

“显微无间”视域下的中国近现代思潮〔*〕

张再林

(西北工业大学 马克思主义学院, 陕西 西安 710129)

〔摘要〕在今天,“显体”即“本体”的现象学方法日益引起中国哲学研究者的关注,并被广泛而深入地引入中国哲学思想实质的分析里。实际上,用中国哲学术语来表述,这种现象学方法也即中国哲学“显微无间”的方法。人们看到,这种“显微无间”的方法不仅贯彻于整个中国哲学思想里,一以贯之地成为我们进入中国哲学史的不二法门,而且还以不变应万变,其在中国近现代哲学思想变革中同样存在,并表现得尤为突显。具体而言,它体现在中国近现代启蒙思想的“用晦而明”之中,体现在中国近现代道器关系的“体用一源”之中,体现在中国近现代思想资源的内源性与外源性统一之中,并且还体现在中国近现代治国理念的德法并举之中。无疑,认识到这一点,不仅可以使我们从一种哲学方法论的高度出发,对中国近现代思想得以领悟,而且亦有助于我们以一种“返本开新”的方式,在中国近现代思想的解读中走出“以西释中”的理论误区。

〔关键词〕中国近现代思想;“显微无间”;“用晦而明”;“体用一源”;“合内外之道”;德法并举

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2023.04.003

“显微无间”是中国哲学古老而常新的基础性理念,一旦从它出发来观照思想现象,就会为我们带来一种更为深入,也更为全新的中国近现代思想史观的发现。

一、“显微无间”与启蒙理念的“用晦而明”

在西方话语里,顾名思义,“启蒙”(enlightenment)即“使……光明”,也即告别黑暗,迎接光明,故英文、法文、德文原文均含有“以光明驱逐黑暗”之义。在这里,光明与黑暗二者显然是彼此对立,势如水火的。

中国的启蒙理念看似与之相似,实则迥然异趣。为此,让我们不妨从中国最早的启蒙主义代表作——黄宗羲的《明夷待访录》名称谈起。这一名称之所以把启蒙与“明夷”联系在一起,就在于它深刻揭橥出中西文化对启蒙理解微妙的差异。作为《周易》众卦之一,“明夷”以其下离上坤,乃“明入地中”(《明夷·象曰》)这一天日陨落、极其黑暗之义。但是,值此暗无天日之际,“明夷”却告诉我们,不是如何祛除黑暗,而是“用晦而明”(《明夷·象曰》),光明恰恰在黑暗之中,并通过黑暗走向光明,此即“明夷”的反对卦

作者简介:张再林,西北工业大学马克思主义学院教授,西安交通大学二级教授、博士生导师。

〔*〕本文系国家自然科学基金重大项目“近现代中国价值观念史”(18ZDA020)的阶段性成果。

“晋卦”所谓“明出地上，顺而丽乎大明”（《晋·彖曰》）。

在这里，我们与其说看到了一种古人的日出日落、明暗两判的天文观，不如说它恰恰是中国哲学“可见的”与“不可见的”的交织统一的现象学思想的鲜明体现。^[1]这种现象学思想除了可见之于《周易》的“幽明之辨”之外，还可见之于《老子》的“知白守黑”、《中庸》的“不见而章”，而作为宋明理学核心理念的“显微无间”则是这一思想高度的哲学凝炼。程颐说：“至微者理也，至著者象也。体用同源，显微无间”（《易传序》，《河南程氏文集》卷八），朱熹说：“自象而言则即显而微不能外，所谓无间也”（《朱子文集·答汪尚书》），所有这些论述都是对这种“显微无间”概念不无经典性之见。

依据这种“显微无间”，正如写下《明夷待访录》的黄宗羲坚信他的光辉思想虽藏之名山却终将迎来重见天日的“待访”的命运那样，中国式的启蒙坚信启蒙不是光明吃掉黑暗，而是一种黑暗与光明相互依存，黑暗本身就潜藏着光明的种子，从而黑暗可以转化光明的“用晦而明”。其道理，恰恰同于中医坚持身体的健康不是消灭万恶的“病魔”，而是一种正邪双方可以相依并存的生命活动过程，恰恰同于中国武术和中国兵法主张“借力打力”“舍己从人”“以迂为直，以退为进”，甚至一决雌雄、你死我活的战争都可以追求那种所谓“不战而屈人之兵”的“双赢”。

