

※研究動態※

再論中國哲學的身分、功能與方法 ——紀念唐君毅先生誕辰一百週年

劉笑敢*

近年來，為了回應關於中國哲學研究之方法的討論，筆者就中國哲學之屬性、特點、身分、角色及研究方法問題發表過一些文章和演講。在紀念唐君毅先生誕辰一百週年之際，筆者重溫唐君毅〈中國哲學研究之一新方向〉一文¹，發現筆者及同行朋友所討論的問題已經在四十多年前由唐君毅先生提出來了。目前所謂中國哲學或中國思想之研究的現狀大體上即沿著唐先生所說的「新方向」的進一步發展，我們現在所討論的課題實際上是在唐先生所提出的「新方向」上所做的進一步的探討。

本文將延續唐先生所說的新方向進一步討論所謂「中國哲學」的身分、角色、功能以及相應而來的方法問題。筆者認為，所謂「中國哲學」實際上至少有兩重身分、四種角色，以及多種功能。作為現代學術的中國哲學實際上應該向兩個方向發展。一個方向是純學術的、歷史的、文本的、客觀的取向；另一個是現代的、實踐的、發展的、應用的取向。兩種取向目標、功能、方法、標準皆有不同，不應混淆。所謂「結合」，必須在分清二者不同的基礎上嘗試，否則就會造成「混淆」。這些觀點在唐君毅先生的文章中均有明言或蘊含，我們應該重溫之，繼承之，發展之，以推進中國哲學或中國思想研究的學術水準和理論水準，在學術研究和現代發

本文初稿宣讀於「中國哲學研究之新方向——中大哲學系創系、唐君毅百歲冥壽暨新亞書院六十週年院慶國際學術研討會」，2009年5月，香港中文大學。

* 劉笑敢，香港中文大學哲學系教授。

¹ 唐君毅：《中華人文與當今世界》（臺灣：臺灣學生書局，1988年），上冊，頁374-393。以下引用此文時在括弧中直接表明頁碼，不再出註。

展兩個方面均能達到新的高度。

一、新方向新在哪裏？

唐先生文章的第一部分題為「釋名」，即對文中幾個常見的基本術語和概念做出自己的清晰定義和解說。比如唐先生首先聲明自己所講的「哲學」之定義是「對統攝性、根原性之義理之思想與言說」（頁 374）。接著將古今與中國哲學有關的學人和思想家分為三類，即「聖哲」、「哲學家」、「哲學研究者」，然後對每一類人的性質和身分加以明確說明，並提出「研究」之「態度」、「方向」、「方法」三個概念，分別加以解釋。這個簡短的開篇好像還沒有提出「新方向」，但實際上已經體現了唐先生所提出的新方向的一個基本精神和基本要求。這就是重視概念的定義和清晰，重視理論的條理和邏輯，以理論的語言而不是抒情的或獨斷的結論表達個人的看法。這種重視概念之定義和理論之清晰的態度在今天仍然是值得提倡和強調的，仍然是新方向的題中應有之義。因為我們看到很多有關中國哲學研究的文章很隨意地運用一些術語和概念，卻不加任何定義和解說。這是古代文人的傳統，是借題發揮的傳統，是直抒胸臆的傳統，完全不合於現代學術和現代哲學研究的基本要求，也不利於傳統文化在科學時代的清理、研究、弘揚和發展。

舉例來說，很多人都會說中國文化的傳統是天人合一。但是這裏的天人合一是什麼意思？是哪一個傳統？天是什麼意思？人是什麼意思？合是什麼意思？天是孟子盡心、知性、知天的天，還是董仲舒天人相副的天？是張載天人合一的天？還是程朱存天理、滅人欲的天？如果天是荀子的自然之天，那麼荀子恰恰是不講天人合一的，反而是提倡「制天命而用之」的。同樣，這裏的人是人道、人心、人性，還是人欲？是自然人還是社會人，是生物人還是文化人？此外，「合一」又是什麼意思，是一致，還是同一？是差異中的統一和平衡，還是毫無矛盾的理想？如果我們對這些基本概念的內涵毫無反省，不求甚解，我們是否能有效地提倡天人合一？我們是否有資格弘揚中國文化？是否真的可以從中國哲學中提煉出對現代世界有價值有實效的精神資源？

唐先生文章的第二部分是回顧總結中國傳統哲學研究態度之變遷。唐先生認為：「先秦為中國聖哲與哲人誕生之時期，其哲學思想皆為創造性的。……然尚難言有相互間之客觀的瞭解與研究。」值得注意的是，唐先生在這裏特別指明先秦尚

沒有「客觀的瞭解與研究」的態度，因為這是唐先生全文所關注的一個中心議題。

兩漢時期開始「對已成之哲學思想之回溯與反顧，而加以總述、說明或解釋」。這「包涵求客觀的瞭解之研究態度」，但「此求客觀的瞭解之研究態度，乃與一實用之態度，及崇敬家法之宗教道德性之態度相結合者」（頁 376）。這裏唐先生特別指出漢代雖然有了「客觀的瞭解與研究」的態度，但是這種態度卻是與實用性和宗教性態度相結合的。在現代思想世界中，宗教性講超越，實用性講現實效果，二者似乎是不相關甚至相反的，但是，在中國傳統中，卻本來就是一體。這不是因為中國古人「混淆」了宗教性與實用性，而是因為我們現在的思維模式和概念系統與古人完全不同了。

魏晉時期「自何晏、王弼以降之言名理玄理，多直接以義理之發揮為事」（頁 376）。這時完全沒有「客觀的瞭解與研究」的態度。

佛教傳入中土，出現了「以求極客觀的瞭解研究之量。然此諸佛教大師之著述，或為其觀行之餘之所為，而亦意在弘揚佛法，以為世立教而作。故其所表現之瞭解研究之態度，仍為隸屬於宗教性的修持信仰態度之下者」（頁 377）。這裏也是在強調佛教之客觀研究的態度是為宗教信仰服務的。

