

## 论中西哲学之根本差别

吴 晓 明

【摘 要】本文旨在对中西哲学的根本差别作出理论上的阐明。其引导性的问题是：中国哲学在形而上学之内还是在形而上学之外？西方哲学的本质性是形而上学，即柏拉图主义。形而上学的基本建制在于：将超感性世界和感性世界分割开来并且对立起来；认真理或实在仅属于超感性世界；感性的事物由于“分有”超感性的理念才被视为真的或实在的。与之形成决定性对照的是：中国哲学从未居于形而上学的建制之中；这决不意味着它不分辨且不触动超感性的东西（形而上者谓之道，形而下者谓之器）；但中国哲学的独特建制恰恰在于：道器不割、体用不二。中西哲学的根本差别须根据其基本建制去加以分辨，此种分辨的结果是：西方哲学的实质是形而上学，而中国哲学则依其本质一向就在形而上学之外。

【关键词】中西哲学比较 形而上学 基本建制 道器不割 体用不二

【中图分类号】G04

本文旨在对中西哲学的根本差别作出理论上的阐述。这一“根本差别”之所以要被课题化，是因为它长期以来没有在理论上获得有效的关注和持续的深入。如果说，中西哲学比较乃以识别两者间的差别为鹄的，那么，除非它们之间的差别能够从根本上——亦即作为根本差别——被牢牢地把握住，否则的话，任何一种比较都只能是庸浅浮薄和空疏散宕的，一句话，是不及根本的。不及根本的哲学比较虽说时常还被称作比较，但却总是为各种形式的任意和武断——包括轻佻的比附和望文生义的胡作非为——大开方便之门。如果我们今天的文明比较已经不再能够满足于断言西方文明是“动的文明”或“物质的文明”，而中国文明是“静的文明”或“精神的文明”，那么，我们的哲学比较是否还能够满足于如下的说法：西方哲学主于“向外觅理”而中国哲学主于“向内觅理”，西方哲学偏于“科学”而中国哲学偏于“道德”，西方哲学侧重“现象”（phenomenon）而中国哲学侧重“本体”（noumenon）？无论这些说法表面看起来还有多少依稀仿佛的样子，也无论这些说法如何将单纯的数量配比（主于……，偏于……，侧重……）俨然伪装成真正的性质或特质，它们在今天已经不能不显露出自身在学术上的无根状态了。因此，本文的目的就是试图通过更新了的理论动力来追究中西哲学的根本差别。既然在黑格尔那里达到完成的西方哲学的本质性乃是“形而上学”，即“柏拉图主义”，那么，可以用作本文的引导性问题便是：中国哲学就其根本来说，是在形而上学之内还是在形而上学之外？或者，更加直接地问来：中国哲学是运行于形而上学—柏拉图主义的轨道之上，还是运行于这一轨道之外并活动于自身所特有的本质性之中？

—

为了使这一探讨有效地开展出来，特定哲学之“开端的本性”就必须被呼唤着前来同我们照面。

正如我们在前此的论文中所指出的那样（参见吴晓明），自黑格尔史无前例地将历史性注入真正的哲学思考以来，特别是自海德格尔要求批判地追究西方哲学的“第一开端”以来，特定的民族精神在其哲学上的开端便须被把握为这样一种具有决定性意义的文明“决断”：它开辟道路并且构筑道路，它制定方向并且以此方向来筹划该文明的诸多方面和整个行程；因此，该文明的诸多方面才汇聚成一个真正的“传统”，而这样的传统才表明自身是真正历史性的（命运性的）。如果说，一般而言许多民族在稍后阶段形成的特定“开端”乃是经由多重要素的复合而形成的，那么，轴心期的精神“突破”所构筑的哲学开端则是尤为单纯的和一义性的：其性质是稳固而恒久的，并因而在其历史性的展开过程中虽或遭遇各种各样的外来物，却能够将之强有力地纳入到自身运行的轨道之上。因此，尽管轴心民族的哲学创制距今已如此遥远，但它们同后辈的联系——不是观念表面上的联系，而是深入骨髓的联系——却依然牢不可破，并使处在这种联系中的追忆总能油然而唤起切近的家园之感（黑格尔和海德格尔便这样来谈论他们思想的希腊源头）。在这样的意义上，海德格尔说，西方哲学的肇始性开端乃是一些“源始的决断”，它们承载着并且先行承受着“西方历史的本质性的东西”。这里所强调的开端、本源等的决定性意义，其要点并不在于“历史学”上特别早先或古老的东西，而在于“历史性”上贯彻始终并作为本质来起作用的东西；对于我们的论题来说，就是诸轴心民族在其哲学创制中作为“决断”而开启出来的东西，并且是在其命运性的展开过程中作为传统之本质而呈现出来的东西。这大体就是《形而上学导论》在探讨西方形而上学历史时所谓“常川决定”的含义，这个富于表现力的术语提示出特定哲学在其开端筹划中的本质性——“历史根本就是从此常川决定开始。”（海德格尔，1996年，第111页）这是就特定文明之哲学的性质——定向来说的，是就特定哲学自身之具有决定性意义的“根本”来说的。本文的主旨便是试图去追究和比较中西哲学各自立足其上的根本，并从而去把握中西哲学的根本差别。这种及于根本的理论要求，如马克思所说——“所谓彻底，就是抓住事物的根本。”或如王阳明所说——“要从根本求生死，莫向支流辨浊清”。

本文的引导性问题是：中国哲学是在形而上学之内还是在形而上学之外？我们之所以如此发问，是因为西方哲学的本质性（或曰“根本”）乃是形而上学，即柏拉图主义。这是被确凿无疑地证明了的：不仅在西方哲学的整个历史中得到证明，而且尤其在西方哲学的“自我批判”中得到证明。当怀特海说，二千五百年的西方哲学只不过是柏拉图哲学的一系列注脚时，那意思无非是说，柏拉图主义乃是在西方哲学中贯彻始终的、本质的东西。当海德格尔追问尼采的话“上帝死了”意味着什么时，他的回答是——“‘上帝死了’这句话意味着：超感性世界没有作用力了，它没有任何生命力了。形而上学终结了，对尼采来说，就是被理解为柏拉图主义的西方哲学终结了。”（《海德格尔选集》下，第771页）不必再举证更多的权威说法，我们已能很明确地把握住的实情是：对于出自希腊源头的西方思想来说，哲学也就是形而上学，即柏拉图主义；因为作为柏拉图主义的形而上学，是在西方哲学中作为命运性的本质、作为“常川决定”而贯彻始终的。诚然，我们在这里还不能马上确定的是：对于出自中国源头的传统思想来说，哲学是否同样也是以形而上学——柏拉图主义为本质的？或者，中西哲学的根本差别，是在形而上学内部的差别，还是在形而上学之内和之外的差别？

这个问题即使还未展开就足以引起众多的分歧和争论了。一般的观点会认为，既然“哲学”也就是“形而上学”，那么，“中国——哲学”的本质性便不能不通过形而上学来获得规定，否则便无所谓哲学，于是我们可以看到四处流行且不假思索的关于中国形而上学（或形上学）的种种说辞和谈论。然而，这里必须指出的关键之点是——“哲学”可以具有单纯形式的意指，用来表示文化的主干、思想的母体和精神的核心（我们在前此的论文中已有阐说），但形而上学在这个层面上却不是也不能是形式的，它是实质的。韩愈在《原道》中说：道与德，为“虚位”（即形式的）；仁与义，为“定

名”(在这个层面上是实质的)。在不同文明的哲学比较中,将作为虚位的“哲学”和作为定名的“形而上学”直接等同起来,不仅是粗率的,而且是非批判的。在问题的讨论尚未展开之前,这里大体可以确定的是:西方哲学,并且首先是西方哲学,才在其历史的本质性上直接就是形而上学,尽管在希腊人最初谈论“哲学”时还根本没有“形而上学”一词。至于中国哲学或印度哲学是否能被置入到形而上学的本质中去理解,虽说可以有种种体会和揣测,但除非这种本质能够被牢牢地把握住,否则的话,就像体会止步于体会一样,揣测也只能是没有根据的了。

