

中国儒学史 上册

ZHONGGUO RUXUESHI

程志华
著




人民出版社

中国
儒学
史

上册

程志华
著

 人民出版社

责任编辑：邵永忠

封面设计：胡欣欣

责任校对：吕 飞

图书在版编目 (CIP) 数据

中国儒学史：全2册 / 程志华 著. —北京：人民出版社，2017. 12
ISBN 978 - 7 - 01 - 018629 - 0

I. ①中… II. ①程… III. ①儒学—思想史—中国 IV. ①B222. 05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 296090 号

中国儒学史

ZHONGGUO RUXUESHI

程志华 著

人 民 出 版 社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京中科印刷有限公司印刷 新华书店经销

2017 年 12 月第 1 版 2017 年 12 月北京第 1 次印刷

开本：710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张：39.75

字数：640 千字

ISBN 978 - 7 - 01 - 018629 - 0 定价：138.00 元 (全 2 册)

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话 (010) 65250042 65289539

版权所有 · 侵权必究

凡购买本社图书，如有印制质量问题，我社负责调换。

服务电话：(010) 65250042

前言

在开展“中国儒学史”的写作之前，有几个“前提性问题”必须要交代清楚：其一，什么是“哲学”？这涉及“中国儒学史”的“学科定位”问题。若此问题不交代清楚，会引发关于研究对象和内容的“学科混淆”。其二，“国学”“儒学”“哲学”三个概念之间的关系是什么？这涉及写作“中国儒学史”的角度和范围问题。若此问题不交代清楚，不仅会引发关于研究对象和内容的“学科混淆”，而且会引发关于研究对象和内容之“古与今”“传统与现代”的质疑。很明显，这个问题是前一个问题的具体化。其三，“儒家哲学”的特征是什么？这涉及“中国儒学史”的性质问题。若此问题不交代清楚，不仅会引发“儒家哲学”与“西方哲学”的混淆，而且会引发“儒家哲学”与“道家哲学”“佛教哲学”的混淆。下面，笔者分别谈谈对这三个问题的理解。

一、哲学及其功用

“哲学”一词最早出现在古希腊，在希腊语中它由“爱”和“智慧”两部分组成，是“爱智慧”或“智慧的朋友”之义。因此，谈及哲学，人们常通俗地将其解释为关于热爱和追寻智慧的学问。在汉语中，“哲学”一词最先由日本学者西周^①译入。后来，这个词“倒流”回中国，并在民国时期固定下来，成为中国学界的概念。然而，与其他许多概念不同，“哲学”往往被赋予不同的含义。不过，作为一门学问，“哲学”仍然可具有一般性的定义。关此，熊十力曾有言：“哲学者，智慧之学，而为群学之源，亦群学之归墟也。”

^① 西周的全名叫西周时懋，号天根、鹿成，1829年出生于日本石见国津和野（今属岛根县）。1865年从荷兰莱顿大学学习回国后，翻译了大量西方学术著作。在翻译过程中，由于缺少对应词汇，他创立了许多新词，如“科学”“哲学”“理性”“演绎”“归纳”等。

此等学问，纯为伟大精神之产物。”^① 显而易见，只以“智慧之学”定义“哲学”，过于宽泛、不具体，难以与其他学问划清界限。实际上，哲学乃超越地研究事实与价值的学问。^② 具体来讲，这个定义包括三个方面：其一，哲学的属性是一门学问，是一种“爱智之学”或“智慧之学”。即，它不仅是一般知识，而且包括分析、判断、创造和思考知识的能力。其二，哲学的对象是“事实”和“价值”。一般的学问多以具体“事实”或“价值”为对象，哲学则多以总体“事实”或“价值”为对象。其三，“哲学”的问题方式是“超越”即超越现实的，即“哲学”乃“形而上”的，而非“形而下”的。也就是说，唯有对于“事实”和“价值”进行超越层面研究的学问方为哲学。

历史地看，“哲学”最初是一门包罗万象的学问，人们将追寻无限性所产生的智慧统称为“哲学”；作为人类知识的“总汇”，它曾是人类唯一的学问。然而，随着时代的发展，宗教、自然科学、社会科学、人文学科等渐渐独立出来，“哲学”也从无所不包的“混沌”中走出来，形成一门“专门”的学问。通常来讲，所有学问大致可分为“形而上学”和“形而下学”。《易传》有“形而上者谓之道，形而下者谓之器”^③之说，其大致指：“道”是无形的，故为“形而上”；“器”是有形的，故是“形而下”。相应地，对“形而上”的“道”进行研究的学问是“形而上学”，对“形而下”的“器”进行研究的学问是“形而下学”；“形而上学”所探求的是世界的本体，“形而下学”所揭示的是世界的现象。在此意义下，前者大致对应“哲学”和宗教，后者则包括自然科学、社会科学、人文学科。

