

第二十八章

中国哲学在现代世界

讲完了中国哲学全部的演变和发展之后，读者可能要问这样的问题：当代的中国哲学，特别是战争时期的中国哲学，是什么样子呢？中国哲学对于未来的世界的哲学，将有什么贡献呢？事实上，我经常被人询问这些问题，而且感到有点为难，因为提问的人要问某种哲学，而他对这种哲学所代表的、所反对的各种传统并不熟悉，那是很难向他解释清楚的。现在就好了，读者对于中国哲学的各种传统已经有所了解，我打算继续讲前一章所讲的故事，来回答这些问题。

哲学家和哲学史家

这么办的时候，我想只限于我自己的故事，这完全不是因为我认为这是唯一值得一讲的故事，而是因为这是我最了解的故事，也许可以作为一种例证。我想，这样做，比只写出一连串的名字和什么“论”，不加任何充分的解释，结果毫无印象的走过场，要好得多。只说某个哲学家是什么“论者”，再不多说了，就会造成误解而不是了解。

我自己的大《中国哲学史》，下卷于一九三四年出版，在中日战争爆发之前三年；其上卷由布德博士译成英文于一九三七年十月在北平出版，战争已经开始了三个月；这部书正是我在前一章结尾提到的那种精神的表现。我在这部著作里利用了汉学家研究古代哲学家著作的成果，同时应用逻辑分析方法弄清楚这些哲学家的观念。从历史家的观点看，应用这种方法有其限度，因为古代哲学家的观念，其原有形式，不可能像现代解释者所表述的那样清楚。哲学史的作用是告诉我们，哲学家的字句，这些人自己在过去实际上是意指什么，而不是我们现在认为应当意指什么。在《中国哲学史》中，我尽量使逻辑分析方法的应用保持在适当限度里。

可是从纯哲学家的观点看，弄清楚过去哲学家的观念，把他们的理论推到逻辑的结论，以便看出这些理论是正确还是谬误，这确实比仅仅寻出他们自己认为这些观念和理论的意思是什么，要有趣得多，重要得多。这样做就有一个从旧到新的发展过程，这个发展是上述时代精神的另一个阶段。可是这样的工作，就再也不是一个历史家的陈述性工作，而是一个哲学家的创造性工作了。我与王国维有同感，就是说，我不愿只做一个哲学史家。所以写完了我的《中国哲学史》以后，我立即准备做新的工作。但是正在这个关头，战争就于一九三七年夏天爆发了。

战时的哲学著作

在战前，北京大学哲学系(我在此毕业)，清华大学哲学系(我在此任教)，被认为是国内最强的。它们各有自己的传统和重点。北大哲学系的传统和重点是历史研究，其哲学倾向是观念论，用西方哲学的名词说是康德派、黑格尔派，用中国哲学的名词说是陆王。相反，清华哲学系的传统和重点是用逻辑分析方法研究哲学问题，其哲学倾向是实在论，用西方哲学的名词说是柏拉图派(因为新实在论哲学是柏拉图式的)，用中国哲学的名词说是程朱。

北大、清华都设在北平(前名北京)，战争爆发后迁往西南，在那里与第三所大学，天津的南开大学，组成西南联合大学，度过了整个战争时期。两个哲学系联合起来，阵容是罕见的，惊人的，拥有九位教授，代表着中西哲学的一切重要学派。最初，联大曾设在湖南省的长沙，我们哲学系和文、法学院其他各系设在衡山，即著名的南岳。

我们在衡山只住了大约四个月，一九三八年春迁往昆明，最西南的边陲。在衡山只有短短的几月，精神上却深受激励。其时，正处于我们历史上最大的民族灾难时期；其地，则是怀让磨砖作镜（见本书第二十二章），朱熹会友论学之处。我们正遭受着与晋人南渡、宋人南渡相似的命运。可是我们生活在一个神奇的环境：这么多的哲学家、著作家和学者都住在一栋楼里。遭逢世变，投止名山，荟萃斯文：如此天地人三合，使这一段生活格外地激动人心，令人神往。

在这短短的几个月，我自己和我的同事汤用彤教授、金岳霖教授，把在此以前开始写的著作写完了。汤先生的书是《中国佛教史》第一部分。金先生的书是《论道》。我的书是《新理学》。金先生和我有许多看法相同，但是我的书是程朱理学的发展，而他的书则是独立研究形上学问题的成果。后来在昆明我又写了一系列的其他的书：《新事论》，又名《中国到自由之路》；《新原人》；《新原道》，又名《中国哲学之精神》（已由牛津大学的休士先生译成英文在伦敦出版）；《新知言》（各书均由上海商务印书馆出版）。往下我试将各书要点略述一二，作为举例，以见当代中国哲学的一个趋势；这样做的时候，也许可以从侧面透露出，中国哲学对未来的哲学会有什么贡献。

