

新
原
仁

送
来
著

仁学本体论

陈 来 著





仁学本体论

陈 来 著



Copyright © 2014 by SDX Joint Publishing Company.
All Rights Reserved.

本作品著作权由生活·读书·新知三联书店所有。
未经许可，不得翻印。

图书在版编目 (CIP) 数据

仁学本体论 / 陈来著. — 北京: 生活·读书·新知三联书店,
2014.6

ISBN 978-7-108-04997-1

I. ①仁… II. ①陈… III. ①仁-本体论-研究 IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 073370 号

题签 饶宗颐

责任编辑 舒 炜

装帧设计 蔡立国

责任印制 卢 岳

出版发行 生活·读书·新知 三联书店

(北京市东城区美术馆东街 22 号 100010)

网 址 www.sdxjpc.com

经 销 新华书店

印 刷 北京市松源印刷有限公司

版 次 2014 年 6 月北京第 1 版

2014 年 6 月北京第 1 次印刷

开 本 880 毫米 × 1230 毫米 1/32 印张 15.875

字 数 298 千字

印 数 0.001—7.000 册

定 价 52.00 元

(印装查询: 01064002715; 邮购查询: 01084010542)

目次

绪言	1
明体第一	29
原仁上第二	101
原仁下第三	131
仁体第四	169
道体第五	201
天心第六	227
万物一体第七	259
生物之心第八	303
生气流行第九	329
心本实体第十	359
情感本体十一	389
仁统四德十二	421
后记	501

绪 言

本书之宗旨，是欲将儒家的仁论演为一仁学的本体论，或仁学的宇宙论。在此意义上，本书的目的亦可谓将古往今来之儒家仁说发展为一新仁学的哲学体系。此新仁学哲学之要义在“仁体”之肯定与发扬，从而成为一仁学本体论，或仁体论哲学。

一

近人常以西哲康德的问题为根本问题，即：

我能知道什么

我应做什么

我能期望什么

人是什么

前三个问题分别对应于康德的三项批判，即纯粹理性批判，实

践理性批判，判断力批判。而最后的问题“人是什么”，康德并未以专书来阐发之。^[1]

人是什么，这个问题究竟应当如何做哲学的了解和回应？有些哲学家对这个问题的探讨是企图从生命进化论，或从人类的历史形成与实践来回答。在现代中国哲学中，如梁漱溟大量运用生物学和心理学，如李泽厚特别注重劳动实践和使用工具对人类形成的意义。这些作法应当说还是在科学的典范下展开的，或是自然科学或是社会科学，而并不是真正哲学的视角和方法。所以梁漱溟讲了那么多的从动物到人类心理史的发展，把理性（梁漱溟所说的理性有特别意义，与一般所说的理性不同）说成是不期然而出现的，使理性成为“后天”的东西，在哲学是已经落在第二着，与其根本思想不一致。最后他仍不得不穿越心理史，提出“宇宙生命”，来作为理性的本体和根据。可见，就本体论的建构而言，从科学到哲学是不易行得通的。李泽厚亦然，他主张工具本体的人类学本体，仍然是历史唯物论的路线，也是典型的科学唯物论思维，在这个意义上，心理本体根本不能作为本体。尽管他用双本体来讲，但实际上终极的本体只能是一个，还是要归结到历史实践的本体，心理本体必落在第二着。

这样来看，20世纪中国哲学本体论中，还是熊十力的宇

[1] 康德在《纯粹理性批判》中提出前三个问题，后在《逻辑学讲义》补充了第四个问题。

宙本体论较为成功，特别是其后期本体论简易直截，体大思精，实堪为典范。不过，如果站在儒家哲学的立场来看，熊十力的体用论与佛教牵涉过多，这固然由于他的个人心路经历使然，对于说服他自己可能是必要的，但大部篇章用来解说佛教名相及与空有二宗相辩，对现代儒学却不具有普遍性。另一方面，熊十力仍受到近代西方哲学“精神—物质”二元分析及唯物—唯心二元分析的影响，其《新唯识论》把心说为宇宙本体，虽然是继承了宋明时代的心学一派，但心学终归不能全部代表儒学和中国哲学的主流。何况，现代哲学对主体性早已提出许多反省和批评，主体和主体性的观念遭遇了严重的挑战。