要进一步了解“哲学”这门学问，需要弄清“哲学”与自然科学、社会科学、人文学科等具体学科以及与宗教的关系。

首先，关于哲学与具体学科的关系。大致来讲，无论是自然科学和社会科学，还是人文学科，均属于“形而下学”之具体学科。哲学作为“形而上学”，与具体学科既有共性，又有区别。共性在于：一个方面，无论是哲学，

① 萧蓬父主编：《熊十力全集》第五卷，武汉：湖北教育出版社2001年（下同），第26页。

② 参见程志华《哲学概念三解》，《河北大学学报》（哲学社会科学版）2011年第1期，第1—6页。

③ 王弼注，孔颖达疏，李申等整理，吕绍纲审定：《周易正义》，北京：北京大学出版社1999年（下同），第292页。

还是具体学科，它们均由人所创造，并最终以服务人为宗旨。尽管可以说，有些学科的研究对象具有“规律性”，它不以人的意志为转移，但如果没有人的参与，所谓“规律”和学科是无从谈起的。另一个方面，哲学与具体学科的对象并无不同，它们都是关于宇宙人生的学问，即，不是关于“事实”的学问，就是关于“价值”的学问。在此意义上，哲学并没有“专有”对象，其对象其实是“公共”的。区别在于：具体学科是实然层面、“形而下”的，哲学是超越层面、“形而上”的；具体学科的任务是追求具体知识，而“哲学”的使命在于追寻超越性、终极性的智慧。具体来讲，其一，具体学科限于某一知识领域，而哲学致力于追求全面的答案，故是关于宇宙人生的“知识大全”。其二，具体学科止于具体知识，而哲学致力于追求根源，即对具体知识“穷根究底”，故是“知识根源”。其三，具体学科止于具体价值，而哲学致力于追求人类的终极价值，故是“根本价值”。

其次，关于哲学与宗教的关系。同样，哲学与宗教既有共性，又有区别。关于共性，指二者都处于“形而上”即“超越”的层面。具体来讲，其一，哲学与宗教都以追求“永恒”为职志。宗教追求“超越现世”，它从“永恒”的角度看待存在；哲学追求“超越现实”，它也从“永恒”的角度看待存在。而且，吊诡的是，无论是宗教之“永恒”，还是哲学之“永恒”，它们都只处于过程之中，无法在“现世”“现实”得以彻底实现。其二，二者都具有“安身立命”的作用，即，它们都在价值层面提供终极性根据。因此，宗教与哲学都会涉及世界观、人生观、价值观，都会关注“生死”“善恶”等重大问题。关于区别，指宗教与哲学是非常不同的：宗教以信仰为本，哲学以理性为本。具体来讲，宗教强调对崇拜对象的极度相信和尊敬，并以之作为人生行动的榜样或指导，其根本特征在“信仰”。哲学注重通过思辨来论证概念或义理之合理性，从而引导人们的思想与言行，其根本特征在“理性”。很显然，“信仰”与“理性”是相对的。因此，宗教的最高观念是“天国”“上帝”“救赎”“地狱”等，哲学的最高概念则是“本体”“道”“性”“绝对精神”等。

由哲学与具体学科和与宗教的关系，我们可以概括哲学的特征如下：其一，哲学是超越的，此相对于具体学科而言。哲学所揭示的是具有普遍性、基础性、必然性的义理，而不是经验世界与心灵世界之具体问题，此即所谓

“形而上者谓之道”之“道”。那么，何谓此“道”呢？此“道”不是通常的道，而是作为“天地之始”之“无”与作为“万物之母”之“有”的“道”；无论是作为“无”的“道”，还是作为“有”的“道”，它们均为天地万物存在与变化的基础与根源。《道德经》有言：“道，可道，非常道；名，可名，非常名。无名，天地始；有名，万物母。……此两者同出而异名。同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。”^①其二，哲学是“可学”的，即是可以学习并掌握的，此相对于宗教而言。相较而言，宗教要求信徒不假思索地“信仰”，哲学则要求主体毫不犹豫地诉诸“理性”。因此，哲学不是“可信”的，不是诉诸“非理性”获得信仰；而是“可学”的，乃经过“理性”思辨而获得智慧。例如，尽管“天地之道”是一个“超越”问题，但它并非宗教信仰的对象，而是哲学认识和把握的对象。《中庸》有言曰：“天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，则其生物不测。”^②孟子也认为，无论是“性”，还是“天”，尽管它们深奥、高远，但通过“尽心”则可以认知。他说：“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。”^③这些均意味着哲学是“可学”的。

