

伦理道德:

如何造就现代文明的“中国精神哲学形态”^{*}

樊 浩

内容提要 中国伦理型文化由文化自觉、文化自信走向文化自立,继续在世界文明体系中独领风骚,必然会遇到一个前沿课题:伦理道德,如何造就现代文明的“中国精神哲学形态”?为此,必须满足三大精神哲学期待:守望“伦理”、回归“精神”、建构“伦理精神”的文化自立的理念与概念系统。中国文化的基本史实和独特气派是“有伦理,不宗教”,伦理不仅是比宗教而且也是比道德更具现实性与神圣性的终极关怀,守望“伦理”必须“学会伦理地思考”。基于理性和伦理的两大“精神”理念,中西方形成两种精神哲学传统:“心性”与“理性”、“伦理优先”与“道德优先”、“天人合一”与“神人合一”。回归“精神”不仅应当扬弃“理性”对“精神”的僭越,而且必须回归中国的“精神”传统。中国精神哲学形态是“伦理精神形态”,它与宗教文化背景下精神哲学的“理性主义形态”相辉映,其文化自立期待关于中西方文化关系的一种“新的评判态度”,建构“文明自生—精神生态—伦理共和”的理念和概念系统。

关键词 伦理道德 精神哲学 形态 中国

引言:从文化自信到文化自立

伦理道德到底具有何种文明史意义?也许,任何固步于伦理道德内部或局限于一种伦理道德传统的抽象思辨都只能是坐井观天,必须将伦理道德还原于人的精神世界及其诸哲学形态,把握伦理道德的精神哲学意义。世界文明史的精神图像,是伦理道德与宗教共同造就了人类精神世界,它们是人类精神生命的两大染色体,区别在于精神大厦的砥柱或是以宗教为重心,或是以伦理道德为重心,于是形成宗教型文化与伦理型文化两大精神世界,诞生或以出世的宗教或以入世的伦

理道德为顶层设计的两种精神哲学形态,它们是人类精神世界的阴阳两极或两种文化性别。人的精神世界和人类文明史的真相,不是二者只居其一的相互隔绝,而是共生互动,在相互渗透中共同造就人类精神世界的绚丽多彩和生生不息。

伦理型的中国文化是人类文明体系中自古至今唯一与宗教型文化相对应相辉映的文明类型。在文明史的开端,中国文化便以伦理道德为核心,特立地造就、坚韧地绵延了一种独特的精神世界、精神哲学形态和人类文明范型。遭遇全球化挑战后,现代中国文明直面一个严峻课题:伦理道德,如何造就现代文明的“中国精神哲学形态”?这

* 本文系江苏省“道德发展高端智库”和“公民道德与社会风尚协同创新中心”承担的全国哲学社会科学重大招标项目“现代伦理学诸理论形态研究”(项目号:10&ZD072)、中宣部“四个一批人才”专项和教育部十九大专项课题的阶段性成果。

一追问的要义是: 在现代民族之林, 中华民族的精神世界是否依然是由伦理道德擎起的那座独特大厦? 伦理型的中国文化能否以及如何现代文明体系中继续独领风骚, 进而与宗教型的西方文化比肩而立、平分秋色?

人们常谈文化自觉和文化自信, 其实, 文化自觉是为了文化自信, 否则所谓“自觉”或是走向过度批判的文化虚无主义, 或是走向自恋自赏的文化保守主义。然而文化自信还有更高远的目标, 它必须透过民族的文化实践达到文化自立。伦理道德是中国文化的核心, 伦理道德能否以及如何继续担当造就中华民族的精神世界的文化使命, 能否以及如何现代文明中坚守一种独领文明风骚的“中国精神哲学形态”, 将不仅关乎文化自信, 而且关乎文化自立, 否则, 文化自信将只是一种抽象的“伦理意境”, 难以走向文化自立。

我们是否走进宗教辩护的视觉盲区

伦理道德与中国精神哲学形态的关系以及由此而达到的文化自信与文化自立, 在哲学层面遭遇三大理论难题: (1) 宗教与中国文明、与中国人的精神世界的关系; (2) 一些经典形态的精神哲学体系乃至伦理道德体系为何最终借助宗教完成? (3) 伦理道德在精神哲学体系中的地位及其形态意义。

(一) “有宗教”辩护的被动文化策略

很长时期以来, 中国文化似乎陷于某种宗教诘难甚至宗教两难之中, 应对宗教挑战的文化策略总体上比较被动: 理论策略是关于有无宗教的文化辩护; 实践策略是对于宗教文化入侵的文化防御。可以说, 宗教这一敏感而长期聚焦的问题不解决, 文化的自觉自信难以真正确立, 必须寻找一种应对宗教挑战的能动文化理念与文化战略。

无论历史还是现实, 中国都没有西方那种浓郁的宗教氛围和强大的宗教传统, 这是毋庸置疑的事实。影响文化自信的不是对这一事实的承认或否认, 而是关于它的解释和态度。西方一些学者如韦伯认为中国因为缺乏宗教传统, 难以走向现代性的道路; 某些西方国家每每批评中国人因为没有宗教信仰而“可怕”。其实, 这些观点不仅

出自对中国文化的偏见, 更是对人类文明和人类精神世界的无知, 是以宗教为标识的西方文明中心论的典型表现。“伦理型文化”——“宗教型文化”的区分, 已经隐喻文化的不同内核以及伦理与宗教之间的相互替代的关系。以宗教尤其以某一种宗教如韦伯所说的新教虚拟现代文明的所谓“理想类型”, 是西方文化霸权的理论表现。韦伯“理想类型”的文明实质是文化帝国主义, 经过一个世纪的发展, 它由文化帝国主义发展为文明帝国主义, 当今这种文明帝国主义已经转化为所谓“全球化”的文化表达与文化战略。

