

郭美华 著

古典儒学的生存论阐释



GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

郭美华 著

古典儒学的生存论阐释

广西师范大学出版社
· 桂林 ·

图书在版编目(CIP)数据

古典儒学的生存论阐释/郭美华 著. —桂林: 广西师范大学出版社, 2014. 10

ISBN 978 - 7 - 5495 - 5960 - 2

I. ①古… II. ①郭… III. ①生存 - 哲学 - 研究 - 中国
IV. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2014)第 248067 号

出品人: 刘广汉

责任编辑: 刘冬雪

装帧设计: 赵瑾

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码: 541001)
(网址: <http://www.bbtpress.com>)

出版人: 何林夏

全国新华书店经销

销售热线: 021 - 31260822 - 882/883

虎彩印艺股份有限公司

(东莞市虎门镇北栅陈村工业区 邮政编码: 523898)

开本: 890mm × 1 240mm 1/32

印张: 5.75 字数: 130 千字

2014 年 10 月第 1 版 2014 年 10 月第 1 次印刷

定价: 49.00 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

目 录

CONTENTS

第一章 智慧学的生存论意涵

——论精神在智慧学中的本体论意义 / 1

一、精神性认识作用在源初感性存在活动中有其根源 / 5

二、精神通过认识论性质的明觉作用彰显人存在的自由本质 / 9

三、认识论意义上的觉以曲通方式突出了精神之觉在存在整体中的本质性 / 13

四、精神通过认识与实践的辩证运动逐渐成为价值世界的创造根据 / 16

五、精神扬弃单纯认知方式的取向而回到感性生存活动成为自由个性的本体 / 21

第二章 论“学而时习”对孔子哲学的奠基意义

——《论语》首章的生存论解读 / 27

一、“学”的本义是对自身之缺失或缺陷的“觉—悟” / 28

二、“学而时习”是“在不间断的切实行事中的觉悟”与“在

觉悟中的不间断切实行事”的统一 / 34

三、“学而时习”作为本源之乐是对人之存在的源初肯定 / 38

第三章 过程与划界

——《论语·为政》“十有五而志于学”章的生存论
诠释 / 45

一、基于主体性力行的自我实现是孔子道德生存论的基本
取向 / 45

二、存在的展开过程 / 49

三、天命的显现与存在的划界 / 54

四、天命限制的双重意义与自由的双重向度 / 59

第四章 人禽之别的担当

——对孟子抱负的生存论理解 / 68

一、好辩以承三圣者是自觉地对人禽之别进行历史性
担当 / 69

二、羞比管晏是对权贵者的根本否定与对人之本质的自觉
担当 / 75

三、愿学孔子是对人之类本质的充分个体化 / 81

第五章 道德与生命之择

——《孟子·告子上》“鱼与熊掌”章疏释 / 92

一、以想象性故事情境凸显道德纯粹性体验 / 93

二、生命存在的“更好继续”基于能动的自觉选择 / 97

三、失其本心即明觉与行事的割裂 / 101

四、道德与生命之对峙消融于生命存在的整体过程 / 106

第六章 境界的整体性及其展开

——孟子“不动心”的意蕴重析 / 112

一、心(志)在心气一体的整体中具有主体性 / 113

二、浩然之气是对心气本然一体的道德转化 / 117

三、集义以养气奠基于具体行事之中 / 120

四、知言是在社会性存在中明理分辨而自觉担当人之类本质 / 124

