

主 编：吴根友  
副主编：李健君  
本辑执行主编：李健君

## 编辑部

主 任：李健君  
副主任：王林伟 沈 庭 廖璨璨  
编辑部成员：吴根友 李健君 王林伟  
沈 庭 廖璨璨



# 目 录

序言：在人类文明的视野里展开哲学的比较研究 …………… 吴根友( 1 )

## 本辑特稿

世界精神的未来方向

——杜维明对话雷蒙·潘尼卡 …………… 王建宝译( 3 )

## 中西互镜

从比较哲学到跨文化哲学

——雅斯贝尔斯“哲学的世界史”之意义 …………… 李雪涛( 19 )

唤醒本心

——阳明心学和室利·阿罗频多的实修哲学之比较

…………… 理查德·哈兹著 陈奕琛译( 29 )

明清之际气论与西学的互动

——从利玛窦到杨廷筠、方以智 …………… 胡栋材、王乐( 49 )

## 比较儒学

中西文化比较的《大学》框架 …………… 笑 思( 83 )

社会儒学与中立性：一种相容论的视角 …………… 谢晓东( 110 )

墨家没有“君子”理想吗? …………… 武 云( 121 )

周敦颐哲学思想阐微 …………… 楠本正继著 连凡译( 135 )

### 访谈与对话

- 全球文明视野里的家 (family) 与家园 (home) 问题  
——当代家哲学问题纵横  
..... 杨效斯、张祥龙、孙向晨、吴根友 (161)
- 关于比较哲学的访谈 ..... 安乐哲、温海明 关欣译 (203)
- 李雪涛教授访谈: 外来文化与中国精神的动态生成  
..... 李雪涛、李健君、廖璨璨 (212)

### 学术动态

- 国内海德格尔与中国美学比较研究综述 ..... 肖 朗 (241)
- 附录: 《比较哲学与比较文化论丛》征稿启事 ..... (254)

# Contents

## Preface

|   |                 |
|---|-----------------|
| Global Civilization and the Comparative Approach to Philosophical Investigations<br>..... | WU Genyou ( 1 ) |
|---|-----------------|

## Special Contributions

|   |       |
|---|-------|
| The Future Direction of World Spirituality: Tu Weiming and Raimon Panikkar in<br>Dialog ..... | ( 3 ) |
|---|-------|

## The Chinese–Western Philosophy in Mutual Mirroring

|  |                            |
|--|----------------------------|
| From the Comparative Philosophy to the Trans–cultural Philosophy: the Signifi-<br>cance of Jaspers’ Philosophy in the World History<br>.....                         | LI Xuetao ( 19 )           |
| Awakening the Intuitive Mind; Self–cultivation in the Practical Philosophies of<br>Wang Yangming and Sri Aurobindo .....   | Richard Hartz ( 29 )       |
| The Interaction of the Theory of <i>Qi</i> and the Western Scholarship between Ming<br>and Qing Dynasties; From Matteo Ricci to Yang Tingyun and Fang Yizhi<br>..... | HU Dongcai, WANG Le ( 49 ) |

### Comparative Confucianism

- The Text *Great Learning* and the Cultural Comparison between China and the West ..... YANG Xiaosi ( 83 )
- Social Confucianism and the Principle of Neutrality: A Compatible Perspective ..... XIE Xiaodong (110)
- On the Mohist Gentleman Ideal ..... WU Yun (121)
- A Detailed Interpretation of Zhou Dunyi's Philosophy ..... Kusumoto Masatsugu (135)

### Interviews and Dialogs

- Family and Home in the Era of Globalization  
.....YANG Xiaosi, ZHANG Xianglong, SUN Xiangchen, WU Genyou (161)
- An Interview on the Comparative Philosophy with Roger Ames  
..... WEN Haiming (203)
- World History and World Philosophy: An Interview with Prof. LI Xuetao  
..... LI Jianjun, LIAO Cancan (212)

### Investigation Summaries

- A Summary of the Comparative Study on Heidegger and Chinese Aesthetics in China ..... XIAO Lang (241)
- Appendix: Call for Papers ..... (254)

# 序言：在人类文明的视野里展开 哲学的比较研究

吴根友

作为人类精神现象之一的哲学，既有自己学科的专业性，也有着与人类其他精神现象相关的广泛内容及其可以相互资借的思维方式。因此哲学研究既不当局限于近现代以来欧陆哲学的哲学形态，也不应当以发源于古希腊的哲学作为哲学的正宗形式，而将其他形态的哲学只看作是补充或支流。在比较哲学与比较文明学的领域里，我们应该避免任何形态的简单“判教”思维。在当代人类深度的全球化时代，我们应当将哲学放在人类文明发展史的广阔视野里加以考察，同时也应当将哲学的视野扩大到对众多现象的考察上面，如对于家庭现象的考察。

就人类文明发展的历史进程来看，宗教、哲学、历史、文学以及自然科学的思维方式与专业领域，一开始并不是截然相分的，只是到了一定的历史阶段，哲学、历史、文学、自然科学等思维方式与专业领域才慢慢从宗教的思维方式中解放出来。古希腊哲学也是在吸收了上古中亚文明的成果之后，才逐步形成了自己的思想形式。就古希腊哲学的出现时间而言，大体上在公元前6世纪，成型的柏拉图哲学也是在公元前4世纪才产生，与中国春秋、战国时代哲学思想的形成时期大体相似。苏格拉底的时代略晚于老子、孔子的时代，而前苏格拉底的时代大约是春秋时期晏子、管子的时代。上古中国与希腊的哲学思想，很难说希腊的是正宗的，中国的是旁支别系。二者的思维侧重点不同，甚至在有些问题的思考上也有深度与系统性的差异，但并非因此而能给出谁更哲学的判断。

中世纪的欧洲哲学，完全成为基督宗教的婢女，缺乏自己应有的独立性，比如亚里士多德的哲学思想就成为基督宗教哲学的工具。反观中国中

世纪的哲学，既有宗教化的儒家哲学，也有抽象化的魏晋玄学、隋唐佛教哲学与非常精致化的宋明理学。相比较而言，大约一千年的欧洲中世纪哲学反而比不上中国的哲学思维形式的丰富。退一步说，中世纪一千年的中欧哲学，各有特色，各擅胜场，很难说谁是哲学的典型代表，谁是旁支别系。

欧洲哲学的傲慢是从黑格尔开始的。这时的欧洲已经初步完成了现代工业化的历程，进步的资产阶级占住了历史的舞台。而此时的欧洲环视世界，将其他非欧洲地区的人类分成野蛮的不开化的与半文明半开化的人类或者民族。自然科学的巨大成就，使得理性也变得傲慢起来，而此时一部分哲学家，如奥古斯特·孔德（Isidore Marie Auguste Francois Xavier Comte），希望将哲学做得像自然科学一样准确、有效，发展出实证主义的哲学。而自笛卡儿开始，哲学的“我思”（理性的反思）地位的急遽提升，哲学认识论的内容日益丰富与地位的不断提升，改变了人们对哲学的认识。以认识论为大宗的现代英美哲学，和以对人类纯粹思维进行研究的現象学，构成现代欧美哲学的主要内容。二战以后，以美英为主导的国际政治体系深刻地影响着现代国际社会生活的方方面面，以语言分析、逻辑实证为主要特征的英美哲学也伴随着以美英为主导的国际政治体系而成为当今世界哲学的主流话语。但我们不应忘记的是，伴随着世界范围的社会主义运动的展开，马克思列宁主义的哲学在苏联与当代中国，也获得了长足的发展。而西方马克思主义哲学，特别是法兰克福学派的马克思主义哲学，其内容也是极其丰富的。20世纪中国的新儒家哲学，在汉语哲学圈也获得了长足的发展。

鸟瞰人类哲学发展的粗略轮廓即知，哲学既非柏拉图哲学所能定义，也非黑格尔，以及当今欧美哲学所能定义。当今的欧美哲学家可以继续他们自己关于哲学的认知与研究范式，我们也可以采取学习与批判的态度对待之，同时也可以本着近百年来中国人自己对于哲学的认知与研究范式，来展开中国的哲学研究。这里可能有交集，也可能不甚相干。但只要能形成中国的哲学（Chinese Philosophy or Philosophy of China），或者像王庆节教授所说的，形成来自中国的哲学（Philosophy from China），并因之对于



解决人类的生存与发展问题提供有价值的中国哲学（包括上述的诸说法）方案，则中国哲学一时能否被欧美哲学界所认可、所接受，就不是一个什么重要的问题了。

本辑《比较哲学与比较文化论丛》涉及的议题包括“雅斯贝尔斯‘哲学的世界史’之意义”（李雪涛）、“阳明心学和室利·阿罗频多的实修哲学之比较”（理查德·哈兹）等等。此外，内容丰富的“访谈与对话”也是本辑的亮点，其中杨效斯、张祥龙、孙向晨诸教授从“家哲学”的角度考察了西方哲学的盲点和中华文化的优势，颇有意味。本辑还专门采访了比较哲学大家安乐哲先生，听取了他对东西哲学异同的慧见；另有一篇对李雪涛教授的访谈，他关于外来文化与中国精神动态生成之关系的见解也是非常具有启发性的。

我们深信，当今世界范围内的哲学研究，除了各民族的哲学工作者沿着自己的精神传统所继续展开的形态之外，一种新的世界哲学——即以人类“共存在”（赵汀阳语）为对象——的哲学形态必将出现。而这种新的世界哲学也必将采用比较的视角与方法展开自己的哲学思考。因此，我们的《比较哲学与比较文化论丛》将一如既往地自视为一座小小的桥梁，供有志于从事新的世界哲学思考者从它身上从容走过。



## 本辑特稿



# 世界精神的未来方向

——杜维明对话雷蒙·潘尼卡\*

对话日期：2004年7月3日

翻译日期：2020年10月28日

译者：王建宝

校讎：吴蕊寒

雷蒙·潘尼卡（1918—2010），其父是印度教的印度人，母亲是罗马天主教的西班牙人，他本人是加泰罗尼亚西班牙罗马天主教神父，也是宗教间对话的一位开创者。他曾任马德里大学的哲学教授，后任加州大学圣塔芭芭拉分校的宗教学教授。作为一个学者和宗教专家，他将他的天主教神学与印度教和佛教融合在一起，并成为宗教间对话的杰出开创者。他著有四十余本著作，包括：《印度教中未知的基督》（1981年），《天神人的经验：新兴的宗教良知》（1993年），以及《文化裁军：通向和平之路》（1995年）。

杜维明（简称杜）：您一直处在思考世界精神和未来方向之问题的最

---

\* 杜维明，北京大学人文讲席教授，北京大学高等人文研究院创办院长，哈佛大学荣休教授，美国人文社会科学学院院士，台湾“中研院”院士；1940年出生于昆明，长于台湾；1966年获哈佛大学博士学位；代表性学术出版物包括《行动中的新儒家思想——青年王阳明》《中庸洞见》《仁与修身》《儒家思想：以创造性转化为自我认同》《道、学、政——论儒家知识分子》等。杜维明构建或发展了“儒学第三期”“文化中国”“启蒙反思”“文明对话”“儒商论域”“精神人文主义”等论域。译者王建宝，男，江西鄱阳人，长江商学院人文与商业伦理研究中心主任，北京大学高等人文研究院副研究员。校讎吴蕊寒，女，江苏宿迁人，北京大学高等人文研究院助理研究员，东南大学至善博士后。

前沿。我认为您比任何其他人都更具有启示性。请问，当物来临，心如何因应？

雷蒙·潘尼卡（简称潘）：正确之规是多元化而不是全球化。如果将全球化管理为催化作用……

杜：是的，世界的联合。

潘：拥抱整体。但是，拥抱整体意味着我将整体缩小到我自己的细小而微的门类，而这是一个问题意识。质言之，我想指出的是，宗教需要转化。

杜：每一个宗教吗？

潘：概莫能外。实际上，在过去的五千年，宗教要么是地方的，要么是文化自限的。

杜：对。

潘：如果没有希腊遗产，你就不能够理解基督教。如果没有印度人的思维之道，你就不可能理解印度教，也许只能理解为滑稽的漫画。我们现在所需要的是宗教转化，但是不是宗教的混乱，也不是宗教的毁灭。在此，“精神性”是一个象征。考虑其在三重人类学中的角色，此身为我所有，而不为你所有。如果我身受苦，你会同情，但你本身并不受苦。在灵魂中，我们由于彼此共同认可的某种东西而融为一体，此乃智识世界，通过我们的心理活动，我们融为一体。但是精神是犹太传统的第三个元素，在基督教传统、印度传统中亦如是。确有其物，萦绕或者环绕我们所有人。这是我们的精神层面的理解。英语词汇允许我以拆字游戏来明确表达此意。理解（understanding）者，乃是在“解”你所理解之事后所得之“理”也（stand under）<sup>[1]</sup>。你不理解之事，你未得其“理”（spell）。你领悟此事，然后致知此事。我想今日之世界精神尚处在如此之窘境：一方面是不破坏宗教，而是以某种发现来超越宗教，另一方面，不是以共同的基础，不是以共识……

杜：不是最低限度共识。

---

[1] Understanding is to “stand under” the spell of the things you understand.

潘尼卡：……不是最低限度的共识。你提到在地方性中能够发现普遍性。如果在地方性中挖掘很深的话，将发现一些超出你控制的东西，但是你感觉到这些东西与你是一致的。我越成为一个深刻的天主教徒，对无神论者或者中国人或者任何人的理解都会变得更加深刻。这是对新旧交替世界的挑战。“世界”一词是矛盾的。此乃整个世界的精神性吗？不是。

杜：由于跨宗教之交流，情况会变得更加复杂，我感觉我们也许可以用“第二轴心时代”这个术语。

潘：绝对如此。

杜：而且，我想在儒家传统里面，特别是在孟子的思想中，有掘井及泉之说。如果挖掘得足够深，就会挖到泉眼，泉水就会流出。同时，对自我理解、自我知识挖掘得越深刻，就越有全球意义，即便这是高度地方性的。

潘：取决于我挖掘得足够深，以此来理解你的灵魂。

杜：让我着迷的是身、心、灵、神之间的关系。一方面，那是一个超越的视野，是您把身提升到灵，再到神的位置。但是，更加复杂的进路是——对应于您使用的“神域萦绕”（encompassing in the spiritual realm）这个词——我想用一个在现代已广为人知的一个词“体知”，来豁显此意。

潘：体知，是啊。

杜：问题是对身体的不同理解。身体不是被给予的，身体是一个“礼器”（attainment）。我们不拥有我们的身体，而是成为我们的身体。

潘：是的，当然。

杜：在这种意义下，查尔斯·隆恩提到质料之神性。这就是中国“气”的观念，将“气”作为一种“生命能量”：既是物质的也是精神的。因此，我想您也许同意，笛卡儿的二分法不得被超越。

潘：当然。我就此写了一两本书，比如《宇宙—神—人的经验》。“宇宙—神—人”的直觉由三部分组成：“宇宙”“神”“人类”。“宇宙—神—人”是三位一体的。我是宇宙，我是神（神圣），而且我是“人类”。这里的“人类”意味着人不仅仅是理性的动物，而是更有他意。我创造的词是“宇宙—神—人”。“宇宙”“神”“人类”是现实的三个维度。所以说

神不是置身世外的，如果这样就太简单了。那样的神不存在。基督教三位一体的观念是，上帝不是一个实体。如果上帝是一个实体，就会存在三个上帝。基督教从不允许这个。

杜：与实体对应的是什么？是过程，是转化吗？

潘：是关系。

杜：关系性，关系。

潘：以非常正统的基督教的方式来说吧，父亲仅仅当他在行“为父之道”的时候才是父亲。没有了这个父亲，或者为父的父亲，那就是一切皆空，这是绝对的“空”；它根本不存在；它不是一个物质。儿子仅仅当其生为人子的时候才是儿子，在生为人子之前就不是儿子。我们已经失去了对这种关系的思考。我想对中国传统而言，这些都很重要。希腊传统中讲和谐。这不仅仅是智性的，在智力层面你不能在同一时间表达两件事情。这也不仅仅是非此即彼的选择，在这种情况下，先有了这个，再有了那个，然后你看到了关系。不是这样的，和谐意味着两个在一起，但是二者在一起不是智力层面的。你必须发掘另一个事情，你的心灵，你感知到的情绪，你感知到的美，都涵摄为一体，而不是被分割为一面和另外一面。这也是为什么我支持宗教之和谐，但是不支持宗教之统一。我对于“全球化”一词唯一感到不圆融的是我们趋向于同质化。你我都不同意这一点。

杜：有一段时期，现代化被设想成同质化，或者趋同，但是，我认为多元主义超越了排外主义的同时没有陷入包容主义。我们承认多元主义，这种多元主义不仅仅是关心他者或者尊重他者，而是考虑到他者之存在是作为我之自我理解的构成部分。显然，您对三种宗教采取三位一体的视野，对吗？

潘：三位一体不是一神教。那是犹太人的词汇。他们不会愚蠢或者不智到谴责耶稣。祂确实宣称在基督教没有上帝。这也是为什么第一批基督徒被认为是无神论者。

杜：当您说这不是一神教的时候，您是说……？

潘：就是不存在唯一神。

杜：在这种特定的意义上，基督学，或者三位一体，可以理解为是三



个互相关联的宗教的观念。

潘：甚至连三个都不是。

杜：也许更多？

潘：不，在它们将事物合为一体的能力上，作为一个可理解的单体，三者是一体的，而不是一个在前，另一个在后，反之亦然。为此，你需要开放，克服你的理性，向那些精神开放。这就是为什么现代性中最大的隔膜是爱与知识的对立。没有爱的知识是割裂的。没有知识的爱是空洞的记忆。这二者是在一起的，但是，这不是一个合成的过程。

杜：是本原。

潘：正是。

杜：您也特别提到，对于这同样的原初统一，主要的宗教传统可能会有不同的感知或者不同的观点。

潘：正是。

杜：您也提到印度教或者基督教以及其他传统能够在这一原初的语境中被确实地理解。

潘：是，但不是理性感知的理解。这是一个自己的观点被丰富的过程，在这个过程中我分享你的见解。在此，语言再一次帮助我们。如果我看到一物，我见此而你见彼。但是我能听到你所说之物，这是眼未见到的，这是你在自我和谐中（被我）听到，即便我不理解。你看，我不能说“我理解那个你不理解我的你”。但是你能说：“我意识到你不理解我。”不是我理解到你是错的，而是我理解到你不理解我。我不是非理性的，但是我试图看到理性不是人类最终的情况。我们被不只是理性的东西所驱动。虽然理性拥有否决权。

杜：我认为是一种同情之共鸣。

潘：是的。

杜：我想维纳·雅格已经做过希腊模式与犹太模式之区分，前者非常视觉化，后者非常听觉化。上帝从来不会将自身显露为目所能见的，而是表现为一种所说之声或者可闻之籁。因此，倾听的艺术在某种意义上更加深刻。

潘：更为深刻。我不认识中文，但是日本字对应于“听”是 kiku 聞く。我不是这方面的专家，但有的专家说，kiku 这个词，能够被写成三个表意文字：听、视和心。

杜：中国字“聖”也很有启发意义，包含了耳、口，因此是非常听觉化的。而且，孔子说：“四十而不惑；五十而知天命；六十而耳顺。”这意味着，他变得对外来的声籁颇能包容而不做判断，只是包容地让这些声籁进入。

潘：从而充实我。

杜：是的，来充实我。我想在此情形下，也许理性与听、与视存在感通。

潘：就像“清楚”（evident）这个词，来自拉丁语“看”（videre）。

杜：是的，通过听觉，这是一种同情的共鸣，这种共鸣与恻隐之心的观念是相关的。

潘：使徒保罗有一句：希腊语是 *pistis ex akoes*，拉丁语是 *fides ex auditu*。意思是“信仰来自听”。信仰不是来自视或者学，而是来自于听。如果你听不到内心的声音，你就不是一个信徒。你只是被灌输了信仰，但你不信。

杜：我想在现代，每一个人都被各种声音所淹没，被各种信息所淹没……

潘：信息不是文德（art）。

杜：听的文德（art）正在被削弱。

潘：完全如此。

杜：随着面对面的交流，另一个被削弱的事情是长者之智，毕竟，在许多地方传统以及其他传统中，智的传递是口耳相传的。在中国，孩子常常是听命于母亲以如何行事，这是一种垂范教育。许多母亲是文字之盲，却富有文化，这获益于口耳相传的智慧。假如我们回到对世界精神的未来方向的关切，那么您首先拈出的词汇是多元主义，这意味着相当多的宗教传统的共存。

潘：而不是黑格尔的那种综合。

杜：不是综合。您也不用“融合”这个词。这不是视域的融合。

潘：不是，这不是视域的融合。这是视域的共享。你有你的视域，而我则分享一点点你的视域。

杜：重叠共识。

潘：这当然是一种重叠共识。这就是为什么我在**信仰 (faith)** 和**相信 (Belief)** 之间做心灵区分，每一个人都有信仰。人类与所有其他动物的区别是人有信仰。动物有知觉，还有许多其他的东西，但是没有信仰。信仰是即存有即开放，是超越的，是内在的，是神秘的，是一切未知的。于是，由于我们是理性的人，我们就会试图诠释这些事情，此谓相信。相信有许多，信仰则唯一。

杜：照这个意思，信仰是否为所有宗教传统所共享？

潘：无神论者也有信仰。

杜：不过，那种意义的信仰不是极端他者的信仰，而是一种生活方式的信仰？

潘：当然，这种信仰是将其自身表现为我如何活着。信仰不是信仰的诠释。我对信仰的诠释和理解是一种相信。相信有很多种，甚至可能互相矛盾。信仰则不然。信仰属于另外一个范畴，不是信仰的对象，仅仅是信仰本身。

杜：您说“不是信仰的对象”，是否认为不存在客体？

潘：不存在客体，那种是偶像崇拜。

杜：信仰与对话的人的关系是什么？

潘：对信仰来说，我不能理解我自己，因为我试图理解我们的信仰就会生发“相信”。相信是概念化的，或者是诠释性的，这些都是基于我的个人的发现。在英语中，你不能说“信仰” (faith) 一词是“相信” (belief)，这在语法上是不完善的。那么当我试图理解相信，而不是我的信仰时，我就用相信来形容它。这就是我的信仰。

杜：这是再概念化：通过我自己的概念来理解我的信仰。

潘：这在哲学意义上，是一种超越性的关系。没有相信，你不可能有信仰，但是，我的相信是我的相信，不是你的相信。在我的相信中，我们

共享。我所有的方便法门，我所有的忠告，以及我的神，都告诉我去表达我的相信，但是我不能够表达我的信仰。于是你说“多元主义”。“多元主义”这个词本身就是多元的。不可能有唯一的多元主义。多元主义不是“正义”，不是“宽容”，而是含不尽之意于言外。用我的说法，就是我们对偶然性的认识。我不是绝对的。我甚至与绝对没有直接的联系。绝对的东西压倒了我，然后试图以某种方式对它做出反应。

在此，更多的女性态度（坤道）被纳入讨论。我不会将我的相信绝对化，而是通过你的相信，甚至是通过与你的矛盾对立，来丰富我自己。在这出戏里，我们互相教导。我发现，我所相信的并不是一个完全的东西，虽然对我来说，它有帮助。但我不会把这些强加于你。

杜：接引多元主义的是这种觉悟或者这种认识，那就是，通过相信，会有很多种直接概念化的信仰。不过，看起来信仰更加深刻、更加玄奥。我们永远不能够完全领会信仰。那么，就存在这种在各大宗教传统之间的对话的对话。

潘：正是。对话的对话是发生在人与人之间的，而不是在思想与思想之间的。我听到你，我努力向你学习，我努力说你是错的，但是你还是你，“你”不可能是错的。在这种情态中，我们彼此恳切地交流，这比智识的交锋，要深刻许多。

杜：这种个人的交流，以此来理解对话的对话，能够扩展到文明之间对话的层面吗？

潘：能。

杜：我的感觉是，这种发生在个人层面的对话，以及区域性的文明对话每天都在进行。因此，我们可以考虑未来的方向，我们可以在一个多元主义的世界里思考对话，希望真正的对话不仅是宽容，而且包括承认、相互学习和合作等。

潘：富哉斯言！

杜：存在一个很大的问题是对秩序的歌颂。在许多宗教传统中，一方面由于精神，另一方面由于对于认同的强烈感受，人们总想说：“我乐我教之祥福，我要与你分享之。”这种分享之冲动关联着一种感情，有时候

是暗含的，有时候是显明的，就是我所拥有的是如此独一无二，我想与你分享此大道，至少在表面上，有的人未能参赞此道。

潘：有一句西班牙谚语说“*hay amores que matan*（有杀人的爱）”，一个母爱炽热的妈妈会闷死她的孩子们。

杜：还是不一样的，这不是杀人的爱，而是一种真诚的关切。它们是热情的，但是有时候它们损毁了我对我所相信之欣赏，损毁了我的概念。

潘：我喜欢你与我分享，但是不要强加于我。

杜：多元主义不是相对主义。

潘：绝对不是。这是关系性的。我称之为相关的，而不是相对主义。

杜：区别是什么？

潘：相对主义是一种价值。相关性是……

杜：不加评判。

潘：……不加评判，这又是自相矛盾的。相关性就是意识到我说的任何话都和我的语境有关，有一个第三者作为我解经的钥匙。阐释学要认识文本，不管是什么文本，都要有第三个要素。没有语境，你就不能知道文本。你要到大学去研究语境的方方面面。但是这个第三要素正在消亡。它是前文本的（*pretext*）。什么是前文本？就是那种引导你去说出你自己所说的东西。

杜：前文本，这也是一种先见吗？

潘：不。前文本是进入到另外一个层面的见解。

杜：依据语境？

潘：是的，依据语境。我必须认识你。你的前文本是你本人的一部分，或好或坏，或者其他。为了理解前文本，我必须认识你这个人本身，而非将你视作一个观念机器。

杜：您用到了“前文本”这个术语，然而“前文本”通常给人的感觉是“在文本之前”。

潘：不是。那是“文本之先”（*pre-text*）。预存（*pre-tenion*）比这个更加拉丁化。“前文本”是指将要成为意图的东西，但是我又假装这个意图不存在。这或许是“对文本的先入为主”的真正意思吧。这是拉丁词汇

“praetextum”之扩展，不是“在文本之前”，而是“我的意图”。

杜：要去发现，去出入文本化的情境，去更好地理解……

潘：“前文本”是非常心理化的。当且仅当我知道你的倾向的时候我才能懂“前文本”。为了理解你的倾向，我必须认识你，而不是你所说的东西。

杜：我一直在想一种对话关系是如何牵涉到两个人的。首先，有彼此承认，这意味着有承认某人的能力，但是通过尊重和互相学习，产生了彼此的互惠互利。我不能够理解你，如果你不想被理解。

潘：当然。

杜：除此别无他途。

潘：别无他途。

杜：在此有一个双向沟通。申言之，双向沟通不仅仅是在习惯层面，甚至不仅仅是在相信的层面，而是在互动的层面，在彼此分享的……

潘：智识的层面。

杜：是。但是我想智识的理解也是这种体之于身的经验的理解。我想我们如果用这种（体知）作为一种思维路径……通常，我们所做的是从具体中进行抽象，然后审视无形的或者抽象的一般概念，以至于我们变得对此如此着迷，欲罢不能。

潘：我不懂中文，但是在我所知的语言当中，英文有“thinking”（思），拉丁语中有“pensare”。意思是“在爱之外格物，以使该物必得正位”。此之谓“去思”（to think），（去思）以格该理（idea）如何得其正位。

杜：因此，思中蕴含着相当具有创造性的行动。

潘：正是。

杜：一种创造性的行动。有一件事一直困扰着我，我也经常思考您的这一想法在表面上与其他基督教的观念有多大的不同，就是关于人的概念，参照中国的“天”字，“天”是无所不在、无所不知的，但不是无所不能的。

潘：“omipotent”是错误的翻译。在天主教的信条中，是“omnipotens”，

而在希腊传统中是 *pantokratopa*。指的是一种不能为所欲为，但却拥有巨大力量的国王或君主，*krato*。他的力量是压倒性的。《新约》被翻译成拉丁文时，用的词是“*omnia potens*”。但这并不意味着他可以所欲为；他不是万能的。

杜：这是对伙伴关系的一种建设性意见，是一种共同的努力。有这样一种观念，人是本真的感通，来自创造，来自世界，这种本真的感通又通向特定的内在目标。

潘：因为我是其中的一部分，因为我不是一个外来的存在。

杜：您的意思是安于此而以此为家。有一位卓越的儒家学者叫张载，他说：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。”这种觉察与存在主义传统是如此之不同，比如海德格尔的观念是：“把我抛进这个世界。”而萨特的观念则是：“把我抛进这个民族。”二者对人的态度完全不同。我用的词是“天人观”，但是我想这缺失的部分是……

潘：……神（*theo*）。宇宙神人观。

杜：那么，这个“神”，由于无神论者……

潘：当然。今天，从社会学角度来说，最强大的宗教是无神论，因为大部分它的所谓信徒已经创造了他们的“上帝”，并且成为一个偶像：一个上帝不存在的金身偶像。当然，基督、关于耶稣的基督教直觉，是祂被审判，以至于注定受难，因为……

杜：在这种多元主义的特定的感知当中，通过对话的对话，通过神学宇宙学和人类基督学的融合，就借用您的术语定义吧，世界精神的未来方向将不是合成的，而是持续的对话是如展开的。

潘：这是一种展开，但是在此展开的过程中，如果没有你，如果没有未知，如果没有他者，那么我就是不完整的。你知道在拉丁语中有两个词对应“他者”（*other*），然而在英语和其他欧洲地方语言当中这二者是混淆的。“他者”可以是“*alius*”（异类），表示另外一个、外国人、外、陌生的、陌生人等意思。或者“他者”也意味着“*alter*”（化身），比如“*altera pars*”所表述的那样，是我的另外一边。“*alter*”是另外一边，我对此不知，却是我的另外一部分。

杜：我需要对我的存在维度予以激发，这个维度是难以捉摸的，但是至少是为了我自身的自我反省和自我实现，我也需要这样做。我需要他的存在。

潘：没有彼在，就无此在：至内无外，至外无内。

杜：他者是被创造的世界还是人呢？

潘：我不相信“创造”（creation）。

杜：您不信？

潘：我相信三位一体，但是……

杜：……创造，是指造物，如“无中生有”（ex nihilo）？

潘：不是。那是邪恶的，是历史性的偏见，因为“无中生有”是从与柏拉图的对话中出来的。柏拉图相信造物主（demiourgos, Deminurge）从初级物质中创造了这个世界，以疏解创造之问题，而造物主从无到有，出自无。但是“从无到有”不是无的意思，不是出自无。这就是为什么《创世纪1：1》不得不以《约翰福音1：3》来完备之。“万物借祂而存有。”“发动之”（ingenito），涵摄之，存有之。这就是为什么“创造者”不是上帝的注脚。上帝是具有内在的创造性的，如果我们试图使上帝实体化。

杜：那么创造力……

潘：……是这个宇宙在徐徐展开之中的共享。

杜：这种分享的感觉，如果不能说是大相径庭，也是与那种整全的自我满足的感觉绝对不一样的。

潘：完全如是。

杜：所以，如果有人说其是整全的自我满足的，那么分享，以及他的存在，还有他者对于自我理解之重要性如何可行呢？

潘：因为按照“异类”的语境，他者就是那个他者，但是按照“化身”的语境，他者是己之另一面。己非己，他非他。我们彼此拥有而成一体。极端的联合不是联合，而是和谐，“我”和“你”。“你”不是他者。甚至语言也不是这个他或者那个她。这个他或者那个她可以是他者，但是“你”既不是你也不是他或者她，而是爱之奥秘的一部分。

杜：您不使用之间（between）这个词。



潘：是的。洛克有云：“天国是 entos。”更加由显入密的神学说：“天国在你内。”新一点的自由派神学说：“天国在你中。”二者都不说“天国在你之间”。这或有不同。“之间”意味着他和你之间、我们之间。不是在个体之内，不是社会性的，而是在我们之间。有一个指代“之间”的日文词，也许是从中文而来。这个词是什么？

杜：我想不起来了，但是中文用“间”这个字表示关系，意思是空间……

潘：居于其间。我们创造了“之间”。

杜：另有一事我也觉得颇费周折。这就是万象森然 (complexification)。这个词的意思当然是明确的，但是万象森然的意思是彼此之间仍然是互为中心的。

潘：我的肤浅反应是万象森然过于复杂。它暗含了联合的思想。不，对我来说，关系是原初的。不是说上帝是单一的，然后在某一个时刻创造了这个世界。上帝，世界，还有人，都是同时存在并展开的。

杜：所以是伙伴关系的思想。

潘：是的。伙伴关系。

杜：那么能否在一定意义上将人理解为一个协同创造者？

潘：作为一个协同创造者，而且圣保罗在传道的时候恰好用过这个特定的词。我们是协同创造者。

杜：这个出处是？

潘：在《罗马书》。

杜：我明白了。此说于我心有戚戚焉。

潘：我们是协同创造者。这是人之为人的尊严：我们有无限的价值。此处是我对民主的哲学批判。数量是重要的，但是它不是最终具有决定性的。五小于六，但是为什么一个美的事物是与六一起而不是与五一起？我们的思考方式太数量化了，以至于我们把多数想成是一个技术路径，用来决定很多事情，但是这一点价值都没有。数字、数量不是质量，而质量甚至不是某事某物。这也是为什么这种文化的混合将帮助我们克服我们的局限性。

杜：我建议当今每一个代表自己单一传统的宗教领袖必须因应两种不同的情况。一是在自己的信仰团契内部，因为经典和传统是一样的，这样可以使彼此熟悉的语言；而另外一种情况需要牵涉到不同的语言，因为面对的是人类生存条件的普遍化的挑战。因此，一个宗教领导人，有时候，必须成为一个公共知识分子。

潘：必须如此。完全是这样。

杜：在你看来，从宇宙论的、神学的和人类学的视野认为人永远不能够在人类学的语境下被完全理解，更不必说人类中心主义的语境。

潘：永远不能。于此我有颇多自嘲之处。我曾经参与，现在仍然是，帮助了很多人，指出精神方向，而有时候我发现我对第一个来访者说“A”，但是对另外一个说相反的“B”。所说必须为你所受用。我不能够为两个人重复使用一个法。我不能够简单地说：“教条所说如是。”而我在此重复，在彼重复而已。我在此说一法，在彼说完全不一样的法，只为随缘而说。你需要闻此法，而另外一个人需要闻相反之彼法。

杜：这绝对不是一个策略。这才是大道至简，因缘而起，恰到好处。

潘：是啊，恰到好处。所谓的 *proprium*，就是为你受用，如人饮水，冷暖自知。在南印度我们叫做“交之以眸”。

杜：妙哉！让我稍稍转变一下话题。您知道吗，您我曾经广泛地讨论过重振对话的可能性，主题是“世界精神：未来之方向”。

潘：哦？

杜：“世界精神：未来之方向。”我们有一个计划，您的积极参与和领导对此非常重要。我们可能会去巴塞罗那。

潘：如果我还活着。

杜：我认为这大有可为。我们想尽快组织起来，像我们在夏威夷时一样。我们早些时候做过，而且已经持续了很长时间。我想现在是时候做一些事情了。

# 中西互镜



# 从比较哲学到跨文化哲学

——雅斯贝尔斯“哲学的世界史”之意义<sup>[1]</sup>

李雪涛

## 一、 哲学的世界史遗产

雅斯贝尔斯生前出版了将近 50 部著作，1969 年去世后，他生前的私人秘书萨纳尔（Hans Saner, 1934—2017）整理了他的大量手稿，包括已经成型的著作、书信等等，予以编辑出版。<sup>[2]</sup>

雅斯贝尔斯所谓的“巨额数量的文稿”（Masse an Papieren）所指的是：25 000 封信件，约 35 000 页的手稿。所有这些都存放在 13 个橱柜之中。其中很多文献是他为两个大项目——“哲学的世界史”和“逻辑”准备的材料，看到这些草稿，我们不得不对哲学家的成就肃然起敬。

雅斯贝尔斯有关哲学史的遗稿大概有 22 000 余页，大部分都是为讲座课和研讨班课程所做的准备工作。这是他哲学史研究的一部分，是他的庞大计划的重要组成部分，这个计划便是编写一部“哲学的世界史”。

雅斯贝尔斯有关“哲学的世界史”计划形成于 1937 年。当时他就很清楚，如此庞大的计划并非个人的力量能够完成的，但他依然将之看作是自己的必然使命。他在之后的二十五年一直为实现这一理想而不懈努力。

---

[1] 本文系作者为《雅斯贝尔斯与中国——论哲学的世界史的建构》一书撰写的“结论”，《雅斯贝尔斯与中国》一书已于 2021 年 6 月由东方出版社（北京）出版。

[2] 1972 年萨纳尔在《学界》（*Universitas*）发表了《卡尔·雅斯贝尔斯的哲学——有关其遗著和思想的初步概览》：Hans Saner, “Philosophie von Karl Jaspers — Erste Übersicht über nachgelassene Werke und Gedanken”, in: *Universitas*, Heft 27 (April 1972), S. 405—414. 本文的第一部分主要参考了萨纳尔的这篇文章。

《大哲学家》(第一卷)是这一伟大计划中完成并发表的著作,此外还有一部名为《库萨的尼古拉》(*Cusanus*)的著作出版。从《大哲学家》的导论我们知道,按照哲学家的重要性,雅斯贝尔斯计划写成三大卷的巨著。但现在我们仅能根据这已经出版的一卷去理解他对哲学史的认识。雅斯贝尔斯向我们展现了他的哲学史研究方法:拒绝一种编年史和文化区域化的分类方式。所有这些思想家都根据他们的重要性和思想方式予以分类,同时将他们作为理性开放空间的同时代人来看待。在这一空间,所有的读者也都纷纷登场,与这些大哲学家进行对话,就好像这一切都发生在当下一般。从本质上来讲,雅斯贝尔斯处理历史的方式不再是历史观察,而是一种与每一个单独的思想家进行交往斗争的实存习得(*existentielle Aneignung*)。正是在这一斗争中实现了我们时代的实存。对此当然也有反对的意见,有人提出如果分类原则丧失了时间维度,那么历史也将不复存在。雅斯贝尔斯所从事的并非真正的哲学史研究,而是在历史性人物的媒介中做哲学。因此,从根本上来讲,他并非历史学家。

从雅斯贝尔斯的遗稿中我们可以清楚地认识到,他有着一整套有关哲学史的复杂想法。其实三卷本的《大哲学家》仅仅是他哲学的世界史整体构想六部著作中的一部而已。他的设想是:这六部著作的每一部都依据不同的原则来探讨哲学的整体历史。

第一部著作是哲学的编年史,他所挑选的这些大哲学家,让我们好像回到童年一样,用从前的眼光来看待他们。第二部是哲学的内容史,所涉及的是分类原则等内容。第三部是思想家的人格、影响力及其思想方式。雅斯贝尔斯为第四部取的题目是“在语言之中,在神话和宗教中,以及在诗歌和艺术中的哲学基础及回响”。第五部著作可以称作“哲学的实现”,要回答的问题是:哲学在历史中是如何得以实现的?或者,经过何种途径哲学才能发挥其作用?第六部著作题为“权力的斗争”,这是哲学的论争史,是哲学家进行交往的历史。

在这些遗稿中显示了雅斯贝尔斯希望通过六种方式来贯穿整个哲学的世界史。他认为只有当这六种方式同时运用并且发挥作用之后,哲学史才可能得以实现。具体说来他是从以下六个方面来考察哲学史的:

其一是历史编年学的角度 (historisch-chronologischer Aspekt): 从这个角度出发, 作为整体的哲学史便成为了一部文化空间、时代和时期的历史。比如各种不同思维方式都可以看作是一些永恒的问题穿着样式各异的历史外衣而已, 这是文化空间和时代各不相同造成的。

其二是实质性的角度 (sachlicher Aspekt): 从这个角度来看, 哲学史便是问题史、内涵史, 是提问和回答的历史。这一历史的编排秩序原则, 一方面是编年学, 另一方面是依据实质内容。这一角度也为历史编年学提供了背景。

其三是人格的角度 (persönlicher Aspekt): 每一个思想家都是一个不可替代的唯一的个体, 在表达着自己看法的人。从人格的角度来看, 哲学史的全部实际上就是思想家的共和国; 这时的编排秩序原则是他们的地位和思维方式。

其四是文化积淀的角度 (genetischer Aspekt): 哲学起源于宗教、神话和诗。它们又作为哲学的题目, 或者被证实, 或者被拒绝。哲学依赖于这样的起源, 从而它既不是自然科学, 也不是信仰。

其五是实用的角度 (pragmatischer Aspekt): 把哲学作为生活指南, 这样哲学史便成了哲学之实现及影响的历史。人们要去反思, 在生活实践中哲学在什么条件之下才能得以实现。

其六是动力学的角度 (dynamischer Aspekt): “做哲学”的人会强烈地意识到超验的存在。他会把哲学史作为他在现时代对超验解码的精神阵地。他学会理解, 没有哪种哲学的思维系统可以容纳一切系统。从而他得出结论说, 没有哪种哲学——不论是亚洲的还是欧洲的——不是这种哲学!<sup>[1]</sup>

跟以往的哲学史家相比较, 雅斯贝尔斯的“哲学的世界史”自有其新颖之处。雅斯贝尔斯开辟了对哲学史进行描述的新方法。在他之前, 有关哲学史仅有编年史、问题史、主要哲学观念史 (例如在黑格尔那里)。雅

---

[1] Hans Saner, *Karl Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1970, S. 78—79.

斯贝尔斯令人耳目一新的地方在于，他将哲学史看作是同时代人的历史，看作是其他精神领域的反射之历史，看作是哲学实现的历史，看作是权力斗争的历史。这是一种前人尚未尝试过的观察哲学史的方法，因此在其中不乏各种新的洞见。哲学史第一次被作为一个整体来理解，来撰写，并且各个部分在整体之中有条不紊地予以展开。在雅斯贝尔斯看来，哲学史有其全球的广度。这是他为什么将他的哲学史称作“哲学的世界史”。其思想的广度，是很难有其他哲学家可以企及的。

“哲学的世界史”是雅斯贝尔斯的专用名词，1950年辞书专家施特里希（Hans Joachim Störig, 1915—2012）出版了《袖珍哲学世界史》（*Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, 1950），这当然是沿用了雅斯贝尔斯的概念。在此书1969年版本的扉页，作者专门抄录了雅斯贝尔斯在《当下哲学的使命》（“Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart”，1953）一文中的一段话：

哲学思想在世界上的影响只有在达到大多数人的情况下才有可能，因为目前的状况是，尽管人口中大部分人可以读写，但却没有获得西方教育的全部意义。他们不过是与别人一起了解，一起思考，一起行动的人而已。他们越是能充分获得各种崇高的观点和重要的区别，就越能充分利用这个新机会。因此，有必要在所有人在沉思的时刻，使本质的东西尽可能言简意赅，而又不丧失其深度，以使其便于传授。<sup>[1]</sup>

这部秉承了雅斯贝尔斯“哲学的世界史”理念的小书，在德语世界流传极广，并且很快被译成意大利语、西班牙语、荷兰语和日语，使得“哲学的世界史”得以在不同的文化传统中传播。

---

[1] Hans Joachim Störig, *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*. Frankfurt a. M. u. Hamburg: Fischer Bücherei 1969, S. 11. 此书第1版为：Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag GmbH, 1950.



## 二、作为“合题”的雅斯贝尔斯的世界哲学

黑格尔认为世界历史的发展是从东方走向西方，亚洲是历史发展的起点，欧洲是终点。精神的本质是自由，而世界历史的发展就是自由意识的进步。自由意识进步的不同程度决定了世界历史划分为四个时期：东方王国、希腊王国、罗马王国、日耳曼王国。东方各国从古到今人们还不知道自己是自由的，只有专制君主“一个人”是自由的，这是专制政体。希腊和罗马世界只知道“少数人”是自由的，其余的人都是奴隶，所实行的是民主政体和贵族政体。而日耳曼世界知道“人类之为人类是自由的”，因此一切人都绝对是自由的。精神终于在日耳曼世界回复到了它自身，精神的自由本质得到了真正的实现。在黑格尔看来，不同哲学体系的出现具有必然性。晚出的哲学体系乃是从以前的体系发展而来，因此，最新近的哲学体系最丰富、最深刻。普鲁士国家则是人类历史发展的顶峰。<sup>[1]</sup>与黑格尔的阶段发展式哲学史不同，雅斯贝尔斯则是以一种“哲学的世界史”来看待欧洲以外的哲学。他在“轴心时代”的理念基础之上，否定了黑格尔所认为的人类精神发展从印度、中国，经希腊、罗马，向日耳曼的这一发展顺序。相比较而言，黑格尔的哲学史观是欧洲中心主义的，是绝对精神式的封闭发展史，是从希腊、中世纪发展到近代哲学的线性过程。而雅斯贝尔斯的“哲学的世界史”，则打破了民族国家的界限，这是去欧洲中心主义的，他认为不论通过苏格拉底，还是通过佛陀或孔子，都可以达到“统摄”（das Umgreifende）。相比较而言，黑格尔哲学史是从低级向高级发展的，是一种被研究对象化的静态哲学；而雅斯贝尔斯的哲学的世界史则是动态的、从康德那里接续而来的“做哲学”（Philosophieren），是一种无始无终的永恒哲学（philosophia perennis），是真正意义上的世界哲学

---

[1] 请参考：黑格尔著：《哲学史讲演录》（第四卷），贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1981年；黑格尔著：《历史哲学》，王造时译，北京：生活·读书·新知三联书店，1956年。

(Weltphilosophie)。因此，相对于黑格尔所认定的“起点”和“孩童时代”的东方哲学，雅斯贝尔斯从中看到的则是其无限接近“统摄”的根源性思想。

### 三、 与中国一起“做哲学”

雅斯贝尔斯希望建立一种跨文化的“哲学的世界史”。他对中国哲学的关注，其实是对当时欧洲主流哲学界对非欧洲哲学漠不关心的一种反动。实际上，在自第一次世界大战之后的现当代的处境中，欧洲由于对外部世界的漠视，导致其哲学处于封闭状态，这也使他们对欧洲内部的问题无法进行深入的反思。尽管很多西方学者开始向东方寻找西方危机的解决之道，但就西方整体来讲，主流的哲学界对欧洲以外哲学的体认，依然相当薄弱。因此，雅斯贝尔斯和海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976）的努力显得格外突出。中国和印度哲学之所以值得这两位哲学家关注，是因为其自身具有现代性的一面。对于中国和印度哲学的摄取，并非是让西方典籍变得无法阅读，反而通过使用这些对于欧洲人来讲颇陌生化的概念，更能促进欧洲的自我反省能力，我想这也应当是雅斯贝尔斯的世界哲学的理路所在吧。雅斯贝尔斯对中国和印度哲学的关注，说明他已经开始意识到，借助于对哲学的认识，将会逐渐完善欧洲思想所缺乏的一种跨文化的潜能。雅斯贝尔斯的著作因深刻探索了印度和中国的哲学，而借此建造了欧洲哲学与异己哲学之间的桥梁。并且唯有在此基础之上才能实现他的“哲学的世界史”的构想。

这种迂回之方法，也同样为今日的中国提供了理解中国文化的另一种诠释的路径。这一对欧洲以外的哲学与文化的认识，既极具远见卓识，又面向着未来。

如果我们从民族哲学发展到比较哲学来看的话，间文化（intercultural）的哲学对比，是以自身与异己的比较为中心进行的。而跨文化（transcultural）则真正形成了文化间的动态交错关系，并且是以当下的共同问题意识作为出发点来进行的。

雅斯贝尔斯的世界哲学的建构，特别是他对孔子、老子和佛教的研究，都结合了自己的哲学思想，是运用欧洲的思想资源对中国哲学的解读，有着独特的问题意识和研究方法。这些研究奠定了当时学界理解欧洲之外的哲学的学术兴趣。作为实存哲学家，雅斯贝尔斯有着自己研究的具体方法和工具，有着源自德国哲学传统的问题意识，以及对东方思想的独特理解。身处西方的学术和文化语境之中，雅斯贝尔斯通过对异质哲学的介绍和分析，为西方理解自己的文化，为自己哲学的定位提供了他者的坐标。雅斯贝尔斯的伟大之处在于他已经明确地意识到，对中国哲学的研究是在欧洲哲学与东亚哲学间建立的一座桥梁。因此，在他的这些研究中，绝不仅仅是有关孔子和老子的一些知识，更包含了以他的哲学来对非西方哲学进行处理的方式。即便是对中国学者来讲，雅斯贝尔斯研究时的思考路径和研究方法，也是不应当忽视的，这些研究可以促使中国学者积极反思自身的学术传统以及研究视角的局限。

#### 四、从“隔历”走向“圆融”

如果说哲学的发展是从民族哲学，经比较哲学，到达跨文化哲学的话，那么跨文化哲学一定是在承认多元主体性的前提下，是多种哲学之间相互交错与激荡，发现彼此哲学中所蕴含的极为丰富的跨文化的潜能，最终实现相互间转化的一种哲学。也就是说，比较哲学尽管涉及不同哲学间的比较，但只有在跨文化哲学中，才有可能实现转化。

华严常常提到的“六相圆融”之中的“圆融”，它的意思是融会贯通、不偏执、无所障碍，更确切地说是事物皆能保持其原有立场，圆满无缺，而又为完整一体，且能交互融摄，毫无矛盾、冲突。这当然不是一种简单的移入，而是双方都因此发生了本质的改变。佛教将相互隔离、各自成单元者称作“隔历”。从根本上来讲，隔历是永远也不会促成真正意义上的改变的，在隔历看来，一种思想或方法即便被他者接受，也只能是彼此相隔，不会融会在一起，至多只是“镶嵌”的状态：亦即把一物体嵌入另一物体内，但永远不会相互融入。

如果将阐释者作为“我”的话，那么“你”就是“我”进行阐释的对象。伽达默尔以你我关系为例，分析了三种可能的诠释学经验。伽达默尔所指出的第一种可能的关系：试图从同伴的行为中看出典型的东西，并且能够根据经验做出关于另一个人的预见。他将这一关系称作“人性知识”（*Menschenkenntnis*），并认为这是将“你”作为一种手段的方式，他引用康德的话批判了这一观点：“我们不应把其他人只作为工具来使用，而应当承认他们本身就是目的。”<sup>[1]</sup>这实际上是将“你”作为工具来看待的客体的做法。现代比较宗教学的创始人麦克斯·穆勒（*Max Müller*, 1823—1900）认为，东西方的理解并不是一件容易的事情，他指出：“即便将《般若经》翻译成英文，对我们来讲，也是不能够理解的；同样要将康德的著作翻译成梵文的话，对于佛教徒来讲也是毫无意义的。”<sup>[2]</sup>这其实是民族哲学的做法，即便遇到了其他民族的哲学，也只会从其自身的文化出发，将对方哲学对象化、工具化，而无法真正相互理解。这是伽达默尔极力反对的，他认为正是这一方法“使诠释学经验的本质失去了固有的光泽”。<sup>[3]</sup>

在第二种关系中，尽管我承认“你”是另一个主体，但却是一种“自我相关”（*Ichbezogenheit*）的形式，双方都固守着自己的观点，肯定自我，排斥对方，它们之间的关系依然是“隔历”的。这实际上正是比较哲学所从事的工作，尽管发现了不同哲学中的互补性，但却以“镶嵌”的方式在相互的传统中打补丁。

只有第三种关系，亦即我以完全开放的态度承认你是另外一个主体，真正把你作为“你”来经验，认真倾听你所说的东西。“如果没有这样一种彼此的开放性，就不能有真正的人类联系。”<sup>[4]</sup>正是在这一关系中，

---

[1] 伽达默尔著：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1999年，第461页。

[2] *Ancient Palm-Leaves*, etc. edit. By F. M. Müller and B. Nanjio, etc, Oxford, 1884, p. 56.

[3] 伽达默尔著：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，第461页。

[4] 出处同上，第464页。

“彼此相互隶属”（Zueinandergehören），同时意指“彼此能够相互听取”（Auf-einander-hören-können）。<sup>[1]</sup> 我认为，也只有在第三种开放的主体间性之中，才能够实现真正意义上的跨文化哲学。

## 五、 展望

哈贝马斯（Jürgen Habermas, 1929—）早在 20 世纪 90 年代就已经清楚地认识到了西方哲学和文化的局限性，他指出：

西方的理性主义应该返回自身，反思并克服自己的盲目性，以便向别文化类型开放，与它们展开对话，看看自己从其他文化的传统中能学到什么。通过一种建筑在平等对话基础之上的文化间的相遇和交往，我们也能发现我们自身传统中的缺陷和弊端。欧洲应该向世界展现它好的一面即自我批判的潜能，利用自我转换的潜力，以便比迄今为止更加积极地用另类的、陌生的、开始时尚不理解的文化类型来衡量和审视自己。<sup>[2]</sup>

西方能否面对印度、中国等其他哲学传统的挑战，将决定西方哲学是否会面临掉落为地区性的哲学的危险。雅斯贝尔斯认为，在“世界哲学”中任何民族的哲学都是狭隘的，世界哲学所指的是人类在一个巨大的共同体中，在一个共同的空间中思考。在世界哲学面前，所有民族哲学都成为了某些类似于乡土艺术的东西。<sup>[3]</sup> 欧洲学者必须要彻底摆脱一种成见，亦即认为所谓哲学是西方哲学的无限延伸而已。从雅斯贝尔斯那里，我们

---

[1] 加达默尔著：《真理与方法——哲学诠释学的基本特征》，洪汉鼎译，第 464 页。

[2] 尤尔根·哈贝马斯、米夏埃尔·哈勒著：《作为未来的过去——与著名哲学家哈贝马斯对话》，章国锋译，杭州：浙江人民出版社，2001 年，第 96—97 页。原文见：Jürgen Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, München: Piper, 1993, S. 127—128.

[3] Cf. Hans Saner, *Karl Jaspers*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1970, S. 104.

可以清楚地认识到，在构建世界哲学的过程中，西方的知识资源已明显不足。欧洲哲学的出路，只有扩展其理论视野，开辟跨文化的潜力，才有可能走出地区性哲学的羁绊。

徐光启（1562—1633）在编撰《崇祯历书》的治历疏（1631）中写道：“欲求超胜，必须会通，会通之前，先须翻译。”<sup>[1]</sup> 翻译→会通→超胜，这是徐光启当时为中国学习西方科技划定的循序渐进的三个阶段，充分体现了他会通归一的思想。近代以来西方知识在中国的传播，对中国社会的影响是根本性的。西方哲学的系统进入，为中国哲学增加了前所未有的新内容，引进了不同的思维方式，激发出了更大的想象空间。来自异质文明的哲学在与中国传统文化的不断融会交流中逐渐被理解、消化、吸收，最终成为“汉语哲学”。“翻译”的目的是中西文化之间的融会贯通，而非生搬硬套，“会通”的目的是创新出一种属于超越个体文明（超胜）的新文明形态，实现相互之间动态转化的“圆融”。

---

[1] 徐光启：《奏呈历书总目表》（崇祯四年正月），《增订徐文定公集》第4卷，上海：徐家汇天主堂藏书楼，1933年，第37—39页，此处见第39页。

# 唤醒本心

——阳明心学和室利·阿罗频多的实修哲学之比较

理查德·哈兹著 陈奕琛译\*

**摘要：**盖人类寻求知识以适应人生之挑战，俾延两条主线之一。其一，即以感官向外观察客观世界，并以理智能力理解所获取的信息。俾以此法，希冀我们能逐渐理解所处之宇宙，以确立人天之际并人际关系，并践行此种知识所赋予的良能。其二，我们又或可专注于自身存在的直接经验，并观察此种经验会将我们引向何处。顺着此种内在探寻，发展出某种洞察力，或可让我们更直接获取认知事物之本质，并将此直觉应用于外部世界，皆是如此。然，此二种方法并非泾渭分明，两者同等重要。而东西方文明各自所侧重。简而言之，近代以来，西方更注重的是前者，以理智为工具，分析身体感官所获知的数据，并将此系统科学化，探寻客观世界的边界。东方文明更倾心的方法是后者，主张从自身出发，以自我探寻来进行主观探幽。此两者，不可偏废。西方在狂飙突进式地改变世界的同时，也造成了不亚于其解决的问题的麻烦，东方则相对温和，更多地关心自家的身心性命，此种文明对人类的未来会提供更为持久的动力，在当今情势下，我们或可回到自身宝藏里，重认其宝，并照破世界大千。

**关键词：**良知；直觉；新儒学；新吠檀多论

---

\* 理查德·哈兹 (Richard Hartz) 生于美国，1979年毕业于美国华盛顿大学东方语言和文学系。后又至印度室利·阿罗频多道院，在室利·阿罗频多国际教育中心任教授至今，教授课程如“室利·阿罗频多思想与世界哲学”“室利·阿罗频多与当代世界”“韦陀智慧的秘密”等，同时担任道院档案和研究图书馆研究员，《室利·阿罗频多全集》(共36卷)编辑。精通中国文化和印度哲学，并具有国际视野。E-mail 地址：richardahartz@hotmail.com。本文经由中国美术学院闻中教授推荐，译者为陈奕琛(厦门大学翻译硕士)，本刊在此一并表示感谢。

## 引言

### Reason and Intuition

#### 理智与直觉

盖人类寻求知识以适应人生之挑战，俾延两条主线之一。其一，即以感官向外观察客观世界，并以理智能力理解所获取的信息。俾以此法，希冀我们能逐渐理解我们所处之宇宙，以确立人天之际并人际关系，并践行此种知识所赋予的良能。又或者，我们可以专注于自身存在的直接经验，并观察此种经验会将我们引向何处。顺着此种内在探寻，发展出某种洞察力，或可让我们更直接获取认知事物本质，并将此直觉应用于外部世界。

此两种方法并非相互排斥。甚至可说，两者同等重要。但纵观历史，不同文化往往倾向于强调其中之一。近代以来，西方一直致力于以科学知识探寻客观世界的边界。而东方智者更倾心于以自我探寻进行主观探幽。然而，在每一文化中，此两种方法总是并存的，即便其中之一占据主要地位。

总而言之，西方更倾向于以理智作工具，分析身体感官所获知的物理数据。西方将此方法系统科学化，并以其对物质自然规律的理解和掌握极大地改变了世界。但是，此种对客观世界的狂飙突进，在解决问题的同时，也造成了绝不亚于其解决的问题的麻烦。反观之，东方文化所提供的相对缓慢的节奏和更为持续的文化，更多地关注内在的生命，提供了转化或超越人类一般状况的可能性。在经历一段积贫衰弱的时期后，如今东方似乎已准备好重获其引领人类精神进步的地位。但是，为继往开来并发挥其潜能，东方必须超越对西方模式的模仿，以重新确认其珍贵天赋。



## Wang Yangming and Sri Aurobindo

### 王阳明和室利·阿罗频多

中印两国不仅是亚洲也是全世界人数最多的国家，而且代表了地球上最古老的文明，在文化各领域拥有悠久且不曾间断的历史成就。毋庸置疑，这两个国家提供了东方修行价值体系的最佳范例，他们培养灵感作为开悟的源泉。这里，我会主要关注两位，新儒学大师王阳明（1472—1529），以及现代印度大哲和神秘主义家室利·阿罗频多（1872—1950）。尽管他们各处不同的时代和环境，但比较这两位中印历史上的重要人物，我们会看到他们在哲学思想和个人精神上有惊人的相似。

追溯到塑造了中国的社会伦理、政治思想和教育体系的祖师爷——孔夫子（孔子，公元前 551 年—公元前 479 年），其对中国的影响在很长时间内无人能出其右。然而，在汉代（公元前 206 年—公元 220 年），当儒学作为一种官方的意识形态被庄严纳入史册之后，儒学变得越来越学究化，并失去活力和某种吸引力。与此同时，道家和佛教的思想日益兴盛，并逐渐受大众欢迎。为回应此状况，在与这些系统的对话和有创造性的张力中，出现了与其互补而不是相互冲突的理学，后世称其为“新儒学”，其在宋朝（公元 960 年—1279 年）和明朝（公元 1368 年—1644 年）期间得到蓬勃发展。

在明中期，王守仁（后称王阳明）出生在中国东南隅浙江省绍兴附近的一座小村庄。在他早年生涯中，他受到过道教修仙术的诱惑，之后他又被佛教的打坐冥想所吸引。终其一生，他都与这两种心性训练保持亲密关系，但始终无法在其中找到个人理想与社会责任之间的和谐，而这正是儒家的力量之所在。因此，他致力于新儒学的理学综述，此新儒学是几个世纪以前由著名理学家朱熹（1130—1200 年）所阐述的。但最终，朱熹的理学也不能满足他，王阳明开始寻找自己的道路，以臻圣境。

王阳明的人生转折点在公元 1508 年的一个夏日夜晚来临。当时，他被贬为贵州龙场驿驿丞，在荒野里的一间茅舍中闭关。此前，他因对当时朝

廷臭名昭著的太监刘瑾提出抗议而受到残酷的惩罚。当时太监刘瑾滥用权力，并左右着尚且年幼的正德皇帝。为此，他遭遇牢狱之灾，被廷杖四十公开羞辱并流放蛮荒之地。在人生的如此暗夜中，他在夜半万籁俱静里沉思冥想，一种强烈的经验忽然降临在他身上。对此，传记家 Bresciani (2016) 如此描述这个过程：“他的大脑被一种突如其来的强大信念所淹没，这份信念就是真理和良知的源泉，他发觉，不在别处，就在我们自己心内……所以，从逻辑上来说，成圣只是单纯意味着从所有错误的想法和自私的冲动中发现我们的良知而已。”这史称“龙场悟道”。而这份洞见使他最终走出朱熹所强调的从书本当中学习，亦即在自己之外以理智找寻真理的道路。从此之后，他开始遵循自己的道路，并发展出原创的传习法，辅之以其对儒家经典的重新解释。

王阳明与这些经典的关系，和室利·阿罗频多与奥义书及其他梵文经典如《薄伽梵歌》的关系，并无什么本质区别。他们都受到其所选择的经典文本的启发和引导，直到某一时刻，如有必要，他们都选择了在自身体证的基础上毫不犹豫地超越前人。室利·阿罗频多的情况还稍不寻常。尽管出生在印度，但他的成长中几乎接触不到自身印度的传统。阿罗频多·高士，出生在印度的加尔各答，彼时，亚洲的大部分地区都沦为欧洲的殖民地，十七岁时，他被送往英国的剑桥大学国王学院接受高等教育。二十岁时，他返回印度，在接下来的十多年里，他与自身文化重新建立联结，消化并吸收了本土文化予他的营养。

十九世纪行近尾声时，阿罗频多成为摆脱外国殖民统治的印度民族独立运动第一时期的领导人。1908—1909年，他因反殖民主义入狱一年。当时，他与王阳明遭遇牢狱之灾并遭到流放时同岁。更令人惊异的巧合是，同样是在人生遭遇逆境之下，室利·阿罗频多也经历了改变他人生走向的灵性觉悟。在他从监狱里出来之后的数月里，他离开孟加拉的政治活动中心，前往印度东南隅海岸的法国殖民地瑛地舍里 (Pondicherry) 隐居，那里英国的殖民统治鞭长莫及。他从此闭户，著书弘道，度过生平的后四十年，着力完善其哲学思想和灵性修行体系，谓之整体瑜伽 (Integral Yoga)。这段时间里，他写出了后日他闻名遐迩的大部分著作，并贯通东

西方文化，向世界展现了印度的思想魅力。

## Neo-Confucianism and Neo-Vedanta

### 新儒学和新吠檀多论

室利·阿罗频多的哲学思想有时亦被称为“新吠檀多”，如同王阳明心学亦被称为“新儒学”一样。这些术语也许有用，但需要澄清。在儒家漫长的历史当中，通常被认为有三个不同时期，它们之间亦有过渡，即：“古典儒学”，乃儒学创始人孔子（公元前 551—公元前 479 年），孟子（约公元前 372 年—公元前 289 年）以及其他代表人物影响所在时期；宋明的“新儒学”复兴运动，在朱熹和王阳明手里达到顶峰；二十世纪，为抵制西方的冲击，中国出现被称为“新儒家”的运动，以牟宗三（1909 年—1995 年）和与他同时代的几位同仁为代表。

吠檀多在历史上同样能被划分为三个时期，尽管没有同样方便适用并被普遍接受的术语。“吠檀多（*Vedānta*）”这个词本身在字面上指的是吠陀经典的终结（*anta*），或称奥义书<sup>[1]</sup>。当室利·阿罗频多提到“原始的吠檀多不是形而上的哲学流派，而是奥义书”时，他所坚持的是这种意义的吠檀多。但是在印度哲学的主要体系中，通常是对后来的“形而上哲学流派”，譬如商羯罗（公元 8 世纪）的“吠檀多不二论（*Advaita Vedanta*）”，“吠檀多（*Vedānta*）”一词被应用。然而，早期和后期的吠檀多在时间和内容上的差异，足以使我们将商羯罗这样的哲学家称为“新吠檀多”派。由于这一称谓尚未流行，“新吠檀多（*Neo-Vedanta*）”这一标签，如被使用，就成为 19—20 世纪印度文化的保留标志，大致相当于中国“新儒家”的时期。

---

[1] 奥义书难以断代，但诸多学者达成共识，其中最古老的部分至少可以追溯到公元前 8 世纪，其次是接下来的 500 年左右形成其他主要的奥义书。此后很长一段时间里，一些比较次要的、不太权威的、自封为“奥义书”的作品陆续出现，此处不做赘表。

如此划分时期不免使思想史过于片面和简化了，但如果明智地加以运用，就能使我们不至迷失在细节当中，帮助我们看清大局。认清吠檀多的三个主要时期，类似于儒家的三个时期，可以促进对印度和中国哲学中这些核心潮流的演变路线进行一个大致的比较。在此种比较中，最突出的是，儒学和吠檀多之间的差异似乎在第二时期增加，并在最后一个时期减少。这种分歧的源头可以追溯到佛教在历史上的作用，不要忘了，佛教是这两种文明历史中的一个共同要素。

毋庸置疑，佛教思想促成了理学大师对自我内在修养的重视。同时，正如姚先生（2000年）指出的，“他们的体系在本质上是反对佛教思想的，其基本主题就是要提出反对佛教的有力论点”<sup>[1]</sup>。佛教最初传到中国，被认为是破坏了伦理纲常，因为它过度强调精神上的个人主义。然而，它还是在中国存留下来，而在其原来的国度——印度，却消亡殆尽了。无论其作为一个正式的思想体系在印度消亡的原因为何，批评者归因于佛教悲观主义世界观的印象却难以磨灭，其影响也反映在吠檀多的后期思想中。室利·阿罗频多认为禁欲主义和厌世主义逐渐压服了印度的灵性精神。在印度的灵性进程中，商羯罗继承、补充并最终取代了佛陀，这两者非凡的灵性传承的精神，都曾给其思想、宗教和整体心态带来巨大的影响：处处可见其强大的精神影响，处处可寻佛陀和商羯罗的思想结合的精神遗产。

对于这两位人类精神上高峰耸立的非凡哲学家，在印度哲学思想的历史进程中，商羯罗继承、补充并最终取代了佛陀，并给印度思想、宗教和整体心态上都带来巨大影响：处处可见三大主要范式的印记，因果业力之锁链、生死轮回之超越以及摩耶世界（幻象）的影响<sup>[2]</sup>。

室利·阿罗频多承许佛陀和商羯罗的积极成就，但同时亦反对其在哲学中看到的对人生消极否定的印象。他倡导一种与古老的奥义书吠檀多相

---

[1] Yao, X. (2000). *An introduction to Confucianism*. Cambridge, UK: Cambridge University Press. 《儒家综述》(2000) 英国剑桥, 剑桥大学出版社, 第97页。

[2] 阿罗频多:《神圣人生论》,卷二,415—416页。

一致的灵性精神——肯定生命，拥抱世界，他对内在生命和外在生活之间的观点，在许多方面，与中国的儒家传统精神能找到颇多相似之处。

## Ethics, Sagehood and Yoga

### 道德、圣人和瑜伽

儒家通常被认为大体上是个伦理体系，而吠檀多则常被看作是种沉思哲学。虽然此种看法并非没有依据，但事实远非如此，实际上，描述此的也适用于彼。当两者都作为一个整体放之于历史和文化的语境中时，情况尤其如此。为了将此种比较控制在篇幅允许的范围内，我将重点围绕室利·阿罗频多对于《薄伽梵歌》的解读和王阳明对于儒家经典《大学》的解读展开讨论。这种同彰并举的方式，也将吠檀多务实的一面和儒学思辨的一面展现出来，体现了各自早期和晚期发展的不同阶段。

室利·阿罗频多（1997）在《论〈薄伽梵歌〉》中，解释了《薄伽梵歌》在印度哲学和精神传统中占据的独特地位：

《薄伽梵歌》从根本上来说也是一部吠陀经典……而且，尽管没有被描述为一部天启的经文，但它是如此地受推崇，以至于被列为第十三部奥义书。它的吠陀思想贯穿始终，而且贯彻着数论的思想和瑜伽的思维方式，如此浓重着色的特点源自于它独有的合成式的哲学特征。事实上，它所教导的，首先是一门实修的瑜伽系统，它所带来的形而上学的思想只是作为其实践体系的系统解释。

同样，出于实践，也出于理论的需要，新儒学者对《大学》的关注同样不言而喻。虽然《大学》篇幅不长，但他们给予的关注远远超过文本本身。王阳明的《〈大学〉问》，大概成书于他逝世前一年，也被认为是他最重要的著作之一。在某种意义上，它完全可与室利·阿罗频多的《论〈薄伽梵歌〉》相提并论。

即使在同类经典文本中，《大学》亦是独一无二的，因为其明确地提

出一种可为终生志业的教育方案。其教育理念非同一般，目标指向“止于至善”。其目标和方法类似于《薄伽梵歌》中通过实践整体瑜伽而逐步达到的灵性成就。《大学》的开篇便提出了著名的三大原则、八项步骤。<sup>[1]</sup> 这些“三纲”“八目”的内容共同构成了一个人“修己”和“安人”的简明扼要的实修体系，同时又具有深刻的社会和政治影响。

《大学》开篇第一句就宣告了自我修身之“道”，陈荣捷（Wing-tsit Chan）（1969）给出对此句经典的现代翻译——“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”<sup>[2]</sup> 王阳明对这三点都给过相当长的注释。首先，他对“明德”给出了解释，也给出了“明”的意义：

大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人也。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也，岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。……是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之。是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也，是故谓“明德”。……故夫为大人之学者，亦惟去其私欲之蔽，以明其明德，复其天地万物一体之本然而已耳。非能于本体之外，而有所增益之也。<sup>[3]</sup>

王阳明对下一个“亲（新）民”的注释，解释了与“明明德”的密切关系，表明了这两者不可分割的相互依存关系：

明明德者，立其天地万物一体之体也；亲民者，达其天地万物一

[1] “三纲领”指明明德、亲（新）民、止于至善；“八条目”指格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。

[2] Chan, W. (1969). *A source book in Chinese philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press. “manifesting the clear character, loving the people, and abiding in the highest good” (p. 86).

