

三论中西哲学之根本差别

吴晓明

摘要 在中西哲学之“根本差别”的问题背景中，对照形而上学的基本建制，整个中国哲学具有运行其上的基本建制以及其在这一建制之中的独特展开方式。形而上学的基本建制立足于超感性世界和感性世界的分割与对立，立足于此种分割—对立中“真”与“不真”的分别归属；而中国哲学则截然不同，它全体植根于道器不割、体用不二的独特建制——非形而上学的建制——之中。“政治—哲学”和“历史—哲学”，作为中国哲学的本质特征与西方哲学形成决定性的对照：它们不是作为政治形而上学（政治哲学）或历史形而上学（历史哲学）出现的，而是意味着哲学与政治、与历史的直接贯通和相互归属，而这种直接贯通和相互归属的本质又深深地植根于中国哲学的独特建制之中。可用“大道不离人伦日用”概括中国哲学立足其上的基本建制——道器不割、体用不二，以表明这一哲学在根本上处身于形而上学之外，并且依其本质一向就积极地生存于形而上学之外。

关键词 中西哲学 基本建制 道—器 体—用 政治—哲学 历史—哲学

作者吴晓明，复旦大学当代国外马克思主义研究中心研究员、哲学学院教授（上海 200433）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2023)08-0005-22

任何一个文明的整体都生存于特定的民族精神之中，而特定的民族精神又将其本质最集中地反映在它的哲学之中。在这样的意义上，哲学作为文化的主干、思想的母体、精神的核心，对于不同的文明类型来说便是其具有决定性意义的“根本”。如果说，在“世界历史”的基本态势下，对于中国哲学的理解不能不假途于中西哲学的比较，那么，牢牢地把握中西哲学的根本差别，对于中国哲学的自我理解来说，便是其具有决定性意义的“根本”。我们在这双重的意义上强调“根本”在整个理解过程中的基础性地位：“要从根本求生死，莫向支流辨浊清。”

在《论中西哲学之根本差别》^①一文中，我对这一主题的追求是以不同哲学立足其上的基本建制为枢轴来展开的；由之得出的基本结论是：“西方哲学的实质是形而上学，而中国哲学则在形而上学之外，并且依其本质一向就在形而上学之外。”为了使这一初步结论得到更加深入的阐述与论证，我在《再论中西哲学之根本差别》^②一文中，大体完成了关于西方哲学基本建制的进一步探究，而本文则要求开展出深入于中国哲学基本建制的具体化研究。因此，作为前两篇论文的继续，本文的主旨是：在中西哲学之“根本差别”的问题背景中，考察整个中国哲学运行其上的基本建制以及它在这一建制中的独特展开方式，以便通过考察的具体化而将结论引向深入。这一考察的具体化包括：（1）“道器不割”“体用不二”的基本建制意味着什么？（2）作为中国哲学本质特征的“政治—哲学”；（3）作为中国哲学本质特征的“历史—哲

① 吴晓明：《论中西哲学之根本差别》，《哲学研究》2022年第7期。

② 吴晓明：《再论中西哲学之根本差别》，《中国社会科学》2023年第5期。

学”；(4) 大道不离人伦日用。

在此前的论文中已经得到充分论证的是：西方哲学的本质乃是形而上学，即柏拉图主义。这样的本质植根于形而上学的基本建制中，而这一建制的要义在于：将超感性世界和感性世界（形而上的世界和形而下的世界，彼岸的世界和此岸的世界）分割开来并且对立起来；认“真理”或“实在”仅仅属于超感性世界而不属于感性世界。在这里，超感性世界和感性世界的分割一对立是首要的和基本的：如果没有这两个世界的分割一对立，就根本不可能有真与不真、实在与非实在的分别归属；进而言之，如果没有在这种分割一对立中真与不真、实在与非实在的分别归属，也就根本无须乎横跨两界的所谓“分有”“超越”或诸如此类的东西（无论它们以何种形式出现）。正是由于西方哲学的决定性开端和历史性进程是在这一基本建制的规定中运行的，所以它才从根本上将自身确立为并且展开为哲学—形而上学。

在这样的比照背景中，如果说中国哲学的基本建制在于“道器不割”“体用不二”，那么，如此这般的独特建制从根本上来说意味着什么呢？它意味着：道与器、体与用——形而上者与形而下者、超感性之物与感性之物——不许被分割开来，尤不许被对立起来。它进一步意味着：在道与器、体与用之间，根本不存在分离两个世界——形而上的世界和形而下的世界——的鸿沟或壁垒，因而根本不存在使两界得以确立起来的固定疆界和独占领域。最后，它还意味着：在两个世界的分割一对立不被允许的地方，就根本不存在真与不真、实在与非实在的分别归属，也就根本不存在由这种分别归属来制订方向的形而上学与形而下学。因此，总括地说来，只要中国哲学的整个传统是在道器不割、体用不二的基本建制中运作展开并得到规定的，那么这一建制就意味着形而上学——任何一种形而上学——的不可能性，意味着形而上学的本质对于中国哲学来说一向就是它的非本质。

然而，道器不割、体用不二果真是中国哲学始终运行其中——不曾移易且一以贯之——的基本建制吗？是的，正是如此，而这里需要清晰阐明并给出论证的就是这一点。众所周知的出发点来自《易传》关于道与器的简要区分：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”可以根据这一区分来断言中国哲学分离两个世界（道的世界和器的世界，形而上的世界和形而下的世界），并据此来指证中国哲学的形而上学吗？绝对不能。正如我们曾再三强调的那样，一般的区分、区别，全然不同于分割、对立；只有在形而上的世界和形而下的世界被决定性地分割开来并对立起来时，才开始出现形而上学的基本建制，才开始有真正意义上的形而上学。例如，在赫拉克利特和巴门尼德那里，固然已出现“存在”与“形成”（Werden）、“存在”与“表象”（Schein）之间的区别，但这样的区别还根本谈不上是形而上学的；只有在肇始于柏拉图的理念论—形而上学的建制中，“存在”与“形成”、“存在”与“表象”的区别才被建立为决定性的分割一对立，也就是说，才在此定局中被形而上学化了。

那么，《易传》所作的区分——形而上者谓之道，形而下者谓之器——意味着什么呢？它意味着：中国哲学不仅懂得道与器的一般区别，而且能够知晓所谓“道”，亦即能够理解所谓“形而上者”。但这一区别还不涉及把握形而上者的方式或途径，而这样的方式或途径看来至少有两种：其一是，将形而上者与形而下者分割为两个彼此对立的世界，并且通过这种分割一对立的建制去把握形而上者；其二是，拒绝形而上者与形而下者的分割一对立，并且通过两者的彼此相属或互为一体的建制以通达形而上者。如果说，前一种建制乃是形而上学的，那么，在后一种建制中活动的哲学便是非形而上学的，也就是说，它整个地生存于形而上学之外。那种以为唯独在超感性世界和感性世界的分割一对立中才可能触动并把握形而上者的观点，实际上已经非批判地先行屈从于形而上学的偏见了：这种偏见根本无法理解“道器不割”建制中的形而上者与形而下者，就像按照这种偏见也根本无法理解“天人无二”（大程子：“天人本无二，不必言合。”）视域中的天与人一样。

然而，中国哲学自古以来并且无一例外地运行于道器不割、体用不二的建制性轨道之上。康有为在讲论“周公之制”时说：“其法人与天祭，器与道合，粗与精均，贯上下合，事物无不周遍。此周公所以位

天地，育万物，尽人性，智周天下，道济生民，范围而不能过，曲成而无有遗。”^①这样的评论是否溢美，可以不去计较；然而在当时的时代条件下，“器与道合”的情形想必是确凿无疑的——也就是说，道与器，就像天与人、精与粗、上与下一样，依然保持在它们的原初关联之中而未曾分解离散。如康氏所说，治家须备米盐锅灶之物，治国当搜巫医农牧之官，这是理所当然的：“有精与不精，无才与不才，皆不能缺少。必不能座谈高义，舍器言道，遂可家有衣食，国备兵农也。”^②为了突出地表明这一点，无论是有意还是无意，康氏往往在溯源时把通常所谓“周公之道”写为“周公之道器”^③；这般写法虽嫌累赘，但就中国哲学的根基来说却是非常恰当的：形而上者与形而下者可分（一般的区分）却不许割（分割一对立），所以“道与器”便是“道一器”。

如果说“周公之道器”尚在轴心期的突破之前，那么，大体可以代表这一精神性突破的孔孟老庄学说，难道没有像古希腊的柏拉图、亚里士多德一样，以其形而上学的决定性建制来分割形而上者与形而下者并将之构造为两个对立的世界吗？没有，根本没有。不要以为轴心期的精神突破只有创制形而上学一途，这种突破对于中国哲学来说完全是在另一意义上的；如果说中国哲学是在形而上学之外为自己开辟出道路的，那么，这条道路由以形成的基本建制——道器不割、体用不二——恰恰规定着中国哲学之非常独特的性质与定向（以至于谢林要将中国人称为“第二人类”了）。若论中国精神的轴心期突破，章太炎先生有一精要的提示，他写道：孔子以前或有尊天敬鬼之说；“至于破坏鬼神之说，则景仰孔子，当如岱宗北斗。然其言曰：鬼神之为德，体物而不可遗。此明谓万物本体，即是鬼神，无有一物而非鬼神者，是即斯宾诺沙泛神之说。泛神者，即无神之逊词耳。盖孔子学说，受自老聃，老子言象帝之先，既谓有先上帝而存者；庄生继之，则云道在蝼蚁、稊稗、瓦甓、屎溺，而终之以汝唯莫必，无乎逃物，则正所谓体物而不可遗者。无物非道，亦无物非鬼神，其义一致，此儒、老皆主泛神之说也”^④。

章氏此论，大醇而小疵。就中国哲学而言，泛神论——斯宾诺莎的泛神论——可以作为就近的指点，却不可作为实质的定名。虽说泛神论的上帝非常不同于自然神论的上帝，但它作为“实体”仍必是绝对者——上帝；因此，当它在一方面可以作为无神之逊词时，也可以在另一方面作为无世界之逊词。黑格尔就是从后一方面来把握斯宾诺莎的“实体”的，他断言：立足于这一实体的泛神论根本不是“无神论”，而是真正的“无世界论”。^⑤同样因为这个缘故，费尔巴哈称斯宾诺莎是近代“思辨神学”的罪魁祸首，谢林是它的复活者，黑格尔是它的完成者。然而，太炎先生借此“泛神之说”所要传达、所意味着的东西却是不错的，并且是有洞见的：就像晚近的斯宾诺莎试图以泛神论方式解除神与世界的两立以及笛卡尔的实体二元论（思维、广延）一样，中国哲学在其初始的决定性开端上就全面地制止了道与器、形而上者与形而下者、鬼神与物的分割一对立，从而将道器不割、体用不二的建制确立为中国哲学运行其上的“常川决定”。（1）无物非道，无物非鬼神；也就是说，无“形而下者”非“形而上者”，无形下之物不具鬼神灵明。孔曰鬼神体物周遍，庄云道在稊稗屎溺；至若无乎逃物，正所谓“体物而不可遗”者，此皆泛神之义，而孔庄一致。（2）孔庄皆出老氏，老言“吾不知谁子，象帝之先”，此说最为关键。先象帝而存者谓何？曰道——道冲而用之，乃为“万物宗”。故道非上帝、神帝而体万物为宗：“挫其锐，解其忿，和其光，同其尘。”既曰和光同尘，则道不与万物为二；是故庄生继之以“每下愈况”“无乎逃物”也。照此看来，以为老氏之道孤悬万物之上，如神如帝如主宰，又执此以屏障物用而独赞玄览，最为错谬（虽说“效果历史”的解释不无理由地具此倾向）。太炎先生尝论曰：“老聃据人世嬗变，议不逾方；庄周者，旁罗死生之变，神明之运，是以巨细有校。儒法者流，削小老氏以为者，终之其殊在量，非在质也。”^⑥此论由基本性质来观照开端性建制，最具卓识。（3）开端性大哲言“天”，并非切指天神，不过本诸往古沿袭之语。“故孔子虽言鬼神体物，而仍言齐明盛服，以承祭祀。公孟虽拨无鬼神，而仍言祭祀之当有。然孔

①②③ 谢遐龄编选：《变法以致升平——康有为文选》，上海：上海远东出版社，1997年，第32、32、28页。

④⑥ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，北京：中国人民大学出版社，2015年，第182—183、210页。

