

儒学的气论 与工夫论

杨儒宾 祝平次 编

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

儒学的气论与工夫论/杨儒宾,祝平次编. —上海:华东师范大学出版社,2008.1

(儒学与东亚文明研究丛书)

ISBN 978-7-5617-5845-8

I. 儒… II. ①杨…②祝… III. 儒家—研究—中国
IV. B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 011559 号

本书原名《东亚文明研究丛书·儒学的气论与功夫论》,简体版由台湾大学人文社会高等研究院东亚经典与文化研究计划授权华东师范大学出版社在中国大陆独家出版发行。版权所有,盗版必究。

上海市版权局著作权合同登记 图字:09-2007-121 号

儒学的气论与工夫论

编 者 杨儒宾 祝平次
项目编辑 钟明奇
文字编辑 郁 辉
责任校对 赖芳斌
封面设计 黄惠敏
版式设计 蒋 克

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 临安曙光印务有限公司
开 本 787×1092 16 开
插 页 2
印 张 23.75
字 数 345 千字
版 次 2008 年 5 月第一版
印 次 2008 年 5 月第一次
印 数
书 号 ISBN 978-7-5617-5845-8/B·385
定 价 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

《儒学与东亚文明研究丛书》

总序

《儒学与东亚文明研究丛书》的出版,是近年来海峡两岸学术交流中的一件大事。这套丛书所收的都是台湾大学“东亚经典与文化研究计划”相关的同仁以将近十年的时间,所撰写或编辑的有关儒学与东亚文明研究的书籍。借此发行简体字版与广大读者见面的机会,我想对这套丛书的缘起与目标略作说明,以就教于读者。

这套丛书的出版有其长远的研究背景。1998年,我在当时台湾大学陈维昭校长及李嗣涔教务长(现任校长)大力支持下,规划并主持由台大所资助之“中国文化的经典诠释传统研究计划”(1998-2000),整合台大文、法两学院教师近二十人,进行共同研究,获得良好成果。其后,我又负责主持“大学学术追求卓越计划”项目之一:“东亚近世儒学中的经典诠释传统研究计划”(2000-2004),结合台大校内、外学者专家进行研究,这项计划是当年“卓越计划”中唯一的人文领域计划。2002年起,以上述两计划为基础,我们研究团队又执行台大“推动研究型大学整合计划”而设置之“东亚文明研究中心研究计划”(2002-2005)。经由前述三项计划之努力,终得累积丰硕之成果,陆续由台湾大学出版中心印行,迄今已出版专书七十余种(仍在陆续出版中),依性质分为《东亚文明研究丛书》、《东亚文明研究资料丛刊》、《东亚文明研究书目丛刊》等三大系列。

现在我们推动中的台大“东亚经典与文化研究计划”,建立在自1998年以来各阶段的研究成果基础之上,以东亚为研究之视野,以儒家经典为研究

之核心,以文化为研究之脉络,既宏观中西文化交流,又聚焦东亚各地文化之互动,并在上述脉络中探讨经典与价值理念之变迁及其展望。我们希望在 21 世纪文明对话新时代中,深入发掘东亚文化的核心价值,在东亚经典与文化研究上推陈出新,开创新局。

为了促进海峡两岸学术交流,我们将过去将近十年来在台湾大学已出版的有关儒学的专书,编为《儒学与东亚文明研究丛书》,发行简体字版,与更广大的中文读者见面,应有其深刻之意义。在 21 世纪全球化的时代里,儒学是东亚文明的主流思想,必然在文明对话的新时代中扮演重要的角色,发挥巨大的作用。这一套丛书标示着我们复兴儒学传统,弘扬中华文化理想的初步实践。我们的愿景虽然恢宏,但我们的力量却极为有限,我希望广大的读者朋友,认同我们的志业,支持我们的用心,匡助我们的不足。

最后,这一套丛书之得以出版,除了感谢台湾大学李嗣涔校长的支持之外,我在此特别要向华东师范大学出版社社长朱杰人教授和他的同事致上最诚挚的敬意与谢意。朱教授是朱子后人,对朱子学深有研究,提倡儒学研究不遗余力。朱教授主编《朱子全书》早已蜚声国内外,其有功于朱子学研究乃世所共见。朱教授大力促成《儒学与东亚文明研究丛书》的出版与发行,相信对海峡两岸学术交流必有极大之助益。我们也希望,能为未来儒学的发展,继续共同努力。

