

中国哲学中的理性观念

杨国荣

摘要:在中国哲学中,体现于“思”的理性,首先与“心”相关。心之“思”既展开为具体的活动,又以理、道等为内容。从思维的趋向看,中国哲学视域中的理性,更多地呈现辩证的性质。与之相关,在这种理性形态中,认知意义上对事(物)与理的把握以及评价意义上对价值的判断和确认,构成了彼此相关的两个方面。与赋予认识意义上的理性(心之“思”)以认知和评价双重内容一致,中国哲学对实践过程中的合理性(rationality)也作了广义的理解,使之同时包含“情”与“理”二重涵义。以上二重趋向从不同的方面体现了中国哲学对广义理性的理解。进入近代以后,传统哲学对理性的理解依然得到某种延续。在这方面,梁漱溟的看法具有一定的代表性,他对“理性”的诠释,可以视为中国传统哲学的理性观念在近代的回响。

关键词:理性;认知;评价;合理

作为与 reason 或 rationality 相关的概念,“理性”无疑属现代意义上的中国哲学术语:“理”与“性”尽管古已有之,但二者合用,并取得相应于 reason 或 rationality 的涵义,则是中国近代以来的事^①。然而,虽然以“理性”一词表示的哲学术语相对晚出,但这并不意味着中国哲学完全缺乏与“理性”相关的观念。宽泛而言,中国哲学中的理性既涉及以思维(不同于想象、直观、感知)等形式表现出来的能力或机能,与 rationality 相联系的理性,也表现为合理的知、行方式,或者说,体现于以合理的方式展开的知与行以及由此形成的结果。中国哲学虽然未明确地区分理性的以上向度,但其理性观念在实质的层面包含以上涵义。当然,按其本来形态,理性的不同向度并非互不相关或彼此隔绝,事实上,在具体的运用中,理性的以上二重向度往往呈现交错的形态。在中国哲学中,同样可以看到相近的情形。

一

理性首先关乎“思”。在中国哲学中,展现为“思”的理性一般与“心”相关,所谓“心之官则思”(《孟子·告子上》),便表明了这一点。作为一个哲学概念,“心”与理性、情感、意志等都具有相关性,从而包含多重意义。不过,当“心”与耳目之知相对而言时,其涵义则主要涉及以思维活动的形式表

作者简介:杨国荣,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系教授(上海 200241)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“中国文化的认知基础与结构研究”(10&ZD064)、教育部基地重大项目“实践智慧:历史与理论”(11JJD720004)的阶段性成果。

^① 诚然,中国古典文献中也出现过“理”与“性”的合用,如刘勰在谈到历史上不同之乐时,曾指出:“淫泆、凄怆、愤厉、哀思之声”,“非理性、和情、德音之乐也”(刘勰著,林其鏞、陈凤金集校:《刘子集校》,上海:上海古籍出版社,1985年,第37页),这里便可看到“理”与“性”的连用。不过,以上语境中的“理性”,不同于作为现代哲学概念的“理性”,其中的“理”,与条理、合序相通,这一意义上的“理性”,主要指合序之性,与“和情”(和谐之情)相应。

现出来的理性。荀子提出“心有征知”：“心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。”（《荀子·正名》）心的“征知”在此被理解为耳目之知所以可能的前提，这一意义上的“心”即关乎理性。王夫之更明确地将“心”与“思”联系起来，提出“心日生思”^①、“天与之心思，必竭而后睿焉”^②。与“思”相涉的这种“心”，更具体地呈现了理性的品格。对中国哲学而言，致知（认识）过程离不开以心之“思”为形式的活动：“虚以生其明，思以穷其隐，所谓致知也。”^③

