由此伦理道德是和生命结合在一起的。

3. 生命哲学的认识论

认识论是罗光生命哲学中的重要内容。罗光以为理智对自己的认识对象，具有天生的认识良能，这是不能用也无须用理由加以

证明，是天然明白的事。理智的认识对象为形而上之道，罗光以为这一对象有两个层面：第一对象是客体的“存在”，第二对象是物性，即“存在”之所以为存在之理，认识若是不建立在“存在”上，知识就成为虚幻不实。以“存在”为基本的知识，即是客观的知识，实有的知识，而认识‘存在’就要认识存在之理。

罗光以为认识就是主体客体相结合。他认为人的存在，具有万物存在的坦白，存在于内心的理和万物存在之理相类似，故使认识成为可能。罗光反对西方近代哲学的主客对立，在主体客体间划一道鸿沟，使认识不可能。他认为求真是人的天然本性。真，在认识上就是知识与存在相符，在本体上就是‘存在’自身的关系。真理的来源来自“存在”，而“存在”来自造物主，“存在”的事理本性来自造物主的神性，万物分享造物主的事理。罗光以为真理就建立在这种坚实的基础上。

在《生命哲学续编》，罗光有《圆满的认识论》一文，他提出了两点：第一，认识的主体和客体，彼此相连通，没有过不了的鸿沟。第二，心灵为一明镜。他将其自己的认识论总结为：“认识为人的理智生活，理智生活为人的生命活动，生命活动常是整体的活动，人的整体活动为心物合一的活动，心物同时达到自己的动作对象。这种认识论可以称为合理的圆满认识论。”⁹¹

这样的一种认识论，在《生命哲学再续编》中，罗光又以《生命哲学的认识论》为题加以引中和发挥：⁹²

(1)“人的认识活动，不限于认识人生之道，也该扩展到自然科学的物体，还又发展到形上学物体的本体”。他强调人生之道是认识的中心，其他认识活动也是以存在为根本的，和存在有关的，需加以研究。

(2)“研究各种学术的方法不同”。罗光认为哲学和自然科学

都注重实际,但只在‘质料对象’上相同,在‘形式对象’上则不同。即“哲学注重实际,是从实际具体的存在,研究具体存在的理,自然科学研究实际事物,是就实际事物研究实际事物。

(3)“研究人生之道,是反观自己的人心”。罗光认为人生之道的原则是先天的知识,藏在人心,称为‘人性律’,是先天的伦理原则,罗光将之等同于《大学》的“明德”。

(4)“理智的认识,为心物合一的认识,不是直接的认识,而是经过感觉的抽象工作,构成观念。观念就是认知的事物,在人的心灵内,和理智构成一种意向的存在。”罗光以为动的存在就是生命,物体的理为存在之理,就是动作之理。此即是“体用合一”。他以为中国哲学的“体用合一”,“在认识方面是正确的,在本体方面则不对,因为在本体上,体是体,用是用,两者不同;在实际上,两者不能分。”罗光以为感觉印象含有物体之理,他和理智结合而形成观念,观念就是外界客体在心灵中的‘意向存在’,它是理智对外界客体的认识对象。人与外物的这种相通的理由,罗光以为是宇宙万物和生命的创生力是同一的创生力。

(5)“人们对于客体外物,没有‘直见’(Intuition);因为人的动作是心物合一的动作,必须经过感官”。罗光以为庄子的“气知”,佛教的‘禅观见性’,天主教的‘直接默观’都不可能。而天主教历史中的‘直接默观’的事实,乃是天主的特征。这是一种神秘的体验,“人的心灵面对绝对的至高存有,不见不闻,只有在理智的黑暗里有直接的体验,同时心灵却有非常的光明,和高度的满足。”⁹³

对于如此的生命哲学的认识论,罗光做出如下几点结论:

甲:生活之道,为认识的第一对象。生活之道,明白显于人心,反观自心就能有知。

乙:对于外物的认识,自然科学和哲学的方法不相同。

丙:物体的理,自然明显在物体的构成中,这是所谓体用合一。

丁:物体由感官进入人的心灵而有感觉印象,理由主动在印象中认识物体之理而构成观念。

戊:观念是外物和理智的结合,成为外物的‘意向存在’。观念即是外物。

己:外物进入心灵,为认识的天然历程,以创生力而完成。

庚:人可以对超宇宙最高绝对存有,得到‘神秘经验’。⁹⁴

4. 自由与生命

人的真善美的生活,是生命的发展,是以个性为基础。每个人由“创生力”而有“生命力”,使“生命力”得以发挥。人的生活是心物合一的整体生活,其中心灵生活或理性生活是最重要的生活。心灵生活虽脱离不了感觉,但本质则是精神性的,罗光依据士林哲学认为,心灵生命就是精神本性,就是灵魂,是生命的中心。精神体与肉体结合,构成人的存在,人死后,精神不随肉体一起消亡,而是仍旧存在,它在今生常有创新,脱离身体以后,则追求成全,回到造物主面前。

罗光以为心灵是超越物质,但在心物一体的生命中,又受到物质的限制。因而心灵生命常向前发展创新,追求自由。心灵发展的途径首先在充实自己,成全自己。自由是自我的抉择。它代表‘我’是主体,我是生命。因自由,人的生命得到成全,得到创新。心灵因着自由,追求脱离物质,奔向绝对的真善美。

在罗光看来,人因自由,而有创新,创新不是否定的斗争,“而是创生力的超越,‘超越’为接触的创生力互相溶结,互相奉献。”⁹⁵因为人性是天主仿照自己的天主性而造,故人性相似天主性。因人的“存在”,具有宇宙间最高的创生力,人就要运用创生力去不断

创新。心灵如此的追求是无止境的，心灵的“能”是无止境的。故真善美的追求是无止境的。这就是创新的无止境。从而使人的生命“能”得到发展。罗光以为，创新是“天才的创作”，天才的生命具有特出的“能”，带领人类不断的工作，使荒凉的地球出现了各种奇迹。

5. 历史与生命

历史亦是罗光生命哲学所关注的一个重要的向度。罗光认为“历史就是人生”⁹⁶，是宇宙内的人生发展历程。自然界只有事实的变迁而没有历史，“历史只是人的历史”⁹⁷不是一切变动的实体皆有历史，只有心物合一的人才具有历史。“历史是人类的专有物，没有理性的物体没有历史，超越时间变化的精神实体也没有历史。”⁹⁸

罗光进一步认为，单个人的事业，则不构成历史，古人的事迹，就其本身而言，对今人毫无关系。古人是由于作了对民族，人类有影响的事，而对民族生活、人类生活发生影响，才和今人有关联。因而历史非就个人言，乃是对人类，民族而言方有。“历史就是人生”⁹⁹。人类的历史就是如何发挥自己的理智，意志和情感的总和，罗光言历史，是顺中国哲学的天地人一体的理路谈的，他以为“人类是一个，人和宇宙也是结成一体。人类的生命是在这条路上向前进，人类的历史也是在这条路上向前进”。¹⁰⁰因而个人在历史的价值，即在于他在这条路上的贡献。一切有大贡献者，称为伟人。罗光的落脚点在于：“能集人类的生命于一身，从宇宙和人类的开始，到宇宙和人类的终穷，贯透了整套的历史，以一身而说明人生的意义和历史的演进，这是绝对的伟大者。天主教信这位绝对的伟大者为耶稣基督。”¹⁰¹

这样一来，历史就具有了自身的意义和目的。罗光反对卡尔·波普的“历史无意义”的论点。在他看来，因为人有自由意志，故而人类生活中大小事件都有“或显或隐的目的”。历史不是别的，是就具体的生活事件，“表现人性的共同点”。人的生活是历史的基础，“历史使表现人的生命的意义。”因而在客观方面，“历史表现人生命之目的和趋向。”罗光以为他这种观念是从“理智和人道主义去讲。”历史作为生命的历程，“不是从本体方面说，是从生命的表现方面说，生命是体，历史是用。”¹⁰²因而生命和历史的关系即是体用的关系。从此出发，罗光以为，白客观言，“人类生命的目的，在于保全并发扬自己的生命，人类生命的趋向，在于追求这个目的。”¹⁰³这体现在人类的几千年的历史中。不仅如此，罗光以为，从思想方面，历史亦“表现人类存在的统一性，也表现人类生命的创造力。”¹⁰⁴人类通过创造文化来彰显自己的生命，文化的变迁表现了人类生活的变迁，这就是历史。

研究历史，就要关注历史哲学，罗光将历史哲学划分为两派：理论历史哲学和批判历史哲学。前者由宗教信仰和哲学思想去讲人生，讲历史的意义；后者从语言及史事知识在认识论的价值方面去检讨历史。罗光以为理论历史哲学关注历史和人生，从抽象方面讲历史，易忽略具体的人生，使史学沦于空疏。而批判历史哲学关注于：a. 历史的客观性；b. 历史的解释；c. 历史的共同原则。而不能进入历史的意义及目的或趋势的探讨。罗光强调对此二者的统合，却从人性，人的生命的形上原则入手，将历史意义和历史事实统合起来，现代哲学否定有共同的形上的‘人性’观念，则造成了对此二者的割裂。

然而，罗光也反对“唯史论”，即一切都变，都是历史，没有是非善恶标准和真理。一切都随时代在变。罗光认为它错在“以变为

主体”，以动为变，罗光认为纯粹精神体虽动却不变，而物质实体虽动而有变，但“生命本身却常是同一的生命。”生命本身所固有的“‘性’、‘次序’和‘变化原则’，基本上不变的”。¹⁰⁵因而罗光做出如下的结论：研究历史哲学，应该“在具体的事件中，研究人生共同思想和情感，有具体的实证事件作根据，有共同的思想作意义，不能偏走玄想，也不能偏走训话，集合多方面资料而作综合，以求历史的统一性。”¹⁰⁶这就是罗光从历史与生命的统一处得出的历史哲学的纲要。

五、文化：生命的旋律

宇宙的“创生力”，周流不止，万有乃是变易的存在。万有的生命洪流连系一体，旋流不息，构成了生命的旋律。于人而言，这生命的旋律又与人类的文化是不可分的。

文化与生命

罗光谈文化，不是抽象地说，而是将之与人的生命，人的位格联系起来。他以为“文化，为民族生活的方式，积而成文明，只有人类有文明。”¹⁰⁷而民族不是抽象的集合体，是一个个的具体的，生活在具体境遇中的有位格的人组成。具体的人是有生命的整体。人的位格包含的因素很多。罗光首先分析了时空所具有的位格性，一个人在不同的时空中生活，即具有不同的生活方式，相应地民族的生活方式亦有变化。同时性别是每个人必有特征，位格必定附有性别，性别的差异亦使每个人的具体生活有所变化和表现，这在婚姻中表现尤为突出。“理智，情感，才能，每个人都该有，位格就包含这一切境遇。”¹⁰⁸每个人位格所包含的这些境遇各不同，就

必然使人的生活方式有所不同，民族的文化亦由此而表现出差异。

因此，罗光说：“文化，为民族的文化，由民族生活而结成，民族则由单体的个人而结成，单体人的存在就是生命，生命构成单体的位格，位格则包含生命的境遇（或者说生命的条件，或生命的特性），境遇在实际的发展或表现上各不相同。虽然每个人的境遇表现不同，但在同一地域和同一时代内，必有相同点，这些相同点造成同一地域和同一时代的生活方式，成为民族的文化。”¹⁰⁹这就是说，文化是从具体的生活上看，而不是从抽象的观念上看的。“文化，便是建立在生命上，文化的生命，为民族的生命，民族的生命，由单体个人的人格生命而成。”¹¹⁰

文化与生命的这种关联，表明要了解文化就必须把握生命的世界。罗光将“生命的世界”分为三个层次：自然世界，人文世界，信仰世界。由创造主的创造力所发的生命的创生力，创化宇宙万物，开始所形成的即是自然界，人是创生力的最高创造品。人和自然的生命一体相联。自然界是人的审美观照对象，亦是人利用厚生的对象，自然科学的发展系于人对自然世界的研究。“人的世界为人文世界，自然世界供人文世界的使用，这是创造主的意旨。”¹¹¹在人文世界中，人们创造出灿烂的文化，有‘位格’的生命在不同境遇前进，结成了文化，如科学，道德，艺术，其极点为宗教。这就引人“信仰世界”。罗光以为，人心只可达到天地万物之理，超越天地万物之理，人的理智便不能认识。但在人的实际生命之外，尚有“既不属于感觉，也不属于理智，而是超越感觉和理智的世界。”¹¹²这便是人的信仰世界。对于此信仰世界，罗光以为“信仰世界所有知识的来源，是来自天主的启示，启示的表现，是一部圣经。”¹¹³依着士林哲学的观点，罗光以为天主启示超越理智，但人还需用理智的观念。他虽不否认神秘主义的心灵直觉，但认为直觉乃是一种

非常的心灵,不是日常的宗教信仰生活。对于信仰的对象,人应用意志去信。但讲信仰,传道仍须用理智。此即用哲学讲神学,“使理智的智慧达到最高峰。”理智对于信仰的对象,不可认识对象的内容,只可知心中有一个信仰对象。总之,罗光以为“信仰世界,实际存在,为实在的‘存在’,不是虚幻。我的理智不能明白认识这种存有,因为这种存有的理,在我心里没有相类似,超越我的理智认识力。但是‘存有’,在我心中是有的,我是‘存有’,‘存有’涵盖一切。我们所信仰的对象,既不反对理智,在我的理智里便是一种‘存有’。信仰的世界扩大了我精神生命的世界,在形色和理的世界以上,有永恒绝对的信仰对象,使我的精神生命,由时空中升到无限的绝对永恒中”¹¹⁴。

罗光反对那种认为宗教的信仰世界是反人文世界的观点,他认为信仰世界虽超越物质世界,但亦促进人文世界。宗教生活发展人的精神生命。宗教信仰对科学、艺术、道德皆有推动作用。宗教的爱,在各民族的文化发展中,是深层的心灵活力,它引导人的生命,得到正常的发展。

他进一步分析宗教信仰在中国文化内不表现活力的原因,他认为“这是中国人历代把宗教的意义,限制在神灵的崇拜,其实儒家的文化本来就是上天的文化,也是天命的文化。‘天’的观念贯穿整套儒家思想,上天、天命、天理,为儒家思想的根基,把天解释为自然或天然,那儒家就变成了道教。命的观念,统治了中国人的全部生活,这就是宗教的两个重要观念。还有中国民间的生活则充满崇拜神灵的敬礼和信鬼的迷信,也就构成中华民族的基层文化。”¹¹⁵

通过上述的分析,他认为:“文化的本体是人的生命,文化的创造动力是生命的创生力,各民族文化的特征是各民族的生命的位置

格，由集合民族中每个人的位格而成；集合的工作，归之于民族中的先知先觉。”¹¹⁶

2. 人文世界的建立

罗光对于人文世界的建立，是以传达、符号、语言文字三方面展开论述。

他以为人文世界的建立，以人的心灵，理性为基础，是始于人类的心灵和传达的，“传达是人类心灵生命的良能，心灵生命自然流传到自体以外，又自然接受自体以外所来的生命流传，因而能构成生命间的传达。”¹¹⁷这就是说心灵生命的传达是和生命的本性相符，心物合一是人的生命本性，心灵生命的传达要经过身体，身体传达的途径则是符号、语言、文字。这即是说心灵生命的传达要经过感觉和理智。而感觉和理智的传达则要凭借观念。罗光承认观念的限度，“观念常是静态的和局部的，常不能传达整体的生命”。但不可由此而否认观念对传达的作用，因为“人类的日常生活则都是局部的，由一种种的动作结合的，静态和局部的观念结合起来，便能传日常的生活。因此，人文的世界，因着观念的传达而成立。观念的传达，最重要的理智的传达，感觉的传达却也不能例外，因为感情的传达须要在适当的观念里，才能为人所懂，才能成为传达，否则，自作自懂，别人不懂，不能成为传达以使人心沟通。”¹¹⁸

如此，罗光将观念视为人心灵生命沟通，传达的中介，惟其通过观念，人文世界才得以建立。其内的原因即在于，人与人之间的沟通，在罗光看来，不能是生命的直接接触，而须要藉助身体。对于“直见”或“直觉”，罗光并不完全持否定态度，但他以为，只有作为一切生命根源的绝对实体，才能和人的生命直接接触，而使人有超乎理智的直见，但这种直见也是非常而不常有的经验。“人对自

己的生命的认识，只有对生命的存在是一种直见的体验，对于生命的内容，则需经过反省，反省所得又要形成为观念，才能够认识。”¹¹⁹此处罗光所指出的观念，不可狭义地理解，他所指的是符号、语言、文字。

罗光认为符号就是“一种动作或一种图像，传达生命的一种感觉。”¹²⁰他将符号分为两类：简单的和复杂的。前者可以是天然的，也可以是人造的；后者则常是人造的。“天然的符号，为生理的良能。”¹²¹人的心灵生命有生理上的感受，就本能地以生理的形式向外传达，如喜怒哀乐等。纯粹的符号，只是一种动作或一种图像，则由人给其一种代表对象，具有所指的意义，符号都是可感的，罗光把它和对象的关系看作是象征关系。它可以表征感觉对象，理智思想，超乎理智的事体。进一步，罗光强调不可舍符号而言对象之意义，对于所谓“得意而忘象，得象而忘言”。他以为“符号和所象征的意义相连，没有意义，符号不能成立，没有符号，意义不能传达，两者同时存在。言和符号也互相连系，没有符号，便不要言去说明，没有言去说明，符号不能为人所明了”。¹²²因而他不主张以符号取代语言文字来象征宗教事理。尽管符号比语言更能造成神秘氛围，引导情感趋向神灵，但它的象征作用并不能比语言很好，其象征性也有限，笼统模糊，易误解。

对语言、文字，罗光把前者看作是心灵传达的“通常途径”，后者是“正式途径”。他认为语言是由身体和心灵结成的传达工具，是人超越禽兽的特征所在。“语言是带意义的声音”，意义为语言对象，是说话者的心灵活动。“语言是由人理智加给声音的一种活动”而不是一般的声音。“造成语言是人的良能”，¹²³有了语言，然后有文字。文字是语言的书面表达。在人文世界人们正是通过符号语言文字，而相互接触，失去了以此为媒介的接触，生命就难以

得到正常的发展，人文世界就无法确立。

3. 人文世界的规律

人的生命在人文世界中的发展，不是孤立的，而是连系一体而有规律。对此人文世界的规律，罗光是从原则，善德，修养三个方面加以论述的。

原则有四个层面：(1)天道；(2)我发展自己的精神生命；(3)我赞造物主的化育；(4)人造规律。所谓“天道”，指的是宇宙变易的规律，宇宙变易生生和谐，而使生命化生。宇宙阴阳化生的规律，被罗光称为“天地之道，实即天理，即是自然规律或自然法。”¹²⁴对于天道，罗光虽大多是引中国经典而言之，但内容则偏重于客观自然规律之运行。“我发展自己的精神生命”，被罗光当作第一伦理原则，即“求生命的成全”。这是以精神的利为目的，求生命的合理发展。精神生命追求的成全，即在于追求真善美。这是精神的天性，这一天性趋向于“绝对的真善美”——天主，违背这一原则，即是违背人的天性。“我赞造物主的化育”的原则，就是“仁”，也就是孟子所说的“仁民而爱物”，这是从人和万物的关系而言的。罗光将此“仁道”解析为两项规律：一则是“爱物”，即在生命的发展中，要爱护自然环境，不加损害，二是“爱人”，即“爱人发己”。仁道是生命的相通，是生命的发展，就是爱。具体落实下来就是“中庸”和“和平”。“中庸”是践履“仁道”的方式，“和平”是实践“仁道”的结果。这些方面都是人类伦理的基本规律，是出于人的天性。罗光以为，第一项原则讲的是天道，自然法，第二、三项原则为“人道”，“性律”，它来自“天道”。他认为人的“性律”，“伦理原则”，在本质上虽不变，但随着生活的变易，人对它的理解和解释是在不断变化。因而于“性律”之外，人们还有“人造规律”即依据自身的生活

境遇而创造的生活规律，此即各种礼法，风俗等。

“善德”，罗光是从仁义礼智四个方面论述的。所谓“善德”就是精神生命发展所取得的成就。罗光对易经“乾，元亨利贞”作出自己的解释。乾为生命创造力，生命力的运行有元亨利贞四种成效，相应，人的精神生命发展也有仁义礼智四种成就。罗光认为这就是精神生命本体的发展，而不是人加上去的。对于仁义礼智这四种善德，罗光从儒教和天主教两方面作了诠释。对于他的具体诠释，此处不一一介绍。

‘修养’，即是所谓的修身，使伦理原则得以实践。罗光主张应该“继续中国传统的修养，加以现代的心理方法，使自己的精神生命，渐得培养，稳健地发扬。”¹²⁵罗光在《生命哲学》订定本中，将修养的程序概括为五个阶段：正心立志，宁静主一，净心寡欲，诚心对主，自强不息。修养论即是儒家所说的功夫论，天主教称之为神修学或灵修学。罗光力图在生命的修养中，维护人之间的和谐相处，稳健地发扬自我的生命。诚如他自己所言：“我素日精神生活的标语，为‘纯而明，明而神，神而道。’这三句取自中国的古书，‘纯而明’取自大学的‘大学之道，在明明德’，‘明而神’取自中庸的‘大德教化’；‘神而通’则取自王阳明的‘一体之仁’（大学问），张载的‘民吾同胞，物吾与也’（正蒙西铭）但是我给这三句标语，加予天主教精神生活的意义。包涵在基督的山中圣训和最后晚餐的圣训语”¹²⁶关于罗光对天主教和中国儒家修养论的统合，这里不再详加阐释，我们在本文的上编已给予说明。

六、生命的超越

人的精神生命不应止于一般的伦理生活，而应趋向永恒的信

仰生命。罗光的生命哲学经过其“生命的旋律”而进入“生命的超越”的境界。罗光是这样表达自己的追求：“我的生命，趋向无限的绝对真善美，又与基督的神性生命相合为一，我的精神生命乃在本体上超越宇宙万物的自然界物体，摄升到神性的本体，我精神生命的活动也日渐超越宇宙万物。虽同万物活在宇宙中，我精神生命的活动在目的和本质上，都属于超宇宙的神性生活，且与绝对真善美的造物主天主相接。”¹²⁷这是罗光天主教超越信仰的明确表达。这样的生命超越形态，是罗光对中西不同信仰的超越形态加以比较后而在理论上贞定的。这是罗光生命哲学体系中最为关键的问题，也是其生命哲学的旨趣所在。我们且看罗光是如何进行这种比较的。

中国生命哲学的生命超越

(1) 儒家的生命超越

对于儒家的生命超越形态，学者们有过不同的表达，在当前主要是新儒家和新士林两派。一般而言，对于儒家生命哲学有超越的义涵，人们都持肯定的态度，问题是其超越形态如何。

在罗光看来，儒家的生命超越“为心灵活动，即精神生命的一种超越。这种超越不在于生命的本体，而在于生命的活动。”¹²⁸儒家强调修身，一般以《大学》的三纲领八条目为途径。“明德，亲民，止于至善”是所谓道，目标，其它为修养途径。罗光以为“心灵生命的超越不在于方法，而在于目标。”¹²⁹并且理学家们都没有把心灵生命的目标置在超越界。罗光以为朱子对三纲领的诠释不出伦理的范围，儒家的传统只注意到君子之道而失却了心灵生活的目标。¹³⁰他以为儒家的理想境界在于“大哉圣人之道，洋洋乎发育万物，峻极于天。……故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极

高明而道中庸。《中庸·第二十七章》所体现的“与天地合其德的目标”。对此罗光加以如此诠释,他以为天地代表上天,“天地的大德为生生不息,生生创造力周流不停,圣人的至德,在于与天地生生创造力结合,使万物化育。”¹³¹这就是儒家的“天人合一”。罗光认为这样的境界已是一种超越的境界,但这种“天人合一”“不见于人的本体和创造者的主体,而是见于造化的工程,在生生的工程上相合。”¹³²由此,罗光以为儒家的超越为“伦理性的超越”,是以仁道配生生,它并没有超越宇宙而是与宇宙相合。因而这种超越并不“不使人性超越,而是自我的发展。”这是心灵活动的超越,精神自我的超越。因为“生命为一物体的‘存有’,为本身最切实的‘自我’,生命的活动即为自我的活动,儒家的超越即为心灵活动的超越,当然是自我活动的超越,超越仍以‘自我’为根本。”¹³³

(2) 道家的生命超越

罗光认为,道家精神生命发展的历程分为田园人、虚静自然人、至人。至人是道家生命追求的最高境界。其人生哲学奠于本体论的“道”,道是万物的本体,“道之为物,惟恍惟惚。恍兮惚兮,其中有物,窈兮冥兮,其中有情。其精甚真,其中有信。”《道德经·第二十一章》“至人”舍弃形相的小我,寻求真我“道”而与之相合。人生的真正意义就是要超越宇宙,体验无限无垠的道。对于道家这种生命形态,罗光以为“‘至人’的超越在于本体的超越。通常入是小智,以自己心灵为本体,由心灵以生活。道家的超越和儒家不同,儒家的生命超越,只有‘与天地合其德’,不是本体的超越;道家的超越则是本体的超越。‘至人’的本体,已不是一个人的本体;有限、有时空,为相对的本体,至人的本体是无限之‘道’的本体。”¹³⁴罗光把这种道家的生命超越,看作是泯去差别的有无相合,相对与绝对相合,人的精神由此玄之又玄,抵达生命的顶点。罗光以为这

和天主教的精神超越有相似之处。

(3)佛教的生命超越

佛教以为人的现世生命为痛苦，力图从生老病死的境遇中解脱出来，以达于涅槃的“常、乐、我、净”的极乐世界。释迦牟尼开启了佛教的生命智慧。他以为痛苦的原因在无明，宇宙万法本不存在，人们误以为有而起贪，故有罪恶和业报轮回。解脱之道在于去“无明”而觉悟。佛教的最高境界即为成佛，“佛”即是“觉”。佛教的发展，乃在于对释迦牟尼说法所作的不同诠释。

佛教的发展到了圆教形态，才真正道出释迦说法的究意义。佛教圆教有华严宗、天台宗、禅宗。罗光以为和道家的生命超越一样，佛教圆教的生命超越是本体的超越。“圆教的智者或觉者，将自己的本性和真如相融会，直接观看自己本体的绝对性、安定性、清净性，体认了自己的真我，真我为常，为乐，为净，这是涅槃的境界。”¹³⁵罗光以为佛教的圆教的生命超越，以绝对本体真如为本体，为自我，为真心。生命修成如此境界，即不滞于物而达“常乐我净”。

通过对佛教圆教的如上把握，罗光对儒、释、道三家的生命超越形态，作了整体的比较：

“佛教圆教的生命超越，和道家的生命超越，同是本体的超越，合于道，合于真如，比儒家的德能超越更高，类似于天主教的生命超越。然而佛道以万物的本体，本来就只是真如或道，世人不知而误以万物各有本体，因而佛道的超越，是一种破妄除错的修为工作；破除了错误，得到了大智大慧。结果，真的生命显现，绝对常乐。这种超越的历程，由外而入内，洞见自己的真我；不是将自己固有的本体，提升到绝对本体；所以既不是 *Practematural* 性外的超越，更不是 *Supenatural* 超性的超越，而是内在本体的发现。在本体

论方面，佛教大乘肯定万法无本体，只是种种现象。道家虽讲“道”在万物，又讲齐物论，然并没明显地否定万物的实体。道家讲虚，是虚自己的心，不是以万物为虚；而且老子明明以万物为有，由气所成，庄子以气结合而有人，气散则人死亡，气归于天地大气之中。因此道家的超越，超越气的聚散，直接与气相结合而归于‘道’。佛教的超越则是超越万法的现象，直解接归于本体真如。精神生命合于道的生命，或合于真的生命，绝对永存，成为至人或成佛”¹³⁶

2. 天主教精神生命的超越

天主教精神生命的超越，是罗光生命哲学的最终归宿，也是其全部生命哲学的旨趣所在。对其天主教的超越的信仰生活，罗光是从形上学和具体的信仰生活两方面展开论述的。

(1) 天主教的形上学理

罗光首先从形上学理的层面阐释了天主教精神生命的超越义涵。在罗光看来，许多中国当代学者对天主教精神生活的超越存在误解，如“指责西洋精神生活的超越，轻视个人精神生活的内在性，肯定一超越的神，个人精神生活超越宇宙而和神相合，乃一外在的结合。由一外在的结合，再回到宇宙万物，如同由地上升到天上，由天上再回到地上。”¹³⁷方东美以为儒家的生命超越，为超越形态(*transcendental*)和内在形态(*immanent*)与天主教的超自然(超绝)形态(*Praeternatural*)不相同¹³⁸。与此相应，余英时将内在超越和外在超越作为中西文化超越的不同取向。其他新儒家如牟宗三，唐君毅等也有类似的观点。

罗光为了澄清这些所谓的“误解”，阐释了天主教生命超越的形上学理。依据天主的信仰，人是天主依其自己的肖像而创造出来的心物合一体，人肖似天主。据此，罗光认为人在万物中价值最

高，“高于儒家所说得天地之秀气而为万物之灵”。他以为人性为善，人的肉体也是善的，只是因人心倾向于肉体感官享受而常不中节而作恶。情欲向恶乃是原罪流毒，人类原祖没有经受起造物主的考验，违背了天主的规诫，与天主相离，而犯有原罪。但罗光以为“天主教并没有说人性因原罪而遭破坏，成为恶性。”¹⁴⁰这即是说原罪不等于性恶，罗光其意在于澄清人们对原罪的误解。由于原罪，“人们虽能以自己的心灵主宰情欲，引导中节，却常感力不从心。”¹⁴¹因而，人的拯救并非来自自性，而是来自全能的造物主。造物主派遣圣子耶稣生成人，来为世人赎罪。这是天主教基督论的核心。十字架上的耶稣基督以其自己的性命和苦难为世人赎罪，以洗礼洗涤人的罪，使人的精神生命提升到和他的神性生命相合为一体。对这种提升，罗光以为由此提升“我的人性生活，变成了天主的神性生活，不只是动作的提升，而是生命本体的提升。”因而这样的生命超越形态，就不同中国哲学的超越形态，罗光称之为超性生活(Supernatural life)，而不只是越性生活(Practernatural life)。

对此“超性生活”，罗光依据其天主教的信仰而作出他自己的解释。这就是说造物主和万物（包括人在内）本性不同，本体也不同。这是因为，天主创造万物，不是从自己的本体中流出万物，而是从无中创造。天主和万物的关系是创造和被创造的关系，二者的本体完全不同，天主是绝对的，万物是相对的。这就是说“万物的‘存有’不是自有的，而是由天主的创造而有，从无而有。”¹⁴²在罗光看来，天主创造万物，是以创造力发出创生力而造。这一创造行动超越时空。而天主教所说造物主在万物内，非指天主本体在万物以内，而是说“造物主的创造行动常在万物以内。这是力的在，有如易经所说‘天地之大德曰生’”¹⁴³罗光把这种创造行动看作只支持万物的存在，却不改变万物的本性。

天主教的精神生命的超越生活，是通过十字架的基督的受难与复活所昭示的。人领受洗礼而使自己的精神生命被提升到和基督的神性生命相结合，这种结合是本体的结合。由此结合“我的灵魂接受神化，我同样成为天主的义子。父子的本性本体是相同，我因此不仅是人按天主的肖像受造而肖似天主，而且已因与基督的结合而与天主同性同体。这个超越乃是本体的超越，超越自然界的本性。不是我的本体被举到天主，而是天主降临我心灵内，使我的灵魂和他相结合，天主住在我心内。”¹⁴⁴这是罗光所把握的天主教的生命超越方式，对于这种超越方式，罗光的把握有如下几方面的特点：(1)这样的生命超越是超性超越，本体超越。超性超越是指由人性与天主性两种完全不同性的超越，而非自性超越，自我超越。本体超越指的是由人本体向天主本体的超越，即人本体与天主本体的结合。(2)这种本体的超越，不同佛道的所谓本体超越。在佛道，真如或道是人及万有的共同本体。而在天主教，人本体虽与天主本体相合为一体，但人本体仍是人本体，天主本体仍是天主本体，这种结合并没有使人超出宇宙，只是使人性生活化为神性生活，人本体被神化而已。(3)这种超越不是自力完成，而是由“天主降临我心灵内，使我的灵魂和他结合”；“在现世生活里，我的感觉和理智都不能直接透视天主，而是靠我的信仰。”¹⁴⁵信仰生活是超理智的生活，是使现世生活的神化。这种生活是十字架上的耶稣所向人启示的，并通过十字架上的耶稣而引导人完成这种超越生活，以基督耶稣为中介，人的内在与超越得以打通。(4)人依信仰而有超越的生活，但罗光也同时承认“精神生活的超越，在现世也能超越信仰，而取得‘直见’天主的生活。”¹⁴⁶“直见”不是眼见，理智见，而是“神见”。但对此“直见”，罗光又以为“神见所得超乎人的想望，满足人的一切追求，是极乐的境界。但这种境界虽在我心

内，又超出我的心灵。所以不能常留，乃是灵光的一眨。可望而不可求，不求而又可得，可得而不常住，神秘莫测，无可言宣。”¹⁴⁷

(2) 空虚的自己

形上的学理，只是彰显了天主教的精神生命超越的学理义涵。这种义涵惟有经过人的修持，才能真正成为人的精神超越。个人的修持过程，最为基本的即是“空虚自己”。对此，罗光从观过和空虚自我意识两方面来论述的。

“观过”是信仰生活的开始，人须承认自身的不足，但要诚心信仰天主的慈祥和美善，以天主高于一切，爱天主超过爱万物，以天主作为自己的目标，这样信仰生活，使人常知过而自讼，自强不息，永远向主。信仰天主，就是要使自己的生命本体超性化，和基督的生命本体成为一体，在与主的相遇中“我希望我的精神生命神化而融汇在天主的生命中，我必定要‘空虚自我的意识’”¹⁴⁸

罗光把空虚自我意识的阶段分成两个层次：第一个层次是主动的层次，即主动的空虚自我意识；第二个层次是被动的层次，即被动的空虚自我意识。

所谓主动的空虚自我意识，指的是“由我自己克制自己，在思念行为上以天主的圣意作我的意向，一切作天主愿意我作的。我活动行为的目标常是为爱天主。”¹⁴⁹这就是说，应该像基督一样，以天主圣父的意向为自己的意向。基督的生命是由神性和人性结合而成，他的言行完全奉承天主的旨意，而不以自我为主。罗光以为普通人都不能达到基督的生活境界，然而应该向这个境界追求。他把这种境界和孔子的知天畏天作一比较，他以为“孔子所讲的天命，系上天的使命和上天所定的命运，不是生活各方面都完全以上天的意旨为归向，更不是爱慕天主而心向天主。”¹⁵⁰人如何知道天主的旨意，罗光以为心安心静而向往天主，就会在内心听见天主的

无声言语,在祈祷、静默、反省中,天主的言语会在心中响起。

更进一步,罗光以为人虽努力以天主的意旨为意向,但这种主动的空虚,还是自我作主,心灵深处还存在着自我意识。而被动的空虚自我意识则较此更上一层,它是“接受天主使我空虚自己,使我自己被空虚得茫然无主,不知所为。”¹⁵¹对这样的境界,罗光引圣十字若望的有关“黑夜”的一段话加以印证:

“我们有三层理由,可以把灵魂(精神生命)走向与天主结合的历程称为‘黑夜’。第一,灵魂向前走时,应舍弃对世物的一切欲望;这种舍弃对于感官就有如黑夜。第二,灵魂走向天主的路是信仰,信仰对于理智的认识有如黑夜。第三,灵魂走向的目标是天主,天主不能为人们所认识,所以也如黑夜。”¹⁵²

这样的“黑夜”境界,罗光名之为“被动的空虚自我意识”的历程。对于这一历程所包涵的三个层面,罗光通过大量的引述来加以阐述。这里,我们不欲过于繁琐地引证罗光对此的进一步论述,而是透过他的引证和阐述,来揭示和把握出这样几个关键所在:

(1)“黑夜”这一境界,是人走向天主,与天主结合所必有的,其根源乃在于人与天主在本体上的差异。人是有限的存在,而天主是无限的存在,为绝对的真善美,无限地超越人的理智,超越人的纯洁。故而人虽欲了解天主的绝对超越性,而与天主结合,却无法真正靠自力做到这点。面对着绝对的天主,人的有限性和无力性暴露无遗。面对天主,人的心灵必是黑暗而非光明。

(2)“黑夜”,即被动的空虚自我意识,固然承受着心灵的黑暗和痛苦,却也决非是消极的,它粉碎了人的自傲与狂妄,即自以为人可凭自身的智慧和善德就可进入天主的堂奥。人在黑夜之中,心灵虽痛苦,黑暗,却亦无理智造作,一片空白,无所妄想,全身心地等待天主的进入和对灵魂的拯救。故而,可以说,人心灵的“黑夜”,是因天主而有,同时

也只有在这“黑夜”中才能走向天主，期待天主的拯救。(3)罗光也将此“黑夜”与中国的儒道禅作了比较。罗光以为天主教所要强调的在“黑夜”中的安_心不动心。较孟子的不动心更难，孟子的不动心是表现自己的人格和发展自己的抱负，而天主教的不动心则空虚自己的意识，忘却自己。也不同于庄子的“坠弃形骸”，这只是放弃形骸之我，而保留真我。而天主教是要忘怀自我。虽和禅宗有相似处，亦不相同。罗光以为禅宗的空虚一切思虑，以直见自己的本体真知，这种空虚是“冷静的空虚，是冰天雪地的空虚。”¹⁵³相反，罗光以为“追求天主的空虚自己乃是爱情的空虚。……追求天主的爱在‘黑夜’里空虚自我的一切，以自我的整体献于天主的爱，以接纳整体的天主。”¹⁵⁴

(3)爱的圆融

人经过“黑夜”之后，灵魂得到净化，天主方可直接显示给人的灵魂。人与天主的结合所达到的境界，乃是“爱的圆融”，它包含两个方面：“与主圆融”和“与物圆融”。

“与主圆融”，就是绝对的精神实体天主，直接显现给人的灵魂。面对天主，人思想和感官都停止作用。这就是神见、默观天主。这种神见、默观是爱的相融。“爱是生命的接受；造物主把自己的本体授予灵魂，造物主本体乃生命的根由，又是一切美善的泉源；灵魂将自己整体献于天主，以自己的生命投入造物主的生命，两者都是生命的授予，所以是爱的圆融。”¹⁵⁵人沉浸于这“爱的圆融”中，其乐陶陶，融融。“神见或默观，提升灵魂而见天主的本体，使相对的生命回到自己的绝对根由，使分得的真善美，倾注到真善美的绝对泉源。灵魂充满欣赏的快乐，整体生命化成了爱，融会在天主的神性爱中，生命神化为爱。灵魂的本体在受洗礼时已提升到与基督本体合而为一，成为天主的子女。神见或默观实现基督

神性的生命,而见天主本体,在生命授予的爱里,融会圆满。”¹⁵⁶这样的神见和默观,是无法言说和用文字描述的。甚至连记记都不能帮助人回忆,人只能回忆有神见这一事,而无法回忆神见的内容。在现世生活中,神见的境界乃是偶然而不常有的境界,只是暂时的一闪。这样的境界乃是超性的超越。神见的境界,是短暂的境界,但在神见时所体验的爱的圆融则存留不失,注入人的现世生活之中,使在神见中所体证的“与主圆融”的爱重现在日常生活中,这就产生了“与物圆融”的境界。

在罗光看来,“天主教的超越,使灵魂有‘爱的圆融观’,观一切都是天主的爱,在天主的爱中观一切。”¹⁵⁷这样的“与物圆融”的境界,是不同于中国佛道的圆融观。佛家的超越乃万物圆融,一切人一切,一人一切;道家的超越是使人以气知而有天智,而观万物平等。对于天主教的“爱的圆融观”,罗光将之纳入三个层面:A. 宇宙圆融、B. 人类圆融、C. 存在圆融——生命圆融。

“宇宙圆融”,乃是以“爱的圆融观”观宇宙万物,而有的圆融。这种“爱的圆融观”非以自然界人格化、感情化,也非由万物之美上溯到造物主,乃是“由天主的爱而观自然物,自然物的美好乃是天主爱的表露,自然界愈美,天主的爱愈大造。”¹⁵⁸在“爱的圆融观”里,自然界是生动活泼的天主的歌咏者,他已被神化,成为天主的子女。依天主教信仰,宇宙万有乃是天主所造的一体生命,由人类率领。但人因原罪而远离造物主,自然界也随之背离造物主。由于基督的降生,爱,复活,人与基督结为一体,成为天父的子女,自然界也随之成为天主的子女。在“爱的圆融观”中,自然万物歌咏着造物主,宇宙万物一体皆被神化,彰显着天主神性的爱。对此,罗光特别强“‘爱的圆融观’,不是神话,也不是童话,而是精神生命的旋律。”¹⁵⁹

“人类圆融”是“与物圆融”的更进一步言说，罗光认为虽依“爱的圆融观”而有“宇宙圆融”，但自然物的本体仍旧是自然物，是不灵之物，是因人而分享造物主的圆融之爱。人与万物乃一体的生命，天主的爱在人的灵魂中特别表现出来。每个受洗者的生命通过和基督生命的结合，而相互融合在一起。“同为天主的超性子女，没有领洗的在本性界和我也是兄弟，而且也可能成为超性的兄弟。‘爱的圆融观’既然深深体验天主高深的爱，而也体验基督深挚的爱，对于人类兄弟乃具有超性的爱。”⁶⁰这超性圆融的爱来自天主。在基督的爱内，每个人在心中以圆融的爱真切地爱每一个人，对此罗光引证了许多圣徒的事迹来说明这点。

天主的生命是爱，由此而有天主教的精神生命的超越，不仅是有“宇宙圆融”，“人类圆融”，同时也更是存有本体上的圆融。存有即生命，所以是有生命的圆融。超越生命是精神生命本体和基督神性生命本体的结合，这种结合是爱的结合，天主和人的本体各自存在，不相混同。

和佛道的超越及圆融不同，罗光以为在“圆融的爱”中，宇宙的每一“存有”，每一实际的存在都见证着天父的爱。“在爱中，圆融为一，天主教的超越生命不是冷静的冰清生命，不是消失感情的平静生命，也不是空渺虚浮的生命；而是最著实际，最有活力的超性爱的生命。不是高飞天际倾向不可攀登的天主，而是天主在我心内的生命。超越生命是生命本体的体认生命，生命根由和受造生命的结合，人乃以整个心灵喊叫天主为‘天父’。因而不仅每一存有引证着天父的爱，甚至痛苦更是天父爱的证据。十字架上基督的苦难，乃是天父之爱的最大证据，和十字架上的痛苦相联，就是分享天主的爱。

由此，罗光的全部生命哲学的体系上升到了它的尾声。其生

命哲学的终极旨归即在于：“‘爱的圆融’灌注精神生命以超性的天主爱，面对绝对真善美本体，不可言宣，不可重述心灵充满了爱生命根由之爱。日常生活，和事物相接，‘圆融的爱’爱所接触的每一个人，每一件事物。由生命的旋律充滋著超性爱的情绪、意义、价值。现世的生命已是精神生命的来世‘福观’生命的起程。现世的一言一行，一举一动，都留有天上的一股清香气。”¹⁶²这就是“圆融的爱”。

七、罗光生命哲学在当代中国哲学 中的定位及意义

在前面，我们用大量的篇幅疏析罗光的生命哲学体系的基本思想脉络。在整个爬疏过程中，我基本上采取一种“同情地理解”的态度，力图完整地再现其思想体系的基本架构。因而在行文中，我是尽量不去过多的评析，以突显其思想体系的完整性和内在理路。现在我试图从整体上把握生命哲学的基本特质，并对它在当代中国哲学中的定位及意义作一提示。

罗光生命哲学的架构，在我看来，可由本文的题目“创造与创生”所彰显。事实上，是创造还是创生，是生命的终极源泉，这是生命哲学最为关切所在。毫无疑问，罗光所选择的是“创造”。此创造是创造主（上帝）的创造，而非普遍义的创造。创造是由无中创造有，这样创造主与万物之间就存在着一道永恒的差异。这是罗光生命哲学的基石所在，也是整个天主教哲学的根基所在。这是《圣经》“创世纪”所启示的。就此而言，罗光的生命哲学可以说是真正的天主教哲学，即在根本处把握住天主教的精神。

然而，罗光并不仅仅满足建构一般的天主教哲学，他所要建构

的中国的天主教哲学，这不是在中国的天主教哲学，而是立足于中国，在中国文化土壤上言说的天主教哲学。并且，在罗光看来，他的生命哲学乃是儒家生命哲学在当代的发展，这就要求他不能不把天主教的“创造”理念和中国儒家的“创生”理念结合起来，并探讨这二者之间的关系。可以说罗光的全部生命哲学的架构都是山此而来的。而他哲学的价值和限制亦全部体现于此。

而要完成这样的架构，罗光首先是立足于形上学来进行的。这就是存有与生生的互相诠释。正是在此处，罗光认为他是沿着中国哲学，特别是儒家哲学而发展的。这就是把生生放到士林哲学的存有论的架构之中。以生生和存有的互相诠释，构成了罗光生命哲学的形上基础。然而问题在于儒家的生生是否可以归结为实在论上的变易和生生不息。在儒家的义理架构中“生生”的究极义是否是在实在论意义上的。其实并不尽然，对儒家思想的究极义而言，生生是超越一般实在论的，并不是实在的变易，生生不是别的，即是创造性自身，对实在而言，它具有逻辑的先存性。

然而，我们又不能说罗光就完全误解了儒家哲学。事实上，儒家谈生生义是不离实在而谈的，并且在儒学史上，儒家谈生生时也往往带有某种实在论的倾向，或者说具有被解读为实在论的可能性（例如朱子的体系）。冯友兰就是如此做了。如此说来，罗光的生命哲学义的确是顺儒家的生命哲学而发展下来的。这也就是说，罗光把儒家生生变易思想所潜在具有的实在论倾向发展起来；换言之，罗光是在实在论的视域内观照儒家的生生之易的。

而“生生”这一创生的观念，经罗光创造性的诠释之后，就演变了“创生力”，“创生力”即是生命。而“创生”和“创造”的联结则是“创造力”，是造物主用自己的创造力创造了创生力。也正是通过这样的架构，创造和创生得以接榫。天主教的理念和儒家的思想

结合起来,形成了“当代中国的天主教哲学”或“儒家哲学在当代的发展”。

事实上,罗光的生命哲学一经建立,就受到来自两方面的批评和指责及反省。来自其思想对立面的,认为罗光是误解或曲解了儒家思想,是让儒家接受天主教的洗礼(如牟宗三,吴森等)。同时他的思想也遭到来自士林哲学阵营内部的批评,如项退结对其生命观念提出批评,认为他的“生命”不是显题化的“生命”概念,不能突显生命的个体性,也就是实在论的倾向有消弱的危险。¹⁶³

其实这种批评,并没有点到问题的实质所在。罗光所关注的是如何把天主教的创造精神和儒家的创生熔为一炉的问题。因而这就要求在天主教哲学的义理架构下给儒家哲学一个定位,同时又要求顺儒家哲学的精神方向可走向天主教的信仰。当然,在这里儒家的生命哲学是经过他所诠释的。