接下來，唐先生指出，宋明時期，周、邵、張、程顥以及陸、王「皆自創系統」，「此皆哲人之流，而初非意在對以往之思想作客觀研究」。「朱子乃為兼備哲人之資格，與求客觀之瞭解與研究之學者之資格於一身者」。然「即如朱子之博學、審問、慎思、明辨，而意在樹立道統，即有類似於佛教之宗教性的態度者存焉」。總之，「宋明理學家之精思力學，皆同歸在自家身心上之受用與實踐，亦同意在為世立教」（頁 377）。總體來看，宋明儒學還是以樹立道統的宗教性態度為主導的。值得注意的是，唐先生強調，朱熹兼有客觀研究之學者之身分和哲人立教之資格。這兩種身分在古代是不必區分的，但是，從現代思想和學術的發展來看，就不僅是可以分，而且是應該加以區分的。

宋明儒的態度在清代有了重要轉變。「清人之由漢唐註疏之近古，以求知先秦儒學之真，『以六經孔孟之旨，還之六經孔孟；以程朱之旨，還之程朱；以陸王佛氏之旨，還之陸王佛氏』，其意亦未為非是。清人言漢學者，既不必即以漢儒之言為立身行己、為世立教之資；有漢人通經之意，而未必有通以致用之志；於是更開出一『純客觀的求瞭解古代之文化歷史，以及其學術思想』之研究態度」。「大率此諸清儒之學，其所以自別於宋明儒者，即在由訓詁以通經，考覈典章制度，以明

義理，而冀得古先聖賢之心」（頁 378）。「此即以訓詁為考覈之資而明義理，亦即清代之學術研究之更能徵實之一所在。清人言宋學者，或墨守程朱宗旨，言經學者，亦分別守今古文諸家家法。學者宗主不同，而必求文獻足徵則一。……清人於昔賢之學，求真之意重，立教之意疏。故於儒家孔孟以外之諸子，如老莊荀墨之書，皆為之校勘、訓詁、註解，此又不同於明以前人註老莊書之恆喜發揮大義者。則謂純客觀的即訓詁以求義理，為清人之學術研究之態度可也」（頁 379）。

根據唐先生的梳理，先秦所缺少的客觀研究的態度在後代或隱或現，但多與為世立教的態度相糾纏，一直到清代才成為比較普遍的治學取向。清代重訓詁考據的求實傳統的出現是一個複雜的現象，既有學術發展的內在理路和根據，也有清朝政治形勢的逼迫，同時也有外來文化的影響。不過，清代這種求實的研究態度到了清末民初又遇到了嚴重挑戰。

唐先生指出，晚清學者言今文經學者「咸欲致之於當世之用，乃更近漢儒通經致用之精神，終有康有為由三世、大同、小康之義，以言變法。章太炎、劉師培言古文經學，本歷史以言民族大義而倡革命。經學今古文之爭，乃化為變法革命之爭，而純理之學術討論之態度，乃與政治上之實用態度相雜」（頁 379）。清末民初出現了「以中西印度之言，互相比附之論。此蓋清末民初學者共有之一趨向。唯罕見相得益彰之利，反多混淆失實之言」（頁 380）。這種變化是因為國家民族的命運出現了危機，而中國文人歷來有憂國憂民、曠世救生的傳統，於是為救世，則中、西、印之思想資源皆可取「拿來主義」的態度，一方面可以鼓動風潮，激勵民心，另一方面則造成概念混亂、「混淆失實」之敝。「自五四以來，習於西方哲學思想者，更或本之以批判中國固有儒學之傳，而有新舊文化思想與東西思想之爭。……則學者之治哲學者，多先習西方哲學之論，慕西方哲學概念之清晰，論證之嚴整，乃或本西方哲學之義理為底據，以整理說明中國先哲之說；依西方哲學之問題，以觀中國先哲對之之答案，而或割裂篇章，以為之證。……其病同在先懷成見，未能對中國固有之哲學思想，先存敬意，以求客觀之瞭解，故不免附會多而成功少。然凡此等等，皆中西文化之接觸交流之際所不可免之現象，亦理有必至，勢有必然，由來者漸，無所用其嘆惜；而要之可合以見民國以來之中國學者，研究中國哲學之一態度與方向之所在者也」（頁 380-381）。

唐先生以上的梳理，始終遵循一條主線，即客觀性研究態度之有無及其地位和作用。為便於理解唐先生之思想，我們仍以「天人合一」的說法為例鋪陳。顯

然，古代關於「天人合一」的說法都不是客觀研究的結果。如董仲舒說「天人一也」的原文是「天亦有喜怒之氣，哀樂之心，與人相副。以類合之，天人一也」（《春秋繁露·陰陽義》）。張載所說「天人合一」的原文是「儒者則因明致誠，因誠致明，故天人合一，致學而可以成聖，得天而未始遺人」（《張子正蒙·乾稱》）。這都是古代哲人為人的道德根源和道德實現而提出的解釋性和規範性理論，不是對於天和人的客觀性研究。現代人對「天人合一」之解說和闡揚則有兩種取向，一種是學術的、歷史的、客觀的，如張岱年之〈天人合一評議〉²，這是近代客觀性研究之學術規範的體現；另一種是著眼於現實需要和社會關懷的，如季羨林之〈天人合一新解〉³，這是現代人對人類命運之關懷，但寫作方式卻是古代借題發揮的傳統，不是現代意義的學術研究或理論建構工作。需要注意的是，兩種取向都有必要性，都可以產生佳作，也都可以產生贗品劣文。評價標準不同，而非兩種取向本身之高下不同。但是，按照唐先生的新方向所說，基礎性的還是客觀性研究，但不完全否定借舊辭、賦新意的作品，但是對研究者來說，要學會在研究工作中分清兩種任務性質的不同。

唐氏演講回顧了中國哲學發展兩千多年的學術史，然後到第三部分才點出全文主題，即「中國哲學研究之一新方向」。唐先生說：「此一新方向，吾人初步可名之為一由比較之觀點，以訓詁與義理交相明，而視中國哲學傳統之為一獨立之哲學傳統，而加以瞭解研究之方向。」他認為此一方向開啟於梁漱溟和熊十力，並強調「此二先生皆為哲學家型，初無意對哲學史作客觀的瞭解研究。然今之真正對中國哲學作研究工作者，亦皆漸同視中國哲學為一獨立之哲學傳統，以求對之有一客觀之瞭解。」

