



· 对话中西 ·

陈卫平 郭美华 著

Twelve Lectures
on Chinese Philosophy

中国哲学十二讲



重庆出版集团  重庆出版社



B2/150

2008

陈卫平 主编

Twelve Lectures
on Chinese Philosophy

中国哲学十二讲

郭美华 陈卫平 著

重庆出版集团  重庆出版社

图书在版编目(CIP)数据

中国哲学十二讲 / 郭美华, 陈卫平著. — 重庆: 重庆出版社, 2008.1

(对话中西丛书 / 陈卫平主编)

ISBN 978-7-5366-9134-6

I. 中… II. ①郭…②陈… III. 哲学史—中国 IV. B2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 151540 号

中国哲学十二讲

ZHONGGUO ZHEXUE SHI'ER JIANG

陈卫平 郭美华 著

出 版 人: 罗小卫

主 编: 陈卫平

策 划: 黄 勇

责任编辑: 周英斌 沈伟麟 (特邀)

封面设计: 储 平

版式设计: 熊 俊



重庆出版集团
重庆出版社

重庆长江二路205号 邮政编码: 400016 <http://www.cqph.com>

重庆联谊印务有限公司印刷

重庆出版集团图书发行有限公司发行

E-MAIL: fxchu@cqph.com 邮购电话: 023-68809452

全国新华书店总经销

开本: 720mm × 1100mm 1/16 印张: 16.5 插页: 2 字数: 213千字

2008年1月第1版 2008年1月第1次印刷

ISBN 978-7-5366-9134-6

定价: 26.00 元

如有印装质量问题, 请向本集团图书发行有限公司调换。023-68809955 转 8005

版权所有, 侵权必究

总序

陈卫平

“对话中西”丛书与大家见面了。这套丛书共有10本书，在哲学、伦理、教育、法律、科技等五个领域进行中西文化的对话，所涉及的既有思想知识层面，也有规章制度层面，还有风俗习惯层面；既有对两者历史的纵向追溯，也有对两者神韵的横向比较，更有对两者趋向的前景展望。当你初次触摸到它的时候，作为丛书的主编在这里就编写的意图作个交待。其实，这在丛书名称“对话中西”里已经蕴含着了。

相异与相通。“对话中西”，是把对话看做在中西文化两个相异的主体间进行的，而对话的目的是为了使相异的两者得以相互沟通（相通）。现实世界中的事物千差万别，不少哲人将此比喻为“找不到两片相同的树叶”。中西文化显然是人类文化之树上两片不同的树叶。在中国步入近代以前，中西文化基本上是独立发展的，这两片树叶十分隔膜。中国近代以来，西方文化涌入中国，中西文化由隔膜而冲突，这主要是传统农业文明与近代工业文明的冲突，由于西方文化随着坚船利炮而来，因而这两种文明的碰撞、激荡具有了挑战和应战的火药味。在当今的全球化时代，一方面出现了向西方文化趋同的情形，这是以西方

经济的强势为凭借的；另一方面，非西方文化的民族担心本民族文化特性被西方文化的趋同化所湮没，纷纷强调认同本民族的文化传统，凸显本民族文化与其他民族尤其是西方民族的文化差异性，由此形成了文化多元化的格局。在一元和多元并存的情况下，如何避免“文明的冲突”而实现“文明的和谐”，对于中国来说，需要的是中西文化的沟通。那么，相异者的相通是否可能呢？我们的回答是肯定的。相异者的相通以相互了解为基础，而相互了解的有效方法是双方就同一问题谈出各自的看法。正是基于如此的考虑，这套丛书在五个领域都是中国和西方各写一本。因为这样便于读者在将两者互为参照中，知晓中西文化面对的基本问题域是相同的，但它们提出问题的方式和对问题的回答是不尽一致的，从而领悟中西文化既不同而又能相通。

