

中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源集刊

人文论丛

2015年

第2辑 (总第24卷)

教育部人文社会科学重点研究基地
武汉大学中国传统文化研究中心 主办



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社



中文社会科学引文索引（CSSCI）来源集刊

人文论丛

2015年

第2辑（总第24卷）

冯天瑜 主编

教育部人文社会科学重点研究基地
武汉大学中国传统文化研究中心 主办



WUHAN UNIVERSITY PRESS

武汉大学出版社



图书在版编目(CIP)数据

人文论丛. 2015 年. 第 2 辑: 总第 24 卷/教育部人文社会科学重点研究基地, 武汉大学中国传统文化研究中心主办. —武汉: 武汉大学出版社, 2015. 12

ISBN 978-7-307-17258-6

I. 人… II. ①教… ②武… III. 社会科学—2015—丛刊 IV. C55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 281235 号

责任编辑: 李 程 责任校对: 李孟潇 版式设计: 马 佳

出版发行: 武汉大学出版社 (430072 武昌 珞珈山)

(电子邮件: cbs22@whu.edu.cn 网址: www.wdp.com.cn)

印刷: 武汉中远印务有限公司

开本: 787×1092 1/16 印张: 19 字数: 461 千字 插页: 2

版次: 2015 年 12 月第 1 版 2015 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-307-17258-6 定价: 68.00 元

版权所有, 不得翻印; 凡购买我社的图书, 如有质量问题, 请与当地图书销售部门联系调换。

《人文论丛》2015年第2辑（总第24卷）

学术顾问（以姓氏笔画为序）

卜松山 瓦格纳 艾 兰 池田知久

刘纲纪 朱 雷 李学勤 杜维明

宗福邦 饶宗颐 章开沅 谢和耐

裘锡圭

编委会成员（以姓氏笔画为序）

冯天瑜 刘礼堂 李维武 陈文新

陈 伟 陈 锋 吴根友 沈壮海

张建民 杨 华 杨逢彬 罗国祥

尚永亮 郭齐勇

主 编 冯天瑜

副主编 郭齐勇 陈 锋 陈文新 杨 华

本卷执行主编 郭齐勇

本卷执行编辑 王林伟

目 录

人文探寻

- 中国哲学精神与特点及其对现代性的批判与调适 郭齐勇 王晨光 (3)
- 《尚书》的性情思想研究 欧阳祯人 (14)
- 中国传统家训养生思想初探 潘晓明 (22)
- 从季康子形象看早期儒家文献的形成
——出土简帛与传世文献的对比考察 马志亮 (28)

哲学思想：传统与现代

- 老子论“德”的内在意蕴及其现代阐释 张华勇 (47)
- 孟子义利观及其社会经济伦理诠释 张宏海 (57)
- 王夫之礼学思想与忠孝观 陈冠伟 (68)
- 道·学·政——张君勱比较哲学的三个方向 肖 雄 (79)
- 论唐君毅的意义世界 邵 明 (87)

古史新探

- 由中外“胁生”神话的演变看人类社会的进步 陈 娴 程涛平 (101)
- 流动中的病方：战国秦汉时期病方的流传与命名 杨 勇 (112)
- 宋代杨岐派禅师丛林管理思想初探
——以《禅林宝训》的记载为中心 孙劲松 (121)
- 明崇祯经筵日讲初探 谢贵安 (137)

明代科举与文学

- 明代会元别集所见“馆阁写作”研究 周 勇 (149)
- 明代殿试策与明代的社会问题及决策导向 彭 娟 (157)
- 明代科场案与明代作家的文学生涯
——以唐寅、王衡为例 白金杰 (174)

论汤显祖的制艺	王小岩 (185)
---------------	-----------

明清经济与社会

明代广东瑶区的动乱与官府对瑶区的治理研究

——以肇庆府为中心	黎俊明 (203)
-----------------	-----------

明代金花银研究中的三点问题

——基于对传统定义的思考	李 园 (216)
--------------------	-----------

区域生态与水利开发：明清鄱阳湖流域水利社会的类型

.....	廖艳彬 袁 坤 (228)
-------	---------------

晚清湘鄂两省东部交界山区的漕弊与整漕

.....	洪 均 (237)
-------	-----------

日本《官报》对张之洞报道之概略

.....	陶祺湛 (248)
-------	-----------

四库学研究

《天岳山馆文钞》与《四库提要》

——兼论《四库提要》的传承研究	司马朝军 曾志平 (259)
-----------------------	----------------

戴震与四库学

.....	徐道彬 (270)
-------	-----------

论《四库全书总目》对顾炎武学术史地位的建构

.....	王献松 (279)
-------	-----------

学术评论

《阳明学研究》创刊号述评

.....	刘乐恒 (295)
-------	-----------

人文探寻

中国哲学精神与特点及其对现代性的批判与调适^{*}

□ 郭齐勇 王晨光

笔者拟探讨“中国哲学精神”的问题。然而，“中国哲学”非常复杂，从流派来看有诸子百家、儒释道、宋明理学等，从典籍来说有经史子集与地方文献等，还有不同时空的中华各民族的哲学思潮与思想家，以及口耳相传的思想内容。

