



中观哲学导论

An Introduction to
the Philosophy of the Middle View

胡伟希 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



中观哲学导论

An Introduction to
the Philosophy of the Middle View

胡伟希 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

中观哲学导论/胡伟希著. —北京:北京大学出版社,2016. 4

ISBN 978 - 7 - 301 - 26919 - 0

I. ①中… II. ①胡… III. ①中观派—佛教哲学—研究 IV. ①B946. 9

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 030139 号

书 名 中观哲学导论

Zhong Guan Zhexue Daolun

著作责任者 胡伟希 著

责任编辑 魏冬峰

标准书号 ISBN 978 - 7 - 301 - 26919 - 0

出版发行 北京大学出版社

地 址 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址 <http://www.pup.cn>

电子信箱 weidf02@sina.com

新浪微博 @北京大学出版社

电 话 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750673

印 刷 者 北京宏伟双华印刷有限公司

经 销 者 新华书店

730 毫米×1020 毫米 16 开本 19 印张 335 千字

2016 年 4 月第 1 版 2016 年 4 月第 1 次印刷

定 价 48.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

图书如有印装质量问题,请与出版部联系,电话:010-62756370

国家社科基金后期资助项目 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

前 言

本书是本人试图从“中观”这一角度对哲学形而上学问题所作的思考,也是我对“哲学是什么”这一元哲学问题的叩问。我对元哲学问题的兴趣与关注不自本书之写作起。很早时候,当我阅读哲学元典并试图跟踪哲学先贤们的思路时,就被如下两个问题所困扰:1. 历史上具有思想系统性的哲学著作林林总总,而且彼此观点纷歧,这些不同的思想体系之间究竟是否具有内在的思想联系? 2. 面对同样的哲学问题,为什么不同思想取向的哲学家给出的问题答案以及思考问题的方式方法会如此不同? 如何来理解这些哲学见解之分歧及其方法论的差异? 应该说,在相当长的时间里,我一直被这些问题所纠缠并为之苦恼。在我看来,哲学家们对哲学问题的解答简直是五花八门的,且不说在这些不同的问题答案中寻找不出思想的共同点,而且要将它们联系起来加以统一考察也是不可能的。于是,我放弃了将不同哲学家们的思想加以综合思考的想法,并且得出这样一种看法:历史上的哲学家们对于哲学问题的看法是主观性甚强的,简直就如詹姆士所说的:是不同精神气质的哲学家们的主观精神气质的流露罢了。

在一段时间内,我曾为自己获得了对这个问题的解释而感到释怀,于是视历史上不同的哲学问题之提出与解决方案为各种哲学家的精神气质的相互碰撞。但我精神上的这种解脱终究是暂时的。因为最初引发我对哲学兴趣的,与其说是哲学家们能对各种问题提供层出不穷的看法与答案,毋宁说因为它是一门“究天人之际,通古今之变”之学,可以满足我欲将宇宙万物与天地古今都囊括于一种统一的思想架构与学说中来加以理解的宏愿。换言之,吸引我对哲学感兴趣的,并非是哲学家们对某些具体哲学问题的看法与见解,甚至也不是他们为何作如此思考的方式与方法,而是哲学作为具有统一思想脉络及内在联系的理论系统及其言谈。一句话,不是历史上的哲学家们说了什么,为何如此说,等等,而是哲学之本体及其内在的运思逻辑如何通过不同的哲学思想环节得以展开。依此思路来看,历史上哲学家们对哲学问题的求解只是哲学这一主体的自我运动与思想逻辑之展开罢了。回想起来,当初正是这种追求哲学“大一统”的思想目标吸引着我走上哲学之路,并且决意将探索哲学是如何实现这种“大一统”的思想过程作为自己学术探究的

