

中国

哲学

青年学术文库

ZHONGGUO ZHEXUE QINGNIAN XUESHU WENKU

人民出版社

复性收摄

周炽成 著

——高攀龙思想研究

本书出版得到华南师范大学“211工程”建设基

FUXING SHOUSHI

中国哲学青年学术文库

ZHONGGUO ZHIXUE QINGNIAN XUESHU WENKU

复性收摄

周焱成 著

——高攀龙思想研究

人
民
出
版
社

责任编辑: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

复性收摄——高攀龙思想研究/周炽成著.

-北京:人民出版社,2007.9

(中国哲学青年学术文库)

ISBN 978-7-01-006398-0

I. 复… II. 周… III. 高攀龙-思想评论 IV. B248.995

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 120984 号

复 性 收 摄

FUXING SHOUSHE

——高攀龙思想研究

周 炽 成 著

人民出版社 出版发行

(100706 - 北京朝阳门内大街 166 号)

北京市文林印务有限公司印刷 新华书店经销

2007 年 9 月第 1 版 2007 年 9 月北京第 1 次印刷

开本:880 毫米×1230 毫米 1/32 印张:9.125

字数:210 千字 印数:0,001-3,000 册

ISBN 978-7-01-006398-0 定价:21.00 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

序

冯 达 文

我不太愿意为人作“序”。但是，周炽成君交来的任务，还是得接下来。原因之一是，我很为周君的求学精神所感染：大学本科毕业，硕士研究生毕业，从加拿大留学归来，每一次都找到很好的工作，但却仍然孜孜不倦地投入下一个求学目标，真可谓“学而不厌”啊！原因之二是，周君本书是在他本人的博士论文的基础上扩充而成的，而博士论文的选题又还参详了我的意见。以往不愿意为前来求学的青年学人写“序”，本是为了“自由”；而对周君本书，却不得不讲点“责任”了。

但在这里我不想谈我对本书的评价，以免影响读者的独立判断。我仅谈谈我何以让周炽成君和另外好几位学子都去研究明朝中后期的思潮和人物的初衷。

仅就我个人粗略的了解，我以为明朝中后期的各种思潮与人物交相辉映而呈现的色彩实在是太绚丽、太灿烂了：不同思潮自有不同的问题意识与审视角度，由之开示出不同的人生境界；然而不同的人生境界又都具超越的意义。如何去品味它们的不同而同、同而不同的人生意境，如何去探视那种人生境界的证成何以可能，很需要许多学人付出努力。其中，周炽成

序

· 君本书通过高攀龙思想研究,展现出当时比较地凸显责任意识与献身精神的一大思潮及其证成的人生境界,便是这种努力的一项优秀成果。

高攀龙及其所主持的东林书院一脉强调责任意识与献身精神,最清楚不过的就表现在东林书院的“院训”上:“风声、雨声、读书声,声声入耳;家事、国事、天下事,事事关心。”东林书院把读书、做学问与家、国、天下事紧贴起来,即是以责任担当作为学人的价值目标。尤其可贵的是,东林学人并不把责任担当局限在一个王朝之兴亡、局限于一种政治之诉求,而更指向文化的承传与道德理想的建构。这就不能不令人肃然起敬。关于这一点,周君本书已有很好的辨明,在此不予复述。这里关切的是高攀龙与东林学人的“办学宗旨”引发的一种反思:现代学人过于强调“知识”对于价值的“中立”,是不是有所迷失?人文学科原本是用以建构价值的学科,如果只讲“知识”而排斥价值,它的存在还有正当性吗?即以我们所从事的思想史教学与研究为言,这门学科的设置就是要把人们从当今、现世带出,带进一个民族乃至整个人类的历史长河中去,从历史的纵深传统,感悟生命的意义,而使人们得以超越(现世、当今),成就远大的价值理想。如果思想史乃至人文学科可以这样被定位,高攀龙及东林学人的“院训”,就以真正体认了人文学科的功能和价值,而仍可为当代学人提供一种警策吧!

