



## 基督宗教哲学与中国哲学的会通——罗光的“生命哲学”

2006年3月3日

来源:维真学刊

作者:耿开君

### 作者其他文章

暂无

栏目广告6, 生成文

件 HTDOCS/NEWXX9. HTM 备用,

台湾新士林哲学是二十世纪中国哲学史众多流派中风格独具的一支。我们有理由说：二十世纪中国哲学史就是一部受西学刺激的中西哲学比较与融合史。那么，台湾新士林哲学的独特之处就在于它特有的中西融合方式。那就是包容了基督宗教的有神论信仰立场、士林哲学传统、对先秦天命观的独特开掘、对传统中国哲学所进行的古典理性的贯注，以及面对现代性所持的超越的、开放的、本位的人文主义精神，等等。台湾新士林哲学为现代汉语学术贡献了一种植根于本土的基督宗教本位价值阐释体系，也贡献了一种不论是传统中国哲学还是现代汉语学术中其它学术流派都没有的学术规范——以汉语言说的，来自于西方中世纪学院传统的学术规范。

在具体的学术建构上，主要体现之一为台湾新士林哲学以古典形上学传统对传统中国哲学所进行的创造性转化，其中罗光主教的“生命哲学”体系最具代表性。所谓“古典形上学”，就是指发端于古希腊亚里士多德（Aristotle）、集大成于中世纪圣托马斯（St. Thomas Aquinas）的形上学说理体系，其中主要的两个因素是：形上学的本体，形上学的论说逻辑。这二者相互关联，并可以从西语的独特语言构造上得到解释。存有的观念和存有的逻辑，在传统中国哲学中是缺乏的，传统中国哲学中既没有“存有”的词源与词形的演化，亦无由此而来的“主谓（subject-predicate）——因果”说理逻辑体系；前者使传统中国哲学中没有形上学的、概念形式的“上帝之名”，后者使传统中国哲学的说理体系中没有逻辑化的超越之链——人世的一端它没有实现“个体”（以及“位格”、“物”等）的观念，超越的一端它没有通达“终极原因”、神或上帝的逻辑结论。以罗光为代表的台湾新士林哲学所做的一个重要工作正是为中国文化中注入这种古典理性，重构传统中国哲学，建立中国式的形上学（Metaphysical Philosophy of Life），按照托马斯主义传统，从理性一路实现对位格之神与位格之人的认识。

以罗光主教为代表的台湾新士林哲学在本体与形上学的逻辑两方面都对传统中国哲学进行了创造性的诠释，本文在这里侧重讨论罗光“生命哲学”在后一方面的工作。

由“生化”到“生成”：对传统中国哲学形上逻辑的再造

### 1、中西哲学生成原理的差异：“生化”与“生成”

亚里士多德形上学的根本任务是研究“存有之为存有”——形上学意义的万物之根本原因（第一哲学），具体论述的则应是存有与万物的关系；也正基于此，亚里士多德不满意巴门尼德（Parmenides）的存有论或柏拉图的理念论，而要发展出一套“实体学”ousiology，使至为抽象的“存有”变得具体起来。亚里士多德形上学的丰富性就表现为对生成原理的构造和阐述上。托马斯·阿奎纳继承了亚里士多德的这些形上学方法，但又以“存有与本质”之辩给以发展：“存有”esse作为“推动者”同时也被赋予真、善、美等

超越特性，在形上学中建立了“上帝之名”，生成与变动的因果链条也同时成为类比的价值等级链条。另外，士林哲学还特别重视单体（即个体）成因问题，以便建立个体与终极超越者的生成和类比关系。

相对比较，传统中国哲学的生成原理则大不相同。除了在语言方面汉语从未有过西语系词（copula）的那一系列演化之外，从万物原因方面来看，传统中国哲学虽有根本原因的意识，如：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《道德经》42章）“物由道得其德而生”（《庄子，天地》），“故元者为万物之本，而人之在焉”（董仲舒《春秋繁露·玉英》）等等，但传统中国哲学的“原因”既不同于米利都（milegian school）学派的“本原”arche，也不同于亚里士多德的“原因”aitia。对生成活动中原因的考察，必须联系到“物”的观念，因为，生成活动最后必然要体现在具体、现实的成果上——物。以中西比较的观点来看，从中国哲学对“物”的态度，就可以发现两种哲学的差别。