长短与互补。“对话中西”，是把中西文化放在平等对话者的地位上进行比较。讲到比较，自然免不了要分析两者的长处和短处。但是，这不是我们丛书的主旨所在。我们认为在某一领域或方面展开中西文化的比较，两者的长处和短处不是绝对的，即长处并不意味着其中不存在缺点，而短处也不意味着其中没有值得挖掘的优点，因而两者往往是各有长短，存在着互补的关系。比如，一般公认西学重法治而儒学重德治。从当代中国建设法治国家的方向而言，前者显然是长处。但这并不意味着前者只有长处而后者只有短处。西方的法治传统奠基于正义原则之上。古希腊的柏拉图尤其是亚里士多德把正义看做是确定个体权利范围的界限，亚里士多德指出，体现和维护正义的法律，作为“毫无偏私的权衡”，就是保证“人们互不侵犯对方权利”的一种“合同”。西方以权利契约关系为内涵的法治传统由此而发端。但是，亚里士多德把法律看做是冷峻无情的形式，“法律正是全没有感

情的”^①。这样的法治无疑会导致人际间情感淡漠，使社会成为自我孤独的冰冷世界。儒学的重德治以仁道原则为主导，认为人与人之间通过仁爱的道德情感加以沟通，是治理社会、建立和谐秩序的保证；因而以教育为手段，唤醒潜藏着仁爱之情的良心，比之立法和执法更为重要。它有见于个体彼此间道德情感的沟通所具有的社会凝聚力作用，但拒斥了个体间权利的确定。后者与儒学对于仁义的定位有关。“义”是儒学与西方“正义”相近的概念，但它从属于仁，因而关注彼此自身权利，势必导致相互争夺，泯灭仁爱之情，“义”就无从谈起。儒学把仁义和权利看做是对立的，“或上仁义，或务权利”^②，崇尚仁义，就要舍弃个人权利。可见西方重法治的长处正是儒学重德治的短处，但前者长处中所忽视的东西恰恰是后者短处中所具有的。以如此辩证的尺度认识中西文化的价值互补性，是我们丛书的目的所在。这样的中西对话，既有着抗拒西方文化话语霸权的意义，又不走入自言自语的国粹主义。

讨论与结论。“对话中西”，是把“对话”作为丛书的体裁。放眼当今图书市场，整套丛书以对话体出现，大概是很少的。然而，回望古今中外的历史，不少经典名著都采用了对话形式。柏拉图的著作几乎全部是用对话写成的，这些对话奠定了西方哲学智慧的殿堂，以致怀特海感叹道，全部西方哲学不过是柏拉图思想的注脚。在柏拉图之后，布鲁诺、贝克莱、狄德罗也留下了对话体的佳作。在中国同样有着众多的对话名篇。一部《论语》就是孔门师生切磋对话的记录，平实而深邃，显示了极高明而道中庸的境界。汪洋恣肆的《庄子》充满了生动的寓言、美丽的神话交织在一起的对话，

① 亚里士多德：《政治学》，商务印书馆1981年版，第169、163、138页。

② 桓宽：《盐铁论·杂论第六十》，上海人民出版社1974年版，第124页。

如庄子与惠施的濠梁之辩、河伯与海诺的问答等。对话不仅构成了儒道先哲著述中的精彩篇章,而且也是佛教高僧使人领悟真谛的有效手段,如禅宗处处有机锋的公案棒喝。屈原、柳宗元跨越千年的《天问》《天对》,乃是思想对话中不朽的绝唱。这些昭示我们,对于思想文化的探索,对话具有永久的魅力。其最大的魅力就在于不是“一言堂”的独白,而是充满着辩驳和诘难的讨论。我们的观点正在这样的讨论中涌现出来。但这并不意味着要求读者把这些观点当做结论来接受。因为我们的“对话”,不只是限于书中设定的两个对话者,而且包括了作者与读者的对话。维特根斯坦曾把他自己的著作比喻为:“好像英国火车站售票处‘你的旅行真有必要吗?’的告示一样,好像看到这一告示的人会认为‘经重新考虑,没有必要’”;他还说:“读者所读的东西可能都是他自己留下的东西”。^①我们的意图正是希望读者把阅读看做是和作者的讨论,由此重新考虑作者的观点;这样他一定会在阅读中收获自己的心得。