与高攀龙和东林学人重价值关怀与责任意识相联系的,还有其回归性善论的理论立场。我们知道王阳明曾有“无善无恶心之体”的说法。高攀龙等认为这种说法有诱人误入佛、道的危险,而力挺孟子讲的人性本善。高攀龙视佛、道为异端,倒不

一定需要认同；面对世俗社会由功利引发的种种是非善恶之争，以无善无恶的心态予以化解，亦自有价值。高攀龙坚执性善论提供的意义，不在他与王阳明所争之对错分判，而在性善论所隐含的对人向上提升的期盼。它的价值是通过与性恶论的比较而凸显的。性恶论是借把人性的光明面向上面打掉，把人往下拽落而成立的。人被往下拽落，被单一化与同一化为利欲的存在。由同一，人人获得了同等的机会与同等的权利，于是有近代以来的所谓民主；人人亦遵守同一的尺度与同一的评价标准，于是有近代以来的所谓法治。民主与法治，已经成为近世以降的普世价值，不能说不好。但是，引人向上的、具有价值理想意义的追求，由之被看做是与同一尺度无关的，纯属个人性的主观喜好与追求，整个社会便会陆沉。我们看当今世界，人人都挤迫在同一平面上，面对的都是同一的利益诉求，和由这种诉求而引发的无休止的搏杀，难免使人感到绝望。我们从何处可以激发出与点燃起人类的希望之光？回归古典性善论，为人类的向上诉求奠定一个内在的根据，或许就是一种希望之光！

仅借推介周炽成君本书，发一点感慨，也算是“序”吧！

2007年7月9日

序

目 录

序	冯达文(1)
引 言	(1)
第一章 高攀龙的心路历程	(11)
第一节 思想形成期	(11)
第二节 思想成熟期	(35)
第二章 面对王学	(55)
第一节 四派论者	(55)
第二节 六类论述	(64)
第三节 对王阳明批评朱熹的回应	(78)
第三章 身 说	(95)
第一节 身本论	(96)
第二节 天下一身论	(105)
第四章 心 论	(117)
第一节 敬心与格物	(117)

第二节 身心论	(136)
第五章 性理论	(144)
第一节 对性无善无恶论的批判和对性善的坚持	(145)
第二节 性与心、气、理	(159)
第六章 生死观	(167)
第一节 珍重生命	(167)
第二节 面对死亡	(175)
第三节 寿与不朽	(183)
第七章 为学之道	(189)
第一节 为己贴身之学	(189)
第二节 学与复性	(196)
第三节 修、悟与禅	(206)
第八章 高攀龙在思想史上的地位	(218)
第一节 高攀龙与顾宪成	(218)
第二节 高攀龙与李见罗	(234)
第三节 高攀龙与其他儒者	(244)
第四节 在明末的影响	(252)
第五节 在清初及以后的影响	(261)
参考文献	(272)
后 记	(283)

引 言

提起高攀龙(1562—1626),人们自然会联想到明末的东林学派。他是继顾宪成(1550—1612)之后该学派的领袖。这一学派在明末士人中扮演过重要的角色。它与另一个概念“东林党”很容易搞混。事实上,“东林党”要比“东林学派”宽泛得多。严格地说,前者是其政敌创造出来的诬称。在古汉语中,“党”有“朋党”之义,在这个意义上,它是一个贬义词。正如有学者指出的:“东林书院并不是一个政治团体,更不是一个政党,所谓‘东林党’乃是政敌把它诬为‘朋党’之后的一种称呼,东林人士并不自诬为‘党’。”^①在天启年间,阉党魏忠贤的亲信王绍徽仿照梁山泊一百零八将的座次,编了《东林点将录》,东林党的范围被恶性地扩大,凡是他们心目中的“持不同政见者”,都被带上“东林党”的帽子。黄宗羲在《明儒学案》中指出:“言国本者谓之东林,争科场者谓之东林,攻逆奄(阉)者谓之东林,以至言夺情奸相讨贼,凡一议之正,一人之不随流俗者,无不谓之东林,若似乎东林标榜,遍于域中,延于数世,东林何不幸而有是也?东林何幸而有是也?”^②黄宗

