

# 专业良知、文化自信与中国哲学主体性

——二十世纪中国哲学片论

许苏民

**摘要:**二十世纪中国哲学界有一个光辉传统,即建立在专业良知基础上的坚定的文化自信和对中国哲学主体性的执着持守,其建树主要有三大方面:一是论证并确认了哲学为中国固有之学;二是论证并确认了中国哲学在立千古人极、明万有相通、尽中庸精微、审言意之辨、通古今之变等方面的理论创造;三是论证并确认了中国自身能够孕育出近代哲学启蒙,融会中西而自创新说。文章还对海外学界以所谓“意识形态化”来全盘否定我国老一辈学者的哲学史研究、以所谓“唐宋变革论”来取代“早期启蒙说”的观点作了澄清。

**关键词:**中国哲学 专业良知 文化自信 主体性 早期启蒙说

作者许苏民,南京大学中国思想家研究中心教授,南雍学者特任教授,教育部马克思主义理论研究与建设工程《中国思想史》首席专家(南京 210008)。

二十世纪的中国哲人,从严复、梁启超、王国维一直到毛泽东、钱锺书等人,都有一个光辉思想,即“学无中西”,认为无论中西,科学和哲学的基本原理都是一致的;而所谓中国哲学的主体性不是别的,就是我们的文化自信。这自信又得分两方面说:首先,在胜过西方的方面,我们固然有底气、有自信与人争鸣,在争论中确立真理;其次,正如在广大的自然科学领域一样,纵然我们在某方面一时不及人家,也仍然有自信心去虚心学习、加倍努力而达到领先水平。一句话,就是要在与西方哲学平等对话的同时,与他们比创造性,比学理精粗,比境界高低,但又不是咄咄逼人,唯我独尊,以为天下之美尽在于己。我们的文化自信就是建立在如此坚如磐石、富于自知之明、自强不息的民族性格基础上的。有此自信,则中国哲学之主体性立焉。

我们把中西哲人的理论创造分别称为“中国哲学”与“西方哲学”,但作为抽象程度

最高的具有普遍性和一般性的学问,哲学却只有一个。因而中国哲学既是民族哲学,更是世界哲学;反过来说,西方哲学也是如此。王国维、毛泽东等哲人讲“学无中西”,就是立足于这一对哲学学科之本质属性的认识。如果断断于表面差异而使中西哲学疏离,只能导致双方共有的本质——人——的失去,而哲学最具抽象性、普遍性、一般性的学科属性也将因此丧失。世界哲学宝库由不同民族、不同流派的哲学汇成,哲学的民族性、学派性寓于其中,解决人类共同问题的中国方案也就在其中了,这正是中、西、马哲学共同认识到的一般与个别、普遍与特殊之关系的原理,也是杜威之所以要倡导“像中国人那样思考(As the Chinese think)”<sup>[1]217</sup>的道理所在。如果把所谓“非我族类,其心必异”之说运用于需要秉持大公至诚之心来探讨的人类共同关切的哲学问题,就未免“蔽于一曲,而暗于大理”(《荀子·解蔽》)了。

但具体地说,中国哲学主体性的确立又十分不易。不仅要在逻辑学理上说得通,更要有科学家式的严正的专业良知,有祛除一切假大空之说的“疾虚妄”精神,有真正知己知彼、学贯中西的学养,有以此为支撑的学术鉴别力和判断力。二十世纪中国哲学界的大师们汉语和外文水平之高、阅读中外文献之广、学问境界之大气、辨名析理之颖悟,与探本寻源、洞察人类心灵奥秘、寻求民心相知相通的深湛幽渺之思,都让我辈钦敬。所以,认真回顾和总结一下前辈大师们严守专业良知、坚定文化自信、挺立中国哲学主体性的传统,对于廓清一些学无根底的似是而非之说,真正把前辈的传统继承下去并发扬光大,就是一件很有意义的工作了。

## 一、论证哲学为中国固有之学

近二十年来,总听见一些学者说,中国哲学“妾身未明”,此固然不足以言主体性。更有一种似是而非、似乎已成“共识”或“定论”的说法,即中国本没有哲学学科,只是为了与西方教育体制和学科建制接轨才设置了这一学科。这种说法初看似乎不错,但若稍作反思,就会发现其立论中隐含的双重前提:一是认为只有列为“学官”、为朝廷认可,中国才算有哲学,这是传统的官本位崇拜;二是某些学者所说的只有西方哲学才是“原生物”,而中国哲学学科充其量只是其“对应物”,前者是“本型”,后者是“摹仿”,这是一种西洋本位崇拜。<sup>①</sup>二十世纪中国哲学主体性的挺立,其实就是从破除这双重“崇拜”,论证并确认“哲学为中国固有之学”开始的。对这一问题的论证,情感派不上用场,只能靠秉持专业良知,平平实地摆事实,讲道理。

<sup>①</sup> 详见许苏民:《澄清中西哲学比较中的几点误解》,《中国社会科学评价》2018年第1期。该文第一节就专门对以西方哲学为“原生物”,以中国哲学学科为其“对应物”的观点作了澄清。

(一) 王国维论“哲学为中国固有之学”的人性论依据, 贺麟论哲学为人性之最高表现与中国哲学家的伟大识度, 毛泽东、钱锺书会通中西的大气和卓识, 萧蓬父论为学之方

二十世纪中国哲学主体性是如何挺立起来的? 说到底就是一句话: 中国的哲学研究者要争取做人的资格, 做一个堂堂正正中国人的资格。1903—1906年中国政、学两界进行了长达四年关于大学可否设哲学科的争论。在抗议清廷禁止大学设哲学科的文章中, 王国维关于“哲学为中国固有之学”的论证最具有穷本极源的说服力, 故论二十世纪中国哲学主体性之确立必自王国维始。

王国维认为, 有无形上之精神追求实乃人禽之辨, 而有无哲学实乃文野之辨: “饮食男女, 人与禽兽之所同, 其所以异于禽兽者, 则岂不以理性乎哉! ……叔本华谓人为形而上学之动物, 洵不诬也。”<sup>[2]44</sup>“人于生活之欲外, 有知识焉, 有感情焉。……故无论古今东西, 其国民之文化苟达一定之程度者, 无不有一种之哲学。”<sup>[3]644</sup>是否有哲学既是人禽之辨、文野之分的标志, 那么是否承认中国本来就有哲学就是一个是否把中国当成文明之国的问题。——世界上有哪一个文明民族不追求真善美的理想呢? ——如果清廷无视这一最基本的事实, 顽固坚持不承认哲学为中国固有之学, 岂非像西方殖民者一样视中国人为“野蛮民族”乎?