五、“学孔子”的意蕴在于经由整体而成就自身 / 128

第七章 真实存在的可能入口

——《中庸》首章的生存论诠释 / 132

一、作为生存论界定的性一道一教之平行连贯一气 / 133

二、人率性成道途中自觉了的张弛裂缝是中庸之在的入口 / 139

三、“中一和一致中和”统一的整体世界即是“性一道一教”统一的整体世界 / 142

第八章 从“天人之际”看《易传》“三材之道”的意蕴 / 148

一、对《易传》之道作外在知解式把握的困境 / 149

二、《易传》之道基于人的活动而切近于自身 / 153

三、《易传》之道是人作为能动者而使天地与自身相遇而生成之道 / 157

四、天、地、人三相遇而有之世界及其道以人为中正之心 / 162

参考文献 / 168

后记 / 171

第一章 智慧学的生存论意涵

——论精神在智慧学中的本体论意义

生存论这一术语的使用,可能被要求予以“定义式”的清晰阐释。不过,就笔者在此所要表达的意涵而言,这个要求首先就是需要被摈除的。就术语来源而言,生存论与德国哲学家海德格尔、雅斯贝尔斯以及法国哲学家萨特的思考有着联系。雅斯贝尔斯用德文 Existenz 表达与英文 existence 含义有所区别的“生存”:“生存(Existenz)是那绝不会变成对象的东西,是我思想和行为的源头,是我不分辨任何东西的观念中所言及者。”^①作为思的片面发展的认知,往往对一切加以对象化的把握。生存却是不能被对象化的,而是作为思得以可能的根源性的东西。此所谓“论”,却不是关于“生存”的讨论,而是生存的自身绽放。生存本身不能作一种历史性的理论溯源,仿佛在此之生,可以在先于自身的某种历史性事物中寻得其起始。所以,此所谓生存论,就是生存的自身绽放。而作为自觉了的自身绽

^① 雅斯贝尔斯:《哲学》,第一卷,转引自尼古拉斯·布宁、余纪元编著:《西方哲学英汉对照词典》,人民出版社,2001年,第348页。

2 古典儒学的生存论阐释

放,总是属我的,是我的生存本身,而非概念化的普遍存在:作为我们自己的“存在者的存在总是我的存在。这一存在者在其存在中对自己的存在有所作为”。^①如此表述,显然具有较为明显的海德格尔哲学的影响。可是,在“我”的生存绽放与海德格尔的哲学思辨之间,其关联则是奥蹟而幽深的。“我”无疑阅读过海氏著作,此一阅读给予“我”多方面受益。但在“我”与“海氏哲思”之间,并不能用简单的单线性影响来加以厘定。“我”的阅读以及相应的受益,可能是“海氏哲思”之绽放的一种样式;但也可能,“海氏哲思”只是“我”的生存绽放的一种样式;或者,“我”与“海氏哲思”都是某种包裹我们的力量自身的绽放。在一定意义上,三者“混而为一,不可致诘”。

就广义而言,一切现实的哲思都莫基于两个根源:一是思者的活生生的生存本身;一是思者所撷取的思的传统。但是,反过来,一切现实的思者的活生生的存在,以及作为思之活的源泉的传统,二者只有融于现实的哲思,才是真实的。而真实的思者与真实的思及其传统的真实性,其根源性之处就在于自觉意识与自由行动的统一。而这一统一,在冯契先生看来,就是中国传统哲学的主题——性与天道的问题的核心内容。虽然冯契先生的用语中并不使用如上“生存论”的概念,但他强调本体论与认识论和逻辑学的统一,如果我们将之回置到中国哲学自身性与天道的道德生存论传统,突出自由行动与自觉意识的统一,我们不妨在宽泛意义上使用生存论来理解冯契智慧学。

^① 海德格尔:《存在与时间》(修订版),陈嘉映、王庆节合译,生活·读书·新知三联书店,1999年,第49页。

本书所关涉的“生存论”旨趣,并不就其学究意义而论,它展示的是本书的致思者(“我”)在其自身而展开的思考本身——切己之生而思或经由思而切己生存。它用以强调一种哲学学派的自觉,即“我”所受到的哲学思考训练,源自冯契先生开创的哲学传统。^①

