

中国哲学现代发展的逻辑线索

——论现代新儒学与中国哲学的三次转折

吴 疆

学界倾向以“代”的概念划分现代新儒家的众多人物,但是,以时间先后为序的划分方法却掩盖了中国哲学的现代发展中的逻辑线索问题。其一,以“代”来划分人物是从外延上来进行,这样就使“第一代”、“第二代”等概念缺乏内涵,所包罗的人物纷繁,思想驳杂;其二,缺乏清晰的逻辑线索,无法使人洞悉中国哲学的发展方向,因而中国哲学也始终是一个封闭系统并以现代新儒学为终结。本文尝试以将中国哲学的现代发展与西方哲学史的发展历程相类比的方式来考察这个问题。当然这个类比并不是随意的。我们发现,现代新儒家对中国哲学的发展,是要以西方哲学为参照重建中国哲学。由于他们所参照的西方哲学往往是其历史上某一发展阶段上的某一流派,因此西方哲学的重大变革必然影响到中国哲学的现代化。从哲学史上看,人类的哲学思维是不断深化的,中国哲学在其现代发展中,受西方哲学的影响,也是不断深化的,因而也是存在着一个内在的逻辑规律。

一、熊十力与中国哲学的本体论转折

人类哲学思考的最初对象是宇宙、自然这样的外客体。在前苏格拉底学派中,对于客体的思考还带有较多的感性成分,如他们把万物的始基归于水、火这样的感性物质。但经过苏格拉底、柏拉图、亚里士多德,西方哲学的本体论转折(ontological turn)发生了,对于外在客体的思考被限定在普遍、抽象的理性层面上,用亚里士多德的话来说,哲学的对象是“作为存在的存在”,这个“存在”比具体的存在更加实在。从此,本体论成为哲学思考的中心。

经过本体论转折,西方哲学即以客体为哲学思维的角度和对象,同时也形成了一种根深蒂固的思维方式,即本质主义的传统。所谓本质主义有以下特征:A. 肯定本体或实体的存在,它们通常是精神性的,并构成一个超验的本质世界,如柏拉图的理念,黑格尔的绝对精神;B. 本体或实体以某种方式产生并决定现象界的存在,如柏拉图的“分有”说,黑格尔的“异化”理论;C. 自然界、社会、历史的发展规律是本体或实体自身的运动规律,是由超验的精神本体所决定,如黑格尔的辩证法。

显然,我们这里将柏拉图、黑格尔作为本质主义的典型。下面,我们将分析一下熊十力哲学中的本质主义特征,并指出他如何实现了中国哲学的本体论转折。

熊十力曾明确地表示,他的兴趣在本体论上。他认为,哲学就是“关于本体的学问”,“即以本体论为领域”。从理论建构上看,熊十力建立了一个庞大的本体论——宇宙论体系,从而使中国哲学本体论化,或者说实现了中国哲学的本体论转折。

中国哲学的本体论转折以熊十力提出的两个问题为标志。他认为,在本体论领域中必须解决两个关键问题:一、“谁个为能变的呢?”二、“如何才能成功这个变?”^①第一个问题探讨什么是最终的本体论存在,第二个问题即探究这个本体与其它事物的关系。这两个问题都是本体论的传统问题,这表明熊氏是按照本质主义的思维传统提出这样的问题的。

熊氏认为,他的本体论的根本问题是本体与现象的关系问题,用中国哲学的术语来说,就是体用关系问题。熊十力将世界判为本体和现象两部分,与本质主义者关于本质与现象的二分是一致的。当然,熊氏强调,不能把中国哲学中的体用范畴,简单地等同于西方哲学的本质与现象,因为西方人认为现象界背后另有一本体世界,而中国哲学始终坚持体用不二,即现象与本体的统一。然而,这些并不能说明熊十力摆脱了本质主义的传统。因为概念论的本质主义者同样认为本质与现象不可分。而且,本质主义的关键在于,承认本质与现象的区分,并认为本质具有对现象的决定作用。这种决定论,才是本质主义的关键。这样看来,熊氏的哲学体系中弥漫着强烈的本质主义气息,只不过他采取了较为温和的形式。

