

哲学还是道学？ ——从西方哲学的困境看中国哲学的合法性问题

曾维术

(中山大学 博雅学院, 广州 510275)

摘 要: 中国哲学的合法性问题源自对西方哲学优越性的预设。文章将西方哲学的源头追溯至《伊利亚特》,证明西方哲学的思考方式有其先天缺陷,这种先天缺陷致使后世思想家不断以“悲怆”的态度来对待宇宙人生。目睹这一“悲怆”,是我们为中国学问找寻另一条出路的时候了。

关键词: 形式; 质料; 道学

中图分类号: B20; B502

文献标识码: A

文章编号: 1009-3060(2014)01-0096-08

自西学入华以来,中国自身的学问就面临如何摆的问题。在经历康长素、廖季平等经师“最后”的挣扎之后,五四一代的学者作了快刀斩乱麻的处理:中国学问的骨架——所谓具有思想性的部分——以“中国哲学”的名义归入哲学的旗下,其余部分则被扔进现代西学各学科,成为现代西学学科制度下一些不起眼的零碎。零碎就毋庸多言了,就算是“中国哲学”这个骨架,自诞生以来就面临着合法性的危机,争议不断。整个二十世纪,中国哲学界的人士或者说中国的学人,都为这个问题焦虑。心志低者,以自怨自艾的态度去发掘中国发展不出西方哲学的原因;心志高者,如熊十力、牟宗三等人,则力图证明西方哲学中国古已有之,而且中国的哲学比西方的哲学更为“哲学”。进入二十一世纪,随着对“文化自觉”的强调,中西结合的做法开始受到质疑,学者们逐渐意识到西学概念有拆解中国学问的危险,纷纷划清西学与中学的界线,认为两者不可比,至少得小心翼翼地比。^①这种“守地盘”的做法,在方法论上比熊十力、牟宗三略胜一筹,但在气魄上其实反而不如熊、牟等人。说到底,这两种研究路数都预设了西方哲学的优越性,无论是反驳抑或隔离,最终都是源于“危机感”。真正的自信必定是扬子云式的:“适尧、舜、文王者为正道,非尧、舜、文王者为它道,君子正而不它。”^②或问:“八荒之礼,礼也,乐也,孰是?”曰:“殷之以中国。”^③然而,如果想此种自信不沦为夜郎自大,就必须对西方哲学与中国自身的学问有真正通透的理解——这必定是万里长征,而我在本文试图迈出万里长征的第一步:这一步从西方文明的源头《伊利亚特》踏出。

《伊利亚特》据说是文学作品,它跟哲学有什么关系?有关系。马克斯·韦伯(Max Weber)的高足雷德菲尔德(James M. Redfield)写了一本叫《〈伊利亚特〉中的自然与文化》(Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector)的书来分析《伊利亚特》,跟随他的笔触,我们就不难从《伊利亚特》里读出一种哲学的悲怆。

表面看来,《伊利亚特》跟哲学的确毫无关系。《伊利亚特》讲述了特洛伊战争的一个片段。战争的起因是,特洛伊王子帕里斯拐走阿开奥斯人墨涅拉奥斯的妻子海伦,阿开奥斯人在阿伽门农的带领下,围攻特洛伊城,企图夺回海伦。在战争的第九个年头,希腊联军内部爆发了一场将帅不和的冲突。主帅阿伽门农不肯接受太阳神祭司的赎礼,释放祭司的女儿,从而得罪太阳神。太阳神阿波罗向联军施

收稿日期:2013-11-26

作者简介:曾维术(1984—),男,广东广州人,中山大学博雅学院博士研究生。

① 方朝晖:《中国哲学的合法性与现代中国学术的意义基础》,载《北京青年政治学院学报》,2006年第4期。

②③ 汪荣宝撰,陈仲夫点校:《法言义疏》,北京:中华书局,1987年,第109、119页。

放瘟疫。希腊联军被笼罩在死亡的阴影之下。联军的头号英雄阿喀琉斯于是召集将士开会,要求阿伽门农释放女俘。阿伽门农释放了女俘,但却抢走了阿喀琉斯的女俘作为补偿。阿喀琉斯怀恨在心,他通过其母神女忒提斯向宙斯提出请求,希望宙斯帮助特洛伊人,报复希腊联军,好让希腊联军懂得尊重自己。宙斯只满足阿喀琉斯的一半愿望,他的确帮助特洛伊人打压阿开奥斯人,不过却要阿喀琉斯付出丧友的代价。待其好友帕特罗克洛斯阵亡后,阿喀琉斯重新披挂上阵,杀死赫克托耳为亡友报仇。全书以赫克托耳之父、特洛伊国王普里阿摩斯向阿喀琉斯赎回儿子的尸首结束。

