

# 一本而万殊

## ——劳思光《新编中国哲学史》序\*

杨国荣\*\*

(华东师范大学哲学系,上海200062)

历史地看,尽管“哲学”以及与哲学实质内涵相关的“智慧”等概念在中国相对晚出,但这并不是说在中国传统思想中不存在以智慧的方式去把握世界的理论活动与理论形态。这里,需要区分特定的概念与实质的思想,特定概念的晚出并不意味着实质层面的思想和观念也同时付诸阙如。

当然,智慧之思在中国哲学中有其独特的形式,后者具体表现为对“性与天道”的追问。中国古代没有运用“哲学”和“智慧”等概念,却很早便展开了对“性与天道”的追问。从实质的层面来看,对“性与天道”的追问不同于器物或技术层面的探索,其特点在于以不囿于特定界域的方式把握世界。作为有别于器物之知的概念,“性与天道”很早就已出现:在先秦的文献如《论语》中便可看到“性与天道”的提法。诚然,孔子的学生曾感慨“夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)但这并不是说孔子不讨论“性”与“道”,毋宁说孔子对性与天道的论说总是联系人的存在和世界之“在”,而很少以抽象、思辨的方式加以谈论。事实上,从《论语》中便可以看到孔子对性与天道的多方面考察,这种考察既以人的存在和世界之“在”为背景,又以区别于器物之知的形式具体展开。

就总体而言,对“性与天道”的追问表现为以不同于知识或器物之知的方式把握世界。分别开来看,“天道”更多地与世界的普遍原理相联系,“性”在狭义上与人性相关,在广义上则关乎人的整个存在,“性与天道”合起来便涉及宇宙人生的一般原理。这一意义上的“性与天道”在实质层面上构成了智慧之思的对象。从先秦开始,关于“性与天道”的追问,几乎伴随着中国

哲学的整个发展过程。进而言之,中国哲学不仅实际地通过对“性与天道”的追问展开智慧之思,而且对于这种不同于知识或器物之知的把握世界的方式,逐渐形成了理论层面的自觉意识。

这里特别值得注意的是龚自珍对“性道之学”的理解。作为哲学家,龚自珍有其独特的地位:既可以被视为中国古代哲学的殿军,也可以被看作是中国近代哲学的先驱,具有承前启后的意义。在中国古代哲学的终结期,龚自珍已非常自觉地意识到“性道之学”不同于知识层面的探索,关于这一点,从他所作的学科分类中便不难了解。清代的学术趋向主要体现于乾嘉学派,在评价乾嘉学派的重要人物阮元的思想与学术时,龚自珍区分了不同的学科:训诂之学(包括音韵、文字)、校勘之学、目录之学、典章制度之学、史学、金石之学、九数之学(包括天文、历算、律吕)、文章之学、掌故之学以及性道之学。这里尤为重要的是“性道之学”,在龚自珍看来,“性道之学”的具体内容包括经学、理学、问学与德性等方面的思想,为学的过程总是无法完全离开性与天道方面的思与问,即使是被视为主要关注形而下之域的汉学,也涉及以上问题:“汉人何尝不谈性道?”(龚自珍《与江子屏笈》)相对于性道之学的训诂之学、校勘之学、典章制度之学等属于特定的知识性学科,如校勘之学涉及文本的校勘、整理,训诂之学主要关乎文字的理解,典章制度以历史上的各种具体规章、体制的考察为内容,这些知识学科在宽泛意义上可被视为器物之学或专门之学;与之相异,“性道之学”则不局限于特定的知识领域,而是以宇宙人生的普遍原理性为关注对象。在器物之学与性道之学的分别之

\* 生活·读书·新知三联书店将再版劳思光所著《新编中国哲学史》,本文系作者应三联书店所邀而为该书所撰之序。

\*\* 杨国荣(1957—),男,浙江省诸暨市人,华东师范大学哲学系教授、博士生导师,中国现代思想文化研究所(教育部人文社会科学重点研究基地)所长,思勉人文高等研究院院长,主要从事儒学、宋明理学、中国近现代哲学、伦理学、中西比较哲学研究。

