

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（下篇）

■ 陳 來 清華大學

□ 梁燕城 本刊總編輯

摘要：本文上接「新儒學到陳來的發展」（上篇）梁燕城與陳來兩位學者的對話，系統回顧了20世紀70年代以來新儒學的發展脈絡，尤其是朱熹哲學研究中的關鍵爭議與學術演進，圍繞傅偉勳、成中英的詮釋學路徑展開了對談。通過對朱熹「理生氣」問題的考證，以及牟宗三、唐君毅、杜維明等學者對朱熹理學的不同解讀，陳來通過詳實的文本考證，指出牟宗三對朱熹「天理存有而不活動」的判斷存在偏差，其相關研究成果得到陳榮捷、錢穆等學者的認可。梁燕城則從修養實踐與本體論角度，提出「本體感通詮釋學」，強調唐君毅哲學的開放性與包容性，認為其可回應後現代主義的割裂問題。對話還涉及儒學與中國馬克思主義的融合、當代中國政治體制中的協商民主實踐，以及新儒學未來的發展方向。這場對話展現了中國哲學研究在文本考證、哲學詮釋與時代回應三個層面的深度探索。

關鍵詞：新儒學；理氣論；感通仁學；本體詮釋學；中國馬克思主義

傅偉勳與成中英論詮釋學

■：當年我收到中國哲學大會的邀請，但是後來去不成了，沒有錢，為什麼呢？原來這個會有一組是青年學者組，是給錢的，但是這些資深學者都沒錢，所以用了青年學者的名額，我來可以，但沒有錢，那我怎麼去？我就沒有去。

□：那時候你拿到博士沒有？

■：沒有。說到我的研究，因為前面說的是我哲學的研究，我現在已經出版了有五十多本書，我大部分的研究是哲學史，哲學史的研究達到的程度還是比較高的。

1982年夏威夷的朱子學會議見多位中國哲學前輩大師

□：我看你早年對文本的研究，是很全面深刻的。我參加1982年夏威夷的朱子學會議，是

第一年讀博士，就在夏威夷大學讀，為了參會提早一些從香港飛夏威夷報到，在會中被牟宗三老師門下大師兄蔡仁厚邀請我幫他翻譯英文，又將李澤厚英文稿譯成中文給他看，因蔡教授要回應他對牟老師的批評。在會中我第一次見到馮友蘭、任繼愈、李澤厚、張立文、杜維明、傅偉勳、秦家懿、羅光、韋政通及美國來的陳榮捷等，我都讀過其書，未見過真人。在會上我這初生之犢在任繼愈發言後，第一個舉手發問，提出用唯物唯心二分法批判朱子，只是外在的論斷，今須理解其從儒學內在思路，掌握基源問題，瞭解其思想的邏輯。後來張立文及李澤厚都各自偷偷告訴我很同意我的觀點，不過任教授是領隊，大家不好表達。但大會主席陳榮捷卻不高興，怕我搞壞了第一次中國哲學代表團來美建立的好氣氛，我那時仍是年輕人的豪氣，說朱熹是聖哲，我們



後一代自應保衛儒家聖哲。後來台新儒學的鵝湖派知道此事，他們都是同輩年輕學者，楊祖漢特別來信支持，表達我輩當保衛聖哲文化價值，年輕人依理挑戰老長輩，無甚不可。當年大會中李澤厚也公然批評牟宗三對朱子及康德的理解，也引起各方討論牟宗三評朱熹的天理「存有而不活動」及理氣二分之說。日本學者異軍突起，提出朱熹曾說「理生氣」，天理當然有活動。

陳榮捷詢問陳來「朱子理生氣」的文本出處

■：就說1982年夏威夷的朱子學會議，夏威夷會上，有位東京大學學者山井湧，他提出一個問題，朱子的語錄裡面有一條講「理生氣」，說找不到它的出處，它的原始出處，比如說朱子文集哪一卷，沒有，所以就請教大家。因為陳榮捷先生非常感興趣這類問題，陳榮捷先生就查不出來，會議上就沒有解決問題。

第二年，陳榮捷先生到中國來，看到我們的雜誌，叫《中國哲學史研究》，我的一篇文章就專門講這個問題的，我是什麼時候寫的？我也沒有去夏威夷的會，他們在夏威夷開會之前，我已經寫了這論文，但是因為印刷有週期，到第二年才刊出來，陳榮捷先生看這個材料。

□：這個是你的研究，你確實找到詮釋朱子爭論根源了。

■：然後他就趕快給日本山井湧教授說找到了，就找到說這個出處在什麼地方，我雖然沒去，但是那個會的問題我早已經參與幫他們解決了，所以陳先生對我非常感興趣。錢穆出了《朱子新學案》，香港、台灣大家都很關注，我就是中國大陸第一個寫了書評的人，我是1981年10月才寫的，這個書評應該是1983年出版的，因為它不是這種期刊，這種期刊都是定期的，它是一種集刊，集刊就像書一樣。你們應該知道叫《中國哲學》，這個非常有名的，有一本這麼厚，我是在那上面到了1983年才登出來。我對錢穆的《朱子新學案》有評論，最重要一點其實我指出了錢穆的錯誤，錢穆的材料整理得很多，他自以為比較成功的就是朱熹早年，以前清朝人寫朱子年譜的時候，就說他37歲的時候思想發生改變，錢