通俗与创新。“对话中西”,也是把“对话”看做将学术通俗化的一种形式,即用通俗明白的语言来阐述学理。但是这并不表示我们的丛书没有学术创新的追求。汉武帝的奶奶窦太后,拿出《老子》问博士辕固生:“你知道这是什么书吗?”辕固生不屑地瞥了一眼:“此是家人言耳!”(《史记·儒林列传第六十一》)所谓“家人言”,就是平常百姓看的通俗读物。《老子》算得上是玄而又玄的原创性经典了,但在汉人眼里它是普通人都能读得懂的。辕固生的评价固然有贬低窦太后喜好的黄老之学的蕴涵,但从中可以体会到学术著作的创新和通俗并不矛盾。通俗就是深入浅出,雅俗共赏。要做到这一点,必须对所论述的领域有通透的把握,因此通

^① 维特根斯坦:《文化和价值》,清华大学出版社1987年版,第90、112页。

俗不是学术专业水平的滑落而是提升,这样的提升无疑是以学术创新为指向的。本丛书的书稿都是在作者多年授课的基础上形成的,所以既有通晓这一领域的学术功力,又有使读者易于接受的讲解技巧,而贯穿其间的则是自己的新知新见。对于本丛书来讲,通俗不仅要求通透,还要求通古今之变。关于中西思想文化的分析,无法离开对两者历史的回溯和关注,这就必然要对两者的历史经典文本进行诠释。我们把这样的诠释看做是与经典文本不断对话的过程,这样的对话不只是“照着讲”,更是“接着讲”。伽达默尔说:“历史理解的真正对象不是事件,而是事件的‘意义’。”^①历史事件的意义往往要在历史后来的发展进程中得以显示,古典文本的意义同样要在今天的视域中展开。所谓“接着讲”就是以今天的视阈说明、充实、提升古典文本的意义,从而打通古今。这样一方面使古典的文本从尘封的故纸堆里走进今天的生活世界,另一方面使古典的文本作为今天创新的资源,以此来构建我们的学术成果。总之,“对话”在这里体现的是通俗与创新的统一。

言说与默会。“对话中西”的“对话”无疑是一种言说,但如同《老子》所说:“道可道非常道”,任何言说对于大“道”的把握和呈现都是外在的;真正的自得之“道”需要借助于默会,程颐的“闻之知之,皆不为得,得者,须默识心通”(《遗书》卷十七),正表达了这个意思。因此,在看完我们的“对话中西”之后,如果试图探究中西文化之大“道”的读者将掩卷沉思、默而识之,那就是这套丛书企求的最高境界了。

^① 伽达默尔:《真理与方法》,上海译文出版社1992年版,第422页。

显然，这两幅图景不那么协调。然而，透过这个不协调，我们可以看到它们指向的问题是共同的，那就是“中国哲学是什么”。

中国原有典籍中有“哲”和“学”，但没有将它们合在一起的“哲学”。19世纪末，首先是日本人用“哲学”来翻译“philosophy”，后来被中国学者引入。众所周知，“哲学”在古希腊的意义上是“爱智慧”，虽然对此概念有不同的解释，但有一点是基本的，即它是指人根据自身本质力量而追求更好的存在状态。这里，不仅仅是说追求更好的存在状态是从“爱智慧”中总结出来的，而且“爱智慧”本身就是追求更好存在状态的一种表现。追求更好的存在状态，贯穿于所有民族的文明之中。但是，中国人对什么是理想存在状态的思考以及追求理想存在状态的方式等等，与西方人有共同点，更有差异。这样的同和异就构成了中国哲学。

