

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

成中英《易》說研究

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC92-2411-H-002-025-

執行期間：92年08月01日至93年07月31日

執行單位：國立臺灣大學哲學系暨研究所

計畫主持人：林義正

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 93 年 9 月 8 日

成中英《易》說研究

國立臺灣大學哲學系教授

林義正

論文摘要

成中英先生目前是美國夏威夷大學哲學系教授，當今知名的哲學家，近二十年來以首創「本體詮釋學」(onto-hermeneutics)，聞名於世。溯其學源，本在《易經》。先生對《易經》有他自己獨特的見解，但至今鮮有論及者。本文論述他研究《易經》的主要成果有二項：哲學新詮釋與管理哲學的創立。本文針對其對《易經》作何詮釋及如何作詮釋，依易原、易體、易貞、易觀、易思、易道及引西學論《易》諸項作說明，最後，指出其《易》說在當代易學發展史上的意義。

關鍵詞：成中英、易經、本體詮釋學、管理哲學。

成中英《易》說研究

國立臺灣大學哲學系教授

林義正

一、前言

成中英（1935-）是當今知名美籍華裔哲學家，目前在美國夏威夷大學彩虹校區哲學系擔任哲學教授，近二十年來以首創「本體詮釋學」（onto-hermeneutics）而聞名於世。先生祖籍湖北陽新，出生於南京，1949年來臺，1956年畢業於國立臺灣大學外文系，1964年2月正式獲頒美國哈佛大學哲學博士學位。1963年通過博士口試後，隨即任教於美國夏威夷大學哲學系，自1972年任正教授至今。先生出身書香世家，自小喜歡追根究柢，中學以前徘徊於文學、天文學與數學之間，上了大學之後，因得方東美先生的啟發，遂走進了哲學之門。在決定赴美留學的當時即已深深自覺到自己生命中有一股內在的衝力，即切實地深入西方哲學的核心，來重建中國哲學，發揚中國文化的慧命。近四十年來，他一直為這個目標在奮鬥。¹到目前為止，其工作有三大項，其一為學術著述，出版專書19本，主編4種，論文近200篇，其二為文化事業，創刊英文《中國哲學季刊》（1973）、《本體與詮釋》學刊（2000），創辦「中國哲學會」（1974），四年後改名作「國際中國哲學會」，創辦「國際中國管理與現代倫理文教基金會」及「國際東西大學」。²這二項工作中，學術著述屬於知識的創發，文化事業屬於行動的落實，那麼對他而言，知識與行動是合而為一，兼行無礙的。不過就一位始終以重建中國哲學為職志的哲學家而言，知識的創發尤為首要，他曾在1996年時自述自己哲學體系的建構，包括未發表或正在寫作中的著作有以下諸項³：

《原始本體詮釋學的雛型：周易哲學》

《本體詮釋學：理論和方法》

本體詮釋學應用的兩個分支：1. 《中國管理哲學：C理論》

2. 《現代人類的整體倫理學》

《儒家和新儒家的創造力》

《知識、理解和悟解》（禪／天台／華嚴）

註¹：成中英，〈深入西方哲學的核心——我的哲學教育與哲學探索〉，《世紀之交的抉擇》（上海：知識出版社，1991.5），頁362-398。

註²：賴賢宗，〈成中英本體詮釋學與當代佛教道家哲學的新路向〉，《第一屆中國文哲之當代詮釋國際學術研討會》（臺北縣：國立臺北大學中國語文學系，2004.4），頁34-35。

註³：成中英，〈何為本體詮釋學〉，《本體與詮釋》（北京：世界知識出版社，2001.1），頁24。

《三位美國哲學家：皮爾斯、劉易斯、奎因》

《中國哲學史新釋》

《西方哲學史新釋》

根據作者已掌握的著述目錄看來，許多已出版的專書都是由先前已發表的論文或演講錄音稿結集整理而成，像《科學知識與人類價值》（台北：三民，1973.3）、《中國哲學與中國文化》（台北：三民，1973.4）、《論現代與傳統的理性的結合：三民主義的中西哲學基礎》（台北：中研院三研所，1984）、《中國哲學的現代化與世界化》（台北：聯經，1985.9）、《知識與價值：和諧、真理與正義之探索》（台北：聯經，1986.10）、《中國現代化的哲學省思：「傳統」與「現代」理性的結合》（台北：三民，1988）、《中國文化的現代化與世界化》（北京：中國和平，1988.10）、*New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*（Albany：State University of New York Press,1991）、《世紀之交的抉擇：論中西哲學的會通與融合》（上海：知識，1991.5）、《文化、倫理與管理》（貴州：貴州人民，1991）、《C理論：易經管理哲學》（台北：東大，1995.7）、《合外內之道：儒家哲學論》（北京：中國社會科學，2001.10）、《創造和諧》（上海：上海文藝，2002.6）等等。參照前述先生所擬撰各書中，僅有《中國管理哲學：C理論》與《儒家和新儒家的創造力》與已出版的《C理論：易經管理哲學》、*New Dimensions of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*最為接近，而其他諸書均有待撰述或待從已發表的論文中整理出來。作者發現先生二十年來即撰寫有關《易》學與本體詮釋學的論文，這些論文可以預見的將會是構成他未來撰寫《原始本體詮釋學的雛型：周易哲學》、《本體詮釋學：理論和方法》的重要內容。從他的哲學體系而言，本體詮釋學是理論的核心。由於《易經》哲學是他的本體詮釋學的根源，所以，他把它視為「原始本體詮釋學的雛型」，易言之，沒有加上西方英美分析哲學與歐陸詮釋學的內容是發展不出來的，可以說本體詮釋學是他鎔鑄中西哲學精華而成的新理論，至於其他的著作，應是本此理論針對其特定領域經營的結果，像《原始本體詮釋學的雛型：周易哲學》應是對《易經》作本體詮釋學解釋的著作，而《C理論：易經管理哲學》就是將《易經》的本體詮釋學應用於管理學，而創發了新的管理哲學——C理論，至於《現代人類的整體倫理學》也當是本體詮釋學的倫理學之著作。成中英的學術思想與文化事業在華人世界早就受到注意，中國大陸學界將他視為當代新儒家第三代的一份子，在方克立教授指導下由李翔海編《知識與價值——成中英新儒學論著輯要》一書，並撰寫《成中英本體詮釋學研究》（1994）為博士論文。論文中雖然也提到《易經》與本體詮釋學的關係，可能為主題所限，未能多所置論，然就中國哲學慧命的傳承而言，成中英究竟如何來重建中國哲學？如何來看待中國哲學之源的《易經》？如何來詮釋《易經》？作者覺得這一部份更加值得注意，可惜當代學界在論述當代易學發展史的時候，似乎

忘了他的存在⁴，也許是他的專著《原始本體詮釋學的雛型：周易哲學》尚未公諸於世的緣故罷！事實上，他對《易經》哲學研究與講述的相關論文，自 1980 年以來已有二十六篇之多，還有一本《C 理論：易經管理哲學》專著及相關論文多篇。本論文以 成中英《易》說研究 作為研究的專題，除了彌補以上的遺憾外，也想為當代《易》學之研究盡一分心力。

二、《易經》是成中英重建中國哲學的基點

從成中英自覺地選擇研究哲學開始，他就懷抱著重建中國哲學的心願。為什麼採取重建中國哲學的道路？他說中國思想界在五四運動以後的文化心態有二種：一是全盤西化，繼續反傳統；另一是回歸傳統，重建傳統。而三十年代至四十年代是二者交迭論爭的階段，五十年代之後漸有改變，普遍認為應先理解西方，再回頭重建傳統，此一新的心態可以方東美先生為代表，而正好他是方先生的學生，受益也甚深。⁵事實上，在 1974 年 3 月出版的《中國哲學與中國文化》一書中就有一篇 論中國哲學的重建問題⁶的文章；1986 年 10 月在 論知識的價值與價值的知識——代序 的文章中重提了十多年來努力的重點，依然是在重建中國哲學⁷；1991 年 5 月，《世紀之交的抉擇——論中西哲學的會通與融合》一書中有一節專論 中國哲學的重建⁸；到了去年 2003 年 7 月又發表一篇 本體詮釋學洞見和分析話語——中國哲學中的詮釋和重構⁹還是在討論中國哲學的理性重建與構建問題。要了解中國哲學就不能不對中國哲學發展史有所理解，根據他的說法，過去中國哲學史的研究都是模擬西洋學者，提不出自己的創見，而且往往套入一個封閉斷裂的系統中走不出來，不但沒有比較哲學的眼光，也欠缺對中國哲學本源的認識，像胡適所寫的《古代中國哲學史》、馮友蘭所寫的《中國哲學史》依然是斷頭的中國哲學史。¹⁰為什麼說是斷頭中國哲學史呢？因為它沒有追溯到早期中國人仰觀天文，俯察地理，體察人情所形成一套融合天地人為一體的生活宇宙整體觀，沒有說明到中國哲學的原始點上，那麼能說明這一原始點的會是什麼？他說：

我們反思諸子百家，深入歷史和考古文獻，正視中國文化的起源問題，

註⁴：對當代《易》學史作過考察的專書，有楊慶中，《二十世紀中國易學史》（北京：人民，2000.2），而專文的有唐明邦，〈20 世紀中國易學回眸〉、鄭吉雄，〈二十世紀中國學術界對《周易》的詮釋〉，具見劉大鈞主編，《大易集義》（上海：上海古籍，2002.12），頁 74-138。均未提及成中英的易學研究成果，不無遺憾。