然而, 自“五四”以来, 中国学术关于宗教传统的研究, 往往陷于“解释性辩护”——“辩护性解释”的被动策略, 其理论有“代宗教”说与“有宗教”说。“代宗教”说的典型代表是梁漱溟。在《中国文化要义》中, 梁先生提出了两个重要命题: “伦理有宗教之用”, “中国以道德代宗教。”^①他认为, “文化都是以宗教开端, 中国亦无例外”; “说中国文化内缺乏宗教, 即是指近三千年而言”。“以此三千年的文化, 其发展统一不依宗教做中心。”“此中心在别处每为一大宗教者, 在这里却谁都知道是周孔教化而非任何一宗教。”^②梁先生呈现了一个历史事实, 然而其论证中的“代”字和伦理有宗教之“用”, 很容易被误读, 它似乎以承认宗教在世界文明中的终极与顶层地位的普世价值为当然前提, 在以宗教为西方文明标识的同时, 也以它作为文明的必要结构和合法性参照。于是在日后的对西方学习和传统反思中, 学术论证的方向悄然转向关于“中国有宗教和宗教传统”的辩护。20世纪八九十年代关于儒家是不是宗教的论争表面是关于儒家宗教属性的讨论, 实质是以宗教为标准的关于中国文化现代合法性的辩护。于是, 不知不觉中, 便落入西方文化中心论的圈套或俗套。关于中国“有宗教”和“代宗教”的被动辩护, 缺乏对于中国文化乃至人类精神世界真谛的彻底的文化自觉, 将导致对以宗教为标识的西方文化中心论的隐性承认。因此, 必须走出宗教辩护的文化盲区, 以一种更为能动的文化策略应对西方中心主义的挑战。这种能动策略的核心, 就是透过伦理型文化的自觉自信, 在哲学意

义上把握以伦理道德为核心所建构的中国文化的精神世界及其精神哲学形态。

(二) 精神哲学为何需要宗教

一个难以回避的问题是:中西方一些经典的精神哲学体系乃至道德哲学体系,如康德、黑格尔体系和中国的宋明理学,为什么最后借助宗教才得以完成?仔细考察发现,西方精神哲学体系中宗教的文化使命是所谓“和解”,即此岸与彼岸、尘俗世界与精神世界的和解或相互承认。其精神哲学要义有二:其一,它是对伦理或道德的世俗局限性的扬弃;其二,宗教只是精神哲学体系和人的精神世界发展的否定性的环节,其最后完成不是在宗教中而是在哲学中达到,借助宗教完成然而又不是在宗教中完成,在这个意义上,无论西方精神哲学体系还是西方人的精神世界都不是宗教主义而是理性主义。

宗教的精神哲学地位在黑格尔的精神哲学、伦理学、精神现象学中得到一以贯之的体系性表达。在《精神哲学》中,黑格尔建立了“主观精神—客观精神—绝对精神”的精神哲学体系,宗教是绝对精神的否定性环节。精神哲学中客观精神的体系性展开就是《法哲学原理》,恩格斯认为它就是黑格尔的伦理学。问题在于,精神发展为何要从伦理道德的客观精神走向宗教和哲学的绝对精神?黑格尔认为,在道德中,精神获得主观自由;在伦理,即在家庭、市民社会、国家诸伦理性的实体中,精神获得现实的自由。但在最高伦理实体即国家中,精神又被分裂为此岸世界与彼岸世界、尘世王国与真理王国,它们的统一必须通过艺术、宗教、哲学三个环节达到绝对。宗教是精神显现自己的绝对环节,“正是在宗教中的绝对精神,它不再是显示它的抽象的环节,而是显示自己本身”^③。宗教通过信仰和崇拜,达到两个世界的和解,也达到精神的自我解放。宗教的这一精神哲学意义在作为黑格尔整个体系导言的《精神现象学》中已经有所体现,只是由于伦理和道德的地位不同,演绎了精神发展的另一路径:在《精神哲学》和《法哲学原理》中由伦理走向宗教,在《精神现象学》中由道德走向宗教。其中,精神现象化或现实化自身的辩证过程是“伦理—教化—道

德”,“道德”由“道德世界观”经过现存与合理的不断“倒置”,最后进入“良心”的统一体,但良心既是“创造道德的天才”,又可能是以“一个人的心”僭越“所有人的心”的道德暴力,还可能是只判断而不行动的“美的灵魂”,由此便陷入普遍性与特殊性相互冲突的伪善,于是必须通过“宽恕与和解”进入特殊性与普遍本质“相互承认”的绝对精神,“这种精神就是一种相互承认,也就是绝对的精神”。宗教尤其是以上帝崇拜为表征的天启宗教,就是特殊性与普遍本质统一的中介。^④艺术是绝对精神的自然环节,宗教是绝对精神的信仰环节,哲学是绝对精神的理性环节,最终,精神在哲学而不是宗教中回到自身。

宗教与伦理道德、与人的精神世界及其精神哲学形态的关系,在中国精神哲学的历史发展中得到另一种文化演绎。在西方精神哲学中,宗教是伦理道德的否定性或超越性环节;在中国精神哲学中,宗教融摄于伦理道德,是伦理道德建构的支持性环节。中国文明的人文转向开启于西周时代“天命靡常,以德配天”的道德觉悟,中国文化对“天”的哲学地位一直虚席以待,在其历史展开中充满“乐观的紧张”。子产的“天道远,人道迩”,“畏天命,畏大人,畏圣人之言”;孟子“尽心,知性,知天”;老子“人法天,天法道,道法自然”,表明在伦理精神和道德智慧的主旋律下对于“天”的承认和悬设。有人说在中国文化中“天”是一个没有人格化的上帝,这种表述有失偏颇,应该说“天”是没有人格化的终极实体,是包含自然、伦理道德和宗教等复杂内容的“文化黑洞”。宋明理学是中国传统精神哲学体系的完成,余敦康先生在揭示宋明理学哲学秘密时曾发出三个追问:第一,为什么理学家认真钻研孔孟儒学却普遍地感到不能满足,究竟孔孟儒学存在哪些缺陷不能满足他们的需要?第二,为什么理学家认同儒家名教理想,明知佛道是异端,却甘心接受异端洗礼?第三,为什么他们只有经过佛道思想的熏陶,才重新找回失落的儒家道统?余敦康先生认为,这是由于内圣外王的分裂而导致的“名教之乐”的精神世界的失落。^⑤孔孟儒家的精髓是所谓“内圣外王之道”。儒学独尊之后的工具化倾向导致

内圣的心性学与外王的经世学的分裂,并演化为精神世界的深刻危机。唐玄奘西天取经,是中国精神哲学史上的重大事件,它不仅是戏剧性的文化开放,也是中国人在经济上走向强盛之际精神世界出现巨大空洞的标志。然而,中国文化的主旋律,中国人精神世界的主轴和安身立命的基底,是入世的伦理道德而不是出世的宗教,于是,经过韩愈的“道统说”与李翱的“复性论”,中国精神哲学、中国道德哲学开始向儒学复归,道统说是回归儒家道统,复性论是复兴儒家心性传统,但这时的儒学,已经不是孔孟的古典儒学,而是经过汉代官方儒学异化和道家佛家洗礼之后的“新儒学”。宋明理学的最大贡献之一,就是借助道佛资源重建儒家心性之学或“内圣”的精神世界。理学在道佛尤其是隋唐佛学的刺激下完成,但又摒弃了其宗教气息,建构起儒道佛三位一体,以儒家伦理道德为主干,道佛为支撑的自给自足的精神哲学体系,这种自给自足的精神哲学体系与自给自足的自然经济体系相匹配,主导中国人的精神世界和生活世界达千年之久。宋明理学所建构的儒道佛三位一体的“新儒学”,其直接背景是面对宗教挑战,将佛教消融于儒家伦理道德的主流正宗,以此重建人的精神世界,这是捍卫和拯救人的精神世界的一场精神哲学运动。