任何概括都有危险性，不免挂一漏万，以偏概全。尽管如此，人们还是要概括、提炼。冒着可能陷入化约主义偏失的危险，我们还是试图从儒、释、道家的哲学中抽绎出反映“中国哲学精神与特点”的若干内涵，尽管儒释道诸家及其所属诸流派之间的主张不尽相同，但它们仍有一些共同的思想倾向。

一、中国哲学精神与特点

笔者把中国哲学精神与特点概括为以下六点：自然生机、普遍和谐、德性修养、秩序建构、具体理性、知行合一，以下分别展开论述。

（一）存有连续与生机自然

所谓“存有的连续”，即把无生物、植物、动物、人类和灵魂统统视为在宇宙巨流中息息相关乃至互相交融的连续整体，这种观点区别于将存有界割裂为神界、凡界的西方形而上学。受此影响，中国古代思想家始终聚焦于生命哲学本身，没有创世神话，不向外追求第一原因或最终本质等抽象答案，不向超越的、外在的上帝观念致思，故也不曾如西方哲学那样摇摆于唯物与唯心、主观与客观、凡俗与神圣之间。^①所谓“生机的自然主义”，指中国哲学认为“自然是一种不断活动的历程，各部分成为一种有生机的整体形

^{*} 本文为教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“现当代新儒学思潮研究”（项目号：13JJD720014）的成果之一，又为中央高校基本科研业务费专项资金资助重点项目（项目号：2015113010201）成果。

^① 参见杜维明：《试谈中国哲学中的三个基调》，《杜维明文集》第5卷，武汉出版社2002年版，第4页。

式,彼此动态地关联在一起……此种活动的历程是阴与阳的相互变动,在时间的历程中来实现自己”。中国哲学并不强调主体和客体、物体和精神之间的分辨,而是一种自然的相应,互为依藉和补充,在互为依藉和补充以及自然的相应中,就成就和保存了生命与理解。^①

在西方,一元外在超越的上帝、纯粹精神是宇宙的创造者,如如不动的创造者与被它创造的生动活泼的世界被打成两橛。近代以来理性主义的兴起又使得道德转而凭靠“实证论的观点”或“恒久有益的功利主义思考”^②来形成新的正当性基础。而在中国传统中,自轴心突破后,中国的人性便具有超越性并与整个宇宙相照映。由于意识到自己处于“存有的全体”之中,因此便使人超越小我而进入“已达达人”的境界。^③以本体而言,中国哲学也并非孤立的自然本体,更没有凌驾在上的造物主,而是始终保持人与万物之间相互融通,唯借默识可于“万象而见其浑全,所以有天地万物一体的境界,而无以物累心之患,无向外追求之苦”^④。此外,中国哲学“气”的概念更昭示着变动不居,流转无息的宇宙规律,世间万物不是僵化与封闭的,而是在同周边他者流行融摄中积极创化、生生不息,这都是存有连续与生机自然的体现。

(二) 整体和谐与天人合一

中国哲学讲求天、人、物、我之间的感通,追求整体和谐、动态圆融的观念与智慧。肯定天道与性命之间的相融相通,突破人与外界的隔阂,致力于以中正平和的仁德同他者对话。正如汤一介所言:“普遍和谐”的观念是“天人合一”的基本命题和“体用同源”的思维模式的产物,包括了自然的和谐、人与自然的和谐、人与人的和谐,以及人自身内外身心的和谐,是儒、释、道三家共同的思想旨趣。^⑤“天人合一”体现了中国哲学精神中存有的连续和有机的整体。天是事物存在及其价值的根源,天道有化生万物之德。“大哉乾元,万物资始乃统天。云行雨施,品物流形。……乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”(《周易·乾·彖辞》)这正说明中国文化以天道贯人事的特点。“天”是万物的最终依据,“天”不是与地相对的“物质之天”,而是作为自然界整体意义的“自然之天”。此外,“天”还有着“道德义理之天”,乃至“宗教神性意义”的内涵。正是由于天所具有的多重含义,“天”便不只是指外在于人的自然界,而是有机的、连续性的、生生不息的能动的、与“人”相关联的不可分的存在。^⑥