哲学的推理，更精确地说，形上学的推理，其出发点是经验中有某种事物。这某种事物，也许是一种感觉，一种感情，或别的什么。从“有某种事物”这句话演绎出《新理学》的全部观念或概念，它们或是程朱的，或是道家的。这些观念或概念，全部被这样地看作仅仅是“有某种事物”这句话的逻辑蕴涵。不难看出，“理”和“气”的观念是怎样从“有某种事物”演绎出来的，其他的观念也都是这样处理的。例如，“动”的观念，我不是作为宇宙形成论的观念，即宇宙的某种实际的最初的运动观念，来处理的；而是作为形上学的观念，蕴涵于“存在”的观念自身之内的观念，来处理的。存在是一流行，是一动。如果考虑宇宙静的方面，我们会用道家的说法：在有物之前，必先有“有”。如果考虑宇宙动的方面，我们会用儒家的说法：在物存在之前，必先有“动”，这不过是存在的流行的另一个说法。在我称为图画式的思想中，实际上就是在想象中，人们把“有”、“动”想象为“上帝，万物之‘父’”。这一种想象的思想，使人有宗教和宇宙形成论，而不是哲学和形上学。

按照这样的路线进行推论，我已经在《新理学》中能够演绎出全部的中国哲学的形上学观念，把它们结合成为一个清楚而有系统的整体。这部书被人赞同地接受了，因为对它的评论都似乎感到，中国哲学的结构历来都没有陈述得这样清楚。有人认为它标志着中国哲学的复兴。中国哲学的复兴则被人当作中华民族复兴的象征。

程朱理学中，如我们在前一章看到的，是有一定的权威主义、保守主义成分，但是在《新理学》中把这些都避开了。按我的意见，形上学只能知道有“理”，而不知道每个“理”的内容。发现每个“理”的内容，那是科学的事，科学要用科学的实验的方法。“理”自身是绝对的、永恒的，但是我们所知道的“理”，作为科学的定律和理论，则是相对的，可变的。

“理”的实现，要有物质基础。各种类型的社会都是实现社会结构的各种“理”，实现每个“理”所需要的物质基础，就是一定类型的社会的经济基础。所以在历史领域。我相信经济的解释。在《新事论》中，我应用这种解释于中国的文化和历史。我也应用于本书的第二章。

我认为，王国维在哲学中的苦恼，是由于他未能认识到，每门知识各有其自己的应用范围。人们不需要相信对实际作很多肯定的任何形上学学说。它若作这样的肯定，它就是坏的形上学，也同样是坏的科学。这并不意味着，好的形上学是不可信的。这只意味着，好的形上学是明明白白的，不需要说相信它，就像不需要说相信数学一样。形上学与数学、逻辑的区别，在于后者不需要以“有某种事物”为出发点。“有某种事物”是对实际的一个肯定，也是形上学需要作的唯一的肯定。

哲学的性质

我在《新理学》中用的方法完全是分析的方法。可是写了这部书以后，我开始认识到负的方法也重要，这在本书第二十一章已经讲了。现在，如果有人要我下哲学的定义，我就会用悖论的方式回答：哲学，特别是形上学，是一门这样的知识，在其发展中，最终成为“不知之知”。如果的确如此，就非用负的方法不可。哲学，特别是形上学，它的用处不是增加实际的知识，而是提高精神的境界。这几点虽然只是我个人意见，但是我们在前面已经看到，倒是代表了中国哲学传统的若干方面。正是这些方面，我认为有可能对未来的世界的哲学，有所贡献。往下我将就这些方面略加发挥。

哲学，和其它各门知识一样，必须以经验为出发点。但是哲学，特别是形上学，又与其他各门知识不同，不同之处在于，哲学的发展使它最终达到超越经验的“某物”。在这个“某物”中，存在着从逻辑上说不可感只可思的东西。例如，方桌可感，而“方”不可感。这不是因为我们的感官发展不完全，而是因为“方”是一“理”，从逻辑上说，“理”只可思而不可感。

