

杨 国 荣 著 作 集

# 历史中的 哲学

杨国荣 著



华东师范大学出版社

杨 国 荣 著 作 集

# 历史中的哲学



华东师范大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

历史中的哲学/杨国荣著. —上海: 华东师范大学出版社, 2009

(杨国荣著作集)

ISBN 978-7-5617-7024-5

I. 历… II. 杨… III. 历史哲学—研究 IV. K01

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 048489 号

杨国荣著作集

历史中的哲学

编 者 杨国荣  
项目编辑 曹利群  
审读编辑 崔新梅  
责任校对 邱红穗  
装帧设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社  
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062  
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105  
客服电话 021-62865537 (兼传真)  
门市 (邮购) 电话 021-62869887  
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口  
网 址 [www.ecnupress.com.cn](http://www.ecnupress.com.cn)

印 刷 者 浙江临安市曙光印务有限公司  
开 本 787 × 1092 16 开  
印 张 26.75  
字 数 318 千字  
版 次 2009 年 6 月第 1 版  
印 次 2009 年 6 月第 1 次  
印 数 1-3 100  
书 号 ISBN 978-7-5617-7024-5/B · 469  
定 价 44.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

# 何为中国哲学<sup>\*</sup>

## (代序)

—

何为中国哲学？这一问题的实质内涵是怎样理解中国哲学。从更本原的层面看，如何理解“中国哲学”之后更普遍的问题，是如何理解“哲学”。事实上，如何理解哲学与如何理解中国哲学无法截然相分。

对哲学作一界说，并不是一件容易的事。历史地看，无论是中国哲学史上，抑或西方哲学史上，在不同

---

\* 本文系作者在2008年5月27日举行于华东师范大学的“何为中国哲学”学术会议上的发言，由研究生根据录音记录，并经作者审定。

哲学家那里,哲学往往呈现出不同的面目。从关注的问题,到言说的方式,哲学的形态也常常各异。然而,这并不妨碍我们从最宽泛的层面,对哲学的一般规定加以把握。这里,作为理解的出发点,首先涉及知识与智慧的区分。从否定的意义上看,哲学不同于知识。当我们说“知识”的时候,主要是指与特定的学科、具体的经验对象、特定经验领域相联系的认识形态。哲学与一般的学科有所不同,它不以经验领域中的具体事物为对象。从肯定的意义上看,哲学则可以视为智慧之思。当然,智慧沉思的具体内容在不同的哲学形态、不同的传统、不同的哲学家之中往往存在种种差异。以中国哲学而言,关于智慧的沉思每每与“性”与“天道”、“成己”与“成物”等问题联系在一起。

海德格尔在《何为物?》(*What is a thing?*)一书中,曾将哲学与具体领域区分开来,在他看来:“哲学之中没有领域(field),因为哲学本身不是领域。类似劳动分工一类的东西,在哲学之中是没有意义的。学术之知(scholastic learning)在某种程度上与哲学无法分离,但它从不构成哲学的本质。”<sup>①</sup>“哲学不是领域”的具体所指海德格尔虽没有加以解释,但其涵义仍比较清楚,即主要侧重于把哲学与具体的知识领域区分开来。无独有偶,2007年初我在斯坦福时,曾与罗蒂就有关哲学问题作过若干次交谈。在谈到如何理解哲学时,罗蒂提出了一个更为直截了当的看法:“哲学不是学科(discipline)。”学科的特点是涉及具体的知识领域(area of knowledge),一旦以“学科”来讲哲学,便意味着将哲学等同于各种具体的知识领域。海德格尔有现象学的哲学背景,罗蒂后来虽对分析哲学有种种批评,但又是从分析哲学走出来的,二者的哲学立场、背景有所不同,但从不同的立场与背景出

---

① M. Heidegger: *What is a thing?* Translated by W. B. Barton, Jr and Vera Deutsch, Regnery/Gate Way, INC, South Bend, Indiana, 1967, p. 3.