中国人有着对天、天地精神的信仰及对天命的敬畏,并提升自己的境界以“与天地精神相往来”。无论是倡明“天地之塞吾其体,天地之帅吾其性”(《西铭》),还是反向

① 成中英:《中国哲学的四个特性》,《成中英文集》第1卷,湖北人民出版社2006年版,第18~19页。

② 特洛尔奇:《现代精神的本质》,《基督教理论与现代》,刘小枫编,朱雁冰等译,华夏出版社2004年版,第62页。

③ 参考余英时:《论天人之际:中国古代思想起源试探》,中华书局2014年版,第35~41页。

④ 熊十力:《答马格里尼》,《熊十力全集》第4卷,湖北教育出版社2001年版,第199页。

⑤ 参见汤一介:《中国哲学中和谐观念的意义》,《新轴心时代与中国文化的建构》,江西人民出版社2007年版,第91页。

⑥ 汤一介:《论“天人合一”》,《汤一介集》第5卷,中国人民大学出版社2014年版,第58页。

论之曰：“天者，吾性中之象；地者，吾性中之形”（《己易》）都是要把内在的精神与宇宙相契合，赋予个体一种贯通天地的存在感。儒家立己立人、成己成物、博施济众、仁民爱物之仁心，道家万物与我一、天籁齐物之宽容，佛家普度众生、悲悯天下之情怀，都是这种精神的结晶。由此，儒家并不把自然界视为“异在”的存在，视为人之外的对立面，中国文化精神蕴含人与万物一体同源的体悟，天人之间互相融摄，不仅个体对万物持有深切的仁爱、关怀，更将整个天地万物都看作是自己的生命紧紧相连的。

（三）德性修养与内在超越

中国文化特别凸显在道德文明层面，并且用道德取代了宗教的功能。儒、释、道、宋明理学四大思想资源与思想传统，最根本处是做人，是强调人的德性修养。这四大思想传统及其内部各流派在根本的目的上并无大的差别，他们彼此的分歧或纷争，主要是修身功夫入路问题。儒家的“极高明而道中庸”，佛教的“平常心即道心”都表明了现实与理想的统一。人人皆可为尧舜，人人皆具佛性，是儒家与佛教的最高信仰。实际上，儒、道、佛与宋明理学都是要追求一种理想的高尚的社会，因此其共同点都在培育理想的人格境界，以出世的精神干入世的事业。这四大思想传统的道德精神并非只停留在社会精英层，相反通过教化，通过民间社会、宗教与文化的各种方式，如蒙学、家训、家礼、戏文、乡约、行规等，把以“仁爱”为中心的五常、四维、八德等价值渗透到老百姓的日用常行之中，成为他们日常生活的伦理。而这些伦理是具体的、有生命的，甚至其中每一个赞扬与责备都包含很高的智慧。^①

内在超越的精神是中国传统哲学在面对超越性与内在性问题时展现出来的共同精神。儒家的天道性命之学、为己之学，是“以道德理想的提升而达到超越自我和世俗的限制，以实现其超凡入圣的天人合一境界”；道家的道德论和逍遥思想，“以其精神的净化而达到超越自我与世俗的限制，以实现其绝对自由的精神境界”；中国禅宗的明心见性、转识成智、见性成佛等中心思想，强调“人成佛达到超越的境界完全在其本心的作用”。^②儒、释、道三家都呈现出内在的超越性。内圣外王之道，同样为中国传统哲学中儒、道、释（禅宗）所共有，以此作为达到理想社会的根本办法。晚近以来，新儒家更提倡反求本心的学术以解决时代危机，如熊十力援引如来藏与阿赖耶识染净对立的说法，便是要力证个体伦理责任以图“振起衰疲之族类”^③。论及“天人不二”，更指出“国际经济问题合理解决，人类究有向上而发扬灵性生活之要求”。这正是要在现代危机中力图凸显个体生命与心灵德用的能力，从而倡明“本心炯然内证”^④的道德自决性。牟宗三继之提出“智的直觉”、“逆觉体证”也是本于阳明的“天理自然明觉发见”^⑤来彰显“内在于本心

