

論孫中山「本體論」的思想體系 —以儒、耶兩家本體論會通為例

盧國慶

國防大學通識中心副教授

摘 要

孫中山思想是一個集中西文化精華的思想體系，但檢視其哲學思想，卻不斷地出現「本體、宇宙、功夫、境界」四方架構的基本哲學問題無法獲得解決的現實難題。因為孫中山思想本體思維以西方耶教的「上帝」作為主體的結果，畢竟開不出儒家太極宇宙論與「致良知」的聖人功夫與「天人合一」境界。惟孫中山思想本身即具有一種多元開放的精神，與具有「中西互為體用」的創新潛能，因此要真正建構中西文化「互為體用」的思想體系，唯有首先從其本身繼承的耶儒兩教本體論的會通著手。而面對偏重「外在超越」的耶教與偏重「內在超越」的儒教，孫中山本體思想如果企圖建立此一「內在超越」與「外在超越」一體並存的儒耶綜合理論體系，首先必須創造性的繼承儒家「外在超越」的原始資產，以傳統儒家人格神宗教信仰與耶教上帝會通；孫中山思想並可以儒家「默現天」與耶教「朗現天」理論作為儒、耶本體間之會通基點。其次，孫中山思想也必須創造性的繼承耶教密契主義「內在超越」的原始資產，此舉在改變孫中山本人基督新教原本的受限格局思惟，直接繼承耶教內在超越的密契主義宗教傳統而與儒家的「內在超越」會通。總的來說，孫中山本體思想耶儒「本體」會通的創造性詮釋，經由繼承儒家「外在超越」的原始資產與耶教上帝會通，與繼承耶教「內在超越」的密契主義宗教傳統而與儒家的「內在超越」會通，適足以建立一個辯證開放的耶儒「內在超越」與「外在超越」一體並存的「本體論」綜合理論體系。

關鍵字：孫中山思想、本體論、內在超越、外在超越、會通

The Ideological system of Sun Yet-sen Thought Ontology— A Case Study of the Communication between Ontology of Confucianism and Christianity

Kuo-Ching Lu

Associate Professor

Center for General Education

National Defense University

Abstract

Sun Yet-sen Thought is a Thought system that gathers Eastern and Western cultural essences; yet, while examining the philosophy, its Thought pattern constantly demonstrates problems of four frameworks of “Reality, Cosmology, Practice, and Perfection” unable to be solved by basic philosophy. Since Sun Yet-sen Thought context is based upon “God” from Western Christianity, it does not deviate from Confucianism Tai Chi Cosmology and the Perfection of saint effort for “Zhih Liang-zhih” and “Man and Heaven are the One.”. Only that Sun Yet-sen Thought itself contains a spirit with an open-minded diversity and a creative potential of “Eastern and Western accomplishment”. In order to construct a real Thought system of practicing Eastern and Western cultures, first it needs to focus on Communication of the inherited ontology of Christianity and Confucianism. When facing Christianity that emphasizes “external transcendence” and Confucianism that focuses on “internal transcendence”, Sun Yet-sen Thought would Communication with God in Christianity, using the traditional religious belief for moral integrity in Confucianism, after first inheriting the creative original asset “external transcendence” from Confucianism. Sun Yet-sen Thought is based upon the fundamental Communication between ontology of Confucianism “silence presentation” and Christianity “clearness presentation”. Secondly, Sun Yet-sen Thought must inherit creative original asset of “internal transcendence” from Christianity, which changes Sun Yet-sen’s original Thought pattern and enables the direct inheritance of Christian mysticism on internal transcendence so as to Communicate with “internal transcendence” in Confucianism. Generally speaking, the creative interpretation of the “ontology” Communication between Christianity and Confucianism in Sun Yet-sen Thought will establish a comprehensive “ontology” theoretical system that combines “internal transcendence” from Confucianism and “external transcendence” from Christian for open argument after Communication with God in Christianity through the inheritance from original asset of “external transcendence” from Confucianism and Communication with “internal transcendence” from Confucianism after inheriting mystic religious tradition of “internal transcendence” from Christianity.

Keywords: Sun Yet-sen Thought, Ontology, Internal transcendence, External transcendence, Communication

壹、前言

孫中山自謂其思想是一個集中西文化精華的思想體系，問題是其最為核心的哲學「本體」思維竟然是西方耶教的「上帝」，而並非是一個中西會通的形上本體。¹基於「本體論」客觀世界之知識背景預含「宇宙論」進路，功夫與境界是一組本體論與宇宙論共構的知識間架在人身上的落實，因此只要中西「本體論」不做會通上的建構，孫中山哲學思想將不斷地出現繼承自耶儒之「本體、宇宙、功夫、境界」四方架構的基本哲學問題無法獲得解決的現實難題。因為以西方耶教的「上帝」作為孫中山思想本體思維的結果，畢竟開不出儒家太極宇宙論與「致良知」的聖人功夫與「天人合一」境界。孫中山本體論思想本身即具有一種多元開放的精神，亦具有「中西互為體用」的創新潛能，因此要真正建構孫中山理想中的中西文化精華的思想體系，唯有首先從孫中山原先繼承的耶、儒兩大形上本體論的會通著手。

孫中山哲學思想形上本體建立耶、儒兩者之間真正的會通理路，筆者以為最重要者在於以下兩個基點，第一是繼承儒家「外在超越」人格神信仰與耶教會通。其次是繼承耶教「內在超越」的密契主義思想與儒家「內在超越」會通，亦即孫中山思想本體論必須建立在儒、耶兩家「內外超越」並存的「本體論」會通義理上，孫中山本體論哲學思想才能真正成為其四方架構的基本哲學源頭活水。

眾所周知，耶教形上本體偏重於「外在超越」與儒家形上本體偏重於「內在超越」的差異，與其所處的文化與歷史有極大的關係²，但有趣的是耶儒兩家形

¹ 孫中山本體思維是以基督宗教的「上帝」為核心，¹孫中山本人並曾提出「商周人格神」的原始義相會通，惟未建立兩者間會通之義理基礎，更遑論與儒家「天」義理之會通。而一般以為蔣中正將耶教「上帝」與儒家天理之「天」做了甚佳的綜合，但檢視結果蔣中正「革命教育的基礎」一文中「良知即上帝」、「心即上帝」等語，心與良知瞬間變成一個自身之外的外在超越的人格神了。說明他並無意於會通耶儒本體論，始終是以「上帝」為其本體論的最高本體，並希望能取代宋明理學的「天理之天」。這也就是說，中華民國立國精神繼承與會通之形上本體，是以基督宗教的「上帝」與中國古代「皇天之天」為主位義，而始終以宋明理學的「天理之天」為客位義，我們甚至可以說宋明理學的「天理之天」在蔣中正本體論中是視「需要」而出現的。

² 鄔昆如以為儒家對「天」或「上帝」的體認，與基督宗教所運用認識「上帝」的進路，開始時是相若的，都是利用人的天生認知能力，透過對宇宙秩序的觀察，而結論出形而上本體的存在。下面這段話足以說明這種「知性進路」的內涵：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身遠取諸物。於是始作八卦。以通神明之德，以類萬物之情。」（易經，繫辭）這段知性進路所獲知的「神明之德」以及「萬物之情」，便成為有體系的探討宇宙萬物的基礎：從「神明」的推理所得，以及「萬物」的具體觀察，終於悟出「天道」、「地道」和「人道」，而形成「立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人