目标。但如上面所说,当我接触哲学,并且在追求哲学之“大一统”的过程中“触礁”的时候,我的心境之如何沮丧可想而知。

说到此,事情还未完毕。虽然我初习哲学或者说引起我的哲学兴趣的思想读物开始是西方哲学的书籍,但由于某种机缘,我选择的学术专业却是“中国哲学”。换言之,从读研究生开始到成为“哲学教授”,我一直是在“中国哲学”这一学术领域中“跑马圈地”,这也就是说,与从事中国哲学研究的学者们打交道成为我学术交往的常态。但这样一来,引导我走上哲学之路的志趣问题不仅没有解决,哲学之内在问题的困扰反倒愈来愈大。因为大家知道,不仅从事中国哲学研究的学者们有各自不同的研究思路,而且就整体而言,中国哲学之问题意识、研究方法、思想观念与西方哲学之间彼此相差甚大;以至于假如站在较为“正宗”或“正统”的西方哲学的立场上来看问题的话,中国哲学甚至是不配称之为“哲学”的。这样,由于我的学术兴趣与学术专业正徘徊于西方哲学与中国哲学之间,这使我更深深感到西方哲学与中国哲学彼此之间裂缝之深与隔阂之大。而且,我深切感受到,这种裂缝与隔阂并不是由某些人的学术成见所造成的,而是来自于西方哲学与中国哲学各自不同的内在思想理路与问题逻辑。应该说,在刚开始研究中国哲学的时候,我就感到西方哲学与中国哲学彼此之间的这种对立与“成见”,而我恰恰是对西方哲学和中国哲学都同样有兴趣之人。不过,中国哲学与西方哲学给予我的学术满足感并不相同:从西方哲学中,我深深地体会到哲学思辨的乐趣,研读西方哲学之典籍时,我会为其对哲学问题剖析之深入,以及对问题分析之精微而陶醉其中;而读中国哲学之典籍,我获得的却是一种情感上的满足与审美的情趣:我仿佛不是在作哲学思考,而是在与古人作精神上的神游。换言之,中国古代的哲人们告诉我的与其说是关于宇宙、人生的理论知识,不如说更像是在听德高望重的长者将其对宇宙与人生的感悟娓娓道来。这样一来,难怪在一些从事西方哲学研究的学者眼里(连追求哲学之“大一统”的黑格尔也这样认为),中国哲学其实并不配享有哲学之“尊荣”,而只是一些素朴的生活常识或者零散的隽言妙句罢了。但是,我对哲学的看法却与这种见解不同。在我看来,只要其思想中包含着关于天地万物以及宇宙人生之深刻洞见者,无论其言谈是以严整的理论体系与“思辨”的形式呈现,或者像中国哲学那样,以简赅的格言、警句甚至日常语言的形式出场,那么,它们就无一例外地具有哲学的品格,并且可以归之于“究天人之际,通古今之变”之学。看来,我的这种对于哲学的看法与其说来自于西方哲学的陶冶,毋宁说更受惠于我对中国古典哲学的研习。而后来当我最终走上中国现代哲学研究之路,接触到像金岳霖、冯友兰、熊十力以及牟宗三、唐君毅等人的哲学思

想时,更加深和印证了我的这一学术见解。于是,也就在我研究中国现代哲学经年,然后又转过身来“回采”西方哲学时,我忽然意外地发现:当初曾经困惑并且苦恼过我的问题——哲学能否追求“大一统”这一问题似乎已然解决。

然而,虽说我自信已经获得了关于哲学能够实现追求“大一统”的思想目标这一答案,但对哲学是如何回答与解决这一问题的,问题的结论毕竟又与我当年设想的大相径庭。甚至可以说,同样是说“大一统”,经过三十多年来对于哲学问题的持续探索,我的想法与当初的设想已经有了相当大的距离。假如说当初我追求哲学之大一统的目标是想从西方哲学进入,或者说是试图围绕西方哲学之范式来进行,并且深受像康德、黑格尔这样的哲学大师们的思想影响的话,那么,浸润于中国哲学经年,我想从西方哲学中寻找哲学大一统的念头已不再那么强烈,这并非我对西方哲学家们追求大一统的愿望与成就感到失望。在我看来,西方两千多年来一直有着追求哲学之大一统的强烈冲动,并且其学术成果累累,这体现在西方哲学形而上学始终围绕“Being”这一原点展开,是“Being”这个大一统观念引导着西哲们一代代持续不断地进行哲学形而上学的探究,并且其如何解释“Being”这一西哲之根本观念的学术著作也层出不穷,其中不乏出现丰碑似的人物与著作。故而,今天看来,西方哲学追求哲学大一统的思想目标虽不可说是完全实现,但至少其思想成就已历历在目,并且积淀下这方面相当多的经典。虽说如此,那么,仅仅从西方哲学思考之理路,能够最终实现哲学之大一统吗?或者说,循着西方哲学的路数,是否能一直通达哲学大一统这一目标之终点?浸润中国哲学多年,我发现:真正要追求与实现哲学大一统的目标,恐怕其出发之路径不在西方哲学,也不在中国哲学,而在中西哲学之会通。所谓中西哲学之会通,并非是以西方哲学之方法来治中国哲学,也并非是从中国哲学的眼光与视野来看待西方哲学,而是以哲学总体的眼光来对中西哲学作平行的观照。或言之,从真正哲学之“法眼”看来,本来既无西方哲学,亦无中国哲学。哲学只有一个,无所谓区分为中西。王国维云:学无分古今,亦无分中西。是为胜言。应该说,虽然我很早接触到王国维这一观点并且认同,但对于这个问题之有一点心得,却是我在哲学探究之路上寻觅探究多年,并且鬓发已白之后。噫嘻!哲学沉思之催人易老,岂非虚言!