熊氏哲学似乎与柏格森的生命哲学相近,但从理论建构上看,更与黑格尔哲学相似。熊十力认为,本体是“备万理,含万德,肇万化,法尔清净本然”^②,是“绝对”的、“无待”的,是宇宙万有或现象的根据和基础,因此本体又被称为“宇宙本体”,并且这个“本体”概念在熊氏这里已经具有本质、绝对、无限、无条件等含义。同样,在黑格尔哲学中,“绝对”被规定为“主体”,它是不依赖任何有限物的无条件的最高存在。“绝对”不是物,而是“理念”,“精神”,它不是指人的主观认识中的精神或理念,而是具有客观的含义。可见,熊十力和黑格尔对于最高存在的规定是相同的,他们都把本体规定为客观的、超越的和精神性的。

熊十力曾指责黑格尔割裂本体与现象之间的关系,把“绝对精神”等同于超越的“天帝”,这是对黑格尔哲学的误解。的确,在黑格尔那里,上帝是绝对精神的同义语,但黑格尔的上帝并非是指有神论的人格神。他把上帝看作是绝对精神的表象,实际上是从绝对精神的角度规定上帝,而不是以有神论的上帝规定绝对。并且,黑格尔也没有割裂本质与现象为二。他认为,绝对并不是某种超越现实之外的“完美本质”,相反,绝对就是现实本身,就是理念自我形成和发展的过程,也就是说,绝对与绝对自身的表现或显现是同一的。正因为如此,黑格尔被称为内在的泛神论,而不是超越的有神论。^③

熊十力与黑格尔同样认为,本体和绝对不是单纯和同一的,而是包含着矛盾和差异。由于本体和绝对内部的矛盾对立,必然会导致自身的分化。黑格尔用“正、反、合”的辩证形式,描述绝对自身的演化过程,将自然、社会、历史纳入这一模式之中。而熊十力则采取了老子“一生二,二生三”的模式以及周易中的“翕辟”说。他认为,所谓“一”即代表本体的圆满同一,但这个同一之中却包含矛盾,必然分化出“翕”的势用。这个“翕”的势用便是物化的摄聚的势用,是本体的异化和对立面,“此翕便是二,所谓一生二是也。”^④但是,本体是决不会物化的,于是在“翕”的势用的同时,就有一种“辟”的势用扭转“翕”的物化趋势。“辟”是“刚健不物化的势用”,能够“运于翕之中,而自为主宰”,使其回归本体,“这一辟,就分为三,所谓二生三是也。”在熊氏看来,“翕”就是物或自然,“辟”就是心或精神。他又把“辟”称为“宇宙的心”,指出它虽不是本体,却是依据本体而起的,因而在“辟”这一阶段实际上是向本体的回归。由此可见,熊十力的“一二三”的演化模式与黑格尔一样也是辩证式的。

熊十力还把本体产生万物的过程描述得很神秘,认为是由于某种非物质性的不可实测的

基本单位的相互作用。他称这些宇宙的基本单位为“小一”、“动圈”、“形向”等等,由于它们之间的相互“摩荡”,即相互吸引和排斥的作用,这些基本单位凝聚在一起,形成物体。在描述自然史时,他把自然界由无机物到有机物,最后出现人类的过程,解释为“宇宙的心”不断克服物质的阻力,由潜存而至显著的过程。这样的解释与黑格尔的自然哲学同样荒谬。

从以上的比较中可以看出,熊十力承认本体是宇宙的本原,并以“翕辟成变”的宇宙论解释本体与现象的关系,是一个典型的本质主义的本体论体系。如此有意识地建构本体论体系在中国哲学史上只有接受了西方传统哲学影响之后才有可能发生,因而熊十力也可说是实现了中国哲学的本体论转折。当然,熊十力也认识到了认识论对于重建中国哲学的重要,他的《新唯识论》本拟做境论和量论两部分,境论即本体论,量论即认识论。然而,熊氏的量论却只是个雏形,一直未能完成。这个认识论的缺憾,是由其弟子牟宗三弥补的。

