

# 湯用彤玄學典範論述的歷史探源與 文化反思——從民初科玄論戰談起

吳冠宏\*

〔摘要〕

本文嘗試透過 1923 年科玄論戰的線索，重揭這一場論戰後的餘波盪漾；在此跨文化視域下的「玄學」語境，實暗藏蓄意待發的潛力。湯用彤置身於折衷兩端的學衡派，其中西文化融貫說與哲學文化學的反思視角，實與科玄論戰下的玄學派不同，這看似此「玄」非彼「玄」的各自表述，卻未嘗沒有尚待挖掘的潛在關係。

晚近在「去形上學」之思潮的衝擊下，對湯用彤以本體論為宗的玄學典範論述，開始出現不少質疑與批判的聲音。筆者認為湯氏之所以站在知識論與本質論的位階，提出「言意之辨」的新方法與新眼光，並視之為名理（認識論）到玄學（本體論）的發展，實有其回應跨文化思潮及重展中國文化殊趣的時代關懷，值得我們寄予同情的理解與批判之承繼。在此之際，我們有必要探入湯用彤玄學本體論生發的歷史脈絡，了解其所謂的玄學本體並不同於西方哲學意義下的「本體」。除科學思辨的方法外，尚有玄遠、玄靜、玄妙之本體境界的微意，可謂身處對治科玄論戰前後的學衡派，恪守奉行「昌明國粹、融化新知」之具體落實的產物。

基於如上的關懷，本文嘗試分判此「玄」非彼「玄」，一則由科玄論戰延伸而來的情理之爭，考察從唯情論到情本論這一條線索；二則檢視當今湯用彤之玄學典範論述所面臨的挑戰，並開啟以氣通道及玄化主客的發展，使湯用彤玄學形上學得以因應時代思潮的演變，而有所承繼、修正與拓深。本文希望據此可以開發魏晉玄學「接著講」的學術能量。

關鍵詞：魏晉玄學、湯用彤、科玄論戰、本體論、學衡派

---

\*國立東華大學中國語文學系教授。

## 一、緣起

宗白華（1897-1986）《美從何處尋》一出版，曾掀起一股探索《世說新語》與晉人之美的風潮，<sup>1</sup>影響可謂不小。筆者認為如果「美」可以作為理解《世說》與晉人的重要窗口，那麼與此更為關係密切的「玄」，又何嘗不能扮演起這樣的角色呢？只是相較於「美」或「美學」的跨學科性格，作為魏晉時代文化標誌的「玄」，在湯用彤典範論述的影響下，早已慣性地落腳在思想史上而成為最為鮮明的思想座標——「魏晉玄學」；加以在玄學本體論長期又強勢的主導下，難免限縮了「玄」的效用，在此之際，我們可否能經由探源以察流的方式來重新賦予「玄」以融舊開新的延展潛力？

若透過文獻中「玄」一字與「玄學」一詞的指涉及其來龍去脈，以掌握其義涵與發展，這種「歷史還原法」的操作，學界早已做過詳實的文獻蒐羅與論證，並且據此環扣討論《易》、《老》、《莊》三部經典的注疏與論述上，而視何晏（196-249）、王弼（226-249）、向秀（約227-272）、郭象（252-312）為箇中翹楚。<sup>2</sup>「玄學」一詞雖其來有自，但定之以「魏晉玄學」之名，並且為玄學的內容旨趣貞定者為湯用彤（1893-1964）。<sup>3</sup>即使王葆玟曾補以「漢人有時也講本體論，王弼也講宇宙論」的說法，<sup>4</sup>但或多或少都可視為湯用彤之說的證成、鋪展與延伸，其他如許抗生、湯一介（1927-2014）、余敦康（1930-2019）……等的玄學論述，亦大抵如是，<sup>5</sup>可以說主流的玄學界無不籠罩在湯用彤玄學典範論述的影響下。

廿一世紀初，康中乾出版《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》一書，

<sup>1</sup> 宗白華：〈論世說新語和晉人的美〉，《美從何處尋》（臺北：元山書局，1986年），頁187-215。

<sup>2</sup> 王葆玟：《玄學通論》（臺北：五南圖書出版，1996年），頁2-7。

<sup>3</sup> 湯用彤：「夫玄學者，謂玄遠之學，學貴玄遠，則略於具體事物而究心抽象原理。論天道則不拘於構成質料，而進探本體存在，論人事則輕忽有形之粗跡，而專期於神理之妙用。」、「簡言之玄學蓋為本體論，而漢學則為宇宙論或宇宙構成論。」參《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想·甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年），頁23-24、68。

<sup>4</sup> 王葆玟：《正始玄學》（山東：齊魯書社，1987年），頁1。

<sup>5</sup> 如湯一介承湯用彤之見，對玄學有進一步的界定即為顯例，其云：「魏晉玄學是指魏晉時期以老莊思想為骨架企圖調和儒道，會通『自然』與『名教』的一種特定的哲學思潮，它所討論的中心為『本末有無』問題，即用思辨的方法來討論有關天地萬物存在的根據的問題，也就是說表現為遠離『世務』和『事物』形而上學本體論的問題。」見湯一介：《郭象與魏晉玄學》（臺北：谷風出版社，1983年），頁13。

除立基於玄學、三玄、玄之探源式的歷史考察之外，亦透過察流來關注玄學研究之主要問題的演變，如加入了認識論、社會政治學、本性之學、新道家與人的自覺……等等的觀點與元素，可見他固然視「玄」的根源義乃與道為鄰，是道的別稱，並仍以本體論——「有」與「無」的關係論述作為玄學的中心問題。但如同「道」無所不在又與時俱進般，康中乾對於玄學本體思想的再解讀，從王弼走向郭象，即宣示了本體就是現象的必然發展走向，最後更以「時間」作為本體真正的存在方式，可以說這是從湯用彤本體論的基礎上，透過西方現象學的洗禮，寄寓玄學的未來走向。<sup>6</sup>

相對於康中乾入內出外的柔性轉進，陳明在 1994 年時即曾對湯用彤本體論述的玄學向度提出強烈的質疑與批判：

湯氏特別注意思維的邏輯軌跡。……玄學的本質在湯氏筆下成了「不近人事」的純粹思維形式。這種抽象原理與具體人事的剝離是通過言意之辨完成的。他說：「夫玄學者，謂玄遠之學。學貴玄遠則略於具體事物而究心抽象原理，論天道則不拘於構成質料（Cosmology），而進探本體存在（Ontology）。」這是對玄學發展的內部邏輯過程的探究。哲學史研究的這種純淨是必要的，但由於明顯忽略了理論與社會的橫向聯繫，把概念命題中蘊含的文化意義也抽象掉了，所以，本體思維之說終究有些空洞。不過，無論如何，這一結論代表了玄學的認知研究的最高成果，為學術界廣泛接受。後來者幾乎花費 30 年時間，也沒能走出這座里程碑的域限，開拓出一方收獲新思維的新領地。……僅僅尋繹玄學思想的內在邏輯理路並不能導致對玄學真正全面的理解。……湯氏才德俱高，明足以察秋毫而偶又與薪不見，實在是為那個時代的認識論式哲學研究範式所蔽。<sup>7</sup>

陳明對於李澤厚（1930-2021）所開啟的文化學研究視角最為契賞，他認為湯用彤《魏晉玄學論稿》抽掉了玄學中的文化意義，成為不近人事的純粹思維模式；孫尚揚在撰《湯用彤》一書時即針對陳明的批評予以回應及辯解，孫氏肯認湯氏不

<sup>6</sup> 康中乾：《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》（北京：人民出版社，2003 年）。

<sup>7</sup> 陳明：〈六朝玄音遠，誰似解人歸——魏晉玄學研究四十年的回顧與反思〉，《原學》第二輯，頁 26-29。

時致力於人的發現、關心文化思想之衝突與調和的問題，據此可知：「在用彤看來即是以實現本性或反本為第一要義，玄學著述中隨處可見的歸真、復命、通玄，體極，存神等等，均可謂為反本之異名。」<sup>8</sup>是以孫尚揚極為不解陳明所質疑「文化學視角」的界定與理解何在？實則此一挑戰，關涉思想史之兩種進路的對話，<sup>9</sup>除了著力在反駁與澄清之外，如果對於湯用彤此一典範論述所生發的歷史背景與學術氛圍能有進一步的掌握與參照，或可以跳脫其本體論成為學術主流話語霸權後變相的壟斷與侷限，進而激揚潛藏於當時跨文化之歷史語境中的新能量。

最近彭小妍在其新著《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》為我們重新點燃五四前後的知識分子科學與人生觀（玄學）前仆後繼的文化論戰，彭小妍有云：

如果不追溯其跨越歐亞思想史的源頭與發展，會誤以為「玄學」是中文語彙，而忽略了此概念的跨文化意涵，一個新語彙進入在地文化，代表一個概念的衍生，不惟帶來了外地文化的概念，也使在地傳統新生。這說明了辨認跨文化語彙的意義；透過追溯跨文化語彙跨語際、跨歷史的軌跡，可讓我們理解自身文化在某一特定時期的創造性轉化。<sup>10</sup>

可見「玄學」一詞曾經風行一時，當時對顯於科學派的理性啟蒙，而與人生觀派（情感啟蒙與唯情論）相涉，在此科玄論戰中的「玄學」一詞，為中西文化交錯複雜背景下的產物，即形上學的概念乃蔡元培（1868-1940）從 *Metaphysics* 譯來，每與「人生觀」派互用而儼然與科學派陣營壁壘分明。<sup>11</sup>即使如今看來，兩派論爭

<sup>8</sup> 孫尚揚：《湯用彤》（臺北：東大圖書公司，1996年），頁119。

<sup>9</sup> 陳明云：「思想史的研究在近代有二大分野。其一側重思想系統內諸概念與概念之間的邏輯聯繫，旨在探討人類認識的發展過程與規律；另一則關注思想觀念與人類行為間的互動關係，從中尋找文化的價值意義。這兩種思路都有自己的方法論前提。前者把人理解為認知主體，心靈只是觀照現實世界的白板與鏡子，人類的一切活動不過是對真的追求；後者則把認知活動視為人的生活整體之一部分，而人是具有自己意志願望的主體性存在，因此，思想史上的諸概念範疇並不只被視為捕捉世界之網罟上的紐結，認為它還結著思想者對世界的感受，反映了他們的價值需要。」《中古士族現象研究》（臺北：文津出版社，1996年），頁1。

<sup>10</sup> 彭小妍：《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》（臺北：聯經出版社，2019年），頁114-115。

