

# 文明理性:中国思想与文明价值系统的核心

张大为

(天津社会科学院 文学研究所,天津 300191)

**[摘要]**“纯粹”哲学与“纯粹”理性的幻象,终究是一种柏拉图式的信仰,而对于哲学理性的柏拉图式“纯粹”信仰,终究是一种对于人性和理性本身的“信仰”。“本天道为用”的文明理性,重新开掘中国思想与文明脉络当中“自然”认知视野与“自然”价值标准的全面性、丰富性、立体性,宗罗一切人性化的精神资源、精神力量,力图全尺度、无死角地理解自然的整全性,并以自然正确性为标准,指向“拟人化”的哲学及其它学术路径之外的问题性的整体重构。文明理性是中国传统思想与文明价值系统的核心,同时也可以视为是对于中国哲学与人文社会科学问题性界面的全面重建。

**[关键词]**“纯粹”哲学;现代性;拟人化;文明理性;问题性界面

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2020.05.006

在中华文明史上,传统学问的核心是儒学或者经学。在人们印象中或从逻辑上讲,哲学尤其是“中国哲学”,似乎应该成为那种核心性职责的主要替代者与承担者。人们当然知道儒学或者经学不等于文学、政治学、法学等任何一门现代意义上的“学科”,但似乎也很少真正积极地、充分地去理解这种不同,并进行超越表面功夫的实践努力,以弥补这种古今之变带来的缺失。这里当然并不是简单地反对“哲学”学科与“哲学”概念本身,而是说,在今天的条件下,如果不能打破这种现代的“学科”化知识体系与学问格局,那么是否可以清理、提炼中国传统思想体系与文明价值系统的核心要素、核心层面,以求最大程度地按照其本来面目把握中国传统学问精神及

其价值诉求?在此基础上,是否可能在与现代学科化知识系统相适应的同时,尽量克服其局限性,并重建今天的学术思想与哲学人文社会科学研究的问题性界面?在这样的问题性面前,哲学尤其是一种“纯粹”哲学的理想或者诉求,就是首先需要面对的问题。这是因为“纯粹”哲学的企望,集中体现了关于人类理性与世界经验的关系的一种元哲学理论或者理解方式。但今天推进这种元哲学理论或者理解的结果,可能恰恰不再是简单沿袭哲学的探究主题或自明前提,而是指向哲学之外的问题性的整体重建。

## 一、哲学在何种意义上是“纯粹”的

“纯粹”哲学几乎是西方哲学本身与生俱来

的一种内源性的冲动,但这正是问题所在。西方两千年的哲学(形而上学)传统,起源于巴门尼德“思维与存在同一”的命题。所谓的形而上学思维方式,就是将(概念)思维形式、思维范畴本身,变成思维的对象、内容而构成的思辨体系,用黑格尔的话来说,根本上是对于思维本身的思维。于是,最抽象、空洞的系动词(be),被截取出来,并抽象为最“普遍”、最“超越”的形而上学基本概念:“存在”(being)。“思维”与“存在”的某种“纯粹”关系,在这个作为思维形式、甚至哲学语言之物质性自然形式的“存在”概念身上,扭合起来。西方传统意义上的形而上学利用概念语言的天然形式(分词),指涉一种存在经验的笼统的总体性,以此来涵盖其思维整全的目标诉求。然而,哲学思维与数学数字“一”纯形式地指代客观事物相比,与形式逻辑的思维形式结构研究相比,不可能完全剔除经验内容与思维质料,因而不可能是真正“纯粹”的:<sup>[1]</sup>“一”可以指宇宙整体,也可以指眼前的桌子、水杯,数学与逻辑学并不关心这样的经验“内容”与思维“质料”,但哲学关注“存在”思维与“存在”概念本身(之“一”与“同一性”)的同时,不可能全然不指涉存在经验总体或存在者;毋宁说,形而上学正是以不指涉与思维特定的存在者之存在的方式,来指涉与思维一种世界经验的总体性“存在”。

这里可以从“中间”开始。当人们说近代哲学主题是思维与存在的关系时,这其中可能混合着对于“纯粹”哲学这一问题的一种内缘性的表述,并最终实质性地转换成为近代形而上学思维的内在组织结构方式:“我们必须抛开一切成见,即一切被直接认为真实的假设,而从思维开始,才能从思维出发达到确实可靠的东西,得到一个纯洁的开端……我可以对一切进行抽象,也就是说,我能思维,就这一点而论,一切都是不可靠的;对一切进行抽象,恰恰就是纯粹的思维。”<sup>[2]</sup>在黑格尔《哲学史讲演录》对于笛卡尔“我思故我在”的格言翻来覆去的阐发当中,呈现了西方哲学、尤其是近代哲学当中核心性的东西,在笛

卡尔这里,西方形而上学传统不绝如线。在思维与存在的“纯粹”同一性关系之笛卡尔式通透、简明外壳当中,可以比较清楚地看到,所谓思维与存在的同一性关系,其实至少包含着人类理性(思维)与世界之间的两种可能关系:

I. 理性从内容(质料)层面关联、思维世界或“存在”(实际是“假设”与置换)

II. 理性从功能(形式)层面关联、思维世界或“存在”(“对一切进行抽象”)

这两者,都可以以不同方式彰显思维与存在之间的同一性关系。笛卡尔不能像古典哲学那样,信仰思维与存在之间内容上的内在关联与同构,但也不愿意彻底走向(如先验哲学、分析哲学、实用主义)理性的功能性存在,于是,他以理性思维本身的功能性存在,进行了一种奇特的世界本体论论证与建构,即论证与建构了作为思维主体的“我”(“我思”)的存在。但只从近代哲学主题的“内部”视野本身,已经不能完全看清这种关系的实质,这就需要通过笛卡尔问题的“纯粹”性、“纯洁”性,向上溯源古典传统,向下对观现代性视野——柏拉图和尼采处于这一传统的两端,分别代表了这一哲学传统在不同方向上的可能性极限。柏拉图、黑格尔首先看到哲学思维与存在之间的质料性、内容性关联:

可被思维的另一部分……本质上就把它当作假设,如同动身和出发的起点,以致理性走到没有假设的领域,走向每一事物的原型,当理性依附原型后,它就开始返回,带着一切跟随对方而来的东西,如此从高处走下,来到终点,不利用任何可被感觉到的东西,而只利用这些理念本身,从理念到理念,最终又到达理念。<sup>[3]</sup>

如果从理性思维质料性、内容性地关联存在世界的思维“同一性”着眼,要做到“纯粹”,根本上只有一个路径,即将经验世界与广大的存在领域,吸收进概念理性的实体性当中,这也就意味着取消经验世界的实在性与实体性。这就是我们通常理解的柏拉图的哲学体系。而黑格尔哲