在一般哲学的层面上,我们说“形而上学”不是虚位,而是定名,也就是说,它是实质性的——“柏拉图主义”便表示这样的实质。很明显,这样的实质绝不仅限于柏拉图哲学或柏拉图学派;同样很明显,这样的实质必定至为突出地、决定性地、经典式地反映在柏拉图的哲学中,并且作为“开端之本性”,作为“常川决定”,历史地展开在西方哲学—形而上学的整个行程中。因此,海德格尔把“哲学—形而上学”在西方思想中的命运性到达,指定在苏格拉底—柏拉图—亚里士多德一线,但同时又突出地强调柏拉图哲学——其核心是“理念论”(“相论”)——在其中所具有的决定性意义。“自柏拉图以来,关于存在者之存在的思考便成了‘哲学’(Philosophie),因为这种思考乃是一种对‘理念’的仰视。而这种首先从柏拉图发端的‘哲学’,此后便具有了后人所谓的‘形而上学’的特征。柏拉图本人在其洞穴比喻所叙述的故事中,说明了形而上学的基本形态。”(海德格尔,2000年,第271页)

在这里尤须深入理解的是“形而上学的基本形态”。作为基本形态,就像它的作用范围绝不仅限于柏拉图哲学一样,它也完全可以被设想为非西方哲学的本质性;但此种设想的前提必须是:形而上学的基本形态能够进入到真正的理论把握之中。只有当这样的把握被达成时,我们才能藉此来判断某种哲学——例如中国哲学或印度哲学——是否取得了形而上学的“基本形态”,就像我们也能藉此来讨论某位哲学家——例如老子或朱熹——的思想是否在这样的“基本形态”中活动一样。形而上学的基本形态最为集中并且也最关本质地反映在“理念论”的建制中,以至于可以说,正是理念论的建制从根本上支撑起形而上学的基本形态。就此而言,理念论的建制构成形而上学基本形态的正式骨干或拱心石:只是由于这样的建制,形而上学才成其为形而上学,而不管它是西方哲学还是东方哲学。如果说,柏拉图的理念论至为清晰而明确地展现出形而上学的核心要义从而为我们把握形而上学的基本形态提供了一个“典型”,那么,这倒是意味着形而上学在其本质的起源中突出地占用了柏拉图的理念论,就像海德格尔说“哲学在其本质的起源中就首先占用了希腊人”一样。

现在要问:那构成并支撑起形而上学基本形态的理念论建制(为简便起见,可将之称为“形而上学的基本建制”)是怎样的呢?我们可以通过以下三个陈述对这一建制作出性质的刻画和总体的描述:(1)将超感性世界和感性世界分割开来并且对立起来,亦即将形而上的世界和形而下的世界、彼岸的世界和此岸的世界、神圣的世界和世俗的世界分割开来并且对立起来。(2)认“真理”或“实在”(又译“现实”,Wirklichkeit和出于拉丁语源的Realitaet本为同义字)仅属于超感性世界,而不属于感性世界。(3)如果感性世界中的事物(个别事物)可被看作是“真的”或“实在的”,那么,这只是因为它们“分有”了超感性世界的理念,或如海德格尔所说,存在者“分有”了作为存在的理念(理念被制定为“存在者”之“存在”)。

这样一种对于形而上学基本建制的性质刻画和总体描述,需要加以进一步的说明,但我们可以预先通过一个例示来给出某种通俗的指点。比如,我们会说一个盘子是圆的,月亮是圆的,或者一个用精良的圆规画出的圆形是圆的。但它们是真正的圆吗?是真正的圆或实在的圆吗?想来不是,它们只是有缺陷的或不完善的圆,即使用精良圆规画出的圆形也是如此。那么,真正的圆(圆的真理或圆的

实在) 存在于何处呢? 回答是: 它存在于超感性世界中, 它是作为“圆的理念”存在于这一世界中的。我们之所以把盘子、月亮、圆规画出的圆形称为圆的, 只是由于它们分有了“圆的理念”, 由于它们依稀仿佛地符合于理念世界中作为实在的真正的圆。因此, 总括地说来, 真正的圆只存在于超感性世界中, 而感性世界中各种作为圆物的“圆”, 不过是“圆的理念”的阴影领域或模仿物, 一句话, 是与这一理念或多或少有点相似但终归是其有缺陷的——“堕落的”——形式罢了。如果说, 上述的说法还只是比拟性的提示, 那么, 我们就还需要对此基本建制给出理论上的逐项说明。

(1) 将超感性世界和感性世界分割开来并且对立起来。作为柏拉图主义的中枢, 作为西方形而上学历史的命运性奠基, 理念论的决定性意义首先就在于将超感性世界和感性世界分割开来并且对立起来。这样的“分割”和“对立”固然一开始表现为“区分”或“区别”, 但一般而言的区分、区别却与这里所谓的“分割”“对立”具有完全不同的意义。这样一个根本性的转折、开端性的决断最为突出而明确地反映在理念论的本质之中, 尽管这一本质在对理念论解释的“效果历史”中不断得到增益和巩固。众所周知, 在整个西方哲学史中不断被提到并且最具生命力的“光辉的比喻”, 便是柏拉图《理想国》中的洞穴比喻。(参见柏拉图, 1986年, 第272-279页) 而在这个比喻中被指示出来的建制性架构是: 超感性世界和感性世界(形而上的世界和形而下的世界) 不仅是有区别的, 而且是分离的和对立的。“于是我们便把那外在的、感性的、真实的东西认作与理想的东西[指超感性世界的理念]相对立。”(参见黑格尔, 第201页) 在这里本质重要地出现的东西, 不是一般而言的区分或区别, 而是决定性的“分割”与“对立”。陈康先生在译注《巴曼尼得斯篇》中概括理念论诸要点时所列举的前两条是: 第一, “同名的”“理念”(译作“相”) 和个别事物的对立; 第二, “理念”和个别事物的分离。(参见柏拉图, 1982年, 第53页) 正是由于理念论依其本质所施行的决定性分割, 超感性世界和感性世界就分离开来而且相互并存了。这里的真正要点乃是在原初的统一者中开始运作起来的“分解”(Austrag)。所以海德格尔在《形而上学的存在-神-逻辑学机制》一文中说, 重要的是将“差异”思考为“分解”。如果说由这样一种分解或分割形成了超感性世界和感性世界的分离, 那么, 这两个世界的对立便尤为突出地表现在以下的那个命题中。

(2) 真理或实在仅属于超感性世界, 而不属于感性世界。没有什么比这一点更清晰地表现出被分割开来的两个世界之间的紧张对立了。黑格尔在解说洞穴比喻时说, 柏拉图将感官世界和超感官世界区别开来了; 而在感性的东西和理想的东西(即理念) 之间, 展现出这样一种对立: 感性的存在并不是真理, 只有理想的东西才是真理, 才是“永恒的、自在自为的神圣的东西”。卑下的意见只是把影子(即感性事物) 当作真的, “但是理想的东西是最真实的、唯一的实在; 而认理想的东西为唯一的实在, 便是柏拉图的洞见, ……”(参见黑格尔, 第201、177-179页) 由此可见, 在理念论所反映出来的分割中, 不仅是超感性世界和感性世界的分离, 而且是它们之间的对立: 真与不真的对立, 实在与影子的对立, 原型与摹本的对立。海德格尔在《形而上学导论》中讨论了形而上学基本建制由以成立和展开的多重划分, 而其中特别与早期希腊相关的两项划分是: 在(存在) 与形成、在(存在) 与表象。这样的划分被称为“分开而对立”(或“分立”), 被表述为“现实的和不现实的有区别而且对立; 真的和不真的相反”(海德格尔, 1996年, 第99页)。而在这种划分的实施中, 就像现实的或真的东西, 要被归属于超感性世界(作为常住者) 一样, 不现实的或不真的东西则要被归属于感性世界(作为偶尔出现而又随即消逝者)。如果说, 这种划分之更早的权舆终于是在理念论中实现了两个世界的真正分割和对立, 那么形而上学基本建制中关于真与不真、现实与不现实的两边归属便作为根本的定向来起决定作用了。在这个意义上, “柏拉图哲学是这个开端之完成。”因为超感性世界中的理念, 作为真实的和唯一的实在, 已然“……上升为翘然独异的在之阐释了, 以后

