

关于中哲史之“合法性”与“危机”问题

——为纪念冯友兰先生诞辰一百一十周年作

金春峰

内容提要 通过分析亚里士多德的哲学定义及其三种具体哲学形态,可以看出,其中只有“实体论”这种形态是中国哲学所不具有的。因此,哲学有其普遍性。解决中国哲学史之“合法性”与“危机”问题,应坚持哲学普遍性与特殊性相结合这一根本方向。

关键词 冯友兰 亚里士多德 哲学形态 中国哲学史 合法性

冯友兰先生在上世纪 30 年代的《中国哲学史》及 40 年代的《新理学》等著作中,坚持哲学普遍性与特殊性相结合的研究原则,为中国哲学史学科奠定了基础与方向。但随着中西哲学研究的不断深入,近年来出现了要求重写中国哲学史,另找阐述模式或“整体范式转换”^①的强烈呼声。“合法性”、“焦虑”、“挑战”、“危机”等词语,据说“不绝于目”。^②许多文章就此发表了意见。本文着重论述以下三点:(1)什么是哲学及中国是否符合此定义的思想;(2)中西哲学在一般内容形式上的共同点与区别;(3)“照搬”、“剪裁”造成“合法性”和“危机”问题的旧的与新的具体表现。

亚里士多德定义下的哲学

哲学是一个变化的概念。最近的讨论既然认为中哲史之“危机”和“合法性”问题的产生,是中国根本没有古希腊那样的哲学,“中国哲学”是在“以西裁中”、“以西套中”的“五四”以后中国哲学史之学科建立中制造出来的,那么,从古希腊哲学家对哲学的定义来界定中国是否有这样的哲学,就是可行的解决问题的步骤。

在古希腊,对何谓哲学给予反思和定义的,主要是亚里士多德。在《形而上学》中,亚氏在许多地方谈到什么是哲学。大致归纳,约有如下几种说法。

(1)哲学是研究关于“普遍”(与“部分”相对)的学科,如谓:“这门学问与所谓特殊科学不同,因为那些科学没有一个是一般地讨论‘有’本身的。它们各自取‘有’的一部分,研究这个部分的属性;例如数理科学就是这样的。”^③按这一说法,哲学即是研究“有本身”,即最普遍、最一般的对象的思想或学问。按这一说法,中国当然有这样的思想或学问。

中国古代有天文学、数学、伦理学等等,但有一种思想或学问,它论述的对象是当时任何一门具体特殊的学问都没有研究和论述的,如老子讲的“道”,孔孟讲的天人关系,等等,而其论述的结论,反过来对各专门领域却有指导作用。很显然,这门学问属于亚氏这里讲的“哲学”。

“哲学是人类精神生活的反思”、“哲学是世界观与人生观”,等等,都属于亚氏的这一定义,是它的引申或另一种形式的表述。

但上述说法还失之笼统宽泛,要揭示哲学的性质与面貌,就必须进入哲学的具体形态与内容。哲学的具体形态与内容,亚氏展示在以下的二、三、四项之说法中。

(2)“哲学是研究实体的本性和最确定的原则的。”这是第一项所述的具体化。何谓“实体”、“实体的本性”及“确定的原则”?亚氏解释说:“最确定的原则……这就是:同一个属性,不能在同一个时候在同一个方面既属于又不属于同一个主体。……因为谁都无法相信,同一件东西会既存在又不存在,像人们认为赫拉克利特说过的那样。”^④这条“唯一确定的原则”,以后人们称之为形式逻辑的矛盾律;但亚氏在这里明确指出它是关于“实体”或“有”本身的最确定的原则。所以如此,是因为在这里,“实体”是最高的抽象物。在抽掉了可见可象的具体属性以后,作为存在的存在(being as being),这“实体”的唯一属性就是,它与自己同一,不能同时在一所指(所是)上,既是自己,又不是自己。所以矛盾律不仅是思维的规律,同时也是存在或“实体”的最确定的原则。这应是对巴门尼德所谓“思维与存在的同一性”的具体表述与发挥。这种哲学与以后沿此方向发展、展开的西方哲学,的确是中国所没有的。但这只是哲学的一种具体形态,而非哲学的全部形态与形式。