明白了这一点，我们就不难理解为什么像命中注定一般，中国近现代思想启蒙运动一开始就是以康梁的“维新运动”思潮拉开了序幕，并以“维新运动”思潮而非诸如“太平天国运动”那类革命思潮为其界石和标记；就不难理解为什么这种“维新运动”以借古喻今的三世三统说出发，反对血流成河的法国大革命的“要么全不，要么全部”的极端变革模式，力主“不要试图彻底打翻、全盘改造”，^[2]“欲躐级为之，未有不颠蹶者也”。^[3]在这里，没有光明与黑暗、进步与落后、邪恶与正义、是与非之间的势不两立，有的只是居

间、交织、联续、缘在、互逆的相互关系，就像中医坚持“孤阴不生，独阳不长”的阴阳相须。故对维新运动思潮实质的分析并非所谓的“资产阶级革命不彻底”的局限性就可以一言以蔽之，同时还要考虑到积淀数千年的我们民族深层的那种“显微无间”的文化心理方式。

虽然这种方式经过现代革命大潮一波接一波的洗礼早已被人们弃若敝屣，业已流于为我们所淡忘的夕阳残照的历史遗迹，但它所内蕴的“后革命”的“健康的保守主义”却随着时代不断推移愈显得弥足珍贵。

也正是这种不无独特的中国式的启蒙理念，才有了所谓“中体西用”及“师夷长技以制夷”思想的推出，即使在晚清保守派眼里，西学与中学也并非势如仇敌，而是互可兼容的，甚至在甲午战争完败于“蕞尔小国”日本不久，自诩为“天朝上国”清王朝所掀起的“不耻下问”的留日之风就势如潮涌；也正是这种不无独特的中国式启蒙理念，才有了“君主立宪”派的诞生，其将陈旧的君主圣明与新兴的宪政文明熔为一炉，认为这样不独不会流于方凿圆枘之弊，而且二者可以互为表里、互为发明；也正是这种不无独特的中国式启蒙理念，才有了新文化重镇北京大学的蔡元培先生一开“西学”与“国故”二者“兼容并蓄”之新风，在其中不是东风与西风孰赢孰胜，而是留着长辫子的晚清遗老辜鸿铭和满腹洋货的西学领军胡适可以共处一堂“煮酒论英雄”；也正是这种不无独特的中国式启蒙理念，才有了孙中山先生的军政—训政—宪政的“三政”论，在他眼里，从独裁到民主并非可以躐等为之、一蹴而就，而是必须循序渐进、拾级而上的。在这里，我们既看到他对“毕其功于一役”的极端革命理想的保持距离、慎重审思，又发现了在改革方式上，其思想与他所不齿的康梁保守的“三世三统”说看似迥异却实则旨一。凡此种种，与其说是以屈求伸、韬光养晦的生命智慧在历史新时期的旧瓶装新瓶，不如说是从“别黑白于一尊”走向“传统就在现实之中”（杜维明语），不如说是使“救亡”不

是压倒“启蒙”，而是使激变性的“救亡”与渐化性的“启蒙”携手并行，并使“救亡”同时也闪烁着中国式“启蒙”的耀眼光辉。

二、“显微无间”与思想资源的内源性 与外源性的统一

“显微无间”实际上是一种内隐外显的活动，这就使“显微无间”一变为“合内外之道”。《中庸》说：“性之德也，合内外之道也”。其实，“性者，生之质也”（《庄子·庚桑楚》），“性之德”也即“生之道”。这样，正如海德格尔把“生”理解为内隐的“己”向外显的异己“世界”欲罢不能的“去在”（to be）那样，中国人亦如此。对于古人来说，所谓生命的生之道就是“内的外化、外的内化”一而二、二而一的“合内外之道”。而王夫之所谓的“内生外成”说之隐秘正是基于此才能得以真正揭晓。因此，一方面，就中国近现代历史而言，这种“合内外之道”体现为近现代中国数千年历史大变局既是本土社会内在矛盾激化的产物，又是外部列强对中国社会强势干涉所致，从而它是“内因”与“外因”相互作用的结果。另一方面，就中国近现代思想而言，这种“合内外之道”体现为其思想既来自本土的内源性思潮，又来自异域的外源性思潮，并且这两大思潮并非界限分明、彼此对立的思潮，而是你中有我，我中有你的相互统一的思潮。唯其如此，才使中国近现代思想运动并非停留于简单的“他者横移”，而是以其内生外成的有机统一，体现出中国思想前所未有的勃勃生机。

