



李存山

在中国哲学史和思想史界近期关于“中国哲学的合法性”讨论中，我坚持认为中国古代虽无“哲学”之名，但有“哲学”之实，中国传统哲学即是“天人之学”，亦即以“知人则哲”为特色，以“原善”（善即“爱人”）、“为治”（治即“安民”）为核心，主要由天论、人论和知论构成的思想体系[①]。这样的观点主要源于张岱年先生的《中国哲学大纲》。按照成中英先生在《本体诠释学洞见和分析话语》一文中所作的区别，张先生的《中国哲学大纲》属于“中国哲学的理性重建”，即其“集中关注于用中国哲学大的框架对中国哲学的术语和观点进行理性的和分析的理解”。成先生所更注重者是“中国哲学中的本体诠释学诠释”，亦即“不是把中国哲学作为中国哲学来研究，而是把它作为对真理、存在或实在的思想来研究”[②]。这后一方面确实更为重要，这也是成先生的本体诠释学的宗旨所在。而我注意到，张岱年先生的哲学思想与成先生的本体诠释学多有相通之处。在张先生于1935—1936年完成《中国哲学大纲》时，他也提出了一个“新哲学之纲领”，这个“新哲学”就是要把“唯物、理想、解析”综合于一；对于“新哲学之纲领”的充实论证，便是张先生在40年代撰写的哲学专著《天人新论》（因当时的环境所限，此书没有最后完成，只留下五部哲学论稿，故又称“天人五论”）。本文主要就张先生的哲学思想与成先生的本体诠释学作一比较性的研究。

一、“本体”概念的诠释

成先生的本体诠释学是把西方哲学中的“本体论”（ontology）与“诠释学”（hermeneutics）结合起来，也就是说，它是“作为与对真实的诠释性理解相互有机渗透的真实的本体论的本体诠释学（onto-hermeneutics）”[③]。这样一种哲学的洞见，已非西方传统作为“第一哲学”的研究超验的、逻辑的“本体”世界（Sein或being）的“本体论”，而是经由奎因的“本体论承诺”和海德格尔的“基本（生存）本体论”思想的转换，把本体论纳入到人们对“生活世界”的诠释学的认识方法之中。这种思想对西方哲学来说是一个重大的转变，而对中国哲学来说却是继承固有传统的一个现代提升。

成先生有从中国哲学的视角对“本体”概念的诠释，即：

“本体”是中国哲学中的中心概念，兼含了“本”的思想与“体”的思想。本是根源，是历史性，是时间性，是内在性；体是整体，是体系，是空间性，是外在性。

“本体”因之是包含一切事物及其发生的宇宙系统，更体现在事物发生转化的整体过程之中。因而“道”之一词是本体的动的写照，而“太极”之一词则为本体的根源涵义。就其质料言本体是气，就其秩序言本体则是理。[④]

这样的诠释——我认为——已经是古与今的一种“视域的融合”，即它已不完全是中国古代哲学“文本”的原义，而是包含了现代哲学的关照。冯友兰先生在其“新理学”的形上学系统中曾主要使用了“理”、“气”、“道体”和“大全”四个概念，成先生对“本体”概念

的诠释似已把这四个概念综合为一。其不同又在于，冯先生强调这四个概念“都是我们所谓形式底观念”，“是没有积极底内容底，是四个空底观念”〔5〕，这样的解说其实是西方柏拉图主义的；而成先生对“本体”概念的诠释则是有“积极”内容的，是一个表征宇宙的真实或实在的概念，因而它又是中国传统的。

张岱年先生在《中国哲学大纲》中也有对“本体”概念的诠释，即他指出：“宋明哲学中所谓本体，常以指一物之本然”，“本体谓本来而恒常者”；中国哲学之“本根”概念，“与今所谓本体意同，指宇宙中之至极究竟者”〔6〕。张先生所说“今所谓本体”，是指中国接受西方哲学概念之后的所谓“本体”。他认为，中国哲学的“本根”概念与西方哲学的“本体”概念意同，它们都是指“宇宙中之至极究竟者”。但张先生又有一重要的思想，即他指出“中国本根论之基本倾向”是与印度哲学和西方哲学不同的。他说：

印度哲学及西洋哲学讲本体，更有真实意，以为现象是假是幻，本体是真是实。本体者何？即是唯一的究竟实在。这种观念，在中国本来的哲学中，实在没有。中国哲人讲本根与事物的区别，不在于实幻之不同，而在于本末、原流、根支之不同。万有众象同属实在，不惟本根为实而已。……在先秦哲学中，无以外界为虚幻者。佛教输入后，始渐有以现象为虚幻之思想，然大多数思想家都是反对佛家以外界为虚幻之思想的。中国哲学家大都主张：本根是真实的，由本根发生的事物亦是真实的，不过有根本不根本之别而已。〔7〕

张先生在此所说印度哲学和西方哲学以本体为真实、以现象为虚幻，即是指佛教所谓“不真（故）空”、“离识无境”、“心生则种种法生，心灭则种种法灭”，亦是指怀特海在《自然的观念》中所批判的西方传统哲学认为“本体实而不现，现象现而不实”的“自然之两分”（the bifurcation of nature）。而中国哲学的本根论则没有这样的“自然之两分”，而认为本根与事物都是真实的（此种思维方式即程颐所谓“体用一源，显微无间”，王夫之所谓“体用胥有而相需以实”）。张先生在同时期的哲学论著和以后的中国哲学史研究中都十分强调上述思想，因而我认为“这是张先生在中哲史研究中提出的一个最有‘特色’、最重要的见解”，“是张先生研究中哲史贯彻始终的一个重要思想”〔8〕。