黄俊傑 谨识

2007 年 4 月 13 日

于台北台湾大学

导 论

杨儒宾

（一）

本书共收论文十三篇，其中十二篇原是“儒学的气论与工夫论国际研讨会”的会议论文，会后经作者修订后，集结出版。

本书的标题包含“气论”与“工夫论”两个子题，在大会的原始构想中，这两个子题原是联在一起的。“气论”是“工夫论”一语的修饰词，亦即是一种带着气学意涵的工夫论。因此，本次大会的主题应当是“儒学的气之工夫论”或是“儒学的气学之工夫论”。“工夫论”一词上面加上“气”或“气学”的修饰词。这是个限定的用法，它意味着儒学的工夫论离不开气论，或者至少有这么重要的一个向度。

“工夫”或“工夫论”是传统中国哲学的语汇，放在当代的学术分类下考量，它的范围接近于哲学部门所谓的道德哲学或伦理学，也接近于宗教学的“灵修”领域。但说接近也就是接近而已，我们既然用了“工夫论”此一传统的语汇，而不是用实践哲学或道德哲学这类的语言，这显示本论文集的问题意识是随着传统的文化脉络而来的。“工夫”此一词语不见于先秦儒家，它的语义演变史仍有待学界作更精确的考察，但笔者相信此一词语恐怕要到宋代后，才逐渐出现在儒家典籍。到了明代，学者使用此一词语更是翕然成风，它几乎成了先秦儒家成德之学的代称。

儒学史上的“工夫”这个词语,既然到了宋代才成为重要的文化现象,因此,严格说来,儒学史上工夫论的最重要脉络也当放在宋明时期讨论。目前有关宋明理学的研究几乎都摆在哲学系或中文系的课程下定位,这样的归类基本上已预设了现代西方学术观点下的哲学的内涵。但诚如蒯因(Quine)一再指出的:翻译是不可能的任务。两个大文化系统下的学术分类标准不管如何精致的转译,总有横材入灶,扞格难合之处。理学的研究放置在“哲学”部门下讨论,或许是没有办法中的办法,但这无可奈何的措施中,却也留下了难以弥补的遗憾。其中最重要的一个方面是理学的实践方面落空了,当理学的“宗旨”转化为哲学的“命题”时,从传统儒学的价值体系来看,买椟还珠的情况就产生了。

命题是“现实的形象:命题是像我们所设想的现实的模型”^①;宗旨则是“其人之得力处,亦是学者之入门处”^②。当理学的“宗旨”被今人视为如何在知识上证成一种逻辑构造的世界实相时,儒学“宗旨”所预设的身心体验的面向有意无意之间即遭受到了极大的忽视。近代中国在学术典范的转移过程中,许多重要的议题或概念因找不到相对应的西方文化脉络的位置,其地位遂一落千丈,其情况犹如运河旁的繁华城市在铁路兴起后急遽衰落一般。这种因语言霸权的转移所导致的失序、错位之现象,是普遍性的,“工夫论中的气论问题”只是明显的一个例子。但比起理学重要概念中的“理”、“心”、“太极”等概念来,“气”似乎更不容易找到相对应的西方哲学语汇,命运也更坎坷。因为我们即使放在东方的印度文化圈里考量,与气相当的词汇也不容易找到。再加上从上世纪来,此词语与政治上“唯物论”的内涵一直纠缠胶葛,暧昧不明。儒学的气论在各种因素夹击下,遂长期被打入冷宫,久久不能翻身。

是该翻身的时候了。十二年前,台湾清华大学中文系、文学所以及太平洋文化基金会合办一场规模较大的会议——“气论及身体观”的研讨会。十二年前,这样的主题算是少见的,极为弱势。笔者当时提到:气—身体可能

① 维根斯坦:《逻辑哲学论》(北京:商务印书馆,1992),4·10条,页38。

② 黄宗羲:《明儒学案·凡例》(台北:河洛图书出版社,1974),页1。

可以视为一种新的典范,从这种典范出发反省中国思想,可能可以看出以“心学”或“理学”为典范者所看不到的面相。气—身体观是否真可成为一种强而有力的新典范,应该还需要受到检证。但十几年来,“身体”及其家族语汇(如气、医疗、自我修炼等等)确实日渐流行,它已不再是弱势的概念。这种趋势虽然不是直接来自中国思想研究的作用所致,女性主义、医疗人类学、医学史、傅柯及梅露庞蒂哲学的引进等等,无疑地都发生了甚大的作用。但晚近郭店、上博所公布的出土文献,“仁”字多做“慧”字;讲“德之行”、“德之气”的《五行篇》再度出土;佛道教义学中实修的理论与技术——被引介等等,这些中国哲学材料的再现光芒,无疑扮演了相当重要的推手角色。上述这些因素综合起来,显示气—身体确有机会担任主轴的核心概念。此次的会议即是在一纪循环之后,重续上次的议题。