后,是知识与智慧的分野。对性道之学与器物之学的以上区分,表明龚自珍已自觉地意识到二者在把握世界方面的不同特点,而“性道之学”则与哲学意义上的智慧之思具有内在的一致性。不难看到,中国哲学不仅在实质上以性道之学的形式展开了智慧层面上的对世界的把握,而且已对这一不同于器物之知、专门之技的把握世界的方式,形成了自觉的理论意识。

为了更具体地理解“性道之学”作为不同于器物之学或专门之学的特点,这里也许可简略回溯中国哲学如何把握“道”与“技”、“道”与“器”的关系。从先秦开始,中国的哲学家已开始对“道”与“技”加以区分,并对此有十分自觉的意识。从《庄子》的“庖丁解牛”篇中便可看到这一点。“庖丁解牛”是《庄子》一书中的著名寓言,庖丁被描述为当时的解牛高手,能够以出神入化的方式去分解牛。在解牛之时,庖丁对牛的各个骨骼都观察入微,“手之所触,肩之所倚,足之所履”,每一个动作都近乎舞蹈,相当完美;解牛过程发出的声音则如同乐章,非常悦耳。庖丁在解牛之后,常常“提刀而立,为之四顾,为之踌躇满志”,表现出自我满足之感。为什么他的解牛过程能够达到如此高超的境地?根本之点就在于其“所好者道也,进乎技矣”(《庄子·养生主》)。也就是说,他已从具体的“技”提升到“道”的层面。“技”进于“道”,这就是庖丁之所以能够达到如上境地的原因。在这里,庄子已自觉地把“技”和“道”区分开来。“技”是技术性的操作,涉及经验性的知识,“道”则超越于以上层面。

与之相近,儒家也对道与具体的器物作了区分。对于道,儒家同样给予了自觉的关注,孔子曾说“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》),其中便体现了对道的注重。儒家的经典《易传》进而从更普遍的层面谈到“道”与“器”的关系,所谓“形而上者谓之道,形而下者谓之器”,便表明了这一点。在这里,“道”与“器”之别得到了具体的界定。“器”主要是指具体的器物,属于经验的、知识领域的对象,“道”则跨越特定的经验之域,对道的追问相应地也不同于知识性、器物性的探求,作为指向形上之域的思与辨,其在实质上与智慧对世界的理解属于同一序列。可以看到,在中国哲学中,关于“性道之学”与“器物之学”或“器技之学”的分别,已有十分自觉的意识,这一意义上的“道”(与“技”和“器”相区别的形上之道),可以理解为世界的统一性原理和世界的发展原理,与作为智慧之思的哲学所追问的对象具有实质上的一致性。

在通过“闻道”而把握世界之普遍原理的同时,中国哲学十分注重对人自身的理解,后者主要通过“性”的追问而展开。对人的理解在不同学派中有不同

的特点,儒家关注所谓“人禽之辨”,其所追问的就是何为人问题。对于儒家来说,人之为人的基本品格,就在于具有自觉的理性意识,这种自觉的理性意识又以伦理为其主要内容,从而具体表现为自觉的伦理意识。正是这种伦理意识,使人区别于其他动物,孟子、荀子等都反复强调这一点。荀子曾对人与其他存在作了比较,认为其根本区别,在于人有“义”。所谓“义”,也就是普遍的道德规范以及对这种规范的自觉意识(道德意识)。同时,儒家又把人的理想存在形态与多方面的发展联系起来,孔子所谓“君子不器”,便意味着人不应当限定在某一片面,而应形成多方面的品格。在荀子那里,这一观念进一步展开为所谓“全而粹”:“君子知夫不全不粹之不足以为美也”(《荀子·劝学》)。“全而粹”就是得到多方面发展的人格。以上可以视为儒家在性道之学(哲学)意义上对人的理解。道家对人的看法,也关乎道的视域。在道家那里,道与自然相通,考察何为人问题相应地离不开道与自然这一形上前提。当然,道家对人的理解同时体现了与儒家不同的视域。在道家看来,自然的状态、人的天性是最完美、最理想的形态,真正意义上的完美人格,应该走向或回归这种自然的状态。