上本體卻也同時有「內在超越」與「外在超越」並存的現象；學者陳振崑表示，「內在超越」與「外在超越」兩者之間本來就有交互辯證進行的可能性，並不必然造成矛盾衝突（陳振崑 2003，56）。故吾人以為孫中山耶、儒兩大形上本體論的會通，正可以依此一「交互辯證進行的可能性」，將「內在超越」與「外在超越」予以兼容並蓄。換言之，其實孫中山不必受限於自我之耶教「外在超越」之宗教經驗，正好可以依其強調「集成」、「開放」之會通精神，建立學者傅偉勳所謂的「中國本位的中西互為體用」的中國文化再創新潛能，適予融合儒、耶兩家本體論「內在超越」與「外在超越」各別的優點長處作創造地發展，使其兼具普遍性〈中西互為體用〉與獨特性〈中國本位〉雙重性格，並依「整全〈顧及全面〉的多層遠近觀」〈holistic multiperspectivism〉採取兼具深度與廣度、不帶有偏見的辯證開放性觀點（傅偉勳 1990，67）。而從儒、耶兩家本體論「內在超越」與「外在超越」各種高低遠近不同的角度、層次或角度，去如實觀察、作深層分析而以批判的超越方式，為孫中山哲學思想之中西形上「本體」會通，謀

之道，曰仁與義。」此種「知性進路」從構成天地萬物的元素理解(天道的陰與陽，地道的柔與剛)，很快就進展到人道的人義。仁義成為元素理解的類比，於是「人道」的本質元素已經跳躍過「實質」元素，而進入到「應然」的元素「仁」與「義」。這顯然是從「知性進路」走向了「德性進路」。儒家的「仁義」理論是奠定在「知性進路」的入門，而終結在「仁義」的道德修成上。孔子的「仁」，孟子的「義」，再加上荀子的「禮」，成就了儒家「德性進路」的鋪陳。（林安梧 1990,184-185）另儒家與基督教之間的差別並不表現在儒家缺乏超越性方面，而表現在二者對宗教性存在本身的不同認識。從基督教方面來看，作為終極存在的人格神的上帝對於人是一個異己的存在，人對於上帝祇能敬畏之、兼仰之、信仰之。基督教崇信上帝創造了整個世界，並且上帝並不屬於他所創造的世界，而造物主的性質是不能被創造的俗世之性質來加以揣度的，誠如神學家巴特(Karl Barth)所言，上帝是一個「絕對之他在」(The Wholly Other)，宇宙論祇能證明上帝之存在（that He is）卻無法使人把握上帝之內涵(What He is)。上帝的全智全能超越於我們所知見的範圍，而通過類比的方法所得到的對於上帝的瞭解是有限度的，祇能靠上帝用啓示的方式向人們宣泄它的意旨，這帶有強烈的超自然意味。翻開基督教聖經《舊約全書》，隨處可見上帝宣泄式的言說。例如《創世紀》第一章寫著「上帝說有光，就有了光」，「上帝說，有什麼，就有什麼」，這種言說的活動與中國哲學之「氣化流行」及「道德創化」的活動不同，原因是，儒家之萬物創生，遵循的是「天何言哉，四時行焉，百物生焉」這樣的傳統，與基督教之上帝的宣泄方式也不相同。傳統儒家思想中，人格的天被轉化為形上實體，終極存在(天、天命、天道)是一深沉無際、生生不息的推動力和創造力，而這推動力和創造力是遍佈於人與天地萬物之中的。與西方之人格神的上帝不同，儒家沒有將客觀的天道轉化為上帝，而是將重點落在人如何體現天道上，人體現天道的過程也就是成德的過程，所以儒家的義理不是以神為中心而展開，而是根據如何體現天道以「成德」的方式展開的。這與西方之上帝不同，天道一方面表現出神妙無方、不可測度的深邃的神秘性，另一方面卻不違反自然，人可以通過體證自己的生命所內涵的神秘性，因而豐富自己生命的意義。可見，天道對任何人都是敞開著的。這樣一來，人與上帝的關係轉化為「性與天道」的關係，自在而圓滿（牛冬梅 2003，102）。

求建立一個辯證開放的耶、儒「內在超越」與「外在超越」一體並存的「本體論」新綜合理論體系。此一體系茲分為以下：儒家原始「天」的資產與耶教上帝（外在超越）的會通與耶教原始「密契」主義與儒家義理（內在超越）的會通兩部份論述如下。

貳、儒家原始「天」的資產與耶教上帝（外在超越）的會通

孫中山本體論思想雖因孫中山、蔣中正基督教信仰，將「上帝」作為本體論的核心義；但是因為孫、蔣兩人對商、周人格神信仰的繼承（與早期儒家人格神信仰同一源頭），以及蔣中正對王陽明哲學的推倡與宏揚，所以孫中山本體論思想對於儒家「外在超越」與「內在超越」的思想有豐富的會通潛能。孫中山本體論思想站在建立耶、儒本體會通的考量上，應繼承早期儒家明顯容納了宗教人格神的「天」本體觀而與基督宗教「外在超越」的上帝作一融通。

基本上，儒學傳統在漫長的歷史發展中產生過不少不同發展特色的學派，因此，並不是所有儒家思想家都僅僅主張「超越而內在」，或「內在超越性」。原始及早期儒家明顯容納了宗教位格的「天」的觀念。就是宋代以後，天的瞭解已被相當理性化，但仍然是一個具有本體意義的最高範疇。因而整個地說，儒家思想並不能籠統歸之於「內在超越性」。

其實，儒家無不主張「天人合一」〈或曰「天人合德」〉。天人既要合，表示天即不是人，那麼天不是「超越實體」，又是什麼？而儒家思想既然不能籠統歸之於「內在超越性」，因而孫中山自有必要從繼承商周人格神轉而關注繼承早期儒家「超越實體」的「外在超越性」問題。因此，孫中山思想的本體會通，不僅要繼承儒家思想的「內在超越性」，也應同時繼承儒家「外在超越性」的原始資產與耶教的本體「上帝」會通。而對儒耶「外在超越」的本體會通問題重點在於下列兩項：其一、繼承儒家人格神宗教信仰與耶教上帝會通。其二、建構儒耶默現天與朗現天會通的本體論義理。其三、兼融「外在超越」觀點建構儒家天人關係之存有學與「內聖外王」之學。茲討論如下。

一、繼承儒家人格神宗教信仰與耶教上帝會通

孫中山思想耶、儒形上本體會通的基礎之一，就是正式繼承的儒家人格神宗教信仰，追求耶、儒彼此共通的「外在超越」的宗教精神相互會通。

唐君毅在「中華人文與當今世界」中述及儒家與儒教關係時提及儒家所信者，皆必然的直接關聯於「人之道德的實踐」。儒家的道德實踐，乃依於一無限

的心量，亦即其道德有超越的涵義。儒家可以肯定一切宗教的祭祀，因為它有三祭：祭天、祭聖賢、祭祖先（傅佩榮1980，120）。

唐君毅此言，顯示了儒家寬容的宗教精神。牟宗三則在《中國哲學的特質》第十二講中清楚地以「充作日常生活之軌道」與「啟發精神生活之途徑」兩者來說宗教，並以儒學符合這兩項條件而得以稱為儒教，這就是由倫理學與形上學兩個面向來論述儒教，特別是當他如此就後者之人格神與天道並列的原則來論述儒教。牟宗三在孔子的觀念中理會了一種不妨礙於天之超越意識、不減其對於天之崇敬與尊奉人的真正主體性，在此表現出其融合傳統與現代精神之洞視。