不过,罗光坚持以实在论来诠释中国哲学却不可仅仅理解为给中国哲学以天主教的洗礼。传统的儒家哲学有实在论倾向,这亦是不净之事。¹⁶⁴以实在论来诠释生生之易,这是在个体上言说生命。正是在这里,天主教的“位格”精神得以引入中国哲学。正是在生命的个体性这里,“位格”概念才可以确立起来。这样一来,罗光通过自己创造性的诠释就为中国哲学引进了新的精神质素。反过来说,也正是因为“位格”的引入,现实生命的个体性才得以突显出来。而在这里,传统哲学的“气质之性”也获得了一种新的肯定,具有了“位格”的意义。

而在罗光关于单体成因的说明中,单体的存在获得了一种超越的意义,即单体来自“造物主的造物理念”。¹⁶⁵在这里,人的超越性和有限性得以表现,其关键在于人是由造物主的创造理念所造。人是超越的,是因为来自造物主;而人是有限的,是因为他是受造

的。因而人的超越性和内在性，都是通过人的受造来体现出来。而人的“位格”性就体现在人的存在的两极性，就其实质而言，这和气质之性是不同的。

罗光的“生命哲学”，虽然就其对儒家哲学的再诠释和容纳而言，的确是儒学在当代的发展，或者说是当代的一种“新的儒学”。比照罗光的其他文字，我们可以看到，罗光对儒家哲学的把握，的确是将之作为生命的哲学。但需要说明的是这里的“生命”已非仅仅是传统儒家理解的生命哲学了。然而，就究极义而言，或者说是终极关怀的层面上，罗光的“生命哲学”又非是当代的中国儒学，而是当代的中国天主教哲学。说其是中国的，是因为它是在中国文化的语境中的言说，是经过诠释和吸收了儒家义理的；说其是天主教的，乃是因为在终极关怀上，他的“生命哲学”最后仍然要归结到天主教的“超性超越”，走向“与天主合一”的爱的圆融中。

从形上学层面对儒家哲学的论释和吸收，到超越层面对儒家精神的判定。罗光“生命哲学”的精神取向得以彰显，即罗光想要做的是用天主教的超性超越来超拔、提升、容纳他所谓的“本性超越”的儒家文化，或者说使儒家的本性超越走向超性超越。

在这样的体系架构里，实质已内涵了一种预设，即儒家的超越性不足。¹⁶⁶而儒家的超越性是否不足，要从两个方面把握：一是现实儒家文化，二是究极义的儒家精神。在前者，这种不足是被大多学者所肯定的；而在后者，见仁见智，各有不同。事实上，真正的儒家信徒，决不会承认儒家的精神缺乏超越（如唐、牟就反对此看法），而包括罗光在内的大多数天主教学者都持此种看法。问题就在于对儒家哲学精神的理解和诠释。如果以实在论来诠释儒家的生生精神，或者沿着传统儒学的潜在实在论倾向继续发展，我们可以说，罗光对儒家的诠释，以及其哲学精神的最后走向，就无可非

议了。正是这个意义上，罗光的生命哲学的确可以说是提升和超越了儒家的生命哲学，使其更具有超越性，从而也成就了儒学在当代的发展。而这里需要指出，这里的儒学，只是实在论化的儒学或沿着实在论倾向发展下来的儒学。相反顺熊十力的“体用不二”之理路来把握儒家，如唐君毅，牟宗三等人，所把握的儒学又确是即内在即超越的。不过这里的内在与超越要做非实在论的理解，而应做翕辟成变或两层存有论意义上的理解，信仰的分际也许就在这里体现。

总之，如果我们就罗光生命哲学的内在理路来看，罗光生命哲学的体系建构，可以说基本上完成了他自己的夙愿，即建构中国的天主教哲学，或儒家哲学的当代发展。这也许可称为天主教本色化的一种哲学上的努力。而这个结论的前提，则是我们所作的一切分析。

注：

1. 有关罗光的其他部分思想，我已在本书的上编给予介绍。
2. 李匡明：《罗光的生命哲学》引自罗光《生命哲学》再续篇·附录第 233 页，台学生书局民国八十年六月初版。
3. 罗光《生命哲学》再续篇·序第 4 页。
4. 同上，第 108 页。
5. 同上，第 109 页。
6. 罗光《生命哲学》订定本，台学生书局，民国七十九年十一月修订三版，第 2 页。
- 7、8、9. 同上，第 4 页。
10. 同上，第 5 页。
- 11 依我之见，用两种动力释阴阳，乃有实体化的倾向。非阴阳的究竟意义和圆融说，阴阳非二，乃一；于势用上言而名之为二，实乃二而一，一而二的，此义近人熊十力阐释最透。
12. 同 10，第 6 页。

- 13、14. 同上,第 8 页。
15. 同上,第 34 页。
16. 同上,第 37 页。此中对中国哲学的观照,实是在士林哲学视野内的观照,而非中国哲学的内在精神。依中国哲学的圆融义,非万有之内别有一生命,一内在的动。此生命,动与万有实乃是非二而一,是一心二门而已。
17. 同上,第 43 页。于此处,罗光的天主教信仰和士林哲学的运思开始,表现出对中国哲学的生命智慧的究极义没有契入。
18. 同上,第 44 页。
- 19、20. 同上,第 44 页。
21. 同上,第 45 页。
- 22、23、24. 同上,第 46 页。
- 25、26. 同上,第 47 页。
- 27、28. 同上,第 49 页。由此可见,罗说之理已非朱子之理,朱子之理是化生之理,是仁,是存有论上的理,故只有一理,而罗光的理则是物性之理,是知识论之理,故理为多,此不可不明。
29. 同上,第 51 页。
30. 同上,第 59 页。
31. 罗光《生命哲学》再续编,台。学生书局民国八十六年版,第 17 页。
32. 同上,第 27~28 页。
33. 同上,第 28 页。
34. 同上,第 32 页。
35. 同上,第 32~33 页。
- 36、37. 同上,第 33 页。罗光自己对单体的成因所发的见解固有其创发性,这单哲不论,但他对朱子的诠释和评判,实乃是一误读、误解。其原因,乃在于他以士林哲学的实在论来解读朱子。事实上,朱子的理气,绝然不同于士林哲学所有的形式(元型)和质料(元质)。朱子之理是不归诸于实在论的物性之理,万物皆此一理。朱子之气非可归结于实在论的元质,实乃就大化流行之真实无妄而言。诚然,朱子自己也并没有对此作出严格分际。但克就朱子立教之中心意旨,则可见朱子理气的真实所指。于此,阳明早年亦是不明(格竹子)。但阳明的误读而开显的“致良知”的心学,是儒教之内在

精神的阐明。罗光的误读,所开垦的则是实在论的系统,虽然他也承认理是生命之理,生生之理,但此处的生生,生命是实在论上的生生(单依之生),而非存有论之生生,此不可不明。另,在《中国哲学思想史》(民国篇)罗光表示了对冯友兰理气说的契合,亦可见其对朱子的误读。

38. 同上,第 36 页。

39. 同上,第 37 页。

40. 同上,第 39 页。

41. 同上,第 41 页。

42. 同上,第 42 页。

43. 罗光《生命哲学》订定本,第 59 页。

44. 同上,第 60 页。

45. 同上,第 63 页。

46. 同上,第 65 页。

47. 同上,第 66 页。

48. 同上,第 68 页。

49. 罗光《生命哲学的时间和记忆》,引见《生命哲学》再续编。

50. 同上,第 80 页。

51. 同 48,第 74 页。

52. 同 50,第 90 页。

53. 同 51,第 78 页。请注意:罗光言变易,是于实体处言变易,而非于大化流行处言变易。

54,55. 同上,第 81~84 页。

56. 同上,第 90 页。

57. 同上,第 90~91 页。

58. 同上,第 92 页。

59. 同上,第 95 页。

60. 同上,第 100 页。

61. 同上,第 104 页。

62. 同上,第 105~110 页。

63. 同上,第 112 页。

64. 同上,有关中国哲学的“体用”范畴的演变,详见方克立先生对此的论述。
65. 同 63,第 120 页。
66. 同上,第 121 页。
67. 同上,第 123 页。
68. 同上,第 127 页。
69. 同上,第 130 页。
70. 罗光:《生命哲学》续编台湾学生书局 1992 年 1 月初版,第 13 页。
71. 同 69,第 138 页。
72. 同上,第 142 页。
73. 《一的根基》、《生命哲学续编 I》,第 22 页。
74. 《位格在当代哲学可能有的意义》,同上,第 176 页。
75. 同上,第 178 页。
76. 《生命哲学订定本》第 153 页。
77. 同上,第 154 页,请注意,由此可见罗光对儒家思想的限制的态度,对此评论见最后。
78. 同上,第 156 页。
79. 同上,第 159 页。
80. 罗光《美与生命》、《生命哲学》续编,第 135 页。
81. 《生命哲学》订定本,第 168 页。
82. 同上,第 169 页。
83. 同上,第 176 页。
84. 《生命哲学》续编,第 123 页。由此处可见罗光对中国哲学的理解,是实在论的理解。由才,气质之性去理解“德”,而不是从天地之性去理解。
- 85、88. 同上,第 126 页。
- 86、87. 罗光《儒家哲学的体系》续篇,台北:学生书局,第 107 页。
88. 同 85,第 129 页。
89. 同 85 第 129~130 页。
90. 《生命哲学》续编,第 110~114 页。
91. 同上,第 116 页。
92. 《生命哲学的认识论》、《生命哲学》后续篇,第 52~60 页。

93. 此处,罗光没有提到儒家的“直见”,可对比牟宗三《智的直觉与中国哲学》,牟先生认为人有智的直觉,是否承认此,是中西哲学的分野,其中的关键在于是从功夫入还是从理智入形上学。
94. 同 92,第 59~60 页。
95. 《生命哲学》订定本,第 207 页。
96. 同上,第 216 页。
97. 《历史与生命》、《生命哲学》续编,第 147 页。
98. 同上,第 149 页。
99. 同 96,第 216~217 页。
- 100、101. 同上,第 219 页。
- 102、103. 同 97,第 152 页。
104. 同上,第 153 页。
- 105、106. 同上,第 158 页。
107. 罗光《文化与生命》、《生命哲学》续编,第 161 页。
- 108、109、110. 同上,第 163 页。
111. 《生命哲学》订定本,第 226 页。
- 112、113. 同上,第 22 页。
114. 同上,第 230 页。
- 115、116. 《生命哲学》续编,第 168 页。
- 117、118. 《生命哲学》订定本,第 234 页。
119. 同上,第 232 页。这种见解是天主教传统的,即只有上帝有智的直觉,而人只有感性直觉,人即或偶尔有“直见”,也完全来自上帝的恩宠。人是否有智的直觉,被牟宗三先生看入得中西哲学(儒教和基督教)的分野。见其《智的直觉与中国哲学》。
- 120、121. 同上,第 235 页。
122. 同上,第 238 页。
123. 同上,第 240 页。
124. 同上,第 243 页。
125. 同上,第 270 页。
126. 罗光《生活的修养与境界》,辅仁大学出版社,1987年 12 月初版,第 2 页。

127. 《生命哲学》订定本,第 301 页。
128. 同上,第 308 页。
129. 同上,第 302 页。
130. 同上,第 304 页。
131. 同上,第 306 页。
- 132、133. 同上,第 308 - 309 页。
134. 同上,第 316 页。
135. 同上,第 323 页。
- 136、137. 同上,第 326 页。
138. 方东美,《中国哲学之精神及发展》上册第 28 - 30 页,孙智焱译,成均出版社 1984 年。
- 139、140、141. 同 137 页,第 328 页。
- 142、143. 同上,第 329 页。
144. 同上,第 330 页。
- 145、146、147. 同上,331 页。
- 148、149. 同上,第 335 页。
150. 同上,337 页。
151. 同上,339 页。
152. *The Complete works of S. John of Teh Cross*. V. I. B. C. 1. ed. WestinietecMidryeand. 1946, V. Z. p. 21. 同上,第 339 页。
- 153、154. 同 151,第 344 页。
155. 同上,第 350 页。
156. 同上,第 353 页。
- 157、158. 同上,第 354 页。
159. 同上,第 358 页。
160. 同上,第 359 页。
161. 同上,第 363 页。
162. 同上,第 354 - 365 页。
163. 对此,罗光的助手李国刚先生也曾和笔者谈到,认为罗光的哲学有导致泛神论的可能性。

164. 方东美先生主张宋明儒学有三大流派：一派倾向观念论，一派为实在论，一派为自然主义。
165. 罗光《益世评论》第 139 期。
166. 这一点，笔者在拜访罗光总主教时，他也反复向我申明他对儒家的这一看法。

第九章存有与上帝：李震思想发微

李震,本名李振英,李震是其笔名。1929年10月出生于天津,自小接受天主教的洗礼。1950年到罗马传信大学研修哲学及神学,前后共六年,获得哲学及神学硕士学位。1955年底在罗马晋铎。1956年秋以半工半读的方式进入米兰圣心大学研究哲学。1961年获哲学博士学位后到台湾省台南市作福传工作。现任台湾辅仁大学校长,辅仁大学哲学系所教授。李震著述颇丰,主要著作有:《由存在到永恒》、《希腊哲学史》、《杜斯妥也夫斯基的精神世界》、《基本哲学探讨》、《中外形上学比较研究》(上下)、《哲学的宇宙观》、《人与上帝》(五卷本)、《忧患与超生》、《生命的呐喊》、《灵心雨丝》、《抱着信心与大爱》等。

一、存有的突显与存在的两极性

作为台湾著名的新士林哲学家,李震认为在哲学所探讨的宇

宙和人生的基本问题中,最基本、最终极的问题有两个:“一个是存有本身的问题,另一个是上帝存在的问题”。¹李震几乎所有的著述都是围绕这两个问题而展开的。对存有的突显是其学术研究的定向所在。

讨论前者就是士林哲学的形上学或存有论,讨论后者的则是自然神学或理性神学。李震强调把“存有本身”和“上帝或绝对存有”区别开来,不赞成将上帝称为“存有本身”;“存有是自形下的经验世界升起的,具有桥梁意义的观念,它协助我们由有限世界向上翻腾,在无限的上帝那里,找到万有及其真实性,可理解性和价值的本根及目的。”²围绕着“存有与上帝”,李震的思想架构得以真实呈现。在这里,我们不拟对李震有关存有论,自然神学的具体探讨加以阐述,³而是力图把捉到这种探讨背后所充滋的内在精神旨趣。

在我看来,李震对“存有的突显”的内在旨趣可由李震的一部书和一篇论文的题目——《由存在到永恒》和《由存在之两极性看人与绝对者之接触》——得到揭示。在此,我们可以发现在李震的哲学探讨中,存有论和自然神学中的问题已不再仅仅是抽象的理论问题,而是人与上帝关系问题。而“突显存有”,正是探讨“由存在到永恒”的奠基性工作。

我们且看看李震是如何在“存有”的基础上探讨“由存在到永恒”,《由存在到永恒》是李震所写的一本不厚的小册子。在其中,李震以随笔的方式探讨了存有与上帝的问题。为了清晰把握此中的精神实质,我们有必要将其章目列出:有与无,存在与本质,存在与人,存在与矛盾,存在与不安定,存在与有限,存在与命运,存在与苦闷,存在与恐惧,存在与勇气,存在与变化,存在与无限,有神与无神,尼采的无神论,杜斯托也夫斯基的有神论,存在的氛围,存

在与信心，存在与希望，存在与永恒。⁴在这本不厚的小册子，李震以二十章的篇幅来探讨存在问题，其中心意旨即在于“由存在之两极性看人与绝对者之接触。”下面，我们具体地看看李震是如何探讨这个问题的。

首先我们必须了解，李震对存在的两极性的探讨是以存有学为基础的。有关存有的基本特质，李震曾在《基本哲学探讨》中加以详细阐述，他探讨了存有的本根性及原始性、存有的无限性、存有的超越性及融通性，以及存有的类比。⁵要而言之，李震承继了亚里斯多德和多马斯的存有论传统。他从实在论的立场出发认为，这样两个基本原理是不可否认的：“第一，我有认识的能力，虽然我不知道我的能力有多大。……第二，我的认识活动自始就离不开认识的对象。”⁶这是两个自明而不需证明的原理。自此，就必须探寻认识的第一个和最基本的对象。他以为凡构成认识的对象必是点什么，所有的认识对象莫不是“有”。无论什么，精神也好，物质也好，理则也好，实在也好，莫不是“有”，而不是“无”。不肯定“有”的观念，认识就无法成立。“有”是第一个，也是最基本的观念，而“无”不能成为认识的对象。绝对的无是不存在的，“无”是无自性的。“存在概念的出现与人的认识活动是纠缠在一起”。⁷但这一存有概念，是指任何个别存有者都离不开的存有本身，而不是个别存有。没有存有，一切都无从成立，存在不能成为存在，甚至虚无也不能成为虚无了，存有是一个最根本，最普遍的观念，又是最内在，最超越的观念。这即是说无物不是存有，同时存有又不受限于任一物。“存有观念提供给一切经验对象的完美（Perfection）是极小的，而此一基点足以使万物脱离虚无，而进入现实的世界。”⁸这表明万有的根基是存有而不是虚无，无一物能在存有之外存在，万有莫不和存有有着内在的从属关系。

在士林哲学的架构中，“存有”是最根本性的观念，而“虚无”则不是，但是问题在于“我们为什么会有‘无’的观念呢？”⁹对于这个问题，李震在《由存在到永恒》第一章“有与无”，以及《基本哲学探讨》中第五章第七节“初论虚无”和第十四章“再论虚无与恶的问题”，给予阐释。在李震看来，“无”是无自性的，“绝对的无”是不存在的。李震以为，现世间的许多“有”是有限的，自身没有充足的理由来确定自身的存在根据。因此必须肯定有一个绝对的“有”作为最后的根据，绝对的“有”存在，绝对的“无”即不存在。现实的“有”确立自身之后，仍有所缺，所缺即是“无”，因而“‘无’来自有限，来自现实形上的限制。”¹⁰因此“无”只存在于现实的有限世界之中。“‘无’不是一个积极性的现实或观念，它只能指出有限现实的限制和所缺。”¹¹故而，“无”是建立在“有”的基础上的，没有“有”，“无”亦无法确立。“无”的观念不是本体的，只能存在于相对的有限世界之中，才有意义。

有了这种在存有论基础上对有与无关系的把握，李震进一步所要分析的是存在的两极性。

现实的“有”必是限定的，可理解的。这即是说是有自己的本质。“‘有’包括‘本质’，本质是使一物为此物而别于另一物的特性。”¹²除了绝对自有的存有，有和本质是同一的以外，一切现实的有，有限的有，有因的有，可有可无的有，在其“有”和“本质”之间都有实在的分别。这种“有”是分享的，故其本质分享“有”，接受“有”，而不是必然有。故如果“有”，必有外在的原因加以实现，“‘有’使本质跳出可能的圈子而实现，跳出原因的圈子而完成，而实际存在时”，就得到了存在的观念。有包括本质与存在。“存在乃本质之实现，本质之完成，本质之个体化。存在不只包括合一性，也包括殊多性，存在乃合一性之殊多化。存在有限定性，也趋

向于不限定，有限的存在皆属变化。”¹³实际存在的皆是个体。存在与本质标显出“有”的丰富性，这不仅仅是一个抽象的理论问题，李震认为，这亦是了解人与人生的种种问题的一盏明灯。¹⁴

这就直接关涉到存在与人的问题。从这里开始，李震已经是在存有论基础上探讨生存论的问题，探讨人的问题。依据士林哲学的传统，宇宙间有两个对立而不彼此否定的原理控制一切，这就是限定与不限定原理，完成与潜能。宇宙万有的存在：物质、生命、精神都受这两种原理支配。人的存在包括了物质、生命、精神，遂使成为宇宙的中心，充满了无限的奥秘。他存在的两极性，使人们无法了解他的全部。对此，李震形象地比喻：“人就像峙立在高山的探险者，上有理性指示给他的星天，灿烂夺目。下有非理性的深渊，无底的黑暗。”¹⁵个人存在充满了矛盾，这即人存在的两极性。人内在的限定性使人成为一个孤独的个体，具有不为任何外在原因所抹杀的独特性。人的存在是一个奥秘，“他浮沉于光明与黑暗之间，挣扎于安定与不安定之间，徘徊于有限与无限之间。”¹⁶这表明人的存在“是一个奇妙的结合，即有与无的综合，有限与无限的综合。”¹⁷这即是存在的本真状态：即存在的两极性。这种两极性在人的生命中形成一种张力，它使人向两个方向拉扯。对此李震指出：“当人的存在发现自己的限制时，同时也会发现在本性的深处，有一指向无限的需要和向往。”面对着这样的存在的两极性，人必须做出自己的存在抉择：坠入虚无，或走向永恒。这正是李震所真正所关心的问题所在。

《由存在到永恒》一书以主要篇幅所探讨的就是人的这种两极性存在，以及由此而看人与绝对者的接触。存在的两极性表明，存在即是矛盾。存在充满了无限的神秘性。“存在包括了有知与无知，理性与非理性两面”¹⁸李震强调指出，自巴门尼德以后的西方

思想传统大多重视理性的精神，理性构成了人的基本成份。是“理性使存在打破自我的孤立与圈限，投身于真理的境界，与天与地与人和其他的存在发生密切的关系，在共融并存的氛围内，去了解人生的种种问题，去寻求根本的答案。”¹⁹然而，理性亦有其限制和盲点所在。存在是一个无底的深渊，“人的存在包括一个理性抓不住的领域。”这就是人的非理性领域。理性和非理性是人之存在中的两股对抗的激流，“理性趋于一，非理性趋于多；理性趋于完整，非理性趋于分散；理性趋于限定，非理性趋于不限定。”²⁰人的存在的两个不同面相，是不要分割的。这就是人存在的两极性。李震由此指出，唯理主义和反理性主义都只是抓住人存在的一极而走向极端，唯理主义是不切实际的，肤浅的乐观主义，其结果是使人的存在变得更加贫乏，而反理性主义则使人陷入庸俗浮浅的阶段，落入荒谬与矛盾，厌烦与绝望之中。而这二者的共同之处都于从一元论的立场出发，忘却了存有而走向无神论。

李震以“存在与不安定”、“存在与有限”、“存在与命运”、“存在与苦闷”、“存在与恐惧”为题，用五个章节来讨论人的有限性问题。在李震看来，所谓不安定，有限，命运，苦闷，恐惧都是根植于人的存在的。但是李震并没有止于此的探讨。他关心的是人应如跳出这有限性的局限而奔向永恒。

关于不安定，他以为，“理性与意志是存在的基本活动，理性使人追求存在的意义，意志使人热爱存在的意义，为此意义而行动，而牺牲。由于理性的限制，意志的脆弱，人的心灵动荡于安定与不安定之间”。²¹这样的一种局面是人无可逃避的。人必须有勇气来面对这样的形势，而做出抉择，抉择即冒险，而冒险则必然带来彷徨和不安定。但不安定并不是单纯的限制。他以圣经中浪子的故事说明，“不安定属于存在的本质，有积极的意义，因为促使心灵去

追寻更真实的安定，甚至安息于绝对的安定。不然的话，存在对自己局限于此时此地的安定，为了一时的安逸，虚伪的安逸，也许会丧失永恒的安定。²²这表明安定与不安定乃是一种辩证，人的矛盾境遇业已说明人的现实乃是种不安定，真正的安定只能来自永恒，而现实的安逸只是一种虚伪的安定，“人可以在不安定中投奔永恒的自由，也可以迷失于有限的安逸。”²³

关于“有限”，李震指出，有限是内在于存在的本质，存在的一个内在特征即是偶有性。²⁴现实的存在是由外在原因完成的，其存在的完成是接受，是在它不在己的。人的存在被人的生命极限所限，死亡是无法反抗的。不仅如此，人还要受到此时此地的时空限制，受到人与人之间的各种关系的限制。对此，李震以为“这些限制正勾勒出存在的方式。”²⁵有限是人存在的一极，表明人是宇宙中微不足道的沙粒，但这个沙粒，有其独特内容和意义，是其他所不可代替的。正是这有限的人有寻求无限的要求而不对有限屈服，此即“人的存在沉浮于微小和伟大之间，他必须肯定自己的有限，否则将失落自己的真实面目，但是他也自觉到一股力量，迫使他突破有限，冲向无限！”²⁶

存在与命运，这也是李震所关心的问题。在他看来，人是受必然性和偶然性所影响的，“面对着必然性，存在感到无可奈何；面对着偶然性，存在感到茫然若失，正是这两种不同的因素，使存在感到命运的压力。”²⁷偶然和必然使人深感命运的无常，必然性使存在俯首称臣，使自由受到局限，偶然使人难以把握自己的存在和未来。“人的存在动荡于必然和偶然之间，感到力不从心，感到身不由己，感到冥冥之中有一种力量控着自己的脚步，于是存在深深地体验到自己的命运，难以捉摸的命运。”²⁸由此，人的存在因命运而蒙上神秘的色彩。“命运乃人无法把握的遭遇。”李震指出，不可将

命运只作客观事实看，命运是内在于生存的，因而有存有论，生存论基础的。面对命运，李震反对听从命运摆布的宿命论，因为这是否定自由的价值，失掉奋斗的理想，信心和勇气。他认为人应该采取“积极的、挑战的”态度，即“发挥自由的权力，抱着面对现实的勇气去把握命运，去改造命运，去创造命运。”²⁹这即要求人们“面对必然性，存在必须肯定自身的限制；面对偶然性，存在必须承认自己的无知。”³⁰面对命运的无常，李震从古人那里汲取智慧，通过对易经的分析，他得出这样的结论：“古人教我们判断吉凶祸福的原则，就是在事物的千变万化之后，肯定有一位至上神在监临一切，判断一切。”³¹通过向至上神的投靠，人方可由命运的不安定中寻求安定。

苦闷，也是存在的有限的表现。对此，李震指出苦闷乃人生的根本现象之一。“忧虑苦闷之根蒂在于存在之有限，在于自觉到自身之有限”³²当人们发现在自身的存在中，找不到存在的理由，人的有限境界并非终极、原始的境界时，安定的有限就要被舍弃，存在必须进行自我否定，放弃现有的安定，走向新境界。这时存在面临抉择，冒险和不安定，因而产生苦闷。苦闷来源于存在对有限性的自觉，来源于生存的抉择，抉择即冒险，即有牺牲和焦虑，故有苦闷。苦闷离不开人的存在。但苦闷并非只是消极的，“苦闷有它积极的意义和作用，它带我们去的不应该是一条死路，而应该是奔向永恒的康庄大道。”³³这就要求人们在有神与无神之间做抉择。对此，李震以为，坚持无神，即是否定了存在的意义，从而肯定人生为荒谬，这必使人走向厌烦和苦闷的死路，陷入绝望的深渊；相反坚持有神，则找到突破苦闷的途径。对此李震总结到：“以希望和信心再去肯定，去重建自己的存在，不是说就可以从此与苦闷绝缘，因为人还有自由放弃自己的抉择，返回原来的境界。只要一天我

们生存在有限的世界，生存在时空的控制下，我们必须时时抉择，处处抉择，因此就得时时冒险，处处冒险，忧虑和苦闷就会紧追不舍，直到有一天，完全地，绝对地投进无限的怀抱，永恒地固定于至真至善的境地，理性不再感受到矛盾的困扰，意志不再向短暂的事物分散，心灵不再受空虚的压迫，忧虑和苦闷才会永远消失。”³⁴

“苦闷具体化时就产生恐惧”。李震对于人生中的恐惧现象十分关注。在他看来，恐惧不是人生中的表面现象，而是有其存有学根基的。现实存在的基本特性，是它的偶有性，即可有可无性。现实存在的存在性是无可否认的，但存在仍然趋向于非有，趋向于无。恐惧即产生于“存在趋向于无时。”³⁵因而恐惧的根据即在于存在的本性乃不是包括“有”而接受“有”的。即存在的根据是取之于外的，其“有”是“分享的有”，故而存在必有所失落，而失落即产生恐惧。

存在最深刻的失落，最大的恐惧，乃是死亡。李震指出死亡的威胁不是外在的，而是内在的。“死亡是存在的结束，是有限性的失落。”³⁶死亡使人失去了一切，陷人最深的恐惧。死亡对生存之威胁是摧毁性的。李震承认和正视死亡所带来的失落和恐惧，面对死亡，他提出这样一个问题：“死亡的背后是完全的毁灭，完全的空虚或是另一个神秘生存的开始？”³⁷对此，李震认为人的有限理性是无法提供满意，明确的答案，但人可以知道的则是“死亡使心灵更深刻地体验到漫步于有无之间，虚无感给心灵带来的威胁不次于失落感，虚无感给心灵带来的威胁也不次于恐惧感。”³⁸在现世的人生中，死亡还带给人一种地狱感，末日感，这些生存感受使恐惧和存在结合在一起，这都与存在的有限性分不开。而对着死亡，生存的恐惧，李震指出只有两条路可供选择：一、肯定存在就是有限，并且无法超越，则死亡和恐惧是无所逃的，人将陷入绝望和

狂。二、承认有限是可超越的，有限之外有无限可祈望，则恐惧将具有内在的，积极的意义。而这需要存在的勇气去正视和抉择。

以上，我们从几个方面疏释了李震对存在有限性的分析。而对存在两极性的另一极：无限性，李震从“存在与勇气”、“存在与自由”、“存在与变化”、“存在与无限”四个方面来加以探讨的。

在李震看来，人有恐惧，亦有克服恐惧之力量：勇气。“勇气在消极方面使存在不屈服于恐惧，使存在正视虚无；在积极方面使存在面对现实，接受现实，把握现实，超越现实；使存在拆除艰难，肯定自己的有限，超越自己的有限。”³⁹因而勇气体现在存在面对现实，面对自己的态度上。这勇气体现在三个方面：接受自身的有限，需要勇气；否定自身的有限，祈求无限，需要勇气；肯定存在需要一个超越自己的理由和基础，亦需要勇气。因而，李震指出：“存在的自我肯定——否定——再肯定，是由有限跃向无限，由时间跃向永恒的三部曲，每一个跳跃，都充满了惊险，必须拿出勇气来，才能完成。”⁴⁰

李震以为，勇气的缺乏是怯懦，而思想史上的相对主义，怀疑论都洗脱不掉怯懦的色彩。因为他们都不敢正视人的存在，回避人的现实。存在的勇气即是要正视和接受存在，“使人撕破存在的假面具，以发现存在的真面目。”⁴¹因而存在的勇气不是一般的血气之勇和虚伪之勇。李震点出绝对的人本主义忽略存在的不足，将人对无限存有的祈望和需求化为人的本质，使之理想化，他以为“这是傲慢而不是真正的勇气，表面看起来似乎是豪气干云，实际却是缺乏撕破存在之虚伪的勇气。”⁴²面对现实的勇气就是超越命运的勇气，而这单靠自己的力量是绝对做不到的。此时人们需要对有神和无神做出存在的抉择。李震认为只有在确定了神的存在之后，超越命运才成为可能。

对于自由，李震认为只有精神主体才是自由的主体。人有理性和意志，故人是自由的。“自由与个人存在的本质是分不开的”。⁴³依本能而行动的动物是无自由可言的。“自由的基本特征在于抉择”。⁴⁴正是通过抉择，人的自由得以表现。进一步，李震将自由划分为论事的自由和论理的自由。所谓论事的自由，不讲应该不应该的问题，而完全凭一己的私心私意而抉择，这是无法无天的自由，蛮不讲理的自由。对此，李震又以为“论事的自由确属于存在的本质。”⁴⁵而论理的自由，则是一种更高的境界。他认为：“这是我们应该有的自由，合理的自由。因此也是合乎人性尊严和利益的自由，自由不是无法无天地胡作非为，真正的自由与存在的另一个特质分不开，那就是责任感。”⁴⁶这是因为人是有理性的存在，这就要求人以真理为皈依。而当“存在自觉到应该服从真理时就产生责任感。”⁴⁷自由和责任感是构成完整的个人人格的两个相辅相成的因素。李震强调指出“自由律所加给人的约束性，不但不损害人的自由，而使之更完美。人自由地服从道德律，是肯定人性的尊严，是人格成熟的表现，是完成存在的责任；反之，否定或反抗道德律，是妄用自由，等于反抗自己的本性，是无知和幼稚的表现。”⁴⁸

抉择是自由的本质特征，而人生最关键的抉择莫过于生存抉择。即必然在有与无，有神和无神之间做出抉择。在此，存在表现出最大的自由。在李震看来，无的抉择、无神的抉择、恶的抉择，是自由的妄用和破坏。而有的抉择、有神的抉择、善的抉择，才是真正自由的抉择。在其中存在与天主得以契合，才得到圆满、完全的自由。

变化是存在的另一特征，万有都属于变化。李震给变化下的存有学的定义就是“由无到有或由有到无的过程。”⁴⁹一物的可变

化，源于本身的不完美性。从存有学上讲，“存在由于本身的有限、偶有性、可有可无性，而倾向于非有，而倾向于无，而倾向于分散不限定。其本身之不稳固和不限定正是变化的根源。”⁵⁰变化是存在的特征，在变化中，人之心灵感到不安定感，而自另一方面讲，心灵也于此体验到自身的贫乏与不足，因而必须超越自己的存在，寻求无限与永恒，才能获得真正的归宿和完整的自由。

偶有性和不足性属于存在的本质。由此，李震提出人想超越自己的不足的祈求，是否有客观的基础，抑或只是纯属主观的向往与幻觉？自现实而言，人对无限的需要是确然存在的。但李震反对绝对唯心论将人类精神对于无限的需要加以绝对化，而肯定人类精神的无限性。李震所要追问的是，心灵对无限的向往和需要，到底有没有基础？李震依据不矛盾律来回答这个问题。

通过具体的分析，李震得出的结论是：“心灵体验到超越自我存在的需要，心灵感觉到由存在跳跃到永恒的需要。这一跳跃是必要的，其必要性不建立在心灵的主观需要上，而建立在理性认识和了解现实时，为了排除矛盾，不得不肯定的客观真理上。”⁵¹这就是说不是由向往，析求永恒，而说永恒存在。而是说，“正是由于无限和永恒确实存在，心灵才会有这种迫切而普遍的需要。”⁵²

有了对存在的两极性的探讨，李震指出，人所面临的最大的抉择，就是有神与无神的抉择。对此，李震以有神与无神、尼采的无神论、杜斯托也夫斯基的有神论这三章来加以探讨。通过分析，他所要指出的是“信仰超越的上帝是人惟一的自救之路。”⁵³人的存在的两极性表明，从任何单一的一极来解决生存的意义都将带来毁灭性的灾难，只有扑向永恒的怀抱才能确立生命的意义。

在如何由存在到永恒的问题上，李震从四个方面：存在的氛围，存在与信心，存在与希望，存在与永恒，来加探讨的。

所谓存在的氛围，讲的是自我存在发展的两个方向：纵向和横向。⁵⁴存在的纵向发展，指的是“由有限的有跳跃到无限的有，通过存在的不足和需要以肯定神的存在。”⁵⁵纵向发展出于存在本身的迫切需要，由此可以确立存在的意义和根源。横向发展，指的是存在扩大自己的圈子。即存在与其他存在建立密切联系，形成家庭、社会。对此，李震指出，“如果纵的发展是超越的，横的发展则是内在的。”⁵⁶通过“超越”，“内在”这两个关键词，标示出纵的发展和横的发展的关系。李震认为存在间的并存共在的基础是爱情，要想建立完满的存在关系必须发挥纯真的爱情，而存在本身的有限性表明，爱情的不尽源泉只能是至上神。因而“存在通过纵的发展，汲取上天的爱情，再以此爱情去扩展存在的圈子，以完成横的发展。可见纵的发展与横的发展之间有不可解的密切关系，纵的发展应该是横的发展的基础，人与神之间关系应该是人与人之间关系的基础。”⁵⁷李震的这个提法是由对“我们当彼此相爱，因为爱是从天主来的。”（若望第一书四章七节）的诠释而来的。

“存在与信心”一章探讨的是人的信心和信仰。李震谈到，存在的基础是形上的，超越的，绝对的“有”，存在皈依绝对真理，就充满信心，他指出理性是有其限制的，有些真理是超过理性，所以要发出信心，这对存在至关重要。信心即是人的宗教信仰，它并不反理性，而是与理性相辅相承。“理性奠定信仰的根基，使信心在坚定中起步，信心补理性之不足，使人以全部心灵投奔超越的真理。”⁵⁸信心就要服从绝对的真理，对上天无限智慧的依持。必须有对神的信心，理性才能得到正确的运用。信心是基督宗教信仰爱三德中的首德，对神失信心的人，必将对自己失去信心。

谈到希望，李震指出，存在投奔永恒之时，心灵会体验到上天的临在和眷顾，因而充满了希望。希望的根源乃在于，心灵在上天

的怀抱里祈求永生。这不只是主观的儒要，而是有形上的基础的。希望有着巨大的作用：“希望使人充满活力，在消极方面，助人了解不幸和痛苦的价值；在积极方面，使人又不断地去寻求更美、更圣、更善的境界。”⁵⁹希望使存在充满活力，具有了意义，希望使存在不再孤独，因为他已从上天那里找到了解除孤独的途径；希望可使人克服对痛苦的恐惧，并在接受痛苦中加强爱心和信仰，奔向永恒的天主，希望可使人正视死亡，“死亡不是永远的结束，不是没有希望的绝路，死亡是一个大门，通过它可以走进光明，亲吻永生”⁶⁰；希望也使人不再畏惧流浪，“在流浪中坚定向前，在动荡不安中奔向永恒的灯塔。”⁶¹

“存在与永恒”，是《由存在到永恒》的最后一章，在此章中，全书的宗旨得到充分的发挥。李震指出“自我在爱心、信心和希望中，接近永恒，实现天人合一的理想。”⁶²这是人生的最高理想。这一理想必须以道德实践去实现。存在与永恒的合一，是由存在到永恒的最终理想，在永恒的怀抱中，自我以天心为己心，以天意为己意。由此存在的有限和不安定可以突破，苦闷、忧虑、恐惧亦可发挥积极作用，使存在奔向永恒，逐步达到无为而无不为的境地。而这一切都以永恒的神为依据。有了永恒，存在得以充实，失落永恒的存在是最贫乏的存在。李震最后指出：“存在必须超越自身，在神的肯定中，在对于神的信心和爱心中，在道德的实践中，在圣德的实现——天人合一中，以获得价值的转换。自我存在必须突破此时此地的圈限，使有限与无限合一，使时间与永恒合一，才能放射无限和永恒的光辉。……合一并非同化，自我存在在天人合一中，仍旧保有自身有限的本性和独立性，然而在神的怀抱里，有限已经不是无限的否定，时间已经不是永恒的否定。无限不排斥有限而拥抱有限，永恒不排斥时间而拥抱时间。”⁶²至此，存在与永

恒合一的境地已充分地揭示出来，存在的意义也已揭示出来：“追寻永恒”。⁴³

上面，我们不厌其烦地引证和疏释了李震《由存在到永恒》这部不厚的小书，这是因为其中的意旨是最能代表李震和天主教的基本精神。此书的架构即是此节所拟定的标题：“存有的突显和存在的两极性”，而其中心意旨则是“由存在的两极性看人与绝对者的接触”。从哲学的理念层面上言，“由存在到永恒”的内在义理架构即是：偶有性存在的两极性，以及偶有的有限的个体（人）与永恒无限的个体（神）之间在存有论上的断裂，要跨越这个断裂而走向合一，则只有通过信仰的抉择和神的恩宠才能达到。

在李震的具体探讨上，体现了存有论和生存论的内在结合。这使生存论有了存有论的形上根基，同时也使存有论不流于抽象的概念。这明显地表现出他对存在哲学和存在神学的接纳。在《由存在到永恒》的前言中，李震说明“存在脱离‘有’，便不能完成；存在失去本质，便会失去内容。”在他看来，存在哲学视存在为个体，反对抽象的观念把戏，是针对近代思想中的抽象观念，而不是批判古代的形上学。他认为古代的形上学（士林哲学的形上学）并未忽略存在的个别和具体的需要。“有”、“本质”在士林哲学中，皆是普通具体的观念，得自最具体的现实经验。它们是主体认知与客观现实的合一，故他认为“形上学与存在哲学不但不应相互对立，相互否定，而且应该可以相接”。我们可以说此书所作的也正是这种相接，这可看作是士林哲学向当代哲学开放的一种表现吧。

二、中西无神论的探讨

这节的标题取自李震《人与上帝》一书的副标题。这部五卷本

的著作，凝聚了李震对中西无神主义的反省。这也是目前汉语学术界最完整地探讨无神主义的著作。

人生活在这个世界上，总是和终极问题有着某种关联。李震对中西无神主义的探讨就是从此入手的。他指出，人们不仅要了解世界是“怎么样”，更要了解“为什么”是这样的，这与人类心灵深处的渴望与要求是分不开的。“怎么样”是科学所探讨的，而“为什么”则是由哲学和宗教所追问的，终极性的问题虽然不是被人时时意识到，但“在我们的生命中，却时时临在。”⁶⁴“怎么样”只可了解现象世界，满足生命的部分需要，而“为什么”则把握本质世界，以了解存在的整体意义，满足生命的完整需要。“为什么”所关涉的即是终极性问题。中西形上学都在追问万有的本根，即“太极”、“道”或“存有本身”。在这些追问中，终极问题获得解决的可能。然而，李震特别指出“道，太极或无是圆极性原理，上帝则是超极性的存在或存有。这是说在形上学之外，还有宗教和神学来探讨终极性问题。

李震指出，形上学所追问的“道”、“太极”、“无”或“存有”，蕴含着真实性、价值性和完美性。生命的积极意义就建立在此绝对的根基上，万有都是对此的分享。然而仅有形上学是不够的。李震特别指出“生命之意义赖以建立的这个绝对无待的基石，即道本身，是在内在的幅度中建立起来，是通过人类对宇宙万物之认识活动揭示出来的。我们仍可以追问，生命为什么建立在存有上而不建立在虚无上？生命为什么不是无意义或非理性的呢？‘存有之所以为存有’有没有最后的原因呢？对此，必须朝超越的幅度去发展。换句话说，为了了解生命之形上的、完整的意义，还有另外两个问题必须提出，即生命最后原因是什么？生命的最后目的是什么？这两个问题不解决，我们就无法彻底回答生从何而来，死去何

往的问题。”⁶⁶这就关系到上帝的存在与否的问题，通过对有神论和无神论对此二问题回答所作的分析，李震指出“为把握生命的意义，必须肯定生命本身具有真实价值和完美的特性，必须回到‘存有’，生命的本质即是‘道’或‘存有’的分享或‘一得’，这是自横向或内在的角度去看生命。另外一个角度是纵向的或超越的，也是不可或缺的，靠内在性原理我们只能解决一半问题，而生命的内在矛盾必须靠超越原理才能解决。”⁶⁷这即是说人有其存在的限度，在形上学的限度之上，还需要宗教。由此，在终极问题上哲学探讨与宗教信仰就汇合在一起了。哲学要追问的，也是宗教借神性启示、默观、觉悟等宗教途径所要解决的问题。这就是说，人的日常生活是脱离不了对终极问题的追问，即是否信仰一位超越在万有之上的至上神，这是与人的生活密切相关的。信之，即为有神论；反之，即为无神主义的。

无神主义是现代文化中的重要现象。从天主教的立场出发，李震把它看成是人类的不幸，特别是我们这个时代的不幸，“它否定人与天主间的最真实的关系”。⁶⁸因为否定神的存在，割断了人与神的关系，人必然陷入非理性的绝望，和充满迷信的虚无主义，它不仅给西方文化造成严重危机，也潜伏在当代中国文化里。无神主义与中西文化的取向是密切相关的，因而，李震对无神主义的问题十分关注。《人与上帝》用五卷的篇幅探讨中西无神主义和上帝的问题。在此我们有必要大致地介绍一下这部巨著的基本结构。第一卷探讨西方古代和近代的无神主义，包括西方古代的无神主义、文艺复兴时期的无神主义、英国经验论与无神主义、启蒙运动与无神主义、康德与无神主义、绝对唯心论与无神主义。第二卷探讨西方当代的无神主义，包括黑格尔左派学者的无神主义、马克思、恩格斯和列宁的无神主义、约翰·司徒亚·弥勒与无神主义、

孔德与无神主义、叔本华的无神主义、尼采的无神主义、英美唯心论与无神主义、人文主义与无神主义、杜威的无神主义、罗素的无神主义、法国存在主义中的无神主义、人文主义与无神主义。第三卷探讨中国的无神主义，包括先秦哲学中的无神主义、王充与无神主义、桓谭与无神主义、范缜与无神主义、严复与无神主义、谭嗣同与无神主义、章太炎与无神主义、陈独秀与无神主义、熊十力与无神主义、毛泽东与无神主义、唐君毅的人本主义。第四卷探讨中西有神主义的一些问题，探讨了孔子、孟子、老子、庄子、墨子、奥古斯丁、多玛斯、巴斯卡、齐克果、杜斯托也夫斯基、马赛尔等哲学家对上帝的信仰，了解这些哲人的心路历程，听听他们是如何为上帝作见证。第五卷，是一部总结性的著作，对有神与无神等问题，给予全面系统的剖析，就有关宗教哲学，以及中西文化的取向的问题，谈谈他自己的反醒和认识。

在本文中，我们不可能全面探讨李震是如何研究中西无神主义，我们所要作的则是从整体上把握李震对中西无神主义的基本态度及其理论上的反醒。而这个任务则主要是依据对《人与上帝》第五卷的透视而进行的。

天主教梵二大公会议文献中的《论教会在现代世界牧职宪章》之第一部分第一章第 19 节至第 21 节，检讨了无神论问题，对当代无神主义现象有扼要的论述。⁶⁹李震对无神主义现象的剖析和态度，就是依此为蓝本的。无神主义是个复杂的现象，它泛指不同的事实。李震依据该文献第 19 节“无神论的形式及根由”，对当代无神主义的来龙去脉加以详细的说明。在李震看来，无神主义的现象主要有如下几种情况：

1. 有些人直截了当地否认上帝存在，认为这是明显的事。对此，李震以为不要轻易做出判断，因为有些主观的无神论者，只是

没有选择特定的宗教，并非没有神的理念和信心，相反有些主观信神的，却是客观的无神论者，因为他所崇拜的只是偶像。

2. 不可知论导致的无神论，有人认为理性无法证明上帝的存在与否，而由此否定信仰。不可知论与无神论只有一线之隔，彻底的不可知论和无神论没有差异。但李震同时指出：“那些认为藉实践理性、意志要求、道德实践、宗教感受能找到无条件者或上帝的不可知论，便不能把他们归属到无神主义。”⁷⁰

3. 以不相宜的方式探讨天主，使天主这个问题失去意义。李震指出一切无神主义都是以不相宜的方式探讨上帝问题。而以不相宜的方式探讨上帝则必导致无神主义。泛神论和不可知论都是以不相宜的方式探讨上帝，前者只讲上帝与世间之间的合而忽略分；后者只看到二者的差异而没有看到沟通的管道。同时偶像崇拜，人本主义等也是探讨上帝的不相宜方式，因为他们都把有限当无限去崇拜。

