

东亚与和合

● 李甦平 / 何成轩 / 著



—— 儒释道的一种诠释

百花洲文艺出版社

东亚与和合

◎李甦平／何成轩／著

百花洲文艺出版社

——
儒释道的一种诠释

图书在版编目(CIP)数据

东亚与和合——儒释道的一种诠释/李甦平,何成轩著. —南昌:百花洲文艺出版社,2003

ISBN 7-80647-449-8

I 东... II ①李...②何... III ①哲学思想—研究—中国②哲学思想—研究—东亚

IV .①B2②B31

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 001055 号

书 名:东亚与和合——儒释道的一种诠释

作 者:李甦平 何成轩

出 版:百花洲文艺出版社(南昌市阳明路 310 号)
发 行

网 址:WWW.BHZWY.COM

经 销:各地新华书店

印 刷:南昌市红星印刷厂

开 本:850mm×1168mm 1/32

印 张:15.75

字 数:36 万

版 次:2005 年 6 月第 1 版第 1 次印刷

印 数:1-2000 册

定 价:34.80 元

ISBN 7-80647-449-8/I·305

邮政编码:330006

电话:0791-6894790

(江西文艺版图书凡属印刷、装订错误,请随时向承印厂调换)

序

黄心川

儒释道是我国传统思想文化的主要组成部分。它们相互之间的融合与斗争,特别是以儒学学说为基础的“三教合一”的历史,构成了中国近千年来思想文化发展的总画面。通过对“三教合一”的研究可以了解我国学术思想发展的规律和总趋势。儒释道传入与我国毗邻的日本、韩国、朝鲜和越南等国后,与当地的民族文化相结合,构成上述这些国家的主流文化。我们常常所称的“东亚文化”或“东亚意识”,最主要指的是以“三教合一”为特征或基本表现形式的属于深层内涵的思想文化意识。当然,上述东亚诸国的民族宗教哲学文化在和儒、释、道结合的过程中,还出现过种种具有民族特色的、独特的理论形态。例如儒教传入日本,与日本固有的宗教相结合后,形成了神佛习合的神道论、神儒一致的神道论和神儒佛三教融合的神道论等等。儒释道传入朝鲜半岛,与半岛的仙教结合后出现了花郎道等等。

“三教合一”是中国、日本、韩国、朝鲜、越南历史文化的核心内容。它不仅对上述诸国历史上的宗教、哲学、政治、教育、科学、医学等等起过重要的推动作用,而且也对文化思想领域的其他内容——诸如小说、诗词、戏剧、绘画、雕塑等方面都有过深刻的影响,在东亚诸国先后进入现代社会以后,“三教合一”的思想在现代化的发展进程中还在产生着明显的、重要的影响和作用。

在未来的世纪中,这种精神文化遗产还将对人类未来的文化作出新的贡献。

本书的作者李魁平教授和何成轩教授对东亚哲学、文化或日本、朝鲜半岛和越南的哲学文化有深入的研究,并是这个领域中卓有成就的专家。他们通过努力,完成了这部具有新意的专著,我确信,他们对我国和东亚诸国哲学文化的研究和交流作出了非凡的贡献。该书有着很多鲜明的特点。首先是从价值层面、哲学层面和宗教戒律仪式层面对三教在中国、日本、韩国、朝鲜、越南诸国的历史、理论和文化等方面的作用作出了系统的阐述。他们按历史发展顺序解说我国先秦时期三教的结合是“儒道互补的结合”,西汉南北朝时期是“儒释道缟繻的兼合”,隋唐时期表现为“儒释道冲突的交合”,宋元明清时期为“儒释道转生的统合”,亦即宋元理学的“三教融合”与明代佛教四大家的“三教契合”。我认为这种概括是以历史事实为根据的,是可信的,充分反映了我国各个时期儒释道思想文化的特点和它们的社会影响。他们还用“和合学”的方法解释了日本、朝鲜半岛和越南“三教合一”的诞生和发展情况。日本神道教的理论结构是儒教、佛教和神道教的习合;日本禅是中国禅的发展,其理论形态是儒佛的融合;神道教是神道、佛教、儒教三教的融合等等。另外他们认为,韩国的“花郎道”是器物的三教和合,“性理学”是体用的三教和合,《东经大全》是阴阳的三教和合等等。此外,按时期划分,将越南三教合一思想分为儒释道“三教并尊”、“三教同源”和“三教合一”等等。以上的阐述大致揭示了“三教合一”在上述国家发展的脉络和理论形态、蕴含于三教合一思想中的具有民族特色的主体意识,以及对历史和社会生活产生的影响和作用等。

