

现代之后的儒学

——冯友兰新理学及现代新儒学研究

陈鹏 著

昆玉河畔·首都师范大学哲学学术丛书

昆玉河畔·首都师范大学哲学学术丛书

现代之后的儒学

——冯友兰新理学及现代新儒学研究

陈鹏 著

图书在版编目 (CIP) 数据

现代之后的儒学：冯友兰新理学及现代新儒学研究 / 陈鹏
著. --北京：华夏出版社，2017.5

ISBN 978-7-5080-8870-9

I. ①现… II. ①陈… III. ①冯友兰 (1895-1990) — 哲学思想—研究 IV. ①B261.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 081400 号

现代之后的儒学：冯友兰新理学及现代新儒学研究

作 者 陈 鹏

责任编辑 罗 庆

出版发行 华夏出版社

经 销 新华书店

印 刷 三河市少明印务有限公司

装 订 三河市少明印务有限公司

版 次 2017 年 5 月北京第 1 版

2017 年 7 月北京第 1 次印刷

开 本 670×970 1/16 开

印 张 19.25

字 数 253 千字

定 价 59.00 元

华夏出版社 地址：北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编：100028

网址：www.hxph.com.cn 电话：(010) 64663331 (转)

若发现本版图书有印装质量问题，请与我社营销中心联系调换。

总 序

如果给哲学以一个意象,那么“水”或许是最自然的选择。无论在最早的希腊哲学家泰利斯那里,还是在很早的中国哲学著作《管子》那里,“水”都被认为是万物的始基或本原。它是印度的“四大”(地、水、火、风)、中国的“五行”(水、火、木、金、土)和希腊的“四元素”(水、火、土、气)之一。水是生命的源泉,生命都是从水中成长起来的。水是文明的源泉,人类所有古老的文明都是在一些大河流域内诞生的。甚且,水是人类借以自我意识的中介,在人类没有发明镜子前,水正是人类从中发现自我形象的自然的镜子。哲学是人类自我意识的表征,是人类思想和不断再思想的学科。也许正是由于这一缘故,水被人们和哲学家们所关注,乃至“水”成为最古老的哲学范畴或最古老的哲学范畴之一。在《圣经·旧约全书》“创世记”第一章中,神(上帝)创造一切,但却没有创造水。水跟神(上帝)一样原始。当代科学证明了:地球最宝贵的资源是蔚蓝色的水。假如水资源耗竭殆尽,人类的末日也就真正来临了。换句话说,只要在任何一颗星球上发现了水,就有了生命的前景,也有了智慧和爱的希望……

我们已经步入这样一个时代:通过全球卫星定位系统,你我在地球任一位置上,均可即时寻找到对方的位置。现在我告诉你:中国·北京……在我们国家的首都,水资源的匮乏已经给人们带来了深切忧患。但是,在两个湖泊——昆明湖和玉渊潭间,流淌着一条这样的河流,她的名字叫作“昆玉河”。我们在昆玉河畔生活、工作和学习。在喧嚣和骚动的闹市中,有一群人沉思着,迷恋着,像昆玉河一样静静地流淌,默默地流淌……

在现代社会,哲学已经被边缘化。但任何关于“哲学终结”的理论却全都没有实际地“终结哲学”。哲学附着并渗透于人类的生活中。人类具有理性,经常并习惯于思考生活,这就是哲学存在的前提。在哲学所发源的希腊古典时代,人们认定人类的目的是追求幸福生活,认定幸福的生活就是德性的和理性的生活,认定哲学的的生活方式就是理性的和德性的生活方式。所谓德尔斐神庙的箴言:“认识你自己”和“万勿过度”,正是这个意思。哲学正是这样获得了自由、高贵和光荣。如今,哲学应当回到古典精神中去,首先并且主要成为一种生活方式。哲学既不仅仅是一种学业,谋取学历和学位;也不仅仅是一种职业,谋取职务和职称。哲学不是“饭碗”,不是为了“吃饭”所谋求的种种指标体系。而今,献身于哲学事业的人们,尤其应当“在无名中生存”,从权力、金钱和名声的浮躁中解放出来,生活着并且理性地思考着自己的和人类共同的生活。

