

論原始儒家之宗教性：

以方東美¹先生觀點為例的探討²

黃信二

中原大學通識教育中心副教授

內容摘要：人類文明的重要特徵即是從神話、宗教時代進入哲學時期，此歷程代表的是文明朝向合理性的發展，脫離原始與蠻荒；然而，原始的意義等於蠻荒嗎？文明從神話、宗教進入哲學時期後，哲學強調的純理性原則與藉理性反對宗教即為合理嗎？本文將透過方東美先生的觀點，一方面指出原始儒家透過《周易》強調原創性哲學的意義；另一方面，將分析哲學與宗教關係中合一之特性，指出原始儒家從宗教時期進入哲學時期後，仍有復歸宗教需求的特徵。即如依歷史進展而言，中原地區在商周之際確實已從宗教時代進入哲學時期；但史實仍告訴吾人，進入哲學時期後，哲學家仍需根據人性內涵，還原出宗教需求在哲學時期潛在而實存之狀態。此

¹ 方東美（1899年—1977年），原名珣，字東美，安徽桐城人。方先生是新儒家（劉述先最早提出）或是新道家（陳鼓應、胡軍等人主張）學界有不同看法；例如李明輝先生即認為「我們只能說：他（方東美）欣賞儒家思想的某些側面，卻不宜說：他是儒家思想的代表人物」；亦有學者稱方先生為「不屬於任何一派而極有成就的學者」。李明輝：《當代儒學之自我轉化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1984，頁150。項退結：〈當代中國哲學的特色與內容〉，《中國人的路》，台北：東大圖書公司，1988，頁255。劉述先觀點參見〈方東美先生哲學思想概述〉一文，收錄於羅義俊編：《評新儒家》，上海：上海人民出版社，1989，頁458-490。胡軍：〈方東美哲學思想的道家精神〉，《中國哲學史》，2000年1期，頁70-76。

「原始儒家」一概念除了方東美先生使用外，從1994至今學界約有三十餘篇論文探討，例如（1）胡治洪：〈原始儒家德性政治思想的遮蔽與重光——《緇衣》郭店本、上博本與傳世本駁論〉，《孔子研究》，2007/01。（2）楊高男：〈原始儒家倫理政治的理論創設〉，《雲南社會科學》，2006/01。（3）楊高男：〈原始儒家倫理政治的理論特質〉，《湖湘論壇》，2007/02。（4）鄭臣：〈原始儒家的內聖外王之道〉，《聊城大學學報（社會科學版）》，2007/01。（5）黃明晶：〈原始儒家的精神〉，《吉林省教育學院學報（學科版）》，吉林省教育學院學報（學科版）等等論文。王邦雄先生亦曾探討「先秦原始儒家」，參見為牟宗三先生《時代與感受》一書所撰「導言」，頁7-9。（鵝湖出版社，1984。）

² 本文曾發表於「中國哲學會」主辦2010年「方東美與懷海德學術研討會」，台灣大學哲學系，2010/12/19。本文是筆者系列研究之部分，前期相關論文分別為〈論儒家「天人合一」之可能與不可能性〉、〈論儒學之宗教性：以唐君毅、牟宗三先生為例的思考〉與〈在儒學與宗教之間：論以人象天之哲學意涵〉。

外，方先生透過字源學、哲學制定，以及哲學人類學等方法的探討歷程，亦值得吾人效法。

關鍵字：方東美、原始儒家、哲學制定、宗教性

一、原始儒家及其宗教性之內涵

人類發展的重要特徵之一即是從神話、宗教進入哲學時期，方先生認為「中國上古之形上學基調表現宛若一部神話、宗教、與詩歌之三重奏大合唱」，³此三種表達類型分別代表文明發展的不同階段。神話時代的特徵為以人創造之神話故事（包含合理與不合理的）嘗試解釋世界起源，生命之意義與價值，代表人文宗教出現前的原始宗教階段；⁴而宗教時代在本文中主要指紀元前後興起的人文宗教，其意義在於對原始與神話文明進行更為複雜的人文性設計；哲學時期的重要特徵，則為以理性原則解讀人與世界的關係。根據此分析，本文之問題意識如下：本文試圖思考文明從神話宗教進入哲學時期後，哲學強調的純理性與藉理性為唯一標準進而反對宗教，其立場是否合理；同時「原始」文明的意義是否等同於「蠻荒」，此亦為本文欲探究的問題。⁵本文將以方先生對原始儒家宗教性的探討為案例分析上述問題，方先生對原始儒家、道家都有其定見，認為儒家的基本價值是生命的創造精神，道家的基本目標則是超脫之精神，兩者皆為中國哲學的重要內容；以下將先說明方先生對原始儒家宗教性之定位與研究方法，同時分析上述之問題意識。

³ 方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 59。

⁴ 所謂的神話，凱倫·阿姆斯壯（Karen Armstrong）在《神話簡史》中認為神話是指：「人創造出故事，將自己放進更宏觀的世界裡，顯現潛在的模式，讓自己感覺即使現實生活中處處是沮喪和混亂，生命卻真的有它的意義和價值」阿姆斯壯（Armstrong, Karen）：《神話簡史》，台北：大塊文化出版，2005，頁 10。在其另一本著作《神的歷史》中則認為神話的作用在於其象徵意義，是描述創世唯一合適的方式；同時，神話表達了文明的內在意義，它所寫的乃是事物的自然本質，神話同時也表達了他們的信念。凱倫·阿姆斯壯（Karen Armstrong）：《神的歷史》，台北：立緒文化，1997，頁 20-24。關於神話，賀麟則認為「神話是原始人解釋周圍環境的嘗試，是關於自然、神和粗糙的哲理的原始記述。」賀麟：《哲學與哲學史論文集》北京：商務印書館，1990，頁 14。

⁵ 本文有此疑慮乃因觀察到在科學昌明時代我們仍深受宗教的影響，例如凱倫·阿姆斯壯即認為「儘管目前西方社會的基調乃是傾向世俗的，但是神的觀念仍然影響著數以百萬計人們的生活。」參見凱倫·阿姆斯壯（Karen Armstrong）：《神的歷史》，台北：立緒文化，1997，頁 9。

（一）原始儒家之定位

方先生所謂之原始儒家主要有兩時期其探討的縱深相當久遠，彼言道：

余論原始儒家，析為為二期：第一期之儒家承受一套原始初民之上古思想遺跡，企圖納諸理性哲學。第二期之儒家則根據另外一套不同之久遠傳承，創建一體大思精之思想體系，肯定人性之崇高峻極，天地之大美莊嚴，二者者雍容浹化，合德無間……漢儒固可列為儒家第三期，聊充附屬耳……哲學見地，卑無甚高，姑置之弗論可也。……余意概謂兩大哲學文獻：一曰尚書，一曰易經。⁶

從引文可見遠從紀元前二十三世紀起，經歷商周至春秋戰國都是原始儒家之發展期；其中第一期主要是指原始初民之上古思想遺跡，企圖納諸理性哲學。第二期則從紀元前一一二二年商周交替之際至春秋戰國時期，其間對宗教與哲學的交互影響有較多論述，探討之文本則以《尚書》與《周易》為主，⁷《詩經》、《周禮》與《禮記》為輔。⁸其區分原始儒家與宋明儒家或有正名之意，⁹但主要目的仍在於尋求儒學之根源，避免儒學史成為無根源之哲學史。

根據方先生的觀察，中原地區從紀元前二十三世紀中葉至紀元前十一世紀初期近一千多年有關宇宙論的型態，方先生稱此時期為 *Proto cosmology*，即所謂宇宙論萌芽的時期。¹⁰方先生指出夏朝年代約為紀元前二十一世紀初至前十六世紀初，商代則約為紀元前十六世紀初至前十一世紀初；至周武王時代，殷之聖賢中微子已死，只有箕子算是殷遺老，是為政權交替之際的文化傳承者，箕子把古代自夏禹以來流傳之重要學說列為主文，其精確意義有待解說，如此一方面是古

⁶ 方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 58。

⁷ 亦有學者持不同看法，例如胡軍說：「孔子是儒家的創始人，所以孔子以前的典籍如《尚書》和《周易》當然也就不能算在原始儒家的帳上。」參見胡軍：〈也論方東美哲學思想的儒家精神〉，《中國哲學史》，2001 年 4 期，頁 106。