⑤ 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，北京：商务印书馆，1978年，第98—99页。

子言‘如在’。如在者，明其本不在也。”^①于是，太炎先生乃据语言文字解说鬼神曰：“鬼”本非直指幽灵（禺本母猴，若鬼为幽灵，无形之物何以得像其头？）；“天神”一语或本于印度（据合音、双声、叠韵），由“天”而“帝”而“神”，此自有形移于无形者；由“天”而“地”，此自有形移于有形者；由“地”而“祇”，此自有形移于无形者。“然言神、言帝，有时或以天字代之，具体抽象，不甚分殊。”^②章氏的语文学解说，未必确凿可凭，但在哲理上须得把握的关键之处恰恰在于：有形无形，如何得以互移（有形移于有形不必论）？具体抽象（实则仍是有形无形），何以不甚分殊？答曰：因为这里没有形而上者与形而下者的分割一对立，没有以此分割一对立而来的两个世界，没有在这两个世界之间构成此岸和彼岸的鸿沟壁垒——这便是中国哲学在其开端上确立起来且一以贯之的基本建制。

如果说，道器不割、体用不二乃是中国哲学统摄其全体且贯彻其始终的基本建制，那么，作为基本建制，它便不允许出现无法理解的例外，就像整个西方哲学必不能外于柏拉图主义一样。由于本文不可能就此一一列论，所以清晰地表明所谓典型“例外”的无法成立，就是一条便捷的途径。在中国哲学中，最容易也最经常被当成这一典型的就是朱熹哲学（特别是他的“理气论”）。冯友兰先生在讲到朱熹哲学时，便很明确地将之称为“柏拉图式理念学派”（The School of Platonic Ideas）。^③朱子立说的一个基本区分是：“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”^④“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之气也，生物之具也。是以人物之生，必禀此理然后有性，必禀此气然后有形。”^⑤此种一般区分还谈不上真正的形而上学，但指其为柏拉图主义的主要论据则有以下诸条：（1）“太极只是天地万物之理。……未有天地之先，毕竟是先有此理。”^⑥（2）“未有天地之先，毕竟也只是理。……有理，便有气流行，发育万物。”^⑦（3）“未有这事，先有这理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。”^⑧概括言之：“理在气先。”冯先生据此乃以希腊哲学方式解释之：“理”如形式（Form），“气”如质料（Matter）；又指“形而上之理世界”^⑨成立（此世界必分割一对立于“形而下之气世界”）——于是朱子哲学便可归入“柏拉图式理念学派”了。

然而，“理在气先”之说，纯全出自一种特殊且极端的语境，此等语境由以下两条可见分明：“问：‘先有理，抑先有气？’曰：‘理未尝离乎气。然理，形而上者；气，形而下者。自形而上言，岂无先后！’”^⑩又，“或问：‘必有是理，然后有是气，如何？’曰：‘此本无先后之可言。然必欲推其所从来，则须说先有是理。’”^⑪故朱子理气论之根基，已在“理未尝离乎气”“此本无先后之可言”二语中充分表明；先后之说，不过从其一偏，或从其俗成不得已而姑言之，一如说天一人、阴一阳、魂一魄之类，总有一先一后罢了。中国哲学绝无“依逻辑言”“就事实言”^⑫之两分，不过使小者从于大者，令一偏合于正途而已。上引朱子条（3）说，未有君臣父子，先有其理；船山反是，曰：“洪荒无揖让之道，唐虞无吊伐之道，汉、唐无今日之道，则今日无他年之道者多矣。”^⑬朱子、船山，所论或各有一偏，却从未逾于立论之大者——道器不割、体用不二——一步，不是因为他们的谨慎，只是因为他们作为中国哲学家必在如此这般的建制中思想而已。既然形而上者与形而下者从未被分割开来，既然二者从未被对立为“形而上之理世界”与“形而下之气世界”，难道我们可称朱子为理念论者或唯心论者，并因而称船山为质料论者或唯物论者吗？（若在此分割一对立中“形而下之气世界”能够成立，则举凡主张“一气流行”的哲学家，

①② 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第183页。

③ 冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社，1996年，第251页。

④ 《朱子全书》第17册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第3185页。

⑤ 《朱子全书》第23册，第2755页。

⑥⑦⑩⑪ 《朱子语类》卷1，北京：中华书局，2020年，第1、2、3、3页。

⑧ 《朱子语类》卷95，第2615页。

⑨ 参见冯友兰：《中国哲学史》下卷，重庆：重庆出版社，2009年，第281、277页；并参见谢遐龄编选：《阐旧邦以辅新命——冯友兰文选》，上海：上海远东出版社，1994年，第218—219页。

⑫ 参见冯友兰：《中国哲学史》下卷，第283页。

⑬ 王夫之：《周易外传》卷5，《船山全书》第1册，长沙：岳麓书社，1988年，第1028页。

例如张载，甚至庄子，又当如何说?)

看来朱子在特定语境下的措辞被完全不恰当地夸大为某种口实，从而进一步开启了用西方形而上学的建制来解说中国哲学的方便之门，尽管这样的解说已成流行风习并且决不仅限于朱子。但是，只要不是先行就囿于形而上学的哲学建制，朱子立论的基石——道器不割、理气不二——便会十分清晰地进入我们的理解性视域中：(1)“有道须有器，有器须有道，物必有则。”^① (2)“然谓此器则有此理，有此理则有此器，未尝相离，却不是于形器之外别有所谓理。”^② (3)“天下未有无理之气，亦未有无气之理。”^③ (4)“无极而太极，不是说有个物事，光辉辉地在那里。”^④ (5)“专下学者，不知上达而滞于形器；必上达者，不务下学而溺于空虚。”^⑤ (6)“若起一脱去之心，生一排遣之念，则理事却成两截，读书亦无用处矣。”^⑥ (7)“《大学》所谓‘格物致知’，乃是即事物上穷得本来自然当然之理。”^⑦ 此等说法，多到不计其数，缘何竟不能见到？事实上对于整个中国哲学来说，道器不割、体用不二乃是一切立说之不可移易的前提，并且作为传统的开端性“决断”无可究诘，理所当然。不过我们还可再引陈淳——朱子门人及朱子学说的忠实捍卫者——两条，以备参看：(1)“道非是外事物有个空虚底，其实道不离乎物，若离物则无所谓道。”^⑧ (2)“学者求道，须从事物千条万绪中磨练出来。”^⑨

这里的要点绝不在于可引证的语录各有多少，也不在于拿了不同的语录去折合出一个比分来；真正的要点在于，某一学说规定其各个部分的总体，在于某一哲学类型引领其全部道说的基本建制。只有当这样的总体和基本建制被牢牢地把握住时，理解某一学说（如朱子理学）或某类哲学（如中国哲学）的“大者”才得以立，其“小者”才不足以乱也。事实上，所谓“理先气后”的独特语境足可表明朱子理学的根基，只是因为拿了西方哲学一形而上学的建制来剪裁中国哲学，才会引起如此巨大的紊乱，就像作为虚假观念的意识形态足以遮蔽事物的真相并给出其颠倒的反映一样。当我们的学者一力将朱子哲学、宋明理学乃至整个中国哲学——或明或暗地——置放到柏拉图主义的建制中去加以解释时，近代西方的一些早期哲学家（例如马勒伯朗士和莱布尼茨）却对此种设想表示否认或怀疑；他们不见得对中国哲学（主要是理学）有太多了解，但他们却在某些主要之点及历史性后果方面分辨出决定性的差别，尽管这种分辨也还是较为粗疏的。

马勒伯朗士有一篇论文，其标题就是令人感兴趣的：《一个基督教哲学家和一个中国哲学家的对话——论上帝的存在与本性》（1703~1708）。对话中的“中国人”对“基督徒”说：你来向我们宣说天主，但我们却无法相信。“只有明摆着让我们相信的事，我们才相信。这就是为什么我们只承认气（物质）和理的原故。理是永恒地存在于气中，它做成气并且把气安排在我们所见的这种完美的秩序之中，它也光照着这一部分净化了的、有机化了的气的这种至高无上的真理、智慧、正义，而我们就是由这一部分物质组成的。”^⑩ 对话中的基督徒之所以完全无法承认这种理—气学说，是因为上帝作为没有任何条件、没有任何限制的存在体（存在者），作为全部实在性和完满性的存在体，虽说“……也包含了万物中最末的、最不完满的东西的物质里边有实在性或完满性的东西，但是并不包含它的不完满性、它的限制性、它的无，因为在存在体里边没有无，在无限里没有任何种类的限制”^⑪。由此可见，这里的根本差别在于，基督教哲学家是一个柏拉图主义者：上帝是包含全部实在性和完满性的唯一的存在体，“而万物不过是它的本质的无限多的限制的一些分有……无限不完满的一些模仿”^⑫。中国哲学家则截然不同，他是一个理—气论者，就像他不曾将理与气分割一对立起来一样，他也无法由此而把“理”做成一个上帝。于是他

① 《朱子语类》卷 75，第 2077 页。

② 《朱子语类》卷 95，第 2598 页。

③ 《朱子语类》卷 1，第 2 页。

④ 《朱子语类》卷 94，第 2562 页。

⑤⑥⑦ 李绂：《朱子晚年全论》，北京：中华书局，2000 年，第 364、110、113 页。

⑧⑨ 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983 年，第 39、40 页。

⑩⑪⑫ 何兆武、柳卸林主编：《中国印象——世界名人论中国文化》上册，桂林：广西师范大学出版社，2001 年，第 16、17、22 页。

对基督徒说道：“你们显然是把这个〔至上的〕智慧放在你们的上帝之内，而我们认为它是存在于气（物质）之中的。气肯定是存在的……”^① 上引对话的一些表述诚然是粗疏甚或错误的，例如把“气”称为“物质”。但是，除非“理”与“气”被分割一对立为两个世界，除非“理”是作为“理念”“观念”或“形式”来起作用，“气”才可以被归入“物质”或“质料”——而这就意味着柏拉图主义，意味着形而上学的建制性分割。马勒伯朗士显然是体会到这一建制与中国哲学的格格不入，所以他才将根本分歧指示在“理”同“气”（物质）的牵扯沾染上——这一点无疑是非常正确的：因为如果理与气果真分立（且作为实在与非实在分属两边）的话，那么“气世界”就没有理由不是“理世界”的分有或模仿，而与“气”撇清关系的“理”就没有理由不成为真正的实在或完满的存在者——上帝。

莱布尼茨不仅同样体会到了中西哲学在基本建制上的重要差别，而且以更加审慎的姿态表达了他对于传教士各种断言的深切怀疑：“首先值得怀疑的是中国人是否承认或已经承认了精神实体，尽管他们也许不认为精神实体是可以同物质分开并且完全在物质以外的。”^② 他也无法赞同一些耶稣会士关于中国人的“偶像崇拜”以及中国哲学“无神论”倾向的说法，而是意识到其间存在着虽然难以理解但却更加深刻的问题。最后，这些更加深刻的问题体现在龙华民神父对中国哲学所谓“理”的自相矛盾的解说之中：一方面，“理”是一切种类的完满性、至高无上的道和至高无上的精神性，因而几乎就是西方在上帝名下的所谓“至上实体”；另一方面，“理”又不能真正被视为这样的至上实体，因为如果深入到根基上去的话，它不过是西方哲学家所谓的“原始物质”——而这就是隐藏在“理”这一名称之下的“毒素”。对于这样的矛盾，莱布尼茨写道，“我的看法是这样：如果中国人坚持用好像如此矛盾的方式来说话的话，那就不应该肯定中国人的理是原始物质，而应该说它是上帝。但是应该把这个问题先不做决定，看看两方谁最有道理。”^③ 莱氏以他的敏锐估量出这一矛盾的巨大分量，又以他的宽宏将矛盾的应答暂时搁置起来了。两方——“理”作为“上帝”还是作为“原始物质”——谁更有道理呢？都有道理又都没有道理，它完全取决于不同哲学运行其上的基本建制：这样的矛盾在西方形而上学建制的观照中是不可排除的，因为“理”在超感性世界和感性世界的分割一对立中，无论归属哪一方都不能成立；而这样的矛盾在道器不割、体用不二的建制中则断然不会出现，因为根本就不存在“理”必归属于两方之一的先行设定，即两方的分割与对立。

二

只有当中西哲学由以立足的基本建制得到充分把握时，中西哲学的决定性差别才会真正绽露出来；只有当西方哲学一形而上学的基本建制能够从根本上得到批判性的理解时，中国哲学立足于自身之上的独特建制才会被揭示着前来同我们照面。如果说，在解说中国哲学的各种尝试中到处充斥着对西方形而上学的非批判观点，那么，某些零星出现的、以粗浅体会为依据的、时常被自诩为真知灼见的“批判”，却往往只是表面的、美文学的和不及根本的，甚至只不过是根本上屈从于西方形而上学建制的粉饰性伪装而已。与此不同，在这方面特别值得称道的乃是章太炎先生。虽然他对西方哲学所论不多亦非系统（他完全无意于成为这方面的专家），但他的哲学立脚点却实在是批判的——唯因其批判的锋芒直指西方形而上学的建制本身，且尤以这一建制之诸种分割一对立为敌国。

