

依中国文化精神建设当代国学

王德峰

(复旦大学 哲学系,上海 200433)

[摘要] “当代国学”与“近代国学”有别。近代国学之研究,起自中学与西学之对比以及依西学之目标重理国故,其意义主要在近代中国革命的意识形态方面。当代国学则缘于西学根本局限性之发现以及中国文化生命之复兴的需要。中国文化精神与西方文化精神的区别在于:一为“实践感性”,一为“实践理性”。明此区分,是建设中国学问之当代构架的出发点。当代国学之建设自有当代中国民众的生命实践作为基础,但需以历史唯物主义的感性意识异化原理作启发,兼引当代西方存在论革命之思想,才能一方面从根本上诊治中国传统文化之痼疾,另一方面为当代中国立心、立命。

[关键词] 当代国学 中国文化精神 感性实践 中国民众的生命实践

[中图分类号] B262 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 0257-0289(2006)05-0089-006

自近代以来,西方学问和知识体系以不可遏止之势取代中国的学问和知识体系,国学式微,只留下痕迹于中国历史文献的研究以及中国古典文学的研究之中。

而只谈“中国思想”,情况又如何呢?我们看到:中国的思想,对其概念上的表达,如今也来自西方。当我们把中国的思想与西式的哲学挂起钩来编写“中国哲学”时,情况就是如此。

在如此局面下,再谈国学之复兴,岂不是发思古之幽情而并无实际之意义吗?我们就从这样的问题出发来考问“国学”之于今天的中国。

一、“国学”一词的近代缘起及其在当代的意义

钱穆先生《国学概论》弁言第一句话说:“学术本无国界。‘国学’一名,前既无承,将来亦恐不立。特为一时代的名词。”话说得简明,意思却大,很费思量。

“国学”这一名词起自西学的主干在近代之来到中国,因而,是对中、西之间在学问上有巨大差别的确认。由于这个确认,就有了中国人将自己的学问与西学作比较而重加认识和梳理的必要,这就是国学之所以是国学的缘由。

国学研究在近代中国其实是一个意识形态斗争的领域,就如梁启超所云“以复古为解放”。而此解放,乃是让中国思想从中国政治历史演变中形成起来的道统那里解放出来,目的是在于考察六经在国家意识形态制作史中所不断经历的再诠释,藉此梳理出一个客观的、科学的中国历史。但这个目标本身,却来自西方思想,所以,指向这一目标的国学之研究,必然有意识形态上的功效。真可谓“形复古而实革命”。

在这种革命之观念中深藏一个基本想法,那就是,以西学作为唯一客观纯正之学问,因而以之作准绳,重检国故,以发新意。从国故中发新意,就是意识到中国的命还是一个源远流长的命,是不

[收稿日期] 2006-06-01

[作者简介] 王德峰(1956—),男,江苏泰县人,复旦大学当代国外马克思主义研究中心研究员,复旦大学哲学系教授、博士生导师。

能以西方之命取而代之的。但此命又要更新,才不致死去。更新之资及标准,却在西学之中。西学之“普适性”、“科学性”,似乎可以证明学术之无国界。故而,一方面,为了挽救中国的命而要求革命;另一方面,革命的标准和目标却又来自西方学术。这种矛盾的情况,很不可思议,但以中国近代之处境而言,又实在是无可奈何的事。

倘若不从这一历史处境出发,在今天就要问一个大的问题:无民族性之学术是否存在?

固然,人类之智力没有民族性,但以智力而做成学问,其用力之所在,其旨趣之所向,其于社会、人生乃至人类命运所生之效力,向来以民族生活的差别为转移。所以,无民族性之学术,必有一个前提,那就是诸民族之生活道路大体趋同,此即今人所谓“全球化”一词之所云。

从“全球化”上讲,眼前的事实,是以资本为原理的现代生产关系的全球化,还可以加上源自西方的政治体制,它也有一个全球化的趋势。但此全球化还未到文化全球化之地境,尤其未到人类思想智慧的全球化。民族之不同的文化生命都还在。所以,今日人类之学术思想还是依若干大的民族文化区域而有大的差别。这一点是没有疑问的。

若论及科学,情况又如何?