另外,该书还进一步从三教合流在东亚各国的影响和作用

的角度阐述了作为共性和内在性的共同意识——“东亚意识”。“东亚意识”包括主体意识、忧患意识和共生意识,这些意识制约着当地各个历史时期的政治经济制度、宗教伦理、社会生活和文化艺术等等,是东亚文化历史历久不衰的精神财富,对当前现实社会仍在发生影响,在未来世纪中还要闪烁着光芒。

近年来随着我国现代化的进展、文艺的复兴和繁荣、中国与毗邻国家经济文化交流的日益频繁,作为文化纽带的儒释道已被公认为中国传统文化的三个主要组成部分和东亚文化共同体的主流及基本理论形态,日益显示出文化积淀的凝聚力量。我想此书的出版不仅对我国学术界将起着重要的启迪作用,而且对当前我国正在进行的精神文明建设、“以德治国”的实践也会有着积极的影响。另外,通过对“东亚意识”在新的基础上的解释与弘扬,必将推动东亚社会的现代化与全球化的进程。故乐为之序。

2001年6月1日于北京车公庄寓所

序

张立文

中、日、韩、越四国儒释道三教融突，这是一种四国三教共同的现象。李甦平教授、何成轩教授以其敏锐的慧睛、不凡的灵性、创新的思维，把捉到了这个共同现象，并撰写成书，不仅令人耳目一新，而且启人深思反省。

—

“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”若能如此，不知要减少多少灾难！像我这样一个从1949年以来历经剿匪、反霸、土改、肃反、三反五反、互助组及“三大”改造运动、粮食统购统销运动，一直到“文化大革命”，大大小小所有运动都无缺席的人，感受更深沉痛切，“良知”的付出更巨大。我们都对那个生气盎然的生活世界的僵死化、意识形态运动和乌托邦主义在现实世界的膨胀，以及化“辩证法”为“变戏法”时代的种种庸俗表演记忆犹新，它给国家社会以及人的肉体、心灵所造成的巨大破坏和创伤亦终生难忘。一瞬间“阴谋”变“阳谋”、“阳谋”变“阴谋”，“革命”变“叛徒”、“叛徒”变“革命”，翻手为云，覆手为雨，像梦魇般地紧拴心头，久久不能抹去。

这种阴与阳、正与反、“革命”与“叛徒”的二分法、二元对待关系，在中国可谓古已有之，在西方可谓根深蒂固。近年来发表

了诸多中西哲学比较的文章,一个流行的说法是:中国传统哲学是“天人合一”的哲学,西方传统哲学是“主客二分”的哲学。把中国传统哲学特征概括为“天人合一”亦无可,也有理有据。但中国传统哲学亦并非不讲“天人相分”、“天人交相胜”。西方传统哲学、特别是古希腊早期哲学主客混沌不分,以及现当代西方的一些哲学家把主体性和主客二分作为过时的概念而提出“主体死亡”的口号,这在形式上与中国的“天人合一”有相通之处,但它并不说明中国传统哲学“天人合一”的高明,而只能说明中国的“天人合一”未经过“主客二分”的批判和洗礼的混沌性。

西方哲学从柏拉图到笛卡尔,逐渐确立了以主体与客体二分式为主导的哲学,至黑格尔集“主客二分”之大成。黑氏以后,继续沿袭“主客二分”思维模式的“有费尔巴哈……等哲学家”^①。然而从20世纪以来,尼采、海德格尔、伽达默尔、德里达等教试图舍弃主体性和“主客二分”式的话语。海德格尔在清理自柏拉图至黑格尔的传统形上学时,与“主客二分”相联系,并把“主客二分”作为传统形上学的根基。尽管“主客二分”式的思维模式经历了海德格尔等的批判,但这种思维模式的定势仍然影响深远。思维/存在、主体/客体、本质/现象、感性/理性、个别/一般、对立/统一、差异/同一、具体/抽象以及显性/隐性、在场/不在场、古/今、有/无等二元对待话语充斥哲学书刊,俨然带有话语霸权的态势。

中国古代二元对待辩证法有充分和强劲的表达。在《周易》的《易经》中有君/臣、小人/大人、君子/小人、干父/干母、损/益、先/后、得/失、上/下、进/退、出/入、往/来、吉/凶、否/喜、乾/坤;

