

本體與方法的探討：

研究馮友蘭、唐君毅、牟宗三與成中英 重建中國哲學的努力（上）

■ 李元駿、黃燕強

暨南大學哲學研究所

□ 梁燕城

本刊總編輯

引子

■黃：各位中西哲學研究的學者們，大家好！今天，我們很榮幸地邀請到當代海外新儒家的優秀代表、海內外著名的愛國華僑梁燕城教授蒞臨暨南大學哲學研究所，跟咱們中國哲學研究隊伍的同行們舉行一場非正式的學術對話。梁燕城教授本次蒞臨暨南大學，是執行科技部的人文外專項目「一帶一路視域下以色列教科文昌明的哲學研究」，該項目由我們哲學研究所的謝伊霖老師為梁教授專門申請而成。借此東風，我想恭請梁教授就當代新儒家大哲如何重建中國哲學的議題發表一系列高見，因為梁教授在此學術領域深耕多年，積澱深厚，視角獨特，定會為我們更好地認識中國哲學在當代研究的範式轉移帶來不一樣的洞見和啟發。有請梁教授！

本體詮釋學思路的建立過程

□梁：高興今天和暨南大學諸位年輕的哲學教授見面。我先談一下我年輕時和長輩學者的學術和交往過程，以及如何在此互動中思考中國哲學的本體與方法問題。我年青時常苦思，如何建立一方法論，去將中國哲學的境界客觀有據地向世界陳述。我在1982年到夏威夷大學讀博士，出席當時剛舉行的國際朱子學大會，當年是中國第一次派學者出席，有馮友蘭、任繼愈、李澤厚、張立文等，其他學者有陳榮捷、羅光、成中英、劉述先、蔡仁厚、杜維明、傅偉勳、安樂哲等。成中英老師發表的論文引起我注意，他將朱熹本體論和方法論互動融合，再融通歐洲哲學新思潮，第一次提出「本體詮釋學」這新思想方向。我覺得這是在方東美、唐君毅、牟

摘要：中國哲學發展到當代，是否出現了別樣的範式轉移？這種範式轉移是如何出現和完成的？本刊主編梁燕城教授在學術出訪暨南大學期間，跟暨南大學哲學研究所的學者們舉行了一場有關此議題的學術對話。梁燕城教授從歷史的視角，梳理了儒家大哲諸如馮友蘭、唐君毅、牟宗三與成中英在重建中國哲學方面的貢獻，再重點理析了成中英先生的「本體詮釋學」對中國哲學走向世界的洞見。在梁燕城教授看來，成中英本體詮釋學的反思性，可建立明覺之知，唐君毅的感通本體論，可建立感通之仁，哲學同仁若可對二者進行整合，則可在今天建立一種新的儒家本體論知識範疇，從而可在多元而不同的文化處境中，為中西哲學的對話開拓出一條互相理解和感通的可能性出路。

關鍵詞：新儒家；本體詮釋學；感通之仁



宗三之後，開始提出新進路，建立一個新時代龐大中國哲學體系。其靈感是用中國哲學去發展歐洲「哲學詮釋學」(Philosophical Hermeneutic)的路向。德國從海德格發展到伽德默(Hans Georg Gadamer)的思想，從人的存在去建立人詮釋活動的根基，伽德默提出「前理解」(pre-understanding)作為詮釋的條件，以任何理解都牽涉人先存的歷史文化、先存的語言觀念、先存的前提和假設，故任何理解均有先存的偏見，在主體與客體的自覺區分之前，是人存在的方式。成中英用中國哲學突破伽德默的「先存成見」論，指出，「在詮釋的活動中體現自由，體現自主，體現一種界定真實與真理的自由與自主。但如果沒有本體的基礎與泉源，詮釋也會渙散成空。」¹¹詮釋不能只是按先存成見去自由界定真理，須找到本體的基礎與泉源。