但是,哲学并不限制于唯一现实的世界,而是开辟了种种可能的世界。哲学是一张比任何地图都更加复杂、更加丰富的地图。在这张地图上,你有你的位置,我有我的位置。你有你的世界,我有我的世界。位置不仅存在于你我所生活的物质世界中,而且存在于你我所生活的精神世界中。是的,我们正在致力于自我定位的尝试。编选“昆玉河畔·首都师范大学哲学学术丛书”的宗旨是:弘扬首都师范大学哲学学科学术成就,系统推出具有一定学术知名度和公共影响力的老中青学者学术代表作,推动首都师范大学哲学学科学术研究。丛书采用“昆玉河畔”名称,以便提炼特色,打造品牌。入选书目既包括个人学术自选集,也包括集体学术自选集;既包括学者文库,也包括学生文库,以及学科手册等。我们计划分3批出版,每批共出版10种。这套丛书正像这条河流一样,映照着我们自己的存在。

从20世纪80年代中期以来,首都师范大学哲学学科经历了两代人甚至三代人的发展。第一代学者的治学体现了理论联系实际以及史论结合的学风,他们那种敢于直面现实的理论勇气、敢于破除教条的思想锐气,

反映了 20 世纪 80 年代以来思想解放的时代风气。第二代学者治学,或阐释、或考证、或梳理,其严谨、其细致、其精微,既注意思想资源的开发,又注意当代价值的挖掘,他们这种治学态度,无不反映了 20 世纪 90 年代以来学术转向的时代风气。近几年来,通过人才的引进、整合和培养,首都师范大学哲学学术队伍不断壮大,尤其第三代学者的崛起,必将带来新的前景、新的希望。

当然,首都师范大学哲学学术团队依然处于幼年时期,许多成果不够成熟,甚至充满稚气。推出这套丛书,等于一次亮相。但是,序曲已经奏响,序幕已经拉开,演出已经开始,我们期待的是理解、热情和公正的批评。

“昆玉河畔·首都师范大学哲学学术丛书”编委会

自序

追着 20 世纪 80 年代初的文化热,我选择了哲学,从金属锻造专业本科直接转向了中国哲学,硕士论文做的是唐君毅,博士论文做的是冯友兰,这也注定了我与现代新儒学的缘分。博士毕业(1995 年)已经 20 余年,于我这实在是一个三心二意的 20 年:想做学问,又不甘心,教学 10 年,出版 10 年;做着中哲,看着西哲,想着伦理道德建设,还瞄着语言产业。

我的研究领域主要是冯友兰新理学和现代新儒学。有一段时间对现代伦理道德建设有过浓厚的兴趣,现在则更关注德性问题本身以及儒家德性哲学的当代转化问题。另外,因为参与《20 世纪西方哲学东渐史》丛书项目(2002 年出版)的缘故,一度研究过 20 世纪新实在论在中国的传播,也算是由冯友兰新理学衍生出来的研究线索。这本论文集的主要内容也就是上述四个方面。

第一组文章是“冯友兰新理学研究”。学术界通常认为冯友兰的新理学是程朱理学与西方新实在论的结合,这当然没有问题,但是,新理学更重要的方法运用和方法意义在于其对于“分析”的充分运用,新理学的“分析”不仅是逻辑分析以及理论表达的形式化要求,更是对“形上独断”的超越,我们甚至可以称新理学为“分析的儒学”。我对于新理学的研究也逐渐聚焦于这个“分析”的精神与方法。

《冯友兰论中国哲学的近代化》(1996 年)是我正式发表的第一篇学术论文。冯友兰是在“未来世界哲学”的视野下来建立他近代化的新理学。冯认为“未来世界哲学”一定比中国传统哲学更理性主义一些,比西方传统哲学更神秘主义一些。在新理学中,这个理性精神表现在逻辑分析方法的运用;这个神秘主义表现在“负的方法”(对不可言说的言说)的运用,