我们试图这样来回答“中国哲学是什么”。这十二讲由以下三个部分组成：第一讲即第一部分，论述了“五四”以来对“中国哲学（中国哲学史）作为独立学科是否可能”的探讨，这既是我们对近些年“中国哲学合法性”讨论的一个回应，也是回顾前辈所构建的中国哲学史之得失；第二讲至第十讲是第二部分，围绕中国哲学在各个历史时期讨论的主要问题，展开其从先秦到近代的发展历程；第十一讲和第十二讲是第三部分，论述了新时期20多年来中国哲学研究的主要趋向，以及来自海峡对岸的台湾学术界对这一时期大陆中国哲学研究的评论。这样或许我们能够让读者不仅了解中国哲学作为一门学科意味着什么，也能让读者纵观历史上的中国哲学是什么，还能让读者领略中国哲学研究的未来趋向是什么，从而揭示“中国哲学是什么”。



智慧女神雅典娜

目 录

总 序 (陈卫平)

前 言

第一讲

“金岳霖问题”：中国哲学史作为独立学科是否可能 1

[内容提要]“金岳霖问题”：中国哲学史能否作为独立学科—中国哲学史的学科独立：现代性与民族性的矛盾—胡适“疑古”与中国哲学史的学科独立：走出经学的现代性—冯友兰“释古”与中国哲学史的学科独立：形式系统的现代性与实质系统的民族性—张岱年“文化创造主义”与中国哲学史的学科独立：形式系统和实质系统的现代性、民族性兼具

第二讲

天道与人道：先秦诸子哲学之一 21

[内容提要]孔子的人文主义奠基：仁和礼—孔子“畏天命”的二重性—墨子“非命”与“天志”的矛盾—孟子的仁义与心、性、天(命)的讨论—老子的道法自然—庄子的逍遥游—荀子的制天命而用之一法家“扭曲”的儒道统一

第三讲

名言与实在：先秦诸子哲学之二 41

[内容提要]孔子的“正名”与名实问题的先导—墨子的“取实予名”与“察类、明故、合理”—老子的“道可道非常道”与“正

言若反”——庄子的“圣人无名”与“卮言”——公孙龙的“白马非马”与“离坚白”——后期墨家的“以名举实”与形式逻辑——荀子的“制名以指实”与辩证逻辑

第四讲

或使与莫为：两汉时期的宇宙论哲学 59

[内容提要]两汉之前的宇宙论哲学：老子“道生万物”说与“有生于无”说——《庄子》提出“或使”与“莫为”区分——董仲舒神学目的论的“或使”说——《淮南子》的机械主义外因论——王充的自然主义“莫为”说

第五讲

有无之争与言意之辩：魏晋时期的玄学 77

[内容提要]魏晋玄学思潮的缘起——王弼“贵无”论——得象忘言，得意忘象——嵇康：“越名教而任自然”与得意忘言——裴頠的崇有论——欧阳建的言尽意论——郭象的有而无之与独化于玄冥之境及因彼立言

第六讲

神仙人生与佛陀境界：汉唐时期的道教与佛教 98

[内容提要]早期道教经典《太平经》——魏晋南北朝的葛洪、陶弘景与道教的成熟——隋唐道教：成玄英的重玄之道、王玄览的以佛解老、司马承祯的修心主静、杜光庭的神仙分类——道教的“活神仙”意蕴——佛教传入及其中国化——魏晋南北朝的僧肇、竺道生、慧远与佛教中国化的开始——隋唐的中国佛教宗派：天台宗、华严宗、唯识宗与禅宗——“中国宗教”的倾向

第七讲

道器与理气之辩：宋明理学之一 115

[内容提要]“道器之辩”“理气之辩”：天道观（本体论）问题—周敦颐：无极而太极—邵雍：心为太极—二程：天理、阴阳与道—张载：太虚即气；一物两体—朱熹：理先气后；理一分殊—陈亮：“道外无事”；叶适：“物之所在道则在焉”；陆九渊：心统道器