二、牟宗三与中国哲学的认识论转折

当哲学思维的重心从客体转向主体,从本体论转向认识论,认识论转折(epistemological turn)便发生了。它为西方哲学带来另一个重要传统,即表象主义。

所谓表象主义,指的是客体与主体之间构成了一种表象关系,知识和真理即是主体对于客体的正确表象。罗蒂喜用镜式譬喻说明这种表象主义,他把主体比作一面镜子,从镜子中表象出所认识的对象,而我们所要做的,只是不断地擦亮这面镜子。他指出,十七世纪知识论的发展,为西方哲学留下了一个笛卡尔——洛克——康德的表象主义传统。这个表象主义信念,来自一个镜式隐喻,即把心看作一面巨大的镜子,“它包含着各种各样的表象(其中有些准确,有些不准确),并可借助纯粹的,非经验的方法加以研究。如果没有类似于镜子的心的观念,作为准确再现的知识观念就不会出现。”^⑥于是,人类活动的目的就是“接近一个对物理和道德实在的正确表象”,而不是使人获得越来越多的自由和幸福。由此可见,表象主义的基本特征是对关于物理世界及价值世界真理和知识的积极追求。

牟宗三之所以能使中国哲学进一步深化,是因为他注意到了中国哲学如何能在认识论上成立的问题。虽然熊十力指出中国哲学具有不同于西方哲学,也不同于科学的意义,但是始终未能在认识论上找出中国哲学得以成立的较为信服的证据。他所提出的与“量智”相对立的“性智”这一概念,也是十分空泛的认识论概念。而牟宗三以康德哲学为参照,根据康德提出的“先天综合判断如何可能”的问题,对中国哲学也提出了一个“智的直觉如何可能”的认识论问题。这一问题的提出,标志着中国哲学认识论转折的实现。

牟氏的“智的直觉”这一概念,来源于康德,但他对于这个概念的理解却与康德有很大不同。康德是在《纯粹理性批判》的“先验分析论”部分提出“智的直觉”这一概念的。^⑦康德认为,知性范畴只能应用于感性直观所与的现象界,而不能超越经验范围使用,因而只能说纯粹知性范畴有先验的意义而无先验的使用。但是,人们往往在知性的使用上陷入幻想。因为范畴与感性的直观形式“空间和时间”不同,它可以不根据感性经验而有先验的意义,所以似乎可以推广至感官经验以外的世界先验地使用。这就是说,知性有一种错觉,认为可以认知与现象相对立的物自体。但是,知性如果要应用范畴于超验的物自体,必须有直观提供材料。由于物自体的超验特征,对于物自体的直观必然是非感性的“智的直观”,也即“智的直觉”。

康德认为,如果从感性论的角度来看物自体或本体,那么只能否定地说它不是感性直观的

对象,这时的本体是消极意义的本体,它的作用是限制感性和知性的误用,防止这二种认识能力超验地使用。但是,如果承认“智的直觉”的可能性,那么就可以肯定地说本体是“智的直觉”的对象,这时的本体便具有了积极意义。于是以知性为基础建构的形而上学也是可能的了。然而,从康德否定形而上学和知性误用的立场看,他必然否定“智的直觉”的可能性。

“智的直觉”是康德的知性论中较为次要的概念,但是牟氏认为这个概念对于中国哲学是否成立具有关键意义。因为中国哲学肯定了相对于现象世界的意义世界的存在,这与康德所做的现象与物自体的区别是一致的。牟宗三认为康德的物自体概念是一个具有“高度价值意味的概念”,这个概念是道德、宗教的源泉,必须给予积极、正面的意义。所以,以“物自体”为对象的“智的直觉”也必然存在。牟氏认为,康德指出物自体的消极意义是正确的,这样使科学与形而上学不相混同,但是康德否认物自体的积极意义,否认“智的直觉”的可能性却是错误的。因为这样一来,物自体不可被人认知,价值世界也就与人相隔绝。

可以看出,牟宗三“智的直觉”这一概念具有表象主义的特征,他把“智的直觉”看成是具有积极意义的认识能力。但是,从另一个方面来看,牟宗三对于“智的直觉”的规定似乎不存在表象主义的影响。因为表象主义认识论必有一个基本前提,那就是,存在着表象主体与被表象的客体之间的对立。然而牟宗三说,“智的直觉”是一种“逆觉体证”,是“内部的直觉”,不能从认知意义上的主客、能所关系来把握,“而只是本心仁体自己之具体呈现。”^⑩但是,如果看到“智的直觉”所认识对象的特殊性,那么牟宗三认识论的表象主义特征就十分明显了。牟氏所说的“智的直觉”不是以外在的客观事物为对象,相反,是以表象主体自身为被表象的客体,它“只表象它自己”,“只判断它自己”,可以说,这是表象主体自我觉知,自我认识的能力。虽然这种表象关系具有特殊性,但从根本上看,仍是表象主义的。