因为哲学具有如上特征，哲学具有与具体学科和宗教不同的“问题意识”。毋庸置疑，哲学既然以宇宙人生之“事实”和“价值”为研究对象，它就不能离开经验世界和人文世界，当然亦不能离开超验世界。不过，哲学既不能直接以经验世界为对象，此是自然科学和社会科学的对象；不能直接以人文世界为对象，此是人文学科的对象；也不能直接以超验世界为对象，此是宗教的对象；它须以经验世界、人文世界和超验世界之本体、前提和基础的问题为对象。质言之，唯有基于此类对象的问题才可谓“哲学问题”。具体来讲，“哲学问题”包括三类：其一，“哲学问题”不是经验世界的具体问题，而是有关经验世界的根本问题。其二，“哲学问题”不是人文世界的具体知识，而是关乎人类终极关怀的绝对价值。其三，“哲学问题”不是宗教当中

① 朱谦之撰：《老子校释》，北京：中华书局1984年（下同），第三至五页。

② 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理，王文锦审定：《礼记正义》，北京：北京大学出版社1999年（下同），第1451页。

③ 赵岐注，孙毓疏，廖名春等整理，钱逊审定：《孟子注疏》，北京：北京大学出版社1999年（下同），第350页。

的实际问题，而是宗教当中的根本理论问题。总之，只有面向知识根本和绝对价值的问题才能进入哲学的“视野”。在此，我们不妨以存在主义为例说明哲学之“问题意识”。两次世界大战后，人类面临着诸如经济恢复、社会稳定、灵魂救赎等系列重大问题，但是，这些都不能直接成为“哲学问题”，因为它们的具体学科和宗教的任务。面对这种状况，存在主义从上述问题上概括、凝练出“人存在的意义”这一哲学问题，并提出“存在先于本质”的观点，主张不能抽象地“规定”人的本质，而应正视人之活生生的存在。^①由于把握并回答了当时的“哲学问题”，存在主义得以跻身20世纪的哲学殿堂，而且成为人类哲学“百花园”中的一朵。

就内容来讲，“哲学”作为一门学问，大致包括“本体论”“宇宙论”“知识论”“人生论”等几个部分：“本体论”指对人生和世界之根本进行探究，因为人类有“追根溯源”或寻求超越的特性。“宇宙论”指对宇宙之生成与发展进行探究，因为人类是宇宙的一部分。“知识论”指对人生和世界之认知进行探究，因为人类要生存和发展，需要了解人生和世界。“人生论”指对人生及其价值进行探究，因为人类面对人生。关此，冯友兰曾说：“以现在之术语说之，哲学包含三大部：宇宙论——目的在求一‘对于世界之道理’（A Theory of World）；人生论——目的在求一‘对于人生之道理’（A Theory of Life）；知识论——目的在求一‘对于知识之道理’（A Theory of Knowledge）。此三分法，自柏拉图以后，至中世纪之末，普遍流行；即至近世，亦多用之。哲学之内容，大略如此。就以上三分中若复再分，则宇宙论可有两部：一、研究‘存在’之本体及‘真实’之要素者，此是所谓‘本体论’（Ontology）；一、研究世界之发生及其历史，其归宿者，此是所谓‘宇宙论’（Cosmology）（狭义的）。人生论亦有两部：一、研究人究竟是什么者，此即心理学所考究；一、研究人究竟应该怎么者，此即伦理学（狭义的）政治社会哲学等所考究。知识论亦有两部：一、研究知识之性质者，此即所谓知识论（Epistemology）（狭义的）；一、研究知识之规范者，此即所谓伦理学（狭义的）。”^②

