

中国

哲学

青年学术文库

ZHONGGUO ZHIXUE QINGNIAN XUESHU WENKU

人民出版社

诠释与建构

——陈淳与朱子学

张加才 著

北京市教委人文社会科学研究计划项目

QUANSHI YU JIANGOU

中国哲学青年学术文库

ZHONGGUO ZHIXUE QINGNIAN XUESHU WENKU

诠释与建构

张加才 著

——
陈淳与朱子学

人
民
出
版
社

责任编辑:冼波 方国根

装帧设计:曹 春

版式设计:顾杰珍

图书在版编目(CIP)数据

诠释与建构——陈淳与朱子学/张加才著.

—北京:人民出版社,2004.8

(中国哲学青年学术文库)

ISBN 7-01-004433-3

I. 诠… II. 张… III. ①陈淳(1159~1223)—哲学—研究
②朱熹(1130~1200)—哲学—研究 IV. B244.99

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 074107 号

诠 释 与 建 构

QUANSHI YU JIANGOU

——陈淳与朱子学

张加才 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京瑞古冠中印刷厂印刷 新华书店经销

2004 年 8 月第 1 版 2004 年 8 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:12.25

字数:281 千字 印数:1-3000 册

ISBN 7-01-004433-3 定价:22.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

张立文

看了张加才博士的《诠释与建构：陈淳与朱子学》一书，不禁使我想起辛弃疾《青玉案·元夕》词句：“众里寻他千百度，蓦然回首，那人却在灯火阑珊处”。无论是古人，还是今人，治学总是很艰苦的。有时冥思苦想，总不明其理；时或搜肠刮肚，而不得头绪。然日积月累，豁然贯通，终有所成。这也是“富有之谓大业”的一种意思。

哲学是最要求概念的清晰性、确定性的，但哲学这个概念本身是最不确定的。2000 多年来，“什么是哲学？”问题，一直纠缠着哲学家。每个哲学家或哲学学派都以自己的方式回答着这同一个问题，但答案却各异其趣。真是此亦一是非，彼亦一是非。究竟是“哲学”本身就是一个说不清、道不明的问题？抑或两千年来哲学家的智慧欠缺，不足以诠释？我想问题在于哲学所应指的领域的不确定性以及哲学家价值观念的差异性。在这样的情况下，想确定中国哲学的“合法性”问题，不仅力不从心，而且吃力不讨好。因此我主张走出中国哲学的危机，超越中国哲学的合法性问题。

我之所以这样主张，也有一点基于两千多年来“什么是哲学？”，至今仍然“仁者见之谓之仁、知者见之谓之知”的意思。

在这种形势下,来解决中国哲学的合法性问题似乎不太现实:第一,“什么是合法的?”两千年来,像走马灯一样的形形色色的哲学中,哪一个是合乎“法”的?第二,这个“法”又是什么“法”?是古希腊之法,抑或古罗马之法?是理性主义之法,抑或非理性主义之法?是唯心主义之法,抑或唯物主义之法?是结构主义之法,抑或解构主义之法等等。第三,中国哲学的合法性问题,是去合哪个“法”?是去合利玛窦(1552—1610)的“中国哲学”之法,抑或去合黑格尔(1770—1831)之法?是去合纪·鲍狄埃(Guillaume Pauthier)《中国哲学史大纲》(1844年)^①之法,抑或去合溥里达“中国没有哲学,只有思想”之法?第四,“人为自然立法”,“为天地立心,为生民立命”。“法”是人制定的,各家有各家的“法”,中国古代就有“家法”和“师法”,而各是其所是。“法”即使制定出来了,也可“与时偕行”,不断修改,而非铁板钉钉,永远不变。

鉴于此情,我曾提出中国哲学“自己讲”、“讲自己”。“自己讲”、“讲自己”:首先,是怎样讲?是“照着”西方哲学讲,以西方哲学为真哲学;照着西方哲学讲中国哲学,抑或根据中国哲学的实际存在面貌讲中国自己的哲学。其次,是讲什么?要么可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之;要么中国古有六艺,后有九流,大抵皆哲学范围所摄而讲之;要么讲述中国自己对“话题本身”的重新发现,讲述中国哲学自己对时代冲突的艺术化解,讲述中国哲学自己对时代危机的义理解决,讲述中国哲学自己对“形而上者之谓道”的赤诚追求。再次,是如何讲?是两耳不闻窗外事,闭门只造中国车的讲,抑或放眼世界,海纳百川的汇聚千家之思想,而后融突和合为新中国哲学。