既然是西方文明的源头,《伊利亚特》当然就有立法和教育的意义。荷马想要教育希腊人什么呢?如果我的理解无误,《伊利亚特》这个故事意在调教血气。《伊利亚特》全书第一个词是愤怒(μῆνις),绝非偶然。荷马只用这个词来形容诸神和阿喀琉斯,这表明阿喀琉斯的愤怒有着神圣的根源。阿喀琉斯为何会有神怒呢?这要从阿喀琉斯的身世讲起。据说宙斯从普罗米修斯那里得知,他若和忒提斯结婚,生下来的儿子将会推翻他的统治。为了维护自己的统治,宙斯将忒提斯下嫁凡人。可以说,阿喀琉斯是神界秩序的一个牺牲品。阿喀琉斯本可以成为神,甚至是下一代主神(如果普罗米修斯预言正确的话),不过为了神界秩序的稳定而委身为有死的凡人。这一特殊的身世是阿喀琉斯愤怒的根源。本来是下一代主神的他,现在要屈居一个凡人之下,这叫他如何能心平气和呢?他从来没把阿伽门农放在眼里,在阿伽门农还没有夺他女俘之前,他就已经对阿伽门农出言不逊。甚至对宙斯,他也有某种隐秘的自恃。从来没有人向宙斯请求时有那么自信,仿佛宙斯一定会满足他似的。这一方面是因为阿喀琉斯特殊的身世,另一方面是因为忒提斯曾经帮助过宙斯维持统治。在阿喀琉斯心中,宙斯于己有歉,当然应该有求必应。

如何安置阿喀琉斯尴尬的身位,如何调教阿喀琉斯的血气,就成了整个故事的暗线。宙斯故意令帕特罗克洛斯阵亡,让阿喀琉斯明白,宙斯并非他的应声虫,他亦并非真的就是宙斯的宠儿。宙斯可以从容地接受自己儿子萨尔佩冬的死亡,阿喀琉斯失去帕特罗克洛斯后却痛不欲生,这一对比让阿喀琉斯省悟,自己与神有着无法跨越的鸿沟:神对一切都无所挂念,凡人却不能对周围的一切无所挂念。更重要的是,帕特罗克洛斯之死像警钟一样敲醒了阿喀琉斯,凡人是会死的,而诸神是不死的。表面上看,阿喀琉斯接受了自己终有一死的命运,譬如他在杀死吕卡昂之前发表了一番直面死亡的豪言,但其实他并没有释怀,直到最后一卷,他还在悲叹自己早死的命运——早死应该是相对于神的不死而言,阿喀琉斯已有后裔,在英雄中其实不算早死。《伊利亚特》通过阿喀琉斯的命运,建立起神人之间的严格界限,警告凡人不要僭越自己的位置,以免招致无法承受的后果。凡人中最厉害的英雄尚且要向宙斯低头,何况他人(赫克托耳也可以算是另一个版本的僭越—犯错—遭死)?

这样一个故事,跟哲学有什么关系呢?有关系,又没有关系。说它没有关系,是因为荷马并没有想教导哲学;说它有关系,是因为其他人从中读出了哲学,雷德菲尔德就是其中的一位。可是,这不是违背了荷马的原意了吗,这顶多能算作某种“荷马主义”。没错,本文想探讨的正是这个问题,一个作者是否应该为他的作品所产生的“主义”负责。一部作品被误读,跟作者本人有没有关系,当然,这个问题必须进一步限定,并非任何读者的任意一种理解都应追溯到作者头上。鉴于读者的水平,误读在某种程度上不可避免,但是,当误读者本人的水平并不低,当误读甚至塑造了整个民族的精神气质时,我们就有必要问一问,是否被误读的作品本身就有缺陷,给某种“主流”误读提供了机缘。

可有人会说,雷德菲尔德并没有提到哲学。的确,雷德菲尔德并没有明确提到哲学一词。他对《伊利亚特》的全部分析均基于自然—文化的二分框架。按照雷德菲尔德的理解,自然就是指不断流变的物质世界,文化则是基于人的共同约定,处于某一共同体内的人通过约定赋予自己生活以意义、价值。自然的流变是永恒的,文化提供的意义、价值则是暂时的,可人偏偏只能依靠文化提供的意义价值生活——单单这一事实就让人嗅到悲剧的味道。更为可悲的是,文化所提供的意义并不能让人感到幸福,赫克托耳与阿喀琉斯两位英雄就是被文化拖累的例子。共同体的文化将赫克托耳培育成一个有责任感的人,而同时向他提出过多的要求——这些要求之多,他至死也完成不了——赫克托耳就被这些

