

方法、体系与历史：中国特色哲学社会科学构建

由“生活世界”的趣舍综观中西哲学之根本差别^{*}

吴晓明

摘要：根据中西哲学对“生活世界”的趣舍——对生活世界的守护或贬黜——来概括其本质特征，可以更加集中也更加充分地表明：中西哲学在其开端性决断上的根本差别，如何贯穿于并且支配着两种哲学全然不同的历史性行程。对生活世界的贬黜与敌视植根于形而上学的基本建制中，亦即植根于超感性世界和感性世界的分割—对立中；立足于道器不割、体用不二的哲学建制从根本上决定了对生活世界的切近与守护；正是由于立足于这样一种非形而上学的哲学建制，整个中国哲学表现为对生活世界的居有与守护。此外，在西方哲学已经开展出来的“自我批判”中，形而上学的历史性解体伴随着生命哲学的积极开启——意识到并且深思这一重大转折，对于把握中国哲学的非形而上学性质来说，具有极其重要的启示意义。因此，对“生活世界”的趣舍，不仅能够成为标识中西哲学判然两途的分水岭，而且由于它特别地切近于两类哲学植根其中的基本建制，所以该主题的阐明对于中西哲学之根本差别的整全理解来说，具有总体上的概括作用和统摄意义。

关键词：生活世界；中西哲学；基本建制；根本差别；生命哲学

中图分类号：B1 **文献标识码：**A **文章编号：**0257-5833 (2023) 10-0005-22

DOI:10.13644/j.cnki.cn31-1112.2023.10.012

作者简介：吴晓明，复旦大学当代国外马克思主义研究中心暨哲学学院教授

任何一种民族精神的本质特征总是最集中地反映在它的哲学中，尽管这样的本质特征又更深刻地植根于该民族生活于其中的社会现实之中。在“世界历史”的基本态势下，中国哲学的自我理解在很大程度上需要通过与西方哲学的决定性比照才成为可能，而这种比照的真正意义又只有在牢牢地把握住中西哲学之“根本差别”时才开始显现出来。在此前的论文中，我们从关于中西哲学之根本差别的整个探讨中得出的基本结论是：“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。”^①

这一结论是以追究不同哲学立足的“基本建制”为枢轴来展开的。西方哲学的本质性出自形而上学的基本建制，即：超感性世界和感性世界的分割—对立，以及在此分割—对立中真与不真、实在与非实在的分别归属。与之截然不同的是：中国哲学立足于“道器不割”“体用不二”的独特建制之中，亦即立足于一种使形而上学从根本上成为不可能的建制之中。当这样一种由哲学基本建制

^{*} 本文系复旦大学“人文社科学术精品”项目“论中西哲学之根本差别”的阶段性成果。

^① 参见吴晓明：《论中西哲学之根本差别》，《哲学研究》2022年第7期。

而来的决定性分辨大体达成之际,本文试图在“生活世界”的主题上对此种分辨做一个总结性的探讨,以便更加集中也更加充分地表明:中西哲学在其开端性决断上的根本差别,如何贯穿于并且支配着两种哲学全然不同的历史性进程。这个主题之所以在这里尤为合适,是因为对“生活世界”的趣舍——确切些说,对生活世界的守护或是贬黜——不仅能够成为标识中西哲学判然两途的分水岭,而且由于它特别地切近于两类哲学植根其中的基本建制,所以该主题的阐明对于中西哲学之“根本差别”的整全理解来说,就会具有非同寻常的概括作用或统摄意义。本文考察的要点是:(1)形而上学的基本建制与生活世界的贬黜;(2)“道器不割”“体用不二”的基本建制与生活世界的本质勾连;(3)中国哲学对于生活世界的居有与守护;(4)形而上学的历史性解体与“生命哲学”的当代启示。

一

“生活世界”的概念与胡塞尔的晚期著作《欧洲科学危机和超验现象学》有着特别的关联。胡塞尔的这部著作其中的一节标题是“生活世界是自然科学的被遗忘了的意义基础”。在此节中,关于“生活世界”的基本表述如下:“然而,最为重要的值得重视的世界,是早在伽利略那里就以数学的方式构成的理念存有的世界开始偷偷摸摸地取代了作为唯一实在的,通过知觉实际地被给予的、被经验到并能被经验到的世界,即我们的日常生活世界(unsere alltägliche Lebenswelt)。”^①这是一个“前科学的”世界,在这个世界中,我们还根本看不到什么理念式的存在,也看不到几何的空间、数学的时间以及它们的一切形状。但是,正因为生活世界是一个前科学的世界,它才能够成为自然科学立足的意义基础。而这一基础之被遗忘了的意义首先就在于:科学为之服务的根本目的必存在于这种前科学的生活之中,并且必与其生活世界相关联。“人们(包括自然科学家)生活在这个世界之中,只能对这个世界提供出他们实践和理论的问题,在人们的理论中所涉及的只能是这个无限开放的、永远存在未知物的世界。”^②正是基于这种“可能的经验的开放的无限性”,我们才通过几何的和自然科学的数学化为生活世界裁制了一件“理念的衣服”(Ideenkleid),即客观科学之真理的衣服。这意味着,只是在生活世界广阔无垠的基础之上,才生发出并且构造起穿着理念衣服的“科学世界”,而这一世界却以其庞大的建筑掩盖了它本源的意义基础。在胡塞尔看来,这一进程是特别以伽利略为起点的:伴随着生活世界隐退到它的理念的衣服——代表生活世界或化妆生活世界的“符号的衣服”——背后并因而被遗忘,前科学的“直观的自然”也就决定性地被“理念化了的自然”取而代之了。^③

很明显,“生活世界”的概念在这里是特别和反思“欧洲科学危机”这一思想任务相联系的;同样很明显,这一思想任务的深刻程度将不可避免地触动现代形而上学——由笛卡尔肇始的“我思哲学”或“主体性哲学”——的构造本身,并导致对这一构造进行意义深远的批判。在胡塞尔的批判中,伽利略所构造的“世界”是一系列抽象的结果:它抽象掉了“作为过着人的生活的人的主体”,抽象掉了一切精神的东西以及物在人的实践中所具有的文化特性,结果就使事物成为纯粹的物体(对象);而对象的总体就是“世界”,即“封闭的物体世界”。但是,只要这样的对象世界是封闭的,那么与之对待的“主体”就势必同样也是封闭的,也就是说,对于封闭的物体世界来说,它是自我封闭的。“显然,这就为二元论开道铺路。此后不久,二元论就在笛卡尔那里产生了。”^④笛卡尔二元论设定的物理实体和心理实体,由于根本属性上的差别而彼此分离隔绝,这就意味着世界被分裂为二:自然世界和心灵世界,或者自在的自然和心理方面的存在者。^⑤如果说,在胡塞尔看来,以这种

① 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,张庆熊译,上海:上海译文出版社1988年,第58页。

② 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,第60页。

③ 参见胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,第58—62页。

④ 胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,第71页。

⑤ 参见胡塞尔:《欧洲科学危机和超验现象学》,第71、73页。

分裂为前提的心理学的物理主义和自然主义根本无法理解起主导作用的“主体性”，而克服欧洲科学危机的关键又恰恰在于批判地深思主体性之谜（“一切谜的谜中之谜”），那么，“生活世界”的概念无疑是同这种深入主体性——现代形而上学的真正出发点——的批判性努力本质相关的：为了深入地反思自然科学（特别是精确自然科学）的原初意义，为了消除科学自身无法理解的意义转移和误入歧途的自我解释，“我们处处想把‘原初的直观’提到首位，也即想把本身包括一切实际生活的（其中也包括科学的思想生活），和作为源泉滋养技术意义形成的、前于科学和外于科学的生活世界提到首位”。^①

至于胡塞尔对现代形而上学出发点的批判以何种方式来达到自己的目的，还不是这里要讨论的；至于他对“主体性之谜”的沉思采取何种定向并推进到何种程度（在这方面有许多不同的理解和争论），也不是现在就须关注的。对于我们的主题来说，这里特别重要的是：胡塞尔的批判性反思如何不可避免地引达“生活世界”的概念，而这一概念又如何不可避免地——并且是意义深远地——大大超出了胡塞尔本人对之加以运用的初始取向与目标。从较为限制的方面来说，“生活世界”的概念在于揭示“科学世界”的意义基础；从更为广泛的哲学议题来说，这一概念的内容和含义是如此丰富而辽远，以至于它几乎完全不可能被局限在特定意图的范围内或定向上。对于胡塞尔来说，现象学的早期工作并不限于论证科学知识合理性的任务，而是更多地指示着“我们关于世界的自然经验的总体”。如果说，这一工作已表明在思维方式上与当时占统治地位的新康德主义（后者从未对所谓世界的自然经验发生过兴趣）相对立，那么，胡塞尔试图深入“直接生活”意识的领域，就在很大程度上为“生活世界”的概念做好了准备，就像这一概念也为哲学上相当不同的意图和取向做好了准备一样。加达默尔曾就此写道：“生活世界没有把哲学的任务限制在科学的基础方面，而是把它扩展到日常经验的广阔领域。从而，不难理解胡塞尔后期著作中提出的生活世界概念的丰富含义为什么可以被许多学者所承认和接受，尽管这些学者本来并不打算遵循他的超验还原方法。”^②

看来，“生活世界”是为数不多地获得了巨大成功的一个新词——它“在当代思想界引起了令人震惊的反响”。^③如果像加达默尔所说的那样，“生活世界”不仅集中了胡塞尔自己探索的东西，而且是“长期以来一直被寻求和探索的东西”，那么，我们就不难理解为什么这个词在当代思想界引起的反响会是“令人震惊的”了。尽管胡塞尔非常不同意舍勒和海德格尔对其现象学原则的批评性改变（坚称他们两人没有理解“超验还原”的真正意义），但这样的改变不仅声势浩大地发生了，而且特别是由于海德格尔同学院派哲学传统的决裂，其结果竟“像是向未知领域所作的一种新的突破”。^④这个未知领域就像长期以来一直被寻求和探索的东西一样，似乎都意味深长地汇聚着也应和着来自“生活世界”的呼声和指引。如果说海德格尔以“此在在世”的纲领开展出他对“意识”主体所做的本体论批判，从而彻底颠覆了现代形而上学的立足点，那么，制订一种“生活世界的本体论”就会是一项真正的任务（胡塞尔本人也承认这一任务，尽管是第二位的任务）。^⑤

就事情的实质来说，这样的任务有更早的源头，而它的历史性展开——无论以何种方式，也无论进展到哪一步——都卓有成效地开启了一种前所未有的哲学视域：这样的视域在多大程度上触犯并动摇了一般形而上学的基本建制，它也就在多大程度上敞开并绽露了“生活世界”的隐秘边缘；因为形而上学的建制正意味着生活世界的贬黜，意味着这一世界在此贬黜中被普遍地遮蔽起来并因而成为需要被突破的“未知领域”。决定性的转折点是伴随着“绝对精神的解体过程”开始的，正是在这里出现了哲学立场上真正的划时代意识：它不仅意识到离开了一种恒久稳固的立场，更主要的是有意识地退出和拒斥这样的立场。当黑格尔站在形而上学的制高点上，将超感性世界的统治权扩

① 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，第70页。

② 加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海：上海译文出版社1994年，第181页。

③ 参见加达默尔：《哲学解释学》，第150—151页。

④ 参见加达默尔：《哲学解释学》，第224页。

⑤ 参见加达默尔：《哲学解释学》，第181页。

展到无远弗届的尽头时，形而上学历史的命运性转折却由“上帝死了”一语被道破：超感性世界腐烂了、坍塌了，不再具有约束力了。正是在这样的意义上，洛维特在谈论此种哲学的划时代意识时写道：“费尔巴哈对黑格尔哲理神学的感性化和有限化绝对是我们如今所有人——有意识地或无意识地——处身于其上的时代立场。”^①如果注意到这样的时代立场是伴随着对一般哲学—形而上学的批判来为自己开辟道路的话，如果还注意到对整个哲学—形而上学的批判又引人注目地以“生活”“生命”“实践”“生存”“存在”等名义（如费尔巴哈、马克思、克尔凯郭尔、尼采、狄尔泰、柏格森、舍勒、海德格尔等）来为自己制订方向的话，那么，我们就很容易理解“生活世界”这一概念所特有的感召力和启发作用了。它极具特征地指示着时代立场的基本趋势，也最富内容地开展出一个在以往的哲学中被锁闭的辽阔领域，尽管由之而来的种种探索及其取向不可避免地超出——极大地超出——胡塞尔本人对这一概念的运用方式。