立足专业良知, 王国维对什么是“真正之哲学”作了严格规定: 第一, 哲学是体现人类对真善美之理想追求的学说, 其内容与人性中蕴含的知、意、情之要求恰相对应。第二, 既然哲学的根源来自普遍人性, 那它就是一门具有普遍性的学问: “人知如轮, 大道如轨。东海西海, 此心此理。”<sup>[2]172</sup>第三, 哲学是超越功利、以追求真理为唯一目的的学问: “一切学问皆能以利禄劝, 独哲学与文学不然。……此欧洲中世哲学之以辩护宗教为务者, 所以蒙极大之污辱, 而叔本华所以痛斥德意志大学之哲学者也。”<sup>[3]623-624</sup>第四, 哲学是探究宇宙人生根本问题的学问, 故其核心或最高成就为形上学。他说在这方面就连康德学说也不太够格: “汗德(康德——引者注)之学说……仅可谓之哲学之批评, 未可谓之真正之哲学也。”<sup>[3]385</sup>以此“真正之哲学”的标准来肯定哲学为中国固有之学, 可见其立论何等严谨审慎。

针对清廷禁令, 王国维指出: “今之欲废哲学者, 实坐不知哲学为中国固有之学故。……今欲废哲学, 则六经及宋学皆在所当废。”<sup>[2]5</sup>针对清朝学部 1906 年颁布的大学章程仅设“理学”(限于宋儒学说)而排斥先秦诸子和外国哲学, 王国维又挺身而出为诸子学说和外国哲学据理力争, 断言: “异日发明光大我国之学术者, 必在兼通世界学术之人, 而不在一孔之陋儒。”<sup>[3]647</sup>又云: “学之义不明于天下久矣……余正告天下曰: 学无新旧也, 无中西也……凡立此名者, 均不学之徒, 即学焉而未尝知学者也。”<sup>[3]202</sup>这

些论述,如石破天惊,非有深厚学养且胆识过人者不能道。陈寅恪盛赞其“独立之精神,自由之思想”<sup>[4]246</sup>,良有以也。当然,这里所谓“学无新旧,无中西”,乃是指哲学最抽象、最具普遍性的一般性原理,即扬弃了它在特定历史条件下的具体形式和特殊运用的一般性原理,并不是说哲学全无时代性和民族性。冯友兰的“抽象继承法”或基于此。

此后,胡适、冯友兰、贺麟等人皆表达了对王国维观点的认同。胡适说:“人类的官能心理大概相同,故遇着大同小异的境地时势,便会产出大同小异的思想学派。”<sup>[5]182</sup>冯友兰说:“人类之生理的构造及心理,基本上大致相同,所以各种所能想得到的理想人生,大概各民族都有人想到。”<sup>[6]32</sup>贺麟更大声疾呼:“我们要认识哲学只有一个,无论中国哲学西洋哲学都同是人性的最高表现,人类理性发挥其光辉以理解宇宙人生,提高人类精神生活的努力。”<sup>[7]127</sup>西方人从西方反观中国,贺麟则从中国反观西方,认为只要将心比心,就可以看到,我们本性内的切身问题同时也是西方人的切身问题,这就“必须将中国哲学家对于时空问题的伟大识度,提出来加以发挥”,以“解答人类精神上思想上的普遍问题,为人类争取光明”。<sup>[7]139</sup>

毛泽东也提出了“学无中西”说并要求学者“兼通世界学术”。他在1917—1918年读泡尔生《伦理学原理》,读到“康德之视义务意识也过重,而其徒非希的 Fichte 尤甚”时,就写下了“吾国宋儒之说与康德同”<sup>[8]215</sup>的批语。基于这一认识,他在1944年又说:“被束缚的个性如不得解放,就没有民主主义,也没有社会主义。”<sup>[9]239</sup>1956年,他又对学者明确提出要求:“中国的和外国的,两边都要学好。半瓶醋是不行的,要使两个半瓶醋变成两个一瓶醋。这不是什么‘中学为体,西学为用’。‘学’是指基本理论,这是中外一致的,不应该分中西。”<sup>[10]182</sup>这一论述显然是正确的。

钱锺书以“东海西海,心理攸同”来论定中西学术。他通过列举西方哲人关于“天人合一”“和而不同”“致知格物”“反身而诚”“言、意、象之辨”“情景合一”等论述,以此与中国哲学相印证,证明了人类哲学思维方式的普同性和中西民族共同的诗心和文心。<sup>①</sup>他直探哲学存在论产生的人性本原,说:“西洋中世纪拉丁诗里有个‘何处是’(ubisunt)的公式,来慨叹死亡的不饶恕人。……巧得很,中国诗里这个公式的应用最多,例如:‘壮士皆死尽,余人安在哉’;‘阁中帝子今何在,槛外长江空自流’;‘今年花落颜色改,明年花开人谁在’……中国诗人呢,他们都像拜伦《哀希腊》般地问:他们在何处?你在何处?”<sup>[11]164</sup>存在论的最高问题在此以震撼人心的诗化形式被提出,其中所昭示的解决有限人生与无限宇宙之矛盾的悲剧意识,“生死事大”的终极关切,追求不朽的渴望,正是哲学形上学产生的最深邃的人性根源。中国哲人把对人生的感喟升华为哲理的沉思,所以探讨存在与时间之关系、追求人生之不朽、询问人类生活与实践之终

① 详见许苏民:《论钱锺书的中西哲学比较研究》,《哲学研究》2008年第11期。

极合理性依据的“第一哲学”在中国也就非常发达。

我追随萧萐父先生问学三十余年,先师对我的教诲,深得百年中国哲学大师为学之方之精义。1979年3月16日下午,风雨迷茫的珞珈山上,先生在其旧居中与我作了一次长谈。他从表扬邓晓芒通读黑格尔《哲学史讲演录》说起,进而教诲我:“你必须从人类文明发展的大道上走一趟!”“你要是不懂西方哲学,就不要研究中国哲学。”甚至还对我提出了更高的要求:“要想真正研究好哲学史,你自己就必须努力成为一个哲学家,形成自己的一套概念范畴系统和分析架构。”此后,他又对我讲王国维、毛泽东的“学无中西”说,要我学王国维和钱锺书的大气、严谨和缜密,还曾眉飞色舞地给我讲《管锥编》中对楚辞的精彩之论。我这几十年的苦读虽然只从“两个半瓶醋”的刻度线稍稍上移了一点点,但我仍坚信先师之教乃是挺立中国哲学主体性、提升哲学研究境界的确实不易之论。

## (二) 谢无量、胡适、唐君毅论中国古代的“哲人”之学,关于中国古代玄学、史学、文学或义理、考据、辞章三学科的分立及其他

诚然,中国古代哲学学科没有以“哲学”二字命名,但没有用这个词是否就意味着没有哲学学科呢?这不仅是一个语言学问题,而且是一个史实考辨的问题。既然哲学是人性的最高表现,那就不仅有其植根于普遍人性的深层精神本质,而且有其共同的问题意识和思想内容。从哲学、哲人的词源,以及哲学的问题和内容的考察,来论定哲学学科为中国所固有,乃是二十世纪中国哲人为挺立中国哲学主体性而做出的又一贡献。

在这一方面,当然要提到日本学者西周,他认为中国儒学与西洋 philosophy 皆为“明天道而立人极”的学问,具有“明天道人道,兼立教法”的学科共性,因而把 philosophy 译作汉语“哲学”。<sup>①</sup> 这一译名承续了中国学脉,且合乎汉语的表达习惯,所以我们完全可以不把它看作西洋名词的翻译,而将其看作我们本有的。中国上古典籍中即有“哲人”概念,《史记·孔子世家》更记载了孔子临终前的慨叹悲歌:“太山坏乎!梁柱摧乎!哲人萎乎!”<sup>[12]1944</sup> 孔子既为哲人,则孔子之学即为哲学,又何疑乎? 由于 philosophy 与中国的哲人之学恰相对应,指称的是同一个对象,所以我总是强调,把 philosophy 翻译成哲学,正如把 men and women 翻译成男人和女人一样准确;说中国没有 philosophy,正如说中国没有 men and women 一样可笑;说哲学是外来词,正如说男人和女人是外来词一样不通。<sup>②</sup> 如果讲哲学时也要分辨白皮肤与黄皮肤、金发碧眼与乌发黑眼之

① 参见西周:《开题目》《百一新论》,王守华译,载于崇道、王青主编:《明治哲学与文化》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第11、23页。

② 参见胡静:《关于中西哲学比较研究和哲学创新的相关问题——许苏民教授访谈录》,《江汉论坛》2017年第9期。按:我这几句话最初是在2002年秋桂林中西马哲学对话会上说的。

