

灵修学、精神性与当代儒学

——比较圣十字若望、冯友兰与唐君毅

罗秉祥*

内容提要：本文以西方基督宗教的灵修学作为一个参考点，指出灵修学有三大要素：1. 人性中最内在、深层、核心之处是什么？（本体论）2. 它的成长发展目标是什么？（境界论）3. 如何臻至此境？（工夫论）。“精神性”这个懒惰的汉译不足以表达“spirituality”的丰富内涵。笔者以西方圣十字若望为个案，勾画出他两本灵修学名著的一个轮廓，指出他的灵修学包含了上述三要素，而且在工夫论方面更言之甚详。笔者接着以冯友兰及唐君毅为个案，检视儒学的 spirituality 面貌。笔者的结论是，冯友兰的精神提升说也具备了上述 spirituality 三要素；然而，他的工夫论过度知性倾向，忽略了儒学传统中丰富的工夫论，把宋明儒学“接着讲”，接得不完整。唐君毅的心灵提升说也具备了上述 spirituality 三要素，但工夫论聚焦在“行”。唐君毅不只是处理人的精神性，而是进一步提出一门灵修学（心灵修养之学，性命如何止跌回升之学）。宋明儒学有非常丰富的工夫论，当代儒学可能过度哲学化了（或西方哲学化了），以致在当代儒学中虽然有丰富的本体论及境界论，但工夫论却相对来说颇为贫乏。

一、如何理解“Confucian Spirituality”？

我们这次会议的主题是“当代儒学与精神性”。对于何谓“精神性”，大家也许会有不同理解。我们提到这个题目，部分原因是两卷本 *Confucian Spirituality* 的出版，^①以及希望更进一步探讨儒学的宗教向度。因此，笔者首先希望解释一下西方宗教研究学者如何理解“spirituality”，然后再看“精神性”这个名称是否一个好译词，及判断儒学是否包含一

* 香港浸会大学宗教及哲学系教授。

① Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, *Confucian Spirituality*, 2 volumes, New York: Crossroad, 2003, 2004.

种“spirituality”。

只就“spirituality”这题目而设的工具书，在法文有四卷本的大百科全书；^②在英语，也有一本只专注天主教传统的大辞典。^③按这本大辞典中的“Spirituality, Christian”的条目所解释，字源上“spirituality”来自拉丁文 spiritus, spiritualis (spirit, spiritual)，中文圣经翻译为“灵”、“属灵”，这来自新约圣经保罗的书信（希腊文 pneuma, pneumatikos）。保罗所说的“属灵人”不是指用灵去做事，而是以上帝的灵引领他的一生。这个字的英语也于17世纪开始使用，到20世纪中叶开始普遍起来，慢慢代替了敬虔（devotion）、虔诚（piety）、内在生命（interior life）、心灵生命（life of the soul）等这些字词。^④

“Spirituality”过去是天主教谈的比较多，但在这近三十多年，也开始有基督教的神学家做这方面的研究，其中一位就是 Alister E. McGrath，是当代英国一位很重要的神学家。他在近作中指出“spirituality”的字源意义不单要回到《新约圣经》保罗那里。因为保罗本身也是一位很虔诚的犹太教徒，他除了讲希腊文，也讲希伯来文。保罗在书信中常用的“pneuma”这个希腊字，即是《旧约圣经》中希伯来文的“ruach”，有“气息”、“风”的意思。《圣经》（创世纪2:7）中说，上帝用泥土做人，跟着对他吹一口“生气”，“生气”在希伯来文就是“ruach”，然后《圣经》说这个人就成为有“灵”的活人（a living being）。所以作者认为“Spirit”在字源上是指人性中使人有活力、有生气、有动力之处。因此，基督宗教所讲的“Spirituality”是涉及“使信徒生命得到动力，而且促使他们深化及完善才刚开始的进程”。^⑤就像孟子所讲四端之心，这只是一个端，要继续培养深化，这就是“Spirituality”。所以虽然孟子没有用“spirituality”这个字，但肯定有这个意思。

就基督宗教来讲，McGrath 认为“spirituality”表达在三方面：一、认识上帝，这不只是对上帝的头脑知识，更是强调对上帝的亲身经历；二、整

② Pierre Pourrat, *La spiritualité catholique*, 1918-1928.

③ Michael Downey, *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1993, p. 1083.

④ Walter H. Principe, “Spirituality, Christian,” in *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, p. 931b.

⑤ Alister E. McGrath, *Christian Spirituality*, Oxford: Blackwell, 1999, p. 2. 这使我们想到《周易》提出，宋明儒所强调的“生”与“生生”。

个生命因信仰而有一种转化；三、在思想和行为达至基督教的真实性。^⑥就这三点而言，我们可说儒学核心部分肯定有“spirituality”。

另一位天主教学者更简洁地将“spirituality”总结为“什么”及“如何”两点：一、什么构成心灵生命的完美性？二、如何达到这个目标？^⑦用儒学的语言来说，“spirituality”既关注人生境界，也着重如何达至此境界的工夫。

在英语世界介绍和讨论“spirituality”的有两套重要丛书，一套是“*Classics of Christian Spirituality*”，已出了一百多本；^⑧另一套是“*World Spirituality—An Encyclopedic History of the Religious Quest*”，已出版了二十多本。^⑨后者的总编是 Ewert Cousins，他原先是研究中世纪思想的，所以也参与了第一套丛书有关中世纪部分的工作，且是全套丛书的顾问。但他有广阔视野，知道“spirituality”并非基督宗教所独有，因此投身策划及编辑第二套丛书的工作。由于世界上许多宗教传统并没有“spirit”及“spirituality”的同义词，因此它在此丛书中每一本的《系列编者前言》中，他都有一段话指出人类不同文化传统中“spirit”及“spirituality”的共相。他认为人心中有一个中心的向度，是人里面很深层的、中枢性的向度。在那地方，人向超越面开放。这套丛书就是希望从各方面帮助我们去发现人最内在在深层的、中枢性心灵核心，发现它的动力、旅途、最终的方向是什么？及如何使心灵有些提升？^⑩笔者认为这个对“spirituality”的理

⑥ McGrath, *Christian Spirituality*, p. 4.

⑦ 参 T. A. Porter, “Spiritual Theology,” in *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, 2nd ed., New York: Thomson Gale, 2003, p. 433.

⑧ Richard J. Payne (Editor-in-Chief) and Ewert H. Cousins (Editorial Consultant), *The Classics of Western Spirituality: A Library of the Great Spiritual Masters series*, New York: Paulist Press, 1978 - .