4. 越出实证科学界限，以实证科学说明或拒绝天主。李震认为马克思的唯物主义，孔德的实证主义，以及新实证主义，都是片面利用科学事实，来否定上帝，这是超越科学的分际和限度的。

5. 彻底的人本主义，夸大人的价值，以人取代上帝，使信仰失去意义。李震用大量篇幅来解释这点。这包括费尔巴哈的人本主义，马克思的唯物主义的集体主义人本主义，孔德的实证主义的人本主义，尼采的个人主义的人本主义，杜威的实用主义的人本主义，以及存在主义的人本主义。这些都是将超越内在化，将内在超越化，以人取代上帝，以虚无取代存有。

6. 对上帝的错误认知。由于人的有限性，许多人没有明了上帝乃是超越的至上神，最高主宰。他们对上帝有错误的认知，认为他是偶像而拒绝，而心中却对全能至善的造物主有敬仰。为此，应

该区分主观的无神主义和客观的无神主义。

7. 漠视上帝问题比无神主义更严重，李震指出在当代中西方文化中许多人漠视上帝，不在意有没有宗教信仰。把宗教当做一个和自己无关的现象。李震站在有神论的立场认为“严肃正视问题的无神论者更值得钦佩，因为他们关怀个人生命和存在的意义，在寻根方面付出心血。”无神主义者只是由于在心理和认识上的困扰，而对有神无神持冷漠无所谓的人，则似乎缺少分析个人生命及存在之意义与价值的能力。与他们谈形上学和上帝存在问题，无异于对牛谈琴。

8. 出于对人间不幸的抗议和对人性价值的崇拜而走向无神主义。许多人并非不接受上帝存在，而是不接受上帝所造的世界。对此，李震解释到，世界有痛苦是因为有“恶”，但士林哲学认为“恶”与上帝无关，因为上帝所造的世界不可能与自身一样，必有限度，故而世界有其光明一面，也有混乱的一面，此现象虽令人困惑，却并非荒唐和不合理的。⁷¹

9. 世俗化与无神主义。李震以为在日益世俗化的现代社会，社会主义集团以极端的人本主义取代对上帝的信仰，试图通过无产阶级专政建立人间天国，人与天国的超越关系被切断了。在资本主义集团，极端的个人主义过分强调人的价值，把人绝对化和偶像化，造成科技崇拜、金钱崇拜、消费崇拜，人们要把上帝自人的王国中放逐出去。李震以为这种分析与悲观主义无关，因为如果上帝不存在，根本不需要人去消灭，如果上帝存在，人永远没法子消灭他，而且也没必要消灭他，因为神与人的关系只能是“爱”，而不是斗争。

10. 宗教徒与无神主义：依据梵二文的精神，李震指出部分信友长期缺乏宗教教育，信仰生活流于形式化、肤浅化，从而带来教

义诠释的虚妄不实，宗教实践偏离信仰和道德，因此已不是真正的基督徒，无法在生活中为上帝作见证。这就无法展示天主教及其教会的真面目，从而也使人远离教会和上帝信仰。

11. 有系统的无神主义与极端的人本主义。李震指出现代的无神论不同于古代，古代无神论主要局限于个人生活，而现代则是有系统的。它们过度强调人的自主，认为人有无限发展的可能性，上帝的观念是对人的限制，因而以科学和人性等取代上帝。

12. 共产主义与无神主义：李震指出共产主义的无神主义特质在于它把人类解脱的希望寄托于经济与社会的解脱。宗教信仰在共产主义的理论与实践体系中，只是社会、经济和政治诸问题之夹缝中的问题。是社会病态现象所产生的后遗症，一旦病态现象消失，宗教自然就不存在了。

由上述分析可知，李震对无神主义现象的剖析，基本上依据梵二精神而进行的。其分类并不是依据某一理论或逻辑的标准。不过，我们可以看到几乎所有无神主义现象都被他关注到了，并且每一种无神主义的基本特质及产生的缘由，亦被他一一触及到。同时李震对无神主义的各种形式，又并非仅仅停留在对现象的剖析上。他采用了当代著名新士林哲学家马里旦的区分。马里旦在“当代无神主义”一文中指出：“为确立各种无神主义的区别，我们可以把握两个不同的观点：一方面可从自认为是无神主义者的主体人去看，另一方面可以从不同无神主义哲学的逻辑内容去看。”⁷³从主体人出发，有“实践的无神主义者”，即自认为相信上帝，事实上在行为中否认上帝，而肯定金钱、权势、世界。有“伪无神主义者”，即自认为不相信上帝，却在事实中不自觉地相信他，他们所否定的并不是真正的上帝，而是偶像。有“绝对的无神主义者”，确实否认信徒所相信的作为造物主，救世主和天父的上帝，反

对上帝的超越性及与上帝相关的事物。

从逻辑内容出发，可以把无神主义区分为消极的和积极的。前者指排斥上帝观念的纯消极的破坏过程，并以空无代替上帝，其肤浅和经验层面的是十七世纪的自由派无神主义，其深刻和形上层面对是杜斯托也夫斯基笔下的基利罗夫一类人，后者指反抗上帝及其相关事物，也被称为“反神主义”，包括尼采的悲剧式的无神主义、存在主义的无神主义、以及辩证唯物论的革命式的无神主义。

应该说李震在对无神主义现象的剖析中，在对无神主义的态度中，已交织着这种区分。作为一名基督徒，李震所最为关注的，也是著力批判的即是那种绝对的、也是积极的无神主义。他力图透过对无神主义现象的剖析，来把握中西无神主义的共同本质。这样一种努力贯穿在他对中西各种无神主义思想的具体分析中，而其共同特质则在《人与上帝》第五卷第二章中，以理论的形式加以总结。

李震对中西无神主义共同特质的了解，是从“内在和超越”二原理入手的。从此入手，他将中西无神主义的特质揭示出来。首先让我们随李震一起去澄清一下有关用语的意义及涵义。

“内在的”(immanens)一字源自拉丁文，意指“在其内”，或“留在其中”。就事实层面而言，指包含在一存有物之内的东西。就逻辑层面而言，指归属于一主格的某种宾词。为此也可称为“内存的”。此词在罗马时的拉丁文中，虽没有此词，却有相关的用法。在圣经中：“谁若遵守他的话，天主的爱在他内才得以圆满；由此我们知道，我们是在他内，那说自己住在他内的，就应该照那一位所行的去行。”(“Qui autem servat verbum eius, vere in hoc charitas Dei perfecta est. et in hoc scimus quoniam in ipso sumus. qui dicit se, in ipso-

manese debet, sicut ille ambulavit, et ipse ambulare。)(若望一书)在这里,“*in ipso manese*”拉丁文照字面翻译即为“留在他内”。这所讲的是人分享天主的生命和爱。

李震认为,白形上学讲,内在性有存有论的意义,即无论就存有、本质或存在而言,人与上帝都有实在的分别。事实上,李震这里所着重点出的,我也有必要明确说明的是,这样的形上学存有论,是以天主教圣经的“创造说”为依据:即上帝和入及万有的关系,即无限存有与有限存有的关系,乃是创造与被创造,被分享与分享的关系。这样一种关系是整个天主教哲学有关超越与内在关系的基础。

李震所要指的是,士林哲学把生物的内在活动或内在于生物的固有活动,译成 *immanens* (内在的)。多玛斯将活动区别为内在的和外在的两种。这就形成日后士林哲学用语中的“内在活动”(actio *immanens*)和“外在活动”(actio *transiens*)。现代士林哲学家又将前者称为形上活动,后者为物理活动。在士林哲学的体系内,“内在活动并不产生效果,而是内在于主体的行动。所谓内在原因指具有内在活动的原因,而此内在活动展现主体活动的内在性,不必然指生产活动或制造某物的活动。”但是对上帝而言,在本质来说(*formaliter*)是内在的(*immanens*),在实效上(*virtualiter*)是外行的(*transiens*)。⁷⁴

与“内在的”相联的是“内在性”(immanentia),在士林哲学内,内在性和自动是连在一起的。“是属于生物的一种积极性质”。它意指一种内在的生命原理,万有的内在性是不一致的,人的内在性最高,也最深远最完满。李震指出,内在性及非物质性是理解的本质性结构。然而人的内在性又是有其限度,只有上帝的创造和认识才是万物生存的原因,“在上帝内,我们看到绝对的内在性,同时

也是绝对的创造知性。”⁷⁵

下面,我们进一步随李震来看“超越的”和“超越性”的意义与内涵。

“超越的”一词源自拉丁文 *Transcendens*,此字则出自 *trans*(越过)及 *scandere*(上升、攀登、逾越)二字,从字义上讲指更高的、超越过去的。“超越性”(transcendentia)则指越过去,指在一具体的,限定的存有物之彼岸,在它之上,或之外,有另一物存在,如动物在植物之上。

自认识论和形上学的角度而言,“超越的”与“内在的”相对立,“超越性”与“内在性”相对立,李震指出“超越性观念包括内在性,只是在内在性观念之外,加上‘超过去’这一观念,但是这一加上去的東西,所具有的价值不是纯粹外在的,因为超越性正是为内在性所引起的问题,提出解决之道。”⁷⁶李震把超越性分为认识论的超越性和形上学的超越性两种。

认识论的超越性:认识是主客之间的作用,李震提出,问题在于认识是以“我思”为前提,还是以存有为前提。认识论的超越性是指事物先于认知关系,认知或思想是建立在存有的基础上的,而不是存有以思想为基础。因为从实在论的观点出发,人会思想,必有点东西作为思想的对象,这是自明的事实,是不需要加以证明的。

形上学的超越性:由认识论的超越性,李震所要问的是,认识论的超越性的最后基础为何?他以为主体与客体之间的张力与同异有先置的形上预设。他指出“‘大有’与‘存有物’的存有差异看来可作主体与客体间认识论的形上基础。”⁷⁷在认识中,客体是先于并给予主体的,而非主体创造的,这就碰到客体之本根的形上问题,而依据士林哲学的内在义理架构,有限世界的寻根或合理化过

程的结果,必然是找到无限的、自有的存存,即上帝,上帝才是偶有的有限世界的根据。

有了上述主要概念涵义的澄清,我们看看李震是如何把握中西无神论的共同特质

对此,李震一语道出:“一些现代无神主义思想体系把神性层面的创造知性移植到人性的层面,而肯定人本身的内在性是绝对的,换言之,人的世界不需要超越原理,只要肯定内在的原理,人为自己解决的问题,不需要开展与上帝的关系,因为人本身即是自满自足,圆满无缺的。”⁷⁸这就是说,在李震看来,中西无神主义的共同特质就在于否定超越性原理,而只承认内在原理。他将各种以内在原理为根基的哲学或理论体系称为内在主义,并指出现代、当代的大部分哲学都与此有关。对此“内在原理”,李震将之区分为三个层面:认识论的、形上学的、宗教的。

认识论的内在原理:将认知对象绝对内在于认知主体。“真理的开显或成立只与人有关,是完全内在于人的经验或理念的,不可能有经验或理念之外的条件或原因。”⁷⁹这是笛卡尔所开启,经过康德,而在德国唯心论里达到顶峰。李震指出把“我思”当做创造性的综合活动,最后必然使思想与现实同一,从而导致人性与神性的同一,这是黑格尔以后的一切唯心论者的直接结论。

形上的内在原理:李震指出认识论的内在原理肯定存有只是被思想的存有,而由德国唯心论的发展,可知“我思”由“建设真理到产生真理的过渡,由反省存有到创造存有的过渡是顺理成章的,是自然而必然的。待黑格尔把士林哲学的‘思想离不开现实,现实离不开思想’到‘思想即是现实,现实即是思想’,理念与现实的同一化,内在原理的运作与特性也由认识论变成形上学的。”⁸⁰这样绝对唯心论就开始把人性与神性同化了。神学变成了人类学。天

国与人间的两重世界变成绝对历史主义的一重世界。

宗教的内在原理：宗教的内在原理是由康德所开启。在康德的哲学中，真正的宗教是内在于人性的宗教。由此费希特发展出泛神论的系统。李震指出，与这种唯心论相伴行的，是这样一种宗教哲学观念，“即认为靠人类理性达不到形上的和宗教的真理，为把握真理必须靠信仰，于是就产生了各种唯信论。”⁸¹李震指出，这样一种视宗教为非理性信仰的思想在基督教学者中流行，后来则体现在天主教的“现代主义”中。前者如沙巴铁(A. Sabatier, 1839 - 1901)认为上帝不是一个可以用逻辑推理证明的真理，宗教就事实讲，建立在以行动为目标的主观虔诚上。⁸²而天主教的现代主义则以人心所思考的最高原理无非建立于信任的行为。在李震看来，现代主义是以内在主义结合了现象主义、历史主义和唯心主义而成的。他以为它与天主教正统道理有如下区别或矛盾：“1. 排斥对受造物有限心灵而设想的上帝之形上的超越性，因此用神性存在(Divine)来取代上帝一词。2. 排斥超自然的观念，把信仰归纳为象征的东西。3. 排斥教会训导的神性权威。”⁸³这样现代主义就把对上帝的形上证明，奇迹和预言的见证，变成不重要的事情，认为不必要在人心之外寻求宗教的解释，宗教必须到人心中去找，它成为人的一种生活方式，它的意义也只能存在于人。这就是宗教内在原理的体系。

在李震看来，各种无神主义学说，虽各有其特质所在，但它们的共同特点是绝对的内在主义，即是把绝对者看作内在于或封闭于人类经验的整体之中，而内在性自身，即现实存在本身则是自足自立，无限圆满，不藉外求的。因此李震认为“内在主义所标榜的内在性与超越性(指纵向的超越性)是相互对立的。”⁸⁴

这样的内在主义包含着各种不同的学说，有着不同方面的应

用，除了所谓认识论的内在主义，形上学的内在主义和宗教的内在主义之外，李震指出它还包括伦理学的内在主义和政治学的内在主义。所谓伦理学的内在主义强调“人间的至善只在时间的经验中才能找到，换句话说，没有超出暂时性的绝对价值存在，或谓道德的最高标准是内在于人类理性的，而不是以超越的上帝为依据。”⁸⁵而政治学的内在主义则“泛指一切视‘国家’为绝对现实的学说及理论”，它包括马基亚维利、黑格尔、马克思、恩格斯、列宁等人的学说，还包括法律实证论者及法律形主义，它们都是将纯粹的合法性来取代天赋人权。

“内在与超越”，或“内在性”与“超越性”是李震把握无神论特质的着眼点。在李震看来，在西方传统的形上学或存有论里，内在性与超越性并非冲突的观念，内在原理的实现或成立是以超越原理为基础的。⁸⁶而近代的无神主义则以“我思”取代“存有”，以“内在性”取代“超越性”。内在性原理和超越性原理的不同运用是无神论和有神论的分野。李震指出，对内在主义的多元解释，造成各种无神主义的发展；而各种无神主义（不论为何种形式），其本质特征即在于绝对的内在主义。李震反对抛弃超越性原理的绝对内在主义，他认为内在原理和超越原理是并存并在、相辅相承的。把内在原理绝对化，必然要排斥外在的或纵向的超越原理；而如果谈超越性，也只能谈内在的或横向的超越。而肯定绝对存有的超越性原理，则“不但可以名正言顺地肯定有限世界的内在性，而且他够顺理成章地指出万物的内在意义与价值不能不以超越的绝对存有为最后的基础及条件。”⁸⁷李震认为这样的肯定纵向超越的有神论，毫无偏激论调，且拥有整体精神，因此是合乎中庸之道的。

作为一名基督徒，李震并不止于在学理层面区别有神与无神，在指出中西无神主义的共同特质——绝对内在主义——之后，李

震表达出他对无神论和无神论者的态度。

李震的态度是在两个层面——论人和论事上——展开的。作为一名有神论者，李震以为无神论是违反人类的共同经验，贬抑人性的天赋尊严，是万恶的理论。故而坚决反对和摒弃无神论。同时对无神论者，李震试图深入无神论者的心灵深处，寻求他们否认上帝的原因。他强调基督徒和天主教学者应该和无神论者及反对宗教信仰的人作诚挚的对话，共同探讨有神和无神的问题。李震进一步指出，面对无神论不要轻易下判断。他认为一个无神论者在某种方式之下仍可以有对上帝的信念。即主观的有神论和客观的无神论可以同时共存。⁸⁸同时他进一步认为“至少有部分无神论者之所以否定上帝的存在，不是出于恶意，确实在思路或心态方面受到阻碍或困扰，使之感觉到否定神的存在比肯定神的存在更合理。”⁸⁹

李震从两个方面——认知方面和意志方面——来加以探讨无神论者的困境。所谓认知方面的困境，指的是感情的迷乱和理性的迷乱，即把感情、理性绝对化，使之封限在感性、理性之内，这是指经验论者、实证论者、唯理论者、以及德国唯心论者。从而否定感性、理性的限制。这样绝对的超越者就被封限在人的内在性之中。甚而用人的内在性取代超越性，以人性替代神性。由此，近代以来的各种人本主义遂应运而生，所谓意志方面的迷乱，指的是近代以来，一些哲学家出于对黑格尔的绝对理性主义的反动，不再信任理性，而把意志、行动当做内在原理，去处理人生的根本问题。叔本华和尼采就是这方面的突出代表。对此，李震指出：“以盲目意志为普遍而绝对的内在原理，最后找到的不是无限的存有，而是绝对的空无。”⁹⁰这是因为“盲目的生命意志一旦被赋予无限的权力，最后的结局只能是荒谬。荒谬只能把人带到虚无主义里边

去。”⁹¹这样一来，理性主义和意志主义则分别走向自己的反面，导致了理性的破产和意志的破产，人所剩下的只有投靠行动。李震指出杜威等的实用主义就是如此的代表。而这样的行动则排斥了任何精神主义的痕迹，把理性限制在改变现实的实效上，把人的追求限制在自然、历史的行动之中。

总之，通过对无神论者困境的剖析，李震总结到：“现代西方哲学发展的方向让我们看到一个三部曲的组合及进行方式，由我思到我愿意，再到我行动，这些原理都是内在性的，扼杀了任何形上原理及超越原理的可能。但是此一三部曲的起源，建立在传统存有论的否定和心物二元论的预置假设上。此一否定及自然主义的二元论的假设，并没有坚固的，立得住的论证予以支持，实逃不过武断主义的嫌疑。”⁹²这样一种无根据的内在主义的无神论及反神论却从不正视和检讨超越性原理的客观性及重要性。从而轻视和抛弃它，而这样的“我思、我要及我行动”的三部曲，所作的就是要否定人生的意义和价值的基础：存有，从而也将人的终极根源上帝否定。由此所开辟的新世界，乃是确立在存有的废墟——虚无——的基础上。而这样的所谓新世界，不过是荒谬和虚无的世界，李震的全部言述就是在存有的基础上与虚无抗争，并引导人引走向上帝的怀抱。

三、纵向超越与精向超越

在《人与上帝》一书中，李震通过对中西无神论的探讨，特别是对中国先秦儒道墨三家思想的分析，提出了“纵向超越”和“横向超越”一对重要观念。因为这一对观念在李震思想体系中极为重要，特别是涉及的对中国文化的诠释问题。所以，我没有把它放在上

一节讨论，而专列一节来加以探讨。

“纵向超越”与“横向超越”这一对观念，是李震在《人与上帝》第四卷中正式提出来的，而他早在《由存在到永恒》和《中外形上学比较研究》（上下）中就已提出类似的观念。而这一观念之所以重要，一方面涉及到李震处理内在与超越问题的基本架构，另一方面则关涉到他对中国文化的基本态度，因此，我们有必要对此观念作一翔实的疏释。

与“纵向超越”和“横向超越”相关联，李震在《由存在到永恒》论存在的氛围一章中，已谈到自我存在可以有两个方向发展，即纵的方向和横的方向，纵的发展是超越的，横的发展是内在的。这点我们在前面已经谈过，而这里所谈的纵向和横向是建立自我存在的生存论层面的。而到了《中外形上学比较研究》和《人与上帝》（卷四）中，李震已是在天道形上学的层面立义的。并借此来诠释中国文化。

李震并不是抽象地谈论“横向的超越性”和“纵向的超越性”，而是就中国哲学中的“道”的观念而言的。“道”是中国哲学中最重要、最根本的观念。中国哲学各家都对“道”极为关注。“道”是万物的本根。在《中外形上学比较研究》（上册）中，李震研究了“道”的特点。在他看来，“道”除了具有“本根性和先在性”外，还具有“普遍性和内在性”。这是指“道是最普遍的观念，无所不在，包括万有，内在于一切。道是构成万有的最基本成份，是最不限定，因此能指出万有的最大通性或共同性，使万有无论在实界或理界，都得以沟通共融。”⁹²另一方面，李震指出“道”又具有“超越性与类比性”。这是指“道”虽然普存在，内在于万物，但无一物能局限“道”，道不局限于任一物。同时道也是一个类比的观念。“道在指称不同的东西时，一方面指出它们的共点或通性，此为类比的基础或依

据，因为每一物皆由道而成；另一方面，道并不抹煞所指称东西之间的不同或差别，此即类比的特征。”⁹⁴

正是在对“道自身”的这种了解的基础上，李震在分析儒道墨对“道”的理解时，提出了“纵向超越”和“横向超越”这一对概念。

“道本身”是万物的本根，是内在于万物的，同时又不限于万物而贯穿万物。由此体现的超越性，被李震称为“横向的超越性”。

“这是一横面的联系，在此联系中可见道的类比性，万有莫不由道而成，但并不排除万有即天，人与地之间，又有实在的差别。当然更不能不肯定，道的横向超越性与内在性不但不矛盾，而且相辅相成，亦可说是同一道体的两面。”⁹⁵

在道的类比性的前提下，李震提出了“纵向的超越性”，即指“神性天道所具有的超越性”⁹⁶。“道”的“横向的超越性”和“纵向的超越性”的提出本身即是着眼于“道自身”和“神性天道”而言的。⁹⁷在这样的概念架构下，我们看看李震是如何探讨中国哲学中的天道形上学问题。

通过对典籍的疏释，李震指出中国先民有夏以来即信仰一位至上神的存在：“神性义的天道在中国文化中的出现，远在‘道’或‘太极’观念出现之前”⁹⁸即在哲学探讨开始之前，古人即有对至上神的信仰，这是很难加以怀疑的事实。这可以在甲骨卜辞和诗、书、易等经书中找到丰富的资料来证实这一点。李震引证大量的古代文献和近代学者对此的诠释来证明先民对至上神的信仰的确实性。

这里，我们无法也不必再去引证李震所引证的大量文献。我们着重要的是李震对此的诠释。在李震看来，古代经书所言的上帝、天、帝、天道、神道、天命等都是神性义天道的不同名称。但“天”原指有形之苍天，是与地相对的，又如何成为“至上神”呢？

对此,李震以为“古人称至上神为‘天’或‘帝’,‘天’原指自然的、有形的苍天,万物中无一物大于苍天,古人借用‘天’字称呼他们所信仰的至上神,是很合理的事。至上神又称‘上帝’,帝者蒂也,取其基础或本根的意思,上帝是万物最高或最后的本根。这并非说,古人对至上神所有的观念是由物质演化出来的。借用形象的实物,以推求无形无像的至上神,正是人类认知的特长。‘天’与‘上帝’的观念在古人心中,是非常原始的观念。”⁹⁹

李震借用李杜的论证,¹⁰⁰来说明“近代有一种说法,认为‘天’为周人的氏族神,‘帝’为殷人的宗神,中国在周朝以前未曾出现至上神的说法。”是不能成立的。¹⁰¹在李震看来,大量的古代经书表明,古人虽然不着重对至上神的理论探讨,“却藉对历史事件的反省,肯定上帝的存在,天命的临在,威严和约束力量。”¹⁰²从而表现出,天或帝是无限完美的神,创生宇宙人类,与人的关系非常密切。李震的结论在于“在古人的信仰中,一个位格的,主宰的至上神的存在,是毫无疑问。”¹⁰³这种信仰和天命的观念在先民已深入人心。而天命、天道“莫不以超越性的和主宰性的至上神为依归和本根。”¹⁰⁴

李震的思想并没有在此打住。事实上,对于上述观点,大多数史家都是基本上肯同并达成共识。问题在于,对中国文化而言,如何理解先秦时代所出现的观念典范的转折。

一般史家都认为在先秦时代,人们更关心的是人道和道本身,而不是天道。但天道和人道的关系如何?天道是否完全内在化?李震研究的独特性由此开始。他强调指出“当代少数学者认为古代一神的宗教信仰,到孔孟老庄时代,已经变质,至上神的超越性及主宰性已逐渐为内在性所取代,这类说法显然受到西方近代内在哲学或无神人本主义的影响,对于真正的中国文化精神,是具有

破坏的。”¹⁰⁵

我们下面就看看李震是如何在“横向的超越性”和“纵向的超越性”这两个幅度上,分析儒、道、墨三家的天道及信仰,并由此做出何样的结论。

对于先秦儒家,李震以为,孔子从古代经典中承继了先民对天的信仰,并加以反省。他的伟大并不是否定天,而是在于“发展了每一个人与天的关系。……这是传统信仰一大崭新的进境。”¹⁰⁶近代学者,胡适认为“孔子大概受了老子的影响,故他说万物变化完全是自然的、唯物的,不是唯神的。”¹⁰⁷而当代新儒学鼻祖熊十力认为“天虽为万物生成之因,而天即是万物实体,非超脱乎万物而独在之大神,更迥异乎形而上学者妄计万物第一因,为变相之大神。”¹⁰⁸他还认为“周易是孔子作,其本体论则废除上帝。”¹⁰⁹对于这些论点,李震以为胡适是受了当代唯物论和实用主义的影响,而二者的论调是完全缺乏客观依据,是毫无学术价值的主观臆测。

李震进一步认为,孟子继承诗、书、孔子、中庸的思想,也肯定神性的,位格性的天或上帝。通过大量的引证,李震指出“在中国命运的观念若不以‘天’为根源,是讲不通的。”¹¹⁰“主宰性的天,神性的天,在孟子思想中,是命运天和义理天的形上本根。”¹¹¹

对于荀子的天道思想,历来争议甚多。对此,李震以为“荀子并未完全否定儒家的传统信仰,说他有自然主义和人本主义的倾向,可以;说他是彻底的自然主义者或人本主义者,则不可。”¹¹²荀子并未否定神性义的天,而只是为适应时代的变化和需要,把传统的重天道的精神拉下来,落实到人道上。

在《人与上帝》第四卷第一章“由儒家的‘道’看内在性与超越性问题”中,李震更坚持以上观点,认为在诗、书、易和孔孟荀的儒家思想中,“道”的观念除有横向的超越性,亦有纵向的超越性。在

这篇文章的最后，他做出如下结论：(1)道贯穿天地人三才而有天道、地道、人道。天道有规律义、自然义，也有神性义。道本身是向超越的、无限的天道开放的。周易的最紧要目的是指出神性义的天或神与人和自然的合一。(2)在孔孟荀和《大学》及《中庸》的思想中，天道基本上有前后一贯的脉络可寻。易传以道本身或道自体具有横向的超越性，又向纵向超越性的天道开放。(3)超越天道是造生者、立法者、管理者、裁判者。神性义天道是万物的完成因和目的因。此因果观不只是理念性的，而是形上的和实在的。神性义天道在此因果与分享关系之下，超越万物又内在万物，甚至比万物自己还更内在于自己。(4)我们之所以有道自身的观念，与人的认识结构有关，而我们之所以有如此这般的内在结构，归根结底还是跟造生人类的天或上帝有关。(5)由此可见横向的超越性和纵向的超越性彼此并不冲突，且能并存，使我们看到“道”的丰富意义与功能，并在道自身的基础上，发现天与人和地的密切关系。(6)这点是李震的中心意旨所在，他认为，有关超越性与内在性关系的探讨，有助于厘清中国传统文化和哲学的根本精神到底是有神论的，还是无神论的？如果纵向超越性的肯定在先秦哲学中是有根据的，那么肯定传统哲学发展到了当代，必然是朝纯粹内在性走，或肯定今天若还要谈超越性，也只能谈内在的超越性，即横向的超越性，就值得存疑了。¹¹³

李震还进一步用“横向的超越性”和“纵向的超越性”这一架构来解析老庄的“道”的涵义。

先秦儒道两家皆重视对道的探讨，其精神取向有所不同，儒家把重点放在人道以及人道与天道的关系上。而道家则以超然出世的态度来批判儒家，对形上的道本身有专门的探讨，李震承认道家对神性义的天道所言较少，重点不在天道。然而，他指出若由此而

认为道的“道自体”或“道自身”排斥神性义的天道,就会造成两个困难:“一是‘道’的周遍性会受到质疑,因为整体性与普遍性乃大道或常道的常态;其次,肯定老子、庄子排斥超越性的天道,就得冒险切断先秦道家与《易经》之易道的关联,并将冒老庄与传统文化,即在儒道二家之前已有长久历史的古文化疏离,特别是与其信天敬天的信念切断的危险。”¹¹⁴李震所要作的工作,就是通过资料的引证,证明老庄的“道自身”与超越天道的关联性。

李震指出,在《老子》里,“道”不仅具有本根性,内在性与周遍性的特点,同时也具有先在性与横向的超越性。《老子》第四章“吾不知谁之子,象帝之先”,提出了道的先在性的问题,但它和帝的先在性是何关系呢?对此,李震指出,此“道”的先在性是形上的,逻辑的先在性,而不是指时间的先后。道本身既然有周遍性,内在于一切又不受局限,当然是观念性的东西,存在于理界,但有实在界作依据。虽极抽象,却有实在的意义,虽极普遍,却与任一具体物相关。¹¹⁵这即是说“道”是万有最实在的本根或基点,无一物不由道而成。李震承认甚至“如果上帝不出道而成,便一无所有,一无所成,当然也不能成其为上帝。”即上帝亦是由道而成的。但李震所关注的问题实质在于“道的先在性与上帝的先在性之间并没有矛盾,因为是从两个不同的角度去看,道的先在性是理念的,是逻辑的;而上帝的先在性是实在的。上帝是万有真源,也是人认知结构的最后原因。换句话说,如果万物之内在结构的本根是道,道是万物实现的最根本因素,此一情况的发生也是取决于上帝的。”¹¹⁶

通过这样的一种区别,在李震看来,在《老子》中,就“道自身”而言,它是内在于万物又超越于万物,此是道的“横向超越性”,这在《老子》中比比皆是。而就“道自身”和“上帝”的关系而言,道的先在性并不否定上帝的先在性,其间有理界和实界的差异。李震

不赞成所谓道的先在性改变了周初以帝为最高神的观念。李震以为,在《老子》里道是向帝开放的,并不否认上帝的信仰,这是所谓的纵向的超越性。这即是说,老子是肯定道的纵向超越性,“若没有经由‘道’的体验,对绝对价值或神性天道有所肯定及信仰,其委身于‘道’的超然修养精神,实难了解。”¹¹⁷这表明,在李震看来,“道自身不是上帝,但指向上帝。”¹¹⁸换言之,“道概念本身有如一条康庄大道,带领我们走向无限的,永恒的道,即天或上帝。”¹¹⁹

与此相应,对庄子的“道”,李震也采取同样的立场。在诠释庄子的“道”的过程中,李震强调指出,他不赞成将庄子的道称为无限实体,“道更好说是理界的大全,是实现实界存有物的根本原理。无限的最好用不限定的或不可界定的来代替,与神性实在(‘在’字原文是‘验’字,疑手民之误)的无限性不同。”¹²⁰庄子所讲的“道自身”同老子的道一样,不仅具有周遍性、内在性和横向的超越性,也具有纵向的超越性,即向神性天道的开放。李震以为,“否则庄子之‘道’的完整性将产生问题,就难称之为大道或大全了。”¹²¹

因而,李震反对将庄子的道的哲学,依内在原理去理解,从而认为庄子哲学只具有横向的超越性或内在的超越性。他以为虽然庄子不把重点放在神性义天道,但其“道”是向天道开放的,“庄子的道是内存而超越的,在庄子的哲学中,内在的、横向的超越与纵向的超越或内在超越之超越是合而为一的,在此合一中完成人类精神的提升,分享绝对的自由情境。”¹²²故而李震认为,如果只肯定庄子哲学的横向超越性,而完全忽略朝神性天道发展的纵向超越,是无法把握庄子生命哲学的丰富意义。

墨子的哲学,李震也给予极大的关注,因为墨子在先秦诸子中是最强调“纵向超越性”的,李震指出墨子不是形上学家,他“不探讨‘道自身’或‘道自体’的形上问题,他的重点是神性义的天

道。”¹²³墨子哲学的思想核心是兼爱。而这个兼爱的主义需要有一个更坚实的绝对性的基础。为此，墨子提出了“天志”的宗教哲学。由此，李震认为“墨子神性义天道的探讨，乃是为解决人与人的关系、社会与社会的关系，并为创造一安和社会，所追寻的一个终极的、形上的基础。”¹²⁴这就是说，兼爱是以“天志”为基础的，他是即天志而言天道的。其精神更接近《诗经》和《书经》中的神性义天道。李震指出，在墨子的时代，墨子和孔子一样并不注重关于上帝存在的论证，“他们把上帝的存在当做传统文化久已肯定的事实去接受。而在他们的时代，即使有少数怀疑论者，尚不足以影响主流派的有神论思想与信仰。为此，墨子对‘天’之特性或本性的探讨，远多于对‘天’之存在的探讨。”¹²⁵

墨子对天和鬼神的论证，是以“三表法”为标准的，即以古者圣王之事，百姓耳目之实，国家百姓人民之利为标准。在其中，天帝鬼神的存在是实现兼爱理想的必要条件。依据《天志篇》，李震指出墨子所论“天之本质和活动”的不同方面：(1)天是惟一的；(2)天的全知全能；(3)天为至高至贵者；(4)天领袖鬼神，统驭万物，是自然界及人类社会的主宰；(5)天对人的爱；(6)天为超越宇宙万有的赏罚者。

“兼爱”是墨子宗教哲学与社会哲学的核心，而其基础则是天地鬼神信仰。李震认为在传统的“敬天爱人”式微的墨子时代，“墨子重新提出三代以来事奉天或上帝之信仰的重要。天之信仰不仅是道德人的超越基础，也是社会人与政治人的超越基础。”¹²⁶这是顺理成章的事。在先秦诸子中，墨子的宗教哲学对纵向的超越原理特别重视。与儒、道相比，“在肯定超越性原理上最为突出，颇能补儒道之不足。在保存、复兴及发展三代以来中国传统敬事天帝的思想与信仰方面，贡献最大，但秦汉以后，并未受到应有的重

视。”¹²⁷

墨子关于天帝鬼神存在的论证，就其表现形态而言，是外在的论证、经验的论证。⁴⁵李震指出建立普遍性论证，必须依靠推理，而这是理性的工作。因而墨子论证的力量就是相对的，外在的。然而深入探索墨子的论证，李震发现“那些论证背后隐含着道德论证。”即循向上之道或超越之道，寻求天帝，从而为仁义之道或兼爱作绝对的依据和基础。

总之，我们上面的大量引证和阐释表明，李震在“横向的超越性”和“纵向的超越性”的架构下对先秦儒、道、墨天道思想的剖析，是力图证明，在先秦的思想转折时代，儒、道、墨强调道的内在性，即“横向的超越性”，但并不否弃神性天道，也具有“纵向的超越性”，并向神性天道开放。把中国文化（特别是先秦思想）完全看成是内在超越或横向超越，在李震看来，是没有根据的。

至于秦以后哲学家的天道观，李震亦指出，汉代之“董仲舒的天道观，最为接近古代传统和儒墨二家的天道观。”¹²⁸而宋明理学家“重视太极、理气、心性等形上问题的探讨，未把天道观看作须要发挥的问题，但大多数接受儒家传统的对‘天’或‘帝’的看法。”¹²⁹这里因篇幅所限，我们不可能一一介绍李震对此的引证。

在这里，我们可以真正发现，李震对中国思想史上天道观的剖析，在于向人们表明这样的结论，即用内在超越或横向超越不足以说明中国文化精神的整合性。纵向的超越性或神性义天道，并没有被中国文化所否定（这在先秦尤为突出），儒道两家所把握的“仁道”或“道本身”不仅具有横向的超越性，同时也向神性天道开放，具有纵向的超越性。

事实上，李震所关注的问题并不限制在中国文化生命的超越形态为何的问题，是内在或横向的超越，还是纵向的超越；是无神

论，还是有神论的问题。李震真正关注的在于，通过对这样一个思想史、文化史问题的澄清，来向人们提出：“上帝的去留与中国文化的前途”的问题。

《上帝的去留与中国文化的前途》¹³⁰是李震的一篇演讲的题目。而这个题目本身业已彰显出所关注的问题的实质，突显出李震的全部论域所在。李震在五卷的《人与上帝》，以及其他一些著作中所要完成的，一方面是纯粹的学术研究，另一方面其深层论域则在关注“上帝的去留与中国文化的前途”。其内在的精神取向则是反抗虚无主义和无神主义，由存在走向永恒。事实上，李震的这一精神取向，在其一系列的随笔、论文集中（如《灵心雨丝》、《忧患与超升》、《生命的呐喊》、《宗教使社会更有爱》等）之中，表现的更为突出（甚至由这些著作的题目就可以看出，这也是李震著作的一个重要特点）

李震指出，西方的无神主义是由于失去了“存有”的根基，由“我思”“我愿”直到“我行”而一步步走向无神主义，其结果就是虚无主义。反观中国，李震通过分析指出，中国先秦儒道墨都接受中国古代传统的宗教信仰，肯定格天或上帝的存在。“中国古典哲学重自然、宇宙、生命、人性，但这一切是向超越者和绝对者开放的。”¹³¹对中国的无神主义，李震在《人与上帝》（卷三）中给予详细的探讨。李震指出中国古代主张无神主义的学者很少，无神主义在中国形成强大的思潮是西方近代思潮冲击所致。“中国的无神主义，在古代只是一些人的心态与信念，从未成为中国思想的主流，也未产生普遍的影响。民初的反宗教和无神主义思想，显然是在西方近代思潮、民主运动和科技的冲击之下，产生的一些反传统的心态与思想，并非出于中国哲学及文化本身内在的需要，往往是由于对于西方的宗教、形上学、民主、科学的误解所促成的，缺乏完整的

体系，更没有坚固的理论基础。马列主义对陈独秀和中共的影响，杜威一派的实用主义或实验主义对胡适的影响，法国十九世纪的实证主义对主张科学万能的科学主义的影响，都是显而易见的。近三十年的新儒家哲学大师，唐牟二氏的主观主义、理想主义、道德主义、道德主体主义和人文主义，与康德和黑格尔的哲学，显然有密切的关系。”¹³²李震力图说明，中国近代以来的无神主义并非内在于中国文化自身，乃是受西方内在主义的无神论的影响所致。李震将中国的无神主义综合为四种：(1)无政府主义的、科学主义的无神论；(2)自由主义的、实用主义的无神论；(3)唯物主义的、马克思主义的无神论；(4)以唐、牟为代表的当代新儒家的彻底的人文主义精神，也无法切断与无神主义的内在关联。

李震指出，民初以来许多中国知识分子一直在推动中国文化走向西方式的无神主义或人本主义。而面对西方无神主义带来的虚无主义和非人化的危机，所要考虑的是，是否也要把中国文化带到那些危机上去？对此，李震的回答是否定的，在对中国文化的深切忧患中，李震所寻求的中国文化超升之道，就是投向基督信仰。

李震在“我为什么做基督徒”¹³³一文中，强调指出天主教信仰是一个很开放的宗教信仰。他认为：(1)这样的宗教信仰的紧要性在于能指出人的真实面目，使人承认自己是人，不是神，承认自己的限度；(2)从而全心依赖、投靠绝对真理，在上帝指引下不会轻易向人间的恶势力和罪恶的诱惑妥协和投降；(3)宗教信仰能使人谦虚而勇于认错；(4)宗教信仰藉人神关系的建立，使人关怀生命的终极意义，具有精神上的安全感；(5)宗教信仰使人具有超越精神，超越精神是提升生命的力量，使人在短暂的生命里追寻永恒的价值和生命；(6)宗教信仰使个人与社会更有爱，因为宗教信仰莫不

是以仁爱之道教人；(7)宗教信仰会使中国社会更好。

最后让我们引述最能代表李震精神气质和思想方向的两段话作为本节的结束，由此，可窥见李震的思想宗旨所在：

“如果我们给予人道、人性、自由、自主、民主、科技、自然、现世生命和社会需求，应有的、合理的重视，在此情况下，回过头来，重新反省的肯定中国传统的道德和宗教价值，使个人人格和民族整体都能获得更完美的发展。人不必自卑，上帝也不必退隐，在人道与天道，人爱与神爱的契合中，走向真实的天人合一境界。这可能是一条更实在、稳妥、坚固和完美的路。为开创这条路，真正值得我们研究、参考的，可以使中国文化取长补短、充实革新的，不是近代的无神主义和人本主义，而是在西方流行了两千多年的形上学和基督信仰。我认为，当我们为自己的文化抉择方向的时候，不能忘记上帝，更不能请他退隐，因为他不只是西方人的上帝，远在西方民族兴起之前，他早已是我们中华民族的上帝了。有人说：如果上帝存在，世界怎么会这样荒唐呢？可是我们别忘记，如果上帝存在，面对世界的荒唐，我们还可以找到合理的解释；如果上帝不存在，那么荒唐上只有加荒唐，世界将成为绝对漆黑一团。上帝的去留，对于个人也好，对于中国文化也好，能说不是一件非常紧要的事吗？”¹³⁴

“中国文化的卓越性质是上帝赐予我民族的一种自然启示，天主教的责任不是摧毁它们，而是使之净化圣化，提升到更完满的境界。……天主教的信仰能帮助我做一个真正的中国人，而中国文化的伟大特质也能帮助我做一个更开放、更宽容的基督徒。”¹³⁵

四、小结

通过上述对李震思想的阐述，我们可以发现李震是当代台湾新士林哲学家中较有特色的一位，李震的全部思想似乎都可以说是依据士林哲学的内在义理架构而立论的。其思想的宗旨是围绕“存有与上帝”而展开的，不论是在生存论上对永恒的祈盼，还是对无神主义本质的揭示，以及对中国文化的再诠释，都是以“存有与上帝”为中心的。因而我们可以说李震是士林哲学义理的守护者，并在当代的文化景观下致力于运用士林哲学的义理去分析时代所提出的问题。从总体上看，李震的思想理路是十分清晰的，即在当代中国的文化景观下言说“存有与上帝”，借此同虚无主义和无神主义抗争，并为天主教的本色化作理论上的准备。

这里，我尝试着对上述李震思想的几个维度加以简单的评析。在我看来，作为一个在世生活的人，他必须以追求自身存在的方式方法来超越自身的存在。问题在于人生的意义为何？此意义的根据是此岸还是在彼岸？此岸与彼岸是处于何种关系？李震的思想就是对这些问题的回答。李震依据士林哲学的义理架构所作的说明，旨在表明，作偶有的存有者人，其存在的两极性业已证明，他存在的终极根据不在其自身，而来自自有永有的存有者上帝，上帝的存在不是奠基于人对永恒的祈盼，相反人对永恒的祈盼是奠基于上帝存在之上。恰恰是上帝的存在使人对永恒的祈盼得以发生，并且使这一祈盼不会落空。内在和超越这两个幅度是不可以混淆的。一切偶有的存有者都不可能仅靠内在的幅度来确立自身存在的终极根据，而必须依赖于超越的幅度来确立自身，正是超越的幅度才使内在的幅度成为可能。否定了超越性原理，必然要陷

人绝对的内在主义，其结果是各种形式的无神主义的滥觞，并最终否定人的内在幅度本身，即人性自身的全面否定。李震对存有与上帝的区分，即是建立于对内在与超越的区分。存有本身所确立的只是万有存在的内在根据和形上根据，而其超越的根据则是上帝，是上帝使万有成为存有成为可能，同时存有本身也正是人走向上帝的桥梁。依据这一思想架构对中国文化传统的疏释。则是力图表明中国文化传统虽然特别重视内在超越或横向超越，但并没有否定外在超越或纵向超越，而是向外在超越开放的。中国文化没有封闭在对道本身的探讨，相反“道本身”正是中国文化走向绝对的中介或桥梁。

李震的全部探讨，并不关注于哲学体系的架构（如罗光），或用中国传统文化和方式表达基督信仰（如吴经熊）。而是在当代中国文化景观中突显超越性原理的重要，并说明整个中国传统文化在精神上是向上帝开往的。从总体上说，李震的思想道路是十分清晰的，是严守士林哲学的义理架构以说明问题。需要加以说明的是以“存有本身”来诠释中国思想的“道本身”或“仁道”是否可涵盖中国文化的精神义涵。在我看来，中国思想中的“道本身”或“生生之仁”确有存有的类比义及超超越，但它更有“创生义”“活动义”。这不是“存有”可以完全说明的，而正是这一差别，则可说明许多当代儒家虽然也不否认中国文化传统中存在着至上神信仰，却极力突显儒家的“生生之仁”的价值。

注：

1. 李震《基本哲学探讨》，辅仁大学出版社，1991年版，第1页。
2. 同上，第10页。
3. 这个问题，我这本书的上编已加以探讨。

4. 李震《由存在到永恒》台湾商务印书馆印行, 1986年10月7日版, 第 1 ~ 2页。
5. 同 1, 第 95 ~ 152 页。
6. 同 4, 第 13 页。
7. 同 5, 第 95 页。
8. 同上, 第 107 页。
9. 同 4, 第 16 页。
10. 《基本哲学探讨》第 126 页。
11. 同上 127 页。
12. 《由存在到永恒》第 19 页。
13. 同上 第 21 页。
14. 同上, 第 22 页。
15. 同上, 第 25 页。
16. 同上, 第 27 页。
17. 李震《由存在之两极性看人与绝对者之接触》, 参见《忧患与超升》
辅仁大学出版社印行, 1985 年元月, 第 80 页。
- 18、20. 《由存在到永恒》第 32 页。
19. 同上, 第 31 页。
- 21、22. 同上, 第 36 页。
23. 同上, 第 39 页。
24. 同上, 第 41 页。
- 25、26. 同上, 第 44 页。
27. 同上, 第 47 页。
28. 同上, 第 48 页。
- 29、30 同上, 第 49 页。
31. 同上, 第 51 页。
32. 同上, 第 54 页。
- 33、34. 同上, 第 57 页。

35. 同上,第 59页。
36. 同上,第 60页。
- 37、38 同上,第 61页。
39. 同上,第 63页。
40. 同上,第 64页。
41. 同上,第 65页。
42. 同上,第 66页。
- 43、44、45、46. 同上,第 70页。
- 47、48. 同上,第 71页。
49. 同上,第 75页。
50. 同上,第 81页。
- 51、52. 同上,第 86页。
53. 同上,第 114页。
54. 这是李震在《人与上帝》中所谈的纵向超越和横向超越的准备,我将在下一节专门探讨。
- 55、56.《由存在到永恒》,第 139页。
- 57 同上第 142页。
58. 同上,第 147页。理性和信仰的关系,我在上编专列一章来讨论,这里从略。
59. 同上,第 161~162页。
- 60、61. 同上,第 163页。
62. 同上,第 177页,神人合一和天人合一基督宗教文化和中国文化在境界上的区别,这个问题请参见我在上编的讨论。
63. 同上,第 178页。
64. 李震:《人与上帝》卷一,辅仁大学出版社印行,1986年7月初版,第5页。
- 65 同上,第6页。
66. 同上,第8~9页。

67. 同上,第 11 页。

68.《人与上帝》卷五,辅仁大学出版社印行,1995 年 5 月初版,第 3 页。

69. 为方便起见,我在这里将这段文献的全文录下:

无神论的形式及根源

人性之所以尊严,其最大理由便是因为人的使命是同天主结合。自出世之初,人便受到同天主交谈的邀请。如果不是天主以圣爱造生并保存他,人便不存在。除非人自由地承认这圣爱,并将自己完全委托于天主,则不算地依循真理而生活。不幸,我们这时代的许多人看不出,甚至简直否认人同天主这种攸关生命的密切关系,故无神论可列为现代至严重的一件事,并需要加以详细的检讨。

无神论一词泛指不相同的事实。有人公然否认天主,有人则认为人不可能对天主有所肯定;另一些人则尝试以决不相宜的方式研讨天主,致使天主这个问题根本失掉意义。又有许多人擅自越出实证科学的界限,试图专靠实证科学来对天主有所说明,或者,反过来,拒绝承认任何绝对真理,还有人对人的价值,予以过分的夸张,致使信仰天主一事,显得毫无意义;在他们来说,肯定人要比否认天主更感兴趣。更有人替自己捏造了一个他们所不愿接受的天主,而这天主同福音内的天主全不相像。最后,另一些人根本无意谈天主的问题,因为他们对宗教似乎从来未感到任何不安,亦不明了何以必须注意宗教问题。此外,无神论有时出自人们对世间的不幸所做强烈的抗议,有时却为了人们对某些人性的价值,极尽崇拜的能事,居然认为这些价值是绝对的,而将这些价值误认为是天主,现代文明亦往往令人难以走近天主,这并非现代文明本固的恶果,而是因为这文明令人过度为尘世所牵连。

当然,人不依随良心的指示,而故意拒绝天主,故意逃进宗教问题,是不能无过的;但有信仰的人往往亦应负一部分责任。就整体言之,无神论并非原初就有的,而是起源于不同原因的。这些原因之一是人们对宗教,尤其在某些地区,对基督宗教的批判。因此,有信仰的人对无神论的产生可能负有不小责任。信友因了忽视信仰教育,因对教义所作虚妄的诠释,或因自身在

宗教、道德及社会生活的缺陷，不仅未将天主及宗教的真面目，予以揭示，反而加以掩蔽。

有系统的无神论

现代无神论往往是有系统的。除其它原因外，这类无神论是由于人们过度强调人的自主，至感到难以承认人对天主的任何隶属关系。主张这类无神论者，认为人的自由在于人是自己的目的，人是其历史的唯一创造者。他们以为这点和承认天主为万有真原与宗旨一事，是无从并立的，或至少对天主的这些肯定是完全多余的，现代科技进步，使人有万能的感觉，可能助长这类无神论。

还该提到另一种无神论。这类无神论将人类解脱的希望，特别寄托于经济及社会解脱。这类无神论认定宗教本质上便构成人类解脱的障碍。在他们来说，令人神往于编人的来世生命，等于使人对建设地上的王国毫不努力。因此，这类无神论者，一旦取得政权，便激烈反对宗教，并运用政府拥有的强制权，尤其在青年教育上，从事宣传这类无神论。

70. 《人与上帝》卷五,第 8 页。

71. 笔者以为，李震此处的解释固然有其学理上的依据，但不能在实质处回答人们的问题，而这应是由启示神学所昭示的。

72. 《人与上帝》卷五,第 49 页。

73. J. Maritain. *Il significato dell' ateismo contemporaneo*, Morcelliana, Brescia 1983, P. 7 - 10. 转引自《人与上帝》卷一,第 17 ~ 18 页。

74. 《人与上帝》卷五,第 66 页。

75、78、79. 同上,第 71 页。

76. 同上,第 96 页。

77. 同上,第 103 页。

80. 同上,第 77 页。

81. 同上,第 88 页。

82. *Esquisse d' une philosophie de la religion*, 9ed. Paris 1907, p. 379 - 381.