成中英在1982年的論文指出朱熹的格物致知，是一詮釋的方法，根於人心性的天理本體，由本體衍生詮釋方法來掌握萬物的天理，天理本體經一方法過程去詮釋萬物的天理，當理解萬物的天理時，即可啟發心性中天理的新維度，使人對天理有更深入的理解，而後這深入的內心領悟，可以再衍生新的詮釋方法，去理解萬物的本體。他稱之為「本體詮釋學」，是本體與方法的結合，是一不斷創生的歷程。

我留美之前有一段時間不斷讀朱子，發覺牟宗三老師解釋朱子的天理是「存有而不活動」並不恰當，用朱子「太極生陰陽，理生氣也」之句問牟老師，牟老師認為朱熹不外是隨口而說，並非朱子的真正主張。我覺得不妥，我認為朱子的進路是由修養的真實經驗，重視人生常有不依天理而行的氣質偏差，故天理似不活動，但從宇宙全面看，太極是天理本體，能動而生陰陽之氣，明顯以天理是一動的本體。及至在國際朱子學大會讀明了成中英本體詮釋學，即時醍醐灌頂，存在本體與方法是一動態過程，即能一貫正解朱熹的理、氣關係，並可提出儒家的本體論和方法學，為「本體詮釋學」。

本體方法學及方法本體論的建立

然後我以這領悟寫博士論文「孔子哲學的方

法與方法學」，就應用這模式提出儒學思想的方法，是本體與方法的互依互動，是人心性的自省過程，人性本體展示為自省的方法，方法自省去詮釋本體，對本體更深的新認識可再開顯新的方法，人心性本體由自我認識而自強不息。成中英提出本體詮釋學的靈感，最早就在對朱熹的研究，我由成中英這思路，追溯孔子的方法，就是所謂「為仁之方」。雍也篇孔子說：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」這段說話，一方面是表達了仁的特質，是「己欲立而立人，己欲達而達人」。但同時也是一「近取譬」的一個方法，即從生活現實中，馬上體現這「仁」於身邊事物中，在與他人交往時，可以通過自己所求的價值，去幫助他人完成其價值。這是仁的本體描述，也是仁的方法描述，而「仁」一概念，同時是一本體，也是一方法。仁體是一方法的本體(Methodical Being)，方法是仁本體的方法(Onto-method)，這就是儒學的本體詮釋學，Being and Method是本體的兩面，人的心性是一仁體，仁體衍生方法詮釋事物，體現生活中的仁體呈現，本體產生「詮釋」，然後從「詮釋」又重新揭示本體，有新的對仁體的領悟，這新的領悟又產生新的方法去理解萬物。

由孔子這思想，形成中國儒家的方法學，是一本體論的方法學(ontological methodology)，而儒家的仁體，或宋明的天理本體，是一方法學的本體論(methodological ontology)，通過修養自省，到最後「一旦豁然貫道，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。」這就是本體詮釋學的來龍去脈，建立中國哲學的思維特色，不同西方之以方法學是獨立外在的，卻是一本體方法學，同時是一方法本體論。在中國哲學的思維中，本體和方法並非二分的，卻是「由本體衍生方法」，再「由方法去揭示本體，詮釋本體」。

■李：聽到您說用「存在和方法」這個視角去理解本體學之後，我回頭再去看成老師的一些文章，我也注意到，他其實後來也接受並自己提過這個說法，看來他和您師生二人已經一貫地把這個東西已經發揚出來了。確實，我們傳統的特點是講內在超越，像陸王他們就完全是沉潛到內在超越這一路了。而朱熹那一路，其實相當於是他回應了一個就是內在超越何以可能，以

及它可能要面對的更多的一些挑戰的問題。

□梁：我跟成老師是有互相啟發的，我大概比他小十多歲，成中英通過朱熹，由內在超越之路而打開理解外在事物的方法學，而貫通內外、貫通超越與生活。

■李：對，亦師亦友。

■黃：梁先生的講話讓我想到成中英先生提出的「仁的直覺」概念。牟宗三先生講「智的直覺」，旨在對接西方哲學中的知識論傳統，所以他特別注重「智」。成中英先生從本體論角度突出中國哲學的特質，所以他強調「仁」，「仁」既是本體，也是人所內在具有的，是人的良知良能本有的一種道德自覺或直覺。