学呈现的,是建立在思维形式本身的“纯粹”性基础上,对思维本身进行的“纯粹”思维;这不仅是思维自身的“纯粹”存在,也呈现了思维与存在本身的“纯粹”连接,同时,思维还“纯粹”地论证,乃至生产出(以理念与概念为其本质的)“存在”本身。这是这一走向的“纯粹”哲学路径的完善与完型。就此而言,柏拉图和黑格尔意义上的、作为存在世界之置换物的形而上学理念与概念思辨体系,实际上只是主体性的偏见、局限和“视角”的实体化,是对于思维之主观性与主体性结构本身的实体化:它只是将主体关于世界充满人性化局限与人为化视角之基本态度,给复杂化、系统化、实体化和崇高化了。它们不可能是真正“纯粹”的,更不可能像冯友兰先生所说的是“一片空灵”<sup>[4]</sup>。

亚里士多德的哲学体系虽然外在地以“政治科学”为所有学术理性的实践归宿,<sup>[5]</sup>但看起来,亚里士多德的传统似乎开创了另一条“纯粹”哲学的可能路径。亚里士多德的“四因说”,康德的先验逻辑乃至分析哲学,将那种超越性的哲学主体镜头,主动拉回到人性化的世界经验之内,成为理念论的扁平化表述与“模仿”:即不再有以理念或概念中介体系的实体性,吸纳、置换存在领域与经验世界的雄心,而是试图清空思想内容与思维质料,只保留一个功能化、形式化的思维主体性的“同一性”结构机制。在此前提下,先验哲学与分析哲学,非常直白地以数学与形式逻辑的“纯粹”性,作为理想性的哲学理性与哲学思维的样板。哲学思维的功能主体、先验主体(形式主体),当然不同于心理主体、科学主体、历史实践主体、审美主体等等,但它仍然不可能超出人性化生活、人性化能为与人类理性本身的边界。因此,这种所谓“纯粹”思维、构造机制及其所思维与理解的经验形态本身,只是为某种特定的人性化活动方式与思维方式设定了“界限”。这反映了在特定的哲学理念、哲学建构方式与哲学方法论当中,对于人性的边界与构成方式本身的特定理解,但“哲学”的边界肯定不会

大于前者。

哲学上的自我并不是人,也不是人的身体或者心理学所考察的人的心灵,而是形而上的主体,是世界的界限——而不是它的一个部分。<sup>[6]</sup>

维特根斯坦的说法,可以说比较极端、激进地体现了这样一种诉求,但它只是看起来具有素朴和接近于“纯粹”的外表,事实上本身并没有太大的说服力,因为它整体上只是传统形而上学的思维功能受限的一个碎片。而看起来“纯粹”的形式逻辑与数学,也并非是被这一路径的“纯粹”哲学思维所神往的先天知识,它们只是作为经验的“纯粹”形式或者形式化的“纯粹”经验形态而已。在此前提下,如果将冯友兰先生受到逻辑实证主义影响的关于“形上学的方法”的观点,与维特根斯坦的“逻辑哲学论”结合起来看,可以发现一个基本的问题维度:

逻辑学中,及算学中底命题,都是分析命题,所以不可能是假底。科学中底命题,是综合命题,可能是假底。形上学中底命题,几乎是重复叙述命题,所以也是综合命题,也可能是假底。不过形上学中底命题,除了肯定其主辞的存在之外,对于实际底事物,不积极地说甚么,不作积极底肯定,不增加我们对于实际事物底知识,所以它是假的可能性是很小底。<sup>[7]</sup>

即使按照冯友兰先生的逻辑,也认为形而上学并非对于实际全无肯定,而只是甚少肯定,从而不可能必真无假,而只是假的可能性很小。但事实上,用“真”与“假”来对于形而上学命题进行判断,只是将形而上学的问题性维度减缩、狭窄化了。因此,看起来似乎“一片空灵”的形而上学思维,在某种程度上,都至少是从负向性、否定性的维度上,代表了人性化生活方式对于世界经验的“存在”的整体态度,并肯定了存在之为“存在”,它们远非是真正“纯粹”与“空灵”的。<sup>[8]</sup>于是,在冯友兰先生认为“假的可能性是很小底”领域,在维特根斯坦看来是真正“神秘的”领

域：“世界是怎样的这一点并不神秘，而世界存在着，这一点是神秘的。”<sup>[9]</sup>所以，对于维特根斯坦来说，它不是假的可能性很小，而是表明在这个问题上，哲学思考乃至一切人性化的作为，可做的事情其实很少。<sup>[10]</sup>维特根斯坦直呈了哲学的“逻辑”性限度，同时也就是直呈了哲学的“纯粹”性限度。于是，任何企图像数学与逻辑学一样对于世界作“纯粹”思考的哲学思维方式与哲学路径，本身很不“逻辑”地彰显出的一个无法“逻辑”化的巨大问题性空档，从而宣告了这种“纯粹”哲学路径的不可能，或只能在一个功能或视野上受限的、很有限的问题领域与问题层面上存在。就此而言，这第二种“纯粹”化路径，即使与柏拉图及黑格尔的路径相比，也只能是不完整、不完全的。

但关键不在于理性或思维自身的形式与内容关系，而仍然是“笛卡尔”式的，即以思维整全为目标的哲学，关于人类理性（思维）与世界经验二者之间关系的假定：从内容上关联和思维存在，不等于思维有垄断、决定乃至置换存在的权力；从形式上关联与思维存在，不等于思维形式的抽象建构，就是真正先天的标准、客观的真理。世界经验的“可被思维”性质，或世界经验与人类思维形式在可认知、可思维意义上的“同一性”，本来只能算是一种假定或主观设定，但形而上学思维却以思维形式自身的内卷化扭结，将这种假定置换为思维自身的内在的同一性关系与关联。从此，世界经验被思维形式、思维范畴本身的结构所置换，并且形式本身也被内容化了：内容的形式化、形式的内容化，在这样的交叉结构当中构成一种完整的闭合循环机制，而西方形而上学视野中的世界，它所思维的经验，不过是被人理性的形而上学机制所切割、批准、符合其“自转”机制的世界经验。因此，形而上学的思维机制，终究只是人类理性自身迷离恍惚的镜像机制与人性化的镜像游戏。