冯契哲学的主旨是寻求智慧,而智慧学的任务,“就是要根据实践唯物主义辩证法来阐明由无知到知,由知识到智慧的辩证运动”。^②此一辩证运动过程蕴含着从无知到知、从知识到智慧两个飞跃。从无知到智慧的飞跃,根源于并回归于从自然到人为、从人为到自由(更高的自然)飞跃的过程。智慧学将此两个飞跃过程视为同一个统一过程的两个方面:“一个是从无知到知,一个是从知识到智慧。也可以说这就是由自然到人为,再到自由。达到自由就仿佛复归自然。”^③本质上,这意味着智慧学将认识论植根于生存论,并以二者的统一为基础来阐释如上飞跃过程。因此,智慧学之被称为广义认识论,一方面是将生存论作为认识论的基础,另一方面也是通过认识论的考察来阐明精神在二者统一并展开的整个过程中的意义。也即,在生存论与认识论统一的基础上,智慧学认为,精神在如上飞跃过程中

① 笔者在此并不是要尝试在学理上将海德格尔存在论与冯契智慧学冶为一炉,而是说在一种活生生的运思中,尽管有许多的致思资源以及不同的阅读经历,但笔者自觉而自愿地归属于冯契智慧学传统。就本书的意义而言,这种归属感,主要是指对于古典儒学的生存论阐释基于智慧学关于精神认识与生活动之统一的洞见。在更宽泛的意义上,本书所谓生存论的意蕴,指向智慧学与传统中国哲学更为基础的观念,即思与在的活生生的统一。

② 冯契:《认识世界与认识自己》,华东师范大学出版社,1996年,第16页。

③ 同上,第83页。

逐渐具有本体论的意义。冯契强调,精神在如上飞跃过程中逐渐生成为本体或者说逐渐具有本体论意义,这是智慧学的基本思想:“精神……就像黄宗羲说的‘心无本体,工夫所至,即是本体’,可以说在不断的发展过程中间它越来越具有本体的意义……在价值界中,精神为体,价值为用,价值是精神的创造。因此我讲化理论为德性,精神成为自由个性,它就具有本体论的意义”^①,“精神即自我本来不是本体,是本体的作用,但工夫所至,就是本体,因而在认识的发展过程中,精神越来越具有本体论的意义。这就是本篇的基本思想”^②。实质上,如上两重飞跃统一的过程也就是“转识成智”的过程,而此过程在总体上首先体现为从源初感性生存活动经由认识环节的充分展开最后回到自由的感性活动(亦即自由劳动或自由的生存活动)。^③因此,精神作为逐渐生成的本体,其本体论意义就展现在从源初感性生存活动到认识论,再从认识论回到自由劳动(自由生存活动)的完整过程之中。在过程的观点下,生存论与认识论统一与展开的完整过程,其内在的精神自觉与行动自由的关系,是理解精神之本体论意义的基石。而智慧学的基本思想,就在于经由精神逐渐生成为生存活动的本体而造就的自由生存状态。

① 冯契:《认识世界与认识自己》,第84—85页。

② 冯契:《认识世界与认识自己》,第108页。

③ 有的学者在对“转识成智”的思考中侧重其在认识论意义上的逻辑一贯的展开,似乎没有注意到冯契智慧学所谓转识成智首先是从活生生的源初感性实践活动出发,最后回到活生生的自由劳动,从而相应地忽略了感性存在活动自身的飞跃性超越了单纯认识论的视域。

一、精神性认识作用在源初感性存在活动中 有其根源

从过程的观点来看,合理而深刻的起点的确定是整个智慧学的基础。智慧学在生存论(本体论)上从性与天道的交互作用出发以关注人自身的存在^①及其展开,并认为生存论(本体论)与认识论是统一的,而且需要有一个认识论的基础。一方面,生存论(本体论)之所以要有认识论作为基础,可以说是人类的本质和哲学的历史决定的——它标志着精神性觉悟在人自身存在过程中的本质性作用^②;另一方面,认识论自身又是人整体存在中的样式或方式之一,植根于人的整个存在本身,并以之为基础。由此而言,在人自身的整体存在与认识方式之间,在整个过程中,有一个互为基础和前提的循环。众所周知,智慧学诉诸广义认识论来弥合此一循环。广义认识论