① 参见黄勇：《美德伦理学与道德责任：儒家论道德赞扬与责备》，《儒家思想与当代中国文化建设》，人民出版社2013年版，第370~384页。

② 汤一介：《论老庄哲学中的内在性与超越性》，《儒释道与内在超越问题》，江西人民出版社1991年版，第13页。

③ 熊十力：《新唯识论》（壬辰删定本）赘语和删定记，《体用论》，中华书局1994年版，第4、10页。

④ 熊十力：《新唯识论》（语体文本），中华书局1985年版，第252页。

⑤ 王阳明：《传习录》卷2《答聂文蔚》，《王阳明全集》，上海古籍出版社2011年版，第95页。

之真诚恻坦”^①。在他看来，正因智的直觉为本心明觉所呈现的直觉，所以感通周流而遍润一切，自然也会“自悦自觉其所不容己的自立之法则”^②。所谓“逆觉体证”便是“本心仁体之明觉活动”自知自证自己的体现。由此，儒家连带宇宙生化的内在道德哲学转而可证成主体创生的可能性，至于道德法则的建立亦不需外铄而可视为“沛然莫之能御”的个体良知朗现。正如杜维明所言：“儒家的宗教性就是要在在这个所谓凡俗的世界里面体现其神圣性，把它的限制转化成个人乃至群体超升的助源，把 conditionality 变成 resource。”^③可见，内在超越落实下来就是要高扬仁心本体刚健、创生的特质，就是要澄清个体不应被人们创造出来的物质世界和人文建制所异化、所遮蔽，以致忘却、沦丧了人之所以为人的根蒂。

（四）秩序建构与正义诉求

中国哲学中不仅有理想胜境，而且有系统的现实社会治理的智慧与制度。长期以来，中国社会秩序的建构，靠的是“礼治”。“礼治”区别于“人治”、“法治”。“德治”是“礼治”的核心，但“礼治”的范围比“德治”更广。《礼记·乐记》载：“是故先王之制礼乐，人为之节。衰麻哭泣，所以节丧纪也。钟鼓干戚，所以和安乐也。昏姻冠笄，所以别男女也。射乡食飧，所以正交接也。礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之，礼乐刑政四达而不悖，则王道备矣！”可见“礼”是带有宗教性、道德性的生活规范。古代村社组织由选举产生的三老、嗇夫管理公共事务，而庠、序、校等则为民众议政、集会与活动提供场所，在一定意义上就是社会自治、地方自治的。无论是范仲淹首创的“义庄”、蓝田吕大钧定乡约、朱熹增损乡约乃至王阳明南赣立约，都是将儒家教化化为切身躬行的条目，由此完成社会的重建，最终达到以“礼”化“俗”的功能。在“礼”所形成的秩序中，不仅“疲癃、残疾、惻独、鰥寡”这类弱势群体得以救济，而且贵者能够“守其业，保禄位”，地位卑贱之人也能“尊其贵，畏其威刑也”（《左传正义·昭二十九年》）。各在其位，各尽所能，因此荀子赞誉“礼”为“道德之极”、“治辨之极”、“人道之极”。

礼包含着法，礼既是道德规范，又是法律制度。儒家主张“明德慎罚”、“德主刑辅”、“一断于法”、“赏当其功，刑当其罪”、“执法必信，司法必平”等公平原则。荀子说：“故刑当罪则威，不当罪则侮；爵当贤则贵，不当贤则贱。古者刑不过罪，爵不逾德。”（《荀子·君子》）同时，荀子又主张不以私情害法，指出：“怒不过夺，喜不过予，是法胜私也。”（《荀子·修身》）他强调“严令繁刑不足以为威”（《荀子·议兵》），“刑弥繁而邪不胜”（《荀子·宥坐》）。他主张“明刑弼教”，不滥用刑，“杀一人刑二人而天下治”（《荀子·议兵》），重视德教。儒家总体上肯定德本刑用，省刑慎罚，反对不教而诛。因此，在“礼”所形成的秩序空间中蕴含着“反求诸己”的道德意识，其不去刻意以外在的条文来维护社会秩序，而是将个体安顿在自发形成的地域共同体中，由此，司法得以兼顾伦理与公正，最终目的就在于实现融洽和睦的人际关系。

① 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，吉林出版集团有限责任公司2010年版，第139页。

② 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，台湾联经出版事业有限公司2003年版，第252页。