张先生的《中国哲学大纲》，其“宇宙论”的第一篇是讲“本根论”，第二篇是讲“大化论”。他说：“大化论即是对于大化历程中之根本事实之探讨。”在此句后面的括弧中有：“按西方传统的形而上学 [Metaphysics] 分为Ontology与Cosmology，中国古代哲学中，本根论相当于西方的Ontology，大化论相当于西方的Cosmology。”〔9〕我认为，括弧中的这句话未免太拘牵于西方哲学的划分。一般说来，在西方哲学中“本体论”与“宇宙论”是截然两分的，“本体论”不讲宇宙的生化、演变，而凡讲宇宙的生化、演变者，则其始源即已不是超验的、逻辑的“本体”了〔10〕。张先生在“本根论”中明确指出，中国哲学认为“本根是真实的，由本根发生的事物亦是真实的”，因此，在本根论中包含着发生论或大化论的内容，也就是说，中国哲学的本根论是与宇宙论结合在一起的，它可称为“本体—宇宙论”（onto-cosmology）。另外，中国哲学的“本原”概念与“本根”意同，如《管子·水地》篇云：“水者何也？万物之本原也，诸生之宗室也，美恶、贤不肖、愚俊之所产也。”朱熹也曾说：“若论本原，即有理然后有气。”（《朱文公文集》卷五十九《答赵致道》）“本原”不仅是始源，而且是为本、为宗、为根据的意思。因此，我在《中华文化通志·哲学志》一书中将本根论表述为“世界本原论”〔11〕。

成中英先生对“本体”概念的诠释，不是西方传统的“自然之两分”的所谓“本体”，而是

兼含了“本是根源”、“体是整体”的思想，本体“因之是包含一切事物及其发生的宇宙系统，更体现在事物发生转化的整体过程之中”。这就是说，成先生的“本体”概念兼含了“本根论”和“大化论”的内容，或者说，兼含了“本根”、“道体”和“大全”，它是表征宇宙或“天人”的整体实在和真理的范畴。这也就是成先生在《诠释空间的本体化与价值化》一文中所说：

我所谓本体……要点在以本体为具有根源与功能之体系。质言之，本体即是从本到体、从体到用之整体。……本体为有本有源、能够发育万物、显示生命与精神的实体存在，含括天地宇宙万物与人的生命，并有持续不断生生不已的生命力，实现为阴阳互补、有无相继的动态创发过程。……事实上即是以认识“一阴一阳之谓道”及“太极生两仪”的易道为主要内涵的本体宇宙论（onto-cosmology）思想之所指。[12]

显然，这里的“本体”不是以“本”为唯一的究竟实在，不认为“本”与“体”、“体”与“用”有实幻之不同，而是“万有众象同属实在，不惟本根为实而已”。这种思维方式是中国传统的，亦即“在中国哲学中，本体与现象、本质与过程，实乃真实之两个方面，这两个方面绝不可分开”[13]。

二、“本体论”的扬弃

本体诠释学的精义不仅是对“本体”概念的诠释，而且更在于对传统“本体论”的扬弃。如果说，对“本体”概念的诠释主要是把ontology与cosmology结合起来，那么，对传统“本体论”的扬弃就是把ontology与hermeneutics结合起来（亦即onto-hermeneutics）。前者为后者奠定了一个“本体论承诺”的基础，后者则是要在此基础上实现古与今、中与西的“综合创新”[14]；前者更多地体现了中国传统的思维方式，后者则是要实现中国传统思维方式的现代提升，使西方哲学走向中国，亦使中国哲学走向世界。

成中英先生在阐释本体诠释学的“要义”时指出：

本体诠释学主张方法与本体的结合。……新的方法论的提出应导致本体论的建立，而本体论的建立则相应于新的方法和方法论的建立。这就彰显了本体与方法的互动。[15]

所谓“本体诠释学”（onto-hermeneutics），即是方法论与本体论的融合，用方法来批评本体，同时也用本体来批评方法；在方法与本体的相互批评中，真理就逐渐显露了。[16]

这里的“关键词”是本体（论）与方法（论）的“结合”或“融合”、“互动”或“相互批评”，以及真理的“逐渐显露”。有了这几个关键词，也就彰显了本体诠释学对传统本体论和方法论的超越，彰显了它对中国传统思维方式的现代提升，彰显了古与今、中与西的“综合创新”。

成先生注意到，“对方法问题的自觉也始终是西方哲学里的一大特色”[17]。在古希腊哲学中，对方法问题的自觉突出地表现为苏格拉底的“理性的定义”和柏拉图的“理性的超越思考方法”，也就是说，“苏格拉底（Socrates）为了求得真实乃用理性的定义展示不变普遍的性质以为真实。这是西方理性方法的首先发明与创造。运用此一方法……就自然产生了柏

拉图(Plato)的真实与现象分为二概的二元论。……柏氏所创发的理性的超越思考方法，显然是苏格拉底的定义求真方法的延伸。”[18]显然，西方传统的“自然之两分”的本体论是与这种理性的定义和超越思考方法相对应的。这里虽然有本体与方法的“结合”，但没有本体与方法的“互动”，更没有真理的“逐渐显露”，因为在“自然之两分”的本体论中“本体”是不变的、绝对的“唯一的究竟实在”。

