

中國哲學登場： “接着講”的“接着講”

——讀陳來《仁學本體論》

陳衛平

陳來新作《仁學本體論》以下簡稱《論》甫出，即受學術界矚目。此書寫作的立意起於李澤厚《該中國哲學登場了？》《中國哲學如何登場？》的一聲“冒喊”：李澤厚“這一關於‘中國哲學’登場的呼吁，無疑是對做中國哲學研究的學者的挑戰與促進，而吾人必須回應這一呼吁、回應這一挑戰，以促進中國哲學當代的發展。”（《論》第 501 頁，以下出自該書的引文，只注頁碼）不過，作者明確表示這樣的回應是站在儒家哲學立場上的，即以“發展新的儒家哲學的需要為主”（第 502 頁）。所以，仁學本體論的“中國哲學登場”，嚴格地說是當代儒家哲學的登場。這樣的登場以傳承 20 世紀現代新儒家為基礎。作者指出，20 世紀儒家哲學“花開五葉”，即熊十力、梁漱溟、馬一浮、馮友蘭、賀麟，棄置上述各家而“去追求自己講自己，是不可取的”，因而“仁學本體論對熊、梁、馬、馮等皆有吸收，亦皆有評析和回應”（第 22—23 頁），就是說，是對現代新儒學的“接着講”，而現代新儒學是對於宋明理學的“接着講”。所以，仁學本體論的主題可以這樣概括：儒家哲學登場——“接着講”的“接着講”。

一、當代儒家哲學的登場方式有哪些？

仁學本體論值得關注的重要原因，是它代表了儒家哲學在當代的一種登場方式。儒學在傳統社會始終是在場的，並且是場上的主宰者。因此，儒學登場的問題是中國近代才產生的。這是因為如魯迅《在現代中國的孔夫子》所說：“從 20 世紀的開始，孔夫子的運氣是很壞的。”確實，儒學在 20 世紀的絕大多數時間裏，雖然依然在场，但身份從臺上的主宰者變為了臺下的受審者。不過，百多年來，試圖讓儒學以正面形象重新登臺上場的努力一直没有中斷。綿延至今，更為強勁。於是，孔夫子的運氣在 21 世紀好起來了，這大概是魯迅始料所未及的。大體說來，21 世紀以來當代儒家哲學登場有如下四種方式：

第一,考辨整理的方式。隨着新世紀的來臨,盛世修典,國學復興。於是各種規模巨大、篇幅浩瀚的大型儒學文獻的整理出版方興未艾,僅《儒藏》就有三種編撰本。儘管這些大型文獻集成的組織者和參與者有很多是以哲學為學術職業的,但嚴格說這不能算是儒家哲學的登場方式,因為哲學以理論闡述為己任。然而,這些鴻篇巨冊無疑造成了儒家哲學隆重登場的宏偉聲勢,同時也為儒家哲學登場奠定了豐厚的文本基礎。在這樣的意義上,我們將其作為儒家哲學登場的一種方式。

第二,宗教信仰的方式。1990年代中期以來,不斷有人提出,儒學要再次上場登臺,必須使其成為國人的宗教信仰,即定儒教為國教。對此不僅有理論論證,還有具體規劃藍圖。這是不足取的。早在1955年陳康的《中國文化中關於知和行的兩件顯著事實的分析》就指出,儒學宗教化對於振興儒學是幫倒忙的。因為儒學是“理性的產品”,如果“要求人以對待神的誠命的態度”對待儒學,儒學就會失去“堅實不搖”的理性基礎。其實,20世紀初期,康有為等建立孔教會的失敗,已經證明儒學以宗教信仰的方式登場是行不通的。

第三,現代闡釋的方式。無論于丹的《論語》心得,還是論證儒學當代價值的眾多論著,都是試圖通過闡釋儒學現代價值來激活儒學。這對於認識儒學在當代登場的何以可能、何以必要是有幫助的。但是,也往往容易導致牽強比附。戊戌維新時期的康有為、譚嗣同、嚴復等對儒學現代價值的闡釋,就有這方面的問題,如用以太、電比附仁、以《易》和《春秋》比附演繹法和歸納法等等。至於眼下闡發儒學的“天人合一”,如張世英所指出,往往忽視其缺乏“主客二分”的原始性,而與經歷了“主客二分”的現代的“天人合一”相混淆。

