

## 中国哲学研究

# 《中庸》为什么被遗忘?

张汝伦

(复旦大学 哲学学院, 上海 200433)

【摘要】在当代中国哲学研究中,有一个值得关注的现象,就是作为《四书》之一的《中庸》一直没有成为治中国古代哲学家的研究热点。《中庸》研究的现状,与它的重要性极不相称,以至于我们可以说《中庸》在当代中国哲学研究者中被遗忘了。之所以被遗忘,首先是因为它无法见容于对现代性的追求;其次是因为它似乎与现代中国人对来自西方的“哲学”概念的理解不合。以天为本、以天人之学为纲的《中庸》沦为当代中国哲学研究的局外人,的确是无法避免。

【关键词】《中庸》 哲学经典 哲学现代性 现代形而上学 理性 实证

### (一)

在当代中国哲学研究中,有一个值得关注的现象,就是作为《四书》之一的《中庸》,一直没有成为治中国哲学家研究的重点。《中庸》的研究现状,与它的重要性极不相称。此书虽然只有 3544 个字,却具有与其短小篇幅形成强烈反差的重要意义。宋人黎立武把它称为“群经之统会枢要也”。<sup>①</sup>《中庸》可以说是到秦汉为止的中国哲学的一个结晶,它不但与《易传》的理论相通,而且也渗透了道家哲学的思想。<sup>②</sup>劳思光则认为它是“汉儒型理论中最成熟、最完整者”。<sup>③</sup>《中庸》对宋儒思想也有极大的影响,是理学产生所凭借的一个重要文本。朱子把它列为“四书”之末,是因为它乃“《大学》《论语》《孟子》之义之汇归综结之处”。<sup>④</sup>刘宗周对《中庸》推崇备至,认为:“孔氏之言道

者也,约其旨曰《中庸》。”<sup>⑤</sup>虽然学者们对上述说法不一定都认同,但《中庸》在中国哲学经典中的突出地位,大概是不会有人反对的。

这部篇幅不长的作品中,包含了太多中国哲学始终在讨论的基本命题和概念,哪怕是开头的三句话:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,就已经出现了“天命”“性”“道”“教”这些中国哲学乃至中国思想的根基性概念。盖因“儒家之思想发展至中庸,即不只为一人人生之道德、伦理、政治与人性之哲学,亦为一形上学、宗教哲学、与历史哲学”。<sup>⑥</sup>由此可见,《中庸》实乃儒家哲学之集大成者。故而在宋儒看来,它“放之则弥六合,卷之则退藏于密。”(明道)“历选前圣之书,所以提挈纲维,开示蕴奥,未有若是之明且尽也。”(朱熹)而近人陈荣捷则认为它是儒家经典中

[作者简介] 张汝伦,复旦大学哲学学院教授,博士生导师。

① 黎立武:《中庸指归》,《学海类编》第一册,扬州:广陵书社,2007年影印本。

② 参看钱穆:《〈中庸〉新义》,《中国学术思想论丛》卷二,合肥:安徽教育出版社,2004年,第39页;钱穆:《现代中国学术论衡》,北京:三联书店,2001年,第26~27页。劳思光:《新编中国哲学史》二卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年,第47页。

③ 劳思光:《新编中国哲学史》二卷,第56页。

④ 唐君毅:《中国哲学原论·原性篇》,北京:中国社会科学出版社,2005年,第38页。

⑤ 刘宗周:《证学杂解》,《刘宗周全集》第二册,杭州:浙江古籍出版社,2007年,第277页。

⑥ 唐君毅:《中国哲学原论·原道篇》上册,北京:中国社会科学出版社,2006年,第373页。

“最具哲学性的著作。”<sup>①</sup>古代学者从李翱开始,一直到清代的戴震,乃至康有为,都对《中庸》有专门的研究。现代学者对《中庸》的兴趣与古代学者形成强烈反差,除了海外新儒家学者外,大陆学者对《中庸》明显缺乏兴趣,像样的研究成果屈指可数。对一部古今公认的哲学经典普遍如此冷漠,当然是有深层次原因的。

