

论王国维的中西哲学比较研究

——普世哲学定义观照下的中西慧境

许 苏 民

王国维的哲学研究以普世哲学定义观照中西慧境，中西互释、古今贯通，其大气与颖悟及深湛幽渺之思，实有今人所难以企及者。本文试图从中西哲学比较研究这一视角，来看王国维如何从形而上学、知识论、伦理学、美学诸方面比较中西哲学学说之异同，试图对他的中国哲学观作出比较准确的评说，并概括出他的主要理论贡献。

一、论“哲学为中国固有之学”

王国维在中西哲学比较研究方面的首要贡献，是他在 20 世纪初（1903—1906 年）关于哲学学科合法性、也包括中国哲学合法性问题的争论中，从哲学有其来自普遍人性和人的本质的深层理论依据的观点出发，提出了一个超越中西、涵容中西的普世性的哲学定义，确立了“哲学为中国固有之学”（《王国维哲学美学论文辑佚》第 5 页）的观点。

王国维说：“余之研究哲学，始于辛壬之间。”（《王国维遗书》第 3 册，第 331 页）辛丑壬寅之间即 1901—1902 年，在此期间他读了大量的哲学著作。从 1904 年至 1907 年，他发表了许多介绍西方哲学家和研究西方哲学的文章，从苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，到斯宾诺莎、培根、霍布斯、洛克、休谟，再到康德、席勒、叔本华、斯宾塞、尼采，无不有专文论说。与此同时，他亦特别注重中国哲学研究，发表了《孔子之学说》《洵秦诸子之名学》《子思之学说》《孟子之学说》《荀子之学说》《老子之学说》《墨子之学说》《列子之学说》《周濂溪之哲学说》《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》《论性》《释理》《原命》等论文。就其对中国哲学之认识的系统性来说，他超过了严复，开十年后胡适《先秦名学史》《中国哲学史大纲》（上卷）撰述之先河。而胡适之所谓“截断众流，断自晚周”的大手笔、大气魄，亦早已由王国维发其先声。

在 1903—1906 年间，他积极参加了政、学二界关于哲学学科合法性问题的争论。为反驳清廷重臣张之洞、管学大臣张百熙禁止大学堂设哲学学科的观点，他先后撰写了《哲学辩惑》《教育偶感四则·大学及优级师范学校之削除哲学学科》《奏定经学科大学文学科大学章程书后》等文章，为哲学学科合法性和中国哲学合法性作了有力辩护。而在此期间他所发表的大量研究中国哲学的论文，正可看作是他所确立的“哲学为中国固有之学”之观点的有力依据。

1 论“哲学为中国固有之学”的深层理论依据

王国维明确论定“哲学为中国固有之学”，认为这不仅是一个客观事实，而且有其来自普遍人性和人的本质的深层理论依据。这是王国维思想的一个特别高明之处，以此立论就使其关于“哲学为中国固有之学”的观点在理论上获得了牢不可破的基地。

王国维认为，是否具有形而上的精神追求是人与禽兽相区别的一个显著标志，正是这一追求使哲学的产生成为必然。他说：“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！宇宙之变化，人事之错综，日夜相迫于前，而要求吾人之解释，不得其解，则心不宁。叔本华谓人为形而上学之动物，洵不诬也。哲学实对此要求而与吾人以解释。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第4页）人之所以为人，不在饮食男女，而在于人能够思考宇宙人生的根本问题，有着更高的精神追求；哲学正是这种精神追求的产物。

王国维更明确论定：来自普遍人性的追求，使脱离了蒙昧和野蛮阶段的世界各文明民族无不有其哲学；是否承认中国有哲学，是一个是否把中国人当作文明人看待的问题。他说：“人于生活之欲外，有知识焉，有感情焉。感情之最高之满足，必求之文学、美术；知识之最高之满足，必求诸哲学。……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。……人类一日存，此学即不能一日亡也。”（《王国维遗书》第3册，第644-645页）哲学是一个民族的文化达到一定程度的产物，野蛮人是没有哲学的；而哲学在文明民族中的产生和发展，正标志着一个民族在某种程度上远离了狭义动物界。从这一原理出发，就必须据实确认哲学在东西方一切文明民族中产生的普遍必然性，而不是无视客观事实，另外去寻找自外于文明人类、自我贬低的所谓特殊性。

2 论什么是“真正的哲学”——一个超越中西而又涵容中西的普世性哲学定义

在肯定哲学有其来自普遍人性和人的本质的深层理论依据的基础上，王国维对什么是“真正的哲学”的问题作了探讨，提出了一个超越中西、涵容中西的普世性哲学定义。从他的以下论述来看，他对“真正的哲学”有非常严格的要求。

首先，哲学是植根于人性、体现人类对于真善美的理想追求的学说。他说：“今夫人之心意，有知力，有意志，有感情。此三者之理想，曰真曰善曰美。哲学实综合此三者而论其原理者也。教育之宗旨亦不外造就真善美之人物，故谓教育学上之理想即哲学上之理想，无不可也。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第5页）他认为哲学在人性中有其根源：哲学的内容——真善美的理想追求，是与人性中蕴涵的知力、意志、情感的要求恰相对应的；哲学源于人的知力、意志、情感，又反过来对于造就真善美之人格发挥巨大的作用。他的这一论述独具只眼地阐明了什么是哲学、哲学与人的关系以及教育学上的理想与哲学上的理想的一致性。

