

中国

哲学

青年学术文库

ZHONGGUO ZHIXUE QINGNIAN XUESHU WENKU

朱陆之辩

彭永捷 著

人民出版社

——朱熹陆九渊哲学比较研究

朱陆之辩

彭永捷 著

ZHU LU ZHI BIAN

中国哲学青年学术文库

ZHONGGUO ZHIXUE QINGNIAN XUESHU WENKU

——
朱熹陆九渊哲学比较



安徽
大学
出版社

责任编辑:方国根

封面设计:曹 春

版式设计:顾杰珍

图书在版编目(CIP)数据

朱陆之辩:朱熹陆九渊哲学比较研究/彭永捷著.

- 北京:人民出版社,2002.5

(中国哲学青年学术文库)

ISBN 7-01-003669-1

I. 朱… II. 彭… III. 比较哲学-朱熹、陆九渊
IV. B244

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 026157 号

朱 陆 之 辩

ZHU LU ZHI BIAN

——朱熹陆九渊哲学比较研究

彭永捷 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京建筑工业印刷厂印刷 新华书店经销

2002 年 5 月第 1 版 2002 年 5 月北京第 1 次印刷

开本:850 毫米×1168 毫米 1/32 印张:10.25

字数:240 千字 印数:1—3000 册

ISBN 7-01-003669-1/B·313 定价:18.50 元

序

张立文

彭永捷博士才思敏捷,好学深思。他先攻现代西方哲学,师从魏金声教授,后攻中国哲学,焚膏继晷。因此,中西会通,视野开阔,广收博采,戛戛独造。其博士论文,可谓日就月将,学有缉熙的成果。

朱陆之辩,绵延久远,影响广深。其所辩之问题,诚如本书所说:关乎宋明理学根本性理论和伦理道德领域的基础性的理论问题。故而探赜索隐,钩深致远此问题,具有重要的意义和价值。虽然历史上对朱陆之辩和朱陆异同这桩公案的学术总结,不乏其人,但近现代以降,由于其各人体知的深浅、学派的归宗、学术的倾向和价值的评价的差分,乃至在“接着”宋明理学讲时,把宋明各家在朱陆之辩和朱陆异同问题上所持的立场、观点也“接着”讲下来了,这就对以客观化、公正化为标的的学术总结构成损害。因此,进行哲学的,而不仅仅是历史学、文献学的研究,进行“分析的哲学史”的追求,而不是“叙述的哲学史”描述,就显得尤为重要。

无论是“分析的哲学史”,还是“叙述的哲学史”,其前提性问题是哲学史,即中国有否哲学的历史,这是中国哲学史研究能否成立的必要前提和条件。若中国无哲学,哪来中国哲学史研究?无论是对以往哲学的历史进行历史的研究,还是对哲学的历史进行哲学的研究,都是不存在的。由于近百年来前辈学者和现代学者撰写了大量中国哲学史著作,中国有没有哲学这个前提性的理论问

题被淡忘了、麻木了,甚至被认为是一个不证自明的问题。

其实,自黑格尔以来,西方学者和中国本土学者,对这个前提性理论问题不断发出质疑。2001年9月11日,法国著名的解构主义哲学家德里达与王元化有一次对话。在这次对话中,德里达很坦率地提出:“中国没有哲学,只有思想。”使在座的人不禁愕然。虽然他马上作了解释,“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”^①。但确实提出了再次使中国人“愕然”的问题,也再次提出了中国哲学的“合法性”问题。当德里达讲“中国没有哲学”时,他已预设了“哲学是什么”或“什么是哲学”的问题。他是按照他的预设来衡量、评价中国哲学和思想的。尽管德里达没有就“什么是哲学”这个问题作深入的对话,但王元化讲到孔子的《论语》只是道德箴言,没有思辨思维,也没有严密的逻辑系统,是否也有可能传达了德里达的声音。