一直成为决定性的看法”。(海德格尔,1996年,第182页)这种决定性的看法不仅将超感性世界和感性世界分割开来、对立起来,而且在两者之间开辟出优越者和卑下者的深刻鸿沟,就像真与不真、实在与非实在等术语所暗示的那样。(参见柏拉图,1986年,第230页)

(3) 只是由于“分有”理念,感性世界中的个别事物才或多或少地真,才或多或少地作为“实在的”事物。《理想国》对话中的苏格拉底说,有些人只看到许许多多美的东西、正义的东西,但他们始终不能看到美本身、正义本身;而清醒的人则把美的理念或正义的理念当作实在,因为他知道分别开什么是“理念”,什么只是“分有理念的东西”,而绝不将它们混淆起来。在形而上学基本建制所构造的分割和对立中,感性世界中的个别事物就其自身来说是不真者或不实在者,就其“分有”理念来说——就其对“原型”的模仿来说——则或多或少地“真”,或多或少地“实在”。(参见柏拉图,1986年,第224-229页;参见黑格尔,第178页)因此,所谓“分有”便是在超感性世界和感性世界之间、在理念和个别事物之间起作用的。在《巴曼尼得斯篇》中,少年苏格拉底将“万有”区别为“理念”(“相”)和“分有理念的个别事物”。关于“分有”(μεταλαμβάνειν)这个希腊词,陈康先生在该书的译注中作出了细致的解说:它的一部分相当于中文里的“有”,另一部分则表示“同”“和”的意思。“乙和甲同有什么,即指乙和甲分有那个。μετέχειν用为术语,柏拉图意谓:‘相’所具的性质个别事物分有些。”<sup>①</sup>(柏拉图,1982年,第42页)海德格尔则更从形而上学的决定性肇始来阐述“分有”一词。他说,这个首次谨慎而艰难地出现在《智者篇》中的术语对于理念论来说是一个基本词语,“分有”意味着理念构成一个存在者的存在,意味着存在者对存在的分有。在这个意义上,如此这般的“分有”标识着“西方形而上学的主题领域”,从而使思想“在‘形而上学’名下走上一条特殊的道路。”(参见海德格尔,2017年a,第259-261页)

为了简要地阐明形而上学的基本建制,我们特别指证了以上三项,而其中的(3)实际上也包含着(1)和(2),从而将这一建制的整全的性质展现出来了。它通过实施超感性世界和感性世界的分割-对立,判定真与不真、实在与非实在的分别归属,最后以所谓“分有”制定了从存在者走向理念(即存在者分有存在)的主导定向。因此,在理念论中可以被突出地识别出来的基本建制,便具有这样的本质特征:理念,作为存在者之存在,乃是“最在者”或“本真的在者”,而作为个别事物的存在者,真正说来乃是“不应有”或“其实不在”。如果说“其实不在者”在它的实现过程中只是丑化理念,即丑化“本真的在者”(因而总是有缺陷者或不完善者),那么,理念在它这方面就变成所谓“典型”,变成存在者的“摹本”。“理念同时而且必然变成理想。模仿出来者本是不‘在’,而是只分有在,……这个作为本真的在者,作为模式与原型的理念和本真的不在者,模本与映象之间的鸿沟就撕开了。”(海德格尔,1996年,第184页)在这里得到突出呈现的乃是形而上学的基本建制——它“创造了一切古典主义的可能性之形而上学条件”。(同上,第185页)

只有牢牢地把握住了这一点,我们才能有意义地进入并探讨本文的那个引导性问题:中国哲学是在形而上学之内还是在形而上学之外?因为只有当形而上学的基本建制能够被充分地鉴别明了之时,我们才开始获得判断的尺度,才开始使问题的探讨具有真实的效准(而不是任意而武断地滥用“形而上学”一词并将之附会到任何一种哲学及其内容之上)。

理念论的制定同时意味着一种特定的认识方式或知识方式,而这种方式相应于超感性世界和感

<sup>①</sup> 陈康先生在附录中作了下述解说:“‘分离’以‘相’与事物的‘对立’为前提。如果把漂浮在实际以外的‘相’与事物的关系系统统割断,那些与事物割裂的‘相’就无法完成为事物的性质当基础的任务了。所以‘苏格拉底’假定了‘分有’,以便把隔离开的‘相’和事物重新连接起来。”(柏拉图,1982年,第390页)

性世界的分割及对立，初始地但也突出地展现为“意见”和“知识”的区别，展现为感官世界“亦即人的表象所形成的现象与对超感官世界的意识之间的区别”，展现为感性知觉与纯粹思想（理性）的区别。如果说，这样的区别甚至更早就在例如毕达哥拉斯派和爱利亚派中见其端倪并得到滋长的话，那么，柏拉图的理念论便将这种区别强化为分割并巩固为对立，从而将此种分割—对立的建制稳固地配送到关于认识或知识的基本定向中。黑格尔在讲到这一点时引用了第欧根尼·拉尔修的如下陈述“当柏拉图说到‘桌子性’和‘杯子性’时，犬儒派的第欧根尼说道：我的确看见一张桌子，一个杯子，但是我没有看见‘桌子性’和‘杯子性’。柏拉图答道，你说得不错。因为你的确具有人们用来看桌子和杯子的眼睛，但人们用来看桌子的本质和杯子的本质的精神，你却没有。”（黑格尔，第178页）所以《斐多篇》中的苏格拉底说，对于追求真理来说，肉体或与肉体有关的东西乃是一种障碍，理念不是凭肉体所能认识的，只有通过灵魂才看得见。因此，柏拉图所谓的灵魂不死，“……是和构成柏拉图哲学出色之点的根据的性质、和柏拉图所奠定的超感官的基础、意识密切联系着的。”（同上，第187页）肉体的眼睛可以看见感性世界中的“什么”，但唯独灵魂之眼（精神之眼）才能看到“什么性”（quidditas, Wsheit），亦即见识到超感性世界中的理念。

关于认识或知识在形而上学建制中取得其主导定向一事，这里就不予展开了；但同这一定向——它的酝酿与确立——本质相关的历史性故事倒是值得一提。这样的故事很多，但没有一个故事比下述故事更为突出也更为鲜明地表现出形而上学基本建制的本质特性，表现出这一建制所实现的分割与对立的高度紧张性和尖锐性了。这个故事的主角是德谟克利特（他是比苏格拉底和柏拉图稍稍年长的同时代人）。看来这位学者是深深卷入到一种无法摆脱的矛盾之中了：他一方面作为原子论者，认定原子和虚空是唯一真正的实在；另一方面却还相信感性知觉是真实的，所以他“不满足于哲学，便投入实证知识的怀抱。”于是我们看到，这位勇敢的探索者的足迹踏遍了大半个世界，去积累经验、知识和观察，但这一切都无济于事，德谟克利特最后发现自己是绝望地陷入到理性思辨的世界与感性现象之真实性的“二律背反”之中了。这样的二律背反是如此地紧张和尖锐，以至于除非通过一个命运性的决断才可能从中摆脱出来。这个决断是“据说德谟克利特自己弄瞎了自己的眼睛，以使感性的目光不致蒙蔽他的理智的敏锐。”（《马克思恩格斯全集》第1卷，第24页）如果说，这个听起来总令人惊心动魄的故事恰切地刻画出行而上学肇始的决定性转折，那么，由此转折而来的基本建制就开始作为“常川决定”贯彻在西方哲学的整个进程中，以至于我们完全有理由把德谟克利特的这个故事看作是一个西方形而上学历史天命的开端性寓言，一个关于超感性世界和感性世界之截然分割并尖锐对立的寓言。根据这样的寓言，我们很容易通过推想来形成诸如此类的比照性问题：中国哲学也是这种类型——以形而上学基本建制为定向——的哲学吗？中国哲学家——例如老子和孔子——也是德谟克利特或苏格拉底类型的哲学家吗？