牟宗三在《心體與性體》中論述「仁」與「天」的關聯時，指出孔子基本上承繼了詩書傳統中之「天」、「天命」、「天道」之超越意識，而孔子「踐仁以知天」的態度只是暫時撇開客觀面中傳統儒家信仰的「帝」、「天」、「天命」，目的在著重人之主體性，即人之所以能契接於天之主觀實踐根據，而不是要否定天或輕忽天的存在與價值，牟宗三說：

重主體性並非否定或輕忽帝、天之客觀性（或客體性），而勿寧是更加重更真切于人之對於超越而客觀的天、天命、天道之契接與崇敬（牟宗三1970，22）。

牟宗三在「中國哲學的特質」一書中又說：

儒家講天道，天道是創造性本身，如果把天道加以位格化，不就是上帝，不就是人格神嗎？…人格神意義的上帝或天，在中國並非沒有，詩書就常有「皇上帝」，「對越上帝」…之語，孔孟雖講性與天道，但亦有上帝意義的「天」，如「知我者其天乎？」「獲罪於天，無所禱也。」…都表示一個有意志的天，從情方面講是上帝，從理方面講是天道（牟宗三1976，96）。

牟宗三上述說法中，從未懷疑孔孟思想中有一個「外在超越」的「人格神意義的上帝或天」。學者鄭家棟也說：

在孔子思想中，內在超越與外在超越兩種理路可以說是同時並存；孟子講的「盡心」、「知性」、「知天」也不過是為人們指出一個在實踐上所努力的方向（何光滬2003，248）。

鄭家棟以為孔子的思想「內在超越與外在超越兩種理路同時並存」，其實吾人以為這正是儒家思想的根本特質，故《中庸》依然贊成向作為上帝的神和祖先供獻犧牲，《孟子》亦如此。孟子說：「雖有惡人，齋戒沐浴，則可以祀上帝」（《孟子》〈離婁·西子章〉）。《中庸》亦說：「郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也」（《中庸》，第十九章）。實際上，孔子的「至上神超越意識」即便到了宋明儒家也並未丟棄。例如朱熹提到：詩書所說，便似有個人在上恁地，如帝乃震怒之類。然這個亦只是理。如此天下莫尊於理，故以帝名之。惟皇上帝，降衷於下民。降便有主宰意（《朱子語類》，卷四）。

於是，在朱熹心目中「天」和「上帝」兩個詞都是指某一高高在上的主宰神。但是，朱子極力抹去這些詞的擬人性含義，同時又論定統治世界的某一神力的存在。他還把這一主宰的行動和理的運動等同起來——用他的話說，兩者都發於理，都與太極融會為一體；而太極則是萬物的源泉與原則。儘管朱熹更傾向於神是形而上的絕對體而不是人格化的絕對體，但是對至高無上神的信仰則保留下來了。吾人以為儒學提供的是一個轉化的範例，即從早期典籍中的人格神向後期哲學家的神——絕對體的轉化。祈禱、靜坐冥思和神秘主義的衍化過程支持了上面的論斷。哲學理解的後期發展並沒有清除對人格神的早期信仰的殘跡。儒家對天的崇拜這一悠久的歷史就是明證。今天中國民眾意識中這種信仰的殘餘也是人格神信仰的見證。

於是，一方面是哲學的衍變表現出神秘主義的傾向，另一方面是哲學家及其著述證實他們繼續讚賞代表信仰人格神的宗教崇拜。這一現象一直貫穿了整個中國歷史，直到二十世紀初中華民國的成立廢除了國家奉行的祭天禮儀。這種祭祀本身是排眾的，它是由皇帝這個天子在儒臣的協助下獨自進行的。然而，在與哲學著述截然有別的民眾意識裡，這種至高無上的人格神的概念一直未曾泯滅。

正因為儒家「內在超越與外在超越兩種理路同時並存」的特質，牟宗三將儒家看作一圓教，唐君毅亦解釋儒家相對其他宗教是一種富有特殊意義和最圓滿的宗教。但是特殊的是，儒學教化的知識體系無論是面對孔孟的人格神信仰或是中國民間極為流行的鬼神崇拜與宗教信仰，很少正式的面對此一現象，導致有些知識分子強烈的認為儒學不是宗教，企圖將儒學與宗教對立，甚至有激烈的破除迷信、解放宗教的主張與動作。學者鄭志明認為這並不合儒家思想的本義。事實上，儒學在社會實踐的過程中有著極為濃厚的宗教性格。儒學的宗教性格是無所不在的，有強烈的文化滲透力，投入群體生活的禮俗社會之中，將儒學同化在既有的鬼神崇拜與祭典儀式之中，或者既有的宗教活動依附在儒學的「理」下，取得更佳的傳播地位。不管儒學如何被宗教「盜用」、「冒用」或「誤用」，卻證明了儒學對固有傳統宗教有相當大的影響力與支配作用。就「事」來說，人文與宗教

同是生活實踐上價值的操作系統，儒學是容許宗教莊嚴神聖的存在，繼承了禮樂制度與儀式的宗教精神，進而在人事的對應體系中，擴充了人神交通的精神生命。就「事」而言，儒學可以不依賴宗教，但不必排斥宗教，甚至應該積極面對宗教的人文價值，尋找兩者相互會通之道（鄭志明1999，18-19）。

依儒學無所不在的宗教性格，儒學應該與各種宗教傳統，包含基督宗教進行創造性的對談交流，在理上契入人類精神互通的心靈世界，實踐儒學向上超越的人文感通，會合了其他宗教救人救世的文化責任。在事上，實踐了儒學與宗教在生活實務中的轉換與安置，展現出儒學在人類生活中的兼容並蓄與承先啟後的操作能力。在這樣情況下，儒學不能自絕於傳統社會的鬼神信仰之外，更不能無視於民眾各種宗教信仰型態的存在，亦不能在事上自命清高，失去儒學對應各種實務問題的挑戰，降低了儒學現代轉化的應變能力，無法在發揮其調適上的理性智慧。儒學與宗教在理上不僅不是對立，甚至是同源共生，此一現象唐君毅在〈論中國原始宗教信仰與儒家天道觀之關係兼論中國哲學之起源〉一文已有相當明確的辯證，肯定儒學的天道思想源自於中國古老的天神與天命信仰，將宗教成分加以淨化，保留了理的超越性與哲學性。就理而言，天道與天命是一脈相承，肯定了天地之化生萬物的根源依據，進而擴充了天人合一之理，確立了人在宇宙中安身立命之地。

天命亦指命運或運道。對於孔子，這個詞顯然含有「神的意志」之義，即人格神的意志。孔子總是心懷敬畏地談到天命。也因此，當孔子以「天何言哉」回答學生時，就指出此種外在之超越性與內在超越性之目的是相為一致的。儒者的超越，不是僅僅發展其內在的主體即夠，必須有內在的主體的修養，進於內在主體的超越，再進而達外在的超越，更進而與超越的本體合一，如此儒者的使命才算完成。秦家懿就指出儒家這種外在超越人格神的思惟特質與基督宗教非常接近：

我相信早期儒學即孔子以前的中國宗教在其祈禱和崇拜生活以及祈禱和崇拜暗含的神學等方面的確與基督教有真正的相同之處。……借用海勒（Friedrich Heiler）的用語，儒學非常接近「先知型宗教」，其基礎是聖王得自神的質樸無華的啓示，一個倫理與政治結合、崇拜與王權結合的啓示，一個神為至高無上的人格神祇、為所有生命和力量的源泉的啓示（秦家懿 2000，140）。

