

目 录

- 悼季羨林、任继愈先生 张西平(1)
- 汉语哲学与德语哲学
之互动 朱熹与伽达默尔对话中的存有论转化 林维杰(3)
- 关于“中国哲学之正当性问题”的一个批注 李明辉(15)
- 儒学气论与内在性哲学:从德语之张载研究谈起
..... [德]柯之笔(24)
- 从 Kant 到康德:论当代新儒家与西方哲学的关系
..... 施益坚(37)
- 汉学如何进行哲学思考 [德]宋 灏(49)
- 汉 学 一 家 言 三十年来的中国海外汉学研究略谈
..... 张西平(65)
- 汉 学 家 专 页 波兰汉学的奠基人:卜弥格 善 渊(72)
- 西方早期汉学文献 《卜弥格文集》摘要
..... [波]爱德华·卡伊丹斯基 编译 张振辉 译(100)
- 西方文献对雍正继位的记载 吴志良 全国平(114)
- 汉 学 家 访 谈 录 傅熊访谈录 [奥]傅 熊 李雪涛(137)
- 传教士汉学研究 在灵与肉之间抉择——马国贤的困境
..... [美]孟德卫 著 潘 琳 译(155)
- 西方早期汉语研究 美以美驻华会督贝施福简论 张红杨(166)
- 19 世纪俄国在中俄边界地区组织的汉语教学
..... 柳若梅(175)
- 对欧洲出版的第一部中文字典的注释(1670年)
..... [意]马西尼 著 杨少芳 译(185)
- 汉 学 史 研 究 美国汉学的历史分期 顾 钧(217)
- 国 外 汉 学 研 究 教育与政治:新文化运动时期的中国省际精英
——江苏省教育会的案例研究 肖小红(223)

汉学书评	实用主义、儒家与中国民主 ——郝大维与安乐哲“儒家民主说”的省思	杨贞德(244)
	评《轴心时期的儒家伦理》	林达泽(266)
学术动态	“汉学与国学之互动——以顾彬《中国文学史》为中心” 学术研讨会发言摘要	古今(287)
	“纪念苏联著名汉学家波兹涅耶娃诞辰 100 周年座谈会” 在北京召开	柳若梅(302)
后记	张西平(303)

International Sinology

CONTENTS

Mourn with Deep Grief for Professors Ji Xian Lin and Ren Ji Yu **Zhang Xiping**

Interaction between Sinology and German Philosophy

Ontological Transformation in the Dialogue between Zhu Xi and Gadamer **Lin Weijie**

A Note on the Problem of the "Legitimacy of Chinese Philosophy" **Li Minghui**

Confucian Energetics and the Philosophy of Immanence — On the Interpretation of

Zhang Zai in German and French Sinology **Fabian Heubel**

From Kant to Kangde; The Emergence of Mou Zongsan's
Chinese-Language Philosophy **Shi Yijian**

How does Sinology Philosophize **Mathias Obert**

Various Views on Sinology

Three Decades Research on Overseas Sinology (Chinese Studies): A Brief Discussion
Zhang Xiping

Sinologists' Special Areas

Michel Boym; Founder of Polish Sinology **Shan Yuan**

Early Western Sinological Documents

Selections from Works of Michel Boym **Ed. Edward Kajdański**

Trans. Zhang Zhenhui

Western Account of Yongzheng's Succession to the Throne
Wu Zhiliang, Jin Guoping

Interviews with Sinologists

Interview with B. Fuehrer **B. Fuehrer, Li Xuetao**

Studies On Missionary Sinology

- A Choice between Spirit and Flesh; the Plight of Matteo Ripa **David E. Mungello**
Trans. Pan Lin
- A Brief Study of James Whitford Bashford, Director of Chinese Board of
American Methodist Episcopal Church **Zhang Hongyang**

Early Western Studies on Chinese Language

- On the Chinese Language Teaching Organized by Russia on the
Russian-Chinese Border in the 19th Century **Liu Ruomei**
- Notes to Europe's First Chinese Dictionary (1670) **Federico Masini**
Trans. Yang Shaofang

Studies on the History of Sinology

- Periodization of American Sinology **Gu Jun**

Overseas Sinological Studies

- Education and Politics; Provincial Elite in the Chinese New Culture
Movement—a Case Study of Jiangsu Educational Society **Xiao Xiaohong**

Book Reviews

- Pragmatism, Confucianism and Chinese Democracy; Victoria Hall
and Roger Ames's Reflections on "Confucian Democracy" **Yang Zhende**
- Review of "The Confucian Ethics of the Axial Age" **Lin Yuanze**

Recent Developments

- Summary of the "Symposium on Kubin's History of Chinese Literature" **Gu Jin**
- A Symposium in Commemoration of the Centenary of Birth of the Renowned Sinologist
Pozdneeva of the Former Soviet Union Held in Beijing **Liu Ruomei**
- Afterwords **Zhang Xiping**

悼季羨林、任继愈先生

张西平

2009年7月11日，中国文化之大悲日。季羨林、任继愈携手谢幕，同天仙逝，国失奇珍，星陨河汉！

两位大师历经五四风雨，国之灾难，千锤百炼，已成为当代中国文化的两座高峰。二老或赴西国求学，会通中西，为四裔之学开新篇；或于西南联大接中国哲学真精神，为往圣继绝学。求真，以使学精；为学，以使理明。现代学术体系在他们手中得以宏大、成形。在他们那里融中西为一体，知识再无地域国家之分，中国现代学术开始和西方学术衔接、对话；在他们那里究天人之际，通古今之变，探中国传统文化之复兴。

两位大师学问不同，但都有了中国传统文化“士志于道”的知识分子精神。“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”是他们共同的追求，正如孟子所言：“故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼济天下。”他们留下的不仅仅是知识，更给我们留下两位知识分子在风雨飘摇的岁月中的处世原则和人格追求。

北外乃中国百校中之小辈，但两位大师都对北外的发展和建设格外关心，北外的中国海外汉学研究中心乃是一个小小研究所，但我们却得到两位大师的提携与关爱。四年前季先生欣然同意担任我们中心的名誉顾问，并提笔给我们写下了“文化交流，中学西渐，张扬和谐，全球共暖”的题词，以勉励我们做好中国文化的外传研究。任先生更是我们海外汉学研究中心的学术支柱和精神领袖，《国际汉学》第1—16辑他一直担任主编，对海外汉学研究的关注是他晚年学术生活中的浓重一笔。“中学西传”，将中国介绍给世界，这是两位大师交给北外海外汉学研究中心的学术重托，在中国文化走向世界的今天，我们更感到这份托付的沉重与意义。

陈寅恪先生在悼念王国维先生的碑文中说：“士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想而不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨，一姓之兴亡。呜呼！树兹石于讲舍，系哀思而不忘。表哲人之奇节，诉真宰之茫茫。来世不可知者也，先生之著述，或有时而不彰；先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。”这碑文的某些评价也许同样可以适用于季、任二先生。

季先生、任先生所留给我们的“独立之精神，自由之追求”将是我们永久的精神遗产，中国海外汉学研究中心全体同仁将永远铭记于心。

“汉语哲学与德语哲学之互动”专栏说明

2007年9月14—16日在台北中央研究院中国文哲研究所(以下简称文哲所)举办了“跨文化动态:探讨德语哲学与汉语哲学之互动关系”的国际学术研讨会。此次会议是由文哲所和北京外国语大学中国海外汉学研究中心共同发起的。来自德国、中国大陆以及香港、台湾地区的近30位学者参加了会议。文哲所所长钟彩钧博士、研究员李明辉博士、德国埃尔兰根大学汉学系教授费瑞实(Thomas Frohlich)、中国海外汉学研究中心副主任李雪涛教授等出席了会议。

会议的起因源自2005年12月在北京外国语大学举办的“德语区汉学国际研讨会”,当时会议上有关中国哲学及思想史的讨论十分热烈。文哲所副研究员何乏笔(Fabian Heubel)博士与中国海外汉学研究中心张西平教授、李雪涛教授达成共识,认为应当进一步对德语的中国哲学研究以及德语哲学与汉语哲学之间的互动进行更具深度、更专门的研究,因而提出由中国大陆、台湾地区以及德国三方面共同推动研究的构想。此次会议便是这一构想的具体成果之一。

鉴于目前在德国汉学中,一方面中国哲学的研究地位从根本上遭到动摇,另一方面在哲学研究领域中又缺乏新的发展契机,本次会议的主题便是探讨如何使德国的中国哲学及思想史的学术研究从这些困境中走出来。近30位与会学者就汉学与德语哲学的关系、德语哲学对中国思想的接受与影响、中国思想与德国阐释学、宗教与语言、现代儒家与德国思想资源的关系等,展开了为期三天的热烈讨论。会议共收到论文近30篇,内容涉及以上所提到的各个方面,其中不仅有著名专家的研究成果,也不乏近年来在学术界比较活跃的年青学者的论著。本期《国际汉学》特从近30篇论文中甄选出5篇,以飨读者。

朱熹与伽达默尔对话中的存有论转化

□林维杰

摘要:这篇文章对儒学(朱熹)与诠释学[伽达默尔(Hans-Georg Gadamer, 1900—2002)]之间进行一个可构想的对话或比较。这个对话的双方并不全然处于平行对比,却可让某种存有论的转化事件—现象展现于读者面前。在本文的处理下,这些事件发生在三种关系之中:文本与真理、真理与意义以及方法与修养等关系,而它们(事件)同时也表现出一种共同的存有论诠释学特质——“由手段向目的之存有论转化”之可能,即中介性的文本向被中介的真理之转化,中介性的意义向被中介的真理之转化,以及中介性(工具性)的方法向被中介的伦理修养要求之转化。

关键词:诠释学 对话 转化 手段 目的

Abstract: In the present article, I attempt to make a conceivable dialogue between confucianism (Zhu Xi, 1230-1300) and hermeneutics (Hans-Georg Gadamer, 1900-2002). Both sides in this dialogue, which should be viewed in fact as a comparison, can show some ontological transformation events/phenomena as they unfold illustratively before us. These events are nothing but three forms of relation; text in relation to truth, truth in relation to meaning, and method in relation to cultivation. Through these we can find a common onto-hermeneutic character, which can be accounted for “transformation of means into end”, namely transformation of text into truth, of meaning into truth and of method into cultivation.