自然科学与技术,作为西学之一支上的成果,固然已广被世界,但它的权能有限,不足以让诸民族的社会生活与精神生活归于一律。若再论及西方的社会科学,情况又怎样?西方经济学确实也有广被世界的局面形成,但这是资本全球化的结果。在经济学之外的诸门社会科学,其实都不得不承认其研究对象在文化上的差异,所以,在20世纪的西方才有文化学的比较研究出来补救社会科学领域内的种种武断之弊。

不过,这些民族差异的情况,在有些观点看来,是迟早一天会消除的,所以还不足以以此论国学之重要。有这一想法的人很多。即使这些人也同意发扬国学,却只是要在国学中寄托民族情感与民族认同。这种需要在今天是很真实的,但究竟说来,仍可以被认为只是一时的时代需要罢了。

钱穆先生也只把“国学”视为一个时代的名称,这一方面说明他认为中国人的学问并不与西方人的学问有根本性质上的不同(在这一点上他曾反对梁漱溟的看法),另一方面也说明他相信中国学问与西方学问会有互相通融之一日。

讲中西通融的人为数不少,但若只是泛泛言之,意义不大。要先澄清如下问题:其一,中国学问之根基能否与西学贯通?其二,中西贯通之努力,是否只是中学单方面的努力?西学是否也当改造?其三,中西通融是否意味着中西学问的一体化?

这三个问题,在中国近代思想史上都被提出来过,但在当时是没有澄清的可能的。今天的情况有了大的变化。当代的西方文明正在经历其深刻的虚无主义危机,当代的西学自身也在经历彻底反省之痛苦。从尼采、海德格尔直到当前的所谓“后现代主义”,都表明了这种反省之痛苦所具有的深度。人类是只有通过痛苦才能学到一点真理的,现在该是到了西方人和中国人都要再学真理的时候了。于此当口,我们中国人才真切地认识到,我们未来的命运并不现成地就在西方那里放着。

所以,反求诸己,是必定的选择。西方文明及其近代理性主义之根基的危机,正可以帮助我们回过头来再思中国学问的根本性质,看看这个性质所代表的另一种思想境界。在此基础上才去讨论它能否与西学贯通。最后才能说重建中国学问之体系。这样的工作,在今天和未来,于国人、于西方人、于整个人类都有莫大的益处。这就是笔者之所以在此提出有别于“近代国学”的“当代国学”之概念的缘故。

二、当代国学之建设应从阐明“实践感性”原则开始

重新认识中国学问的根基之所在,是谈论当代国学建设的前提。

中国学问的根基与西学的基础判然有别,这一点应当没有疑问。所以,以中学之境界来定位西学之性质,或者反过来,以西学之精神来判断中学之位置,都是不恰当的。

牟宗三先生走了另外一条路，即，以“一心开二门”说中学所长在真如门，西学所长在生灭门。这样讲，确是讲出了中西学问各自的特点，不是没有价值，但价值不是很高，因为只讲一心开二门的轻重之别，仍未道出中西思想之不同的性质。关键其实是在那开“二门”之“心”上面。就“心”去说之，才及根本。

中国之心与西方之心，当然都是“心”，却非“一心”。古希腊苏格拉底讲“美德即是知识”，讲的已是“心”的事情，而不是“自然德性”(natural virtues)的事情，这是肯定的。但他说此心是“知识”，亦即“理性之发挥”，这就与中国先秦哲人所讲到的“心”，大异其趣。然此趣之异，并非先进思想与落后思想之分别，而是不同民族对道的领会有区别。毕达哥拉斯学派讲数及其和谐关系是宇宙之本质，已开了西方人从逻辑上去论道的先河，其路向已经向着理性的方面。而中国人《易经》中的思想，所谈到的“知”，那个穷神知化之“知”，并不是理性上的知。中、西思想进路上的这个分岔，根源于什么？这是绝大之难题，要待大思想家出来指点，笔者在这里只能存而不论。这里只谈谈这个分岔的重大结果。

结果有种种方面的体现，如在中国之“学统”(知识构架)的建设上，形成了一个与西方差别很大的“国学”体系。至于其他方面的体现，在此无法一一罗列。这里只讲最根本的结果：中国思想可以直接从“性”(nature)上讲出“心”来，而西方人只能从对性的超越(transcendence)上讲出“心”来。所以，西方人建造了一个超感性的世界，如柏拉图式的“理念世界”，而中国人却从未想到过这样一个世界。中国人只有一个世界，是感性的世界。中国人只在感性世界中讲那个普遍的、无限的心。由于是从性中讲出心来，中国人所说的“性”，也就不是单纯的自然性，不是如西方人所理解的纯粹物质的自然。在中国人所理解的感性世界中，有天道贯穿其中。

由此引发一个重要结论：人与人的关系之原理。即人的社会存在之原理，不在纯粹理性的法则中，而在生生不息的生命情感里。中国人所要讲的道理，无一不是在生命情感中的道理。直到今天的中国人，依然如此。