发,却又不约而同地在“现代”的语境中将哲学与一般知识区分开来,这一现象无疑饶有趣味而又耐人寻味。

就其本来形态而言,哲学作为智慧之思,不同于经验领域的知识。知识主要以分门别类的方式把握对象,其中蕴含着对存在的某种分离,哲学则要求超越“分”或“别”而求其“通”。从哲学的层面看,所谓“通”,并不仅仅在于哲学体系或学说本身在逻辑上的融贯性或无矛盾性,它的更深刻的意义体现在对存在的统一性、具体性的敞开和澄明。不过,在肯定哲学的如上内在规定的同时,我们或许也可以接受一种比较温和的说法,即承认哲学在一定意义上具有某种学科性。这主要是基于如下事实:近代以来,随着哲学逐渐进入各种形式的教育系统以及与哲学相关的知识传授和衍化体制的形成,哲学本身在某种程度上也开始被学科化了。学科化对哲学究竟具有何种意义,这当然可以从不同方面加以评说,但它作为某种既成的事实,是无法由我们随意改变或否认的。在哲学成为教育体制(如大学)知识传授系统的组成部分后,它确乎被赋予了某种学科性,当海德格尔说“学术之知在某种程度上与哲学无法分离”时,他显然也意识到了这一点。相应于上述情况,哲学本身似乎也具有双重性,即既不是学科,又具有学科性:从本原形态与实质的规定而言,哲学不同于知识系统、不能简单地归属于特定学科;但是就它在近代以来的演化形态而言,哲学又进入知识传授系统,成为可以教授的、具有学科性的东西。

具体的学科或知识系统往往具有相对确定的范式、范型,从哲学与具体学科的区别来看,它并没有类似具体学科的固定范式、范型;事实上,哲学往往没有“一定之法”。“法”是与特定的学科、知识形态联系在一起的,对于不同于具体知识的智慧形态,我们很难对它颁布“一定之法”。历史地看,无论是西方哲学,抑或中国哲学,在其历史

的演化中,都曾出现了不同的形态。以西方哲学而言,不仅不同时期(如古希腊、中世纪、近代等哲学)的哲学往往形态各异,而且同一时期的哲学系统(如海德格尔的哲学与维特根斯坦的哲学)在关注的问题、言说的方式等方面也常常互不相同,然而,这种形态的差异,并不影响它们同为哲学。所以如此的缘由之一,就在于哲学不像特定的知识领域或学科,可以用“一定之法”来限定。从以上前提看,以所谓“合法性”来讨论哲学,基本上没有触及问题的实质:对哲学而言,本无定“法”,何来“合”法?但另一方面,如上所述,近代以来,哲学开始进入体制化的教育系统,逐渐获得近于知识性的特征,并取得了某种可以归类的形态。与哲学的以上二重品格相联系,现代意义上的哲学活动事实上也有两种方式:一是学科或知识层面的,如大学哲学系给学生讲授哲学的各种概念,对这些概念加以界定和解说,介绍历史上哲学家的生平、哲学观点、思想演变,叙述哲学史上不同体系、流派、思潮的形成、兴衰,等等;其二则表现为智慧的沉思、理论性的探索和思考过程。当然,二者并非截然相分,在其现实性上,以上两个方面往往更多地呈现互渗互融的形态。

上述视域中的哲学,在逻辑上构成了理解中国哲学的前提。作为广义哲学的一种具体的形态,现代学术语境下的中国哲学似乎也呈现学科性与超学科性的二重品格。如果说,对性与天道、成己与成物的无穷追问,赋予中国哲学以不同于具体知识领域的深沉内涵,那么,当这种追问被纳入作为现代知识谱系之一的哲学史并成为其考察对象时,它同时也被赋予了某种学科的形式。

