引　言

“西学”的参照与“国学”的诞生——“中国哲学”的图像——“附会”之弊——“哲学”与终极关怀——“哲学”与概念表达系统——“道”与“逻各斯”与“神秘”——“中国哲学”的“人间性”——社会理想——“内圣外王”之道——传统政治的二元结构——“道德理想主义”——历史观察的两种视角——价值理念的“原动力”地位。

(一)

1840 年鸦片战争以后，中国社会与中国文化同西方文明开始了全面的接触、交流和融合，但这种接触与交流的关系却是以西方文明之主动和相应的中国文明之被动为特征的。这种双方关系上的不平等所造成的民族危机感，促使先进的中国人开始了对本民族传统的审视性反思。伴随这种反思的，是对西方文明之研究借鉴和吸取的努力。“国(中)学”“西学”之称谓,及其相互关系的种种讨论由是而起。表现在学术文化领域，是大批原自“西学”的范畴术语之在“国学”领域的运用。诸如中国哲学、中国美学、中国文学、中国宗教、中国逻辑等等称谓。事实上最初所表现的，都不过是“西学”之在中国传统文化领域内的伸

需要全本请访问 www.ertongbook.com

延而已。

不同地域的不同文明生态，就其同为人的文化性生存之无限可能性的特定实现形式而言，其相互间必然具有根本的相通性，正是这种相通性保证了对话与交流的可能。在这个意义上，以原自‘ 西学 ’的范畴术语,来概括解释中国传统文化领域内的相应现象,并无不妥之处。问题是,这些范畴术语作为特定地域文化传统的产物,其内涵不可避免地有着地域性的局限,在对它们作一般性使用的时候，必须自觉地超越其本有的地域性特征，而重新立足于人类文化生存之一般可能性的基础上。但由于中西文化接触之时现实力量对比的不平衡，真正的对话机制没有建立起来,不同地域文化通过现实接触,在相互参照中超越各自局限,共同进入更高文化观念层次的可能性,至今也没有成为充分的现实。在这种背景下形成的文化观念，因而就很难摆脱具体文化生态,就现实性而言,也就是很难摆脱西方文化基于其地域特殊性产生的局限。文化观念层面的局限性，影响了我们对有关‘ 西学 ’及相应的‘ 国学 ’之许多概念范畴的理解,造成了概念范畴的运用与其所试图把握的对象间常常会出现的 “ 错位 ”。这种‘ 错位 ’表现在学术研究过程中,就是要么以某种先在的范畴术语的内涵规定,去扭曲性地解释其所概括的对象的意义 要么在对所概括对象特点之适应的努力中，使概念范畴的规定性发生不自觉的异变,以致造成使用上的混乱。这种‘ 错位 ’的通常表现，就是似是而非地将处于弱势地位的中国文化的某些现象,与处于强势地位的西方文化的某些现象对应,并以这些现象在西方文化中的意义来作为分析中国文化中相应现象的标准。这样的交流，严格地说来，与其认为是两种不同文化的交流会通，不如看作是强势文化对暂时处于弱势地位的文化的瓦解。

关于‘哲学’的研究及有关该词的使用情况,就典型地反映了这种历史的实际。在接受将‘哲学’概念运用于中国传统文化领域的过程中，一直存在着不同意见的争论。首先是中国有没有可以称之为‘哲学’的文化现象,其次是究竟什么才是我们将其称之为‘哲学’的那类现象的本质属性。坚持中国传统文化中没有真正意义上的‘哲学’”这种意见虽一直存在,甚至权威如黑格尔者亦持此种观念，但起码在今天已是为绝大多数人所不赞同的了。当然,不赞成者中,对‘中国哲学史’的认可程度,也还有所区别。如该领域的相当一批专家，宁愿把他们的著作称作《中国思想史》。但无论如何,完全否定‘中国哲学’与‘中国哲学史’作为学科存在的地位,这种想法已几乎找不到市场。