西语“物”（thing）的原始意义是“聚集”Versammlung：“它们指称每一种人以任何一种方式关心的、关涉的东西，每一种相应地处于言谈中的东西。”拉丁哲学的“物”（res）演变为与人（主体）相对意义上的“物”——存有者（ens）意义上的“客体”了。撇开海德格尔（M. Heidegger）贬抑性的论说来看，也正是由于“物”成为“存有者”，古典形上学才能成立，即，才有可能以理性的方式（如古典逻辑）建立一个以“物”作为最后成果的因果生成系列。否则，不是“超形上学”，就是“前形上学”。

汉语所使用的“物”一字，《说文》：“‘物’，万物也。牛为大物，天地之数，起于牵牛，故从牛。”段注曰：“牛为大物，故物从牛。”王国维《释物》从卜辞得出结论说：“物本杂色牛之名，后推之以名杂帛。”“物”另有一些较古的用法（旗、人、神灵精怪等）也都是与形象的描述有关。总的看来，“物”字也正像其它名词性的汉字那样，是起源于象形，以形色之状来标识中国古人所认的“物”。形色之状的“物”不会发展出“本质”之类的所指来，或成为与人相对的“客体”意义的“物”。这种用法上的“物”，没有“本质”、“是这个”的判断义，而常有“二气五行”、“凝聚造作”的所指如程颐说：“凡眼前无非是物，物物皆有理，如火之所以热，水之所以寒；至于君臣父子间，皆是理。（《语录》十九）所以，“物”被淹没在同一的大化流行之理中，而丧失了自己的一物之为一物的“个性”：“一物之理即万物之理，一日之运即一岁之运。”（《语录》二上）在传统中国哲学中，“物”一词不仅仅用于“物，万物也”的意义上，它更被用在与人密切相关的“事”上，特别是在宋明理学那里，如王守仁说：“意之本体便是知，意之所在便是物，如意在于事亲即事亲便是一物，意在于事君即事君便是一物，意在于仁民爱物便是一物，意在于视听言动便是一物。”（《传习录》上）

这种“物”的观念，与传统中国哲学的变化、运动——“大化流行”、“反复”、“两一”之变——是一致的，运动和变化最后不能落实到一具体现实的成果上，即，不会生成“是这个quod est，也就是没有“本质”的形成原理，所谓的“单体”也就无从谈起。总之，传统中国哲学讲的是“生化”而非“生成”。

以上的中西哲学的冲突，正是台湾新士林哲学所要解决的问题。

## 2、生命哲学的转化：由“生化”到“生成”

在罗光的生命哲学体系中有一个传统中国哲学没有的创造性用语——创生力，它在罗光生命哲学体系中的位置举足轻重，主要原因就在于它是解决传统中国哲学的根本“生成”问题。罗光在对传统中国哲学本体观念的诠释中，已经通过“有——在——变——生”这个创造性诠释把中国哲学原有的“自然而生”的“生生”置于“存有”（罗光所谓“有”）之后了，“存有”esse具有使潜能成为现实的创造力量。如果说这种诠释是对中国文化中“上帝之名”的本体论证明，那么，对中国文化中“上帝之名”的宇宙论证明则是“创生力”概念的提出。

中国文化中一直讲“生生”，西方哲学中也讲“生命哲学”。从本体方面讲，西方哲学对“生命”总持一种“力”或“原因”的看法。类似地，罗光认为：“有生物的动和变都发自生命，是生命力使动，没有生命，即停止一切动作。无生物没有生命，便不能有动作。”生命是“生命力”，“动力因”，即，在中国