此书就是我从论衡中西的角度对哲学“大一统”问题所作的思考。在我看来,哲学大一统的问题包括两个:1. 哲学大一统何以可能,2. 哲学大一统如何可能。对于这两个问题,我以“中观”一语来概括之。换言之,我认为哲学之追求与实现大一统的目标是以中观的形式展开的。中观可以说是哲学

大一统的思想起点,但同时又是哲学思考的逻辑终点。“中观”一语来自于佛教,佛教各派经典关于它都有许多精辟的论述。但我这里使用中观一语与佛教哲学的中观涵义并不相同(虽然思想上有联系),对于佛教来说,中观意味着包涵与圆融,而在我看来,中观这一观念更多地包含着内在的张力。因此,中观并非圆融与调和,而意味着在彼此不同甚至于矛盾的冲突中加以权变与折中。从这种意义上说,我的哲学大一统观并非是以某种唯一的最高哲学范畴来统辖其他哲学观念,不如说,我是想借“中观”这一词语来表达我对不同哲学观念之间关系的理解,更想通过它来理解与解决宇宙万物以及社会人生的种种冲突。在我看来,中观哲学从本质上来说与其说是强调宇宙终极实在的绝对唯一,不如说更强调宇宙本体之二元结构。正是从这种本体之二元结构中间,派生出宇宙万物的种种冲突与对立。而依中观的观点,哲学之可以给人提供“安身立命”之所,并非依赖于它对存在唯一最高终极者的承诺,而是教人面对复杂纷纭的“诸神之争”中如何寻找中道与合作。此种对中观的理解决定了本书的问题意识与思想理路。依真正“中观”的观点,本来就无绝对的最高哲学范畴,假如说在本书中“中观”可以看作是最高哲学范畴的话,这里的“最高”也是作为一种形容词来使用,而并非是以它来代表作为最高终极者的实在。故而,本书的思路完全是问题式的,是以“中”作为一种终极观念或者说“观”,来对宇宙终极实在以及复杂纷纭的世界诸现象加以理解与透视。

以上这种对中观的理解决定了本书的写作思路与结构安排。本书的内容安排如下:第一章,梳理形而上学的两种学术传统,以为“中观”哲学之出场作铺垫。第二章,阐发中观哲学之基本涵义,说明“中观”是对世界的一种“中”“观”。第三章,从中观的角度对形而上学基本问题加以思考与分析。从第四章至第七章,通过对道、象、言、器这四个基本哲学观念的考察与辨析,对中观哲学的具体内容与思想环节加以展开。以上从第一章到第七章,假如套用传统哲学术语来说明的话,可以说是对中观哲学本体论与认识论思想的阐发。对于本书而言,中观哲学不仅是世界之“观”,而且是指导人类社会生活与个人生命活动的方法论与价值论原理,它意味着哲学本体论、认识论和价值论的合一,因此,从第八章开始,可以看作是中观哲学在价值论与人生哲学方面的展开。第八章是从价值论的角度对人类中心主义与非人类中心主义思想的分析,并从中观的角度加以论衡。从第九章到第十三章,从中观出发,分别对人类的道德生活、幸福生活、美丽生活以及宗教生活加以考察。之所以选择这四种人类生活加以分析,乃因为它们(德、福、美、信)体现人类社会生活追求的核心价值。本书最后一章是对“历史是什么”这一问题的追

问。依中观的观点,人首先是精神性的存在,然后才是其他;而由于人的精神性存在成为人类的“记忆”然后才有所谓“历史”,所以,人类从本质上说是“历史的存在”。故最后一章既属于“历史哲学”问题,同时亦是从中观的角度对“人是什么”这一问题的解答。从以上本书对各章节的安排可以看出,本书之内容展开完全是问题式的。本书并没有沿习康德“三大批判”中的学术框架与思想理路,但贯穿康德哲学思考的如下问题:“人能够认识什么”“人应当是什么”“人可以希望什么”以及“人是什么”,却成为本书之论题并加以展开。故本书既可以视之为是作者对以上康德问题的求解与说明,同时亦表明了作者心目中的中观哲学的终极关怀之所在。此外,本书在“附录”中还特意收入了三篇文章,它们分别从元哲学与中西哲学史的角度对中观观念加以论列,以说明中观哲学之提出并非“空穴来风”,而是据于哲学自身发展的内在逻辑,并且中西哲学史的发展似乎为它提供了印证。