^① 参见让·保罗·萨特著，周煦良等译《存在主义是一种人道主义》，上海：上海译文出版社1988年，第8页。

^② 冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局1961年（下同），第二至三页。

作为一门学问，哲学之功用是不可回避的问题。不过，要回答此问题，需要以哲学两个方面的特征为前提。即，由于哲学属于“超越”层面，与具体学科即自然科学、社会科学和人文学科不同；又由于它是“可学”的，而又与宗教不同，因此，在考量哲学的“功用”时，既不能以自然科学、社会科学和人文学科的“功用”为标准，亦不能以宗教的“功用”为标准，而须从“超越”层面又在“可学”层面来考量其哲学的“功用”。由此来讲，大致来讲，一个方面，哲学可以为人类提供“知识之源”，即，哲学的“功用”不是增加具体知识，而是探讨可否增加和如何增加具体知识。如果哲学试图给予具体知识，就会变成“伪哲学”或“非哲学”。因此，哲学注重说明或解释世界与人生的根本、变化或发展，并提供基本的立场、方法、观点。另一个方面，哲学可以为人类提供“价值之源”，但这个“价值之源”不是“非理性”的宗教。也就是说，宗教与哲学均可提供“价值之源”，但所提供“价值之源”的形式和特点并不相同。在宗教，特征在于“信仰”，“价值之源”的形式在于祈祷、礼拜；在哲学，特征在于“理性”，“价值之源”的形式在于概念、理论。因此，哲学注重用批判的、反思的态度，研究、“设计”人类的价值理想，引导人们追求合理的价值目标。

二、国学、儒学与哲学

哲学作为一门学问，它其实只是一种“哲学原型”。所谓“哲学原型”，指哲学作为超越地研究事实与价值的学问，它乃是所有已有的和新开出的哲学学说的根据。也就是说，“哲学原型”是指“哲学”为普遍性的定义，哲学学说则为特殊性的表现。康德说：“哲学乃一切哲学的知识体系。”^①因此，尽管中西哲学存在诸多差异，但它们始终遵循共同的基本脉络，即，“由形而下到形而上”或“由形而上到形而下”。《周易》有言：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”^②质言之，无论是西方哲学家，还是中国哲学家，他们的工作不外乎两个方面：其一，通过绝对的“形而上者”解释相对的“形而下者”。其二，通过“形而下者”建构“形而上者”。概括地讲，前者属于“本

^① 康德著，蓝公武译：《纯粹理性批判》，北京：商务印书馆1960年，第573页。

^② 王弼注，孔颖达疏，李申等整理，吕绍纲审定：《周易正义》，第292页。

体论”，后者则属于“认识论”。由此来讲，中西哲学之别仅仅在于建构了不同的“形而上者”：在西方，柏拉图建构的是“理念”，基督教哲学建构的是“上帝”。在中国，程、朱建构的是“理”，陆九渊、王守仁建构的是“心”……由此来讲，所有哲学学说乃是一种“家族相似”^①，而“哲学”属于一个“原型”范畴，它与所有哲学学说乃普遍性与特殊性即“理一分殊”^②或“月印万川”^③的关系。既然如此，就既不能只强调中西哲学之别，亦不能只强调中西哲学之同；合理的做法是，从共时性的角度，既看到它们的差别，亦看到它们的共性；从历时性的角度，既关注已有的哲学史，亦关注哲学的创新发展。

就中国学术传统来讲，可以“国学”来统揽所有中国学问。历史地看，“国学”一词出自20世纪初叶西学东渐时期，它是一个与诸种“外学”相对而生的概念。就其内涵来讲，凡是中国的语言文字、文学艺术、历史地理和风俗习惯等都涵盖于“国学”名下。关此，邓实曾说：“国学者何？一国所自有之学也。有地而人生其上，因以成国焉，有其国者有其学。学也者，学其一国之学以为国用，而自治其一国者也。”^④同时，在西学东渐的过程中，还形成了“汉学”概念。所谓“汉学”，指国外学界对中国文化研究所形成的学问，它大致相当于前述所谓的“国学”。^⑤关于“汉学”，李学勤曾说：“汉

① 维特根斯坦的“家族相似性”（Family Resemblance）认为，“范畴成员”不必具有该“范畴”的所有属性，而是AB、BC、CD、DE式的“家族相似关系”；“范畴成员”的特性不一定完全相同，它们靠“家族相似性”归属于同一范畴。参见维特根斯坦著，汤潮等译《哲学研究》，北京：生活·读书·新知三联书店1992年。

② 朱熹说：“盖能于分殊中事事物物，头头项项，理会得其当然，然后方知理本一贯。不知万殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何处。圣人千言万语教人，学者终身从事，只是理会这个。”黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第二册，北京：中华书局1986年（下同），第六七八页。

③ 朱熹说：“本只是一太极，而万物各有禀受，又自各全具一太极尔。如月在天，只一而已；及散在江湖，则随处而见，不可谓月已分也。”黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第六册，第二四〇九页。

