

從中華神學建構會通天人合一哲學 — 唐君毅、成中英的新儒學和中華神學的會通（下）

梁燕城

新時代儒學的建構

在 20 世紀中以後，唐君毅和牟宗三兩哲學大師繼熊十力在香港開創新儒學體系，牟宗三建立「圓善論」、唐君毅建立我稱之為「境界感通本體論」、同期方東美在台灣開創我稱之為「生生和諧本體論」。21 世紀方東美弟子成中英建立「本體詮釋學」，還有國內在 21 世紀繼承熊十力的陳來建立「仁學本體論」，及加拿大哲學家安樂哲我稱之為「域場關係現象論」。新儒學仍在發展之中。

牟宗三老師建立的圓善本體論，在當時是一偉大的中國哲學創造，使中國哲學得到理性的安立，而融入現代哲學的架構中，其哲學史中的地位永不能抹殺。但牟宗三的「圓善本體論」並不符合儒家的思想形態，只成為內在自足圓滿的封蔽系統，以儒家是最高圓教，以康德哲學為基礎，又將康德及整個西方哲學傳統判低一級，同時將朱熹和伊川的理學判低，這種高度排他性，不符合歷代儒學的開放精神，是真正的「別子為宗」。

圓教思想來自佛教天臺宗和華嚴宗，本是指窮極實相，圓融圓滿之教，在教內分判各宗，謂之「判教」。但牟宗三用佛教的「判教」，去對不同宗教和文化傳統加以「分判」時，就很易形成一種視自己思想圓教，自我無限化的情識，自以為可吸納所有思想，而又高於所有思想，在這自命包容一切的體系下，一切思想的存在均在其統判之中，成為一種天朝下的偽多元化。

新儒家後學馮耀明教授曾指出，中國哲學「如果要變成為一種具有現代性的哲學便必須要放棄傳統的判教方式與圓教理想」，因為各教「難判高下」，「個別的立教與判教的標準並不是超然、獨立的」，「只有在各式各樣不同的求索方式底下互相交談，中國哲學（以及中國以外的哲學）才能在不同的歷史脈絡與社會系統之中與該時代各個理性生命相互呼應。」¹馮耀明這觀點實能擊中要害，為中國哲學打開一通氣口，只有放棄自大的判教圓教思想，中國哲學才能走入 21 世紀全球化的後西方時代，而與世界所有偉大的精神資源對話。

唐君毅老師不同牟老師之處，在其建立一開放性思想體系，我在 30 年前《文化中國》第 3 期發表〈中國哲學與後現代思想的挑戰〉一文曾說：「唐先生完成其巨著《生命存在與心靈境界》，而提出其「性情之形上學」，以一切哲學均可攝在人心的性情流行中了解，在思想流行歷程次序中，各哲學均可相通。可惜唐先生寫到此即飄然長逝，留下無數哲學洞見，不為人所了解，但我相信，這裡隱涵一後現代的開放性圓教思想，而使中國哲學能立於未來文化中。」²筆者同時提出「儒學的詮釋轉向」，介紹成中英的本體詮釋學是一符合後現代的開放思想：「本體詮釋學的基本原則，是存在（Being，原稿用當時海外慣用的『存有』一詞，今改用中國國內譯法『存在』）與方法(Method)的互動，一般現代性思想，是把方法分裂於人的存在，以方法是外在觀察而掌握真理的過程，人的存在則是主觀而運用方法的主體。認知事物的方法，及理解的過程均與人的存在分離。但『本體詮釋學』以理解的方法正基於人存在本體的歷史性而來，為存在本體所衍生，而對存在本體自身及其眼界所及之世界加以理解。存在衍生方法理解自身，因著這理解，存在對自身有新的理解，引發新的體驗，而得以豐富自身，這豐富了的存

¹ 馮耀明：《中國哲學的方法論問題》（台北：允晨，1989 年），第 20-21 頁。

² 梁燕城：〈中國哲學與後現代思想的挑戰〉，載《文化中國》第 3 期，1994 年，第 60 頁。

在，又衍生新的方法去理解，於是方法亦得以豐富化，而對存在作新的理解。因此，存在是永在一自我開放的進程，存在與方法則永在互為豐富化的互動中。這是開放的本體論，不再是一靜態的知識論，在本體—詮釋學的進程中，人可不斷反省『先見』，而批判理解的先存偏見，形成詮釋學之開放性。……這亦形成『知』與『行』的互動，由理解處境之『知』，引發存有之『行』，用『行』感通處境，而引發新之『知』。『知』豐富化『行』，『行』豐富化『知』，成為不斷互動的過程，使人的存有本體開放向處境，處境亦開放向人存有本質。」³。

21 世紀新儒學的綜合：本體感通詮釋學

筆者在 2024 年國際儒學聯合會及中國孔子基金會聯合主辦的儒學大會上發表〈當代新儒學破多元隔絕的虛無主義：融合唐君毅與成中英的本體感通詮釋學〉，綜合多年研究唐、成兩師的哲學，提出「融合唐君毅與成中英哲學，可稱為『本體感通詮釋學』，即可破後現代的相對主義和虛無主義。」⁴