由此可见，“生活世界”的概念获得了一个至为广大的意义领域，这个领域是在对形而上学的批判性意识中被有力地扩展开来并得到广泛采纳的。我们在这里不想涉及“胡塞尔新型生活世界实践的思想”在他本人那里被推进到何种程度，也不必去追究“生活世界”的概念是否“具有驳倒胡塞尔超验思想框架的革命力量”。^②对于本文的论题来说重要的是：“生活世界”的概念为相当不同的哲学派别和哲学活动留下了广阔的探索空间，尤其是为批判地理解形而上学本质的时代立场找到了一个尽管笼统但却能够汇聚多方意图的共同口号。之所以如此，是因为这一时代立场的趋势是要去触动并揭破被哲学—形而上学所贬黜、所遮蔽的那个领域，而“生活世界”——无论以何种方式、在何种取向上被吁求——却总是有力地指向并提示着这个领域。“生活世界”的概念，就其并不局限于某位哲学家的用法而言，正是在如此这般的意义领域中活动和起作用的；如果说这样的意义领域本质地牵涉到对现代形而上学乃至一般形而上学的批判性意识，那么，我们也就有理由在此种意义上来使用“生活世界”一词了。

对生活世界的贬黜和遮蔽，在尼采所谓“形而上学的心理学”中得到了非常清晰且明确的批判性揭示：“这个世界是虚假的——因此有一个真实的世界。这个世界是有条件的——因此有一个无条件的世界。这个世界是充满矛盾的——因此有一个无矛盾的世界。这个世界是生成着的——因此有一个存在着的。”^③在这里，两个尖锐对立的世界被构造出来：所谓有条件的、充满矛盾的、生成着的世界，即虚假的世界，也就是我们生活于其中的那个世界——在此种意义上的“生活世界”；而与之截然相反，所谓无条件的、无矛盾的、存在着的的世界，即真实的世界，也就是从根本上有别于“生活世界”的另一个世界——我们姑且称之为“太上世界”。这两个世界不仅是相互分离隔绝的，而且就其本质来说是彼此尖锐对立的：虚假的世界对立于真实的世界。如果说我们生活于其中的那个世界是令人痛苦的，那么，在尼采看来，由痛苦激发出来的愿望就通过“形而上学的心理学”形成了一系列的“谬误推论”。在这样的谬误推论中，人们在想象中筑起了另一个世界，即“太上世界”。这个世界的横空出世意味着什么呢？它意味着对“生活世界”——我们生活于其中的那个世界——的敌视与怨恨。

如果说形而上学在心理学上起源于对“生活世界”的敌视与怨恨，那么，它在哲学上又是以何种方式被筹划出来并且被构造起来的呢？它的构造方式被称为“柏拉图主义”，而柏拉图主义首先就意味着形而上学的基本建制，意味着这一建制在思想史行程中的决定性到达。我们在此前的论文^④中曾把形而上学的基本建制简要地概括为：（1）将超感性世界和感性世界（形而上的世界和形而下的世界）分割开来并且对立起来；（2）认真理或实在仅仅属于超感性世界，而不属于感性世界；（3）如果感性世界中的个别事物或多或少可被视作真的或实在的，那么这只是由于它们“分有”了超感性世界的理念。正是在这样的基本建制中，两个世界的分割—对立乃成定局：一个有条件的、

① 洛维特：《从黑格尔到尼采》，李秋零译，北京：生活·读书·新知三联书店2006年，第108页。

② 参见加达默尔：《哲学解释学》，第193—194页。

③ 《尼采著作全集》第12卷，孙周兴译，北京：商务印书馆2010年，第372页。

④ 吴晓明：《论中西哲学之根本差别》，《哲学研究》2022年第7期。

充满矛盾的和变化着的世界乃是感性的世界，而另一个无条件的、无矛盾的和存在着的世界则是超感性的世界；就像前者乃是形而下的、世俗的和此岸的世界一样，后者乃是形而上的、神圣的和彼岸的世界。同样是在这样的基本建制中，两个世界在真实对立于虚假意义上的分别归属乃成定局：由于真理或实在仅仅属于超感性世界，而不属于感性世界，所以这个有条件的、充满矛盾的和变化着的感性世界乃是“虚假的世界”，而与之相反的那个无条件的、无矛盾的和存在着超感性世界则是“真实的世界”。最后，也是在这样的基本建制中，一切事物（无论是感性事物还是超感性事物）得以布列置放的等级制乃成定局：就像诸理念依其同最高理念的切近程度而属于不同的等级一样，诸感性事物依其同理念世界的关联情形而具有不同的等级；但在这样的等级制中，最关本质且最具决定意义的等级被截然分判为两个世界：真实的和虚假的、形而上的和形而下的、彼岸的和此岸的、原型和摹本、真理的国度和阴影的领域。

“生活世界”——我们在其中生活的那个世界——属于哪一边或哪一界呢？毫无疑问，只是在形而上学的基本建制已然确立的情形下，才会出现这样的问题，才可能去询问它在两个分割一对立的世界中属于哪一边或哪一界；同样毫无疑问，只是在形而上学的建制性布局中，“生活世界”才恰恰属于那个有条件的、充满矛盾的和变动不居的世界，也就是说，属于依这样的本质特征而被规定的“感性世界”，即形而下的世界、世俗的世界，并因而对立于那个以相反的本质特征而被规定的“超感性世界”，即形而上的世界、神圣的世界。如果说形而上学的基本建制不仅决定性地分割开超感性世界和感性世界，而且从根本上将两者标识为真实的世界和虚假的世界，那么，这一建制就还意味着前者对于后者来说的优先地位，意味着前者对于后者无所不在的支配和统治，并且意味着后者的本质性将最终被导回到前者之中。在如此这般地分割开来的两个世界中，“生活世界”便沦为下界或此界，就像“太上世界”擢升为上界或彼界一样；两界之间的关系在形而上学的建制中被设定为“分有”，就像此界向彼界的过渡在这一建制中被命名为“超越”一样。

由此可见，正是在形而上学的历史性开端已然确立、在形而上学的基本建制起支配作用的地方，“生活世界”——我们生活于其中的那个世界——才开始属于和“超感性世界”分离隔绝的“感性世界”，才开始成为与“神圣的世界”相对立的“世俗的世界”，并且才由此遭遇到决定性的贬黜，从此处于就其本身来说是在真正的“存在”之外的、非本质的卑下地位，以至于要到“超感性世界”的腐烂和坍塌（“上帝死了”）之际，要在对形而上学的批判性意识成为时代立场的趋势之时，“生活世界”才仿佛从其向来所属的无限黝暗中重新冒出头来，并且成为对于哲学思想来说尤其值得一问的基础性领域：“‘生活世界’这个词在当代思想界引起了令人震惊的反响。一个词往往是一个答案。‘生活世界’这个新词回答的是什么问题呢？”^①这个新词虽然主要是由胡塞尔提供的，但它的意义取向却指示出一个在形而上学的建制中一向被锁闭的问题领域；这个问题领域的解锁在一种划时代的意识——对形而上学的批判性意识——中汲取了巨大的动力，正是这样的动力使得“生活世界”一词收获了广泛的关注和意义深远的成功。

如果说对生活世界的多重贬黜是通过形而上学的基本建制而成为定局的，那么，事实上在西方形而上学的“前史”中，感性事物和超感性事物的渐次分离以及两者间的高低分判，就已经处在快速的积累和酝酿中了。例如，在赫拉克利特看来，感觉的确信是没有真理的，因为感觉确信的东西实际上并不是真正的存在，而思想（被思维的存在）才是真正的存在。在这样的意义上，“人的眼和耳是最坏的证人，如果他们有着粗野的灵魂的话。理性（λόγος）是真理的裁判者……是唯一神圣的、普遍的裁判者”。^②同样，巴门尼德的告诫是：你必须保持你探究的思想，使之远离你习惯于遵从的“意见”的道路，你也不要顺从轻率马虎的眼睛和声音嘈杂的耳朵，而必须单用理性来引导你思想的道路。黑格尔就此评论说：这意味着你要使自己从一切的表象和意见中解放出来，并且否认它

① 加达默尔：《哲学解释学》，第150页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆1959年，第313页。

们有任何真理；尽管这一点一开始还朦胧不明确，但“与这点相联结，就引起了这样的辩证法，即：变化的东西没有真理；因为当人们把这些规定当作有效准时，他们就会遇着矛盾”。^①

我们在这里不是已经看到两种非常不同的东西——有矛盾的东西和无矛盾的东西、变化着的东西和存在着的東西、不可凭信的东西和唯一值得凭信的东西，一句话，感性知觉的东西和超出感性知觉的东西——分开两立的迹象了吗？是的，确实看到了，但还只是尚不明确涌动着迹象而已。因为决定性的分开两立是以它们被分割—对立为两个世界（超感性世界和感性世界）为前提的，是以这两个世界被分判为真实的世界和虚假的世界为根据的，而这样的分割—对立以及它们在真实与虚假意义上的分别归属，则是在形而上学的基本建制中方始成为定局的，就像“生活世界”从其原初的关联域中脱落开来并遭遇其命运性的贬黜同样是在这一建制中方始成为定局的。如果说哲学—形而上学的真正开端取决于形而上学基本建制的确立，那么，对生活世界的贬黜也就在此获得了它的立脚点和出发点。确实，赫拉克利特的箴言中还保持着“诸神也在场”的生活场景，甚至有关苏格拉底的种种记述也与柏拉图的相当不同，还存留着他与“生活世界”的就近联系：“他的哲学和他研讨哲学的方式是他的生活方式的一部分。他的生活和他的哲学是一回事；他的哲学活动绝不是脱离现实而退避到自由的纯粹的思想领域中去……他研讨哲学的方式本身毋宁说就包含了同日常生活的联系，而不像柏拉图那样脱离实际生活，脱离世间事务。”^②

然而尽管如此，苏格拉底已经处在形而上学建制之决定性到来的那个前夜了，他的哲学还同日常生活维系着的关联看来已是以往时代留下的遗风，就像柏拉图的“理念”（相）一词也还依稀残存着“外貌”“外观”等含义的遗迹一样。^③尼采之所以不遗余力地将苏格拉底当作形而上学的罪魁祸首来加以攻击，并不是没有理由的；至少在柏拉图的诸多对话集中，苏格拉底已经用标准的形而上学口吻来说话了。例如，《斐多篇》中的苏格拉底说：“对于追求真理——这是哲学的唯一任务——，肉体或与肉体有关的东西乃是一种障碍，因为感性的直观不能表明任何纯粹的东西像它本身那样，而真理必须在远离肉体的情形下才可以被认识。因为正义、美和同类的理念是唯一的真实存在，不会遭受任何变化和毁灭；这些理念不是凭借肉体所能认识，只有通过灵魂才看得见。”^④在这样的说法中，形而上学基本建制的构成性要件，看来是已然齐备并且在相当的程度上准备好了：感性事物的领域（感觉、感官、肉体、变灭中的物质）与超感性事物的领域（思维、理念、灵魂、唯一真实的存在）正在决定性地分离开来，并且进入敌对状态。这样的分离与敌对在当时究竟达到何种程度，可以从流传下来的一则故事去加以衡量并得到印证。德谟克利特——他是苏格拉底的同时代人——终于发现，自己的学说无可救药地陷入理性思辨的客体世界和感性现象的真实性这样一种对立中去了；为了从这样的对立中摆脱出来，“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”。^⑤这个故事可以被视为形而上学之命运性到达的深刻寓言：它意味着超感性世界和感性世界之间的截然分割和紧张对立，意味着在这一建制性的分割—对立中前者对于后者的支配和统治，因而也意味着哲学—形而上学在独占超感性世界真理的同时，开始了它对感性世界这个阴影领域的历史性讨伐。