⑨ Ewert Cousins (ed.), *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest series*, New York: Crossroad Publishing, 1985 - .

⑩ “The series focuses on that inner dimension of the person called by certain traditions ‘the spirit’. This spiritual core is the deepest center of the person. It is here that the person is open to the transcendent dimension; it is here that the person experiences ultimate reality. The series explores the discovery of this core, the dynamics of its development, and its journey to the ultimate goal. It deals with prayer, spiritual direction, the various maps of the spiritual journey, and the methods of advancement in the spiritual ascent.”

解还相当中立，包容性很强，可成为我们的参考。^⑪

总结上述对“spirituality”的看法，笔者认为“精神性”不足以表达“spirituality”的丰富内涵，而天主教及基督教的传统中译“灵修”或“灵修学”，还比较妥当。“灵”是人心中最核心之处（汉语“心灵”也有此意），“修”则是修养或修炼工夫。既强调“灵”，也强调“修”，不单是基督宗教的传统，也是宋明儒学的传统——既明“本体”，也进“工夫”^⑫。“灵修学”则是这套连贯心灵本体与修养工夫的学问。把“Confucian Spirituality”汉译为“儒学的精神性”，大大削弱了儒学的修养工夫。但若汉译为“儒学的灵修学”、“儒学的心灵修养学”或“儒学的心性修养学”，则既能开拓与基督宗教对话的空间，也能紧接宋明儒学的传统。或干脆用梁漱溟的术语，称之为“修持涵义之学”，也比死板及懒惰地叫为“精神性”更好。^⑬

在下文，笔者会以冯友兰及唐君毅为例，并与天主教的圣十字若望作比较，指出当代儒学 spirituality 的人为限制。但首先，要从人生境界说起。

二、论人生境界：当代儒学与基督宗教的另一个对话话题

王国维于《人间词话》中说，“古今之成大事业大学问者，必经过三种之境界”。^⑭其实何止在事业如此，人生本身也可分作不同境界，因此冯友兰先生于《新原人》及《中国哲学简史》中，把人生分作四个不同的境界：“从最低的说起，它们是：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。”^⑮冯友兰并且认为，哲学的任务就是要提高人的心灵或精神境界。除了哲学以外，宗教也有这个提高人心灵境界的作用，因为“宗教也和人生有关系。每种大宗教的核心都有一种哲学。”^⑯

⑪ 另也可参考 Arthur Holder, *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, chapter 1, “Approaches to the Study of Christian Spirituality,” Oxford: Blackwell, 2005.

⑫ 牟宗三著：《心体与性体》，第一册，台北：正中书局，1968年，页8。

⑬ 参本书陈来教授《梁漱溟与修身之学》一文。

⑭ 王国维：《人间词话》，卷上，香港：中华书局，1961年，页16。

⑮ 冯友兰著，涂又光译：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1985年，页376；参《新原人》，收于《三松堂全集》第四卷，郑州：河南人民出版社，1986年，页549—646。

⑯ 冯友兰，《中国哲学简史》，页3。

唐君毅也有类似的想法。哲学及宗教都要“使吾人之生命存在,成真实之存在”,^①他因而提出生命之提升有九个境界:一、万物散殊境;二、依类成化境;三、功能序运境;四、感觉互摄境;五、观照凌虚境;六、道德实践境;七、归向一神境;八、我法二空境;九、天德流行境。这九个境界,“以序而言,则居前者为先;以层位而言,则居后者为高。”^②因此,这境界说有鲜明的判教色彩,儒家境界最高,佛教次之,基督教又次之,道家则不在三甲之列。

最近张立文教授在《新人学导论》中,也建构了人生五大境界:一、生命超越境;二、知行合一境;三、情景互渗境;四、圣王一体境;五、道体自由境。^③

基督教也非常关心人的生命。举例而言,《新约圣经》中的《约翰福音》记载耶稣这样说:“我来了,是要叫人得生命,并且得的更丰盛”(10章10节),“我就是生命的粮”(6章35节,48节),“我就是道路、真理、生命”(14章6节)。^④圣经思想重视人生命之贫乏或丰盛,生命质素的高或低。作为原始经典,《圣经》中虽没有主张生命提升之说或不同层次之境界分类,但这种诠释思维在后世思想史中还是展开了。例如,中世纪修道院全盛时期的明谷的伯尔纳(St. Bernard of Clairvaux, 1090 - 1153),^⑤在其名著《论爱神》中,便以爱来将人生划分作四个阶段:一、人为己之故而爱己;二、人为己之故而爱神;三、人为神之故而爱神;四、人为神之故而爱己。^⑥英国十八世纪教会复兴运动领袖约翰韦斯利(John Wesley, 1703 - 1791),把基督徒生活分为三大阶段:一、悔改;二、称义;三、全然成圣。^⑦十九世纪丹麦思想家克尔凯郭尔(Kierkegaard, 1813 -

1855)在多部作品中(尤其是《哲学片简》,《或此或彼》,《悲惧与颤怖》及《生命路上之阶段》),也把人生分成:一、感性;二、伦理;三、宗教三个阶段。

除了人生阶段诸般学说外,西方中世纪有一个很强的“灵魂攀升”(ascent of the soul)思想传统,奥古斯丁(Augustine of Hippo, 354 - 430)正是这个传统的奠基者。他认为人生是在下坠与攀升之间徘徊(视乎我们的爱的对象),而正确的人生之旅可分为三个境界:一、感官世界境;二、回归内心境;三、攀升至与上帝契合境。^⑧受奥氏影响,中世纪学术文化全盛时期的波拿文都拉(St. Bonaventure, 1221 - 1274),在其代表作《朝向上帝的心灵之旅》中,便勾勒出心灵上升回归上帝的六个不同阶段。^⑨各种不同的“天梯说”也陆续出现,提供不同的工夫进路,促进灵魂攀升至与主契合。^⑩天主教灵修学大师圣十字若望(St. John of the Cross, 1542 - 1591),在《登上嘉默罗山》及《灵魂之黑夜》中也提出了灵魂攀升至与主合一之过程及不同工夫,甚至画出“攀山图”以助读者掌握心灵提升的秘诀。^⑪其他攀山说也不断出现。^⑫圣德兰亚维拉(Teresa of Avila)也以“七宝楼台”来代表灵魂攀升的七个阶段。^⑬

^① “物体靠本身的重量移向合适的地方。重量不一定向下,而是向合适的地方。……我的重量即是我的爱。爱带我们到哪里,我便到哪里。你的恩宠燃烧我们,提掖我们上升,我们便发出热忱冉冉向上。”“生命降到我们中间,你们还不愿上升而生活吗?……要上升,要上升到天主面前”。奥古斯丁著:《忏悔录》,周士良译,北京:商务印书馆,1963年,页294(卷十三,第九章),页64(卷四,第十二章)。参“Ascent of the Soul,” in *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Allan D. Fitzgerald (ed.), Grand Rapids, Eerdmans, 1999, pp. 63 - 67; Anders Nygren, *Agape & Eros*, trans. Philip S. Watson, Chicago: University of Chicago Press, 1953, pp. 512 - 532.