异,那就十分无聊了。

谢无量、胡适、唐君毅等人从汉语词源及中国哲学的问题和内容方面对哲学为中国固有之学作了进一步论证,而以唐君毅的论述最为全面、精彩、深刻。他说“哲”字据《尔雅》释言训为“智”,“学”字据伏生所传《尚书大传》训为“效”,《白虎通》训为“觉”,“以觉悟所不知”。“觉”义偏重知,“效”义偏重行。与 philosophy 原是爱(philo)与智(sophia)二字之结合相比较,汉语“哲”字不仅不缺乏“爱智”之义——如孔子像苏格拉底一样自认为无知而去努力求知,而且具有更深刻的一层意义,即化理论为德性,“得知识真理智慧之人之人格本身”。<sup>[13]</sup><sup>1-3</sup> 二十世纪的西方哲人也注意到中国人的爱智慧人格,罗素甚至说中国人民是世界上“唯一特别虔诚地相信智慧比红宝石更珍贵的人民(The only people in the world who quite genuinely believe that wisdom is more precious than rubies)”<sup>[14]</sup><sup>225</sup>,而西方人不过是唐诗所嘲讽的“市人矜巧智,于道若童蒙”(Business men boast of their skill and cunning/But in philosophy they are like little children)<sup>[14]</sup><sup>84</sup>而已。这话虽然说得绝对了一点,但却证明他认为中国人民是品格高贵的人民。

那么,能否以“文史哲不分家”来否定哲学在中国古代就是一个相对独立的学科呢?不能。无论中西,文史哲都是既分家又不分家的。说中西古代都是文史哲不分家,可以举出无数证据;但在说“不分”的同时,“分”的意思也就在其中了。《宋书》载南朝刘宋元嘉十五年(438)“使丹阳尹何尚之立玄学,太子率更令何承天立史学,司徒参军谢元立文学”<sup>[15]</sup><sup>2293-2294</sup>,就是文史哲学科分类的明证;后人区分义理、考据、辞章也是如此。魏晋玄学,即所谓“三玄(《周易》《老子》《庄子》)之学”,可以说就是哲学。宋明的道学或理学,方以智以“万物之至理”为研究对象的通几之学,也是如此。刘宋列玄学,《宋史》列道学,是官方认可的。但是否为朝廷认可并不能作为衡量学科是否存在的标准,自古以来,学不仅在官府,更在民间,谁能说王充的“疾虚妄”之学和方以智的通几之学不是哲学呢?法国启蒙学者不也把“疾虚妄”(refuses to submit to the meanness of a lie)<sup>①</sup>作为其哲学的核心内容和根本精神吗?衡量是否是哲学,只能以其研究对象、问题和阐述的学理为尺度,而不在于其名称。正是在此意义上,我们说中国古代有哲学学科,哲学确实是中国固有之学。

### (三) 严复、梁启超、胡适等人发雅斯贝尔斯“轴心时代”理论、塔尔科特·帕森斯“哲学突破”说之先声

雅斯贝尔斯在对他的“轴心时代”理论作学术史追溯时说,早在十九世纪中叶,就

① “Among the qualities of mankind, that which they esteem the most is, that elevation of soul which refuses to submit to the meanness of a lie.” (C. A. Helvetius, *De L' esprit, or Essays on the Mind and Its Several Faculties*, London: Albion Press, 1810, P.xxii.)

有一些西方哲学家,如拉索尔克斯和维克多·冯·施特劳斯等开始注意到世界各文明古国哲学差不多都在公元前六百年前后诞生的事实了。这一时期,中国与古希腊等民族一样,诞生了自己的第一批哲学家,与希腊、印度等民族的哲学并驾齐驱。1949年雅斯贝尔斯出版《历史的起源与目标》一书,正式形成系统的“轴心时代”理论,进一步确认人类精神的基础在西方、印度和中国这三个彼此独立的地区几乎同时产生不是一种偶然的现象,而是所有开化民族在达到一定文明程度时必然要发生的。1969年美国学者塔尔科特·帕森斯把这一理论概括为“哲学的突破”。从拉索尔克斯 1856 年出版其《历史哲学新探》探讨轴心期问题始,到雅斯贝尔斯等人总结出关于“轴心时代”之发生的普遍必然性,并进而论述其对于人类社会之深远影响的理论,中间大约一百年。在这百年中,有很多中国哲人独立地发现了世界历史上这一普遍性的精神现象,强调中国在未受任何外来影响的条件下独立创造了自己的哲学,凸显其主体性,这体现了中国哲人的又一卓识。

在这一点上,首先要讲到严复和梁启超。十九世纪末,严复提出了“合全地而论之”的“世运”之说,以此来解释公元前六世纪前后在中国、希腊和印度发生的“民智之开”的精神现象,各古老民族的思想领域同时呈现出“创知作者,迭出相雄长”的空前盛况,“其持论思理,范围后世,至于今二千年不衰”,<sup>[16]1365-1366</sup>这些话正是后来雅斯贝尔斯“轴心时代”理论的要点。1901年,梁启超又总结出“全地球有生以来空前绝后之盛运”<sup>[17]31</sup>说,以铜山西崩而洛钟东应的雄健笔力,进一步确认了严复的这一观点,强调这一世界历史现象是人类进化到某水平线以上自然要发生的。也许,正是这些观点的传播,为王国维在 1903 年与清廷论战时阐述“无论古今东西,其国民之文化苟达一定之程度者,无不有一种之哲学”<sup>[3]644</sup>的普遍规律,并由此对学界产生更大影响,对清廷形成更大压力,作了必要的学理的和舆论的准备。

与此同时或稍后,以公元前六世纪前后为世界历史上盛况空前的哲学突破时期,遂成为具有世界历史意识的中国哲人的共识。夏曾佑在 1903 年说:“周秦之际,至要之事,莫如诸家之学派。大约中国自古及今,至美之文章,至精之政论,至深之哲理,并在其中,百世之后,研穷终不能尽,亦犹欧洲之于希腊学派也。”<sup>[18]163</sup>邓实在 1905 年说:“考吾国当周秦之际,实为学术极盛之时代,百家诸子争以其术自鸣……皆卓然自成一言,可与西土哲儒并驾齐驱者也。”<sup>[19]</sup>胡适亦认为,中国哲学的最初阶段(前 600—前 210)是人类思想史上最重要和最灿烂的一个时代:“它的气势、它的创造性、它的丰富性以及它的深远意义,使得它在哲学史上完全可以媲美于希腊哲学从诡辩派到斯多噶派这一时期所占有的地位。”<sup>[5]13</sup>这些哲人的论述,进一步表明中国哲学的主体性至少在二十世纪初就已完全确立。

## 二、论证中国哲学的理论创造

二十世纪中国哲学史书写的成就可谓大矣。从王国维论中国哲学的系列论文,到谢无量、胡适、冯友兰分别撰写的《中国哲学史》和张岱年的《中国哲学大纲》,再到侯外庐《中国思想通史》、任继愈的《中国哲学史》和《中国哲学发展史》、侯外庐嫡传张岂之主编的洋洋九大册的《中国思想学说史》(实为中国哲学史)、冯契的《中国古代哲学的逻辑发展》、萧蓬父和李锦全主编的《中国哲学史》、葛荣晋的《中国哲学范畴通论》等,其学术性迄今仍是中国哲学史书写的典范。在从事中西哲学比较研究的数十位著名学者中,则以堪称既挺立中国哲学主体性,又以视野宏大和学理缜密见长的严复、王国维、章太炎、贺麟、钱锺书为丰碑。这里仅拈出中国哲人提出的几个特别振聋发聩、令人耳目一新的命题,来说明我们的先辈是如何论证中国哲学的理论创造的。