本真的直覺

□梁：我在2004年出版《中國哲學的重構》（此書後來結合其他論文，2019年在國內出版《中國境界哲學與境界神學》），建立一個境界哲學系統，提出「本真的直覺」作起點，探討以中國文化為本去建立的知識與價值思想，構作一套可描述不同境界的哲學系統。我指出中國哲學不同西方，不會一開始就區分「能知」和「所知」，中國哲學的起點在回歸心靈有原初狀態，是理論與任何先前結構之前的無結構狀態。這是理論與任何先前結構之前的無結構狀態。這是理論上必須的設定，也是實踐上可證驗的，中國哲學對這理論前的心靈，稱為「喜怒哀樂之未發」的「中」狀態。所謂「無聲無臭獨知時，此謂乾坤萬有基」，「獨知」時即「未發之中」，為心靈的零點。所謂零點，是心靈未作理論反省時的原始狀態，這原始狀態就是心靈的幅度，這幅度可稱為一種純粹的眼界(Horizon)。萬有的多種樣相，就在這心靈眼界中呈現，成為生活世界。

在心靈的眼界場所中展開「生活世界」的雜多性，不斷有新的樣相出現，而舊的樣相又可成為心靈貯存的資料，在回憶中使之再現。這心靈的貯存與回憶，成為一原始的變化流動經驗，而顯為一時間之流，是一動態的心靈場所。作為零點的狀態，心靈是一無內容之流化，生活世界就在此流化中生息變化。心靈的零點，即喜怒哀樂未發之「中」，是一純粹的時空之流。萬有在這場所中呈

現而未經區分、未有語言及思維架構的組織，也未有理論與偏見。人對天地的直接體悟，這原始的心靈直接觀照，不單是知識論基礎，也是一切生活實踐的基礎。其「無知」不單是知識意義上的先於知識，而且也是實踐意義上的本來天真。中國哲學所重的修養工夫，往往正是尋求本然天真狀態的呈現，使生命從理論之盲目橫流中，歸回一安寧寂靜的無偏見直接觀點，可稱為一種「本真的直觀」，而不是牟宗三先生所謂「智的直覺」。

從本真直覺到各家的境界領悟

這本真的直觀，是心靈原始的「覺性」。這覺性直觀所呈現的生活世界，通過時空之流行來理解生活世界所呈示的一切。這理解漸構成語言概念，以共同概念來組織樣相接近的事物，並賦與一語言名辭，以及創造概念的相關系統，而形成語言的系統。語言是一賦與意義的活動，將意義加給所呈示的生活多樣性事物，將之加以界定，形成一連扣起萬有的意義結構，用這結構將一切洞然清晰地理解掌握，這就產生初步的對世界之理解。

由理解世界到最後追求宇宙的真理，才有佛家的空、道家的道、儒家的仁愛，或者基督教的上帝，這些屬於高層次的領悟，這種領悟叫境界，我依這哲學反省，建立一個境界哲學，再由境界哲學建立一個境界神學，從中國哲學的深度處來講基督教，描述基督教講的啟示帶來的神人感通境界。這來自我20多歲時的初步建構，因受唐君毅龐大而圓融的哲學進路影響，嘗試構思一個綜合中西哲學的系統，通過現象學方法，由理性方法來撐開儒、道、佛及基督教基本體驗和不同境界，客觀描述不同領悟的方法，去表達人對最後真理的不同經歷，及其不同又如何可以相通之道。其中基督教之特色是從啟示而來的神人感通，不同於儒、道、佛，也不否定儒、道、佛。