第四,理論構建的方式。“五四”以後,儒學被認為是與現代科學、民主背道而馳的,因而儒家哲學要以上述三種方式登場幾乎是不可能的。在此情形下,現代新儒家以理論建構的方式登場。儒學之所以在“五四”遭到猛烈批判之後還能生存和富於活力,主要就是依賴於現代新儒家。可以說,一百多年歷史證明,理論建構是儒家哲學登場最有效的方式。哲學理論建構總要以哲學史的思想資料為憑藉。21世紀以來,一些中國哲學史的研究者,開始意識到理論建構對於儒家哲學登場的重要性。陳來無疑是其中的一位佼佼者。現在回顧他近十幾年來對歷史上的儒學的研究,可以看到仁學本體論實際上是對這些哲學史研究的總結。這與馮友蘭的新理學與《中國哲學史》的關係相類似。事實上,仁學本體論是自覺地以馮友蘭“重視哲學歷史維度的綜合”為先例的(第23頁)。

顯然,仁學本體論是當代儒家哲學以理論建構方式的登場。這些年來有借重儒學來構建理論體系的,但如此明確宣示以儒家哲學為立場,仁學本體論可能是領頭的。

二、仁學本體論是如何“接着講”的?

如果仁學本體論僅僅在儒家哲學登場方式上是對現代新儒家的“接着講”,那就算不上真

正的“接着講”，因為這樣的“接着講”只是時間序列意義上的。那麼，什麼是仁學本體論的“接着講”呢？

仁學本體論雖然對現代新儒家的“五葉”皆有着“接着講”的意義，但更多的是對馮友蘭新理學的“接着講”。《論》以“新原仁”為別名，正表明了這一點。如作者“後記”所說，馮友蘭貞元六書，“書名皆以‘新’字為首”，但“馮先生沒有‘新原仁’之作”（第502頁）。湯一介曾在《中國現代哲學的三個接着講》中論述：“我們說的‘接着講’還有一層意思，就是要重視三、四十年代以來中國現代哲學上所取得的成果，要考慮他們提出的哲學問題，要評論他們的得失。我注意到，現在有一些新一代的哲學家正是這樣做的，例如陳來教授，我看了他的《現代中國哲學的追尋》，感到他在深化着馮友蘭‘新理學’的思想，評論‘新理學’的得失，並提出了一些應該認真思考的問題。”《論》的作者引用了這段話之後接着說：“本書確實可以說是現代中國哲學接着講的一個例子。”（第97頁注釋）這也表明仁學本體論主要是接着新理學講的。對此我以為主要有以下三個方面：

第一，在回應時代上，從貞元之會到元亨之會。無論黑格爾是把哲學比喻為在黎明鳴唱的高盧雄雞還是黃昏起飛的密涅瓦貓頭鷹，都是指出真正的哲學理論是對時代的回應：或是時代的前奏，或是時代的反思。新原仁有着與新理學同樣的回應時代的自覺。馮友蘭《新原人·自序》說：“我國家民族，值貞元之會，當絕續之交，通天人之際。達古今之變，明內聖外王之道者，豈可不盡所欲言，以為我國家致太平，我億兆安身立命之用乎？雖不能至，心嚮往之。非曰能之，願學焉。”《新原仁》對此深以為然，但認為需要做點修改：“馮先生的這幾句話，寫於抗戰之中，今天的中國已經與七十年前大不同，已經挺胸走在民族復興的大路上，但馮先生的話，只要把‘值貞元之會，當絕續之交’略改動為‘值元亨之會，當復興之時’，可以完全表達我們身處‘由元向亨’時代的心情。”（第27頁）《論》由貞元到元亨的“接着講”，一方面表現了與新理學同樣的回應時代的理論期許：為儒家的重建復興構建哲學基礎；另一方面表現了不同於新理學的時代背景：即從爭取民族獨立走向了正在實現民族復興。這後一方面實際上厘定了仁學本體論作為當代儒家哲學之“當代”的時代內涵。

第二，在思想內容上，從理本論到仁本論。《論》指出：中西哲學都認為“本體是用來解決形上學的中心問題”（第63頁）。新理學和新原仁都以本體論作為構建他們的哲學體系的根本基礎。新理學的理論構造采用的是“舊瓶裝新酒”，即賦予傳統儒家已有的概念以新的內容，並考察這新內容是如何歷史地生成的（《新原道》）。仁學本體論的理論構造亦是如此，因而《論》說：“馮友蘭先生《新原人》自序有云：‘此書非考據之作，其引古人之言，不過以與我今日之見相印證。’可謂先得吾人之心。”（第502頁）當然，兩者的區別也很明顯：前者以理為本，後者以仁為本。

