

# 中国哲学：通向世界的地方性知识<sup>\*</sup>

陈 少 明

[摘 要] 本文从动态的观点探讨中国哲学与哲学之间的关系。受人类学的启发，笔者把中国哲学理解为起源于地方性知识，且保持其特征的知识形态。本文认为中国哲学的本质必须通过对哲学史的考察才能揭示出来：一方面，中国哲学中的相关概念或范畴植根于具体的文化经验之中；另一方面，中国哲学在发展过程中又呈现出思想普遍化的理性倾向。反观西方哲学传统，也能发现类似的思想现象。在此考察的基础上，本文提出分层次发展中国哲学的方案：一种是从拓宽思想的广度着手，作观念普遍化的努力；另一种则是为显示经验之厚度，从事观念史的探讨，由此把中国哲学的世界化做成有根基的事业。

[关键词] 中国哲学 世界哲学 地方性知识 [中图分类号] B2

## 引 言

虽然包含文史哲在内的中国现代人文学科，均是在近代西学的框架下建立起来的，但是与文学、史学可以古今贯通、接续发展不同，中国哲学经常需要为自己的正当性辩护。究其原因在于，不论文学还是史学，其学科理想可以容纳特殊的经验内容，而哲学不然，似乎普遍性才是其终极目标。因此，中国哲学与哲学的关系，就成为一个令人纠结的问题。以往存在两种描述这种关系的方式，一种是支流与主流，另一种是殊相与共相。前一种模式中中国哲学以边缘地位自居，但它会影响传统主义者的文化自信；后一种模式虽然视中西为平等，实际很难为欧洲中心论者接受。本文试图提供另一种思路，即把中国哲学理解为一种通向世界的地方性知识，这意味着把集中于特殊与普遍关系的讨论，从静态转变为动态的（或历史性的）考察。我们的目的不在于评价中西哲学之高下，而在于通过理解模式的转变，为中国哲学寻求更广阔的前景。

### 一、地方性知识：来自人类学的概念

首先需要说明的是，本文所用的“地方性知识”（local knowledge）不是一般描述词，而是一个来自于人类学的概念。它是吉尔兹（C. Geertz）在他的《地方性知识：从比较的观点看事实与法律的关系》中提出来的。（参见吉尔兹，第222-322页）笔者通过对摩洛哥、巴厘和爪哇三地司法制度的分析，揭示那些从西方法学观点出发难以索解的现象——这三地分别代表不同于西方的伊斯兰教、

---

\* 本文系笔者提交“作为世界哲学的亚洲思想”（2018年12月9日，东京大学）国际研讨会论文，国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”（编号15ZDB005）阶段性成果。

印度教及多种宗教叠合形成的混合型文化的观念传统——并指出这些现象背后存在着与特定社会结构相关联的思想意义。文章指出，这些司法制度不是独立运行的系统，它是塑造其所在的社会文化秩序的重要力量。把法律视为“地方性知识”，就是指它对应并服务于历史形成的特定生活秩序，是具有实践功能的知识，而非抽象的理论观念。

在展示这些地方司法观念的特殊性与复杂性时，吉尔兹采取语言分析，借助代表三个区域的三个词：哈克（haqq），达摩（dharma）和阿达特（adat），以引入问题的探讨。（参见吉尔兹，第244页）其中哈克属阿拉伯语，达摩来自梵语并进入乌尔都语及泰语，而阿达特则从阿拉伯语进入马来西亚语。这些词都非直接的法律概念，但选择它们的意义在于：“在地方上有一定深度的观念可以引导我们看到一些无论怎样杂乱无章，但却说明问题的特点，以使我们明白我们要把握的是什么：一种不同的法律意识。”（吉尔兹，第246页）正是这些词语分析，引起了我们哲学上的兴趣。以“哈克”为例，虽然它与规则、禁令之类概念关系不大，但它与对事情的评价有内在的联系：

这种内在联系既原始而又不能割断，是在“适当”“合适”“恰当”或者“适宜”与“真切”“属实”“真正”或者“确实”之间的联系；是在“正确行为”之“正确”与“正确理解”之“正确”之间的联系。（同上）

这种联系是这个词本身造成的（不管怎样是在语义学方面——我不愿为其起因费笔墨，其起因像中东历史和社会一样浩大）。由于它同时有“现实”“真理”“现实性”“事实”“神”等等这些意思，它，或者它的阿拉伯词素与音素的变种，还有“权利”或者“本分”或者“要求”或者“义务”以及“公平”“正当”“正义”或者“适合”。……在很多表达形式短语里它表示一个受益人；一个商业交易的参与者；一种“合法的财产权利”可以分享，诸如一种利润，一批货物，一处房地产，一笔遗产或者一个办事处。它被用来作为一种契约的责任，或者甚至被引申为这样的契约文件；在某些事情里的一般责任；一种罚金，一种赔款。（同上，第248页）