总括以上,本书体现了作者关于哲学如何追求大一统的学术目标的看法与思路,同时亦可以说是表达了作者关于哲学是什么的见解。应当说,作者在哲学之路上攀登多年,至今为止,脑海中依然为“哲学是什么”这个问题所纠缠。因此,作者现在用中观来对“哲学是什么”这一问题加以解释,也许还只是一个“悬念”,而悬念即梦想。看来,“哲学是什么”这个问题,也许只是给出了问题而无法有最终的答案。它对于追求哲学之梦的人来说始终是一个理念,是这个理念吸引着他在哲学崎岖之路上攀登。然而,当他攀登到高高的悬崖峭壁之上时,猛然回头一看,发现下面却是万丈深渊,这令他有“高处不胜寒”之感。但这条哲学之路一旦攀登上去,却再也无法“回头是岸”。也许,对于哲学的攀登者来说,他唯一的目标与出路,就是攀登、攀登、再攀登!

新哲学：“分际说”“非分际说”

与中西哲学的会通与超越(代序)

一、哲学方法:哲学史上的与近代学科意义上的

中国哲学作为一门学科,在某种意义上说,是由西方哲学所催生的。就是说,在中国的传统学术分类中,本没有哲学这一名称;而中国哲学这样一门学科的建立,是由于使用了西方哲学的学术观念、思想范式以及研究方法来整理与研究中国传统学术的结果。如果说,在中国哲学作为一门学科建立的早期,人们对于运用西方学术观念与方法来理解与研究中国哲学这一思想取向还处于“试验”与摸索阶段的话,那么,发展到今天,当研究的结果发现,中国哲学与西方哲学无论在思想观念,还是基本学术范式,乃至研究方法上,都与西方哲学存在着极大差异的时候,人们不由得又对这样一个问题产生了疑问:运用西方哲学的观念与方法来整理与研究中国哲学是否必要,甚至于是是否走上了“歧路”?

看来,这种哲学的“中西之争”不仅在西方哲学传入中国之初就已发生,到了今天,当中国哲学作为一门学科已经确立起来以后,争论非但没有停息,反倒以更为尖锐的形式提出。我这里要提出的问题是:中国哲学与西方哲学之研究方法的关系问题。就是说:运用西方哲学的方法来研究中国哲学是否可能?假如可能的话,其合理性与限度究竟如何?

我想,在讨论这个问题以前,首先要明确的是:什么是中国哲学,什么是西方哲学的方法。因为对于中国哲学以及西方哲学方法的不同理解,会影响到我们对于问题的思考与答案。

其实,关于什么是中国哲学这个问题,是与哲学究竟是什么这个元哲学问题联系在一起的。海德格尔在研究了一辈子哲学之后,最后发现“什么是哲学”还是一个有待于追问的问题。他后期的思想认为:哲学是思想;而且,西方传统的注重概念分析的方法不适宜于哲学思考;哲学的思考有待于“思”与“诗”。假如按照后期海德格尔的说法的话,那么,中国哲学无疑更接近于思与诗的传统。因此,所谓运用西方哲学的概念分析方法来研究中国哲学,看来就无此必要,或者至少是“不得要领”罢。然而,海德格尔的这种看法毕竟只是他的哲学观的表现。假如不囿于海德格尔关于哲学为何物的看

法,而证诸于西方哲学史之实际的话,可以说,海德格尔的确道出了西方学术将哲学理解为对哲学观念加以辨析与分析之真谛。就是说:在西方哲学史上,一位哲学家无论持何种哲学观点与立场,他都是以“分析”的方法来阐明他的哲学观点并为之辩护。而作为哲学方法论原则的所谓分析,就是如何通过对于哲学概念的语义辨析与逻辑分析,来使哲学思考的问题及其内容得以展现,并且构成一种可以用“知性”加以理解与把握的哲学知识体系。从这种意义上说,西方哲学无论是经验论哲学还是观念论哲学,都是强调分析方法之运用的。因此,将分析法视之为西方学术传统进行哲学思考以及整理哲学观念的基本方法与思想工具,似不为过。

