

困境与反省

——当代新儒家的问题与出路

◎ 蒋锦洪

内容提要 五四运动后,面对中国传统文化堤决水溃的局面,当代新儒家在返本开新的旗帜下,全力于探索儒家心性论的现代转化,为传统儒家哲学在新时期中达成与西方哲学的对话作出了有益的贡献。然而,他们在将心性论形上学化的同时却难于逃离内外交困的处境,一方面对心性本体的自我证会难免流于个私的体验和独白;另一方面扫相证体的形上学方法又将人的实存世界给予遗忘。因此,尽管新儒家的思想精致和独特,但却不能免除其精神上的粗糙。

关键词 当代新儒家 心性论 本体 形上学

〔中图分类号〕B222 B26 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕0447-662X(2008)01-0062-06

生活在日益全球化和世界化的今天,学者们已经愈来愈认识到,一个具有悠久历史的民族的现代化事业,并不可能在没有任何传统依托的情况下凌空建立起来。其实,这是世界各国的学者已经获得的共识^①。然而,对我们来说,传统文化或者具体地说儒家文化如果要在二十一世纪获得其广泛而生动的生存基础,则查检自身理论所可能潜存着的病灶便成为切身紧要的第一步工作。本文即试图对当代新儒家所赖以建立其思想体系的心性本体概念作一初步的反省,并以此来寻求其何以花果飘零的原因。

(一)

正如我们知道的,当代新儒家是在内外夹击的情境下产生的,这有点像雅斯贝尔斯所说的“临界境况”(boundary situation)。

按理,对“临界境况”的反应,不外有三种不同的模式:一种是守住传统文化的阵脚,以国粹派的保守立场应世;一种是放弃传统文化,以全盘接受西方文化为标准;还有一种是综合的方式,即在保守中开新。如此看来,当代新儒家显然属于第三种。换句话说,他们面对“五四”以后人们对传统文化的猛烈

抨击和西学的大举介入,既不是全心羡慕西方文化而怀疑自家传统,也没有像国粹派那样以封闭的心态将传统文化视为珍宝而排斥所有的西方文化。在当时的特殊境况下,他们基本主张是:

A、承认长期以来中国文化有其病症,然而他们有生命,只是需要医治;

B、中国文化的精神生命即是心性之学,而此心性只要扩充出去,即可“合天人,一性道”,而赞天地之化育;

C、承认西方的民主科学,但相信心性主体,不仅仅只是道德主体,也可以转成认知主体和政治主体;

D、他们认为西方文化由于重理智和逻辑的思考,虽可以鬼斧神工,成就科学技术,但却只在“事法界”上回旋,而未进入“理法界”,更无进入“理事无碍”和“事事无碍”法界,所以不能有圆而神的智

^① 参见希尔斯:《论传统》,上海人民出版社1991年版;格尔茨:《文化的解释》,译林出版社1999年版;泰勒:《自我的根源》,译林出版社2001年版等。

慧,故应向中国学习^①。

或是出于对传统儒家心性之学的衷爱,或是为了向西方展示中国文化的神韵,抑或急于表达中国文化的世界意义,总之,新儒家在“保守中开新”的旗帜下,强探力索于儒家心性论的现代阐发,以现代语言守护传统成了他们努力的中心。他们甚至以诗一般的语言,以西方哲学的本体论、形上学为模本,把儒家的心性之学阐发为彻上彻下、严密无漏的思辨体系。对此,我们的确一方面看到新儒家的努力,就达成中西哲学在同一层面的对话方面,甚或在弥补传统儒学思辨不足方面,都有其积极意义。然而,在另一方面,原本这是中西文化交错互阐的对话过程,但在新儒家那里,却变成了独白。归路变成了出路。