筆者綜合兩位老師思想，建立 21 世紀新儒學本體論如下：「唐君毅以『感通』性說明人之仁與天地生化之關係，指出：『吾人居此中和之地，以觀今上下四方。皆充滿其他事物之生化歷程。吾人自己之生命，亦即為一生化歷程，而與似在吾人之外者，恆在相與感通中，使其作用相往來。凡物之相感通，皆超拔一限制，即皆為無限之證實處。而凡物之相感通，皆見一時位之物，與他時位之物之交會，而見一中和。』⁵天地是一大生化歷程，人亦是一生化歷程，天地人是一感通的大系統，感通使一切能超拔限制，在永恆無限中交會而產生中和，使一切能『各當其位』⁶。

成中英老師很接受感通的理念，他在 2007 年和我的對話中，提出對感通的看法：『感通這個概念，我極為喜歡，因為在體驗中，感通是重要一塊。當然對體驗我有幾個感知，最早我是思考周易講的觀，我研究觀的哲學，很重視觀卦，感就是咸卦，合起來就是觀其所感，感其所觀，從觀感或感觀，第一步叫感受，第二步叫觀感或感觀，第三步應該叫感應，然後是感通，寂然無動，感而遂通，這個通還有一個道家的意思，就是道通為一，在感通中就感覺到道的自然存在。通就是道的一種自然呈現，才能達到一種整體的境界。把經驗融合在感通的觀照之下，各顯其不同，各建其關係，這種關係也許就是我們所說的和而不同關係。』⁷成中英基本上接受感通這理念，因此可和上一輩的唐君毅的新儒家學統接上。

筆者認為成中英的『本體詮釋學』，可與唐君毅的『感通本體論』會通，成為新時代的中國哲學。基本觀點在宇宙人生的『本』，是『反思性』及『感通性』之宇宙本根，這是宇宙本根的『天理』，同時是『浩然之氣』。唐君毅所言的『此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行』⁸，宇宙之本根是『理氣合一』，為天、地、人的共同本根，這『本』是純粹的存在，純粹的動態流

³ 同上

⁴ 梁燕城：〈當代新儒學破多元虛無主義：融合唐君毅與成中英的本體感通詮釋學〉，載《文化中國》第 123 期，2025 年，第 35 頁。

⁵ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1979 年），第 99-100 頁。

⁶ 同上，第 132 頁。

⁷ 《文化中國》學刊，第 55 期（溫哥華：文化更新研究中心，2009 年），梁燕城，《會通與轉化，基督教與新儒家對話》（香港：文化更新研究中心，2019 年），第 178-179 頁。整理的編輯簡介如下：「這對話是 2007 年儒家與基督教對話大會在香港浸會大學舉行。當代儒學大師成中英教授與其門下大弟子梁燕城教授會面，進行一場師徒的深度對話，先探討成教授的本體詮釋學，繼而用這新思想模式去融合儒學和基督教。成中英創本體詮釋學，成為中國哲學的典範，梁教授的博士論文從易學、孔子哲學及朱子理學，去解釋本體詮釋學，是這學派的最早繼承和解釋者。兩師徒會面，思想智慧交鋒與融合，十分精彩。」

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（台北：學生書局，2004 年），第 93 頁。

行，『純粹』一詞之意可見《易文言》：『大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。』⁹孔穎達疏：『純粹不雜。』¹⁰那是指最原初的單純狀態。是在感官上沒有可見形狀，但卻仍是真實的萬有本根，是一切事物的存在性，是使一切存在所以可能的根基，天地是這存在根基所展示之肢體，氣是萬有的存在本體，理在氣中，大化流行，動態地形成不同的理氣結合，產生多元不同的萬有，開展為多元不同的肢體，形成不同的個人、不同的人種、不同的文化。一切互動相關，以天理正氣為本體，可彼此互動，感應溝通。

『反思性』是知識與詮釋之根源，『感通性』是仁愛與良知之根源，由這存在本體可展示知識和道德的基礎。中國哲學經他們兩大師在當代重建，能為知識與道德立根。由之論證一切多元不同事物中，有共同本體，而可互為感通，尋求彼此的和諧。這新時代的儒家哲學，將可建立感通的宇宙，破後現代的多元隔絕虛無主義。」¹¹

探討中國式本體論的根源：張橫渠的太虛氣本體

中國哲學用「本體」一理念，是張載開始，「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」¹²天地萬物之變化來自氣之本體，「太虛」是氣的無形特質，這虛的特質是一無限場所，能虛涵一切存在，使無形之本體不斷聚散變化，形成天地萬物的客觀形狀。太虛作為「氣之本體」，是無形之氣的終極狀態，「虛」指其無形狀及無具體事物的狀態，但是有本體的，不等同於無，故稱無「無」。依這本體，衍生「客形」，「客」字金文從「宀」從「各」。「宀」象房屋，「各」象腳從外面來到家門前，有來到之意。全字表示客人從外面來到家中。「客」指外在的，也可指「過客」，即暫時的，「客形」即外在客觀可見而具暫時形態的世界，氣的聚散形成宇宙萬物的相關互動和變化，變化中有外在暫時形成的客觀世界。

作為太虛之氣本體，可從儒學回應佛家緣起性空之說，但如何建立儒家的聖人之學呢？太虛氣本體，如何講儒家之仁義心性呢？

張橫渠說：「未嘗無之謂體，體之謂性。」¹³所謂「未嘗無」，指從來沒有消失成無有的，這種存在叫做「體」，「體」是一切事物的本性，他又說：「至靜無感，性之淵源，有識有知，物交之客感爾。客感客形與無感無形，惟盡性者一之。」¹⁴性的淵源在至靜無感的太虛本體，但其有識知的性質，這識知性可感應而知事物之客觀交互影響，只有盡性者可感應貫通本體與可見世界，這識知之性貫通本體與現實客觀世界。

