

新儒學到陳來的發展

—兼論熊十力、唐君毅、牟宗三、
杜維明、成中英、李澤厚等（上篇）

■ 陳來 清華大學

□ 梁燕城 本刊總編輯

摘要：梁燕城簡要梳理了近現代新儒學的思想譜系及其本體論走向。文章從新儒學鼻祖熊十力談起，指出其晚年「體用不二」、「即體即用」的思想奠定了當代儒學本體論的根基，並深刻影響了唐君毅、牟宗三等人的理論建構。唐君毅建立了以道德心為本源的生命與文化本體論體系；方東美則提出具有美感與和諧精神的宇宙本體論，成中英進一步將中國哲學本體論與西方詮釋學結合，提出「本體詮釋學」，並以朱熹「格物致知」為核心闡釋本體的自我開顯與詮釋循環。

在此思想脈絡中，陳來明確指出其思想從根本上源自熊十力的思想傳統。他通過對「仁」觀念歷史演進的系統梳理，將先秦儒家的「仁」上升為儒學的本體，建構出以「仁本體」為核心的「仁學本體論」體系，從而為當代儒學提供了一種新的形上學基礎和時代意義。陳來還深入辨析了李澤厚的思想路徑與局限，他認為，李澤厚以康德、馬克思為理論資源，提出「歷史本體論」、「情本論」和「兩種道德論」，其理論仍停留在發生學與歷史唯物主義框架之中，缺乏真正的本體論深度，與儒家「仁本論」傳統存在根本差異。

本文不僅展現了現代新儒學內部的思想流變與對話張力，也清晰勾勒出陳來以「仁」為核心重建儒家本體論的理論動因與學術價值，為理解當代儒學發展提供了重要思想線索。

關鍵詞：新儒學；體用不二；本體詮釋學；仁學本體論；情本論

熊十力到唐君毅、方東美到成中英

□：今天訪問陳來教授，因研究您寫的《仁學本體論》，再追溯您對本體論思想研究的根源，這主要涉及熊十力的《原儒》，此外還有馮友蘭的《新原人》和《新原道》思想，您是從馮友蘭和張岱年學統下來的學者，是否有受他們的影響？在《仁學本體論》中，您非常有深度的把「仁」這理念的歷史發展，對其來龍去脈做了一個交代，而且去建立一個希望走向比較完整的本體論理論，書中後段，您還稍微涉及李澤厚等等思想作為新的發展。

我在中文大學新亞學院求學時，承襲唐君

毅和牟宗三的學統，其後到美國跟隨成中英的本體詮釋學，則屬方東美學統。新儒家始源人物熊十力是這兩脈共同的師祖。熊十力之後到唐君毅和牟宗三走出通過西方哲學框架來重整中國哲學的新儒家路向，希望提出一個出路，一面用西方哲學的理性框架建立中國哲學，同時用中國哲學的進路解答西方哲學的問題。據我的理解，唐君毅早年時是受黑格爾《精神現象學》影響，建立一種「人生現象學」的一種描述，使中國人對人生價值的體悟，有一學理的描述，他年青時寫有三本有關人生的書，《人生之體驗》、《道德自我之建立》及《心物與人生》，基本上描述人生



發展過程，從人的心靈自省中，發現人的道德本體，在人生中一步步展開，他通過類似黑格爾那種精神現象學的方法，但不是講人類歷史，而是講一個人的心靈在其體驗和自省中，如何完成道德美善價值自我實現的過程，從這裡再發展出對文化的描述，寫成《文化意識與道德理性》一書，描述人類眾多文化意識後面均有道德理性為動力。晚年，他從道德心為本源，描述其開展出各大哲學和宗教的境界，建立「生命存在與心靈境界」的博大本體論系統，把中西文化最高境界放到宇宙天德流行，盡性立命的本體裡面去。

儒學另外一條線是方東美建立的，帶有美感的宇宙大和諧系統，方東美哲學論宇宙本體，重本體之統一、存在之統一、生命之統一、乃至價值之統一，尋求宇宙全體之生化不息，而又感應交織，重重無盡，他說：「宇宙是一包羅萬象之大生機，無一刻不發育創造而生生不已；無一地不流動貫通而豐豐無窮。」^[1]發展方東美思想的弟子是成中英，他提出本體詮釋學，面對著當時西方的詮釋學學統，伽德默爾 (Hans-Georg Gadamer) 發展哲學詮釋學，指出任何理解均有先存的偏見，稱之為「前理解」(pre-understanding)，伽德默爾則稱這前理解狀態為「先見」(prejudice)，這先見由人的傳統和歷史所構成，是人理解時的基本視界 (Horizon)，也是理解的基礎，故他認為理解根本不是一方法論的問題，也沒有任何不帶偏見的中立方法論，理解是根於人生的存在。他的哲學詮釋學建構慢慢變成一種相對主義。

我當年剛剛跟成中英讀博士的時候，他想找出一個中國文化認知理論，中國文化的一個方法論，可以把中國文化在西方學術界清楚陳明出來。那個時候都注意到詮釋學，但必須破除其相對主義，他遂以中國哲學本體論為詮釋學立根，使世間多元的詮釋，可基於貫通天地人之天道天理為共同本體，1982年在夏威夷舉辦東西哲學大會及國際中國哲學會會議，以研究朱子學為主題，成中英發表論文論述朱熹的方法及理解觀，研究朱子的格物致知，作為一修養自省工夫，也是一種認知世界的方法，這造以天理為本