[3] 王阳明《〈大学〉问》：“敢问大人之学何以在于‘明明德’乎？”

体之用也。故明明德必在于亲民，而亲民乃所以明其明德也。是故……君臣也，夫妇也，朋友也，以至于山川鬼神鸟兽草木也，莫不实行以亲之，以达吾一体之仁，然后吾之明德始无不明，而真能以天地万物为一体矣。<sup>[1]</sup>

最后，王阳明阐释“止于至善”会引向上述所说的最终的意识状态：

至善者，明德、亲民之极则也。天命之性，粹然至善，其灵昭不昧者，此其至善之发见，是乃明德之本体，而即所谓良知也。至善之发见，是而是焉，非而非焉，轻重厚薄，随感随应，变动不居，而亦莫不自有天然之中，是乃民彝物则之极，而不容少有议拟增损于其间也。少有拟议增损于其间，则是私意小智，而非至善之谓矣。自非慎独之至，惟精惟一者，其孰能与于此乎？<sup>[2]</sup>

这赫然又是室利·阿罗频多所描述的终极的心理状态，在此种状态下，我们的精神进化到“理性和意志的高度纯粹，弥漫的同情和为合一的准备”<sup>[3]</sup>。这一顶峰反过来又“被提升到更高更自由的光之中”，此时，我们所有的行为都“将自发主动顺从先天的完美意志，自然而然遵循一种内在的完美指引”<sup>[4]</sup>，此即孔子所言的“臻至圣”。用《薄伽梵歌》的语言来说就是：“心怀大平等，行善于众生，以此为本性和快乐，即为‘利乐一切众生’（*sarvabhūtahite ratah*）。”一位完美的瑜伽士并不是孤独地沉浸在他的精神象牙塔中沉思自我，而是一位为了世界众生的福祉而不懈努力，为了这世上的神而不懈行动的多面手，亦即“瑜伽是行动的艺术”

---

[1] 王阳明《〈大学〉问》：“然则何以在‘亲民’乎？”

[2] 王阳明《〈大学〉问》：“然则又乌在其为‘止至善’乎？”

[3] Aurobindo, Sri. (1997b). *The human cycle; The ideal of human unity; War and self-determination*. Pondicherry; Sri Aurobindo Ashram.

[4] 同上，第489—490页。

(*yuktah krtsna-karma-krt*)<sup>[1]</sup>。在以行动为瑜伽的这条路的最高境界上，行动瑜伽，正如儒家圣人感觉他自己“与天、地、万物合而为一”一样，同样的，行动瑜伽士可“在万物中见自己，在自己中见万物”，把所有的知识、想法和感受当成同一个心灵的运动，所有的能量和行动都是同一个意志的运动，所有的物质和形式都是同一个身体的粒子。<sup>[2]</sup>

## The Intuition of Good

### 良知

王阳明的心学中有一个关键词“良知”(liángzhī, 字面意思“善的知识”), 上面翻为“先天的善知”, 这是一种先天的能力, “至善发呈, 知其善为善, 知其恶为恶”<sup>[3]</sup>。如何“知善恶”以及培养这种能力的可能性, Bresciani (2016) 认为:

良知是种本能。在王阳明看来, “良知”之能在于它能对任何情境作出正确反应, 而不是遇到具体情况时的下意识反应……对于相信良知的完美直觉之力的阳明先生来说, 在此自信的基础上, 立志成为一名圣人是极端重要的: “人人胸中自有个圣人, 只自信不及, 都自埋倒了。”除了去私欲以外, 人们在此事上再无其他可负。

“直觉之识”是一些词典中对“良知”的定义, 尽管儒学家们一般不采用此语, 可能是因为“直觉(或本能)”在普通英语用法中的模糊性。但是, “直觉”的概念是室利·阿罗频多哲学认识论的核心, 绝非泛泛而

[1] Aurobindo, Sri. (1997a). *Essays on the Gita*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 室利·阿罗频多《论〈薄伽梵歌〉》第199页。

[2] Aurobindo, Sri. (1999). *The synthesis of yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 室利·阿罗频多《整体瑜伽论》第256页。

[3] “as the highest good emanates and reveals itself, we will consider right as right and wrong as wrong” (Chan, 1969, p. 661).



论。因此，让我们看看阳明心学的“良知”在多大程度上可与室利·阿罗频多意义上的“直觉”相类比。

对室利·阿罗频多来说，直觉是一种能力，它不是费力地构建真理的表象，而是“只需将潜在的真理本身表现出来，即旧思想家试图表达的——一切认识在其真正的起源和性质上只是对内在存有知识的记忆”<sup>[1]</sup>。这里的“旧思想家”指的大概是古希腊人，尤其是柏拉图的 anamnesis 论；王阳明的“良知”同时也涉及了一种“内在之识”。安格尔（Angle, 2009）指出：

王阳明专注在重新“发现”已然存在的道德之力上，也就是我们的“良知”，Ivanhoe 翻为“纯粹知识”。这种能力不需要发展，它是先天形成的，只需我们在自己内在发现它，并清除妨碍它发挥作用的障碍即可。（亦即“存天理，去人欲”。）

“良知”之本能，在某种意义上与室利·阿罗频多对直觉的理解是一致的，可以认为是先天既有的。此一“道德能力”与室利·阿罗频多的直觉方法之间仍然存在明显差异，此处似乎更强调本能的认知能力。但是，此种“直觉”的本性，他是以“身份本身的认知”来解释，不论是用于追寻真理还是用在行动上，并不受其影响。

室利·阿罗频多“直觉”说与王阳明的“知行合一”说实为一。有时，他会在伦理学的语境中提到直觉，正如他写道：“对于有德之人，只有一条安全法则——那就是，坚持他的善之原则，坚守善之直觉，坚定善之见解，坚固善之本能，并以此指导他的行为。”<sup>[2]</sup>我们应接受“良知”之本能，并记住陈荣捷对这个词语的注释——“先天之良能”，其本质似

---

[1] Aurobindo, Sri. (1999). *The synthesis of yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P789.

[2] Aurobindo, Sri. (1997b). *The human cycle; The ideal of human unity; War and self-determination*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P150.

乎已被室利·阿罗频多表述的“善的本能”精确捕捉到了。在清楚阐释儒家的“止于至善”的一段话中，他接着谈到“直觉与启发”对我们内在相应于“绝对至善”的作用：

以外在的理由来证明一个行为或动机的绝对正义、绝对正确或绝对的纯净、爱和无私是不可能的。因为行为总是相对的，其结果也是不确定的，依不同场合而变。但是，把内在的状态与永恒的至善相联系，并以此充盈我们的情志，并让我们依于此一本能和直觉而行动，这是可行的。<sup>[1]</sup>（阿罗频多，1997，第53页）

### The Resolute Intelligence 惟精惟一——坚定的智慧

《大学》开篇就提到三个纲目：“明明德、亲（新）民、止于至善。”紧随其后的一段话是与最后一条密切相关的：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”<sup>[2]</sup>

这里译为“静”（calm）的词需要澄清，因为“定”有多重含义，在英语里没有与之对应的词。安格尔（2009）将之翻译为“安定的”（settled），这接近于它本初的含义，“平静”是其次义，表达安定下来的结果。王阳明在注释中解释说，“定”还具有“明确方向”之意（定向）。

人惟不知至善之在吾心，而求之于其外，以为事事物物皆有定理也，而求至善于事事物物之中。心灵支离决裂，错杂纷纭，而莫知有

[1] Aurobindo, Sri. (1997b). *The human cycle; The ideal of human unity; War and self-determination*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P53.

[2] Only after knowing what to abide in can one be calm. Only after having been calm can one be tranquil. Only after having achieved tranquillity can one have peaceful repose. Only after having peaceful repose can one begin to deliberate. Only after deliberation can the end be attained. (Chan, 1969, p. 86)

一定之向。今焉既知至善之在吾心，而不假外求，则志有定向，而无支离决裂、错杂纷纭之患矣。无支离决裂、错杂纷纭之患，则心不妄动而能静矣。心不妄动而能静，则其日用之闲，从容闲暇而能安矣。能安，则凡一念之发，一事之感，其为至善乎？其非至善乎？吾心之良知自有以详审精察之，而能虑矣。能虑则择之无不精，处之无不当，而至善于是乎可得矣。〔1〕

此处与《薄伽梵歌》的第二章的一节经文（2.41）有惊人的相似之处：“坚定不移的智慧是一体同质的，而优柔寡断的智慧是旁枝错节和各种各样的。”〔2〕与“定”相对应的梵语是 *vyavasāya*，即“决定见”，与之相对应的是被描述为“旁枝”的消散智能的运动（*bahuśākhā*，王阳明称之为“支离破碎、孤立无援的碎片”）。室利·阿罗频多指出：“我们必须坚持不懈地集中注意力，坚固我们的决定见即 *vyavasāya*，坚定地选择向上和向内的意志方向。”〔3〕

他阐述道：

统一的智慧坚定于觉悟的灵魂中，集中在对内在真我的认识上；相反，旁枝错节和多样的智能，忙于诸多事务却对其中应予关注之事粗心大意，是思想焦躁不安和游移不定的表现。

心智一旦达到此种安定状态，随之而来的是在《大学》中列举的诸如“静”“安”“虑”和“得”。同样，在《薄伽梵歌》中有相似之处，特别是在第二章的64—66节。此处的 *prasāda*，室利·阿罗频多指为“清明的

---

〔1〕《〈大学〉问》曰：“‘知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得’，其说何也？”

〔2〕Roy, A., ed. (2009). *The message of the Gita as interpreted by Sri Aurobindo*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P47.

〔3〕Aurobindo, Sri. (1997a). *Essays on the Gita*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P99, P96.

宁静” (clear tranquillity), 意指控制住感官的结果。它会引向深层的和平, 亦即śānti, 为“于自我平静中, 速得无上智慧” (buddhīh paryavatisthate) 创造条件<sup>[1]</sup>。在其著作《平静的力量》中, 室利·阿罗频多揭示了存在的宁静和智慧的启发之间的关系:

在此种平静中, 正知见来临……错谬开始远离, 只要欲望没有在此搅动, 清明的意识就会在意识的更高层次确立它自己, 迫使较低的意识变得平静和喜悦。正知见会导向正行动。意即“瑜伽有益于行动”。(Yogah karmasu kauśalam.) (《薄伽梵歌》2.50)<sup>[2]</sup>

正如此处所描述的平静带来的清明, 让人联想到正确的“慎思”或“反省”, 如同《大学》中所说, 一旦达至“静虑”, 便有所“得”。王阳明如此解释道:

心不妄动而能静, 则其日用之间, 从容闲暇而能安矣。能安, 则凡一念之发, 一事之感, 其为至善乎? 其非至善乎? 吾心之良知自有以详审精察之, 而能虑矣。能虑则择之无不精, 处之无不当, 而至善于是乎可得矣。<sup>[3]</sup>

### Rectifying the Mind and Purifying the Will

#### 自净其意, 自定其志

在儒家的世界观中, “至善”并不是一个人孤立于社会之外就能获得的, 如此, 它就不完整, 也不是至高的。接下来, 《大学》从刚才对心理

[1] Aurobindo, Sri. (1997a). *Essays on the Gita*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P101.

[2] 同上, P58.

[3] 《〈大学〉问》曰: “‘知止而后有定, 定而后能静, 静而后能安, 安而后能虑, 虑而后能得’, 其说何也?”

规范的简述开始，同样简明而系统地列举了与内心世界和外部生活相关的八个步骤。与之前的次序不同，此处显然不能理解为时间先后，而是对过程中各要素之间相互依存关系的逻辑分析。至少王阳明是这样认为的：“事虽有先后，理实则为一，不可分离。”<sup>[1]</sup>

这些步骤分两次提出，第二次是倒序的一种表述。第一次列举的是有关个人与社会关系的内容。“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家。”由于王阳明对这部分内容一带而过，不加评论，所以我们先不赘述。我们即刻关注的是接下来的步骤：“欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”<sup>[2]</sup>

在阳明心学中，王阳明对这一段作出详细注释，关于正心、诚意与致知之间的联系，首先，他指出：

然心之本体则性也，性无不善，则心之本体本无不正也。何从而用其正之之功乎？盖心之本体本无不正，自其意念发动，而后有不正。故欲正其心者，必就其意念之所发而正之，凡其一念而善也……则意无不诚，而心可正矣。<sup>[3]</sup>

而欲诚其意者，必在于致知焉。正如阳明先生所见：“然意之所发，有善有恶，不有以明其善恶之分，亦将真妄错杂，虽欲诚之，不可得而诚矣。故欲诚其意者，必在于致知焉。”<sup>[4]</sup> 如此，“致知”便成关要所在。

---

[1] Chan, W. (1969). *A source book in Chinese philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press. P66.

[2] Chan, W. (1969). *A source book in Chinese philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press. P86.

[3] 王阳明《〈大学〉问》：“曰：‘古之欲明明德于天下者，以至于先修其身，以吾子明德亲民之说通之，亦既可得而知矣。敢问欲修其身，以至于致知在格物，其工夫次第又何如其用力欤？’”

[4] 同上问。

王阳明澄清其意：“致知云者，非若后儒所谓充扩其知识之谓也，致吾心之良知焉耳。”<sup>[1]</sup>此“先天之知”即为“良知”，即上文所述之“良知”也。虽此良知人人皆有，但需发觉，并付予良能。主要的障碍依然乃是“私欲”，如我们所知，“欲明明德者”必存其良知去其私欲。

在《薄伽梵歌》中，阿周那问：“到底是什么驱使一个人犯罪？他挣扎着，好像是被强迫的，甚至违背自己的意愿？”克里希那回答道，是欲望，知识的“永恒的敌人”，我们被它所蒙蔽，如同“火焰被烟雾弥漫，正如明镜蒙尘”。<sup>[2]</sup>

无独有偶，安格尔（2009）也提到：“王阳明用了相似的譬喻，如被云层遮蔽的太阳，被染污的纯金，蒙尘的明镜：这些都表明了我们每个人内在有一个圆满清静的本体，只是功用受到了损害。”

在室利·阿罗频多的整体瑜伽中，欲望和小我的消除是自我净化的一部分，其他一切皆取决于此。净化是《整体瑜伽》中数章的主题，包括《净化——较低的意识》和《净化——智慧和意志》<sup>[3]</sup>，这两章所阐述的过程可相当于《大学》中所述的“正其心”与“诚其意”。此话题太大，在此不好展开，但是室利·阿罗频多所指的“纯净”必须明确。因为它不是“消极、禁欲、被动或静态的，而是积极、肯定和主动净化的”，被认为是一种“整体的、有增无减的，甚至是更强劲的行动”。<sup>[4]</sup>

有两种不净需要净化。第一种是我们内在无处不在的小我，扭曲了其应有的功用。第二种是我们更高存在的自我，被其他的部分功用所遮蔽。因此，这两种需要净化。生命力具有享有其自身的权利，但是小我所追求的利己主义不仅使享受本身失效，而且使我们的思维过程变形失真——

[1] 同上页注 [3]。

[2] Roy, A., ed. (2009). *The message of the Gita as interpreted by Sri Aurobindo*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P84—85.

[3] Aurobindo, Sri. (1999). *The synthesis of yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P654—673.

[4] Aurobindo, Sri. (1999). *The synthesis of yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P643.

“只是基于我们的欲望和预设来判断和推理，而不是寻求区别真理和正确理解其对象的行动”<sup>[1]</sup>。显而易见，正是同样的观点使《大学》将真正的“慎思”和“熟虑”置于三个纲目之后，这使我们主观存在中的干扰逐渐平静下来，而那些遮蔽通常会妨碍我们认清事物本来面目的能力。

## Self-Cultivation and Integral Education

### 修身养性和整体教育

在上述列出的“八步骤”之后，《大学》将之翻转过来，从“格物”开始，到最后以“平天下”结束。这一系列的个人心理与对经世致用的关注是通过中间的“修身”发生的。王阳明此处所指的“人”是指“有心理功能的人”<sup>[2]</sup>。这将解释为何此步骤介于内在生命和外在生活之间。但是《大学》中接着又谈到更大意义上的“修身”，涵盖了整个心理的过程，“上自天子，下自庶民，皆须修身以养性”。

通常译为“自我修养”的“修身”，在此义上，常被认为是儒学的核心。Heehs 总结了一个普遍共识：

儒学家们强调夫子教诲的不同面相，但他们都忠于他的核心理念：那就是人们通过自我修养可以发展良善，最终成为圣人；需要在人们中间培养一些思想上的先锋来发扬善性；智慧和有德的统治者会为一个和谐社会创造有利条件，诸如此类……而修身养性要求我们内寻，但其结果必须导向外。<sup>[3]</sup>

---

[1] Aurobindo, Sri. (1999). *The synthesis of yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P646.

[2] Chan, W. (1969). *A source book in Chinese philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press. P664.

[3] Heehs, p. (2019). *Spirituality without God: A global history of thought and practice*. London: Bloomsbury Academic. P48.

在印度，这种自我修养被称为“瑜伽”，室利·阿罗频多将此定义为“通过表达隐藏在人体内的秘密潜能，有条不紊地努力实现自我完善”。在这些潜藏的潜能中，有一种“直觉心”，“必须在我们身上觉醒”。<sup>[1]</sup>一旦它被唤醒，我们必须“扩展直觉的行动，使之更持久、更恒定、更有规律和包罗万象，直到它于我们的存在是如此亲密与平常，以至于它能够接管所有普通心识所做的一切行为”。这种扩展直觉知识的过程，正如王阳明所言的“致良知”，取决于直觉思维逐渐净化自己，“从利己主义、自我利益、欲望激情和各种的自我意志”当中解脱出来，这就是古代圣贤的最高目标，他们拥有理性之人和理智社会所不具备的智慧。<sup>[2]</sup>

尽管这一理想难以实现，但历来亦有公认的成功实例，《大学》中也提到了与“庶民”相应的自我修养。正如 Bresciani (2016) 指出的，自朱熹以降，直至《大学》成为“整个社会、政治和教育系统的基石”。王阳明坚称，“人人心中有个仲尼，人人皆可成圣人”。这与室利·阿罗频多对人类未来的设想不谋而合，即通过现在人们熟悉的普及教育，日益广泛地发展理性，将为人类的进一步发展做准备。从此一观点看，在诸如王阳明和室利·阿罗频多等这些高瞻远瞩的思想家的启示下，人们对整体教育的兴趣正日渐浓厚，这实在是一令人振奋的好迹象。

在一系列关于教育的文章中，室利·阿罗频多指出，这种教育不仅涵括所有正常人类拥有的能力，而且必须培养一种能力，此种能力“尚未完全在人身上发展起来，但是正逐渐达至人类更广泛和更完美的进化”。此种力量就是直觉心灵的力量。室利·阿罗频多继续如此阐述：

此种力量在更高层次的发展中是罕见的，但依然有许多人拥有它，尽管还不够完美，或者只是片段。由于掺杂了错误、反复无常的

[1] Aurobindo, Sri. (1999). *The synthesis of yoga*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P456.

[2] Aurobindo, Sri. (1997b). *The human cycle; The ideal of human unity; War and self-determination*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. P154.



和充满偏见的看法，阻碍和扭曲了它们的完美运作，人类的批判性理性依然极不信任此种能力。然而，很明显，如果没有这些能力的帮助，人类是不可能发展到目前的阶段的，而教育家们还没有解决的问题是，如何处理这个强大却令人困惑的因素……对人类如此重要的能力，人类不能不认真对待……它们的不完善之处必须被完善，错误、反复无常和偏见必须被纠正，那些幻想必须被小心而明智地清除。〔1〕

## 结 论

当今世界人心浮躁，如果继续沿袭西方式狂飙突进的方式，人类会走到一个穷途末路的地步，所以，是时候回返到东方的智慧里，寻求人类未来的出路。无论是东方的中国还是印度的古老智慧里，都隐藏着解决西方式困境的方法，我们是时候停下向外飞驰的脚步，返身自照，通过唤醒本心，找回源头来路。

无论是中国的王阳明，还是印度的阿罗频多，都提供了供自身“致良知”，“止于至善”的路径，是以，宜提倡返身自照，找到自己的宝藏。马克斯·缪勒亦言：“研究哲学，不是为了知识，而是为了人此生为之奋斗的最高目的。”

最后，正如室利·阿罗频多在《生命共同体》中所言：“一切生命都永驻于我心，万物之心都在我感知的世界里悸动；我分享着在创造中歌唱的喜悦，也啜饮着悲伤的辛酸之酒；我感受到他人胸腔之内的愤怒，所有的激情都涌向我的世界——自我的波涛；在无数胸腔中合一的爱喷薄而出。我展开生命燃烧的羽翼，那是狂喜和痛苦的交织；黑色和金色的火焰向着同一狂喜奔涌；我从他们身边站起，走向充满力量、爱和狂喜的超然之境。那是一种无法撼动的深沉宁静，支撑着神秘游戏的开始。”

或许，时日已到，应是我们重新思考教育之真谛，并将此种启发性心

---

〔1〕 Aurobindo, Sri. (2005). *The life divine*. Pondicherry: Sri Aurobindo Ashram. 《神圣人生论》P387—388.

智纳入想法中的时候了。在此方面，鉴于如中印文明中悠长的自我修养、自我觉悟的传统，东方智慧可能重放光芒，引领世界！我们或可翘首以盼！

# 明清之际气论与西学的互动

——从利玛窦到杨廷筠、方以智

胡栋材 王乐\*

**摘要：**明清之际西学东渐，利玛窦运用亚里士多德哲学的实体理论及形式逻辑原则，向中国士人解说天主创生和主宰万物之理，批判或拒斥程朱理学世界观体系，并将儒家的“气”简单视为一般性质料。到杨廷筠这里，不得不在理学正统与基督教义之间做出某种调停，他能够认同“盈天地间皆气”之说，但质疑“气可生物”的普遍可行性。与之相较，方以智致力于会通中西之学，他在持守气化世界观的同时，侧重于解释“气”如何为“一切物”，气论释物传统由此得以强化与开新。从利玛窦到杨廷筠、方以智，展示出气论与西学互动三个有代表性的思想样本，表明中西交往既重要且复杂，而非严复所理解的如此简易直截。

**关键词：**明清之际；中西互动；气论；西学；利玛窦；杨廷筠；方以智

明清时期西学东渐，堪为影响中国近世思想进程一大事件。与此相应，中学西传某种程度上促进了欧洲文艺复兴及启蒙运动。早在汉唐时期，中西交通已有所开展，唯有到明清之际，西学方在中国思想界产生实

---

\* 作者简介：胡栋材，中南大学马克思主义学院副教授、硕士生导师；王乐，中南大学马克思主义学院硕士研究生。基金项目：国家社科基金后期资助一般项目（19FZXB073）、教育部优秀中青年思想政治理论课教师择优资助计划项目（19JDSZK186）。

质性影响，中西之间有规模的交往才真正开始，并逐步推开且深入。<sup>[1]</sup>多维度考察明清之际的中西交往互动，可以窥见中西文化的会通之道，进而探究中国传统现代转型问题，故颇为学界所关注。<sup>[2]</sup>在利玛窦以西释中的影响之下，杨廷筠与方以智的气论言说提供了更为丰富的思想论述，分析其内在理路可以发现，气论与西学的互动构成中西交往的重要方面，理论意义重大且具有复杂性。

### 一、“东海西海，心同理同”：利玛窦与西学东渐

十五世纪后期至十六世纪前期，随着西方资本主义发展、资本原始积累推动以及殖民主义扩张，“世界历史”时代到来。马克思和恩格斯指出：

资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了。……过去那种地方和民族的自给自足和闭关自守的状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。<sup>[3]</sup>

马克思主义的世界历史理论，对认识资本主义兴起与人类历史发展趋势具有理论指导作用。委实如此，中国与西方的往来，并非全然对等。在资本逻辑作用之下，世界开始发生深刻变化：美洲大陆的发现（1492），新航道的开辟（1498），以及“地理大发现”（1519）等。以葡萄牙、西

[1] 张星娘编注：《中西交通史料汇编》第一册，朱杰勤校订，北京：中华书局，1977年，第319—370页；方豪：《中西交通史》下册，上海：上海人民出版社，2008年，第419—486页。

[2] 参见稽文甫：《晚明思想史论·序》，北京：东方出版社，1998年，第1页；沈定平：《明清之际中西文化交流史——明代：调适与会通》，北京：商务印书馆，2007年，第30—55页；许苏民：《中西哲学比较研究史》上卷，南京：南京大学出版社，2014年，第51—286页。

[3] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第一册，北京：人民出版社，2012年，第404页。

班牙及荷兰为代表的西方势力，率先掀起征服世界的浪潮，进据西太平洋及中国东南沿海一带。英国历史学家汤因比指出，西方征服者不只是为了寻求财宝和权力，而且一心要传扬其基督教。<sup>[1]</sup>

相较之下，远在东方的明代中国，仍雄踞世界，且出现了郑和下西洋的伟大壮举（1405—1433），李时珍、徐光启、徐霞客、宋应星等在医学、农学、天文学、物理学、地质学等自然科学方面有所总结或创获，共同铸成我国科学技术史上的群星灿烂时期。然与西方文艺复兴、宗教改革及一系列发现发明相比，如马丁·路德宗教改革和哥白尼日心说，明代推动社会历史前进的变革性因素十分匮乏。如此，中国在急剧变化的世界舞台中央逐渐退却下来，并沦为西方殖民及传教活动的焦点。澳门一带则成为欧洲传教士进入中国的前沿基地。

作为16世纪30年代出现于法国的天主教修会，耶稣会（the Society of Jesus, 1534）反映了罗马天主教在新教冲击下的某种复兴。为了维护罗马天主教正统地位，罗耀拉按照军队模式组织耶稣会，其主要活动有讲道、听取忏悔、为富人开办学堂、发展慈善事业和海外传教。传教活动讲求原则性与灵活性相结合。耶稣会产生于人文主义和宗教改革勃兴、天主教危机四伏的背景之下，因而一方面扮演反宗教改革的角色，一方面在服从教皇、教会事务的前提下，吸收人文主义滋养。<sup>[2]</sup> 修会有一整套严格的教育体制和培训计划，耶稣会士必须经过灵性训练和知识培养，尤其注重哲学及科学的学习。作为托马斯主义底色的亚里士多德学说，属于耶稣会士的必修科目。利玛窦便是意大利耶稣会士的杰出代表。

在罗耀拉的劝说和感召之下，作为首批耶稣会传教士之一的方济各·沙勿略，1540年接受葡萄牙国王委派，前往东方（印度果阿），将天主教

---

[1] 阿诺德·汤因比：《一个历史学家的宗教观》，晏可佳、张龙华等译，成都：四川人民出版社，1990年，第173页。

[2] 张晓林：《〈天主实义〉与中国学统》，上海：学林出版社，第70—88页；赵敦华：《基督教哲学1500年》，北京：人民出版社，1994年，第361—411页；[美]奥尔森：《基督教神学思想史》，吴瑞诚、徐成德译，北京：北京大学出版社，2003年，第355—446页。

传播到新加坡、马六甲及日本等地，最后病逝于广东沿海的上川岛。其后，范礼安长期往返于印度、澳门及日本等地，对中国颇为了解，亦多有称誉。最迟从罗明坚开始，耶稣会士以澳门为据点（1579），逐步深入中国内陆。沙勿略死后的三十年，即1582年，罗明坚等前往肇庆并定居于此。传教士们终于在内陆开辟第一个传教据点。<sup>[1]</sup>

从沙勿略到范礼安再到罗明坚，面对明代中国及中华文明，为了更好地传教，策略在不断调整与适应。耶稣会士自觉修习中文，学习中国文化，力求达到精通的地步，并用中文著述传教，如罗明坚主笔的《天主圣教实录》（1584），被视为耶稣会士第一部中文著作。他们还努力掌握当地社会风俗及心理习惯等，从而做到“入乡随俗”，赢得中国社会认同与好感。这一系列举措，通过坚持与反复实践，获得了积极效果。

然而，由于早期采取佛教中国化的方式传教，加之果决冒进的措施，传教活动引起地方官吏及群众的反感及排斥。正如范礼安所预见的，在传统深厚的中国传教并非易事。有赖于利玛窦在肇庆、韶州等地反复经营，辅以瞿汝夔等的帮助，适应性传教策略逐步成熟。其间，瞿汝夔“劝利子服儒服”，利玛窦进而“补儒”“合儒”“趋儒”，并以《圣经》附会“四书五经”，可谓关键性环节。

利玛窦与瞿汝夔的交往，堪为早期中西文化互动的经典案例。瞿汝夔深受儒学意识形态浸染，出入士大夫圈子，亦好佛学，深谙中国世情和封建体制，对利玛窦进入儒家意识形态领地，起到了很好的接引作用。<sup>[2]</sup>对此，李之藻称：

利氏之初入五羊也，亦复数年混迹。后遇瞿太素（瞿汝夔）氏，

[1] 方豪：《中国天主教史人物传》上册，北京：中华书局，1988年，第58—71页。

[2] 黄一农：《两头蛇：明末清初第一代天主教徒》，新竹：“国立”清华大学出版社，2005年，第33—36页。

乃辨非僧，然后蓄发称儒，观光上国。<sup>[1]</sup>

利玛窦采取瞿汝夔建议，并非一己之见，而是经过反复讨论及会院批准。此后，利玛窦化身“西儒利氏”或“泰西儒士”，在南昌进行了成功传教（1595—1599），并为正式进入南京（1599年2月）及北京（1601年1月）积累经验与信心。<sup>[2]</sup> 利玛窦富有多方面才干，充满敏锐与洞见，对中国文化有深刻体认；又博闻强记，善于观察与总结，运用各种有利条件，以达到传教意图。他善于运用科学知识及“远西奇器”<sup>[3]</sup>，为传教提供有效途径，与徐光启的交往堪为典型；在天主教与儒学关系问题上具有辩证态度，阐发了“公私之别”“中西之别”的儒学观，采取了肯定古儒（原始儒学）批判今儒（程朱理学）的做法。<sup>[4]</sup> 如《天主实义》第二篇“解释世人错认天主”，就有明言：

吾国天主，即华言上帝，与道家所塑玄帝、玉皇之像不同。彼不过一人，修居于武当山，俱亦人类耳，人恶得为天帝皇耶？吾天主，乃古经书所称上帝也。《中庸》引孔子曰：“郊社之礼，以事上帝也。”朱注曰：“不言后土者，省文也。”窃意仲尼明一之以不可为二，何独省文乎？<sup>[5]</sup>

为了促使中国人接受“天主”观念，利玛窦附会孔子及《中庸》之

[1] 李之藻：《读景教碑书后》，《天学初函》第一册，台北：台湾学生书局，1965年，第85页。转引自计翔翔：《关于利玛窦衣儒服的研究》，《世界宗教研究》，2001年第3期。

[2] 利玛窦先后于1595年、1598年分别逗留南京、北京，然并不成功。相关说明参见徐宗泽：《中国天主教传教史概论》，上海：上海书店，1990年，第213—225页。

[3] 具体可参见邓玉函：《远西奇器图说》，黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第三册，北京：中华书局，2013年，第1129—1208页。

[4] 孙尚扬：《基督教与明末儒学》，北京：东方出版社，1994年，第49—54页。

[5] [意]利玛窦：《天主实义今注》，[法]梅谦立注，谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第99—100页。

言，同时批判朱熹的权威注解。其意图就是要借重儒学，以达到传教目的。然借重的是原始儒学，利用儒家所习称的天与上帝等词汇，翻译拉丁文 Deus（陡斯）。<sup>[1]</sup> 对于正统的程朱理学，则予以批判摒弃，尤其是重点抨击了理学“太极”“道体”“理”之说。利玛窦直言：

余虽末年入中华，然窃视古经书不怠，但闻古先君子，敬慕于天地之上帝，未闻有尊奉太极者。如太极为上帝——万物之祖，古圣何隐其说乎？<sup>[2]</sup>

利玛窦批判“太极”“理”不能“造物”，其理由为三：一是理依于物，二是理无灵觉，三是理卑于人。与之相反，天主创造和主宰天地万物，并且是具有人格的大父母。利玛窦阐发了“天主”为万物造化本原的观念：

中士曰：“万物既有所生之始，先生谓之天主，敢问此天主由谁生欤？”西士曰：“天主之称，谓物之原，如谓有所由生，则非天主也。物之有始有终者，鸟兽草木是也；有始无终者，天地鬼神及人之灵魂是也。天主则无始无终，而为万物始焉，为万物根柢焉。无天主则无物矣。物由天主生，天主无所由生也。”<sup>[3]</sup>

与宋明理学家论证理本体论或太极本体论的理路不同，利玛窦运用亚里士多德哲学的实体理论及形式逻辑原则，以说明万物创生之理，天主为唯一创造者。《天主实义》辩称：

---

[1] 参见郑安德：《基督徒的上帝与中国人的上帝——“陡斯”的中国名称：明末基督教神名之争》，本文原载《天问》（2006），转引自汉语基督教研究网 <https://chinesecS.cn/253.html>。

[2] [意] 利玛窦：《天主实义今注》，第94页。

[3] [意] 利玛窦：《天主实义今注》，第84—85页。



试论物之所以然有四焉。四者维何？有作者，有模者，有质者，有为者。夫作者，造其物而施之为物也；模者，状其物置之于本伦，别之于他类也；质者，物之本来体质，所以受模者也；为者，定物之所向所用也。〔1〕

以上所论，转述了亚里士多德的四因说。在利玛窦看来，天主是物之作者、为者，不是物之模者、质者；相应地，理学之理，为物之原理、形式。亚里士多德将物划分为两大类，即自立者（实体）和依赖者（偶性）。利玛窦进而指出：

夫物之宗品有二：有自立者，有依赖者。物之不恃别体以为物，而能自立者，如天地、鬼神、人、鸟兽、草木、金石、五行等是也，斯属自立之品者。物之不能立，而托他体以为其物，如五常、五色、五音、五味、七情等是也，斯属依赖之品者。……比斯两品：凡自立者，先也、贵也；依赖者，后也、贱也。一物之体，惟有自立一类；若其依赖之类，不可胜穷。〔2〕

按照以上理解与划分，程朱理学的理、太极等，都被划归为“依赖者”，“若太极者，止解之以所谓理，则不能为天地万物之原矣。盖理亦依赖之类，自不能立，曷立他物哉？”〔3〕实际上，程朱理学的理、太极等概念，统贯形上与形下，远非利玛窦所谓的“依赖者”所能涵括。这至少说明两点：一是利玛窦对程朱理学的理解并不深入，对“理”的丰富含义未加注意；二是利玛窦要为最高概念兼终极信仰“天主”预留位置，为此必须将“太极”“理”等理学核心概念，统统划归为所谓“依赖者”之类。

利玛窦之后，艾儒略的《万物真原》、利类思的《不得已辩》以及孙

〔1〕 [意] 利玛窦：《天主实义今注》，第85页。

〔2〕 [意] 利玛窦：《天主实义今注》，第95页。

〔3〕 [意] 利玛窦：《天主实义今注》，第95页。

璋的《性理真诠提纲》等，都强化了这种批判。改造原始儒学的天道观，批判宋明理学的理气世界观，成为传教士输入天主教世界观及认识论的重要工作。对此孙璋说：

今种种诸物，莫不各有其理，试问此种种诸物之理，并无灵明自主，如何能预为商酌、预为经营，造此天地万物，安置如此巧妙、如此恰合乎？<sup>〔1〕</sup>

在耶稣会士看来，理学家所说的“理”，不具备“灵明自主”的功能和意义，不可作为创造天地万物的根本。深究而言，耶稣会士拒斥或批驳程朱理学，无非在于：其一，基督教原理（天主教教义）与宋明理学（程朱理学）在形而上学方面不兼容，甚至存在冲突。后者被认为过于理性主义，具有无神论倾向，这是前者无法认同的。其二，宋明理学的宇宙论和形上学是物质主义的哲学。这方面，耶稣会士所拒斥的可能不是程朱理学一系，而是张载一系主气的新儒家。利玛窦撰《天主实义》之际，晚明儒学气论思潮方兴未艾。其三，宋明理学不具有天主作为创造者的人格神观念，耶稣会士无法接受这一点。在天主教徒看来，“天学”即天主之学，为超生出死之学，是其他诸学的根本。天主“至一、至纯、至全、至善、至无穷，无变迁而无所不在，无始无终而无时不有，至灵无所不知，至真不容差谬，自主自专，至爱广博，至公森严，无物不照顾”<sup>〔2〕</sup>。

在利玛窦等的影响之下，冯应京、杨廷筠、叶向高、徐光启、李之藻等士大夫，纷纷倾向或接受天主之说，认同儒家所说的天或上帝即传教士所信仰的天主。如：

**其教专事天主，即吾儒知天、事天、事上帝之说。不曰“帝”曰**

〔1〕 孙璋：《性理真诠提纲》，上海土山湾印书馆，1916年，第206页。

〔2〕 艾儒略：《西学凡》，周振鹤主编：《明清之际西方传教士汉籍丛刊》（第二辑第七卷），南京：凤凰出版社，2017年，第538页。

“主”者，译语质。朱子曰：“帝者，天之主宰。”以其为生天生地生万物之主也，故名之主则更切。……盈天地间莫非实理结成，而人心之灵独能达其精微，是造物主所以显其全能，而又使人人穷尽万理，以识元尊，乃为不负此生，惟此真实者是矣。〔1〕

其“盈天地间皆x”的表达，就是“盈天地间皆造物主”。西学东渐背景下，中西交往的核心议题为“格物—穷理—知天”，不过语境发生了转变。“天”不仅是传统的自然天道，更是天主之学。〔2〕在传教士看来，科学作为了解上帝的重要方式，可以帮助他们在万物中发现上帝。为此，他们以宗教热情宣扬及绍述西方科学，即所谓科学传教。事实也证明，更加吸引明清朝野的，是来自于西方的科学知识，如天文学方面的亚里士多德—托勒密体系，地理学方面的地圆说及《山海輿地全图》《坤輿万国全图》等，数学方面的《几何原本》等。正因如此，像徐光启这样热衷于自然科学的士大夫，才会一方面肯认利玛窦“其谈道也，以践形尽性，钦若上帝为宗”，一方面又说：

余尝谓其教，必可以补儒易佛，而其绪余更有一种格物穷理之学，凡世间世外，万事万物之理，叩之无不河悬响答，丝分理解；退而思之，穷年累月，愈见其说之必然，而不可易也。〔3〕

---

〔1〕 徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》，上海：上海书店出版社，2010年，第127、144页。李之藻《寰有论序》有类似表述：“学必知天，乃知造物之妙，乃知造物有主，乃知造物主之恩；而后乃知三达德，五达道，穷理尽性，以至于命；存吾可得而顺，殁吾可得而宁耳。”参见黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第三册，第1209—1210页。

〔2〕 张永堂：《明末清初西学对“格物穷理”观念的新解释——兼论南怀仁之“穷理学”》，《南怀仁逝世三百周年国际学术讨论会》，台北：辅仁大学出版社，1987年，第83—91页；钟鸣旦：《“格物穷理”：十七世纪西方耶稣会士与中国学者间的讨论》，《哲学与文化》十八卷第七期。

〔3〕 徐光启：《〈泰西水法〉序》，载黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第三册，第940页。

同样是“格物—穷理—知天”，传教士利用西学的综合武库，进行了一番改造，语境已然不同于程朱理学。不得不说，利玛窦等传教士的比附行为，未能深入契合原始儒家经典本身，更没有认识到程朱理学义理世界的丰富性和深刻性。儒学传统发展至程朱理学，经过“理”世界的建构，“天”既是大化流行又为万物主宰的非人格神意涵，得到了明确。《朱子语类》载朱熹之言“天”：

苍苍之谓天，运转周流不已，便是那个。而今说天有个人在那里批判罪恶，固不可；说道全无主之者又不可。这里要人见得。<sup>[1]</sup>

自有主宰。盖天是个至刚至阳之物，自然如此运转不息。所以如此，必有为之主宰者。这样处要人自见得，非言语所能尽也。<sup>[2]</sup>

针对朱熹建构的“理”世界，陈荣捷指出，朱熹以理代替人格神的主宰上帝。这样，朱熹似乎认为主宰的天帝属于信仰范围，故“要人见得”，不是以理性可以解决的。<sup>[3]</sup>此论甚有见地。转用康德哲学话语来说，在朱熹“理”哲学体系中，是为信仰留了余地的。检视朱熹关于鬼神问题的言说，这一点可更加确信。程朱理学不否认主宰义的天存在，而以“天理”取代人格化的“上帝”，这是传教士始终无法认同的。

晚明之际，净土宗代表人物智旭对儒学之“天”的含义作了概括：

吾儒所谓天者有三焉：一者望而苍苍之天，所谓“昭昭之多，及其无穷”者是也；二者统御世间，主善罚恶之天，即《诗》《易》《中庸》所称上帝是也。三者本有灵明之性，无始无终，不生不灭，

[1] 朱熹：《朱子语类》第一册，第5页。

[2] 朱熹：《朱子语类》第五册，第1684—1685页。

[3] 陈荣捷：《朱熹》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第62—63页。还可参见桑靖宇：《朱熹哲学中的天与上帝——兼评利玛窦的以耶解儒》，《武汉大学学报》（人文社会科学版）2011年第2期。

名之为天，此乃天地万物本原，名之为命。故《中庸》云“天命之谓性”。<sup>[1]</sup>

智旭所概括的儒学“天”之三义，即自然的天、义理的天和主宰的天。其理解准确，讲解精到，充分吸收了朱子学观点，且与耶稣会士的“天主”构成对质。故传教士徒汲汲于辟佛，实有其理论考量。吊诡的是，明清易代，社会动乱，纲常崩坏，三教难行，西来的天主教却成为不少士大夫寻求精神寄托和思想出路的重要选择。

在此背景下，利玛窦在华二十八年（1582—1610）的传教生涯，波澜起伏且卓有成效，最终成为来华耶稣会士的标杆，明清之际来华外国人中最受推重且声名最著者。<sup>[2]</sup> 利氏勤于著述，先后写出的《交友论》（1595）、《二十五言》（1599）、《坤輿万国全图》（1602）、《天主实义》（1604）、《畸人十篇》（1608）、《天主教传入中国史》（即《利玛窦中国札记》，1608—1610）等名著，产生了重要且深远的影响。<sup>[3]</sup> 这还不包括《乾坤体义》（1605）、《几何原本》（1607）、《同文算指》（1613）等众多译著及大量书信。利玛窦第一本中文著作《交友论》，便为他在知识分子阶层赢得良好声名。

万历二十九年（1601）正月，冯应京撰写《刻〈交友论〉序》，明确表达了儒家士大夫向西学学习的必要性，以及西学与儒学的相通，指出西方的交友之道、批判佛空、崇尚实学，以及天主即上帝的神理学说，与中国传统儒家心理相通，若合符契。<sup>[4]</sup> 冯应京欣慰地说：

---

[1] 鍾始声（智旭的俗名）：《天学再征》，载郑安德：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第五十八册，北京：北京大学出版社，2000年，第303页。

[2] 方豪：《利玛窦》，《中国天主教史人物传》上册，第72页；李申、何高济：《利玛窦与中国》，《世界历史》1985年第3期。万斯同编纂《明史》卷三百九十七列有《方技传上·利玛窦》，可参看。

[3] 张西平：《百年利玛窦研究》，《世界宗教研究》2010年第3期。又参见氏著：《利玛窦儒学观的困境与张力》，《北京行政学院学报》2020年第1期。

[4] 参见樊树志：《晚明大变局》，北京：中华书局，2015年，第357—376页。

西泰子（利玛窦）间关入万里，东游于中国，为交友也。其悟交道也深，故其相求也切，相与也笃，而论交道独详。嗟夫，友之所系大矣哉！君臣不得不义，父子不得不亲，夫妇不得不别，长幼不得不序，是乌可无交？夫交非泛泛然相欢合，相施报而已；相比相益，相矫相成，根于其中之不容已，而极于其终之不可解，乃称为交。……京（冯应京）不敏，蚤溺铅槩，未遑负笈求友，壮游东西南北，乃因王事敦友谊，视西泰子迢遥山海，以交友为务，殊有余愧，爰有味乎其论，而益信东海西海、此心此理同也。〔1〕

冯应京深度认同利玛窦《交友论》，突出交友之道。瞿汝夔也是如此。瞿汝夔因与兄嫂通奸，被家族除名，四处漂泊，难为世俗所容，利玛窦却视之为良友，瞿汝夔自投桃报李。以上所论交友之道，不限于人与人之间，还适用于不同文化之间。实际上，后者才是利玛窦的更深用意。卫匡国作《迷友篇》，亦是如此。

万历三十五年（1607），李之藻阅读了重刻的《天主实义》，进而强调：

信哉，东海西海，心同理同，所不同者，特言语文字之际。〔2〕

及至明崇祯四年（1631），年届古稀的徐光启以《历书总目表》呈言：

臣等愚心，以为欲求超胜，必先会通；会通之前，先须翻译。〔3〕

〔1〕 冯应京：《刻〈交友论〉序》，载〔意〕利玛窦著，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，第116页。

〔2〕 李之藻：《〈天主实义〉重刻序》，载〔意〕利玛窦著，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，第100页。何乔远《西学凡序》亦有类似表述，参见《明清之际西方传教士汉籍丛刊》（第二辑第七卷），第545页。

〔3〕 徐光启：《徐光启集》下册，王重民辑校，北京：中华书局，1963年，第374页。

徐光启、李之藻主要被西方科学知识与技术所折服，他们深信中西之间可以会通。如李之藻选编传教士著述即《天学初函》（1629），对西学文献的保存传播起到了传续推动作用；徐光启的巨大贡献，更无需多言。与他们不同，杨廷筠更留意于天主教教义。

值得注意的是，明清之际即使是沈淮这样排击天主教者，却并不反对西方科学知识及其传播。<sup>[1]</sup>此外，西学东渐与当时中国本土思想文化环境的变动有关。阳明学所释放的自由解放精神，为西学传播创造了一定文化氛围，也为士大夫阶层倾向或接受西学提供了相应思想准备。在阳明学这里，程朱理学所讲求的“理”，其主体化、人格化色彩更加浓厚：“我的灵明，便是天地鬼神的主宰，天没有我的灵明，谁去仰他高。地没有我的灵明，谁去俯他深。鬼神没有我的灵明，谁去辨他吉凶灾祥。天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了。”<sup>[2]</sup>与朱熹的“理”相比，阳明的“良知”似乎更切近于传教士的“天主”。

与此同时，以东林学派和颜李学派为代表的明清之际实学思潮的兴起，更促使西学的经世致用品格被注意和接纳。故徐光启《〈泰西水法〉序》有言：

泰西诸君子以茂德上才，利宾于国。其始至也，人人共叹异之；及骤与之言，久与之处，无不意消而中悦服者，其实心、实行、实学，诚信于士大夫也。<sup>[3]</sup>

---

[1] 周振鹤：《东海西海 和而不同》，《东方早报·上海书评》，2013年11月17日。又参见周振鹤主编：《明清之际西方传教士汉籍从刊·前言》（第一辑），南京：凤凰出版社，2013年，第9—10页。马来平对儒学与科学关系有诸多研究，参考氏著：《西学东渐中的科学与儒学》，《贵州社会科学》，2009年第1期。又参见氏著：《试论儒学与科学的相容性》，《文史哲》，2014年第6期。

[2] 王守仁：《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社1992年，第104—106页。

[3] 徐光启：《〈泰西水法〉序》，载黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第三册，第940页。



与利玛窦同时及后来者，从不同层面不同角度推动传教事业。比较重要者，有李玛诺、郭居静、龙华民、王丰肃（后改名高一志）、庞迪我、熊三拔、邓玉函、金尼阁、艾儒略、毕方济、傅汎际等。<sup>[1]</sup>其中高一志的传教活动，使得绛州（今山西新绛县）成为中国内陆天主教最为成功的教区之一。<sup>[2]</sup>

随着传教深入，围绕某些核心议题的争辩（如“礼仪之争”）越来越显目，无论是传教士集团内部，还是传教者与外部，都有重要表现。委实如此，西学传播并未中断，中西互动并未彻底停止。及至汤若望、穆尼阁、南怀仁、白晋等先后得到清廷重用及产生重要影响，西学传播又渐高涨。其中，经徐光启编修，后由汤若望删改进献的《崇禎历书》（改名《西洋新历法》），影响深远。可以说，十六世纪后期至十七世纪前期，天主教在中国扎下了根，具有不可低估的社会影响。在此意义上，耶稣会所介绍的西学，对“中国的文艺复兴”起到了积极作用。耶稣会这样一个反对欧洲基督新教改革的保守修会，在东方成为新思想的推动者，成为推动中国走出中世纪的思想外援。<sup>[3]</sup>这或许就是历史的辩证法。

## 二、气论与西学的互动之一：杨廷筠与“儒耶之争”

所谓西学，包涵西方哲学、宗教及科学技术等内容。高一志万历四十三年（1615）以前撰写的《西学》一文，被认为最早明确用“西学”词眼来称呼西方学问。艾儒略于1623年撰成的《西学凡》，即由高一志的

[1] 参见方豪：《中国天主教史人物传》上册，第147—225页。

[2] 参见高一志：《修身西学今注》，梅谦立、谭杰、田书峰编注，北京：商务印书馆，2019年，第4页；梁丽萍：《中国人的宗教皈依历程：以山西佛教徒与基督教徒为对象的考察》，《宗教学研究》2005年第1期。

[3] 参见张西平：《西学与清初思想的变迁》，《现代哲学》2007年第4期。另参见朱维铮的《走出中世纪》（复旦大学出版社2014年增订版）。



《西学》“约略加减”而成，为当时绍述西学基本情况之经典之作。<sup>[1]</sup>为了使中国士大夫容易接受欧洲学术体系及知识门类，高一志将 *Philosophia* 译为“格物穷理”之学，艾儒略则进一步翻译为“理学”，包括逻辑学、物理学、形而上学等。正所谓：“理学者，义理之大学也。人以义理超于万物而为万物之灵，格物穷理，则于人全而于天近。”<sup>[2]</sup>在《西学凡》篇末，艾儒略指出：

旅人九万里远来，愿将以前诸论与同志翻以华言。试假十数年之功，当可次第译出，更将英年美质之士，乘童心之未汨，即逐岁相因而习之。始之以不空疏之见，继加循序递进之功。洞彻本原，阐发自广，渐使东海西海群圣之学，一脉融通。<sup>[3]</sup>

艾儒略等传教士致力于“渐使东海西海群圣之学，一脉融通”，此美好愿望及思想信念，固然可信，然无论是从西学视角看待中国之学，还是从中国的经史传统看待西来之学，思想碰撞所带来的摩擦冲突，不仅难以避免，甚至是主要的。譬如，对中国文人士大夫不讲求形式逻辑论证，以致造成概念混淆的弊病，利玛窦有观察和体会。<sup>[4]</sup>及至近代中国，利玛窦的这种感受，在严复身上仍十分明显。

大力翻译和绍述西方自然科学和思想著作之际，严复就深感中国传统

---

[1] 梅谦立等指出，艾儒略的《西学凡》参考借鉴了高一志的《西学》，当可信从。可参见彭澍原：《西学凡·提要》，载《明清之际西方传教士汉籍丛刊》（第二辑第七卷），第518页。

[2] 艾儒略：《西学凡》，载《明清之际西方传教士汉籍丛刊》（第二辑第七卷），第530—535页。

[3] 艾儒略：《西学凡》，载《明清之际西方传教士汉籍丛刊》（第二辑第七卷），第541页。

[4] 参见利玛窦：《耶稣会与天主教进入中国史》，第20—29页；利玛窦、金尼阁：《利玛窦中国札记》，何高济、王遵仲、李申译，何兆武校，北京：中华书局，2010年，第31—33、367—369页。

学术、思想中缺乏形式逻辑和实证精神。<sup>[1]</sup>他认为中国气论学说概念混乱，欠缺思维逻辑规则和科学性。二十世纪初，严复译述耶方斯的 *Primer of Logic* 之际，以充满批判的口吻指出：

即如中国老儒先生之言气字。问人之何以病？曰邪气内侵。问国家之何以衰？曰元气不复。于贤人之生，则曰间气。见吾足忽肿，则曰湿气。他若厉气、淫气、正气、余气，鬼神者二气之良能，几于随物可加。今试问先生所云气者，究竟是何名物，可举似乎？吾知彼必茫然不知所对也。然则凡先生所一无所知者，皆谓之气而已。指物说理如是，与梦呓又何以异乎！<sup>[2]</sup>

在极力推举西方形式逻辑与实证科学的严复头脑中，以儒家气论为代表的中国传统气概念，无疑是芜杂不堪、语义含混，因此他才发出“元气二字，到底是何物事”的质问，以及“廓清指实，皆有待于后贤”的慨叹。<sup>[3]</sup>为此，严复试图通过西方逻辑实证方法重新厘定“含混闪烁”的气概念：首先，以“力”释“气”，把气规定为一种物质性的存在。“今世科学家所谓一气常住，古所谓气，今所谓力也。”<sup>[4]</sup>进而，以西方原子论来改造中国气论。“今夫气者，有质点有爱拒力之物也，其重可以称，其动可以觉。”<sup>[5]</sup>这种接近于近代科学意义上的气论，已逸出传统之见。不唯如此，严复还将气论创造性地吸收到天演论之中：

[1] 蔡元培：《五十年来中国之哲学》，石家庄：河北人民出版社，1985年，第274页。

[2] 耶方斯：《名学浅说》，严复译，北京：商务印书馆，1981年，第18页。

[3] 严复：《严复集》第四册，北京：中华书局，1986年，第1206页。严复的这种态度，也可以说是缺乏文化自信的表现。当然，这并非他个人问题，而是时代普遍状况。

[4] 严复：《严复集》第四册，第1136页。相关讨论可参见彭世文、章启辉：《论严复“气”范畴及其近代意义》，《湖南大学学报》（社会科学版）2001年第4期；曾振宇：《响应西方：中国古代哲学概念在“反向格义”中的重构与意义迷失——以严复气论为中心的讨论》，《文史哲》2009年第4期。

[5] 耶方斯：《名学浅说》，第18页。

通天地人禽兽昆虫草木以为言，以求其会通之理，始于一气，演为万物。“一气之转，物自为变”，此近世学者所谓天演也。<sup>[1]</sup>

用气的演变来解释社会万物的生成进化，实质上是以中国化的方式来宣传西方进化论宇宙观及相关思想。严复 1895 年的《论世变之亟》一文，比较了中西历史观，提倡西方近代以来的进步史观，批判中国传统的循环史观和退化史观，这为主张进步的马克思主义唯物史观在中国的传播铺平了道路。<sup>[2]</sup>