(三) 伦理道德与精神哲学

每一个民族作为文化上的“整个的个体”,都有自己的精神世界,这个精神世界的自觉理论建构,就是精神哲学。一个民族之成为世界文明之林中的文化个体,在于其精神世界和精神哲学的特殊气质,而具有文化生命意义并彰显其作为“整个个体”的特殊文化气质便是“精神哲学形态”。形态不仅是生命,而且是生命的特殊显现和存在方式,宗教或伦理道德在精神世界和精神哲学体系中的不同地位,是不同精神哲学形态的基本文化内核。将伦理道德与现代文明的中国精神哲学形态相关联,基于一个事实判断:伦理道德造就了精神哲学的中国传统形态;也提出一个课题:在全球化背景下,伦理道德能否、如何造就精神哲学的现代中国形态?

精神哲学是人的精神也是民族精神发展的理

论体系,伦理道德是古今中外任何精神哲学体系的重要结构,原因很简单,精神的本质是个别性的人与其公共本质的统一,这种统一不仅在思维中达到,而且通过意志行为转化为现实,伦理道德是达到这种统一的现实精神。然而,在西方精神哲学体系及其传统中,伦理道德只是其中的一个结构,唯有在中国传统中,伦理道德不仅是结构,而且是基础和顶层设计,是精神世界的范型,也许,这就是伦理型文化之“型”的真义。伦理透过“理”的认同建立个体性的人与实体性的“伦”的同一性关系,这便是“人伦”的真谛;道德透过“德”的努力,使个体与“道”合一,从而提升为主体,这便是“人道”的真谛。这种入世而超越的品质,赋予中国伦理道德一种特殊精神哲学气质:不只是存在于精神世界之中,而且设计、支撑、主宰了整个精神世界,一句话,造就了精神世界,正因为如此,也造就了精神哲学的中国形态,即中国精神哲学形态,其文化气派诚如陆九渊所说,“收拾精神,自作主宰,万物皆备于我”(《象山全集》卷三五)。伦理道德在中国文明体系中肩负特殊文化使命,不只是一般意义上的人伦建构和德性建构,而是建构个体与民族的精神世界,包括个体生命秩序和社会生活秩序,因而具有特殊的文明意义。

经受全球化和现代性冲击,在与宗教型的西方文化的对话互动中,伦理道德欲造就现代文明的中国精神哲学形态,需要同时满足三个哲学条件:“伦理”的守望,“精神”的回归,“伦理精神”自信自立的理念与概念系统。

“有伦理,不宗教”

中国精神哲学形态是伦理型文化的精神哲学形态,伦理,是中国精神哲学形态的第一要义;对伦理的守望,伦理在精神哲学与人的精神世界中的本位地位,不仅历史上而且现代依然是中国精神哲学形态屹立于世界文明之林的首要条件。现代中国精神哲学由“伦理”的自觉自信所达到的“形态”自立,必须澄明两大问题:一是回应宗教挑战的“无宗教”还是“不宗教”?二是回应现代道德哲学挑战的“有伦理”还是“有道德”?由此才能洞察中国精神哲学的文化气派和文化底蕴。

(一) “无宗教”还是“不宗教”

中国文化、中国人的精神世界或中国精神哲学,到底是“无宗教”,还是“不宗教”?历史考察发现,中国文明的基本事实及其文化魅力,不是“无宗教”,而是“不宗教”。“无宗教”指向文化事实,“不宗教”指向文化选择与文化坚守。中国文明不仅从老庄学说中异化了具有深厚哲学底蕴的道教,而且主动从印度引进外来的佛教,佛教在中国历史上曾经如此泛滥,乃至数度出现皇帝“不爱江山爱寺庙”而出家做和尚的闹剧,然而即便有如此强力的政治助推,宗教终未成为中国文化的主流,这只能说明其“不宗教”的本性。中国文化和中国精神哲学的最大民族特色,是在“有宗教”甚至宗教十分繁荣的背景下没有也拒绝走上宗教化的道路。与之相对应的另一史实是:在宗教尤其道教、佛教大行之际,中国文化总是以儒家伦理道德捍卫文化传统,拯救精神世界。这种捍卫与拯救,不只是一般意义上对宗教的拒斥批判,而是以伦理道德为基础对精神世界和精神哲学的能动建构。韩愈对中国学术史的贡献不多,其学术被蔡元培论定为“多数衍门面,而绝无精深之义”^⑥。然而在佛教发展的顶峰的后唐时期以“道统说”排佛攘老,使中国精神哲学向宋明理学习过渡,却是对精神史的巨大贡献。出入佛老,泛滥词章是宋明理学的基本特色,佛教对理学的影响之大,乃至心学家陆九渊去世时,朱熹直接说“死了一个佛陀”,但陆九渊却是一个不折不扣的伦理学家而非佛学家。可见,无论佛教在中国如何盛行,终究没有成为中国人精神世界的主轴,不是因为中国人缺乏宗教情结和宗教智慧,而是因为另一条精神之路更适合中国人的安身立命,这就是儒家伦理道德。

“无宗教”可能是一种文化结构上的缺失,但在“有宗教”的背景下“不宗教”,才是真正的文化自信。中国精神哲学所达到的文化自觉和文化自信,不是“有宗教”,而是“有宗教而不宗教”。面临宗教尤其西方基督教的严峻挑战,中国文明、中国人的精神世界的最终选择将依然是“不宗教”。

(二) “有伦理”还是“有道德”

“不宗教”是文化自觉自信,“有伦理”才能达

到文化自立。“有伦理”在与宗教、道德关系的双重维度同时展开。在现代文明体系中,“有伦理”不仅是应对宗教挑战的“不宗教”,而且也是应对“无伦理”的道德主义挑战。与西方精神哲学传统不同,中国精神哲学在伦理与道德之间,不是道德,而是伦理处于更优先的地位,伦理道德一体,伦理优先,是精神哲学的中国传统。