以及理性终会意识到自身的界限而让位于静默和直觉。冯友兰自觉以此中国新哲学的目标来建立他的新理学。

《理：形式本体与道德本体》试图说明新理学形上学与程朱理学形上学的根本差异。新理学基本是按照共殊线索以逻辑化、形式化的方法建立一分析的形上学，在此，“理”不是绝对的一元本体，更不是道德本体，至多只是一形式本体（万物统一于理）。旧理学的形上学虽在一定程度上是讲共殊问题，但主要是讲道德的本体问题或本体的道德问题，旧理学之“理”是一既“绝对”又“遍在”的道德本体。新理学的形式之理实际上抽掉了这些属于旧理学的实质性内涵。

《超越理性的理性》讨论新理学的“负的方法”。对于新理学，如没有“正的方法”，就没有基本的逻辑分析，不仅不会有完整的形上学，甚至连“学”字也无法立足。同时，正的方法如没有发展至负的方法，没有意识到某种超越经验的“某物”是不可思议、不可言说的，则说明我们的“思”没能发展至顶点，没能达到它最后的界限。负的方法仍是一种思议言说，是思其不能思、说其不能说，它不是直觉本身，却在为直觉预留地盘。新理学对“负的方法”的疏释和整理具有重要的方法论意义。

《接着新理学讲》讨论应该在怎样的线索下接着新理学讲下去。文中指出新理学启示了两种重要的哲学路向：一是理性主义哲学传统的建立，一是世界哲学意识或者整体哲学意识。所谓理性主义哲学传统在中国的建立，是指引入以方法理性和认知理性为主要内容的理性主义哲学，以弥补中国哲学传统在此向度上的不足。所谓世界哲学意识，也是一种“整体哲学”意识或“理本位”意识，它强调不只是从民族传统出发，也不只是从单一的向度出发，而是从真实或真理的“整体”和“普遍”出发，来丰富、发展我们的传统。

《新理学与西方哲学》分析了新理学得以建立的西方哲学资源。冯友兰认定“共相”“殊相”问题是真正的哲学问题，它不仅是存有的问题，也是认识和方法的问题；它不仅是柏拉图的主要问题，也是程朱哲学的主要问

题。冯友兰对共殊问题的认识和运用贯穿了他的整个哲学生涯。冯友兰从现代西方新实在论特别是他的老师蒙太格(W. P. Montague)那里吸收了关于共相论的系统观点;并在西方哲学的最新发展中(如维也纳学派),充分吸收逻辑分析法,最终完成了方法与本体的统一,建立起一个“逻辑化”的形上学。

《“民族性”的分析与重建》着重揭示新理学“理本位”的文化观。冯友兰认为,文化民族主义所讲的民族文化,实质上都是某种文化,即某文化类型或文化特征,它对应着某种文化之理,而任何文化之理从义理上说,都是公共的普遍的,它不专属于某个民族。文化的民族性只有历史的意义。冯反复申言,我们不能从全牛底、个体底眼光看待中国文化、西方文化,如此,我们就无法进行文化之间的相互交融。冯友兰的文化类型说,实质上是主张用义理的、分析的、要素的观点看文化,而不是过分地强调文化要素之间的有机性、整体性、历史性。某种文化属性对于某民族是偶然的,一个民族的文化为了自身的发展在必要时要通过改变它的文化要素而实现文化类型的转变。

《将分析进行到底》(2002年)旨在揭示新理学的分析方法和分析精神,以及新理学内部对于这种分析精神的障碍。新理学是一个广泛整合的哲学系统,它意味着各种逻辑线索的汇结,这种汇结的后果之一是使新理学陷入了分析(形式的释义)与建构(形上独断和价值建立)、抽象了解与精神境界的内在紧张。一些学者认为,缓解此内在紧张的一个路向就是放弃形式化、分析化、知性化的努力,在精神实质上回归传统。本文认为,还存在着另一种解构—重构路向,就是发展新理学自身所遵循的“学”的意识,进入一种彻底的“分析”,不作任何“独断”的形上设定和“自我取向”的价值建立。这一路向,意在坚决贯彻事实与价值、描述与建构的逻辑分判,使哲学成为纯粹分析的、描述的客观之“学”。这在某种程度上是以《新理学》来批评《新原人》,同时还是以一种更彻底的分析精神来批评《新理学》。