心之“思”首先与理性的形式和活动相关。中国哲学中的理性，同时涉及实质的层面，后者主要体现于“理”、“道”、“义”等普遍的内容，所谓人同此心，心同此理，即从一个方面体现了此点。孟子曾肯定“心有所同然”，并对此作了具体解释：“心之所同然者何也？谓理也，义也。”（《孟子·告子上》）作为“心”的相关内容，理与义既具有相通性，也有不同侧重，在两者区分的意义上，“理”侧重于必然，“义”则关乎当然。不过，在其尔后衍化中，“理”常常被赋予更宽泛的涵义，朱熹对“理”的界说便体现了这一点：“至于天下之物，则必各有所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。”^④这里的“理”即不仅指必然，而且兼及当然，后者与“义”相通，具有普遍规范（当然之则）的意义。可以看到，理性意义上的“心”包含不同于特定感知的内容，这种内容关乎普遍的存在法则和普遍的社会规范。

以“理”、“道”为内容，与“心”相涉的理性（心之“思”更多地表现出辩证的趋向）。荀子在谈到辩说时，曾指出：“辩说也者，不异实名以喻动静之道也。”（《荀子·正名》）这里的辩说关乎理性的论辩和推论，“不异实名”表现为遵循形式逻辑的同一律，“动静之道”则关乎存在本身变化发展的法则。相对于形式逻辑的相对确定性、静态性，“喻动静之道”（把握存在本身变化发展的法则）更多地体现了辩证思维的特点。

王夫之进而指出：“穷理而失其和顺，则贼道而有余。”^⑤“穷理”表现为理性思维的过程，所谓“失其和顺”，也就是仅仅抓住某一片面，而未能把握事物统一的整体，按王夫之的理解，如此便难免偏离真理（“贼道”）。这一看法以肯定理性的思维过程应该考察事物的不同方面为前提，其中也包含了辩证思维的观念。在中国哲学看来，理性的思维不仅不能偏于一端，而且应该体现事物的变动过程：“惟豫有以知其相通之理而存之，故行于此而不碍于彼，当其变必存其通，当其通必存其变，推行之大用，合于一心之所存，此之谓神。”^⑥“行于此而不碍于彼”，意味着思维在把握事物时，应关注其不同方面（包括相互对待的方面）之间的相关性，避免截然分离的考察方式，“当其变必存其通”以及“当其通必存其变”，则表明事物之“通”与“变”并非完全对立，把握统一（通）不能离开变化过程（变）。此与彼、通与变的这种辩证关系，既是理性之思（心）的对象，又构成了其具体的内容，此即所谓“合于一心之所存”。

以必然为内容的心—理，侧重于对世界的理论把握；以当然为内容的心—理，则更多地引向实践。在此意义上，中国哲学所注重的理性（与心相关、以理为内容之“思”）兼涉知与行；或者说，以世界的理论把握为内容的理性与具有实践指向的理性，彼此相互联系。理性所涉内容的以上关联，与知行之间的统一，具有一致性。与之相应，中国哲学既不易接受隔绝于实践的思辨理性，也很难走向理论理性与实践理性的截然相分。

与理论层面的理性与实践层面的理性之互动相涉的，是认知与评价的关系。广义的理性既涉及认知，也关乎评价。认知以真实地认识世界与认识人自身为目标，评价则首先表现为对价值关系的把握：以人的合理需要为关注之点，评价意味着基于利与害、善与恶的判定，以确认、选择广义的价值

① 王夫之：《尚书引义·太甲二》，《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，1988年，第301页。

② 王夫之：《续春秋左氏传博议》卷下，《船山全书》第5册，长沙：岳麓书社，1993年，第617页。

③ 王夫之：《尚书引义·说命中二》，《船山全书》第2册，第312页。

④ 朱熹：《大学或问上》，《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第512页。

⑤ 王夫之：《周易外传·说卦传》，《船山全书》第1册，长沙：岳麓书社，1988年，第1076页。

⑥ 王夫之：《张子正蒙注·天道》，《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1992年，第72页。

形态(“好”或“善”)。尽管利与害、善与恶的内涵有其历史性和相对性,但在接受和肯定一定评判原则的前提下,唯有择善而去恶,才可视为理性的行为。反之,知其有害或不善而依然执意加以选择,则具有非理性的性质。