在这个“某物”中，也有既不可感，而且严格说来，亦不可思者。在第一章中，我说，哲学是对于人生有系统的反思的思想。由于它的反思的性质，它最终必须思想从逻辑上说不可能成为思想的对象“某物”。例如，宇宙，由于它是一切存在的全体，从逻辑上说，不可能成为思想的对象。我们在第十九章已经知道，“天”字有时候在这种全体的意义上使用，如郭象说：“天者，万物之总名也。”由于宇宙是一切存在的全体，所以一个人思及宇宙时，他是在反思地思，因为这个思和思的人也一定都包括在这个全体之内。但是当他思及这个全体，这个全体就在他的思之内而不包括这个思的本身。因为它是思的对象，所以与思相对而立。所以他思及的全体，实际上并不是一切存在的全体。可是他仍须思及全体，才能认识到全体不可思。人需要思，才能知道不可思者；正如有时候人需要声音才能知道静默。人必须思及不可思者，可是刚一要这么做，它就立即溜掉了。这正是哲学的最迷人而又最恼人的地方。

从逻辑上说不可感者，超越经验；既不可感又不可思者，超越理智。关于超越经验和理智者，人不可能说得很多。所以哲学，至少是形上学，在它的性质上，一定是简单的。否则它又变成了简直是坏的科学。它虽然只有些简单的观念，也足够完成它的任务。

人生的境界

哲学的任务是什么？我在第一章曾提出，按照中国哲学的传统，它的任务不是增加关于实际的积极的知识，而是提高人的精神境界。在这里更清楚地解释一下这个话的意思，似乎是恰当的。

我在《新原人》一书中曾说，人与其他动物的不同，在于人做某事时，他了解他在做什么，并且自觉他在做。正是这种觉解，使他正在做的对于他有了意义。他做各种事，有各种意义，各种意义合成一个整体，就构成他的人生境界。如此构成各人的人生境界，这是我的说法。不同的人可能做相同的事，但是各人的觉解程度不同，所做的事对于他们也就各有不同的意义。每个人各有自己的人生境界，与其他任何个人的都不完全相同。若是不管这些个人的差异，我们可以把各种不同的人生境界划分为四个概括的等级。从最低的说起，它们是：自然境界，功利境界，道德境界，天地境界。

一个人做事，可能只是顺着他的本能或其社会的风俗习惯。就像小孩和原始人那样，他做他所做的事，而并无觉解，或不甚觉解。这样，他所做的事，对于他就没有意义，或很少意义。他的人生境界，就是我所说的自然境界。

一个人可能意识到他自己，为自己而做各种事。这并不意味着他必然是不道德的人。他可以做些事，其后果有利于他人，其动机则是利己的。所以他所做的各种事，对于他，

有功利的意义。他的人生境界。就是我所说的功利境界。

还有的人，可能了解到社会的存在，他是社会的一员。这个社会是一个整体，他是这个整体的一部分。有这种觉解，他就为社会的利益做各种事，或如儒家所说，他做事是为了“正其义不谋其利”。他真正是有道德的人，他所做的都是符合严格的道德意义的道德行为。他所做的各种事都有道德的意义。所以他的人生境界，是我所说的道德境界。

最后，一个人可能了解到超乎社会整体之上，还有一个更大的整体，即宇宙。他不仅是社会的一员，同时还是宇宙的一员。他是社会组织的公民，同时还是孟子所说的“天民”。有这种觉解，他就为宇宙的利益而做各种事。他了解他所做的事的意义，自觉他正在做他所做的事。这种觉解为他构成了最高的人生境界，就是我所说的天地境界。

这四种人生境界之中，自然境界、功利境界的人，是人现在就是的人；道德境界、天地境界的人，是人应该成为的人。前两者是自然的产物，后两者是精神的创造。自然境界最低，其次是功利境界，然后是道德境界，最后是天地境界。它们之所以如此，是由于自然境界，几乎不需要觉解；功利境界、道德境界，需要较多的觉解；天地境界则需要最多的觉解。道德境界有道德价值，天地境界有超道德价值。

照中国哲学的传统，哲学的任务是帮助人达到道德境界和天地境界，特别是达到天地境界。天地境界又可以叫做哲学境界，因为只有通过哲学，获得对宇宙的某些了解，才能达到天地境界。但是道德境界，也是哲学的产物。道德认为，并不单纯是遵循道德律的行为；有道德的人也不单纯是养成某些道德习惯的人。他行动和生活，都必须觉解其中的道德原理，哲学的任务正是给予他这种觉解。

生活于道德境界的人是贤人，生活于天地境界的人是圣人。哲学教人以怎样成为圣人的方法。我在第一章中指出，成为圣人就是达到人作为人的最高成就。这是哲学的崇高任务。

在《理想国》中，柏拉图说，哲学家必须从感觉世界的“洞穴”上升到理智世界。哲学家到了理智世界，也就是到了天地境界。可是天地境界的人，其最高成就，是自己与宇宙同一，而在这个同一个，他也就超越了理智。