④ 邓实：《国学讲习记》，上海：《国粹学报》1906年第19期，第四页。

⑤ 在清乾隆年间，学界形成了重考据的“朴学”即“汉学”。它主要分为两支：一支称“吴派”，成于惠栋，主张收集汉代经师注解，加以疏通，以阐明经书大义；一支称“皖派”，成于戴震，主张从音韵、训诂、历算、地理、制度等方面，阐明经典大义。这两派主要以汉儒经说为宗，推崇东汉许慎、郑玄之学，所以也称之为“汉学”。皮锡瑞对清朝的学术曾总结道：“国朝经学凡三变。国初，汉学方萌芽，皆以宋学为根柢，不分门户，各取所长，是为汉、宋兼采之学。乾隆以后，许、郑之学大明，治宋学者已黜。说经皆主实证，不空谈义理。是为专门汉学。”（皮锡瑞著，周予同注释：《经学历史》，北京：中华书局1959年，第341页）本著作中所谓“汉学”非此“汉学”。

学一词，在英语是 Sinology 或 Chinese studies，而前者的意味更古典些，专指有关中国历史文化、语言文学等方面的研究。汉学的‘汉’，是以历史上的名称来指中国，和 Sinology 的词根 Sino- 来源于‘秦’一样，不是指一代一族。汉学作为一门学科，词的使用范围本没有国别的界限。外国人研究中国历史文化是汉学，中国人研究自己的历史文化也是汉学。因此有人把中国人讲的‘国学’就译作 Sinology。……实际上，按照国内学术界的习惯，汉学主要是指外国人对中国历史文化的研究而言。”^①若依思想类型划分，“国学”可分为“先秦诸子”或儒、道、释“三家”等；若依科目划分，可依《四库全书》，分为“经”“史”“子”“集”“四部”，但以“经”“子”部为重，尤以“经”部为重点。很显然，无论是上述哪种划分，其分类均与现代学科分类不同。正因为如此，遂生发出这样的问题，即，古希腊产生了“哲学”这门学问，中国是否也产生了“哲学”这门学问呢？

公允地讲，中国古代未曾创立“哲学”这一概念，也没有出现过独立的“哲学”学科。不过，并不能因此而否定中国存在“哲学”这门学问。或者说，“国学”的分类虽不同于现代学科分类，但不能否认“国学”中存在现代学科的内容。例如，“国学”即包括社会科学、人文学科甚至自然科学之诸多学科的内容。其中，诸子百家当中符合“哲学”特征的内容即为“哲学”。质言之，其中在超越层面研究“事实”与“价值”的内容即为哲学。历史地看，尽管“哲学”之名来自西方，但中国人也很早就运用自己的方式“述说”着哲学，而且其一直延续到现代并会发展至将来。之所以如此说，在于“追求超越”是人类的本性，中国人并不是这种追求的例外。具体来讲，“追求超越”的智慧表现为两种形式：一为宗教；二为哲学。尽管中国宗教并不发达，但中国人发展出本土的宗教；同样，尽管中国哲学有自己的特点，但毕竟中国人亦发展出本土的哲学。冯友兰说：“他们（指古代中国人——引者）不大关心宗教，是因为他们极其关心哲学。他们不是宗教的，因为他们都是哲学的。他们在哲学里满足了他们对超乎现世的追求。他们也在哲学里表达了、欣赏了超道德价值，而按照哲学去生活，也就体验了这些超道德价

^① 李学勤主编：《国际汉学著作提要·序》，南昌：江西教育出版社1996年（下同），第1—2页。

值。”^① 因此，如果否认中国哲学的存在，其实是否认中国人对“超越”的追求。关此，美国老一代汉学家德效骞（Homer Hasenpflug Dubs, 1892—1969年）曾比较希腊哲学与中国哲学的相似性，认为相似性的根本原因在于共同的“人性”，即，因为“人性”是相同的，而哲学乃“人性”的“产品”，故希腊哲学与中国哲学便可能相似。质言之，因为共同的“人性”，中国与希腊一样，亦产生了哲学。他说：“在中国，我们发现了出现在希腊的同样的哲学问题，以及很多同样的答案。这证明了人类的统一性及其生存环境的相似。”^② 不过，中国哲学确实有其特点。因此，冯友兰认为，中国缺乏“哲学”的形式，但具有“哲学”的内容。他说：“所谓系统有二：即形式上的系统与实质上的系统。”^③ “中国哲学家之哲学之形式上的系统，虽不如西洋哲学家；但实质上的系统，则同有也。讲哲学史之一要义，即是要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统。”^④ 基于此，他与胡适等人在中国哲学“实质的系统”之上建构了“形式的系统”，从而建构起“中国哲学”学科。^⑤