这一哲学是亚氏《形而上学》的重要或主要内容,被称之为本体论。这种本体论,其逻辑形式是主谓结构,以实体为主词,种种属性,如量、性质、时、空、关系、姿态、状况、活动、遭受等范畴所分别指谓的是谓词,以系词“是”相联结,表示两者的同一与从属关系。这一主谓结构的实体——本体论,因其具普遍性而为各门具体学科提供方法论的前提与基础,亚氏认之为哲学,但其本性实近于科学。从以后学科发展的历史看,三段论或矛盾规律不过是形式逻辑及种种专门逻辑研究的对象,成为了专门学科。“实体”在以后的哲学发展中,则或者被完全否定(如分析哲学、维也纳学派),或者成为康德所谓“物自体”,在认识的彼岸,时间、空间及质量、度等范畴则为主体的先验直观或悟性所有,两者完全不存在由“是”联结的内在的主谓关系;或变为黑格尔之“绝对精神”,它自己

能运动转化,处于每一发展阶段之某范畴即是“绝对精神”本身,本质上亦取消了主谓词的区分。

西方语言“是”(to be, being)既是系词又表“存在”的双重含义与这种本体论及希腊哲学之求是求真的知识性格、逻辑性格,确有密切关系,但古希腊哲学之能产生亚里士多德一类的形上学本体论,也不能完全以为是因为语言的作用。在语言中,“是”只是系词,并不保证句子的逻辑与真实性(存在性)。黑是白、不存在的是存在的、人是鬼等等,在句子与语言中都是“正确”的。语言只是意义的符号,可以没有意义。逻辑要求遵循思维规律,不能在意义上自相矛盾,如说A是A,同时A是非A;但逻辑不等于“存在”、“实在”。上帝是存在的,只有逻辑与语言上的正确性,并无存在、实在意义上的真实性、正确性。巴门尼德讲的“思维与存在的同一性”,应是哲学追求的目标与任务,即研究与确定:存在与思维的定义与特性为何?何种条件下逻辑命题与存在命题是同一的。这种同一是否真的可能及如何可能?研究这一问题及其种种答案,的确是古希腊与西方哲学的特点,如亚里士多德的《形而上学》一书以至笛卡尔、康德、黑格尔哲学等,均非中国哲学之所有;但这里的原因甚为复杂,单纯从语言上找答案,是缺乏说服力的。

(3)哲学是追究事物的最终本原或原因的学问。本体或实体也可以说是事物(现象形态)的本原,但在自然哲学中亚氏以“四因说”对此加以说明。这一说法中,具有最终本原或原因性质的是“目的因”。亚氏说:“以为我们既然看不见作用者在思考,那就并无目的的存在,这种想法是荒谬的。……如果在技艺中有目的的存在,那么在自然中也有目的存在。”^⑤在把“目的”推至自然这一最普遍的存在时,亚氏引进了“上帝”以为其结构与秩序之最终原因。

这种以“目的”为世界(自然界)或事物最终原因、动力的哲学,这一形态的哲学,中国人并不陌生(虽然进路不同)。典型的如董仲舒的目的论哲学及朱熹仁学蕴涵的目的论思想,即认为宇宙与人伦秩序能如此和谐,生生不息,皆因“天地生物之心”有以使然,而其最终目的是为了人。这和亚

氏的目的论思想本质是一样的。

(4)哲学是关于最高“善”的学说(亚氏在《形而上学》第十二卷提出)。最高的善是“不动的动者”,是所有存在物的运动的动力和目的。此“善”是永恒的绝对的“本体”,是“具有必然性的第一原则”。^⑥人的理性(“努斯”)也是善,因为它分有了善而成为自己,因此,当理性思想善时,也即是思想自己,因而“理性和对象是同一的”^⑦。这也是亚氏对“思维和存在的同一性”的具体展开和论证。以后黑格尔对此作出了很高的评价,正如汪子嵩先生所指出:“亚里士多德的这部分思想,在以后西方思想的发展中起了很大影响,宗教神学以它为基础,各种唯心论哲学也都从它得到启发。最明显的是黑格尔的哲学体系,它几乎完全接受了亚里士多德的这些思想影响。在黑格尔的《哲学史讲演录》中论述亚里士多德的形而上学思想部分,几乎完全不提《形而上学》书中其它重要思想,而只是发挥这部分神学思想,并且给以极高的评价。”^⑧黑格尔说:“神是纯粹的活动性,是那自在自为的东西;神不需要任何质料——再没有比这个更高的唯心论了。”^⑨黑格尔如此推崇亚氏这一部分思想,除因为他自己的思想是唯心论外,实也因为亚氏所谈本体——实体及属性、范畴、三段论等,是近于“科学”一类的东西。