穆反對，說這個是到他39歲，以書信為證，我寫的書評說錢穆這是錯的，我舉出了證據，我就說錢穆這是錯的。一共有四封信，錢穆叫「人自有生四書」，四本書，後來我說錢穆考證是錯的，這個陳榮捷先生也看到了，一看我說的是對的，後來錢先生自己也承認了，就是錢遜1984年就去了香港，金耀基請錢穆的子女都去香港中文大學來見面，跟錢穆見面，錢穆還請過朱光潛，請過一些老人。所以錢遜回來跟我講，說我父親說你說的是對的，為什麼我說的是對的？是因為我那個時候已經寫完了我的書《朱子書信編年考證》，我已經寫出了我的書了，但是還沒有發表，那時候出版很困難，這是我碩士寫的，等於我碩士論文的結果。

從朱子哲學的基源問題發現牟宗三解釋有偏差

□：在70年代末，我也全面讀錢穆出的《朱子新學案》，特別是他整理朱熹早年寫的詩，及朱子早年和張南軒的書信，我提出朱子思考的基源問題，是探尋修養工夫為何一時可達「為有源頭活水來」或「萬紫千紅總是春」的境界，一時又說：「向來妙處今遺恨」。由於朱熹的老師李延平，以默坐澄心、觀喜怒哀樂未發以前氣象為口訣，要從源頭上體驗「中」之本體，亦即尋索心靈原始中道的呈現。朱熹當時很難從已發的大流發現「未發之中」，在其給張南軒的詩中云：「涓涓始欲達，已被黃流吞」，這黃流就是已發後的成心偏見組構的世界觀。這成為朱熹哲學反省的一大課題，如何尋得未發之中，又發而皆中節呢？故朱子詩云：「困學工夫豈易成，……庸言庸行實未能。」這在我於1980年出版的第一本書《苦罪懸謎》的序論中已提出來，由此探討人類犯罪的現象，特別立志行善的人，常未能落實在生活庸言庸行中，每一刻都發而皆中節。

朱熹在哲學上提出新概念，以「體用」及「動靜」來貫串「未發」和「已發」，將之視為一體之兩面，在《朱子文集》卷二十六，朱熹答張欽夫云：「然方其（心）靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具，其所謂中，是乃心之所以為體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，

思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主，其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。然性之靜也，而不能不動，情之動也，而必有節焉，是則心之所以寂然感通，周流貫徹，而體用未始相離也。」心之體是靜，心之用是動，體用或動靜均是心體之兩面，未發時為體為靜，已發後為用為動，未發與已發原非兩個分離的狀態，而同為一心體的表達。

如何使已發時能合乎原始本真，並又恰當地對應生活世界的具體事件呢？關鍵在「敬」的工夫。朱熹於前書續說：「未發之前，是敬也，固已立乎存養之實。已發之際，是敬也，又常行於省察之間。」又於文集卷六十四與湖南諸公論中和第一書云：「但平日莊敬涵養之功至，而無人欲之私以亂之，則未發也，鏡明水止，而其發也，無不中節矣，此是日用本領工夫。」

朱熹思考的基源問題，是工夫實踐如何在具體生活中實現，即發而皆中節的問題，而不是察識心性本體的性質，卻在現實中為何天理不能常駕馭氣質之性的問題。

由此我發現牟宗三老師未領悟朱熹所見，認為朱熹是「別子為宗」，判其天理是「存有而不活動」，是因他不能契會朱熹在實踐哲學上的進路，卻想從形而上學直接貫通到現實上講，而他所謂的「縱貫系統」，必須依賴康德那種主客區分的知識論來建立。由於他對朱熹的偏見，也就完全看不明朱熹處理這修養哲學問題的智慧，也不正視朱熹言「理生氣」，天理流行，太極是天理，可生萬物，人心之仁可周流貫徹等言論，而妄用「存有而不活動」之說來定死朱熹。

想不到你在同時期研究《朱子新學案》，找到「理生氣」及天理流行之說，考證朱子思想的年譜，對如何理解他的思想十分重要。我們那時期仍是碩士畢業而已。

陳榮捷以陳來論朱熹為劃時代之作

■：因為他有好幾十卷這個信非常重要，古人的論學書很重要，張南軒這是一個代表，是早年的，所以陳榮捷先生就很感興趣，很有趣，所以他跟我關係很好，他看到我研究這些東西。

1982年我雖然沒去，但是陳榮捷先生他一直關心我的研究，我這本書也是他幫我寫的序，他說我相信「此書必為劃時代之作也」。這是他給我寫的序，我的博士論文1985年才寫完了，所以我的博士學位是1985年拿到，你是哪年拿到？

陳來和梁燕城同期不約而同研究朱熹「理生氣」問題

□：我是1986年拿到博士，我研究孔子、易傳、朱熹、唐君毅的本體論和方法學。當時是從伽德默的哲學詮釋學入路，在西方科學方法之外，尋找中國式的詮釋人生方法，並嘗試瞭解成中英在朱子大會中提出的「本體詮釋學」，論文中建立易傳的詮釋學，以易提出的「象」概念，用二進制數學建立64卦系統，作為以本體學為本的中國詮釋學系統，理解易學天、地、人、實踐四大範疇的宇宙大結構。由太極衍生易象及宇宙，使詮釋方法具本體義。再以這思路去提出朱熹論天理本體衍生格物致知方法，是本體論與詮釋學的融合，成為中國的哲學詮釋學，並提出這思路影響了唐君毅的本體論與方法學。這期間理論關鍵就在要從朱熹所有文本中找材料證實「理生氣」，使本體論和方法學不是二分，論文中也否定牟宗三老師解朱熹的天理為「存有而不活動」之說。