<sup>11</sup> 可參見蔡元培：《科學與玄學》，收入《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984年），卷3，頁249-254。蔡元培：《節譯柏格森玄學導言》，收入《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984年），卷4，頁84-85。蔡元培：《中國倫理學史》，收入《蔡元培全集》（北京：中華書局，1984年），

不免掉入典型之二元對立的窠臼，然當時所謂「玄學」，實有別於湯用彤立基在學衡派之關懷所開出之玄學本體論的格局。彭小妍從西方重新認識五四知識界的唯情與理性辯證，目的是使現有的五四啟蒙理性論述複雜化，開展五四唯情論及情感啟蒙論述的知識論可能。

有趣的是，若我們著眼於湯用彤之學術成長的背景，便會發現他也亦身處在這一場科玄論戰的狂飆時代，湯氏曾與梅光迪（1890-1945）、吳宓（1894-1978）、劉伯明（1887-1923）、柳詒徵（1880-1956）、樓光來（1895-1960）等人參與《學衡》的知識社群，他雖於1936年才開始在北大講授「魏晉玄學」課程，《魏晉玄學論稿》成書亦晚，然觀其治學重心為外來之佛學，乃至定調漢代思想與魏晉玄學的不同、處理玄佛興替之演變與玄佛思想之會通……等諸問題，無不相應於學衡派時期所醞釀的關懷與主張。由於其性格謙和柔順，態度顯然較為平和，但亦曾於1922年發表〈評近人之文化研究〉一文，對於當時涇渭分明的兩派——激進派與復古派，左右開弓，<sup>12</sup>嘗試從兩派的框架與路線之爭的反省中逐漸跨出自己學問的步伐。

時至如今，當我們反思湯用彤之玄學本體論可否有承繼、修正或拓深的空間之際，面對這場科玄之爭的風起雲湧，以及置身其時之湯用彤在學衡派的折衷與醞釀角色，即「玄」在跨文化視域與中文語彙下交織輾轉的身影，其先後的各自表述，本文所重並不在此非彼是或此是彼非的儼然分判，而是希冀藉此「玄學」一詞的連結，寄予更多探源與察流的關注，最後盼能在此異同的對照、兩端的交會、新舊的承轉之間，逐步開展出魏晉玄學「接著講」的學術能量。

---

卷2，頁1-2。蔡元培用絕對、直觀、體認、全有、深入對象、超乎各種符號……等來界定玄學的特質，即區別哲學與科學。他雖曾以玄學稱謂老莊思想，但也不認為魏晉時期可以稱之為有哲學的時期。筆者在此參酌李蘭芬的引述，見《玄思的魅與惑——王弼、湯用彤研究論集》（北京：商務印書館，2020年），頁209。

<sup>12</sup> 湯用彤：「維新者以西人為祖師，守舊者藉外族為護符，不知文化之研究乃真理之討論。」參〈評近人之文化研究〉，收入湯一介、趙建永主編：《會通中印西》（上海：東方出版社，2012年），頁4。

## 二、情理之爭：科玄論戰下玄學派的餘波盪漾

### （一）科玄論戰下「玄學派」的唯情風景

蓋依（Peter Gay, 1923-2015）有云：「理性主體和感性主體之間的緊張，促成了啟蒙論述的多元面向。」<sup>13</sup>觀彭小妍所以進入五四反啟蒙——唯情與理性的辯證之議題——旨在說明中國現代知識分子並未在全球情感與理性的永恆辯論中缺席，然兩端相較，她尤看重五四研究界及思想史、哲學界較少關注的唯情論及情感啟蒙這一面向。依此看來，縱使科玄論戰的歷史進展是玄學鬼被人唾罵，科學派大獲全勝，實質上相較於科學理性，一直被視為維護傳統的人生觀派，反而可以讓我們理解五四時期現代與傳統、本土文化與外來文化互相滲透、互相發明的盤根錯節，故有必要擺脫五四僅是啟蒙理性的定見，以全新角度正視與之並行的情感啟蒙及唯情論。<sup>14</sup>彭小妍認為中國自古以來就有不絕如縷的尊情傳統：

《易經》曰：「利貞者，性情也。乾始能以美利利天下。魏晉士大夫標榜「情之所鍾，正在我輩」；晚明以來的情觀，尊崇「有情人」。晚清以來文藝界的有情人，包括蘇曼殊、李叔同、郁達夫、郭沫若、徐志摩、冰心等。「情」如此受五四人生觀派推崇，良有以也。<sup>15</sup>

檢視彭氏所羅列的尊情傳統系列，《易經》這一條線索正是當時唯情論的關懷主調，朱謙之（1899-1972）即認為：「情不是別有一物，即存於一感一應之中」、<sup>16</sup>「大概周易千言萬語，都只是這『情』字，別無其他」；<sup>17</sup>晚明以來尊崇有情人的相關研究，曾經成為中研院文哲所積極推展的核心論題，如湯顯祖（1550-1616）的主情說、情至說……等相關研究，以及明清文學與思想中的理、情、欲等一系列的

<sup>13</sup> Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Norton, 1977), Vol.1.p.3。轉引自王德威：《現代抒情傳統四論》（臺北：臺大出版社，2011年），頁4。

<sup>14</sup> 彭小妍：《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》，頁44、360。

<sup>15</sup> 同前註，頁265。

<sup>16</sup> 朱謙之〈唯情論發端〉一文改以〈發端〉為題，收入《周易哲學》。朱謙之：〈發端〉，《周易哲學》，收入朱謙之著，黃夏年編：《朱謙之文集》（福州：福建教育出版社，2002年），卷3，頁128。

<sup>17</sup> 同前註，頁103。

主題探討，可謂展現豐沛可觀的論述成績；<sup>18</sup>晚清以來又有王德威的積極拓展，並契接文學抒情傳統派之波瀾壯闊的成果，以「情」帶出中國古典和現代文學對主體意識的特殊關照，已發展為不容忽視的有情論述。<sup>19</sup>

觀朱謙之探源此「情」正是從《周易》說起，並且進一步用「情」的概念貫穿儒家思想，從宋儒的宇宙觀、明儒的人生觀，清儒的政治哲學，到當前儒家思想的「綜合時代」，亦即「全生命的哲學時代」；<sup>20</sup>至於袁家驊（1903-1980）的唯情哲學，標舉真我，透過直覺的方法，以情融合自我及宇宙本體的人生哲學，與朱謙之的唯情論可謂互相呼應。近人也大都從傳統儒家與新儒家的視域予以定位發微，<sup>21</sup>可見人生觀派諸君皆周旋在孔子、《周易》、宋儒等儒家的經典與人物之中，<sup>22</sup>他們尤側重在從外在超越走向內在超越，作為關懷以生命為本的倫理態度，也難怪以張君勱（1887-1969）為代表之人生觀派，其後會成為二戰前後新儒家崛起的關鍵。

觀彭小妍所企圖論證的，已不惟在沿襲科玄對戰下科學理性對比玄學直觀的基調，而能進一步揭示人生觀派最成熟的主張遠超越此二元對立，即方東美（1899-1977）所謂：「宇宙人生乃是一種和諧圓融的情理集團，分割不得，科學不能違情以言理，猶之哲學不能滅理以陳情。科哲合作，理情交得，然後人類思想與文化乃臻上乘，否則理張而情乖，或情勝而理屈，都覺輕重失平」，指若能結合理智的玄想與情感的妙悟，方能真正領悟宇宙之無限。<sup>23</sup>然實質上，科玄論戰

<sup>18</sup> 如鍾彩鈞主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》（臺北：中研院文哲所，2009年）。王璦玲主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——文學篇》（臺北：中研院文哲所，2009年）……等等。

<sup>19</sup> 王德威：《現代抒情傳統四論》。

<sup>20</sup> 朱謙之：《一個唯情論的宇宙觀及人生觀（1924）》，收入朱謙之著，黃夏年編：《朱謙之文集》（福州：福建教育出版社，2002年），卷1，頁469-470。

<sup>21</sup> 如彭小妍即援引閔建蜀的說法，定位袁家驊對「真我」的詮釋而云：「閔建蜀認為傳統儒家以『真我』為內在超越的創造體，新儒家時期，『真我』的探索仍然是核心議題。」見彭小妍：《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》，頁260-261。

<sup>22</sup> 如梁漱溟在《東西文化及其哲學》經常引用《周易》，朱謙之亦時常引用《周易》的「化」等概念、大學之「格物」，闡發北宋理學家程頤「感通之理」與「生生」的概念。參梁漱溟：《東西文化及其哲學》（臺北：臺灣商務書局，2019年），頁36、頁138、頁139-140、頁142-143、頁154-155。

<sup>23</sup> 方東美：〈自序〉，《科學哲學與人生》（上海：商務印書館，1936年），頁1-2。對此，彭小妍

下朱謙之、袁家驊的唯情論述，不僅與西方對理性主義與唯知主義的反撲勢力相應合，更在中西文化的對照下，訴諸真覺、默識、想像的方法，試圖以「情」吸納從《易經》以來的儒家傳統擷取論述資源予以整體概括之，如此終不免通同千古而流於泛濫，看似標舉「真我」，實有混淆「自性」與「自我」的危險，進而形成求同去異的籠統弊病。如果我們跳開科玄論戰的對峙格局，如實地扣緊「情」這一條線索，直接從魏晉玄學的思維國度、人學的生活世界出發，是否仍能為魏晉思想與文化尋繹足以印證傳統又銜接當代的線索呢？準此，筆者認為依唯情派的發展脈絡並接軌於新思潮而力主情本論的李澤厚，或可成為進一步追究的對象。

## （二）李澤厚情本論的思想張力

若拉開這場分歧的歷史脈絡與發展線索，當會發現最為陳明所推崇契賞的李澤厚，走的正是唯情主義的延伸版，實則彭小妍追溯這股反啟蒙思潮所拓展的線索，亦以李澤厚的情本論作為典型的例證，李澤厚曾對「情本論」做過如下的界定：

「情本論」本來就「在倫常日用之中」，沒有過多的玄秘之處。我曾經說過這樣的話：「這個情本論即無本體，它已不再是傳統意義上的本體，這個形而上學即沒有形而上學，它的形而上即在形而下之中……情本論之所以名之為本體，不過是指它即人生的真諦，存在的真實，最後的意義，如此而已。」<sup>24</sup>

這般赤裸裸地肯認「情」的價值，並據此打破形上學的架構，名情為本體所在，故而人生的真當不離人倫常日用之中。不僅相應甚至可以說，正是承繼於五四科玄論爭中唯情派的主張而來。科玄論戰之玄學派的唯情論與情感啟蒙，排斥批判形上學之理性掛帥的實證主義派，人生觀派認為可以從倭伊鏗（Rudolf Eucken，1846-1926）、柏格森（Henri Bergson，1859-1941）以生命流動的概念，為形上學