### (一)“西国哲学所从事者不出《老子》十二字”<sup>①</sup>

这一命题是严复在1905年出版的《侯官严氏评点〈老子〉》一书中提出的,认为西方哲学形上学的根本思路就体现在老子“同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”十二个字中。提出这一命题之缘起似与他此前翻译《穆勒名学》有关。穆勒在该书中批评以 to be 或 is 是否具“存在”之义,作为有无哲学之标准,在逻辑上会导致以虚假之物为永恒存在的谬误,乃是“作雾自迷,起尘自障”的似是而非之说。<sup>②</sup> 严复对此深有同感。他承认“名之分殊,莫要于彳(即 to be 或 is——引者注)、察(即 what——引者注)”,也觉察到我国先秦文献确有“彳、察之名”难以辨别的问题,但他认为这不能作为否定中国哲学有存在论的依据,只要善于“合其位与义而审之”,就会发现中国哲人的逻辑思维方式其实与西方并无区别:“西文有一察名,大抵皆有一彳名为配。中文亦然,如《周易》八卦乾健、坤顺云云,皆指物德,皆妙众物而为言者也。彳,西文曰阿布斯脱拉脱(abstract,抽象——引者注),此言提,犹烧药而提其精者然。”<sup>[20]1030</sup> 只有了解了人类哲学思维所遵循的这一规律,哲学之为哲学的普遍性特质也就一目了然了。

在对老子“同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”的诠释中,严复通过对 to be 或 is 与古汉语“彳”“悬”“玄”等字义的精微辨析,说明中国古代哲人同样在以其独特的语言表达方式来回答 to be as to be(是之所以成其为是)的问题:“玄,悬也。凡物理之所通摄而不滞于物者,皆玄也。哲学谓之提挈归公之物德。”<sup>[20]1079</sup>“玄之又玄”即“是之又是”,

<sup>①</sup> 严复在《老子》一章“同谓之玄,玄之又玄,众妙之门”句旁批注“西国哲学所从事者,不出此十二字”。参见严复:《〈老子〉评语》,载王栻主编:《严复集》第4册,北京:中华书局,1986年,第1075页。

<sup>②</sup> John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*, New York: Harper & Brothers, 1858, pp. 52-54. “作雾自迷,起尘自障”系严复译文。



亦即抽象(abstract)而又再抽象,不断追问 to be as to be,来揭示事物的普遍属性、本原或终极原因;“其所称众妙之门,即西人所谓 Summum Genus(拉丁语,似可译为终极原因、最高存在、本原或造物者——引者注)”<sup>[20]1075</sup>,“老谓之道,《周易》谓之太极,佛谓之自在,西哲谓之第一因,佛又谓之不二法门。万化所由起讫,而学问之归墟也。”<sup>[20]1084</sup>

这一论述,既是对西方哲学之语言学底蕴的直探本原之论,又回答了在 to be 或 is 与 what 难以分辨的情况下先秦哲人如何“妙万物而为言”,最后达于“众妙之门”的问题。至于东汉以后出现系词“是”在哲学文献中大量运用乃至唐诗宋词中亦有许多系词的情形,就更能证明严复之论断的正确性了。把严复的这一论述发掘出来,对于张东荪说古汉语没有系词“是”因而没有存在论,海德格尔说只有希腊人才知道问“这是什么”、哲学只属于从雅典到柏林的印欧语系,以及当下我国哲学界一些学者人云亦云的不知哲学为何物的“外行话”,乃是一个颇为有力的驳斥。

## (二) 黑格尔数十百言均《老子》一句之衍义<sup>[21]76</sup>

这是钱锺书在《管锥编》中诠释《老子》第二十五章“字之曰道,强为之名曰大,大曰逝,逝曰远,远曰反”与第四十章“反者道之动”这一论述后作出的结论,与严复的上述命题在二十世纪中国哲学史上先后辉映,二者皆深入中西哲学之堂奥而发其精蕴,概括得极其精确,意义也甚为重大。其中要义有以下两方面:

一是彻底推倒了黑格尔之所谓“汉语不如德语富于思辨性”的臆说,揭露了一些人云亦云的人“无知而发为高论”的“常态惯技”。他说:“黑格尔尝鄙薄吾国语文,以为不宜思辨;又自夸德语能冥契道妙,举‘奥伏赫变’(aufheben)<sup>①</sup>为例,以相反两意融会于一字,拉丁文中亦无义蕴深富尔许者。其不知汉语,不必责也;无知而掉以轻心,发为高论,又老师巨子之常态惯技,无足怪也;然而遂使东西海之名理同者如南北海之马牛风,则不得不为承学之士惜之。”<sup>[22]4</sup>他又说:“《老子》用‘反’字,乃背出分训之同时合训,足与‘奥伏赫变’(aufheben)齐功比美,当使黑格尔自惭于吾汉语无知而失言者也。”<sup>[21]73</sup>

二是借此论证中国古代辩证思维的伟大成就,说明黑格尔讲矛盾是一切事物发展的动力和源泉,讲辩证法的规律像一个首尾玄合的圆圈,讲“道”的精髓见诸事物的自我否定和向出发点的复归,讲思维的运行如圆圈之旋转云云,都无非是老子“反者道之动”这句话所蕴含的深刻意义的阐发而已。进而指出,又岂止是黑格尔,即谓其祖师柏拉图、普罗提诺及十四世纪德国神秘宗巨子之辩证思维学说尽皆为《老子》一句之衍义亦可。又大量列举中国典籍中的相关论述,一直讲到王国维论学问三境界,说这一切皆足以与《老子》所谓“逝”“远”而“反(返)”之境界相参印,足见中国哲学辩证思维的传

① 意为扬弃。

统之源远流长。

此外,钱锺书还通过对“易”字“兼背出与并行之分训而同时合训”的考察,揭示了中国哲学关于本体之“不易”与样态之“变易”(“常”与“变”)的辩证学理,论证了中西哲学本体论的共性。他以大量的文献事实告诉我们,只有在深入研究中国哲学的同时,也对那些体现西方哲学思维方式的基本学理作深入研究,才能使我们的眼光不被中西哲学表面上的差异所遮蔽,为会通中西哲学学理提供最基本的前提。

### (三) 欧洲哲学家精思过于吾土,识大则不逮远矣<sup>[23]263</sup>

这是章太炎先生 1936 年临终前在他主编的《制言》第三十期上发表的《论中古哲学》一文中提出的命题,是他一辈子研究中西哲学的晚年定论。要阐明这一具有高度概括性的命题的丰富内涵,就不能仅以这篇文章本身的内容来立论,而必须阅读他在此之前撰写的大量著作。西方学者习惯于依照中国哲学与西方相近的程度来衡量其价值,而坚持以我为主、主体性立场十分鲜明的中国哲人则反过来以西方哲学与中国相近的程度来衡量其价值。二十世纪的大师们既对中国哲人的理论创造有深刻之体认,故不仅确认中国有哲学,而且认为中国哲学在很多方面比西方哲学讲得更好。太炎先生提出的这一命题,就是其中的一个最能言之成理且可以对世界哲学界之走向产生深刻影响的命题。