■：你的研究和我差不多同期，我1985年去美國把我的論文也給陳榮捷先生看，他還幫我寫了書評。用了四個「異常」，比如分析異常詳盡，敘述異常完備、考證異常精到，用了四個異常下了這個結論，所以那個時候照陳先生來講，那時候我對朱熹的研究已經達到了一個很高的水準了。

□：那時候我也特別注意他的朱子思想變化的過程，因為我覺得牟宗三是有錯誤理解的，所以我又理解為什麼朱子理跟氣分開的說法，我對牟老師所謂天理「存有而不活動」是不服的，朱子大思路不可能是理氣二元。「理生氣」的理論根源，在太極是理，而太極生氣與萬物，關鍵是這一點。還有朱子重視人生存在的修養實踐，在修養中發現氣的力量駁雜，不常跟天理，故天理好像存在不活動。我的理解是從自己修養工夫



的過程裡面一種體悟，有時呈現很高的體悟，後來在生活中領悟好像沒再呈現了，一時領悟「萬紫千紅總是春」，一時又「為有源頭活水來」，忽然之間後來又好像很遺憾，沒有完全在每一刻實現同樣境界出來。這修養工夫過程裡面，是學聖者不斷自我反省，發現天理好像沒有活動，所以他有時候理跟氣分開來說。這是人生存在修養實踐上說，而不是在宇宙本體真理上說。我的詮釋較接近唐君毅的方向，牟宗三老師對此朱熹的思想進路沒有體驗和領悟，故有所忽略。

朱熹思想在本體真理上還是「理生氣」，只是在存在實踐上描述修養中體驗理氣好像分開，那是人生常有的一種因自私、貪婪、驕傲，欲念等罪惡動念，是由氣之偏差而形成，在氣之偏差中天理似是存有而不活動。但因人性的天理自會生出「敬」，故人可自覺以涵養持敬之工夫克服罪念，敬的活動自然必由天理而出。

從朱熹太極生理理論，必然是「理生氣」的，在《性理大全》曾引：「太極生陰陽，『理生氣』也。陰陽既生，太極在其中，理復在氣之內也。」此條材料經你的考證，出自朱子之弟子楊與立所編《朱子語略》^[1]，這是對論述朱熹學上的重大貢獻。此外朱熹又明確說：「氣雖是理之所生，然既生出，則理管他不得。」^[2]，朱熹「理生氣」之說很確定，所以我說牟宗三沒有進到朱熹自己發展過程裡面來理解。其實很感謝你和我同期有相同思考，年輕時已作這研究，一錘定音。不過我和你當年都只是碩士生，不敢太批評上輩大師，如今回頭看，我們所見略同。

杜維明和劉述先均未精準掌握朱熹

■：我簡單說一句話，杜維明本來也想寫一本朱熹的書，1985年他到中國來，在北京大學教一門課，我是他的助教，因為我本來是哲學系的老師，但是我因為寫博士論文，我就沒有擔任任何課程，就專心地寫，系裡就派我給杜維明當助教，杜維明知道我在寫論文，他說你不用來，但我作為助教，每次上課還是應該去。

□：那個時候還沒有寫好博士論文？

■：基本寫好了，正在修改，因為還有半年就

答辯了，就在修改重寫，那時候抄寫很費勁，三十萬字寫下來一個月是抄不下來的，至少有兩三個月才行。

□：我博士論文還是手抄的英語寫，後來剛出了電腦，一位朋友開電腦公司，叫秘書幫我打出來，我用筆修改，她就用電腦替我改。

■：我們博士那時候都是手抄下來，杜維明就說他想寫本書，然後就說起劉述先，劉述先寫了一本書，杜維明就說劉述先用一年就寫好了這本書，我當時就說了一句話，我說一年研究朱子是根本不夠的，因為我作為過來人，我已經花了七年時間了，我從碩士三年到博士三年，因為我畢業的時候還沒有博士研究生，我畢業以後就當老師了，我當了兩年才有博士生招生，我就轉成了博士生，所以加起來我說我已經做了七年了。我說我告訴你一年是不可能寫好朱子的，你要是一個 MA 的學生，是碩士學生寫這個東西沒人要求你。你是有名的大教授，寫出一本朱熹哲學的書，你不能馬馬虎虎一年就寫出來，絕對寫不出來。我主要是針對劉述先，劉述先當時好像我記得是，因為他要從美國回來，要接香港中文大學，必須有一本中文的著作，因為他是相當於地位是 chair professor，他必須有這個，所以他就用了錢穆的書和牟宗三的書，合起來寫成了一本書。並沒有他自己的考證和他自己的分析，就寫了這本書，所以我就跟杜維明說了，結果杜維明就不敢寫了，杜維明原來也想一年多就寫出一本書，一聽我這麼說，杜維明不敢寫了。

□：劉述先老師寫這書時，我常去他中大的家和他討論朱熹，他並不太同意我的詮釋，仍跟牟宗三的老路，故這書也無特別新見地，至今已漸被遺忘。可惜杜維明也很久沒有研究寫書了，他演說很好，才華洋溢，有很多吸引人的文化口號，如文化中國、第三期儒學運動等，但最後未見他講出一套自己的儒學體系。

