

中国古代哲学散论

胡伟希——著



兼外借



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

中国古代哲学散论

胡伟希——著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

中国古代哲学散论/胡伟希著. —北京:北京大学出版社,2018.3

ISBN 978-7-301-29020-0

I. ①中… II. ①胡… III. ①古代哲学—研究—中国 IV. ①B21

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第303513号

- 书 名** 中国古代哲学散论
ZHONGGUO GUDAI ZHEXUE SANLUN
- 著作责任者** 胡伟希 著
- 责任编辑** 魏冬峰
- 标准书号** ISBN 978-7-301-29020-0
- 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** 三河市博文印刷有限公司
- 经 销 者** 新华书店
- 965毫米×1300毫米 16开本 27.75印张 386千字
2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷
- 定 价** 78.00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

我的哲学之路(代序)

余疲于哲学有日矣。哲学上之说,大都可爱者不可信,可信者不可爱。余知真理,而余又爱其谬误。伟大之形而上学,高严之伦理学,与纯粹之美学,此吾人所酷嗜也。然求共可信者,则宁在知识论上之实证论,伦理学上之快乐论,与美学上之经验论。知其可信而不可爱,觉其可爱而不能信,此近二三年中最大之烦闷,而近日之嗜好所以渐由哲学而移于文学,而欲于其中求直接之慰藉也。要之,余之性质,欲为哲学家则感情苦多,而知力苦寡;欲为诗人,则又苦感情寡而理性多。诗歌乎?哲学乎?他日以何者终吾身,所不敢知,抑在二者之间乎?

——王国维

老僧三十年前未参禅时,见山是山,见水是水;及至后来亲见知识,有个入处,见山不是山,见水不是水;而今得个休歇处,依前见山只是山,见水只是水。

——青原惟信

本书是我多年来从事中国哲学研究的选编结集。之所以出版这个结集,一方面是想对自己长年以来的中国哲学研究作一个总结,另一方面是想通过这个结集的出版,让读者了解一下本人所走过的哲学之路的思想历程。这里,先借此机会对这本著作之结集的内容,以及我为何会如此思考中国哲学问题作些说明。

有人说:迷恋哲学的人都会有某种思想怪癖。此说有一定的道理。在我看来,对于爱好哲学的人来说,所谓“思想怪癖”其实就是执著于某种思想观念的“情结”。这种思想“情结”与其说是他学习或者研究哲学的结果,毋宁说是引导他去从事哲学探究的思想动因。至少对于我

来说是如此。那么,我之所以迷恋上哲学,并且决意进行哲学探究的思想情结是什么呢?或者说,是哪种思想动因促使我走上了“哲学之路”,并且这种思想情结又是如何体现于我的哲学以及哲学史研究之中的呢?下面,我来陈述一下我治哲学的心路历程。

■ ■ ■ 一、哲学之认识:从思想到哲学,从经验到观念

我对哲学的认识,经历了一个从思想到哲学,从经验到观念的过程。尽管从很小的时候,读书就是我的最大爱好,但在进入大学之前,我的读书嗜好却在文学、史学方面;即使接触到中国古代哲学的“经典”,我也是从文学或者历史的角度去加以理解和鉴赏。比如说,读《庄子》,我会为那瑰丽奇幻的想象和汪洋恣肆的辞藻所陶醉;读《孟子》,我印象最深的是孟子见梁惠王时备受冷遇的故事情节。关于西方文化读物,接触到的多是翻译过来的俄罗斯文学作品(如托尔斯泰的《战争与和平》之类)以及欧洲近现代文坛人物(如雨果、巴尔扎克等人)的作品。至于西方早期及中世纪的文化著作,我所知的是少之又少。也正因为这样,那时的我跟当时不少同龄的“文学青少年”一样,最喜欢阅读的还是新诗与中国的古典诗词。当时几乎只要是出版的诗歌作品,包括现当代中国的新诗和翻译过来的外国人写的诗歌,我都一一诵读;日后成为一位“诗人”是我作为文学青少年的一个“梦想”。是“文革”让我从要做一个诗人的梦幻中惊醒。诚如我在后来的一本学术著作的“后记”中所写:“‘文革’留给我的,与其说是心灵的创伤,不如说是要对中国社会加以‘启蒙’的愿望。我就是抱着这样一种心愿,报考南京大学历史系中国近代史专业,并且被录取为‘中国近代启蒙思想史’专业方向的硕士研究生的。”其时在1979年。