在利玛窦们看来，中国传统的气论，只是构成世界物质性的元素（“四元行”之一）而已；到了严复这里，问题不再如此简单，而是迫切意识到气论传统科学化及现代化的需要。从利玛窦到严复，中西文化互动过程中的传统变革，难以一一穷尽。委实如此，仍可以从气论角度进行某些考察，从而窥见一二。天主教儒者杨廷筠的气论言说，构成从利玛窦到严复的中间环节，因而堪为重要。

杨廷筠有较深传统文化修养，尤其是佛教方面，受云栖株宏（字佛慧，1535—1615）的影响。后来，经与利玛窦等的交往，以及李之藻的行为与鼓励，促使其投入天主教怀抱。杨廷筠深厚的儒道佛三教背景，加之他主张儒道佛与天主教的一致，故在士大夫群体被攻击为背叛传统，在天主教内部被指责为异端，在佛法戒律方面被排斥否定。或正因如此，杨廷筠特别值得留意和探讨。事实上，杨廷筠对天主教义与传统哲学的异同，的确有较深入思考与辨析，其代表作《代疑篇》及《代疑续篇》均有体现。

对于天主教义及名理之学，杨廷筠颇感兴趣，他致力于儒家经世致用

[1] 严复：《严复集》第一册，第 17 页。

[2] 相关考察参见汪信砚：《西学东渐与马克思主义哲学中国化》，《中国社会科学》2012 年第 7 期；另参见拙文：《气论传统与马克思主义哲学中国化》，《马克思主义哲学研究》2019 年第 2 期。

精神与西学的融通，因此撰著《天释明辨》，明确批判佛教理念的玄虚。在宇宙论方面，杨廷筠比较基督教天主创造论与宋明理学本体宇宙论，以天主观念改造理气宇宙观；人性论方面，比较基督教天主赋性论与儒家人性道德学说，以天主赋性论取代儒家德性说。与此同时，又以儒家伦理观念融汇天主教教义，以期实现“不同之同，乃为大同”的思想愿望。<sup>[1]</sup>

就传教对象而言，耶稣会士所传播的教义，首先就是万物的终极实在为天主的观念；相应地，对天主教的护卫也在于此。杨廷筠就是典型。其护教论著《代疑篇》首言“天主全能”及“创造万有”：

况原初空无所有，（天主）既能以绝无为有，则建立以后，造有、适有、变有、归无，又不过微尘末事，反掌可就。只全能二字，自足了当。<sup>[2]</sup>

同样是信持天主观念，面对儒家传统，杨廷筠与利玛窦的态度有着重要区别。后者没有儒家情结，可以对理本体论置而不顾以至完全否弃；前者却不然，因浸润于理学传统，不得不在理学正统与基督教义之间做出适当调停，否则陷入思想冲突。杨廷筠提出的“天主乃吾人大父母”观念，就是如此。对理气宇宙观的处理，表现出其思想的综合性与矛盾性。从中西哲学互动立场看，具有示范性意义。

杨廷筠批判理气论宇宙观，然其批判中有同情的了解，以及独到的气论思考。《代疑篇》及《代疑续篇》说：

[1] 参见 [比] 钟鸣旦：《杨廷筠——明末天主教儒者》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第252—312页；张晓林：《杨廷筠与儒家道统》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版），2003年第2期；王定安：《明末清初中西文化同异之辨——以杨廷筠的〈代疑篇〉、〈代疑续篇〉为例》，《宗教学研究》，2011年第1期。

[2] 杨廷筠：《代疑篇》，载郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，第168—171页。

物汇至多，问谁始造？或云一气所为，或云气中有理，或云偶然遇合，不须造作，或云自然生成，不由主宰，皆求之不得其故，滂为之说也。夫气无知觉，理非灵才。若任气所为，不过氤氲磅礴，有时而盈，有时而竭，有时而逆，有时而顺焉，能吹万不齐，且有律有信也？即谓之理，理本在物，不能生物。〔1〕

天地实有主也，天地主实惟一也。今夫行，生法象，烂然而盈目前，此皆天地功用。谓自然乎？谓偶然乎？是皆浅儒臆说，不足置辩。乃格物穷理之士，又举而归诸气，谓气中自有理，是以理气为造物主也。气无知，理亦非有知。安能自任造物之功？况气乃四元行之一，与水、火、土分司其用，非能自为主。气可为主，将水、火、土争出擅主，而主之权将益裂，宁知四行皆造物主之所生也。生生者在先，为其所生者在后。所生者为主，生之者，将置何地乎？若曰：气可生物。则到处皆气也，何有在此方生物，在彼方不生物？到处皆气也，何此物有得气而生？有虽得气而不生？则物生之，不全属气可知矣。且气既无灵，必不能节宣，安得自有条理？凡以理气称物原者，皆求之不得其故，强为之说者也。〔2〕

以上两段，是杨廷筠批判理气宇宙观的代表性论述。表面上看，他的观点与利玛窦的并无本质差别。深究之下，却不尽如此：首先，杨廷筠对宋明儒学理气论的了解，远比利玛窦充分，能够指出“理本在物，不能生物”“气无知，理亦非有知”等观点。其次，杨廷筠批判“理不能生物”“理亦非有知”，圭峰宗密及王廷相也有类似观点，然三者有重要区别，宗密和杨廷筠主张“气无知”，王廷相则标举气论，认为气种生物。再次，

〔1〕 杨廷筠：《代疑篇》，载郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十九册，第170页。

〔2〕 杨廷筠：《代疑续篇》，载郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第三十册，第9—10页。

相较于利玛窦对气的简单认知<sup>[1]</sup>，杨廷筠并未否定气的作用，而是对“气可生物”的普遍可行性进行质疑，同时能够有限度地认同“盈天地间皆气”的思想。如他在《天释明辨》所说：

夫万物之生，多借于气。非气则诸行不能和合，透入万有。儒何以独少气行？无乃以人间用物，无过此五件，最多且大。尔天教则言天主生万物，先有其料。四行和合，万物出焉，是生物之质料也。四行葱笋相似，重重包裹。地土最小居中，水则包之。气又包水，火又包气，天又包火、气、水、土。人物在四元行中，如鱼游水中，无处非是。……要之，天下惟气，弥漫无际，可称四大之一。<sup>[2]</sup>

杨廷筠认为，在宇宙创生问题上，儒佛两家少言气，这显然不准确。但他强调气在宇宙创生中的突出作用，确是很有道理。随着明清之际气论思潮的发展，在儒家传统中，气的物质性与精神性时常共存一处，有时含混不清。而在杨廷筠所理解的基督教系统内，气的生物物质性被明确下来，且与精神性的灵魂相区别。毫无疑问，这是基于基督教观念而对中国传统气论的改造。不能否认的是，杨廷筠强调“天下惟气，弥漫无际”，是对明清之际气论思潮的某种理论响应，不论其自觉与否，都可以视为气论与西学的有效互动。

不止杨廷筠，耶稣会内部人士，对于儒家文化及气论传统的认识，亦在不断深化，并产生了会通的意向。譬如高一志的《修身西学》（1637—1638），以亚里士多德伦理学为前提，专门讨论身心修养及伦理问题，其中多处论及身心之气，将身心之气大致划分为作为感觉欲望的“血气之司爱”及作为理性欲望的“志气之司爱”。此外，还论及“禀气”“形气”“和气”等问题，并参引儒家如孟子相关气论，以说明基督教伦理主张。

[1] 利玛窦：《天主实义今注》，第111页。

[2] 杨廷筠：《天释明辨》，载郑安德编：《明末清初耶稣会思想文献汇编》第二十七册，第121—123页。

如他关于“志气之司爱”和“血气之司爱”的解说<sup>[1]</sup>，充分使用了儒家伦理传统的气论概念。

从孟子到朱熹、王阳明，儒家都强调“志至气次”“持志养气”及“无暴其气”，儒家内部对“志”“气”关系理解有差异，然对治“血气”的修养功夫却得到一致认同。高一志基于基督教伦理传统的神形二元观（身心二元论），强调要使“志气”和“血气”得到合理安顿（“各守正分”），强调“以理服欲”而不是“存天理，灭人欲”，这些观点都与宋明理学的人性论构成对话，并且对明清之际的儒者如王夫之等产生一定启发。

及至卫方济康熙五十年（1711）发表《中国哲学》，不再将中国传统的气，简单视为唯物主义的概念，而且认识到理气无先后，表明耶稣会士已经认识到气论本身的丰富性与复杂性。<sup>[2]</sup> 富有意味的是，两百年后，当汲汲于向西方寻求真理的严复，大力批判并改造气论传统，已然罔顾从利玛窦到杨廷筠再到高一志、卫方济的气论言说，亦无暇顾及中国气论传统自身的积极因素。

如果只是纯粹以西学的某些标准，任意裁剪儒家传统及气论学说，结果就如黄贞所言：

盖狡夷不知真体所在，外执天主，内执灵魂，情著天堂，而谋所以登。无事而自被刑枷，非罪而槌胸乞救，活泼泼之趣何在，坦荡荡之宗奚存？狡夷与圣贤苦乐相背如此，矧其他乎？<sup>[3]</sup>

[1] 高一志：《修身西学今注》，第170—173页。

[2] 参见梅谦立、王格：《超越二元 迈向统一——耶稣会士卫方济〈中国哲学〉（1711年）及其儒家诠释学的初探》，《哲学与文化》第四十四卷第十一期，2017年11月。

[3] 黄贞：《尊儒亟镜叙》，载夏瑰琦编：《圣朝破邪集》，香港建道神学院，1996年，第159—160页。相关研究参见夏瑰琦：《维护道统 拒斥西学——评〈破邪集〉》，《浙江学刊》1995年第1期；王喜亮：《〈圣朝破邪集〉的文献及思想史意义》，载陶飞亚、郭红主编：《宗教与历史》第九辑，社会科学文献出版社，2017年，第1—17页。



黄贞乃一介布衣，以上反对耶稣会士传教之言，稍显偏狭，然反映了大多数传统士人的心声，颇有代表性。其核心观点就是，以天主教的教义为衡准，传统文化的“活泼泼之趣”就会被阉割抛弃，荡然无存。某种意义上，黄贞所坚守的“活泼泼之趣”的文化观，完全适用于中西文化互动视域下的气论传统，因而发人深省。当然，“活泼泼之趣”并非一味排斥中西互动，相反，中西互动应有益于激发“活泼泼之趣”。

从利玛窦到杨廷筠，耶稣会士及其中国信徒对中西文化的差异，无疑有所认识，只是其表达方式及思想旨趣有所差异。如何充分评价明清之际西方传教士及其中国信徒的思想价值，仍是摆在研究者面前的重要课题。作为从利玛窦到严复的中间环节，杨廷筠气论言说的理论价值之一，就是提示了这个问题的复杂性。

### 三、气论与西学的互动之二：方以智与“中西会通”

西学东渐，既有西方传教士的进入及其中国信徒的推动，也不能缺少中国士人本身的反响和回应，以此才真正形成所谓中西会通。如果说前者以利玛窦和杨廷筠为代表，那么后者首推方以智。明清之际儒者欢迎西学，并非出于盲目好奇，而是显示出某种历史自觉。换句话说，西学因其某种意义上暗合了中国早期启蒙内在要求，激发出传统思想近现代转向的“源头活水”，受到有识之士的欣然接纳。其中最为杰出者，当属“坐集千古之智，而折中其间”的方以智。方氏思想艰深，文献丰厚，创见尤多，此处仅分析其中西互动的气论观点。

方以智自幼即与传教士有接触，九岁问学于熊明遇，十九岁拜访瞿式耜（瞿汝夔侄子），后又问学于毕方济，结交汤若望等，并且研读过《天



学初函》等西学书籍。<sup>[1]</sup> 委实如此，他的“穷理极物之僻”，首先源于深厚的家师之学。对此，初成于明崇祯十六年（1643）的《物理小识》有交代：

先曾祖本庵公，知医具三才之故；廷尉公、中丞公皆留心纪验。不肖以智有穷理极物之僻。<sup>[2]</sup>

本庵公即方学渐，为方以智曾祖父；廷尉公即方大镇，为方以智祖父；中丞公即方孔炤，为方以智生父。方以智祖辈留心于医药医理，以上之说正为阐述此意。除此之外，邓元锡的《物性志》和王宣的《物理所》，对方以智影响很大。方以智即成长于这种“留心纪验”“穷理极物”的浓厚氛围，并且，方氏家族深具易学传统，因此，医易会通的精神旨趣，在方以智身上得到很好体现。《物理小识·总论》提及药性问题，其中指出：

天地生万物者，五气。五气定位，则五味生。气者，天也；温热者，天之阳；寒凉者，天之阴。阳则升，阴则降。味者，地也；辛、甘者，地之阳；酸、苦、咸者，地之阴。阳则浮，阴则沉。……明者知其产，观其色，得其气味而性可识也。<sup>[3]</sup>

以上简要阐述药性的理论内容，即“气”“味”观念及其关系，及其对于医药实践的指导作用。《黄帝内经》以降，气论成为中医药理论基石

[1] 方中通：《物理小识·编录缘起》，载《方以智全书》第七册，合肥：黄书书社，2018年，第97页。详见侯外庐主编：《中国思想通史》第四卷（下册），北京：人民出版社，1960年，第1121—1139页；萧萐父、许苏民：《明清启蒙学术流变》，北京：人民出版社，2013年，第342—343页；罗炽：《方以智评传》，南京：南京大学出版社，1998年，第184—185页；许苏民：《中西哲学比较研究史》下卷，第735—736页。

[2] 方以智：《物理小识·医药类》，载《方以智全书》第七册，第258页。

[3] 方以智：《物理小识·总论》，载《方以智全书》第七册，第104页。

与枢纽；反之，通过医药实践及验证，气论观念不断被赋予现实经验与丰富意义。医药之学，是关乎人体及生命的自然科学。方以智属意于穷理极物、格致之学，中医药自然成为其主要关注对象。为此，《物理小识》专门论及医药类，以气论中医药之理，成为其核心理念。如方以智谈及“气熏”“气治”之法：

鼻受天气以养阳，口受地味以养阴，无形相感，惟气通之，熏熨外治，所从来矣。……形治气治神治，在药之先，而妙循经络。形治莫妙于按摩，循其上下，经络井俞，以木为员卵针，内外转而按放，盖与针同法也。气治在乎运转，以呼吸为橐籥，或放气以出邪，或闭气以专注，通关熟行，其效甚捷，久行积验，其病亦轻。治神者放下而已。<sup>[1]</sup>

在“气感”即人身之气与天地之气相感通的前提下，方以智关于“气味”“气熏”“气治”“血气”“火与元气”等诸说，透露出以气为主的思想观念及具体语境。遍察《物理小识》的《天类》《地类》《占候类》《人身类》及《医药类》，气论之说比比皆是，可谓明清之际中医药理论的重要代表。

如果要在中西之争中挑选有代表性的部分，中西医之争恐怕无出其右，及至今日恐亦如此。杰出者如方以智，能够注意并吸收随西医某些知识或方法，如“脑主记忆”“脑筋（脑神经）司运动感觉”“人之智愚系脑之清浊”诸说，已实属难能可贵。<sup>[2]</sup>然从总体上看，中医仍然是主体，故方以智主张以“气”“味”识物性辨物理，这是中医药传统之所在。抛开中西医话语体系等不论，在“穷理极物”这一点上，二者并无冲突。这契合于方以智会通中西的基本态度。

[1] 方以智：《物理小识·医药类》，载《方以智全书》第七册，第246—247页。

[2] 方以智：《物理小识·医药类》，载《方以智全书》第七册，第211—212、224页。

从“穷理极物”角度看，方以智属于气为本的思想家。<sup>[1]</sup>如他就说：

一切物皆气所为也，空皆气所实也。物有则，空亦有则，以费知隐，丝毫不爽；其则也，理之可征者也，而神在其中矣。神而明之，知而无知，然岂两截耶？知即无知，故不为一切所惑，乃享其神，是曰大定。（揭暄曰：“所以为气，吾师言之矣。气既包虚实而为体，原不碍万物之鼓其中，而依附以为用也。凡诸有形色，有声闻，莫不赅而存之。天地之间，岂有丝毫空隙哉？……以至于鸟飞鱼跃，牛耕马走。肢体运动，何往而非气之所为也耶？可见气之为气，属无形而有形，若无力而有力。……”）<sup>[2]</sup>

方以智“一切物皆气所为也，空皆气所实”的观点，与前文所论“盈天地间皆气”之说高度一致，区别在于，后者更多意味着一种世界观的共识，前者更侧重于科学地解释“气”如何为“一切物”，抑或说，“一切物”何以“皆气所为”。揭暄深得方以智之意，作了进一步解说，以论定“一切物”都是“气之所为”。在方以智这里，气论释传统在西学刺激之下得到强化与更新。如《东西均》所言：

天地间凡有形者皆坏，惟气不坏。人在气中，如鱼在水；地在水中，如豆在脬，吹气则豆在脬中，故不坠。泰西之推有气映差，今夏

---

[1] 有学者认为方以智是“火一气”一元论，如汪惠娟：《方以智气火一体思想管窥》，《哲学与文化》第33卷第8期。《物理小识》确有相关表述。不过，“火一气”之说主要是对人身而言。遍察《物理小识》，以气为本更能指认方以智思想总体特质。蒋国保认为太极是方以智哲学最高范畴，主要依据的文献是《东西均》及《易余》等，此可为一说。然对《物理小识》《性故》等重视不够。参见蒋国保：《方以智哲学思想研究》，合肥：安徽人民出版社，1987年，第155—216页。

[2] 方以智：《物理小识·天类》，载《方以智全书》第七册，第114页。

则见河汉，冬则收，气浊之也。由此征之，虚空之中皆气所充实也，明甚。<sup>[1]</sup>

方以智论证气之不受损坏、气之无所不在，已经注意到援引西学的相关论说，对此，《物理小识·自序》有极为经典的表述：

盈天地间皆物也，人受其中以生。生寓于身，身寓于世，所见所用，无非事也。事，一物也。圣人制器利用以安其生，因表理以治其心。器，固物也；心，一物也。深而言性命，性命，一物也。通观天地，天地，一物也。推而至于不可知，转以可知者摄之。以费知隐，重玄一实，是物物神之深幾也。寂感之蕴，深究其所自来，是曰“通幾”。物有其故，实考究之，大而元会，小而草木昆虫，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰“质测”。质测即藏通幾者也，有竟扫质测而冒举通幾以显其宥密之神者，其流遗物。谁是合外内、贯一多而神明者乎？万历年间，远西学入，详于质测而拙于言通幾。然智士推之，彼之质测犹未备也。儒者守宰理而已，圣人通神明、类万物，藏之于《易》。呼吸图策，端幾至精，历律医占，皆可引触，学者几能研极之乎？<sup>[2]</sup>

在方以智这里，基于“一切物皆气所为”的基本立场，“盈天地间皆物”可以理解为“盈天地间皆气”。不过，从思想视野及知识视野来看，如何对待“盈天地间皆物”，则蕴含着“质测”“通幾”及“宰理”的区别。这就不再是将“物”解释为“事”，而是面对万物本身，探知物中之理，显然有益于促进格致之学通向近代自然科学。李约瑟指出，儒家传统

[1] 庞朴：《东西均注释》，北京：中华书局，2001年，第107—108页。有意思的是，戴震后来也讲“人在生气之中，如鱼在水中”，可形成比较。

[2] 方以智：《物理小识·自序》，载《方以智全书》第七册，第96页。

注重“事”而忽略“物”，有碍于自然科学的发展。<sup>[1]</sup>此论并非无据。然可以看到，明清哲学中强调以气释物，而非以事解物的学者，往往倾向于客观认知及观察验证的科学精神。方以智即是如此。

对应西学来说，“质测”即自然科学（天文学、物理学、化学、医学等），“通幾”即哲学（包括宗教），“宰理”即社会科学（政治、教育、伦理等）。方以智认为“儒者守宰理而已，圣人通神明、类万物”，即是说，儒家的格物穷理在于政教之道，其中唯有圣人能够做到易学所讲求的“以通神明之德，以类万物之情”。相应地，“通神明之德”指向“通幾”，“类万物之情”指向“质测”，二者是合而一的关系。方以智主张“质测即藏通幾”而“通幾护质测之穷”，承认西学“详于质测”，同时指出其“拙于言通幾”，且“彼之质测犹未备也”。

从明清之际到清末民初，像方以智这样，能够立足于自身传统<sup>[2]</sup>，充满文化自信地指出西学之不足，同时不否认其优长之处且能接纳吸收之，“借远西为郟子”，实为难能可贵。究其原因，在于方以智能够“坐集千古之智，而折中其间”，具有融通古今中外的思想气魄与理论方法。方以智次子方中通的《物理小识·编录缘起》强调乃父的为学精神：

适以远西为郟子，足以证明大禹、周公之法，而更精求其故，积变以考之。士生今日，收千世之慧，而折中会决，又乌可不自幸乎！<sup>[3]</sup>

方以智概举了当时所能接触到的西方科学知识，涉及天文与地理学方

---

[1] 参见李约瑟：《中国科学技术史》第1卷，何兆武等译，北京：科学出版社；上海：上海古籍出版社，第12页。

[2] 方以智主张“三教归《易》”，易学是深刻把握方以智思想的关键所在。参见彭战果：《〈易余〉与方以智的易学观》，《周易研究》2011年第4期；廖璨璨：《〈易〉统三教：方以智的三教会通思想》，载《道教文化研究》第三十二辑，北京：中华书局，2018年，第361—394页。

[3] 方中通：《物理小识·编录缘起》，载《方以智全书》第七册，第97页。

面，如地圆说、九重天说、五大洲说；还有西方医学、数学、物理、化学等，且有相应吸收。冒怀辛等考证认为，《物理小识》有五十四处思想资料来自艾儒略的《职方外纪》，还参引了汤若望的《主制群征》等书。方氏较能接受西方自然科学知识，然对其哲学及宗教，予以拒斥或批判为多，即《通雅》所谓“泰西质测颇精，通幾未举”<sup>[1]</sup>。《物理小识》指出：

天恒动，人生亦恒动，皆火之为也。见于天者，出于龙雷则木之气，出于海则水之气也。……天非此火，不能生物；人非此火，不能自生。……万物本气以生，乘气以游，而安土以为养，岂能离哉！<sup>[2]</sup>

所谓静天，以定算而名；所谓大造之主，则於穆不已之天乎？彼详于质测而不善言通幾，往注意以语阂。愚者（方以智）断之如此。<sup>[3]</sup>

无论是天文物理学的“天”，还是宗教神学意义的“天”，方以智都持怀疑态度，进而拒斥基督教的“天堂”观念及“上帝”信仰。西方传教士宣扬：“（天有十二重）最高者即第十二重，为天主上帝诸神圣处，永静不动，广大无比，即天堂也。”<sup>[4]</sup>针对这种说法，方以智认为属于“不善通幾”之论，他认为天人皆“恒动”；真正的“大造物主”，是《诗经》所言“於穆不已之天”，是变易生化、生生不息的天道天命。就此而言，方以智立足于儒家立场。

[1] 方以智：《通雅》，载《方以智全书》第四册，第41页。参见许苏民：《方以智为什么说西学“拙于言通幾”？——论方以智的中西比较研究》，《江淮论坛》2014年第5期；刘元青：《“质测即藏通幾”说申论——兼论方以智的中西文化观》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2008年第6期。

[2] 方以智：《物理小识·天类》，载《方以智全书》第七册，第128—131页。

[3] 方以智：《物理小识·历类》，载《方以智全书》第七册，第135页。

[4] 阳玛诺：《天问略》，邓可卉校点，载周振鹤主编：《明清之际西方传教士汉籍丛刊》（第一辑第五卷），第223—224页。

委实如此，方以智在中西互动过程中，就气论作出了重要理论开拓工作，实质性地推动了以气释物的传统，使之向近代自然科学迈进。《物理小识》指出：

气凝为形，发为光声，犹有未凝形之空气与之摩荡、嘘吸。故形之用，止于其分；而光声之用，常溢于其余。气无空隙，互相转应也。<sup>[1]</sup>

虚固是气，实形亦气所凝成者，直是一气而两行交济耳。又况所以为气而宰其中者乎？神不可知，且置勿论，但以气言：气凝为形，蕴发为光，窍激为声，皆气也，而未凝、未发、未激之气尚多，故概举气、形、光、声为四幾焉。<sup>[2]</sup>

以上关于“气”之为“形”“光”“声”的说明，已经赋予了新的科学内涵，体现了一定科学精神。中国气论传统认为，气为万物本原，光本身就是一种特殊的气。譬如，根据“天有六气”说，“阴阳风雨晦明”都属于气，作为“晦明”的光，也都是气。方以智进而认为，光不能说就是气，而是气的一种重要发用形式，“光理贯明暗，犹阳之统阴阳也。火无体，而因物见光以为体；犹心无体，而因事见理以征幾也。”<sup>[3]</sup>也就是说，“光”是“气”之“所为”，与“形”“声”一致，不过具体发生机制

[1] 方以智：《物理小识·天类》，载《方以智全书》第七册，第116页。对此，方以智的弟子揭暄解释说：“气本有光，借日火而发，以气为体，非以日火为体也。故日火所不及处，虚窗空中皆有之，则余映也。然映日之光黄，映火之光赤，固为从类。而月星光白，野磷光青，暗室光黑，则辗转互映而递减者也。水镜玻璃能照物而不能发光，木叶塔影能发光而不照物。目之神光，具各种异色。从暗摇之而见，闭而摇之而亦见，可见无物不含光性。以气为体，不专日与火也，日火皆气也。”（《方以智全书》第七册，第116页）揭暄的话非常重要，有助于详细了解方以智的理论。

[2] 方以智：《物理小识·天类》，载《方以智全书》第七册，第124页。又见《东西均·声气不坏说》，载《方以智全书》第一册，第346—348页。

[3] 方以智：《物理小识·天类》，载《方以智全书》第七册，第116页。



有所不同。无形的“光”“声”，都是由有形之物激发无所不在的气，经过种种作用而产生的现象，以至“无物不含光性”，其实质是“一切物皆气也”。简言之，“光”“声”是气物之间相互作用的结果，故可称之为“气光波动说”<sup>[1]</sup>。这与现代光学的电磁波理论及“波粒二象性”理论相距甚远，然透露出方以智“通中西”和“尊疑”“求实”的理论个性，也透露出中国气论传统与西方自然科学存在可沟通之处。

与方以智相近，宋应星在气论学说基础上讨论了“声”的发生及传播等问题，具有总结性意义和一定科学精神。<sup>[2]</sup>与方以智相比，宋应星更受传统羁绊，对自然现象的理解和说明，基本上沿袭阴阳、五行和气的传统观念；他的自然哲学呈现为气论思想片段，仍以气之聚散说明自然世界种种变化，且多基于猜测和类比，除少数具有启发性的观点外，大多无甚科学价值。但从思想史角度看，宋应星发展了传统的气论哲学。

至少相较于方以智，宋应星不可同日而语。实质上，西方传教士面对中国气论传统，表现得越来越圆熟。前文曾提及的高一志，就是个中代表。由他译述的《斐录答汇》（1636），专门讨论自然哲学问题，论及天象、风雨、下火、水行、身体、性情、声音、饮食、疾病、物理、动物、植物等十二类现象，多借取、援用或创新气论概念，如“湿气”“浊气”“阴气”“阳气”“风气”“血气”“脾气”“稟气”“香气”“水土之气”“周围之气”“空中之气”“地上之气”“角上之气”“草卉之气”“天地之气”等。<sup>[3]</sup>理论上为方以智《物理小识》提供了重要参考，亦与宋应星的“天”“气”之论构成某种呼应。

综合比较高一志的《斐录答汇》及宋应星的《野议论气谈天思怜诗》、方以智的《物理小识》，不难发现，气论自觉或不自觉地参与到中西

[1] 江晓原主编：《中国科学技术通史·正午时分》，上海：上海交通大学出版社，2015年，第3488—3496页。

[2] 参见宋应星：《野议论气谈天思怜诗》，上海：上海人民出版社，1976年，第64—79页。

[3] 高一志：《斐录答汇》，载黄兴涛、王国荣编：《明清之际西学文本》第三册，第1521—1553页。



互动，气论传统与近代科学并非相互排斥或否定。西方近代自然科学所提供的新世界观与思维方法，强调观察论证，依赖试验方法与数学原理。中西互动过程中，气论传统关于“光”“声”“力”的思考论述，由方以智等提供了思想范本。这些思想范本，仍值得细加体认、厘清并加以规范，而不是随意裁剪或弃之不顾。<sup>[1]</sup> 严复批评中国气论概念混乱甚至自相矛盾，有其时代原因和合理之处，即便如此，也不能作简单判语，认为气论与科学毫无关联，抑或认定中国气论有碍于近代科学形成。如此，就看不到明清之际气论传统变革的内生活力，以及中国传统现代性的自觉追求。

## 结 语

明清之际的西学东渐，自始至终遭到浸润于儒学意识形态的正统士大夫的顽强抵制与排斥，尤其是固守程朱理学的儒家卫士。如万历四十四年（1616）“南京教案”，以及康熙三年（1664）的“杨光先案”。两次冲突的共同点，在于儒学传统的核心要素即祖宗崇拜，遭到基督教教义的强烈冲击。而在明清之际，传教集团内部围绕“中国礼仪”的争论，也从未停止。这似乎说明，适应性传教策略尽管奏效，然从根本上来说，儒学意识形态并未接受基督教理念；传教士的目的是归化中国，而不是认同儒学意识形态，二者难有实质性融合，故不宜对明清之际的中西互动评价太高。<sup>[2]</sup> 委实如此，当时自然科学与宗教信仰混合为一的西学，对中国传统士人关于天下、时空及人生等的理解，无疑带来了理论冲击。

理论上，利玛窦及其传教言说并未真正触及气论与西学的互动，然其对中国传统思想资源的处理，在明清时期中西交往思想史上具有示范效

---

[1] 参见许苏民：《明清之际的儒耶对话与中国哲学创新》，《中国社会科学》2011年第6期。

[2] 侯外庐主编的《中国思想通史》第四卷（下），运用大量翔实史料，揭示传教士所传来的绝不是西方近代自然科学，相反，他们是阻挠与破坏近代科学传入中国。此论虽显极端，仍有一定可信度。这也说明，耶稣会士的终极目的是传教，而非传播先进科学知识。

应。直到近代中国“向西方寻求真理”的代表人物严复这里，仍不难看到利玛窦的影响，那就是将“气”简单视为构成性的物质质料，或索性认定中国传统气化世界观缺乏逻辑性和科学性。沿着利玛窦及严复们的西化方向继续前进出现的理论后果之一，必然是终结中国气论传统。<sup>[1]</sup>

必须看到的是，在利玛窦到严复之间，关于气论与西学的互动，杨廷筠和方以智提供了复杂而丰富的思想脉动。如果说杨廷筠因其在理学正统与基督教义之间做出某种调停，抑或说是妥协，给活泼泼的气论传统保留理论空间，也遗留了气论如何应对西学的思想疑难。那么，方以智则比杨廷筠更进几步，自觉论及气论与医学及科学的关联，同时能够指出西学的某些局限。就此而言，二者远比利玛窦们甚至严复们更有待研讨分析。是故，仅仅以西化的方式终结气论传统而不提供现代转化的可能，结果恐怕更加糟糕。以气论与西学互动的视角发现和解读杨廷筠及方以智们，应为必要之举。

---

[1] 参见曾振宇：《中国气论哲学研究》，济南：山东大学出版社，2001年，第355—387页。

# 比较儒学



# 中西文化比较的《大学》框架

笑 思\*

**摘要：**儒家经典《大学》并列家国天下。与此不同，西方文明偏重建设国家-社会，形成中领域主义倾向。东亚历史实践上亦偏重家庭天下小大领域。故若用三大领域平等原则作为比较背景，将能显示中西双方的强弱优劣、互可借鉴之处，以及提示今后各自引领世界的战略方向。

**关键词：**《大学》体系；家国天下三大领域并列；西方中领域主义；中西文化比较背景

《大学》为什么需要复兴？该书作为儒家经典之首，提供了一套我们下面要讲的全人类普适的世界观、人生观、道德政治观和生活分配方式，可称为《大学》体系。这个体系应该在中华文明复兴之后向世界推广。东亚人与中国人在以往至少一千年中，是尽力按照《大学》世界观、人生观、道德政治观和生活分配做的。千年历史实践，是《大学》体系价值的证据与保障。

《大学》体系在当今世界又可以当作文明比较的框架。任何中西方文化比较、哲学比较都可以据此背景进行。这个背景，就是家国天下三大领域平行平等学说。它强调家国天下这三大领域同样重要，不因其间的不同而容许重此轻彼。不能选择让三领域中之一高高在上，同时压迫、缩小其余两者。

而这恰恰就是西方的问题。西方人由“社会-个人”两极模式来看待

---

\* 作者为旅美哲学学者，现居芝加哥。

人间世界，总是强调国家社会，强调老幼之间的成人。<sup>[1]</sup>他们将家庭看作是成年公民个人的一笔私人财产，看作一种社会机构、社会组成部分。天下，则仅是国族活动于其中的空旷舞台。家庭、天下都变成附属于国家的某物之后，便丧失独立性，不能与国家中领域相提并论了。这个倾向于是可以概括为“中领域主义”。

西方中领域主义者都信奉“社会-个人”两极模式。但是有些中领域主义者偏爱社会一极，有些偏爱个人一极。他们还在两极之间左右摇摆，有时偏爱社会，有时偏爱个人。总之就是要让西方的社会文化、社会成员意义上的个人文化非常发达；甚至宁可让西方生活变得过度社会化、过度个人化，也不愿意令其家庭化、天下化。这与中华文明恰恰相反，形成了鲜明的对照。

清末以前的中国人，“只知有天下，不知有国家”。他们没有全力推行近代以来最需要的强国，<sup>[2]</sup>结果在国力竞赛中几乎战无不胜。究其原因，应该承认，清末以前中国人相对更突出关注了家庭、天下，反而疏于国家中领域的建设。也即在实践中，中国人也没有真正完全地坚持《大学》体系坚持的三大领域平等原则。可见，大学体系对中西方人，兼有提示、纠正作用。

长期忽视国家-社会中领域文化，招来了血的教训，使中国人一度软

---

[1] 关于“两极模式”的一种详细解说，参见笑思《家哲学——西方人的盲点》一书的导言，商务印书馆2010年版。

[2] 实际上，在近代早期，人们亦未能将天下与国家在思想上作清楚的区分。人们只是感到西方国家文化更强。

弱可欺，丧尽文化自信。<sup>[1]</sup>但是家庭、天下与国家分量一样吗？三者的每一个，地位都不能低于其他两个吗？国家与社会确实在眼前极为重要。但是这种情形会不会永久化？国力竞赛是否有永久性？西方人强化国家—社会，是不是也是被迫的？《大学》体系，或者说家国天下并重的价值观，有没有可能更正确？

西方人实际上认为，战国并列是永久性的。所以人类生活，必须围绕社会、国家、民族、团体、宗教等中领域这类安全单位进行。西方人之所以会这样回答，是因为他们从来没有经历过也从来没有想象过天下一统、天下大治、天下一家、天下太平。而没有天下太平，家庭文化也很难变得与国家同样重要。

世界上只有儒家东亚、中华文明长期熟悉发达的家庭、天下文化，并且是在理论上与实践上都熟悉。中国人在国家—社会文化上不发达，部分原因是在家庭、天下文化上非常发达。这样，另外一个问题便浮现出来：作为近代中国人的老师的西方，是不是也有其错误？他们会不会有文明结构认识上的重大遗漏，有文明结构上的重大残缺，表现在家庭、天下文化历来不发达上？

如果认真调查西方，就会发现，事实确实如此。西方家庭、天下文化均相当薄弱。而中华文明两千年历史表明，中领域主义不是适应东方情形的普适文明指针。中国人早就认识到，有可能通过天下一统来解决战国纷争。同时，有必要通过治家，来分担治国平天下的秩序治理负担。

天下大治与家庭小治，是两条独一无二的道德秩序经验、高见。于

---

[1] 参见下述言论：“牟先生那个年代，他们是面对着彻底的反传统主义，在这种西风东渐的状况之下，可以说是在整个民族失去了自信心的这种状况之下，他们要努力地确立这个心性实体，用张灏的话来讲，就是要克服‘意义的危机’（*crisis of meaning*）。所以，当代新儒家，他们要努力地树立这个心性主体，来克服危机。当时整个中国文化的发展，或者说整个中国人的意识，基本上已经被彻底的反传统主义彻底绑架了。我认为是这个问题。中国人怎么样呢？要有赛先生、有德先生，要怎么样现代化，好像现代化是全世界最了不起的一件事，而且这是普世价值，一定要这样。”参见黄玉顺《生活儒学与当代思想》，四川人民出版社，2020年，第125页。

是，仅顾国家非但不够，而且也不对。家庭、天下需要与国家社会同等发展。三大领域中任一领域的兴衰，并不影响另两大领域的存在资格。三大领域各有一定独立性。至于工商业经济这个特别要求中领域得到发展的理由，此处暂不论。

东亚以往的国家—社会文化欠发达、需补课，那是长期“削藩灭国”，以便保障天下大治加家庭小治导致的结果。可见如果过度服务于天下一统，代价便会出现，表现为拙于战国竞争。而一旦适应于战国竞争，家庭、天下便又得当作代价而牺牲了。所以，归根结底，如果天下一统是可能的，家庭文化应该高度发达，那么家国天下就是缺一不可的了。《大学》体系于是覆盖全面，特别宝贵，必须普及坚持了。

上述这些道理，蕴含在《大学》体系之中；现在要把它们明确出来。

**《大学》是儒家代表性经典** 如果要列举一部东方著作来概括反映儒家东亚文化，它就是《大学》。《大学》是儒家经典中的“四书”之首。它篇幅虽短，但内容宏阔，微言大义，深谋远虑。它曾作为东亚经典教育、政治领袖教育中首要的著作，影响极为深远。同等看待家国天下，是《大学》体系相对于西方价值观的核心。

《大学》一书出自《礼记》，后者是由儒家古老“五经”之一《礼经》引起的诠释著作，宋朝以后独立成书。宋儒朱熹将以《大学》为首的“四书”（还有《中庸》《论语》《孟子》），突出于“五经”<sup>[1]</sup>。自宋理宗以降，开始被肯定而推广。该书成为选拔政治人才的科举考核之书，塑造了东亚精英的思想。

“四书”确立，《大学》被推为“四书”之首，是东方经典传统发展、儒家整体历史中转折点式的大事。宋朝君臣的这一壮举，并列于周公—孔子创立儒家、汉武帝—董仲舒“罢黜百家，表彰六经”等最大转折点。“四书”比“五经”更简明扼要，《大学》尤甚。通过家教、私塾，它让儒家思想进入民间，深入于百姓村落家庭，这是以前做不到的。中国历史上曾经长期“礼不下庶人”，但是至宋后期、明清改变了。

---

[1] 见朱子《四书集注》。



儒家文化于是由中国外传至整个东亚，成为世界性现象，主要是在“四书”以及《大学》体系得到确立之后。《大学》溯源于两千多年之前，思想覆盖远溯三代，宋后沉降于百姓家内，并且传遍整个东亚。儒家经典体系既然可以经由《大学》传遍东亚，便也有潜力略加调整后，在强化乐教之后，以及经历欧风美雨的洗礼，再进一步传遍当今天下。

**《大学》体系中的世界观与人生观** “修身，齐家，治国，平天下”，是儒家的世界观与人生观在《大学》中的双方对应性表达。这四个短语，因表达了世界观与人生观而成为儒家思想中最重要的内容。其中，身家国天下是世界观，修齐治平是人生观。而“修身，齐家，治国，平天下”的过程，则是人生观与世界观的整合，由此能派生出一整套道德价值观、秩序治理。这四个短语已是东亚人的口头禅。

人人可以在“修身，齐家，治国，平天下”的终身努力之中立德立志，有意义地生活，有目标地奋斗，做到一生不断向前进步，同时提高境界。按照儒家的看法，人人必须要这样生活，无一例外。当然，修身与齐家，事实上更加基本，更加遍及人人，包括百姓与小人。而只有相对少数的精英、君子，能够在修齐之余，进一步从事治国平天下，更加广泛地领导、教化、服务人类。

修齐治平既是人生观，也是教养观、价值观。其“四重教化”的意义，完美对应于当今的所谓“四化”教化：修身即个人化；齐家即家庭化；治国包含社会化；平天下即天下化或者全球化。如此理解的四化教化，对每个民族都原则上适用，并无地方局限性，而普适于天下。当然，就西方价值观影响下的人来说，家庭化与天下化是不熟悉的内容。<sup>[1]</sup>

西方人历来以家为物产、私人财产，也即家产管理学，或者经济学的对象。于是他们并不真讲究乃至承认有独立的家庭生活（家庭生活只是社会生活的一小部分），并不真讲为了保障家庭生活质量的家庭化教化。此外，西方也没有多少天下化经历；尽管西方工商业经济发展，促成了经济

---

[1] 关于“四化”观念的一个较详细的解说，参见《家哲学——西方人的盲点》一书的《人类的家庭化》一章。

文化于晚近的全球化。西方擅长的人的社会化与个人化，又可以归结为人的“中领域化”教化。

这里要注意，西方式的个人化与中国式的修身有不同，需要特别小心区分。西方意义上的个人化仅与社会化相对，因为他们仅仅在社会生活的背景上看待个人，假定个人仅仅是社会的成员。但是东亚的修身要求个人化首先在家里进行；要求一个人首先被看作家庭成员，而非社会成员或者国家公民地被个人化。总之，西方的个人化发生于社会；中国的个人化、修身，则始自家内。

分治家国天下，同样表现为从治家开始，从要求每个人做好一个家庭成员开始。中国人就这样，立志修齐治平；以天下为己任；为万世开太平；知生先于知死，事人重于事鬼；既敬重天命，又力尽人事。——这些成为东方人做事为人的标准、教育的基本指针、人道主义信心的来源。很自然地，反映这些永久性道理的《大学》一书，成为所有东方著作中最深入人心、深谋远虑，也最容易普及的儒家经典。

**《大学》四维构成三大领域** 身、家、国、天下四维，两两构成三大领域。三代亲人一起，构成人类的小领域家庭。为什么正常的家庭需要三代一体，为什么两代之家不足，将在别处论证。众多家庭一起，构成国家中领域；注意这不同于西方要求由成年个人（而非家庭）构成国家。各国一起，构成天下大领域。四维三领域不多不少，不容增减与还原。这种学说在世界上古老而唯一。西方思想中，还没有其对应物。

儒家看人，总是从家开始，从人的幼年开始。西方人则为了突出社会，而用各种方式无视、歧视、低估家，试图把家物化为个人拥有的私人财产。他们以为，既然作为财产，家庭便可大可小、可多可少，乃至可有可无。把家户这笔私有财产一举充公，一个人便无牵无挂，更容易投身国家。西方人于是看人从成人开始，从社会开始，并且由此理解个人、社会与家庭的关系。

然而成年离不开幼年，个人离不开家，就像个人离不开社会、离不开人类整体一样。人是幼年的家庭动物，然后才是成年的社会动物、人类物种成员。因此，个人的三种成员身份是同样有意义而重要的：社会成员身

份并不优先于家庭成员和人类成员身份。西方人以往只强调人的社会成员身份；中国以往则更重视人的家庭成员、天下成员身份。

如果说柏拉图的《理想国》一书，代表西方人把道德政治和生活中心，从此纳入国家—社会，而以国家社会为人类的范式组织单位，乃至令西方文化全面中领域化，那么《大学》便明确而平均地涵盖由四维构成的三大人类生活领域。由于希腊哲学在中世纪被搁置了上千年，《理想国》的影响还不及《圣经》；尽管《圣经》与《理想国》一样，是一份强调中领域重要性（教会重要性）的文件。

《圣经》及其基督教，虽然在希腊强调国家之后，接着强调社会（教区社团），这种宗教却现在已经开始边缘化了。当初，教会像希腊城邦一样，鼓励西方人主要以教区社会作为自己生活的组织形式。希腊与希伯来相继鼓励西方生活与文化的中领域化，却也彼此侵蚀对方的说服力。

《圣经》长期压倒《理想国》。现在，希腊人道主义翻过身来，威信却也比《圣经》大不了多少。当年希腊世界在政治上即无法维持，让位于《圣经》及其基督教。现在到了基督教开始边缘化的时代，仍然缺乏信心，取代乏力，因为西方哲学从未能像西方宗教那样，重视人的情感及其在人的精神生活中起到的核心作用。西方到近代，出现了一种奇怪的“分工”：哲学的理性，加宗教的情感。<sup>[1]</sup>

彼此对立、各有缺陷、很难整合的希腊希伯来双方，作为矛盾的理想国系统与圣经系统两造，只有在共同强调中领域团体上分享共识。西方当今的俗世化，与基督教残余之间，仍然在行博弈。而希腊与希伯来的世界观与人生观，共同带上了、彼此促进着强烈的中领域化偏向，而无法与家庭天下文化发达的儒家《大学》体系相提并论。

东方人在三大领域生活中形成、建设其道德秩序。这比西方人所强调的单一中领域文化，更加全面。人道主义由于三大领域普遍重要而变得更丰富之后，宗教变得不再必要、退居次席，乃至可有可无。这一点，使儒

---

[1] 对此更详细的一个讨论，参见《家哲学——西方人的盲点》第九章关于“情理”观念的讨论。

家东亚在整个世界上唯一能够做到不必崇奉神明，却能让人的精神文明充分发展。这是所有反宗教、非宗教、后宗教生活者，都应极为重视的要点。

可见，《大学》体系能够超越《理想国》加《圣经》体系。我们现在能够发现西方生活过度中领域化，发现西方人的思维评价受“社会—个人”型两极模式制约，发现西方的家庭文化与天下文化相对薄弱，发现西方文化具有中领域主义倾向、家哲学盲点、天下大治的政治盲点，都是依据《大学》体系背景而比较出来的。

当然，整个儒家东亚，迄今都已经在学习、强化国家社会文化，在个人化文化的补课上取得进步。日本最先，四小龙其次，然后就是儒家东亚的主体与核心中国大陆的全面崛起，加上越南的最后追赶。所以，如果说儒家东亚以往仅仅擅长于家庭、天下，那么现在在国家社会中领域文化方面，也已经得到迅速补强。

今后，全人类都有必要坚持家国天下三大领域并列平等平行的学说。按照这个思路，东方人有必要继续补齐中领域素质短板，西方人则有必要补齐家庭天下的生活及其素质短板。然后，儒家家庭、天下文化，会与西方中领域文化结合，构成一个完整的系统，一起向世界推广。而这就意味着所有人都要做出其文明整体结构的相应改革与调整。家庭小领域生活必要，国家中领域生活必要，天下大领域生活同样必要。

**《大学》四维体现人类道德秩序的空间排序** 《大学》四维在空间占据上区别明显。四者合起来，对世界的涵盖具有穷尽性。它涉及四维附带空间的自小至大。从个人自身的安顿，到安家（尽管实际上一个人先要被家安顿，然后才谈得到主动地修齐），到国家秩序，最终到天下大治。《大学》四维空间上的这种穷尽性，不同于西方仅建立局部性的中领域道德秩序。国家秩序，总是局部性的。家庭与天下的道德秩序，常在西方理论视野和关心建设范围之外。

四维间的空间占据差别，借用数学用语来说，是不同层次、数量级性质的差别。任何人，不能因为不喜欢其中的一个，或者想要追求简便，便对之精简。例如利用四维中某几个维度的叠加，来还原掉、解释掉或者边

缘化另外的维度，便一般是错误的。在《大学》四维之间抵制还原论的过度使用极为重要，必不可少。

《大学》四维，应该说在空间上依序由小到大。四维更体现人生不同的生活单位的尺寸，按照自小至大顺序排列。修齐治平与之相应，也是按照人的实践所涉范围的自小至大来排序的。像天下，便大于且涵盖全部国家。国家，大于且涵盖全部国内的家庭。家庭，则大于且涵盖家中的全部个人。

身、家、国、天下这四维在空间上的各自独特，可以从修齐治平的各自独特，来间接看出。修不同于齐，齐不同于治，治不同于平。这里，前一种生活与修养实践，是后一种修养与生活实践的前提与基础。而后一种实践的空间尺寸，总是从前一种实践的空间尺寸拓展扩大而来。不应该寻求一种试图抹杀修齐治平之间的区别的那种概括，例如将四者还原为社会化加个人化之类。

由于空间范围不断扩大，修齐治平的困难程度不断提高，要求人掌握的相应生活艺术水平也要不断提高。四维间合成一个紧密联系、有穷尽性的总体。四维从小到大递进，一起合成体系。这意味着每一维，都既要单独看待，又要置于体系的总体之中。每一维都必须与相邻两维构成脉络。

《大学》四维中，任何两个相邻的维度之间，都可以成对地看待，同时又必须纳入四维总体来不同地看待。对每一对维度的适当理解，都还要针对另外一对维度进行，并进行整合。也即一维总与其他三维，两维总与其余两维，一大领域总与其余两大领域相关而互相影响。三大领域总体，永远需要作为任何一个单独领域研究不可缺少的大背景。

**三大领域体现人类道德秩序发展建构的时间排序** 另一方面，家国天下三大领域中，每一领域都要与三领域总体构成脉络。就像一维的独立性与四维的整体性不可偏废那样，一大领域的独立性，与三大领域的整体性联系，双方不可偏废。每一领域，都会影响到其余两大领域。三大领域的生活则在时间一年龄上覆盖由幼到老，包括成人。

如果说《大学》四维构成空间性排序，那么家、国、天下这三大领

域，则更可以看作构成当前更需要强调的时间性、年龄性排序。<sup>[1]</sup> 三大领域从表面上看，好像也在按照空间的排序中。它们既是四维中的三维，也是每一个人作为成员而身处其中、必须面对的三大生活领域。

然而人的家庭生活、家庭化时间上先于人的社会生活、社会化；人的社会生活、社会化过程，一般也时间上先于天下生活、天下化。而个人化的完成，是在家庭化、社会化、天下化之中依赖三者而完成的。修身，没有时间上独立于上述三化的可能。个人自己的主动修身，往往后于——而非前于——这个人接受的家庭对自己的家庭化。换言之，修身，时间上并不先于齐家或者家庭化。

这一点特别重要。也就是说，身之经历婴儿幼年，首先是家的产物，是家的作用对象。身从家中分化而来，逐渐独立于家而慢慢长大变为相对独立的成人。这些都发生在家中而非社会中。并且变成独立成人，并非每一个人的唯一任务。人人都需要在变得更独立于父母的同时，还变得以另外的形式而更依赖家庭——例如成人日益发现自己依赖两性间的整合。

西方人不懂得这种与“人的家存在”“人的家庭化”相关的时间哲学，历来忽视、低估童年对人的存在的意义，因而忽视家庭作为幼儿的补偿而参与幼儿的存在的意义。每一个成人，在可以行使自己的个人意志，进行主动修身之前，都已经是一个家庭创造、教养、家庭化的结果。此外，以为修身能够先于家而进行，也是受了西方思想影响的结果：西方人认为，家庭作为一种选择，是一个成人在想要它之后才会拥有的。对此，中国人会否认个人具有针对家庭的选择余地。

家与身之间，因此不仅是鸡与蛋的关系，也是因与果的关系。换言之，任何所谓身，都是从家庭幼年成员开始形成的，是从本来很少有个人独立性、具有高度家庭依赖性的幼儿，通过家庭养育才变成成人而能够学会修身的。个人独立性的增长，非常费时间。只是在幼年人相对长大、相

---

[1] 武汉大学哲学学院吴根友教授在2016年评论本书初稿时，提醒我注意，除了三大领域空间的意义之外，三公三私论如何与时间维度发生关系的问题。笔者对这一宝贵、深刻的提示竭诚致谢。



对独立于家之后，其身才谈得到成型，才谈得到具有个人身份、主动能力，才谈得到主动修身。先幼年家庭，后成人社会这种时间性排序，现在特别需要强调，尤其是考虑到西方文化始终深受成人中心主义的偏向影响。

**西方的成人中心主义错误<sup>[1]</sup>** 这里需要简单提一下西方人的成人中心主义错误倾向。西方中领域主义，深刻联系于并且要求着一种成人中心主义。与社会相对的个人，并不是没有年龄要求任何人。幼年人，是不可能充分自主、自足、自律、自由的；只有成人才能做到这些。因此，实际上只有成人，才真正算满足两极模式要求的人。这种不利于老幼的问题，在西方文化中一直被掩盖，而需要揭露出来。

按照成人中心主义，人生从一个给定成人开始；例如亚当、夏娃就没有过童年，一开始就以成人形态出现；上帝圣父，也没有养育童年亚当、夏娃的经历，不承担这种教养是否成功、自己要不要替孩子们分担错误的责任。所以，一个成人，是西方人开始看人的前提。一个单独生存、具有理性的成人，是西方式推理的出发点。这就要求从个人自修出发，然后再去有家、齐家、治国、平天下。要之，西方人实际上更偏爱从鸡到蛋的排序，而不那么重视从蛋到鸡的排序。

然而一旦我们意识到三大领域所体现的时间性排序，意识到幼儿高度依赖家，也即幼儿在其家庭依赖性发挥作用期间的被动，总是先于成人相对于修身的主动，意识到产生幼儿的家庭，必然先于被家庭养大的成人，则我们就可能确认，每一个人只有在幼年期被家庭化之后，才谈得到个人主动的成年后修身，才会具有后来的修身能力。按照同一个逻辑顺序，治国平天下，或者社会化与天下化，都是被家庭教养出来之后的事情。此外进入老年，人实际上又重新需要家庭。

三大领域的时间性排序，按照一个人一生的幼年、成年、老年次序（老成才能谋国），顾及了家庭对于幼儿的生存单位的补偿。这就让儒家东

---

[1] 关于成人中心主义，参见《家哲学——西方人的盲点》一书的导言与第二章中的说明。

亚，成功地形成了一种要求家庭参与其间的人的哲学，包括相应的存在论。东亚充分重视幼年以及老年，突出了幼年人成长过程中家的补偿与贡献，重视家中亲人与幼年人这种半主体间合成的存在主体或者存在单位。这就会导致人强调家庭是人的存在形式、存在单位，而最终形成“我家，故我在”的认识。

**人的成长从被动家庭化开始** 一个人首先“被家庭化”。孩子于是被教养成一个懂得自己身份的人：自己是一个儿子，或者女儿。自己要在年长亲人的帮助下，意识到这种家庭角色，尽量充分地体会这种角色给自己带来的一切，包括种种责任，同时自己的独立自主性日渐增加，然后去尽到此类责任。

而这里说的孩子从被家庭化变成自己主动家庭化的过程，其实也就是修身开始形成的过程。换言之，修身的开端，就在幼儿的家庭化从完全被动到更为主动的过程之中。总之，幼儿的被家庭化，先于其主动修身。而修身的越来越主动，也联系于修身者介入三大领域生活的程度越来越全。家庭，因此对每一个人负有高度的教化、道德化责任。

一个幼儿在家里被亲人予以教养，从中得到家庭化，是每一个人最初得到的人文化。因此，人类肯定幼年，就必须肯定幼年人对于其家的一种总体的依赖性、被动性，而绝不要把这种被动性看作消极的东西。西方价值观中的成人中心主义，既低看幼年，也低看认定被动性、依赖性。这是西方后来依据家盲点而发展出个人主义的一部分原因。

中国人以每一个人能不能有这种幼儿阶段被家庭教化的实践，来当作文明与否的标志。例如，中国人认为，禽兽是不回报父母的慈爱的；人类则必须以孝顺回报父母的慈爱，舍此则谈不到最基本的公平。这个逻辑，显然优于那种以是否“城市化”（Civilized）来判别是否文明的、没有道德含义的西方文明标准。同时，东方人重视人的幼年，重视亲人尤其是父母对孩子的各种单位性补偿。

按照三大领域而非《大学》四维排序，按照人的时间发展而非空间扩大排序，因此有一种不利于成人中心主义、中领域主义的针对性。目前的东亚思想家，由于离开《大学》世界观已久，尚未意识到西方晚近具有中



领域主义加成人中心主义偏向，不知道三大领域兼顾的考虑内在地不利于这种偏向，故还没有条件理解，为什么时间性排序的三大领域，比空间性排序的《大学》四维更值得强调。

再说一遍。每一个人，绝不是一生下来，就有可能去主动修身的。孩子总是首先在家里，被亲人、父母产生出来，再予以家庭化。在这个意义上，修身是孩子在被家庭化中学会的。修身，因此并不真是修齐治平的时间意义上的开端。没有高质量的父母养育幼儿，加上孩子受到的被动家庭化，则人的主动修身根本就无从开始，没有前提。

每一个人都具有一定的个人独立性。个人独立性，使得一个人从幼年开始发展壮大其个人主动性。而只有个人主动性（在家庭生活中）发展到一定程度，才能促成主动修身。不承认这一点的人，永远也理解不了人何以具有“家庭依赖性”这种本性，同时也理解不了家庭化、家教何以在人生中构成主动修身的前提。

**修身与掌握三套不同生活艺术的关系** 修身一般并不单独进行，而是结合在三大领域生活的实践中，与齐家治国平天下同时进行。离开家庭生活、社会生活、天下生活这三种生活的修身，很难现实化。像离家、出世之后的修身，其实一般都仍然是在社会生活中的修身，而只是离家而已。

所以，绝对孤独、完全脱离三大生活领域、脱离三种生活实践的个人修身，要么难以存在，要么远不同也不如处在三大领域生活实践中的修身。事实上，身的独立性，人自由由于家或者社会的可能，存在于自己身上的不同领域成员身份之间。例如，在家庭成员与社会成员这两种身份间的张力，就是个人的一种自由空间。

必须指出，西方人不知道三大领域的区分，不知道修齐治平这种成体系的人生目标和修养过程，便容易就个人而忽略“家人”与“社会成员”这两个身份的区别，容易忽视社会参与者与天下参与者的区别。这使个人的理解，变得更容易狭窄化、贫乏化，并且容易使西方人低估这三个群体之间的差别及其道德秩序意义。

三群体数量上的差别，蕴含着对某种合理等级制的需要。长辈与幼年、君子与小人、导师与学生、领袖与追随群众的区别，就在这里产生。

而单独强调中领域生活，就容易高估纯中领域范围内个体参与者间的“平等”价值，弥平人们之间道德智慧的实际差异，以及难以在平等与等级两端间从事均衡化。当然，我们这里并不否认，西方中领域文化的一大优点，是容易强调人人平等的宝贵价值。

**四维意味着四种生活积极性** 《大学》四维，意味着四个单位上聚集的四种人道化的生活积极性。除了个人有个人单位意义上的存在与人生积极性之外，家、国、天下同时也是人类存在的形式与主体，也是人类单位，也有其单位集体性的身份，也有附着在这种单位身份上独立存在的整体积极性、整体责任或担当。

就这种大于个人的单位来看，就其独立的人生积极性来看，家庭化意味着家的整体就想要也需要变得像一个家，甚至有责任变得像一个家。社会化即社会整体希望要让自身更成其为社会，也有责任变得像一个社会。天下则要主动变得像天下，有必要、有责任变得更像天下，同时要求其内含的国族成员具备大公公德。

这三大主体的三种集体—整体积极性，以及它们分别需要也想要变得名副其实这种事实，或者说三大单位都存在着“正名”的内在要求，表现为“家要像家”“国要像国”“天下要像天下”，是西方人所不那么了解、也不那么谈论的。西方人历来主要考虑两极模式规定下的两种人类积极性：社会积极性与个人积极性。

关于个人的道德化积极性，西方道德家们，例如康德派的道德家，基本谈论的是一个给定的、来源并不清楚的甚至其自我道德化的动机来源都不明的个人。个人为什么要道德化？西方人的回答多是为了社会。然而事实上，对于解决任何道德秩序问题，除了个人积极性、社会积极性以外，还需要有家庭的积极性和天下的积极性。

**四维涵盖两极模式**<sup>[1]</sup> 这也是在两者间比较的一大成果。明显的一点是，“社会—个人”两极模式不足以涵盖、解释“东亚—中华”文明的

[1] 这一点，正是《大学》体系比之于两极模式的优越之处，更为普适之处。而西方两极模式反过来说是不可能涵盖《大学》四维三领域体系的。

“家庭一天下”文化，而只能成为将这二者还原为中领域文化的力量。而《大学》四维三领域却能够原则上涵盖并且一目了然地解释西方两极模式及其局限性，并且跨文明提供全人类以生活的指导原则。

“社会一个人”模式，不过是无视了本应居前的家庭小领域又无视更大范围的天下大领域以后的一个局部化概括，是中领域主义塑造的人类世界观模式。《大学》四维中的身与国，在经过一定的充实之后，便类似于这西方两极。由此可见，东亚文明的框架，相对于西方框架来说，更宏观包容，具有两大额外维度、领域，也即具有两大战略性优势。

即使东亚本身曾经出现过长期的国家—社会中领域文化弱化，《大学》四维框架亦能够突显这种弱化本身的问题——即一旦弱化了中领域之后，则人生在三大领域间便不再能够达到均衡。换言之，即使东亚人偶尔未能真正按照《大学》四维去实践，《大学》四维也能指出自身错误之所在，和纠正途径。这是由其广泛性生出的自我疗救优越性。

上述分析表明，那种以为西方认识代表人类最高水平的认识，以及西方世界观代表了世界潮流、西方哲学穷尽了人类的智慧、西方思想已经囊括了人类全部最高原则、西方内部便穷尽了人类的所有重大问题及其答案的想法，是根本错误的。

**四维三领域保障人道主义资源的人间自足** 古中国人之所以发展出对人间事务、人世价值、人生本身资源的自足观念、自信心，之所以能坚持靠自己认识和解决面临的问题及其产生的原因，之所以对人性能看出其向善的趋势，能够早在西周便发起了整个文明的非宗教化过程，并且始终重视历史对前人经验教训的总结，就是因为在家和天下中看到了几乎无穷无尽的文化资源。

只有人间的人道主义资源范围得到囊括全局式的四维三领域确定，形式上达到最大的多样化，特别是家庭文化、天下文化的充分丰富，凸显了四种积极性，人类才能对自己的本性具有信心，对人类靠自己的能力与历史经验来动手发现问题及其肇因、思考研究问题、在实践中解决问题，改进自己觉得能够做到，才有远离宗教的人道主义本钱。

中华文明无须借助科技的力量，就能远离宗教狂热，具备高度人文自

信，免于宗教冲突战争的荼毒，就是这么来的。例如，孟子之所以敢于断言“是非之心，人皆有之”，也即把每一个人内在的德智资源的天然潜在具备，肯定到了最高水平，表明儒家对人类本身、对人间的生活、对家庭作用的丰富性充满信心。