## (二)

首先是时代的原因。现代中国人几乎无一不把现代性视为世界的天命。现代中国人无论持有何种哲学和政治信仰,都把现代化看作是自己国家的必然命运,都把现代化视为近代中国(人)的根本任务。近代以来,中国人在与西方的交往中一再遭受挫败,这使得中国人觉得只有走西方人的路,建设一个像西方一样的国家才是自己的出路。从“师夷之长技以制夷”到“中学为体,西学为用”,再到“择地球上最文明的政治法律来救我们中国”<sup>②</sup>,“以新输入的欧化为主”,<sup>③</sup>“建设西洋式之新国家,组织西洋式之新社会”<sup>④</sup>,向西方看齐渐渐成为多数人的共识。然而,“西化”毕竟是个有伤民族自尊的字眼,“现代化”就没有这样的问题了。

由于中国人向来重视文化,以文化为根本,所以从一开始,中国人就极为重视思想文化的现代化,即用西方文化来改造传统中国文化。人们认为,中西之争实际上是古今之争,西方文化代表现代文化,中国传统文化代表已经一去不复返的古代,要想进入现代,以西方文化来改造中国传统文化,也就是文化的现代化,乃是势在必然。对此,冯友兰曾有如下的论述:

一般人心目所有之中西之分,大部分都是古今之异。所以以近代文化或现代文化指一般人所谓西洋文化,是通得多。……从前人常说我们要西洋化,现在人常说我们要

近代化或现代化。这并不是专是名词上改变,这表示近来人的一种见解上底改变。这表示,一般人已渐觉得以前所谓西洋文化之所以是优越底,并不是因为它是西洋底,而是因为它是近代底或现代底。我们近百年来之所以到处吃亏,并不是因为我们的文化是中国底,而是因为我们的文化是中古底。这一个觉悟是很大底。<sup>⑤</sup>

基于此一认识,冯氏率先提出“中国哲学的现代化”。他说:“中国需要现代化,哲学也需要现代化。”<sup>⑥</sup>这听上去有点不可思议。因为“现代化”主要是用于指社会发展的一个阶段,而哲学的基本特点就是具有不同于社会发展的恒久性。在西方大概不会有人提出“希腊哲学的现代化”。但在现代中国的历史条件下,几乎没有人觉得“中国哲学的现代化”匪夷所思。因为在西方,“现代化”主要指社会发展,而在中国,“现代化”不仅仅指社会发展,也指用西方文化(主要是近代西方文化)改造传统文化,认为这为社会发展所必须。对于冯友兰来说,“现代化的中国哲学,并不是凭空创造一个新的中国哲学,那是不可能的。新的现代化的中国哲学,只能是用近代逻辑学的成就,分析中国传统哲学中的概念,使那些似乎是含混不清的概念明确起来”。<sup>⑦</sup>

然而,构成哲学的核心概念是不能用逻辑来分析的,不仅中国传统哲学的核心概念不能,即便是西方哲学的核心概念,也是不能的。因为概念是对事物的基本规定,是我们分析的前提,任何分析必须以这些基本规定为前提,逻辑分析也不例外。其次,何以见得像“道”“理”“气”这样的传统中国概念一定就比“存在”“现象”“质料”这样西方哲学的概念更“含混不清”?其实,冯氏所言的真正意思,是要用西方哲学的语言系统来重新解释和规定中国传统哲学的概念和内容。或用他自己的话来讲,是用“欧洲的逻辑和清晰的思维来予以阐明”。<sup>⑧</sup>冯友兰以此理性构建的

① Win-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963) 96.

② 《孙中山全集》第1卷,北京:中华书局,1981年,第280页。

③ 陈独秀:《答佩剑青年(孔教)》,任建树主编:《陈独秀著作选编》第一卷,上海:上海人民出版社,第311页。

④ 陈独秀:《宪法与孔教》,《陈独秀著作选编》第一卷,第252页。

⑤ 冯友兰:《新事论》,《三松堂全集》第四卷,郑州:河南人民出版社,1986年,第225页。

⑥⑦ 冯友兰:《中国现代哲学史》,广州:广东人民出版社,1999年,第200、200页。

⑧ 冯友兰:《中国现代哲学》,《三松堂学术文集》,北京:北京大学出版社,1984年,第289页。

中国哲学史范式,直到今天仍在中国哲学研究中占支配地位。然而,也有学者对此提出质疑说:“这样的‘中国哲学’,显然不是中国传统学术中所固有的,而是现代知识形态建构中的一种想象的推及,只能是戴着中国面具的西方式哲学。”<sup>①</sup>