① “存在”与“生存”在其一般意义上,有一定的区分:存在常常指作为逻辑思辨中心的那个 being,但生存则是关涉人自身的 existence。在本书的使用中,基本的倾向是从人自身而言,所以主要使用“生存”;不过有时候由于习惯,也说“人自身的存在”,这与说生存是同样的意义。从而,在行文中,往往有“人的自由存在”、“自由生存”、“生存活动”、“存在活动”等用语的交相使用。

② 关于主体的精神力量,冯契在《人的自由与真善美》中进行了一个区分,即在认识论领域的狭义理性与包括知识领域在内的所有精神力量的广义理性。因此,对于广义认识论的智慧学来说,所谓“精神”或者“精神性”,是在后一意义上来说的。参见冯契:《人的自由与真善美》,华东师范大学出版社,1996年,第151—153页。

作出了双重肯定,一方面它肯定以认识论的独立性和纯粹性为突出表征的精神力量对人自身整体存在的必然性与本质性;另一方面它肯定人自身感性存在活动整体的根源性。就此而言,智慧学在其起点上将生存论(本体论)与认识论的循环问题推进到了一个全新的高度。冯契明确指出,智慧学以“实践与感性直观的统一”为基础。^① 实践侧重的是人的动态的整体生存;感性直观侧重的是人的认识能力(感觉)对于对象的再现。二者统一,意味着人的感性直观是对自身感性生存活动的呈现。在单纯认识论的领域,认识将其对象外化,作为在主体之外的独立存在,那就是马克思所批评了的,忽视了人的感性能动活动的,机械唯物主义的立场。在智慧学看来,正是立足于“实践与感性直观的统一”这一个基础,生存与认识的相互循环问题,就可以在传统中国哲学的“体用框架”内得以解决。那就是,人的感性生存活动的整体是体,认识是其用,用是体的展开的必然表现。正因此,在认识作为用的相对独立意义上,它才获得了根源性支撑。相对独立意义的认识作用,是蕴含在人的感性生存活动整体中的矛盾展开的体现。简言之,认识作为精神性作用,它在人作为主体的感性生存活动整体中有其根源,或者说精神性的认识作用在人自身的存在中是根源性的东西。^②

① 冯契:《逻辑思维的辩证法》,华东师范大学出版社,1996年,第50页。

② 这里,需要提起注意的一点是:以“实践和感性直观的统一”为基础来理解精神性认识作用有其在人自身存在中的根源性,其中还蕴含着对于认识主体与对象的一个全新的观点。这里,我们已经说明,认识是用,人自身的生存活动是体。因此,在认识中主体与对象的划分,本身仅仅是在“用”的范畴下的(转下页)

由于在人源初混沌的感性生存活动整体中就涵蕴有精神性认识作用,它也就必然能展开为认识与对象的分立。对此,冯契有一个具体的说明:“有客观实在是认识实体的开端,但只是开端而已,只是肯定客观实在是‘有’,这个‘有’虽然是具体的,可是又是贫乏的。它具体的内涵是些什么,都还在黑暗之中,这就是知和无知的矛盾的开端,也可说是由无知向知飞跃的开端,有了这一个开端,混沌就被剖开了,种种的性质、关系,这个那个的分别,等等,随后就被感觉、知觉所把握,显得明白起来。”^①“有物存在”或者直观着“有”,是人类的感性生存活动与直观的统一所直接蕴含的。它透露的是人自身感性生存活动的本然矛盾——需要(主体)与满足(对象)的矛盾——的必然绽放。人自身存在的展开及其更好的展开,要求对于那个“有”的更为确切而清晰的把握,于是,追问“这个有点什么究竟是什么”——有点什么而不确切知道究竟是什么