Key words: hermeneutic, dialogue, transformation, means, end

一、前言

本文处理的是儒学与诠释学的一项对话或比较工作。这项工作并不全然是平行的,而是希望借着诠释学与儒学之间的相互打开与拓展,从中阐明这两者在文本、意义与方法等方面的“存有论转化”现象^①。在进行这项比较之前,有必要说明以下三点。

首先,就发生于历史中的实际状况而言,诠释学者与儒家在过去既未曾相遇(Begegnung),因而也没有依此相遇而来的对话(Dialog)。像利玛窦身具耶稣会教士的身份,并由神学教义出发以审视儒学形上学及常民礼仪中儒学宗教性格的情形,并不曾真正发生。然而上世纪80年代末期开始的儒学与诠释学之比较工作,却代表一种新形态的对话:主因是对话者并不一定肩负学统或道统的“使命感”(而可能是基于一种学术需求),故常只是扮演某种暂时的、学说研究的“第三者”角色,且仿佛保持距离地穿梭在这两种学说之间以寻求对比或说明上的相互奥援。但真正说来,比较工作并非以第三者角度进行审视,最终却抽离于另两个被审视者视域的形态,亦即它若不涉入比较对象(儒学或诠释学)的观点或视域,比较是不可能进行的。换言之,比较者归根结底并不只是儒学和诠释学的排比,而是观点流动的相互看视,亦即从诠释学的角度审视儒学,以及站在儒者的视域来看待诠释学。这就关联到以下第二点的人称问题。

任何对话都可以视为“我与你”^②人称关系的对话,视域在此即转为人称,而更彻底的提法是:“我与你”以及由此拉出的“我与他”之关系。“我与你”是熟悉性(Vertrautheit)的表征,从而开启有意义对话的可能性;只是你永远不是我,因而“你中所具有的他”便具备陌生性(Fremdheit)的成素,因而可从中拓展新领域与获得新知识。用伽达默尔的话来说,诠释学任务中的熟悉性与陌生性以及由此呈现的对极性(Polarität)^③,乃是理解现象中必然存在之诱发对话进行的关键因素。延伸

① 在本人的研究中,儒学还可以展开第四种关于自然、人物、生理等“意象的转化”,此论题在拙作《儒学与解释学》(“文本与实践:解释学与社会行动”研讨会,台中县:中台科技大学,2006年5月20日)以及《〈近思录〉中的人物意象》(“跨文化视野下的东亚宗教传统”第二次研讨会,台北:中研院文哲所,2007年9月28日)两文中续有处理。由于意象的转化与本文讨论之三种转化的范围不同,在此未作处理。

② H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 2 (GW2); *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode; Ergänzungen, Register*, Tübingen, ²1993, pp. 35, 223, 445.

③ GW2, 63.

而论,以熟悉性来说,即是对话的双方是否可能具有彼此的成分,亦即诠释学方面有着儒学的成分,而儒学解经也有诠释学的内容,如此的对话才有可能进行;易言之,此中的对话者乃是“儒学的诠释学”以及“诠释学的儒学”(我中有你,你中有我);更进一步:儒学乃是诠释学观点或视域中的儒学,反之亦然(我在你中,你在我中)。但熟悉性不能脱离其对极性伴偶的陌生性,儒学与诠释学之间的距离反而成为造就两者成分互摄的非距离基础,理由在于距离使得双方在与对方的差异对比下感受到自身的存有与特质,故而可能在此自身—他者的感受中发掘出与对方的类同性(我在他的你之中,你在他的我之中)。

最后,就“范围”来说,诠释学与儒学两方面皆涵盖广大的范围。伽达默尔深具里程碑意义的《真理与方法》(*Wahrheit und Methode*)出版之后,建立了诠释学在哲学领域的德国系谱以及层层转进的问题性,但诠释学仍有其他支脉(法、义诠释学)、范畴(语用诠释学、现象诠释学、批判诠释学等)以及不同学科的关联性(法学、神学、文学、语文学甚至心理分析)。另一方面,儒学源远流长的历史(从先秦历经汉、宋到当代)——此历史作为经典之诠释与不断诠释^③的效用史,更长达2500余年,其中问题的纠缠亦不容忽视。这两个广大的学术范围要进行有意义的对话,其实是难度与复杂性皆很艰巨的任务和工作,因此必须在策略上采取“经济原则”,才可能有效进行对话。本文就此“经济原则”选取了程朱理学(主要是朱子)与德国诠释学(主要是伽达默尔)之间可资对话的三个主题;文本中的真理、意义与真理的关联、理解方法与修养论。这三个主题所具有的内在逻辑是:经典文本所中介的真理,即表现在意义与真理的关系当中;而此意义之能够中介真理,则涉及了理解的方法论;但理解经典内容的方法并不只是作为中介式的道路,同时也含蕴、转化为某种修养功夫。本文尝试说明文本、意义与方法中介性质,并由这三种中介性质进一步发掘其中的三种转化性格。

二、经典文本与其真理

对儒者来说,经典文本及其内容一直都具有强烈的规范意涵。用牟宗三的语言来说,这种规范性不仅指导着外在的日常生活轨道与政治社会秩序,同时也兴发人类内在的主体实践动能以及由之彰显此主体与超越天道之间的“即内在即超

③ 注解儒学经典的传统,大致上可分为两个明显的阶段,其一以“五经”为中心,结束于唐代《五经正义》;第二阶段则以“四书”为中心,转变关键大约在公元10世纪,即中唐至宋,以朱熹的《四书章句集注》为代表。参见黄俊杰,《从朱子〈孟子集注〉看中国学术史上的注疏传统》,收于《儒学传统与文化创新》,二版,第46页以下,台北:东大图书公司,1986年。

越”之双重性；故其内容一方面着重日常生活的安顿（三纲五常），另一方面强调由本性的扩充而参赞天地之化育（人性天道相贯通），所以能挣脱种种客观（政治、社会与宗教）的组织约束^⑤，并在不同的时空中发挥其效力。这种规范要求与效力表现了儒学对常民生活的强烈伦理关怀，而此关怀则奠基于某种由个体精神接引到超越性的形上层次。

就上述经典效用所能涵摄的层面来看，其内容乃包含了两种真理——仪常之理与恒常之道，而“经文本”在其间扮演的重要性即是其“载体”（tragende Medium, Träger）角色。换言之，这种卓越文本具有道德的规范性（Normativität）与载体的中介性（Vermittlung）。关于这两个特性的关联，可举程伊川的一段典型文字加以说明：

圣人之道，坦如大路，学者病不得其门耳。得其门，无远之不可到也。求入其门，不由于经乎？今之治经者亦众矣，然而买椟还珠之蔽，人人皆是。经所以载道也，诵其言辞，解其训诂，而不及道，乃无用之糟粕耳。^⑥

这段话的重点在于述道者与载道者之间的关系：圣人通过经典（门）来述说真理（道），学者若要理解此真理，即须通过承载真理的经文本；换言之，此类文本之作为路径或载体，乃是开启圣人掌握之真理的关键，而表现出文本的中介性格（进一步甚至可说：圣人与经典皆是道的中介者）。但中介物与模仿物相似，乃是工具与过渡，因而只具有第二层次的存有价值，如果以此过渡性、第二层价值的工具为目的（即只以语文学的方式诵其言辞，解其训诂，而不及道）^⑦，则经文本便成为糟粕。

由经文本对真理的规范性与中介性来看，其规范作用的生发不仅得通过经典的文字中介，而且还必须正确理解此中介物（承载物）。载体或承载物的特性就是转载/转换（Übertragung）与传达（Ausrichten）某种旨意，就本节的脉络来看，即是由圣人的旨意转换到常民的世界，或把经典的真理传达给理解者，而其中负起转载与传达功能者即是文本的语言（文字）。

在诠释学方面，规范性（与权威性）表现得最强烈者，乃是神学诠释学领域的《圣经》。但在哲学领域，经由施莱尔马赫（Schleiermacher）的努力，诠释学已逐步挣脱解经学的局部领域桎梏而朝向普遍诠释学的开放性^⑧。但在伽达默尔的眼

^⑤ 参见牟宗三：《中国哲学的特质》，特别是第二、三、四讲，台北：学生书局，1982年。

^⑥ 见〔宋〕朱熹编，〔清〕张伯行集解：《近思录集解·北溪字义》，卷二《为学》，第44页，台北：世界书局，1991年。

^⑦ 但从另一种侧面来看，彻底的中介往往不是中介，而会表现出一种存有论的转变。这种转变可以使中介者自身完全地转变为被中介者，如果谨慎一些来说，至少转变为被中介者的代表物。详见后文。

^⑧ 但这种理解还有进一步的讨论空间，即诠释学是否已脱离宗教的工具论角色。

中,施莱尔马赫的诠释学努力仍然是一种方法学(Methodik)或充满技术式实践(kunstvolle Praxis)^⑨的技艺学(Kunstlehre);诠释学必须经由海德格尔的存有论转向,才能展开在历史范畴与语言范畴的联系当中。这种联系的最典型表现,即是流传/流传物(Überlieferung)的诠释问题。对伽达默尔而言,经典性(das Klassische)是一个由风格/文体(Stil)转变成规范性与历史性互摄的范畴^⑩,亦即规范性乃是流传性本身的分析命题形态。而经典流传物的流传性质,就在于它兼具了“时间中介”与“文字中介”两种性格。时间中介与同时性(Gleichzeitigkeit)有关,伽达默尔指出:

我们探问的是这个(作品)自身中的同一性(Identität),这个自身在各时间与诸情况的变化中表现得如此不同。它开放地投身到自身的各变迁侧面中,并不丧失其同一性,而是它就存在于所有这些侧面中。所有这些侧面都属于它。所有这些侧面都与它同时(gleichzeitig)。这样就提出了对艺术品的一个时间性诠释之任务。^⑪

上述文字援引自《真理与方法》的“向结构物的转化与完全的中介”。此一小节主题之一,是时间的完全中介(totale Vermittlung)作用。中介物一定是作为“扬弃自身的中介物”,但它还有时间向度;艺术中介物(中介与作品本身的无区分)在表现活动中扬弃它的过去而与每一个当下(Gegenwart)是“同时”的。齐克果(克尔凯郭尔,Søren Kierkegaard)提出的“同时性”在此即扮演重要角色,这也是为什么上述引文会提到作品在各时间中的诠释变迁丝毫无损于它的同一性,并在后一小节要继续追问时间性这个议题的原因。变迁与同一的差异,在时间向度(同时性)的中介里获得调解。时间的这种中介性格,事实上对文字之中介性格具有进一步的规定:语言(甚至任何可充作类似作用的载体)并不是非历史性的存在,仿佛通过它即可单纯中介着它所想要中介的对象,而是在它之中总是保持着时间对理解者历史性和对所与文本流传性的双重召唤:“理解的语言性乃是实效历史意识的具体化。”^⑫只有在同时性的时间中介下,文字中介才可能中介诸真理;反过来说,也只有语言异化的文字性当中,真理才会贞定在流动时间性的特殊时刻。

儒者的时间意识确实没有诠释学家来得强烈,但是在道统的传承与中断,以及

⑨ GW2, 92.