但现代中国哲学(包括对中国传统哲学的阐释与研究)正是“戴着中国面具的西方式哲学”。现代(现代性)不是一个断代史的概念,而是一个思想史概念,它表述一种前所未有之“新”,一种对以前时代的超越和优越,也因此,“现代不能和不再愿意借用其他时代的榜样,它必须从其自身创造其规范”。<sup>②</sup>“现代性不仅需要表明自己的原创性,而且需要表明它优越于先前的事物。”<sup>③</sup>延续了一个世纪的古今之争最终以确立现代人的优越性告结束,也同时宣告了现代性在世界的统治地位。近代中国人对“新”和“进化”几乎绝对的推崇,正可以从现代性的支配中找到答案。现代性作为现代的支配性话语,实际上是现代权力意志的表现,它将它的规范作为超越性的普遍规范来衡量和评估一切,进而规训和改造一切,当然也包括前现代思想和哲学。凡是不能被它规训与改造的,就被作为愚昧、迷信或神秘主义等等反现代的东西而被彻底否定。

中国古代哲学研究在现代中国的命运正是如此:要么以西释中,自觉将中国传统哲学思想纳入现代性话语;要么就被彻底否定。人们那么热衷于用主体性来解释心性之学,或把《易》解释为现代自然科学的先驱或同道,用个人自由来解释《庄子》,从表面看是与时俱进,实质是被现代性话语及其知识规范所规训。规训的结果,是将现代性的话语及其规范系统当作超越时空的普遍性话语,以此来看待和评判古代的一切,包括哲学。即使是赞同或肯定,实际上也是赞同和肯定它们能纳入现代性话语体系,而非它们自身的独特价值,因为它们本身的话语与规范已被彻底遮蔽和抛弃了。

现代性思维的基本特征就是制造了过去与现在的鸿沟,古今概念不是一个单纯的编年史意义上的时

间概念,而是具有实质意义的时代概念。现代是指它的种种创制、观念、行为模式和价值体系;而这些创制、观念、行为模式和价值体系是史无前例的,因为现代本身是史无前例的。现代的特点就是去历史性,从而赋予自己绝对的地位。历史被理解为纯粹过去的客体。中国人在进入现代世界后也完全接受了这种现代观,在将现在与过去、现代和传统截然对立的做法上,比起西方人有过之而无不及。这就是为什么西方学者往往并不是在纯粹哲学“史”的意义上研究哲学史,而是将古代哲学提出的问题作为现代问题来讨论;而对于中国人来说,《中庸》与所有古代哲学一样,属于哲学的“史”,即过去的哲学,根本不可能涉及现代的问题,更不可能是现代哲学的一部分。

由于中国人一般都把作为观念的现代性与作为历史事实的现代化混为一谈,又由于我们把现代性观念(包括在此基础上形成的我们的世界观)视为超越的(超时间和地域)的普遍真理,就更认为以今度古,以自己的现代视域来理解和评判古代经典,不仅是正当的,而且也是必要的。进化论的立场又使得他们不免觉得自己比古人高明得多。理解之同情罕见,自以为高明则比比皆是。这也是现代世界的普遍现象。列奥·斯特劳斯在谈到现代学者研究迈蒙尼德时说,现代学者总心照不宣地假定思想史是一种进步,因此,二十世纪的哲学思想要优于十二世纪的哲学思想,或比它更接近真理。但如果事先已经知道现在在最重要的方面优于过去的话,我们还会对过去有认真的、全身心投入的兴趣吗?<sup>④</sup> 我们还会真心认为古代经典提供了难以企及的智慧和真理吗?

笃信进化论和以现代性为普世真理的现代中国学者,很少会真心认为古代经典达到难以企及的精神高度,具有普遍的价值和意义;相反,他们都认为,只有把中国传统思想向他们理解的西方思想挂靠,以西释中,强古人以就西,强古人以就我,才是正确的做法,完全不顾中国思想内在的理路和传统。从清末民初用进化论解释中国哲学,到当代用现象学说中国哲

① 景海峰:《学科创制过程中的冯友兰》,载陈少明主编:《现代性与传统学术》,广州:广东人民出版社,2003年,第210页。

② Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main, 1985) S. 16.

③ Michael A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, p. 6.

④ Cf. Leo Strauss, *How to Begin to Study Medieval Philosophy, The Rebirth of Classical Political Rationalism* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989) 208-209.