认识论转折并不等于抛弃本体论,牟宗三的本体论继承了熊十力的本质主义。牟氏的本体论即他所谓的“道德的形上学”。他说,这个道德的形上学的基本精神即是,肯定“定然地真实的性体心体不只是人的性,不只是成就严整而纯正的道德行为,而且直透至其形而上的宇宙论的意义,而为天地之性,而为宇宙万物底实体本体”^⑪。用更简练的话来概括,道德的形上学的基本精神是“即内在即超越”。所谓“超越”,指宇宙实体高高在上,超越于人的意思;所谓“内在”,指宇宙实体“贯注”于人而为“性体”,成为人类道德行为的内在根据。因而,宇宙实体即是宇宙的本质所在,而性体则是人的本质所在。

牟宗三对于黑格尔哲学也有很大兴趣,他的“新外王”理论便是以黑格尔“精神之内在有机发展的辩证必然性”为依据,将本质主义推广至社会历史领域。他认为,历史即是“精神表现之全部历程”,虽然精神的表现形态在各民族间必有先后之异,偏向之差,但是根据精神的内在有机发展的规律,必然会在各民族的发展道路上逐一实现。对于中国哲学来说,这个“精神逐一实现”的过程即是牟氏所谓“内圣开出新外王”的过程。

牟宗三把中国文化概括为三个层面,即道统、学统和政统,而传统文化中只有“内圣成德”之道统却无科学精神之学统和民主政体之政统。因此儒家思想现代发展的中心课题即是“本中国内圣之学解决外王问题”,这里的“外王”就是以科学和民主为内容的新外王。然而,科学的产生必依赖“知性”的肯定,但是儒家传统心性论中只肯定良知、道德理性,缺少了“知性”这一环,所以若以内圣开出新外王,必须从心性本体、道德理性“往下讲”,以“转出知性”,这个“转出”的过程,牟宗三描述为“道德理性(良知)的自我坎陷”。根据牟氏的意思,“良知自我坎陷”指

的是道德良知经过自我否定,从“无执”的直觉状态“坎陷”为“执的”即主客对列的“知性形态”,从德性主体转出知性主体,以便为科学、民主的发展提供依据。

牟宗三的“坎陷”这一概念与熊十力的“翕辟”概念一样,都是十分思辨的。但是,牟宗三提出了“智的直觉如何可能”的认识论问题,使中国哲学又前进了一步。

三、冯友兰与中国哲学的语言学转折

本世纪初,西方哲学发生了一次重大变革,这次变革被称为“语言学转折”(linguistic turn),它对西方哲学和人文科学产生了巨大影响。语言成为人们思考的新视角。哲学家们将传统的哲学问题转化为语言问题,再以逻辑分析技术加以澄清和消解。

语言学转折对传统形而上学产生了极大的破坏力。逻辑实证主义者提出了“拒斥形而上学”的口号,他们认为,只有二类命题是有意义的,一类是分析命题,根据其形式本身为真或假,因而是有意义的;另一类是综合命题,由于可以证实其为真假标准,因而也是有意义的。然而,形而上学却超越了以经验为基础的归纳科学领域,研究所谓事物的本质或本原,既没有提出分析命题,又不是具有证实性的综合命题。因而形而上学命题只能是违反了逻辑句法的伪命题。

在拒斥形而上学的同时,人们也为哲学由于逻辑的大量使用而获得的清晰性而欢欣鼓舞。正如维特根斯坦所描述的那样:“在哲学方面,‘人类思想的发展’现在出现了一个‘转折’,它可以和伽里略以及他同时代的人创立力学的转折相提并论;它意味着:一个‘新方法’被发现了,就象当‘化学从炼金术中脱胎出来’时所发生的那种情况一样,现在第一次有可能出现‘技巧性’的哲学家,尽管过去确曾有过一些‘伟大的’哲学家。”^⑧可见,语言学转折的真正意义不在于它的具体结论,重要的是“一种方法被找到了”,这种方法就是分析主义的方法。