这个词的含义既具体又抽象，可描述也可评价，有神圣也有卑微，意义延伸的方向几乎四通八达。其实，在汉语尤其是在哲学方面，我们也很容易找到类似的含义多样、头绪繁杂的词汇。例如仁义的“义”，可能与“哈克”有可类比之处。《礼记·中庸》说“义者，宜也”。《说文》说“宜，所安也。”但宜的原义与宰杀有关，《金文编》：“宜，象置肉于且上之形，疑与俎为一字。”另一方面，《说文》又说“义，己之威义”，即威仪。孟子“仁义”并提，可他一会说，“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也”，另一会又说，“羞恶之心，义之瑞也”。当董仲舒说“正其谊不谋其利，明其道不计其功”时，义是利的对立面，宋明理学义利之辩的义也承此而来。（参见庞朴，第531-550页）还有今日继续使用的含义、名义、意义，以及正义、公义、主义，还有义气、义举、义务、义工、义肢等词汇，以及很多用义字勾连起来的成语，如义正辞严、义愤填膺、义不容辞，舍生取义、从容就义、见利忘义、背信弃义等等。母语非中文的读者，初步接触这个字的时候，跟我们对“哈克”的感受可能差不多。但是，对于汉语使用者来说，虽然不能全面准确表述义字之义，但对它在大多数不同语境中的用法，均能有效掌握。这是因为，我们是在汉字的意义系统中运用这个字的。义字的情形不是个别现象，在中国哲学中，类似的词语至少还有性、命、神、气等等。吉尔兹说“哈克”多义的成因与其历史与社会变迁相关，在谈其“地方性知识”特质时，不再为其费笔墨。其实，汉语中构成其意义网络的各种关键词，追溯其源的话，大致也能捉摸到其转化或分化的脉络。其观念变化大致是因生活经验的扩展，藉隐喻的思维机制，在语言中循假借的路径衍生而来的。正是观念、

经验与语言，交织成历史性的意义之网。

今日欧美大学的教学分类中，中国哲学基本是设置在东亚系或者汉学系。一般来说，西方的历史学家或人类学家比哲学家对中国文化更感觉兴趣。这也是西方与中国一般被目为中心与边缘关系的实际写照。说中国哲学与地方性知识关系密切没有问题。关键在于，当我们参考“解释的人类学”的理论时，这种地方性知识必须通过追溯其历史背景才能得到比较确切的理解。吉尔兹在人类学中不愿“费笔墨”的地方，正是我们探索的起点。中国思想的地方性与其起源的经验相关，实质就在于它的历史性。当然，法律是实践知识，而哲学是观念知识。因此，当我们用地方性知识的眼光看待古典的哲学观念的时候，不能忘记哲学最终不会以地方性知识为满足。

## 二、中国哲学的“地方性”性格

谨慎一点，说中国哲学起源（而非等同）于地方性知识，会比较安全。当然，地方性知识重点不在“地方”，否则世界上将找不到非地方性的知识，因为所有的知识都是在特定时空（即“地方”）中创造的，如儒学来自齐鲁、基督教源于中东。其要义在于，这些知识扎根于其文化土壤之中，对所在的社会生活发挥作用，或者在特定的文化共同体中才会生效。章学诚说，“六经皆史也。古人不著书；古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”（章学诚，第1页）所谓不离事言理，就是揭示这些经典知识的经验性或实践性。虽然六经并非都是哲学，但中国哲学源于六经则没有疑义。

如果取一个概念代表中国哲学，则非“道”莫属。虽然道家首先争得“道”的冠名权，但后来的儒家也不示弱，称理学为道学。史书中的《道学传》，所传不是道家而是儒家。原本诸子百家都言道，以至于《庄子·天下》断言系“道为天下裂”。汉学家如葛瑞汉（A. C. Graham）也深谙此道，其研究中国哲学的大作，就叫《论道者》（*Disputers of the Tao*）。

虽然《易》有“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，《老子》也有“道可道，非常道”之说，但经典文献史上几乎所有著名的《原道》，均指向道与社会政治生活的关联。所谓“原”，即有还原其本来面目之意。唐代韩愈说“夫所谓先王之教者，何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义。由是而之焉之谓道；足乎己，无待于外之谓德。其文《诗》《书》《易》《春秋》，其法礼乐刑政，其民士农工贾，其位君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇，其服麻丝，其居宫室，其食粟米果蔬鱼肉：其为道易明，而其为教易行也。”（韩愈，第19-20页）这是韩愈拒佛、老的宣言，其所谓道体现在文、法、民、位、服、居、食诸方面，将其从形上降至形下来理解。清代章学诚更具历史的眼光，他说：“道之大原出于天，天固谆谆然命之乎？曰：天地之前，则吾不得而知也。天地生人，斯有道矣，而未形也；三人居室，而道形矣，犹未著也。人有什伍而至千百，一室所不能容，部别班分，而道著矣。仁义忠孝之名，刑政礼乐之制，皆其不得已而后起者也。”（章学诚，第119页）章学诚的《原道》则针对宋儒，阐述儒家道之由来。章氏强调周孔一致，六经即器，道不离器。“夫子述六经以训后世，亦谓先圣先王之道不可见，六经即其器之可见者也。”（同上，第132页）“夫子之言性与天道，不可得而闻”，原因就在于他不离器言道。至于诸子百家，纷纷言道，则“不知道而道存，见谓道而道亡”。（同上）

与章学诚不同，章太炎把《原道》的重点从周孔移到老庄。不过，其兴趣不在于道之虚玄高妙，而是其致治之术。老子是其论述的中心，“孔父受业于征藏史，韩非传其书。儒家、道家、法家异也，有其同。庄周述儒、墨、名、法之变，已与老聃分流。尽道家也，有其异。是樊然者，我乃知之矣。老聃据人事嬗变，议不逾方；庄周者，旁罗死生之变、神明之运，是以巨细有校。儒、法者流，