註⁵：成中英，《世紀之交的抉擇》，頁 384。

註⁶：成中英，《中國哲學與中國文化》（台北：三民，1973.4），頁 211-227。

註⁷：成中英，《知識與價值》（台北：聯經，1986.10），代序，頁 17。

註⁸：成中英，《世紀之交的抉擇》，頁 321-346。

註⁹：成中英主編，《本體與詮釋：中西比較》（上海：上海社科院，2003.7），頁 3-51。

註¹⁰：成中英，〈《易經》的方法思維〉，《國文天地》6 卷 11 期（1991.4），頁 24。

不得不追溯到《周易》的思想形成過程，因之便掌握到《周易》是中國哲學的始點和原點這個命題。¹¹

在重建中國哲學的目標下，他認為現有的哲學架構束縛了哲學的發展，因此，必須打破這些框架，去尋找背後所隱藏的生命力量。從中國哲學史的發展來看，每一種新哲學的出現，總是仿佛向原始出發點復歸；所以，今天的中國哲學工作者必須對原始的出發點進行思考。因此，他說要把握中國哲學的特色，就不能不對《易經》哲學重新進行認真的研究。只有回到原始的出發點，站在更高更廣的平面和更深的基礎上，充分了解、評估、吸取西方哲學的精華才能重建未來，開拓新的世界哲學。¹²

其實，這些都是他為重建中國哲學在自我思考，自我努力。為了開拓新的世界哲學，必得一方面要深通西方哲學，一方面又要疏導中國哲學，企圖融會中西，才有可能；在過程中，他提出了「本體詮釋學」，作為一種新的哲學方法論，一種新的世界哲學。他自己就說它是「對《周易》的一種重建，因而也是對中國哲學的一種重建。」¹³此一新的哲學方法論是順著當今西方哲學詮釋學再往《易經》哲學中「道」的慧見而來，它兼具西方詮釋學方法的特性又含有中國哲學中體認本體的慧識，一方面可以救治當代西方哲學的偏執，一方面又可以化解中國哲學的積弊，將中國哲學現代化、世界化起來。

三、對當代《易經》研究的批評

根據作者對成中英諸多論述的研讀，發現他一心要重建中國哲學，好讓中國哲學能現代化與世界化，但其發端在深入西洋哲學的核心，所走的途徑是親自向奎因（W.V.O.Quine 1908-2000）學習邏輯和分析哲學，然後接上海德格（M.Heidegger 1889-1976）、伽達默爾（Hans-Georg Gadamer 1900-2002）的西方詮釋學，由此啟發他對傳統中國哲學之源《易經》的新理解。他從中國哲學的發展中看出，儒家、道家、法家、兵家、佛家、理學家、心學家等無一不是直接或間接地都受到《易經》的影響¹⁴。以影響最大的儒道兩家而言，儒家的《易傳》，道家的《老子》都是對《周易古經》的變化思想作不同立場的發揮，因此，《易經》可以說是總攝中國哲學的基本思想。當他身懷中國哲學的傳統去學習西方哲學的時候，從中發現中西哲學各有不同特點，而其不同就在本體與方法的選取與理解上，原來《易經》哲學是一種明顯的「本體詮釋學」¹⁵。說《易經》是「本體詮釋學」，顯然不是當代西方的「哲學詮釋學」，它一方面是《易經》的新詮釋，也是「哲學詮釋學」的再發展。從他對《易經》的新理解，回

註¹¹：同上。

註¹²：成中英，《世紀之交的抉擇》引子，頁 2。

註¹³：成中英，《世紀之交的抉擇》，頁 339-340。

註¹⁴：同上，引子頁 2，正文頁 202，此處綜合而言其所指諸家。

註¹⁵：同上，頁 307。

頭看到當代中國易學的研究就不免有所批評，他說：

目前研究《易經》的人，往往走向過分地部分化，陷入以偏概全的局部主義之中。講象數者，往往不講義理；而講義理者，往往排斥象數。實際上，《易經》本身作為一個不定本體的自覺思維活動，作為一個宇宙哲學系統，既是一個多而合一的認識整體，也是一個包含了分析和綜合的思想整體。¹⁶

傳統《易》學的發展，自魏 王弼主張排斥象數，倡言玄理之後，北宋程伊川承王弼掃象究理的方法，反玄理而大談儒門的義理，南宋 朱熹以為不妥，著《周易本義》要還《周易》的歷史真相。可見《易》學中象數與義理二派一直爭論不停，不幸的是當今研《易》的人士還掉在歷史的旋渦之中。究竟《易經》是一本宗教占卜用的象數書呢？還是哲學思想的義理書呢？根據他的研究，最初說《易經》有三個層面：象徵、占卦爻辭、哲學性的解說，到了後來又提出《易》的發生分為四階段：即象、數（卜）、義（辭）、理，它代表了《易經》之成為《易經》的四個層次或四個成份。¹⁷可見他是站在更寬廣的視域，統合了象數與義理，還細分四階段，如此看待《易經》，越來越細密。他認為只把《易經》當作占卜書是錯誤的，其理由有二：

其一，占卦爻辭只構成此書早期的部份，而這一部份本身乃奠基於具有哲學意義的象徵上，而且，對於哲學朝向深度發展，提供了一個基礎。整部《易經》可以說包含了象徵、占卦爻辭、哲學性的解說這三個層面。正因《易經》發展成這三層面，乃使得此書具備了哲學意蘊；唯有從存在於原始象徵中某種作為根源的形而上洞見，我們才能解釋這一哲學的意蘊。其二，與《易經》結合在一起的占卜，其本身具有哲學和形而上的意義，不必如一般所見，需要以迷信或神秘主義作為解釋的基礎。相反，對占卜的假設和含意加以理性和哲學的解釋，往往是可能的。根據這種解釋，占卜乃已假定理性與經驗的世界觀，而且在窮於知識。唯有托付推想的處境下，占卜乃是得之合乎儀式和心理要求的實際決疑過程的結果。我們可以說，整個占卜過程，是為了促使個人舉措符節，順適合宜，而從事的「主體客觀化」和「客體主體化」的活動。這可以說是對占卜加以哲學的探討。¹⁸

看來他不苟同泥於占卜來論《易經》，認為占卜只是古人在窮於知識，托

註¹⁶: 同上，頁 308-309。

註¹⁷: 最初的說法見於 1978 年 6 月 6-12 日「第一屆中國哲學國際會議」用英文發表的《易經》中的理與氣：對中國哲學中「有」「無」之思考 文章，中文版則發表於《新東方理論學報》，第 3 卷，1982，香港中文大學，53-72 頁；《中國哲學雜誌》，14:1，1987，1-38 頁。但在 1990 年《周易研究》第一期（總第五期）中發表了《易》的象、數、義、理一體同源論 就更為細緻，可見成先生對《易經》的研究後益轉精。

註¹⁸: 成中英，《世紀之交的抉擇》，頁 202。

付推想時的作為，其背後含有理性與經驗的世界觀在，占卜非《易經》的本來面目。事實上，《易經》的原初是象，而象是易的經驗的形象化與象徵化。他引用繫辭傳「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。」（下第2章）、「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。」（上第2章），說明象是宇宙人生之現象，而卦——八卦或六十四卦是現象的形象化的符號表達，它是一種符號，以象徵的方式指謂著宇宙萬象，八卦或六十四卦這一符號系統是天地宇宙的真實寫照，而為一宇宙動態學。¹⁹

四、《易》說要旨

成中英說《易》在當代《易》學研究中究竟有何特點？他曾在國際易經學會主辦的「第九屆國際易學大會」上提及當代《易經》學術研究的四種基本方式：第一種是《易經》的文本研究，主要是對《易經》文本的符號、象數、義理、卦序、卦爻結構及整個經文體系等問題作注解、疏理和詮釋，這是基礎性的工作，從事此項研究的學者，可稱之「本文學者」；第二種是《易經》的哲學研究，其基本工作是從文本的整體意義著眼，深入其基本思想架構，進而發現和闡釋其所含的本體論、宇宙觀、人生觀、價值觀和方法論以充實我們的哲學，從事此項研究的學者，可稱之為「《易經》哲學研究者」或「易哲學家」。第三種是《易經》的科學研究，這項研究工作難度較高，須對《易經》與當代科學知識雙方面都有所了解，才能以科學來開顯《易經》的科學思想，或以《易經》的原理來展開科學研究，或對諸多學科基本論理的異見中取得溝通和整合的新思路，從事此項研究的學者，可稱之為「科際學者」。第四種是《易經》的生活實用研究，將《易經》用來解決人類生活實際面臨的問題，在傳統中如風水、堪輿、奇門、遁甲、命相等民間方術；在現代學科中，如管理、決策、醫學、心理諮詢、精神分析等，對此方向從事研究者，可稱之為「應用學者」。這四者其實可以通力合作，共同來發揚易的精神與易的文化。²⁰依此分類為準，成中英對《易經》的研究顯然定位在哲學研究上。他用哲學角度來研究《易經》，其成就有二項，一是《易經》的哲學詮釋，另一是《易經》管理學的建立。以下，先述其《易經》的哲學詮釋，後述其《易經》管理哲學的建立。