⁸ 方先生說：如果要想仔細了解這一層，只憑《尚書》是不夠的，還要把世界根源從宗教上發現其秘密之源起。然後透過《周禮》、《禮記》與《詩經》來了解，拿詩來歌頌宇宙的精神主體。參見方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 104。

⁹ 方先生認為宋明儒家「思想架構旁雜不純……不免援道證佛，變亂孔孟儒家宗旨」。方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 14。

¹⁰ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 88。

代遺文，一方是解說。¹¹即此時期於中原地區約為夏商兩代，其文獻記錄貧乏，僅能依靠殷代箕子口述之文本。方先生認為儒家文本自遠古以來，約略可分為守舊與創新兩系統。¹²守舊一派在時間上注重永恆與歷史傳統，或稱為復古的一派，其思想根源在《尚書》，特別是〈洪範〉篇。《尚書》雖具復古之價值，但仍代表古代中國思想由神秘宗教到理性哲學的轉變。¹³創造的一派則是根據《周易》十翼之註來說，重視孔子及其弟子之創新的貢獻，強調對時間觀念與創造過程的重視。¹⁴而漢代儒生從伏生、劉向、劉歆至董仲舒一派，則為方氏評為墮落的一派。¹⁵

原始儒家除了代表中原地區由神秘宗教到理性哲學的轉變，最明顯特性在於顯現出當時的哲學家以文化理想治國的企圖；以《尚書·洪範》為例，方氏指出本篇之重點在「皇極」觀念，他說：

「皇極，皇建其有極」。斯乃洪範一篇哲學寶藏之核心所在，是其大頭腦處：肯定當建「大中」為存在及價值之無上極則，且為人人之所當共尊……蓋「大中」者，乃是「本初」，代表近代比較宗教史家所謂之「天上原型」，萬物資始「大中」，復歸本「大中」。¹⁶

¹¹ 參見方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 53。
此時期的資料雖然存在，但基本上仍是不充分的，我們亦可參考西方人類學之研究成果，例如默西亞·埃里亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）指出《詩經》等資料提供給我們的只是有關於商朝宗教的某些側面，基本上只是王室信仰與祭典；正如新石器時代一樣，神話學及神學方面大部分是不可知的。默西亞·埃里亞德：《世界宗教理念史》卷二，台北：商周出版，2001，頁 18-19。（Eliade 方先生譯為愛理亞德，參見《原始儒家道家哲學》，頁 92。）另外，如果我們試圖靠神話解釋原初中國之思想內涵有可能也會失望，在「中國高度文明裡沒有諸神故事，沒有天界戰鬥，垂死的神祇或神聖的婚姻」。參見阿姆斯壯（Armstrong, Karen）：《神話簡史》，台北：大塊文化出版，2005，頁 114-115。

¹² 方先生認為儒家自遠古以來其精神可謂 ancient and modern, dynamic and static 交替，一方面守舊，二方面創新，頗為複雜。方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 46。

¹³ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 47。

¹⁴ 此創新之一派為方先生歸為原始儒家第二期，以《周易》為代表文獻；其形上學特徵有二：第一、肯定乾元天道之創造力，第二、強調人性之內在秉彝，即價值。參見方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 123。

¹⁵ 《周易》十翼之彖、象、文言、說卦、繫詞等，旨在說明時間以及創造過程，可稱為儒家開創的一面。漢代由伏生、劉向、劉歆至董仲舒一派，外表為儒，其實是陰陽家，雜家，是墮落的一派。參見方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 46。另外，方先生稱「董仲舒為儒家之罪人」，參見同書頁 53。

¹⁶ 參見方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 61。

方先生此一「大中觀念」涉及哲學與宗教兩層面，一是哲學所欲探討的萬物起源、萬物資始；另一則是宗教所欲追求之「天上原型」，¹⁷由於其為哲學與宗教共同的起點，故是原始儒家最核心的思想之一。一旦「大中」觀念落實於政治中，方先生認為從《尚書》〈洪範〉篇，可觀察到原初儒家不僅視國家為一政治機構，而且更視為是一文化園地、教育機構。例如「天官冢宰」講六典，其中治典只是一項，此外還有政典、教典等，處處拿文化理想來支配國家；即先透過道德的修養與知識的修養，使人民都變成開明的人民，然後才可以從事開明的國家建設。¹⁸方先生「大中」觀念給我們的啟示在於，若以統治者言，由於人的品質將保障決策的品質，即正確的決策品質最重要，因此其源頭——決策者本身的品格即是關鍵；若以人民而言，文化素養將決定人民遵守法令的情形，即人民的素質決定其實踐道德與遵守法律的程度。即不論領袖或人民，兩者共通之處皆在於文化涵養，強調先以文化理想為社會基礎，進而再發展其他法治與實務層次的各項工作。此統合「道德」（主要指哲學與文化之中的理想）、「教育」與「政治」三合一的特性，即是原始儒家從宇宙論思想萌芽經歷夏商兩代，由神秘宗教到道德哲學的轉變最重要之歷史特徵。

（二）方先生對宗教性之看法

方先生所謂之宗教性，其內容主要是探討潛藏在人類一切經驗、世界現象之後的秘密，包含探討之方法與憑藉的資料。¹⁹相較於一般宗教研究對象是經驗之外的

¹⁷ 有關「大中」為許多宗教所欲追求之「天上原型」，方先生觀點亦受愛理亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）教授影響（商周出版社譯為默西亞·埃里亞德），他說：「現在我們由近代巴黎大學比較宗教學的權威愛理亞德教授的幾本書可以知道，像「歷史與宇宙」、「神話與真際」、或「聖界與俗界」，我們發現他把「大中」當作主要的宗教符號，不僅在中國的夏商周如此，而且在近東的巴比倫、敘利亞、印度河流域上的建築及神話也都有這種信仰，中國亦不例外。參見方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁115。

根據 Eliade 的觀察，中國哲學所關心的是人倫日用之行為標準，關切的是人如何能活在當下，因此探討天和死後世界類似西方形上學和神學的思想並非其關注之重心；相對的，人每日之行為準則道德標準反而長期受到關注，例如君子與聖人等觀念即是其代表。參見默西亞·埃里亞德：《世界宗教理念史》卷二，台北：商周出版，2001，頁33。

¹⁸ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁68。

¹⁹ 在科學未發達以前，而原始儒家、道家、墨家思亦尚未完全發展以前……中國儒家思想所面臨的問題就是對於宇宙的秘密，我們用什麼方法去探索、去說明？這個問題大而言之，就是一個宗教的問題，要透過宗教來說明藏在人類一切經驗，世界一切現象之後的秘密。方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁92。

神秘世界，或是人與諸神或神靈間的關係，²⁰方先生歸納出原始儒家對宗教性之探討方向著重在人的創造性。²¹透過創造性或中國哲學之生生觀念，以理性方式呈現出人如何透過宗教解釋人的各種經驗與世間之現象；甚至於依此創造性而說人性與神性的互通，以人性源於神性，在神性所象徵的無限觀念下，中國哲學中之性、天、自然都是可以互通的概念。²²在此觀點下，他認為中原地區宗教的屬性與西方傳統不同；在此文化中，宗教與人倫密不可分，宗教的本質就是倫理，即一開始此地區就是以理性開明的倫理文化代替神秘宗教。²³因此我們可以說中國文化思想早在春秋戰國時代便已經大致定型了，多以理性的道德價值支配人心。²⁴

方先生認為中國文化特重人之宗教性的看法，亦可從整個哲學史中特重「天人關係」之探討，而非追問「天」的終極性意義而得到印證。再者，從《孟子》盡心知天，以及《中庸》的天道與人道之一貫，皆可顯示出此文化背景下的宗教觀與西方大不相同；但這並非即是意味西方文化以神為本，儒家文化以人為本位的二分說法成立。事實反而可能較接近牟宗三先生在《中國哲學的特質》所言，一般人常說基督教以「神」為本，儒家以「人」為本這是不中肯的，儒學之宗教性其實是著重如何「通過人的覺悟而體現天道」，是盡人之性；因人以創造性本身做為本體，故盡

²⁰ 《大英百科全書》「宗教」條目。2010 年，大英線上繁體中文版；擷取日期：2010 年 8 月 12 日<<http://0-daying.wordpedia.com.cylis.lib.cycu.edu.tw/content.aspx?id=063010>>