其次,是什么才是‘哲学’之为哲学的本质属性的问题,这与对西方哲学的看法直接相关。西方哲学在不同时期由于探讨的问题的重心不同,形成过不同的形态,有以探讨外在界存在之本原和始基为己任的宇宙本体论，有以考察分析人类把握对象世界能力为己任的认识论，这种对把握对象世界能力的认识论的考察，又由于侧重主体理性能力与超理性能力的不同而衍生出不同的形态。与对这些不同问题的不同探讨相应，西方哲学还形成了自己特有的一套思辨性的概念范畴术语系统。对这些构成西方所谓‘哲学’的,从其所探讨的问题对象,到其外在表达形式等不同因素的不同重视,就形成了对于‘哲学’概念的不同规定或说理解,由此而延伸出了对于‘中国哲学’的形象的不同描述或说塑造。但所有这些描述或塑造的结果，都是给人一种方枘圆凿的感觉。由于文化系统的复杂性及相应的内涵的丰富性,也能找出中国文化中关于存在本原、关于主体把握对象世界能力的起码是类似的分析论述，也能找出某种相应的思辨性的

范畴术语的运用，但所有这些东西，从来就没有真正进入过中国文化精神的核心层面。牟宗三曾谈到：“五四前后，讲中国思想的，看中了墨子，……原来中国学术思想中，合乎西方哲学系统的微乎其微，当时人心目中认为只有墨子较为接近美国的实验主义。……虽然这些理论都极为粗浅，而又语焉不详，不甚可解，但在先秦诸子思想中，单单这些已经足够吸引那些浅尝西方科学哲学的中国学者。因此，研究墨子，其实是《墨辩》，一时蔚为风气。钻研于单词碎义之中，校正训诂，转相比附。……舍本逐末，以求附会其浅尝的那点西方哲学，而于中国学术之主流，则反茫然不解。”① 就其所针对的具体学者而言，牟氏持论或不免苛刻，但作为对中国哲学领域普遍奉行的某种方法论原则的批评，却颇具警醒意义。事实上，这种牟氏所谓的‘附会’倾向，并不只是存在于‘五四’时期，对于整个 20 世纪‘中国哲学’的研究，它都表现出某种覆盖性的影响。

就‘中国哲学’的核心性概念——“道”来说，它本来并不是一种实体性存在，既非物质实体，也非精神实体，用西方哲学中无论精神性的还是物质性的实体范畴来与它比附，都不够恰切。借用西方哲学的范畴来分析“道”，则就它与主体的联系而言，“道”既相应于逻辑理性的认知态度，也相应于情感性的价值目的指向；就它与客体的联系而言，‘道’指向的是对象在宇宙大化系统整体中的功能性意义及相互间的联系，而非某种具体的存在本身，不同于‘逻各斯’的联系着‘原子’论，与‘道’相通的是“气”论；就主体与客体统而言之，‘道’超越天人而不离天人，它是在天与人的流行和对待之中来显示自己。“道”的这种特性，

①《中国哲学的特质》第 2 页，上海古籍出版社 1997 年版。

决定了中国思想的主流，对纯粹客体现象本身的性质和规律，总是持存而不论的态度；对陷溺于主观冥想而完全脱离现实的神秘主义倾向，也保持着距离。它总是在价值态度与理性认知的平衡中，在天与人的相即不离中，在对象生机世界整体性的推移流转中来寻求精神的安宁。