不同的要求、不同的选择撕裂,“他陷于家庭与城邦之间、年轻与年老之间。他既是国王又是战士;他是儿子、兄弟,同时又是父亲和丈夫”^{[1]126}。至于阿喀琉斯,文化试图在他与共同体之间建立起互惠关系——阿喀琉斯保护共同体,共同体给予阿喀琉斯荣誉——可这互惠关系何等脆弱,阿伽门农的小小私心就让这互惠关系分崩离析。然而,英雄之为英雄,就在于他们能直面惨淡的现实,最大的英雄最能面对现实——所谓面对现实,就是认识到文化的虚妄、共同体的虚妄、战争的虚妄,就是克服文化,直面流变的、难以驾驭的、毫无意义的自然。阿喀琉斯与普里阿摩斯最后的和解只有站在自然的领域才有可能实现,这意味着阿喀琉斯超越了文化。从超越文化的角度来观看自身,在雷德菲尔德看来,就是艺术。他所理解的艺术是哲学的另一种称谓——“诗为他提供的不是喜悦而是理智”^{[1]220},雷德菲尔德的艺术以认识真理为旨归。

不难看出,雷德菲尔德的解读与荷马的写作目的差别甚大。最明显的差别在于,诸神的地位改变了。荷马费尽心思建立神人之间的界限,突显神人的差别,以便让人尊重神的权威,并以神的权威为政治秩序奠基。可在雷德菲尔德的理解中,人与诸神依然处于竞争的关系,人在力量与知识方面逊色于诸神,但这种差别只是程度上的而非种类上的。这意味着,一旦人掌握了诸神所知道的知识,就有可能超越诸神。如果说如此对待诸神尚算严肃的话,那么将诸神看作是诗作中的一个要素,就毫无严肃可言了。这正是雷德菲尔德整个分析的关键一步,不将诸神“去魅”,就不可能建立自然—文化的分析框架。一旦以文学批评的眼光看待诸神,荷马的努力就完全白费了。

问题于是就来了:为何建立诸神权威的努力会带来如此严重的反弹,最终导致诸神的死亡?身处科学时代的我们,当然可以用哲学逐步发展从而驱逐迷信的观点来解释这个问题。可是,这种解释忽略了一个事实:荷马在先,哲学在后。所有哲学家小的时候都接受荷马史诗的滋养,为何荷马对他们的教育不成功?也许我们可以从文化交流的角度解释这个问题。随着希腊人活动范围的扩大,必定会接触不同民族的文化,认识不同文化的神,这会致使希腊人质疑自己的奥林匹斯山神。但犹太人、伊斯兰人不同样接触到不同的文化吗,为何他们没有颠覆自己的神,发展出哲学来?看来,答案还是要到希腊文明内部寻找,尤其要到荷马那里寻找——哲学家颠覆了荷马,但他们毕竟还是荷马哺育长大的。

哲学与神话有联系,这并非无稽之谈。亚里士多德早就说过,“凡爱好神话的人也是爱好智慧的人”,因为“古往今来人们开始哲理探索,都应起于对自然万物的惊异”,而“神话所编录的全是怪异”(《形而上学》,982b14—19)。^①然而,旧约也记载了很多怪异之事,为何犹太人没有开始哲理探索?对此一个简单的解释就是,犹太圣经对求知下了禁令,吞吃知识果实给人类带来了原罪。可是,希腊诗人同样对求知下了禁令。亚里士多德引用西蒙尼得的话说,“自然的秘密只许神知道”,人类应安分于人间的知识,不宜上窥神机,窥视神机者会因神祇妒忌而遭不幸(《形而上学》982b30—983a2)。^②那么,为何犹太的禁令生效,而希腊的禁令失效呢?

我认为,这跟希腊文明未能驯服血气(thumos)有关。仅有惊异不足以产生哲学,旧约启示足以令人惊异,可这惊异变成了敬畏的基础,而非求知的动力。希腊式的哲学——譬如像雷德菲尔德的作品——能让人察觉到血气的踪迹。这血气,说到底是对人终有一死的不满。雷德菲尔德的文风,跟他的老师韦伯(Max Weber)一样“悲怆”,行文中不难见到“人像树叶一样朝生暮死”,“世界毫无意义”之类的说法。悲怆是因为失望,可要不是曾抱有巨大的希望,又怎会失望如此,又怎会悲怆如此?至于那些要直面严厉的、令人不适的真相,以便获得理智成熟、获得尊严之类的说辞,总让人觉得有种挽回面子的感觉(世界是毫无意义的,但敢于说出“世界毫无意义”这句话,就不是毫无意义)。这种失落跟阿喀琉斯最后悲叹命运无常、人生短暂何其相似。这种相似暗示着,荷马调教血气的方式——高扬神人之别,以神的不老不死对照人的朝生暮死,并呈现了一位英雄的经验教训——最终可能会导致反效果:人对自己终有一死的命运依然耿耿于怀,对那不老不死的诸神充满忌恨。这里的关键是,荷马笔下的

①② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,2012年,第5、6页。

诸神是有形神，而且他详写了诸神的种种行为：宴饮、睡眠、争吵、战斗乃至交合，这些行为与人的行为无甚差别，以至于雷德菲尔德得出神人之间的区别只是程度上而非种类上的结论。神人之间既然如此相似，那么，最大的差别——不老不死与朝生暮死——也很容易变成人们敢于质疑敢于探究的“惊异”。

总之，荷马似乎犯了两个错误：一是将诸神写成对人不友好，甚至随意玩弄人类，至少英雄们就有过这样的抱怨，这容易激起听众的义愤；一是将诸神写成是人形，而且写得过于详细，这容易引起听众的肆心。诚然，若纵观整个故事、推敲故事的突转，是能恍悟到宙斯的“冷血”作为政治秩序最后保证的意义，但并非所有人都有这种推敲能力。故事隐含的意义再高妙，也抵偿不了希腊人小时候听史诗时得出的原初不良印象。

荷马的诸神有着先天的弱点，可以说，是诸神自己孕育出自己的死敌——哲学。但这句话可以有另外的解释：哲学既杀死了诸神，又以别的方式延续了诸神的生命。哲学毕竟是诸神的子嗣。荷马毕竟哺育了希腊人，包括哲学家。哲学家能否彻底摆脱荷马的影响，这些影响看上去如此根深蒂固？

引发我思考这个问题的，是雷德菲尔德对形式的讨论。雷德菲尔德将形式与纯洁联系起来。他认为，无形、变形乃至任何威胁形式的东西都不纯洁。换言之，变化就意味不洁。这种对变化的抗拒与诸神的不老不死之间，似乎有对应关系。很难说清楚，到底是荷马的诸神让希腊人产生这种心灵习惯，还是希腊人原本就有这种心灵习惯，荷马只是顺应他们而塑造出不死不老的诸神。不过，即便是后一种情况，荷马的诸神诞生后也进一步强化了这种习性，并成为它的主要源头。因此，把希腊人的这种习性追溯到荷马那里，应该是合适的（作为希腊文明最早的立法者，若觉得这种习性不好，似乎可以作调整）。荷马大概认为，政治秩序的源头以及最后的保障必须是永恒不变的东西，以便人们产生安定的感觉。在这点上，荷马无疑取得了巨大的成功，甚至令人怀疑是否过于成功了。试想，从小听《伊利亚特》长大的希腊人，内心或多或少会羡慕这些不老不死的诸神——至少，我如果听《伊利亚特》长大的话，肯定会怀着这样的羡慕。哲学家虽然以推翻荷马的诸神为己任，内心难保不会有某种渴望，要在自然界寻找诸神的某些替代品：作为起源的永恒不变的东西。这些“新神”要么是水气火土中的一种或几种，要么是数，要么是原子和虚空，诸如此类。只是，这些本原无法像宙斯那样作为政治秩序的保障：一者，纯物质的世界似乎无法推出意义、价值；二者，虽然作为微粒的本原永恒不变，作为微粒的组合物——譬如苏格拉底——却时刻处于流变之中，人朝生暮死的命运变得比任何时候都要突出。造新神的运动给人们带来了悲怆。

这时候，西方文明迎来了哲人柏拉图。柏拉图解决前面困境的办法是：改造荷马的诸神，删除诸神对人不友好的说法，并进一步强化诸神那单一、不变的形式，最后还提出理念论作为城邦政治秩序的基础。理念论作为政治秩序的基础，看上去奇怪，但并非没有可能。正如当代西方的某位哲人所说，我们如今很难理解苏格拉底的理念论，但格劳孔与阿德曼托斯接受理念论时却毫不费力，这也许因为那些理念跟希腊神祇——譬如胜利女神——有某种类似。^①这提示我们，不动不变的理念可以给希腊人某种类类似于诸神的感觉。比起荷马的诸神，柏拉图的理念还有额外的优势：这是一套极为玄乎的说法，足够人探究一辈子，假如你真的遵循柏拉图的逻辑走的话。这就避免了人形神易遭人质疑的弱点。除了可以抵抗自然流变说外，理念论还为人的道德保留了地盘。看上去这是一个不错的解决方案。