²¹ 「人之發現神也不是發現與他隔閡的某物。神決非一樣事物，祂是一種能力，一種創造力，是一種精神，充滿了無限的愛，將宇宙萬有消融於愛的汪洋中。」方東美：《生生之德》，台北：黎明文化事業公司，1979，頁 325-326。

²² 「在中國哲學裏，人性源於神性，而此神性乃是無窮的創造力，它範圍天地，而且是生生不息的；這種創生的力量，自其崇高輝煌方面來看，是天……自其充滿了生命，賦予萬物以精神來看，是性，性即自然。」方東美：《生生之德》，台北：黎明文化事業公司，1979，頁 271。

²³ 以理性的倫理文化代替神秘宗教，在原始儒家中本為原初儒者在某些歷史條件下，所進行的歷史之自然的選擇；但在今日「倫理本位」已成為文化差異研究時中西文化最大的不同點。例如余秉璽認為：「現代新儒學的倫理本位，既基于它對傳統儒學的學術傳承，也基于它對西方文化的衝擊所作的理論回應。」余秉璽：〈方東美的哲學觀〉，《學術界》，1995 年第 2 期，頁 21。

²⁴ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 15-16。方先生所言「以理性開明的倫理文化代替神秘宗教」或「以理性的道德價值支配人心的情緒」事實上即是一種哲學家實踐其「文化理想」的方式，其中統合了「道德(文化)、哲學與宗教」三者為一。方先生在另一本書較具體地指出此點，他說：「一個真正具有文化理想者，應當具有高度的宗教信仰，與高度的哲學智慧」。方東美：《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業公司，1981，頁 212。

性就可以知天。²⁵牟先生的看法說明了中國文化雖然高度重視人文精神，但並不能說以人為本即是反宗教，或是欠缺深刻的宗教精神，它有可能是另一種型式之圓成的宗教；此種極圓成的宗教精神，方先生則認為它是以道德型態呈現的。

方先生指出中國文化中的宗教性，重點在於其宗教精神必須透過倫理來實踐，即透過道德修養以發揚其宗教情操；具體而言，即對生命尊重、使自己與萬物為一體，此乃各派新儒家一致的主張。²⁶例如孔子所言「朝聞道，夕死可以」、²⁷「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」，²⁸以及「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁」，²⁹其中儒者終生追求「仁」的信念，即透過追求「仁」的努力，而使其從信念（belief）層次，升華至何以使人置死生於外的信仰（faith）層次，³⁰在此歷程中，明顯地呈現出一種與儒家學者之生命相關連之深刻的儒學之宗教性。³¹即中原地區之哲學時代的來臨代表的是其人文精神的進一步發展，但人文與宗教不必然相衝突，儒學與宗教兩者之間未嘗沒有其合法性及其自身特殊的涵義。³²方先生對儒家宗教性的看法，認為其主要是透過倫理文化與踐仁知天的努力而完成，此種看法在

²⁵ 除上述觀點外，牟先生又指出：自事方面看，儒教不是普通所謂宗教，因它不具備普通宗教的儀式；它將宗教轉化為日常生活軌道中之禮樂。但自理方面看，它保持有高度的宗教性，並且是極圓成的宗教精神。牟宗三：《中國哲學的特質》，台北，台灣學生書局，1990，頁 106。

²⁶ 「基於這種宗教虔敬的精神，後代各派新儒家一致主張：凡是具備完滿人性的人，都應該對生命表示相同的尊敬，使自己與天地萬物為一體。」方東美：《生生之德》，台北：黎明文化事業公司，1979，頁 328。

²⁷ 朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 71。

²⁸ 朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 70。

²⁹ 朱熹：《四書章句集注·論語集注》，頁 163。

³⁰ 信念主要屬於知性層次；而信仰則是較為整體的契入，只在形式上由知性行動決定。信仰是整體人性的回應，涵蓋了意志、情感、與認知三要素。艾美特（Dorothy M. Emmett），《形上思考之性質》（London: Macmillan, 1957），頁 139。轉引自《人的宗教向度》（*The Other Dimension: A Search for the Meaning of Religious Attitudes*），杜普瑞（Louis Dupré）：台北，幼獅文化，1986，頁 44。

³¹ 方先生認為，若能將人的生命精神提升至盡善盡美的神聖境界，則是一種「全人」（God-man），或是「宗教人」（Homo religious），他認為中國哲學中有一原則——「To be human is to be divine」，就儒家而言即是聖人。方東美：《方東美演講集》，台北：黎明文化事業公司，1993，頁 22。

³² 例如學者彭國翔指出：只要我們是著眼於「人文主義」和「humanism」之間，以及「宗教」和「religion」之間的彼此相通而非單向求同，無論以「人文主義」還是「宗教」來界定儒家傳統，又都未嘗沒有其合法性及其自身特殊的涵義。參見彭國翔：《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007，頁 2。

當代仍受到重視而並有新的發展，被認為是一種有關生命之「終極的自我轉化」，³³是完成儒學宗教性的修養過程。

（三）研究方法論之問題

在進入方先生探討之儒家宗教性前，我們有必要就其中所涉及的研究方法進行歸納，其中主要有字源學、哲學制定、哲學人類學等方法值得注意。³⁴在字源學部分，則如其對「皇極」、「大中」等文字觀念起源的追索。³⁵在對《尚書·洪範》的研究裡，方先生的研究集中在探討洪範九疇之第五項的「皇極」；糾正漢儒對「惟辟作福」³⁶之「辟」的解釋，並為漢儒譯為「大中」的方向尋求理論基礎。在哲學人類學的運用方面，如其對「神話」、「理性宗教」與「哲學」的區別，³⁷以及其對《周易》之圖騰意義的分析。³⁸

³³ 杜維明對儒家宗教性的看法，亦認為其主要是透過倫理文化、道德實踐與精神修養歷程而完成。他說：在儒家的心目中成為宗教的人，意味著投身于充分地成為一個人(或做人)的學習過程。我們可以把成為宗教人的取向界定為一種「終極的自我轉化」，這種轉化既是一種群體行為，又是對超越者的一種誠敬的對話性回應，這個界定也是儒家對學習做人(修身)所作的界定。參見杜維明：《論儒學的宗教性：對中庸的現代詮釋》，湖北：武漢大學出版社，1999，頁105。

³⁴ 另一方先生常用的貫穿其全部著作的方法則為「中西文化比較研究」，但為集中探討本文主題，在此暫不論述。賀麟先生最早對方先生的中西比較方法有過評論，他說方先生對「於討論東西哲學文化，可以說是提供了一個虛懷欣賞的正當態度」。賀麟：《當代中國哲學》，台北：宗青圖書出版公司，1978，頁52。除賀麟外，亦可參考近人余秉頤的研究。余秉頤：〈評方東美的比較文化學〉，《學術界》，2003年4期，頁142-154。

³⁵ 例如分析一般人對「皇極」的誤解，方先生認為「辟」，不應譯為君王；而是邪僻。方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁61-62。

³⁶ 「惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣無有作福作威玉食，臣之有作福作威玉食。其害于而家，凶于而國。」《尚書·洪範》，頁20。

³⁷ 方先生認為真正原始的思想，還未發展成「理性的宗教」時是宗教的最初狀態，在各民族中應稱之為「神話」；但神話並非都是迷信，說神話是迷信那只是新實證論者膚淺的觀點，必會對其中很深的宗教意義與哲學意義皆視而不見。參見方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁92-93。

³⁸ 方先生運用人類學方法分析《周易》，指出遠在最原始的社會組織多半有一種類型，也就是以一個符號來表達出來，是圖騰社會中的符號，不是代表個人，而是代表種族，代表種族如何凝聚和流傳。「乾」、「坤」兩卦是中國歷史在北京人後直到三代，某個歷史段落的圖騰社會中發展出來的符號，從這方面說，方先生認為「乾」、「坤」兩卦，就其單卦來說，它是圖騰符號，而這個圖騰符號，在某個社會中是大家共同接受；而它的根本來源說，是無法解釋交代的。

方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁145-146。

在哲學方法方面，方先生有諸多創見，³⁹一般對方先生哲學方法的探討皆以「超越的形上學」⁴⁰為思考對象，重視其學說體系中理想與現實的相融通；此一方向基本上是正確的，但是本文欲彰顯另一傳統探討方先生時較少注意，卻極為重要的方法論，此即方先生提出透過「哲學的制定」(philosophical enactment)觀念，反省宗教時期進入哲學時期意義之思考方法。此方法基本上是一觀察與處理「某種世界觀變化之方向與意義」的方法；即透過一套詮釋理論觀察過去之哲學家如何統合宗教與哲學。方先生對此說：