在这种情况下，现实经验的侵入本身，是对于形而上学思维这种圆满的运转机制的侵扰。

而这其中，有一种经验，是尤其令其不胜烦扰的，这就是哲学思维本身不可避免的“人性化”与“人身化”的经验来源、限制或限度。“纯粹”哲学的诉求，可以视为是西方哲学（形而上学）出于自身的思维结构方式与思维机理，由于意识到哲学思维自身超越化与普遍化意向的障碍，而对于哲学理性和哲学思维本身之人性化与人身化属性的一种充满悖论性的“超越”企图与拒斥诉求；柏拉图反复讲述的灵魂的故事与身体的累赘，可以看作是对于这种哲学人性化、人身化经验负累进行拒斥的理论原型。因此，一切哲学的“纯粹”论，根本上都是一种柏拉图主义，尤其是一种对于柏拉图主义的“现代”注释：它渊源于人类理性可以自在、自足甚至自为地存在，乃至不受人性的世界经验局限与羁绊、超越性地自持于其上的神话，以及理性由此“纯粹”地工作，进而发现、甚至生产出世界之“纯粹”客观性存在本身的幻觉。而亚里士多德以来的“纯粹”哲学传统，则只能视为是对于柏拉图传统的扁平化、断片化的不完全的“模仿”。

“纯粹”性哲学理想，既是西方哲学精神之源，也是西方科学之源。但当这种纯粹性不再能由柏拉图式的理念论信仰加以维系的时候，如果从一个更大、更深广的“自然”视野，比如从中国传统的“自然之道”视野，或者爱因斯坦、霍金改变人类世界观的现代物理学的“自然”视野出发，从胡塞尔的现象学视野出发，从由维特根斯坦的问题方式得到的启示出发，都可以看到，在西方哲学（形而上学）思维的预设前提与自明基底当中，包含了大量关于世界的素朴态度、自发意识。这就使得它既不可能真正具有柏拉图传统意义上的“纯粹”性，也不可能具有亚里士多德传统意义上的“纯粹”性；既不可能是在数学和形式逻辑的意义上是“纯粹”的，也不可能是在“一片空灵”的意义上是“纯粹”的。尽管如此，柏拉图与亚里士多德，以及接续古典哲学智慧的古罗马与中世纪思想，对于人类理性的神话式观照与体证，恰恰在一定程度上将理性在具相的参

照尺度当中“具体”化了。而被康德等人视为哲学理想样板的数学、物理学等现代自然科学,在这样空乏的知性无限性地连带,与其说呈现了人类科学理性的“科学”性,不如说更加呈现了其认知局限性:现代科学的发展本身也可以证明,作为具体的、特定的“科学”体系与“科学”知识建构,都只不过是带着“客观性”与“科学性”面孔的特定人类经验的归纳与总结。其所谓的“客观性”与“科学性”,不过是人类对于人性与人的理性不同程度的、“现代”式的自我信仰,以自然(nature)研究为起点的西方哲学,最终演变成对于人性、理性的自我信仰。

反过来说,即便真有某种追求“纯粹”客观性的科学精神、科学理想存在,即便在西方古典哲学理念与理想当中,本身内含以客观真理为指向的科学精神,但就哲学作为一门具体的学问,尤其是作为一个现代意义上的“学科”而言,哲学和世界上所有学科一样,有它自身的问题领域、思维方式、实践路径,而作为任何一种具体的哲学体系、哲学理念、哲学问题来说,更其如此。哲学理性与哲学思维的所谓“普遍性”和“超越性”,只是哲学的内部视角,迄今为止,人类还没有任何一种哲学体系是建立在同等详尽地研究了一切人类实践经验的基础之上,并且也因此能够直接地、同等程度地普遍适用于所有国家、民族、人群乃至个体的历史实践。而这种不可能性,从根本上反映的是人性包括人类理性能力、认知能力本身的限度与局限性——在今天,无论“中国哲学”还是什么哲学的建立,首先应该认识与反思,而非继续无视与修饰这种局限性。但在西方现代性思想传统当中,总体上不是延展、而是更进一步地遮蔽了对于这种局限性的反省可能与路径。缺少对于这种局限性的认知或体证,反映的是人类理性可以参证的真正的自然正确性(natural rightness)标准与自然整全性视野的匮乏。这是今天的哲学包括“中国哲学”的建构所需要的起码的现实审度与省察。

## 二、“中国哲学”与拟人化问题

在这样的情况下,“中国哲学”真正需要面对的,不是“哲学”这个西方概念,甚至也不是西方现代、后现代哲学颠覆与解构形而上学传统的洪流,而正是尼采所说的“拟人化”的困境:即当人们将“儒家哲学”视为中国哲学史的主干,在“中国哲学”对于儒学进行道德形而上学建构的过程当中,或对于儒学与经学传统进行“哲学”化理解与阐释的过程当中,如何面对这种“拟人化”困境的问题,也就是哲学的人性化、人身化限度的问题。这也就是说,在今天的思想文化条件下,在“中国哲学”的现代视野当中,借助于中国文明与中国思想之自然基础与自然视野,首先应该呈示出来的,其实是西方“哲学”与形而上学作为问题性的维面,或作为一种问题性的西方“哲学”与形而上学之现代困境,而非停留在对于诸如“形而上学”“本体论”之类西方哲学概念的素朴理解方式当中,以及由此而来的对于“哲学”理性与“哲学”思维的“纯粹”信仰;以中国传统思想为“原材料”和“阐释对象”,对于西方传统形而上学问题方式与思维方式毫不迟疑,但实际上是似是而非的接续与继承。

如前所说,任何对于哲学和科学的客观性的简单认同与“纯粹”信仰,乃至“纯粹”哲学与“纯粹”理性的幻象,终究不过是一种柏拉图式的信仰而已:在尼采看来,发明“纯粹精神和自在之善”的柏拉图哲学和柏拉图主义,<sup>[11]</sup>本身恰恰是一种诉求“精神暴君”统治的完全“肉身化了的愿望”,<sup>[12]</sup>因此,柏拉图主义与对于哲学理性的柏拉图式“纯粹”信仰,终究是一种人性论幻象,一种对于人性本身的“信仰”。柏拉图之后的西方两千年形而上学传统没有摆脱柏拉图的阴影:概念理性以自身的思维螺栓,忽略了自身的有效性边界与限度,割裂了自然秩序的联动性与连续性界面,旋入了过度诠释的“自然”经验深处。但问题主要还不在于这种探究的“越界”本身,而在于它由此将以理性自身的组织方式与解释

图谱,来倒果为因地取代自然性的秩序与法则本身。在幽暗的人性化经验内部,这种理性组织与解释方式是没有参照系统与考校标准的,它的无限伸展,就如同在黑暗当中挥舞的利刃,对于哲学思维的主体与听众来说,对于不适宜的心智与灵魂来说,都将是危险的,遑论由它来“赞天地之化育”,维护、护持自然秩序与天地大道。就此而言,后结构主义、解构主义、后现代主义的形而上学批判可以不理睬,尼采的问题却不能不理睬,因为尼采的问题从另一方面,从与柏拉图针锋相对的对立面,触及了西方哲学的根基,可能也是“哲学”本身的根基:尼采的问题,直接挑明了人类哲学理性与哲学思维本身之人性化的“自然”限度与“自然”属性。