^① 参见张世英《天人之际——中西哲学的困惑与选择》第6页,人民出版社,1995。

在《易传》中如天/地、尊/卑、贵/贱、健/顺、柔/刚、盈/虚、消/息、阴/阳等，这种二元对待犹如水火，此消彼长，彼消此长，不能相容，只能一方吃掉一方，一方战胜一方。

《老子》对二元对待的辩证法有更深入的阐述：美/丑、难/易、长/短、前/后、有/无、损/益、刚/柔、强/弱、祸/福、荣/辱、智/愚、生/死、胜/败、攻/守、进/退、静/躁、轻/重等，并深刻揭示出对立的统一：“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，声音相和，前后相随”等。

《周易》、《老子》的传统对立统一辩证法，是基于“一分为二”和“合二而一”这两种思维运算方法的古老的思辨方法。“一分为二”是最简单的分析方法：“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。”朱熹认为，邵雍就把此解释为“一分为二”^①。《老子》的“道生一、一生二、二生三、三生万物”，邵雍亦解释为“一分为二”的辩证法。基于这种辩证法，可以把多样性的冲突统统约为“二”。如将“百家争鸣”的“百家”通约为两家，即无产阶级和资产阶级两家。错综复杂的社会也可以化约为奴隶主与奴隶、地主与农民、资本家与工人两家，这便是一分为二。换言之，任何“一分为三”、“一分为多”最终都化约为“一分为二”。“合二而一”在传统哲学中是最简便的综合方法。方以智《东西均·三征篇》指出：“曰有曰无，两端是也……尽天地古今皆二也。两间无交，则无不二而一者。”又说：“交也者，合二而一也。”“合二而一”即是有无、虚实、动静、阴阳二元的交合而一。尽天地古今的多元性、多样性皆归于二，而后交合为一。

无论对立还是统一，都是相对于其背后的“一”而言的。同

^① 《易学启蒙》卷二，《朱子遗书·二刻》。另见邵雍《观物外篇·先天象数第二》，《皇极经世绪言》卷七。

理,“一分为二”、“一分为三”、“一分为多”的“二”、“三”、“多”,亦都相对于“一”而言。纵观哲学史,就会惊奇地发现,凝聚着人类最高智慧的哲学,竟然自始至终是对最简单的“一”的追求。从古代哲学寻求“万物的统一性”到“理念的统一性”以至“原理的统一性”,从近代哲学寻求“意识的统一性”到“逻辑的统一性”以至“人性的统一性”,从现代哲学寻求“世界的一”到“科学的一”、“文化的一”、“语言的一”以至“人类活动的一”,这个“一”各人、各时代见仁见智,莫衷一是。如“始基”、“基质”、“存在”、“理念”、“共相”、“形式”、“上帝”、“实体”、“本体”、“物质”、“概念”、“逻辑”、“科学”、“文化”、“语言”、“符号”、“理解”等等,哲学始终以其“爱智之忱”的“形上智慧”不倦地进行着对“一”的追寻。^①

以“一”为实体和本质,为起始和终结,即以“一”为辩证法的理论前提。任何“一分为二”、“一分为三”、“一分为多”,以至“合二而一”、“天人合一”,都面对着“一”,都是以“一”为本根的一种表述样式或形式。这里的“二”、“三”、“多”都可还原或返回到本根“一”,即“统一性”。《老子》以“微”、“希”、“夷”三者的不可“致诘”,“故混而为一”,三归于“一”。所以“圣人抱一为天下式”^②,以“一”为根据,作为审视或管理天下的工具。从这个意义上说,无论是“一分为二”还是“一分为三”和“一分为多”,其思维模式并没有实质上的区分,都没有走出传统辩证思维的逻辑框架。

二

尽管“一分为二”的传统辩证法确实能够处理众多简单或简化的二元关系——特别是具有二重性或两极分化的现象,但其

① 见孙正青《哲学通论》第213页,辽宁人民出版社1998年版。

② 《马王堆老子》甲、乙本作“是以圣人执一以为天下牧”。

局限性也日渐凸显。

首先,从现代逻辑学视角来看,传统辩证法只是二值逻辑系统特有的思维方法,对于三值以上的逻辑系统和无穷逻辑系统来说,传统辩证法是无能为力的。传统辩证思维所运用的逻辑结构系统是真假二值逻辑,排中律有效,拒斥任何“中道”,“不得中道而行”是辩证思维的禁忌式命令,因此必然出现或“狂”或“狷”的两种极化真值,服从“亢龙有悔”、“否极泰来”的“物极必反”规则。尽管现代电脑运用 0、1 二值逻辑,但它与数字化相结合,以其特殊的简单化、高速化操作系统,取得了表达多值逻辑的功能。这是在电脑 0、1 二值逻辑宣布传统辩证法那个理论前提“一”的死亡后实现的。电脑是以一种确定性表达方式来表达不确定性,传统辩证法是用一种不确定表达方式来表达确定性。