但是，如何避免对生命情感之主观体认的私人性质呢？这实在是一个难事。中国儒家各派、各脉之创立学说，大抵都围绕着这个主题，可惜的是，总未曾得到一个圆满的解决。如何跳出个人生活境遇的狭窄范围而弘天道以处人事？西方人阐发理性的逻辑，藉以给出明白无误之公理，如康德反复申说的理性之“绝对命令”。康德讲“理性的实践用法”，是要阐明社会存在的存在论基础。这是对西方思想所理解之“天道”的一种较为典型的哲学言说。

若类比康德之用语，我们或可以说，中国学问之精髓在于扬显“感性的实践用法”。中国人所津津乐道、须臾不可离之的“情理”，乃“实践感性”之谓也，这正可对应于康德所谓“实践理性”。这个说法恰当与否，还要征诸大家，这里姑且说之，是方便说法。

感性的实践用法，是指社会关系之成立本乎感性。这样讲的“感性”，既非认识论意义上的“感知”，亦非生物学意义上的“欲望”，而是指人的“社会性感觉”。感觉总指向物，但人的感觉在指向物时便也指向了人。这种既指向物、又指向人的感觉，是中国思想指认人性的出发点，社会关系赖以成立的一切义理，都根源于这样的“感性”。在此种感性中伏着“创造的真几”(牟宗三语)，所以，又可称其为“性灵”。

性灵之施用，必不是抽象理智的，而是活生生地有情感的，有如艺术创作的情形一样。孟子所言之“善端”，无一不是“心”之情感的发用。恻隐、羞恶、辞让、是非，均非出自理性之判断，而是出自情感之决定，所以才是“当下呈现”的，而不是经过头脑推论的。由此也就知道，凡中国人信以为真的东西，都须与人的生命情感相一致才行。

但是，中国社会生活历来总有一个毛病，就是“以私情代公理”。出路何在？是不是应当倒转一下，即“以公理代私情”？若真能如此，倒也罢了。但如此之倒转，须有前提，才是可能。这前提就是要中国人之“心”确实能认那纯粹理性为真，或直接地说，此“心”即是“理性”，如笛卡尔之“我思”云

者。但是,把“心”作为一个无情的“理”来看待,这在中国是无法被接受的。依中国思想,“良知”何物?并非先天之理性,而是先天之情感。

理与情在中国思想中原无对立,并非好像总要把“情”消解掉才能露出那个“理”来。由此可以见到中国思想的真精神。它向来也就是中国人的文化精神,千年未易。所以,问题并不在“私情”与“公理”之对立,而在于“私情”与“公理”之关系。实质地讲,也就是那个“实践的感性”之如何开启的问题,亦即如何“立心”的问题。

实践感性的开启,在孟子那里已露端倪,是为“尽性知天”之说。此说后来在宋明心学中才得到发扬光大,以求在中国大地上树立起独立的人格。这是中国思想发展的关键阶段,是儒释道合流之智慧境界的展示。中国精神道统之具有启蒙性质的革新就此展开。这是中国人文化生命上的一次自我拯救,意义之大,关乎生死存亡。然而,这革新才开了头,却又消退,以至清朝,便一蹶不振。

重拾此坠绪,乃当代国学的首要任务。牟宗三等第二代新儒家,也重拾此绪,但在拾法上却大有问题。面对西方文化之强势、以及国人之汲汲于现代化上的进步这一时代的任务,借鉴西方哲学以贯通中西学问,是他们重拾旧绪的道路。这个方向本没有错,问题是出在他们所借鉴的西方哲学是西方近代的理性形而上学,是康德、黑格尔等人的哲学。这类哲学,拿它来比照出中国思想的特质,是很有意义的;但若拿它来与中国学问相贯通,却是无路可走的。想把西方的理性形而上学融入中国的思想体系,不但不能有所发明,反而会有大的遮蔽。康德和黑格尔都不可能了解“实践的感性”。西方思想要确认此种感性,须待其哲学经历了存在论上的革命之后才谈得上。

在当代西方,“哲学”或“哲学之批判”的几大主要派别,于存在论上已有重大突破,有对理性形而上学的批判,也有进一步对整个西方哲学传统的反思,蔚为大潮。虽然其前景尚暧昧不明,但摆脱思辨原则、怀疑哲学本身,重新讨论人类知识的根本来历和根本性质,确是其共同的旨趣之所在。有了这一当代思想状况作为新的前提,中西思想之间积极的对话,从此才真正成为可能,才谈得上是探究思想之根基的对话。与此同时,这也从根本上为中国文化精神走出一条自己的启蒙之路(宋明心学之未竟的事业)准备好了思想条件。这条启蒙之路不是通向“实践理性”,而是通向“实践感性”,其基本的原则是主张性灵上的独立人格,这与西方近代的抽象理性的人格原理全然不同。若在此基础上还继续前进,就会有一天可以突破西方学问和知识体系一统天下之局面。