学,此风一脉相承,未见稍歇。尤为可怪的是用现代自然科学和逻辑来解释中国传统哲学,如《周易》中已有量子力学的思想;墨经中充满形式逻辑,等等。似乎只要加上“科学”二字,便万事大吉了。《大学》的“格物致知”及朱子的格致学说,自然是中国传统理智主义和科学思想的证明,连蒋介石都说:“这《大学》一书,不仅是中国正统哲学,而且是科学思想的先驱,无异是开中国科学的先河!”<sup>①</sup>这种做法最彻底也是最恶劣的例子,是胡适的《先秦诸子进化论》。在那篇文章中,他用进化论来解释老子、孔子、列子、庄子、荀子、韩非等人的哲学,然后得出结论说,进化论是贯穿所有这些先秦哲学家“一线渊源不断的痕迹”,

先有老子的自然进化论,打破了“天地为生”、上帝“作之君作之师”种种迷信。从此以后,神话的时代去,而哲学的时代来。孔子的“易”便从这个自然进化上着想。……后来的列子、庄子、荀子都承认这个“由简而繁”的进化公例。……庄子时代的科学理想比孔子时代更进化了,墨子时代的科学家,很晓得形学、力学、光学的道理,并能用凸面凹面灵视实验。所以列子、庄子的进化论,较之孔子更近科学性质。……他两人都把进化当作无神的天命,因此生出一种靠天、安命、守旧、厌世的思想。所以荀子韩非出来极力主张“人定胜天”,以救靠天的迷信,又主张“法后王”“不期存古”,以救守旧的弊端。<sup>②</sup>

按照胡适的解释,不仅先前诸子的哲学都是进化论的,而且先秦哲学思想的发展也完全是进化论的。显然,他把进化论理解为放之四海而皆准,可以用来解释一切的科学公理。但这种做法本身,就非常简单教条。

如果说《先秦诸子的进化论》是胡适的“少作”的话,那么他晚年(1959年)在“东西方哲学家会议”上宣读的论文《中国哲学里的科学精神与方法》还是用中国哲学也有西方的科学精神来为中国哲学辩护,但

他也不能不承认,顾炎武、戴震、钱大昕、王念孙等人与伽利略、维萨略、牛顿还是不同的,不同在他们研究的对象和研究目的,虽然他们与西方科学家的科学精神并无二致。可是,胡适对科学精神和方法的理解仅仅是“严格的靠证据思想、靠证据研究”和“大胆假设,小心求证”<sup>③</sup>,这对于一个一生主张科学至上,“科学精神和科学方法”不离口的人来说,不免有点讽刺。但胡适作为中国现代哲学研究的先行者之一,却奠定了一个至今仍有支配性影响的传统,即将自然科学作为哲学研究的榜样,以自然科学来解释哲学思想,哲学只有符合现代自然科学这张普罗克拉斯提斯床,才有其价值,否则就只能作为古代思想的遗迹而存在,最近几十年甚嚣尘上的“哲学要向自然科学学习,否则就只有被淘汰”的说法,则是胡适开创的这个研究传统的加强音。

在此时代语境中,如何处理以天道、天命为主题的《中庸》,便成了一个难题。从清末民初开始,人们已经普遍将“天”看作是一个宗教性概念,随着所谓“哲学的突破”,此概念已经式微。<sup>④</sup>另一方面,现代科学的巨大影响又使得人们一方面把“天”解释为一个宗教意味的概念(宗教在许多人眼里是迷信的代名词);另一方面又把天解释为自然(大自然、自然界)。但《中庸》里的“天”无论如何不是物质自然,人们甚至无法像有些人对待《老子》那样,用宇宙生成论来解释它。《中庸》在中国哲学史上的重要地位,又使得人们不能无视它的存在。要用现代性方式来处理它,只有一方面通过在它的作者和产生的时间上做文章,以此暗暗贬低它的重要性;另一方面则将它阉割成现代性思想可以接受的东西,如心性论或人性论,再不然就是人生哲学,总之,要能塞进现代性这张普罗克拉斯提斯床。于是,我们看到,冯友兰用近两页的篇幅讨论《中庸》的思想,得出“《中庸》大部分为孟学”的结论。<sup>⑤</sup>劳思光则反对把《中庸》看作是孟学,而认为是“汉儒型理论,……其中混有形上学、宇宙论及心性论种种成分。……其方向则是欲通过‘天人之说’