然而,将分析方法视为西方哲学的基本方法与思维工具,这点似乎已成常识的话,那么,为什么当人们运用这种西方式的分析方法来研究中国哲学,又会引起争议呢?看来,这与我们对于中国哲学究竟是什么的看法有关。假如我们将中国哲学视之为如同西方哲学那样的一套观念体系的话,那么,可能运用西方的分析方法来整理与研究中国哲学,是不会发生太大问题的。问题在于:人们研究的结果发现:中国哲学不是如同西方哲学那样的一套思想观念或思想理论的体系。因此,要运用西方分析方法来理解中国哲学的内容,未免不得要领。这种看法,随着对于中国哲学研究的深入,以及对于西方哲学方法的反省,其影响也愈来愈大,以至于只要一谈起中国哲学,人们就会不约而同地说:中国哲学是中国哲学,西方哲学是西方哲学;用西方哲学的分析方法来整理与研究中国哲学问题,完全是“隔靴搔痒”。云云。本文不拟涉及这个问题的所有方面以及问题的细枝末节,而只想对这个问题作一下语义澄清,即我们是在何种意义上谈论中国哲学不同于西方哲学,又是在何种意义上承认中国哲学与西方哲学皆属于“哲学”这个范畴。

关于中国哲学有不同于西方哲学之处,这种看法不自今天始。当年,从严复介绍与引进西方哲学思想观念与方法到中国来之时,这个问题就已为严复所认识。到了20世纪20年代以后,随着对于中国哲学研究的深入,它更成为一种哲学史上的常识。然而,常识尽管是常识,对于这种常识的理解,尤其是运用这种常识来处理中国哲学问题时,在方式方法上,却有着天壤之别。比方说,以梁漱溟、熊十力为代表的现代新儒家,就非常强调中国哲学与西方哲学的差别,并且视之为本质区别之所在。既然是本质区别,因此,采用西方哲学那样的分析方法来研究中国哲学,肯定是不适宜的。反之,同为强调中国哲学与西方哲学之本质上的不同,金岳霖与冯友兰却仍然运用西方哲学的语义分析与逻辑分析方法来研究中国哲学。这说明,认识到中西方哲学有根本上的不同或者说本质差别,不等于说不能运用西方的分析方法来研究中国

哲学。反过来,对于金岳霖与冯友兰等人来说,正因为中国哲学有许多不同于西方哲学的区别所在,要将这些区别展现出来或者说传达他人,才需要运用西方的分析方法。这样看来,强调中国哲学有不同于西方哲学的区别,并不成为可以拒斥西方分析方法的理由。

这里,要分清哲学的内容(实质)与形式(方法)方面。事实上,当我们谈论一种哲学的时候,有时是强调它的内容,有时又是关乎其形式的。比如说,当研究西方哲学的时候,我们常常只会关注西方哲学史上某个哲学家的哲学思想的内容,而不会过多地涉及它的形式与方法。这是因为:对于西方哲学来说,分析方法是它惯常的一种思考哲学问题的方法与手段。我们是在这种方法论背景下来理解西方哲学的。因此,无须再过多地追问西方哲学的方法论问题。但对于中国哲学来说,我们发现:即使承认中国哲学可能会有如同西方哲学那样的普遍性哲学问题,但是,中国哲学对于这些哲学问题的体认,甚至于思考问题的方法,却与西方哲学迥异。而后者,才是人们认为中国哲学自有它不同于西方哲学那样的方法,采用西方哲学的分析方法无助于了解中国哲学的根本原因。

然而,在我看来,以上区别并不构成西方哲学的分析方法不适用于中国哲学研究的理由。道理在于:以上我们谈论的是哲学史上的事实。从历史上看,中国哲学的各家各派,无论其具体学术观点如何,在对哲学问题的思考,以及研究方法上,的确与西方哲学构成重大差异。然而,哲学史上的事实是一回事;哲学作为一门学科,它是否应当有它自己的一套研究方法,又是另外一回事。而作为一种学科或者说学术,哲学是应当具有它自己的普适性方法论原则的。至于这种普适性的方法论原则是什么,这里姑且不论,但承认哲学应当有它自己的区别于其他学科的方法论原则,这点是应当肯定的。而承认哲学史上,中国哲学有不同于西方哲学的方法论,这并不构成西方哲学的分析方法不适用于中国哲学研究的理由。

因此,现在的问题集中在这点上:哲学作为一门学科或者说学术,是否应当具有共通的方法论原则呢?在这里,首先涉及如何理解“哲学”。其实,当我们说哲学一词的时候,是既可以将它理解为一种“学问”,又可以将它理解为一种“学术”的。假如是前者,那么,我们可以说这种思想的表达可以是无关乎形式,而仅仅关乎其内容的。但假若是后者的话,那么,“学”(学科,学术)则意味着方法。看来,将哲学理解为学问与学科,对于如何理解哲学的方法论原则来说,干系甚大。我这里的意思是:假如将哲学理解为一种学问的话,从历史上看,中西方哲学的确各自有它们不同的问题意识乃至表达哲学观念的方法。但假如视哲学为一门学科或学术的话,那么,哲学都有它