體，天理本體衍生詮釋活動，由詮釋去反省內在人性的天理，也掌握事物根於天理本體。天理是詮釋性的本體，去作出由本體而生的詮釋。他第一次提出「本體—詮釋學」(Onto-hermeneutics) 這理念，指出朱熹的「天理」理念既是本體，又是衍生格物窮理的詮釋方法，人再用這方法去理解人性及一切事物之本體，對本體有新理解和描述後，再由本體衍生新方法，又由新方法揭示本體新面貌，這形成一個本體和詮釋循環，是一不斷開顯真實提升的過程。

成中英由此通過中國朱熹哲學，尋求哲學詮釋學和方法學的匯合，以重構中國哲學，並首次稱之為「本體詮釋學」，與西方的哲學詮釋學接頭。再用中國文化的本體來為詮釋學立根，化解詮釋學的相對主義，格物致知是從人性的天理本體出發，在心中發出認知，由認知掌握事物之天理本體，再由事物之天理本體回來，來開啟人心的天理本體，由於事物和人心是同一天理本體，每個人心性所具有的對天理的認知能力，和事物中所包含的天理，均是由同一本體而來，是本體的自我開顯，在宇宙本體中各有其位分，互應相通，即不會成為相對主義。「格物致知」是本體的自我反省、開顯及詮釋自己的過程。這個過程就是本體在發展中通過詮釋而開顯自己的過程，由此而建立中國哲學的詮釋學新理論。

當年還有一位老師安樂哲，主張回到生活世界理解儒家精神，視現世一切事件即本體。

在各方儒學大師的交光互映中，您建造一個龐大本體論系統，您是否從馮友蘭的「新原人」、「新原道」、「新理學」這條路上來的？還是由熊十力直接圍繞仁體建構成完整的系統，我問問您怎麼看您自己的思想定位？怎麼理解您自己？

陳來思想學統源自熊十力

■：其實我的情況不是那麼單純的從馮友蘭、張岱年下來，我這個書有一個副標題叫《新原仁》，「新原仁」這個題目很像馮友蘭，因為馮友蘭講的是人類的「人」，我這個是「仁」，他還有《新原道》、《新理學》等著作，他以「新」字頭的一共六本書。但是我的哲學思想討論並不是跟著馮友蘭的《新

原人》的理路而來的，我是跟著熊十力的理路而來的，這個角度來講跟新儒家也有密切關係。我請香港歷史學家饒公（饒宗頤）題寫的書名，他 98 歲的時候幫我題的。這是另一個中國哲學家張世英，也是 98 歲幫我題的叫《新原德》。我這個「新」字像馮友蘭這個系列風格，可是我的哲學思想討論不是從馮友蘭來的，也不是從張岱年來的，根源上來講是熊十力。因為我早年研究過熊十力，1986 年，中國第一次舉辦熊十力討論會，由湖北武漢大學主辦的，那個時候成中英、杜維明都有來參加，我也提交論文。熊十力晚年的書《體用論》，大概 1956 年、1957 年寫的，他寫《體用論》的時候寫說「此書即出，新論宜廢」，「新論」就是原來他講的《新唯識論》，《新唯識論》可以不要了。

所以，我那個時候涉獵熊十力的書很多，但也不能詳述很多，主要是講的他晚年這本《體用論》，他晚年思想一直不變的，就是關於「體用」，「體用不二」，「即體即用」的這個思想，所以我以此為題寫了論文參加那個會議。北京最有名的哲學雜誌叫做《哲學研究》，是中國社會科學院哲學研究所所辦的，雜誌編輯也參加了那個會議，從 100 多篇論文中他挑的我那篇，在第二月發表了，1985 年 12 月份開的會，1986 年 2 月份登了我那篇文章。所以我早期就關注熊十力對於本體建構的論述，這是一個方面。

但是我又不是以一個新儒家的徒子徒孫這個角度去做研究，杜維明雖然是徒子徒孫，杜維明也沒有繼承熊十力寫的這個東西。我以前對新儒家有個批評，我就說熊十力早期出的這個書《新唯識論》，最早的時候是文言本的，大概 100 頁左右。到了 40 年代，又擴寫為語體本，語體本內容大幅增加。我說你們新儒家的徒子徒孫沒有人把 100 頁的文言本翻譯成英文。結果誰做了呢？是澳大利亞學者梅約翰（John Makeham）十多年前翻譯成英文，他的學生現在跟我做博士後。我其實很早關心熊十力，我認識成中英也是 1985 年 12 月，他來北大講學，主題是「本體詮釋學」。他講了 30 年，也沒有寫成一部書，到底你的本體詮釋學是什麼東西？他最早講的本體詮釋學，在就是 1985 年 12 月。當時湯一介是我們中國哲學教研室主任，他派我陪