^② Saint Bonaventura, *The Mind's Road to God*, trans. George Boas, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1953, p. 9 (I.6)。林荣洪著:《基督教神学发展史:2. 中世纪教会》,香港:宣道出版社,2004年,页320—322。

^③ 参 Nygren, *Agape and Eros*, pp. 621 - 637.

^④ Saint John of the Cross, *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, Washington, D. C.: Institute of Carmelite Studies, 1979, pp. 66 - 67。以下引述此二书时皆按照此版本的部、章、节。

^⑤ 欧迈安著:《天主教灵修学史》,香港:香港公教真理学会,1991年,页277。

^⑥ Teresa of Avila, *The Interior Castle*, trans. Kieran Kavanaugh and Otilio Rodriguez, New York: Paulist Press, 1979。参欧迈安:《天主教灵修学史》,页266—269。

^① 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,台北:学生书局,1977年,页1。

^② 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,页44。

^③ 张立文:《新人学导论》,广州:广东人民出版社,2000年,页312—320。

^④ 所有圣经引文皆根据《圣经》(新标点和合本),联合圣经公会,1988年。

^⑤ 本文所有西名中译主要按照沃尔克著,《基督教会史》,孙善玲等译,北京:中国社会科学出版社,1991年。

^⑥ Bernard of Clairvaux, *Treatises II: The Steps of Humility and Pride, On Loving God*, trans. M. Ambrose Conway and Robert Walton, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1980, pp. 115 - 121, 130 - 131 (VIII. 23 - XI. 30, XV. 39)。

^⑦ 参 Harald Lindström, *Wesley & Sanctification*, Grand Rapids, Francis Asbury Press, 1980。

三、圣十字若望的灵魂攀升说

对圣十字若望而言,灵魂提升的最高境界是与天主融合为一,简称“与主合一境”。之前要先经历四个渐升的境界:物欲净化境(主动)、心灵净化境(主动)、物欲净化境(被动)、心灵净化境(被动)。

最高境界是与主合一境,这种融合在今生只能是短暂的^⑩,这是灵魂转化的结果,使人在爱与意志方面与天主完全一致。十字若望称这种合一为“相似的合一”,有别于“本质或实体的合一”。^⑪

对于这种合一的境界,十架若望提出一个说明,人的灵魂与天主的关系好比一个玻璃窗与阳光,玻璃窗愈肮脏,阳光的照明度便愈低;反之,愈洁净,照明度便愈大。当一个玻璃窗完全洁净时,穿窗而入的光与原来的阳光已别无二致,然而,阳光与玻璃窗在存有上仍然不一。^⑫

要达到这个境界,正如玻璃窗上的障碍物要完全去除,人灵魂中任

^⑩ 圣十字若望著:《登上嘉默罗山》(修订版),赵雅博译,台中:天主教耀汉小兄弟会,2005年,II,5,2。

^⑪ 圣十字若望著:《登上嘉默罗山》,II,5,3。

^⑫ 圣十字若望著:《登上嘉默罗山》,II,5,6—7。圣十字若望这段文字,值得我们细读:“但是为了我们了解这两件事,我们要提供一个比喻。日头的光线,射入一片玻璃,如果玻璃上染有脏污或者厚厚的尘土,它是不能用自己的光线照亮并且完全改变他,使他成为纯洁干净,没有一尘的;反之,如果他的污秽与遮蔽较少呢,他便会成为更加干净的。太阳光不能洗净玻璃,非光之过,乃玻璃之罪。因为如果玻璃是完全明洁无污的话,光线自然会照亮它并且改变它,使他反映出同样的光线,有光线一样的光明;实在说:虽然玻璃相似光线,但是他仍然有其与光线不同的本质;可是我们却能够说,这个玻璃是由分受而成为光明与光线。灵魂也是这样,她也如一片玻璃,这个天主本体的真光,一如我们前面所说的,在本质上是常常照着灵魂的,更好说他常常是住在灵魂之中的。为此,一个灵魂,如果余出地方来,就是他离开一切受造物的遮蔽与脏污,而完全将自己的意志,与天主的意志结合为一,因为爱,乃是设法将自己为天主之故,剥削并消除一切不是天主的事物,这样一来,灵魂立刻就有了光明,同时也变成与天主相似的。天主将自己的本体,以超自然的方式,通传给灵魂,使她显为与天主一样,拥有与天主所占有的一样。这种结合的结果是这样,如果天主赐给了灵魂这种超自然的恩惠,那天主与灵魂的一切事物,便成了一种分受来的改变,与天主合一;灵魂更相似天主,超过相似自己,他由于分受,也就成了天主!实在说,灵魂的自然本体,依然是与天主的本体不同,如同从前一样的有分别,无论如何改变,二者依然不混,一如玻璃与光线——就是在光照他的时候——也依然有彼此不同的本体。”圣十字若望著:《登上嘉默罗山》(修订版),页73—74。

何与天主不一致的地方都要完全弃绝。^⑬ 这要透过四个净化境(笔者的用语)来进行。^⑭ 对于灵魂来说,每一个净化境都是黑夜。现简述如下:

一、物欲净化境(主动)——所有自主、习惯性、不正当、以受造物为对象的五感官欲望,都要掏空净化。这是因为天主与世界截然不同,要享受天主,便不能留恋世界。对有限世界的留恋,是灵魂提升的第一重障碍。能做到这样的物欲净化,对物欲而言是一个黑夜。要达到这个境界,不二法门是效法基督,以天主为首位,放弃所有与侍奉荣耀天主无关的欲望。

二、心灵净化境(主动)——除了对物质世界的欲望,灵魂的其他部分也要倒空、洗涤、净化。同样地,这是因为天主是与受造世界截然不同。^⑮ 因此,人的知情、意(十字若望称之为理性、记忆、意志)要转化,^⑯ 这过程比黑夜更黑暗。^⑰ 既然这也是主动境,所以也有明确工夫可为,就是培养信、望、爱三德。^⑱