太虛本體的性質不是虛空，卻具有「識知性」，這是人心性之根源，故人可「盡性」，而成為聖人，盡性的聖人，可識知感應事物的客觀交往互動，統一無形衍生萬物的本體與聚散變化的可見世界，這「識知性」是感應貫通萬物變化的心性。這心來自氣本體，太虛本體是具有識知性的心，不同佛家之緣起性空，這心性使儒家聖學成為可能。

張載描述這太虛氣本體，具光明的特性，他說：「氣聚則離明得施而有形，氣不聚則離明不得施而無形。」¹⁵所謂「離明」，來自《易經》第三十卦之「離卦」，指火或日光，彖傳：「離，麗

⁹ 《周易·文言·乾卦》

¹⁰ 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易正義》，《十三經注疏》。

¹¹ 同注[4]，第 34-35 頁。

¹² 張載：《張子正蒙·太和篇第一》。

¹³ 同上。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 張載：《正蒙·太和篇》。

也；日月麗乎天，百穀草木麗乎土，重明以麗乎正，乃化成天下。」¹⁶氣聚時，顯出光明美麗之正道，萬物的形可見。重視這「明」而作「麗明」之「正」行，聖人即可「化成天下」，教化萬民。

只有承認氣本體是有識知性的心，才可能有「麗明」（美麗光明）之正行，這是聖人之心性基礎，由此麗明性可「化成天下」。這麗明是心的性質，是聖人之心性。

「明」是聖人之性，「明」的理念與古代「神」的理念常合用，如莊子說：「神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆源於一。」¹⁷莊子《天下篇》將「神明」與「聖王」並舉，此中的「明」字，是由「神」所「出」，可指是神聖本體的「發出」，發出什麼？「明」字有光明之意，故是由神聖本體發出的靈光或榮光。

「神」和「明」是兩個不同理念的合用，如《易傳》：「神而明之」¹⁸，《管子》：「獨則明，明則神矣」¹⁹。「神」應指神聖奧妙本體，「明」指神聖本體發出的靈性光明。神聖價值在現世所成就的即是「聖王」之王道。莊子說這一切的真理皆源於一，是一個無限之道體，這本體之性是「神」和「明」，即神聖的靈光。

又《淮南子》：「見人所不見，謂之明，知人所不知，謂之神，神明者，先勝者世。」²⁰。這是指人在內心可有獨見獨知，這「明」是清楚明白之意，神明是指人內在靈明知見的本性。又《易傳》：「神而明之，存乎其人。」²¹這是指人內在的「神」可以「明」，即人內在有靈性，可以明悟或照明世界。又孟子：「聖而不可知之謂神。」²²這「神」是人心內的神聖本質，由之而流露出「明」，即指人可發出靈性的光輝，這是人格的光，不是物理界的光。

張載也區分了「神」和「氣」，他說：「散殊而可象為氣，清通而不可象為神。」²³有形象之散殊事物是「氣」，無形象而清純通透於一切的是「神」。這「神」的理念，是無形清純的神聖本體。

張載又說：「天地之氣，雖聚散、攻取百塗，然其為理也順而不妄。」²⁴指出天地萬物的理是不虛妄的，所謂「理」，先秦時代韓非子說：「理者，成物之文也。長短大小、方圓堅脆、輕重白黑之謂理。」²⁵即事物之規則。張載提出萬物中有不虛妄之「理」，是為理學探討之始，其後稱為「天理」。

張載的太虛氣本體，是宇宙萬物及人心性本體，其特性是流行不息而無形，其中有「明」和「理」，人心性即以這氣為本體，故說：「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。民，吾同胞；物，吾與也。」²⁶人自我之小體同一於天地之大體，其本性就是統帥天地之道理，具體生命的自我，與充塞天地之氣通而為一。人與宇宙本體之同一，是為「天人合一」。這理論是本

¹⁶ 《周易·離卦·象傳》。

¹⁷ 《莊子·天下篇》。

¹⁸ 《易經·繫辭傳》上。

¹⁹ 《管子·心術篇》。

²⁰ 《淮南子·兵略訓》。

²¹ 《易經·繫辭傳》上。

²² 《孟子·盡心篇》。

²³ 張載：《正蒙·太和篇》卷一。

²⁴ 張載：《正蒙·太和篇》。

²⁵ 《韓非子·解老》。

²⁶ 張載：《正蒙·乾稱篇》。

體、心性與價值的統一，這是中國本體論的特色。

天人合一哲學的真理本體具知識和道德內涵

這中國天人合一的氣本體論，以終極真理是與人性同一的，故氣之本體有其性，張載明確提到性在物交之客感中，「有識有知」，這識知性可感應而知事物之客觀交互影響，只有盡性者可通本體與可見世界，「盡性者」指聖人。人的識知性來自「至靜無感，性之淵源」。性之淵源是至靜無感，但可生聖人的識知，而感應客觀世界的事物相交。

這思想根源可通過《周易·繫辭》去了解：「易無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」²⁷，張載所謂「至靜無感，性之淵源」，義理上即易之本體是「無思」、「無為」、「寂然不動」的，但可「感而遂通天下之故」。