这一关于“最高善”的思想,中西哲学亦是共通的,因为可以说,中国儒家哲学之主导思想就是关于“善”、“诚”乃人与物企求达到的标准与目标,因而乃运动(如道德修养、人格发展、国家治理等)的推动者的思想。孟子说:“反身而诚,乐莫大焉”;《中庸》说:“诚者天之道也,思诚者人之道也”,“不诚无物”;周敦颐说:“大哉《易》也,诚之原乎,纯粹至善者也。”“动而无动、静而无静之谓神。”(《通书》)这里,“诚”都是精神性的“不动的动者”。朱熹哲学之“太极”亦是“至善”、“最高的善”,亦是“不动的动者”,因此都是黑格尔所谓“没有比这更唯心论”的哲学。区别仅在于,中国哲学中,“诚”虽然是精神性的观念性的东西,但其内涵和性格不是亚氏哲学之纯理性的“思”,而主要是道德理性的“至善”。

从理论逻辑上说,哲学一旦提出世界的最终

本原、原因这样的问题,如果企求在自然、现实世界之外寻找答案,其必然的结局一定是陷入目的论、神创论及其种种变相的“唯心论”说法。西方哲学从柏拉图、亚里士多德到中世纪神学哲学以至黑格尔哲学的发展,就是如此;中国哲学从孟子到汉代哲学及宋明理学的发展,亦是如此。

由以上的分析可知,亚里士多德的哲学定义至少有两种哲学形态:一种是第二项所示的本体、实体论,其研究方法为科学——分析与综合、归纳与演绎,冯友兰先生所谓正的方法;另一种是第三、四项所示的,可归之为神学与唯心论之哲学,其最后结论之达成,主要是经验比附、直觉、顿悟、对逻辑和论证的跳跃或超越,冯友兰先生所谓负的方法。冯先生说:“哲学上一切伟大的形上学系统,无论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、亚里士多德、斯宾诺莎那里,正的方法是用得极好了,可是在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《形而上学》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‘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?”^⑩冯先生的话是就一个哲学家的体系而言,并不如本文所说,指两种哲学形态,但我们不妨把它看成是两种哲学方法下的两种哲学形态。

亚里士多德给哲学下的定义,是据古希腊哲学所作的概括。但它事实上揭示了哲学之为哲学的本质,是具有普遍性的;特别是其第一与第三第四项之定义。如果一文化体系有哲学,那一定是符合这定义的,在本质上一定是对世界的整体性、统一性、本原性——归根结底即物质与精神及其衍生的种种关系,提出并自觉地予以解答了的。本文之所以认为中国有名副其实的哲学,也是因为中国有系统的水平极高的符合亚氏哲学定义之思想。

从世界文化思想史看,有几大文明实现过所谓“哲学的突破”:古希腊、巴比伦、印度与中国。它们的共同点都是对此前的整个传统与精神生活

进行了自觉的反思,从而抓住与提出了与此相关的新的文化与思想的指导原则(“吾道一以贯之”的最高原则、主导原则),为该文明在以后的持久发展确立起方向与基础。在中国,实现这一突破的代表,就是儒家与道家,孔子与老子。因此,完全可以说,中国有名副其实的称之为哲学的哲学。