转引自《人与上帝》卷五,第 85 页。

83. 《人与上帝》卷五,第 86 页。

84. 同上,第 87 页。

85. 同上,第 94 页。

86. 这个问题不仅是形上学存有论的句题,其内在根据乃是天主教的创世说。

87. 《人与上帝》卷五,第 108 页。

88. 同上,第 140 页。

89. 同上,第 144 页。

90. 同上,第 163 页。

91. 同上,第 166 页。

92. 同上,第 168 页。

93. 李震《中外形上学比较研究》,台:中央文物供应社发行,1982年6月出版,第 11 页。

94. 同上,第 13 页。

95. 《人与上帝》卷四,第 13 页。

96、98 同上,第 14 页。

97. 如果将此对应于“存有本身”和“上帝”,是很有意味的,这里我们不深入探讨这个问题,这可对比《中外形上学比较研究》上册和下册的结构来探知。

99、101. 《中外形上学比较研究》第 324 页。

100. 李杜:《中西哲学思想中的天道与上帝》第 11 页。

102. 同 99,第 325 页。

103、104. 同上,第 330 页。

105. 同上,第 323 页。

106. 同上,第 334 页。

107. 胡适:《中国史大纲》卷上,第 79 页。

108、109. 熊十力:《原儒》第 201 页,第 232 页,107、108、109 三注皆转引自

- 《中外形上学比较研究》上册,第 339 页。
110. 《中外形上学比较研究》上册,第 342 页。
111. 同上,第 343 页。
112. 同上,第 344 页。
113. 《人与上帝》卷四,第 26-27 页。
114. 同上,第 29 页。
115. 同上,第 39 页。
116. 同上,第 40 页。
117. 同上,第 52 页。
118. 《中外形上学比较研究》上册,第 355 页。
119. 同上,第 356 页。
120. 《人与上帝》卷四,第 64 页。
121. 同上,第 71 页。
122. 同上,第 77 页。
123. 同上,第 99 页。
124. 同上,第 90 页。
125. 同上,第 100 页。
126. 同上,第 115 页。
127. 同上,第 120 页。
128. 《中外形上学比较研究》上册,第 360 页。
129. 同上,第 365 页。
130. 此语收人李震所著《忧患与超升》,辅仁大学出版社印行,1985 年 1 月初版。
131. 同上,第 125 页。
132. 同上,第 124 页。
133. 《人与上帝》卷五,第 247-261 页。
134. 同 131,第 128 页。
135. 《人与上帝》卷五,第 259-261 页。

第十章 多元的融合与创造

在当代台湾新士林哲学家中，项退结和邬昆如的思想表现了特别大的融合性。这可以从他们著作之多，涉及问题之广上表现出来。从一定意义上说，他们二位的思想可以代表台湾新士林哲学所具有的开放性，融合性。

一、项退结的人之哲学

项退结，1923年出生于浙江省永嘉县永嘉场乡。1929年随全家搬迁至宁波。1941年完成中学课程，是年秋季在宁波保禄神哲学院开始二年的哲学课程。接着就是四年的神学课程。由于健康及其他的原因，1949年于嘉兴毕业。1949年11月，进入意大利米兰圣心大学，专攻哲学，博士论文以荣格为题材。1962年从国外返回台湾至今。现在为台湾政治大学哲学系教授。项退结著作颇丰，有论著几十本，论文数百篇。其中主要著作有《现代存在思想

家》、《迈向未来的哲学思想》、《现代中国与形上学》、《人之哲学》、《中国人的路》、《中国哲学之路》等。

项退结的治学经历，是对中西思想与文化的交融、沟通而逐步发展起来的。其发展阶段大致可分为如下几个阶段：一、西化时期。项退结出生于天主教家庭，一直到考取博士学位都在天主教学校受教育，倍受西方文化影响。五四运动的反宗教，对他产生冲击，幼年所接受的信仰发生严重危机，但这使他更专心从事哲学和神学的研究，并对基督教和天主教作深入了解。在离开大陆赴欧洲求学时，几乎是 80% 的西化论者，除去中国历史、艺术及烹饪技术以外，对中国文化毫无信心。二、转变期。由于博士论文以荣格为题材，遂发觉荣格从对西方人的心理治疗工作而发现东方智慧对西方文化的互补作用因而对易经、道德经、禅宗与《太乙金华宗旨》等典籍予以极高的评价。由此而转变了对中国文化的态度，对中国文化产生兴趣。并在德国时研究中国民族性，1962 年用德文写成《中国民族性研究》。三、对海德格尔及存在哲学的研究。项退结在德国期间对海德格尔的哲学一点兴趣也没有，当时感觉海德格尔的哲学与他过去的哲学信念格格不入。后因教学的需要，不得已去读他的原著。对此，项退结总结为“到了今天，我原来的哲学信念虽没有变，但海德格尔那些足以补充传统信念之不足的思想，亦已成为我自己思想的一部分。毫无疑问，强调经验（内在经验）和存在投射的海德格尔思想，的确已使我的思想更加丰富，更能理解当代西方，同时也使我更能体会到传统西方思想的不足，及其有赖东方思想补充的迫切需要。反之，今日的中国哲学工作者如果不对海德格尔思想有基本的了解，在哲学修养上难免呈现严重缺陷。”¹ 四、中西思想的互补与融通。有了上面的经历，以及在大学担任儒家思想课程及和天主教的不解之缘，使他坚定了中

西文化互补沟通的立场。为此他感到有二个迫切的使命：一是对西洋哲学的术语急需澄清，为此他编译了布鲁格的《西洋哲学辞典》。二是让中国哲学尽可能避免误解而采取适当的方法。三是促进中国文化与基督宗教的交谈。

项退结的思想幅度极广，所论问题较多，这里只能择其要者而言之。

中国哲学的研究方法

研究中国哲学需要适当的方法，这是近人研究中国哲学时普遍感到的迫切问题。传统的方法，诸如审定史料的方法，如考核史事记载的年代、文字、思想、旁证，以及校勘、训诂等整理史料的方法，人们依然延用。提倡现代研究方法的，胡适是第一人。继此之后冯友兰、傅斯年、唐君毅²，牟宗三、徐复观、余英时、劳思光、韦政通、傅伟勋、冯耀明以及方克立³等先生都对此提出各自的见解。项退结先生通过系统的研究中国哲学，发现方法的误用会导致误解和曲解。这使他陆续撰写了一系列有关中国哲学方法论问题的论文，后来收集在《中国哲学之路》一书中。后来他又撰写《论中国哲学研究方法》一文加以总结。

项先生所提出的方法有：一、主导题材在方法论上的应用；二、思想典范的转变与不同思想结构；三、视域交融与沟通团体的作用；四、字义、语义的确切化；五、与西洋哲学作适当的比较；六、引用原典的标准化问题。我们试对此加以介绍和说明。

主导题材在方法论上的应用：项退结把三千年以来的中国哲学题材归纳成十种，称为主导题材，即主宰之天，政治，道德，大自然本身，大自然与人事互相感应，万物与人事的常道，万物根源，天地人一体，修养，命。通过阅读文献，项退结发现这十个主题并非

在同一个时代首次出现，也未必在各个时代都受到同样的重视。然而值得注意的是这十个题材，除“命”后来被理为“业明”以外，都是本土原创的，而非由外输入的，并且在中国传统哲学中处于主导地位，故而将它们称为“主导题材”。

项退结此方法的用意在于，以主导题材来理顺先秦哲学的发展。这是以问题来兼顾哲学史与哲学学派的办法。这类似于劳思光先生的“基源问题研究法”和张岱年的“中国哲学问题史”的研究方法，不过更要精密一些而已。项退结认为，不同的时代，不同的流派，有不同的主题。通过主题的不同，可以区分不同哲学流派的思想特质及其演变，从而避免一些误解。以此为方法，他作了一些具体的哲学史的研究和梳理，其成果体现在《中国哲学之路》中。例如，项退结认为，自本自根的自然常道，天地万物以之为根源，以及天地人一体，这三个主题都首先出现在道家思想中，而在《书经》，《诗经》及孔孟书中均没有出现。由此事实，可以推定战国以后的儒家的典籍（如荀，易传，礼记等）中的同类思想，是受道家思想的影响。项退结以为运用这个方法可以避免因用后起的典籍诠释古老的典籍所造成的错误。由此可以理解文本的原意。⁴这也是主导题材在哲学史上与不同时代出现的方法论意义。

不过对此方法重构哲学史的有效性，傅佩荣先生对此评论道，项退结的方法中有了一些“判准”，即“古代哲学家越能全面兼顾各项题材，就越能建立完备体系；越能上溯古典形上学，就越能会通大自然与人世间；同时，若是题材改或修正，也可以看出演进的时代与顺序。项教授由不同哲学家的作品中归纳主题时，心中不知不觉已有了时代先后的顺序；然后再以归纳出的结果去判断孰先孰后。这种解释的循环即使是难以避免的，也须具有自我批评的意识，否则在重构古代哲学史时，容易陷于偏见。”⁵

思想典范的转变与不同基本结构。这一方法是受孔恩和张立文先生的启发而确立的。首先是孔恩的典范 (Paradigm) 理论的影响, 孔恩在《科学革命的结构》一书中提出科学典范的思想。⁶ 孔恩认为典范具有两个特点: 一是典范必须取得了很大成就, 并为科学共同体所认同。二是典范必须具有相当的开放性。这一概念主要用来解释科学史的转变。项退结以为典范的作用不仅发生在科学史中, 其他学科中也有。他认为中国哲学中就有数种思想典范, 以及数种典范的转变。在他看来, “思想典范发生转变, 也就是过去的思想体系无法应付新情况所引起的挑战而让位于新的思想体系。显然, 过去与新生的思想体系会有不同的思想结构。”⁷ 他以为在中国哲学史上最大的思想典范的转变是“从早期对上帝及其‘天命’的信仰, 一变而为以‘天行有常’的自然之道为主的思想。”⁸ 其次, 张立文先生关于“逻辑结构”的思想对他也有启发。“逻辑结构”即是“研究哲学范畴的逻辑发展及其诸范畴之间的内在联系, 是哲学范畴在一定社会经济结构制约下的组合方式或构筑的体系。”⁹ 由此, 他认为逻辑结构是一种研究方法, 藉此可以把握不同体系的建构方式。不同的思想体系有不同的思想结构, 故而“对思想典范之转变的研究, 似乎可与思想基本结构的研究彼此相辅相成。”¹⁰

视域交融与沟通团体的作用。很显然这是受解释学和交往理论的影响。对此, 项退结有他自己的理解: 每个人都系于他所属的文化传统, 教育, 生活经验, 他在理解文本时都带有自己的‘成见’ (Vorurteil), 易产生误解。而文本的原作者有其自己的视域和含义。因而理解是否正确就看读者的视域是否和原作者的视域切合。切合时就有视域的交融, 否则即是误解。项退结强调承认解释域限的存在和理解出发点的不同, 并不意味否认解释的客观性。

诠释学也有其限度，“有人误解由海德格尔发展而来的现代诠释学，以为可以否定考证和历史事实的有效性，以为除主观的‘诠释域’以外不必再言其性。实则这一诠释理论不过可用来解释，何以同一件事会产生不同的诠释；诠释理论并未告诉我们，究竟那一个是合乎事实的正确诠释。”¹¹他同意海德格尔的“不可让一时心血来潮或通俗概念来决定”我们的视域，而应该让“事实本身”来决定的思想。¹²他认为解释过程中最关键的是海德格尔所云的开放的(Erschlossenheit)，“开放涉及每个人存在整体的纯真或真诚。”¹³所以“若有学识上的真诚，肯让事实显出来，那么不管出发点如何不同，最后仍会找到共同点。但是若没有这种真诚，那就会永远停留在各自的出发点。”¹⁴

字义，语义的确切化。这是传统的治学方法，项退结也给予了重视。并且认为概念，语言与逻辑的分析对中国哲学也是必要的。因为“概念与语言的不清会使思想纠缠不清”，否则就会造成误解和无谓的争执。

与西洋哲学作适当的比较。项退结认为西方文化及哲学已渗透现代中国人的生活，因而必须自觉地进行中西哲学的比较。“把某些概念与西洋哲学中相似的概念相比，往往容易对中国传统哲学发生澄清作用。”¹⁵同时“也会帮助我们传统中国哲学中隐含的题材成为显性。”¹⁶他也强调要避免中西比较中的牵强附会。

除了上述的方法以外，项退结还在对待中国哲学的态度上提出了一些原则性的看法。他反对把中国哲学看成是毫不关涉现代生活的某些古代的思想模式，而应当看作和我们息息相关的。每个人对文化遗产的态度都是根植于自己的存在抉择，没有人能以完全超然的立场来诠释传统。他要求“我们必须在知道过去之影响的情形下，一方面力求对文化遗产的透彻理解，而另一方面对过

去有关文化遗产之了解具有批判精神，且还能洞察它对解决今日问题的时代意义而对之采取正面或反面的存在抉择。”¹⁷他同时又指出对文化遗产的了解并不意味着向传统臣服，“未来的发展不应决定于过去的历史。”未来的发展取决于我们自己当下的存在抉择。然而，“过去的思想不应决定未来，但如我们不认真研究，也就无法理解我们自己。”¹⁸

2 在对比架构下对中国哲学的诠释与抉择

事实上，项退结不仅提出了一套研究中国哲学的方法，也对中国哲学做出了他自己的理解、诠释和抉择。这体现在他的一系列论文与著作中。这里我们不打算也不可能对他有关思想作全面的疏释和评价。我们只从天、人这两个维度来看他对中国哲学的诠释。看看他是如何在对比的架构下把握和诠释中国哲学的。

项退结是治西方哲学出身的，有良好的西方哲学和神学学养。他对中国哲学的把握也是在与西方哲学和基督宗教的对比中进行的。这也是他学术研究的一大特点。

首先我们看项退结对中国哲学史上天的理解。对天的把握也就是对中国文化的超越形态的把握。这个问题在当代中国哲学界聚讼不止。因为这一方面是哲学史、文化史的学术问题；另一方面也是更重要一面，这也是信仰的存在抉择的问题。在项退结看来，在考虑未来中国文化的发展时，有两种不同的超越，需要人们注意和抉择。这就是中国传统思想中的既超越又内在说，和中国最古老文献中的上帝与基督徒思想中的上帝之超越性。¹⁹对于前者，项退结认为是老子与庄子等所创“道内在又超越于世界”，以及董仲舒的“上帝内在于世界”，经过佛学，宋明儒学，直到当代新儒家熊、唐、牟所倡的“体用不二”，“即内在即超越”，“即道德即宗教”的思

想。后者则是包括项先生在内的当代新士林哲学家的抉择。

项退结以为中国从殷商一直到西周时代，统治阶级和民众都信仰上帝对人间和自我的宰制。中国最古老文献可以证实这一事实。对于某些学者对古老文献中上帝信念的哲学意义的忽视，并视之微不足道的“原始观念”，²⁰项退结是加以反对的。他认为不可因为古人的理性推论不严密，就否认其是自觉的哲学思考。他指出古代圣贤透过对上帝的信仰，可以对“道德事实，大自然现象，人类与万物的来源”这三个问题获得满意的理性解释。²¹

项退结对“天”或“上帝”的把握，突出的体现在他对《书经·洪范》的独特解释上。他在分别解说“九畴”的内容之后，认为“《洪范》之划时代意义即在于采取综合性的中道，一方面相信天体运行，人的行为及大地的产物之自律规范，同时不抹杀各种规范均源自帝或天”。²²他以为洪范篇虽没明确提出一套形上学系统，却隐含地肯定如下形上学信念：“宇宙间有至上主宰，他制定大自然规律与人世间涉及个人吉凶，政治，社会，道德的规范，因此大自然规律与人世间的规范一方面是自律，同时又是神律；人唯有顺应这些规律与规范始能趋吉避凶；同时政治与道德规范的肯定也隐含了人有自主抉择能力的肯定。”²³项氏认为颁布了洪范九畴，替大自然与人的道德、政治、祸福制定了大规范的天或帝，是超越的上帝。把它理解为“形上天”或规律、法则，是严重的曲解及语言上的混淆²⁴。项退结继续指出，对超越的天的信仰一直到孔、孟均保持不变。他认为“孔子诚然决定性地推展了中国文化的道德与人文方向，但他本着‘信有好古’的一贯原则，始终没有放弃古老的上帝信念。恰恰相反，他从事人文的使命感与热忱，正是得力于他对位格性的天之信仰与顺服。”²⁵项氏认为由超越的天到自然之天的转变始于老子。荀子综合了道家的形上学与儒家的淑世主义。他以为

荀子面临两难选择：“或者颂天，这是无用的；或者以常道制天。这样的推论，轻而易举地使一向遵从上帝的古老思想典范彻底破产，一变而成为以常道为主的思想典范。”²⁵

然而，项退结又强调指出：“对有知、有情、有意的上帝失去信心者，往往祇限于知识分子；历代最大多数的老百姓始终相信有一个老天爷或天公。”²⁷这就是说，对超越的天的信仰并没有中断，只不过由显型态变为隐型态，而不被思想家所表现而已。

和基督宗教的上帝相比，项先生指出“中国古代思想所云的上帝比较更接近基督徒的信念”。然而他同时又说明“以严格意义来看，基督徒思想所云的上帝并不属于任何文化，甚至也不属于闪族的古文化。”²⁸他指出基督宗教所宣传的上帝“是无形无像的精神体，不是宇宙的一部分，不仅有知，有情，有意，而且以其无限能力从一无所有创造出万有。以这一特殊意义，他是绝对超越宇宙。然而，由于宇宙在被创造以后仍需要他持续的创造力量，始得以继续存在，因此他始终在宇宙以内。”²⁹这就把上帝的超越性和内在性揭示出来。上帝是绝对的超越性，位于万有之上；又如此内在于万有，以使万有不沦于虚无。他以为这样的上帝和中国战国时代以后的既超越又内在的道有根本的差异：

“首先中国传统的既超越又内在者几乎都跟物质世界不能分离，而基督徒的上帝本身与物质无缘：是的，他创造了物质世界，但他自身决非物质；其次，中国传统中号称‘先天地生’的道并非会思想的位格。基督徒思想的上帝则是绝对超越宇宙，却又以其创造力内在于宇宙的有知、有情、有意的位格。”³⁰

即便是拿中国最古老的文献中上帝和基督徒思想的上帝相比，也是有差异的：

“中国古代的文献从未说统治大自然及人世间的上帝从大中

创造世界，因此我人不能把中国古代所信的上帝和基督徒的上帝等同起来。然而，中国古代却也相信上帝关心人世，尤其关心人的道德生活，决不像古希腊神话中那些道德水准不高的神祇。中国古代人所信仰的上帝不仅超越宇宙以上，而且替大自然与人世间立法。除去不提创世以外，他是与基督徒的上帝观是相当接近。”³¹

有了这样的比较和分析之后，项退结做出自己的存在抉择。他认为“既内在又超越说”就是“绝对者内在于宇宙说”。他以方东美的思想为例来对此加以分析。在他看来，“方东美的一贯信念是：‘大自然贯穿着生命，大自然负荷着价值’。³²一切都分享创生过程，因此自然而然走向终极的善。”³³他以为这种思想具有泛神论的倾向，非常接近宋明理学的“仁者以天地万物为一体”的境界。对此，他发出这样的诘难“天地之理如何能成为道德价值的源泉”³⁴即没有意识的自然力量如何能产生有知有意的人并成为道德行为的根源。他指出“在泛神论的宇宙观中，每个人的意义与独特价值反得不到保障。”³⁵在他看来，宇宙的创化是来自上帝的创造力量。传统中国的“绝对者内在于宇宙”的思想，很难建立道德的形上学基础。这乃是因为“内在于宇宙的自然之道或生生不息的力量，其本身没有意识，不可能有真的仁心。”³⁶只有上帝才能为道德和万有确立形上的基础。因为“唯有位格与位格（人与上帝都是位格）之间互爱才是仁的关系；上帝自己是仁，才会把仁性赋予人。”³⁷

他亦强调指出对上帝超越此世的信念应避免误解和滥用，否则会造成巨大的灾难，基督宗教历史上的宗教狂热和宗教不宽容与迫害，以及目前回教基本主义都证明了这一点。由此将造成人的疏离。³⁸他强调“基督宗教的真义在于无限的上帝降世成为凡

人，因之打破了人与神及人与人之际的疏离。”³⁹也就是说只有通过十字架上的基督才能把握上帝的超越意义。⁴⁰在此基础上对上帝的超越的信念将对中国文化的未来发生积极的作用。

在对儒家天论了解的基础上，项退结对儒家人性论也做出了自己的诠释。对于儒家在二千五百年米所发展的不同类型的人性论，项退结以为，在根本上“所有这些理论均循著道德行为的善恶这一角度去看，似乎从来没有向西方个性心理学家的方向发展过。”⁴¹在儒家人性论中，项退结所关注的是孟子、荀子、朱子的人性论。他在形上学的层面对他们加以阐释。通过对经典的把握，他认为孟子和孔子一样，以《洪范》的思想为形上学基础，即是“认为天体，大地各种产物以及人事均有其独立的规范，顺之则昌，逆之则亡；但这些规范最后源头是本身会思考的天或上帝。”⁴²其性善论包括了本善、向善、应善三个内容。⁴³这就是说“仁虽是人的‘本心’，每个人仍有与仁相合或不相合之可能性；然而唯有与仁相合才合乎正道。因此，依据孟子的说法，道德律则即是自律，又是天律；道德律隐含在天赐的四端善性之中，因此有自律性；四端既系天所颁赐的规律，所以又可以说是天律。”⁴⁴项退结以向善和起伪为荀子人性论的特点，其形上的基础则是几乎完全与上帝无关的群体生活的自然之道。⁴⁵朱子的人性论是仁说和理气论。其形上学是建立在《易传》基础上的。对此项退结认为“《易传》所云的‘生’字最大多数均指生发，把这样的‘生’视为与‘仁’心同义，甚至与‘生命’同义，实在是一项谬误。准此，朱熹以天地之理作为他的人性论之形上学基础，其论证实实在缺乏逻辑的连贯性。”⁴⁶

项退结把这三种人性论的形上学规约为两类：有神论，如孟子；自然主义，如荀子和朱子。他认为后者虽然也看到人生一些问题，但儒家思想中也的确蕴含了重视每一个人地位的萌芽。这里

他特指的是孟子，因为在孟子中还具有位格性的天。

对孟子人性论的论释，是项退结对中国哲学把握最有特色之处。他认为孟子对人性的思考不仅有哲学史的意义，亦有现代的意义。这是他把孟子的人性论和西方的人论比较后得出的结论。对此，他是从海德格尔对西方逻辑思维的批判谈起的。依据海德格尔，西方哲学是遗忘存有的结果。以知识为主的西方哲学，“探讨的只是在保持距离之下观察到的存有者，祇有投向现前的唯一动向，而忽视导向未来与回向自己是两个动向；西方哲学既陷于时间的现前相度之中，这样它也就倾向遗忘与人体戚相关的存有。”⁴⁷而之所以如此，是因为逻辑在西方哲学中的角色所致，过分强调逻辑的态度使希腊人从“原初的”思想转到纯粹的观察。在海德格尔看来，逻辑只与现前陈述话语的正确与否有关，而与“存在的真实性”(Wahrheit des Seins)绝对无关。而从海德格尔对形上学的批判，却导出所谓的后现代哲学，则排除了客观真理，对理性思想完全贬抑与“解构”。对此，项退结指出西方思想史就呈现出如下的基本轮廓：“或者人们用纯理性思想漫无节制地强调理性的威望和建立完美的思想体系；要不就同样漫无节制地用理性思想彻底贬抑理性思想的有效性。”⁴⁸西方思想史就是在这种对理性的过高或过低的循环中发展，而其根源则在过度地使用理性。他认为孟子“视仁(即人与人之间的关善)为人的本性,同时又把仁性之自我实现视为人的最根本任务”⁴⁹的人性论，对西方的人论可有良好的补充和贡献。

项退结把孟子的人性论的核心“仁”诠释为三个层面:本善、向善、应善。⁵⁰他以为前二者确认了人最基本的倾向，即在一个具有位格性的“你”中寻得相互交谈、爱护的同伴,后者则表明人最基本的任务乃是以存在抉择实现仁性。他是通过对孟子，特别是“仁也

者，人也。合而言之，道也”的诠释而得出上述结论的。这种对人的定义同时指出人之本性和仁之存在抉择双重意义。不同于亚里斯多德关于人的定义（人是理性的动物）。孟子对人的定义不是从理性入手，而是从人际（生命际，位格际）的沟通入手。并且还讲义，礼，智与仁结合起来，共同构成人之四端。此四端皆属于人的本性，天性。项退结以为，在孟子那里，“人不是透过拥有那些天性而获至道德上的善，而是因为他下决心时不从其小体，而从其大体。”⁵¹在此意义下，道德是自律的，无需上天的奖罚，及现世的报答。项退结进一步指出，孟子坚持古老流传下来的天帝信仰，这是他从事道德善行的有力动机，并且“‘心’的自我实现是达到自明与通向与神交往的道路。”⁵²这即是孟子所言“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣。”和“存其心，养其性，所以事天也。”他以为宋明理学家将天释为理是无根据的。⁵³由此他做出如下结论：“孟子对人性的看法因此一方在与道德上的自我实现密切相关，同时也和纯正的宗教虔诚结合无间。”⁵⁴

在项退结看来，孟子的人性论对亚里斯多德的人论是个极好的补充。在亚氏那里，人是理性的动物，理性不仅是人的本性，而且理性知识也是最崇高的生活方式，甚至多玛斯也把理智的直观当做真正幸福生活的本质。而海德格尔指出任何一个纯粹观察或理论知识的背后都隐藏着一股兴趣和追求。希腊的理性已流于以统治世界为目的的知识形态。科学理性已使人遗忘了存有本身而投向存有者。项退结认为，在某种程度上，海德格尔只看到逻辑理性思想的缺点。而事实上“逻辑的理性思维本身是中立的。它可以为统治欲、虚荣心、好奇心所利用；但它也可能导源于更好的动机，并有助于人性的完成。”⁵⁵从中国的生存体验出发，他指出“事实上逻辑理性的思维也有其优点，它让普遍有效的规律及客观公

正的标准得以通行无阻，而在做出重大决定时，不会以一时的感受或某些人至某一个人‘良心的决断’(Entschlossenheit des Gewissens)为凭。⁵⁶否则的话，就会有人假爱心与仁义而实施独裁和特权。也正是在这个意义上，才可以理解为什么近代以来中国人对西方的逻辑，理性，法制的思想产生狂热的追求。因为这些都对实现真正的人性有所助益。他认为孟子的人性论可以纠正西方理性的片面性，并使理性的正面价值得以安顿。因为在孟子思想的意义下，人首先是以仁的方式活着，“他有仁的天性及实现仁性的存在任务；他之所以是理性动物，目的正在于让他有能力实现仁性”⁵⁷这样，项退结就对中西两种人观加以融合，使之落实在孟子的性善论的架构中。由此，他所做出的最后结论是“人天生就需要以个别的我身份和另一个的你进入相互爱护、对谈及行动的关系中，并负有一项基本任务，即透过理性使这项天性需求愈来愈多面化，愈来愈圆满地获得实现。”⁵⁸

项退结对中国哲学的思考，并不是一般的知性的分解，而是存在的思考，是基于他个人全部生存境遇(经历,学养,信仰等)而“迈向未来的哲学思考”。这点我们在上面的阐释中可以看到。下面我们进一步看看他在“迈向未来的哲学思考”中，是如何把握中国哲学的“仁”的思想，以探寻“中国哲学之路”和“中国人的路”。

项退结以为中国哲学所探讨的是存在真理，儒，释，道三家“都以道德实践为指归，而且都谋求听者或读者内心体验到的道德真理”。⁵⁹对中国哲学，他所着力诠释的是“仁”及“一体之仁”的思想。

[仁]由[人][二]组成，段玉裁释为“仁亲也……相人耦也……按人耦犹尔我，亲密之词”。项退结用布柏(Martin Buber)[你与我](Ich - Du)来诠释这里的[尔我]。这样就把[你与我]所包括的人的位格引入[仁]中。他以为泛泛地谈“友好”非仁之真义，“真的仁

必须以更深刻的[二人性]为基础。”⁶⁰以[二人性]为基础，才能真正建立人与人的位格关系。并由此，[我与你]的关系才不同[我与它]的关系，[我与你]的关系甚至可以延长至永恒，即建立“我”与“永恒的你”之间的位格关系。他以为，以[二人性]来解释仁，更合乎传统思想的真义。他指出仁字足以代表整个人类的原始经验，即二人之间的亲密。他举出许多生理学及社会心理学的实验来证实这一点。“人有仁的自然倾向”被看作普遍的经验事实。进一步，他指出道德的发生，就在于人是否能以“仁人心也”的经验为出发点，作“仁以为己任”的抉择。仁的抉择是和存在实现相联的。选择了仁，就实现了人的天性；选择不仁，就违背了人的天性。他把仁的抉择看成和马斯洛(Maslow)的“自我实现”及雅士培的“存在实现”非常接近。

现在我们看看他对儒家“一体之仁”的诠释。“一体之仁”源于程颢的“仁者以天地万物为一体”，是儒家存有论和终极关怀的纲领性观念，是以易传为形上基础的。而在项退结看来易传的这类思想是来自道家，由此他以为宋明理学和当代新儒学以易传的形上学为基础，在开始处就受道家影响。⁶¹他以为，从哲学史来看，一体之仁一开始就和道家的“万物与我为一体”发生关系。无论是宋明儒还是当代儒家都承继了这一传统。然而在理论上，“一体之仁思想本身却可以摆脱道家形上学，而与洪范形上学相连接，后者一方面承认自然界与人事界(政治,道德)的自律规范,另一方面承认一切规范由天或上帝所赐。”⁶²基于这一构想，他对一体之仁作出了新的诠释。

他的这一构想“取材自东西方的各种哲学素材，例如中国哲学中阴阳合德与万物一体说，西洋哲学中的莱布尼兹，柏格森与亚奎那，但核心灵感却是一体之仁，亦即万物一体的关系本身是仁的关

系，”⁶⁵在他看来传统的万物一体说，只用含混的“气”来指称万物，而对万物是什么并没有交代，他的新构想则把万物视为由不同阶层的个体所形成。为避免迹近唯物论或自然主义的形上学背景，他将这一新构想称为“一德之仁”。

他的这一构想，包含两个步骤。（1）构成万物的不同阶层个体。这是“一德之仁”的基石。在他看来传统的“通天下为一气”说无法作为人的独特尊严的基础，而只能使人对聚散现象安心认命。从“气”的向度，无法理解个体究竟是什么，个体的复杂性，及“存有等级”。他认为“能独立采整体行动的就是个体”。⁶⁶只有从个体处才能解释“一体”的含义。“‘一体’之单义的确切意义实即个体。其他情况中的‘一体’或者是多义的文字游戏，或者是指类比意义，不消说，团体（Community）或其他群体（Group）仅指类比意义的一体；实则，亲密如夫妻关系也不构成严格意义的一体，遑论天地万物。”⁶⁵他认为世间万有分成“存有等级”。他依据奥古斯丁关于存有等级的论述，认为荀子的“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”的四个等级上应再加上一个兼具存在，生活，了解三者的无限存有者，才完整。他特别强调“各不同等级的‘万物’都是已整合或未整合的个体，都是独立的存在者，有生者，有知和有义者”⁶⁶（2）个体间的阴阳合德。这是指“每个独立自我之得以维护自己，发展自己并实现自己的潜能，均有赖于与各阶层的各个体之连系；而实际所发生之任何连系均系阴阳合德的关系。”⁶⁷他认为在人际关系整合和合一中，“合一并未取消个体，而是以个体的自由抉择与分殊化为条件；不仅如此，合一反而更促进分殊化。”⁶⁸

在项退结看来，理学家的“仁者与万物为一体”的形上学似乎不向位格的上帝开放。从个人的仁的体验出发，儒家把仁不仅当

做人的天性和自我实现的终极目标，而且看作宇宙万有的形上始元。这就视宇宙为有生命有精神的实体。这是泛神论的观点。他反对因宇宙内部含有进化成生命及人的潜力，就将其视为是有生命的。他以为“宇宙本身并无任何生命，感情，意志，思想与自我的意识的痕迹。”⁶⁹若说其有生命，“生命”一词的意义也只是类比的、拟人的、象征的。这点他在讨论当代儒家的“生命”含义时也曾指持。进一步，他指出“从仁做出发点的思考无法证明仁的无底止需要非满足不可。这是以存在体验为出发点的哲学的限度，它需要严格的形上学的帮助，才会脱离主观主义的泥沼。”⁷⁰依据士林哲学的存有的类比原则，项退结指出，从演化程序而言，生命是由下而上，由简而繁；但就整个存有程序而言，则是无先于有，生命先于无生命，秩序先于无秩序，思想先于无思想。由此，他要表达这样的思想，即“假使没有一个原来就有生命会思想的宇宙根源，根本就不可能有任何生命和思想出现。”⁷¹从“仁”的“二人”性出发，他以为“仁的关系贴合具有位格之宇宙的创造者与人之间的相亲，较之应用于宇宙本身与人之间的关系更恰当。”⁷²

也正是基于上述的思考，项退结认为“一体之仁”无法为自我的独特尊严提供坚强的基础，而“一德之仁”则可成为沟通儒家思想与基督信仰的桥梁。他以为这一构想有气，有生，有知，有义四个阶层再增加帝的最高阶层，使之成为各阶层整合的终极基础。上帝成为万有的终极原因和终极目的。而仁者之所以能以“天地万物为一体”也是由于分享了上帝的仁性。万物之所以都交织在阴阳感应的关系中也足分享了上帝的仁性。基督徒因信仰基督而在教会内结为一体。基督徒与基督之间有真实的神性生命在流动，基督是这神性生命的源泉与必经之途。这神性生命超过一切人世间的其他生命。他指出“尽管基督与基督徒之间有真实生命

的交流，但基督与每位基督徒并未丧失自己的个性。而神性生命流通的关系也始终系于个别基督徒的自由选择：每一位都有权弃它的权力。”⁷³他认为“一德之仁”和“一体之仁”，就意境上有相似之处。但在形上学有差别，“一体之仁”以道家的天下一气为形上基础，而基督信仰却以位格际交往的方式进行，因基督而分享上帝的生命，同时“这一信仰又与天地人互通声气的‘一体之仁’相互融合无碍，可以说是‘恩宠成全本性’这一则的很好例子”⁷⁴。

3. 显题化的生命：人之哲学的架构

从项退结的致学历程可以了解到他对哲学的研究始终是和对人的关注结合在一起的。从其早年对中国民族性的研究到存在哲学的研究，一直到对中国哲学文化的探讨，直至到他的“人之哲学”的架构都表明这点。人们从前认为他很注意某些具体问题的深入探讨，⁷⁵然而《人之哲学》一书的出版，以及后来的《中国哲学之路》，则表明他已开始架构自己的哲学系统。他的所有著述，似乎都是他《人之哲学》的引论与阐发。⁷⁶《人之哲学》一书，出版于1982年，在其中他提出了自己思想的基本架构。在此后的著述中又对此加以补充和阐发。

所谓“人之哲学”，就是以人为专门对象的哲学研究。⁷⁷它涉及生命及人的本质问题，不同于“人的科学”，它是探讨人的形上层而。“人之哲学”主要是从“生命”入手来探讨人。而有关哲学人类学的其他系统性概念，如“情感”、“理性”、“意志”等都未加探讨，故而有论者以为此书叫《生命哲学》更恰当⁷⁸。对此，项教授也同意此提议，认为将之称为《人之哲学绪论——以生命概念为起点》更名副其实⁷⁹。本节的标题正与此相应。事实上，对人之哲学的核心概念“生命”，我们上节已在一定程度上勾勒出来了。而为更完整

地把握其思想架构，我们再作进一步深入的探讨。诚如他自己所言：“我是选择性地吸收与融合了先秦儒家孔孟荀思想，与存在哲学的雅士培，海德格等人的思想，再加上多玛斯与莱布尼兹的思想，藉以建立起人之哲学的基本立场。”⁸⁰事实上，还应加上《洪范》的思想。由此可见，项退结是力图从多重视域的融合来进行对生命的探讨。他对中西印三大传统的人观一一加以条理评估，提炼出各家对生命、人的本质看法。他希望从世界各大传统中汲取资源，作者的期望“莫过于把三种视域整合为一。”⁸¹而他自己的生命观就在此基础上建立起来。

对西方哲学的生命观，项退结采分析的批评态度。从海德格尔、雅士培的存在哲学所提供的基点出发，他指出西方自亚里斯多德以来将人视为“理性的动物”的生命观，固然成就了知识和现代科技，有其可取之处。但其片面性在于将理性知识视为人的本质所在，并造成对人的宰制。他以为这种人论是片面的，不符合普遍人性的丰富内容。而中国原始儒家的人论可对其有补充作用。这点我们在上节已谈过，就不再多说了。

我这里所关注的是他对中国哲学中生命观的批判和承继（在上一节我们也有所涉及）。此处不涉及琐碎的哲学史辨析，而是从他的宏观旨趣着眼。

对于中国哲学的生命观，他深入地探讨了传统儒家和当代儒家，如方东美，熊十力，唐君毅的生命观。在他看来，战国以来的儒家哲学是透过《易传》而形成的。因而他对儒家生命观的分析实际上是透过《易传》的分析而成的。首先他要考察《易传》中的“生”是否是指生命。即所谓《易传》的“生生之谓易”的“生”字是否指的是生命。对此他多此撰文加以讨论。⁸²他指出《易传》中含有“生”字的句子有 43 句。其中 36 句都是指万物的化生、发生，并不限人或

生物。只有 7 句涉及人(如“观”卦的‘观我生’ 4 次,‘观其生’ 2 次),但都和生命本身无重要关联。因而《易传》的“生”都是指万物的“化生”。由此他不赞成把“生生之谓易”等同于“生命”。在他看来,“如果没有‘万物之化生本身即系生命过程’的预设,周易中‘生’字的主要意义显然并不指生命的发生。”⁸³此预设所指的生命,也只能在类比的意义上成立,而非单义的生命。也就是在此类比的意义上,他也承认儒家确实建立了生命观。他认为中国传统哲学生命观的要旨在于“主张阴阳合德及对立事物相互交错互相补充的普遍关系,而且认为这一切以化生万物为目的;这一思想架构足以使人把天地万物视为交感而生物的大有机体。……阴阳合德再加上内在的化生万物的‘天地之心’,就是以称为生命”⁸⁴他的一系列文章表明他就是在这个基点上看待传统儒家及当代儒家(如熊,方,唐)的生命观,甚至包括罗光的生命哲学。

基于对儒家生命观的如此把握,在《人之哲学》中,他更进一步探讨了中国的人观。其要点有三(依沈清松的提炼):1.中国哲学的人观是由道德热情产生的人观;2.此种人观需要的形上基础不应止于道家等所主张的普遍秩序而已,而应进一步立基于诗书所提出的位格际关系;3.中国哲学重视“天人一体”的意境,但其正解并不在于否定差异,而在肯定宇宙间一切个体在不同层次上趋向整合。⁸⁵

他认为战国以后的儒家在《易传》基础上所形成的生命观和人观,并非全来自孔孟。他认为,这一生命观的积极淑世目的是儒家的,其宇宙论和形上学是道家的。而这二者的结合是荀子开始的。⁸⁶而项退结所作的则是使二者解构,使以阴阳合德普遍关系为基础的生命观自无位格的道家形上学脱离开,联结在洪范的形上学上。站在有神论的立场,他依据天主教的“创造说”和“恩宠成全

本性说”，对《易传》作大胆而有创造性的诠释。即把有神论和乾元思想结合起来，将在《易传》中本来是结合为一体的乾元和坤元分开，将造物主天主视为乾元，将受造万物视为坤元。这样，一方面，坤元是乾元由无中所造，另一方面，受造后的坤又能和乾合作交感以使万物生生不息。故而他以为“除去开始时绝对的乾以外，《易传》的其他思想几乎都可以和基督徒有神论相结合。”⁸⁷而此结论正好和他在另一篇文章中的结论相呼应：“承认‘生命冲力’、‘宇宙大生命’或阴阳二气等等均系受造物以外，基督徒的信仰和这些构想都可以水乳交融。”⁸⁸

通过如此分析，项退结认为中国传统生命观及印度生命观都以万物一体为根本义，对个人的个体性强调不够。在他看来，“生命”只是抽象的名词，从实在论的立场出发，他强调生命是个体，任何生命力都不可能在个体之外单独存在。这就形成他的“有生命之物”的概念，即“与其他个体密切联系而具生发其他个体及向更高更复杂事例性发展之倾向的个体”⁸⁹他的这一定义是基于经验的总结，其用意在于：1. “以有生之物”涵盖植物、动物、人类；2. 承认种类的联系和演化；3. 点明万有特别是人类的更高整合。⁹⁰

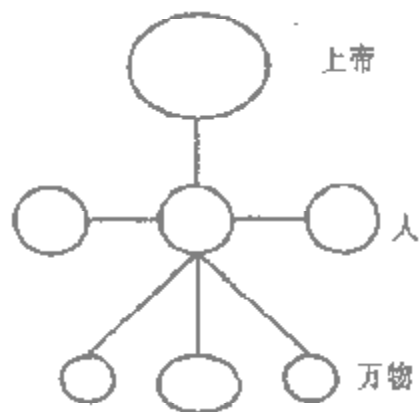
对于这一生命概念，项退结在《人之哲学》发表后，又作了不断的修正。在一篇题为“*Toward a more Comprehensive Concept of Life*”的论文中，他对“有生命之物”又作了新的界定：“A basic natural unit which has tendency to produce other units, as well as to deveolp toward higher and more complex levels of unity, and which has close connection with other units.” (A. F. Tyn ien - iecka (de.).) *A nalecta Husseriana*. Vol. XVII (1984 P. 27)⁹¹在这里，项退结以‘单位’(unit)取代‘个体’(individual)一词，因为他感觉在英文中后者无法充分表达生命的统一整体性。在1990年冬，作者任法兰克福客座教授时，又修改

为“*Bisenaturliche Grundeinheit, mit andere Einheiten befindend, oder um zu einer hohen Einheit zu gelangen.*”(与其他单位彼此密切联系之自然的基本单位,为了生发其他单位,或为了达到更高统一)⁹²这一修正的意义在于剔除了前两次的定义中所包含的德国进的普遍进化论的预设。这样在形上层面上去掉进化论的科学假设,但并不排斥进化论。然因疏忽而省掉了英文稿中的“不同阶层”的字样。最后他将上述定义综合,而做出他认为比较满意和理想的描述:“与其他单位彼此密切联系之自然基本单位,为了生发其单位,或为了在不同阶层上达到更高统一。”⁹³

诚如项退结自己所言,他的这一生命概念是由两个‘基石’构筑而成的。一是宋明理学的“万物均有生意或春意”的想法;二是莱普尼兹《单子论》的部分思想。第二个基石是用来弥补第一个基石的缺陷:无法指出有生命之物的终极意义。依项退结分析,第二个基石之所以有这一作用,乃是因为:1.一切实在事物均系一单元;2.实在的单元属于下列不同的阶层:绝对单纯而完善的上帝,属于精神而有理性的灵魂、动物的感性魂、赤裸而无知觉的单子;3.以上帝为其他各阶层的最高目的。”⁹⁴通观上述分析可知,不论项退结对生命概念的界定有何发展,其生命概念都有如下三个特征:个体性,联系性,发展性。其中最关键的是个体性。由个体而有个体间的联系和存有等级,由存有等级而有有生命个体的发展性,直至走向上帝。这三个特征在他的体系里是有内在的逻辑一致性的。