尽管儒道两家对于何为人、何为理想的人有着不同的理解,但在关心、追问以上问题方面又有着相通之处。对人的存在的这种关切,同样不同于器物层面的理解。从价值观的层面来看,在儒道两家对人的不同理解背后,可以看到对仁道原则和自然原则的不同侧重。儒家把人之为人的根本特征理解为人具有自觉的伦理意识,与此相联系,在儒家那里,仁道的原则也被提升到突出地位。道家将天性、自然看作是最完美的存在形态,相应于此,在道家那里,自然的原则也被视为最高的价值原则。就广义的价值系统而言,仁道原则与自然原则都不可或缺,儒道两家则分别展开了其中的一个方面。

概而言之,以有别于知识、技术、器物之学的方式把握世界,构成了智慧之思的实质内容。西方的 philosophy 中国的“性道之学”在以上方面具有内在的相通性。当我们肯定传统的“性道之学”包含哲学的品格、具有哲学的意义时,并不是按西方的标准确立哲学的内涵,而是从哲学本身的内在规定出发,把握其特点。在这一理解中,无论是西方的 philosophy,还是中国的“性道之学”,其共同特点在于超越分门别类的知识、技术或器物之学,以智慧的方式把握世界。换言之,在智慧的追问或智慧之思这一层面,中国的“性道之学”与哲学呈现出一致性。

与中国哲学的“哲学”品格相联系的,是哲学与历

史的关系。哲学史上曾出现过各种学说、体系,这些学说和体系在哲学史研究中往往主要被理解为历史的存在。然而,按其本来意义,它们首先表现为历史中的哲学沉思,是出现在一定历史时期的哲学理论或学说。历史上一些重要哲学家所立之说,就是他那个时代的哲学理论。也就是说,其首先是哲学,而后才是哲学史。我们现在所接触到的那些流传下来的文本,也可以看作是当时的这些哲学理论的载体。无论是先秦、两汉时期还是魏晋、隋唐、宋明时期,哲学家的思想在形成时都是以那个时代的哲学理论、学说的形式出现的;从孔子、老子、庄子、孟子、荀子到朱熹、王阳明、王夫之,都是如此。随着历史的衍化,这些理论、学说才逐渐凝结为历史的形态,成为哲学的历史。从中国哲学的衍化来看,每一时代的哲学家总是以已往的哲学系统为前提、背景,并进而通过自己的创造性思考而形成新的哲学观念。相对于已有的、历史中的形态而言,这种新的观念系统首先具有哲学的意义;从两汉到明清,中国哲学家往往以注解已往经典的方式阐发自己的哲学思想,这种注释过程同时构成了其哲学思考的过程。同时,相对于后起哲学家的思考而言,每一历史时期的哲学系统又构成了哲学的历史。在哲学与哲学史的以上演变与互动中,历史上的哲学系统也具有哲学与哲学史的双重身份。以此考察中国哲学,便可注意到,其既表现为在历史衍化过程中逐渐凝结的不同哲学系统,是一种可以在历史中加以把握、考察的对象,又是在历史过程之中不断形成、延续的智慧长河;前者使之具有既成性,后者则赋予其以生成性。中国哲学的既成性意味着其具有相对确定的意义,我们现在所说的先秦哲学、两汉哲学、魏晋哲学等,都有着某种确定的内涵。与之相对,中国哲学的生成性则表明它本身是一个开放的、前后相续的过程,从而,我们不能把中国哲学限定在某个人物、学派、时期之上,而应将其理解为不断延伸的过程。这一过程在今天并未终结,依然在进一步延续:就中国哲学的生成性而言,我们现在所作的哲学的沉思、所从事的哲学史研究不仅仅是对哲学史对象单纯的“史”的考察,而是同时渗入于中国哲学新的形态的生成过程。

作为既成性与生成性的统一,中国哲学研究相应地也可以由不同的角度切入。从中国哲学是“哲学”这一角度来看,对中国哲学的研究可以按哲学家的方式展开;就中国哲学是存在于“历史中”的哲学而言,则又可以从历史学家的角度对其加以考察。当然,这里的区分是相对的。所谓“哲学家的方式”,并不完全排除历史视域,相反,它同样需要基于历史的文献、面对历史的实际衍化过程。同样地,“历史学家的方式”也需

