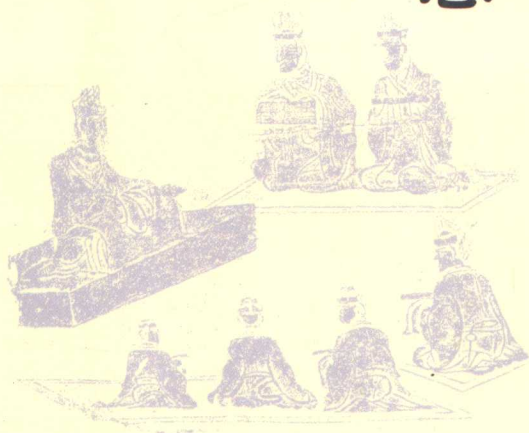


珞珈中国哲学

儒哲新思

胡治洪 著



中华书局

珞珈中国哲学

儒哲新思

胡治洪 著

中 华 书 局

图书在版编目(CIP)数据

儒哲新思 / 胡治洪著. —北京:中华书局,2009.11
(珞珈中国哲学)

ISBN 978 - 7 - 101 - 06976 - 1

I .儒… II .胡… III .儒家—哲学思想—研究 IV .
B222.05

中国版本图书馆 CIP数据核字(2009)第 158847 号

书 名 儒哲新思

著 者 胡治洪

丛 书 名 珞珈中国哲学

责任编辑 高 天

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail:zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京未来科学技术研究所有限责任公司印刷厂

版 次 2009 年 11 月北京第 1 版

2009 年 11 月北京第 1 次印刷

规 格 开本 /630×960 毫米 1/16

印张 22½ 插页 2 字数 304 千字

印 数 1-2000 册

国际书号 ISBN 978 - 7 - 101 - 06976 - 1

定 价 49.00 元

珞珈中国哲学：通向未来 中国哲学的一条可能之路

20 世纪中国人文学的“一大事因缘”，就是新的知识分类体系的逐步确立。而在这一新的知识分类体系里，哲学作为一个独立的学科从传统的经史子集里分离出来。由于这样一个完全属于外来知识体系的新学科没有自己的历史及其固有的形态，在 20 世纪初期只能仿照西方的哲学学科体系来构造“中国哲学”与“中国哲学史”的知识体系，于是就出现了所谓的“反向格义”（刘笑敢语）的思想史的创作过程。改革开放三十年来，两代学人就中国哲学史教学体系与研究方法的诸多问题，特别是哲学史观与方法论问题，展开了多次研讨争鸣，认真反省“中国哲学”学科与中国哲学史自身的特色，在一定程度上也表述了对中国哲学自身身份认同的焦虑。

其实，在 20 世纪初期，有关“中国哲学”概念的具体内涵，金岳霖、冯友兰、张岱年诸先生都曾给出过自己的界定，如金先生在为冯友兰先生的《中国哲学史》写审查报告时，就区分了“中国哲学的史”和“在中国的哲学史”这二者的不同，而他本人则倾向于用一种没有“成见”的态度写一种“在中国的哲学史”（《中国哲学史》下册，中华书局 1961 年版）。而冯友兰先生本人在其两卷本《中国哲学史》的绪论中就明确地说，他是“就中国历史上各学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之”，明显地以西方哲学学科为标准来写一本“在中国的西方哲学史”。张先生则辨析了“中国人的哲学”与“中国系的哲学”的差异，认为，“中国人的哲学”可以包括印度系的哲学如佛教哲

学,而他所写的《中国哲学大纲》则主要是“中国系一般哲学”(《中国哲学大纲》第3页,中国社会科学出版社1982年版)。

在进入21世纪后的今天,谈论“中国哲学”问题,有一个不容抹杀的思想史事实,那就是:20世纪的现代思想文化已经成为中华民族精神传统的一个有机组成部分了。在这样的历史起点上谈“中国哲学”问题,就无法回避已被纳入到中国思想传统的西方哲学思想,特别是其中的马克思主义。相对于中国传统文化几千年的发展历程而言,近一百多年来的中国现代文化则是一个短期发展的结果,但它对于未来的中国而言却又有着极其重要的方向性意义。中国文化究竟该沿着什么样的方向发展,近一百多年来的文化论争已经基本上给出了一个大致的方向,那就是立足民族文化的优良传统,广泛吸纳外来文化的优秀成果,走综合创新之路。中国哲学的发展道路不可能偏离中国文化的整体发展方向,也将走一条“综合创新”的道路;而如何“综合创新”,则将是言人人殊,各有胜途。