## 二

当西方哲学的本质性被归诸形而上学，而形而上学的基本建制得以被清晰地识别出来时，我们方始能够实质地进入到中西哲学比较的那个引导性的——又是根本性的——问题：中国哲学是在形而上学之内还是在形而上学之外？再说一遍，这里的“哲学”与“形而上学”是在两种意义上被使用的。如果一般地使“哲学”全等于“形而上学”（海德格尔大体上就将希腊语的“哲学”一词等同于“形而上学”），那么，不要说在用词上“中国—哲学”也还是可疑的，即使是“西方哲学”的历史亦不能跃至苏格拉底以前；而同样“显着着思想的另一度”的海德格尔，由于自己的演讲和黑格尔

的命题使用了同样的词(“存在”与“无”),所以就提出了这样的问题“在形而上学之内和之外运用相同的名称,这在多大的程度上是可能的?”(参见《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》)

中国哲学是在形而上学之内还是在形而上学之外?为了使讨论的条理更加明晰,可预先给出如下梗概。(1)我们对上述问题的决定性回应是:中国哲学(传统哲学)在形而上学之外,并且一向就在形而上学之外。(2)这决不意味着中国哲学无法理解——不能把握或深入于——形而上的东西(“超越的”东西);相反,它很清楚地知晓“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”(《易传·系辞上》)(3)然而,中国哲学立足其上的根本(它的本质性)恰恰在于“道器不割”“体用不二”。如果说道和器、体与用不许被分割开来并且对立起来,那么,在这里就根本还不曾出现唯依此分割-对立才得以设立起来的形而上学的基本建制,甚至还根本不会形成唯依此建制才能够区划出来的形而上学以及形而下学的疆界和领域。我们的阐述将特别地围绕着上述要点来展开。

在形而上学的基本建制中,被分割开来和对立起来的两个世界是“超感性世界”和“感性世界”。哲学的话语大体会将之把握为“形而上的世界”和“形而下的世界”,而拟喻的或宗教的话语则会生动地将之表象为“神圣的世界”(彼岸、天国)和“世俗的世界”(此岸、下界)。只有在这样两个世界的分割和对立中,才出现两者之间被确定的疆界及领域,关于这两者的知识或学问才得以据此疆界及领域成立为“形而上学”和“形而下学”(物理学)。

如果说,中国哲学向来很明白地知晓形而上者(道)与形而下者(器)的区分,那么,这绝不意味着——根本不意味着——中国的知识或学问中会有相应的形而上学和形而下学,而仅仅意味着形而上者和形而下者能够被区分地识别出来,意味着那可被区分者是共属一体的(道器不割,体用不二),意味着那被识别出来的形而上者在不离形而下者的境域中就是可通达的。因为这里所说的“区分”或“区别”绝不意味着——一点都不意味着——理念论式的“分割”与“对立”;除非这样的分割与对立得到真正实施,形而上学的建制才开始决定性地起作用,并且才依此建制而确立和规定意味着与下述定向——将超感性世界和感性世界分割开来并且对立起来——全然不同的另一种定向,意味着对形而上学建制中“分割-对立”之定向的遏制与拒绝。看来海德格尔在下述关于语言的对话中已就此来识别出不同哲学在性质上的这种差异了。对话在他和一个日本人之间开展出来“海:这么说,你们的经验是在一个感性世界与一个超感性世界之间的区分中进行的罗,这种区别正是长期以来人们称之为西方形而上学的那个东西的基础。日:您指出了这种贯穿在形而上学中的区分,这就触着我们所谈论的那个危险的根源了。我们的思想——如果我可以这样叫的话——固然知道某种与形而上学的区分相似的东西;但区分本身以及它所区分开来的东西却不是通过西方形而上学的概念来得到把握的。”(《海德格尔选集》下,第1018页)这里提示出来的要点是:感性世界和超感性世界的区分是构成西方形而上学的基础,东亚思想知道与这种区分相似的东西,但“区分本身”及其“区分开来的东西”却是相当不同的,因而在基础定向上是有着根本差别的。

如果说,形而上学的基本建制立足于超感性世界和感性世界(亦即形而上的世界和形而下的世界)的分割-对立,那么,“道器不割”或“体用不二”就意味着一种与形而上学的建制根本不同的哲学建制,意味着中国哲学传统始终置身于形而上学之外,并且在自身的基本建制中活动和运行。但我们的这个断言目前还只是所谓“直截根源”,所谓“单刀直入也”。在这里必须要进一步指证和阐述的是“道器不割”或“体用不二”乃是中国哲学立足其上的基本建制,因而是作为这一哲学之“开端的本性”恒久地贯彻在其整个历史性的展开过程中。

在中国古代文献中,一个特别富有表现力的对话出现在《庄子》中“东郭子问于庄子曰‘所谓道,恶乎在?’庄子曰‘无所不在。’东郭子曰‘期而后可。’庄子曰‘在蝼蚁。’曰‘何其下

邪?’曰‘在稊稗’。曰‘何其愈下邪?’曰‘在瓦甃’。曰‘何其欲甚邪?’曰‘在屎溺’。东郭子不应。”(《庄子·知北游》)在这个对话中一步一步显现出来的本质的东西是什么呢?是道器不割,是超感性之物与感性之物的共属一体,也就是二者的不可分割与不被对立。所以“每下愈况”之说,无非表明“道必无乎逃物”,也就是说,形而上者必不逃于形而下者。故成玄英其下疏曰:“夫大道旷荡,无不制围,汝唯莫言至道逃弃于物也。必其逃物,何为周遍乎?”所谓至道必不逃弃于物,说的不过是:虽然形而上者与形而下者可得而分辨,却绝不许分割,尤不许对立。既然如此,那么在“道器不割”的立足点上,以及在由此立足点而制定的基本建制中,就绝不会出现两个分离且对立的世界,而只有一个世界,一个形而上者与形而下者在其中通同涵泳的世界。在这种与理念论全然不同的哲学建制中,根本就不会有形而上学专属的世界或独占的领域,亦即是说,根本就不会有形而上学。如果在这里要谈得上“形而上学”的话,那么它同时就是“形而下学”——“道之学”也就是“蝼蚁学”“稊稗学”,如此等等。因此,比照地看来,当柏拉图主义在希腊哲学中决定性地分割开超感性世界和感性世界时,它也决定性地规定了形而上学的领域和形而下学的领域;我们在亚里士多德文献的后来编订中,就看到了《形而上学》和《物理学》这两个分开的学科部门,而中国的传统学术却从未设定过这样的两个部门——它既不是其中之一,也不是其中另一,它似乎只是在两者“之间”活动与运行的。

但是,在《庄子》书中出现的“道不逃物”或“道不离器”,究竟是某一种或某一派的观点呢,还是贯穿中国哲学整个传统的根本立脚点呢?我们的回答是:它是根本的、不曾移易的立脚点,是在中国哲学的整体中作为基本建制来起定向作用的,只不过它在《庄子》的对话中表现得尤为生动、鲜明和直接罢了。如果说,随着佛教传入中国,“体-用”比“道-器”更多地占用了哲学考究的主题,那么,“体用不二”虽说在入手处与“道器不割”或小有小异,但它们在基本原则上是高度重合并且完全一致的(以至于时有“道体”和“器用”的联用并举)。晚明在哲学上非常杰出的大儒王船山的两段议论便深刻地表明了这一点。其一曰“天下唯器而已。苟有其器,岂患无道?洪荒无揖让之道。唐虞无吊伐之道。……无有子,无父道。未有弟,无兄道。故无其器则无其道。如舍此而求诸未有器之先,亘古今,通万变,穷天地人物而不能为之名,况得有其实乎?”(《周易外传》卷五)其二曰“天下之用,皆其有者也。吾从其用而知其体之有,岂待疑哉?故善言道者,由用以得体。不善言道者,妄立一体而消用以从之。”(《周易外传》卷二)船山在此一力议论阐发者,便是中国哲学之根本;而这一根本,归结起来无非就是道器不割、体用不二。如果说,船山的论说在这里也是有所针对有所批评的,那么其批评的锋芒所向乃是一得之偏,而这样的一偏——只要它是中国哲学——就仍必运行于道器不割的轨道之上,仍必活动于体用不二的“常川决定”之中。所以尽管有不同观点不同学派之间的激烈争辩,甚至尖锐攻击,但它们仍必属于中国哲学范围内的偏正权衡(此一偏或彼一偏,纠偏或过正等等),而与形而上学的建制肝胆楚越。