如此的區別就是後者對前者在思想內容上的“接着講”。這樣的“接着講”，最重要的意義在於：試圖超越中國現代乃至當代哲學的理本論、心本論和情本論。《論》以為自孔子貴仁以後，仁始終是儒學的核心概念，儒學的思想歷程是仁體顯現的過程，所以“愛的智慧不一定是

整個中國哲學的基調，但仁愛的智慧確是儒家的核心”第 11 頁)。由此觀之，無論是現代新儒學的理本論(馮友蘭)、心本論(熊十力、梁漱溟、馬一浮)，還是情本論(《論》以李澤厚情本論為建構當代儒家哲學“一個最切近的參照物”)，其理、心、情都不是貫穿整個儒學的核心概念，而只有仁愛的智慧才是通向儒學之本體的正道。對於禪宗與宋明道學的關係，馮友蘭的《新原道》說道：後者的“使命”就是對前者“下一轉語”。《論》引用了馮友蘭的這一論述，以為仁本論對於情本論也是這樣的關係：對李澤厚的情本體哲學下一轉語，便是我們的使命。既然說本體在倫常日用之中，本體可以是天人合一，本體是人與宇宙的共在，本體是天地之大德曰生，這個本體難道不是只有仁才能承當嗎？就此下一轉語，儒學的仁本論不是已經呼之欲出了嗎？”第 418 頁)其實，這也是對現代新儒家理本論、心本論的“轉語”，因為理本論、心本論不也是認為本體在倫常日用中，是天人合一、人與宇宙的共在、天地之大德曰生嗎？這裏的“轉語”道出了仁本論以超越這些理本論、心本論、情本論而澄明仁愛智慧之本體為“接着講”的使命。

這樣的“接着講”對於馮友蘭的新理學而言，是有見其本體論過度形式化而造成的理論困難。新理學構建形上本體的理、氣、道體、大全四個範疇都是形式化的邏輯設定，先於實際的世界和人的存在，因而很難有效論證超驗的理世界如何過渡到實際的世界。這樣的本體是脫離了真實存在的空洞思辨。如《論》所指出的：“馮先生早年的新理學體系，四個主要觀念都是形式的觀念，沒有積極的內容，是空的概念。此種哲學很難積極地為儒家哲學與儒家倫理作基礎。”第 97 頁)從儒學的角度看，理或太極在馮先生哲學中太被形式化了，大全也太抽象了，四個命題皆無實質內容，這就無法建立儒學的本體。”因而仁學本體論是“去其過度形式化的努力，發揮其對倫理共相的闡發”，強調儒學的本體以“價值世界為實體”，即“萬物一體不是一般意義上的萬物一體，而必須是‘仁’為基礎的萬物一體，是仁的境界”第 97、98 頁)。這裏提出了儒家哲學當代重建的一個必要條件：儒學之本體必須和其核心價值概念及其在實際世界中的展開是打通的、一元的。

第三，在實際指向上，從文化之路到價值觀之基。哲學回應時代的重要方面，就是其對於實際問題的關注。新原仁對於新理學在實際指向上也是“接着講”的。馮友蘭的《新事論·自序》說：相對於《新理學》的“不着實際”，“另寫一書，以討論當前許多實際問題，名曰《新事論》”。《新事論》討論的許多實際問題，是圍繞中國文化復興之路而展開的。其回答是中國文化復興之路應是文化類型從生產家庭化為基礎轉換為生產社會化為基礎；而文化上如此的從傳統到近代的轉型，是以中國社會的近代轉型為依托的，因而《新事論》又名曰《中國到自由之路》。新原仁也有明確的實際指向，如《論》所言：“仁學本體論雖然重在講本體論、形上學，但不是空言，崇本而能舉末，這也是本書最後一章討論仁與諸價值關係的理由。”這意味着新原仁的實際指向就是“它最終要腳落在價值、倫理、道德的領域”第 99 頁)。文化問題的核心是價值觀問題，因而從《新事論》的中國文化之路到新原仁以價值觀為落實之基，可以說是一脈相承而遞進深入的“接着講”。