在西方近现代哲学中，认识论或方法论蔚为大国，其地位超过了原本作为“第一哲学”的本体论。“新工具”启示了新世界，西方哲学的面貌遂为之一新。在康德哲学中，“本体”（“物自身”）提供了认识之源，但“本体”不在认识的范围之内（人只能认识“现象”）。而实证主义（以及实用主义）则以科学的逻辑的方法“拒斥形而上学”（亦即拒斥“本体”）。直到奎因的“本体论承诺”和海德格尔的“基本（生存）本体论”，才启示出人在世界或人在历史之中的“诠释”方法。如成先生所说：“当代诠释学的源起，则是基于对理性方法绝对性与科学客观性的批评。”[19]本体诠释学就是要实现“诠释”方法与“本体”之实在和真理的结合与互动。这里有“本体论”，但此“本体”不再是超绝于人的经验和体验的“本体”，而是人在其中、与“诠释”相结合与互动着的“本体”，因而它有部分与整体的“诠释循环”（hermeneutical circle）以及真理之逐渐显露的“本体循环”（ontological circle），“本体概念具有不完全性，但却可以透过表现本体的不同观念或模型的贯通来逐渐显示其完整性”[20]。这种与诠释方法相结合与互动的本体论，是对传统的作为绝对真理之超验和独断的“本体论”的扬弃。

成先生认为，“中国哲学传统中一直缺乏对方法的自觉与突破”，但中国哲学亦有“方法的潜藏性”，或者说，有“非方法论的方法论”[21]。在中国哲学的“潜藏”的方法论中，成先生尤其注重《易经》哲学的“观”的方法。他说：“值得指出的是，本体诠释学的看法是根植于中国哲学观念之中，尤其是根植于强调整体作用的《易经》哲学之中。”[22]《易经》哲学的所谓“设卦观象”、“仰观俯察”、“观其会通”等等，即体现了“作为方法论和本体论的本体诠释学的统一”，“我们可以说，八卦来自于圣人‘观’的活动。但是，我们也可以指出，一旦圣人设计了八卦，他就能够更多地观察事物及其活动。这样，‘观’的过程总是一个开放的过程……”[23]

虽然中国传统哲学欠缺方法论的自觉与突破，但“天人之际”中也确实蕴含着如何“知天”“知人”的“知”之方法（因而中国哲学的“实质上的系统”不仅有天论和人论，而且有知论），《易经》哲学的“观”即是其显例。因为圣人由“观”而“知天”“知人”，所以《易经》哲学与本体诠释学有相通之处。不过，我认为《易经》哲学还远没有达到本体与方法的“互动”，其真理性也还不是开放式的“逐渐显露”，这与其圣人崇拜、占筮以及易理的崇拜有关。《周易·系辞上》云：

易与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反终，故知死生之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。与天地相似，故不违。知周乎万物而道济天下，故不过。……范围天地之化而不过，曲成万物而不遗，通乎昼夜之道而知，故神无方而易无体。

这就是说，经过圣人的“仰观俯察”，《周易》已经囊括、穷尽了宇宙的一切真理和奥秘，所以“《易》之为书也，广大悉备”，它可以“彰往而察来”。“这又把《周易》和筮法视为绝对真理”[24]，失去了本体与方法的“互动”以及真理的“逐渐显露”。亦因此，在此后易学的发展中，“易道广大，无所不包……故易说愈繁”（《四库全书总目提要·易类

序》)。

我认为，在中国传统哲学中，与本体诠释学最为相近的思想莫过于王夫之对体、用、知的论述。他说：

天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂待疑哉？用有以为功效，体有以为性情，体用胥有而相需以实，故盈天下而皆持循之道。……故善言道者，由用以得。不善言道者，妄立一体而消用以从之……施丹堊于空虚，而强命之曰体。聪明给予所求，测万物而得其影响，则亦可以消归其用而无余，其邪说自此逞矣。则何如求之“感而遂通”者，日观化而渐得其原也？故执子孙而问其祖考，则本支不乱。过宗庙墟墓，而孙子之名氏，其有能億中之者哉？此亦言道者之大辨也。（《周易外传》卷二）

王夫之在此提出的“大辨”，旨在批评佛老的“消用”而妄立“一体”之空无。他认为，“体”与“用”是统一的，“体用胥有而相需以实”，对“体”的认识应该“从其用而知其体之有”，“日观化而渐得其原”，如此便可“本支不乱”；反之，如果“妄立一体而消用以从之……施丹堊于空虚，而强命之曰体”，则其“体”不过是臆想的“邪说”而已。

虽然王夫之对体、用、知有很精辟的见解，但中国传统哲学从总体说来仍欠缺方法论的自觉与突破，亦因之“天人之学”主要是天论与人论，而知论则十分薄弱。张岱年先生在《中国哲学大纲》中说：

中国哲学中知识论及方法论颇不发达，但亦决非没有。[25]

中国哲学，最注重人生；然而思“知人”，便不可以不“知天”，所以亦及于宇宙。至于知识问题，则不是中国古代哲学所注重的。但论人论天，都在知中；既求“闻道”，便亦不能不研讨“闻道之方”。“闻道之方”也即是“致知之方”。……所以中国哲人，也多论及知识与方法，不过非其所重而已。[26]

《中国哲学大纲》的第一部分为“宇宙论”，第二部分为“人生论”，第三部分为“致知论”，其中“人生论”占全书多一半的篇幅，“宇宙论”约占全书的十分之三，而“致知论”则不足全书的十分之二。这基本上反映了此三论在中国传统哲学中各占的比重。“中国哲学中知识论及方法论颇不发达”，是可以肯定的。而且，在中国传统哲学中，“述而不作”、“尚古贱今”、“宗经崇圣”的思维方式颇占上风。虽然“我注六经”与“六经注我”两种方式也为经书的诠释提供了发展的余地，但经学的诠释方法不足以动摇“天不变，道亦不变”的思维定势。可以说，在中国传统哲学的“天一人一知”论中，诠释方法居于从属、末端的地位；其本体与方法的“互动”，乃“动”之微也。