削小老氏以为省。终其殊在量，非在质也。”（章太炎，第107页）尽管二章差别很大，但有其共同点，就是把道理解为源于处理社会生活经验的思想或知识。虽然老子之道明白无误包含有形而上的含义，但依太炎，这种形上意义是由其形下的需要派生出来的，前者并非问题的重点所在。所以葛瑞汉评论说“对于他们所有人来说关键问题并不是西方哲学的所谓‘真理是什么’，而是‘道在哪里’的问题，这是规范国家与指导个人生活的道。”（葛瑞汉，第4页）

韩愈说“博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之之谓道，足乎己，而无待于外之谓德。仁与义，为定名；道与德，为虚位。”（韩愈，第15页）说“道”是虚位，意味着它可以百家共享。而仁是孔子所创，为儒家之标识。不过，代表孔子基本思想资料的《论语》主题究竟是仁还是礼，却是有争论的问题。据统计，《左传》中礼字出现462次，仁字为33次，《论语》中礼字出现75次，仁字为109次。（参见杨伯峻，第16页）从用字次数看，重仁派会占上峰。但问题是：什么是仁？综观《论语》，仁的含义既包括“仁者，爱人”，也有“克己复礼为仁”诸义，而后者恰好与礼相关。西方哲学家赫伯特·芬格莱特（H. Fingarette）说：

“仁”在英语里已有各种各样的译法，如翻译为 Good（善）、Humanity（人性）、Love（爱）、Benevolence（仁慈）、Virtue（美德）、Manhood（人的状态）、Manhood-at-Its-Best（人的最佳状态）等等。对很多诠释者来说，“仁”似乎是一种美德、一种无所不包（all-inclusive）的美德、一种精神状态、一种态度和情感的复合、一种神秘的统一体。它和“礼”以及其他一些重要概念之间的关系仍然是模糊不清的。（芬格莱特，第37-38页）

芬格莱特便是以“语言行为”（speech acts）为参照，对之作以“礼”为中心的解读。“仁”之所以含义模糊，是因为它被泛化为对人事行为的态度表达。而这些行为总与特定的情景相关，必须在具体语境中理解。而礼则是来自传统的行为规则系统，虽然也有损益的问题，但无论社会还是家庭，在处理人际关系上，它仍然是最基本的规范。无论是传《诗》《书》，还是行礼乐，孔子的努力就是以仁释礼，或借礼论仁。章学诚说，“事有实据，而理无定形。故夫子之述六经，皆取先王政章，未尝离事而著理。后儒以圣师言行为世法，则亦命其书为经，此事理之当然。”（章学诚，第102页）其实，当韩愈说“仁与义为定名，道与德为虚位”时，意味着仁的内涵更具体，而道则较抽象。故道上升为形上学的基本范畴，而仁则是在伦理观中占有自己的位置。仁有更明显的“地方性”特征。

在古代社会，知识也有程度不同的“地方性”现象。孔子就重视克服地方差距，向更高水平看齐，如其论齐鲁差异“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”（《论语·雍也》）如果“道”可理解为孔子心目中的普遍价值，那齐与鲁所具的知识就有程度不同的地方性特征。再考虑到秦统一中国的重大措施包括“车同轨，书同文”，那意味着统一的中国文化是由地方性知识整合起来的。后来的今古文问题，是这场整合运动留下的遗产。地方性知识的边界，往往就是语言作用的范围。而所谓夷夏之辨，你也可以理解为没能穿越语言的隔阂所致。

我们说诸子百家的哲学起源于（而非等同于）地方性知识，原因是有些概念的意义，后期已经超越局部经验而具有趋向普遍性的含义。例如老子“道可道，非常道”中第一个“道”的含义。即便是《论语》的“仁”，也与“礼”或“命”等具有经验对应物或具体历史起源的词汇不同，是一个抽象的概念。从概念制作的角度来看，战国中后期哲学堪称卓越。以庄子为例，其《齐物论》便至少包含有是非、有无、物我这样标准的哲学范畴。但如果我们强调诸子之学与地方性知识的联系，则不仅有助于对其所包含的“非哲学”部分的恰当理解，而且可以突出中国哲学尊传统、重人事的历史文化性格。

### 三、普遍化：理性的冲动

当老子说“道可道，非常道”时，道已经超越经验，具有深刻的哲学意义。但它经历了漫长的思想行程，简明的演变逻辑是：

据《说文》，道的初始义是行。地上本无路，人行之而成，因而有了路义。路是达到特定目的地的必经之途，途径便引申为达致目的之手段。但是，由于达到目的地的途径不止一条，且实际上不同的路途长短与方便程度不一样，甚至有些只是歧路，因此有正道邪路之别。能够带路指方向者，就是导引或引导。在社会实践中，目标有具体抽象或规模大小之别，那些远大的社会理想需要思想纲领来指引，凡是有抱负者都宣称自己的主张最符合社会公共理想，因此自称为道或道术。而有序且稳定发展的社会，就誉为天下有道。反之，则是无道。最后，每家每派都声称自己的谈论是在传道，结果说话竟变成“说道”。这也引来老子的反对：“道可道，非常道。”老子那个“非常”之“道”，则存在于经验以外的领域。（陈少明，2018年）