---

有頗為詳細的討論，見彭小妍：〈方東美的《科學哲學與人生》科哲合作，理情交得〉，《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》，第六章，頁300-352。

<sup>24</sup> 李澤厚：〈關於情本論〉，收入李澤厚、劉緒源：《該中國哲學登場了？李澤厚2010年談話錄》（上海：上海譯文出版社，2011年），頁75。



開一條新路，強調透過主客合一的直覺工夫，即能默識本體，李澤厚有云：

如果純從學術角度看，玄學派所提出的問題和所作的某些（只是某些）基本論斷，例如認為科學並不能解決人生的問題，價值判斷與事實判斷有根本區別，心理、生物特別是歷史、社會領域與無機世界的因果領域有性質的不同，以及對非理性因素的重視和強調等等，比起科學派雖樂觀卻簡單的決定論的論點論證要遠為深刻，它更符合於二十世紀的思潮。<sup>25</sup>

李澤厚對照科玄兩派，高揚玄學派的價值，相較於受制於因果領域的決定論，他認為玄學派更符合二十世紀的思潮，其所標舉的「情本論」更是徹底地衝撞了形上學的框架，唯「情」不已，甚至又進一步貼近晚近非理性風潮的魅惑。<sup>26</sup>其實，我們不得不承認，此一路線甚至比科玄論戰下玄學派所側重的「情」，更能與魏晉「情之所鍾，正在我輩」的情文化無縫接軌，觀李澤厚有云：

人（我）的自覺成為魏晉思想的獨特精神，而對人格作本體建構，正是魏晉玄學的主要成就。……玄學的關鍵和興趣並不在於去重新探索宇宙的本源秩序、自然的客觀規則，而在於如何從變動紛亂的人世、自然中去抓住根本和要害，這個根本與要害歸根結柢是要樹立一個最高統治者的「本體」形象。<sup>27</sup>

此一玄學路線的新主題，康中乾在察流的檢視中雖已多所關注，<sup>28</sup>只是李澤厚所謂「人的自覺」之訴求，必須回到他「情本論」的立場，才能知曉李氏所謂回到「人」本身的思維轉向，實帶有從存在主義以來對生命個體之本真性的探索，他尤關注魏晉玄學之聖人有情說而云：

<sup>25</sup> 李澤厚：《中國現代思想史論》（臺北：三民書局，1996年），頁64-65。

<sup>26</sup> 彭小妍：「五四時期的人生觀派雖然一直被視為維護傳統的保守派，但他們連結跨歐亞的反啟蒙論述，企圖為傳統尋找現世意義的努力，更貼近今天以非理性為首的西方學術流派。」見彭小妍：《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》，頁34。

<sup>27</sup> 李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：三民書局，1996年），頁193-195。

<sup>28</sup> 康中乾：《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》，頁25-26。

魏晉時代的「情」的抒發，由於總與對人生——生死——存在的意向、探詢、疑惑相交織，從而達到哲理的高層。這正是由於以「無」為寂然本體的老莊哲學以及它所高揚著的思辨智慧，已活生生地滲透和轉化為熱烈的情緒、敏銳的感受和對生活頑強執著的緣故。從而，在這裡，一切情感都閃灼著智慧的光輝，有限的人生感傷總富有無垠宇宙的涵義。它變成了一種本體的感受，即本體不只是在思辨中，而且還在審美中，為他們所直接感受著、嗟嘆著、詠味著。<sup>29</sup>

李澤厚立基於此聖人位格，結合「體沖和以通無一體無」的玄學語境，使「個體的感性」相應於「本體的感受」，由是其「情」的發顯便不僅在俗情層次，而能展現出「存在之探詢」的高度與深度，據此揭示出「深情兼智慧」的意識特徵，即是「玄談無礙」與「任情抒發」的巧妙融合，成就李氏以文化學之進路鑄造魏晉理想人格的立論基礎。<sup>30</sup>

觀李澤厚所以能提出情本論哲學，即立足在他分辨「廣義的形而上學」與「狹義的形而上學」而來。他認為後者即思辨的、理性的形而上學應該終結，而前者是「人類心靈的永恆追求，是對人生的意義、生活的價值、宇宙的根源……的了解和詢問，這既是理智的，也是情感的追求」。<sup>31</sup>正是這樣的論述基調，使他揭示同樣鍾情於魏晉嵇康（223-263）的魯迅（1881-1936）有云：「魯迅終其一生的孤獨和悲涼，具有形而上學的哲理風味」、「魯迅把體驗著生和死、背負著一切苦難和黑暗、面對著歷史的廢墟和荒墳的情感心理，化為形上本體，它就將哺育著人間」，<sup>32</sup>可以說只有走到李澤厚的情本論，關注個體的主體性，方能在魏晉的生命與文化中形成深層的呼應。

李澤厚的情本論乃扣合著存在主義的生命情調，烙印著當代反形上學的解構

<sup>29</sup> 李澤厚：《華夏美學》（臺北：三民書局，1996年），頁144-145。

<sup>30</sup> 此段解讀，詳細的討論見拙作：《走向嵇康——從情之有無至氣通內外》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年），頁75-77。

<sup>31</sup> 李澤厚、劉緒源：《該中國哲學登場了：李澤厚2010年談話錄》，頁2。

<sup>32</sup> 李澤厚：《中國現代思想史論》，頁136、140。至於魯迅承襲乃師章太炎等對漢魏六朝文化的重新發現，更促成了他對中古文人生活、心態史的研究，魯迅本人感時憤世的塊壘，也盡情貫注其中。此意可詳參陳平原：〈現代中國的「魏晉風度」與「六朝散文」〉，《中國現代學術之建立——以章太炎、胡適之為中心》（臺北：麥田出版社，2000年），第八章，頁329-401。

思潮而來，彭小妍所說五四的反啟蒙與唯情，亦能在此找到與時俱進的發展張力；只是單看人生觀的唯情論，雖遙契浪漫主義，<sup>33</sup>其連結的重心大抵仍不脫儒家的面向，此玄學派的人生觀可以拉出未來新儒家發展的契機，值得寄予深切的關注。<sup>34</sup>至於李澤厚這個典型例證，回到個體、挑戰規範，反而是唯情論延伸至魏晉之重情文化的橋樑。畢竟若將情本論置於儒家的脈絡，容易招致當代宋明理學家的質疑，陳來即曾針對李澤厚情本論的主張，進一步提出理本論的說法予以批判之：

在中國，形而上即在形而下之中，形上形下不可分離，但「形上學」未必比「本體學」好。從中國哲學的角度看，最好者為「體用論」，全體大用，無有偏處，中國哲學即講體用論。李澤厚以情為本體，終究難免於中國傳統哲學對「作用是性」的批評，情之意義在感性生活和感性形式，還是在用中討生活，不能真正立體。儒學的論情，必須如馬一浮所說，全理是情，全情是理，才是儒學論情的基本立場。<sup>35</sup>

陳來本著儒家立場，質疑李澤厚的情本論，有淪為「作用是性」的問題，由是將李澤厚以情為本的情理合一說又翻轉成以理為本的情理合一說，形成情本論與理本論的再度對揚，看來這一場情理之爭，仍會辯證不已地發展下去。至於形而上與形而下的爭論，當代新儒家的徐復觀（1904-1982），曾經力倡「形而中學」，使之居於道器之間，讓天道得以落實在生命實踐之中，並開出道德、知識、藝術、宗教等中國文化的具體內容，其形而中學的標目，當是對牟宗三（1909-1995）以道德形上學為宗的修正，也意在區隔西方哲學意義下的「形上學」，據此反思中國文化與西方文化根本性的差異。<sup>36</sup>徐復觀亦曾深思有關「情」的問題而云：

<sup>33</sup> 泰勒（Taylor）曾說：「浪漫派的說法，即給予感情一個中心、正面的位置……通過我們的感情我們才深入道德的精髓，或就是宇宙的真理」。Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p.371. 轉引自王德威：《現代抒情傳統四論》，頁4。

<sup>34</sup> 如牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅四位於1958年聯名發表〈為中國文化敬告世界人士宣言：我們對中國學術研究及中國文化與世界文化前途之共同認識〉一文，成為當代新儒家的標誌，可視為中國現代文化保守主義的主要思想代表。

<sup>35</sup> 陳來：〈論李澤厚的情本論哲學〉，《復旦學報》2014年第3期，頁3。

<sup>36</sup> 徐復觀認為若順著形而上者謂之道，形而下者謂之器，該多說一句：「形而中者謂之心」，心

人的感情，是在修養的昇華中而能得其正，在自身向下沉潛中而易得其真。得其正的情感，是社會的哀樂向個人之心的住約化。得其真的感情，是個人在某一剎那間，因外部打擊而向內沈潛的人生的真實化。在其真實化的一剎那間，性情之真，也即是性情之正。<sup>37</sup>

徐復觀試圖於道家情之真與儒家情之正，即在兩端充滿張力的關係中試圖取得平衡，但這條走向「情之真」與「情之正」的和諧之路，仍無法充分釋放魏晉唯情不已的開創性。王德威曾以胡蘭成（1906-1981）的案例，闡發胡蘭成在「情之變」的表現上更能加深二者之間無盡的辯證關係，<sup>38</sup>以變為宗，讓魏晉的鍾情生命，有了變化、變異、變逆的更大空間，提供「情」在生命現場上嬗變、流轉的多元可能。

本文追蹤玄學派唯情論的發展線索，發現李澤厚的情本論，頗能與時俱進亦更貼近魏晉情文化的張力，但他所標舉的情本論，以情攝理，情成為真正的核心，仍帶有偏取一端的反理性色彩，不免受到理本論的質疑與挑戰，而淪為情理之爭。吳冠宏曾以「情智並茂」取代李澤厚的「情理並茂」，使魏晉尚智又鍾情卻依然能崇道的生命現象，可以在「道家思想向度」與「玄學思維特徵」的視域下，開展出「尚智而超智」、「鍾情而忘情」之辯證性的「情智結構」，<sup>39</sup>此正是情理之爭的大脈絡下，以「智」代「理」，試圖跳出儒學系統以及理學範疇的籠罩，並透過玄學辯證性思維，使情與智皆落實於人的存在，再由「道」作為兩者並濟深化的境界；其後又以反省牟宗三「兩層人學」架構的論述限制，提出「氣」之視域的開啟，即是立基於殊異性的氣質之性、才性主體，並重新持衡地處理人理性

---

的哲學是形而中學，而非西方形而上學的概念。徐復觀：〈心的文化〉，《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1981年）。