在南京大学读研究生的阶段,是我对严复思想发生浓厚兴趣的时期,也是我开始接触哲学,并且产生了日后专门研究哲学想法的时期。其时,我因为想探寻严复启蒙思想之踪迹而接触到他提倡的西方经验

论,主要是英国经验主义哲学。这时候,我开始有意识地读一些西方经验主义哲学家,如洛克、休谟、穆勒等人的著作,其目的,是为了最好地深入到严复启蒙思想的内核。然而,就在阅读西方经验论哲学著作的过程中,我的学术兴趣渐渐发生了转移:从探寻严复的启蒙思想之内核走向了哲学,从思想史走向了哲学史。一句话,对哲学著作的兴趣渐渐地超过了或盖过了我原先对史学,包括晚清思想人物的兴趣。也因为这样,当硕士研究生毕业之后,我继续攻读的专业已不是历史系,而是选择了南京大学哲学系的中国近现代哲学史作为我的博士生学习专业。原因很简单:纯粹的思想史研究已不能满足我的学术心愿,我的最大学术兴趣已从对个别历史人物的思想关注,一变而为要研究“究天人之际”的哲学。而也就是在南京大学历史系读研究生的这段时期,除了围绕课程以及学位论文研读有关史料之外,我的阅读兴趣集中在了西方近现代哲学,并通过藏书丰富的南大图书馆找到不少当时市面上难以看到或已成绝版的哲学内部读物。

按说,我之所以要学习与研究哲学,应当是攻读西方哲学专业的研究生才对。事实上,我当时对哲学的兴趣与其在“中国哲学”,不如说在西方哲学,尤其是西方的现当代哲学。但是,我当时并没有报考西方哲学的研究生专业,而是选择了中国近现代哲学史这个专业。原因有两点:一是我怕凭我当时自学来的那一点西方哲学知识,在考试方面无法与西方哲学专业的硕士生相匹,而报考中国近现代哲学史专业,我所学过的中国近现代思想史从考试内容来说或许会有我的优势;另一方面,我之决意选择中国近现代哲学史专业而非西方近现代哲学专业(我当时的哲学兴趣是在西方现当代哲学而非西方的古典哲学),是试图通过研究中国近现代哲学来打通“中西”(事实上,我当时还没有意识到如何打通中西哲学这个问题,我的所谓打通中西只是理解为借助于中国近现代哲学家们的哲学来理解与研究西方哲学,因为几乎所有有成就的中国近现代哲学家都是既钻研西方哲学,同时亦熟悉中国哲学的)。后来的情况证明,我这种朴素的想法是对头的,它为我后来从事中国传统哲学研究提供了一条“近路”,甚至成为我走上中西哲学比较研究的必

由之路。

情况就是如此。正是通过中国近现代哲学史的研究,我发现:中国近现代哲学家们对哲学的理解是五花八门的。如同西方哲学存在着经验论与唯理论的对立一样,在中国近现代哲学家当中,既有像严复那样服膺英国经验论,将哲学理解为“即物实测之学”者,却也有认为经验论哲学非哲学之正宗,要研究哲学或深入哲学之堂奥,非探究西方观念论哲学不足以言之者,典型者如王国维。我正是在研习中国近现代哲学的过程中,一方面对中国近现代哲学家们的哲学面相及其思想观念有了了解,另一方面,也使我愈来愈感觉到哲学观念或哲学思想内部之冲突,这就是王国维所说的“可爱者不可信,可信者不可爱”。对于王国维来说,“可信者”指的是西方的经验论哲学,之所以是可信的,乃因为经验论哲学强调实证知识,尤其是感觉经验之重要,而此种实证知识以及感觉经验是人所“共信”(人们所能普遍接受与感知)的;而“可爱者”则指西方的观念论哲学,观念论哲学重视形而上学,形而上学可以给人提供精神上之慰藉,故是可爱的;但这种可爱的形而上学不是从经验知识出发,而是凭借想象或者以“思辨”的方式构造出来的,给人以不切实际之感,故是不可信的。王国维深切地感受到治哲学面临着“可爱者不可信,可信者不可爱”的矛盾而无法解决,终于放弃了哲学探究而走向可以给人带来情感慰藉的文学,最后又走向了更为实证化的史学,尤其是上古史研究。