早期儒家的「神為至高無上的人格神祇」崇拜及祈禱的「外在超越」思惟，說明它的確與「先知型宗教」的基督宗教非常接近。也因為如此，儒教作為一種

宗教意識，某些超自然世界與非理性成分的肯定仍然是必要的，這些超自然世界與非理性成分在宗教信仰裡不僅牽連於一個可以脫離於現實世界的彼岸世界，把彼岸世界或者超自然的世界圖像化，陳振崑以為圖像化的彼岸世界，可以在宗教信仰中發生某種外在的力量與作用，作為提升精神與庇護心理的超越保證。而宗教意識把超越性圖像化，彷彿不是自我的超越而呈現出一個自我以外之超越的領域，即一個超越自然的超越性與主宰性，這個主宰性假定了一種最高的神秘力量，因此而得以把這種主宰性看成一種存有，例如天與太極。同時宗教意識之超越性的圖像化如果能經歷一番現代意義的轉化，彼岸世界不再只能是一個與現實世界截然區隔的烏托邦，它也可以是由現實世界所轉化或超升而成的理想國。（陳振崑 2003，52）

如果順著這個理路看，傳統儒家天人合一的最高理想作為一個超越性的追求，它不僅是一個道德實踐的理想，也可以是一個廣義的宗教信仰的終極目標。儒家兼融「內外超越」的辯證觀點，學者劉述先從孔子思想中「聖」與「天」的密切關聯及孔子對祭祀的虔誠態度，指出孔子從未懷疑過超越的天存在，從未把人事隔絕於天。但孔子強調天道之默運，實現天道有賴於人的努力，人事與天道有不可分割的關係。劉述先認為儒家之義理結構是表現一「超越」與「內在」之辯證關係。對「內在」之體驗不離「超越」，對「超越」之體驗也不離「內在」（單純 2006）。

這就是當代海外新儒家對早期儒家思想所總結的「內在而超越」。「內在」說明儒家思想的世俗性和理性解釋範圍；「超越」說明儒家思想的出世性和宗教意味。大約過度宗教性組織團體化的耶教是讓追求理性天的儒者不傾心的。但是想要與一個神性天結合的儒學理論努力並不是一定要否定的。只是應該如何結合以及與什麼結合這件事情並不是只是理論問題，而是文化心理因素問題，這應該才是大家難以相容的關鍵。

孫中山原本所繼承的中國傳統形上本體思維，是商周時代的人格神信仰，而這正是早期儒家「皇天之天」人格神與「天命之天」的同一來源，因此基於同一來源這一點，孫中山自然能順理成章的繼承儒家此一至高無上的人格神信仰而與「先知型宗教」為主的基督宗教人格神上帝會通。

二、以「默現天」與「朗現天」作儒耶本體會通橋樑

孫中山思想以「內外超越」的辯證觀點建立儒家與耶教會通的確是正確的一條理路，而會通的基點就在儒家的人格「天」與耶教的人格神意義的「天」上。

孔子的「天」具有的特質，若以恐怖與懼怕之有無具體對象的區分來看，顯

然孔子之「天」作為敬畏的對象，似乎比較接近（與崇高混合的）懼怕心理而非恐怖的情緒。無論如何，牟宗三以為夫子的表述顯示了某種以「情」入手的遙契天道形態，此與由「理」方面遙契超越者有所不同，他說：

孔子所說的天比較含有宗教上「人格神」的意味，由情與理的區分看來，從理上說，它（天）是形上的實體，從情上說，它是人格神，而孔子的超越遙契，則似乎偏向後者（林維杰 2003，7）。

牟宗三以為孔子顯然把「天」視為人格神，乃因為天是可敬可畏可懼怕而亦可傾訴的對象，故由宗教情感（情）入手而將之理解為與人同其格位；因此如果希望將孫中山思想建立以外在超越融通儒、耶本體的努力，似可參考天主教學者梁燕城在「會通與轉化」一書中所提出的觀點，他嘗試以位格義來會通基督教的上帝與儒家的天，他認為孟子指出人心靈有一種現象，就是對他人的苦難流露出自然的不忍和同情，是純全美善的本體直貫地呈現於人心中，發為這不忍和同情的現象。這現象是一種「道德感受」，其根源是道德的心性本體，所謂「天道」。天道「純亦不已」的創生力，流發成這種「道德感受」，進而產生道德行為，另一面則創生大自然萬物。人的「道德感受」，必帶著人的情意，而連著人的「位格」，所以「道德感受」即是一「位格性的體驗」。因而天道可有兩端的呈現，一是作為心性之體，顯發成同情不忍的「道德感受」，一是作為隱含位格的最高真理，其位格性可在某種體驗下與人通情這是「默現天」的兩端性體驗。天道作為「默現天」的型態，可在三種情況中呈現自己，一為在人的同情與不忍中呈現成心性本體，二為在大自然生息中呈現為創造性之本體，三為在人生艱苦中呈現為與人相知相契的「位格天」。

梁燕城的「默現天」潛存有道德感，具有潛存的位格性，這與牟宗三以為孔子之「天」是可敬可畏可懼怕而亦可傾訴的對象，由宗教情感入手而將之理解為與人同其格位的人格神，其義相近。此外，這個「默現天」又具有「隱含位格的最高真理」和「與聖人相知之天」的兩端性體驗。至於儒家這個帶有位格義的天若要會通耶教位格上帝，梁燕城認為耶教上帝可呈現為一種「朗現天」的方式，他表示天道作為無限的真理，也是自由本身，有絕對自由，自然能夠以另一形式向人呈現，此即通過說話和啟示的方式，在歷史及人生各種實存狀況中，向人揭示自己的位格和悲情，這時天道即可顯為一悲憫、公義、慈愛的上帝，其與人相遇，是在一位際交流（InterPersonal relationship）的情況下，呈現為一個關愛人的「祢」，與人同經患難的主，這就是「朗現天」的方式，此即在聖經中，天道以說話和啟示，參與人間的歷史，更「道成肉身」，具體地在人類歷史中出現，

親歷人間苦難，承擔世人的苦與罪，又復活開出人生的出路，建立天國，打破人間的困局，開啟新出路（徐國明1986,173-175）。

梁燕城所言代表儒家思想的「外在超越」的途徑，天以位格方式，展現為「默現天」，而與耶教關愛人、與人同經患難的「朗現天」推近。所謂「默現天」，是指孔子在體驗人間的荒謬與痛苦之後，不怨不尤，下學上達，從而發現一個與己相知相契的天，這個天含無窮豐盛的美善，其與孔子的相感通，似彰顯一種隱含的位格，但又不是明確清楚地與孔子說話，只是默默地揭示一種情意。這是天道的一種呈現形式，與聖經中的上帝啟示屬不同的揭示型態，但在哲學義理上說卻可相通，由這「默現天」對顯出的基督信仰之上帝，則可稱為「朗現天」，是以說話及參與歷史的方式，全幅地向人揭示自己的悲情。孔子所體驗的「默現天」，雖隱含位格，但另一面與孔子所領悟的仁心，及後來中庸和宋明理學所契會的心性本體或天道本體，實非隔而為二，卻本是一個本體，因而後來所用「天道」一辭所言的最高真理，並不排斥其隱含位格可能，祇是理論分解和陳列的方式與孔子不同而已。