<sup>37</sup> 徐復觀：〈傳統文學思想中的詩的個性與社性問題〉，《中國文學論集》（臺北：學生書局，1981年），頁346。

<sup>38</sup> 王德威：《現代抒情傳統四論》，頁252-253。

<sup>39</sup> 魏晉論「理」，固然亦有創闢與殊趣之功，但就「理」的層面而言，實難與宋明理學的成就相抗衡，理本論終究是宋明理學特有的光景與勝場，也易為理學為宗的儒家視域所籠罩，就是以概念的適用性而言，「理」實不若「智」更能彰顯魏晉文化的特色。另可詳參吳冠宏：〈人物品鑒之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期（2009年12月），頁30-33。

與感性的動向，從而更能貼近魏晉人之生命心態所表現出來的創造性與多元性格，<sup>40</sup>以上所轉進的張力都值得後續進一步縮合與深究。

### 三、此「玄」非彼「玄」的理解進路——湯用彤玄學論述的歷史探源與文化反思

周大興近作〈本體與實體：湯用彤的魏晉玄學詮釋與西學〉一文曾就湯氏以本體實體詮釋魏晉玄學與西學之關涉進行討論，意在還原當初湯用彤以西學格義玄學的苦心，指其援引亞里斯多德（384-322 B.C.）《形上學》中之區分，從中西哲學的比較視野，進而推進了魏晉玄學的研究，對於本體與實體之異同的分判尤為用心；<sup>41</sup>其後又有〈玄學與玄學鬼〉一文，揭示此置入新文化運動以及科玄論戰思潮背後的哲學史意義，結語處更特別提及「湯用彤的『玄遠之學』、『本體論』的玄學研究，若置於科玄論戰的背景中，無疑會被歸類為無賴的玄學鬼附身」，進而指出湯氏以「精考事實，平情立言」的學風開啟了一代的玄學研究作結，該文頗生巧趣，可謂捨異而求同，最後將這兩種「玄」交會在標題「玄學與玄學鬼」上。<sup>42</sup>若將科學至上的西化派之外者皆籠統地以玄學派稱之，固非大誤，但如果立基在湯用彤學衡派的發聲位置，就會發現此「玄」非彼「玄」，兩者雖同為跨文化思潮下的產物，但不論就發生之源由與關懷旨趣而言，仍是大有所別，故有必要重返科玄論戰前後的歷史脈絡，對湯用彤玄學典範之論述進行正本清源的工作，首先分辨其異，進而再省思縮合兩「玄」在當代思潮下融舊開新的可能性。

#### （一）科玄論戰下學衡派的湯用彤

湯用彤在〈理學澹言〉中有云：「理學，中國之良藥也，中國之針砭也，中國四千年之真文化真精神也」、「夫情固發乎性，修性以制情，所謂一點良知，

<sup>40</sup> 吳冠宏：〈對魏晉人學情理智結構的再思考——從牟宗三《才性與玄理》的反省出發〉，收入中研院文哲所：《中國哲學義理的詮釋類型與論爭》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019年），頁107-142。

<sup>41</sup> 周大興：〈本體與實體：湯用彤的魏晉玄學詮釋與西學〉，《鵝湖學誌》第56期（2016年6月），頁83-111。

<sup>42</sup> 周大興：〈玄學與玄學鬼〉，《中國文哲研究通訊》第30卷第1期（2020年3月），頁1-17。

是汝自家准的」、「欲求實學，欲求毅力首在道德，求之本國，舍朱王何以哉！」<sup>43</sup>可見湯氏深解發揚孔孟的理學，認為理學尤見吾國之特性，然何以後來他的治學重心都走在佛學與玄學呢？<sup>44</sup>除了個人志趣與歷史際遇之外，當與學衡派所謂「昌明國粹、融化新知」以及整個科玄論戰前後的大時代思想背景息息相關。李進在〈重估《學衡》〉一文曾指出：

學衡派對傳統文化的尊重態度與中庸的價值取向，恰恰是創建一個富有活力的現代社會所不可或缺的。在尊重現存秩序的歷史連續性的前提下漸進地求得新機制在舊機制內的生長，可能更是實現中國富強與现代化的有效途徑。<sup>45</sup>

實則，不惟學衡派的價值有重新評估之必要，湯用彤對治於科玄論戰前後的反省力道以及他具體落實於玄佛之研究案例的展示，也值得重新被正視。湯氏不滿玄學派梁漱溟（1893-1988）「非理論之精神是玄學的精神，而理論者便是科學之所成就」的分判，認為如此所定調的玄學「至謂陰陽鬼神之說深於玄學之精神，反對理論，乃為形而上學，則立義太狹，必為多數玄學者所否認也」，並批判時論「不知華人立身講學，原專主人生，趨重實際，於政法、商業至為擅長，於數理、名學極為欠缺。希臘哲學發達而科學亦興，我國幾無哲學（指知識論、本質論言，人生哲學本諸實用興趣，故中國有之），故亦無科學」，<sup>46</sup>依此看來，湯氏試圖開闢一條道路，使文化討論不再停留於時論或政論的水平上，或流於現象的描述及比附的階段，深盼將文化討論引入科學的堂奧。

當時中外學界所熟悉的中國思想大都為儒學或理學，相對而言，魏晉玄學反而有比較特殊的抽象思辨性，湯氏遂提出了「文化之研究乃真理之討論」這一命題，並借鏡西方哲學及其發展歷史作為參照之背景，站在知識論與本質論的位階，

<sup>43</sup> 湯用彤：〈理學澹言〉，收入《會通中印西》，頁 18-48。

<sup>44</sup> 李蘭芬：「他堅持將儒家思想看作中國精神的核心，看作重振民心的精神資源，但他卻主張重回魏晉玄學，重回中國佛教歷史中，提取堅守中國傳統，並同時能使中國文化與外來文化融合的寶貴經驗。」參《玄思的魅與惑——王弼、湯用彤研究論集》，頁 129。

<sup>45</sup> 該文收入王德威、宋明煒編：《文化·思想·歷史——五四@100》（臺北：聯經出版社，2019年），頁 81-82。

<sup>46</sup> 湯用彤：〈評近人之文化研究〉，收入《會通中印西》，頁 4。

揭示「言意之辨」的新方法與新眼光，找出其何以從名理（認識論）走到玄學（本體論）的發展，<sup>47</sup>進而從魏晉玄學的殊趣中為中國文化另覓出路，以開展傳統中隱而未彰的思想成就。<sup>48</sup>可見，對於科玄論戰的玄學派與湯用彤為玄學的重新定位，我們不僅要置於這相近的歷史脈絡予以合論綜觀，更要在彰揚科玄論戰的兩端立場之後，進一步掌握學衡派的路線以及湯氏的立意初衷。<sup>49</sup>勞思光（1927-2012）曾在「反向格義與全球哲學」發刊詞上針對早期學人的特色做過如下的討論：

就那些較早期的學人來說，他們選取幾個西方哲學觀念來講論中國傳統哲學的時候，他們實在也不是從事「格義」的工作；他們只是想通過較生疏的新觀念，對舊有的思想提出一種「新解」，而非通過舊有觀念去談新思想。<sup>50</sup>

湯用彤的作法雖亦不外如是，他立足在中西比較視域下，以掘發中國本體之學的殊趣所在，畢竟若只是各持一端，分判定調，便難以對舊有的思想提出一種突破性的新解，是以湯氏認為探索舊學仍必須融化新知，在此並非通過舊有觀念去談新思想，若持以當今哲學專有名詞的界定規範之進而責難之，顯然是據新探舊、以今度古的作法，其實湯氏身處中外文化正值衝突交會之際，他的態度積極開放，亦謹慎而有分寸，他說：「夫取中外學說互為比附，原為世界學者之通病。然學說各有特點，注意多異，每有同一學理，因立說輕重主旨不侔，而其意義即迥殊，

<sup>47</sup> 湯用彤：「夫綜核名實，本屬名家，而其推及無名，則通於道家。而且言意之別，名家則流於識鑿人倫而加以援用。玄學中人則因精研本末體用而更有所悟。王弼為玄宗之始，深於體用之辨，故上采言不盡意之義，加以變通，而主得意忘言。於是名學之原則遂變而為玄學家首要之方法。」見湯用彤：《魏晉玄學論稿》，頁 25。

<sup>48</sup> 李蘭芬：「湯用彤玄學研究的價值不僅在於他獨特地將魏晉玄學視為中國傳統文化及思想中內在的哲學特性，而這種特性，被湯用彤看作是古今、中外思想在衝突的交流中，能最終融匯的重要途徑。」參《玄思的魅與惑——王弼、湯用彤研究論集》，頁 10。

<sup>49</sup> 沈松橋：「學衡派反對五四新文化，只是反對其『將盆中小兒隨浴水而傾棄之』的激烈反傳統態度。他們的『昌明國粹』，也不是固守傳統，盲目拒斥外來文化，而是在維護傳統中具有普遍性、永恆性之價值的文化精萃，以為其理想中的新文化鋪路。」見沈松橋：《學衡派與五四時期的反新文化運動》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1984 年），頁 234。

<sup>50</sup> 勞思光：《〈代發刊辭〉關於「中國哲學研究」的幾點意見》，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第一輯（桂林：廣西師範大學出版社，2007 年），頁 3。

不可強同之也」，<sup>51</sup>觀湯用彤使用本體或實體定位玄學，未嘗不是受到亞里斯多德之形上學的啟發與影響，<sup>52</sup>誠如王元化（1920-2008）所云湯氏「採用中外哲學對釋方法，並不是把兩者引為連類，加以比附。……他在《魏晉玄學論稿》中談到王、何、阮、嵇、向、郭諸人時，絕無一字一句涉及西方哲學……化影響於無形，不露任何痕跡」，<sup>53</sup>據此可知，湯用彤雖參照中西文化之長短、借鏡於西方思想之本體論以激活新的視角，然其真正的落腳處仍在指出中國玄學本體論亦有其不亞於西方的抽象思辨性格，更具有非西洋之本體論所未能涵盡之玄遠、玄靜、玄妙的特色，可見此「理」亦非彼「理」，科學主義與邏輯實證論所強調的因果律與決定論，皆非湯用彤的玄學論述所重，故其所云之魏晉玄學仍是中國哲學，而非變相的西方哲學。

從諸多線索可知，湯用彤在科玄戰論前後以學衡派之知識社群的角色置身其間，其重新定義的「玄學」，已大不同於科玄對峙下的「玄學」，湯氏的路線甚至被視為新人文主義之白璧德（Irving Babbitt, 1865-1933）與杜威（John Dewey, 1859-1952）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）之見解歧異的延伸，新人文主義批判西方競逐於物質與感情之擴張，觀杜威走的正是實驗主義的路線，盧梭則被推崇為浪漫主義的鼻祖，傷感主義的濫觴，<sup>54</sup>兩者剛好位處當時「啟蒙理

