

中华孔子学会 ● 主办

中國儒學

中
石
通
輯



第



輯

王中江 李存山 主編

zhongguo ruxue

1



商務印書館

中国儒学 (第一辑)

中华孔子学会主办

主编 王中江 李存山

商务印书馆

2009年·北京

图书在版编目(CIP)数据

中国儒学(第一辑)/中华孔子学会主办,王中江,李存山
主编. —北京:商务印书馆,2009

ISBN 978-7-100-05297-9

I. 中… II. ①王…②李… III. 儒家-中国-文集
IV. B222.05-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 135717 号

所有权利保留。
未经许可,不得以任何方式使用。

中国儒学(第一辑)

中华孔子学会 主办

王中江 李存山 主编

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

北京市白帆印务有限公司印刷

ISBN 978-7-100-05297-9

2009年6月第1版 开本787×960 1/16

2009年6月北京第1次印刷 印张33

定价:55.00元

学 术 委 员 会

主任：汤一介

委员：（按姓氏笔画排列）

土田健次郎 任继愈 安乐哲 成中英 刘述先
羊涤生 汤一介 肖萇夫 余英时 余敦康 杜维明
狄百瑞 李东俊 沟口雄三 张立文 庞朴 罗多弼
周桂钿 荒木见悟 郭齐家 顾彬 钱逊 崔大华
黄俊杰 蒙培元 葛荣晋

总监制：石峻湜

编 辑 委 员 会

主编：王中江 李存山

副主编：干春松 彭国翔

委员：（按姓氏笔画排列，带*者为执行委员）

万俊人* 干春松* 马渊昌也 小岛毅 王中江*
刘笑敢 吴光 李存山* 李明辉 李景林 李翔海
陈少明 杨国荣 张学智* 杜瑞乐 麦里昂 张全锋
郑宗义 林月惠 费瑞实 姜广辉 郭齐勇 黄勇
黄明珠 景海峰 彭国翔* 黎红蕾

刊首语

每一个产生过重大影响的文化传统都有可能对人类未来的整体命运以及它所在的那个变化着的社会环境做出负责任的回应。这样的立场建立在两个前提之上,一是文化传统并不是只具有历史的意义,不是过去发生也随之成为过去或者最多是保留在“博物馆”中不能触摸和接触的昔日遗物。反传统论者往往不仅这样认识,而且也这样期待。他们似乎很公允地认为,孔子及其创立的儒学适合了当时或过去的需要,在历史上扮演了应有的角色,但在现时代,孔子之道已经变得过时而无用。这就把儒学封存在过去的时间堡垒中,使之与现代更与未来断绝了关系。这种幼稚和草率地反传统逻辑,常常又是在动听而又美妙的进步和解放的旗帜下展开的。这里批评的当然是整体性的反传统立场和文化上的激进主义,而不是拒绝对传统进行深度性的反思和积极性的转化。二是由文化传统所构成的各个地域的文明并不内在地意味着彼此互不相容,甚至是互相冲突,就像近年流行的所谓“文明的冲突”那样。各个地域的传统文化和文明,存在着差异和不同的色彩是不言而喻的,但这意味的是文明的多样性和丰富性,意味的是我们有机会欣赏到不同文明的独特风景。借用怀特海阐述“人的差异”的话来说:“人类需要邻人们具有足够的相似处以便互相理解,具有足够的相异处以便引起注意,具有足够的伟大处以便引起羡慕。我们不能希望人们具有一切的美德。甚至当人们有奇特到令人纳罕的地方,我们也应当感到满意。”(《科学与近代世界》,商务印书馆,1989年,第198页)不同地域文化传统的缔造者和传承者,悲天悯人,动心忍性,以不同的途径共同追求人类的完善和福祉,使文明具有了“心同理同”的“相通性”和“普世性”。我们需要记住“理一分殊”,记住多样性中的普遍和贯穿着普遍性的多样;我们需要以心灵的开