在中国哲学中,事实的认知与价值的评价往往彼此交错。对中国哲学而言,“知”既涉及“是什么”层面的事实内涵,也关乎“意味着什么”层面的价值意义。“是什么”以如其所是地把握事物本身的多样规定为指向,“意味着什么”则以事物对人所具有的价值意义为关切之点,在中国哲学中,二者构成了理性活动的相关方面。以中国哲学中的“是非”之辩而言,其中的“是非”既关乎认识论意义上的正确与错误,也涉及价值观意义上的正当与不正当。判断认识论意义上的正确与错误,以是否如其所是地把握对象为准则;确定正当与不正当,则以是否合乎当然之则为依据。后期墨家以“明是非之分”为论辩的首要目的,便既意味着区分认识论意义上的正确与错误,也蕴含着分辨价值观意义上的正当与不正当。直到现在,明辨是非依然不仅涉及对事实的如实把握,而且以追求价值意义上的正当性为其题中应有之义。可以看到,是非之辩从认知的内容上,具体展现了认知与评价在心之“思”(理性)中的统一。

要而言之,在中国哲学中,体现于“思”的理性,首先与“心”相涉,心之“思”既展开为具体的活动,又以理、义、道等为其内容。从思维的趋向看,中国哲学视域中的理性,更多地呈现辩证的性质。与之相联系,在这种理性形态中,认知意义上对事(物)与理的把握以及评价意义上对价值的判断和确认,构成了彼此相关的两个方面。

二

如前所述,以知、行过程的具体展开为向度,广义的理性同时指向合理性(rationality),后者关乎知与行的合理方式以及由此形成的结果。在知的层面,合理意义上的理性既表现为遵循思维的法则,也体现于注重理由和根据。墨子在谈到理性的论辩过程时,曾指出:“仁人以其取舍、是非之理相告,无故从有故也,弗知从有知也,无辞必服,见善必迁。”(《墨子·非儒》)“无故从有故”,也就是论辩过程中的取舍基于理由和根据:接受或拒绝某种观点以是否具有理由和根据作为前提,这种论辩方式不同于执著一己之见、无根据地强词夺理,呈现了理性(合理)的性质。中国哲学所推重的“以故生,以理长,以类行”(《墨子·大取》),以及更广意义上的“言之成理、持之有故”,也体现了上述意义上的理性要求。

在中国哲学中,“合理”意义上的理性取向,同时与“合宜”相联系。对中国人而言,合理的言行和知行活动,必须合乎“礼”,事实上,“礼”与“理”往往呈现相通性。二者同时又关乎“宜”:“礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理。理,因乎宜者也。”(《管子·心术上》)这里的“宜”不同于抽象的原则,而是表现为言与行的适当性,所谓“因乎宜”,意味着合理的言与行,以适宜、适当为形式,后者又基于言说和行为发生、展开的具体条件。在此,“合理”取得了“合宜”的形态。在回溯中国文化演进的历史过程之时,人们或以“实用理性”概括中国人对理性的理解^①,“实用”区别于思辨或抽象,这一概括也从一个方面折射了中国哲学中理性观念的如上特点。当然,“实用”之谓,可能引发某种歧义,在实质的意义上,中国哲学中与思辨或抽象相对的理性,可以更具体地理解为“合理”与“合宜”的统一。

以“行”(实践)的过程为背景,中国哲学所理解的理性或合理性(rationality)既涉及“理”,也关乎“情”。事实上,如前所述,与理性之思相关的“心”,便既包含“理”,也兼及“情”,以认知与评价的统一为心之“思”的内容,同样隐含了如上趋向:价值层面的评价,总是内在地渗入了情意。从词源的意义

^① 参见李泽厚:《实用理性与乐感文化》,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第3-54页。

