



复归生活、重建儒学——儒学与现象学比较研究纲领（黄玉顺）

(2005-12-13 8:41:21)

作者：黄玉顺

三、儒学形而上学的解构

参照以上现象学-历史学的观念架构，我才提出了：

（一）新“儒学三期”说

现代新儒家提出了一个“儒学三期”说，我这里提出一个新的“儒学三期”说：

（1）原始的儒学（先秦时代）（轴心时期）

- a. 西周时期：五经原典
- b. 春秋时期：孔子思想
- c. 战国时期：曾思孟荀

（2）蜕变的儒学（古代、现代）

- a. 古代的专制儒学
- b. 现代的

（3）重建的儒学（当代、未来）

这个分期意味着：孔孟之后、亦即轴心时期以后的儒学，大体上属于应该被解构的形而上学儒学；我们必须回到孔孟，看看他们是如何在本源的生活感悟上去建构儒学的。这样，我们才知道如何在我们当下的生活样式的本源上来重建儒学。

（二）古代现代儒学的形而上学性质

显然，宋明新儒学、现代新儒学都是形而上学儒学。这里存在着两个基本的标志：作为所有存在者的最后根据的那个存在者整体、或者“存在者之为存在者”，表象为作为终极实体的绝对主体性。[15]

在西方，黑格尔的著名命题“实体即是主体”是其最为经典的表达；而这个实体或主体，正是作为所有存在者的最后根据的存在者整体，亦即“绝对观念”。[16]

而在中国儒家，所有存在者之根据，在宋明新儒学那里主要是“心”、“性”、“理”之类，在现代新儒学那里则主要是 ---- 如牟宗三

----“道德主体”。[17]

（三）作为形而上学的儒学何以可能？

儒学的形而上学建构，本身也是“有本有源”的，问题在于：我们是不是意识到了这种本源？这就是孔孟儒学和轴心时期以后的儒学的根本区别所在。

在当代语境中，它是这样一个问题：“形而上学何以可能？”这本来是康德提出的问题，亦即“形而上学奠基”问题；[18]

但康德仍然是在形而上学视域内解决这个问题，即把它归结为“理性”的能力、主体“心灵”的能力。而海德格尔的问法是：主体性本身又何以可能？哲学形而上学把主体性设定为“自明的”前提，但这个主体性仍然是“晦暗不明的”。[19]

对于儒学来说，我们也可以问：“心”、“性”和“理”这些东西何以可能？对于这个问题，历史上有两种回答：（1）“天命之谓性”（《中庸》）、“道之大原出于天”（董仲舒《举贤良对策》）。这是一个外在的“天”。但“天”仍然是一个“存在者整体”、“终极根据”的观念，我们仍可以问：“天”是如何可能的？答曰：天是“自然”——

自己如此。（2）性即是天，是一个内在的“天”，即是作为“自己如此”的“自然”。这就是从子思到孟子的观念转变过程。

但是这里仍然面临着问题，就是如何理解这个“自己如此”的“自然”。这里又有两种可能的解释：

(1) 先验论的解释。例如胡塞尔的“自身所予性” (Selbstgegebenheit)。这个观念是从笛卡儿发展来的：观念的原初性来自自明性 (笛卡儿)，自明性来自自身所予性 (胡塞尔)。而这其实也是从孟子到阳明、一直到牟宗三的心学正宗的解释模式。(2) 生存论的解释。例如海德格尔所说的：对于“此在”的存在者化的把握。自然并不是一个存在者、一个东西，但作为实体性和主体性的“性”“理”却是一个存在者、一个东西。这是如何可能的？海德格尔认为：表示“存在” (eon) 的另一个词是 *physis* (一般译作“自然”，在中文中可译为“原在”)，它的含义是：“出于自身的开放 (比如一朵玫瑰花的开放)，自身打开着的展现，以及那在此展开中显现自身并保持在那里、经受住它的状态。” [20]

这就是说的“存在本身”。而对于儒学来说，存在本身也就是生活本身。

四、原始儒学的还原

以上讨论意味着：我们必须进行儒学的“还原”；或者用海德格尔的说法：必须采取一种“返回步伐”。我们必须从后轴心期返回到轴心时期，甚至从轴心时期返回到前轴心期。就轴心时期而言，我们必须从《易传》、荀子返回到孟子、子思，再返回到孔子。