甲．《易經》的哲學詮釋

（一）論易原

在中國學術傳統裡提及《易》，《左傳》裡稱作《周易》，及至《漢書藝文志》記《易經》有十二篇，顯然《易經》包括了《周易》上下經兩篇和十篇《易傳》，《易緯 乾坤鑿度》首稱《十翼》，那是出自先秦儒家傳統解《易》的作品，漢代人尊孔，孔子所傳的《易》稱經，班固指為六經之首，五經之原。

註¹⁹：成中英，《易》的象、數、義、理一體同源論，《周易研究》第一期（1990），頁2-3。

註²⁰：成中英，論易哲學與易文化圖，《周易研究》1993年第一期，頁33-34。

自此言《易》不別經傳，統稱為《易經》，及至二十世紀古史辨派區分經傳，自此言經單指《周易》二篇，《易傳》則不在內，謂《周易》只是占卜之書，頂多作為古代社會的史料看待，有關哲理的部份劃歸儒家的詮釋。可是觀歷代乃至今人有關《易》學的著作大都還是以傳解經，混合經傳，視《周易》為哲學要典，這就會構成當代研《易》的困擾。因此，成中英在《論易之原始及其未來發展》²¹一文中，就對與《易》有關的用語先作澄清，他說：

我們用「易經」一詞與我們用「周易」一詞，兩者含義是不盡相同的，我們可以說《易經》是《周易》加上儒家淵源的《易傳》的總和，用《周易》則是《易經》一書中所包含的《周易》本文，溯源于西周初形成的易體系。基于「易經」與「周易」兩詞的區分，我們也可以區分「周易」與「易」兩詞，《周易》之前有易的傳統，這是現代一般《周易》學者的通識。事實上，古書中就有「三易」之說。在《周易》，「易」之一詞是多義的，在《易傳》中有時指《周易》之書，有時指易的實際經驗，有時則指易的體系。更重要者，「易」有時指的是易之道。在此意義，易的觀念完全本體化和宇宙化了。「易」就是宇宙秩序和變化本體，也是有顯示為易的觀念、易的體系的創造力。易之道一則顯為易之書，說明《周易》的基礎何在，二則顯為筮卜之道，說明筮卜之作用何來。總結易之一詞的意義，則易也有新的三義：即易之為道，易之為書，易之為筮三者，後兩者的根源是前者，易之道也就兼為易的觀念化和體系化的主體與客體了。易道也就是成為中國哲學思想的原點和源頭活水了。²²

根據這段引文，其區分與《易》有關的諸用詞是嚴格的，也可看出他分析哲學的素養，不過前後也有不甚貫徹的地方，譬如說「在《周易》，「易」之一詞是多義的」就不如說「在《易經》」來得準確。因為《周易》中「易」僅出現「喪羊于易」、「喪牛于易」二次²³，均指地名，別無他義。故依上文通體的意思是，「易」一詞指謂易的實際經驗，而對此實際經驗作思想的表達是稱為易的體系，換言之，即易之道；作為書名的《易》指三《易》，即夏之《連山易》、殷之《歸藏易》與周之《周易》，指所表現不同卦序的六十四卦及卦爻辭的文本而言，後世因《連山易》與《歸藏易》已佚，不得其詳，僅存《周易》，而孔門傳《周易》並為之解說，因而有所謂《十翼》之傳，漢以後合《周易》古經與《易傳》為經，是舉《易經》可含蓋《周易》，但反之，則不可。

註²¹：成中英，《論易之原始及其未來發展》，《中華易學》12卷12期（1992.2），頁10-15及13卷1期（1992.3），頁6-11。按此文在1987年12月6-8日在濟南山東大學舉辦「第二屆國際周易大會」上發表，後收集於《大易集成》（北京：文化藝術，1991）。

註²²：成中英，《論易之原始及其未來發展》，《中華易學》12卷12期（1992.2），頁10-15。

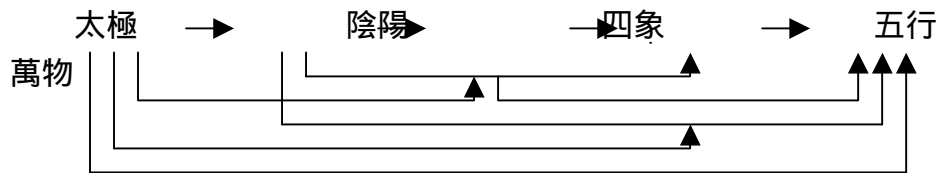
註²³：「喪羊于易」見 大壯 六五爻辭、「喪牛于易」見 旅 上九爻辭，均作地名用，無他義。

正如他重建中國哲學的方式一樣，對《易經》的研究亦採取返回原始之路，《易經》的前身是三《易》，《連山易》、《歸藏易》、《周易》對應著夏、商、周三代的文化精神，而且更往上追溯三代的精神始祖為伏羲、神農、黃帝。三《易》的發展是個開放的過程，而《周易》是這個發展過程中的高峰點和一個創造的綜合。他對三《易》傳統發展的解說雖然吸收前人的見解，不過也會提出一些出人意表的假說，像他說：如果把《說卦》第五章「帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言乎艮。」看成是周人追述易在三代的傳承，則我們可以說艮、震之卦是夏易的標誌，「致役乎坤」正是殷易的標誌，而「戰乎乾」則是周易的標誌，在此解釋下，我們可以假設夏人來自北方，商人來自東南方，而周人則來自西北方²⁴；著實令人大開眼界。不過最重要的是他假設三《易》有一個共同的起點：**易的經驗**。²⁵他說由易的經驗凝聚成**易的觀念**，易的觀念發展成**易的體系**，這是一個思想與文明進化的歷程。那麼何謂**易的經驗**？它是對一體多元、對立統一、對偶配合、整體參與部分、部分參與整體等自然人事變化的經驗。而**易的觀念**是有智慧者以**易的經驗為實體**而意識出來的，是一個一般性的、未完全定性的、開放的、靈活的易的觀念，應是原始民族部落共同具有的，但只有在自伏羲以下這個序列中，易的經驗才凝結為高度體系化的三《易》系統。在這個**易的觀念**中，易具有律則性，又具有實質性；既是數（對自然數的自覺是易的律則性意識的開始），又是象（對自然現象的認識是易的整體性意識的開始），象數同源而一體。易的根源意義是變化或變易，亦即時間序列的實體或本質，因為有變化，方有時間和空間，亦方有時空一體的陰陽對偶性與統合性的整體，即易的整體言為「太極」，即易的變化過程與律則言為「道」，即易的對偶性的創造力言為「一陰一陽」，易可以說是一個整體，一個過程，一個無體之體。所以，對一體多元和多元一體的易（變化）之體驗就是對「太極」和「道」的體驗。易的觀念其實也是一種觀察事物、思考事物、認識問題與解決問題的知覺方式，也是一種基於此種知覺的思惟方式，詮釋方式與理解方式。自**易的體驗**到易道的建立是一項理性化認知的過程，表現了經驗的綜合作用和理性的解析作用。從易的原初體驗，歷經夏、商、周三代才形成的易道體系，它展現了易的一般性、根源性、創造性、網絡性、對偶性和多元性，這可以說是易的宇宙觀與易的本體論的建立，也可以說是易的實用學和易的修養論的推廣。他從易的定位化（由不定之易走向一個乾坤定位的六十四卦體系）、條理化（由一分為二的根源創化和合二為一的對偶創化）、機體化（六十四卦由八卦相重而成，以八卦為內卦或外卦，卦中之爻可以上下無常，剛柔相易，變動不居，周流六虛；卦與卦，卦與爻，爻與爻之間都彼此相互關聯、相互決定）、意義化（卦的符號系統所呈現的多重意義）、實用化（在卜筮的參考系統中作為價值選擇與行為定向的

註²⁴： 論易之原始及其未來發展 ，《中華易學》12卷12期，頁11。

註²⁵： 同上 ，頁12。

指針)來說明易的體系形成的五個角度，此五者是同時並行發展的，不能看成是線型的因果關係。易的體系是以「有無相生」(小往大來、大往小來)和「陰陽偶合」(天地交泰、男女媾精)為核心，其共同起點是一分為二，二合為一的層進不已的生發過程，此一過程不是單化的個體創新，而是複合整體演進，可以圖示如下：



作為宇宙自然變化的易為三項因素——整體的演進、根源的創造、個體的動力所決定，三者協和，形成宇宙，亦即傳統所謂的天、地、人，天指根源，地指整體，人指參與的動力，有此三者才能從易的原始進化到宇宙秩序，從宇宙秩序進化到人文秩序，從物質世界進化到精神世界。不過此圖有點兒讓作者感到困惑，因為《易經》本來不含五行，若要以此表示，應有一番論證，這是其說的特異處。易的體系是一個宇宙體系，在時空中易的體系又是具備全息的性質。以《周易》而論，它顯示著三個系統與層次，即宇宙自然取向系統(乾、坤、離、坎、兌、震、巽、艮、屯、萃、節、小過、大過、恆、井、益、損、夬、大壯、渙、晉、豐)、人文文明取向系統(需、訟、師、比、小畜、履、明夷、家人、睽、革、鼎、歸妹、井、困、泰、否、同人、大有、蠱、賁、剝、既濟、未濟)、心理行為取向系統(謙、豫、臨、觀、噬嗑、頤、妄、咸、遯、姤、旅、中孚、隨)，彼此之間相關並存，相互渾溶，成為一個機體系統。²⁶

