

文海哲學叢刊(4)

中國宗教與善惡義治

林安梧 / 著

中國宗教與清儒義治齋

版權所有·翻印必究

346 中國宗教與意義治療

平裝一冊 定價300元

著作者/林安梧

出版者/文海學術思想研究發展文教基金會

發行/明文書局股份有限公司

發行人/李潤海

地址/台北市重慶南路一段49號7樓之3

電話/3754679·3318447

傳真/3619101 郵撥/01436784

行政院新聞局局版台業字第6513號

印製所/國華印製有限公司

板橋市中山路二段416巷59弄3號

西元一九九六年四月初版

ISBN 957 - 9364 - 11 - 7

Wen Hai Foundation for Culture & Education

7F No.49, 1 Sec., Chungking South Road,

Taipei, Taiwan, R.O.C.

序言

本書原想題爲《中國宗教與身心治療》，後覺此題之「身心治療」易被以爲是醫學之範疇，恐生誤會。後終以《中國宗教與意義治療》一名定案，筆者以「意義治療」來說儒家所隱含的治療學思維，再以「存有治療」來說道家所隱含的治療學思維，又以「般若治療」來說佛教所隱含之治療學思維，復以「五行治療」來說萬國道德會所隱含的治療學思維。稱謂有別，義涵亦各有所異，但總的來說，當可以「意義治療」一詞涵概之，故終以此定案。

「人存在的異化及其復歸之可能」乃筆者近十餘年來從事哲學思考之重心所在。筆者《中國宗教與意義治療》一書，乃屬此總題下之一系列研究，旨在講明中國宗教之特質，並因之而闡發中國宗教所隱含的治療學思維。蓋筆者以爲宗教乃人們之終極關懷，而終極關懷之實踐與體現，則指向意義之治療故也。

宗教之爲宗教，本書所採取的立場，是通過一宏觀的視角，經由中西對比的方
式，來重新理解的。筆者以爲這樣的理解，才能免除一切以西方文化傳統爲中心的思
考方式，才能真切的爲自己找尋到自家文化的土壤，尋得自家傳統的主體性，並且對

於所謂的「宗教」有更進一步豐富其義涵的作用。再者，因為中國的宗教，包括本土的儒、道兩教，以及由印度傳來，而又落地生根而長育成大樹的大乘佛教，都強調道德實踐、心性修養的優先性，此中隱涵著一套極為可貴的治療學思維，頗值得吾人加以闡釋開發。本書的目的即在藉由儒、道、佛三教的經典文獻，以及由此三教所融匯而成的重要作品，暫不論其古今先後，全數關聯到當前社會及其相關的諸多問題，展開其詮釋與重建的可能。

第一章〈「絕地天之通」與「巴別塔」——中西宗教的一個對比切入點之展開〉。本文曾於一九九〇年四月於雲南昆明所舉行之「中華民族文化海峽兩岸學術研討會」上宣讀，後發表於《鵝湖學誌》第四期（一九九〇年六月），現經修改，置於此書以為首章。本章旨在通過一文獻的解讀方式，參之以文化類型學及宗教類型學的方式，希望對於中西的宗教型態有一個概括性的把握。

筆者以為宗教的類型，究極而言皆與所謂的「天人之際」有密切的關係，因此筆者採取了中國古代文獻《尚書》《呂刑》中所載的「絕地天之通」與基督教《聖經》《第十一章》中所載的「巴別塔」作為一對比；指出所謂的「絕地天之通」所指的是「絕限的絕」而不是一「斷絕的絕」；它強調的是民神異業，敬而不瀆，從一原始的巫祝傳統轉而為一天人、物我、人已皆通而為一的「存在之連續」，而這樣締造成的

宗教乃是一「因道以立教」的型態。相對於此，所謂的「巴別塔」則指向一「存在的斷裂」，因之而締造的是一「立教以宣道」之宗教型態。

最後，筆者希望能由如保羅·田立克（Paul Tillich）所強調「創造關連的上帝」（God as Creating and Related）及馬丁·布伯（Martin Buber）所強調的「I and Thou」與儒學的「一體之仁」能作為中西雙方會通的一個可能。顯然地，筆者企圖經由一類型學的對比方式來穩立中國宗教所具的獨特性，點出「連續」與「斷裂」的截然差異，並以此為線眼展開以後各章的立論的指向。