不幸的是，理念论才刚传给下一代人，就遭到了质疑。身为柏拉图弟子的亚里士多德居然点出柏拉图信奉赫拉克利特的底细（《形而上学》987a30—987b2），^②还带头质疑老师的理念论，可谓釜底抽薪（这是为了挽救柏拉图而打击柏拉图，还是因为《形而上学》是内部文件，原不打算发表？）亚里士多德取消了理念独立存在的地位，将形式与质料绑在了一起，这样，形式就不再是永恒不灭，而是有可能随着质料而变化。可亚里士多德还是忍不住追求一个永恒不动的第一推动者，以此解释宇宙运动的根源。

① [美]列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西编：《政治哲学史》，李天然等译，石家庄：河北人民出版社，1993年，第52页。

② [古希腊]亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，2012年，第18页。

这个永恒不动的第一推动者,是否也是宙斯的一个翻版?无论它跟宙斯有没有关系,在以后的日子里,它倒实实在在地成了基督教上帝的理论来源。哲学驱逐荷马的诸神,最后的结果是请来了一个更厉害的神。

基督教上帝这个全善全能、永恒不朽的神,才不到两千年,又死了。西方人又被打回没有生活依靠的时代,不同的是,这一次更加悲怆。西方人似乎陷入了“为生活寻求永恒不变的根源——求之不得——悲愤不已”的怪圈。这个怪圈是否无可逃避?让我们追随雷德菲尔德的论证,看看西方人抛出的难题是否无解。

雷德菲尔的分析有几个关键之处值得商榷。首先,雷德菲尔德提出了一个不可化约的个体—形式观念。物体由形式与质料两个因素叠加而成,这个思想至少可以追溯到柏拉图与亚里士多德。雷德菲尔德这里的说法则是,“机体处于不断流变之中,但它能自我维持、自我修复;它将新的物质带入一个连续的形式之中。它的稳定性就像一个玩杂耍的人,从这匹马跳到那匹马,但却可以说‘安全’或‘稳当’”^{[1]173},这一说法其实颇令人费解。我们一般把形式理解为外形,亚里士多德在论述空间的时候也说形式是物体的面和限。雷德菲尔德说质料在变,形式不变,就好像说,有一个人形的容器,在宇宙空间里框出一团质料,容器里的质料可以更换,但只要容器不换或不坏,仍然可以称作人。然而,雷德菲尔德所举的例子却并非外形,而是功能:一个年轻人保持稳定的是“力量”。功能是形式吗?把内在的、不可见的东西(譬如意识)^{[1]174},描述为可见的“形式”,这种“比喻性”的说法到底意味着什么呢?

我猜测,对形式的偏好可能源自西方人对自足的追求。作为容器的形式是不可渗入的,它在宇宙空间里框出了一个独立的领域,在此领域内,人就是自己的原因和目的。正是这种个体—形式观念让雷德菲尔德无法坦然接受死亡:“自然毫不在意个体的生命,却对物种的生命体贴入微。”^{[1]102}然而,个体—形式观念很可能只是一个幻想。人与外界的交通不仅限于质料,还包括功能——“灵魂”的功能。不过,我们不称灵魂,而称性情。《素问·天元纪大论》云:“天有五行,御五位,以生寒、暑、燥、湿、风。人有五脏化五气,以生、喜、怒、思、忧、恐”。又云:“神在天为风,在地为木;在天为热,在地为火;在天为湿,在地为土;在天为燥,在地为金;在天为寒,在地为水。故在天为气,在地成形,形气相感而化生万物矣。”^①在我们看来,天气、地形、人形、人情之间并无严格的界限,唯感化二字而已(形并不等于西方的“形式”)。五情乃五脏所化生,五脏乃天地所化生,五情说到底源于天地,通乎天地。天地间遵循着五运六气的变化,每年的运与气随天干地支变化而变化,而这也会影响五脏,影响五情。这样看来,就连雷德菲尔德的悲怆性情本身也是天地造化,奈何说自然毫不在意个体生命?心主喜,肝主怒,肺主悲,脾主思,肾主恐,正常人的五情可达至中和,雷德菲尔德大概肺气过盛了。