关于这一生命概念的架构,他曾作一“以生命为中心的世界,存有等级及最高存在者的超越性”的图解。在这个图中,圆圈表示具有统一性和单一性的单位,他藉线条表示对其他不同等级单位之不同等级关系。每一单位的统一性和对外的关系,就是类比意

义的生命现象。他指各阶层的生命现象都有本质的差异。他将存



有的等级分为：‘有气’（生物前层），‘有生’（动物层），‘有义’（心智层），上帝（超生命层）。“超生命层是指兼具上述一切层级完善而超越其上之存有者。他的无限心智才是生物前层每一粒子之所以具观念结构的原因，同时也是整个宇宙之具统一性的根源。但

唯有属心智层之存有者始能和他有位格际的关系。”⁹⁵ 由此可知这存有的等级是逐步上升的。而上帝是万有的终极原因和终极目的。在这存有等级中，“唯有人与最高而有心智的存有者能发生思想、感情与意志的沟通（‘我’与‘你’关系）这一信念，才能使人的独特尊严在理论上得到保障。”正是这一绝对的超越性才使人和宇宙的存在有了意义和保障。相反，“否认上述超越性的宇宙将是唯一圆圈，里面是一片互相追逐的波浪，既无开始，又无终局与目的。”⁹⁶

4. 小结

在前面，我们对项退结思想脉络作了大致的疏理。现在我们试对之加以简要的分析。我们知道，项退结自始至终都关注人的问题，他的所有著作都可以说是迈向人之哲学的架构。从目前的情形看，他已完成了思想史的梳理和批判，提出了人之哲学的基本架构，但思想体系本身还没有最终完成，还在发展，完善，可以说是“思在途中”。从总体上看，他的人之哲学是“将基督宗教神学中‘爱’与‘位格’的观点，藉西方存在哲学中‘我与你’的关系，与中国儒家哲学中‘仁’与‘生’的观点相契合，从而建构以‘生—爱—仁’

为主轴的人生观。”⁹⁷基督宗教信仰和士林哲学及存在哲学，是他把握和诠释中国哲学的‘视域’。这点他自己并不讳言。⁹⁸然而他又强调指出，他的人之哲学虽和基督徒‘人之神学’相契合，但在方法论上完全是在哲学内，和神学不沾边。⁹⁹从其思想的基点而言，不仅以基督徒人学为出发点，“也以中国最古老而且至今健在于老百姓信仰中的传统为立足点。”¹⁰⁰就中国哲学而言，他侧重对原始儒家的再诠释。

统观他的思想理路，可以发现他是采取实在论的立场来建构体系的。在他看来，“真正存在的是个别的有生命之物……所谓‘宇宙全体之大生命’或‘宇宙的普遍生命’等说法，就是把抽象名词视为实体的例子……如以形上学意义视‘普遍的精神生命’为飘荡于每一个体以上之普遍而独立的实体，那就是自相矛盾，犯了以抽象概念当实物的谬误：世间不可能有普遍的个别实体。要如从人精神生活推论到精神生活的最高起源—上帝，那将是完全不同的一回事；因为上帝是独立的个体。”¹⁰¹从此实在论出发，生命的个体性得以确立。而从个体性出发，位格、存有的等级、上帝都一一确立。表明他对经验事实的极端尊重，以此避免“形上学的自我陶醉”，这和他早期所受的生理学和心理学训练分不开。从实在论立场出发，他对中西不同的思想资源加以整合。

就其对中国哲学的诠释而言，他的确以实在论的进路开辟了中国哲学未来发展的可供选择的路向。即以传统思想的再诠释来为绝对超越的上帝和‘我与你’的位格关系作见证，从而为个人的独特尊严确立基础，并向上帝开放。他的人之哲学的架构的意义似乎也就在于此。而对个体的极度关注也和他对存在哲学的研究有关联的。可以说，他的这一哲学架构是基于当代的生存境遇而发的，具有对治虚无主义、唯科学主义的作用。在他体系中，中国

文化以一种新的方式向现代开放，向绝对存有者上帝开放。通过“生命”的建构，使天人得以沟通。

以这样的极端实在论来建构哲学和诠释中国哲学，固然有其深刻的用意所在。但同时也遇到一些困难。就其理论本身而言，诚如沈清松教授所言，对生命即是个体的肯定，忽略了“生命”与“生命体”的差异，“有生物的个体性虽然具有描述上的优先性，但并不具有源起上的优先性。换言之，当在无生命的现象中跃升（*emergence*）生命现象之时，究竟是跃升生命力，形成生命现象为先呢？或是跃升某种有生之物为先？在我看来，如果没有生命力的浮现，是难以形成有生命的个体的，生命力对生命体的优先性，是逻辑上的优先性。”^[102] 自西方哲学而言，这关乎存有学差异的问题。而对中国哲学而言，以实在论来加以诠释，固然可以突显中国哲学中隐含的实在论倾向。然而问题在于由孔孟所开创的儒家传统，是否可用实在论来涵盖。即儒家透过万有的生化而透显的创造性自身，是否可成为万有的生命之源，是否可作为人的价值的根源。它是否只是实在论把握下的所谓普遍规律。而这是诠释和把握中国哲学不能不回答的问题。哲学的创造方式很多，项氏的方法乃是在实在论的基石上将中西各种思想资源熔为一炉。项氏的体系因而有其系统内的一致性。然而通过对项氏思想的分析，我所关注是：(1)现实世界的实在性，个体性，是吾人必须肯定的，但这一实在性和个体性只是世界向吾人呈现的真实性。吾人还须进一步追问世界自身的真实性为何；换言之，肯定世界的实在性和个体性，是否必须持实在论的观点。(2)吾人肯定“我与你”的位格际关系，以及人与绝对者上帝沟通的重要性，但位格际关系及人与超越者的沟通，是否只能建立在实在论基础上。(3)上述问题：个体性，位格，人与超越（上帝）等，是否和儒家生生之德，天人不二（非实在

论把握的)的生命智慧共融。换言之,儒家的生命智慧能否安顿个体性、位格、超越性等问题。反过来说,基督信仰能否和西方的神学与宗教哲学解纽,而安顿在儒家的生生之德和天人二不二的智慧上。而这正是吾人因思考项氏的思想所提出的问题,其答案则有待不断的思索。

二、都昆如的哲学探索

邬昆如,生于1933年1月24日。广东龙川人。幼时就读于天主教教会学校。初中毕业后,于1952年进入香港,半工半读。1958年秋以同等学历考入台湾大学哲学系。毕业后赴奥地利银色堡(Innsbruck)大学,入神学院。四年后毕业获神学硕士。1966年9月转赴德国慕尼黑(Munich)大学,攻读哲学博士学位。1969年秋回台湾大学任客座教授五年后升教授。1980年至1986年任哲学系系主任,同时在文化大学,辅仁大学,政治大学等校兼任哲学课程。邬昆如著作量极丰,其著作至1992年已达930余种,其中专著37本,论文数百篇,总计1200余万字。主要有《西洋哲学史》、《存在主义论文集》、《现象学论文集》、《文化哲学讲录》(5册)、《中外政治哲学之比较研究》(上下册)、《哲学概论》、《哲学十大问题》及《人生哲学》、《政治哲学》、《伦理学》等。

邬昆如的思想演变历程,可从《文化哲学讲录》五册的顺序看出,首先由介绍西洋当代哲学开始,针对现象学方法,以及存在主义方法,以求得“知识”和“人生”的探索方案从西洋的研究逐渐转向中国哲学,尤其是对中国社会哲学的研究,不但在纵的发展上,依着朝代的顺序,每一朝代的史的发展;而且在内容的铺陈上,亦涵盖了知识、形上、道德诸领域,作为政治社会实践的指导原则。

最后,还以“当代意义”的思考,来尝试继往开来的工作。¹⁰³

邬昆如的思想涉及面极广,并且著作极丰,我们在这里不可能对其思想作一全面的论述,只能选择我们所关注的问题加以探讨。

1. 治学的方法及对哲学的把握

邬昆如自 1969 年回台大教学之始,因是年轻一辈中唯一拥有博士学位的教师,在同学们的寄望和鼓励下,促成了教学、研究、推广三方面的努力方向。在教学方面,尽量落实在“基本课程”中,他已出版的 37 部书中,多为讲义型的哲学基本问题。研究是支持教学不可确少的条件,也是他学养的充实。从他已发表的著作看,他主要从事的研究有:现象学,存在主义,中西政治哲学,三民主义,中国社会哲学等。而推广的部分,则是应当时的需要,在社会不同部门作学术演讲,目的在于“破”当时世风,或“立”正确的人生观,并在此方面出版了十几种小册子。邬昆如的“这种教学、研究、推广三项并进的学术方式,至今仍在相辅相成中演进,重点间或有转移变化,但仍是三位一体的相互关系。”¹⁰⁴

在具体的学术研究中,邬昆如摸索和创造出的一套“体系化的方法论”。它包含三个层面(1)历史发展,(2)内在涵义,(3)当代意义。此即先由纵的“历史发展”开始,进入横截面的“内在涵义”,再进而落实到“当代意义”中。自另一方面看,“历史发展”是站在问题外面,去考察该课题,去看问题提出的前因后果,以及在历史中人们对此的回答。它重在指出前人的生命智慧和可供参考的价值。“内在涵义”是指进入问题的核心去看问题,提出各种分析和综合,透视问题的本质,尽量站在客观的立场去把握问题。其好处在于避免犯无的放矢的错误,同时对自己本身的问题也会加深了解从而加强自身超越的可能性。“当代意义”指的是在看清问题之

后,跳出“内在涵义”的形上探讨,落实在具体生活中,以当代的背景来看课题的意义。邬昆如在研究和著述中,都基本上贯彻这一体系化、形式化的方法,这点在他的著述中体现的特别突出。基于这样的治学方法,他的大部分著作都比较平实、流畅,内容丰富,免去了一般哲学著作晦涩难读的毛病。

事实上,前述邬氏的方法论,并不仅仅是形式上的,或单纯的讨论问题的方式。它乃基于邬氏对哲学的理解和把握。邬昆如对哲学的整体理解是受当代哲学大师方东美先生的启发而形成的。方东美所提出的哲学三慧(闻,思,修),即“闻所成慧,思所成慧,修所成慧”。¹⁰⁵这即是哲学境界之层次,也是哲学功夫之阶梯。此对邬氏有莫大的启迪。他的治学也就紧扣这哲学三慧。“闻”,“思”指的是学习与思考,在此方面,邬昆如首先从语言开始,他学习并精通了希腊文、拉丁文、德文、法文、英文。由此可深入西方哲学的殿堂。而“修”所成慧,是哲学的核心。哲学之所以为爱智,就在于借助人、思以培养人的心灵生命,提升人性到神性的境界。对此,他指出“哲学高峰的宗教信仰,为敏锐知性的功能也好,为丰饶灵性的生命也好,都与哲学密不可分。宗教人(Homo religiosus)的慈悲心以及博爱,原就是哲学智慧的完成阶段,也是哲学人(Homo philosophicus)发展的极致。”¹⁰⁶

基于如此了解所形成的哲学方法,就是由两条方向相反,目标一致的思想进路来落实的。此即“知识进路”和“存在进路”。这是由亚里斯多德和其师柏拉图所分别开创,贯穿在西方哲学的发展中。对此,邬氏是如此理解的:“在‘知识进路’中,人性可以发挥其理性的功能,透过因果原理,用‘类比’的方法,从色相界的体验中,一步步走向真如界;而在真如界内,灵性生命才真正享受到无限和永恒的真理。而在‘存在进路’中,则是那‘存有本身’的外显,不但

赐给了人类单纯的存在,而且亦‘分受’著观念界原有的真、善、美,给予人类及世界。”¹⁰⁷这样的治学进路是和上述所谓的体系化方法是相呼应的。即“历史发展”可回应“闻所成慧”,“内在涵义”回应“思所成慧”,而“当代意义”则回应“修所成慧”。前二者是“知识进路”,后者是在前者基础上的“存在进路”。这不仅是他治学取向,同时也是他的生存态度。

至于他的思想结构自身,则体现在他的整体著作中。他虽没有纯粹的体系性的专著,但在他的《哲学概论》,《人生哲学》,《哲学十大问题》等书中,可见其思想的大致架构。从总体上看,邬氏的思想体系是结合基督宗教思想和中西哲学而成的。以此两大支柱为支撑,他建构起知识论,伦理学,形上学,艺术哲学,社会哲学。他从对存有本身的探讨开始,进而探讨存有本身的特性:真、善、美、圣。这四方面,邬氏也称之为知、行、感、信。它即是人生的四个方面,也是自我超越的四个阶段。他以为哲学就是“用一切去衡量一切”¹⁰⁸‘一切’在主观方面,包含了知、情(行)、感、意(信)。在客观评价上涵盖了真、善、美、圣。“用一切去衡量一切”的意义即是“以整体人性的能力,去研究整体的宇宙问题和整体的人生问题。”¹⁰⁹

他认为人生有三大课题:生从何来?应做什么事?死归何处?这是关系到个人存在的大问题,它不是一般科学可以回答的,唯有具有宗教智慧的哲学可以尝试解答。不回答这些问题,人就没办法安身立命。“‘人’的整体意义,也就在于能在宇宙中安身立命,把握住自己的前世,今生,来世;在时间中把握永恒,在空间中把握无限。”¹¹⁰这是中西印各大哲学、宗教都最关心的问题,寻求人生在宇宙中的定位,这是哲学最关键的课题。对此,他结合中国哲学的知人、知物、知天,来表达他自己的理念。他认为“就哲学的对象而

言，以它的问题的深和广去看，可以浓缩为三种知识：知物、知人、知天。人要知物，指的是了解这个世界；要了解世界，通常是以自然科学的方法。人要知人，也就是指人和人之间的关系，会发展伦理学、人类学和社会学。人要知天，指人和天的关系，会发展宗教和神学。”¹¹¹而它们的内在原则都可以用哲学去探讨和反省。这三知并不是纯粹的知，而是以实践为目的的知，是知行合一的知物、知人、知天，最后必定要落实到用物、爱人、敬天。在这种意义下，哲学不再是一堆抽象的知识，而是直接关切到整个人生的。“哲学是与生活联在一起的：哲学不是人家的哲学，而是我的哲学。哲学不是我的一部分的知识，而是我生命的全称。知道哲学史中的记载，最多只是模仿的知识，自己去躬身力行才是创造，才是生命的创造，才是永恒的创造，才是精神的永恒。”¹¹²因而，他强调哲学是生活在天和地之间，人与人之间的每一个人，如何安身立命的“自己”的学问。哲学就是要通过对知、行、感、信的探讨来安顿人生。

具体言之，哲学是从探讨存在开始的。存在是认知的对象。研究存在形成的是“存有学”。对存在的研究中西有不同的途径。中国是由天人合一来把握动的存在，西方是由心物二元来探讨存在。存在有两种对立的把握方式，一是作为知识“对象”的存在。一是作为自身“体验”的存在。前者站在客观的立场去思辨外在的世界，但落实在人生上就造成平面、静态的人生观，近代的理性主义和经验主义就在此陷入迷失中。而在自身体验的存在中，人的真、善、美、圣就是不可分的整体的存在。他指出存在中，人、物、神三者是不可分离的。“‘存在’的含义包括了一切‘有’，而且也同时包容了所有‘无’；因为在‘道’的境界中，‘以道观之’的立场看来，并没有肯定和否定的二元划分；所谓语言上的肯定或否定，都不过是方便而已；而事实上，应该是‘道可道，非常道’的说法，来形容宇

宙和人生的终极。”¹¹³

知物就形成科学,其重要在“真”,并由知物而用物。科学就是要用观察和实验,归纳和分析,以此来把握物理的真相。他强调科学所具有的精神内涵。这不仅是对物理的探讨,还要进一步站在人性的立场,从对“物理”的探讨中,找到“天理”。即从知识论走向形上学。对待科学,他认为应“役物而不役於物”。“‘人’中心的科学设计,才是真正的科学精神。”¹¹⁴

知人就有伦理道德,其特点是重“行”。他以为伦理的内在涵义是生活在天地和人之间的个人,应自觉到生存的意义和价值,并通过修养工夫除去不安和烦恼,以达到自由的生活。它是一切“皆以修身为本”,而不计较现实世界如何。是站在人性和人道的立场,追求个人如何走向“止于至善”的境界。¹¹⁵

探讨知天的是宗教和神学。宗教在于让人相信自身有摆脱束缚和超越自身的可能性。他指出中西宗教的超度自身的方法不同,东方宗教相信人有足够的力量解脱和超度;而基督宗教则“使人察觉出自身的极限,其宗教情操因之步向‘依赖’与‘信仰’的实践。”¹¹⁶但其动机则一致,即使人超凡人圣。最后境界则是超理性的、不可说的。在其中,人由此世边向来世。宗教的基础不是此世的是非和成败利害,它是来自彼岸的讯息。它教导人死亡不是生命的结束,而是另一个生命的开始。他的最后结论是“人性不找出路则已,要找出路,必然是在科技的知识之上,寻求伦理的善,艺术的美,宗教的圣;而在人本的道德规范不足以构成伦理行为的动机时,只有宗教情操才足以解决。今生未能给予完美的答案时,只有来世的信念才能补足。”¹¹⁷

总之,邬昆如的哲学架构,可以说是有神论的哲学人学。以有神论为立场,在存有的基础上,以“一切去衡量一切”。通过对真善

美圣的追求，把自己消失在一切之中。即从本性生活的人追求到超性的神性境界。¹¹⁸

2. 文化交流二原则：欠缺与补足

这一节的标题取自邬昆如一篇文章的题目。我之所以抛开邬氏的其他大量著述，而从其一篇文章谈起，是因为一则此题目本身的重要；二是此问题具有相当的方法论意义，邬氏的许多著述都是对此原则的贯彻和深化。因而，此问题本身就具有纲领性的意义，构成了对邬氏思想把握的重要线索。

文化的发展总是和文化的交流分不开的。文化的交流包含了两个层面：(1)本土文化和外来文化的交流；(2)文化不同阶层之间的交流。我们看看作为现代的中国基督徒知识分子，邬昆如是如何看待这个问题的。为了阐述方便，我们先把他的二原则给予简单介绍。邬氏提出文化交流的二原则：欠缺与补足，是从人类文化或人性文化的面向，探讨文化发展中“施与受”过程背后的形上基础。为此，针对文化交流的两个层面，他提出，在前者是“本土文化失调，外来文化补足”，在后者是“道德文化式微，宗教文化拯救”。现在让我们顺着他的“历史发展”、“内在涵义”、“当代意义”的三个 方面，来看他的具体解释。

历史发展：首先他从“知”、“行”、“信”三方面来厘清中国文化的发展，他指出“从先秦的‘行’，到秦汉的‘知’，再从秦汉的‘知’到隋唐的‘信’，是中国文化发展中很具有意义的一环；因为文化发展的渊源在放‘行’，因而其后的整个发展都充满了‘行’的因素‘知’在要求‘实行的知’，‘信’也在要求‘实行的信’。”¹¹⁹对此他问到：何以外来文化（印度的‘佛’）能融入中国文化？中国文化何以能在新的宗教文化中继续生存和发展？太史公司马迁在《史记》中针对伯

夷“善生”却得“恶死”，盗跖“恶生”却得“善终”，发出“儆所谓天道，是邪非邪？”（《史记》卷六十一《伯夷列传第一》）从此，邬昆如认为中国本土文化中至少到司马迁的时代，只有“今生今世”，并没“来生来世”的观念。无法对“报应”提供渠道，这是中国文化对人生问题的一种“欠缺”。这即是说中国道德取向的文化中欠缺“来世生命”的理念。这是不属于道德层次，而属于宗教领域。甚至中国的道教也只注重今生的羽化登仙，在时间的定位上，也没有提供“来生来世”的理念。而佛教的前生、今生、来生的三世轮回说能给道德行为提供强有力的动机。虽然佛教的“出家”、“出世”和儒家的“齐家”、“人世”相冲突。但是在整体上儒家还是接受并融通了佛教，其形上根源就在于“道德哲学衔接宗教部分上的‘来生来世’概念的引进。”¹²⁰而传统的“家”观念并没有改变，而且使小乘的“出家”发展到大乘。“这种融洽了‘伦理’与‘宗教’的新体系，用了印度传来的‘信’，以及中国固有的‘行’；‘信’就是在‘行’之中，加入了对‘今世’与‘彼岸’的信念与信心；‘行’就是对此‘信仰’的实践。”¹²¹由此，他印证了“本土文化失调，外来文化补足”和“道德文化式微，宗教文化补足。”

对于基督宗教之於西方，他也进行同样的分析。他认为雅典对时空定点的利用，催生了奥林匹克文化的竞争性格。罗马的炼金也以竞争为前提。而希伯来宗教的“仁爱”之所以能和希腊、罗马的“竞争”共融也是建立在“今世”和“来世”的区分。他指出“人性对今生追求感不到满足时，人心在自身的极限上挣扎时，总要设法超越自己；就凭了这种人性的长处，以及人性善良的一面，‘仁爱’以及永恒幸福的保证，才真正深植当时民心。‘从彼岸来的信息’至少在人性追求完美时，有决定性的作用。”¹²²同时“仁爱”并没有取代“竞争”的天性，而是转化为去世界各地“宣讲天国”，“传播

福音”。

进一步，他认为以柏拉图为首的希腊哲学，对观念界‘恒’的强调，无法进行现实的变革而落实理想国的实现。而希伯来的宗教制度和思想补足了西方世界在追求正义途中的欠缺。同时基督宗教的“爱”比建立在人性上的“正义”具有更强势的倾向，它不仅可成全“正义”的建立，而且还可以发展出人际关系的博爱。 邬昆如称此为“政治文化式微，宗教文化拯救”，或“法律文化式微，宗教文化拯救。”¹²³

通过对中西的分析，他认为在历史中，中国的佛教和西方的基督教的发展时间最长久，也最能融合固有文化。并且那个时代“都是最重视人性的时代，因为那时都能站在‘彼岸’的立场来看‘此世’，从永恒的立场来看时间，从无限的立场来看空间。”¹²⁴

内在涵义：透过历史的演变，他揭示在文化发展中，当自身文化走向末路并且不足以自救时，总是向外求救，而中西在历史上所需的救援都是宗教信仰。对此他是依据他的哲学思想来分析的。他认为人是用自己的知，行，感去追求真，善，美的。这是人的本性。而基督教给西方“竞争”带来的“仁爱”，佛教给中国“今生”引进的“来生”。“在人性的完成进阶中，都可以说比知识、伦理、艺术更能把握人性，更能把握住人的心灵，更能发展人性，使其超越自己，与‘神性’和‘佛性’结合。‘神圣感’的意识毕竟指出了人性的最终归宿。”¹²⁵他把中西文化的发展划分为两个阶段：宗教前期和宗教后期。宗教前期的文化都是属于“理智”的文化，是人的本性文化，即理智可把握的文化。中国的先秦及秦汉，西方的希腊和罗马即属于此。而宗教后期都有“从彼岸来的信息”的意义，这指的是基督教的“天国”和佛教的“轮回”，形成的是‘启示文化’。前者是本位文化，本性文化，是依靠理智来把握和追求人性的真善美，

而只有在后者的“启示文化”的帮助下才能达到“整个人性的完成”，即成圣。这即是说圣并不是在真善美的纵的排列上。而是超越本性的“真善美”之上的。对于本性文化或本位文化，它是“超越而不相反”，“完成而不毁灭”¹²⁶

透过上述的分析，可知邬昆如所说的文化交流二原则：欠缺与补足，实乃包涵两个层面，一是本土文化和外来文化的欠缺与补足，即“本土文化失调，外来文化补足”。二是本性文化和启示文化的欠缺与补足，即“道德(政治,法律,科技,艺术等)式微,宗教文化拯救”。前者是注重地域层面，后者是注重文化阶层的分类。

当代意义:综合我们所引用的邬氏的两篇文献(见注),可以发现他认为这一文化交流原则具有如下几方面意义:(1)依据上述原则,他认为在文化交流中,“华夷之辨”,和“全盘西化”都是偏颇的,前阻碍了文化的发展和进步,后者则被别人同化而造成自身文化的消亡。他强调主体文化在接受外来文化时,应保持自己的主位性,即以自己的主体去融通外来因素,这“虽不一定是‘中体西用’的模式,但亦有类似的肯定。”¹²⁷他认为中西历史上的文化交流都是如此,在中国“家”中心的道德文化取向转化并消融了佛教的宗教文化。在西方希腊为主体的文化吸取了希伯来宗教文化,但也保留了思辨和竞争的特点。(2)在文化交流上,应注意不同的文化层次:真善美圣。注意共同文化和特殊文化的差别。低层次的较容易交流,高层的就困难些。他指出中国文化“欠缺”西方的科学和民主,需要“补足”。这是很正常的。但不能以此来否定和批判文化的其他层次,以为“科技”和“民主”可以实现一切,并取代文化的其他层次是错误的。他指出由“真”到“圣”,是一层比一层高,一层比一层更能实现人性的完美。“虽有上层可以修正并取代下层,而无反过来,由下层去批判上层的道理。”¹²⁸科学和民主法制都有

其道德及宗教的超越基础，没有后者，前者只是徒有形式，甚至可能人为物役，裁害人性。后者可以补足前者的不足。例如，“博爱”是正义的基础和补足，“仁民爱物”可与“人定胜天”相互补足。(3) 宗教与文化。前两方面意义，是邬氏站在一个现代中国的知识分子立场所作的思考。站在一个现代中国的基督徒知识分子的立场，他进一步关注宗教与文化的关系。这是关系到本位（本性）文化和启示文化的关系，做人和基督徒的关系。依据启示文化对本位文化的“超越而不相反”，“完成而不毁灭”的立场，他坚持“一个文化人，必定是‘先做人，然后做信徒’；在今天的意义来说：‘先作中国人，然后作中国基督徒’。……；在中国文化的背景中，一个不讲‘修，齐，治，平’的人，也不可能是一位好基督徒。¹²⁹这也就是说今天的中国人不必先西化，而可由自身的文化传统中接受基督的信仰。对于当代中国文化，无论是唯物、实用、实证、功利的洋化思想，还是所谓的‘保卫文化’的呼吁，都是反基督的，需要基督的福音来开导。因而他关注如何以中国文化为背景来接受并消化基督思想，使中国基督化。此即是要以基督信仰拯救中国文化的危机，领导社会的前进和进步。这不是‘随着社会走’而是要“使福音‘适应’文化的优秀部分，而‘拯救’并‘修正’错误并衰微的部分，使教会中国化，使中国基督化。”对此他认为中国的“天人合一”的思想，“家”文化的传统等都可经过转化而走向基督信仰¹³⁰

通过上述反省，他最后的结论是“文化的拯救，总不外在于‘复古’与‘创新’中找寻出路，中国传统文化，若赋予新的意义；西方科技的发展，若赋予人性的尊严和价值；再加上对基督的信仰，则不难在对未来的憧憬中，抱有一种希望。这希望是在‘信’中开始，是在‘爱’中成长；这‘信’与‘爱’都可由基督宗教情操中获得。”¹³¹

3. 存在哲学即救赎哲学

邬昆如先生的学术研究的重要取向之一，即是对存在哲学（存在主义）的研究。邬昆如先生在台湾大学毕业后，到欧洲留学 7 年，对存在主义有较深入的了解。1969 年回台湾大学任教后，发现台湾省充斥着各种错误的存在主义学说，笼罩着悲观失望的灰色思想、疯狂漫骂的暴乱主张、借存在主义之名反宗教、反政府、反制度的思想。邬昆如的存在哲学即是要对这种现象加以澄清。在邬昆如看来，台湾省的存在主义的阐介都是基于英文或日文的翻译，而事实上所有存在主义都不用英文著述，而是多用德文和法文，也有西班牙文及丹麦文。其结果是不以原作者的理论为基础，而借用第二手资料断章取义，宣传自己的思想。二是以存在主义为傀儡，来反对或维护宗教，都不能客观地研究存在主义，而以神的存在与否来界定存在主义的真伪。在邬氏看来，存在主义所要讨论的不是神的问题，而是人的问题。肯定或否定神的存在，只是存在哲学的出路，而非存在主义的根本。¹³²

关于存在主义的历史演变，邬昆如指出：“存在主义发源在丹麦，发展在德国、波及到法国，误会产生在美洲和亚洲。”¹³³ 邬以为存在主义始祖丹麦哲学家祈克果所指出的存在哲学道路在于认清个人的矛盾、失败、荒谬，然后以宗教信仰的方式解脱自己，走向合一、和谐、幸福的境界，成为正统存在主义的尺度。¹³⁴ 并影响了整个存在主义的发展路向。所有的存在主义者都一致认为人生是荒谬的，问题则在于对荒谬所采取的态度。基于这一考虑，邬氏把存在主义分为三种类型：荒谬期（绝望期）、彷徨期（奋斗期）、希望期（自由期）。¹³⁵ 与此相应存在哲学家的性格亦可分为三类：悲观失望型：尼采与沙特；宗教信仰型：祈克果、雅斯培、马色尔；自身努力型：海

德格尔、卡繆。¹³⁵

邬昆如对存在主义思想的推阐，不仅是一般性思想介绍，而是更加针对台湾省思想界的状况而论的。在他看来，台湾部分学界人士以为所有存在主义思想都是肯定人性的绝望与荒谬，消除所有超越可能性的彻底无神主义，实乃是将沙特作为存在主义的唯一代表，是对存在主义的误解。不同的存在主义者有不同的精神诉求和对荒谬的态度，无神的存在主义并非是存在主义的惟一精神取向。甚至存在哲学是有神的还是无神的，根本不是一个重要的问题，而是属于个人的自由抉择之事。存在哲学的真正目的是要使每个人找到自己的存在、自觉选择自己的价值、自己的生命意义。正是这一自觉引导每个人走自己的路，而不盲目地跟着别人走。存在主义告诉人应该正视生命的存在，自觉选择自己的生命之路。

邬昆如指出，存在主义正视生命中的荒谬、苦闷、迷失，但并不止于止，而是设法从中解脱出来，只有沙特才无法从荒谬中解脱。大多数存在主义者在发现了荒谬之后，不死心、不绝望，并且要在绝望中寻找希望。邬昆如对存在主义研究的结论：“人不是荒谬的，世界也不是荒谬的，人生在此才荒谬，人生荒谬的原因就在于：要在不幸中去创造幸福，要在荒谬中、无法理解中，去寻找答案。”¹³⁷这就要求人有“救人淑世”的“菩萨”心肠。

基于对存在哲学的如此把握，邬昆如认为“存在哲学的根本动机，即是救赎哲学。”¹³⁸这一有神论的存在哲学思想，是基于祈克果对宗教存在的反思。祈克果以降的存在哲学家，除沙特之外，都强调以“奋斗”代替“反抗”，以“仁爱”代替“斗争”。希望以“仁爱”为手段，透过荒谬而走向幸福的人生。祈克果以个人的“存在”来突显时代的困顿与苦闷，“个人”是哲学与宗教所应关注的主题。人

类生活中的迷失、苦闷与荒谬是人存在的隔离，其根源在于人性与神性的合一受到损害，致使人性生活沾染无法摆脱的忧悵和绝望。而此局面的化解之道不在于感性生活和理知生活，而应在宗教生活中寻找救恩，把自己的存在落实到人神关系的和解上。人的隔离虽表现为多种样态，但最根本的是与自己的隔离，其根源则是人与神的隔离。化解之道就从自身做起，而动力就是存在本身，并以此来重建“人神”的新关系。祈克果的信仰，雅士培的“超越”，马色尔的“绝对你”，都是把人性存在奠基在神性存在的基础上。存在哲学家并不止于对人性存在的发掘和对荒谬的正视，更要把人从荒谬的存在解救出来。不仅有神论存在哲学家如此，甚至连卡繆也认为应以仁爱取代反抗，强调幸福不是一切，人还有责任。人应当透过“荒谬”走向责任，所表达的都是救赎的意向。而海德格尔哲学所谓的“存有的再临”亦旨在呈现其“救赎”计划。¹³⁹而只有沙特是个例外。

立足于当代中国文化的景观，邬昆如更进一步指出，存在主义在台湾省的泛滥，甚至把老庄列为存在哲学家，实乃以存在哲学为名来宣扬无神论。这是对存在哲学和中国传统文化的双重误解。西方二千年来发展了宗教制度和深奥的神学，指出了“崇敬上帝”，却忽略了“爱人类”的责任，存在哲学对个人存在的重视，是以爱人类来表示对上帝的爱，以对人类的责任来示对神的信仰，实是西方思想转机与幸运。而我国的传统思想是人文的、人道主义的。其天人是合一而非分裂的，合一在此世的国家社会而非未来的天国。中国文化的发展中，没出现“神赐或人为”以及“或此或彼”的逻辑上的二元对立，也没有“因爱神而无法爱人”的荒谬困扰，和“上帝已死”悲哀感受。中国人的幸福观是建立在天人合一的境界上。而西方目前所觉醒的人文主义，原就是中华民族早已拥有的思想，

西方传统的“神中心”不妨向东方的“人中心”看齐,存在哲学的努力与深度,与此不谋而合。¹⁴⁰这是邬氏对存在哲学研究所获得的启示。

4 道优于势：中外政治哲学的对比

《中外政治哲学之比较研究》(上、下)是邬氏的一部重要的系统性著作,是其多元学术定向之一。该书秉其体系化的方法论,从“史的发展”“内在涵义”“当代意义”三方面来比较中外政治哲学。

通过对中外政治学的历史发展,加以系统的疏释之后,邬昆如指出,中外政治哲学都是在人类“求生存”的共同情况下而产生的。其历史的发展阶段可分为:(1)政治家的忧患意识:初民时代,古圣先贤面对着天灾人祸,激发起忧患意识,提出“选贤与能”的政治原则,来解决民生问题和驳斥人际关系中弱肉强食的霸道,并积极建构未来世界的草图及其实现途径。为此,孔子的“太平世”、柏拉图的“理想国”,是中西各自的政治理想。反霸道、行仁道是共同之处,其哲学基础就是人人平等,这一基础的终极根据即是“天”。故此,忧患意识是中外政治哲学的共同渊源和中外政治家的原始心态。(2)道高一尺,魔高一丈:中西崇高的政治理想,并没有在现实政治中得到落实,选“贤与能”的政治家的条件,变为对“能”的单纯追求和运用。“强权就是公理”变成了现实政治的原则。这即是中国秦汉以后,西洋罗马时代以后的情形。实际政治,无论是中国还是在西洋,都失落了“王道”理想,由此中国两汉时代的文物制度的兴盛和西洋罗马时代政治文物的鼎盛,因失落其文化之根,而花果凋零。(3)宗教的救援:中西政治哲学衰落到极点,又出现转机,这一转机不是出自自身文化,而是外来的救助,即中国引入了印度的

佛教，西洋白希伯莱接受了基督宗教。佛教给予中国文化补足，是为“修身”注入了超越的宗教动机。佛教的轮回报应，突破了中国传统的现世主义而直指永恒、涅槃的超越境界，突破了家、国的藩篱而走向世界主义。如此的“修身”实践对中国的社会政治起到安定作用。基督宗教之于西洋，起到“宗教补政令不足”之作用，希腊的“正义”理念并没有遏止住奴隶制度和实现人人平等。而基督宗教的“人的灵魂是上帝的肖像”的教义，则终止了奴隶制度，和改变了殖民政策。宗教的时期在中西文化的分段发展中历时最长，宗教从彼岸带来的讯息，为人现实活动奠定了超越的根据，并超度人的现世活动至超越境界。（4）宗教情操的没落，导致哲学的没落。近代以来东西方都遭受到宗教情操的没落，其结果是哲学和道德的没落，文艺复兴之结果，是强权、竞争、奴隶制度、殖民政策死灰复燃，而人的尊严、价值、自由则不被重视，哲学家非但不为时代指点迷津，反而为不人道的事实做理论上的辩护。而五四新文化运动后的中国，完全是西方近代思潮的重演，向西方所学到的是霸道与强权，而排除中国几千年来文化传统和道德传统，致使士大夫丧失了忧患意识而只关注个人的利害关系。（5）文化复兴之道：在邬氏看来，无论是对中国，还是对西方，消极的文化复兴之路，就是破除西洋 19 世纪以来的各种末流思想，如唯物、实用、实证、功利、共产、进化等，而积极的文化复兴，则是重建伦理道德，并为道德确立根本的动机，即发挥宗教的功能。中西文化的复兴之路，都应迈向“天下一家”的远景，而方法则应是以仁爱代替仇恨、以互助取代斗争。^[4]

关于中西政治哲学历史发展所表现的差异，邬氏从如下几方面加以分析：（1）王道与霸道：在邬氏看来，中国传统的治道，是在“王道”和“德治”上努力，强调以德化人，关注为政者的德行修养；

而西洋自柏拉图的理想国起,就重视“法治”的“正义”概念,“法治”是在“德治”没有保障下的权宜之计,它所追求的正义公道,无法要
求出“牺牲”“忘我”“义务”的精神。“法治”是修正“霸道”的良方,
却又低于“王道”和“德治”的价值,并且“法治”以力服人,可能流于
“术”和“势”的“霸道”。(2)现实和理想:在政治理论的体系架构
中,西洋倾重于客观现实的关注和知识体系的架构;而中国政治哲
学背后的求学方法,在于学问的目的和主观的德目即“诚”的作用,
而比较不重视客观因素和条件。这种对现实或理想的偏重是根源
于对“知”或“行”的偏重。(3)制度哲学和制度教育:中西政治哲学
的一个不同点,体现在“制度化”上。西洋的政治哲学多通过制度
化来表现并通过制度的教育来使政治哲学系统化,也可反过来,以
制度化的教育来改变政治哲学的理论。这是西洋维护传统的量重
要、最有效的方法。中国教育制度的内容自由,强调“因时因地”的
教育,而不注重统一的理论体系。邬氏指出,中国教育制度所预设
的,不是针对乱世的良方,而只适宜于陶冶君子的心性,却无法改
变小人的态度。而制度化的哲学利用制度教育则可以给百姓强有
力的思想免疫力,这在乱世中的作用特别明显。(4)宗教制度与宗
教情操:西洋基督宗教,是制度化的宗教,并从制度中产生宗教情
操,以此来陶冶人的心灵,圣化信徒的心灵,制度与情操是宗教的
一体两面。相反,中国宗教素来不在制度上着手,而让人从自己内
心去把握宗教情操,给人以极大的自由,在邬氏看来,立足于整体
人类文化的立场,寄寓于宗教情操,可作为人类共慧命的蓝本。宗
教信仰、宗教制度、宗教情操,是三位一体的,可以“补政令之不
足”,特别是在工商社会,宗教情操更需要宗教制度的保证。因而,
邬氏以为理想的政治哲学基础为:“宗教制度像西洋,用以催生并
保障个人的宗教自由,以及宗教情操;而宗教情操的催生与发展则

是如东方的心灵，向着崇拜的目标开放以个别的宗教经验来支持宗教情操的发展。”¹⁴²(5)知、行、信三部曲：在知、行、信的发展次序上，西洋是“知”、“行”、“信”，中国是“行”、“知”、“信”。这一不同的要同在于“知”本位与“行”本位原始文化类型的差异。政治的哲学基础也由此而界定：“由‘行’为原型的，自然是德治主义和王道政治。一切都要以身作则，就连知识的传授，亦得涉及‘德行’。由‘德’为中心的当然在于每个个人的自觉，以及个人自身的体验：因而，其辩证体系，也是人际关系中的交互意见，是‘知’的深度考验。但却不是‘德行’的考证。”¹⁴³。但这种差异发展到最后，还归属到宗教的“信”，以“信”作为道德的动机和“知”的方向。(6)创业精神与守业能力：在郭氏看来，西洋文化注重创业精神，就具有融和外来文化的心胸，并且容易忘掉自身与外来文化的分野，能接受外来文化作为自己的文化。而中国文化注重守业的能力，其消融外来文化的能力虽然很强，却不很彻底，如接受消化了佛教，却要保留一些不消化之处，而造成学派之争。

关于中西政治哲学的“内在涵义”，郭氏从“求生存”、“天下为公，世界大同”、“修齐治平”、“天命”、“人性”、“各种政体”等方面来注释中国政治哲学的内在涵义，而从“组织”、“彼岸”、“理想国”、“权力”、“殖民”、“政体”、“学说与现实”来界定西洋政治哲学的内在涵义。在郭氏看来，中外政治哲学的“内在涵义”，在起源、目的、对象、主体、意向、心态等方面都是“大同”的，而只在达到目的方法上有些出人，甚至完全相反，中外政治哲学都在“求生存”的需要下，由“忧患意识”所推动的‘仁爱’与互助”，缔造了原始社会的根本形态。而强调“人性”对“兽性”的摆脱和控制，以“心性”的研究，作为确立政治制度的取向，亦是中西的共同之处。借助于对“心性”的探讨，“人是合群的动物”的原则的界定，使人际关系中的正

义得以确立。中外政治哲学都是以“心灵”为基础去界定人际关系中的各种规范。“心性”是各种法律规范的形上原则。从“心性”出发,指出“太平世”或“理想国”是中外政治哲学的动态追求,而其中所有的政治设计都是为此目的而服务的。

而采取何种方式来达到“大同”的理想,是各种不同政治哲学的差异所在。其关键在于是“斗争”还是“互助”,更能有效地引导人走向理想,尽管“爱”与“恨”,“斗争”与“互助”都是人世间并存的事实,但在邬氏看来,关键不在于孰真孰假,而在于人类如何抉择。而依着“良知”去抉择,才是“心性”的最终依据。“在政治哲学的内在涵义中,人性的善良就必须先予以肯定,人与人之间的仁爱和互助,亦必须付诸实行,才有希望建立‘人间’天国。”¹⁴⁴邬昆如正是以“仁爱”与“互助”为原则,来看政治内涵的相异。再者,中国政治哲学以“人”的修养为中心,对“天”的形上基础并不特别关注,而西洋政治哲学的则关注“上帝”问题,“人”只是承行天命,强调政治的运作以“上帝意旨”为取向,另外,中国“太平世”的理想是未来式的,而西洋“理想国”则是寻根式的¹⁴⁵

在上述“大同”与“小异”的基础上,中西政治哲学可以相反相成,其结论为:“儒家的‘太平世’构想是世界政治的总目标,……在相互补足的原则下,‘太平世’的构想要比来生来世的天国,来的真实而且富于人生的;同样,宗教的博爱精神,要比人本主义的情操更能作为实践的动机,中西在这方面的相互补足,在三民主义哲学理论中,可以找到很明显的注脚。”¹⁴⁶

在“当代意义”部分,邬氏以“西化过程中的偏差与失误”、“共产主义的浩劫”、“三民主义统一中国”三节来说明中国政治哲学的当代意义;以“奴隶制度与殖民政策”、“狭窄的种族主义”、“19世纪的没落”、“20世纪的觉醒”四节来说明西洋政治哲学的当代意义。

在邬氏看来,共产主义的危害,“争”的心态的危机,“法治”的理想的偏差,是当代政治哲学共同课题,而国家主义、种族主义是西洋政治哲学发展中的敌人。为破除这些政治哲学的危害,中西政治哲学可以相辅相成。利用西洋形上学补足中国道德哲学,而中国哲学的修齐治平的落实,可补足西洋对人际关系的了解。理想的统合方式,是利用“宗教的永生超度道德的今生今世,并以道德实践来补足政令,使政令的内在涵义充满仁爱和互助,总之,即是使“太平世”与“政治方法”,“宗教”与“道德”相辅相成,以解决当代政治的危机。¹⁴⁷

5. 小结

邬昆如先生的哲学探索,在于运用其“体系化的方法论”对哲学的各个维度加以研究。在具体的研究中,强调天道与人道、宗教与道德、超越与内在的补足与贯通,并在存有的等级上探讨存有的基本特性:真、善、美、圣。通过对知、行、感、信的整合来安顿人生。并提出了文化交流的二原则来处理本土文化与外来文化,以及文化不同阶层的交流。邬昆如对中西政治哲学的比较、对有神论存在哲学的阐释都是在前述的方法论原则下进行。他的学术研究的主要取向之一,即是在当代中国文化背景中实现宗教对人生的价值,并确定基督宗教对中国文化传统的提升与补足作用。另外需要加以说明的是本文对邬昆如思想的阐释,并非是对其思想的全面探讨,如他对现象学的研究,以及文化哲学,就没有纳入到本文的结构之中。这一方面是由于本人对其相关资料收集还不完备,另一方面由于本人学力和时间所限。总之,邬氏的哲学探索,表现出他学术视野的广度和深度综合性,这似乎可以看作当代台湾士林哲学对中西文化传统的全面开放和融摄,而这开放和融合的基

点则是士林哲学的存有论和基督信仰的超越关切。

注：

1. 项退结。《对命运与使命的一理解及个人体验》，《哲学与文化》月刊，1993.11

2. 有关唐君毅的方法论，我曾撰《本心与方法》，见《通化师院学报》1992.1.

3. 吾师方克立先生的哲学史方法论，如关于范畴研究，以及“古为今用，洋为中用，批判继承，综合创新”和“同情的理解，客观的分析，批判的超越”，业已引起学界的关注。

4. 项退结。《中国哲学之路》，台北市，东大图书公司，民国八十年，第 3 - 26 页。

5. 傅佩荣《项退结教授著〈中国哲学之路〉评介》《哲学与文化》月刊，1993.11.

6. Thomas S. kuhn, 《The Structure of Scientific Revolution》, Chicago : The University of Chicago Press, 1970, pp. 4 - 5, 10 - 11.