放和宽容,通过文明对话促成彼此的互相认识和充分理解。

儒学作为中国悠久的文化传统(甚至是东亚文化传统),曾经是带有垄断性的正统世界观和价值观的承担者和保证者,但它在从体制中走出来的过程中,它的历史命运具有了扑朔迷离的不确定性,有人称之为“游魂”,以致于在当今世界儒学仍漂泊不定。与完全怀疑和否定儒学的激进立场相对立的是,无保留地信奉儒学的保守立场,这同样不可接受,因为它在貌似维护儒学的宣称之下,使儒学失去了自我转化和适应的活力。儒学一旦被孤立和封闭起来,它的生命就将终结,就像被密封的木乃伊一旦遇到空气就要解体一样。这就要求我们拒绝出于任何动机和愿望的儒学原教旨主义。儒学需要一种高度的开放精神,甚至是一如既往的同化精神。在人类被日益联系起来条件下,儒学更需要兼容差异性和多样性,文明的“和谐”恰恰要以差异性和多样的并存为前提,这是儒学“和而不同”智慧的深邃,也是儒学“万物相育而不相害,道并行而不相悖”信念的精髓。儒学需要向所有重大的文化传统敞开,儒学必须参与到整个人类文明的对话和互相渗透之中,这不仅使儒学有机会从其他的文明传统中获得教益来丰富和充实自己,而且也使其他文明传统因能够欣赏和分享到儒学的魅力和价值而得到完善。这基于这样一种原则,即我们在分享不同文明的美妙之处时,我们同时也获得了攻玉的他山之石。

儒学相信普遍的理性和价值,“天下同归而殊途,一致而百虑”揭示的就是,人类能够拥有共同的理性和理想,这就是为什么儒学一般被称为文化主义或人文教化主义。我们不必再用传统的“华夷之辨”模式来作为衡量人类“文野之别”的标准,不过它的一个基本意义仍然值得注意,即它主要不是政治上的,更不是种族上的,而是“文化”上的。儒家坚持认为文化和文明是普遍适用和有效的,人类应该朝向文明化和人文化的方向坚定地迈进。

儒学的传统和智慧不需要也不能在狭隘的意义上被界定,不需要也不能被固定在某一方面,“君子不器”可以用来说明儒学体系本身的广泛性,我们应当在各个方面充分地展现儒学。正如人们已经能够坦然面对一个多元的“上帝”那样,我们为何要为“多元性的儒学”或“多元性的孔子”而感到不

安？一个时期中，人们为了维护孔子的形象或者是纯化孔子，提出“真孔”与“假孔”之分，但这种区分只是在极其有限的意义上才是必要的，最好我们还是不要采取这种区分。这里没有任何公然鼓励人们随意塑造孔子和儒学的意图，实际上我们坚持的是严肃地面对孔子及其儒学。廉价式的表白和宣称，除了形成一时的“市场假象”外，对儒学的创造性转化没有任何意义。多元儒学和多元孔子的出现，只能是创造性的产物，如果我们不能以耐心和顽强的意志持久地凝视和思考儒家，我们就不能有这种奢侈的期望。

在为人类将来命运的考虑上，儒学究竟能够给予何种有力的回应和贡献，取决于我们是否能够对儒学做出原创性的构思。哈贝马斯有一个说法可以帮助理解这里的问题：“哲学应当促成一种‘有意识’的生活，它在反思的自我理解中得以澄明，并在一种非严格意义上得以‘把握’。就此而言，哲学思想的使命始终都在于对传统做出响应，也就是说，要通过尚能使现代性的子女们深信不疑的东西的不断深入细致的观察来掌握高级文化中发展起来的宗教学的神圣知识和宇宙学的世俗知识。在康德之后‘形而上学’是否还有可能的争论背后，隐藏着的实际上是围绕通过批判能够领会的那些古老真理的存在时间和有效范围所展开的争论，以及有关古老真理在被批判领会过程中发生意义转化的方式方法的争论。”（哈贝马斯：《康德之后的形而上学》）用孔子的话来说，就是“温故而知新”。在告别分裂传统与现代性的幼稚性做法之后，问题的关键就转到了如何转化和活用儒学的资源。如把儒学与现代性对立起来的方式之一，是认为儒学的道德政治信念与现代性法治不相容。因为人们相信现代性的法治假定了人性恶，至少是承认了人的“幽暗意识”，这是法治秩序得以成立的前提。而儒学从根本上相信人性善，相信人的良知和良能。基于对人性的这种乐观立场，儒家提倡道德治理，竭力追求建立一个依靠圣人、贤人和君子等道德榜样统治的道德理想国。然而，除非假定法治是现代政治的惟一必需，不再需要政治伦理和道德的力量，否则儒学的性善信念就不是现代政治的天然障碍物。法治既是一种客观化的秩序，同样也是一种人为的秩序。法是人制定的，是社会和人的创造物，法治更需要通过人来实施。如果完全从人性恶出发设想法治，那就