尼采所面对的问题背景是,在西方所谓“现代性”传统当中,拟人化的问题成了哲学压倒性的问题格局、思想困境。或者说,对于概念理性、理论理性的“纯粹”向往与理解,是一种尤其具有“现代性”特征的理解方式,原因就在于其背后是一种现代性意义上的人性的绝对论、目的论、理想(理念)主义(“宇宙的精华,万物的灵长”“人是目的”)。这种人性的绝对论与理念论,隔绝了自然界与人性化的生活世界,将人性理解为孤立、割裂的崇高性,导致一种对于人性本身、理性本身纳喀西斯式的执着信仰,并反过来将其投射到对于自然的理解之上。

现代绝对人性论视野,是一种单子化而又普遍性的、作为“能思维”的理性主体的人。但另一方面,人作为理性思维机器、思维主体甚至不能与自身的人身性及人性化的存在建立起“自然”的关系,理解后者的“自然”经验,或只能从人的生理性欲望层面来理解人的抽象的、科学性的自然性。这是因为,只有这种自然生理学意义上的人身和人性,才能作为知性的、抽象的具体性进入其思维端口,而唯有如此,才能有“纯粹”人性与“纯粹”理性的设想。在此前提下,这个理性思维主体就如笛卡尔所说的那样,以其理性思维的能力与方式决定了思维主体的“存在”,

同时也决定了现代世界的道德理性机制与道德价值内容:“思维的必要性就是道德的必要性”<sup>[13]</sup>。

正因此,尼采将上面斯宾塞的这句话称之为“现代疯人院的标题”。尼采痛彻批判的正是由于这种“拟人化”带来的自然视野的缺失,而导致的“现代性”的虚无主义。由于这种缺失,哲学在现代性视野当中,彻底变成与(作为原初意义上的哲学认知目标的)自然,也与科学相互隔绝,甚至对立的東西:“必须证明世界上的一切解释——确实,如果康德是对的,一切科学——都是拟人性的。这里显然存在着一个恶性循环:如果科学是正确的,我们就用不着康德的基础的支持;如果康德是正确的,那么科学就错了。”<sup>[14]</sup>以尼采后来的认知,或以今天的眼光来看,康德不见得对,而科学也同样不见得对。科学与哲学的康德式悖论,只是证实了现代性哲学绕开广阔、连续性的自然视野,成为现代人性价值论与人性信仰的短路化辩护与循环论证的事实:“没有人对下述事实负责:他竟然存在于此,它具有如此这般的性质,他存在于这种状况、这种环境中。其生存的厄运不能脱离古往今来的一切事物的厄运。”<sup>[15]</sup>西方所谓的“现代性”传统在经历古今之变之后,在康德式的限定人类理性之人性化边界前提下,在失去全面的自然理解权能与参照标准的基础上,又在实证主义思维的蛊惑之下,进一步将“此在”的理性、工具化的理性,祛魅性地转换为所谓事实与价值的区分。

有些人仍然相信,社会科学和心理学一旦达到物理学和化学的水准,这种困境就会消失。这个信念毫无道理可言。因为社会科学和心理学无论多么完善,作为科学,它只能进一步增强人的力量……那些沉溺于上述信念的人尽管一直鼓吹事实与价值的区分,但仍然没有明白这个区分的关键所在。<sup>[16]</sup>

这样的所谓现代的哲学与思想传统,最终使得人类的理性思维与理性秩序,变成抽象的、瘠薄的无限性,及其空乏循环,在缺乏广阔的参照

系统与参照坐标的情形下,最终变成“绝对人性化”的内部循环与循环论证,最终导致自认为“绝不可能理性地区分好的与坏的价值”<sup>[17]</sup>的虚无主义。

回到本节开头的话题,需要说明的一点是,在这种哲学的拟人化困境面前,如果人们将“儒家哲学”有意无意地理解为一种道德主义、道德哲学(道德形而上学),或者主要从道德伦理的角度来理解作为“中国哲学”的主干的“儒家哲学”,那么问题将变得更加严重——这也正是“中国哲学”需要面对的重大思维陷阱与问题性坎陷。具体来说,从这个问题线索上看,“中国哲学”传统或“中国哲学”所理解与阐释的儒家思想,诸如董仲舒的天人感应说、程朱一系的理学、现代新儒家康德式的道德形而上学路径,就其作为“哲学”的基本问题或基本困境而言,都是尼采以其锐利的超前眼光指出的“拟人化”问题。如董仲舒所说的“天”是人的“曾祖父”之说:“人之本于天,天亦人之曾祖父也,此人之所以乃上类天也”,(《春秋繁露·为人者天地》)对于董仲舒式的公羊学来说,这并不是语言表述上的比喻修辞的问题(“曾祖父”),而根本上是一种以对于概念思维的结构形式的“纯粹”忠诚为前提的、闭合循环的思想方式与认知方式,语言表述与比喻性修辞,是这种思维方式的结果,而不是原因:

尧谓舜曰:“天之历数在尔躬。”言察身以知天也。今身有子,孰不欲其有子礼也?圣人正名,名不虚生。天子者,则天之子也,以身度天,独何为不欲其子之有子礼也?(《春秋繁露·郊祭》)

以人来比量、推求“天”,再将“天”加以人格化、意志化、拟人化,它不是“人为天类”(康有为),而是“天为人类”,它只是对于“天”的拟人化,以人度“天”,反过来强迫“天”来为人服务,用以论证人的作为的合理性。在这里,董仲舒显然被自己的概念系统与思维方式所欺骗了。而程朱式的理学路径、牟宗三康德式的道德形而上

学思维方式,也正是在这个意义上将自身兜入了绝对人性论的藩篱。其所谓的普遍性、超越性之天,仍然不过是哲学(形而上学)思维的内部视角观照下的“天”,根本上仍然是对于“天”的理性化、拟人化;而所谓人的先天之“性”,只是以形而上学的思维方式,将人性之“自然”内容与内涵清理、排空之后的抽象物。于是,其粗率的宇宙论与世界本体论,不过是拟人化的人性镜像,是在镜子里看到的人性 with 理性本身:将“天”作为主体之外的对象性客体与实体,但最终仍然以形而上学式的概念思维形式,通过心性概念的思辨,将人性(心性)形式化、抽象性地与天联系起来。以拟人化之“天”(自然)论证人性与“心性”,再用人性与内在性的“心性”概念,来论证“天”(自然)的所谓普遍性与超越性,以此来完成其“哲学”思维体系的缝合与完型,但其实是将天(自然)和人性双方都整体理性化、抽象化、虚无化了。在这个意义上,程朱理学确实很“像”西方哲学,也足够“现代”,可以与西方的现代性哲学传统进行比照、对观。