7. 项退结《试论中国哲学研究方法》，《哲学与文化》月刊，1993.11。

8. 项退结《试论中国哲学研究方法》，《哲学与文化》月刊，1993.11。对此具体的解释可见项退结在《中国哲学之路》中的《〈洪范〉的历史意义与哲学意义》和《洪范面对非理性或自律的合理性——合理性终极起源的讨论》两篇文章。

9. 张立文《宋明理学逻辑结构的演化》台北市：万卷楼图书公司，民国 83 年初版，第 205 页。

10. 项退结《试论中国哲学研究方法》，《哲学与文化》月刊，1993.11。

11. 项退结。《中国哲学之路》，台北市，东大图书公司，民国八十年。第 33 页。

12. Martin Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen; Max Niemeyer, 1957, S. 153. 项退结《海德格》，台北市：东大图书公司，民国 78 年，第 83 页。

13. 项退结。《中国哲学之路》，台北市，东大图书公司，民国八十年。第 87 页。
14. 同上，第 84 页。
15. 16 项退结《试论中国哲学研究方法》，《哲学与文化》月刊，1993.11。
17. 项退结。《中国哲学之路》，台北市，东大图书公司，民国八十年。第 29 页。
18. 同上，第 37 页。
19. 项退结《两种不同超越与未来中国文化》，沈清松主编：《诠释与创造——传统中华文化及其未来发展》，第 503 页。
20. 劳思光《中国哲学（一）》台北：三民书局，民国 70 年 1 月初版，第 23—24 页。
21. 项退结。《中国哲学之路》，台北市，东大图书公司，民国八十年。第 136—138 页。
22. 同上，第 110 页。
23. 项退结《项退结教授著作学术座谈会总结——对问题的答复》《哲学与文化》月刊。1993.11。
24. 劳思光《中国哲学（一）》台北：三民书局，民国 70 年 1 月初版，第 26—28 页。
25. 同 19. 第 512 页。
26. 项退结《宗教与中国文化》，《神学年刊》第 13 期，第 35—36 页。
27. 同 19. 第 514 页。
28. 同上，第 515 页。
29. 同上，第 516 页。
30. 同上，第 515 页。
31. 同上，第 517—518 页。
32. Thome H Fang, *Chinese View of Life, The philosophy of Comprehensive Harmony*. Hongkong, Union Press, 1956, p. 31.
33. 《中国哲学之路》，第 51—53 页。大多数天主教学者都喜欢用有神与

无神，一神与泛神的架构来分析儒家，这固然有他们的用意所在，但问题是如此分析和评判，是否能把握儒家思想的特质，是否可能造成对儒家思想的误读？

34. 同上。

35. 《中国哲学之路》，第 51-53 页。同上。

36.37.38. 同 19,第 519 页。

39.《中国哲学之路》，第 54 页。

40. 对此,刘小枫阐发的最为突出,参见,《走向十字架的真》。

41.42.43.44.45.46.项退结《以儒家人性论为基础的人生哲学》,《哲学与文化》月刊,1993.7,并参见,《中国哲学之路》。

47. 项退结《孟子与亚里斯多德对人的定义——从海德格对西方逻辑思考的批判说起》,《哲学杂志》第 12 期,1995 年 4 月出版,第 39 页。

48.49. 同上。

50. 事实上,这三个层面在儒家,特别是心学的义理架构中,是道而为一的,即就道德活的内在动源即人的超越本性而言,本心或仁是本善的;就此本善之本心的活动由人之四端而显发而言,是向善的;就人即此四端作存在抉择而行善而言,是应善的,分解而实在的言,是三;统而超越的言,是一,项退结的着眼点是分解而实在的三,而不谈统而超越的一,其用意在于通用对孟子性善论的再诠释而为位格尊严和上帝信仰确立理论基础。

51. 项退结《孟子与亚里斯多德对人的定义——从海德格对西方逻辑思考的批判说起》,《哲学杂志》第 12 期,1995 年 4 月出版,第 46 页。

52. 同上,第 47 页。

53. 此诚然不错,然理学家所言之理,非自然主义的自然之理(如项先生所言),而是存有论的生化之理,即仁。

54. 项退结《孟子与亚里斯多德对人的定义——从海德格对西方逻辑思考的批判说起》,《哲学杂志》第 12 期,1995 年 4 月出版,第 48 页。

55. 同上,第 50 页。

56. 同上,第 49 页。

57. 同上,第 52 页。

58. 同上,第 52 页,原引自 *Thaddaeus Tzi - chieh Hang, Daakosm ische Jen. S143.*

59. 项退结《迈向未来的哲学思考》,台北:东大图书公司,1988 年 2 月修订初版,第 248 页。

60. 同上,第 281 页,以[我与你]释[仁]固然不错,因为[仁]本身包含了位格关系,但仁不等同于位格,他是超位格的,而不是非位格的,在儒家义理的究极义上,他是使“万有”成为“万有”的创造性自身,此不可不明。

61. 项退结《人之哲学》台北,中央文物供应社,民国 71 年,第 148 ~ 149, 159 ~ 163 页。

62. 63. 项退结《‘一体之仁’的含义及其对基督徒的意义》,《哲学与文化》第 15 卷,第 8 期,第 15 页。

64. 同上,第 16 页。

65. 同上,第 16 页。

66. 同上,第 17 页。

67. 同上,第 17 页。

68. 同上,第 17 页。

69. 同上,第 286 页。

70. 同上,第 276 页。

71. 同上,第 286 页。

72. 同上,第 290 页。

73. 同上,第 19 页。

74. 同上,第 19 页。

75. 傅佩荣《项退结教授著〈中国哲学之路〉评价》,《哲学与文化》月刊,1993.11,第 1080 页。

76. 袁信爱《谢谢您,老师》,《哲学与文化》月刊,1993.11,第 1102 页。

77. 袁信爱《从人的完整走向完整的人——访项退结教授》(项答),《哲学与文化》月刊,第 1137 页。

78. 沈清松《项退结教授著〈人之哲学〉评析》，《哲学与文化》月刊，第 1073 页。

79. 项退结《项退结教授著作学术座谈会总——对问题的答复》，《哲学与文化》月刊，第 1089 页。

80. 袁信爱《从人的完整走向完整的人——访项退结教授》（项答），《哲学与文化》月刊，第 1137 页。

81. 项退结《人之哲学》，台北：中央文物供应社，民 71 年，第 67 页。

82. 参见项退结《中国传统哲学中的生命观——并试对生命概念作进一步的澄清》，《哲学与文化》月刊，第 6 卷第 8,9 期、第 7 卷第 1,2 期，《从中国哲学的生命观走向比较完整的生命概念》，《哲学与文化》月刊，第 7 卷 5 期。

83. 项退结《儒家哲学中的生命观》，《哲学与文化》第 13 卷第 4 期，第 18 页，项教授所指诚然不错，然而从未有将易传竹‘生’当做单纯的自然生命。事实上易传形上学乃是通于万有阴阳交感的化生过程而透显生生不已的创造性自身，此创造性与万有的生化是不二的。儒家言生命是即此创造性自身而言生命，以转化人的自然生命为价值生命，然而项教授在解读易传时也有一个预设，即个体处言生命，故他不从此形上学处发挥，而另作新的论释，对此傅佩荣先生亦给予指出，参见《哲学与文化》同期傅文。

84. 同上，第 18 页。

85. 沈清松《项退结教授著〈人之哲学〉评析》，《哲学与文化》月刊，第 1074 页，参见《人之哲学》第六章。

86. 项退结《荀子在中国哲学史中的关键地位及其现代意义》，《哲学与文化》月刊，第 9 卷第 10~12 期。

87. 项退结《儒家哲学中的生命观》，《哲学与文化》第 13 卷第 4 期，第 19 页。

88. 项退结《‘一体之仁’的含义及其对基督徒的意义》，《哲学与文化》月刊第 15 卷第 19 页。

89. 项退结《人之哲学》，第 67 页。

90. 项退结《人之哲学》，第 71 页。

- 91.92.93.94.95.96. 引自《项退结著作学术座谈会总结》。
97. 袁信爰《从人的完整走向完整的人——访项退结教授》(项答),《哲学与文化》月刊,第 1137 页。
98. 项退结《迈向未来的哲学思考》,第 290 页。
- 99.100. 袁信爰《从人的完整走向完整的人——访项退结教授》(项答),《哲学与文化》月刊,第 1138 页。
101. 项退结《人之哲学》第 13-14 页。
102. 沈清松《项退结教授著〈人之哲学〉评析》,《哲学与文化》月刊,第 1078 页。
103. 方克立王其永主编《二十世纪中国哲学》(第二卷·人物志下)华夏出版社,1995 年,第 282 页,“邬昆如”条(邬昆如撰)。
104. 邬昆如《六十忆往》,《哲学与文化》第 20 卷第 1 期,1993.1.第 31 页。
105. 方东美《哲学三慧》,蒋国保周亚洲编《方东美新儒学论著辑要》中国广播电视出版社 1992 年 5 月,第 86 页,另见方东美《哲学三慧》台湾三民书局 1970 年 11 月初版。
- 106.107. 邬昆如《六十忆往》,《哲学与文化》第 20 卷第 1 期,1993.1.第 33 页。
- 108.109 邬昆如《哲学十大问题》台北东大图书公司,1984,第 14 页。
110. 同上,第 15 页。
111. 邬昆如《哲学概论》,台北:五南图书出版公司,1987 年出版,第 5 页。
112. 邬昆如《西洋哲学史》,台北:国立编译馆,1971 年第 643 页。
113. 邬昆如《哲学十大问题》台北东大图书公司,1984,第 95 页。
114. 同上,第 115 页。
115. 同上,第 133 页。
116. 同上,第 162 页。
117. 同上,第 168 页。
118. 邬昆如《哲学概论》,台北:五南图书出版公司,1987 年出版,第 433 页。

119. 郭昆如《地方教会与文化》,《神学论集》,光启出版社,第 28 期,第 233 页。
120. 郭昆如《文化交流二原则:欠缺与补足》,《哲学杂志》第 5 期,1993 年 6 月出版,第 5-9 页。
121. 郭昆如《地方教会与文化》,《神学论集》,光启出版社,第 28 期,第 235 页。
122. 同上,第 237 页。
123. 郭昆如《文化交流二原则:欠缺与补足》,《哲学杂志》第 5 期,1993 年 6 月出版,第 10-13 页。
124. 郭昆如《地方教会与文化》,《神学论集》,光启出版社,第 28 期,第 238 页。
125. 同上,第 239 页。
126. 同上,第 240 页。
127. 郭昆如《文化交流二原则:欠缺与补足》,《哲学杂志》第 5 期,1993 年 6 月出版,第 13-14 页。
128. 郭昆如《地方教会与文化》,《神学论集》,光启出版社,第 28 期,第 239 页。
129. 同上,第 240 页。
- 130.131. 同上,第 245-247 页。
132. 郭昆如:《存在主义论文集》,台北:黎明文化事业公司,1980 年 5 月初版,第 2-3 页。
133. 郭昆如:《发展中的存在主义》,台北:先知出版社,1973 年 4 月再版,第 14 页。
134. 郭昆如:《存在主义论文集》,台北:黎明文化事业公司,1980 年 5 月初版,第 11 页。
135. 同上,第 29 页。
136. 郭昆如:《存在主义真象》,台北:幼狮出版社,1975 年 12 月,第 308 页。

137. 郭昆如：《存在主义论文集》，台北：黎明文化事业公司，1980年5月初版，第41页。

138. 郭昆如：《海德格的伦理思想》，台北，《哲学论文集》第四辑，1973年9月，第156页。

139. 郭昆如：《西方二元世界之理解及其融通之道》，台大《哲学评论》，第13期，1990年1月，第12页。

140. 郭昆如：《存在主义论文集》，台北：黎明文化事业公司，1980年5月初版，第149页。

141. 郭昆如：《中外政治哲学之比较研究》（上）中央文物供应社，1981年6月，第303-319页。

142. 同上，第333页。

143. 郭昆如：《中外政治哲学之比较研究》（上）中央文物供应社，1981年6月，第336页。

144. 同上，第129页。

145. 同上，第133页。

146. 同上，第137页。

147. 同上，第288页。

第十一章 反省与开拓

在台湾新士林学派的年轻一辈学者中，傅佩荣和沈清松是颇为优秀的。他们的治学取向和方法都已表现出和其前辈学者的不同，从总体上看，他们表现出了更多的反省精神和开拓意识。从他们身上，或许可以看出台湾新士林哲学的未来走向。

一、傅佩荣的多元省思

傅佩荣，笔名傅华，上海市人，1950年生。辅仁大学哲学系毕业，台湾大学哲学研究所硕士，美国耶鲁大学哲学博士。现任台湾大学哲学系教授。主要著作有：《儒道天论发微》，《儒家哲学新论》，《荒谬之超越》，《成功人生》。

傅佩荣的生涯规划为三个阶段：第一阶段到 1984 年为止，完成了博士论文。奠定了他对儒家思想研究的基础。第二个阶段注重回馈社会，从 1984 年到 1995 年。此间出版了以人生哲理，励志修身为主题的通俗作品 30 余种。以及进行各种演讲活动。第三

阶段则由 1995 年到退休，将要全力治学，并培养优秀的学生。

在哲学史的研究上，他坚持这样两个原则：(1)把古代的每一个哲学家都当做“完整的心灵在思考完整的问题”。深入哲学家的思想内部来分析他们的思想特点和派别归属。(2)反对一厢情愿地撮合两个或多个古代哲学家，认为这毫无意义，因为“不要说不同学派不能互补或融合，甚至同一学派的不同哲学家也不宜说成互补或融合。”

1. 儒道天论发微

傅佩荣在学术上最有特色的是儒家研究，其中《儒道天论发微》一书奠定了他在古代哲学研究上的基础。我们之所以选择他的此书加以介绍和评价，不仅因为此书在学术上的独特见解，也因为此书是士林学派中对儒道天论的研究的最系统，最深入的研究。此书是他由博士论文《古代中国的天概念研究》改写成的。

中国古代哲学的“天”概念的涵义，在历史的长期发展中不断的演变。它的哲学涵义，史家们一直聚讼不一。因而无法彰显原始儒家道家的真正精神。同时也关系到整个中国哲学文化和天的关系问题。傅佩荣根据研究，做出了独特的回答。他认为“天”的原始意义是和人间的需要相呼应的。他将古代的“天”的涵义归纳出五项：主宰之天、造生之天、载行之天、启示之天、审判之天。天的五种涵义在历史上的演变和组合，反映了先秦各家思想的特色和宗旨。下面我们具体看看他的分析。

《儒道天论发微》一书共有四部分(包括导论)周朝以前的宗教观，《诗经》《书经》中的天帝观，原始儒家的天论，原始道家的天论。通过分析，他断定：“(一)以帝为由商的氏族神演化而成，及以天为由周朝的氏族神演化而成，这两种理论都是站不住脚的；(二)

帝是商人的至高主宰，而且在周朝以前帝与天并未正式成为互换等同的概念。周朝文献才明显显示帝与天之互换等同性，并且天的出现逐渐取代了帝。”²从周初文献诗经、书经来看，他指出天与帝不仅可互换，而且天还扮演了“主宰者”“启示者”“审判者”的角色，而且也展现了“造生者”和“裁行者”的功能。“启示”和“审判”是指对自然界（包括人的自然生命）而言。对此，他指出了很重要的一点，即天作为“造生者”是和犹太—基督教传统中的“自虚无中创造万物”的造物主人不相同。在表示天人关系时，中国古人用“生”而不用“造”。这所表达的是“天人关系，重点是放在道德品质，而不放在自然生命上。天做为道德根据要远比做为形体来源重要；天做为仁慈的生命大本要远比做为终极的实体基础重要。”³对此，用泛神论（Pantheism）或流生说（Emanationism）来加以解释都是不着边际的。这即是说天是具有价值意味的。这可从天人同心上看出。天概念出现重点在于从神权到德治的转移，引发了一种人文主义的觉醒。天的德性涵义的突显，体现在对“天子”的德性要求上，这表现在“天命”观念上。天人之间的关系并不是直接的，而是由“天子”为中介的。通过对《洪范》篇“皇极”的象征意义的揭示，指出“皇极”（大中）是绝对正义和完美品德的象征，是神对君王（天子）的要求。天的几种性格是通过天、天子、人三者的关系来体现的。“启示之天表现于占卜，君主的智慧、与人民的集体意志上；造生之天的首义是指生命的终极本源，而非一‘自虚无中创造万物’的造物者；并且天在造生人类时，同时赋人以道德意识；裁行之天委任君王为人世间的代表，领导百姓踏上正途、获得幸福；审判之天的特色是以天本身为绝对正义，并以‘天子’君王为绝对正义的化身。”⁵由于君王（天子）是天与人之间的中介，因而政治和宗教都系于君王一身。所以当周朝崩溃时，“天子”不可信时，人们

的信仰也要发生变化，人们要想办法来维持他的天赋的善性，这也就是春秋战国的“哲学突破”的时代。

春秋时代，礼坏乐崩，天的涵义也发生变化。傅佩荣指出天丧失了原初的尊荣，并时常成为实际事件的借口。主宰之天依然存在，但意义已弱，造生与载行之天则降为自然之天，启示与审判之天变为命运之天，天所具有的德性义已暗淡了。这个时候儒家和道家就以不同的方式来重新把握天的意义。

原始儒家的天论是傅佩荣化笔墨最多之处。他认为儒家以自然的观点来了解“造生之天”和“载行之天”，把天理解为创化不已的自然界；又从人文世界的观点来体认“启示之天”和“审判之天”，并以此为基础来建立道德的绝对要求。⁶ 面对时代的危机，孔子是“承礼启仁”，而“天”是贯穿“礼”与“仁”的线索。他指出，在孔子思想里，“礼”是一个涵盖天地人的统合范畴，它包含有宗教性、政治性、道德性。“夫礼，天之经，地之义，民之行也”（左传：昭公二十五年）傅氏称此为“万有在礼论”⁷。礼的涵义是由宗教扩展到政治、道德。孔子承礼启仁，但并不是以仁取代了礼。傅佩荣指出，对孔子而言，礼和仁并不是外在和内在的关系。所谓“克己复礼为仁”不能分为内外两截。礼和仁的关系是重叠的而非对立的。它们对人的存在而言都是统合的范畴，是互为内容和判准的，在实践上是互相补足的，而不是内外自我之间的张力。这即是说道德性的仁和宗教性的礼是合一的。⁸ 表明仁是具有宗教性的。这个理念是来自他对人性的原始理解，即人人都有向善的本性。傅佩荣以为，孔子虽然也以天为自然界，但并没远离传统以天为造生者与载行者的信念。同时他更以天为关怀人世的主宰。礼和仁都以天为绝对判准和终极来源，孔子相信自己是上天所拣选的，他传承文化，弘扬仁道的使命是来自天的安排。他个人与天之间有着亲密的经

验。

孟子承继了孔子“仁”的理念，他的立说要旨在于以仁来联结天和人。在孔子那里，天的启示者和审判者的角色只是他个人的信念，而非公开宜扬的学说。而孟子则以天为仁的基础，把孔子对天的个人体证扩展为人类的共同处境，强调天的普遍性。天的传统性格仍然保留，如统治者、造生者、载行者、启示者、审判者，依然对孟子的思想有巨大的影响。但其重点已变为“天的角色如何成为人类自我提升之道的要求之终极来源。”⁹“造生之天与载行之天不仅赐人生命，而且赋人以敏感易觉之心做为人的本质。载行之义在于先知先觉之上对后知后觉者的‘觉醒’与‘示范’作用；亦即以圣人做为天之中介。人一旦觉醒，就能体认他原本得自于天的自性。因此，启示之天要靠人的配合才能发挥效用；这种信念引发了中国古代民主政治的理想。孟子以命运与使命来区分审判之天，由此推展出一套有限度的命定论。这样一来，人的道德性获得存在的余地；更恰当地说，孟子肯定了人的‘所是’就是人的‘应是’。”¹⁰

不同于孟子以仁来统合天人，荀子承继了孔子礼的理念，强调天人相分。傅氏指出天的五种性格在荀子那里已不重要了。荀子以“天地”并称来指称自然界，而不具有启示者和审判者的作用，这两方面的角色由君子或圣人取代。把天的人格性完全化解。而原来天的主宰者和统治者的角色则由“礼”来扮演。“礼”成了荀子的终极关怀。而“礼”和“天”的关系则被忽略了。这样人性就与天脱离而孤立 in 现实世界之中。人性本恶的理论的提出就成为必然了。从整体上看，荀子的哲学是一个未完成的圆。¹¹

傅佩荣指出：“即使做为自然界来看，天仍然意指广义的实在界，亦即代表了儒家所理解的‘超越界’。基于这种认识，我们可以

说,《易传》与《中庸》综合了原始儒家的要义。”¹²他认为在《易传》和《中庸》中天的主宰性和人格性都没受到重点强调,天主要是以做为万有的本源为主。天对人的启示也是通过圣人来体现的,《易传》主要阐明圣人如何依据天道来体察人道,而《中庸》则探讨人的道德本简如何与体现在自然秩序中的天道相联结。¹³依据上述分析,傅佩荣认为对原始儒家来说,“(一)天,不论被理解为上帝或自然界,本身即是一个生命机体,并且是一切存在物的最终本源。(二)人类在依循天之道时,其生命充满了等待实现的精神价值。(三)人类在尽力成全自己的本性时,有能力而且被要求使自己达到完美的境界。”¹⁴

关于原始道家,傅氏指出,老子以“道”取代了传统的“天”,把原来属于天的某些重要特质归诸“道”。在老子那里,天只有两种含义:以“天地”并称来代表万物造生的场所;以“天之道”或“天”显示永恒常存的自然法则。¹⁵“道”才是老子的核心概念,它是存在界的统合概念和终极概念,代表原初的实在界。它的超越性和内在性是对传统天的造生者和载行者的性格的转化。道的革命性在于没有继续天的启示者和审判者的性格。¹⁶道的启示是对圣人而显的。庄子继承了老子以天为自然的思想,天的含义扩大为四个方面(一)自然之总称,(二)能产生的自然,(三)所产生的自然,(四)自然之原理。¹⁷傅氏指出,在庄子只,“造物者”和“道”及“自然之原理”是同一的,取消了造物者与受造物之间的藩篱。道家从“道”中体悟出,人的“应是”其实正是他的“所是”¹⁸。圣人的智慧就在于体悟到人的“所是”。这样天人合一就不再是一个理想,而是一个事实。在“道”之外是没有所谓“人之道”的。道家的目的在于使人解脱,回到人的原始与理想的状态中。他不是反道德的,而是超道德的。

最后，傅佩荣总结到，儒道都承认造物主指万物的本源，都认为只做自然人是不够的，人应该追求一个理想的境界。“儒家为这个理想的人加上道德色彩，道家则为他加上审美的色彩；但是无论如何，它从未与天截然分离。”¹⁹

2. 人性向善论

儒家人性论的真正意义是什么？这是探讨儒家哲学所不能回避的。傅佩荣认为“传统所谓的‘人性本善’是极为含糊的观念，不仅无法解释人的自由与善恶之间的关系，并且无法在孔孟思想中获得印证。”²⁰为此他提出了“人性向善论”对古典儒家重新加以诠释。

何为“人性向善论”呢？傅佩荣对此有一概括的说法：“人性应就人的生命之整体的、动态的表现来判断。由生理、心理、伦理连贯的发展看来，人性为敏感易觉的心灵在抉择过程中所依靠的基础，由自由与良知之对照与互动而呈现出来，这是‘以向善性’的意旨。”²¹从对人性的这样一种把握，他认为原始儒家的人性论既不是“人性本善”论，也不是“人性善向”与论，而是“人性向善”论。

具体地说，他对儒家人性论的看法是：(1)只要是人，就有人性，人性的存在是不可否认的事实；(2)人性之“性”，是从人与万物的差别处谈的，此差别即人有自由抉择的能力，人的本性就表现在他自由抉择的可能性上；(3)人性向善的“向”，代表人性的可能性；(4)向善之“善”指的是“人与人之间适当关系的实现”。对此，傅佩荣有如下说明，①善只适用于人与人之间，而不适用于人与天地万物及鬼神之间的关系；②善的主体是个体，而非群体，只有个人才能自由选择。这即就是说善的主体只能是处在人际关系的个体，宇宙万物本身只是存在问题，而无价值问题。²²

通过上述的说明，表明他认为凡是在世生活的人，都是未完成的人，都处于各种可能性之中，善恶只能在人与人之间的关系上思考。“人性向善”的根源在于“向”，这才可能突显人的自由选择的可能性。通过选择，人才可以“择善固执”，最后达到“天人合一”。

傅佩荣认为他的这一结论，完全是克就儒家原典而来的。他指出孔子首先提出了这一理论。孟子与《中庸》以直接而明显的方式，荀子与《易传》以间接而隐涵的方式对这一理论加以证实。²³通过对论语的分析，他指出，孔子虽然没有对人性提供明确的看法，但是孔子主张有共同人性的存在，他心目中的人性是向善的。他关于政治与道德的论断是以人性向善论为前提的。例如，“人之生也直”（雍也），“性相近习相远”（阳货），“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”（为政），“为仁由己，而由人乎哉”（颜渊）等。由此傅氏认为孔子的仁兼含“人之道”与“善”二义，仁是人的内在倾向，人性不是固定的东西，是随着生命而展开的，是等待实现的潜能，它所显示的趋向即是向善。孟子则进一步发挥和证实了人性向善论。他是从人与禽兽的“几希”差异即“仁义礼智”来认定共同人性的存在；这共同人性是“心之四端”，不处于完成的状态，而是具有扩充发展的倾向；这种倾向表现在“评价”与“训令”，使人分辨善恶和行善恶；这个心的来源是天，人的道德自律是天所赋予的。从而表明了人性向善。荀子虽然提出了“性恶论”，但不表明他主张人性向善。说人性恶是从人的“情”和“欲”的本能来看的。而这一论断背后是以一种道德及文化的理想主义为依据的。这即是人与禽兽的“种差”，“人之异于禽兽，以其有辨”（非相），人不仅“有气”，“有生”，“有知”，还“有义”。此“辨”与“义”是人不同于禽兽而特有的，是人性所具有的善的倾向。至于傅佩荣关于《中庸》，《易传》的论述就不一一引述了。

总之，傅佩荣认为“人性向善论”是原始儒家所共同具有的。这一理论的效果体现为如下几个方面：（1）任何人都有能力成为君子；（2）任何人都有责任成为君子；（3）任何人在成为君子的同时都有责任帮助人走向成全之途。²⁴只有从人性向善论出发，才能把原始儒家思想整合起来，使“人生向善论”，“择善固执”，“天人合一”通合起来。使孔孟儒家的面貌得到全新的呈现，这点他在新著《儒家哲学新论》中有详细的阐述。

傅氏的“人性向善论”一经提出，就受到学界的注意。来自当代新儒家阵营的牟宗三先生的高足林安梧先生就对此感到“有点不安”，并因此提出“人性善向论”傅氏的“人性向善论”展开论辩。

在林先生看来，以“人性向善”来界定儒家的人性论，无法突显儒家人性论的特点，因为笼统地说，无论是中国的儒释道还是西方文化中的基督宗教与各大哲学系统都强人性向善。他和傅氏一样同意不可本质主义地理解儒家人性论，也同样认为儒家是以向善性，他的人性善向论与向善论的基本差异在于：“善向论接受‘人性本善’说，并将‘本善’诠释为‘纯粹经验 (pure experience) 上的一个向度，而此向度本身为善。’”²⁵“人性本善”的“本”不可理解为“本质”，也不是“超绝世界的圆满之善”，它是就日常的生活经验作为其纯粹经验而言的。他不同意傅氏将儒家所说的善仅仅理解为人与人之间的关系，而认为儒家所说的善是在天人，物我，人已合一的文化传统脉络下言说的，“强调的是对一个‘根源性整体’的关怀，就此根源性整体的动源而言，就此根源性整体的‘向’——动力而言，其本身就是善的。”²⁶此根源性整体指点出人的道德实践的必然性，而不是逻辑的必然性或因果性，是通过意志因果性下的必然性。正是在此实践必然性的意义上，说“人性本善”。这个“本善”也就是“人之所以异于禽兽者几希”中的“几希”。这就是人道

德实践的内在必然性。善向论的提出就是要突出儒家思想中存有论、宇宙论、实践论统合为一的理论特色。

对此，傅教授提出了他的回答。他认为在孔、孟原典中找不到任何一句话把“善”用于解释人与物，人与天之间的关系这是他强调“善”只适用于人与人之间的重要理由。同时他也反对把“性本善”作“善向”或“定向”的解释。认为阿题的关键在于人到底有没有自由？在他看来，“定向”并不能说明更多的事实，也无法否认人可以为恶，人不会因“定向”而没有自由。他强调“‘向’是表示一种内心自发对自我选择的判断。”²⁷更进一步，他指出“儒家强调道德实践，其理由即在于人性只有‘向’、只有不安的可能性此性向本身无所谓善或不善，因为判断善或不善，端看人有没有去实践充扩善端，端看人有没有良师益友的切磋砥砺，更重要的是，端看有没有礼法的约束。”²⁸他坚持以向善性的理由还在于“人并没一个作为‘性’之善的实体存在。”²⁹在对“天命之谓性”的诠释时，他反对林先生将孔孟思想中的“天”形上化，实体化，认为这不符合孔孟思想的真义。他指出“天”具有前面所指的五种性格，在此基础上才可以“人性向善论”的理据。“因为天生人性，人性便具有自由的反省能力，并据此能力开展其在现实世界中的种种事业与道德实践，而此种自由的反省能力即由人心自觉的动态表现出来，这就是‘人性向善’。”³⁰

总而言之，我们看到，傅佩荣所提出的“人性向善”论，的确既不同于对儒家的本质主义把握，也不同于新儒家的“人性善向”论，是对原始儒家思想的全新阐释。“向善论”和“善向论”的区别在于对“向”的不同解释，以及对“天”的不同理解。对此，我们将在本文的最后加以进一步的辨析。

3. 儒家思想与基督宗教的会通

整个台湾新士林哲学家们都关注中国思想，特别是儒家思想和基督宗教的会通。这其中傅佩荣所作的努力更值得注意。这一方面在于他思想理路的独特性，同时也在于他思想的系统性和全面性。

傅佩荣先生在此方面的论述很多，我这里所依据的文献主要是他的两篇长文。³³这就是《中国思想与基督宗教》和《中国基督徒在思想及文化界的角色》。通过对这两篇文章的综述与分析，将其思想的特质展现出来。

在《中国思想与基督宗教》一文中，傅氏以大量的篇幅，介绍了当代一些思想家对中国哲学与中国宗教的基本了解，以及对近代以来中国思想界的危机的反省。这其中，主要是以资料的排列为主体，虽然也可从中看出作者的一些思想端倪，但我们还是无法断然做出判断。但这并不意味着他对中国文化就没有自己的态度。作者的思想是通过对当代思想的厘清与反省而展开的。在前述的二文中，他分析了当今台湾思想界的五大主流：(1)三民主义学派；(2)新儒家学派；(3)实证学派；(4)士林学派；(5)佛教学派。对各派的代表人物，思想特质，理论成就及限制等都给予介绍和分析。这或许可透显出他的学术视野。通过分析，他指出“学派之间各有立场（这个立场主要是指一个学派的绝对预设，终极关怀与基本取向而言），因此难免有互相切磋，互相批评，甚至互相误解，互相攻击的情形出现；但是这种情形在三民主义学派与佛教学派方面较少见到。原因或许是这两派学者分别受到官方的重视与群众的支持，同时学说本身都有广大的天地可供遨游，不须急于辨明某一思想意旨。另外三派的情形就不同。譬如，新儒家学派基于深刻的道

德关怀，既无法欣赏实证学派的价值中立的态度，也无法赞成士林学派有神论的思想取向。实证学派与士林学派也分别有这种“道不同不相为谋”的感受。至于比较严重的对峙的局面，则显然是新儒家学派与士林学派之间的论争。“前者希望后者画地自限，以免扭曲儒家思想原貌；后者希望前者开拓心胸，以免窄化中国人的思想格局。”³²

另外，我们从他的分析中，可看出他的自我反省意识，这体现在他对士林学派的分析。在对士林学派的宗旨介绍以后，他指出，该学派对西方的了解是以上林哲学的多马斯主义为依据，利弊互见，其弊端在于无法平实了解西方哲学的其它传统。甚至忽视古希腊哲学的大传统和文艺复兴以来的几个小传统，有疏离当代思潮的倾向。同时对西方当代的新托马斯主义也缺乏深入的研究。依他之见，士林学派陷入如下几点困境：“（一）对中国经典的研究还不够深入彻底，因此从事对照比较时，容易流于浮面或一厢情愿。譬如，往往肯定中国古人所信的天或上帝就是基督信仰中的至上神，而未提供适当及必要的说明。（二）对宗教的认识局限于自身的信仰形态，以致不易欣赏佛教及民间信仰，也难以了解儒家如何具有宗教的功能，以及家庭对于国人如何可以局部甚至全部取代宗教。（三）在培养人材方面还有待加强。（四）缺乏群众基础，亦即凡是不接受基督宗教者，皆本能地或有意地规避及忽视此派学说。”³³姑且不论他的说法是否准确，他的这种见解本身已表明反省态度，即从内部进行自我批判。

正是基于对当代思潮和中西文化的体察，他提出了中国思想与基督教会通的十大基点。这是他对此问题的一种纲领性陈述，下面我们将此十大基点抄录于下，然后再看他的具体分析：

“1. 性善论与原罪说，基督宗教的原罪说是中国人最大的绊脚

石。笔者以为千年以来原罪的解释既然一再修订，那么是否可以改强调‘人是神的肖像’，以与中国的性善论相互发明。方东美先生在‘人之疏离问题’全文结论中有一慧见，他说：*The age long wisdom in the Chinese innocence culture should be of some use in there storation of man to the original in age of God.*

2. 自力与他力，由性善论而有自力宗教，由原罪说必成他力宗教。其实耶稣早就明言：

“不是说主啊主啊的人便可以进天国，而是那承行我在天之父旨意者，”“承行”一语不正是“自力”之最佳启示吗？

3. 内存与超越，中国原始的宗教意涵兼具内存与超越两种可能性，由于随后历史的演变，经过儒道人本主义的取向，至大乘佛教而发展到内存之顶峰，今日思想界之种种困难或许值得吾人重新鼓起勇气向着超越界开放。

4. 天人合一与神人合一。中国人的天人合一是一种理想，重心在于天人合德的修行历程；然而这道德主体之当下肯定，终究不易寻致客观的基础和普遍的公准。至于神人合一则是基督宗教的核心教义，以基督为人类中保，进而肯定了来世的永福，即神人合一之实现。

5. 总体和谐与冥合于神，这两点在中世纪的神秘家并不冲突，甚至是同一回事。道家的庄子也曾多次表现类似的感受。

6. 参赞化育与受造物意识——为 *Co-creator*，为 *Creature-consciousness*，其实只是两者所采立场和所取角度完全相反所致。

7. 孔子与耶稣这是个敏感的话题。孔子是中国的至圣，然而毕竟未曾自称为神，他的影响、儒家在中国的地位，早已不是宗教或教主所能局限的。基督是神，神既赐给中国一位孔子，也必然安排了导引中国人民的特殊途径——孔子之道。

8. 儒家的仁与基督的爱，此两者的涵义皆深广得足以包摄各自的全盘学理或教义。仁是创生不已的真几，爱是永不止息的事实。此两者之融通并非难事，只恐论者过于浮泛而仅得表相。

9. 宗教依于道德与道德依于宗教。此一差异塑造东西方完全不同的生命情调，可是就人世间的现实而言，难免各有利弊，未来之坦途势须兼取二者之长方才可能。

10. 知行合一与信行合一，这是所有哲学理论与宗教教义落实于人生的验证。我们期待：“中国思想与基督宗教双方人士将能透过‘行为’在‘仁爱’中达到‘知与信’之最高综合。”³⁴

这十大会通基点，是傅氏相关思想的纲领，他的大部分思想都是对此的阐述和发挥。所论各项大多是双方思想的关键所在，并且相互牵连，他自信“如果十日并举而成，则双方之会通必如江河人海而莫之能御。”³⁵

后来他又以从本质、境界、典型、印证四个方面总括上述十大基点。³⁶而在《中国基督徒在思想及文化界的角色》一文中，他从五个角度再次给予详细的阐述。这里，我们依据后者作进一步的说明。

（一）人性向善论与人性向善论之协调：这是从人性论对双方的会通。在他看来，古典儒家主张人性向善论，而基督宗教的人性论是“人性向善论”，这两者是可协调的。人性向善论，我们在前面已给予介绍。而他指的“人性向善论”的涵义是什么呢？在他看来，基督宗教主张人性向善，而“原罪”说则是对人性为何向善的解释。通过对圣经的引证，他以为圣经本身可印证人性是倾向于恶的。这即是说，并非人性本恶，而是人性向善。而人性之所以向善是因为“原罪”。对于何为“原罪”，他指出“‘原罪’既不是纯粹事实，也不是一般问题，而是一个‘奥秘’，……奥秘的特色是不能被

解决，只能被生活。³⁷因而所有的解释都只是一种尝试。他通过对泰能特(F. R. Tennant, 1866 ~ 1957)、拉内(K. Rahner, 1904-1984)和李格(P. Ricoeur, 1918-2005)对“原罪”诠释的分析,来表明自己的看法。泰能特的“自然神论的演化说”认为原罪是无意义的,人性的罪乃在于人类在“形体”与“社会”两方面的演化所造成的。此说不为傅氏所看重,认为它已过时,且困难颇多。³⁸拉内提出“有神论的境遇说”(Theistic Situationism)“对原罪的诠释兼顾了人性的内外两面:内有超性生机,外有境遇。由内外两面的冲突张力,形成人的自由。境遇为恶,超性生机则导向善,因为它是上帝‘自我沟通’时所赐给人的‘肖像’。人之所以为人,在于他是自由的,自由预设了命定为恶的境遇以及导人向善的超性生机。所谓原罪,即指与自由并存的原始张力。拉内以境遇说明原罪,正表示他接受基督宗教传统的“人性向善论”;但同时他并未忘记强调人的超性生机,亦即‘人是上帝肖像’这种信念。”³⁹李格提出“辩证论的‘象征说’,力图解释‘述说恶之起源与终结’的神话。他认为恶之起源极终结构成了辩证的整体,从而显示人性的面貌。有效的恶的符号必须同时具备三种性格:存有学的,人类学及道德的,以及辩证的。符合这一条件的只有‘亚当型神话’(The Adamic myth)。这一神话揭示:(1)人的受造与人的堕落是同一刹那出现的,(2)创造并非乏力的,结束的,与封闭的,而是继续发展的。并将二者作辩证的理解,进而对罪与恩宠,恶与救赎,亚当与基督三组观念作辩证的诠释。结果,“原罪显示为一个功能概念,是人走向圣界的一中介。为了得知圣界的内容,必须从‘人是上帝肖像’这个观点来着手。李格认为,这一点即使对于犹太教及基督宗教以外的文化传统也是同样有效的。至于‘上帝肖像’的具体意义,则李格似乎将它看成人人良心所具的终极的价值导向。”⁴⁰

通过对上述各家理论的分析，傅氏得出了他对基督宗教人性论的基本认识：“基督宗教的人性向善论导源于原罪说，而原罪说又带我们面对‘上帝肖像’的信念。所谓‘上帝肖像’，当然也有各种不同的诠释，其中在笔者看来较为可取的是：上帝赋给每一个人‘自我引导的自由及能力，亦即良心的取向’。”⁴¹

在上述分析基础上，他从三个方面对人性向善论和人性向善论加以协调的：(1)他认为二者都是以向善性，都不把人性当做固定之物。二者只是角度不同，儒家从人的角度看人性，看到人的完美性，即是“向善”；基督宗教从上帝的角度看人，看到人的堕落性，即是“向善”。这二者并无必然的冲突。(2)“人性向善”由心之“评价”是非善恶和“训令”行善避恶所表现。而“人性向善”并不否定人有上帝的肖像，即“自我导向上帝的自由与能力”，因此也具有“评价”和“训令”的作用，只不过，因对上帝的绝对正义的突显，使这种能力偏于消极的一面，即依赖他力的一面。(3)两者皆肯定一种“无上命令”。即遵守绝对的命令而成圣或成全。通过这三方面的协调，傅佩荣认为儒家与基督教在人性论上只是判断人性的立足点不同而已，其传统的争议是可以化解的。⁴²

(二)内存界与超越界的互补：傅佩荣认为儒家因主张“人性向善”而走向强调内存界一途。即相信人性具有完美的潜能，强调“为仁由己”，这是自力拯救的途径。但儒家的自力，并不是“自本自根的自足”，强调自力并不表示否定超越界。相反，儒家对人的可完美性的相信是得自对超越界（天）的信念，即儒家的内存界是向超越界开放的，自力与他力是并存的。而基督宗教的超越是以位格神的面貌出现的，并与人交往，使人确信宇宙有目的，历史有终向，人生有意义，这是他力拯救的典型。“但是从耶稣的新约开始，对于内存界的着重也日益明确。”⁴³这表现为重人，重仁爱，重

人心三个方面。这即是说“基督宗教并非只有他力而无自力,更非只重超越界而忽视内存界。旧约的‘因信成义’必须辅以新约的‘因爱成义’。”⁴⁴这两大体系的着重点不同,基督宗教的超越界由基督所体现,将无上的命令相应于良心的要求;儒家的超越界是透过内存界的良心的反应,以遥契于天命。因而不可认为它们仅仅把握了超越界或内存界,或者,仅仅属于他力型态或自了型态。⁴⁵

(三)天与上帝之共同指意:这是对双方超越界的比较。傅氏指出,儒家以天为超越界,其最大成就在于把超越界(天)和内存界(人性)的联系作合理的阐释与呈现。儒家并未离开古代传统对天的信念,“天”在古代体现为五个特征:主宰者,启示者,造生者,载行者,审判者。这我们在前面已谈过。天的绝对正义是儒家以前的中国人所相信的。在基督宗教中,上帝所作的一切都合乎正义,这在旧约和新约中都是如此。这即是说,“天与上帝都是超越界的代表,并且它们表现的主要性格都是绝对正义。……,人性不论向善或向恶,都在善恶的分辨上显示了对正义的要求。这要求是内存界最深刻的需求,也是超越界展示为绝对正义的重要理由。人的无上命令亦由此绝对正义而来。”⁴⁶

(四)孔子与耶稣的关系:孔子与耶稣是两大传统的确立者,这是比较宗教学研究所不可忽略的。傅佩荣从三个方面检讨了他们在各自历史脉络中的独一无二的地位,(1)他们分别相信自己是一文化传统或信仰传统的特定人选。亦即,两个传统中的人群都要依靠他们才能获得存在的曙光。(2)他们都相信自己与超越界具有特殊的关系。(3)他们在生命面临极限状况时,都有类似的对天或上帝的呼求。

傅佩荣这种同中求异并不是主张多元主义,其目的在于:“基督宗教以信仰型态传下,对于人类整体有其独特意义;儒家以文化

形态传下，对中国人有其独特的意义。因此中国人就他做为一个人而言，当然可以接受基督宗教；就他做为一个中国人而言，当然应该接受儒家思想。更明白地说，一个中国人接受儒家思想时，必须超越汉儒以来各代儒家限于时代困境的偏差诠释，亦即必须返回孔子、孟子等古典儒家对超越界开放的心态，然后才能宣称自己是儒家信徒，可以不考虑其他宗教。然而，一旦向超越界开放时，就自然面临一系列问题：这个超越界是否对我开显？它与我是否能产生亲密的主体性关系？它对我的训令如何可以配合我的良心训令？要回答这些问题，基督宗教是值得我们慎重研究的。至于是否相信它，则还需其他条件的配合。连耶稣也说过：‘不是你们拣我，而是我拣选了你们。’信仰除了是个人抉择以外，同时还是一个恩赐。¹⁴⁷这就是他对二者比较的基本结论，也是他处理作中国人和作基督徒的关系的重要方式，即处理信仰和文化关系的方式。这是当代中国基督徒所面临的一个重要问题。傅氏的结论是二者并不矛盾，而且基督宗教对中国人还有着重要的意义。

（五）真信仰的普遍意义：最后，傅佩荣从一个普遍的意义上来看待信仰，以谋求儒家思想和基督宗教的会通。他认为真实的信仰“必能使人生意义落实，使人生价值呈现。因此宗教、哲学、道德理想、艺术创作等，只要能在最高境界带给人这两种效果的，都可以说成全了信仰的功能。只是宗教以明确的教义及仪式，固定的制度与人群集会，最能妥善保存信仰而已。”¹⁴⁸这是从知识社会学或宗教社会学的视野来看宗教信仰的普遍性。也是功能的立场来看信仰。从此立场出发，他认为明确的信仰有以下三个基本特点：（1）信仰必须带给人“独特的辨认”；（2）信仰必须引导人“完全的托付”。（3）信仰必须催促人“普遍的传扬”。这分别代表了信仰的开蒙，终极关怀和使命感三个层面，他以为古典儒家和基督宗教都满

是这三个条件。⁴⁹

以上，他从五个方面对儒家思想和基督宗教加以会通。这基本上是一种理性的分析。作为一个中国基督徒知识分子，他不仅从学理上探讨对这二者的会通，更进一步他是站在基督徒的立场，探索中国基督徒的角色与使命。即如何以基督信仰充实增益中国文化。对此，他从六个方面加以阐述，我们依次给予简单介绍。

（一）揭示对超越界之信念：他认为孔孟儒学，内存倾向自秦以后被过度地强调，遂使中国思想陷入内存界的框架而难以摆脱。自此造成以下困难：（1）道德缺乏绝对判准；（2）导致以良心为准则，表现为泛主体主义，易流于相对主义而成为功利主义和利己主义的借口。（3）伦理道德上充斥怪诞悖理、违背人性的事实。（4）超越界隐而不显的最大的后患是缺少适当的“正义”观念。在他看来，“正义”必须以灵魂不死和上帝存在为预设，否则难免流于相对的正义，“而相对的正义无正义可言。”⁵⁰只有肯定超越界的存在，才可以说明良知的无限向往。他指出“假使由揭示超越界之信念，而逐渐使中国人返回先秦孔孟所展示的开放心灵，则是文化会通上的最高成就。以此为基础，则人们自然容易明白何以超越界之开显与基督信仰中的天主或上帝具有某种可能的关系了。”⁵¹

（二）培养对内存界之体验：他指出这种体验是中国传统的主要特长，它表现在三个方面：（1）修行方法；（2）伦理结构；（3）精密的人性分析。他强调中国基督徒应在这方面多多学习，以便适度地调整自己信仰的表达方式，“多多发挥‘人是上帝的肖像’这一信念，以便与‘人性向善论’会通。”⁵²

（三）肯定终极关怀之需要：他认为主体的确立的主要条件是统合的自我意识，而“自我意识之统合有一先决条件，就是具备终极关怀。”⁵³对此他从功能上加以描述：“终极关怀使一个人确定一

项目标,然后念兹在兹,由此‘统合’自己的人格,并得以界说自己生命的意义;同时还可以使自己的人格向着这项目标‘提升’,甚至达到如‘杀生成仁,舍生取义’的地步,亦即以仁义为目标而牺牲生命,其实亦正藉此以成全生命。”⁵⁴在这个意义上,人们可以将许多事物,如财富、名声、国家等作为自己的终极关怀。“但是终极关怀之所以称为‘终极’,含有以下二义:一是启发无限提升之可能性,二是由此无限提升之可能性而认定现存之人无法抵于完美之境,亦即无法完全实现这种可能性。”⁵⁵终极关怀从超越的层面,显示出人生的终极指向,使人生具有超越性和开放性。真正的终极关怀只能有一个,落实在不同收文化与传统则展现不同的形态。中国传统的儒释道的“仁”、“涅槃”和“道”都属于终极关怀。但在今天,“这些传统理念的超越性格早已隐而不显,甚至被纳入内存界,以致终极关怀的功能无法彰显。傅氏以为中国基督徒可以在这方面做出自己的贡献。

(四)引介西方思潮:傅氏自信地认为“一般而论,基督徒谈西方思想,谈错了是意外;非基督徒谈西方思想,谈对了是意外。”⁵⁷因而基督徒应当承担起引介西方思潮的责任,引进是有选择性的,不局限于基督宗教,而涵盖文化及人性,即只要合乎人性(如开放的人文主义),只要在文化上留下正面影响,都可引介。傅氏认为,从质的提高上要求基督徒“一是知识水准高,理性清明、见解宏富,以便与社会领袖阶层沟通,充分发挥信仰功能;二是感情投入深,勇于为信仰作见证。换句话说,中国基督徒要多读书、多思考,以‘信以求知’的态度成为影响社会大众的知识分子。”⁵⁷