其次，既然哲学是植根于人性、体现人类对于真善美的理想追求的学说，那么哲学也就是一门具有普世性的学问。王国维在《叔本华像赞》一文中写道：“人知如轮，大道如轨。东海西海，此心此理。……亦越柏氏，雅典之哲，悼兹众愚，观影于穴。汗德（康德——引注）晚出，独辟肩涂，铸彼现象，出我洪炉。觥觥先生，集其大成。……天眼所观，万物一身。搜源去欲，倾海量仁（但指其学说言）。”（同上，第172页）这一关于哲学普世性的观点虽然主要是就西方的主流哲学学派立论，但其所使用的却是典型的中国哲学语言：“人知如轮，大道如轨”，是借用老子和庄子的语言；“东海西海，此心此理”，是陆王心学的语言；“天眼所观，万物一身”，是中国哲学本体论所追求的境界；而“搜源去欲，倾海量仁”，则是中国禅学和理学人生哲学的语言。这是十分明显的“以中释西”。但倘若西方哲学不是如此，则不能与中国哲学相会通，从而王国维也不会由此得出“东海西海，此心此理”的结论。从哲学学理陈述的规范性要求来看，只要合乎实际，无论是以中释西还是以西释中，其实都没有什么不可。中西可以互释，正是哲学的普世性的证明。

王国维还认为，哲学是超越社会功利、以真理的追求作为自己的唯一目的的学问。他认为凡是迎合政治和社会的兴味而不管真理如何的所谓“哲学”，是称不上真正的哲学的：“昔司马迁推本汉武时学术之盛，以为利禄之途使然。余谓一切学问皆能以利禄劝，独哲学与文学不然。……若哲学家而

以政治及社会之兴味为兴味，而不顾真理之如何，则又决非真正之哲学。”（《王国维遗书》第3册，第623-624页）这一论述所表达的是哲学的又一个普世性特征：无论中西，真正的哲学家必认为，那些真正能对人类的理性进步作出贡献的人，是热爱真理胜过关心当代权势者利益的人们。

王国维还强调指出，哲学是探究宇宙人生之根本问题的学问，故其核心或最高成就为形而上学。他认为那些在形而上学方面并无新建树的哲学，也称不上是真正的哲学。在这方面，他甚至说就连康德哲学也不大够格，只是到了叔本华，“始由汗德（康德——引注）之知识论出而建设形而上学，复与美学伦理学以完全之系统”。（同上，第385页）说康德学说不是真正的哲学，未免过分；贬低康德而推崇叔本华，也只是发自其个人兴趣的一家之言；但这一切也说明，他清楚地知道形而上学是全部哲学中最富于哲学意味的部分，在哲学体系中占有根本的地位。

以这一关于“真正的哲学”的观点来衡量中国学术，肯定“哲学为中国固有之学”，可见其立论之严谨。

3 论“我中国真正之哲学”

王国维认为，“我中国真正之哲学始于老子”。之所以如此说，是因为老子的“道”论合乎哲学形上学的一些基本条件：一是探求宇宙之根本。在孔、老、墨三家中，“其说宇宙之根本为何物者，始于老子。……于现在宇宙外，进而求宇宙之根本，而谓之曰‘道’，是乃孔墨二家之所无”。（《王国维哲学美学论文辑佚》第101页）二是老子对本体与现象的关系有深入探究：“老子离现实而论自然之大道，彼之‘道’超于相对之域而绝对不变……老子以此‘道’为宇宙一切万象之根本原理。故其思辨也，使一切之现象界皆为于相对的矛盾的之物而反反之。”（同上，第24页）现象界是相对的、矛盾的，而本体则是绝对的、超越的。三是从哲学形而上学的本质来看，老子的“道”乃是为其圣人理想所提供的终极意义上的合理性依据：“夫老氏道德政治之原理，可以二语蔽之曰：‘虚’与‘静’是已。今执老子而问以人何以当虚当静，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是……由是其道德政治之道，不为无据矣。”（《王国维遗书》第3册，第588-589页）

他认为儒家的形而上学是在面临道家和墨家之挑战的情况下才出现的。墨家之论虽“不足精密语于形而上学”，但其“天志”毕竟是一超越的形而上学概念，也是其圣人理想的终极意义上的合理性依据：“今试执墨子而问以人何以当爱当利，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是。……则其道德政治之说，不为无据矣。”（同上，第589页）可是在儒家那里，“《论语》二十篇，无一语及于形而上学”，孔子的弟子亦有“性与天道不可得而闻”之说，故王国维说“孔子不言哲学”。但他认为，孔子虽可以如此，但其后学却不能不“深入哲学之问题”：“《中庸》之作，子思所不得已也。……比较他家之说，而惧乃祖之教之无根据也，遂进而说哲学以固孔子道德政治之说。今使问子思以人何以当诚其身，则彼将应之曰：天道如是，故人道不可不如是，故曰：‘诚者物之终始，不诚无物。’其所以为此说者，岂有他哉，亦欲以防御孔子之说以敌二氏而已。”（同上，第589-590页）