杜維明的人文主義體系是一種「具有全球意義的地方性知識」

■：杜維明的好處是什麼？杜維明善於傾聽。他能夠很快掌握他人說的內容。他很注意聽別人的想法然後來寫作，每個人跟他的想法他都寫、他都

記，開會也記，什麼他都記，很注意聽別人的東西。但是杜維明的東西是什麼？你聽了這麼多東西怎麼把它變成自己的一個系統？我覺得他是這麼多年下來，可是你記的東西太多太散以後，你不及時的把它統起來，這個體系你就出不來。

我給他寫的前言，就是他 80 歲的時候，我們幫他編了一個他 80 壽辰的紀念文集，他的學生、朋友還有研究者寫了這麼厚的祝壽文集，後來他就讓我寫一個前言。我就寫了一個前言，我就總結杜維明他的思想形成和發展最後結集的過程，用「具有全球意義的地方性知識」總結其精神人文主義體系，應該他還是滿意的，他談的人太多，記的東西太多，記的太多沒有及時的把它上升為一個系統。

□：用「具有全球意義的地方性知識」描述杜維明確是傳神，他到中國及世界各地講學，參加無數學術會議，都仔細抄下筆記，在其他地方引述全球不同人的觀點，頭頭是道，成為他的「精神人文主義體系」。可他從來沒有建立自己的一套儒家哲學系統，他的文化智慧見地很多，但是從來沒有提出一個可以面對新時代的中國文化詮釋思想，缺乏一套完滿的綜合系統。

■：所以你跟人家談，記了好多，能記下的都是一些口號，誰誰誰提了一句話、一個口號，但是你要真正把它變成一個哲學發展的營養，真正能夠展開到一個體系裡面，一定要踏踏實實來做這個工作。

杜維明是思想史家而非哲學家

□：我跟他對話過，就發現問下去涉及真理觀及宇宙本體問題，他就無法作出有哲學深度的回答，當提及如何用哲學論證來講明宇宙人生及文化，他都沒辦法講出所以然來，他沒有思辨很清楚，因他不是哲學科班訓練的，而是思想史訓練，成功引述世紀之交各大師思想，他自己有很多偉大的洞見，但是要思辨清楚怎麼論證其說法的時候，咱們這裡看他後來寫什麼出來，也很可惜沒有。

■：我覺得這也不能賴他，因為整個他在台灣來講，他的訓練不是純哲學的。

□：他接受思想史訓練，是歷史學家，搜集資料提出思想史的解釋，但缺乏哲學思辨訓練，

故沒有建立哲學體系。

■：到了美國，基本上都是在東亞系，他就沒有真正哲學系畢業。成中英倒好，成中英是真正哲學系畢業的，但是我就說他的目標還是沒找好，不應該找詮釋學，一定要跟文本的解釋有關係。我覺得成中英他真正應該針對分析哲學寫出一本書來，而不是跟著他的老師，跟著分析哲學走，怎麼批判分析哲學，怎麼用中國哲學批評、補充、糾正分析哲學寫出一本書來。

成中英論分析哲學和機體哲學

□：成中英他沒有寫這方面的書，在訪問他的時候提到，我才知道他從機體哲學來破分析哲學。蒯因建立整體主義知識觀，以經驗論的立場，提出「本體論承諾」(ontological commitment)，認為人對語言的使用，是對之作出承諾的本體論，不是討論實際上有什麼事物存在，而是探討人用語言說有事物存在、而承諾什麼事物存在。他的「本體論承諾」理論主要認為從地理和歷史的最偶然事件到原子物理學甚或純數學和邏輯的深刻規律，均是人工的織造物，是語言的承諾所構成。他認為事物存在就是成為約束變項的值。本體論重心在概念結構、說話方式或語言形式的選擇，只有物理學對象和「類」可以存在，而把抽象性實體排除在本體論之外。並強調「本體論的相對性」(ontological relativity)，指出沒有任何言語行為可以決定一個指涉方案(reference scheme)的正確性。

成中英指出蒯因對他的影響，是嚴謹邏輯分析的方法論，另一是其本體論，蒯因哲學引申出對物理科學的機體網絡論思考，使成中英轉向思考西方機體論的原理，用「物理科學的機體網絡論」來解讀蒯因哲學，將其「本體論的相對性」放入一更大的整體網絡思路中，一是通向蒯因的老師懷海特之系統，另一是通向自己老師，以方東美的廣大和諧思想來吸納蒯因分析哲學，最後歸宗於中國易學。

■：機體哲學就是方東美以前講的，你要接著那個講也行，把這個意思講進去，把對分析哲學的批評講進去。方東美也沒講，也沒有講清楚。



牟宗三的封閉系統與唐君毅的開放系統

□：那年代的儒學大師，大多重視思想洞見，論述用自己思路過程去交待，而不是用邏輯的推論，說起來倒是牟宗三表達自己系統最清楚，主要原因是他年輕時曾教邏輯，寫了《理則學》一書。故他講學和寫作都不講閒話，用邏輯表達，他的人生體驗都放在《生命的學問》中發表。

