

本體知用行

—成中英易學本體論述略

■ 楊慶中

中國人民大學國學院

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

一、易之本

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

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

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

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

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

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

關鍵詞：易學；本；本體；本體論

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

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

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

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

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

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

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

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

二、易之體

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

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

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

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

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

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

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

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

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

三、易之知

在成氏的本體詮釋學或易學本體論體系中，

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

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

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

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

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

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

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

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

四、易之用

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

討論易之用，首先要面對的是《易》之最初的

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

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

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

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

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

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

五、易之行

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

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

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

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

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

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

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

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

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

和發展。

小結

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

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

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

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

之傳統哲學更加豐富多彩，我們可以謂之新體新用。

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

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

[1]成中英：《新覺醒時代——論中國文化之再創造》

(中央編譯出版社，2014年10月)，第244頁。

[2]同上，第244頁。

[3]成中英：《易學本體論》(北京大學出版社，2006年9月)，第6頁。

[4]同上，第6頁。

[5]同註[3]，第8頁。

[6]同註[3]，第9頁。

[7]同註[3]，第10頁。

[8]同註[3]，第11頁。

[9]同註[3]，第12頁。

[10]同註[3]，第24頁。

[11]同註[3]，第43頁。

[12]同註[3]，第25頁。

[13]同註[3]，第28頁。

[14]同註[3]，第31頁。

[15]同註[3]，第15頁。

[16]同註[3]，第169頁。

[17]同註[3]，第81頁。

[18]同註[3]，第91頁。

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

[20]同註[3]，第232頁。

[21]同註[3]，第157頁。

[22]同註[3]，第270頁。

[23]同註[3]，第150頁。

[24]同註[3]，第48頁。

[25]同註[3]，第158頁。

[26]同註[3]，第50頁。

[27]同註[3]，第315-316頁。

[28]同註[3]，第53-54頁。

[29]同註[3]，第293頁。

[30]同註[3]，第15頁。

[31]同註[3]，第320頁。

[32]同註[3]，第320頁。

[33]同註[3]，第326頁。

[34]同註[3]，第328頁。

[35]同註[3]，第338頁。

[36]同註[3]，第337頁。

[37]同註[3]，第352頁。

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

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

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

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