而儒家之所以如此富有人道主义自信，就是因为有多达四维三大领域的人类生活维度、生活领域，尤其是西方人所不知道的家庭伦理道德和天下大公德，以及西方人所不重视的家庭教养、天下化教养，来为儒家所说的人道主义、俗世生活的充分圆满性作源源不断的支撑。

换一个角度看，身—家—国—天下的表达形式特别难能可贵。它不牵涉任何宗教或者神灵鬼怪，不假定任何特殊文化背景，符合世界上绝大多数人的从小到老的实际生活状态。四维一目了然、循序渐进，而又整体系统，无所遗漏。四维体现的四个界限或单位，基本上能够放之四海而皆准，无须任何宗教予以协助。

可见，中华文明作为历来最为人文化、最早完成人道主义化的文明，之所以对人类自身，对人性的积极和人世资源的充分感到自足，可为榜样，绝不是偶然的。这个东方文明之所以满足于人间生活，对人间最有信心、最有把握、最为成功，就是因为《大学》四维三领域能够充分地调动出几乎无穷尽的人间资源。

需要指出的是，其他宗教性强的文明，除了因为自己宗教的中领域排外性而难以团结其他民族之外，总会相对低估四维中的某一维或两维，从而低估人类俗世生活方方面面的能力与资源，尤其是低估家庭一维——因为教会就是人们替代性的精神家园，是人类家庭的事实上的权威竞争者。

同时，还会有人强调自己民族的特殊性、优越性，包括体现这种特殊优越性的民族保护神、民族宗教。后面这类联系于宗教的中领域主义误解、胸襟狭窄、集团性自我中心，不利于天下观念出现，不利于达到人类团结，构成人类需要一般地克服宗教的深刻理由。

**《大学》四维优于两极模式** 《大学》四维三领域，比两极模式覆盖得更全面。修齐治平，加上家庭化意义上的道德化，是东亚文明最核心、最有思想文化代表特性的内容，是东方文化的注册商标型观念。所谓儒家东

亚，最根本者，就在于以《大学》四维为世界观，以修齐治平为人生观，以家庭化为人的教育、发展的出发点，然后再到社会化与天下化。

然而西化的心灵，包括因为向西方老师学习过久而西化的东方人，甚至包括被中领域主义误导了的现代儒学者，因为困在“社会—个人”两极模式之内出不来，往往很难认清《大学》体系区别于西方世界观的地方。当然，从另外一面看，也正是由于两极模式近来刚刚被概括出来，只有初步的理论上的明确，它才由自己本身，对照出了《大学》四维在东亚文化中的特殊优势。

《大学》四维与两极模式，因此在当代是“互相帮助，彼此映照，共同显现”的，或者说具有理论认识可能性上的双方互相依赖。没有《大学》四维，两极模式不容易被发现，不容易引人注目。而没有两极模式，《大学》四维也不容易从儒家众多的经典、观念中突显出来。

当然，这两大源自中西方的不同观念的联系与对比，之所以成为现实，首先源于比较东西方两大文明，源于想要找出西方文明的残缺这种需要与兴趣，源于东方人也敢于站在东方价值观立场上加入文明比较中来，源于存在着少数具有文明自尊、文化自信，不愿意仅仅成为西方人的学生，不愿意一切唯西方导师马首是瞻的人。

西方人需要对自己的两极模式进行自觉与反省。西方人需要大力地丰富化其家庭文化，大力地丰富化其天下文化。而作为前提，西方人首先需要认真地学习《大学》四维三领域及其背后的整套儒家思想体系。

今后，若西方思想家们继续不懂得、不关心儒家《大学》四维三领域框架，不知道“东亚—中华”文明范围内“家庭—天下”文化相对于西方中领域主义具有优势，那么他们就不仅不再有资格对东方思想发表任何有意义的评论，甚至不再可能对西方思想本身作出有全局性、有深度的反省。

两极模式的明确概括和公布于世已经有几年了，却仍然在为许多人所

躲避、忽略。<sup>[1]</sup>这在东方，部分地是因为批评西方、调查西方残缺还远未受到思想家战略性的重视，因为东亚人仍在自卑感下做西方的学生，仍然缺乏文化自信、历史自信、政治自信。东亚人看西方，仍在“以下事上”，也即以落后者看待先进者的仰视为主。

而在西方人自己，则他们仍然不知道自己几千年来遵行的不过是两极模式。他们一贯认为自己具有强大的理性传统，一贯认为自己是擅长反思者，却对自己始终遵行的模式丝毫没有自我意识——承认这一点，确实会让傲慢的西方人十分尴尬。然而，那总强于坚持错误，并且能够让人开始改善。

**国家—社会中领域不必过分突出** 西方人始终仅仅强调国家—社会中领域，很大程度上是因为他们从来没有过发达的家庭文化，从来没有过天下大治的政治实践。西方人需要知道，家庭既是存在单位，还是生活单位、道德单位、秩序单位、安全单位、经济单位、情感单位、精神寄托单位，而具有极为丰富的文化资源与文明潜力。同样，天下具有极大地优越于中领域道德秩序的大公公德与天下大治。

家治与天下大治在东亚历史上，曾经如此成功地互相配合，以至于可以将国家降为第二位，令中领域文化可强可弱。根据儒家观念和东亚经验，国家或社会必须以家庭和天下为脉络领域，而不必自身独立。下有家庭，上有天下，应该是一切中领域单位的本性。

因此，充分顾及、尽力安顿好下上两端、一小一大的两个邻居领域，是中领域自身安好的前提。国家—社会，作为从家庭到达天下以及从那里返回的过渡、途径，必须受到家庭与天下从两侧给予的限定制约、删削平衡。遗憾的是，这一点目前不仅西方做不到，连经过多年西化的东亚人也近乎抛弃和遗忘了。

---

[1] “社会一个人”两极模式的提出，最早见于杨效斯：《家哲学：西方哲学“个人—社会”模式的盲点》，《运城高等专科学校学报》，2002年第4期，和杨效斯：《家的哲学纲要》，《留美哲学博士文选——中西哲学比较研究卷》，商务印书馆，2002年，第267—335页。

家庭天下的巨大作用，可以说已经由西方人始终寻找，却总是找不到非宗教的精神家园这一点，亦即近代以来总在精神上想要重新回家的路上彷徨，文化心理上总是无法安定平和，总是很难具备成熟可靠的家庭文化，以及西方治下的世界，总是处在无政府主义的各国纷争、宗教冲突、家庭危机之中，而得到间接证明。

《大学》于是需要在儒家经典中，始终占据核心地位。任何相反的对峙，都只能有利于中领域主义的错误蔓延、延续。例如，当代有人在排列儒家经典时，开始轻视《大学》，提出“论孟中庸易传”为儒家基本著作。这些人，只有多介入调查西方，多从事东西方哲学层次的比较，懂得类似两极模式的存在，才会懂得自己的局限性。

**必须同等重视理论与实践** 西方哲学一般仅仅提出问题，津津乐道地玩味问题，很少能有信心地一举回答或者解决问题。西方哲学往往仅注意问题的永久性，却看不到、不重视人世间各单位的永久性，很少强调生活中各种“常数”的存在及其能够回答许多疑问的可能性。西方哲学仅仅以不同方式解释问题，然而要点却在于回答问题，从而在实践中改善世界。

《大学》四维——修齐治平，恰好就是一个既认识世界又通过改善人来改善世界的人生实践指导方针。此外，从伦理道德方面看，四维都需要被明确地当作行为与道德主体。这意味着，四维都分别联系于若干道德要求，诉诸道德评价。这就表明，需要道德教化者，绝不限于成年个人。

《大学》四维——修齐治平，在人类历史上，不仅提供了唯一最为全面的人道主义世界观与人生观，同时蕴含着的一套根本性的方法论。人们可以根据这套方法，对任何文明、人群的文化水平高低进行分析批评。而目前西方的中领域主义思想方法，原则上是不容许自外对中领域全体进行评价的。

在《大学》四维三大领域世界观指引下，儒家东亚有了世界上最强大的家庭文化与天下文化，并且因此在人类历史上，不仅实现了文明延续的最为稳定与成功，甚至进行了最为成功的中领域文化补课。《大学》四维世界观今后将面临如何将一个发达的、西方式的中领域文化，纳入发达的家文化与天下文化脉络之间的问题。这个问题的解决，将是人类发展方向



最大问题的解决。

**人类文化今后的发展方向** 阐明《大学》四维这种更有普世性、人道性的框架体系，取代“社会—个人”这种两极化的中领域模式，刻画三大领域间的类似与不同，根据小大两大首尾领域的情形与需要，决定中间的国家—社会领域的宽窄、强弱，然后规划全人类的生活观、世界观、道德观、秩序观与方法论，应该是中华文明于其崛起、复兴中，从文化上引领世界文化发展的指导方针。

当然，西方人对中领域文化的发展，特别是对经济上工商业等中领域形式的发展，即使没有“出神入化”，亦达到了极高的水平，其中拥有大量非常宝贵、普适的内容。东亚—中国人不仅应该知道和受益于它们，而且需要长期学习和实践，才能掌握这些文化。关于这些内容，关于中领域本身的必要性和如何建设好它，或许需要另外的一整部著作才能解释清楚。

问题是，即使东亚—中国人对西方人的中领域文化、中距离人际关系的高度艺术表示敬重，对接受、重新发展一定比例的中领域文化保持开放，对西方的中领域文化内容进行了孜孜不倦、近两个世纪的认真学习、全面引进，仍然必须坚持，国家—社会对于《大学》四维框架只是一个局部，是家与天下间的中间、中介与过渡。

中领域范围内没有也不可能包含、容纳人类文明的全部资源，绝不能用中领域来穷尽、集中、还原、囊括全部三大人类领域中的生活。家庭单位、天下单位相对于中领域的并列和独立性，不仅绝不能低估，而且有责任全面发掘，尽可能发扬。人类生活始终以家庭生活为本，只能以天下统一的秩序为终极局面。

《大学》四维—修齐治平、三大领域、家庭为首、天下为终，这代表东方。两极模式、中领域主义、单一公私观、社会化加个人化，这代表西方。这双方间今后将长期进行理论与实践上的全面竞争。我们对东方的体系之更文明和平，更为宏观包容、全面均衡、普世适用，容许更好的政治秩序、道德价值、均衡生活，并且能够对世界进行“东方化”，满怀信心。

《大学》四维三领域框架，应该是今后东亚人对外普及自身文化、解



释儒家精华的出发点和重点。它与西方两极模式之间，很可能形成了人类文化融合史上，最为重要的一次文明框架的对照和比较。东西方的两大文明，在此对照中彼此明确身份，得到对方的概括。在今后东西方价值观、不同文化的磨合过程中，这个最高的对照以及双方间的张力，也许会有长期的乃至无可估量的历史推动作用。

**从“五经”，到“四书”，再到四维三领域** 一大文明的精神文明，是该文明总体水平的量度。而精神文明的核心，是其经典系统、世界观与人生观和价值观框架。例如西方文明，一旦远离其相对重视人道主义的古希腊经典系统，西方人便陷入了中世纪长达千年的宗教迷信黑暗之中。直到阿奎那等人开始翻译、重新张扬亚里士多德的希腊学说，西方才慢慢进入文艺复兴、启蒙运动，开始了非宗教化意义上的现代化过程。西方人目前仍然处在这一摆脱黑暗的过程之中，没有结束。

相对于西方，中华文明历史上，尤其是其经典发展史和精神文明教育史上，曾经出现过两大非常积极的转折点或者说升华点，而现在面临第三次。这三次升华点都联系于经典系统的变动。首先，从东周至秦汉间经过百家争鸣的竞争，和三代以来几千年的实践检验，儒道法等学说，以儒家为首，在西汉时脱颖而出，成为公认成熟的文明价值观和经典理论系统。

其中，尤其是靠儒家论证、鼓励、发展出来极为发达的家庭文化，是东亚独步全球的重大文化优势。靠儒道法共同发展出来的天下大治，取得了极大的文明成功，应该说远远超出了希腊柏拉图那种仅仅希望国家能够变得理想的狭小格局思维。秦朝之统一天下，西汉之罢黜百家、表章六经，就是这个阶段道德秩序的文化成就之总结与标志。其伟大意义，怎么说都很难过分。

第二次转折点与升华期，是宋明时期“四书”相对于“五经”的突出，以及中国文化对于外来佛教的吸收应用。儒道思想在提出了《大学》四维——修齐治平等政治框架的前提下，吸取了佛学深掘内心的优点，从此进一步丰富了内在的精神—内心部分，开始广泛传播于整个东亚地区，让全体东亚人，能够普遍受益。

从“五经”之外突出了“四书”，使得儒家思想文化能够减少阅读量

和增进普及性，同时发展出来受益于禅宗的心性学问，容易被民间百姓、非汉族民族所掌握，便于向底层人普及，是这个转折点的文化成就标志、思想里程碑。这一变动，可以说是儒家自西汉“表章六经”以来，在经典系统的建立中的最重要发展、最伟大进步。

今后一个时期，将是中华文明吸收西方经验，进行中领域文化补课，重新发扬中领域化文化，同时克服其中领域主义局限性，重新塑造人类三大领域生活的平行性的第三个时期。中华文明的近现代特别需要强调治国。但是，一旦治国成功，整个文明仍然有必要逐渐回到三大领域文化并举的传统道路上来。

为了儒家智慧向全人类的普及，为了非东亚地区的人们，包括西方人在内，能够在不懂得汉语、不必大量阅读儒家经典的情况下即开始掌握儒家文化的核心要旨并从中受益，需要特别突出《大学》四维三领域观念，以及儒家的家庭伦理学、天下伦理学，特别是经由家庭来道德化每一个孩子的成功经验。

在一定意义上说，需要像当年宋儒从“五经”中选择突出《大学》等“四书”一样，今天的儒家，需要选择突出《大学》四维及其三大生活领域观念。如果“四书”帮助儒家文化渗透到整个东亚，则家国天下三大平行领域观念，作为更简单、更易于普及的形式，在非汉语民族难以大量接触儒家经典原文的限制下，有可能帮助推广儒家到全世界所有地区，而增益于全人类。

非东亚地区的人类，只要坚定地按照《大学》四维三领域框架来看待人类人生，依靠它来组织生活、发展思想文化、全面实行三大领域各自的内部道德秩序、注意三大领域间的均衡，意识到三公三私道德哲学，便能够警惕、对冲两极模式的作用，实现家庭幸福、社会稳定与世界和平。所以，解决家庭的普遍幸福问题，以及人类集团间的敌对问题，是复兴中华文明所要达到的最终目的、最高指针。

**三大领域并列是儒家的最核心思想代表** 以往有过一些被推荐来代表东亚文明的观念，例如，“天道”“内圣外王”“内仁外礼”“伦理本位”“天人合一，知行合一，情景合一”“实用理性与乐感文化，加情本体”

等。它们被与“上帝”“公民自治”“法制道德”“科学本位”“真善美”“超越理性与罪感文化，理性本体”等西方观念相对照。

上举的现有的东方文明代表观念，有一个共同的局限，即它们都不出自对西方文明重大残缺的调查、发现与自觉，都不能够联系于某种针对西方文化的哲学性深层理解、深刻批判。结果，这些所谓的东亚代表性观念，便还不足以揭示东方人有什么世界观与人生观是西方人仍然不懂的，以及这东方两观何以能够胜过西方的对应物。只有三大领域并列学说，具有最重要的针对西方性质。

**三纲八目，还是《大学》四维？** 宋后儒家学术研究传统，在《大学》这部著作的概括上，由于始终没有也不必对照于西方，也即没有西方两极模式予以参照，往往以聚焦文本说明作为目的。因此，《大学》四维三领域这种突出与西方不同的说法，反而不如“三纲八目”的说法，更容易引起研究者的关心。这意味着，在当今强调《大学》四维三领域学说的核心地位时，我们面临一个额外的障碍。

从宋明理学一心学出现之后，由于朱子、阳明都特重《大学》，清末民初以来打算“接着讲”“照着讲”那一学问的学者，包括许多当代所谓新儒家学者在内，对《大学》的概括，形成有一定之规。所谓“三纲领，八条目”（简称“三纲八目”），就是广为人知的概括。

《大学》的所谓三纲领，即“明明德，亲民，止于至善”。《大学》八条目，即“格物，致知，诚意，正心，修身，齐家，治国，平天下”。三纲领既然是纲领，重要性对当时的儒家来说不言自明。而《大学》四维不在三纲领中。在八条目中，《大学》四维排列靠后，间接地成为“修齐治平”这四种作为的应用对象。

《大学》四维三领域既不属于纲领，又排在八条目的后半段，还不是八条目中直接提及的内容（八条目直接提及的是“格致诚正，修齐治平”）。《大学》四维因为不直接联系于心性之学，因为没有从修齐治平这四种实践中专门突出与心性特别有关的修身，而不容易受到形式上的强调。

在某种程度上，“三纲领，八条目”的体系性、用来概括《大学》的

适当性，对于《大学》四维，尤其是对家国天下三大领域，甚至有很难避免的脉络化、平淡化、多元化的屏蔽作用，或者说并非有意的掩盖作用。这不仅表现在纲领高于条目上，而且表现在“格致诚正”的部分先于“修齐治平”的部分这种次序上。

结果，《大学》四维虽然在民间通过“修齐治平”而间接地口口相传，可一旦进入雅学界，反而消融在“三纲领，八条目”中的众多观念中，仅仅成为一部经典著作中谈到的一系列观念中的一个特殊部分了。

“三纲领，八条目”这种概括，是从东西方文明接触以前就开始风行的。对于某些希望继续按照传统习惯、在仍然无视西方文化挑战的情况下照旧研究“儒学”的人来说，能够强调“三纲领，八条目”当然很好。这容许文化保守主义者能够“对原本文化实行坚持”。并且，似乎这样做也有利于尊重《大学》的文本原貌。

但是，相信中国人在当今形成自己的思想时，仍然不必同时比较于西学，相信单独研究中学仍然可能的人，尽管会继续谈论“三纲领，八条目”，却很少、很难注意到西方文明中存在着“社会一个人”两极模式，很难注意到这种模式其实就是对儒家东亚的最深刻挑战。凡不懂得两极模式与《大学》四维的关系者，很少能应对儒家思想如何普世化这一挑战，而多只能回避东西方文明大框架比较这种任务。

当然，到目前为止，也还没有什么新儒家以“三纲领，八条目”来象征整个儒家传统或者说儒家东亚；还没有什么人将它推荐为东西方文化比较中的东方代表性观念。毕竟，一部经典著作本身理路的理论概括，不同于一个能够代表整个东亚文明体系的观念框架。

所以，如何对待《大学》四维三领域，主要取决于是否重视东西方文明间的总体性、战略性框架比较。如果重视这种比较，则《大学》四维就是针对西方两极模式而显示的东方对应模式。如果仍然无视中西比较，仍然试图如清末以前那样地去研究《大学》，那么《大学》四维便只能停留为“三纲领，八条目”中的一个并不特殊的部分。

西方文化的中领域主义性质，确实刚刚提出。但是西方遵守“社会一个人”两极模式，以之作为中领域主义的主要表现，则已经明确提出好几

年了。对两极模式的意识与批评尚未广为人知，应该说是西方中领域主义对中国思想界诱导的一种结果，是东亚人国力竞赛失败，内心极度恐慌，丧失文化自信的结果。

因此，不懂得西方两极模式者，可以坚持“三纲八目”。在懂得了西方两极模式及其巨大作用，从而懂得《大学》四维对于两极模式的超越优势、涵盖潜能与普世适用性之后，就应该容许对《大学》的重新看待，就应该鼓励将《大学》四维特别地突出出来，让它去帮助完成东西方两大文明间的价值观比较任务。此外，四维三领域学说，比三纲八目更容易普及东亚之外。

这里必须明确：凡是根据东西方比较的需要而做的调整，都不同于根据西方思想“格”中学而做的调整。前者可以基于对西方全局性弱点的认识，而站在较西方为高，至少是独立于西方的立场上重看东方，常出于如何高扬东方优势、突显西方残缺的考虑。

例如，从“三纲领，八条目”中突出《大学》四维就是如此。突出了《大学》四维，并非无视或者不尊重儒家学术史。这种突出，也不是想要根据西学而来让中学遭到剪裁。分清“据西以格中”与“根据中西比较需要重新确定重点”这两者，十分重要。为了教育西方人、非东亚人而做的调整，不是根据西方标准而来对东方进行的剪裁。

可见，我们如果能将《大学》四维从“三纲领，八条目”中单独出来，用来标记东方思想、东方世界观与方法论的总观点、总框架，则比用“三纲领，八条目”来概括《大学》一书，在文化战略上作用要大得多。同时，《大学》四维包容宏大，穷尽性地涵盖了全部时空范围的优点，便也能显示出来。

最后，需要指出，中国思想家，今后必须深入研究西方，必须具有对西方进行深度批评的能力，否则就连中国本身也看不清、说不清了。如果说宋明以后，不懂得佛学已经不再有资格谈论中国学问，那么几乎在同样意义上，今后的中国思想家，必须能够深入掌握西学，才能继续评论中学本身。

**如何看待“格致诚正”** 齐家、治国、平天下这三者，于先秦开始便

为东亚人所重。自秦汉以来，齐家与平天下尤其得到突出。宋朝以降，儒佛合流以来，尤其是西方个人主义传入以来，修身又受到单独的注意，并且因此而突出了心身性命之学，突出了“格、致、诚、正”的功夫。

这是因为，一方面齐、治、平已经为人熟知，乃至变成常识。另一方面，齐、治、平都在晚近被救国排挤、取代，或者说被变得越来越主要的时代任务——迅速完成中华文明的中领域文化补课的任务——所排挤取代。对国家建设的不熟悉，使修身成为儒家中仅剩下的“学儒”们之仅剩下可行的传统文化业务了。

从好的一面看，宋以后儒家文化获得佛学/西方式个人主义等外来而新鲜的内容充实与进步，使修身以及格致诚正，与齐、治、平三者之间，能够更加均衡。然而其遗憾、代价，是儒学者从此对佛学/个人主义兴趣浓厚，常常热心发展心性之学，反而不再多谈齐家、治国、平天下。

当然，更根本的原因，还是东方人晚近在比较于西方之后，觉得在治国上不再自信，对西方有了强烈的落后感、自卑感。“修身学”出自“身家国天下”的世界观，西方个人主义则源自“社会—个人”两极模式。这两者间，属于不同的世界观的区别。这里需要再次强调，东亚是因为人人有童年而先谈家庭。西方则是通过从成人开始，而可以方便地回避掉整个家庭文化。

上述道理能够凸显西方道德文化的两大缺漏。一是西方人没有将幼年——被动道德化看作人生自始至终的道德化的前提与最早阶段，而是仅强调成年社会生活中主动的个人选择及其道德意义。二是西方人没有顾及人一生的道德化需要遍历全部三大空间领域。这可以说是中领域主义给西方道德文化造成的主要代价。结果，西方人只能特别关注成年人及其与中领域有关的道德生活、道德化过程。

《大学》四维框架，加上三大领域框架，由其空间—时间上的全面性与穷尽性，克服了西方式两极模式所反映的中领域主义、成人中心主义和道德上对宗教教条的依赖。《大学》四维毕竟表达了世界观；而修齐治平，则表达了相应的人生观。《大学》体系，于是更倚重这些内容。这一点，构成三公三私人道主义道德哲学的基础。

需要指出，晚近有人认为《论语》《孟子》比《大学》更优先。此当然其来有自。西方个人主义已经重新塑造了东方思想界，迫使人转用个人名字来命名思想学派，如以“孔子学派”译“儒家”。不敢正视这两者间不同的中国人，于是将“论”“孟”排在“学”“庸”之前。但这实际上背离了列“经学”于“子学”之前的古老中国治学传统，是不尊重中华文明历史的表现。

# 社会儒学与中立性：一种相容论的视角

谢晓东\*

**摘要：**德沃金、罗尔斯和金里卡等西方哲学家认为，中立性是自由主义的基本特征。作为中立性的反面，至善论是一种源远流长的思想传统。陈祖为、安靖如和黄勇相信，儒家是支持国家至善论因而是反对国家中立的。拉兹和谢尔并不认为中立性是自由主义的固有特征，或者说不相信中立性是自由主义的必要条件，于是他们就把中立性的反面原则，即至善论和自由主义融合起来，建构了至善论版本的自由主义。对于上述两种正面立场，社会儒学提出了双重挑战。一方面，社会儒学以为，儒家不必然反对中立性原则，而是可以把其和儒学结合起来。另一方面，社会儒学挑战了儒家和至善论之间有必然联系的信念，从而试图建构中立性版本的儒学。因而，相对于学宗儒学的几位学者的传统思路来讲，谢晓东版本的社会儒学则是儒学家族中一个明显的例外。但是，社会儒学必须回应一个挑战：中立性版本的儒学在何种意义和程度上还是儒学？其接纳中立性的代价是什么？

**关键词：**自由主义；中立性；儒学；至善论；社会儒学；市民社会

儒家和自由主义的思想关系是笔者这些年来的政治哲学研究的主题 (theme)。但是，这个主题比较宏大，需要分解为一系列的论辩 (debates)，其中就包括中立性原则 (the principle of neutrality) 和至善论 (perfectionism) 之争。近年来，中立性原则和至善论之争在儒家哲学领域

---

\* 作者简介：谢晓东，四川射洪人，哲学博士，厦门大学哲学系教授。



内也逐渐成为一个前沿问题。<sup>[1]</sup> 一般认为，中立性是自由主义的核心论旨，而至善论则为儒家和亚里士多德等思想传统所倾心。不过，英国哲学家拉兹（Raz）挑战了自由主义和至善论不相容的传统观点，提出了一个新版本的自由主义——至善论自由主义。<sup>[2]</sup> 至于拉兹的结论是否可靠，<sup>[3]</sup> 本文先存而不论。受拉兹的启发，本文则试图切断儒学和至善论的联系，从而把儒学和中立性联系起来思考。换言之，笔者试图挑战儒学和至善论存在内在联系的传统观点，<sup>[4]</sup> 而发展出一种中立版本的儒学。需要指出的是，这种特殊版本的儒学正是笔者近年来所阐发的社会儒学。

## 一、何谓中立性？

在正式分析论题之前，有一些概念需要澄清。其中最为关键的是中立性概念，通过对此概念的分析，至善论和反至善论等概念也就得到了澄清。<sup>[5]</sup>

---

[1] 黄勇：《儒家政治哲学的若干前沿问题》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2020年第3期。事实上，早在2007年，一些专门研究伦理学和政治哲学的学者就敏感地意识到了中立性问题的重要性，专门把世界范围内有关该主题的代表性论文翻译为中文并编为论文集。参见应奇编：《自由主义中立性及其批评者》，江苏人民出版社2007年版。

[2] [英] 约瑟夫·拉兹：《自由的道德》，孙晓春等译，吉林人民出版社2011年版。

[3] 事实上，笔者对拉兹的相关证明并不认同，因而计划专门撰文批评他及其支持者的相关理路。题目初步拟定为《至善论自由主义成立吗？——对拉兹的三点质疑》。

[4] Joseph Chan, *Confucian Perfectionism: A Political Philosophy for Modern Times*, Princeton University Press, 2014. 以及黄勇：《自由主义的中立性、国家完善论和儒家思想：一个被忽视的维度》，崔雅琴译，《思想与文化》（第14辑），2014，第1—30页；《政治的公正与宗教和形而上学的完善：当代政治自由主义的中立概念批判》，收入氏著《全球化时代的政治》，台湾大学出版中心2011年版，第67—100页。亦可参考[美]安靖如：《圣境：宋明理学的当代意义》，吴万伟译，中国社会科学出版社2017年版，第11章。

[5] 参见《斯坦福哲学百科全书》的 perfectionism（作者是 Steven Wall）词条，特别是其中的第三章第一节 The Principle of State Neutrality。

应该说,人类关于中立性(neutrality)的思考是一桩比较晚的事件。中立性和自由主义具有密切的关系,在古典自由主义的创始人洛克那里,中立性是以宗教宽容以及政教分离的形式表达的;到了康德,其则是以autonomy为基础的;到了密尔那里,其和个性(individuality)原则互为表里。虽然如此,但是中立性概念的明确提出则要定格在1978年,即在德沃金的《自由主义》一文中获得了完全的呈现。<sup>[1]</sup>在德沃金看来,中立性是自由主义的一个基本特征,是其区别于保守主义和社会主义的核心。他从平等待人这一道德原则推导出中立性,“就什么可以被称为美好生活的问题来说,政府必须保持中立的态度”。不过,拉摩尔并不同意仅仅依靠一个原则就可以推导出中立性,他又补充了一个条件。“政治自由主义的最低限度道德观念的核心是理性对话和平等尊重这两个规范……抽象地说,这两个原则合在一起产生了政治中立性的自由主义理想。”<sup>[2]</sup>此后,这一概念便迅速流行开来,从而形成了大量的相关论述。由于罗尔斯和拉莫尔都是在政治自由主义这个概念背景之下思考中立性问题的,故而有论者就干脆把中立性称为政治中立性原则。<sup>[3]</sup>中立性当然是针对政治国家的,就此而言,称其为政治中立性原则也无可厚非。不过,根据思维经济原则,笔者坚持使用中立性这个比较简单的名称。就其基本含义而言,中立性强调了对国家职能予以限制,其禁止国家在各种良善的生活观念之间予以排序,从而有所偏倚。具体来说就是,“当代自由主义理论的一个独特的特征是它对‘中立性’(neutrality)的强调,所谓‘中立性’是指这样的观点:国家不应当奖赏或处罚特定的美好生活观念,而应当提供不同的和潜在冲突的善观念能够在其中被追求的一种中立的框架”<sup>[4]</sup>。

[1] Dworkin, R. (1978). Liberalism. In Stuart Hampshire (Ed.), *Public and Private Morality* (pp. 113—143). Cambridge: Cambridge University Press.

[2] [美]查尔斯·拉莫尔(Charles Larmore):《现代性的教训》(*The Morals of Modernity*),刘擎、应奇译,东方出版社2010年版,第144—151页。

[3] 谭安奎:《政治的回归:政治中立性及其限度》,中央编译出版社2007年版。

[4] Will Kymlicka(威尔·金里卡):*Liberal Individualism and Liberal Neutrality, Ethics*, Vol. 99, No. 4. (Jul., 1989), pp. 883—905.

中立性的反面则是至善论，或者说国家中立就意味着反至善论（anti-perfectionism）。那么，至善论又指的是什么呢？简单地说，就是国家支持一种或多种良善生活观念或遏制一种或多种不良的生活方式。亚里士多德以为，伦理学追求个人之善，而政治学则追求城邦之善。于是，政治哲学特别是其研究对象国家也就理所当然地要追求善。就此而言，国家是支持至善论的。论者大多以为古典儒家也是拥护至善论的。可见，至善论是一种源远流长的思想传统，是一种比较自然的关于国家职能的思考。从概念上看，中立性和至善论都是针对国家的。但是，至善论是一个复杂的概念，正如有论者所言，其可以区分为国家至善论和社会至善论，而中立性反对的仅仅是国家至善论。“因此，争论也许被理解为不是在至善论和中立性之间，而是社会的至善论和国家的至善论之间的选择——因为国家的中立性的背面就是在市民社会中对至善论的理想和论证的地位和作用的支持。”<sup>[1]</sup> 比如，罗尔斯就明确指出：“虽然作为公平的正义允许在一个组织良好的社会中承认优越性（或者卓越，笔者注）的价值，但是追求人类至善必须限制在自由结社的原则的范围之内。”<sup>[2]</sup> 笔者接受这个区分，从而认定儒学可以同时支持国家中立和社会至善论。换言之，儒学在支持国家中立的同时并不会牺牲自己的成圣成贤的道德理想。当然了，该种理想也就相应地受到了一定的限制，那就是应当在市民社会中而不是政治国家里。而这，也正是本文的基本问题意识和写作目的之一。

## 二、 社会儒学何以是支持中立性的？

正如上文所言，传统儒学从精神气质上是追求至善论的，特别是国家至善论。在他们看来，国家就是一个道德工具，其必须促进道德价值。<sup>[3]</sup>

---

[1] Will Kymlicka (威尔·金里卡): Liberal Individualism and Liberal Neutrality, *Ethics*, Vol. 99, No. 4. (Jul., 1989), pp. 883—905.

[2] [美] 罗尔斯:《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社1988年版，第328页。

[3] 谢晓东:《朱熹的国家哲学探微》，《福建论坛》2008年第4期。

就此而言，其对政治的思考是一种伦理化的思考。这也说明，儒家政治学天然就是儒家政治哲学。当然了，国家中立本身也是对国家的一种特殊的伦理学思考。正如个体的行为有一些禁令一样，政府的行为也是如此。而国家中立就是关于政府行为的一种最新思考。笔者曾经对儒学在现代社会的作用予以了新定位，从而提出了社会儒学的概念。问题在于，社会儒学是否和传统儒学一样，也是支持国家至善论的呢？或者说，就社会儒学和中立性的关系而论，存在着两种观点：相容论与不相容论。其中相容论的视角就意味着，社会儒学扭转了儒学和至善论之间存在内在联系的常规思路，而是以一种反常规的形式（儒学+中立性）出现的。这就需要追溯到社会儒学概念得以成立的几个前提条件。就本文的写作意图来看，需要强调以下几个社会儒学建立的前提：多元主义、市民社会/政治国家的二分和认肯立宪民主制度。而这些都意味着社会儒学和中立性具有内在的逻辑联系。

首先，社会儒学是在多元主义（pluralism）背景之下提出来的一个概念。一般而言，多元主义是一个现代现象，<sup>[1]</sup>其基本含义是存在的实体、价值和事态是多元而不是一元的。其最有名的阐发者是以赛亚·伯林。多元主义反对的是一元主义及其延伸——绝对主义，而主张某种意义上的相对主义。在现代社会，绝对主义的客观价值瓦解，多元主义的诸神之争出现。多元主义特别是价值多元主义以为，对一个人来说是神的东西对于另一个人来说可能就是魔鬼，因而主张宽容。从逻辑上看，多元主义和宽容之间具有内在的联系。对于善观念来说，多元主义认为存在着合理的多元论事实，因而在善观念之间无法予以公共排序。这其实就是罗尔斯在《政治自由主义》一书中所阐发的主题。<sup>[2]</sup>多元主义是原来的绝对的或目的论宇宙观和本体论崩溃之后的产物，其和价值主观主义具有某种同构性。

---

[1] 石元康就明确持有这种观点。参见石元康：《自由主义与现代社会》，《开放时代》2003年第1期；石元康《政治自由主义之中立性原则及其证成》，《哲学门》2002年第1期。

[2] 罗尔斯的表述是“理性的多元论事实”。[美]罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社2000年版。

或者说，多元主义的背后理据是主观主义。正是因为多元主义，儒学在现代社会的存在才具有某种合理性和必然性。就此而言，多元主义是社会儒学得以可能的一个基本条件。

其次，社会儒学是建立在政治国家和市民社会二分的基础之上的。应该说，国家是从社会中逐步生长出来的。但是，相对而言，市民社会的出现则是一个晚近的产物。在西方中世纪的封建社会中，出现了王权和个体臣民之间的各种居间组织，大学、教会、村庄和自治的城市等。在其后的资产阶级革命中确立的政权控制住了国家权力，其基本方法就是宪政或法治。于是，国家成为守夜人式的组织，而社会得以迅速壮大。在国家—社会的二元结构中，古典自由主义是偏向于社会的，他们对国家权力持有一种警觉和警惕的态度，千方百计控制其权力。他们相信，国家是一种恶，虽然是一种必要的恶，但还是越小越好；而社会则是公民追逐利益的场所，是公民自治的领域，故而其越大越强才越好。古典自由主义信任社会而不是国家，在这种情况下，国家中立也就是一个必然的选项了。对于社会儒学来说，其建立的前提之一就是国家—社会二元结构，其主张儒学存在和发展的领域是社会而非政治国家。就此而言，社会儒学是非政治的。此前，有论者对笔者赋予社会儒学以非政治的特征不以为然，<sup>[1]</sup>认为社会儒学把政治国家拱手让给自由主义的立宪民主制度，是不妥当的。但是笔者却不这么认为。在我看来，社会儒学这么思考是具有明显的优越性的，是对儒学自身的一种改造和更新。特别是对迅速由熟人社会转型为陌生人社会的中国大陆来讲，社会儒学的思路更是显得很有必要。<sup>[2]</sup>此外，社会儒学这么主张，也有利于儒学的国际化和世界化。<sup>[3]</sup>

最后，社会儒学认定，立宪民主制度是一个伟大的制度发明，解决了儒学两千多年来都没有能够解决的政治权力理性化的难题。或者用福山的

---

[1] 黄玉顺：《社会儒学与生活儒学之关系——与谢晓东教授商榷》，《学术界》2018年第5期，第95—106页。

[2] 谢晓东：《第六伦与社会儒学》，《东岳论丛》2015年第10期，第27—31页。

[3] 谢晓东：《论社会儒学的三重向度——兼与杜维明对话》，《文史哲》2018年第2期，第157—164，168页。

话来说，中国政治和历史的根本症结就在于“无法解决坏皇帝问题”。<sup>[1]</sup> 商代以来的中国历史，就是一部王朝更替史，一部治乱循环的历史周期律展现史。历史已经给了儒学无数的机会去实现自己在政治层面的抱负，但遗憾的是其王道理想始终是镜花水月。儒学在制度领域的建构无法兑现其理论的承诺，或者说“承诺的强度”过大，因而失败也就是在所难免的了。儒学应该承认自己原有的政治思考及制度设计有不足之处，即“制度无法兑现理论的承诺”。<sup>[2]</sup> 儒学应该面向人类的优秀成果大胆地吸收和借鉴，这才是明智的体现。自严复以来的中国人，特别是现代新儒家，终于发现了儒学的软肋而拥抱政治自由主义。<sup>[3]</sup> 到目前为止，人类的实践表明，只有立宪民主制度才真正驯服了权力从而实现了权力的理性化。只有立宪民主制度的保护，才能为多元文化特别是儒学的稳定存在奠定基础，而使得儒学（特别是中国大陆的儒学）的复兴不至于昙花一现。

上述三个条件是社会儒学得以可能的条件，那么，其也是中立性的三个必要条件吗？在我看了，答案是肯定的。就此而言，社会儒学是支持或认同中立性的。

### 三、 社会儒学可以支持温和的至善论吗？

问题在于，社会儒学和中立性之间是一种必然的逻辑联系吗？社会儒学是否可以支持温和的至善论呢？之所以提出这一问题，是因为英国哲学家拉兹挑战了自由主义和国家中立之间存在必然联系的信念，而提出了至善论自由主义。换言之，拉兹版本的自由主义把至善论而非中立性纳入了

[1] 不光是圣王的连续性无法得到保障，就是圣王的对立面，“‘坏皇帝’的问题”（The “Bad Emperor” Problem），中国人也从未能得到解决。关于“‘坏皇帝’的问题”的论述，请参阅 Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, Volume 1, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2012, pp. 312—315.

[2] 谢晓东：《社会儒学何以可能？》，《哲学动态》2010年第10期。

[3] 谢晓东：《论现代新儒学中的政治自由主义传统》，《厦门大学学报》（哲学社会科学版）2008年第2期。



其框架，从而对本文主题提出了严峻的挑战。此后，谢尔（Sher）继承和发展了拉兹的理路。<sup>[1]</sup> 2000年，陈祖为进一步对至善论予以了区分：极端的和温和的，而温和版本的至善论的基本特征是非强制的。<sup>[2]</sup> 在这种情况下，或许有人会认为社会儒学和温和的至善论之间或许存在着更恰当的逻辑联系。为此，笔者当然需要考虑这种挑战。或者说，笔者必须证明现代儒学的温和至善论版本存在较大的缺陷或面临不可克服的障碍，因而必须予以摒弃。

或许有人会说，拉兹版本的自由主义也会支持多元主义、政治国家和市民社会的二元区分以及立宪民主制度，但是其却走向了至善论版本的自由主义。如果拉兹的证明是可靠的话，那么这就说明，上述三个条件还不是中立性自由主义的充分条件。在这种情况下，如果说社会儒学是赞同中立性原则的，就还需要增加上第四条条件。当然了，如果拉兹的证明是不可靠的，那么就不需要第四条条件了。为了使论文不至于显得过于枝蔓，我们首先假设拉兹的证明是没有问题的。如果是这样的话，我们接下来的工作就是寻找出第四条条件从而使得社会儒学满足中立性的要求。不过在此之前，我们可以先从反面证明社会儒学是否可以支持温和的至善论。

存在温和至善论这么一个品种吗？陈祖为证明到，一个儒家版本的温和至善论是可能的，那么社会儒学是否可以接受这么一个家族之内的温和至善论版本呢？陈氏对温和至善论的基本阐述为，国家“促进诸如艺术、家庭生活以及基本的人类德性这类有价值的善，不鼓励人们过一种在这些善上有严重缺陷的生活。对于那些大致可以说‘蛮好’的生活方式，国家

---

[1] George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

[2] 陈的观点也得到了美国学者 Stephen Angle（安靖如）的呼应。可以参考氏著《圣境：宋明理学的当代意义》，第11章。安靖如把徐复观和牟宗三都视为温和的国家至善论者。至于牟宗三是否是国家至善论者，此处存而不论。但是，对于徐复观的上述定位，我是持怀疑态度的。笔者将会撰文反驳安靖如对徐复观的上述定位，题目为《徐复观是国家至善论者吗？——驳安靖如》。

不必进一步在它们之间厚此薄彼”<sup>[1]</sup>。温和至善论之所以为温和，是因为其避免了极端至善论的强制的基本特性。对于非强制的至善论来说，“国家的目的是创造一种有利于促进善和有价值的生活方式的社会环境。国家是通过诸如提供资助、免税和教育这些非强制的手段这样做的”<sup>[2]</sup>。笔者以为，强制与非强制是区分极端和温和至善论的关键。不过，笔者并不认为温和至善论中国家并不会不对人们的生活予以入侵以及不对人民的选择予以限制，而是认为相对前者而言，其“入侵”和“限制”明显要少。换言之，所谓非强制的/温和的至善论和极端的至善论的区分似乎不是强制的有无问题，而是多少问题。在我看来，这种转化问题的方式是不成功的，因而所谓的温和至善论就是难以成立的。

温和至善论和中立性之间的差异是什么呢？其相同点在于都否认了强制力的使用；其差异非常明显：前者承认可以予以价值排序而后者否定。于是，陈氏的研究就存在一个缺陷，其只涉及国家促进一个或多种有价值的生活方式，但是没有考虑到阻碍和遏制一些生活方式的问题。而对于后者，一定要使用强制力的。就此而言，其温和至善论只是半吊子的一厢情愿的“温和”。此外，温和至善论的“局部性的、非强制的、混合的和多中心的”特征之间有不相容的地方。还有，极端和温和至善论的二分是完整和周全的吗？是一个可操作的概念吗？此外，温和至善论和家长制之间的界限如何区分？对此，陈氏均未予以回答。

其后，根据善的三分，即宗教和形而上学的善、道德的善（涉及他人）和个体的善好（只涉及自己），黄勇认为中立性意味着在只涉及自己的问题上，国家需要保持中立，而在涉及他人的问题上，国家则不能保持中立。温和至善论是一种国家哲学，涉及的是国家的职能，其处理和针对的必然是涉及他人的。因此，他认为，温和的至善论承认在涉及他人的问题上国家不能保持中立的思考是有瑕疵的，或许可以就此展开论述而反击

---

[1] Joseph Chan (陈祖为): Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 29, No. 1 (2000), pp. 5—42.

[2] 同上。



中立性。换言之，黄勇认为温和至善论对中立性做出了过大的让步！对于黄勇的证明，我提出的基本挑战是：其善的三分的前提或预设是有缺陷的，或者说是不能周延的。理由在于有的善同时属于宗教的或形而上学和道德的，比如孝；与此同时，很难在道德的善和个体的善好之间画上一条清晰的界限；最后，他似乎没有区分道德的善好和非道德的善好，因而也就无法合理地说明国家需要促进的是何种类型的善好。<sup>[1]</sup>

#### 四、 中立版本的社会儒学还属于儒学的范围吗？

假如上文关于温和至善论不成立的论证能够成立的话，那么社会儒学就只能接纳中立性了。于是，一个问题就凸显了：中立版本的社会儒学还属于儒学的范围吗？或者说，儒学一定是至善论的吗？现在我们对此予以简略说明。

第一，社会儒学是一种支持社会至善论而不是国家至善论的儒学。这一点非常清晰，因为社会儒学鼓吹的就是在政治层面接纳立宪民主制度而让儒学存在于非政治国家的市民社会里。儒学的至善论理想可以在社会层面予以继续保留，故而社会儒学必然是支持社会至善论而不是国家至善论的。

第二，社会儒学是一种薄版本的儒学。其抛弃了目的论的道德世界观，道德退回到其应有的领域。于是，人就不再为道德而存在，而是道德为人的生存和生活而存在。可见，社会儒学抛弃了传统儒学存在的泛道德主义的倾向而走向了明确为道德划界。也就是说，政治国家不再是道德观点的竞技场。这就明显使得作为一种整全性的综合性学说的传统儒学得以大幅瘦身而变得稀薄起来。

第三，社会儒学依然具有儒学的一般特征。社会儒学虽然稀薄，但是不至于薄得失去了儒学特性。比如，社会儒学依然会重视仁爱原则，强调

---

[1] 目前，笔者正在撰写相关批评论文，题目为《善的三分是合理的吗？——兼与黄勇商榷》。

道德动机的纯粹性而不是行为结果的福利最大化，保留了个体和社群的道德理想主义的追求，等等。

但是，这种中立性版本的儒学（社会儒学）必定会遭到来自多个方向的猛烈反击。因为，在此之前，陈祖为的温和版本的至善论就遭到一些学者的质疑，认为其消解了儒学的一些基本特征因而就不够儒学。<sup>[1]</sup> 比如，韩国学者金圣文就主张“允许国家公开地倡导儒家特有的生活方式，其核心是一系列价值观念如（但不限于）孝顺、守礼、尊老、祭祖、家族和谐和社会和谐等”。可见，这似乎是对儒家传统思路的回归了。对于中立性版本的社会儒学来讲，是儒家的自取灭亡吗？笔者以为，答案是否定的。当然了，也必须承认，此种意义的社会儒学是一个薄版本的而不是厚版本的儒学。需要指出的是，从逻辑上来看还有一个问题需要解决：那就是中立国家特别是社会儒学版本的中立国家是否过于软弱从而无法保卫自身？诚如论者所言，中立性具有广泛共识和强制的约束力，<sup>[2]</sup> 从而不是软弱的、无法自我保护的。只有解决了这个问题，才能回应国家中立是自我挫败（self-defeating）的指控。

在论文的结尾，我们以一幅图表来直观地呈现本文的逻辑架构：

（温和版本的儒家至善论：陈祖为、黄勇、安靖如）

儒家 → 至（完）善论

（社会儒学 谢晓东） ↘ ↗ （拉兹，谢尔）

自由主义 → 中立性

（罗尔斯、德沃金、金里卡等）

[1] Kim, Sungmoon, *Public Reason Confucianism: Democratic Perfectionism and Constitutionalism in East Asia*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

[2] 刘擎：《国家中立性原则的道德维度》，《华东师范大学学报》（哲学社会科学版）2009年第1期。

# 墨家没有“君子”理想吗？

武云\*

**摘要：**一种常见看法认为，墨家那里不存在“君子”理想，而仅仅是在“实然”意义上理解和运用“君子”这个概念。本文对此提出异议，指出墨家在“应然”层面提出了“君子之道”，而且其关于作为理想人格的“君子”的规范性要求还颇具独特之处。这主要体现在，墨家要求“君子”超越一家一国的视角，必须坚持贯彻公义原则的天下主义立场，并以履行公义原则作为履行其他特殊义务的先决条件。不仅如此，墨家还主张通过彻底的“尚贤”来确保“君子”在“实然”与“应然”层面上能够完全统一。可以说，墨家判断是否符合应然意义上的“君子”的标准摒弃了除道德之外的其他任何因素，在这种意义上，其道德意涵是充分和彻底的。

**关键词：**墨家；君子；天下主义；公义；尚贤；实然；应然

## 一、对“天下之士君子”的批判

学者们常常——而且特别是在与儒家强调“君子”“小人”之别，并树立“君子”理想这种做法进行对比的语境下——认为，墨家只是在“实然”意义上理解和运用“君子”这个概念，即，但凡墨家谈论“君子”时候，他们指的是实然意义上“与大众或普通人相对而言的一个社会阶

---

\* 作者为上海交通大学人文学院哲学系副教授。

层”<sup>[1]</sup>，是“掌握并运用政治权力的人”<sup>[2]</sup>。

葛瑞汉 (A. C. Graham) 和方克涛 (Chris Fraser) 等学者都特别指出这一现象，即，墨家的文本中从来不使用《论语》中那种关于“君子”和“小人”的“范式性的道德对比” (the paradigmatic moral contrast)<sup>[3]</sup> 这种鲜明对比似乎的确凸显了墨家那里不存在“君子”理想这一特点，而且，这一看法似乎有充分的文本依据。从《墨子》文本看，墨家常常在实然意义上将“君子”与“王公大人”并提，且与并不拥有政治权力和影响力的“庶人”“贱人”“小人”“百姓”等相对。<sup>[4]</sup> 不仅如此，他们还常常以“天下之王公大人士君子”作为批判的对象，认为他们在道德上错误。按照这些学者的理解，如果“君子”是一个应然层面的概念的话，墨家就不会屡屡对其进行批判了，并由此得出，墨家那里的“君子”并非应然意义上的，并不具有道德规范性内涵，墨家也并不具有任何“君子”理想。学者们甚至以墨家比较低下的社会出身和地位对此尝试进行了解释。<sup>[5]</sup> 而且，或多或少在这种看法的影响下，《墨子》中题为《修身》并在内容上谈论君子自我修养的一篇文本有时会被怀疑不是墨家所著，体现的并非墨家思想。

[1] Chris Fraser, *The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists*, Columbia University Press, 2016, p. 131.

[2] Dan Robins, The Moists and the Gentlemen of the World, *Journal of Chinese Philosophy*, 2008, p. 388.

[3] 葛瑞汉就说：“儒家的‘君子’及其相对的‘小人’这对概念，在墨家那里显然付诸阙如。”（[英]葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，中国社会科学出版社，2003年，第44—45页。）Chris Fraser, *The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists*, Columbia University Press, 2016, p. 9.

[4] “君子”“庶人”相对：“君子庶人。”（《非攻下》）“君子”“贱人”相对：“其说将必与贱人不与君子。与君子听之，废君子听治；与贱人听之，废贱人之从事。”（《非乐上》）“君子”“小人”相对：“舟用之水，车用之陆，君子息其足焉，小人休其肩背焉。”（《非乐上》）“君子”“百姓”相对：“今天下之王公大人士君子，中实将欲为仁义，求为上士，上欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利，故尚贤之为说，而不可不察此者也。”（《尚贤下》）

[5] Chris Fraser, *The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists*, Columbia University Press, 2016, p. 9.

本文对此提出异议。首先，对这种看法构成挑战的比较直接的论据是，我们可以看到《墨子》的一些文本显然是在应然层面运用“君子”这个概念的。<sup>[1]</sup> 比如，《明鬼下》中批判“执无鬼者”违背了“君子之道”：“今执无鬼者曰：‘鬼神者，固无有。’则此反圣王之务。反圣王之务，则非所以为君子之道也！”《非儒下》则从正面将“兴天下之利”等作为“君子之道”的实质内容：“务兴天下之利，曲直周旋，利则止，此君子之道也。”这些文本中所说的“君子之道”显然并不是在实然层面对事实上掌握权力的人如何行事进行描述，而恰恰体现了墨家关于合格的“君子”应当是什么样的、怎样才能算作践行“君子之道”有其规范性立场。作为这一点的佐证，我们发现，《墨子》文本中不仅提到了具有鲜明规范性含义的“君子之道”，而且还常常提倡“仁义之道”（《节葬下》）、“圣王之道”（《尚贤中》《尚同下》《兼爱下》《非攻下》《节葬下》《明鬼下》）。

也许有学者会说，与最早的墨家文本相比较而言，上述提到“君子之道”的文本是比较晚形成的，<sup>[2]</sup> 这也许体现了墨家在对“君子”这个概念的运用上的变化。哪怕这些较晚的文本在一定程度上能说明墨家后来也在应然层面有了“君子”理想，但流行看法依然适用于其较早的文本。现在我们再来具体看看贯穿整个《墨子》中所谓早期或晚期文本的对“君子”的批判，看其是否真如学者们所认为的，能够说明墨家——或者更狭义上的、作为较早文本的作者的墨家——并没有“君子”理想。

的确不可否认的是，墨家在向王公大人君子发出呼吁的时候，确实明确有其指向性，就是现实中的掌握政治权力和影响力的人。比如，正如方克涛观察指出的那样，《墨子》的诸多章节都以对“天下之士君子”或者“王公大人”的呼吁作为开头或结尾，以这些有政治影响力的君子作为

---

[1] 《修身》文本中也明确讲到了“君子之道”，但鉴于这篇文本在学派归属上存在争议，本文并不加以引用来作为文本依据。

[2] 关于墨家文本中各卷形成时间的大致分期，参见 Chris Fraser, “Mohism”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/mohism>.

宣扬其学说的重要听众。<sup>[1]</sup>

但是，这并不足以说明，墨家没有关于“君子”的理想或规范性标准。我们发现，《墨子》中对君子的批判恰恰体现了墨家关于什么才算做真正合格的“君子”有其规范性标准，正是基于这些标准，他们才会对现实中的士君子未能达标而做出种种批判。若无标准，批判也就无从来了。如果对这些批判加以考察，我们会发现，这些批评正基于墨家的几大核心规范性主张：尚贤、尚同、兼爱、非攻、天志、明鬼、节葬、节用、非乐。简要来说，在墨家看来，当时现实中的君子错在没有遵循以上几大标准：他们虽然表面上主张尚贤，但却并没有真正贯彻尚贤，而往往根据与贤能无关的因素——“王公大人骨肉之亲、无故富贵、面目美好者”——作为选拔任用人才的标准（《尚贤下》）；不懂得要尚同于天，一同天下之义的原则（《尚同》）；未能践行“兼相爱，交相利”，甚至认为兼爱不切实际（《兼爱中》）；认为攻战是正义的、有利的（《非攻上》《非攻下》）；不以“天志”——“天欲义而恶不义”“天欲人相爱相利，而不欲人相恶相贼”——为行为准则（《天志下》《法仪》）；不相信鬼神必然赏贤罚暴的角色和功能（《明鬼》）；笃信有命论，将是否能实现天下大治归结为命定的，从而不思进取，沉湎于享乐（《非命》）；为自己奢靡的欲望，铺张浪费而夺民衣食之用（《节用》）。

换句话说，这几大核心标准共同构成了在墨家看来理想的君子所应当遵循的“君子之道”。其实，诸子百家在当时大多对现实中的“君子”的所作所为进行了一定程度的批判性反思，而且可以说，这些批判反思也都基于其各自的“君子”理想。就此而言，诸子百家都是具有其各自所认可、推崇的“君子之道”的。从某种意义上来说，流行看法似乎正确地意识到了墨家对“君子”这一议题的处理是与别家颇为不同的，但这种看法的问题在于，错将这种特殊之处理解为别家有而墨家没有“君子”理想。结合文本，我们发现，与其说墨家没有君子理想，不如说是墨家“君子之

---

[1] Chris Fraser, *The Philosophy of the Mozi: The First Consequentialists*, Columbia University Press, 2016, p. 131.

道”的规范性内容相比而言显得独特。这突出体现在墨家所认为的合格的君子首先必须坚持贯彻公义原则的天下主义立场，并将此作为优先于对家国之义务的第一要义；另外，墨家主张以彻底的“尚贤”来确保“君子”在“实然”与“应然”层面上能够完全统一。下文就将分述这两个要点。

## 二、“君子之道” 应贯彻公义原则的天下主义立场

墨家在论及真正合格的君子的为政目标时，鲜明体现了一种着眼于全天下的政治格局和视野，不局限于一家一国之利，而以兴全天下之利作为目标：“仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害”（《兼爱中》）；“仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害”（《兼爱下》）。

不仅如此，墨家要求君子必须履行天下主义义务还深刻体现在，要求他们自始至终贯彻“不亏害人”的公义原则，将其作为为政者应当奉行的第一原则，将不亏害人作为优先于包括某一国或某一家的荣誉、富足在内的诸种善的先决条件，明确反对为了某一家、某一国的利益而亏害他人。墨家对公义原则的阐释突出体现在以下这段文本中：

“今有一人，入人园圃，窃其桃李，众闻则非之，上为政者得则罚之。此何也？以亏人自利也。……至杀不辜人也，拖其衣裘，取戈剑者，其不义又甚入人栏厩取人马牛。此何故也？以其亏人愈多。苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚。当此，天下之君子皆知而非之，谓之不义。”（《非攻上》）

在墨家看来，通过亏害人——侵夺他人财物、伤害无辜者肢体甚至谋杀——而来追逐包括“利”在内的价值都是不义的。在他们看来，这是所有人都可以同意的道德共识（“众闻则非之”“天下之君子皆知而非之”）。这样，在他们看来，对任何价值的追求都必须首先以不亏害人为先决条件，否则就会必然陷入不义。换句话说，相较于包括“利”在内的善好和价值而言，不可亏害人是具有优先性的第一原则。这一立场在“杀一人谓

之不义，必有一死罪矣”（《非攻上》）这一命题中得到了进一步强化，它强调了亏害人与“不义”之间的必然关联：在墨家看来，谋杀一个无辜者都必然是不义，从而应当被禁止的，哪怕这在其他方面能够产生某种可欲的结果。后期墨家延续了这一立场：“杀一人以存天下，非杀一人以利天下也”（《大取》），更具体地在“杀一人”和“利天下”的这种抉择中强调了不可亏害人这一公义原则的不可妥协性。

墨家以公义原则为参照对许多以亏害他人为代价的行为进行了谴责。除了谴责上一段文本中的“亏人自利”不义之外，墨家同样认为盗“窃异室以利其室”、贼“贼人以利其身”是不义的。不仅如此，墨家将大夫“乱异家以利其家”、诸侯“攻异国以利其国”与盗贼的行为进行类比，并加以谴责。（《兼爱上》）也就是说，在墨家看来，这些大夫和诸侯的做法与盗和贼本质上一致，都是不义的，究其原因在于，他们的行为都以亏害他人为代价。

墨家所谴责的这些“大夫”和“诸侯”，如果从当时传统的立场和视角来看，恰是那些践行了家族精神或国家主义的为政者，他们通过攻战而使本国富足、疆域扩大。正如戴卡琳分析指出的那样，对于当时的很多人来说，这些为了自己的家族或国家而攻战的人，并不一定喜欢战争本身，而是“为祖先、父母和君主获得荣誉和财富，而如果不这么做的话，按照传统的观点来看会对道德的基石——即家庭或家族产生威胁”，而墨家在这里则对传统所认为的为政者应当具有的美德进行了反思，认为当时的这种流行看法是有问题的，这些即使是为了自己的国家和家族攻伐他国的为政者，与那些为了自利而亏人的盗贼的做法在本质上是同样错误的，即便他们不一定出于像后者那样的利己主义动机。<sup>[1]</sup> 不仅如此，在墨家看来，这些为家或国而攻伐的为政者实际上甚至比那些盗贼的做法在程度上更为不义。“苟亏人愈多，其不仁兹甚矣，罪益厚”，“杀十人十重不义，必有十死罪矣；杀百人百重不义，必有百死罪矣”，这样，“至大为攻国”，在

[1] Carine Defoort, *The Growing Scope of “Jian 兼”*: Differences Between Chapters 14, 15 and 16 of the *Mozi*, 2005/6, *Oriens Extremus* 45: pp. 127—128.



战争中动辄死伤成千上万，其不义程度要严重得多。（《非攻上》）墨家接着说：如果人们知道窃人桃李这样的行为是不义的，那么就更应该认定侵略他国这样的行为是不义的；如果将前者看作不义，却将后者视为义的，甚至加以赞赏，就无疑混淆了义与不义的区别。“今小为非，则知而非之。大为非攻国，则不知非，从而誉之，谓之义。此可谓知义与不义之辩乎？”（《非攻上》）

因此可以说，墨家对君子的要求超越了家国的视角，超越了对某一家族、宗派或政治共同体的考虑，体现了一种着眼于全天下的公义精神。相比较而言，有些学派虽然也对“君子”提出了规范性要求，即使它们并不否认“不可亏害他人”这一点的合理性，却由于并不赋予其以第一原则的意义，从而与墨家的“君子之道”还是具有实质不同。比如，在先秦诸子百家中，兵家和墨家都以丰富的军事思想著称，对于二者而言，军事对于一个国家的安定和富强而言都是重要的，因而军事技能是君子的重要资质之一。但是否强调以不可亏害他人作为公义原则却决定了二者之间的本质区别：墨家虽然大量讨论具体军事策略，但同时以“非攻”作为基本主张，对其而言，那些不顾公义原则而攻城略地、侵略他国的人——无论其多么卓越——都不能算作“贤”，不是合格的为政者；<sup>[1]</sup> 相比而言，由于兵家并未强调公义的底线意义，而主要考虑军事策略是否有效、能否实现取胜的目的，因而难以从根本上避免其所推崇的君子甚至会穷兵黩武，不顾无辜者的生命。<sup>[2]</sup>

墨家认为为政者不仅不应攻战亏害人，还应当履行维护天下的公义原

---

[1] 比如，虽然墨子和公输般的军事技巧不相上下，但由于前者讲不亏害他人的公义，而后者则不讲，因而公输般会为楚王所用、谋划攻宋，而墨子则恰恰相反，做到了止楚攻宋。可以说，对于墨家而言，即便公输般以高超的技艺著称，也不能算作贤者。（《墨子·公输》）

[2] 即使单就军事策略方面的讨论来看，兵、墨两家也呈现出明显差异：墨家的军事策略侧重“守”，集中讨论防守技术；而兵家则不拘于此，“攻”“守”并谈。梁启超曾就此评论墨子“怯于攻而勇于守”的独特之处。（参见，梁启超：《老子、孔子、墨子及其学派》，北京出版社，2014年，第138页）。

则的义务。对于被侵略国家，通过自卫还击保护自己的家国不受侵略是符合公义的正当诉求。有些学者基于墨家“兼爱”“非攻”的主张将墨家理解为绝对的和平主义者（pacifist），即反对任何战争的人。如秦家懿（Julia Ching）称墨子为“一位极端的和平主义者”（an extreme pacifist）。<sup>[1]</sup>但实际上，《墨子》的最后部分花了大量篇幅叙述军事策略和技巧。因而，葛瑞汉就认为墨家那里体现出的矛盾之一是：“既是最和平主义的，又是最具有军事性的。”<sup>[2]</sup>实际上，这些误解的根源在于这些学者没有认识到，墨家虽然非攻反对侵略性的战争，但从未绝对反对一切战争，不仅如此，还主张和高度重视自卫防守。这也是为何其关于军事事务的思想突出集中于防守策略和技巧，而不是进攻——并非因为其不具备军事进攻的能力。有些学者认识到了墨家并非和平主义者，但却将墨家非攻不非守的原因归结为“强大的防守力量对于国家的生存而言是至关重要的”<sup>[3]</sup>，或者解释说这样有利于维持国家间的力量均衡，可以在很大程度上消除强国发起战争的自信<sup>[4]</sup>。而本文则认为，这些解读忽视了墨家对公义原则的深刻承诺：防守自卫当然对于一个国家的生存来说是重要的，但更重要的是它是正当的。如果仅从国家生存或强大的角度考虑而忽视墨家对公义原则的承诺的话，不足以逻辑连贯地解释为何墨家反对可能为国家带来财富、更多领土的侵略性战争。

墨家还认为，有能力的国家的君主，特别是圣王，则应帮助被侵略国，讨伐不义，维护全天下的公义原则。他们特别区分了声张和维护正义的“诛”与侵犯亏害他人的“攻”的区别：“禹征有苗，汤伐桀，武王伐纣，此皆立为圣王”，“若以此三圣王者观之，则非所谓‘攻’也，所谓

[1] Julia Ching, *Chinese Religions*, Palgrave MacMillan, 1993, p. 71.