⑩ H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 1 (GW1); *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode—Grundzüge einer philosophische Hermeneutik*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990, 292f.

⑪ GW1, 126.

⑫ GW1, 393.

在此中断里对去圣久远的喟叹中,仍然可清楚瞧出时间成素扮演的负面角色^①。在这种对时间流逝之无法掌握的失落中虽然去除时间中介的效力,但由此转而显示出对文字中介的重视。从“文字中介”所串连的儒学经典意识与诠释学思维,不仅说明了这种中介性之既能中介常理、常道而展现其规范性,又隐然散发着对时间性的依恋牵挂。

在这种中介性当中,值得留意以下一点:能够对被中介之物(文义/意义、真理/常道)进行中介的“成功中介者”,极可能在其中介活动中与被中介物之间产生合一相即、甚至取代的“存有论转化”(这一点在儒学与伽达默尔诠释学对经典的推崇当中皆可见得)。换一种方式加以表述,此乃由于中介物亟欲进行媒介与调解,所以在其信息传达的活动中必然以拉近它自身与被中介物的存有论距离作为其活动是否成功的测度标准;但由于此二者并非存有论上的同质者,因而此距离之拉近必然是一种转化式的拉近。从儒学经典作为文字中介物来说,它所欲中介的真理首先遭逢的是意义,因而意义与真理的理解便成为下一节的问题核心。

三、意义与真理的关联

对于经典之意义与真理的关系,张载有一段朴素的叙述:

(疑脱文)有言经义,须人人说得(有)别。此不然,天下又理,只容有一个是,无两个是。^②

经义(经文的意义)与义理在此有其对称性;义理若容许有两个,则经义之“人人说得(有)别”必然含蕴着对经文意义的不同解释。易言之,人人理解经中之意义有别,则必会因着“意义理解”之不同而导致“真理理解”之差异。反过来说:真理若只有一个,则其意义的理解就得相同。这便形成一个重要的断言:真理论述必须奠基在意义论述之上。伊川对此也有类似的解说:

凡看文字,先须晓其文义,然后可求其意,未有文义不晓而见意者也。学者看一部《论语》,见圣人所以与弟子许多议论而无所悟,是不易得也。^③

^① 例如朱子曰:“千载而下,读圣人之书,只看得他个影像,大概路脉如此。”见〔宋〕黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,第1册,第10卷,第175页,北京:中华书局,2004年。只得个影像,虽是因文献不足征,但根本还是在于时间因素(千载而下)。这种对时间长度的无力感,在《朱子语类》第83卷关于《春秋》解释的评论中,朱子有不少发挥。

^② 张载撰,朱熹注:《张子全书》,第6卷,第36页,台北:台湾中华书局,1988年。

^③ 〔宋〕程颢、程颐著,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》,第22卷上,《伊川先生语八上》,收入《二程集》,上册,第296页,北京:中华书局,2004年。

这段话的前半部收在《近思录》第三卷,张伯行解“意”为作者之意^⑧。若是“意”指的是作者之意,文义的理解要求就是求得此意向,而此意向最终乃指向“圣人与弟子许多议论”所含蕴的义理^⑨。朱子对意义与真理的关系亦有如下的说法:

凡读书,先须晓得他底言词了,然后看其说于理当否。当于理则是,背于理则非。^⑩

说理(义理)是否恰当,得先晓得言词(文本),晓得言词便能进一步通晓文义(意义),亦即义理的论说是否恰当同样必须奠基于意义的掌握。再参看他的另一句话:“解经不必做文字,只合解释得文义通,则理自明,意自足。”^⑪这也是表明此理(义理、真理)之明有赖于文义(意义)之通。进一步的详细解说又可见:“凡解释文义,须是虚心玩索。圣人言语,义理该贯,如丝发相通,若只凭大纲看过,何缘见得精微出来!所以失圣人之意也。”^⑫以诠释学的语言来说,这段文字的关联性为:解释者必须秉持恰当解释文本意义(文义)的“态度”(虚心玩索),才能确实把握“作者意向”(圣人之意)以及正确理解通过此意向所铺陈出来的“真理”(义理),甚至还可进而见得此真理的“精微”。也就是说,文义的理解乃是把握作者意向与文本义理之根本。

如果经典中之意义与真理是如此的关系,即文本真理的掌握必须通过作者意向的确立,而作者意向必须视文本意义的理解才可能得到确定,则此逻辑关系便导致了一个诠释学后果,即文本内容或文本意义并没有独立于它们的“真理要求”而成为一种纯粹的表达现象。这并不是意指读者不能将某一文本中的意义与真理分开来判断,而是指文本内容的铺陈或其意义的建构,乃是服务于真理的表述。

若从(德国)诠释学的角度着眼,此处的问题可以用稍微不同的方式提出来:按照施莱尔马赫的观点,解释者对于作品可以比作者具有“更好的理解”(Besserverstehen)。这不仅是因为作者之富有意义的创造乃是“天才说”形态下的产物,因而作者“并不理解自己”(或不比他人更为理解自己)所遵循或使用的各种语言与艺术表现之条件和规范,同时也因为理解者对这些语言、艺术的条件“需要

^⑧ 《近思录集解·北溪字义》,卷三《致知》,第100页。

^⑨ 同样的情况亦见伊川如下的文字:“学者不泥文义者,又全背却远去;理会文义者,又滞泥不通。如子濯孺子为将之事,孟子只取其不背师之意,人须就上面理会事君之道如何也。又如万章问舜完廛浚井事,孟子只答他大意,人须要理会浚井如何出得来,完廛又怎生下得来。若此之学,徒费心力。”《河南程氏遗书》,第18卷,《伊川先生语四》,《二程集》,第205页。

^⑩ 《朱子语类》,第1册,第11卷,第185页。

^⑪ 《朱子语类》,第7册,第103卷,第2607页。

^⑫ 《朱子语类》,第1册,第13卷,第229页。

具有更充分的知识”^①。但这样的主张对伽达默尔来说,乃是指作品受限在语言的固定形构之中,语言在理解事件中的这种优先性导致了对文本的理解不再涉及事理与题旨(Sache)的认识内容:“作为诠释者的人把脱离真理诉求(Wahrheitsanspruch)的文本视为纯粹的表达现象(Ausdrucksphänomene)。”^②有别于“更好的理解”,伽达默尔则在他带出时间距离(Zeitenabstand)与历史性(Geschichtlichkeit)议题之后,转而提出另一种“不同的理解”(Andersverstehen)方式:

“文本的意义是超越它的作者,这并不是暂时而是永远如此……我们只需要说,一般情形下如果我们有所理解,那么我们总是以不同的方式在理解,这就足够了。”^③

这种历史性意义下之不同的理解,对真理的诉求与真理的理解事实上导致了不一样的后果。伽达默尔对于真理问题的叙述,大致环绕着希腊与海德格尔的开放性(Offenbarkeit)、去蔽(Unverborgen)、揭蔽(Entbergung)等议题,并将此同样联系到现象学的时间性和历史性。如果理解总是时间性/历史性之不同的理解,那么它的真理要求或揭示必然也是不同的理解。诠释伽达默尔学说极富成果的弟子葛隆丹(J. Grondin)在解释此“不同的理解”时有这样的观点:“此不同的理解明显地是一种新的理解,也就是说,是一种意义与意涵之新的产生。此新产品乃是诠释学之真理概念的所在。”^④葛隆丹的解释其实也指出了真理与意义的关联性:意义的不同理解是真理的不同理解之所在,亦可说:意义理解的相对性涵摄了真理理解的相对性。

我们在儒者与诠释学家身上看到的理解现象,固然呈现出伦理学和历史学的不同脉络,但值得留意的是两者共同表现出之文本的“意义理解”与“真理要求”之间的紧密性。这种紧密性首先源于上一节所提到的、文本表达真理的第一层中介关系。这种关系的重要特征便是凸显语言或文字的如下性格:文本并不是作者的恣意与漫兴产物,也不能仅受限于语言的各种形式规定,它必须和原先的出发点永远地连结在一起,而这个出发点就是说话本身所带有的真实性(Wahres)要求。需要进一步指出的是,这个真实性或真理性要求必须具体落实到文本的意义理解或内容掌握,亦即“文本的中介”必然得通过“意义的中介”方能达致。换言之,这里存在着较为细致的第二层中介关系。然而这两层中介性并不仅指向一种文本、意义与真理之间存在着一种准确或不准确的关系,更是指文本与意义、意义与真理相

① GW1,196.

② GW1,200.

③ GW1,301f.

④ Jean Grondin, *Der Sinn für Hermeneutik*, Darmstadt, 1994, 46.

互之中因着中介性而含蕴的亲近性。这种亲近性不只落实了上一节在文本与真理之间的第一种存有论转化,同时也使这种存有论意义下的转化同样发生在意义与真理之间;真理必须落实在意义的铺陈之中,并因着意义与真理之间的亲近性而在成功的表述中带来第二种存有论的转化,即由文义转化为义理。依此,接下来的问题便是:对文本中意义铺陈的掌握与方法论之间的关联性。

四、理解方法与人文修养

“理解的方法”这个古典的诠释学问题,也同时存在于儒者的解经过程当中,例如朱子在《语类·读书法》两卷中即不断提供各种“解经法”。然而“法”并不只是现代意义下的方法,亦包含原则、途径以及特别是态度等意涵。以如此含混的意涵对比于诠释学方法论,范围上需要再予以限制,而内容上也得加以厘清,但若跳脱范围上的不对称,而特别针对“方法途径”与“态度”之间的综合论述来看,解经法或读书法可以提供另一种介于“方法学”与“人文学”的中间之道,甚至弭平两者之间的对立和割裂。

在读书法与理解态度方面,此处先简单举“以物观物”、“虚心”与“切己”三者以掌握朱子的论述。朱子表示:“放宽心,以他说看他。以物观物,无以己观物。”²⁵⁶以物观物是由文本出发,并把文本视为对象(物),理解者外于(不介入)此对象,强调的是诠释的客观化过程以及主、客分立的立场。不介入文本的内容,还表示一种让文本说话而读者倾听的态度。“说”与“听”的对举,在朱、陆异同的诠释学意涵中也强烈显示朱子(听)与象山(说)的差异,道问学式的“我往六经”可以视为“我听六经”,而尊德性式的“六经注我”则免不了成为“我说六经”。相较之下,说比听更具有诠释学的强力(Gewalt)可能性,这种强力在伦理主体转为诠释主体的向度上是借着掩盖、遮蔽的方式来产生创造性的积极力量;与此不同的是,听的力量是消极性的,而这种力量之所以消极,乃是因为它把积极的、揭蔽式的说话权留给了文本。