③ 杜维明：《东亚价值与多元现代性》，中国社会科学出版社2001年版，第40页。

（五）具体理性与象数思维

中国的理性是具体的理性。《论语》中孔子就是对某个具体的人物、具体的情况作出评判，这一点就与我们现代的学术讨论习惯大不相同。^① 西方理性主义的主要特征是人有抽象和演绎的理性能力。中国哲学家承认人是理性的，人可自然地知道“实在”或“道”。“实在”和“道”不是逻辑界说的抽象术语，而是普遍和具体地展现于事事物物中的合理秩序，可以透过直接的经验 and 广泛的经验层面来了解。中国哲学所展示的具体理性，无论是在认识实践的层面，还是在伦理政治甚至本体论的层面，始终不与经验相离。^② 相对于西方用理性思辨的方式来考察、探究形上学的对象，中国哲学则致力于在人事上推求治乱循环大道，“他人及天地万物即在人之实践追问中构成意义，成为人实践追问所处的意义世界，中国哲学则名之曰人生境界。然而，如此还不足以让人充分彻悟存在，盖最终要安顿人的有限性，人必须将其意义世界再往上一提而成对超越之体证及诚信”^③。正是由于中国哲学所具有的实践性特点，使其得以超越“概念王国”。然而这并非说中国哲学不存在逻辑与概念。相反，中国哲学的“道”、“仁”等一系列的概念、范畴，需要在自身的系统中加以理解。历代学者在不同的境遇中反复诠释这些哲学概念，在修养与思辨中不断推演与验证中国哲学的各种命题，并将道德的、美学的、生态学的涵义赋予本体论、宇宙论体系之中，实际上是以整全的身心性命来完成哲学验证。

中国哲学又具有象数的思维方法。如《周易》原为治历与掌卜之官通天文、察物变所作，尽管万物变动不居，古人却将其归简为数理。而《易》之辞，又能推阐其义，并开显为“尊生、彰有、健动、率性”^④ 不同的天人价值，这即是中国哲学“推天道以明人事”^⑤ 的智慧。因此，借助象数，古人得以向后人昭示“吉凶悔吝、进退存亡”的道理。既取象比类，又触类旁通；阴阳平衡，刚柔调和；注重生命节律，肯定周期、序列、整体综合与统筹，而“《易》之大用，在乎教人立身处事之道”^⑥，抽象思维始终紧密地联系于人事，所谓“图象为无言之史，谱牒为无文之书，相辅而行，虽欲阙一而不可者也”^⑦。这种象数思维既抽离出至简至约的宇宙运行法则，又“开物成务，冒天下之道”。它不只提供一种思维形式，同时诱导思维内容，它是思维内容同思维形式紧密结合的一种奇特的思维方式^⑧，更与中国哲学所蕴含的经世致用智慧密不可分。

① Shun Kwong-loi (信广来): *Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections*, *Journal of Chinese Philosophy*, 2009 (36), p. 456.

② 成中英:《中国哲学的四个特性》，《成中英文集》第1卷，湖北人民出版社2006年版，第16~18页。

③ 郑宗义:《从实践的形上学到多元宗教观——“天人合一”的现代重释》，《天人之际与人禽之辨》，新亚学术集刊第17期，2001年，第65页。

④ 熊十力:《读经要义》，中国人民大学出版社2009年版，第225~253页。

⑤ 永瑤等:《四库全书总目》卷1《易类叙》，中华书局1965年版，第1页。

⑥ 张舜徽:《四库提要叙讲疏》，台湾学生书局2002年版，第12页。

⑦ 章学诚著，叶瑛校注:《文史通义校注》，中华书局1985年版，第635页。

⑧ 唐明邦主编:《周易评注》，中华书局2009年版，第11页。

(六) 知行合一与经史并重

中国哲学经世致用的精神体现为“知行合一”，其不去刻意追逐理论层面的繁复建构，而是切实地关注知识与现实间的关系。这就要求学者不仅要“穷神知化”、“存心养性”，更要在冥契天道后勇于付诸行动。自宋儒将“民胞物与”揭示天下，中国的知识分子无不将个体修养与拯世济民贯通起来。知识不再是书斋中“鞶帨绉绣”式供学者钻研或谋取功利的器物，而是关系着改政移风与国计民生。在朱熹、王阳明和王夫之的知行统合观中，我们可以知道，中国哲学家的行为方式是理想与理性的统一，价值与事实的统一，理论理性与实践理性的统一。^①而在现代社会，传统知行观也不断发展，不仅德性涵养性的知识拓展为现代学术知识系统，行为也从单一维度的事功展现为各个领域的建设，学者在这一过程中保持着自觉、自愿、自由、自律，这是颇值得称道的。