以上是唐先生的主要觀點，特別是與當前討論有關的論說。結合當前中國哲學的研究現狀，我認為唐先生所論述的新方向有以下幾個要點值得我們特別注意。

第一，強調將中國哲學視為一獨立之傳統，而不是將其視為其他傳統的特例和資料。這似乎是針對五四以來一些人將中國哲學「割裂篇章」以為西方哲學之解說的傾向。比如天人合一就是中國古代特有的獨立發展起來的學說，不應簡單地將它解釋為適合現代西方哲學理論的內容，比如，不應簡單地將它傳統的意義解釋為生

² 《社會科學戰線》，1998年第3期，頁68-70。

³ 《傳統文化與現代化》，1993年創刊號，頁9-16。

態保護理論。

第二，強調對中國哲學這一獨立傳統做客觀的瞭解與研究。這是針對一些人「先懷成見，未能對中國固有之哲學思想，先存敬意，以求客觀之瞭解，故不免附會多而成功少」。比如，對天人合一，我們首先應該做的是客觀的歷史的文獻研究，而不是望文生義，隨意解釋。

第三，雖然客觀性研究是重要的，但「用舊名以表新義，乃學術之常……縱宋明儒之訓詁不當於古，吾人亦盡可由其不當於古之處，以見其所立之新義理之所存。吾人今日亦儘有沿用舊名，注以新義，以成就哲學思想之發展之自由」。唐先生是在強調客觀性研究之後指出「用舊名以表新義」的可行性。比如，我們可以將古代的天人合一理論重新定義，重新解釋，從而將其發展或改造為現代的生態哲學或世界大同的哲學。但是，這應該是自覺的、嚴肅的理論工作，而不應是建立在誤解基礎上的隨意發揮。這是另一種工作。這種工作與客觀性研究的關係，唐先生沒有申論，本文將會做一些簡單的討論。

第四，「宋明以前之中國儒者之言義理者，因其或兼負『聖哲立教之志』、『哲人』、『學者』三者之任於一身，乃恆將其所獨見之義理，歸入於對古書之註疏，與古人思想之訓釋之中，乃恆不免造成種種混淆」。所以唐先生主張「哲人不必為聖哲，研究哲學之學者，亦不必為哲人。此中下學上達，分工合作之道，在將學者身分上所當作之客觀研究，與其餘二者，在工作上暫加以分開。……此亦為吾人今後研究哲學之態度，所應自覺注意之一點，而可藉之以規定吾人之研究所趨之方向者也」（頁 384）。仍以天人合一為例，學者會研究、解釋、發展歷史上各種天人關係理論以及天人合一的理論，哲人可以發展現代天人關係學說的理論體系，而聖哲應該在此基礎上產生有號召力、有魅力、吸引信眾的天人合一的新哲理去感染號召百姓和民眾。此三者工作性質不同，方法不同，標準不同，難易程度也不同，學術界對此不同應該有自覺認識。而所謂「新方向」，乃在於對中國固有思想之客觀性之瞭解。這裏唐先生所說古人「恆將其所獨見之義理，歸入於對古書之註疏，與古人思想之訓釋之中」正是筆者近年所說的中國古代哲學詮釋傳統的特點，是假借注釋或詮釋的形式，創造新思想的中國古代哲學發展的主要形式和傳統，要不要繼承這一傳統是值得認真總結和反思的⁴。在紀念先賢之時，我們不僅要緬懷

⁴ 參見拙作：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009年）。

歌頌先賢的功德與人格，更應該思考我們應該如何繼續和發展先賢畢生所追求的事業，將他們的事業推向一個新的階段和高度。

二、新方向中的新問題

現代中國哲學的發展大體上是沿著唐先生所說的新方向，即客觀性研究的方向發展的。大概很少有人會反對這種說法。但是，唐先生不會想到，隨著中西學術交流、交互影響的深入和發展，漸漸引出了中國有沒有哲學的話題，所以，近年來出版的《中國哲學史》的序言或導論部分都要先討論中國有沒有哲學的問題⁵。本文不想涉及此一課題，因為「中國哲學」或 Chinese Philosophy 已經是相當流行的概念，越來越多學者、著作、刊物、科系、研究所、大學、出版社都廣泛用了中國哲學的概念。這已經是無可爭辯的事實。當然，如果以歐美著名大學哲學系大都不包括所謂「中國哲學」的課程來判斷，仍然可以說「中國哲學」並未得到西方哲學界的承認和接納。這一情況是在歷史中形成的，也會隨著歷史的變化而變化。這並不能取消「中國哲學」在概念上的成立。當然，中國有無哲學的疑問和爭論其來有自，絕非空穴來風。不過，這一爭論的實際問題卻是何謂中國哲學的問題，即中國哲學的性質、身分和方法問題，而這些問題是與唐先生所提出的新方向密切相關的。

所謂中國有無哲學，所謂「中國哲學」的名稱是否成立或是否「合法」，這些問題背後都是因為一些人所看到的「中國哲學」不是他們心目中的某種哲學，或不是他們認為應該是其所是的「中國哲學」。所以這一問題實際上仍然是，什麼是「中國哲學」的問題，即中國哲學的性質、內容、方法，以及身分、角色、功能的問題。究竟應該以學者或研究者的身分，還是應該以哲人或哲學家的身分，還是以聖人、聖哲的身分來談論所謂中國哲學？這實在是有關什麼是中國哲學的問題。不將這些問題釐清，要堅持所謂中國哲學研究的新方向就會相當困難。所謂客觀研究的新方向與傳統的賦舊辭以新意的做法明顯不同，這是因為所謂中國哲學與傳統的義理之學的實踐性有著根本區別，不將「中國哲學」一語與傳統和西方的關係梳理清楚，所謂新方向也就無從談起。

⁵ 復旦大學哲學系中國哲學教研室編：《中國古代哲學史》（上海：上海古籍出版社，2006年）。郭齊勇編著：《中國哲學史》（北京：高等教育出版社，2006年）。

究竟什麼是中國哲學？對此問題的回答可謂人言人殊。筆者不想簡單地宣示自己的見解，因為這種個人的宣稱和斷定沒有學術討論的內容和價值，也不是研究和討論的態度。筆者的看法是建立在眾多朋友同行的各種意見之上，盡可能采眾美而釀新說，以便進一步的討論和實踐。這不是簡單的折衷調和或相容並包，而是因為各種意見和觀點都有其或歷史的、或現實的、或未來的考慮，也各有其專業背景、興趣、專長所特有的眼光。所以，不同觀點乍看起來分歧嚴重，但從宏觀的角度來看，各有其特定的根據和角度。下面先介紹和評述不同的觀點，最後綜合出筆者的建議，供進一步的討論。