(二) 論易體

依成中英之說，《易》的原始在易的經驗，由易的經驗凝結成易的觀念，由對易的觀念的體驗再形成易的體系，這是從理論的形成來說的。若配合先秦以前歷史的發展，他有另一種表示，那是由象發展到數，再由數發展到義，最後由義再發展到理四個階段。這裡的象、數、義、理指什麼？依他說：

易的經驗的形象化與象徵化，這是象。易的形象和象徵符號的關係化以及在時空位置上的排列化以及應用化與實用化，這是數。易象的關係和排列，亦即易象在數的關係中呈顯意義及凝為概念，這便是義。易的意義和概念發揮為命題及判斷，並形成系統，這又代表理的出現，也就是

註²⁶: 以上是從 論易之原始及其未來發展 一長文中，萃取其精義而成的敘述。

易象、易數、易義的整體化和思辨化。²⁷

另外，他將理論的形成跟歷史發展相配，說象（卦）——易象——形象化與象徵符號化，是值新石器到玉器時代，接著到數（象數卜、數象卜）——關係化與實用化，時值夏代，再接著到義（卦名、卦辭）——意義化與概念化，時值商代；命題化與判斷化，時值西周時期，最後到理（易傳）——系統化與思辨化，時值春秋時期。他說八卦系統的成立是觀象通變的結果，它是中國人原始的象與數的宇宙學，表達了一個宇宙的圖像，一個宇宙整體與部份的關係網絡，易的象便成了易的系統的符號。易象之走向易卜與易筮不是必然是自然的問題，只要易象走向易卜或易筮就會有易數發生，易卜或易筮是一種創造解釋機會及解釋資料和解釋根據的方法，依此看它，並非迷信而是理性思維的產物。三代各有《易》，即各有易象系統，同樣也有相應的占筮方法，商人用龜卜，周人用筮卜，夏人二者可能兼有。龜卜與筮卜在商周時期並行採用，它表現兩套易卜的方式。龜卜以五卜為極限，也許跟五行之說有關。筮卜用數，所謂大衍之數乃具有象的模擬性的種種數的計算方法。大衍之數是天地之數除去生數的餘數，為宇宙的代表。河圖、洛書的數學是為了表達天地自然的象的和諧平衡關係，是數中有象，易數和易象是彼此相互關聯的，象示比例，表現靜態的結構，數示變化，表現動態的過程，象數互釋，彼此互利，同是表現宇宙經驗的兩面，可歸諸易的整體經驗中，是故象數同體而一源。有關數字卦的發現是否可以視為易卦的原始？他的回答是否定的，因為數字卦的存在，必先肯定卦象的存在，有了卦象再求通過卜筮來表達卦象，乃是數字卦發生的理由；通行本的易卦並非源於數字卦，而是另有所本，因為，事實上在數字卦的同時也可以看到非數字卦，至少吾人無法證明所有的卦都是數字卦。易的象數是易的義理的發展，個別事象和數象是意義和概念產生的根源。義（卦名和卦爻辭）是對易象和易數的一個具有全體性意義的詮釋，卦名代表著一個卦象的概念化，卦爻辭代表對一個卦或一個爻的解釋，呈現價值決斷、事況判斷、行為指示，所以，它是易最早的意義系統和概念，之後的彖傳是對個別的卦作意義鉅深，象傳有大象和小象，是對個別的卦和卦爻作意義的倫理化和形象化的解說，文言傳更是對乾坤兩卦作意義的發揮，三者可說是第二個意義系統，而說卦傳、序卦傳、雜卦傳都是對易象和易數作整體的考察，是繫辭傳之前的意義系統，為第三個意義系統，最後則是繫辭傳，它綜合了名言、象象、文言所作的大系統性的詮釋。卦爻辭之義到卦爻辭之理，都是直覺的成果，彖傳、象傳、文言傳的理律的成分更高，而繫辭傳則是《易經》理論和理律最完整的說明，以後義理的發展即以此為根據。最後他說：

理也含著義，理顯則義隱，兩者之相互顯與隱的關係一如象與數的參預一樣。象數和義理也可作如是觀。象數顯則義理隱，義理顯則象數隱，

註²⁷：成中英，《易》的象、數、義、理一體同源論，《周易研究》1990年第1期，頁1。

在易學史上有此辯證傾向。但若就易的完整思想和系統而言，象數和義理同時發展，形成一個大系統卻又相互引發、相互襯托，必能達到多重的求知、格物、立德、立言的效果。²⁸

（三）論易貞（占）

《易經》中有占卜，大家都知道，可是其意義如何理解和評價，則有不同的看法。《易經》被當成占卜之書是歷史的事實，但被當成占卜之書難道就沒有哲學意含？不是的。依照成中英的看法，易卦的起源本來與占卜活動有關，而且是占卜運演的程式化、規範化、圖式化、模式化的結果，也可以說是占卜的符號化。占卜有其語言的表達方式，首先，通過卦辭對卦所表示的處境、環境、結構、過程之陰陽的性質、層次、關係作整體的揭示；其次，通過爻辭分別作具體的描述和表達。爻辭相對於一個卦的整體意義、原始意義或引伸意義，從中取得了它的個別分化的意義，而且彼此之間是相互決定的。卦爻辭系統可以看作是對宇宙、社會、人事、人的需求、意願、理想的一種透視性的呈現，基本上都是一種認知和評價並舉互動的格式。對卦爻辭作具體分析和闡釋的同時，可以設問：它所呈現、所表達、所提示、所象徵、所預測的意義是現實的，還是理想的？是認知的，還是評價的？是描述的，還是象徵的？是說明的，還是規範的？依設問的方式，我們可以對所有的卦爻辭作分類。他說這些問題，前人都沒有深入研究過，不免將占卜與卦爻辭的思想表達意義過份簡化。他曾以乾卦的卦辭「元亨利貞」為例，說明它是由貞兆辭構成的，其原始意義與占卜有關，一般研究者都以為無什麼深意，其實是皮相之見。他說單從占卜的角度看，其意思就相當複雜，它既是對事實作描述、揭示，也是對整個事件作預測、判斷，同時也是對行為的規勸與規範，也是某種理想狀態的表達及對人類主觀意願的導向。如果把系統化的占卜作《易經》思想的表達方式和易理的原始體現與應用的話，其意思還可以從具有普遍意義的原理命題來理解。事實上，「元亨利貞」在解卦上是被當作一般命題來應用，在乾卦中，其原始的意義是對生存境況作出原始而美好的表達，並對未來事件可以作出有利的決斷和行動，再進一層分析，它非單純的描述也非單純的預測，而是基於現狀對未來的判斷。由於沒有說出這是一種什麼樣的判斷，故可以從一般意義來理解，因此，占卜本身是探索性的，它發現並顯示了任何占卜在某種有利的環境或條件下都具有好的結果。他就以《易經》哲學最初的組成因素和建構形態的「貞」（占卜之「貞」）來探索此一字的意義，它的本義是占筮，「利貞」就是利於占筮，「不可貞」就是沒有透露出有利的信息，表示一種困難、迷離的狀態，「安貞吉」就是能安然專心地依所卜的象去，自然是吉利的；後來《子夏易傳》以「正」釋「貞」，作為卦德之一看待，「正」與「真」有意義上的聯繫，「正」是主觀性的真實，「真」是客觀性的真實；到了《文言傳》又引申作「固」，作為君子之德看待，朱子將「貞」釋作「正而固」，李鼎祚釋作五常之「信」，也

註²⁸：同上，頁 12。

有釋為「節」的。「貞」在《易經》中具有形上學、方法學、道德學等多重含義，這五種含義彼此互釋，用於《易經》本文解說中，均非任何一解可以盡通經文，必須隨上下文體味而定。《易經》整個體系在長遠的歷史中發展，從實用、直觀性的占筮走向義理、抽象性的哲學。依前所述，「貞」具有哲學內涵，《易傳》本身就曾將它作本體論的詮釋，因此，我們更有理由將「貞」作本體論和方法論多重功用的概念和範疇來理解。在他解釋繫辭傳下「吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者。天下之動，貞夫一者也。」時，說「貞」從形上學上看剛柔相勝，從道德學上吉凶體現人事的休咎，在一定的意義上看是自然立法的方式，使日月各當其位，使存在澄明其自身，從而了解天下之動有其一定的法則和整體性的道理。「貞」作為把握天地之動的原理，既是對宇宙本源的復歸，同時也是了解宇宙的基本道理、方法和過程。最後，他說「貞」作為了解天地之道的的方法論和本體論是通過「觀」的方式建立起來的。²⁹

（四）論易觀

成中英論《易經》的特點不在對文本的解說而在探索《易》象的本源及其所蘊含的哲學意義。譬如，對八卦體系，他關心的是其成立的過程為何在邏輯上有道理，在哲學上有意義。他依繫辭傳「聖人設卦觀象」之說，謂八卦是聖人以象徵方法描述天地間所有事物的一個普遍體系，因此，《易經》的世界觀可說是來自聖人「觀」的活動。聖人之「觀」有以下八種特徵：