他认为中国哲学是多元的，非一家一派之学说可以包举和涵盖。老子的学说，为庄子和列子所发展；而儒家哲学则沿着《易》《庸》两条思想进路而发展。他说中国哲学是在多元互动中发展的。魏晋以后，出现了玄学和佛学兴盛的局面。在此情况下，原本重在发挥孔子雄健之实践意志的北方学者，又逐渐意识到自身在理论上不如玄学和佛学，于是致力于从玄学和佛学中汲取思想营养，玄学、佛学和儒学三者混合，“蔚为有宋一代之哲学”。（同上，第708页）到了清代，又有汉学派戴震、阮元等人的哲学学说，其致思倾向又与宋儒迥然不同。他很重视儒家之外的诸子学说，提出了“西洋哲学之于中国哲学，其关系亦与诸子哲学之于儒教哲学等”（同上，第647页）的著名论断。十年后胡适写《先秦名学史》时就接受并发挥了这一观点，认为在非儒学派中“可望找到移植西方哲学和

科学最佳成果的合适土壤”（《胡适文集》第6卷，第11页）。

针对张之洞、张百熙等人禁止大学堂设哲学学科的观点，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。今姑舍诸子不论，独就六经与宋儒之说言之。……周子‘太极’之说，张子‘正蒙’之论，邵子之《皇极经世》，皆深入哲学之问题。此岂独宋儒之说为然，六经亦有之。……今欲废哲学，则六经及宋学皆在所当废。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第5页）他认为，从哲学之性质来看，西方人之所谓哲学，其实就是中国的理学，故“苟易其名曰‘理学’，则庶可以息此争论哉！”（同上，第6页）但“理学即哲学”的说法也有一个明显的疏忽，即哲学可以包括理学，但理学却不可以包举和代替哲学。由于忽略了这一点，就为后来的争论埋下了伏笔。

果然，清朝学部1906年颁布的大学章程虽然仍坚持不设哲学学科，但却附设了理学一门，先秦诸子和外国哲学皆在排斥之列。对此，王国维又不得不奋起力争。他说：“周、秦诸子之说，虽若时与儒家相反对，然欲知儒家之价值，亦非尽知其反对诸家之说不可，况乎其各言之有故、持之成理者哉。……今即不论西洋哲学自己之价值，而欲完全知此土之哲学，势不可不研究彼土之哲学。”（《王国维遗书》第3册，第647页）王国维对张之洞等人的这一批评，对于针砭把中国哲学研究狭隘化为儒家心性论一途的倾向，亦具有借鉴意义。

二、“东海西海，此心此理”——论中西哲学思维方式的普同性

以普世性的哲学眼光观照中西哲学，王国维发现，中西哲学无论在形而上学、知识论方面，还是在伦理学、美学方面，都具有一些体现哲学思维方式和理论诉求的共同特征，从而进一步证明了他所主张的哲学具有普世性的观点。他的这一研究，以“每立一例，必穿穴群籍”的朴学功夫为基础，为后来钱锺书在更加广阔的知识视野上论证“东海西海，心理攸同”开了先河。

1. 中西哲学本体论之比较

王国维既把本体论看作是否是“真正的哲学”的绝对必要条件，他就特别重视中西哲学本体论的比较研究。他把中西哲学本体论的基本范畴“理”字的意义变化作了比较，把道家的本体论与阿那克西曼德、新柏拉图主义和斯宾诺莎作了比较，把儒家的本体论与哈特曼、黑格尔、叔本华作了比较，认为中西哲学本体论具有一些共同的特点。

第一，“理”字从动词转化为名词、从认识论范畴转化为本体论范畴，乃是中西哲学认识史的共同特征。不承认中国有哲学的西方学者认为，汉语中始终未能出现一个可以用以表示最高实在的动词（如系动词“is”），因此也就不可能表达出名词意义上的本体观念。王国维通过对中国哲学基本范畴“理”的意义变化的论说，证明中国的“理”字与西方的Reason（理）一样，有一个从动词转化为名词、从认识论范畴向本体论范畴演变的过程。从语源来看，理字最初是一个动词：“种种分析作用皆得谓之理”；进而由动词演变为名词，“物之可分析而粲然有系统者亦皆谓之理”。将汉语理字的语源学意义与古代西方希腊语和拉丁语、近代西方英法德三国语言进行比较，可知汉语之理字与英语之Reason和法语之Raison意义大略相同，此二语皆同出自拉丁语之Ratiō，而Ratiō作为名词亦是动词Retus（思索）转化而来。在西方，从古希腊的赫拉克利特到斯多葛学派，直到近代的马勒伯朗斯，都把理看作是客观的、可以离开人的智力而独立、并有着绝对的实在性的存在者。（同上，第358-366页）在中国，“理之概念自物理学上之意义出，至宋以后而遂得形而上学之意义”（同上，第369页），因此，“吾国语中理字之意义之变化与西洋理字之意义之变化若出一辙。”（同上，第357页）这一观点有力地廓清了西方学者关于中国没有从动词转化为名词的本体论范畴的臆说。

第二，“理”在中国作为本体论范畴虽然较晚，但老子的“道”与斯宾诺莎的“理”一样，同

为表征“绝对的自然之道”、“恒久不变”的实体性范畴。王国维认为，老子之所以说道无可名，而不说道是无，就在于只要说无，就意味着与有相对，也就失去了本体的绝对性。他说：“若夫老子之‘道’为‘恍兮惚兮’、‘窈兮冥兮’，绝对的自然之道，与斯披诺若（按，斯宾诺莎）之一元的‘理’相似。若自彼所云‘有物混成，先天地生’观之，则万物之本体，皆恒久不变者。故曰：‘名’，无可名。……若云‘无’，则已与‘有’相对，故曰此道无可名。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第32页）他说《列子》发展了老子的实体论和天地开辟论，其《天瑞》篇先论天地之实体及其与万物之关系，以生生化化之“现象”与不自生生化化而为一切实体化之根本的“实体”区别为二；次论由“浑沦”而生万有之次第，“此与《易》及老子之说、新柏拉图派之分出论的思想，恰同一辙。”所不同的是，列子所指称的实体全属于物质的，而新柏拉图派的“神”则是“以睿智的精神的属性胜”。（同上，第108页）