上看,“情”同时包含实在性的涵义,所谓“实情”、“情境”等等,便体现了这一点。事实上,在中国哲学中,“情”的原始涵义亦与实在性相关。“情”的另一基本涵义,涉及人的内在情感^①。情感具有实质的价值意义:如果说,普遍的规范、原则(义)主要从形式的层面体现了理性的价值取向,那么,情感则从实质的方面展现了具体的价值意识。孟子曾指出:“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)这里的“仁”、“亲”、“爱”,分别与不同的对象相关,并体现了不同的情感内容:“仁”作为人道之域的广义情感,首先体现于人与人(广义之“民”)的相互作用过程(“仁民”);“亲”作为基于家庭伦理关系的情感(亲情),主要展现于亲子之间(“亲亲”);“爱”作为宽泛意义上的珍惜、爱护之情,则更多地基于人与物的关系(表现为人对物的珍惜之情,所谓“爱物”)。在此,无论是人我之间的“亲亲”、“仁民”,抑或物我关系中的“爱物”,其“亲”、其“仁”、其“爱”作为实践意向都不同于单纯的理性谋划、计较,而是内在渗入了情感的关切。同时,这里所展现的情感多样性(“亲”、“仁”、“爱”分别体现于不同的实践关系,并相应地具有不同的情感内容)、真切性,与物“情”(实际的存在形态)的特殊性、真实性,也呈现某种关联。情感的这种真切性和具体性,从一个方面体现了实质的价值内容。相应于此,“合情”意味着在实质的层面合乎一定的价值取向,与之相对的“合理”,则表现为从形式的层面循乎价值原则。二者从不同的方面赋予相关实践活动以正当性,这种正当性本身又体现了价值意义上的合理性或理性化。

就主体间的交往而言,除了通过对话、讨论、相互批评等语言活动而达到的彼此理解之外,还涉及主体之间基于情感的沟通。言说者对于聆听者不仅应当晓之以“理”,而且需要动之以“情”;不仅应当通过逻辑的力量而使聆听者不能不接受其所说的内容,而且需要通过“情”的感化,使之心悦诚服。从肯定或积极的方面看,“情”往往与“悦”相联系,所谓“凡人情为可悦也”^②。情的这一特点同时为人与人之间的沟通提供了内在根据。对主体间沟通产生内在影响的这种情,在广义上包括追求真与善的真诚之情和热忱之意、愿意接受批评的恳切之心,等等。仅仅凭借逻辑的力量,往往容易使言说成为冷峻的强制,使人难以接受。唯有同时渗入真情实意,才能使人既“信”又“服”,达到“信—服”之境。另一方面,从听者对说者的态度看,则应当有同情理解的意向。此处所说的同情理解,既包括相信他人追求真理的诚意,也意味着从他人的视域考虑问题,包括设身处地加以思考,以把握他人的真切之意。事实上,主体间的沟通和理解,常常发端于情:“始者近情,终者近义。”^③这里的“情”在宽泛的层面表现为直接、原初的内在意识,“义”则关乎理性层面的当然,在此意义上,始于“情”终于“义”同时意味着由“情”入“理”。这一看法表明,在中国哲学中,合理性(rationality)意义上的理性,以理与情的交融为其内在特点。

从物我互动和社会交往的层面看,广义的理性进而涉及人我之间的相“感”。在中国哲学中,“感”既指事物(对象)之间的相互作用,所谓“天地感而万物化生”(《周易·咸·彖传》),又指人对世界、他人由“感”而“通”,所谓“感而遂通天下之故”(《易传·系辞上》)。这里的天下兼及他人,与之相联系的“感”既不同于对物的静观,也有别于逻辑的思辨,“通”则不仅指狭义上的“达理”,而且也包括情感层面的“通情”。具体而言,由“感”而“通”也就是在“赞天地之化育”、成己与成物的具体过程中,达到对世界和他人之情理交融的领悟与把握,这种“感”—“通”既非囿于言语之域的交往,也不限于理性的论辩,其中不仅包含知与行的实质内容,而且表现为通“情”与达“理”的统一。这一意义上的理性关乎社会交往过程中的合理性(rationality),不过,对中国哲学而言,以上视域中的理性不同于单纯的程序合理性:以通“情”达“理”(人我相感、情理交融)为形式,它所体现的,是包含实质价值内容的广义合理性(rationality)。