<sup>51</sup> 湯用彤：〈評人之文化研究〉，《會通中印西》，頁 5。

<sup>52</sup> 汪子嵩：「在西方首先提出將形而上學本體論作為一門專門的學科進行研究的是亞里斯多德。雖然他在西方著名哲學家中最重早被介紹到中國來的，早在明末時期李之藻就翻譯過亞里斯多德的著作，但因為他的思想和中國思想格格不入，並沒有發生什麼影響。直到近代，是湯先生第一位將亞里士多德的思想系統地介紹進中國的。一九二三年他翻譯英國學者 E.Waddacc 的亞里士多德哲學大綱」，發表在《學衡》雜誌上（載《全集》第五卷），同時為他的學生向達先生翻譯的亞里斯多德《倫理學》作序，他的另一位學生陳康先生大約也是受了湯先生的影響，成為著名的研究亞里斯多德的專家。在湯先生的玄學研究中，可以看出有許多是採用了亞里斯多德的研究方法的。」見汪子嵩：〈魏晉玄學中的有無之辨——讀《湯用彤全集》〉，收入湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》（北京：三聯書局，2011 年），頁 59。

<sup>53</sup> 王元化：〈談湯用彤〉，收入湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》，頁 70。另周大興亦指出：「至於 ontology 一詞所涉及的亞氏形上學、或中西形上學傳統的爭議問題，我相信湯用彤是有充分意識的，這從《魏晉玄學論稿》一書中有意拿掉亞里斯多德的名字就可以看出來。」見周大興：〈本體與實體：湯用彤的魏晉玄學詮釋與西學〉，頁 94。

<sup>54</sup> 有關白璧德之新人文主義與學衡派的關涉，可參沈松橋：〈學衡派的思想淵源——白璧德與新人文主義〉，《學衡派與五四時期的反新文化運動》，第三章第一節，頁 122-133。



性」與「反啟蒙運動」的對峙兩端；相較以觀，湯氏所欲彰顯的玄學旨趣，則是以西方認識論中的融貫說為基礎，其說長於分析，亦重方法，其理性多於體悟，可謂大別於科玄論戰下「科學理性」與「玄學直觀」的對立基調，<sup>55</sup>故科玄論戰下的玄學派與湯用彤所創構的玄學典範論述，兩者雖皆為跨文化視域下的產物，但畢竟此「玄」非彼「玄」，實不必直接將之納入「玄學鬼」的框架，僅存其同而不辨其異，反易抹煞在中西文化融貫說之脈絡下湯用彤為玄學別開生面的苦心。

不惟玄學如是，湯用彤《中國佛教史》、《漢魏兩晉南北朝佛教史》亦在演示一外來的佛教文化如何漸進地與本土文化接觸進而產生相互的影響，<sup>56</sup>湯氏的作法既有關照中華學術本有發展的自主性，同時亦揭示佛教自身的演變之跡，以佛教如何傳入中國為例，這顯然是他針對當時跨文化視域下中外文化如何進行交流與對話的反省而來，<sup>57</sup>相較於科玄論戰的守舊派與維新派，與其各持一端的爭辯攻伐，不如直接取樣於活生生的歷史案例，故其所以投入魏晉玄學與佛學之研究，<sup>58</sup>正見其不激不隨，不偏不黨、允執其中的態度，從科玄論戰前後學衡派與湯用彤反思的立場即可見其端倪。

## （二）湯用彤的本體境界及其後所遭逢的挑戰

在玄學風潮下所孕育的本體境界，如同湯用彤的玄學論述與生命情調般，總是化跡棄象而玄遠脫俗的，所謂：「故其時之思想中心不在社會而在個人，不在

<sup>55</sup> 被視為人生觀派的體現者無名氏亦云：「直到現在止，人的『感覺』及『直覺』的特徵，還遠過於『思辯』的特徵，而今日人生中令我們快樂的要素，多在感覺範疇，少在思想範疇。」見無名氏：《人生的奧義》（又名：《沉思錄》）（臺南：開山書店，1972年），頁1。

<sup>56</sup> 樓宇烈：「湯老在中國佛教史和魏晉玄學研究中所取得的成就，是與他對中外文化相互關係的基本看法分不開的。」收入湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》，頁220。

<sup>57</sup> 孫尚揚對此已有深入的闡析，指出：「作為一名文化守成主義者，用彤並不固守先賢大德們建立的各種定論，他對傳統同樣有一種分析的態度，則西方史學方法和科學精神使然也」、「用彤此種科學的疑古態度，則非傳統的文化保守主義者所能具者」、「用彤能得以建立其哲學體系，則其架構必會融會中西，出佛入儒」，本文不再贅述。見孫尚揚：《湯用彤》，頁151、152、164。

<sup>58</sup> 王元化〈談湯用彤〉：「用彤先生很早就倡中外文化融貫說，主張將西學化於中國文化中。這不僅是一種理論，而且他還把這理論嚴格地貫徹到撰寫學術著作的實踐裡。」收入湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》，頁70。

環境而在內心，不在形態質而在精神」，<sup>59</sup>依此可見，湯氏所定調的魏晉玄學除了哲學體系的方法論之外，尤為觀照人的心靈輕靈之學問，玄學即是保持人的心靈統一與單純的哲學思想，此乃偏就心靈境界以言「玄」的表現。<sup>60</sup>湯用彤有云：「中國之言本體者，蓋可謂未嘗離於人生也」、<sup>61</sup>「玄學家追求超世之理想，而仍合現實的與理想的為一」，<sup>62</sup>筆者向來折服於湯氏以本體論界定玄學之創闢性的智慧，讀吳宓談及錫予（湯用彤）：「喜慍不輕觸發，德量汪汪，風概類黃叔度。而於事之本質，理之祕奧，獨得深窺。交久益醇，令人心醉」，<sup>63</sup>可見其生命情調全然呼應在他論述玄學的超越向度上，東漢末的黃憲（叔度，生卒年不詳）有「顏子復生」的美譽，賀昌群（1903-1973）即云：孔子之本體境界，惟顏子回能證之，而漢晉間賞鑒人物，每以顏子稱擬……顏子在孔門四科中以德行稱美，上舉諸例，非必即為本體境界之體會，而本體境界之體會，必至清淳簡素，漢晉間稱許德行功業，何以獨擬於顏子，當應有待於深考者乎。」<sup>64</sup>除此之外，筆者以為對於湯氏人格特質的揭露，又以錢穆（1895-1990）的闡述最是貼切有味：

孟子曰：「柳下惠聖之和」，錫予殆其人乎！居今世，而一涉及學問，一涉及思想，則不能與人無爭，而錫予則不喜爭。絕不可謂錫予無學問，亦絕不可謂錫予無思想。而錫予獨能與人無所爭。但錫予亦絕非一鄉愿。《中庸》言：「苟非至德，至道不凝焉。」人性有異，而德不同。伊尹之任，伯夷之清，皆易見，亦易有爭，錫予和氣一團，讀其書不易知其人，交其人亦絕難知其學，斯誠柳下之流矣。<sup>65</sup>

<sup>59</sup> 湯用彤：〈魏晉玄學和文學理論〉，收入《湯用彤選集》（長春：吉林人民出版社，2005年），頁558。

<sup>60</sup> 此乃康中乾根據唐君毅：《中國哲學論·原道篇》第二冊（臺北：學生書局，1986年），頁378-379。其中論魏晉之時代精神的論述簡化而來，可參康中乾：《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》，頁29。

<sup>61</sup> 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（北京：中華書局，1988年），頁192。

<sup>62</sup> 湯用彤：〈魏晉玄學和文學理論〉，收入《湯用彤選集》，頁561。

<sup>63</sup> 轉引自孫尚揚：《湯用彤》，頁54。

<sup>64</sup> 賀昌群：《魏晉清談思想初論》，收入《魏晉思想：甲編五種》（臺北：里仁書局，1984年），頁12。

<sup>65</sup> 錢穆：〈憶錫予〉，收入湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》，頁15。

老子說：「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」，不論是發自於與生俱來的中和資質或後天的修養工夫，「與人無爭」的性格何嘗不是湯用彤體道自得的人生境界！錢穆乃以「柳下惠聖之和」定位之，又別有一番理趣，錢穆有云：

今再擴而論之，世界人類三大類之思想，亦盡由於民族性之相異。而民族性相異，則根據其區域之天時地理積久醞釀而來。亦可謂歐洲型近代於伊尹之任，印度型則近於伯夷之清，而中國型則近於柳下惠之和。故歐洲型一主於進，印度型一主於退，而中國型則主執兩用中。即中國高僧，亦多為慈悲救世而出家，不為逃避生老病死之四大苦痛而出家。而其救苦救難，亦偏少耶穌之十字架精神。唯謂中國人乃無視於一世之苦難，則大不然。則錫予之為人為學，與世無爭，而終不失為一性情中人，亦正見其為一有意於致中和之中國學人矣。<sup>66</sup>

在此錢穆透過三聖特徵的對比，認為聖之清與聖之任，易見，但仍易有爭，其後將之擴為人類印、西、中三大類思想的比較，何等恢宏可觀，並據此定調湯用彤的聖之和乃「執兩用中」的中國型，無不彰顯湯用彤的本體論思維，不惟是概念思辨下的產物，更是其為人為學之本體境界及中國學人致中和的具現。綜觀錢穆所云，一則與湯氏深入中、西、印三大文化傳統的學術特色相侔，二則這種對照比較，縱使仍不免存在著以本土文化為本位之文化調和論的色彩，但取中國人之重中道的民族文化特性，誠能與湯氏為人與為學有相互發明之妙。

我們若從麻天祥簡述錢穆〈師友雜憶—北京大學〉文中對相士一事的記載，亦能見湯用彤深遠難測的生命樣態：

錢氏說一家傳三世的善相之人，曾兩次在梁漱溟及湯氏家錢穆居室為其三人及熊十力相，「所言皆能微中」，相士謂熊氏「麋鹿之姿」，梁氏「恐無好收場」，錢氏「精氣神皆足」，「當能先後如一」唯獨未提及湯氏。相士之言，神祕兮兮，固然無稽。但其於四人之中獨不言湯氏，或許另有

