

中国哲学: 问题、特质与方法论

郭齐勇

中国哲学史这门学科自上世纪 20 年代前后诞生以来,已经有了一百年的历史。虽经过胡适、冯友兰、张岱年、任继愈、冯契、萧薰父、汤一介、李泽厚、陈来等数代专家学者的耕耘,这一学科仍处在成长与发展之中。百年来,凡讨论中国哲学史,必先涉及关于哲学的定义。哲学是人们关于宇宙、社会、人生的本源、存在、发展之过程、规律及其意义、价值等根本问题的体验与探求。在远古时期,各个大的种族、族群的生存样态与生存体验,既相类似又不尽相同,人们思考或追问上述问题的方式亦同中有异,这就决定了世界上有共通的,又有特殊的观念、问题、方法、进路,有不同的哲学类型。人类进入文明时代的几个大的典范文明,各有不同的方式,其哲学有不同的形态。古代中国、印度、希腊的哲学是其中的典型。不仅今天所谓中国、印度、西方、阿拉伯、非洲的哲学类型各不相同,而且在上述地域之不同时空中又有不同的、千姿百态的哲学传统。并没有一个普遍的西方的或世界的哲学,所有哲学家的形态、体系、思想都是特殊的、各别自我的。

我们认为,凡是思考宇宙、社会、人生诸大问题,追求大智慧的,都属于哲学的范畴。中国人关于人与天、地、人、物、我的关系,宇宙与人的关系,人在宇宙中的地位、人的尊严与价值、人的安身立命之道等学问,当然都是哲学的题中应有之义。

一、中国哲学的问题

中国哲学讨论什么问题或课题?问题之间有什么联系?有什么问题意识?张岱年 1937 年写成的《中国哲学大纲》一书,副题为《中国哲学问题史》,是以问题与范畴为纲,论述中国古典哲学发展演变的书,是书强调中国哲学问题的条理体系,值得咀嚼。他认为,中国哲学有自身系统,其内容约略可分为宇宙论或天道论、人生论或人道论、致知论或方法论、修养论与政治论五个部分,以前三个部分为主干。张先生这一著作的特点是凸显了中国哲学自身问题与课题,以解读中国哲学的范畴为中心。如宇宙论中包含三论:本根论或道体论、大化论、法象论。本根论讨论的是道、太极阴阳、气、理气等。大化论讨论的是变常、反复、两一、大化、终始、有无等。人生论中包含四论:天人关系论、人性论、人生理想论、人生问题论。天人关系论讨论的是人在宇宙中的位置、天人合一、天人有分与天人相胜等。人性论讨论的是性善与性恶、性无善恶与性超善恶、性有善恶与性三品、性与心之诸说等。人生理想论讨论的是仁、兼爱、无为、有为、诚及与天为一、与理为一、明心、践形等。人生问题论讨论的是义与利、命与非命、兼与独、自然与人为、志功、损益、动静、欲理、情与无情、人死与不朽等。致知论中包含知论与方法论等。

张先生书启发我们思考中国哲学的问题。我们认为,中国哲学的基本关怀与问题,环绕着天道、地道与人道的关系而展开,或抽绎为道,展开而为道与人、道与物、道与言等。宋代以后,道的问题转化为理或心的问题。具体地说,中国哲学关注的若干向度:一是人与至上神天、帝及天道,人与自然或祖宗神灵,即广义的天人、神人关系问题;二是人与宇宙天地(或地)的关系,是宇宙论,尤其是宇宙生成论的问题,包括今天讲的人与自然的关系;三是人与社会、人与人、自我与他人的关系,社会伦理关系问题;四是性与天道、身与心,心性情才的关系问题,君子人格与人物品鉴,修养的工夫论与境界论等;五是言象意之间的关系,象数思维,直觉体悟的问题;六是古今关系即社会历史观的问题。司马迁讲“究天人之际,

通古今之变,成一家之言”除天人问题外,中国人尤重社会政治与历史发展,关注并讨论与古今关系相联系的诸问题。这都是中国哲学的题中之义。

今天讨论中国哲学或中国哲学史,我们反对不假反思地将西方哲学范畴应用于中国古代文本,我们也反对完全把中西哲学范畴看成是绝对对立、不可通约的。

中国哲学的中心问题及问题意识与西方哲学有同有异,且同中有异,异中有同。与犹太—基督教式的创世论最大的不同,在于中国没有至高无上的造物主上帝。中国上古的神话基本上是英雄神话,而没有创生神话。当然,中国有盘古开天的故事,西南少数民族有类似传说,但基本上是晚出的,公元3世纪才有最早记载,可能与印度传来的创世神话有关。在解释宇宙如何形成的问题上,“中国的宇宙生成论主张的是一个有机的过程,宇宙的各个部分都从属于一个有机的整体,它们都参与到这个本然自生的生命过程的相互作用之中,这是个天才卓颖的观念。^①宇宙的发展不必依赖任何外力,中国哲学的气论与宇宙自生、创生的观念是各派哲学的共识。

钱新祖指出“中国的传统哲学不但不把人和天在本体上截然划分为两种不同存在,并且还认为人和天在存在上是一体的,以为人之成神、成圣是人的本性的自我实践。所以中国的传统哲学,在肯定人的时候,也同时肯定天,在肯定天的时候,也同时肯定人”。^②钱新祖认为中西人文主义是两种不同类型,中国是内在人文主义,西方是外在人文主义。中国传统的个人主义是关系性或整合性的个人主义,而不是原子论式的个人主义。中国人肯定人与人之间的现实关系与联系,然而在西方,人伦世界里的人伦也还得依赖神这个创世主的存在而存在,因此个人之间并没有内在的直接的相互关系,因为每一个人都是上帝造的,个人间的关系是与神这个创世主的共同关系为媒介的。

历史上的中国人不承认有所谓“启示的真理”,“不承认真理是由一个高高在上、超人的神所启示给人的,而是认为真理是可以、也必须在人事中找寻得到的。……中国人认为真理是在历史的过程里显现,必须在历史的过程中去追寻和求证,也必须在我们每个个人的日常生活里去体验和实践的。”^③所以中国哲人肯定“知行合一”“即知即行”,而且中国人有很强的历史感,有最悠久且从未间断的史学传统。同时,在历史的陈述中就寓含有褒贬即价值评价。