假使要從那種世界趨向轉到哲學的世界上來，在裡面就要作一種工作，借理格耳的名詞說，就是「哲學的制定」(philosophical enactment)把宗教的世界轉變成為哲學的世界，把宗教的人轉變成為理性人。⁴¹

此引文方先生是順著其論里格耳(Paul Ricoeur, 1913–2005)⁴²的《惡之象徵意義》提出的，方先生指出此書談到人一度從有限世界如何體驗到無窮世界，在無窮境界中失落；然後再度發現自己是有限的、不純潔的，最後再設法從中逃離，發展出一神聖的世界。方先生特別指出此種人生的體悟不只是一度的變化，更在人生中

³⁹ 多數學者認為方先生的研究，相當能「突破了傳統訓詁學的眼界，不限於文字的釋義，而從中國哲學、中國文化的「大本大源處」來說明「皇極」和《尚書·洪範》的意義，給人耳目一新之感」參見余秉頤：〈方東美對原始儒家、道家哲學的闡釋〉，《江淮論壇》，2001年6期，頁63。

⁴⁰ 方先生認為在哲學範疇中形上學是最重要的，他甚至於說「形上學的途徑，也就是哲學的途徑」。其所指之形上學是「超越的形上學」，「超越的形上學」是相對於「超絕的形上學」而立說，強調其哲學境界雖由現實與經驗出發，卻不為現實所限，要突破現實的缺點，以超脫到理想境界；到了最高的理想之境界，又可再迴向到人間現實中落實，再度使理想成為現實，又以現實啟發新的理想。方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁16。「超越的形上學」觀念另見方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁89。

⁴¹ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁97。

⁴² 里格耳(Paul Ricoeur, 1913–2005)中文有多種譯法，有譯為里克爾，亦有譯為呂格爾，本文仍依方先生譯法以求統一。里格耳是法國當代著名的詮釋學(hermeneutics)學者，其詮釋學理論主要是繼承了詮釋學的兩大傳統：由施萊爾馬赫(F. D. E. Schleimacher)與狄爾泰(W. Dilthey)所提出的方法詮釋學(methodological hermeneutics)，及由海德格(M. Heidegger)、嘉達美(H. G. Gadamer)所開創的存有論詮釋學(ontological hermeneutics)。

可能有多次的變化。⁴³方先生創造「哲學的制定」概念明顯與里格耳提出的「重新規定」(re-enactment)有關，但卻又與其不盡相同。

在里格耳而言，它代表透過哲學家自身之創造性的轉換形成宗教意識上的懺悔，以自然地轉變惡的潛能至實現之變化；即可說它是一種關於哲學家自身創造力的表達，在人生旅程中亦是可以是多次發生的。⁴⁴然而方先生將「re-enactment」其改變為「enactment」，最大的不同則是它只有一次性的變化。筆者推測方先生改變里格耳的用法動機在於，里格耳用此詞時是論述「個人體悟」的變化，方先生則是論「時代演變」。即「個人」的體悟的變化可以反覆的 re-enactment，但「時代」變化是不可逆僅具一次性的，即從宗教時期進入哲學時期，再往後發展至科學時期，歷史演變是較屬於不可逆或僅具有一次性特徵，所以方先生才將里格耳的「re-enactment」改變為「enactment」，故稱哲學家「把宗教的世界轉變成為哲學的世界」的任務是「philosophical enactment」。

方先生指出「哲學的制定」有兩項重要意義，一是從哲學任務之起點看，哲學的制定彰顯了哲學家必須有自身之創造力，在哲學工作的開始即設法統合外在的歷史與內在的靈感；例如周公如何面對商代歷史重祭祀之風氣，以及如何將此歷史與其內在制禮作樂的理想合一即是其挑戰。另一方面則從任務的終點看代表了思想範疇的轉換，例如方先生指出原始儒家把宗教世界轉變成為哲學世界、把宗教人轉變成為理性人即是思想範疇轉換。但方先生特別指出宗教與哲學兩時期之間並非完全無關，哲學家必須透過某些哲學觀念保留了兩世界間的通路。⁴⁵方先生指出的哲學制定觀念所觀察的成果，事實上也是孔子哲學的歷史價值所在，孔子雖代表儒家哲學

⁴³ 方先生特別指出「依此看來，我們可以說那個神奇世界是 the world of mystery (神秘奧妙的世界)，並且不只是一度的 mystery，所以我上次曾杜撰了一個名詞叫做 the world of mysteriously mysterious mystery」。參見方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 96。

⁴⁴ 保羅·里格耳 (Paul Ricoeur)：《惡的象徵》，翁紹韋譯，台北：桂冠出版社，1992，頁 3-9。這種哲學家自身創造力的表達，只能透過對神話而得以明確的體驗的「重新規定」(re-enactment)而被重新發現，這種體驗之內涵正是應被努力揭示的。

⁴⁵ 保留宗教與哲學兩世界間的通路是方先生最強調的，亦是其「哲學制定」方法論的目標；他反對哲學家遺忘了宗教世界。他說：「假使一個哲學家忘記自己還應該有宗教家的身份，就只能形成世俗的哲學，只承認世俗的世界；這就造成一層雲霧，把神聖世界與平凡世界隔絕了，把人類萬物與宇宙中生命之源的精神隔絕了，最後造成足了流弊，使上帝被放逐了。」方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 121。

之開啟，但他在哲學時代開始後仍對中國宗教影響深遠。⁴⁶

面對原始儒家對宗教之轉化的研究，上述三種方法中，本文認為第三種「哲學的制定」是最困難的方法，因為字源學與哲學人類學方法至少有文獻與考古資料可供參照，其中之歸納與分類的方法較多，較有可遵循的研究道路。而「哲學的制定」所面對的不確定性則最高，其目標在「觀察與處理某種世界觀變化方向」，找出理論變化背後的「隱藏性背景」進而賦予哲學解釋，⁴⁷其中的創造力亦多屬演繹與推論層次，與普通重歸納性之思辨能力不同；然而，此一操作雖屬困難，但依歷史言其影響巨大，即一旦其形成某種思潮，如孔子學說形成，則其影響可持續數千年，此亦為方先生特別重視此方法的原因。⁴⁸

二、方東美先生對原始儒家之宗教性的觀點

從周代透過禮樂改變了商朝祭祀習俗以來，周公孔子再次為中原文明開創了新的可能性；即其理論提醒吾人於俗世生活中發現宗教向度不但是可能的，亦是必要的。⁴⁹方先生的研究即本於此可能性，指出哲學時期開始後，宗教影響力於文明中仍舊實存的內在因素；為求說明之便，本文從歷史進展與存在需求兩方面作分析。

（一）依歷史進展而言：從宗教時代進入哲學時期

1. 方先生的觀察：從神話、宗教至成周的禮樂之治，說明了人類追求理性化（精

⁴⁶ 孔子對中國的宗教影響卻非常深遠，無論是直接或間接的。事實上，他的道德和政治改革是源自宗教的觀念；而他也沒有拒絕任何重要的傳統觀念，如道、天、祭祖；此外，他讚美且重新詮釋這些儀式和風俗的宗教價值。參見默西亞·埃里亞德：《世界宗教理念史》卷二，台北：商周出版，2001，頁32。

⁴⁷ 理論變化背後的「隱藏性背景」則如方先生所言：箕子於《尚書·洪範》九疇所陳，其意涵可藉一套「隱藏的本體論」而賦予哲學之解釋，以通其義；「隱藏」一辭，尤關緊要，此種本體論，若在中國哲學充份發展之際，如孔、老、墨時，原不難予以明晰之詮表。方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁99。

⁴⁸ 這令我們自然地想到雅斯培（Karl T. Jaspers, 1883-1969）的軸心世紀（Axial Age 或 Axial Era）所列舉之諸多代表性之宗教家與哲學家之意義似乎亦在於此，即他們多是有能力統合現實與理想兩世界，並能完成轉換時代困境，並使時代前行之歷史巨人。雅斯培在《歷史的起源與目標》（The Origin and Goal of History）指出世界各大文明在西元前一千年之內各自經歷了一場空前的哲學突破，有革命性的思潮湧現，並決定了之後世界文明的走向。