■：牟宗三最清楚，可是他就是偏。

□：深入研究他，發覺牟老師提出的是圓滿自足封閉系統，故很多獨斷論述，對康德和朱熹都有很多不被學界同意的觀點。唐君毅與他不同，他提出很龐大的開放系統。我通過唐君毅，用他的開放系統來破後現代主義。我對唐君毅後期思想關注他的一個重點就是感通的觀點，他從中國文化精神價值開始提出感通概念，然後到中國哲學原論裡原道篇提出道的意義就是「通」，他指出中國哲學言「道」的涵義，「可唯一就存有之通於其他存有而言。就通言道，則道非即一存有者，亦不必是一積極性的活動或變化，而只是消極性的虛通之境」。道是感覺思想活動所「通過」以知物中的路，通過之後即可超越之。故道的涵義是「次第貫通一法與方式範疇，而更超過之」。所以從這個他講孔子的人的理論也是從感通來理解，他說：「蓋中國先哲之論人性之仁，其本質乃一絕對之無私。……我以外之他人，他物可有仁心仁德。」以對感通作為一個儒家思想的重點，我覺得他還是抓到一個要點，就是仁學的核心就是感通性。唐君毅以感通性作為一個核心而張開儒家思想。

目前人類的困局，後現代主義推動了自我中心自覺的問題，人的自我中心文化，使人與人關係隔絕，但是唐君毅的新儒學就提出感通本體論，多元並存但可互相感通理解的，他的大理論是完全對的，成中英本體哲學到最後還是應該從感通來理解，唐君毅是一種感通本體論，成中英本體詮釋學，我把它化為兩個結合，稱「本體感通詮釋學」。詮釋是可以把知識問題做出一個中

國哲學的一個說法，感通則是道的性質、提出在後現代一個沒有價值的年代應該有個出路，所以新儒學兩個大思想家，面對後現代自我中心主義，牟宗三的封閉系統沒什麼可回應的，已經慢慢過時了。但唐君毅和成中英結合則可開通一新時代中國哲學。

成中英先師對我以上所說同意，他在2007年和我的對話中，提出對感通的看法：「感通這個概念，我極為喜歡，因為在體驗中，感通是重要一塊。當然對體驗我有幾個感知，最早我是思考周易講的觀，我研究觀的哲學，很重視觀卦，感就是咸卦，合起來就是觀其所感，感其所觀，從觀感或感觀，第一步叫感受，第二步叫觀感或感觀，第三步應該叫感應，然後是感通，寂然無動，感而遂通，這個通還有一個道家的意思，就是道通為一，在感通中就感覺到道的自然存在。」

綜合新儒學兩大師唐君毅和成中英的思想，可提出「本體感通詮釋學」(Onto-Communing Hermeneutics)，由之描述出當代中國哲學開展的新時代天人合一哲學及一種理氣合一的本體論。

應開展唐君毅的感通仁學

■：你剛才講的，我覺得講得很好，但是我的看法我覺得成中英的路不好繼承，不好再走，可是唐君毅的路子應該發揚，就是你剛才講的，用我的話就是感通仁學，用感通來講。因為唐君毅我多年一直講這個，有些人也有點煩不愛聽，我覺得唐君毅的學生沒什麼出息，像李杜、唐端正，都沒有真正發揚繼承唐先生的學術，因為先要把老師講的東西清清楚楚地講給大家知道，因為唐先生的文字不像牟先生那麼清楚，這個你要承認。牟先生寫得很清楚，他很容易接受很容易瞭解，唐先生寫那麼多書，很多人看了也記不住，不知道講的是什麼。唐先生門下就缺少一個蔡仁厚，牟先生門下有蔡仁厚，把他的思想通俗化、明白化地表達出來，這就擴大了老師的思想，但是唐先生的門下始終沒有這樣的人，所以要有個人把老師的東西清清楚楚、明明白白的講給大家聽。

其實從哲學和哲學史兩方面講，從哲學史上來



講，牟先生講了朱子，講了那麼多東西，唐先生講的根本跟他是不一樣的，可是外人知道嗎？一般人不知道，牟先生一般都知道別子為宗、他律道德等等，唐先生怎麼分析的？根本不知道，唐先生學生不能把唐先生的學問通俗化地表達給大家，這個就讓唐先生不能被大家瞭解，其實唐先生的貢獻是比牟先生大的。

□：唐先生的感通哲學精神可打通後現代的隔絕封閉性，可為這新時代打開中國哲學的出路。

■：從這一點來看，先不說後現代，就哲學史本身來講，講的內容唐先生的包容性也比較強，就不像牟先生，尖銳的對比，黑就是白、白就是黑，唐先生的觀點包容性很強。因為本來歷史上儒學它的立場就是富有包容性的，儒分為八就有好幾種，後面也是朱陸好幾種派別，不像牟先生只講一種，這就是正統。

□：我在香港每年新年都到唐、牟二師家中叩頭謝師恩，留學美國前最後一次見牟宗三，提出朱熹「理生氣」的文本，問老師如何解釋，他說朱熹對自己思路邏輯也不清楚，有時也會順傳統隨意講「理生氣」的話，是虛話，我之後叩首道別，到了外國研究之後，見到一個更大的學術世界。我後來以同樣問題問蔡仁厚，他叫我明白，牟老師怎樣講，就應謙卑地理解。一般學術會議中，牟派學人以牟宗三就代表正統儒學，像教主一樣，他人不准反駁的。另一面，唐君毅的宏博思想卻少人討論，後學又未有人發展下去，近期有幾本著作，但未產生影響。