本书的十三篇文章,除了郑毓瑜教授的大作是从文学的角度入手,作为本书的重要参考背景外,其余文章都放在东亚近世儒学,或者说“东亚理学史”的范围内讨论的。讨论的焦点不管是集中在工夫论或是气论,原则上都预设了另一个领域的前提。但行文之际,不免有轻重之别,这样的现象也是可以理解的。

(二)

本会议论文集大致可分成两部分,第一部分集中讨论“工夫论”的子题。彭国翔先生《儒家传统的身心修炼及其治疗意义——以古希腊罗马哲学传统为参照》一文假当代颇受重视的阿道(Pierre Hadot)以及国人相对之下较陌生但实质贡献甚大的纽思滨(Martha Nussbaum)的论点,指出古希腊罗马理解的哲学其实不像以往设想的那般纯智。相反的,他们相当重视精神修炼和欲望治疗的生活方式。阿道理解的古希腊哲学和先秦儒家的关怀显然有相呼应之处,这种平行的现象已引起华裔学者的重视。彭教授此文胜于前人之处,在于此文具体地指出了儒学(尤其是宋明理学)的工夫论乃是

一种身心交关的修炼,而不是一般设想的单纯精神性之实践;而且这种身心交关的修炼方式不是与世隔绝,而是在人伦日用内的实践。但不离人伦日用,其精神意涵却又有宗教性的涵义。上述结论虽甚平实,但关键在于如何论述。彭教授精通王学工夫论,他从儒学发展高峰的视野回看儒门的根本关怀,论证与材料兼美,其论域特显开阔,结论亦多可从。

何乏笔《何谓“兼体无累”的工夫——论牟宗三与创造性的问题化》、陈荣灼《气与力:“唯气论”新诠》以及拙作《一阳来复——〈易经·复卦〉与理学家对先天气的追求》三文都关联到儒门工夫论的气论前提。如果转换另一种语言表达的话,也可以说是关联到生命能量或创造性的问题,何乏笔先生的大作在这点上的意识特别清楚。何文透过王船山与牟宗三两位学术巨子对张载“兼体无累”此一论题的解释,极精微地指出两人的诠释虽然同样反唯物论式的解释,同样强调“神”与“气”的紧密关联,但两人的思路其实有本质的不同。牟宗三的解释基本上维持精神优越性的立场,所以“神”与“气”不能没有本质上的差异;相反的,王船山则主张神气合一,神虽有优越性,但它与气不是隶属“本体论差异”的关系,而是一种非形上学的、或是后形上学的“平等的辩证法”的发展。何文的分析很细,此文的旨趣显示他长期关怀如何在传统形上学与唯物论之外另开出一条路,此路可以平等对待心与物或身体与意识的关系。何文的关怀意识背后有个近代欧洲思想史的背景,理学的工夫论与气论此传统概念在新问题意识的重新定位下,遂有新的涵义。

陈荣灼教授《气与力:“唯气论”新诠》一文也是问题意识很强、颠覆性也很强的论文,此文争辩的对象也是牟宗三先生。陈文的工作旨在给张载、王夫之的气论一个合法性的地位,同时也赋予中国的气论和莱布尼兹的自然哲学一个比较的基准。为完成此一目标,他先破除“唯物论”的解释模式。1949年以后大陆学者解释张载、王船山的气论时,往往将“气”译成“物质”^①。牟宗三先生虽然竭力反对将张载与王船山——尤其是张载——推到

① 晚近的诠释已有转向,比较代表性的观点参见陈来:《诠释与重建:王船山的哲学精神》(北京:北京大学出版社,2004)一书。

唯物论的阵营,但他仍认为将“气”此一词语限定在“形下的物质因”是必要的。陈先生对上述的解释皆不采纳,他接受的论点比较接近唐君毅先生的解释,此即张载的“气”俱有形上的意味。当气被提升到形上层次时,我们不妨说:张载的理论意味着道气合一,动力与物质在根源的层面上即与“本体”同在。陈文透过莱布尼兹与张载思想的对照,勾勒出另一种理解理学的模式。