只是从这时候起，确切些说，从柏拉图制订出严整的形而上学建制时起，对生活和生活世界的贬黜才开始成为决定性的和不可避免的。因为只有形而上学的基本建制中，感性世界的跌落才无可挽回地伴随着超感性世界的擢拔一并发生；只有在这样的跌落和擢拔已成定局的态势下，“生活世界”才在其一切本质特征上归属于这个感性的世界，而人们的日常生活便是在这个作为阴影领域的世界中活动和展开的。正是在这样的意义上，我们生活于其中的那个世界理所当然地被视为此

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第267页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆1960年，第51页。

③ 参见海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆1996年，第180—181页。

④ 转引自黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，第191页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社1995年，第24页。

岸的世界、世俗的世界，或——严格地说来——虚假的世界，就像在这个世界最遥远的对方，矗立着彼岸的世界、神圣的世界或真实的世界一样。因此，对生活和生活世界的贬黜是最关本质地、决定性地与形而上学的基本建制相联系的：这一建制在怎样的意义上拒斥感性世界，它也就在怎样的意义上拒斥生活世界；它在怎样的程度上鄙薄感性世界，它也就在怎样的程度上鄙薄生活世界。一句话，哲学—形而上学在其开端上就是对生活世界的决定性贬黜。只是在大约2500年后，当柏拉图主义本身进入解体过程时，“生活世界”才在对形而上学建制的批判性意识中，出现为航海远眺时目力所及的“陆地”，并开始声索自身的权利。正如尼采在他的形而上学批判中所揭示的那样，把世界分割为一个真实的世界和一个虚假的世界，无论是以基督教的方式还是以康德的方式，都并不意味着生命的衰败，意味着用一种彼岸的生活幻想来向生活本身进行报复。“哲学史就是一种隐秘的怒气，怒火指向生命之前提，指向生命的价值感，指向对生命的袒护。”^①

二

既然对生活世界的贬黜最关本质地出自形而上学的基本建制，那么，任何一种哲学—形而上学，无论它是东方的还是西方的，都必以自身的本质来宣示并施展它对生活世界的贬黜。至于这样的贬黜采取何种特定的方式，在这里是无关紧要的。只是为了在相关的探讨中获得一个鲜明而直接的标志物，我们且以基督教为例来给出某种提示——不仅因为如尼采所说，基督教乃是“为大众的柏拉图主义”，而且因为对一般形而上学的划时代批判，也是从对基督教本质的批判开始的（费尔巴哈、马克思）。关于基督教的形而上学本质，黑格尔早就说过：“柏拉图是具有世界历史意义的人物之一，他的哲学是有世界历史地位的创作之一……包含这一崇高原则于自身之中的基督教，曾凭借柏拉图早已作出的那个伟大的开端，进而成为这个理性的组织，成为这个超感性的国度。”^②

然而这个理性的组织、这个超感性的国度，却是与感性的世界分割开来并且尖锐对立的，因而必然是以对生活世界的敌视为基础定向的。海涅在《论德国宗教和哲学的历史》中曾讲过一个“巴塞爾夜莺”的故事。1433年5月在巴塞爾有一个宗教会议，会间休息时一群僧侣一起到附近的树林散步。在散步中，这些主教、博士和修士们继续争辩探讨着有关教义和各种神学问题，突然他们停下了脚步，也停下了讨论：他们面对着一棵盛开的菩提树，而树上的一只夜莺正百转千回地歌唱着悠扬悦耳的曲调。当他们开始沉浸到这和煦春天的奇妙视听中并享受着感官生活的无限美好时，其中的一位学者却一下子觉得事有蹊跷——这夜莺很可能是个魔鬼，想用它的美妙歌声来诱使他们离开教义的主题而堕入感官快乐的罪行中去。于是，一众修士便念起了当时通行的驱魔咒语；听到咒语，这只鸟竟阴险地笑了起来：“哈哈，我就是个邪恶的精灵！”随即就飞走了。据说听到夜莺歌声的人当天便患上重病，不久之后就陆续死去了。“这个故事不需要什么注解了。它整个儿带着一个把一切甜蜜的可爱的东西都当作妖魔来加以咒骂的时代的凄惨印记。甚至连一只夜莺也要遭受诬陷，当它歌唱时，人们便在自己身上画十字。真正的基督徒就这样战战兢兢，闭目塞听，活像一个抽象的阴魂，漫游在鲜花盛开的大自然中。”^③

然而，这样一种对感官和感性事物的诅咒，对生活和生活世界的敌视，是早在形而上学的基本建制中就已经种下根苗并且布局好了的：其决定性的转折点是以苏格拉底和柏拉图为标志的，并且以此划界分别出与所谓“柏拉图主义”在性质上迥异的“希腊早期哲学”。所以尼采说，早期希腊哲学是艺术的姊妹，它不是生活的其他部分的否定，而是从中生长起来的美妙花朵，是生活被道说出来的秘密。苏格拉底分子是坐在一个美的（感性的）海洋中间，然而他们对于遍地盛开的艺术之花（感性学领域）却充满着敌意并且板起一副学究面孔。^④正是“民族的丑八怪”苏格拉底以“知识”

① 《尼采著作全集》第13卷，孙周兴译，北京：商务印书馆2010年，第380页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，第152页。

③ 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，北京：商务印书馆1974年，第19页。

④ 参见尼采：《哲学与真理》，田立年译，上海：上海社会科学院出版社1993年，第163、32页。

的名义让后来的希腊人忘掉了“美的生活”及其无穷无尽的可能性，而未曾遭遇形而上学毒害的早期希腊人才是真正健康的：“我相信不管是谁看到这些希腊人，最后都会惊呼：‘美哉斯人！’我在他们中间看不到教士嘴脸，半死不活者，形容枯槁的荒漠隐士，透过玫瑰色眼镜看世界的狂热者，神学骗子，郁郁寡欢、面无血色的学者……我也看不到他们中有谁认为‘灵魂的拯救’或‘什么是幸福’是如此重要，以致他们因此把人和世界丢在了脑后。”^①

与这种对生活世界的贬黜和敌视截然不同的，在中国哲学中绝无此种情形；可以说，中国哲学依其本质而始终保持着对生活世界的忠诚、信赖、敬畏与守护。在中西哲学的比较开展出来的地方，几乎所有的研究者都不能对此昭彰的分别无动于衷，并且都不能不就此鲜明的对照生发出种种体会来。例如，在钱穆先生看来，中国思想的道路一向与西方不同，若以西方哲学的“格套”来看，中国思想仿佛总是缺乏一种超越现实的高远想象，也没有各是其是的独特创见；殊不知其间潜藏着的，正是中国思想最独特的智慧。“尤其是儒家哲学，总喜欢体民之情、遂民之欲，只见眼前可见的人情、人欲，抱一种深透博大的同情敏感，来切近立说，平易教人。此所谓‘以人治人，其则不远’。”^②与之相类似，冯友兰先生从思想与生活的关涉出发，指出中国哲学家的知识类型不同于亚里士多德所谓的“为知识而求知识的类型”——它诉诸人生幸福的增进并要求其在生活中的实行：“不但不为知识而求知识也，即直接能为人增进幸福之知识，中国哲学家亦只愿实行之以增进人之幸福，而不愿空言讨论之。所谓‘吾欲托之空言，不如见之行事之深切著明也’。”^③牟宗三先生在讲论“中国哲学的特质”时，同样突出地强调了中国哲学（特别是儒教）与“日常生活”的密切联系。在他看来，周公制作礼乐，乃是确定日常生活的轨道，既是“圣人立教”，又是“化民为俗”；而孔子则就此进一步说明其意义，从而开示指导精神生活之途径。但“孔子开精神生活的途径，是不离作为日常生活轨道的礼乐与五伦的。……中国人重伦常，重礼乐教化，故吉、凶、嘉、军、宾都包括在日常生活轨道之内，并没有在这些轨道之外，另开一个宗教的日常生活轨道，故无特殊的宗教仪式”。^④

有意思的是，金岳霖先生用苏格拉底来比拟中国哲学，以提示这一哲学与生活世界的接近。尼采对苏格拉底的激进攻击，是因为苏格拉底导向并开启了柏拉图主义；而金岳霖先生的比拟，则是因为在苏格拉底那里还保有与日常生活的亲密接触。正如黑格尔所说，一方面，苏格拉底研讨哲学的方式本身还包含着同日常生活的联系，而不像柏拉图那样脱离世间事物；另一方面，西塞罗为屈从世俗的方便，夸大地将苏格拉底奉为“通俗哲学”的祖师，以至于后人常以为，是苏格拉底把哲学从天上带到了地上，带到了家庭和市场上——带到了人们的日常生活中。^⑤正是在这样的意义上，金岳霖先生说：“中国哲学家都是不同程度的苏格拉底。……他像苏格拉底，他的哲学不是用于打官腔的。他更不是尘封的陈腐的哲学家，关在书房里，坐在靠椅中，处于人生之外。对于他，哲学从来就不只是为人类认识摆设的观念模式，而是内在于他的行动的箴言体系；在极端的情况下，他的哲学简直可以说是他的传记。”^⑥

国外的研究者和学者也同样感受到了中国哲学与生活世界的紧密关联。对于他们来说，由于对中国哲学有着不可避免的陌生感，这样的感受甚至更为鲜明也更加强烈，以至于在他们的评论或分析中几乎无不涉及并突出了这一点。两个简要的引证便足以说明问题。例如，面对“周初迅速增强的理性精神”，牟复礼提出的问题是：圣贤传统到底离百姓生活有多远？他的研究试图表明：在中国文化传统的历史性开展中，朝仪国典、《易经》占卜，以及人们所信奉的宗教都是彻底“世俗的”。因此，“中国的世界观关注此地当下的生活，促使思想家们制定这种生活的形式和模式（forms and

① 尼采：《哲学与真理》，第176—177页。

② 钱穆：《中国思想史》，北京：九州出版社2012年，第267页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》上卷，重庆：重庆出版社2009年，第7页。

④ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社2007年，第87页。

⑤ 黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，第51、43页。

⑥ 转引自冯友兰：《中国哲学简史》，北京：北京大学出版社1996年，第9—10页。

patterns)。只有按照中国的宇宙论才能合理地解释仪式化了的中国社会。两者之间的关系是直接而原初的”。^①如果以此来比较基督教和其他启示宗教(revealed religion),那么,在中国的哲学传统中,人们的世俗生活——此地当下的生活——就不会遭到系统性的敌视和贬抑,就像人本身不会在一个全知、全在、全能的造物主面前变得卑微一样。^②

不过在这一主题的阐述与分析方面,尤其值得关注的是韦伯1915年的《儒教与道教》。这位“伟大的外行”在论说的精深及透彻方面,要远远超过几乎所有的“内行”。韦伯的宗教学分析力图表明:(1)从基本特征来看,中国的宗教,无论是巫术性的还是祭奠性的,其意义领域都是“面向今世的”。祭奠是国家的事务,不由教士负责,而由政权掌握者来主持,因此乃是一种真正的“俗世宗教”(Laienreligion)。如果说,这种宗教唯独专注于“此岸”的命运,而全然不是为了“彼岸”的命运,那么这一点便与埃及人保护死者(Totenpflege)而重视来世的命运形成鲜明的对比。^③(2)若依“救赎宗教”的尺度来说,则中国宗教从来没有成为一个具有“超世取向的独立宗教”。在中国语言中甚至连特指“宗教”的词都没有,有的只是“教”(Lehre)和“礼”(Riten)。前者表示教化类型的“学说”,儒教的官方称呼即为“士人之学说”(der Literaten Lehre);后者则意指各种礼法,无论是宗教性质的还是传统性质的礼法。整个教与礼的意义领域指向今世,而不以来世及彼岸为念。^④(3)虽说儒教乃是中国的正统,但道教(不同于道家哲学)专事以巫术为取向的救世技术(Heilstechnik),因而在本质上比儒教更具传统主义的性质。“尽管道教徒把自己的注意力集中到不朽与来世的奖惩上,然而他们和儒教徒一样,也是以此世为考虑的出发点。传说道教教权制的创建者已明确地采用了哲学家庄子的一番话:‘龟宁生而曳尾于涂中,不愿死而藏之庙堂之上。’”^⑤(4)就主流的正统而言,儒教徒除了要求摆脱无教养的野蛮之外,并不祈求任何救赎。他们只是祈求此世的健康、长寿、财富,以及死后的声名,并把这些东西的获得看作对德行的酬答。因此,他们就像异教的古希腊人一样,既没有事先确定的超验的伦理,也没有超世的上帝律令;既没有对彼岸目标的追求,也没有极恶的观念。“根据我们的回忆,在中国从未出现过与‘现世’的紧张对峙,因为从来没有一个超世的、提出伦理要求的上帝做过伦理的预言。”^⑥(5)尽管韦伯的分析集中于宗教学特征的比照而并非在哲学上追究其本质来历,但他还是或多或少提示了儒教与道教(特别是前者)专注于此世的哲学根由:《儒教与道教》第六章的内容是“儒教的生活取向”,此章第五节的标题则是“形而上学的摆脱与儒教的入世本质”。这就极大地牵涉到了儒教的哲学基础。就此韦伯写道,儒教虽然发展了一种宇宙起源论,但本身却“极无形而上学的兴趣”,它可以被称为“教派”,“然而,正统的教义并不是一种教义宗教,而是一种哲学与生活学(Lebenskunde)”。^⑦