毋庸置疑，儒学乃中国“国学”的重要内容甚或主流。不过，关于儒学，有一种观点认为其为宗教，原因在于，儒家思想“渗透”并导引着中国人的实际生活，此与宗教的功能非常类似，因此学术史上才出现了儒释道“三教”的说法。例如，宋代张商英即从宗教的角度来论说儒学。他说：“群生失真迷信，弃本逐末者，病也。三教之语，以驱其惑者，药也。儒者使之求为君子者，治皮肤之疾也；道书使之日损，损之又损者，治血脉之疾也；释氏直指本根，不存枝叶者，治骨髓之疾也。”^⑥ 不过，这样一种观点是站不住脚的，根本原因在于任何宗教都有一个超越的崇拜对象，儒家并不存在这样的崇拜对象，儒家的崇拜对象乃作为“人间智者”的孔子。此外，儒家“四书”诚然是儒者的“圣经”，但是“四书”里没有“创世纪”式的宇宙论，也没有“天堂”“地狱”式的“彼岸世界”。由此来讲，尽管儒学与宗教的功能类似，

① 冯友兰著，涂又光译：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社1985年（下同），第8页。

② Homer H. Dubs, *A Comparison of Greek and Chinese Philosophy*, *ibid.* P. 327.

③ 冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局1961年（下同），第一三页。

④ 冯友兰：《中国哲学史》，北京：中华书局1961年（下同），第一四页。

⑤ 标志是胡适1919年出版的《中国哲学史大纲》、冯友兰1931年出版的《中国哲学史》等著作。

⑥ 《大正新修大藏经》第52卷，台北：财团法人佛陀教育基金会出版部1990年，第643页。

但不能认为儒学是宗教。实际上，尽管中国有儒、释、道“三教”的说法，但此“三教”并非“宗教”之教，而乃“教化之教”的含义。质言之，儒、释、道三者之义理虽各不相同，但它们都围绕着“身心性命”而展开；恰是这种相同沟通了“三教”，从而出现了“儒释道”“三教”的说法。关此，熊十力说：

中国古无宗教之名，晚周诸子各以学术称专家，如孔氏之徒曰儒家，老子之徒曰道家是也。自印度佛教入，而世俗始以儒道与佛并称三教。然儒道二家之学者并不自承为宗教也。……故以中国之儒、道、佛并称为教，此乃世俗相沿之失，而非学术界所认可，不能无辨（民初有以儒家孔子为教主请定为国教者，时士论大哗，皆论孔学非宗教云）。^①

既然儒学不是宗教，那么它与哲学是什么关系呢？所谓“儒学”，指以“仁”概念为核心进行研究而展开的学问。所谓“哲学”，指对于“事实”和“价值”进行超越研究的学问。在此，就外延来讲，“儒学”大于“哲学”，即，“儒学”包含“哲学”。因此，“儒学”当中有诸多内容并非“哲学”，就如同“国学”当中有诸多内容并非儒学。不过，“哲学”乃“儒学”内容的核心，此相类于“儒学”乃“国学”内容的核心。因此，在儒学当中亦存在“儒家哲学”。历史地看，面对东周末年“礼坏乐崩”的情形，孔子认为，“礼”并非不好，也不是人们不知“礼”，而是人知“礼”却不去行“礼”，原因在于没有行“礼”的内心基础。于是，他借鉴历史上的相关概念，将这个内心基础定义为“仁”，进而创造了“仁”的学说，由此奠定了儒家学说的基础。由于这个学说对于“治疗”当时文化“疾患”产生了“疗效”，故被社会所接受且存在下来。更为重要的是，由于学说的内在价值和多种外在机缘，儒学曾长期居于中国文化的主流，甚至在秦代以后被多个朝代确定为官方意识形态。由此讲来，儒家哲学不仅历史悠久，而且影响深远，堪称一个大的哲学派别。

历史地看，儒学起源于东周春秋时期，与“道家”“墨家”“法家”“阴阳家”等诸子百家为同时。不过，与其他许多流派消逝于“历史长河”不同，

^① 萧蓬父主编：《熊十力全集》第四卷，武汉：湖北教育出版社2001年（下同），第226页。

尽管儒学从内容、形式到功能不断变化、发展，但它绵延至今已两千五百余年的历史了。概括地讲，就内容、形式和功能等方面综合考察，儒学经历了三个比较大的历史发展阶段，即，先秦汉唐之间的“实存道德描述形态”、宋明时期的“形上学形态”、明末清初以来的“形上道德实践形态”。^①所谓“实存道德描述形态”，指以对实存道德现实的描述和对道德理想的设计为特征，这种形态是一种“交融伦理”，形上、形下处于儒家哲学整体之中。所谓“形上学形态”，指以建构“本体论”形上学体系为特征，为汲取佛、道精华之后为儒学奠定形上基础的形态，它在儒学“哲学化”方面迈上了一个大台阶。所谓“形上道德实践形态”，是对于前两个阶段的超越，它以“形上学形态”为形上基础，结合了西方哲学的挑战，在更高层次上实现了对“实存道德描述形态”的“回归”。这样一个过程，可用黑格尔由“具体”到“抽象”再到“具体”的过程来理解。当然，与前一个“具体”相比，后一个“具体”在内容上更丰富，在层次上亦更高。而且，所谓“更丰富”和“更高”，是就“哲学化”的意义来讲的。很显然，这样三个阶段，反映了儒学历史实乃“哲学化”不断深化的过程。