新原仁對於價值觀討論的實際指向，最突出、最集中的是如何構建當代中國核心價值觀

的問題。對此《論》提出了“兩個區分”的論點，切中時弊。第一是區分“核心價值”與“基本道德”；第二是區分“個人基本道德”和“個人基本公德”（第464—467頁）。前一個區分強調：“社會的核心價值觀代表的是國家、社會的目標價值和導向價值，而當代中國的‘基本道德’是要落腳在個人身心實踐的道德。”然而，現在“我們所說的核心價值體系裏面關於個人道德的內容又很少，所以，這樣一個核心價值體系在道德建設上，無論是培育也好，踐行也好，在促進人們講道德、守道德上很難發揮出作用”。這裏提出了當前培育、踐行核心價值觀中必須思考和解決的問題：核心價值與基本道德如何匹配？後一個區分強調個人道德有兩個部分，即個人基本道德（私德）和個人基本公德。作如此區分是針對這樣的流弊：只重視講公德（如愛國、奉公）的政治教育，而不重私德（如仁、義、誠、孝）教育，由此缺乏“傳統文化那種對個人道德養成的教育觀念”。這裏提出的問題是：當代中國道德建設中如何認識培養私德的意義？這兩個區分還共同指向當前培育、踐行核心價值觀中的一個實際問題，即怎樣認識儒家價值觀的軟實力所在以及如何與之相對接，因為儒家價值觀以修身為基點，即以個人道德尤其是私德為重點和落腳點。

新原仁以價值觀為實際指向，與其以價值世界為實體的本體論是一致的。這和“世界哲學在後現代轉向塵世世界的生活性”具有關聯性。這樣的後現代轉向表明“廣義的形而上學應以人的生活價值和生活意義為中心”，因此新原仁的價值觀實際指向，更顯示了其本體論“既仍然肯定了形而上學的意義，也突出了新時代形上學的轉換”（第393—394頁）。就此而言，新原仁也有接着後現代哲學講的意義，借用李澤厚的話，就是“追求狹義的形而上學的那種思辨的智慧，已經過去了”，而中國哲學該登場了。

三、仁學本體論如何繼續“接着講”？

“接着講”之“接”，意味着不是一蹴而就。仁學本體論的“接着講”還需要繼續下去。《新原仁》重點在論而非史，而其論又重在本體論構建，這也是儒家哲學如何登場的最核心的問題。因此，以我初步的淺見，這裏主要討論在構建本體論的進路上如何繼續“接着講”。

中西哲學構建本體論的進路有所不同。中國傳統哲學的本體論，如張岱年在《中國哲學大綱》所指出的，最後形成了氣本論（以王夫之為代表）、理本論（以朱熹為代表）和心本論（以王陽明為代表）。這也可以說是傳統儒家的三種本體論，因為它們的代表人物都是儒家。這三種本體論的構建進路都是本體論、倫理學與價值論的結合，氣、理、心作為本體，又在對人自身意義的追尋中具有了倫理和價值的意義。西方哲學本體論的構建進路是本體論、認識論和邏輯學的結合。以康德來說，《論》提到他以“我能知道什麼”、“我應做什麼”、“我能期望什麼”、“人是什麼”作為哲學根本問題，這很明顯就是從認識論（我能知道什麼）來進入與人的存在相聯繫的倫理學、價值論，從而構建本體論，而對“我能知道什麼”的回答與先驗邏輯是聯繫

在一起的。

顯然,《論》所說的現代新儒家的“五葉”,主要是沿襲了傳統儒家的本體論進路。如馮友蘭新理學以理世界為本體,由對理世界的概念的覺解而進入精神境界,從而把本體論與倫理學、價值論結合在一起。熊十力對於自己的新唯識論這樣說道:“《新論》直將本體論、宇宙論、人生論融成一片。”(《懣惑顯宗記》)仁學本體論一再強調作為仁愛智慧的本體與倫理學、價值論密不可分,指出“仁’有多種表現形式,在倫理學上是博愛……仁和儒學肯定的其他價值之間被設定、被理解為一定的結構關係,這種結構關係也訴諸宇宙論的形式,從宇宙論來說明和論證。”(第421頁)這無疑也是繼承了傳統儒學的本體論進路。因此,仁學本體論如果在構建本體論進路上要接着現代新儒家講,那麼,需要考慮把傳統儒家和西方哲學的上述兩種進路綜合起來。這不僅是因為近代中國以來已經形成了中西哲學合流的趨勢,更主要是因為兩種進路的綜合更為合理健全,同時在儒學傳統中也是有依據的。