《周易正義》疏解釋此段說：「任運自然，不關心慮，是無思也；任運自動，不須營造，是無為也。寂然不動，感而遂通天下之故者，既無思無為，故寂然不動。有感必應，萬事皆通，是感而遂通天下之故也。故謂事故，言通天下萬事也。非天下之至神，其孰能與於此者，言易理神功不測，非天下萬事之中，至極神妙，其孰能與於此也。」²⁸意指易的思想涵蓋天下之事理，易的本體在其自身並沒有特別的思慮，也沒有特別的作為。然而一有所感應，即豁然貫通天下事物之理，這是天下萬事之中，「至極神妙」之處。

這其中基本肯定的，易的終極本體無思無為，但可對萬事萬物有所感應溝通，從「無思無為」到「感而遂通」之間是無斷層的，一貫而出。這之所以可能，是寂然和感通是同一本體之兩面，「無思無為」之本體具有「感而遂通」的所有潛在性質。

同樣，張載所言「至靜無感，性之淵源」的本體，具「有識有知」之潛在性質，也具「重明以麗乎正，乃化成天下」之潛在性質。

按天人合一的思路，無形無感之太虛氣本體，是萬物及人之性的根源，人「識知之性」、聖人「麗明化成天下」之性，均由之而生出，則本體必涵識知性及麗明性的潛能，是一有潛在識知及光明本質的本體。進一步推知，無形無感的寂然本體，必不是絕對空無，卻是具有天地萬物及人心性之潛能的無限本體。

這些潛能實現為即成天、地、人，張載描述氣本體發動的「浮沉、升降、動靜、相感之性」，產生「綱緼、相盪、勝負、屈伸」，其聚散變化，成為宇宙與人生，張載稱之為「太和所謂道」。「太虛」是「寂然不動」的本根，其動而生宇宙萬物，宇宙中的天、地、人在變化中互動而合乎道，「感而遂通」，是為「太和」。

張載之後程顥（明道）提出「仁者，渾然與物同體」²⁹，南宋朱熹言：「性者，人所受之天理；天道者，天理自然之本體，其實一理也。」³⁰明代王守仁言：「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處，只是一個真誠惻怛，便是他本體。」³¹又說「大人者，以天地萬物為一體者也，其視天下猶一家，中國猶一人焉。若夫間形骸而分爾我者，小人矣。大人之能以天地萬物為一體也，

²⁷ 《易繫辭傳上》。

²⁸ 《十三經注疏，周易正義·繫辭上》。

²⁹ 《宋元學案·明道學案》，「識仁篇」。

³⁰ 朱熹：《論語集注·公冶長第五》。

³¹ 王陽明：《傳習錄·答聶文蔚》。

非意之也，其心之仁本若是，其與天地萬物而為一也。」³²

宋明理學建立的天人合一本體論，是中國文化的學脈傳統，創發中國特有的價值觀和人生智慧。

若本體是人心性的根源，人的知識和道德就必來自這本體。當代新儒學的發展，就必須用 20-21 世紀新時代的理論結構來撐起這文化智慧。

新儒學以感通及詮釋破後現代虛無主義

西方 20 世紀後期到 21 世紀，發展出後現代的自我中心主義，成為破除一切普遍價值的虛無主義文化。法國哲學家李奧泰(Lyotard)寫《後現代的處境》³³一書，認為現代哲學的動向，是建立一種後設敘述(Meta-narrative)，即以科學作為批判所有其他文化論述(Narrative)的標準。自從維根斯坦(Ludwig Wittgenstein)提出語言遊戲的觀念，科學不外是眾多語言遊戲之一，並無凌駕一切的權威，科學的「非合法化」(Delegitimation)過程就形成後現代的觀點：「科學只能玩自己的遊戲，無能去判別其他遊戲合法性。」³⁴後設論述標準因而被摧毀。李奧泰提出所謂並行學(Paralogy)，指出在任何自稱評斷一切的後設傳述崩潰後，各種理論或語言遊戲均可以並行而不相干，再沒有一套知識真理。任何理論都未發展完成，故可各自發揮。

後現代的思想將科學與知識的普遍性打倒了，宇宙是一個萬事散立、不能溝通的多元相對世界，所有觀點均各自獨立，不但無共通性，連溝通也不可能。這形成一種虛無主義，人變成孤立的個人小單位，每一小單位有其權利和自由，保障小單位的個人，變成共同的標準，凌駕一切價值，此中並無普遍認同的真理。

法國思想家列維列斯(Emmanuel Levinas)準確地指出，西方文明有一種自我中心主義(egocentrism)的生活方式³⁵，特別是至今後現代文化與極端自由主義結合，拋棄其傳統宗教精神的博愛和寬恕，文化上走自我中心之路。隨著美歐在二戰後稱霸世界，西方在全球強勢推動這虛無主義。研究後現代大眾文化的學者的約翰·多克(John Docker)很有見地的指出，後現代文化深有狂歡文化的模式，他說：「狂歡活動作為一種文化模式，仍然還強烈地影響著二十世紀大眾文化，例如好萊塢電影、大眾文學類型、電視和音樂，這種文化已成國際化，其發展之昌盛、範圍之廣、影響之大、生命力之旺盛、創造力之豐富也許代表著大眾文化歷史的另一頂峰」³⁶。約翰·多克又說：「狂歡會使人民將之理想化，使他們一心一意醉心於顛覆活動的樂趣中。狂歡也可能只是一個安全閥門，使相反或不同的意見或情緒得到暫時的釋放，而這種情緒一旦在嬉鬧中消耗掉，實際上加強了正常的社會秩序」³⁷

人類文化若想走脫虛無主義的黑洞，就必須在多元散立的世界中，重建溝通的根據，唐君毅老師提出了一個多元感通的本體論，建立一個感通的宇宙的詮釋框架，這在唐先生則稱為「性情的形而上學」。正可回應後現代的文化挑戰，用多元間的感通，去破後現代多元分立的虛無主

³² 《王文成公全書·大學問》卷二十六續編。

³³ Jean-Francois Lyotard, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: University of Minnesota, 1989).