作为纯粹的方法或技巧,分析主义把传统问题转化为语言问题并进行语言分析。例如,将关于共相是否存在的中世纪唯名论和实在论的争论,转化为关于抽象名词是否可以作为专名使用的讨论;将关于道德律令的讨论代之以关于命令句或祈使句的讨论;而关于“存在”的问题则变成了关于存在句的语言问题。这样,对哲学问题的讨论就转化为对语言的逻辑的或语法的分析。

分析主义不仅只是一种技术,而且也代表着一种世界观,它认为世界可以不断地加以分析,直至组成世界的最小原素;同时,只要这个最小原素经过某种规则(如逻辑规则)的组合,便可以描述出这个世界的整个结构。如维特根斯坦的“图式”论,罗素的“逻辑原子论”,卡尔那普的逻辑构造论等。

冯友兰在重建中国哲学的工作中,是以维也那学派为参照的。以石里克、卡尔那普为代表的维也那学派是逻辑实证主义潮流中的主导,深受其影响的冯友兰十分赞同他们对于西方传统形而上学的批评。他认为,西方传统形而上学失之“武断”,混淆了科学与形而上学的界限。传统形而上学“多拟说一种事物,是其余事物所以构成者,是其余事物的根源。有说此种事物是心者,有说此种事物是物者。有说此种事物是非心非物底‘事’者”^⑨,诸如此类的说法,都是试图“对于实际有所肯定”,为人们提供实际事物的“积极底知识”。这样的形上学,冯氏用禅宗“拖泥带水”一词批评,用逻辑实证主义的话来批评,这些所谓知识都是没有经验意义的。

但是,冯氏反对维也那学派彻底否定形而上学并将全部形而上学视为无意义的陈述的做

法。他认为逻辑实证主义者仅仅否定旧的形上学,而对于新的形上学,即真正的形上学本身则是不能推翻。维也纳学派对于形而上学的激进态度,来源于他们激进的意义标准,冯友兰很早就看出了以经验为意义标准的局限性,这是很有预见的。而他提出建立新的形上学的构想则是独有的创见。他认为,真正的形上学的目的,只是对经验做“逻辑底释义”,由于是“逻辑底”,也就是“形式底”、“没有内容底”、“空底”,对于我们关于事实的知识不做肯定和否定,或者说它是与具体经验无关的,这样,形上学就与科学区别开来。

同时,冯氏认为,以这种思想为指导建构形上学,必须依赖逻辑分析的方法。他的“空灵底”形上学系统就是从“事物存在(有实际)”这一综合命题出发,利用概念和命题间相互蕴涵的逻辑关系,推出四组分析命题,得到“理、气、道体、大全”四个逻辑概念。由于这些命题和概念都是分析的或逻辑的,所以是形式的、空的。它们仅仅揭示实际世界,而与实际无关。

另一方面,冯友兰也应用逻辑分析技术分析中国哲学的语言,但他所应用的逻辑方法大多是形式逻辑的。例如,在《新理学》中,他利用逻辑中“类”的观念来分析中国哲学中的“有”、“无”概念,把“有”看作一个大共类,指实际世界,而“无”指的是“无实际分子的空类之类”,也就是实际世界。^④又如,他认为中国哲学中有很多命题都是“重复叙述命题”即同语反复。如《宋元学案》中记载:一次邵雍与程颐闻雷声,邵问:“子知雷起处乎?”程颐回答:“起于起处。”这个“起于起处”的回答就是逻辑式的同语反复。^⑤冯氏对于中国哲学的语言分析还有很多,总的指导思想是把它们解释为逻辑的、“空的”,并且以其“空”的程度判别其形上学的好坏。当然,冯友兰的这些分析不可与西方现代语言分析同日而语,其分析主义特征还不十分明显。

与牟宗三对“智的直觉”的表象主义不同,冯友兰不认为直觉是积极的认知方式,而只承认它是“负的方法”。早在其两卷本的《中国哲学史》中,冯友兰就指出直觉只是一种经验,而不是一种哲学方法。他说:“其实凡所谓直觉、顿悟、神秘体验等,虽有甚高之价值,但不必以之混入哲学方法之内,……故谓以直觉为方法,吾人可得一种神秘的经验则可,谓以直觉为方法,吾人可得一种哲学则不可”。^⑥冯氏这里所批评的,是以直觉为正面认识的方法。在《新知言》等著作中,冯氏似乎肯定了直觉作为哲学的方法,然而,冯氏只是肯定直觉为“负的方法”。这个“负”不仅有“相反的”、“另一个”的意思,更重要的是,它否定直觉是正面的、积极的认识能力或方法,而只承认直觉的消极和负面意义。冯友兰还指出:“哲学上一切伟大的形上学系统,无论它在方法论上是正的还是负的,无一不把自己戴上‘神秘主义’的大帽子。负的方法在实质上是神秘主义的方法。”^⑦正是由于冯友兰认识到直觉只能是“负的方法”,不能使人得到积极的知识,因而他所建立的形上学也注定是空的、形式的。