第二章〈論儒家的宗教精神及其成聖之道——不離於生活世界的終極關懷〉。本章原於一九九一年五月間，應台灣大學「儒社」之邀所做的講演紀錄，後經刪修補注，發表於一九九三年五月，於淡江大學所舉辦之「第二屆宗教與文化學術會議」，又發表於一九九四年八月間，中國社會科學院於北京舉辦之「海峽兩岸宗教學術研討會」，現經修正刊於《宗教哲學》，第一卷第一期（一九九五年一月），現再修訂移置於此。本章延續著第一章的理路，旨在經由一曠觀而對比的方式，豁顯儒家所隱含的「宗教精神」與「人文精神」，指出兩者有其不一不二的關係，並由是而闡明其「成聖之道」。

3 序言

首先筆者經由「終極關懷」一概念的引入，以為宗教界定的起點。再者，指出

儒、道兩家宗教的特性乃在於「天人不二」。而後再更進一步點明儒、道兩家思想的對比乃在於「一氣之所化」與「道德之創化」。關聯著此「道德之創化」，筆者闡明了儒家的成德之教這樣的聖人之路乃是一「肉身成道」之路。至於說「肉身成道」的教養與完成，其理論的根據則在於「體用一如」、「體用不二」。最後筆者又論及於儒教的異化與歸復之道，指出了儒家所謂的「圓教」之「圓」，有境界型態的圓、心性修養的圓、道德實踐的圓，此三者各有所別。

本章所強調的道德創化及成聖之道，都關聯到「天人不二」、「體用一如」或「體用不二」等基本理論，而這實為儒家孔孟陸王一系所強調「本體詮釋學」與「本體實踐學」之所涵。

第三章〈象山心學義理規模下的「本體詮釋學」〉，本章乃以象山心學之義理結構為示例，展開儒家本體詮釋學的試探與建構。本章之思維發軔於一九八七年，乃筆者展開此一系列思維之始，起先發表於〈東方宗教研究〉第一期（一九八七年九月），現經大幅修改，移置於此。首先筆者面對象山所謂「學苟知本、六經皆我注腳」一語，深入的去考察，因而及於象山學的整個體系，豁顯象山學的整個「生活世界」，並點出所謂的「經典詮釋」是離不開此「生活世界」的。如此一來，我們可以更進一步探尋其理據，此即象山所提「心即理」這個心學的核心論題。

「心即理」乃是一本體的實踐之理，它必然的展開其實踐，而實踐之所及是整個生活世界，在生活世界中「事、道、心」這三者構成了——「本體的實踐之圓環」(onto-practical circle)。針對此，筆者更而對於象山的本體實踐學作了一番展開，指出本體的實踐是攝持於本心，通極於道體的，並當體的呈現於生活世界之上。生活是一種詮釋，一種參贊，經典之詮釋即是生活，一方面通極於道，一方面亦攝持於本心的。它們構成了一個「本體詮釋的圓環」(onto-hermeneutical circle)，它指出：道體通過本心而開顯為經典文字，本心亦經由經典文字而契入道體。本體詮釋學方法之釐清對於宋明理學以及相關的當代新儒學之研究是迫切而必要的。

第四章〈王陽明的本體實踐學——以王陽明〈大學問〉為核心的展開〉，原發表於國立台灣師範大學於一九八八年秋所舉辦之「陽明學學術討論會」，後曾收於該會所匯輯之論文集，現再經增刪修訂，移置於此。本章乃以陽明學中的〈大學問〉為示例，展開「本體實踐學」的試探與建構。

筆者擬通過一文獻解讀的方式，企圖凸顯陽明學的特質，指出他強調的「一體之仁」所隱含的一個存在樣式乃是所謂的「我與你」(I and Thou)而不是「我與它」(I and it)。進而釐清陽明學，指出彼實為一本體的實踐學之體系。