三、物欲净化境(被动)——灵魂的欲望需要进一步洗涤。就像婴儿不让再哺乳,不让再依偎母亲怀中而要在地上学走路,这过程也犹如一个黑夜。^⑲ 有待洗涤的包括七罪宗(傲慢、贪婪、好色、暴怒、暴食、嫉妒、怠惰)。^⑳ 在这过程中灵魂不再感到甘甜,反而会感到枯干、空洞,但这只是一个过渡时期。^㉑ 这种痛楚使人燃点起对天主的强烈渴慕与爱恋,^㉒使人对一己及天主有更深认识,^㉓心灵七罪宗得克服,养成所有美德,^㉔爱邻舍,愿顺服,^㉕最终得到心灵自由及结出圣神果子。

值得注意的是,这些境界描述都是贴近生活与修身,与人的美德息

^⑬ 圣十字若望著:《登上嘉默罗山》,II,5,4。

^⑭ 参考编者的分析性目录, *Collected Works of St. John of the Cross*, 页62—64。

^⑮ 圣十字若望著:《登上嘉默罗山》,II,3,1;4,4;12,4。

^⑯ 圣十字若望著:《登上嘉默罗山》,II—III。

^⑰ 圣十字若望著:《登上嘉默罗山》,II,1,3。

^⑱ 圣十字若望著:《登上嘉默罗山》,II,6,2;6,6。

^⑲ 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,1,2。

^⑳ 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,2—7。

^㉑ 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,9。

^㉒ 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,11。

^㉓ 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,12,2—4。

^㉔ 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,13,5。

^㉕ 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,12,8—9。

息相关。由于这个境界是被动式,主要是天主的工作,因此在工夫论方面较少,只有两点:第一,以平静的心灵坚持不懈,天主的恩宠便会将爱倾灌至灵魂中;^{④⑥}第二,默想不再有用,要转化为默观。^{④⑦}有意思的是,十字架若望还提供了三点检查提示,让人知道在这过程中的枯干感是源于灵魂提升,还是灵魂下坠。^{④⑧}

四、心灵净化境(被动)——当人处于默观状态中,认识模糊,会有被上帝遗弃的感觉,感到受折磨。由于在默观中,知、情、意皆不再如常运作,被洗涤掏空,人也会感到很痛苦;这有如关在黑暗的地牢,手脚被绑。但最终这默观会转化为悟性,意志也会转化为更渴慕天主,信、望、爱不断增加。最后,灵魂得到彻底转化,与天主一致,于是便可进入与天主融合为一的最高境界。^{④⑨}

四、冯友兰的精神提升说

现再以《新原人》(1942)为例,说明冯友兰的精神提升说及其工夫论。

冯先生是最早提出境界说的哲学家,但他把境界讲得很平实,“宇宙人生对于人所有底某种不同底意义,即构成人所有底某种境界”。^{⑤①}他以一例子说明“意义”,同是游一名山,对于地质学家的意义,与对于历史学家的意义不同。^{⑤②}《新原人》第一章的问题是:人生究竟有没有意义?^{⑤③}到了第三章,便从人生境界说来处理人生意义的问题。“各人有各人的境界,严格地说,没有两个人的境界,是完全相同底。……但我们可以忽其小异,而取其大同。就大同方面看,人所可能有底境界,可以分

为四种:自然境界,功利境界,道德境界,天地境界。”^{⑤④}境界有高低。……其需要觉解多者,其境界高;其需要觉解少者,其境界低。”^{⑤⑤}自然境界最低,天地境界最高。“在此种境界中底人,谓之圣人。”^{⑤⑥}

于《新原人》第七章中,冯友兰便对这个最高的天地境界作了许多描述。正如前述,境界的升与降,关键是人的觉解。“人对于宇宙有进一步的觉解时,他又知道他不但是社会的分子,而又是宇宙的分了。”^{⑤⑦}

人有此等进一步底觉解,则可以从大全,理及道体的观点,以看事物。从此等新的观点以看事物,正如斯宾诺莎所谓从永恒的形式观点,以看事物。人能从此种新的观点以看事物,则一切事物对于他皆有一种新底意义。这种新意义,使人有一种新境界,这种新境界,即我们所谓天地境界。……

……宗教使人信,哲学使人知。上所说宇宙或大全之理及理世界,以及道体等观念,都是哲学底观念。人有这些哲学底观念,他即可以知天。知天然后可以事天,乐天,最后至于同天。此所谓天者,即所谓宇宙或大全之义。^{⑤⑧}

冯先生接着在这章中大量引用了孟子、宋明儒、庄子、郭象等言论,来描述天地境界的模样。这境界的最高造诣,不只是“与天地参”,而且是“与天地一”,是“同天”。^{⑤⑨}

人与天同,则人天关系便需要有进一步的陈述:

……由此方面说,自同于大全,并不是“我”的完全消灭,而是“我”的无限扩大。在此无限扩大中,“我”即是大全的主宰。……如说是宇宙的主宰者即是上帝,则他的“我”即是上帝。^{⑤⑩}

^{④⑥} 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,10,3—10。

^{④⑦} 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,10。在《登上嘉默罗山》中,十字若望已解释过,默想(meditation)是一种形象化的思考方式,受制于已有的五官感觉(II,12)。默观(contemplation)摆脱这个限制,对天主才能有更高认识,但因此对我们而言也是一片黑暗(II,8,6;10,4;14,8—9),但在其中者人可坐忘一切(II,14,10)。

^{④⑧} 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,I,9。

^{④⑨} 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,II。

^{⑤①} 冯友兰:《三松堂全集》,第四卷,郑州:河南人民出版社,1986年,页549。

^{⑤②} 同上,页549。

^{⑤③} 同上,页513。

^{⑤④} 同上,页550。

^{⑤⑤} 同上,页554。

^{⑤⑥} 同上,页555。

^{⑤⑦} 同上,页623。

^{⑤⑧} 同上,页624—625,627。

^{⑤⑨} 同上,页632。

^{⑤⑩} 同上,页636—637。

对于一个仁者或圣人的道德生活,冯先生也有很详尽的描写:

……以上所说底意思,如用另一套话说之,我们可以说:在道德境界中底人,其高一部分底“我”,须常统制其低一部分底“我”。所谓“道心为主,而人心每听命焉”。人心虽常听命,但道心于其统制,仍需一种努力。所谓“天人交战”或“理欲交战”,亦是在道德境界中底人所常经验底,不过交战的结果,总是“理”胜“欲”屈而已。在天地境界中底人,其低一部分底“我”,不待其高一部分底“我”的统制,而自尔无力。他可以说是“从心所欲不逾矩”。^⑩