这是一个很有启发性且关乎根本的描述:正统的儒教摆脱了形而上学或“极无形而上学的兴趣”——这一点既联系着它的“入世本质”,又使之无从成为一种“教义宗教”。它是一种“哲学与生活学”,或许一个更合适的名称应该是:哲学—生活学。“哲学”时常被看作是远离日常生活甚至与之背道而驰的东西,而“生活学”则易于被想象为如烹饪学或育儿学之类的东西。那么,“哲学—生活学”意味着什么呢?它意味着一种与生活世界不离不弃、通为一体的哲学,或者用费尔巴哈的话来说,是一种“与生活水乳交融的”哲学。这一准确的提示对于我们的论题来说是非同寻常的,尽管作为宗教社会学家的韦伯并未就此在哲学上做出更进一步的分析。近代以来,我们的前辈学者

① 牟复礼:《中国思想之渊源》,北京:北京大学出版社2009年,第29页。

② 参见牟复礼:《中国思想之渊源》,第28—30页。

③ 参见韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社1995年,第168—170页。

④ 参见韦伯:《儒教与道教》,第169页。

⑤ 韦伯:《儒教与道教》,第231页。这一说法包含着某种不准确的用词和难以避免的笨拙,但还是突出地强调了儒教与道教的重大一致——“以此世为考虑的出发点”。

⑥ 韦伯:《儒教与道教》,第259页;并参见第258页。

⑦ 韦伯:《儒教与道教》,第241—242页;并参见第180页。关于“哲学与生活学”,梁漱溟先生在讲到“儒家哲学”时亦曾说过:“门人于孔子日常生活攀记不厌琐细(见《乡党》篇及其他),正为此学要不离乎此等处。——此学原可说是人的生活之学也。”(梁漱溟:《东方学术概观》,上海:上海人民出版社2014年,第64页。)

对中国哲学与生活世界的关联也有许多体会，只是同样缺少就哲学本身并在其根本的立足点上做出决定性的阐明。对中国文化体会甚好的梁漱溟先生，很恰当地将文化把握为某一民族“生活的样法”，同时又把生活理解为无尽的“意欲”(will)。由此他提出的问题是：“通是个民族通是个生活，何以他那表现出来的生活样法成了两异的采色？”^①回答是：因为那作为生活样法之最初本因的意欲方向不同；若要去求一家文化的根本或源泉，便要去查看其文化的根源的意欲。这是一个正确的见解。应当从何处去探寻作为某一文化之根本或源泉的“根源的意欲”呢？应当从作为这一文化之主干的哲学中（《东西文化及其哲学》的书名便提示了这一取向）去加以探寻。但梁漱溟先生却较少以哲学的方式深入中国哲学中去，尤其是很少以哲学的方式深入中西哲学的根本之处，而只是以某种笼统的设想来表象式地给出自己的答案：（1）西方文化是以意欲向前要求为其根本精神的；（2）中国文化是以意欲自为调和、持中为其根本精神的；（3）印度文化是以意欲反身向后要求为其根本精神的。^②这样的概括虽说“不错”，但实在是太过散宕，也缺少确定性，以至于一方面如贺麟先生所说，缺失“文化哲学”的基地；另一方面则似乎只是疏阔地悬浮在不同文化现象的表面，并且由于滞留在这一表面而显得不会出错。然而，这样的“不错”在理论上却很难真正持立。举例来说，如果西方文化“是由意欲向前要求的精神产生‘塞恩斯’与‘德谟克拉西’两大异采的文化”，^③那么，它当然更是由这一精神产生了基督教“信仰”与“权威”两大异采的文化；如果说基督教中世纪的精神毕竟非常不同于“塞恩斯”和“德谟克拉西”的精神（在一定意义上甚至截然相反），那么，当“意欲向前要求的精神”只是勉强地笼罩在例如信仰与权威、科学与民主等文化现象的表面时，它在思想上的把握力和理论上的阐释力也就变得极其有限了。

因此，中国哲学与生活世界的紧密关联，或者中国哲学与“生活学”的通同一体，须得从这一哲学的根基处去加以阐明。而这里所谓的根基处——就像任何其他哲学一样——也就是这一哲学立足的基本建制。如果说西方哲学立足于形而上学即柏拉图主义的建制之上，因而它对生活世界的贬黜和敌视正是由此发源的，那么，中国哲学对生活世界的切近与守护，恰恰植根于道器不割、体用不二的基本建制之中——这不仅是一种非形而上学的建制，而且是使任何一种形而上学成为不可能的哲学建制。形而上学的建制意味着什么呢？它意味着超感性世界和感性世界的分割—对立，意味着实在与非实在、真与不真在两个世界中的分别归属。正因为如此，“人世、尘世以及属于尘世的一切，是根本不应该存在的东西，根本上也不具有真正的存在。柏拉图早就称之为叫 μῆδον，即非存在者”。^④与之截然不同的是，道器不割、体用不二的建制意味着什么呢？它意味着：形而上者谓之道，形而下者谓之器；但道与器绝不许被分割开来，尤不许被对立起来。正因为如此，人世、尘世以及属于尘世的一切，绝非不真或不实在的东西，相反，形而上者无处不在地运行于形而下者之中，就像一切真的或实在的东西唯生存于通常所谓人世或尘世之中一样。由此看来，对生活世界的贬黜与敌视，或者相反，对生活世界的切近与守护，难道不是在两种全然不同的——形而上学的和非形而上学的——哲学建制中有其最确凿也最深刻的本质来历吗？

这里需要明确指出并特别强调的是：在道器不割、体用不二的建制中，“生活世界”的概念与前述的通常理解大相径庭——它必已发生决定性的和系统性的改变。通常的观点在把生活世界看作人世或尘世的同时，总已先行将其分离并对立于另一个世界（彼世），并且总已先行将其置放于另一个世界（超世）的“下面”。在任何一种形而上学或高等宗教的本质根据中，都深刻地开启并布局了两个世界（此世与彼世、尘世与超世）的基础架构，而这样的架构在把超世或彼世设定为神圣的因而是唯一真实的世界时，也把作为人世或尘世的生活世界设定为世俗的因而是虚假的、卑污的世界。在“形而上学的宿醉”（狄尔泰语）尚未苏醒过来或宗教势力仍占统治权的地方，“生活世界”

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆1999年，第32页。

② 参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第33、63页。

③ 参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》，第33页。

④ 海德格尔：《演讲与论文集》，北京：生活·读书·新知三联书店2005年，第121页。

就不可避免地被看作是一个阴影的或堕落的领域，或至少被视为一个等而下之的领域。但是，在形而上学之内或者形而上学之外，“生活世界”的概念具有完全不同的结构，因而它所指示的意义是根本不同的。海德格尔试图在形而上学之外开展他对意识（Bewusstsein）的本体论批判，这一批判的立足点叫作“此在在世”，即此在（人）“在世界之中存在”。这一立足点立即就被囿于形而上学立场的流俗哲学指斥为卑下的和有失体统的：“因为说了人的存在在于‘在世’，人们就觉得人被贬低为一个全然是现实的东西，因而哲学也沉沦于实证主义中了。”^①诚然，在形而上学已然规定的视域中，若主张人的存在的在世性，难道不正意味着只承认尘世的东西而否认彼岸的和超绝的东西吗？但是，在形而上学的建制及其逻辑之外，事情就完全不是这样的，生活世界及其意义也根本不是这样来规定的。因为根本就没有两个世界的分割一对立，没有在此分割一对立中真实与虚假的分别归属，也没有在此分别归属中确立的诸等级乃至绝对等级。如海德格尔所说，此在生存于其中的那个“世界”，绝不意味着“尘世的存在者”以别于“天国的存在者”，也绝不意味着“世俗的东西”以别于“教会的东西”。^②

为什么是这样呢？因为在形而上学的建制不起作用或无从起作用的地方，只有一个世界，只有一个我们生活于其中的那个世界，亦即未被形而上学的建制裁割过的“生活世界”。在这个世界的上面和下面、左面和右面、前面和后面，没有任何其他世界存在的余地；真正说来，这个世界压根就没有上面和下面、左面和右面、前面和后面——它就是整个的世界或整全的世界。那么，另一个高居于尘世之上的神圣的、彼岸的世界，又在本质上从何处而来呢？从我们生活于其中的那个唯一的和原初的世界而来，并且正是通过对这个整全世界的“分解”才构造出两个对立的世界。如此这般的构造从整全的生活世界中汰选出某些东西以赋予彼岸的、神圣的世界，而那残存下来的“剩余物”也就变成此岸的、世俗的世界了；它在多大程度上从生活世界中攫取超感性的东西并将之塑造为纯粹光明的神圣世界，原初的生活世界就在多大程度上丧失其神圣性，从而只沉溺于感性的无限黝黯的卑下世界。如此这般的两个世界的构造难道不是最深刻地植根于形而上学的基本建制，并依此建制而将原初的生活世界本身瓜分割判开来的吗？如果说依然局限于形而上学的流俗观念会认为超感性世界和感性世界的分割一对立乃是理所当然的，那么，西方哲学的自我批判则早已意识到：这样的分割一对立乃是一种虚构，并且在本质上是生活世界本身分裂的结果。例如，在尼采看来，一个与此岸世界不同的彼岸世界是完全虚构出来的——上帝和所有的神祇一样，是“人类的作品和人类的疯狂”；彼岸世界是人类生活中的某种东西创造出来的：“那是痛苦和无能——它创造了全部的彼世；以及那种唯有最苦难者才能经验到的幸福的短暂疯狂。”^③进而言之，在马克思的意识形态批判中，无论宗教、形而上学等构造出怎样的世界图景，它们本身只不过是人们的现实生活过程在观念形态上的反射与回声：“如果在全部意识形态中，人们和他们的关系就像在照相机中一样是倒立呈像的，那么这种现象也是从人们生活的历史过程中产生的，正如物体在视网膜上的倒影是直接来自人们生活的生理过程中产生的一样。”^④

我们曾多次强调，只有在西方哲学已能开展出自我批判的视域中，对于古代哲学（例如前苏格拉底哲学）或东方哲学（例如中国哲学）的“客观的理解”才是真正可能的。如果说在“世界历史”的基本态势下，中国哲学的自我理解不能不与西方哲学形成决定性的比照并一般地采用现代的阐述方式，那么，批判地把握形而上学的建制本身并由此深入西方形而上学的历史，对于中国哲学的自我理解来说就不仅是必要的，而且是根本的。只有当西方哲学的形而上学本质能够被牢牢地把握住时，中国哲学立足的决定性建制——道器不割、体用不二——的非形而上学性质才能够被揭示着前来同我们照面。正是这一建制使中国哲学向来生存于并且运行于形而上学之外，就像这一建制也从

① 《海德格尔选集》上卷，上海：上海三联书店1996年，第389页。

② 参见《海德格尔选集》上卷，第392页。

③ 《尼采著作全集》第4卷，孙周兴译，北京：商务印书馆2010年，第40页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社1995年，第72页。

根本上决定着中国哲学始终切近于并且守护着生活世界本身一样。从思想的客观性来说，对生活世界之非常不同甚至截然相反的态度并不取决于主观的喜爱、偏好、侧重、兴趣等等，而是取决于不同哲学的本质特征，取决于这种本质特征植根其中的基本建制。西方哲学对生活世界的贬黜与敌视根源于形而上学的基本建制，根源于超感性世界与感性世界的分割—对立，就像中国哲学对于生活世界的切近与守护根源于非形而上学的基本建制，根源于道器不割、体用不二的本质规定一样。