## 二

与哲学及中国哲学的以上内涵相联系的,是哲学与历史的关系。

海德格尔曾将哲学史理解为“史学认识与哲学认识的合一”，这一看法似乎也注意到了哲学史发展中哲学与历史的联系。<sup>①</sup> 哲学史上曾出现过各种学说、体系，这些学说和体系在哲学史的研究中往往主要被理解为历史的存在。然而，按其本来意义，它们首先表现为历史中的哲学沉思，是出现在一定历史时期的哲学理论或学说。历史上一些重要哲学家所立之说，就是他那个时代的哲学理论，就是说，它们首先是哲学，而后才是哲学史，这是一个基本的事实。我们现在所接触到的那些流传下来的文本，也可以看作是当时的这些哲学理论的载体。不管是先秦、两汉时期还是魏晋、隋唐、宋明时期，哲学家的思想在形成的时候，都是以那个时代的哲学理论、学说的形式出现；从孔子、老子、庄子、孟子、荀子，到朱熹、王阳明、王夫之，都是如此。随着历史的演化，这些理论、学说才逐渐凝结为历史的形态，成为哲学的历史。从中国哲学的演化来看，每一时代的哲学家总是以已往的哲学系统为前提、背景，并进而通过自己的创造性思考而形成新的哲学观念。相对于已有的、历史中的形态而言，这种新的观念系统首先具有哲学的意义；从两汉到明清，中国哲学家往往以注解已往经典的方式阐发自己的哲学思想，这种注释过程同时构成了其哲学思考的过程。另一方面，相对于后起哲学家的思考而言，每一历史时期的哲学系统又构成了哲学的历史。在哲学与哲学史的以上演变与互动中，历史上的哲学系统本身也具有哲学与哲学史的双重身份。由以上前提出发考察中国哲学，便可注意到，它既表现为在历史演化过程中逐渐凝结的不同哲学系统，是一种可以在历史中加以把握、考察的对象，又是在历史过程之中不断形成、延续的智慧长河；前者使之具

---

① 参见海德格尔：《现象学之基本问题》，上海译文出版社，2008年，第27页。

有既成性,后者则赋予它以生成性。中国哲学的既成性意味着它具有相对确定的意义,我们现在所说的先秦哲学、两汉哲学、魏晋哲学等等,都有着某种确定的内涵。与之相对,中国哲学的生成性则表明它本身是一个开放的、不断延伸和延续的过程,从而,我们不能把中国哲学限定在某一个人物、某一个学派、某一个时期之上,而应将其理解为开放的、不断延伸的过程。这个过程在今天并没有终结,它依然在进一步延续:就中国哲学的生成性而言,我们现在所作的哲学的沉思、所从事的哲学史研究不仅仅是对哲学史对象单纯的“史”的考察,而是同时渗入于中国哲学新的形态的生成过程。

作为历史中的哲学、作为既成性与生成性的统一,中国哲学的研究相应地也可以由不同的角度切入。这种不同的研究进路与我一开始提到的哲学既有学科的性质、又有不同于学科的性质,具有相应性。从中国哲学是“哲学”这一角度来看,对中国哲学的研究可以按哲学家的方式来展开;就中国哲学是存在于“历史中”的哲学而言,则又可以从历史学家的角度对它加以考察。当然,这里的区分是相对的。所谓“哲学家的方式”并不完全排除历史视域,相反,它同样需要基于历史的文献,面对历史的实际衍化过程;同样地,“历史学家的方式”也需要哲学理论的引导,否则这种研究就不是哲学领域的工作。可以说,历史学家的考察方式中隐含着哲学家的视域,而哲学家的进路中也渗入了历史学家的的工作。然而,就侧重点而言,我们仍可以看到一些区分。从已有的中国哲学研究状况来说,确实存在着侧重于哲学与侧重于历史的不同研究方式。为什么会出现这种差异?这既源于更广意义上哲学本身具有学科性与超学科性二重性质,也与中国哲学本身是历史中的哲学相关:如果说,历史学家的进路较多地折射了中国哲学的学科性以及历史维度,那么,哲学家的进路则更具体地体现了中国哲学作为哲学的内在规定。