在人类文明体系中,宗教最大的魅力在于终极关怀。张岱年先生认为,终极关怀有三种类型:皈依造物主的终极关怀;返归本原的终极关怀;发扬人生之道的终极关怀。它们分别是宗教的终极实体如上帝和佛祖的终极关怀、哲学的本体如老庄“道”的终极关怀、儒家伦理道德的终极关怀。^⑦其实,在中国文化中,老庄“道”的哲学本体的终极关怀,根本上是一种道德的终极关怀,而儒家的终极关怀则主要是一种“伦”或伦理的终极关怀。在这个意义上,张先生所说的三种终极关怀分别对应三种精神形态或意识形态:宗教、道德、伦理。彼岸终极关怀是宗教型文化的特征,也是它的全部魅惑。需要审慎区分的是“道”的终极关怀与“伦”的终极关怀。金岳霖先生曾说,轴心时代,中西方都产生了一些最崇高的概念,在希腊是“逻格斯”,在希伯来是上帝,在中国是“道”,人们相信藉此可以在精神上将自己提高到与宇宙同一的高度。^⑧然而金先生没有指出,中国文明在“道”之外还有另一个“最崇高的概念”,这就是“伦”。“道”与“伦”是道家与儒家为人类文明所做出的独特哲学贡献,两个最高概念极易混同又不可混同。“道”与希腊“逻格斯”有相通的文化意义,是世界的本原或本体,然而中国智慧更高更卓越的方面在于揭示了本体如何转化为主体,形而上本体的“道”如何透过“德”造就现象世界的主体,这便是老子《道德经》的主题。“道”是“德”的根源和本体,“德”是“道”外化为现实的内在力量,是主体形态的“道”,于是《道德经》本质上便是《道德经》。“德也者,得也”,“得”什么?“得”道。在这个意义上,中国哲学的本体论从一开始就与西方相区分,它不是如泰勒斯的水、巴门尼德的存在那样是唯一的,而是“道”与“德”的阴阳合奏。^⑨不过,从老子开始,这种具有宇宙化生意义

的“道德”概念便聚力于人伦日用,“德”被赋予“内得于己,外施于人”的知行合一的品质,于是道便由本体世界走向现象世界,成为人及其行为的合法性的“绝对命令”,道德也成为个体与本体、个体与主体之间关系的概念,兼具本体论与价值论的双重意义,所谓“天道”与“人道”。在这个意义上,返归本体的终极关怀就是道德的终极关怀。

而“伦”与“伦理”则不同,它从一开始就具有基于生命和生活的终极实体与终极关怀的意义。中国文化中的“伦”用黑格尔哲学的话语诠释,就是“单一物与普遍物”统一的精神实体,家庭、社会、国家是其三大形态,它们是个体与其公共本质或普遍本质的同一性关系,其中家庭血缘关系是自然的“伦”,也是最神圣、最坚韧的终极关怀。中国文化以“辈”训“伦”,意味着发生于家庭血缘共同体中的个人与整个共同体之间的同一性关系以及对这种关系的认同。个体生命来自“伦”的实体并在这个实体中得以完成,“伦”不仅是个体生命的根源,也是其具有终极意义的关怀,因而个体生命的合法性就在于安于“伦”的实体并在其中恪尽自己的道德本务,所谓“安伦尽份”。伦理与宗教、道德的终极关怀不同。所谓伦理之“理”,就是由“理”归“伦”之路,所谓“居伦由理”,这种“理”不是彼岸信仰,也不是明“道”的理智,而是源于“伦”的良知,是附着生活气息和生命体温并且人人可以在现世获得的终极关怀。

由此,终极关怀便具有三种精神哲学形态:宗教的彼岸世界的终极关怀、道德的形上世界的终极关怀、伦理的此岸世界的终极关怀。宗教的终极关怀存在于彼岸,通过信仰和崇拜达到;道德的终极关怀存在于形上本体,通过智慧和知识达到;伦理的终极关怀存在于此岸,须臾可得。诚然,伦理与道德的终极关怀都具有某种世俗性,一定意义上都是世俗而终极的关怀,但“道”的终极关怀虽然以个体的“德”为条件并且通过“德”实现,它不仅存在于形上世界,而且终极关怀的完成是德福同一的“至善”。根据康德的理论,道德与幸福统一的至善最后必须借助“灵魂不朽”与“上帝存在”的公设才能完成,于是道德的终极关怀也只能在宗教的预设下才能完成。伦理则不同,

它存在于世俗生活中,“含饴弄孙”就是最世俗并且人人可得的终极关怀,有“伦”在,就有终极关怀在。这种关怀既是世俗的,又是终极的,“慎终追远”既指向生命始点的“终”,又指向生命无限绵延的“远”,于是“入世”而“超越”。

中国精神哲学和中国人的精神世界,呈现出以伦理与道德为两个焦点所写意的椭圆形的文化轨迹,伦理与道德辩证互动造就了人的精神世界的现实合理性和精神哲学史的丰富生动。与康德精神哲学不同,它坚持伦理与道德的同一性,不像康德那样“致使伦理的观点完全不能成立,并且甚至把它公然取消,加以凌辱”^⑩。与黑格尔哲学也不同,它在伦理与道德之间始终坚持伦理的优先地位。伦理,成为中国人的精神世界也是中国精神哲学中最具魅力和现实性的终极关怀,造就了中国精神哲学的“伦理型”的文化形态。当今之世,现代中国精神哲学面临的巨大挑战其实不是宗教,而是如何继续坚守伦理道德一体、伦理优先的传统。受西方文化影响,中国精神哲学无论在话语还是结构方面很大程度上已经像康德那样“完全没有伦理的概念”,“道德”成为主导话语和绝对的问题意识,“伦理”守望已经成为关乎伦理型文化能否存续的根本问题。

(三) “学会伦理地思考”

综上,全球化背景下中国精神哲学形态的自立,不只是伦理道德与宗教关系中“不宗教”的自觉自信,而且是伦理与道德关系中对于伦理的坚守。为此,中国精神哲学形态的自信自立,期待一次理论与实践上的伦理觉悟,这种觉悟的核心,是在精神世界和精神哲学中对伦理的守望,第一要义是如罗素所说的那种关乎人类种族绵延的“学会伦理地思考”。

伦理与道德的相互关系及其伦理守望的典型表现,就是关于孝道的精神哲学诠释。从传统到现代,孝道都具有基础性的精神哲学意义,所谓“百善孝为先”。然而问题在于,“孝”因何“道”,何种“道”?当今的理解主要将孝当作一种道德规范和行为要求,于是历史上传承的那些诸如“卧冰取鱼”式的曾经感天动地的孝道故事,便不仅不合时宜,而且在小康时代根本无需,倡导孝道