拙文《一阳来复——〈易经·复卦〉与理学家对先天气的追求》在根本的旨趣上与何乏笔及陈荣灼两先生之文有相同的关怀,三文同样在追求“创造性”的合法性基础之目的上,重新诠释理学的资源。但拙作的工夫论的焦点更形集中,也就是更从身心修炼、或从“修命”的角度入手探讨。由于理学是教派意识下的哲学体系,它建构理论前,必须先对经典重作诠释。笔者也依循此一线索,重新确认他们认定的一种根源性的创造力(所谓先天之气)之依据为《易经》,尤其是此经的《复卦》。因此,拙文追溯北宋理学草创期的一段离奇历史,借着朱子与俞琰的解释,指出《复卦》修养工夫具有双重来源的经典依据。接着再参考明儒的现身说法,指出《复卦》的卦象可以得到身体的印证,借以突显理学工夫论中的一大事因缘。

藤井伦明教授《日本研究理学工夫论之概况》一文针对日本学界的理学习工夫论,作了相当清晰扼要的评介。中文的“工夫论”一词之内涵很丰富,因此,也可以说很暧昧。藤井教授的文章从工夫论的定位到工夫论的具体内涵,举凡静坐、养气、呼吸、格物穷理、居敬、气象、化等等的概念,皆作了极中肯的提要。文中提到荒木见悟“本来性”与“现实性”的对照、楠木正继解释“穷理”的本质为“内在理之自觉”、吾妻重二以宋儒之静坐为“危坐”或“端坐”,而朱子之“静坐”法当隶属于“居敬”之主轴等等,窃以为无一不能成立。事实上,本文所介绍日本诸名家的工夫论研究,都有相当高的参考价值。理学的工夫论在日本学界显然比在中国学界受到重视,其成绩也较突显,个中原因值得细究。

林永胜教授《中文学界有关理学工夫论之研究现况》一文对中文世界理学习工夫论作了扼要的扫描。林文撰写的理学习工夫论之细目与藤井教授所归纳者重叠处颇多,举凡静坐、格物、主敬、养气、气象等等,皆见于两文,但相

形之下,日本学者显然对理工学工夫论的光谱更自觉,处理得也更细致。这种落差的形成可能和日本的修行传统一直持续不断,而在中国社会它却已摔碎不成片段有关。但林文也提出了中文学界较侧重的论述,如冥契主义的进路、“体证—证体”的格式以及“炼气”一路的修行没有受当代新儒家重视的原因等等,这些论点都很值得继续追究。

(三)

马渊昌也《明代後期における“気の哲学”の三類型と陳確の新思想》、刘又铭《宋明清气本论研究的若干问题》、郑宗义《论儒学中“气性”一路之建立》、郑仁在《惠冈崔汉绮的神气运化论》四篇文章探讨的也是理工学工夫论中的气论或气学问题,但这四篇文章所提的气论与上一节所说的气论之性质颇有差异。基本说来,这四篇文章所说的“气”接近于自然主义、经验主义的使用法,它在存有的位阶上被视为高于“理”或“心”。相对于程朱的“理先气后”说,这种类型的气论主张“气先理后”,“理”被视为“气”的属性或述词,这样的气学也可称作气本论。

马渊昌也教授的文章将“气论”分成三种类型:理学、心学以及气学的。马渊教授此一分法有相当的道理,在理学系统中,“气”和“理”、“心”的概念一样,都是共同论题,都是第一级的基础概念,几乎每位儒者都会大量运用到。因此,如何厘清其间的分际,而不是朦胧一统,这样的工作就非常必要了。理学与心学的气论之性质,如果依上节陈荣灼先生的分法,当属形而上意义的“气”,这种“气”的位阶与明清气本论的位阶大不相同。马渊教授之文以罗钦顺作为理学气论的代表,以湛甘泉作为心学气论的代表,并以陈确作为第三支气学的抽样性代表。陈确为明代理学殿军刘宗周高弟,与黄宗羲同门,但同源异流,转流转远。刘、黄两人的气论颇具特色,在晚近尤受重视。马渊教授以陈确为例,确可突显气学的气论与心学的气论之不同,也可以看出明清转折时期的思想之特色。