① 就词义的历史演变而言,“情”的情感义较之“情”的实义可能相对后起。这里所关注的主要不是“情”在词义上的前后衍化。

② 《性自命出篇》,荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,北京:文物出版社,1998年,第181页。

③ 《性自命出篇》,荆门市博物馆编:《郭店楚墓竹简》,第179页。

主体间同情理解与彼此相感的进一步引申,便是推己及人。孔子在谈到如何贯彻仁道原则时,曾指出:“仁者己欲立而立人,己欲达而达人,能近取譬,可谓仁之方也。”(《论语·雍也》)所谓“能近取譬”,也就是推己及人,其中包含二重前提:一方面,行动主体具有理性的推论能力,另一方面,主体应当对他人予以情感的关切,二者的结合,具体表现为一种情感的外推。孟子对此作了进一步发挥,并提出如下主张:“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼。”(《孟子·梁惠王上》)这里同样既涉及由己及人的理性推论,又渗入了主体间的情感沟通。单纯的逻辑推论主要表现为程序性的活动,其中并不涉及实质的内容,它固然具有理性的性质,但其中的合理性主要呈现形式的意义;基于情感沟通的外推(情感的外推)则既体现了逻辑的形式(推论),又包含价值的内容(仁爱),由此展现的理性化,同时呈现实质的意义。对儒家而言,广义视域中的道德实践便建立在这一类的推论之上:“孩提之童,无不知爱其亲也,及其长也,无不知敬其兄。亲亲,仁也;敬长,义也。无他,达之天下也。”(《孟子·尽心上》)亲亲、敬长是一种包含伦理内容(仁义)并具有本原性的道德情感,“达于天下”,也就是将这种包含仁义内涵的本原性情感普遍地推行于外。作为贯彻仁道等价值原则的方式,这种情感外推所体现的合理性,内在地制约着由此展开的实践活动,并赋予后者以实质意义上的理性化形态。

具体而言,以上论域中的“情”与“理”不仅统一于广义的理性化过程,而且其本身也具有彼此互融的特点。从情感的性质看,往往存在健全与否的区分,以人我关系而言,对他人的不幸有同情之感,这是健全的情感反应;相反,对他人的不幸遭遇感到幸灾乐祸,这种情感体验则缺乏健全的性质。形成健全的情感,便需要包括价值规范的理性原则的引导。同时,情感表达的过程还涉及适度性。《中庸》曾提出:“喜怒哀乐未发,谓之中;发而皆中节,谓之和。”“未发”是就情感尚未呈现于外而言;“发而皆中节”,则指在情感流露于外时,既合乎一定的价值原则(具有健全性),又保持适当的“度”,避免“过”与“不及”。情感的这种“中节”,同样需要“理”的内在引导。在以上方面,“理”与“情”无疑呈现相互渗入的关系。

从实践的具体过程看,“情”与“理”的互动涉及多重方面。以社会领域的实践活动而言,如果既合乎情,又依乎理,便能使这种活动趋向于合理:“夫能通天下之情,不违其理,守大中之节,不失其时,以此而行,则合圣人中正之道。”^①这里涉及的首先是政治活动。“天下”包括天下之人,“天下之情”涉及天下之人心所向(包括情感趋向),“理”则是一定时代的价值原则、存在法则,“行”唯有顺乎天下之人心(包括情感趋向),依循当然之则与必然法则,才能达到“中正”(合理)的形态。这种看法可以视为“仁民”观念的具体展开:“仁民”在实践的层面兼涉政治活动。社会领域的政治实践往往关乎变迁损益,这种活动如果不悖乎常理,则往往呈现既合于情,也合于道的特点。这一意义中的合“情”合“理”,已不限于主体之间的情感沟通,而是体现并渗入于现实的践行过程之中。