作为“返本开新”意义上的保守主义,当代新儒家在“五四”时期对传统文化翻江倒海的特殊境遇之下,仅仅不是利用传统资源来消极地构筑其防御阵地,正如有的学者已经指出的那样,当代新儒家所采取的策略,一方面是“假途”于西方传统,“援取”西方论述以书写和确认自我身份;另一方面,他们又将传统儒家的道德主体阐发成可以融摄科学和认知的主体,并重新调整传统儒家的内圣外王的义理结构,以容纳来自西方的科学和民主、自由与平等。在这一思维向路中,当代新儒家无疑认识到,类似民主、科学或自由、平等的语言原本并不是传统儒家的语言,而这些语言显然具有普遍的、不可忽视的意义。问题在于,当代新儒家在假途于西方之语言以诠释传统儒家的思想资源时却出现了某种“故意”的倒转。原本面对新处境、新问题、新观念,儒家的现代转化工作即必须有新情怀、新胸襟和新姿态,但当代新儒家所作的假途西方的工作却多少表现出某种权变的策略而已,例如他们以道德主体“坎陷”的方式来表显认知与科学主体,如是,则科学和认知主体仍是附属的,而非独立的;又如民主与平等原本是属于超个人事务的独立领域,然而他们仍以一心之伸展、以德性心之建立来融摄之、范围之,以实现其挽狂澜于既倒。在原始儒家孔子那里,治国平天下的政治哲学原本有其浓厚的寄情与关怀,亦可以说是一念耿耿,念兹在兹。孔子一生凄凄惶惶,知其不可而为之,就是要在礼崩乐坏的时代重建礼乐社会。然而,当代新儒家的反省却多集中于心性论的重建,而未及于外王政治一层,不能不说这是致使当代新

儒家的理论在今天不能成为引导人们行动的指导观念,与时代脱节而不能针对时代发言的重要原因之一。

简言之,当代新儒家既在内外夹击中求其生存,即必以内外出击为其方法。从内一面说,他们把传统的心性论阐发为道德形上学;从外一面说,即努力以西方概念武装自己,借重西方的语言、逻辑而书写自己的关怀和归宿,俾使传统思想现代化、世界化。不过,这样一来,正如我们在前面所指出的,他们在寻求儒家的未来归向时,选择其实在此之前便已经选择好了。也因此,他们在理论上的内外困境也随之产生。

(二)

从一方面说,新儒家把传统的心性论形上学化,就此而言,他们的说法很多,例如他们把心性本体称之为“道德实体”、“无限实体”、“自由无限心”、“知体明觉”、“本心仁体”,有时干脆称之为“本心”、“本体”等等,这种心性论的形而上学,乃不同于西方先以求了解此客观宇宙之究极的实在,与一般的构造组织为目标,乃是限于道德主体的道德实践而证实的形上学。那么,这种本心仁体有何特点呢?大致说来,它所具有的特点是:

- A. 万化之原,万有之基;
- B. 周遍一切处,无少欠缺;
- C. 至极微妙,无穷无尽的功用……

或者用熊十力先生的话来说就是:“备万理而无妄,具众德而恒如,是故万化以之行,万物以之成。”^②只要我们能尽此内在的心性,即可以上达天理、天德或与天地参。或换句话说,此本心实体一旦撑开、扩充至极,即我们便可以“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平。”

如此一来,我们看到,在新儒家那里,他们之所以如此孜孜以建立心性论的形而上学,若联系当时

^① 参见牟宗三等“为中国文化敬告世界人士宣言”,景海峰编:《当代新儒家》,北京三联书店 1989年版,第 1-54 页。牟宗三先生认为:“只知平铺的事实,只以平铺的事实为对象,这其中并没有‘意义’与‘价值’,这就显出来科学的限度与范围。是以科学的‘事实世界’以外,必有一个‘价值世界’、‘意义世界’,这不是科学的对象。这就是道德宗教的根源,事实世界以上或以外的真善之根源。”(《道德的理想主义》,台湾学生书局 1985 年版,第 254 页。)

^② 熊十力:《新唯识论》,第 86 页。

科学主义思潮泛滥的历史背景来看,他们是试图要以道德心性所开显的价值世界(不仅是价值世界,也是本体宇宙论的世界)来抵抗一个平面的、寡头的科学世界和物质世界。如是,他们虽然也认为,西方的科学和民主需要学习,然而这种学习却必由道德心性的良知本体“坎陷”出科学主体和政治主体,这不仅在相当程度上消蚀了他们“开新”的胸襟,将归路当作出路,而且必然造成以下的后果:

首先,即是本体论的道德化。作为最早研究西方哲学的人之一,王国维在检讨中国传统时发现,“我国无纯粹之哲学,其最完备者,唯道德哲学、政治哲学耳。至于周秦、两宋有之形而上学,不过欲因道德哲学之根底,其对形而上学非固有之兴味也。”^①若说两宋理学为了对抗佛老,重振儒学义理而专重于儒家道德心性本体之建立的话,那么,当代新儒家的运思理路至少在外缘条件上与两宋理学家有很大的相似之处,而他们之言不离本体形上学的话语,原并不在纯粹之形上学本身,而在于为阐发道德或与西方对话的需要。我们肯定新儒家对心性本体的形上学阐发是有其积极意义的,只不过,在当时的条件下,随着他们把本体论道德化了之后,结果导致了另一个偏向,亦即导致了类似德国十八世纪狂飙突进运动中的所谓“道德英雄主义”。对于新儒家来说,越是面对人们“撕袍子、脱裤子”的一片愤怒,他们就越是自觉地、也常常带有情绪性地昂起向古如初、独立不改的头颅,扛起道德心性的这样一面大旗。他们一是要警醒世人不要忘却自家珍宝,沿门托钵;另一方面即是要昭告世界,中国独特的心性义理之学具有无可替代的地位。