<sup>66</sup> 同前註。

隱衷。而湯氏深藏若虛，也令僅謀面兩次的善相之士難測深淺，恐怕也是事實。<sup>67</sup>

誠如錢穆所云：「相士之言，神祕兮兮，固然無稽」，但仍可由此事對照出湯用彤「深藏若虛」的生命，誠所謂「有若無，實若虛」（《論語》）、「古之善為士者，微妙玄通，深不可識」（《老子》十五章）、「道周性全，無德而稱乎？」（《後漢書·黃憲傳》），是以湯用彤的玄學不惟就理想人格進行本體論的解釋與建構，他自己的為人與為學，亦全然相應於此，成為本體境界的真切體現者。

如果湯用彤的玄學與佛學研究，同樣都側重在探本及超越性的反思，皆有分析的方法與言意之辨的眼光，兩相對照之下，就佛學的研究而言，他以「變化心性」者為宗教之最後階段或最高級形式，並意在「俾古聖先賢偉大之人格思想，終得光輝於世」，<sup>68</sup>面對玄學，他反而是扣緊玄學文本的哲學理趣以論之，至於玄學家的人格及心性修養顯然非其所措意。對此筆者試圖說明如下，玄學與佛學，剛好在時間上有所交涉，湯氏據此成為其論述中印文化衝突與調和的案例，加以玄學非如佛學為宗教，宗教為人生的終極價值之所在，故玄學會出現「為人」與「為學」的分途，更可凸顯湯氏認為中國之學問亦有類西方學問的客觀精神，他對於中國之學問，亦看重儒學與理學，早年撰有〈理學澹言〉一文，並嘗試在儒家經典解釋中，借道家思想方式來揭示其中的玄理，視玄學為儒學之蛻變、演進的重要過程以及理學之先鋒，玄學的目的亦在對人格理想作一種本體論的解釋與建構，而其人亦為一融道入儒、以道意體現儒心的玄儒典型。<sup>69</sup>孫尚揚曾針對當今反省湯用彤之玄學典範論述的批評而云：

一切試圖繞過他們而浪言創新、突破的嘗試都會顯得魯莽而天真，只有在吸收、消化的基礎上，才有可能求得超勝和突破。<sup>70</sup>

<sup>67</sup> 此段的描述乃從錢穆〈師友雜憶——北京大學〉一文簡化而來。錢穆：〈師友雜憶——北京大學〉，收入《八十憶雙親、師友雜憶（合刊）》（臺北：蘭臺出版社，2000年），頁183。原文零散較長，故在此取麻天祥吸納後的簡述。

<sup>68</sup> 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，頁634。

<sup>69</sup> 吳冠宏：〈漢末顏子復生與玄儒典型〉，《聖賢典型的儒道義蘊試詮——以舜、甯武子、顏淵、黃憲為釋例》（臺北：里仁書局，2000年），丙篇第二章，頁203-233。

<sup>70</sup> 孫尚揚：《湯用彤》，頁293。

湯氏的玄學論述雖側重在本體論，但體不離用，是以在橫向的連結上，他亦以得意忘言的新方法觀照音樂、繪畫、文學諸面向，<sup>71</sup>甚至對於魏晉文學尤重其「寄興本為喻情」的特色，<sup>72</sup>可見評斷他玄學本體論的得失，當有更全面性的掌握與同情的理解，不宜輕忽繞過或一味批判。本文之所以探本尋源，即在廓清湯氏玄學本體論的歷史發展脈絡與超越時代的恆常價值，其後有政治因素及意識形態介入，對於湯用彤的思想判讀每出現「唯心」與「唯物」之路線的轉換與曖昧，遂難免各是其是，各非其非，而徒增定調湯氏學問性格的爭議，<sup>73</sup>在此脈絡下，如何可能尋繹其突破的契機與轉化的力道呢？故筆者肯認湯用彤思想之貢獻，在中西文化融合觀下創闢玄學本體論的新局，深具科玄論戰下另闢蹊徑的別趣，透過學衡派之立場的揭示，此一進路的用心更能得所釐清，至於其生命之精彩乃由本體境界見之，而此尤為中國傳統文化殊勝殊妙之處。

<sup>71</sup> 湯用彤在〈魏晉玄學與文學理論〉一文論及玄學對音樂、繪畫、文學三個面向之影響，而「得意忘言」即為貫串其間的新方法與新眼光。湯用彤：〈魏晉玄學與文學理論〉，《湯用彤全集》第4卷（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁379-393。

<sup>72</sup> 湯用彤〈魏晉玄學與文學理論〉有云：「一言文以載道，一言文以寄興，而此兩種觀點均為文為生活所必需，前者為實用，兩漢多持此論……後者為美學的，此蓋以文為感受生命和宇宙之價值、鑒賞和享受自然。……故文章必須有深刻之感情，而寄興本為喻情，故是情趣的。」同前註，頁390。

<sup>73</sup> 賀麟認為湯用彤：「他超出哲學各派別的爭論之上，極力避免發表他自己的哲學主張，然而從他佛教史中分別名僧與高僧一段，誰也可以知道他的意嚮之所在了。他嘗說，真正高明的哲學，自應是唯心哲學。然而唯心之心，應是空靈的心，而不是實物化或與物對待之心。這已充分透露出他的哲學識見了。」見湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》，頁9。湯用彤將舊稿整理成《魏晉玄學論稿》出版時，曾在〈小引〉中云：「過去我以為自己的觀點是很客觀的，但實是在主觀上同情唯心主義。……在我的文章中對王弼哲學思想很加稱讚，其主要的理由是在乎他的學說打擊了漢代的元氣一元論，而建立了神祕主義的超時空的『本體一元論』（無）。」在湯用彤的《漢魏兩晉南北朝佛教史》下冊（跋）、《印度哲學史略》（重印後記）亦有類似的情形，雖看似自我批判如是，處理其舊作卻依然老樣子重印，出現表裡不一的狀況。王元化認為湯氏此舉，表面看來似乎與那些趨附時潮者無異，但相較於當時隨勢搖擺的學者，按照最高意旨，刪削舊作，湯氏自有一種知識分子在治學上的堅韌與獨立精神。不過鄧艾民卻指出湯用彤「早年潛心學術，致力於愛國的文化教育事業，並未積極參與革命政治活動，晚年卻相信馬列主義，為完成中國的社會主義革命和建設事業而鞠躬盡瘁，見湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》，頁71、頁76。李蘭芬更指出：「學問家的湯用彤與作為文化堅守者的湯用彤已經分離了。」見李蘭芬：《玄思的魅與惑——王弼、湯用彤研究論集》，頁131。

然不可諱言的是，當今各領域都不得不面對西方解構文化及後現代思潮的來襲，對於本質主義、意識哲學、主體哲學的反撲，每加快此翻轉的後座力，傳統形上學或思辨哲學可謂榮景不再，甚至已走到窮途末路的窘境，反思陳明對於湯用彤之玄學典範論述的質疑，視之為不近人事，而淪為與社會橫向脫節的純粹思維形式，又何嘗不是反形上學思潮下的產物，是以除重現湯用彤的玄學本色之外，如何尋繹其接著講的能量呢？觀李蘭芬曾指出：

僅用理性的方法固然不能妙解「玄意」，但對生活本身的體驗，又如何能保證所解之「玄意」，在普遍有效的抽象層面上是客觀的？玄學之研究，本就是理性與體驗並重。至於何種理性與何種體驗並重，才能妙解「玄意」，無疑，這對承湯用彤開闢的玄學解釋學路線而繼續的玄學發展，留下了一筆寶貴的財富。<sup>74</sup>

李蘭芬認為唯有並重「理性」與「體驗」才能妙解玄意，此未嘗不是為玄學找到繼續走下去的路，湯用彤的玄學論述固然在「理性」的路數上是鮮明的，更是其跨越將中西文化簡化為科玄兩派之框架，而一展玄學亦有其科學方法及思辨性格的成績，然就「體驗」而言，在當今感性復甦的時代，則未嘗沒有進一步開拓的空間。

#### 四、兩「玄」對話之後的承繼及轉化

本文一則探源於科玄論戰之玄學派唯情論的發展演進，二則強調此玄非彼玄，重新考察湯用彤玄學典範論述生發的歷史脈絡，以彰顯其殊趣及本色，筆者所重並不在此非彼是或此是彼非的儼然分判，而是藉著此玄非彼玄的縫隙，在兩「玄」的對照下，重新賦予「玄」以融舊開新的延展潛力。肯尼斯·格根（Kenneth J. Gergen）有云：

要作批判思考，基本上就是要讓一個傳統能詳盡地和另一傳統產生論述的交鋒，批判思考者的優勢不在於他擁有優越的傳統，而在於能夠同時看出

<sup>74</sup> 同前註，頁 121。

兩個傳統的優缺點，一個宣稱自己的傳統較為優勢的批判思考者，已經喪失其優勢，且絆住了其進行思考的潛能。<sup>75</sup>

筆者所以不厭其煩地處理以上這兩種不同的「玄學」論述，其用意正如斯。相較於科玄論戰下玄學派唯情論所強調的直觀直覺，湯氏顯然更側重在理性思辨的分析上，我們從二玄各自發展的歷史軌跡以觀，由於關懷的宗旨有別，機緣殊異，分途展開後，逐漸壁壘分明自是難免；但我們不難發覺，此玄非彼玄的兩條理解進路，在展現玄遠、玄妙的人格理想上，湯用彤從哲理所構築的本體境界，進而會心於玄儒的道境，李澤厚透過深情的體驗，滲屈道莊而發的美學欣趣，其間縱使仍有思常及處變之別，不過兩者皆為中國傳統文化浸潤下的產物，不盡然為理性與感性之分殊所能切割，亦未嘗沒有異曲同工及相互補充之妙。

試想玄學若只面向永恆不變的律則，它便容易與千變萬化的時代脈動脫節，但換位以觀，如果只剩下零星的碎片，不斷的變化、過渡、短暫與偶然，最終亦有淪為信仰坍塌、精神裂變、文化萎靡的危機。是否在後現代的反系統、反秩序之強烈傾向下所有帶有絕對論或本質論色彩的思想，都將會淪為被拆解的命運、被擺脫的罩門？故面對風起雲湧的後現代思潮，仍不時有透過如永恆的哲學般的召喚在進行超越後現代心靈，<sup>76</sup>攔截其可能帶來失落與不安，我們如何在情理之爭以及本體與現象之辨的環節中，重新找到結合兩端的力量，不僅吸納後現代思潮的撞擊，成為不斷自我革新的力量，又能轉「虛境」成「遠景」，以脫離後現代思潮所造成的困局？<sup>77</sup>

當今玄學界長期置身於湯用彤以宇宙論及本體論來界分漢代思想與魏晉玄學的典範論述，以王弼與郭象為宗的玄學尤強調超越漢代感性思維的特徵，而走向

<sup>75</sup> 肯尼斯·格根 (Kenneth J. Gergen) 著，宋文里譯：《關係的存有：超越自我·超越社群》(臺北：心靈工坊，2016年)，頁431。