第三，中西哲学本体论皆具有追求“无我绝对之境”、“万物一体之境”的境界论意义。以《列子》为例，《列子》之所谓“道”，“与谓为伦理说，宁谓为一种神秘哲学或悟道观，而于东洋思想史上放一异彩者也。若夫其言论之洒脱轻妙，其解悟之缥缈空灵……能使读其书者恍乎离现实之世界，而入理想之天地焉矣。”此与新柏拉图主义学说极为相似：“彼新柏拉图一派之神秘哲学者，谓吾人能绝一切差别对待之意识，而返还于无我绝对之境。尝就其恍惚之状态以词表之。列子此言殆有与之相似者。”（同上，第115页）他认为不仅中国的宋儒主张“天地万物一体”，在西方也有相同的学说：“周子谓……‘是万为一’，是即……赫尔德曼（哈特曼——引注）之所谓 *Alte in*（按，万物一体）耳。”（同上，第149页）由此可见，认为只有中国哲学才讲“万物一体”的观点是不合乎实际的。

第四，中西哲学本体论在论述本体与现象之关系的学理上有惊人的相似之处。以周敦颐与黑格尔为例：其一，周敦颐“谓本然之至性，完全圆满，无际无别，此非海格尔（按，黑格尔）所谓 *Gott Vor der Schopfung der Welt*（按，创造世界之神）乎？”其二，“其一旦由‘几’之动而发为现象的状态也，则所谓‘诚’者，演神化之通，而极无穷之变。……此非与海格尔视现象为 *Offenbarung Gottes*（按，神之外现）者，恰相符合乎？”其三，“其在现象世界，善恶立焉，正邪别焉，矛盾存焉，及调和此等矛盾而再得本来之天德，即复归于‘太极’。此非海格尔所谓元始之状态，即复归于神者乎？”（同上，第152-153页）由此可见，中国哲学在辩证思维方面也并不比西方哲学逊色。

第五，儒教之以人为中心而观天地万物与西方哲学的目的观、意匠观相似，而《列子·说符》篇有一“超卓之见解”则与近代进化论思想相通。《说符》篇云：“天地万物与我并生，类也。类无贵贱。徒以小大智力而相制，迭相食，非相为而生之。”王国维认为，这段话“与近世所谓弱肉强食，生存竞争，优胜劣败，即生物进化论之思想，隐隐相通。……此种思想以较儒教之以人为中心，而观天地万物者，又基督教之一派或西洋哲学之一派之目的观、意匠观……固不失为别开生面之见地矣。”（同上，第122页）由此可见，中西哲学在天人关系方面皆有与以人为中心的目的观和意匠观相反的看法。当然，此类论述并不只是《列子》中才有，尚可于其他典籍中见之，如王廷相《慎言》《雅述》中的相关论述即足以与上引《列子·说符》之说相参证。

2 中西哲学之名学和知识论之比较

王国维认为，名学在古希腊和古代中国的产生，是一个具有必然性的客观事实。之所以如此，一是由于百家争鸣的客观形势：在古希腊，名学始于爱利亚派之芝诺驳赫拉克利特的万物流转说，至亚里士多德而成完备之名学；在中国，墨子之所以研究名学，亦因欲持其兼爱、节葬、非乐之说，以反对儒家学说。二是挽救社会道德危机的需要：苏格拉底之所以汲汲于明概念、正定义，是因为诡辩学

派说真理之不可知，道德之无根据，所以发愤而起；中国古代哲人孔子、墨子、荀子也是如此。他认为中国先秦名学与古希腊相比，步武相同，水平大致相当；而在知识论上，或有过之者。（参见《王国维哲学美学论文辑佚》第139、145页）

第一，墨子在名学上的地位略近于西洋之芝诺，而荀子的名学水平只有亚里士多德才能相比。他说墨子《小取》篇述谬妄之种类，颇有足观者。墨子认为一切谬妄皆起于比类（Anabgy），由此而分推理为“是而然”、“是而不然”、“一害而一不害”、“一是而一不是”四者。其贡献在于发现了推理之错误的根源：“不是之源，由于见一推理之形式有时而真，而遂应用之于他处，一切谬妄皆由此而起。”而其不足在于未能像亚里士多德那样发现推理的抽象法则。“然可谓我国名学之祖，而其在名学上之位置，略近于西洋之芝诺者也。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第142页）荀子对于名学的主要贡献则是在概念论方面。“荀子之《正名》篇……由常识经验之立脚地，以建设其概念论，其说之稳健精确……除雅里大德勒（亚里士多德——引注）之奥尔额诺恩（Organon 理则学）外，孰与之比肩者乎？”（同上）荀子论制名之目的、名之缘起及“制名之枢要”，强调“制名以指实”，乃是荀子对于名学的突出贡献。