《一个“分析的”现代儒学》是一篇近作(完稿于2015年底),是为纪念冯友兰先生诞辰120周年而撰写的,也是对13年前《将分析进行到底》一文的补充和某种程度的修正。本应前后相随的两篇文章,竟相隔了13年。《一个“分析的”现代儒学》试图更加准确、充分地探讨新理学的分析精神和分析方法,并且止于对这种分析进行客观呈现,而不急于作得失评价。文中指出,新理学的“分析”实际上涉及多重意义上的运用,它至少体现在三个层次上:1. 作为形上立场的分析;2. 作为建立形式系统的分析;3. 作为释义(呈现内在蕴涵)的分析。从这个角度看,新理学是对传统儒学进行“分析化”的现代转换,可以称之为“分析的儒学”。此种努力使得新理学在现代新儒学中占有独特的地位。

第二组文章是关于当代伦理道德建设的。我一方面喜欢纯哲学,可能是以前喜欢数学的缘故;另一方面又有比较强的现实感,这或许是一直处于“基层”的缘故。上个世纪90年代中甸,道德滑坡和道德重建问题一时成为社会的热点问题,我承担了一个“当代伦理道德建设的系统研究”的科研项目。为这个项目,我当时已经撰写了十多万字的研究文稿,由于各种原因,竟无疾而终了,仅正式发表以下两篇小文。

《现代伦理建设研究(1995—1996)》一文从社会转型与伦理转型、现代伦理的基本原则与基本结构、现代伦理建设的操作程序与步骤等三个方面综述1995、1996两年来的主要理论观点。

《略论当代伦理转型》基于“道德社会学”的视角,来疏理当代伦理转型的几个基本问题。学界大都习惯性地吧伦理道德问题当作个人的“心理活动”,而忽视了个人道德活动与外在社会环境的紧密关联,尤其忽视了一种新的道德机制和道德系统的生成是一项复杂的社会综合工程。文中特别强调,社会制度对社会成员的行为有非常现实的约束、范导、整合、评价、奖惩等功能,它是现实利益关系的范型,也是现实社会伦理原则的体现,此类制度伦理对个人道德行为起着最基本的范导和支配性的作用。不合理的制度(即不合理的制度伦理)必然破坏各项社会运作的道德性。

制度本身不规范、不公正,就相当于游戏规则的扭曲,在这种情况下,利益博弈游戏的结果不可能得到大多数社会成员的认同,社会制度就很难有效整合各类社会群体的利益需求,道德失范也就不可避免了。作为基础性、强制性、规范性的伦理设置,制度建设已成了当前道德建设的关键环节,尽管它是一个他律的系统。

第三组文章是“新实在论在中国”研究。2002年前后,首都师范大学出版社承担了我的老师汤一介先生主编的出版项目“20世纪西方哲学东渐史丛书”,我是这个项目的牵线人,也是这套丛书的常务副主编,同时承担了其中《新实在论在中国》的撰写任务(与张耀南合著)。这里选编了两篇相关论文,并节选了《新实在论在中国》中的两段文字。

《“清华哲学学派”与“学”的自觉》从“学的自觉”和“学术独立”来梳理“清华哲学学派”的思想线索。“清华哲学学派”是指上个世纪20~40年代以清华哲学系同仁为主体力量的一个哲学流派,其主要成员有冯友兰(长期担任文学院院长兼系主任)、金岳霖(哲学系的创立者,曾任系主任)、张申府、张岱年等。因他们都有新实在论倾向,又被称为“清华实在论学派”。中国在近代以后,“学术独立”往往在两种意义上被使用,一是指摆脱对西学的依附,寻求民族文化学术的独立;一是指学术的价值即在于学术本身。后者才是根本。“清华哲学”显示了前所未有的自家建立新哲学的学术方法和学术意识,金岳霖有《论道》和《知识论》,冯友兰以“贞元六书”成新理学,张申府自成“大客观论”和“解析的唯物论”,张岱年于四十年代有《知实论》《事理论》《天人简论》等。由此可见“清华哲学”的哲学建立在现代中国哲学中的重要地位。

《金岳霖新玄学:实在的分析与构造》是对金岳霖道论形上学的简要评析。金岳霖以道、太极、式、理、能、可能、个体、时空、历程、关系、性质等概念为核心展开对实在的分析与构造,他的哲学探索一方面显示出外科手术般的概念分析和逻辑演绎,一方面又尽可能地容纳宏观、多元、差异、偶然和融通。文中指出,金岳霖道论里的实在或存在既不是布拉德雷神