这是“道字由实名向章太炎所说的表德与表业交替转移的过程。人走而成路是表业，而由具体道路比喻抽象手段，则是表德。”（同上）简言之，道字从描述事物到用以比喻观念对象，再到代表社会生活理想，一直沿抽象、普遍的方向演化。它不是由一个思想家、也非由单一学派完成的，是某种理性的内在力量驱动的结果。理性是人类赋予事物秩序的能力，它包括两个最基本的特征，一个是分类，另一个是整合。两者缺一不可，没有分类则混沌莫名，没有整合则分崩离析、不成体统。掌握这种方式，建立起知识的系统，在实践中就能纲举目张、按部就班、以一御万。哲学中许多大概念，例如有与无、道与理，就是为整合普遍系统而发展出来的专门用词，属于本体论范畴。当然，要断言一个概念是哲学范畴，不能只是根据它的用法，百姓日用而不知，哲学必须是自觉的学问。因此，衡量一个概念是否是哲学，关键不是看它如何被运用，而是看它如何被谈论。当《老子》说“道可道，非常道”时，第二个“道”是言语，即说道之道。而所谓“常道”，既可以是道路之道，也可能是百家所指的社会理想。这也与老子之道不同，原因在于老子心目中的道，不是经验事物。不能听、不能看，也不能捉摸，因为它不是东西。而对它的命名或描述，都得借经验化的词语。但用来谈道的这些词语，如一、玄、无等，用起来都很勉强，是“强为之容”。这就是对道的超验意义的自觉反思，就是哲学。

至魏晋玄学，王弼便抓住《老子》的“无”，通过逻辑上的深化，提出“以无为本”的思想。在《老子指略》中，他说“无形无名者，万物之宗也。”因为它“听之不可得而闻，视之不可得而彰，体之不可得而知，味之不可得而尝。故其为物也则混成，为象也则无形，为音也则希声，为味也则无呈”。（王弼，第195页）任何物都是具体的某物，具有一定的特征，故不能作为其它物的基础。只有没有任何特征的“物”，才是万物的基础。“故能为品物之宗主，苞通天地，靡使不经也。”（同上）这是王弼对《老子》第一章的诠释。它抓住普遍与特殊关系的逻辑特征，最普遍的概念，外延最广，而内涵最小，推至极端则为无。经验主义者可能会认为这是故弄玄虚的语言游戏，但它在思维上绝对有哲学高度。由老庄通往玄学的形上学思路，因其与经验生活的脱节，受到后来新儒学的抵制。

后世儒家重打弘道的旗帜，但其道系道统之道，不是道器之道。真正能接续并更替哲学之“道”的是理的树立。程颢声称“天理二字，却是自家体贴出来”的。（程颢、程颐，第424页）其实，理的观念在战国诸子那里已经渐露头角。无论孟子、荀子还是韩非，他们使用的“理”字，都非汉儒

所训的攻玉或者纹理，而是抽象的“条理”，它包含有秩序的意义。宋儒在“理”的前面加上“天”字，就是王弼的“苞通天地，靡使不经”的意思。即是说，宋儒的理是至大无外的整合万有的概念。它是在道之外，对普遍性的另一种哲学表达。但与玄学的道有所不同，这个理是强调有内容的，它整合了世间事物的秩序。在理支配气的基本结构中，它既解释物性，也规范人性。宇宙、社会、政治、伦理、人生，都编入理的意义网络中。其价值图式便是张载的从“乾称父，坤称母”说到“存，吾顺事；没，吾宁矣”的《西铭》。而其哲学纲领则是朱熹反复致意的“理一分殊”。陆九渊说“东海有圣人出焉，此心同也，此理同也；西海有圣人出焉，此心同也，此理同也；南海北海有圣人出焉，此心同也，此理同也；千百世之上至千百世之下，有圣人出焉，此心此理，亦莫不同也。”（陆九渊，第483页）在中国哲学中，对思想的普遍性信念最坚定者，看来非宋儒莫属。

普遍性跟客观性相联系，程朱一派着重“理”不为中心私见所左右的一面。天理的“天”不仅意味着普遍，还意味着超越。即视理为“如有物焉，得之于天而具于心”。王国维以为这种思想套路中外皆然“吾人对种种之事物而发见其公共之处，遂抽象之而为一概念，又从而命之以名。用之既久，遂视此概念为一特别之事物，而忘其所从出，如理之概念，即其一也。”（王国维，第37页）“故理之为物，但有主观的意义，而无客观的意义。易言以明之，即但有心理学上之意义，而无形而上学上之意义也。然以理性之作用为吾人知力作用中之最高者，又为动物之所无，而人之所独有，于是但有心理学上之意义者，于前所述形而上学之意义外，又有伦理学上之意义。此又中外伦理学之所同，而不可不深察而明辨之者也。”（同上，第46页）王国维的批评从反面揭示一个事实，即中国的理的观念在西方哲学中可以找到其对应物，理学系哲学没有疑义。