牟宗三指出,与西方以知识为中心、以理智游戏为特征的独立哲学不同,中国哲学“是以‘生命为中心,由此展开他们的教训、智慧、学问与修行。’^④这里所说的生命,不是自然生命,而是道德实践中的生命。“它的着重点是生命与德性。它的出发点或进路是敬天爱民的道德实践,是践仁成圣的道德实践,是由这种实践注意到‘性命天道相贯通而开出的。’^⑤这里没有西方式的以神为中心的启示宗教,有的是凡俗的活生生的人,在圣贤传统下的人格修养与生命生活的实践,在现实中对生命意义的追求。

在这样的哲学问题与问题意识下,中国哲学中的天人关系论、宇宙生成论、群己关系论、治身治国论、天道性命与心性情才论、德性修养的工夫论与境界论、知行关系与古今关系论、由道德直觉到智性直观等论说,比较发达。

二、中国哲学的特质

所谓“中国哲学”,内容非常复杂,从流派来看有诸子百家、儒释道、宋明理学、清代与现代哲学等,

① [美]牟复礼著 王立刚译《中国思想之渊源》,北京:北京大学出版社,2009年,第21-22页。

② 钱新祖《中国思想史讲义》,台北:台湾大学出版中心,2013年,第35页。

③ 同上,第46页。

④ 牟宗三《中国哲学的特质》,上海:上海古籍出版社,1997年,第6页。

⑤ 同上,第10页。

从典籍来说有经史子集与地方文献等,还有不同时空的中华各民族的哲学思潮与思想家,以及口耳相传的思想内容。任何概括都有危险性,不免挂一漏万,以偏概全。尽管如此,人们还是要概括、提炼。冒着可能陷入化约主义偏失的危险,我们还是试图从儒、释、道诸家的哲学中抽绎出反映中国哲学特点的若干内涵,尽管儒释道诸家及其所属诸流派之间的主张也不尽相同,但它们仍有一些共同的思想倾向。

我们把中国哲学的精神与特点概括为以下七点:自然生机、普遍和谐、创造精神、秩序建构、德性修养、具体理性、知行合一。

(一) 存有连续与生机自然

所谓“存有的连续”,即把无生物、植物、动物、人类和灵魂统统视为在宇宙巨流中息息相关乃至互相交融的连续整体,这种观点区别于将存有界割裂为神界、凡界的西方形而上学。受此影响,中国古代思想家始终聚焦于生命哲学本身,没有创世神话,不向外追求第一原因或最终本质等抽象答案,不向超越的、外在的上帝观念致思,故也不曾如西方哲学那样摇摆于唯物与唯心、主观与客观、凡俗与神圣之间。^①所谓“生机的自然主义”,指中国哲学认为“自然是一种不断活动的历程,各部分成为一种有生机的整体形式,彼此动态地关联在一起……此种活动的历程是阴与阳的相互变动,在时间的历程中来实现自己。”中国哲学并不强调主体和客体、物体和精神之间的分辨,而是一种自然的相应,互为依藉和补充,在互为依藉和补充以及自然的相应中,就成就和保存了生命与理解。^②

长期以来,在西方,一元外在超越的上帝、纯粹精神是宇宙的创造者。人与神,心与物,此岸与彼岸,致思界与存在界,身体与心灵,价值与事实,理性与情感,乃至如如不动的创造者与被它创造的生动活泼的世界,统统被打成两橛。然而中国哲学的宇宙论是生成论而不是构成论,他们认为,世界不是宰制性的建构,而是各种主体的参与。中国哲学的主流是自然生机主义的,没有凌驾于世界之上的造物主。中国哲学是气的哲学而不是原子论的哲学,气的哲学昭示的是连续性的存在,变动不居,大化流行,生机无限。宇宙绝非孤立、静止或机械排列的,而是创进不息、常生常化。由此,人类赖以生存的宇宙是一个无限的宇宙,创进的宇宙,普遍联系的宇宙,其包举万有,统摄万象。对宇宙创化流行的信念,实际上也正是对人创造能力的信念。

(二) 整体和谐与天人合一

中国人有着天、地、人、物、我之间的相互感通、整体和谐、动态圆融的观念与智慧。中华民族长期的生存体验形成了我们对于宇宙世界的独特的觉识与“观法”和特殊的信仰与信念,即打破了天道与性命之间的隔阂,打破了人与超自然、人与自然、人与他人、人与内在自我的隔膜,肯定彼此的对话、包涵、相依相待、相成相济。与这种宇宙观念相联系的是宽容、平和的心态,有弹性的、动态统一式的中庸平衡的方法论。正如汤一介所言“普遍和谐”的观念是“天人合一”的基本命题和“体用同源”的思维模式的产物,包括了自然的和谐、人与自然的和谐、人与人的和谐、以及人自身内外身心的和谐,是儒、释、道三家共同的思想旨趣。^③“天人合一”体现了中国哲学精神中存有的连续和有机的整体。天是事物存在及其价值的根源,天道有化生万物之德。“大哉乾元,万物资始,乃统天。云行雨施,品物流形。……乾道变化,各正性命。保合太和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁。”(《周易·乾·彖辞》)这正说明中国文化以天道贯通人事的特点。“天”是万物的最终依据,“天”不是与地相对的“物质之天”,而是作为自然界整体意义的“自然之天”。此外,“天”还有着“道德义理之天”,乃至“宗教神性意义”的内涵。正是由于天所具有的多重含义,“天”便不只是指外在于人的自然界,而是一有机的、连续性的、生生不息的能动的、与“人”相关联的不可分的存

