

成中英的宗教哲學

■ 李 勇

遼寧大學哲學院

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

宗教的精神性與現實性

成中英的宗教研究採取的是哲學進路，更關

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

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

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

關鍵詞：成中英；本體詮釋學；宗教哲學

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

宗教哲學的研究進路使成中英更關注宗教的



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

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

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

宗教的精神性體現在人的宗教情感和宗教經

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

宗教類型與四大文明

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

從本體詮釋學看來，外在性形態的典型代表

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

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

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

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

宗教對話與儒耶會通

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

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

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

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

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

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

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

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

晚年的成中英通過中西方宗教的比較對儒耶之間的差異進行了系統的論述：

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

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

第三、兩者的傳承方式不同，儒家依靠家庭與國家，基督教則依賴獨立的教會。

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

第五、儒家宣導包容性，基督宗教則有排他性。^[41]

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

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

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

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

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

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

- [26] 同上註。
- [27] 同註[3]，第350頁。
- [28] 潘德榮、施永敏主編：《中國哲學再創造(成中英先生八秩壽慶論文集)》（上海交通大學出版社，2015年），第4頁。
- [29] 同註[3]，第36頁。
- [30] 同註[3]，第35、36頁。
- [31] 羅秉祥、謝文郁主編：《耶儒對談：問題在哪裡？》，第457頁。
- [32] 同註[21]，第157頁。
- [33] 同註[31]，第459頁。
- [34] 同註[21]，第157、158頁。
- [35] 同註[3]，第93頁。
- [36] 同註[3]，第472頁。
- [37] 成中英：《宗教對話與文化融合》2006北京師範大學演講。
- [38] 十大原則為：歷史性原則、世界性原則、道德性原則、功用性原則、自由性原則、絕對善意原則、相對主體原則、容納差異原則、整體關聯原則、多元一體原則。同註[30]，第460、461頁。
- [39] 同註[5]，第274頁。
- [40] 成中英：《本體詮釋學》（二）（中國人民大學出版社，2017年），第179頁。
- [41] 同註[1]，第172-174頁。
- [42] 同註[3]，第256頁。
- [43] 同註[3]，第245頁。
- [44] 同註[5]，第274頁。
- [45] 同註[3]，第257頁。

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

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

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