本體論也可以稱為存在論,因其以關於存在的學說為內涵。這在中國傳統哲學中即是關於性與天道的學說:既要認識世界(認識天道),也要認識自己(自反以求盡心知性)。對於存在的把握即認識世界、自我以及兩者的關係,不能不首先立足於心與物、知與行互相作用的反復循環的過程,因此本體論需要認識論作為導論。同時,本體論通過認識論而展開。因為本體論追問的形上學的存在,是通過與人的存在的聯繫而顯示具體的意義;而人的活生生的存在總是在其知行過程中得以呈現,於是對存在的終極追問在知和行(認識世界、認識自我和改變世界、造就自我)過程中不斷敞開。就是說,存在不僅是超越的,而且是內在於認識過程的。這就避免了本體論的構造陷於懸置實際存在的抽象思辨。

事實上,20世紀中國哲學出現了將兩種進路綜合起來構造本體論的哲學體系。如張岱年將孔子、羅素、辯證唯物論予以綜合創新的天人五論即解析的辯證唯物論。這是與現代新儒家同一時期的哲學體系。張岱年從“哲學思維論”入手,展開對於本體即“天人本至”(世界統一原理)和“大化三極”(世界發展原理)的論述,把方法論(與邏輯學相關)、認識論、價值論與本體論相統一。他在《事理論》自序中說:此論“與橫渠、船山之旨最近,於西方則兼取唯物論與解析哲學之說”,這不僅是指思想內容上的,也是指構建本體論之進路的。張岱年取這樣的進路,是有鑒於新理學本體論導致の世界二分:“如以理為發端,則終於理而已矣,而無從達事。……是故崇理之論必不免於二本。”(《事理論》)之所以無從達事,從構建本體論的進路來講,就是沒有把對形上本體的追問與人的認識過程聯繫起來,因為事實是為我之物,這就是在知行過程中已被認識的自在之物。20世紀末馮契的“智慧說”,同樣也綜合了上述的本體論構建的兩種進路。馮契指出,哲學史上的認識論可以概括為四個問題:感覺能否給予客觀實在?普遍必然的知識何以可能(用康德的話,是純數學和純自然科學何以可能)?邏輯思維能否把握具體真理(用康德的話,是形而上學作為科學何以可能)?自由的理想人格如何培養?相比較而言,西方哲學比較多的討論了前兩個問題,中國傳統哲學比較多的討論了後兩個問題(見其所著《中國古代哲學的邏輯發展·緒論》)。他明確地以這樣的廣義認識論作為建立

智慧說體系的基本立場，顯然是對構建本體論兩種進路的綜合。由此，他在從無知到知和從知識到智慧的兩個飛躍中，把本然界、事實界、可能界、價值界相貫通，在自然的人化和理想的實現中不斷走向人的自由。在他看來，脫離認識過程來論證形上本體，往往很難克服本體論的思辨虛構。正是在這個意義上，他說：哲學的最核心部分，就是本體論與認識論的統一。”（《認識世界和認識自己》）即使是現代新儒家，其實也表現出了吸納西方哲學本體論進路的意向，如馮友蘭強調新理學是從邏輯學“悟入”的，熊十力試圖建立“量論”認識論等。

其實，本體論與認識論的統一在儒學中是有傳統的。按《論》的說法，孔子貴仁，是以仁為本的發端。孔子不是常常仁智並提嗎？《論語》曰：仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》）知從屬於仁；未知，焉得仁？”（《公冶長》）知是仁的必要條件。以後，孟子、荀子都以“仁且智”來稱道孔子的學說。如果說仁是本體，那麼仁智統一就蘊涵着本體論和認識論的統一。漢儒董仲舒講“必仁且智”，以後宋明儒學講本體和工夫，馮契指出認識論與本體論的統一，按照中國傳統哲學的說法，這就是工夫和本體的統一。”（《認識世界和認識自己》）因而綜合建構本體論的兩種進路，是可以從儒學仁智統一傳統中汲取資源的。

所以，仁學本體論如果進一步考慮綜合構建本體論的兩種進路，無疑是對於 20 世紀中國哲學和傳統儒學的“接着講”。

陳來兄著作等身，每有新著，多有贈閱，且在大作扉頁上題有“指正”之語。這些著作考辨義理並重，使我獲益匪淺，未曾想過“指正”。《論》同樣使我受益匪淺，但破例“指正”一回。當然，這很可能是“指謬”。之所以不避指謬的可能，不僅是因為《論》以及涉及的問題對於當代儒學的登場具有重要意義，而且是為了強調：仁學本體論作為著作文本，是即成的理論形態；但同時又處在當代儒家哲學登場的探索過程中。中外哲學史表明，處於探索過程中的理論，才是有活力的。

（作者單位：華東師範大學哲學系）