■：所以唐先生門下多年來我就有這個遺憾，沒有人出來像蔡仁厚一樣做這個工作，蔡仁厚又寫了宋明理學、中國哲學，都把牟先生的觀點清清楚楚地表達出來，人家就可以不去看牟先生原來的書，只把他的基本分析結論用蔡仁厚的東西就可以瞭解了，所以我覺得這一點上來講，唐先生是可惜。但是現在應該有人應該繼續來做這件事，香港我是不抱希望了，我覺得就看大陸的學者，將來有些年輕的學者能夠把唐先生的論點再好好的講出來。不是要做純學術的研究，而要把它講清楚，把它必須通俗化和明白化地表達出來，讓大家知道有這麼一個思

想。要是特別學術化的來研究，只有很少人知道，因為終究抵擋不住牟宗三的影響。

□：確實唐君毅的胸襟與人生境界是比牟宗三更博大的，而且他的哲學有很大的深廣度，他不是用直線的邏輯，而是強調廣大宇宙人生中，不同事物及不同思想可交光互映，相互感通，和諧並存。

■：唐先生當時講了，《心體與性體》出版以後，應該是六幾年，唐先生說這本書講的是牟先生他自己的看法，並不是古人的看法。是你自己的偏見。唐君毅先生評牟宗三的《心體與性體》，這個是講的你自己的看法，不是古人真正的看法。

□：唐先生是很包容性地批判了牟宗三，他在《中國哲學原論原教篇》裡面就為朱熹平反了。

■：因為他沒有偏見，唐君毅和牟宗三是好朋友，關係那麼深，當時還都在香港，他不會無緣無故地批評他，不可能，他已經看出來你講的這套東西，你對宋代的分析，對宋明理學的分析太主觀，不客觀也不寬厚，包容性太差。所以剛才講的新儒家，我認為真正的發展前景就是怎麼樣要發揚光大唐君毅的思想，要讓它明白化、普及化。

當前中國政府講文化價值的根脈

□：那你自己的看法，你希望儒學將來怎麼拓展跟現在的中國大轉型的社會，政治社會經濟的環境全都變寬的時候，儒學的意義在哪裡？

■：意義當時是很寬厚的，核心的意義當時還是因為儒學跟它歷史上的作用是一樣的，因為它在中國文化中扮演的主要就是挺立價值立場，這是最核心的東西，所以到今天來講它對中國文化的重要意義最核心的還是在這點上，其他都是從這裡面分散出來的，所以它從中華民族的歷史來講，就是為中華民族提供了一套核心的價值觀，成為中國人的文化性格，不叫文化心理，這個是它最主要的作用。

所以現在中國政府還是不錯的，習近平還是不錯的，他一上台主要是講，中國人現在講社會主義核心價值觀，他的意思是，社會主義的核心價值觀一定是從中國古代的核心價值觀來的，它是有根源的，它叫根脈，就是從中國文化的核心價值觀來的。他講了六條，全是孔孟，有幾句話我背不下來，第一條



就是講仁愛，這是孔子；重民本，孟子的；最後就是尚和合、求大同，這是更高的政治境界。都是儒家的，這個核心價值觀才是社會主義核心價值觀的根源。所以他到曲阜去講話，毛以下所有中共的領導人都到過曲阜，包括胡錦濤、江澤民也一樣，從來沒有發表過講話，只有習去，說我來就是要講話的，所以這個立場是完全不同的。

儒家實踐哲學與馬克思的正義論和實踐論

□：中國當前發展十分迅猛，我覺得儒家的現代化不再靠康德的知識論，落實在中國須和馬克思主義對話融合，這個很特別，是儒學須從本體論的大哲學體系，回到心性修養及經世致用的實踐學問，對新時代政治、經濟、社會、文化及環境保育的大洪流，提供仁愛公義的價值依據。

■：這也是一種，因為這樣講法把馬克思推到正義的問題，七十年代以來在美國也是變成最重要的問題了，所以你現在講肯定馬克思，也是從他正義的理論來講，正義不能代表資本，應該更多的代表人民。

□：馬克思的精粹正是追求正義。

■：這個立場還是可以同情的。

□：我沉思馬克思主義，是一種實踐的理論，西方今也常探討亞里士多德下來 *praxis*，是指將理論、經驗或技能付諸實踐、付諸行動或加以練習，而不僅僅是掌握相關的理論知識。它希臘語原意有「實行」或「行動」之意，代表著實踐、反思和改變的循環，指有意識的、有承諾的行動。馬克思主義是追求公義的實踐學。須通過體制建設，在現實上達到的正義。我從儒家反省，王陽明的知行合一到劉戡山的慎獨，是聖學在人生活行為的實踐，到王船山對歷史機勢的研究，轉向歷史的大勢實踐大方向，「勢」是隨著時間積澱而形成的。政治制度隨著時代的變遷，需要「治化之法」來調整，來契合當前的「勢」。到孫中山的「知難行易」，成為革命實踐學，這個行的實踐一直到毛澤東寫《實踐論》，建立「辯證的革命實踐學」，再由鄧小平到習近平的「新時代改革實踐學」，完成今日成功的現代化，提