秘的绝对,也并不呈现为罗素那种彼此分离的原子或原子事实,而是展开为既有独立性又具有相互联系的世界,这个世界虽然也统一于一个整合性的“道”,但这个道并不意味着严整的秩序或界限,事物在道里面还是可以“徘徊徘徊,还是可以怡然自得”。金岳霖道论形上学的哲学意义亟待挖掘。

《张申府的“大客观论”》是对张申府“纯客观法”或“大客观论”的简要考察。张申府的大客观论是从客观出发,扩大客观的范围,把主观也容纳于其中,“不以主观为观点,更不僭以主观当客观,但也不抹杀主观的地位”。这个统合主客的大客观论与新实在论者摩尔、培里的客观主义价值论在方法上是一致的,即价值虽有主观的成分,但是在一定条件下,价值作为主客之间的“关系质”是不依赖我们的认识或判断的。跳出主客,“主客对待”也是客。张申府的大客观论在方法上给予我们特别的启示,我们常常陷入简单化的“主客”对峙,而其实所谓主、客以及超主客都是处于不同的主客层次或主客视角。

《是是非非——评陈大齐的是非论》着重考察陈大齐客观主义的是非论。由于柏拉图式实在论的影响,陈大齐基本采取了客观主义的价值论立场,凡事都是“正理一条,蛮理千条”,只有绝对的是非而没有相对的是非,相对的是非也是具体的、客观的,因而在某种角度上也是绝对的。正理是唯一的,人们迟早会认识到这一点,“只是有人多走些弯路,有人少走些弯路”。陈大齐试图消解的不是价值的相对性,而是价值的多元性,这基本上否定了基于主体的多样选择的价值空间。在这一点上,旧玄学的本质主义和现代的唯科学主义是一致的。唯一正确的价值标准就“在那儿”,重要的是我们能不能“发现”这个标准,以及如何“实现”这个标准。

第四组文章是现代新儒学研究。从冯友兰新理学进入现代新儒学的系统研究是很自然的事,我在硕士生阶段就已经开始接触港台新儒家。写完《新实在论在中国》之后,我即着手对现代新儒学的整个发展历程进行系统研究,可不久就去了出版社,算是“双肩挑”。下班之余,我坚持“做

完”了这个项目,于2007年出版了《现代新儒学》一书。这本书现在看来是比较粗浅、浮泛的,感觉做得比较好的是关于李泽厚和成中英的部分。后来,我一度想系统整理现代新儒学的境界论,结果只是开了个头,就再无延续。最近,一直在思考“儒家传统德性哲学的当代转换”问题,就有了《“个体化”之后的儒学》一文。

《立学与立教:重建儒家信仰的社会化途径》针对儒学重建的学院化趋向,讨论重建儒家文化的社会化途径。文章认为学院化既成就了儒学,也限制了儒学。在现代大学学科化、职业化的背景之下,儒学研究只是一种对象化的学术行为,不一定蕴含着真切的良知体证和德性实践,儒学的活动基本上封闭于学院,静处于文字,孤悬于理想。一种意义系统要想实现社会化、大众化,尽可能地发挥对社会的影响力,就必须在一定程度上通过制度化、组织化的方式,进行各种各样的社会传播和社会组织活动,以实现它的社会影响。而这一社会化过程可以简称为文化运作或精神运作的制度化过程。儒学的意义系统要想成为一种更具影响力的文化意识形态,就必须有一个社会化、制度化的过程。

《回应西方:现代新儒学的境界之思》意在阐明境界化的生命取向是现代新儒学回应西方文化的重要方式。文章认为,现代新儒学的一个基本方向是淡化了传统儒学政治整合、制礼作乐等的社会功能,而关注于德性主体的建立和生命境界的提升;并依此来批评西方物化的、机械的、支离的生活方式。这类批评往往表现为以德性批评功利、以直觉批评理智、以浑融批评支离、以情趣批评物化、以内在批评外在等。它是以“境界人生”批评“物化人生”,此境界是德性的、内在的、天人合一的,生机活泼的。在声势空前的西化浪潮面前,保守主义一开始不知不觉地把文化比较的位置“收缩”到了“准宗教”的心性学层面,也似乎只有如此,传统儒学才有足够的资源“超越地回应”科学和民主。