由于冯友兰先生自觉地接着宋明儒学来继往开来,因此,于《新原人》中第八章(《学养》)便提出了到达天地境界的工夫论。^⑪他首先解释程朱与陆王两派的工夫论之相歧:

……程朱的方法是:“涵养须用敬,进学在致知”。用敬是常注意,致知是觉解。此派的方法是:一面用敬,一面求觉解。陆王的方法是:“识得此理,以诚敬存之”,“先立乎其大者”。此派的方法是:先有深底觉解,然后用敬。^⑫

陆王学派批评程朱学派的工夫论为“支离”,而后者又批评前者的工夫论为“空疏”。冯先生经过一些分析后,最后的评价是:“陆王一派的方法,纵未必是失于空疏;而陆王一派的人,有些是,或有时是,失于空疏。”^⑬至于程朱一派,“他们的方法,作为一种求天地境界底方法看,可以说是失于支离。”^⑭于是,冯先生便试图以陆王的工夫论为主,把程朱的工夫加以综合,提出了一个到达天地境界的工夫论。

⑩ 同上,页 642。

⑪ 同上,页 647。

⑫ 同上,页 649。

⑬ 同上,页 654。

⑭ 同上,页 655。

首先,他提出了“先立乎其大者”的新理解:

……其实,如将致知作为一种求天地境界的方法看,则所谓致知者,并不必求知事物的理的完全底内容,更不必求知一切事物的理的完全底内容,而只在于了解几个哲学底观念。了解这几个观念,即可以是“先立乎其大者”。如此则纵使理在心外,而“先立乎其大者”,亦不是不可能的。而“先立乎其大者”的“立”,亦不是没有方法,而专靠学者的悟底。

……于第一章中,我们说哲学是一种自反底思想。哲学能使人知人之所以异于禽兽者,能使人知性。在上章,我们说:有几个哲学底观念,可以使人知天。上章所说宇宙或大全,理及太极,以及道体等观念,都是此所说底哲学底观念。哲学以这些观念替代宗教中底上帝,天堂,以及创世等观念。哲学以清楚底思,替代宗教的图画式底想。扫除宗教中底混乱与迷信,使人们不借图画式底思想,而即可以知天。这是哲学的一个主要底任务。^⑮

因此,要精神提升至天地境界,关键是透过宇宙、大全、理、太极、道体、一、天地等哲学观念,使人有大觉解,开拓心胸。这是先立乎其大。其次,冯先生再把程朱的工夫论引进来,以补陆王工夫论的不足:

……所以这些哲学底观念,虽不能予人以积极底知识,因而亦不能在技术方面,使人能做什么,但可以使人所作底事,所见底事,对于他都有一种新意义。此种新意义,使人有一种新境界。此种新境界,是天地境界。此是哲学的大用处。用西洋哲学的话说:哲学的用处,本不在于求知识,而在于求智能。

哲学虽有如此底功用,但只能使人知天,可以使人到天

⑮ 同上,页 656。

地境界,而不能使人常住于天地境界。欲常住于天地境界,则人须对如此底哲学底觉解“以诚敬存之”。研究哲学,是“进学在致知”;“以诚敬存之”,是“涵养须用敬”。先有哲学底觉解,然后“以诚敬存之”,是“先立乎其大者”。^⑥

总而言之,以上所谈的几个哲学观念,可使人“豁然贯通”,^⑦“觉解深,眼界大”,^⑧可使人进入最高天地境界。换言之,要当圣人,当仁者,其首要工夫是读哲学;能当哲人智者,便是当圣人仁者的首要条件。除此以外,当然还要格物穷理,一方面是穷“各种道德底事的理”;^⑨另一方面,是穷“别方面的知识”的理,包括科学技术。^⑩但最关键的工夫,仍是靠哲学。能臻至道德上“从心所欲不逾矩”的最高境界,主要工夫仍是靠哲学,这工夫是否单薄了一点?笔者同意,很多哲学,可以提高人的精神境界,但在初步提升后,再使人提升至最高精神境界,最高道德境界,哲学仍是必要条件,对这点笔者则有保留。

以上对冯先生的精神境界学说的分析及评价,主要是依据它的《新原人》。有人可为冯先生辩护,说他的工夫论可在比《新原人》早二年出版的《新世训》中找到,此书内容涉及尊理性、行忠恕、为无为、道中庸、守冲谦、调情理、致中和、励勤俭、存诚敬、应帝王。这些不就是冯先生的工夫论吗?

笔者认为不是,理由有三。第一、他在1959年一篇自我检讨的文章中曾这样说:“《新世训》所讲的是一种低级的人生观和生活方式。《新原人》所讲的是一种高级的人生观和生活方式。……《新世训》所讲的人生观和生活方法,就是《新原人》所讲的功利境界中的人。”^⑪连道德境界还没到,如何可视为达至天地境界的工夫呢?第

⑥ 同上,页658。

⑦ 同上,页660。

⑧ 同上,页640。

⑨ 同上,页661—662。

⑩ 同上,页662—663。

⑪ 冯友兰:《新理学的原形》,收于《三松堂全集》,第十四卷,郑州:河南人民出版社,页139,141。

二、《新原人》第八章《学养》就是要处理工夫问题:“人必须有一种工夫,始可得到道德境界或天地境界。”^⑫而冯先生在此章的论旨是非常清楚,到达天地境界的不二法门是哲学。第三、这个哲学型的成圣观不单在后来《中国哲学简史》重现,^⑬而且在冯先生的晚年定论,《中国哲学史新编》的最后一章《中国哲学史新编总结》中,也清楚得到肯定。在这章中冯先生再一次指出哲学的作用在提高人的精神境界,而人的精神境界大致有四种。“天地境界最高,但达到这种境界,非经过哲学这条路不可。”^⑭冯先生重新肯定最高精神境界的人是“仁者”,是“圣人”。^⑮换言之,冯先生坚持,不懂哲学的人,一定成不了仁者和圣人。

五、唐君毅的心灵提升说

唐君毅先生的晚年巨著《生命存在与心灵境界》,开宗明义说:

今著此书,为欲明种种世间、出世间之境界(约有九),皆吾人生命存在与心灵之诸方向(约有三)活动之所感通,与此感通之种种方式相应;更求如实观之,如实知之,以起真实行,以使吾人之生命存在,成真实之存在,以立人极之哲学。^⑯

要使人成“真实之存在”,重心在人的“心灵”。“‘心’偏自主内说,‘灵’则言其虚灵而能通外,……涵感通义。……合‘心’‘灵’为一,则要在言心灵有居内而通外以合内外之种种义说。”^⑰这种对“真