哲学所体验和描述的生生大化流行世界中，内在的是一种“力”的流行——没有“力”，怎会有运动和变化呢？这是罗光哲学预设的发问模式。实际上，罗光的发问模式还有更进一步的预设，即他对“变”的理解。传统中国哲学对“变”的描述停留在一个平面的水平上，即停留在“反覆”循环的大化之流中，变化就是实在本身。《易经》讲变，其中阴阳变化过程就是“消息盈虚”、“反覆其道”。老子《道德经》说得更明确：“大曰逝，逝曰远，远曰返。”（25章）等等。因为没有“物”res的观念，中国哲学的这种“变”就“化”讲“化”，只有“化”之“理”，而无“化”之“物”。罗光所说的“变”则是士林哲学立场的，托马斯说：“一事物只要是现实的，它就在运动。运动不外是事物从潜能性到现实性的转化，除了受某一个现实事物的影响，决不能从潜能性变为现实性。”罗光的解释也同样：“我们研究变易，是研究变易的动作，就动作说，变易必须有三点不可缺的要件：一、起点；二、终点；三、动因。”“起点”就是“能”，“终点”就是“成”、“实现”，而这一切的变动者则是某种“力”在罗光看来，中国哲学在“变”的问题上缺乏了本体论，例如朱熹的理气论。这样，由对“变”的观察就已经包含了对“变”之原因（生成的原因）的暗示。

罗光称生生之流的内在自力为：创生力。这里，不仅要以“创生”区别于“创造”，同时也以一个“创”字指向了他的下一个用语——创造力（及创造主）。创生力就是生命力的别名，中国哲学中的生生大化之流是不可分割的，而创生力，在罗光看来，也是一个整体，其本体就是整个宇宙，而不能理解成一个类似物理学的那种力。这样就有了罗光关于创生力的下一个命题：“创生力的质内有理，为宇宙万物之理。”罗光把这个“理”看作是宋明理学所说的“理”，也是宇宙万物的究竟、阴阳之道之所以然。以士林哲学语言解释就是：“创生力之理是能”，即还不是现实之物，但它（潜能）是积极的可能性，“万物之理潜藏在创生力的质中，创生力不停地行动，使创生力之质变化，变化而继续化生万物。”这样，罗光就是把生命力——创生力作为本体（质）谈论而与作为“在”的“生命”（成）有所分别了。经过这一番诠释，“生生大化之流”不仅成为“创生力”，而且是有“体”、有“质”、有“理”的“本体”。

以士林哲学的眼光，处处可以发现传统中国哲学的“不发问”，例如是什么使理与气结合呢？理与气的原因又是什么呢？等等。生命哲学的创生力就是有原因的，这个原因可从两方面理解：1、创生力先是变易，其次它的由能到成的变化只是可能性到现实性的过程，创生力是宇宙整体（本体），它的能到成都是在这整体内的“生成”或“造”，但它不是创造。2、对于创生力本身，以及它所包含的质与理，按因果律（无限不可推），也应有一原因。综上两点，按照西方古典形上学的逻辑，就必然导致对一绝对者的需求，这就是创造力。

创造力属于创造主（“天主”的别称），按照士林哲学的形上学原理，这个纯粹的“力”就是纯粹的“成”（Pure Act），即“纯存有”esse，是自有的存者ens a se，不含潜能。这里，罗光非常明确地把创造主与传统中国哲学的终极本体区分开来——它不是“道”（老子），不是“太极”（儒家），也不是“太虚之气”（张载），根本原因在于：“道”、“太极”和“太虚之气”等都不是“自有实体”，而是内在于万物之内的本体。创造主却是绝对超越宇宙之上，他不在时空之内。创造主的创造是“无中生有”，像旧约圣经所说的，以“言”logos“说”出万物。因此，支配运作着我们这个世界的“生生之理——创生力”来自于一个完全外在的、全能的、完善的力量。理性的界限也只能到此了，“生命哲学”对上帝的论证到此实现并结束。

罗光“生命哲学”对“创生力”与“创造力”的设置，既是对传统中国哲学形上逻辑的重构，也是托马斯证明上帝的方法在中国哲学中的实践。罗光首先把传统中国哲学纳入了对原因的追问中，从而把“生生”转化为“创生力”，以“力”作为对传统中国哲学实体的概括。中国哲学的“生化之流”由此而成了一种有限，那么就有了对无限者的追求，首要的是“推动者”和“成因”的追求——如同托马斯上帝论证的第一路与第二路那样；创生力作为生生世界之理，它也必有赖以所成者，而且它在其中运化的物承受的是创生而非创造，这必然导致最初成因的必然存在，如圣托马斯所言：“这个最初的成因，大家都称为上帝。”