应当说,当我接触到王国维的思想时,我一方面为王国维对两种哲学传统之精神气质的领会而叹服,但另一方面,却也因此而感到惋惜:以王国维哲学悟性之强,假如他继续治哲学的话,其哲学成就肯定不是目前他留下的那些为数不多的哲学著述所能范围,而20世纪中国哲学史的面貌也许就会重写。在我心目中,王国维是20世纪中国最具有哲学感悟力的天才哲学家,可惜,他给我们留下的哲学文字不多,尤其是,王国维因为感受到哲学内在问题的困扰竟然放弃了哲学,这使我为他深深地感到可惜,也为中国近现代哲学的发展感到可惜。

当时,虽然我对王国维关于哲学存在着“可爱者不可信,可信者不

可爱”的冲突与矛盾的论断深为折服,但就治哲学而言,我宁可选择“可信者”而放弃“可爱者”。在我心目中,形而上学虽然可爱,但毕竟是想象与思辨的成分居多,而逻辑推理与经验认知的成分太少。我对哲学的这种成见与其说是受到严复、王国维等人的思想影响,不如说是跟我当时对何为哲学的成见有关。在我看来,哲学应当是严格推理的,其对概念的运用要讲究明晰性。因此,当我读了西方的非理性主义哲学家,如尼采、柏格森等人的著作之后,虽然在情感上颇受鼓舞,甚至思想上会被其感染,但与分析主义哲学家,如罗素、摩尔等的哲学著作加以比较之后,我觉得后者似乎更有资格被视为“哲学”。在我看来,哲学思想与哲学作为学科之间要有严格的区别,前者属于思想,后者(哲学学科)则属于一门学问。对于希望接受较为系统的哲学思维训练,并且日后想成为一名“哲学家”的我来说,我宁可放弃“可爱者”而选择“可信者”。正是这种关于哲学的想法,使我在选择博士论文题目时,毫不犹豫地选择金岳霖的《知识论》作为研究对象。原因无他,我希望通过研究金岳霖的知识论思想,能够更容易与顺利地“接通”西方分析哲学,理解其学术传统以及其中的哲学问题。也就是在研究金岳霖的知识论这段期间,我对西方经验论传统的哲学著作有了更多的涉猎:从亚里士多德开始,中经近现代哲学家,如休谟、洛克、罗素、维也纳学派,直到分析主义哲学传统的晚近发展,从蒯因直到代表分析哲学传统之转向的费耶阿本德。

可是,正当我自信要从分析主义哲学传统这条线索来把握金岳霖的知识论思想,并且试图以后有机会干脆改行去研究西方现当代分析哲学的时候,我在华东师大图书馆偶然接触到台湾出版的港台新儒家,包括牟宗三、唐君毅、徐复观、方东美等人的著作。这些著作大大打开了我的哲学视野与眼界,它们使我第一次知道,原来“中国哲学”还可以这样来研究。与当时做中国哲学研究的大陆学者不同,这些港台新儒家不仅有中西哲学比较的视野,而且有很强的哲学问题意识。即言之,由于接受过西方哲学的训练,他们对中国历史上哲学家思想的研究,大多是从“哲学问题”出发。正如美籍华裔哲学家傅伟勋所体会的:“西方