等于说人性恶的人或心存不良的人,能够制造出一个良好的和正义的法律秩序。从理论上说,建立和维护公正和正义的法治秩序,恰恰也需要假定人性善,并由此可以期待公正的执法者和大多数守法的公民。儒家主张道德治理,把人性设定为善,同样可以为法治秩序的有效性提供根据。儒学的道德治理的基本意义之一,是要求当政者具有优良的道德品性并以身作则,这一点原则上并没有错。在现代社会中,法治秩序无疑非常重要,但对当政者的道德要求实际上也非常高。一个合格的当政者,不仅应是守法的人,而且也应该是有德的人。要认识和理解儒学的道德政治,我们就需要把握儒学有关这方面的一系列彼此联系的复杂论题。从整体上说,儒学是一种“贯通性”的世界观和价值观体系,它不预设“天人”森严的二元论,更不从原子论和机械论去想像宇宙和世界的秩序,世界在它那里从来不是分裂的,更不是冲突的。儒学中的个人,只是在道德意义上被无限制地扩大,儒家式的个人超越和自我实现,恰恰是在家庭、族群、社会共同体和宇宙万物等一系列现实层面上连续展开的,它不是遁世的洁身自好,也不是入世的随波逐流,更不是来世的异想天开。按照儒家的贯通性理路,神圣即在凡俗,天道自在人心,实然亦是应然,生生即是和谐。为了回应人类面临的自然世界和精神世界的失衡,我们需要把儒学“天人合一”和“万物一体”的信念理论化和体系化。

作为历史的儒学,它是一个巨大的学问世界;作为世界观和意义的儒学,它又是一个复杂的理性、价值和信仰体系。我们不假定历史与意义、学问与价值之间的天然分界线。儒学研究的全方位开放,同时就意味着多元性的儒学。

作为中华孔子学会的创会会长张岱年先生,一直有创立学会刊物的愿望。《中国儒学》的问世,既可以告慰于先生,又可以说是儒学研究世界中的一个新园地。现在没有什么能够比得上我们与海内外同仁一道耕耘好这个园地有更强烈的愿望了。

编者

2006年3月

目 录

儒学总论

- 汤一介：中国现代哲学的三个“接着讲” 3
- 杜维明：作为“体证之爱”的仁道：全球伦理视野中“孝”的探索 17
- 安乐哲：以“象”为意义：儒家知识论引论 27
- 李明辉：再论儒家思想中的“内在超越性”问题 49
- 安靖如：挑战和谐：对儒家“和”观念的辩护与诠释 65
- 郑宗义：论儒学与女性主义的对话 91

先秦儒学

- 蒙培元：重新解读孔子的天人之学 119
- 梁涛：子思《缁衣》、《表記》、《坊记》思想试探 135
- 陈赞：上下通达：“中庸”或中国思想的内在视域 165

宋明儒学(一)：诠释

- 李存山：范仲淹与宋学精神 197
- 黄勇：意志软弱(Akrasia)何以不可能：程颐论知行 237
- 张学智：方孝孺的儒学思想 271

2 中国儒学(第一辑)