当然,任何思维方式、思想方式都有其固有的局限性和边界,问题在于应该如何去最大程度地压缩和克服这种局限性,而不是安全地待在这种(思维的、学理的、学科的)“边界”内部,只从“内部”视角出发自说自话、自言自语。就“中国哲学”而言,对于诸如此类的问题情境,应该说正处在亟需进行自觉反思与审慎抉择的思想文化条件与氛围当中。首先,认为真理垄断在概念思维的形式同一性或理念统一性当中,这本身就是一种柏拉图式的“哲学”神话或“哲学”寓言:真理不一定是在概念思维中抵达,更不一定是在概念思维的同性或统一性内部抵达,一种强烈的反柏拉图主义倾向,是中国思想传统、哲学传统与马克思主义共通观念,但怎样认真对待与深度回应这种共通性思想前提,可以有多种路径。据一项最新统计,从中国当下政治哲学研究著作的人物关键词词频上讲,施特劳斯已成为仅次于马克思的西方思想家。<sup>[18]</sup>施特劳斯苦心孤诣回

归古典哲学视野,也正是为了寻求摆脱西方现代虚无主义的思想资源。当然,对于我们来说,重点不在施特劳斯,而是中国当代学术思想借道施特劳斯,找回了对于中国思想传统与文明价值传统本身的自信心,与克服西方现代性的绝望与虚无的思想文化传统资源。而“中国哲学”领域首先需要的,恐怕也正是对于西方现代性问题的真正的深度体察与认真回应。

按照施特劳斯的理解方式,柏拉图并非希望人们像理解“理想国”的抽象悬空性质那样理解“哲学”的性质:柏拉图的对话修辞,阻止了概念思维的内卷化,人们由此可以不被简单地代入柏拉图关于“哲学”的寓言,从而使思维保持着自然的经验关联域与实践开放性,如此才能保持哲学本身的辩证的“政治性”构造,并“政治性”地发挥其哲学语用学意义。就此而言,亚里士多德的哲学内核,应该比之柏拉图更加抽象、更加“纯粹”。在此基础上,施特劳斯将苏格拉底与柏拉图的古典哲学传统,理解为以何为自然正确的生活方式为核心问题的“政治哲学”,深刻地揭示了以“自然”为核心的哲学主题连续性与哲学视野之“自然”的完整性。这也就是说,按照这样的理解方式,苏格拉底的哲学转向,并非如人们通常认为的,是转向了“纯粹”人性化的伦理学与人伦领域,而是着力于充分地理解伦理与人伦本身之“自然”,理解人类生活方式与政治生活之“自然”秩序。这意味着苏格拉底和柏拉图,具有哲学性地丰富了“自然”理解与“自然”认知的内容与层次,人们就此不能再用思维的空洞形式(形式逻辑)与经验的抽象演算(数学)的“纯粹”性,来删减与割截这种哲学“自然”主题的内在丰富性与层次性。

这种丰富性与层次性,是施特劳斯意义上的“柏拉图式”古典政治哲学作为政治哲学的内在“政治性”品质,它展示、尊重了人性理解之具有“自然”的立体性与整全性的广阔视野与参照系统。但尽管如此,苏格拉底、柏拉图、亚里士多德意义上的自然,仍然主要是一种区分性、批判性

的“自然”概念的性质,因此仍然不够完整、圆融。尼采—施特劳斯式的自然思考路径,认真思考了现代世界与古典时代的不同,尤其是包括现代自然科学在内的“自然”视野与“自然”观念,其现代性批判不能简单地视为激愤之词。比之维特根斯坦,尼采—施特劳斯显然更为全面地理解并处置了柏拉图主义与“纯粹”哲学、“纯粹”理性背后的那种思维悬空与价值虚无境况。在西方哲学传统当中的一些思维死结背后,或许隐伏着一条更富有启发性的思想洪流与思想线索,并代表了一种更为彻底的问题破解方式。

把自然理解为无非是权力意志,意味着把人理解为完全自然的存在,作为在自然的种类秩序中进化的一个特别种类,它最自觉,并且在那种自觉中能够将其行动基于好坏判断。模仿如此理解的自然意味着,变得尽可能自觉,并且行动尽可能代表被判断为好的自然。我们的德性知道自然的恩宠,并且颂扬人类与自然其余部分的连续性,以及人类作为最精神/理智的存在与自然的其余部分的特别的差异性,所以我们的德性将为征服自然设限,不是悲伤地或服从地,而是快乐地。<sup>[19]</sup>

朗佩特进一步打开了自然视野与自然正确问题的开放性,<sup>[20]</sup>并在这个层面上,将尼采与施特劳斯的思路更加内在地榫接起来。西方哲学经过两千年的艰苦跋涉,终于辩证地走向了自身的他性与对立面——尽管这可能并非其初衷与本意:当黑走向其自身对立面时,它就与白非常接近了。这样的思想,与中国思想传统、哲学思维已经非常接近,比之表面上看起来更像东方哲学的比如后期海德格尔哲学,它显然对于西方哲学传统、尤其是西方哲学的“现代性”传统的特质及其困窘,理解得更为充分与透彻。这里不是要对中西方的哲学概念进行简单的比照与“会通”,即便如此理解的尼采—施特劳斯的“自然”概念,也仍然不同于中国的自然概念,而尼采将自然理解为权力意志,也让人以某种方式联想



到亚里士多德的“原动者”。但尼采是从西方传统的另一面,达到了西方哲学思维与思想方式的可能性极限:就其问题格局与处置方式而言,这种从自然当中获得道德秩序的尼采—施特劳斯式的问题性理会,从中国思想传统当中可以立刻得到很好地理解,甚至比之于他们本人更加通透、圆融地理解。

### 三、“本天道为用”:重建当代中国 思想学术的文明理性界面

尼采看起来充满美学化、艺术化色彩的现代性批判,恰恰是对于西方所谓现代性传统的整体颠覆。“美学”是西方现代性哲学与文明价值的结穴与出口,哲学与文明价值的“现代性”,通过“美学”式的感性主义视野,伪装成毋庸置疑的“自然”性、客观性、实体性,从而以将所谓“现代”的生活世界与价值世界打扮为一个“审美物自体”的方式,来进行“着陆”和“道成肉身”。从这个意义上说,尼采貌似美学与艺术性的眼光,其实恰恰是一个思考整全、透视真实的自然视野、自然尺度:只有打破人性化领域的“审美/感性”的透明性神话,才能建立理解人性的广阔的标准体系,才能打开标准体系本身的“自然”开放性,而不是在人性价值内部由于缺乏外在自然标尺、自然视野而导致的循环论证的虚无主义。