们须遵循的共通学术规范乃至学术方法,此无论中国哲学还是西方哲学皆然。因此,假如是在哲学作为一种学术或学科的意义上来谈论问题的话,那么,可以认为:对中西哲学的研究,在方法论上就不应当局限于它们的历史形式(这仅仅具有历史发生学的,或者说哲学之“史”的意义,而不具有严格学科的“哲学”的意义),而应当建立一种既适用于西方哲学,同时亦适用于中国哲学的普适性哲学方法论原则。

那么,作为一门学科意义的哲学研究,其普适性的方法论原则应当是什么呢?一旦如此发问,我们发现:作为一种学科,哲学不同于其他人文学科,例如文学艺术以及史学,也不同于宗教神学的根本方面,恐怕就在于它从本性上说是一种“观念思维”。哲学既然是观念思维,因此,对哲学观念进行语义辨明与逻辑分析也就成了哲学研究的题中之义。或者说,为了“理解”哲学之义理,有必要对哲学的各种思想观念进行分析。从这种意义上说,语义澄清与逻辑分析既可以说是哲学思维的特征,亦可以说是它的一种重要方法论原则,是它决定了哲学之“学术”是什么,以及什么不是哲学之“学术”。也正是在这种意义上,将语义分析与逻辑分析作为哲学方法是无关于中西的。所以,金岳霖提出:写中国哲学史可以有两种根本的态度,“一个态度是把中国哲学当作中国国学中之一种特别学问,与普遍哲学不必发生异同的程度问题;另一态度是把中国哲学当作发现于中国的哲学”^①。这里,金岳霖所讲的以前一种态度来研究哲学,是将中国哲学作“历史”的研究;而后一种态度,才是对中国哲学作“哲学”的研究。他主张,假如将中国哲学看作“哲学”的话,那么,是应当采取第二种态度的。事实上,即使对中国哲学作一种历史的而非纯粹哲学义理的探讨,只要这种研究是属于“哲学”的历史的话,那么,在整理与研究历史上的中国哲学资料时,将分析方法作为一种“哲学”方法是无法避免的。即言之,当我们在谈论中国传统哲学时,只要是运用了这种语义分析与逻辑分析的方法,就意味着我们是在采取“哲学”的学术方法在研究中国传统学问。否则的话,中国的传统哲学在我们眼里就还不是中国传统的“哲学”,而纯粹是一种“国学”。

说到这里,问题似乎已经清楚:要区分两种中国哲学:一种是历史上的中国哲学及其形态(包括思维方法);另一种是作为具有普遍之义理与方法的中国哲学。前者,属于国学研究的范畴;后者,则是哲学作为一种近代学科意义上的中国哲学研究。

^① 刘培育选编:《金岳霖学术论文集》,中国社会科学出版社1990年版,第280页。

二、哲学义理的表达:哲学语言与文学艺术语言

但问题至此并没有完全解决。即我们还要继续追问:为什么要将中国传统哲学限制在哲学作为一种学科意义的范围来研究呢?还有就是,为什么作为学科意义的哲学研究离不开分析方法?应当说,这个问题较之于前一个问题,即将中国哲学区别为历史上的或学科意义上的来说,要更为严重得多。因为在这里,要拷问的已不是历史上的中国哲学抑或是作为哲学学科意义上的中国哲学,而是要对作为哲学学科之存在的普适方法论原则加以反省。即要问:分析法作为哲学之学术活动或者说哲学作为一门学科存在之意义来说到底如何。

看来,对于作为学科意义上的哲学之哲学方法论的反省,是不能从哲学史上来寻求答案的,甚至也不能从比较中西哲学之方法论之不同来获得一种满意的解答。它从根本上取决于我们对于哲学这一门“学科”的认识,即当我们说哲学是一门学科或者说学术研究来说,它意味着什么。究竟哲学是什么,而不是历史上或者过去的哲学曾经是什么,一旦如此发问,我们发现:哲学作为“爱智”的学问,其实包括两种含义:一是可以给人提供“安身立命”之所(即“智慧”);一是理性之运用(这里“爱”乃理性追求)。这说明:同样是提供安身立命的学问,哲学的方式与宗教、文学等其他许多学科部类不同,它不基于信仰,也不借助于情感的调动,而诉诸理性。一旦如此明确问题,我们可以如此来下定义:哲学是一种借助或者说运用理性思维来给人提供安身立命之所的学问。