引
言

① 樊树志:《东林书院的实态分析——“东林党”论质疑》,《中国社会科学》2001年第2期。

② 黄宗羲:《明儒学案》,中华书局1985年版,第1375页。

羲在这里说的“东林”，就是当时一般所说的“东林党”。这个“党”在明末残酷的政治斗争中被无限地扩大化。相比之下，东林学派的范围则要窄得多，列进《明儒学案·东林学案》中的人，只有十六位。东林学派是以东林书院为阵地的学派。虽然在明末到该书院听讲的人多得不计其数，但是，在那里讲学的人不是很多，而其中对当时和后世有实质影响者更少。正如黄宗羲说的：“东林讲学者，不过数人耳，其为讲院，亦不过一郡之内耳。”^①

东林书院是否既是东林学派的阵地，又是所谓东林党的阵地呢？在其政敌的眼里，东林书院当然是东林党的阵地。但是，实际的情形远非那么简单。很多从来没有到过东林书院的人，也被作为东林党人；而顾宪成和高攀龙也没有“遥控”这些人。东林书院主要是一个学术阵地，而不是政治阵地。当然，东林书院的讲者和听者有着强烈的救世精神与高度的参与意识，该院的对联“风声、雨声、读书声，声声入耳；家事、国事、天下事，事事关心”明显地表明了这一点。但是，东林书院总体上是以力戒议论时政作为院规的。^②

在一般人的心目中，东林学派的领袖顾宪成和高攀龙，也是东林党的领袖。但是，既然东林党是其政敌创造出来的概念，这个所

① 黄宗羲：《明儒学案》，第1375页。

② 樊树志反对《明史·顾宪成传》的说法：东林人士“讲习之余往往讽议朝政，裁量人物，朝士慕其风者，多遥向应和”。樊树志认为：“东林书院严禁议论政治，讲学诸君子严格恪守这一院规。……顾宪成等人创办东林书院的宗旨，意在正本清源，使士子们了解孔孟以来儒家的正统血脉，不为异端所迷惑。……东林书院的日常功课，以及他们议论的焦点，并不在政治而在学术。”（《东林书院的实态分析——“东林党”论质疑》，《中国社会科学》2001年第2期）樊树志的这些述说是有道理的。不过，虽然该文对东林书院的人（尤其是顾宪成）如何卷入政治作了回顾，但是，它似乎低估了该书院与现实政治的关联度。

谓的“党”不是一个严密的组织,其中没有上下统领关系,也没有真正意义上的领袖。在前述阉党魏忠贤的亲信王绍徽编的《东林点将录》中,李三才被列为东林党的第一号人物,但很难说他是东林党的领袖,因为他从没到过东林书院讲学或听讲,与该书院没有组织上的联系。当然,也不应该说顾宪成和高攀龙是这一所谓“党”的领袖。

研究明代政治史的人,都会注意到东林党;研究明代思想史的人,也不会忽视东林学派。本书为思想史之作,因而笔者关注的是作为思想家的东林学派领袖高攀龙。至于作为政治人物的与所谓“东林党”有牵连的高攀龙,则不是本书的焦点所在。他不算是一个成功的政治家,但却是一个成功的思想家。他的思想对当时和对后世产生了重要影响。事实上,高攀龙一生从政的时间非常短,一共只不过五六年,而在野从学的时间则长达几十年。高攀龙一生的这种从政、从学情形,与朱熹很相似。朱熹成年后从政9年,从学40年。高攀龙跟朱熹一样,都是短期从政、长期从学之人。而且,正如后面我们要反复指出的那样,高攀龙学宗程朱,是明末朱子学派的一个重要代表人物,他自然与朱熹在思想上有很多共同点。