⑫ 冯友兰:《三松堂全集》,第四卷,页647。

⑬ “哲学,特别是形上学,它的用处……是提高精神的境界。……天地境界又可以叫做哲学境界,因为只有通过哲学,获得对宇宙的某些了解,才能达到天地境界。”冯友兰:《中国哲学简史》,页374,378。

⑭ 冯友兰:《中国现代哲学史》,广州:广东人民出版社,1999年,页240。

⑮ 冯友兰:《中国现代哲学史》,页245,248。

⑯ 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,页1。

⑰ 同上,页2—3。

实存在”及“心灵”的强调,都与西方基督宗教灵修学的关切一致。再者,正如西方基督宗教灵修学关注的是信徒的宗教生活,唐先生这套书关注的也是“成真实行”:

心灵活动,与其所感通之境界之关系,而求如实知之,亦当归在成真实行。此即谓吾人之论,非徒为一般所谓纯知识上之事。纯知识之上之事,皆是戏论。⁷⁸

换言之,与冯友兰先生相比,唐先生最关心的不是“觉解”,而是实践。

这种真实的存在是宗教性的,所谓“立人极”正是要表达这个意思:

何谓吾人之生命之真实存在?答曰:存在之无不存之可能者,方得为真实之存在;而无不存在之可能之生命,即所谓永恒悠久而普遍无所不在之无限生命。在此世间,一般说为天或神之生命。世人或视为此乃人所不可能有者,然吾将说其为人人之所可能。吾人之生命能真实通于无限之生命,即能成为此无限之生命。吾更将说吾人之生命,原为一无限之生命;亦不能以吾人现有之一生,为吾人之生命之限极。然此无限之生命,又必表现为此有限之一生。吾人之有限之一生,亦为此无限之生命之一极。此极,是无限生命之一极,亦吾人之为人之极。⁷⁹

哲学的任务,是“逐步导向于此目标之证成”;⁸⁰“哲学之目标在成教”。⁸¹当任务完成后,哲学便可消失:

凡哲人之言说,初虽是说其所学,而其归宿,则皆是以言说成教。故说所学非究竟,以说所学成教,方为究竟。人

⁷⁸ 同上,页17。

⁷⁹ 同上,页18。

⁸⁰ 同上,页19。

⁸¹ 同上,页25。

闻哲人之言说,而知其义理概念而经过之,以有所往,亦离其所闻之言说,而忘其言说,而不见有言说。故一切言说必归于默,言说之目标,即在离言,一切著述之目标,即在更不见有著述。⁸²

因此,唐先生在此书《自序》中很谦虚地说:

要之,吾于此书,虽亦自珍惜,然亦只是一可读,亦可不读之书,亦天地间可有可无之书,唯以读者之有无此书之问题以为定。此不同于圣贤之书,先知,诗人之作,不论人之有无问题,皆不可不读者,亦天地间可以有而不可无者也;世间之一切哲学论辩之著,亦皆可读可不读,可有可无者也。此非故自作谦词,更为世间哲学论辩之书,代作谦词;而是克就哲学论辩之著之位分,作如实说。⁸³

唐先生这个对哲学的评价,很明显地与冯先生对哲学的评价不同;唐先生没有夸大哲学的作用,也没有把人生最高境界等同为哲学境界。

唐先生的心灵九境说内容博大精深,在本论文中不可能详析。现只引用我的同事吴有能教授的撮要作补白。

事实上唐氏的心灵九境论,基本上都可以这样看,主体心灵相应于客观世界,就产生九境中的前三境:万物散殊境、依类成化境及功能序运境,前三境可说是主体心灵运思活动于外在客观世而产生的;但若主体以自身为运思及反省对象,则产生唐氏所谓中三境:感觉互摄境、观照凌虚境及道德实践境,这中三境都是主观摄客观所成之境。简单来说,前三境是依主观而觉客观,中三境则是主观之自觉,如果依能所关系言,前三境所涉及是所知,而中三境则涉及能知,在能所结构中,主观客观是相对的两极,辩证性的超

⁸² 同上,页27。

⁸³ 唐君毅:《生命存在与心灵境界·自序》,页5。

越此境,就是唐氏所谓超主观客观境,绝对真实境或形上境,何以是超越呢?就不黏滞于主观面或客观面言,故为超越;何以是绝对呢?就不析离主客,滞于相对言,是为绝对。唐先生进一步将这个超主观客观境界细分为三境:归向一神境、我法二空境及天德流行境(即尽性立命境)。我们可将唐氏心灵九境用一简表说明如下:^④

前三境(以主应客)	万物散殊境
	依类成化境
	功能序运境
中三境(以主摄客)	感觉互摄境
	观照凌虚境
	道德实践境
后三境(辩证统一)	归向一神境
	我法二空境
	天德流行境

由于本文所最关心的不是境界描述,而是达至境界的工夫,在这方面笔者认为唐先生有发冯先生未发之处。首先,唐先生如实地看到人心灵不能提升并非只是哲学读得少那么简单,因此他并不满足于只是描述最高境界,而也注意到人心灵“陷落之机”。^⑤由于世上绝大多数人皆非圣人,心灵时常徘徊于陷沉之间,甚至沉沦。人心灵沉沦往往是因为“主体之作茧自缚,自投罗网”,^⑥以致“主体欲升起而不能”。^⑦

此则正为吾人之日常生活之情形。凡非成圣之人,其生活中,亦皆不能无此一义之降落,而其生命存在与心灵,皆不免有其桎梏、束缚,亦皆在一大大小小之囚牢,或天罗

地网中也。^⑧

因此,唐先生如实地承认,人心灵是“降落时多,升进时少。此即吾人日常生活之情形也。”^⑨人心灵“陷落之几”最严重的是人的“大傲慢”、“大骄矜”、“高级之我执”。^⑩而这现象的出现不是因为人不知人的限制,而是因为并没有相应的道德实践。^⑪

因此,人心灵要得到提升,关键不在知,而在行。所以在讨论心灵“升降之几”时,^⑫唐先生提出了他的工夫论,“真实之谦卑”:

此谦卑,同时使人之自觉心之智能之光辉,向内凹进,而若愚若昏,此即中国道家如老子之所重。此谦卑之极,可至视其自己一无所有,即其对人之感通之极,皆若非其自力所致,其所赖以结人我为一体之扶助与爱心,亦非其自力所致。由此而人可于其心中所继续出现之此爱心等,皆可视之为由天而降至我心者。此爱心之继续降临,即见此从天而降之爱心,自有其无穷而不竭之根源,即见此天之为一无穷的爱心,或具无穷爱心之神。于此吾人若自谓其心为有个体人格之心,则此神亦有一神格、而为个体之人格神,如在西方宗教思想。若吾人不自谓其心,为一有个体人格之心,则此神亦无所谓神格,亦可不称为人格神,而只是具无穷爱心之天心,如在若干东方宗教思想。此二者皆可说,不需多所争辩。要之,此神或天心,神心,不只超越于一无所有之我,亦超越于他人,以为通贯统一之中之我与他人者。此皆可直接引入循道德实践中之理性,以至于吾人前所谓归向神灵之心灵境界,为吾人前文所未能说及者。人在为此爱心,而至于牺牲其平日生活中所执之自我,其心灵即为此爱心等所充满,亦为此神灵所充满地降临,而其日常生活

^④ 以上一段引文及以下的图表,皆来自笔者同事吴有能教授的讲义,谨此致谢。

^⑤ 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,页1015—1022。

^⑥ 同上,页1014。

^⑦ 同上,页1013。

^⑧ 同上,页1013。

^⑨ 同上,页1015。

^⑩ 同上,页1022,1023。

^⑪ 同上,页1022。

^⑫ 同上,页1022—1032。

中之生命之死亡,亦即同时使其生命,同一于神灵,而得永生。此人之知有此超越于人之自觉心之一切向上翻升之上,之超越的神灵心,而对之皈依信仰,即所以导人之心灵,更向上升进之途,而完成人之一般之道德实践之功者也。^③

唐先生这段话不但发前人所未发,而且与十字若望的灵修学有一些惊人的相通之处。唐先生所谓“若愚若昏”、“视其自己一无所有”,爱心“非其自力所致”,都是“灵魂黑夜”的表现。^④

六、儒学与儒教

本文于开始时以西方基督宗教的灵修学作为一个参考点,指出灵修学有三大要素:

- 一、人性中最内在、深层、核心之处是什么?(本体论)
- 二、它的成长发展目标是什么?(境界论)
- 三、如何臻至此境?(工夫论)

笔者接着指出宋明儒学也有这样意义的灵修学,以灵修学为接触点,儒耶对话可以有新鲜的话题。

笔者接着以西方十字若望为个案,勾画出他两本灵修学名著的一个轮廓,指出他的灵修学包含了上述三要素,而且在工夫论方面更言之甚详。其实历代的基督宗教在灵修操练方面有非常丰富的遗产,如读《圣经》、默想、祷告、独处、克己、效法基督、教会崇拜与礼仪、群体生活、观圣像、静观自然、灵修指引、简约生活/神贫、禁食、朝圣、退修会、讲经培灵会等。因此,基督宗教的 spirituality,就是一套培养心灵的学问,把它理解为“精神性”是严重不足。

笔者在上文接着以冯友兰及唐君毅为个案,检视儒学的 spirituality 面貌。笔者的结论是,冯友兰先生的精神提升说也具备了上述

spirituality 三要素。然而,他的工夫论过度知性倾向(《新原人》中论工夫一章称为《学养》),过度强调哲学是达致天地境界的必要条件,而忽略了儒学传统中丰富的工夫论。因此,称冯友兰先生的 spirituality 为精神性,而不是灵修学,并无不妥。只不过,笔者稍后会解释,冯先生这样把宋明儒学“接着讲”,接得不完整。

至于唐君毅先生,他的心灵提升说也具备了上述 spirituality 三要素。在《生命存在与心灵境界》一书中,他的工夫论仍略微单薄(也许在《人生的体验》等书有更多论述),但与冯先生不同,他的工夫论聚焦在“行”,不是在“知”,道德实践才是通向天德流行境的正途。一个人可以当仁者或圣人,不是因为他哲学学养好,而是他的道德实践。再者,唐先生也注意到人真实的生活是心灵往往不升反降,或欲升不能,因此在书中他也尝试处理心灵“升降之几”。所以,笔者认为唐先生这套书不只是处理人的精神性,而是进一步提出一门灵修学(心灵修养之学,性命如何止跌回升之学)。

宋明儒学有非常丰富的工夫论。陆王一系除了先立其大外,还有静坐内观、悟、诚、敬、慎独等。至于程朱一系,程伊川的工夫论包括读圣贤典籍去提升自己的道德生命、体察历史人物经历以把握为圣之道、居敬集义——透过待人接物的生活去提升自己的道德生命、观天地万物气象而感应德性生命之义理。^⑤ 朱子的工夫论包括涵养用敬、格物致知、克己复礼、忠恕等。到了晚明刘宗周,这套工夫了更达到顶峰。在《人谱》中刘宗周提出以下这些工夫:凜闲居以体独、卜动念以知几、谨威仪以定命、敦大伦以凝道、备百行以考旋。在人过方面,首先要知过(微过、隐过、显过、大过、业过),然后要讼过、改过。^⑥ 最早提出儒家“Confucian Spirituality”的学者应为秦家懿教授,她在一篇1986年出版的论文中指出,对儒学的“doctrines and methods of spiritual cultivation”缺乏欣赏的人,根本不了解儒学。^⑦

^⑤ 温伟耀:《成圣之道—北宋二程修养工夫论之研究》,台北:文史哲出版社,1996年,页93—160。

^⑥ 戴琬璋、吴光主编:《刘宗周全集》(二),台北:“中央研究院”中国文哲研究所筹备处,1997年,页5—24。

^⑦ Julia Ching, “What is Confucian Spirituality?” in Irene Eber (ed.), *Confucianism: The Dynamics of Tradition*, New York: Memillan, 1986, p. 79.

^③ 同上,页1023—1024。

^④ 唐先生在上引文提到儒耶之间的一些分歧“不需多所争辩”,但在提出“真实之谦卑”这工夫后,唐先生还是忍不住对儒、释、耶三教再做一次判教,而结论出儒学“最为圆融”。同上,页1030。

冯友兰先生认为读哲学是做圣人成仁者的不二法门,所以主张以哲学代替宗教(尽管在1959年的自我批判中他说:“我在《新原人》里所说的天地境界的思想,实际上是宗教思想的变相。……其实是一种宗教替代另一种宗教。”^⑧)唐君毅先生虽承认儒亦哲学亦宗教,但还是偏重于哲学。笔者猜想,是不是因为当代儒学哲学化了(或西方哲学化了),以致在当代儒学中虽然有丰富的本体论及境界论,但工夫论却颇为贫乏?