³⁴ 同上，第 40 頁。

³⁵ Emmanuel Levinas, trans. Alphonso Lingis, *Totality and Infinity* (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969), p.33.

³⁶ John Docker, *Postmodernism and Popular Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 引自中譯本：吳松誼、張天飛譯：《後現代主義與大眾文化》（瀋陽：遼寧出版社，2001 年），第 258 頁。他在本書中對巴赫金有相當深入的分析。

³⁷ 同上，第 259 頁。

義。

同期，方東美哲學從儒家書經《洪範》中皇極系統、易學生生思想及華嚴事事無礙境界等，去建立中國廣大和諧的哲學體系，是破虛無主義的另一思路。

其後成中英將朱熹的天理本體論和格物窮理方法論互動融合，又將易學的天、地、人互動本體論及卦辭象數方法學融合，再融通歐洲哲學新主流的哲學詮釋學，而提出「本體詮釋學」，將中國哲學帶入西方主流話語世界，又創出一個新的中國哲學自身的思路，建立不斷開放發展的本體論及詮釋學，以中國哲學超越伽德默前理解的「先見」，破西方歐陸的相對主義。並將這新儒學思路帶入 21 世紀，正好迎上中國興起的年代，建造中國詮釋世界的方式，中國哲學與文化進入新復興時代。

當代新儒家「感通本體詮釋學」的本體論

我主張融合唐君毅的「感通本體論」與成中英「本體詮釋學」哲學，可稱為「感通本體詮釋學」，即能破後現代的相對主義和虛無主義，重建 21 世紀對宇宙人生的價值觀。這是以 21 世紀中國哲學化解西方當前文化帶來的文明危機。

唐君毅指出人的仁心表現是感通，而天地生化中自然物也有感通，故萬物生成也是仁德之表現：「人之仁，表現於人之以其情與萬物感通，而成己成物之際。則在生化發育中之自然物，吾人明見其與他物相感通，而開啓新事物之生成，則吾人又何不可謂亦有仁德之表現？」³⁸這觀點是以仁的感通性是人和宇宙萬物的共通本體。

唐君毅指出，「仁道」是「人對自己之內在的感通，對他人之感通，及對天命鬼神的感通三方面，此中通情成感，以感應成通。此感通為人生命存在上的，亦為心靈的，精神的仁。」³⁹感通性是人的仁德及萬物的互動相關。

成中英以本體是反思性的，人的反思源自本體，由反思認識世界而生「詮釋」，形成與世界的交往和行動。「詮釋」是本體所生的識知性。也說「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。人開始存在，面對這個世界，認識這個世界的處境，以與世界建立一種交往關係，來充實自己的存在，然後再去盡力改造這個世界，充實這個世界。」⁴⁰從儒學來看宇宙人生，天人合一之核心理論，是宇宙本體與人性合一，人的反思和對世界的詮釋，就是本體的反思和詮釋。本體作為宇宙人生的整體，其基本精神力量，是「反思」。由本體的反思發展在人心性，就衍生「詮釋」，由詮釋而生的就是人對世界的解釋，對天、地、人的解釋，產生人的知識及良知，即對物質性相的科學知識，及人生價值是非的道德抉擇。

他指出：「宇宙的本體性一定會引發人的主體性，人的主體性又一定會去了解宇宙的整體性，而人的了解當中又必然會產生一種知識結構，所以從宇宙到人，從人到知識，知識再作為一種價實現的基礎，提升了人的行動能力，讓人們更好地從體上面來掌握這宇宙性。」⁴¹這是本體詮釋學的基本思路。他說：「我的本體詮釋學把本體學當做一個整體經驗論和整體知識批判整合論的思想系統，它具有整合兩個世界的能力。」⁴²

³⁸ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1979 年），第 110 頁。

³⁹ 同上，第 76 頁。

⁴⁰ 同上，第 249 頁。

⁴¹ 同注[1]，第 305-306 頁。

⁴² 同注[1]，第 302 頁。

融合唐君毅與成中英哲學，稱為「感通本體詮釋學」，是 21 世紀新儒學的本體論。宇宙人生之「本」，是「反思性」及「感通性」之宇宙本根，這是宇宙本根的「天理」，同時是「浩然之氣」。唐君毅所言的「此氣乃一無色彩之純粹存在、純粹流行」⁴³，宇宙之本根是「理氣合一」，為天、地、人的共同本根，這「本」是純粹的存在，純粹的動態流行。開展為多元不同的肢體，形成不同的個人、不同的人種、不同的文化。一切互動相關，以天理正氣為本體，可彼此互動，感應溝通。