^① 参见杜维明《试谈中国哲学中的三个基调》,《杜维明文集》第5卷,武汉:武汉出版社,2002年,第4页。

^② 成中英《中国哲学的四个特性》,《成中英文集》第1卷,武汉:湖北人民出版社,2006年,第18-19页。

^③ 参见汤一介《中国哲学中和谐观念的意义》,见《新轴心时代与中国文化的建构》,南昌:江西人民出版社,2007年,第91页。

在。^① 中国人有着对天、天地精神的信仰及对天命的敬畏,并提升自己的境界以“与天地精神相往来”。这种精神上的契合与颖悟,足以使人产生一种个人道德价值的崇高感。由此对天下万物、有情众生之内在价值,油然而生出博大的同情心,进而洞见天地同根,万物一体。儒家立己立人、成己成物、博施济众、仁民爱物之仁心,道家万物与我为一、天籁齐物之宽容,佛家普度众生、悲悯天下之情怀,都是这种精神的结晶。

中国文化重视人与自然之间,各族群、民族之间,人与人之间的和谐统一的关系。所谓“天人合一”,包含有经过区分天人、物我之后,重新肯定的人与自然的统一,强调的是顺应自然而不是片面征服、绝对占有自然。中国人在观念上形成了“和而不同”、“协合万邦”、“天下一家”的文化理想,既重视各民族、族群及其文化、宗教的分别性、独特性,又重视和合性、统一性。在人与人的关系问题上,善于化解与超越分别与对立,主张仁爱、和平、和为贵与协调性,有民胞物与的理想,厚德载物,兼容并包,爱好和平,从不侵略别人,反对以力服人,主张“远人不服,则修文德以来之”。

(三) 自强不息与创造革新

中国文化是“尊生”、“重生”、创造日新的文化,所崇拜的“生”即创造性的本身。《周易·系辞上传》:“富有之谓大业,日新之谓盛德,生生之谓易。”宇宙间最高最大的原理就是:一切都在迁流创化中发展着,世界是一个生生不息、日化日新的历程,生长衰亡,新陈代谢,永不停息,“为道也屡迁”。中国的易、儒、道、释诸家尊奉的“道”,就是天地自然或人文世界的永恒运动和发展变化,正所谓“变动不居,周流六虚,上下无常,刚柔相易,不可为典要,唯变所适”(《周易·系辞下传》)。

“天行健,君子以自强不息”;“地势坤,君子以厚德载物。”人们效法天地的,就是这种不断进取、刚健自强的精神与包容不同的人、事物与文化、思想的胸怀。人在天地之中,深切体认了宇宙自然生机蓬勃、盎然充满、创进不息的精神,进而尽参赞化育的天职;由此产生了真善美统一的人格理想,视生命的创造历程即人生价值实现的历程。在天地宇宙精神的感召之下,人类可以创起富有日新之盛德大业,能够日新其德,日新其业,开物成务。

总之,世界自身的永恒运动、创新、变化、发展,自我更新,自我否定,日生日成,日新其德,革故鼎新,除旧布新,是中国文化的主调。创新的动源,来自世界或事物自身内部的张力或矛盾。中国文化凸现了积极有为、自强不息的精神,强调革故鼎新,创造进取,即人要向天地学习。无数的仁人志士奋发前行,不屈服恶劣的环境、势力与外来侵略者的凌辱压迫,正是这种刚健坚毅的精神使然。

(四) 德性修养与内在超越

中国文化特别凸显在道德文明层面,并且用道德取代了宗教的功能。儒、释、道、宋明理学四大思想资源与思想传统,最根本处是做人,是强调人的德性修养。这四大思想传统及其内部各流派在根本的目的上并无大的差别,他们彼此的分歧或纷争,主要是修身工夫入路问题。儒家的理想人格是成圣人、贤人、君子,道家的理想人格是成真人、圣人、神人、至人、天人,佛教的理想人格是成菩萨、佛陀,他们的修养要旨表明,生活在俗世、现实之中的人,总要追求一种超脱俗世和现实的理想胜境。儒家的“极高明而道中庸”,佛教的“平常心即道心”都表明了现实与理想的统一。人人皆可为尧舜,人人皆具佛性,是儒家与佛教的最高信仰。实际上,儒、道、佛与宋明理学都是要追求一种理想的高尚的社会,因此其共同点都在培育理想的人格境界,以出世的精神干入世的事业。

这四大思想传统的道德精神并非只停留在社会精英层,相反通过教化,通过民间社会、宗教与文化的各种方式,如蒙学、家训、家礼、戏文、乡约、行规等,把以“仁爱”为中心的五常、四维、八德等价值渗透到老百姓的日用常行之中,成为他们日常生活的伦理。而这些伦理是具体的、有生命的,甚至其中每一

^① 汤一介《论“天人合一”》,《汤一介集》第5卷,北京:中国人民大学出版社,2014年,第58页。

个赞扬与责备都包涵很高的智慧。^① 中国人以仁义为最高价值,崇尚君子人格,肯定“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也”,“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”的大丈夫精神,弘扬至大至刚的正气,舍我其谁的抱负,乃至“不识一个字,亦须还我堂堂的做个人”,强调人人都有内在的价值与不随波逐流的独立意志,以“知其不可而为之”的气概,守正不阿,气节凛然,甚至杀身成仁,舍生取义。

内在超越的精神是中国传统哲学在面对超越性与内在性问题时展现出来的共同精神。儒家的天道性命之学、为己之学,是“以道德理想的提升而达到超越自我和世俗的限制,以实现其超凡入圣的天人合一境界”;道家的道德论和逍遥思想,“以其精神的净化而达到超越自我与世俗的限制,以实现其绝对自由的精神境界”;中国禅宗的明心见性、转识成智、见性成佛等中心思想,强调“人成佛达到超越的境界完全在其本心的作用”。^② 儒、释、道三家都呈现出内在的超越性。内圣外王之道,同样为中国传统哲学中儒、道、释(禅宗)所共有,以此作为达到理想社会的根本办法。