在历史上,很早就有人关注高攀龙的思想。对高攀龙思想的研究,可以追溯到明末。在他去世之后不久,其亲密朋友叶茂才写成《景逸高先生行状》,对高的生平、为人和思想进行了精到、全面的叙述。^①高攀龙的门人陈龙正编成《高子遗书》十二卷,为后人研究高攀龙的思想留下了最重要、最基本的第一手资料。到清朝初年,黄宗羲编《明儒学案·东林学案》,选录高攀龙的材料有三十多页(比选录顾宪成的材料多了将近一倍)。该学案选录的材料主要出自

^① 叶茂才:《景逸高先生行状》,《东林书院志》卷七。

《高子遗书》。把《高子遗书》与《明儒学案·东林学案》中选录高攀龙的材料进行对比,可以发现:黄宗羲的选录,是有他自己的倾向的。他既要做王学的辩护者,又要兼顾各派。在清初普遍批判阳明学的大背景下,宗王学的黄宗羲面临着巨大的压力。在这种压力之下,他在《东林学案》中选录高攀龙以及其他人的论著时,便显示了特别的技巧。^① 黄宗羲在《东林学案》中评论高子道:

- ① 台湾学者古清美曾指出:“黄梨洲东林学案选顾泾阳、高景逸之说,皆侧重在二人救正阳明学易生弊端之言论,而于二人着重言善、性即理及万殊事理而近程朱者几乎皆不选录,将东林学派视作王学的修正者而不视作程朱学之复兴者”(《明代理学论文集》,大安出版社1990年版,第3页)。古清美对此更详细的讨论,见《黄梨洲东林学案与顾泾阳高景逸原著之比较》,《孔孟月刊》二十三卷一期。古清美的说法是很有道理的。确实,高攀龙大量的宗朱论述,似乎没有一条被收进《东林学案》之中。笔者还想补充一种情况:黄宗羲在《明儒学案》中有时甚至还将高攀龙原文中尖锐批评王阳明从释的地方做了改动。例如,高攀龙的原文是“今之阳尊儒而阴从释,借儒名以文释行者,自阳明以后更大炽”(《答刘直洲》,《高子遗书》卷八上),但是,在黄的《明儒学案》中,这句话却变成“今之阳尊儒而阴从释,借儒名以文释行者大炽”(《明儒学案》,第1420页)，“自阳明以后更”这几个字被黄宗羲删除了。明代不同学派的儒者经常相互指责对方从释。黄宗羲认同其师刘宗周批评高攀龙“半杂禅门”(《明儒学案》,第1507页)。黄宗羲似乎认为,你高攀龙本身就从释,怎么还有资格批评王阳明从释呢?顺便指出,黄宗羲在《明儒学案》对原始材料的改动,还有比这更严重的情况。例如,彭国翔发现,周海门(汝登)本来是王龙溪的弟子,但黄宗羲却只轻描淡写地把提到:“闻道于龙溪,先生(指周海门)因之,遂知向学。”(《泰州学案》)黄宗羲把周海门改为罗近溪(汝芳)的弟子,对罗汝芳毕恭毕敬:“供先生近溪像,节日必祭,终身事之。”彭国翔认为,这种改动可以这样来解释:在清初普遍反阳明学的大背景下,宗王学的黄宗羲面临巨大的压力;为了替王学作辩护,他把属于王学别宗(非正宗)的人归于泰州学派(事实上,被归于《泰州学派》的人,很多不是泰州人,而且思想倾向也非常不一致);否认周海门是王龙溪的弟子,就可以否认这位异端色彩更浓、在清初更有争议的人属于王学正宗,从而更好地为王学辩护(《周海门的学派归属与

先生(指高攀龙——引者)之学,一本程朱,故以格物为要。但程朱之格物,以心主乎一身,理散在万物,存心穷理,相须并进。先生谓“才反求诸身,是真能格物者也”,颇与杨中立所说“反身而诚,则天下之物无不在我”为相近,是与程朱之旨异矣。先生又曰:“人心明,即是天理。穷至无妄处,方是理。”深有助乎阳明致良知之说。……先生之格物,本无可议,特欲自别于阳明,反觉多所掣格耳。^①