既然“道”训为“形而上者”,既然我们的学术传统中有所谓“道家”和“道学”,那么,“道家”岂不是形而上学派,“道学”岂不就是形而上学?但这样的望文生义却一点也没能触到事情的根本。且让我们再重申一遍:一般的区分、区别决然不同于“分割”“对立”,只有当这样的分割-对立在形而上者与形而下者之间划出真正的鸿沟,从而令其各立疆界并且各成领域,才使形而上学——当然也使形而下学——成为可能。“道家”或“道学”完全不是在这样的意义上获得规定并从而被命名的。所有的中国传统学术,无论其研究何种对象何种内容,都从根本上立于道器不割、体用不二的哲学建制之上,虽或时有一偏,却终不离此中枢,而与形而上学的建制判然两途也。正如章学诚所言“经史纬出入百家,途辙不同,同期于明道也。……文章学问,无论偏全平奇,为所当然,而又

知其所以然者，皆道也。易曰“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”道不离器，犹形不离影。”（《家书第三集》卷九）由此可见，“道家”“道学”云云，不过传统学派、学者别类之称，而与当今所谓“形而上学”绝无关碍。但既然形而上者谓之道，则此种原本无害的名称，对于不割道器的哲学建制来说，亦可暗示有一偏，所以后来也时常招致诟病。例如，关于“道学”，章学诚说，“学术无有大小，皆期于道，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。”（同上）类似的批评还可见诸毛奇龄、茅星来等。虽说这里的争辩或与名目相纠缠，但问题的实质却总在于道器不割、体用不二的基本建制，在于此一建制中的哲学必运行于形而上学之外。

我们且以诸“道学”大师为例，看看他们的哲学是否立于超感性世界和感性世界的分割—对立中，因而真可被看作是“形而上学”。张载说道与器的分别是“形而上者是无形体者，故形而上者谓之道也；形而下者是有形体者，故形而下者谓之器。无形迹者即道也，如大德敦化是也；有形迹者即器也，见于事实即礼义是也。”（《横渠易说·系辞上》）然而，此说的关键又恰恰在于，这样的区别绝不意味着——根本不意味着——形而上者与形而下者之间的分割—对立。所以大程子说，“‘形而上为道，形而下为器’，须著如此说。器亦道，道亦器，但得道在，不系今与后，己与人。”（《二程遗书》卷一）同样，朱熹的说法是“道是道理，事事物物皆有个道理；器是形迹，事事物物皆有个形迹。有道须有器，有器须有道，物必有则。”（《朱子语类》卷七十五）又说，“有此器则有此理，有此理则有此器，未尝相离。却不是于形器之外别有所谓理。”（同上）我们由此可以来判断，这些“道学”大师的哲学能否被看作是“形而上学”？朱熹的哲学能否被称作是中国的“柏拉图式理念学派”（The School of Platonic Ideas）？如果说，形而上学的基本建制首先在于超感性世界和感性世界、形而上的世界和形而下的世界之间的分割—对立，那么，以道器不割、体用不二为根本立足点的中国哲学就不能不在“形而上学”之外，即便是看起来似乎更偏于“形而上者”的哲学学派亦复如此。先秦诸子之间的分歧，道家与儒家的分歧，汉学与宋学的分歧，正统与老、释（中国化佛学）的分歧等等，都是在中国哲学基本建制中的内部分歧，都是在这一建制轨道上的正与偏、此一偏与彼一偏的分歧，而决不是以分割并对立超感性世界与感性世界为前提的诸形而上学之间的分歧，或者，以这种分割—对立为前提的形而上学与形而下学之间的分歧。即便是在中国哲学的内部分歧中出现“相离”“相割”“断为两橛”之类的批评，也完全不是在形而上学建制所设定的那种方向和意义上的，而毋宁说是在理所当然地抑制并阻遏这种方向和意义上的。同样，“如有一物”的批评性说法，也始终意味着抑制并阻遏此“物”的构造。由于中国哲学全体运行于形而上学的建制之外，所以它“本能地”取缔经营此“物”的可能性或苗头：它既不曾划分出一个与形而下的世界分离且对立的形而上的世界，也无须乎以形而上学的等级制来设定“一物”以君临一切，无论此“物”是类似于柏拉图的“善的理念”，还是类似于基督教的“上帝”。

在中国近代以来的学者中，对这一主题体会甚深且阐论颇切者，是熊十力先生。特别是《体用论》一著，可说是专论中国哲学之基本建制的（只是还将此建制主要地限于“吾儒”之内了）。先生回顾其学术经历云：平生游乎佛家两大（大空、大有）之间，自由参究，积测日久，忽悟得“体用不二”，自此学有主脑而不可移易也。读《易大传》“显诸仁，藏诸用”句，深感一“藏”字下得精妙：明示实体不在功用之外，体用哪有彼此？于是就理论之大节来说，“于宇宙论中，悟得体用不二。而推之人生论，则天人为一。……推之治化论，则道器为一。……夫惟知道器为一，不舍器而求道，亦不至睹器而昧于其原。如此方是本末不遗。”（熊十力，2009年，第70页）熊先生执此而论孟子“形色天性”（形色即天性、“践形”（是形即道，方名践形），论《般若》“破相显性”（于色身而证得法身），论庄生“道在瓦砾”（物各具自性神）等等，一以贯之。（参见熊十力，2013年，第

76-77、86-87页) 其实此间所论者,在皆是中国哲学立足其上的基本建制,正不必分列于宇宙论、人生论、治化论名下,亦不必拘囿于“吾儒”家法之内。就此来说,三教固有大别,而其基本建制则一(对照于形而上学的基本建制,尤为分明)。在这样的意义和层面上,《易大传》所谓“藏诸用”与《庄子》所谓“寓诸庸”并无二致;先生为解说“体用不二”专设“海水众沓”之喻(“譬如众沓各各以大海水为其自身”),亦未尝不同于《老子》所谓“譬道之在天下,犹川谷之于江海也。”(《老子》章三十二)

虽然熊十力先生并未特别地把“体用不二”阐说为中国哲学同理论论-形而上学的根本差别并就此形成详尽比照,但他已将“吾儒体用不二、天人合一”把握为探究宇宙人生问题之“最高原理”了。而这样的最高原理,正须被理解为中国哲学的独特建制,被理解为中西哲学在根本上亦即在基本建制上的差别。不仅如此,熊先生还体会到体用的区分与它们之间的分割-对立决不可同日而语:“体用可分而实不二”,或者,“体用本不二而亦有分”<sup>①</sup>。(参见熊十力,2009年,第70页;2019年,第6页)这意味着:有分者或可分者不得为二,也就是说,不得分割开来并且对立起来。如果说,道器不割、体用不二实在是中国哲学的基本建制或“最高原理”,那么,这样的建制或原理对于中国学术传统来讲本是不成问题的宗纲(就像理论论的建制或原理对于西方学术来讲一样)。只是由于近代以来的西学东渐,才使得初始阶段在参照、模仿或比附中陷入到一时难免的错乱之中:一方面是对中国哲学的特质有或多或少的心得体会,另一方面则是奢谈中国的“形而上学”以攀援高妙。此处病痛,正在于中西哲学各自的基本建制未被分辨廓清,正在于拿了“形而上学”的刀锯以使中国哲学削足适履,以至于匆匆越过了中国哲学立足于自身之上的根本,以至于完全未曾意识到“道器不割”或“体用不二”的基本建制,决不是某种形而上学的可能性,而是它的不可能性——是任何一种形而上学的不可能性。正是针对这一“根本”之被普遍遗忘,熊十力先生浩叹曰“然今之言学术者,难与语斯义矣。”(熊十力,2009年,第70页)