但受西方哲学的分析框架的影响，为了证明中国确实有属于自己本民族的、而且是与其文明古国地位相称的哲学史，我们大量的哲学史工作者花了大量的精力，努力去整理出一条又一条中国哲学的唯物论史、唯心论史、认识论史、辩证法史等等线索。这种动机是如此强有力，以致对“附会”之风颇感愤慨的牟宗三本人，其对理论支点的设定也往往落入类似的窠臼。如牟氏声称：“中国哲学特重‘主体性’（Subjectivity）与‘内在道德性’（Inner－morality）。中国思想的三大主流，即儒释道三教，都重主体性，……儒家思想这主流中的主流，把主体性复加以特殊的规定，而成为‘内在道德性’，即成为道德的主体性。西方哲学则刚刚相反，不重主体性，而重客体性，它大体是以‘知识’为中心而展开的。它有很好的逻辑，有反省知识的知识论，有客观的、分解的本体论与宇宙论：它有很好的逻辑思辨与工巧的结构。但是它没有好的人生哲学。……中国哲学以‘生命’为中心。”① 类似说法影响广泛，被许多人以不同方式在各种场合重复。但站在我们的立场看，这种说法并不符合“西方哲学”的实际。面对海德格尔的《存在与时间》，说西方文化中没有好的人生哲学，很难让人心服。它也不符合“中国哲学”的实际，与客体性对立的主体性，与自然对立的人生，这样的设定本身，就是西方思维

①《中国哲学的特质》第 4－5 页，上海古籍出版社 1997年版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

及相应的西方哲学的产物。从这样的设定出发,即使将‘中国哲学’定位于和‘西方哲学’的不同端点,也很难真正透视二者精神气质上的差异。就方法论而言,如果说胡适是以求“中国哲学”与‘西方哲学’之所同的方式来‘附会”,那么牟宗三则某种意义上是以求‘中国哲学’与‘西方哲学’之所对立的方式来‘附会”。

这种“附会”式的研究当然也不是完全没有意义。因为有“西方哲学’的参照,才诞生了现代意义上的‘中国哲学”,而在现代意义上的中国哲学学科研究真正发育成熟之前,所谓“参照”与‘附会’往往难以划出截然的界限。但即使承认“附会’的某种程度上的必然性,也不能不指出,这种研究的结果,普遍表现出两种根本性缺陷:一是对对象的分析模式与所分析的对象本身的气质品格根本相左。就像顾准所说的“:老子对自然现象的规律性根本没有什么兴趣。……你脑中有唯物唯心这条杠杠,老子根本没有。……他本来不想对自然现象作什么系统的解释,他不知道什么唯物唯心,他为什么不能这样做?① 由此完成的阐释,即便不是完全无的放矢,也只是以对象本身内在精神核心的掩蔽为代价,而换取了对象某种非常次要的蕴含的揭示。二是把在历史上一些本来是非常次要的思想现象,进行明显脱离实际的拔高,并一厢情愿地称之为中国哲学的主流。无论哪种缺陷,结果都是丧失了中国哲学之为中国哲学的真正特色或说生命精髓,都是使所谓‘中国哲学’成了仅仅‘西方哲学’在东方的一种注释或说附录。这与研究者的本来愿望当然是相悖的。为了避免这两种缺陷,于是又有人自觉不自觉地走向另一极端,即认为所谓‘中国哲学’的‘哲学”,所指对象与‘西方哲学’所谓

①《顾准文集》第 380 页,贵州人民出版社 1994 年版。

“哲学”根本不是一码事,其结果,是把各种各样的诸如从世事人生到经济物理的经验总结与论述，都拉进“哲学史”的研究对象中,从而取消了哲学与比如政治、伦理、教育、心理等学科研究间应有的区别。这样做表面上似乎是突出了“中国哲学”的特殊性质,其实是以另外一种方式掩盖了‘中国哲学’的内在精神生命。

（二）

在承认中国有“哲学”的前提下，则这种哲学既然称得上哲学，就应该具备哲学的一般本质，就应该有自己与另一种人类文化生态土壤中所形成的“哲学”，比如说西方哲学的相通处。这种相通不是外貌形式上的。外貌形式的不同，所表明的是人类文化发生发展的多元性。这种相通应该是最核心的精神渴望层面的。这种核心性精神渴望层面的相通，从根本上保证了文明的多元形态相互间理解交流的可能，保证了其作为与自然可能性不同的文化可能性之具体展开的属性。站在这样的立场，则西方哲学的无论是其关于存在本原的探究，其关于主体认识把握对象世界的能力的探究，其有关主体之在世的根本意义的反思，抑或者其在这种探究中所形成使用的一套概念范畴和思辨规则，都是某种统一的精神追求的具体化的或者说外在化的体现。这种将所有这些现象统贯起来，而使它们能够共同隶属于“哲学”此一名词之下的,就是生命超越性的终极关怀的精神,就是使有限不确定的自我摆脱其有限与不确定性，获得某种无限(自由)与恒定(安宁)的精神,也就是一种寻求形而上的精神家园的渴望。这样的渴望，这样终极性的精神关切，在中国文化中同样存在着。中国文化在其漫长发展过程中孕育的富于深度的

