

ZHANGLIWEN XUEPAI

张立文学派

河北大学出版社

ZHANGLIWEN XUEPAI

张立文学派

彭永捷 主编

河北大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

张立文学派 / 彭永捷主编. -- 保定 : 河北大学出版社, 2014.10

ISBN 978-7-5666-0783-6

I. ①张… II. ①彭… III. ①张立文 - 中国哲学 - 学术思想 - 研究 IV. ①B2

中国版本图书馆CIP数据核字(2014)第215954号

责任编辑: 梁志林

装帧设计: 王占梅

责任印制: 靳云飞



出版发行: 河北大学出版社

地 址: 河北省保定市五四东路180号

邮 编: 071002

印 刷: 保定市北方胶印有限公司

经 销: 全国新华书店

开 本: 1/16 (787mm × 1092mm)

印 张: 54.75

字 数: 1040千字

版 次: 2014年10月第1版

印 次: 2014年10月第1次

书 号: ISBN 978-7-5666-0783-6

定 价: 98.00元



序 言

彭永捷

什么是学派？学派是由具有共同学术渊源、学术宗旨、研究兴趣、研究倾向、研究范式组成的学术共同体。学派不是单数的，一定是复数的，一个学派之所以成立，是由于它具有区别于其它学派的特质。

中国人民大学的中国哲学学科，其历史虽然与国内某些同行单位相比并不算久长，但却是一个诞生了数个学派的地方：这里至少诞生了石峻学派、方立天学派、张立文学派、葛荣晋学派，此外还有从这里出去的方克立教授，形成了方克立学派。

石峻、张腾霄、杨宪邦、乔长路、尹明、孙长江、张静贤等前辈学者，是中国人民大学中国哲学学科的第一代，他们是中国人民大学中国哲学学科的奠基人，为中国哲学学科的建立和发展做出了重要贡献。其中，石峻教授的成就最高，影响最大。如果说其后方立天、张立文两位教授的勤奋和博学被视为学界传奇的话，那么，石峻教授，我们尊称他为石公，则可以说是神话。他似乎在思想史研究方面无书不读、无所不知。记得从硕士升入博士的那个假期，受张立文教授指派，去调查一下儒学对印度有怎样的影响，于是跑到“北图”（如今的国家图书馆）调阅了有关印度文化方面所有的英文书。后来石公生病住院，研究生排班轮流去医院照看他，我借机向石公请教，结果我看过的那些英文书石公早就读过，而且每一本的内容都记得非常清楚，还给我介绍了一些没有注意到的其他文献。石公 1948 年受聘于武汉大学哲学系，任副教授，并兼任图书馆馆长，1952 年到北大，与冯友兰、张岱年等教授一起首开“中国近代哲学史”课程，1955 年为筹建中国人民大学哲学系，调入人大，任哲学史教研室主任。到 60 年代初，本科毕业后陆续进入人大哲学系哲学史教研室的张立文、方立天、葛荣晋、方克立等，他们算是人大中国哲学学科的第二代，其中方立天、张立文、方克立三位先生由于名字中都有一个“立”字，被学界称作人大“三立”。后来大名鼎鼎的这些第二代教授们，也时常忆起向石公请教的情景。石公精通包括佛学在内的中国哲学，是中国哲学史界公认的“讲课最多的教授”，也是新中国第一批硕士生导师、第一批博士生导师。他培育了许多专业人才，形成了中国哲学史研究中的石峻学派。石峻学派的特点在于重视史料工夫，强调扎实的功底，长于实证研究。

人大中哲的第二代是群英荟萃的一代，他们中的每一位在学术上都卓有成就，每一位在自己用力钻研的领域里都是权威，每一位也都开创了独具特色的学术流派。

其中，方立天教授及其学派侧重于佛学研究和中国特色心性论传统研究，张立文教授及其学派侧重于《周易》、宋明理学研究和哲学理论研究，葛荣晋教授及其学派侧重于气学研究和实学思想研究。方克立教授创立学派是在他离开中国人民大学以后，在南开大学哲学系和中国社会科学院哲学所都培养了不少学生，门人弟子人数众多，在学术倾向上侧重现代新儒学研究和向马列意识形态靠拢。当然，这些总结只是笔者依据个人眼光，撮其大要，并不全面，也许未必准确。这些学派的内涵，需要有心人分别去详加归纳总结。