(接上页)划分。这就意味着,无论是精神性的认识,还是物质性的认识对象,本身都是人类自身生存活动之体的用的两种不同表现。因之,无论是“知无体,以物为体”,还是“心无本体,工夫所至,即是本体”,说的都是在人感性存在活动的根源性之“体”上派生出来的东西。用传统的体用哲学来回应认识与存在的关系,这里的分析注重在精神的根源性,其实,同样的道理,物质性的东西,在人的生存活动中也有其根源性基础。所以,冯契认为,从无知到知的飞跃是对于实践与感性直观源初那个的混沌统一的剖分:“从无知向知跨出了一步,混沌就被剖开了,于是就有了精神和物质的对立,就是认识主体和客观实在的对立。”(冯契:《认识世界与认识自己》,第109页)这个意思就是说,作为认识主体的精神与作为认识对象的客体,源初统一于同一个混沌整体中,具有同一个根源,即人的活生生的感性生存活动之整体。

① 冯契:《认识世界与认识自己》,第121页。

恰恰就是无知与知之矛盾的原始状态——才成为源初混沌自我剖开或自我绽放的裂缝。混沌整体的剖开,就是精神根源于感性生存活动整体自身的矛盾而将对象置放到自身对面来加以打量和考量,以观其种种性质、关系等,使之对于主体的生存实践活动变得明白起来。这样对象化的过程之所以可能与必要,二者都恰恰在于精神性认识根源于感性生存活动与直观的统一整体。^①

精神性认识作用对于感性存在活动的整体追问“有之为有之究竟”,在认识论的意义上,就表现为“疑问”的绽出自身。从单纯思辨或者认识的角度看,历史上许多哲学家都将“为思想而思想”的纯粹精神性诧异看作哲学的起点和基础。这多少遮蔽了哲学之思的真实根源。从感性生存/实践活动出发,疑问作为真实的问题,本身有其客观的根据——它来自现实生活的矛盾本身:“问题(如果是真实的而不是虚假的)总有其根据,它是实际生活中的矛盾的反映。”^②伴随感性生存/实践活动的自身矛盾的展开,疑问就以自然绽放的方式撕开了混沌。撕裂、剖开了的混沌,使其内在矛盾更为清晰地呈露。它体现为两个方面:一方面,“从主观意识方面来说,发现问题的人感到有种疑难”;

① 奠基于人的感性生存活动,囿限于单纯认识论领域的所谓无知与有知的认识悖论就消解了。柏拉图在《枚龙篇》中借苏格拉底之口表达了认识悖论:“一个人不可能去寻求他所知道的东西,也不可能去寻求他不知道的东西。他不能寻求他知道的东西,是因为他已经知道了,用不着再去寻求了;他也不能寻求他不知道的,是因为他也不知道他应该寻求什么。”(柏拉图:《柏拉图对话集》,王太庆译,商务印书馆,2008年,第171页)

② 冯契:《认识世界与认识自己》,第220页。

另一方面,“有疑问就表示对对象的无知”,而“既然发现问题了,就是有所知”。^① 疑问或者问题,将感性生存活动中混沌的矛盾自觉化、清晰化,实质上也就以自身展开的方式将自身精神化——疑问是生存活动的精神性特征。就此而言,精神根源于认识论自身领域的开启处,亦即在源初感性生存活动中有着根源,从而具有其本体论意义。^②

二、精神通过认识论性质的明觉作用彰显人存在的自由本质

感性生存活动的混沌整体之被剖开,其实即是其自身的自我展开。换句话说,感性生存活动的混沌被剖分,是精神之光的劈裂。此一精神之光对于源初混沌的劈裂具有两个层次不一的后果:一方面是精神与生存活动整体的对应;一方面是单纯精神与从现实生存活动中抽离出来的物的对应。这两个方面凸显了智慧学作为广义认识论的重要意义之一,即强调必须经过“认识”或者说“知识”的环节而达到生存的自由状态(自由生存)。而认识论的展开过程,其实质即在于证成精神之光对于人的生存活动及其相关物的自觉照耀——此即广义认识论四