同成中英，我全程陪同他，聽他講的這個課。但他始終也沒有講出一套明確的體系。其間寫過一點文章，論述都不明確，但是我很早抓住熊十力的思想，當時我在《哲學研究》寫他的本體論。我的這個本體論，不是以新儒家徒子徒孫的立場，也不是以馮友蘭的學生身份來寫這個書，我直接面對的思考從李澤厚來的。並不是我受李澤厚的哲學的影響，只是受他的哲學態度的影響。2010 年左右，他寫了兩本書，主張中國哲學應該出場了，第一本題目叫做《該中國哲學登場》，第二本叫做《中國哲學如何登場》，他在 2010 年和 2011 年寫了兩本書，在外國寫的，他主要住美國，這個內容還是在美國寫的。2012 年，我們開中國哲學史年會，才知道有這兩本書，到冬天找我的學生把李澤厚的書找來看，看了這兩本書我下決心寫一本書回應他。因為他的書說現在哲學變化到今天，中國哲學應該出場了，但是他自己是用一個「情本論」來出場，我就反對他。我說「情本論」你可以講，但是你不能說「情本論」是儒家哲學，儒家哲學不能歸為「情本論」，儒家哲學要歸為「仁本論」，「仁體」，所以我花了一年時間寫了這本書。正好這一年我太太到美國去了，家裡沒有什麼事，她要在我就不能這麼快寫出來。

□：我記得在美國哈佛參加杜維明的小型研討會時第一次認識你，也見到你和太太在一起出席。而那時李澤厚的名氣已大，我讀其作品卻有點失望，因他的思想是較重平面世界，總缺乏深一層次的探索和體悟，主要是他無意建立本體論或形上學的立體反思體系，我猜，您那時就正寫下最早期的巨著，旨在新時代建立儒學本體論。

■：是的，我利用這一年寫了這本書——《仁學本體論》。《仁學本體論》可以採用各種各樣名字，也可以叫《仁體論》，曾有人問為什麼這樣命名？我說語感上覺得這樣順，也可以叫《仁體論》，也可以叫《仁本體論》，都可以，我叫做《仁學本體論》順口。我把先秦哲學講的「仁」發展成本體觀念，變成儒家哲學真正的本體。

□：您此書對本和本體的來龍去脈做了很多研究，並為儒學立下新時代的哲學基礎。

■：我做了這個研究，寫法也不能說沒有受到



黑格爾影響，和唐君毅一樣，因為我順著歷史順序，認為它這個本體一直在歷史中顯現，所以把它顯現的過程和一些要義也都掘發出來，所以這個書就寫了。

陳來論李澤厚

剛才說到李澤厚，這個書裡面也有一些專門討論他的部分，但是我不是批評他，而是辨析，我就說他這個哲學並不是儒學的根本，他講這個「情本論」是他自己的一種哲學，因為他老想把它講成「第四期儒學」。儒學發展不是有第三期之說嗎？杜維明老講第三期儒學，結果他說我這是「第四期」。我不承認他是第四期的。後來他的學生碰到我也說，認為我講的是對的，他老師講的不是儒學的一種哲學。

□：他沒有本體論形態思想，反而較有從馬克思主義來的一種唯物論思路，講經濟及生產方式等環境因素對人的影響。

■：他自己叫做「歷史本體論」，「歷史本體論」方法以歷史唯物主義為根基的，要以經濟和生產方式的這個形成、發展、作用為核心的。本來它的基本立場是馬克思的，但是和一般講馬克思不一樣，講的是別的東西，講的是意識、文化的這些東西。

□：正是，他是試圖從馬克思思想吸納中國文化，轉化成（征）唯物論建立意識和文化的新理論出來。

■：他早期是鑽研康德，在文革中他下了幾年工夫，下幹校三年裡面，他一直在念康德的東西。但文革後，他完成的第一本書不是關於康德這個，1976年10月四人幫打倒後，就在1976年10月份，他寫了一個新書後記，要出版一個新書，是《中國近代思想史論》，所以他在文革中不是光看康德。他一直在總結中國近代思想，50年代開始寫康有為、太平天國等課題，這個體系一直在做，所以文革結束那個月，便寫了後記，結集為一本《中國近代思想史論》，這是它第一本著作，也是他成名作。最早他是以研究中國近代思想成名的學者。

談李澤厚《批判哲學的批判》

□：1982年，我在美國朱子學國際會議第一

次見到李澤厚，他在剛改革開放的時候就已經寫了《批判哲學的批判》，引起海內外哲學界的注意。由於他對康德的解釋思路與牟宗三大異，引起會中牟派大弟子蔡仁厚注意，蔡教授是牟老師的掌門大師兄，特別請我這年青博士生為他把李澤厚的英文論文翻成中文，以作回應，我也坐在他身旁作中英文翻譯。那時李澤厚《批判哲學的批判》的觀點，從人類物質生產實踐的歷史維度，重構主體性哲學，基於唯物思想的設定，他用積澱論詮釋先驗主體的經驗生成過程，主張製造和使用工具構成人類學本體論的基礎，正好和牟宗三的理解相反，牟老師的知識論建基在康德先驗主體上，再從中國哲學設定人具有「智的直覺」，有無限心可見物自身。他認為中國哲學超越並解答了康德的問題。李澤厚的以積澱講主體，從根基上否定了牟宗三的理論，自然和牟派新儒學磨出火花。

■：1976年10月份他寫了這本書的後記，出版了這個書。1979年《批判哲學的批判》出版，這個就是他在文革中下幹校那幾年，下幹校大概1969年到1972年，這幾年他下了一些工夫寫出這本書。