我们是不是要把儒学还原为儒教,才能承继宋明儒学丰富的工夫论?才能充分把儒学的灵修学(不只是精神性)还其原来面貌,发扬光大?^⑨

参考书目

- [1] 《圣经·新标点和合本》,联合圣经公会,1988年。
- [2] 奥古斯丁著:《忏悔录》,周士良译,北京:商务印书馆,1963年。
- [3] 戴璉璋、吴光主编:《刘宗周全集》,台北:“中央研究院”中国文哲研究所筹备处,1997年。
- [4] 冯友兰:《新理学的原形》,收于《三松堂全集》,第十四卷,郑州:河南人民出版社,1986年。
- [5] 冯友兰:《三松堂全集》,郑州:河南人民出版社,1986年。
- [6] 冯友兰:《新原人》,收于《三松堂全集》,第四卷,郑州:河南人民出版社,1986年。
- [7] 冯友兰:《中国现代哲学史》,广州:广东人民出版社,1999年。
- [8] 冯友兰著:《中国哲学简史》,涂又光译,北京:北京大学出版社,1985年。

^⑧ 冯友兰:《新理学原形》,《三松堂全集》,第十四卷,页143,146。参刘东超:《五十年代冯友兰对人生境界说的自我批判》,收于胡军编:《传统与创新:第四届冯友兰学术研讨会论文集》,北京:北京大学出版社,2002年,页215—225。

^⑨ 感谢两位匿名评审者对本文初稿所提出的一些宝贵意见,大部分笔者皆接纳及有所修改。

- [9] 胡军编:《传统与创新:第四届冯友兰学术研讨会论文集》,北京:北京大学出版社,2002年。
- [10] 林荣洪:《基督教神学发展史》,香港:宣道出版社,2004年。
- [11] 牟宗三:《心体与性体》,台北:正中书局,1968年。
- [12] 欧迈安:《天主教灵修学史》,香港:香港公教真理学会,1991年。
- [13] 圣十字约翰著:《登上嘉默罗山》(修订版),赵雅博译,台中:天主教耀汉小兄弟会,2005年。
- [14] 圣十字约翰著:《心灵的黑夜》,黄雪松译,台中:光启出版社,1977年。
- [15] 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,台北:学生书局,1977年。
- [16] 唐君毅:《生命存在与心灵境界》,台北:学生书局,1977年。
- [17] 王国维:《人间词话》,香港:中华书局,1961年。
- [18] 温伟耀:《成圣之道—北宋二程修养工夫论之研究》,台北:文史哲出版社,1996年。
- [19] 沃尔克著:《基督教会史》,孙善玲等译,北京:中国社会科学出版社,1991年。
- [20] 张立文:《新入学导论》,广州:广东人民出版社,2000年。
- [21] Bernard of Clairvaux, *Treatises II: The Steps of Humility and Pride, On Loving God*, trans. Conway, M. Ambrose and Kalamazoo, Robert Walton Michigan, Cistercian Publications, 1980.
- [22] Ching, Julia, “What is Confucian Spirituality?” in. Eber, Irene (ed.), *Confucianism: The Dynamics of Tradition*, New York: Mcmillan, 1986.
- [23] Cousins, Ewert (ed.), *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest series*, New York: Crossroad Publishing, 1985.
- [24] Downey, Michael, *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1993.

[25] Fitzgerald, Allan D. (ed.), "Ascent of the Soul," in Allan D. Fitzgerald (ed.), *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

[26] Holder, Arthur, *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Oxford: Blackwell, 2005.

[27] Saint John of the Cross, *The Collected Works of St. John of the Cross*, trans. Kavanaugh, Kieran and Rodriguez, Otilio, Washington, D. C.: Institute of Carmelite Studies, 1979.

[28] Lindström, Harald, *Wesley & Sanctification*, Grand Rapids: Francis Asbury Press, 1980.

[29] McGrath, Alister E., *Christian Spirituality*, Oxford: Blackwell, 1999.

[30] Nygren, Anders, *Agape & Eros*, trans. Watson, Philip S., Chicago: University of Chicago Press, 1953.

[31] Payne, Richard J. (Editor-in-Chief) and Cousins, Ewert H. (Editorial Consultant), *The Classics of Western Spirituality: A Library of the Great Spiritual Masters series*, New York: Paulist Press, 1978.

[32] Porter, T. A., "Spiritual Theology," in *New Catholic Encyclopedia*, vol. 13, 2nd. Ed, New York: Thomson Gale, 2003, p. 433.

[33] Pourrat, Pierre, *La spiritualit catholique*, 1918 - 28.

[34] Principe, Walter H., "Spirituality, Christian," in Downey, *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, 1993.

[35] Saint Bonaventura, *The Mind's Road to God*, trans. Boas, George, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1953.

[36] Teresa of Avila, *The Interior Castle*, trans. Kavanaugh, Kieran and Rodriguez, Otilio, New York: Paulist Press, 1979.

[37] Tu, Weiming and Tucker, Mary Evelyn, *Confucian Spirituality*, 2 volumes, New York: Crossroad, 2003, 2004.

牟宗三的“归显于密”说与儒耶会通

黄敏浩*

内容提要：本文认为牟宗三先生在对基督教的态度上采取包容主义的立场，但也有“理一分殊”的多元主义的倾向。就在多元主义的前提下，本文接着探讨牟先生诠释明儒刘蕺山的“归显于密”说，从工夫论的视域理解第一步的归显于密为从良知的已发转至未发，第二步为良知之无限相之归于退藏。最后认为第二步归显于密所揭示的主、客观并建之模式可为儒家与基督教所共同接受，实可作为儒、耶会通的桥梁。

一、牟宗三先生对基督教的态度

关于宗教对话与会通的问题，笔者常觉得，吾人越能深入一宗教的精神内涵，便越能发现它与其他宗教其实有很可会通之处。此意就当代新儒家的代表人物牟宗三先生(1909—1995)的思想与基督教的根本教义而言，也不例外。

乍看之下，作为含有宗教向度的儒家学者，牟先生对基督教与自家思想的距离是很自觉的。如他在晚年所著的《圆善论》中，便藉康德(1724—1804)的话说明人格化的上帝一概念之虚幻性。^①表面看来，这的确非基督教所能接受，但须知康德其实也说一道德的神学，而牟先生在《圆善论》中的说明也不过是要以无限智心取代上帝，而无限智心与上帝也不过是主观性与客观性之别，^②是以在某一义上不能说牟先生完全否定了上帝之概念。

事实上，牟先生对基督教确有尊重的一面。他曾说：

这里因为有普遍性，故可以相即相融而不相碍，亦因为

* 香港科技大学人文学部副教授。

① 牟宗三：《圆善论》，台北：学生书局，1985年，页243—255。

② 同上，页225。所谓主观性与客观性，下文续有解释。