早在1997年洛阳大学举办“中韩二程思想学术讨论会”期间，就有韩国学者提出“张立文学派”的说法，认为在中国哲学史研究（尤其是宋明理学研究）和在韩国性理学研究方面，实际上已经出现了一个颇有影响的学术流派。笔者曾在《中国哲学思想前沿丛书·总序》中，这样描述由于张立文学术的影响所形成的中国人民大学中国哲学学科学风：“自上世纪八十年代，张立文先生感于中国哲学学科‘削足适履’之病，欲建立独立之方法与独立之话语，成就独立之哲学。他主持编写《中国哲学范畴选粹丛书》，含《道》《理》《气》《心》《性》等十部，撰写《中国哲学范畴发展史》之《天道篇》与《人道篇》，又著方法论著作《中国哲学逻辑结构论》。在解决了方法和话语问题之后，又著《传统学引论》《新人学导论》《和合学概论》，建构中国哲学之新范式与新学说。由是，中国人民大学中国哲学学科，重理论研究之风兴起，形成历史研究与理论研究并重之特点，对学科前沿理论问题，亦多有涉足。”这段文字同样也可用于描述张立文学派的总体特点。

学派的出现，是思想解放、学术繁荣的标志。试想，在思想一统的时代，人们的头脑都被“格式化”，学术研究的思维、方法、语言、倾向严重趋同，学派又从何谈起呢。学派是由那些具有敏锐问题意识和鲜明原创思想的学者所奠基的，并且由一批志同道合的追随者加以继承和发扬光大的。张立文学派的出现，首先是和张立文先生本人的学术贡献和学术影响分不开的。张立文先生在人民大学毕业留校任教后，被教研室指派研究宋明理学，但他的重要贡献并不仅仅因为写就了《朱熹思想研究》《宋明理学研究》《心学之路——陆九渊思想研究》《正学与开新——王船山哲学思想》等重头著作，而是他在研究以宋明理学为主要对象的中国哲学史研究基础上，对中国哲学研究方法作了独立的提炼和总结。首先是重视范畴研究，也就是传统的“字义”研究，范畴研究是构建中国哲学自身话语系统的前提。其次是中国哲学逻辑结论的提出，建立了一套独创的中国哲学研究方法。此外，陆续提出传统学、新人学、和合学，汲取中国传统智慧，与当代世界文化融会创新，提出了自己对于传统与文化、宇宙与人生、冲突与融合的总体看法，提供了新颖的世界观、价值观和人生观。因而，张立文先生成为一位名副其实的哲学家，他的思想永不僵化，总是能够敏锐捕捉最新的哲学话题，总是能够和年青一代交流对话，总是走在哲学创新的路途之中。即便是耄耋之年，他仍然思维敏捷，笔耕不辍，致力于学术研究，



将“自己讲”“讲自己”的文化创新主张运用于中国哲学的探讨，撰写出了史论结合、厚重精深的皇皇巨著《中国哲学思潮发展史》（上下），纳入《国家哲学社会科学成果文库》之中。他的贡献和创见，对于不同时期就读于门下的学生和长期跟随张老师从事学术研究的学者，影响各有偏重，同时对学术界的许多同行也有一定的影响，为门人弟子和学界同行所取法，由此形成狭义和广义上的“张立文学派”。

在张立文先生 80 华诞和执教 55 周年之际，教研室委托我负责编辑这部名为《张立文学派》的论文集。我的做法是将论文集分为中国哲学学科总论、传统学、新人学、中国哲学逻辑结论、和合学、宋明理学研究、周易研究、政治哲学研究、儒教研究、东亚哲学研究等几个部分，依据张立文先生的主要学术贡献，由学生们自愿提交反映与导师学术思想联系的学术代表作。也有个别的国内学生、外国留学生、访问学者一时联络不上，我尽量查找他们已公开发表的学术成果，实在找不到的，只有付之阙如。张先生仍在培养学生，学派队伍仍在扩大，若干年后或许可以再编续集。这部文集整理了张立文学派的一些代表性成果，反映了学派的主要风格、倾向、兴趣和贡献，对学术界有一定的借鉴作用，对人大中哲的后学晚辈也是一种砥砺和鞭策，希望他们继承和发扬张立文学派的治学传统，汲取其他学派的优点，综合创新，不断超越，做出更大成绩。