□：文革年代他還找得出康德的書來看不容易，他告訴我晚上用被蓋著頭，用小電筒在被中偷偷地看。

■：不容易，他對康德的 understanding 也不錯，當然他並不是康德專家，他寫那個書主要也是想在哲學上推動一種改革，這個書雖然不是一個純粹哲學書，因為講康德，廣義上還是算哲學史的，理解康德本身，但是他用康德思想糾正黑格爾對馬克思的影響，強調主體性。黑格爾講客觀的東西。這個應該說大的方向上對改革開放也是一種配合，是從改革開放的進程大的方向來講強調人的主體性的發揚，不是要講黑格爾影響馬克思，講到客觀的規律這些法則。那個書出來了以後影響很大，推動馬克思內部的哲學改革，是影響很大。書不是一個純粹哲學的書，更多是講哲學史的，康德怎麼講這個問題的，但是他的作用是很大的。

□：他同期劉再復是其好友，講文學理論，重主體的獨立自由，他們彼此有互相啟發嗎？

■：劉再復差得多，因為他不是哲學家，所以哲學能力比較差。所以他都是受李澤厚影響，看李澤厚的書，再寫點什麼，都是跟著李澤厚後面講的。他本身講的東西都不深刻，也沒有哲學家的風采。李澤厚那個書雖然不是搞馬克思主義的，也不是專門寫了一個馬克思主義哲學書，可是這個書對於馬克思主義的改革起的作用很大，這是他第二本書。

他第三本書，也是最有名的書是1980年出版的美學的書——《美的歷程》，前面我說他的第一本是《中國近代思想史論》，總結他對中國近代思想史的研究，後來他就不怎麼寫了，50年代、60年代他集中寫的相關文章，到70年代總結成了這本書。至於康德的相關研究，是他70年代前期，約1969、1970年、1971年這幾年在五七幹校寫成的。《批判哲學的批判》在哲學界影響還是很大的，但超出哲學界沒有什麼影響了。可是《美的歷程》影響更大，對於整個社會乃至文化界影響大。《美的歷程》它不是專門講美學理論的，李澤厚是50年代討論關於美學的五個人之一，可是這本書並沒有體現它的美學思想，真的體現他的思想是，他到新加坡寫的書叫《華夏美學》。《美的歷程》為什麼影響大呢？這個書等於對這兩千多年中國跟藝術有關的這些學科發展，包括繪畫、詩歌、文學、雕塑等等，他全部做了一個藝術哲學的俯瞰瀏覽，書中貫穿著他的哲學觀念，更重要的是，他寫的這個書富有文采。為什麼影響很大呢？因為研究文學、歷史都要參考他這個書，特別是研究文學的人都很推崇這本書，他的文筆帶著理論的光彩。你比如說一個人寫唐詩宋詞一般的文學欣賞也可以寫的很好，文章也不錯，但是他沒有理論光彩，但是李澤厚講的這個東西始終有一種理論光彩。

□：從這方面看，他確是那時代的哲學家，有獨立的體系，不過又與各方學統沒有對話交接。

■：對，他的影響很大，但是這個跟主流哲學發展並沒有直接關係，裡面提出了一些文化哲學觀念。他用了一個觀念「積澱」，沉澱下來。這個概念我現在一下記不清楚，應該從歐洲心理學家榮格還有一個人叫什麼，我現在忘記了，應該從這些思想家來的，他應該是關注了心理學

領域的研究。他有一個同學在中央音樂學院，叫趙宋光是他的好朋友，他的本業是音樂學，可是兩個人經常討論哲學問題，而這個哲學問題討論往往跟心理學有關，好像趙宋光也寫過類似的文章，李澤厚也講過人類心理的構成，探討人類心理在歷史中怎麼形成，比如說跟勞動的關係是什麼？

李澤厚從發生學解釋思想史

□：那是從發生學解釋思想史，其實那年代西方都在批判發生學那種解釋，講現象學、哲學詮釋學及後結構主義。所以我一直覺得他思想核心未走出19世紀的框架，未受到20世紀一些重大哲學思想如胡塞爾、海德格等衝擊。

■：對，比如說跟勞動的關係，這是經典馬克思主義講的，因為恩格斯有一個文章專門講勞動作用，對人的心理形成的作用，但是恩格斯還是一般從認識論的發生論講的。他早期還是關心美學和文化的，文化的美學這個心理怎麼發生，和勞動的關係怎樣。所以他用積澱觀念，這是比較深刻的哲學觀念滲透在他這個書裡面，不是專講這個，更多還是對於藝術分析，所以他貫穿了幾個觀念，對大家影響還是很大的。

但是，李澤厚的問題是什麼呢？他的學問停留在那階段了，我剛才也提到，他對改革開放更多是配合姿態，提出了「文化主體」，他講的這個思想對青年當時是一種啟蒙作用，青年特別喜歡看他的書。如果我們真正從學術界來講，青年人過了這段啟蒙期以後，進入大學、研究所，畢業以後投身專業學習，他們需要的不再是李澤厚這個時代的東西，而是要有真正能夠稱得上學術研究的範例，需要扎實的、具體的研究成果。但李澤厚沒有。所以他自己也坦言，他講的是一些綱要，推動大家思想。到了80年代中期，改革開放後，年輕人陸續大學畢業，研究所畢業開始走向學術崗位，需要的不再是這樣的東西了，應該要康德、黑格爾那樣的研究。剛才講李澤厚寫了《中國現代思想史論》，並在1985年他出版了《中國古代思想史論》。他從1981年、1982年前後到美國去訪學，在美國哪裡我不知道，似乎並非在哈佛、哥倫比亞這類知名學府附近。杜維明當時說