本體詮釋學用易學及朱熹思想，建立中國儒家從本體論建立的格物致知詮釋學，去解決伽德默哲學詮釋學引起的相對主義，以中國哲學融合西方從海德格 (Martin Heidegger) 發展到伽德默 (Hans-Georg Gadamer) 的學派，由中國哲學的本體論提供宇宙人生的基礎，由詮釋學接合西方科學科技知識，為中國哲學開出知識系統。

成中英以「反思性」是知識與詮釋之根源，唐君毅以「感通性」是仁愛與道德美善之根源，由這存在本體可展示知識和道德的基礎。中國哲學經他們兩大師在當代重建，能為知識與道德立根。由之論證一切多元不同事物中，有共同本體，而可互為感通，尋求彼此的和諧。這是「命運共同體」的哲學基礎，破西方主導的自我中心虛無主義。

儒家哲學中，終極本體的超越性

當代中國學界，作中西比較時，湯一介先生特別提到儒道釋是「內在超越」，認為「儒家哲學是一種以內在超越為特徵的思想體系，這一思想體系對中國社會影響甚巨。……一種以內在超越為特徵的哲學思想體系是不利於建立維繫社會的客觀有效的政治法律制度的。」⁴⁴他認為西方由希臘哲學發展到基督教的上帝，是「外在超越」，「較容易建立起客觀有效的政治法律制度。」⁴⁵

其實「超越」的真理之為超越性，既不在內，也不在外，只是人進達真理之反省和工夫，有內外之分。中國哲學探討超越由內在心性開始，稱之為「內在超越」，西方哲學探討其理，由外在數學及物理規律開始。超越真理本體，本無內外之分，如王陽明所說：「本體原無內外。只為後來做工夫的分了內外。」⁴⁶

儒家的「天」、「太極」、「太虛」、「天道」等終極本體，是「超越」本身，原是無內無外，無形無限，無所不在，這是「超越」真理在其自己。但人理解和體會這超越真理，是通過「盡心知性」、「存心養性」、「格物窮理到豁然貫通」、「心之良知是謂聖。聖人之學，惟是致此良知而已」⁴⁷等工夫修養。然而儒家哲學之本體，作為超越的真理本身，無形無限，本無內外之分。

唐君毅曾清楚說明，「此仁心仁性呈露時，吾人既直覺其內在於我，亦直覺其超越於我，非我所賴自力使之有，而為天所予我，天命之所賦。……如是天心、天性、天德，克就其本身而言，即為一絕對普遍而客觀之形上實在，謂之為絕對生命，絕對精神，或神與上帝，皆無不可。」他結論指出：「吾人以上謂先秦儒家之天或天地，為一客觀普遍之絕對的精神生命，乃

⁴³ 唐君毅：《中國哲學原論·原教篇》（台北：學生書局，2004年），第93頁。

⁴⁴ 湯一介：《儒道釋與內在超越問題》（江西：江西人民出版社，1991年），第9-10頁。

⁴⁵ 王守仁：〈傳習錄〉下，載《門人陳九川錄》。

⁴⁶ 王陽明：〈傳習錄〉下，載《王陽明全集》卷三。

⁴⁷ 王陽明：《王陽明全集·書魏師孟卷》。

自或天地之形上學之究極意義言之。」⁴⁸

中國文化中有關「超越」的理解，「超」在《說文》解為：「跳也。跳一曰躍也。躍，迅也。迅，疾也。」⁴⁹，《孟子》：「挾太山以超北海。」⁵⁰超指越過地理限制，《韓非子》：「超五帝，侔三王者，必此法也。」⁵¹指越過歷史人物。即指跳出時空以外。「越」在《說文》「越，度也。」據《廣雅》，度即同渡：「越，渡也。」《禮記·曲禮》：「戒勿越。」《注疏》解為：「戒慎毋得踰越。」⁵²越是指「渡過」或「踰越」界限。中文「超越」一詞可指跳踰時空界限之外的領域。英文 *transcendent* 一詞來自拉丁文動詞 *scandere*，意為「攀登」，因此其基本含義是指攀登到極高的高度，從而跨越某種界限。超越的體驗能使你超越自我，並讓你確信存在更廣闊的生命或性質；在這個意義上，它接近於「精神」層面⁵³。故「超越」意指跨越界限到極高及更廣闊的存在本體狀態。

中國哲學自古論超越性，也不單是從內在講，回到上面所分析《周易·繫辭》第十章一句：「易無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此？」這段古經書就無「內在超越」的意涵，孔穎達疏解釋此段說：「任運自然，不關心慮。」說明這與心性無關。反而提到「天下之至神」，孔穎達疏：「言易理神功不測，非天下萬事之中，至極神妙，其孰能與於此也。」⁵⁴中國易學哲學中，「神」的理念就不是來自心性，卻是與宇宙萬事相關。所謂天下萬事的「至極神妙」，指世界所有「事件」，神奇深奧，奇妙莫測，超過有形事物，這正是「超越」的意思。

《易·繫辭》：「知變化之道者，其知神之所為乎？夫變化之道，不為而自然。故知變化者，則知神之所為。」⁵⁵「神」的所為，是宇宙整體變化之道，非心性之道。

《易·繫辭》：「陰陽不測之謂神」。王弼、韓康伯注：「神也者，變化之極，妙萬物而為言，不可以形詰。」「正義曰：神也者，變化之極者，言神之施為，自將變化之極以為名也。云「妙萬物而為言者」，妙謂微妙也。萬物之體，有變象可尋，神則微妙於萬物而為言也，謂不可尋求也。云「不可以形詰者」，杳寂不測，無形無體，不可以物之形容所求而窮語也。」⁵⁶「神」是指「變化之極」，萬物最「微妙」之「體」，「杳寂不測，無形無體」，是超越思想語言的奧秘本體，「不測」即指「奧秘」。