刘又铭教授长期关怀气本论的问题,也为此支思潮在海外华人学术社群所受的冷漠待遇大抱不平。《宋明清气本论研究的若干问题》一文延续他多年来的志业,此文仔细检证明清气本论哲学家的论点,作者将此一理论源头溯至荀子,而张载是此系统最重要的接棒者,也是延此一线的中继站,紧接着就是罗钦顺、王廷相、王夫之……这样的系统。刘教授文章探讨的张载、罗钦顺等人的思想,牵涉到目前学界仍在争执的学派归属问题,但此文将气本论哲学溯源至荀子,而且指出此系哲学显示中国早期的现代性,这种宏观的视野颇能突显气本论理学的理论意义,这种提法也响应了丸山真男《日本政治思想史》对江户儒学的定位^①。

郑宗义教授为儒学研究后劲,其学术传承与新儒家系统有较密切的关联,但在本次会议所提论文《论儒学中“气性”一路之建立》却一反平日论学主轴,尝试赋予“气性”一路的体系合法性的地位。郑教授仔细检证气性一路的理论预设,认为其说未必不能自立,更未必没有理论价值。郑教授的关怀与刘又铭先生有近似之处,两人甚至不约而同将此系源头追溯至荀子。但郑教授的立场基本上还是以理学摄收气性一支的思想,由此以显理学论域的丰饶曲折。牟宗三过后,新儒家怎么走?郑教授提供的此一视野很值得细思。

郑仁在教授的大作探讨了国人相当陌生的一位韩国儒者的论点。崔汉绮生于十九世纪,不管就韩国儒学史或就东亚儒学史的脉络来看,其年代都已相当晚,理学各系的理论都已发展到相当成熟,甚至熟烂的程度。崔汉绮的著作从“气论”的角度泛论知识论、博物学、以至政治、道德的领域,论域相当广范。大体说来,崔汉绮的立场接近于自然主义的论点,其理论依据应当与王廷相、陈确或日本的古学派相当。但由于时代背景及个人的官宦生涯使然,他对融合西洋知识更形热衷。中文世界殊少谈论崔汉绮其人其学,郑文有筌路蓝缕、以启山林之功。

古胜隆一教授《论韩愈、柳宗元的贯道思想》一文探讨唐代古文学家韩

^① 此书有两种译本。丸山真男著,徐白、包沧澜同译:《日本政治思想史研究》(台北:台湾商务印书馆,1980)。丸山真男著,王中江译:《日本政治思想史研究》(北京:三联书店,2000)。丸山真男教授此名著追溯日本的近代性时,将源头溯自伊藤仁斋、荻生徂徕、本居宣长此反理学的系统。

愈、柳宗元的文章观与儒学的关系。唐代的古文运动一直肩负着儒学复兴的使命,此义现虽已成为大家耳熟能详的概念,但古胜教授此文具体探讨了他们古文之道的内涵。文章第五节引用到古学派太宰春台的例子,此参照尤有理论趣味。太宰春台隶属“古文辞学派”,此派自荻生徂徕以降,皆言及受到明七子李攀龙、王世贞的影响,但由古胜教授引文,我们发现此派对“古文与儒道关系”的理解,竟与唐代古文家的观点大有枹鼓相应之处。“语言”是二十世纪哲学的核心议题,维根斯坦、海德格等人对此皆有重要论述。有关中国的古文运动或日本的古文辞学派之理论预设,应当还有讨论的空间。

Lloyd Sciban(史罗一)教授“Zhu Xi's Critique of Buddhism and His Theory of Personal Cultivation”此文借着朱子对佛教基本价值的质疑入手,重新探讨朱子思想的工夫论问题。此文与第一节所列诸篇侧重“气论”的工夫论面相重点不同,史教授讨论这些议题时,其重心与当代新儒家的进路较为接近。这种由心性侧面进入的工夫论模式,大概在中国境内的佛道领域,或在国外的理想主义及宗教哲学系统内,都比较容易找到相对应的位置,所以采用者较多。史教授长期关怀儒学与当代社会的接榫问题,本文的写作背景事实上也反映了这样的关注。

郑毓瑜教授《从病体到个体——“体气”与早期抒情说》一文的主题和本书的主旨距离较远,但此文论及身体与气候的感兴关系,却可提供本论文集一个很好的结尾。“工夫论”一词一直带有严格的道德主义之意味,本论文集的论文亦多不能免。但理学家生活多山林之趣,这种情趣不只是美感的,事实上,从周敦颐、程明道以下,一直有把“吟风弄月”、“傍花随柳”的情趣作为工夫验证的传统,陈白沙与泰州学派尤堪称大宗。郑教授之文志固不在此,然编书联类及此,对于全书旨趣或许不为无助。