除了以物观物而不可先立己见,朱子也强调虚心的重要:“问读诸经之法。曰:亦无法,只是虚心平读去。”²⁵⁷虚心类似于“听”,即不能昭著自己而须让对方“说”,因而朱子把虚心与己意相对:“看文字须是虚心。莫先立己意,少刻多错了。”²⁵⁸先立己意是凸显读者的主宰性而遮蔽文本之内容,虚心则是以文本为主导的谦辞退让态度。比起以物观物的不介入,虚心的自我消失更像一种带有伦理德

²⁵⁶ 《朱子语类》，第1册，第11卷，第187页。

²⁵⁷ 《朱子语类》，第1册，第11卷，第179页。

性的修养功夫。除了虚心的修养功夫之外,读者又应遵循孟子的以意逆志原则:

以意逆志,此句最好。逆是前去追迎之意,盖是将自家意思去前面等候诗人之志来。又曰:谓如等人来相似。今日等不来,明日又等,须是等得来,方自然相合。不似而今人,便将意去捉志也。^②

逆与捉的立场相对。前者是谦让地相迎,后者则是强行的力量,解释经书犹如虚位以待来客,书中之意必须由作者亲自说出而不能强行捕捉。朱子甚至还说:“圣经字若个主人,解者犹若奴仆。今人不识主人,且因奴仆通名,方识得主人,毕竟不如经字也。”^③奴仆是注解者,而主人则是“圣经”(经文本)的意志,解经者的奴仆身份让这类的德性要求几乎达到极致。

至于切己,朱子则表示:

虚心切己。虚心则见道理明;切己,自然体认得出。^④

虚心与切己似乎是两种相悖的解经立场,其实不然,朱子解释道:“读书须是虚心切己。虚心,方能得圣贤意;切己,则圣贤之言不为虚说。”^⑤光是虚心掌握经典的内容,仍旧是外在的东西,因而需要进一步落实到自身的生命;反过来说,没有理解经典的内容,切己只是无依据的空洞化语言。若合起来看,经典诠释带出的虚心与切己其实都是功夫语言(不管是修养功夫或实践功夫)。

朱子提出的解经法,除了标举谦逊的美德之外,也强调这类美德可以积极证成由事物(文本)自身出发的客观态度。由此观之,诠释学成素扮演了另一种伦理性格,并与儒学原先具有的伦理性格相互辉映^⑥。

在诠释学方面,首先是施莱尔马赫的方法论转向,即以兼重语法(语言)与心理(精神)两侧面的诠释学循环充作“方法学”。但从海德格尔到伽达默尔的发展来看,诠释学的问题意识已脱离方法学面向,转而为存有论(同时包含对方法学之批判)的第二次转向论述。对海德格尔与伽达默尔来说,所有的理解总是与前一结构(Vor-struktur)有关,因而理解总是在“文本的理解”与“理解者的前理解”之间循环;由此,循环就涉及存有论的问题,并在伽达默尔积极处理的历史性概念中达到高峰。换言之,诠释学循环在海、伽两人手中是经过转化的,而这种转化同时也是针对从狄尔泰(Wilhelm Dilthey)以来致力于精神科学与自然科学之分野传统进行的批评,因而问题不仅在于精神科学(包括诠释学)需要回到(具历史性意识的)

^② 《朱子语类》,第4册,第58卷,第1359页。

^③ 《朱子语类》,第1册,第11卷,第193页。

^{④⑤} 《朱子语类》,第1册,第11卷,第179页。

^⑥ 特别是这两种伦理性格在朱子的叙述中并不只是互相帮衬,同时还具有彼此竞争的可能,即读书穷理的伦理规范转为新德目,因而挤压甚至取代格物穷理中道德他律的空间。

存有论^③，也在于精神科学并无有别于自然科学的方法^④。伽达默尔说：

近代意义的方法尽管能在不同的学科中具有多样性，但它却是一种统一的东西……方法(Methodos)就叫做“跟随之路”(Weg des Nachgehens)。能够让人跟着走，就是方法，它标示出科学的进程。^⑤

对伽达默尔来说，方法的本质犹如道路或途径一般可以让从事者跟随，并适合于所有的学科(包括人文科学)^⑥。但若无限扩张方法学的效用，则可能破坏人文科学的特殊性与侵蚀此类科学的根基，故他强调方法的局限：“作为科学，语文学和历史学都使用它们的科学方法。然而一旦涉及的是文本(不管是哪种形式的文本)，这些文本却不能仅以方法研究的途径得到理解。”^⑦这种局限的原因在于：

方法的运用(Handhabung)当然也属于精神科学的(研究)工作。在通俗科学的美文学(Belletristik)面前，借由某种可审核性(Nachprüfbarkeit)，也同样显示出这种运用，但此可审核性完全只用于材料(Materialien)，而非用于从这些材料所推论出来的结果。在精神科学领域中，科学并不因其方法论而能保证其真理。^⑧

方法处理的是材料，以及涉及材料处理的“操作步骤”与“可审核性”，然而精神科学更需要某种创造上的想象(Phantasie)、灵感(Eingebung)与节奏感(Taktgefühl)。换言之，与重复的操作和审核相比之下，创造(而不是跟随)其实更符合两种科学之间的关系。

儒者对读书或经典诠释的态度中，其实即具有方法性格，我们在熟读与循环阅读的原则中，也看到这种倾向。但方法尚有另一种涵摄关系，此关系即落在修养论与方法论之间的模糊地带。虚心的谦让与切己的内省并不只在经典诠释和读书穷理中扮演一定的操作角色，同时也是一种伦理式的涵养。如果东方式的方法论同时也扮演一种修养途径的角色，便让诠释学家在精神科学与自然科学之方法论辩护与舍弃的抉择，以及是否坚持精神性创造之间，取得一个奇特的出口：人文学领域原来也可以宽容地接纳方法论，并在这种接纳当中表现出第三种存有论转化：具有中介性(以及由此性质彰显的手段性)的方法，其实可转向、转化为具有目的性之涵养(即由方法转化为修养)；因而方法并不一定是精神上的他者，也无须辗转

^③ 对此伽达默尔说：“诠释学的发展(到海德格尔)达到了一个关键点，即诠释学现象之工具主义的方法意义(Instrumentalistische Methodensinn)必须返回存有论。”(GW2,103)

^④ GW1,13.

^⑤ GW2,48.

^⑥ GW2,38.

^⑦ GW2,21.

^⑧ GW2,38.

地恢复其名誉(因为它本来就在人文领域之中扮演着关键角色),只是需要重新评估人文教化与其操作之间的分析关系(即修养即方法)。反过来说,诠释学家致力于方法与人文精神的决裂分析以及点明方法的尴尬角色,当然也不全然是白费工夫,而是可能凸显一种儒者还未曾意识到的危机:方法学的极端化,有可能成为残害人文领域的杀手。方法中潜藏的你性(Duheit)与他性(Andersheit),表现了人文学与方法学的不同侧面以及对话的可能。

五、结语

本文三个对话部分的分析,呈现了儒学与诠释学对话所开启的三种“由中介性向目的性的存有论转化”之可能,即中介性的文本向被中介的真理之转化,中介性的意义向被中介的真理之转化,以及中介性(工具性)的方法向被中介的伦理要求之转化。当然,儒学或诠释学并不单独拥有这三种转化,而是各自具备某些转化的可能,并在对话所呈现的相互穿透中呈现这些可能性。关于转化的相关问题,在此可以援引伽达默尔的一组词——转化(Verwandlung)与变化(Änderung)来简单说明。这两个概念出现在游戏向结构物的转化的那一小节当中:发生变化者与原来的部分还有某种联系,但转化则是全然成为不同的东西,其原先者则不再存在^⑨。儒学中介物的转化过程,当然并未完全扬弃其变化性质(即向目的之转化中还保留了手段的性质),以至于儒者可以就文字、意义与方法作充分而客观的解说和探究。

本文处理的这三种中介与中介之转化当中,大致呈现了一种儒学与诠释学的交涉情况:“儒学的诠释学”与“诠释学的儒学”。一个有效而合理的对话,即可能造成这样的结果,区别只在于双方互摄的比例而已。伽达默尔强调流传物处于熟悉与陌生的中间地带^⑩,对于这场对话来说,也颇为适用。“儒学的诠释学”即是儒学逐步熟悉诠释学的过程,同时借着在对方的视域中而熟悉自身。熟悉自身总是并存着突兀、陌生和不一致,但陌生感与突兀感也往往能确定自身的位置。这对“诠释学的儒学”来说,亦复如此。

(作者单位:台湾中央研究院中国文哲研究所)

⑨ GW1,116.

⑩ GW2,63.

关于“中国哲学之 正当性问题”的一个批注

□李明辉

摘要：“中国过去是否有哲学？”这是个老问题，但最近却在关于“中国哲学之合法性（正当性）”的讨论中被重新提起。这个问题涉及“哲学”的定义。针对这些讨论，本文作者提出两个思考的角度：第一，我们必须区分“作为思想传统的哲学”与“作为现代学科的哲学”；第二，即使将“哲学”视为一个“思想传统”，它在西方历史上也是一个历经变化的概念。根据第一点，作者主张：中国历史上确实存在“作为思想传统的中国哲学”，又同时承认：“中国哲学”这门学科是近代中国知识分子根据西方的模式“建构”起来的。根据第二点，作者主张：传统的“中国哲学”最接近古代希腊、罗马哲学中“哲学作为生活方式”的意义。

关键词：中国哲学 作为思想传统的哲学 作为现代学科的哲学 作为生活方式的哲学

Abstract: The old question, whether there was “Chinese philosophy” in traditional China, was raised again in connection with the recent discussion over the “Legitimacy of Chinese Philosophy”. This question is related to the definition of “philosophy”. In face of this discussion, I provide two new points of view: First, it is necessary to distinguish between “philosophy as an intellectual tradition” and “philosophy as a modern discipline”. Next, even the “philosophy as an intellectual tradition” was a changing concept in Western history. According to the first point of view, I affirm the existence of “Chi-

nese philosophy as an intellectual tradition" in the past, acknowledging that the discipline of "Chinese philosophy" has been "constructed" by modern Chinese intellectuals on the Western model. According to the second point of view, I assert that traditional "Chinese philosophy" is the most akin to the "philosophy as a way of life" in the Hellenistic philosophy.