张岱年先生在撰写《中国哲学大纲》的同时，也发表了《哲学上一个可能的综合》，提出：“今后哲学之一个新路，当是将唯物、理想、解析，综合于一。”这个新的“综合”的哲学，即是张先生所要建构的“天人新论”，它“对于西洋哲学方面说，可以说是新唯物论之更进的引申，对于中国哲学方面说，可以说是王船山、颜习斋、戴东原的哲学之再度的发展，在性质上则是唯物论、理想主义、解析哲学之一种综合”[27]。值得注意的是，在30年代张先生提出的“新哲学之纲领”中，第一是“方法论”，第二是“知识论”，第三是“宇宙论”，第四是“人生论”[28]。从哲学内容的含项上说，其与《中国哲学大纲》是相同

的；但从先后次序上说，方法论和知识论已从中国传统“天人哲学”的第三部分的位置越居于第一和第二。在40年代张先生为“新哲学之纲领”作充实论证的《天人新论》中，也同样是第一《哲学思维论》（按即方法论），第二《知实论》（即知识论之上篇，其下篇《真知论》未完成），第三《事理论》（即宇宙论之上篇，其下篇《心物论》未完成），第四《品德论》（人生论的简纲缩写），以及第五《天人简论》（以上四论的概括简述）。这种先后次序的编排，已经突显了“天人新论”之新，首先是对方法论的自觉与突破；把方法论和知识论立于宇宙论和人生论之前，即已表明对传统“天人哲学”的扬弃，它所要实现的便是方法与本体的“结合”与“互动”，以及真理的“逐渐显露”。

成中英先生曾指出，“奎因哲学有三个来源：一是怀特海的过程哲学，二是罗素的逻辑主义，三是皮尔士的实用主义”[29]。张岱年先生在30、40年代建构其哲学体系时大约处在与奎因相近的时间段，奎因哲学的前两个来源，即怀特海的过程哲学和罗素的逻辑主义，同样也是张先生哲学思想的重要来源。张先生当时对于西方现代哲学中柏格森的创造进化论、摩根（Lloyd Morgan）的突创进化论、胡塞尔的现象学、怀特海的过程哲学、尼采的超人哲学、詹姆士和杜威的实用主义、罗素和博若德等人的新实在论、维也纳学派的逻辑实证论，以及新康德主义、新黑格尔主义等等，都曾有所评论，他所看重者是怀特海、罗素以及维也纳学派的哲学思想。而张先生最“信取”并以之为宗的则是马克思主义的新唯物论，他说：

唯以新唯物论与现代他派哲学对较，然后乃可见新唯物论之为现代最可信取之哲学。每思新唯物论虽成立于十九世纪之中叶，而其中实能兼综二十世纪若干派哲学之长。如其言宇宙为一发展大流，则能纳柏格森哲学之长，其言一本而多级，则能纳鲁意摩根等突发进化论之长，其言实践，则能纳实用主义之长。[30]

张先生之“信取”新唯物论，是因为它能兼综众家之长，而且正确地解决了心与物以及感觉经验与理性认识的关系等问题。同时，张先生又认为，当时流行的新唯物论“形式未免粗疏，尚待精密化”，“新唯物论如欲进展，必经一番正名析辞之工作”。因而，他对于罗素和维也纳学派的逻辑解析法非常重视，认为“辩证法与逻辑解析法，必结为一，方能两益”[31]。

“新哲学之纲领”首列方法论“注重三事”：（一）知行之合一；（二）解析法；（三）对理法（按即辩证法）[32]。这里所说的知行之合一，就是哲学与生活实践的统一。张先生在30年代早期作有《辩证法与生活》和《辩证法的一贯》两文，他强调辩证法“不仅能指导人们研究客观世界，还可以运用到生活中去”，“生活由矛盾而进展……用辩证法来过生活，必须‘自强不息’，‘日新，日日新，又日新’，决不可以现在自囿，决不可向不理想的现实妥协”，“辩证法对于任何哲学学说，都不是片面地加以排斥，而是容纳其中正确的部分”，“辩证法的哲学总在发展之中，后进的研究者有补充先进的思想家的缺欠的职责”，“辩证学的发展应亦是辩证的”[33]。显然，在“辩证法与生活”的统一中，方法不仅诠释和作用于“生活世界”（即本体诠释学的“本体”），而且诠释方法也是开放的，生活也作用于辩证法，此即方法与本体的结合与互动。

在30、40年代，哲学界普遍把辩证法与逻辑解析法对立起来，而张申府、张岱年则力主辩证法与逻辑解析法“必结为一，方能两益”。在《哲学上一个可能的综合》中，张先生指出：“对理亦非否认所谓思想律（指形式逻辑的基本规律——编者），不过认为思想律非充足的而已……对立统一则与思想律并无不两立之冲突。”[34]在40年代所作《哲学思维论》中，他也说：“今之喜形式逻辑者则鄙弃辩证法，而好谈辩证法者则非薄形式逻辑，实皆蔽于一

曲之见。”[35]在30年代中叶，孙道升著有《现代中国哲学界之解剖》一文，其中把张申府、张岱年的哲学思想称为“解析法的新唯物论”，指出当时的新唯物论有两派：“一派是想把解析法输入于新唯物论中去的，另一派是沿袭俄国日本讲马克思学说的态度的。前者可称为解析法的新唯物论，此派具有批判的，分析的精神，其作品在新唯物论中，可谓最值得注意的，最有发展的。”[36]