把中国哲学同地方性知识相联系，不是降低它的思想意义，而是试图揭示一个事实，即中国哲学是从处理经验生活的知识领域中酝酿、成熟起来的。以道为标志的知识传统开始并没有发展一种我们称为哲学的思想目标，是丰厚的文化累积和理性的驱动，导致从道到玄再到理的形而上的思想趋势。开始也许是思想的本能，慢慢就是思想人物的自觉。同时，中国哲学在这一历程中还保持着尽人事、听天命的传统品格，形而上不脱形而下，哲学对经验生活具有强大的塑造力量。理学所标举的理，最终成了中国文化的基础概念。想一想与“理”字相关的中文成语，理所当然、合情合理、理得气壮、理屈词穷、不可理喻，还有得理不饶人等等，就知道无“理”的思想真的寸步难行。一个哲学概念，如此深入我们的思想生活，理学应当以此为自豪。

#### 四、回观西学

让中国哲学“通向世界”，至少有两层含义。第一，是中国哲学从地方性知识，发展成力图解释人类生活的思想活动或有普遍意义的思想成果。第二，则是与世界哲学交流以至合流，用曾经流行的话，叫做与国际接轨。第一层没有疑义，所谓普遍是逻辑意义上的，而第二层则得略加分辨。因为与之合流或接轨的对象，其实是其它文化传统中的哲学。当我们称其为世界哲学时，是假定它是哲学的理想模型，而全世界不同传统的哲学（如果存在的话），都应走一条共同的道路。通常情况下，大家心目中的哲学是西方哲学。虽然有人会质疑，西方哲学也有不同的传统，而且，不同传统之间的哲学，不仅有差别，还有斗争，你以哪种哲学为是？但平心而论，从西方传统中寻找某些中国哲学所不具备的共同或类似的特征，还是可能的。如严复早就指出的，那种依逻辑规则而构造理论系统的学问形态，就不是我们的强项。（参见严复）

真正有意义的问题在于，西方哲学是否一开始就是以普遍的思想目标为出发点，同时又取得理想的知识形态的？如果是，中国哲学效法它会很困难。假如不是，它也有自己的前世今生，那我们就应

当正视它的历史，这对中国哲学的世界化很可能有更正面的参考意义。法国哲学史家皮埃尔·阿多 (P. Hadot) 提出作为生活方式的哲学的主张，以区别于今天把哲学看成一种理论知识的习惯。承其所示，古代哲学家不是以著书立说为谋生手段，而是置身于不同行业，但对生活抱有反思态度，追求生命智慧的人。“《会饮篇》中哲人的定义在整个哲学史上具有最重要的意义。例如，斯多葛派像柏拉图一样，认为哲人本质上不同于贤人，从矛盾对立的观点看，无异于常人。……哲人意识到自己缺乏智慧；他渴望智慧，努力接近智慧——这对于斯多葛派来说，是一种只能通过突然的、意料之外的转变才可获得的超越状态。”(阿多，第46-47页)“一般而言，智慧显现为一种指导和吸引哲人的理想。哲学首先被看作是一种智慧的练习，因此，是一种生活方式的实践。这个观念在康德那里仍然存在，也隐藏在所有那些在词源学上把哲学规定为对智慧的爱的人那里。”(同上，第47页)

这种区别于理论知识的生活实践，也称“灵修”(spiritual exercises)。灵修是人变化气质的过程，也即个人人格及其世界观(vision of world)的整体转变。具体的实践事项有“首先专注，然后沉思和对善的事物的记忆，接着是多项理智的修炼：阅读、倾听、研究及考查，最后是多项行为修炼：自作主宰，承担义务，及对微不足道的事物的漠视。”(Hadot, p. 84)阿多认为，对古代西方人而言，智慧之爱足以表示哲学的内在含义。“智慧是一种生活方式，它能带来心灵的宁静，内在的自由，及宇宙的意识。首先而且最终的，哲学将本身表现为一种药，用以治疗人类的痛苦。”(ibid., p. 265)

索菲亚(sophia)与逻各斯(logos)这两个词的语义变化，呈现古希腊哲学的“地方性”特征。在荷马笔下，索菲亚可以是木匠与乐师的制作技能，也可以表示师徒关系。后来又变成来自缪斯的灵感，诗歌及影响人心的艺术。再后来甚至涉及司法与政治，成为与正义有关的观念。它还可以指一个人用来与他人打交道的技巧，一些格言，甚至与“精密”科学如医学、数学、几何学和天文学联系起来。今天被称为哲学家的智者派人士，就被径直称为索菲亚。(参见阿多，第11-16页)逻各斯也是含义模糊的概念，“自赫拉克利特以来，逻各斯这个词已经成为希腊哲学的一个中心概念，因为它可以表示‘道’‘言说’‘论辩’以及‘理性’。尤其是，斯多葛派相信，被设想为理性力量的逻各斯，内在于世界、人类和每个人之中。”(阿多，第256页)正是它使基督教哲学成为可能。如果我们把它同中国哲学作类比的话，索菲亚近知(包括智)，而逻各斯若道。两者均系从具体的生活知识中发展起来的，只不过与言说关系密切的逻各斯，由于使用概念的缘故，更容易与理性联系起来。其实，古代智者过哲学生活的经验，有些很难发展为概念化的知识，如“灵修”，它类似于庄子或宋儒的工夫论，后来就很难进入理性主义哲学所叙述的内容。