武汉大学地处中国大陆中部,是全国少数几个比较有名的以文科见长的综合性大学之一,哲学学院在全国哲学界得到广泛的认可,是比较少有的学科齐全、学术传统深厚的哲学教学与科研单位之一。其中,中国哲学研究群体及其研究成果,不仅在中国大陆得到同行专家们的首肯与赞誉,在国际学术界也有相当的影响。我们这个中国哲学研究群体,是以萧蓬父、李德永、唐明邦、陈修斋、杨祖陶、刘纲纪先生等老一辈学者为第一代开创者,强调为学与为人的统一,主张德业双修;以史论结合、古今贯通、中外对比为宏观研究构架,以研究中国传统文化自我更新的内在契机与生命力为基本学术出发点,平章儒道墨释,涵化中印西马,认定明清之际为中国学术与文化的近代性的生长点,吸收并扬弃了梁启超、钱穆、侯外庐等人有关明清三百年学术研究的思想成果,将中国文化“自万历到‘五四’的三百多年的自我更新历史看作是一个同质的近代文化的运动过程”,从而论定,中国文明在世界性的由国别史向世界史迈进的进程中,是少有的几个具有原生、内发现代文化形态的主要文明形态之一。在第一代学人开创的事业基础之上,第二代、第三代学人,一方面深化前辈学者的许多固有的学术

问题,另一方面也根据新的学术发展情况,拓展新的研究领域,特别是近二十年来,在现代新儒家思想研究、新出简帛文献中的哲学思想、佛教禅宗哲学研究等领域,做出了新的贡献。伴随着中国经济的发展,中国在进一步地走向世界,世界也在进一步地走进中国。中西比较哲学也将成为本哲学研究群体新的生长点。

本套丛书,主要展示了近几十年来在珞珈山下从事中国哲学研究的第二代、第三代部分学人的最新研究成果,体现了中国哲学研究在中国大陆中部地区最新进展的大致轮廓。丛书以中国本土的哲学思想为主要内容,其中有少量涉及中西比较哲学与比较宗教学思想。这些内容反映了珞珈中国哲学第一代学人“汗漫通观儒释道,从容涵化印中西”的宏伟学术理想,正在第二代、第三代学人的学术活动中慢慢地实现着。根据我个人的理解,在当前的语境下谈“中国哲学”,可以分成“中国人的哲学”和“在中国的哲学”两大类。所谓“中国人的哲学”,即是政治学意义上的中国人创造出来的哲学,而“在中国的哲学”,则是指来自西方、印度等域外而在中国被传播、接受、研究的哲学。“中国人的哲学”当然离不开“在中国的哲学”,但又不完全依赖于它,而是中国人对自己国家与民族的问题,乃至当今世界的问题,依据自己民族的固有思想资源,整合其他民族思想资源,提出一整套哲学的解决方案或思想方案。这便是“中国人的哲学”的主要内涵。也正是从这一意义上说,珞珈中国哲学,是一条通向未来中国哲学的可能之路。它揭示了这样一种学术理想:居住于珞珈山下的中国哲学研究群体将努力依据中国固有的思想资源,整合其他民族的思想资源,创造出一种“中国人的哲学”。这是一个目标,是一种学术理想,目前的这套丛书与此目标和理想还相差很远,但可以看作是通向此目标与理想的一级台阶。