### 三

步入近代以后,对中国哲学的理解,总是难以回避中西之学的关系问题。中国与西方哲学的相遇在近代已经成为一个基本的历史现象,对于二者之间的关系,则仍要从中国哲学本身是一个逐渐生成的、不断延续的过程这一角度去理解,唯有如此,才能更具体地把握其意义。现在谈“中西之学”,往往着眼于空间性的观念:中学与西学首先被视为处于不同空间地域(东方和西方)中的文化学术系统。事实上,在这种空间形式的背后,是更具实质意义的时间性、历史性规定。后者与近代更广视域下中西之争和古今之辩的无法分离相一致:空间形式下中西关系的背后,实际上隐含着时间与历史层面的古今关系。

时下,人们每每将西方哲学影响下的中国哲学研究称之为“汉话胡说”,这种表述无疑蕴含着对中国哲学研究现状的不满:20世纪以来,谈的虽是中国哲学(“汉”话),但所说却是西方哲学的话语(“胡说”)。然而,在这种批评的背后,似乎同时渗入了一种从空间之维理解中西哲学的趋向。就更实质的意义而言,我们与其将20世纪以来西方哲学影响下的中国哲学视为“汉话胡说”,不如将其理解为“古话今说”。历史上,不同时代的哲学家都在对哲学作“今说”;可以说,“今”本身就是一个具有历史性的概念。汉代有汉代之“今”,魏晋有魏晋之“今”,隋唐有隋唐之“今”,近代有近代之“今”。近代之“今”,同时可以视为中西哲学相遇之后的“今”:从中国哲学的演化看,近代意义上的“今”,便以中西哲学的相互碰撞、交融为其题中之义。就“今说”而言,两汉、魏晋、隋唐、宋明等时期的哲学家们在注释、解说以往经典时,便同时展开了不同时代、不同意义上的“今说”,我们现

在从事中国哲学的研究,实质上也是一种“今说”。每一时代都在不断地用他们那个时代的“说法”去“说”以往的哲学,并在如此“说”的同时使中国哲学本身得到新的延续。同样,我们这个时代也没有离开这一历史的趋向。当然,“说”的方式、“说”的具体内涵在不同时代、不同背景、不同个体那里又往往各有不同,汉儒“说”先秦经典的“说法”和佛教传入后宋明时期理学家“说”这些经典的“说法”往往不一样;宋儒对已往经典、哲学的“说法”与西方哲学“东渐”(进入中国)之后近代哲学家的“说法”也存在差异,但这不妨碍它们作为一种独特的“今说”,如前所述,这样的“今说”同时也是中国哲学不断生成、延续的历史方式。事实上,从形式层面看,中国哲学的生成过程就是这样不断“今说”的过程。

以上述事实为前提,便不难注意到,我们今天以西方哲学为参照系统、运用西方哲学的一些概念系统、理论框架来诠释已往的哲学,这本身也是在新的历史背景下“今说”中国哲学的一种方式。这种“今说”同时也表现为中国哲学在现代进一步生成、延续的具体形态:在中西哲学两大系统相遇的历史条件下,中国哲学的延续往往很难与运用西方哲学的某些概念系统、理论框架对自身传统进行重新理解、阐发的过程相分离。从实质的层面看,参照、运用西方哲学的概念系统、理论框架作为“今说”的一种历史方式,本身也参与了在新的历史背景下中国哲学生成、延续的过程。事实上,每一时代都需要对已往哲学进行逻辑重构,并由此进而展开创造性的思考,而在中西哲学两大系统相遇的背景之下,这一过程同时取得了新的历史形式和特点。

要而言之,就中西哲学的关系来看,中西之辩并不仅仅是一个空间、地域性的问题,其背后内在地隐含着时间性、历史性的规定;将西方哲学影响下的中国哲学研究称之为“汉话胡说”,未免将时间关系