中国晚近的哲学领域，颇受到海德格尔哲学的一些影响。海德格尔哲学号称最晦涩的哲学，却在现代中国哲学界（这里说的中国哲学界是广义的）大行其道，引起最多关注。当代中国研究海德格尔的论著超过所有 20 世纪其他的西方哲学家的研究论著，《存在与时间》成了哲学系学生必读的硬书。然而 Being 本来是西方语言和西方哲学特有的问题，而今天中国的中西马哲学若都要事事从存在 Being 开始，这是根本不合理的。Being 作为系动词应译为是，此种系动词的用法是汉语中本来所没有的。^[2]把是系动词带来的西方特殊问题当做哲学最基本

[2] 有关 Being 翻译的讨论，可参看宋继杰主编：《BEING 与西方哲学传统》，河北大学出版社，2002 年。

的问题，这至少对中国哲学来说，是迷失了方向。

因此，对照康德的第四问题“人是什么”，我们从儒家哲学的立场，要提出的是“仁是什么”，或者“什么是仁”。因为恰恰在中国哲学中，人与仁互为定义，“仁者人也”，亦可说“人者仁也”。要回答人是什么，人之所以为人者是什么，在儒家的立场是必然要以“仁”为基础来回答和阐明。

一个哲学是要提出一种世界观，一个哲学体系并不是要提出一套由经验加以论证确定的科学式的体系，哲学与科学不同，其功能和要义是提出对世界的了解，每一种了解可构成一个系统，哲学史就是这些不同的了解的系统互相作用的历史。

维特根斯坦反对传统哲学追求基础性实体的努力，海德格尔反对西方传统哲学逻各斯中心主义，拒斥形而上学已成为当代哲学的主流。而对世界整体的把握，或对世界作整体的把握，即是所谓形而上学思考的需要；当代中国哲学越来越重视价值观问题研究，而价值观的确立也需要形而上学的基础。所以重要的不是抽象地反形而上学，而是把形而上学与人的价值、人的实践、具体的生活世界联系起来对其存在和意义作整体上的说明。

二

在对哲学传统的态度上有两种哲学家，一种是注重综合、总结、发展哲学史的观念传统，使得哲学史的发展在其总结中

得到积累和传承，得到综合的发展。所谓综合的发展就是既有对以往哲学史论述、观念、讨论的综合吸收，又在综合的同时有所发展。当然，综合本身也是一种发展，如哲学史上的集大成者，而这里所说的发展则在综合基础对以往讨论的推进、深入、乃至出新。这个形态的代表可以朱熹、阿奎那、黑格尔为代表。另一种是对哲学传统提出根本的挑战，以期在哲学史上引起转变，它与哲学史传统对立，把过往的哲学讨论看作是过时的。这种态度不仅不能辩证地扬弃以往的哲学发展，而是必然引起思想上的放纵。这个形态可以李贽、尼采、海德格尔为代表。应当说，在中国哲学史上，后者罕见，前者为主，这不仅是中国哲学注重连续、传承的特点所造成的，尼采、海德格尔的哲学也和从近代到现代的历史、社会、文化、科学的巨变有关。

近代科学革命深刻影响了近代哲学的发展，伽利略、牛顿对自然规律的探求，以数学真理探求自然现象的关系，万有引力成为宇宙的普遍法则，这一切颠覆了古代到中世纪的宇宙观，形成了一种崭新的世界观。近代西方哲学正是在这样的基础上形成的。于是，人们不再关心事物的总体和本质，更关心现象可观察的特质，“古代和中世纪的人们把宇宙看成是活生生的有机体，而现在，宇宙成了一架按力学规律运转的大机器”。^[3]人与世界相分离、相对立，人对自然界越来越疏离，人