对于西方形而上学的批判，太炎先生以追究理念论的建制为能事，可谓直指根源也：

如柏氏〔柏拉图〕可谓善说伊跌耶〔“理念”之音译〕矣，然其谓一切个体之存在，非即伊跌耶，亦非离伊跌耶。伊跌耶是有，而非此则为非有，彼个体者，则兼有与非有。夫有与非有之不可得兼，犹水火相灭，青与非青之不容也。伊跌耶既是实有，以何因缘不遍一切世界，而令世界尚留非有？复以何等因缘，令此有者能现景于非有而调合之，以为有及非有？若云此实有者，本在非有以外，则此非有亦在实有以外。既有非有，可与实有对立，则虽暂名为非有，而终不得不认其为有，其名与实，适相反矣。^④

①②③ 何兆武、柳卸林主编：《中国印象——世界名人论中国文化》上册，第22、132、137页。

④ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第161页。

对于现代形而上学的批判，太炎先生以康德为鹄的，可谓握其枢机也：

又如康德既拨空间、时间为绝无，其于神之有无，亦不欲遽定为有，存其说于纯粹理性批判矣。逮作实践理性批判，则谓自然界与天然界，范围各异。以修德之期成圣，而要来生之存在，则时间不可直拔为无；以善业之期福果，而要求主宰之存在，则神明亦可信其为有。夫使天然界者，固一成而不易，则要求一何所用；知其无得，而要幸于可得者，非愚则诬也！康德固不若是之愚，亦不若是之诬，而又未能自完其说。意者与两界之相挤，亦将心懵意乱，如含蒜齏耶？^①

且不论章先生的哲学立场谓何（要之终归吾国学问），上引两条所触动、所纠弹者，正是西方哲学一形而上学的基本建制：前者揭超感性世界和感性世界的分割—对立，曰“犹水火相灭，青与非青之不容也”；后者诂理论理性和实践理性的分割—对立，曰“意者与两界之相挤”。直待穷根究底辨明此种建制的实质，中国哲学的独特建制方得以清晰揭橥，而中西哲学的根本差别才能够昭彰显著。中国哲学的现代解说者往往不知就里而好言“推扩”“遥契”“上通”“下贯”^②之类，殊不知此等说法固属吾国传统且有经典来历，但唯独在道器不割、体用不二的建制中方可得而言之；若依了形而上学建制的鸿沟壁垒（无论是柏拉图式的还是康德式的），则“推扩”“遥契”如何能够无阻？“上通”“下贯”又如何得以畅行？

如果说中西哲学的根本差别在于其全然不同的基本建制，那么，这种建制上的分野必充分体现在哲学之不同的性质、取向和构造上，就像这种不同的性质、取向和构造必植根并运作于它们各自所属的建制中一样。因此，当我们一般地分辨出西方哲学立足于形而上学的建制而中国哲学立足于非形而上学的建制之后，这种分辨的具体化就必须围绕着道器不割、体用不二的建制本身进入到中国哲学之特有的性质、取向和构造的领域中，并使之在整体上与西方哲学形成决定性的比照。这样的比照空间将是非常广阔的，但这里只能在篇幅允许的范围内，就大而易见的——最富特征且最切近于基本建制的——主题，给出若干提示性的解说，以便使作为枢轴的基本建制在其内容丰富、辐射辽远的具体化中以多重方式显现出来。

首先值得关注的是中国哲学与政治之间至为密切的勾连，或可将此主题写成“政治—哲学”：它意味着哲学与政治的内在贯通和相互归属，意味着这种哲学向来在性质、取向和构造上直接就是“政治的”（无论采取什么样的政治姿态）。因此，这里的“政治—哲学”与通常所说的“政治哲学”非常不同，后者是作为“纯粹哲学”或“理论哲学”的衍生系统或应用领域（要之两者不在一个等级上）出现的，因而便作为“实践哲学”或“精神哲学”的组成部分。不仅如此，对于中国哲学来说，“政治”一词也与西方（特别是近代西方）多有差别，它与典籍中的所谓“治国”“治民”“治天下”之义相吻合，或许也与海德格尔讲到“真理之原初发生”时所用的“建国”（die staatgruendende Tat.）一词较为接近。^③然而无论如何，中国哲学的本质特征突出地表现为它与政治的持续贯通，这种贯通植根于道器不割、体用不二的建制中；与此相反，西方形而上学建制的确立则意味着哲学与政治的分离，意味着政治进入到一个与真正的哲学相当不同的领域之中，意味着政治家对于哲学家来说不再是合适无间的身份。

人们或许会因了柏拉图所谓“哲学王”的说法而对此产生疑虑，但这一说法正就意味着哲学与政治的决定性分离（而不是相反）。苏格拉底、柏拉图以前的哲人看来都是政治家或与政治关系密切的人物。黑格尔曾有一个精要的概括，表明了哲人与政治的原初一致以及后来的分解离散：“我们看见：（一）希腊‘七贤’都是政治家、统治者、立法者；（二）毕泰戈拉派的贵族联盟；（三）哲学——为学术而学术的兴趣。”^④除了生平完全缺失的以外，据说赛诺芬尼写了二千句长诗来讲爱利亚的殖民地开拓，巴门尼德曾为爱利亚制定法律，而芝诺则参加了一个密谋活动去推翻僭主。又据说毕达哥拉斯疏远了先前与政治的牵

① 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第161—162页。

② 参见牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，2007年，第27—28、42、45、71、91、95页。

③ 参见《海德格尔选集》上卷，上海：上海三联书店，1996年，第282页。

④ 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，北京：商务印书馆，1959年，第295页。

涉，而成了第一个“民众教师”，并且第一个用“爱智者”（φιλόσοφος 即哲学家）这个名词来代替“智慧者”（σοφός），而爱智者即哲学家又“特别和参与实际事务亦即和参加公共的政治事务，有着相反的含义……”^①但是，将分离于政治的纯学术兴趣指定在赫拉克利特那里看来并不恰当，因为偶然的情形、苗头和措辞可以不论，决定性的转折必出于理念论—形而上学建制的鼎定。所以，“哲学——为学术而学术的兴趣”只是在亚里士多德那里才具有完足的意义：哲学是“为这门学术本身而探求的知识”，哲学家“为求知而从事学术，并无任何实用目的”，因此，“所有其他学术，较之哲学确为更切实用，但任何学术均不比哲学为更佳”。^②

柏拉图本人正处在这一转折的决定性时刻。在青年时代，“他一心一意想献身于政治”，后来由于当时政治败坏，曾试图与之完全脱离关系，但不久便“故态复萌”，又想参加政治活动了；直到最后，“我反复思之，唯有大声疾呼，推崇真正的哲学，使哲学家获得政权，成为政治家，或者政治家奇迹般地成为哲学家，否则人类灾祸总是无法避免的”^③。在这里，真正重要的不是个人兴趣的改变，而是哲学被确立在形而上学的建制中；正是这种确立才决定性地使哲学家和政治家成为完全不同的两种人，因而才或者要使政治家成为哲学家——这看来无比艰难（“奇迹般地”）；或者要让哲学家来掌权而成为政治家——这便是《理想国》所作的史无前例的筹划。于是我们看到，《理想国》第7卷在以洞穴比喻阐述了理念论—形而上学的建制性原理之后，立即启动了“哲学王”的政治方案：“苏[苏格拉底]：我说，我们关于国家和政治制度的那些意见并非全属空想，它的实现虽然困难，但还是可能的……只要让真正的哲学家，或多人或一人，掌握这个国家的政权。”^④在这里出现的是一个无与伦比的转变，真正的哲学与政治被决定性地分割开来了；但这并不意味着哲学不再会去涉及政治，而是意味着政治之“学”成为由形而上学所掌控和把持的领域，就像形而下学（物理学）成为由形而上学所支配和统治的领域一样。这样一来，关于政治的真正知识就要成为“政治哲学”，确切些说，成为“政治形而上学”（就像“道德形而上学”等那样）。就此而言，政治哲学的实质乃是理念论—形而上学的：柏拉图的《理想国》是如此，亚里士多德的《政治学》也是如此；康德的《永久和平论》是如此，黑格尔的《法哲学》也是如此。在政治和哲学分立之开端上出现的“理想国”，后来就“成为一个成语，指空虚理想而言”，那里“提出了一个国家制度的理想，这理想已经是有口皆碑地被了解为一个幻想”。^⑤尽管黑格尔在形而上学的制高点上充分指明了“理想国”的深远意义，并对之作出了有力的辩护，但这里出现的裂缝是清晰可见的。已对形而上学采取批判立场的尼采更深刻地感受到这里所发生的真正裂变：“早期希腊哲学是政治家的哲学，我们今天的政治家是多么可怜！这也是把前苏格拉底哲学同后苏格拉底哲学分开来的最好标志。”这一标志意味着开始出现“实践生活”和“沉思生活”的虚假对立，因此，“我们必须时刻记住较晚的类型以免把它们与更古老的类型混为一谈”^⑥。

反观中国哲学，情形则截然不同。那里没有也不会出现由形而上学的基本建制而来的“实践生活”和“沉思生活”的真正对立，相反，它建基于根本不同的——非形而上学的——立脚点之上：道器不割、体用不二的建制在不造成哲学与政治分裂的同时，也绝不导向“为学术而学术”的哲学，尽管在此建制中运作的学术方式和政治姿态可以千差万别甚至背道而驰。因此，中国哲学作为“政治—哲学”，意味着它持续地保持着哲学与政治的内在贯通，意味着它在性质、取向和构造上始终是并且不能不是“政治的”。这样一种本质特征乃是中国哲学的开端性“决断”，并且因此而成为在其整个传统中起主导作用的“常川

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第208—209页；并参见第254、263、273页。

② 参见亚里士多德：《形而上学》，北京：商务印书馆，1959年，第4、6—7页。

③ 柏拉图：《理想国》，北京：商务印书馆，1986年，译者引言第2页；并参见黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，北京：商务印书馆，1960年，第154—155页。

④ 柏拉图：《理想国》，第310页。

⑤ 参见黑格尔：《法哲学原理》，北京：商务印书馆，1961年，序第10页；黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，第246页。

⑥ 尼采：《哲学与真理》，上海：上海社会科学院出版社，1993年，第162、164、160页。

决定”。

就中国哲学的决定性开端而言，孔孟的“政治—哲学”看来是直截了当且易于了解的，若干引证便足以清晰地表明这一点。《论语》几乎就可作为政治之学来读，即便是论道德的修为养成，亦不外于政治。“子曰：其身正，不令而行；其身不正，则虽令不从。”^①又：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”^②又：“子夏曰：仕而优则学，学而优则仕。”（朱子注云：“优，有余力也。”章太炎曰：“《说文》云：‘仕，学也。’仕何以得训为学？所谓宦于大夫，犹今之学习行走尔。是故非仕无学，非学无仕，二者是一而非二也。”^③）又：“子贡曰：有美玉于斯，韞匱而藏诸？求善贾而沽诸？子曰：沽之哉，沽之哉，我待贾者也。”^④至于《孟子》，则同其如此，或又甚焉：“谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生丧死无憾，王道之始也。”又：“[齐宣王]曰，德如何，则可以王矣？[孟子]曰：保民而王，莫之能御也。”^⑤又：“孟子曰：人有恒言，皆曰‘天下国家’。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。”^⑥又：“周霄问曰：古之君子仕乎？孟子曰：仕。传曰：‘孔子三月无君，则皇皇如也，出疆必载质。’”^⑦以上诸条所举，不过一鳞半爪，却足以表明：孔孟之道，皆贯彻通达于政治；孔孟之学，亦以平治天下国家为能事。