[2] A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science*, Hong Kong: The Chinese University Press, 1978, p. 4.

[3] Chris Fraser, “Mohism”, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/mohism>.

[4] Mei Yi-pao, *Motse, the Neglected Rival of Confucius*, London: Arthur Probsthain, 1934, pp. 96—97.

‘诛’也”。（《非攻下》）在他们看来，“攻”专指发动战争亏害他人，因而不正当；“诛”则是通过惩治不义者而制止其进一步亏害他人，所以是正当的。可以说，墨家“非攻”不“非守”、“非攻”不“非诛”的主张实际上一贯地体现了其普遍爱人观念以不亏害人作为正义的底线。这同样对应于其对“杀人”和“杀盗”的区别。<sup>[1]</sup>

可能有人会就此指出，墨家的天下主义立场否认了家国的利益，或者说天下主义的承诺与我们对自己的家或国的特殊对待不相容。但这是对墨家的一种误读。从大量文本依据来看，墨家从未全然否定家国利益的正当性以及人们对自己的家或国的特殊情感的正当性，也从未主张应当罔顾家、国，只从天下的视角着眼，提倡家与家、国与国之间的绝对平均主义。墨家公义原则的天下主义立场在此的运用是：不应为了家或国的利益，而以违背公义、亏害他人作为代价；而如果在符合公义原则的情形下，家国利益就是正当的，应当被坚决捍卫的。他们并未更进一步主张取消大国和小国、大家与小家之间的力量差别，而只是要求处于强势的一方不亏害弱势的一方。“顺天意者，义政也。反天意者，力政也。然义政将奈何哉？”子墨子言曰：“处大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。……故举天下美名加之，谓之圣王。力政者则与此异，言非此，行反此，犹幸驰也。处大国攻小国，处大家篡小家，强者劫弱，贵者傲贱，多诈欺愚。……故举天下恶名加之，谓之暴王。”（《天志上》）从这段文本可见，在墨家看来，并不是要完全抹平大小之间的力量、贫富差距才能算作“圣王”，而是只要做到处于优势地位、作为强国的领袖，只要不去亏害处于劣势地位的人或国家就足以成为“圣王”了。

同样，在墨家将文王视为为政者的典范的时候，其依据是文王遵循了不亏害人的原则，不以大攻小，遵守维护了公义，而不是说他消弭了天下大小之间的差异。“昔者文王之治西土，若日若月，乍光于四方于西土，

---

[1] 葛瑞汉清楚地指出了这种区别：“‘杀人’包含着肆意杀戮或谋杀的意思，而‘杀盗’则意味着正义的处决。”参见 A. C. Graham, *Later Mohist Logic, Ethics and Science* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1978), pp. 488—489.

不为大国侮小国，不为众庶侮鰥寡，不为暴势夺穡人黍、稷、狗、彘。天屑临文王慈，是以老而无子者，有所得终其寿；连独无兄弟者，有所杂于生人之间；少失其父母者，有所放依而长。此文王之事，则吾今行兼矣。”（《兼爱中》）

简言之，墨家对君子的规范性要求突出体现了将“不伤害人”的公义原则作为底线的立场，并在这种意义上体现了一种彻底的天下主义立场，即不是将某一家或某一国的利益作为先于公义的第一原则。为政者贯彻公义原则的义务具体体现在不仅有不可伤害人的消极义务（不伤害无辜者，不侵略掠夺他国，等等），还相应具有维护不伤害人的积极义务（自卫、对被侵略国进行援助，惩治伤害他人者从而维护国与国之间的秩序）。但这种天下主义与人们对自己的家国的特殊义务并非不兼容，在墨家看来，只要在不伤害别人的家国的条件下，视自己的家国的利益比他人的家国的利益更重要，追求使自己的家国富足强大，在墨家看来是正当的。

### 三、彻底“尚贤”：使“实然”与“应然”完全统一

在墨家所处的时代，现实中的君子，特别是重权在握的为政者的政治权力主要是世袭而来，因而他们往往肩负某个团体、家族或阶层的特定利益，在很大程度上致使其为政的考虑往往不是“兴天下之利”，而是实现自己的团体、家族、阶层、国家的特定利益。如果在政治权力分配、人才选拔方式上沿用传统的世袭制，主要按照人们的出身来决定谁应当成为拥有政治权力、决定政治事务和国计民生的为政者，那么就难以确保为政者胸怀天下、贯彻公义，而为政者很可能局限于一家一国的格局，甚至为了家国利益而不惜攻伐他国。这是墨家提出“尚贤”的一个重要背景。本节旨在说明，墨家所主张的彻底的“尚贤”实际上是对一种传统君子观的比较彻底的冲击，由其“尚贤”主张所支持的“君子”理想，摈弃了除“贤”之外的其他任何因素，在这种意义上，其道德含意是充分和彻底的。

实际上，先秦诸子百家在当时大多提出或赞同“尚贤”主张，<sup>[1]</sup>对人才任用和政治权力的分配提出了各自的建议。钱穆就认为，墨家的“尚贤主义”属于当时的一种普遍思潮。<sup>[2]</sup>但实际上，各家对何谓“贤”往往有不同的规范性定义标准，对于在多大程度上以贤能任用君子也不尽相同。但是，墨家的“尚贤”因其关于“贤”的独特规范性标准<sup>[3]</sup>和贯彻“尚贤”的彻底性而与众不同，其根本意图在于确保为政者是那些贯彻公义原则、有卓越政治治理能力的人。墨家主张仅仅运用并彻底贯彻这种“贤”的标准来决定谁应当成为为政者，为其“君子之道”提供了制度保障，并实际上彻底去除了传统的“君子”和“小人”之分中所依据的非道德因素。

已有针对墨家“尚贤”的研究大多聚焦于揭示墨家关于如何运用贤才的具体策略主张，并已取得了不少积极的成果。<sup>[4]</sup>但本文认为除此之外还需要强调的一点是，墨家在制度设计层面上贯彻“贤能”这一唯一标准的彻底性，其方针概括而言就是“有能则举之，无能则下之，举公义，辟私怨”（《尚贤上》），主张超越出身等道德上任意的因素，以贤能作为分配一切政治权力的唯一标准，具体体现为以下几个要点。

其一，以“贤”作为分配政治权力和职务的根本依据。墨家指出，要想做好任何一件事，取得预期效果，都必须具备相应的才能。他们举例说，在面对屠宰牲畜、制作衣服、医治病马、修理弓箭等日常具体事务时，人们一般都具有基本常识，明白只有寻求具有相应技能的人，才能达

---

[1] 正如华兹生（Burton Waston）指出的那样，如果仅仅是在将自己学派所认可、赞赏的人视为“贤”的意义上，也许除了道家和农家外，先秦诸子百家大都不会反对“尚贤”的主张。[参见 Burton Watson (trans), *Mozi: Basic Writings*, New York: Columbia University Press, 2003, p. 7.]

[2] 钱穆：《墨子》，商务印书馆，1930年，第34—35页。

[3] 墨家所认定的“贤”的独特性从本文上一节就可以看出，他必须首先恪守“不亏人”的公义原则，关于“贤”的这一要求实际上使得墨家已经跳出了各家关于“贤”的门户之见，有意识地为“尚贤”划定了一条清晰的“公义”底线，强调必须在共同的公义底线基础上“尚贤”。

[4] 如孙中原：《墨学通论》，辽宁教育出版社，1993年，第24—27页。

到良好的效果：“今王公大人有一牛羊之财不能杀，必索良宰；有一衣裳之财不能制，必索良工”；“有一罢马不能治，必索良医；有一危弓不能张，必索良工”。（《尚贤下》）由此推论：对于治理国家这样高度复杂的事务，也只有让具有相应政治才能的人来从事，才能达到预期的良善目的。更具体而言，政治职务的高低与贤能程度的高下之间应当具有一一对应的关系：“可使治国者使治国，可使长官者使长官，可使治邑者使治邑。凡所使治国家、官府、邑里，此皆国之贤者也。”（《尚贤中》）

以贤能作为分配政治治理权力的标准，迥然不同于依据其他标准，如“骨肉之亲”“无故富贵”“面目美好”等。其根本差异在于，“为贤之道”关键在于爱助他人的意愿，因而“贤”主要是通过后天的道德选择和自觉努力形成的；相比之下，后三者往往属于道德上任意的因素，是人们无法通过道德选择加以改变的：“王公大人骨肉之亲、无故富贵、面目美好者，此非可学能者也。”（《尚贤下》）而且在所有因素中，只有“贤”才与能否胜任政治治理实质相关，所以为实现政治目标，必须“尊尚贤而任使能，不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色”（《尚贤中》）。

其二，墨家以贤能作为分配政治权力的依据具有彻底性，不仅主张像“乡长”“家君”这样较低的政治职务应当只依据贤能分配，而且坚持对于“卿之宰”“诸侯”“三公”乃至“天子”这样的政治职务也只能依据贤能为标准来分配，（《尚同下》）而非依据血缘或其他标准来确定。所以梁启超就曾指出：“墨子书中，绝无主张天子世袭之痕迹。”<sup>[1]</sup>对于墨家而言，不存在天生的统治者和被统治者，人们只要有意增进天下之利，通过后天主动的道德选择和努力践行“为贤之道”，就能凭借贤能成为君子。

这种彻底性还清晰体现为以“公义”作为“贤能”的底线这一基本原则也直接适用于最高统治者，践行公义的是“圣王”，否则就是“暴王”，不具有统治合法性——虽然从单纯的治国技能或掌握的政治资源角度看，二者可能差别不大。（《尚贤中》）

其三，主张“有能则举之，无能则下之”，保证所有政治职务具有开

[1] 梁启超：《先秦政治思想史》，东方出版社，1996年，第163页。

放性和流动性。由于墨家“尚贤”排除了以出身、阶层等道德上任意的因素作为分配政治权力依据的合理性，也就是消除了除“贤”之外的种种资格障碍，这样政治职务就能够向一切人开放，哪怕是出身低微的人。即使是“农与工肆之人”，只要具备了相应的贤能，自然便也有资格担任其所胜任的政治职务。同理，由于政治权力的分配始终应当与相应的贤能相匹配，那么政治职务就具有流动性。一旦某个在位者的贤能退化而不足以胜任，便应以能够胜任的人取而代之，这样便会形成“官无常贵，而民无终贱”（《尚贤上》）的局面。正是在这种意义上，墨家“尚贤”体现的不是一种阶层化的精英主义，而是人人皆可以为贤的“众贤”（《尚贤上》）。

其四，“贤者举而尚之……不肖者抑而废之”（《尚贤中》），以贤能作为实质依据建立明确的赏罚制度。对亏害他人、违背公义底线的人加以谴责和惩罚，同时对贤者“富之贵之，敬之誉之”（《尚贤上》），从而确保全社会形成“相率而为贤者”的“进贤”（《尚贤中》）激励机制。在墨家看来，明确以“尚贤”为导向的赏罚制度，能够促使人们恪守公义、积极增进贤能：“是以国之富贵人闻之，皆退而谋曰：‘始我所恃者，富贵也，今上举义不辟贫贱，然而我不可不为义。’亲者闻之，亦退而谋曰：‘始我所恃者，亲也，今上举义不辟疏，然则我不可不为义。’……逮至远鄙郊外之臣，门庭庶子，国中之众，四鄙之萌人，闻之，皆竞为义。”（《尚贤上》）换句话说，如果所有人无论贫富贵贱、地位高低等都竞相为贤，贤能作为整个政体的基本原则就能得到积极有效的贯彻。

因此，在墨家看来，传统的君子小人之别只是既有现实意义上的，但并不一定符合应然标准，即，使应当成为君子的人成为君子。而正当的政治体制正应当明确谁配为君子，谁应为君子，并在制度设计层面确保实然意义上的君子符合应然意义上的君子之道。在这种彻底的机制保障下，原本出身不佳、并不拥有政治权力的“小人”，如果符合标准，应当成为君子；而原本掌握政治权力的“君子”，如果并不符合贤能的标准，则应该让出其政治权力，由此，彻底去除了传统的“君子”和“小人”之分所包含的任何与道德无关的因素。葛瑞汉就评论说：“他们（指墨家——笔者

注)带来了有别于儒家人物大都从属的旧的世袭的士阶层的新气象。”<sup>[1]</sup>方克涛也指出,墨家理想中的楷模典范并不一定是那些与平民社会地位相对的精英阶层。<sup>[2]</sup>这些评论恰恰说明墨家并不是摈弃了君子理想,而正是试图使君子在实然和应然意义上完全统一。

综合全文所述,墨家文本中对君子的批判并不足以说明墨家没有君子理想,而恰恰说明墨家有其主张推崇的“君子之道”作为合格君子的标准。墨家“君子之道”的规范性内涵凸显了以公义为基础的天下主义立场,具有其独特之处。其“尚贤”学说则正是试图消弭实然和应然意义上的“君子”所具有的鸿沟而提出的方案和对策。在墨家的设想中,对应然意义上的君子的判定以道德作为核心标准,而非道德因素无关。在这种意义上,我们甚至可以说,墨家不仅有君子理想,而且作为其理想的“君子”具有彻底和纯粹的道德意涵。无论是本文所聚焦的“君子”,还是墨家文本其他地方反复提到的“仁者”“圣王”,本质上都体现了墨家关于道德典范、理想道德人格的设想。

---

[1] [英]葛瑞汉:《论道者:中国古代哲学论辩》,张海晏译,北京:中国社会科学出版社,2003年,第44—45页。

[2] Chris Fraser. *The Philosophy of the Mozi*, Columbia University Press, 2016, p9.



# 周敦颐哲学思想阐微<sup>[1]</sup>

楠本正继著 连凡译\*

**摘要：**考察《太极图》的原型可知成于陈抟系统的隐士之手，并由周敦颐修改而重新赋予其意义。进而考察朱熹对周敦颐《太极图说》的诠释可知朱子学以体用分静（阴）动（阳）并以静（超越动静）为本体，与阳明学提倡动静合一、循理为静的活泼泼的生命流行的差异。周敦颐在《通书》中提出的诚在作为宇宙本体的乾元那里有其根源，同时又内在而成为物之性命，进而保全天命流行而作为自身主体性的诚就能成为天人合一的圣人。周敦颐思想的要领即在于本体与作用、先天与后天、内圣与外王的合一，并集中体现在其思想、人格及其“文以载道”的观点上。

**关键词：**周敦颐；《太极图说》；《通书》；诚；天人合一

## 一、《太极图》及同《说》的渊源与性质

濂溪的资料里面，关于其《太极图》的传来有各种说法。一是朱汉上

---

[1] 基金项目：中央基本业务经费资助项目“楠本正继学术思想研究”（413000057）。本文原收入楠本正继著《宋明时代儒学思想の研究》（东京广池学园1964年增订版）。

\* 原作者简介：楠本正继（1896—1963），日本著名中国哲学研究专家，生前长期担任日本九州大学中国哲学史讲座教授。主要从事中国哲学史、宋明理学及东亚儒学的研究。译注者简介：连凡（1982—），男，湖北孝感人，武汉大学哲学学院副教授，日本九州大学文学博士，主要从事中国哲学史及比较哲学的研究。

(震)《进周易表》(参阅《通志堂本》卷首)所记,说《太极图》从穆修传至程明道。<sup>[1]</sup>又胡五峰的《周子通书序》(《五峰集》三)中也举出《太极图》传自穆修的这种说法,只是因为濂溪不仅仅只是从事种放、穆修之学问的人,所以可说是其学问的一个老师吧。<sup>[2]</sup>(穆修卒于明道元年,当时濂溪十四岁因而不可能考虑亲自授受,见于《宋元学案补遗》一一、王梓材的说法等,<sup>[3]</sup>想来大概是依据元刘静修《太极图后记》——《文集》一。<sup>[4]</sup>)

因为汉上、五峰都没有明说穆修从什么人那里得到《太极图说》,所以像陆象山(《象山全集》二《与朱元晦》<sup>[5]</sup>、同一五《与陶赞仲》<sup>[6]</sup>)和朱子(《朱子文集》七五《周子太极通书后序》<sup>[7]</sup>——这是朱子四十岁、乾道五年六月完成)那样将这些话解释为《太极图》出自陈图南未必可说合适与否(朱子在这里虽大致反对此说,但在将此说解释为图南传来上与象山没有不同)的这种理由虽然也成立,然而《太极图》由陈图南系统传来这件事可说只是为汉上、五峰等当时有权威的学者所信任。对此朱子当时完全否定了汉上、五峰两家之说,根据濂溪之友潘清逸所撰墓志铭之文中写有作《太极图》之语,主张《太极图》是自作(前述后序)。之后,淳熙四年(朱子四十八岁)所作《江州重建濂溪先生书堂记》(《朱

[1] 朱震撰,王婷、王心田编辑点校:《朱震集》,长沙:岳麓书社,2007年,第1页。

[2] 胡宏:《胡宏集》,北京:中华书局,1987年,第160页。

[3] 王梓材、冯云濠编撰,沈芝盈、梁运华点校:《宋元学案补遗》(第一册),北京:中华书局,2012年,第1100页。

[4] 刘因:《静修先生文集》,北京:中华书局,1985年,第14页。

[5] 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第24页。

[6] 陆九渊著,钟哲点校:《陆九渊集》,北京:中华书局,1980年,第192页。

[7] 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《晦庵先生朱文公文集》(五),《朱子全书》(第24册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第3629页。

子文集》七八)中也写有“不繇师传,默契道体,建图属书,根极领要<sup>[1]</sup>。到清代更明确地指出此图之传来的学者出来了。即,黄晦木说“《太极图》创自河上公”(《易学辨惑》的《太极图说辨》)<sup>[2]</sup>、“魏伯阳得之以著《参同契》”<sup>[3]</sup>,其后传于陈图南“名为《无极图》”<sup>[4]</sup>、“《无极图》陈图南刻于石壁”<sup>[5]</sup>,认为是方士修炼之术。毛西河以之为老佛二氏所传,举陈图南与僧寿涯之名(《太极图说遗议》<sup>[6]</sup>)。这里为了说明图南传来的理由举出上述汉上与五峰之说)。又论述与魏伯阳《参同契》的关系说明其原委。晦木及西河所说,必定难以一一置信。因为其资料的出处里能够插入疑问。上述朱汉上之文中也可见不确实的话。例如,像穆修以《太极图》传周敦颐,敦颐传程颢、程颐这一句,穆修和濂溪的直接授受在年代上难以成立是像前面提出的王梓材的话那样,濂溪与程子兄弟之间存在《太极图》的传授也未必毫无疑问。虽然朱子似乎相信此事(参阅《朱子文集》七五《周子太极通书后序》<sup>[7]</sup>,后述《再定太极通书后

- 
- [1] 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《晦庵先生朱文公文集》(五),《朱子全书》(第24册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第3740页。
- [2] 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》(第一册),北京:中华书局,1986年,第514页。
- [3] 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》(第一册),北京:中华书局,1986年,第515页。
- [4] 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》(第一册),北京:中华书局,1986年,第515页。
- [5] 黄宗羲原著,全祖望补修:《宋元学案》(第一册),北京:中华书局,1986年,第515页。
- [6] 毛奇龄撰:《毛奇龄易著四种》,北京:中华书局,2010年,第95页。
- [7] 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《晦庵先生朱文公文集》(五),《朱子全书》(第24册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第3628页。

序》<sup>[1]</sup> 及《朱子文集》八一《周子通书后记》<sup>[2]</sup> )。

总之,《太极图》的原型在哪里成于何人之手并不清楚,恐怕是成于陈图南系统的隐士们之手吧,然后由濂溪改修而重新赋予其意义。这里有根据潘清逸之文承认濂溪创见的上述朱子立场(不过得参照后述)。本来,在濂溪的思想里面追寻陈图南的东西并不是没有。例如《题酆都观》之诗里面,题为《读英真君丹诀》一首里面写有:

始观丹诀信希夷,盖得阴阳造化机。

子自母生能致主,精神合处更知微。<sup>[3]</sup>

朱子也在《答蔡季通书》(《朱子续集》三)里说“《阴君丹诀》见濂溪有诗及之”<sup>[4]</sup>。(胡渭的《易图明辨》卷十里面提出朱子此书,引用在《云笈七签》里记载的《阴真君传》等证明濂溪之学本于图南,留心于丹道。但是上述英真君与阴真君是否同一个人不清楚。<sup>[5]</sup>)而且根据上述潘清逸的《墓志铭》主张《太极图》为濂溪作的朱子,也注意到了据说曾经学于陈图南的张忠定论述公事有阴阳的思想与《太极图说》的意思有相合的地方,认为先前的《周子太极通书后序》文中有未尽其曲折的地方,直至说“是说之传,固有端绪,至于先生,然后得之于心,而天地万物之理,巨细、幽明、高下、精粗无所不贯,于是作为此图以发其秘尔”(《朱

[1] 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《晦庵先生朱文公文集》(五),《朱子全书》(第24册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第3652页。

[2] 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《晦庵先生朱文公文集》(五),《朱子全书》(第24册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第3856—3857页。

[3] 周敦颐著,湖南省濂溪学研究会整理:《元公周先生濂溪集》,长沙:岳麓书社,2006年,第108页。

[4] 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《晦庵先生朱文公文集》(六),《朱子全书》(第25册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第4709页。

[5] 胡渭撰:《易图明辨》,谭德贵等点校,北京:中华书局,2008年,第156页。

子文集》七六《再定太极通书后序》<sup>[1]</sup>。此文成于淳熙六年五月。毛西河的《太极图说遗议》里也提及朱子此文)。又《朱子语类》九三(和刻八页正面)中举公事有阴阳云云之语,说“此说全与濂溪同。忠定见希夷,盖亦有些来历……”<sup>[2]</sup>,同九四之二二页背面举出认为公事有阴阳的思想写有“《通书》无非发明此二端之理”<sup>[3]</sup>。朱子门人度正所作《濂溪年谱》熙宁六年之条中也涉及此。<sup>[4]</sup>张忠定即张咏,《八朝名臣言行录》三,其传中收录有说明公事有阴阳之原因的话。<sup>[5]</sup>如果像这样的话,濂溪的《太极图》在图南这里有其起源这件事可以说在当时也成为难以否定者吧。

其次有《太极图》来自润州鹤林寺僧寿涯的这种说法。《朱子语类》(九三,和刻八页正面<sup>[6]</sup>)中也可见当时经常说濂溪出自陈图南的同时学习禅学之事。上述,毛西河的《太极图说遗议》里面基于张南轩(未说明出处)、胡汲仲(《大同论》)、胡双湖(《启蒙翼传》引晁景迂之语)等人说濂溪学于寿涯之语作为《太极图》之一传举出寿涯。<sup>[7]</sup>晁公武的《郡斋读书志》“程氏易传”条中也作为朱汉上之言举濂溪之学得于穆修而本于陈图南之说的同时,作为景迂之言举出濂溪以寿涯为师,后来其学传于

---

[1] 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《晦庵先生朱文公文集》(五),《朱子全书》(第24册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第3654页。

[2] 朱熹著,黎靖德编:《朱子语类》(第6册),王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第2357页。

[3] 朱熹著,黎靖德编:《朱子语类》(第6册),王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第2386页。

[4] 周敦颐著,湖南省濂溪学研究会整理:《元公周先生濂溪集》,长沙:岳麓书社,2006年,第237页。

[5] 朱熹撰,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》(第十二册),上海:上海古籍出版社;合肥:安徽教育出版社,2010年,第97页。

[6] 朱熹著,黎靖德编:《朱子语类》(第6册),王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第2357页。

[7] 毛奇龄撰:《毛奇龄易著四种》,北京:中华书局,2010年,第96页。

二程的这种说法，认为二说不同。<sup>[1]</sup>

关于寿涯的事迹虽然难以调查清楚，但根据黄百家记晁氏之言（《宋元学案》一二《濂溪学案》下案语），据说濂溪师事于寿涯而得到“有物先天地，无形本寂寥，能为万象主，不逐四时凋”这一偈文。（黄晦木的《易学辨惑》里写着又得先天地之偈于寿涯，但无偈文。<sup>[2]</sup>）朱子说佛氏之学与吾儒很有相似处而提出此偈及其他，以之为法眼一派的宗旨，并说当前禅家都揭穿其说法。（《朱子语类》一二六）<sup>[3]</sup>而所谓当前禅家似乎是指以大慧宗杲为中心的临济系之禅。山崎闇斋《文会笔录》一五，《全集》本五三八页里<sup>[4]</sup>，根据《传灯录》二五，提出天台德韶就此偈说话，又根据《联灯录》，提出天童正觉示众的话里引用了此偈。德韶属法眼宗，正觉属曹洞宗。

那么，根据上述朱子的话所意味的，知道揭示此偈的法眼一派受到临济禅的攻击。加之曹洞宗同样与临济宗不相合也是不能隐盖的事实。此场合法眼和曹洞与朱子思想可以说有相通的方面吧。如果追溯来考察，那里不会不能说没有与濂溪思想相通的方面吧。当然，像法眼宗那样，考虑上述《朱子语类》里面，作为来自当前禅家即临济宗对法眼宗的批评所引用的，有理路，落窠臼，有碍正当知见云云的话，以及天台德韶之嗣、永明延寿的《宗镜录》等的立场的时候，与朱子思想相通绝不应该是以这里出现的一方面来处理就完了，如果说那方面是什么的话，那就是上述此偈所表示的立场。然而更进一步考察的话，要说此偈所表示的立场本身是什么的话，不用争那就是有与老庄思想一致的性质。想来像这样寿涯的思想在此偈表示的范围里与其说禅的特色不如说出来老庄思想的特色。这才是具

[1] 晁公武撰，孙猛校证：《郡斋读书志校证》（上册），上海：上海古籍出版社，1990年，第39页。

[2] 黄宗羲原著，全祖望补修：《宋元学案》（第一册），北京：中华书局，1986年，第515页。

[3] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第8册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第3017—3018页。

[4] 山崎闇斋，日本古典学会编：《山崎闇斋全集》（第五册），东京：ペリかん社，1978年，第538页。

有会同周濂溪、朱子，会同法眼、曹洞，将它们一贯起来与临济宗对决的问题吧。《南雷文定前集》四之一五正、背面（《答万充宗论格物书》）说：

佛者之言曰：“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋。”夫无形亦何物之有，不诚无物，而以之为万象主，此理能生气之说也，以无为理，理亦非其理矣。<sup>[1]</sup>

这可说是与临济宗一伙相通的陆王学派对此偈的反驳吧。因此濂溪的思想属于图南系统还是属于寿涯系统，这一问题之解决未必一定能改变濂溪思想的性质。

## 二、《太极图》及同《说》的意义

据濂溪《太极图》所说，宇宙本体因为其绝对性而以无极之语称呼。（这就是朱子在回答陆象山的书信里说，不言无极则太极属于一物而不足以成为万化之根本。<sup>[2]</sup>）然而因为那不是意味着虚无，所以又并称为太极。（同样这就是朱子说不言太极则无极沦于空寂而不能成为万化之根本。）濂溪说无极而太极。太极动而生阳。动极而静，静而生阴。静极复动，一动一静，互为其根。这时，太极不是离开阴阳，而是即阴阳指其本体，不杂阴阳而言，照朱子解释的那样吧。阴阳变合（所谓变合根据《性理群书句解》，意味着变动凝合<sup>[3]</sup>）而产生水、火、木、金、土五行。五

[1] 黄宗羲著，沈善洪主编：《南雷诗文集》（上），《黄宗羲全集》（第10册），杭州：浙江古籍出版社，2005年，第195页。

[2] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《晦庵先生朱文公文集》（二），《朱子全书》（第21册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第1569页。

[3] 熊节撰，熊刚大注：《影印文渊阁四库全书》（第709册），《性理群书句解》，台北：商务印书馆，1983年，第109页。



行之气顺布而春夏秋冬之四时行。然而，即五行而有一阴阳，即阴阳而有一太极，太极本来不外乎无极。五行的产生，各自具其相应的全体之理。这就是五行拥有其性，所谓五性。通过成为一的理，即成为无极之真者与阴阳五行之气，即成为二五之精者微妙地结合，产生出形成天地者（男性者、女性者），接着产生万物。这样万物生生而变化无穷。

### 注

一、朱子将无极而太极所表示的宇宙绝对者解释为理，思考并非太极之外有无极，而且无极与太极到底两两相待而其根本实在的性质变得清楚了。（《图解》<sup>[1]</sup>及《文集》三六《答陆子静书》<sup>[2]</sup>）上述的理是朱子所谓所以然之理，对此《易》说的元亨利贞四德被考虑，元之德统合之。所以然之理，即元亨利贞内在于人而成为人之本性场合里是仁义礼智，仁代表之。朱子大体上根据《太极图说》展开了这样的思想。而且朱子将其次的阴阳五行作为气，在无极之真、二五之精妙合而凝（无极之真者与二五之精者微妙地结合）这个地方，说明理与气的结合。那里可以窥见立足于老庄思想的造物者这种思考具有的优越方面，加入儒教的社会伦理立场，想要扬弃老庄的企图。只是如果这样的话，《太极图说》里接着说出的主静功夫哪里果真能够贯彻到底吗，程子兄弟不得不用所谓主敬功夫代替濂溪的主静的理由是否不难说明呢，等等，这些问题大致能思考。然而，想来这里所谓静像通过《通书》的《动静章》等知道的那样，不是与动相对的静，而是更高层次的静，主静不得不成为主敬是为了避免混同于老庄那样。（《朱子语类》九四，和刻二一页背面）<sup>[3]</sup>。将无极而太极这一语句像朱子那样解释难道不是成了发挥濂溪的苦心吗？像《吉斋漫录》的著者吴

[1] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第7页。

[2] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《晦庵先生朱文公文集》（二），《朱子全书》（第21册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第1568页。

[3] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2385页。



廷翰将《图说》的静理解为程明道的定，认为明道是濂溪真传。<sup>[1]</sup>此外我国浅见纲斋说“所谓主静不是说做静的样子。人们说或站或坐其自身怎样都不沉湎于居处就不遭恶报。因此圣人全体也为主静。主要认为这是最重要的”（《近思录讲义》）<sup>[2]</sup>。这样来理解的话，所谓主静成为与其时处相适应的稳定性。《通书》的《礼乐》章写有“礼，理也；乐，和也。礼，阴也；乐，阳也。阴阳理而后和，君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，万物各得其理而后和。故礼先而乐后”<sup>[3]</sup>，朱子的注解里，认为这是“定之以中正仁义而主静”<sup>[4]</sup>的意思，论程子的“敬则自然和乐”也是这个道理，写着学者不知持敬而务为和乐，就很少有不流于慢者，如果那样的话，纲斋的话应当说是对的。不仅如此，作为站在宋代文化根本观念上的新儒学创始人的濂溪之地位得以确立吧。纵使《太极图说》的原文来自道教，即便写着自无极而为太极，那濂溪改作的苦心倒是应该得到高度评价，而不是降低其价值。我国伊藤东涯（在《太极图说管见》里）曾经将朱子也论及（《朱子文集》七一记濂溪传）的作为《宋国史》一传记的，自无极而为太极这种形式视作濂溪的旧传，以无极为理（这不是朱子那样具有伦理性的理，而是超越这个的老庄所谓作为无的理），以太极为气（《周易正义》中写有太极是天地未分之元气混而为一，东涯是根据这种解释者），在《图说》的无极之真、二五之精妙合而凝这一语句里面仍然是说理气的结合（妙合）。[虽然说明理气之结合（妙合）这点与朱子相同，但认为以仁义礼智信这五常作为五性是错误的，依据《通书》的《师》第七，想要以刚柔善恶中确立五性。]这是用老庄态度解释《太极图说》，主静的立场虽然也许容易说了，但从儒教远离开来。

[1] 吴廷翰著：《吴廷翰集》，容肇祖点校，北京：中华书局，1984年，第15页。

[2] 浅见纲斋，若林斋高，生田格：《纲斋先生近思录讲义》，福冈：九州大学图书馆，第39页。

[3] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第61页。

[4] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第61页。

又将无极置于太极之上，从前者出现后者那样解释与《通书》的《动静》章等不合。这还是应当按照朱子的意见吧。《易·复卦》的程伊川《传》那样努力在动之端中见天地之心就是因为察觉这样的情况。东涯也应该知道此事。（参考《周易经翼通解》同卦）<sup>[1]</sup> 並木栗水以太极为气，思考因为尚未可见到日月星辰所以称无极。（《宋学渊源质疑》）（栗水说天之气与地之精妙合而产生气化之男女，不说理气妙合。又说无极是无形之元气，阴阳是流行之天动，五行是五性之条理而天命之本源，人物资以生者，像这样的话则理明而言顺。）这是由于《易·系辞》的立场者，主静之说相比于朱子，更难解释一些吧。虽然《太极图说质疑》上（二七页正面）申述这个。此外上述吴廷翰以《论语》之四绝为无欲，以《大学》的定静安虑为主静。

以上各种解释虽然全都有长处和短处，但我们基本上想按照朱子的解释来受用《太极图说》。为什么呢，因为相信依据朱子的解释方才产生此《图说》在宋代思想界的地位。

二、关于太极与阴阳的关系，《朱子语类》里面（七五，和刻一九页）有应该注意的话。（这是庆元五年己未之岁林学履所录，因此正当朱子逝世前一年<sup>[2]</sup>）依据此语，据说濂溪的太极是和阴阳滚说（混一地说）的。但《易》里面将太极从阴阳抬起来说，即成为阴阳之内太极作为本体而存在。更进一步试着看一下此文所说吧。

太极动而生阳、静而生阴是指太极的动是阳，动极而静，静就成为阴。或者说动时就是阳之太极，静时就是阴之太极吧。大概太极立刻在阴阳里面。（动也是太极之动，静也是太极之静，只是动静并非太极是见于《语类》九四的朱子的话<sup>[3]</sup>。像所谓易有太极，是生两仪，首先是从实理处说明，即用前面话来说是抬起说的。）因此如果论述生成的话，

[1] 伊藤东涯：《周易经翼通解 18 卷》，东京：文泉堂，1774 年，第 206 页。

[2] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第 5 册），王星贤点校，北京：中华书局，1986 年，第 1929 页。

[3] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第 6 册），王星贤点校，北京：中华书局，1986 年，第 2369 页。

太极阴阳同时产生，太极依旧内在于阴阳。那里面没有时间上的继起关系。只是如果说其次序，则有此实理方才（正好、现在）开始有阴阳吧。即从价值来说的话太极在先。虽然道理也许是相同的，但从现在的事物来看的场合，可以说阴阳包涵太极，而推其本来思考的场合，可以说太极产生阴阳吧。想来所谓产生阴阳是从价值上有太极才有阴阳。朱子的《太极图说解》像前述那样说的是所以动而阳、静而阴的本体，即所谓无极而太极不是离开阴阳，而是就阴阳而指其本体，不杂阴阳而为言，接着如下面那样说明。即对于《太极图》的第一圈“○者其本体也”，对于同第二圈“☵者阳之动也。○之用所以行也。☷者阴之静也。○之体所以立也”<sup>[1]</sup>（又参考《朱子语类》九四，和刻八页背面<sup>[2]</sup>）。

虽然对于朱子的这种解释，並木栗水在上述《宋学渊源质疑》里评论阴阳是相对待的东西，不应该以为体用，但濂溪以静为主的意思使人思考难以轻视朱子的解释。反之，明王阳明的解释继承朱子而更加微妙。《传习录》（中卷《答陆原静书》）里面说：“周子‘静极而动’之说，苟不善观，亦未免有病。（这话表示阳明大致通过朱子来理解濂溪）……太极生生之理，妙用无息，而常体不易。太极之生生，即阴阳之生生。就其生生之中，指其妙用无息者而谓之动，谓之阳之生，非谓动而徒生阳也。就其生生之中，指其常体不易者而谓之静，谓之阴之生，非谓静而后生阴也；若果静而后生阴，动而后生阳，则是阴阳动静，截然各自为一物矣。”<sup>[3]</sup>于是阳明引用程伊川的动静无端、阴阳无始这一语句作为结语。这点与朱子相同。（《朱子语类》九四，和刻九页正、背面，一〇页正面）<sup>[4]</sup> 阴阳

[1] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第6页。

[2] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2368页。

[3] 王守仁撰：《王阳明全集》（上），吴光、钱明、董平、姚延福编校，上海：上海古籍出版社，2011年，第72—73页。

[4] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2373页。

之外没有太极毫无疑义。但是朱子以太极为理，以动静为气或者“所乘之机”，以人与马的比喻说明二者相依不离的原因（《语类》九四，一二页背面、一三页正面）<sup>[1]</sup>，阳明的解释可说是将朱子的意思更加贯彻到底的吧。即那里作为理的太极与作为气的阴阳——进而与五行等相互不分离的关系被考虑，《太极图说》与其说生成论不如说成为表示天地、万物、人类的存在及其构造的东西。（还有，《朱子语类》九四，和刻二三页背面说，“既有此理，便有此气；既有此气，便分阴阳，以此生许多物事云云”<sup>[2]</sup>。）然而朱子的解释里面也有如下可取的地方。

根据理之动而气机（所谓机是关捩子有流行之妙<sup>[3]</sup>）分为动或者静。即气动，材料或者物质根据形式而动。（此场合的理是亚里士多德的神，是整个自然界的最高目的，所有运动的原因，能够考虑为相当于自身不可被操纵的第一运动者吧。）理虽乘气机，作为原因却是操纵它活动的东西，是第一运动者。（参考《朱子语类》九四，和刻一三页正面等<sup>[4]</sup>）如果用《通书·动静》章之语，理之活动是所谓“神”、动静以上的动静吧。（参考《朱子语类》五，和刻三页正面<sup>[5]</sup>）

三、所谓五行之生也，各自具备其相应的全体之理在《太极图说》的原文里为：五行之生也各一其性。依据《白虎通·三纲》篇，人怀五常之性<sup>[6]</sup>，同样依据《情性》篇，五常为仁义礼智信，那成为得五气（五行

[1] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2376页。

[2] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2387页。

[3] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2376页。

[4] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2376页。

[5] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第1册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第84页。

[6] 陈立撰：《白虎通疏证》，吴则虞点校，北京：中华书局，1994年，第32页。

之气)以为常者<sup>[1]</sup>。郑玄也在注《中庸》篇的时候,将五行当作仁义礼信知<sup>[2]</sup>。想来上述濂溪的五行之生也各一其性的所谓性如同《白虎通》等五行各自具有分为仁义礼智信而被分配的性质,此无非是由于一理内在于五行各自而产生的差异。但是即使这样存在差异,那绝不是除了一理之外,还存在各自享受的别的理而产生性质的差异。(《朱子语类》九四,和刻一四页背面、一五页正面<sup>[3]</sup>)将五性理解为仁义礼智信虽是依据朱子的解释,但此解释的正确不仅能够与上述《白虎通》等之前的思想共同考虑,而且从《通书》的《诚几德》章里作为德举出这五个,接着那出现性字(想来这源于《中庸》里写有说诚而及仁知,作为性之德的地方)而朱子的解释不误被察觉。

那么万物生生变化无穷如前所述。万物里面只有人得其秀气而具有最灵妙的心之作用,形已生成,神发而能知。内在于人的五性(上述存在于五行的五种性质)感动,而善恶区分,万物出现。被称为圣的教化人的功夫是在这样的情形下产生于世界的。即圣人想要给与善恶相离相背的人心以平静而带来中正仁义,而且以所谓主静树立人世的极致。虽说以静为主,但为了静要以无欲为条件。

### 注

关于主静参考上述注释。又关于无欲更进一步要看一下濂溪的遗文《养心亭说》。<sup>[4]</sup>在此文中,濂溪超越孟子的寡欲而至于无,思考那里诚立处之贤,明通处之圣。还有,《朱子语类》九四,和版四八页背面有对于无欲的意见。<sup>[5]</sup>

---

[1] 陈立撰:《白虎通疏证》,吴则虞点校,北京:中华书局,1994年,第182页。

[2] 郑玄注,孔颖达疏:《礼记正义》,《十三经注疏》整理委员会整理,李学勤主编:《十三经注疏》,北京:北京大学出版社,2000年,第329页。

[3] 朱熹著,黎靖德编:《朱子语类》(第6册),王星贤点校,北京:中华书局,1986年,第2379页。

[4] 周敦颐著,湖南省濂溪学研究会整理:《元公周先生濂溪集》,长沙:岳麓书社,2006年,第99页。

[5] 周敦颐著,湖南省濂溪学研究会整理:《元公周先生濂溪集》,长沙:岳麓书社,2006年,第2385页。

所谓中正仁义是什么呢。虽然朱子的门人程允夫怀疑仁义指实德而言，中正指体段而言，这里不涉及礼智（《朱子文集》四一《答程允夫书》）<sup>[1]</sup>，但朱子回答这个，是将中正相应于礼智这种意见（又参考《朱子语类》九四）<sup>[2]</sup>。这点未必有拘泥的必要。如上述那样，作为天之道阴阳、作为地之道柔刚、作为人之道仁义被确立，而且基于人之始（生），就那样反过来，推终（死）之理则明白死生为何物。天地的法则与人类的法则浑然一致，只是成为一个的地方，才有《太极图》及其《说》的意义。张南轩写周子《通书》的《后跋》说，“推明动静之一源，以见生化之不穷，天命流行之体无乎不在。文理密察本末该贯，非阐微极幽，莫能识其指归也”<sup>[3]</sup>。濂溪的《通书》更加进而稍稍细致地从此立场出发说明了人的功夫。

### 三、 人性论及其解释

曾经《中庸》的作者以“诚”置换老子的“无”而巧妙地说明儒教的天人合一思想，给予其家族社会的伦理思想以地盘。诚是最广泛的立场的同时又不是超越的，通过能够适应时地而产生内容的濂溪所谓“无极而太极”之语想要表示的东西用《中庸》来说就相当于诚。果然濂溪在《通书》里提出诚来。诚既在作为宇宙本体的乾元那里有其根源，它又内在而成为物之性命。通过万物各正其所赋之性命，诚作为一物各自之主被树立。它纯粹而至善，就是那样无假装修饰的东西。所谓圣也不是除了保全诚以外的什么东西。

- 
- [1] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《晦庵先生朱文公文集》（三），《朱子全书》（第22册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第1888页。
- [2] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第2381页。
- [3] 张栻撰，朱熹编，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书外编》（4），上海：华东师范大学出版社，2010年，第497页。

诚是五常（仁义礼智信）之本、百行之源，它可说是静无而动有，至正（所谓正《说文》写着一以止，儒教里面像见于《周易》那样，是止于伦理的秩序，其法则）而明达。（这样双方相通，成为地盘的地方，能考虑诚的性格。）相反，一切的道德如果不是诚，就是非（正之反），是暗（明之反），是塞（达之反）。诚这样使众理自到，那里没有特别耍花招做事的必要。作为人之本性的诚无为（朱子的《解》里说：“实理自然，何为之有？”）。只是欲动未动的“幾”微之间天理出现的同时，人欲也萌生而善恶产生。<sup>[1]</sup> 或者也可以像下面这样说：“寂然不动者，诚也；感而遂通者，神也；动而未形，有无之间者，幾也。”（《通书·圣》第四）<sup>[2]</sup> 诚精故明，神应故妙，幾微故幽的地方之关联浑然为一的场合，那是圣人。依据《书》之《洪范》写有“思曰睿。睿作圣”，思维是至圣功夫的基础。通过“思”而能够通到微，由于通到微而“思”通达，直到无不通。<sup>[3]</sup>（参考《朱子语类》九四，和版二六页背面所举李延平之说。<sup>[4]</sup>）然而，“思”也是吉凶之机。濂溪一边重视“思”一边将其提高至无思的境界，想要置圣人于无思而无不通处的原因在这里。（当然，这里所谓无思不是块然不感。）然而，一般来说，如上所述幾中不免善恶，因此说慎动。又说吉凶悔吝生乎动，因为吉只有一个，所以应该慎动。（《乾损益动》章）<sup>[5]</sup> 所谓慎动并非不动，那是动而正，称之为道。大概，是从众人共同通过处，所以称为道吧。又是用而和的，称之为德。大概作用里面

---

[1] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第56页。

[2] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第57页。

[3] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第59页。

[4] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2401页。

[5] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第67页。



有调和，因为除了得之于身以外无须期待，所以称之为德（得）吧。<sup>[1]</sup>

### 注

重视幾（机）像朱子说的那样（《朱子语类》四，和版二四页正面、背面<sup>[2]</sup>）可说是《通书》的特色。同时要注意说幾中有善恶，以“思”作为吉凶之机的地方。这里不能忘记的是，濂溪的场合，对于幾的抉择性唤起普遍的关心，尤其不但揭示其紧要的理由，而且是在那里通过幾从本源树立直流的人心活动。因此濂溪承认思为吉凶之机的同时立即接着引用“君子见幾而作，不俟终日”及“知幾其神乎”这些《易》之语句。<sup>[3]</sup>这点成为思考贯通天人的人的活动的宋学根本立场。接触过濂溪的程明道说“中”云“天下之大本，直上直下之正理，出则不是”（《全书》一二）<sup>[4]</sup>，张横渠说“天以直养万物，代天而理物者，曲成而不害其直，斯尽道矣”（《正蒙·至当篇》）<sup>[5]</sup>，这不外乎正确受用上述立场。（还有，《朱子文集》五九《答赵致道书》里对于善恶，论述了周濂溪与胡五峰的差异，<sup>[6]</sup>在这门学问里，这事孕育了导致与异学相对决的问题。）

上述，所谓动而正、用而和的慎动立场作为内容不外乎符合仁义礼智信。慎之动绝不是单纯的动之否定，虽像上述那样是无可辩驳的，但《通书》的《动静》章对于动静进行更为细致的考察。据此，只动而无静，只静而无动者，那是物。即物因为形体滞于一偏。动而无动，静而无静，动静而贯通动静，超越之的地方存在神。神虽不离形，又不囿于形。所谓物

[1] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第57页。

[2] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2398页。

[3] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第59页。

[4] 程颐、程颢著：《二程集》（上册），王孝鱼点校，北京：中华书局，2004年，第132页。

[5] 张载：《张载集》，章锡琛点校，北京：中华书局，1978年，第35页。

[6] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《晦庵先生朱文公文集》（四），《朱子全书》（第23册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第2863—2864页。



则不通，“神妙万物”（《说卦传》）的语句在这里就明白了。这里所说的神是指玄妙造化的作用吧。（朱子称其为理——《语类》九四，和刻三九页背面）<sup>[1]</sup> 濂溪再三反复说“神”。除了上述引用《易》的文字以外，如说“发微不可见，充周不可穷”（《诚几德》章）<sup>[2]</sup>，“天道行而万物顺，圣德修而万民化。大顺大化，不见其迹，莫知其然”（《顺化》章）<sup>[3]</sup>。依据《通书》的《师》章，现实的人性据说是刚柔善恶，而且是中的。即义、直、断、严毅、干固列举在刚善里，猛、隘、强梁列举在恶里。同样慈、顺、巽列举在柔善里，懦弱、无断、邪佞列举在恶里。所谓中是和，是中于节，意味着天下之达道。即意味着无过不及。现实的人性是就刚柔善恶里面，选择其中者，也有以之为主的性质吧。<sup>[4]</sup> 《通书》的《理性命》里面依据人心至灵之作用再次论及明白的道理，万物里面各有一太极而小大之物无不各有一定之分的命的同时，尽管刚善刚恶柔善柔恶，却应当止于中的人性。<sup>[5]</sup>

#### 注

敢将尽管刚柔善恶，却为中者作为指现实人性是依据朱子的解释。朱子说的所谓以气禀言者即此。依从朱子是因为根据《太极图说》的五性、《通书》的《诚几德》章等<sup>[6]</sup>，观察濂溪的人性思想的场合，那样处理的方法是正确的。关于五性请参考上述注释。

尽管刚柔善恶，却为中的人性由先觉者师的引导而觉醒。所谓志学在

---

[1] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2404页。

[2] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第57页。

[3] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第60页。

[4] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第58页。

[5] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第64页。

[6] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第56—57页。

圣是希天，在贤是希圣，在士是希贤。所谓学无外乎志伊尹之所志，学颜子之所学。<sup>[1]</sup>怀着天地间至尊者是道，至贵者只是德，至难得者是人，人里面至难得者只是道德存于身的这种信念，通过师友的帮助而得之。<sup>[2]</sup>

#### 注

周子忧虑当时的人以发策决科、荣身肥家稀世宠为事，所以说志伊尹之所志，又忧虑以知识闻见为得而自限，不待贾而自沽，所以说学颜子之所学是胡五峰的话。（《五峰集》卷三，《周子通书序》）<sup>[3]</sup>这不得不说善于观察。因为濂溪这里贵非贵，是道之充实，富非富，是身之安乐，所以铢视轩冕，尘视金玉，人生的价值转变过来。（《富贵》章）<sup>[4]</sup>

濂溪指示圣学之要说：“圣可学乎？曰：可。曰：有要乎？曰：有。请问焉。曰：一为要。一者无欲也，无欲则静虚、动直，静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。明通公溥，庶矣乎。”（《圣学》章）<sup>[5]</sup>据此，知道濂溪经常在无的、静的东西里面得到有的、动的东西，采取无不仅仅是无，静不仅仅是静，无而超越无，静而超越静的立场。正因此，才有此人思想的意义。其原始资料是否在于老庄本来不是左右此意义的东西。关于这点朱子的解释是不可否定的。此场合引人注目的是濂溪说“幾”，特别是多说“神”，这是为了指点功夫的端绪，而且注意到其自然而浑一性质的缘故吧。

[1] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第59—60页。

[2] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第65页。

[3] 胡宏：《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第161页。

[4] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第68页。

[5] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第63—64页。

#### 四、《通书》的意义

胡五峰为《通书》作序说“人见其书之约也，而不知其道之大也。人见其文之质也，而不知其义之精也。人见其言之淡也，而不知其味之长也”（上述）<sup>[1]</sup>，朱子说“其言简质……与世之指天、画地、喝风、骂雨者气象不侔矣”（《朱子续集》七《答丘子服书》）<sup>[2]</sup>，又说“濂溪在当时，人见其政事精绝，则以为宦业过人；见其有山林之志，则以为襟袖洒落，有仙风道气，无有知其学者。惟程太中（珦）独知之”（《朱子语类》九三，和刻八页正面）<sup>[3]</sup>。程珦知道濂溪之学问成为产生其子程子兄弟之学问的机会，朱子知道濂溪的学问则似乎是通过其师李延平。（《朱子语类》九四，和版三六页背面，关于《通书》所谓“通微，无不通”之语的解释的延平教诲<sup>[4]</sup>，以及《延平答问》下对于像所谓胸中洒落光风霁月之语的意思的教诲等<sup>[5]</sup>。）而且，《朱子文集》七八《隆兴府学濂溪先生祠记》最能说明朱子把握的濂溪思想的意义。濂溪的思想在这边，给予后世学问很大影响。即按照此文，濂溪思想的要领在如下的地方。濂溪之言：“其高极乎无极太极之妙，而其实不离乎日用之间。其幽探乎阴阳五行造化之赜，而其实不离乎仁义礼智刚柔善恶之际。”这样在体用同源、显微无间之点上是秦汉以来的第一人，而其实际内容，与“六经”、《论语》、《七篇》（今按：指《孟子》）之所传没有差异。其所谓太极只不过

---

[1] 胡宏：《胡宏集》，北京：中华书局，1987年，第161页。

[2] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《晦庵先生朱文公文集》（六），《朱子全书》（第25册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第4773页。

[3] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2357页。

[4] 朱熹著，黎靖德编：《朱子语类》（第6册），王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2401页。

[5] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《延平答问》，《朱子全书》（第13册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第322页。

是合天地万物之理而另外命名之罢了。从其无器、形而有天地万物之理来看，称无极而太极，从其具备天地万物之理，却无器与形来看，称太极、本无极。这绝不是离开生民日用之常而自为一物。其成为阴阳、五行、造化之幽深奥妙者固然是此理，成为仁义礼智、刚柔善恶者也是此理。性此理而安之者是圣人，复此理而执之者是贤人。说起来，孟子死后，世之学者高则放纵于虚无寂灭之外，卑则沉溺于杂博华靡之中。挽救之者是濂溪，继承其传者是程子兄弟。朱子像上述这样考虑。<sup>[1]</sup>（关于这点请参阅《日本中国学会报》1952年第四期的《全体大用的思想》<sup>[2]</sup>。）

## 五、思想与人格

濂溪的学问大体上可以看到这里完了，只是还有应该附带说一下的事情。那是表现与此人在世上少有的人品之清静、其气象之崇高、真挚浑然一体，尤其深刻体验之安详的一些思想。

濂溪的遗文里有题为《拙赋》<sup>[3]</sup>者。这里濂溪所企图的是什么呢？巧者世间很多，但濂溪忠告对此心里私下感到耻辱，于是作赋表达对于己之拙的喜悦之情、其安定的是这短小的一篇。拙为什么成了喜悦，带来了安定呢？《通书》的《颜子》章里面寻求一箪之食、一瓢之饮、在陋巷不改其乐之颜子之心。<sup>[4]</sup>据说程子兄弟年少拜谒濂溪时，所听到的即是此心。大概在此心上所希望者与时人爱好的完全不同。那像上述那样不是富贵，仅仅是道，是德。为了科举及第获得利禄，也许认为巧者的才能、手

[1] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《晦庵先生朱文公文集》（五），《朱子全书》（第24册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第3748页。

[2] 楠本正继：全体大用の思想 [J]．日本中国学会报，1952（4）：第76—96页。

[3] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第100页。

[4] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第64—65页。

段是必要的，为了那样发挥众人天赋的人性而实现道、充实德，这倒是成为阻碍，还不如拙者之谦虚吧。据说少年程明道听了濂溪的话而厌恶科举之业，有求道之志很可能有吧（程伊川作《明道行状》）<sup>[1]</sup>。多年以后，学于国子监的程伊川写《颜子好学论》<sup>[2]</sup>，为直讲胡安定所赏识。最好试着读一下此文。注意到那里学问的目的与世俗所谓学问完全不同，成为摆脱功利性，纯粹圣贤之学（实现人性之学）了。这确实不得不是说伊川得自濂溪的地方。曾经在任所度过一些时日的濂溪作一首诗寄给故乡的旧友。

老子生来骨性寒，宦情不改旧儒酸。  
停杯厌饮香醪味，举箸常餐淡菜盘。  
事冗不知筋力倦，官清赢得梦魂安。  
故人欲问吾何况，为道春陵只一般。<sup>[3]</sup>

濂溪的心境自己到达去处，极其淡泊，丝毫的故意、不自然也没有，真正日往月来、月往日来，造化一样的感觉深刻。

濂溪窗前的草不除去，问之则回答与自己的意思一样（《伊洛渊源录》卷一）<sup>[4]</sup> 是因为放下自己尽力处于无欲境地吧。苏东坡题为《故周茂叔先生濂溪》诗里（《东坡前集》卷一八）写有：

世俗眩名实，至人疑有无……

---

[1] 程颐、程颢著：《二程集》（上册），王孝鱼点校，北京：中华书局，2004年，第638页。

[2] 程颐、程颢著：《二程集》（上册），王孝鱼点校，北京：中华书局，2004年，第577页。

[3] 周敦颐撰，周沈珂编：《周元公集》，《影印文渊阁四库全书》（第1101册），台北：商务印书馆，1983年。

[4] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《伊洛渊源录》，《朱子全书》（第12册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第926页。

先生本全德，廉退乃一隅……

先生岂我辈，造物乃其徒……<sup>[1]</sup>

只有这样的境界是由所谓朴实头下功夫的人——这是张南轩的评语，其实正是拙，方才产生这个吧——得以开拓。弟子程明道追述自负自己好田猎之心消失了的时候，被濂溪告诫这样的爱好潜藏在心中，如果一日萌动就与最初是一样的，多年以后果然那样（《伊洛渊源录》卷一）<sup>[2]</sup>。能如此深刻触及人心之隐微，证明濂溪是朴实做功夫的人，并不欠缺与现实相对抗的一面。《通书》的读者如果不先认真记住此事实，此书的朴实之处就变得难以理解了。见于黄庭坚《濂溪诗序》的“茂叔人品甚高，胸中洒落如光风霁月”（《豫章黄先生文集》一）<sup>[3]</sup>这一句由上述李延平说出其深意，成为讲述濂溪为人场合里经常被引用的。虽然并不敢对此词句与濂溪相应插入异议，但濂溪绝不是单纯回避与这些人一起住的世界的人。隐遁者具有的爱好自然的精神，与世俗具有的社会关心无论哪个都有涉及，并拥有立足于此的一种境界。忽略此事就错误。濂溪在其《爱莲说》里把菊当作花之隐逸者，把牡丹当作花之富贵者，以花之君子来比拟莲，将自身的爱好放在这里，说那是表示濂溪自身之为人的东西是可以的<sup>[4]</sup>。濂溪隐居所以过于持有社会的关心，富贵所以过于爱好自然。于是有不放浪于此间，贯通两者的微妙体验。在濂溪的话里寻求这个就相当于上述“神”吧。曰：“发微不可见，充周不可穷。之谓神。”<sup>[5]</sup>

[1] 苏东坡：《苏东坡全集》（上），北京：中国书店，1996年，第249页。

[2] 朱熹撰，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《伊洛渊源录》，《朱子全书》（第12册），上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年，第926页。

[3] 黄庭坚：《黄庭坚全集》（第1册），刘琳、李勇先、王蓉贵点校，成都：四川大学出版社，2001年，第308页。

[4] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第99页。

[5] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第57页。

还有，濂溪以文章作为“所以载道”（《通书·文辞》章）<sup>[1]</sup>引起后世的注意。详细来说，濂溪的本意如下，那里只不过否定文的同时作为艺的文被承认。即依据濂溪，文辞是艺，道德是实。笃其实而艺者将此写于文辞中。写得好的时候人们喜爱之。喜爱则传于世，贤者以学习而能至此（此谓之教）。言而无文时难以行远。这样文艺被肯定。当然，不知致力于道德而仅以文辞为能者不过只是艺罢了。

---

[1] 周敦颐著，湖南省濂溪学研究会整理：《元公周先生濂溪集》，长沙：岳麓书社，2006年，第66页。





# 访谈与对话



# 全球文明视野里的家（family） 与家园（home）问题

——当代家哲学问题纵横

（录音整理稿）

对谈嘉宾：杨效斯博士（霍普金斯大学哲学博士）

张祥龙教授（北京大学）

孙向晨教授（复旦大学）

主持人：吴根友教授（武汉大学）

整理人：刘思源（武汉大学）

对谈时间：2020年6月27日19：30—22：00

**吴根友教授：**各位听众，大家晚上好！

今天的对谈嘉宾是专门研究“家哲学”的学者，他们有两人在美国，一人在中国。

我首先简单介绍一下杨效斯博士。在汉语哲学里面，杨效斯博士的《家哲学》（商务印书馆，2010年）应该是第一本系统地从“家”的维度来研究哲学问题的著作，所以这本书开创了整个汉语世界研究“家哲学”的风气。在英语世界里，其实专门研究“家哲学”的学者很少。当然，在黑格尔（G. W. F. Hegel, 1770—1831）的哲学里涉及到这个问题。杨效斯博士对这个问题有长期的耕耘，他也得到了一些回应。第二位是北京大学的张祥龙教授。他有一本著作名为《家与孝》（生活·读书·新知三联书店，2017年），这是继杨效斯博士之后，另一本专门从家庭与孝的文明的角度来阐述问题（的书），非常具有可读性。第三位是孙向晨教授。孙教授是复旦大学哲学学院的教授、院长，他最近刚刚出版的一本书叫《论家：个体与亲亲》（华东师范大学出版社，2019年）。这本书从一个更加

广泛的、现代性的角度来阐述“家”与“家哲学”对于理解人生、世界的意义。三本书从三个不同的角度对以“家”为核心的哲学问题做了具有深度的、开拓性的解读。今天晚上三位哲学家聚在一起，分享他们关于“家”的哲学智慧。我希望能够碰出火花，在面对人生和世界的一些问题上，给我们所有听众以智慧的启迪。我的介绍就这么多，如果大家对这三位哲学家感兴趣，可以看他们的书或者其他的東西。现在我就把话筒交给三位。

首先，我们请杨效斯博士用15~20分钟的时间把他关于“家哲学”问题的研究做扼要的阐述。

**杨效斯博士：**首先谢谢吴老师发起和组织这次会议，效斯从大洋彼岸向与会者，向我的这些老朋友、同行问好，也感谢协办和合办的单位。今天我想把我这过去25年来研究“家哲学”路程上的几个故事、涉及的几个人跟大家分享一下。通过这几个故事，想必大家就可以了解这部书（《家哲学》）是怎么来的，有什么意义，有哪些内容，以及“家哲学”总体上有什么用。

第一个要提到的人是一个美国学生，大概是1991—1992年在首都华盛顿的乔治城大学，我开始自己的教学生涯时的学生。乔治城离美国政府机关很近，我记得当时开了一门晚上的、介绍东方思想的课，很多下了班的人都能来听。一个学生在课后来问我问题。后来我才知道他就是河对面五角大楼的官员。他当时问我，说他来上课就想弄清一个问题：你能不能说一下中国文化有什么特别强大的东西，是我们西方人、美国人所没有的？当时我脱口而出：恐怕是家庭文化。我感到整个东亚地区的家庭文化要比美国和西方的强很多。他听我解释了一番，然后问我能不能介绍些书给他看。我说行，回去查一查，再给你一个书单。结果我回去一查，很尴尬。我发现东方和西方从哲学层面专门论“家”且比较有理论深度的书很少。少到什么程度呢？我查了一下美国的国会图书馆，它的分类系统里面就没有这样一个子类，是既涉及哲学又涉及“家”的。这表明，还没有既涉及哲学又涉及“家”的、值得收藏的著作面世。更尴尬的是，似乎连中国也