的某些活动也沦为祛除人文底蕴的具有喜剧色彩的文化游戏。其实,孝之为道,孝之成德,根本上是因为它是一种具有终极关怀意义的伦理的顶层设计。

宇宙中人不是唯一必定死亡的动物,但却可能是唯一意识到自己必定死亡的动物,向死而生是人生的真理,于是如何不死便成为人的终极追求和终极关怀。古典时期,西方诞生了彼岸终极关怀的上帝崇拜,中国诞生了贯通此岸彼岸的祖先崇拜,祖先崇拜在文化启蒙中转化为以孝道为核心的伦理型文化的终极关怀。孝道本质上是一种生命伦理,其真义是意识到自己的生命在父母生命的枯萎中成长起来,意识到血脉延传中生命的诞生即生命的消逝,于是产生返本回报的伦理觉悟。在这个意义上,孝之为道,是对待生命共同体的伦理敬畏;孝之为德,是关于生命的伦理真谛的良知良能。孝之所以成为中国哲学的根基,是因为它给予所有人以永恒不朽的可能与希望。中国文化追求永恒不朽的基本智慧是将“死”与“亡”相区分,所谓“死而不亡者寿”。如何才能“死而不亡”?古代有所谓“立德,立言,立功”的“三不朽”之说,然而这些都是精英群体的特权,对普罗大众来说,走向不朽之路就是自然生命的不息延绵。孟子说“不孝有三,无后为大”,为何“无后”是最大不孝?生命的基本事实是:只要“有后”即血缘生命延绵不息,作为生命造就者的前辈也就不朽,在家族血脉的延传中,祖先便“死而不亡”。用今天的话语诠释,因有共同的DNA遗传,祖先便万寿无疆。在这个意义上,以“孝”为人文精神的新生命的造就,不只是个人的自然选择,而是一种伦理上的义务,不只是物种再生产的义务,而且是对使祖先达到永恒不朽的承认与承诺。于是“孝”之为道,便成为关乎终极关怀的最大伦理。伦理,是通向终极关怀的根本精神之路。

要言之,在中国文明中,伦理不仅与宗教相对应,而且与道德相对应,伦理就是中国精神哲学的终极关怀。由此也产生一种忧患意识:伦理的危机,将导致整个精神世界和精神哲学形态的危机。这便是伦理觉悟之于当今中国的整个文化觉悟、文明觉悟的精神哲学意义。

“理性”精神与“伦理”精神

无论精神世界还是精神哲学都必须“是精神”、“有精神”。然而到底什么“是精神”?如何才“有精神”?中西方精神哲学形态从这里便开始分道扬镳。遭遇现代性挑战,“精神”遭遇被僭越的颠覆性危机,回归“精神”,回归中国的“精神”传统,是建构中国精神哲学形态的另一文化期待。

(一) 两种“精神”和两种“精神哲学”

黑格尔《精神哲学》开篇的第一句话就是:“关于精神的知识是最具体的,因而是最高和最难的。”^①为何“最高最难”?因为它“最具体”,它不仅是精神的种种形态,而且是世界的种种形态。精神哲学不只是一种抽象的理论体系,而且必须与民族精神发展史相一致,与个体精神发育史相一致,与人的精神世界相一致,这三个一致决定了精神及其哲学传统的历史具体性,其理论表现就是所谓“精神哲学形态”。

如果以一句话概括中西方“精神”理念及其哲学形态的不同气质,那么可以说,西方“精神”理念的内核是理性,中国“精神”理念的内核是伦理;西方是“理性”精神,中国是“伦理”精神;西方是理性主义“精神”哲学,中国是伦理主义的“精神”哲学。西方哲学的基本预设就是“人是理性的动物”,自亚里士多德开始,西方哲学就有一种主流的观点,认为“真正的存在被视作理性”,黑格尔继承了亚里士多德的传统,认为精神的根本目的,“就是要使世界成为理性的实现”^②。黑格尔试图“创建一种能够从理论上说明人的全部生活的精神哲学体系”,认为精神之为精神,其根本规定就在于观念性,精神发展本质上就是一种扬弃外在性的观念化活动。^③正如马尔库塞所说:“黑格尔哲学的核心就是理性主宰现实,人们认为是真善美的东西就应在他们的个人和社会现实生活中被成为现实存在的东西。”^④与之相对应,中国哲学的基本预设是“人是伦理的动物”,孟子“仁也者,人也”的终极认同及其“人之有道……类于禽兽”的终极忧患,体现的都是“伦理动物”文化气质,所谓“精神”根本上是成为一个“人”的

良知良能。正如毛泽东所说,“人是要有一点精神的”,因为“有精神”才能成为“一个高尚的人,一个纯粹的人,一个有道德的人,一个脱离了低级趣味的人,一个有益于人民的人”^⑤。显然,这是在“人之为人”或“如何成为一个人”的意义上理解和诠释“精神”。理性与伦理,是中西方“精神”理念的根本分殊。

然而,既为“精神哲学”,两种“精神”必有会通之处。在古希腊,标志“精神”的有“灵气(pneuma)”与“心灵(nous)”两个词汇,后来逐渐分别向宗教与哲学两个方向演变,“灵气”走向上帝的终极实体,而“心灵”由心灵的认识能力走向唯智主义和理性主义,在近代两种传统又开始合流,所以在黑格尔体系中,精神哲学既以理性为目的和动力,宗教又是绝对精神的体现。在黑格尔那里,“精神”有三个基本规定。其一,出于自然而又超越自然。“精神以自然为它的前提,而精神则是自然的真理,因而是自然的绝对第一性的东西。”^⑥其二,个别性与普遍性的统一,精神的本质是将个别性提升为普遍性,“精神不是单一性的东西,而是单一物与普遍物的统一”^⑦。其三,思维与意志的统一,即知与行的统一。如果进行跨文化对话,那么中国哲学中的所谓“精”相似于古希腊的“灵气(pneuma)”,所谓“神”相似于古希腊的“心灵(nous)”。王阳明以精神诠释良知,其精髓是知行合一。“夫良知一也,以其妙用而言为之神,以其流行而言为之气,以其凝聚而言为之精。”^⑧从内涵到话语方式与黑格尔都有相通之处。“凝聚”即道成肉身的“单一物与普遍物的统一”,具有某种“绝对”;“流行”即知行合一;而“妙用”之“妙”一方面是对自然本性的超越,另一方面是感知和践行道使“精”得以实现的知行能力。也许,当弗洛伊德的心理学术语在中国被译为“精神分析”时,已经表明两种“精神”传统,“精神”中所包含的“精”与“神”的两个结构已经在话语系统中相遇交切。