在编辑此书的过程中，也不断有人告诫说，编这样一本文集，可能会引起学界一些人的误解，最好不要使用“学派”这样的字眼。我的看法是：学派不是宗派，更不是帮派，学派代表学术传统和学术风格。学派也不是不可逾越、自我设限的家法、师法，而是可以继承、借鉴和发扬的学术传统，是学术创新的自然结果。如果有人因为这里使用了“学派”的字样而心生误解，那是由于他自身的狭隘。我们做学术研究的，岂能因为担心别人的误解而畏缩不前，就不敢做自己想做的事呢？做学问的人，凡事看开点、看淡点，有得必有失，有失必有得。回想张立文先生当年完成从哲学史家到哲学家的转变，提出自己独创学说的时候，不也是遭人“误解”吗？可是时到如今，事实胜于雄辩，张立文先生的学说经受住了时间和历史的检验。如果当时张先生过于顾忌这些，怎么可能有后来在中国哲学研究上的“自己讲”“讲自己”呢？埋头做自己的事，干自己想干的事，这或许也是张立文学派的一个学术传统。

2014 年 8 月 5 日夜

于北京北七家



目 录

- 1 彭永捷：序言
- 中国哲学总论
- 1 张立文：中国哲学的“自己讲”“讲自己”
——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题
- 12 吴 锐：我国天人关系起源与演变的历程
- 24 彭永捷：汉语哲学如何可能？
- 30 罗安宪：中国哲学话语系统的现代转换
- 36 朱 璐：先秦儒家天论思想的兴起、内容与理论功能
- 42 张瑞涛：论中国哲学史人物研究的“四位一体”法
- 50 张永路：中国哲学的进路：从“史”到“学”的建构
- 传统学
- 57 张立文：传统学导论
- 72 向世陵：仁爱与博爱
- 80 彭永捷：论中国传统文化再生问题
- 87 孟济永：略论《庄子·齐物论》的“以明”与“两行”思想
- 97 李光福：中国传统创新方法探析
- 105 罗安宪：“学而优则仕”辨
- 116 李会富：从“以古释古”到“代圣立言”
——论传统学术话语系统的恢复与再生
- 122 孟晓路：言语道断与道在言中
——从道言关系看东西哲学的差异
- 130 韩进军：董仲舒新“王道”考释
- 138 夏丽志：《圣经》《论语》知识论的比较
- 147 李友广：“俟时”与“用时”
——先秦儒家与汉儒政治态度之比较





□ 新人学

- 158 张立文：生死学和终极关怀
- 181 张怀承：论中国传统人性论的逻辑发展
- 190 祁润兴：人性：自然奠基、人文化成与价值创造
——先秦儒学人性论的现代诠释
- 194 彭永捷：探究人性
- 204 刘京菊：关注现实 著书立人
——读张立文先生《新人学导论》
- 207 李友文：从心、性分言到心性合一
——先秦儒家性论思想演变模式简探

□ 逻辑结构学

- 220 张立文：论中国哲学逻辑结构研究法
- 227 蔡方鹿：中国哲学“知”范畴理论的历史发展及其特点
- 237 张怀承：中国哲学天范畴在近代的转型与演变
- 245 方国根：胡宏心性哲学的逻辑结构
- 253 罗安宪：庄子“吾丧我”之义解
- 269 王武龙：论罗钦顺哲学逻辑结构的内在矛盾及其原因
- 279 李亚彬：孟子“四德”的结构
- 291 陈海红：《大学》体道之辨
——宋明儒关于“格、致、诚、正”的不同解释理路
- 301 李会富：中国哲学“自己讲”“讲自己”的新方法
——记张立文先生的中国哲学逻辑结构论
- 309 李长泰：儒家君子范畴内涵新论
- 317 罗祥相：释“忠恕”与“一贯”
- 339 朱小略：明“化”而见“独”
——《庄子》“独——化”论解析

□ 和合学

- 348 张立文：和合学三界的建构

- 364 蔡方鹿：构建和谐社会的思想智源
——读张立文教授著《和合哲学论》
- 369 陆玉林：简论传统和合思想的现代性转生
- 376 彭永捷：和生与仁生
——论和合学之新仁学面向
- 385 魏义霞：张立文先生的和合哲学
- 402 李光福：中国哲学的自觉
——读张立文教授新著《和合学概论》
- 407 陈海红：保合太和的传统文化
- 414 王 颢：形而上学的解脱
——略论和合生生道体
- 421 张永路：“和合”考释
- 430 陈欣雨：朝斯夕斯悟和合 自家体贴论创新
——从对和合学的质疑说起