^① 见雅克·布罗斯:《发现中国》,山东画报出版社2002年版,第216页。

古今中外,大凡新思维、新哲学的“转生”,都非“闭门造车”出来,而是“出入”中外各种哲学思想的结晶。在五千多年中华民族文化、哲学的发生、发展过程中,经历了两次外来文化、哲学的巨大冲击和洗礼。一世纪时,印度佛教文化、哲学的传入;16世纪以来西方文化、哲学的涌入,都对中华民族的文化、哲学产生了里程碑式的作用和影响。

佛教入中土以后,经历依附、发展、鼎盛、消融时期。汉至魏晋佛教依附于汉之方术(道术)和魏晋玄学。佛教作为外来的宗教与本土的儒道文化构成既冲突又融合的态势,在“弃亲”、“捐妻”、“不孝”、“无后”等问题上形成了紧张。然东晋般若学依玄学而开显为“六家七宗”,玄学的“有无本末”与般若学的“空”、“有”连类,故有僧肇的《肇论》依般若学而论玄学。玄佛合流,相互标榜。

南北朝时,佛教得以发展。虽有“沙门应否敬王”、“神灭不灭”、“夷夏”、“化胡”等问题的激烈论争,但名僧与命官进一步合流。如果说汉魏之际,安世高系小乘佛教所翻译的《安般守意经》、《阴持入经》,一以中国道家、神仙家的吐纳之术比附呼吸守意;一以“四大”连类“五行”、“五戒”连类“五常”,“元气”即“五行”即“五阴”(五蕴),那么支娄迦谶系大乘佛教把《般若波罗密经》译为《大明度无极经》(支谦译),是依《老子》“知常曰明”格义“般若”为“大明”,“复归于无极”连类“波罗密”为“度无极”。到了南北朝时涅槃学流行,梁宝亮《涅槃集解》探讨“佛性”问题,有欲与中国传统儒家心性之学连接之处。

隋唐时,佛教鼎盛,儒、释、道三教,佛教独占鳌头,佛教不仅

诠释与建构——陈淳与朱子学

在经济上“十分天下之财，而佛有其七八”^①。在民间思想信仰上“民间佛经，多于《六经》数十百倍”。^②佛盛儒衰、道衰佛盛，外来印度佛教文化、哲学这时在中国成为强势文化、哲学，中国本土儒、道文化、哲学反沦为弱势文化、哲学。其实，梁武帝在天监三年（503年）下诏宣布佛教为“正道”，儒、道二教为“邪”，开佛教“独尊”之先河，已取得强势地位。佛教愈是强势，愈要求融入中国本土文化、哲学，以便取而代之，于是天台、华严、禅宗不断中国化，从印度佛教转变为中国化的佛教，佛教得到了新发展、新繁荣。相反，佛教在其本土印度八九世纪便逐渐衰败，到14世纪几乎湮灭。

在佛教强势文化、哲学的挤压下，本土传统的儒、道文化、哲学确实面临极大的挑战，儒道文化危机凸显。虽然唐朝政府对儒、释、道三教采取兼容并蓄的方针，试图进行文化、哲学的整合，但由于兼容并蓄的文化、哲学整合方法，受其背后价值观的支配，就像一支无形的手制约着兼容并蓄的落实，因此终唐之世，兼容并蓄方法无大收效。

鉴于此情，一些有儒家思想的知识精英，出于“匹夫有责”的担当感，要求改革时弊，振兴古道（韩愈作《原道》），出现了以复兴儒学之道为主旨的古文运动。韩愈与柳宗元虽在复兴儒学之道这一点上并无大的分歧，但在如何复兴儒学之道的方法和理路上大异其趣。韩愈不仅仍着眼于佛教伦常、费财、夷狄、伤风败俗等说烂了的老问题，而且主张采取简单、粗暴、激烈的排斥方法。他说：“不塞不流，不止不行。人其人，火其书，庐其居，明先王之道以道之，鳏寡、孤独、废疾者有养也，其亦庶乎其