(五) 秩序建构与正义诉求

中国文化中不仅有理想胜境,而且有系统的现实社会的治理的智慧与制度。长期以来,中国社会秩序的建构,靠的是“礼治”。“礼治”区别于“人治”、“法治”。“德治”是“礼治”的核心,但“礼治”的范围比“德治”更广。《礼记·乐记》载“是故先王之制礼乐,人为之节。衰麻哭泣,所以节丧纪也。钟鼓干戚,所以和安乐也。昏姻冠笄,所以别男女也。射乡食飧,所以正交接也。礼节民心,乐和民声,政以行之,刑以防之,礼乐刑政四达而不悖,则王道备矣!”可见“礼”是带有宗教性、道德性的生活规范。在“礼”这种伦理秩序中,亦包含了一定的人道精神、道德价值。荀子推崇“礼”为“道德之极”、“治辨之极”、“人道之极”,因为“礼”的目的是使贵者受敬,老者受孝,长者受悌,幼者得到慈爱,贱者得到恩惠。在贵贱有等的礼制秩序中,含有敬、孝、悌、慈、惠诸德,以及弱者、弱小势力的保护问题。古代有“一夫授田百亩”的诉求并转化为计口授田制,有养老制度与“移民就谷”等荒政,对灾民、鳏寡孤独与聋哑等残疾人都有救济与保护制度。礼乐文化不仅促进社会秩序化而且有“谐万民”的目的,即促进社会的和谐化并提升百姓的文明水准。

一个稳定和谐的人间秩序总是要一定的礼仪规范为调节的,包括一定的等级秩序、礼文仪节。礼包含着法,礼既是道德规范,又是法律制度。儒家主张“明德慎罚”、“德主刑辅”、“一断于法”、“赏当其功,刑当其罪”、“执法必信,司法必平”等公平原则。荀子说“故刑当罪则威,不当罪则侮;爵当贤则贵,不当贤则贱。古者刑不过罪,爵不逾德。”(《荀子·君子》)同时,荀子又主张不以私情害法,指出“怒不过夺,喜不过予,是法胜私也。”(《荀子·修身》)他强调“严令繁刑不足以为威”(《荀子·议兵》),“刑弥繁而邪不胜”(《荀子·宥坐》)。他主张“明刑弼教”,不滥用刑,“杀一人刑二人而天下治”(《荀子·议兵》),重视德教。儒家总体上肯定德本刑用,省刑慎罚,反对不教而诛。

古代村社组织有十、百家,或称邑、里,或称“社”与“村社”。管理公务的领袖,是由选举产生的三老、嗇夫等。公共生活在庠、序、校中进行。庠、序、校是议政、集会与活动的场所,以后变成古代的学校。传统中国是儒家式的社会,是小政府大社会的典型。传统中国的社会管道、中间组织很多,例如以宗族、家族、乡约、义庄、帮会、行会(到近代转化为商、农、工会)等为载体,以民间礼仪、节日与婚丧祭祀活动,村社活动,学校、书院讲学活动,士农工商的交往等为契机,在一定意义上就是社会自治、地方自治的。吕大钧、大临兄弟建立的“乡约”、范仲淹首创的“义庄”,同是地方性的制度,也同具有以“礼”化“俗”的功能。传统中国绝非由政府包打天下,而主要靠血缘性的自然团体及其扩大化的社会各团体来治理社会,这些团体自身就是

^① 参见黄勇《美德伦理学与道德责任:儒家论道德赞扬与责备》,见《儒家思想与当代中国文化建设》,北京:人民出版社,2013年,第370-384页。

^② 汤一介《论老庄哲学中的内在性与超越性》,见《儒释道与内在超越问题》,南昌:江西人民出版社,1991年,第13页。

民间力量,它们也保护了民间社会与民间力量,包含家庭及私人空间。它们往往与政权力量相抗衡又相协调,在平衡政权力量的同时,又起到政权力量所起不到的多重作用,如抑制豪强,协调贫富,保障小民生存权,教化民众,化民成俗,安顿社会人心等。又起到慈善机构的作用,救济贫弱,支持农家、平民子弟接受教育等。^①

中国人特重教育,强调教育公平,即“有教无类”,这为达到“政治公平”起了一定的作用。中国社会等级间的流动较快,这是文官政治的基础。儒家强调知识分子在社会政治中的指导作用,甚至提出士大夫与皇帝共治天下的主张。儒家有其言责,批判与主动建言,为广开言路而抗争。传统民本主义主张:“民为邦本,本固邦宁”,“天视自我民视,天听自我民听”,“民之所欲,天必从之”,“人无于水监,当于民监”,“民为贵,社稷次之,君为轻”。民本主义肯定人民是主体;人君之居位,必须得到人民的同意;保民、养民、教民是人君的最大职务。

(六) 具体理性与象数思维

中国的理性是具体的理性。《论语》中孔子就是对某个具体的人物、具体的情况做出评判,这一点就与我们现代的学术讨论习惯大不相同。^②西方理性主义的主要特征是人有抽象和演绎的理性能力。中国哲学家承认人是理性的,人可自然地知道实在或道。“实在”和“道”不是逻辑界说的抽象术语,而是普遍地和具体地展现于事物中的合理秩序,可以透过直接的经验和广泛的经验层面来了解。中国哲学所展示的具体理性,无论是在认识实践的层面,还是在伦理政治甚至本体论的层面,始终不与经验相离。^③中国古代不缺乏抽象思维,有明确的概念、范畴。古代辩证思维发达,这属于理论思维,包含了抽象过程。中国思维有两大特征,一是整体观,二是阴阳观。前者从整体上把握世界或对象的全体及内在诸因素的联系性、系统性;后者重视事物内在矛盾中阴阳、一两关系的对立与平衡。

相对于西方用理性思辨的方式来考察、探究形上学的对象,中国哲人重视的则是对存在的体验,是生命的意义与人生的价值,着力于理想境界的追求与实践工夫的达成。“……他人及天地万物即在人之实践追问中构成意义,成为人实践追问所处的意义世界,中国哲学则名之曰人生境界。然而,如此还未足以让人充分彻悟存在,盖最终要安顿人的有限性,人必须将其意义世界再往上一提而成对超越之体证及诚信。……”^④中国哲学的实践性很强,不停留于“概念王国”。这不是说中国哲学没有“概念”、“逻辑”、“理性”,恰恰相反,中国哲学有自身的系统,中国哲学的“道”、“仁”等一系列的概念、范畴,需要在自身的系统中加以理解。中国哲学有关“天道”、“地道”、“人道”的秩序中,含有自身内在的逻辑、理性,乃至道德的、美学的、生态学的涵义。其本体论、宇宙论及人道、人性、人格的论说无比丰富,而这些都是需要在自身的语言、文化、思想系统和具体的语境中加以解读。