由“理气论”到“个体（单体）成因论”

创造力与创生力是为追究“第一原因”而设，然后，就该追问具体的“物”是如何生成的了——正像我们

已经分析过的中西“物”之观念的差别——这同样面临着中西哲学的尖锐冲突：生化与生成的区别在此表现为怎样看待传统中国哲学中的“个体”观念。个体（或单体）成因问题是台湾新士林哲学中西融合工作中最重要的问题之一，甚至也可以说是面对中西差别的现代中国哲学中的一个重要的问题。罗光主教的生命哲学关于单体成因的论述，仍然是最具代表性的。

## 1、西方士林哲学的单体成因论

西方古典形上学的代表士林哲学在这一问题上应该列出这样几个词：个体individuum、物res、实体substantia、本质essentia及是这个quodest、存在者ens。这些词的意义是由西方哲学的根本问题——存有问题（包括西语系词的变化形式）——所决定的。在不定式及动名词的存有形成以后，“存有者”在形上学中占有至为重要的地位，它是对对象之最先的确定性判断，拉丁哲学继承亚里士多德而又发展出一套对具体的存有者进行判断的语词及辨析方式，其中心是“存有与本质”的辨析。

个体的拉丁语词是individuum，意为“未分者”，指某一具体的整体（one unit），任何分割都会使其丧失个性，或者说是“一个具有无可共有之特性的本质之具体携有者。”我们上面所说的“存有者”、“实体”、“本质”等词都具有抽象性，它们的最具体限定就是“个体”。个体的限定，或者说个体的成因，是在其“是这个”（形式）基础之上的质料之限定所造成，“质料是个别化的差别”。但是对于具有共相特征的“本质”（或形式）及无差别性的质料，个体性仍然不能产生，托马斯提出“量印元质”*materia signata quantitae*来解决这个问题，即：“应该说，质料并非量的多样性原理，除非质料被分作许多部分，并在每个部分中接受同样的物性（比例）作为其形式，从而构成许多同样的个体。然而，如果不先预设量，质料是不能被分割的，因为，若缺少这个量，每一个实体都将是不可分辨的。这就是为什么同种之物的多样分别性的第一原因是量的理由。”托马斯的这个说法并不能使人满意，正如柯普斯顿（F. Copleston）所说，是源自于亚里士多德思想中的柏拉图痕迹。

罗光也同样不满意托马斯的说法，他更赞成方济会派（St. Franciscan）主张。关于方济会派的理论，以代表人物波那文都（St. Bonaventura）为例，众所周知，他与圣托马斯不同，走的是柏拉图、奥古斯丁的路线，坚持“原型论”（hylemorphism）和灵魂实体论，对于单体成因问题，他认为单体的个别性不是来自“量印元质”，而是由上帝直接从他的原型造出。罗光即是接受了波那文都的这种思想：天主造人，不是造一个抽象共相的灵魂，而是造这个人的实际具体的灵魂。

在这个会通融合的结论之上，再来看传统中国哲学的单体成因问题。

## 2、传统中国哲学中的单体成因问题

对于罗光来说，他认为朱熹“理一分殊”论就是中国哲学中对单体成因问题的具体论述。罗光把“理”与“气”当作形式（Forma）与质料（Materia），即认为朱熹的形上学都是从“本体”意义上讲的。据托马斯的形上学原理，形式与质料的结合是在实体层次上的结合，二者结成“性”（本质），“性”再与“在”（存在）结成实际的物。因为罗光还要讲“生生”，“生生”既有“理”，也有“在”，它最后使形上之“性”实现为实际的物。罗光给出朱熹的本体论是：

理——性

物

气——形

托马斯的本体论是：

元形

性

元质  
物  
存在

可见这二者之间的“本体结构”相似而又不同。由此也可看出，朱熹本体论中的“物”字，罗光是把它作为“本体”substantia来看了，而圣托马斯的那个“物”字，罗光是把它作为一“实有”，即res。就物的个性来讲，二者的对照是：“圣托马斯的本体论所讲的存在，带来‘量’和‘质’的个性，因为具体的物，除公共的物性外，尚具有个性。朱熹的本体论的气，带来物的个性，个性由金、木、水、火、土‘五行’而结成。五行，朱熹称为质，质由气而成。”