① 郭颖颐:《中国现代思想中的唯科学主义》,南京:江苏人民出版社,1995年,第135页。

② 胡适:《先秦诸子进化论》,《胡适学术文集·中国哲学史》上册,北京:中华书局,1998年,第592页。

③ 胡适:《中国哲学里的科学精神与方法》,《胡适学术文集·中国哲学史》上册,第574页。

④ 傅佩荣:《儒道天论发微》,北京:中华书局,2010年。

⑤ 冯友兰:《中国哲学史》上册,上海:华东师范大学出版社,2011年,第214页。

以重新解释‘心性’及‘价值’，实与孔孟之学有异”。<sup>①</sup>天命、天道不见了，只有可以纳入现代性范畴的心性（主体性）和价值。傅佩荣则把《中庸》理解为是人性论：“《中庸》的主旨在于阐明人性的本质，……此书的主要关怀是人之道。”<sup>②</sup>以上这些研究者显然都是将《中庸》纳入现代性的视域，用现代性的话语来定位与诠释《中庸》的思想，结果却是让人觉得《中庸》实在是卑之无甚高论，很难称得上是古代儒家文献中，“最有哲学意味的一本”<sup>③</sup>。更要紧的还在于，那些不入现代性法眼、用现代性话语无法理解的及其重要的思想，如“道也者，不可须臾离也，可离非道也”“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地为焉，万物育焉”等等，完全被排除在理解和思考消化的范围之外。还有些重要内容，如第十五章到二十章的内容，基本不提，好像它们根本不存在。真正原因，还是它们不能为现代性所容，只能作为完全过去的东西，而不能认为是仍有现实意义的哲学。于是，在现代性语境下，《中庸》只是仗着它历史上的名声被现代学者勉强承认，实际在中国哲学研究中逐渐被边缘化。

### （三）

《中庸》在当代哲学研究中未得到其应有的重视的另一个原因是，它与我们对源于西方哲学传统的哲学概念的理解不合。晚清西学东来，不仅带来了西方的自然科学和人文社会科学，也带来了西方的“哲学”概念。<sup>④</sup>“哲学”不是一个像“物理学”那样的普通名词，而本身就是一个哲学概念，这个概念既然起源于西方，就不免西方哲学的基因，任何接受此一概念者，不可能不受此概念原始基因的影响。中国现代哲学也不例外，自从接受了这个概念后，中国哲学就不可能是传统哲学的自然延续了；相反，“哲学”概念的西方基因在相当程度上支配了我们对传统哲学的理解，“理学”“道学”，甚至“义理之学”都只是作为历史名词在当代哲学著作中出现，冯友兰尽管把他的哲学叫

做“新理学”，金岳霖把他的形而上学叫做“道论”，但人们并不认为它们与古代的理学或道学有任何亲缘关系，事实上是把它们理解为某种完全现代的哲学。这当然不是说中国现代哲学是某种西式哲学，而是说现代中国哲学不能不从对哲学本身的理解开始，不管这种理解本身是浅薄还是深刻。

严复是最早系统接触西学又将西学引介到中国的人，严复对西学了解的深度与广度，同时代人罕有其匹。这也体现在他对“哲学”的理解上。他把哲学基本理解为形而上学，并以中国传统的“理学”概念来翻译形而上学：“理学，其西文本名，谓之出形气学，与格物诸形气学为对，故亦翻神学、智学、爱智学。日本人谓之哲学。顾晚近科学，独有以爱智以名其全，而一切性灵之学则归于心学，哲学之名似尚未安也。”<sup>⑤</sup>“形气学”是 physics 的译名，而“出形气学”是 metaphysics 的译名。严复显然知道 metaphysics 与 physics 这两个学术术语之间的关系。而他用“理学”来译形而上学，说明他完全明白形而上学的性质和研究对象。

自然科学的成功使得中国现代知识分子程度不同地接受经验主义和经验主义实在观，王国维尤其如此。与严复热衷实测之学不同，他接受的西学主要是哲学，即英国经验论和康德、叔本华的观念论。经验论认为知识来自人的主观经验，因此事物本身乃至宇宙本体这些传统形而上学的研究对象不可知。人所认识的世界归根结底是主观的。王国维既肯定形而上学的根本重要性，也就肯定它的研究对象——宇宙本体是可知的，虽然不是经验的，这与叔本华的立场相近。物质世界不是客观实在，但是主观实在的，即至少对于人来说它是实在的，这是康德的立场。经验世界与非经验的本体世界导致现象与本体二元论，这是康德的立场，也是王国维的立场。只是对于康德来说“本体”除了标志认知边界外没有其他意义，而观堂则不然。本体是形而上学的基本对象，也是可知对象，这是叔本华的立场。除了本体外，观堂对传统形