成中英先生也曾主张：在“对中国哲学作本原的理解”的基础上，产生一种“分析的中国哲学”[37]；“中国哲学必须有一种新的语言，一种新的诠释学……我们甚至可以说，中国哲学的形式将来自两条渠道：逻辑的方法和现代生活的辩证法”[38]。观此可知，张先生当时虽然没有用“诠释学”或“诠释方法”的表述，但他的“解析法的新唯物论”确实与成先生的本体诠释学有着内在精神的相通。

张先生的“新哲学之纲领”第二是知识论“注重五事”：（一）知之物的基础，谓“知不能离物，而受物之决定”（按此“物”指“外界的实在”，张先生在《知实论》中说：“凡无待于知，即不随知而起灭者，则谓之实在。”[39]此不同于佛教的“离识无境”和贝克莱的“存在即被感知”）；（二）知与行之两一（按“两一”即对立统一），谓“行是知之基，亦是知之成”；（三）知之群性，谓“知不离群，知乃是群知……个人之知识以社会的知识为基础”（按“知之群性”包含“交往理性”之意）；（四）感与思之两一，谓“感（觉）而有思（理性认识），思原于感而又能越出感之限制……范畴概念起于思，虽常不尽合于物，而皆有其物的基础”；（六）真知之变于常，谓“在真知之变中，实有其不变之趋向，即其常。物虽非一时所能尽知，而究系可知的”[40]。

张先生当时对于逻辑实证论一方面取其概念命题必须清晰明确的观点，另一方面也肯定其真实命题必属“有谓”，而有谓在于“有验”的观点。但他对何为“有谓”、“有验”又作出新解，指出：“过去哲学实过于注重静观经验，实则活动经验尤为重要”，“活动经验亦可称为实践经验”。因为新唯物论以实践为真知标准，所以它不像实证论那样认为“外界实在之命题为无意谓的”，“实则活动经验为重要经验之一，而外界实在之主要征验，在于人之活动经验”[41]。用经验证明和逻辑分析的方法来阐发“外界的实在性”，这是张先生哲学思想的一个重要特点，此既不同于旧唯物论的独断，也不同于逻辑实证论把哲学只限于作逻辑分析。

张先生说：“新唯物论乃是实践哲学。惟其以实践为表准，故不认为现象背后之实在之问题为有意义的，而又不认为外界实在的问题为无意义的。以此，故既反对玄学而又不走入实证论，虽遮拨旧唯物论而不以实在论为满足。”[42]张先生在此所说的“玄学”（又称“元学”），即指研究“现象背后之实在”的旧的“本体论”。他在1933年所作《关于新唯物论》一文中即指出：“新唯物论已舍弃旧唯物元学所谓本体之观念。”在1936年的《哲学上一个可能的综合》一文中又重申：“机械唯物论所谓唯物，乃谓物质是宇宙本体，而新唯物论的宇宙论，则根本已废去本体观念。新唯物论根本不主张所谓‘自然之两分’，根本不承认有所谓现象背后的实在。新唯物论之根本态度，乃认为即现象即实在，现象之外更无实在可说。新唯物论所谓唯物，非谓物质为宇宙本体，为一切现象背后之究竟实在，乃谓物质为最基本的，为生与心之所从出。（吾于民国二十二年……即曾著文说明新唯物论已废弃本体观念，而世人不察，仍多谓新唯物论讲本体者；或者又因新唯物论反对形而上学，遂谓根本不讲宇宙论，俱属大谬。）”[43]张先生在此所说的“宇宙论”，实即对旧的“本体论”的一种扬弃。它不是主张“自然之两分”的、以物质“为一切现象背后之究竟实在”的本体

论，而是主张“即现象即实在”的、可被实践经验和理论分析来证明的“宇宙论”。这种“宇宙论”实相当于本体诠释学中的与诠释方法相结合与互动的“本体论”。

张先生在1933年亦曾发表《维也纳派的物理主义》，其中说：“维也纳派根本否认形而上学存在的可能。对于实在，对于物事之深藏的性质，我们所能有的认识，完全是由特殊科学得到的，这些特殊科学就是真的本体论，此外更不能有别本体论。”[44]这里所谓“真的本体论”，亦是指对旧的“本体论”的扬弃。它是能被科学的经验和理论所证明的“本体论”，其与本体诠释学的所谓“本体”也意义相通。张先生当时认为维也纳派与辩证唯物论派“可说是现在哲学中最新最有力的两派”，这两派“各有其优长”，“一派用逻辑解析法，一派则用辩证法”，将来的新哲学将是“这两派的一种综合，也即是兼用二种方法的结果”[45]。

张先生在阐明其方法论和知识论之后再讲宇宙论和人生论，则此“天人新论”便已非传统的作为绝对真理之哲学体系的独断。张先生说：

真确的哲学系统即是与客观实在相契合之系统，亦即能解释各方面之经验而圆满无憾之系统。……然新的经验，新的事物将永远时时涌出而无有穷竭，哲学家所尝试建立之摹写客观实在之理论系统，亦将永是“未济”，永须更新。[46]

这种“永是‘未济’，永须更新”的哲学系统，即是本体诠释学之方法与本体相结合与互动着的真理的“逐渐显露”。

三、中国哲学的重建

成中英先生的本体诠释学，其宗旨在于“中国哲学的重建”，亦即实现“中国哲学的现代化和世界化”。为此，成先生提出“现代化需要什么样的哲学”，指出：“一个新的知识和价值的系统，必须满足一些起码的或基本的条件。”这就是：“第一，这个哲学必须是范围广大的，对人类经验都能加以考虑。再者，它必须讲究秩序，能够把各种各样的经验内涵加以组合，使其符合一个简单化、普遍化的原则。这个原则……还要力求有效，力求接受理性的检验，力求理论与实际的结合，而不能虚玄蹈空。”“第二，这个哲学必须是一个开放的系统，即是一个有相当的自我批评性，容许开放和成长的系统。”中国哲学的现代化需要“对中国哲学的批评”，“一方面，融化中国哲学史上的重要观念，另一方面，在自我调整的基础上，去接受西方哲学的精华”。“中国哲学必须把传统的形式与内涵转化为现代的中国思维方式，亦即转化为适合现代生活的思维方式，并且能够充实及指导现代人生活的思维方式。重建的要求，当然是因现代生活的调整而引起的。”[47]