以上过程中的情理交融,同时体现了“心同此理”。从实质的方面看,“心同此理”既关乎普遍之则,又表现为一种共通感(common sense),这种共通感不限于康德哲学中的审美意识,而是以共同的价值趋向为其内涵。前文曾提及孟子的如下看法:“心之所同然者何也?谓理也,义也。”(《孟子·告子上》)以理和义为内容的这种内在的相通意识(心之所同然),便可视为以共通感形式出现的普遍价值取向。与包含“理”与“义”相联系,这一层面的“心之所同然”,同时又以普遍之则为题中之义。以上两个方面相互融合,构成了“心同此理”中“理”的具体内涵。不难看到,后者以相通意识与普遍之则互融的形式,体现了“情”与“理”的统一。

在引申的意义上,上述过程所内含的“合情”与“合理”,也关乎主客体关系以及与之相关的实践活动。前文提及的“仁民爱物”,便包含对事物的珍惜、爱护之情:如果说,“仁民”是从人我关系或群己关系方面体现了如何对待他人或群体的实践原则,那么,“爱物”则从物我关系或天人关系上,展现了对待自然、他物的实践原则。张载的“民胞物与”之说,对此作了更具体的阐述:“乾称父,坤称母;

^① 胡瑗:《周易口义》卷十,文渊阁《四库全书》本。此书由胡瑗口授,其弟子倪天隐录述。

予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。”^①在此，张载将整个世界视为一个大家庭，其中既包含对他人的关爱之情，也体现了对他物的珍爱之意，尽管与孟子所说的“仁民爱物”一致，以上看法所涉及的情感具有不同的内涵，但这里又确实肯定了“赞天地之化育”的践行过程中应当既合乎理（天道），又合乎情（人道）。后来理学所一再确认的“仁者与天地万物为一体”，可以视为“民胞物与”说的引申，它所体现的观念，也与之前相承。作为仁者的立场，万物一体无疑体现了对天地间所有存在的理性关切，而这种关切同时也渗入了内在的情感（人之情）。

可以看到，与赋予认识意义上的理性（心之“思”）以认知和评价双重内容一致，中国哲学对实践过程中的合理性（rationality）也作了广义的理解，使之同时包含“情”与“理”二重涵义。以上二重趋向从不同的方面体现了中国哲学对广义理性的理解。

三

步入近代以后，中国传统哲学对理性的以上理解依然得到某种延续。在这方面，梁漱溟的看法具有一定的代表性。从中国近代哲学的历史衍化看，梁漱溟虽然不是唯一关注理性者，但却是对理性观念给予独特诠释的哲学家。梁漱溟对“理性”的诠释，可以视为中国传统哲学的理性观念在近代的回响。

尽管西方意义上的理性概念在梁漱溟的时代已经引入，但如后面将进一步论及的，梁漱溟并未简单地接受这种理性概念。他首先对理智与理性作了区分：“理性、理智为心思作用之两面：知的一面曰理智，情的一面曰理性。”^②作为对理性的简要界说，以上看法一方面将理性与心之思联系起来，另一方面又对理性与“情”作了沟通，对理性的这一理解无疑上承了中国哲学“情”与“理”相合的传统。

就对象而言，以上区分又以“理”本身内含的不同规定为根据：“所谓理者，即有此不同，似当分别予以不同名称。前者为人情上的理，不妨简称‘情理’，后者为物观上的理，不妨简称‘物理’。”^③理智与理性都关乎“理”，但此“理”又有“物理”与“情理”之别。与之相联系，二者的把握方式也有所不同：“情理，离却主观好恶即无从认识；物理，则不离主观好恶即无从认识。”^④“物理”存在于事实之域，对其认识主要基于如其所是地把握，在此意义上，无涉“主观好恶”；“情理”则关乎价值之域，所谓“合情”、“合理”亦源于此，与之相联系，对其把握无法离开人的意欲、情感（包括“主观好恶”）。对“理”的以上理解，与中国传统哲学区分理之“必然”与理之“当然”具有相通性。当然，传统哲学侧重于二者之“合”，作为近代哲学家的梁漱溟则更强调二者之“分”，而这种“分”又旨在为突出他所理解的理性之意义提供本体论与认识论层面的根据。