第二，荀子在知识论上具有康德、叔本华的睿智。从名学问题转入知识论问题具有逻辑上的必然性。在荀子看来，制名之目的在于区别同异以交流思想，那么随之而来的问题就是：“然则同异何缘以别之乎？……则自名学上之问题而转入知识论上之问题者也。”（同上，第144页）荀子关于“天官簿类”与“心有征知”的论说，“非于知识论上有深邃之知识者不能道”，其所谓“五官簿之而不知，心征之而无说”，令人想起康德关于“无内容之思想，空虚也；无概念之直觉（谓感觉），盲瞽也”的论述。（同上，第146页）而叔本华在知识论上“所自矜为空前绝后之大发明”，不过是荀子论天官簿类与心有征知的注脚：“自西洋古代哲学家以至近世之汗德（Kant），皆以直观（Perception）但为感性（Sensibility）之作用而无悟性（Understanding）之作用存乎其间。……唯叔本华（Schopenhauer）于其充足理由之论文中，证明直观中之有睿知的性质（Intellectual character）。……然要之，其充足理由论文第二十一章之全文，不过荀子此节之注脚而已。”（同上，第145页）这是一个借助证据和严密的学理论证所得出的结论。

第三，中西哲学之“理”字皆具有认识论意义。王国维说，理字的广义的解释即为理由，莱布尼茨称之为充足理由，康德将其分析为“一切命题必有其论据”、“一切事物必有其原因”二义，叔本华又将其区分为客观上的世界之普遍法则与主观上的知力之普遍形式，中国哲人也认识到这一点，如陈淳《北溪字义》云“理有确然不易的意”，吴澄云“凡物必有所以然之故，亦必有所当然之则”。（《王国维遗书》第3册，第359-362页）理字的狭义解释是指“人类特别之知力，通古今东西皆谓之曰理性，即指吾人自直观之观念中造抽象之概念及分合概念之作用”，西方哲学从柏拉图、亚里士多德到洛克、莱布尼茨都持此种见解，中国哲人视理为心之作用，也是把理字解释为理性。（同上，第363-366页）在西方，关于理的主观性的观念，有希腊之怀疑派论之于先，有英国的休谟论之于后，到了康德、叔本华，更对因果律之有主观的性质作了细密的论证（同上，第369-370页）；在中国，则以王阳明关于“外吾心而求物理，无物理矣；遗物理而求吾心，吾心又何物”的论述说得最为透彻。（同上，第369页）

3 中西伦理学之比较

第一，无论古今中西，关于人性的一元论论说都不能不陷于自相矛盾。王国维认为，伦理学之首要的问题是人性论问题，但无论古今中西，人性论中都不能不容纳相反的学说，因而都不能不陷于自相矛盾：“孟子曰人之性善在求其放心而已，然使之放其心者谁欤？荀子曰人之性恶，其善者伪也，

然所以能伪者何故欤？汗德曰道德之于人心，无上之命令也，何以未几而有根恶之说欤？……古今东西之论性未有不自相矛盾者。”（《王国维遗书》第3册，第335-336页）人性论问题之所以没有定论，就在于它是“超乎吾人知识外”之问题，不是经验实证所能解决。所以，“苟执经验上之性以为性，则必先有善恶二元论起焉。……然吾人之知识必求其说明之统一，而决不以此善恶二元论为满足也，于是性善论、性恶论及超绝的一元论接武而起。……然至欲说明经验上之事实时，则又不得不自圆其说而复返于二元论。故古今言性者之自相矛盾，必然之理也。”（同上，第337-338页）

第二，中西伦理学皆主张以理性克制情欲。“理”字具有伦理学意义，亦为中外所同：“以理性之作用为吾人知力作用之最高者，又为动物之所无，而人之所独有，于是但有心理学上之意义者，于前所述形而上学之意义外，又有伦理学上之意义，此又中外伦理学之所同，而不可不深察而明辨之者也。”（同上，第375页）王国维说，在中国哲学中，“理”之有伦理学意义，始于《乐记》反对“灭天理而穷人欲”的论述。到了宋代，理欲二者遂成为伦理学上两大对立的概念，宋儒不仅赋予了“理”以形而上学之价值（实在），更赋予了其伦理学上之价值（善）。西方伦理学也是如此。柏拉图以节制嗜欲和血气为理性之任，斯多葛派认为道德就在于依据理性来克制欲望，康德有实践理性之说。（参见同上，第375-378页）

第三，中西伦理学皆主张福德合一论和中庸之道。他说：“盖人人至高之要求，在于福祉，而道德与福祉实有不可离之关系。……《书》云：‘惠迪，吉；从逆，凶。’希腊古贤所唱福德合一论，固无古今中外之公理也。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第252页）他又说，中庸之道固然是中国历古圣贤相传之思想，但这又不是中国特有的伦理思想，亚里士多德的中庸之说即与此“相类”。（《王国维遗书》第3册，第594页）

4 中西美学思想之比较

第一，中西哲人对于审美的超功利性和审美静观的“情景合一”境界具有相同的认识。王国维说：“人心之动，无不束缚于一己之利害；独美之为物，使人忘一己之利害而入高尚纯洁之域，此最纯粹之快乐也。”故康德以审美的快乐为不关利害之快乐，叔本华认为审美境界中的我是“无欲之我”，物是与己无利害关系的美的纯形式。这种无利害关系的“情景合一”境界亦反映在中国古代哲人的思想和创作中，如苏轼《宝绘堂记》所说的“寓意于物”，又如邵雍《皇极经世·观物内篇》所云“以物观物”，等等，都说明中西哲人对于审美的超功利性和审美静观的“情景合一”境界具有相同的认识。（《王国维哲学美学论文辑佚》第254-255页）