没有出过这样的书。当然有不少向西方人介绍中国文化的书。但是，应该是受新文化运动影响吧，它们都在讲我们中国缺少民主，或没有科学，等等。这件事促使我开始调查，并且逐渐感到，世界需要有论述“家”的、有哲学深度的著作。这是我开始考虑研究“家哲学”的一个原因。

第二个人我想介绍我在霍普金斯大学念书时系里的一个老师，叫 J. B. 施尼温德（著有《自律的发明：近代道德哲学史》，上海三联书店，2012年）。他曾经担任过美国哲学学会（American Philosophical Association, APA）东部分会的主席，也是我们系的系主任，是一个伦理学史家。所以，他是一个领袖级的哲学家，跟我很熟；并且对西方伦理学史有很深的造诣，如果西方哲学史上有重要的家庭研究，他是最可能知道的人。

我自从对“家”有兴趣并开始调查以后，不久就写了一篇很简短的文章，寄给施尼温德教授。在文章中，我强调了一个现象：西方的思想家和哲学家里面越主要的哲学家越有可能是单身汉。比如说柏拉图（Plato，公元前427年—公元前347年）、奥古斯丁（Augustine，354—430）、托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，约1225—1274）、笛卡儿（René Descartes，1596—1650）、洛克（John Locke，1632—1704）、休谟（David Hume，1711—1776）、康德（Immanuel Kant，1724—1804）、尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844—1900）。还有像伏尔泰（Voltaire，1694—1778），甚至像达·芬奇（Leonardo da Vinci，1452—1519）、贝多芬（Ludwig van Beethoven，1770—1827），都是。也就是说很大一批单身汉构筑了西方文化大厦的一个主要部分。

于是，我的总结是，无家的哲学家当然不可能谈有家的哲学；这解释了为什么西方哲学不研究“家”。施尼温德教授很快给我回了一封信，这封信对我后来写《家哲学》是一个刺激。他的第一句话就让我印象深刻，他说“you are right”（你是对的）：家庭几乎从来都不是西方哲学家重视的课题。他说，我不能肯定你说的是因为他们没有家，所以才不谈家。但是如果你要让我解释为什么西方哲学家不研究家的话，“I don't know”（我不知道）。这个回答令我印象深刻。人人都与家庭有关。一个人总是父母生的，幼小的时候还要父母养，所以即使将来不结婚生子，小时候也肯定

有一点家庭生活。怎么能完全不研究呢？苏格拉底不是说嘛，没有考察过的生活是不值得过的。后来我在武汉大学一个杂志上发表了一篇文章，批评苏格拉底哲学，里面就提出了这样一点：一面说未经考察的生活不值得过，一面又始终拒绝考察一种人人都要过的基本生活，这样的逻辑就说不通了。当然这是后话。

施尼温德在回信中，还辩解了一下，说没有研究“家”，西方哲学不是也很好吗？等等等等。然后他说了一句话，才是他的要点。他说，如果杨先生能够给我们指出“家”和哲学的关系的话，那我们就全都欠你的情。据他说我是霍普金斯大学哲学系历史上第一个中国的博士，我也不知道他说的对不对，恐怕他也未必调查过。但是反正至少是他在的那几十年中间恐怕没有别的中国人，所以他对所说的话经常像是间接地对中国思想界或中国哲学界说的话一样，这个对我的刺激就比较大。我决心，这一辈子其他啥也不干，就专门要把“家”和哲学的关系说清楚，让你们西方哲学欠我们点情。这个对我来说是一个激励。我以前做过下乡知青，当过7年的装卸工，还有股工人的硬劲。无论怎样，我此生的日子不可能比我当装卸工时的日子更差，所以打算不惜代价，一定要把这本书写出来。

第三个人是武汉大学的郭齐勇教授。1995年的时候他来美国到了我那里，我开车载他一起去波士顿开国际中国哲学大会，我们哥俩一路上就聊。他当然是国内研究中国哲学的大家。我也很早就认识他，那一路上我就问了他很多中国哲学的问题。以前我是对科学哲学感兴趣，成天读的都是维也纳学派、波普（Karl Popper, 1902—1994）、库恩（Thomas Sannwald Kuhn, 1922—1996）、拉卡托斯（Imre Lakatos 1922—1974）他们的书。我的硕士论文做的就是美国的历史学派。但是我受郭老师影响，此后就开始关注中国哲学和儒家了，开始读孔孟老庄。从那以后，可以说是以研读中国哲学为主，因为在这之前我几乎全是做西方哲学。霍普金斯大学哲学系是个彻头彻尾的分析哲学重镇，我的博士论文、所有东西都必须是分析哲学的，要不然我就毕不了业。但是郭学长提醒我要注意研习中国哲学。这对我开始重视“儒”与“家”的关系很重要。

第四个人就是我们今天一起交流的张祥龙教授。2000年的时候，我们

在一起开会，也是在北京的一次中国哲学大会上，我们两个刚好被分到一个分会场，为什么？因为我们俩写的文章都是关于“家”。我记得祥龙兄在这之前其实对中国哲学的道家更感兴趣，我原来是纯粹的西方分析哲学、科学哲学的路子，但是后来我们由于不同的因缘，都对“家”感兴趣了，从此以后我们两个互相激励、互相鼓舞，有个伴就不再那么孤单寒冷了。所以在这里我还要谢谢祥龙兄这么些年来的陪伴。

第五个人是一个复旦大学的哲学研究生。在1998—1999年两年时间内，我曾经代表美国的一个学术机构管理他们设在复旦大学的分支，住在复旦。当时我给他们哲学系的研究生班开了一门专业外语课。我就“夹带私货”，利用这个机会用英文给同学们讲我的“家哲学”的内容。记得有一个同学，在他的作业里面对我进行了一番义正词严的指责。他说，杨老师你这样做太不地道了，你好像完全不爱国。家庭文化是我们中华文化唯一的长处，你现在把它揭露出来，而且教给美国人，这样的话我们不是就没有独门的绝活了吗？我当时笑了笑，但是这个问题后来一直引起我的思考。我觉得向西方引入“家哲学”，其实是很有必要的。因为西方社会个人普遍容易孤独。学了“家哲学”，他们就会有解决办法，就可能变得更和平，更少发动战争，生活更幸福，对世界上的侵略扩张也会少一些。总之，“家哲学”对西方人、非东亚人的启发与教育作用、价值要大得多。《家哲学》的西语译本会比中文本更有用。

第六个人是芝加哥森林湖学院的一个教授。我在那里做过亚洲研究中心主任，同时在哲学系兼课。当时这个学校有一个比较好的传统，就是每周三中午的时候，教授们都拿着午饭在一起吃，然后找一个人给大家说一下他正在进行的研究。轮到我的时候，我就讲了一下“家哲学”。讲完了以后，我就跟办公室和我斜对门的一个政治学教授一路走回去。我问他觉得我讲得怎么样。他皱着眉头想了一下，最后跟我说，你讲的别的东西我都没怎么记住，但是有一点印象很深，就是社会和个人这两个概念，在英语里头是没有定义的，“家”反而是有定义。他说你看我搞政治学研究几十年了，我都没有意识到这个事。

实际上这个对照非常重要，因为它后来引出了《家哲学》这本书里的

一个主要的发现。在我看来，西方思想家和哲学家的思维，是自始至终受到一个从古到今的模式系列支配的。我把这个模式叫社会—个人模式或者叫两极模式。它的古代形式是城邦与公民，后来是教会与信徒，在马基雅弗利（Niccolò Machiavelli, 1469—1527）那里是男人与国家。后来又变成社会契约和个人的签约者，在马克思（Karl Heinrich Marx, 1818—1883）那里是资本与劳动力，在弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856—1939）那里是爱欲与文明，最后到19世纪初的时候就变成现在定型的叫社会—个人。所以社会和个人是没有定义的，是经纬两度，西方人就用这两度来刻画和解释任何人类现象，包括“家”。两极模式，是我的书中最核心的内容之一。

第七个人我要提一下我的朋友李晨阳教授。他现在在新加坡南洋理工大学，开创了这个学校的哲学系。2004年的时候，我写书已经快10年了。所谓十年磨一剑，《家哲学》应该要写出来了，我那时候有点焦急。可是正是到这个时候，我才开始意识到，其实家庭实际上是人类的存在形式和存在单位，西方哲学以家庭为盲点，对他们研究形上学、存在论，特别是研究人的存在有很大的消极影响。所以我这时候开始考虑“人的家存在”“我家故我在”概念，或者说是“家哲学”的存在论。但是写书已经第9年了，离原定的10年只差1年了。所以我比较焦急。

李晨阳老兄到芝加哥来，我开车带他出去转。在路上我就跟他讲了这个苦恼。他的风格，一般都是沉吟半天，最后说出一两句话，语音不高，但是内容会让你琢磨很久。他说既然已经到这份上了，你就再拖一段把它写出来。这对我是一个很大的鼓舞。后来我这本书又写了好几年才写完。从1995年秋天，一个后半夜我爬起来写了三张纸的全书目录，一直到2010年出版，整整花了15年时间。

最后我就要提一下我们今天的主持人吴根友老师。像《家哲学》这种原创性的著作，在哲学界没有现成的分支和学术杂志，没有这种课程，没有这种学生，也即没有人做这种博士论文。因此这种作者的命运一般不是太好。我那时候算过，像《家哲学》这种书，大概得在我死后20年可能才会有些影响。我自己还打算再活20年，然后再加上死后20年，所以这本书要到40年之后恐怕才会被人当回事。但是吴老师让他的博士生和硕士



生很系统地读这本书，大概读了很长时间才读完。后来我还到武大跟同学们见面，他们有好几个同学把他们的读后感寄给我。所以《家哲学》影响的扩大主要是吴老师他们的功劳，不是我写书的功劳。

我最后要说几句话，《家哲学》究竟有什么意义？我今天说这番话有什么目的？我是觉得这本书表明西方人在我们中国人所谈论的家、国、天下三大领域之中，主要是把资源投在中间这个领域了，就是国家、社会团体。在这个领域他们建设得非常好，就这个领域来说，中国人真的是百不如人。而近一两百年以来，我觉得中国人一直是在就中领域——社会、国家领域内的文化而补课学习。但是中领域只是一个方面，家庭、天下是另外两个方面。

家庭文化是人生、世界上极其重要的一个文化。因为一个人的一生几乎有半数的时间都在家里度过，家文化是中华文明巨大的优势，是西方无可否认的弱点。西方家文化薄弱，家思想贫乏，家哲学空白。另一方面，在天下大领域，它的道德和秩序也是中华文明的优势和西方的弱点。所以家、国、天下三大领域，中国人其实是在家和天下领域都相当的强。西方人是在国家方面特别强。近代以来，世界上盛行的是国力竞赛，所以只有国家这个东西才算数，家庭和天下好像仅仅是成为人们把资源集中投入国家建设的一种分流的障碍。

我写这本书的目的是要说明，中国人今后就要像当年宋朝的时候认真对待佛教一样认真对待西方文明。所谓认真对待就不仅是向西方学习、求取救国的真理，我们还要了解他们的教训，知道他们的残缺。我认为这100多年以来，尤其是新文化运动以来，这是做得很不够的一面。结果就是好几代中国人，一直不知道西方家庭文化的重大弱点，对于西方和中国的评价，一直倾向于对西方的评价比较高，讲它的优点多，对中国的评价比较低，好像看不到多少优点。

但是我现在的看法已经改变，我认为我们中国人缺少历史自信，缺少对我们传统政治文化、道德文化的自信，主要是因为我们没有认真地对待和强调我们自己的家庭文化的这种成就和作用，没有认真地对待我们的天下文化的成就，而过多地强调国家建设、社会文化、团体文化、团体素质

这些薄弱的方面。这些方面确实西方人比较强，我们要跟他们长期地学习才行，但是也没关系，工商业经济建立起来以后，很快中国人自己也会摸索出来。所以我主要的目的是希望人们能够平衡一下他们的西方观，不要仅仅老是抱着一种被美化的西方观。就是说要看到西方的长处的时候，也看到他们的重大残缺。不把正负两面都搞清楚，那么我们的西方观一定是失衡的。而不看到西方的重大残缺，也不太可能欣赏中国文化里面的家庭、天下文化的优势。这个就是我的总目的。

好，谢谢！

**吴根友教授：**好，谢谢杨老师用非常精简的语言把这本近50万字的一本书，用25分钟左右的时间讲了一下。这本书的内容是非常丰富的，大家要了解这本书需要自己去看。接下来，我们请张祥龙教授讲讲他关于“家”与“孝”的哲学思考。好，下面请祥龙老师开始。

**张祥龙教授：**谢谢根友教授和武汉大学哲学学院等组织这次对谈，让我们这些老朋友能够相聚，而且能够跟许多的听众来交流。效斯刚才讲到我们的初次相遇，我都没有意识到已经20年了，还是历历在目。效斯的发言当时就给我一个极其深刻的印象，因为以前从来没有听见有人这么讲过，所以他的思想的新颖性、创造性确实是从一开始就让我感受到了。后来我们之间又有很多的交流，我也受益匪浅。

此外，今天来的向晨教授，他最近的两篇文章对我也是很有启发。当然还包括我以前的一个学生蔡祥元，现在也是教授了，跟向晨有一个讨论。我觉得他们把这个问题带上了更加细密的一个探索平台，而且能够切中西方哲学的脉络，使之能够继续深入下去。

我今天主要是想讲“家”“孝”“仁”和文明的健全延续有什么关系。在我看来，这个问题密切关于“家”与“人性”的关系，因为文明的健全和延续是与该文明是不是符合人的本性极其相关。文明在短期内的兴衰，如大国的命运那样，可以靠一时的策略、国力和运气来取得。但是时间一长，不是几十年，甚至不仅是上百年，而是说几百年上千年，一个文

明遇到的灾难和颠簸是不可预期的，而只有这个文明从根本上比较符合人的本性的时候，它才经得住这些折腾，最后能在外族入侵占领、自然灾害、内部纷争等巨大的灾难中存活下来。当然，有没有一个可以真正说出来的有意义的人性，这本身也是个问题，下面我也会涉及它。人是不是有一个能够影响社会和文明存在的某种特性，确实值得我们思考，我认为还是有的。现在还有一个问题，我们要理解人性，但是人性远不限于文明的出现。文明才多少年？一万年不到，或者五六千年、七八千年。可是人的本性是在这种时候形成的吗？太不是了！我们人的本性是在所谓的漫长的石器时代，也就是说在人类以采集、打猎为生的时代（慢慢）形成。

我今天准备主要讲两个问题。第一个就是“人性”和“家”的历史渊源关系。我们这种现代智人 (*Homo sapiens*) 的本性是在大约 30 万年中形成。当然，如果拉得更长的话，可以说 200 万年甚至更久。家关系是理解现代智人的本性的一个关键，因为这个特点在其他的社群动物中，或者在各个民族构造的神中都没有。为了理解我们这种人的人性，历史上的哲学家、思想家、人类学家做出了很多努力，曾经尝试用各种方式来刻画它。比如说，有的是从解剖学意义上讲人的脑容量比其他的灵长类动物要大；或者说人是一种使用工具的动物，通过劳动来进行创造；还有一种观点，说人是一种有自身意识的动物；当然一般也都提到人是直立行走的，人是有理性的；等等。但是我感到这种对人性的说法不是很准确。近 100 年来的人类学的发展告诉我们，这些看法有的比较抽象，没有真正说清人性和我们的真实的联系，比如说脑容量，实际上我们的一个表兄尼安德特人 (*Homo neanderthalensis*)，他比我们的平均脑容量还要大，但是并没有说因为脑容量大了就有更强的生存能力，所以几万年前就消失了。又比如说使用工具，60 年代，珍妮·古道尔 (Jane Goodall, 1934—，动物学家) 发现黑猩猩也使用工具，当然我们使用工具跟它们使用工具的程度是不一样的，但是毕竟这并不是一个质的区别。比如说自身意识，后来的研究发现黑猩猩也有自身意识，你把它放在一个镜子面前，两三天后它就会发现镜子里的影子是它本身。其他的高级灵长类动物，还有那么一两种也有（自身意识），但很多是没有的。所以这也不是我们人类独享的，但程度上还

是很有区别的。至于神，神是不需要家的，它是完全独立的、永恒的。虽然为了凑热闹，希腊神话里面好像神在某种意义上也有点婚姻关系。基督教虽然认为神和人的关系从根本上高于人间的人和人的关系，尤其是家庭关系，但你看基督教说到神的三位一体的时候，还是要用家的模式来说，他说圣父、圣子、圣灵。在某些时候，有的神学家甚至都开始把圣灵拉向圣母，所以还是需要一个家庭来理解神的某种本性。其实这正反映了这样一个事实，也就是当我们想到、说到最痛切处的时候，往往就躲不开家庭关系。

我下面来说一下我理解的“家”是什么。用简单的一句话来讲就是，“家”是一个最为完整、自足的生命存在单位，有点像我们中国配上五行的太极图。我用三个短语来刻画“家”的特点：第一个特点是阴阳夫妇生生，第二个特点是首尾回旋相接，第三个特点是五行相生相克。所谓阴阳夫妇生生，就是按照中国古代哲学的看法，整个世界的源头根本是由阴阳的互补、对立所产生，我从现代视野来看，对此观点也是认同的。但是涉及“家”，阴阳就体现为男女、夫妇。夫妇又不同于男女，夫妇是在一个有众多男性的社群中，大家共同承认的一种排外的两性关系。这种特点在其他高级灵长类里是没有的。我们知道，其他的高级灵长类动物或者是一雄率众雌；或者是所谓的夫妇俩儿，实际上是一对性伙伴单独过，并没有说在一个社群里头，雄性的能够相互合作，各自有各自的家庭，但是又能克服忌妒，共属于同一个往往有某种血缘联系的社团，这需要一种很强的协作艺术、合作意识才可能。这一成家的能力，只有人尤其是现代智人，才发展了出来。既然夫妇化的阴阳碰到一起，就会要生育后代子女，而后代子女又要再结为夫妇继续生育，所以叫“生生”。

第二个特点是首尾回旋相接。简单说来就是家里边的代际之间的关爱，它不但是从前辈流到后辈——这是其他动物也有的——而且它是回旋的。也就是说，后代得到过前代的关爱，当他们的父母或者祖父母年老的时候，他们又会回过头去关爱、敬重和继承父母和祖父母。所以这种亲人关爱——儒家称之为“亲亲”——是首尾相接和有回旋的。这个人类现象对于我们理解人类的本性、“家”的特点特别重要。

五行相生相克。这“生”我就不讲了，刚才已经讲过。“克”也很重要，家人关系不能光有爱也要有禁忌和制约，比如说乱伦禁忌和道德规矩。所以只有相互关爱，但是又有所“克”，这样才能够形成一种健全的、长久维持的家人关系。

我们要是从这个角度，也就是家是人类本性的角度来观察，那么就可以知道，人性的首要含义，不是像很多西方思想家讲的是个体的理性自保，比如霍布斯（Thomas Hobbes, 1588—1679）的观点，甚至也不是一般常讲的趋乐避苦，而是亲亲共生。亲亲就是家人之间的相互亲爱的关系，共生就是大家一起共同地历时生存。这种特点和马斯洛（Abraham H. Maslow, 1908—1970）主张的需求层次理论是不一样的。马斯洛讲人的需求从低到高，满足了低级的生理的、安全（需求）的层次，你才能谈得上社交（需求），这就涉及家庭的层次了，里面有归属感和爱。这些都有了，才有更进一步的尊重和自我实现（需求）。实际上，在真正的现实生活中，关键是中间这一层。有了所谓的社交，实际上是家人的社团，你才有可能在现实生活中满足生理（需求）和保障安全，也才可能实现后边更高的需求。如果我们把人的本性理解为家人关系或者家的亲亲共生，那么它就既是情感，又是道德、理性和一种生存方式。

父母、子女互为他者，这就是列维纳斯（Emmanuel Lévinas, 1905—1995）讲的互为他者。子女并不是父母的自然延伸，父母并不能包办子女的一切，所以他们互为他者，但他们又是亲亲一体、休戚相关、生死相依。如果我们这么理解，那么实际上，我们的人类本性就不是个体主义式的。“家”最具源头性，而家人的关系有两个特点。一个是网状空间化的，比如亲戚网，尤其是娶妻要到家族之外去娶，所谓外婚制，这样造成了姻亲网。另外一个特点它是世代时间化的，这个比网状的空间化更重要。在这方面，前人的阐述确实是很不够的。人类为什么会以“家”为本性？这其中的关键，就是人类的时间意识比其他动物的要更加的深长，导致我们用本能就能记住父母对自己的恩情，所以父母年老的时候若不去尽孝就觉得心里不安。但为什么会出现这种意识？一个特别重要的发生源就是，人类从早期猿类的树上活动和四肢行走变成地面上的直立行走，它造就了人

类的时间意识。什么意思？用一句话来讲，就是人类自此以后生孩子就困难了，于是被逼得思路长远。直立行走导致女人的产道开口比较狭窄，而孩子的脑袋却越来越大，因为腾出双手能够刺激大脑的发展，这样一来，生孩子就非常困难。要想生出孩子，胎儿就必须提前出生，导致婴孩被分娩时根本就没发育完成，所以人类的孩子是最难带的，既脆弱，（带的时间）又漫长。人类的小孩生下来时神经根本就没长全，连翻身都不会，所以孩子和父母亲之间形成的关系既是后天的又是先天的，他本来还应该在妈妈肚子里，就出来了，所以亲子关系的根本性、命运性比其他动物不可比拟的。比如，孩子刚出生时，头上的囟门是开的，然后才慢慢闭合，所以孩子跟父母亲或养育人的关系实际上是长进了他的大脑里。无论从生理还是心理上讲，会影响他们终生。这可以有很多的角度来讲，由于时间关系就略过了。总之，由这个角度来看，“家”和我们人类是共生的，并不是像某些思想家，尤其是西方思想家，从古代到近现代，都有人在否定家庭和人有什么根本性的关系，从柏拉图的《理想国》开始，一直到后来的摩尔根（Thomas Hunt Morgan, 1866—1945），等等。一直到现在，有的文化名人还在讲我们人类正在摆脱家庭，等等。我感到这个是不可能的。人类摆脱家庭之日，也就是我们这种人类消亡之时。当然这是另外一个话题。所以实际上家庭形式千变万化，它是可变的。家庭在现实中也有很多问题，但是在我看来，它毕竟是我们这种人类的本性，所以“家”不会先于我们这种人类而灭亡的。总之一句话，“家”是人性的根本，“家德”是众德行的源头。

我再讲一个问题，“家”与“孝”与儒家的关系。“家”和“孝”是儒家的生命源头和独特之处，这恐怕是无法否认的。世界的大宗教和伟大的哲学传统中，只有儒家以“家”及其孕育的德行为源头和归宿。所以儒家既是文明时代的产物，又是超文明的，包含了前文明塑造的因素在里边。我们刚才讲了，人性是在前文明时代形成的，儒家的特点就是真正地符合人性。从儒家及人类学的角度看，“家”就不只是一个社会细胞，更不是西方人常讲的是一种社会契约，而是人类社会的自然受精卵。只有从“家”起源才能发育出健全的人格和社会。我们还可以说亲亲也就是家人

的这种关系，它是一种良知良能，不用学就能够做，不用思考就能够知道的。有一本书（《善恶之源》）讲到西方现在有些科学家发明了一种方法，能够检测婴儿喜欢什么讨厌什么。他们发现，三个月的孩子就对人类的相互帮助表示赞赏，对于那些相互欺负的行为就表示厌恶，实际上这个可以理解为婴儿在母亲腹中，包括他出生以后的几个月里面，浸润在亲亲之中，而亲亲里就已经蕴含着是非的辨别和向善的萌芽。所以亲亲绝不只是溺爱、关爱，它有很深的道德潜能。

因此，在儒家看来，从亲亲而且只有从亲亲才能够达到仁义乃至最后达到泛爱万物。就此而言，儒家认为家和亲亲特别是亲亲中包含的孝爱，是美好人生的发生源。亲亲我们也可以叫亲爱，它从本质上是极度丰富的，而且它有一种外溢即向外流淌的倾向，里边还包含着升华，即形成道德意识和辨识对错的潜力。由于这种潜力，真正的亲亲之爱首先是爱对方的人格，而不只是爱对方的肉身。

说到“孝”，在儒家看来它之所以特别重要，是因为生命的时间或者世代这样一种时间流在“孝”这儿发生了回旋。也就是说，关爱在所有其他动物那里都是从前辈流向后辈，从高处流向低处。在人类这里，因为时间意识的深长化导致的互连，使得这种关爱发生了反转、反馈，所以这种孝爱最远离对象化的功利算计，也最能激发健全的人格，甚至是能够激发学习意识和道德意识。正是由于孝爱的存在，使得人类的生命爱意能够形成一个首尾相接的生命圈，实现了人生中最大的公正。以前那么爱我们的人，到他们老的时候我们不去爱他们，这是绝对不公正的。西方人爱讲正义、公正，可是在这一点上，他们从来都不考虑。

就这个问题我曾和法国的一位叫马里翁（Jean-Luc Marion）的哲学家有过一次争论，这次公开对话发生在前几年的广州中山大学。马里翁认为真正的爱是纯给予的，完全不求回报；但凡讲到回报的爱就不纯洁，不是真爱了。我说，真正的爱如父母对子女的爱，可以不求回报，但应该有回报，如果没有回报，这个爱就是不完整的，没有形成一个真正的生命晕圈，深入不到人的实际生活里。尤其是，有回报的爱，它也可以是纯洁的，也是出自生存时间意义流本身的真正的、至诚的爱。但这个问题很复

杂，我就提一下而已。

对于儒家来讲，“孝”是德之本，教之所由生，这是《孝经》里讲的。只有从孝爱出发，你才知道什么是真正的爱，才能够不“欺罔”——这是舍勒（Max Scheler, 1874—1928）的一个词——地造就善性的人格。如果人一开始就被要求去爱神，或者去爱一切人，像墨子（约公元前468—公元前376）讲的，这个爱就很可能是不真诚的，易被某种宗教或政治团体操纵，儒家就觉得这种爱有问题。真正诚恳的、至诚的爱要首先从亲爱开始，然后推及他人、推及天下，甚至推进至对神的爱。

总之，儒家和我们现在谈的“家哲学”一定要超出但是又不是完全脱离文明的视野，要紧扣住亲亲和孝道，以此作为修身齐家治国平天下之本。我讲的大概就是这些，本来以为时间允许还可以讲一点别的东西，比如“家”和技术的关系、“家”的不同形式，父系家庭和母系家庭对人性有什么影响，时间有限就不讲了。最后做一个小结，由于全球化尤其是高科技的影响，“家”现在是很衰落了。我们之所以还抱有希望，认为谈“家”还是必要的，甚至是非常必要的，“家”本身不会完全灭亡，就是因为我感到“家”和我们的人性实在是联系得太紧密了。如果未来人类都是从人类的实验室或人类工厂产生的，很多人现在也在设想人类寿命大大延长，对人类进行基因改造，那么，人类就的确不需要“家”了。但是那个时候，我们这种人类已经基本上不存在了，起码不是作为自由的生命社团存在了。

谢谢大家！

**吴根友教授：**好，谢谢祥龙教授。张教授要讲的内容很多，但是限于时间不能够全部展开。我觉得张教授非常简明扼要地把“家”和我们人性的关系紧密地连在一起，以此来讲“家”的重要性，特别是通过“家”的角度，讲出人在世界上的存在的基本的理念。比如说我们受西方哲学影响讲的理性、自保、需求层次等等，特别是近现代以来的个人的人权、自由等等。那么，我们从“家哲学”角度讲的可能是爱、责任。特别是张老师讲到亲亲，从亲亲讲到孝，围绕整个中国传统哲学，把“家”和儒家等一



系列的重大的哲学问题都做了一个非常具有深度的讲解。听完之后也觉得与我们的生存状态是比较符合的，我觉得这种解读是生动的、富有新意的，也使我们能够认真思索“家”和我们人性的关系，以及我们如何来面对现代的所谓智人这种人类的“家”的问题。好，接下来请孙向晨教授，就“家”、个体和亲亲等做一些阐述，时间也是在20分钟左右。

**孙向晨教授：**好的，谢谢吴根友老师。非常高兴能够在线上见到张祥龙老师和杨效斯老师。非常感谢吴老师组织这个论坛，我觉得这样一个论坛在某种意义上也说明中国文化讲“生生不息”是很有道理的，我就是受到两位老师的影响来讲“家”的问题。

关于我这本书（《论家：个体与亲亲》）的起点，我在书的后记中专门讲了，2005年我跟张老师在香港中文大学的宾馆里，旁边还有柯小刚老师，我们彻夜争论。张老师强调“孝”对于中国文化的重要作用，我则比较强调“个体”。那是2005年在香港中文大学开“现象学”的会议，这大概就算是一个起点吧。一晃已经15年了。2011年的时候，在芝加哥杨效斯老师的家里，我们也是畅谈如何看待中国传统文化以及修齐治平这样的问题。刚才杨老师说他估计他那个书要40年以后才有反应，其实有点悲观了。跟杨老师在2011年聊“家”的问题，大概过了不到10年，我也写了一本关于“家”的书。中国文化可能就是以这种方式一波一波地在向前推展。

就我个人来讲，对“家”的问题的思考也有一点个人的线索。我本科的论文写维特根斯坦（Ludwig Josef Johann Wittgenstein, 1889—1951）的“他者问题”，他人之心与私人语言；硕士论文写黑格尔的“自我意识”，黑格尔的自我意识问题不同于笛卡儿，也是一个关于“他者”问题；博士论文写列维纳斯的“绝对他者”。我们读书的时候是80年代，有李泽厚先生（1930—2021）的《批判哲学的批判》，一时间“主体”哲学风行天下。但我隐隐觉得这是不够的，肯定是有点问题的，所以我的整个学习阶段就有意识无意识地很关注“他者”问题，从维特根斯坦、黑格尔一直到列维纳斯的“他者”问题。但我并不想做一个什么专家，在研究了列维纳

斯之后，我其实对他不太满意的。他的这样一个“他者”的学说有很多说服不了我的地方，尤其是列维纳斯最后的“他者”是要引向一个上帝，尽管这个上帝并不是可以用“存在”来刻画的。对于这样一种神圣维度，我隐隐地是有抵触的；这是我转向中国思想传统研究的一个背景。其实，学问本质上是为己之学，当你有困惑的时候，就要不断地去探究、追寻。如果按照原来的计划，这十年中间应该是有一段关于西方近代哲学的论述，如刚才老师们提到的霍布斯、卢梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712—1778）等。看近代哲学，就是要看这种“个体性”的主体究竟是怎么建构起来的，在学理上是怎么成长起来的。之后就慢慢开始进入对中国思想传统的研究，试图以一个中国人自己的态度去面对现代性的挑战。因为所谓的个体，其实是现代性的普遍命运。我们会看到，新文化运动以来，其实早在1915年，在所谓的问题和主义，科学和玄学之争之前，最早的讨论是关于个体和家庭。我们也很熟悉《家》《春》《秋》这些书对于“家”的一种批判。新文化运动帮助我们在中国树立了近现代对于个体与主体的观念。

那么如何来面对呢？我觉得西方哲学中的“他者”，无论是维特根斯坦式的，还是黑格尔式的，抑或列维纳斯式的，可能都不是那么能满足我。之后慢慢开始看一些中国思想传统的著作，和这种不满足很有关系。和杨老师、张老师他们一样，我们之前都是研究西方哲学的，到最后还是回到中国的文化传统，努力通过这样一种方式来面对所谓的现代生活，来回应现代性的挑战。

这算是一个学理和思想背景上的介绍吧。

有两个故事也可以像杨老师一样，稍微给大家介绍一下。我在培养自己的学生时，一定是要做一些读书笔记的，要交给我。我规定，读书笔记里要分两个部分，宋体字是严格基于文本的阅读理解，要严格忠于原著；楷体字的部分则可以随意发挥，要发挥自己的真实看法。我让一个学生读柏拉图的《会饮篇》，我们知道这篇著名对话是谈论“Eros”的，柏拉图借阿里斯托芬之口，讲述了一个古老的“Eros”的故事，强调男女原本是一体的，后来被神劈为两半之后，生命就成了去寻找“另一半”的活动，这个故事列维纳斯也用过。这个学生在分析完文本之后，写了一段令我印

象很深的话。她说为什么要去编一个神话呢？说男女是一体，然后被劈成两半。她说孩子本来就是妈妈身上的一部分，原本是属于一体的，然后它才分为两个个体。所以在这个意义上，中国人讲的“亲情”比“Eros”要更加原初。当然这是我事后进一步概括。她大概隐含这样的意思，我觉得这是非常有意思的说法。

去年下半年，我在柏林自由大学哲学系讲中国哲学。当我讲到《孝经》时，讲到“身体发肤受之父母”的时候，我觉得国外的学生还是很受震动的。他们觉得这么一个非常清晰、对于人类来说非常普遍的生存论事实，却是他们从来没有认真想过的。我们都说，哲学是一项反思的事业，居然对于人类这样一个最基本的事实，哲学系的同学完全没有从哲学的层面来反思过这个问题。然后，我跟他们讲，如果以这个基本事实来构建一种文明的话，它大概会是怎么样的呢？这其实对他们冲击挺大。他们但凡想到人，都是 individual，都是“个体”。所谓的“身体发肤受之父母”这个事实，就成了完全的盲点，一个完全没有思考过的问题。这其实是个蛮有意思的现象。

两个故事，我那个学生她本科还不是读哲学的，她会疑问为什么“Eros”是最基本的力量，为什么不是和父母的“亲情”呢？同样是学生，国外的同学也会疑问，为什么“身体发肤受之父母”这件事情，在他们的文化里没有任何的层面来强调这个基本事实呢？这种差异恰恰是一个非常好的切入点，让我们讨论“家的哲学”有一个巨大空间。这大概也属于一个我们思考的背景。

具体来说，我们在推进哲学思考的时候是有一些盲点的。我们会看到，新文化运动以来，关于“家”有很多的讨论，如果我们去看文献的话，还是很受震撼的，那个时候形成了系统的对“家”的批判。除了巴金（1904—2005）写的《家》《春》《秋》，我们可以很直观地看到电影；鲁迅（1881—1936）讲的礼教吃人；傅斯年（1896—1950）写了篇文章叫《万恶之源》，这个万恶之源是什么，原来是家；诸如此类的论述非常多。整个现代性就是强调对个性解放，对个体权利的重视。这样就形成了长达差不多100年，我们对于“家”的某种漠视。近代以来，这样一种视野的

形成，会把一个很大的思考领地给遮蔽了。另一方面，你也会看到，新文化运动对于“家”“家族”的批判不是没有道理的，整个的家文化在一种文明的发展中，也会形成种种束缚“个人”的所谓的礼教，要成为一个有创造力的文明，这种束缚也是不能不正视的。比如说，在2005年我和张老师争论时，我就比较坚持现代社会对于“个体”的尊重，我觉得，对现代性来讲，“个体”就意味着对于每个个体的自由、权利和尊严的尊重。我们知道，要加入联合国就要签署《世界人权宣言》，这是现代文明的一个基本的门槛。我觉得它对于现代人的解放具有极大的意义。

对于“家”的遮蔽，也与我们近代以来对中国哲学的理解有关，如果看冯友兰先生（1895—1990）写的《中国哲学史》，里面就说：“今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，即就中国历史上各种学问中，将其可以西洋所谓哲学名之者，选出而叙述之。”这样，我们在根本上会形成一个框框，是以西方哲学的范式作为一种框架，然后来重新理解自己。这样理解的话，我们差不多都是等而下之的。其实如果我们熟悉我们自己话语的话，就会知道，我们经常会说，普遍的东西与具体的东西相结合，什么中国特色，什么中国国情。凡是讲到中国文化传统的话，都是国情、特殊，包括我们在哲学里面会看到什么直观的辩证法思想，什么朴素的唯物主义思想等等。只要以这种方式来理解自己，那么所有这些东西都是很朴素的。但是，既然已经有了高级形态，还要你这些朴素的东西干吗；既然已经有普遍的东西，你这些特别的东西就没有什么普遍的价值。这是我们思考哲学时，一个深深的错误框架。在这个框架下，我们会对自己有一个定位，但这个定位，在我看来是有问题的。尤其是五四以来，我们建立了这样一种框架之后，就会遮蔽很多富有创造力的思想场域。我觉得今天我们来谈“家”的哲学，包括杨老师、张老师所做的工作，就是对于这样一种思想框架的重大突破。有这种框架性的突破，就会有一些根本性的东西重新呈现出来。比如说，我在柏林讲课时，就把17世纪委拉斯开兹（Diego Rodríguez de Silva y Velázquez, 1599—1660）的《宫娥》（Las Meninas, The Maids of Honor, 1656）和同样17世纪的八大山人（1626—1705）的画放在一起，你会不会觉得这个完全不可比？一个极其能够体现西方绘画的特

点：它的逼真、透视、形象、整体构图；八大山人纯粹是一笔，一笔枯枝上面的一只孤鸟。我跟德国的学生讲，要努力去理解两种文明为什么差别会那么大。如果以同一种标准去看待委拉斯开兹和同时代的八大山人，是完全不可理喻的；但事实上我们大多数的学问都是这么来做的。从根本上来说，这彰显的是对世界不一样的理解方式。我们作为现代智人 (Homo sapiens)，其实智商差不多的，基本上是在 85—115 之间，现代智人基本上就是这样一个智商。以这样一种差不多相同的智力条件在地球上生活，会面对一些类似的挑战，人类会有一些基本相同的生存需求，但是会想出各种不同的应对办法。不同的文明在不同的环节上，它的用力会有所不同。就像杨老师刚才也讲的，在修齐治平的环节上，可能西方在某些方面比较重视，中国在另一些环节上比较重视，相互之间的着力点是不太一样的。在这个意义上，从轴心时代以来，2000 多年的发展各自形成了一种成熟的文明。如果我们只会用一种标准来加以界定，那么就会迷失很多东西，如果想在思想上有所突破，我们就需要有一种新的目光来看待自身。我觉得这个非常重要，列维纳斯也是以这种方式来寻找突破的。

我特别选取海德格尔 (Martin Heidegger, 1889—1976) 来对话，就是试图找到一种突破。如果在座的各位了解一点海德格尔思想的话，他的《存在与时间》里很重要的一点就是“Being-towards-death”，面对死亡的存在。作为有限的此在 (dasein)，它的生存的最基本特征就是“Being-towards-death”。我跟国外学者讲，对于海德格尔哲学的理解，中国人当然没有问题，我们作为人类都会面临“Being-towards-death”的问题，都是会面对死亡来生存，这是海德格尔非常了不起的地方。但是，我们的生存还有另外一个面向，那就是“Being-towards-next generations”，当你的生存面对下一个世代时，生存的结构会很不一样。当然，在中国文化传统中，还要面对上一个世代，我称之为“Being between generations”。这样，我们对于生存的理解，可能就会呈现某些新的向度，它就不是局限在一个有限的世代中，人类的生存有 generation after generation，一代又一代的面向，这个维度在中国文化传统中会很强。在中国文化传统中，特别强调“孝”，百善孝为先，而“孝”这个字，上面是一个“老”，下面是一个“子”，

代表了这样一个德性，恰恰就是要把两个世代黏合起来。这就与西方的文化传统非常的不一樣。比如说，在希腊哲学里讲“四枢德”：智慧、勇敢、正义、节制；圣经里讲“三圣德”：信（faith）、望（hope）、爱（agape）。与西方文化传统相比，中国文化传统显得好像很奇怪，它特别强调“孝”（filial piety），那么你怎么跟外国学生来讲解“孝”在中国文化传统里的重要性呢？为什么“孝”是德之本呢？“孝”是所有德行的一个基础，这是为什么呢？

人类是一种自我反思的动物，他对于“死亡”有一种深切的理解。因此任何一种文明都会有对于“不朽”的理解。比如说最早的文明，古埃及文明就特别重视做各种的木乃伊，其实还蛮有意思的。我们讲周公、武王、文王，好像特别遥远，如果你去埃及，他们的“周公”“武王”“文王”全都在呢，都做成了木乃伊。他是通过木乃伊来追求某种的“不朽”；基督教里是通过信奉上帝得永生；在道教里是通过修炼以长生不老；但是在儒家传统里就特别平实，当一种思想传统特别注重世代的勾连时，那么它对于“不朽”的理解就不是通过上帝的救赎，不是通过道家长生不老的修炼，不是通过佛教灵魂的轮回，而是通过世代的延续。“不孝有三，无后为大”，就是通过生生不息、世代相连来表达生命的不朽，不是一种存在的断裂，而是一种存在的延续。以这种方式来理解生命就会有一种不一样的面向。所以，当海德格尔称“此在”为“Being in the world”时，我说他还遗漏了一个很重要的面向，那就是“Being between generations”，在世代之间的存在。在中国的文化里，“世”本身就是一个时间性的。它不是一个空间性的“世界”（world），而是一个时间性的代际概念。以此来看，你会发现在中国文化传统里为什么“孝”变得如此重要，因为它是把“有限”的生存投入“无限”的生命之链中，而“孝”就是一个结合点，像一个铆钉把世代“铆”起来。全世界很少有像孔子家族那样，七八十代还是按照一个家族在继续繁衍，而且通过姓名会理解这种世代相连。我觉得这是中国文化传统非常重要的方面，也是一个很有意思的方式。不同的文化对于“不朽”的不同理解，就会造就不同的价值基础。那么，我跟国外的学生怎么来讲解“孝”呢？对于德国学生来讲，他们很容易理解马

丁·路德 (Martin Luther, 1483—1546) 讲的 “Justification by faith” (因信称义), 这个 “信” 解决了新教文化里价值基础, 解决了生存中的 “希望”, 解决了生命中的 “不朽” 问题。在中国文化传统中, 解决这些问题的都是 “孝”, 因此我说, 中国文化传统中讲 “Justification by filial piety” (因孝称义)。前者是通过 “信” 与上帝勾连, 表达他成为一个义人的基础, justify 他自己。对于中国文化传统来说, 恰恰是通过 “孝” 来勾连其世代的, 对 “孝” 的重视是盘活整个文化的一个枢纽点、核心点, 它显示了我们对于希望、不朽与世代相关的一些联系。当然, 它在中国文化传统里还有很多其他的表达, 我们都是按照这个基本模式来理解的。比如说我们称老师为师父, 把师与父连在一起, 诸如此类。这样的一种关联对于我们整个文化——包括《史记》里面的 “世家” ——是以世代关系来理解 “史” 的; 我们的 “教” 与 “学” 两个字, 下面是 “子”, “教” 与 “学” 就是一种 “效仿”, 是世代之间的文化传承。所以 “孝” 有着很重要与广泛的意义, 它揭示的是一种世代性, 这是中国文化传统非常重要的方面, 在这个意义上, 我也非常重视 “家” 的问题。

但是, 我的总体看法与前面两位老师则有所不同。我的书名叫《论家: 个体与亲亲》, 因为我觉得不能漠视现代文明在尊重人的层面上所取得的巨大成就, 尽管现代性会有很多负面问题, 但对于每一个人的自由、权利与尊严的重视是人类文明高度的体现, 是人类共享的价值。从传统来讲, 不能讲西方重个体, 东方重家族, 事实并非如此。在希腊也是更重视 polis (城邦), 亚里士多德 (Aristotle, 前 384—前 322) 讲 “个体”, 要么是城邦之上的神, 要么是城邦之外的野兽, 而 “人是政治的动物”, 或是城邦动物。印度则更重视村舍, 中国则更重视家族。从某种意义上讲, 人类想要生存下去, 在历史上是要靠某种整体性来完成的。只有在现代社会, 在充分的生存资料基础上, 人类才可能作为一个个体有完整的生存, 才可能实现对于每一个个体的尊重, 这是现代文明非常了不起的贡献。当然, 它也有巨大的负面效应。在 17、18 世纪大家都在颂扬个体、讴歌主体性, 然后建立了一整套话语: 政治的、社会的、法律的、经济的、道德的。这是一种进步, 如果在过去, 依照传统可能会是株连九族, 而不是按

“个体”来惩罚你的，现代社会都是以“完整的个体”来建构的。但是到了19世纪下半叶以后，大家很熟悉的存在主义（Existentialism）思潮就来了，就有孤独、冷漠、荒谬、虚无、道德相对主义等等。其实这就是个体的消极面的呈现，这其实也是现代性之病、世纪之病。

如何来面对这样的问题？其实刚才张老师也讲到，在西方是以新教这样的一种方式面对，当然它现在也衰落了。我们看到，包括韦伯（Max Weber, 1864—1920）、托克维尔（Alexis Charles Henri Clérel de Tocqueville, 1805—1859）都强调了新教传统对于现代的个体平等这样一种文明的补救。在中国文化传统中我们没有新教传统，但我觉得“家”依然是有它的意义在那里。这并不是要说“个体”是从“家”里面生产出来的，按照黑格尔《法哲学原理》中的说法，家的瓦解生产出市民社会的个体。我恰恰认为，中国文化传统中的家文化可以对现代个体的消极后果有所补救。这样的说法常常会招致质疑，其实，每次讲“家”的问题，很多同学或者听众都会提出质疑：一是历史上中国的种种家族制度其实并不是那么光明的；另外一个，讲“家”常常会讲到它的血缘性、狭隘性和等级性，似乎难以面对现代社会。而且“家”在现代社会中被认为是个“私人领域”。这样的理解有其片面性，其实，我们今天来谈“家”的问题，首先是要把它哲学化，要从哲学上来理解“家”的根本意义，而不是“家”的理念在历史上的制度化的表达。

我最后要讲的是，在我看来，“家”是让一种“温暖的世界”得以可能的先天条件，或者说“家”是“温暖的世界”何以可能的一个中介。我们知道，整个近代所表现出的主体、个体，都是冰凉的、抽象的、理性的，强调理性的自主性，对于情感的依恋性则完全被漠视。事实上，人类除了有自律的、抽象的、理性的方面之外，我们每个个体都有脆弱的地方，都有情感依恋的地方，整个西方的现代哲学在这方面的关注都是不够的，这也是我不满意康德式主体性哲学的原因。在我看来，“家”是一种范式，刚才张老师讲到“亲亲”，我也特别重视“亲亲”。因为希腊讲Eros、Philia，基督教讲没有回报的爱。但在中国文化传统中特别强调另外一种爱，一种情亲之爱。这在西方哲学中是讨论得比较少的，而列维纳斯



的“他者”也缺乏这种“亲切”性。而在我看来，这是我们去感受世界的温暖，去感受这个世界的可靠，去信任这个世界的一个最根本的基础。在这个意义上，现代社会依然要发挥这种“亲亲”的力量，这种“家”的力量，只有在这个意义上，也才能够有一个“健全个体”的成长。在这个意义上，中国文化传统依然可以以这样的方式贡献于现代世界。

这就是我一个粗浅的报告，谢谢大家。

**吴根友教授：**好，谢谢向晨教授！向晨教授是从现代性的角度和比较哲学的视野把家和人的存在的关系做了一个比较系统的阐述，特别强调了人的存在，尤其是对海德格尔“向死而在”的分析，讲到如果从世代的角度来思考，我们对死亡问题可能就有一个全新的理解。基督教曾经讲到“因信称义”，我们是否可以讲“因孝称义”？这种讲法和对比就非常有意义。中国和中东、希腊、埃及等等世界各个民族都有追求不朽的精神企向。西方特别是基督教、希腊的传统，他们对不朽有他们的理解，埃及有埃及的理解，中国有中国的理解，特别是儒家的生生不息等。这可以体现在中国社会“家”文化对于人的存在产生了非常不一样的理解。就现代性而言，个体、自由、自律等也带来很多的问题：不稳定、孤独、遗弃等这些感觉。我们现在家庭里面所涉及的人的依靠感、依赖感，尤其人在感情和其他方面的软弱性，家庭所提供的保障等对人的存在恰恰就可能不会造成那种荒谬感。这些讲法都非常好。

为了使听众听起来不是很累，今天作为主持人我利用一下自己的特权，对三位专家各提几个问题，让我们的讲座生动有趣一些。

第一个问题我想问杨老师。我看了一下听众的留言，说还没有掌握你对“家哲学”研究的核心思想。你能否用三言两语把你对“家哲学”的思想再做一个简单的概括，这是从听众那里来的一个问题。接下来的问题就是：从“家哲学”的角度出发，你觉得对哲学问题的思考有什么新的发现，这是第二个问题。第三个问题是：联系当前的实际，你把“家”讲得那么好，那么请从“家哲学”的角度来谈一谈在当前人类流行的新冠肺炎的治疗和处理的中间，“家哲学”可以提供什么具有优势的解决问题

的视角？

接下来我向祥龙老师提一个问题。张老师讲的内容非常一以贯之，特别讲到“家”和“人性”的正面性的关系，与人性善的关系。但是我要问的是，人性中间也有阴暗面，那么这个阴暗面是否也与家庭有关，或者说，是因为没有家庭才导致了阴暗面？这是一个问题。第二个问题就是：五四新文化运动中，有很多批评“家庭”的阴暗面（的声音），小家庭总是会破坏大家庭，几个兄弟结婚之后，小家庭之间就开始吵架，在这里怎么样来理解家庭对人性善的一面的塑造？第三个问题你刚才想讲没讲到，但我想接着问的是：现代人的家庭是否需要改造？这是我对张老师的问题。

我对向晨教授提的问题，因为时间比较紧，这个问题提得不一定很准确。你讲的时候主要是讲家庭对人性的正面的影响和好处，而且从中国的家哲学，的确能够讲出西方哲学，特别是从神的维度和现代性的个体性角度讲不出来的一些新东西。我的问题是：在现代社会诸多的矛盾和问题中间，我们从“家哲学”里能发展出一套什么样的社会政治、社会伦理和社会治理的系统的学说出来？孙教授是否就这个问题做一个延伸性的阐发？

那现在就从杨老师开始。

**杨效斯博士：**这个挑战可是比较大，我那本书有600多页，写了15年，三言两语要把它概括起来，这个恐怕我自己也难以做到。我想起了导言的最后一句话，先把它说一下：“要而言之，一个精神文明而不懂得家庭，则其中的内容便剩不下多少是毫无疑义的了。”这是根据“家哲学”而对整个西方哲学的一种重新判断，体现了“家哲学”的颠覆性作用。当然没有家庭意识的西方哲学还是有一些东西可以剩下来，比如说几何学、数学、逻辑。自然研究是西方人所擅长的，不太受“家”的影响。

但是凡是涉及人的，凡是西方哲学涉及人的存在、人性、人的道德秩序，就会因为不能真正了解“家”，就都有必要加以调整或改善。我这里顺便说说，前些年我听说某个大学的哲学系的硕士生，打算挑一个题目来

写“家哲学”，结果看完我这个书以后觉得很沮丧，觉得好像杨老师把话都说完了。其实，“家”的加入会改变人们对西方人性论、人生论、道德论、政治论的看法。也有很多分支都可以重新去判断，作为新的课题去研究。

我这里举个例子，如这次我们会议通知上面讲的 family、home 和 house，这三者在中国的汉语里面是早就整合在一起的。你看“家”那个字有宝盖头就知道一定有房子，所以家舍是有的，而且你回家你没有住的地方没有归宿，那不可能，家里还要有亲人，所以中国人家文化的发达表现在他的家舍、亲人和他的家园是三者合一，不能分开的。中国人说无家可归，那就是既没有归宿，也没有亲人，还没有房子。但西方的不一样，我看过几本专门研究 home 的书。他说 home 就是宿舍，你只要有一个地方睡觉就可以。所以西方的“无家可归”实际上是一种误译。homeless 其实是没有住处。对于中国人来说，“无家”的意思更重要的是没有亲人，没有别人在乎你了。像汶川地震以后，有一些一家只有一个人生存下来，这些人就特别痛苦，以前没有意识到，但是现在意识到如果所有的亲人都死了，自己活着简直就没意思，还不如跟着他们一起死算了。这种心态反映了什么问题呢？

我们的亲人跟我们每一个人是一个生命共同体，中国人的生命共同体的概念在世界其他地方是很难被接受和理解的，为什么呢？因为非东亚人没有这样一个基础，即没有以家庭为基础的生命共同体。西方哲学的核心是形上学、存在论。可是我在家存在论里面就解释了，中国人的存在解释很简单，父母就是我们的前世，子孙就是我们的来生。我们这一代不过是一个家族生存接力队中间的一个接棒者。人的现世、前世和来生，都是靠家庭把它整合起来。刚才向晨教授也提到，我们是生生不息的。我强调一个词叫“代代相传”。所以中国过去对人最严厉的惩罚并不是把你处死，而是让你断子绝孙。因为断子绝孙以后不光你死绝了，在你之前的父母、祖先全部都死绝。这个死刑是对你整个家族的死刑。这就体现了中国人对人的存在方式不同于个人化的理解，而是一种家庭式理解。

还有一个是中国人的名字，名字是人首要的认同，但是名字里面最

重要的是姓，姓并不是你个人的认同，而是对家的认同。这就进一步说明了中国人的名字是一种生命共同体的表现。但是西方人的名字是被教会接管了的，像 Mark、John、Lisa 这些名字都是从《圣经》中来的。我的《家哲学》里面有一个很重要的部分，就是分析西方是怎么样由“神家”接管“人家”的，把“人家”给社会化、教会化了，然后把教会给家庭化了。所以西方的家庭看着就很像社会，很大程度上是教会这样做的结果。

举个例子，中国人说兄弟姐妹，西方人只有 brother 和 sister，这两个其实是不对应的。因为兄弟有长幼之别，姐妹也有长幼之别，但是 brother 和 sister 这个词儿，首先是在教会中间用，它不能有长幼之别，所以说 brother 是兄弟，就加了一层中国人赋予它的意思。这就说明什么呢？“神家”和“人家”是有张力的，是有竞争的。你说你要孝敬你的生父，但是人家希望你首先孝敬的是圣父上帝和神父。三个父亲教导不一样，听谁的？首先听圣父的，然后听神父的，你的生父是第三位的权威，所以他们如何发展父子之道？因此对中国人来说是常识的这种父子之道，父父子子，在西方那里是第三位的東西。

所以家庭的缺失在西方是很严重的文化问题。像牛津大学在 19 世纪末以前，你要在那里当教授，你必须一辈子都是单身，可见它不只是说哲学家们是单身。它的教育主要是从神学系统过来的，是从修道院、教会学校系统过来的，所以也要求你独身，独身象征纯洁，不向肉欲的诱惑屈服。所以西方有很多相当反家庭的东西存在，这种东西在中国文化里是不可想象的。

另一方面，“家哲学”有很重要的现实意义。比如说刚才向晨教授已经提到，新文化运动以来，像傅斯年、李大钊和熊十力，自由主义者、社会主义者和新儒家的代表都说过这话，“家是万恶之源”。那样，“家”就没有存在的必要了，对不对？儒家之所以是儒家，有家才有儒，有儒才能立家。可是新文化运动以后有人惋惜儒之没落，无人心疼家之衰败啊！我觉得我与祥龙兄两个人开始谈“家”，在很长时间是没有人理会的。顺便说一下，我觉得向晨教授做到这点特别不容易，在十里洋场上海那个地方

历史感又不是很厚重，他又是专门研究西学出来的，但是他迅速、果断地就转回到家的研究上，这个就是很不容易。我想说的是什么呢？“家是万恶之源”，一旦这种观念成为共识以后，对中华文明的损伤将是很大的，像独生子女政策的制定就没有任何价值观念上的障碍。可是现在造成了怎么样的一些新情况呢？

我最近才知道，国内的很多年轻人特别沉迷于所谓的二次元世界，根本问题是什么？就是孤独。为什么孤独？因为没有兄弟姐妹。每一个兄弟姐妹都是另外的兄弟姐妹的一所人生的学校，一个处理人际关系的训练员，可以从小到大把你训练一二十年甚至训练一辈子，中间的感情是非常深厚的。除了孝德以外，中国还有很重要的一个叫悌德。但是你的子女都是独生的，悌德根本就没有对象了，你怎么悌？所以就孤独，就喜欢二次元，就喜欢他的爱豆。

我现在主张的就是还给孩子们兄弟姐妹，还给他们一个正常的和本代人能有互相交流的成长的成长的环境。你看看日本，看看台湾，看看香港，然后再看看大陆也正在跟上的，是什么呢？是出生率极低。我们东亚原来最见长的就是家庭，重视家庭给我们东亚人最大的一个奖励就是代代相传，人丁兴旺。可是现在怎么样？现在我们是少子化直追欧洲，人口在下降，将来也许要断子绝孙了。

还有“孝”，现在孝已经颠倒过来了，我看到好像更多的是父母在“孝敬”子女，对吧？父母跟子女不住在一起了，还要倒贴给孩子们钱。体力好的时候给他们带孩子，病了子女则不能照顾。过去，三代同堂有其道理，父母在孩子面前孝敬爷爷奶奶，这就是对孩子的学会孝的一种训练，一种现场的示范。现在爷爷奶奶根本不住在一起，父母就是去孝敬爷爷奶奶，孩子也不知道，他将来怎么会孝敬你呢？我们的建筑、城市规划对这些东西基本上没有受什么家庭思想的影响，为什么？我个人认为，主要是几十年以来“家是万恶之源”的这种价值观（造成的）。

所以从“家哲学”的角度看，我们可以对西方文明挑出一个巨大的毛病，由于这个毛病，我甚至感觉到有必要对整个西方哲学、文化进行一种再家庭化。我个人觉得，西方文明，从哲学到生活，都有点过度社会化和

过度个人化的倾向，这就是刚才我所说的两极模式的作用，就会造成人的孤单、抑郁与不幸福。个人可以走向社会，在社会的朋友、同事这种中距离的人际关系之间获得温暖或者安慰，这方面刚才向晨教授讲得很好，西方哲学家都注意到了。

但是中距离性的社会，还是有点太粗疏了。人是需要那种亲密无间的情感的抚慰。亲密有间不够，人仍然会觉得冷落、孤单和抑郁。所以你看现在美国社会里面抑郁症患者一批一批的，而且我现在相信这个病症的确立是很晚的。可是我们向前追溯一下，以前在那些修道院里头学习的那些西方思想家和哲学家，恐怕很可能大多数都是抑郁症患者，为什么？他们一天就做三件事，睡觉、工作和忏悔，没有什么能够让他们愉快、高兴。我参观过一些比较古老的修道院，我当时就得出这个结论了。

所以“家哲学”是对西方文化进行再一次家庭化的一种建议，也是对中国文化的长处的一种哲学层次上的论证。我觉得，我们中国人100多年以来丧尽文化自信，从康有为（1858—1927）开始。所以现在不断地要讲自信，但是自信是要有基础的。基础就是看到我们实实在在的长处，我们的长处在哪里？刚才我就讲了，家、国、天下三大领域，中国的两大领域都是长处，可是被否定得光光的。如果我们没有长处怎么自信呢？这些问题既是哲学问题、认识问题，也是中西方互相交流的问题，是西方本身应该怎么样认识自己的问题，同时也是我们的实践问题。

对于新冠肺炎，我讲两句。我看到这样一个现象，东亚因为家教的训练，人们有一种特殊的本领，知道去平衡两个东西，一个叫自由，一个叫自律。人都想实现自己的个人意志，但是你在家里头老是哭闹、想要自由的话，你就会闹得父母兄弟都很不高兴，你这就得自律了。自律，同样是为了自己的幸福也是为亲人的幸福。所以东亚人自律就使得他们在处理新冠肺炎的时候非常容易，政府也好管。可是你到美国和欧洲试试看，家庭文化不够，家教对于孩子的谦让、忍耐的训练从小就缺，所以自律做不到，只想要自由。他们在新冠肺炎的感染率上比东亚高很多。归根结底是因为两个大文明的“家教”程度不一样。我就说这些。

**吴根友教授：**好，谢谢杨老师非常精彩的解读和引申。下面我们听张老师的阐述。

**张祥龙教授：**好，我依次简单地回答一下根友提出的三个问题。

第一个就是人性的阴暗面和家有没有关系。我觉得是有关系的，但是主要是和家庭的衰败有关系。我们知道“家”跟我们上面提到的“圣家庭”没法比，那是被理想化的，不可能犯错的。而只要是实际生活中的家——我们讲的家一个重要特点就是在人间，是肉身血脉相连形成的——那就肯定是要出问题的。但关键在于它更真实，它出的问题比它造就的善良要少得多，如果这个社会和家庭是比较正常的或者是健全的话。比如有的人常说，孩子一出生，他们互相争吃奶、争玩具，人性的善都是后天教育出来的。我感到不是，要看你怎么看，当然这是一个大问题。什么才是真正原本的“家”？对此儒家和道家是基本上相通的。你去看《庄子》，他认为真正原本的“家”，自然就有亲亲，甚至有仁爱和道义，但是道家说儒家用礼仪教化反而把它搞坏了。就像马，原本它就是吃草饮水和奔跑嬉戏，在草原上很快乐，马性就能够实现出来，但你用这些东西来规范，马性反而被损害了。我觉得讲得很有一些道理，但是稍有些偏激。我们大家现在看到的家庭，实际上往往是被矮化的甚至是病态的家庭。真正比较正常的家庭应该到人性形成的时期也好，或者是一个比较朴素的农业社会里找，那个时候的家庭比较正常，而且占我们人类存在的绝大部分时间。所以我把它称之为“原家”——原本的家。道家对“原家”有信心，主张无为而治，不希望文明的意识形态进行过多的干预，这个家自然就好了，社会也就好了。儒家观察到，那种原本的家庭主要是激发人性的善良和各种德性，包括社会化的德性，如宽容和共荣意识，所以对此不但有信心，也主张无为而治，还相信即便“家”在文明社会中出了些问题，也可以通过礼乐教化来纠正和复原。至于人性有恶的一面，或善性容易丧失的一面，也可理解。人类的时间意识这么深长，既可因顾后瞻前而激发出天良德性，也可容纳伪装，并因为执着于当前对象而产生贪欲。人就是一个善于想象乃至造伪的、特别能讲故事的动物，也善于欺骗。所以他在环境不利

和良知被掩盖时，可以偏向恶的那一面。而对于家庭和孝悌的过分意识形态化，或者是官僚化，特别是把“尊尊”的一面过分固定化，也可能是家庭衰败的原因之一，导致人性中恶的一面显露。这方面当然也有现代技术、经济形态和社会形态对家庭的蚕食或者是摧残的原因，造成“原家”的破坏。至于没有家庭或否定家庭，当然会引出阴暗面，看看历史上那些非家主义、反家主义的实验，没有一个是成功的，甚至造成极大恶果，如纳粹的优生培育实验，就可知人不是物体，不可在极端的理想条件下培养出优良纯种。