(四)

本篇导读将文章约略分成两组,这样的分法虽然可以说回应文章主题

而设,但隐约之间也可以看出两种不同的思想趋势。第一组(也就是第二节)的六篇文章虽然不否认儒门工夫论的社会关怀与政治批判面相,但这些文章的重点更强调个人修行所引发的生命境界之提升,包含其方法及其境界之叙述。这些文章的表达方式是现代的,但其关怀无疑地与儒家千年来关怀的主基调——如何复性?如何证本体?如何证得良知是乾坤万有基?是和这样的关怀一脉相承的,至少是依循这样的基本走向。

第二组(也就是第三节)的文章虽然其问题意识也可以说是远有头绪的,如果依照刘又铭及郑宗义教授的说法,其渊源甚至可追至荀子。但在千年来“天道性命相贯通”的主流思想笼罩下,这种强调“气先后”的呼声无疑是相当微弱的。但近世以来,由于此派思潮往往更能侧重人的个性、肯定人的欲望、注重知识的经验性格等等,所以很能得到“启蒙”学者的青睐。晚近中日学者如侯外庐、张岱年、岛田虔次、沟口雄三诸先生论及中国或东方的近代性时,虽用词不一定相同,论证宽松有别,但大抵会将系谱搭挂在此系的思想家上面。

“以气论为主导的儒学工夫论”的内涵应当可以再细分,它的内涵可能难以囊括“儒学的工夫论”一词。但我们就现象观察,此一词语竟可容纳两种方向非常不同的体系,此一事实即有相当重要的涵义。这两种不同的思想体系在今日可能都要面临很大的挑战,比如就第一支而言,我们马上要面临如何体证“形上之气”的风光?理学自然不能等同西方传统的宗教,但理学家追求性天相通所需的工夫绝不亚于修道院的教士所行者,他们同样具有不同类型的向上一机。然而,诚如丸山真男指出的:现代社会的特征正在于贯穿人文与自然界的“理”开始分化、断裂,亦即已没有“向上一机”可攀。既然如此,“向上一机”的体证对今人的道德生活到底能有多大的吸引力?对第二支的气本论之思潮而言,我们也会想到其窘境:在欲望(气)已彻底解放到无气可施时,就像艾略特(Eliot)在“The Hollow Men”所说的:现代社会所呈现的人之精神风貌乃是“形而无状,色而无泽,瘫痪之力,死寂之姿”^①,禁忌解除后

① Eliot T. S., *Collected Poems, 1909—1962* (London: Faber and Faber, 1974), p. 89.

的社会动力已化为达利的死寂疲软之钟表。如果气对理的优位性会导致这样过度消费性的解放,那么,这样的气本论还有什么需要特别提倡的?

然而,“气论—工夫论”的提法不会没有正面的意义,因为反过来说,这些思潮不见得只能被动地承载历史的业力,它也有机会挑战目前当令的一些思潮。此议题的切入点甚多,但我们可以从一条极简单的线索切入。很明显的,“气”、“工夫”这样的用语在东方有很强的传统,也有很强的生命力。但它介入现代的学术论述的规模极小,理论资源还没被充分开发。我们正处在贞下起元的初生阶段,所以未来爆发的势头应该很大——至少我们有理由有这样的期待。

目 录

导论	杨儒宾	1
儒家传统的身心修炼及其治疗意义——		
以古希腊罗马哲学传统为参照	彭国翔	1
气与力：“唯气论”新诠	陈荣灼	33
何谓“兼体无累”的工夫——论牟宗三与创造性的问题化	何乏笔	55
一阳来复——《易经·复卦》与理学家对先天气的追求	杨儒宾	72
明代后期“气的哲学”之三种类型与陈确的新思想	马渊昌也	111
宋明清气本论研究的若干问题	刘又铭	141
论儒学中“气性”一路之建立	郑宗义	170
惠冈·崔汉绮的神气运化论	郑仁在	192
日本研究理学工夫论之概况	藤井伦明	207
中文学界有关理学工夫论之研究现况	林永胜	232
论韩愈、柳宗元的贯道思想	古胜隆一	265
从病体到个体——“体气”与早期抒情说	郑毓瑜	287
Zhu Xi's Critique of Buddhism and His Theory of Personal Cultivation	史罗一 (Lloyd Sciban)	317
中、日、韩文参考文献	祝平次	337
人名索引		359
名词索引		361