[3] 张汝伦《海德格尔与现代哲学》，复旦大学出版社，1995年，2页。

与世界之间，人与自然之间，有了一道不可逾越的鸿沟。

这样的世界观符合近代科学的发展，也推动了科学革命的进程。不过，近代的世界观所依赖的科学是不断发展的，近代哲学的主题和基本观念也不断被挑战、被批评。而无论近代哲学也好，还是现代哲学也好，它们虽然都各有所见，但在哲学上却不一定代表了永恒的真理，也不能说就可以全部取代古典的世界观。中国古典哲学作为传统世界观的一支虽然为近代以来的哲学成见所贬损，但是其中未必没有包含远见与真理。如近代哲学的本体论以近代世界观所主张的心物二元论或主体客体二元论为基本特征，而古代本体论中没有这种二元的分离，没有统一世界变为二元的分裂。当然，近代哲学中也有看到这一偏差的人，如黑格尔便试图用绝对精神的自我运动来解释世界的统一，这与古典哲学重视绝对实体的自我显现是一致的。但黑格尔讲“实体即是主体”，依然把主体概念作为绝对化实在。而古典哲学的基本世界观是天人合一，即把自然和人在一个大的存在关联中来观看，如在儒家的世界观看来，“仁”即存在的关联，亦即关联的存在。

近代科学的宇宙观的三个基本假定基本质料、因果条件、最终动因，已经被现代科学所否定，代之出现的是作为过程之流的宇宙的变动不居的场景，正如卡普拉指出的“宇宙因此被经验为一个能动的不可分别的整体”，这正是要回到全体存在者构成的生成与绵延的全体，这个存在总体应成为形上学的真正对象。

三

百年来中国哲学的世界观是今天中国哲学建构的直接基础，今天的哲学建构不能忽视百年来中国哲学的创制，而应当在此基础上加以总结发展。回顾以往，应当说新心学和新理学共同构建了20世纪百年中国哲学的主流，也是现代儒家哲学的主流。现代中国哲学当然是对近代以来西方文化和西方哲学输入的反应，但因为科学不是中国现代哲学要面对的问题，仿照科学的演绎也不是中国哲学的传统，因此，“传统”似乎成了现代中国哲学的基本问题意识。熊十力的新唯识论“把心说为宇宙本体”，以“翕辟成变”铺陈出宇宙论，尽管其形式是在与佛教世界观的论辩中展开，但仍然注重建立一种传统心学的新形态宇宙论，以与修养的心学对接起来，或为后者提供一新的哲学基础。因此，对新心学来说，尽心见体的修养实践仍是第一位要肯定的轴心，其他的哲学建构是在新的时代对这一古典轴心的新的论证，如熊十力以宇宙论来论证，梁漱溟以心理学来论证。熊十力的论证合乎近代西方哲学实体论的方式，建构缜密，称得上是富有意义的。而梁漱溟企图以心理史的回溯来论证仁心的根源，虽然与熊十力以宇宙实体论证仁心根源似乎同趣，但梁漱溟的理论依赖的是科学的心理学和心理史，不能不更多依赖于科学，而不必是真正的哲学。而且熊、梁的哲学都归于心体或以心为本，这与西方近代哲学的心物二元论相应，还没有回到人与

世界的整体。冯友兰先受新实在论影响，为太极与理的先在性作了现代论证，但他后来受了维也纳派的批评所影响，以虚灵、不肯定为形而上学的特征，否认实体，价值也就不能获得最高的肯定。虽然《新事论》、《新世训》、《新原人》肯定了传统文化与传统价值以及传统境界，但此境界在形上学的空灵中不能从根本建立其基础。换言之，这一形上学形态更近于道家而不是儒家了。冯友兰的大全说虽然有意义，并不能对儒家人生价值作最高肯定，而容易仅仅成为一种神秘主义的境界，此境界固然极高明，但在价值本体的方面似无可为。熊十力针对佛教最后归于虚寂主义而加以批评，但不能正面确定儒家仁体的宇宙论使之成为儒家价值的支撑。梁漱溟放弃宇宙论，批评熊十力用宇宙论讲儒家学问，但其最后不得不诉诸于宇宙生命，显示出他在理论上的内在缺陷，也显示出宇宙论对于新儒家哲学的必要性。马一浮完全以传统的理气论、心性论为哲学主题，虽然他运用“全体全用”的模式予以阐明，但并不能建成全体全用的宇宙论或形上学，仍然只是走向摄用归体的心宗一路。