⁴⁹ 默西亞·埃里亞德：《世界宗教理念史》卷二，台北：商周出版，2001，頁34。

確化)與道德化(高價值化)的目標

從宇宙論萌芽至神話與宗教時代，自然現象轉變為自然神祇的神話，⁵⁰再從神話、宗教發展至哲學，進而至科學；這是一條文明發展的不歸之路，也是一條不可逆之路。其中之深義乃是人類表達類型之變化，從圖形發展至文字，從神話發展至哲學，其中之意義既是人類表達之合理化進程，同時更是人類追求精確化的發展史。然而，對此民族而言只論合理化是不足的，因為合理化僅是中性價值，其早熟之智慧更要求其文明追求高價值的道德化，此即其政治發展。就政治言，方先生認為此階段變化是從神權宗教演變至道德哲學；此帝王制度原是神權，而神權如果沒有哲學的智慧、限制和指導，即可能形成以暴力壓治平民。其中與道德哲學的關係在於思考如何能使神權之神所代表的威權，轉化為人間世的道德規範與哲學理想；此即成周之哲學意義，代表此文明從宗教時代進入哲學時代。方先生對此指出：從武王到周公到成王，可說是古文化上一個大革命，是神秘宗教轉變至現實世界上來說明一般人的共同生活；而這生活轉移到一個普遍範疇——清明道德理性的範疇當中，因此成周時代在中國文化上形成了一個道德革命。這個革命一方面保留了原始宗教價值，而把它轉化成道德價值，把神聖世界和現實世界連繫在一起，成就一個的人類生命的道德秩序。⁵¹此種結合聖俗兩界的規劃，或者說哲學真正能指導社會的歷史發展方向是稀有且珍貴的，亦由於此規劃更能使人性的完整度能透過道德實踐於人倫日用中展現。

2. 方先生透過「哲學的制定」方法對上述文化史轉變的觀察例證

上述道德革命發展方向的歷史價值不僅是從威權統治轉化為德治天下的結果，更重要的是思索當時的思想家如何形成此一成果，以及思索其中之哲學意義。此種思考即是方先生提出「哲學的制定」之方法的內涵，即促使吾人思考當時哲學家如何「重新制定」文明方向，竟能使此道德革命既保留了原始宗教之價值又能推進文明，使執政者能透過道德秩序而將聖俗兩界進行良好之統合，形成吾人所謂「禮樂之治」哲學形態的出現，並以此制度強調美善合一的價值觀。方先生曾指出中國哲學之精神或哲人的生命理想是以「美善合一」、「藝術、道德、宗教的合一」為目

⁵⁰ 我們也可以在《管子》五行篇或四時篇裡看出，就是把本來構成自然現象資料再向四面追溯，於是在神話的解釋上，自然現象轉變為自然神祇的神話，這原是很自然的曲折。方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 88。

⁵¹ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 156。

標的，⁵²同時他並肯定中原地區早熟之智慧是「先存在有某種價值觀再發展出哲學」的內涵。方先生認為，中國人的宇宙一方面是個道德的宇宙，一方面也是藝術世界，把這兩者合併起來產生一個普遍價值論，再去談普遍的哲學。⁵³而此一價值觀則是從人的生命來體驗物的生命與整個宇宙的生命，例如方先生說孔子作象傳的時候，完全把人類外在的世界拉進來，在人類生命內部看世界；於是在象傳中產生了一個對世界的革命性觀念，就是把外在的自然界以藝術、道德的精神點化了，成為富有「美」、「善」的價值世界，即以此高尚的道德人格處理這個世界。⁵⁴在此價值觀下，進而方形成一個以生命為中心的本體論，方先生指出此一本體論是一切集中在生命上，而生命的活動依據道德的理想、藝術的理想、價值的理想，以完成生命的創造活動。最具體的代表即是《周易·繫詞·大傳》，不僅形成一個本體論系統，更形成以價值為中心的本體論系統，從本體論、價值論的形成完成了一套價值中心的哲學。⁵⁵

簡言之，此一哲學之特性是美善合一，以及藝術、道德、宗教的合一，⁵⁶從道德性（moral nature）完成他的宗教性（religious nature）；⁵⁷因此成周之際的大革命，使得一切都往道德、往開明的教育走，就是向人類最高文化理想的發展。⁵⁸ 本文認為應是由於內在價值轉變為美善合一，方能使人性之各種高度精神需求得到滿足，在商代的宗教性統治後，進而方能接受周代藝術、道德、宗教三者合一的「禮樂之治」的哲學形態，促使此區域文明由宗教時期進入哲學時代。

⁵² 方先生視「藝術、道德、宗教的合一」自有其理論基礎，是以人與自然的合一為基本條件，特別重視「自然」與「人」兩大實體，並視人的文字表達為對自然之詮釋的延伸物。方先生說：「人與自然在精神上是不可分的，……自然是人類不朽的經典，人類則是自然壯美的文字，兩者關係既濃郁有親切」。方東美：〈中國人的藝術理想〉，《生命理想與文化類型》，中國廣播電視出版社，1992，頁 386。「美善合一」觀念，另見方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 145。

⁵³ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 132。

⁵⁴ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 131。另見方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 146。

⁵⁵ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 158-159。另見方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 145-147。

⁵⁶ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 130。

⁵⁷ 方東美：《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業公司，1981，頁 104。

⁵⁸ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 80。

方先生同時指出周之哲學，可謂中原文明發展的高峰，在周之後，在統一之後秦立刻化為暴力的政權；漢代雖然成功但陋習依舊——「漢承秦弊」，歷代皆如此。接著唐承隋弊，宋承唐弊，明承元弊，到清承明弊，都未能扭轉局勢，中國歷史演變都是「每況愈下」。

3. 方先生提出「哲學的制定」觀念的意義

本文則認為方先生提出應對原始儒家的「哲學的制定」內涵，即對「從宗教世界轉變至哲學世界的歷程」進行省思具有下列兩項意義：第一是發掘當時的真相，還原中國哲學原本之宏觀規模；第二則是深掘當下之真理，避免當代中國哲學之發展仿效科學價值，走向偏狹之趨勢

第一點關於發掘當時的真相，即是了解成周代政治的轉變乃受思想導引，是受周公等哲學家的理想影響因而改變了百姓生活。方先生對此則指出當時的思想家已使〈洪範〉的「皇極」觀念改變，此觀念早已非一抽象的本體論、價值論之標準，而是現實生活中的最高標準。即先透過此現實生活中思想標準的轉化，隨後方有「從宗教之衰退中產生道德之純真，此後的政治取代神權而標榜一道德理想，形成具體的政治制度與經濟制度等，使人民享受具體的幸福」。⁵⁹可見當時原始儒學的特性，是一方面保有宗教時期的某種理想目標，保有宗教對人性之慰藉與鼓舞功能，並用以取代神權模式。但另一方面仍與現實相關，符合現實歷史發展走向合理化的進程，最終即形成現實中具體的宗法制度。此一制度既可處理現實之治國目標，保有務實色彩；同時亦保有開放多元，即包含宗教理想與人文精神的處理方式。此中哲學相當能呈現出原初儒家寬廣的理論規模，其所呈現出的多樣功能與今日哲學特重分析的目標非常不同，亦值得注意。

第二點關於深掘當下之真理，消極而言，是避免仿效當代重視科學檢證價值觀而窄化了中國哲學；積極言而，主要是提醒吾人切莫輕視古典，例如對我們耳熟能詳的堯、舜等記載，其中之哲學深義必須加以重新探究。因為方先生指出堯、舜、禹、湯、文武等聖人，即由於其能將道德最高理想轉變為政治信念，進而發展教育措施、制禮作樂教化國人，故而方能使得周王室得以久傳。⁶⁰其意義不僅是由道德理想、政治信念推動文化發展的步驟，更在於其背後一套「價值中心哲學」⁶¹在具體政治措施前早已形成。即透過方先生「哲學制定」的觀察方法，我們的焦點從個體道德擴大至整體文明；即不僅視堯舜以來的聖人傳統僅是個人言行表率，而進一步追問原始聖人思想所代表的文明演變之整體意義。