哲学家基本上是从哲学问题出发,以解决问题而结束;因此哲学史家必须能够随后体验原来的独创性哲学家从发现问题到解决问题的整段思维历程,而以所谓‘问题探索法’去重新发掘原有问题或课题的核心所在。”^①读牟宗三的著作,正是其中对传统中国哲学中哲学问题的挖掘及其解决问题的方法引起我极大的兴趣,也萌生了我日后以中西哲学比较为背景来治中国哲学的想法。除此之外,我注意到:牟宗三哲学之最大特色与亮点,就是将康德哲学与中国传统哲学思想,尤其是从孟子到陆王一系的思想加以嫁接。这样,在研读牟宗三著作的过程中,我一方面被他的中国哲学研究的方法论所吸引,另一方面也引起了我研习康德哲学的兴趣。我承认,当时,我对康德哲学的了解,是以牟宗三哲学为前提的。就是说,当时我心目中的康德,其实是一位被牟宗三思想改造或嫁接到牟宗三思想中的康德。但无论如何,这位牟宗三式的康德,激起了我要研究康德哲学的想法,以至于到后来,甚至我对康德的兴趣已大大超过了对牟宗三哲学的兴趣。后来,当我以康德著作作为学习哲学的主要读本加以用心研读之后,我终于发现:康德一系的德国古典哲学,才是西方观念论哲学之集大成;而观念论哲学真正吸引我的,正是它的这种“先验唯心论”以及其中关于形而上学的思辨成分。这时候,随着研读康德与其他西方观念论哲学家(包括黑格尔等人)等人的著作,我的哲学思想发生了转向:从经验论的分析哲学走向观念论的形而上学,从强调逻辑分析走向重视哲学思辨。

■■■ 二、中西哲学比较:概念与意象以及存在与存在者

有相当一段时间,受牟宗三哲学的思想影响,我服膺康德的思辨哲学,包括其“第一批判”中关于区分“现象”与“物自体”的观念。但是,当我遵循牟宗三的思路渐渐深入康德思想,然后又思考他如何用康德

^① 傅伟勋:《从西方哲学到禅佛教》,三联书店1989年版,第23页。

思想来对治中国哲学的时候,也发现其哲学方法存在的问题,即他对中国哲学问题的处理过于“康德化”。比如说:关于“物自体”的提法,他认为中国哲学中的“性体”即康德所谓的“自在之物”或“物自体”,不同点在于康德认为人的认识无法接近物自体,而中国哲学的传统则承认人是具有“性智”的动物,因此,牟宗三想方设法考虑的,就是如何论证中国传统哲学中的这一命题。但我发现:牟宗三对这个问题的处理并不成功,《中国哲学与智的直觉》这本书洋洋洒洒写了数十万字,但恰恰在这个紧要点上回到了中国传统治学方法的老路,即通过大量引证中国哲学先贤的说法来说明人何以具有性智。而这恰恰背离了其提倡的西方哲学方法论传统,即按着从问题设定到问题解决的思维线索,采用严密的概念分析与逻辑推演,来重建原有哲学家思想的论理程序。在相当一段时间内,我曾为牟宗三面临的这个问题所苦恼。后来,我发现:牟宗三所面临的问题,不仅是他用康德哲学来对治中国哲学所碰到的问题,它其实是几乎所有在中西哲学比较这个大背景下研究中国哲学的学者都普遍会遇到的问题,即他们的研究对象是中国哲学,而他们运用的学术方法,遵照的学术规范却是西方哲学的;而当他们发现按照这种西方哲学方法无法解决其所碰到的中国哲学问题时,就只好返回到中国哲学研究的老路,或采取注解传统历史文献的方法,或用诸如“直觉”“体证”“践履”“功夫”等等字眼来加以搪塞,前者对哲学问题的研究已偏离了哲学方法,而后者简单地套用这些个字眼也不符合关于哲学是一门反思的学问的看法,给人以独断论的味道。我对这个问题思考良久,最后,我发现:问题与其说是出在这些学者对西学方法的机械照搬或传统方法的简单沿袭,不如说是他们忽视或者说回避了中国哲学的一个事实,即中国哲学家在进行哲学思考,尤其是其在撰写哲学著作时,使用的是一种“意象语言”。而与之相对应的,西方哲学长期以来一直使用的是概念语言。所谓意象语言,即具有形象性,同时又具有超越于具体形象之外的意味的语言。运用这种语言进行哲学思考是中国哲学家们所特有的,同时也因此不仅决定了他们研究哲学问题时所采取的方法,而且影响到他们是如何去看待“世界”的。即言之,意象语