从前面的讨论中可以看到，只有在非形而上学的视域中，“生活世界”才有其本真的和完足的意义——它是原初的和唯一的世界，并且也是我们唯一地生活于其中的那个世界；它根本不是单纯感性的、世俗的、虚假的或卑下的世界，因为除非所有超感性的、神圣的、真实的或高贵的东西已从中全部被除并被遣送到另一个世界中去，生活世界才会被阉割为一个褫夺了全部神性的阴影领域并从此跌落到尘埃之中。在形而上学的建制尚未起作用或无从起作用的地方，在原初的和唯一的生活世界中，就像神圣的事物对人来说乃是切近的一样，这个世界也绝不是从神圣性中脱落下来的晦暗领域，因为根本就没有一个要通过“超越”此岸来抵达的神圣彼岸。如果说海德格尔曾费尽移山气力试图通过哲学上的“返回步伐”来挑明并揭示出这样一种境域，那么此种境域在中国哲学的历史性行程中却是无所不在并且随处可以体认的——只要我们的视域不再无批判地局限于形而上学的建制中。

三

正是由于中国哲学始终立足于道器不割、体用不二的建制之中，所以这一哲学才依其本质一向保持着它与生活世界最为紧密而稳固的内在联系。这样的联系是作为“开端之本性”来起作用的，并因而表现为整个中国哲学运行的基本轨道。如果说中国哲学的决定性开端可以大体确定在孔孟老庄一线，^①那么，由其“决断”来制定开端的大哲，就必令其学说充分刻画和展示这一开端之本性，并以多重方式将此种本性派送到中国哲学的整个历史性行程之中。

开端之本性最集中也最深刻地体现在支配某种哲学之整体的基本建制中。与西方哲学—形而上学的建制根本不同，中国哲学的基本建制是：形而上者，道也，形而下者，器也；然而道器有别而不得相割，体用可分而不能有二。中国哲学对于生活世界的居有与守护，本源地建基于道器不割、体用不二这个非形而上学的建制之中。儒家哲学同生活世界的密切关联看来是得到普遍承认的，所以只需一个简要的说明就够了。子曰：“道不远人。人之为道而远人，不可以为道。”^②《中庸》曰：“致广大而尽精微，极高明而道中庸。”^③故道也者，存乎日用常行；极高明者，行于中庸而已——是二者相即相入，莫逆不违也。朱子说“中”为“不偏不倚、无过不及”，解“庸”则“平常也”，故“中庸”便是“日用道理”。儒者所谓父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信，无非日用之事，平常之理。陈淳就此而言曰：“凡日用间人所常行而不可废者，便是平常道理。惟平常，故万古常行而不可易。如五谷之食，布帛之衣，万古常不可改易，可食可服而不可厌者，无他，只是平常耳。”^④这样的哲学无疑与日常生活世界始终保持着最为深刻且不得相失的切近联系。在道器不割、体用不二——“大道不离人生日用”——的基本建制上，要将形而上者和形而下者（超感性之物和感性之物）作为两个世界分割开来并且对立起来，是绝对不可思议的。“道，犹路也。……道之大纲，只是日用间人伦事物所当行之理。众人所共由底方谓之道。大概须是就日用人事上说，方见得人所通行底意亲切。……其实道之得名，须就人所通行处说，只是日用人事所当然之理，古今所共由底路，所以名之曰道。”^⑤质之以《中庸》，则曰：“道也者，不可须臾离也，可离非道也，”又，“君

① 章太炎先生认为：“诸子之起，孰先孰后，史公、刘、班都未论及，《淮南》所叙，先后倒置，亦不足以考时代。今但以战国诸家为次，则儒家宗师仲尼，道家传于老子，此为最先。”章太炎：《国学讲演录》，上海：华东师范大学出版社1995年，第169—170页。

② 《中庸》第13章。

③ 《中庸》第27章。

④ 陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局1983年，第49页。

⑤ 陈淳：《北溪字义》，第38页。

子之道，造端乎夫妇，及其至也，察乎天地。”^①

如果说这一要义就儒家哲学来说几无争议，那么，对道家哲学（有别于道教）来说情形恐怕就非常不同了。时流的见解常以为道家哲学乃是特别高明的，而这种高明仿佛正是由于疏离（甚至弃绝）生活世界而来的。这样的见解或出自“效果历史”上发展起来的派别倾向，但后来更多地来自西方形而上学的衡准尺度——西方学者就往往将道家学说理解为“更哲学的”（例如黑格尔等），应和者们似乎也从中看到更多可被称为“形而上学”的东西。然而，从根本上来说，从“开端之本性”来说，事情并非如此而且绝非如此。既然整个中国哲学生存于并且活动于道器不割、体用不二的基本建制之中，那么，在这里出现的就根本不是或高或低的“形而上学”，也不是或多或少的“形而上学因素”，而是形而上学的不可能性，是任何一种形而上学的不可能性——对于孔孟来说是如此，对于老庄来说同样如此。尽管他们的哲学有极大差别甚或相互抵牾，但都决定性地立足于非形而上学的建制之中，并因而都最关本质地保持着与生活世界的紧密联系。在讲到中国哲学的基本精神或主要传统时，冯友兰先生的体会是颇得要领的：“我们不能说它是入世的，固然也不能说它是出世的。它既入世而又出世。”他还引用了“不离日用常行内，直到先天未画前”一语，来描画宋代新儒家的基本特征（新儒家从老、释二氏所得甚多而又力辟二氏）。^②

如果说老庄的哲学同样运行于道器不割、体用不二的建制之中，那么，无论其思考的方式或取向与孔孟有多大差别，他们的哲学仍必最关本质地将开端之本性展现为对生活世界的居有和守护。近代以来的子学大家对此已有相当程度的发明，只是后来由于未及中西哲学的根本差别而仍使有关形而上学的种种想象或攀附大为盛行（对老庄的解说尤其如此）。《老》云“和光同尘”“涤除玄览”，《庄》说“每下愈况”“曳尾于涂”，则何来与生活世界相割相离而欲飞升到一个可以名之为“彼岸”的去处？傅斯年先生说：“五千言之意，最洞彻世故人情，世当战国，人识古今，全无主观之论，皆成深刻之言。……其言若抽象，若怪譎，其实乃皆人事之归纳，处事之方策。《解老》以人间世释之，《喻老》以故事释之，皆最善释老者。王辅嗣敷衍旨要，固已不及，若后之侈为玄谈，蔓衍以成长论，乃真无当于《老子》用世之学者矣。”^③此说与章太炎先生大体一致。王弼注《老》，乃老学一大转移；其意义若何，此处可以不论；然《老子》本旨及其立脚处，傅先生得之矣。是故黄老之学，文、景之世有以盛用大行，正因其“用世之学”也。“窦太后问辕固生《老子》何如，辕云：‘此家人言耳。’可见汉人于《老子》以为处世之论而已，初与侈谈道体者大不同，尤与神仙不相涉也。”^④

同样，日本东京文献学派的津田左右吉也突出地强调了《老子》的“处世术”，并指证这一学说的本旨乃是“人间的生活”。在他看来，《老子》与儒者的差别乃是在“实际的处世观”上有所不同罢了。《老子》说“虚”、说“无”、说“一”，不过是把一种处世术思维化了，其本意是在处世术上，而不是在思维上：“盖人能寡欲而自贬损，以柔对世而不以智争，便自能成功而集事，而治国平天下，即都亦同此一理，这是《老子》中的处世术。”^⑤荀子评老子“有见于诘无见于信”，便是将他的思想当作处世术去看的。因此，无论老子是说“天”还是说“自然”，其本意“总是在人间的生活上”。这便与印度思想中虚无断灭的想法大异其趣，根本不同。“如是，则《老子》的根本思想，是在处世术上，那么，则他所说的虚，所说的无欲，便都不是将世界和人生当作虚无去看……故《老子》中，不论是什么地方，都没有见出其想要否定人生的那样思想。”^⑥津田此论，就《老子》的主旨及本质特征来说，无疑是得其大端和要领的。

即此以论《庄子》，则同一机杼：其书虽义理玄深，文辞瑰玮，然其立脚容身之处，犹在生活

① 冯友兰：《中国哲学简史》，第7页。

② 《中庸》第1、12章。

③ 《傅斯年文集 战国子家叙论 史学方法导论 史记研究》，上海：上海三联书店2017年，第48—49页。

④ 《傅斯年文集 战国子家叙论 史学方法导论 史记研究》，第49页。

⑤ 津田左右吉：《儒道两家关系论》，太原：山西人民出版社2015年，第30页；并参见第29页。

⑥ 津田左右吉：《儒道两家关系论》，第33页；并参见第32页。

世界也。道行周遍，无逃乎蝼蚁稊稂；龟生水壤，唯存于泥涂江湖。立定于此，则何来人生之虚无断灭？船山解《庄子》首篇《逍遥游》云：“寓形于两间，游而已矣。”寓形两间之“游”，无非生活也；若小大一致，休于天均，则逍遥之游也。故“物论可齐”（《齐物论》），“生主可养”（《养生主》），“形可忘而德充”（《德充符》）；特别重要的是，“世可入而害远”（《人间世》），“帝王可应而天下治”（《应帝王》）。^①《庄子》哲学的基本性质由此绽露，如《天下》自述云：“独与天地精神往来，而不敖倪于万物；不谴是非，以与世俗处。”^②在这样的意义上，《庄子》亦必为一种处世术，只不过与《老子》有异焉。故船山评之曰：“其高过于老氏，而不启天下险侧之机，故申韩孙吴皆不得窃，不至如老氏之流害于后世。于此（庄子之学）殿诸家，而为物论之归墟。”^③

照此看来，《庄子》哲学立足的基本建制，同样是“大道不离人生日用”；而其本质特征，则可用郭象一语以指示之：“故其长波之所荡，高风之所扇，畅乎物宜，适乎民愿。”^④看来主要是由于庄学后兴（汉初黄老、魏晋庄老），又与佛教之传入和流布相激荡，遂使其在“效果历史”的意义上极大地转移本旨而入清淡玄解一途。如果说“魏晋人又以老释庄，而五千言用世之意，于以微焉”，^⑤那么《庄子》在本质上的用世之意，则同其微也（或又甚焉）。因为这个缘故，《庄子》哲学与生活世界的内在联系就隐遁到遥远的幽暗中去了，以至于卓识如章太炎先生那样的庄学大家，居然也用了二十多年时间方才重新明了并揭示出这一本质：“《庄子·齐物论》，则未有知为人事之枢者。由其理趣华深，未易比切。而横议之士，夸者之流，又心忌其害己，是以卒无知者。余向者诵其文辞，理其训诂，求其义旨，亦且二十余岁矣，卒如浮海不得祈向。涉历事变，乃使讎然理解，知其剗切物情。”^⑥由于这一本质——“人事之枢”及“剗切物情”——的发覆，太炎先生乃断言曰：“夫言兵莫如《孙子》，经国莫如《齐物论》。”^⑦

由此可见，中国哲学的本质特征便是对生活世界的居有与守护；即使高深玄远如《老》《庄》（不必说《易》《庸》），亦以之为圭臬且持之不堕。若就此与西方哲学相比较，则大异其趣。前辈学者对此或有体会，章太炎先生尝说之为“实行”与“清淡”之对待：“要之九流之言，注重实行，在在与历史有关。墨子、庄子皆有论政治之言，不似西洋哲学家之纯谈哲学也。”^⑧此种纯谈哲学是清淡而又甚于清淡：“今之哲学，与清淡何异？讲哲学者，又何其多也。清淡简略，哲学详密，比其贻害，且什百于清淡。”而挽回之法，“要自今日讲平易之道始”。^⑨这里所谓的“平易之道”意味着什么呢？它无非意味着不离于人生日用之道，意味着无逃乎生活世界之道。如果说九流之言在在皆是“政治—历史—哲学”，那么，其“实行”之显著特征，乃出自对生活世界的居有与守护，而又生根于道器不割、体用不二的基本建制。