《“现代之后”的儒学》较系统地讨论李泽厚的儒学思想。李泽厚深受马克思哲学和康德哲学的影响,承续中国“实用理性”“乐感文化”“一个世

界”“度的艺术”的哲学传统,逐渐建立其“人类学历史本体论”的哲学架构。人类学历史本体论是以工具本体(科技—社会发展的外王)和心理本体(文化心理结构的内圣)为根基,阐释自由直观、自由意志和自由审美的人类主体结构,重视个体生存的意义归宿;以充满情感的“天地国亲师”的宗教性道德,范导自由主义理性原则的社会性道德,依此重建“内圣外王之道”;以情感、审美为本体解决散文化时代的个体生活依归,并最终确立天人合一、美乐悦神的天地境界。李泽厚也称其人类学历史本体论为“儒学四期”,由于“儒学四期”着重解决现代化之后的人生归极问题,我们不妨视之为一种“现代之后”的儒学。

《从主体世界到整体世界》较系统地讨论成中英的儒学思想。成中英意图建立一个更具整合性、开放性的儒学体系,这个体系的核心部分是创造的、和谐的本体宇宙论,这是一个充满生机的整体本体模型,存在被理解为和谐的、辩证展开的系统。与此相应,成中英对现代新儒学的心性偏向给予了相当程度的批判和扭转。在他看来,当前儒学重建的一个重要向度是反省儒学过度主体化、内在化的弊端,而面向生活世界,正视客体与知识,积极参与社会建设和文化创造。为此,成中英在本体论、认识论、方法论上进行了一系列的重要探索,为客观性、外向性的儒学重建作出了重要的努力,在现代新儒学的发展过程中具有特别的意义。

《个体化时代的儒学》主张由德性形上学转向德性社会学,并在全新的社会关系形态即“个体化”的视野下来探讨个体德性问题。文中指出任何对个体德性的某种本质性的预设或认定都属于超越的层次而没有进入具体生活世界,我们必须看到个体德性与具体生活世界的关联,个体的德性现实是在共同体生活实践中养成的,不是德性支配生活,而是生活养成德性。这不再是德性本体论,而是德性生成论或是德性生活论。传统儒学的仁学本体或良知本体与传统的家庭生活共同体相适应。在家庭和乡村共同体中,个人利益和个人地位是依附在人伦关系和天然的血缘情谊之中,传统的德性生活只能围绕宗法人伦来展开。而在当代社会,宗法人

伦关系已经从社会关系的主体退缩到边缘的地位,个体化及其生活世界开始形成,个体德性生活新的生活方式和新的社会关系中将呈现全新的面貌,身份伦理向职业伦理、忠孝伦理向契约伦理、推爱伦理向平等伦理等的转变将不可避免。在一个多元、开放的生活世界中,德性才能真正实现自身。

是为序。

| 目录 |

冯友兰新理学 /1

冯友兰论中国哲学的近代化——兼论新理学的方法自觉

/3

理:形式本体与道德本体——新理学与程朱理学的一种比

较 /17

超越理性的理性——也论冯友兰新理学“负的方法” /29

接着新理学讲 /39

新理学与西方哲学——新理学形上学之形成的一种解释

/52

“民族性”的分析与重建——冯友兰文化观的意义 /66

将分析进行到底——新理学之后的一种路向 /80

一个“分析的”现代儒学 /98

现代伦理道德建设 /115

现代伦理建设研究(1995—1996年) /117

略论当代伦理转型——当代伦理建设研究之一 /125

实在论在中国 /137

“清华哲学学派”与“学”的自觉 /139

金岳霖新玄学：实在的分析与构造 /146

张申府的“大客观论” /164

是是非非——评陈大齐的是非论 /172

现代新儒学 /183

回应西方：现代新儒学的境界之思 /185

立学与立教：重建儒家信仰的社会化途径 /196

“现代之后”的儒学——李泽厚的“四期儒学” /207

从主体世界到整体世界——成中英儒学简论 /247

个体化时代的儒学 /275

后 记 /287