经世致用的精神在知识论层面则呈现为经史并重的学术传统。经史传统为孔子开创，由于春秋末期官师治教分离，孔子遂援用鲁史制《春秋》，寓义于事。^②其深意正如苏洵所言：“是以因史修经，卒之论其效者，必曰乱臣贼子惧。由是知史与经，皆忧小人而作，其义一也。”在此之后，义理与史事得以互相彰显，所谓“经不得史无以证其褒贬，史不得经无以酌其轻重”^③。可以说，在中国的经史传统中，经典的价值并不表现为孤立的一套尊奉的“圣典”，而是在不同时代的撰述予以呈现，其原因就在于任何时代都将产生新的问题，而学者的使命就是结合具体处境来实践政治教化。因此，一旦经典脱离致用或拘泥于章句训解，便会有学者重提经史之学予以纾解。譬如章学诚所言：“夫道备于六经，义蕴之匿于前者，章句训诂足以发明之。事变之出于后者，六经不能言，故贵约六经之旨而随时撰述以究大道也。”^④这里的“随时撰述”便是他“六经皆史”一语的注解，可见，这绝不同于近代历史主义对经典价值的摧毁，相反，是要在时势变迁中以经典之体开出史学之用，是要打破学者对经典文本的滞守，要求学者重新关注民生日用彝伦等问题，这正是知行合一精神的开显。

实际上，经史传统并不止化解经典与致用脱离的危机，其本身更是一种“疏通知远，藏往知来”的学问体系。刘咸炘曾自叙“观事理必于史。此史是广义，非但指纪传编年，经亦在内”^⑤。在他看来，经史之学本身就是贯通的整全学说，其价值就在于“御变”。其实，无论是“御变”抑或史迁的“通古今之变”，都是在历史流变中推求经义与致用之

① Yong Huang (黄勇): Two Dilemmas of Virtue Ethics and How Zhu Xi's Neo-Confucian Avoids them, Journal of Philosophical Research, 2001 (36), pp. 247-281.

② 孔子所言“其义则丘窃取之矣”，又如“吾欲托之空言，不如载之行事之深切著明也”，均足以看出《春秋》开创的经史传统所蕴含的实践智慧与经世理念。此后无论是王阳明的“致吾心之良知于事事物物也”，抑或朱熹的“无时无处不致其戒谨恐惧之力”，还是章学诚明确提出的“知史学之本于春秋，知春秋将以经世”，均能看到这种义理（经）与致用（史）合一的精神。

③ 苏洵著，曾枣庄、金成礼笺注：《史论上》，《嘉佑集笺注》，上海古籍出版社1993年版，第229页。

④ 章学诚：《章学诚遗书》卷1《原道下》，文物出版社1985年版，第12页。

⑤ 刘咸炘：《认经论》，《推十书》甲辑《中书二》，上海科学技术文献出版社2009年版，第43页。

道,此即“深求其故,取证于心”^①。所以,在经史并重的学术传统中,经典并不体现为一套凝滞的玄理思辨,而存在于古往今来历史人物的行事之中。经典不是空言三代圣王,而是一种有裨于世道人心的致用资源。正如黄宗羲所提倡的“学必原本于经术,而后不为蹈虚,必证明于史籍,而后足以应务,元元本本,可据可依”。^②由此,古与今、知与行、经与史、经典与实务的紧张感得以消解,种种差异不过是“此心之万殊、道体之无尽,与真理展开的一个过程”^③。

总而言之,时空流转必然会产生古典与现实的离隙,然而在这种情况下,仅仅希望逃遁到经典之中来解决困境无疑是懈怠的表现。经史并重其实就是要求学者既遵循经典的价值,又能够知行合一,积极地在世间践行道义。正如章实斋告诫学生的:“不特志古之道不宜中辍,亦正以其心力营于世法”^④。因此,经史传统就是呼吁学者在庸常的世俗生活中秉持信念,与时偕行。在当今时代,中国哲学精神不仅不背离日用彝伦,更与现代社会文明共存的同时保持着补弊救偏的职能。“世运既变,治道斯移,则始于粗粝,终于精微。”^⑤我们相信古与今的磨合是一个长久的过程,唯有秉持和平中正的仁德精神与伟岸气象,最终才能调适上遂地健康发展。