因此，“生活世界”对于中国哲学一贯而恒久的传统来说，不仅仅是一个概念，也不单纯是一个口号，而是它运行其中且须臾不可相失的整个活动空间和意义领域。“生活世界”意味着——用马克思的术语来说——“人们的实际生活过程”。对于这一过程的基本衡准有两个方面：（1）实际生活或日常生活；（2）与人们（民众或百姓）具有不可分割的联系。我们可以从这两个方面来更加完整地理解中国哲学对生活世界的居有与守护，并使之与西方形而上学对生活世界的贬黜与敌视形成鲜明的对照。就前者（1）来说，大程子有一常被引用的短语曰：“洒扫应对，便是形而上者。”形而上

① 王夫之：《庄子解》卷1。

② 《庄子·天下》。

③ 王夫之：《庄子解》卷33。

④ 郭象：《南华真经序》。

⑤ 参见《傅斯年文集 战国子家叙论 史学方法导论 史记研究》，第52页。

⑥ 姜义华编：《近代中国思想家文库·章太炎卷》，北京：中国人民大学出版社2015年，第208页。

⑦ 姜义华编：《近代中国思想家文库·章太炎卷》，第208页。

⑧ 姜义华编：《近代中国思想家文库·章太炎卷》，第386页。关于西方哲学的基本性质，还可参见章氏的下述说法：“欧西的哲学，都是纸片上的文章，全是思想，并未实验。他们讲唯心论，看着的确很精，却只有比量。没有现量，不能如各科学用实证地证明出来。这种只能说是精美的文章，并不是学问。禅宗说‘猢猻离树，全无伎俩’，是欧西哲学绝佳比喻，他们离了名相，心便无可用了。”（章太炎：《国学概论》，上海：上海古籍出版社1997年，第47页。）

⑨ 姜义华编：《近代中国思想家文库·章太炎卷》，第387页。

者，道也；洒扫应对，日常生活也。故此语说的是：大道不离人生日用（实际生活或日常生活），道之学即“生活学”也。因此，“即父子而父子在所亲，即君臣而君臣在所严，以至为夫妇、为长幼、为朋友，无所为而非道，此道所以不可须臾离也。然则毁人伦、去四大者，其外于道也远矣”。^①此论最后一句，是为攘斥释氏也。然而，真正说来，中国化的佛教却也不能不进入中国哲学建制的“常川决定”之中，以至于同样表现出对生活世界的居有与守护。义玄云：“道流佛法，无用功处。只是平常无事，屙屎送尿，着衣吃饭，困来即卧。”^②六祖慧能说得尤为分明：“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。”^③如果说担水砍柴无非妙道，吃饭睡觉无非妙道，那么，所谓妙道便同样不离人生日用，不离实际生活也。钱穆先生就此大发感慨说，这些禅师们的教诲是如此平实浅显，切近生活，“居然是孔子‘下学上达’规模”。^④

就后者（2）来说，那个未曾被分割开来并因而未曾与彼岸或天国对立起来的世界，乃是人们生活于其中的世界。对这个生活世界的肯定的理解，也就本源地包含着对生活“在世界之中”的人们的肯定的理解——他们在中国古代文献中被称为人、众人、民、百姓，乃至匹夫匹妇、愚夫愚妇，大体相当于现代汉语中的“群众”或“民众”。如果我们在西方形而上学的历史中始终如一地见到哲学对“群众”的巨大蔑视，那么这只不过是它脱离并贬黜生活世界的结果及其表现罢了。从已成本质的立场来说，自柏拉图直至布鲁诺·鲍威尔都是如此，而黑格尔则将这种贬抑的苗头追溯得更早：“我们知道赫拉克利特是远离群众的。在这个高贵的精神里其所以产生这种轻蔑，是由于他对于他的家乡人们的观念和日常生活之违反真理有着深刻的感觉。”^⑤然而，令这种感觉成为定局的哲学基地则在于：“睡觉、生活、做官，——都不是我们本质的存在，当然更不用说作奴隶了。只有自然存在才意味着那些东西。所以在西方我们业已进到真正哲学的基地上了。”^⑥在这里，“真正哲学的基地”是什么呢？它是形而上学的基本建制。正是这一建制在使“日常生活”沦为在真理之外并且对立真理的领域时，也使“群众”成为非本质的或疏离于本质的存在者了。

然而，在中国哲学中，情形却截然不同：就像它始终不渝地信赖并守护着生活世界一样，它也一以贯之地保持着对民众百姓的熟稔与敬畏。《尚书》云：“天视自我民视，天听自我民听。”^⑦老子曰：“圣人无心，以百姓心为心。”^⑧《论语》：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’问知。子曰：‘知人。’”^⑨又，“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎。尧舜其犹病诸！’”^⑩《孟子》曰：“民为贵，社稷次之，君为轻。”^⑪这些“命题”固然是政治命题，但它们难道不也是哲学命题吗？运行于形而上学之外的中国哲学之所以直接通达于政治、历史，是因为它唯一地立足于生活世界，并置身于在世界中活动的人们中间。船山解《庄子·人间世》处世之“善术”云：“以此而游于人间世，岂徒合大国之交为然哉？邱里之间，田夫牧豎之事，相与者莫不然也。”^⑫《庄子·天下》总说“古人之大体”“内圣外王之道”曰：“以事为常，以衣食为主，藩息畜藏，老弱孤寡为意，皆有以养，民之理也。古之人其备乎！配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。”^⑬在这里，本质地关联于大道的是什么呢？是人们的生活世界——在此世界中的“生活”，不是被哲学一形而上学择别过的生活，而就是日

① 《二程遗书》卷4。

② 《古宿尊语录》卷4。

③ 《六祖坛经·般若品》。

④ 钱穆：《中国思想史》，第166页。

⑤ 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第296页。

⑥ 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第99页。

⑦ 《尚书·泰誓》。

⑧ 《老子》49章。

⑨ 《论语·颜渊》。

⑩ 《论语·雍也》。

⑪ 《孟子·尽心下》。

⑫ 王夫之：《庄子解》卷4。

⑬ 《庄子·天下》。

常生活，即所谓衣食住行、人伦日用的生活；在此世界中的“人们”，也不是由哲学一形而上学精选出来的特别之人，而就是平民百姓，所谓涂之人，邱里之人，匹夫匹妇也。其间虽或有若干分别，但根本之点恰恰在于：就像神圣之物无不植根于日常生活一样，圣人至人尤近于俗子凡夫——所谓君子学于贤人，贤人学于圣人，圣人学于众人也。此处要义，阳明与弟子的一则对话最见生动：“一日，王汝止出游归，先生问曰：‘游何见？’对曰：‘见满街人都是圣人。’……又一日，董罗石出游而归，见先生曰：‘今日见一异事。’先生曰：‘何异？’对曰：‘见满街人都是圣人。’先生曰：此亦常事耳，何足为异？”^①如此这般的根本见地实根源于中国哲学的开端之本性中。故《孟子》曰：“人皆可以为尧舜。”^②《荀子》曰：“涂之人可以为禹。”^③

由此可见，中国哲学对于民众百姓的熟稔与敬畏，从哲学的性质与定向来说，出自它对生活世界的居有与守护，而这种对生活世界的居有与守护，又从本质上生根于道器不割、体用不二的基本建制之中。在依这一建制的本质所规定的视域中，生活世界也就是我们在其中展开全部生活的唯一的世界；在这一世界中的生活当然是——不能不是——日常的、实际的生活。但是，在中国哲学的基本建制中，事情还有至关重要的另一面：正是在日常的、实际的生活，在满街行走、担水砍柴的匹夫匹妇中，随处绽开并显现那神性之物、圣哲之人。既然“大道不离人生日用”，那么，神性之光便只是在实际生活中发亮，圣哲之明亦正是在庸常凡近中闪现——因为并没有一个唯独是“神圣的生活”在其中展开的“神圣的世界”。就像海德格尔所指证的那样，在形而上学之外，当“自然”还不是一个从神圣性中脱落的存在者领域时，“自然”便寓于自身而存在，它在自身中有所“出神”(Entrueckung)；^④同样，当“表象”与“存在”尚未被分割、尚未对立起来时，“现象”就绝不意味着阴影或摹本的出现，而是意味着“世界的显圣”，意味着“在一个世界的显圣这样伟大的意义上的现象”。^⑤这是一个关乎根本的深湛主题，需要专门来加以探讨，这里只能满足于给出就近的提示。例如，辜鸿铭先生对此的体会就是不错的：他不仅把儒家的精深典籍《中庸》译作“人生指南”(Conduct of life)，而且时时在中国诗歌的质朴风格和生活叙事中识别出“深刻的思想”和“高贵的精神”(如杜甫的《赠卫八处士》)。^⑥内在于并且贯穿于生活世界中的思想和精神，难道在哲学上就不是深刻的和高贵的吗？站在西方形而上学顶峰的黑格尔或许对此颇为不屑，但立于形而上学之外的海德格尔却能够理解并把握“思想的另一度”，并从中识别出某种“更伟大”和“更深刻”的东西。

中国哲学对于生活世界的居有与守护深刻地植根于道器不割、体用不二的基本建制之中，因而便成为中国哲学之历史性行程的“常川决定”了。这绝不意味着其中诸家各派没有自己的一偏或偏胜(例如程朱有其一偏，陆王有其一偏)，也绝不意味着这样的一偏在其末流中不会趋于极端(例如朱熹后学的末流趋于“向壁之学”，而阳明之学不二传便流于“狂禅”)。然而，所有的“一偏”及其“末流”，也都只能在这一哲学之基本建制所规定的范围内活动；而所谓“极端”，便意味着它再也不能越过的界限——只要这一界限被触动并在某种可能性上有陆沉之虞，其主流便立即开始“回拨”，也就是说，立即向其固有的本质回返。举例来说，晚明以来对理学的批评性修正堪称激进且意义深远，批评所针对者往往指向程朱陆王的“一偏”；不过批评的基本理由恰恰在于：此种一偏的“末流”在“效果历史”的行程中似乎面临着从中国哲学之固有的本质性中脱落的危险。这种固有的本质性是什么呢？是大道不离人生日用，是对生活世界的居有与守护。因此，对这种本质性的捍卫就成为整个中国哲学展开过程中的必然性，成为这一展开过程之不可移易的中流砥柱。问题的关键并不在于种种批评是否在枝节上恰当、妥实，而在于坚决地祛除危险以回归本质。颜元对理学的批评就将孔子和二程做了图景上的对比：前者作礼、奏乐、作舞，与诸弟子论仁、孝、兵、商、农、

① 王阳明：《传习录》第113条。

② 《孟子·告子下》。

③ 《荀子·性恶》。

④ 参见《海德格尔选集》上卷，第331—333页。

⑤ 参见海德格尔：《形而上学导论》，第62、109页。

⑥ 参见辜鸿铭：《中国人的精神》，桂林：广西师范大学出版社2002年，第90—95页。

政；后者则如老僧之禅定，与弟子沉思读书，论静论敬。^①照此看来，二程的哲学难道不会因此而开出脱离民众百姓及其日常生活的风气吗？“阳明有云：‘与愚夫愚妇同底便是同德，与愚夫愚妇异底便是异端。’今以朱子‘半日静坐、半日读书’功课论之，是与愚夫愚妇同乎？异乎？”^②戴震对宋儒的抨击看来更加尖锐，也更关根本，尝极言其弊为“以理杀人”；也就是说，若将天理与人欲割裂开来并对立起来，必会导致对人生日用的压杀，对生活世界的弃绝。“六经、孔孟之书，岂尝以理为如有物焉，外乎人之性之发为情欲者，而强制之也哉？”^③故戴震据《孟子》而论理一欲曰：“天理者，节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷，非不可有；有而节之，使无过情，无不及情，可谓之非天理乎？”^④在这样的意义上，“尽乎人之理非他，人伦日用尽乎其必然而已矣”。^⑤因此，对于生活世界的居有与守护便在其源头上以这样一种方式显现出来：“《诗》曰：‘民之质矣，日用饮食。’《记》曰：‘饮食男女，人之大欲存焉。’圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而王道备。”^⑥就此而言，戴震的主张无疑是正确的，并且只要是在维护“大道不离人生日用”这一立场，它就尤其正确——因为这一立场出自整个中国哲学植根其中的基本建制。但戴震的主张是正确的却并不意味着宋儒大哲就是在此程度上错误的，因为在这里发生着不可避免的历史性情形的改变，发生着由于这种改变而不可避免的“解释学误解”（这种“误解”恰恰是解释一切过去者或陌生者的必要前提）。如果说戴震对宋儒的批评包含着这样的“误解”，那么，宋儒对佛、老二氏的批评也同样包含着这样的“误解”；而关键之处恰恰在于：无论解释学误解在此起什么作用，这两种批评的旨趣却同样都意味深长地坚持着并且重申了它们对生活世界的居有与守护。