黄宗羲这种对高攀龙的看法,有中肯的地方(“一本程朱,故以格物为要”),也有可商讨的地方(以为高的格物无异于阳明的格物)。对此,本书第四章第一节会更详细地讨论。另外,清人编的《东林书院志》卷五、卷六之《高景逸先生东林论学语》也选录了很多高攀龙的资料,其中有一些是《高子遗书》有的,有一些是它没有的。因此,这两卷也是研究高攀龙思想的第一手材料。顺便再说一下,叶茂才的《景逸高先生行状》收录于《东林书院志》卷七之中。^②

现代意义上对高攀龙思想的研究,已有近百年的历史,但是,这方面的研究总的来说并不很充分。据笔者目前掌握的材料,在《中国思想史》、《宋明理学史》、《明代哲学史》、《明代思想史》这样的著作中,一般都会有专章或专节叙说东林学派,有些把顾宪成和高攀

《明儒学案》相关问题之检讨》,台北:《清华学报》新三十一卷第三期,2001年9月)。吴震又指出,黄宗羲把与王学有关但异端色彩浓的一些人放进《泰州学派》,使该学案变成一个“大杂烩”(《泰州学派的重新厘定》,《哲学门》第五卷(2004)第一册)。这些情况都表明,尽管《明儒学案》的价值早已得到了公认,我们在使用它时还是要小心。尤其是在对《明儒学案》涉及的人物进行专门研究时,如果我们只看《明儒学案》,而不看更原始的资料,我们可能会被误导。

① 《明儒学案》,第1402页。

② 高攀龙的著作,还有《周易易简说》、《周易孔义》、《春秋孔义》、《正蒙释》、《程子节要》等。

龙分开论述,有些把他们合起来论述。在中国大陆发表的关于高攀龙思想的论文,近二十年来也有数篇。在大陆已出版的著作中,对顾宪成、高攀龙论说得最多的恐怕要算步近智、张安奇之著——《顾宪成 高攀龙评传》(南京大学出版社 1998 年版)一书,收进匡亚明主编的《中国思想家丛书》。作为一部专论顾宪成、高攀龙的专著,它在梳理二人的思想脉络,论述其思想与时代的关系等方面,都作出了贡献。但是,该著用过多的篇幅叙说他们的政治生平及其思想产生的大背景,而对二人思想本身的分析不够精细。全书共八章 340 页,只有第五章(“反对空谈心性的一场思想论争”)、第六章(“反对‘空言之弊’,提倡‘讲’、‘习’结合和‘反之于实’的知行观”)、第七章(“提倡‘悟’与‘行’结合的道德修养学说”)是专门谈顾宪成、高攀龙思想的,这三章总共才 62 页,在分量上只占全书的百分之十八。第四章(“反对封建专制^①政治与早期民主思想的萌芽”)大概有一半论顾宪成、高攀龙的政治行动,有一半论其政治、经

① 严格地说,“封建专制”这一在 20 世纪后半期如雷贯耳的提法是大有问题的,因为,无论是在汉语中,还是在英语(feudalism)中,“封建”原本都意味着分权,而“专制”意味着集权。封建专制,犹言分权集权,实在不通。冯天瑜在《“封建”考论》(武汉大学出版社 2006 年版)中,对“封建”的本义和 20 世纪中国的泛“封建”概念进行了详细的讨论。他在该书的“提要”中说:“‘封建’本义‘封土建国’、‘封爵建藩’,古来汉字文化圈诸国都在此意义上使用‘封建’一词,并展开‘封建论’。中国秦汉至明清社会主流离‘封建’渐远,而近代欧洲目击者和学者发现,日本的幕藩制与西欧中世纪制度 feudalism(封土、采邑制)‘酷似’,日本明治间遂以‘封建’对译 feudalism。清末民初中国采用这一在汉外对译间形成的新名。‘五四’时期,初现‘封建=前现代=落后’用例。20 世纪 20 年代初,共产国际文件以‘半封建’指称现实中国。随后的中国社会史论战,把以专制集权和地主—自耕农经济为特征的秦汉至明清的两千年纳入‘封建时代’,以与欧洲中世纪对应,‘封建’概念泛化,也同对译之英文术语 feudalism 相左,且有悖马克思主义原论。在特点历史条件下,泛化封建观普被国中。”