① 《辛替否传》，《旧唐书》卷101。

② 《经籍志》，《隋书》。

可也”。^① 经过“文化大革命”的人，都非常熟悉不塞不流、不止不行、不破不立等话语，而且是不折不扣地按此去“破四旧”、“横扫一切牛鬼蛇神”的。这种非此即彼的对立二分思维，便把人们的思想行为导向非理智的片面。韩愈为了破佛教，便要勒令所有僧侣还俗，焚烧一切佛教经论文本，把寺院都改为民居。这种偏激的活动，并没有挽儒学于将倒之狂澜，亦未能从形而上层面斥佛教之弊病。朱熹分析说：“盖韩公之学见于《原道》者，虽有以识夫大用之流行，而于本然之全体，则疑其有所未睹。且于日用之间，亦未见其有以存养省察，而体之于身也，是以虽其所以自任者不为不重，而其平生用力深处，终不离乎文字言语之工，至其好乐之私，则又未能卓然有以自拔于流俗，所与游者不过一时之文士，其于僧道则亦仅得毛千畅观灵惠之流耳。是其身心内外，所立所资，不超乎此，亦何所据以为息邪距诖之本，而充其所以自任之心乎？”^② 朱熹探究了韩愈反佛之所以在“本然之全体”上有所未睹的原因：一是只关注文字言语之工，而忽视形而上理论的求索和日用之间的存养省察；二是没有自觉超越流俗的意识，在与文士、僧道交游中，不是去探讨佛教学说，入佛学之垒，而见其瑜瑕；他不研究佛学，自不能“息邪距诖”；三是视阈狭窄，身心内外，不能包容佛道，吐纳佛道，而在一个更高的平台上超拔儒学于危机之中。朱熹的批评，可谓中其肯綮。

柳宗元复兴儒学的理论与韩愈迥异，他入佛而主张“统合儒释”。他在回答韩愈指责他“不斥浮图”时说：“浮图诚有不可斥者，注注与《易》、《论语》合，诚乐之，其于性情爽然，不与孔子

① 《原道》，《韩昌黎集》卷11，《基本国学丛书》本，商务印书馆1958年重印本。

② 《与孟尚书》，《昌黎先生集考异》卷5，上海古籍出版社1985年版，第71页。

注释与建构——陈淳与朱子学

异道。”^①柳宗元认为,韩愈谴责佛教只是“其迹”,而非其本,“退三忿其外而遗其中,是知石而不知韞玉也”。^②这种只及外表皮毛而不涉内在本质的指斥,对于儒学的复兴重建确无太大的意义,它不能开出儒学的新生面。

三

宋明时期,是佛学被理学消融期。朱熹对韩愈的批评并非无的放矢,他在体验韩愈批佛的教训的时候,接受了柳宗元的“统合儒释”的主张,为自己设计了复兴儒学,重建儒学价值理想之路。其实,出入佛教,而后返诸《六经》,是有成就的理学家们的共识,也是他们共同的心路历程。宋明理学的开山宗主周敦颐,一反宋初三先生和李觏简单化批佛的做法,而受道士陈抟的《无极图》于穆修,并受教于释教的寿涯、慧南等。理学的奠基者,他们并不是拒斥佛道二教,而是深入探究佛道思想。张载会见范仲淹时,范氏劝张载读《中庸》。张载“读其书,虽爱之,犹未以为足也,于是又访诸释老之书,累年尽究其说,知无所得,反而求之《六经》”。^③“尽究其说”,可见其对佛学、道学研究之深刻,而非一知半解。程颢亦“泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸《六经》而后得之。”^④出入老释几十年,而非一时一年,长期学习道、释,对道释思想学说的把握体认,而非只知其外而不知其里。理学集大成者朱熹讲自己的治学历程:“熹天资鲁钝,自幼记问言语不能及人,以先君子之余诲,颇知有意于为己之学,而未得其处。盖出入于释、老者十余年。近岁以来,获