① 劳思光：《新编中国哲学史》第二卷，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第56页。

② 傅佩荣：《儒道天论发微》，第153页。

③ 陈荣捷著，杨儒宾等译：《中国哲学文献选编》上册，台北：巨流图书股份公司，1993年，第180页。

④ 严格说，明季西方传教士已经将“哲学”概念引入中国，但并未产生广泛影响。

⑤ 严复：《穆勒名学》按语，《严复全集》第五卷，福州：福建教育出版社，2014年，第22页。

而上学的基本概念,如理与性,都从经验实在论或物质实在论观点来解释。叔本华将宇宙本体或本原称为“意志”,“而意志则统一切万有,而使之发现之大活力,即世界本体也”。<sup>①</sup> 静安认为“儒之‘天理’,子思之‘诚’,叔本华之‘意志’,皆为宇宙之本原,发现万有之一大活动力,固不甚相异也”。<sup>②</sup>

从表面上看,王国维的确是接受了叔本华的思想,只不过是将其“意志”概念改写为“天理”和“天道”,其实刚好相反。叔本华本质上是西方传统意义上的唯心(观)论者,他将柏拉图、《奥义书》、笛卡尔、马勒布朗茨、英国经验论者、康德和费希特的思想和论证冶于一炉,坚决批判形而上学实在论而主张彻底的唯心论。他形而上学的意志概念以人的意志为原型,将它从心理学层面扩展到宇宙论层面。即便是表象世界,也源于这个意志,不存在完全超越意志的实在或自然。意志经验世界的方式就是世界存在的方式。作为意志的世界和作为表象的世界不是两个不同的世界,而是从两个互补的方面——意志和理智看到的同一个世界。从内在意志的角度看,实在是意志的活动;从理智外在来看,实在是物理活动。但即使是理智也只是意志的一种表现而已。

王国维依据他对叔本华本体概念(意志)的理解,将传统有关本体的概念予以现代性解说:“天道”即“理”,“‘理’为充满宇宙之生生活泼的本原,超绝一切之现象界,而管理流行于一切现象间之阴阳二气等,而亘永久而不变不灭者也,若自流行于一切之现象界观之,是名‘天道’,即自然之理法。自其超绝一切现象界,统括管理此等之力观之,即名‘天理’,即宇宙之本原。”<sup>③</sup> 由此我们看到,王国维依据他了解的西方哲学,把中国传统的本体概念“现代化”了,“天道”变成“自然之理法”,即自然规律;而“天理”也只是“管理流行于一切现象间之阴阳二气等,而亘永久而不变不灭者也”的“宇宙之本原”。天道与天理被自然化和理性化,阴阳变成了纯粹物质概念:“阴阳为天地间自然流行之气,化万物成其性,在人则成男女性,自然有道德的性故。……天地间自然之气流,生生化化,行于其间,成自然之性。”<sup>④</sup> 他还引进西方近代思想中起重要作用的“力”的概念来解释宇宙本原。

宇宙本原是“宇宙之根本的活动力也”。<sup>⑤</sup> 由此可见,王国维的天道和天理概念是纯粹理性化的概念,完全去除了意志的任意与非理性本质特征;换言之,这是两个去意志化的概念。另一方面,自然不是天道或天理的表现,只是受其管理而已。

王国维将中国传统哲学“现代化”做法,即用理性化加实体化作为解释中国古代哲学的基本理论架构,对后来中国哲学的研究有范式性意义,后来研究中国传统哲学的人,基本都是采取这种现代性(“现代化”)路数,今天不是仍有学者用“力”来阐明道体吗?而今天再度成为中国哲学研究中的大热门“生生”概念,王国维早就将它用作解释中国哲学核心思想的重要概念了:“天道即诚,生生不息,宇宙之本体也。”<sup>⑥</sup> “故仁之观念为生生的理,普遍于万物,不能为之定义也。”<sup>⑦</sup> 今日谈“生生”者,不过是步武前贤,而非始作俑者明矣。