希望他去哈佛，（那個時候都是中國政府資助一些中年的學者外出訪學，那個時候鮮有青年學者出去，自然科學的領域也是一樣），但好像他去了規模不太大的大學。

所以他去的學校規模不大，杜維明當時曾建議他應該到哈佛這樣的學術中心，去汲取美國學術的養份，雖然他最後也沒有到美國學術圈，還是看了一些書，包括唐君毅、牟宗三以及台灣、香港新儒家的書籍，了解了這些思想，回國之後，他對中國文化形成了一些自己的認識，這些認識不是完全從海外來的，但是也受到一些影響，最主要的是開拓了他的思路，他本來在國內就是屬於比較開放型的。從美國回來，去美國最多兩年時間，就更加開闊，所以他寫了這本《中國古代思想史論》。但是，其中第一篇關於孔子的文章，是在還沒有到達美國的時候寫的，這文章代表他研究孔子的一種重要看法：他認為孔子的意義，在於經過 2000 多年文化發展，其思想已經積澱成中國人的「文化心理結構」。這個結構怎麼形成呢？自然是積澱形成的，雖然當時他尚未提出「結構」這概念的問題，但已指出積澱形成了一個「文化心理結構」，正是以孔子為核心所塑造的「中國人的文化心理結構」，這個思想有代表性的，比較高明的，這是他到美國之前思考而寫的。

以後其他在書中論及莊子、禪宗等，其中魏晉玄學在《美的歷程》裡面講的那個觀點，代表了魏晉士人的自覺和覺醒。但是，書中涉及關於莊子、禪宗、以及宋明理學的篇章，是他從美國回來以後才寫的，內容也受到海外學思的影響。不僅如此，他也受到馮友蘭先生的影響，在《美的歷程》出版的時候，馮友蘭先生曾給他寫了一封信，說這個書寫得很好，是一個大作，表揚他。但是，馮友蘭先生也指出他們二人觀點的不同，說李澤厚對宋明理學沒有平反。而他做的事情都要對宋明理學平反，因為馮友蘭先生三、四十年代寫《貞元六書》是要「接著」宋明理學講的，所以叫「新理學」。不是「照著」講。馮先生是在肯定理學基礎上「接著」講的。他說李澤厚現在對宋明理學還沒有平反，只能是「反著講」，這對李澤厚也有影響作用，所以他後來寫了宋明理學的文章。其中當然也有對宋明理學的批評，但亦對宋明理學也有肯定，其肯定的立場是站在康德哲學的角度對宋明理

學所作的普遍性的肯定。

□：結果又走到牟宗三從康德建立宋明理學這條路，李澤厚以康德的倫理學屬絕對主義，即主張絕對服從道德命令，並反對價值相對主義，由此肯定宋明儒學所論的普遍道德價值，但他又不走牟宗三「心性本體」之進路，故難由此推導出儒家所強調的自律道德。

■：牟宗三是用「自律」概念，自律的講法是一個有限的講法，因為「自律」「他律」是針對朱陸之辯來講的，朱子是「他律」，陸學是「自律」。這是牟宗三對於宋明理學解釋的基本立場。至於李澤厚，他講整個儒學和整個宋明理學是用什麼觀念呢？他是用康德來論述的，當時他用絕對主義來講，即道德真理具有絕對性，用這個講的。這還是比以前深刻些，不僅僅對五四是一個反對，其實更加是對宋明理學深刻的肯定，當然他也有對宋明理學的批評，李澤厚的整體立場是這樣。

我剛才講到了 80 年代後期，他寫完這些書以後，他的思想便趨於停滯了，也沒有作出研究的典範。他講的「情本體論」，也沒有寫出一個成系統的「情本體論」，而成中英也沒有寫出「本體詮釋學」。2014 年上海開會，我發表了一個報告講成中英的本體思想，當時我幫助他總結了幾條綱領，把他講的更清楚一點。李澤厚始終沒有講出來，後來他把他的文章編起來，講的就是「歷史本體論」、「情本論」。我覺得他到美國以後，他沒有真正的發展哲學思想。

□：在上海探討成中英那個會議，我也參加了。你對他思想的重點描述十分準確、精要，是大師級的洞察力。至於李澤厚，到美國之後的思想發展似乎沉下去了，沒有最後的完整思考體系。我覺得他在美國期間，並無藉身處西方之便去深入對西方歷史文化作了解，對西方新的哲學發展也沒有深究，唯一是對西方的社會公共倫理及正義論作了好些論述。但他自己離開本土文化氛圍，失去了 21 世紀後中國社會文化新衝擊的體驗。隱居在洛磯山，不再下山與新一代論劍，人也老去，不像早年那麼活躍反思中國前途，連古哲學與文化也未能探索清楚。