冯友兰不能说是彻底实现了中国哲学的语言学转折,他的分析主义特征也不很明显,但他提出的建立“空的形上学”的构想却可以说是个标志。

四、两个尚未解决的问题

以上所论,尚有两个需要解决的问题:

1. 中国哲学的一系列转折既为逻辑线索,那么其必然性何在?为什么中国哲学会不断地深化?笼统地说来,这是人类哲学思维发展的必然结果。纵观哲学发展的历史,人类思维的角度是按照世界——思想——语言的顺序不断转移和深化的。在哲学的童年时代,人类直面自然和宇宙,世界成为思维的对象,而思维着世界的主体还未被反思,于是人们以本体论的形式提

出问题。随着哲学思维的深入,人们发现对于客观世界的认识受到主体的限制,于是人类思想意识成为哲学家思考的对象,认识论成为哲学的中心内容。然而,哲学家们很快发现,思想和语言无法分离,思想受到语言形式的限制。人类思想观念的混乱往往由于语言使用的混乱,只要对语言加以分析,澄清语言的意义,思想和观念的混乱也会随之消失。于是,对语言的理解提供了理解思想和世界的新途径,语言分析也成为思考和解决哲学问题的新方法。中国哲学与西方哲学的起点不同,但这个思维顺序是必然要经历的。

具体地讲,每一种思维方式的内在困境和矛盾是推动哲学思维转折的内在动因。例如:许多学者指出现代新儒家在外王层面上的困难,但却没有意识到其“外王”层面上的困难实际上是由内圣之学的内在矛盾造成的。正如周炽成先生指出:“在内圣外王的格局中,隐含着许多大前提:内圣在先,外王在后;德在先,智在后;见闻之知以德性之知为本;德性主体决定认知主体。”^⑧这些“大前提”我们还可以在新儒家的内圣之学里找到许多,如意义与事实、应然与本然、哲学与科学、心与物、本体与现象、性智与量智等等。这样的“大前提”实际上是本质主义的二分结构,在这些二分法中,虽然他们也认为二分的两个方面是不可截然隔离的,但是他们总是将其中的某一方赋予本质的地位,而另一方则由本质所决定。这表明,不改变本质主义的思维方式无法解决其内在矛盾。关于现代新儒家所面临的问题尚有许多,由于篇幅所限,这里仅作个提示。

2. 中国哲学的发展方向是怎样的?冯友兰尚未完成中国哲学的语言学转折,他的工作尚需继续,但分析主义显然不是中国哲学的最终发展。分析主义在西方也已没落,这可以从维特根斯坦的前后期思想转变中得出结论。

美国哲学家罗蒂在一系列著作和演讲中提出了他的后哲学文化理论。罗蒂所谓“后哲学”这一概念指的是“克服人们以为人生最重要的东西就是建立与某种非人类的东西(某种像上帝或柏拉图的善的形式,或黑格尔的绝对精神,或实证主义的物理实在本身,或康德的道德律这样的东西)联系的信念。”^⑨他认为传统哲学总是把一个不变的本质作为认识对象,把心看作是镜子,用来准确地表象和再现这个不变的本质以获得真理,却不是使人获得越来越多的自由和幸福。因而他反对本质主义和表象主义。

罗蒂认为,后哲学文化中的哲学与传统哲学有很大不同,它不是出于追求真理的愿望,醉心于系统哲学的构造,而是出于教化的愿望所进行的一系列谈话。

罗蒂是这样描述“教化”这个词的:“去教化(我们自己或他人)的企图,可能就是在我们自己的文化和某种异国文化或历史时期之间,或在我们自己的学科和其它似乎在以不可公度的词汇来追求不可公度的目的的学科之间建立联系的解释学活动。”^⑩以教化为目的的教化哲学,通常是使用反常话语的一系列谈话。所谓反常话语,与追求真理的正常话语相对,缺乏任何“体现着共同商定的达致协议的标准”,这个共同的标准即是普遍可公度性的要求。教化哲学的目的是把这个由反常话语组成的谈话进行下去,而不是发现客观真理。