筆者所看到有代表性的關於什麼是中國哲學的觀點，可以大體分為以下三組。

第一組觀點主要強調中國哲學的「中國」二字，即其中國性、民族性和傳統性，這組觀點有三種代表性的說法：

- (一) 中國哲學即經學和子學。
- (二) 中國哲學即義理之學。
- (三) 中國哲學即體現中國文化特點的哲學。

第二組觀點大致也有三種說法，重點在強調中國哲學的「哲學」二字，即其現代性、哲學性或學術性。

- (四) 中國哲學即比較哲學。
- (五) 中國哲學是哲學，而不是思想史或文獻學。
- (六) 中國哲學是一門現代學科。

第三組觀點進一步擴展了第二組的觀點，重點強調中國哲學的動態特點，即進行時，發展型和未來型的特點。這一組觀點也大體有三種相關的說法：

- (七) 中國哲學即在中國的哲學。
- (八) 中國哲學的概念應該發展為漢語哲學。
- (九) 中國哲學是在生成和延續過程中的哲學事業。

下面我們分別分析和探討這些不同觀點中的合理因素，並從中總結出比較全面和穩妥的觀點。

先來討論第一組觀點。

有人強調中國哲學實質上就是傳統的「經學和子學」。郭曉東認為「中國哲學」繼承了傳統的經學和子學，而「經學與子學曾經是我們民族精神的主要表達者，是中國思想與文化之主要承載者，因此，哲學，特別是『中國之哲學』，而不

是那種所謂的『哲學在中國』，也就必須作為中國思想與文化的承載者，成為中國精神的主要表達者」⁶。「既然我們所用的『中國哲學』之名，指的是過去經學與子學曾經思考的那個東西，那麼，我們不妨就讓它『名』符其『實』，在『中國哲學』之『名』下，回歸到經學與子學中去」⁷。郭氏的觀點有值得注意之處：1. 中國哲學不應是「哲學在中國」。2. 中國哲學不能看作一種純學術的研究。3. 認為中國哲學應該承擔經學和子學的功能，成為中國文化和中國精神的主要表達者。筆者以為，郭氏的觀點如果理解為中國哲學的主要思想內容或主要研究對象相當於中國古代的經學和子學，那麼，這種觀點是大體不錯的。但是，中國哲學研究的主要內容還不足以說明中國哲學在現代最主要的性質和身分。

與郭曉東之說類似的是陳來的說法。他認為：「我們可以把中國義理之學即作為『中國哲學』，而不必按照西洋所謂哲學嚴格限定之。可以說，自馮友蘭以後，中國哲學史的研究者都是以此種方法研究中國哲學史，即一方面在理論上認定以西方哲學的內容為標準，另一方面在實際上以中國義理之學為範圍。二十世紀的學者並沒有表現出強烈的願望去在理論上充分解決這個問題。」⁸ 陳的觀點揭示中國哲學史的研究者對於中國哲學有理論上的認定和實際操作範圍之間的不同。這可能反映了現狀和事實。陳氏也指出，我們不必以西方哲學的概念來限定中國哲學的內容，將中國傳統的義理之學作為中國哲學即可。這一觀點可能多數同行都可以接受，或不會反對。但是，這仍然是以研究內容為主來界定「中國哲學」，似仍不足以反映「中國哲學」一語的現代特點。

郭曉東和陳來的觀點都強調了中國哲學的中國性和傳統性的特點，陳少明對此則有一個包容性更廣更強的解說，認為中國哲學應該是體現中國文化特點的哲學。不過他不是直接就中國哲學的內容和定義來說的，而是就當代中國哲學創作的角度來立論的。他說：「如果我們把中國哲學界定為體現中國文化特點的哲學，那麼，它至少有兩大可以利用的創作資源。一是當代中國的生活經驗，因為當代中國的生活形態不管如何變遷，它一定包含著歷史上積澱下來的文化內容，尤其是它在過去

⁶ 郭曉東：〈也談中國哲學的研究方法——對「中國哲學的合法性問題」及「反向格義」說的回應〉，朱剛、劉寧主編：《歐陽修與宋代士大夫》（上海：上海人民出版社，2007年），頁325-326。

⁷ 同前註，頁328。

⁸ 陳來：〈世紀末「中國哲學」研究的挑戰〉，《中國哲學史》，1999年第4期，頁5。

一個世紀裏所經歷過的一切。二是中國古代思想傳統——我們同意或不同意稱為哲學的內容。它包括一些在歷史上有過深刻或廣泛影響的思想問題、這些問題的解決，以及相關的論述方式。」⁹ 這種觀點看到中國哲學與現代社會及傳統思想之間的關係，比較強調中國哲學基於現代社會的發展。筆者以為，將中國哲學定義為體現中國文化特點的哲學，可以包括前面兩種觀點。（實際上，陳少明的觀點不僅強調中國哲學的「中國性」，也強調其「哲學性」，下文再談。）

再來看第二組觀點。

第一組觀點主要注意或強調中國哲學的「中國性」或「傳統性」特點，但是也有學者更強調中國哲學的現代性及其與西方的密切關係。如彭國翔說：「現代意義上的『中國哲學』之不同於傳統的以『經學』和『子學』為主要表現形式的『中國哲學』，正在於其詮釋和建構的一個不可或缺的重要資源和參照是『西方哲學』。」¹⁰ 彭文反復強調，「就西方哲學對於中國哲學研究的不可或缺性而言，現代的『中國哲學』一開始就是一種『比較哲學』」¹¹。認同這種觀點的同行應該不少。這是從肯定的觀點來看現代中國哲學與西方哲學之關係的。當然，也有人從消極方面來強調中國哲學與西方哲學之關係。如張祥龍認為中國哲學的建立「是西學東漸後的西方學術體制霸權的樹立」¹²。景海峰也提出「西方中心主義的觀念仍然支配著人們對哲學的理解和把握，以此為標準來判別中國思想的哲學性」¹³。無論價值判斷如何，這些觀點都看到了中國哲學與現代的西方哲學界的關係是切不斷的，其中的取捨好惡之不同也不必盡述。