关于安身立命之所,容易理解,此即人的意义与价值世界。但何为理性呢?应当说,所谓理性,是指人特有的一种思考与判断事物的能力。而这种所谓理性思考,是限于知性或者说理论理性的。通常人们将理性理解为知性或者说理论理性,这是对于理性的一种狭义的,然而却未必正确的理解。其实,人的理性不限制于理论理性与知性,假如说理论理性与知性只要有助于人们对于客观事物,或者说现象界的认识的话,那么,对于超出现象界的认识,尤其是像对于本体,以及形而上学的领域,就不是人们的知性或者说理论理性所能范围的了。从这种意义上说,康德认为人的知性无法达到物自体的认识,深有道理。然而,人的知性虽然无法达到本体或物自体,但人通过其他理性之运用,却仍然可以认识物自体。这种超出知性的能力,康德称之为“实践理性”,牟宗三称之为“智的直觉”,熊十力称之为“性智”,姑无论说法如何不同,就承认人有超出知性的理性来说,此点是一致的。这说明,中西哲

学家,从不同的角度或途径都不约而同地达到这样的认识:哲学不仅仅是知性的活动,作为安身立命之所的学问来说,与其说它凭借知性,不如说更要强调超知性的直觉或其他理性。这也就是为什么现代新儒家,像熊十力、牟宗三等人,要大力提倡中国哲学,并且认为要发扬中国哲学的精神,包括其哲学方法的道理。

但除此之外,对“哲学”一词却还可以有另一种理解,即强调哲学是对世界之终极存在以及人生之意义与价值进行理论思考的学问,此即将哲学理解为一种如何诠释哲学之义理并且如何加以表达与传授的学问。为了与前一种关于哲学的看法相区别,我们这里将对哲学的后一种理解称之为作为学术活动或学科意义上的哲学。

至此,我们看到了有两种哲学观及其方法论原则:假如将哲学视之为给人提供安身立命之所的学问,那么,哲学的方法,或者说主要的方法论原则,恐怕就不是知性或理论理性,以及作为其方法论基础的逻辑分析方法,而应当包括像直觉、体证、实践理性等方法论原则之运用;但假如承认哲学是一种近代学科意义上的学术活动的话,那么,哲学为了达到其表达与传授哲学思想的目的,无疑应当重视对于哲学观念的分析。在这一种意义上,分析方法可以说是哲学作为一门学科或者说学术活动的普适方法论原则。

当然,在讨论这个问题之前,我们说:通常所谓学科意义上的哲学方法,乃为了便于哲学思想观念的表达与传授。当然,说起哲学思想的表达与传授,也并非一定要通过语义分析与逻辑分析。像中国哲学关于义理的传授,常常就诉诸直觉,而且强调体证与实践。从这种意义上说,身体力行与体认,无疑是领会哲学思想观念的重要方式。然而,我们也不能由此而否定语言在表达与传播哲学思想观念方面的重要性。也许,由于语言文字的发明,以及种种语言文字传播介质的发现,迄今为止,通过语言来传播观念(不仅是哲学观念,也包括人类需要的其他种种思想观念)是人们彼此交往的非常重要的手段与方式。更何况,人类其他方面的活动,在在都受到语言的制约与影响。就是说,人们对于世界的认识离不开语言。从这种意义上说,海德格尔说“语言是存在之家”,实在深有其道理。既然思想观念的传播离不开语言,因此,就哲学作为一种思想观念的传播来说,也就需要语言。当然,说起语言,未必是像西方哲学那样的重视与强调逻辑分析的语言;像文学作品中的形象语言,往往也能很好地表达哲理。然而,能够很好地表达哲理是一回事,运用逻辑分析的方法来传达哲理又是另一回事。虽然像文学艺术等等也可以借助于具象语言或形象语言来表达哲理,但同时无可否认的是:采用逻辑分析的方式,也不失为表达哲理的一种可取的方式。这可以王弼之注《庄

子》为证:《庄子》是采取形象语言的形式来表达其哲学义理,而王弼对《庄子》的解读,则采取了逻辑分析的方式。就表达庄子式的哲学义理来说,我们很难说到底是庄子的做法可取呢,抑或是王弼的做法更好。或许,它们两者都是运用语言来表达哲理的方式,孰者为优,孰者为劣,本无从比较,也无法衡量。然而,虽然无法比较,但从学科的意义来看,假如说除了有运用形象语言来表达哲理的文学艺术形式之外,我们还可以采用一种运用逻辑分析的方式的语言来表达哲理,这不是比仅仅只采取一种形象语言来表达哲理的方法更好吗?