27歲寫一本書《慧境神遊》

我27歲寫一本書《慧境神遊》，通過講故事的寓意方式去描述各大哲學境界，內容說我遇到一位「悲智」童子，帶我見齊克果，問如何明白真



理之道，明白須以信心開始而去追尋，之後「悲智」一分为二，一個是「悲情」，一個是「智慧」。「智慧」帶我見西方哲學家，「悲情」帶我見老、莊、釋迦、龍樹、孔、孟，再遇到一位「信心」小孩，帶我見朱熹和奧古斯丁，由天理略窺完美世界，但尋登天路時卻走進了巴別塔，見各種迷執思想的人，陷於自大封蔽的絕境。最後倒在「歪心沙漠」中待死，而後見過耶穌，沒有說話，只有愛。之後「信心」化為一長梯，得以進入窄門而入超越的完美世界，和諸聖哲在超越世界重遇，見到一位「靈性」童子，這童子是「悲」、「智」的父親，原都從我心中出來。帶我體悟與至高完美者的親情感通，最後由靈性從至高處帶回人間，在悲苦世界發現金色窄路，在人間以愛前行。此書十分暢銷，重印了27版，後來改名《東西哲學境界》。數十年後，50歲才將當年所悟寫成哲學系統，寫成《中國哲學的重構》，再後完成一本書叫《中國境界哲學與境界神學》，這是我早年的思想體系，是用理論去描述我由15歲到22歲修養道佛儒的體驗，及22歲後基督教靈修的體驗，建立中國文化的通道，而完成綜合各境界的神哲學，此中的神學反思是未有前人講過的，開創中華神學之路。

差異與共通的思考

■李：其實我們以前更多是講差異、講差別，其實講差別當然是容易的，但是我們其實回到無論是儒家還是基督教自己的傳統裡面，其實都是相信人性這個東西是共通的，所以我們更加有價值的可能是去越過這些看起來表層的那些差別，去追一下這個差別何以產生，實際上差別背後那些共通的地方在哪裡，這個其實是很有價值。

□梁：成老師講到西學的本體，同一個本體可以在不同文化裡面有不同表達，這樣就可以在差異中找到本體，如伽德默的哲學詮釋學。但成老師又有不同的，跟西方不同的方向，就是從中國哲學立本體。

■黃：這裡有兩個重要的概念，一個是直覺，一個是境界。比如「直覺」，馮友蘭先生和牟宗三先生都講「智的直覺」，但他們對「直覺」的詮釋理路不同，馮先生是借鑒柏格森的生命哲學，牟先生是採納康德的

理性主義哲學。他們用相同的概念來解釋中國古典哲學，但是因為選用的哲學理論和詮釋視角有別，就可能導向他們對中國哲學的理解存在差異。又比如「境界」，您的哲學思考和理論建構也很重視「境界」概念。從馮友蘭先生講人生的四重境界，到唐君毅先生講「人生九境」，他們對於「境界」的界定，對於人生境界的認識，以及對於天地宇宙境界的層次的劃分，也表現出不盡相同的思考。這是中西哲學比較中的常見現象，您怎麼評論和看待這樣的問題？

唐君毅的境界思路

□梁：我對境界的思考，主要研究當時各大師觀點的思想來路原本從哪裡來，牟宗三基本思路，與唐君毅有分別，唐君毅很受黑格爾《精神現象學》的影響，黑格爾於1807年10月28日為此書所寫的發行廣告，指出「精神現象學把不同的精神形態作為一條道路上的諸多停靠站點包攬在自身之內，通過這條道路，精神成為純粹知識或絕對精神。」唐君毅的境界哲學靈感，是來自反思黑格爾論宇宙精神在歷史發展中的不同精神形態，人類歷史不同的時代有不同的精神表現，將之化為人生發展中的不同精神表現。

所以唐君毅最早寫《人生之體驗》、《道德自我之建立》，這些書就是提出一種人生發展的描述，我稱之為「人生現象學」。他把宇宙精神的發展變成人生修養的方式，人的道德心在反思中步步深入，就像宇宙精神在人內在的思考。由於儒學以人心性和天合一，他早年寫的幾本書，就是將「天」（宇宙精神）的精神性的發展放入人心性中，而人生的精神性反省，就是天德流行的彰顯。而數十年唐老師將這思路綜合為生命存在的九重境界，最終於天德流行，盡性立命境，這樣就明白整個唐君毅的脈絡。

馮友蘭的境界思路

我高中一時讀馮友蘭《中國哲學史》一書，深受他影響，多年後研究他，知道他在1922年在美國寫「論比較中西」一文，說明中國人比較中西文化，不在理論，卻是在行為，預期將來中國文化之路。他苦思如何從中國文化建立科學之路，在《新