基督教让哲学为神学服务，然而它也导致生活方式与思想论辩的逐渐分离。依福柯或阿多的见解，哲学的“理论化”开始于笛卡尔，在真理的追求中，证明比修炼作用更显著。从经院主义发展起来的哲学正是思辨哲学，它旨在追求逻辑完美的知识体系。在康德看来，这种哲学家就是理性的艺术家。而正是康德强调一种叫“宇宙哲学”或“世界哲学”的概念，“就‘宇宙的概念’来说，这里指的是这样的概念，它关系到那种在其中大家都必然有兴趣的东西。”(转引自阿多，第293页)这种人人应当有的兴趣，便是理性的兴趣。所谓宇宙或世界哲学，就是概念具有普遍性的哲学。从阿多的论述来看，西方哲学一开始也非康德意义的世界哲学，它也是从历史文化堆积层中酝酿、发生和发展起来的。它与中国哲学如宋明理学的不同，不在于是否有普遍性的追求，而在于它有一套更完善的搭建哲学建筑的思想技术或艺术。现代哲学中，无论是理性主义的笛卡尔、经验主义的休谟，还是批判哲学的康德，都是运用这种思想技艺的大师。

阿多所描绘的这幅西式哲学地图，对我们展望中国哲学的前景，是个很好的参照系。

## 五、两条路径

世界哲学包含两种不同的意义：一种是逻辑上具有普遍性的哲学，其指涉的经验古今中西无别，放诸四海而皆准。另一种是带有地方性知识特性的观念向未来或域外传播，让这类观念在经验上可复制或模仿。后者正如古代区域性文化的变迁一样，所谓“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道”，就是明显的例证。当孔子说“道不行，乘桴浮于海”（《论语·公冶长》）时，老人家心目中的道之所以值得弘扬，恐怕不是因为它在逻辑上是普遍有效的，而是如果它在实践上能达成，是有价值的。孔子所致力的一种文化经验的传播。

中国哲学起源于历史上的地方性知识，换言之，像玄学、理学这种更具哲学思维品格的学问，是从经学与子学两大层次或形态的知识传统中发展起来的。它形成一个事实，便是玄学或理学既突破传统但又没割离传统。在知识形态上，其表现便是一方面发展出抽象的普遍哲学概念，另一方面则与经子之学固有的知识联系在一起。这种联系的例子，首先是道器组合。“形而上者谓之道，形而下之谓之器”（《周易·系辞上》），器本非抽象概念，可是如此搭配，使它成为理解道的条件。而器包括不同种类如工具与礼器的情况，还会导致理解方向的差别。玄学受老庄影响，无与有取代道与器，发展玄虚的一面。但宋明理学则代之以理与气，重新提高对经验具体性的关注。当然，还有更多包含在中国哲学知识领域中的范畴或问题，其意义只有在特定文化经验中才能阐明，如气、阴阳、性命等等。

针对这种现象，本文提出两个并行的方案，对应于两种世界哲学。一种是普遍化方案，另一种是历史化方案。体现普遍化方案的，主要是那些范畴性的概念，例如道理、有无、时空、物我、身心、是非等等。这些词都是生活的基本用语，除了它们是日常思维离不开的基本概念外，另一个特征是它们在应用中全方位地覆盖同类的事物，其所指涉的现象没有古今中外之分。这些描述经验现象的术语，如果是单字而非结对的话，如有、时、我、身、是等等，只有实用意义而未必有哲学含义；但结对成词组后，含义就变得不一样了：有无，便不再是对某种事态是否存在的判断，而是理解整个存有领域的基本框架；时空，是宇宙尺度的问题；而物我，不只是自我意识的引发，同时指向人生意义的思考；身心，不是一般的认知范畴，也是生命体验甚至意义的根本场域；是非，也不再是对某种现象或观念的肯定与否定的态度，而是有机会超越对立去讨论“是非之是非”范畴。这种结对语式，本身就体现了中国思维的特征。这类概念在经典中，有的得到了自觉的讨论，有的却只有一般性的定义，还有的可能只是直接地运用。如前所述，道与理均是自觉讨论过的概念，不过这两者不是因结对而互相理解，而是由道至理的发展导致其被贯通使用。这些问题都需要在现代知识的背景下进行新的论述。这是通向普遍意义的世界哲学的基本路径。

当然，存有论概念或问题的普遍性比较容易理解，而价值论或者伦理学的问题就相对复杂。就价值论问题来看，仁与义正是儒学和中国伦理的基本概念。它们不是以具体现象为对象，而是对人事关系或行为的态度或规范，其意义则经常在日常使用的过程显现和转移。这点我们上述对仁、义含义复杂性的讨论便是证明。不过这种复杂性不等于说经典哲学家没有对其作概念界定的努力。例如孟子便将仁义同人性问题联系起来，用恻隐之心（情）作为仁之端，同时又仁义并举，以羞恶说义，从而形成对善恶现象的正反态度，由此完成人的道德本性的整体论说。因此，至少在孟子这里，它们成为了具有普遍性指向的哲学概念。现象学家耿宁（I. Kern）也认为孟子讨论的问题有普遍意义：“两千年后在一个全然不同的文化之中，孟子上述所引同情心的例子也为我们〔西方人〕当下所理喻，它们依然言之有理。看来孟子道出的乃是某种普遍人性的东西。”（耿宁，第419页）这个例子表明，思想的普遍性不在于对象是否自明，而在于思考的品格。作为中国文化的核心价值，经典伦理概念的