德里达所预设的“什么是哲学”的规定,或者说隐蔽在他意识中的哲学界说,是否具有普适性,即是否放之四海而皆准。如是,则中国哲学就是一个假问题,因为“中国没有哲学”。自古以来,“什么是哲学”,就见仁见智,莫衷一是。即使是在高等学校教了几十年哲学的人,也不免困惑。然哲学源出于希腊文 *philosophia*,意为爱智慧或智慧的朋友,智慧是人的一种思维能力,爱智慧是对这种智慧的反思。若以此为哲学之谓哲学,世界各个民族,尤其是各文明古国都有其各不相同的爱智慧类型、性质、形式及其内涵、意蕴,就可以不求一律而百花齐放。

中国哲学与中国文学、中国史学一样,本无所谓合法性与非合法性的问题,之所以产生中国有没有哲学和中国哲学的合法性问

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年12月13日。

题,是由于“哲学”是对于 philosophy 一词的翻译,中国哲学作为一门独立的学科在 20 世纪初才得以成立。哲学的引进就标志着对哲学之作为哲学的规范的接受。五四运动前的 1918 年 8 月,蔡元培给胡适《中国哲学史大纲》(上卷)写的《序》中说:“我们今日要编中国古代哲学史,有两层难处。第一是材料问题……第二是形式问题。”他认为中国古代学术没有编成系统,而只有平行的记述,如《庄子·天下篇》、《汉书·艺文志》、《六艺略》、《诸子略》等,所以“不能不依傍西洋人的哲学史”^①。蔡氏所讲的材料与形式,实即汉学与西学问题,他主张两者兼修会通,才能构成中国哲学史。由此可见,蔡氏明确表示了对西方哲学之为哲学的学术规范的接受。

所谓形式问题,其主旨是哲学的定义、内容的分类、问题的范围等,而不仅是“系统”的与“平行”的记述问题。胡适在《中国哲学史大纲·导言》中说:“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。”^②他把人生切要问题分为六个方面,这是依傍其导师杜威实验主义哲学观的表述。这个哲学定义虽有违西方自亚里士多德以来传统形上学的意蕴,但吸收了 20 世纪初的拒斥形上学的人本主义思潮,适应了哲学现代化的需要。

冯友兰在 1933 年出版的、系统的两卷本《中国哲学史》中,其《绪论》开章即探讨哲学的定义、内容、范围等问题。他说:“哲学一名词在西洋有甚久的历史,各哲学家对于‘哲学’所下之定义亦各不相同。为方便起见,兹先述普遍所认为哲学之内容。”^③冯氏举出希腊哲学家分哲学为物理学、伦理学、论理学,用现代术语即宇

① 《中国哲学史大纲·序》,商务印书馆 1919 年版(下同),第 1 页。

② 《中国哲学史大纲》(上卷),第 1 页。

③ 《中国哲学史》(上册),中华书局 1961 年版(下同),第 1 页。

宙论、人生论、知识论。他认为知哲学之内容,即可知哲学为何物。冯氏主张,“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”^①。冯氏是按照新实在论的观点来规定哲学内容及其界说的。

范寿康在1933年受武汉大学之邀,讲授中国哲学史,他在《中国哲学史通论》(上海开明书店,1936年版)的《绪论》中指出,他主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”。“主张以为社会的意识乃系社会的存在的反映”^②。这就是说,哲学就是存在与意识的关系问题。

综观胡、冯、范的中国哲学史,他们都面对西方哲学,并作出了回应:

第一,他们都自觉意识、认识到西方哲学家对“哲学”所下的定义“各不相同”,或“从来没有一定”。这就是说,西方哲学家是依据其所处的文化氛围、时代精神而对于宇宙、社会、人生的认知或体悟所给出哲学定义的,并不存在一个永恒的、绝对的、不变的一定之规,不存在一个放之四海而皆准的哲学定义。因此,黑格尔依据他思辨的、严密的逻辑系统及其哲学观来衡量中国哲学,而认为中国没有哲学;德里达也可以按照其解构主义哲学观,而认为中国没有哲学。当然,胡适可以根据杜威的实验主义哲学观的形式与中国材料相会通,而给出哲学定义,撰写中国哲学史;冯友兰可以照着孟太葛(W. P. Montague)的新实在论的哲学观的内容,给出哲学定义;范寿康可以依据马克思的辩证唯物论而给出哲学定义,以便撰写他们的中国哲学史。由于哲学定义本身的多元性、变易性,人