哲学并不神秘。像因果观念,这是极普通的观念,凡有生产、生活的地方,必会有此观念,甚至远古的迷信——福善祸淫也是以因果观念为基础的。哲学不过是把它自觉地应用到整个世界、自然界,寻求其究极根源(变相的神)的思考而已。一般与个别或普遍与特殊之相互联结的辩证关系,亦是如此,但普通人日用而不知,唯哲学家才能对此加以自觉反思并提出个别与一般之辩证关系理论;又唯有柏拉图那样的哲学家能提出“理型论”这种共相与殊相的理论。但即便如此,“吾道一以贯之”、“统之有宗,会之有元”、“理一分殊”,哲学家在多样性与变动、变化不居中寻求统一、恒常以为其根据与基础的努力与思考,却是无古今中西之别的。所以中国虽不能有柏拉图、亚里士多德《形而上学》那样的纯思或纯概念分析的哲学,却仍然可以有寻求普遍、统一、本原的种种哲学。因此,中国哲学是确实存在的。对于中国学术思想传统(经学)而言,哲学是它的本质与灵魂。两千多年的经学或中国传统学术,事实上亦是由哲学领导与支配的。可以说,中国哲学犹如渊中之“龙”、深山之“花”,西方哲学观念与学说的输入和参照,不过是使它得以清楚、清晰地展现自己而已(这是“五四”以后中国学术、思想的重大进展)。“龙”和“花”绝不是由现代学术制造出来的。

中西哲学之共同点与区别

就一般内容和形式而言,中西哲学有如下的共同点。

(1)由探求与解答世界本原或统一性问题而分成两大类型:一是在世界本身之内寻找世界的本原或统一性;一是把世界一分为二,在另一世界寻求现实世界的本原或根据。柏拉图的理型论,亚里士多德的神学思想或自然目的论,中国的老子与孔子的哲学,都属于此一类型。老子区分常

道与非常道,可言说、可名言的道与不可名言与言说的道。前者即有形有象、在经验中被给予与呈现的世界,后者则是超乎经验、无形无象因而不可名不可说的世界,而前者以后者为本原或根据。孔子讲“唯天为大,唯尧则之”^①。“天何言哉,四时行焉,百物生焉”^②。“天”是现实世界(四时行、百物生及尧之政治与文教)之本原与根据。

(2)都以本原或本体、本根为绝对,对它的形容词为“唯一”、“独立不改”、“自古以固存”、“大”、“太一”等;万有皆依赖于它,或以它为取法、仿效的对象。盖哲学本在追求世界(现实、多样性、变动不居)的本原与统一性,则“本原”与统一性的东西不能是多,只能是一;是绝对而不能是相对;是不动者或超乎动静者,而不能是变化运动者本身;否则就不成其为本原或统一性。

(3)讲形上形下的关系,都是基于直观、玄览、顿悟、独断,其背后的预设或背景,皆是信仰,对上帝、天、“神秘”的某种信仰(唯心论基本上是变相的神学。神退位了,由精神性或思想性的某种本原取代与递补;由上帝、神学之信仰所引导而出)。此亦哲学思维的本性有以使然,因逻辑推论与证明皆为有限的领域与事物,无限者、绝对、超越,不在此领域内。如亚氏的目的论思想,按他自己上面的说法,即是由经验与比附、比喻导出的。因为逻辑在这里根本无法证出或推论出自然存有“目的”,是由上帝所安排的结论。黑格尔的逻辑、辩证法和认识论的内在统一,也是他的“洞见”,基于对历史、认识史和哲学史的深刻总结;仅凭概念自身的内在逻辑推演,是绝不可能推出《小逻辑》那种所谓概念体系的。中国哲学如朱熹哲学,以理为超时空的绝对,也是他个人的“洞见”与独断。西方哲学在形式上之完整严密的论证和逻辑,大多属于形下的部分;在不可能有逻辑论证和推理的部分——神学、唯心论,虽也常常采论证的形式,但实际上徒具形式而已(如中世纪之上帝存在的论证)。因为它们本质上都不可能是由推理、逻辑论证而得出的。

有人可能会以为苏格拉底的问答法或辩证法不是独断。这方法本身当然不是独断,但使用这一方法,只能得到结论:要得到关于某事物的确切

知识或本质性的认识,只有通过分析综合以求得该事物的定义,但仅此而已。苏格拉底的问答法——由现存的那些特定题目、论辩过程及其结论来看,都是由苏有意引导而得出的;而苏之所以能如此引导,则是因为他早已有了问题的答案,所谓成竹在胸。没有预设问题之答案方向的人,仅凭问答法,是不可能得出有如柏拉图理型论那种哲学结论的。分析和综合、归纳和演绎本身只是工具,它与哲学的特定性质是没有内在关系的。

(4) 两者的哲学见解之写成书本,形成体系,又是理性思考与理性所整理了的思想结晶,否则不可能说出和道出,成为一深刻严谨的体系。也就是说,哲学一定是以思想、范畴和理论体系出现的,是理论与思想的总结,否则就不能是哲学。