精神空间，决定了它之对那种超越性精神向度的必然包含。没有超越性精神理念的巨大涵摄力，根本无法设想在如此广袤空间中如此漫长的连续性文化积累能够成为现实。但由于中国社会和文化的特殊土壤，这种终极性关切主要地并不是体现为对外在存有界之本原诸如此类的西方哲学式提问的思考，相应地也主要不是借助一套思辨性的概念范畴和推理规则来表达自己。在这样的层面建构中西哲学的共通结构，其结果就不可能是不同文明生态的相互借鉴，而只能是强势文化共同体对暂时处于弱势地位的文化共同体的肢解、剥夺和吞并。

一定的价值理想目标，一定的终极性关怀方式，要求一定的符号系统与它相应。单纯局限于符号系统，比如哲学表达所使用的一套概念范畴体系这样的层面来理解“哲学”，则在与西方哲学的比较中，就很难说清楚中国到底有没有“哲学”的问题。钱穆提出中国传统文化中有‘思想’而却无‘哲学’,陈鼓应把道家思想说成‘中国哲学’的主干,从学理上看,所依据的就是这样一种对“哲学”的理解。但如果明确概念范畴体系只是一套工具，只是一种更核心的终极性价值观念的表达形式，则中国有没有‘哲学’的问题,及到底儒是主干或道是主干的问题,就更容易说清楚。中国没有那种或说缺少那种思辨性的概念范畴体系，首先是因为从它所树立的终极性价值目标或说价值关怀方式看，感觉不到对这种体系的需要。哲学根本的文化功能，在于为特定主体终极性的价值目标追求提供自觉化的表达形式，从这样的角度着眼，则中国思想中的比如虚静感悟体验的把握方式，就完全可以具有与西方思想中的比如逻辑理性分析的把握方式同样的哲学意义。

在西方文化中，终极性的精神关切并非为哲学所独具，但在

对这种终极性精神关切之表达与实现的方式上，“哲学”与其他文化现象却仍然显示出了不同。比如宗教之这种关切的表达，这种精神家园的渴望的展示，就是通过信仰的方式，从而区别于“哲学”的理性的探寻与反思的方式。但对中国哲学而言，却不存在这种区别。中国文化的综合性，决定了我们之所谓“中国哲学”,其终极关怀的表达和满足,既不单纯是理性的反思的方式，也不单纯是超理性的信仰的方式，而是某种程度上这两者间的一种折衷与调和的方式。也因此“中国哲学”的基本形态，无论儒还是道,既有西方意义上的所谓‘哲学’的性质,也不乏西方意义上的所谓“宗教”的性质。其社会文化功能也是综合的，既有哲学的，也有宗教的。所以在某种意义上，儒学既是哲学，也是宗教，而就其与西方同类现象有所不同言之，则又可以说它既不是宗教，也不是哲学，关键的问题是要确定从什么层次在什么意义上谈论问题。道家的审美哲学也是如此。蔡元培提出美育代宗教说，并不是个人的突发奇想，而是有着深刻的传统文化背景的。