1. 傾向於從事物的整體來觀察整體的事物，是為一種整體或綜合的觀察。
2. 從事物的運動、變化、發展著眼來觀察事物，是為一種動態歷程的觀察。
3. 將事物置於相對位置中來觀察事物，是為一種與位置有關的網絡觀察。
4. 從事物與時間的特殊關係來理解該事物當時所處的位置，是為暫時、轉化的觀察。
5. 從事物自身或之間的衝突與和諧中來觀察事物的死生，是為一種互動的觀察。
6. 從人類的價值活動、文明活動等實踐活動的互動中觀察事物，是為一種評價性與創造性的觀察。
7. 從事物與人之活動本源及其會通以觀世界，是為一種本體宇宙論的觀察。
8. 從將事物置於前述的不同層次、向度的網狀系統中且基於融貫和諧主客兩面的創造來觀察，是為一種本體詮釋學的觀察。³⁰

註²⁹：本段是對其占筮的詮釋與貞之五義——論易占原初思想的哲學延伸，〈《中國文化》第九期（1994.2）〉，頁 29-36。所作的敘述。

註³⁰：成中英，論「觀」的哲學涵義——論作為方法論和本體論的本體詮釋學的統一，〈《本體詮釋學》第二輯（北京：北京大學，2002.3）〉，頁 34。按此文原係英文，最早發表於《國際易學研究》第一輯（北京：華夏，1995.1），頁 156-203。由於此文係自英文譯出（不知譯者為誰），作者先閱讀前文（中文版），頗有不易解處即檢英文原著核對，此八項乃取

他說這種「觀」是多向度的觀察，任何特殊、單獨的觀察只能是「觀點」，不能是「觀」，如果把它定義作一種理解和觀察世界的方法論，它是一種觀點，只不過是一種沒有觀點的觀點，因為它是一種不斷地在自我修正、自我否定、自我超越的觀點，是一種本體詮釋學的思考，簡而言之，可以稱作「普遍的觀察」。如上所說，「觀」是一種普遍的、沈思的、創造性的觀察，而《易經》的象徵體系是一種「大觀」，它建立在本體宇宙論的真實上，也呈現了本體宇宙論的真實。³¹他曾經對《易經 觀卦》作分析，依爻的陰陽所值之時位、中正來解說「童觀」、「闕觀」、「觀我生，進退」、「觀國之光」、「觀我生，君子 咎」、「觀其生」之不同層次的「觀」，說明 觀 卦如何闡述「觀」的動態、辯證性質。對他來說，他藉著本體詮釋學來詮釋「觀」，同時也是以「觀」為中心來建立他自己的本體詮釋學理論。

（五）論易思

成中英論及《易經》的方法思維，比較集中的論文有二篇：中國哲學中的方法詮釋學——非方法論的方法論（1990.5）、《易經》的方法思維（1991.4）。在前文中，他以「非方法論的方法論」來指出《易經》思維方法的特性。因為，《易經》的思維方式沒有獨立在易的體驗和思想之外，觀見、感通、察知的活動並非純理性的抽象思考，是以人的主體精神全部投向事物及其整體，根據易的經驗促成了易的認知模式與表達方式。他說易的方法論的原則是：

- 1.以易為法，開展經驗，導向理念。
- 2.知的本體自然融合天人之道。
- 3.人能知行互用，自然就能掌握對宇宙事物的認識。
- 4.天能啟發知行，故本體之知導向人的修持之行。
- 5.易的觀見感通與察微知幾也都能看本體的活動，並必須基於本體陰陽二分而一合的原理來了解。

基於這些原理，易的象數系統表現了通體相關的連貫性，因而也提供了一個完善的詮釋方法體系。³² 以上是以原理來表示特性，但比較詳細的討論是在後文中。他說《易經》思維具有辯證性，含有四方面的運動：

- 1.「一而多與多而一」的運動，在宇宙創生的層次上是指從整體的「一」走向「多」種事物，再將「多」種事物統合成整體的「一」的過程。
- 2.「靜而動與動而靜」的運動，指從靜止結構來掌握變化運動的過程，同時又從變化運動來掌握靜止結構的過程。

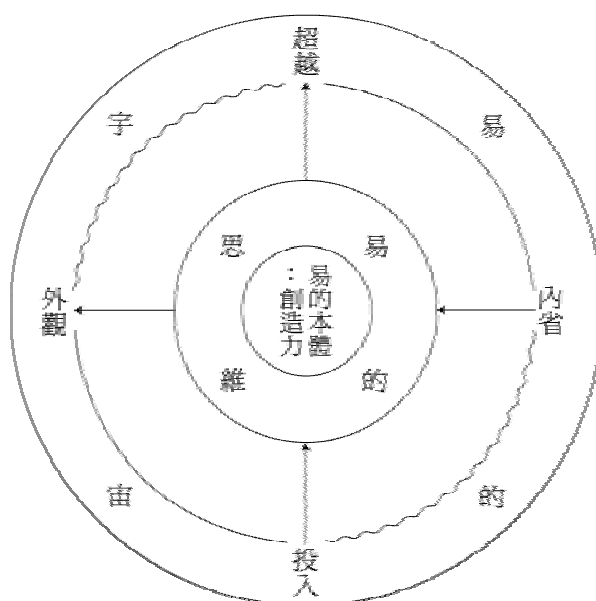
其精義而另行表述。

註³¹: 同上，頁 35，43。

註³²: 成中英，中國哲學中的方法詮釋學——非方法論的方法論，臺大《哲學論評》第十四期（1991.1），頁 272-273。按本文部份亦選入《創造和諧》（上海：上海藝文，2002.6）一書，頁 263-298 中。

3. 「外而內與內而外」的運動，在人的意識發展層次上，是指從「外」物的觀照和認識進到「內」部思考及意義的確認及人的理想價值的認定，同時也從「內」部的意義思考展現「外」部的現象認識，並予以新的詮釋。
4. 「知而行與行而知」的運動，在人的意識層次上，是指必須「知」到「行」，參與到事物之中以成其變化，再由變通來觀變，以致參與變化而主動變的整體過程。

從這四方面的運動來看《易經》思維本身的發展，反映了其掌握了宇宙的本體，在掌握的過程中產生《易經》的思維方式。其實，《易經》包含了本體、宇宙、人的思維三個始點，由任何一個出發都會牽連到其他二個，彼此息息相關，環環相應，亦即從本體論來看，宇宙本體一方面展現為宇宙論，另一面又展現為人的思維方式；從宇宙論來看，《易經》有一個歷史的、經驗的、宇宙的起源，外觀事物及宇宙現象令人產生本體思想，也產生了思維方式；從人的思維來看，人的主體方法的認識導致宇宙觀的建立和整體本體論的知解。他說《易經》作為思考方法，包含以上四種運動、三個面向。將它們結合為一，再引伸出至少四種思維能力：外觀的能力（由外而內，再由內而外）、內省的能力（由內而外，再由外而內）、超越的能力（由一而多，再由多而一，由靜而動，再由動而靜）、投入的能力（由知而行及由行而知），此四種能力需要整個地運作，而且任何一種能力均能貫穿其他能力，四種能力之間也是相互貫通且並行，由此形成完整、綜合和開放的宇宙，並掌握宇宙背後的本體內涵，同時呈現出更完善、更開放和更整體化的思維過程，產生出相應於人類不同需要的完整知識體系和價值體系。現將易的思考所含的四力兼及其產生思考的擴展與凝聚作用，圖示如下³³：



註³³：成中英，《易經》的方法思維，《國文天地》6卷11期（1991.4），頁25-27。此圖與《C理論：易經管理哲學》126頁之圖示略異，呈請先生求證，應以何圖為實，經回電郵（2004.8.18）後，確認本圖最合原意。

另外，他也曾把易的思維方式叫作對宇宙認識的一個「整體性的直觀」；在上海社會科學院哲學研究所成立「周易研究中心」的開幕式上，他提到四種邏輯的問題，說把「形式邏輯」叫做「論證邏輯」、「辯證邏輯」，「科學的邏輯」叫做「實證邏輯」，那麼《易經》邏輯就是將「辯證邏輯」擴大，並調和「實證邏輯」與「論證邏輯」的邏輯，可稱做「體證邏輯」。³⁴

（六）論易道

成中英論《易》，依作者前列五項：易原、易體、易貞、易觀、易思，其實也無非是對《易》作本源、體系、運用、蘊生、思維作不同側面的考察。易原表示追溯《易》的成立本源，易體表示易的觀念體系中象、數、義、理各面向是一體同源的，易貞表示易在不同時期有不同的運用，易觀表示蘊生原始經驗之主觀作用，易思表示易的觀念體系所呈顯的思維結構與方式。所有這些探討都是建立在作為原易——聖人觀感宇宙所體知的原始經驗上。聖人所體知的原始經驗——易究竟如何了解？他說：

即易的整體言為「太極」，即易的變化過程與律則言為「道」，即易的對偶性的創造力言為「一陰一陽」，易可以說是一個整體，一個過程，一個無體之體。³⁵

據此而言，他認為「易」是個無體之體，它本身變化不已，變化有它的過程與規律就叫作「道」，它以對偶相生的方式表現其不已的創造力，故說為「一陰一陽」，其實這是對《繫辭上傳》所言「一陰一陽之謂道 生生之謂易」（第五章）及「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業」（第十一章）會通後所作的詮釋。他在詮釋《易經》的時候，並不分開本體（道、太極、易）、宇宙、思維三者，據他說三者是互攝的，所以，對易道的說明是從宇宙是個怎樣的存在開始的。他說：