① 冯契:《认识世界与认识自己》,第219页。

② 严格来说,“某X具有本体论意义”并不等于“某X就是本体”。但是,在辩证的展开过程中,“具有本体论意义的某X”与“作为本体的某X”,却并不截然相分。

个认识论问题之展开的实质。^①混沌的剖分或者精神之光的劈裂,是感性生存活动整体自身矛盾的辩证展开;而在此基础上对于现实生存活动及其相关物的认知把握,同样也是生存活动的辩证性开展。以将自身劈裂的方式来凸显精神之光对于自身的把握并实现自身的进展,无疑就是以“曲通”(为在更高阶段达到自由生存活动,而以精神与生存活动整体相对立、精神与生存活动整体中的相关物相对立为方式和过程)——辩证的方式对于精神的本体论意义的证成。

在智慧学中,精神在起点上的如此根源性,昭示着人的存在之自由性本身。在感性生存活动基础上,认识论上的精神对于混沌整体的劈裂,是从无知到知;与之相应,生存活动自身则是从自在的自由到自觉或自为的自由。正因为与人的自由生存相关,认识才显示为“曲通”的方式。因此,冯契反对金岳霖将“元学态度”与“知识论态度”截然分开的观点,认为那样就在知识论研究中撇开了人自身的存在,将人视为“干燥的光”。反对将人视为干燥的光,而在关注人的整体存在的意义上,将认识论拓展为智慧学,这是智慧学作为广义认识论的重要特质,如此它才成其为智慧之学。认识是精神性的作用,它是人自由生存的表征,因此,认识离不开人的自由存在。由

① 广义认识论的四个问题是:(1)感觉能否给予客观实在?(2)普遍必然的科学知识何以可能?(3)逻辑思维能否把握具体真理?(4)人的自由何以可能(理想人格何以可能)?就其以人的自由存在为认识论的归宿而言,认识论的展开过程就是以“曲通”的方式来证成精神性的本体论意义。参见冯契:《认识世界与认识自己》,第85—86页;冯契:《中国古代哲学的逻辑发展(上)》,上海人民出版社,1998年,第39—40页。

此,智慧学用“以得自现实之道还治现实之身”来取代金岳霖“以经验之所得还治经验”,也就是突破了狭隘认识论论域而突出了人的自由生存活动的展开贯穿于认识论过程之中并处身其根底。

与人的自由生存相联系而讲认识论,智慧学认为须将如上“以得自现实之道还治现实之身”的活动,分成“自在”与“自为”两个层次来理解:“智慧是关于宇宙人生的真理性认识,它与人的自由发展有内在联系,所以认识要讲自由,而自由不仅是自在,而且是自为。基于实践的认识过程,是一个由自在而自为的过程。它不仅是一个自然的过程,也是一个实现人的要求自由的本质的活动。人在本质上要求自由,人的认识过程也体现了这一要求。”^①从人的自由存在的自在性维度,智慧学对精神在人自身存在中的根源性作出了深一层的表述:人生存的自由,与认识一道,首先是一个自然而然的、自发的过程。反对枯燥的光,深层的理由即在于反对单纯的知识论眼光以给定的,脱离人整体生存活动的抽象理性能力为推演的基础。而在将认识回植到人自身的整体生存活动中时,为认识论所分化为彼此对立的主客关系,其源初实情倒是没有缝隙的交互作用的混沌整体。这一整体的展开,是一个具有自身法则的客观过程,在其自然而然的展开过程中,其源初之点就是自由和认识(自由生存活动与精神自觉领悟)的二者统一。正因为人源初地、自发自在地从自由展开(源初的感性生存活动本身就是本然的自由活动过程),人才能自觉地要求实现自己的自由本质(展开

① 冯契:《认识世界与认识自己》,第72—73页。