要哲学理论的引导,否则这种研究就不是哲学领域的工作。可以说,历史学家的考察方式中隐含着哲学家的视域,而哲学家的进路中也渗入了历史学家的工作。

由以上视域考察劳思光所著《新编中国哲学史》,我们便不难注意到其特点和意义。作者首先展现了对中国哲学的“哲学”关切,强调“一部哲学史,虽是‘史’,但也必然涉及‘哲学’”。在具体的论述中,作者每每非自限于历史的考察,而是注重于理论的阐释。以对老子哲学的评述而言,作者特别提到其“自我之境界”,并分别从“德性我”(moral self)、“认知我”(cognitive self)、“情意我”(aesthetic self)加以分疏,以此揭示老子“自我”之说的多重哲学内涵。这种考察不同于历史的描述,而侧重于概念分析,其中包含多方面的理论意蕴。

基于“哲学”的立场,作者进一步对中国哲学研究的方法作了反思,并提出了“基源问题研究法”。这一方法的要点,在于把握哲学史中不同系统试图解决的根本问题,由此进行逻辑重构并展开理论分析。历史地看,中国哲学史上具有独特个性和原创意义的哲学系统都有其自身的核心观念或“宗旨”,其多方面的思想每每围绕这一核心观念而展开。从《庄子·天下》到黄宗羲的《明儒学案》,在论及各家各派思想时,都注重把握这种宗旨,黄宗羲更自觉地肯定“学有宗旨”,并以其“宗旨”为学术史研究的内在要求。劳思光的“基源问题研究法”既上承以上的研究进路,也使之获得了现代的形态。

在肯定中国哲学为“哲学”并注重把握其核心问题的同时,劳著对中国哲学的历史特点也予以了多方面的关注。作者曾批评冯友兰“不大了解中国哲学特性所在”,并认为其著作“虽有一部分确是哲学,但并非中国哲学”。这里重要的并不是对冯友兰哲学史论著的具体评论(这种评论是否确当,可以进一步讨论),而是其中所蕴含的如下意向:中国哲学史研究应把握中国哲学的历史特点。在谈到王阳明的心性论时,作者一方面将其与“道德主体”理论作了沟通,另一方面又认为其学说“缺乏思辨上之强力论证”,并指出“若不辅以一整套较严格之语言,处处清理所涉观念,则此种思路即易被误解、误用而丧失本来面目。”这一分析注意到心学在概念辨析之维存在不足,而从更广的层面来看,则有见于中国哲学在逻辑分析方面比较薄弱的特点。

不过,作为一本通论性的哲学史著作,《新编中国哲学史》也有其自身的限定。尽管作者展现了相当的理论自觉,并处处留意于哲学的分析,然而,相对于作者所提出的学术旨趣和目标,似乎仍存在某些令人难以完全满足之处。书中很多方面固然试图体现理论的

视域,但往往未能充分地敞开相关问题所内含的普遍哲学意蕴。就老子哲学而言,作者虽然注意到从自我之维考察老子哲学的特点,但对于作为老子哲学核心范畴的“道”,却似缺乏深入的分析。在专论老子之道的部分中,作者的总体看法是“总之,万物万有变逝无常,唯‘道’为常,而所谓‘道’之内容即是‘反’;换言之,万象万有皆可由A变为非A。此理似甚泛,然老子即由此推出其中心之主张。”事实上,从形而上的层面来看,老子以道为第一原理,其意义首先在于扬弃原始的阴阳五行说。更值得注意的是,老子又以道大、天大、地大、王(人)亦大的四大之说确认了人的存在,从而不仅以本体论上的“有”(being)为关注点,而且将人自身之“在”(existence)引入了哲学之思。从理论上讲,对存在的探寻总是与人自身之“在”联系在一起。相对于本体论意义上的“有”(being),人自身之“在”更多地展开于现实的历史过程之中。离开人自身之“在”,存在(being)只具有本然或自在的性质;正是人自身之“在”,使存在向人敞开。尽管老子在对道作终极追问的同时,仍具有某种思辨的形式,然而,在四大的形式下,老子将人与道、天、地加以联结,无疑又蕴含着沟通存在(being)与“在”(existence)的意向。同时,老子主张“尊道而贵德”,就形上之域而言,“尊道”意味着由现象之域走向存在的终极根据,“贵德”则蕴含着对个体的关注;在尊道贵德之后,是对统一性原理与个体性原理的双重确认。如果说肯定域中有四大着重于道与人、存在与“在”的沟通,那么,尊道而贵德则要求在更普遍的层面打通形上本体与形下个体,二者可以视为同一思路的展开。在考察老子道论时,作者以“甚泛”加以概括,对其中所蕴含的以上深层哲学内涵,似未能给予必要的关注。