宇宙是一個整體，是一個動態多元、平衡的整體。這個整體處處卻體現了陰陽相反相成，對立統一的表象和性質。陰陽是世界的本質和內在意義；兩者對立、互涵、滲透、交感、互補的關係所表達的宇宙本體和創化程序是生成性的、發展性的。宇宙本體和創化程序具有時空互攝的動態結構。時間是宇宙的顯露，空間則是宇宙的展開，或者也可以說，時間是宇宙的展開，空間是宇宙的顯露。透過一分为二，合二為一的無窮往復，生生創化的過程，宇宙本體暢開了他的無盡奧妙。由此看來，宇宙間所有的事物、事件、過程，兼而具有一體性和二元性。所謂一體性是指宇宙創化的潛力、生成的根源、整合的動力和基礎；二元性則可以

註³⁴：成中英，《創造和諧》（上海：上海文藝，2002.6），頁 22-26。

註³⁵：成中英，論易之原始及其未來發展，〈《中華易學》12 卷 12 期（1992.2）〉，頁 13。

說是事物演化和發展過程中由於分化而具體構成的關係在結構或形式上顯露的特性；諸如隱顯、剛柔、強弱、開合、大小、體用等等。³⁶

從這段話裡，他揭示宇宙是透過陰陽二股力量，在彼此相互對立、互涵、滲透、交感、互補的關係下創生著，其過程是生生不已、往復無窮的動態發展，由一而二，又由二而一，顯出多元而一體，一體而多元的宇宙整體。宇宙是本體的宇宙，宇宙如實呈現，乃其本體（道）如是作用之故，而對本體的理解就是對本體的思維，亦即從宇宙觀察得來，據此他說：

《易經》哲學的基本觀點是從體用二方面立論，因此，二元對立的設定並不是絕（對對）立的劃分，對立的雙方是互感、互涵、互攝、互補的，且可以相互轉換。 所謂陰陽就是互為體用的表現和象徵，是本體的展現和顯露。陰陽當然有其內在的區別，但對這種區別我們須予以辯證的理解。就具體事物的具體方面而論，陰陽的區別和對立顯然具有確定性，不過，若從事物的週遭環境或從其處於變化或轉化的過程而言，則不能一概而論，我們不能執著於概念名相。正是由於陰陽範疇兼而有確定性和變易性，因而能夠廣泛而有效地運用於具體事物的領域。³⁷

這一段顯然與其描述宇宙的性質並無分別，它只是轉換成思維表現的性質而已。不過在這段引文裡，說「《易經》哲學的基本觀點是從體用二方面立論所謂陰陽就是互為體用的表現和象徵，是本體的展現和顯露。」就有些令人不解。《易經》哲學從體用二面來論，以何者為體，何者為用？若體指本體（道），則用當指一陰一陽，陰、陽是本體表現的二個範疇，陰、陽都是屬於用這一邊，如何說其兩者「互為體用」？除非這裡的「體」有不同的用法？依《易傳》「一陰一陽之謂道」，自古雖有不同的理解，但道與陰陽不即不離是共見，這是「即用見體」的說法；「太極生兩儀」若解作「道生一陰一陽」，則是「即體顯用」的說法，為了說明體用不二，或說體用不即不離，或說是體中 useful，用中有體，但無論如何，在概念上體用還是有別，否則在思想上會形成混淆。不過就成中英一貫所要表達的意思上看，《易經》哲學的思維方式也反應了對宇宙本體的掌握。他對易道的詮釋是把握了動態歷程、一體多元、多元一體、對偶交感、相反相成、互攝互換、往復無盡的整體觀，這是他的本體詮釋學的創發點。

（七）引西學論《易經》

從成中英論《易經》的相關材料看來，他不是只就《易經》論《易經》，他還曾引萊布尼茲（G.W.Leibniz 1646-1716）、懷德海（A.N.Whitehead 1861-1947）、海德格（M.Heidegger 1889-1976）的哲學作比較³⁸，在這三者之中，

註³⁶：成中英，論易哲學與易文化圈，〈《周易研究》1993年第一期〉，頁30。

註³⁷：同上。

註³⁸：相關論文有 1. “Chinese philosophy and Symbolic Reference” 2. “Confucius, Heidegger and the Philosophy of the *I Ching* :On Mutual Interpretations of Ontologies” 3. “Categories of Creativity in Whitehead and Neo-Confucianism” 均見其著 *New Dimension of Confucian and*

特別鍾愛懷德海的哲學，甚至用懷德海的機體哲學來詮釋《易經》的生生哲學。他說《易經》中天文與人文兩個平行的思想及知覺的小系統，在瞭解易的經驗和易的象徵系統時，至今沒有被《易》學家充分注意，但從懷德海的「象徵指涉論」（theory of symbolic reference）卻得到理論的支持，這兩個系統可相互指涉與感應統一，另外在論及中國哲學的創造性範疇時亦藉用懷德海的創造性範疇來闡發³⁹，又說我們可以以懷德海的有機宇宙論來詮釋儒家宇宙倫理學及生態倫理學的本體宇宙論基礎。⁴⁰在此不擬詳述，總之，成中英論《易》，有廣藉西學，顯發《易》微言的用心。

乙．《易經》管理哲學的建立

根據成中英說他自己在三十多年的學術生涯裡最重要的建樹有二項：本體詮釋學的提出與 C 理論的建立。到目前為止，本體詮釋學尚待補充發展之中，而 C 理論則早已建立，並有專書出版。在他的《C 理論——易經管理哲學》一書的序言裡提到自 1970 年代期開始即一直思考如何以中國哲學文化為基礎，結合東西方兩大管理思想體系的長處，發展一套能夠為現代人所接受的新的管理哲學。⁴¹可見他不只作純哲學的研究與創發，還關心哲學的應用。這套應用哲學——C 理論是一種怎樣的理論？他說：

這一套新的管理哲學，我命名「C 理論」。所謂「C」指中國（China）的《易經》（Change）的創造性（Creativity）。它表明，這套新的管理哲學是以中國的文化歷史經驗為背景，以中國哲學思想為基礎，對於現代管理問題所作的思考和回答。中國哲學特別是《易經》哲學是「C 理論」的哲學基礎。⁴²

C 理論是我以《易經》為基礎發展出來的一套管理理論，道、法、兵、墨、儒的精神代表管理中的五項要素——決策、領導、生產、行銷、人事、但是，任何一家的哲學都不足以發揮管理的最高效能，唯有各取所長，融和運用才行。⁴³

「C 理論」是上述管理與哲學相互詮釋的產物。它以中國的《易經》哲學為基礎，以陰陽五行為主幹，融合中國古代哲學的諸子百家，綜合現代

Neo-Confucian Philosophy (Albany: State University of New York, 1991), pp165-184, 339-372, 537-558. 其中第一、三篇中譯見《知識與價值》一書，頁 295-345。另一篇“Leibniz's Notion of Universal Characteristic and Symbolic Realism in Zhouyi”刊於《國際易學研究》第五期（1999.9），頁 207-256。在論及《易經》的方法論與海德格、伽德瑪的詮釋方法相比較時，謂前者主動態過程，後者主靜態結構。見《創造和諧》，頁 289。

註³⁹：《知識與價值》，頁 302，318。

註⁴⁰：《創造和諧》，頁 131。

註⁴¹：成中英，《C 理論：易經管理哲學》（台北：東大，1995.7），自序頁 3-5。

註⁴²：同上，頁 3。

註⁴³：同上，本文，頁 99。

東西的各種管理理論與學說，從而形成一個具有中國特色與時代特色的嶄新的管理哲學系統。⁴⁴

從以上得知，C 理論以《易經》哲學為基礎，以陰陽五行為主幹，融合諸子百家及現代東西的管理理論而來，既然說融合諸子百家，當然少不了佛家的禪，有禪的「超越切入」可提升管理層次，更與《易經》的包容、融合轉化互補為用，正好是一陰一陽，相輔相成，可以形成既超越又融合、既切入又提升的整體，發揮中國管理哲學的極致。⁴⁵C 理論以《易經》為它的哲學基礎，是有見於《易經》視宇宙為一動態的整體，它提出了陰陽對立、兩極一體的宇宙模型、創造性的辯證思維、「觀」的認識論、感應價值論，再加上一套成熟的預測決策方法，都為管理提供了有益的啟示。⁴⁶最後，他提出 C 理論有內含、外延各五種意義，其內含有 1.Centrality——決策上，內聖外王， 2.Creativity——生產上，創造不已， 3.Coordination——人事上，協調包容， 4.Contingency——市場上，時中權變， 5.Control——行政上，王道領導。其外延有 1.China（中國）， 2.Change（《易經》）， 3. Confucius（儒家） 4.Culture（文化） 5.Cheng（成中英）。⁴⁷這樣的提法頗為扼要，而且暗藏玄機。