那么，老庄之学，是否亦可说为“政治—哲学”？正是如此。在形而上学的建制未成定局或不起作用的地方，就不会生发哲学与政治的决定性分离，就不会有“理想国”之类的政治形而上学。孔、老虽异，有其同；其同之显著者，正在哲学即政治也。太炎先生称“老聃据人事嬗变，议不逾方”；又说“孔父受业于征藏史，韩非传其书”。因推原老子学术之旨，亦在开物成务以前民用，而知此者韩非最贤。故“后有说老子者，宜据韩非为大传，而疏通证明之。其贤于王辅嗣远矣。……《解老》《喻老》未尝杂以异说，盖其所得深矣”^⑧。辅嗣天纵才情，注《老》大有发明，开玄家之宗；但就老学大旨本原而论，则韩非近之（太史公深明就里，老庄申韩同传）。至若玄家末流，则愈骛愈远，故太炎先生说，“若夫扇虚言以流闻望，借玄辞以文膏粱，适与老子尚朴之义相戾”^⑨。这里且引《老子》数条，以明其政治—哲学之本旨：“不上贤，使民不争；不贵难得之货，使民不盗；不见可欲，使心不乱。圣人治：虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。”^⑩又：“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”^⑪又：“其政闷闷，其人醇醇；其政察察，其人缺缺。”^⑫又：“治人事天，莫若嗇。”^⑬又：“治大国若烹小鲜。”^⑭凡此种种，不一而足。

至于《庄子》，既曰无乎逃物，则何来避离人世、弃绝政治之谈？开篇题名《逍遥游》，船山解之曰：“寓形于两间，游而已矣。……小大一致，休于天均，则无不逍遥矣。……故物论可齐，生主可养，形可忘而德充，世可入而害远，帝王可应而天下治，皆脗合于大宗以忘生死，无不可游也，无非游也。”^⑮既生于人间世，则乱世不能逃也，要之在何以远害；既有问于政治，则帝王可应，要之在何以郅治。故船山解《人间世》要义曰：“此篇为涉乱世以自全而全人之妙术，君子深有取焉。”^⑯解《应帝王》主旨曰：“应者物适至而我应之也。不自任以帝王，而独全其天，以命物之化而使自治，则天下莫能出吾宗，而天下无不治。”^⑰（此篇载无名人说“天下之治”，又载老聃论“明王之治”。）太炎先生以为老子务简，“绝圣去智”以极于道义之根、政令之原；然于人生、政治，“名其为简，繁则如牛毛。夫繁，故足以为简矣。剧，

①② 《论语·子路》，参见朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第143、142页。

③ 《论语·子张》，参见朱熹：《四书章句集注》，第190页；参见姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第295页。

④ 《论语·子罕》，参见朱熹：《四书章句集注》，第113页。

⑤ 《孟子·梁惠王上》，参见朱熹：《四书章句集注》，第203、207页。

⑥ 《孟子·离娄上》，参见朱熹：《四书章句集注》，第278页。

⑦ 《孟子·滕文公下》，参见朱熹：《四书章句集注》，第266页。

⑧ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第211页；并参见第210页。

⑨ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第213页。

⑩⑪⑫⑬⑭ 《老子》三章、三十九章、五十八章、五十九章、六十章。

⑮⑯⑰ 王夫之：《庄子解》，北京：中华书局，1964年，第1、34、70页。

故足以整暇矣。庄周因之以号齐物。齐物者，吹万不同，使其自己。官天下者以是为北斗招摇，不慕往古，不师异域，清问下民以制其中”^①。是故庄子哲学，不离人世俗务，而于政治又有绝大意义存焉。《天下》一篇，推尊古之道术以评鹭时流方术，于政治可谓三致意焉。由此看来，在中国哲学的开端性决断中，“政治—哲学”乃是其最关本质的特征之一，孔孟老庄虽趣舍各殊，其致一也。

不仅如此，诸子百家学说的本源来历，盖出于王官。继司马谈《论六家要旨》之后，刘歆进而分别十家，特别重要的是，他还试图系统地指证各家在历史上的政治源头：（1）儒家者流，盖出于司徒之官；（2）道家者流，盖出于史官；（3）阴阳者流，盖出于羲和之官；（4）法家者流，盖出于理官；（5）名家者流，盖出于礼官；（6）墨家者流，盖出于清庙之守；（7）纵横家者流，盖出于行人之官；（8）杂家者流，盖出于议官；（9）农家者流，盖出于农稷之官；（10）小说家者流，盖出于稗官。“诸子十家，其可观者九家而已。”诸子出于王官之说，向来得到基本认同；近人或辩驳者，以胡适先生为最：“若谓九流皆出于王官，则成周小吏之圣知，定远过于孔丘、墨翟。”^②因此，“吾意以为诸子自老聃、孔丘至于韩非，皆忧世之乱而思有以拯济之，故其学皆应时而生，与王官无涉”^③。然而，胡氏驳论，难以持立。某种学说的思想渊源为一事，此种学说的时代条件为又一事，二者皆可谓“出于……”；但我们不能说某一学说（例如马克思的学说）因时而起，故与其思想渊源（例如德国观念论）无涉。吕思勉先生说得对：“近人胡适据《淮南要略》作《九流不出王官论》，以驳《汉志》，殊不知《汉志》言其由来，《淮南》言其促进之动机（所谓救时之弊）。二者各不相妨，互相补足也。”^④

冯友兰先生亦较为持中，以为“九流出于王官论”（以及后来章学诚、章太炎的发挥）反映的事实是：周朝前期“官与师不分”；但后来整个社会制度解体了，其结果就是“师与官的分离”——贵族或官吏流落民间，成为私人传授学术者或职业教师。因此，可对刘歆的理论修正如下：（1）儒家者流，盖出于文士；（2）墨家者流，盖出于武士；（3）道家者流，盖出于隐者；（4）名家者流，盖出于辩者；（5）阴阳者流，盖出于方士；（6）法家者流，盖出于法述之士。^⑤冯先生此说的用意是不错的，但其意义却变得极为有限；而若论刘歆“把各家各归一‘官’有时也是任意的”，那么这里把各家各归一“士”恐怕就同样是任意的了。要言之，“诸子出于王官说”的意义，不在于各家各归一官（此处不可拘泥），而在于各家哲学皆有其政治上的源头；更加重要的是，即使在师与官分离之后，各家哲学仍一以政治为归宿——就此而论，诸子乃各立其“政治—哲学”也。正如《淮南子》所说：“百家殊业而皆务于治。”^⑥康有为对此颇具卓识，盛赞诸子出于王官的同时，更申之以“六艺出于王官”：刘向、刘歆“犹能溯其源于先王之官守，可谓深通学术之流别矣。惜其于‘六艺’，如《易》掌于太卜，《书》领于外史，《诗》掌于太师，《礼》典于宗伯，《乐》掌于司乐，《春秋》为方志隶于小史，小学出于保氏，不能溯其出于王官。……向、歆之识似未及是也”^⑦。六艺典籍，原出王官，孔子有祖述删定之大功，而诸子百家各有所取。所以康有为说：“战国名士大师，若墨翟、庄周、吴起、荀卿，皆传六艺于孔门。”^⑧章太炎亦认为，六艺原非儒家专擅，周秦诸子皆有所承（《易》尤著，有“权舆三教，钤键九流”之说）；虽各各推迹古初，承受师法，其要在于不离政治，乃说为“出于王官”也。“周时诸学者已好谈政治，差不多在任何书上都见他们政治的主张。”^⑨“是故九流皆出王官，及其发舒，王官所不能与。王官守要，而九流究宣其义，是以滋长……”^⑩

由此可见，在中国哲学的伟大奠基时期，“政治—哲学”就被确立为一个具有决定性意义的本质特征，

①⑨ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第211、207页。

② 俞吾金编选：《疑古与开新——胡适文选》，上海：上海远东出版社，1995年，第462—463页。

③ 吕思勉：《国学知识大全》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第11页。

④ 参见冯友兰：《中国哲学简史》，第30—34页。

⑤ 《淮南子·汜论训》，参见刘文典：《淮南鸿烈集解》，北京：中华书局，1989年，第427页。

⑥ 谢澹龄编选：《变法以致升平——康有为文选》，第29页；并参见第46页。

⑦ 谢澹龄编选：《变法以致升平——康有为文选》，第34—35页。

⑧ 章太炎：《国学概论》，上海：上海古籍出版社，1997年，第4页。

而这一特征深深植根于中国哲学所固有的——非形而上学的——基本建制之中。这并不是说所谓“政治”与“哲学”之间没有任何分别（这两个术语总已表示某种至少是形式的分别），而是意味着它们之间绝无那种在形而上学的建制中才被设定起来的分割—对立。只有在如此这般分割—对立的建制中，就像真正的哲学即形而上学是在超感性的（形而上的）世界中活动的一样，政治则是在感性的（形而下的）世界中运作的；进而言之，由于在形而上学的等级制中，超感性世界对于感性世界具有无所不在的优先地位，所以，前者对后者的支配和统治就将关于政治的真正知识设定为“政治形而上学”，亦即通常所谓“政治哲学”。与此完全不同，我们用“政治—哲学”来表示在形而上学建制之外的中国哲学的一个本质特征，它决定性地意味着：哲学与政治向来保持着它们的内在贯通，它们之间不存在超感性世界和感性世界的分割—对立，因而其政治的实践、思考和学术根本就无须乎通过“分有”超感性世界的理念才开始成为“哲学的”。

“政治—哲学”既为中国哲学立于其独特建制之上的本质特征，则这一特征就成为源头主流，成为基本取向，并且在其历史性展开的总体上概莫能外。孔孟是如此，老庄亦是如此；杨墨是如此，申韩亦是如此；贾董是如此，程朱陆王亦是如此。后世或有责宋儒性理之学为虚空之学（“置四海之困穷不言，而终日讲危微精一之说”），此乃末流无稽之过，散宕之失，其原盖非如此：《近思录》除“道体”一篇，岂无“齐家之道”“治国平天下之道”“制度”“处世之方”等诸篇？概而言之，中国哲学就其总体、就其主流、就其基本取向来说，皆为“政治—哲学”。典籍史迹犹存，在在皆是。此间或值得一议且颇多启发者乃魏晋玄学。一般以为，玄学完全隔绝于政治而纯为蹈空之谈，其实不然。魏晋清谈者可区分为三：（1）正始名士（老学较盛）；（2）元康名士（庄学最盛）；（3）东晋名士（佛学较盛）。汤用彤先生就此议之曰：魏初名士究心于政治人伦（朝廷社会、政事人物），“然纯粹高谈性理及抽象原则者，绝不可见”^①。魏晋间学术风气及其与政治关系的转变（学术由切近人事而趋于玄远理则）或可以嵇、阮为代表说明之：“按自东汉党祸以还，曹氏与司马历世猜忌，名士少有全者。士大夫惧祸，乃不评论时事，臧否人物。”^②故嵇康见杀，因于政治；阮籍至慎，本非避于政治也，避祸而已。若就学术而言，这正表明嵇、阮绝非无涉于政治或无意于政治；若就避祸而言，则高明如孔孟老庄辈，岂非同然？因此，这里出现的情势绝非“政治—哲学”之本质特征的反证，毋宁倒是此种特征在非常情势下的确证罢了。从玄学理论的根基来说，王弼虽为玄宗之始，却绝不离问道体、器用为两截（向秀、郭象亦然）。故“玄学主体用一如，用者依真体而起，故体外无用。体者非于用后别为一物，故亦可言用外无体。……玄学即体即用，实不可谓无用而有空洞之体也（体超时空）”^③。最后，若就玄学时代的社会风尚而言，恰恰是非常守礼因而礼学也十分发达的。章太炎先生说，在守礼和礼学两个方面，清谈家要远胜于宋代的理学家：“魏晋人最佩服老子，几个放荡的人，并且说：‘礼岂是为我辈设’，却是行一件事，都要考求典礼。晋朝末年，礼论有 800 卷……那时候人，非但在学问一边讲礼，在行事一边，也都守礼。”^④同样，汤用彤先生亦认为，即便是嵇康、阮籍，也并非全然反对礼教及君臣关系：“嵇、阮激愤之言，实因有见于当时名教领袖（如何曾等）之腐败，而他们自己对君臣大节太认真之故。嵇康《家诫》即说不要作小忠小义，而要作真正之忠臣烈士。”^⑤所谓“礼”“礼学”“礼教”或“名教”等，皆属政治之大端，故玄学虽在理论上确有一偏（虚胜、玄远），却绝非有悖于“政治—哲学”之本质特征。

在这里，可以用来进行决定性比照的西方哲学，由于其形而上学的基本建制使哲学与政治的分离成为定局，因而其在历史性展开的后果中便愈益清晰也愈益充分地反映出此种分离的实质及其尖锐性。马克斯·韦伯的《学术与政治》在这方面可说是这一传统的现代典型，是一个“为学术而学术”的哲学与实际政治分离开来的标准范例。在这个范例中，“知识上的诚实”意味着：“确定事实、确定逻辑和数学关系或文化价值的内在结构是一回事，而对于文化价值问题、对于在文化共同体和政治社团中应当如何行动

①②③⑤ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，上海：上海人民出版社，2015年，第11、13、55—56、177页。

④ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第198页。

这些文化价值的个别内容问题做出回答，则是另一回事。……这是两个完全异质的问题。”^① 约言之，对实际政治问题所持的“意见”，同对政治结构等的“科学分析”完全是两码事：在前一个领域中发声的是先知和煽动家，在后一个领域中活动的则是学者和教师。因此，出于“纯粹科学的利益”，韦伯说：“一名科学工作者在他表明自己的价值判断之时，也就是对事实充分理解的终结之时。”^② 在这里，所谓“纯粹科学”便是“为学术而学术的兴趣”，它是“价值中立”的——就其对政治和任何实际事务的“无立场”而言乃是中立的。然而，这样一种源远流长的、由形而上学基本建制来制订方向的分裂——学术与政治、理论与实践、知识与行动的截然两分——已经达到了它的极致，即使是新康德主义者李凯尔特也意识到了这种截然两分所造成的严重困境。他说，看来韦伯本人的存在就是对这种分裂的反驳：“虽然他要让事情保持分离，但他仍然是一个马克斯·韦伯，无论他是在用科学为世界‘除魅’，还是以政治的角色，用他的人格去吸引人们。”^③ 至于趋向于形而上学之外的海德格尔，则十分明确地将所谓“价值中立”——“无立场”的观察的要求——揭示为一种无批判的虚假观念：“……因为凭着它所表达的表面上的科学性和客观性的最高理念的口号，它实际上将无批判提到原则性的高度，并使一种根本的盲目性蔓延。它培养了一种奇怪的素朴性（Bedurfnislosigkeit），并借助于它所要求的不言而喻性，普遍消除了批判性的追问。”^④

三

由于中国哲学整个地植根于道器不割、体用不二的基本建制之中，所以它的本质特征不仅展现为“政治—哲学”，而且展现为“历史—哲学”；换句话说，就像中国哲学向来内在地贯通于政治一样，它也始终内在地贯通于历史，它在性质、取向和构造上直接就是“历史的”（无论它采取什么样的历史态度）。因此，这里的“历史—哲学”与通常所说的“历史哲学”根本不同，后者真正说来乃是“历史形而上学”，因而同样是作为“纯粹哲学”或“理论哲学”的衍生系统或应用领域出现的。如果说，形而上学的历史哲学特别是在例如基督教哲学和黑格尔哲学中取得了特定的成功，那么，希腊哲学开端时期——由于形而上学基本建制的确立——毋宁说是排斥历史甚至是反历史的。因为在超感性世界和感性世界的分割一对立中，在由之而来的真与不真、现实与非现实的分别归属中，“历史”恰恰属于感性世界，属于变幻无定的、意见杂陈的、时间性的领域。因此，当我们用“历史—哲学”来标识中国哲学的本质特征时，就像“哲学”一词绝不意味着形而上学一样，这里的“历史”一词也绝不意味着它处在超感性世界和感性世界的分割一对立中：历史确实是感性的、时间性的，但却绝不是超感性世界的阴影领域；“历史”确实具有本质性的一度，但这种本质性唯在其自身的行程中展开和实现，而绝非来自超感性世界的理念规定。约言之，中国哲学的本质特征突出地表现为它与历史的直接勾连，而这种勾连同样植根于非形而上学的建制之中。因此，如果说章太炎先生的见地——自老、孔以来，中国学术的要件乃“历史”“政事”“哲学”三项^⑤——是不错的，那么，以上三项在与西方哲学—形而上学的决定性比照中，毋宁更恰切地解说为“政治—哲学”“历史—哲学”。

就像柏拉图要求在“理想国”中驱除诗人一样，西方哲学自其开端以来便非常坚决地排斥历史。这种排斥绝不是出于个人的偏爱好恶，而是最关本质地取决于形而上学的基本建制，取决于这一建制所固有的衡准尺度。正是在这样的意义上，当科林伍德概述“希腊—罗马的历史编纂学”时，专门写下了“希腊思想的反历史倾向”一节。在他看来，古希腊思想整个地具有一种十分明确的倾向，这种倾向不仅与历史思想的发育扞格不入，而且本质上“是基于一种强烈的反历史的形而上学的”。这种形而上学之所以强烈地反历史，是因为历史学家的题材乃是人类过去所做的事情，而这些事情恰恰属于一个变化着的——在其中事物不断生灭的——世界；“这类事情，按照通行的希腊的形而上学观点，应该是不能认识的，所以历

①②③ 韦伯：《学术与政治》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第37、38、141页。

④ 海德格尔：《存在论（实际性的解释学）》，北京：商务印书馆，2016年，第96—97页。

⑤ 参见姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第197页。

史学就应该是不可能的”^①。在这里，我们理应意识到形而上学基本建制的决定性作用：当“存在”与“形成”（Werden）的分离在超感性世界和感性世界的分割一对立中终成定局的时候，那永恒、不变、无限且完美的事物便居于独擅真理或实在的形而上学世界，“而对瞬息万变的事物之这一瞬时的感官知觉不可能成为科学或科学的基础，这一点乃是希腊人的观点中最本质的东西”^②。因为这个缘故，当稍早于柏拉图的希罗多德和修昔底德以其卓越的天才开启出历史学之后，他们的历史学竟成绝响：“希罗多德没有任何后继者”；与其说修昔底德继承了希罗多德的传统，毋宁说他倒是结束了这一传统：“当修昔底德结束它的时候，又有谁把它传下去呢？唯一的答案是：没有人把它传下去。”^③同样是因为这个缘故，当柏拉图攻击诗人的时候，亚里士多德则认为诗歌还稍稍优越于历史学，前者比后者更科学一些：“因为历史学只不过是搜集经验的事实，而诗歌则从这些事实中抽出一种普遍的判断。”^④

洛维特在《世界历史与救赎历史》中更深入地讨论了这种情形。在他看来，希罗多德和修昔底德还完全在形而上学之外，并且因为这种非形而上学的思想特性，所以才未曾消除古希腊人对于历史的原初见地。在希罗多德那里，人间事物与神界事物的界限是模糊不清的；历史“所报道的事件的‘意义’并没有说出来，但它不在报道的事件的彼岸，而在叙述本身之中”^⑤。在修昔底德那里，虽然历史叙述的那种宗教背景和史诗特色趋于消散，但历史叙述的时间图式——一种周期性的循环运动——依然与先前希腊人的理解完全一致：如果所有事物的自然本性乃是不断的生灭，那么，未来就将始终以同样的（或相似的）方式重新出现。然而，当西方哲学的形而上学“决断”真正降临之时，整个情形就发生了根本的改变：历史事件的“彼岸”出现了，历史叙述的“意义”不再居于这种叙述本身之中，它的内涵现在是要通过“目的”（Zweck）来确定了。正是由于这一决定性的转变，“甚至亚历山大大帝的那位教师[亚里士多德]，也没有一部作品是探讨历史的，与诗相比，他对历史的评价很低。……对于古希腊的思想家来说，‘历史哲学’是一个悖论。历史是政治的历史，作为这样的历史，也就是政治家和政治史学家的旨趣”^⑥。就此而言，哲学同政治的分离以及哲学对历史的贬抑，可以说是同出一源：如果像修昔底德所主张的那样，历史乃是政治斗争的历史，而政治历史的最高法则就是无尽的变化（甚至从一个极端突然翻转到它的反面），那么，当形而上学的建制将真正的哲学同政治分割开来时，它也将历史贬黜到不真的阴影领域中去了。政治与历史的勾连，看来在早期希腊人那里是极为紧密的（列奥·施特劳斯主编的《政治哲学史》第一章就是“修昔底德”），而这两者的联袂失势，则是由形而上学的建制性知识架构所决定的。

与此形成鲜明对照的是：中国的历史学源远流长，并且在其哲学的决定性开端之后依然长盛不衰。这种情形无论如何让西方的学者们——尤其是让那位在现代形而上学中重建历史性原理的黑格尔——惊愕不已。黑格尔说：中华帝国处于高度良好秩序的政治之中，它的政府极为公正，极为温和，极为睿智；“更令人惊叹的是，这个民族拥有自远古以来至少长达5千年前后相连、排列有序、有据可查的历史，记述详尽准确，与希腊史和罗马史不一样，它更为详实可信。世界上没有任何国家拥有这样一部连续详实的古老历史”^⑦。如果说印度的古老文献展现出它富于精神和深湛思想的无数宝藏，那么，在这些文献中却找不到任何“历史”的踪迹。在这一点上，中国和印度形成了最强烈的对照：前者有一种非凡卓越且能够回溯到太古的“历史”，然而后者却没有“历史”。^⑧不管怎样，中国的历史学成就看来是让黑格尔这位大哲印象深刻并赞叹不已了：“这种人口数量和那个国家规定的无所不包的严密组织，实在使欧洲人为之咋舌；而尤其令人惊叹的，便是他们历史著作的精细正确。”^⑨

然而尽管如此，黑格尔却坚称“东方世界”——中国和印度——是在严格意义的“历史”之外的，中国的历史学在其历史方法的分类（“原始的历史”“反省的历史”“哲学的历史”）中，大概也只能算作

①②③④ 柯林武德：《历史的观念》，北京：中国社会科学出版社，1986年，第22、24、32、27页。

⑤⑥ 洛维特：《世界历史与救赎历史》，上海：上海人民出版社，2006年，第35、33—34页。

⑦ 黑格尔：《世界史哲学讲演录》，北京：商务印书馆，2015年，第114页；并参见第147页。

⑧⑨ 参见黑格尔：《历史哲学》，上海：上海书店出版社，2006年，第57、112页。

是和希罗多德、修昔底德那样的“原始的历史”，却无论如何不可能是“哲学的历史”。在其自身的立场上，黑格尔说得不错，他所规定的“哲学的历史”具有一种互为表里的双重意义：它在一方面意味着历史的形而上学（作为历史哲学），在另一方面又意味着形而上学的历史（作为历史构造）。就前一方面来说，既然中国哲学始终生存于形而上学的建制之外，所以它就没有也根本无意于成为某种历史的形而上学；就后一方面来说，既然中国哲学从来不是作为某种历史形而上学来运作的，那么它就绝不会以一种形而上学的方式来构造历史。黑格尔的“历史哲学”乃是完成了的历史形而上学，所以它一方面要求从“原始的历史”“反省的历史”上升到“哲学的历史”，另一方面又将世界史行程的决定性转折点指定在形而上学的本质开始绽现的地方（波斯：“光明”与“黑暗”的对立——一种“绝对的对峙”）。^①这样一来，就像中国的历史学要被贬抑到较低的等级中去一样，中国的历史还根本没有进入到真正的历史性行程呢。

但是，形而上学的等级制怎么能够用来强制非形而上学的历史学和哲学呢？如果说，希罗多德和修昔底德历史叙述的“意义”不在历史事件的彼岸而就在其叙述本身之中，那么，就不能说它们是没有意义的，而只能说它们没有形而上学所规定的那种意义。同样，如果说中国的历史学始终是在形而上学之外运行的，那么，黑格尔的标准对它来说就是没有实际效准的。按照黑格尔的标准，《史记》中栩栩如生的历史记述固然可算作是“原始的”，但在这样的标准之外，“太史公曰”难道不是“反省的”吗？“通古今之变，究天人之际”难道不是“哲学的”吗？全部问题的核心正在于形而上学基本建制的去留取舍之间：当这一建制使希腊历史学忽忽凋零之际，在这一建制之外的中国历史学却繁花盛开；当这一建制在基督教时代锻造出“历史神学”并在近代建立起“历史哲学”时，在这一建制之外的中国历史学则既与“一种救赎史的终极目的的末世论”毫不沾边，也不像黑格尔那样，将历史的本质性导回到思辨的“逻辑学”，并将其完成成为“真正的辩神论”（真正在历史上证实了上帝）。^②要言之，在中国的思想史进程中，由于根本未曾发生超感性世界和感性世界的分割—对立，所以哲学与历史的原初关联——就像哲学与政治的原初关联一样——就未曾真正离散，而是依然保持着它们的内在贯通和相互归属，即“历史—哲学”：就像它的哲学始终是“历史的”一样，它的历史学也始终是“哲学的”。

中国哲学同历史的密切关联以及对历史的特别注重，在晚近的学者中是得到承认并且也时常被当作“特征之一”来谈论的，这里就不列举了。然而真正重要的是，这一特征恰恰要被理解为“本质特征”，而这样的本质特征恰恰是最深刻地植根于中国哲学之本己的——非形而上学的——建制之中。因此，对于我们的主题来说，需要说明的是：第一，先于中国哲学之决定性开端的原初思想状况是怎样的；第二，中国哲学的决定性开端如何在其基本建制中保持着哲学与历史的内在贯通，亦即使自身成立为“历史—哲学”。就原初的思想状况而言，刘师培先生在《攘书》“史职篇”中，据印度、欧西之例溯及原始宗教（案：彼时的情形大略相近，与轴心期突破后的“分岔”大不相同）时写道：