从罗蒂所述的这些特征来看,中国传统哲学具有许多教化哲学的特点。首先,中国哲学不存在系统建构,不存在西方系统哲学意义上的哲学。西方学界曾长期争论中国有无哲学,从系统哲学的角度看,确实没有。这一点曾被看作缺点,但从后哲学文化的角度看,这又是一个很大的优势;其次,中国哲学是修养之学,其目的在于通过对人类生存现象的不断参悟、理解,达到一种境界,其目的正是在于“教化”,而非追求客观真理;再次,中国哲学中的儒学本质主义、表

象主义特征最多,但纵观整个儒佛道,尤其是道家和禅宗可以说是非本质主义和非表象主义的;最后,中国哲学往往以隐喻、寓言、语录、对话、公案、故事等形式出现,是一种谈话的方式而非严密的理论体系,并且充满着反常话语,例如“有生于无”这样的悖论,“道不可说”这样的否定句等等。从这些特征来看,中国哲学就是一种教化哲学,而不是系统哲学,这与现代新儒家努力营造体系的意图恰恰相反。

中国哲学是否必然发生这一系列转折?中国哲学是否是一种教化哲学?对此,本文论述得尚不充分。提出问题十分重要。希望这篇充满“问题”的文章能引起大家的讨论。

注:

- ①②④熊十力:《新唯识论》,中华书局1985年第308、313、318页。
- ③参见F. La. T. 戈德弗雷:《黑格尔哲学与有神论》,《国外学者论黑格尔哲学》,南京出版社1987年版。
- ⑤⑦理查德·罗蒂:《哲学与自然之镜》中译本,三联书店1987年版,第9、315页。
- ⑥参见康德:《纯粹理性批判》,蓝公武译本,商务印书馆,1960年版,第1编第2卷第3章及附录第209—242页。
- ⑦牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,台北商务印书馆,第196页。
- ⑧牟宗三:《心体与性体》(第一册),台北正中书局1968年版,第138页。
- ⑨转引自麦克斯韦·约翰·查尔斯沃斯:《哲学的还原》中译本,四川人民出版社1987年版,第3—4页。
- ⑩⑫冯友兰:《新知言》,《三松堂全集》第5卷,河南人民出版社1985年版,第228、219页。
- ⑪参见冯友兰:《新理学》,《三松堂全集》第4卷第27页。
- ⑬冯友兰:《中国哲学史》卷上,中华书局1984年版,第4—5页。
- ⑭冯友兰:《中国哲学简史》中译本,北京大学出版社1985年版,第394页。
- ⑮《学术月刊》1994年第2期。
- ⑯理查德·罗蒂:《后哲学文化》中译本序,上海译文出版社1992年版,第11页。

(上接第90页) (这不是个唯心主义的东西,而是实实在在的东西)不是那么最高,又由于他的古学(如像纪晓岚在《四库提要》中所表现的那样)不是那么最深,所以人们对他每每有嫌浅嫌薄的批评。民族思想他不是没有,但包裹的很紧;对宦海浮沉他也不是不厌,观其题孔尚任书斋曰“岸堂”可知。

徐东痴和王渔洋表兄弟二人作诗的源头,都在魏、晋。章太炎说过,历史上最美的诗文出现在魏、晋。细读徐、王二家诗,魏、晋诗风的烙印是掩盖不住的。王、韦、孟、柳的影响是有的,但那只是从表皮上看问题。东痴一生的行径,值得深一步研究,当时“三藩”正要起事,天下兵荒马乱,而东痴却往来奔走,这中间不可能没有隐秘的内容。

至于秋谷,他也应该是一个大官,但由于偶然事故停罢了。家中也比较豪富,所以能云游天下,诗酒连篇。他有一种自信,就凭着这种自信,他被罢官后一直不谋复职。他自信的就是他的独立思考的能力,凭着这种能力,他的诗文也起了相当大的影响。

鄙人年已耄耋,力不从心,铿铿两周,仅能成此短文,不过发凡起例,乞后来者谅而续之,则幸甚矣。

1994年9月8日初稿,1995年1月8日修改。