也有人強調，中國哲學應該是哲學，而不是思想史，不是文獻訓詁之學。它本身應該是哲學式的思考，而不是對歷史的回溯。比如楊國榮強調何為中國哲學的問題，「實質內涵是怎樣理解中國哲學。從更本原的層面看，如何理解中國哲學之後

⁹ 陳少明：《經典世界中的人、事、物》（上海：上海三聯書店，2008年），頁2。

¹⁰ 彭國翔：〈中國哲學研究方法論的再反思——「援西入中」及其兩種模式〉，《南京大學學報》，2007年第4期，頁79。

¹¹ 同前註，頁85。另參見頁86、頁79。

¹² 張祥龍：〈中國哲學，道術，還是可道術化的廣義哲學？〉，《哲學動態》，2004年第6期，頁11。

¹³ 景海峰：〈哲學史與中國思想的敘述方式〉，李明輝等編：《儒學、文化與宗教——劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺灣：臺灣學生書局，2006年），頁335。

更普遍的問題，是如何理解哲學」¹⁴。這是在強調，中國哲學本質是哲學，而不是一般的學科或思想。楊也強調：「我們今天以西方哲學為參照系統，運用西方哲學的一些概念系統、理論框架來詮釋以往的哲學，這本身也是在新的歷史背景下『今說』中國哲學的一種方式，這種『今說』同時也表現為中國哲學在現代進一步生成、延續的具體形態；在中西哲學兩大系統相遇的歷史條件下，中國哲學的延續往往很難與運用西方哲學的某些概念系統、理論框架對自身傳統進行重新理解、闡發的過程相分離。」這也是強調中國哲學運用西方哲學之理論的必要性。楊氏與當年的馮友蘭一樣，將中西問題看成古今的問題，所以接受西方的理論框架就是將古代立場轉化為今天（即現代）的立場。陳少明也認為，目前的中國哲學不僅「中國性」不夠，而且「哲學性」也不夠：「關於中國哲學的論文，不僅存在著它是否『中國』，同時還有是否夠『哲學』的問題。目前同類文章普遍顯露的弱點，與其說是不『中國』毋寧說是不『哲學』。嚴復批評的那種『師心自用』的現象很嚴重，它不是對傳統的理解主觀，而是對其所認取的觀點的普遍性的斷定主觀，即展示其觀點時缺乏必要的分析程序。這會影響受過現代哲學訓練的讀者對中國哲學的觀感。」¹⁵陳氏看到了現代哲學的論述要求與傳統義理之學的表達方式之間的緊張，並強調要深入研究「現代哲學的論證要求」，以實現傳統義理之學現代哲學化的轉化。

第二組的觀點都著重於中國哲學的現代性或哲學性，這都是與現代西方文化密切聯繫的。正如鄭宗義所說：「從歷史的角度看，中國哲學的出現實為中國舊有學術觀念的解體並代之以現代西方學術分類的結果。必須知道，在十九世紀末二十世紀初，中國舊有的學術若不能重新裝置於現代西方學術的框架內，則只有隨著傳統文化的失序而式微。」¹⁶鄭的觀點是從歷史事實出發的，無論喜歡與否，贊成與否，中國哲學都是一個現代學術建制的產物。筆者以為，這種觀點大體可以包容第二組的觀點。

第三組的觀點比較獨特，但大體說來，這組觀點不僅強調中國哲學的現代特

¹⁴ 楊國榮：〈何為中國哲學——關於如何理解中國哲學的若干思考〉，《文史哲》，2009年第1期，頁37。

¹⁵ 陳少明：〈關於兩種定向的討論〉，劉笑敢主編：《中國哲學與文化（第5輯）：「六經注我」還是「我注六經」》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁347。

¹⁶ 鄭宗義：〈論二十世紀中國學人對於「中國哲學」的探索與定位〉，《中國哲學史》，2006年第2期，頁21。

點，還特別強調中國哲學的進行性以及未來所向的特點。

趙敦華似乎認為中國哲學應該囊括一切在中國的哲學活動。他將中國哲學分為狹義和廣義兩類。狹義的中國哲學指「傳統中國的哲學」(traditional Chinese philosophy)，廣義的中國哲學指「現代中國的哲學」(modern China's philosophy)。「前者指以中國傳統為底子或本位的哲學，後者指在現代中國發生的、或用現代漢語寫作的一切哲學形態」¹⁷。這個定義將傳統中國與現代中國對舉，給人留下的一個懸念就是「傳統中國的哲學」是不是「現代中國的哲學」的一部分。按照他下文所說，胡適、馮友蘭等創立的中國哲學史開創了中國哲學的「學貫中西、融會古今」的「現代形態」。這是把「中國哲學」這一特定概念轉化為「在現代中國發生的、或用現代漢語寫作的一切哲學形態」。趙氏的「中國哲學」這一概念是時代的、地域的、文字的，但恰巧不是學術的、文化的和思想的。如果採取這一概念，所謂中國哲學就要涵蓋在中國研究的黑格爾哲學、康德哲學、維特根斯坦哲學、阿拉伯哲學、印度哲學等。這樣，「中國哲學」這一概念就沒有學科意義也沒有了文化意義，這和學術界目前所理解的「中國哲學」的說法相距太遠，恐怕很難為學界廣泛接受。

不過，筆者並不否認現在所說的某些外國哲學有可能在將來成為中國哲學的一部分，正如佛教初入中土，開始顯然是外來思想，但是經過幾百年的吸收、融會和改造，最終成為中國文化的有機構成部分。這是外國文化「化」為中國文化的一個實例。以此為例，黑格爾哲學和康德哲學等外國哲學在某種程度上化為中國哲學之一部是有邏輯可能性的，只是短期內還看不到現實的可能性。

另外一種與中國哲學相關的觀點是提出「當代漢語哲學」的概念，此由何乏筆(Fabian Heubel)博士首先提出。何氏的視野超出了中國有無哲學或何謂中國哲學的論證，而從跨文化研究的角度立論，他認為：「若將西方哲學在現代漢語中的翻譯視為當代漢語哲學的當然成分，『當代漢語哲學』與『中國哲學』的差異便顯現：當代漢語哲學與建立中國的民族哲學有所區別，因而具有批判性的含意。」¹⁸何氏也看到了當代中國哲學與民族的中國哲學之間的緊張和衝突，希望以當代性克服民族性。他說：「『跨文化哲學』(transcultural philosophy)的研究進路已初步擺脫