這種以儒家超越的天、主宰之天為「默現天」；以批判人間不義，以行動和話語來啟示了自己的天稱為「朗現天」。站在會通的觀點，這種以不同於耶教宇宙論的儒家之「天」來等同於耶教上帝的努力，展現了天主教的會通包容性³，而儒家其實並無必要反對；因為雖然天主教的神性天與理學家的理性天本來不是同一個宇宙論知識來源，但是如果信上帝的人願意認為這就是同一個天的話，作為一個當代的儒學信徒而言，是否一定有必要要反對之？儒學的門庭還是要打開得更大的，因此在宇宙論上做神性天的結合而與耶教匯流確實是當代儒學發展的一條被嘗試過的道路，其實，與神性天結合的儒學在董仲舒與中國道教中都嘗試過了，儒學是否不需要神性天？以及這個神性天可否即是耶教的天主？這都是可以再討論的課題。

³ 原來「基督福音」(Christian Gospel)的本質是「和解」(reconciliation)，不是「對抗」(opposition)。上主為要和有原罪的人類以及有眾多問題的社會和解，祂的「道」(聖言)才會「成肉」(成爲一個人格)臨在於歷史上的人間，藉以表達祂拯救世界萬物之最大誠意。只是後代基督徒因懷著強烈的宣教意識，以致將「福音」的和解精神扼殺，從而排斥自己以外的其他宗教。更複雜的問題是：「基督宗教」在斯土台灣一百四十多年來的發展(1859年~2004年)迄今，已有一百個以上的宗派在從事宣教活動。他們有走正統路線的「教制基督教」(Institutional Christianity)，也有宣教熱情的「教派基督教」(Sectarian Christianity)，又有本位主義相當強烈的「急進基督教」(Radical Christianity)，更有脫離耶穌基督福音精神的「類似基督教」(Quasi Christianity)——除了第一類「教制基督教」的基督徒比較能夠思考如何和其他宗教相處的溫和態度外，其他教團的基督徒不但排斥異教，也努力要去改宗異教徒爲基督徒，所以根本不會去關心對其他宗教應有的態度（董方苑 2003,19）。

其實不論是儒家的神性天或理學家的理性天，其宇宙論均與耶教不同，耶教卻願意以上帝的神性天等同於儒家的神性天、理性天，而以「朗現天」與「默現天」作為彼此形上本體的辯證會通，這不僅能打開儒學的門庭，也符合吾人發展孫中山思想具備「中國本位的中西互為體用」特質的創新觀點；同時也進一步能以一種「整全〈顧及全面〉的多層遠近觀」〈holistic multiperspectivism〉的「創造性對談」〈creative dialogue〉，採取顧及整體兼具深度與廣度、不帶有偏見的辯證開放性觀點，從兩教各種高低遠近不同的角度、層次如實觀察所做的頗有創意的會通理路，因為宇宙形上本體是「一」，各人領略程度、觀看的立場是「多」，正是「理一分殊」「橫看成嶺，側看成峰」的自然多元現象，孫中山思想如果以「朗現天」與「默現天」作為耶、儒形上本體的辯證會通，的確足以做為孫中山思想會通耶、儒形上本體的核心義理。

三、兼融「外在超越」觀點建構儒家天人關係之存有學與「內聖外王」之學

孫中山以所繼承的儒家「外在超越」的人格神不僅能夠會通耶教，更能依此建構儒家所缺乏的天人關係之存有學與「內聖外王」之學。學者勞思光認為儒家追求內在超越性的道德心靈只有主體與理是否圓滿的問題。而耶教的外在超越則涉及主體與其存有對象之間的關係，不僅要求「理的圓滿」還要「事的完成」，又稱之為「超越完成」，也就是說儒家道德屬於理之應然，耶教則屬事之必然。⁴ 儒家若能兼融「內外超越」觀點，即同時也具備了「事的完成」的規劃，這也才真正落實了傳統儒家天人關係之存有學的建構：儒家之思想義理若僅屬於一種道德實踐的指引而屬於「理之應然」的範疇，儒家義理欠缺「事的完成」的規劃，即欠缺主體與其存有對象之關係的存有學說明。如此儒家傳統裡那個「天道」「人道」的存有學傳承或天人關係的脈絡將因此而平白落空，倘若儒家除了「內在超越」道德實踐外，能兼融「外在超越」觀點，亦即能涉及主體與其存有對象

⁴ 勞思光表示儒家道德精神與耶教宗教精神各自作為一種價值的自覺時，的確都表現出它們的超越性，但是儒家道德精神所表現的是內在的超越性，它是以純粹主體自覺，即「德性我」作為價值主宰及皈依的型態；耶教精神則表現出外在的超越性，它是以超越對象，即「神的存有」作為價值主宰及皈依的型態，是屬於「外在的超越」在儒家「超越內在」的道德心靈中，兩個境界「實然我」與「最高我」兩者直通，雖然有進昇或沉溺的可能，但同屬一個心靈主體，相反的，耶教「超越外在」則心靈與其對象，即最高主體(神作為一存有)終是內外對立而為一超越外在的關係(陳振崑 2003, 54)。

之間的關係，如此一來，儒家同時也具備了「事的完成」的規劃，這也才真正落實了傳統儒家天人關係之存有學的建構。

事實上，作為宗教的儒教不僅要求「理的圓滿」還應要求「事的完成」。宗教之「理的圓滿」的「理」不能僅是「理智」的「理」，不能只是人文意義裡的「理」。宗教的確必須存在著某種特殊的朦朧性與矛盾性，宗教信仰擺盪於理性與不可思議境界之間、人文世界與超越境界之間、主觀境界與絕對境界之間、甚至內在性與超越性之間。因此宗教信仰作為一種超越嚮往、作為一種實踐的心靈活動、作為一種奧秘，的確很難符合理論思辯上邏輯共時性之一致性的要求。而就「事的完成」方面，大部分宗教志業作為一種實踐活動，都是在貫時性的時間軸裡實現：一方面退藏於密地靈修以涵義精神而得以超越向上，另一方面進而力行興教以起大善行以重新建構人文世界。易言之，「內在超越」與「外在超越」兩者之間要能兼顧實屬不易，但仍有交互辯證進行的可能性，並不必然造成矛盾衝突。中華民國立國精神繼承儒家「外在超越」的人格神正是要以「內在超越」與「外在超越」兼容並蓄的特質與耶教會通。

此外，方東美、唐君毅、牟宗三等學者曾把耶、儒比較的重點放在「判教」。新儒家的判教，出發點是將儒家視為「圓教」，將基督教看作「離教」。具體說，就是基督教將上帝作為一種己身之外的絕對物來崇拜，信徒與上帝之間，乃是一種主客二分的對象化關係，而儒家強調天人合一，道德實踐的主體心物不礙，內外不礙，無分之無遮隔，可以贊天地之化育，可以與天地參。平實而論，圓離之說，的確觸到了中西兩文化的根處，尤其是把握到了儒耶思想的主脈。但是，在新儒家那裡，圓離之別，並非僅僅是文化類型的不同，主要的則是優劣等次的差距。在他們看來，圓教可以產生「圓善」，可以將人類帶到一片既德且福的天地。而離教祇能開出知性的一路，終究不能打通道德實踐與宇宙本體的關節，因而其成就也就只能是低層次的。