荒木见悟:毛稚黄的格去物欲说 291

宋明儒学(二):考证

陈来:朱子语录类要 329
彭国翔:周海门先生年谱稿 341
蔡世昌:罗近溪先生年谱稿 387

近现代儒学

王中江:儒家道德理想主义视野下的救世论、文明观和信仰 437
于春松:孔子:是保守还是进取——张岱年和后“批林批孔”时期的儒学观重建 469

儒学与当代

葛荣晋:儒家诚信之道与企业信用管理 489

儒学总论

中国现代哲学的三个“接着讲”

汤一介

(北京大学哲学系)

我写过一篇《走出“中西古今”之争，会通“中西古今”之学》^①，在该文中提出一个想法：当前我国文化在西方哲学冲击之下，似乎很像我国文化在南北朝受到印度佛教文化的冲击之后的隋唐时期，即由两种文化的矛盾冲突阶段转向本土文化开始消化外来文化的阶段。我们知道，印度佛教文化至隋唐，出现了几个重要的中国化的佛教宗派，如天台、华严、禅宗等。我们所以说这些佛教是中国化的佛教是因为他们吸收了中国文化的某些思想，而对印度佛教文化有所发展。所以我常说，中国文化受惠于印度文化，而印度佛教文化又在中国得到了发扬光大。我们可以看到，天台、华严、禅宗在心性问题上融合了儒家的心性学说，天台甚至吸收着某些道教思想，而华严、禅宗无论在内容和方法上都与老庄思想有着千丝万缕的联系。这就是说，那时在我国正在经历着使中国本土文化加入到外来文化之中，使外来文化更加适应中国社会生活，从而使外来文化中国化。对这样一种文化现象，我们可以用冯友兰先生关于“照着讲”和“接着讲”的说法来说明。至隋唐，我们对印度佛教文化已经走出了“照着讲”的阶段，而正在转向“接着讲”的阶段。我想，如果今天我们要想使中国文化得到发展，而且在当今人类社会中发生重大影响，那么我们就应该走出对外来文化的“照着讲”的阶段，下面

^① 此文收入《世界文化的东亚视角》，北京大学出版社2004年版。

将以现代中国哲学的发展为例,谈一些我的看法。中国现代哲学的建构可能有多个“接着讲”的方向,我想至少有三个重要的“接着讲”的路径:一是接着中国传统哲学讲;二是接着西方某种哲学讲;三是接着马克思主义哲学讲。

一、接着中国传统哲学讲

一个多世纪以来,在西方哲学的冲击下,中国哲学经历了从传统走向现代,大量吸收着西方哲学的理论和方法,逐渐使中国哲学实现向现代转型。我们可以说,三、四十年代中国哲学界已经在创建现代型的中国哲学上作出了可观的成就,先有熊十力、张东荪,后有冯友兰、金岳霖、贺麟等等。他们的哲学不只是“照着讲”中国传统哲学,而且是“接着讲”中国传统哲学。为什么说他们是“接着讲”中国哲学,主要是他们能吸收和借鉴西方哲学来讨论和解释中国传统哲学的问题。哲学的“照着讲”和“接着讲”问题是冯友兰先生提出来的,他认为《新理学》不是照着宋明理学讲,而是接着宋明理学讲。他的“接着讲”实际上是把柏拉图的“共相”与“殊相”和“新实在论”的思想(如“潜存”的观念)引入中国哲学,把世界分成“真际”(或称之为“理”,或称之为“太极”)与“实际”,实际的事物依照所以然之理而成为某事物。冯友兰哲学把世界区分为“真际”与“实际”,一方面上可接宋明理学“理一分殊”的学说,另一方面又可以把西方哲学有关“共相”与“殊相”的思想(如柏拉图那样)贯穿于中国哲学之中。冯友兰先生的《新理学》之所以“新”(如冯先生自己所说是“旧瓶装新酒”)就在于他用西方哲学的某些思想来分析中国哲学问题。冯友兰为了应对维也纳学派洪谦对他的“新理学”形而上学的批评,他写了一本《新知言》从方法论上说明他的空灵的“形而上学”和旧形而上学的不同,并企图从方法论上调和中西哲学。他认为,西方哲学长于分析(形而上的正的方法),中国哲学则长于直觉(形而上的负的方法),他用以建立“新理学”形而上学体系的方法是两种方法的结合。这就是说,“新理学”不