(二) “理性”与“心性”

黑格尔精神哲学体系存在几个显而易见的概念纠结,这便是“意识”、“理性”和“精神”,纠结如此之大,乃至可以说三大概念在彼此交叠中混淆,

至少容易使读者混淆。《精神现象学》研究对象是“意识”,“精神现象学也是意识形态学,它以意识发展的各个形态、各个阶段为研究的具体对象”^⑨。在整个体系中,“精神”既是“理性”发展的结果,又是理性的一个环节,它们都是意识的不同形态。在《精神哲学》中,灵魂、意识、精神分别是主观精神发展的三个阶段,即人类学、精神现象学、心理学的研究对象,其中意识与精神相互交叉甚至彼此替代。康德的哲学体系缺乏“精神”的概念,他的三大批判都以“理性”为对象,已经表明理性在其体系中的核心地位,被黑格尔称作“客观精神”的伦理道德,在康德那里也是理性的一种形态,即与“纯粹理性”相对应的所谓“实践理性”。

中国没有也不应该要求中国有西方式尤其是黑格尔式的精神哲学体系,但这并不能说中国没有精神哲学传统。如果说黑格尔式的精神哲学体系以“理性”为气质特征,那么中国精神哲学、中国人精神世界的基础便是所谓“心性”。对中国文化来说,“理性”完全是一个舶来品甚至是一种文化殖民,构成中国精神哲学包括伦理道德基础的是心性传统,心、性、情、命、天及其相互关系,成为中国精神哲学乃至整个中国哲学最为博大精深的问题,几乎在任何严谨的理论体系中都被讨论。自孟子提出“四心说”和性善论,建构“尽心—知性—知天”的心性论,心性关系便成为中国精神哲学的基本问题。心性学的精髓是内圣学,汉以后尤其到隋唐,中国文化和中国人的精神世界之所以遭遇深刻危机,根本上就是心性学的失落,表现为外王的事功压过内圣的心性修炼。李翱在思想史上的最大贡献,就在于提出“复性论”即复兴儒家心性学,以此与韩愈道统说相呼应,实现向宋明理学的过渡。宋明理学建立了博大精深的心性学体系,以“即心即性”“心统性情”等命题解决了心、性、情、命的关系问题,从而完成了“立人极”的建立“新儒学”的哲学使命。在这个意义上,中国精神哲学体系从开启到完成,聚力点都是“心性”,而不是西方式的“理性”。

“理性”与“心性”的重要区别在于:理性基于自然,是认知之“理”;而心性则基于人性,是伦理

之“理”。“心性”比“理性”具有更为超越的“精神”气质。黑格尔精神哲学的理念基础是“人是理性动物”故其体系从人类学的“自然”开启；中国精神哲学的出发点是“人之异于禽兽者”的对人的超越，故从人性人心开始。虽然传统中国精神哲学似乎跳过“人”的自然过程，但它从“人之为人”即从“人之性”而不“物之性”出发探讨人的精神发展过程和精神世界建构，造就一种独特的精神哲学形态，即基于“心性”而不是“理性”的伦理型文化的精神哲学形态，做出了独特的精神哲学贡献。也许，世界学术史上从未有另一种文化传统对心性问题的倾注数千年的哲学关注，这便是中国传统和中国形态，它赋予中国精神哲学以更纯正浓郁的“超越自然”的伦理型文化气质。

(三) 伦理优先与道德优先

在任何精神哲学体系中，伦理道德都是最具现实性的构造，区别在于伦理、道德与精神哲学体系的关系。在黑格尔精神哲学中，伦理道德是精神的“客观精神”或社会形态，《法哲学原理》既是精神哲学中的客观精神结构，又是他的伦理学。在中国传统中，精神哲学是伦理道德“上达下求”而成的体系，上达是天人合一，下求是心性之学，不仅精神哲学乃至整个哲学传统都具有浓郁的伦理学气质。

然而，伦理与道德的关系在相当程度上构成诸精神哲学形态或人的精神世界的“形态”标志。这种关系的实质是：伦理优先还是道德优先？伦理精神还是道德精神？康德体系因“完全限于道德这一概念”^②，其体系只是“理性”哲学而不是“精神”哲学。黑格尔建立了伦理道德一体的客观精神体系，然而在他的体系中，伦理与道德的地位明显摇摆，在《精神现象学》中伦理先于道德；在《法哲学原理》中道德先于伦理，但伦理与道德的一体互动是他对精神哲学的重大贡献。伦理道德一体、伦理优先是中国精神哲学的传统，孔子“克己复礼为仁”从一开始便奠定了伦理优先的精神哲学的基调，日后的“五伦四德”和“三纲五常”，都是这一基调的展开。^③中国精神哲学中的“精神”首先是伦理精神，伦理优先使中国精神哲学始终守望“精神”，而拒绝向“理性”方向发展。

伦理之为“精神”的要义是什么？是“从实体出发”。“伦理”与“精神”在哲学意义上一体相通。黑格尔说过，伦理本性上是普遍的东西，这种普遍的东西只有通过精神才能达到。^④由“精神”达到“伦理”的要义是“从实体出发”，即透过实体认同达到伦理，它与“集合并列”的理性主义伦理观相对立。“集合并列”因其“原子式地进行探讨”而被黑格尔批评为“没有精神”^⑤，不能达到个体性与实体性的统一。伦理精神与道德理性的最大区别在于“精神”与“理性”，二者都可能建构普遍性，但路径不同，前者是“从实体出发”，后者是“集合并列”。在现实世界中，“集合并列”所达到的“理性”普遍性，很容易陷入诸如制度约束、利益算计的祛魅而“没有精神”，回归“精神”必须守望“伦理”，在伦理道德的一体互动中坚持伦理之于道德的精神哲学优先地位。