五、 詮釋《易經》的方法：本體詮釋學進路

如前所述，成中英對《易經》的研究是自覺地採取哲學的角度，所得的成果充滿著創造性的詮釋，讓這一本古老的經典重獲新生，展現活力，成為他重建中國哲學的基礎，也成為建立世界哲學的原動力。為什麼一本自古充滿爭議性的古書在他的手裡，居然化腐朽為神奇？這應該歸諸於他採取不同的研究方法的緣故。從以上所述的段落裡，可以看出來，他的見解幾乎都與他自覺地採用他自創的本體詮釋學有關，因為，他詮釋《易經》的方法就是採取本體詮釋學的進路。據他的說法，本體詮釋學與《易經》哲學是相生的，《易經》哲學是本體詮釋學的原型，而本體詮釋學是《易經》哲學的發展。⁴⁸所以，問題的關鍵在於對《易經》是採取哲學的觀點，而不是作什麼文本的研究，歷史的研究等等，他認為這些研究固然有它的貢獻，但是真正讓它起死回生的是要回歸《易經》的原始經驗，回歸《易經》的原始經驗便是要回歸《易經》的本體，對《易經》本體作出新的詮釋，可以說是一種本體論的詮釋，或是本體詮釋，這種進

註⁴⁴：同上，頁 37。

註⁴⁵：同上，頁 103-104。

註⁴⁶：同上，頁 19。

註⁴⁷：同上，頁 261-262。

註⁴⁸：這些看法見諸其著《世紀之交的抉擇》，頁 83。《本體與詮釋：中西比較》，頁 5。“Inquiring into the primary model: *Yi Jing* and Chinese ontological hermeneutics” 刊於《周易研究》2003 年增刊，頁 150-179。

路作者就叫它作「本體詮釋學」的進路⁴⁹，或直接叫作「成中英進路」，亦不為過。因為，本體詮釋學是成中英所創，到現在為止，雖然他自己寫出許多文章再三說明他的論點，而且 1998 年也有研究本體詮釋學的專書出版⁵⁰，但對作者來講，其完整精確的意義還是不怎麼容易把握，作者寄望他的《本體詮釋學：理論和方法》專著早日出版，可以解吾人內心之惑。有關本體詮釋學是什麼？近六年來的說法是：

本體是本而後體，本是根源，體是體系，本體是指宇宙呈顯的生動活潑、生生不息的整體，具有時間性、空間性、生命性與創造性，但如何用人類的心靈與理性來表達及說明這一個活生生的宇宙本體，就是詮釋的根本問題，故本體詮釋是以本體為本，以詮釋為用的根本學問，其目的在開拓自我之智以提升自我之德，闡揚實理以成就價值，消除矛盾以展現和諧，充實自我以嘉惠社會。故本體詮釋學兼具創造的理解與和諧的創造兩重勝義。⁵¹

初次想要了解這段精要語是不容易的，首先，要了解他所說的「本體」是什麼意思，這裡的「本體」不等於西方哲學史所稱的「Substance」（實體、本體）。「Substance」至少有永恆不變的，獨立於認識主體之外，作為方法所探索對象的實體等意義，這都與他所說的「本體」含義不合，因為，他所說的「本體」是「宇宙呈顯的生動活潑、生生不息的整體」、「活生生的宇宙本體」。既然是指「整體」，就不能僅是作為方法所探索對象的實體，還應包含「方法」在其中⁵²，有怎樣的方法就有怎樣的宇宙體系，「本體」是「本」而後「體」，「本」是根源，「體」是體系，所以，他所說的「本體」是包含「根源」與「體系」的整體。這裡他運用中文語詞的特性，將「本體」拆成「本」與「體」，有撥斥視本體為方法的對立面而存在的自立體或實體義，更妙的是在經過詮釋之後，賦予「本體」更豐富的意義。他說：

什麼是本體？它是實體的體系，即體，它來源於實體的本源或根本，即本。本和體是緊密相關的，因為本不僅產生了體，而且是不斷地產生體，這可以根據本來解釋體的變化。同樣，體可能遮蔽和扭曲本，從而應返回本再生或重構以獲得更開放的空間和更自由的發展。在這個意義上本體構成的不是靜止的系統，而是一個具有創造性的轉變和創造力的開放

註⁴⁹：成中英，〈何為本體詮釋學〉，《本體與詮釋》，頁 15。他說：「本體詮釋學代表了一種哲學理論與方法」。

註⁵⁰：李翔海，《尋求德性與理性的統一——成中英本體詮釋學研究》（台北：文史哲，1998.5），此書是博士論文（在方克立教授指導下 1994 年 4 月完成）的修改本。

註⁵¹：《創造和諧》目錄前所附 1998 年 12 月手跡 不息齋答客問。

註⁵²：《本體與詮釋》，頁 54。成中英說：「本體有兩義：即與方法相對應的本體，以及包含方法的整體的本體。」

的動態的系統。⁵³

本體具含本與體，本與體雖是合而為一的整體，但本是能生，體是所生。可是這個能生的本是個怎樣的本？從成中英論《易》的言論來推斷，其本指易的經驗，即人類面對宇宙所呈現的主客渾然的經驗。由於此一動態的、生發的、創造的渾然經驗必在時空中呈現，但一呈現在某一特定的時空中就會凝成觀念，再發展成體系，遂有物化傾向，導致遮蔽和扭曲原始生動活潑的經驗自身，因此，詮釋就是讓文本或凝定的體系、觀念重新返回本源，重新展現新的意義。但如何來詮釋才能達到這個目標？這不能不是詮釋的根本問題，而他提出本體詮釋學就是要解決這個問題。他的本體詮釋學目前還在發展之中，就以近年內所提的 本體詮釋學的本體結構與詮釋結構：兼論中國哲學的詮釋定位 一文來說，他深入了本體思考的六個形態：外觀致知模型（科學）、外觀直覺模型（基督教神學）、內省體證模型（孟子、陸王）、內省呈現模型（禪宗）、內外自然模型（老莊）、與內外和諧模型（周易），而且說任何類型的本體意識必須考慮到思維內涵的五層次：最高真實理念↔指導性原理或價值目標↔理性知識及其系統↔方法策略與技術與程式↔經驗的自然給與與發展，此五層次間彼此結合運作，彼此相互關聯。最後，提出他是如何來思考本體的，由此也可看出他的本體詮釋的特點：

我對本體意識的內涵的結構分析是秉承主客統一的要求與創造過程的要求而進行的。它也代表了一個同時重視歷史經驗與理性反思以尋求整合的自然辯證程式。也就是說，本體思考有其發生學、發展學及整合學的基礎。但除此之外，還有以下幾個基本的理由促使我們提出此一本體論的思考方式：一是原點與終點整全發展的平衡的要求，一是思維發展與實踐體現的一致性的要求，一是一致性與完全性互動的要求，一是單一性與多元性統一的要求。⁵⁴

成中英先前論《易》的內容都比較零散，但在最近一篇 探索原型：易經與中國本體詮釋學 則集中而有系統地說明《易經》文本呈現著本體詮釋學的雛型，也反過來看出他是如何用本體詮釋學的方法來詮釋《易經》。從《周易》文本中，他指出有五個層次的發展：觀察 符號化 系統化 卜筮 解釋，亦可視為五個發展形態，此五個形態並非孤立，而是相互關聯，又彼此相攝。⁵⁵從卦系統的融貫性與一致性來做考慮的話，我們甚至可以將它視為起於自然宇宙之象，是對實在整體理解的反思。據此我們不能將《易經》僅視為一本卜筮之

註⁵³：《本體與詮釋》，頁 22。

註⁵⁴：成中英， 本體詮釋學的本體結構與詮釋結構：兼論中國哲學的詮釋定位 ，《第一屆中國文哲之當代詮釋國際學術研討會》（臺北縣：國立臺北大學中國語文學系，2004.4），頁 8-9，13-14。

註⁵⁵：Chung-ying Cheng, “ Inquiring into the primary model: Yi Jing and Chinese ontological hermeneutics ”, *Studies of Zhouyi*, 2003, pp.156~157

書。⁵⁶在創造本體論的解釋方式下，吾人可從卦引發出創造性的理解，其解釋之所以是創造性的，乃基於此解釋使得吾人的感知與心靈達成理解；之所以是本體的，乃是因其預設實有經驗與觀察、感知、理解相一致。在此狀態中是本體也是解釋的，所以吾人可稱之為本體 - 詮釋(onto-hermeneutical)的。⁵⁷《周易》在是卜非卜的方式下，創造性解釋的原初情況會是這樣的：

易：理解變化 觀（觀察）

象：感知特定境況 卜或感

卦：符號的呈現 通（理解）

名：命名 指（語言的確指）

辭：判斷 言（語言的描述與規範）

若將其普遍化，其相應的境況是：

理解實在 觀

感知境況 卜、感

描述境況 通

評價境況 指

指引行為 言

進一步，對十翼（特別是繫辭傳）所說就其創造性的解釋和本體詮釋學的理解，其過程如下：

1. 觀感

觀察【觀、告】

2. 會通

3. 一陰一陽之謂道

理解

4. 易有太極

符號化【象、卦、爻】

5. 立象盡意

系統化【書、辭、言】

6. 繫辭盡言

占筮【卜、貞、筮、占】

7. 觀象玩辭

8. 觀變玩占

解釋【明、決】

此八步驟乃首尾相銜，在廣泛理解與創造性解釋的開放歷程下，它是完備且不息的本體宇宙的循環圈，吾人稱此八步驟為《易經》原初解釋的八原則。⁵⁸從前面所引述，得知他的《易》說是運用透過本體詮釋學的方法所詮釋出來的。對他而言，本體詮釋學融合本體與方法為一，它不但是方法哲學而且是本體哲