社会原生结构形态在中国历史上的特殊重要性，深刻地影响了中国文化的致思方向，形成了一系列与西方文化不同的特色。作为中国文化终极性精神关切之表达的“道”，始终与对社会的政治与伦理等更具体层面的关切密切相连。中国文化既不究心于外在纯粹客体性的所谓宇宙始基，也无意于内在纯主体性的理性的或超理性的能力的纯粹理性的透视，它就是在这种外在界与主体间的相即不离中，就是在对现实具体的人间情怀中，寄托那样一种对超越性自我的追求与期待。因此，中国哲学往往与其社会政治伦理思想缠绕在一起。完全撇开后者就无法谈论中国哲学，但这并不意味着中国哲学就等同于有关社会的

伦理的政治的思想。它是一种不同于具体现实问题的思考而又是在对这些现实具体问题的思考与论述中表达了自己的终极性关切。这也就是冯友兰反复强调的“虽玄远而不离实用”,“境界是极高明,但与道中庸是一行不是两行”[①]。只有在这样的角度和这样的层面上,我们才有可能在保留“中国哲学”的生命完整性的前提下,使它进入与其他哲学形态对话的可能之中。

就“道”与古希腊文化土壤中形成的同样是作为最高范畴的“逻各斯”的比较看,它们所显示的精神情感方式,是大有差异的。“逻各斯”指向的,是逻辑理性框架下的世界模式,是与主体价值目标分离了的有关客体性认识的结晶。它完全剔除了自身属性中的超理性的神秘的成分,因而与作为理性思维的存在形式的言说是统一的。但“逻各斯”显然不是存在的全部,“逻各斯”之可言说性之外,还存在着某种不可言说者的“神秘”在。所以西方的理性主义传统和神秘主义倾向间有明显的张力。中国的“道”则不然,它是所谓“思想精髓与价值理想的统一”[②]。在这种“道”之中,隐藏着工具理性与价值理性的互动,或说文化核心之逻辑理性层面与超逻辑理性层面的互动。“道”的范畴中包含着逻辑理性的冷静的认识的结晶,所以是可言说;但又有超出逻辑理性层面的内涵在,所以又是不可言说的。可说又不可说,有理性色彩,又非理性所可穷尽,这样的“道”,不同于完全可言说之“逻各斯”,也不同于“逻各斯”之外的那个完全不可言说的“神秘”。牟宗三说:“《道德经》通过无与有来了解道,这叫做道

①参看冯友兰《新原道》第十章《贞元六书》,华东师范大学出版社 1998 年版。

②参看余敦康先生《易学今昔·〈周易〉的思想精髓与价值理想》,新华出版社 1993 年版。

的双重性(double character)。”① “无”就是不可说,就是“神秘”,它落实于直觉,落实于信仰;“有”就是可说,就是语言,就是逻辑,也就是理性。问题是,中国的“无”与“有”都是流动的,这就是“玄”:玄是个圆圈,说它无,它又无而不无就是有;说它有,它又有而不有就是无。’② 所以中国哲学将自己定位在说和沉默之间,在分析与直觉之间。由此再向前走,像梁漱溟那样,完全用“直觉”界定哲学(“玄学”),说“孔子很排斥理智’③,则就陷入了与胡适相反的极端。与“理智”对立的“直觉”,指向的不是中国哲学的“道”,而只能是西方哲学“逻各斯”之上的那个神秘。

“道”具有强烈的创生性,影响所及,“道”与“逻各斯”的歧异,又造成了中国文化在思维符号选择上和古希腊传统间的重要区别。古希腊哲人认真探讨了语言的逻辑形式,将逻辑形式当成达至本体的必由之路。与此相应,“逻各斯”则不断地克服其内部矛盾,逐渐达到对感性经验的完全超越。这种符号系统要求人们以思辨的形式依循逻辑语言的引导,克服具体经验进入抽象的本质。中国哲学则从老子开始,就对语言的逻辑功能进行批判,认为要传达“道”就必须“非言”,即只能通过对语言逻辑功能的扭曲和对“象”的引入来达到“道”的象征性表达,由此形成了所谓“言象互动’④ 的特殊符号系统。这种符号系统使用的是一种“尚象”的诗性语言,它引导人们以感悟兴会的方式从形而下经验世界达到对形而上的道德本体的认同,或是对形而上审美境界的体证。这也就是冯友兰曾经提出过的,中国哲