既然形而上学的基本建制首先在于超感性世界和感性世界的分割-对立,也就是说,在于道器相割、体用两立,那么,中国哲学正就在形而上学之外,并且一向就在形而上学之外。由于海德格尔大体上将希腊语的“哲学”等同于“形而上学”,所以他就在这种意义上说,“哲学”是唯一地属于希腊的(属于西方-欧洲的)。在《形而上学的基本概念》中,他的论题经常被写成“哲学(形而上学)”“哲学或形而上学”,并且说,“……在这里,我们始终把哲学和形而上学——可能有些奇怪——等量齐观,把哲学的思想和形而上学的思想相提并论。”(海德格尔,2017年b,第36页)因此,如果我们的研究者在“哲学-形而上学”的意义上使用其术语的话,那么,海德格尔的说法确实可以在用词上提示“中国-非哲学”,但这一提示恰恰在实质上意味着“中国-非形而上学”。即使我们可以像黑格尔那样,也在形式的意义上使用“哲学”一词,但却完全不能改变事情的实质,即“中国-非形而上学”。事情的实质只能根据形而上学的基本建制来做出决定性的分辨。按照这一基本建制,若就诸轴心民族来说,印度哲学是在形而上学之内还是在形而上学之外?似乎海德格尔很少专门论到这一点,倒是多次提到德语同希腊语最为接近;而通晓印度哲学的尼采则将这种切近延展到印度,并声称唯独希腊和印度乃有哲学-形而上学:印度、希腊和德国的哲学思考具有“出奇

<sup>①</sup> 关于此种有“分”而不“割”的情形,可以参考海德格尔在解说一位诗人的作品时关于“物”与“世界”之关系的说法“世界与物相互贯通。于是两者横贯一个‘中间’(Mitte)。在这个‘中间’中两者才是一体的。因为一体,两者才是亲密的。两者之‘中间’就是亲密性(Innigkeit)。”又“这里所谓的‘区-分’仅仅是作为这个一(dieser Eine)。它是惟一的。区-分从自身而来分开‘中间’,而世界与物向着这个‘中间’并且通过这个‘中间’才相互贯通一体。”(海德格尔,2004年,第16、17页)

的同族相似之处”，由于它们的语言有亲缘关系，所以哲学体系“从一开始就预定了类似的发展和顺序”。“无论在印度，还是在希腊，人们都犯了同样的错误‘我们一定曾经熟悉一个更高的世界（而不是一个低得多的世界：那会是怎样的真理呀！）’我们一定是神圣的，因为我们拥有理性！”（《尼采著作全集》第6卷，第94页；参见安乐哲，第224页）如果据此来加以揣测，那么，印度哲学或许是另一种形而上学，亦即分享着同族的基本建制但却属于另一类型的哲学—形而上学。如果是这样的话，那么在中、西、印三种哲学中，中国哲学就是最为独特的了：唯独这一哲学未曾将超感性世界和感性世界分割开来并且对立起来，因而始终决定性地处在形而上学之外。如果是这样的话，如果谢林根据中国人意识中“绝对的非神话性”和“彻底的非宗教性”来阐论中国作为一个“唯一的、可又实实在在的例外”（这个例外是如此特别，以至于谢林将其称为“第二人类”），那么，中国作为这个“伟大的、独特的例外”（参见夏瑞春编，第135、139、163页），看来在哲学上的本质特性就是：它在形而上学之外，并且一向就在形而上学之外。

### 三

既然中国哲学在形而上学之外，那么，这是否就意味着它仅仅滞留于形而下者而无能通达于形而上者呢？是否就意味着它仅仅局限于感性之物而无能深入于超感性之物呢？根本不是并且完全不是。“在形而上学之外”，只不过意味着形而上学的基本建制尚未构成（对于赫拉克利特和巴门尼德来说）或无由构成（对于中国哲学来说）。如果说赫拉克利特和巴门尼德被称为比柏拉图和亚里士多德“更伟大的思者”，那么，中国的贤哲为什么不是比形而上学家“更伟大的思者”呢？不过正如海德格尔就此立即指明的那样，这里所谓的“更伟大”不是对成就品第的估价，而是“显明着思想的另一度”；而这里所谓的“另一度”，不过就意味着“在形而上学之外”罢了。我们有什么理由要怀疑在形而上学之外就不再可能真正通达形而上者了呢？在西方哲学的“自我批判”尚未映入我们的眼帘之前，这样的怀疑在所难免，因为形而上学支配着整个哲学的领地直至其最遥远的边缘；这种支配意味着“对理念的仰视”，因而也意味着对形而上学的仰视。这样的氛围使得中国哲学在急迫申领形而上学的入场券时不能不经常误认自身。一种自卑的误认是：中国哲学是一种形而上学，但总而言之是一种不那么纯粹、或多或少有缺陷的形而上学，就像黑格尔用形而上学的绝对尺度来衡量中国哲学时，是断言它连真正的精神性也还未曾达到的。与之相反，一种虚骄的误认是：中国哲学是一种形而上学，但却是一种更为“圆融”因此也更为优越的形而上学；殊不知只要两个世界的分割—对立在其中起决定作用，形而上学就从根本上难以圆融，除非我们把“分有”认作圆融，或者假全能的“上帝”来造就圆融。照此看来，这两种误认在性质上是完全一样的，只不过是虚骄者在无法辨识自身的根本时又还虚张声势罢了。

我们的前辈学者对中国哲学的性质时常表现出切近的体会和不凡的洞见，尽管时代的局限尚未使形而上学的建制得到必要的澄清。举例来说，冯友兰先生论中国哲学的精神特质是“极高明而道中庸”，它既入世而又出世，即世间而又出世间，所谓“不离日用常行内，直到先天未画前”。就此来说，中国哲学是完全能够通达“形而上者”（道）的，只是道不离器，所谓“大道不离人伦日用”也。（参见冯友兰，第7—8页；参见谢遐龄编选，第168—169页）这可以说是对于中国哲学甚好的体会，是很切近这一哲学之本质的体会。然而值得注意的是，冯先生为了比照《易传》的道器之说和西方的形而上学，明确提出了“形而上的”与“形而上学的”分别“有一点我们须注意者，即西洋哲学中英文所谓‘买特非昔可司’[metaphysics]之部分，现在我们亦称为形上学。因此凡可称为‘买特非昔可’[metaphysical]底者，应该称为形上学底；不应该称为形上底。照我们所谓形而上者

之意义，有些可称为形上学底者，并不是形上底。”（谢遐龄编选，第30-31页）这本是一很重要、有意义的分别，但却被指错了方向（它已先行以形而上学为基础定向了）。metaphysical 确实是表示“形而上学的”，但只有在形而上学的基本建制确立之后，它才得以如此这般地起作用并且行规定；“形而上学的”这个术语，用来谈论赫拉克利特尚且不可，用来推说中国哲学的“形而上者”，其可得乎？由于未能明了这一点，所以冯先生会将朱熹的格物致知说比作柏拉图的“回忆说”，并且尤其在《新原道》中要来阐述一种“新统”；就这新统来说，“新理学”的目标乃是“成立一个完全‘不著实际’底形而上学”。（参见同上，第222、229页）

这样一种对于形而上学的仰视，在我们尝试去理解哲学“本质”的初始阶段恐怕是难以避免的。但是，只要中西哲学比较还不能进入到基本建制的纵深处去把握根本差别，那么，安乐哲所描述的如下情形就不会得到改变——“最具有讽刺意味的是，那些由于把某种‘基要主义’的东西强加于中国哲学而引起的扭曲，在当代中国哲学家的合作努力下正得以长期保存。”这样的基要主义特别地诉诸所谓“上帝模式”以及形而上学意义上的“超越性”：“当代中国哲学界的精英们却似乎不愿放弃‘超越性’，仍把它作为确定中国思想独特性的恰当的概念范畴。”（安乐哲，第152、154页）这样的情形确实广泛地存在于流俗的学术中。就此我们可以来参考一下海德格尔的下述说法——“当如今那些流俗的舞文弄墨之流使用‘形而上学’或‘形而上的’这些词的时候，都力求把这些词用得使人印象深刻，神秘莫测，不能马上就理解，以便把握那些藏在日常事物背后，居于终极实在之特有领域中的东西。”（海德格尔，2017年b，第63页）如果我们在这里会留意到超感性世界亦即形而上学之“特有领域”的界定，那么，这一领域还进一步指向了古代形而上学历史地结出的基督教果实。就此海德格尔说，神学或教义学中本质地涉及彼岸事物的两个头衔是“上帝”和“不死性”，而这种“彼岸的东西”就成了真正形而上的。（参见同上）如果是这样的话，那么当我们开口谈论“中国的形而上学”时，可以先尝试想一想：在中国哲学中有没有一个与感性世界分割开来并对立起来的超感性世界，从而规划出一个专属于超感性世界的形而上学领域？在中国哲学的历史性后果中，有没有可能产生出任何一种以真正的“彼岸世界”来定向的宗教-神学，从而提供出某种基督教“上帝”的对应物，或者，某种基督教“不死性”的等价物？