仅是接着中国哲学讲,而且也是接着西方哲学讲。这里我们不是要讨论冯友兰的说法是否对,而是要说明 20 世纪中叶以来中国某些哲学家尝试着在西方哲学的冲击下,吸收和借鉴西方哲学的理论和方法,使中国哲学从传统走向现代,以便实现中国哲学的现代转型。

如果说冯友兰先生是“新理学”的代表,那么贺麟先生也可以说是“新心学”的代表。贺先生有一篇著名的文章《知行合一新论》是讨论王阳明的“知行合一”学说的,它之所以是“新论”,就如冯友兰先生的《新理学》一样是“旧瓶装新酒”。《新论》首先利用西方哲学的方法分析了“知”、“行”两个概念,并说:“‘知’是意识活动,‘行’是生理活动,所谓‘知行合一’就是这两种活动同时产生或同时发动。”贺先生把这种“知行合一”称为“自然的知行合一论”。这个“知”与“行”同时产生或同时发动虽是源自西方哲学家斯宾诺莎,而贺先生进一步给以解释说:“知行合一乃指与行为同一生理心理活动的两面而言。知与行既是一活动的两面,当然两者是合一的。”这可以说是利用近代心理学和生理学的知识而得出的结论。贺先生认为,王阳明的“知行合一”是一种“价值的知行合一观”,自有其德行和涵养心性方面的价值,但是这种“价值的知行合一观”应有知识论的基础,因此贺先生说:“不批评地研究知行问题,而直谈道德,所得必为武断伦理学。”而他的“自然的知行合一论”可以包含王阳明的“价值知行合一论”,又为其提供了合理的知识基础。贺麟先生的这个《新论》虽然有其可以讨论之处,但它确实是一“新论”,其“新”就在于引入了西方哲学和近现代科学知识,并提出了“知行合一”学说需要进一步讨论的若干问题。据此,《新论》不是“照着讲”王阳明的“知行合一”,而是“接着讲”王阳明的“知行合一”。

如果说冯友兰、贺麟都是在欧美直接受过系统的西方哲学教育,那么熊十力则没有这样的机会,他的西方哲学知识大都是阅读翻译的西方哲学著作或听了张东荪对西方哲学的介绍,但他无疑也是一位有重要影响的现代型的中国哲学家,而且是现代新儒学的开创者。他的《新唯识论》和《体用论》都是讨论“本体论”问题的。他认为,即体即用,即用即体,意谓离用无体,不可于用外求体,这无疑是在讨论“本体”与“现象”的问题。并据此以批评

西方哲学把“本体”(实体)与现象分为两重世界,他说:“西哲以现象是变异,本体是真实,其失与佛法等。”(按:熊十力认为,佛教以“不生不灭、无为,是一重世界;生灭、有为,是另一重世界。”)关于“本体”与“现象”的问题,可以说自古希腊哲学以来就是西方哲学讨论的问题。在这里我不讨论熊十力对西方哲学的了解是否完全正确,但他确实是对西方哲学有所了解。不仅如此,而且熊十力在讨论精神和物质的关系问题上,就其主张宇宙大生命而言,受叔本华、柏格森的影响是很明显的。熊十力的《新唯识论》体系只出版了《境论》部分,即“本体论”部分。^①本来还要写“量论”部分,即讨论有关“认识论”epistemology 的问题,虽然“量论”没有写成,但在他的《原儒》等书中,我们大体上可以了解他所要建构的“认识论”的基本框架。熊十力认为,中国传统哲学比较重视体认(心的体会认知),而不注重“思辨”的分析,因此“中西文化,宜互相融合”,“中国诚宜融摄西洋而自广。”^②他主张把中国的“体认”与西洋的“思辨”结合起来成为“思修交尽之学”。这正表现了当时中国学术界一种共同的想法,认为需要引进西学近代的“认识论”以充实中国原有对“认识论”上的不足。