⁵⁹ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 79。

⁶⁰ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 79。

⁶¹ 「以個人之創造性為基礎，藉求圓成人性，齊昇宇宙萬般生命，止於至善……實乃一套價值中心之本體論也，堪稱代表儒家哲學之最高巔峰成就，俱見易經。」方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 147。

（二）依存在需求而言：透過對「時間」觀念反思「宗教」於哲學時期潛在而實存之可能性

在中原地區由宗教時期進入哲學時代後，哲學家仍舊透過各種方式沉思宗教潛在而實存之功能，以避免形成理論對生命之消除，以及避免哲學思考陷入僵化即是原初儒學之重要工作；例如《論語·陽貨》中孔子感嘆「禮云禮云，玉帛云乎哉？」，其中對「禮」可能僵化的反省即是例證。在方先生理論中是透過相對於「空間化的時間」申論此哲學之重要任務，他認為亞里斯多德以來的時間觀念「害盡了歐洲人對於歷史觀念的形成」、「結果道德、美感、宗教、價值一概不要，導致了宗教和哲學的死亡」⁶²，以下說明之。

1. 重新反思傳統「空間性的時間」觀念：希臘人的時間是在空間基礎上，是為空間座標上的時間；儒家則視時間的本質在於變易，是生命性的時間觀

方先生認為在儒學中「時間之本質在於變易」，然而「時間之真性寓諸變，時間之條理會於通，時間之效能存乎久……凡此一切，皆時間變易之理論條件。」⁶³為區別中西之時間觀的不同，方先生又提到了羅素（B. A. W. Russell, 1872—1970），他說羅素認為「了解時間之不重要是為智慧之門」。為什麼以了解「時間」的不重要為智慧之門？因為希臘人把「時間」的體系轉變為「空間化」的體系，表面上看有過去、現在、未來的連續性，而這個過去、現在、未來，都可以化成「現在」的影像；即希臘人的「時間」是在「平面空間」之基礎上，是平面空間「座標軸」上的時間，事實上都是一種在「現在」被確定、被空間化的基礎下談過去、現在與未來的時間。

希臘人把真實的現在變成空間化的現在，這樣就便於把過去的影像納入了現在，把未來的影像也以前瞻的方式把它收到現在當中，然後以一個空間化的現在籠罩一切過去現在和未來。這就形成了支配整個西方對於時間觀念的思想，是一種時間的「直線進程」，以空間一條線來表現。⁶⁴此觀念害盡了歐洲人對於歷史觀念的形成。以為過去不重要，因為現在是過去的延續，因此現在才重要；在此觀點下未來亦只是一個前瞻的現在，並要求將實在存在必須化成一個現在的影像才能存在。因此西方的歷史哲學中的「時間」只是一個「直線的進程」，這是一個線性而非存在性

⁶² 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁163-164。

⁶³ 方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁147-148。

⁶⁴ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁162。

的歷程；**線性歷程是可量化的，因為是可量化的因此又是中性價值的**。此思想造成了近代科學一興起，馬上就要求道德中立、要求美學的中立，要求宗教中立。結果道德、美感、宗教、價值一概不要，導致了宗教和哲學的死亡，連講倫理學也只成了一個玩弄名詞的，只是講概念，而真正的道德精神，真正的價值卻喪失了。⁶⁵

方先生提出重新反思「時間」觀念的思考架構，其意義在於指出西方道德、美學的「中立」或「中性價值觀」導致宗教和哲學死亡的原因，在於希臘人把時間的體系化為空間的體系；如此一來即便仍有時間與空間之區分，但生命性的時間早已成為空間座標序列下的時間，僅是物理空間下的時間，而非以生命為基礎的時間，此即西方的時間觀。而《周易》的時間觀是以生命為基礎的，其中「生命性時間」的意義是大於「空間化之時間」的，原因在於生命乃為創造空間概念、創造所有文明之起點；或亦可視空間僅為生命展示其創造力之場域，即吾人可稱空間文明乃為時間性之生命運作之成果。這種缺失方先生認為西方在法國的柏格森，英國的懷德海之前，都未真正注重時間觀念，只從科學的觀點把宇宙任何現象，安排於空間的座標系統中，向前後左右發展也好，都只表現諸多空間的向度，都只是表現「並存的點」的空間關係，而沒有真正時間的先後。⁶⁶本文重視方先生提出「時間」觀念的原因，在於方先生透過西方方法論——重新反思「時間」觀念的思考架構，相當精確的指出原始儒家的宗教性，是如何透過與「時間」同等次的「生命」性之觀念，在從宗教時期發展至哲學時期的轉變中使哲學與宗教合一，⁶⁷將宗教性合理地保留在哲學的理論脈絡中。

2. 方先生認為原始儒家精神，是對「時間」的強調重於對「空間」的處理

方先生所謂原始儒家的精神，即透過對「時間」的強調重於對「空間」的處理而彰顯，其論點之根據源自《周易》特別是〈繫辭傳〉。他認為〈繫辭傳〉以「時間創造化育，生生不已」⁶⁸代表了儒家與孔子的精神。他指出孔子在後來被稱之為「聖

⁶⁵ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 163-164。

⁶⁶ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 133。

⁶⁷ 方先生多本著作中都推崇宗教與哲學合一的觀點，例如他說華嚴宗哲學「既為宗教又為哲學」。(方東美：《生生之德》，台北：黎明文化事業公司，1979，頁 345。)在另一本書又說宗教與哲學合一有如下作用：從下層世界可以超脫解放，上升到最高正覺世間的精神領域裡面去，而且又能深深地了解，絕不停滯在那個地方，還要回轉頭來了解現實世界裡面的一切，甚至于要想辦法來處理現實世界、拯救現實世界。」方東美：《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業公司，1981，頁 371。

⁶⁸ 方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 154-155。

之『時』者」，在《周易》中也屢言「時之義大矣哉」，即說明儒家處在任何時代都要把握時代精神，把一切活動皆投入「時間」之流中，看它如何發展與演變；亦因此重視（生命性的/迴旋的）時間之特性；也正因此相對於（西方）空間座標上的時間觀之差異，因此儒家的精神不易為近代西方所瞭解。⁶⁹方先生又舉管子的「輪轉而無窮」，暗示了春秋戰國時代對「時間」觀念的重視；方先生稱它為迴旋的時間觀念而不是直線的時間觀念，其特性在於關注其中之變化。他說只有所謂「變易」⁷⁰的方式才是一個創造的進程，它的立足點是現在，但要把過去的缺點淘汰，使得過去的優點集中在現在；然後以這個現在為一個跳板，再依據一種持續的創造過程，把現在轉變成為未來。如此就保持一種時間的持續性，一種歷史的持續性，然後才可以講創造。而這種進程所說明的時間是一個迴旋的結構，而不是直線的結構。這種迴旋結構的好處是，人在任何時間的段落都能夠含攝過去的元素，才不會成為一個貧乏的人，而是成為一個充實的人；能成為充實的人，方能以極大的創造力，由現在投射至未來。⁷¹

簡言之，在方先生觀念中「時間」是一迴旋的結構，而非直線的結構；時間非物理空間的時間，而是人類生命與創造力的代稱。方先生認為成周與春秋是中原地區之哲學時代來臨的兩大關鍵，其所以能由神權時代過度至哲學時期，在於周公、孔子兩哲學家都能真正地把握歷史，把歷史上一切秘密展開在與「生命」同等次的「時間」之流中，而非「空間性時間」中。進而使「宇宙與個人互逆雙運，和合無間」，在此特殊的「時間觀」中，方真能完成儒家「天人合德論」，這才是原始儒家的精神。⁷²其中彰顯了「保持時間的持續性」與「歷史的持續性」的觀念，即是方先生透過《周易》觀察原始儒家的重要意義。

⁶⁹ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁133。

⁷⁰ 「變易」即是儒家「時間」觀的本質，方先生認為他提出時間本質的探討，乃為求彰顯大易之形上學意涵；並據此而提出「生之理、旁通之理、化育之理、創造生命之理」等有關易經哲學之四大原理。方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁147-156。

⁷¹ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁165-166。

⁷² 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁133-134。「宇宙與個人互逆雙運，和合無間」見方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁160。