首先，这种内源性与外源性的统一表现为，一部中国近现代思想史既非对外来思潮“不择而尽师之”，也非对本土传统“尽弃其所有”，而是梁启超所谓的“淬厉其所本有而新之”和“采补其所本无而新之”，也即走向现代与回归传统的并驾齐驱。在这方面，晚清的“第一次启蒙”中维新者的“师夷之长制”与“回到三代”的联袂推出，以及新文化运动中蔡元培先生的“西学”与“国学”的兼容并蓄正是其代表性之显例。

其次，这种内源性与外源性的统一还表现为，一部中国近现代思想史实际上是一部西学中学、中学西化的历史。这一点，除了可见于晚清“民主共和”思潮之外，它在近现代三大思潮中均有体现。

例如社会主义思潮。本来，除了时代背景差异之外，就其思想的实质和宗旨而言，中国传统文化就与社会主义思想存在着不解之缘。其中，《礼记》的“大同”说，墨家的“尚同”“兼爱”，孔子的“不患寡患不均”，孟子的“民本主义”“义利之辨”都无疑可视为古代社会主义在中国传统文化中的彰显。虽然诸如陈独秀等马克思主义者曾在新文化运动中对儒家为代表的中国传统文化大兴问罪之师，但这并不妨碍他们当中的先知先觉者独具只眼地发现了中国传统文化与社会主义之间的深刻内在勾连。早在少年时代毛泽东就将康有为的“大同”世界视为人类将跻入的“圣域”，在1917年《致黎锦熙信》里，他就明确宣布了“大同者，吾人之鹄也”这一矢志不渝的誓言。而他早期的“新村”计划、后期的“人民公社”实验，这类一以贯之和持之甚坚的社会践履实际上既渊源于对西方社会主义乌托邦的承袭，又打上了康有为去界的“大同说”的深刻印记，正是西学中学、中学西化这一中西文化合璧所创造出的历史之举。

再如自由主义思潮。在很多人心目中，作为近现代才引介的自由主义思潮不仅在中国传统文化中“其所本无”，而且它显然与中国传统文化的主旨是格格不入的，乃至一些自由主义者正是以其激进的反传统暴得大名，并借以使自由主义开始在古老中国这一自由荒芜之地深入人心。然而，正是这种反传统的自由主义者开始了自由主义本土化的工作，从中实现了自由主义外源性与内源性的对接。其中，被视为“中国自由主义之父”的严复就是这种对接的开拓者。从他的“自由者，各尽其天赋之能事，而自承之功过者”（《主客平议》）这一定义出发，他把自由理解为个人摆脱种种束缚，回归和顺乎自然之道。这

样,强调“道法自然”的“法天”“任天”的老子就理所当然成了中国古代自由主义之代表,并且“法天者治天地之道也”,唯有这种“法天”之道才是社会至高无上的治道。与严复这种思想相呼应的是,在自由主义者胡适那里,他也同样把老子视为中国古代自由主义之代表,但较之严复,他对老子的欣赏则主要表现为他对老子“无为”思想的强调,尽管他和严复一致,同样也得出自由即自然的结语。在他看来,最好的政治乃是为无为而治的政治,即统治者对人民的追求“不干涉主义”的政治,而这种不干涉主义不仅是自由主义的至谛,也是老子学说的真正精义。故胡适宣称中国是世界自由主义的发祥地,甚至疑心18世纪欧洲哲学似乎已经受到老子学说的启迪。这一切,使胡适成为中国近现代思想史上以中释西的思想的先驱,并使我们看到,恰恰在这位“全盘西化”大咖身上实际却惊现出“西方”与“东方”、“现代”与“传统”二者“诡谲的合一”。

又如保守主义思潮。保守主义思潮看似更多强调思想的内源性,但这种内源性却随着时代推移,业已成为在新时代语境下经过现代阐释、洗礼的内源性,也即被赋予了外源性意义的内源性,非原教旨主义的内源性。这种变异了的内源性,或受激于西方文化危机所产生的“问题意识”,或得益于西方文化所擅长的思辨话语。前者主要可见于出于“一战”反思的保守主义,而辜鸿铭、梁启超的保守主义就是其显例,后者则主要可见于主张“他山之石,可以攻玉”的保守主义,这种保守主义在现代新儒家那里可以说是比比皆是,不胜枚举。如冯友兰正是这种保守主义的思想先驱。他的所谓“新理学”不仅是对“穷理尽性”“格物致知”的宋明理学的“接着讲”,同时也是以柏拉图为鼻祖的西方“唯理论”思想在中国哲学中的蹊径之独辟。较之冯友兰,牟宗三的新儒学以其更胜一筹尤值得一提。他的哲学之所以将现代中国新儒学推向难以企及的高度,就在于一方面他的学说是阳明“心学”隐秘的尽发其覆、水落石出,另一方面,这一