在梁漱溟看来，以“知”为指向的理智，主要表现为一种认识的机能，与“情”相关的理性则关乎目的性的追求：“譬如计算数目，计算之心是理智，而求正确之心理是理性。”^⑤目的的渗入，使理性同时包含了价值的内涵。按梁漱溟的理解，这种具有价值意义的理性，构成了人类不同于其他存在的内在特征。“人类所以异于一般生物只在觅生活者，乃更有向上一念，要求生活之合理也”^⑥，这里的“合理”，更多地具有价值意义，可以视为价值意义上的理性化。与此相联系，理智与理性之别从实质的

① 张载：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第62页。

② 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，济南：山东人民出版社，1990年，第125页。

③ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，第127页。

④ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，第128页。

⑤ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，第125页。

⑥ 梁漱溟：《中国文化要义》，《梁漱溟全集》第3卷，第126页。

方面看,便涉及认知理性与价值理性的区分。

如上所述,在中国哲学的视域中,事实层面的认知与价值层面的评价往往更多地呈现交融的特点,这种看法肯定了广义认识过程中二者的相关性,无疑不无所见。但是,按其内涵,认知与评价又有不同的侧重:从总的认识过程看,事实的认知与价值的评价诚然不可相分,但二者又有各自相对独立的侧重,如果仅仅肯定其相关性而忽视其不同规定,对认识过程向不同方面的深化和展开,似乎容易构成某种限定。作为近代哲学家,梁漱溟已不自限于合而不分的视域,他对理性与理智的如上区分,便体现了这一点。这种看法对于更为深入地把握认识过程以及理性概念的内在规定和特点,显然有其积极的意义。

当然,将“理智”主要理解为“知”的机能而赋予“理性”以价值的内涵,同时又蕴含对二者的不同定位。对梁漱溟而言,尽管理智也是人所具有的规定,并且它与理性非截然相分,然而,人之为人的根本特征,却体现于理性:“以理智为人类的特征,未若以理性当之之深切著明,我故曰:人类的特征在理性。”^①不难看到,在理智与理性二者之中,梁漱溟给予理性以更优先的地位,这一定位又基于对理性的价值意义的注重。在具体地解释理智与理性的不同内涵时,梁漱溟曾作了形象的说明:“譬如学校考试,学生将考题答错,是一种错误——知识上的错误。若在考试上舞弊行欺,则又是另一种错误——行为上的错误。前一错误,于学习上见出低能,应属智能问题;后一错误,便属品性问题。智能问题于理智有关;品性问题于理性有关。”^②理智与事实认知层面的对错相关,理性则涉及价值层面的正当与否。对梁漱溟而言,价值层面的正当与否,关乎人的发展目标 and 方向,从而具有更根本的意义。

梁漱溟对理性的内涵及其文化意义的如上理解,无疑展现了中国传统哲学的背景。事实上,按梁漱溟的理解,中国传统文化的特点,即在于注重上述意义中的理性:“唯中国古人之有见于理性也,以为‘是天之所予我者’,人生之意义价值在焉。……自周孔以来二三十年,中国文化趋重在此,几乎集全力以倾注于一点。”^③在这里,理性首先与“人生之意义价值”相涉,其优先于理智之处,也体现于此。然而,比较而言,在中国传统哲学中,理性的观念既包含认知内容,也蕴含价值内涵,其特点在于相关方面合而不分,梁漱溟则主要将理性与其中的价值之维联系起来,由此突出理性的价值意义或价值层面的理性。这一理论侧重的转换,与西方近代以来理性概念的东渐似乎不无关系。历史地看,梁漱溟之区分理智与理性,在某种意义上即以西方近代以来理性概念的传入为背景:对他而言,西方近代以来对理性的理解以突出认知意义为特点,这种“理性”只限于他所说的“理智”,真正意义上的理性,应以价值关切为内容。尽管梁漱溟也肯定中国传统文化在认知理性的层面存在不足,但在价值理性的层面,却表现出其优势,所谓中国人“长于理性短于理智”^④,便表明了这一点。就其区分认知意义上的理智与价值意义上的理性而言,梁漱溟的以上看法显然折射了西方近代的理性观念:从某种意义上说,正是基于西方近代以来的理性概念,梁漱溟扬弃了中国传统哲学中理性观念认知与评价合而不分的趋向,由此展现了不同于传统的近代视域;就其推重并突出价值层面的理性而言,则以上理解又上承并浸染了中国传统哲学的理性观念。古今中西之间的这种纠葛,一方面内含着对西方近代理性概念的某种回应,另一方面也渗入了对中国传统哲学中理性观念的近代诠释,后者同时从一个侧面显现了中国近代哲学与传统哲学在理性观念上的历史关联与历史变迁。