其次,传统辩证法是一种偏至性的思辨方法。对于具有三个以上独立形相的多元系统,特别是对于拥有无限元的连续系统或超越系统,辩证法只能进行简化的特征二元处理,不能进行精细的结构研究。这种偏至性的思辨方法,会造成这样的逻辑偏差:要么偏向“一分为二”的分析,崇尚“你死我活”的斗争,人为地制造“非此即彼”的取舍推理和“两败俱伤”的价值冲突;要么偏向“合二而一”的综合,崇尚“你中有我”、“我中有你”的同一,人为地设计“亦此亦彼”的二元混淆和“无可无不可”的随意掺合;要么是肯定之否定,斗争与同一阶段性极化,分析与综合周期性振荡,出现《三国演义》所说的天下大势“分久必合,合久必分”的人造规律。这三种偏至性是传统辩证法内在的意蕴,当它在处理传统分析与综合辩证法时就会发散出来。

再次,传统辩证法的终极标的并不容纳多样性存在,最终要达到“一”。“一分为二”、“一分为三”、“一分为多”的“二”、“三”、“多”的多样性只不过是达到“一”的过程中被不断抛掉的一种状

态。在这里，“二”、“三”、“多”充其量只是达到“一”的过程中的手段或工具，“得兔而忘蹄”，“得鱼而忘筌”，“得象而忘言”，“得意而忘言”。获得兔和鱼以后，捕捉兔和鱼的工具——蹄和筌，都可以忘掉、抛弃掉。在这个忘掉、抛弃掉的过程中，一方面，“一分为二”、“一分为三”、“一分为多”的“二”、“三”、“多”其自身要采取残酷斗争的方法和手段，以促使一方必须消灭或吃掉另一方，经反复斗争较量，由“多”到“三”，由“三”到“二”，最后由“二”归于“一”。犹如“国无二王”、“家无二主”那样统一到“一”。

另一方面，在获得这个“独一无二”的“一”以后，便会以此“一”为“惟一”的真理，就如二程所说的是“放之四海皆准”的。为了维护这个“一”的“惟一”性、独尊性、权威性、至高性、形上性，便以一切与此“一”相异的理论学说为“异端邪说”，要求迅速铲除之犹恐不及；一切与此“一”相违背的行为活动为“离经叛道”，要求严惩、打倒之而犹恐不够。这样，此“一”即具有强烈的保守性、闭锁性和不变性，亦具有浓厚的排他性、独断性和独裁性，犹如“既生亮，何生瑜”那样势不两立。在等级专制社会里，形上学“一”在与世俗政治伦理的相合中，成为现实政治意识形态和制度、道德律令和规范，生活样式和日用的支配者、制裁者。此形上学的“一”，犹如朱熹的“天下莫尊于理”的“形而上者”之理，就会导致如戴震所批判的“以理杀人”的那种人们所不愿看到的状况的发生。

第四，传统二元对待与“对立统一”辩证法、“一分为二”与“合二而一”的辩证法受到了现代科学技术的挑战。“克隆”动物的诞生和成长乃至人的“克隆”，从实证上说明并非必经阴阳、男女、雌雄二元的交合，可以有阳无阴、有阴无阳地“克隆”生物，但这并非证明“一”能生物，因为“克隆”的元体并非就是“一”。这里看似悖论，那是因为传统辩证法所表述的阴阳二元对待概念

是农业社会自然经济条件下对自然、人类、社会现象的描述和预测,因而具有相对性。

基于此,必须超越中西传统辩证思维,而彰显和合逻辑。和合学的合方法(简称和合法),是在创造中超越,在创造中流行,这是一切学术永葆生命智慧的不二法门。宗教文化之所以能够不断穿越漫长的历史学隧道,不断化解不同时代人们的信仰危机和实现终极关怀,其根本原因就在于它的理论学说、解释系统和言说方式在不断地适时创新、因地变易。佛教文化在印度经历了原始佛学、部派佛学、大乘佛学和密学等几次大的创造性超越,在南亚、中土、西藏和东亚等地经历了几度大的创造性流行。倘若没有这些创造性的超越和流行,佛教也就很难成为世界性宗教。基督教文化及其神学体系也经历了希腊化(圣奥古斯丁哲学)、经院化(圣托马斯哲学)和世俗化(马丁·路德宗教改革)的创造性超越和创造性流行,而得以维持其生命力。