普遍化论述既有可能、更有必要。所谓世界哲学，并非一定要进入或成为其它文化区域的论题，而是让经典哲学观点具备可普遍化的性格。事实上，它也是传统观念进入现代的必要条件，因为我们自身已经生活在一个变迁了的世界中。

所谓历史化的方案，则是针对那些更具“地方性”特征的知识或问题提出的。体现在概念上，就是如性、命、神、气之类的概念。它们既不是客观世界的描述，也非伦理生活的理想。若依主客有别或价值事实二分的思想戒条，则将其论述成当代哲学问题难度极高。以气为例，在不同的语境下它可以是物质的存在形态（气体、液体），可以表达人的生死状态（有气、没气）、精神状态（气象、气质、气色，以及气宇轩昂、气壮山河）以及心情（喜气、怒气；平心静气与垂头丧气）。它可以进入中医（阴气阳气），也可以表现为艺术（气韵生动或元气淋漓）。宗教家用其言修炼（气沉丹田），哲学家用以讲本体（太虚即气）、论人性（气质之性）。因此，要寻求关于气的周延定义或从西方语言找到与其接近的词，几乎是不可能的。然而以中文为母语者在这个词的运用上却并没有困难。虽然把气作为具有跨文化的普遍性的哲学范畴来论述存在障碍，但它却是理解中国哲学的核心词汇之一。气不仅是对老庄之道的一种解释，而且宋明理学也离不开气——离开气，不仅从张载到王夫之一系的思想特质无法把握，就是朱熹的理也变成没法变现的幽灵。由此可见，这类知识需要在历史与语言的脉络中阐明。

观念史可能是揭示这类概念的深层意义的重要途径。按洛夫乔伊（A. O. Lovejoy）的规划，观念史的对象不是完整的理论系统，而是构成系统的要素即某种基层性的观念。其中有些观念是某些理论赖以建立或者默认的前提，没有在系统中进行自觉的论述。有些观念，其实是很多不同系统共享的前提。它深入生活，同时在不同的学科或意识形态领域转移。观念与概念不同，概念是固定的词，但同一观念可能用不同的词表达，相同的词也可以表达不同的观念。（cf. Lovejoy, pp. 3 - 23）根据这种观点，洛夫乔伊既用以研究如存在（Being）这种极抽象的观念，也用它分析如自然（nature）或浪漫（romanticism）这类意义层次复杂、或者说更有“地方性”意味的词汇。（参见洛夫乔伊）洛夫乔伊式的观念史，是对哲学理论化的一种解构，对思想的经验性或曰历史性的复归。回到我们的论题上来，原本清楚明白的哲学概念固然也可以做经验的还原，而那些难以清晰界定的观念则更需要这种观念史式的探讨。中国思想传统中，前面提及的性、命、神、气等所标志的意义，就合乎所谓基层性的观念。这种常见、多义而不需要界定就可以使用的词汇，是植根在历史文化的深层土壤中的，它们几乎成了语言使用者无意识结构的一部分。而挖掘这些观念发生的原初经验，就需要借助语言历时意义的分析，进入到历史的深层。这是理解那些具有地方性特征的观念的基本途径。同时，由于它植根在活的语言系统中，语言的应用范围往往就是其相关经验的有效范围。因此，观念史非致力于逻辑的普遍性，它具有不一样的思想功能。一般来说，普遍性需要理由，特殊性则借助原因，两者相辅相成，才能呈现中国观念文化宽与厚的特征。没有前面，中国文化不宽；缺乏后面，中国文化不厚。抽象的义理离不开丰厚的经验的支撑，两者并重，才有助于中国哲学的总体证成。

简言之，世界哲学可以有两个意义，一个为思想逻辑的普遍性所覆盖，另一个则为思想经验的独特性所吸引。这个道理不难理解，当西学成为全球主流文化时，它对非西方世界包括中国的影响是双重的：一种是西方文化内在的思想力量所显示的说服力，另一种则是率先进入现代化的生活方式的吸引力，当然也包括历史机会导致的英文传播的影响力。中国哲学通向世界也应当是这样，一方面是作思想普遍性的努力，另一方面是去挖掘传统价值根源的成果，只有中国人的生活方式为外部世界所称道，汉语得以更广泛传播，中国文化才可能被重视。地方知识是否具有超越地域的价值取决于地域的规模以及经验的吸引力，这是学者努力的基础而非结果。

## 六、结语

汉学家史华兹 (B. I. Schwartz) 和葛瑞汉曾有一场如何理解中国文化经验的争论, 其争论的焦点就是普遍性与特殊性的意义问题。在史华兹看来, 中国思想经验的意义在于它的普遍性, 否则没有学习的可能。而葛瑞汉的观点则相反, 中国思想经验的意义就在于它的特殊性, 否则便没有学习的必要。也许他们最终没有实质性的对立。(参见陈少明, 2015 年) 本文的讨论也涉及特殊与普遍的关系问题, 在引入了地方与世界、历史与观念的交叉思考后, 我们提交了一个新版本的理解。不过最后需要强调, 虽然我们的努力旨在表达中国本身, 但是学习总是互相的, 通往世界的道路必定包含向世界学习的态度与努力在内。