① 《送僧浩初序》,《柳宗元集》卷25,中华书局1979年版,第673页。

② 同上,第674页。

③ 《吕大临横渠先生行状》,《张载集》,中华书局1978年版,第381页。

④ 《明道先生行状》,《二程集》,中华书局1981年版,第638页。

亲有道，始知所向之大方”。^①绍兴18年(1148年)，朱熹到临安(今杭州)去参加会试，他的行李中没有带一本《六经》和《语》、《孟》，只带了一本宗杲和尚的《大慧语录》，竟中进士。

鉴于从唐到宋的这样的史实，我们可以追究体认：为什么唐与宋初几十年不能把儒、释、道三教兼容并蓄的文化整合方法落实下来？为什么在唐代没有实现中国理论思维形态的转变？为什么韩愈不能建构起如苏轼所批评的“自形而上者，愈所不知也”的形而上学理论体系？为什么韩愈为护道而拒斥外来文化、哲学及与儒学相异的思想，却不能收“息邪距诖”之效？为什么张载、二程等实现了中国理论思维形态的“转生”，开创了理学的新学风、新思维？为什么两宋学术成为中国学术的“造极期”？为什么出入释道累年，而后反诸《六经》为理学家所认同？等等。这些诘难，是试图把古今中外的文化、哲学和各家各派及其学者自我都放置在同一平台上，以开展自由的、平等的对话。在这些诘难中，我们似乎可以体悟出这样几点：

第一，宋明理学家具有“为天地立心，为生民立命，为注圣继绝学，为万世开太平”的宏大的气魄，宽广的心胸，久远的视野。为天地、为生民、为注圣、为万世，而不是为一人一时、一家一派，因此，能海纳百川、有容乃大，而不会只局限于儒教，对佛、道二教取绝对拒斥的态度；也不先在地在思想上存在对佛、道的偏见，抱着批佛、道的心态去研究出入佛、道，而是出于真诚的求知的需要，这样才能获得真知识。张载是读《中庸》而觉犹未足，才去累年尽究佛、老之说的；程颢为求知而广泛地博览群书，出入释、老几十年；朱熹体识到为己之学有未得其处，而出入释、老。其赴进士考试，只带《大慧语录》在身边。他们都是出于为

① 《答江元适》，《朱文公文集》卷38，《四部丛刊初编》本。

满足强烈的求知欲望，而反复出入——尽究佛老学说的。“出入——尽究”四字，说明他们对佛老之学不是只知其外，而不知其里；只知其“石”，而不知其“韞玉”的。他们对佛、老之学都有很深的造诣，而后反诸《六经》。这就是说，他们“出入——尽究”佛、老之学是在与《六经》等儒家学说做比较中，获得新体贴、新体验的。在比较中，他们才深刻地体验到儒学的优缺，佛、老的短长。在儒、释、道三教对话、互动中取长补短，融突和合，从而转生为新儒学的理学，实现了从隋唐以来儒、释、道三教之学向理学理论思维形态的转变，并实实在在地落实了三教兼容并蓄的文化整合方法。

第二，两宋理学家、思想家在宋王朝“佑文”氛围中，迸发出儒学新生命智慧。他们破除对《五经》的迷信，冲破《五经》为圣人之言的种种神圣的光环和权威。质疑《五经》句句为真理的陈词滥调，推倒汉唐以来的“家法”和“师法”。把“疏不破注”、“讳言服、郑非”，转变为“舍传求经”、“疑经改经”。把汉唐的“我注六经”的章句训诂之学转换为“六经注我”的义理之学，使人们的思想从烦琐的、僵化的、教条化的经学桎梏下解放出来。欧阳修著《易童子问》，以《易传》非孔子圣人之言；朱熹以《周易》为卜筮之书，《诗经》三百篇非“思无邪”，而是讲男女之事，《尚书》为历史文诰等，还《五经》以历史本来面目。这不仅为重新诠释《五经》等经典文本开出了广阔的解释空间，而且为“我注六经”的义理之学荡涤了思想障碍，从而挽救了长期以来注疏训诂之学使儒学生命智慧枯萎的危机，并为理学核心话题之理、气、心、性找到了新的解释文本的经典依据，他们从《礼记》中找出《大学》、《中庸》两篇，与《论语》、《孟子》合成《四书》，并抬高《四书》的地位，使之成为《五经》之上，而合称《四书五经》。这种依傍解释经典文本的重新选择，蕴涵着先前理论思