济思想。与此相似,第八章(“东林讲学和图新求实的教育主张”)大概有一半论顾宪成、高攀龙的教育实践,有一半论其教育思想。第三章(“思想渊源与学术倾向”)的三分之二的內容是关于在他们之前的明代思想流变的,只有三分之一的內容才是真正谈他们的思想渊源与学术倾向。第二章(“家世与生平”)是有必要的,但是,叙说顾宪成、高攀龙思想的政治、经济背景的第一章(“顾宪成高攀龙生活的时代”)共 57 页,在分量上接近前述专论其思想的三章之和,这肯定是太长了。因此,作为一部思想家评传,本书这样布局是有问题的。而且,该著把二人的思想合起来讲,而不是分开来讲,这也是一大问题。因为,他们的思想在很多方面是不同的。我们看到,在《明儒学案·东林学案》中,两人是分开的。刘宝村于 2001 年在中国人民大学所作的博士论文《东林学派思想研究》,也把顾宪成、高攀龙合起来论说。^① 综上所述,我认为,至今还没有单独对高攀龙的思想作详尽、全面、深入的研究的论著问世。笔者在本书中愿尝试为之。微观、细致地研究高攀龙的思想,是本书的一个努力方向。笔者会在研读高攀龙著作的基础上,尽力吸取前人的相关研究成果,并设法把这方面的研究向前推进一步。

通过回顾过去对高攀龙的研究,起码以下几个问题是值得进一步探讨的:第一,他与程朱、陆王的关系究竟如何?他是调和双方,还是宗程朱?第二,如何细致地说明他在思想上与顾宪成的异

① 刘宝村在给自己的博士论文定位时明确地说:“不想把他们(指东林人士——引者)作为个别的对象加以研究,而是把他们作为一个群体,一种社会文化运动或时代思潮的体现者,从整体上来把握他们的思想。”(中国人民大学博士论文《东林学派思想研究》,第 9 页)在总体上研究东林学派的思想当然是很有意义的,但是,这不能代替对其中不同人物的个案研究,因为,同属东林学派的不同的人,他们的思想往往有显著的差异。

同?第三,如何全面、深入地理清他的思想脉络?如何把握他的思想全貌?第四,如何以更宽阔的视野看待他的思想渊源及其对当时和对后世的影响?本书力求对这些问题提出一些个人看法。

黄宗羲在清初时指出:“今日知学者,大概以高、刘二先生(指高攀龙和刘宗周——引者),并称为大儒,可以无疑矣。”^①在历史上,高攀龙和刘宗周公认为明末两大儒。但是,在当今研究中国思想史的人当中,知刘宗周者远比知高攀龙者多。^②希望本书的研究可以为改变这种不平衡出一份力。

本书的研究方法主要是比较法。我尽量避免孤立地就高攀龙自己来论说高攀龙,而力图把他放到比较研究的语境中来说。我的比较将会是多方面的,其中包括:(1)高攀龙与朱熹、王阳明及其后学的比较;(2)高攀龙与顾宪成、李见罗等的比较;(3)高攀龙与刘蕺山以及其他学者的比较;(4)研究高攀龙的不同的学者的比较,如明代的陈龙正和清代的黄宗羲的比较、当代的步近智和