(历史关系)简单地空间化了。对中西哲学的关系,如果过多地着眼于空间关系,往往会执着文化和思想的地域性(东方或西方),从而遮掩其背后的实质含义。一般而言,时间性、历史性与绵延、统一相联系,空间关系则往往更多地突出了界限;时间关系空间化所导致逻辑结果之一,便是抽象地在中西哲学之间划一判然之界。而就中国哲学而言,更有意义的是在时间意识中把握近代西学与中国哲学历史延续或历史绵延的关系。

从具体的方面看,中西哲学的关系涉及现在时常论及的“格义”问题。讲到“格义”,应当注意的一个重要方面是语言和翻译的问题。中国近代以来所使用的不少所谓西方哲学概念,如主观、客观、主体、客体、经验、理性、唯物、唯心等等,都以日文的翻译为中介,而日本学人在用这些概念翻译他们所理解的兰学、西学时,实际上又是以汉语为表达形式。翻译的过程决不是单纯的语义互释的问题,其中也包含着观念层面的理解,在理解的过程中,即有“格义”的问题。这样,就历史过程而言,首先是日本学人用汉语去“格”西方的“义”,然后再反过来,这种翻译到中国的东西又构成了我们进一步去理解中国哲学的形式,不难看到,这里包含着两个层面的“格义”。同时,从语言的层面来看,所谓“古话今说”在某种意义上与古代汉语到现代汉语的转换、衍化过程呈现同步性。哲学总是涉及言说的方式,而言说的方式离不开语言,事实上,在中国近代,较哲学形态的变迁更具有本原性的变迁,是语言的变迁,后者包括外来语的大量引入。以语言的衍化而言,如果我们把这些外来语从现代汉语当中剔除出去,那么现代汉语也就不复存在。同样,在哲学的层面上,如果将所有西方哲学的观念、表述方式从近代以来的中国哲学中完全加以净化,也就不会再有现代意义上的中国哲学。从历史的角度看,正如我们不必像当初白话运动的反对者那样,对古代汉语向现代汉语的转换痛心疾首,

我们也不必因西方哲学的概念形式渗入中国哲学的“今说”过程而过分地忧心忡忡。在警惕简单地以西方哲学去附会中国哲学、避免过度诠释等方面的同时,对中西哲学相遇背景下中国哲学的“今说”,应当持理性而开放的立场。

#### 四

如前所述,中西哲学的互动、交融实质上也就是中国哲学本身在新的历史条件下生成、延续的过程。中国哲学这一延续的过程与以往(近代以前)的生成、延续存在着深刻的差异,这种差异主要就表现在:中国哲学在近代以来的延续过程,同时也是中国哲学不断参与、融入世界哲学发展的过程。中国哲学在近代以前主要是在相对单一的传统之下发展的,这种发展在近代以后开始以新的形态出现;中国哲学融入世界哲学、参与世界哲学的形成与发展,便是近代以来中国哲学延续、发展的重要特点。历史地看,真正意义上的世界哲学的发生,只是在近代以后才成为可能。近代以前,中西两大文明系统基本上是在相互隔绝的状态下发展的,明清之际虽有过短暂的接触,但并没有形成实质性的交流,真正实质性的碰撞是从近代开始的。马克思曾指出:“世界史不是过去一直存在的;作为世界史的历史是结果。”<sup>①</sup>这一看法的内在涵义之一在于,应当将世界史理解为近代以前人类历史发展的产物。世界历史是这样,世界哲学也是如此。只有到了近代,各个文明系统才开始彼此相遇、有了实质性的交流,也只有在这样的背景之下,世界哲学才真正获得了可能性。近代以来的

---

<sup>①</sup> 马克思:《1857—1858年经济学手稿》,《马克思恩格斯全集》,第30卷,人民出版社,1995年,第51页。

哲学衍化,在某种意义上便表现为一个不断走向世界哲学的过程。

中国哲学在近代以来的延续、生成过程,并没有隔绝于以上历史趋向。从经济、文化、政治等宏观背景看,历史已经从近代的地域性过程进入到一个完全意义上的世界范围,这一特点在今天所面临的全球化过程中,表现得尤为明显。经济的全球化使不同经济体之间愈来愈具有相互依赖的关系,信息化以及通讯手段、交通工具、传播方式的发展,使不同地域的人们不再因空间距离而相互隔绝,而是彼此走近、真正成为同一地球村的居民,文化交流的扩展和深化,则使不同文化系统之间有了更为真切的了解。这些现象,都是以往所无法想象的。