人既能与天地交通,难道不能与他人交通?身体发肤,受之父母。《灵枢·天年》篇曰:“以母为基,以父为楨。失神者死,得神者生也”。《本神》篇则曰:“两精相搏谓之神”。^②个人的生命实乃父母生命的延续,后天的新陈代谢并不能打断与父母的先天联系,因为,作为生命标志的“神”,是从两精相搏那一刻产生的,人就是靠这元神维持生命,直至死亡。这元神一次生成,非后天水谷精气所能补充。因此,生命与父母的血肉联系并非在脱离母体后即中止,而是伴随终生。由此向上追溯,向下推衍,个体的生命就可以与祖先、子孙联系起来,绵延不绝,无远弗届。这是最直接的血缘联系,并非文化的产物,更非所谓社会的幻象。^{[1]102}而所谓“文化”的联系同样实在。父母的后天抚养,祖先的精神遗训,对于形成一个所谓的“我”,难道就没有影响吗?良言一句三冬暖,恶语伤人六月寒,他人的一言一行,难道不会穿透我们的“形”,影响我们的内心吗?

若从小处观之,个人生命可以家族生命的方式延续,若从大处观之,个人生命可成天地大化流行中的一环。生命结束时,“我”既消失,又没有消失,何足悲哉。

执着于孤零零的个体观念,雷德菲尔德对变化产生了过敏反应。称之为“过敏反应”,乃因为这反

①② 《黄帝内经》,姚春鹏译注,北京:中华书局,2010年,第525—526、1245页。

应有点不可思议。雷德菲尔德说，性行为可能被视为不洁，因为它威胁着身体的同一性或形成了一个组别，并威胁着旧有的血缘边界；两个身体的结合从而产生第三个，这包含了一种反常的亲密关系，可能会被视为危险。通过结婚，这一奇怪的事情会得到神圣化，并作为“家庭”这一社会形式的源头被接受。^{[1]162-163}诚然，我们也以婚礼确保男女之事的道德性，但我们不会将男女之事本身称为“奇怪”，而是视之为再自然不过的事。而雷德菲尔德觉得它“奇怪”、“不洁”，主要因为它产生了变动：“威胁着身体的同一性”、“产生第三个”。在某种程度上，人都需要稳定感，但我们对稳定的需要不会如此夸张、如此僵化。《周易》的恒卦或许表达了中国人对稳定的看法。序卦曰：“夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也。”人事生活需要的稳定是“恒”、是“久”，而非“永恒”。久不同于永恒。永恒一成不变，久终归会变。“物不可以久居其所，故受之以遯，遯者，退也。”人需要知久而退。更有意思的是既济、未济两卦。济，止也。既济卦六爻皆当位有应，井然有序，可以说是最理想、最完美的状态，柏拉图的善的理念亦不过如此。可绝妙的是，《周易》并没有以既济大团圆为结局，而是在既济后面添了一味济。未济六爻皆不当位，可谓错综复杂，一团乱麻。《周易》不以既济而以未济结尾，未止而止，可谓参透了天道人事。既济初吉终乱，再完美的秩序亦包含着乱的可能性，尚秉和注：“其在既济之初，上下得所，民物咸宜，故初吉。然易之道以变通为贵，无或休息，止而终于是，则易道穷矣。故终乱。”^①静止则穷，变通为贵，以易道观之，乱甚至是必需。未济虽乱，然不续终，尚秉和注：“六爻皆不当位，无攸利。然刚柔相应，穷则宜变，变则通，故不续终。申不止之义也。”^②未济刚柔相应，再坏的局面也包含着转机，看似的一团乱麻未必是一团乱麻。

《系辞上传》曰：“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。”^③中国的圣人就是随着天下的赜动而施行文化（“文—化”在中文的语境里是两个词，与西方的 culture 本来差别甚大。不过，本文并不打算做细致的分疏）。与西方那种敌视时间的文化不同，中国文化从一开始就与时偕行，因为，中国文化效法的不是永恒不变的有形神，而是运动不息、四时变化的天地。

雷德菲尔德无缘生长于这样的文化中，他陷入自然与文化的裂缝中无法自拔。诚然，雷德菲尔德也说过，文化源于自然。文化抓住自然中的一些对比或差异，如白天与黑夜，大地与天空，男人与女人等等，将之“形式化”，构成一个宇宙的秩序。^{[1]162}但雷德菲尔德对这些“文化形式”并没有太多的信心，他的全部努力就在于，通过“艺术形式”——在我看来，他所谓的艺术形式是哲学——恢复“真相”：自然不断破坏着文化形式。^{[1]220}对个体生命形式的执着与对文化形式的不信任，就这样奇怪地结合到一块。说奇怪其实也不奇怪，这本是一枚硬币的两面：自然的流变学说无法让他领会自然的真正差异，越是觉得个人与他者（包括他人、天地自然）没有差别，就越想抓住那作为框框的“密闭”的形式。