□ 周 易

- 438 张立文《周易》与中国文化之“根”
- 451 蔡方鹿：吕祖谦的易学思想
- 457 罗安宪《周易》的养生理论
- 471 陈海红：张杨园解《易》理路研究
- 480 陈欣雨：李贽以心论《易》及对自然人性论的阐述

□ 宋明理学

- 490 张立文：论宋明理学的基本特点
- 499 蔡方鹿：论汉学、宋学经典诠释之不同
- 509 向世陵：宋代理学的“性即理”与“心即理”
- 521 张怀承：简论王船山的“继善成性”和“习与性成”
- 526 方国根：试论胡宏心性哲学的理论特色
- 542 陆玉林：王阳明晚年心境与哲学精神
- 550 李振纲：解读《人谱》：圣贤人格的证成
- 559 王武龙：论罗钦顺的理气观





- 571 彭永捷：朱陆之辩的哲学实质
——兼论陆象山的学术渊源
- 584 刘宝村：晚明东林学派与无善无恶说之争
- 591 王心竹：从朱陈之辩看朱熹陈亮的王霸思想
- 598 刘京菊：“吾道南矣！”
——道南学派之考辨
- 606 陈海红：黄宗羲的理学品格
- 613 李方泽：朱熹对《大学》主旨的改造和诠释
- 622 李会富：《伊洛渊源录》中的道统观探析
- 632 陈慧麒：晚明顿悟渐修并重论的兴起
——以晚明阳明后学周汝登为例
- 638 李相勋：王夫之对朱子、陆王《孟子》心学主旨之批判与辨正
- 648 李长泰：王船山“明德”释义发微
- 653 段海宝、方国根：司马光中和思想试论
- 662 张瑞涛：刘宗周《人谱》“过（恶）”思想新论
- 673 刘增光：从良知学到《孝经》学
——阳明心学发展的一个侧面

□ 儒 教

- 684 张立文：关于儒学是“学”还是“教”的思考
- 687 彭永捷：认识儒教
- 698 董琳利：儒教重建：理论方案、组织实践与未来趋势

□ 政治哲学

- 709 张立文：和实力：我们中国自己的话语
- 714 任泽锋：先秦儒道政治意识比较
- 723 彭永捷：论儒家政治哲学的特质、使命和方法
- 735 刘宝村：道与势之间
——传统士人与政权的关系及其命运
- 743 吴圣正：儒家德性观对现代政治的资源性价值
- 750 王 甬：儒家天下观念与世界秩序重建

- 762 朱 璐：儒家民本思想的释义
768 张志宏：论孟子之平等理念与等差实践
778 董琳利：上简论“武王克商”的政治正当性问题
788 刘增光：从“子贡赎人让金”看儒家的道德、伦理、法律关系

□ 东亚哲学

- 799 张立文：中韩性理学之互动
810 姜日天：韩国性理学的人学社会哲学之传承
820 韩相美：论中韩气学家对佛教的哲学批判
——以张载和徐敬德为中心
829 彭永捷：被遗忘的东方
——兼评“东方哲学”与五卷本《东方哲学史》
840 罗安宪：李栗谷与罗整菴理气论比较研究
850 洪 军：论尤庵的理气论思想
——与朱子、栗谷理气说之比较为中心





中国哲学的“自己讲”“讲自己”

——论走出中国哲学的危机和超越合法性问题

中国人民大学哲学院 张立文

晚清以来，中国在西学及武力的入侵下，无论在政治、经济、制度方面，还是在文化、道德、观念层面，沉沦于整体的危机之中，这些危机有的一直延续下来，以至于直到现在我们不得不回应一些不清不楚和本不是问题的问题。前者的问题本文不做探讨，后者的问题本文仅涉及学术、思想、观念层面。

一、危机与合法性问题

五四运动期间及以后，先进的中国人前仆后继地向西方追求真理，在人们的心目中，真理在西方而不在东方和中国。这种判断主要基于这样一种认识：

东西文明有根本不同之点，即东洋文明主静，西洋文明主动是也……一为自然的，一为人为的；一为安息的，一为战争的；一为消极的，一为积极的；一为依赖的，一为独立的；一为苟安的，一为突进的；一为因袭的，一为创造的；一为保守的，一为进步的；一为直觉的，一为理智的；一为空想的，一为体验的；一为艺术的，一为科学的；一为精神的，一为物质的；一为灵的，一为肉的；一为向天的，一为立地的；一为自然支配人间的，一为人间征服自然的。^①