¹⁷ 趙敦華：〈「大哲學」視野中的現代中國的哲學〉，《新華文摘》，2005年第20期，頁32。

¹⁸ 何乏筆：〈跨文化動態中的當代漢語哲學〉，錢永祥等編：《思想(9)——中國哲學：危機與出路》(臺北：聯經出版事業公司，2008年)，頁187。

『比較哲學』(comparative philosophy)的文化本質主義傾向，亦即跨出中／西或己文化／異文化的思想框架。筆者將『漢語』理解為一種可突破文化對比層次的媒介。由『當代漢語哲學』的觀念出發，『漢字』（漢文）作為書寫媒介，將為西方哲學與中國哲學的非溝通狀態提供出路。」¹⁹「當代漢語哲學」這一概念的出發點和目標都是積極的、建設性的，但在筆者看來，跨文化對話和跨文化哲學不一定要以中國哲學的「民族性」在「當代」的消失為代價，其「民族性」甚至應該在「當代」延伸和發展並取得新的形式和意義，其傳統固有的民族文化和安身立命的功能不一定要在當代消亡。下文會進一步討論此問題。

還有許多同行特別強調中國哲學現在進行式的特點，如馮耀明說：「『中國哲學』也和『西方哲學』一樣，並不是一個自然種性的詞語。中國哲學是繼續不斷發展中的學問，是在各種知識學問交互影響下滋長起來的智思活動，也就是在各種理性互動的交談中孕育出來的談話方式。」²⁰牟博也強調中國哲學正在生成和發展的特點，認為中國哲學應該是與西方哲學進行建設性交鋒(engagement)的過程中走向共同的哲學事業²¹。楊國榮也說：「在『學無中西』的視域下，中國哲學與西方哲學都呈現為世界哲學發展的相關資源，而中國哲學的現代延續，也由此獲得了更為深刻的意義。」²²這些觀點都在強調中國哲學正在與西方和世界在互動中發展的特點。這一組觀點的特點在於不僅強調中國哲學的「現代性」，而且更強調其當代、當下、正在發展、走向未來的特性。

總括上文，第一組的觀點比較重視中國哲學的「中國性」，可以以陳少明的觀點即「具有中國文化之特點」為代表，這種觀點也可以表達為中國哲學必與中國文化、中國社會有直接聯繫，以區別在中國，或用華語，或由華人進行的哲學活動。第二組的觀點都強調中國哲學的現代性及其與西方哲學和現代學術的密切關聯，或

¹⁹ 同前註，頁 184。何氏觀點亦可見其〈跨文化批判與當代漢語哲學〉，《學術研究》，2008 年第 3 期，頁 10。

²⁰ 馮耀明：《中國哲學的方法論問題》（臺北：允晨文化實業公司，1989 年）。

²¹ "[O]ne significant methodological orientation in studies of Chinese philosophy, that is, the philosophical-issue-engagement orientation that aims to contribute to common philosophical enterprise." From Bo Mou, "On Some Methodological Issues Concerning Chinese Philosophy: An Introduction," Mou, ed., *History of Chinese Philosophy* (London: Routledge, 2009), p. 7.

²² 見劉笑敢主編：《中國哲學與文化（第 4 輯）：道德、人權與和諧》（桂林：廣西師範大學出版社，2008 年），頁 316。

許可以以現代學科一語來概括。第三組的觀點比較分散，有將中國哲學視為漢語哲學、華人哲學、在中國的哲學的可能性，但說起來，都是在強調中國哲學正在發展的特點和未來可能的趨向或應有的趨向。作為現代學科，這些方向都有其正當性，也都是可能的。

三、新方向中的身分、角色與功能

以上三組觀點雖未能窮盡學界的所有觀點，但大致說來，代表了多種已有的和可能有的觀點。我們可以從同行們的各種觀點得出中國哲學的兩個要點，即其「中國性」和「現代性」。「中國性」可以包含傳統，包括經學、子學或義理之學，包括中國古代社會傳統，以及現代中國社會的特點與現實。「現代性」強調它是現代學科，是哲學，要與西方哲學和其他文化互動與交流，並向未來發展。筆者以為，眾多觀點可以概括為中國哲學的兩種身分，一種身分是一門「現代學科」；另一種身分是代表中華傳統的「民族文化」。當然，這兩種身分的基礎是相互交叉的，有共同的構成基礎，即傳統的儒、釋、道思想資源。不過，從兩種身分來看，雖非完全互相排斥，但角色、功能、方法、標準就可能大相逕庭。「現代學科」的身分不必排斥民族性和歷史性的內容，但主要容納第二組和第三組的觀點，而「民族文化」的身分不必排斥現代性和哲學性的特點，但主要容納第一組的觀點。

筆者在不同場合曾經提出，中國哲學有三種身分或四種身分²³，這裏我想將這種理論進一步修正為中國哲學的兩重身分，四種角色，多種功能。筆者希望這種說法能夠最大限度地反映和兼顧中國哲學這一學科概念和學術文化領域的豐富性、複雜性、歷史性、現代性和未來的趨向。

所謂「現代學科」的身分當然是指所謂「中國哲學」是二十世紀按照西方學術分科體系和西方哲學的模式所創建的現代學科，就此來說，中國哲學與物理學、心理學、經濟學一樣是現代學科體系中的一科。而作為「現代學科」的「中國哲學」直接參照模式或對應體是西方大學中的哲學系的學科內容，其設置背後的理念則是西方式的學術標準和學術方法，籠罩在啟蒙運動、理性主義、自然科學的影響之下。（更細緻的研究和區分會發現，西方一般的學術標準和學術方法與西方的哲學