出「全過程的民主」及「命運共同體」的全球宏大敘事。

我寫了一篇論文，指出共產主義是繼承中國儒家知行實踐學，從工夫實踐到對歷史機勢的掌握，然後毛澤東再用馬克思主義的革命實踐，釋放農民社會的動力，來建立的革命行動，到革命之後，當然早期有一段時間產生過曲折，但改革開始重建的時候，又把資本主義市場經濟的吸收，由市場累積資金來重建一個富足社會，儒家經中西交流建立新時代商道倫理及家庭價值，再由社會主義解決腐敗和貧窮，建立選拔賢材的管治體制，從不斷協商和諮詢，實踐解決民間困苦，建公平正義的社會。

這樣通過社會主義融合中西古今優秀文化，成功建造先進社會。從實踐上繼承了中國王陽明的儒學統，也繼承了馬克思主義實踐從體制上建立工業的系統，然後再把資本主義吸納進來，通過大力發展科學和新科技，建造全工業鏈的生產力，成為製造業及智能科技大國，現在做了大概有幾條文明線的融合，而產生現在很獨特的，參考中國儒家古代治道的協商系統，來講政治改革，它不是通過投票兩黨鬥爭，而是從合作裡面探討如何改進，解決各種難題。

三十年來我一直都注意人大政協系統怎麼運作，所以中國就把中西方很多哲學融合，核心價值是馬克思及儒學，旁涉道家及易學的宇宙觀，基督的犧牲大愛、及清教徒的守契約精神，現在俄羅斯的東正教，他們要研究開始也很有趣。現在我們建立一個可能未來社會比較合理的新體制，這是個諮詢及協商的民主系統，如果可以做到客觀公正，下情可達，上層有諮詢、研究和集體討論，應該可建立以民為本且合理的體制。

兩會系統的諮詢及協商須更落實

■：理論上來講是可以的，但是它做的還有很多問題，一個是比較形式主義的，還不夠實質的協商。由於每年我們這裡都開兩會，我們叫兩會，什麼叫兩會？一個是全國人大，一個是全國政協，政協就是協商，雖然每年都開會，但這個會上，因為我做過政協委員，討論不了實質問題。其實就是形式上

這些東西，一些小問題，大的問題根本在那裡面沒辦法討論。它積極的地方是什麼？每年開兩會的時候要寫提案，就是我對哪個問題有意見，我寫一個提案，這個提案將來會歸類，比如說我對教育問題我有意見，這個提案就會轉到教育部，教育部也會嚴肅對待。它不是西方的國家議會裡面專門的質詢，我就當面提出問題，你要當面回答，它不是這樣的，但是我寫出來這個過程相當於是要求你回應我的質詢，我提出的問題你要回應給我。這樣回應的當然有的不是那麼認真的，但是也有的是很認真地回應你這個問題，真正認為你這個問題是問題，要提出辦法來解決，我覺得有意義的還是在提案的過程，還是有意義的，本身那個會的討論都是形式性的。但是這些問題要慢慢改變，看看怎麼變，怎麼樣改變能變成更實質性地討論一些問題。

□：我也當過一年全國政協海外代表，所以我就明白中國體制有個諮詢及協商的過程，這是西方沒有的，不同西方的黨派鬥爭，而是在小組各代表提意見，尋求共識，討論都是很開放的，到最後共同通過已經是結論了，多個小組討論出了很多結論，一疊疊報告文件就送來房間，全部用心研讀也是很花時間，很要命的。最後綜合各小組的結論意見修改文本，大會通過成為政策方向，

■：一上來因為總理要做政府工作報告，對這個兩會他要做政府工作報告，就是討論政府工作報告，政府那麼多工作大家也都不瞭解，大家只能形式上看說不錯，報告很好，這就是形式性的。我在政協我是做教育組的召集人，我發現也討論不了實質性的問題，所以理論上講方向是好的，協商方向是好的，怎麼把它具體化？讓它真正有用？

□：故政協代表也要繼續有調研做基礎，不是隨便做個研究，須落到具體世界對問題做瞭解，真正努力依這個體制做，還是可有效果的，這個是西方還沒有，全世界都沒有的體制，而且是非常儒家的。

■：要避免西方的為鬥爭而鬥爭，把大量的力量都放到政黨的惡鬥裡面浪費時間和浪費金錢。

儒學未來的超前研究，兼談梁漱溟

□：最後問你一個問題，你對儒學未來發展有什麼想法和什麼自己希望做的？

■：我自己希望做的我都已經做了，一部分是關於哲學史的論述，因為先秦我寫了五本書，宋明我寫了九本書，中國哲學我也寫了九本書，關於現代哲學我寫了六本書，所以很大一部分我都放在關於哲學史的工作方面，這一部分我做的工作比較多，應該說也有些成效。總的來說我認為我的這些工作應該是不比牟宗三、唐君毅差，至少是一樣，因為我這個體系也比較多，我做的工作也比較多。

□：你的研究著作已做到汗牛充棟了，我也受益良多，我對新儒學的研究發展了境界哲學及本體感通詮釋學，並由之以建立中國境界神學及中國感通恩情神學，是歷史上全新開創中華神學體系。我跟你是新儒學第四代傳承，成中英、杜維明等是第三代，唐君毅、牟宗三、錢穆是第二代，最早是熊十力，梁漱溟等，慢慢發展上來的。