进而言之,从哲学史研究来看,在注重相关系统的核心概念的同时,还需要把握哲学史前后演进过程中的内在脉络。黄宗羲已将“得其宗旨”与“明其学脉”统一起来,所谓学脉,便涉及思想衍化的前后关联。比较而言,劳著的历史论析更多地指向哲学史中的不同人物及其思想,哲学史演进过程中所蕴含的内在脉络,则往往未能完全进入其视野。如果将劳思光的《新编中国哲学史》与冯契的《中国古代哲学的逻辑发展》作一比较,便不难注意到以上特点:两部哲学史著作大致都问世于20世纪后半叶,也都以“哲学”的关切为内在向度,但在展示中国哲学史演进的前后脉络方面,则呈现出不同的趋向。如其书名所示,冯契对中国古代哲学的考察侧重于揭示其合乎规律的发展过程。运用历史

与逻辑相统一及科学的比较方法,冯契梳理了中国古代哲学演进的历史脉络及其中的逻辑环节,并对其历史特点作了深入的分析。就先秦哲学而言,冯契将这一时期所讨论的哲学问题概括为天人之际、名实之辩及古今礼法之辩,并认为经过儒、墨、道、法、名家等不同学派和不同人物的相互争论,这些问题在荀子那里得到了一定历史层面的总结。尽管关于以上问题的具体看法尚可进一步讨论,但对哲学史演进脉络的注重,无疑体现了历史与逻辑相统一的视域。相形之下,劳著之中诚然也有对同一学派的不同人物的考察,如儒学之下论孔孟,道家之下说老庄,等等,但在总体上则更侧重于对哲学史作个案性的分疏。就先秦哲学而言,对于具有总结意义的荀子哲学,劳著没有基于整个先秦哲学的历史衍化,将关注点指向荀子对以往哲学思想的理论回应与反思总结,而是以儒学为视域,将其归为“儒学之歧途”。这种判断,似乎未能从哲学史发展的更广脉络中展现相关哲学系统的意义。

以上哲学史观念也体现于劳著对先秦之后中国哲学演变之看法上。按作者之见,两汉至唐代,“一面有古学失传问题,伪书迭出,讖纬风行,儒道之言,皆失本来面目。另一面又有外来思想侵入问题,佛教各宗教义先后传来,中国哲学思想,一时皆受其支配。此时期可称为中国哲学中‘衰乱期’”。进入宋代后,“周张哲学之课题,可说是以混合形上学与宇宙论之系统排拒佛教心性论,尚非以孔孟本义之心性论对抗佛教之心性论也”。在程、朱、陆、王那里,情况虽有改变,但到明末之后,中国哲学又开始走下坡路:就清初的王夫之来说,“其学混杂,对心性论之本义已不能把握。故当王氏否定大多数宋明儒时,其主张并非更进一步求儒学之改造,反而沾染汉儒宇宙论,混同才性与心性,成一大乱之局”。根据以上理解,自汉以降,中国哲学史的衍化似乎更多地呈现“杂”与“乱”的形态,而杂、乱在逻辑上又意味着脉络的阙如。对中国哲学史演变过程的如上看法,与关注思想内在脉络的哲学史视域,无疑有所不同。

当然,哲学史的回顾与哲学的研究一样,总是表现为个性化的活动。事实上,无论是哲学理论的研究,抑或是哲学史的梳理,都可视为对智慧的多样化探索,而思想的衍化正是在这种“一本而万殊”(黄宗羲语)的过程中实现的。从这方面来看,劳著的以上哲学史见解,无疑既从一个方面展现了其个性品格,也由此凸显了其独特的理论意义。

[责任编辑、校对:何石彬]