西方古典哲学将“何为美好生活”“人应该如何生活”问题,视为哲学探究的核心主旨。这意味着,哲学在其本来意义上就是思考“城邦”问题、生活方式问题的,哲学在根本上是一种广义上的政治哲学、文明哲学,哲学的起点,是文明生活方式而非“纯粹”的概念思辨与概念体系。因此,人类理性和哲学思维的质性、机理与结构本身并不重要,而西方哲学(形而上学)传统,在那种思维之精致的、形式化的自我编织、自我陶醉当中,已耽搁了太久的时间。但要超越哲学之人性化视角的主观性与局限性,不是依赖于哲学思维对于自身的反思、批判、再思、后思,也不是哲学思维自身想当然的自我“超越”与自我“普

遍化”,而是需要找到“纯粹”人性、“纯粹”理性领域之外的参照标准与参照视野。这个参照视野、参照标准,不是来自于上帝、神意、天命等不可捉摸的超越性存在,但也不能只是人性化经验和人性化世界的内部设定。就“中国哲学”来说,这个标准就是自然,按照中国思想与文明脉络所理解的自然。这个自然,总体上说,既包括了最低层次的生理学、生物性自然,同时也包含了最高层次的作为“道”的自然、“道法自然”的自然:它既是人性化生活的基础,但又超越于人性化的生活秩序、价值秩序之上;它既是超越人性之主观性的大化周行,但也是实践性地可参照、可通达、可以用来校准人性化作为的现实参照系统,在一定程度上,也是可以以主体性的作为,加以影响与改造的存在(“赞天地之化育”)。

反过来说,一种新的“中国哲学”或“道体论”“新经学”的可能性,首先在于如何去理解自然,即沿着中国思维方式与思想传统去理解自然,理解那个作为“道”的自然、“道法自然”的自然。而这个自然,正是文明的基础,文明的概念将以自然的概念为基础:

文明是理性的有意识的文化。这意味着文明与人类生命或人类生存不是一回事……文明有一个自然的基础,这是它发现而非创造的,它依赖于这个基础,对这个基础它只有十分有限的影响。<sup>[21]</sup>

就此而言,“中国哲学”首要的任务,是去理解建立在这种自然基础之上的中国人的文明生活方式,也即以自然为基础、以自然正确的文明价值与自然整全的文明经验为基本诉求的中华文明系统;反过来,再以文明生活与文明秩序本身的自然格局与自然法则,来进一步参照与反观何为自然与自然之道,以此走向自然理解与自然之道的丰富性与层次性。就像不能认为没有学过西方哲学的孔、孟、老、庄讲的只是柏拉图意义上的道德和政治“意见”(而与“真理”无缘)一样,同样不能用西方现代“文明”(civilization)概念来理解“濬哲文明”(《尚书·舜典》)的文明理

性,文明理性可以包含这种现代的“文明”问题与“文明”认知层面,但形而上学——本体论哲学,总体上是对于天道的人性化、拟人化,是对于文明理性问题领域与文明理性思维的形式化、抽象化。而西方“现代”“后现代”的思想与文化传统抹平一切价值层级与深度模式,陷入了对于个体性与碎片性的无限守卫当中,说明其本身正陷身思维的抽象性与虚无主义之中不能自拔。

新的“中国哲学”或“道体论”“新经学”,将以关于中国人的生活方式,也即中华文明的总体性理解为核心内容,或者说,新的“中国哲学”或“道体论”“新经学”,根本上将是一种文明哲学,它具有一种文明理性的整体精神与问题界面,具有类似亚里士多德作为“最高主宰的科学”与“最有权威的科学”的“政治科学”(政治哲学)的地位,<sup>[22]</sup>从而具有为中国人的生活方式,乃至一切人文社会科学研究门类重新奠定基础的重要职责,而非继续沿袭程朱理学关于道德心性的拟人化的理性镜像游戏、概念游戏——接续程朱式的理学路径,从道德形而上学的概念思辨体系入手重建“中国哲学”,正是“中国哲学”之历史性

的“现代”坎陷。文明理性界面与文明理性精神,是中国儒学与经学,乃至所有中国思想、“中国哲学”的核心与轴心性传统,而理学式的道德形而上学建构,才是歧出与旁支。这就需要从文明结构性而非义理系统、思想宗派团体的意义上,重新审理儒、道、释各家的思想资源,及其相互之间的文明结构型关系格局。

文明理性根本原则是“本天道为用”(张载《正蒙·太和篇》),文明理性宗罗一切人性化的精神资源、精神力量、精神方式,力图全尺度、无死角地理解自然的整全性,存心、养性以事天,尽心、致命以知天,如果说这也是一种人类理性的“用”或“功能”形式,那它就是一种大功、大用,一种最高维度的、全方位的功用,一种“与天地之道相弥纶”(王夫之《周易内传》卷五上)的思维形式。以自然为中心的文明理性机理与文明理性精神,在《易经》当中得到集中的、核心性的展现与阐述,而儒(《易传》)、道(《道德经》)两家分别从各自的角度,对其进行了各有侧重的阐发。这些目前无法进行详细阐发,可从如下的表格当中略窥端倪。

表1 文明理性:认知范畴与价值系统

文明理性: 《易经·乾》卦	文明理性观照下的 “自然之道”的层级	《道德经》的 价值进阶	《周易·文言》 的价值范畴	价值特性、 价值关系	文明理性的 价值标准
用九:“群龙无首”	自然的丰富性、层次性	道法自然	元:善之长也	圆融、自在	文明通神
上:“亢龙有悔” 五:“飞龙在天”	自然的正确性、整全性	天法道	亨:嘉之会也	完成、整体	化同内外
四:“或跃在渊” 三:“终日乾乾”	自然的时空性、流变性	地法天	利:义之和也	刚健、流行	天地不言
二:“见龙在田” 初:“潜龙勿用”	自然的客观性、实体性	人法地	贞:事之干也	直方、贞定	有己谓善

文明理性直接本之天道自然的秩序,理解人类文明生活方式与文明秩序。也就是说,文明理性直接从《乾》卦开始——《乾》卦本身就在文明秩序当中,而非从超越性、先验性的虚实、有无、体用之类形而上学范畴出发,再行编织出一个概念体系、中介体系:“诸子驰骋说辞,穷高极幽,而知德者厌其言。故言为非难,使君子乐取之为贵。”(张载《正蒙·大易篇》)但在文明理性层面

上展开的“道体论”“新经学”与“文明哲学”,也不排斥形而上学与本体论思维体系,后者可以作为某种派生性的、第二层次的功能性维面接入,它的地位如同《系辞》之于经学视野中作为“天下文明”的文明价值秩序表述的《易经》,起的是参酌、参证理解的作用,而非如理学将存在领域与文明生活世界形式化、概念化地吸收进道德形而上学体系当中:文明理性与形而上学思维二者之