是为序。

吴根友

2008年2月4日

献给亲爱的母亲

目 录

现代儒学新研

从心之本体到心灵九境

- 唐君毅哲学思想述论 2

专制政治·儒家精神·现代自由主义

- 徐复观政治思想述论 24

儒家传统的现代转化

- 杜维明“儒学创新”论域述论 60

儒家视角下的多元现代性、新轴心文明与全球伦理

- 论杜维明的“文明对话”观 138

- 近二十年我国大陆现代新儒家研究的回顾与展望 162

经籍简帛探赜

帛书《易传》天人道德观发覆

- 对孔子天人道德思想及其承传影响之检讨 198

从修身成德到家国事功

- 论大学之道 237

- 《中庸》新诠 260

原始儒家德性政治思想的遮蔽与重光

- 《缁衣》郭店本、上博本与传世本斟论 278

- 试论郭店楚简的文化史意义 295

师友谈学论道

康桥清夏访硕儒

——杜维明教授访谈录 308

辨异观同论中西

——安乐哲教授访谈录 333

现代儒学新研

从心之本体到心灵九境

——唐君毅哲学思想述论

唐君毅(1909 - 1978)是20世纪文化中国最重要的哲学思想家之一。他承续儒家内圣成德之教,通过体知、推扩和形上提升而确立了普遍的道德性的“心之本体”范畴,并以“心之本体”作为生命存在层层提升的终极指向,创构了一个囊括人类各种心灵活动以及各大文化系统的“生命三向与心灵九境”体系,从而在肯定人类各种心灵活动以及各大文化系统的必然合理性的前提下,特别彰显了儒家从尽性立命达至天德流行境界的至上性,为自西方文艺复兴以降因迅速外转、下转而日益沉沦的当今人类指明了应然的价值取向。以“心之本体”为终极指向的“生命三向与心灵九境”体系因而既是一个超凡入圣的道德理想主义哲学体系,同时也是一个深刻严峻的批判现实主义哲学体系。梳理唐君毅从“心之本体”到“心灵九境”的哲思脉络,揭示其以德性为旨归的哲学思想内涵,不仅有助于了解这位当代大哲理论建构的进路,更重要的是有益于启导“文明以止”的人生乃至“人文化成”的世界。

一、心之本体的建立

早在1944年,时年36岁的唐君毅就出版了《人生之体验》和《道德自我之建立》两部著作。这两部著作作为唐君毅终生看重,在晚年为其最后一部巨著《生命存在与心灵境界》所写的“后序”中,唐君毅说:

吾于三十岁前后,尝写人生之体验,与道德自我之建立二书,皆以一人独语,自道其所见之文。吾当时虽已尝读古今东西之哲

人之书,然此二书对他人之说,几无所论列,而其行文皆极幼稚而朴实。然吾自谓此二书,有一面对宇宙人生之真理之原始性,乃后此之我所不能为。吾今之此书之规模,亦不能出于此二书所规定者之外。此固可证吾之无大进步;然亦证宇宙人生中实有若干真理,历久而弥见其新也。至于此后三十年中,吾非无所用心,而知识亦尽有增加。然千回百转,仍在原来之道上。^①

自承这两部著作的思想内容乃后来所不可企及,三十年的学思发展终不能逸出其途径,甚至宏大而辟、深阔而肆的《生命存在与心灵境界》也在其畛域之内,可见这两部著作在唐君毅心目中的分量。

那么这两部著作究竟表达了什么思想内容呢?《人生之体验》的正文包括“生活之肯定”、“心灵之发展”、“自我生长之途程”、“人生的旅行”四个部分和“心理道颂”一个附录,其中“人生的旅行”被唐君毅自定为童话体裁,实际上可以看作一部哲理寓言;“心理道颂”则为四言诗体;其余部分均为思想随笔。全书的文体完全不类于理论著作,没有系统的架构,没有逻辑的推论,也没有广博的征引和繁复的辨析,而主要是以朋友倾谈或个人独语的方式,娓娓言说一己体认的人生之智慧、世界之真理、宁静之心境、自我之确立、价值之体验、生活之意义、心物之联结、心灵之超越、精神之信仰以及从呱呱坠地到德性养成的诸种人生境界。乍读之下,很容易因其形式的轻灵而忽视其意旨的深阔,但在实质上,这些自出机杼、无复依傍、基于生存实感而探求宇宙人生之道体的思想随笔所表达的,才是剥落了学究气而真正具有原创性的哲思。在该书“导言”中,唐君毅说:

现在许多人生哲学道德学之著作,大都是纲目排列得整整齐齐,一派一派学说,依次叙述,一条一条论证,依次罗列。这一种著作,我以为除了帮助我在大学中教课,或清晰一些人生哲学道德学的观念外,无多价值。这种著作,只能与人以知识,不能与人以启示,透露不出著者心灵深处的消息。而且太机械的系统,徒足以窒息读者之精神的呼吸,引起与之对抗,去重建系统的好胜

^① 《生命存在与心灵境界》,北京:中国社会科学出版社2005年版,第676页。

心。这一种著作方式,在现在之时代,自有不得已而须采取之理由,然而我不喜欢。我对愈早之人生哲学之著作,愈喜欢。我喜欢中国之六经,希伯来之新旧约,印度之吠陀,希腊哲学家如 Pythagoras、Heraclitus 等之零碎的箴言。我喜欢那些著作,不是它们已全道尽人生的真理。我喜欢留下那些语言文字的人的心境与精神、气象与胸襟。那些人,生于混沌凿破未久的时代,洪荒太古之气息,还保留于他们之精神中。他们在天苍苍、野茫茫之世界中,忽然灵光闪动,放出智慧之火花,留下千古名言。他们在才凿破的混沌中,建立精神的根基;他们开始面对宇宙人生,发出声音。在前不见古人,后不见来者之心境下,自然有一种莽莽苍苍的气象,高远博大的胸襟。他们之留下语言文字,都出于心所不容已,自然真率厚重,力引千钧。他们以智慧之光,去开始照耀混沌,如黑夜电光之初在云际闪动,曲折参差,似不遵照逻辑秩序。然雷随电起,隆隆之声,震动全宇,使人梦中惊醒,对天际而肃然,神为之凝,思为之深。^①

在某种意义上,这正是唐君毅对其《人生之体验》的文体和内容特点的解说。也正因具有这种特点,所以他又说:“我以后可能要写些比较更当行的系统著述,用论证来成立我思想上之信仰,并讨论到与其他派思想之异同。但是那样写成的著作之价值,是否即高于此书,我现在不能说。直到现在,我是宝爱我写此书各部时之心境的。”^②实际上,岂止是到唐君毅写作这篇“导言”的1943年,由上可知,他终生都是宝爱这部著作的。

唐君毅写作《人生之体验》的初机,源于1939年一个秋夜他在荒山古庙中生发的哲思。当时,他作为教育部职员,住在重庆歌乐山脉青木关镇的一座古庙中,“惟时松风无韵,静夜寂寥,素月流辉,槐影满窗。倚枕不寐,顾影萧然。平日对人生之所感触者,忽一一顿现,交迭

① 《人生之体验》“导言”,见《人生三书》之一,北京:中国社会科学出版社2005年版,第3页。

② 《人生之体验》“导言”,见《人生三书》之一,第2页。

于心；无可告语，濡笔成文”，于是写下了《古庙中一夜之所思》，这就是他的第一篇思想随笔。这篇思想随笔，大致涵括了《人生之体验》一书关于宇宙人生的思索。

在这篇思想随笔中，唐君毅从身边环境所引发的感受着笔：

日间喧嚣之声，今一无所闻，夜何静也？吾之床倚于神龛之侧。吾今仰卧于床，唯左侧之神，与吾相伴。此时似有月光，自窗而入，然月不可见。吾凝目仰睇瓦屋，见瓦之栉比，下注于墙，见柱之横贯。瓦何为无声，柱何为不动。吾思之，吾怪之。房中有空，空何物也。吾若觉有空之为物，满于吾目及所视之处。空未尝发声，未尝动。然吾觉空中有无声之声，其声如远蝉之断续，其音宛若愈逝愈远而下沉，既沉而复起，然声固无声也。吾又觉此空，若向吾而来，施其压力。此时吾一无所思，惟怪此无尽之静阒，自何而来，缘何而为吾所感。