「本體的實踐學」指出了「即工夫即本體」的路數，人與天地萬有經由一實踐的

感通，泯除了小己之限而達於「天、地、物、我、人、己」皆通而為一的地步。值得注意的是這樣的一個實踐的感通之活動，是以一本體的詮釋學作為基礎的。這顯然可見筆者是繼承著前面所述的象山的本體詮釋學而更進一步的拓深與嘗試。

經由中西宗教對比的釐清，儒家宗教精神的確立，再以象山、陽明為示例，邁向本體詮釋學、本體實踐學的建立，於行文之際已指向了治療學的思維。

第五章〈邁向儒家型意義治療學之建立——以唐君毅《人生之體驗續編》為核心的展開〉，原發表於一九八八年底香港法住文化書院及中文大學所舉辦之「唐君毅思想國際會議」，後又刊於新加坡出版的《亞洲月刊》（一九八九年八月）及臺北出版的《鵝湖月刊》（一九八九年十月），後又收於該會議論文集集中，現再經修訂增補，移置於此。本章乃經由弗蘭克意義治療學的對比與返照，企圖以唐君毅《人生之體驗續編》為示例，去開發儒家所具有的意義治療學的思維。

筆者首先經由一文獻的理解與重建的方式，企圖去凸顯一儒家的意義治療學的可能性。筆者指出儒家的意義治療學雖有類似於弗蘭克者，但並不同於弗蘭克，因為儒家是以「一體之仁」作為其心源動力的，而弗蘭克的精神資源主要來自於一神論的宗教。儒家是經由「一體之仁」進而點出了一「我與你」的存在樣式，進而指出了「以體驗之」及「驗之以體」的「體驗」，這隱含了一理解、詮釋乃至批判、重建的過

程，而這樣的一個過程便是一不休止的意義治療的過程。

顯然地，筆者此文之作是繼續前所開發象山學的本體詮釋學及陽明的本體實踐學，而更進一步思有以落實的締造；筆者希望這樣的一個嘗試能為當代的新儒學找到一嶄新而可能的方向。

第六章〈語言的異化與存有的治療——以老子《道德經》為核心的理解與詮釋〉，原發表於香港法住文化書院於一九九一年底所舉辦之「安身立命國際會議」，後刊於台北出版之《鵝湖學誌》，第八期（一九九二年七月），並收於該會議論文集。現再經修訂增刪，移置於此。本章旨在經由「語言的異化」與「存有的治療」這兩個對比性的概念，對於老子《道德經》展開一新的理解、詮釋與重建。

首先，作者釐清了「語言」之為一種表達，而其表達是表達那存有之所彰顯的事物，這樣的表達乃是一種限定，這即如王弼所謂的「名以定形」。這樣的表達由於橫面的執取所相引拖曳而成的定執之物，造成了所謂的「語言的異化」。再者，作者指出老子以為對於這樣的異化現象所採取的是一「存有的治療」。而所謂「存有的治療」，是由平常我們橫面的執取所論定的定執之對象反省起的，它經由一種否定性的思考，瓦解了這個定執的結構性之對象，而回到原先之縱向的開展，再而歸返到那平鋪的顯現之場。這是經由否定的思考轉而為平鋪的思考。就此來說，顯然的，這樣的

存有的治療法是先於意義的，是先於言說的。

再者，作者強調道家的「存有的治療」不是經由「意義」而起的治療作用，「意義的治療」是經由意識的定立及主體的認取而成的，而「存有的治療」則要我們回到「意識之前的狀態」，那是一種主客交融，無分別相的狀態，它只是一氣之流行而已。這麼說來，我們這裡所謂的「存有的治療」之「存有」一辭並不是指的「執著性、對象化的存有」，而是「無執著性、未對象化前的存有」，不是「對象之一般的存有」，而是「我與你」這樣所成的「生活世界下」，活生生的實存而有。再者，我們可以說「存有的治療」是一統括的稱呼，其實，它針對著不同的定執，而有不同的破解與迴復的方式。對於文化而言，它可以是文化的詮釋與治療；對於社會而言，它可以是社會的批判與重建；對於個人的心靈，它可以是個人心靈的治療。