间,可以有交叉、穿插,但它们总体上不是同一个时空维度、存在形式内的东西。

在以自然为根据的、文明经验自然整全性与文明价值自然正确性的基础上,文明理性彰显了人类文明生活同时以自然为底盘(物理自然、自然生命)与最高目标诉求(道法自然)的价值系统与价值秩序。自然为人性提供标准,而非相反:在文明理性的视野当中,自然同时是最低处与最高处,同时是“地板”与“天花板”、“洞穴”与“太阳”,并且还是从最低处到最高处的价值阶梯,一种贯通性的“自然”的价值阶梯。在理解中国思想文化与文明传统当中的“自然”概念的基础上,对于什么是“文明理性”,可以从如下几个方面来进一步加以阐述与界定。

第一,西方哲学或者形而上学传统的问题,如果从如此得到正确理解的中国轴心性思想传统与自然之道的视野来加以判别与考察,可以获得更加清楚的认识。两千年的西方哲学或形而上学传统的基本诉求,就是要对于世界的存在给出一种出自人的理性的理解与解释,这在一定程度之内,当然是可能的,并且也是有意义的。但如果超出其自身的限度,概念理性的无限伸展,将自身看作世界的原因、存在的根据,就真正是因果倒置的谬误和幻象了。这种理解方式倒置的结果,正是“以天为有所以为天,则天之体孤矣;以圣人为有所以为圣,则圣人之德私矣”,而它所无法理解正是“凡天者皆其所以为天也”与“凡圣者皆其所以为圣也”。(王夫之《诗广传·周颂二》)但形而上学以其自身的理性机制与思维方式,将这种倒错与倒置关系给“正向”化、合理化与正当化了。“圣人能即其情,肇天下之礼而不荡,天下因圣人之情,成天下之章而不紊。情与文,无眵者也,非君子故啮合之也”,(王夫之《诗广传·召南一》)天之所以为天,圣之所以为圣,这背后不是概念的循环、论证的循环,而是在自然(“情”)与文明(“文”)参差、错综的连续性当中,展开的“无眵”的自然关系格局,及建立于其上的文明经验与文明价值的现实格局。

因此,将文明理性一般地表述为与自然与道德、理论与实践、秩序与价值等的统一,肯定还不够。这里可以以如下的方式,来类比性地理解什么是文明理性:如果将文明看作一个放大的的人的身体或人身,那么,从道家的丹道视野中看到的自然,以及对于此种自然性的理解、认知、把握、践履,可以用来比拟或者构想文明理性的构成与机理——这是西方哲学或者西方思想无法想见的一个知解领域、理性机制、体证方式与实践机理。柏拉图讲述的灵魂故事,亚里士多德用“纯形式”来理解神性,黑格尔用绝对理念来融合神性,荣格将道经、丹经(如《太乙金华宗旨》)理解成心理学,<sup>[23]</sup>这些都反映了西方哲学传统、文明传统与中国思想文化传统之间,在根性上格格不入的地方。但如果真正能够理解中国传统当中的自然概念与自然理性,就会发现,道家丹经、乃至所有中国古典思想传统当中所讲述的靈魂的自然结构及其修养方式,并不是柏拉图的“灵魂马车”“厄尔神话”“大地神话”式的故事或寓言,也不是荣格的心理学;上面所说的文明的“自然”、文明的“身体”与文明的“理性”,同样也并不是一种比喻,而是可以实践地抵达的高阶性、高纬度的“自然”实境。在此基础上,可以将文明理性的特征,看作集中体现了自然与德性、理论与实践、秩序与价值、外部与内部、客观与主观的互相贯通、互为作用的通透性、圆融性。而此岸性的文明的高度本身,就是中国人的价值信仰体系:“作为一个神性概念的中国”。<sup>[24]</sup>神圣性在这个意义上,就是一种最高层次上的自然性与自然价值组织秩序,它或许极难达到,却并非超越的彼岸性。

第二,但这并不意味着文明理性是一种放大的道德理性或者道德心性。道德心性问题的始终只是个体问题或个人修养问题。不能排除现实当中确实存在着像康德一样,凭借道德范畴的抽象推理来说服自己、并以此来确立自己的生活方式的个体,但对于道德理性超个体的普遍性的设定,只是一种抽象的理论假设,是一种康德式

的道德形而上学与“现代”哲学思维，它是黑格尔、尼采所说的西方现代生活方式之观念化、理论化和抽象化属性的根源，是西方“现代性”的虚无主义根源。它本身源自于剥离一切自然经验关联与自然复合性、复杂性，对于道德个体进行（思维）机械化、原子化假定的非自然思维。文明理性恰恰基于文明生活方式不能抽象地组织、理论地假定的自然经验与自然格局，基于不能抽象地作“如果每个人都怎样，就会怎样……”之道德形而上学要求的文明生活方式价值层级化、差异化的参差不齐的自然组织方式。因此，文明理性根本上关注“如果不能抽象地要求每个人都怎样，应该怎样……”的现实生活方式、生活秩序问题，它因此具有的是古典政治哲学与儒学、经学意义上的广义上的政治性与政治哲学性质，而非道德形而上学性质。但这并不意味着文明理性支持后现代的碎片化思维，文明理性所理解的统一性，是一种有差异的自然和合系统，是一种有差序的自然价值秩序，因此是“和而不同”。

实际上，即便就道德伦理问题而言，类似上述柏拉图、笛卡尔式的论证方式，本身也体现着显著的西方特质。中国古人也有“吾丧我”“此身非我有”的观念，但却不会立刻由此得出灵魂与身体、思维主体与经验主体完全脱嵌、脱节的结论——这恰恰是最大的不自然。在中国思想传统当中，前知识、前理论的直观与概念、身体与思维、感性与理性之间的自然通观、自然“啮合”、自然平衡始终是存在的。比如，在孟子的“养气论”当中，应该关注的不是“气”概念与“气”的形而上学地位，而应该是“气”的功能：正是“气”的循环、循行与“养气”的修为，使得道德伦理既内在又外在，既是原因又是结果，并通过这种“气”的运行与循环，将自然（生命）与道德融合、贯通为一体。<sup>[25]</sup>这样的生活方式，即便对于士人来说，也不需要像苏格拉底一样总是追问“什么是……”，其循顺自然的生命体验与生活方式，同时也就是道德伦理生活与政治生活，同样也就是循顺“自然之道”的生活。因为在这里，道德的自然

（生命）化与自然（生命）的道德化，并不是一种概念上的假定与论证上的循环，不是形而上学的逻辑链条，而本身就是生命的实境与实相：“故圣人尽心，而君子尽情，心统性情而性为情节。自非圣人，不求尽于性，且或忧其荡，而况尽其情乎？虽然，君子之以节情者，文焉而已。”（王夫之《诗广传·召南一》）这也可看作是类似上述尼采—施特劳斯式的从（文明的）“自然”当中获得道德秩序的情形。