说到这里,我们就自然会想起 Charlotte Furth 在《现代中国保守主义的文化与政治》一文中的观念,他肯定了“新儒家把本体论道德化了”这一判断,而原因在他看来即是:

革命时代中国有的道德标准的明显陷落,使得那些支持儒家符号系统的人除了更为艰苦迫切地使儒家传统成为道德的英雄主义之外,别无他途。^②

细心地想, Furth 的上面两个判断没有凭空加给新儒家,新儒家在当时的历史条件下,必须藉道德英雄主义所具有的“气魄承当”来挽回日渐衰退的儒家传统的劫运。但, Furth 又说:

在| 一个不复为儒家信仰提供现成表达形式的社会里,生活在那样严苛的标准下,倘若所需要的正确献身行为标准尚未形成,则无论是礼义、教条或普遍承认的社会政治规范,都将给个人内在的献身带来巨大的负担。^③

其次,新儒家在强调心性本体时,几乎都共同地执定“人能弘道”的原则,新儒家认为,作为道德主体,只要通过修养,反身而诚,扩充仁体,即可呈现本体真实和真纯不杂的道德本体意识,俾使人从现实的嘈杂中自拔出来,体验到心与物冥、天人一体的大化同流境界,用熊十力的话说:

反诸自身,识得有 个与天地同体的真宰,洞然在中,新论所云性智是也。吾人实证到此,便无物我、内外可分。^④

所谓“无物我、内外”即是心与物冥会为一,心物浑融,能所不分,主客不分,内外不分。人若至此,即是证会。所以,证会即是一切放下,不杂记忆,不起分别,此时无能所,无内外,唯是真体现象而能默然自喻。不过,这种“默然自喻”和“觊体承当”的证会虽然言人人殊,然而,由于它表现出极为明显的个人体验性的特征而无法获得其公共品格,因而,其不可取证于人的特性便难免被人讥为现代式的神秘主义。如果我们以利柯(Paul Ricoeur)的“主体考古学”(subjunctive archeology)来加以照察的话,那么,这种超越时空、不杂记忆、不受任何特定的外界条件制约和影响的主体意识,即便不认为是不可能,也被认为是“虚幻的意识”^⑤。

我们知道,利柯在六十年代结合对尼采、弗洛伊德的研究,在同伽达默尔和哈贝马斯、德里达等人围绕解释学的争论时,集中于解释中的反思主体问题提出了一些非常独特的看法。按照利柯的观点,任何解释的主体都具有双重的规定性,即作为反思的主体和作为精神分析学的主体。由是,若接过笛卡尔的话题,即主体“我思”时所表现的确定性、毋庸置疑性,必然地同主体意识中的“不相符性”紧密相

①《王国维文学美学论文集》,北岳文艺出版社 1989 年版,第 35 页。

②③ Charlotte Furth《现代中国保守主义的文化与政治》,台北学生书局,1980 年版,第 64 页。

④ 熊十力:《新唯识论》(语体文本),《熊十力论著集》之一,第 250—251 页。

⑤ P. Ricoeur “The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics” Northwestern University Press 1974 p160—162, p18

联,因而“我思”的准确性问题是悬而未决的,或者说,任何一种“我思故我在”的“我思”主体因其存在性地受着主体的本能、欲望的困扰,而从一开始就表现为一种伪我思^①。人们或会认为,当代新儒家有关道德主体的证会的诠释并不适合用现代西方哲学的理论来加以了解,然而,即便撇开他们本身即是在假途西方哲学的用意不论,道德主体无论如何精纯不染,他都不可能将身与心撕成两半,但若此道德主体有其身存,那么,我们就无论如何不能离开身所寄生的社会历史条件以及这种社会历史条件对“心”(即道德意识或本体意识)的影响,此亦理之易明者。