① 《中国哲学史》(上册),中华书局1961年版(下同),第1页。

② 《中国哲学史通论》,三联书局1983年版,第15—16页。

们都可以选择西方众多哲学定义中的一种或几种“形式”来剪裁中国学术材料,撰写中国哲学的专著或论文,以与现代西方哲学“接轨”,当代一些中国学者自觉不自觉地是这样做的。这种情况说明,中国哲学仍处于依傍西洋哲学“形式”的阶段,即不依傍西洋哲学构不成适当“形式”的中国哲学的未独立的阶段。这就是说,我们需要探讨、寻找和建构中国自己的、独特的中国哲学形式,以及探索这种中国哲学形式存在不存在的问题。

第二,中国有没有哲学,“有”即是“真的”,“没有”即是“假的”,即提出中国哲学的“合法性”问题。胡、冯、范在其撰写中国哲学史时,已自觉地去回应这一问题,否则其撰写的中国哲学史便是假的中国哲学史。金岳霖在冯友兰《中国哲学史》的审查报告中就提出“所谓中国哲学史是中国哲学的史呢?还是在中国的哲学史呢”^①的问题。“中国哲学的史”与“在中国的哲学史”,与冯友兰讲的“中国底哲学”与“中国的哲学”大体相当,现在则表述为“中国哲学”与“哲学在中国”,意蕴相似。尽管他们的中国哲学的合法性没有超越“哲学在中国”的“架格”,“冯先生的态度也是以中国哲学史为在中国的哲学史”^②。但是,他们在“哲学在中国”的“架格”中,也讲了“中国哲学”的问题。“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。”^③在找出中国哲学实质的系统中,对建构“中国哲学”,有积极价值。如胡、冯注重名家和后期墨家的逻辑与知识的“架格”,冯氏关注魏晋

① 金岳霖:《审查报告二》,《中国哲学史》(下册),中华书局,1961年版,第5页。

② 同上书,第7页。因此当代学者指出,冯氏30年代所建构的中国哲学史范式,……远离了中国哲学的精神(景海峰:《学科创制过程中的冯友兰——兼论“中国哲学史”的建构及其所面临的困境》,《开放时代》2001年第7期)。

③ 冯友兰:《中国哲学史》(上册),第14页。

玄学的有无之辩、宋明道学及清的义理之学等的思辨形式和逻辑系统,这在一定意义上是“中国哲学”的意蕴上的探索,这种探索无疑有益于“中国哲学”的建构。

第三,西方哲学与中国哲学的差分。胡、冯、范三人自觉或不自觉对此有所回应。冯氏曾说:《论语》云:“夫子之言性与天道。”(《公冶长》,《论语》卷三)此一语即指出后来义理之学所研究之对象之二部分。其研究天道之部分,即约略相当于西洋哲学中之宇宙论。其研究性命之部分,即约略相当于西洋哲学中之人生论。义理之学的方法论,即所讲的“为学之方”,不过此方法论,非讲求知识的方法,是讲修养的方法,非所以求真,是所以求善的方法^①。因此,冯氏认为,可以中国所谓“义理之学”为主体,而作中国义理学史。并且可就西方历史上各种学问中,将其可以义理之学名之者,“选出而叙述之,以成一西洋义理之学史。就原则上言,此本无可不可之处”^②。这就是说中国哲学,可以是研究天道的宇宙论,讲性命的人生论和讲求善的修养方法论三部分,建构中国义理学史,或曰中国哲学史。

胡适则从世界哲学的视野,指出东西哲学的差异:“世界上的哲学大概可分为东西两支,东支又分印度、中国两系,西支也分希腊、犹太两系。初起的时候,这两系都可算作独立发生的。到了汉以后,犹太系加入希腊系,成了欧洲中古的哲学。印度系加入中国系,成了中国中古的哲学。到了近代,印度系的势力渐衰,儒家复起,遂产生了中国近世的哲学,历宋元明清直至于今。”^③ 胡氏把东西哲学的四系看做是独立发生的,就承诺了哲学多元化的前提。既然世界哲学是多元的,“哲学的定义,从来没有一定的”。换言之,哲学的定