维形态的终结,新理论思维形态的转生。它说明先前理论思维形态所依傍解释的经典文本已不适合于新理论思维的需要。这就是说,随着理学新理论思维形态的“核心话题”的转变,它所依傍解释的经典文本也必随之而变易。^①这是中国哲学理论思维形态转生的具有标志性的两方面,缺一均很难构成新哲学理论思维形态的转生。

第三,理学家出入佛、道,是为了融突和合儒、释、道,落实从唐至宋初所倡导的兼容并蓄的文化整合方法。要兼容并蓄三教,必须出入三教,对三教有深入地研究和体悟,才能豁然贯通三教,于是程颢体认出:“吾学虽有所受,天理二字确是自家体贴出来。”^②“天理”二字,其实在《庄子》书中和《礼记·乐记》中均已记载,程颢不会不知道,为什么程颢说是他“自家体贴出来”?显然是他对“天理”这个古老的传统范畴加以重新理解、诠释。这种重新理解、诠释,是一种文本的再创造,范畴的再发现,理论体系的新构建。所以,程颢敢于声称“天理”二字是自家体贴出来。这个“自家体贴”不仅落实了三百多年来的兼容并蓄的文化整合方法,而且实现了中国哲学理论思维形态的转生,开创了宋明理学的理论新时代。

“天理”(理)作为儒、释、道三教兼容并蓄、融突和合的新哲学概念、范畴,它蕴涵了三家哲学精神。二程说:“释氏多言定,圣人便言止。”定与止有相通之处。《大学》说:“知止而后有定,定而后能静,静而后能安,安而后能虑,虑而后能得。”儒释会通,以辨儒释同异。二程引《周易·艮卦》解止的意义:“艮其

① 为什么要变?请参见张立文主编:《中国学术通史·宋元明卷》,人民出版社2004年版。

② 《河南程氏外书》卷12,《二程集》,中华书局1981年版,第424页。

诠释与建构——陈淳与朱子学

止，止其所也。言随其所止而止之。”^①后来陆九渊用佛教的破“我执”、“无我”、破“法执”、“无物”的思想来解释《周易·艮卦》卦辞。据《语录》记载：“复斋看伊川《易传》解‘艮其背’，问某：‘伊川说得如何？’某云：‘说得鶻突’。遂命某说，某云：‘艮其背，不获其身，无我’；‘行其庭，不见其人，无物’。”^②陆氏则儒释圆融，以佛释《易》。陆王心学和佛教禅宗都讲“本心”，顿悟和无我之境，虽话语一致或相似，但内涵仍异处。

理学家吸收华严宗的“理事无碍”、“一多相摄”及佛教的“月印万川”之喻，以阐述“理一分殊”思想。杜顺在解释事理圆融观说：“夫事理两门圆融一际者，复有二门：一者心真如门，二者心生灭门。心真如门者是理，心生灭门者是事，即谓空有二，自在圆融。”^③朱熹说：“伊川说得好，曰：‘理一分殊’，合天地万物而言，只是一个理；及在人，则又各自有一个理。”^④“理一”是总合天地万物之理的“一般道理”、“一般水”，分开来，每个事物都有一个理，其用不用。“释氏云：‘一月普现一切水，一切水月一月摄。’这是那释氏也窥见得这些道理”。^⑤也可以说是朱熹窥得那释氏的道理。“理一”不生不灭，不增不减，无差别相，但能随事物而生，随缘而有。

宋明理学中无论是程朱道学（理学），陆王心学，抑或张（载）王（夫之）气学，胡宏性学，都受佛教的洗礼，都吸收佛、道哲学思想。佛教为理学的“核心话题”理、气、心、性的体用论、体认论、工夫论提供了丰富的思想资源和实践经验。如果不是