以上论述与张岱年先生在30、40年代建构其“天人新论”有着深刻的一致性，只不过两者之间又有着30、40年代与80、90年代之“时间性”的不同。张先生在1935年发表《论现在中国所需要的哲学》，指出：“尤其在现在中国，国家与文化都在存亡绝续之交……在此时，如企图民族复兴，文化再生，更必须国人对于世界对于人生都有明切的认识，共同统会于一个大理想之下，勇猛奋斗，精进不息。在此时是需要一个伟大的有力的哲学作一切行动事业之最高指针的。”这样的哲学“最少须能满足如下的四条件”：首先它“必须是综合的”，“对于中国过去哲学须能抉取其精粹而发展之、光大之，辨识其病痛而革正之、克服之，同时对于西洋哲学，亦要批判之、吸收之”；第二，它必须是“一种有力量的哲学，能给中华民族以勇气的哲学”；第三，“真正的综合必是一个新的创造”，它必须能创发“一个新的

一贯的大原则”，并且创立“新方法、新工具”；第四，它必须“与现代科学知识相应合”。为满足这四个条件，现在中国所需要的哲学在内容上须具有如下性征：“一，在一意谓上是唯物的；二，在一意谓上是理想的；三，是对理的；四，是批评的”[48]。显然，正是出于这样的考虑，张先生于次年系统地提出了“今后哲学之一个新路，当是将唯物、理想、解析，综合于一”。

成中英先生在讲到“重建中国哲学的途径”时指出，我们对中国哲学的“理性的了解”应有三个途径，即第一是“本体性的理解”，第二是“方法性的理解”，第三是“语言性的理解”，“三者应连锁运用，才能达到真实了解中国哲学的目的”[49]。与此相契合的是，张先生在1935-1936年撰写《中国哲学大纲》时最注重的方法有四点，即第一“审其基本倾向”，第二“析其辞命意谓”，第三“察其条理系统”，第四“辨其发展源流”[50]。由此四点可知，《中国哲学大纲》是张先生把辩证法与逻辑解析法相结合而运用于中国哲学史研究的重要成果，其目的就是要达到对中国哲学的真实了解。作为此书的“结论”，张先生在1936年秋发表《中国哲学中之活的与死的》，指出：“将来的中国新哲学，固然必是西洋哲学影响下的产物，而亦当是中国旧哲学之一种发展。”“中国旧哲学中，有一些倾向，在现在看来，仍是可贵的，适当的。这可以说是中国哲学中之活的。而也有一些倾向，是有害的，该排斥的，便可以说是中国哲学中之死的。”在张先生所列“中国哲学中之活的”倾向中有：第一，“中国哲学中向无现代英国哲学家怀悌黑（怀特海）所破斥的‘自然之两分’”；第二，“中国哲学认为宇宙是一个变易大流，一切都在变易中……然而变易有其条理”；第三，中国哲学认为“反复”“两一”是客观世界的规律；第四，中国哲学的最大贡献在于人生理想论，“而人生理想论之最大贡献是人我和谐之道之宣示”；第五，中国哲学最注重知与行相一致，“将思想与生活打成一片，认为理想的实现不在现实生活之外，而求在日常生活中表现真理”；以及第六，中国哲学的致知论“承认物之外在与物之可知”[51]。这些“活的”倾向即是张先生的“天人新论”所要继承和发展的，而“尚无薄有”、“崇天忘人”、“重内遗外”、“重理忽生”等弊端则是新哲学所要排斥的。显然，《中国哲学大纲》的目的亦是要在对中国哲学的“理性的了解”的基础上达到“中国哲学的重建”。

成中英先生很注重“从《易经》看中国哲学的重建”，他指出：“中国哲学从《易经》哲学开始，就把宇宙与本体合为一体。……这个本体化的宇宙和宇宙化的本体还包括了人的生活世界。……质言之，《易经》是中国哲学的生活宇宙经验的缩影。”在《易经》哲学中，“理与气乃是一个整体，其区别在于理是气的活动结构，也是气的活动之最后的产物；而气的活动自然而然地形成了秩序、组织、结构与和谐，因此，也就形成了理。”“中国哲学自汉以后，以气为宇宙万物根源者屡出不穷。张岱年在其所著《中国哲学大纲》中专论气两章，已就此种文献作一条陈，故我们可得出结论：气的范畴为中国哲学中有关实体最根本的范畴。”“在宋代哲学中，唯张载保存了《易经》哲学中形而上的洞见，并且在儒家和佛道二者对最初实在在本体的概念之间，作了最清楚的区别。”[52]

成先生的以上见解不仅与张先生的《中国哲学大纲》相一致，而且与张先生的“天人新论”也思想相通。张先生在《哲学上一个可能的综合》中说：

宋以后哲学中，唯物论表现为唯气论，唯气论成立于张横渠，认为一切皆一气之变，太虚也是气，而理亦在气之内，心也是由内外之气而成。……到清代，唯气论的潮流乃一发而不可遏，王船山、颜习斋，先后不相谋的都讲唯气……习斋以后有戴东原，