(五)理解中国思潮:针对某些新儒家学者认为“基督徒是中国人的第二性”。他指出应加紧研究中国哲学。他提出应思索如下几个关键问题:(1)中国人与基督徒能否并存?(2)中国文化与基

督宗教能否并存？(3)儒家思想与基督信仰能否并存？对此他都作了肯定的回答。他认为凡是主张中国人不宜信教者都是将“中国”窄化为某种意识形态并对基督信仰存在误解。而凡是合乎人性的意识形态与理想、信念都能被中国文化所容纳及转化。在他看来,研究中国思想,“不仅要求平实与客观,还须着重抉发儒家的原始意义,亦即它的开放心灵与超越倾向。”⁵⁸他把对儒家宗教性格作正确和周到的诠释作为自己的时代使命。还进一步倡导对佛道的研究以便与民间宗教进行多层次的交往和对话。

(六)参与文化建设之实务：这是强调教会及基督徒应当在出版、办学、社会服务等方面承担起责任。

总之，傅佩荣站在一个中国基督徒知识分子的立场，试图全面会通中国思想与基督宗教。在当代台清新士林家中，相对而言，他是从中国哲学内部出发，以较为独特理路对中国文化，特别是对儒家思想进行再诠释，并以此为基础来从事中国思想和基督宗教的会通。

4. 小结

前面，我们用大量的篇幅疏释了傅先生的学术思想，现在我们从总体上将其思想加以总结，并作以适当的评述。

(1)首先，从他的思想系统本身来看，应该说是比较圆融的。从对儒道天论的研究到人性向善论的确立再到中国思想与基督宗教的会通，思想的理路是一贯的，有着思想和逻辑的一致性。

(2)就其对中国思想的诠释而言，表现了相当的创发性，我们无意评价他此项研究的学术性，我所感兴趣的是，他以一种新的理路对中国文化和哲学所作的诠释。凭借这种诠释，中国思想得以和基督宗教会通，从而为中国文化引进新的精神质素。使基督宗

教不再是在中国的基督宗教，而是中国的基督宗教。

(3) 他对儒道天论和儒家人性论的研究，和当代新儒家是不同的。这主要体现在至上神（位格神）和形上天，人性向善论和人性善向论之间的差异。这种差异正是新儒家学派和新士林学派的分野所在。我所关注的是这种差异是否是绝对的。在我看来在儒家的思想中，这二者是不可截然分开的。因为当儒家谈形上天时，他所意指的并不是一般的形上实体，而是指生生不已的创造性自身。而这创造性自身是和上帝同义的。儒家不从位格意义上言说天，不是说天是低于位格的或无位格的，而是暗指天是超位格的。至于善向和向善之间的关系，我在评价项退结的思想时已经指出。

(4) 他对中国哲学的诠释，一方面是在就儒家原典而立论的，另一方面也有他的诠释“视域”。他自称是受康德和海德格尔影响。就具体观点上说确实如此。但进一步看，他和新儒家对儒家的不同诠释，差别在于是从经验的实在论还是从观念的超越论出发。而正是在经验的实在论的基础上，他对儒家思想和基督宗教加以会通。

二、走向体系建构的前奏： 沈清松的对比哲学

沈清松，台湾省云林县人，1949年生。比利时鲁汶大学哲学博士，现任政治大学哲学系教授兼系主任。著有《解除世界魔咒》，《现代哲学论衡》，《物理之后 / 形上学的发展》，《为现代文化把脉》及中、英、法论文四十余篇。

在台湾的年轻一辈哲学家中，沈清松的运思是较为独特，不同于傅佩荣从对中国哲学的再诠释入手以会通中国思想与基督宗

教，沈清松的哲学探索是以方法论的建构为先行的。具体说来，他是直接面对哲学问题本身和时代的症结而从事哲学的思索。他的著作基本上是“走向体系”建构的前奏。从目前的情形看，他的思想尚是“走向体系”而非“走到体系”。尽管他的思想体系尚未最终完成，但其体系的架构已初具规模。吾人这且不拟对其全部学术思想给予系统评述，只是对其所建构的对比哲学加以整体的把握。

1. 对比哲学的架构

在沈清松看来，现代社会已处于一种对比的情境之中，哲学家、宗教人士，甚至现代人亦强烈地感受到对比情境。传统与现代、中国与西方、科技与人文、系统与主体等对比现象“早已为我们的时代中理性的问题、人类命运的问题、宇宙历史的问题带来深切的冲击”。⁵⁷而对这一局面，他提出了“对比哲学”，作为思考的模型，藉此作为处理各种对比现象的理论依据。

所谓“对比哲学”的“对比”，“是指同与异、配合与分歧、采取距离与共同隶属之间的交互运作，使得处在这种关系的种种因素，相互敦促，而共现于同一个现象之场，并隶属于同一个演进之韵律。简言之，对比乃决定经验、历史与存有的呈现与演进的基本律则。”⁵⁸这即是说他是从方法、历史与存有三个层而来思索对比哲学的建构。其对比哲学是从三个层面展开的：（一）对比乃经验成长之方法；（二）对比乃历史进展之律则；（三）对比乃存有开显之韵律。

（一）对比乃经验成长之方法：对比哲学首先是一种方法学，其主旨在于“将数个研究对象予以排比对照，使在研究者经验演进的历程中，显示出这些对象彼此间的统一性和差异性。从方法学观点看来，对比不但是推动经验成长之方法，亦为经验完成时之综合

状态。”⁵⁹这样的方法不只是再现的工具或操纵思想材料的特殊办法，而是有效地将现象纳入人的经验场内，通过疏导控制以求经验之完成的操作程序。如此的方法学建构是以对经验的动力和结构的预先理解为先在前提的。方法是否有效，全看它是否符合经验的动力和结构。因而对比方法的建立，乃源自于对经验的分析。

沈清松指出，人生中的大部分经验都是对比的经验，如科学经验、道德经验、社会经验等等皆是如此，它们呈现出同与异、配合与分歧、共属与距离的结构，并由此而演进。人们就是从对比的境遇出发，藉对此促成演进，进而在更丰富的对比经验中完成。人的有限，就是因为人立足于此世的对比的境遇。或许在人生的至境有超越对比之外的经验，其中只有纯粹的同质性，如佛家的“如如”之境和道家的“道通为一”之境，但对此生尚在追寻和研究的人们，皆未臻止境，仍处于对比的经验之中。人正是在对比的境遇中促成超越的活动，即“超越现有对比而走向另一对比。”⁶⁰

经验的对比性，是由于它的源头主体和客体即处于对比的境遇之中。经验即产生于由这种形器对比所引发的相互求取的活动。“经验的构成初期乃由于初级理论与现象的综合。”⁶¹在此，初级理论指的是主体方面最原初的计划，而现象则是客体以各种面貌在主体经验场中的呈现，而“综合”则指在一适当的对比中安置定位。在经验的生成中，呈现出两种对比。首先在经验发生的刹那，现象以对比的结构而呈现，“即现象之诸因素乃藉同质与异质、配合与分歧等关系来组织而成的。”⁶²其次，“现象之结构又与主体之原初计划——即所谓初级理论——形成对比。”⁶³初级理论引导主体主现象开放，在与现象的结构加以对比之后，主体便根据对比情形来重新构造更高一级的理论以对应新出现的现象。这样“理论逐级提高，现象越形繁富，经验乃逐渐扩大深入。此种历程的持

续和推演便形成一个探索、研究的生命过程。’⁶⁴

沈清松提出了两种应注意的对比：结构对比和动态对比。结构对比(*structural contrast*)是指现象诸因素之间的彼此的组织关系。它是共时性的(*synchronic*)，是静态地看对象而产生的。是在研究的某一阶段中同时并现，是研究历程的横切面，在此一断面上，呈现出现象之全体因素彼此间的排比对列。动态对比(*dynamic contrast*)体现在现象结构与研究者的理论之间，是历时性的。现象与理论的对比，是交互运作，辩证发展的持续历程。同时结构对比与动态对比也相互作用，逐步走向复杂化的历程。人所面对的都是由对比构成的多元现象，在一切结构中对比结构比其他结构更原始，是研究的起点。而人之所以选择某一对象为主要对象则是理论干预对象的结果。凭借理论对对象的干预，而重组对象，使某些因素变成主要因素，其他则变成次要因素，主要因素对次要因素有整合作用。沈清松这里所言的主要因素很类似协同学所讲的“序因子”、“序因子”和其他因子之间呈“侍服关系”。沈清松指出，人借助理论对对象的重组，达到操纵和控制现象，此乃科技的要旨。针对现代科技对人的宰制现象，他指出，这类奉效率性为目的的控制和操作本身并无任何不当，而所以会出现宰制的危险，是由于“专致控制，而忽略了对于结构对比或动态对比的尊重。”⁶⁵为了避免这类宰制现象的发生，他着重指出“任何由理论引申出来的控制或操作，皆必须随时注意：(一)新现象的产生经常能证明任一级的理论，或据此级理论所引申的操作与控制的错误及限度。(二)须将各级理论，无论在平面(即同级理论彼此之间)或纵面(即次级理论及其高级理论之间)求其融贯一致。促使现象依其本来面目出现，尊重现象中的对比结构，并力求理论的连贯发展，此乃一切研究活动的首要之务。”⁶⁶

结构对比和动态对比，不仅表现在现象和理论之间，同样也体现在理论自身之中。理论的结构对比体现在各组成概念彼此的关系或命题的各构成语词彼此的关系上。动态对比表现在次级理论(或命题)与高级理论(或命题)之间，或数个同级理论之相互影响上。经验的完成在于通过创作和实践的行动而发表为命题或作品。作品是经验完成的表达形式，是对经验的确证，也是经验得以转换和超越的契机。“重要的问题在于如何由已完成的命题或作品自行超越到一更密集更丰盈之经验。”⁶⁷这种转换与超越是透过现象与理论、理论与理论的对比而逐步完成的。

最后，沈清松总结到：“对比的方法，首先是一种吾人藉以在研究活动进行中，分解出研究对象之重复因素与差异因素的运作程序。其次，对比方法是吾人藉以认识对象之内在结构之步骤。最后，对比方法亦是吾人藉以把此种知识与自己的计划或理论相互比较，透过其配合或分歧的对比关系，以便引发另一次的经验扩大与拓深之动力所在。”⁶⁸人类的经验就是靠对比来运作和演进的。对比适用于整个人类经验，不仅适用于现象和理论，也适用于各种思想体系、文化传统。人可凭借对比法，使主体经验得以扩大。通过不同的思想体系、文化传统之间的对比，以及它们与自己的经验的对比可导向人的深度发展。人类经验的重要特征乃是“经验的阐明与明说，会促进经验本身演进。”⁶⁹差异与分歧所显示的紧张状态，常是经验主体觉醒的良机；但同质与配合所透露的共同隶属之消息，则为吾人经验开展出一个新的境界。”⁷⁰

(二)对比乃历史进展之律则：沈清松指出，对比不仅是方法，而且是存在运动的方式。存在的运动分两个层面：历史的层面和存有学的层面。就历史的层面而言，对比为历史进展之律则。“历史是由经验在时间中流转、发展而成。”⁷¹因而它也是由多元的对

比所构成。历史在时间的发展中,呈现出“赓续性”和“断裂性”,是赓续中有断裂,断裂中有赓续。历史的赓续性显示出它的重复因素,由此可辨识出历史发展的逻辑,历史的断裂性及其中所蕴含的紧张度,显示出种种殊异的因素,殊异创造出历史的丰富内容。历史就是在同质与殊异的对比中发展。“阅读历史,便是阅读在某一时代或数个时代之间出现的对比。历史之未来是操在能以原创性的方式去明白并综合当前的各种对比的个人、社会、思潮或文化传统。”⁷²这即要求在新颖的观点下综合最大量的对比。有此涵养才能有机会成为未来历史的主导力量。

在对比的观点下,他阐述了对历史及传统的理解。在他看来,传统就是在时间的流变中沉淀下来的“经验之精华”。即不同沉淀的对比,就是传统所构成的对比。人不可将此沉淀视为于己无关的,人正是因为承继传统才能对未来开放。对传统的承继是对传统采取对比的态度,藉此产生综合各种已沉淀的对比的新颖观点。这样的对比乃是“创造的对比”。⁷³传统是累积性的,但创造则是爆发性的。历史既为经验发展之场,然而历史的形成,恒为传统的累积之功加上创造的爆发之力,对比综合而成。无论是累积与创新皆各自为对比所构成,且两者又形成一大对比。⁷⁴累积与创新的对比运作,使得历史不断发展。对比哲学的历史观旨在表明对比不仅是阅读历史的方法而且也是历史演进的律则。只有体悟到对比的旨趣并产生创造性对比,才能真实地推动历史的发展。

将这样一种对比观用于对当今时代,他指出现在比以往任何时代更是一个对比的时代。例如,爱与暴力之对比,关心科学与关心道德之对比,不同意识形态之对比,东西方文化之对比,等等其中最引人注目的是西方国家因科技上的强势而强制性地影响发展中国家的发展路线。科技上对西方国家的依赖,导致非西方国

家的本位文化的解体，并走向文化依赖。从而给这些国家的本位文化几乎丧失殆尽，甚至逐渐不识自家文化的本来面目。整个世界历史的发展被西方科技所控制，这是欧洲理性在历史上的衍生结果。这种理性是一种形上理性，“旨在以操纵之方式来思考存存者之存存，以便予以有效控制。”⁷⁵当今世界大部分地区以被挟科技之强势的西方文明所穿透，事实上非西方国家亦有自己的文化传统，其传统中也有其特殊的理趣。在西方文明的强势作用下，这些理念隐而不彰。对此，他指出问题在于这些地区之人“不知道用一套适当的言语来说明此一理趣，只好不断地输入西方的言语结构，以便产生言论，甚至重整其自家文化传统。”⁷⁶这种言语结构的输入，更加造成了其传统文化的面目全非，从而更加长期受制于西方。而要摆脱这种局面走向不同文化的真诚对话，“唯有先确立自己在对比中的地位。”⁷⁷这即是要走向具有不同理趣的文化传统的对比的境遇中，透过不同传统之间的对话，来寻求解决自己内在危机的精神资源。只有从双方的对比境遇出发，才能进行真诚的对话。这真正的对比“必须先能确定共享的普遍性与各自的特殊性，始能有意义地相遇。”⁷⁸这要求对比双方共同努力，用适当的言语来说明参与对比的各方的同质与差异，共属与距离。并进而走向双方所共属的历史运动之中。这即是说只有通过对比才能摆脱科技一体化对个人及社会的宰制。

在当代的不同的文化传统的对比结构中，只有西方文化传统对自己文化的纯理结构有清醒的自我意识，并用自己的语言将之表达出来。而其它文化传统，包括中华文化传统，都不能明晰地表达出自己文化的纯理结构。因此无法了解自己在世界文化思潮的对比架构中的真实位置。只能任凭西方科技理性文化的影响和宰制。单纯的以西方的言语结构来整理自己的文化传统，并不是真

正的对比之路。对此，沈清松认为“当前紧要的问题在于如何由西方文化圈内的对比来彰显西方之理趣，进而一方面从西方文化理趣中分解出道的普遍性，另一方面又对照出自己的理趣之特殊性，设法构设一套堪当明说自己文化理趣的言说方式。”⁷⁹只有这样，才能确立真正的对比结构。通过真实对比的确立，才能道出自家的文化理趣和西方的文化理趣之间的彼此差异与共属的言说方式。用方东美先生的话说，即是把握文化的共命慧和自证慧。这样不仅可以帮助西方文化传统自行超越和自行转化，而且还可使自家的文化摆脱对西方文化的依赖和西方科技理性的裁制。将不同文化传统的对立差异，通过对比的运作“转化为相互的丰盈与滋润”⁸⁰。

总之，对比哲学的历史观，不仅是阅读历史的方法，而且将历史视作通过对比来运作的历程。它通过思索被已思想过的东西，来探寻未来发展的讯息。

（三）对比乃存有之韵律：无论是经验对比还是历史对比，都是奠基于一个更基本的对比：存有学的对比。存有学的对比将对比视作存有的韵律。存有(Being, Sein, Etre)为一单称术语，是一切存有者(beings, Seiendes, étants)的最后根基。存有者是通称之术语，泛指任何理想的(形)及现实的(器)的存在或任何发生在这些存在上的事件。沈清松指出，欲说明“一切存有者之存在及活动，指陈透过存有者之对比及历史之对比所跃然欲现者，吾人不得不肯定存有原始的对比活动是诸存有者及其历史中之对比现象的最后根基。”⁸¹对此，沈清松从三个层面加以说明。

第一，形器对比(ontic contrast) 这是指有限定的诸存有者一一相互比较形成形器层面的对比。当作为主体的人对所处的世界采取距离，力图以清晰的方式把握世界时，呈现于人面前的诸存有

者，皆处于对比的情境下。这种对比姿态的呈现于主体意识之前，主体已先参与了诸存有者所构成的生活世界。这里面包含了两层形器对比。“首先，有主客之间的对比：注视的主体发现了在注视中展现之诸存有者，而使之成为注视之对象。其次，客体彼此之对比：客体彼此间在呈现为现象之时皆处在对比之共同结构中。”⁸²沈清松指出，这种对形器对比的肯定是来自人的素朴的态度。实证科学就是以此态度来研究形器层面的真理。自然科学和形式科学分别研究物体存有者的实质结构和形式存有者的形式结构。这样的两层对比，表明形器层面的对比结构的形成是预设了主体人的干预。

第二，超越之对比：人对形器对比加以回应就进入了超越层面的对比。个人或社会通过对形器层面对比的认识而引发了自我超越的历程。这即是说，有限实现的结构就是形器对比的结构方式。但形器的对比促使人意识到，每一实现都包含某处限定的已实现者和其它未实现之可能性的对比。每一个存有者都包含了“现实与可能”、“呈现与隐蔽”之对比。由此，历史不仅有形器对比，亦在可能性上有超越之对比。这里超越是在可能性的意义上谈的。在人身上体现的最为明显。人是通过意识的自身的可能性而寻求自我超越的。超越是奠基于“现实与可能”的对比中的。沈清松指出：“存有者之显现乃由于与遮蔽对比，始得显现于人。对人而言，遮蔽与虚无，是呈现与存在的可能性条件。也由于无之呼唤，人始得由已实现之限定中浮出头来，而走出现实的桎梏之外，此即超越。因此，存有不但是存有者的存有，也是虚无之根基。可以说，存有是透过存有者与虚无之对比而得以透显的，此一透显之历程即为历史。”⁸³人的超越本性，使得人不但可以在意识上重构现象，也可在实践上干预存在界的展现。因而人必须尊重形器与超越之

对比,依赖“现实与可能”和“呈现与遮蔽”之对比来把握历史的脉搏,这是人之所以成为存在的条件。否则的话,必将取消自己在存在中的地位而走向毁灭。

第三,存有学对比:人若追问存有者的形器对比和超越对比的根基为何,就进入存有学对比的层面。“存有最原始的对比活动奠定了形器对比与超越对比之根基。”此根基是根植于人的存在深处的。沈清松将此存有学对比分为以下几点:⁸⁴

1.存有是开显与创造的原始动力,但必须透过存有者及其历史始得以彰显表现。

2.存有又与所开显、创造之存有者有其历史形成对比。

3.存有与存有者及其历史形成对比,乃为透过形器对比和超越对比而做更进一步之对比,以显示存有自身。

4.存有者之形器对比与历史之超越对比皆在朝向存有更紧密、更丰富之实现而运动,即朝向充量之对比而运动。

以上所列四点就构成了广义的存有学对比,它包含了存有的奠基活动,存有与存有者及历史的对比,存有与形器对比、超越对比之关系,存有者与历史在存有中的命运。而其中的第二点存有与存有者及历史的对比,则是狭义的存有学对比。在此,沈清松批判性地吸收取海德格尔关于从存有学差异作为思考存有的起点的思想。在海德格尔看来,整个西方形上学都只研究存有者的存有,而遗忘了存有就是差异。由此所发展出来的就是存有神学,衍生了西方的科技世界,为救科技之弊,就须超越形上学,而思考存有之差异。对比沈清松作了进一步的思考,他以为“存有学的差异,只在存有学对比内始成为可能。存有学对比中不但有差异而且有同归共属。就狭义存有学对比言,存有与存有者之间不但有差异而且有深刻之同质性;扩而至广义的存有学对比,存有最原始的活

动既是一不断殊化为存存者的活动，同时也是透过殊多之存存者导向凝聚之活动。存有学对比与形器对比历史对比之间，既有差异又有深刻之连系⁸⁴。而诸存存者与历史的命运即在走向实现存存的充量对比：在丰富的殊多性中有完美的张度及彻底之统一性。⁸⁵

以上，我们对沈清松的对比哲学的基本架构给予大致的描述。我们旨在通过这一描述，再现他的思想。事实上，他的对比哲学一方面体现在上述纯学理的建构上，更主要一面则是运用此对比的智慧来解析现代哲学和当代的文化现象。这在《现代哲学论衡》，《物理之后》，《解除世界的魔咒》和《为现代文化把脉》等几部著作中。本文因为篇幅所限，不能对其具体的对比睿识加以阐述，只能就他以此对中国文化的观照作一点分析。

2. 创造性的对比与中国文化的前景

本节的题目是取自沈清松的一篇文章的题目，但我们所论的却又不局限于此文。沈清松对中国文化的关注是基于对整个社会的文化对比格局的认识。他认为文化的探讨必须从当下的生存状态入手。必须面对时代的社会问题。而社会问题的产生，则是因“社会现实、社会结构、社会的行动体系三者，与社会规范、社会价值、社会认知体系三者的冲突或差距所造成的结果。”⁸⁶他认为现代社会有四大基本问题：第一，是如何推进人类生存条件所系的科技发展，从基础性、后设性的观点来解析科学与技术，使科技能更合理、更自觉地发展；第二，人性在科技社会中的意义问题；第三，社会中的沟通与批判的问题；第四，传统与现代的衔接问题。⁸⁷当代哲学的发展就体现在对这几个问题的关注上。逻辑实证论，批判理性论和分析哲学都是从后设的角度来探讨自然科学和社会科

学理论的有效性和运作的严格性。是用最彻底的方式推展工具理性和策略理性，“有助于科技系统的严格发展，进而协助提升现实结构的合性和效率性。”⁸⁸而现象学和存在主义及诠释学则关注现代社会中人存在的意义问题。当代的社会批判理论则关社会的自我批判问题，不仅对权威人格、消费型文化及科技中的实证主义加以批判，也对各种认知与兴趣进行批判。传统与现代的衔接问题特别受到诠释学和当代中国哲学界的重视。

沈清松的对比哲学的建构，一方面是直接面对这些社会问题而思考，从当代哲学中极取思想资源，同是也是运用对比的方法来整合这些思想资源。并进而落实为对中国文化发展的探讨。在他看来，文化乃“是一个历史性的团体（即在时间中发展成长的团体），表现其特殊生命创造力的历程和结果。”⁸⁹这是即每一民族的意义和结构的特殊性而言文化的。文化是一个大的有机体，它包含五个次级的系统：第一，终极信仰；第二，观念的系统；第三，规范的系统；第四，表现的系统；第五，行动的系统。当代文化的对比格局就在这几个方面展开。在每一个层面，中西文化都形成了对比。对当代中国文化而言，则是西方近代科技文化和中国文化（特别是儒家文化）的对比。他认为一个成功的文化运动的产生将对文化有机体的体系造成一种重要的影响。而成功的文化运动包含了如下一些条件：⁹⁰

第一，必须顾及到文化团体的自我，这个文化自我是由该文化团体的终极信仰、观念系统和价值系统形成的。

第二，必须能有一套方法去发展文化自我。

第三，必须供给一个适当的行动方式。

这三个方面必须全面照应，才能成就一个成功的文化运动。依此个基点，他对五四以来的中国文化的发展加以检讨。

他认为五四运动的基本观念，从消极上表现为批判传统和打倒孔家店，在积极上提倡民主和科学，以及倡导新史学。沈清松分析到，对文化自我而言，五四对传统的态度，表明它并没有同情地了解自己的传统，不了解自己是活生生地活在传统之中。它至多只有消极的断裂性，而没有积极的文化自我的连续性。在他看来，五四虽然表面上打倒传统，却没有意识到自己和传统相连接的根：他们和传统知识分子一样，都是从“意义生发”的一面来改造社会，从意义入手，认为意义的生发可以创造出新的结构。力图通过有意义的概念来推动整个社会的觉醒，而没有注意到结构也可以影响意义的产生。相信思想的改造是推动社会变革的力量，这正是承继了儒家的精神传统。一方面五四和传统表现出断裂性，另一方面又隐然保持一种联系。沈清松指出“传统的连续性对于文化自我的形成是十分重要的，因为我们唯有立足于传统中，始能了解世界，了解自己。”⁹¹对这一点，五四则缺乏自我意识。而对于中国的文化“非我”：西方文化，五四的了解也是“断根的、表面的”。对西方的了解也只限于科学和民主，而对科学的根源为何？科学如何根源于人文主义？人文主义如何根源于古希腊？等等，都缺乏深刻的了解。“五四运动对于文化自我的建立的最大缺点，就是一方面忽略了传统的延续性，同时也没有完全了解西方，只是提倡全盘西化，却不知道西方所以为西方的根源处，如此亦难认清自己的真纯性。”⁹²同时对于民主科学也只是理论的提倡，而缺乏实际的落实方案。

对于共产主义的文化变革，沈清松基本上是持否定态度的。他认为第三世界国家在思想劣势、文化劣势、科技劣势的情况下，面对西方的侵略，只能以西方社会的产物来反对西方，即把对“非我”的反动当做自我解救的途径。共产主义这一西方文化的产物

就这样在第三世界国家盛行。他认为共产主义在中国文化里面并没有其连续性，也没有为中国文化的发展提供一套合理的方法。同时在行动上，也没使民主科学走上合理的社会建制的轨道。在积极方面提供给中国文化的很少，在消极方面却构成对中国文化的威胁。⁹³

“中国文化运动”，即当代新儒家思潮，是以《为中国文化告世界人士宣言》为标志，对此，沈清松也从三个方面加以阐述。他认为这个文化运动之所以重要，是因为它对文化自我的连续性的强调。并从心性之学的重建上把握住了传统的精神。在方法上，重视成德的工夫论，却没有发展出“一套体系井然、合理可循的方法学，仅能先验地，却无法实证地综摄科学的方法。”⁹⁴对新儒家所谓的由“道德主体”开出“认识主体”，沈清松指出科技乃系统结构的问题，而不是仅为主体的问题。“主体固然能生发意义，意义固然能产生结构或改变结构；但结构惟有获得独立的重视，始得自行调整发展。单凭强调主体性，并不足综摄客体之结构，亦无法了解西方科技运作的基本规律。在今天任何知识论若欠缺对科学的基本运作性的了解，亦只能是一个空荡无力之知识论，无法供给方法学以有力的基础。”⁹⁵在行动上，新儒家试图从教育入手来改变社会，但对科技、法治、文化等的建设则难尽其力。所提供的行动管道十分有限。并且，新儒家对西方的了解也不够深入。基本上是把西方看作过于简单、容易超越的思想体系。通过西方文化的缺点来衬托中国文化的优点。虽要求别人同情了解中国文化，“自己似乎缺乏一个同情了解西方文化的工夫。”⁹⁶

基于对当代中国文化的如此了解，他提出今后文化发展的几个重点。(1)文化自我的真纯性——面对非我：这指的是要全面研究了解西方文化，并以此对照来把握文化自我的真纯性。(2)文化

自我的延续性——面对自我的传统：这是指要用创造性的方式诠释传统。在传统和现代之间展开双向批判：还原出传统的意义核心，经过创造性的诠释来整合今天的社会结构和科技结构。（3）方法问题——科技本土化与科际整合：这是指要自己产生科学的理论，而不是一味地输入。在具体研究上，要培养科际整合的研究风气。（4）行动问题——民主的基本条件：这是指要建立和谐的多元社会结构。他认为中国的民主建设不一定要抄袭西方，非需要反对党，而应需要可交谈的党，即“交谈党”。反对党因利益的关系而有其盲点，“交谈党”的功能就在于“提供国家发展、文化发展的其他角度。”⁹⁷

通过对前述各思潮的了解，他认为中国文化的发展已进入第四阶段文化运动的时期。在此时期，应以创造性的对比，来综撮传统的智慧，以开创中国文化的新天地。从其对比哲学出发，他认为，中国文化在未来所面对的基本情境，可从理论和实践两方面加以探讨。

在理论层面，他指出，中国文化的未来发展必须突破和解决三种基本的对比情境，即结构与意义的对比、系统与主体的对比、人文与科技的对比。沈清松分析到，包含儒释道三大传统的中国文化，在总体上都是“强调意义优先于结构，主体优先于体系，人文优先于器物。”与中国文化不同，当代西方科技与学术，则大多是“强调结构优先于意义，系统优先于主体，器物优先于人文。”⁹⁸因而中西文化的对比，必然导致上述三种对比的困境的出现，这是中国文化面对西方文化的冲击，所一时难以解决的困境。他认为通过对对比哲学的智慧，可为这种困境提供可解决的途径。

意义与结构的对比：传统中国文化是从意义的生发来产生结构、推动结构。但结构自有其独立性。因此在现代社会中，既要挖

掘有意义的观念与思想，使社会走向意义充实的社会；也要注意社会结构和观念结构的变迁，了解结构所产生的各种问题，从而可以对结构加以批判分析，以弥补和促进结构的合理化发展。从对比哲学的观念出发，他借助当代的语言哲学的思想来说明这点。透过对语言的分析，既可以了解结构，也可了解意义。语言的语法和语意两个层面，分别涉及结构和意义。此二者诚然不同，但也是互为表里，不可分割的。既不能偏结构而忽视意义，也不能偏意义而忽视结构。以语言为基础而言心物关系，则心物分别相当于语言的意义和语法结构。由此而言意义和结构，沈清松认为“所有结构(structure)的形成都是来自心灵的结构化(structuration)的过程，而结构化的过程一旦完成，结构便会独立于其作者，而影响思维和活动加以遵循。然而凡是已经的，即为物、即为身；而凡是属于潜能的、可能性的即为心，也因此心灵总可以再结构化出其他更具有涵盖性、繁复性的结构。”⁹⁹这样沈清松借助语言哲学，而将意义和结构统一起来，使意义和结构分别放在可能性和现实性的层面来加以言说。

主体与系统的对比：这是在中国传统文化和现代化对比的情境下提出的。现代化本质上是个系统化的过程，人类生活的所有面相，包括法律、制度及日常生活，都在走向系统化。在这个系统化的过程中，人有意义的生活逐步被系统所吞噬，作为主体的人被系统所殖民，成为系统的奴隶。与此相反，中国的传统文化却过于重视突显主体，重视圣王的言行，致使理性化的制度和社会无法一时建立，系统化的知识也不能真正建立。这是当代中国所面临的严重的对比格局。对比哲学就是要重新调整系统和主体的关系。沈清松认为从系统论的角度看，人是处在系统的世界里，系统存在于一切存在领域，因而所有的存在都可以用系统的方法加以处理，

通过结构的法则和演进的法则加以解析。但系统论无法解释系统的原初状态 (initial state)。对此,沈清松指出:“所有的系统形成都有一个原初状态,而原初状态需要有一个设置它的主体。换言之,由主体设置一个原初状态,该原初状态才会按照结构法则与演进法则而存在与变化。主体设置原初状态以后,该原初状态才会按照结构法则而显示数种可能性,这数种可能性彼此又有逻辑关系,可接受分析。然而主体仍可以这数种可能性当中进行选择,其所选择的某一可能性又可以开出其他的可能性,其间又有逻辑结构,但又可供主体加以选择。换言之,就人类的历史而言,主体和系统是处于动态对比的过程,因而是不可偏废的。”¹⁰⁰这样一来,人既可按照系统的方法处理所面临的存在世界,同时又可免去被系统吞噬的可能,而表现出主体的意义来。

人文与科技的对比:科技与人文的分合问题是当前人类面对的基本问题。科技固然为人提供物质生活的基础,但它所创造的纯理世界,又对人的意义世界加以宰制。因而,就要在发展科技同时,挖掘自己的传统中的人文资源以克服虚无主义的幽灵。对于人文与科技的对比关系,沈清松从历史和结构两方面加以剖析。自历史而言,科技与人文并不是分离的,而是对比的关系。“在西方科技发展的过程当中,科学运动有人文运动为之先驱;在科技发展中,亦有人文运动与之相抗衡;在科技发生弊端之后,亦有反科技的人文运动来批驳其弊端。”¹⁰¹在结构上,科技与人文也是互补的,而不是二元对立的。他不同意狄尔泰等对科技与人文的二元论处理。他以为这三者是一个统一连续的整体。这一点他在《解除世界的魔咒》一书中详加探讨。人的理性动机和生理机制是一种连续的存在,而不是对立的。人文与科技之间并没有所谓的“知识论的鸿沟”(Coupure Epist é mo logique)。而是相辅相承的,是从

不同的方向来达成人性的自觉和完成的方式。

对中国文化发展前景的实践层面，沈清松也提出了三种对比：大陆与台湾海峡两岸的文化对比；中西文化的对比；作为人类生活原理的个体主义和集体主义的对比，以及第三条道路的探索。

沈清松用对比哲学的方法论和历史观，来分析当前两岸文化，在他看来，两岸文化正处于“结构性的对比状态”，还没有走向真正的“动态的对比”。他认为两岸文化的交流应在“同情的了解、对比的自觉”的原则下，¹⁰²促动创造性的融合，即把握两岸文化的对比情境，以耐心和理性促其辩证的发展。他认为两岸文化的互动，不是一般的泛文化际的交流，我们是同属于一个文化大传统。但又同根不同质。共同之中包含着差异。他认为当前两岸文化具有三项差异：（一）区域性的差异：这指由于历史形成的在两岸隔绝的情况下，导致的政治、经济、文化等方面的差异。这是文化空间的差异。（二）现代化的差异：指两岸现代化的步骤上的差异，大陆正由前现代走向现代，而台湾则已逐渐从现代走向后现代。这是文化时间上的差异。（三）政经框架的差异：指两岸政治和经济体制的差异。

在这些差异之下，也有一些共同之处。即两岸未来的文化发展也有其共同的目标。它包括两个方面：一是“现代化”，二是“中国的特色”。就现代化而言，两岸虽然有一定的差异，“然而追求更深刻而稳当的现代化，仍然可以说是两岸的共同目标。”¹⁰³同时两岸在发展现代化过程中，都强调“中国特色”，即根据中国的文化传统和国情来发展现代化。

总之，沈清松认为，两岸都应当追溯共同隶属的中国文化传统，发扬其内在的动力，在目前两岸文化结构性对比的格局下，逐步走向动态的对比。

关于中西文化的对比，沈清松把它置于语言学习的脉络中把握。认为现代化本身既是一种语言的学习，也是一种制度的建立。不论马克思主义的引进和资本主义的建立都是如此。而目前两岸文化的差异，即是在现代化的历程中，面对西方的挑战所采取不同的语言学习所形成的差异。关于处理中西文化的关系问题，沈清松提出了他独特的见解。他认为近代以来处理中西文化的问题都停留在“体、用”的语言之中，这是不能适应现代化的需要。为此，他提出了“主体与资源”的语言，以取代“体用”的语言。“主体资源”论旨在使人自觉到所有的现代中国人，都是文化创造的主体，在此自觉下，所有人类所创造出来的文化成果，无论是儒释道等的中国文化的大传统，或是民间的小传统，以及西方文化中的基督宗教、民主、科学、人权及社会主义，或是西方文化中产生的各种思潮与制度等，都可以成为可参考使用的文化资源。从“主体资源”论出发，只要能够体现并提升中国人的人性和存在的潜在真善美的文化资源，都可以加以利用。这种主体对文化资源的利用没有一定的束缚性和排他性，也反对文化上的民族主义，和意识形态的偏狭。以民族文化或意识形态为借口的文化主从意识和狭隘的排他性，都将束缚现代中国人的文化创造力。最重要的是“中国人必须自觉为群体命运的主宰，文化创造的主体，他可以取用过去、现在所有的优良传统为资源，在现代化的过程中创造足以承先启后的文化形态。”¹⁰⁴

个体主义与集体主义的对比及第三条路的探索：这是沈清松对两岸社会制度的对比。通过对当代资本主义和社会主义的分析，他认为作为社会组织原理的个体主义和集体主义都已陷入困境，人类有必要寻找第三条道路。对此，沈清松介绍了三种第三条道路的理论。即新自由主义者的瑞波克（W·ropke）及罗斯托人（A

·Hosliw)的“社会的市场经济”,社会主义阵营的齐克(Ota·Sik)的第三条道路,以及邬慈的“位格主义”的第三条道路。¹⁰⁵这是力图在自由主义的“市场经济”和社会主义的“计划经济”之外探索第三条道路。从基本立场上说,沈清松是肯同邬慈的立场。他依据邬慈的思想认为,无论是自由主义还是社会主义的第三条道路,从个人本位或集体本位都无法真正处理好市场与计划、个人利益与社会福利、自由与平等的关系。邬慈的“社会位格主义”同时认可个人自由创造的价值和社会共同福利的意义。但他不认为私有财产是人的天赋权利,而是一种经济秩序原则,它包含了社会责任的概念,即私有财产应在个人化的经济秩序中实现社会的整体目的。沈清松将邬慈的观点归纳为三点:一、承认共同福利的要求,赋予经济以整体意义。二、承认自利在行为秩序的优先性。三、承认竞争——包含法律保障的竞争与促进整体利益、善尽社会功能的竞争。¹⁰⁶这样的思想是以上林哲学的“位格主义”为基础。他强调“个人”与“社会”,“自由”与“计划”可以相互协调。这样的观点可以用当代位格主义者慕尼耶(J. Monier)的名言:“个人为了社会,社会为了位格。”来加以表达。在沈清松看来,邬慈所提出的第三条道路,是对个体主义和集体主义困境的超越,是一种对比的智慧,和中国《易经》所言的“各正性命,保合太和”相得益彰。使个体的自我实现和整体的和谐得以真正统一起来。

3. 小结

沈清松的对比哲学架构,并不是凭空架构的,在中西哲学中都有其思想渊源。在传统中国哲学中,可以追溯到最古老的《周易》,其中一阴一阳及其所构成的六十四卦,具有结构对比之意义。而这一结构对比在时间轴上的运作又呈动态对比之意,在沈清松看

来,《周易》所言的结构,不仅不像结构主义那样会忽视人的主体,相反,对结构的诠释,还要参照主体的意义,即《周易》不但在结构对比中注入了人文的意义,而且它的动态对比也指向人类历史的发展,⁹⁰所谓的“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。仁者见之谓之知,百姓日用而不知”指的即是此意。对比哲学的目的即在发挥《周易》所蕴含的对比智慧,并赋予其方法学、历史哲学、存有学的意义。

对比哲学所特别针对的是西方当代哲学思潮,如结构主义、系统理论、现象学、诠释学和批判理论等。结构主义基本原理的三个方面:结构对主体的优先、共时性对历时性的优先、潜意识的决定对有意识努力的优先。在其中对立元只处在差异之中,而无法形成真正的对比。结构与主体、共时与历时、潜意识与意识都还没有处于真正的关系之中,人无法通过自己的创造性努力来创造自己意义的作品。结构主义因而是反人文主义的。系统理论强调了结构主义所忽视的动态发展,并发展出动态历时的演进法则与动态、共时的结构之对比。但在系统理论中,主体的独特地位没有突出出来,因而无法构造出:“系统/主体”“潜意识的决定/有意识的努力”的对比。主体和意义的重要性,在现象学中才被特别突显出来,胡塞尔的现象学所重视的是意义优先于结构、主体优于系统、有意识的努力优于潜意识的决定。沈清松从其中看到某种程度的“意义与结构”“主体与系统”的对比。而哈柏玛斯的批判理论却隐含着“有意识的努力/潜意识的决定”“系统/生活世界”之对比,这和沈清松的“理性化的系统”与“互为主体在历史中形成之意义世界”的对比相类似。

总而言之,沈清松的对比哲学的建构,即是源自于中西哲学史的先圣先贤的思想,又是对这些思想的批判、扬弃及整合。从整体

上看，是以多玛斯的存有论来对中西思想加重新整合。他的思想可以称这为“建构实在论”，其旨在通过存有的对比来突显存有的丰富与深刻，他承认人对存有的言说能力受到人的语言结构的限制，但存有的丰盈是通过对比来呈现出来。海德格尔所提倡的在存有神学与无言之言间作非此即彼的抉择，并试图拆解西方形上学史，在沈清松看来，这一野心是不可靠的。因为人的思想是由对比所引发的。“只有形器对比与超越对比是吾人思考存有的起点”¹⁰⁷，人对存有的思想依对比之法则而不断达于更充盈的对比。进一步，他也承认人对存有的思想受到人性及历史的超越程度所限，人在此世不可能圆满地思想存有。但通过追寻经验之动态的对比，人可避免人本主义者只思考视觉所见之倾向，进而催生历史的超越以防止任何僵化或宰割。深厚的历史意思敦促人发扬自己的文化传统，并与其它文化传统相遇。总之，在沈清松看来，“勾划对比的真象，融合对比之因素，并且自行超越到更富包容性、更有强度的对比结构，这是今天人类理性之任务，也是今天历史命运之方向。”¹⁰⁸

注：

1. 傅佩荣《项退结教授〈中国哲学之路〉评价》，《哲学与文化》月刊，第20卷，第11期，第1086页。

2. 傅佩荣《儒道天论发微》，台湾，学生书局，1985年出版，第13页。

3. 同上，第31页。

4. 同上，第38页。

5. 同上，第40页。

6. 同上，第95页。

7. 同上，第98页。

8. 同上，第104页。

9. 同上,第 209 页。
10. 同上,第 147 页。
11. 同上,第 165 页。
12. 同上,第 209 页。
13. 同上,第 194 页。
14. 同上,第 209 页。
15. 同上,第 223 页。
16. 同上,第 269 页。
17. 同上,第 239-261 页,第 270 页。
18. 同上,第 277 页。
19. 同上,第 279 页。
20. 方克立,王其永主编《二十世纪中国哲学》(第二卷·人物志下)‘傅佩荣’条(傅佩荣撰),华夏出版版 1995 年,第 612 页。
21. 方克立,王其永主编《二十世纪中国哲学》(第二卷·人物志下)‘傅佩荣’条(傅佩荣撰),华夏出版版 1995 年,第 612 页。
22. 傅佩荣,林安梧《‘人性向善论’与‘人性善向论’——关于先秦儒家人性论的论辩》《哲学杂志》第 5 期,1993 年 6 月第 78-79 页。
23. 傅佩荣《人性向善论——对古典儒家的一种理解》,《哲学与文化》月刊,第十二卷第六期第 25 页。
24. 同上,29-30 页。
25. 同 22,第 83 页。
26. 同上,第 85 页。
27. 同上,第 86 页。
28. 同上,第 87 页。
29. 同上,第 95 页。
30. 同上,第 99 页。
31. 与此相关的文献,除了上述两篇之外,还有《中国思想与基督宗教之会通》,《中国文化月刊》第五期(1980 年 3 月);《Communication between Confu-

cianism and Christianity), 业强出版社, 1988 年出版, 因手头没有后两种文献, 只好以前两种来加以介绍, 完整的评述有待来日”

32. 傅佩荣, 《中国基督徒在思想及文化界的角色》, 《神学论集》第 64 期, 第 227 页。辅仁大学附设神学院编, 光启出版社发行, 1985 年 7 月。

33. 同上, 第 226 页。

34. 35. 傅佩荣《中国思想与基督宗教》, 《神学论集》, 第 32 期, 第 125 ~ 126 页。

36. 原文见《中国思想与基督宗教之会通》, 见注 31。

37. 同 32, 第 232 页。

38. 同上, 第 232 ~ 233 页, 他指出三点问题:“(一)形体演化何时跨越动物与人的分际? 形体遗传又如何决定人性之善恶?(二)社会演化基于观察经验事实, 如何可以证实罪的普遍性? 社会遗传只能决定人的道德意识, 又如何可以说明作为道德意识之条件的良心呢?(三)自然神论的演化说一方面在圣经上毫无根据(亦即, 决非自然神论), 另一方面则其形体与社会的演化论将使耶稣与洗礼完全失去意义。傅著《论原罪概念之理解——评析泰能特, 拉内, 与李格的诠释》(英文)《台大哲学论评》第七期, 第 143 ~ 147 页。

39. 同上, 第 224 页。

40. 41. 同上, 第 235 页。

42. 同上, 第 235 ~ 236 页。

43. 同上, 第 237 页。

44. 45. 同上, 第 238 页。

46. 同上, 第 240 页。

47. 48. 同上, 第 243 页。

49. 同上, 第 244 页。

50. 同上, 第 245 页。

51. 同上, 第 246 页。

52. 53. 同上, 第 247 页。

54. 55. 56. 同上, 第 248 页。

57.58.59. 沈清松《方法、历史与存有——对比哲学概观》《现代哲学论衡》，台海黎明文化事业公司，1990年3月3日，第3页。

60.61. 同上，第6页。

62.63.64. 同上，第7页。

65.66. 同上，第8页。

67. 同上，第9页。

68. 同上，第9-10页。

69.70. 同上，第10页。

71.72. 同上，第11页。

73.74. 同上，第12页。

75.76. 同上，第14页。

77.78. 同上，第15页。

79. 同上，第17页。

80. 同上，第18页。

81. 同上，第19页。

82. 同上，第20页。

83. 同上，第22页。

84. 同上，第23页。

85. 同上，第24页。沈清松有关存有学的思考，可参见他的《物理学之后 / 形上学的发展》。在其中可见其存有学的确立过程。

86. 沈清松：《现代哲学与现代社会》，《现代哲学论衡》第39页。

87. 同上，第39-41页。

88. 同上，第43页。

89. 《五四以来文化发展的检讨—展望》《现代哲学论衡》，第455页。

90. 同上，第465页。

91.92. 同上，第471页。

93. 同上，第475页。

94.95. 同上，第477页。

96. 同上,第 478 页。

97. 同上,第 485 页。

98.99. 沈清松:《创造性的对比与中国文化的前景》,台湾:《哲学杂志》第五期,1993年 6月出版。第 57页。

100. 同上,第 58 页。

101. 同上,第 60 页。

102. 同上,第 61 页。另见沈清松:《从文化交流展望中国的统一》,收入朱柏主编《分裂国家的统一历程!》(台北,政大国研中心,1991)第 106 页。

103. 同 45 第 63 页。

104. 同上,第 66 页。

105. 同上,第 69 页。

106. 同上,第 52 页。

107. 《现代哲学论衡》,第 26 页。

108. 同上,第 28 页。

结 束 语

台湾新士林哲学在当代 中国文化中的意义及其可能的走向

前面我们用大量的篇幅介绍和阐释了台湾新士林哲学的基本思想,我的探讨基本上是采用所谓“同情理解”和“客观分析”的态度。本文的开篇,并没有预设我们对这一流派的整体认识,而是通过逐步的分析来揭示台湾新士林哲学在不同层面的精神气质。现在我们有必要从整体上对其作一概括的说明,并进而就我个人的把握来透视它在当代中国文化中的意义及其可能的走向。