第七章〈邁向佛家型般若治療學的建立——以《金剛般若波羅密經》為核心的展開〉，原發表於一九九四年十二月香港法住文化書院暨中文大學所舉辦之「佛教的現代化挑戰國際學術研討會」，後刊於北京出版的《原道》第三集（一九九六年一月）。

本文起先經由美國神學家保羅·田立克（Paul Tillich）與日本禪學家久松真一的對話，引出佛教所體現的「緣起性空」與西方所體現的「實有創生」有其根本之

異同，進而經由佛教《金剛般若波羅密經》的解讀與詮釋，豁顯「佛教型般若治療學」之可能。

筆者以為《金剛般若波羅密經》的義理所重在「存在的空無」、「意識的透明」、「信仰的確定」、「實踐的如是」，「般若治療」強調的是將一切執著擺下，而讓生命回到原點，如其自如的開啓其自己。「般若治療」是可以隨處運用的，只要經由般若空智的照見，一切存在歸本於空無，意識回到透明無礙的境地，使得一切事物能如其事物回到事物自身，此即是所謂的「治療」。我們之所以將佛教的治療特別名之曰「般若治療」就是因為經由般若空智的照見，讓我們體會到一切緣起性空，而當下在剎那生滅中就回到事物本身，起了一治療的作用。換言之，般若治療或在挑柴擔水間、或在倫常日用間、或在行住坐臥中，無處不在，它亦可以不拘於任何固定的方法，只要讓般若之智開顯，一切空無、意識透明、歸返自身即是。

再者，筆者指出相對於儒家型的意義治療學之所重在於「我，就在這裡」，傅朗克的意義治療法所重在於「我，向前開啓」，道家型的存有治療法則重在於「我，就在天地間」，佛教型的般若治療法之所重則在於「我，當下空無」。

第八章《「陰陽五行」與「身心治療」——以王鳳儀《十二字薪傳》為核心的展開》，原發表於淡江大學中文研究所於一九八九年九月所舉辦之「中華民族宗教學國

際研討會」，後經修訂刊於台北出版的《東方宗教研究》新一期（一九九〇年十月），現再經修訂增刪，移置於此。

本文旨在通過《王鳳儀十二字薪傳》一書，對於王鳳儀所提出的「三界」——性、心、身，即人的來蹤，為入世之法，「五行」——木、火、土、金、水，為人的應世之法，「四大界」——志、意、心、身，即人的去路，為出世之法，作一概括性的理解與詮釋，並進一步以豁顯中國「因道以立教」的傳統智慧，開發中國心性學的實踐傳統。

中國心性學的實踐傳統強調所謂「生命之體驗」，「體驗」指的是「驗之於體」及「以體驗之」的兩個迴環，「驗之於體」指的是經由吾人自家生命的理解與詮釋，尋得了整個生命的座標，由存在的經驗而上遂於體的過程；「以體驗之」指的是以此上遂於體而尋得的座標，迴返於廣大的生活世界，去座標這個世界，這是由道體而下返於存在的經驗的過程。王氏所謂「認不是」、「找好處」實可以此二者來立言。又王氏的五行治病法，所強調的「撥陰取陽」、「男子進一步以開其源，女子退一步以培其本」亦合於此。筆者以為這所隱含的治療學極待開發。

顯然地，這樣的心性學實踐傳統是雜揉了儒、道、佛各家思想而成的，它在體系上的建構上或有小疵而不純之處，但我們卻也因之而看到民間宗教是如何的融匯各家

派，而形成三教合一的理解與詮釋，而這樣的理解與詮釋又如何具體運用於身心治療的實踐活動之間。我們若進一步去了解廣土衆民是如何的開啓孝悌人倫、自然無爲、因果業報等思想，那質樸的心性是如何落實於天地乾坤之間，不免要贊歎不已的。

如上所述，我們可以說相對於儒家型的意義治療之所重在於「我，就在這裡」，傅朗克的意義治療所重在於「我，向前開啓」，道家型的存有治療則重在於「我，就在天地間」，佛教型的般若治療之所重則在於「我，當下空無」，而王鳳儀萬國道德會的身心治療則重在「撥陰取陽，進一步以開其源，退一步以培其本」。