三、儒家哲学的特征

总的讲，哲学大致可分为“知解的形上学”和“实践的形上学”两种类型。所谓“知解的形上学”，指依“思辨理性”而建构的形上学，即以把握自然为旨归的形上学。所谓“实践的形上学”，指依“实践理性”而建构的形上学，即由人的实践以建立的形上学。具体来讲，“知解的形上学”是以探讨“事实”为核心的哲学，它起源于对外在世界的探寻，它关注的是自然存在，回答的是世界的本质问题。就内容来讲，其核心是“事实本体论”，即以某种“事实”作为本体进行探讨。在此意义上，哲学实是一种“最高的知识”。蔡元培说：“哲学为学问中最高之一境，于物理界及心理界之知识，必不容有所偏废。”^②傅泛济（Francisco Furtado, 1587—1653年）也说：“哲学”

^① 参见程志华《“中断性”语境下的儒学发展“三期说”》，《学习论坛》2006年第10期。

^② 高平叔编：《蔡元培全集》第二卷，北京：中华书局1984年，第347页。

“译名，则言知之爱；译义，则言探取万物之所以然，开人洞明物理之识也”^①。就哲学史来看，古希腊哲学、经验论和唯理论、德国古典哲学都属于“知解的形上学”的典型形态。“实践的形上学”则不同，它是以“价值”为核心的哲学，它肇端于对生命存在及其意义的探寻，它关注的是人的存在，回答的是“价值之源”的问题。就内容来讲，其核心是“价值本体论”，即以某种“价值”作为本体进行探讨。在此意义上，哲学实是一种“最高的价值”。胡适说：“凡研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决，这种学问，叫做哲学。”^②就哲学史来看，儒学、道学以及宗教哲学都属于“实践的形上学”的典型形态。

不过，尽管儒、释、道三家皆为“实践的形上学”，但三家却遵循不同的理路。具体来讲，就对人生的态度来讲，哲学可分为“出世哲学”和“入世哲学”两种理路。由此来看，佛、道两家的哲学无论是“求止”，还是“求寂”，均以否定“现实”为出发点，故属于“出世哲学”。例如，佛家认为，生是人生痛苦的根源，因此，人要得到真正“解脱”，必须要脱离社会甚至脱离“生”。儒家哲学则不同，它注重社会中的人伦和事务，主张通过日用修养以实现理想。因此，儒家哲学所注重的是社会，不是宇宙；是人伦日用，不是地狱天堂；是人的今生，不是人的来世。很显然，这种哲学属于“入世哲学”。因此，当学生问死的问题时，孔子回答说：“未知生，焉知死？”^③而且，儒家的理想人格并非佛、道之超越的“佛”和“真人”，而乃入世的圣人。孟子说：“规矩，方员之至也。圣人，人伦之至也。”^④很明显，“出世哲学”与“入世哲学”乃两种理路。关此，冯友兰说：“从入世的哲学的观点看，出世的哲学是太理想主义的，无实用的，消极的。从出世的哲学的观点看，入世的哲学太现实主义了，太肤浅了。”^⑤尽管从“出世哲学”的角度看，“入世哲学”亦有缺欠，但实际上，所谓“缺欠”恰恰是其优长之处。或者说，“出世哲学”皆从“负面”言说，而从“负面”言说不可能直接实

① 傅泛际、李之藻译：《名理探》，上海：商务印书馆1935年，第一六页。

② 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：东方出版社1996年，第1页。

③ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，北京：北京大学出版社1999年（下同），第146页。