① 牟宗三:《中国哲学十九讲》第 92 页,上海古籍出版社 1997 年版。
② 牟宗三:《中国哲学十九讲》第 95 页,上海古籍出版社 1997 年版。
③梁漱溟:《东西文化及其哲学》第 128 页,商务印书馆 1987年影印本。
④参看汪裕雄先生《意象探源》一书有关论述,安徽教育出版社 1996年版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

学的表达往往推理论证与暗示比喻兼而有之的情况①。这种“言象互动”的符号系统的使用,反过来进一步强化了中国哲学思维与论说方式上的特殊性。比如按儒家学说,基于血缘亲族关系的人伦秩序即“礼”,具有与天地之“道”同等的本体地位,但儒学在进行这种提升时,并不进行理论性的证明,而只是借助于经验性的类比,即将作为万物之始的“天地”与作为人文之始的“父母(夫妻)”并列。这种并列类比基础上作出的统一性判断,对中国人之所以有说服力,是因为就“尚象”的思维传统而言,重要的不是提供两类知觉表象间相互过渡的逻辑定式,而是要使判断与日常经验相衔接,让日常经验帮助接受主体进入感悟中的沟通。所以从西方逻辑理性的角度看可能是毫无必然性的推理,在中国传统社会中却可以被视作理所当然。

冯友兰曾提出,哲学研究应体现“正的方法”与“负的方法”的综合:“形上学有两种方法,正的方法和负的方法。正的方法的实质,是说形上学的对象是什么;负的方法的实质,则是不说它。……一个完全的形上学系统,应当始于正的方法,而终于负的方法。如果它不终于负的方法,它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正的方法,它就缺少作为哲学的实质的清晰思想。”②“正的方法”就是逻辑分析的方法,针对的是“道”的可言说性,或说是其逻辑性;“负的方法”就是直觉感悟的方法,是信仰的方法,所要启示的是“道”的不可言说性,或说是其超逻辑性。冯氏是就个人志向立论的,但我们觉得,这种综合的追求,与传统哲学之“道”在方法论层面的特性是相应的,某种意

①参看冯友兰《中国哲学简史》第 14 页,北京大学出版社 1985 年版。
②冯友兰:《中国哲学简史》第 379 页,北京大学出版社 1985 年版。

义上,可以视作其在 20 世纪经过现代性转化之后的形态。这种特性不仅投影在哲学家的哲学方法论中，也投影在历史学家的历史观上。陈寅恪说:“凡著中国古代哲学史者,其对于古人之学说,应具了解之同情,方可下笔。……所谓真了解者,必神游冥想,与立说之古人,处于同一境界,而对于其持论所以不得不如是之苦心孤诣，表一种之同情，始能批评其学说之是非得失，而无隔阂肤廓之论。”① “神游冥想”之类,自非单纯“正的方法”所可得,而必于其上,有所体验,有所感悟,有所认同。但没有清醒的自我立场,没有超拔其上的理论观照能力,则亦将陷没对象之中,泥古不化,势所不能至于“批评其学说之是非得失”的高度。这段话与其视作对具体某本书的评述，不如说是对中国哲学乃至整个中国文化的会心。也是基于这样的会心,钱穆《国史大纲》的卷首,直截将对本国以往历史之“温情与敬意”② 当作阅读的前提。

区别“正”的与“负”的两种方法颇具启发性,但说“正的方法很自然地在西方哲学中占统治地位，负的方法很自然地在中国哲学中占统治地位”③,则或许有点失之简单。“西方哲学”并非不用“负的方法”,或“负的方法”就占次要地位,而只不过适应“逻各斯”与“神秘”的分离,这两种方法是相互排斥的。这种相互排斥通过哲学与宗教、哲学与科学乃至哲学内部之科学主义传统与人文主义传统等多种层面的分离表现出来。“中国哲学”也并非不用“正的方法”或“正的方法”占次要地位,只不过适应