第八讲

心物之辩与知行之辩：宋明理学之二 139

[内容提要]心物、知行之辩：认识论问题以及伦理意义—周敦颐：无欲主静—邵雍：忘情反观—程颢：学者须先识仁—程颐：力行先须知—张载：诚明之知与大其心—朱熹：即物穷理与知先行重—陆九渊：“心即理”“道问学”与“尊德性”—王阳明：心外无物、致良知与知行合一

第九讲

回归原典与批判总结：明清之际的哲学 164

[内容提要]王夫之：“六经责我开生面”的全面批判、总结—黄宗羲：《明夷待访录》的民主思想与本体功夫论—顾炎武：天下兴亡匹夫有责与批判“多为之法”—颜元：道之覆坠与“行”的突出—戴震：抨击以理杀人与考察血气心知

第十讲

西学涌入与本土创造：中国哲学的近代转型 189

[内容提要]龚自珍、魏源：近代哲学的先驱—康有为、严复：中国

近代进化论哲学的形成—章太炎、孙中山：中国近代进化论哲学的发展—马克思主义哲学的传入：思想争论与李大钊、陈独秀的唯物史观—胡适、梁漱溟：西化与实用主义、重振儒学与《东西文化及其哲学》—专业哲学家的理论创造：金岳霖、冯友兰与熊十力—毛泽东：“能动的革命的反映论”

第十一讲

形上智慧与生活世界：新时期中国哲学史研究 212

[内容提要]1980年代以前：“两军对阵”的禁锢以及1957年对“两军对阵”教条的异议—1980年代：突破“两军对阵”公式，代之以“哲学史是认识史”—1990年代的趋向之一：从“认识史”到形上智慧；这一趋向具有两方面的意义—1990年代的趋向之二：从“认识史”到生活世界，这一趋向引发两方面的思考—对中国哲学史学科使命的自觉

第十二讲

重新评价与互动对话：来自台湾海峡对岸的评述 229

[内容提要]1980年代台湾学界开始重新评价大陆的中国哲学研究—台湾学者尤其关注大陆在儒学研究领域中孔子、孟子、理学和经学的研究成果—台湾学者对大陆学者肯定儒学的正面作用持赞同态度—台湾学者对大陆儒学研究的批评多以牟宗三的观点为依据—两岸互动对话的几个方面：对双方新儒学研究的促进以及意识形态对立的舒缓、反思儒学与现代化的关系、现代新儒学代表人物的构成、儒学的宗教性

第一讲

“金岳霖问题”：中国哲学史 作为独立学科是否可能

[内容提要] “金岳霖问题”：中国哲学史能否作为独立学科——中国哲学史的学科独立：现代性与民族性的矛盾——胡适“疑古”与中国哲学史的学科独立：走出经学的现代性——冯友兰“释古”与中国哲学史的学科独立：形式系统的现代性与实质系统的民族性——张岱年“文化创造主义”与中国哲学史的学科独立：形式系统和实质系统的现代性、民族性兼具

西方古典哲学的集大成者黑格尔就认为中国古代没有哲学。

● 开讲中国哲学，首先要考察一下何谓“中国哲学”。按照我们现在哲学学科的分类，所谓“中国哲学”就是“中国哲学史”。本书开篇讲到近些年讨论“中国哲学的合法性”，在我看来其实就是中国哲学史作为独立学科是否可能。这是我们“中国哲学十二讲”的前提性问题。

○ 的确如此，所以我们第一讲就来谈谈这个问题。不过，这并不是一个新问题。20 世纪初期，当中国哲学史以一门新的学科亮相时，其学科独立性问题就出现了。鲜明地提出这一问题的是金岳霖。1930 年，冯友兰《中国哲学史》上卷出版，金岳霖在《审查报告》中问道：“所