理學》中，他嘗試將新實在論與宋明理學結合，「理」是使某事物之所以為某事物之本體，事物之共相是理的真際，殊相是事物的實際。但這只是平鋪的本然系統，馮友蘭真正要找尋的，是《新原人》自序中所說的「人之所以為人的道理」，特別提出「覺解」理念，指自覺（有時用覺悟）與了解的結合，是人內心直覺反觀自己的認識，是人心的「知覺靈明」及呈現意義的能力，人盡心知性即可得境界。《新原人》指出：「人與其他動物的不同，在於人做某事時，他了解他在做什麼，並且自覺地在做。正是這種覺解，使他正在做的事對於他有了意義。他做各種事，有各種意義，各種意義合成一個整體，就構成他的人生境界」。

馮友蘭和唐君毅相同之處在想落在人生上去論境界，以境界是「人對宇宙人生」的了解而產生的「意義世界」。境界不是外在的客觀世界，而是內心與客觀世界相感應而生的意義世界。由上構成了人的境界，「人生境界」。人有不同的覺解，其高低建立人生不同的境界，包括自然、功利、道德與天地四重境界。最高境界是覺解到「宇宙大全」，展現充分的道德本性，體認宇宙整體的真際，知天、事天、樂天、同天，是為「天地境界」。在《新原道》中，中國主流思想求的最高境界，是即世間而出世間的「極高明而道中庸」。總結言之，

馮友蘭依新實在論建立科學，但由平鋪的「理」本體論轉出人心之覺解性，而超越新實在論，建立對整體宇宙大全的體認。這是馮友蘭的脈絡。

牟宗三的思路

牟宗三老師思路不同，是從邏輯與認識心開始，它的根源基本上就來自熊十力的《新唯識論》系統，由唯識講人認知，再轉向宇宙生生不息的本體，牟宗三早年寫的，不是人生之體驗，而是對認識心的批判思考，我早先聽他講課就是知識論，通過批判康德知識論為基礎而撐起中國哲學。

牟宗三老師年青時依康德的知識論而講「認識心」，從西方知識論進路講存在論，強調康德實踐理性的道德主體，將中國儒釋道三學置於康德哲學所開啟的實踐進路，由之重構中國的存在本體論，稱為「無執的存有論」。他基於道德主體實踐活動下的義理進程，建構本體論，不是西方客觀思辨下的範疇對象，也不是分解的概念進程，道德實踐活動所開發的是主體的心性與價值的把握，這個主體的實踐基於一個普遍的心靈，這個普遍的心靈一方面是主體的意志一方面是整體存在界的共同理性，牟先生稱之為「無限智心」。

牟先生由道德主體建立進達形而上本體之路，批判康德認為人感知直覺為時空所限，不能



見物自身，而只有上帝能見物自身。但康德的上帝只是一預設，不是一「呈現」。他指出中國哲學由於設定人是「有限而可無限」，可以通過修養實踐，而生「智的直覺」，使無限心「呈現」。智的直覺是一種創造性的原則，不同於康德認知的原則。認知原理的得出的結果是知識，依賴於人的感性和知性結合，智的直覺即是無限智心，是本體論的創造性實現原則。

智的直覺成為牟宗三後期全部哲學的基礎，他通過「圓教」思想說明智的直覺之實義。圓教是佛學名詞，指經過判教定出各派中，最究極圓融圓滿之思想，牟先生認為儒釋道各家均屬圓教。而西方哲學不具有圓教的品格，其主流思想都是走分解的方式。牟通過圓教的概念，可使圓善豁然開朗，而實現最高善，為哲學最高境界。

牟先生最後寫《圓善論》「圓善」一詞源自康德哲學中的「最高善」(Summum Bonum)概念。指現實人生中，有「德」行者往往不必有幸「福」，康德稱由道德得同樣幸福為「最高善」，牟宗三先生稱為「德福一致」，有圓滿、整全的意思，遂將「最高善」譯為「圓善」。