① 冯友兰:《中国哲学史》(上册),第7页。

② 同上书,第8页。

③ 胡适:《中国哲学史大纲》卷上,第5页。

义亦非以西方哲学之为哲学,亦是多元的。那么,作为独立发生的中国哲学,就无须西方哲学中心主义者来评判中国哲学的合法性问题。中国哲学作为东方哲学的一系,它本来就是合法的存在。只是到了近世,发现了中国的与西方的两大潮流汇合的趋势,我们可以把这两大潮流汇合起来,为此“中国若不能产生一种中国的新哲学,那就真是辜负了这个好机会了”^①。尽管他没有指出“中国的新哲学”是什么哲学,但在五四新文化运动前提出,是具有打破禁锢,鼓舞中国学人创新的意义。这里所说的“中国的新哲学”,可能是指“哲学在中国”的哲学。然从中国哲学作为东西两支哲学中的一系来看,便已消解了中国哲学的合法性问题,也肯定了东西哲学的差异。

第四,如果说东西哲学各有其诞生的文化背景、社会环境、思维方式、宗教信仰、风俗习惯、文字语言的差分,那么,人们对于宇宙、人生、社会、人心的认知方式与表述方式亦有差分,由此哲学的定义便殊异,这是不言而喻的。况且西方哲学一系,从古希腊到现代,各家、各派、各人亦是依据自我认知和体悟而给出哲学定义,并没有罢黜百家,而独尊一家。东方哲学不仅中印有别,而且中国哲学一系,从先秦到现代,亦众说纷纭。当今,我们可以发掘中国学术源远流长、丰富多彩、玄想深邃、言简意赅的资源,根据中国哲学的特点,给哲学作出自己的规定。我认为可以这样表述:哲学是指人对宇宙、社会、人生之道的道的体贴和名字体系^②“道的道”,它

① 胡适:《中国哲学史大纲》卷上,第10页。

② “名字”一词,“名”是中国古代哲学中的“名实之辩”的“名”。“名”为“自命”,为天地万物命名,是思维自由创造,与“实”相符。“名”是指模拟事物实相的称谓,是主体对于认知对象性质、内涵的判断词,相当现代的概念、范畴。“字”,宋元明清时,一些学者专门对概念、范畴的意义加以解释,称为“字义”,如陈淳的《北溪字义》、戴震的《孟子字义疏证》等。(参见拙著:《和合学概论》(上卷),首都师范大学出版社1996年版,第356—358页。“体贴”一词采自程颢“天理二字却是自家体贴出来”,体贴有体悟、反省、反思之意。

包括：一是指把人对宇宙、社会、人生的体贴、体认导向某一方向的道路；二是指宇宙、社会、人生的根本道理；三是指不可言说的、无名无为的、万物之奥的形而上之道，即万物的根据；四是指宇宙、社会、人生的必然性和理势；五是指大化流行，惟变所适的过程；六是指知与行及其关系的方法；七是指格致诚正修齐治平的道理、规范及价值理想。

有了依据中国文化传统、社会氛围、思维方式、宗教信仰、价值理想而给出的哲学界说，便可真正挺立中国哲学作为东方哲学一系而成为世界哲学中一支的地位和作用。若自我放弃、退出、拒绝“哲学”概念，而主张称之为“中学”或“中国古学”^①。这既不合现代学科分类的时宜，亦迁就了西方哲学中心主义，而于发展多元哲学无利。当然，我们亦反对搞东方哲学中心主义，主张东西哲学智慧的融突和合，转生为新哲学体系。

在这种中国哲学的视域中，来考察长达 800 年之久的朱陆之辩，就凸显出其特殊的意义和重大的价值。彭永捷博士的《朱陆之辩——朱熹陆九渊哲学比较研究》一书，不仅涉及了中国哲学之为哲学的根本问题，而且论证了中国哲学的合法性问题，在当前，为中国哲学的确立作出了有益的努力。