Key words: Chinese philosophy, philosophy as an intellectual tradition, philosophy as a modern discipline, philosophy as a way of life

近年来,所谓“中国哲学的合法性问题”忽然成为中国大陆学术界的热门议题。首先要指出:此处使用“合法性”(Legality)一词并不恰当,应当代之以“正当性”(Legitimacy)一词。这两个概念的含义不同,不可混淆。这场讨论是由郑家栋于《中国哲学年鉴》2001年号所发表的《“中国哲学”的“合法性”问题》一文所引发^①。此后,大陆学术界针对这项议题举办了不少大、小型的研讨会。还有不少期刊刊载了相关的论文,甚至以笔谈、专题讨论等形式进行相关的讨论。例如,2003年10月,中国社会科学院哲学研究所中国哲学研究室与首都师范大学哲学与文化研究所共同举办了“中国哲学:观念与学科”国际学术研讨会。2006年12月,深圳大学国学研究所与澳洲国立大学亚洲研究院在深圳共同主办“‘中国哲学’建构的当代反思与未来前瞻”国际学术研讨会。笔者也出席了这场研讨会,并且发表论文《再论中国哲学的“创构”问题》。此外,根据笔者手头的有限资料,《山东社会科学》2002年第4期刊载了《“中国有无哲学”问题笔谈》,《中国人民大学学报》2003年第2期刊载了《“走出中国哲学的危机,超越合法性问题”专辑》,《江汉论坛》2003年第7期刊载了《“中国哲学”的“合法性”反思与“主体性”重构笔谈》,《天津社会科学》2004年第1期刊载了《“中国哲学学科的建设与发展”笔谈》。此外,《深圳大学学报》(人文社会科学版)第24卷第1期(2007年1月)选刊“‘中国哲学’建构的当代反思与未来前瞻”国际学术研讨会的部分论文,《学术月刊》第39卷第3期(2007年3月)亦刊载了该会部分论文的节本。

中国哲学的正当性问题关联到另一个问题,即是:中国过去是否有哲学?因为如果中国过去并无哲学,而哲学是西方文化的产物,则在中国传统文化的脉络中讨论“中国哲学”便无正当性。然则,所谓的“中国哲学”其实是“哲学在中国”,亦即来自西方的哲学在中国之移植,或者说,近代中国人根据西方的模式所“创构”的哲学。

“中国过去是否有哲学?”这个问题其实并不是一个新问题。在中国,清末以

^① 此文后为《中国社会科学文摘》2002年第2期所转载。

来便不时有人提到这个问题。在西方,自17世纪的启蒙运动以来,亦不乏哲学家与汉学家讨论这个问题。1949年以后,在台湾、香港地区及西方,这个问题虽未成为热门议题,但仍不断有学者对这个问题表示意见。譬如,在牟宗三先生1963年出版的《中国哲学的特质》一书中,第一讲便是《引论:中国有没有哲学?》。在此,他强烈反驳“中国没有哲学”之说,但同时强调其重点与西方哲学不同:中国哲学特重主体性,是以生命为中心^②。1991年德国汉学家傅敏怡(Michael Friedrich)在一篇题为《论中国哲学之创构——现代儒学的一项课题》(*De Inventione Sinarum Philosophiae. Ein Thema des modernen Konfuzianismus*)的研讨会论文中也讨论过这个问题。他认为:所谓的“中国哲学”并不存在于近代以前的中国传统文化中,而是近代中国学者在接触了西方哲学之后“创构”出来的,故只是“哲学在中国”。这篇论文并未正式发表,但当时有一位大陆学者还学文在台湾《当代》杂志转述了这篇论文的主要观点^③。笔者则根据还学文的转述,发表了《中国没有哲学吗?——与费德西先生论“中国哲学”》一文,以响应傅敏怡的说法^④。其后,法国汉学家兼人类学家杜瑞乐(Joël Thoraval)也发表了《中国哲学?——从哲学在中国到“中国”在哲学》一文^⑤。德国汉学家兼哲学家罗哲海(Heiner Roetz)则发表了《有没有中国哲学?》一文,强烈反驳“中国过去没有哲学”的观点^⑥。这些讨论均发生于大陆学界提出“中国哲学的合法性(正当性)问题”之前,可见大陆学界提出这个问题,具有补课的性质。但是大陆学者在针对这个问题发言时,多半忽略了过去的相关讨论,而呈现出明显的历史断裂。

这个问题之所以出现于21世纪初的大陆学界,实非偶然。从1949年起,中国大陆经过30年的自我封闭之后,于1970年代末期重新对西方世界开放。在往后的20年间,大陆的知识界面对西方文化的直接冲击,产生如何自我定位的问题。

② 参阅牟宗三:《中国哲学的特质》(收入《牟宗三先生全集》,台北:联经出版公司,2003年,第28册),第1—8页。

③ 还学文:《西方“哲学”阴影下的新儒家——德国汉学家费德西关于新儒学的述评》,《当代》,第65期(1991年9月),第110—125页;收入仲维光、还学文:《意识形态阴影下的知识分子》(Bochum: Brockmeyer, 1994),第200—212页。“费德西”是还学文加诸 Michael Friedrich 的中译名。

④ 刊于《当代》,第66期(1991年10月),第142—149页。

⑤ Joël Thoraval: “Chinesische Philosophie? Von der Philosophie in China zu ‘China’ in der Philosophie”, *Lettre Internationale*, Nr. 41 (1998), S. 61-67.

⑥ Heiner Roetz: “Gibt es eine chinesische Philosophie?”, *Information Philosophie*, 2002, Heft 2, S. 20-32. 作者后来将此文改写为英文稿: “Philosophy in China? Notes on a Debate”, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 27 (2005), 49-65.

中国哲学的正当性问题其实便是一个自我定位的问题。台湾与香港当然也有自我定位的问题,但由于这两个地区始终未曾断绝与西方世界的联系,故可以较从容地面对这个问题,中国哲学的正当性问题也因而并未成为热门的议题。

中国哲学的正当性问题在大陆学界出现之后,也引起了西方汉学家的注意。例如,比利时汉学家戴卡琳(Carine Defoort)先针对这个问题发表了《到底有没有“中国哲学”这样的东西?——一场隐性辩论之论证》一文^①。这篇论文引发了爱沙尼亚学者饶德(Rein Raud)的一篇响应论文《诸哲学对哲学:维护一个弹性的定义》^②。戴卡琳随之发表《“中国哲学”是个恰当的名称吗?——回应饶德》一文^③,答复其质疑。这场讨论以饶德的再度响应而暂告结束^④。此外,戴卡琳与葛兆光为《当代中国思想》(*Contemporary Chinese Thought*)挑选了一批相关的中文论文,译成英文,编成“中国哲学的正当性”(The Legitimacy of Chinese Philosophy)专辑,刊于该刊第37期第1—3号(Fall 2005—Spring 2006)。法国学者程艾蓝(Anne Cheng)也为《远西·远东》(*Extrême-Orient, Extrême-Occident*)编辑“是否有中国哲学?问题的现状”(Y a-t-il une philosophie chinoise? un état de la question)专辑,刊于该刊第27期(2005年)。

既然中国哲学的正当性问题涉及中国人自我定位的问题,它便不免涉及民族情感与文化认同的敏感问题。因此,有不少论者强调:主张“中国过去有哲学”的中国人系出于民族情感,持相反论点的西方人往往是西方中心论者。这种说法虽有部分真实性,但却过于简化了真实的情况。否则我们如何解释西方学界亦有人主张“中国过去有哲学”的观点(如罗哲海),而中国学界亦有人质疑此一观点(如马一浮、欧阳竟无)^⑤?还有学者宁可以“中国思想”来取代“中国哲学”一词,以避

① Carine Defoort: "Is There a Thing as Chinese Philosophy? Arguments of an Implicit Debate", *Philosophy East & West*, Vol. 51, No. 3 (July 2001), 393-413. 此文有杨民、季薇的中译:《究竟有无“中国哲学”?》,《中国哲学史》,2006年第2期,第5—16页。

② Rein Raud: "Philosophies vs. Philosophy: In Defense of a Flexible Definition", *Philosophy East & West*, Vol. 56, No. 4 (Oct. 2006), 618-625.

③ Carine Defoort: "Is 'Chinese Philosophy' a Proper Name? A Response to Rein Raud", *Philosophy East & West*, Vol. 56, No. 4 (Oct. 2006), 625-660.

④ Rein Raud: "Traditions and Tendencies: A Reply to Carine Defoort", *Philosophy East & West*, Vol. 56, No. 4 (Oct. 2006), 661-664.

⑤ 《尔雅台答问》,卷1,《答许君》,见《马一浮集》(杭州:浙江古籍出版社/浙江教育出版社,1996年),卷1,第527页;欧阳竟无:《佛法非宗教非哲学》,收入黄夏年编:《欧阳竟无集》(北京:中国社会科学出版社,1995年),第1—13页。

免“哲学”一词可能造成的误解与争论(如葛兆光)^②。分析中国哲学的正当性问题所反映的情感因素与意识形态因素,固然有助于了解相关的说法出现之历史背景,并据以评价它们,但笔者不打算从这个角度来讨论这个问题。在本文中,笔者拟从“哲学”这个概念的含义出发,对笔者过去的相关论述提出补充说明。

众所周知,“哲学”一词并非中国固有的名词。日本学者西周(1829—1897)最早于1866年出版的《百一新论》中以汉字将希腊文的 *philosophia* 一词译为“哲学”^③,其后为中国知识界所广泛采纳而通行至今。诚如戴卡琳所言,“那些在传统上归属于诸子的典籍,连同儒家的经书一起,从周代一直到19世纪,都通过追溯的方式被冠以了‘中国哲学’之名”^④。有一种简单但却流行的推论是说:既然“哲学”一词起源于希腊,而中国人直到近代才从西方引进此词,这便证明中国传统文化中并没有哲学。但这种推论是有问题的,因为一门学问之出现与这门学问之命名是两回事。例如,西方的“存有论”(Ontologia)一词首度出现于1613年德国人葛克伦纽斯(Rudolf Goelenius, 1547—1628)所编的《哲学辞典》(*Lexicon philosophicus*),但在古代希腊哲学(如亚里士多德哲学)中早已有存有论。又如中文的“数学”一词也是西文 *mathematics* 之近代翻译,但我们实在很难说中国过去没有数学。“哲学”的情况与此类似,但更为复杂,因为“哲学”是西方文化中含义最复杂的概念之一。

面对“哲学”一词的复杂含义,有些学者试图借由对比的方式来界定它,譬如将它对比于“智慧”、“宗教”或“科学”。但对比即同时意谓关联。众所周知,希腊文 *philosophia* 的原义即是“对智慧的爱”。而在中世纪,哲学是神学的婢女。还有学者强调哲学与科学的关联,如德国学者伯梅(Gernot Böhme)便认为:“哲学是一条通往智慧的特殊道路。这条道路的特殊之处在于知识在此应有的角色,而且这种知识即是科学,或者至少倾向于科学。”^⑤对比的方式有明显的局限,因为:第一,当我们强调哲学与“智慧”、“宗教”、“科学”之对比时,即同时承认它们之间的关联,故在历史的脉络中,其间的界线往往是模糊的、移动的,而非泾渭分明;第二,借由强调“哲学不是什么”,我们并无法在“何谓哲学”的问题上得到多少启示,正如

② 葛兆光:《中国思想史·第一卷:七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》(上海:复旦大学出版社,1998年),第5页。

③ 见《明治文学全集3:明治启蒙思想集》(东京:筑摩书房,1967年),第23页;参阅小岛毅:《“儒教”与“儒学”涵义异同重探——新儒家的观察》,收入刘述先编:《儒家思想在现代东亚:中国大陆与台湾篇》(台北:中央研究院中国文哲研究所,2000年),第202—206页。

④ 戴卡琳:《究竟有无“中国哲学”?》,前引书,第6页;英文版,第395页。

⑤ Gernot Böhme: *Einführung in die Philosophie. Weltweiteit-Lebensform-Wissenschaft*, Frankfurt/M. Suhrkamp, 1994, S. 22.