汉民族哲学中有着异于西方的语言、逻辑、认识理论,如强调主观修养与客观认知有密切的关系,如有与汉语自身的特性有联系的符号系统与言、象、意之辩。有的专家说中国有所谓“反语言学”的传统。我的看法恰恰相反,中国有自己的语言学与语言哲学的传统。以象为中介,经验直观与理性直观地把握、领会对象之全体或底蕴的思维方式,有赖于以身“体”之,即身心交感地“体悟”。这种“知”、“感”、“悟”是体验之知,感同身受,与形身融在一起。

以《周易》为代表,中国思维方法是象数思维。这一思维方法主张取象比类,触类旁通;阴阳平衡,刚柔调和;注重生命节律,肯定周期、序列、整体综合与统筹。“它不只提供一种思维形式,同时诱导思

① 详见郭齐勇《再论儒家的政治哲学及其正义论》,《孔子研究》2010年第6期。

② Shun Kwong-loi(信广来),“Studying Confucian and Comparative Ethics: Methodological Reflections.” Journal of Chinese Philosophy 36 (2009): pp. 456.

③ 参见成中英《中国哲学的四个特性》,《成中英文集》第1卷,武汉:湖北人民出版社2006年,第16-18页。

④ 郑宗义《从实践的形上学到多元宗教观——“天人合一”的现代重释》,见《天人之际与人禽之辨》,香港《新亚学术集刊》第十七期,2001年,第65页。

维内容,它是思维内容同思维形式紧密结合的一种奇特的思维方式。”^①

我们要超越西方一般知识论或认识论的框架、结构、范畴的束缚,发掘反归约主义、扬弃线性推理的“中国理性”、“中国认识论”的特色。中国传统的经学、子学、玄学、佛学、理学、考据学等都有自己的方法,这些方法也需要深入地梳理、继承。道家、佛教的智慧,遮拨、破除我们对宇宙表层世界或似是而非的知识系统的执着,获得精神上的自由、解脱,爆发出自己的创造性。道家、玄学、禅宗等巧妙地运用语言,或指其非所指以指其所指,或否定其所指而明即其所指,甚至不用语言,以身体语言,以机锋、棒喝,开悟心灵,启发人当下大彻大悟。“中国哲学的特性,例如喜用‘隐喻与‘叙事’表达‘形象——观念’,并与默观、艺术、道德与历史经验不可分割。”^②值得我们重视的是,这些“超语言学”的方式是与其语言学相补充、相配合的。中国哲人把理智与直觉巧妙地配合了起来。

从哲学思想方法而言,我们应当看到,直觉与理智乃代表同一思想历程之不同的阶段或不同的方面,并无根本的冲突。当代世界哲学的趋势,乃在于直觉方法与逻辑语言分析方法的综贯。按贺麟先生的说法,直觉方法一方面是先理智的,一方面又是后理智的。先用直觉方法洞见其全,深入其微,然后以理智分析此全体,以阐明此隐微,这是先理智的直觉。先从事于局部的研究、琐屑的剖析,积久而渐能凭直觉的助力,以窥见其全,洞见其内蕴之意义,这是后理智的直觉。直觉与理智各有其用而不相悖。今天,没有一个用直觉方法的哲学家而不兼采形式逻辑与矛盾思辨的;同时也没有一个理智的哲学家而不兼用直觉方法及矛盾思辨的。^③所以,东西方思维方式并不是绝对的直觉与理智的对立。西方也有体验型、直觉型的哲学家。我们要善于把东西方各自的理性方法综合起来,只用直觉体会,不要科学分析,是有弊病的。

(七) 知行合一与简易精神

我国有经世致用精神,强调知行合一,践形尽性,经国济民,兼重文事武备,明理达用,反对空谈高调。知行关系问题是中国哲学家特别重视的问题之一。它所涵盖的是理论理性与实践理性的统一。中国哲学家偏重于践形尽性,力行实践。古代哲学家的兴趣不在于建构理论体系,不是只把思想与观念系统表达出来就达到了目的,而在于言行一致、知行统一,自己所讲的与自家身心的修炼必相符合。他们强调知行的互动,即按照自己的哲学信念生活,身体力行,付诸行动,集知识与美德于一身,不断把自己修养到超越的境界。

在朱熹、王阳明和王夫之的知行统合观中,我们可以知道,中国哲学家的行为方式是理想与理性的统一,价值与事实的统一,理论理性与实践理性的统一。^④他们各自强调的侧面容或有所不同,但把价值理想现实化,实践出来,而且从自我修养做起,落实在自己的行为上,完全出自于一种自觉、自愿、自由、自律,这是颇值得称道的。

关于传统知行观的现代改造,首先应由单纯的德行和涵养性情方面的知行,推广应用在自然的知识 and 理论的知识方面,作为科学思想以及道德以外的其他一切行为(包括经济活动、工商行为及各种现代职业等)的理想根据。其次,这个“知”是理论的系统,不是零碎的知识,也不是死概念或抽象的观念,更不是被动地接受外界印象的一张白纸,而是主动的、发出行为或支配行为的理论。再次,这个“行”不是实用的行为,而是严格意义上的实践。这个实践是实现理想、实现所知的过程,又是检验所知的标准。

孔子、老子、《周易》、禅宗、宋明儒等都主张一种“简易”精神,强调大道至简。孔子讲“居敬而行简,以临其民”(《雍也》)。《周易》哲学肯定“乾以易知,坤以简能;易则易知,简则易从”(《系辞上》),善于在“变易”中把握“不易”的“简易”原则。中国文化强调要言不繁,以简御繁,便于实行。

① 唐明邦主编《周易评注(修订本)》,北京:中华书局,2009年,第11页。

② 沈清松《中国哲学文本的诠释与英译》,《中国哲学与文化(第二辑)》,桂林:广西师范大学出版社,2007年,第74页。

③ 参见贺麟《哲学与哲学史论文集》,北京:商务印书馆,1990年,第177-184页。

④ 参考 Yong Huang(黄勇),“Two Dilemmas of Virtue Ethics and How Zhu Xi's Neo-Confucian Avoids them.” Journal of Philosophical Research 36 (2011): pp. 247-281.