四

如果说中国哲学的本质特征乃是始终不渝地保持着对生活世界的居有与守护，那么，西方哲学（或任何一种哲学—形而上学）将这一世界“分解”为两个对立的世界并使彼岸世界具有无所不在的优先地位，则完全是在形而上学的基本建制中成其本质的。因为这个缘故，在西方哲学的自我批判中，柏拉图主义同前柏拉图哲学（或前苏格拉底哲学）的分别就具有本质重要的意义了。同样因为这个缘故，某些学者（如尼采、韦伯等）认为，中国思想与前苏格拉底的古希腊思想是颇为接近的。（大概是在类似的意义上，海德格尔曾更加意味深长地表示：为了弄清楚我们的历史存在之本源，必须借助与希腊思想家及其语言的对话，而这样的对话又是“我们与东亚世界不可避免的对话的前提”。）这样的看法不无道理，因为尽管两者间必定存在着许多不同，但在形而上学的建制尚未真正确立、轴心期的“分岔”尚未真正展开之时，初始的不同较之于后来的根本差别，实在是无关紧要的和微不足道的。

严格来说，西方哲学的自我批判是从“绝对精神的瓦解过程”开始的。黑格尔哲学的最终立足点是“绝对精神”，而绝对精神乃是西方形而上学历史之最高的——不可能更高的——立足点。在黑格尔哲学中，“先前的 *metaphysica generalis*（一般形而上学）现在变成了‘真正的形而上学’[更确切地说，真正的形而上学之顶峰，变成了绝对的 *metaphysica generalis*（一般形而上学）]，因为在《逻辑学》中，绝对精神或‘神’，全然就存在于自身”。^⑦在这样的意义上，黑格尔哲学乃是西方形而上学的完成，并因此代表着西方哲学（从而西方历史）的根本原则；也是在这样的意义上，黑格尔哲学不只是西方形而上学之一种，而且是西方形而上学之一切。因此，当费尔巴哈将他的宗教人本学批判直接运用于哲学批判时，他对黑格尔哲学的批判也就成为对一般哲学—形而上学的批判

① 颜元：《存学编》。

② 颜元：《习斋记余》卷9。

③ 戴震：《孟子字义疏证》卷上。

④ 戴震：《孟子字义疏证》卷上。

⑤ 戴震：《孟子字义疏证》卷上。

⑥ 戴震：《孟子字义疏证》卷上。

⑦ 海德格尔：《黑格尔》，赵卫国译，南京：南京大学出版社2018年，第48页；并参见第3—4页。

了。正如马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所指出的那样：“费尔巴哈的伟大功绩在于：（1）证明了哲学不过是变成思想的并且通过思维加以阐明的宗教，不过是人的本质的异化的另一种形式和存在方式；因此哲学同样应当受到谴责。”^①

对于本文的主题来说特别重要的是：当西方哲学一形而上学本身遭遇到它的历史性批判时，对于生活世界的积极辩护和权利索取也就决定性地开始了；甚至可以说，对于一般哲学一形而上学的批判在怎样的广度和深度上开展出来，对于生活及生活世界的肯定性诉求也就在怎样的广度和深度上得到积极的表达。之所以如此，恰恰是因为对生活世界的贬黜和敌视最关本质地扎根于形而上学的建制之中。于是我们看到，在对超感性世界的尖锐抨击中，费尔巴哈试图诉诸一种与“生活”水乳交融的哲学：世界之为我们拥有，并不是通过思想；世界是通过生活，通过直观和感觉为我们拥有的。对于一个“抽象的思维者”来说，光是不存在的，温暖是不存在的（因为他没有眼，没有感觉），一句话，世界就根本不存在——什么东西都不存在。费尔巴哈引人注目地将感性的自然、感性的世界称为“大地”——人之所以成为他所是的，乃是依靠着并且凭借着作为大地的自然，“感谢自然！人离不了它”。^②感性的观点又被叫作“生命直观”的观点，这种观点诉诸生活和实践：“把人分割为身体和灵魂，感性的和非感性的本质，只不过是一种理论上的分割；在实践中，在生活中，我们否定这种分割。”^③

马克思对一般哲学一形而上学的批判，同样导向了生活—实践的观点，但比费尔巴哈要根本得多，也深刻得多。这是一个从现代形而上学的基本立足点（“意识”或“我思”）上开展出来的本体论批判，亦即一个关于“意识”之存在特性的批判：“意识（das Bewußtsein）在任何时候都只能是被意识到了的存在（das bewußte Sein），而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^④一百多年后，当海德格尔在晚期讨论班上回顾他本人对意识之存在特性——所谓“主体性”（Subjektivität）——的批判时，他同样将“意识”一词拆解开来（Bewußt-sein），以便指示出这一批判是在本体论的根基上进行的。^⑤由于把意识的本质性导回到“人们的现实生活过程”，马克思的历史理论就将以往的历史形而上学揭示为与现实的生活世界相分离、相对立的意识形态：“因此，历史总是遵照在它之外的某种尺度来编写的；现实的生活生产被看作是某种非历史的东西，而历史的东西则被看成是某种脱离日常生活的东西，某种处于世界之外和超乎世界之上的东西。”^⑥马克思由此清晰地表明：在形而上学的尺度决定性地起作用的地方，那被当作本质的东西（真的或实在的东西）就成为脱离日常生活的东西，就成为处于生活世界之外的东西。如果说这种处于生活世界之外的东西同时又是超乎生活世界之上的东西，那么这无非意味着，人们原初地生活于其中的那个世界在形而上学或宗教的意识形态中被分裂为二了：超感性的世界和感性的世界，形而上的世界和形而下的世界，彼岸的世界和此岸的世界——而随着前一个世界的擢升也就意味着后一个世界的跌落。因此，那种处于生活世界之外并且超乎生活世界之上的东西，是在作为意识形态神话学的形而上学或宗教中才被构造出来的，也就是说，是在超感性世界和感性世界之分割一对立的建制性安排中才成为可能的。不仅如此，当形而上学或宗教的建制性安排将本质性颠倒地置入超感性世界时，这种颠倒本身也是“从人们生活的历史过程中产生的”。^⑦在马克思的意识形态批判中，那神圣的彼岸世界就其本身来说是非本质的和没有根据的，相反，它作为一种虚假观念的产物倒是根源于人们的现实生活过程，根源于这一生活过程在特定阶段上的矛盾状况。因此，马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中写道：费尔巴哈的工作是试图将宗教世界归结于它的世俗基础，“但是，世俗基础使自己从自身中分离出去，并

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社2002年，第314页。

② 《费尔巴哈哲学著作选集》下卷，北京：商务印书馆1984年，第217页；并参见第457页。

③ 《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，北京：商务印书馆1984年，第209页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第72页。

⑤ 参见丁耘摘译：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001年第3期。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第93页。

⑦ 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，第72页。

在云霄中固定为一个独立王国，这只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明”。^①这里所说的“世俗基础”，也就是生活世界，即人们在其中生存与生活的那个世界；而“在云霄中固定为一个独立王国”的世界，即超感性的、彼岸的、神圣的世界，不过是生活世界从自身分离出去的某种东西在观念形态上的投射物，不过是生活世界本身的分裂与矛盾在观念形态上的反映罢了。

由此可见，随着绝对精神已然开始的解体过程，随着一般哲学一形而上学遭遇到愈益深入的批判，哲学思想的总体趋势就表现为向着生活和现实世界的积极回转。既然对生活世界的贬黜与敌视从本质上来说根源于形而上学的基本建制，那么与这一建制的批判性脱离，也就直接意味着生活和现实世界的意义对于哲学思想来说的重新开启与重新显现。在尼采所谓“上帝死了”这样一种不可避免的命运的时代的境况降临之际，所谓“生命哲学”的运动也就在哲学的圈子里应运而生了，就像尼采的“生命”或“生活”概念成为这一运动的哲学后盾一样。虽说这种生命哲学与胡塞尔的“生活世界”概念从起源上和性质上来说相当不同，但二者就其所思来说的距离却并未阻止它们在特定的时代立场上产生出类似的启示性和推动力。无论如何，这里的“生命”或“生活”概念总以不同的方式提示着与形而上学本质的批判性脱离以及向生活世界回返的种种尝试。正如舍勒在1913年所说的那样：“‘生命’一词用得极为宽泛，正因为如此，这个词有一种不确定性，恰是这种不确定性赋予这个词以支配着新一代思想者的力量，同时又赋予这个词一个时代要求的特征：即要求最高的欧洲知识阶层中新一代的思维方式与渴望的统一；因而，这一最普泛的词所意指的是与流俗哲学不同的东西：一种‘生命哲学’。”^②

此间的“生命”(life, Leben)之义，也就是“生活”；“生命哲学”之所指，在大多数场合很恰当地就是“生活哲学”。这里没有必要强分轩輊，梁漱溟先生的以下说法颇可采纳：“于体则曰生命，于用则曰生活；究其实则一，而体用可以分说。”^③生命哲学的著名人物，我们知道的有狄尔泰、柏格森、斯宾格勒等等，不过这里不必专门去谈论他们；在这方面影响更为直接因而更经常被提到的还有陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰。在《地下室手记》中，陀思妥耶夫斯基直截了当地攻击了作为启蒙象征的“伟大的水晶宫”(理性构造出来的完美世界——它满载着将人类生活彻底理性化的幻想)，而这部作品试图表明的是：“地下室人”，也就是每一个人，或每一个人身上的地下层面(即生活本身的非理性)，从根本上拒绝那座水晶宫以及19世纪的启蒙幻想所代表的一切。在托尔斯泰那里，不同的情形却提示着相同的东西。《安娜·卡列尼娜》中的卡列宁发现自己正面对着不合逻辑的、非理性的事情站着，对此他不知所措，无能为力；这个理性类型的知识分子事实上一向只是在和生活的“倒影”打交道，而在他看来是完全不合理性的东西恰恰就是如同“深渊”一般的生活本身。巴雷特就此评论道：“无论是作为小说家还是作为人，托尔斯泰的伟大目标就是这种‘面对生活站着’。真理本身——相对于人的真理——恰正是这面对生活站着。……他追求的真理并不只是靠理性认知的东西，而是他以他的整个存在认知的东西。”^④

关于生命哲学之一般意义的较为浅近的解说，我们可以从奥伊肯(Rudolf Eucken, 旧译倭铿)的著作中了解到。在他看来，引人注目的是：当彼岸世界的真理消失之后，我们面对的乃是一个唯一的世界，即我们生活于其中的世界。这个世界的意义和价值，不再可能从另一个世界中去索取并找到根据；人唯一能够信赖的乃是“人的生活的自给自足”，并全力以赴去推动和促进这种生活。因此，我们“无须求助于另一个世界，我们不需要超越直接的生存范围，不需要假设一个在幕后的观念王国，也不需要到这个世界之外的任何地方去寻找我们所追求的善。这一论点的宗旨是把生存建立在一个始终如一的基础上”。^⑤在这样的基础上，就像“启示”不可能来自外部而只能来自生活本

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第55页。

② 舍勒：《资本主义的未来》，罗梯伦等译，北京：生活·读书·新知三联书店1997年，第125页。

③ 梁漱溟：《人心与人生》，上海：学林出版社1984年，第3页。

④ 巴雷特：《非理性的人》，段德智译，上海：上海译文出版社1992年，第148页；参见第141—147页。

⑤ 奥伊肯：《生活的意义与价值》，万以译，上海：上海译文出版社1997年，第17页；并参见第30页。

身的经验和教导一样，先前试图通过宗教和形而上学才能够通达的精神内容便唯一地来源于作为“大全”的生活。这意味着生活与精神之间的直接勾连，意味着生活本身产生并发展出一种精神内容。因此，在奥伊肯看来，生活绝不是非神性的或没有精神性内容的；相反，除了大全的生活（包罗万象的生活）之外，神性没有任何别的居所，精神内容没有任何别的来源。“问题的真正本质即在于此——真正的精神性的展现，也即是世界的内在性的展现，这种内在性属于事物自身，而不是仅由某个毗邻的主体放到它们中间去的。”于是，“一个新的世界，超越时间限制、起源于自身的生活的世界打开了”。^①

