



即用见体：本体论？工夫论？方法论？——“即用见体”漫说（陈明）

(2005-9-5 10:11:15)

作者：陈明

一般来讲，三者是贯通的。如果说佛教僧肇、华严宗主要是本体论话语，或在本体论意义上讨论；朱子阳明均属与本体论相关的道德践履学说，而偏重于本体论对工夫论的决定意义；新儒学开山熊十力处跟宋明儒近似，本体论、行动论紧密勾连，但侧重却与宋明儒不同，倾向于以后者统摄前者。而我提出的即用见体，主要是在方法论意义上讨论。如果它也与某种本体论相勾连的话，也与佛教、宋明理学心学以及新儒学完全不同，它的思想气质更接近于生命哲学、存在主义、解释学以经验论和历史主义。

之所以说它是方法论，是因为它具有某种经验科学或行为科学的意义。伽达默尔说诠释学是实践理论，就暗含了这样一种意义。张之洞的中体西用、李泽厚的西体中用里面的体用概念则完全是另一用法。我在文章里梳理过即用见体与中体西用的关系，主要的联系是论题上的，即都是处理近代中国社会的文化问题的（张之洞是如何定位儒学与西学的关系，李泽厚是中国如何充分现代化）。我认为，中体西用讨论的是文化与文化的关系，即用见体讨论的是人的生命活动与文化符号系统的关系。生命包括有个体生命与群体生命两种形式。对个体来说，文化是先在的，人在文化中濡化（acculturation）成长；对群体来说，文化是创生的，通过它解决人与自然、与他者的紧张矛盾实现自己的发展。如果这种理解大致不错，应该可以反对那种将概念绝对化的思路，而导入历史主义，即我的即用见体（历史主义，这里可从思想史研究的剑桥学派获得理解）。在个体生命和群体生命的关系问题上，我倾向于自由主义和社群主义的综合。简单说，个体和群体间应是和谐互动的关系，至于具体表现形态，则应是历史的（不必非按照某种模式涉及或评价。代议制、君主立宪都是可能选项，要在具体情境中作具体分析；虽然现代社会复杂纷繁，但作为原则儒学应该不会过时。这些将在讨论政治重建问题时展开）。现在我对即用见体的阐述主要是讨论儒学理论之一般，主要的对话对象是当今思想界分贝较高的原教旨主义者和全盘西化论者及其主张。

中体西用与即用见体二者的相同是在儒者立场、问题意识以及对儒学的发展式理解上。它有别于那种做一个儒学系统内部信仰者（以及外部的研究者）的选择。从这样的视角观照，它首先关注的是作为“方案”（文化认同的提供、政治建构的原则、安身立命的依托，均有赖于此）的儒学，其在当今时代是否有效？而不象原教旨主义者那样对此系统事先做一种自足性的预设，非理性的沉湎在对某些概念命题的崇信里责怪生活的大山为什么不走向自己，而从不思考自己是否应该走向生活的大山。张之洞在当时就受攻击，今天的蒋庆也认为是倭仁而不是张之洞代表着儒学的精义和方向。

即用见体的预设是，儒学在知识类型上讲属于文化（而不是主流学界和教育体系所定位的哲学），而文化是一种行为方式、生活方式，与之相关系勾连的主要不是以真假为标准的知识、真理，而是以效用为尺度的价值、制度。因此，我不赞成从一个概念和命题的系统对儒学作理论的甚至绝对真理的理解，而主张从这样一个概念和命题的系统与中华民族生命活动的互动关系，去理解其意义与价值、发生与发展。换言之，这个概念和命题的系统与民族生命的关系是互渗的，但它并不是独立自足的。

因为作为儒学源头和基础的礼文化，本就是一种与生命存在及其现实形态互渗同一的习俗。一种生活方式是一种生命意志的历史表达；生命的开放性和生活的开放性决定了文化话语本身的开放性，在与生命活动的历史互动过程中不断调整。从《仪礼》《礼记》可以清楚看出，宗教祭祀、政治活动、伦理关系等方面的思想原则价值标准，都是以“礼俗”“仪式”这些“行为语言”为母体胚胎生长起来的。所谓的教化，是一种长老秩序或权利，是基于共同体内部的公共利益的心悦诚服；它发生于国家文明（横暴权力）成型之前的久长历史时段，甚至可以追溯到原始的“游