第三，因此，文明理性背后的自然概念，是有着内在的思维纵深与层次的中国概念，也是能够贯通传统与现代、理念与生活的仍然具有现实生命力的概念。比如，日常生活当中几乎每个中国人，都能很直接地理解什么是“顺其自然”的传统生活观念，并且能够直觉性地理解诸如此类的“自然”概念，绝不是西方式的生理学、生物性的自然本能，也不是自然科学式的自然，更不是“神的理性”。同时，也能够理解这既不是颓废虚无，也不是恣意妄为，这其中蕴含某种自然正确性意义上的自然理性、自然尺度，后者既不是主观的意愿与幻觉，也不是外在的强制与规范：“生活在一个共同体之中意味着什么，一个人在该共同体之中的位置是什么，什么类型的主张是他人可以对自己提出的。这种感觉无须详细说明或者理论发展，但它必定根源于对个人周遭环境的某种水平的抽象，在一个更大的社会背景之下解释自己的位置……这种对个人在更大的共同体之中的反思的感觉将充实个人的自我认同感，这样个人就会在一个公共维持的生活方式的背景之下观察自己的个人生活。这就是为何从一个真正正义的人的视角来看，个人幸福与正义要求之间的任何冲突最终都会被证明是虚幻的……”<sup>[26]</sup>。道德心性的考求与思辨，正是以某种更为广泛的文明生活秩序与文明理性秩序为前提与参照，在这方面，恰恰是中国思想比之西方思维能够更加适切、充分地理解“什么东西本然地（by nature）就是对的”的自然正确观念。<sup>[27]</sup>就当下文明生活实践与道德伦理、政治法律制度建设来讲，中国

传统当中的“自然”与“自然之道”的思想,在这个意义上是一种丰富的思想资源与文化矿藏。

自然整全的文明经验与自然正确的文明价值秩序,为人类文明生活奠定基础,一种实践性的基础。文明生活与生活世界本身长短不齐、光影迷离、参差错杂,不可能像哲学理性与哲学概念那样具有“纯粹”、齐整的属性与质地,但它本身仍然是天道自然属性在不同程度上的体现与具体化,并且具有在连续性的文明实践维面上不断地矫正偏差,向着更高的自然性、自然之道层级升华与纯粹化的可能性。人类的文明理性建立在文明生活的自然基础之上,“意在规范在时间中生活的人类”,因此,文明理性建立在对于文明实践当中呈现出来的自然关系、自然尺度、自然格局、自然意识的领会、把握与核校基础之上,它的各种要素“朝不同的方向使力,而非相互一致”,不会像道德形而上学那样成为思维闭合循环的“一个整体”<sup>[28]</sup>。儒家的道德伦理世界与政制秩序,事实上也是建立在文明经验、文明价值、文明理性之自然基础之上,并从中获得其解决问题的途径与方式。而只有将对于儒家与经学本身的认识和理解,置于文明理性的自然经验与价值系统当中,也才能走出拟人化、人性化的循环论证,成为完整、圆融的理性。而所谓的神圣性,也只是自然秩序与自然法则在最高程度上的一种完美实现。

### 注释:

- [1][德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,杨祖陶校,北京:人民出版社,2004年,第2、18页。
- [2][德]黑格尔:《哲学史讲演录》(第四卷),贺麟、王大庆译,北京:商务印书馆,1978年,第66-67页。
- [3][古希腊]柏拉图:《理想国》,王扬译,北京:华夏出版社,2012年,第249页。
- [4][7]冯友兰:《新知言》,见冯友兰:《贞元六书》(下),上海:华东师范大学出版社,1996年,第875、873-874页。
- [5][22][古希腊]亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,见苗力田主编:《亚里士多德全集》(第八卷),北京:中国人民大学出版社,1992年,第4、4页。

- [6][9][10][奥]维特根斯坦:《逻辑哲学论》,贺绍甲译,北京:商务印书馆,1996年,第87、104、24页。
- [8]冯友兰如果将《新知言》一书中提及的中国哲学当中“负底方法讲形上学”的方式贯彻到底,反倒更接近“一片空灵”式的“纯粹”性理想。但冯友兰似乎并无将其普遍化为中国哲学总体方法论的意图,而可能只是将其视为中国哲学(诗)的某种局部性、比较性特征,用以与逻辑实证主义(维也纳学派)的观念相互印证。但至少逻辑实证主义只是一种片面的“正的方法”,而非“负的方法”。
- [11][德]尼采:《善恶的彼岸》,魏育青等译,上海:华东师范大学出版社,2016年,第3页。
- [12][德]尼采:《人性的,太人性的》(上卷),魏育青译,上海:华东师范大学出版社,2008年,第222页。
- [13][德]尼采:《重估一切价值》(上卷),林笳译,上海:华东师范大学出版社,2013年,第109页。
- [14][德]尼采:《哲学与真理:尼采1872—1876年笔记选》,田立年译,上海:上海社会科学院出版社,1993年,第48页。
- [15][德]尼采:《偶像的黄昏》,李超杰译,北京:商务印书馆,2013年,第40页。
- [16][17][美]施特劳斯:《我们时代的危机》,见施特劳斯:《苏格拉底问题与现代性》,刘振、彭磊等译,北京:华夏出版社,2016年,第345、345页。
- [18]王柄权:《当代中国政治哲学的发展:回顾与前瞻》,《学术月刊》2019年第6期。
- [19][美]朗佩特:《施特劳斯的持久重要性》,刘妍译,北京:华夏出版社,2019年,第356页。
- [20][美]施特劳斯:《尼采如何克服历史主义——尼采〈扎拉图斯特拉如是说〉讲疏》,马勇译,上海:华东师范大学出版社,2019年,第17页。
- [21][美]施特劳斯:《德国虚无主义》,见施特劳斯:《苏格拉底问题与现代性》,刘振、彭磊等译,北京:华夏出版社,2016年,第105页。
- [23][瑞士]荣格、[德]卫礼贤:《金花的秘密——中国人的生命之书》,张卜天译,北京:商务印书馆,2016年,第40页。
- [24]赵汀阳:《惠此中国:作为一个神性概念的中国》,北京:中信出版社,2016年,第139-140页。
- [25]张大为:《心性乌托邦:孟子诗教与儒学理路》,《诗学与文化》,上海:华东师范大学出版社,2018年,第19页。
- [26][美]简·波特:《自然作为理性——托马斯主义自然法理论》,杨天江译,上海:华东师范大学出版社,2018年,第265-266页。
- [27][美]施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第8页。
- [28][美]伯纳德特:《发现存在者——柏拉图的〈法义〉》,叶然译,上海:华东师范大学出版社,2018年,第475页。

[责任编辑:汪家耀]