冯友兰、贺麟、熊十力对中国传统哲学不是“照着讲”,而是在西方哲学的冲击下,努力吸收西方某些哲学思想,“接着讲”中国哲学,以建立现代型的中国哲学。

关于金岳霖先生的哲学是接着中国哲学讲,还是接着或照着西方哲学讲,在中国哲学界有着不同的看法。冯友兰在他的《三松堂自序》中说:他自己的哲学是“旧瓶装新酒”,而金岳霖的哲学是“新瓶装新酒。”^③那是不是说,金岳霖的哲学与冯友兰的哲学有相当大的不同呢?最近看到俞宣孟教

① “本体论”是对西方哲学的 ontology 的翻译,早在二、三十年代张东荪就否认中国有本体论,参见张耀南著《张东荪》,台湾东大图书公司出版,1998年;近有俞宣孟著《本体论研究》,上海人民出版社1999年版,也否认中国传统哲学中有“本体论”。这个问题当另作讨论。

② 参见熊十力:《答某生》,见《十力语要》卷二,《复性书院开讲示诸生》(收入《熊十力全集》,第四卷)和《十力语要初读》,《全集》第五卷,湖北人民出版社2001年版。

③ 《三松堂全集》第一卷,河南人民出版社1985年版,第235页。

授的《移花接木难成话——评金岳霖的〈论道〉》，^①他认为《论道》的观念和方法都是西方的，《论道》企图解决的问题是西方哲学的问题，他说：“金岳霖《论道》这本书完全是依傍西方哲学的观念来写的。所谓‘元学’，其要旨在于建立一个纯粹理论的世界。既为纯粹理论的世界，又要兼顾现实世界，这是自柏拉图以来西方哲学一向存在的二元困难。金岳霖在《论道》的绪论中试图解除这个困境，但是结果表明，他自己也陷入了这个困境中。”这就产生一个问题，金岳霖的哲学是接着中国哲学讲呢，还是接着西方哲学讲呢？胡军教授的《道与真——金岳霖哲学思想研究》有种分析，他认为虽然金岳霖的“很多哲学问题都是直接从批判休谟哲学出发，如他的形而上学体系就主要是用来解决休谟的因果问题或归纳问题。”^②并说：“金岳霖是在继承罗素、刘易斯等人的有关理论的基础上进一步推进了先验性的理论，并以先天性命题和先验性命题这两类命题来建构其形而上学的体系。”^③但是我们是否就能说金岳霖先生建构他的哲学的目的是为了解决西方哲学的问题呢？在《道与真》中说，金岳霖先生写《论道》是因为“他竭力要把作为中国文化象征的道内化自己的思想与生命之中。”因为照金岳霖自己说：他“生于中国，长于中国，于不知不觉中，也许得到了一点学中国思想底意味与顺于此意味的情感。”“不道之道，各家所欲言而不能尽道。国人对之油然而生景仰之心的道，万事万物之所不得不由，不得不依，不得不归之道才是中国思想中最崇高的概念，最基本的原动力。对于这样的道，我在哲学底立场上，用我多少年所用的方法去研究它，我不见得能懂，也不见得能说得清楚，但在人事底立场上，我不能独立于我自己，情感上难免以役于这样的道不安，我底思想也难免以达到这样的道为得。”这就是说，金岳霖虽然把许多西方哲学讨论的哲学问题引入到他的哲学体系中来讨论，但他的目的是为了解决中国哲学的问题，丰富中国哲学的内容，以便使中国哲学能走向世界。就哲学问题说，金岳霖其实讨论最多的也还是当时中西哲学都十分关注的“共相”与

① 刊于《学术月刊》，2005年第9期。

② 《道与真——金岳霖哲学思想研究》，人民出版社2002年版，第6页。

③ 同上，第59页。