二、中国哲学精神对现代性的批评与调适

(一) 中国哲学精神建构社群秩序的意义

近代以来,讨论中国现代转型往往倾向认为中国过重于私领域,亟待向公领域转型进而构建公民社会。如孙中山曾说中国一盘散沙,梁启超则参照福泽谕吉之说认为中国偏重私德缺少公德。此一偏之辞皆忽视了中国的公领域必然是从私领域完善后推扩所得。其实任公也说“公德者,私德之推也”、“蔑私德而谬托公德,则并所以推之具而不存也”^⑥。这正是《礼记·祭义》所言“立爱自亲始”,也是阳明所谓“冬至一阳生,必自一阳,而后渐至六阳”、“抽芽、发干、生枝叶”的譬喻。^⑦在中国文化精神中,“亲亲的人格成长和发展,有利于仁民的人格成长和发展;齐家能力的增长,也可以促进治国能力的增长。因此,修齐治平,亲亲仁民爱物正是生命的体证与实践,而非一种逻辑的推导”^⑧。这正表明儒家的人既是道德人格的主体,也是一种关系性的存在,更是在关系中培养与成就自我的。此正是“施于有政,是亦为政”的要义,传统政治并不以公民普遍参政为最高准

① 黄宗羲:《南雷诗文集》卷1《恽仲升文集序》,《黄宗羲全集》第10册,浙江古籍出版社2005年版,第4页。

② 全祖望:《鲒埼亭集外编》卷16《甬上证人书院记》,《全祖望集汇校集注》,上海古籍出版社2000年版,第1059页。

③ 萧蓬父:《黄宗羲的真理观片论》,《吹沙集》,巴蜀书社2007年版,第324页。

④ 章学诚:《章学诚遗书》卷29《与史余邨论学书》,文物出版社1985年版,第335页。

⑤ 康有为:《孔子改制考》,中华书局2012年版,第1页。

⑥ 梁启超:《论公德》,《饮冰室合集》第6册《专集之四》,中华书局1989年版,第12页。

⑦ 王阳明:《王阳明全集》卷1《语录一》,上海古籍出版社1992年版,第26页。

⑧ 郭齐勇:《中国儒学之精神》,复旦大学出版社2013年版,第180页。

则,而是探寻政治本体意义,在社群之中涵化民众对关系的维护,从而完成良好的秩序建构。

然而余英时认为:“以群体关系而言,中国文化在现代化的挑战下必须有基本改变,是非常显明的。在现代社会中政治与法律都是各自具有独立的领域与客观的结构,决不是伦理——人伦关系——的延长。”^①这实际上是误将人伦关系理解为私领域的伦理道德,并将现代政治与德性修养分离。孟子说“徒善不足以为政,徒法不能以自行”(《孟子·离娄上》);埃德蒙德·柏克强调幸福的追求只有通过“德性”,亦即“德性强加给激情的制约”。这正是强调人的意志必须永远置于理性、审慎和德性的统治之下。因此柏克认为政府的基础不在“虚幻的人权”,而在“尊奉义务”。^②显然,余英时正是将良好政治的标准让位于工具理性。而事实上,在现代东亚社会,人情主义原则同专业化官僚是并行不悖的。根据怀特对公民社会的解释,其具有两层意义:首先,“公民社会”这一概念所描述的“公民权、代议制和法治等原则为基础的国家与社会的关系”,在此意义上他所指的是某种“政治社会”;其次,它还被用来表示“中间社会组织”,而这个意义上的“公民社会”又可以表示“所有的社会组织”、“资产阶级社会”和“群众性组织”等。^③实际上,这正是传统政治架构内涵,儒家一方面正视贤愚不肖的差别,从而要求选拔士人参与政治,有恤民之担当;另一方面也强调庶民皆应修养德性,能近取譬,从孝亲为始逐步向外推扩,这两方面本身便呈现一种良好的交融互动秩序。实际上,即使是治人,孔子也是强调士子应承担保国恤民的义务而非统治的权利,所谓“人君为政在于得人,而取人则又在修身。能修其身,则有君有臣,而政无不举矣”^④。可见中国文化精神的治理架构在于使个体成为一个“德性的真实”,卓然自立于天壤之间,关联着人之为一道德的存有。换言之,正因现代化的生活世界具有“以培养抽象的自我认同为目标和促使成年个体化的社会化模式”^⑤,故不得不将德性重建的使命重新赋予个体。因此,儒家并不抵触民主宪政,倘使借此能真正树立其道德的主体,而达到一种交光互网的德化,亦不可不谓为中国文化精神之实现。^⑥