看来,采取逻辑推证的语言方式来表达哲理,并不意味着与诉诸形象的方式来表达哲理的文学艺术语言相排斥,它们只不过是在如何表达哲理方面,各有其语言运用的不同特征罢了。就表达哲理而言,它们可以是“并行而不悖”“异曲而同工”。也就是说:就哲理的传授与表达来说,它们各有其学科的分工。既然是学科的分工不同,为了与文学艺术采用形象语言来表达哲理的方式相区别,我们就将采取逻辑分析的方式来表达哲理的语言称之为“哲学语言”。所谓哲学语言,并不是说表达哲理的语言只有唯一的一种,更不是其他语言方式(如形象语言)无法表达哲理,这里只不过是为了强调彼此的区别,才将在表达哲理时运用逻辑分析技术的语言称之为哲学语言罢了。

由以上所论,我们看到:除了运用形象的方式来表达哲理的文学艺术语言之外,还可以有一种强调采用逻辑分析技术来表达哲理的哲学语言。这两种语言在表达哲理时,不仅彼此不相悖,而且可以起到相互补充的效果。就是说,有时候,我们可以运用文学艺术的形象语言来表达哲理,而在另一些时候,我们又可以采取哲学语言的方式来表达哲理。运用形象语言还是运用哲学语言来表达哲理?这皆取决于我们的目标与需要。在某种场合下,也许采取文学艺术式的形象语言为宜,在另一种情况下,也许采取逻辑推证的哲学语言为宜。由于这两种表达哲理的方式以及对于语言的运用在规则方面皆有极大不同,为了更好地运用不同的语言形式来表达哲理,所以,我们才会有不同的学科设置,以适应于不同的学科特点在表达哲理方面的要求。这也许就是为什么近代以来,哲学学科会作为一种独立学科而设立的原因。看来,哲学作为一门学科之根据,主要还不在于它是研究义理的,而在于它研究与表达义理的方式,尤其是语言方式。

三、“语义分析”与“存在真理”

以上,我们谈了近代哲学语言之不同于文学艺术语言之方面,在于它是

采取逻辑分析的方式来表达哲学义理。现在,我们要进一步追问:为什么哲学义理的表达需要采取逻辑分析的方式?所谓逻辑分析的方法到底是什么?

哲学义理的表达之所以须借助逻辑推证的方式,首先在于它来自于人性的内在需要。我们说人是有理性的动物。这理性尽管不限于知性,但无可否认,知性在任何情形下都构成理性的一个重要方面的内容。也即是说,我们对于周围世界、他人以及宇宙终极实在的理解,都常常求助于知性。也正因为如此,从知性的角度展开对哲学义理的探讨,就不纯粹是历史上某位或某些哲学家的主观想象,而反映了人类本性深刻的内在冲动与需要。换言之,运用知性对于宇宙终极实在以及周围世界的了解,有其人性上的不得不然。而所谓知性的运用当然就包括逻辑分析的运用,以及思维要遵守形式逻辑等等要求。因此,逻辑分析也自然而然地成为运用知性进行哲学思考的必要工具。

其次,哲学义理之所以采取逻辑推证的方式,还在于它符合人们的思维习惯。我们知道,人们除了进行哲学思考之外,还希望将这种哲学思考的结果加以表达,甚至于以证明的方式来说服别人,对于哲学家来说更是如此。而一旦要将这些哲学思考的结果加以表达与证明,我们发现:逻辑分析是不得不用的基本工具。这也就是为什么愈想说服别人接受自己观点的哲学家,以及愈是会给人们带来思想冲击力的哲学观念,就愈得采取逻辑分析的方法的道理。原因无他,人类既然是有知性(“知性”属于广义的“理性”中之一种)的动物,他接受何种思想观念,如何接受思想观念,在很大程度上,都会诉诸知性。从这种意义上说,一种哲学观念要为人们在思想上所能普遍接受,舍逻辑分析的方式之外,实无其他更好的途径。这也就是为什么历史上不少哲学家,在其哲学论著,除了其思想观念具有原创性之外,都要讲究方法论的技术,并且在逻辑分析与逻辑论证上下工夫的原因。

再次,迄今为止,逻辑分析的方法大概还是人类传播哲学观念的最有效、最常用的思维工具与方式之一。前面谈到,人类进行哲学思维及其表达,除了采取逻辑分析的方法之外,还可以运用形象语言,甚至于体证的方式,以获得哲学义理。但是,我们发现:形象语言对于哲理的表达具有暗示性,往往采取象征或者联想的方式,但惟其如此,这种暗示性也带有不确定性。就是说,对于同一个表达哲理的文学象征,不同的人从中所感受到的哲学“义理”可能并不相同。而且,运用形象与暗示性的语言来传播哲理,往往受限于环境与语境。也就是说,即使是同一个人,在不同的语境下,他对于这种形象语言所包含的“哲理”的理解也可能不同。因此,为了使哲学义理的内容能够更精确地传达,尤其是为了消除文学形象语言在传达哲学义理时可能会造成的