三、当代国学的现实基础是中国百姓当下的生命实践

章学诚言“圣人学于众人”,是高明的见解。他说:“圣人求道,道无可见,即众人之不知其然而然,圣人所藉以见道者也。”(《文史通义·原道上》)

生命实践本质上是语言实践,众人之行是语言之行,即使不出声音,也都在语言中。中国人说汉语,今日之白话文,即所谓“现代汉语”,只要不在学术语言里,就总是今天的中国百姓对生活现实及生活意义的不自觉的表达。这表达,学者想让它达到自觉,所以才做理论。但今日中国的理论均依西方概念而建设,许多人以为这样做才是“科学的”。殊不知,这样做其实是抽象的,是遮蔽中国的实践感性之真相的。以抽象理性立法则,是近代以来西学的内在精神。我们中国的学者,但凡在研究社会上力主科学的,其实都在把西方近代理性引入中国,要拿它来校正百姓的言说。这样做被看作是学术引领社会进步之使命,但实质上是企图以西方概念来规范中国现实。用心是好的,因为想求中国的进步,求中国社会生活诸方面都赶上西方世界。不过,这却是一个实现不了的理想,也是不应该追求的理想。

现代汉语固然已包含西语之质素,但它断然不是“用汉字书写的西语”。汉语仍是汉语,其中有对于道的中国人的体悟,是中国思想的居所,即使其句法的结构可以用西洋语法来讨论,却也还是中国思想的居所。大的例子,可以说到人文典籍的汉译,以汉语翻译西方哲学论著之原义,始终在根本上有无法克服的困难。小的例子则随处可见。以“国家”一词为例,口中挂着此词的中国百姓,

何曾想到过“国家”是与市民社会建立契约的另一方,即所谓 state? 即使百姓已受西方政治学之教育,也能理解到这一层意思,但心中仍不能真的如此领受国家之义。再看中国百姓所言之“道理”一词,若把它译成英语的 reason,也是肯定不妥当的。也许中国眼下的学者心目中想到的是 reason,但这绝不是百姓心中之所想。百姓所想之“道理”,乃“人之常情”也。那么,究竟应当依从谁? 是依从学者们,还是依从百姓们? 倘若依从学者,百姓就应当接受改造。中国近代以来种种制度之建设,大体都根据西方概念,这其实就是以西方思想对中国百姓施教化。成功了没有? 大家可以明鉴。倘若真成功了,历史唯心主义才是真理,马克思的学说可以休矣。然而,中国的近代史还是证实了历史唯物主义。

马克思认为,社会形态的变更不是靠理智来安排的,其甚深的基础,是在民众因其新的社会生活条件而生的新的感性意识之中。社会生活条件(主要指生产方式)在一切制度安排之先,它是理性前的感性交往之方式。惟从此方式中,才派生出理性之法则来。所以,社会形态之转变,原本在民众言说之变化中才透露出消息。民众的日常言说,是一个民族的当下的感性意识之显现,学者的本务,是从民众生活中谛听这个消息,发现这个显现,而不是拿其他“先进民族”的言说作为科学之定则来责求本民族。

在民众言说的变换中,正表现出一个民族的感性意识的革命。感性意识的革命性原理(此原理正是“感性活动”这个概念的真义),是马克思学说的精髓,它与中国思想的根基相贯通。马克思的学说不同于西方近代哲学,马克思是一个发动了哲学革命的人。清洗范畴对现实的遮蔽、发现人类历史的感性前提、发现社会权力的感性起源,以及主张扬弃社会权力的感性革命,凡此种种,就是以“历史唯物主义”所命名的那个学说的基本内涵,都与中国思想在原则上毫不相左。