章太炎之所以认为西方哲学见识不大,特别是认为康德和黑格尔不如庄子的见识大,其理由是:第一,康德断断于时空有限无限之辨而陷入逻辑矛盾,又因欲摆脱矛盾而主张主观的时空观,而庄子则能果断地斩断这种逻辑矛盾的葛藤,承认时空与人类生活密切相关的客观性。第二,康德因陷入逻辑矛盾而在“物自体”面前止步不前,而庄子则超越了分别智,以无分别智达于对本体的体认。第三,与基督教哲学借助上帝的赏罚并诉诸人的利己心来维持道德及康德讲“德福一致”必设置上帝之赏罚不同,中国哲人以“依自不依他”之说来唤起人的道德自觉,更具有洞彻道德之本质乃人类精神之自律的深邃眼光,在学理上也更为纯正。第四,黑格尔之所谓“绝对精神”,犹如宋儒之所谓“天理”,皆为“陵藉个人之自主”<sup>[24]217</sup>的学说。与黑格尔相比,庄子哲学才是真正具有自由精神的。第五,黑格尔哲学公然尊奖强权,而庄子之“齐物”就没有这一弊病,因而更具有价值论的合理性。庄子的“应务之论,以齐文野为究极”<sup>[25]48</sup>,正可以克服黑格尔在《法哲学》中主张“文明民族”对“野蛮民族”具有“绝对权利”的强权主义观点。

太炎先生的这些观点,皆发世界范围内全面反思德国古典唯心论的先声。从时间先后看,章太炎作《建立宗教论》批评康德学说的弊病是在 1906 年,作《齐物论释》批评黑格尔的强权主义是在 1910 年(出版于 1912 年),而杜威论康德哲学与德国旧制度的关系则是在 1915 年,罗素、诺斯罗普对德国唯心论和两次世界大战之关系的分析就更

晚了,分别为1942年和1946年。熊十力、方东美、唐君毅等人都对章太炎说西方哲学见识不大这一观点有所继承和发挥,如熊十力批评西方哲学之缺少“哲学性”而认定中国哲学“比于西人独为知本”<sup>[26]396</sup>等。而章太炎对西方哲学“精思过于吾土”的肯定,又表现了他吸取西学精华来发展中国哲学的宽广胸怀和卓越见识。

#### (四) 需要澄清的几个问题

一是语言学方法的功用和局限问题。以上论说多涉及语言学。在西方,十六至十八世纪的哲人几乎没有质疑过汉语的哲学功能。利玛窦说汉语中绝不缺乏恰当的语言来表达西方的术语,安文思说汉语可以很好地表达神学、哲学和科学的微妙和奥秘,世界上最早的拉丁文本《中国哲学史》(1727)的作者门肯称赞汉语的优越性无与伦比。但到了二十世纪,质疑反倒多了起来。在这种情况下,中国哲人继承朴学由音韵训诂以达字义、由字以通其词、由词以通其道的传统,以其更精湛的汉语语言文学素养来回应西方学者的质疑,无疑对挺立中国哲学主体性发挥了巨大作用。

但正如世界上没有可以解释一切的方法一样,语言学方法也有其局限性。我在接受《江汉论坛》胡静女士的第二次采访时,已经对语言学方法的局限性作了比较系统的论述<sup>①</sup>,现再补充几句。钱锺书说:“学会了语言,不能欣赏文学,而专做文字学的工夫,好比向小姐求爱不遂,只能找丫头来替。不幸得很,最招惹不得的是丫头,你一抬举她,她就想盖过了千金小姐。有多少丫头不想学花袭人呢?”<sup>[27]49</sup>语言学与哲学的关系也是如此,学会了语言却不去彻悟美的本体,就好比没本事追求 Aphrodite 而只能找侍女来当替身。当下海外语言学者就有这个问题,语言哲学仿佛成了世界哲学前沿最“牛”的学问,如同花袭人想盖过林黛玉。借语言分析来否认中国哲学有存在论和真理观,亦可谓只知有侍女而不知有爱与美的女神;又因《论语》讲“仁”有104处而为“仁”字如何翻译聚讼不休,这就好比追求到了丫头就不再追求 Aphrodite 了。但若突破此种短视,去把握孔子思想的精髓,深刻理解其本质要义,就会发现“仁”与但丁高歌的“爱使太阳和其他星球旋转”(L'amor che move il sole e l'altre stelle)<sup>[28]296</sup>一样境界高远,一样令人心驰神往……。

此外,我们还应注意到,词源追溯也不见得总能凸显学科尊严,如 φιλο 在希腊文中,除了用于爱智慧以外,还被用于嗜酒、好色、贪财等,所以 φιλοσοφία 的 φιλο 还是不译为好。同样的道理,对于汉语中的某些在历史上多遭亵渎的词汇,我和萧先生都极力避而远之。

二是关于1949—1990年的中国哲学史书写“意识形态化”的问题。中国哲学究天

<sup>①</sup> 参见胡静:《关于“汉语哲学”及中国哲学和文化特质的相关问题——许苏民教授学术访谈》,《江汉论坛》2021年第9期。

人之际,立千古人极;探宇宙之理,明万有相通;穷性命之原,尽中庸精微;审言意之辨,原人境之美……。这一切,在1949—1990年的中国哲学史书写中都有充分体现,特别是萧萐父、李锦全组织中南五省学者共同编撰的《中国哲学史》,是迄今为止中国哲学史书写的典范之作。可是某些海外学者却斥之为“意识形态化”,乃至如今国内一些学者也从此说。我认为这是不懂“意识形态化”这个词的来历和真实含义。萧萐父先生曾有“不使用未经自己批判审定过的概念”的教诲,时至今日,尤值得我们铭记和践行。

根据历史事实,我想对“意识形态化”之说提出以下疑问:第一,二十世纪主张以唯物主义与唯心主义之区分来写中国哲学史的,还有严复、梁启超、谢无量、冯友兰、贺麟等人,请问这些大师们是受哪家意识形态支配的?陈荣捷在美国讲“王夫之的唯物主义”,难道也是日丹诺夫模式吗?第二,1957年由北京大学哲学系主办、国内知名学者100多人出席的“中国哲学史座谈会”,仍是百花齐放、百家争鸣的,持此说者是否读过此次会后由《哲学研究》编辑部编、科学出版社出版的《中国哲学史问题讨论专辑》?第三,从1949—1966年,中国哲学界真正堪称大师的学者们在学术期刊上发表的论文,几乎都是很纯粹的学术论文,给我印象非常深的有《哲学研究》发表的周辅成论戴震哲学的文章和萧萐父论王夫之哲学的文章;《江汉学报》发表的萧萐父、陈修斋分别撰写的哲学史方法论论文和唐明邦、李德永、张立文等的中国哲学史论文;《学术研究》发表陈寅恪、李锦全的论文,这一切又何尝有丝毫日丹诺夫教条的气息?第四,1962年11月3日《光明日报》“记武汉举行的纪念王船山学术讨论会”的报道,正标题就是“踏踏实实做学问”这七个掷地有声、集中体现着学者的专业良知、彪炳共和国学术史册的大字,持此说者是否读过这篇署名“潇湘”的重要报道?

我还要接着问:第五,持此说者是否读过武汉大学老师们在二十世纪七十年代出版的《王夫之著作选注》和油印本的《中国哲学史资料选编》、北京大学老师们编写的《荀子新注》、四川大学老师们注释的唐甄《潜书》等文献?如果读过这些文献,就不会持此说。第六,中共十一届三中全会后,从中央到省里的领导每当看到学者们从马克思主义经典著作中发现一两条有利于改革开放的言论,都会为之兴奋不已,以为有了理论依据,哲学界又何尝不是如此?为突破日丹诺夫桎梏而从列宁《哲学笔记》中找到“哲学为纯粹概念和范畴的自我运动”的依据,又有何可以非议?类似做法在中外社会改革时期都是不鲜见的,如法国启蒙者呼唤古罗马从王政走向共和的改革者之亡灵,岂可因引证了列宁而简单地以“意识形态化”来为前辈们所做的大量有价值的学术研究工作定性呢?第七,作为中国哲学史的研究者,持此说者是否知道“唯物”“唯心”原本就是中国哲学固有的两个重要概念<sup>①</sup>,是否知道以一般性的概念和范畴为纽结来编织哲学

<sup>①</sup> 详见许苏民:《评社维明“存有的连续性”——兼谈中西哲学气论》,《中国社会科学评价》2019年第2期。

的体系架构、梳理其内在逻辑原本就是中国哲人(特别是宋明以来的中国哲人)所使用的治学方法?<sup>①</sup>另外,从此论者知道观念史、概念史、范畴史在当今世界哲学前沿的地位吗?