“否定性神学”(negative theology)无法提供多少关于上帝的知识。此外,还有学者建议将“哲学”视为一个具有“家族类似性”(Familienähnlichkeit)的概念^⑤。这固然不失为一种权宜之计,因为这可以使“哲学”保持为一个开放的概念,但我们不应满足于此。

检视关于中国哲学的正当性问题之讨论,笔者发现:对“哲学”一词采取较严格定义的人往往忽略了一项重要的区别,即“作为思想传统的哲学”与“作为现代学科的哲学”之区别。那些强调所谓“中国哲学”是近代中国人根据西方哲学的模式建构起来,因而主张以“哲学在中国”取代“中国哲学”一词的人便是如此。当我们谈到“希腊哲学”时,我们基本上是将“哲学”视为一个思想传统。但在当前西方大学的哲学系,“哲学”是一个学科概念,是西方大学自17世纪以后持续进行的学科分化之产物。以“哲学”这个概念来说,其含义在17世纪是极为宽松的。因此,莱布尼兹(Gotfried Wilhelm Leibniz,1646—1716)很自然地谈到:

有谁曾相信:在地球上有一个民族,在一种更有教养的生活之规则方面,超过我们(我们的确自以为已因教育而完全拥有一切精致的道德)?但自从我们认识了中国的民族之后,如今我们在中国人身上见到这一点。因此,如果我们在手工技巧方面与他们不相上下,而在理论科学方面比他们优越,但在实践哲学的领域当中——我是说:在针对人本身的生活与日常习俗之伦理与政治学说当中——我们确实相形见绌,而承认这点几乎令我汗颜。^⑥

无怪乎其后继者沃尔夫(Christian Wolff,1679—1754)会有《论中国人的实践哲学》(*Oratio de Sinarum philosophia practica*,1726)之作。到了康德(Immanuel Kant,1724—1804),他已不再谈论“中国哲学”了。但即使如此,“哲学”作为学科概念的含义依然相对宽松。因此,身为哲学教师,康德在柯尼希贝尔格(Königsberg)大学还可以讲授物理学、机械学、数学、自然地理、法学、教育学、人类学等课程。这在现代的大学是不可想象之事。过去已有不少学者论及黑格尔对“中国哲学”的否定,直到今天,他的看法仍深深地影响西方人的中国观。笔者不想再重复类似的讨论,而只提出一项事实:即使到了19、20世纪之交,“哲学”作为学科概念的含义还是比今天宽松得多。譬如,蔡元培(1868—1940)曾于1908至1911年间就读于德国莱比锡大学,上了冯德(Wilhelm Wundt,1832—1920)的哲学课。但冯德本人也是心理学家,在莱比锡大学建立了世界第一所实验心理学研究所。由此可见,当时哲学与心理学还有密切的关系,尚未完全分家。

⑤ 戴卡琳:《究竟有无“中国哲学”?》,前引书,第6页;英文版,第407—409页。

⑥ Leibniz: Vorwort zu *Novissima Sinica*, in Adrian Hsia (Hg.), *Deutsche Denker über China*, Frankfurt/M. Insel, 1985, S. 11.

1905年清廷废止传统的科举制度。在此之前,清廷已开始模仿西方,建立现代的教育制度。1902年清廷颁布各级学堂之章程,称为“钦定学堂章程”,亦称“癸卯章程”。1903年清廷命张之洞会同张百熙、荣庆重新拟定各级学堂章程,而称为“奏定学堂章程”,于次年颁行。这是中国第一个现代学制。“奏定学堂章程”将哲学排除于高等学堂的课程之外,而引起王国维的批评。王国维于1903年发表了《哲学辨惑》一文,他在文中强调:一、哲学非有害之学;二、哲学非无益之学;三、中国现时研究哲学之必要;四、哲学为中国固有之学;五、研究西洋哲学之必要^⑧。如果说日本学者西周所指涉的“哲学”是“作为思想传统的哲学”,则我们可以说:王国维在这篇文章中已涉及了“作为现代学科的哲学”。

在笔者看来,在关于中国哲学的正当性问题之讨论中,不少争论系起源于作为“思想传统”而相对宽松且具开放性的“哲学”概念与作为“现代学科”而日趋狭隘的“哲学”概念间的张力。厘清了两者间的分际,不少争论便可以得到化解。譬如,许多论者都提到“中国哲学”与“哲学在中国”之区别^⑨,我们可以代之以“作为思想传统的中国哲学”与“作为现代学科的中国哲学”之区别。这样一来,我们固然可以主张中国历史上确实存在“作为思想传统的中国哲学”,但这无碍于同时承认“中国哲学”这门学科是近代中国人根据西方的模式“建构”起来的。进而言之,就“作为现代学科的哲学”而言,在中国的大学里以回溯的方式将“中国哲学”建立为一门学科,自然有其正当性。

在藉由“作为思想传统的哲学”与“作为现代学科的哲学”之区别厘清了部分争论之后,我们还是得面对“作为思想传统的哲学”所包含的复杂含义。在西方,就其为思想传统而言,“哲学”这个概念包含一个长期的演变过程,在不同的时期呈现出极为不同的面貌。否定中国过去有哲学的学者经常诉诸一项对比:中国传统“思想”偏重实践智慧与道德功夫,而西方“哲学”偏重理论思辨与方法反思。不少西方学者(如伯梅)强调这种对比,甚至有些中国学者也呼应此说。但这其实是对西方哲学传统的窄化。

^⑧ 姚淦铭、王燕编:《王国维文集》(北京:中国文史出版社,1993年),第3卷,第3—5页。此文原刊于《教育世界》第55号(1903年7月)。

^⑨ 除了傅敏怡的上述观点之外,另请参阅:李翔海:《20世纪中国哲学的三种基本理论范式述评》,《河北学刊》,2004年第4期,第14—17页;李翔海:《“从哲学在中国”到“中国的哲学”——“中国哲学”发展历程的回顾与展望》,收入景海峰编:《拾薪集:“中国哲学”建构的当代反思与未来前瞻》(北京:北京大学出版社),第307—321页;郑家栋:《“中国哲学”与“哲学在中国”》,《哲学动态》,2000年第5期,第27—30页;劳思光:《“中国哲学”与“哲学在中国”》,收入劳思光著、刘国英编:《虚境与希望——论当代哲学与文化》(香港:香港中文大学出版社,2003年),第25—31页。

针对这种误解,法国哲学家哈宴(Pierre Hadot, 1922—)在其名著《精神训练与古代哲学》^①中特别强调在西方古代哲学(希腊、罗马哲学)中“哲学作为生活方式”(philosophy as a way of life)的意义。此书的英文译本题为《作为一种生活方式的哲学:从苏格拉底到福柯的精神训练》^②,德文译本题为《作为生活形式的哲学:古代的精神训练》^③,更能显示此义。哈宴根据西方古代的哲学文献极有说服力地证明:在古代西方,哲学主要是一种“生活方式”。他认为:一般人对西方古代哲学的误解系由于后代的哲学史家将“哲学”与“关于哲学的论述”(discourse about philosophy)混为一谈,而将“关于哲学的论述”当做“哲学”本身。根据他的解释,“哲学作为生活方式”之义的失落在中世纪与近代都有其历史根源:在中世纪,归因于哲学被工具化而成为神学的婢女;在近代,则归因于哲学被纳入大学体制而学科化^④。

康德哲学往往被视为上述狭隘的“哲学”概念之代表,其实他在其“实践理性优先于思辨理性”的观点中却保存了“哲学”在西方古代哲学中的原义。他在《实践理性批判》的《辩证论》中谈到“最高善”的理念时写道:

在实践方面,亦即,为了我们的理性行为之格律而充分地决定这个理念,便是智慧学(Weisheitslehre);而将智慧学当做学问(Wissenschaft)来看,又是依古人所理解的意义而说的“哲学”——对古人而言,哲学是对有关“最高善应置于何处”的想法及借以求得最高善的行为之指引。^⑤

康德在这里所说的“古人”便是指希腊化罗马时期(Hellenistic-Roman period)的哲学家,特别是斯多学派(Stoicism)与伊壁鸠鲁学派(Epicureanism)。这种看法已由哈宴的研究得到了佐证^⑥。无怪乎哈宴会说:“我现在觉得……在(西方)古代的哲学态度与东方的哲学态度之间确实有惊人的类似之处。”^⑦根据哈宴对西方古代“哲学”概念的重建,即将“哲学”界定为一种“生活方式”,谁能否定中国过去有长

① P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1981.

② P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Translated by Michael Chase, Oxford: Blackwell, 1995.

③ P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Geistige Übungen in der Antike*. Berlin: Gatzka, 1991.

④ 参阅 P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, in *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, pp. 264-276.

⑤ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), Bd. 5, S. 108.

⑥ 罗哲海也注意到康德与哈宴对“哲学”古义的理解与强调;参阅其 *Gibt es eine chinesische Philosophie?*, op. cit., S. 31f.

⑦ P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris: Gallimard, 1995, p. 419.