(四) 天人合一与天人合一

精神哲学的最高境界都是超越，用黑格尔哲学的话语表述，是此岸与彼岸、生活世界与精神世界、个体与实体的“和解”或“相互承认”。西方精神哲学的超越最后必须透过宗教的中介完成，康德的两大公设呈现了终极超越的彼岸意义，黑格尔以宗教为“绝对精神”的否定环节，是精神最后回到自身的必经阶段，在这个意义上，西方精神哲学是一种彼岸超越。中国精神哲学的终极超越在此岸完成，是一种“入世而超越”的精神哲学。“人法地，地法天，天法道，道法自然。”^⑥精神在人与天、地、道、自然的贯通中走向终极。中国哲学将天地并列，地是此岸，天是彼岸，人在天地间，以精神顶天而立地，天人合一的终极境界就是此岸与彼岸的合一。在中国文化的天道观中，“天”虽具有某种彼岸性，但它仍然不是终极，天之上还有“道”，而形而上的“道”同样不是终极，“自然”才是终极，“自然”就是人所“在”的那个世界，包括生活世界与精神世界、此岸世界与彼岸世界。《中庸》建构了一个由“天下至诚”而达到“极高明”的人的精神发展之路。“唯天下至诚，为能尽其性。能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天之化育，则可以与天地参矣。”^⑦这是一

个“己之性—人之性—物之性—天地之性”一体贯通的天人合一的精神世界和精神哲学的终极超越。这里的“天”虽然包含自然、宗教、伦理的多重意义,但无论如何“赞天地之化育”“与天地参”已经是一个此岸与彼岸、个体与实体统一的精神世界,也是一个“入世而超越”的终极精神世界。这种走向终极的精神之路,似乎与黑格尔“艺术—宗教—哲学”的终极精神之路有某些契合,但在黑格尔体系中宗教是彼岸,由彼岸回到“精神”的概念本身,归根到底是一种经过彼岸回归本体的超越之路,而“入世而超越”才是中国精神哲学具有终极意义的“精神”气质和“精神”形态。

“伦理精神”文化自立的概念体系

综上,“伦理”与“精神”是中国人的精神世界和中国精神哲学形态两个最重要的文化元素,它们分别和“宗教”与“理性”的西方元素相对应,“伦理”与“精神”的一体贯通,形成精神世界与精神哲学体系的特殊中国形态和中国气派,这就是“伦理精神”形态和“伦理精神”气派,它与“绝对精神”或理性主义的西方精神哲学形态在世界文明体系中比肩而立,交相辉映。现代文明的中国精神哲学形态,就是“伦理精神形态”,它是精神哲学的伦理型文化形态。由此便可以回答一个问题:伦理道德如何造就现代文明的中国精神哲学形态?以“伦理精神”造就现代文明的中国精神哲学形态。“伦理”守望,“精神”回归,“伦理精神”的创造性转化与创新性发展,不仅是中国精神哲学的文化自觉和文化自信,而且是在全球化背景下达文化自立的必要条件。

然而,“伦理”与“精神”只是“伦理精神”的文化因子,“伦理精神形态”在现代文明体系中的文化自立,还期待形上层面的某种哲学革命。胡适说过“新思潮的根本意义只是一种新态度。这种新态度可叫做‘评判的态度’”^{②6},饱受欧风美雨的冲击,现代中国亟需“一种新态度”,这种新态度的要义是关于中西方文明关系的“评判的态度”。正如胡适先生所说,这种新态度需要在“研究问题”的同时“输入学理”,对“中国精神哲学形态”的“问题研究”而言,这种“学理”首先是对待

中西文明及其相互关系“新态度”的新理念和新概念,关键在于,它们不是某一个理念或概念,而是建构“新态度”或新的“评判态度”的理念和概念体系。概言之,“伦理精神形态”文化自立的理念和概念体系就是“文明共生—文化生态—文化共和”。

(一) 文明共生

“文明共生”是人类文明诞生的原初图像,也是由文明基因所决定的现代文明的基本价值。历史还原表明,人类文明诸形态包括中国、希腊、印度、巴比伦四大文明古国原初是在相互隔绝的状态下孕生,在彼此不知的状态下长期比肩而立,本无所谓高低优劣,都是从各民族的生命和生活中“长出”的文明和文化,此即所谓“文化自生”。正如梁漱溟先生所说,“生活的样法即文化”^{②7}。轴心时代,诸文明形态诞生了某些“最崇高的观念”,如中国的“道”、希腊的“逻格斯”、印度的“佛”、希伯来的“上帝”等,这些“最崇高的观念”之间的关系本是“理一分殊”,话语方式“分殊”,但精神旨趣“理一”,表达的都是人类在精神上走向无限的超越性,所谓殊途同归,百虑而一致。它们在日后漫长的自我发展中形成高度完备的文明体系,并自古典时代起就成为所在地域精神世界和生活世界的“轴心”,造就了人类文明的万种风情。正因为人类文明由“轴心时代”走来,在“轴心思维”的驱动下,对待其他文明的态度很容易形成以自我为“轴心”的文化中心主义倾向,然而无论这种自然的文化倾向如何在任何民族中不同程度地存在,都不能改变文明共生和文化多样性的“理一分殊”的事实,唯一需要改变并亟需改变的是人们对待世界文明的文化态度。在精神世界,数千年的人类文明逐渐形成两大轴心,即以出世超越为“轴心”的宗教型文化和以入世超越为“轴心”的伦理型文化;由此形成两种精神哲学形态,即宗教精神下的理性主义的精神哲学形态和伦理精神的精神哲学形态。两种形态好似精神的阴阳两极或两种文化性别,在人类精神世界的生命共同体中辩证互动,交织为人类文明生生不息的无限活力。只是,它们已经由轴心时代原初状态下的“青梅竹马,两小无猜”,经过文化身份认

同的现代性启蒙,在交汇碰撞中产生现代性危机。在“文明的冲突”的时代,人类不仅应该走出“轴心文明”,更应该告别“轴心思维”,保持“文明自生”的文明本真和文化初心,进入“文明共生”的新时代。精神哲学必须首先完成“文明共生”的新启蒙,因为无论精神世界还是生活世界,“学会共生”已经不仅关乎一种文明,而且关乎整个人类命运的文化觉悟。

(二) 精神生态

“伦理精神形态”的文化自立如何可能?以“文化生态”为形上基础的“精神生态”可以为之提供理念。文化人类学发现,由于文明在相对隔绝的状态下孕生,因而具有悠久传统的任何一种文化尤其是成熟文化都相对自足甚至是自给自足的生命体。自给自足意味着文化系统中内在个体及其民族安身立命的基本要素甚至一切要素,可以满足其精神世界和生活世界中自我调节的需要。中国文化不仅是梁漱溟所说的早熟的文化,而且是高度成熟的文化。宋明理学是中国传统文化的辩证综合,它所创造的儒道佛三位一体的哲学体系和精神构造,将儒家的入世、道家的避世、佛家的出世互补互摄,使中国人在任何境遇下都不会丧失安身立命的基地:得意时是儒家,失意时是道家,绝望时是佛家;年轻时“知其不可为而为之”是儒家,中年“四十而不惑”是道家,老年“四大皆空”是佛家。三维结构使中国人的精神结构具有三角形的稳定性,它好似人生锦囊袋,“穷则独善其身,达则兼济天下”,在精神世界并由此在生活世界富有自我调节的力量。这种自给自足的精神生态与自给自足的自然经济相匹配,形成自给自足的精神世界和自给自足的生活世界。其实,中国传统精神哲学一开始就具有这样的特点,春秋时代的儒道共生已经孕生这一文化基因,它在汉唐的漫长文化试验中得到展开和抽象发展,至宋明理学达到体系性的辩证综合与理论自觉。扩而言之,任何一种发育相对成熟的文化体系都有同样的特点,否则便不能满足人的精神世界的基本需要。因此,在文化比较中如果发现某种文化因子很重要但在特定文化系统中并不具备,那么审慎的态度便不是激烈的文化批判或简单的文