这里，罗光对“理”、“气”与“性”及“物”的使用，因与亚里士多德哲学和托马斯哲学相比较而颇不易分辨。在罗光所给出的朱熹的本体论图解中，按他所说，“理”为元形，那么在西方哲学的用法上，“理”作为“性”就是在亚里士多德意义上的使用，而不是托马斯意义上的使用，因为按托马斯的使用应是“理”与“气”的结合才是“性”；与此一致，罗光也正是把“气”作为元质，同时把“理”与“气”的结合看作是“本体”substantia；这样，按亚里士多德哲学，罗光图中的朱熹之“物”就不能分辨至“个体”的程度，因为亚里士多德哲学中个体成因问题存在着不足，直到托马斯的“量印元质”甚至罗光的“天命”才在解释上更趋圆满。

而在罗光所给出的托马斯本体论图中，形式与质料构成性，性与在再构成“物”，这个“物”就不是“本体”substantia，而是res甚至individuum了，因为在“存在”中有量与质，能够形成“量印元质”，或能够使个性终于实现为现实之物，则士林哲学意义的“个体”就可形成了。所以，上面两图中两个“物”字所指实非一“物”。

至此，当我们再以“单体成因”来问朱熹之理气论时，答案就已开始隐约显现了：朱熹的理与气只能构成到亚里士多德的“本体”层次，所以就面临着与亚里士多德同样的困境——质料的差别或个别问题，即罗光所说：“门生问他（朱熹）：气怎么受限制呢？他便无法作答了。”这个答案可以说是经过罗光的诠释之后（罗光的那两个图解）显现的，而作为传统中国哲学本身也确实包含这个倾向。对于前者，罗光没有有意地作出那种分辨，罗光是从朱熹哲学内部直接分析个体成因问题从而评论朱熹哲学之得失的。

首先关于作为太极的那个“理”，罗光肯定朱熹是主张“理气相即”的，“理在气先”则只在理论抽象方面说，太极为‘理之极至’。然后，对于万物来说即是“理一而殊”，此处的“殊”罗光说是“物类的分殊”，是理限制气。而物类之理的差别（限制）则来自于“天命”，即《中庸》所说：“天命之谓性”，性也就是物种之理。

物种之理已经找到原因了，那么具体实际之物的原因又来自哪里呢？即“实际单体”的成因是什么呢？在这个问题上，罗光不满意朱熹的“理气清浊”、“气质之性”的说法，认为：一、朱熹的“气限制理”、“理限制气”的理论有矛盾，也不成立；二、单体之气的差别原因缺少说明。

从以上罗光对中西哲学史上个体成因论的讨论，可以看出他是从两个基本方面来进行分析的：一是个体在存有本体层次上，即在有无意义上来说；一是在个体的具体实际生成方面。前者包括理、共相或类、个性，后者包括性与在、形式与质料的限制关系。前者是名词性的，后者是动词性的。这种“前设”也是罗光生命哲学单体成因论的基本框架。

以这种方式来观朱熹的理气论，就又遇到了传统中国哲学与西方哲学相比较时的一个根本性不同：在传统中国哲学中是没有存有本体与存有逻辑之分别的，对于朱熹的理气来说，就是：“理”既不能说是共相、本体，也不能说是单纯的存有之分疏（存有的逻辑）。所以，按朱熹理气论，他的对门生问题的“无法作答”或最终没有形成中国式的单体成因论，是必然的，也是自然而然的。

那么我们最后来看罗光生命哲学的单体成因论。

### 3、生命哲学的单体成因论

罗光生命哲学最后的单体成因论，应该说是会通中西哲学的结果，而不仅仅是以西方中世纪士林哲学来诠释传统中国哲学，这表现在对中国哲学的形上学逻辑的重构和对托马斯、方济会派传统士林哲学的“存在”观念以“生命”所作的丰富，也即前文所说的“创造力/创生力”及“在——生”会通原则进一步在单体成因问题上的贯彻。