言的使用不仅赋予中国哲学以不同于西方哲学的哲学问题的论证方式,而且关涉到他们是如何来思考哲学问题,甚至世界是如何存在这个哲学之本体论问题的。因此,研究中国哲学之语言运用,尤其是其意象语言之特点及其哲学表达方式,对于理解中国哲学来说具有根本性,它远不止于是中国哲学在进行哲学论证的方式方法上不同于西方哲学(牟宗三与通常大多数治中国哲学者所注意的那样),而且是使中国哲学对哲学根本问题的追问也迥异于西方哲学,而后者方是中国哲学作为“哲学”之根本命脉所在。现在回想起来,我当初之所以想到用“意象语言”这个术语来描述中国哲学语言之特征时,大概同我早年醉心于诗歌,尤其醉心于中国古典诗词所采用的语言表达方式有关。当时,我自以为破解了中国哲学的这一“密码”,其兴奋之情溢于言表,于是一鼓作气写就《语言与存在——中西方思维方式与心智深层结构》这篇将近两万字的长文,将自己对这个问题的思考加以表达。恰逢《复旦学报》向我约稿,于是将文章压缩后在刊物上发表,取名为《意象理论与中国思维方式之变迁》。后来,这篇文章全文收入三联出版社出版的《文化:中国与世界》第2辑。尽管这篇文章只写了一个月,但自己对这个问题的思考并非一时心血来潮,文章完成之后,自己还曾有继续沿着意象语言的思路来展开中国哲学之全貌的想法。但当真有上海某出版社的编辑看了这篇文章后向我约写书稿时,我却犹豫并推辞了。原因很简单:一方面,我当时正忙于关于金岳霖的《知识论》为题的博士论文的撰写,在时间方面无暇顾及;二则,以我当时的知识储备,尤其是对中国哲学所作的研究而言,我自觉还难以胜任这一重担。然而,这篇文章却在日后相当长一段时间内决定了我研究中国哲学问题的思路与方向,即如何从语言与思维方式入手来把握与理解中国哲学之特质以及进行中西哲学的比较研究。本书第一编辑入的若干文章,可以概见我采取这一视角从事中国哲学研究以及中西哲学比较研究的思考与观点。这些文章写作的年代不一,前后时间跨度长达二十多年。这期间,尽管我对某些问题的具体看法或者论证有所改变,但强调中西哲学在哲学语言之运用以及思维方式方面存在着根本差异,以及中国哲学是使用意象语言

进行思维的这一观点,我的看法迄今未变。

话说回来,博士毕业之后,我来到清华大学工作,开始在思想文化研究所,后来调到哲学系。这时候,我有更多的可以自由阅读与自由思考的时间与空间。这也是我最为自由自在地进行哲学思考以及从事哲学研究工作(包括撰写哲学文章)的时期。到思想文化研究所后不久,我撰写了《传统与人文:对港台新儒家的考察》一书,算是对我在华东师大时期研读港台新儒家著作的心得作了个了结;同时,我给全校本科生开了“语言哲学导论”这门课程。之所以开这门课,一方面想让学生们对学术界语言哲学研究之最新进展及其成果有所了解,另一方面,也带有一个“自私”的目的,想借备课之机对语言哲学的理论问题作更多的思考,以便为我从语言入手对中西哲学作对比研究打下更好的基础。