三

和合学方法与中西传统辩证法异趣。

首先是“求一法”与“生生法”的差异。中西传统辩证法的理论性前提是追求“一”。此“一”是构建、判断、诠释、评价“在”与“不在”(“是”与“不是”)、“对”与“不对”、“好”与“不好”、真善美与假恶丑的根据、支点、标准和尺度;是“一分为二”、“一分为三”、“一分为多”的根始,即“一”→“二”→“三”→“多”,然后“合二为一”,即“多”→“三”→“二”→“一”,返回“一”。相对于“一”而言,“二”、“三”、“多”都是“一”的“分”,而又“合”到“一”。一切的分成“二”、“三”、“多”都是被限定的,不是自由的;是封闭的循环,不是开放的流行。据此,中西传统辩证法可概括为“求一法”。

和合法可谓“生生法”，即新生命、新事物不断变化。新生命、新事物不断化生是多样的、变易的，便否定着中西传统辩证法的理论性前提“一”，不追求一个否定多样、多极的“中心”或实体的统一性。“一”不仅可导致“哲学霸权”，罢黜百家，独尊惟一，而且可导致“话语暴政”，不许异调，舆论一律。这样“一”的魔力就可以达到“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王是一以为天下贞”^①的境域。和合法所追求的正是和合学所追求的：“哲学总意味着‘在途中’，和合学亦是‘在途中’，它是一种生生不息之途！”^②和合法既然是一种“生生不息”之法，便是“逝者如斯夫”的“流”，而不是“止于”某一界域或“止于”一。

和合法虽不“止于”某一界域或“一”，但并不放弃理想目标的追求：构想一个能让人“安身立命”的和合精神家园，谱写一首能使多价值“各得其所”的和合意义乐章，描绘一种能适应有限生命“终极关怀”的和合自由境界。这里所追求的价值理想，亦即和合学的价值理想的终极追寻，便是“和合起来”。“和合起来”是和合法的理論性前提，亦是其一切活动的发散点。它不是中西传统的“分二”、“合一”的辩证法，而“和”的乐章和艺术的生生不息之法。

其次，中西传统辩证法虽有其异，但可大体上概括为：中西传统辩证法是“对立法”，即二元对立法。而和合法简言之可谓“创造法”。任何理论学说如果没有创造性的超越，就没有生意

① 《老子》第三十九章。“天下贞”，河上公本作“正”，《马王堆帛书老子》乙本亦作“正”，甲本缺字。《尔雅·释诂下》：“正，伯，长也。”郭璞注：“正、伯皆官长。”《广韵·劲韵》：“正，君也。”有官长、君长之意。

② 拙著《和合学概论——21世纪文化战略的构想》，第120页，首都师范大学出版社，1996。

化的流行,就会沦为工具化的教条或僵死化的古董。同样,如果没有创造性的流行,就没有实质性的超越,就会陷入虚伪性的粉饰或保守性的辩护。

中西传统辩证法的二元对立系统与辩证思维及其二值逻辑是彼此兼容的。如果把和合学置于二元系统内,那么和合学也只能是某种改进版黑格尔辩证法或现代版的《周易》、《老子》化的辩证法。只有超越二元系统,和合学才有创造空间和用武之地,这就需要进入三元系统和多元系统^①。这就是说,和合学的逻辑结构系统不是传统的二值逻辑,而是现代的多值逻辑,排中律失效,不出现极化真值,可创造出“中正大道”。从和合世界的整体结构来看,天、地、人三才之道的人道便是天道与地道之中正之道。

时间尽管是人的设定,但在约定俗成之后取得了共识共守。譬如过去——现在——未来,或前世——今世——来世,犹如天——人——地,人是中正之道,“现在”和“今世”亦为中道,不可或缺。只要承认现在(今世)是那个能“生生”的和合一元,而构成三元系统和多元系统,那么,现在(今世)就可定位过去与未来。无现代就不能定位过去与未来。现在(今世)是衡量过去与未来的尺度。现在(今世)既意蕴着过去,又意蕴着未来。现在(今世)展开为过去与未来,之所以称过去与未来,就由于有现在。《周易·系辞下传》的“天地絪縕”、“男女构精”,属于传统辩证法的二元对待融合关系或对立统一关系。只有当天地絪縕而化生出人类,才形成三才并行不悖的人文世界;男女构精而孕育