这种一切不如他者的体认蕴涵着强烈的与传统实行彻底决裂、批判传统文化的精神。这在当时来说有其内因和外缘促成的合理性和合法性。但这种——贬——褒之间的文明价值判断，却容易给人们在心态、思维、观念上产生一种误导：如自卑的和鄙视自我民族文明的心理状态，非此即彼的二元对立的思维，一切以西方真理为真理的观念等。

正是在先进的中国人向西方追求真理，以西方真理为真理的情境中，中华民族文化与西方文化发生了全面碰撞和会通，“哲学”一词被引进中国。随后谢元量著

^① 李大钊：《东西文明根本之异点》，《李大钊文集》（上），北京：人民出版社，1987年，第557～558页。



《中国哲学史》（中华书局 1916 年版），他在该书《绪言》中说：中国“古有六艺、后有九流，大抵皆哲学范围所摄”。以中国传统的道术、儒学、佛学为哲学。在《六艺哲学》一章中他认为，“六艺”经孔子删改，成为“儒家之秘要，哲学之统宗”。尽管谢氏在《绪言》中阐述其书旨趣时讲：“述自来哲学变迁之大势，因其世以论其人，掇学说之要删，考思想之异同，以史传之体裁，兼流略之义旨。”可见，谢氏注意哲学历史的变迁发展及哲学思想同异的比较，但基本未摆脱传统儒家史观的樊篱，对西方哲学之为哲学及中国哲学之为哲学未予展开阐述。换言之，他没有回应黑格尔所提出的中国“只停留在最浅薄的思想里面”，“找不到对于自然力量或精神力量有意义的认识”，“没有概念化，没有被思辨地思考”^①，即中国没有哲学问题。这个问题只有待到既具有“汉学”功底，又具有西洋哲学形式的胡适^②，才能做出正面的回应。胡适在《中国哲学史大纲》（商务印书馆 1919 年 2 月版）的《导言》中对哲学的定义，什么是哲学史，哲学史的目的，哲学史的史料以及“中国哲学在世界哲学史上的位置”等问题，都做出了明确的回答，奠定了中国哲学史的规模和范式。胡适的《中国哲学史大纲》虽比谢氏的《中国哲学史》晚出版三年，但却有隔世之感。究其原因，正如蔡元培所说的：“我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史，所以非研究过西洋哲学史的人不能构成适当的形式。”^③ 谢氏虽汉学造诣很深，但毕竟没治过西洋哲学史，而停滞在儒家古史观的阶段。

兼治汉学和西洋哲学的冯友兰继谢、胡之后出版了两卷本的《中国哲学史》（1931~1933 年神州国光出版社、商务印书馆出版）。他在《绪论》中对蔡元培所提出的构成中国哲学的“适当的形式”做了进一步阐发。他主张应从“普通所认为哲学之内容”，即由哲学内容而知哲学之“正式的定义”。“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之”^④。这样的叙述不可避免地要把中国历史上各种学问加以肢解，即将中国各种有机整体性的学问分解打碎，把“可以西洋所谓哲学名之者”拣出来，舍弃不可以西洋所谓哲学名之者，重新组装。这样组装的结果，不仅中国学术、思想或哲学的活的生命终结了，就像《庄子》中所说的忽与为了报答混沌的热情款待，忽与商量按照自己的样子为混沌凿出了七窍，七窍凿好了，混沌也就死了。虽然冯友兰是讲按西洋所谓哲学名之者“选出”和忽、的“凿出”有异，但意义是相同的。而且按“西洋所谓哲学名之者，选出而叙述”的中国哲学史，只能是西洋哲学的产儿，而非原本意义上的中国哲学和中国哲学史。于是冯友兰更明确地

① 黑格尔：《哲学史讲演录》（第 1 卷），北京：三联书店，1956 年，第 122~123 页。

② 蔡元培：《中国古代哲学史大纲序》，胡适，《中国哲学史大纲》（上卷），北京：商务印书馆，1919 年，第 1~2 页。

③ 蔡元培：《中国古代哲学史大纲序》，胡适，《中国哲学史大纲》（上卷），第 1 页。

④ 冯友兰：《中国哲学史》（上册），北京：中华书局，1961 年，第 1 页。

说：“所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。所谓中国哲学家者，即中国某种学者可以西洋所谓哲学家名之者也。”^①这种既具有“西装”的外表，又具有西洋哲学的灵魂的中国哲学和中国哲学史，究竟算不算、是不是中国哲学？又究竟算不算、是不是中国哲学史？的确大成问题。