事實上，新儒家的判教，雖然出於學理上的思考，但卻缺乏深究。實際上，儒家雖為圓教，但卻未能結出圓善之果；基督教雖為離教，但正惟其離，才可能得以落實，並開出民主與科學的花朵。儒家向來倡言內聖外王，卻很難落到實處，不僅內聖有限，外王更是無從談起；基督教雖無「內聖外王」之一說，但就其落實，卻既有內聖，又有外王。或可說真正的內聖外王之學，乃是離教的基督教，而不是圓教的儒學。因之，以圓離二字作為二者之區分，於文化類型而言則可，於價值之評判則不可。甚至還可以說，就價值世界與事實世界之關係而言，或許真正的圓教是基督教而非儒家，因為只有基督教才打通了。

不僅儒家在「外王」的理想上始終落空⁵，即便「內聖」一事有學者認為，有外在超越說才能有真正的追求「內聖」的觀念，由這一觀點看，以儒家為主導的中國文化儘管有很高的成就，但利瑪竇在四百年前即指出其「內聖」問題：

吾竊貴邦儒者，病正在此常言明德之修，而不知人意易疲，不能自勉而修，又不知瞻仰天主，以祈慈父之祐，成德者所以鮮見。（何光滙 2003，248-249）。

利瑪竇雖是站在天主教的立場上說話，但「人意易疲」。卻是一個無法迴避的事實。儒家對於「內在超越」的過於偏重，導致「人意易疲」的「內聖」問題，的確值得吾人省思。祇有另闢原始儒家「外在超越」的蹊徑，才可能同時開啟由內外超越理路而入外在超越的路途。這也就是說，儒者把眼光侷限於內在的領域，不知嚮往外在的超越，以至連成德「內聖」之努力也無法竟其功。外在超越說所強調的是人性的卑微以及對於外在的超越力量的依靠。吾人無須諱言，儒家式的內在超越型態的確有其嚴重的局限性而令超越的信息不容易透顯出來。

孫中山所建立的中華民國立國精神本身就是一個集中西大成的「內聖外王」思想，其哲學基礎，係以「修身」昇揚神性的宇宙進化哲學為動力；以源自良知本心的互助道德哲學知行協進；以追求「世界大同」〈儒家理想〉、「地上天國」〈基督宗教理想〉的天人合一哲學為終極理想。究其深意，旨在為中國聖王思想的實現，建構理想的完美藍圖，故能以「仁心」、「仁術」求人類萬世的生存，而「為天地立心」；以「民生哲學」的養民為目的，建立一個互助、互愛、民有、民治、民享的三民主義新世界，而「為生民立命」；以共存共榮，濟弱扶傾的「王道思想」「為往聖繼絕學」；以中西合璧的「新外王」文化，「為往聖開新運」；並以人我一體，人人平等的「大同世界」、「地上天國」、「為萬世開太平」。而孫中山一旦建立儒耶兼融「內外超越」的辯證會通觀點，更能藉此將耶儒「理之應

⁵ 宋明儒家確實對先秦儒家有一轉向。在某種意義上可以說，他們是把天道完全隸屬於心性論，將天道的超越性歸結於心性本身的超越性，天人之間的距離及某種程度上的緊張關係完全消失了。人們通常只是從限制、壓抑人的具體存在和感性欲求方面批判宋儒的「存天理，去人欲」，事實上這種對人的限制、壓抑正是緣於天理失去了本應具有的超越性和理想性。程朱理學的問題也不在於他們強調天理「不為堯存，不為桀亡」的永恒絕對性，而在於他們往往是把現實的倫理法規直接作為天理的具體規定，因而在一定程度上混淆了現實存在與超越理想之間的界限，現實倫理和社會的發展也就失去了進行自我批判的超越尺度。在此種前提下，越是強調和凸顯天理的超越性，就越限制人與社會的自由發展。

然」與「事的完成」特質兼容並蓄，建構儒家所缺乏的天人關係之存有學；同時使儒家因為「內外超越」的辨證觀點，兼容圓教與離教特質，這將有助於孫中山在其思想體系中，依儒家「內外超越」的辨證觀點打通真正的「內聖外王」之學。

參、耶教原始「密契」主義與儒家義理（內在超越）的會通

孫中山思想因為孫、蔣兩人皆屬於基督新教的信仰，所以其所繼承的耶教基本上是純屬基督新教外在超越的上帝思惟，這種在繼承上的先天缺陷吾人勢須藉著詮釋途徑使其能作一內外超越的完整整合。學者傅佩榮認為耶教的內在超越其實是顯而易見的，它與儒家皆是一種「既超越又內在」的型態：

基督宗教是否只講超越而不講內在呢？我們知道，上帝的十誡有兩種版本，一個刻在石板上傳給了梅瑟，另一個刻在每一個人的心板上。這表示每一個人內心裏都有上帝之道。何況耶穌也說的很清楚：「父在我內，我在父內」，「我在你們中，正如父在我中一樣」。基督徒在祈禱時，最常說的開場白就是「願主與你們同在」，當聽到這句話時，沒有人會看身邊是否多了什麼，而是立即返回內心，讓自己的心靈與主契合。這種作法與孟子所謂「反身而誠」頗為相似。由此可見，雙方對於宇宙真道之「既超越又內在」的性格是可以相通的（傅佩榮 1980, 132）。

耶教既相同於儒家，是一個「既超越又內在」的宗教，站在會通立場，孫中山思想自有需要涵攝此一重要義理將之揭示出來而與儒家之內在超越作一會通。

基本上，耶教的外在超越說與內在超越說並不是可以一刀切開來的兩種學說，這由檢驗西方神學發展的線索便可以明白。雖然在基督教教會中，特別是自托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas, St. 1224~1274）的神哲學把重心由柏拉圖（Plato, 427BC—347BC）轉移到亞里士多德（Aristotle, 384BC-322BC）取得正統地位之後，一般來說「知性進路」採取了亞里士多德的思想模式，從物理學走向「超物理」〈Metaphysica〉，而到達「本體」層次，把「上帝」與「存有本身」劃上等號，成為「存有學」〈Ontologia〉的終極概念。多瑪斯〈Thomas Aquinas, 1224-1274〉的哲學大全（Summa contra conqa gentiles亦譯駁異大全）以及神學大全〈Summa theologica〉的前半部，都在這種「知性進路」中落實。更進一層是，在「知性進路」之後，繼之而來的，並不像儒家的「道德進路」，而是直接進入「啟示進路」的神學領域，因此「上帝」從知識的認知對象，變成了宗教的

信仰對象（鄭志明2000a，18）。上帝超越性的主張構成了主流，但基督宗教到了當代新士林哲學（Neo-scholastics），卻漸漸由「知性進路」走向「神秘進路」，以個人的宗教體驗，來取代宗教的思辯，也因此把「上帝」的外在超越，轉化成內在超越的性格，這正是吾人所熟知的基督宗教密契主義（Mysticism）⁶。

基督宗教的密契主義，其核心在人與神的結合。如果打開基督宗教的密契主義史，將發現所有的密契家都傾向於讓自己提昇到與神結合的境界，一般來說，密契者們會以婚禮的象徵，或是男女間的情愛表達人與神結合的最高境界，特別是「神婚」（Mystical Marriage）被視為是天人冥合的最高境界，然而這與一元論的密契有所不同：一元論的密契恰如一滴水消失在大海中一般，基督宗教的密契主義猶如陽光充滿於玻璃上的景況，人雖充滿神性的光輝，其個體性卻仍能加以保留。