第三,当代新儒家认为,儒家心性论的形上本体的发用至大至则,这是一创生的实体,惟使此创生实体充极圆润,即可以“合天人”、“一性道”而至“为万事开太平”,这种心性本体是无所对待的绝对,又是遍在的一切法,故而熊十力认为“一一物各具之心,即是宇宙的心,宇宙的心即是一一物各具之心”^②。我们同意,儒家思想是有许多地方不同于西方,这也是新儒家建立其理论的前提。然而,正如新儒家同意的那样,无论如何,这种作为创生实体的心性本体总是落实在道德的主体之上,是道德主体的心性本体。那么,这种道德主体的心性本体又具有何种特性呢?为此,熊十力对心性本体的六个特征的描绘和说明便很有代表性。熊十力认为,儒家的心性本体具有以下六个方面的特点:

- A. 备万理,涵万德,肇万化,法而清静本然;
- B. 绝对性;
- C. 悲隐性,无相无形,没有空间性;
- D. 恒久性,无始无终,没有空间性;
- E. 浑全性,圆满无缺;
- F. 动静一如,即动即静,即静即动^③。

其实,只要我们回过头去想一想就知道,当代新儒家兴起之时,西方哲学正酝酿着一场本体论的革命。从现象学运动、存在主义,以及后来的结构主义、解释学等等,都对传统哲学所主张的那种“非历史的 timeless”普遍本质提出怀疑。应当说,对于新儒家当时,本是发展、转化自己的思想文化传统的大好时机,同时也是实现儒家思想之根本转型的一个难得的机会。然而,他们却在强调中国传统思想的特殊性的前提下,一转而去全力构筑心性本体的精致的思辨结构,致使中西对话擦肩而过,对话成了独

白,而独白即成了正剧。

强调特殊性并不是拒绝对话和反省的理由,也不应是拒绝变革的理由。新儒家的这种思维方式不是表现出将儒家思想置于世界之中(China in the world),而是将儒家思想及其现代化置于与世界的对立(China against the world)^④位置上。事实上,从世界范围的角度上看,若新儒家以为凭藉这个经由现代化和精致化了的心性本体即能涵万象,造万有,那么,这种致思路向正是本世纪西方哲学力加讨伐的本质主义或基础主义。

基本上,新儒家的心性本体构筑在很大程度上体现了本质主义或基础主义的思维方式,这种思维方式被罗蒂斥为玄谈和妄说,被艾耶尔断为“根本不可能”,而拉康更以“主人话语”(master discourse)来说明这种本质主义哲学的专制性和压迫性^⑤。

在今天看来,把某种基础或本质的东西奉为终极的价值根源,奉为开发宇宙万有的根源,这种思维方式掩盖了人的真实生存,也霸占了人求索真理的决定权。即便从宗教的层面上说,保罗·蒂利希(Paul Tillich)尚能认为,对上帝的信仰也并不能减轻我们作道德判断时的恐惧和战栗,何况道德原本并不是附加在人的实存之上的另一个问题。理想的执定只有在人的实存基础上与人的生命和生活交会,而这种交会之根,即在于人的本质存在与历史境遇之间的冲突。将人的本质本质化的思维必将导致对人的生存处境的遗忘。

由此看来,当代新儒家作为在社会变革时期出现的思潮,其思想虽有其精致和独到之处,然而这并不能免除其精神上的粗糙。

那么,出现这种状况的原因何在?这里借用哈贝马斯当年批评伽达默尔时所说的“未设定方法论的距离”来解释其中可能的原委。伽达默尔在1961年出版的《真理与方法》一书中,把对传统的理解视为对话、隶属和视界圆融过程。伽达默尔认为,传统

① P. Ricoeur “The Conflict of Interpretations Essays in Hermeneutics” Northwestern University Press 1974 p18

②③ 熊十力:《新唯识论》(语体文本),《熊十力论著集》之一,第327、313-314页。

④ 这是劳思光先生的说法,请参阅《文化哲学讲演录》、《中国之路向》等,香港中文大学出版社2002年版、2000年版。

⑤ 相关的论述在西方现代哲学中有许多不同的言说,罗蒂在《哲学与自然之镜》、艾耶尔在《哲学中的革命》、拉康更以语言中的互为主体性来说明此间义理。

是关于意识的共识,本体地看,历史与传统先于意识,而意识隶属于传统。然而,哈贝马斯则认为,传统作为共识可能是合理的共识,也可能是“系统地扭曲”(distorted systematically)的共识。也就是说,作为共识的传统,要具有合理性和互为主体性,而这两方面,传统却并不能完全提供。同时,当我们谋划社会行动的架构时,某一特定的传统并不能为我们单独地提供某种整体性目标。为此,我们必须首先设立方法论的距离(a controlled distanciation),才能将我们对传统的理解从前科学经验提升到反思程序的层次,这样的反思不仅有肯认的作用,而且有瓦解的力量。当代新儒家在阐扬心性论时,对儒家传统的反省和肯认是超越的,也是本体论的反省,然而他们并未能由这种反省藉由设立方法论距离而提升到反思的层次,更未能以反思所具有的肯认和瓦解这把双刃剑的特点来批判传统。