远而丰富的“哲学”传统呢？

有些学者(尤其是中国学者)之所以反对将“哲学”一词应用于中国传统的思想,是担心这会使它丧失主体性与独特性。当然,他们可以继续使用“经学”、“子学”、“玄学”、“理学”之类的传统语汇。在清末学术转型的过程中亦不乏类似的观点。这种观点反映于“奏定学堂章程”,即是在大学堂的课程中设有“经学”科,而无“哲学”科。如果我们同意哈赛对于西方古代“哲学”概念的界定,这种主体性的焦虑便可以卸除大半,而转变为关于“现代的学科体制能否充分掌握传统的哲学”之省思;而这又不可避免会回到哈赛对于“哲学”与“关于哲学的论述”——或者说,第一序与第二序的“哲学”概念——之区分。但这已不是一个“西方与非西方”的问题,而是一个“现代与传统”的问题。由于人类现代化的历程始于西方,这两个在历史脉络中虽有关联,但基本性质不同的问题往往在有意无意间被混为一谈。再者,由于中国现代学术体制之建立系仿自西方,现代汉语的学术语言在相当程度内已成为西化的语言。面对这个事实,除非我们拒绝现代学术体制,否则我们实无理由因担心主体性之丧失而拒绝将“哲学”一词应用于中国传统。这种主体性的焦虑不但有错置对象之嫌,也是不合时宜的。走笔至此,笔者不得不佩服王国维在百年之前的洞见。差堪告慰的是,在进入 21 世纪的今天,全球化的进程已使得包括西方文化在内的所有人类文化均不可能不受到其他文化的影响。在这种情况下,从西方文化的立场坚持一种僵化的“哲学”概念,同样是不合时宜的。*

(作者单位:台湾中央研究院中国文哲研究所)

* 在这个问题上学术界有一系列研究成果值得关注,作者曾将这些论文和著作一一列出,但考虑篇幅过长,这里删去。——编者注

儒学气论与内在性哲学： 从德语之张载研究谈起

□[德]何乏笔

摘要:1996年,两本有关张载的德语著作问世。一本是《正蒙》全文的翻译,另一本是探讨张载气论的专著。欧阳师(Wolfgang Ommerborn)在导论中指出,张载虽为“宋代新儒家最重要代表之一”,但在西方的研究中不甚受重视。相关著作在西方汉学/哲学界的确不多,且经常仅以介绍为目标,相当缺乏问题意识,及跨文化哲学的视野。因为如此,笔者对德语张载研究的讨论不得不从另类的预设开始:欧洲学者近几年对张载及王夫之的研究并非某些汉学家的偶然选择,而是或隐或显地展现“能量的内在性哲学”对跨文化哲学的重要性。

此处儒学气论的当代含义浮现,乃因气论在儒家伦理学的框架中,意味着对内在超越性的彻底思索。这是当代哲学与儒家气学所以能产生历史呼应的重要理由,并能突破比较研究的静态框架。然而,在当代哲学的场域中,如何运用古典中国哲学或宋明儒学的资源,仍是难以充分回答的问题(因此有关中国哲学“合法性”问题的讨论仍未停息)。本文试图透过欧阳师的张载研究,以及其与于连(François Jullien)的比较,建构当代哲学与儒学研究的共同跨文化问题。

关键词:张载 欧阳师 新儒家 德国汉学

Abstract:In 1996 two German publications on Zhang Zai have been published, the first one is a complete translation of Zhang Zai's *Zhengmeng*, and the second is a monograph on Zhang Zai's

thought by the sinologist Wolfgang Ommerborn. In the introduction Ommerborn states, that Zhang Zai is one of the most important scholars of Song dynasty Neo-Confucianism, but has been widely neglected in the West. Sinological or philosophical publications are not only rare, but moreover mostly of introductory character only, therefore lacking in problem consciousness and insight into the dynamic of trans-cultural philosophy. My discussion of German research on Zhang Zai tries to enter into this dynamic by developing the following philosophical hypothesis: the interest in Zhang Zai and Wang Fuzhi is not just one of those arbitrary choices which often guide Western sinology, but it reflects, consciously or unconsciously, the growing importance of an *energetic philosophy of immanence* for trans-cultural philosophy.

At this point the contemporary significance of Confucian energetics emerges, as it is, within the framework of Confucian ethics, related to a radical attempt to unfold the notion of *immanent transcendence*. Thus the possibility of contemporary philosophy and Confucian energetics to form a historical constellation and to overcome the limitations of comparative research comes into sight. But the question of how to use the resources of classical Chinese philosophy or Neo-Confucianism within the field of contemporary philosophy is still very difficult to answer today (the ongoing debates on the legitimacy of "Chinese philosophy" among Western and Chinese scholars testify to this). This paper thus only tries to construct a trans-cultural problematic shared by contemporary philosophy and Confucian energetics by conducting an analysis of Ommerborn's research on Zhang Zai and its comparison with related discussions in the work of François Jullien.

Key words: Zhang Zai, Wolfgang Ommerborn, Neo-Confucianism, German Sinology

一、内在性的哲学

1996年,有两本关于张载的德语著作问世。一本是《正蒙》全文的翻译^①,另一本是有关张载气论的专书^②。欧阳师(Wolfgang Ommerborn)在此专书的导论中指出,张载为“宋代新儒家最重要的代表之一”,但在西方的研究中不甚受重视。

① Michael Friedrich/ Michael Lackner/ Friedrich Reimann (eds.), *Chang Tsai; Zheng Meng, Rechtes Auflichten* (aus dem Chinesischen übertragen und mit Einleitung und Kommentar versehen), Hamburg: Meiner, 1996.

② Wolfgang Ommerborn, *Die Einheit der Welt, Die Qi-Theorie des Neokonfuzianers Zhang Zai (1020-1077)*, Amsterdam/Philadelphia, 1996.

相关的著作在西方汉学/哲学界的确不多。更何况相关的研究经常只是介绍性的,而缺乏明确的问题意识,以及跨文化哲学的动力^③。因为如此,笔者对德语张载研究的讨论不得不从自己的哲学预设切入;近几年笔者对张载及王夫之的研究兴趣,并非如同许多西方汉学研究是属于偶然的选择反而是或隐或显地展现对于“能量的内在性哲学”(energetische Philosophie der Immanenz)之关注。

若将于连(François Jullien)有关张载和王夫之的研究纳入讨论范围,则能够对此预设提出初步的说明。于连的汉学研究是在法国当代哲学的背景下产生的,因而反映着对后形上学之内在性概念的反思,以及对于“变易”(devenir)和力量关系的哲学探寻。于连甚少直接连结汉学研究与法国后结构主义,但问题意识上的呼唤是相当明显的^④。笔者认为,于连在方法上将“中国”及“中国思想”视为一种促进当代欧洲哲学之自我反省的“外在性”,是有待商榷的研究方向,因为如此便无法恰当地面对中国现代性在哲学领域中的问题。不过,在促使儒家思想与当代欧洲哲学的连结与碰撞上,于连确实功不可没。其中,内在性的变易思想与传统形上学及其对超越性的着重产生明确对比。同时,于连“对比诠释学”的局限也正在此:停留在中国思想与欧洲思想、过程与创造之间的刻板差异之中,便错过一种跨文化哲学的发展机会。因为欧洲哲学至少从尼采以来(某种程度已是从莱布尼茨和斯宾诺莎以来)便试着思考一种无上帝、无绝对超越性的创造性;创造性乃作为内在性之中的超越性。在现代科学/科技、经济或美学的发展中,这类的“内在超越性”经常以“越界”的方式显现。越界从面对现有历史的界限起便获得发展动力。

将这种创造性的动态过程构思为能量的内在性,乃是当代欧洲哲学至今所费

^③ Ch. de Harlez 在 1893 年出版了《正蒙》的部分法语翻译,可参阅 Ch. de Harlez, *L'École philosophique moderne de la Chine ou système de la nature (Sing-Li)*, Livre II, in *Mémoires de l'académie impériale et royale des sciences et belles-lettres de Bruxelles*, vol. 49, Bruxelles, 1893 (德国 Niedersächsische Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen 提供数位化的版本)。二战前相关的德语论著包含 Werner Eichhorn, *Die Westinschrift des Chang Tsai. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der Nördlichen Sung*, Leipzig, 1937, 及 Alfred Forke, *Dechang Dsai, 1020-1077, in Sinica, Sonderausgabe*, 1935, pp. 128-140。于连 (François Jullien) 的 *Procès ou Création, Une introduction à la pensée des lettrés chinois*, Paris: Seuil, 1989, 以王夫之的《张子正蒙注》为核心;他之后的许多著作都参考王夫之的论点。另外, Jacques Gernet 最近也出版了有关王夫之的专著,整理从他 1980 年代以来的相关反思,而张载与王夫之的关系自然也是讨论的主题;参阅 Jacques Gernet, *La raison des choses, Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619-1692)*, Paris: Gallimard, 2005。

^④ 在 *Chemin faisant* 一书中,于连明确提及福柯和德勒兹这一“伟大配对”(Foucault - Deleuze, le grand tandem) 对他的重要性。参阅 Jullien, *Chemin faisant, Connaitre la Chine, relancer la philosophie* (《半路上——了解中国,重建哲学》), Paris: Seuil, 2007, p. 133。

心的领域。但在思考此问题的脉络下，却一再面临重新落入形上学/基督教超越性观念的危机或诱惑，因而错失充分思考“我们的(跨文化)现代性”的可能。在此便显现儒家气论的当代性，因为在儒家伦理学的框架之中，代表着一种在能量内在性之中思考超越性的激进尝试。这乃是当代哲学与儒家气学之间所以能够产生历史呼应的可能，以及突破比较研究框架的跨文化动力之所在。不过，对此呼应关系的说明在今天仍极为困难，因为当代哲学在欧洲理所当然地能够运用古希腊、罗马或17、18世纪哲学的历史资源，但如何以相似的方式运用古代中国哲学或宋明儒学的资源，仍然是一个无法充分回答的问题(因此有关中国哲学正当性问题的讨论，无论在汉语学术界或在西方学术界仍未停息)。也因为如此，欧阳师及《正蒙》的德语译者有意识地避免“中国哲学”的说法。欧阳师经常提及“中国思想”与“西方哲学”的对比，并强调这并非因为怀疑中国学者曾经提出哲学性的问题，而是因为“哲学”的概念起源于西方的文化圈^⑤；《正蒙》的译者在回顾张载在中国的接受史导论中仅是模糊地指出，牟宗三(以及他透过康德来重建中国思想传统的工作)曾经提出(现代)中国哲学的可能性问题^⑥。由此可知，两著作显然并非因为注意到张载对当代(跨文化)哲学的重要性而书写，反而以避免将西方哲学的范畴强加在此一中国思想家的身上为基本主张(尤其《正蒙》的翻译极力避免任何与西方哲学可产生联想的词汇)。这当然是一种具有学术正当性的做法，而两著作的确为了德语读者进行一种复杂且细腻的整理和解说的工作，但作者终究无法说明这种研究除了能够弥补在中国思想史方面的欠缺，还具有何种意义；也无法对正在发展的当代哲学，以及其以实验的方式所面对的问题产生积极的作用。这在表面上是一种尊重异文化的做法，实际上却是封杀异文化对己文化发生影响的可能性。