法瑞利（J·Farreley）在《神秘主義的新潮流》一文中指出，基督教密契主義主要指的是透個人經驗以認知上帝。普通知識論帶給人的知識是關於這個實在界的所有的一切，而基督宗教的神秘知識論使人認識到關於超越界的神、天使或一切超過理性所能直接把握的對象（黃鼎元2002，14）。

基督宗教的密契主義還包含了一種愛的態度，而使它與其他派的密契主義有所不同。希臘文中的愛有四者：eros指性愛，philia指朋友之愛，nomos指人對神

⁶ Mysticism 這個詞本源於希臘字 musterion。希臘文的原字來自希臘的神秘宗教中對神祕主義者的描述。「神秘主義者」希臘文寫作 hoi mystai 或 hoi mystikoi，指一個密秘宗教成員入會，被傳授關於神聖事物的神秘知識時，他應當閉口不語，避免外傳，甚至他的眼睛也是閉著的。希臘文 ymo 是動詞，指「閉上雙眼」。有的學者則指出神秘這字來自于希臘文的 mustikos，意指「關於神秘事物的」。這個字在古代到中世紀時的基督教作家著作中轉變成 mysticus，意為所說的事物超出人所能理解的神聖。Mysticism 這個詞在本文中統一譯為密契主義。關於譯名的問題，楊儒賓在他翻譯的《冥契主義與哲學》一書的譯序中指出「神秘」一詞實在無法顯現 mysticism 這個字的特色，而他同時也指出，傅佩榮在翻譯《人的宗教向度》一書時將此詞譯為密契主義為值得嚴肅考慮的，舊譯的神秘主義一詞有其優點，例如林久絡認為「神」與「秘」二字聯用可以突顯「開顯」的意義，此為「密契」一詞所沒有的優點，但缺點是「神秘」一詞不易讓人想到有神論宗教中的神，反而容易讓人聯想到玄怪、荒誕等義，這方面反而不如「密契」一詞。本文譯為密契主義的主要理由有兩個，第一是參考沈清松在〈表像、交談與身體—論密契經驗的幾個哲學問題〉一文註一中所提出的理由：「……不但在音譯方面近似。而且在語意上亦較為切近，能揭示與終極實在密向相契合之意。」；第二是爲了突顯十字若望「黑夜」概念中靈魂努力的目標，即與神契合的境界。文中不排斥使用神秘主義一詞，主要原因在過往書籍論文中均將 Mysticism 一詞譯為神秘主義之故。當文中提到神秘主義或冥契主義時，其意等同於密契主義。（沈清松 1997,262-274。林久絡 1999,18-32。W.T.Stace 著，楊儒賓譯，1998,2-13。）關於「密契主義」一詞的來源可參見（羅伯·法森著，陳建洪譯 2000,126-158。高天恩 1989,18-38。張奉箴 1994,429-456。李秋零 1997,101-129。王瑞鴻 1999,16-20。石田慶和等 1988,400-415。甌邁安著，蔡秉正譯 1955,112-118）。

的愛，而agape指神對人的愛。（歐文·辛格著，1997）基督徒在與主耶穌基督相遇後，積極回應這種agape的愛，而朝向與神結合的終點出發。可以說，基督宗教密契主義是一種愛的密契主義，人之所以想與神結合並非出自想得到什麼利益或能力，而是基於愛的回應。

基本上，基督教聖經關於上帝的說法，為基督宗教的密契主義這種觀點提供了理論的基礎。在聖經中，上帝是至高無上的神，是超越一切具體形象的。因此聖經嚴格禁止拜偶像。在與古希臘哲學的接觸中，上帝與「無限」這個哲學的概念結合在一起，並獲得了超越一切「有限」的意義。而由於人的一切認識和概念都是一種限定，都是有限的，所以上帝也就是不可認識的，是人的一切概念都無法表述的，因而也就不能說上帝是什麼。即便是「存在」這樣最基本的範疇也不足以表述上帝，因為上帝也是超存在的。基督宗教神哲學史上極具影響力的思想家狄奧尼修斯（Dionysius）對此做了經典的闡述：

上帝既不可被「不存在」，也不可被「存在」所描述。存在者並不知道他的真實存在，他也不按它們的存在認知它們。關於他，既沒有言說，也沒有名字或知識。黑暗和光明、錯誤和真理—他一樣也不是。他超出肯定與否定。（何光滙 2003，225）。

因此，狄奧尼修斯雖然並不反對說上帝是存在，是全能、全知、全善的肯定神學，但認為人們在使用這些稱謂時必須意識到它們的有限性，意識到它們是對上帝的一種限制，因而力主用只說上帝不是什麼的否定神學來補充肯定神學。

狄奧尼修斯這種思想進路也表現在奧古斯丁、愛留根納（Johannes Scotus Eriugena，800—877）等神哲學家那裡，而在十四世紀的德國神秘主義中達到極致。

這些神哲學家之所以得出這般結論，乃是因為上帝絕對超越了包括存在在內的所有從有限物的類比中得出的屬性以及表述這些屬性的概念。於是，上帝就是不可言說的。於是，就要像維特根斯坦那樣，對不可說的東西保持沉默。然而，如果僅僅停留在這一點上面，也就不會有神學了。因為神學（theology）的原意就是「說神」。因此，上述思想家在力主否定神學的同時，也不否認肯定神學的積極作用。更何況，基督教的上帝，並不僅僅是一個絕對超越的上帝，而且同時也是一個內在的上帝。

總之，對上帝的認知，基督徒同時採用了理性推測和神秘領悟的兩大方法及這二者的結合，以求漸進和頓悟。而這種進路之所以可能，乃在於人的理智和精神中亦蘊藏有神性。如耶教中世紀密契主義思想家艾克哈特（Aaron Eckhart）曾

言，人神之所以能夠求通，其奧秘就在於人之靈魂所具有的神性；靈魂乃神性之眼，反映出神性本質，它作為神性的所屬部分而與上帝相似。所以「在靈魂的根基中隱匿著上帝」，人由此而可超越神人之間的無限距離。近代思想家康德（Immanuel Kant）當以「頭上的星空」、「心中的道德律」來比喻人對上帝的找尋。施萊馬赫（Schleiermacher, Friedrich）也認為人求神之路是對無限意義的渴求、傾慕，表現為一種絕對依賴的感情。這種認知的複雜及其結局的認定使帕斯卡爾（Blaise Pascal, 1623-1662）提出其著名的「信仰之賭」，而克爾凱郭爾（Søren Aabye Kierkegaard 1813-1855）則乾脆提倡一種「信仰的跳躍」。在當代神學家中，蒂利希（Tillich, Paul）認為人對上帝的求索表現為人的「終極關切」，而拉納爾（Karl Rahner 1904-）則指出此即人作為存在者而對其之所以在或絕對在的「在之間」。（何光滬 2003，221）

孫中山思想原本即因孫、蔣二人基督新教的緣故，因此並未繼承基督舊教的密契主義傳統，使得本體上帝僅有「外在超越」這條進路，自然限縮了其內在體系發展的格局，因此吾人自有必要為孫中山思想說出其必須繼承的基督教「內在超越」本體論，亦即同時繼承基督宗教的「內外超越」本體理路，方能與儒家兼具「內外超越」之特質，作一真正的理義會通，通過「創造性對談」（creative dialogue）從儒耶彼此不同傳統，吸納彼此可能缺少的特質，如此充實甚至創造轉化孫中山思想本身原有格局與局限，而這些外在資糧經過這一番創造性的綜合，將一一成為孫中山本體思想的義理基石。