及反求之中土，知三代之初最崇祭祀，天事人事相为表里，而天人之学史实司之。盖称天而治，自古已然，故司天之史，或史祝并称，或史卜并列，掌祭祀而辨昭穆，非史莫由矣。……是则史也者，掌一代之学者也。一代之学即一代政教之本而一代王者所开也，故六艺之道凭史而存，九流之名离史而立，术数方术之学由史而生，综师儒之长，达政教之本，龚仁和谓周史之外无文字语言并无人伦品目，诎不然哉。^③

刘氏此说，在细节上或有未必，在大端上却颇具卓识，不可移易也。若六艺之道凭史而存，则“道之学”即“史之学”，一损俱损，一荣俱荣，内在贯通而不得相割分离：“如韩宣子观书太史，见《易》《春秋》，《书》掌于外史，《诗》采于辘轩，老聃莅弘以周史而存《礼》《乐》，皆六艺出于史之证。龚定庵以六经为周史之大宗，岂不然哉。”^④由此可见，在中国较为原初的思想状况中，学不离于史，经不离于史，政教之本不离于史也。

① 参见黑格尔：《历史哲学》，第160—161页；黑格尔：《世界史哲学讲演录》，第208—211页。

② 参见黑格尔：《历史哲学》，第59、426页。

③④ 李妙根编：《刘师培论学论政》，上海：复旦大学出版社，1990年，第320—321、321页。

然而,更加重要的是,在中国哲学的决定性开端鼎定之时,它的基本建制是否从根本上造成哲学与历史的分离,并且像西方形而上学的照临那样导致其历史学的迅速衰败呢?显然不是,并且就其本质来说不是。中国哲学的开端性人物,非老、孔莫属,所以章太炎先生说:“后来老子、孔子出来,历史、政事、哲学三件,民间渐渐知道了。”^①这里固然出现了根本性的精神突破(所谓“轴心期突破”),但这一“突破”却绝不像西方那样以形而上学的基本建制来定向并构造哲学,从而使政治、历史与真正的哲学分离开来,并在两个全然异质的世界中取得它们的分别归属。因此,如果说,中国哲学是以全然不同的——非形而上学的——建制来定向和构造的,因而在此建制中决然没有超感性世界和感性世界的分割一对立,那么,这一哲学之所以保持在它与历史的内在贯通之中,就像这一哲学之所以居留在它与政治的相互归属之中一样,恰恰是由道器不割、体用不二的建制来决定的。在这一建制的基础上,中国哲学之展现为“历史—哲学”,就像它也展现为“政治—哲学”一样;或者毋宁说,它径直展现为“政治—历史—哲学”。

在中国哲学的开端时刻,就像孔老皆究心于政治(章太炎:“盖儒以修己治人为本;道家君人南面之术,亦有用世之心。”),他们的哲理唯逗留盘桓于历史的近处。《史记》称老聃为柱下史,《庄子》称老聃为征藏史,《汉书·艺文志》则称道家固出于史官。“孔子问礼老聃,卒以删定六艺,而儒家亦自此萌芽。”^②无论问礼一事是否确然,孔子之学与历史至为切近(刘师培:“孔子之初亦出于史。”^③),而于“历史—哲学”的定向及构造居功至伟。大概主要是为了方便起见,章太炎先生将两位开端性大哲的功绩分别解说为:孔子宣布历史,而老子发明哲理。其说曰:孔子因不满于当时的政治,所以就去找到一个叫老子的史官,拜他为师;又和一位叫左丘明的史官一起,把《春秋》修改完全,宣布出来,传给弟子并流布到民间。此说是否确凿可以不论,但孔子“宣布历史”的莫大功绩却是毋庸置疑的:“假如没有孔子,后来就有司马迁、班固,也不能作史。没有司马迁、班固的史,也就没有后来二十二部史,那么中国真是昏天黑地了。”^④至于老子,其大功在于“发明哲理”。后人读《老子》五千言,对其哲理之精微深湛,定然是没有疑议的。不过太炎先生补充说,老子正因在周朝做史官,所以人事变迁看得极为分明。道家一派的伊尹、太公,无书传世,而流传的《管子》则兼杂阴阳一派,便有许多鬼话。“老子出来,就大翻了,并不相信天帝鬼神和占验的话。孔子也受了老子的学说,所以不相信鬼……以前论理论事,都不大质验,老子是史官出身,所以专讲质验。”

由此可见,在中国哲学的开端性筹划中,历史与哲理是一同进入决定性的根基中去了,而这种“历史—哲学”的通同一体,则是由中国哲学的独特建制来制定方向的。只是章氏将“宣布历史”和“发明哲理”分别归于孔、老,却未必尽然。毋宁说,孔、老的奠基性功业正在于基本建制的确立,并以此建制将中国的哲学决定性地导入“历史—哲学”的轨道上去了;因此,同样毋宁说,孔、老的学说及其划时代贡献皆在于历史—哲学,只不过在此基础上各有一偏罢了。这样的“一偏”在后来解释的“效果历史”中无疑是被极端夸大了,仿佛老子是离了历史、政治专论玄妙哲理似的,又仿佛孔子是只讲历史、政治而并无什么高明之处似的。殊不知两者是立于同一建制的基础之上,并且同样是就“历史—哲学”(和“政治—哲学”)来作出不同的阐说与发挥罢了。老子与历史的贯通看来不难辨明,孔子哲理的高明亦有一些学者出来予以指证(以康有为先生为最)。无论如何,《易传》和《中庸》皆出于孔门。所以太炎先生后来在回顾自己的学术转变时说,先前“以为仲尼之功,贤于尧舜,其玄远终不敢望老庄矣”。后来曾厄于龙泉,重籀《论语》,明作《易》之忧患,知孔子所云,理关盛衰;又以庄证孔,乃“知其阶位卓绝,诚非功济生民而已”^⑤。

嗣后中国学术的整个发展,一以“历史—哲学”为本质特征;虽说不同的学者学派各有偏至,却无碍

①② 姜义华编:《中国近代思想家文库·章太炎卷》,第197、295页。

③ 李帆编:《中国近代思想家文库·刘师培卷》,北京:中国人民大学出版社,2015年,第38页。

④ 姜义华编:《中国近代思想家文库·章太炎卷》,第366页。并参见章氏下述说法:“《春秋》始有编年之法,史法于是一变,故不可谓《春秋》之作专为拨乱反正也。”(《国学讲演录》,上海:华东师范大学出版社,1995年,第113页)

⑤ 参见姜义华编:《中国近代思想家文库·章太炎卷》,第245—246页。

于哲学与历史的内在贯通。某些偏至的观点甚至会引起激烈的冲突和争执（例如，朱熹同吕祖谦兄弟争论史学地位、又同陈亮争论王霸关系等），但这样的冲突争论恰恰是在——完全是在——“历史—哲学”的基地上开展出来的；离开了这一共同的基地，他们之间的争论就根本不会发生。最能表明“历史—哲学”这一本质特征的，莫过于“六经皆史”的说法了。《说文》曰：“织之从丝谓之经。必先有经而后有纬。是故三纲五常六艺，谓之天地之常经。”用现在的话来讲，“经”就是恒常的原则、原理；“经书”就是讲原则、原理的典籍。经即史，意味着原则、原理出于史，不离于史，与史相贯通；“六经皆史”意味着中国最古的六部经典出于史，不离于史，与史相贯通。“六经皆史”的大意，说之者甚蕃，王通、陈傅良、王阳明、王世贞等皆有表述，但论说最详且发挥最力者当推章学诚，以至于人们常将章氏思想的主旨概括为“六经皆史也”。

“六经皆史”的一般含义是说：六经的根源在于史，并且和史有莫大的联系。关于这种情形，太炎先生解释得很明了。他说，《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》，很显然是史的一部分或含史的性状，其中“只有《易经》一书，看起来像是和史没关，但实际上却也是史。太史公说：‘《易》本隐以之显，《春秋》推见以至隐。’……简单说起来，《春秋》是显明的史，《易经》是蕴着史的精华的”^①。要理解或证明六经与史的这种关联并不太难，而在这里远为重要的是：在章学诚看来，“六经皆史”的根据实出自道器不割的立足点：“若区学术于道外，而别以道学为名，始谓之道，则是有道而无器矣。学术当然，皆下学之器也；中有所以然者，皆上达之道也。器拘于迹而不能相通，惟道无所不通。是故君子即器以明道，将以立乎其大者也。”^②因此，若言道，言理，言天人性命之学，都不可以离开人事历史来做空论。“故善言天人性命，未有不切于人事者。三代学术，知有史而不知有经，切人事也。”^③在这个意义上，“六经皆史”也就是“六经皆器”；不可以离器言道，也就意味着不可以离史说经。就像舍人事而言性天，不足以知性天一样，守六经以言道，固不可以与言道也。同样是在这个意义上，那本身根源于历史且不离于历史的六经，作为原则或原理之总汇，亦必贯通于历史并不断使自身成为历史的：“事变之出于后者，六经不能言，固贵约六经之旨，而随时撰述以究大道。”^④

切不可将“六经皆史”仅仅理解为一个历史学的题材，仿佛它不过是要表明这些经典是出于往古的历史因而具有历史根源似的。毋宁说，它在作为一个历史学论说的同时，乃是一个关于中国学术的历史性（命运性）本质的道说——哲学（哲理、哲思、原则、原理）与历史（人事、政事、事变、历程）的不相分离和内在贯通，而这种“历史—哲学”的不相分离和内在贯通，又最深刻地植根于中国哲学所特有的基本建制中。因此，比如说，当王阳明和章学诚在申说“六经皆史”时，其意义是较少在于历史学的论证方面，而更多地在于宣示中国学术依其本质而来的基础定向和渊源有自的传统，以便决定性地阻止学术末流在其极端上的决堤泛滥。总而言之，正是由于中国哲学立足于非形而上学的建制之上，所以其本质特征不仅表现为“政治—哲学”，而且也表现为“历史—哲学”，甚至这两种本质特征在其开端性上就是互为表里和彼此一致的。正如太炎先生所说：“要之，立国〔建国、政治〕不可无史，《春秋》之作，凡为述行事以存国性。以此为说，无可非难。……此史之所以可贵，而《春秋》之所以作也。”^⑤

四

中国哲学的本质特征，今举“政治—哲学”“历史—哲学”二端（其余姑不论）。但凡说为本质特征者，则必及于这一哲学之根本，亦即必植根于其基本建制之中。如果说，中国哲学的本质特征是植根于其独特的、非形而上学的基本建制，那么，这里就需要更加深入地考察一下这个建制本身，并使之与形而上

① 章太炎：《国学概论》，第18—19页。

② 章学诚：《与朱沧湄中翰论学书》，《文史通义新编新注》，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第709页。

③ 章学诚：《文史通义·浙东学术》，参见叶瑛：《文史通义校注》，北京：中华书局，1994年，第523页。

④ 章学诚：《文史通义·原道下》，参见叶瑛：《文史通义校注》，第139页。

⑤ 章太炎：《国学讲演录》，第113—114页。

学的建制形成更加明确的比照。我们把中国哲学立足其上的基本建制解说为“道器不割”“体用不二”，这两个说法的意思在这里是完全一致的和等价的；只不过“道器”之说出自中国古代典籍，而“体用”之说则本出于佛法。但后来一向就有“道体”和“器用”的对举，并将两方面的“合一”（不许分割一对立）把握为整个学术传统的根本。王弼注《老子》说体用曰：“虽德盛业大，富而有万物，犹各得其德。虽贵，以无为用，不能舍无以为体也。”^①又注《易》说体用曰：“九，刚直之物，惟乾体能用之。”（乾元用九）又：“体健居中，而用乎泰。”（泰九二）又：“体能谦谦，其惟君子。用涉大难，物无害也。”（谦初六）至于体用之归结处，则曰“体用一如”——体外无用，用外无体；即体即用，即用显体。朱熹说道器不割曰：“有道须有器，有器须有道，物必有则。”^②又说道之体用曰：“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。”^③船山说体用不二曰：“天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂待疑哉！用有以为功效，体有以为性情，体用胥有而相胥以实。故盈天下而皆持循之道。”^④不必再行列举，对于中国哲学传统的整体和主流来说，在在皆是，概莫能外。各家各派虽歧见纷呈，趣舍万殊，但都立足于“道器不割”的固有基地之上，运作于“体用不二”的常川决定之中。是故熊十力先生晚年作《体用论》（且决然云，此作与唯识之论毫无相近处，故《新论》宜废），乃以“体用不二”为中国哲学传统（尤其是“吾儒”传统）之“基本原理”。^⑤