团”和“酋邦”。中国文明的“特殊性”，简单说就是（一）存在一个这样的久长的史前发展阶段；（二）在这个阶段发育出了成熟的文化；（三）这个文化在阶级、国家和私有制发生发展起来之后并未被彻底覆盖替代，而是经过孔子的创造性整理成就了所谓轴心期的辉煌；并且（四）在小农经济条件下，长期依托于社会之维生生不息。从生命的角度讲，文化符号（礼）是生命意志的表达；从文化符号（礼）的角度讲，生命意志在获得历史表达的同时也得到人文性超越和塑造（两者的和谐度在流动的生命过程中不断调整，彼此印证）。我们教科书所谓的思想、学术，则基本属于对“方案”之正当性（孔子）、有效性（荀子）和神圣性（孟子、董子、朱子等）的修辞论证。

这就是儒学。孔子“祖述尧舜，宪章文武”，宋以前周孔并称，都是由于社会结构本身具有历史连续性的缘故。无论从理论还是从现实上讲，这样一种周孔的组合相对于宋明以来的孔孟组合都意味着更为丰厚的内涵。很简单，孔孟组合是以礼乐制度的客观存在为不言而喻之前提的（所以，周公是孔子梦想的对象，孟子则以孔子为心仪的导师）。孟子升格，是因为孔子从仁的角度对礼乐制度的论证需要一个心性论的平台。《大学》、《中庸》的升格，原因同样在此。宋儒似乎总是给人热衷心性义理的印象，但卢国龙的《宋儒微言》、余英时的《朱子的历史世界》均表明，宋儒的抽象理论实际指向的乃是具体现实的政治改革之宪纲。

王夫之的“法备于三王，道著于孔子”是我们理解孔子理解儒学的历史依据和理论线索。“法”是政治性实践性的“制度”、“方案”，是“道”的基础与归宿；“道”是对“法”之精神的提炼和论证（的过程及其结果），是发展开拓新“法”的原则，是“礼，先王之未有，可以义起也”的“义”。从周、孔到孟、荀，再到董仲舒、王通、朱子、阳明，其思想系统均可理解为“方案+论证”的结构。朱子以《仪礼》为经，以《礼记》为传，是对这一结构关系的有力印证。“方案”是关于社会人生诸问题的对策思路（主要不离礼乐教化、三纲六纪等等）；“论证”是对社会情境、认知模式、心理结构的阐释分析（主要不离礼崩乐坏、天人合一、性善情恶等等）。所谓的尊德性与道问学，虽然尊德性与实践性活动勾连较紧，但基本都还是属于“论证”范畴。正是由于这种讨论是以“方案”（之正当性、有效性和神圣性）为轴心，中国的文化相对于古希腊求真理的知识传统、希伯救赎的宗教传统，它属于一个基于历史实践活动的讲求效用的智慧传统。

近代学术制度架构下的儒学几乎完全切断了其话语文本与实践活动的联系。所谓的儒学研究也由基于方案展开的论证萎缩蜕变为参照西方学术范型展开的知识和逻辑的演绎（这里不是要否定西方学术范型的参照意义，只是要指出其作为地方性知识和存在性知识，作为参照时必然具有某种局限性），而作为其基础的“方案”，不仅不再具有实践的意义，其作为“论证”之目的旨归所具有的对研究的内在制约性也被有意无意地忽略、遗忘。这里面或许有中西文化强弱异势和中国社会扭曲失衡的诸多缘由在。但无论如何，这样的局面应该结束了，因为时代已经形成了对儒学的历史需要，在这样的格局里要开拓出王夫之所说的六经之生面是绝无可能的。因为这样一种新局，在根本的意义上并不取决于抽象的理论论证如何精妙，而取决于你所设计的方案对现实问题的有效应对、对文化功能的有效承担。

今天的文化危机简单说就是民族主干性文化话语系统的缺位。由于这种缺位，文化认同、政治重建和身心安顿诸问题无法有效面对。原教旨主义者和全盘西化论者的理论对垒集中于此，其各自的理论偏颇，也暴露于此。

我提出究竟该重新理解儒学的知识学形态（见《儒学的知识形态问题——由人大国学院引起的争议谈起》，未刊）和反复强调“法圣人之所以为法”（而不是株守圣人之法），也是基于对作为文化系统的儒学必然呈现为“方案+论证”这样一种结构关系的判定和把握。

“圣人之所以为法”，作为“道”，它是一种宪法似的元原则。作为抽象规定，它是推理的前提，而不是应事的具体方案。每一时代的儒者，都是根据自己的问题意识与情怀创造出因应自己时代之需的理论体系——在种种论证之后提出自己的政治方案。如果我们不知与世推移与时俱进地进行思想的探索和论证，直接照搬旧方案，当然无法解决新形势下的新问题。如果我们切断“论证”与“方案”的内在联系，将其知识论化茫茫然不知所归，同样无法解决新形势下的新问题。而不能对现实的问题如文化认同、政治重建、身心安顿等做出有力回应，儒学也就失去了其自身固有的价值和意义。

[\[关闭窗口\]](#)