²³ 筆者原來觀點可參見拙作《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》導論部分。

學科的方法和標準也有重要不同，這裏暫不做進一步的討論。) 根據現代西方學科(或哲學)的理念，「中國哲學」應該是純學術研究的科目，而狹義的學術研究更應該與經濟學、社會學、人類學、西方哲學一樣，在研究上應該盡可能保持客觀性的學者的研究立場，不論自己或他人的研究結果和發現與自己的價值信仰是否一致，都應該嚴肅對待；不論研究對象是哪一個民族、哪一種國家，作為研究者及其研究方法都不必強調其種族和國別特性。持這種觀點的朋友強調，哲學與物理學和化學一樣，是全世界共同的學科，正如我們沒有必要講中國的物理學和中國的化學一樣，我們也沒有必要講「中國」哲學。但是，不同學科有不同特點和屬性。數學、物理學、化學的內容(不考慮它們產生的歷史)是沒有地域性和民族性的，但社會學、心理學、醫學就很難說完全沒有地域性和民族性。那麼，哲學有沒有地域性和民族性呢？這要看如何定義和理解什麼是「哲學」。如果我們取當代現代英美哲學的立場，以邏輯學為哲學之核心，以語言、概念、命題的分析為哲學的主要工作方法和工作內容，那麼，這樣的哲學接近於數學，可以說很少有地域性和民族性。但是，如果我們考慮到古希臘和中世紀的哲學內容，考慮到當代德國和法國哲學家的工作也是哲學，承認對人生、社會、道德、政治方面的根本問題的反思和批判也是哲學，那麼，這樣的哲學就很難說沒有地域性和民族性了。中國哲學正是對人生、社會、道德、政治方面的根本問題，在中國的山河大地上和歷史文化浸潤中的反思，這樣的「哲學」就很難說完全沒有地域性和民族性。

顯然，中國哲學不同於一般的學科，它奠基於兩三千年的經典詮釋的傳統之上，而傳統哲學或思想往往是靠重新注釋和詮釋經典而發展的，現代學者也往往自覺或不自覺地沿襲此路。這正是唐先生所批評的「非意在對以往之思想作客觀研究」，即「實用之態度，即崇敬家法之宗教道德性之態度」，「而純理之學術討論之態度，乃與政治上之實用態度相雜」等等。但是唐先生也看到了在現代學術這個新方向中的某種內在緊張，所以他一方面再三強調新方向是客觀地瞭解，是以學者而不是哲人或聖哲的身分從事學術研究；另一方面他又提到「吾人近日亦儘有沿原舊名，注以新義，以成就哲學思想之發展之自由。」而「成就哲學思想之發展」應該是哲人或哲學家的工作。這種似乎自相矛盾的態度反映了中國哲學這個學科的複雜性和獨特性，針對這類問題，筆者提出了中國哲學經典詮釋和學術研究中的兩種定向的問題²⁴。

²⁴ 參見同前註。

第一種定向是歷史的、客觀的、文本的研究。在這個方向上，客觀性是基本的要求，但這不意味著只是訓詁學和文獻學的工作，而是在文獻與訓詁的基礎上探求古代典籍和思想「可能的」本來面目，探討古代思想的理論意義以及社會意義，要排除和防止任意的不負責任的所謂「新」詮釋。雖然古代經典和文本並沒有一個固定不變的唯一的「真相」，但也有一個「彈性意義圈」或「模糊意義域」。這種定向主要反映了唐先生關於客觀性的論述，也包括了上述第一組的意見，在這種定向上，創造性和獨特性才能主要體現在「真相」的開掘和分析。第二種定向是現實的、創作的、應用的、甚至未來的取向，重在創作和構建新理論，而不是詮釋舊有的理論。而假借舊有理論闡發新意的做法在這種定向上可以得到寬容或肯定。不過筆者懷疑，一個現代學者如果要針對現實問題創建新理論，構造新哲學，是否仍舊有必要假借詮釋古代經典的方式來進行，是否可以根據現實課題廣泛地採集相關資源以構建新說，何必將自己的新思想「塞」入一個古代經典的框架中呢？顯然，在第二種方向上，個人的創造性和才華表現在新思想之理論水準和現實意義上，而不在于是否忠於某一種文獻的解讀。不過，即使如此，為了創造新思想也不應該隨意曲解其他人的著作。與其他文獻或經典觀點之不同可以直接討論批判，而不應扭曲別人的意見來為自己張目。所以，在第二種取向上，客觀性仍然是一個必要的制約原則。不管怎樣，中國哲學這一身分和角色至少有兩種主要功能，一種是客觀地探求歷史或文獻的功能；另一種是創建新思想新理論的功能。兩種功能方向、作用、方法和標準也應該隨之而不同²⁵。顯然，中國哲學作為現代學術的身分不是單一的或同質的，而是有豐富的內容和多種發展可能性的，本文在這裏所描述的只是一個粗略的框架。

中國哲學的「民族文化」的身分來自於其研究對象主要是儒學思想、道家道教和佛教思想，這些都是作為中華民族文化傳統代表和價值體系之載體。所以，中國哲學雖然是現代學科，因其天然的根源和現有資源所決定，仍無可避免地承擔了傳統價值體系載體的功能，並承擔了繼續為中華民族提供精神資源的義務。在這一方面，它不是普通的現代學科，或不僅僅意味著一門普通的現代學科，其內容與西方學科分類體系難以完全對應。在中國哲學研究中，最主要的研究領域是儒學，而儒學以及道家和佛教是中國傳統價值觀的文化載體和文化認同的對象，因此，它又不

²⁵ 參見同前註。

可能是西方純學術意義的現代學科。在這方面，所謂「中國哲學」與其他民族的宗教和神學有某種模糊的對應關係。曾經有一個時期，在中國大陸，每個研究中國哲學的人都應該採取對儒、釋、道進行「客觀的」研究和無情的批判。這時「中國哲學」四個字的「民族文化」身分的意義很淡薄。隨著意識形態的弱化，也伴隨著中國政治經濟上的發展，新一代從事中國哲學研究的學者漸漸增加了對民族文化，特別是儒學的價值認同。這就強化了中國哲學之「民族文化」以及民族精神之象徵的身分，關於建立中國哲學與文化之「主體性」的口號就是要求強化這一身分的反映。顯然，中國哲學的民族文化的身分也不是本質主義的，而是籠罩性的，有著豐富的可能性與動態發展的趨向。

中國哲學的現代學科的身分與民族文化的身分既有截然不同的角色和功能，以及由此而來的的方法、方向，以及作用主體的不同，但又有著難以割裂的血緣上的聯繫，因為雙方都主要來自於歷史上的儒學、佛教，以及道家和道教的經典、思想、學說和傳統。因此，二者的身分既有緊張和衝突的一面，也有可以互相支援推動的功能。學術研究的深入與開拓，可以為民族文化提供更可靠、更深刻、更全面的精神滋養；而民族文化的發展也可以反過來推動對學術研究的深度和廣度，以及精神動力。