儒家传统的身心修炼及其治疗意义 ——以古希腊罗马哲学传统为参照

彭国翔*

一、引言

对于许多西方学者(一般人更是如此)来说,儒学只是一种伦理的、社会的和政治的传统。在积极意义上儒学的宗教性或宗教向度,直到二十世纪七十年代以后才受到海外一批专家学者的关注^①。而中国内地学界由于长期以来受到教条马列主义的熏染,对“宗教”基本持负面的态度,因而即使主张儒学是一种宗教传统,也大多都是在消极意义上作为批判对象来界定的。二十世纪九十年代后尽管对宗教的认识有所开放,一些主要高等院校也纷纷成立宗教系和研究所,但由于对西方宗教学的相关理论所知尚少,专治西方宗教学者于儒学又不能深入,故如何以“他山之石”来诠释和建构儒家传统的宗教向度,还处在起步的阶段。从宗教学的角度研究儒学尽管在西方整个宗教学和比较宗教学的领域中仍然较为边缘,但一部分西方学者毕竟已经开始欣赏儒学的宗教性,也在一些相关的研究方面着了先鞭^②。这可以

* 北京清华大学哲学系副教授。

① 参见彭国翔:《从西方儒学研究的新趋向前瞻二十一世纪的儒学》,《孔子研究》,第3期(济南:2000年),页98-104。全文收入2001年《中国儒学年鉴》(北京:商务印书馆,2001年10月),创刊号,页30-34。

② 这一方面最新的研究成果参见杜维明和 Mary Evelyn Tucker 主编: *Confucian Spirituality* (Crossroad Press), Vol. 1 (2003) and Vol. 2 (2004)。

说是长期以来不同形式的文明对话在西方宗教学领域所导致的成果之一。而在西方哲学界,能否充分欣赏儒学的“哲学性”,将儒学视为一种“哲学传统”,却似乎迄今仍是一个问题。从美国大小的高等院校的哲学系中的专业设置就可以看到,对大部分当今的西方哲学家来说,儒学仍然只能被视为一种“思想”而不能算是一种“哲学”。

关于“中国哲学”的所谓“合法性”问题,最近国内曾有广泛的讨论,笔者也曾提出自己的意见^①。在此,笔者不打算枝蔓,与本文相关而需要指出的只是,不论中西方,目前许多学者对于作为“哲学”标准的西方哲学的理解,其实主要是基于一种较为狭义的“哲学”理解。大体上,只是以近代以来西方哲学传统尤其是其中理性主义和分析传统的特征作为“哲学”的标准。事实上,即使在西方哲学世界,从古至今,我们几乎无法找到一个可以为所有哲学家一致接受的哲学概念。可以说,世界上有多少哲学家,就有多少关于哲学的定义。而如果我们认为古希腊罗马的哲学是西方哲学的起源,那么,根据当今西方一些最为出色的哲学家的研究,作为古希腊罗马时代尤其其中的 Hellenistic 时期哲学家们的自我理解,哲学的原初意义(original meaning)恰恰是作为一种“生活方式”(way of life)的“精神修炼”(spiritual exercise)和“欲望治疗”(therapy of desire)。如此看来,中国哲学尤其儒家作为一种“哲学”,又本来不成问题。

不过,需要说明的是,在本文中,笔者介绍最近西方一些一流的哲学家从生活方式、精神修炼和欲望治疗的角度来理解古希腊罗马哲学,并不意在为儒学作为一种“哲学”的合法性提供论据。基于笔者自己对于哲学的理解,儒学乃至整个中国哲学作为人类哲学的一种,理所当然,因而其实并无所谓“合法性”的问题。因此,本文所要讨论的,恰恰主要不在于要论证儒学作为一种身心修炼传统如何地与古希腊罗马的哲学相契合,反倒是要在理解作为一种生活方式、精神修炼和欲望治疗的古希腊罗马哲学的基础上,以之为背景,进一步反思儒家传统与此相关而又限于此的一些基本特征。

^① 参见彭国翔:《合法性、视域与主体性——当前中国哲学研究的反省与前瞻》,《江汉论坛》(武汉),第7期(2003年),页38-40。《新华文摘》,第1期(2004年)全文转载。