■：他到了美國以後沒寫出像樣的書。我出版的兩本書對李澤厚有兩章比較厲害的批評，因為他

到美國以後講「兩德論」，我是就批評他的「兩德論」。

□：我拜讀了你 2018 年發表《李澤厚的「兩種道德論」述評》一文，你準確地指出他受到了羅爾斯《政治自由主義》一書的牽動，羅爾斯最重要的觀點是把道德和政治分開，他所指的正義概念是「政治的正義」，而不是「道德的正義」；公共理性是「政治理性」，而非「道德理性」。而發展這思想，最後指向的是政治哲學的討論，而不是真正的道德論。李澤厚論公德和私德時，主張注重公德，而認為私德只有範導的意義，這正是順羅爾斯的政治思想來，他並未反省當代倫理學上個人基本道德為核心被壓抑和取消，從而失去個人道德的獨立性的問題。總體而言，李澤厚的理論不很完滿，他對心性本體的理解不夠深入，且從心理學方向還是從幼稚的「發生論」來講，這些還是 19 世紀下來的舊框架，沒有接上到 21 世紀方向。

■：成中英也曾到歐洲，跟伽達默爾也見過面，但是他始終沒有清楚將自己的思想體系講出來，我覺得這個很可惜。他一天到晚全世界哪都跑，去開會，開會都認真發言，費了精力把本體詮釋學講出來，一輩子講的不就是本體詮釋學嘛。他也出了點問題，90 年代初到中國來跟幾個大學合作辦哲學的學習班，到 1993、1994 年間，當時的報紙《中國教育報》曾發表一篇文章批評成中英，指他先後跟海南大學、華東師範大學合作辦班，辦班是好事，但主要卻是要掙錢，後來教育部也批評他。

跟從成中英的經驗

□：1982 年，我攜妻子和女兒到夏威夷，跟成中英老師專研中國易學及儒家哲學方法論，成老師請我和費樂仁帶一家人到他家吃飯，那時他家只有他一人，沒有師母。也有幾次和我到海灘游泳。早期聚餐時，尚有一位劉國強，他是我在中文大學新亞書院哲學系的同學，是唐君毅牟宗三學生。記憶中，他後來是跟安樂哲研究懷海特和唐君毅的比較研究。成中英的私人生活我並不清楚，我們一般都是談論哲學及中國文化前途。有關他的家人，在上世紀 80 年代，那時我只

見過他的一位小兒子，到他 80 歲時，我才初次見過師母，待他 89 歲那年，我到夏威夷探望他，與他作最後一次對話，才見到另一位大兒子，並一起吃飯。從夏威夷的李永成牧師得知，成老師有一位女兒是虔誠基督徒，她每次前來探望時，都帶他去教會，與牧師討論儒家和基督教，後來探討悔改、赦罪和永生的問題，在逝世前一週，成老師決定請李牧師來為他施行洗禮，成為基督徒。他作為儒學大師，是以生命來融合儒家和基督教信仰，結合兩大文明。

成中英將蒯因「本體論的相對性」放入機體哲學網絡思路中

若將成中英視為美國哲學家，他要面對的課題是，在美國如何把中國哲學講清楚，這是他最主要的思考問題，如何與美國顯學有交往。成中英到哈佛大學讀博士時，從學於分析哲學大師蒯因 (Willard O. Quine)。蒯因反化約主義，由邏輯窺探本體論。一般分析哲學認為科學依賴於語言和經驗，並主張本體論缺乏經驗上的認知意義，然而，蒯因指出，一個本體論命題的意義，不取決於是否能還原為經驗觀察的內容，而在於該命題於整體知識結構中的作用，關鍵在與知識整體系其他部分的相互關係。成中英從蒯因的邏輯分析中引申出來的本體論，並結合對物理科學的機體網絡論思考，由此把握機體論思考的原理，把這一思考用於本體論上，再融合於中國思想傳統之中，將其「本體論的相對性」放入一更大的整體網絡思路中，通向蒯因的老師懷海特之系統，他要把分析哲學中的本體論發展出一個機體哲學體系。

■：機體哲學還是跟方東美可以結合的。

□：正是如此，他的思想繼承自方東美的傳統，方東美曾說：「宇宙是一包羅萬象之大生機，無一刻不發育創造而生生不已；無一地不流動貫通而亶亶無窮。」^[2] 方東美哲學重本體之統一、存在之統一、生命之統一乃至價值之統一，尋求宇宙全體之生化不息而又廣大和諧。成中英建立他的本體哲學，區分了「本」和「體」的概念，這與西方的「本體」不盡相同，他所說的「本」是張



岱年講的「本根」，也是您在《仁學本體論》所提到的「本源性」，指的是萬物互相關聯的一體性。成中英說：「萬物只能在這個根源性上來找尋，在這個『本』到『體』的過程上來探尋它們之間的相互關係。有幾個面向：一個是尋找萬物之本，一種時間上的發生意義；一個是找尋萬物之間，一種有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係；一個是找尋它們在未來發展中可以如何組合或者是結合，來產生一個新的世界，或者產生新的事物的創發關係。」^[3]以這「本」是萬物之間，一種有機性的整體錯綜的感應關係或因果關係，及一個是找尋在未來發展中可以如何組合。認為「本」在歷史發展出很多不同的「體」，「本」落在不同文化的「體」上，產生不同的本體觀論述，論述都有某一種的詮釋。每一種不同的詮釋，最後其相對性仍歸入同一的「本」。所以他將哲學詮釋學的相對性作了一個本體學的轉化，而提出「本體詮釋學」。