中西哲学的这些共同点,是客观存在的。坚持哲学的这种普遍性,并不是导致中国哲学和哲学史研究的“合法性”和“危机”的原因,而是解决“合法性”和“危机”所必须坚持的。

但中西哲学从主流上,从精神上看,区别又是很深刻的。

(1) 中国古代和古希腊,在产生哲学突破这段时期,生活样式有显著的不同。在中国,农业生活与生产占主导地位,人们生活于单一的封闭的缺乏异质文化交流的环境之中。古希腊则是手工业与商业占主导地位,人们生活于城邦政治之中,商业和文化的交流皆普遍而活跃。反映在自然观上,中国是有机联系的生态观念占主导地位,自然观的基本概念是气。宇宙图式是时空生态——春夏秋冬及东西南北中有机联系的阴阳五行图式。宇宙与人体被想像为自控的大风箱或能量、信息升降出入自动平衡的“隐态”。自然观的思维方式是自控论、信息论、系统论这种路数。^⑬

古希腊的宇宙与人体构想,则是一部由零部件按几何与机械力学原理组装成的机器。自然可分解为元素、固定的力及其排列组合。其研究的思维方式是测量、实验与逻辑推论。哲学上则有原子论一类的自然观。

中国古代与古希腊,宗教信仰或神灵崇拜在生活样式中都占有重要地位;但两者也有重大区别。古希腊或西方是神人两分,神与自然两分。

中国从殷以来,一方面有上帝崇拜,但上帝似人格非人格,基本上与天、与自然合一,没有话语,没有《旧约》所描述的种种反常的离奇的神迹显示。另一方面,殷周人更多或更直接依赖、畏惧和信仰的是自己死去而宾于帝廷的祖先的亡灵,它构成了双重的二元的信仰系统。由于这种特点,中国之信仰心灵不向宗教正规化——天人两分的发展方向,而走向天人合一,亦天亦人;神性寓于自然,自然含寓神性;同时亦使祖灵崇拜长期居于支配地位,由此而有以后西周之孝文化的出现。这两种信仰、崇拜及其文化、思想,经由孔子的反思、总结而有仁与礼及两者内在结合的人文主义思想系统之形成与发展。^⑭

(2) 西方哲学常从自然、客观物象之分析与观察,展开其体系。故进入希腊哲学之眼界的,多是圆、圆周、对角线、白天黑夜、河流或技艺,等等。中国则是“诸子出于王官”、“六经皆史”。进入中国哲学之眼界的,多是军事和政治的及人生的经验:“天下”、“为天下”、“不敢为天下先”、尚柔、尚静、“祖述尧舜、宪章文武”,等等。在中国,哲学自古就是生产与社会政治之经验的总结与提升。中国哲学的主题:“天人之际”、“古今之变”,两者内在地互相渗透,“天人之际”在“古今之变”中展现,“古今之变”则以“天人之际”为根源与内在动因。

(3) 西方哲学以追求知识、认知的确切为目标,这决定了认识论占有中心与主导地位,“科学”性格凸显。中国哲学则始终是智慧、非“科学”。西方辩证法思想,黑格尔使之登峰造极;但黑格尔的辩证法思想具有知识取向之死板、机械与公式化特点:讲三个规律,讲正反合,每一规律皆要求与追求量的精准性,几如自然科学。老子等中国辩证法思想则没有这种弊病。西方哲学,其表达形式是原理、定义、定律。中国智慧则不重形式的推理与逻辑定义,而重运用之妙,极为“空灵”。

(4) 西方哲学中,理性(规范、秩序)具本体与神圣地位;故研究道德亦采知识也即逻辑分析的进路。苏格拉底研究人,把伦理提到首要地位,但其研究方法却与柏拉图、亚里士多德无异,亦如分析一般对象一样。道德以正义、公平等观念为核心,法律、教诫、诫律成为道德的内容。自由或正