然而,随着文献阅读的增多与对问题思考的深入,我发现:语言之不同固然是中西哲学之差异所在,但仅仅从语言入手对中西哲学进行清理,还不足以说明中西哲学不同之全貌。换言之,语言作为哲学运思之工具,即使可以影响甚至“决定”对哲学问题的看法,但它并非哲学之本身。即言之,不能以语言研究来代替对哲学问题的探究,尤其是哲学本体论的研究。有相当一段时间,我一方面为自以为发现了语言是破解中西哲学之奥秘所在而感受到学术创作的兴奋与冲动,另一方面,我又担心这个问题深入下去会发生“触礁”。这时候,我与海德格尔思想相遇了。海德格尔这个名字对我并不陌生,早在华东师范大学攻读博士学位的时候,我就从一位来自美国的博士交换生那里,借到一本英文版的海氏的《存在与时间》(*Being and Time*),当我看到这本书的背页上介绍书中内容说此书是一本“改写了西方哲学地图”的书的时候,心里就认定这是一本了不起的著作。但当时,我根本没时间也无精力来啃这本英译的西方现当代哲学名著,只好将它复印下来,想留待以后细读。未隔几年,终于有国内学者将海德格尔这本带有划时代意义的哲学著作译为中文出版,一时“海学”开始成为国内哲学研究中的“显学”,海德格尔的其他哲学著作也被译为中文陆续面世,这为我通过中文译本,并与英文版加以对照来了解海德格尔思想创造了便利条件。

说实话,我觉得海德格尔的著作也委实难读,尤其他那本被称之为改写了西方哲学地图的《存在与时间》,我是硬着头皮读下去的,只觉此书并没有给我留下太多印象,倒是他的后期著作,我却有爱不释手之感。后来,我自觉我之所以对海氏后期思想感兴趣而非对其前期思想有“同情的了解”,其实乃因海氏的后期思想,尤其是其关于“存在者呈现存在,存在通过存在者呈现”的观念,触到了我当时哲学思考的“敏感神经”,即中国哲学作为哲学之合理性与“合法性”问题。所谓中国哲学的合理性与合法性,是指作为一种不同于西方哲学形态的中国哲学,假如它可以被称之为“哲学”的话,其合理的或者说元哲学意义上的“根据”为何?或者说:假如说我们已经有了以一种以西方哲学那般形态呈现出来的哲学,而且这种哲学已得以“公认”的话,为何我们还需要有一种不同于西方哲学形态的哲学,而且这种哲学必得以中国哲学的形态出现?进而言之,假如中国哲学之形态,包括其采用的意象语言要是能够成立的话,其哲学本体论或者说形而上学的根据何在?在相当长一段时间内,我曾为这个问题所困忧。我承认:即便我认为中国哲学的语言是意象语言,如同《意象理论与中国思维方式之变迁》一文所论述的那样,但我发现:这篇文章从学理上对中国意象语言所作的论述或分析,其实还是囿于一种心理学的以及历史发生学的说明,而任何心理学的论据或历史发生学的证明,都无法代替哲学化的本质的阐明。现在,通过海德格尔关于“存在”与“存在者”关系的阐明,我心中豁然开朗:这不正是我长久以来苦苦寻找的问题答案之所在吗:中国意象语言之运用在本体论上具有“双重性”,它既关涉“存在者”(形象性的具体之物),同时,它又指向“存在”,此也即海德格尔所谓“存在者与存在”之同一。海德格尔的思想终于帮我解决了对这个问题的困惑,吾心中的喜悦之情可想而知。此后,我在相当长一段时间内开始运用海德格尔的思想来整理或者重构中国哲学的意象思维,并将这种中国哲学的思维模式与西方的概念性思维模式进行比较,此可以说是我从事中西哲学比较的一种新的视角。