儒释道与宋明理学可以救治现代人的危机,如前所述,它强调用物以“利用厚生”,但不可能导致一种对自然的宰制、控御、破坏;它强调人文建构,批评迷信,但决不消解对于“天”的敬畏和人所具有的宗教精神、终极的信念与信仰。中国文化甚至主张人性、物性中均有神性,人必须尊重人、物(乃至草木、鸟兽、瓦石),乃至尽心——知性——知天,存心——养性——事天。至诚如神,体悟此心即天心,即可以达到一种精神的境界,这不会导致宗教迷狂、排他性与宗教战争,而又有安身立命的终极关怀。儒家并不脱离生活世界、日用伦常,相反,恰恰在庸常的俗世生活中追寻精神的超越。外王事功,社会政事,科技发展,恰恰是人之精神生命的开展。因此,中国文化精神完全可以与西学、与现代文明相配合,它可以弥补宗教、科技及现代性的偏弊,与自然相和谐,因而求得人文与宗教、科技、自然调适上遂地健康发展。

三、研究中国哲学的方法论

张岱年、冯契、萧萐父、庞朴、汤一介、傅伟勋、韦政通等有关中国哲学史方法论的论著极有启发性。业师萧萐父会通中西印哲学,非常重视中西印各哲学传统的发展,在武汉大学与西方哲学史专家陈修斋、杨祖陶老师共同开设了哲学史方法论的研究生课程。巴蜀书社出版了萧老师的《吹沙集》三卷,其中有关于“方法刍议”的七篇论文及其他栏目的若干论文,表达了他的方法论思考。萧老师以批评的精神和创造性智慧,转化、发展诸子百家、儒释道思想资源。为总结历史经验教训,他从哲学史方法论的问题意识切入,尽力突破左的教条主义的束缚,引入螺旋结构代替对子结构(对子结构就是唯物主义与唯心主义、辩证法与形而上学对立的结构),重视逻辑与历史的一致,强调普遍、特殊、个别的辩证联结,认真探究中国哲学范畴史的逻辑发展与哲学观念史发展的历史圆圈。萧老师由哲学史方法论问题的咀嚼,提出了哲学史的纯化与泛化的有张力的统一观(纯化是把哲学问题提炼出来,泛化是还原到思想史、学术史、文化史或某个部类中去),努力改变五四以降中国哲学依傍、移植、临摹西方哲学或以西方哲学的某家某派理论与方法对中国哲学的史料任意地简单比附、“削足适履”的状况。这可以说是萧老师方法学思考的理论贡献。

萧老师重视训诂、考据,文献学的研讨,包括文字、音韵、训诂,一直到校勘、辨伪与辑佚等,重视资料、文献的鉴别、爬梳与点校。他不仅非常重视第一手原始资料与文献,而且非常重视对于海内外已有成果的研读,即学术前史的通晓。他希望如陈垣先生那样做到“竭泽而渔”,从对已有成果的反思中发现问题,然后抓住问题深入研究,超越已有成果。我们做的是有思想的学术和有学术的思想。思想离开了学术是空疏的,学术离开了思想是盲目的。

中国哲学史界近20年来的中国经典诠释的方法学讨论,我觉得最值得重视的是成中英的本体诠释学,汤一介的中国解释学,黄俊杰以孟子诠释为中心的经典诠释学与东亚经典的诠释学,李明辉的康德与儒学的互释,刘笑敢的“反向格义”说,还有借现象学解释的路子,如张祥龙与陈少明所做的工作。成中英认为,西方古典的形上学是寻找本体的诠释,而他所探讨的中国诠释学是基于本体的诠释。他要重新建构中国诠释学视域下的本体论。黄俊杰把两千年来《孟子》的诠释历史加以分析与提炼,总结中国诠释的方法学及时代所附加在《孟子》诠释上的一些内容,使经典与文本得以新的敞开。此外,长期以来,日本、朝鲜、越南的学者对于四书、儒学也有自己不同的诠释,并在此方面做出了积极的贡献。汤一介总结了中国古代经典诠释的三种路向:一是“历史事件的解释”;二是“整体性的哲学解释”;三是“社会政治运作型的解释”。这些都是值得我们讨论的一些问题,都可以丰富我们的哲学史研究。伽达默尔101岁时告诫中国学者,不应忽视自己本民族及文化传统中丰富的具有特色的解释学思想的分析与提炼,它也可以给西方提供某种借鉴与启示^①。我们有自己的解释学传统,我们的经学、子学、佛学、

^① 参见余敦康、黄俊杰、洪汉鼎、李明辉《中国诠释学是一座桥》,载《光明日报》2002年9月26日。

理学中都有自身的解释学传统。对此我们应倍加珍惜,我们相信伽达默尔的这番话具有重大的意义。

“中国哲学”学科的完善与发展,仍然离不开中外哲学的多方面的更加广泛深入的交流、对话与沟通。今天,我们的解释学处境是在中外古今之间,其实“中”、“西”都是流动的、变化着的。通过对近十几年来中国经典诠释的方法学及专家们所提出的各种问题进行讨论、解读,可以引发我们对于中国哲学方法学的新思考。

我们讲方法论,即不以西方范型为框架的中国人文的方法论,破除将西方社会科学与哲学方法作为普遍方法的迷信,理解中国哲学范畴、价值、意境的特殊性及其普式化。治中国哲学史的一个难题,就是人们的视域、思考方式、方法学训练,主要是依从西方的,如何从心态、方法(包括思想方法和范畴诠释方式)上更好地解释传统?我们简略地谈几个问题。