從哲學言，「神」是指超越知識的終極奧秘本體，也是宇宙陰陽變化中不可知的力量，是宇宙本身的超越性，是終極的奧秘，是真理的不可知性。

「神」的理念，在中國經書中也有更超越之性質，如《左傳》記載史官史嚚說：「國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而一者也，依人而行。」⁵⁷「神」是掌管一國之興亡的，是宇宙的主宰，且「神」是「聰明正直」的，即「有智慧和道德」，有專一之意志，即具有性情位格(*personal*)的，且是獨一無二的，只有無限的超越者才能「獨一無二」，這是本體真理，不是有限的神靈。

⁴⁸ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（北京：九州出版社），第 317 頁。

⁴⁹ 《說文解字注》。

⁵⁰ 《孟子·梁惠王上》。

⁵¹ 《韓非子·五蠹》。

⁵² 《十三經注疏·禮記正義·曲禮》。

⁵³ Merriam-Webster Dictionary, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/transcendent>

⁵⁴ 《十三經注疏·周易正義·繫辭上》。

⁵⁵ 同上。

⁵⁶ 同注[27]。

⁵⁷ 《左傳·莊公三十二年》。

「神」的理念也是萬物的根源：《說文解字注》：「天神，引出萬物者也。」⁵⁸天神是引導及生出萬物的，是萬物根源。說明天神與萬物生成演化密切相關。天神與皇天上帝在義理上相通，指最高之主宰，使萬物得以存在的根源。這是「超越本體」的自在本身，既是「引出萬物」的本根，且是有性情位格，獨一而無限的「超越本體」。

按張橫渠，這「超越本體」是太虛之氣本體，無形清虛，內具識知性和麗明性，成為人心性之本，這是天人合一理論之基礎，成為宋明理學的「內在超越」之路。

「超越本體」具「反思性」、「詮釋性」和「感通性」

按新儒學唐君毅和成中英面對新時代的思路，這「超越本體」具「感通性」和「詮釋性」，「感通性」是本體潛能所衍生的仁德性，「詮釋性」是本體潛能所衍生的識知性，這「超越」本身並非有內外之分，其潛能具人心性之「感通」和「詮釋」性質。

這性質同時成為人心性之本體，人由心性本體去修養及體悟這超越真理，才謂之內在「超越」。

成中英以本體作為宇宙人生的整體，其基本精神力量，是「反思」，「我說這個本體，基本上是一個反思的概念。」⁵⁹由本體的反思發展在人心性，就衍生「詮釋」和「感通」，由感通人可感應他人和萬物，由詮釋而生的就是人對世界的解釋，對天、地、人的解釋，產生人對萬物的知識，及由感通而生的道德良知，即對物質性相的科學知識，及人生價值是非的道德抉擇。

「感通性」和「詮釋性」是來自本體的「反思」能力，在人心性中成為善與知的抉擇能力，成為人道德和知識價值的根源。新儒學哲學的本體真理觀，能反思、能感通、能詮釋、能識知。本體具「反思性」，由之而衍生「詮釋性」、「感通性」，在王陽明均是「良知」的表現，他說：「可知充天塞地中間，只有這個靈明。……我的靈明，便是天地鬼神的主宰。……便是一氣流通，如何與他間隔得。」⁶⁰「蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處，是人心一點靈明，風雨露雷，日月星辰，禽獸草木，山川大石，與人原是一體。故五穀禽獸之類可以養人，藥石之類皆可以療疾。只為同此一氣，故能相通耳。」⁶¹宇宙和人心與這靈明原是一體，表明是具「反思性」的本體。所謂一氣相通，表明是具「感通性」。他又：「心無體，以天地萬物感應之是非為體」⁶²「見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井自然知惻隱，此便是良知，不假外求。」⁶³本體感應天地萬物之是非，知孝、弟和惻隱，是其「詮釋性」。

綜合言之，當代新儒學重建本體論，提出反思性的本體，是天地萬物之超越本根，也內在於萬物中，本體因反思而具詮釋和感通的潛能，彰顯在人心性中，成為知識和道德的根源。本體本身是超越的，若由萬物理解本體，是「外在超越」，若由心性體悟本體，那是「內在超越」，兼內外超越，是為圓滿之教。

可見唐君毅和成中英，原是繼承中國哲學的慧命，在新時代加以創造性的轉化。

⁵⁸ 段玉裁：《說文解字注》。

⁵⁹ 同上，第 249 頁。

⁶⁰ 〈傳習錄〉下，載《黃以方錄》。

⁶¹ 〈傳習錄〉中，載《黃省曾錄》。

⁶² 〈傳習錄〉下，載《黃省曾錄》。

⁶³ 〈傳習錄〉上。

中國儒學的超越本體具性情

良知是人心性之善的表達，這表達是天地的「靈明」，這靈明具有人的性情。孟子說：「乃若其情，則可以為善矣。」⁶⁴注：「若，順也。性與情相為表裏，性善勝情，情則從之。」⁶⁵善性順情而出，即為善，這善是連性情而出，不只是天理，卻表現天之性情。「情」是什麼？《禮記》：「何謂人情。喜，怒，哀，懼，愛，惡，欲。七者弗學而能。」⁶⁶「喜，怒，哀，懼，愛，惡，欲」為「情」，用如今名詞，就是人的 **personality**，我譯之為「性情位格」。