但马克思还谈到了感性意识的“异化”,藉此说明历史之存在论上的根据,这确是中国思想境域之未有的方面。中国的“历史”观念中不含“历史必然性”之思想,不含“人的社会存在之历史地形成起来”的思想。经先秦哲人阐发六经之后,中国的道论已立。此后,历史之于中国人,乃是道统之展现的情况,就如章学诚所云:“夫道备于六经,义蕴之匿于前者,章句训诂足以发明之;事变之出于后者,六经不能言,固贵约六经之旨,而随时撰述,以究大道也。”(《文史通义·原道下》)。这就是历史与哲学(道学)合一。据历史而阐发“道体”,而不是由“道体”而思辨历史,这是中国哲人的主要工作。但“道体”之本具“历史性”这一点,却并不在中国思想之内,这就使得“道体”与历史之间终究有隔,所以,陆象山、王阳明虽然把“道体”理解为“心”,无形而上的实体之意味,但“心”还不是历史性的。对道体之历史性的把握,用马克思学说来说,就是对感性意识之异化机制的把握,这就需要将中国的道论与马克思的历史唯物主义相贯通,惟其如此,才能做到在历史中悟道。

在历史中悟道,才有可能真正发现和领会中国百姓在今天的生命实践,而不至于任其掩蔽在现代化运动的理性形式之下而埋没无闻。中国历史在当下中国的民众生活中并未消失,就像鲁迅当年所说的那样,“历史上写着中国的灵魂,指示着将来的命运”。中国人将来的命运,固然并不局限在中国文化精神之内部,资本既已开创世界历史,中国的命运自然也就内外交织而成,成为世界人民之命运的组成部分,而中国的灵魂在这种交织中也必定被改造。但“改造”并非“取消”,而是“自新”。自新之资仍然藏伏在历史之中,有待发明。

发明之法,不是以西方理性主义历史观“科学地”、“经验论地”重写中国史,而是以马克思的历史唯物主义来考察中国人的感性意识的异化之路,看一看中国的感性意识如何不经过超验逻辑之中介而异化为“社会权力”,由此可以揭发中国历史上的治乱交替之根由以及中国文化痼疾之所在。

所以,“当代国学”之主张,与复古思想无涉,而是如冯友兰之所云,“阐旧邦以辅新命”。而在对旧邦的阐发中,须引西方当代思想、尤其是马克思的思想作为启发。如此,旧邦之新命,才不至于被当作外来之“命”或全球化之“命”,而是中国人本有之命的自新。中国命运的自新,系于中国人之“立心”。心若不立,何以立命? 而绝学不继,又何从立心? 是为“当代国学”之必要。

Constructing Contemporary Chinese Learning in the Spirit of Chinese Culture

WANG De-feng

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

Abstract: There are differences between the “contemporary Chinese learning” and the “modern Chinese learning.” The study of the latter began with the comparison between the Chinese learning and the Western learning, and with the rearrangement of the ancient Chinese literature within the frame of the Western learning. It was mostly instructive in the shaping of the ideology of Chinese modern revolution. The contemporary Chinese learning came from the discovery of the essential shortcomings in the Western learning, and from the necessity of the revival of Chinese cultural life. The distinction between the spirits of Chinese culture and the Western culture is that between “practical sensuousness” and “practical reason,” a knowledge of which should be the starting point of constructing the contemporary Chinese learning. The construction has its basis in the life-praxis of Chinese people and enlightenment from historical materialism and contemporary Western ontological revolution. After that, the chronic malady of Chinese culture can be diagnosed and treated at root, and contemporary Chinese spirit and destiny can be founded and reached.

Key words: contemporary Chinese learning; the spirit of Chinese culture; sensuous praxis; the life-praxis of Chinese people

[责任编辑 晓 诚]

(上接第 56 页)

[参 考 文 献]

- [1] Wittgenstein, L. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Frankfurt am Main, 1984.
- [2] Wittgenstein, L. *Wittgenstein's Nachlass*. Oxford University Press, 1998.
- [3] 维特根斯坦. 哲学研究[M]. 上海: 上海人民出版社, 2001.

Wittgenstein on “The Third Possibility” between Analytic Judgment and Synthetic Judgment

XU Ying-jin

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

Abstract: In the development of his philosophy, Wittgenstein's acknowledgement of “the third possibility” between analytic judgment and synthetic judgment was closely connected to his briefly held conception of “phenomenology”, which was described as the “midway between empirical science and logic” in his later works. The possibility of this “phenomenology”, according to him, lies in the very possibility of showing all of those transcendental laws constituting the physical world in the sphere of intuition. This idea, however, does demonstrate an amazing affinity with Husserlian doctrines, although members from Vienna Circle were more inclined to label Wittgenstein as an “anti-Husserl” thinker. Nonetheless, Wittgenstein gradually found it quite exaggerative to unfold the whole transcendental grammars underlying the physical world from the unique starting-point of intuition, the discovery of which eventually forced him to give up “the third possibility” based on intuition.

Key words: the third possibility; phenomenology; grammar; color-blind

[责任编辑 吕晓刚]