义即是自觉遵守法律,在不违反法律——国家意志的前提下自由思想与行动,如柏拉图所谓各等级中的人各按职分所定、尽其职分之所应尽,即是正义,对个人而言即是“道德”;如亚里士多德所言,德性总体的正义即是自觉维护和遵守法律。中国的主流哲学儒家系统中,道德理性具有本原的、本体的首出的地位,而道德被认为是天赋的。道德的核心是“不忘所自出”及“不忍人”之情——爱人。仁是德性的总体,既是政治的指导原则,又是个人道德的最高标准。自由来自个人的内心、心证、“心安”,所谓“汝心安则为之”^⑭。“子为父隐,父为子隐,直在其中矣”^⑮。这使中国人为亲情、乡情等所主导与分割,在古代成为最无法律观念与国家观念的族群。

(5)西方哲学之实体与范畴、属性的关系,乃本质与现象的关系。中国哲学之实践性格则凸显体用关系。实践本身包含着人的目的及在此目的下对物的观察与利用、改造,因此,主体与客体处于相互联结、联系的状态与情境之中。现象是由人的实践所折射、在人的实践中所呈现与改变了的现象。“物”常被训为“事”或“事实”。“有无”“本末”范畴,如老子、王弼哲学,实质讲的亦是人事、政治、养生、修养中之本末关系、体用关系。孔子之“天”,由“四时行焉,百物生焉”之大德大用显见。希腊语言中 logos 一词指言说,又指逻辑、道理、理性,而凸显的是逻辑与理性。中国文字中“道”也指言说、道理,但凸显的是与“行”内在联系的“道行”、“道术”、“道德(德行)”。虽然如此,体和用却仍然有本原和派生、主宰与被主宰、指引与被指引的关系,“体”是一而功能与作用是多。两者本质上亦是形上与形下的超越关系,非仅仅如树根之于树干,或原因之于结果。

这些区别也是客观存在的,但以往的中哲史研究,常常忽视这种区别,以至常以元素说、原子论思想解释阴阳五行及八卦系统;以机械力学的时空观解释中国古代的农业生态的时空观;以柏拉图的“理型论”解释朱熹的理气思想,不见两者内涵、性格的差异。^⑯将中国实践型的辩证法解释为西方哲学之规律型、知识型辩证法。将中国古代关于天与人的关系解释为自然天、物质天与人

之关系,不见天之信仰义、价值本原之义。以本质与现象解释老子、王弼的有无、本末范畴,将之比拟为黑格尔逻辑学的有无范畴,离开了体用关系这一中国哲学的思路与性格。如此等等。这种“以西裁中”是导致“合法性”和“危机”产生的重要原因,是应当在研究中克服的。

最近讨论中出现的一种倾向

故克服中国哲学之研究的“危机”,坚持哲学普遍性与民族特殊性的结合,应是最重要的原则与方向。但最近讨论中出现的一种倾向,反而是将中西哲学彻底地对立起来,否认中国哲学具有哲学的普遍性,而以另类思想视之。这似乎是解决了“合法性”和“危机”问题,实质则是使之更加严重而无解。这种倾向的主要说法有:

(1)否认中国哲学的认识与理论意义,而认为它仅是“由每个人当下体验来把握”的修炼之学,其要义是“下‘切己功夫’获得对自己生命根源的真切体验,目的是为了积聚起生命的能量,‘养吾浩然之气’,以便自觉有效地应付社会生活”^⑰。实际上,中国哲学的两大原创型智慧——孔子与老子,《老子》是一部“兵书”,其理论与范畴体系,如道、有无等,在其始源和完整的意义上,首先是面向世界、社会、政治的,凝聚的是当时对它们的最深刻的理论认识;因其为行动的指南,无比的灵活而呈现为智慧的形态,正好是哲学——之最好的体现。孔子之哲学体系亦是如此。人生境界只是其一个方面的成就,这一成就也首先建立于其哲学对人的认识之上。

(2)否认中国哲学有哲学意义上的超越观念,认为在中国哲学中,“超越的本质在于人自身状态的改变。生命本质上就是向着将来的超越”。养家糊口,传宗接代,实现理想(个人理想),从事生产及文艺宗教活动等等,皆是超越。^⑱实际上,老子明确地把“道”确定在非可说、可道、可名,也即非经验、言说及理性认知所可达到(描述及把握)的领域,同时是人、地、天、王(代表形下现实世界及其活动与活动规律)应遵循效法的典式,是现实世界所追求的目标及价值之源。这正好符合“超越”之本义!朱熹讲“心体无起无不起”。作为万