附錄：〈實踐的異化及其復歸之可能——環繞臺灣當前處境對新儒家實踐問題的理解與檢討〉，原爲一九九〇年夏參加東海大學於台中所舉辦的〈「儒釋道與現代社會」學術研討會〉，後刊於〈當代中國學〉創刊號（一九九一年一月，台北），並收入〈「儒釋道與現代社會」學術研討會論文集〉，（東海大學哲學研究所，一九九〇年十二月，台中），現再經增修刪訂移置於此。

本文扣緊筆者多年來所關心之「實踐的異化」展開思考，並尋求其復歸於自家生命之可能。首先筆者經由一一宏觀的方式，先就台灣當前的處境，指出其所隱含的雙重主奴意識，做出哲學的解析，並進一步豁顯當代新儒家其所須面對的問題。這樣的作法爲的是要去清理出臺灣當前的認識論的情境基礎或背景，筆者以爲這一步工夫是

極爲必要的。

筆者以爲類似這樣的工作，一方面是一詮釋與理解，但另一方面，則又是一文化的治療或者說是一意義的治療，其實，理解、詮釋及治療本就關連爲一的。筆者指出一旦清理出了所謂的「雙重的主奴意識」，便可更進一步檢討在這「雙重主奴意識」之下的批判是一個什麼樣的批判。再者，筆者指出臺灣當前的批判意識激進者多，而返本歸原者少。做爲儒家繼承者的當代新儒家對於這樣的問題似乎關切不深，而這與其學問的淵源有密切的關係。因此，筆者對當代新儒家的思想淵源——宋明理學，做出哲學的解析，指出程朱學如何會落到以理殺人的地步，而陸王學又如何會落到虛玄而蕩，情肆而熾的地步。

筆者的處理方式不同於前賢者，在於筆者將之擺置在歷史社會總體的情境之下來思考這個問題，筆者以爲宋明儒學非僅爲一修身之學而已，它更宜作爲一社會哲學來加以考察。做了以上這些清理之後，筆者又進一步的以當代新儒家的熊十力及牟宗三兩位先生做爲一個例示，指出其哲學所強調的「實踐」義涵究有何特色，又有何進於宋明新儒學的地方，其限制又何在。當然，筆者的處理方法仍然是深具歷史哲學及社會哲學意義的。在處理的過程中，筆者藉此指出了熊、牟二先生有何異同，進而指向一新的儒學之可能。

多年來，筆者深切的以為做為一中國哲學研究者，須活生生地去面對生活世界之實況，將中國哲學置於一廣大的歷史社會總體中，加以考察，進而開啓一具有歷史意識及社會性向度之中國哲學研究。如此才能拓深中國哲學的思考領域，並與其它學門有一整合的可能。

再者，關聯著西方近現代以來的發展，吾人更應經由現代哲學的對比與闡發，以嶄新的哲學語言，對於現代中國哲學展開其詮釋與重建。如此才能使得中國哲學不封鎖在自家的語言系統裡，而能進到世界的哲學舞台，讓中國哲學之研究具有當代性，而不只限於哲學史之研究。

筆者十餘年來，日日關切者唯在如何面對人存在之異化狀況，如何深入中國文化傳統，針對此異化狀況作出縱深度的分析，並探求此異化之轉化與再生之能力。但願一方面能拓深人的存有結構的內在分析，並同時能拓深文化傳統的存有結構之分析。因緣而生，落實民間，筆者從事於經典講習多年，冀望其能恢復中國傳統經典之生命力，並以之面對當前人的實存狀況，開啓其意義治療的可能。如此之工作是一拓荒之工作，故於學術上較具爭議性，但願經由此可使得中國傳統經典所具之治療學的內涵得釋放出來，參與到當前之心理學、輔導學之領域，開啓新的互動之可能。

荆棘路上，踽踽而行，拓荒者雖孤獨而不寂寞、雖辛苦而不痛苦，偶有一得之

見，就像生養自家的兒女一般，總是雀躍不已。然而自家的生命就像柴火一般，總有燒盡的時候，但願薪盡火傳而已。

乙亥年歲末序於象山居

林安梧