一、台湾新士林哲学的精神旨趣

我们知道台湾新士林哲学是在基督教于中国传福音的过程中所面临的种种困境中诞生的,这一困境大致包括两方面:一是中国传统文化,主要是儒家文化和基督宗教之间的紧张;二是受西方近现代文化冲击所形成的中国当代文化和基督宗教之间的冲突,这包括基督宗教和科学主义、马克思主义、现代新儒家之间的论争。面对这一处境,基督宗教若要摆脱在中国的尴尬局面,就必须

在当代的文化景观下，一方面回应一切对基督宗教的指责；另一方面以基督信仰为根基，创造性的诠释和整合中国传统文化及其当代不同思想潮流。台湾新士林哲学家的这样的一种努力是和所谓福音的中国化，中国的福音化相一致的。作为天主教本位化的理论先导，首先就是要建立中国的天主教哲学。台湾新士林哲学的建立，其内在的动力则是在当代中国文化的景观下为传播基督的福音作学理上的准备，其直接的目的即是要建立中国的天主教哲学。在这一前提下，台湾新士林哲学的全部学术工作得以展开。

这一工作是通过重新开启以圣多玛斯为核心的传统士林哲学的精神智慧来对当代中国的各种思潮以及中国传统的思想加以分析和整合的。这一努力是在如下几方面展开的：

1. 从士林哲学的形上学存有论出发，回应当代的一切反形上学思潮，指出失去了存有的根基，必然要陷入虚无之中，其结果是各种形态的虚无主义的泛滥，而虚无主义则是当代一切灾难的内在思想根源。借助对中国传统形上学的分析和研究，指出不论是儒家的“仁道”，还是道家的“道本身”，都不是绝对自足的，它们都是建立在存有基础上，以绝对超越的天道信仰为根基，并指向对绝对至上神的信仰。“道本身”是从有限到无限的桥梁。中国传统虽然侧重对“道本身”的探讨，但并没有否弃对至上神的信仰，只是没有把对至上神的信仰纳入到哲学形上学的探讨之中来而已。在台湾新士林哲学家看来，由于中国传统思想缺乏坚实的存有学基础，对至上神的信仰没有真正突显出来，致使近代以来无法有效地面对西方各种科学主义和无神主义的冲击，并对基督宗教加以拒绝。面对这一情形，台湾新士林哲学家则是通过士林哲学的形上学来重新整合中国传统文化，其主要成就则是：(1)借助于对中国形上学的疏释，使中国传统形上思想向至上神信仰开放，并最终向基督

宗教开放,如李震;(2)通过存有与生生的互诠,创造力与创生力的结合,以基督信仰来提升中国传统的生命哲学,以建立中国的天主教哲学,并将此视为中国传统生命哲学的当代发展,使中国传统哲学中隐为基础的上天信仰,彻底突显出来,如罗光所作;(3)融合中国传统的至上神信仰和德口进的层创进化论和多玛斯的形上学以及莱布尼兹的单子论而建构“人之哲学”,如项退结先生。

2.在当代文化景观下寻求对理性与信仰的再度整合。认为理性和信仰的割裂的结果是从“形上学死了”到“上帝死了”,最后发展到“人也死了”,所剩下的只是无聊的“语言游戏”。他们反对两种极端的态度,一是过分重视信仰而忽视理性的独立地位,怀疑理性的能力,最终给盲目的唯意志主义以发展机会,造成极端的唯信主义,不能令人心悦诚服地接受信仰,并最后滑向无神主义;一是以理性为借口反对信仰,把理性看成是真理的唯一源泉,把神性自理性中拔除,再把神性在人性中内在化,以至走向彻底的人本主义。在士林哲学家看来,多玛斯对理性和信仰整合的智慧和方向在今天仍然具有重大的意义。以这一态度面对中国传统文化,即是豁显中国传统所隐含的古典理性精神和对至上神的信仰,挖掘此二者在现代文化中的意义。并谋求基督信仰和中国道德理性的整合,认为中国传统的道德理性是以至信仰为根基的,只有以至上神信仰为根基,道德理性才可以避免所谓的“良知的傲慢”。

3.通过对封闭的人本主义的批判,突显天主教开放人文主义的意义。指出天主教并不否定人的价值,只是在承认人的有限性的前提之下,来认识人的价值,认为天主的存在不是否定人的价值,而是提升人的价值,使人从存在走向永恒。而封闭的人文主义,则把人封闭在现实世界,其结果则是以高扬人的价值为开始,而以人价值的全部丧失为结局。以此来透视中国传统人文主义,

士林哲学普遍认为中国人文主义是向超越界开放的人文主义，是对神的合理的思考方式。把中国的人文主义诠释成无神的人本主义，并且否定基督宗教的人文主义，是台湾新士林哲学家所坚决反对的。

4. 透过儒家思想和基督宗教的直接比较，把握儒家和基督宗教在内在(人性)和超越(天与上帝)两个幅度上的相同与差异，并进而把握儒家文化和基督信仰文化的超越形态的异同。从基督信仰的立场对此二者作一广度的判教，认为儒家的超越形态虽然没有达到基督宗教的超性的超越，却并不对此封闭，且内含走向这一超越的可能。而且儒家文化的天人一体经过诠释也可以用来表达基督信仰。

总而言之，台湾新士林哲学的全部努力，是落实在在当代中国文化的场景下确立天主教信仰的合法言说；通过疏通中国文化走向对至上神的信仰，乃至走向基督信仰，并进而用基督信仰补充和提升中国文化，谋求福音的中国化和中国的福音化。

二、台湾新士林哲学的诠释方法

在此题目下的问题，从写作角度看，本应在文章的开始就给予点出，但从对其思想的分析的角度看，我们不应首先预设其方法的合理与否。而应通过整个的分析来揭示这个问题。台湾新士林哲学的建立，是谋求天主教信仰在中国语境的合法言说，和福音在中国的降生。这涉及到基督信仰和中国文化的对话。而这种对话本身一方面涉及到中国文化，主要是儒家文化对基督信仰的把握，另一方面则涉及基督徒对中国文化的理解。不同文化之间的对话，在一定程度上受制于它的诠释视域。诠释视域的差异就造成双方

的对话难以在实质的层面展开。就当代儒家对基督宗教的认知而言，主要存在如下的一些观念：**(1)**将基督信仰文化等同于西方文化，认为基督宗教在中国只能处于“客”的地位；而儒家思想的主位性则是不容取代的；**(2)**将耶稣基督只作圣贤看待，而忽视其圣子的意义。认为基督的“神而人”的身分不利于基督信仰的中国化。如牟宗三先生在一次演讲中就认为：“依基督教义，只能说人人皆可经由信仰而成为一个基督徒，不能说人人皆可经由自己的修养而成为基督。就在这个地方基督与儒、释、道三教格格不入。它根本开不出儒释道三教所必肯定的主体实践之门，主体之门不开，人道倒悬于神道。所以它与东方文化精神始终不能相容。……基督宗教根本不能成为中国文化的动源。”¹¹**(3)**基督信仰的神人分离容易造成人的疏离（如方东关先生）。

上述的一些观念，显然是不能为基督徒所肯定的，在士林哲学家看来，这是明显的对基督信仰的误解。事实上我们知道台湾新士林哲学家谋求和中国传统思想的对话主要不是通过和当代儒家的对话来完成的。他们和当代儒家之间不仅在对基督信仰上把握有所差异，也在对儒家思想的诠释上不相一致。甚至有部分学者认为士林哲学家对中国哲学的研究，是要对中国思想给予天主教的洗礼（如吴森先生和牟宗三先生）。基督宗教不是一哲学性的宗教，而是一个启示性的宗教，它可以运用不同的哲学思想来表达其信仰的不同层面。就当代台湾新士林哲学家而言，他们虽然有共同的宗教信仰，他们对中国文化的诠释方式却并不一致。大致说来，他们是以多元的话语来解读中国文化。在我看来，他们的诠释方式大致如下：

1. 以多玛斯的实在论立场为根基的诠释，这是新士林哲学的关键之处。这表现：

(1) 以士林哲学的形上学存有论重新分解和整合中国传统的形上学, 在这一点, 罗光、李震、张振东、曾仰如、项退结等的工作尤为突出。

(2) 相应观念的比较与互诠: 如存有与生生、天与上帝、仁与爱、理气与形式和质料以及以潜能与现实诠释生生之易, 等等不一而论。

(3) 以因果逻辑解读中国哲学, 突显中国哲学中的实在论因素。

2. 诠释的重点, 不同于科学主义及当代新儒家。科学主义的自由主义重在以科学的态度把握中国传统, 发现中国传统缺少现代化所应具有的精神质素, 关注于中国思想与制度中的负面因素; 新儒家对传统的把握则克就整个儒家传统来突显儒家心性之学的永恒价值; 而台湾新士林哲学对中国思想的诠释主要侧重于对先秦思想的再把握, 从中国思想的源头来把握中国思想中至上神信仰在整个中国传统中的地位和价值。诠释域的不同, 造成对中国思想的不同把握方式。

3. 现象学和实用论的原则: 关于儒家思想与基督宗教的比较与会通, 士林哲学除了采取观念的对比分析之外, 还采用“现象学和实用论”的观点。把双方的系统放在当事者的实际经验中加以彰显, 分析当事人的“意向性”及其“生活世界”, 在生活世界的层面定位儒学和基督宗教的价值和会通的可能性。沈清松先生在其《儒学和基督宗教的会通》一文中就是如此作的。

4. 基督徒诠释中国经典的原则及目的: 当代有部分学者(如吴森先生)认为士林哲学派对中国经典的诠释, “是处心积虑把中国思想天主教化”; “求取儒学和士林学派的沟通, 来达到在中国宏扬天主教的目的。”甚至认为“罗总主教的学术活动是负有传教的任务”²那么基督徒自己是如何看待这个问题的呢? 房志荣教授指

出关键在于释经学的原则，他以为“最后的症结在于对方释经学上的不同，非基督徒的学者仍然限于历史批判法，将著作者的动机和最初的写作对象，作为论释的唯一可靠准据，却没有意识到自己脑海中先人为主的‘封闭的人文主义’，‘未表明的自然主义’以及‘普遍的泛神思想’……以基督徒的观点来诠释中国经典是合理的，毫无牵强附会之处，这既非护教，也非改宗，而纯是一种科学性的研究方法。”³胡国桢教授在《试论基督徒诠释中国经典的可能性》一文中，他首先对释经学上“超本义的意义”和“原文本义”两种不同的释经学方法做出区分，他认为“最合乎理想的释经态度，绝对不是一味地紧扣原文本义，否则就不容易真正地，把现阶段、此时此地、该经典文字所能透显的最完整的真理信息完全地表达出来。”⁴通过对中国释经学传承的分析，他以为“一个平衡的儒家学者的释经主张与今天西方基督宗教学术圈里的释经主张，在基本精神上是一致的。”⁵不同于房先生把如此的释经方式当做纯粹的科学，胡国桢以为“天主的启示超越一切体系，任何哲学体系都可用来解说启示真理的一个角度。基督徒诠释中国经典，其目的无非在透过诠释工作，发掘其中特有的智慧，这智慧能够讲出天主启示的真理某些角度。”⁶他以为这种诠释工作不是作两个哲学体系的交会工作，而是要以中国式的哲学思想体系来说明天主借助耶稣基督所启示的救援真理。为此他提出一些诠释的基本原则，以作为神学本位化一种方法学上的努力。项退结也以为基督徒在诠释中国经典时应区分“创造性的诠释和历史中的本义”，对原有的概念赋予新的涵义，并不是穿凿附会，而是创造性的诠释。

在我看来，我们无可非议基督徒以自己的方式来诠释中国思想。对于一个基督徒来说，不仅他的学术活动，甚至他的整个生命都负有传教的责任，以自己的生命为天主的临在作见证，是一个基

督徒的使命，对此我们无可厚非。问题是他们作为一个学者对中国思想的研究，和基于基督信仰的立场做出自己的诠释和抉择，是两个不同的问题。就我个人的研究而论，台湾新士林哲学家对中国思想的研究大多都是本客观的态度来进行的。但这并不是说他们的研究没有任何先在的前提和预设（实在论的立场和至上神的信仰）（所有的研究者几乎都不可避免）。我个人以为这一前提和预设有助于挖掘中国思想中长期被忽略的话语，使中国思想中的新向度得以豁显出来。从总体上说他们的研究是本中国经典本身而立论的，这在他们介绍中国思想时表现的尤为突出。至于他们对中国思想所作的再诠释，以谋求基督信仰的中国式的表达，则是另一回事。这一点他们在自己的著作中大体上都加以明确的区分。

三、台湾新士林哲学在 中国文化中的定位及意义

谈论当代台湾天主教新士林哲学在当代中国文化格局中的意义，需要在不同层次上的说明。首先我们需要说明基督信仰文化并不等于西方文化，对中华民族来说，虽然特定形态的基督宗教（如天主教、新教、东正教）是来自西方，但基督之言却不可与西方文化划等号。对于基督徒来说，基督之言，不是出自此世的声音，而是从此世之外的神圣他在发出的声音。基督之言对于任何民族文化而言都是外来的异音。它不独和中国文化，甚至和福音所降生之地的文化都存在着一种张力的关系。“基督与文化”的关系始终是一个不得不面临的问题，这对基督徒和非基督徒皆然。基督之言和文化的关系在历史上的表现是十分复杂的。⁸对此刘小枫

正确地指出了：“民族存在与基督文化之间存在着承纳与拒斥的关系，也是说，民族存在既可以伸展基督之言，也可以变相基督之言。”⁹同时十字架上的基督之中的上帝之言，也不同于基督宗教，卡尔·巴特以为上帝之言是对包括基督宗教的所有宗教的批判和扬弃。“基督性与基督教并不是同义同格，基督教属社会文化范畴，指历史性的教会建制及其相关理念形态，而基督性则属神学范畴，指示的是事件出自神圣的，与个体生存之在性相关的在体论事件及其相关理念。”¹⁰。在如上的把握的前提下，我把台湾新士林哲学在中国文化中的意义分解为如下几方面加以说明：

1. 士林哲学和中国哲学

士林哲学是中古哲学家及神学家整合希腊理念和基督之言的产物，是基督宗教发展史上第一次完成理性与信仰整合的结构，因而也就是基督信仰在理性上的确证，基督哲学的一种形态。台湾新士林哲学家力求在当代文化景观下整合士林哲学和中国传统哲学，以建立中国的天主教哲学，所谓的台湾新士林哲学即是日前他们这一努力的结果。这一哲学对中国哲学，特别是中国传统哲学所具有的意义可从形式和内容两方面来论述：

(1)就形式而言，奠基于形上学存有论上的士林哲学，有助于在存有论的基础上重新整合中国的传统思想，使中国传统思想获得坚实存有论基础，在存有论的基础上可使中国传统的智慧豁显出来，并加以充括。同时士林哲学的古典理性精神，也有助于弥补中国传统古典理性的淡薄，对中国传统的思考方式是个补充。使中国哲学具有严格的思考方式。这也是近代以来中国哲学在形式化上的努力方向。

(2)就内容而言，台湾新士林哲学的建立的意义体现为：

[1]澄清人们对西方中古哲学的误解和轻视,有助于从整体上把握西方哲学思想的发展脉络,加深人们对西方思想的源流的认识。从而对西方近现代哲学的发展缘由有一清醒的把握,避免陷入近现代哲学中的虚无主义陷阱,防止对西方思想理解的偏见,并认识到基督信仰在西方思想发展中的关键作用。

[2]把天主教士林哲学传统中的创造观念、位格和个体观念、分享与类比观念等一系列重要观念引入,使中国哲学获得新的精神质素。特别是创造及位格和个体观念将影响整个中国哲学诸观念要素的重组。把个体的位格的无可取代性,以及人的限制以哲学的理念的方式确定下来。

[3]中国哲学思想传统,长期以来缺乏所谓“神论”,而止于对“道本身”及人的道德实践的探讨。中国新士林哲学的建立,把有关神的系列问题纳入到哲学理念的层面上加以分析。使中国哲学从对“道本身”的体证到对“天”“地”“人”三才的分别探讨在中国哲学的架构下得以确立,使中国思想传统所蕴含却被长期忽视的话语得以彰显。

[4]以多玛斯思想为主要精神资源的上林哲学,借助于台湾新士林哲学在中国的建立,使多玛斯的哲学人类学思想中所蕴含的开放的人文精神,可与中国儒家传统的人文精神相得益彰。并有助于在现代社会确立人的价值关怀,以对付各种形式的虚无主义的滥觞,破除现代化所造成的“宰制”,克治“泛经济主义”和“泛政治主义”之弊端,减除或缓解人在日益现代化的社会中所面临的异化的局面。

[5]多玛斯思想的“中庸”精神,即保持理性和信仰、本性与超越、自然与恩宠、哲学与神学、科学与宗教等诸多方面的平衡关系及辩证运作,有助于我们在现代社会避免陷入各种极端的现代思

潮中，并有效地在现代的生存境遇中整合各种不同的思潮，使人生的各种不同向度保持平衡的发展。这一点可以和中国儒家的“中庸”精神相互发挥。不过需要注意的这两种“中庸”的涵义是不同的。此二者的“中”，即标准是不同的，在多玛斯那里，“中”是基督的圣言，是建立在所谓的恩重成全本性，而不是废弃本性的思想上的，割裂这二者将造成唯信主义或唯理主义、唯意志主义的泛滥；而儒家的“中”是“道”，是生生不息并下贯于人的“天道”，背离“道”，即是所谓的“过”与“不及”。这一点的分辨在强调对此二者的融合时是必要的。

6}中古士林哲学和中国哲学的融合所形成的台湾新士林哲学，将中国传统的生命哲学安顿在一个新的形式架构中，使中国儒家思想获得了现代的诠释，也使儒家传统思想获得了一种新的超越形态，而为上帝的临在作见证。

2. 基督宗教和中国文化精神

台湾新士林哲学的建立，所直接关联的就是基督宗教精神和中国文化的整合，对台湾士林哲学家来说即是在天主教的理念架构下安顿儒家文化的理念，这一问题的直接起因作为基督信仰的特定形态的基督宗教和中国文化的冲突，作为中国基督徒如何处理基督宗教和中国文化之间的关系，不仅是为了回应近代以来以中国传统文化为借口对基督宗教的拒斥，更是禀受中国文化的中国基督徒自身所面临的问题。就我个人的把握而言，这关涉如下几个问题。

[1]双重教籍的问题，作中国人和作基督徒的关系：近代以来基督宗教在中国被视为“洋教”，基督徒被指责为民族的“不肖子孙”，因而作中国人和作基督徒的问题就自然而然地提出来了。基

基督教是一宗教这是很好理解的,但“中国”的涵义却是复杂的。“中国”包含如下的义涵:国家、民族文化习俗、伦理、儒道信仰等层面。就“中国”为国家而言,中国人和基督徒并没有什么冲突,因为基督宗教本身是超越国家理念的。而基督宗教和中国的民族文化本身就具有冲突,因为特定的基督宗教形态不是一纯粹的信仰本身,而是与礼仪、语言、服饰、禁忌等文化因素相关的,传入中国的基督宗教带有希腊文化、拉丁——罗马文化的色彩。中国文化和基督宗教的冲突在一定程度上表现在这些方面,如清代的礼仪之争就是一例。在当代基督宗教来看这一冲突是可以化解的。这即是所谓基督宗教的本位化要解决的问题。¹¹基督宗教和儒家文化的冲突主要是发生在伦理和信仰层面。在上林哲学家看来,伦理层面的中国人和基督徒是不矛盾的,罗光指出:“真正的中国人必须深深地敬重精神问题,他必须敬天法祖,他必须遵循儒家的道德准则,他必须修养仁慈、公正、节制、忠诚、谨慎五种美德,为齐家他必须孝顺。真正的基督徒必须爱上帝胜过爱自己,爱他人如同爱自己。他必须奉守十诫,他必须以永生为人生的最终目的。当我们比较这两种生活的前提时不难发现它们并不矛盾,而是互补互益。”(Concilium126,1979:89)。事实上大多数中国基督徒都认为在伦理上的双重身分是可以的。不过也有部分认为这二者是不可融通的,像我们前面所说的曾庆豹先生就认为儒家的仁与基督宗教的爱就没有任何会通的可能。至于在信仰的层面,台湾新士林哲学的大量工作在于疏通中国文化认为其中包含着对至上神的信仰,并以为此至上神信仰是中国文化的根本精神。在他们看来,中国文化的这一精神虽和基督信仰不同,却并不和基督信仰矛盾,并且可以向基督信仰开放。大体上说,他们一般将中国传统的至上神信仰当做天主的自然启示,是走向基督信仰的准备阶段。李震就

认为：“中国文化的卓越特质是上帝赐予我民族的一种自然启示，天主教的责任不是摧毁它们，而是使之净化圣化，提升到更完满的境界。……天主教的信仰能帮助我做一个真正的中国人，而中国文化的伟大特质能帮助我做一个更开放、更宽容的基督徒。”¹²

[幻工夫的传统与言的传统：就我个人对中国文化（主要指儒家文化）和基督宗教的把握而言，我以为对儒家思想和基督宗教的比较固然可以从“天”与“上帝”、“仁”与“爱”、“天人合一”等方面展开，并可做出一些有益的分析，我在本文即是从这一架构出发来分析士林哲学家的思想。但我更认为这两大传统的差异可归结为“工夫的传统”与“言的传统”。这从此二传统的源头——天和上帝——的表现上看出。在中国传统中“天”不言，以行事示人，天向人所显现的是生生不息的创造性本身，由此可理解虽然中国人也有对至上神的信仰，但中国文化的重点却不落在这里，而落在通过人的道德实践活动体现天的生生之意，这所开启的是工夫的传统，而非言的传统，因为天不言，中国儒家重在如何通过内在的仁之感通来化解人的有限性（包括人言的有限性）。故中国文化重“天人合一”及“仁”。而基督宗教的“上帝”是在特定的时空中进入人类历史，与人说话的“上帝”，他已不局限于造物主的身分，而是“道成肉身”以救世主的身分与人说话，是自上而下的对人拯救。基督信仰的发生乃在于作为个体偶在的肉身与十字架上的死亡又复活的基督相遇，因而所重的是“人与上帝”之间的位际关系，关键不在于一些观念的分析，而在于对信仰的生成和内在良知的体证上加以比较。就看来，从终极的层面上看，基督信仰在于人在“圣言”的个体与个体之间的位际关系中，承领基督的圣言，而儒家的心学路向在于借助于内证使生生不息的天道不容己的涌现出来，以此作为人道德实践的内在根源。从哲学理念的层面上看，这二者是完全

不同，没有融合的可能和必要，但在人的生存境遇中又可相得益彰。具体说来，作为活生生的在世存有的人，生生之德由人心不容己的涌现是无可怀疑的，这需要内在的修养工夫来确证。然而需要加以分辨的是创造性本身由内在良心所透显出的程度依人道德实践的工夫所定，人的气质之性的存在，决定人永远不可能在此世作到道体澄明，故而儒家的修养工夫是十分艰苦的，是“战战兢兢，如履薄冰”的，甚至还容易出现以人心代替道心的可能，故而儒家强调“研几”的重要，整个儒家的传统皆重视工夫的修养的缘由即在于此。这即是说无善无恶的心体故然是乾坤万有之基，但此心体由人之所显，即受到人的修养程度和生存境遇的限制，因此人终此一生是永远在修养之中的。这样对于此时此刻在不断修养（甚至还不知修养的）的人来说必定是受限于他的有限性之中，因而聆听来自神圣他在圣言，跟随着基督并期待他的救赎，就是十分必要的。人的有限，表明人尽管可以通过此世的道德实践工夫，以尽到自己的人之为人的责任，于人道的践履中见天道之流行，但人的得救却不能不依靠来自神圣他在的救赎，但首先在于人对十字架上的基督之言的认信。同样，对基督的信仰如果不转化为人内在的源泉，成为人内在的不容己的力量，并体现在现实的道德实践中，那么，所谓跟随基督，承领圣言就不过是一句空话，甚至以“人言”任意猜测和取代“圣言”。因而防止以人心代替道心，以人言代替圣言，对于这两个传统而言，都具有重要的意义。在如上的理解基础上，我们可以说，对于个别儒者的以人心代替道心，用“良知的傲慢”来加以批评是不为过的，认为他们是忽视人的有限性也是正确的。但以此来批评儒家的内在精神则有失之偏颇；同样，对于那些人言猜测和代替圣言的所谓基督徒和特定时期的基督宗教而言，批评其造成人的疏离，是无可厚非的，但以之指责基督信仰本身则

又是缺乏同情的理解。然而如上的批评，对于各处在传统的健康发展，都是有益的，只是这种批评需要做出层次上的分际。这是对话所需要注意的关键问题。

3]新的文化超越形态的开启：台湾新士林哲学本身是哲学，而不是宗教信仰，但其作为天主教哲学的一个重要意义在于对基督信仰和儒家文化在理念层面上加以分疏。这一种分疏工作的成绩如何，固然重要，却并不是最为重要的，最为重要的是他们在中国文化的语境中，开启了新的文化超越形态，即基督信仰文化的超越形态。近代以来中国文化向西方文化的开放和吸收经历了：器物层面、制度层面、文化层面。现今更进一步已进入到超越的宗教层面上。台湾新士林哲学的建立，即表明中国人的这样的一种努力在现阶段所取得的成就。并对本土的超越文化起到激励作用。牟宗三、唐君毅等现代儒家基于儒家义理所进行的广度判教，也可视为当今中国学者对基督信仰文化已不可忽视。邬昆如先生曾以文化互补原则：“本土文化失调，外来文化补足，道德文化式微，宗教文化拯救”来说明当代中国文化急需基督信仰文化来提升，以完成“超性文化”对“本性文化”的提升。基督教学者谢扶雅教授更明确指出，中国的宗教文化经过“经学时代”“佛学时代”，现在已发展到“基督学时代”。认为中国的圣贤如文王、孔、墨、老、庄、思、孟、董、郑以及程朱、陆王，相当于摩西及以色列诸先知，是基督信仰的预表，目前中国文化的恩典时代已经露出了曙光，当代中国急需基督耶稣。¹³“基督学时代”是否已经来临，我这里无法做出确切的判断，但我们可以确知的则是基督信仰文化的超越形态，已经是近代学人无法回避的。人信与不信，都不可轻视它的存在。

3. 基督之言在当代中国文化中的意义

由台湾新士林哲学在中国的建立，我们自然更加关注基督之言在当代中国文化中的意义。从基督宗教的信理来看，十字架上的基督之言，是超越于文化，而特定形态的基督宗教，则是基督之言在不同文化语言中的降生。因而基督之言，是超越于此世一切非位格限制而和每一偶在的个体发展关系。因而对所谓的“基督之言在当代中国文化中的意义”，我们只能简要地说：

【1】信仰与否是纯然属于个体的认信与拒绝：基督信仰既然只和偶在的个体发生关系，因而对基督的信仰与否，则是纯然属于个体的认信和拒绝，是全然属于个人自己的事。不可凭一切外在的因素而信仰或拒绝上帝之言，因为这样无论是对自己，还是对基督之言，都是一种虚伪的表现。

【2】对当代中国人而言，无论信仰与否都必须正视十字架上的基督之言：这一方面是因为基督宗教在人类文化中的影响日益深远，同时更因为基督之言对于一切人类文化和宗教（包括基督宗教在内）的超越，对惯于用道德理性、科学理性、历史理性来了解人类文化的当代中国人来说，从来自此世之外的神圣他在所发出的圣言，来观看此世的人类文化的诸形态，可以了解人类文化的限制和人类历史中所隐藏的罪恶。

【3】基督之言有助于为价值确立与文化批判奠定超越的根据：反对虚无主义和对此世人类文化及现实罪恶的批判，以及寻求人类之间的沟通和理解是当代思想界和文化界的主题。十字架上的基督之言从超越于此世的幅度，可以对一切人类价值的有限性保持警惕，并从超越的幅度确立了对现实文化批判的根据，并且基督的圣言也可以成为人类价值和沟通的超越根据。

四、关于台湾新士林哲学的 可能走向的方法论省思

预测当代台湾新士林哲学的可能走向，这个问题已超出了本文的探讨范围，对于台湾新士林哲学的发展来说，包含了许多变数：台湾社会的政治文化格局、汉语学术界的思想态势、两岸关系的发展、更重要的是基督宗教化情形等。这需要知识社会学、宗教社会学、政治学等一系列相关学科的分析才可把握。这里，我只能从当代中国思想界的多元互动上来谈谈我的一点认识。近代以来，在中国思想上演各种思潮大多扮演了意识形态的角色。以至于不同思潮之间的论辩，都只停留在意识形态的论争的水平，借所谓的学术论争确立自己在中国文化中的合法言说权利。当今中国社会发生了巨大的变化，思想文化格局也有所调整，多元的文化架构的建立已是一个不可忽视的事实。在此架构下台湾新士林哲学的发展走向是和整个文化融合的方向应当如何，因为这样的谈论方式的有效性是令人置疑的，同时这样的谈论方式也无法避免所谓思想文化上的“宰制”。因而，中国文化的健康发展必须避免基于历史原因的情绪上的指责和论断，这对当代中国思想界、哲学界的几大思潮都是应加以注意的。对于在多元文化格局中的当代中国思潮而言，中国马克思主义、自由主义、现代新儒家、台湾新士林哲学学派所共同面临的问题首先是寻求相互的理解，也即同情的理解，而不是谁打倒谁，谁强于谁的问题。在此基础才能进行进一步的分析 and 批判。在这一意义上，不同学派之间即在保留自身特点的同时多多地向其他流派尽可能地学习，并作出相应的批判。从这一立场出发，我以为方克立先生所说“同情的理解、客观的分

析、批判的超越”，就不仅是一般学术研究的方法论原则，也可以作为确立不同学术流派之间互动的原则。基于如此的理解，整个中国文化的发展方向，就不可轻言是内在超越（新儒家）的方向，或外在超越（新士林哲学）的方向，或其他可能的方向。而应说是在一互动的格局中的健康运作。而本文的全部分析，就是力求在同情理解的前提下，对台湾新士林哲学作“客观的分析”，为中国文化的多元互动，尽自己的一分力。

注

1. 转引自陆达诚：《中国哲学与基督宗教会通的可能》，《哲学与文化》月刊，第 13 卷第 2 期。
2. 参见吴森《基督宗教和儒家思想如何调和的我见》，刊于《中央研究院国际汉学论文集·思想哲学组》（二），第 193～203 页。
3. 房志荣：《圣经及中国经典中的‘更圆满的意义’》，《神学论集》，第 51 期，第 10 页。
4. 胡国桢：《试论基督徒诠释中国经典的可能性》，《神学论集》，第 60 期，第 192 页。
5. 同上，第 194 页。
6. 同上，第 207 页。
7. 项退结：《基督宗教与中国思想的会通》，见刘小枫主编《‘道’与‘信’——华夏文化与基督文化相遇》，第 693 页。
8. 尼布尔曾将有关基督和文化的关系的观点归纳出五种：（1）基督与文化相互“对立（Christ against culture）”，（2）基督与文化互相“一致”（Christ of culture），（3）基督超乎文化（Christ above culture），（4）基督与文化相反相成（Christ and culture in paradox），（5）基督改造文化（Christ the Transformer of culture）。参见尼布尔（H·Richard Niebuhr）《基督与文化》，台南，东南亚神学院协会，1967 年再版。关于中国（台湾）基督徒对此的理解，见董芳苑在《信仰与习俗》

·文中的介绍和分析,《神学论集》,第 39 期,第 59~71 页。

9. 刘小枫主编《‘道’与‘言’——华夏文化与基督文化相遇》,“编者序”,第 2 页。

10. 刘小枫主编《‘道’与‘言’——华夏文化与基督文化相遇》,“编者序”,第 3 页。

11. 许诗莉戴台香:《祭天敬祖礼仪的设计与现代取向》,辅仁大学出版社 1995 年 7 月。

12. 李震:《人与上帝》卷五,第 295~296 页。

13. 谢扶雅:《经学时代、佛学时代、基督学时代——中国宗教文化的回顾与前瞻》,《神学论集》,第 50 期,第 481~489 页。

主要参考文献

一、台湾新士林哲学家的著作

1. 罗光：《生命哲学》订定本台湾学生书局 1990年11月修订三版。
2. 罗光：《生命哲学》续编台湾学生书局 1992年元月初版。
3. 罗光：《生命哲学》再续编台湾学生书局 1994年6月初版。
4. 罗光：《生命哲学》台湾学生书局 1991年9月初版。
5. 罗光：《中国哲学的精神》台湾学生书局 1990年11月初版。
6. 罗光：《生活的修养与境界》台湾学生书局 1987年2月初版。
7. 罗光：《儒家哲学的体系》台湾学生书局 1990年1月修

订一版。

8. 罗光：《儒家哲学的体系》续编台湾学生书局 1989年5月初版。

9. 罗光：《公教教义》香港真理学会出版。

10. 罗光《中国哲学的展望》台湾学生书局 1985年8月再版。

11. 罗光：《士林哲学》坦论篇台湾学生书局 1982年4月4版。

12. 罗光《士林哲学》实践篇台湾学生书局 1984年3版。

13. 罗光：《哲学与生活》时报文化出版企业公司 1983年8月20日。

14. 李震：《基本哲学探讨》台湾辅仁大学出版社 1990年8月增订再版。

15. 李震：《人与上帝》(卷一)。台湾辅仁大学出版社 1986年7月初版。

16. 李震：《人与上帝》(卷二)。台湾辅仁大学出版社 1988年7月初版。

17. 李震：《人与上帝》(卷三)。台湾辅仁大学出版社 1991年3月初版。

18. 李震：《人与上帝》(卷四)。台湾辅仁大学出版社 1994年6月初版。

19. 李震：《人与上帝》(卷五)。台湾辅仁大学出版社 1995年5月初版。

20. 李震：《飞扬——抱著信心与大爱》台湾辅仁大学出版社 1995年2月初版。

21. 李震：《中外形上学比较研究》(上册)中央文物供应社

1982年6月初版。

22. 李震:《中外形上学比较研究》(下册)中央文物供应社
1982年6月初版。

23. 李震:《哲学的宇宙观》台湾学生书局 1990年2月增订
再版。

24. 李震:《杜斯妥也夫斯基的精神世界》台湾辅仁大学出版
社 1983年7月再版。

25. 李震:《忧患与超升》台湾辅仁大学出版社 1985年元月
初版。

26. 李震:《灵心雨似》台湾辅仁大学出版社 1981年3月1
日初版。

27. 李震:《由存在到永恒》台湾商务印书馆 1986年10月七
版。

28. 李震:《生命的呐喊》。

29. 张振东:《士林哲学的基本概念》(一)。台湾学生书局
1984年8月初版。

30. 张振东:《士林哲学的基本概念》(二)。台湾学生书局
1993年8月15日再版。

31. 张振东:《士林哲学的基本概念》(三)。台湾学生书局
1989年8月初版第二次印刷。

32. 张振东:《士林哲学的基本概念》(四)。台湾学生书局
1990年8月初版。

33. 丁斌:《丁枢机最近言论集》台湾辅仁大学出版社 1972
年6月出版。

34. 吴经熊:《内心悦乐之源泉》台湾东大图书公司。

35. 吴经熊:《哲学与文化》台湾三民书局。

36. John Wu :《The Interior Carmel》Hwakang Booktor 1975。
37. John Wu :《Beyond East and West》。
38. 项退结:《中国哲学之路》台湾东大图书公司 1991年。
39. 项退结:《迈向未来的哲学思考》台湾东大图书公司
1982年修订初版。
40. 项退结:《人之哲学》台北中央文物供应社 1982年。
42. 项退结:《现代中国与形上学》台北黎明。1978年。
42. 项退结编译:《西洋哲学词典》华香出版社 1992年8月
修订第二版。
43. 郭昆如:《哲学十大问题》台北东大图书公司 1984年。
44. 郭昆如:《哲学概论》台北国立编译馆。1971年。
45. 郭昆如:《中外政治哲学比较研究》(上册)。中央文物供应
社 1981年出版。
46. 郭昆如:《中外政治哲学比较研究》(下册)。中央文物供应
社 1982年出版。
47. 郭昆如:《存在主义论文集》先知出版社 1975年初版。
48. 郭昆如:《存在主义的发展》辅仁大学出版社。
49. 曾仰如:《宗教哲学》台湾商务印书馆 1986年3月初
版。
50. 曾仰如:《十大哲学问题之探微》1991年2月1日初版。
51. 傅配荣:《儒道天论发微》台湾学生书局 1985年出版。
52. 沈清松:《现代哲学论衡》台湾黎明文化事业公司。1990
年3月3版。
53. 沈清松:《物理之后 / 形上学的发展》台北牛顿出版社
1994年3月新版。

二、现代新儒家的相关著作:

54-59 方克立主编的“现代新儒学辑要丛书”(六册)中国广播电视出版社。

54.《文化意识宇宙的探索——唐君毅新儒学论著辑要》
1992 年 5 月第 1 版。

55.《道德理想主义的重建——牟宗三新儒学论著辑要》
1992 年 5 月第 1 版。

56.《儒家传统的现代转化——方东美新儒学论著辑要》
1992 年 5 月第 1 版。

57.《内在超越之路——余英时新儒学论著辑要》 1992 年
5 月第 1 版。

58.《生命理想与文化类型——方东美新儒学论著辑要》
1992 年 5 月第 1 版。

59.《儒家思想与现代化——刘述先新儒学论著辑要》 1992
年 5 月第 1 版。

60.牟宗三:《中国哲学十九讲》台湾学生书局 1982 年 10
月初版。

61.牟宗三:《中国哲学的特质》台湾学生书局 1980 年版。

62.牟宗三:《智的直觉与中国哲学》台湾商务印书馆 1993
年 7 月初版第七次印刷。

63.樊志辉:《从本心到生命存在——唐君毅超越唯心论建构
理路疏释》(硕士论文)。

64.郑家栋:《本体与方法——从熊十力到牟宗三》辽宁大学
出版社 1992 年 8 月 1 日版。

三、有关宗教哲学及基督宗教的相关著作

65. 刘小枫:《道与言——华夏文化与基督文化相遇》上海三联书店。1995年2月第一版。

66. 刘小枫:《走向十字架上的真》上海三联书店。1994年4月第一版。

67. 刘小枫:《拯救与逍遥》上海人民出版社 1988年4月。

68. 刘小枫主编:《20世纪西方宗教哲学文选》上海三联书店 1991年6月第1版。

69. 詹姆斯·C. 利文斯顿著何光沪译:《现代基督思想》(上、下)四川人民出版社 1992年。

70. 詹姆斯·C. 利文斯顿著何光沪译:《现代基督思想》(上、下)四川人民出版社 1992年。

71. 纪尔松著沈清松译:《中世哲学精神》台湾编译馆 1987年3月。

72. 秦家懿 孔汉思著吴华译:《中国宗教与基督教》上海三联书店 1990年12月第1版。

73. [法]J. 谢和耐著于頌等译《中国文化与基督宗教的冲撞》辽宁人民出版社 1990年4月第1版。

74. 黄丛林:《龙与上帝——基督教与中国传统文化》上海三联书店 1962年6月第1版。

75. 赵敦华:《基督教哲学 1500年》人民出版社 1994年8月第1版。

76. 约翰·麦奎利著钟庆译:《神学的语言与逻辑》四川人民出版社 1992年。

77. 李杜:《中西哲学思想中的天道与上帝》上海人民出版社

1991年7月1版。

78. [美]彼得·贝格尔著高师宁译：《神圣的帷幕》上海人民出版社 1991年7月第1版。

79. 《梵蒂冈第二届大会会议文献》台湾天主教协进会出版社。1975年第12月初版。

四、其他相关著作。

80. 严正：《儒学本体论研究》（未刊稿）。

81. 许诗莉戴台声：《登天敬祖礼仪的设计与现代化取向》辅仁大学出版社 1995年7月初版。

82. 李泽厚：《中国现代思想史论》东方出版社 1987年6月。

83. 余英时：《中国近代思想史上的胡适》台北联经出版事业公司 1984年5月。

84. 余英时：《犹记风吹水上鳞》三民书局 1990年10月初版。

五、参考论文的杂志来源

1. 《哲学与文化》月刊台湾辅仁大学。
2. 《神学论集》台湾辅仁大学神学院编光启出版社。
3. 《哲学杂志》台湾业强出版社。

后 记（一）

当我给本书划上一个重重的句号，我的心非但没有一种轻松的感觉，反而更加沉重：很久以来，我一直怀疑自己是否具有时下所谓的作学问的素质和才华，本书的写作，使我更增加了这种感觉。我对作学问，总有一种“战战兢兢，如履薄冰”的体会，有一种十分艰苦的感觉。学问本身是一个对己对人都要负责的事情，它不同于在脑海中的想法，一旦形诸文字，就成为一客观的实在，就要发生某种影响，要对自己、读者、研究对象负责。而要真正做到这点是非常艰难之事。有幸的是，我的导师方克立教授所提出的方法论原则：“同情的理解，客观的分析，批判的超越”，对我的论文写作起到巨大的指导作用，使我力求在我的研究和写作上做到平实、客观。

本文的研究和写作，使我更深知个人的有限，也使我更加感激一切帮助我的老师和学长。我的导师方克立教授几年来对我的悉心指导、循循善导，帮助我较为顺利地完成本书的写作，对此，我的

感激之情无以言表，只能在今后的学术研究中以更大的成就报答先生培养之万一！此外在我的论文撰写过程中还得到了我的硕士生导师周德丰教授的热心指导。再者我有幸与本文的研究对象罗光、李震、邬昆如、项退结、沈清松教授等学术前辈探讨有关学术问题，并承蒙赐教，受益匪浅。中国社会科学院的唐逸教授、卓新平教授、北京大学的赵敦华教授、中国人民大学的方立天教授、张立文教授以及南开大学的刘文英、卢升法教授、天津市委党校吕希晨教授等都对我的新士林哲学研究给予关心、帮助和支持。我的老师及学长严正先生也曾就本书的结构、观点及注意的问题提出了建议和指导。南开大学哲学系的深厚学术氛围，以及师兄弟之间的不拘形式的学术交流也使我受益匪浅。我更要深深感激几年来，在我外出求学期间默默承担家务、抚养孩子以支持我学习的妻子王国玲女士，没有她的支持，难以设想我的研究能够顺利进行。

樊‘恣辉

谨识于 1996 年 3 月 16 日

后记（二）

本书是我的博士论文。这部书稿在我手中压了近四年，才得以出版，内心十分高兴。本书完全保留我博士论文完成时的基本样式，除个别字词稍作修改外，从思想到文字都没有改动。这并不是说，本书已到完美无缺无须改动的程度，恰恰相反，我在即将完成的其他两书稿中（《拒斥与承领——中国现代哲学思想与基督宗教精神》和《台湾新士林哲学与台湾新儒家比较研究》）将对我的一些观点加以修正，而是意味着我更愿将自己当初的思想状态和学术水准真实的保存下来，记录下我学术学步的蹒跚足迹。

本书得以出版，需要感谢黑龙江大学提供的博士论文出版基金，没有此基金的资助，本书的出版将是难以想像的。黑龙江大学能提供出版基金以支持纯学术著作的出版，表现出其领导者特有的远见卓识。

论文付梓面世之际，方克立师拨冗赐序，给予鞭策和鼓励，对此深表感谢。

本书责任编辑黑龙江人民出版社的李文方先生对本书的出版付出尤多，做了大量的工作，在此我深深表示谢意。

本人薄能谫才，书中疏漏之处在所难免，希望得到读者的批评指正。

樊志辉

1999年12月10日黑龙江大学

ABSTRACT

Tai Wan Neo-scholasticism, which rose in Tai Wan in 1960s, is an important philosophy school. It has been paid wide attention and it has extending influence day by day. But, In chinese academic circle, as a whole, there is no reseavch about it. this dissertation is to fill the gap. Based on Marxism and according to the methodology: "sympathy understand、objective analyses、critic transcend" which is put forward by professor Fang Ke-li, The dissertation sorts out and analyses the materials of Tai Wan Neo-scholasticism in tegrately and systemly and grasps the essence of its thought. The dissertation has two volumes. In volume I, I grasp and analyse the thought characteristics and theory structure, in the respects of origin of Tai Wan Neo-scholasticism、materphysics、rational theology、reason and faith、Open humanism and Comparison confucianism with christianity. Then, the dissertation reveales that philosopher of Tai Wan Neo-scholasticism how to link Tomas' s thought with chinese traditional thought. In or-

der to construct Chinese christain philosophy. In volume II , I expound and analyse the thought of main philosopher of Tai Wan Neo-scholasticism (such as, YuBin、Wu Jingxiong、Luo Guang、Li Zhen、Wu Kunru、Fu Peirong、Shen qingsong, and so on). Through the general and individual research, The dissertation shows, Tai Wan Neo-scholasticism came into being under the background of chinese culture collision with west culture since modern times, and was established on the base of need to do missionary work of make christaninity china and grasping of existerce difficult position and culture crisis in China. The philosophers of this school, have all christain faith and abundant medieval times philosophy mastery. They make effort mix chinese culture with west culture in order to create Chinese christain philosophy. There-by, christan faith can be domestidy and brith in chinese culture and become of chinese cultures spirit element so that chinese culture can be promoted. At last, The dissertation point out, on tendeny of Tai Wan Neo-scholasticism, We are unable to affirm that the way of external transendent, which scholastic philosopher emphasize, can be the direction of chinese culture's development. But, The reflection and analysis of chinese traditional and morden culture can not but be paid more attention by us.

key words:

Tai Wan Neo-scholasticism culture

Christainity confucianism

内 容 提 要

台湾新士林哲学是本世纪 60 年代后，在台清省兴起的一个重要哲学思潮。它在汉语学术界的影响日益扩大，并引起广泛的关注。然而目前学术界对此的研究，在整体上还处于空白状态。本书的研究即旨在填补这一空白。本书以马克思主义为指导，依据台师大方克立教授所提出的“同情的理解、客观的分析、批判的超越”为方法论原则，完整而系统地疏释和分析了台湾新士林哲学的思想资料，把握其思想特质。全书分上下两编，上编从台湾新士林哲学的缘起、形上学、理性神学、理性与信仰的关系、有神论的人文主义，以及儒家思想与基督宗教的比较诸方面来把握和剖析台湾新士林哲学的思想特质和义理纲维；揭示台湾新士林哲学家是通过怎样的思想演进方式来谋求多玛斯思想和中国传统思想的结合，并进而建立中国的天主教哲学。下编则具体地阐释和分析了于斌、吴经熊、罗光、李震、项退结、邬昆如、傅佩荣、沈清松等台湾主要新士林哲学家的思想演进和思想特质。通过整体研究和个案研

究的结合,本书表明,台湾(中国)新士林哲学是在近代以来中西文化碰撞的背景下形成的,是基于基督宗教中国化的传教需要和对当代中国生存困境和文化危机的把握两方面原因而确立的。这一流派的哲学家,以天主教信仰为精神取向,以中古士林哲学为其思想的基本架构和底蕴,力图融合中西两大文化传统以创造中国的天主教哲学,从而使天主教信仰真正本土化,使基督教信仰降生在中国文化之中,成为中国文化的精神质素,从而提升和超拔中国文化。本书最后指出,从台湾新士林哲学的目前发展趋势而言,我们无法断言台湾新士林哲学所强调的外在超越之路,可以成为中国文化的发展方向,但它对中国传统文化的反省和对当代文化的透视却不能不引起我们的关注。

关键词:

台湾新士林哲学文化
基督教儒家