为了说明此一可能性，笔者不得不回到内在性哲学的主题。内在性哲学首先是指在欧洲的启蒙时代所形成的哲学趋势，亦即对一种非形上学且更是非宗教之哲学的寻求。将超越性视为内在性之一部分的哲学乃是非形上学的，因为试图摆脱精神与物质的僵固二分，以便充分面对现代创造性的动力和冲击；一旦将精神与物质视为构成能量关系的不同能量状态，内在性哲学的能量面向便浮现。同时这种哲学是美学的而非宗教的；这不只因为在其中精神经验与物质经验可产生平等的和动态的互相渗透关系，也是因为内在超越性迫使重新思索“可能性”与“现实性”的关系。因此，一种既是能量的又是美学的本体论如何可能的问题便萌生。就思考修养哲学的本体向度而言，此问题亦具关键意义。由能量/美学本体论的角度切进张载的研究显然是一种实验性的进路。笔者将试图透过欧阳师的张载研究

⑤ Ommersborn, *Die Einheit der Welt*, p. 6.

⑥ 参阅 Friedrich/Lackner/Reimann, *Rechtes Auflichten/Cheng-meng*, p. CIV.

(及其与于连的张载研究的比较),来逐渐展开两者之间的关联,以反思为何张载的《正蒙》以及王夫之的相关注解多年来会引发笔者的研究兴趣。

二、可见与不可见之间：“气”的美学含义

在笔者看来,为了重新面对《正蒙》所描绘的可见与不可见、可知觉与不可知觉、显明与隐幽之间的关系,目前没有比广义的“美学”更恰当的字眼。同时,气论的角度促使一种另类美学的构想,而将美学理解为贯穿生命的精神与物质两层面的领域,并将生命本身视为能量转化的过程。本文无法探讨“能量美学”的概念与现代美学理论如何连接的问题(主要的启发来自阿多诺“美学经验”及“艺术作品”的概念),只能试着经由欧阳师(及于连)之张载研究的美学阅读,来反省三个相关面向:“气”的美学含义、“气”(能量)与“理”(结构)的关系、“气”与修养的关系。

在欧阳师及于连的讨论中,不难发现他们对张载气论的唯物论解释有所保留,同时也避开为了反驳唯物论所提出的形上学解读^①。欧阳师将“气”理解为是本体论的,同时又是非形上学的范畴,其乃“不仅意指物质层面,也不仅意指精神层面”^②。这种双重本体论的哲学意义在于,跳脱欧洲形上学长久以来将精神世界与物质世界二分割裂的特征,而将精神世界的不可见性与物质世界的可见性视为属于共同的能量实在性。不可见的或隐幽的层面是指“虚”的领域,而可见的或显明的层面是指“形”的领域:“身体性与‘虚’仅是作为实体气(Substanz Qi)之凝聚与消散过程的两种模式。”欧阳师引用张载来加以说明:“方其聚也,安得不谓之客?方其散也,安得遽谓之无?故圣人仰观俯察,但云‘知幽明之故’,不云‘知有无之故’。”^③

换言之,气的消散状态并不等于绝对虚空的状态,反而意味着可见(明)与不可见(幽)的非断裂关系。在此脉络下,欧阳师也深入探讨张载研究的核心问题之一,即是太虚与气的关系(如何解释“太虚及气”)。依他对张载的解释,太虚、气与形体的关系具有连续性,因而张载批评老子“有生于无”的说法,而强调太虚并非独立于气的状态,反而是气的一种“特殊形式”^④。由气所构成的“实在性”

① 除了牟宗三在《心体与性体》的相关讨论外,可参阅王邦雄、岑温成、杨祖汉、高柏园在《中国哲学史》(台北:里仁书局,2007年),下册,第463—477页所指出的简易说明。但台湾的张载研究者并非都赞成牟宗三的观点,就此可参阅陈政扬:《张载“太虚即气”说辨析》,《东吴哲学学报》第14期(2006年8月),第25—60页。

② Ommerborn, *Op. cit.*, p. 158.

③ Ommerborn, *Op. cit.*, p. 86; 参阅[宋]张载:《张载集》,第8页,台北:汉京文化,1983年。

④ Ommerborn, *Op. cit.*, p. 84.

(Realitat)可区别“虚”之不可见的潜在面向与有形且可见的具体面向。由此观之,欧阳师赞成将太虚视为气之“本然状态”的观点,或他所谓“原始形式”(Urform),而不是客观存在的虚,不是“作为存在模式的虚性”;“若一切由凝聚之气所构成的、且具有形体的物面临消解,剩下来的是空出一切可见之物的无限空间。此空间当然不是真正的虚空,因为它是由消散之气所组成,仅是没有形成可见的形式。”^①虚乃是指能量过程的不可见、无形式或精神性的面向,因而与可见的、有形式的、物质的面向区别开来;虽然“虚气”作为一种本然的状态,对比于“形气”具有价值上的优越性,但虚并非被赋予一种绝对超越的地位,以及创造气的功能。

因此,欧阳师及于连都避免使用“形上学”来说明张载的思想。欧阳师以一整个章节的篇幅讨论气论与本体论(Ontologie)^②的关系,将本体论视为与“事物的基础和本质”相关的提问,而且认为中国思想曾经处理过这类的问题。对于连而言,ontologie的概念与“存在(être)的问题”是不可分的,因此除了形上学之外,他也不使用本体论(存在论,存有论)的概念来分析张载的著作。就欧阳师和于连而言,形上学基于绝对超越性的观点,而这正好是张载的气论所要避免的。于连进一步指出,张载的著作也因此没有西方形上学意义下的“创造”概念;没有“创造者”(上帝),就没有严格意义下的“创造”。他指出:

西方的唯心论传统经常将可见与不可见对立起来;可见者仅是表象,不可见者则是唯一的实在性。然而,在文人思想(pensée lettre)并没有提出“存在”之问题的情况下,便根本忽略表象与实在性的区别。就过程的观点而言,可见与不可见不可能构成彻底分离的世界(如同西方本体论所表示),但两者透过流变的唯一轴心(seule axe du devenir),而直接是互相依赖的……^③

笔者认为,欧阳师较为广泛的本体论概念的优点在于,允许“能量本体论”的可能性。此概念将摆脱存在与变易的对立,而提供一种进一步分析中国文人曾经思考过的变易哲学。如果当代欧洲思想与中国文人思想之间的历史呼应是可以成立的,关键的共同问题之一,无疑在于进一步发展一种当代的变易哲学(Philosophie des Werdens);或说,一种当代的跨文化的“能量哲学”(其关键在于摆脱“存在”与“变易”之对立的形上学陷阱)。

从跨文化哲学的角度,探索张载、王夫之及儒家式气论的当代性,并非欧阳师或于连所关注的议题。尽管欧阳师的思想史进路经常提及比较的线索(如希腊自然哲学,经过本体论在西方哲学的发展,直到气论与物理学的关系),但他的讨论

① Ommerborn, *Op. cit.*, p. 85.

② Ommerborn, *Op. cit.*, pp. 160-186.

③ Jullien, *Procès ou Création*, p. 97.

显然缺乏一种系统性的哲学角度,因而不能够将张载的研究放在当代问题场域之中来加以探索。于连的对比式研究更是构成跨文化研究的障碍。虽然于连宣称将要透过“中国的外部性”来反省自己的文化,不过一旦要透过张载和王夫之的气化理论来进一步反思甚至发展当代法国哲学的变易思想时,他的讨论便显得无能为力。以西方等于创造,而中国等于过程的对比切入中西思想的比较研究,显然对呈现张载和王夫之的当代性,以及进入汉语哲学的现代性必然造成阻碍^④。

此情势可理解,因为张载和王夫之所推展的气学论述,当然是为了当时的问题所提出的解决方案,而当时的解决方案并不能直接拿来解决今日的困惑。在此所触及的工作在于产生特定的当下与特定的过去之间的批判性关系,以开通历史呼应的独特潜力。这样的任务显然不是针对中国的哲学资源时才出现,而是在任何拒绝突破思想史框架的情况下被逼显出来;哲学一旦在当下要面对当代问题时,当下与过去便构成一种既是批判性的又是创造性的转化过程。因此,对张载气论的兴趣并非意味着,必须认同将儒家的伦理规范正当化为普遍和宇宙之真理的意图^⑤。欧阳师和于连所保持的观察角色,使他们无法踏入对张载的跨文化研究;对他们而言,对张载的讨论与当代哲学的发展并没有发生必然的关系。于连对张载和王夫之的讨论毕竟间接地一再指向汉学与当代哲学的关系;他在《过程或创造》前后所出版的著作都围绕着中国美学的不同面向,因而深刻连接儒家的变易思想与美学的问题。

如此,“美学”显然与“美”及生活的美化只有间接的关系,反而更是指精神经验与物质经验、不可知觉与可知觉、无形与有形、不可见与可见的平等关系。然而,倘若现代的生命美学不再允许形上学阻碍这些面向的沟通,能量过程(气化)的主题则不再是创造的对立面,反而变成思索创造力的关键所在;创造性不断地实现潜在的可能性。值得注意的是,于连将儒家气论下的不可见与可见理解为潜在性(latence)与实现作用(actualisation)的关系^⑥。不可见者在此并非指向超越性的彼岸世界,而是意味着一种含有丰富潜力的虚空(vide),这种虚空乃是指“任何特定实现作用的缺席”。此处,有关不可见与可见之关系的理解显然脱离以感性甚至以视觉为主的美学概念。作为能量状态的“潜在”(latent)或“虚在”(virtuel)(或译“虚拟”状态),对一般感性知觉而言过于隐微,因此相关的实现、个体化或具体化需要特殊的能力来加以进行。为此必须认知幽与明、不可见与可见的道理,来学

^④ 参阅何乏笔:《跨文化批判与当代汉语哲学:晚期福柯研究的方法论反思》,载《学术研究》第280期(2008),第5—13页。

^⑤ 参阅 Ommernorn, *Op. cit.*, p. 3.

^⑥ Jullien, *Process ou Création*, pp. 89-99.