应当说，熊十力、梁漱溟、冯友兰、马一浮四人之中，熊十力的哲学本体论最具开发前景。熊的哲学可分为前期后期，它从早年的摄用归体转变到晚年的摄体归用，从早年的以心为宇宙本体，到晚年以本体非心非物，提示了一个新的儒家哲学方向的可能，从本书的立场来看，这个方向的最好归趋，即建立一个仁体的本体论，而非唯心的本体论。

四

事实上，现代西方哲学中海德格尔的发展也有若干值得注意的倾向。如海德格尔强调现象学是自己显示自己，从自身中显示自己，让自己从自身中被看见，^[4]这些在一定程度上都可以看做与熊十力晚年“体用不二”说类似的一种摄体归用的哲学展示。熊十力哲学的实体显然既不是一切存在的共名，即一般的存在，也不是最高的存在，即全体存在的终极基础。海德格尔认为，“存在的意义作为真理是一个揭示的过程，它的发生是历史的，当然不是我们通常意义的历史，当存在的意义让一个存在确定的含义成为某一个时代的标准含义时，它就无根据地排斥了一切其他含义，甚至它本身作为多种可能的其他含义的根据。在这个意义上，存在在实现它的同时又隐藏了它自己。”^[5]仁体在历史的显现也是如此，仁体的揭示更强调肯定的方面，即使仁体自身和仁体显现被看见，成为原初的照明，整个历史的过程就是一个澄明的过程，仁体也同时是一澄明的过程。而隐蔽表达了显现的限制，这正是历史，而个体达到的仁者之境不是或不必仅仅是因为“见体”，而是仁体在个体之身的澄明。个体身心达到与仁同在同显的澄明，但仁体的显现主要不是依靠语言，而是修身。

[4] 张汝伦《海德格尔与现代哲学》，复旦大学出版社，1995年，50页。

[5] 同上，69页。

传统宇宙论总是要以各种方式追求一个存在物作为最高本原和基础，由此化生万物，而仁体论不把仁体与万物看成母子关系，因此不是本体去生成，而是本体显现大用。与海德格尔不同，我们认为仁体仍然是实体论的，但亦是作为一切可能性的条件、根据与基础，这是中国哲学的传统，中国哲学本来没有西方式的神学思维，强调的是天人合一，人与世界统一。

怀特海认为，西方近代以来，都是把现象和本体分成两截，他起了个名词：“bifurcation of nature（自然的两分）”，把整个自然分成两片：一片是真的，一片是假的；一片是实在的，一片是虚妄的。他认为这种分法是根本错误的。怀特海反对自然的二分，他说我就是讲整个自然，自然不应该分成两片。中国自古以来，许多大哲学家都是不讲本体与现象对立的，认为本体与现象是统一的，又有区别，又有统一。中国哲学认为，本体是实在的，现象也是实在的，并没有虚实区别。^[6]

列维纳斯主张把哲学看作是“爱的智慧”而非传统希腊语中的“智慧之爱”。成中英也指出，中国哲人的出发点在以人的自觉为中心来建立与世界的关系，所以应该反过来说，是爱的智慧之学。智慧之爱之学是希腊哲学，爱的智慧之学是中国哲学。爱的智慧就是怎么关切他人、怎么建立关系、怎么实现自

[6] 参看张岱年先生在北京大学举办的“比较哲学”系列讲座上的演讲录，收录于谢龙编《中西哲学与文化比较新论——北京大学名教授演讲录》，人民出版社，1995年。

己、怎么与人为善、怎么与民同乐，这是中国哲学考虑的问题，这就是深度的、广度的爱，叫仁爱，是人自己的方式，也是人存在的方式。^[7]只是，我们认为，爱的智慧不一定是整个中国哲学的基调，但仁爱的智慧的确是儒家的核心。

苏格拉底说哲学是 love of wisdom，即智之爱，我们也可以说儒家的哲学是爱之智，即 wisdom of love，儒家的哲学就是对这种仁爱的生命价值的体验与追求，以及完成这种生命价值的体验与追求，是对仁爱的方向与目标的慎重选择与深入承诺。^[8]