张先生认为，现代中国治哲学者“应继续王、颜、戴未竟之绪而更加扩展”。他所主张的把“唯物、理想、解析”综合于一，其“唯物”既是指马克思主义的新唯物论，又是指继承中国固有的唯物论或“唯气论”传统。因此，从一定的意义上说，张先生的“天人新论”可谓“接着”气论讲[54]。但实际上“天人新论”的宇宙论并不以“气”为基本范畴，而是“注重三事”：（一）历程与事物，谓“宇宙为一大历程，为一生生日新之大流，此大历程，亦可用中国古名词，谓之曰‘易’”，在此历程中“逝逝无己者为事”，“较事常住者为物，凡物皆一发展生灭之历程”（原注：此所谓“事”即怀特海所谓“事”之意义，此所谓“物”则非怀特海所谓“物相”）；（二）理或物则，谓“一物之性即一物之理”，“理即在事物之中……离事物则无所谓理”，理有二，一为“普遍的理，即在一切事物之理”，二为“特殊事物之理，则有此特殊事物乃有此理，无此特殊事物即无此理”，宇宙最根本之理即是“存在、变易”和“两一”；（三）一本多级，谓宇宙中“物为一本，生、心为二级”，生命和意识“皆物发展之结果，以物为基本”[55]。张先生在40年代所作《事理论》也主要讲事、理、物皆为实在，特强调“理在事中”。他说：

本书之思想与冯（友兰）先生思想之不同，颇近于王船山天下惟器论、李恕谷理在事中论与程朱学派理在事先论之不同。……吾之态度，可谓不舍事物而谈理道，不离现象而论实在。[56]

《事理论》的“自序”说：

民初以来，时贤论学，于绍述西哲之余亦兼明中国往旨，于程朱、陆王、习斋、东原之学时有阐发。学人之中，述颜戴之指者，宗陆王之说者，绍程朱之统者，皆已有人。而此篇所谈，则与横渠、船山之旨为最近，于西方则兼取唯物论与解析哲学之说，非敢立异于时贤，不欲自违其所信耳。[57]

观此可知，张先生的“天人新论”确实是“接着”横渠、船山之旨讲的，但所用范畴、方法和语言已是古与今、中与西的“综合创新”，使中国传统的唯物论提升为现代的形态。

成中英先生曾把中国传统思维方式的特征概括为“和谐化的辩证法”，认为我们可以应用“和谐化的辩证法”来化解对立和冲突，“把冲突、对立的双方视为在本体上是平等的，且长远看来皆合于‘道’……经过全面的自我调整，以及对自我、对世界的关系的调整，将自我与世界投射到一种没有冲突、没有对立的境界中”[58]。这样的一种认识与张先生关于“人生之道”的思想也很一致。张先生在30、40年代虽接受马克思主义的唯物辩证法，但并不以对立和冲突为世界的根本之“道”。他在《事理论》中说：“凡物之毁灭，皆由于冲突；凡物之生成，皆由于相对的和谐。如无冲突则旧物不毁，而物归于静止。如无和谐则新物不成，而一切止于破碎。……生命之维持，尤在于和谐。如有生机体之内部失其和谐，则必致生之破灭，而归于死亡。人群亦然，如一民族内部斗争过甚，则必亡国、灭族。”[59]在“新哲学之纲领”的人生论中“注重五事”，即：（一）天与人之一；（二）群与己之一；（三）生与理之一；（四）义与命之一；（五）战斗与和谐之一[60]。此处所谓“两一”即是指克服对立和冲突以达到和谐的统一。在40年代所作《品德论》中有“论人（生存与理想）”一章，其中把人生之道概括为“充生以达理”，“胜乖以达和”[61]，即充实人的内在的生命力，克服生活中的乖违（“对立之相互冲突谓之乖违”），以达到合理、和谐的道德理想境界。

张先生在30年代曾批评：“讲解析者皆不喜言理想，认为哲学的本务只是解析以显真，而非所以求善美。此实不然。此种见地，亦是由于离开实践。其实，根据生活实践以创立伟大切实的理想以为人类努力的标的，正是哲学之重要任务（中国哲学以人生论为中心，人多认为畸形；西洋近世哲学以知识论为中心，乃多不认为畸形，此皆有所偏蔽）。”“哲学之目的，可以说是即在于‘致广大而尽精微’……致广大乃唯物论与理想论之事，尽精微则解析之鹄的。”[62]显然，张先生认为，只有将“唯物、理想、解析”综合于一，才能达“致广大而尽精微”之哲学目的；如果只以解析为满足，则不过“尽精微”之一偏而已。

成中英先生亦曾评论英美哲学界在60、70年代提出的“只是清晰还不够”，指出：“追求概念的清晰，系统条理的分明、精确和论证的充分，这是分析哲学的特色。但是，这些并不能真正把握人生和道德的深刻价值、意义和真理。”“如何才能使理论既深刻又清晰，这是哲学家面临的挑战，也是诠释学哲学所追求的理想境界。”[63]可以说，张岱年先生所追求的哲学之“致广大而尽精微”与诠释学哲学的“理想境界”是相一致的。