① 《冯友兰中国哲学史上册审查报告》，收入《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社 1980 年版。

② 钱穆:《国史大纲》(修订本)卷首,商务印书馆 1996 年版。

③ 冯友兰:《中国哲学简史》第 379 页,北京大学出版社 1985 年版。

“道”的特性,中国哲学对这两种方法的使用,不是分离的,相互对立的,而是互为依傍的。说“在中国哲学史中,正的方法从未得到充分的发展”事实上,对它太忽视了”,依照现代哲学的眼光,这可能是事实,但抽象地看待“不充分”可能造成的消极影响,得出“中国哲学历来缺乏清晰的思想”① 的结论,则很难让人心服。“方法”不是孤立的存在,它是从属于特定哲学内涵的表达需要的。“正的方法”“未得到充分发展”的现象,联系着的是“中国哲学”核心概念的特殊性格,针对这种核心概念的内涵与追求,或许,恰是“正的方法”的这种发育程度,更有效地帮助中国传统哲学家完成了“清晰”表达自己的任务。“清晰”与否,从根本上说,不决定于用什么方式——分析推理或比喻暗示——来表达,而决定于对自我存在,包括对与这种存在相对应的呈显方式的自觉程度。

将“哲学”的“方法”或说工具抽象化,甚至反过来将某种“方法”当作哲学的标志,这种倾向在 50 年代之后的中国哲学史研究中,表现得格外严重。延伸至于今日,仍构成许多哲学史工作者习焉不察的观念前提。任继愈主编的《中国哲学发展史》在其《导言》中,明确将“中国哲学史”设定为“中华民族的认识史”,而且是“以逻辑的形式记录”② 的认识史。但“逻辑的形式记录”一语,远不足以概括该“发展史”的主体内容。其中原委,似不尽在书出多人之手的形式层面。如果严格依照该“设定”进行清理,则“中国哲学”的内容将会变得十分贫乏。该书之所以能够被写成代表学科水平的著作,很重要的原因,就是中国哲学的历

①冯友兰:《中国哲学简史》第 381 页,北京大学出版社 1985 年版。
②任继愈主编:《中国哲学发展史》(先秦卷)第 5-6 页,人民出版社 1993年版。

史实际，中国哲学核心范畴特有的气质个性与精神脉络，强有力地将执笔者从全书预设的观念构架中牵引了出来。而历史实际之所以能够发挥这样有效的牵引作用，是因为欣逢改革开放之春，精神空气相对宽松，似乎天经地义的某些观念前提，已经不知不觉间减弱了其对个性体验的威慑力。但尽管如此，这种设定还是提醒我们，对于中国哲学研究的方法论层面的自觉反省，即使就一流的哲学史家而言，也还有进一步深入的必要。

（三）

就作为中国思想主导倾向的儒学言之，站在西方思辨哲学的角度，可能很难体会其哲学意义。但就中国文化的个中之人而言，则很容易地就能理解儒学对中国人精神生活，包括对中国人安身立命之终极性意义追求的重要性。所以会这样，根本原因或许在于，儒学作为一种文化现象，它的基本内容并不是观念性的学术创造的产物，而是中国漫长历史过程的精神提升的结果。孔子自称“述而不作”，就是因为儒学的基本观念都是立足于夏商周三代社会的历史文化积累的。在此后的发展过程中，儒学始终没有丧失其锲而不舍的人间情怀，而以把主体生命的形上冲动导向此在具体性的人际现实为特色。所以儒学的精神与中国社会的现实结构特性，与中国人的生存方式，及与中国人的精神情感和思维方式,都有极大的相应性。儒学之‘道”,既以观念文化的方式存在，同时更现实地贯穿于中国社会与民众的日常操作行为中,所谓‘与愚夫愚妇同在”,所谓‘百姓日用而不知”，揭示的都是儒学之道这种极高明而道中庸的特点。所以儒学的精神是超越性的,因而是哲学的,但又是人间的,是经验的。