在中西哲学中，都不能不涉及“本体”这个词，然中西哲学用法有异，故必须辨同异。本书指出：当前的哲学史研究，多采用西方哲学对于本体及本体论的用法，亦即把本体看做是与现象相对的决定者。在中国哲学史上，也有许多哲学家讲“本体”或“本”、“体”，有时含义与西方哲学相通，有时则有差别。其主要涵义是：一指本然义，即事物本来所具的状态和样子；二指在体用或形而上意义上近于现代哲学所讲的本体，我们可以称之为“根据”义，即指

① 参见张祥龙：《从现象学到孔夫子》，商务印书馆 2001 年版，第 190 页。

事物得以存在或发生的根据,它包含有必然性、必要性和统一性三层意思。本书不仅就此三层意思对朱熹的“有此理便有此气”、“有此理方有此气”、“理一分殊”与陆九渊的“万物森然于方寸之间”、“道未有外乎其心者”、“千古斯人不磨心”等观念,作了精到的梳理和分析,而且对朱陆作为事物得以存在、发生所持有或所遵循的根据、规律的“理”、“心”的规定和内容作了精辟的比较和剖析。通过朱陆之辩的哲学分析,不在于朱陆哲学是什么及其同异,而在于透视出朱熹哲学富有思辨性的证明,使得儒家伦理由规范伦理学上升到哲学伦理学。黑格尔曾以为中国孔圣人的话只是一些伦理教条,尚没有达到哲学思维的水平。黑格尔的这一评价如果是正确的话,那么,儒学发展至宋明理学,儒家的规范伦理学则得到了哲学上的论证。由此可以得知,作为事物存在的根据的本体论,可以有不同的形式和内容,与朱熹伦理本体不同,陆九渊把心提升到哲学本体高度,为人的道德寻得一个根源,并把“四端”说成人所共有的“同心”,为道德本体作论证。由此,本书对伦理与道德的异同作了尽精微的辨析,纠正了当前伦理、道德混用的偏颇。

由朱陆哲学本体论的差分,本书便深入到对“无极而太极”、形而上与形而下、“道”与“器”和“极”字含义等中国哲学史上重要论题进行辨析,从而呈现层层展开的态势。“无极而太极”是周敦颐《太极图说》的首句,朱熹曾对其作两层的诠释:一是“无极”、“太极”是“万化之根”的两个重要概念。朱熹说:“不言无极,则太极同于一物,而不足为万化之根;不言太极,则无极沦于空寂,而不能为万化之根。”^①这是从天地万物万化的本根、根源出发的立论,这种立论显然具有思辨的本体论的意义。并以“同于一物”与“沦于空寂”的“不足”与“不能”说明“无极”与“太极”的性质、状态和功

① 《答陆子美》,《朱文公文集》卷三十六,四部丛刊本。

能,凸显了朱熹思辨的哲学智慧。二是“无极而太极”意谓“无形而有理”,从整体看,“无极”是说明“理”是无形的。由于对“无极”之意义和功能诠释上的分歧,朱陆又就《周易》上关于“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,以及“一阴一阳之谓道”的问题展开辩论。朱熹以太极为形而上之道,阴阳为形而下之器,陆九渊以阴阳之谓道相诘难。本文认为,朱子形而上与形而下关系,是“然”与“所以然”、道与器、理与气的关系,陆九渊以心为哲学本体,心本身是一个人人所具有的“同心”,它虽为本体,但本身并非一个外在的形上存在,同时也不承认在心之上另有超越的形上存在,因而陆九渊并不追究“然”之“所以然”问题。换言之,“本心”即是本体,不存在一个使本心得以成为本体的决定者,即“所以然”者。这种“所以然”的追究,是本体论之所以为本体论的一种形式。

朱熹与陆九渊对于哲学本体,以及对于儒家哲学应以何为本体的认识,既是两者之间哲学本体上的分野,亦代表了儒家两种不同的本体论。陆九渊所代表的是传统的,而朱熹所继承的是周敦颐以来的濂洛诸公的思想,代表着儒学的一次哲学上的变革。这个分析可谓中其肯綮。它从一个层面证明中国古代的学术自由论争,不仅具有哲学的性质和智慧,而且是对于宇宙、社会、人生之道的道的体贴和名字体系,即对“道的道”的理论化的体悟、反省、反思和概念化逻辑体系。