三、哲学之“可爱”与“可信”：从中西哲学到中观哲学

假如说在上世纪80—90年代,我的哲学研究兴趣多半围绕中西哲学比较这根“中轴”展开的话,那么,到了本世纪初,我对哲学问题的思考愈来愈集中于这么一个问题:究竟什么是中国哲学?初看起来,这是一个有点“匪夷所思”的问题:所谓中西哲学比较就是建立在承认有中西哲学这一前提条件之上的,假如连什么是中国哲学都未能搞清楚的话,中西哲学之比较从何谈起?可是,经过多年来对中西哲学的比较研究,使我认识到:中国哲学究竟是什么的问题,正是经过中西哲学比较研究才凸现出来的问题。换言之,假如我们不通过中西哲学比较的话,则不会想到有这个问题,或者说,很可能会简单地根据目前关于哲学是什么,或者哲学包括何种内容来定义中国哲学。事实上,目前学术界不少关于中国哲学的特质之研究,都是从既定的哲学定义或者将哲学划分为诸如本体论、认识论、价值论或者人生哲学,等等,来对中国哲学之内容加以研究的。我不否认这些局部性或个案性研究之价值,但我认为:这种从现成的哲学定义或者哲学之划分为哲学学科之下部类的个案性研究,是无法增进我们对中国哲学究竟是什么这个问题的理解与认知的。恰恰相反,中国哲学的本质或者本体,正是通过中西哲学比较之研究才得以“照明”。

通过长年的中西哲学比较研究,我发现:尽管中西哲学在各方面的差异很大,但其中差异最大的,就在于中西哲学分属于不同的思维方式,中西哲学其他方面的差异都是由这一根本性差异所导致,或者是受其制约的。这种中西哲学之本质差异是什么呢?就是西方哲学是从二分法思维出发的,而中国哲学属于非二分法思维。中国哲学的非二分法思维,我后来给它一个命名,称之为“中观思维”。中观作为一个哲学名词,在佛学上早已成立,而且,在佛学史上有著名的“中观”学派,这也是众人皆知。我这里将中观作为中国哲学思维的根本特征,它包括中

国佛教哲学,但远远不限于中国佛学,而且是包括儒家、道家等所有中国哲学各种派别的共法。即言之,无论中国哲学内部有多少流派和各种不同的哲学观念,它们都无一例外地运用中观思维。那么,中国哲学的这种非二分法的中观思维究竟有何特征呢?我认为,这就是强调有与无的对立、转化与共存,假如套用中国佛学的话,也即“一心三观”。应当说,就名词概念而言,我使用中观一词借助了佛学的思想资源,但关于中国哲学是中观思维的这一看法,与其说是得自于佛学的研究,毋宁说受孕于我多年来对中西哲学进行比较的研究,尤其是有感于西方哲学长期以来二分法思维所导致的困局。我们知道,哲学自古希腊诞生以来,就一直以现象界与本体对立作为其基本的运思方式。这种二分法思维固然有其好处,它发展了科学,并且为基督教神学大厦之建立提供了稳固的思想基石,但它带来的思想缺陷同样也一目了然,这就是人对世界的看法从此一分为二:人在现实世界中的行为,遵循现象界的自然律;而人的自由意志或者“自由”,则只能存在于本体界。后者也就是康德所说的“物自体”。也许,对于西方人或者西方来说,这种二分法思维已属于哲学思考之常态或甚至成为指导人们日常生活的方法论原则;但对中国人来说,人的这种灵与肉的分离,却成为人之苦恼的根源。而对于试图按照西方哲学之方法来治哲学的中国哲学家来说,它最终也使哲学思考陷入“困境”而产生无法排遣的思想情结。为此,王国维终于有“可爱者不可信,可信者不可爱”之叹;而深受西方哲学影响的金岳霖,虽试图按照康德式的思路,用划界的方式来调和现象界与本体界的对立,但此种划界方式造成的心理紧张终究难以消除。他说:“我现在要表示我对于元学的态度与对于知识论的态度不同。研究知识论我可以站在知识底范围之外,我可以暂时忘记我是人。凡问题之直接牵扯到人者我可以用冷静的态度去研究它,片面地忘记我是人适可以冷静我底态度。研究元学则不然,我虽可以忘记我是人,而我不能忘记‘天地与我并生,万物与我为一’,我不仅在研究对象上求理智的了解,