^① 在古汉语中“三”就是多的意思。汉许慎《说文解字》:“三,天地人之道也,从三教。”《论语·公冶长》:“季文子三思而后行。”刘宝楠《正义》曰:“三思者,言思之多,能审慎也。”

出新生儿,才形成“三人行”的并育不害的文明社会。换言之,只有当二元关系因“和合”而对称破缺,当二值逻辑因增值而排中律失效,出现传统辩证思维无法推演的情况时,和合学才能超越二元成三元,超越辩证成和合。

再次,“写实法”与“意识法”不同。中西传统辩证法虽大相径庭,但大体上可以说中西传统辩证法是一种“写实法”,或曰描述实体现象法。而和合法可谓意境法,或曰描述艺术境界法。和合学要建筑的和合精神家园,不是单个人自觉的意识流动,而是人类自由的精神境界。这就决定了和合学的基本方法不是“本质还原”的“写实法”,而是“境界创造”的意境法。这就是说,现实自然界只有光的波动,没有色的调和,“和色”是因人类的绘画艺术创造而和合创生的;现实天地间只有声的震动,没有乐的和谐,“和乐”是因人类的音乐艺术创作而和合创生的;现实天地万物只因纳入人文的和合创造,才有了相应的意义和价值。换言之,和合是人文观念创造之物,而非自然实在之物。在贝多芬未创作《第九交响乐》之前,任何人都无法根据声乐原理与声学理论来证明由贝多芬来创作《第九交响乐》这首名曲的现实可能。同理,在达·芬奇未创作《最后的晚餐》之前,也不会有任何人能够运用透视原理与色彩理论来说明由达·芬奇创作《最后的晚餐》这幅名画的现实可能。《第九交响乐》和《最后的晚餐》可以说都不是“写实法”、“描述实体现象法”所能解释的,而是“意境法”、“描述艺术境界法”才能说明的。

在这里,和合“意境法”不是现象学的“还原法”。为了寻找人文精神的基本价值元,和合学需要借助现象学还原方法对文化价值体进行有限度的还原和保护性的解构。但和合学决不能将人文精神还原为主体的纯粹意识本身,也不需要直观纯粹的“本质存在”。这是因为从深层结构来看,现象学仍然是一种主

体化的认识理论,其核心概念“意向性”是联结意向主体和意向对象的逻辑桥梁。胡塞尔比康德高明之处,就在于不是从主体的知性或理性间接走上联结主客体的逻辑桥梁,而是直接站立在意向性的逻辑桥梁上洞察主体的“自我”和“对象的“本质”。现象学力求超越主客二元分裂结构,但最后还是偏向到主体一极。

和合学不是纯粹意识的逻辑学或主体精神的认识论,而是人文价值的创造学和自由境界的建筑学。和合学必须创造性地超越主客二元分裂结构。和合本体既不是一种在场的现实性,也不是一种不在场的可能性,而是一种不断越出人文地平线的价值创造性。一切生生不息的创造冲动都是非线性的,非因果的,不可逆料的,本质上是艺术境界创造。

和合是人类这种“会自我创造的动物”的本真属性和特殊使命。和合创造只能由人来担当。创造性呈现出来的东西,并不是原来潜在的可能性,而是人类生命所需要的价值性和意义性,“路漫漫其修远兮,吾将上下而求索”。和合学的“意境法”,或曰描述艺术境界法,在和合学的求索途中将显现其无穷的力量。

凡此种种,是读了李魁平教授、何成轩教授的《东亚与和合——儒释道的一种诠释》一书后感而发。此书运用“和合学”方法,研究中、日、韩、越的儒、释、道三教的和合,确实是一项艰巨而有意义的工程。这项工程无论从方法上还是研究对象上都是前人未敢涉及的领域,可谓开研究之先,补前人之白。仅就此而言,其学术价值和意义就是巨大的。

我钦佩他们敢为人先的创新开拓的学术精神,他们以新方法、新视野、新思维来梳理、剖析研究对象,因此新观点、新提法、新资料迭出,使人应接不暇。现仅以中国、韩国、越南三章为例,如中国章的儒道互补的结合、儒释道细缊的兼合,以及三教冲突