<sup>76</sup> 如休斯頓·史密斯 (Huston Smith) 著，梁永安譯：《永恆的哲學——超越後現代心靈》(臺北：立緒文化，2000年)所述。理查·沃林 (Richard Wolin)：《非理性的魅惑》(臺北：立緒文化，2006年)。廣泛而深入地批判後現代思潮，亦值得參看。

<sup>77</sup> 可參勞思光：〈遠景與虛境——論中國現代化問題與後現代思潮〉，收入劉述先編：《中國思潮與外來文化：第三屆國際漢學會議論文集·思想組》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年)，頁1-34。

一理性思辨的玄學格局，<sup>78</sup>由是魏晉文化感性的特徵，便不易與談有論無的玄學接軌，觀湯用彤之玄學論述在其典範的形成過程中，不免被過度地放大，而成為不容他者的絕對權威，此主流話語權的長期宰制，勢必使玄學有逐漸被框架化而壓縮其發展的問題，要是框框外的思考都不被容許，那就很難不危及框框本身的存在了。「即使湯用彤先生那樣的主將，也不免將竹林玄學置於其本體論學理體系之外，而以嵇康、阮籍為代表的元氣自然論的存在，畢竟給湯氏體系的完整留下了缺口」，<sup>79</sup>依此看來，故納「氣」於向來以有無為宗的玄學，實有必要，若相較於其他時代熱絡討論氣學之議題，魏晉南北朝的氣學仍可謂方興未艾，是以有必要將「氣學」接軌於此。<sup>80</sup>

丸山敏秋有云：「討論到作為東亞文化構成的基礎概念的『氣』時，必須要注意到，大體而言，『氣』處理了兩個領域；一個關於思辨（觀念、思想）方面的領域，另一個則是關於體驗（實在、感覺）方面的領域」，<sup>81</sup>是以面對兩「玄」在「理性」與「體驗」各彰其妙之後，尤其是側重在特殊性與個別性之全幅度的氣質之性，<sup>82</sup>最能將「智—理性—智悟」與「情—感性—美趣」這兩種生命面向予以馳騁舒展開來，此相較於唯情派的情本論，可避免偏取感性一端，而同時兼顧魏晉人理性智悟特徵的面向，畢竟不論情與智，皆可謂氣質之性的發露。<sup>83</sup>

<sup>78</sup> 湯用彤對於玄學這種本體論的定調，使他僅從文章與行為表達上看待嵇阮之影響：「嵇康、阮籍與何晏、王弼不同，王何較嚴肅，有精密之思想系統；而嵇阮則表現了玄學的浪漫方面，其思想並不精密，卻將玄學用文章與行為表達出來，故在社會上之影響，嵇阮反出王何之上，而常被認為名士之楷模。」見湯用彤：《湯用彤全集》，頁 330。

<sup>79</sup> 王曉毅：〈魏晉玄學研究的回顧與瞻望〉，《哲學研究》2000 年第 2 期，頁 57-62。

<sup>80</sup> 可參吳冠宏：《走向嵇康——從情之有無至氣通內外》。以及紀志昌：〈魏晉南北朝佛教文化與傳統「氣思維」的交涉——以「形／神」問題的思辨與實踐為主〉，《文與哲》第 37 期（2020 年 12 月），頁 147-190。

<sup>81</sup> 丸山敏秋著，林宜芳譯：〈中國古代「氣」的特質〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流圖書公司，1993 年），頁 157。

<sup>82</sup> 此一部分楊儒賓皆有所發揮，可進一步參看，特別是走差異性發展的氣質之性，見楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《異議的意義——近代東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012 年），第參章，頁 85-126；〈兩種氣學、兩種儒學〉，《異議的意義——近代東亞的反理學思潮》，第肆章，頁 127-172。以及《1949 禮讚》（臺北：聯經出版社，2015 年），頁 223-224。

<sup>83</sup> 牟宗三在比較宋明之「氣質之性」與《人物志》的「才性名理」時，注意到宋明的「氣質之



王弼所謂「體冲和以通無」的聖人境界，「冲和」即老子的「冲氣以為和」，實已蘊蓄這股連結「氣」與「無」的思想潛力，氣貫有無，具有「以氣通道」的思想關懷與實踐向度。<sup>84</sup>「或以氣為本，或以無為本，極力從玄學的角度論氣，把氣玄學化，這是魏晉南北朝時期氣論不同於漢代元氣論的一大特色」，<sup>85</sup>是以筆者希望避免掉入過往取本體論而捨宇宙論，遂造成「無」與「氣」的關係斷裂，而能同時兼顧「無」（本體境界）與「氣」的自然觀（元氣論）這兩個面向，並嘗試將形而上向度與形而下關係予以去等級化，進而走向創造性的開發。<sup>86</sup>另魏晉人物在理性與感性上各自奔逸，又能巧妙地縮合「鍾情」與「玄智」，使原本對立之兩端可以相互為用，交映增輝，經由冲和之氣的轉化，遂能開啟「超理性」與「超感性」的向度，進而有「無」之道境的體證。「鍾情而忘情」可相應於李澤厚「個體的感受」轉向「本體的感受」之說法，「尚智而超智」則與湯用彤從名理的認識論到玄理的本體論互為發明，而本體境界的文化靈光尤值得發揚傳衍，湯用彤從言意之辨的新方法與新眼光所建構的玄學本體論，非西洋之本體，不惟是體用不二之學，更使人心寄玄遠，而得不落形跡之自由，即沒有忘卻人仍有遙

性」由於受制於「義理之性」，故拘束而不開展，單調而不豐富，魏晉的才性涵養反而相對廣大而開闊，見牟宗三：《才性與玄理》（臺北：學生書局，1985年），頁47。牟宗三雖能見魏晉氣質之性不受義理之理所籠罩的特色，但此並非他所肯認的優點，與本文的關懷有別。

<sup>84</sup> 湯淺泰雄云：「就『形而上者』、『形而下者』看來，兩者都有個『形』字，如此使用『有形』、『無形』不也很好嗎？之所以不這麼說，是因為『道』與『器』原本就結為一體，不能拆開來思考的緣故。……中國獨特的思考模式，起源於將人體視為『氣』的作用之容器，而這『氣』乃是由身為究極根源的『道』所發出來的。……易言之，世間所有『看得見之物』，他們都是看不見的『道』的作用之容器。」湯淺泰雄著，盧瑞容譯：〈「氣」之身體觀在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉一文，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：远流圖書公司，1993年），頁64-66。

<sup>85</sup> 張立文主編：《氣》（北京：中國人民大學出版社，1990年），頁95。

<sup>86</sup> 湯用彤在講述嵇康、阮籍之學說時，提及：「嵇康、阮籍把漢人之思想與浪漫之趣味混成一片，並無作形上學精密之思考，而只是把元氣說給以浪漫之外裝。他們所講的宇宙偏重于物理的地方多，而尚未達到本體論之地步」，見湯用彤：〈魏晉玄學聽講筆記〉，收入《湯用彤全集》，頁331。針對這種形上與形下的價值分判，何乏筆立基於近代歐洲哲學的反省與跨文化的比較視域，有一系列的研究與關懷，如何乏筆：〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，收入楊儒賓主編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺大出版社，2005年），頁79-102；何乏筆：〈自我發現與自我創造——關於哈道特和傅柯修養論之差異〉，收入黃瑞祺主編：《後學新論》（臺北：左岸文化，2003年），頁47-74。

契體玄之妙，追尋超越性的可能。

除此之外，筆者認為在當今在他者哲學的洗禮下，有必要鬆綁主體論哲學的框架，續朝「互為主體性」的關係論轉入，此一探進，楊儒賓曾就「玄對山水」一詞的發揮從而揭露「玄」的新旨趣，值得投以關注的目光：

玄對山水的主詞有些曖昧，它似指以玄化的心靈面對山水，也可指用玄化的態度面對山水，但也不無可能意味著：玄既是主體，也是客體的實相。所以此句的玄思乃指以玄妙的湛然之心面對山水之玄。「玄」到底該繫在主體之心？客體之山水？或主客之間的關係？筆者認為晉宋時期，答案應當是：「玄」既不僅在主、亦不僅在客、也不僅在兩者之間，而是包容主客在內的一體而化。<sup>87</sup>

楊儒賓透過「玄化山水」的案例，視「玄」為包含主客在內的一體而化，即顯示一種氣通內外、主客互涉之輾轉並濟的關係，視重情為魏晉顯著的文化現象，仍強調某種脫情的轉化工夫，在此的中介是自然山水，不僅為道的化身，亦是情鍾於山水者援之以契道境的中介。魏晉士人情鍾於山水、情鍾於人、情鍾於物，顯然有更多「唯我任情」又能「隨物宛轉」乃至「虛己無我」的生命型態，在「以氣通道」的視域下，透過主客關係的互滲並濟，調適而上遂，輾轉至一體而化、物我合一的境界。<sup>88</sup>故筆者認為有必要開啟「氣」的視域，重揭魏晉「我物關係」與「自他關係」的論述面向；在魏晉思想的脈絡，當重看王弼的「應物而不累於物」、嵇康的「相須思想」、向郭的「內外相冥」，在當代關係哲學上，如和辻哲郎（Watsuji Tetsurō, 1889-1960）的「間柄論」、布伯（Martin Buber, 1878-1965）的《我與你》、米德（George Herbert Mead, 1863-1931）的「泛化的他者」或巴赫汀

<sup>87</sup> 楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，《臺大中文學報》第 30 期（2009 年 6 月），頁 241。

<sup>88</sup> 劉昌元云：「『物我合一』雖是暫時之忘我，但應指出的是與中國哲學所強調的『天人合一』、『與萬物同體』之體道境界並不一樣，因為後者是崇高的精神修養境界，一旦體驗到對人生會有極重要的影響，而審美的物我合一，是一個常人都有經驗，這種經驗不但短暫而且對人生通常不會有重大影響。」見劉昌元：《西方美學導論》（臺北：聯經出版事業公司，1991 年），頁 103。劉氏在殊中仍帶有境界高下的價值評斷，但筆者認為魏晉物我合一的文化殊趣，反而更能貼近當代人的生活世界與存在情境。

(Mikhail Mikhailovich Bakhtin, 1895-1975) 的「對話論」……等相關思潮亦必須予以參照之，深化之，進而接軌於魏晉人對文化物的創造義，如山水、音樂、文學、書法、酒、玄談、奇物、人……著力於主客間的各種相偶關係，以氣通道，當更為具體可徵，而成為道家型氣論在魏晉時代個體化的具現與多元化的落實，如此亦較能回應當代平視他者、反同一性的思潮。