① 黄宗羲:《明儒学案》,第1507页。

② 牟宗三在《心体和性体》、《从陆象山到刘蕺山》等书中对刘宗周的凸显,恐怕是刘宗周比高攀龙为更多的人所知的一个原因。与一般论者把宋明儒学分为程朱和陆王两系不同,牟宗三把它分为三系:濂溪、横渠、明道、五峰、蕺山系;象山、阳明系;伊川、朱子系(《心体与性体》,上海古籍出版社2001年版,第42页)。这样一种分系大大地提高了刘宗周之地位,而高攀龙在牟先生的谱系中却没有任何地位。就笔者所知,近年中国大陆起码出版了五本单独研究刘宗周的书:东方朔的《刘蕺山哲学研究》(上海人民出版社1997年版)和《刘宗周评传》(南京大学出版社1998年版)、李振纲的《证人之境——刘宗周哲学的宗旨》(人民出版社2000年版)、杜维明和东方朔的《杜维明学术专题访谈录——宗周哲学之精神与儒家文化之未来》(复旦大学出版社2001年版)、陈永革:《儒学名臣——刘宗周》(浙江人民出版社2005年版)。但是,单独论高攀龙的书,一直未见。另外,笔者通过搜索中国期刊网发现:从1999年到2006年10月,题目中有“刘宗周”或“刘蕺山”的学术论文为23篇,而有“高攀龙”的只有3篇。

张学智的比较;等等。

本书在研究方法上将超越大盛于 20 世纪的以西释中法^①,因而甚少作中西比较,就是说甚少把高攀龙的思想与西方的思想作比较。胡适、冯友兰等中国哲学史学科的开创者首先运用以西释中法。例如,胡适以西方的逻辑方法来解释中国先秦时代的哲学^②,冯友兰以西方的“共相”解释公孙龙的“马”、“坚”、“白”,以希腊哲学的“形式”与“材料”来解释朱熹的“理”和“气”^③。他们

- ① 20 世纪以西释中法的盛行,终于在 21 世纪初产生了反弹。中国哲学合法性的讨论,就是这种反弹的集中体现。新世纪初即有这一场讨论,意味深长。笔者在“中国哲学”学科中从业二十多年,对此讨论当然不能不关注。拙文《从冯友兰与陈荣捷看二十世纪中国哲学研究的方法论》(《中国哲学史》2005 年第 1 期)也可以看作是参与此讨论之作。当然,正如荀子所说的:“名无固宜,……约定俗成谓之宜。”(《荀子·正名》)在 20 世纪之中国,虽然汉语中的“哲学”来自英文的“philosophy”,但却与它有很多偏离。客观地承认汉语“哲学”的多义性甚至歧义性,而不是以英语“philosophy”来格正之,这可能是摆脱所谓中国哲学合法性困境的一个途径。不过,考虑“哲学”与“philosophy”有斩不断、理还乱的关系,本书甚少用“哲学”一词,而往往以比较宽泛的“思想”替代之。
- ② 胡适在他的《中国古代哲学史》(实际上就是《中国哲学史大纲》卷上)的《台北版自记》中指出:“我这本书的特别立场是要抓住每一位哲人或每一个学派的‘名学方法’(逻辑学方法,即是知识思考的方法),认为这是哲学史的中心问题。”(姜义华主编:《胡适学术文集·中国哲学史》,中华书局 1991 年版,第 5 页)这种方法当然是来自西方的。胡适在其博士论文《先秦名学史》的《导论》中道出了以西释中的苦衷:“我认为非儒家学派的恢复是绝对必需的,因为在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的合适土壤。……新中国的责任是借鉴和借助于现代西方哲学去研究这些久已被忽略了的本国的学派。”(同上书,第 775—776 页)
- ③ 冯友兰指出:“就一方面说,名之所指为个体,所谓‘名者,实谓也。’就另一方面说,名之所指为共相。如此马之外,尚有‘有马如己耳’之马。此白物彼白之外,尚有一‘白者不定所白’之白。此‘马’与‘白’即现代哲学中所谓‘共相’。”(《中国哲学史》,中华书局 1961 年版,第 157 页)他又说:朱熹的理“即如希腊哲学中所说之形式(Form),气即如希腊哲学中所说之材质(Matter)也”(《中国哲学史》,第 903 页)。