前几章已经告诉我们，中国哲学总是倾向于强调，为了成为圣人，并不需要做不同于平常的事。他不可能表演奇迹，也不需要表演奇迹。他做的都只是平常人所做的事，但是由于有高度的觉解，他所做的事对于他就有不同的意义。换句话说，他是在觉悟状态做他所做的事，别人是在无明状态做他们所做的事。禅宗有人说，觉字乃万妙之源。由觉产生的意义，构成了他的最高的人生境界。

所以中国的圣人是既入世而又出世的，中国的哲学也是既入世而又出世的。随着未来的科学进步，我相信，宗教及其教条和迷信，必将让位于科学；可是人的对于超越人世的渴望，必将由未来的哲学来满足。未来的哲学很可能是既入世而又出世的。在这方面，中国哲学可能有所贡献。

形上学的方法论

在《新知言》一书中，我认为形上学有两种方法：正的方法和负的方法。正的方法的实质，是说形上学的对象是什么；负的方法的实质，则是不说它。这样做，负的方法也就启示了它的性质和某些方面，这些方面是正的描写和分析无法说出的。

前面第二章我表示赞同诺思罗普教授说的：西方哲学以他所谓“假设的概念”为出发点，中国哲学以他所谓“直觉的概念”为出发点。其结果，正的方法很自然地在西方哲学中占统治地位，负的方法很自然地在中国哲学中占统治地位。道家尤其是如此，它的起点和终点都是混沌的全体。在《老子》、《庄子》里，并没有说“道”实际上是什么，却只说了它不是什么。但是若知道了它不是什么，也就明白了一些它是什么。

我们已经看到，佛家又加强了道家的负的方法。道家与佛家结合，产生了禅宗，禅宗的哲学我宁愿叫做静默的哲学。谁若了解和认识了静默的意义，推就对于形上学的对象有所得。

在西方，康德可说是曾经应用过形上学的负的方法。在他的《纯粹理性批判》中，他发现了不可知者，即本体。在康德和其他西方哲学家看来，不可知就是不可知，因而就不能对于它说什么，所以最好是完全放弃形上学，只讲知识论。但是在习惯于负的方法的人们看来，正因为不可知是不可知，所以不应该对于它说什么，这是理所当然的。形上学的任务不在于，对于不可知者说些什么；而仅仅在于，对于不可知是不可知这个事实，说些什么。谁若知道了不可知是不可知，谁也就总算对于它有所知。关于这一点，康德做了许多工作。

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。但是甚至在柏拉图、亚力士多德、斯宾诺莎那里，正的方法是用得极好了，可是他们的系统的顶点也都有神秘性质。哲学家或在《理想国》里看出“善”的“理念”并且自身与之同一，或在《形上学》里看出“思想思想”的“上帝”并且自身与之同一，或在《伦理学》里看出自己“从永恒的观点看万物”并且享受“上帝理智的爱”，在这些时候，除了静默，他们还能做什么呢？用“非一”、“非多”、“非非一”、“非非多”这样的词形容他们的状态，岂不更好吗？

由此看来，正的方法与负的方法并不是矛盾的，倒是相辅相成的。一个完全的形上学系统，应当始于正的方法，而终于负的方法。如果它不终于负的方法，它就不能达到哲学的最后顶点。但是如果它不始于正的方法，它就缺少作为哲学的实质的清晰思想。神秘主义不是清晰思想的对立面，更不在清晰思想之下。毋宁说它在清晰思想之外。它不是反对理性的；它是超越理性的。

在中国哲学史中，正的方法从未得到充分发展；事实上，对它太忽视了。因此，中国哲学历来缺乏清晰的思想，这也是中国哲学以单纯为特色的原因之一。由于缺乏清晰思想，其单纯性也就是非常素朴的。单纯性本身是值得发扬的；但是它的素朴性必须通过清晰思想的作用加以克服。清晰思想不是哲学的目的，但是它是每个哲学家需要的不可缺少的训练。它确实是中国哲学家所需要的。另一方面，在西方哲学史中从未见到充分发展的负的方法。只有两者相结合才能产生未来的哲学。

禅宗有个故事说：“俱胝和尚，凡有诘问，惟举一指。后有童子，因外人问：‘和尚说何法要？’童子亦竖起一指。胝闻，遂以刃断其指，童子号哭而去。胝复召子，童子回首，胝却竖其指，童子忽然领悟。”（《曹山语录》）

不管这个故事是真是假，它暗示这样的真理：在使用负的方法之前。哲学家或哲学学的学生必须通过正的方法；在达到哲学的单纯性之前，他必须通过哲学的复杂性。

人必须先说很多话然后保持静默。

上一页