但无论如何，胡适和冯友兰对自黑格尔以来西方学者否定中国哲学的论断做了积极的回应，也为中国哲学争得了小小一席之地，这个功绩是不能抹杀的。在20世纪二三十年代，辩证法、唯物论成为“时髦”的话语和思想潮流^②，李石岑的《中国哲学十讲》（世界书局1935年版）在绪论——《中国哲学与西洋哲学的比较研究》中认为，应以对于“什么是物质”的回答来决定哲学的性质，即以精神与物质来划分唯心论与唯物论，儒家提出了十足的唯心论，这是与其以“拥护封建组织为职责”相适应的，从而推导出中国哲学“有辩证法，也有仅少的唯物论”。范寿康的《中国哲学史通论》（开明书店1936年版）与李石岑相似，推崇辩证法、唯物论。范氏在《绪论》中说：“对于人类社会的历史讲，所谓生产诸力及生产诸关系可以说是两种最基本最一般的对立面。所以我们一定要把社会的发展看做这两个对立物的斗争的历程时，方才对于社会的发展能够彻底理解。”^③于是他主张以唯物史观观照社会发展史，以唯物辩证法阐述我历代各家思想。“唯物论的根本要旨就是主张我们的意识乃系把外界的存在加以反映而成的”^④。“唯心论者认为意识可以支配存在，而唯物论者却以为存在对于意识是独立的”^⑤。这就是说，范氏表明他是以存在与意识的关系问题，即马克思主义关于唯心论与唯物论的划分来写中国哲学史的，也对中国有没有哲学做出了回应。

胡适以西方实验主义哲学为指导撰写中国的哲学史，冯友兰以西方新实在论哲学为指导著中国哲学史，李石岑、范寿康以马克思主义为指导写中国哲学史，他们的指导思想虽有不同，但都肯定中国有哲学，并撰写中国哲学史来证明中国有哲学。尽管中国哲学家做了种种努力，撰写了大量中国哲学和中国哲学史著作，却并没有得到西方哲学家的认同，改变自黑格尔以来认为中国没有哲学的认识。即使像冯友兰那样，选出中国历史上各种学问中可以西洋所谓哲学名之者叙述之，也没有讨到什么特别的“恩赐”，西方学者照样不承认中国有哲学。1949年以后，中国内地、香港、台湾有关中国哲学的著作可谓汗牛充栋，西方哲学家仍是置之不理或少理。2001年9月11日法国著名的解构主义哲学家德里达在与王元化的对话中重提“中

① 冯友兰：《中国哲学史》（上册），第8页。

② 贺麟说：“辩证法唯物论盛行于‘9·18’前后十年左右，当时有希望的青年几乎都曾受此思潮的影响。那时的中国学术界，既没有重要的典籍出版，又没有伟大的哲学家领导，但青年求知的饥渴，不因此而稍衰，于是从日本传译过来的辩证法唯物论的书籍遂充斥坊间，占据着一般青年的思想了。”（《当代中国哲学》，2页，北京，胜利出版社，1947）

③ 范寿康：《中国哲学史通论》，北京：三联书店，1983年，第7页。

④ 范寿康：《中国哲学史通论》，第15~16页。

⑤ 范寿康：《中国哲学史通论》，第18页。





国没有哲学，只有思想”^①，使在座的人不禁愕然。虽然他解释说，“他的意思并不含褒贬，而哲学和思想之间也没有高低之分”，也“丝毫没有文化霸权主义的意味”^②，但中国哲学的“合法性”问题又被凸现出来。此后就中国哲学的“合法性”问题及中国哲学的危机问题各报刊发表了大量文章。就目前来看，多数文章认为中国有哲学，并论证为什么有哲学，就中国哲学之为哲学提出种种证明。如中国有意志的普遍性和思想的自由，中国有抽象思辨的理智的形而上学，中国有爱智慧的哲学品格，等等。也有的文章认为，从狭义上说，中国确实没有西方哲学意义上的哲学，中国亦本无“哲学”之名，但从广义上说，中、西、印哲学都是哲学。