三、綜合評論

方先生論原始儒學發展原則在於觀察一民族創造能力的存續與否，亦在此原則下論述其進步與倒退兩種現象；我們先觀察方先生歸納出的兩種發展類型，再做綜合之評論。

（一）原始儒家所代表之中原文明的進展

方先生認為原始儒家的進展在逐漸萌芽的哲學宇宙論方面，乃至於生命哲學方面顯現出來，好似一切都在自然性之光的照耀之下；在這方面看來紀元前十一世紀的商周之際就出現出一個中國的理性文化初期，我們稱之為「早熟的中國文化」，宇宙的秘密好像都在理性之光下被揭開來了。⁷³方先生認為這種早熟的中國文化的形成最具體地發展即是哲學革命與道德革命，這是以孔孟為代表的；當時的儒家首先把古代散亂的典籍重行整理，成詩三百、尚書百篇，進而述作春秋以挽回古代政治崩潰的命運。然後以唐虞三代之堯舜禹湯文武周公為典型，形成儒家思想的倫理文化，並以此來維繫人心，這就是儒家復古的一面。但靠復古的一面還不夠，於是有精神上的重新創新，即所謂的《周易》。在《周易》中發現宇宙的秘密即是 **power of Cosmic creation**，自天地說到人，其中人乃承受了宇宙創造之衝動，透過衝動中特殊的「生命性之時間觀」，再為人類開出一 **creative aspect of life**，成為儒家思想中創新的一面。⁷⁴即方先生強調《周易》與孔子詮釋之創造力，認為從原始儒家看就是能夠直透宇宙大化流行的創造力；把個人的生命當作中心，再貫徹到宇宙的一切神奇奧妙中，如此才能形成中國有創造性的思想家，⁷⁵此即方先生所謂早熟的中國文化之成因。

（二）漢儒所代表的中原文明之倒退

方先生認為原始儒家在戰國有了變化，即就五行方面說；最初是從紀元前十一世紀追溯到紀元前二十三世紀這一千多年之間，然後歷經成周、春秋、戰國、秦漢的演變。特別在戰國與當時流行的陰陽家結合，陰陽思想逐漸滲透到儒學裏形成漢

⁷³ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 90。

⁷⁴ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 82。

⁷⁵ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 11。

代陽儒陰雜，腐蝕儒家哲學之複雜狀態。⁷⁶又如董仲舒不接受《周易》系統回到《尚書》系統，彼言道：「道之大源出於天，天不變，道亦不變」，講永恆，抬出一個歷史上的威權認為永恆不變。方先生對此加以批判，認為從漢代起一直到今天思考只向永恆一方面看，不曉得人類生活是不斷地革新、創造，人類的社會組織不斷地擴大和變遷。如此把孔子的思想當作復古，是完全對《周易》這部書沒有體會。⁷⁷簡言之，如以方先生強調《周易》與孔子詮釋之創造力為標準，董仲舒等儒者的保守觀點，即由於其思想較缺乏創造力，故被方先生視為代表文明之倒退。

（三）綜合評論

本文認為方先生重視原始儒家與強調詮釋之創造力，以《周易》發展為文明之進步，批評董仲舒等儒者的觀點代表中原文明之倒退，其方向基本上是正確的，但以下仍有兩點筆者補充的看法：

首先，原始儒家之精神在於理解人類之創造力應包含「合理性」與「宗教性」等面向；同時應避免在進入哲學時期後，即因特顯「合理化之要求」的價值觀而消除了人性中亦深具「宗教性需求」的可能性。本文認為方先生所以重視時間、重視生命存在，以及強調儒家創造力；此諸項要點實皆為同一等次觀念，皆是強調避免在哲學時期來臨後特重空間性、可檢證性理論，因而輕忽了時間性、宗教性的存在意義。如此即使人的創造性有所偏頗，進而消除了原本哲學家希望能透過某種哲學論述型態，彌補原初之神話與宗教所處理的人性需求中之功能。

其次，我們應再思考方先生為何視道德、生命、時間、創造力與宗教性為同等次之觀念。⁷⁸本文認為其原因有二：第一是文化背景，即由於中國哲學特重道德與價值的特性，促使吾人反思中國人追求的目標到底是知識與理論，或是生命與修養。從歷史發展特徵看，儒道佛三家皆特重工夫論的特性，使我們發覺此民族之內在價

⁷⁶ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 89。此外，方先生亦稱漢儒為第三期儒家，他說：「漢儒固可列為儒家之第三期，聊充附屬耳。良以其陽儒陰雜，經生煩屑……姑置之弗論可也。」方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 58。

⁷⁷ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 152-153。

⁷⁸ 方先生說：「一言以蔽之，上天之光明神力貫注人性，乃成就其內在的本來偉大，天德下貫，人德內充生故。余謂中國之人文主義，既為一種哲學統觀，復深具宗教根本意涵，其精義在是矣！」方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁 105。

值強調對自我生命的處理，⁷⁹因此其延伸而有者則是一種對深度生命的中和情感之追求；又此種追求外顯之表現，其中與個人相關者即是創造力與道德實踐，與群體相關者則是治國與平天下之理想。第二則是個人主觀上對哲學的定位，即在方先生長期浸潤中西哲學後，方先生認為僅重視邏輯思考有其弊端，特別是前述將「生命性時間」誤解為「空間性時間」的問題，將形成對中國哲學發展之窄化。因此，他方推崇原始儒學中美善合一的特性，並提醒吾人透過「哲學的制定」反思宗教時代進入哲學時代的意義，反省哲學對推動時代變革之真正功能；即以此宏觀的方式定義哲學，反對哲學潮流傾向特重知識，故其視周公與孔子的貢獻為一種道德的革命與哲學的革命。並指出成周之際的哲學意義主要在於其對神話與宗教的「正面處理」將其保留於原始儒家哲學中，而非「加以消除」。即是基於完善人性對宗教與哲學兩者的需求，進而方透過當時以「禮樂文化」為中心的哲學，而將藝術、道德、宗教三者，合一於原始儒學的詩教、禮教與樂教中，使先秦儒學充滿活力，持續影響往後兩千多年儒學的進展。

四、結語

方先生對原始儒家宗教性的研究，本文認為有下列五項意義與價值：

第一，方法論的啟示。方先生在探討原始儒家時並非僅是訓詁與考據，除了字源學方法外，方先生對神話、理性宗教與哲學的區別，以及對《周易》之圖騰意義的分析，皆彰顯了目前在中國哲學的研究上較少使用之哲學人類學方法的價值與重要性。此外，他提出「哲學的制定」(philosophical enactment)以反思宗教時代進入哲學時代時，哲學家的任務是非常重要的；但由於此方法需以歷史宏觀為基礎，是故運用困難同時亦不易掌握其精神。其中之要領在於能夠觀察哲學家（原始儒家）如何能把宗教世界轉變成為哲學世界，並把宗教人轉變成為理性人的思想範疇轉換之運作歷程。具體而言，即是能觀察周公如何能對商代之宗教加以轉化，或者思考為何孔子在哲學時代開始後，需以倫理統合哲學與宗教，最後又能以此哲學

⁷⁹ 此種強調對生命的處理與重視者，即是設法令生命整體活起來的思考方向，故而將視生命、時間、創造力與宗教性為同一等次之哲學觀念。如劉岳兵指出：「真正的宗教精神是活的精神，一切語言文字都難以闡釋，唯有通過實際的精神修養及躬行實踐的修習工夫，才能把那個不可思議的境界彰顯出來。」劉岳兵：〈方東美的哲學意境〉，《南開學報》，1997年第1期，頁37。

成果對中國文化影響深遠的背景；即「哲學制定」的內涵是一探討時代轉折的觀察機制，亦是研究原始儒家相當重要的方法論。

第二，對文本的選擇及刪除附會思想之啟示。《尚書·洪範》與《周易》之儒家注本是方先生研究原始儒家的主要文本，《詩經》、《周禮》與《禮記》則為輔助，其選擇自有其成熟的學問基礎做為保障；然而我們驚訝的是其如何透過此二吾人早已熟悉的文本分判與觀察儒學之進展與衰退，以及把握其中哲學與宗教原本合一之特性。其中方先生經由「升中於天」對〈洪範〉的分析、區分象數與卦爻辭來看《周易》，最終能形成判斷標準刪除歷代附會《周易》的思想，即是重要案例；其中彰顯十翼中代表生命之創造精神，強調透過存在的判斷力判讀文本價值，進而洞察文本時代意義而做出對文本的歷史性選擇，是一非常值得吾人學習的精神。