[责任编辑 曹峰 李梅]

① 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第126页。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第128页。

③ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第137页。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,《梁漱溟全集》第3卷,第276页。

Abstracts

Integration and Solidification: Rethinking the Core of the History of Chinese Culture

Ge Zhaoguang

The complexity of China and Chinese culture urges us to reflect on the fundamental problem of what is at its core. This reflection reveals a few basic truths: first, even the Chinese cultural tradition of the Han nationality is a mixture of different kinds of cultures from different origins, so it is inadvisable to write the history of Chinese culture as the single historical thread of one group of people. Second, since the ancient Chinese culture has undergone several instances of integration and solidification (or unification), the axis of the history of Chinese culture should be placed within the complicated process of integration and solidification. Third, since modern China inherited traditional China, especially the complicated ethnic groups, territories, and cultural traditions, studies in the history of Chinese culture should pay special attention to what kind of culture is the “Chinese”. Fourth, since China has been fluctuating between states of continuity and discontinuity ever since the late Qing and Republican era, what is the cultural foundation of contemporary Chinese identity becomes an enormous problem. Therefore, the study of the history of Chinese culture should emphasize the problems of nationality, territory, and religion in relation to the people’s “identity”, and one especially needs to focus on the problem of how “China” shaped “culture”, as well as how “culture” shaped “China”.

Chinese Historiography Moving Forward alongside World Historiography:

a Study Centered on the International Congress of Historical Sciences

Zhang Guangzhi

The 22nd International Congress of Historical Sciences will be held in Jinan City of China in 2015. Originating in Europe, the ICHS has already endured more than a century since its founding in 1898, and has experienced the three common stages of establishment, development, and internationalization. Its development was inspired and influenced by the Western culture, and has deeply influenced modern Western historiography. Many Chinese historians have been connected with these conferences and their permanent organ, the International Committee of Historical Science, as early as the 1920s. Hu Shi attended the Eighth International Congress of Historical Sciences held in Zurich of Switzerland in August 1938. Thereafter, China had an informal relationship with the Congress, until it became an official member in 1982. Now China is assuming a more prominent position on the world stage and in world academics, and as a window for communication between Chinese and foreign historians, the ICHS can help China and the rest of the world learn more about each other. China has an important role to play in world history studies.

The Idea of Reason in Chinese Philosophy

Yang Guorong

In Chinese philosophy, reason reflected in “thinking” (*si*) is primarily related to the “heart” (*xin*). The “thinking” of the heart unfolds as specific activities, but its main content always follows reason, the Tao, etc. Reason, from the perspective of Chinese philosophy, is dialectical in nature. In this form of reason, grasping matter and reason in the cognitive sense, as well as the judgment and confirmation of value in the normative sense, constitute the two interrelated aspects of reason. Chinese philosophy also provides a generalized understanding of rationality in practice, thus infusing it with the dual meaning of emotion and reason. Those two tendencies embody the understanding of generalized reason in Chinese philosophy from different aspects. Since modern times, the understanding of reason in traditional philosophy has still been carried on in some form or another. Liang Shuming’s interpretation of “rationality” is representative in that respect, which can be regarded as a modern echo of the idea of reason in traditional Chinese philosophy.