(三)

从另一面说,当新儒家大谈心性本体的形上学时,却无意中潜伏着另一种危险。

我们知道,当代新儒家的兴起非常重视形上学的重建,但只要稍稍分析一下,我们就可以得知,在新儒家那里,他们把形上学等同于本体论,因而形上学重建即是本体论的重建。他们把本体论看作是哲学的根本,是哲学中最重要的部分。熊十力以为,哲学所以站得住脚者,只有以本体论是科学夺不去的。又认为,哲学所以为哲学,乃在于其穷万化而究其原,通公理而会其极。熊十力所说的本体即是形上学本体,也就是心性本体,而这作为万化之源的心性本体是科学无法替代的。

那么,在新儒家那里,这个“本”是什么呢?或者说,在熊十力的心目中,本体论的实际内涵是什么呢?我们首先指出,熊十力的本体论是“追本穷源”之学:“盖哲学之究极,旨在识一本。而此一本,不在万殊方面用支离破碎的工夫,而可以会通一本也。”^①在熊十力看来,本体所以为本体之特性不在于经由理智向外寻求,而就在人的心中,他说:“哲学家谈本体者,大抵把本体当作是离我的心而外在的物事,因理智的作用,向外界去寻求。”^②实际上,本体乃是自身真性,万理之源。而熊十力所说的对本体的六种规定,若衡诸西方哲学却并无任何奇特相,因为西方传统意义上的形上学正是要引导人们

去寻找那种“普遍本质”、“最终基础”或万殊之一本,要人去把握经验现象背后的那个本源性的根据或终极。即便在康德的批判哲学中,在道德论辩方面也为这种独断的形上学作了支持和辩护。

不过,我们不难发现,康德所批判的或康德以前的形上学,其进路是知识的,而非道德的,只有意志自由、上帝存在和灵魂不朽这种独断的形上学,在康德看来是可供获得支持的。

当代新儒家了解最多的是近代西方哲学,而近代西方哲学又最重视知识论,以他们的聪明和敏锐,他们很快发觉中国传统的心性论形上学在进路上并不同于近代西方哲学。所以,他们虽然借用西方的形上学本体论的概念,但是,他们从不愿意将自己的心性论形上学体系看作是一种知识的学问,而是一种道德的、生命的学问,藉此以区分科学的、知识的进路和道德的、生命的进路。熊十力认为,西洋哲学何曾识得体用,其说本体,只是猜卜测度,非睿智所照,故往往堕于戏论。“哲学所究者为真理……吾人必须有内心的修养,直至明觉澄然,即是真理呈现,如此方见得明觉与真理非二。中国哲学之所昭示者唯此。然此等学术之传授,恒在精神观感之际,而文字记述盖其末也。”^③在熊十力看来,科学与哲学对象不同,方法亦各异。哲学不是知识的学问,而是一种自明自觉的学问。形上学的对象即是本体,而研究本体不能用科学、知识的方法。本体即是本心,要把握本心靠的是自觉自证,是默识和直觉。虽然西方哲学家也谈到直觉方法,如费希特、谢林等,但在熊十力看来,这与儒家的自证、自识不同,而是向外求索的,而儒家的直觉则是反躬内体的。

以反身体证作为形上学的方法,是与中国传统思维一脉相承的。与这一思维方式相联系的一系列问题在传统儒家中皆以圆融不二、心物一体、体用不分的思路加以解决。即便衡诸西方,这种宇宙论、本体论、人生论一以贯之的思考方式也不特别,熊十力要以中国传统的思维参合、比照西方的哲学,站在现代的立场来重新解决上述问题,其中的危险主要并不来自他的哲学的体系内部^④,而是来自当他用现

①② 熊十力:《新唯识论》(语体文本),第23-4页。

③ 熊十力:《十力语要》卷二,第23页。

④ 当代新儒家的哲学体系内部并非没有问题,对此,冯耀明有许多的论述。

代意义上的本体论来论证哲学之根本,又把形上学等同于本体论时,其关于儒家心性本体的阐发就难免出现对人的实存世界的遗忘,而这种遗忘的关键又是从熊氏为体证本体所采用的“扫相证体”的方法来完成的。