兩重身分即兩種角色。但是，民族文化這一身分還同時扮演著另一種角色，即生命導師的角色。以儒、釋、道傳統為核心的中國哲學不僅是民族文化的整體象徵，同時還是普通的中國人安身立命的精神營養，是獲得生命力量和方向的精神源泉。所以，很多人雖非研究中國哲學的專家學者，但是他們卻需要儒學、佛學或道家為他們提供精神生活的指南和力量。普通人也需要涉獵儒、釋、道之學說和教義。儒、釋、道的普及著作就不僅是學術普及和文化普及，而且還擔當著人生指南的功能，這正是儒學傳統本來特有之功能所在。在這方面中國哲學似乎又與西方地方教會機構的功能有所對應，其普及著作則與西方所謂 *self-help*（精神自助）以及「心靈雞湯」（*Chicken Soup for the Soul*）之作用類似。這樣，「中國哲學」的實際內容就又有了「生命導師」的角色²⁶。中國哲學的生命導師的功能主要來自於其民

²⁶ 葉嘉瑩及很多人講過在人生困境中，在監獄中靠《論語》的精神智慧幫助自己度過災難。于丹讀《論語》和《莊子》的心得並非嚴謹的學術著作，她本人也不以《論語》和《莊子》之研究者自居，我們不必對其苛責。她的演講和書籍能獲得學術著作無可相比的廣泛歡迎正因為它體現了儒學和道家的「生命導師」或「人生顧問」的功能。

族文化的身分，但並非與學術研究毫無關係。純學術研究也可以探討如何滋養個人生命的課題，但是這和生活中實際慰藉心靈和提高精神境界的活動畢竟是不同的。

國際學術交流活動使我認識到所謂「中國哲學」還有另外一種角色，即世界文化資源的角色，杜維明和安樂哲 (Roger Ames) 的工作可以做這方面的代表，他們的研究是將中國古代的思想，特別是儒家思想當作對世界，特別是對西方世界有益的精神資源，一邊研究，一邊向西方世界推廣中國文化的現代價值和獨特意義。中國哲學或儒、釋、道的這種世界文化資源的角色主要來自於其現代學術的身分，但也離不開歷史上的民族文化身分之支持和援助。從目前來看，將中國哲學轉化為世界文化之資源，主要是通過現代學術的身分和角色進行的，而且也還是一個比較初步的階段。中國文化與西方文化互為資源、平等交流的時代似乎還是比較遙遠的。

就中國哲學的兩重身分和四種角色來說，最龐大和最有實力的是其現代學術的身分和一種學科領域的角色。顯而易見，在現代中國，與「中國哲學」四個字有關的專業工作者絕大部分在這個「身分」和職業下工作、謀生、追求、創造。在現代世界，與這一領域直接相關的人員絕大部分集中於高等學府和研究機構，少量在媒體、出版和宣傳機構。中國哲學這一身分的主體與西方世界同類機構和人員相對應，因此有利於將西方哲學引入中國哲學研究，也有利於將中國哲學介紹到西方世界。中國哲學作為世界文化之資源的角色雖然目前比較弱，但這是世界文化的格局問題，不是人員和載體的問題。從長遠看，現代中西方的社會體制可以為中國哲學作為世界文化資源的角色提供實踐的主體。

相比之下，中國哲學作為民族文化和生命導師的身分和角色卻沒有明確的實踐主體和推廣的行為載體。在傳統社會，從上到下，都以儒學為思想資源和價值標準，輔以佛教和道家及道教思想。從家庭、私塾、鄉紳、官員、朝廷都是所謂民族文化的載體。文人、書生更是民族文化傳播、延續、更新的功能性主體。但是到了現代社會，傳統的民族文化的載體消亡殆盡。傳統的官紳變成了黨政幹部或政府官員，傳統的文人變成了大學教師，這些人不再以儒、釋、道為為學、為官、為人的指南和標準，大學中教授儒、釋、道的學者的正式身分是專業學者，不必然要信奉和實踐他們所教的儒、釋、道的思想內容。所以，有儒學教授做了違法或不道德的事，不必受儒者之責，因為儒學是他們所傳授的專業知識，是他們謀生的工具，不必然是他們人生實踐的原則。同理，道家教授和佛教教授有爭名奪利之心或世俗恩怨之惑也就不足為奇，因為傳授道家和佛家理論不等於要按道家或佛教思想為人行

事。那麼誰應該來身體力行儒、釋、道之價值方向並扮演生命導師之角色的問題就十分突出了。

這種情況和西方世界相比就更為明顯。在西方，基督教作為他們的民族文化和傳統資源，雖然隨著現代社會的發展逐漸削弱，但是教會、教堂、信眾、神學院都是實體，在普通大學中也有從學術角度研究基督教的科系和人員。也就是說，他們的民族文化和生命導師的身分和角色是有龐大實體機構和人員支撐和實踐的。而在東亞，儒、釋、道，特別是儒學和道家思想已經失去了實際的行為載體。當然我們看到現在出現了少年讀經班，出現了國學熱，出現了國學院、國學班，出現了孔子學院，出現了百家講壇，形勢開始發生變化。但短時間內，我們看不到中國哲學的民族文化和生命導師的角色和功能會有強大的實踐力量。一部分大學的儒學教授願意承擔民族文化代表和民眾生命導師的功能，但是他們如何實踐，如何與專業教授的身分相協調，他們的實踐活動是否能納入現代學科和學術評價體制，以致他們是否可以靠著傳播儒學和指導民眾的人生方向取得教職和維持升遷的機會，恐怕是很大的問題。同時，他們是否願意按照儒學的仁義禮智來做人行事，是否願意接受別人按照儒學的道德標準來衡量他們的人生和言行，恐怕也是大問題。總體來看，大概不會有人否認中國哲學所研究的儒、釋、道具有民族文化和生命導師的身分與功能，但是這種身分與功能如何實現是有待於社會各界關注和討論的。這也正是唐君毅等人當年慨嘆中國文化「花果飄零」的深層原因吧！

總而言之，我們仍在沿著唐先生所指出的新方向前進：一方面要發展客觀性的學術研究；另一方面要為中華文化的更新而努力。當然，新的問題和矛盾還在出現，不過，唐先生的學問和人格為我們面對和解決這些問題和矛盾提供了榜樣，我們應該在唐先生的精神感召下為中國文化，為中國哲學在現代世界的生存和發展不懈地努力。