化改造,而是寻找和反思其文化替代。西方人常批评中国人缺乏宗教信仰,其实中国文化的秘密是“有伦理,不宗教”,正如梁漱溟先生所说,在中国“伦理有宗教之用”。当然,“文化自足”并不排斥文化开放和文化交融,但同样需要有正确的理念和态度。在全球化背景下,文化交融的本质是“兼容”而不“包容”。文化“兼容”是彼此之间的互镜,是开放心态下的相互借鉴,它以不同文化之间的平等和相互承认为前提。而文化“包容”则往往以居高临下的心态对待异质文明和异质文化,虽有文化开放,但却是以“一览众山小”的心态藐视甚至蔑视异质文化,“包容”是伦理外衣和道德做派下的文化中心主义和文化帝国主义。文化开放和文化学习的本质是移植,是新的文化要素在文化生态中的成活和再生,它犹如器官移植,必须建构文化的新的生命同一性或生态同一性,否则便会产生文化抗体或文化冲突。“文化自足论—文化替代论—文化兼容论”构成“精神生态”理念的形上基础。精神哲学和精神世界是个体和民族的生命表达,“文化生态”以及由此衍生的“精神生态”的理念对精神哲学和人的精神世界的民族“形态”,具有更为直接的理论 and 实践意义。

(三) 伦理共和

伦理共和的要义是多样性文化的共生共荣,它以文化共和为指向,因为表征对待世界的一种新态度,因而本质上是一种伦理共和。“伦理共和”是针对文化帝国主义或所谓“全球化”的对文化多样性的尊重与承认的“新态度”,其要义是“和则生物”的文化创造。当今对文化包括自身文化传统和异质文化的解读,常常囿于“文化了解”。“了解”的态度是对象化,止于知识;理解是生态的把握,态度是海外新儒家所说的那种“同情”和“敬意”。如果将文化传统和异质文化当作文本,那么根据解释学的理论,人们所把握的只是文本的“意义”,而不是“含义”,“意义”与解释者的“先见”如价值观、文化态度等密切相关,只有通过“理解”而不是“解释”才能达到。基于“精神生态”的理念,对人的精神世界及其精神哲学形态的把握必须是“文化理解”。文化了解很可能导致碎片化的肢解,文化理解才能达到生命的贯

通。理解是倾听,是同情,是敬意,而不只是对象化的反思与批判。理解需要对话。根据杜维明先生的观点,人类正由轴心文明走向对话文明。时至今日,轴心时代的遗产是轴心文明和轴心思维,轴心文明是基于轴心时代的文明根源而形成的文明异化,轴心思维是以自身文化为轴心为中心的思维,是一种自我中心主义的文化价值观与文化世界观。对话的要义是相互承认,藉此才能由文化理解走向文化和解。伦理精神的中国精神哲学形态的文化自立,必须透过与其他精神哲学之间的文化理解和文化对话才能达到,在理解和对话中实现与自己的文化传统以及与其他文化传统之间在精神世界的和解,最后在民族精神哲学形态和精神世界的文化自立中走向文化共和,这种文化共和的精髓,是诸文明、诸文化、诸民族之间的伦理共和。

- ①②梁漱溟《中国文化要义》,学林出版社2000年版,第80、105、100~101页。
- ③⑩⑬黑格尔《精神哲学》,杨祖陶译,人民出版社2006年版,第378、1、1~2页。
- ④黑格尔《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1996年版,第176页。
- ⑤余敦康《内圣与外王的贯通——北宋易学的现代阐释》,学林出版社1997年版,第266页。
- ⑥蔡元培《中国伦理学史》,商务印书馆1999年版,第69页。
- ⑦张岱年《中国哲学关于终极关怀的思考》,《社会科学战线》1993年第1期。
- ⑧转引自余敦康《内圣与外王的贯通》,学林出版社1997年版,第533页。
- ⑨注:关于中国哲学的“道—德”本体论,参见樊浩《“德—道”

理型与形而上学的中国形态》,《北京大学学报》2010年第2期。

- ⑩⑬⑯⑰⑲黑格尔《法哲学原理》,范扬、张企泰译,商务印书馆1999年版,第42、173、42、173页。
- ⑬黑格尔《精神哲学》,杨祖陶译,人民出版社2006年版,译者导言第4~6页。
- ⑫赫伯特·马尔库塞《理性和革命——黑格尔和社会理论的兴起》,程志民等译,上海世纪出版集团2007年版,第49页。
- ⑭赫伯特·马尔库塞《理性和革命——黑格尔和社会理论的兴起》,程志民等译,上海世纪出版集团2007年版,中译本序第6页。
- ⑮《毛泽东选集》第二卷,人民文学出版社1966年版,第621页。
- ⑯《王阳明全集》(上)卷二,《语录二·传习录中·答陆静原书》,上海古籍出版社2012年版,第54页。
- ⑰黑格尔《精神现象学》(上卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1996年版,译者导言第21页。
- ⑱关于伦理道德一体、伦理优先的中国精神哲学传统,参见樊浩《〈论语〉伦理道德思想的精神哲学诠释》,《中国社会科学院》2013年第3期。
- ⑳黑格尔《精神现象学》(下卷),贺麟、王玖兴译,商务印书馆1999年版,第10页。
- ㉑《道德经》二十五章。
- ㉒《中庸》二十二章。
- ㉓胡适《新思潮的意义》,原载1919年12月1日《新青年》第7卷第1号。
- ㉔梁漱溟《东西方文化及其哲学》,商务印书馆1999年版,第60页。

作者简介:樊和平,笔名樊浩,1959年生,江苏省社会科学院副院长,东南大学人文社会科学学部主任,教育部“长江学者”特聘教授。

(责任编辑:赵 涛)