第三、對理性與哲學掛帥之省思。哲學研究者常以理性思考為首要原則，一味追求合理化的價值觀；但方先生提醒我們，真正的哲學家如果不同時具備宗教家的身份，則他只以哲學家的身份去談宗教，一定是外行。世界上的大哲學家往往是雙重身身份，就是兼具了宗教家與哲學家的身份。所以，假使一個哲學家忘記自己還應該有宗教家的身份，就只能形成世俗的哲學，只承認世俗的世界。⁸⁰本文認為此種趨勢在當代重科技的價值下其轉變有實際的困難，然而亦應在原始儒家在歷史上確實曾發揮其統合理性與神話的考量下，重新思考方先生提出儒家學問應能統合哲學與宗教兩範疇的可能性，並檢視兩者合一的可能目標。

第四、把握哲學與宗教合一之特性。從方先生的觀點看，孔子雖然是理性主義的哲學家，但他對於原本宗教上的神秘經驗頗能體會；他並以孔子說「祭如在，祭神如神在」，從這句一話區分孔子與宋儒的不同。宋儒所謂「對越在天」是一抽象的舉動，表示天高高在上，並不在人之前後左右；而孔子所知之祭祀，卻不把天推得很高遠，在祭祀時神就在你面前，在你內心。⁸¹在此生命體驗中，我們認為方先生強調的原始儒家之哲學與宗教合一可從兩方面理解，如依歷史進展而言，原始儒家確實使中原文明從宗教時代進入哲學時代，但根源上兩者是同一的。如依哲學觀察到人性對宗教之永恆需求言，原始儒家深切理解其必須以各種方式尋求能統合道德、藝術與宗教三者之哲學體系，追求美善之合一以滿足人性的深度需求。本文認為主要是根據人性對宗教之需求，方先生才強調的儒學中應有宗教性；同時為說明原始儒家對上述三者統合之歷程，方先生特別重新反思了「時間」觀念，透過對「時

⁸⁰ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 102-121。

⁸¹ 方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983，頁 118。

間」即變易與「變易」即生命的定位，反省「空間性時間」，並強調「生命性時間」之重要。並依此而統合道德、藝術與宗教，試圖彌補西方希臘以來線性的「空間性時間」發展的狀態，以原始儒家之信念重新定位現代儒學的發展方向。

第五、觀察儒學進展或衰退指標之建立。衡量儒學興衰指標之建立乃一龐大任務，若非方先生學貫中西博學多聞，常人實難以勝任；方先生提出的指標是一理論能否發揮民族的創造能力，能否統合哲學與宗教需求兩者。例如他即以此分判《尚書》重視的「永恆」價值，以及《周易》強調「時間」價值的意義；並據此而指出何者為「早熟的中國文化」，以及兩漢之際陽儒陰雜腐蝕儒家哲學之複雜狀態。後來宋明儒家對陽儒陰釋的批評亦是繼承此一傳統，可見方先生認為在儒家歷史變化中「分判」其進展或衰退，亦是儒學現代化時必要的目標。

總之，本文分析了方先生對原始儒家之研究，透過「哲學制定」、「時間」、「生命」與「創造力」等概念，彰顯了原始儒家將中原文明由宗教時期推進至哲學時代的意義；同時我們亦理解原始儒家基本上是透過倫理實踐，透過終身追求仁的信念，以統合了神聖世界與世俗世界，並在哲學時代中保有其宗教性的原初基礎。即神話與理性、人文與宗教並不必然相衝突，儒學中之宗教性在哲學時代來臨後，仍可透過踐仁知天的努力存在於儒者的追求中。其中最關鍵者在於應理解方先生對「空間性時間」與「生命性時間」兩者的重新定位，並於理解其透過「哲學制定」方法觀察由宗教至哲學時期，儒家「道德革命」於中原文明進展中之意義，此亦其特重原始儒家之理論價值的原因。

參考文獻

（依姓氏筆畫次序）

《尚書》，《斷句十三經經文》，台北：臺灣開明書店，1991。

《周易》，《斷句十三經經文》，台北：臺灣開明書店，1991。

《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

方東美：《生命理想與文化類型》，中國廣播電視出版社，1992。

方東美：《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984。

方東美：《方東美演講集》，台北：黎明文化事業公司，1993。

方東美：《生生之德》，台北：黎明文化事業公司，1979。

方東美：《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1983。

- 方東美：《華嚴宗哲學》，台北：黎明文化事業公司，1981。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，台北，台灣學生書局，1990。
- 余秉頤：〈方東美對原始儒家、道家哲學的闡釋〉，《江淮論壇》，2001 年 06 期。
- 余秉頤：〈評方東美的比較文化學〉，《學術界》，2003 年 04 期。
- 余秉頤：〈方東美的哲學觀〉，《學術界》，1995 年第 2 期。
- 李明輝：《當代儒學之自我轉化》，台北：中央研究院中國文哲研究所，1984。
- 杜普瑞（Louis Dupré）：《人的宗教向度》，台北，幼獅文化事業，1986。
- 杜維明：《論儒學的宗教性：對中庸的現代詮釋》，湖北：武漢大學出版社，1999。
- 保羅·里格耳（Paul Ricoeur）：《惡的象徵》，台北：桂冠出版社，1992。
- 胡治洪：〈原始儒家德性政治思想的遮蔽與重光〉，《孔子研究》，2007.1。
- 胡軍：〈也論方東美哲學思想的儒家精神〉，《中國哲學史》，2001 年 4 期。
- 胡軍：〈方東美哲學思想的道家精神〉，《中國哲學史》，2000 年 1 期。
- 凱倫·阿姆斯壯（Armstrong, Karen）：《神話簡史》，台北：大塊文化出版，2005。
- 凱倫·阿姆斯壯（Karen Armstrong）：《神的歷史》，台北：立緒文化，1997。
- 彭國翔：《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，北京：北京大學出版社，2007。
- 賀麟：《當代中國哲學》，台北：宗青圖書出版公司，1978。
- 項退結：〈當代中國哲學的特色與內容〉，《中國人的路》，台北：東大圖書，1988。
- 黃信二：〈在儒學與宗教之間：論以人象天之哲學意涵〉，《哲學與文化》，第 408 期，2008.5。
- 黃信二：〈論儒學之宗教性：以唐君毅、牟宗三先生為例的思考〉，《哲學與文化》，第 423 期，2009.8。
- 楊高男：〈原始儒家倫理政治的理論特質〉，《湖湘論壇》，2007.2。
- 楊高男：〈原始儒家倫理政治的理論創設〉，《雲南社會科學》，2006.1。
- 劉岳兵：〈方東美的哲學意境〉，《南開學報》，1997 年第 1 期。
- 鄭臣：〈原始儒家的內聖外王之道〉，《聊城大學學報（社會科學版）》，2007.1。
- 默西亞·埃里亞德（Mircea Eliade）：《世界宗教理念史》（卷二），台北：商周出版，2001。
- 默西亞·埃里亞德：《世界宗教理念史》（卷二），台北：商周出版，2001。
- 羅義俊編：《評新儒家》，上海：上海人民出版社，1989。
- 《大英百科全書》「宗教」條目。2010 年；擷取日期：2010/8/20
- <<http://0-daying.wordpress.com.cylis.lib.cycu.edu.tw/content.aspx?id=063010>>

On Religiousness of Primitive Confucianism: A Case Study of the view of Dr. Fang Tung-mei

Huang, Hsin-Er

Associate Professor, Center for General Education, Chung Yuan Christian University

Abstract: An important characteristic of human civilization is from mythology, religion, into the period of philosophy time. The change of civilization represents the development of rational thought in human. However, if the original is barbaric? The shift of civilization from mythology toward philosophy, whether it means philosophy principles of reason that is against religion? This article will through Dr. Fang Tung-mei's view to explain the following two statements: First, why the primitive Confucian emphasizes creativity through the "Book of Changes"? Why the features of creativity go throughout the two periods? Second, we will point out the relationship between philosophy and religion; and analyze why the rational characteristics reverting to religious still exist during the pre-Qin Dynasty philosophy period. It means after the civilization of the rational philosophy times, the philosophers still have to follow the human nature to expose the truth — the state of the religious be needed and actual exist in potential conditions. In addition, Fang's philosophy methods, such as a critical explanation of a passage of literature, philosophical enactment, and philosophical anthropology, is also worth us follow and studying.

Key Terms: Fang Tung-mei, primitive Confucian, philosophical enactment, religiousness