第二个问题问的是家如何塑造人性善，小家和大家的关系。我简单一句话来讲，“家”的关键是在“亲亲”，如果原本的家庭关系不受重大的伤害，就会自然地产生相互关爱，而这种关爱也不会只是限于自己的家庭成员之间。前面我讲了，由于这种关爱的源头是一种代际化时间，是极度丰富甚至是过度丰富的，它就一定要往外溢出。一个真爱自己子女和爱自己父母的人，他不可能对其他的亲属、邻居、乡人残忍。抓住这个环节，修身齐家就能够治国平天下。关键就是因为亲爱不只是私爱，它里边隐含着更深刻广大的爱。所以孟子（约公元前372年—公元前289年）讲亲亲而仁民，仁民而爱物，甚至是泛爱万物。现在生态环境的破坏实际上和家庭的破坏是同步的，甚至是有因果关系的或者相互因果关系。要突破自己的家庭，会导致对自己的家园乃至整个地球母亲家园的突破，从而丧失掉真正的关爱，这个是有相关性的。家庭塑造人性的善，这一点我觉得是无可置疑的。前面我还提到，三个月的小孩子就有一种善的倾向，就是因为他是在家庭中养大的。顺便提一下“父子相隐”的问题，父亲偷了别人的羊，儿子应该不应该去告发自己的父亲？孔子说不应该这样，实际上“父子相隐”就是为了保存亲亲这个善的源头，不能把源头破坏了，这样才有希望最后劝说自己的父亲改正。如果以外在的普遍化的标准，如法律为最终的根据，那恰恰是把道德和正义的源头给掐死。

说到大家庭和小家庭的关系，可以从两个角度来看。首先，比较自然、饱满的家庭形态往往是大家庭式的，因为如前面所说，亲亲是一种有外溢趋势并形成亲属网的关爱关系，在人类历史的绝大部分时期内，形成



几代同居或起码有密切联系的大家庭既符合人性，又利于生存和共荣。其次，在近现代，由于工业革命和新科技、新经济的出现，家人共同劳作和生活的传统谋生方式被破坏，小家庭乃至个人的生存空间扩展，致使大家庭衰落，小家庭占了主流。但问题在于，现在建立在自由恋爱、自主选择基础上的小家庭也是满目疮痍，无论是夫妻关系的和谐长久、亲子关系的健全和后代道德品质的培养，小家庭似乎并不比大家庭更优越，起码是互有短长吧。可见，小家庭或所谓核心家庭现在虽是主流，但只要它还是真家庭，就与大家庭有血脉联系甚至是共同命运，破坏大家庭的力量也会逐步蚕食乃至损坏小家庭。要保持家庭那种产生和维护人类天性及道德的功能，就必须调整、改造目前流行的生产、交流和生活方式。

最后一个问题，现代人的家庭是不是需要改造？这个问题提得挺好。儒家讲与时偕行，现代家庭当然是需要改造的，而且如刚才所说，是不得不改造。现代家庭都变成这样了，如果还坚持以前的大家庭的形式，已经不可能了，而且这也不是儒家的本意。但不要家庭也可以了吗？当然也不是。那么需要什么样的家庭呢？这里有一个原则，涉及我们的人性，家庭无论怎么变化，不管是父系家庭、母系家庭或者现在的小家庭，甚至是不得不有的一些单亲家庭（如果是离婚造成，是很可惜的），有一个东西是不应该丢掉的，否则就不是家了，这就是亲亲。亲亲有一种扩张为仁爱、仁义的倾向，最后展开为泛爱万物，这个是不应该丢掉的。为了拯救家庭，甚至在我看来是拯救我们这种现代智人的文明和生存，应该保留、珍爱家的这种社团。我曾经提出两条路线来在现代社会保持家庭的这种生命。一种就是在主流社会中，我们尽量做努力，当然要做很多事情；还有一个是在主流社会之外，要隔离出一个选择以家为根本生存策略的小社团。现在由于“新冠”，“隔离”这个词大家总听到。以前认为全球化就一定要交流，好东西都是交流产生的。现在发现最基本的生命甚至是一些很重要的东西，恰恰是通过隔离才能产生。所以要通过隔离保留一些原本的家或者是原发的社团，使得健全的家庭及其社团方式在现代和未来还能够以多样的方式存在，像一个野生的物种，要保留它，在必要的时候它的基因对人类来讲是非常珍贵的。家庭的现代改造也不能故步自封，要吸收

儒家、道家、佛家、印度教、基督教的营养，吸取很多很宝贵的东西。刚才我讲到亲亲这方面，道家对儒家应该是有所启发的，不要那么多繁文缛礼，关键是自发的孝爱、亲爱、慈爱，这个是最重要的。还有像泛爱万物这一点，我觉得佛家、印度教对我们也很有启发。不要固守人类中心论，其他生命形态里面有没有爱，有没有根本的价值，我觉得这一点我自己从佛教和泛神论中很受启发。

题目很大，只能简单地做回应。

**吴根友教授：**好，谢谢祥龙教授非常详细的回答。下面是向晨教授来回答一下。

**孙向晨教授：**好的，谢谢两位老师，讲得非常好。现代性当然有它很多的局限和问题。就像我刚才讲到的，近代以来，我们推崇个体和主体，是有它进步的和积极的意义，但另一方面也导致了一系列消极后果。刚才讲的荒谬、冷漠、孤独、抑郁等，这是一种蛮普遍的、全球性的现代病，如加缪（Albert Camus，1913—1960）在《局外人》中的一些看法。这样一种时代背景，对于现代社会重新发展一种“家”的文明很重要。

刚才也有听众提到，基督教里也很重视“家”。这里先回答一下，这没有问题，基督教里有重视家庭的一些重要思想资源。但是，一种重视家的“神圣”文化与一种基于“家”建立起来的文明，这还是有很大区别的。一种文明意味着，它其实可以从中发展出一种整全性的文化。刚才张老师讲到的，中国人讲推己及人，但有听众质疑，好像我们只“推”到自己人，别人就推不过去了。这个可能是因为我们传统的整个体系遭到破坏，我们不能只以现在状况去揣度2000多年建立起来的这种文化传统。举个例子来讲，比如benevolence（仁爱）的等差性的特点，儒家特别强调“爱有等差”，这没有问题；但中国文化传统又特别强调“推己及人”，这个“推及”特别重要，它可以从“老吾老以及人之老”一直到“民胞物与”，也就是泛爱天下。要做到这一点，很重要的一个环节在于“教化”。它把个体之爱、亲亲之爱通过“推及”的方式发展成为一种普遍之爱。同

样是对“仁爱”的分析，西方近代哲学家大卫·休谟也有他的分析。但他着重的不是“仁爱”之中“爱”的那一面，而是强调 partiality，强调“爱”的偏私性。于是，休谟认为，这只是一种自然德性，要补救它的偏私性的话，就要制造一种“人为德性”，所以他强调用“正义”来解决“仁爱”的偏私性问题。我们会看到，中国文化传统会强调仁爱中爱的一面，当然也看到它的局限性，于是用“推及”来弥补，这里的“教化”就起到了非常重要的作用。而休谟强调“仁爱”中的偏私性一面，于是就需要用另一个人为德性“正义”来加以补充，在这里“法律”就变得非常重要。其实人类生存的人性处境是差不多的，这是我们相互理解的基础，但是文化发展的路径会有很大的不同。

回到刚才吴根友老师提出的问题，在现代社会中，从“家哲学”怎么进一步来发展出一套社会政治、社会伦理和社会治理的模式。大概就像我的书名所说的“个体与亲亲”。我们知道，王国维（1877—1927）对殷周之际变化的重要论述，就是周代强调“亲亲与尊尊”。大家一听到“亲亲”就会有很自然的反应，从“亲亲”就想到了“任人唯亲”，这很自然的，是一种没有经过“教化”的本能性行为。但王国维先生讲的这种文化，“亲亲与尊尊”的原则是要建立一种公共秩序，并不是任人唯亲。如果是任人唯亲的话，中华文化也不会绵延那么久远。周代文化除了讲亲亲、尊尊，还讲贤贤，它是一个完整的系统。所以我们不能仅仅望文生义，一讲“亲亲”似乎就是“任人唯亲”了。恰恰如几位老师所讲的，我们破坏了一种健全的家的文化、文明之后，它自然就会产生出很多问题来。如果它只有一个方面，就会产生问题，就像我们经常讲的，“刚日读经柔日读史”，“经史”在中国文化传统中有它的平衡，既让你看到现实的丑恶一面，也会让你始终保持理想的一面。如果我们只理解一个方面就很可能出现问题。一个文明能够长久地持存，自有其自身的平衡。说实话，我们现在把这种传统的平衡破坏了，但还没有建立起现代的平衡。要建立现代中国的平衡体，是一种多重面向的建构。我更喜欢中国的太极阴阳图。首先，我觉得汲取现代文明的积极成果是建构现代中国价值基础的应有之义，在对人的尊重以及建立现代法制这些问题上，以个体为本位的观点在

现代语境下有它巨大的生命力。同时，“亲亲”能够发展出一种生命共同体的文化，一种温暖世界的文化。中国文化传统讲天地是父母，天下一家，四海皆兄弟，这样一种文化的发展对于现代人类依然是有积极意义的。在现代中国，基于“家”倒未必是发展出一种社会政治制度，而是重新审视我们的伦理基础，重新发展出一种温暖的世界文化。

吴老师，对您的问题我先就这样回答一下。

**吴根友教授：**好，三位教授都对我刚才提出的问题做了阐述。其实他们自己对这些问题都有深入的思考，只不过是为了便于我们听众理解他们的思想，故意留了一些时间让他们继续来阐述。

群里发言的人很多，有的是提问题，有的是把基督教里一些关于家的文化提出来跟老师们商榷、对话，我觉得很好。其中有一条就讲到基督教里，特别是讲爱的时候，与儒家不太一样。儒家的爱是要从亲，从你爱的人里面来推广。基督教是要爱你的仇敌，爱你的邻人，然后再推广。这两者之间就出现了很大的张力。老师们对这两种非常不一样的方式，如何去理解？这是群里有听众提的一个问题，这是很有挑战性的。这是第一个问题。

第二个我想对祥龙老师进一步提一个问题，我刚才的问题提得比较隐晦，没有直接说出来，今天社会里“家”为什么要改变？对于同性恋家庭的出现，很多国家都立法了，中国的台湾地区也立法了，这对于我们传统的家庭的观念是一个巨大的冲击。祥龙老师对这个问题有什么看法？第二个问题是儒家中的爱能不能推出去的问题。费孝通（1910—2005）曾经就讲过，儒家还是一个圈子文化，中心的涟漪很厚，向外推推着推着就没有了。我在看曾国藩（1811—1872）的《家书》时就有这个感觉。曾国藩对自己的家人、兄弟、父母、祖父都是很爱的，符合儒家的亲亲的原则，但是他在平定太平天国的战争中间杀人如麻。那么这种家庭之爱，按照马克思的阶级分析来看，按照传统社会的实际来看，它究竟能推多远？这个既是对祥龙老师提问的，也是对杨老师和对向晨老师提问的，你们都把“家”讲得这么好，面对历史的现象和现实的情况，“家”文化如何去回

应？我就提这么多，既帮助听众来提，也是深化了一些问题。

还是从杨老师开始，您先来回答，您在西方待的时间长。

**杨效斯博士：**在我的计算机上有一本书稿已经写了很多了，叫《宗教的家哲学分析》。整本书就是回答刚才这个问题，“神家”和“人家”究竟是什么关系？“神家”能不能接管“人家”，“神家”能不能在社会这个层次上起到小家庭领域的作用？如果起不到的话，又怎么办？“神家”是对“人家”的一种保护，还是先迫害、消灭、贬低，然后再接管？这些问题都是这本书里面要谈到的。我现在先简单地讲能想到的几个要点，组织得不会太好，只能想到什么就说什么。

第一个我想指出基督教已经边缘化了，在欧美的大城市受过教育的、对科技工业和新技术凡是比较了解的，都在永远地离开基督教。比如像美国，新开工的教堂已经非常少了，老的教堂现在很大一部分都挪作他用，否则的话经费都保持不了了。教堂里面的游客比信徒要多了。在美国我所认识的相当一大批高级知识分子中间，基督教正从一种严肃的信仰变成一种文化的传统了，这一点几乎是不可改变的。还有一个证据就是前不久有共和党的领袖就在那里说，再过几年的话，美国的年轻人都受到了现代大学的教育，都不会再相信基督教，那么以后共和党保守派就再不可能拿到白宫的权力了，这个哀叹不知道能否成真，但是可以作为一种旁证。在这个前提之下，我觉得我们对基督教恐怕真是要有新文化运动对中国文化的那样的态度，所谓“尸体解剖”的态度。

在我看来，基督教既迫害过“人家”，又接管过“人家”，在很大程度上代替了西方那种破败的家庭本来应该起的作用。但是另一方面，他又异化了西方“人家”。比如说在中国，像人的出生、结婚和死亡是家庭中的三种大事，都是由家中的长辈或者是家庭里面有权威的人士来主持的，但这三个对于人们特别重要的严肃的场合，（在西方那里）都被基督教接管了。基督教对家庭文化的一种接管是相当彻底的，我前面说了神父的Father和生父的father是完全一模一样的拼法，但是神父是大写，而生父是小写。还有像亚伯拉罕杀子祭神，这种故事都在宣示人们最先崇奉的，

应该是圣父和上帝。假如生父和你的关系超过了圣父跟你的关系，你宁可牺牲生物学上的父子关系也要效忠上帝和神父。亚伯拉罕这个故事实际上不光影响犹太基督教，甚至影响伊斯兰教，因为三大西方宗教都是亚伯拉罕宗教。

我有一个理论，就是一般地说，百分之七八十甚至八九十的家庭都能正常运作，没有问题，但是总是有百分之一二十的败家存在。什么意思？就是你没法在败家待了，这个家已经不行了，那怎么办呢？那就入教。但是中国人懒惰，连“入教”这个词都省了，就用一个词叫“出家”，出家就是入教。在家或者出家，就这两种可能。出家做什么？其实还是去找家了。你这个家不值得留恋了，跟你的妻子离婚了，或者跟女朋友掰了，或者父母双亡，等等，但是还有另外一个家在等你。对百分之一二十的败家，就需要假家来替代，需要一种替代性伪家，这就是宗教。

西方因为常年处在战争环境中间，罗马帝国灭亡以后，西方的世界几乎是一片混乱，人们看不到任何希望。这个时候教会就成为人们的避难所，是奴隶的避难所，也是战乱中人民的避难所。避难所起到的作用就是像家一样给人以安全感、寄托感。慢慢地西方人也感激教会，就把自己的情感寄托、精神家园慢慢地都从自己的父母之家转到教会去了。

很多西方人甚至死了以后把遗产捐给教会，而不是捐给自己的家，为什么？因为精神家园对于他来说更重要，但是在我看来这是一种“家”的异化。对中国人来说，正常的父母之家同时就应该是你的情感寄托和精神家园。如果不是了，这个家就有问题了，你可能会出家，这个时候就需要替代性家庭。所以基督教即使边缘化了，我相信今后也还是会至少像中国的佛教一样，总会部分地存在。和尚庙是总要在那里的，因为有人会出家。“出家”后来取代了“入佛教”这个词。

“神家”和“人家”有一种剪不断理还乱的关系，“神家”如果不把“人家”先贬低一下，那就不可能突出自己的地位，但是要贬低得太厉害，又不能借助于“人家”这种代代相传，使得基督徒也能够代代相传。所以他既要压制家，使得生父的权威不超过圣父和神父，同时又不能对家太不好。所以在这种程度上，基督教至少表面上保护了家，尽管根本上来说是

要异化家、接管家，然后才保护家。这里面确实有一种恐怕比宝玉和黛玉之间还要麻烦的关系，等我慢慢把这个书写出来，才能有一个交代。

总之，可以用“一种替代性的情感寄托和精神家园”来理解宗教。以前马克思把宗教看作是人民的鸦片，人民的安慰剂。费尔巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach, 1804—1872）把它看作是一种好像人类艳羨的伟大力量的投射。但是杨老师今天斗胆提出一种新的宗教解说，就是在原有的“人家”不能够作为情感寄托和精神家园的时候，宗教变成一种替代性的情感寄托和精神家园。

谢谢！

**吴根友教授：**好，谢谢杨老师的解读和补充，下面请祥龙老师。

**张祥龙教授：**家庭现在为什么要改变，一个当然是我刚才提到整个家庭已经发生了巨大的变化。跟我今天谈的思路有关的是，人的这种时间感受方式也已经发生了重大改变。不论是中国人、西方人还是其他民族的人，他们对于时间的感受本来是很深长的，过去对于他们非常有意义。祖先的教导、父辈母辈或者是一个部落里讲的那种传统，如自己族群的来源等等，对他们的影响极其深远。所以他们对于前辈的尊重是很高的，而且当时的经济和技术形态使得子承父业是常规现象。一个猎人的家庭，儿子要向他的父亲、祖父学习打猎，女儿要向母亲学习采摘、烹调和缝纫。所以父亲对儿子，母亲对女儿而言，自然就有一种榜样的作用。可是现在整个的时间视野发生了重大改变。人们叫现代化，实际上我叫现在化，从时间观念上说就是只看重现在，不看重过去，他们好像也挺看重未来，但是这种未来多半是一个很干瘪的、完全是对象化的未来，而不是很深远的、道德引领的未来，也就是关心我们的族群、文明和人类怎么能在未来的巨大变化中，甚至是灾难中，还能够生存的未来之道。既然发生了这种改变，我们保护家庭的策略也需要改变。家庭当然是缩小了，单薄了，过去的因素和未来的因素已经减弱，所以我们没办法，只能从比较关注现在的这种家庭和青年人的意识方式来重新唤起我们对家庭本意的领会。很重要

的是，以前儒家对于家庭的看法，虽然在我看来抓住了要害，但是不是说没有缺陷，没有改进余地？我上面提到道家对儒家的批评在某些方面是有道理的，而且其他宗教的某些经验也是值得借鉴的。包括基督教，我对基督教的神秘主义在某种意义上很欣赏，它是一种讲爱的信仰。世界上真正以爱为源头的重大的宗教也好，哲理也好，并不很多见。而在这一点上，基督教和儒家是共享的，大家可以相互选择性地吸收。

至于讲到同性恋及其合法化，这个我也发表过相关的论文来讨论。简而言之，儒家和历史上的基督教对待同性恋——更不用说同性恋建立家庭——的态度是非常不同的。基督教出于经文或者是教会解释的教条，历史上对同性恋是极其迫害，就（认为是）大逆不道。上帝创造了男人、女人，没创造同性恋的人，所以无论《旧约》和《新约》都是极度谴责同性恋。西方社会直到最近的这几十年才发生了重大的改变，而且在法律上是180度的改变。而儒家历史上对同性恋是很宽容的，我还引用过一些资料，涉及《左传》《礼记》等里面孔子（公元前551—公元前479）对同性恋者的态度。他最终关注的还是德行，并不因为同性恋的身份而对此人有什么根本性的歧视。但儒家对同性恋也是有个底线的。如果同性恋建立家庭不妨碍别人，这完全可以，甚至体现出了人类家本性的召唤力。但是儒家家庭观念的根基是阴阳学说，体现为夫妇和子女之间的血脉联系和亲爱扩展，这跟同性恋者结成的这种夫妻关系是形似而神不似。我儿子经常跟我争论这个问题，他说正常的异性家庭有夫妇，同性恋家庭也有夫妇；你们说有后代，人家也能抱养孩子，养得也挺好；人家也没伤害别人。我觉得这里边不是完全没道理，甚至有的人类学家说同性恋在历史上，在一个族群中起过积极的作用。他/她们自己不生孩子，却帮助他/她们的亲属来照看子女，或者担任一些特别的文化角色如巫师，使得这个群体在某种意义上还增强了生存能力。但是当代的（往往个体主义化的）同性恋者们还能起到这些增强家庭、家族生存力的作用吗？而且还是有个底线。同性恋自组家庭难道完全没有妨碍别人吗？如果我们从家的视野来看，一个家庭的后代通过同性恋建立家庭，对于家庭的父母、祖父母来讲没有伤害吗？我感到对于许多家庭还是有伤害的，不是所有，当然也有想得开的父母。因



为期待有自己家庭的血缘后代，这是人类的一个本性。所以不能说没有妨碍别人。况且，如果同性家庭可以合法，那么一夫多妻家庭、一妻多夫家庭以及其他为现在法律不允许的家庭是不是也可以合法？后边这些家庭形式，尤其是一夫多妻在历史包括法律史上曾经存在过，比同性家庭离我们的直觉认可还要更近些。

但是同性恋者毕竟是很少数的，他/她们结成家庭如果尽量处理得当，也不会对社会有多大的危害。所以对这种结合，应该有宽容的尺度。他/她们在现实中有很多不方便的地方，确实应该订立相关的法规，使得他/她们的生活能够正常、顺畅，不受歧视。这毫无疑问。我绝不会赞同对同性恋的态度回到以前的西方社会的那种状态。但是是不是还是应该有所区别呢？不能说同性恋家庭跟正常的家庭从法律上讲完全平等，或者是完全抹杀了差异。这是我的一个看法。总之，同性恋家庭作为一种辅助性的家庭存在，是可以的，但是如果完全没有区别是不可取的。

至于第三个问题我想向晨教授可以来讲。

**吴根友教授：**好，谢谢祥龙老师。下面是向晨教授。

**孙向晨教授：**谢谢吴老师的提问。我们可以从两个方面来谈，一是在我们是在一个什么语境下来谈“家”的问题。就是五四以来，我们漠视了自己的一个非常深厚的传统以及一种支柱性的观念。我们是在这个语境下来谈“家”的问题，来重新认识“家”的意义，以及认识到“家”之于人类生存的原初性意义。吴老师讲到曾国藩，他对于家人的重视以及对于他人的某些漠视。在现代社会要解决这个问题，就需要发展出一套健全性的文化来支撑整个文化，而不只是回到传统中去。这也就是我主张在现代社会，用“个体与亲亲”的双重观念来重构家的观念的原因。

二是，讲到基督教中强调“爱邻人”，而儒家讲“推己及人”。其实基督教讲爱邻人只是一个方面，更重要的是通过爱邻人来体现“爱上帝”。其实，在中国文化传统中也有“爱邻人”的文化，就是墨家。墨家讲爱人如己、爱邻如身。但墨家里没有“爱上帝”这一条。道德最根本的一点就

是能够跳出自身，梁启超称之为“利群”。基督教是以上帝为保障，鼓励你跳出自己，然后爱他人。墨家没有“爱上帝”这一点的保障，就维持不下去，“爱邻人”的学说渐渐消退了。而儒家没有上帝的保障，就把对最亲密的亲人的“爱”加以教化和推广。你会发现这有很不一样的地方。于是，尼采说上帝死了，对于西方传统的价值基础来说就是晴天霹雳，一种世俗文化很难通过“上帝”来保障“爱邻人”，这就是现代社会冷漠性的根源。但对于儒家传统来说，本来就是“世俗性”的文化，在现代社会要重建“家”可能要比重建“神”更容易些。

我看到听众中有问“家”与“道”和“存在”有什么关系，其实还是有蛮大关系的。因为在中国文化传统中，群经之首是《周易》，《易传》强调“生生之谓易”，“易”强调的是一种变化。那么如何在变迁的世界里边保持它的一个秩序，一种连贯？《中庸》就讲“道不远人”，最终这种秩序落实为“亲亲—孝仁—家庭”这样一种方式。这是我对于“家”的本体论基础的一种理解。这与西方文化传统中对于存在论的理解有很大差别，这说起来话就太长了，只能下回分解了。但这绝对是有内在关联的，而不只是一个孤立现象。

也有好多人提到“亲亲相隐”问题，我曾专门写过一篇文章讨论这个。我只是提醒大家一个现象，其实我们在看西方电影时，都会看到在法庭上你是可以保持沉默的，这就是“沉默权”，也称为“米兰达规则”。它其实与中国法律史上的“容隐权”是对应的。对于父母、子女所犯的罪，子女与父母在法庭上是有保持沉默的权利的，这就是“容隐权”。“沉默权”与“容隐权”其实在逻辑上是一致的，只是它们各自对生命的预设是不一样的。如果你生命的预设只是个体，那么你要保全自己的生命就可以保持沉默。如果你对于生命的理解是一种生命共同体，是一种生命连续体的话，那么容隐权与沉默权本质上就是一回事。

好，谢谢大家。

**吴根友教授：**好，非常感谢三位教授精彩的演讲和精彩的回答。

我们的时间已经超了4分钟，不知不觉间两个半小时就过去了。我相

信还有部分听众是意犹未尽，没关系，大家可以把三位教授的书拿来看。

我们回顾一下中国近百年的文化。在西方文化的冲击下，我们处在一种失语状态，现代新儒家他们在哲学上做出了巨大的努力，但是即使像牟宗三先生（1909—1995）的“良知坎陷”，也还是要委屈自己的文化来接受西方的文化。但是经过改革开放40多年，中国的大批学者在国外留学或者认真学习西方哲学，对自己整个民族的文化，特别是对五四新文化运动以来，对自己文化传统的那种批评，尤其是过度的批评有一个深刻的反省。我觉得今天晚上三位教授围绕“家”的问题，各自讲出了中国文化在根源性上对于人类的历史贡献和可能的现实贡献以及未来的可能的贡献这三层意思。因此，我认为他们从“家”的特定视角和“家文化”的特定角度，对中国文化做了一个创造性的转换。而且非常有意思的是，三位教授像杨老师是长期生活在美国，他研究的是西方哲学的问题；张祥龙老师也是长期在美国留学，做的是海德格尔研究；孙向晨教授是研究西方哲学的，他们都是通过对西方文化的深入了解，然后又迂回到整个中国的文化之中，讲出了中国文化新的生命、价值和意义，尤其是对于人类的普遍的价值和意义。所以在这点上我觉得我们今天晚上的听众，无论是B站还是整个腾讯会议上的听众，应该从中深刻地感受到三位教授迂回于西方，然后回到中国，讲出了整个中国文化具有根基性、根源性，但是又具有生机勃勃的价值和意义。

我们从三个最简单的英文单词 house、family、home 为切入点开始讨论，我们可以翻译成家舍、家庭、家园，是一个围绕“家”而展开的人的存在的方式。我们知道，城市化的过程中，大多数的城市的居民都希望居者有其屋舍，即有一个 house，然后我们才可能建立一个家庭，很多小年轻要结婚必须要买房子，买房子就是拥有 house。有了 house 才可能有 family（家庭）。有了家庭，我们在这个城市才有归属感，才可能有家园。所以我们希望今天晚上我们围绕着 house、family 和 home 这样一个以“家”为核心的哲学与文化的探讨，仅仅是一个起点。我们所有的听众可以把三位教授的书找过来读。后面我们还会有一系列围绕家文化、家哲学的讨论。

我在这里做一个广告，杨老师可能会应某一所高校的民间机构组织的

邀请，要系统地讲他的家哲学，所以我们的朋友也可以关注杨老师最近一些年来关于家哲学研究的系列成果。我们今天因为是不在场，所以没办法鼓掌，但我还是希望大家在群里对我们三位教授的精彩演讲和精彩的回答，给予热烈的掌声。像张教授和杨老师都是在美国，我们是在网络世界跨文化地对话。我们感谢三位教授给我们的精彩演讲和精彩的解答，后面我们希望能够有机会对此问题可以有新的思考和交流。

今天晚上由于时间的限制，我们的讲座就到此结束，谢谢大家的参与！谢谢三位教授精彩的讲座！谢谢大家！

## 关于比较哲学的访谈

访谈对象：安乐哲

参与人员：温海明

译者：关欣

**温海明：**安先生，您从事比较哲学有很多年了，您做比较哲学的最大心得，能否与我们分享一下？也很想听听您个人的最主要的比较哲学观点。

**安乐哲：**我们或可从《论语》中反复激荡的精髓“和而不同”谈起。“和”指以丰富的交融性、多样性为追求，而获得的事物间被激活的差异。“和”的质量取决于对差异的容许度。哲学思考的目标就是协调这些差异，以寻求“优化共生体系”（optimizing symbiosis）。阻碍“优化共生”这一目标的则是知识政治及其对世界文化造成的不对称。西方帝国主义不仅仅是领土的和经济的，亦具有非常真实的文化层面。我们在黑格尔的《历史哲学》中发现他把亚洲文化描绘成一种“东方专制主义”，以及他将欧洲哲学视为“绝对精神”的实现，这种不对称在欧洲和美国的常识中不仅依然存在，在欧洲乃至亚洲的哲学专业学科中甚至变本加厉。

我做比较哲学的最大动机是不去做这样的哲学。我想做的是世界哲学、全球哲学，或者最简洁地说，只是真正的哲学。

**温海明：**您接触比较哲学的契机是什么？或者说是否有一些印象深刻的事情促使您对比较哲学产生了最初的兴趣？

**安乐哲：**我对比较哲学的兴趣始于20世纪60年代中期，当时我作为一名来自雷德兰兹大学的交换生来到香港中文大学一年。在学术上，我有机会与唐君毅、劳思光等先生见面，跟随他们学习，也有机会开始同时学习中国哲学和西方哲学。我并非先学习西方哲学，然后通过西方的框架学习中国哲学。我参加的正式课程当然很重要，但我觉得更重要的是人。对于一个年轻的加拿大人来说，生活在中华世界里，方方面面是如此陌生，以至于就像去到一个不同的星球。学生之间、学生和老师之间的关系与我以前的经历完全不同，支配这个世界的“家庭”意识与我基于个人主义和自由假设的世界观形成鲜明对比。当我回到加拿大继续学业时，我并没有意识到这段经历会对我产生多么深远的影响，但至少我知道我想深入了解那犹如另一星球的中华文化。

**温海明：**您能否对英语世界的比较哲学研究情况，向我们做一个扼要的介绍？

**安乐哲：**当我开始学习比较哲学时，这个世界上最智慧的哲学家们想要把他们不同的传统结合在一起，从中提炼出一种“世界哲学”，带领我们走向和平与繁荣的旧的浪漫思想仍然非常活跃。至少，在当时，非西方哲学是被纳入西方的框架来接受的。在过去几代人中，全球化的力量使世界发生了如此巨大的变化，不同的文化身份的重要性重新彰显，并强调它们之间的差异性。通过这种方式，比较哲学已经摆脱了对一个共同的“世界哲学”的追求，并开始欣赏不同传统之间存在的哲学差异性。然而，与此同时，欧洲的教育观念及其从小学到大学的课程被大量输入其他文化中，因而世界上的其他语言创造出新的词汇表，以使他们的语言能与西方现代化同步。随着东亚在上一代的崛起，研究非西方哲学的西方学生在语言技能方面取得了重要进步；他们阅读经典原文和注疏的能力大大提高。但用来理解其他传统的西方框架仍被大量使用。现如今的西方学者和中国学者都是如此。

在西方大学里发生的一个重要转折点是，从上世纪九十年代起，一批年轻的中国学者在西方大学拿到博士学位后留在美国或其他国家教书。这一代在中国完成初步教育的中国学者在西方哲学界从事哲学研究，大大提升了比较哲学的标准。

**温海明：**您是否认为当今西方学界对中国哲学的态度有所转变，如果有的话，在您看来主要体现在哪些方面呢？

**安乐哲：**在过去的几十年里，西方哲学家一直在转变，以更多地包容非西方哲学。这方面的一个直接信号是，从夏威夷大学哲学系毕业取得大学教职的博士比例明显增加了，现在这个比例达到了八九成。这些学生都在不错的大学里找到了专业对口的工作。随着东亚尤其是中国的经济和政治影响力的提高，经过中国哲学专业训练的学生越来越受到欢迎。

随着中国哲学研究和教学日趋成熟，重要的西方哲学家也被说服变得更加包容。一个很好的例子是迈克尔·桑德尔（Michael Sandel），他最近参加了在华东师范大学举行的会议并出版了一本书：《慧遇中国：迈克尔·桑德尔与中国哲学对话》（*Encountering China: Michael Sandel Meets Chinese Philosophy*）。

也许中国哲学在西方学科中取得最大进展的地方是伦理话语和政治哲学。这一趋势正在增长，并且我预计它将变得越来越有影响力。

**温海明：**您能否推荐几本比较哲学的英文代表著作，或者向我们推荐几位这方面做得比较好的哲学家？

**安乐哲：**当然，就这个问题包含的范围来说，问题太大了。在比较哲学的所有领域都有许多重要的著作。但如果我把这个问题缩小到一个哲学家约翰·杜威及其与中国哲学的关系上，我可以推荐一些最近的出版物。Joseph Grange 的 *John Dewey, Confucius, and Global Philosophy* (2004)，陈素

芬 Sor-hoon Tan 的《儒家民主：杜威式重建》<sup>[1]</sup> (*Confucian Democracy: A Deweyan Reconstruction*, 2004), 王清思 (Jessica Ching-Sze Wang) 的《杜威在中国：教与学》 (*John Dewey in China: To Teach and to Learn*, 2007), 温海明的《儒家实用主义：作为个体经验与世界交融的艺术》 (*Confucian Pragmatism as the Art of Contextualizing Personal Experience and World*, 2009), 江文思 (Jim Behuniak) 的 (*John Dewey and Confucian Thought*, 2019), 和 (*John Dewey and Daoist Thought*, 2019), 以及我与陈亚军和 Peter Herschok 合编的《儒家与杜威实用主义》 (*Confucianism and Deweyan Pragmatism*, 2020)。

所有这些著作都认为杜威哲学与儒家哲学传统之间存在重要的共鸣，当然，差异在所难免。

**温海明：**您曾在文章中提到当今世界文化秩序亟待变革，走向以关系为本的“无限游戏”是走出西方强势自由主义主导下全球性困境的可行之策，那么在您看来，中国传统思想和价值在这一转变中将扮演什么角色呢？

**安乐哲：**当代宗教史学家詹姆斯·卡斯 (James P. Carse) 为我们提供了“有限”和“无限”游戏之间的区分，这可能有助于我们思考儒家价值观如何在一个新出现的文化秩序中发挥重要作用的问题。卡斯在说明这一“有限”和“无限”的区别时，使用“游戏”类比构成人类广泛经验的许多活动——对于人类“做”的许多事情，如商业、体育、政治、军事安全、国际关系等。这种有限游戏的重点是单独个体的参与，他们在有限的时间内，按照有限的规则，参与游戏，这将产生一个特定的结果——即一个赢家，一个输家。因此，有限游戏有一个明确的开始和结束，并由个体的人参与，以获胜为明确的目的。这种对游戏的理解似乎非常接近那些我们通过手段和目的方面来竞争的人类活动，这些活动导向的是一个玩家胜

---

[1] 中文译本已由中国人民大学出版社于2014年出版。



过另一个玩家的成功。因个人主义和自由主义价值观的普遍存在，使我们在作为个体的人、公司、主权国家的每一个层面上思考时，都倾向于以我们所熟悉的“有限游戏”来理解人类活动。

无限游戏有不同的结构和不同的期望结果。在无限的游戏里没有可辨认的开始或结束。其重点是加强各实体内部的合作关系，以便共同取得成功，而不是单个参与者之间的角逐。此外，无限游戏的玩家可以根据需要改变规则，以达成使游戏继续的目的。事实上没有开始，也没有确切的结束，游戏的目标简单来说就是共同繁荣。家庭成员之间的关系，可能是用来说明“无限游戏”的很好范例，其中母亲和儿子都致力于维持和加强彼此之间的关系，以便他们能够一起应对任何可能遇到的复杂的问题。在这个“无限游戏”中，母子之间相互依存，他们一荣俱荣，一损俱损。“无限游戏”从加强关系开始，因此总是一个双赢或双输的命题。

当我们寻找应对全球和国家困境——或可称之为“全面风暴”：全球变暖、环境恶化、大疫流行、粮食和水资源短缺、收入失衡、国际恐怖主义等——所需的文化资源时，我们必须预见到，我们的价值观、意愿和行为必须发生重大转变，使我们从单独个体追求私利的“有限游戏”占主导地位，转向通过加强个人、社群、公司乃至国家等各级关系而形成的新的“无限游戏”模式。我们需要从有限的游戏转向无限的游戏，以面对和努力克服我们今天所面对的共同挑战。必须优先重视那些有助于推动竞争模式转变——由我们所熟悉的追求自身利益的单一竞争转向加强各方合作以促进跨越民族、种族和宗教边界的共同繁荣——的价值观和做法。

**温海明：**您对汉语学界的比较哲学研究的前景有什么看法？

**安乐哲：**从公元2世纪学习西来的佛教开始，直到今天，中国哲学其实就一直是比较哲学。中国当代最杰出的哲学家大多是世界性的、博采众长的哲学家：熊十力（佛教、儒学）、李泽厚（康德、马克思、儒学）、唐君毅（黑格尔、怀特海、儒学）、牟宗三（康德、儒学）等。

我们要提出的第二点是内部推动的变革力量。当佛教哲学进入中国

时，它对中国主流哲学产生了影响，以至于我们不能脱离佛教来理解朱熹和王阳明等宋明理学家。同时，中国主流哲学通过自己的本土宇宙论来诠释佛教，以至于它创造了自己的佛教版本：禅宗、华严宗、三论宗。马克思主义也是如此。马克思主义在中国已经被中国宇宙学的基本假设所改变，成为一个独特的中国版本。

同样的转变也发生在今天，中国创造了一种新的语言来适应西方现代语言。如汉语中的“普遍”和“超越”，是最近对中国学术词汇的补充，它们分别被表述为等价于西方现代概念中的“universal”和“transcendent”。在我们承认它们是古希腊语和现代英语术语的翻译的情况下，我们遇到了一个棘手的问题。英语术语，如“普遍”和“超越”，是二元思维的基础。当在严格的哲学意义上使用时，它们带有特定的本体论区别，将真实的东西与不那么真实的东西、事物的本原与其衍生物区分开。以这种方式使用的这些术语是基于古典希腊形而上学的“being per se”或“being in itself”，并指向一个永恒不变的、仅能通过理智了解的、处于时间和空间之外的实体性存在，它们独立于任何特定的背景，是无条件的、绝对性的声称。这种观念是二元论、客观主义和基础主义的基石，并成为前达尔文时代西方哲学的重要特征。事实上，正是这种超越的普遍性，作为单一的、不可侵犯的和自给自足的实体，在传统对确定性的追求中，向我们承诺了一个永恒不变的绝对真理。当教会神父将希腊哲学的概念结构翻译成神学语言时，以及用超越的普遍性来定义独一无二、独立和自给自足的基督教上帝时，这种假设在西方叙事中再次得到加强。

但是，现在中国学术界在使用“超越”和“普遍”时，不是指一些独立的、本源的、决定性的、超越性普遍性的，而是描述了人类经验的包罗万象、无处不在、无所不包和连续的方面，补充了其具体的、多样的和特殊性的特点，亦即可用“一多不分”的语言来表达的一种互补关系。在儒家宇宙论中，一与多之间这种互补的区别在“道”的语言中，在其与“万物”的关系，以及每一事物之“德”中被捕捉到。一与多的这种区别也在天、地、人的合一中体现。

此外，虽然诸如“普遍”和“超验”这样的术语，在流变的世界之

上，严格地维护了某些最终原则的独立性，但儒家的观念，如“道”“天”等，无论怎样解释，都是过程性的。因此，我们称“道”和“天”为“一”的连续的方面，只能通过参照物作为“多”的多样和不断发展的经验内容来理解。并且，“多”的事物中的每一个都是整体的“道”和“天”的组成部分，同时也与它们自己独特的和不断发展的环境不可分割。

当用普遍、普及或普世来描述儒家价值观时，它们理所当然地宣告了一般意义上，这些价值在人类经验中的广泛应用，并最好被翻译为“普遍价值观”或“共同价值观”。此外，重要的是，我想要用来思考儒家思想以往的“终极”问题的，并非一些不变理想的限制条件，而是家庭和社群的共同愿望，以求在不断演变的自然、社会和文化环境中，优化人类可用的创造可能性。对于“终极”的追求推动人类尽最大的努力去达到并维持这种最高的“和”的状态。

**温海明：**在您看来，英语学界对汉语学界的比较哲学研究的推动主要表现在哪些方面？

**安乐哲：**许多正在做比较哲学的中国当代哲学家兼取中西两条道路。也就是说，他们想跟随劳思光，在世界哲学的背景下做比较哲学。他们中的许多人在中国和西方期刊上发表文章，并参加国内会议与国际会议。这里其实存在着不对称，即目前还没有太多的西方比较哲学家在中国的期刊上发表文章或到中国参会。不过这种情况正在改变，在未来的十年或二十年里，随着年轻的西方比较哲学家来到中国，在中国的许多知名大学开展他们的学术生涯，这种不对称将发生巨大转变。

**温海明：**我们了解到，近些年您的研究中较多地提及角色伦理学、过程宇宙论等说法，能否简单谈谈您这一阶段的研究重点和兴趣方向？

**安乐哲：**我们所说的儒家角色伦理，是从我们生活中至关重要的角色和关系出发而言的。简单地说，它假定而非论证相互关联的生活这一无可

争议的事实。其最初主张是，没有任何一件事情或任何一个人是完全独立的。我们所有身体的、意识的和社会的活动都是协作性和交易性的。我们能走路是因为有地面，能呼吸是因为有空气，能视物是因为有太阳。因为我们生活在家庭和社区里，所以我们交换意见，分享见解，消除谣言。但是，事务性关联仅仅是描述性的，一旦这样的关联被确定并规定为发生在我们与他人共同生活的特定角色中，它们就会变得规范。我们的不同角色——女儿和爷爷、老师和邻居、店主和爱人的活动——是特定的关联模式，就其特殊性而言，具有价值和清晰的规范性，从而引发批判性反思：我是个好女儿吗？我是个好老师吗？我是个好祖母吗？虽然这位祖母对她孙儿的爱是我们遇到的最熟悉和最平凡的事情之一，但在儒家角色伦理中，它是她孙儿道德教育的深刻源泉，是生活体验所提供的最有价值的东西之一。毕竟，她的孙儿只有在被爱的过程中才能学会爱别人。在人类的经验中，没有什么比我们对彼此的爱有更高的价值。

在这一传统下，儒家角色伦理要求对人作“动名词”的理解——也就是说，人是其所“做”，而非其所“是”，并且是我们一起做或不做。这种整体的、关系构成的概念，将人视为连续的个人叙事中的焦点身份，反对我们习以为常的假设，即作为排他性实体的离散个体是具体的存在，而非个人叙事的二次抽象。它回避了这样一种信念，即人们可以不依赖于他们所处的环境而被准确地描述、分析和评估，包括首要的与他人打交道的环境。角色伦理始于这样一种观念，即在任何有趣的道德、政治或宗教意义上，离开一个人生前身后有交集的家人和社群成员，他是无法被理解的。事实上，根据指导他们在与这些特定的其他人交往时的行为的特定角色，人们最容易被自己 and 他人理解和衡量。

**温海明：**您觉得通过比较哲学研究的方式或途径，最终能达到什么样的一个目标？

**安乐哲：**比较哲学运动的开展是为了挑战那种对专业哲学的狭隘理解，即哲学是一项纯粹的盎格鲁—欧罗巴事业。其他文化可能有“思想”，

但它们不做“哲学”。就像“黑人研究”或“妇女研究”一样，是一种补充性的次级学科，旨在提醒人们注意克服偏见，以便以包容的方式去做我们作为学者所做的事情。我不喜欢“比较哲学”这个术语，因为它使用地理而不是哲学标准来定义什么是哲学。在思考问题时借鉴杜威和康德是做“哲学”，而把孔子带入对话就是做“比较哲学”。

我的第一位哲学老师劳思光曾对我们说：我不谈中国哲学，我要谈的是世界哲学中的中国哲学。我们需要把世界哲学理解为一个内在统一的、包容无外的整体。为了真正地“做哲学”，我们需要获得关于世界哲学最广泛的指南。我们必须允许各种传统的哲学有自己的完整性和自己的声音，而不被一套不属于它们自己的词汇所覆盖和理论化。

我主编比较哲学杂志《东西方哲学》(*Philosophy East and West*)三十多年。其间我一直觉得，以上的目标正在实现，尤其是当我完成一天的工作，可以关上灯，合上门，走出办公室房门的时候。

(温海明：中国人民大学哲学院教授，山东省泰山学者，美国夏威夷大学哲学博士。关欣：北京大学哲学系博士生)

## 李雪涛教授访谈：外来文化与中国精神的动态生成

访谈对象：李雪涛教授

参与人员：廖璨璨、李健君

访谈时间：2019年5月17日

访谈地点：武汉大学哲学学院

访谈整理：李健君

**李健君：**首先，欢迎李雪涛教授来到武汉大学。去年，在贵阳一个以雅斯贝尔斯为主题的会议上，我初次结识了李雪涛教授。昨天，又听了李雪涛教授的第二个报告，都有很多的收获。今天的这个采访，由廖璨璨老师和我一起来进行，就是想多了解一下李雪涛老师的研究。由于廖璨璨老师还需要参与其他的会务，接下来将主要是我来和您交流，对我来说，这也是一个难得的学习的机会。我们首先从您的一个基本的经历说起。您是我国九十年代留学德国的人员之一。改革开放后，我们国家最早的留学人员是八十年代的那一批，九十年代的留学人员应该属于中间的一批，也是比较早了。最近十多年来，因为国家留学基金委实施了大型的留学资助项目，留学德国、留学世界各地已经变成了一件寻常的事情，我们已经有了大量的留学人员。但在这之前，八十、九十年代，留学德国的人数相对来说还是比较少的，特别是在人文学科领域，人是不多的。作为相对较早的留德人员之一，您回国后各个方面的发展还是比较快的。我们先从您留德期间的博士论文谈起吧。在去年参加贵阳会议之前，我就开始关注您了，那时发现您在德国的博士论文是以赞宁（919—1001）这个人物为中心，探讨了佛典汉译方面的问题。您在德国时为什么会开始关注佛典汉译这个

主题呢？

**李雪涛教授：**对佛典汉译的关注事实上不是从德国开始的。八十年代，我在北外上大学时，就开始在广济寺读佛经，读了很多的佛经。从那个时候开始，我认识了许多佛教的大居士还有研究者，包括巫白慧、黄心川、季老季羨林，都是我那时候在广济寺认识的。佛教界的人士比如赵朴初、周绍良、林子清，在那个时候，都是经常能见到的。

**李健君：**这些缘分都很殊胜，用佛教的话来说。这一批老先生现在基本上都不在了。

**李雪涛教授：**如果反过头来考虑一下，我为什么对佛教感兴趣，特别是做了一些年的雅斯贝尔斯研究，还有做了一些汉学研究之后，我会想到，基本上是因为有一个问题意识，就是说，一种文化以一种什么样的方式可以为另一种文化所接受，当然后来读了雅斯贝尔斯的论著之后这个问题意识就更明确了，就是轴心文明当中的两种文明的交融，就是印度文明以一种什么样的形态转化成为一种能为中国文明或中华文明所接受的形态。我的研究领域，一个是佛教，早期的佛教研究最重要的就是佛经翻译，从佛教开始传入中国一直到唐代，我觉得最重要的佛教思想史实际上是译经史，这一点吕澂先生在他的《中国佛学源流略讲》中一再提出来了，我觉得这一点是我们可以通过佛经翻译认识到的，所以佛经翻译对我来讲，不是说我跑到德国之后突然选一个题目，以前从来没做过。昨天，我和人聊天的时候还提到，九十年代初开始给香港的《内明》写文章。那是一本佛教刊物，内明是五明之一，指佛教，我对雅斯贝尔斯最早的翻译，关于佛陀和龙树，也是在《内明》上连载的。九十年代初我就开始做这样的一个人工作。实际上我的整个学术活动，是从佛教切入的。所以，跑到德国去跟顾彬教授做佛教研究，这不是一个很偶然的决定。

**李健君：**那就是说你从学生时代开始，就已经开始关注、研究佛学，

并开始翻译一些雅斯贝尔斯写的与佛教有关的章节了。

**李雪涛教授：**是的，那时候可能是无意识的吧。当时，《内明》有个编辑叫素闻法师，后来在马来西亚做大马佛教会的总会长，那个时候他就给我写过一封信，问我能不能介绍一些德国的比较重要的佛教研究的成果，所以我就关注了一些。当时我跟德国的一些佛教机构写信，他们寄了一些资料，我就做了一些介绍，也包括舒曼的一本书，讲的是佛教研究。那本书我翻译成中文了，但是后来没有发表。那本书是我在北外用手写的，类似的东西我弄了很多。雅斯贝尔斯是当中一个很重要的组成部分，因为在佛教研究当中，比如我们昨天讲的那个 Neumann，讲的那个 Oldenberg，这些人在佛教研究中当然是举足轻重的，但是在佛教界以外，在整个德国思想界、学术界或哲学界的接受程度是很低的。然而雅斯贝尔斯对于佛陀对于龙树的论述那是不一般的，他把他们作为大哲学家看待，他的研究出来之后整个轴心时代就有印度这一大部分，否则他的轴心时代可能是另外一种建构，所以佛教对于雅斯贝尔斯哲学的基础来讲是特别重要的组成部分；从另外一个方面也可以看出来，中国对他来说当然也很重要，但是如果跟他的关于印度的学问比较起来——我不说了吗，我去了他的藏书室，一万两千册书，当中关于中国的仅仅有两百七十多本，但是关于印度可能有五百到八百本，我们可以看到，他对印度的兴趣和研究深入的程度，和对中国比起来还是不一样的。

**李健君：**从他的藏书您判断，他更多地关注印度，这个会不会与这个情况有关：出于德语与梵语的渊源关系，德国的学者在印度学方面用力更深，获取的相关资源也更丰富？

**李雪涛教授：**一定是这样的。这是很重要的一个原因。对于当时德国的学术来讲，近东、中东、伊斯兰、印度的学术是和他们有直接的交集的，中国作为远东的和他们是没有直接的交集的，所以他们会很重视和他们有交集的这部分学术。你刚才说的是对的。我在波恩印度大学学梵文的



时候，同学里有好几个根本不是学习与南亚有关专业的同学，而是学日耳曼学的同学，但是他们都得学古德语，古德语再往前就是梵文，所以我的同学中好多学习梵文是出于这个原因，你刚才揭示的这个渊源是对的。

**李健君：**这个现象在如今的德国也是这样。他们对思想和文化的兴趣取决于与自己的相关程度。比如如今他们把注意力又放在伊斯兰的研究上，这是与现在的局势有关系的，包括伊斯兰难民问题在内，或者文化入侵的忧虑等等。那我们还是回到您的博士论文接着聊。您围绕赞宁这个人物，用德语探讨了佛典汉译问题。您刚才讲到了，佛教作为一个外来文化是如何在中国文化中扎根的，这个引起里您的强烈的学术兴趣。您看这个学术兴趣我们能否把它进一步展开一下，就是在这背后有没有一个更深层次的思想与语言的关系？我在德国时也遇到了一些印度学家，他们对从梵语到汉语的这么一段体量如此庞大的翻译史感到震惊。汉语与梵语的差异是如此巨大，不管是就语法而言，还是就由这两种语言所塑造的思维方式及其背后的文化心理而言，以至他们很难相信，中国人，当然也包括来自中亚、印度的佛教僧侣，把如此多的梵语文献翻译成了汉语；因为如果把梵语翻译成德语或者其他印欧语系的语言，他们认为至少在心理上感觉这些语言彼此之间还是很近的，因为至少这些语言之间有联系，但是翻译成中文的话他们很难想象，甚至在今天也仍然觉得很难。这个特殊情况在今天依然存在。我们用现代汉语翻译西方的一些比较深奥的典籍时也会遇到这个问题。所以我就猜出，您的研究可以说是以学术个案的方式回顾了佛经翻译史，背后更深层的关怀是不是也涉及我们今天的中国人仍然还在从事的西学中译工作，即我们仍然不断地努力把英、法、德等语言中的经典翻译成现代汉语。

**李雪涛教授：**你说的这个基本上触及了问题的根本。我一直认为雅斯贝尔斯有一个基本的想法，《论历史的起源与目标》，起源 Ursprung 是一个哲学的概念，这个 Ursprung 不是我们想象的，以为历史有一个根，我们可以用实证的即 empirisch 的方法找到这个根，他所说的根 Ursprung 很明确的

就是 das Umgreifende, 即统摄或大全, 他认为这是主客体分裂之前的那个存在, 那是人类共同的一个源泉; 这个源泉如果是存在的话, 那么所有的语言、所有民族之间的差别实际上并不是很大的。这是他的一个基本的观点。在他的《真理论》(Von der Wahrheit) 里有两章我觉得是比较有意思的, 这两章后来被分别出版了, 一本是《论悲剧》, 一本是《论语言》, 这两章实际上是他的哲学逻辑的第一部即《真理论》中的一部分, 如果我记得对的话, 应该是第三部分。他的一个最基本的想法是有一个源语言或母语的存在。所以我也不认为语言的差异可以导致人类不能相互理解。如果我们读赞宁就会知道, 他首先就给翻译下了一个定义, 他认为人类的思想是有一致性的; 如果没有这种一致性, 我们就没有办法把佛陀的思想传达到中国来, 这是他的一个根本的想法。这个想法我觉得跟雅斯贝尔斯关于 Ursprung 的想法是一致的。当然了, 也有一些比较有意思的事。比如说 Eric Zürcher, 就是许理和, 有一次我去莱顿见他, 那时他还活着, 他就跟我说, 他写 *The Buddhist Conquest of China* 的时候, 有一些材料他给他的研究印度佛教、南传佛教的同事看, 那些同事就说这些材料跟印度、佛学没有关系, 全都是中国的东西。但是如果我们问, 佛教真正的精神究竟是在小乘的固守的传统之中, 还是在大乘的对传统的批判性继承之中——把这个问题放在西方的宗教历史中来看实际就更好理解。比如说马丁·路德, 他从来就没有反对过基督教。他自己的一些想法其实只是针对教会内部的一些问题而已。但是我们今天把他作为一个革命者, 这个可能有一定的问题。马丁·路德让我们知道, 当时罗马教皇的所作所为是跟基督教的精神相违背的。所以, 我在想, 用一种语言把一种宗教的精神表现出来是完全没有问题的。当然, 在翻译中会丧失美学的或其他方面的部分内容, 但是总体上来讲我觉得是可能的。同时我想强调的是, 也就是当时我写完了这本书后提出了三点问题: 第一, 从佛教进入中国及其与中国文化的冲撞融合我们可以发现并理解中国性的重要途径, 以及构成这两种文明共同问题的关键的媒介, 使两种文化的历史资源进入互相批判的动态之中, 所以这是今天中、西双方都应该效法和学习的, 这是第一点。第二点, 如何以非中国的方式联结印度哲学当中超越的观念和儒家学说的内在线索, 实际上

一旦面临这个问题，必须摆脱以中国历史或思维为参考框架的思维方式，进入一个跨文化的场域，而早在儒家知识分子在面临佛教冲击时就已经面临这个场域。实际上我们在利玛窦来中国时也面临这个问题，我们之前是如何解决的就是提供给我们的经验，对于中国知识分子来讲我们没有接续上这个经验。第三点就是中国文化从接受佛教以来的包容性的潜力，是否能够成为今天应对全球化带来的文明冲突的挑战，同时避免切断和中国思想渊源的承续，甚至由此获得吸收和转化西方现代文明的更好的条件。这是我当时提出的三个问题。从三个问题中就可以看出，整个的中国对于佛教的接收实际上有一个两种轴心文明之间的转化的成熟经验。直到今天为止，我不认为被很好地总结和吸收了；如果我们今天能更好地来吸收它的话，对于今天全球化时代我们如何面对外来文明的入侵以及如何接续好自己的文明传统，可能都会处理得更好。

**李健君：**您看我把您刚才的意思这样来表述一下是否准确，就是说，中国人吸收印度文化，当然以佛教哲学为主，这样一个过程持续了一千多年。中国文化自身有她的特性，这就是您说的中国性，这使中国文化在吸收外来文化的同时能够保有和自身传统的联结，这一点甚至能使她在和外来文化交流时获得一种独特的力量，更加的兴旺成熟，所以她也不拒斥外来文化。照您言外之意，对于我们一直面对的问题——说远一点从鸦片战争以来，说近一点从五四运动以来，也就是中西文化的关系问题，我们其实还是没有有一个清晰的答案，因此我们是有必要回溯佛典汉译的这一段漫长的历史，因为其中还是有很多有待发掘的经验，这些经验可以帮助我们应对今天的困境。您看我这一揣测对不对？

**李雪涛教授：**基本上是这样的，但我要强调我们不是简单的回归。佛典汉译的经验我们并没有真正很好地吸收和利用。特别是赞宁，他提出佛教中国化的一些设想。在《含光传》里他有一个比方，我觉得挺有意思的。他说，如果把中国佛教和印度佛教拿来比较的话，我可以打两个比方。他说中国佛教是富人穿的特别漂亮的锦缎，绣着很漂亮的花，印度佛

教仅仅是纰出来的丝；印度人到中国来一看，觉得锦缎真漂亮，但是他们没想到，锦缎是由丝织成的，这里他是在说一个中国人智慧。中国人并不仅仅是把印度佛教拿过来，而是把它变得更精良了，更漂亮了，让原来的人看不出来了。第二比喻里，他说北海那边人们养蚌，中国佛教是用蚌壳做出来的精美的项链，而印度佛教就是那个河蚌，河蚌刚从水里捞出来臭烘烘的，看不出有什么东西，但是到了中国就不一样了。由此可以看出，赞宁是如何看待我们原本接收的东西，以及中国文化对于外来的东西的同化的力量，这还不是一般意义上的同化，他还认为改造的力量也是必需的。他根本就不认为，我们是把佛教移植过来，任其发展，如此而已。文化之间就是这样的，如果我们仅是把某种文化移植过来是不够的，如果我们还能够有意识地去引导其发展，这样的真正意义上的发展可能是客观的，这是赞宁的一个最基本的想法。这就是我为什么会重视他。如果你读《宋高僧传》，当你读到《含光传》，你会发现赞宁这个人太厉害了，就说这两个比喻，这不是一个一般的和尚能够思考出来的问题。

**李健君：**他生活在五代十国到北宋这段时间，前面已经有将近一千年的吸收佛教的历史，他作为一个后来者，也是一个集大成者，时间上他有一个有利的条件，再加上他的学养呀，智慧呀……我觉得您刚才讲到的有一点很令人深思。作为中国文化土壤中成长起来的学者——当然在当今时代，这个中西印或者全球文化的问题，不光是我们中国文化，其实每一个文化都面对，就是说如果我们要有一种更为健全的精神，我们该如何吸收以赞宁为代表的历史上的经验和教训。有一点说起来可能不好听，就是还是要以我为主体，这个文化的主体性还是不能丧失，否则的话，为了把外来的文化弄过来，我们很可能就把自己的文化完全推掉了；有一段时间我们是这样的，我们且不说这样是否行得通，至少我们忽视了历史上的经验和教训。

**李雪涛教授：**这样就面临另外一个问题。昨天讲座时我就提到了，我所在的北外历史学院即全球史研究院，还有 Labisch 教授所在的德国国家

科学研究院，我们树立两个理论基础，一个就是雅斯贝尔斯轴心时代理论，另一个是 Eisenstadt 的多元现代性理论。你刚才说的呢，对于现代以前的学术来说，是完全正确的，但是对于现代学术来说，还是不是这样，我现在还不完全清楚。张之洞提出“中学为体，西学为用”这样一种方式，但是如果你看福泽谕吉《劝学篇》，他有一个宽阔的胸怀，拥抱整个现代学术，这两个不是完全一样的，导致的结果也不完全一样。“中学为体，西学为用”传承的还是中国的以我为主，只是在器物的层面上我用你一点，但是在道的层面上还是发展我自己，这样的一个想法，我觉得在现代社会存在着一些问题。我倒是认同冯友兰说的“化东西为古今”，中国和西方的问题表面上是地域性的，实际上是古今之争，比如说 Labisch 教授有一次在我那里做了一个关于中医的报告，他说中医的许多观念和在欧洲中世纪的医学里的实际上是一模一样的，就是前现代医学，现代你在德国的药店里也可以买到草药，后来中国人去了之后说草药是中药，说这是中国的，实际上是前现代的。

**李健君：**我也有类似的一个经历，就是我去海德堡的时候，参观了那里的一个医学博物馆，那里面展出的东西几乎是类似于中医的，我对此的印象很深刻。

**李雪涛教授：**所以现代性表现在什么方面呢？现代社会的组织方式改变了之后，所有的以前我们认为有用的、有效果的方式已经不管用了。比如说你去药房，你说我头疼、发热、感冒，药剂师马上想到给你鸦片，拿回去之后冲水喝，或者抽着什么的，没事；但是，1921年之后，中国开始大批量地生产阿司匹林，之后所有的一切与感冒有关的症状，都是用阿司匹林，这是通过另外一种社会组织方式来改变你的病状，而不是像以前，给人号脉，说你是这样，他是那样，等等。另外一个例子是大规模的传染病，在以前是没有办法的，但是前现代的社会也允许这个传染病的存在，人基本上是在村落里，人和人没有那么近，不是一个大都市；但是如果是在北京这样的一个城市，或是武汉这样的一个城市，一旦流行了传染病，

中医一点办法都没有，这个时候一定要用西医，马上要隔离，各种各样的方式马上要采取，这个就与现代性有关。我有时在想，整个的学术，包括语文、数学等等，都是按照西方的方式重组的，或者说我今天过来我穿的这个衣服，我理的这个头发，我戴的眼镜，全都是西方的，但是呢我不这么看，我一直跟同学们说，大家不要认为这是西方的，这是人类文明共同的产物。

**李健君：**您这个视角我觉得非常精彩，也解答了我心中的一个疑惑，我本来是想问您的。一方面，赞宁作为一个中国的和尚，在公元十世纪时能够站在一个精神的高度来看佛教，佛教文化虽然来自印度，但是被作为一个中国人的我所吸收，它就由原来散发着浊臭之气的蚌壳现在变成了项链戴在我身上，它由原来的原丝现在变成了锦缎穿在我身上，我对他的那个精神的气度的认识加深了。您刚才给我们的启示是，现代的中国人应该抛弃中国和印度、中国和西方还有我的和你的之间这样一些人为设置的 unnecessary 的精神障碍，对于精神生命而言，只要我们吞吐、消化，把它变得更好，这样就等于说我是在引领人类的精神方向了。

**李雪涛教授：**我觉得你说得很准确。我给你举两个全球史的例子能很恰当地说明这一点。一个例子是小提琴，我们经常说小提琴是西方的乐器，很多亚洲的小孩到欧洲比如说萨尔兹堡去学小提琴，我们认为是理所当然的。但是，前两年我请了一个德国的音乐考古学家来讲音乐考古，他说小提琴的琴身公元前 1000 年时在埃及就有了——这样的弹拨乐器在中国有琵琶，在西方有 Zither，以及其他各种各样的，但是它的弓是在公元 8 世纪才开始有，是在中国境内的于阗 Kothan 发明的，之后公元 10 世纪的时候伊比利亚的商人把它带到了葡萄牙，到公元 14 世纪的时候在意大利发明了第一个小提琴，所以在解构之后我们发现，这个我们曾认为百分之百是西方的东西实际上不完全是西方的，因此我们要小心说，这个是不是西方的东西。第二个例子是我们洗发用的香波 shampoo，这个词来自印地语。我这边有个博士后巢巍，他是懂印地语的，他在印度拿的博士，他就跟我