(一) 荀子的性学：伦理学的确立、知识论的奠基

孔子以后，“儒分为八”，其中最重要的，无疑是孟子和荀子这两支，他们各自分别实现了孔子思想当中所蕴涵的某些可能性。其共同点，在于都对“礼”即伦理规范问题非常重视；但是，这种伦理规范的人性论基础预设却似乎截然相反，那就是“性善”与“性恶”的分歧。孟子的特点，是直接把形而下的道德主体性提升为形而上的绝对主体性，建构了儒家的道德本体论。而荀子则不然，道德主体不是被形上化，而是被形下化了，成为“化性起伪” (《荀子·性恶》)、“教”、“学”的结果。

但是，荀子的“性论”却远不止于此。人们只注意到他的伦理学意义上的“性”观念，忽略了其知识论意义上的“性”观念。其实，在儒家思想当中，是荀子首次给出了一个知识论意义上的“主-客”架构：“凡以知，人之性也；所以知，物之理也。” (《荀子·解蔽》)“人性-物理”这样的观念架构，正是典型的知识论的“主-客”架构。而我们知道，这样的“主-客”架构是一切知识论得以成立的根本所在。

我们首先回到荀子那里，是要弄清这样的问题：儒家知识论何以成立？何以无须乎牟宗三式的什么“良知自我坎陷”？它的形而上的、本体论的根据是什么？究竟是怎样的“性”观念？而尤其要紧的是：这样的形而上的“性”观念，在荀子那里是怎样被大本大源----生活感悟----所给出的？

(二) 孟子的心学：主体性的确立，伦理学的奠基

孟子比荀子的时代要早，他具有比荀子更具本源性的观念。孟子、或者说“思孟学派”建构了“心性论”或者“心学”的形而上学体系；但是，这不同于轴心时期以后的儒家形而上学，而是“有本”的 (《孟子·离娄下》)，而非无本之木、无源之水。

孟子的思想，最为充分地体现了在轴心时期里，儒家思想从本源的现象观念向流俗的现象观念的递转：他最终建构起了儒家的一种形而下学，就是儒家伦理学的规范化体系，这里，“仁性”是形而下的道德主体性；这是基于他所建构的儒家“心学”形而上学的，这里，“仁性”是形而上的绝对主体性；[21]

而这一切却是源于他把“仁”领悟为“恻隐之心”、“不忍之心”这样的在生活本身的本源情境中的生活情感。

比如，按照孟子的分类，仁爱作为“原现象” (Urphänomen)，有着这样三种显现样式：亲亲、仁民 (爱人)、爱物。 (《孟子·尽心上》)过去的理解，都仅仅把这理解为所谓“推己及人”、“推人及物”的“外推”的逻辑。其实，这里有两点是我们应该注意的：

第一，作为这种“外推”的“根据”的，不是现成的存在者化的“家庭伦理”、“宗法伦理”之类的东西，而是在生活本身的那样一种显现样式中的生活感悟。后世攻击儒家“封建伦理”的那些人，是典型的“遗忘存在” ----

遗忘了生活本身。

第二，孟子那里还有更其本源的、或者说更“普世”的“仁爱”观念，而跟血亲毫无关系，这种观念更渊源于生活本身。比如，孟子给出了这样一种本源情境：

今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕恻隐之心。……

由是观之，无恻隐之心非人也，无羞恶之心非人也，无辞让之心非人也，无是非之心非人也。恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。……

凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然、泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（《孟子·公孙丑上》）

这里具有这样的观念层级：其一，“泉之始达”的本源观念，就是作为生活情感的、先行于任何存在者的“怵惕恻隐之心”，这是“仁义礼知”这些概念的“发端”；其二，在这种本源上，主体性的“人”才被给出，进而才有可能通过“扩充”进行形而上学的建构；其三，最后，才有可能进行作为形而下存在者的事情的伦理、政治活动

----“事父母”、“保四海”等等。

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)