人对于社会和人生之道的道的体贴和名字体系,无疑要探索人性与道德以及道德修养的根据与方法问题,牟宗三曾把哲学规定为:“凡是对人性的活动所及,以理智及观念加以反省说明的,便是哲学。”^①这是牟氏对中国哲学合法性的回应。在这里我们且不讨论这个哲学界说是否有偏颇的问题,但人生哲学、道德哲学、

① 《中国哲学的特质》,上海古籍出版社 1997 年版,第 4 页。

心性哲学及其修养方法,都与哲学形而上本体相关联。本文认为,人性论是哲学家对于人性的价值判断和基本评价,从历史上看,主性善论者,往往从中引出道德学说;主性恶论者,往往从中引出法治学说。朱熹和陆九渊所主者,均属性善论。人性本善,故为道德可能性之根据。人性何以为善?其根据如何?以人性为本善,则必须解释和说明恶的根源,恶是道德必要性之根据。在道德价值导向上,朱熹主张存理去欲,陆九渊主张存心去欲。在思维方式上,两人均属复性论。在修养方法上,朱主格物穷理,陆主发明本心。道德修养又涉及建立道德主体性问题,朱以“心统性情”来确立道德主体性,陆以“先立乎其大”来确立道德主体性。与此相关,朱陆在“心、理为一”问题上有所论争。在为学之方上,朱陆有尊德性与道问学、易简与支离的辩论。彭永捷对于人性与道德的哲学辨析,精详有理,实为中国哲学应具内涵所作出的公允陈述。

本书纵贯 800 年,横摄中西哲,条分缕析,抉精发微,纵贯比较,极富创见。其体系之完整,逻辑之严密,脉络之清晰,主题之鲜明,史料之宏富,内容之充实,功底之扎实,都是其潜心研究的结果,与时下浮躁之作有如天壤。但以彭永捷博士的才思,有充分能力为中国哲学的新建设作出更大贡献,这是我所期盼的。

彭永捷博士在攻读博士期间,我有幸作为他的指导教师,然教学相长,我亦受益匪浅。今其博士论文付梓,我贺其成,乐为其序。

2002 年 2 月 28 日于中国人民大学哲学系

自序

呈现给读者的这部著作,是由我的博士学位论文《朱(熹)陆(九渊)哲学比较研究——朱陆之辩的哲学探索》加以修改而成的。遵出版社的意见,将“朱陆之辩”作为正标题,而将原来的正标题保留并移作副标题,一则是为了和丛书中已出版的几部保持风格上的一致,二则是使书名更加醒目。我本人觉得这个意见也不错,于是就接受了。

序文一开始就从书名讲起,似乎书的名称有着十分重要的意义。就本书而言,的确如此。本书的内容虽是一板一眼地对“朱陆之辩”这桩学术公案进行分析和总结,然而本书的着眼点却并不在于为历史公案作出结论,不在于为揭开历史谜团提出多少可靠的证据和分析,本书想引起读者重视的,恰恰在于书名中的“研究”二字,它也可以用“哲学探索”来释义。

本书强调对“朱陆之辩”的哲学探索或哲学研究,并由此推而广之,呼吁学界加强对中国哲学史进行哲学的研究,以区别于长期以来在中国哲学史研究中大行其道的历史学研究与思想史研究。在本书中,作者所标榜的哲学研究体现在对哲学问题所作的力所能及的哲学探索上。在多数相关著作或教科书中都可找到的关于传主的生平、著作之类的一般介绍,本书也都一概略去。这并非是篇幅方面的考虑,而是出于力图使本书所说的“研究”名副其实的考虑。这或许会给某些读者带来不便,在此还敬请读者理解。