(二) 中国哲学精神对虚无主义的调适

启蒙思想的目标凸显为对理性的追求与对传统教条的克服,然而当现代性“把极端的怀疑原则制度化,并且坚持所有知识都采取假说的形式”时,却致使“现代性的反思

① 余英时:《从价值系统看中国文化的现代意义》,《文史传统与文化重建》,三联书店2012年版,第474页。

② 施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,三联书店2006年版,第48页。

③ Gordon White, *Prospects for Civil Society: A Case Study of Xiaoshan City, China's Quiet Revolution: New Interactions between State and Society*, Longman Group United Kingdom, 1994, pp. 195-196. 转引自夏光:《东亚现代性与西方现代性:从文化的角度看》,三联书店2005年版,第291页。

④ 朱熹:《四书章句集注》,中华书局1983年版,第28页。

⑤ 哈贝马斯:《现代性的哲学话语》,曹卫东等译,译林出版社2004年版,第2页。

⑥ 林安梧:《儒学革命:从“新儒学”到“后新儒学”》,商务印书馆2011年版,第45页。

性削弱知识的确定性”^①，从而将道德、科学与艺术三者相互区分。正如哈贝马斯所言，“专家有自己的一片自律范围，也意味着这范围与日常交际解释学的分离”^②。可见，现代性不仅导致道德的边缘化与道德的法律化，而且导致理论与实践的脱节。而后现代“为了逃脱理性的束缚，但同时也走向了偏离人性的悖情乖离、怪力乱神的行为”。^③事实上，除了价值和存在的迷失，精神危机的深沉层面还体现为形上世界的陷落。亨廷顿认为现代政治体与传统政治体之间的差异主要呈现有“理性化的权威，差异性的结构，大众的参与以及由此产生的一种能够实现各种广泛目标的能力”^④。现代政制借由理性目标的方式重塑社会结构，无疑弱化了个体对自身价值的追求。换言之，现代性所具有的理性主义迫使道德从法律与习俗中独立出来，然而由此产生的现代伦理学建构由于失去了启示与共识基础，本身便面临着无法自证的危机。

倘若按吉登斯定义，现代性是17世纪在欧洲出现并影响世界的“社会生活或组织模式”的话，那么这种“组织模式”实际正表现为国家通过建立一套训导人们行为的社会机制而进行的权力扩张。^⑤而当理性裹挟着经济效能、实际利益等标准从道德规范和道德自抑的干扰中解放出来时，道德本身的合法性也只能依靠“社会整合”等契约义务性质的参考系作为评价标准，个体所本具的道德能力则被剥离并丧失。而一旦置于古今之争的视域中则不难发现，现代性所具有的普世性更体现在对传统社会运转机制与价值理念的转换，借由世俗化国家理念的传播与浸润，“原子式”的个体一方面以追求自由和权利为最高目的，另一方面也与周遭生活世界日益疏离。正如艾伦·布卢姆所批判，虚无主义最显著的表现并不是缺乏坚定的信念，而是本能或情欲方面的混乱。“人们不再相信灵魂中多变而相互冲突的各种倾向有着自然的等级，用来替代自然的传统也已崩溃。”^⑥事实上，这恰恰根源于后现代主义价值取向是以个体为本位来解决人的生命形式及意义的安顿问题。

针对以上问题，具有整体主义取向的中国哲学则能展开调适，无论是强调个体的德性修养与内在仁体契悟，抑或是追求此世价值安顿的秩序建构与正义诉求，还是在知行合一与经史并重传统中所流露出的经世致用关怀，均要求我们把理想境界和现实人生统一起来，通过“为仁由己”、“尽心知天”的内倾路径，把事实（或现实）世界与价值（或超越）世界统一起来。通过践形尽性的功夫，使价值理想在现实人生中完全地展现出来。最终更落实在“居敬”、“体仁”、“存养”、“立诚”等反求诸己的功夫论上，这在现代物欲横流、尘世喧嚣下均具有着重要意义。

① 吉登斯：《现代性与自我认同：现代晚期的自我与社会》，赵旭东、方文译，三联书店1998年版，第3、23页。

② 哈贝马斯：《论现代性》，王岳川、尚水编：《后现代主义文化与美学》，北京大学出版社1992年版，第17页。

③ 成中英：《儒学整体伦理学与世界新文明：伦理整体化与儒学世界化》，《成中英文集》第2卷，湖北人民出版社2006年版，第342页。

④ 亨廷顿：《导致变化的变化：现代化，发展和政治》，西里尔·E. 布莱克编：《比较现代化》，杨豫、陈祖洲译，上海译文出版社1996年版，第44页。

⑤ 鲍曼：《立法者与阐释者：论现代性、后现代性与知识分子》，洪涛译，上海人民出版社2000年版，第106页。

⑥ 艾伦·布卢姆：《美国精神的封闭》，战旭英译，译林出版社2011年版，第110页。