第二，中西哲人都追求“美善合一”的境界，重视美育在人文教育中的重要地位和作用。他说西方从亚里士多德以后，皆以美育为德育之助，至近世，夏夫兹博里、哈奇生等皆从之。席勒大成其说，以审美境界为知识境界与道德境界之津梁，认为美具有无上之价值，曰：“最高之理想存于美丽之心（Beautiful Soul）。其为性质也，高尚纯洁，不知有内界之争斗，而唯乐于守道德之法则。此性质唯可由美育得之。”孔子教人，谓“兴于诗”，“成于乐”，实乃始于美育，终于美育；于诗乐外，尤使人玩天然之美，故游于舞雩，叹于川上，使门弟子言志，独与曾点。“由此观之，则平日所以涵养其审美之情者可知矣。”（同上，第257页）因此，所谓“美善合一”也并非中国哲人特有的追求。

三、论“学术自觉”——中国哲学如何才能发达？

虽说是“东海西海，此心此理”，中西哲学皆具有哲学之所以成其为哲学的相同或相通之处，具有根于人性的精神实质上的一致性，但从中西哲学的理论形态上来看，无论是语言的表达方式，还是理论的体系架构，抑或哲学问题的侧重，都有明显的不同；同中有异，异中有同，难以尽说。王国维

意识到中西哲学的差异，更意识到中国哲学与西方哲学的差距而“昌大吾国固有之哲学”的必要性，因而热切呼唤以追求真理为最高之精神追求的“学术之自觉”。（《王国维遗书》第3册，第529页）

1 论中西哲学的差异

首先是语言的差异。王国维认为，中西哲学语言中固然有“意义之变化若出一辙”的情形，例如可以把汉语的“理”字翻译成英语的 Reason 和法语的 Raison，人性的“性”字可以译为“Essence of our being”或“Our true nature”等等，但中国哲学中又确有某些概念和范畴不能用西方哲学语言来加以翻译和诠释。例如子思的“诚”与叔本华的“意志”，虽然同具有揭示“宇宙之本原，发现万有之一大活动力”的本体论意义，但二者的内涵却不能完全等同。子思的“诚”字“所用之语意，甚为广漠，无论说天说人时皆可用此语”，是一个兼具本体论意义和伦理道德意义的范畴，因而也就不能以叔本华的“Will”来翻译它。（同上，第590-591页）

不仅如此，他又说：“中国语之不能译为外国语者，何可胜道！……外国语中之无我国‘天’字之相当字，与我国语中之无‘God’之相当字无以异。吾国之所谓‘天’，非苍苍者之谓，又非天帝之谓，实介二者之间，而以苍苍之物质具天帝之精神者也。”（同上，第593页）金岳霖在《中国哲学》一文中说：“如果我们把‘天’了解为‘自然’和‘自然的神’，有时强调前者，有时强调后者，那就有点抓住这个中国字了。”（《金岳霖学术论文选》第355页）张东荪亦云：“‘天’有二个意义：一是等于西方的‘nature’，一是等于西方的‘God’。会合起来却颇似中世纪学者的‘natura naturans’。”（张东荪，第103页）这些论述皆可与王国维的观点相参证。

王国维认为，辜鸿铭牵强附会地以西方哲学的形而上之语翻译《中庸》的形而上之语，“失之于减古书之意义”；而以西方哲学的形而上之语翻译《中庸》的人事之语，又“失之于增古书之意义”。（《王国维遗书》第3册，第594页）所有这一切，都要求我们对运用西方哲学概念来翻译和解读中国哲学文本持十分审慎的态度。

其次是形式的差异。他认为，与中国哲学相比，西方哲学具有形式上的优越性：“余非谓西洋哲学之必胜于中国，然吾国古书大约繁散而无纪，残缺而不完，虽有真理，不易寻绎，以视西洋哲学之系统灿然，步伐严整者，其形式上之孰优孰劣，固自不可掩也。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第5页）说中国古书“繁散而无纪”，用语或过重，但中国古代哲学文本不像西方哲学文本那样体系严整，倒也是事实。如王国维论《中庸》时所云：“夫古人之说，固未必悉有条理也，往往一篇之中，时而说天道，时而说人事。岂独一篇中而已，一章之中，亦复如此。”（《王国维遗书》第3册，第590-591页）他说中国哲学与西方哲学的这种形式上的差异，在先秦中国哲学的北方学派那里表现得最为明显：“古代北方之学派中，非无深邃统一之哲学，然皆以实用为宗旨。”（同上，第493页）由此构成中西伦理学的一个显著差别：“此为实行的，彼为思辨的也。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第24页）这一说法不够准确：中国伦理学虽重实行但未尝不讲思辨，西方伦理学虽重思辨但未尝不讲实行；不过他指出中国哲学从总体上说不如西方哲学那样体系严整、逻辑清晰，则合乎事实。

再次是内容上的差异。王国维的论述至少涉及到了以下三个方面：

一是中国哲学明显具有偏重道德哲学与政治哲学的特征：“披我中国之哲学史，凡哲学家无不欲兼为政治家者，斯可异已！……夫然，故我国无纯粹之哲学，其最完备者，唯道德哲学与政治哲学耳。至于周、秦、两宋间之形而上学，不过欲固道德哲学之根底，其对形而上学非有固有之兴味也。”（《王国维遗书》第3册，第536-537页）说中国哲学史上“凡哲学家无不欲兼为政治家者”，未必完全合乎事实；说“我国无纯粹之哲学”和中国古人“对形而上学非有固有之兴味”，亦与他肯定中国也有“气象幽玄，理想高超，不涉于实践而专为思辨”的哲学家和哲学学派的观点自相矛盾；