大体自佛教在中国生根之后，“道器”和“体用”两说并存，时常相兼，其致一也。“体用”之说虽然晚出，却更经常地被使用；看来它有一个优点，不仅切近地合于道器不割的古义，而且更突出了“体”之所“用”，亦即突出了道器不割之中大可言说的“用”的那一度。在中国哲学的基本建制中，道器之不割在于“用”，道体不可以独存，道体之存“根据用”；废“用”则道器相割，废“用”则“体”无以立。《易传》固深于大道，而曰“藏诸用”，所谓“显诸仁，藏诸用。鼓万物而不与圣人同忧，盛德大业至矣哉！”^⑥熊十力先生就此评论道，此一言而发体用不二之蕴：“余读《易》之显仁藏用处，深感一‘藏’字下得奇妙。‘藏’之为言，明示实体不是在功用之外，故曰藏诸用也。藏字，只是形容体用不二，不可误解为以此藏于彼中。体用哪有彼此？”^⑦同样，《庄子》亦精于大道，而曰“寓诸庸”，所谓“道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用而寓诸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也。适得而几矣，因是已”^⑧。此处明大道“寓诸庸”，与“藏诸用”一也：庸即用，用则通，道与器通，器与器亦通；废用则不通，道与器不通，器与器亦不通，如是则道不能立。故船山就“寓诸庸”解之曰：“立言者，析至一而执一偏以为一，以为道体。夫缘用而体始不可废，如不适于用而立其体，则骈母枝指而已。达者不立体而唯用之适。……用乎其不得不用，因而用之，其用也亦寓焉耳。适得而几，奚有于自立之体哉！”^⑨因此，真正说来，“道惟无体”^⑩：非谓绝无道体，明道体之不自立，寓诸庸而已矣。由此最易知晓“藏诸用”“寓诸庸”的真义，亦最可明了中国哲学立足其上的基本建制。为了使“用”的意义更其显著，为了使“道器不割”“体用不二”能得一言以蔽之，或可将中国哲学的基本建制在其同样完整的意义上解说为：“大道不离人伦日用。”（亦可据《北溪字义》说为“大道不离人生日用”。）

这里之所以要使“用”的意义更其显著，是因为形而上学的基本建制最为决绝地将“用”从本质性的领

① 王弼：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，第94页。

② 《朱子语类》卷75，第2077页。

③ 朱熹：《中庸章句》，《朱子全书》第6册，第33页。

④ 王夫之：《周易外传》卷2，《船山全书》第1册，第861页。

⑤ 参见熊十力：《体用论》，上海：上海书店出版社，2009年，第6页。

⑥ 《易传·系辞上》，参见李道平：《周易集解纂疏》，北京：中华书局，1994年，第560—561页。

⑦ 熊十力：《体用论》，第71页。

⑧ 《庄子·齐物论》，参见郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第70页。

⑨ 王夫之：《庄子解》卷2，《船山全书》第13册，长沙：岳麓书社，1993年，第105页。

⑩ 王夫之：《庄子解》卷27，《船山全书》第13册，第417页。

域中排除出去，将“用”从其原初关联者那里拆解开来并且脱落开去，从而使“用”同超感性世界——亦即真正的哲学在其中活动的那个世界——的分离终成定局。在这个意义上，“用”的那一度就在形而上学的世界中销声匿迹了。正如海德格尔所说：“关于‘用’一词中真正还有待思的东西，也许 τὸ χρῆσθαι 指示出一条踪迹；而此踪迹很快就在存在之命运——它世界历史地展开为西方形而上学——中消匿了。”^① 这条踪迹的追寻牵涉到对阿那克西曼德一则箴言（西方思想最古老的箴言）的翻译解说。尼采的译法是：“万物由它产生，也必复归于它，都是按照必然性，因为按照时间的程序，它们必受到惩罚并且为其不正义而受审判。”^② 编纂出版了《前苏格拉底残篇》的第尔斯（Hermann Diels）的译法并没有原则上的不同。此间最为关键的核心语词是：“按照必然性。”与此完全不同，海德格尔对该词的翻译解说却是：“根据用。”“此翻译听来让人诧异，并且目前还容易引起误解：τὸ χρῆσθαι，我们译为‘用’。”^③

海德格尔是对的，从原则上来说是对的——只有在对形而上学的批判性自觉中，才可能给出对古代思想（以及东方思想）之合乎其本己性质的解说。如果说，西方哲学—形而上学的决定性开端始于柏拉图亚里士多德一线，那么，以形而上学的建制方式及其衍生物来解说前苏格拉底的思想，就只能是外在的和疏离其本质的。在阿那克西曼德那里，既没有什么逻辑学，也没有什么概念语言（概念语言“只有基于对作为‘相’的存在的解释才是可能的”^④），因而也没有由此而被设定起来的所谓“必然性”。按海德格尔的看法，在形而上学的建制尚未起作用的思想领域中，巴门尼德将“一”这个统一者的统一性思为“命运”，而这个得到思考的“命运”相应于赫拉克利特的“逻各斯”。“而在阿那克西曼德的‘用’ τὸ χρῆσθαι 中，命运 μοῖρα 和逻各斯 λόγος 的本质先行得到了思考。”^⑤ 在这样一种非形而上学的视域中，阿那克西曼德箴言中的“τὸ χρῆσθαι”就不是“必然性”，而要被解说为“用”（der Brauch）：就像在通常的情形和话语中“被用的东西在用中（in Brauch）”一样，“‘用’现在指的是存在本身的现身方式，即存在本身作为与在场者的关系——关涉和牵连在场者本身——而成其本质的方式：τὸ χρῆσθαι”^⑥。这意味着：当存在者的存在还未曾在柏拉图或亚里士多德那里被思为“相”或“实现”时，存在者根本就无须乎通过“分有”或“超越”而跃向存在；毋宁说，存在者本身便直接“关涉”和“牵连”存在，而这种关涉和牵连就是“用”：让某个在场者（存在者）作为在场者而存在（在场）。

孙周兴教授在汉译此文时给出了一个译注：“阿氏箴言中的 τὸ χρῆσθαι 通译为‘必然性’，而海德格尔以德文 der Brauch 译之；我们中译为‘用’，似可以与中国思想中的‘体—用’之‘用’互诠。”^⑦ 这是一个颇有见地的解说，因为这里的“用”正表明在形而上学之外的那种未经离散的原初关联，即“关—系”（Verhaeltnis）：“用（Brauch）与大道（Ereignis）[该词后译为‘本有’]相互归属的地方（Ortschaft）。”^⑧ 在解说巴门尼德的一则箴言时，海德格尔再度专注于“用”，特别是作为动词的“需用”（Brauchen）——集“需要”与“使用”于一体（而“利用”只不过是“需用”的变异和退化）。“需用包含着适应性的应合。本真的需用并不贬低所需用者，相反，需用的规定在于，它让所需用者在其本质之中。”^⑨ 只有在形而上学的建制已成定局的情况下，超感性之物才与感性之物决定性地分离开来，两者才不再保持一种“适应性的应合”；相反，前者不仅开始贬低后者，而且将后者判归为纯全非本质的：超感性世界自立为真正本质性的领域，并且唯当它分离隔绝于感性世界时才实际地构成这一领域。这无非意味着：本真的“用”（需用）——与“大道”（本有）相互归属相互应合的“用”——从其原初的“关—系”处脱落了，确切些说，消匿隐遁了。

然而，“大道不离人生日用”说的是什么呢？说的是道器不割、体用不二，说的是与形而上学立足其上的基本建制根本不同的建制，说的是在此建制中“道体”与“器用”的相互归属和相互应合，说的是

①②③⑤⑥⑦ 《海德格尔选集》上卷，第583、531、580、583、581页，第580页注1。

④ 参见《海德格尔选集》上卷，第533、552、563—564页。

⑧ 参见海德格尔：《在通向语言的途中》，北京：商务印书馆，1997年，第237页注4。

⑨ 海德格尔：《什么叫思想？》，北京：商务印书馆，2017年，第215页。

“所需用者”在其自身的本质中即是在“需用者”的本质之中。如果说，所谓“藏诸用”或“寓诸庸”说的就是道体与器用的“关一系”（两者相“关”相“系”），那么，《老子》所谓“道冲而用之”“绵绵若存，用之不勤”“反者道之动，弱者道之用”^①等，说的也是这种“关一系”；而《中庸》引孔子之说曰：“道不远人，人之为道而远人，不可以为道。”^②又有所谓“百姓日用而不知”，所谓“君子之道，造端于夫妇；及其至也，察乎天地”^③等，同样是说这种“关一系”。尽管诸大哲论道主旨不同，取向殊异（故韩愈有“道与德，为虚位”之说），但大道不远于人间事务，不离于日用常行，却是非常一致的。惟诸家各异，而又有根本之同者，方可说为“基本建制”。在这个意义上，章太炎先生总括中国思想由国民性而来的常轨说：“盖自伏羲、炎、黄，事多隐怪，而偏为后世称颂者，无过田渔衣裳诸业。国民常性，所察在政事日用，所务在工商耕稼。志尽于有生，语绝于无验。人思自尊，而不欲守死事神，以为真宰，此华夏之民，所以为达。”^④也是在这个意义上，刘师培先生概述中国学术自源头而来的基本取向说：“《礼记·中庸篇》之言曰，故君子之道本诸身，征诸庶民，考之三王而不谬，建诸天地而不倍，质诸鬼神而无疑，百世以俟圣人而不惑。……是则古人析理必比较分析，辨章明晰，使有绳墨之可循，未尝舍事而言理，亦未尝舍理而言物也。”^⑤

如果说，周末诸子乃以此种方式来从事学术，那么后世各派的学术又如何呢？既指“大道不离人生日用”为中国哲学的基本建制，则诸派大宗必以不同的方式归属此建制，概莫能外。或有疑虑者就此生出异议，以为持道器相割、体用两立观点的大有人在，他们不是还因此而饱受批评指责吗？然，其实不然。中国哲学——只要它是中国哲学——就运行在道器不割、体用不二的建制性轨道上，诸家各派从未真正越出过这一轨道，只不过在此轨道上或有一偏而已；并且只要这一偏（特别是其末流极端）的倾向开始有可能妨碍到或威胁到建制本身时，它就立即会遭遇到最强有力的遏制——这种遏制之所以是强有力的，恰恰是因为它出自“大道不离人生日用”这一建制本身，亦即出自诸家各派不言而喻且理所当然地一向听从的根源性指令。

我们且以程朱理学为例来表明这一点。之所以选择程朱理学，是因为它常被后世批评为有道器体用相分相离之倾向，是因为它近来又常被看作属于（或近于）“柏拉图学派”。其实绝非如此：（1）大程子曰：“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性”。^⑥（2）大程子曰：“仁至难言，故止曰：‘己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，仁之方也。’欲令如是观仁，可以得仁之体。”^⑦（3）小程子曰：“凡物有本末，不可分本末为两段事。洒扫应对是其然，必有所以然。”^⑧（亦常说为“洒扫应对，便是形而上者”）（4）小程子曰：“至微者理也，至著者象也。体用一源，显微无间。”^⑨（5）杨中立问曰：“《西铭》言体而不及用，恐其流遂至于兼爱，何如？”伊川先生曰：“……子比[墨氏兼爱]而同之，过矣。且彼欲使人推而行之，本为用也，反谓不及，不亦异乎？”^⑩（6）小程子曰：“性命孝弟，只是一统底事，就孝弟中便可尽性至命。”^⑪（7）朱子曰：“仁者体之存，知者用之发，是皆吾性之固有，而无内外之殊。”^⑫（8）朱子注“志于道”曰：“志者，心之所之之谓。道，则人伦日用之间所当行者是也。”^⑬（9）朱子曰：“言天者遗人而无用；语人者不及天而无本；专下学者不

① 《老子》四章、六章、四十章。

② 《中庸》十三章，参见朱熹：《四书章句集注》，第23页。

③ 《中庸》十二章，参见朱熹：《四书章句集注》，第22页；并参见刘师培的说法：“又《三礼目录》：‘名曰中庸者，所以记中和之为用也。’《中庸注》：‘中含喜怒哀乐，礼之所从生，政教所自始也。’又：‘用其中于民，贤与不肖皆能行之也。’”（《中国近代思想家文库·刘师培卷》，第213页）

④ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第236页。

⑤ 李妙根编：《刘师培论学论政》，第79页。

⑥⑦⑧⑨ 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第4、15、148、689页。

⑩⑪ 叶采：《近思录集解》，北京：中华书局，2019年，第65—66、225页。

⑫⑬ 朱熹：《四书章句集注》，第34、94页。

知上达而滞于形器；必上达者不务下学而溺于空虚。”^①（10）《北溪字义》“中庸”一条曰：“文公解庸为平常。非于中之外复有所谓庸，只是这中底发出于外，无过不及，便是日用道理。”又“道学体统”一条曰：“圣贤所谓道学，初非有至幽难穷之理，亦不外乎人生日用之常耳。”^②

所举既繁，俯拾皆是，就不再赘述了。以此足见道学先生亦立于“大道不离人生日用”的建制之上。宋明理学或有一偏，其偏或在末流的极端处有越界之虞，于是便有矫枉的发生（如明末三家，如颜习斋，如戴东原，如章实斋等）。矫枉时或过正，过正亦是一偏；得一偏而有发越，发越至极则复归于正——中国学术常以这种方式发展，而其基本建制则正由此而显现出来。此种发展固有偏至，固有流弊，要之终归于“大道不离人生日用”也。是故玄学家亦称“体用一如”，亦称“名教内自有乐地”；而禅宗大德乃说“担水砍柴无非妙道”，甚至说“吃饭睡觉无非妙道”，诚所谓“真佛只说家常话”也。

如果说“藏诸用”或“寓诸庸”尤为清晰地揭示出中国哲学立足其上的基本建制，并且尤为突出地强调了“用”在此建制中的持存及其不可予夺的地位和意义，那么，比照地看来，正是形而上学的基本建制在西方哲学的开端处将“用”或“根据用”从真正的哲学中决定性地驱逐出去，以至于海德格尔要从阿那克西曼德的古老箴言中去重新找回“用”（需用）与“大道”（本有）的原初“关一系”，并试图在《存在与时间》中将“用”重新置入非形而上学的哲思之中。^③由形而上学来定向的西方哲学之排除“用”的那一度，在亚里士多德那里已经说得再明确不过了：较高的学术乃是研究原理与原因的学术，而最高的原因作为终极目的乃是“至善”；因此，哲学家根本无意于制作，也无意于切合实用：“他们探索哲理只是为想脱出愚蠢，显然，他们为求知而从事学术，并无任何实用的目的。”^④这样一来，就像整个学术进入形而上学的等级安排中并由此来制订方向一样，最高的模范学术，即哲学，便生存于并且活动于最纯粹的“为学术而学术”的境域之中。

与之截然不同的，由于中国哲学的基本建制拒绝超感性世界和感性世界的分割一对立，拒绝“真与不真”在两个世界中的分别归属，所以，“用”不仅被稳固地保持在哲学学术之中，而且直接意味着形而上者与形而下者之间活动着的通达，意味着两者之间的原初关联和相互归属。“藏诸用”或“寓诸庸”指示的正是这样的情形，而这样的情形又在中国的哲学乃至整个学术中得到充分的表现和反映。梁启超先生在写《儒家哲学》时说，这个标题只能算是“吾从众”而姑且用之，因为“单用西方治哲学的方法研究儒家，研究不到儒家的博大精深处”。最恰当的用语乃是“儒家道术”，亦即《庄子·天下篇》所谓“古之道术有在于是者”的“道术”二字。“道是讲道之本身，术是讲如何做去，才能圆满。”“道术交修，所谓‘六通四辟小大精粗其运无乎不在。’儒家全部的体用，实在是如此。”^⑤梁先生说得对：若“道”指“体”，“术”便指“用”，而“道一术”无非意味着“体一用”。可以补充的是，“道一术”之义绝不仅限于儒家哲学，“古之道术”固不必说，即便后来诸子各得一偏而为“方术”者，亦古“道一术”之流裔，而绝非割“体一用”为二也。正如刘师培先生所说：“然《庄子·天下篇》谓诸子之起源，均谓‘古之道术有在于此’，某某‘开其风而说之’。……又《庄子·天下篇》以诸子为方术，谓‘天下之治方术者多矣。’盖方术者，各推所学以求致用之谓也。”^⑥《说文》训“道”为“所行道也”，故亦谓之“行”，引申为“道理”；训“术”为“邑中道也”，引申为“技术”——此即“道一术”，与现代所谓“技术”全然不同，或可从《庄子》寓言中得到提示：庖丁为文惠君解牛毕，释刀对曰：“臣之所好者道也，进乎技矣。……动刀甚微，謦然已解，如土委地，提刀而立，为之四顾，踌躇满志，善刀而藏之。”^⑦这意味着：

① 朱熹：《韶州州学濂溪先生祠记》，《朱子全书》第24册，第3768页。

② 陈淳：《北溪字义》，第48、75页。

③ 参见海德格尔：《存在与时间》，北京：商务印书馆，1987年，第21—22、54—55、83—89、220页。

④ 参见亚里士多德：《形而上学》，第48页。

⑤ 王德峰编选：《国性与民德——梁启超文选》，上海：上海远东出版社，1995年，第334—335页。

⑥ 李帆编：《中国近代思想家文库·刘师培卷》，第273页。

⑦ 《庄子·养生主》，参见郭庆藩：《庄子集释》，第119页。

道之行即是道之用，确切些说，即道即用，即用即行，道之行也。执此而谈，则所谓“道术”正是依循“大道不离人生日用”的建制来取得基础定向的。中国传统哲学（乃至如章学诚所说的全部“文章学问”）既为“道术”，亦必是在此建制的定向中生存、运行和发展的，因此，中国哲学就其本质来说一向就在形而上学之外，一向就不依形而上学的基本建制来驱离“用”的那一度，而且一向就绝非通过排除“用”来构造“为学术而学术”的纯粹性，并使自身登临这种纯粹性的顶峰。

这样一来，中国不是就没有所谓“纯粹的哲学”了吗？是的，确实如此。不过我们一点都不必为此感到惋惜或不安，因为这样的“纯粹性”正是通过使超感性世界分离隔绝于感性世界而成为可能的，是通过拒斥“用”的那一度而得以形成的，一句话，是在形而上学的建制及其等级框架中才成为定局的。而一向在形而上学之外生存的中国哲学唯在“道一术”之中，在“大道不离人生日用”的建制中居有自己的本质并因此而得到满足，为什么要去企慕那种与本己的生存格格不入的“纯粹性”呢？（就像好酒的人为什么要去企慕只有化工厂才会用到的纯酒精呢？）不唯如此，在形而上学的基本建制尚未起作用或从不起作用的地方，根本就不存在这种意义上的纯粹性和非纯粹性、纯洁之物和粗糙之物、高贵等级和低贱等级之间的壁垒鸿沟，根本就不存在由这样的等级制来作为标准的评判尺度。所以，海德格尔在提及西方形而上学久已荒疏的“用”（“需用”，Es brauchet）时，引用了荷尔德林题为《泰坦》的赞美诗：“因为在牢靠的尺度下，也需用粗糙之物，使纯洁之物得以自识。”并就此解说道：“‘……在牢靠的尺度下’，也即在大地上天空下，唯当纯洁之物准许粗糙之物接近自身而进入本质近处并且把它保持于其中时，纯洁之物才可能作为纯洁之物而存在。”^①这绝不意味着否定纯洁之物却只肯定粗糙之物，而是认粗糙之物作为如此这般被需用的东西在本质上是正当的。“因为在‘牢靠的尺度’下，既没有纯洁之物的骄横，也没有粗糙之物的专断——与它所需用的它者相分离。”^②

由此可见，在形而上学的建制不起作用的地方，亦即在形而上者与形而下者不被分割一对立的地方，粗糙之物就始终伴随在纯洁之物的近处，纯洁之物就始终贯穿于粗糙之物的运行之中。正如《易传》所说：“是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物，以前民用。”^③或如《中庸》所说，神“洋洋乎如在其上，如在其左右”^④。在这样一种根本性的建制中，何来分开两立的超感性世界和感性世界，何来各属一边的纯洁之物和粗糙之物，又何来在此分别高下的等级中居于顶端的神或上帝？在这样的哲学建制中，若说理一气之关联便会陷入非存在的“物质”之中，若说魂不过是魄上的光亮便属于纯粹的唯物主义，实在是无稽之谈；在这样的哲学建制中，若在一路向上的等第中安排出诸种“境界”（执此而谈者甚多且往往以此自诩高明），则尤为不伦。殊不知在中国哲学中，“天视自我民视，天听自我民听”^⑤；殊不知在中国哲学中，“涂之人可以为禹”^⑥；殊不知在中国哲学中，“学于圣人，斯为贤人。学于贤人，斯为君子。学于众人，斯为圣人”^⑦。要言之，在中国哲学的基本建制中，道无乎逃物，道不离于人生日用，故绝无此种意义上的上下隔绝、贵贱相分。太炎先生说：“言道在稀稗、屎溺者，非谓惟此稀稗、屎溺可以为道；言墙壁、瓦砾咸是佛性者，非谓佛性止于墙壁、瓦砾。”^⑧这里的要义恰恰在于：道无处不在，形而上者与形而下者绝不可割裂开来。不割，则上通而下达；不割，则真正说来无所谓上与下：上者必及于下，而下者必不止于下也。

这里确实没有所谓“纯粹哲学”，因为纯粹哲学是在形而上学建制的蒸馏中才被不断纯粹化的。按照这种“纯粹”的标准，运行在道器不割、体用不二的建制——非形而上学建制——之中的中国哲学，确实

①② 海德格尔：《什么叫思想？》，第224页。

③ 《易传·系辞上》，参见李道平：《周易集解纂疏》，第598—599页。

④ 《中庸》十六章，参见朱熹：《四书章句集注》，第25页。

⑤ 《尚书·泰誓》，参见朱熹：《四书章句集注》，第308页。

⑥ 《荀子·性恶》，参见王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第443页。

⑦ 章学诚：《文史通义·原道上》，参见叶瑛：《文史通义校注》，第120页。

⑧ 姜义华编：《中国近代思想家文库·章太炎卷》，第162页。

包含着无穷无尽的“杂质”。然而如此这般的种种“杂质”，难道不是属于这一哲学植根其中的大地之本质吗？难道不是供养这一哲学得以生存的源泉之一吗？看来只有在对形而上学的批判性意识中，我们才能真正理解中国哲学：它无意于构造出一个纯粹的、自身透明的、“水晶宫般的”世界，也无意于飞升到一个适合于“空中生物”的、居住着柏拉图主义信徒的“拉普特飞岛”^①，而是一双脚踩在唯因其多有杂质才如此丰饶而坚实的大地上，并抬起头来从事于和生活水乳交融的哲思。这根本不是什么缺陷，而不过是表明中国哲学的非形而上学本质罢了。作为这种非形而上学本质的某种提示，或如海涅所说的那样：唯因马丁·路德身上沾带了那么多的“大地因素”，那么多的“热情渣滓”和“尘世混合物”，他才能够成为伟大的“身体力行者”^②；或如马克思所说的那样：在形而上学的魔法被解除的地方，人对世界的任何一种人的关系（视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、爱等），便通过自己同对象的关系，在占有对象的同时占有自己的人的现实：“人以一种全面的方式，就是说，作为一个总体的人，占有自己的全面的本质。”^③

〔本文系复旦大学学术精品项目“论中西哲学之根本差别”的阶段性成果〕

（责任编辑：盛丹艳）

Fundamental Difference between Chinese Philosophy and Western Philosophy: A Third Thesis

WU Xiaoming

Abstract: In this thesis the author tries to investigate the basic institution on which the whole Chinese philosophy operates, as well as its unique way of carrying out in this institution. As a continuation of the previous thesis, this one still takes as its central issue to look into and to contrast with the metaphysically basic institution. Such an institution is based on the division and opposition between super-perceptual and perceptual worlds, and on “truth” or “untruth” which belong respectively to division or opposition. But Chinese philosophy is quite different. It is wholly based on a unique institution of unity of *dao*-implement and of substance-application, i. e., an non-metaphysical institution. The author goes further to expound politics-philosophy and history-philosophy as the essential feature, which forms a determining contrast, i. e., they are not appear as political metaphysics (political philosophy) or historical metaphysics (historical philosophy), but means a direct joining and mutual belonging of philosophy with politics and with history, of which the essence is deep-rooted in the unique institution of Chinese philosophy. The said basic institution is summarized as “the greatest *dao* is not deviated from human relations and daily life”, which shows that such philosophy is, and by its nature exists, essentially being out of metaphysics.

Key words: Chinese philosophy and Western philosophy, basic institution, *dao*-implement, substance-application, politics-philosophy, history-philosophy

① 参见巴雷特：《非理性的人》，上海：上海译文出版社，1992年，第124—127页。

② 参见海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，北京：商务印书馆，1974年，第38—39页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第303页；并参见第302—304页。