二、自立与走自己的路

这样“中国有没有哲学”，或“中国哲学是不是哲学”的论争又延续下来，一方说“有”“是”，另一方说“没有”“不是”。主张中国有哲学者有其所有，中国哲学是哲学者是其所是；主张中国没有哲学者没有其所没有，中国哲学不是哲学者不是其所不是。各是其所有、所是，亦各没有其所没有、所不是。一百多年来公说公有理，婆说婆有理，谁也说服不了谁，谁也不认同谁，这样辩下去，再辩100年、200年，仍然各说各的，于问题本身并没有化解。这首先是因为中西学者并没有就“中国哲学是不是哲学”“中国有没有哲学”的是与不是、有与没有的标准获得共识或取得最低限度的认同。其次，也没有就这个问题开展中西学者的直接对话和交流。这或许是这个问题长期得不到化解的原因之一。今后有必要就这两方面多做工作。

笔者认为，我们可以暂且放置这种表层次的对话，从中国哲学之是不是、有没有中超越出来，从全球哲学（世界哲学）与民族哲学的冲突、融合而和合的视阈来观照中国哲学，不管他人说三道四，“自作主宰”，自己走自己的路，不要因为别人说中国哲学不是哲学、中国没有哲学就不敢讲中国哲学或不敢理直气壮地讲中国哲学。今天说“中国没有哲学，只有思想”，明天也许又有人说“中国没有思想，只有学术”，中国学者是否又要忙着去论证有思想，写《中国思想史》？总之，我们不能围着西方文明中心论（包括西方哲学中心论）的指挥棒转。若如此，即使我们写了更多更好的中国哲学史，这些中国哲学史也只是西方哲学的注脚，是西方哲学灵魂在中国的复活或翻版，这将是中国哲学的悲哀！如果21世纪中国学人仍然跟着西方哲学中心论跑，而不去着力研究、发展中国自己的哲学，以至于丧失中国哲学的灵魂和生命，我们将会成为中华民族的罪人。

如何超越中国哲学或思想的“是”与“不是”“有”与“没有”，自己走自己

① 《是哲学，还是思想——王元化谈与德里达对话》，中国图书商报，2001—12—13。

② 《是哲学，还是思想——王元化谈与德里达对话》，中国图书商报，2001—12—13。



的路？

首先，“自己讲”，“讲自己”的。中国哲学决不能照猫画虎式地“照着”西方所谓哲学讲，也不能秉承衣钵式地“接着”西方所谓哲学讲，而应该是智能创新式地“自己讲”。

“自己讲”讲的主体无疑是“自己”，“自己讲”也很可能是“自己照着讲”或“自己接着讲”。“讲”的方式是重要的，但最重要的却不是“怎样讲”，而是“讲什么”。换言之，讲述的“话题本身”高于讲述的“话语方式”。“话题”的选择需要哲学的智慧洞见，而“方式”的选择只须语法的修辞训练。特别是当“自己讲”的话语多是重复别人讲过的话题时，那实际上完全是“自己照着别人讲”，即使是加了一点“自己话语”，至多也只是“接着别人讲”，而无智能创新可言。因此，中国哲学必须而且只能是“讲自己”，讲述中国哲学自己对“话题本身”的重新发现，讲述中国哲学自己对时代冲突的艺术化解，讲述中国哲学自己对时代危机的义理解决，讲述中国哲学自己对形而上者之谓道的赤诚追求，等等。为此，中国哲学可以借鉴现象学方法中的“括号”法，暂且“悬搁”中国传统哲学中的陈词滥调，直面中国哲学“话题本身”^①，陈述中国哲学。

一百年来，中国哲学经历了炼狱般的煎熬和中国学人深受其难的体认，具备了“自己讲”“讲自己”的内外因缘。自己讲自己的哲学，走自己的中国哲学之路，建构中国哲学自己的哲学理论体系，才能在世界多元哲学中确立中国哲学的价值和地位。但“自己讲”“讲自己”绝不是不要吸收西方哲学及世界上其他一切哲学的精华。在全球化、网络化的今天，任何哲学、思想、文化都不能闭门造车，只有开放大门，敞开思维，才能创造新的中国哲学理论体系。

但是与西方哲学交往、会通，必须改变过去“我注六经”的方式，确立“六经注我”的方式。换言之，应颠倒“我注六经”为“六经注我”。以往中国哲学“照着”或“接着”西方哲学讲，基本上是以中国哲学注西方哲学，中国哲学成为西方哲学的注脚。“自己讲”“讲自己”就是反其道而行之，以西方哲学注中国哲学，发展中国哲学。其实，这也不是我的发明。西方哲学家从莱布尼茨到海德格尔，他们讲中国哲学的《周易》《老子》，都是采取中国“六经注我”的方式，《周易》《老子》成为他们哲学的注脚，以陈述他们自己的哲学。中国哲学在会通、吸收西方哲学的过程中，也应是为了陈述、完善中国哲学，不能反客为主，而应以我为主。