「有此無限而普遍的理性的智心，故能立道德之必然且能覺潤而創生萬物使之有存在。只此一無限的智心之大本之確立即足以保住「德之純亦不已」之純淨性與夫「天地萬物之存在以及其存在之諧和」於德之必然性。此即開德福一致所以可能之機。」^[2]

牟宗三的圓善論是道德形上學的最高發展，他認為康德的哲學體系中，實踐理性優先於純粹理性，實踐理性主要指向人的行為規範，探求如何實現人的自由意志。牟宗三卻提出人具「無限智心」，展示「智的直覺」，囊括了所有的存在，屬於最高的本體論範疇。它既是道德的實體，由此開道德界；又是形而上的實體，由此開存在界（無執的存有論）；同時也可「坎陷」而成認知主體，開出知性（執的存有論）。牟宗三由無限心的坎陷，建立知識的根基，遂使中國哲學能在康德哲學的理性架構中安立，既可說這套道德形而上學勝於西方，又可下開知識科學和民主，而構作出現代的中國圓教系統，包容而又高於西方。

圓教與判教缺乏開放性

牟宗三的圓教系統本是一很好的構想，面對現代西方種種新思潮的挑戰時，可以包容進自己的理論框架中，安放一位置，加以欣賞，又可使之不構成自己的威脅。世界上各大宗教和文化傳統，也可發展圓教系統，以開放心懷吸納新思想，不同圓教系統之間也可對話溝通。

但問題是以自身圓教理論而對其他宗教和文化傳統加以「判教」時，就很易形成一種自我無限化的情識，自以為可吸納所有思想，而又高於所有思想，成為一種天朝下的偽多元化，獨斷而缺開放性。「判教」本是佛家在面對內部不同派別時所應用的方法，去肯定各派的價值，同時顯示自己一派最圓融。佛家在自己教內分判，在系統中仍可說是合理。但如果佛家用這原則去判其他思想，將孔子封為菩薩，那就會不公平地把儒家納入自己標準中，而加以判低了。當認為釋伽牟尼已成佛，比孔子高一點，相信儒家對這種「包容」一定不服氣。

再談智的直覺

■黃：大概可以說，雖然他們詮釋「直覺」概念的理論來源不同，但他們都強調一個共同的「智」，都有一個共同的主題，那就是指向「智」或知識論傳統。細緻地分疏，「智的直覺」既指向「智」，即知識主義和科學方法；又指向人自身，即人的道德良知如何呈現，這是屬於玄學的問題。這麼說來，「智的直覺」概念似乎就包含科學與玄學之辨的議題，或者說蘊含如何處理科學與哲學的內在關係問題。因此，哲學家應用不同的理論或思想資源來詮釋這個概念，可能意味著他們對科學與玄學之關係的不同認識。

中國哲學如何開出科學的問題

□梁：對，牟老師用康德以上帝才有的「智的直覺」，將知識（智）和價值（直覺）結合，認為是人可以通過修養呈現，確是神來之筆，它基本上可通向科學的外在規律，但又可以通向中國儒家的心性論，以儒家思想開出知識性，完成儒家跟科學理性的結合。這是他的理想，也是當代中國思想界的共同追求，但康德論證人不能有智的直覺，而牟

宗三只能設定人是有限而可無限的，根據這設定而認為在中國哲學中，智的直覺是一呈現。我覺得這只是一個建議，帶獨斷性，提出智的直覺似是一個結論，其實也是他早已相信的起點，以乎是一種套套邏輯，未有嚴格論證去支持。故我論中國境界哲學，先從無設定的心靈零點開始，由本真直覺和生活世界的互動去逐步開展出知識和價值，再發展為高層體悟的境界。

■黃：確實，馮先生、牟先生、唐先生的思考是在古今中西的維度下，把很多傳統與現代的問題帶入進來，而且能夠以儒家，特別是傳統的宋明理學和心學作為基礎，來回應現代的知識論傳統、科學方法傳統，這個確實很了不起。我的印象是，整個20世紀的中國學者，無論是新儒家一派，還是馬克思主義哲學一派，抑或是其他流派的學者，大家在做中國哲學時，都在思考一個共同的問題，就是科學與哲學的關係。具體地說，就是發掘中國傳統哲學中的知識論與科學方法，即從中國哲學開出一個實證科學的知識論傳統。