说这个是印地语，我说什么意思，他说印地语中指植物的香料，植物精华，这个词是怎么来的呢？英国殖民印度、南亚的时候，很多的英国殖民者特别是商人和婆罗门打交道，婆罗门就觉得英国人特别臭，因为英国人不洗澡，当时英国所有的贵族和商人是洗澡的。我问了 Labisch，他就是说一直到近代的早期甚至中期，贵族认为洗澡能使你的能量丧失很多，而且容易得伤寒，在欧洲那个地方一旦得了伤寒就没有办法治。

**李健君：**这是他们传统医学的一个观念？

**李雪涛教授：**后来我在杜塞尔多夫的一个城堡遇到巴伐利亚一个选帝侯在那个地方打猎，我问他狩猎完之后不洗澡怎么办，他说狩猎完之后会用十条干毛巾一条一条擦，他不会洗澡的；后到了印度次大陆之后，贵族们也不洗澡，和印度人在一起印度人就觉得他们身上很臭。后来英国人发现印度婆罗门身上香喷喷的，就问他们怎么回事。他们说我们用一种东西叫 shampoo，用这个东西可以洗洗脑袋，洗洗身子。后来英国人就用，用了之后再去和印度人谈判，印度人觉得他们把自己身上的铜臭味洗掉了，他们身上有我们婆罗门身上的味道，所以也愿意和他们谈判。从那之后，更有意思的，英国人把这个和基督教的圣洁的概念联系在一起，后来在基督世界大家都不知道这个东西是从哪里来的，大家觉得这个东西是先进的，是欧美传来的一个理念。我在维基百科上查德文的 shampoo，上面出现一张照片，照片上是一个白人的小孩头上涂着香波，那意思就是说白种人爱干净，和他们的神圣的概念是结合在一起的，这样才能茁壮成长，等等，它背后所传递的信息是这样的。但是如果你把欧洲、西方这个概念真正地去解构的话，用全球史的方式，实际上你会发现，只存在一个前现代和现代的关系，就是说我们人类自身不断地继承我们人类共同的文明，很少有比如说绝对中国人自己的东西。你告诉我，现在哪个是中国人的东西？也不能说这个打印机不是人类共同的文明成果，不能说就是德国人的，这个 A4 的纸，或者 A3、B5，这个依照的德国工业的标准，全世界都在用，但是没有多少人知道，现在变成了全世界的。据现代性这个概念，

我们没有必要说这是德国的，这是法国的，贴上这些标签，我们自己心理有问题。这是人类共同的文明成果，我们当然要继承。溥仪是近视眼，当然要戴眼镜，可是有人说我们祖宗之法上从来没有写皇帝可以戴眼镜，那怎么办？庄士敦 just 说不戴眼镜视力会越来越差。眼镜虽然是一个外来的东西，但也是人类应该共同继承的成果，是我们共同的财富。我和他们谈论是否必须要穿唐装时也是这么认为。他们说汉字简化了不好，我说繁体字也不好，不如你们用甲骨文，或者再往上，那个埃及的楔形文字看能不能用，那是最中国的，当然那个时候还没有中国。所以这是一个原教旨主义、民粹主义的想法，一直要找纯粹中国的东西。但是我要讲，混血、融合对于我们只有好处，如果你去找一个纯粹的东西只有灾难。

**廖璨璨：**李老师，可不可以这样理解——所谓的古今之别反映正是所谓的区域文明走向全球文明之融合的一个趋势。但是我很好奇，一方面我们会强调文化的主体性，那么在这个从古到今的共同走向下，我们如何保证文明自身的特色，而不是说因为大家都是要走向现代性的，而就不讲文明自身的特色了？

**李雪涛教授：**我可以反过来问这个问题。有一次在莱顿我和 Eric Zürcher 聊天，他是比较有意思的，一辈子从事三个方面的研究，*The Buddhist Conquest of China* 是比较早的一本书，出版于二十世纪五十年代，所有研究中国佛教的人都要看的一本书，是一本名著。那本书一个主要观点是慧远以前的中国佛学用的基本上是《弘明集》里的材料，他主要想证明，当佛教进入中国时，中国人是用什么样的态度来接受佛教的，有拒斥的，有无动于衷的，有欢迎的，各种各样的可能性，包括我以前上小学时学的范缜的《神灭论》，这些观点都是《弘明集》里的。之后又出版了一本书，是他翻译的李九标编录的《口铎日抄》。1583 年利玛窦到中国来之后，基督教传到中国。那时在福建有一个传教士艾儒略，身边有一个中国人李九标，他们一起编录了《口铎日抄》，里面的内容涉及关于中国天主教知识分子的忏悔，比如有一个中国人入了天主教，意味着他也不能纳妾



了，他没有儿子，一家三十七口跪着说如果你不纳妾我们家就断根了，这怎么办？祖爷爷、爷爷等都跪着求他，三十七口人，这是个什么场景？这给他的压力多大啊。这不仅仅是纳妾不纳妾这么个简单的问题，这里传统和信仰之间的张力在《口铎日抄》里有体现，当时有很多的中国人开始写《辟邪集》等等。到了许理和晚年时他就开始写马克思主义在中国的传播，我就问他，你这整个的学术思路怎么乱七八糟的，能不能给我归纳一下，你为什么把这些东西放在一起，从佛教，到基督教，到马克思主义传入中国？他跟我说，他作为一个汉学家最想知道什么是中国性，Chinanness，德语是 Chinatum，这个文化的特性是什么。接着他说，你知不知道如何能了解你的邻居？该怎么观察他？我说我可以了解他的工作、他的交往、他读的书、他的工作等各个方面。他说错了，如果我要了解中国文化，——中国文化的那些书啊基本上都是吹嘘的，都是假的。如果你要了解你的邻居，最好的办法就是看你的邻居和别人吵架，他和别人吵架时就会把他所有的特点淋漓尽致地表现出来，吵架时他不会作假。同样我们可以看中国文化在面临外来文化冲击时它是如何表现的，佛教进入中国时，两种轴心文明的碰撞，中国知识分子是如何反应的？基督教进入中国时，中国知识分子又是如何反应？实际上三种轴心文明都在中国这个舞台上扮演角色。世俗的知识和思想——就是马克思主义——传播到中国来时，中国知识分子又是如何反应的？通过这个可以看出中国性来，中国的特点是什么。

**廖璨璨：**就是要看中国人是如何与外来文化吵架的？如何应对异质文明？

**李雪涛教授：**我根本不认为，我现在需要过度地强调中国的特点。我觉得这个特点本身已经体现在你接收的过程中了，没有必要刻意彰显中国的特点是如何如何。实际上，当代学术并不是我们想象的等同于西方的话语，当代话语就是当代话语，比如萨义德，他不是美国人，他是巴勒斯坦人，阿拉伯人，他参与到后现代话语的建构中去了，包括很多中国的学者参与进去了，这样一个话语的系统我根本不认为是一个百分之百的西方的

话语系统。就像我们刚才解构小提琴、解构 shampoo 一样，如果你把它解构了，你会发现这里头当然有中国的元素，有印度的元素，有各个方面的元素。但如果你强调每一个论点、每一种理论、每一种方式等都一定要有中国的元素在里头，这个不一定，也没有这个必要。我一直认为，近代以来的日本有一个比较正常的世界观，所有进步的观念他们马上就接受了，不像我们有一种很奇怪的世界观。我上次给魏斐德的《大门口的外国人》写前言，里面牵涉到林则徐，因为林则徐使用了“汉奸”这个词，他说所有的跟外国人打交道的人都要抓起来，他一天可以杀 2000~3000 人，这些人教外国人学汉语，在外国人的商会、洋行做事，还有给他们当翻译的。杀完之后还给自己的行为赋予一种道德纯洁性，其他的中国人说我们被打败了，原来是因为我们的队伍不纯，居然有这么多人替洋人做事，所以就把这些人称为汉奸。那时汉奸的用法就定义了今天这个词的意思。

**李健君：**这个里头就有很沉重的道德的枷锁了。

**李雪涛教授：**这个是很可怕的。只要把你称作汉奸，那好几辈都翻不过身来了。许理和告诉我一点，通过和外来文明的冲撞，你可以更清楚地认识到你是谁。实际上你并不一定要显示出你的主体性来，因为你的主体性是在不知不觉中就已经体现出来了。

**廖璨璨：**所以恰恰不是说我一定要穿着唐装就是体现了中国文化，而是在我和不同文明的交流过程，我的反应本身就已经体现这个文明的特质了。

**李健君：**李老师的意思我试着这样来表达看对不对，就是说我们不先预设一个主体性，而是在与外来文化或者他者打交道的过程中，这个主体性才体现出来。主体性是生成性的、动态的。

**李雪涛教授：**对，我是这么认为的。所以中国文化究竟是什么？不是

中国当代某一位或某几位哲学家来定义的。有一次我接了一个“中国文化海外传播数据库”的大型项目，某领导办公室给我打电话，就说领导同志也很关心中国文化的核心价值是什么，现在也弄不清楚。我也不认为，中国文化真有一个“三纲五常”的核心价值，如果有的话真的是一件很可怕的事。当然我没敢说。我说这个问题还得请当代哲学家来指明，有了结果之后我负责给你们传播。

**李健君：**我觉得您今天给我的启发是很大的。就是说中国文化不能把她物化，不能把她说成一个东西，我们说中国文化的连续性、生命力恰恰证明她从来没有被物化过。她能够保有她的生命力，就是因为她在与外来文化——包括先前的佛学，今天的西方文明，也包括马克思主义——的接触过程中，不断地自我调整，自我改头换面。

**廖璨璨：**主体性不是一个现成的东西，而是生成性的。

**李健君：**您今天一席话其实把许多学者操心的问题给解构了。如果你越有活力、越有生命力，这就越不是个问题，如果你越担心自己是谁，那即可能就越僵化、越渺小。我现在反过来还想问李老师一个问题，如果我们这样去看中国文化，而且中国文化中本来就内蕴着这样一种胸怀，我们其实应该不断地回归这样一种胸襟——这一点在您的启发下我认识得比以前更加深刻了，但是我们反问一下，欧洲自文艺复兴，或者说得晚一点，自启蒙运动以来一直强调民族国家的观念，它反而是个分的趋势，而我们一直强调的是合，那我们该如何看待他们？比如一个德国人，他是不是就有这种心理倾向，会特别强调德国文化的独特性？这些复杂的民族情绪比如表现在英国人和法国人之间人所共知的心理纠结等等，与我们今天探讨的话题是否也有关系呢？

**李雪涛教授：**你是指当代的文化现象？

**李健君：**对。我们说通俗点，就是那种狭隘的民族自豪感，小家子气的表现等等。我觉得这个在英国人和法国人之表现得还特别明显。

**李雪涛教授：**我以前写过一篇文章，是 Wolfgang Franke（傅吾康）在 2007 年去世时我写来纪念他的，文章最后我说随着 Wolfgang Franke 的去世，整个德国汉学的传统也告一终结，取而代之的是欧洲汉学的传统。我的意思是这样一种带有民族性的学术传统在 19 世纪是比较清楚的，到了二十世纪，在二战之前也是比较清楚的，二战之后开始慢慢地消解，到了 2010 年左右……我为什么要做汉学？我觉得国别性的汉学已经没有办法再做下去了，最明显的例子可能是 Bernhard Fuehrer 傅熊教授，他在伦敦大学亚非学院，原来当院长，现在当教授。他是奥地利人，在奥地利、德国、台北受的教育，娶了一个台湾太太，把家安在法国南部，而他在伦敦工作，写的文章大部分是英文的，也用中文来写。如果你把他归在英国汉学，或者德国汉学，或者奥地利汉学，我觉得都不太准确。我以前做过德国汉学家的专访，做了几十个，想编一本大的关于德国汉学集，但是后来我放弃了，我觉得我不能这样做了，否则我给大家突显出来的是一种国别汉学。我现在是把里面的问题都找出来，比如说关于汉学与佛学，关于民族的学术与域外的学术之间的关联性，等等。我把这些议题一个个找出来，我可能跟一个日本人谈，跟一个法国人谈，跟一个德国人谈，最后放在一起，而不是像我以前那个很单纯的想法，按国别来结集，德国的放在一起，法国的放在一起，意大利的放在一起，我觉得在 20 世纪末的时候这个方式还行，你还能看出他们各自的特定来，但今天已经不行了，已经没有这样一个特点了。再比如说我用德语写了一本关于赞宁的书，后来我读到来自世界各地的学者发表的书评。今天是否还有中国和中国之外的这样一个划分？20 世纪是可以这样划分，但是到了 21 世纪，这种划分的意义究竟在什么地方？我一直在想，你当然可以做很多划分，你也可以把我切割成很多部分，但是意义究竟在什么地方？以前是有意义的。我们说德国的汉学传统、学术传统，它有它的特点，比如语文学的传统，比如它的思想性比较强，等等，这些是其他地方没有的。但是今天，比如柯马丁

(Martin Kern)，他在普林斯顿当教授，他的整个学术活动是美国式的，当然他在德国受的教育，但是这些方面已经体现得不是很明显了。对于我来讲，我虽然在德国受的教育，但是我现在跟日本学者打交道比跟德国学者要更多，就是跟京都学派的那些学者，西田哲学等这些方面会更多，对我的影响也很大，所以很难把这些归在我们以前预设的某一个范畴下面。我觉得没有这个必要。

**李健君：**您的这一层意思对于我们今天的学术研究也是一个很大的启发。学术活动自身造成一些没能去正视、没能去理解清楚的壁垒——其实都是可以超越的。就这个问题本来想进一步和您探讨，但是我们还想了解您其他方面的学术活动。我们知道，您现在正在推进的一个大型的“雅斯贝尔斯著作集”的翻译项目，有37卷之多，而且雅氏几部重要的著作已经翻译出版。您能给我介绍一下现在的出版情况吗？

**李雪涛教授：**目前正式出版的只有一部，就是《论历史的起源与目标》。但是今年会出5~6部。目前在审稿的还有一部分。我们计划在8~10年的时间内把雅斯贝尔斯的37卷著作推出，如果没有其他大的变化的话。

**李健君：**这本来就是一个很大型的翻译项目。除了这个具体的情况，我们还想知道，是什么机缘让您开始关注雅斯贝尔斯呢？当然前面您已经告诉我们了，在您的学生时代，在广济寺，因为一些机缘就接触了高僧大德，并且与《内明》这个刊物有了一些接触，当时应这个刊物的请求，您翻译雅斯贝尔斯论佛陀、论龙树的章节，所以您对雅斯贝尔斯的关注是从那时开始的？

**李雪涛教授：**对。具体是这样，我在北外读书时，有一位 Peter Krumme，他是海德堡大学的老师，在我们那边交换，是德国学术中心 DAAD 专家，他送给我一本 *Was ist Philosophie?* 一个 Lesebuch，就是 Hans

Saner 编的。我就开始读。我当时学德语，我发现我可以读懂，所以就坚持往下读。我不是学哲学出身，雅斯贝尔斯意义上的哲学是我可以接受的，并且我觉得非常有意思。这本书是我的哲学启蒙，我的很多的哲学问题的出发点是从这本书里来的。

**李健君：**明白了。我也有这本书。我最开始读雅斯贝尔斯时也是这本书。当时最强烈的感觉和您是一致的，他的语言，在德语哲学家里，不仅很清晰很优美，而且给人一种轻松的感觉，这个在德语哲学家里是很少见的，这个特定非常鲜明。那就是说，学生时代开始，您就被他打动了，又加上后面这段佛缘，那就是缘上加缘，就渊源甚远了。我想问一下，目前您投入这样多的精力来研究、翻译雅斯贝尔斯，那这个是您目前最主要的一个工作内容了？

**李雪涛教授：**这是主要工作内容之一。雅斯贝尔斯一直都在说哲学就是 Philosophieren（做哲学），是一种 Aufgabe（使命），人生的一种使命，不是别人跟我讲我要做这个工作，而是以学术为志业，Max Weber 讲的 Wissenschaft als Beruf。我一直觉得，自 19 世纪晚期以来，我们的这个翻译跟日本比起来差得非常远，我也希望在我力所能及的范围尽量系统地翻译一些学术的著作，对于中国学术很重要的一点是要不断地从世界文明中汲取养分，我从来不认为现在到了一个时候，中国要讲好自己的故事，如何如何地把中国文化传播出去，我觉得这两种是平行的，同时进行：不断从世界文明中汲取养分，同时在不断地和世界的交流中让他们来了解我们。这两者是并行不悖的，而不是说一个要停止了，然后另外一个我要大力地推进。这个方式可能是有一些问题的。我也一直希望，学者们特别要做一些翻译的工作，这是一个真正需要技术的工作，说实在的，我们差得很远。雅斯贝尔斯在世时他的书已经有三十多卷被翻译成日文了，并且他跟日本学者之间的往来非常密切。今天我跟德国学者在一起时我觉得汗颜，因为我们翻译得实在太少了——德国哲学的东西，特别是当代哲学的东西，文学的东西也一样。顾彬教授告诉我，他以一己之力，将近 200 本中



国现当代文学的作品，翻译成德文。他跟我说，中国学者翻译德国现当代文学的作品屈指可数。川外翻译了顾彬教授的一本诗集，这是我们翻译的德国当代诗人第一部诗集。他说他很高兴，但是他也觉得很悲哀，其他的比他更重要的诗人的作品没有被翻译成汉语。我有时在想，我们如果连这些东西都不知道的话，谈何赶超他们？

**李健君：**是的。说一点现实的，为什么我们现当代的学人不喜欢做翻译呢？我们知道其实鲁迅是积极地从事翻译的，他的全集中有很大一部分都是译作，但我们今天很多人不知道，他作为一个翻译家这点确实被我们忽视了。我们现在的学者为什么不愿意做翻译呢？

**李雪涛教授：**这个我觉得和体制有关系。我在翻译《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简》时参考了日本学者渡边二郎的译本。这个学者一辈子翻译的书不多，比如罗丹的《论艺术》，还有《存在与时间》的一部分。他后来在东京大学当外国哲学的教授，也是日本西洋哲学会的会长。他主要靠翻译就可以在日本哲学界获得这么高的地位，我觉得这在中国基本上是不可能的。

**李健君：**就是不重视。行业外的人觉得翻译就是从事一个语言转换的工作，他毫不欣赏你，他甚至觉得你是被使用的对象；行业内的人深知其中的甘苦，认真翻译也往往得不到相应的承认，比如说体制内不认，不算学术成果，另外有一种情况，就是也是行业内的人，但是因为各方面素养不足，滥竽充数从事翻译，可能也对这个事业起到了负面的影响。我当学生时有一个亲身经历，那几年我们国家翻译的书突然增加了很多，新书出来得很快，2000—2008年之间，我自己感觉很多书的翻译都非常草率，不严肃。

**李雪涛教授：**所以我现在跟我的译者说，每一位译者除了要有德文的原文之外，还应该配备英文的译本、日文的译本，参照着来读，然后再来

翻译，翻译本身我根本不认为是一个很简单的文字转换的工作，仅有德语我自己有时也觉得比较难，比如遇到一个问题，我似乎根本没有工具来解决这个问题，但是如果有英文、日文的译本，我就有个拐杖了。我翻译他的 *Philosophische Autobiographie* 《哲学自传》中写海德格尔那一章，我跟京都大学森泽郎教授说，请他把日文翻译找出来寄给我，他前两天才寄给我，我把我的译文跟日文再对一遍，有的时候会有问题，虽然一般来讲不会有，如果有问题我看到后我可以修改。我觉得如果没有这样一个严谨的态度的话，翻译实际上是不可信的。翻译确实是如履薄冰、如临深渊，你不知道在哪个地方就会出问题。比如一位译者在翻译《大哲学家》中关于康德的那一部分，他的译文是康德每周读五个小时的书，我想康德每周怎么就读五个小时的书呢，于是就把德文找出来对，实际上那个词尽管是 *lesen*，但是 *vorlesen* 的意思：教五个小时的书。他上课把稿子放在前面念，比方说黑格尔的《哲学史讲演录》，也是这个意思。有些译者没有在德国待过，在一些译文的处理上是有问题的。我也不认可以前的一些学者说，他们在中国学的德语或者其他外语，他们就可以把外语著作翻译得很好。在某些方面是可以，但是与生活经验有关的一些方面，不是语言分析能分析出来的，这些方面要小心。英译经常是错的，只要是我觉得有点问题，一对德文基本上是错的，日译也经常是错的，日本的学者有一些可以，但是也经常犯错误，这个也是允许的。我的意思是，对待翻译的态度要严肃、认真。另外一点，我特别佩服日本学者的，是他们对待西学的一种敬畏之心，德国是 *Ehrfurcht*，即便是他们错了，也是在认真地阅读、分析的基础上错的，因为他们当时的条件和我们现在不一样。我和顾彬教授坐一个办公室，有任何的问题，我马上问他，这样的条件就很特殊；还有今天有微信，我只要发过去问一个人，请他用德文解释一下，今天都不是问题了。但是，当时，日本译者如果跟雅斯贝尔斯写封信，回信可能经常就找不到，所以他们真是不容易的。但是这些人啊，跟我们今天的中国学者比较起来，我特别佩服他们。一直到今天，谈到西学，日本学者都有一种敬畏之心，我觉得这是做学问的前提。



**李健君：**就是说他们对待西方的学问，一直到今天还是一种虚心学习的状态，虽然自明治维新以来他们就已经是所谓的列强之一了。

**李雪涛教授：**我特别看不惯有些中国学者的玩世不恭，觉得这个东西没什么了不起，以这个态度，即便是你的天分再高，也是做不好学问的。

**李健君：**这可能与我们的大国情结、民族情绪都搅和在一起。那我们就继续问您一些问题。您早年研究佛典汉译，现在又努力推进雅斯贝尔斯著作的汉译，而且还主导促成了北京外国语大学全球史研究院的成立，等等，这些确实都可以看作是与世界历史、世界哲学相关的人生、精神历程。我有一个疑问。通过您对佛学、雅斯贝尔斯的关注，可以看出您的学术兴趣都偏重思想性、哲学性，您作为全球史研究院也即历史学院的院长，是怎么理解世界历史与世界哲学的关系的？我们是否可以这样揣测，您主导下的全球史研究院应该特别偏重于历史哲学，或者与历史有关的思想性方面的内容，因此不同于国内一般的历史院系？

**李雪涛教授：**我们是以世界史为导向来展开研究的。我们有世界史一级学科的硕士点，有世界史的本科生。我是这样来定位的，对院内教学来讲我们是常规的历史学院，我们有中国史、世界史、古代文明史之类的课程，老师也是按教研室分的，比如说世界史近代史教研室、中国古代史教研室之类的，但是整体性的研究我们是按全球史来划分的，比如说我们现在有概念史研究中心，有知识迁移与留学史研究中心，有近代东西语言接触史研究中心。类似的中心有五个，这样他们的研究不一定与国别有关系，他们可以进入一个整体的学科，再来做他们自己的学术。同时我把北外的老师也囊括进来，比如意大利语老师、法语老师、日语老师也都参与我们的一些活动如工作坊、讲座等，然后再来慢慢地培养他们。所以我们的路数和大部分的全球史研究中心或者历史学院当然是不一样的。他们一般只做中国史或者世界史，但这也存在着一个问题，就是我们的工作不被大部分同行认可，但其实世界史应该包括这些内容。今天我们还在讨论什

么是世界历史，什么是世界哲学。世界史是什么？是英国史、法国史、德国史、美国史、日本史叠加在一起的历史吗？雅斯贝尔斯肯定不这么认为。它不一定是一个“世界的历史”，世界史应该是人类共同的联结或者共同关心的问题组成的问题史，就像歌德提出来的“世界文学”，它不是美国文学加中国文学加日本文学等就组成一个世界文学，有一些国家的文学是没有世界性的，歌德也这么认为，而中国文学是有世界性的。

**廖璨璨：**是有世界性的历史，而不是世界的历史。

**李健君：**不是说把每个地方的历史拼凑起来就是世界史。

**李雪涛教授：**问题就在这个地方。我也没有力量改变 wissenschaftliche Landschaft 即整个的学术的面貌，我只是做好我自己。

**李健君：**但是您有一个非常清晰的、让人耳目一新的理念。

**李雪涛教授：**我觉得这是必要的。你做一个学科，你要很清楚要做什么。但是原有的学术格局是另外的样子，因此要在原有的格局中做新的学问，也不大容易。

**李健君：**学术圈或者学术界内自设一些壁垒和障碍，所谓抢蛋糕、占山头之类，把精神性的学术活动变成了权力游戏，这个恰恰是与学术的精神背道而驰的。

**李雪涛教授：**现在的实际情况就是这样。不过有一种好的现象是，我们的教师会参加历史、哲学、宗教、语言学、跨文化等不同学科的会议。这样的跨学科以后可能会成为常态。

**廖璨璨：**我请了我们这边历史学院的一位老师，他是做古希腊这一块

的，他明天也会做报告，明天您可以向他了解一下我们这边是什么情况。我和那位老师上过课，他虽然是历史学院的，但是他写的很多论文其实有点像比较哲学的。就是何元国老师。

**李雪涛教授：**挺好的。

**李健君：**世界历史是什么？您刚才的解释就很有哲学意味。您关注世界历史、世界哲学主要是受雅斯贝尔斯的启发吗？还是也有别的思想来源？或者说您作为一个中国学者，天然地就无法避免对中、西、印哲学的综合关注？再问一个具体问题，您对雅斯贝尔斯的“轴心时代”说的具体看法是什么？

**李雪涛教授：**关于这些问题，我刚才都间接地说了一些。实际上我关心的话题还有一个就是现代性的问题。近代以来，现代性是如何传到中国来的。我昨天晚上说了一下，我所有的博士生的题目基本上都是与此有关，比如有个博士生做的题目是 Lobscheid 的《英华字典》，他把韦伯斯特词典的第六还是第七版翻译成汉字，他翻译所有这些书都被日本人买走了，后来日文中用来翻译西学的名词大部分是从他那里来的。（罗存德 Wilhelm Lobscheid，新教的一个传教士）这个博士生研究时间、空间的概念，这些很现代的概念，考察它们和中国古代概念的差别，——这个人是如何把它们翻译成汉字，这样的观念如何在中国传播的，等等，这个也是观察现代性进入中国的一个视角。我还有一个学生，他现在在波恩，他研究克虏伯大炮。大炮只是一种武器，更重要的是其背后的军队组织方式——现代化的军队的组织方式，现代的大炮运到中国来，原来八旗的军队不行，必须要有配套的现代军队的组织方式，所以段祺瑞到克虏伯去学习如何造炮，等等，这些方面和现代性都是有着关联性的，即整个现代性和中国的转型。另外我关注得比较多的是词汇史，特别是概念史，比如我有一个学生做“卫生”的概念，这个概念在《庄子》里就已经有了，意思就是保卫生命。后来日本人用了这个词来翻译之后，就变成了比如说个人卫

生、公共卫生，这个实际上是与现代城市、现代人有关的。在以前别人身上有虱子和你是没有什么关系的，但是今天不行了，如果你不讲卫生，周围的人都跟着遭殃，一旦有传染病这一点更明显。所以卫生变成了一个公共的事业，这个是和现代社会的组织方式密切关联的。这些问题和雅斯贝尔斯、Eisenstadt 思考有很多交叉。这个里面有很多有意思的东西，并不是西方的东西直接到中国来，日本在其中扮演了很重要的角色。我以前不知道，除了经济、宗教、哲学、干部这些现代词汇是从日文来的外，沈国威教授在我们那儿作报告，告诉我们原来好多动词、形容词例如美丽、卓越等也都是日文词，整个汉语的现代化就是把日本一段时间的努力全盘吸收了，所以现在有人强调纯粹的中国的——这个东西本身就不存在，近代以来的词汇大都是从日本来的。这些汉字词汇当然是中文典籍中借用而来的，这是文化整体的一个自然流动的现象。如果说我们只能输出，不能拿别人的东西，这个是最大的问题。

**李健君：**您除了关注雅斯贝尔斯之外，这些方面的思考对于现在关注全球哲学、全球文化的人来说也是很有启发性的。本来想多了解一点，但是担心您晚上会太累，我就抓紧时间把后面的几个问题问完。您对现代性问题和对概念史的关注，这次就只能请您先这样点到即止了。我们知道，许多学者都在倡导文明对话，您是如何看待文明对话和文明冲突的呢？在昨天的讲座中，您也提到了信仰多元可能带来的问题，请问您认为在文明对话中有哪些可行的方式？对话所可能达成的图景又是怎样的？

**李雪涛教授：**我们今天的存在实际上是我们跟历史、跟不同的人对话的结果。我特别欣赏雅斯贝尔斯的一个观点，他原来是一个精神病理学家，他一直倡导一种主观心理学，这个主观心理学是什么意思呢？就是要以理解的方式去询问。历史上任何一个大哲学家都没有办法对我们说话，因为他们都已经去世了，但是雅斯贝尔斯用一种方式，有点像当代艺术——行为艺术，艺术家把作品往那一放，你是如何去理解，以前我们作为主体来观察客体，漂亮不漂亮、有没有审美等等，得出一个结论，你写出

来之后就变成一个定论，大家都接受。但是今天，特别是行为艺术，每一个人会把艺术作品作为另外一个主体，就是主体间的关系，重点是如何参与进来，所有的作品都不是已经完成了的，是没有完成的，这意味着我的参与程度越高，作品就完成得越好。所以雅斯贝尔斯很有超前意识，他的《大哲学家》中提一些问题——大部分人看不出来，他参与到里面去，他和此前的哲学家们共同激活一个场景，他认为他写出的这个东西都是当下的，他用一个词 *gegenwärtig*，他根本就不认为他们属于过去，如果属于过去，他根本就不会把他们拉过来，否则他们和我有什么关系，和今天有什么关系？从这一点来看，所谓的对话就是雅斯贝尔斯这里所谓的主观心理学的激活，要不然这些东西都是历史的、死的材料放在那个地方，你如何跟古代对话？另外，跟别人、跟他者的所谓对话，也一样，雅斯贝尔斯一直说，科学不需要通过科学史，通过逻辑的关系你可以推演任何科学的东西，但是哲学你必须要通过哲学史，昨天谁提了一个问题，关于渐悟还是顿悟，对于雅斯贝尔斯来讲，他是顿悟，不是“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”，不是说你通过哲学史你就可以学到很多的智慧，学不到智慧的，你必须要通过禅宗的公案，要通过坐禅，通过对以往历史人物的激活。对话，对于我来讲是深度地参与到思想的重新建构中去，这个才是最根本的，否则的话——比如这次开文明对话的会议——我觉得一点用处也没有的。

**李健君：**都是僵硬的，你说你的一套观点，我说我的一套观点，缺乏一种 *Dynamik* 在其中。

**李雪涛教授：**我觉得这个是一点意义也没有的，只不过国家需要这样的形式。

**李健君：**您对“对话”的理解，我相信我们的读者看了以后都会拍手称快的。但我们也不深入了，出于时间原因，我们再问最后一个问题。据我们所知，您与德国学界的接触相当频繁，而且有比较深入的合作。请问

一下，在这个过程中，有哪些具体的收获？您能给我简单介绍一下德国的世界哲学，或者比较哲学，或者跨文化哲学的研究情况吗？除了组织、参与“雅斯贝尔斯著作集”的翻译之外，您，或者北外全球史学院还有在推进或计划要去完成的与世界历史或者世界哲学有关的项目吗？

**李雪涛教授：**关于德国的世界哲学研究，我参与的，比如我们跟德国国家科学院合作的项目 Wissenstransfer，知识迁移，围绕这个项目我们已经开了好多次会议了，包括医学、包括数学等等，这是个跨学科的合作。我举个例子，比较有意思的一个会，叫“从地球仪到全球化”，这两个词的词根都是一样的，地球仪 Globus 和全球化 Globalisierung，开这个会时我发现，以前我们所做的研究也好、努力也好，基本上是在人文学科内部，这次我们请了天体物理学家，头天晚上他作了一个报告，从太空看地球是什么样的，之后有数学家、绘图学家等各方面的学者，我作了一个报告，关于利玛窦的《坤舆万国全图》对于东亚的意义，当然只涉及很小的一部分。这本论文集出来将是很有意思的，你就可以知道，这个领域不仅是人文学科的人在认真地思考和参与。去年夏天的时候，我在北外举办了一个关于墨子的研讨会，后来我觉得有一个很大的欠缺，基本上还是我们这些人文的学者在参与，我觉得中科院力学所的人参与进来是非常有意义的。实际上这就是和德国学界经常的接触给我的一个很重要的启发，以后我也希望能够有越来越多的跨学科的学者参与进来，这对各自学科本身有意想不到的收获和突破。如果没有一定的视野、没有一定的经验，这些方面是很难想到的，这给我很多的启发。此外，我们和东亚文化交流协会合作，在做一套书——“全球史与东亚文化交涉与研究”，基本上和文化交流——日文叫交涉——有关。台湾大学黄俊杰教授提出“去脉络化”和“再脉络化”的概念，我一直在使用。源于中国的思想、观念，拿到日本之后，日本人不知道相关的脉络，所以就望文生义将其用在他们的场域中，但这个望文生义经常会有一些意想不到的新的发明；中国的很多思想拿到法国去、拿到美国去之后，也是这样。所以这是一个去脉络化和再脉络化的过程，如果你一定要追究它的根源，说这个一定是汉学传统或宋学传

统，它们的传承究竟是怎样的——学术上是这样，但是有时候如果不追问可能会更有意思。我做汉学研究，这些汉学家的很多理解跟我们的想法是不一样的，这些方面确实给我很多启发。

**李健君：**通过和您一个多小时的交流，特别是结合您对话、对学科之间关系还有对现在跨学科趋势的理解，我觉得您个人还有北外全球史学院的研究工作有一个很开阔的思想性的视野。我也更加理解了，为什么您主导的全球史学院在研究世界历史的同时重视世界哲学。非常感谢您在百忙之中拨冗给我们两位年轻的小辈这样一个学习的机会。

**廖璨璨：**非常感谢您！原来是怕耽误您，计划只采访半小时，没想到一个半小时都不够。

**李健君：**而且里面的内容非常精彩，每一个议题都可以继续深入。





# 学术动态



# 国内海德格尔与中国美学比较研究综述

肖 朗\*

**摘要：**在中西哲学比较的大势之下，国内海德格尔与中国思想的比较研究已经成为一个热点话题，并取得了丰硕的成果。也因为海德格尔本人的思想以及中国传统思想的美学特征，故美学思想的比较研究是双方比较研究一个很重要的组成部分，目前学术界在海德格尔与儒释道美学的比较方面都取得了一些成果，并正在进一步深入发展。海德格尔现象学和中国美学都不是通过概念认识美的本质，而是强调审美的发生，通过二者的比较研究，一方面有利于我们加深对西方美学发展态势的了解，另一方面能加深我们对中国传统审美精神的理解。

**关键词：**海德格尔；现象学；道家美学；儒家美学；禅宗美学

海德格尔被称为 20 世纪西方最伟大的思想家之一，从 20 世纪初期海德格尔思想在中国传播开始，中国学者就觉察到海德格尔思想与中国思想的相通之处。但海德格尔与中国思想正式比较研究的著作却是首先在国外出现的，Graham Parkes 的 *Heidegger and Asian Thought*（葛瑞汉·帕克斯的《海德格尔与亚洲思想》）是比较研究的正式开启，但更多还只是看到一些表面问题。Rienhard May 的 *Heidegger's Hidden Sources: East Asian Influences on his Work*（梅依的《海德格尔思想的隐蔽来源：东亚思想对其作品的影

---

\* 作者简介：肖朗（1980—），男，汉族，湖北天门人，哲学博士，博士后，西南政法大学哲学系副教授，硕士生导师，主要从事现象学与美学研究。基金项目：2018 年中国博士后科学基金特别资助项目“现象学视野下的中华美学精神研究”（项目编号：2018T110991）。

响》), 开启了在资料 and 思想上的双向考证与诠释, 该书主要分析了道家和海德格爾的关联, 并指出海德格爾对禅宗虽然很感兴趣, 但在文献上主要是借助于铃木大拙的禅宗思想。在中西哲学比较的大势之下, 国内出现了一些海德格爾与中国思想比较的论著, 特别是以几位留学西方获得博士学位回国的著名学者为代表, 将海德格爾与中国思想的比较研究带入了一个新的阶段。也因为海德格爾本人的思想以及中国思想的美学特征, 故美学思想的比较研究是双方比较研究一个很重要的组成部分, 本文正是就此领域国内的研究现状做一些分析梳理的工作, 一方面是对学术界已经取得的成就做一个总结, 另一方面也表明二者的比较研究很多领域尚处于萌芽状态, 还是一片值得深入开掘的学术处女地。本文还认为, 二者的比较研究, 一方面有利于我们加深对西方美学发展态势的了解; 另一方面能加深我们对中国传统审美精神的理解; 此外还能对中国美学的返本开新做出思考和推进, 在和海德格爾现象学美学的对话中, 将中国传统美学从理论化概念化体系中释放出来, 使之微妙开显、生机重现, 让看似断裂的传统在中西文化的比较中得到释放, 并融入当下中国文化复兴中去。当然, 笔者也注意到学术界对使用现象学诠释中国思想文化也有反对的声音, 或者还存在一些误解, 笔者在比较过程中也尽力从思想本身出发来进行总结归纳, 但由于能力水平所限, 有些地方恐未能达意, 亦不能囊括当前学术界所有的观念和成果, 这些都还有待于以后再深入研究。

## 一、海德格爾与道家美学比较研究

中国儒释道思想最具美学特征的无疑是道家美学, 海德格爾本人多次提到过老庄, 尝试与萧师毅合作翻译过《老子》。<sup>[1]</sup> 总的来说, 海德格爾

---

[1] 对于海德格爾与道家思想的关联, 国内学者张祥龙在《海德格爾传》(商务印书馆, 2007年)和《海德格爾思想与中国天道: 终极视域的开启与交融(修订新版)》(中国人民大学出版社, 2010年)等著作中做了归纳整理; 另外台湾学者赖贤宗在《意境美学与诠释学》(北京大学出版社, 2009年)中也做了收集整理和深入挖掘工作。

继承了胡塞尔的现象学思想，要求回到事情本身，让事物保持为自身，这样才能达到人与物的本性和自由，美便在其中显现出来。老庄思想亦主张放弃个人思想和知识，顺其自然，随物而游，这是主客二分之前的物我之本性，在美学方面的表现就是更为本源的天地之大美，人则顺应天地之美。

目前学术界对于海德格尔和道家美学思想的比较研究成果比较多，各位学者就存在与道、虚无、语言、诗意、物、审美等各个方面展开研究。如钟华的《从逍遥游到林中路——海德格尔与庄子诗学思想比较》（华龄出版社、中国社会科学出版社，2004年），通过文本细读，以海德格尔的“存在之思”“道说之言”“诗意栖居”三个维度来比较庄子的“本然之思”“大道之言”“诗化人生”，并以此显示出二者的共同点，同时也指出二者的差异所在。郭继民的《庄子之“道”与海德格尔的“本体”之思——从词源学的角度》[《南通大学学报》（社会科学版），2009年第4期]，便主要是从道与存在的角度来比较二者，指出存在与道都有虚无之意，都非传统形而上学和对象化的本体，而是体用不二。夏绍熙和李志友的《论海德格尔与老庄对“人”的思考》（《江西社会科学》，2009年第7期），是从人的角度出发比较二者，指出在他们那里“人”不是主体的人，而是存在的展出此在和与道合一的自然。也有在比较中突出二者的差异所在，如彭富春的《海德格尔与老子论道》通过仔细研读，指出了二者表面的相似和内在的差异，其差异主要有三点：一是二者对道思考不同，二是老子的道排斥了语言，三是在老子那里道是语言的根据，在海德格尔那里语言是存在的根据。<sup>[1]</sup>此外还有一些从反科学技术和物的角度比较二者的，比如曾经听过海德格尔上课的熊伟在《道家与海德格尔》一文中主要从技术的角度谈海德格尔与庄子相似；在《海德格尔与中国哲学——1987年全德哲学大会报告》一文中也主要指出海德格尔和中国哲学都非科学的知识，人类不仅仅需要科学，还需要更多地追问自由和本性等。<sup>[2]</sup>彭富

---

[1] 参看彭富春：《论海德格尔》，北京：人民出版社，2012年，第215—216页。

[2] 两篇论文可以参看熊伟《在的澄明——熊伟文选》，商务印书馆，2011年。

春在《海德格尔与庄子论物》一文中指出：“作为形而上学和技术思想的批判者，海德格尔背离了他自身所属的西方思想传统，而转向了中国思想的非形而上学和非技术化的智慧。”<sup>[1]</sup> 彭富春的《庄子、海德格尔与我们的对话》（《哲学与美学问题——一种无原则的批判》，武汉大学出版社，2006年），从物的角度看，指出庄子和海德格尔之物的意义是无用性，二者都没有将物技术化、对象化，但庄子的物是自然本性，海德格尔的物是多元聚集和诗意态度。此外，蒋邦芹在《晚期海德格尔和老子在物中相遇》（《华中科技大学学报》，2008年第4期）等论文中也是从这个角度出发进行比较。

留学德国的台湾学者赖贤宗也致力于海德格尔与中国传统美学的比较研究，著有《海德格尔与禅道的跨文化沟通》（宗教文化出版社，2007年）、《道家禅宗与海德格的交涉》（台北新文丰出版公司，2008年）、《道家禅宗、海德格与当代艺术》（台北洪叶文化事业有限公司，2007年）等。并且着重在比较研究中重新诠释中国的传统文化，在《道家诠释学》（北京大学出版社，2010年）中，作者明确指出其诠释是吸收了海德格尔的存在思想，是发挥海德格尔等人的思想开展对中国哲学的当代诠释。并且赖贤宗将自己对中国传统文化的诠释称之为本体诠释学（作者计划出版《道家诠释学》《儒家诠释学》《佛教诠释学》《诠释学与意境美学》，一共是儒释道和美学四个维度的诠释）。赖贤宗的著作包括了大量的美学和艺术问题，例如对意境美学的诠释，就和海德格尔的有无思想进行关联比较。赖贤宗认为意境美学是中国传统美学最重要的美学理论之一，从庄子的象罔，最后结合佛教而成的意境美学，强调的是虚实的生成游戏，同海德格尔有无的林中空地的生成具有相似性。在谈到海德格尔《艺术作品的本源》时，赖贤宗指出：“海德格尔此处所论与中国的禅美学与意境美学有相通之处，二者都是回到表象性思维之前的意与境浑的体验，来作为艺

---

[1] 彭富春：《论海德格尔》，北京：人民出版社，2012年，第225页。

术的起点。”<sup>[1]</sup> 赖贤宗将海德格尔《艺术作品的本源》和中国意境美学的比较归结为三点：即中国意境美学的意与境浑的艺术体验论和海德格尔的去遮蔽、象外之象的艺术形象论与海德格尔林中空地的在场不在场、自然天成的艺术真理论与海德格尔真理的自行发生。<sup>[2]</sup>

与彭富春和赖贤宗留学德国不同，张祥龙是留学美国的学者，但也致力于海德格尔与中国思想的比较研究，并且著作甚丰。如《海德格尔思想与中国天道——终极视域的开启与交融（修订新版）》（中国人民大学出版社，2010年）、《海德格尔论老子与荷尔德林的思想独特性——对一份新发表文献的分析》（《中国社会科学》，2005年第2期）、《再论海德格尔与老子》（《世界哲学》，2004年第2期）等。张祥龙思想主旨归向儒家，但对佛道两家也论述很多，其对海德格尔与中国思想比较的核心是认为二者都强调终极处境中的构成之道，不可对象化和观念化之意，因此，张祥龙对二者的比较也是基于现象学的。张祥龙指出：“对于海德格尔和老庄，求真的关键都在于化开小名、小有而让大道或存在本身所代表的最根本的构成之域呈现出来。这个原本域越是纯粹和完整地呈现，它就越是声气相通地展现出它的构成本性，从而‘说’出或‘道’出它本身蕴含的非概念的‘消息’。在这种情况下，无论它是大自然无言给予的、诗或音乐显示出来的、良知良能开启的，还是悟性的探索揭示的，我们都会听到这个境域本身的澎湃呼唤。‘梵（道）音海潮音，非彼世间音。’”<sup>[3]</sup> 张祥龙将此思想扩展到几乎所有的中国思想文化的方方面面，认为中国的思想文化都超出了一切现成的存在状态而不离世间地生成着，而这种原发的、活生生的体验一定是美。

此外，还有很多在中国传统美学艺术方面深深耕耘的学者即便没有提到海德格尔和现象学，但其研究自觉不自觉地体现出其现象学思想。如朱良志的《真水无香》（北京大学出版社，2009年）谈到的更多是艺术和审

---

[1] 赖贤宗：《道家禅宗、海德格与当代艺术》，台北：洪叶文化事业有限公司，2007年，第253页。

[2] 参看赖贤宗：《意境美学与诠释学》，北京：北京大学出版社，2009年。

[3] 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆，2011年，第264—265页。

美，以道家思想为主，其中谈到枯树等艺术，认为其非儒家的赋予意义，而是自我的意义生成：“这一寂寞世界表达的不是儒学的天地之‘生意’，不是‘一阴一阳之谓道’的张力，而是道禅哲学的‘让世界自活’的思想。”<sup>[1]</sup>让世界活，让世界自呈现，此无疑颇有海德格尔现象学意义。同其他从语言角度比较海德格尔和道家思想的文章不同，刘成纪的论文《道禅语言观与中国诗性精神之诞生》（《求是学刊》，2009年第6期），并没有提到海德格尔。但作者在论述这个问题的时候我们可以看出和海德格尔语言观的相似性，如作者论述“象罔”，认为其既通向有形世界，又表现为虚无。在谈到庄子“卮言”时，作者说：“因以曼衍，所以穷年，指自我取消的主体以世界的存在为存在，以万物的语言为语言，因循万有，以至无穷。”<sup>[2]</sup>作者进一步指出，达到自由极致的卮言似不言，但却妙和自然，这同海德格尔的论述语言是宁静的排钟以及语言道说存在都有极大的相似性。

总的来说，目前学术界在海德格尔和道家美学比较研究方面取得了一些宝贵的成果，但是有些比较研究缺乏基本视角和方法，如那薇的《道家与海德格尔相互诠释——在心物一体中人成其人物成其物》（商务印书馆，2004年）、《天籁之音，源自何方——庄子的无心之言与海德格尔的不可说之说》（商务印书馆，2009年），两本书加起来从海德格尔和道家（主要是庄子）文本中梳理出近150个比较点来比较二者思想，很多只是从文字上找到相似之处，加上对海德格尔很多术语的翻译不够准确，结论也难以令人信服。

## 二、海德格尔与儒家美学比较研究

孔子的儒学亦不是逻辑概念本体论，而是强调一种生活中发生的涵咏

[1] 朱良志：《真水无香》，北京：北京大学出版社，2013年，第68—69页。

[2] 刘成纪：《道禅语言观与中国诗性精神之诞生》，《求是学刊》，2009年第6期，第110页。



体验。儒家强调中庸之道，实诚等都具有现象学符合事情本身之意，儒家以善储美，但是最后仍然是通向一种审美的自由之境，艺术在孔子的教育和人格境界中占据很重要的地位。海德格尔与儒家美学的比较我们可以分别从原始儒学、宋明理学、现代新儒学三个时期来看。

随着国学热的兴起，儒学似乎也有渐入春天之势头，而且一直以来，儒学都尽量是回到原始儒学，正本清源，重新诠释，此为作为对汉代儒学政治化的修正以及和当前西方思想对话的需要，其中既诠释原始儒学，又坚持中西比较对话并取得丰硕成果的是张祥龙。虽然张祥龙在国外完成了博士论文 *Heidegger and Taoism*（《海德格尔与道家》），但他的思想旨归归于儒家，出版了《思想避难——全球化中的中国古代哲理》（北京大学出版社，2007年）、《从现象学到孔夫子》（增订版，商务印书馆，2011年）等相关著作以及大量论文。正如前文指出，在张祥龙那里，海德格尔与中国传统思想比较的根本点是将终极视域理解为发生的，而这种发生的现象正是美的，并且儒道相通，仁和道的最高境界都是存在的纯境域的构成。在《现象学视野中的孔子》中，张祥龙认为如果按照西方概念化思路看待孔子，只是一个道德常识，但是按照现象学去看，则能感受到一阵阵活泼机变的夫子气象，而后世宋儒将孔子的仁学改变为形而上学的道德学说而变得走样。张祥龙认为“艺”是理解孔子为人的一个关键，而“艺”最根本的是让人达到一种时机化的境界，而董仲舒之后的儒学则失去了这种生机。如孔子对音乐的描述，认为音乐是原发时间的艺术：“乐其可知也。始坐，翕如也；从之，纯如也，皦如也，绎如也，以成。”<sup>[1]</sup> 这是关于境界的纯描述，不是关于任何对象的叙述。正是从这一点出发，孔子的儒学和海德格尔思想一样弥漫着美学特征。张祥龙用此现象学观念解释《学而》篇：“简言之，‘学’是这样一种活动，他使人超出一切现成者而进入一个机变、动人和充满乐感的世界。”<sup>[2]</sup> 此外，黄玉顺发表了《复归生活重建儒学——儒学与现象学比较研究论纲》（《人文杂志》，2005年第6

[1] 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆，2011年，第239页。

[2] 张祥龙：《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆，2011年，第237页。

期)等数十篇论文致力于开拓儒家和西方海德格尔现象学的比较沟通,并强调其提出的生活儒学也是儒学和海德格尔现象学的融通,但他对海德格尔现象学的解读以及提出重建儒家的形而上学等论点值得商榷。

在宋明理学阶段,主要是王阳明心学和海德格尔现象学比较,如张世英的《进入澄明之境——海德格尔与王阳明之比较研究》(《学术月刊》,1997年第1期)指出人能与天地万物一体而进入澄明之境。林丹的《日用即道——王阳明哲学的现象学阐释》(光明日报出版社,2012年)延续了张祥龙的基本观念,推进了儒家思想和海德格尔现象学的比较研究,作者认为从朱熹到王阳明,类似于从胡塞尔到海德格尔,亦是一个典型的现象学式的问题。“王阳明思想的‘心’往往意味着对于生活境遇的‘投入’和切己的领会。而首先不是主体性的、观念化的理性思维,更不是‘主观意志’。‘心即理’这一命题的涵义是把‘理’置于直接可领会的生活境遇之中。此‘理’是生活境域中的活生生的‘活理’,不再是脱离构成域的概念本质和规律。”<sup>[1]</sup>林丹认为在日常生活中融化着活的终极思想境界,是阳明思想与海德格尔式的现象学的一个重要的相通之处。

潘立勇的《一体万化——阳明心学的美学智慧》(北京大学出版社,2010年)也主要是比较王阳明和海德格尔,并且突出了二者的美学特征,认为中国传统哲学洋溢着一种境域中生成、呈现的时机化的构成识度,阳明的心学美学极为圆熟地体现了这种构成识度,总的来说,终极即构成,境界即呈现,良知呈现即是美,而这是一种现象学美学。潘立勇同样指出儒家道德的审美化:“‘仁’绝不只是一个道德原则,而是一个总能走出自我封闭的圈套而获得交构视域的存在论解释学的发生境界,与诗境、乐境大有干系。这就是不离人生世间而又能构成尽性尽命、诗意盎然的澄明境域。”<sup>[2]</sup>作者指出艺术趋于人生化和道德化,道德则趋于艺术化和审美

---

[1] 林丹:《日用即道——王阳明哲学的现象学阐释》,北京:光明日报出版社,2012年,第6—7页。

[2] 潘立勇:《一体万化——阳明心学的美学智慧》,北京:北京大学出版社,2010年,第34页。

化，两者的有机融合成为中国传统文化精神的两大基石，这表明中华民族文化精神中蕴涵着深刻的审美精神。潘立勇认为儒家的“诚”其意为故能安其真性如如地呈现，诚者之境，就是这种一如其真的真理世界，而天地万物之美，正是在这种本真的境界中直观呈现。

现代新儒学和海德格尔现象学的比较研究几乎还是空白，倪梁康在《牟宗三与现象学》（《哲学研究》，2002年第10期）中指出该文只是对这个关系的初步梳理，相信汉语学术界在这个方向上的研究还会进一步展开。尤其值得注意的是，很多现代新儒学思想家虽然没有或者很少提到海德格尔，但是其论述却让我们发现二者有很多相通之处。如熊十力在其《新唯识论》《原儒》等论著中强调的体用不二、翕辟相生、显隐、流行、生生等思想。牟宗三在《中国哲学十九讲》更是明确指出儒释道三教都是一体呈现的现象学意义。以上这些无疑都与海德格尔致力论述的现象学的生成显现之义有相通之处。还有徐复观的《中国艺术精神》、方东美的《生生之美》等，更是从美学上彰显中国思想的现象学精神以及与海德格尔等西方思想家的相通之处。

### 三、 海德格尔与佛教美学比较研究

海德格尔与佛教美学思想的比较主要是和禅宗美学的比较。禅宗是中国化的佛教，它源自印度厌世苦行的佛教，却走向了中国化的人生诗意与生死的审美解脱，是使佛学进入诗意生活，对中国的文化艺术影响甚大。禅宗美学以中国式的特有的方式解决了海德格尔所谓感性个体在世之中存在，以及这一当下存在如何向死和如何而生的问题。禅宗强调妙悟直观，不离开丰富的感性世界但又直接指向终极的实在，即色即玄，不脱离形象而进入自由之境。这些都与现象学美学方法十分契合。

目前学术界海德格尔现象学与佛学美学（主要是禅宗美学）比较研究的特点是起点不晚，但是学者和成果偏少，只有一些零星的成果。如史可扬、班秀萍的《万古长空，一朝风月——海德格尔与禅宗审美体验论比较》（《齐鲁学刊》，1998年第2期），认为二者在诗意的居住和人生的真

谛方面有共同之处，指出禅宗演化成一种生活方式和人生哲学。参透禅机即在生活中已经超凡入圣，正是在顿悟中，意义向人生成，人返回本真，不舍生死而入涅槃。海德格尔诗意的居住，禅宗本真的存在，这些都是意义的显明，存在的澄明。俞宣孟的《从海德格尔到禅》（《上海社会科学院学术季刊》，1995年第3期）指出二者最大的特点是当下体验，海德格尔是对传统西方哲学的很大改变。姚治华、夏志前的《大圆满及海德格尔的四维时间》（《现代哲学》，2006年第1期），强调有别于科学时间的当下发生和呈现意义上的时间。此外还有倪梁康的《海德格尔思想的佛学因缘》（《求是学刊》，2004年第6期）等论文，因为几乎不涉及美学内容，这里就不再论述。

致力于在禅宗美学和海德格尔现象学比较研究方面集中研究探讨的是潘知常，他发表了大量的论文，如《禅宗的美学智慧——中国美学传统与西方现象学美学》[《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学版），2000年第3期]、《中国美学的思维取向——中国美学传统与西方现象学美学》[《南京大学学报》（哲学·人文科学·社会科学版），2002年第1期]、《中国美学的现象学诠释——中西比较美学研究中的一个世纪性课题》（《江苏社会科学》，2000年第2期）等。在《禅宗的美学智慧——中国美学传统与西方现象学美学》中，潘知常认为中国美学从庄子“以道观物”到郭象“以物观物”到禅宗的“万法自现”是向西方现象学美学（主要指海德格尔的现象学美学）一步步逼近的过程，而这一点正是禅宗美学给中国美学带来的新智慧和新起点，主要表现在由“象”入“境”：“假如‘象’令人可敬可亲，那么‘境’则使人可游可居，它转实成虚，灵心流荡，生命的生香、清新、鲜活、湿润无不充盈其中。其结果，就是整个世界的真正打通、真正共通，万事万物之间的相通性、相关性、相融性的呈现，在场者与未在场者之间的互补，总之，就是真正的精神空间、心理空间进入中国美学的视野。”<sup>[1]</sup>《在对话中重建中国美学》（《文艺理

---

[1] 潘知常：《禅宗的美学智慧——中国美学传统与西方现象学美学》，《南京大学学报》（社会人文科学社会科学版）2000年第3期，第77页。

论研究》，1997年第3期）一文，潘知常认为由于海德格尔及其现象学美学处于西方美学传统的终点以及当代美学起点的位置，其尝试突破西方传统的理性主义思维模式，因而与中国美学意外邂逅，此也为中西思想文化的对话提供了新的机遇，海德格尔及其现象学美学正是这可以接通中西方美学的根本精神的“一线血脉”。

赖贤宗在《道家禅宗、海德格与当代艺术》还谈到天台宗的一心三观与海德格尔现象学的比较，认为一心三观，内观为空，外观为假有，最后是现象学的当下直观：直观明白当下一念心所在的世界存在之真际。由此天台三观是一种海德格尔所说的“此在的诠释学”（*Hermeneutik des Daseins*），对于人作为在世存有的一种存在分析（实存分析）。在禅宗方面，赖贤宗指出六祖慧能用“本来无一物，何处惹尘埃”来形容佛性，“佛性”是一个自生自现的体验，而不是一种理论，此自生自现，类似于即海德格尔现象学的发生。赖贤宗指出诗禅互通，诗境禅境互通，并都同海德格尔的存有思想互通：“在此，诗的本体和禅的本体是一致的；以禅入诗，提升了诗的空灵悲切的意境；而以诗入禅，则如前述郭庵禅师的《十牛图》中的第九、十图，是禅的三昧之美透过水流花开（返本还源）、麈尾言行（入麈垂手）所呈现的灵动技巧的大用。因此可见海德格尔的存有思想与东方本有的禅诗一致一说，对于跨文化美学的可能贡献。”<sup>[1]</sup> 作者认为康德崇高美学是建立在表象性思维之预设上，海德格尔的发生超越了表象性思维。中国美学家王国维、宗白华和朱光潜都曾用康德美学来描述中国美学，因此改用现象学描述中国美学更有意义。

除了上述学者，前文论述过的张祥龙和彭富春对海德格尔与禅宗美学亦有相关论述。此外，李章印的《理解人生：从海德格尔到佛教》，从人生哲学的角度，提出“海德格尔对本真缘发和顺随的现象学分析可以开启

---

[1] 赖贤宗：《道家禅宗、海德格与当代艺术》，台北：洪叶文化事业有限公司，2007年，第245—246页。

一种对佛教缘起学说及其随缘主张的新阐释”。<sup>[1]</sup> 值得注意的是很多佛教美学研究著作虽然没有明确提到海德格尔，但是也可以看出二者思想的很多相通之处。如祁志祥的《中国佛教美学史》（北京大学出版社，2010年）、刘方的《中国禅宗美学的思想发生与历史演进》（人民出版社，2010年）等论述的即色即玄、圆融、直觉妙悟、当下体验、现量、生命的诗境等都和海德格尔现象学美学有某种亲缘性。但总体而言，相比道家和儒家思想，海德格尔现象学与佛教美学的对话目前尚显得单薄，还没有出现比较研究的专著，对佛学经典文本的诠释还未展开。

## 结 语

现象学和中国古代思想有着天然的亲缘性。张世英先生提出了“中华精神现象学”。<sup>[2]</sup> 邓晓芒指出：“中国传统学术的一个重要特点在我看来就是一种不自觉的‘现象主义’精神。人们历来固守于实实在在的直接经验和天然的情感，因而现象学的‘还原’或回到‘事情本身’对中国传统来说根本不是什么问题。”<sup>[3]</sup> 尤西林亦指出：“中国人如能立意以现象学而非现象学学、哲学活动而非哲学史研究的方法对现象学精神有所感悟，便可能表现一种为现象学自身期待已久的东方式解释态度。”<sup>[4]</sup> 杨春时在《中华美学概论》中指出：“中华美学天生就是现象学美学，它不是通过经验认识或者概念的推演来发现美的本质，而是通过审美来发现美的本质。同时，中华美学也天生就是审美现象学，它不是独断地规定道的本质，而是以审美为体验道的方式，通过审美体验来发现道的本质。”<sup>[5]</sup> 因此全面

[1] 李章印：《理解人生：从海德格尔到佛教》，《文史哲》，2019年第5期，第138页。

[2] 张世英：《觉醒的历程——中华精神现象学大纲》，北京：中华书局，2013年。

[3] 邓晓芒：《胡塞尔现象学对中国学术的意义》，《江苏社会科学》，1995年第1期，第61—62页。

[4] 尤西林：《人文精神与现代性》，西安：陕西人民出版社，2006年，第140页。

[5] 杨春时：《中华美学概论》，北京：人民出版社，2018年，第145页。

比较海德格尔与中国美学的异同之处，以及对中国传统美学思想的重新诠释，可以说是一个非常具有启示意义和价值的研究课题。除了本文论述的学者，还有很多学者在这方面有所论述，只是笔者能力有限，未能一一阐述。但是有一点我们要明确，以现象学特别是海德格尔现象学激活中国古代美学思想，是要以现象学的宗旨出发，并不是局限于将现象学看作西方哲学的一个流派，海德格尔现象学与中国美学思想的比较是基于思想本身的相通之处，同时也指出二者有着根本的差异，绝非是简单地拿西方的理论来框中国的思想，而恰恰是反对我们以往拿一些西方的概念、主客二分等模式来肢解中国古代的思想。

## 附录：《比较哲学与比较文化论丛》 征稿启事

《比较哲学与比较文化论丛》是由湖北省人文社科重点研究基地“比较哲学与文化战略研究中心”和武汉大学哲学学院共同主办的学术丛刊，旨在倡导和推动比较哲学与比较文化研究，促进中西文明对话与融通。该刊系人大复印资料转载来源期刊，至今已出版15辑。为促进这一事业的发展，本刊竭诚向各界征稿。本论丛特设了“学术新人”栏目，欢迎广大博士研究生踊跃投稿。

来稿选题以比较哲学与比较文化研究为主，参考栏目如下：

1. 中外比较哲学与比较文化历史回顾与总结；
2. 比较哲学与比较文化研究方法论；
3. 中外哲学和文化中的重要概念、命题、理论、思潮或事件的比较研究；
4. 借鉴西方理论与方法，对中国传统思想展开新的阐释；
5. 中外哲学史上哲学家的比较思想与学术成就研究；
6. 比较哲学与比较文化研究动态研究
7. 其他与比较相关的研究

来稿请附300字以内的内容提要、关键词、作者简介以及通讯地址并手机号；采用页下注；以Word文档提交至 [bijiaozhexue@163.com](mailto:bijiaozhexue@163.com)。

武汉大学哲学学院《比较哲学与比较文化论丛》编辑部

2021年5月