另一方面,从哲学本身的演化来看,以西方而言,从古希腊哲学到现代的分析哲学、现象学,主要是在西方哲学与文化自身相对单一的传统下发生、发展的。中国哲学也是如此,除了佛教传入中国、对中国哲学产生了某种影响之外,基本上也是在一种比较单一的背景下形成的,这两大系统在近代以前没有什么实质性的交流。然而,如果今天还拘守某种单一的资源、单向的传统,那就既离开了历史的趋向,也缺乏理论上的合理性。在这方面,近代以来的中国哲学家似乎呈现了自身的某些优势,后者具体表现在:近代以来中国哲学家了解西方哲学的热诚,以及实质层面上对西方哲学的把握程度,往往超过了西方哲学家对中国哲学的理解意愿和实际把握。这里可以将专家层面的认识与哲学家层面的认识作一区分。以20世纪二三十年代的熊十力、梁漱溟辈而言,若从专家的角度来看,他们对西方哲学的了解似乎十分有限,康德哲学的前后演化、《纯粹理性批判》不同版本之间的具体差别,等等,他们也许并未十分深入地把握。但他们同时又以一种哲学家的直觉,比较深入地切入了西方哲学某些流派、人物的主要宗旨。从专家性的标准来看,熊十力、梁漱溟等哲学家对西方哲

学的认识,或可提出不少批评,但从哲学家的理解来说,他们的一些看法,可能要比专家们更为深入。随着中西交流的发展,中国哲学家对西方哲学的理解也不断得到深化,后来的哲学家如冯友兰、金岳霖等,对西方哲学了解的深入程度已有实质性的推进,这种趋向今天仍在进一步的发展。对西方哲学的以上理解和把握,为中国哲学家运用多重智慧展开哲学沉思提供了可能,它同时也从一个方面使中国哲学在今天的生成、延续过程具体地展开为参与、融入世界哲学的过程。20世纪初,王国维曾提出“学无中西”的观念,这一主张至今仍有其重要意义。从哲学的角度来看,“学无中西”意味着确立一种世界哲学的观念,并从世界哲学的角度,考察、定位中国哲学与西方哲学的关系。在“学无中西”的视域下,中国哲学与西方哲学都呈现为世界哲学发展的相关之源,而中国哲学的现代延续,也由此获得了更为深刻的意义。

# 目 录

|     |               |
|-----|---------------|
| 1   | 何为中国哲学(代序)    |
| 1   | 善与价值系统        |
| 38  | “真”的文化意蕴      |
| 64  | 元气论的思维特质      |
| 72  | 中国哲学中的名言问题    |
| 88  | 儒家的人格学说       |
| 110 | 和同之辩          |
| 126 | 道论:超验的进路及其衍化  |
| 139 | 知治统一          |
| 152 | 心术与思维方法       |
| 163 | 知行之辩的逻辑演进     |
| 181 | 古典哲学中的方法论     |
| 201 | 乾嘉学派的治学方法     |
| 214 | 心性之学与意义世界     |
| 222 | 张载与理学         |
| 232 | 罗从彦的哲学思想发微    |
| 246 | 论朱熹的伦理思想      |
| 256 | 仁与通           |
| 272 | 走向近代:方法论思想的演变 |
| 290 | “再造文明”的历史内涵   |
| 306 | 人生意义的哲学沉思     |

|     |                |
|-----|----------------|
| 323 | 在历史的深层与表层之间    |
| 338 | 历史变迁与文化转换      |
| 353 | 知识与智慧          |
| 370 | 附录一 哲学之路       |
| 385 | 附录二 哲学史研究的若干问题 |
| 411 | 后记             |