孟子繼而說：「惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也。羞惡之心，義也。恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」⁶⁷仁、義、禮、智都是具「性情位格」的性善表現。

儒學重要經典《中庸》開章明義說「天命之謂性」，人心性是天所命，則天顯明不可能是無知無覺的空無體，卻是具性情位格(**personal**) 的性質。

若本體真理是超越的本體，作為跨越界限到最高的存在本體，是無限之本來根源，其感通性是惻隱仁愛的性情，故其本身即具無限的慈悲仁愛性，是全愛者。其詮釋性是反思及識知的性情，其本身即具無限知識，能見天地人之本來真相，是全知者。

這從哲學推知是具性情位格(**personal**) 的全愛全知者，同於中國古代宗教思想中的「神」，是「聰明正直而一」的超越者，在神學來說是與上帝之本性相同。中國儒學的超越本體，本質上可具性情，是與上帝的理念相容相通的，可建立中國的上帝觀，進入宗教思想和體驗的領域，繼承商代至周代的宗教文化。其進路不同西方用希臘哲學詮釋基督教的神學不同，建立中國詮釋基督教聖經核心義理的神學。

這就是中華神學探論的，從中國本體論論述，建立中華神學的上帝觀。

從中國本體論到具性情位格的上帝(**personal God**)：哲學神學的反思

中國關於天人一體的哲學是人類所能達到的最偉大的智慧之一。從中國神學的視角來看，中國思想家發現了人性中蘊含的慈悲仁愛以及萬物和諧的本質，並將宇宙的運行視為宇宙能量（即「氣」）的發展。那麼，中國語境下的神學如何理解並整合來自《聖經》的這一智慧？我們如何用中國式的思考方式來理解基督教信仰？這正是中華神學創作的開始。

中國神學反思的第一步，是對中國關於終極本體的概念，如天、道或太極等，進行適當的理解與描述。然後，思考如何從這些中國理念中，推導出具性情位格終極本體真理的理念。

我們可以從哲學神學中建立以下推論：

1. 天人一體的哲學思想認為，人性與宇宙萬物同屬一個本體真理，而人性的本質是「反思」，由反思生理解詮釋性和仁愛感通性，是宇宙終極本體真理的性質。

⁶⁴ 《孟子·告子上》。

⁶⁵ 《十三經注疏·孟子·告子上》。

⁶⁶ 《禮記·禮運》。

⁶⁷ 《孟子·告子上》。

2. 理解詮釋是知識理解活動的根源，仁愛感通是道德行動的根源，這意味著本體論實在是一種理解詮釋和仁愛感通的真理。
3. 本體論真理的反思，深層本質是「理解詮釋性」和「仁愛感通性」。整個宇宙和生命的終極真理，是一個從「反思」生的「理解詮釋」和「仁愛感通」的真理，由此以知識天理創造了天地人萬物，將「詮釋理解性」和「仁愛感通性」作為天命創造人的心性和靈性。
4. 在人類的心靈深處，詮釋理解與仁愛感通的本質，能夠與他人產生共鳴和溝通，從而相互理解並向他人、一切生命及一切事物表達仁愛，並妥善管理，最終與宇宙萬物和諧共存。萬物共享同一本體論實在，彼此關聯，相互連接，構成一個動態的整體和諧，這就是易學「乾道變化，各正性命，保合太和」⁶⁸的理想，天、地、人達至博大而終極的和諧。
5. 詮釋理解是人認知及溝通世界本性，仁愛感通是慈悲共融本性在交往具體世界中的體現，均與個人的「本性與情懷」連結。孟子說：「乃若其情，則可以為善矣。」⁶⁹孟子時代的另一位儒家偉人荀子說：「人之情，性也。」⁷⁰對儒家而言，情懷是人性的表現。唯有透過情懷，人類才能建立人際間的同情交流。
6. 人性反思中的「詮釋理解性」和「仁愛感通性」只能透過人與人及人與天地萬物的交流來實現，此中因此，人的「認知溝通」，人的「同情交流」，必須包含「情懷」這要素。
7. 如果「詮釋理解性」和「仁愛感通性」是本體真理的本質，那麼本體真理必然包含情懷。這意味著宇宙的本體真理的反思性，必然是一種具性情位格，這真理也可以被定義為一位具性情位格超越者，可稱為「神」或「上帝」。
8. 一位終極具性情位格的上帝，在邏輯上是可以與人類溝通的。
9. 如果神人之間的溝通發生在人類歷史中，當人遇到這性情位格的本體真理，是無限的仁愛和全知者，稱之為「神」或「上帝」，而人記錄下這溝通帶來的新知識和新處境，就稱為「啟示」。

由上推論，中國天人合一的本體論，可承認中國的本體真理具「性情位格」，進而確定，具性情位格的真理，在邏輯上是可以與人類溝通，帶來的新知識和新處境，是由「啟示」而來。從中國天人合一的本體論去思考，原則上「啟示」是可能的。

⁶⁸ 《周易·乾卦·彖辭》。

⁶⁹ 《孟子·告子上》。

⁷⁰ 《荀子·性惡篇》。