但他指出中国哲学中最发达的是道德哲学与政治哲学，则是合乎实际的。

二是中国哲学中无定业论（决定论）与自由意志论之争。定业论与自由意志论之争是西方哲学史上的一个重大问题，“其言祸福寿夭之有命者谓之定命论（Fatalism），其言善恶贤不肖之有命而一切动作皆由前定者谓之定业论（Determinism），而定业论与自由意志论之争尤为西洋哲学上重大之事实，延至今日而尚未得最终之解决。”而在中国哲学中却几乎不成其为问题：“通观我国哲学上实无一人持定业论者，故其昌言意志自由亦不数数觐也”。（《王国维遗书》第3册，第571-573页）王国维认为，中国哲学史上之所以很少有人昌言意志自由，就在于中国哲学不讲“言善恶贤不肖之有命而一切动作皆由前定”的定业论，这就把意志自由的问题消弭于无形之中了。（同上）

三是中国哲学中伦理学偏重于直觉论或动机论。“就人间行为之判断，于西洋有动机论、结果论二派。……前者为直觉派，后者为功利派。儒学直觉派也。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第41页）他说孔子是理性之直觉论者，“其仁之观念则从高大之天之观念出，其爱又……因普遍而生差别”，这就导致了其学说的二重性：一方面，“以信天命为安心之地，故超然不为生死穷达富贵利害得丧所羁束。是主义虽甚高洁，然一不慎，则流于保守、退步、极端之宿命说”；二是义务观上的片面性，“详言卑对于尊之道，而不详言尊对于卑之道，以是足知家长制度之严峻专制，而其抑制女子则尤甚。”（同上，第70页）

2 论中国哲学如何才能发达

王国维认为，是否以追求真理为最高目的，是衡量学者是否具有学术自觉意识的根本标志。他说：“学术之所争，只有是非真伪之别耳。……学术之发达，存于其独立而已。然则吾国今日之学术界，一面当破中外之见，而一面毋以为政论之手段，则庶可有发达之日欤。”（《王国维遗书》第3册，第527页）

关于“破中外之见”，王国维说：“今之言学者，有新旧之争，有中西之争，有有用之学与无用之学之争。余正告天下曰：学无新旧也，无中西也，无有用无用也。凡立此名者，均不学之徒，即学焉而未尝知学者也。”（同上，第202页）王国维以是非真伪作为衡量学术的唯一标准，所以他断言：“学问之事，本无中西”，“中西二学，盛则俱盛，衰则俱衰，风气既开，互相推助。”（同上，第206页）他认为西方哲学与中国哲学一样，都是根源于普遍的人性和人类对真善美的理想追求，因而是人类共同的精神财富：“知力人人之所同有，宇宙人生之问题，人人之所不得解也。具有能解释此问题之一部分者，无论其出于本国或出于外国，其偿我知识上之要求而慰我怀疑之苦痛者，同一也。”（同上，第527页）不仅如此，研究西方哲学还可以反过来有力地推动中国哲学研究：“且欲通中国哲学，又非通西洋之哲学不易明也。”（《王国维哲学美学论文辑佚》第6页）纵观中外文化交流的历史，特别是消化和吸收佛教哲学的历史，王国维提出了能动的“化合”说，主张通过研究和吸收西方哲学的成果来发展中国哲学。（参见《王国维遗书》第3册，第520-521页）

王国维认为，学术既然是追求真理的，则学术本身就是目的，因而反对把哲学研究作为政治之手段。他批评康有为、谭嗣同“于学术非有固有之兴味，不过以之为政治上之手段”，或许失之片面，但他认为“欲学术之发达，必视学术为目的，而不视为手段而后可”，则是独具只眼的真知灼见。他认为生百政治家不如生一大文学家或大哲学家。目睹当时中国学术界的现状，他深怀忧虑地指出：“今之人士之大半，殆舍官以外无他好焉。其表面之嗜好集中于官之一途，而其里面之意义，则今日道德、学问、实业皆无价值之证据也。夫至道德、学问、实业等皆无价值而惟官有价值，则国势之危险何如矣。”（《王国维遗书》第3册，第681-682页）这一论述，对于针砭当今中国学界的某些不良倾向，仍具有重要的现实意义。

3 王国维留给后世的哲学难题

1907年,王国维在经历了多年的中西哲学研究以后,突然告别了哲学,把哲学学科前沿一个重大的难题——“可爱”与“可信”的矛盾问题,留给了哲学界。他在同年撰写的《静庵文集·自序二》中写道:“哲学上之说,大都可爱者不可信,可信者不可爱。余知真理,余又爱其谬误。伟大之形而上学,高严之伦理学,与纯粹之美学,此吾人所酷嗜也。然求其可信者,则宁在知识论上之实证论,伦理学上之快乐论,与美学上之经验论。知其可信而不能爱,觉其可爱而不能信,此近二三年中最大之烦闷。”(《王国维哲学美学论文辑佚》第611页)他自认为“欲为哲学家则感情苦多而知力苦寡,欲为诗人则又苦感情寡而理性多”(同上,第611-612页),因而最终转向了史学。