成中英在夏威夷朱子會議提出「本體詮釋學」

在1982年夏威夷朱子會議上，成中英發表了第一篇「本體詮釋學」論文，題目是 Cheng, Chung Ying “Chu Hsi’s Methodology and Theory of Understanding” 夏威夷國際朱熹會議發表論文(1982年7月6日至15日)。那時我亦在場，與會學者包括馮友蘭、李澤厚、張立文、杜維明、劉述先、蔡仁厚、陳榮捷等。該論文首次提出「本體詮釋學」這概念，指朱熹的「格物致知」作為詮釋過程，始於人心性之「天理」本體，產生格物致知的詮釋過程，去理解宇宙一切事物之「天理」本體。我理解這是天理自身的自我開顯，而自我認識的過程，從人心性所天理去理解宇宙天理。天理是一詮釋性的本體，能自我開顯詮釋活動。具體而現實的人，起初自覺自身是有限的，但人性中的天理，會自動產生格物致知的詮釋，去揭露宇宙人生更整全的天理本體，而人自身的天理，就是全體天理(太極)的一部份。人生是一個不斷理解詮釋的過程，其本源是天理本體，詮釋之目的也是天理本體。人從現實有

限的自己，從本身的天理去理解宇宙，發現自己與全體宇宙本體是合一的，以我的本體去理解宇宙本體，最終是回到對於整全本體的理解，這境界就是朱熹所謂「至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也」的境界。

本體詮釋學，其根源思考來自易學，宇宙是一生生不息的整體，本體太極生兩儀、四象、八卦、吉凶、大業。本體衍生陰陽，由之而成天、地、人萬事萬象的「存在系統」，包括「本體」(天)，「現象」(地)及「心靈」(人)的世界。「四象」和「八卦」是易象「符號系統」，易象符號是詮釋系統，故本體是一詮釋的本體，這是本體詮釋學的根源。由之而作出實踐上對吉凶的指示，「吉凶」是指價值抉擇的「價值系統」；「大業」是指現世的「實踐系統」。太極本體是「天、地、人的存在系統」、也是「符號系統」、由之而對「實踐系統」作出依「價值系統」的抉擇。這是本體存在、符號詮釋、實踐世界和價值抉擇的融合。整合起來的思路，就是本體詮釋學想法的根源。

從「存在本體」(Being)與「方法」(Method)的互動去解釋本體詮釋學

我那個時候嘗試了解他的智慧，用「存在本體」(Being)與「方法」(Method)之間的互動，去解釋「本體詮釋學」。西方的方法論是將存在和方法分開的，用客觀外在方法來研究存在萬物及本體。西方的方法論，是外在觀察而掌握真理的過程，視人的存在本體則是主觀的，故認知事物的方法及理解的過程，均與人的存在體驗和修養分離。但「本體詮釋學」以理解的方法，正根源於人存在本體，為存在本體所衍生，而對人存在本體自身及人眼界所及之世界加以理解。

我認為，如果方法是從存在裡面衍生出來，那麼孔子說為仁之「方」，《論語·雍也》：「夫仁者，已欲立而立人。已欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」「方」，這個字我認為是孔子對

方法的反省，但不是西方的方法論，而是一個修養的方法，所謂「近取譬」是以自身作比方，推己及人。儒家的方法，是從人內在的本體產生對修養方法的反省和詮釋，透過這詮釋，加強對本體的體會和發展，存在本體對自身有新的理解，引發新的體驗，而得以豐富自身。這豐富了的存在本體，又衍生新的方法去理解世界，於是方法亦得以豐富化。若中國的認知是從修養工夫裡面發展出來，而本體和認知又緊密連在一起，在實踐修養過程中，便形「本體生詮釋，詮釋開顯本體」的循環，存在與方法，則永在互為豐富化的互動中。是本體自身通過人去開顯自身，這是我最早對他的理論提出解釋。

這思想體系十分複雜，很多學者不明白他說什麼，他早期已確立此研究方向，後來他發展更多的種種說法，從「本根」、「本體」發展出來的不同的文化思想詮釋，但是他本人終究沒有撰寫一部系統性的著作。

■：講也沒有講清楚。

□：最後，終於有學者全面訪問他。

■：對成中英先生的訪談，當屬中國人民大學楊慶中教授所進行的系列訪問。楊教授於2000年代初曾赴夏威夷進行為期一年的學術交流，行前即有意系統採訪成先生。在夏威夷期間，他以一整年時間持續進行訪談，其後整理成書。

該書在出版前，楊教授曾將文稿讓我看了一遍，我幫他修訂錯處，因為好多人名是錯的。我粗淺之看法，我覺得成中英是聰明的，因為80年代初，我們中國人很少關注詮釋學這個概念。

西方哲學詮釋學

□：那時大部份國內學人不知道詮釋學，但是西方學界已討論得很厲害。我在70年代，對西方哲學的了解追溯到現象學的胡塞爾、海德格哲學，以及沙特存在主義等，那時劉述先老師開設了「哲學詮釋學」的課程，我花了時間去了解，但對海德格和伽達默爾仍感到難以明白。直至到了美國夏威夷跟隨成中英時才漸了解，結果西方又出現了德里達、哈柏馬斯，我要到40歲左右，才把他們逐個理解。不過，成中英的「本體詮釋