而且在研究底结果上求情感的满足。”^①其实,在相当长一段时间里,我也曾面临着王国维与金岳霖式的哲学苦恼;但后来,我发现:对于中国来说,向来却无此问题。这说明:“可爱者不可信,可信者不可爱”式的哲学紧张与冲突,属于西方哲学的问题与矛盾;中国哲学不仅无此问题,而且循着中国中观哲学的思路,可以实现哲学的“大一统”目标,即既可对哲学世界何之会分裂为现象界与本体两个世界作出说明,同时也能为这两个世界之重新“和解”提供一种解决。应当说,自跨入21世纪之后,我对中国哲学的研究重心已转化为对中观哲学的思考,它也促使我从中国哲学的角度对哲学元问题进行重新思索与探究。我发现:中观思维不仅是中国哲学所特有的,它其实是人类哲学的共法,只不过中观思维在中国哲学中以典型甚至思想体系化的形态出现,这或许是中国哲学对整个哲学以及人类的贡献。经过多年思考之后,我对“中观哲学”形成了自己较为系统的看法。这方面的研究成果最后以专著《中观哲学导论》的形式出版,故本文集第二编仅收录了我关于“中观哲学”的几篇概述性文字,以俾读者了解我在这方面研究之基本思路与观点。

■ ■ ■ 四、中国哲学如何“回归”:内圣外王以及人文学与精神科学

出于中国哲学教学与科研工作的需要,多年以来,我一方面从事于中西哲学比较的基础性研究,另一方面,在中西哲学比较这一大背景下,同时开展了对中国哲学史上的重要思想观念的研究。我发现:中国哲学不仅是一个自足的思想体系,而且涵盖的思想内容很广,套用司马迁的话说,中国哲学是“究天人之际”与“通古今之变”的学问。这种穷究天人古今的学问,是很难按照现代学术分类的标准,将其划分为本体论、认识论、价值论、历史哲学等等方面来作“分解”的研究的。即言之,

^① 金岳霖:《论道·绪论》,商务印书馆1985年版,第16页。

中国哲学不仅是打通形上形下,而且是集本体论、认识论、价值论等等部门哲学于一身,属于牟宗三所说的“生命的学问”。问题是:中国哲学涉猎问题甚广,假如可以用“致广大而精微”一语来概括其特点的话,那么,它有没有最主要的中心观念,或者说终极的“哲学关怀”呢?有的,我认为这就是“内圣外王”。所谓内圣,是指个体人格高尚的道德修养;所谓外王,是指事功,而广义的事功不止是政治或社会方面的,也包括人们日常生活的方方面面。当然,就儒家对于“外王”的较狭义之理解来说,它首先指的是儒家心目中良好的政治,或者说美好的社会政治生活。为此,在相当一段时间内,我对以儒家为代表的中国古代政治哲学问题作了研究,通过对中西社会政治哲学的比照,我认为:儒家的政治思想可以归之于“社群主义”的范畴;但与西方社群主义中对社群的理解不同,儒家的社群主义之社群是以“家国”为导向的,是这种家国为导向的社群主义思想让儒家设计了以“内圣外王”为依归的政治哲学。这种“内圣外王之学”固然代表儒家的一种社会政治理想,而且有其不可替代的社会意义与价值,但在现代社会中,传统儒家的这种内圣外王之学还面临着一个如何现代化的问题。这方面,我对传统儒家“内圣外王”的说法有所保留,认为在现代社会条件下,儒家的政治理想要落实于现实层面,应当提倡的不是“内圣外王”,而是“外圣内王”,即以儒家的圣人政治作为一种范导性原理,而将社会政治改革的具体措施重心置于社会政治体制的改良与改造方面。本文集中的第三编收入的文章,表达了我对儒家政治哲学之价值及其现代转型这个问题的看法。

当然,从广义上来看,传统儒家所说的“内圣外王之学”还有其超出政治哲学范围的内容。即言之,儒家所谓的内圣,主要不是施之于社会政治体制之改造方面的,而是属于道德人心的。或者说,儒家内圣的确切含义应当是:社会中每个人无论从事什么职业,充当任何社会角色,无一例外地都应当而且可以成为内圣,即成长为一个具有道德理想与高尚人格的人;而且,社会上任何成员都可以怀抱着自己的社会理想作好自己的事情,在不同的社会岗位上尽心尽责。这样看来,儒家的外王就超出了社会政治的范畴,甚至也不是一般的事功所能概括,它其实是