以上对张先生的哲学思想与成先生的本体诠释学的比较研究，详于其大方向之相通或相同，而略于其相异。由此相通或相同，可见张先生在30、40年代所创“解析法的新唯物论”确实已达很高的水平，但张先生的哲学思想毕竟是在奎因、海德格尔、哈贝马斯、伽达默尔等西方现代哲学家之前的，而成先生的本体诠释学则有着更深广的西方现代哲学的底蕴。张先生在30年代曾批评对新唯物论之“墨守”的态度：“凡宗师所已言，概不容批评；宗师所未言及者，不可有所创说。”而张先生认为，“学术之进，端赖自由思想与批评态度，以水济水，实非真学”[64]。遗憾的是，50年代以后对马克思主义哲学的墨守、僵化态度成为学术风气和政治禁锢，张先生对哲学理论问题遂“存而不论”了。至张先生耄耋之年时，他在中国哲学史和文化研究方面有更多的创获，而在哲学理论上，他说“我仍坚持30至40年代的一些观点而略有补充”[65]，惜受高龄所限，而补充未多。我认为，张先生的哲学思想和成先生的本体诠释学都启示了中国哲学发展的正确方向，沿此方向而不断创新，则中国哲学必将随着中华民族的复兴而走向世界。

[①] 参见拙文《中国传统哲学是“天人哲学”》，载2003年9月23日《光明日报》；《“知人则哲”：中国哲学的特色》，载《哲学动态》2004年第5期。

[②] 成中英主编：《本体与诠释：中西比较》，上海社会科学院出版社2003年版，第46页。

[③] 成中英主编：《本体与诠释》，三联书店2000年版，第17页。

[④] 同上书，第5页。

[⑤] 《三松堂全集》第五卷，河南人民出版社2000年版，第127页。

[⑥] 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第7、8页。

[⑦] 同上书，第9-10页。

[⑧] 拙文《张岱年先生的中国哲学史研究》，载《哲学研究》2004年第6期。

[⑨] 张岱年：《中国哲学大纲》，第92页。

[⑩] 成中英先生说：“西方哲学自柏拉图及亚里士多德以来，一直把本体论和宇宙论分开，以为宇宙论只讲现象，而本体论只讲本质。”见氏著《世纪之交的抉择》，知识出版社1991年版，第334页。

[11] 李存山等：《中华文化通志·哲学志》，上海人民出版社1998年版，第16页。

[12] 成中英主编：《本体与诠释：中西比较》，第7-8页。

[13] 成中英：《世纪之交的抉择》，第145页。

[14] 张岱年先生的学术宗旨为“综合创新”，成中英先生亦主张中国哲学的“综合创造与创造综合”。参见刘鄂培、衷尔钜编《张岱年研究》（清华大学出版社2004年版）有关“综合创新”的文章，其中亦收有成中英先生的《论中国哲学的综合创造与创造综合》。

[15] 成中英：《世纪之交的抉择》，第82—83页。

[16] 李翔海编：《知识与价值——成中英新儒学论著辑要》，中国广播电视出版社1996年版，第156页。

[17] 同上书，第145页。

[18] 成中英主编：《本体与诠释》，第35页。

[19] 李翔海编：《知识与价值——成中英新儒学论著辑要》，第154页。

[20] 同上书，第155页。

[21] 同上书，第146、177页。

[22] 成中英：《世纪之交的抉择》，第83页。

[23] 成中英主编：《本体诠释学》，北京大学出版社2002年版，第31-32页。

[24] 朱伯崑：《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版，第104页。

[25] 张岱年：《中国哲学大纲》“序论”，第3页。

[26] 同上书，第495页。

[27] 《张岱年文集》第一卷，清华大学出版社1989年版，第210、225页。

[28] 同上书，第222-224页。

[29] 成中英：《世纪之交的抉择》，第41页。

- [30] 《张岱年文集》第一卷，第190页。
- [31] 同上书，第55、193、233页。
- [32] 同上书，第222页。
- [33] 同上书，第55、57、63-64页。
- [34] 同上书，第212页。
- [35] 《张岱年文集》第三卷，清华大学出版社1992年版，第27页。
- [36] 见郭湛波《近五十年中国思想史》，北平人文书局1936年版，第402、403页。
- [37] 成中英主编：《本体与诠释：中西比较》，第20页。
- [38] 成中英：《世纪之交的抉择》，第111页。
- [39] 《张岱年文集》第三卷，第101页。
- [40] 《张岱年文集》第一卷，第222-223页。
- [41] 《张岱年文集》第三卷，第13、16页，
- [42] 《张岱年文集》第一卷，第212页。
- [43] 同上书，第187、211-212页。
- [44] 《张岱年文集》第一卷，第228页。
- [45] 同上书，第231页。
- [46] 《张岱年文集》第三卷，第6—7页。
- [47] 成中英：《世纪之交的抉择》，第291—292、315、327页。
- [48] 《张岱年文集》第一卷，第204-207页。
- [49] 成中英：《世纪之交的抉择》，第328-330页。
- [50] 张岱年：《中国哲学大纲》“自序”，第18-19页。
- [51] 同上书，第587-589页。
- [52] 成中英：《世纪之交的抉择》，第334、215、156、204页。
- [53] 《张岱年文集》第一卷，第272页。

[54] 参见拙文《新唯物论：“接着”气论讲》，《思想与文化》第一辑，华东师范大学出版社2001年版。

[55] 《张岱年文集》第一卷，第223页。

[56] 《张岱年文集》第三卷，第123页。

[57] 同上书，第111页。

[58] 成中英：《世纪之交的抉择》，第173、183页。

[59] 《张岱年文集》第三卷，第188—189页。

[60] 《张岱年文集》第一卷，第224页。

[61] 《张岱年文集》第三卷，第201-202页。




[62] 《张岱年文集》第一卷，第218、219页。

[63] 成中英：《世纪之交的抉择》，第56、57页。

[64] 《张岱年文集》第一卷，第225页。

[65] 《张岱年全集》第七卷，河北人民出版社1996年版，第405页。

（原载《本体与诠释》第五辑）

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2005-10-16 浏览人次：280

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。