关于两个世界之分割及对立的主题，钱穆先生在论到“中国思想”的本质特性时说出了很好的体会。他也说中国思想既入世又出世，也说中国思想简易庸常而不离人伦日用，但他非常明确地指出，中西思想的重大区别在于承诺一个世界还是承诺两个世界——“因此中国人思想里，只有一个世界，即人生界。并没有两个世界，如西方人所想象，在宗教里有上帝和天堂，在哲学中之形上学里，有精神界或抽象的价值世界之存在。”（钱穆，2012年，第8页）这是颇有见地的体会。但钱先生由此只是说，中国人不喜欢形而上学，对形而上学比较淡漠而不能有很大发展；由此又说西方思想“偏向外”（故更喜言智与乐），而中国思想“偏向内”（故孔子更喜言仁与礼）。（参见同上，第18页）这样的说法便浮泛粗疏而不及根本了。试举一例。为说明中国上古思想的特质，钱先生引了《左传》中子产的一段话——“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强。是以有精爽，至于神明。”先生对此话的解说是——“魄便是一段肉块，生了魄的时候便连带的有‘魂’。魂之在魄，正如一块东西上有一些亮晶晶的光辉，此光辉处便叫做‘阳’，其不发光处则是‘阴’。……这可说是一种纯粹‘唯物’的观点。因为他全从这一块肉团上来看人的生命。”（钱穆，2010年，第8页）这个解说在根本之处仍然混淆游移。说“魄”是一块肉团，不妥；说这是一种纯粹“唯物”的观点，尤不妥。所谓不妥，便是不知不觉落入到形而上学的建制中去了。《说文》训“魂”为“阳气也”；训“魄”为阴神也，其下又曰——“阳言气，阴言神者，阴中有阳也。”（《说文解字注》，第435页）

所以魂-魄之关连,正如阴-阳之关连也。中国哲学决不会“全从一块肉团上来看人的生命”,就其本质来说,一块肉团对此生命来说并没有优先性,就像一缕灵魂对此生命来说也没有优先性一样;倒是人的生命本身作为本源的统一向来占用着灵-肉,是之为魂-魄也。因此,这里是决计谈不上“唯物”或“唯心”的,更不消说“纯粹的”唯物或唯心了。

对于形而上学的仰视从根本上出自形而上学建制本身所固有的等级制(可以从《巴曼尼得斯篇》中清晰地看到),而这一等级制中的两个绝对等级意味着:独占真理-实在的超感性世界对于感性世界的支配,“彼岸”对于“此岸”的统治,形而上者对于形而下者无所不在的优先地位。以此比照中国哲学的建制,便向来没有这样的等级制。《易》《庸》入世岂不高明?《老》《庄》高明何曾出世(《老》言“涤除玄览”,《庄》说“每下愈况”)?诸家各派或时有一偏,却总运行在道器不割、体用不二的“常川决定”中。这里表现出来的,就是中西哲学之根本差别;未能牢牢地把握这一根本差别,便时常身不由己地戴上了形而上学等级制的眼镜了:透过这样的眼镜,举凡器用、庸常、实际的东西就总已是等而下之的东西了,就像沾染到这种东西的哲学总已是等而下之的哲学一样。由此导致的根本误解是:中国哲学必是某种形而上学,只要它不是形而上学,便根本无能通达形而上者了。但是正如我们已经非常明确地指出的那样,能否通达“形而上者”与是否作为“形而上学”根本不是一回事。形而上学只不过是通达形而上者之一途,甚至在广义的“哲学”中也不是唯一之途。海德格尔后期常言“诗与思”的原初一致,由此而提示出来的一个基本要义是:形而上者的通达根本不必是哲学-形而上学,这种通达完全可以是与形而上学性质全然不同的“诗与思”;毋宁说,只是由于命运性地毁坏了“诗与思”之通达形而上者的原初方式,形而上学才通过“形而上者”与“形而下者”的分割-对立而宣告成立,并且同时也宣告了前者对于后者无所不在的优先地位。

由此可见,在形而上者是否可通达以及如何被通达的问题域中,根本还不存在种种通达方式的高下之分。在这里可以断言的是:不同的民族精神、不同的哲人以不同的方式通达形而上者。如果说,后来事实上出现了种种高低的分别,那么这只不过是依照形而上学的建制、依照这种建制的特定历史形态所作出的分别罢了(形而上学的等级制甚至在美学中还分别出不同感官的高下等级)。因此,在形而上学的建制能够得到批判性把握的视域中,通达形而上者一事决不仅限于形而上学之中;形而上者的通达采取着种种不同的方式,即令其“哲学”的方式也可以在形而上学之内或形而上学之外来获得定向。此种定向出自不同民族精神依其“开端之本性”所作出的历史性决断,而根本无关乎在形而上学的建制中才被设计出来的等级构造。只是这样的构造才开启出不同世界、不同事物的“种姓制度”,并且也顺便就规定了不同哲学的“种性制度”。这种制度的实质表现在“一切形而上学的主导观念”中“人世、尘世以及属于尘世的一切,是根本就不应该存在的东西,根本上也不具有真正的存在。柏拉图早就称之为叫μὴ ὄν,即非存在者。”(海德格尔,2005年,第121页)如果说,黑格尔对中国哲学的评价本于这样的等级制度,那么,我们的哲学比较究竟在什么时候才能够开始超出这种等级制呢?当不同哲学类型的种姓观念能够被超越时,“道器不割”“体用不二”的立脚点就根本不是什么等而下之的标记,而恰恰只是意味着中国哲学的本质特征;但是,只有当我们能够批判地深入于形而上学的基本建制时,它所固有的等级制才会趋于瓦解,才会失去其笼罩一切的虚假普遍性,正像形而上学本身在马克思、尼采和海德格尔那里遭遇到它的历史性批判一样。只有在这样的前提下,中国哲学自我理解中的诸多良好“体会”方始得一必要的收束(立足于自身之上的收束),才不会继续假借“形而上学”之名来使自身显得光彩,也才表明先前的体会在理论上是有根据的和有意义的。

在形而上学的基本建制进入到批判的把握中时,整个理解的尺度就会发生根本的转变。如果说,

这一建制的首要架构就是超感性世界和感性世界、形而上的世界和形而下的世界、彼岸世界和此岸世界的分割—对立，那么，在完全不以这种分割和对立为前提的中国哲学中，在道器不割、体用不二的基本立脚点上，何来纯粹的超感性之物和纯粹的感性之物？何来彼此各有疆界各占领地的形而上学和形而下学？何来彼岸世界的“纯粹光明”和此岸世界的“无限黝暗”？既然此岸彼岸无从分离，“真理”不由其一独占，“实在”不由其一专擅，何来形而上学的等级制以及这种意义上的贵贱高下？道在瓦砾屎溺，则道不为高而瓦砾屎溺不为下；大道不离人伦日用，则大道不为高而人伦日用不为下；极高明而道中庸，则高明至极不为高而庸常凡近不为下。这是一种完全在形而上学之外的境域和轨道，而中国哲学正是在这样的境域中生存和活动的，并且正是在这样的轨道上运行和展开的。因此，若依形而上学的建制来谈论和评判中国哲学（无论以何种方式），实际上从一开始就已经误入歧途了。