按罗光的理论，天主首先从无造有，他造出：理（太极、名词性的“有”），物类之理（共相），个性（按他的肖像造出的灵魂），当然他也从空中造出气或质料来。其中，个性，是已有限制的元形，限制直接来自天主的意志，而非来自质料或量印元质。对于单体成因问题，之后的问题就是：天主所造的个性（还有物类）如何与“在”结合，或，如何去限制气或质料。从士林哲学方面来说，因“存在”（在）的规定就是现实、活动，actus，所以它依靠“力”自然就要把“性”实现为一实际之个体。这里，罗光虽然吸收方济会派的存在理论，但存在的丰富性只有以传统中国哲学的“生生”或“生命”来理解最合适——这就是罗光生命哲学。而且，如果彻底地遵循方济会派的思想，那么托马斯主义思想就要被抛弃，因为这样一来个性就完全是恩典了，这甚至会走入神秘主义。罗光并未如此，他尝试把天主的恩典或创造与形式/质料的实体学原则结合在一起，来评判朱熹的理气论。

罗光在对朱熹理气论的评判中隐含了：在存有学的基础上，把传统中国哲学的“理”析为更细致、不同层次的“共相”（universal）或“种”（species），即，他的单体成因论中的第一个要点：存有意义的要素。这种涵意与限制（生化）义相对：物之所成由共相（本质、是这个）与构造两种原因促成，其中，共相是本质、是“是这个”，构造是指创造、创生、生成、分受等意。前者为名词性判断，后者为动词性描述。在这种逻辑中，就已经预设性地把传统中国哲学的物观改造了：除了“生成”之涵义外（生化、动态的），还有“存有者”、“本质”、“是这个”等涵义，而且后者是主要的。因此，这时的“物”已经是res了。这样，朱熹的“理”既是存有者，也是逻各斯。前者是物之为物的“本质”或“相”，是传统中国哲学所没有的；后者是单体去“禀”的那个全“理”的根据气之清浊、明蔽之根据，从士林哲学观点来看，就是所谓形式与质料之间的“限制”。

事实上，传统中国哲学的理在eidos（ens及essence相同）与logos之间更与logos相近（更比较），因为：1、理是“条理”之意，它是运化（二气五行等）的规律；2、理是一，“不容有二、三也”（《文集》六十三，《答徐正甫》），或者说，理本身是绝无偏全之殊的。3、理还更多的有人文色彩，而少自然物理涵意；4、理化为实际是“禀”，而非“分”（participating），“分”以有无和类比论，而“禀”则以偏正、蔽明论。这追其根源当然可以是汉语的体观念而不是由系词“是”（存有）变化而来，也没有那么多的词形变化。结果是：传统中国哲学中没有关于“这一个”（thisness）、“是这个”quod est的观念，从而也没有“物”res的观念；“物”字在朱熹理气论中，除了作为“事”的能指外，作为山川草木人物的“物”也与西语有极大差别。“物”是由理气所成，所有物、人的理（性）都是个“一”，没有不同，因为大化流行之理只能是一，“月映万川”也是一，而不能是二、三。若从西方哲学或现代哲学的眼光把理看作“相”、“本质”之意，就会觉得朱熹是含混不清。由此，物与物、人与人的不同就归结到“气”上，这时如果把“气”以西方哲学的“质料”理解，就又会发生错误：气虽为形而下，但核心的涵义是动态的结构组合，即“凝聚造作”、“二气五行”的。它与理之间是“体用一原，显微无间”的，不存在任何“思想的抽象”、因果链式阶梯、辩证法等、个体（勉强称之）或性，原因在于：

1、凡物有一能力，谓之“禀”，然后，

2、由“禀”的能力决定其得那个无差别之理的偏或全。联系前面我们所说“物是动态的结构组合”，“个体”成因实为：

理（太极）

个体（物、人） 气（二气五行）

冯友兰有一诠释十分正确：“物所受之理，本无不全，但因其禀气较偏而塞，故理不能全显而似于偏也。”反过来看“理”，则“理”的“一”有两个涵义：1、太极本体（如“月印万川”的那个高悬的明月）；2、流行于二气五行中的“生生”之理（如散落江湖的明月一般），其中每一物都有二气五行，只是因其结构组合不同，使得“生生之理”或畅或阻，或偏或全，而无判断上的不同。