对中国哲学史进行哲学的研究,不可避免地引出一个严重困扰中国哲学史学科的问题,即是对中国哲学史进行中国哲学的研究,还是进行西方哲学的演绎。问题的产生很简单:中国本无哲学这一学科,所谓“中国哲学”,是胡适、冯友兰等一批先行者比照西方哲学史,并用西方哲学(如实用主义哲学、实在论哲学)称量中国史料的结果。这种削中国史料之足以适西方哲学之履的做法,在中国哲学这门学科建立之初,不无积极意义,正像蔡元培先生在为胡适《中国哲学史大纲(上)》所写的序中,把西学训练和中学功底作为治中国哲学的必要条件。另一方面,其负面作用在今日也日益显露:这种向上溯源可追至康有为等人的致力于中西会通,并以中西哲学可以通约为不证自明的前提而发明出的“亦中亦西”、“不中不西”的所谓“中国哲学”,使我们在理解传统哲学遗产的时候,遇到非常严重的困难。通过哲学家们对传统哲学的整理和诠释,传统不是愈来愈清晰、明白了,而是愈来愈令人不可理解了;哲学作为文化系统的一个功能部门,它使人们不是愈来愈亲近传统,而是愈来愈疏远它。思想的断裂加上语言的变迁,已经为各种近代或现代观念洗脑的我们在理解传统思维时就已发生了困难,更不要遑论用传统思维进行现代性思考。如果说绝大多数文化学者认为应该辩证地对传统与现代的关系,这似乎是没有问题的。然而,对中国哲学而言,传统与现代不是一条连贯的河流,现代哲学不是传统哲学水到渠成的产物,传统哲学与现代哲学之间没有直通车。各种把传统与现代进行转换或把传统现代化的方案,不外是拿着形色各异的西方钥匙来开中国哲学这把锁。实践的结果无疑是滑稽可笑的,究竟这把锁存在与否现在都成了问题。在会通中西的各位大家把传统哲学不断用实证主义、生命哲学、意志主义、康德和黑格尔的哲学、马列主义、存在主义等,直至后现代主义演绎过后,我们应该发现,这种让中国古人穿上近现代洋服,或者

把古董贴上现代标签的做法，并没有使传统哲学真正现代化。如果人们不满足于传统哲学仅仅是作为博物馆的陈列品的话，那么对西哲时尚的追逐并未使传统哲学真正前进一步。

当然，思想的断裂毕竟成为业已发生的史实，追求纯粹中文语境、特别是传统语境对于传统的理解，既不可能，亦无必要。社会贤达之士有感于中国民间文化与艺术的消失，而组织团体进行拯救工作。我由此而想，对中国传统哲学的传统理解是否也应列入拯救项目之中呢？实际上，即使想拯救，也多少有些来不及了。孔子说，礼失而求诸野。我们可以到韩国一类受中国文化深厚影响而今又比我们保存更多传统色彩的国度中去进行采风，然而文化传播过程中的变异以及传统在彼国现代中的飘摇，我们仍然不可能于彼而找回对失去的世界的准确记忆。令人悲哀的是，中国哲学的研究家们，已经无法像吟游诗人一样，用古老部族祖辈相传的方式，向世人诉说先人们的哲学故事。那么，在古今中西之间，能否找到一条比较靠近中学，借鉴而不依傍西学的理解之路，从而架起传统与现代的智慧桥梁？我本人硕士攻读的是现代西方哲学，由西学而入中学，对上述问题比较敏感，也最令人费神思索。本书是在这方面进行探索的一个作品。

恩师张立文先生对此问题也早有慧见，他提出了“中国哲学逻辑结构论”，探索用逻辑结构研究法作为独立于西学的哲学方法，对中国哲学进行契合对象本身的研究。依我个人的理解，中国哲学逻辑结构研究法是张立文先生从研究宋明理学总结归纳出的逻辑方法，而宋明理学在中国哲学史上具有思辨性强和系统化的特点，故而在运用到宋明理学研究中时，它既是一种研究方法，同时又来自于宋明理学，因而具有较高的契合性。这种方法能否作为整个中国哲学的研究方法，是需要继续进行验证的，因为任何一种从具体到普遍的抽象都是面临着理论风险的。本书绪