(一) 理解的历史性与诠释的相应性

我所谓“相应的”诠释,是针对“不相应”的诠释而言的。所谓“不相应”的诠释,是指对于古代文献、古代哲学思想资料的抽象的、超历史的、粗暴的、非客观平情的、望文生义的解读。五四以来,特别是上一世纪50年代初以来,这种糟蹋圣贤的大批判几乎泛滥成灾,其流毒延续到今天,对我们的民族精神有极大的伤害。

“五四”以来,片面的、平面的西化思潮和教育、学术结构与体制,使得我们这一代甚至前后几代人逐渐丧失了解读前现代文明(或文献)的能力。对于传统文化的价值理念、哲学智慧,我们体认得越深,发掘得越深,我们拥有的价值资源越丰厚,就越能吸纳外来文化的精华,越能学得西方文化之真,这才能真正使中西文化的精华在现时代的要求下相融合,构建新的文明。一味贬损、伤害中国文化之根,无益于西方精神价值的引进与融铸,无益于新的现代文明的建设,也就谈不上研究哲学与中国哲学。

一旦涉及中国哲学史的方法论问题,当然离不开“理解”与“批判”、“继承”与“原创”、“传统”与“现实”等关系问题。所谓“批判”,是在全面深入理解基础上所作的内在性的批评,而不是不相干的外在批评;所谓“原创”“创新”,不是无源之水、无本之木,不是妄想,不是标新立异,不是剑走偏锋,而是真正在全面继承基础上所作的开拓,是扬弃(既保留又克服);弘扬传统并不意味着脱离现实,而是调动并创造性转化传统文化资源,以其中的某些因素介入、参与、批判、提升现实,促使传统与现代的互动。

(二) “中国哲学”学科的主体性与中西哲学的对话性

中国哲学与西方哲学是两种不同的哲学形态,我们不能把西方哲学定于一尊。中国哲学与西方哲学当然可以通约,可以比较。不同文化背景下产生的哲学具有某种一致性、互通性,因此相互翻译、诠释、比较的哲学研究工作不仅有可能,而且有意义与价值。例如所谓内在与超越的关系,学界讨论有没有“内在超越”或者说超越就一定是外在的吗?关于这个问题,完全可以在中国的天人之中加以探讨。

我们强调“中国哲学”学科成立的正当性,强调“中国哲学”学科自身的特色,并不是把“中国哲学”作静态的处理,其本身即是一个动态的过程,包含着内外不同地域、民族的和同一民族不同的哲学传统的渗透与融合。以天、天命、天道为背景,中国哲人有神圣、高远且强烈的终极关切、理想境界、形上追求、精神信念,同时又有现实关怀,力图把理想在社会大群生活和现世人生中实现出来,其内圣与外王是打通的。

哲学史是发展的、具体的。文化与哲学传统本来就是流动、变化的。当然变中有不变,不变中有变。从印度佛学在东汉传入中国并经过中国学者消化的八百多年的历史经验来看,首先是“格义”。“格义”的前提,即是佛教与我国原始哲学的观念有某种一致性,以及意义间的可通约性。印度佛学中的哲学体悟与哲学义理在中国经过了佛学家们“格义”、创造性误读到消化吸收、融会贯通、自创新说的过程。中国哲人与佛学家不仅创造了佛学的新义理、宗派、方法,促进了佛学的中国化,而且进一步创造了以儒家思想为主干,吸纳佛道二教的宋明理学。中国化的佛学各宗派与宋明理学,特别是朱子学与阳明学,又陆续传到东亚,深刻影响了东亚与全世界,成为东亚走上现代的内在精神资源。

明季以来,西学东渐与东学西传的双向互动,已有了四百年。西方哲学在中国经历了一定的传播过程,西方哲学的汉语化、中国化过程仍在进行之中。今日在中国,中西哲学已经是你中有我,我中有你

了。与过去印度佛教的各宗派一样,古今西方哲学的各流派、各大家的思想慧识都为我们提供了新的视域与方法,并正在与中国哲学的诸流派相互摩荡。今天,但凡用汉语撰写的西方哲学介绍及西方哲学原典的汉译,也已经不完全是原来意义上的西方哲学了。西方哲学的翻译与研究,西方哲学与中国哲学用语的比较,西方思维方式的吸收与批判,西方哲学及马克思主义哲学的中国化与中国的哲学创新等,都是广义的“中国哲学”的题中应有之义。西方哲学的汉语化或中国化,中国哲学的建构及其在西方的传播,表明比较哲学不仅是可能的,而且是现实的。

运用西方哲学范畴、术语,在借取中有发展。我们不能不借取,又不能不增加、渗入本土义与新义。牟宗三借用佛语说“依义不依语”,“依法不依人”,即自主地创造性地运用西方范畴、术语,有很大的诠释空间。以牟宗三的智慧,当然懂得康德及其哲学范畴、命题、体系的原意,他的工作并不停留于此,他主要是利用康德哲学作为工具讲出中国的东西,自己的东西,意在创造性地融合中西哲学。

相对于西方哲学,中国哲学有自己的独特性,但这绝不是说中国哲学没有普适性与普世价值。相反,任何地域、民族、具体、特殊的精神资源中都有其普遍意义。在中西文化与哲学的比较研究与中国哲学学科的构建方面,要注意同中之异,异中之同,殊中之共,共中之殊,注意普遍、特殊、个别之间的复杂关系。我们当然不能把中西之别的问题化约为古今之异的问题,不能把古、今、中、西、同、异、共、殊的任何一方及其关系任意加以忽略、割裂或夸大。历史上的中西哲学家所面对、关注、解决的问题有相似性和差异性。总之,中华各民族文明中的哲学智慧决不亚于西方,需要我们在与西方哲学的比照、对话中,超越西方哲学的体系、框架、范畴的束缚,确立起我们中华民族的哲学传统、哲学智慧与哲学思维的自主性或主体性。

(三) 内在性的批评与思想的训练

如何历史地、相应地诠释中国哲学,值得我们思考。余英时在解读中国思想史时有很多重要的创获,他所强调的“内在理路说”有一定意义。关于清儒与宋儒的关系问题,就值得深思。因此,我们如果强调问题意识和方法学自觉的话,就要对这些前辈学人的重要的思想成果加以认真研读。海外一些汉学家的成果,我们相当重视,例如葛瑞汉、列文森、史华兹、狄百瑞、余英时、杜维明、成中英、安乐哲教授等。我们做中国哲学研究的学者、学生有着更加繁重的任务,就是必须对西方哲学,对海内外的现有成果都给予足够的重视,并加以细致的研读,否则根本谈不上创新。