这里有必要作些解释。因为我们前面强调过，人并非孤零零的个人，人可与天地万物交通；这里我们又说，人与天地万物有自然的差异，两者是否矛盾？不矛盾。道生一，一生二，二生三，三生万物。万物源于一，这并不能否定二是二，三是三，万物是万物。这种一与多的分合关系正是雷德菲尔德难以理解的。譬如，雷德菲尔德眼中的时间是均质的（尽管他没有这样表述），划分年份、划分春夏秋冬似乎是一件颇为任意的事：“一个仪式插入经验之流，创造了一个结尾与开始。通过仪式，人们能够利用譬如说至日，使至日成为新一年的开始，并成为处于该年的人的新起点。”^{[1]162}换句话说，自然时间并没有真正的节点，人们只是为了方便生活而强行将一些节点赋予时间。然而，正如亚里士多德所云，“时间是运动的数”，要理解时间就必须理解运动。亚里士多德从天体反复的运动来理解时间，因此时间是均质的；而我们则从“气”这一更精微的运动来理解时间，时间就呈现出美妙的节点。黄元御《四圣心源》曰：

①②③ 尚秉和：《周易尚氏学》，北京：中华书局，1980年，第278、282、293页。

“阴阳未判,一气混茫。气含阴阳,则有清浊,清则浮升,浊则沉降,自然之性也。升则为阳,降则为阴,阴阳异位,两仪分焉。清浊之间,是谓中气,中气者,阴阳升降之枢轴,所谓土也。枢轴运动,清气左旋,升而化火,浊气右转,降而化水。化火则热,化水则寒。方其半升,未成火也,名之曰木。木之气温,升而不已,积温成热,而化火矣。方其半降,未成水也,名之曰金。金之气凉,降而不已,积凉成寒,而化水矣。水、火、金、木,是名四象。四象即阴阳之升降,阴阳即中气之浮沉。分而名之,则曰四象,合而言之,不过阴阳。分而言之,则曰阴阳,合而言之,不过中气所变化耳。四象轮旋,一年而周,阳升于岁半之前,阴降于岁半之后。阳之半升则为春,全升则为夏,阴之半降则为秋,全降则为冬。春生夏长,木火之气也,故春温而夏热;秋收冬藏,金水之气也,故秋凉而冬寒。土无专位,寄旺于四季之月,各十八日,而其司令之时,则在六月之间。土合四象,是谓五行也。”^①

五行并非像西方的四大本原那样是五种不同物质,五行是一气周流的五种状态而已。虽然五行本是一气周流,但五种状态的区别又实实在在,春、夏、长夏、秋、冬的节点自然而然,岂是人所强加。年的节点同样自然。根据《黄帝内经》,我们用干支纪年,天干主运,地支主气,天干以甲为起始,按土、金、水、木、火运排序;地支以子为起始,按少阴、太阴、少阳、阳明、太阳、厥阴排序。天干数十,地支数十二,六十年干支为一循环。凡干支为奇数者为太过,为偶数者为不及,则每六十年运气循环一次。因此,年与年之间并非毫无差异的重复,而是有着自然的节点。

时间既如此,万物何尝不是如此。万物说到底都是阴阳五行,阴阳五行说到底又是一气周流,但万物在具体时空中所得之阴阳五行各有不同,这也是事实。人不同于他物,其原因就在于人五行俱全,且得五行之秀气,是为(心)神。(心)神乃人与他物之别,雷德菲尔德在某种程度上也承认这点(nóos为人所独有)^{[1]177},但他仍然在有形的层面理解神——Menos是物质的形式化,thumos是menos的进一步形式化,nóos是thumos的进一步形式化——未能上升到无形的层面。从形这个层次来理解神,不知道是否不利于分别人禽,反正雷德菲尔德倾向于把人看成与禽兽——特别是狗——无甚差别。他提出的理由非常有趣:马食麦,狗食肉,而人不能消化生麦子,却能消化生肉,因此人与马的界限是自然的,人跟狗的界限则是人为划定。^{[1]197}这样的理由有点让人哭笑不得,比起生谷子与生肉来,人其实更容易消化生果子,难道说人天生就与鸟同类?