进而唐君毅念及自我在时空中的位置与境况，并由此推及于一切人：

居如是地，在如是时，念过去有无量世，未来亦有无量世，然我当下之念，则炯然独立于现在，此绝对孤独寂寞之心念也。又念我之一生，处如是之时代，居如是之环境；在我未生之前，我在何处，我不得而知也；既死之后，我将何往，我亦不得而知也。吾所知者，吾之生于如是时，如是地，乃暂住耳。过去无量世，未有与我处同一境遇之我；未来无量世，亦未必有与我处同一境遇之我。我之一生，亦绝对孤独寂寞之一生也。吾念及此，乃恍然大悟世间一切人，无一非绝对孤独寂寞之一生，以皆唯一无二者也。

作为绝对孤独寂寞的存在，人与人是那么的隔膜，“一切所亲之人、所爱之人、所敬之人、所识之人，皆若横布四散于无际之星空，各在一星，各居其所。其间为太空之黑暗所充塞”；即使相知相爱之人或有无间之爱，也不过维持区区数十年，“数十年以前，吾辈或自始未尝存，或尚在一幽渺之其他世界。以不知之因缘，来聚于斯土。以不知之因缘，而集于家，遇于社会。然数十年后，又皆化为黄土，归于空无，或各奔一幽渺而不知所在之世界”；且这种无间之爱必将愈传愈淡，“终将忘其祖若宗，忘其同出于一祖宗，而相视如路人，势所必然也”。在这

样一种人间,充斥着无尽的冷酷,“试思地球之上,何处非血迹所渲染,泪痕所浸渍?而今之人类,正不断以更多之血迹泪痕,加深其渲染浸渍之度”;而容纳这种冷酷人间的宇宙,实“若一充塞无尽之冷酷与荒凉之宇宙”。

对于这种隔膜、无常、冷酷、荒凉的宇宙人生,唐君毅不胜其悲而又不舍其爱。他最后剖陈自己悲爱倚伏的矛盾情绪说:

吾念以上种种,吾不禁悲不自胜。吾悲吾之悲,而悲益深。然吾复念,此悲何悲也?悲人生之芒也,悲宇宙之荒凉冷酷也。吾缘何而悲?以吾之爱也。吾爱吾亲爱之人;吾望人与人间,皆相知而无间,同情而不隔,永爱而长存;吾望人类社会,化为爱之社会,爱之德,充于人心,发为爱光,光光相摄,万古无疆。吾于是有此悲。悲缘于此爱,爱超乎此悲。此爱也,何爱也?对爱之本身之爱也,无尽之爱也,遍及人我、弥纶宇宙之爱也。然吾有此爱,吾不知此爱自何而来,更不知循何术以贯彻此爱。尤不知缘何道使人复长生不死,则吾之悲,仍终将不能已也。然此悲出于爱,吾亦爱此悲。此悲将增吾之爱,吾愿存此悲,以增吾之爱,而不去之。吾乃以爱此悲之故,而乃得暂宁吾之悲。^①

由此隐然透露出,其时唐君毅已在思索为实存而极不完满的宇宙人生确立一个爱的形上本体,从而以普遍之爱将宇宙人生导入美善之境。这一形上本体,在《道德自我之建立》中得到了呈现。

《道德自我之建立》的体裁大致同于《人生之体验》,其正文三部“道德之实践”、“世界之肯定”、“精神之表现”仍为自出机杼、不事征引的思想随笔,不过讨论的分量稍重一些,故各部分的篇幅也稍大一些;附录“人生略赋”则为分行的韵文。正文三部之第一部说明道德生活之本质;第二部说明道德自我之根源——心之本体之形上性;第三部说明此心之本体即充内形外之精神实在,为超现实世界、现实生活而又表现于现实世界、现实生活者。三部各自独立而又义蕴流贯,互

^① 以上引文均见《人生之体验》“导言附录——我所感之人生问题”,见《人生三书》之一,第13-17页。

相照应。关于形上本体的思索,集中表现于第二部之中。

唐君毅基于对现实世界种种虚幻、无常、可悲、残忍、不完满的痛苦感受,而肯定有一能够如此对照地感受现实世界的恒常真实的根原。他说:

在我思想之向前向下望着现实世界之生灭与虚幻时,在我们思想之上面,必有一恒常真实的根原与之对照。但是此恒常真实的根原,既与我们所谓现实世界之具生灭性与虚幻性者相反,它便不属我们所谓现实世界,而亦应超越我们所谓现实世界之外。但是它是谁?它超越在我所谓现实世界之外,它可真在我自己之外?我想它不能在我自己之外。因为我不满意我所对的现实世界之生灭与虚幻,即是我希望之现实世界生灭与虚幻,成为像此恒常真实的根原,那样恒常真实。我之发此希望,即本于此恒常真实的根原,渗贯于我希望中。我因被此恒常真实的根原所渗贯,然后会对于现实世界之生灭与虚幻,表示不满。如我不被恒常真实的根原所渗贯,我亦只是一生灭者虚幻者,我便不会有此希望。我于是了解了,此恒常真实的根原,即我自认为与之同一者,当即我内部之自己。我之所以对现实世界不满,即由于我内部之自己,原是恒常真实者,而所见之现实,则与之相违矛盾。我之不满,是此矛盾之一种表现。此内部之自己,我想,即是我心之本体,即是我们不满现实世界之生灭、虚幻、残忍不仁、不完满,而要求其恒常、真实、善与完满的根原。^①

由此,唐君毅确立了一个较之生灭、虚幻、残忍不仁、不完满的现实世界更加恒常、真实、善与完满的“内部之自己”,亦即作为道德主体的“心之本体”。

唐君毅以作为心之本体之发用的思想,来证明心之本体的恒常和真实性。他说:

我由心之思想,便知此心体超临于时空之上。我的思想,明明可思想整个的时间空间,无限的时间空间。……我的思想,可

^① 《道德自我之建立》,见《人生三书》之二,第55-56页。

与无限的时空,平等的延展,而在延展的过程中,时空永只为思想之所经度。我思想之“能”跨越其上而超临其上。^①

思想既超临时空,则其所依之心之本体亦必超临时空;心之本体既超临时空,则无生灭流转,而恒常真实。

至于心之本体的至善和完满性,唐君毅认为,“我善善恶恶,善善恶恶之念,所自发之根原的心之本体,决定是至善的”;而由于心之本体超临跨越于无穷的时空之上,“无穷的时空中之事物,便都可说为它所涵盖,它必然是完满无缺”^②。

唐君毅基于人同此心、心同此理的思路,将恒常、真实、至善、完满的心之本体普泛于现实中的他人;进而通过应然提升,将心之本体投射到涵天盖地、主宰万物的生命创造力之上,确认道德主体基于心之本体而通极于形上道体。他说:

我从现实的我身中,了解有一超越的心之本体在表现,便可推知,现实的他人身中,亦有一超越的心之本体表现。……所以他人的心之本体之存在,即由我所置定,遂可证他人的心之本体,不外于我的心之本体。但是这也并不陷于唯我论。因为从现实世界上看,我始终是与他人平等相对的存在。我的认识活动,遍到他人,他人之认识活动,亦遍到我。我与他人现实世界中,以认识活动互相交摄,而在超越的心之本体处相合。

心之本体即人我共同之心之本体,即现实世界之本体,因现实世界都为他所涵盖。心之本体,即世界之主宰,即神。……从今我对于现实世界之一切生灭,当不复重视,因为我了解我心之本体确实确实是现实世界的主宰,我即是神的化身。^③

另一方面,唐君毅又将心之本体渗贯于形而下的现实世界之中,渗贯于有限的“我”之中,使之通过内在于形而下的现实世界以及有限的“我”,并层层破除这种有限性,而表现其无限性。他说:

① 《道德自我之建立》,见《人生三书》之二,第56页。

② 《道德自我之建立》,见《人生三书》之二,第60页。

③ 《道德自我之建立》,见《人生三书》之二,第60-61页。