从前辈大师们的一生来看,支配他们的乃是“学主不欺”的专业良知。只要摆得下一张安静的书桌,他们就能潜心做出超迈前人的学术成就,就像陈寅恪写《柳如是别传》一样。所以,来自海外的所谓“意识形态化”标签必须澄清。至于中南五省的老师们共同编撰的《中国哲学史》仍讲唯物唯心之分,是因为这是中国哲学史上绕不过去的事实,许多哲人,包括王夫之、黄宗羲、顾炎武都讲这两条认识路线的对立,想抹也抹不去,学者的专业良知也不允许这么做。只要不乱贴标签,不教条化、简单化、绝对化,如实讲出中国哲学史的事实又有何不可?所以我赞成朱汉民在《船山学刊》上发表的提倡实践唯物主义和实事求是的文章<sup>②</sup>。所谓唯物论,其本质特征说到底也无非就是说话、写文章、做人都要实在一点,实事求是一点而已。

### 三、论证中国文化能够孕育出自己的哲学启蒙

湖南是“早期启蒙说”的故乡和根基。船山预言其思想“二百年后”乃能见之实践,果不出其所料,二百年后,其正气和英灵几乎尽荟萃于笃信其形上学之道器观和生死观的谭嗣同。谭嗣同以其满腔热血写下了戊戌维新最悲壮的一页,其亲密战友梁启超在摧肝裂肺的悲痛之余,提出了极为崇拜船山之“中国文艺复兴说”。后来,侯外庐和萧萐父的“早期启蒙说”也都是因研究船山而奠基。侯先生的《船山学案》和萧先生之《王夫之评传》,皆凝聚着船山思想的精粹。而从“中国文艺复兴说”发展到“早期启蒙说”,恰恰又是二十世纪哲人挺立中国哲学主体性之又一特别重大的建树,究其元始,皆发源于湖南和船山。如此历史之胜缘,不可不特别予以重视。

萧先生有少年时代读王夫之、黄宗羲而形成的“历史情结”,巧的是我也有这样的情结。我的出生处与冒辟疆和董小宛隐居的水绘园相邻,四岁就听舅父讲《影梅庵忆语》和复社四公子、顾炎武,风光旖旎的水明楼是我小时候几乎每天必去的地方。十几岁时因读《先秦文学史参考资料》所录王夫之《楚辞通释》语,遂又神往于荆楚“江山光怪之气莫能掩抑”<sup>[29]208</sup>的雄奇壮丽,乃欣然从黄海之滨泛舟西上,经金山寺、鄱阳、彭泽、洞庭而至武汉,在诸葛亮隐居的襄阳隆中得拜萧先生为师(当时武大哲学系在此),受教三十年后方有幸成为先生学术思想的记录者,由是而有《明清启蒙学术流变》和《王夫之评传》以及发表于《光明日报》及其他刊物上的几篇论文。此又一胜缘也。

① 详见许苏民:《澄清中西哲学比较中的几点误解》,《中国社会科学评价》2018年第1期。

② 参见朱汉民:《“实事求是”是中国化实践唯物主义》,《船山学刊》2022年第1期。

### (一)“早期启蒙说”与萧蓬父先生的绝笔之作

关于侯外庐先生如何创立其“早期启蒙说”及这一学说的理论内涵和深远意义,学界已有很多研究,萧先生和我亦撰有专文论述。侯先生是李大钊的学生,是国际上公认的世界级的马克思主义亚细亚生产方式理论研究的大师,而该理论又是直接源于从亚当·斯密到约翰·穆勒的好几位英国古典政治经济学家,侯先生之学养可谓深矣。萧先生深明于此且洞悉西方诸大师之思想精髓,故能超过侯先生而从《船山全书》中发掘出船山政治经济学之精蕴,充分肯定其近代性的世界历史意义。这是萧先生《王夫之评传》最具原创性的发现之一。

萧先生“早期启蒙说”之精髓未为侯外庐先生所明确道出,从而颇具哲学理论之原创性者,主要有以下诸端:一是“伦理异化说”,以程朱理学为“虑民之意甚精,治民之具甚备,防民之术甚周,诱民之道甚笃”<sup>①</sup>的伦理异化之典型形态;二是特定自我批判时代的“哲学启蒙说”,以明清之际为中国历史上的特定自我批判时代,可以媲美周秦之际的又一个“哲学突破”的时代,进而把“从万历到五四”看作一个具有历史连续性的思想文化代谢过程;三是“源头活水说”或“历史接合点说”,以早期启蒙思潮为中国式现代化之源头活水,以明清之际诸大师之理论创新为中国式现代化理论的历史接合点。

凡此种种,皆与海外某些学者的学说形成尖锐对立。萧先生的这些理论创新,有力地驳斥了某些西方学者认为中国文化自身没有也不可能产生任何现代性因素、中国只能“被现代化”和“被西化”的谬说,极大地维护了我们民族的尊严,更空前地挺立了中国文化和哲学之主体性的崇高庄严。我本人觉得,有了这套理论,我们民族的精神世界就从来没有像现在这样扬眉吐气,我们的文化自信就从来没有像现在这么雄劲坚强。所以,在2013年吴根友老师约我为武大学报撰写纪念萧先生的文章时,我欣然答应,在一个酷热的夏夜一口气写下了《萧蓬父先生:我们时代文化自觉的灵魂》这篇文章。<sup>②</sup>

面对后来的所谓“启蒙反思”,萧先生口授、萧远记录,他亲自改定,留下了他最后的心声。他说:

纵观上世纪70年代以来的民间学术文化思潮,经过70年代后期和80年代的思想解放及思潮的反复,到了新世纪,又有人将90年代概括为“反思的年代”。……“反思”这里隐含对于80年代文化思潮中启蒙取向的后退和拒斥。有一种所谓“超越模式”的提出,他们把文化启蒙心态视为“有问题的心态”,认为只有取消、解构启蒙,才能进入“正常发展”。对此,作者未敢苟同。<sup>[30]自序1</sup>

① 此句原出自欧阳修《本论》,参见欧阳修:《欧阳修集》,陈蒲清导读注释,长沙:岳麓书社,2020年,第91页。

② 参见许苏民:《萧蓬父先生:我们时代文化自觉的灵魂》,《武汉大学学报(人文科学版)》2014年第1期。

在这里,他把所谓的“启蒙反思”定性为对启蒙取向的“后退和拒斥”,对这种以“倒退”为“超越”的倾向表示了明确的反对态度。他又说:

坚持早期启蒙说……如实地把早期启蒙思潮看作我国自己文化走向现代文明的源头活水,看作中国文化自我更新的必经历程,这样我国的现代化发展才有它自己的历史根芽,才是内发原生性的而不是外烁他生的;如果不是这样如实地看待和尊重这段文化自我更新的历史事实,而把中国文化看作一个僵化的固定不变的“体”,我们势必又会陷入“被现代化”“被西化”的体、用割裂的处境。正视并自觉到明清之际崛起的早期启蒙思想是传统文化中现代化价值的生长点、是正在成为我们中国文化自我更新之体。这样,我们才可能自豪地看到近代先进的中国人既勇于接受西学、又自觉地向明清之际的早期启蒙思想认同的形象是多么光彩和大气;“外之不后于世界之潮流,内之弗失固有之血脉”是多么强的文化自信。如此,所谓中西对峙、中西殊途的狭隘观念也就失去了依据。我们所面对的将不是“文明冲突论”所夸张的儒教文化与基督教文化的冲突,而是中西文化在更高层次上的会通融合。<sup>[30]自序1-2</sup>

萧先生的这篇绝笔之作,真可以说是探索中国式现代化、论述现代化的中国道路之理论的先声了,他真不愧为伟大理论探索的先行者。

## (二) 廓清日本模式的“唐宋变革论”之迷雾

关于中国近代史的话语模式迄今有四种:一是美国人的“冲击—反应”模式,二是俄国人的“侵略—革命”模式,三是日本人的“唐宋变革论”,四是中国人的“早期启蒙说”。前三种都是外国话语,只有“早期启蒙说”才是中国话语,这是一个非常清晰的历史事实。

但学者们对这四种话语的态度实际上又比上述之明晰区分要复杂得多。譬如游走于学术与政治之间的胡适本是“西学”背景,却又接受了“东学”即日本模式的“唐宋变革论”,对“北学”的俄国话语模式也不完全排斥;同时对“中学”即梁启超以近三百年为中国文艺复兴的话语,也屡次报以“临去秋波那一转”。尽管早就有学者发文指出日本军国主义史学之包藏祸心,我也专门向有“东学”背景的复旦大学吴震先生请教而证实了这一点,但目前以“唐宋变革论”取代“早期启蒙说”的声音却更为强势了,以宋为中国近代史之开端的声浪日益高涨。

2015年10月18日下午,我在南京家中迎来了几位客人。人大报刊复印资料《中国哲学》编辑冯琳女士在吴根友先生的学生彭传华、时任《江海学刊》副主编赵涛(现任主编)和编辑冯潇陪同下来访。冯琳的博士论文是研究王船山的。在编辑任上,她遍读国内期刊上近二十年发表的中国哲学论文以及其他大量文献,提炼并写出了关于

“早期启蒙说”的十八个问题要我回答。其中,她问道,日本的内藤湖南持“唐宋变革说”,认为中国的近世始于宋代,法国人谢和耐也附和这一观点,你的看法如何?我的观点是,我们做学问,只问真假是非对错,而不管是哪国人讲的,如果是对的,我们当然接受,如果不对,我们就要反对。宋朝的经济发展水平、科学技术发明和文学艺术成就确实可圈可点,但如果讲从唐到宋发生了某种近代性的变革则说不上。他们都是用西方近代初期的某些现象来套中国,西方近代化初期王权一度是代表进步的因素,但宋朝君主权力的强化则不能这么看。冯琳又问,胡适说宋朝以来的政治史乃是士大夫“争自由的奋斗史”,举北宋元祐党禁、南宋庆元党禁、明朝的方孝孺案和大礼议案、东林党案等等为例。你如何看?我说,胡适所提出的这些没有一件经得起他自己主张的“拿证据来”的驳斥……<sup>①</sup>胡适本想为宋儒张目,殊不知王夫之《宋论》和《读通鉴论》以及我所阅读过的大量明代文献都足以把他的说法全部推倒。余英时先生不明白这一点,以胡适的继承者自居,专门写了《朱熹的历史世界》这部皇皇巨著来为朱熹及其所代表的宋朝士大夫政治文化辩护,对此,我就是依据王夫之《宋论》和《读通鉴论》等著作以及足以与此相印证的大量宋史文献来批评其立论的严重失实之处的。<sup>②</sup>所以我可以负责任地说,在尊重历史事实和力求立论之稳妥方面,王夫之比胡适、余英时要严谨审慎得多。

冯琳的这篇采访已经发表七年了,但最近一些年来,有学者重申内藤湖南关于宋代社会已经“平民化”的观点,还把朱熹学说与康德哲学相比拟,以证明中国近代始于宋朝。这些观点也经不起历史事实的检验和学理的辨析。

先说所谓“平民化”问题。说宋代社会已经平民化,这是太不了解中国历史了。“君子之泽,五世而斩”(《孟子·离娄下》)，“旧时王谢堂前燕，飞入寻常百姓家”，乃至“富不过三代”，是中国历史上不断进行财产和权力再分配的通例。封建政权要维持稳定，一方面要内防篡弑，必须经常引进庶族出身的官员来与豪族官僚对抗，以维持权力平衡；另一方面要外防民变，既防止官绅豪右兼并之家危害地方激起反抗，又防止其扩大势力造成尾大不掉危害政权的局面。这就是朝廷中官绅豪右之代言人与中小地主之代言人的斗争不绝于二千年史册的一个重要原因。魏晋时期虽然出现过“上品无寒门，下品无世族”的情形，但庶族与豪族争夺政权的斗争却更为激烈。隋唐科举制取代九品中正制以后，这种斗争依然没有完结。宋朝之所以一时有大量来自下层的新进之士走入朝堂，是因为唐末农民战争和五代之乱，所谓“内库烧为锦绣灰，天街踏尽公卿骨”者也。这种情况在以往的历史上也是屡见不鲜的，改朝换代之际“屠儿刽子、织席

<sup>①</sup> 详见冯琳、彭传华：《关于早期启蒙说的相关问题——许苏民教授访谈录》，《江海学刊》2017年第1期。

<sup>②</sup> 参见许苏民：《论王夫之对宋朝士大夫政治文化的批判——以〈春秋家说〉〈宋论〉〈读通鉴论〉为中心的考察》，原载《天津社会科学》2017年第5期。



贩屨、引车卖浆者流”皆可以成为新贵,通过科举制进入“天子堂”的“田舍郎”也可以成为新的豪族。旧的豪族灭亡了,新的豪族又出现了,这就是自秦迄清的中国政治史。王安石变法的背景就在于官绅豪右兼并之家霸占了全国百分之九十以上的土地且享有不纳税的特权,而必须纳税的中小地主和农民则仅有不到百分之十的土地。明朝张居正改革的背景也是如此。请问这种情形是“平民化”吗?

至于以朱熹哲学与康德哲学作比较,我在接受冯琳的采访和胡静的两次采访中都有所涉及,但讲得不够。胡适的中国哲学史研究的最大败笔就是把宋儒学说列为“近世哲学”,乃至把宋儒的“理”说成争自由的大旗,其论据我已一一批驳。问题在于如何看待康德哲学的性质,我在接受胡静采访时,举了杜威对康德哲学的研究,揭示了康德如何从“启蒙运动的儿子”走向“与启蒙运动决裂”,揭示了他的哲学如何从“普鲁士士兵的哲学”到后来又变成了“沙皇俄国击鼓文明的哲学”。<sup>①</sup> 我的《中西哲学比较研究史》上卷,也详细论述了主张世界秩序之建立必须引进中国价值观的美国哲学家诺斯洛普对康德哲学的批评。更重要的是,我们不要忘了毛泽东在说“吾国宋儒之说与康德同”这句话中所蕴含的批评康德哲学不利于人的个性发展的深刻意义。关于这一点,本文在第一节中已经说过了。我之所以要不厌其烦地把这些文献列举出来,是因为我也认真仔细地读了康德的书,深信杜威、诺斯洛普和毛泽东讲的话是正确的,而并非诉诸权威来较劲。

至于有学者反复申说程朱理学不是“禁欲主义”,这就要看站在哪一方面来说话了。站在皇帝和士大夫方面说,它确实不是禁欲主义,因为“礼”早就赋予了他们各种纵欲的特权;但站在饥寒交迫的民众和行将饿死的寡妇方面来说,它确实又是禁欲主义:饥民们在连菜根也吃不上的情况下也是不能“犯义犯分”的,穷人家的寡妇是宁可教其饿死也不能嫁人的。只要认真读过《河南程氏遗书》和《朱子全书》,就不难明白这一点。太炎先生论戴震与程朱之根本区别,就在于戴震能“具知民生隐曲”<sup>[23]356</sup>,而程朱则“不知人情隐曲”<sup>[24]259</sup>。我们今天究竟是应该为特权说话,还是应该为历史上的人民大众,为被压迫的妇女说话呢?