④ 赵岐注，孙奭疏，廖名春等整理，钱逊审定：《孟子注疏》，第189页。

⑤ 冯友兰著，涂又光译：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社1985年，第10—11页。

现超越，只有从“正面”言说，才可直接实现超越。因此，释、道两家实为“实践的形上学”的“旁枝”，唯有儒家哲学方为真正的“实践的形上学”。牟宗三说：

道德是大宗，但还有两个旁枝，一是道家，一是佛教。从道德上说智的直觉是正面说，佛家道家是负面说，即，从对于不自然与无常的痛苦而向上翻求“止”求“寂”以显示。但这都是从人的实践以建立或显示智的直觉；儒家是从道德的实践入手，佛道两家是从求止求寂的实践入手。其所成的形上学叫做实践的形上学：儒家是道德的形上学，佛道两家是解脱的形上学。^①

既然为“入世哲学”，又为真正的“实践的形上学”，故儒家哲学具有鲜明的“人文性”。或者说，儒家哲学即是“人文哲学”。具体来讲，儒学从创立时起一直到现代，所关心者并非“来生”“上帝”“天堂”等问题，而主要是社会、人生等现实问题。因此，孔子不仅将“死”的问题推开，亦将“鬼神”的问题推开。他说：“未知生，焉知死？”^②“务民之义，敬鬼神而远之。”^③进而，儒家认为，人乃万物之灵，人乃天地之中心。孔子说：“天地之性人为贵。”^④荀子说：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。”^⑤因此，儒家围绕“人”的问题立论，关注人在天地之间的地位。《周易》说：“刚柔交错，天下也。文明以止，人文也。观乎‘天文’，以察明变；观乎‘人文’，以化成天下。”^⑥质言之，儒学强调以人为本，追求人生的意义和价值，从而成就君子人格。孔子“己欲立而立人，己欲达而达人”^⑦；“己所不欲，勿施于

① 牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，第447页，载《牟宗三先生全集》20，台北：联经出版事业股份有限公司2003年。

② 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，北京：北京大学出版社1999年（下同），第146页。

③ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第79页。

④ 李隆基注，邢昺疏，邓洪波整理，钱逊审定：《孝经注疏》，北京：北京大学出版社1999年，第28页。

⑤ 王先谦撰，沈啸寰等点校：《荀子集解》，北京：中华书局1988年（下同），第一六四页。

⑥ 王弼注，孔颖达疏，李申等整理，吕绍纲审定：《周易正义》，第105页。

⑦ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第83页。

人”^①的君子人格，孟子“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”^②的“大丈夫”精神，荀子“权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也”^③的君子情操，都是这种“人文性”的体现。

很显然，只说儒家哲学为“人文哲学”，仍实显得太笼统，因为“人文”的范围很广泛，它包含艺术、文学、道德等诸多领域。而且，佛、道两家亦具“人文性”，而同为“人文哲学”。因此，要把握儒家哲学的人文性，还需要进一步比较儒、释、道三家。经过比较，可以看到，相对于佛、道两家而言，儒家哲学的“人文性”落实为“道德主义”。所谓“道德主义”，亦可称为“宗法伦理中心主义”，指以道德教化为中心的学说。儒学自创立时起，就含有深厚的宗法伦理特征。例如，孔子说“仁者，人也”^④、“仁者爱人”^⑤，就是讲道德之“仁”乃人立于世界的根本。孟子说“人之异于禽兽者几希”^⑥，是讲人是有道德、有善性的。进而，儒学非常重视“孝”，并以“父子关系”作为“三纲”的基础，从而实现了理论上的“家国同构”。这样一种理论，经过历代儒者的发扬，成为区别于其他学派的重要标志。更为重要的是，“道德主义”还代替了宗教的地位，衍射到中国文化的方方面面，形成了整个中国文化的重要特征。总之，儒学的根本特征是“道德主义”。关于此，孔子曾说：

德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改，是吾忧也。^⑦

就儒学作为“道德主义”来讲，其所追求的理想是“内圣外王”。所谓“内圣外王”，指有最高道德精神成就的人，而且应该最宜于为王。所谓“内圣”，是就道德修养的成就说；所谓“外王”，是就社会功用说。具体来讲，人之为人，所应有的最高成就是成为“圣人”，而“圣人”即是“内圣外王”的理想人格。就地位来讲，儒家的“圣人”相当于佛教的“佛”和西方宗教

① 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第214页。

② 赵岐注，孙奭疏，廖名春等整理，钱逊审定：《孟子注疏》，第162页。

③ 王先谦撰，沈啸寰等点校：《荀子集解》，第一九页。

④ 郑玄注，孔颖达疏，龚抗云整理，王文锦审定：《礼记正义》，第1440页。

⑤ 参见何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定《论语注疏》，第168页。

⑥ 赵岐注，孙奭疏，廖名春等整理，钱逊审定：《孟子注疏》，第223页。

⑦ 何晏注，邢昺疏，朱汉民整理，张岂之审定：《论语注疏》，第84页。