中國哲學面對後現代的新問題

□梁：中國現今已可以成功運用知識發展科學，中國自己造火箭和太空站，不用美國幫助。不過中西文化面臨新的問題，就是我讀博士的年代開始，哈貝馬斯、德里達和利奧塔等興起，後現代哲學席捲西方文化界，這些牟宗三已經沒時間理解。所以那時候我們年輕一代都讀到，有些同學完成博士學位，問他有關現象學及後現代思想，他認為這都是不涉及本體的深度，十分膚淺，叫學生跟他的系統學習即可，有一次他演講一開始就戲笑地說，如今講什麼後現代，胡塞爾等，都是糊里糊塗。因為追隨胡塞爾現象學之路，慢慢就不像他按康德思路建立一個整體的架構，而是轉向開放性，發展出海德格爾的「此在」(Dasein)，從落在時空中的存在探討人，到伽德默的哲學詮釋學，都走向相對性思想，再無牟老師圓善論的絕對性哲學。牟宗三評論海德格爾，說他是限於氣的哲學，有氣無力。海德格爾之後就出現存在主義及後現代思想，後現代的相對主義和虛無主義，形成一個沒辦法把它收拾起來的一個文化局面。牟宗三為此有點不高興，怎麼搞的那麼亂，故他不回答這方面問

題。唐牟都仙逝了，跟著我們要面對這個一遍混亂的西方哲學年代。所謂後現代，利奧塔認為，敘述都是語言遊戲，科學只是語言遊戲，儒家也是語言遊戲。後現代文化摧毀任何真理標準，再沒有真理，你說你的，我說我的，大家也不能建立共識，所以變成不能對話，最後就是虛無主義。今日西方倫理價值已崩潰，可以吸毒、吸大麻、性放縱，男可以自認為女，都是自我人權的自由，還有運動推動雜交、人獸交和玩弄未成年孩等合法，這徹底摧毀家庭和婚姻，也摧毀了道德和倫理價值。在這虛無氛圍裡，中國文化講人心性的價值已無立腳之地。

■黃：是的，虛無主義可能導致不同文明之間的對立，而互動和對話是文明交流的橋樑。就這一點來說，中國哲學從一開始就是從東西文明比較入手的，國內學者基本上是以包容的態度來採納西方新學的。反觀20世紀中國哲學的研究，無論是「以西釋中」，還是「以中釋西」，目的都在於促進東西文明的交流。回到「智的直覺」這個概念，如果說「智」指向的是知識論，「直覺」包含了對本體的體認。當然，成中英先生的「仁的直覺」概念，更明顯地突出了本體論問題。可以說，現代新儒家在思考哲學問題時，儘管受西方語言哲學、分析哲學、實證哲學或實用主義的影響，但他們基本上沒有走向消解形而上學的路徑，沒有放棄對形而上學的探索。換言之，他們是把現代的「知論」與傳統的「道論」結合起來的，因此他們對現代中國與未來世界的思考，認為本體論問題與知識論問題同等重要，而中國哲學的本體論是可以作為現代性的道德倫理之基礎的。成中英先生相信「仁」本體可能作為道德哲學之形而上基礎。

成中英區分「本」與「本體」

□梁：很正確，成老師提出本體詮釋學即突破重圍，成中英的本體是開放性的，不是封閉性的，他很有洞見地將「本」和「本體」區分，宇宙之「本」是根源，這可涵接上一代張岱年所講的「本根論」，從本發展為肢體，是為本體，不同思想對「本」的詮釋不同，產生不同之本體論，但多元詮釋均從本根而來，他提出本體具「反思性」，反思性是人對世界的認識、交往和改造。本體與人結