① 《河南程氏遗书》卷18，中华书局1981年版，第201页。

② 《语录上》，《陆九渊集》卷34，中华书局1980年版，第419页。

③ 《华严五教止观》，《续藏经》第一辑第二编第七函第五册。

④ 《朱子语类》卷1，中华书局1986年版，第2页。

⑤ 《朱子语类》卷18，中华书局1986年版，第399页。

儒、释、道三教长期融突和合而营造了宽松的、平等的对话、互动的学术文化氛围,作为新儒学的理学是不可能转生的。从这个意义上说,没有佛道之学也就没有宋明理学,^①或者说,没有佛道之学就没有宋明学术的“造极”。

四

佛教对宋明理学的影响,不仅是思维观念上的、内心生活上的,而且是价值理想上的、行为方式上的,同时也是文体形式上的和概念分析上的。宋明哲学家、思想家仿照佛教“语录”体裁,使宋明“语录体”大肆流行。佛教对概念、范畴的深入剖析、细致分梳,也使中国固有概念、范畴解释学更趋发展。朱熹病中默诵《四书》,对《四书》中的概念、范畴以绝句的形式,加以解释,如天、学、心、意、致知、中庸、人心道心、命、性、道、情、谨独、静、体用、鬼神、仁、知天命、一贯、居敬、博约、克己、九思、求放心、存心、良知、闻知等。朱熹对“天”的解释是:“气体苍苍故曰天,其中有理是为乾。推原气稟由无极,只此一图传圣心。”^②对“中庸”解释说:“过兼不及总非中,离却平常不是庸。二字莫将容易看,只斯为道用无穷。”^③后朱子门人程端蒙(1143—1191)撰《性理字训》(《小学字训》),就命、性、心、情等30个范畴作了简要解释,得到朱熹的赞扬。陈淳(1159—1223)继承朱熹之学,特别对朱子的概念、范畴,潜心研究。他对于经书中的要义,如身心性命之端,理义道德之旨,与夫阴阳鬼神之微妙,儒术异

序

① 参见张立文:《佛教与宋明理学的和合人文精神》,载《中日佛教学术会议论文集》,中国社会科学院出版社1997年版,第417—429页。

② 《训蒙绝句·天》,《朱熹外集》卷1,《朱熹集》,四川教育出版社1996年版,第5727页。

③ 同上书,第5730页。

诠释与建构——陈淳与朱子学

流之同异，纲举目张，条分缕析，因流溯源，从末探本，触类引申，贯穿洞达，而撰成《北溪字义》（有称《北溪先生性理字义》、《北溪先生字义详讲》），把中国对于哲学概念、范畴的研究推向高水平。

五

历史是一面镜子，可与今日之鉴。今与古之唐宋，虽情景迥异，然面临重建中国哲学的历史重任则有相似之处。昔日之儒、释、道三教兼容并蓄，转换为今日之中国传统文化、哲学，西方文化、哲学和马列文化、哲学的融突和合。古之哲学家，由于无仔細的学科分类，因此，他们均兼通文史哲政经；今之学科分类过细，学人只知本学科，对其他学科完全外行；即使是本学科，也只知道其一，不知其二。如知中国哲学的（有的也只知道其皮毛）不知西方哲学、马列哲学；知西方哲学的不知中国哲学；知马列哲学的不知中国哲学等等。这离宋明理学家“尽究”佛、道之学的差距远矣，这样如何肩负重建中国哲学的重任？

履韩愈“人其人，火其书，庐其居”的覆辙对待外来文化、哲学，不是出路；走“文化大革命”“破四旧”、“横扫一切牛鬼蛇神”的老路，是死路一条；惟一金光大道是走宋明理学家“出入——尽究”释老之途。换言之，即要虔诚地、真心实意地、不抱任何偏见地去累年“尽究”中国哲学、西方哲学、马列哲学。理解中、西、马哲学的真涵义，把握其真精神，只有这样，中、西、马哲学才能真正地、平等地互动、对话，在互动的融突和合中转生。

隋唐时期，在外来佛教强势文化、哲学的冲击下，传统儒教也几乎陷于失语态势，但儒、释、道互动，并没有出现强势文化、哲学吃掉弱勢的儒教文化、哲学，相反地，儒教文化、哲学在不断