物之“极好至善”的绝对标准的“太极”，“以为在无物之前，而未尝不立乎有物之后；以为在阴阳之外，而未尝不行乎阴阳之中”^⑩，两者“不离不杂”。这正是两个世界——形而下之中有形而上之“超越”的思想。王阳明讲本心是绝对，但它既在见闻知觉之心中，又在见闻知觉之心外，不离不杂，亦是如此。以生儿育女为中国哲学之“超越”，无非是把中国哲学描述为人伦日用本身，从而在根本上取消其为哲学。

(3)认为中国哲学无范畴，无范畴体系，也无范畴发展与历史发展之内在关系可言。^⑪实际上，范畴乃人类认识之网的网上纽结。中国哲学作为对历史和自然之整体的深刻认识和总结，其认识成果表现为一系列的范畴，如道、理、气、天、人、仁、义、礼，等等。而由于认识一定是随时代与历史之发展而发展的，因此历史主义乃是它自身的内在原则。故认识、范畴与历史相统一，是西方也是中国哲学发展的规律。举例言之，中国辩证法史上，最早出现的是“和”——多样性的统一这一范畴，然后是凸显矛盾的两个主要方面“一阴一阳之谓道”的范畴(命题)与老子强调的“反者道之动”。这种范畴的先后发展，既是认识的深化，也是历史发展的过程。《老子》三十八章所说：“失道而后德；失德而后仁；失仁而后义；失义而后礼。礼者忠信之薄而乱之首。”其所论述的既是历史的发展顺序，又是范畴的逻辑体系，两者内在结合。先秦哲学出现孔子与老子，实现哲学的突破，只能在春秋战国时期；由孔子而思孟、而荀子；由老子而庄子、而黄老，学派的分化是历史过程，也是理论与思想(范畴体系)的深化与分化过程。中国哲学史对这一原则的具体把握，有好有坏，某些牵强附会是存在的，但以此而认为中国哲学无此原则存在的余地和可能，就走向另一种牵强附会了。

本文相信，中国哲学史研究中割裂哲学普遍

性与特殊性的弊病，将随着研究的深入而被克服。中国哲学将不仅不存在不可克服的“危机”，相反，会更加成熟并散发出夺目的光彩。这将是我们对冯友兰先生的最好纪念。

- ①郑家栋：《“中国哲学史”写作与中国思想传统现代的困境》，《中国人民大学学报》2004年第3期。
- ②俞宣孟、何锡蓉主编：《探根寻源——新一轮中西哲学比较研究论集》，上海译文出版社2005年版，第3页。
- ③④⑤北京大学外国哲学史教研室编译：《西方哲学原著选读》，商务印书馆1999年版，第122、121-122、149页。
- ⑥⑦⑧参见汪子嵩《亚里士多德关于本体的学说》，《亚里士多德·理性·自由》，河北大学出版社2003年版，第20、21、21页。
- ⑨黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆1956年版，第295页。
- ⑩冯友兰：《中国哲学简史》(涂又光译)，北京大学出版社1985年版，第393-394页。
- ⑪《论语·泰伯》。
- ⑫⑬《论语·阳货》。
- ⑭参见拙著《汉代思想史》有关论述，中国社会科学出版社1996年增订版。
- ⑮参见拙著《朱熹以仁为核心的世界观之形成与特点》，载《2004年台湾大学东亚文明研究中心国际学术会议论文集》。
- ⑯《论语·子路》。
- ⑰参阅拙著《朱熹哲学思想》，(台北)东大图书公司1998年版。
- ⑱⑲俞宣孟：《再论新时期中西哲学比较研究》，载俞宣孟、何锡蓉主编《探根寻源——新一轮中西哲学比较研究论集》，上海译文出版社2005年版，第33、35页。
- ⑳《朱子文集》卷三六。
- ㉑俞宣孟：“把一部中国哲学史也看成是范畴的逻辑发展史，这十分牵强附会。”引自《新一轮中西哲学比较论纲》，载俞宣孟、何锡蓉主编《探根寻源——新一轮中西哲学比较研究论集》，上海译文出版社2005年版，第6页。

作者简介：金春峰，1935年生，人民出版社编审，中国文化书院导师。

(责任编辑：赵涛)