我们批评、超越传统,但所谓“批评”,是在全面深入理解的基础上所作的内在性的批评,而不是不相干的外在批评。但内在性的批评与思想的训练一定要以同情的了解为前提。因为,必须有深刻的同情的了解才能做好哲学思想史研究,而同情的了解要靠相应的才具。刘述先说“要了解一家哲学,我们必须要了解这一家哲学产生的时代和文化的背景是什么,所感受到的问题是什么,所提出的解决问题的方向是什么,独特的哲学心灵尤其需要独特的处理,庸俗的眼光未必能够了解崇高的哲学的境界。”“缺乏同情的了解是研究传统中国哲学的一大限制,而时代气氛不同,尤其使我们难于领略过去时代的问题。……故此研究思想史贵在作深入的内在的探讨,外在的论议是其余事。从这一个观点看,胡适与冯友兰的哲学史都不能够算是深刻,因为它们不能作足够的内在的深刻的讨论的缘故。大抵在中国哲学史上,以佛学与理学最不容易处理,以其牵涉到内在的体验的缘故。如果缺乏体验,根本就看不出这些东西的意义。入乎其内,而后才能出乎其外,这是研究一家哲学的不二法门。要了解一个哲学所要解决的问题是什么,着手的方法是什么,所根据的经验基础是什么,这样才能看出这一哲学的优点与缺点所在。”^①刘述先认为,由此我们才能理解古人的陈述与陈述背后的洞识,显发古人思想中所潜在的逻辑性,使其具备与内容相适应的理论结构。

(下转第73页)

^① 刘述先《研究中国史学与哲学的方法与态度》,载韦政通编《中国思想史方法论文集》,台北:水牛出版社,1987年,第221-223页、第224-225页。

于性之果有善与不善也。此夫子所以伤也。故特揭而言之曰“性本同也，习乃异也。……而岂以性习杂言，有如论性不论气者乎？”（《正学堂稿》卷五，第58页）由此，李材否认恶有先天的来源，所谓“岂亦可云才不能孝、才不能忠，而直以不善之罪诿之于才乎？恐才亦不受罪”。（《观我堂稿》卷七，第12页）他认为现实人性的差异是由于气质和习造成的，^①如果将恶归于先天，将会使人放弃道德修养的努力。因此，变化气质的关键在于复性。

综上所述，李材的心性论既不满足于王学，又非回归朱学，其问题意识的来源更多是为了回应良知教在发展演变过程中所产生的流弊。李材对至善性体义的提揭、心性的区分与统合以及“无善无恶”说的批评，均对王门后学的流弊给予了有效的修正，奠定了中晚明重性思想的理论基础。其学说兼取朱王之长而补其短，发展出自身的特点，足以成为晚明哲学天地的一个重要资源。

（作者单位：北京大学哲学系）

责任编辑：张学智

（上接第41页）

我们所主张的方法是一种“谦虚”的方法。所谓“谦虚”或“同情的”、“客观的”理解，或“以继承为前提的创新”、“弱势或软性的诠释”等，不仅是态度，而且是方法。文化立场、心态作为一种做学问的态度或方法对诠释的效果也会产生很大的影响。但它本身也有局限。我们不是不要批评、反思，而是要作难度更大的、内在性的、相干性的批评与反思。反思是辩证的扬弃，既保留又克服。反思不是全盘否定或恣意的无根据的乱说。王元化曾经说过：“黑格尔学说具体的普遍性不同于抽象的普遍性，前者可以将特殊性和个体性统摄于自身之内。我认为这只是存在于黑格尔的逻辑学中，而并不存在于现实中。实际上，普遍性愈大，它所能概括的特殊性和个体性则愈小。设想有一种不同于抽象普遍性的具体普遍性，使这种概括可以放之四海而皆准，那只是美好的空想。”^②因此，我们在拥护这种具体普遍性时，也应看到它自身的局限。主张弘大传统文化精神并不意味着没有现实感、不关注现实或脱离现实，而恰好包含着批判现实，批判现代性的负面与偏弊，批判时俗流弊，批判五四以来相沿成习的某些误解。我们努力对传统儒释道与宋明理学等思想传统作创造性转化，主要是通过生活化的渠道浸润到民间，在现代生活中起良性作用。

此外，还要注重思想训练与思想力的培养。徐复观说：“某人的思想固然要通过考证（包括训诂、校勘等）而始能确定；但考证中的判断，也常要凭思想的把握而始能确定。……前后相关的文句，是有思想的脉络在里面的。这即说明考证与义理在研究历程中的不可分割性。就研究的人来讲，作考证工作，搜集材料，要靠思想去导引；检别材料，解释材料，组织材料，都是工作者的思想在操作。而‘思想力的培养，必须通过了解古人的、他人的思想，而始能得到锻炼、拓展、提升的机会。所以思想力的培养，是教学与治学上的基本要求。岂有不求了解古人的、他人的思想而能培养自己的思想力？岂有没有思想力的人能做考据工作？”^③他主张通过了解古人的、他人的思想来锻炼、提升、培养“思想力”，尤其要学会把握古人思想的内在脉络，这才是批判的基础。因此，我们要时时理解中国哲学（每家每派）的边界与限制。当然，首先是自己要老老实实地读书，不要说大话，而要讲出道理，要有材料的根据，有自知之明。这并不妨碍问题意识的产生，而是尽可能避免武断专横。

（作者：武汉大学哲学学院与国学院教授）

责任编辑：刘丰

① “形生神发之后，清浊殊资，淳漓驳习，朋从尔思，往而不知返也。”李材《正学堂稿》卷十四，第157页。

② 王元化《谈谈我的反思》，《文汇报》1995-10-22。

③ 徐复观《治古代思想史方法》载韦政通编《中国思想史方法论文选集》，台北：水牛出版社，1987年，第170页。