地吸收佛教文化、哲学的同时,既体认到儒教文化、哲学自身的不足,又明确了“统合儒释”的方向。儒教文化、哲学在佛教“话语霸权”情境中,像韩愈那样试图用卫护儒教话语和思想的纯洁性,挽救儒教主体精神的失落、缺位的危机,不仅收效甚微,甚至面临杀头的危险。相反,较为认同柳宗元开放的、“统合”的方式。虽然“统合”可能带来一些学者“阳儒阴释”的批评和讽刺,后来有的学者还把“阳儒阴释”这项帽子扣在三教融突而转生的宋明理学和合体头上,它亦不能损害宋明理学是中国的儒学,只不过是新儒学而非旧儒学而已。

当今中国文化、哲学面临中、西、马的互动、对话,我们应该持开放的、真诚的、理解的心态,接纳各种文化、哲学,大可不必以强势文化、哲学的普遍性来压抑弱势文化、哲学的特殊性;也不可以弱势文化、哲学的地域性、特殊性来拒斥强势文化、哲学的普遍性,使古今中外文化、哲学,特别是中、西、马文化、哲学在融突和合中各展风姿,竞放异彩,而后获得转生。这转生的和合体(如新生儿)可能被指摘为“阳中阴西”、“不中不西”、“不西不马”的“四不像”,但只要这种转生的和合体,是有益于中华民族的民族精神的建设和发扬的;有益于中华民族现代的价值观念、理论思维、伦理道德、终极关怀的建设所需求的;有益于中华民族社会政治、经济、科技、文化繁荣发展的;有益于人类所共同面临的严峻冲突和危机的化解和协调的;有益于在经济全球化、文化多元化、网络普及化中,中华民族文化、哲学长久持续发展的。若以这五个“有益于”为标准,我们便可以不去纠缠于失语或不失语,缺位或不缺位,以至于合法或不合法等问题;我们便可以解除种种历史的、政治的、思想的包袱和重担;我们便可以消除与五个“有益于”相违的种种情结、偏见、教条和误解,营造一个鸢飞鱼跃、鱼跃于渊的学术自由创新的空间。我所构建的

“和合学”理论思维体系,是试图按这五个“有益于”去实现的。尽管“和合学”还是“在途中”,但可以“在途中”与各文化、哲学思想、体系互动、对话,并在融突和合中而走向完善。

六

张加才博士研究哲学范畴有年,他以陈淳的《北溪字义》切入,不仅梳理了陈淳的哲学思想体系,而且阐发了陈淳从朱子门人转变为朱子学传人的心路历程和原因。张加才博士认为,陈淳的“辨析字义”被视为北溪的“心法”,《北溪字义》便是此“心法”的突出表现,思辨精神的结晶,义理之学标志性的成果。陈淳指出训诂之学是“得一字之义”而未必知其味,义理之学是求字的义蕴、义理,如知得“敬滋味”等。“字义”本义为字词的意义,而他实指基本概念、范畴的义蕴。陈淳也不否定训诂之学,因此对于“字义”的把握和分析能较为贴近本真。

张加才博士认为《北溪字义》对范畴的分析,有其自身特点:一是注重范畴的界限和联系;二是竖观、横观的交错关系;三是范畴整体结构的逻辑次序。通过这样深入剖析,不仅彰显了《北溪字义》思辨精神的形而上性,而且是中国自古至朱熹等范畴研究成果的集大成。这些分析表现了张加才博士的扎实功底和独创见解。而最能体现张加才博士功底的是他对于《北溪字义》版本源流的考证,以及对于国内外各种版本的收集、对勘和校注。这没有甘坐冷板凳的精神是很难完成的,它与今天一些急功近利的浮躁之作形成了显明的对照。通过他的《北溪字义集校》,可以窥见他用心之细,用力之大,用思之深,这都是目前所仅见的。我们应该对张加才博士为学术界,特别是为中国哲学研究提供了一个最善的、最完备的文本,表示一种敬意。

陈淳是朱子学传人中具有重要地位的、有创见的哲学家,是