章太炎虽然接受唯识的本体论思想,认为经验事物和经验现象都是虚幻,但与同时代几乎所有中国哲学家一样,仍深受经验论和实证论的影响。他认为未开化者不接受有名无形者为实,虽未见本体,但比唯理论者以无体之名为实体要高,因为它如同经验主义一样,只接受感官经验所与,那是唯识家所谓的“现量”,不像唯理论者,只有“比量”没有“现量”。没有“现量”就无可证明,这是典型的实证主义思想。他据此实证思想批评西方哲学:“欧西底哲学,都是纸片上底文章,全是思想,并未实验。他们讲惟心论,看着的确很精,却只有比量,没有现量,不能如各科学用实地证明出来。”<sup>⑧</sup> 佛学(唯识论)之所以比西方哲学高明,恰在于它能“实证”:“佛法的高处,一方在理论极成,一方在圣智内证。岂但不为宗教起见,也并不为解脱生死起见,不为提倡道德起见,只是发明真如的见解,必要实证真如;发明如来藏的见解,必要实证如来藏。与其称为宗教者,不如称为‘哲学之实证者’。”<sup>⑨</sup> 章太炎之所以把唯识的内证与科学的“实证”“实验”混为一谈,潜意识里是要把哲学朝科学方向靠,表明哲学同样具有现代科学实证的优点。“盖近代学术,渐趋实事求是之途,自汉学诸公分条析理,远非明儒所能

①②③④⑤⑥⑦ 王国维:《孔子之学说》,第292、293~294、292、298~299、299、300、300页。

⑧⑨ 章太炎:《国学十讲》,《章太炎全集·演讲集(上)》,上海:上海人民出版社,2015年,第349、148页。

企及。逮科学萌芽,而用心益复缜密矣。是故法相之学,于明代则不宜,于近代则甚适,由学术所趋然也。”<sup>①</sup>章太炎为了他的许多现实关怀和批判,必须坚持唯识学的“三性”、“三无性”思想立场和方法;但他在谈本体论时同时又持一种朴素实在论的立场,即心、物都是一定意义上的有,而不是非有,故而才会说:“此土学者或立道,或立太极,或立天理,要之,非指物即指心,或为综计心物之代语,故亦无害,若谓心物外别有道即太极,即是妄说。”<sup>②</sup>心物之外便是绝无,将本体定位心或物,或两者综合则问题都不大。我们在《无神论》《建立宗教论》《人无我论》《五无论》《四惑论》《国家论》这些重要的论文中可以看到,这种朴素实在论的本体论与他的唯识论的本体论并未有太大的张力。

熊十力与许多中国人一样,将哲学,以及哲学的主要任务本体论理解为宇宙论。他在给朱光潜的一封信中说:“哲学之事,基实测以游玄,从观象而知化。穷大则建本立极,冒天下之物;通为则极深研几,洞万化之原。”<sup>③</sup>“知化”“冒天下之物”“洞万化之原”在近代实证主义的哲学语境中,都与宇宙论有关,熊十力也很自然地将他的本体论著作《新唯识论》定位为宇宙论:“此处(指《新论》)纯据宇宙论之观点立言。余以为哲学上之派别虽繁,要其解说宇宙之所以形成,其根底终不出唯心、唯物二派之论。”而他“确信宇宙本体不是世所唯之心,亦不是世所唯之物。”<sup>④</sup>这段话对于理解熊十力哲学,乃至现代中国哲学十分重要。熊十力以及许多研究中国哲学的人,实际上就是把哲学理解为宇宙论,即要从哲学上说明宇宙的来龙去脉,定位宇宙万有的本体。宇宙万有的本体定位(心或物)决定了宇宙论的形态和架构。宇宙论要说明宇宙万物究竟是如何而有的,熊十力与章太炎一样,都反对有一造物主的想法,对唯心、唯物两论都不赞成,认为“皆未免任偏见而失宇宙之全”<sup>⑤</sup>,他觉得用大化流行才足以说明宇宙万化之原。他的宇宙论或本体论可以一言以蔽之,曰:“盖万物莫非本体之流行。”<sup>⑥</sup>

早期的熊十力是希望只肯定本体的真实性,将现象归结为自体之用、自体自身的显现,同时否定显现的任何物事本身的真实性,来解决自体与现象的分裂问题。晚年熊十力不再坚持现象本身不具有真实地位,虽然他仍坚持体用之辨。现在,现象不再是与自体截然有别的另一物,所以宇宙论(自体论)是“通自体与现象而言之”。<sup>⑦</sup>“大原不在现象之外。”<sup>⑧</sup>晚年熊十力的本体论立场开始与体用论疏,与实在论近。他说:“《大易》肯定万物实在,人类是万物发展至最高之灵物,其为真实尤不待言。所谓乾元(自体),只是从万物或吾人自身推出去说,以明人与物同此大原而已。”<sup>⑨</sup>这里,流行不讲,流行的主体——自体(乾元)只是“人或物之内自本因”。<sup>⑩</sup>现在,人类就像西方思想中的上帝那样,自本自因,因而“人类能本其所固有之大原,而极力扩充,直握造化之权,而修裁成天地、辅相万物之洪业”。<sup>⑪</sup>现代性哲学的人类中心论,一至于斯!这种无限膨胀的人,怎么会率性与修道?