肆、結語

儒家雖是自立型態，但卻最喜歡樹立人格典型，如孔子「祖述堯舜，憲章文武」在前，「己立立人，己達達人」在後，總是要「以先知覺後知，以先覺覺後覺」。亦即它的自力也需要相當程度的他力，只是這種他力來自人間的聖賢。至於基督宗教強調的他力，更不是完全的他力。耶穌早就說「不是說主啊主啊的人便可以進天國，而是那承行我在天之父旨意者。」這裏所說的「承行」就是要人自己去實踐主的道，才有可能得救。類似這種兼自力積德行善的啟發，聖經中所在多有。不論如何，儒家的外在超越與耶教的內在超越雖然始終並未被突顯，但卻又始終是其本身思想理路的重要特質，吾人以為中國哲學當然不是一種封閉的人本主義，而是兼具封閉與開放，兼含內存與超越的雙重性格。只是儒家兼具內存及超越。基督宗教則偏重超越。

而現代基督教神的哲學在這一「兼含內存與超越的雙重性格」問題上一樣受到重視，在許多現代宗教思想家看來，僅僅強調上帝的超越性，或者僅僅強調上

帝的內在性，都無法真正說明上帝與世界的關聯，因而主張把超越論與內在論辯證地結合起來，用超越論來補充內在論。這種傾向被稱之為「超泛神論」。蒂利希（Paul Tillich）和麥奎利（John Macquarrie）等宗教思想家把上帝定義為存在本身，存在作為存在是一切存在物的根基，因而不同於任何存在物，超越於一切存在物；但另一方面，存在又體現、內在於一切存在物之中。這種觀點與奧古斯丁、狄奧尼修斯、尼古拉·庫薩等人的思想頗有相近之處。從發展的趨勢上看，作為超越論和內在論合題的超泛神論影響正在日益增強。

關於內在與超越之關係，學者劉述先曾將它們比作有限與無限的關係：

有限（內在）與無限（超越）有著一種互相對立而又統一的辯證關係，我們的責任就是要通過現代的特殊的條件去表現無窮不可測的天道（郭齊勇 2003）。

面對以上吾人論述的耶儒兩家本身皆存在著兼含內存與超越的雙重性格，孫中山本體思想對儒、耶兩家本體論會通理路，正是基於儒、耶兩家本體論「內在超越」與「外在超越」兩者之間本來就有交互辯證進行的可能性。因而從儒耶兩家「本體」論「內在超越」與「外在超越」各種高低遠近不同的層次與視野，去如實觀察分析而以批判的超越方式，為孫中山思想之中西「本體」會通，謀求建立一個辯證開放的耶儒「內在超越」與「外在超越」一體並存的「本體論」的綜合理論體系。

孫中山思想要建立此一「內在超越」與「外在超越」一體並存的儒耶綜合理論體系，首先必須創造性的繼承儒家「外在超越」的原始資產，以傳統儒家人格神宗教信仰與耶教外在超越的上帝會通；孫中山思想並可以儒家「默現天」與耶教「朗現天」理論作為儒耶本體間之會通基點。其次，孫中山思想也必須創造性的繼承耶教密契主義「內在超越」的原始資產，此舉在改變孫中山本人基督新教原本的受限格局思惟，直接繼承耶教內在超越的密契主義宗教傳統而與儒家的「內在超越」會通。

總的來說，孫中山本體思想耶儒「本體」會通的創造性詮釋，經由繼承儒家「外在超越」的原始資產與耶教上帝會通，與繼承耶教「內在超越」的密契主義宗教傳統而與儒家的「內在超越」會通，通過「創造性對談」（creative dialogue）從儒耶彼此不同傳統，吸納彼此可能缺少的優點，適足以建立一個辯證開放的耶儒「內在超越」與「外在超越」一體並存的「本體論」的綜合理論體系。如此充實並創造轉化孫中山思想本身原有格局，這些創造性的理論體系，並將成為孫中山本體思想的重要義理基石。

參考書目

- 牛冬梅。2003。〈儒家的宗教性及其與西方基督教精神之比較〉。《孔子研究》，5：102。
- 王瑞鴻。(1999)。(試探神秘主義的不衰之秘)。《宗教》。1999(2)：16-20。
- 石田慶和。(1988)。(合一の宗教—神秘主義)。《宗教學のすすめ》。上田閑照、柳川啟一編。東京：筑摩書房，400-415。
- 牟宗三。(1970)。(心體與性體)。台北：正中書局。
- 牟宗三。(1976)。(中國哲學的特質)。四版。台北：台灣學生書局。
- 余英時。(1990)。(中國思想傳統的現代詮釋—從價值系統看中國文化的現代意義)。臺北：聯經出版事業公司。
- 李秋零(1997)〈中世紀神秘主義的難題與出路-兼論尼古拉·庫薩對神秘主義的改造〉。《基督教文化評論》。6：101-129。
- 何光滬。(2003)。(《儒釋道與基督教》)。台北：世界宗教博物館基金會。
- 沈清松。(1997)。(〈表像、交談與身體—論密契經驗的幾個哲學問題〉)。《哲學與文化》。247：262-274。
- 林久絡。(1997)。(〈神秘主義〉)。《法光》。118：18-32。
- 林安梧。(1990)。(《儒家與基督宗教對談》)。嘉義：南華大學宗教中心。
- 林維杰。(2003)。(《儒學與儒教—宗教人文化之考察》)。第四屆比較哲學學術研討會論文。
- 徐國明。(1986)。(《總統蔣公天人合一思想之研究》)。國立師範大學三民主義研究所。碩士論文。
- 單純。2006。(論儒家的宗教情懷)。取自：<http://www.rxyj.org/list.aspx>。2006/2/14。
- 高天恩。(1989)。(〈追索西洋文明裡的神秘主義〉)。《當代》。1989：18-38。
- 張奉箴。(1994)。(〈神祕經驗與天主教〉)。《輔仁大學神學論集》。93：429-456。
- 陳振崑。(2003)。(《現代意義內的儒家宗教意識》)。《哲學與文化》。30(5)。
- 傅佩榮(1980)。(《中國思想與基督宗教之會通》)。《中國文化月刊》。1980(5)。
- 傅偉勳(1990)。(《從創造的詮釋學到大乘佛學》)。台北：東大圖書公司。
- 郭齊勇。2003。(《當代新儒家對儒學宗教性問題的反思》)。取自<http://www.confuchina.com/05%20zongjiao/ruxue%20zongjiaoxing.htm>2003年2月18日。
- 董方苑。(2003)。(《相遇與瞭解—基督徒對他宗教應有的態度》)。《台灣宗教

研究》。2 (2) : 。

秦家懿。(2000)。《儒與耶》。台北：文史哲出版社。

鄭志明。(1999)。(儒學的現世性與宗教性)。《鵝湖》，24 (10) : 。

鄭志明。(2000a)。《儒學與基督宗教對談》。嘉義：南華大學宗教中心。

鄭志明。(2000b)。《跨世紀宗教與心靈改革》。嘉義：南華大學宗教中心。

甌邁安著。蔡秉正譯。1995。《靈修神學上卷》。台北：光啟出版社。

謝家樹。(1983)。《基督教歷代別異神學思想簡介》。台北：中國主日學協會出版部。

W.T. Stace 著。楊儒賓譯。(1998)。《冥契主義與哲學》。臺北：正中書局。

(投稿日期：97年9月22日；採用日期：97年11月4日)

論孫中山「本體論」的思想體系——以儒、耶兩家本體論會通為例