■：因為我研究也是比較專業的，我都是已經超前的，比如說零八年我寫過一篇文章叫《梁漱溟與密宗》，你們也沒看過，從來沒有人講過這個問題，也不知道，我寫了一篇文章，講他跟密宗的關係，他曾經修習密宗，他四十年代在重慶，他接受灌頂，我是用他的日記做的，以前都沒人研究，只有我研究這個這段歷程，他也是探求一種靜工夫。他為什麼要找這個？他有點像張載那個時代，理學家講心怎麼定，張載那個時代士大夫也問這個問題，心怎麼能定？那時候程明道回應張載，說「動亦定，靜亦定；無將迎，無內外。」為回答張載他寫了封信。因為梁先生那時候也是找不到一個真正的定處，所以他要修習這個密宗的心法，但是他修習不到一年，他那時候在重慶，那個時候他日記裡面都記載了。

□：我年輕的時候也修過密宗，另也研究過天台和華嚴的中國佛學體系，由於在海外就西藏歷史發表不少文章，後來中國政府委任我做中國西藏文化保護與發展協會理事，我到西藏對藏胞及當地媒體指出，中國西藏文化精神是追求體悟一種「宇宙性的慈悲」，藏胞們都很高興。至於



梁漱溟，他的書是我的啟蒙老師，我高中一已讀他的《東西文化及其哲學》，高中二讀《中國文化要義》，我即受影響由佛轉儒，他是我精神上的恩師，但要到 2024 年才在學術會議中有機會見到他的兒子梁培寬，我即向他致謝，因他父親影響了我一生的方向。我在高中時期同時讀馮友蘭《中國哲學史》，之後才讀熊十力、唐君毅、牟宗三、徐復觀等，深入領悟中國哲學的智慧，碩士時專研西方中世紀聖文德 (St. Bonaventure) 的靈修神學，因他從奧古斯丁哲學及聖方濟各 (St. Francis of Assisi) 的聖人靈性，開展出人生六重靈修境界，可與唐君毅的九重境界比較。中年後讀東正教神哲學，研究其神聖能量，與張載的太和之氣比較，又隨神學大師 (J. I. Packer) 研讀改革宗神學，才深入體悟西方的智慧，並以中國哲學吸收消化，建立中華神學。這一生的學術探索，是由梁漱溟的啟發開始。但理解梁漱溟的佛學研究只限於他的書，並未知他和密宗有關係，今兄的這些研究和考據分析，見人之未見，令人敬佩。

■：以前人都沒有研究過，梁漱溟從早年東西哲學到晚年的人心與人生，我都研究過，我都寫過長的論文，我都研究過，可是我對現在馮友蘭我也研究很多，對熊十力、馮友蘭、馬一浮，都有很多研究。所以古代研究，先前我寫了五本書，最重要的是我對前軸心時代的研究，我是對孔子以前，從三代到春秋做的思想史研究。

□：今天我們談了很多上世紀 70 年代至 21 世紀 20 年代這五十年，所跟從的老師的思想及學界名學者的事蹟，都不是常人所知，也可說是補充了一些思想史的資料。陳來兄你不只是新一代儒學哲學家，你的考據、資料搜集、學術研究在數量的豐富和解釋見地的深度和超前性，在當代仍鮮見有人達到。我們在同期吸納上輩大師的智慧成果，再創新觀點，期望重建新時代的中國文化，正好迎接中華民族文化大復興的日子，仍是任重道遠。

[1] 陳來：《中國近世思想史研究》（北京：商務印書館，2003 年），第 201-203 頁。

[2] 《朱子語類》：（北京：中華書局，1986 年），第 71 頁。

The Development of Neo-Confucianism since Chen Lai (Part 2): Continuing from Part 1 discussions on Xiong Shili, Tang Junyi, Mou Zongsan, Tu Weiming, Cheng Chung-ying, Li Zehou, et al.

Chen Lai (Tsinghua University)

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

Abstract: Accruing from the scholarly Leung-Chen dialogue with respect to "The Development of Neo-Confucianism since Chen Lai (Part 1)," this paper systematically reviews the historical context and development of Neo-Confucianism since the 1970s. It focuses particularly on the key controversies and academic evolution within the study of Zhu Xi's philosophy, unfolding a dialogue centered around the hermeneutic approaches of Fu Wei-xun and Cheng Chung-ying. Through textual research on Zhu Xi's proposition of "Principle generating Qi" (*li sheng qi*) and the diverse interpretations of Zhu Xi's Neo-Confucianism by scholars such as Mou Zongsan, Tang Junyi, and Tu Weiming, Chen utilizes detailed textual evidence to indicate Mou Zongsan's assessment of Zhu Xi's "Heavenly Principle being ontological but inactive" (*tianli cunyou er bu huodong*) as biased—a view aligned with the critiques of scholars like Wing-tsit Chan and Ch'ien Mu. From the perspectives of self-cultivation practice and ontology, Leung proposes the "Ontological Hermeneutics of Rapport and Interconnectivity" (*benti gantong quanshixue*), emphasizing the openness and inclusivity of Tang Junyi's philosophy, arguing also that it can address fragmentation issues of postmodernism. The dialogue also touches upon the integration of Confucianism with Chinese Marxism, the practice of consultative democracy within contemporary China's political system, and the future trajectory of Neo-Confucianism. This dialogue showcases in-depth exploration of Chinese philosophical research across three levels: textual criticism, philosophical hermeneutics, and contemporary responsiveness.

Key Words: Neo-Confucianism, Theory of Li and Qi (Principle and Vital Energy), Confucian Benevolence-cum-Theological Rapport, Ontological Hermeneutics, Chinese Marxism.