中国哲学“讲述自己”，这也是古希腊哲学“认识自己”使命的逻辑延伸。“认识自己”要求直面生命的本来面目。中国哲学“讲述自己”要求直面“话题本身”（生命的本来面目是宇宙间最大的“话题本身”），直接讲述中国哲学对“话题本身”

^① 参见拙文：《中国哲学的创新与和合学使命》（见《中国人民大学学报》，2003年第1期）。该文是我在2001届博士生“哲学前沿”课程上的讲话，由祁润兴博士整理成文，发表时由于篇幅所限删去，今特作说明，并向祁润兴博士致歉。



的体贴、发明和创新。面对“话题本身”是中国哲学研究必须遵循的操作程序指南；“讲述中国哲学自己”是中国哲学研究的本真叙事方式。

其次，自我定义，自立标准。这是中国哲学“自己讲”“讲自己”所必然遇到的前提性的理论问题。什么是哲学？讲中国哲学连什么是哲学都不清不楚，则讲中国哲学也必然是一笔糊涂账。但哲学究竟是什么？什么是哲学？犹如哥德巴赫猜想，中西哲学家都在猜想，至今还在继续猜想。时至今日，西方哲学各家各派都把自己的猜想当做“是”，各是其所是，于是，各立自己的定义和标准，甚至一家一派中也歧义横生，各不相同，犹如金庸武侠小说《侠客行》中的侠客岛岩洞中的武功秘籍，各人有各人的理解和诠释，由此不同的理解和诠释而有不同的武功招式和功法，只有石破天超越了错综复杂、众说纷纭的种种不同的理解和诠释，直面“话题本身”，直面武功秘籍的本来面目，很快破解了全国超等儒生和全国第一流武功高手30年来所未能破解的武功之谜。

胡适和冯友兰在20世纪初写《中国哲学史》时就自觉意识到关于“什么是哲学”的严重分歧。胡适依据实验主义认为：“哲学的定义，从来没有一定的。我如今也暂下一个定义：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。”^①冯友兰在《中国哲学史》中说：“哲学一名词在西洋有甚久的历史，各哲学家对于‘哲学’所下之定义亦不相同。”^②直至今天，无论是西方哲学家，还是中国哲学家，从没有就“什么是哲学”达成共识。

就中西哲学而言，由于中西哲学各有其诞生、发育、发展的文化背景、社会环境、伦理道德、宗教信仰、价值观念、思维方式、风俗习惯、语言文字的差分，其哲学讲述的“话题本身”以及讲述的“话语方式”都大相径庭。换言之，中西哲学于宇宙、社会、人生、人心的体认方式和表述方式亦异趣，由此而产生对于哲学定义的不同规定，便是不言而喻的了。就中国哲学自身而言，由于各哲学家家庭渊源、学校教育、承传学统、文化素质、学术品格、个人性情以及兴趣爱好的不同，则对于宇宙、社会、人生、人心的体认方式和表述方式亦殊途。因此，就“什么是哲学”达成中西共识不易，单就“什么是中国哲学”在中国哲学家中达成共识亦不易。

但为了探讨“中国有没有哲学”或“中国哲学是不是哲学”的方便起见，我曾把中国哲学定义为：“哲学是指人对宇宙、社会、人生之道的道的体贴和名字体系。”^③中国哲学重社会、人生之“道的道”的探索，但并不是不关注宇宙之“道的道”的研讨。“邵伯温作《易学辨惑》，记康节先生事，曰：伊川同朱光庭公探访先君。先君留之饮酒，因以论道。伊川指面前桌曰：‘此桌安在地上，不知天地安在甚

① 蔡元培：《中国古代哲学史大纲序》，胡适，《中国哲学史大纲》（上卷），第1页。

② 冯友兰：《中国哲学史》（上册），第1页。

③ 见拙文：《朱陆之辨——朱熹陆九渊哲学比较研究序》（载彭永捷著：《朱陆之辨》，北京，人民出版社，2002）。关于这个中国哲学的定义和“体贴”“名字”等概念，已在此序中解释，不赘述。