有学者说,百余年来的中国哲学史书写直到新近才“追寻”到了主体性。但我要斩钉截铁地说,有些哲学史模式仍是外来的模式,比起王国维、章太炎、侯外庐、张岂之、冯契、萧萐父和李锦全的中国模式来,不是进步,而是倒退。

### (三) 继续挺立中国哲学主体性,接着二十世纪中国哲学大师的学说往下讲

二十世纪中国哲人完全不理睬黑格尔所谓哲学上的比较方法不可能导致理论创新

<sup>①</sup> 详见胡静:《关于中西哲学比较研究和哲学创新的相关问题——许苏民教授访谈录》,《汉江论坛》2017年第9期。

的说法,在通过比较研究、融会中西而自创新说方面,做出了非常大的理论成就。新理学、新心学、新道论、新唯识论、心通九境说、综合创新说、哲学启蒙和诗化哲学说、智慧三书等等,如风起云涌,蜂出并作,亦各有风致,皆各领风骚。这些都是我们中国人自己创造的中国新哲学,不失中国固有之血脉。近二十多年来,更有杨国荣继承冯契先生的“智慧三书”,将其创造性地发展为“‘具体的形上学’三书”;<sup>①</sup>李锦全先生的高足李宗桂,也与杨国荣一样,早在二十世纪九十年代初就被现代哲学丛书编委会列为“中国当代五十名哲学家”之一,进入二十一世纪以来更是新著迭出。此外,还有高瑞泉、陈卫平、刘启良、李维武何萍夫妇,以及西北大学张岂之学术团队诸贤哲……,皆有会通中西哲学的深沉思考。如此等等,足见新时代中国哲学之繁荣气象。

但有一个问题却是二十世纪中国哲学界关注不够的,即王国维在1907年告别哲学时留下的“可爱者不可信,可信者不可爱”的矛盾问题:为什么英美知识论哲学的实证论、伦理学的快乐论、美学的经验论“可信”却“不可爱”?为什么德国式的伟大之形而上学、高严之伦理学与纯粹之美学虽“可爱”却“不可信”?王国维知难而退了。但我认为,再难也不能退。百年来人类所身受的各种灾难的惨痛教训告诉我们,如今到了非回答和解决这一问题不可的时候了。我认为要回答这一问题,就必须深入探讨人类追求的三大价值——真、善、美——各自包含的内在矛盾和三者之间的矛盾;而要试图对这一问题作出相对来说比较合理的解决,就必须以中国哲学的“尊生齐物”之旨为最高原则,融会赫尔德所说的人类在追求人道的历程中所创造的一切合乎人性、适乎人情、体现着人与人之间的善意、同情和挚爱的思想成果,扬弃自康德以来英美经验论与大陆理性派在价值观上的根本对立,来建构反映时代精神之精华的现代人文精神哲学体系。

对此,我已在《人文精神论》一书中作了初步探索。但数十年来的学习和探索,特别是通过广泛阅读中外文史哲经典著作,我深深感受到,人类的心灵何等奇特,像星空一般广大,似大海一般深邃,个人的阅历、体验、读书与思考所能认识和理解到的也只是沧海一粟而已。吾老矣,来日无多矣,但我希望有更多的学者,以更深厚的学养来探讨真善美的矛盾及其解决方式这一关乎人类命运的问题。古人说得好,老而好学仅如炳烛之明,但少而好学和壮而好学却如日出之阳、日中之光(刘向《说苑》卷三《建本》引师旷语),愿当今中青年学者勉之,勉之!

#### 【参考文献】

[1] DEWEY J. As the Chinese think//The middle works of John Dewey(1899—1924) volume 13. Carbondale:

<sup>①</sup> 详见许苏民:《让具体的形上学更具体些——关于杨国荣教授“‘具体的形上学’三书”》,《哲学动态》2013年第5期。

Southern Illinois University Press, 1983.

- [2] 王国维.王国维哲学美学论文辑佚.佛雏,校辑.上海:华东师范大学出版社,1993.
- [3] 王国维.王国维遗书:第3册.上海:上海书店出版社,1983.
- [4] 陈寅恪.金明馆丛稿二编.2版.北京:生活·读书·新知三联书店,2009.
- [5] 胡适.胡适文集:第6册.欧阳哲生,编.北京:北京大学出版社,1998.
- [6] 人生哲学之比较研究序言//冯友兰.三松堂全集:第2卷.2版.郑州:河南人民出版社,2000.
- [7] 贺麟.哲学与哲学史论文集.北京:商务印书馆,1990.
- [8] 毛泽东.《伦理学原理》批注//毛泽东早期文稿(1912.6—1920.11).长沙:湖南出版社,1990.
- [9] 毛泽东.致秦邦宪(一九四四年八月三十一日)//毛泽东书信选集.北京:人民出版社,1983.
- [10] 毛泽东.同音乐工作者的谈话(一九五六年八月二十四日)//建国以来毛泽东文稿:第6册,北京:中央文献出版社,1992.
- [11] 谈中国诗//钱锺书.写在人生边上;人生边上的边上;石语.北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- [12] 司马迁.史记:第6册.北京:中华书局,1963.
- [13] 唐君毅.哲学概论.北京:中国社会科学出版社,2005.
- [14] RUSSELL B. The problem of China. London: George Allen & Unwin Ltd, 1922.
- [15] 沈约.宋书:第8册.北京:中华书局,1974.
- [16] 严复.严复集:第5册.王栻,主编.北京:中华书局,1986.
- [17] 论中国学术思想变迁之大势//梁启超.饮冰室合集:第1册.北京:中华书局,1989.
- [18] 夏曾佑.中国古代史.长春:吉林出版集团股份有限公司,2017.
- [19] 邓实.古学复兴论.国粹学报,1905,1(9).
- [20] 严复.严复集:第4册.王栻,主编.北京:中华书局,1986.
- [21] 钱锺书.管锥编:第2册.北京:生活·读书·新知三联书店,2001.
- [22] 钱锺书.管锥编:第1册.北京:生活·读书·新知三联书店,2001.
- [23] 章太炎.章太炎学术史论集.傅杰,编校.北京:中国社会科学出版社,1997.
- [24] 章太炎.章太炎论学集.吴铭峰,编.北京:商务印书馆,2019.
- [25] 齐物论释//章太炎.章太炎全集:第6册.上海:上海人民出版社,2022.
- [26] 熊十力.十力语要.北京:中华书局,1996.
- [27] 释文盲//钱锺书.写在人生边上;人生边上的边上;石语.北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- [28] ALIGHIERI D. La divina commedia. vol.III. Boston: D. C. Heath & Co., 1913.
- [29] 楚辞通释序例//王夫之.船山全书:第14册.长沙:岳麓书社,2011.
- [30] 自序//萧蓬父.吹沙三集.成都:巴蜀书社,2007.

(编校:祝美玉)