註⁵⁶: 同上，頁 167。

註⁵⁷: 同上，頁 172。

註⁵⁸: 同上，頁 173-176。

學，它是對《周易》的一種重建，也是對中國哲學的重建。⁵⁹

六、成中英《易》說在當代易學發展史上的意義

以上各節，主要還是根據成中英的專著及學術論文的內容來論述的，當然還有一些屬於演講錄音的記錄，這些內容比較輕鬆，從心所欲發揮的也不少，涉及的層面也很廣泛，⁶⁰或許這些都是將來有意再著墨的地方。不過到目前為止，作者認為其最主要的貢獻有兩項：

其一是對《易經》作本體詮釋學的詮釋，讓《易經》的慧命重新展現。《易經》自漢以來被視為五經之原，六經之首，其重要性無與倫比，它是中國文化生命的大本源，是民族可大可久的圖存指南。但是，自五四運動以來，國人棄如敝屣，全力學習西方的民主與科學，經學被前衛人士視為進步的絆腳石，封建社會的糟粕，在古史辨派學者的心中它只是一堆古代的史料，完全失去了已往的神聖性。但可喜的是新觀點的介入，人們從歷史、考古、科學、宗教、文學、哲學等不同的視角切入，作多層次、多角度、多學科的研究，在當代《易》學裡也取得不少的成果。⁶¹可是我們還是要問《易經》究竟是怎樣的一本書？它有何價值？其實它的答案會緊跟著所採取的角度與方法而來，同樣是採取哲學的方法，然所見不免各異。一個時代有一個時代的哲學，當代中國哲學的進行顯然在為「中國文化何處去？」找出路，所謂重建中國哲學，將中國哲學現代化、世界化，便是在這個時代脈絡裡得到理解。當代能扣緊這個問題而返歸《易經》立命的哲學家不多，熊十力是當今最顯著的一位，而在思想資源上取諸於《易》的，尚有馬一浮、金岳霖、馮友蘭、方東美、牟宗三、張立文等諸先生⁶²，其他只能算是易學家或易學史家。在當今自覺地將自己定位為當代新新儒學家的成中英⁶³，他自己說：「我的哲學繼承了儒學的傳統，旨在把握現實人生，本體詮釋學就是這樣一種哲學，它以原儒的精神為基礎，並不斷地開拓其在當代的新的意義。」⁶⁴ 本體詮釋學如先前所述，它對《易經》的詮釋是採取了一種

註⁵⁹：《世紀之交的抉擇》，頁 70，339-340。

註⁶⁰：成先生自 1990 年 4 月起至今在臺南「中華民國周易學會」曾演講五次，其題目有 一部易經觀天下（1990.4）、周易天地的探索（1994.8）、周易位與時現代意義及 C 理論的發展（1996.1）、易經的科學觀與宗教觀（1999.7）、易學五慧（2002.1）。像他說《周易》就有科學、哲學、道德、審美、宗教等五種智慧，而且與儒家的仁、義、禮、智、信五德相連結而有一個統一性，這些都富有創意，但尚待論證。

註⁶¹：見楊慶中，《二十世紀中國易學史》（北京：人民，2000.2）。

註⁶²：見熊十力的《新唯識論》、《讀經要》、《乾坤衍》，馬一浮的《復性書院講錄》，金岳霖的《論道》，馮友蘭的《新理學》，方東美的《哲學三慧》、《生生之德》，牟宗三的《周易的自然哲學與道德函義》，張立文的《和合學概論》等。

註⁶³：《本體與詮釋》，頁 45。

註⁶⁴：同上，頁 53-54。

新的方法，它不泥於象數、義理的爭論，透過表面的占卜而洞悉背後的觀念與體系，甚至要探求其本，立足易觀，體察易原，擺脫了易學史上所見各種偏見、扭曲與束縛，採取有機整體、互補互攝、和諧辯證的觀點。如果說孔子是將卜筮易轉化成哲理易的第一人，那麼王弼是將陷於象數的易學超拔出來的第一人，而在當今中西哲學會通上，自覺地開發本體詮釋學，顯發《易經》新生命的人，必非成中英莫屬。研究《易經》者多矣，要出現新的成果，必得在研究方法上有所突破。返觀王弼，他提出「得象忘言，得意忘象」的新方法，結果為《易經》重現新的生命力，如今成中英提出了「即貞識理，本觀體易」的新途徑，可望為《易經》開拓一番新理境，雖然，成中英計劃中的《原始本體詮釋學的雛型：周易哲學》、《本體詮釋學：理論和方法》目前尚待寫出，已發表的論文中許多細節也尚待充實，但方向已定，其成就是可預期的。

其二是《易經》管理哲學的建立。作為一位哲學家，最擅長的應該是純理的探索與理論的建構，但往往拙於現實知識領域的考察，可是對成中英來說，他關心現實社會，對當今現有的管理理論：X（預設人性是懶惰的、被動的，故強調組織）、Y（預設人性是向上的、求進的，故強調協助）、Z（日本的管理理論，強調團隊精神）、A（美國的管理理論，強調責任、績效）四種理論之偏行頗不以為然，他從本體詮釋學來看《易經》，發現《易經》可以統合這四種理論⁶⁵；其實人間的管理理論何嘗只此四種理論，若泥於四種理論之一即會產生行不得也的困境，他把《易經》作為後設性的思考來統攝一切理論，唯變所適，化窮為通，保合太和乃利貞，捨《易經》何求？《易經》如何發揮它的大用呢？成中英以自創的本體詮釋學進路重新詮釋它，居然產生《C 理論——易經管理哲學》這部著作問世，這就是他最具體的貢獻。成中英哲學的核心是他的本體詮釋學，易的經驗的感悟是他的本體詮釋學創造的肇端，本體詮釋學的完成是他重建中國哲學大業的實現，而將《易經》轉化成世界哲學是大業實現的基礎工作；由此看來，本文所述的成中英《易》說，雖不過是他本體詮釋學形成的必要過程，然置之於當代易學發展史上，應該有他獨特的貢獻。

引用書目

- 成中英，《中國哲學與中國文化》，台北：三民書局，1973年。
成中英，《知識與價值》，台北：聯經出版社，1986年。
成中英，《世紀之交的抉擇》，上海：知識出版社，1991年。
成中英，《C 理論：易經管理哲學》，台北：東大圖書公司，1995年。
成中英主編，《本體與詮釋》，北京：世界知識出版社，2001年。
成中英，《創造和諧》，上海：上海文藝，2002年。

註⁶⁵：《C 理論：易經管理哲學》，頁 136-137。

- 成中英主編，《本體與詮釋：中西比較》，上海：上海社科院，2003年。
- 李翔海，《尋求德性與理性的統一——成中英本體詮釋學研究》，台北：文史哲出版社，1998年。
- 楊慶中，《二十世紀中國易學史》，北京：人民出版社，2000年。
- Cheng, Chung-Ying. *New Dimension of Confucian and Neo-Confucian Philosophy*. Albany: State University of New York, 1991.
- 成中英，《易》的象、數、義、理一體同源論，《周易研究》第一期，1990。
- 成中英，中國哲學中的方法詮釋學——非方法論的方法論，《臺大《哲學論評》第十四期，1991.1。
- 成中英，《易經》的方法思維，《國文天地》6卷11期，1991.4。
- 成中英，論易之原始及其未來發展，《中華易學》12卷12期，1992.2、13卷1期，1992.3。
- 成中英，論易哲學與易文化圈，《周易研究》1993年第一期。
- 成中英，占卜的詮釋與貞之五義——論易占原初思想的哲學延伸，《中國文化》第九期，1994.2。
- 成中英，論「觀」的哲學涵義——論作為方法論和本體論的本體詮釋學的統一，《本體詮釋學》第二輯，北京：北京大學，2002年。
- 成中英，本體詮釋學的本體結構與詮釋結構：兼論中國哲學的詮釋定位，《第一屆中國文哲之當代詮釋國際學術研討會》，臺北縣：國立臺北大學中國語文學系，2004.4。
- 唐明邦，20世紀中國易學回眸，劉大鈞主編，《大易集義》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 鄭吉雄，二十世紀中國學術界對《周易》的詮釋，劉大鈞主編，《大易集義》，上海：上海古籍，2002年。
- 賴賢宗，成中英本體詮釋學與當代佛教道家哲學的新路向，《第一屆中國文哲之當代詮釋國際學術研討會》，臺北縣：國立臺北大學中國語文學系，2004.4。
- Cheng, Chung-Ying. "Leibniz's Notion of Universal Characteristic and Symbolic Realism in *Zhouyi*", 《國際易學研究》第五期, 1999.9.
- Cheng, Chung-Ying. "Inquiring into the primary model: *Yi Jing* and Chinese ontological hermeneutics", *Studies of Zhouyi*, 2003.

*本文的完成，特別感謝成中英先生在釋疑和資料提供上的協助，另承賴賢宗先生提借相關資料和文獻，特此申謝；此外由馮鳳儀同學繪製頁12與頁17之圖，王建智、嚴瑋泓、陳黎君等三位同學負責作文獻摘要，在此一併致謝。