然而，生命哲学的中坚思想——特别是以“生命”或“生活”的名义对形而上学本质的毁灭性批判——却主要是由尼采提供的。我们知道，尼采曾尖锐指责苏格拉底是“哲学史上最深刻的邪恶因素”，并因而使哲学成为“一所诽谤成风的大学校”。两千多年来，作为形而上学的哲学究竟诽谤了什么呢？它诽谤生活和生活世界；它虚构出一个超感性的彼岸世界，以便为诋毁人们生活于其中的那个世界提供把柄。正是在这种对生活世界的贬斥与敌视中，就像哲学—形而上学标志着生命力的衰败一样，哲学家乃是“颓废者”并且效力于“虚无主义的宗教”。^②因此，就形而上学在本质上否定生命、否定生活世界、否定生命力的持续高涨而言，尼采声称：“我认为苏格拉底和柏拉图是衰败的症候，是希腊解体的工具，是伪希腊人，反希腊人。”^③由此得到标志的是什么呢？是一个命运性的转折点：在这个转折点上，由于形而上学的基本建制被牢固地建立起来，希腊哲学—形而上学才获得了一个决定性的开端，希腊思想的历史性行程才依此开端而得到根本的划分。

根据这种划分，尼采试图表明：在苏格拉底之后，哲学家们便不再挚爱智慧而是热衷于知识，不再渴望生活而只是用无节制的——下流的——知识冲动来掩饰生命的贫乏。与此相反，伟大的古代哲学家却是普通希腊生活的一部分，就像他们的哲学是从生活中生长起来的丰硕果实一样。“他们以一种丰富和复杂得多的方式描述生活，不像苏格拉底分子，只是简化事物和使它们庸俗化。”^④这样的简化和庸俗化来源于知识的最后目标——“剿灭”，即“人们利用概念掳获印象，然后把它杀死、剥制、干化和作为概念保存起来”。^⑤因此，如果说形而上学在本质上敌视生活及生活世界，并将它们无法被简化到概念知识中去的活生生的东西阉割殆尽，进而一笔勾销，那么，与形而上学的批判性脱离就意味着向生活和生活世界的再度敞开，意味着生活世界中被褫夺的生命力的重新复原和再度充盈。尼采用酒神狄奥尼索斯的精神来指示这种生命本能中的永恒活力：“酒神狂欢体现了一种泛滥的生命感和力感，其中，甚至痛苦也成了兴奋剂。……甚至在其最陌生、最艰难的问题上也肯定生命，生命意志在其最高类型的牺牲中感受到自己生生不息的乐趣——我把这叫作狄奥尼索斯式的……”^⑥很明显，这种精神并不代表生活世界的全部，而是代表它的一部分；同样很明显，这种精神却正是被形而上学所贬黜、所拒斥、所压杀的那一部分，是生活世界保持其为生命过程的本质重要的那个部分。这种本质重要性就像“身体”和“大地”一样，虽然柏拉图主义的哲学和宗教从根本上蔑视它们，但整全的生活世界却一刻也离不开身体和大地，甚至“天国和救赎的血滴”也还是从身体和大地中获取的。^⑦在这个意义上，如果说形而上学从根本上对生活世界的贬黜和敌视表现为酒神精神的灭顶之灾，表现为身体和大地的全面陷落，那么，宣说酒神精神的福音，吁求身体和大地的权利，便成为哲学试图回归生活世界的开路先锋。

这确实是一种“回归”，至少对西方哲学的自我批判来说乃是一种回归。由于形而上学的虚无主义本质终于不可避免地暴露出来（“欧洲虚无主义的降临”），这种回归对于思想道路的重新开启

① 奥伊肯：《生活的意义与价值》，第95、96页。

② 参见《尼采著作全集》第3卷，第380—382页。

③ 尼采：《悲剧的诞生》，《尼采著作全集》第6卷，孙周兴译，北京：商务印书馆2015年，第83页。

④ 尼采：《哲学与真理》，第163页。

⑤ 尼采：《哲学与真理》，第77页；并参见第6、88页。

⑥ 《尼采著作全集》第6卷，第200页。

⑦ 参见《尼采著作全集》第4卷，第41—42页。

来说就成为非常必要的了——尼采强调前苏格拉底哲学的重要性是如此，海德格尔所谓思想的“返回步伐”也是如此。在晚期海德格尔的一个讨论班上，有学生将“从意识转向此在”称为“思想方式的革命”；海德格尔纠正说，也许可以称为思想之居所（Ortschaft）的革命，或最好直接理解为原初意义上的“移居”（Ortsverlegung）。^①移居的意思是：从一处迁移到另一处。如果说哲学一形而上学曾经在其开端上以“分解”生活世界的方式迁移了一切，那么西方哲学的自我批判所要求的“移居”，便会要求回归早期希腊思想一度寓居其中并与其保持亲熟的生活世界，以便从中去识别和汲取摆脱时代困境的思想资源，并从中去探索和重启思想行程的可能性（这或许是轴心期文明的“特权”）。至于这种回归式的探索将会走到哪一步并产生怎样的结果，不是我们今天能够断言的。但可以肯定的是，那些已经批判地把握住形而上学之本质的思想家们，却已经步调一致地——尽管以各自的方式——转向了生活和世界，并且把观念及其产物的本质性——尽管在不同的程度上——导回到生活和世界之中。意识到并且深思这一情形，对于我们深刻地理解中国哲学的非形而上学性质来说，对于我们充分地把握中西哲学之“根本差别”来说，是尤为重要且极具启示意义的。

海德格尔似乎较少专门使用“生命”“生活”“生活世界”等术语（早年曾用过“现象学的生命”），或许他担心这些惯常用语已被形而上学的本质长期侵蚀并继续暗中把持（因此，例如他用“此在”来表示“人”）。但就恰当理解事情的实质来说，他的立场与返回生活世界的总体趋势是一致的，至少在对形而上学的批判性脱离这一点上是一致的。如果说海德格尔以“此在在世”为他对意识所做的本体论批判找到了纲领性的口号，那么，“此在在世”（即此在在世界之中生存地在）说的就是生活及生活世界——在形而上学之外得到先行领会的生活及生活世界。此在的基本规定是“在世”，而“在世”本质上就是“烦”（Sorge）。^②海德格尔通过一则古老的寓言来提示“烦”是作为“在世”的源头而起作用的。洛维特曾将“烦”解说为“劳动概念的一种等价物”，^③但这个解说还是太狭窄了；毋宁说，“烦”（烦忙、烦神）就是在生活世界中生存地与事物打交道并且也与他人打交道。“Cura tenet, quamdiu vixerit（只要他活着，烦就可以占有他），只要这一存在者‘在世’，他就离不开这一源头，而是由这一源头保持、确定和始终统治着的。”^④如果说“在世”总已生根于“烦”这一源头，那么，不在世（通常所谓“离世”）就是从“烦”这一源头的脱落，也就是说，不烦了，不再烦了（可参照张载《西铭》的说法：“没，吾宁也。”）。

我们在这里之所以要谈论生命哲学同形而上学的批判性脱离，谈论这一由时代立场之趋势而来的启示意义，是因为只有当西方哲学的自我批判能够进入我们的视野并被明确意识到时，中西哲学的根本差别才能够得到真正的分辨，而得到分辨的差别才能够从源头上被追究到不同哲学立足的基本建制中去。事实上，在“世界历史”的基本处境中，中国哲学的自我理解不可能避开与西方哲学的种种比较，而这样的比较又只有在批判地深入西方哲学的决定性根基（形而上学的基本建制）时，才能获得必要的基准和尺度，从而使中国哲学对于自身的“客观的理解”成为可能（而不至沦入种种比附和穿凿的胡作非为之中）。当这样的基准和尺度在中西哲学全然不同的基本建制中得到确定的理解时，我们便能从根本上弄清楚西方哲学对于生活世界的贬黜和敌视生根于形而上学的基本建制，就像中国哲学对于生活世界的居有与守护根源于道器不割、体用不二的基本建制一样。不仅如此，当这样的基准和尺度在及于根本的哲学比较中起定向作用时，那些时常被当作理所当然的说法也就面临着被重新追究的考验了：朱熹哲学能够是一种“柏拉图学派”吗？中国哲学的“天”如何可能是一种“超越的、形而上学的实体”？中国哲学（或其一部）在怎样的情形下可以叫作“主体性哲学”？中国哲学（或其一部）在何种意义上可能去分享“穷智见德”的理论架构？不止于此，当已经获得的基准和尺度能够运用于更广泛的研究领域时，甚至中国传统哲学中纠缠已久的

① 参见丁耘摘译：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001年第3期。

② 参见海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆1987年，第233页。

③ 参见洛维特：《从黑格尔到尼采》，第382页，注1。

④ 海德格尔：《存在与时间》，第240页；并参见第238—240页。

争辩也将得到前所未有的澄清。例如，宋儒对佛、老的抨击，清儒对宋儒的批评，说到底乃是同一建制性立场中的内部争辩——这种内部性质只是在与形而上学建制的比照中才开始变得分明。这样的争辩绝不意味着宋儒与佛、老了无干系且壁垒分明，也绝不意味着儒、老、释（只要是中国的佛学）有可能真正脱离道器不割、体用不二的基本建制，就像戴震对宋儒的批评绝不意味着程朱果真离弃这一建制而流入“柏拉图主义”一样。正如我们已经说过的那样，攻击性的争辩总是针对着诸学派之不可避免的一偏，针对着此一偏在其末流的极端上出现危险的可能性；而试图纠偏的立脚点却终归是大道不离人生日用，是对生活世界不曾移易的忠诚与守护——宋儒对佛、老的攻击如此，后儒对宋儒的批评也如此。因此，在这里得到真正证明的是：对于中国哲学的整个传统来说，道器不割、体用不二的基本建制乃是其须臾不可相失的生命线，只要这一生命线在某种可能性上受到威胁，矫枉的运动便会义无反顾地开展，并使整个哲学的行程持续地运行于由其基本建制而来的“常川决定”中。在这样的意义上，亦即在深入并且把握住中西哲学之根本差别的意义上，王国维先生的下述说法就不仅是正确的，而且是值得期待的：“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。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，固可决也。”^①

（责任编辑：周小玲）

The Fundamental Differences Between Chinese and Western Philosophies Through a Holistic Interest-Oriented Examination of the “Life World”

WU Xiaoming

Abstract: This paper goes on to summarize the essential features of Chinese and Western philosophies according to the different aspects of interest in the “Life World” — their guardianship or eviction of the “Life world” — so as to demonstrate the following in a more concentrated and fuller manner: how the fundamental differences between Chinese and Western philosophies in terms of their initial decisions have informed and defined the two philosophies’ radically different historical journeys. The main points examined in this paper are: (1) the depreciation of and the hostility to the “Life World” are rooted in the basic metaphysical structure, that is, in the division-opposition between the super-sensible and sensible worlds; (2) the philosophical establishment based on the inextricability of the Dao and Qi, the non-duality of Ti and Yong, fundamentally determines the closeness to and guardianship of the “Life World”; (3) it is precisely due to this non-metaphysical philosophical structure that the whole of Chinese philosophy manifests itself as a dwelling and guardian of the “Life World”; (4) in the course of “self-criticism” carried out in Western philosophy, the historical dissolution of metaphysics has been accompanied by the positive opening of the philosophy of life-realizing and pondering over this major transition is extremely important for grasping the non-metaphysical nature of Chinese philosophy. Thus, not only can the interest in the “Life World” be a watershed that identifies the two paths of Chinese and Western philosophies, but because of the fact that it is particularly close to the structure in which the two philosophies are rooted, the elucidation of this theme will have a general and unifying significance for the overall understanding of the fundamental differences between Chinese and Western philosophies.

Keywords: Life World; Chinese and Western Philosophies; Basic Structure; Fundamental Differences; Life Philosophy

^① 《王国维遗书》（三），上海：上海书店出版社1983年，第647页。