西方哲学只是在它能够开始自我批判并达到一定程度的时候，才可能知晓并开始理解多种不同性质的“哲学”的可能性，直至某种在形而上学之外的“哲学”的可能性。就其批判的锋芒真正触动形而上学的基本建制而言，如果说马克思、尼采和海德格尔的批判提示性地敞开了在形而上学之外的“哲学”（依然作为思想之事的哲学）境域的可能性，那么，它也提示了在形而上学之外理解和阐释中国哲学基本语词（我们不得不经常使之同西方哲学的概念进行比照）的可能性。就像“魄”不是单纯的“广延”物而“魂”不是“我思”的对等物一样，“天”根本不是也不可能是“超越的形而上学的实体”，心根本不是也不可能通过“主体性”（Subjektivität）来被规定的“主体”——甚至希腊思想中也还没有“主体”，因为那里没有“客体”或“对象”，有的只是“由自身而来的在场者（das von sich her Anwesende）”。（参见《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》）对中国哲学的自我理解来说，所有这样的分辨以及由之而来的重新阐释都是绝对必要的，而这样的分辨和阐释又只有在形而上学的建制得到批判性把握的视域中才是真正可能的和具有决定性意义的。“道器不割”或“体用不二”的立脚点决不意味着中国哲学只是整个地沉浸在感性世界之中，并且因而是有缺陷的、卑污的和等而下之的，因为在那里根本就没有超感性世界和感性世界的分割—对立，根本就没有由于这种分割—对立而来的等级制。

如果说，中国哲学的本质性乃在形而上学之外，那么，它就不可能只是在形而上学的建制中站在此一端以反对彼一端（例如纯粹的“唯物”或“唯心”），也不可能只是在两端之间无所适从地徘徊游荡。中国哲学有其自身的建制，这一建制从根本上不同于形而上学的建制，我们将之首先标识为“道器不割”“体用不二”。当这一建制被牢牢地把握住时，虽说运行其间的中国哲学在立场和观点上纷然杂陈，时或一偏，但却全然不是在形而上学范围内和意义上的那种分歧和派别。例如，人们常以为儒家凡近而道家高明，但即便此说为真亦全然不是在形而上学范围内获取意义的。“评文有云：儒家的文化代表庸众的人生观，缺乏出世思想，局限于平凡的浅近的现实云云。”熊十力先生驳之曰：“儒者之道，不呵人海以生死海，乃即于人海而见性海，故曰‘道不远人’。”（熊十力，2013年，第80、83页）如此独特的两面在形而上学的建制——“希腊人提出的那种二元对立”——中不可能得到真正的理解，但这两面的通同一体在中国哲学的立脚点上却不仅是有充分根据的，而且实在就是它的题中应有之义。

最后，我们可以简要小结一下中西哲学在基本建制上的根本差别。当柏拉图主义将超感性世界和感性世界分割开来并且对立起来，又将真理或实在仅仅归属于超感性世界时，两个世界之间的通达便唯赖“分有”了，就像基督教观念中上界与下界的通达唯赖人子耶稣一样。与此形成鲜明对照的是，中国哲学的基本建制根本未曾分割开两个世界并使之对立起来，因此在虽加区别但未划出鸿沟的形而

上者和形而下者之间，本就是彼此贯彻、彼此渗透和彼此通会的，因而根本无须乎所谓“分有”或诸如此类的中介来实现两者之间的“拼命一跃”。特别能够说明这种情形的便是所谓“下学而上达”（《论语·宪问》）。下学之所以能够上达，是因为下与上之间根本没有决定性的隔阂或壁垒，在下者与在上者本就通达，形而下者与形而上者本就通达，并且唯赖此通达来构成两者间的分别与联系，亦即构成统摄两者的基本建制。只是因了这样的建制，中国哲学的整体才显示出可以用“极高明而道中庸”的说法来概括的本质特征。

总而言之，本文的主要论点是，中西哲学的根本差别须深入到其基本建制中去才得以真正分辨；此种分辨的初步结论是：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。本文还只是就此作出概要的阐说，更加充分的探讨正在着手进行之中。

#### 参考文献

古籍 《二程遗书》《横渠易说》《家书》《老子》《论语》《易传》《原道》《周易外传》《朱子语类》《庄子》。

安乐哲，2009年 《和而不同——中西哲学的会通》，北京大学出版社。

柏拉图，1982年 《巴曼尼得斯篇》，陈康译注，商务印书馆。

1986年 《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆。

冯友兰，1996年 《中国哲学简史》，北京大学出版社。

海德格尔，1996年 《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，商务印书馆。

2000年 《路标》，孙周兴译，商务印书馆。

2004年 《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆。

2005年 《演讲与论文集》，孙周兴译，北京三联书店。

2011年 《同一与差异》，孙周兴等译，商务印书馆。

2017年 a 《什么叫思想？》，孙周兴译，商务印书馆。

2017年 b 《形而上学的基本概念》，赵卫国译，商务印书馆。

《海德格尔选集》下，1996年，上海三联书店。

黑格尔，1960年 《哲学史讲演录》第2卷，贺麟、王太庆译，商务印书馆。

《马克思恩格斯全集》，1995年，人民出版社。

《尼采著作全集》第6卷，2015年，孙周兴等译，商务印书馆。

钱穆，2010年 《讲堂遗录》，九州出版社。

2012年 《中国思想史》，九州出版社。

《说文解字注》，1981年，上海古籍出版社。

《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，2001年，载《哲学译丛》第3期。

吴晓明，2022年 《中西哲学比较的前提反思》，载《学术月刊》第3期。

夏瑞春编，1995年 《德国思想家论中国》，江苏人民出版社。

谢遐龄编选，1994年 《阐旧邦以辅新命——冯友兰文选》，上海远东出版社。

熊十力，2009年 《体用论》，上海书店出版社。

2013年 《十力语要初续》，岳麓书社。

2019年 《原儒》，上海古籍出版社。

（作者单位：复旦大学哲学学院）

责任编辑：黄慧珍

## ABSTRACTS OF MAIN ESSAYS

### **New Development Philosophy is the Essence of Marxist Development Philosophy in the 21st Century**

Hou Yanshe

New Development Philosophy focuses on the major contemporary issue on the comprehensive realization of the new socialist modernization in China , as well as systematically answers a series of essential questions on its principles , impetus , path , mode , purpose , and environment. It is the core of the Marxist philosophy of development in the 21st century that provides the basic theoretical guidelines for the comprehensive modernization of China in the new era and the completion of the new form of human civilization. It indicates the primary direction of the modernization of the world and the development of human civilization in the 21st century. Therefore , new development philosophy is the essence of the Marxist philosophy of development.

### **On the Fundamental Differences Between Chinese and Western Philosophies**

Wu Xiaoming

This paper tries to provide a theoretical clarification of the fundamental differences between Chinese and Western philosophies. The essential nature of Western philosophy follows the Platonic metaphysical construction , in which the supersensible and sensible worlds are separate. Thus the truth *per se* or the reality only lies in the supersensible world , while the sensible “partakes of” the truth or the reality of the former. Chinese philosophy , by contrast , has never devoted itself to such metaphysical commitment. This by no means that the Chinese do not or cannot understand things beyond the sensible——in ancient Chinese Classics , the meta-physical is often called the Way , while the physical called the instrument. However , in Chinese philosophy , the Way and its instrument/agency/mechanism are not separate , and essence and function are not distinguishable. Thus the fundamental discrepancy between Chinese and Western philosophies lies in their theoretical constructions , the result of which is that the essence of Western philosophy is metaphysics , while that of Chinese philosophy is outside of the realm of metaphysics.

### **The Debate on the Ultimate and the Dependency on Nothingness: On the Relationship between Xie Lingyun’s Poetry and His Philosophy**

Zheng Zemian

The *Xuanxue* thinkers and the Buddhists had disputed on what is the ultimate truth , before Xie Lingyun wrote *Bianzonglun* ( *On Distinguishing the Ultimate* ) , using the idea of “forgetting words after understanding”