本文經由科玄論戰之歷史脈絡的考察，輾轉迂迴地探入這原始對話的場域，從跨文化視域下見兩派「玄學」的生發現場與流變進程。筆者首先以正本清源的態度來分判此「玄」非彼「玄」，但本文所重不僅在辨異，更希望透過這兩個「玄」的後續發展與詮釋效應，考察其間可否存在著相互發明之處，以激揚玄學「接著講」的能量。經由這一趟探源的回眸、察流的重訪，筆者進一步指出當可以從情理之爭走向玄化主客、以氣通道，並嘗試增添關係哲學、本體境界的面向以補充主體哲學、思辨哲學的不足，以上皆為兩「玄」之異同對話下的發想，其實都只是建構未來一新玄學論述的起點而已，後續仍有待筆者展開更為全面性以及更有系統性的深究。

## 徵引書目

- 丸山敏秋著，林宜芳譯：〈中國古代「氣」的特質〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年，頁157-171。
- 方東美：《科學哲學與人生》，上海：商務印書館，1936年。
- 王葆玟：《正始玄學》，山東：齊魯書社，1987年。
- \_\_\_\_\_：《玄學通論》，臺北：五南圖書出版，1996年。
- 王德威、宋明煒編：《文化·思想·歷史——五四@100》，臺北：聯經出版社，2019年。
- 王德威：《現代抒情傳統四論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- 王曉毅：〈魏晉玄學研究的回顧與瞻望〉，《哲學研究》2000年第2期，頁57-62。
- 王璦玲主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——文學篇》，臺北：中研院文哲所，2009年。
- 休斯頓·史密斯（Huston Smith）著，梁永安譯：《永恆的哲學——超越後現代心靈》，臺北：立緒文化，2000年。
- 朱謙之：《一個唯情論的宇宙觀及人生觀（1924）》，收入朱謙之著，黃夏年編：《朱謙之文集》卷1，福州：福建教育出版社，2002年。
- \_\_\_\_\_：《周易哲學》，收入朱謙之著，黃夏年編：《朱謙之文集》卷3，福州：福建教育出版社，2002年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1985年。
- 何乏筆：〈自我發現與自我創造——關於哈道特和傅柯修養論之差異〉，收入黃瑞祺主編：《後學新論》，臺北：左岸文化，2003年，頁47-74。
- \_\_\_\_\_：〈何謂「兼體無累」的工夫——論牟宗三與創造性的問題化〉，收入楊儒賓主編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺大出版社，2005年，頁79-102。
- 吳冠宏：《聖賢典型的儒道義蘊——以舜、甯武子、顏淵、黃憲為釋例》，臺北：里仁書局，2000年。
- \_\_\_\_\_：〈人物品鑒之新向度的探索——從蔣年豐〈品鑒人格氣象之解釋學〉一文談起〉，《成大中文學報》第27期，2009年12月，頁30-33。
- \_\_\_\_\_：《走向嵇康——從情之有無至氣通內外》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015年。
- \_\_\_\_\_：〈對魏晉人學情理智結構的再思考——從牟宗三《才性與玄理》的反省

- 出發》，收入中研院文哲所：《中國哲學義理的詮釋類型與論爭》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2019年，頁107-142。
- 李澤厚、劉緒源：《該中國哲學登場了？李澤厚2010年談話錄》，上海：上海譯文出版社，2011年。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》，臺北：三民書局，1996年。
- \_\_\_\_\_：《中國現代思想史論》，臺北：三民書局，1996年。
- \_\_\_\_\_：《華夏美學》，臺北：三民書局，1996年。
- 李蘭芬：《玄思的魅與惑——王弼、湯用彤研究論集》，北京：商務印書館，2020年。
- 沈松僑：《學衡派與五四時期的反新文化運動》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1984年。
- 周大興：〈本體與實體：湯用彤的魏晉玄學詮釋與西學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁83-111。
- \_\_\_\_\_：〈玄學與玄學鬼〉，《中國文哲研究通訊》第30卷第1期，2020年3月，頁1-17。
- 宗白華：《美從何處尋》，臺北：元山書局，1986年。
- 肯尼斯·格根（Kenneth J. Gergen）著，宋文里譯：《關係的存有：超越自我·超越社群》，臺北：心靈工坊，2016年。
- 紀志昌：〈魏晉南北朝佛教文化與傳統「氣思維」的交涉——以「形／神」問題的思辨與實踐為主〉，《文與哲》第37期，2020年12月，頁147-192。
- 唐君毅：《中國哲學論·原道篇》第二冊，臺北：學生書局，1986年。
- 孫尚揚：《湯用彤》，臺北：東大圖書公司，1996年。
- 徐復觀：《中國文學論集》，臺北：學生書局，1981年。
- \_\_\_\_\_：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1981年。
- 康中乾：《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》，北京：人民出版社，2003年。
- 張立文主編：《氣》，北京：中國人民大學出版社，1990年。
- 梁漱溟：《東西文化及其哲學》，臺北：臺灣商務書局，2019年。
- 理查·沃林（Richard Wolin）：《非理性的魅惑》，臺北：立緒文化，2006年。
- 陳平原：《中國現代學術之建立——以章太炎、胡適之為中心》，臺北：麥田出版社，2000年。

- 陳來：〈論李澤厚的情本論哲學〉，《復旦學報》2014年第3期，頁1-10。
- 陳明：〈六朝玄音遠，誰似解人歸——魏晉玄學研究四十年的回顧與反思〉，《原學》第二輯，中國廣播電視出版社，1994年。
- 勞思光：〈遠景與虛境——論中國現代化問題與後現代思潮〉，收入劉述先主編：《中國思潮與外來文化：第三屆國際漢學會議論文集·思想組》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年，頁1-34。
- \_\_\_\_\_：〈（代發刊辭）關於「中國哲學研究」的幾點意見〉，收入劉笑敢主編：《中國哲學與文化》第一輯，桂林：廣西師範大學出版社，2007年，頁1-9。
- 彭小妍：《唯情與理性的辯證——五四的反啟蒙》，臺北：聯經出版社，2019年。
- 湯一介、趙建永編：《湯用彤學記》，北京：三聯書局，2011年。
- 湯一介：《郭象與魏晉玄學》，臺北：谷風出版社，1983年。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，收入《魏晉思想·甲編五種》，臺北：里仁書局，1984年。
- \_\_\_\_\_：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，北京：中華書局，1988年。
- \_\_\_\_\_：《湯用彤全集》第4卷，石家莊：河北人民出版社，2000年。
- \_\_\_\_\_：《湯用彤選集》，長春：吉林人民出版社，2005年。
- \_\_\_\_\_：〈評近人之文化研究〉，收入湯一介、趙建永主編：《會通中印西》，上海：東方出版社，2012年。
- 湯淺泰雄著，盧瑞容譯：〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討——及其與西洋的比較考察〉，收入楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1993年，頁63-100。
- 無名氏：《人生的奧義》（無名氏沉思錄），臺南：開山書店，1972年。
- 賀昌群：《魏晉清談思想初論》，收入《魏晉思想：甲編五種》，臺北：里仁書局，1984年。
- 楊儒賓：〈「山水」是怎麼發現的——「玄化山水」析論〉，《臺大中文學報》第30期，2009年6月，頁209-254。
- \_\_\_\_\_：《異議的意義——近代東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心，2012年。
- \_\_\_\_\_：《1949禮讚》，臺北：聯經出版社，2015年。
- 劉昌元：《西方美學導論》，臺北：聯經出版事業公司，1991年。
- 蔡元培：《中國倫理學史》，收入《蔡元培全集》卷2，北京：中華書局，1984

年。

\_\_\_\_\_：《科學與玄學》，收入《蔡元培全集》卷3，北京：中華書局，1984年。

\_\_\_\_\_：《節譯柏格森玄學導言》，收入《蔡元培全集》卷4，北京：中華書局，1984年。

錢穆：《八十憶雙親、師友雜憶（合刊）》，臺北：蘭臺出版社，2000年。

鍾彩鈞主編：《明清文學與思想中之情、理、欲——學術思想篇》，臺北：中研院文哲所，2009年。

Gay Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*. New York: Norton, 1977.

Taylor Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.

# The Historical Origin and Cultural Reflection of Tang Yongtong's Metaphysical Paradigm: An Account of the Debate Concerning Science and Metaphysics in the Early Republic Years

Wu, Kuan-hung\*

[Abstract]

This article attempts to use the clues of the science-versus-metaphysics debate in the 23rd year of the Republic of China to re-expose the aftermath of the debate. Behind the metaphysics context in the cross-cultural perspective is actually the potential for deliberate development. Situating Tang Yongtong in the debate between the two extremes and his reflective perspective of philosophical culture between China and the West distinguishes him from those involved in the debate. *Xuan* is thus interpreted differently, leaving room for a further investigation.

Later, under the impact of the de-metaphysical trend of thought, many questions and criticisms surrounding Tang Yongtong's metaphysical discourse based on ontology began to appear. The author believes that Tang's stance on epistemology and essentialism stands to reason. The new method and new vision of *yanyi zhi bian* ('to distinguish meaning'), which has been regarded as the development from nominal theory (epistemology) to metaphysics (ontology), was in response to the cross-cultural trend of thought, and they re-exhibited the special interest in Chinese culture. His view merits our sympathetic understanding and critical discussion.

It is necessary for us to explore the historical context of Tang Yongtong's metaphysical ontology and to understand how its metaphysical ontology differs from Western ontology. In addition to scientific speculative methods, there are subtle differences of meaning in ontology, e.g. *xuanyuan* ('profound'), *xuanjing* ('quiet'), and

---

\* Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Dong Hwa University.



*xuanmiao* ('mysterious'). The subtle meanings in the realm of ontology can be said to emerge from the *Xueheng* ("Critical Review") Group, situated in the science-versus-metaphysics debate, and from abiding by the practice of 'redeveloping the national quintessence and melting new knowledge'.

Based on the above-mentioned concern, this article attempts to distinguish between types of metaphysics. One way to proceed is to examine the dispute between sentiment and reason, an issue which was derived from the science and metaphysics debate. The other way is to discuss the challenges facing Tang Yongtong's metaphysical paradigm and elaborate on issues concerning the passage of energy and the metaphysical subject and object. As such, it is hoped that this paper will demonstrate how Tang Yongtong's metaphysics can be inherited, revised and expanded in response to the ever-changing intellectual thoughts, thus deepening the discourse of Wei-Jin metaphysics.

**Keywords:** Wei-Jin Metaphysics, Tang Yongtong, Science and Metaphysics, Ontology, *Xueheng* Group