正是基于这样的考虑,本书对于儒学概念的定位,属于某种意义上的可以说是‘大儒学’的。这种大儒学具有终极精神层面的超越性,又不是纯粹观念性精神性的,更不是某些人心目中的那种纯哲学的。它就驻足于各种似乎是非常具体现实的问题的讨论中,甚至它就驻足于现实实际生活本身的日常实践之中。这是儒学,是儒学之‘道’的‘人间性’在形式层面的非常自然的表现。

任何一种哲学都必然有其“人间性”①,但其他哲学比如古希腊哲学的‘人间性’,如果一定要用这个概念的话,则其所指的只能是其内在精神与人类现实生活实质上的不可分;“中国哲学”则不仅在精神实质上,而且直接地在其述说与表达的形式上就鲜明地体现出这种‘人间性’。就中国文化之超越精神集中体现的‘道’言之,一方面,它确实赋有某种作为创生之源的‘本体’的地位,但另一方面,特别是在儒家哲学中,‘道’的这种超越性“本体”地位又很大程度上是抽象的、虚化的、处于搁置状态的。与黑格尔式西方哲学家对‘本体’与‘现象’间生成关系的实实在在的肯定构成对照的,是多数儒家学者宁愿一方面承认‘道’作为‘本体’的地位,另一方面给予‘现象’本身以更充分的关注。孔子罕言‘性与天道’,对‘仁’他也宁愿就具体情形随时指点而不愿从‘根本’上给出定义,这些都从一个侧面透露出儒学及儒学之‘道’的经验性品格。儒家学者似乎在感到有必要从精神上给出某种超越性的‘本体’的同时,对世界万象是否确实由这种“本体”外化而出,始终消除不掉基于朴素经验论立场上的审慎。宋明时期理学与佛学的对立,从特定角度观察,也与对‘理一’或

①关于所谓中国哲学之道的‘人间性’特征,可参看余英时《士与中国文化·古代知识阶层的兴起与发展》中的有关论述,上海人民出版社 1987 年版。

“分殊”的不同强调密切相关。尽管儒学内部,对“本体”而至于“现象”的生成关系的审慎程度,在不同的人那里,比如说在朱子与象山那里,程度上会有所不同。

由于这种经验性品格,从多种对西方哲学而言应该是必不可少的结构要素的角度着眼,儒学可能都不太像哲学,它也确实与许多非哲学的现象不可分。但这并不从根本上取消它作为哲学存在的地位,因为它包含了哲学最根本的精神,提供哲学之为哲学的最重要的社会文化功能。只有站在这样的角度,我们的儒学研究作为中国哲学研究的主体部分,才可能真正地既是哲学的,同是也是中国的,是儒学的。本书之以“社会理想”为核心范畴,作为把握儒家和荀子哲学的基本工具,就是出于这样一种愿望,就是想既揭示出儒学之足以同任何其他形态的哲学互相对话互相参照的,真正称得上是哲学的属性,揭示出它所体现的人类那样一种超越性的形而上的精神渴望,而同时又不伤害儒学之作为完整的主体存在的个性品格。

儒学核心精神,即其之所谓“道”,用“内圣外王”一语大略可以概括之。余敦康先生说:“内圣是对天道的理解,外王是把这种理解运用于人事。”[①] 此种概括,准确地道出了中国文化中自然与人文之间相互涵纳、相互生成的奇妙关联。正是基于“天道”与“人事”的这种关联,“内圣外王”之道又可以在某种意义上称作“天人之学”:“道”即“体”,“体道”即“修身”,“修身”也即后来《大学》所主张的“格物、致知、诚意、正心”,由此而培养主观内在的道德情操和精神品格,而终至于达到理想的道德人格境界。将主体对“道”的理解运用于人事,也即是“用”,也即“修身”的外

① 余敦康:《何晏王弼玄学新探》第 4 页,齐鲁书社 1991 年版。

需要全本请访问 www.ertongbook.com