學」更為艱深。

■：西方學界正開始關注詮釋學，當然德國起步較早，美國人也在80年代初開始在文學領域興起。比如說在哈佛大學，哈佛研究中國文學的學者宇文所安(Stephen Owen)，他就已經開始關注這個理論，當時我還記得有一個同學叫張隆溪，剛開始的時候，他還不知道該如何理解，1982年，當時有個美國留學生問我，問這個詮釋學在中國怎麼翻譯？我說不知道，我就去問張隆溪，他說這是個新詞，他也說不上來。可是後來過了一兩年，他到美國去就開始關注這個，但是他並沒在這個研究方面做出什麼重要的成果，但是那個宇文所安，估計也是個猶太人，他在這方面做了一些挖掘。

傅偉勳的創造詮釋學

總之，八十年代初美國人已經開始關注詮釋學，當時別人都不知道，但是在美國的中國人有兩個人，一個是成中英，另一個是傅偉勳。傅偉勳也已經關注了詮釋學，傅偉勳講得比成中英清楚，因為詮釋學本來是關於文本的理解，是對於文本的理解。所以早期像施萊爾馬赫這些講的古典的詮釋學也是針對文本來做的理解，到伽達默爾以後，把問題要擴大一下，把文本跟歷史，跟歷史的世界結合起來，但是應該說它的核心還是不能離開文本的詮釋，當然文學可以把文本的概念放大，不是純粹文字的文本，也可以把它放大，但是文本的問題是核心。

成中英脫離開了那個文本，傅偉勳還是在文本展開論述，他還講「實謂」、「意謂」等五個詮釋層等等，他是對文本的逐步解釋開展。但是成中英始終離開了那個詮釋學本來的文本核心，如果一下跳到講宇宙的本體，這不是本來詮釋學所關注的，伽達默爾也不講這個，熊十力才講這個。若要講本體，本來應該跟熊十力的理路結合，但他也沒有，所以講來講去，也找不到合適的對談人，也引不起別人的關注。這些問題對美國而言，也沒有什麼重要意義？我覺得這個是有點可惜的，他很聰明，很早就抓住這個觀點，1982年就開始了，當時你在夏威夷也見證了這一點。

□：傅偉勳那篇〈創造詮釋學〉寫得很好，



是由正統解釋經典的方法論理路來。我那時也發表了一篇解釋經典方法論的論文，觀點和他接近，在會議中，成中英將論文轉給他，第二天他看了，十分讚賞。後來我出版了一本以武俠小說方式寫作的哲學書《哲客俠情》，送他後。第二天，他溫文地笑說：「充滿智慧，詩情畫意，(beautifully written)」那是我最後一次見他，不久後就病逝了。他為人豪爽自在，對我們這批30多歲後學十分鼓勵。至於成中英的詮釋學，不同傅偉勳的詮釋方法學，走的是伽達默爾哲學詮釋學之路，以「人」視為一種「詮釋的本體」。由於伽達默爾從人的主體講人的本體，各有其「事先的成見」，並非普遍的人性論，成中英乃將之轉為儒家的人性本體，是天人合一的普遍人性。且由朱熹的格致窮理，解釋人性為詮釋本體，從而開出以「本體詮釋學」之路去重建中國哲學。這一路徑，他在朱子學大會首次提出此思路。

[1] 方東美：《中國哲學精神及其發展》（台北：聯經出版事業公司，1981年），第21頁。

[2] 同上，第104頁。

[3] 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192頁。

The Development of Neo-Confucianism up to Chen Lai, with Commentaries on Xiong Shili, Tang Junyi, Mou Zongsan, Du Weiming, Cheng Chung-ying, Li Zehou, et al. (Part 1)

Chen Lai (Tsinghua University)

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

Abstract: Leung briefly reviews the intellectual lineage and ontological trajectory of modern Neo-Confucianism. Beginning with the forerunner of modern Neo-Confucianists,

Xiong Shili's concepts of "non-duality of substance and function" and "substance and function as one" laid the foundational ontological principles for contemporary Confucianism that profoundly influenced theoretical developments of scholars like Tang Junyi and Mou Zongsan. Tang established an ontological system of life and culture grounded on moral conscience, while Thome Fang posited a cosmological ontology with the spirit of aesthetics and harmony. Cheng Chung-ying further integrated Chinese philosophical ontology with Western hermeneutics, proposing "ontological hermeneutics" and using Zhu Xi's "investigation of things to extend knowledge" as gist to explain the noumenal self-revelation and the hermeneutic cycle.

In this intellectual context, Chen Lai clearly points out that his thoughts fundamentally stem from Xiong's intellectual tradition. Through a systematic review of the historical evolution of the concept of "ren" (benevolence), Chen elevates the pre-Qin Confucian understanding of "ren" as the core of Confucian ontology, constructing a "ren-based ontological system" affirmed on "ren." This offers a new metaphysical foundation and contemporary significance for modern Confucianism. Chen also provides an in-depth analysis of the intellectual trajectory and limitations of Li Zehou's thoughts. He argues that Li, drawing from Kant and Marx, proffered "historical ontology," "emotion-based ontology," and "two-virtues theory," but his theories remained within the frameworks of developmentalism and historical materialism, lacking genuine ontological depth and diverging radically from the Confucian "ren-based ontology" tradition.

This article not only showcases the internal intellectual evolution and dialogical tension within modern Neo-Confucianism but also clearly delineates Chen's theoretical motivation and academic value in reconstructing the ren-based Confucian ontology, providing significant intellectual insights for understanding the development of contemporary Confucianism.

Key Words: Neo-Confucianism, Non-duality of Substance and Function, Ontological Hermeneutics, Ren-based Ontology, Ontology of Emotion.