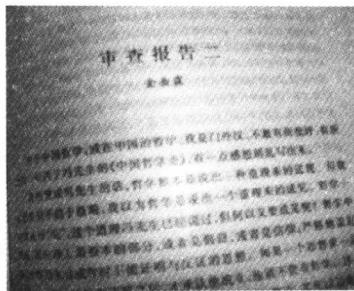


谓中国哲学史是中国哲学的史呢？还是在中国的哲学史呢？”^①我将此称为“金岳霖问题”。“金岳霖问题”的深刻之处是将内在于中国哲学史学科独立性问题的现代性与民族性的矛盾尖锐地揭示了出来：中国哲学史作为独立的学科，是指其体现了中国传统学术中固有的哲学的民族性，还是指其以西方的现代学科标准，从中国传统学术中拣择可称之为哲学的东西予以重建呢？

● 回首 20 世纪中国哲学史学科的百年历程，可以看到，“金岳霖问题”揭示的这一矛盾，有鉴于从胡适到冯友兰构建中国哲学史学科的实践，并在张岱年那里得到某种回应。张岱年的回应触发金岳霖进一步思考构建现代性的中国哲学理论体系的问题，从而对中国哲学史如何成为现代性、民族性兼具的独立学科产生了新的启发。

中国哲学史能否作为独立学科

○ 我们来具体展开这一历史过程吧。北京大学在 1914 年就开设了中国哲学史课程，可以说是“中国哲学史”学科观念的开始。然而，胡适 1919 年出版的《中国哲学史大纲》，则是中国哲学史作为独立学科进入现代中国学术舞台的奠基之作。胡适的《中国哲学史大纲》以“疑古”为标帜，是对“信古”即盲目崇信儒家经典的反动，旨在扫除对经学的偶像崇拜。他对中国哲学史学科



冯友兰《中国哲学史》
金岳霖审查报告

^①本文所引的《审查报告》，出自华东师范大学出版社 2000 年版的冯友兰《中国哲学史》下册第 434~438 页，以后不再注明。



陈黻宸文集书影

独立性的奠基，主要是赋予其走出经学的现代性品格。

● 自汉武帝独尊儒术以来，一切学术都依附于经学之下。因此，在中国传统思想文化研究领域里，学科现代性的首要表征是摆脱对经学的依附关系，安置于现代学科体系之中。中国哲学史的学科独立也不例外，它也以哲学与经学相分离为前提。在胡适之前，在北京大学也是在中国讲授中国哲学史这门课程的第一人是陈黻宸，但他的《中国哲学史》讲义，实际上是试图把作为现代学科体系中的哲学纳入儒家经学的知识体系：“欧西言哲学者，考其范围，实近吾国所谓道术”，而儒学正是“尽力于道术，得其全者”，因此，“儒术者，乃哲学之极轨”^①。此后，谢无量著有《中国哲学史》出版，把“唐虞”至清代的哲学，分为上古、中古、近世来叙述。这比之陈黻宸始于伏羲而终于姜太公的“中国哲学史”，尽管在体例上具备了中国哲学通史的规模，但仍然把哲学混杂、隶属于经学：“道术即哲学也”，“古之君子，尽力于道术得其全者是名曰儒”，因此“儒即哲学也”，认为“六艺”经孔子删定，成为“儒家之秘要，哲学之统综”^②。因此，他们所谓的中国哲学史还是笼罩在经学体系之下，实际上表现了信古的价值取向。

○ 对此，胡适指斥“经学与哲学的疆界不明，这是中国思想史上的大毛病”，强调“经学与哲学究竟不同：经学家只要寻出古典经典的原来意义；哲学家却不应该限于这种历史的考据，应该独立地发挥自己的见解，建立自己的系统”，因此，“经学家来讲哲学，哲学便不能不费许多心思力气去讨论许多无用的问题，并且不容易脱离

^① 《陈黻宸集》上册，中华书局1995年版，第415页。

^② 谢无量：《中国哲学史》，中华书局1916年版，第2页。