“爱智慧”与“爱的智慧”不同，西方哲学是爱智慧，中国儒学是爱的智慧。爱的智慧就是仁学，就是仁学本体论，没有仁学本体论，即使有仁爱，也还不是爱的智慧，不是仁的哲学。

五

关于本体与形上学。

本书既名之为仁学本体论，不得不对“本体论”有所说明。

中文“本体”一词中，本指本根、本来，体指实体、状态、体段等。中国哲学中“本体”一词的连用，一般认为始于汉代。^[9]

[7] 成中英、杨庆中：《从中西会通到本体诠释》，中国人民大学出版社，2013年，342页。

[8] 参看同上书，3页。

[9] 见强昱：《本体考原》，载《中国哲学与易学》，北京大学出版社，2004年，284页。

京房的《京氏易传解读》中说“乾分三阳为长、中、少，至艮为少男，本体属阳，阳极则至，反生阴象”。中国佛教发展了本体观念，特别重视体用说。其实，后来程颐提出“体用一源，显微无间”，与京房类似，也是就易之卦象卦理而言。可见历来对《周易》的解说与中国哲学的本体论大有关系。当然，本体的连用始自汉代，但中国哲学的本体意识和本体论思维则产生于先秦，如《老子》一书所体现的，张岱年先生早就指出过这一点。

西方哲学本体论的特点，从柏拉图到黑格尔，都是分别两个世界，一个是可感知的世界，一个是超感知的世界，以后者为真实的世界。中国哲学则无此种把两个世界割裂的思维。

吾人仁体说之本体的设定，乃在设立世界存在、关联、生生与运动的根源，此根源不是宇宙发生之义，故本体非第一推动者。而是宇宙时时有、永不枯竭的内在根源。此本体与世界非一非二，即体即用，本体自身是生生不止的，现象大用亦是生生不息的。此即体即用之义熊十力晚年的《体用论》阐之最明。

中文中“本”的原义是根，“体”字有从骨者，有从肉者，指整个身体。从西方哲学的本体论历史来看，本体论的一个特点是以关于实体的讨论为重点。从中国哲学来说，中国古代哲学所讨论的实体、本体、道体，都涵有或涉及本体论的问题，尤其是道体。作为最高实体、终极实体，道体的讨论和西方哲学的实体讨论是一致的。

学者早就指出，中国哲学自己的本体论不同于西方哲学的

存有论，中国哲学所说的本体亦不同于西方哲学所说的 ontology 里面的 onto。在西方哲学中一开始就要求一个超越性存在的，追求不变的实在，存在的原型，逐步成为所谓主观性、真理性、对象性、超越性的东西。而中国哲学的本体也是真实存在，但不是外在化、对象化、静止的脱离现实，而是一个整体的存在，动态的存在，过程的全体，是人对生命体验中建立的真实。西方把现象化约为某些规则或元素，中国是整体，是包含一切的整体。西方要假设一永久性的抽象概念，不同是本质的存在，这不是中国哲学所说的本体。中国的本体是生生不已、有生命性的。故中国的本体不是永久 being 的 ontology，中国的本体即指最根本最真实的存在、最后的存在。^[10]中国哲学言天必及人，通天之际，是中国哲学本体论的讲法。

中国没有 onto 即 being，故中国没有 ontology，但中国哲学自身有本体、实体的讨论，故有自己的本体论。所谓形上学，按沃尔夫的规定，本来包含 ontology 和宇宙论，不单指 ontology。^[11]故中国的宇宙论、本体论、道体论、实体论都可称为形上学。古代中国哲学讲的有、万有不是 being，而是存有，故在中国哲学中亦可有存有论，与 Being 的存在论不同。本书所用的“本体论”与沃尔夫的“形上学”意义相当，但因本书

[10] 参看成中英、杨庆中：《从中西会通到本体诠释》，中国人民大学出版社，2013年，245-248页。

[11] 可参看黑格尔的《哲学史讲演录》第4卷，商务印书馆，1978年，189页。