正因为人独具五行之秀气,有五志七情,所以人必定需要文化。不活在文化中,便不能称之为“人”。这一点雷德菲尔德也在一定程度上承认,“人本质上是文化的造物”^{[1]200}。出于自然的感情,人需要建立家庭。夫妻双方的依恋,子女与父母在外貌与性情上的相似,从而产生出自然的亲近之情,这些都是建立家庭的自然基础。家庭,并非如雷德菲尔德所说,只是一种消极的补救措施。国家同样自然,“难以想象没有共同体的人”^{[1]170}。单单是为了维持生存,个人、家庭就必须依赖国家的保护。更何况,国家提供了滋养人的文化。然而,雷德菲尔德会说,正是同一种文化把人推向战场去送死。雷德菲尔德几乎没有关心过战争的正义问题。《伊利亚特》表面上的战争理由在他看来完全不值一提:墨涅拉奥斯的妻子价值一场战争,阿喀琉斯的妻子连一次谋杀都不值^{[1]103},特洛伊战争的理由完全站不住脚。其他战争也是如此,“战争行为并没有什么高贵可言,战争本身就是对人的否定,野蛮而肮脏”^{[1]101}。雷德菲尔德没有认真区分侵略战争与防御战争。假如是防御战争,个人的生死就与国家的存亡息息相关,即便个人苟且偷生不上战场,国破后亦难保性命。况且,人非禽兽,不能只为了自我保存(即便禽兽,有时也会为了保护幼崽或族群而舍身)。人还有其他追求,往低里说,保护亲人朋友——雷德菲尔德亦同意这点,他说:“战士变得不洁,以便使他人可以保持纯洁”^{[1]202}——往高里说,捍卫国家民族乃至天下大义。前者体现于防御战争,后者体现于王者征伐。王者征伐,必皮弁素帻。为何?伐者凶事,素服示有凄怆。即便是征伐无道,毕竟也是凶事。即便是凶事,还是要征伐无道。的确,文化将人推向战场送死,但人“送死”的同时亦完成人的性命。

① 黄元御:《四圣心源》,北京:人民军医出版社,2010年,第1—2页。

雷德菲尔德无法理解这种杀身成仁的战争观。《伊利亚特》表面上的战争理由太过虚幻，令人难以置信，诗中又描写了太多争名夺利之事，致使雷德菲尔德对战争产生完全负面的看法。作为西方文明的开端，《伊利亚特》颇令人失望，用司马迁的话说，“其文不雅驯，缙绅先生难言之”。这也提醒我们，文化并非一律平等，而是有高低之分。雷德菲尔德的一个困惑很好地反映出中国文化与西方文化的高下：文化赋予一个人不同的身份，这些不同身份向同一个人提出不同的要求，人将会被这些要求撕裂。雷德菲尔德认为这是一个无解的悲剧；在我们看来，这只是西方礼制不发达的一个表现。中国人也面临家与国、忠与孝多重价值选择，但中国文化为我们制定了体贴入微的礼，使得我们在面临价值冲突时可以有规可循，从容选择。中西方的礼制差异，背后很可能是道学与哲学的差异。都说中国哲学面临合法性危机，如今我们目睹了哲学的悲怆，也许是时候思考：中国哲学的危机能否以一种过去一百年从未有过的方式解决——重新回归道学，重新拾回扬子云式的自信，“殷之以中国”。正如本文一开始强调的，这需要从悉心研读中西经典开始。路漫漫其修远兮！

参 考 文 献

- [1] Redfield, James M. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*[M]. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- [2] [古希腊]亚里士多德. 形而上学[M]. 吴寿彭译. 北京:商务印书馆,2012.
- [3] [美]列奥·施特劳斯,约瑟夫·克罗波西编. 政治哲学史[M]. 李天然等译. 石家庄:河北人民出版社,1993.
- [4] 尚秉和. 周易尚氏学[M]. 北京:中华书局,1980.
- [5] 黄元御. 四圣心源[M]. 北京:人民军医出版社,2010.
- [6] 黄帝内经[M]. 姚春鹏译注. 北京:中华书局,2010.
- [7] 汪荣宝撰,陈仲夫点校. 法言义疏[M]. 北京:中华书局,1987.
- [8] 方朝晖. 中国哲学的合法性与现代中国学术的意义基础[J]. 北京青年政治学院学报,2006,(4).

Philosophy or Daoism ?

— On the Problem of Legitimacy of Chinese Philosophy from the Perspective of Western Philosophy Dilemma

ZENG Wei-shu

(Liberal Arts College, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China)

Abstract: The problem of legitimacy of Chinese philosophy is caused by the presupposition that western philosophy is superior to Chinese philosophy. By tracing the origin of western philosophy to *Iliad*, the essay reveals some defects in the thinking patterns of western philosophers, which lead them to look at the world with “pathos.” Facing this tragedy, it is time to seek a new way for the Chinese academic world.

Key words: form; material; Daoism

(责任编辑:周淑英)