按照王国维的思路,哲学既然是植根于人性、体现人类对于真善美的理想追求的学说,因而无论“可信”与“可爱”,其实都是人类对于真善美追求的产物,何以二者之间会构成矛盾呢?在王国维看来,知识论上的实证论、伦理学上的快乐论、美学上的经验论,不仅在事实真理的层面合乎经验事实,而且在事实与人的关系的价值真理的层面也合乎人们的经验认知,所以“可信”;伟大的形而上学、高严的伦理学、纯粹的美学,则不是科学的经验认知所能确证:科学认知和通常的知性逻辑既不能确证永恒、无限、绝对的形上真理,也不能论证伦理学上的“至善”,更不能使人“彻悟美的本体”,所以“不可信”。前者是人所认识和体验到的有限世界的真实,而一切有限世界的真实都是不完满的,所以虽可信而不可爱;后者则寄托着人类对于超验世界的理想,对于永恒、无限、绝对的追求或终极关怀,可以抚慰经验世界中痛苦的心灵,所以虽不可信但却很可爱。前者偏重在经验认知和人生体验的“可信”,属于广义的“真”的范畴;后者偏重在情感上的“可爱”,属于广义的“善”和“美”的范畴。因此,“可信”与“可爱”的矛盾,乃是真与善、真与美、美与善的极其错综复杂的内在矛盾的集中反映。可是,一个世纪过去了,王国维提出的这一哲学难题并没有得到中西哲学界应有的重视和关注。

只有在一切现代矛盾以前所未有的清晰性充分展示出来的情况下,以往那些为人们熟视无睹的问题或关注不够的问题,才蓦然成为无比重要的哲学问题而进入哲人们的思维中心。只有对一切现代冲突有深切痛苦的感受,才能促使哲人们去认真思考真善美的内在矛盾,突破真善美天然统一的思维方式的束缚,在错综复杂的矛盾中去寻求真善美之统一的道路。王国维虽然告别了哲学,但他提出的“可信”与“可爱”的矛盾问题,却是20世纪和21世纪中国和世界哲学前沿最为重大的理论和实践问题之一。对于我们的时代和世界来说,致力于这一问题的探索,研究真善美三者之间的矛盾并探索解决矛盾的方式,以培养多元、开放、宽容的现代文化心态,重建体现真善美之和谐的现代人文精神,无论在理论上还是在实践上都具有极其重大的意义。而通过中西哲学比较研究来自创新说,推动中国哲学研究走向新的更高的境界,正是时代赋予当代中国哲人的使命。

参考文献

- 《胡适文集》,1998年,北京大学出版社。
 《金岳霖学术论文选》,1990年,中国社会科学出版社。
 《王国维遗书》,1983年,上海古籍出版社。
 《王国维哲学美学论文辑佚》,1993年,佛雏校辑,华东师范大学出版社。
 张东荪,1946年:《知识与文化》,商务印书馆。

(作者单位:南京大学中国思想家研究中心)

责任编辑:冯国超

ABSTRACTS

PostMarxism: The Historical Context and the Multiple Logic

Yang Geng

The transformation of capitalism from industrial society to post-industrial society, the logic end of western Marxism and the rise of postmodernism, are the historical context and thought base of postMarxism. There are three kinds of theoretic logic of postMarxism: using the postmodernism against Marxism; using postmodernism to deconstruct Marxism and at the same time to reconstruct Marxist critical theory; or using postMarxism as the contemporary form of Marxism. PostMarxists catch hold of the changes of capitalist society and try to understand history and thought from disciplines and find new liberal strange but transforming Marx's practical-critical spirit into discourse revolutionary theory embodies the helpless feeling of intellectuals in contemporary capitalism.

Marxist Theory of "World-Historical Time"

Ye Xianming

The basic thinking of constructing Marxist theory of "world-historical time" is as follows: defining general provisions of "world-historical time"; grasping correctly the relations of "world-historical time" and "non-world-historical time", generalized "world-historical time" and narrow "world-historical time"; putting forward conclusions of transformation from historical time into world-historical time, and explaining its methodological significances and practical significances. It is just the following three aspects which constitute three important logic links of Marxist theory of "world-historical time": general provisions of "world-historical time", transformation from historical time into world-historical time, correctly grasping "world-historical time" and making directive participation self-consciously in creating it. Although there are many other logic links in Marxist theory of "world-historical time", but these three are the most basic, so we must pay special attentions to them.

On Wang Guowei's Comparative Study of Chinese and Western Philosophies: Chinese and Western Philosophical Wisdom from the Perspective of Universal Philosophy

Xu Sumin

From the standpoint that philosophy was originated from general humanity and essence of human, Wang Guowei put forward a definition of universal philosophy which both transcended and included Chinese and western philosophies, affirming that philosophy is an inherent part of Chinese learning. Then he comprehended Chinese and Western philosophies from this viewpoint of universal philosophy, revealing their common traits on metaphysics, logic, ethics, and aesthetics. Founded on his thorough exploration of discrepancies between Chinese and Western Philosophies, he approached on the subject that how Chinese scholars to reach "academic self-consciousness", and based upon the forefront of world philosophy he proposed the most significant philosophical puzzle that "why the lovely isn't believable and the believable isn't lovely".

The United Realm of You and Wu in The Theories of "Kong Yan Zhi Le"

Li Huangning

"Kong Yan Zhi Le" is an important issue in the Neo-Confucianism of the Song and Ming Dynasties and the whole Confucianism. At the same time, it has been being full of controversies for a long time. On the light