认为哲学的主要任务就是探究宇宙的基本原理,并在此基础上勾勒出“宇宙大化”即宇宙论的图式的想法,是近代典型的启蒙理性主义的信念,而与中西古代的形而上学传统大相径庭。笛卡尔构造了近代第一个机械宇宙观,“这是一个几何学的世界,只能通过纯粹数学来认识,而且可以完全认识”。<sup>⑫</sup>笛卡尔关于世界体系的论著《哲学原理》就旨在实施这一基本的理论方案。这部论著的格言是:“给我物质和运动,我就能给你造出一个世界来。”思维不再满足于简单地把世界作为经验地给予的东西加以接受;它向自己提出了分析宇宙的结构,并用自己的力量在事实上产生出这种结构的任务。<sup>⑬</sup>这种思想对中国哲学家影响至深至巨,连钱穆都说《中庸》是一种新的宇宙论。

但作为中国传统形而上学集中表述的《中庸》,根本不是什么宇宙论或道德哲学,而是天道论或天人之学。

① 章太炎:《答铁铮》,《章太炎全集》第四册,第370页。

②③ 章太炎:《国故论衡校本·辨性下》,第326、241页。

④ 熊十力:《十力语要》,第25页。

⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪ 熊十力:《原儒》,第221、267、220、313、314、314、314页。

⑫ 埃德温·阿瑟·伯特著,张卜天译:《近代物理科学的形而上学基础》,长沙:湖南科学技术出版社,2012年,第95页。

⑬ E. 卡西勒著,顾伟铭等译:《启蒙哲学》,济南:山东人民出版社,1988年,第49页。

唐君毅用“天道论”来对应西方的形而上学:“我们现以天道论,概括中国所论玄学、理学、道学之不直接以人理想价值为对象之一部分,及西方之 Metaphysics, Ontology, Cosmology 及一义上之 Theology。”<sup>①</sup>说天道论不同于西方的形而上学、存在论、宇宙论和神学,是完全正确的,但否认它与人事有关则失之于偏。中国人从来没有认为天与人截然分开的,但同时天与人又是有分殊的,人不能同于天,虽然后来理学家表现出这样的倾向,但始终未能颠覆先秦奠定的这个中国形

上学的基本原则。中国传统形上学真正不应该叫天道论,而应该称天人之学或天人学,它由天道而人道,通过将天道作为人事的终极原理来规范和指示人道,天道必落实为人道。人道体现天道,但并不等于和穷尽天道。天道本身是实然,但对于人事来说则是应然,人可以效法天道,也可以违逆天道。人道必与天道合,尽人道也就是合天道。阐述这样的天人之学的《中庸》,自然很难被已经现代化的中国哲学研究重视和接受。

### Why is *The Doctrine of the Mean* Forgotten?

Zhang Rulun

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

**Abstract:** It is noteworthy in contemporary Chinese philosophy research that *The Doctrine of the Mean* has never become a hot topic for scholars of ancient Chinese philosophy. The current state of *The Doctrine of the Mean* studies is highly disproportionate to its importance, so much so that we can say it has been forgotten by contemporary Chinese philosophy researchers. This oversight is primarily because it's incompatible with the pursuit of modernity and, secondarily, because it seems to clash with modern Chinese people's understanding of the concept of "philosophy" derived from the West. It appears inevitable that *The Doctrine of the Mean*, with its emphasis on Heaven as fundamental and the study of the relationship between Heaven and humanity as its core, has become an outsider in contemporary Chinese philosophical research.

**Keywords:** *The Doctrine of the Mean*; philosophical classic; philosophical modernity; modern metaphysics; rationality; empirical evidence

[责任编辑 晓 诚]

<sup>①</sup> 唐君毅:《哲学概论》上册,北京:中国社会科学出版社,2005年,第53页。