我们知道,当代新儒家喜谈形上学,他们把形上学又等同于本体论,而他们谈本体论时,既承传统的古义,又参合西方的话语。但在西方,形上学只是本体论的一部分,而本体论(ontology)原本的意义即是研究存在的学问,是有关存在的概念、意义和规定等等的学问^①。这种意义上的本体论原并不等同于新儒家所说的那种所谓“究极本原”的学问,它也涉及到存在者的全体。如此一来,当新儒家以其所理解的狭窄的本体论概念以取代整个西方的本体论概念时,不自觉地在与西方哲学比较对话的过程中,遗漏了原来西方本体论中的存在者的内容,而仅执着于“识一本”。^②也正因为如此,当新儒家面对世界万物时,他们惯常的说法即是万物是本体的显现,不要将本体当作一物来看待。

根本上,当代新儒家并非不了解康德对形上学的批判,原因只是由于在运用本体论这一概念时的混淆。在他们看来,康德哲学中理智不可把握的本体,在中国哲学中,依智的直觉是可以做到的,而且这正是牟宗三倾其全力所要证明中国哲学所以优于西方哲学的地方^③。问题在于,康德的本体讲的是存在者自己,或物自体,这大概并不等同于新儒家所理解的本原之意。

不过,这里问题的关键在于,当新儒家以这样的方式理解本体,并依智的直觉来把握本体时,他们只把现象、存在者等看作是达到体证本体的工具,他们没有独存的地位,即他们必依本体而能真正地安立。所以,我们不能执迷于现象、存在者,相反,要扫相方能证体。

证体在新儒家当然是哲学的最高任务,它虽不离存在者或现象,然而却是不依此存在者或现象的,只需反身内求,明体即可达用,以至温润整个世界。

当代新儒家要比照西方哲学的本体论(即存在论)来反显自身本体论(本原学)的优越,这看来是严重的误解了,而他们又要以扫相证体的方法来证会本体,这就使其哲学本体论严重地遗忘了作为本体存在的人的实存世界。由此来比照西方哲学的存

在论(即本体论)与新儒家的心性本体论,即后者的本体论多少是寡头的、本质主义的。若以此心性本体的圆融为满足,即它断与人的实存世界和生活实践隔为二截。正是从这个意义上,我们说,如果思想忘记了它必要思、必须思的东西,思想就会在反思的思辨游戏中被蒸发消失掉。

拆解和拒斥形上学是本世纪西方哲学的一大倾向。确乎实情的是,如果人的本质必须通过人的实存的真理问题来加以思考的话,那么,伦理问题归根到底是本体存在论的问题。

海德格尔一生未曾写过一本伦理学的专著,然而,他在《存在与时间》一书中,对人之此在的本体论分析却有助于我们更清楚地思考当代新儒家心性论中存在的一些问题^④。也许正是在这里我们多少可以发现为何新儒家会花果飘零而不能灵根自植的原因之一,这种思辨过了的心性论已将人的生存论基础拔了空,已成悬隔、吊挂的状态。然而,正如有些学者所指出的,一套哲学理论,假如完全无法在某一个方面与现实存在的人们所碰到的难题相照面,并对这些难题有所疏解、有所进益,那么,这一套哲学理论虽可以作为思维史而被人们参阅甚至珍视,但无论如何也难于被认定为具有引导文化发展方向之哲学理念,更何况在一个逐步科技化、市场化了的社会中,传统与现代的衔接、传统思维与现代问题之转换和对治,本来就是一个颇为烦难甚至是恼人心智的问题。^⑤

作者单位:华东师范大学

责任编辑:刘之静

① 参阅海德格尔:《存在与时间》,北京三联书店 1987 年版。

② 请参见张汝伦:“近代中国形而上学的困境”,《思考与批判》上海三联书店 1999 年版。

③ 参阅牟宗三:《智的直觉与中国哲学》,台湾商务印书馆,1971 年版。

④ 参阅袁保新:“尽性与立命——从海德格尔基本存有论重塑孟子心性论的一项试探”,载李明辉编:《孟子思想的哲学探讨》台湾中央研究院中国文哲研究所,1995 年版。

⑤ 麦金泰尔在其大著《谁之正义? 何种合理性?》(当代中国出版社 1996 年)中对此一问题有相当精辟的分析,学者可以参看。