### 参考文献

- 古籍 《金文编》《老子》《礼记》《论语》《说文》《庄子》《周易》《左传》等。
- 阿多, 2012 年 《古代哲学的智慧》, 张宪译, 上海译文出版社。
- 陈少明, 2015 年 《穿越理解的双重障碍——论本杰明·史华兹的思想史观》, 见《做中国哲学》, 三联书店。
- 2018 年 《由训诂通义理——以戴震、章太炎等人为线索论清代汉学的哲学方法》, 载《中国社会科学》第 7 期。
- 程颢、程颐, 1981 年 《河南程氏外书》, 见《二程集》, 中华书局。
- 芬格莱特, 2002 年 《孔子: 即凡而圣》, 彭国翔、张华译, 江苏人民出版社。
- 葛瑞汉, 2003 年 《论道者——中国古代哲学论辩》, 张海晏译, 中国社会科学出版社。
- 耿宁, 2012 年 《心的现象——耿宁心性现象学研究论集》, 倪梁康编, 商务印书馆。
- 韩愈, 2014 年 《原道》, 见《韩昌黎文集校注》, 马其昶校点、马茂元整理, 上海古籍出版社。
- 吉尔兹, 2000 年 《地方性知识——阐释人类学论文集》, 王海龙、张家瑄译, 中央编译出版社。
- 陆九渊, 1980 年 《年谱》, 见《陆九渊集》卷三十六, 中华书局。
- 洛夫乔伊, 2005 《观念史论文集》, 吴相译, 江苏教育出版社。
- 庞朴, 1999 年 《儒家辩证法研究》, 见《庞朴集》, 安徽教育出版社。
- 王弼, 1980 年 《老子指略》, 见《王弼集校释》上册, 楼宇烈校释, 中华书局。
- 王国维, 1997 年 《释理》, 见《静庵文集》, 辽宁教育出版社。
- 杨伯峻, 1980 年 《试论孔子》, 见《论语译注》, 中华书局。
- 严复, 1986 年 《救亡决论》, 见《严复集》第一册, 中华书局。
- 章学诚, 1985 年 《文史通义校注》, 叶瑛校注, 中华书局。
- 章太炎, 2003 年 《国故论衡》, 上海古籍出版社。
- Hadot, P., 1995, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ed. with an introduction by A. I. Davidson, tr. by M. Chase, Oxford UK & Cambridge USA: Blackwell Publication.
- Lovejoy, A. O., 1936, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press.

(作者单位: 中山大学哲学系)

责任编辑: 刘未沫

## ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

### **Constructing a Chinese Academic System for Contemporary Marxist Philosophy**

Sun Zhengyu

The subjectivity and originality of an academic system are not only symbols of the maturity and strength of a discipline, but also the embodiment of its characteristics, advantages, and self-confidence. To construct a Chinese academic system for contemporary Marxist philosophy with characteristics of subjectivity and originality, we should take “practice” as its core category and explanatory principle, and take “changing the world” as its “living soul.” We are committed to deriving a new theory of the academy and outlining new practices of regularity from the major practical problems with ideas; doing so with a vision and responsibility that does not forget what comes before and that absorbs that which is foreign and future-oriented, so that we can illuminate the reality of contemporary China and the contemporary world, and lead changes in the form of human civilization, shaping a new spirit of the age with philosophical ideas, propositions, meanings, and intellectual capacities.

### **Marx’s Critique and Reconstruction of Hegel’s Dialectics in *Das Kapital***

Zhang Wu

In the introduction to the *Grundrisse*, Marx discovers that the abstract concepts become directly into reality in modern society, which is the practical foundation of Hegel’s “objectivity of thinking.” Marx also discovers in *Das Kapital* that there has a structural similarity between the logic of capital and Hegel’s dialectics on the basis of capital movement. Therefore, according to Marx, Hegel’s dialectics is an appropriate form to describe capital movement. However, there is an essential difference between capital logic and Hegel’s dialectics, which stems from the fact that Marx has deeply engaged in investigating substantial content of capital movement rather than applying dialectics as an abstract form to capital movement. Based on the “real subject,” Marx completes the rational reconstruction of Hegel’s dialectics in *Das Kapital*.

### **Understanding Chinese Philosophy in the Light of “Local Knowledge”**

Chen Shaoming

This paper aims to explore the relationship between Chinese philosophy and philosophy in general from a dynamic point of view. Inspired by current scholarship in anthropology, this paper considers Chinese philosophy as one form of knowledge that initially derived from local knowledge and has maintained its local peculiarity ever since. Thereby, the essence of Chinese philosophy must be revealed through the investigation of its history. On the one hand, its relevant concepts or categories are deeply rooted in its specific cultural experience; on the other, the proceeding of Chinese philosophy over time demonstrates a clear rational tendency toward universality. Furthermore, similar ideological phenomena can be found in the Western philosophical tradition. On that basis, a two-layered hierarchical solution will be put forward regarding the future development of Chinese philosophy, the first is to universalize the ideas and concepts in question, and the second is to carry out research into the history of ideas. The former aims to broaden the horizon of Chinese thought whereas the latter seeks to demonstrate the depth of relevant life experience. Overall, it endeavors to make the internalization of Chinese philosophy a well-grounded intellectual project.