合，人的反思和對世界的詮釋就是本體的反思和詮釋，本體作為宇宙人生的整體，其基本精神力量是「反思」，由之發展就是「詮釋」。宇宙之「本」是什麼呢？就是「反思性」，由反思性為一切存在之本根，其開展為多樣化的肢體，即成本體。由本之一，發展成的本體有多樣表現，產生有機性的整體錯綜的感應關係，這使多元不同可以交往而互相對話感通。

那麼如何建立對話所標準？我從唐君毅老師那裡得靈感，唐君毅當年提出心靈九重境界，他以多重境界來包容所有不同，然後指出不同之間有通路，這就是「道」，通道就可使不同思想文化之間可以「感通」，從一境界走去感通另一境界是可以的。我理解他的境界，他也理解我的境界，這個基本上形成一個開放系統，相對牟宗三老師思想，牟先生建造的是個封閉系統，當遇到後現代，牟宗三沒有資源去回應，只能重講一次。唐君毅不同，他發展了一套多元一體的境界系統，多元中有一個統一的感通本體論為基礎，心性的仁愛，仁是感通性的，依這標準使多元不同可感通，最後的一個共同感通本體，建立了多元一體的儒學，此中的仁愛感通是價值判斷的標準，西方講人權，人權如果沒有標準，人權就可隨便亂講。價值標準在對於人性的肯定，所以從唐君毅大概就可回應後現代。

融合唐君毅與成中英

融合唐君毅與成中英，成中英從朱熹的格物致知，提出天理作為本體，衍生格物致知的方法，由方法的明覺感應去覺知本體之天理，人的覺知天理可豐富化本體的詮釋，由此再衍生新方法去再覺知事物。此本體跟方法永遠在互動中互相豐富化，本體詮釋學以「本」的反思性貫串多元相對的文化和世界，這反思性是「明覺之知」，世界文化中各種不同詮釋，均以覺知為本。這是宇宙及人性之共通根源，一切差異可找到彼此理解及和諧共生的基礎，而建立和諧，及彼此間之「感通」。成中英提出「有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係」，由反思性可在全體中建立感應關係，這即是良知的明覺感應，由明覺之知而達至不同思想文化的互相理解和感通。

成中英本體詮釋學的反思性可建立明覺之知，唐君毅的感通本體論可建立感通之仁。可建立21世紀的儒家本體論，在多元不同的文化中，建立互相理解和感通可能性。

[1] 成中英、楊慶中：《從中西會通到本體詮釋》（北京：中國人民大學出版社，2013年），第263頁。

[2] 牟宗三：《圓善論》（台灣學生書局，1985年），第263頁。

Discussion on Ontology and Method: A Dialogue on How Feng Youlan, Tang Junyi, Mouzongsan and Cheng Zhongying Endeavored to Reconstruct the System of Chinese Philosophy (1)

Li Yuanjun, Huang Yanqiang

(Institute for Philosophy Studies, Jinan University)

Leung In-sing (Editor-in-chief, Cultural China)

Abstract: Has there been a paradigm shift in the development of Chinese philosophy study in the contemporary China? How did this paradigm shift occur and complete? For Professor Leung In-sing, the editor-in-chief of this journal, during the period of his academic visit to Jinan University, he held an academic dialogue on this issue with scholars of the Institute for Philosophy Studies, Jinan University in Guangzhou. Professor Leung sorted out the contributions of modern Confucian philosophers such as Feng Youlan, Tang Junyi, Mou Zongsan and Cheng Zhongying in the process for a reconstruction of Chinese philosophy from the perspective of history, and then focused on the analysis of Professor Cheng Zhongying's "ontological hermeneutics" to the insights of Chinese philosophy to the world. In the opinion of Professor Leung, the introspection of Cheng Zhongying's "ontological hermeneutics" can establish the Perceptive Awareness (明覺之知), and Tang Junyi's Empathic Benevolence (感通之仁) can establish the benevolence of sensation. If philosophers can integrate the two ideas above, they can establish a new Confucian ontological knowledge category today, so as to trod out a possible way for the dialogue between Chinese and Western philosophy, moreover to promote the mutual understanding for each other in a pluralistic and different cultural situation.

Key Words: New Confucian School, Ontological Hermeneutics, Empathic Benevolence