由此看来，只是那个“个体成因”中的“禀”的能力不知从何而来。从这里就可以走向有神论的超越——“禀”的能力来自“天命”，天命就是天主的意志。

按前面所说方济会派的“个体成因”论，单体的根据是上帝所造实体，对于人就是“灵魂实体”，这应该包含在汉语的这个“禀”字里面；这个实体还要去与质料（如肉体）结合，或者说是去限制质料（较低的），这里面是不是也应该有“理”呢？方济会派对此注意不够，罗光正是在这里把“在——生”的创造应用到单体成因上，从而形成了“禀”的另一义。

在对待古典士林哲学的两条路线——托马斯主义与方济会派路线——罗光倾向于方济会派的选择更符合基督教义对人看法，即每一个人都因上帝的唯一创造而具有位格的独立性、丰富性、高贵性、平等筭。在理性（亚里士多德主义式的）范围内，对这个问题的论证无论如何都不能使人满意，它不能彻底摆脱生命的抽象性，罗光的根据恰恰就是那个理性不能最终穿透的实际生命：“天主是按自己的肖像造了人，使人分享他的神性生命；生命是实际的，不是理论，分享天主的生命，不是分享天主的元形，而是分享天主的存在。”罗光对生命的“在”与“实际性”的强调，根本上是受到传统中国哲学的影响的，这是从中国哲学会会通过到士林哲学的一个出色的例子。

这样，罗光在创造性地诠释牛烹理气论的同时，也回答了朱熹及整个中国哲学中对“气质之性”成因存而不论的问题，或者，也可以说，是把《中庸》的“天命之为性”中的“天命”具体化并贯彻到对先秦以后中国哲学的诠释中了。所以，生命哲学就以其对传统中国哲学与士林哲学的会通知融合而成为现代中国哲学中的一个创造性体系，它离开传统中国哲学已经很远了。在生命哲学中，传统中国哲学的生化变成了生成，带有中国文化意味的单体开始出现；相应的，更深远的意义是：传统中国哲学那种因强调生化与理同气异而缺少对个性——人道主义的个人和自然科学的物——的关注倾向得以纠正。

文章添加：[xionglin](#) 最后编辑：[xionglin](#)

#### 相关文章：

- |                        |                        |
|------------------------|------------------------|
| 安希孟：从自然神学到关于自然的神学      | 陈崖倩：从自我敞开与封闭看基督教信仰与新儒… |
| 安希孟：近代基督教中国本色化的问题及前景   | 周小安：无辜苦难的奥秘——略论《约伯记》   |
| 姜赞东：“上帝死了”及其历史意义       | 尤西林：德行不再许诺幸福——《约伯记》与古… |
| 刘小枫：灵知人及其现代幽灵          | 刘小枫：真理为何要秘传？——《灵知派经书》… |
| 安希孟：对礼仪之争的文化反思         | 段德智：从「中国礼仪之争」看基督宗教的全球… |
| 丁果：内圣外王的困境与基督教原罪说的启示   | 谢文郁：论中国文化中的分裂自我及其整合    |
| 何光沪：宗教和科学是影响人类最大的两种力量  | 周小安：基督教与近代科学的诞生        |
| 安希孟：从分离走向整合的科学和宗教      | 周小安：创造论传统在欧洲近代科革命中的作用… |
| 刘宗坤：圣经中的“罪”观念 与人的生存的理解 | 赵林：儒家的“四端之心”与基督教的“原罪”  |
| 孙毅：论祁克果关于罪的理论          | 肖草：早期欧陆哲学视域下的神正论：从柏拉…  |
| 张晓梅：已然未然之间：康德的“上帝之国”   | 王荣江：基督教哲学与近代科学思维方式的确立  |
| 王晓朝：论基督教哲学的显现与发展       | 李秋零：“基督教是真哲学”一说分析      |
| 卓新平：基督教哲学与西方宗教精神       | 安希孟：聆听的基督教哲学           |

相关评论（只显示最新5条）

没有找到相关评论

[加入收藏](#) | [关于我们](#) | [投稿须知](#) | [版权申明](#) |

| [设为首页](#) |

[思问哲学网](#) Copyright (c) 2002—2005

四川大学哲学系·四川大学伦理研究中心 主办

蜀ICP备05015881号