点之成立又有赖于他对康德道德形上学不无反思性的深入解读,从中既实现中西哲学的和解,又使中国哲学从本土化的“私人语言”一跃为公共性的、普世性的世界语言,并最终使中国哲学理论实现了从传统的边缘地带走向了当代的世界之巅这一历史性、革命性的嬗变。人们看到,在“后牟宗三”时代,这种嬗变在今天大陆蓬勃兴起的“现象学化”的中国哲学研究思潮中表现得格外显眼。研究者从存在现象学、意识现象学以及身体现象学切入中国传统哲学,^[4]通过一种全新的“视域交融”,在更为前沿的“显现论”哲学精神的观照下,发潜阐幽地使中国传统哲学至为固有、至为精微的“显微无间”精神得以深入的发掘、得以传神的复活,并由此使中国哲学研究百尺竿头更进一步地迈向一个全新的台阶。

所有这一切,不仅意味着,在全新的视域下,一种对传统思想的现代“解释学循环”取代古代“述而不作”,并从中实现了古之作者与今之读者之间的握手言和,而且意味着,在传统与现代的和解中,一种基于“独白”而严分内外、彼此、我他思想被时代告别,从而使冥顽不化的“夷夏之辨”被彻底地消解。长期以来,“夷夏之辨”始终是我们民族文化独立、文化自足、文化自信的思想大旗。因此就有了所谓“非我族类,其心必异”(《左传·成公四年》),所谓“夷狄之有君,不如诸夏之亡也”(《论语·八佾》),所谓“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也”(《孟子·滕文公上》),所谓“《春秋》之义,内诸夏而外夷狄”(江统《徙戎论》),所谓“礼一失则为夷狄,再失则为禽兽。圣人恐人之入夷狄也,故《春秋》之法极谨严,所以谨严者,华夷之辨尤切切也”(程颐《大学衍义补》卷75),即使在开明如王夫之者那里,这种“夷夏之辨”亦是其坚持民族气节的最终根据。然而,随着清末民初的这种西学中化、中学西化,“夷夏之辨”这一森严的文化壁垒也轰然倒塌。这一点可见于郑观应提出“若我中国,自谓居地球之中,余概目为夷狄,向来划疆自守,不事远图……。同居覆载之中,奚必强分夷

夏”，^[5]可见于魏源主张“诚知夫远客之中，有明礼行义，上通天象，下察地理，旁彻物情，贯串今古者，是瀛寰之奇士，域外之良友，尚可称之曰夷狄乎？圣人以天下为一家，四海皆兄弟”，^[6]可见于王韬指出“然则华夷之辨，其不在地之内，外，而系于礼之有无也明矣。苟有礼也，夷可进为华，苟无礼也，华则变为夷，岂可沾沾自大，厚己以薄人哉”（《弢园文录外编》）。除此之外，这种“夷夏之辨”的消解还强有力地体现在晚清今文经学蓬勃的兴起里。康有为继承汉今文学家“三统三世”进化论思想中“夷狄进至于爵”“天下远近大小若一”殊胜之义，使夷夏同尊与现代进化史观完全滚作一气，代表了对传统“夷夏之辨”的彻底叛逆。而他的大同说中“去国界”“去种界”“去类界”思想的公开推出，则以其旗帜鲜明的“国际主义”“世界主义”“世界文化共同体”思想之标举，把中国近现代以降的“夷夏之辨”的消解推向了理论的极致。

三、“显微无间”与道器关系的“体用一源”

众所周知，在中国哲学中，“显微无间”和“体用一源”往往被哲学家相提并论。欲究之所以如此，就不能不使我们回到中国哲学源头的古老的《周易》。这是因为，一方面，《周易》提出“形而上者谓之道，形而下者谓之器”（《系辞》），以“不可见的”指称道，以“可见的”指称器，二者似乎迥然异趣；但另一方面，《周易》又讲“义以象立”“圣人立象以尽意”，故邵雍观物见微，颇得“履霜，坚冰至”的精义，中医“视其外应，以知其内藏”，以身体外显的反应以究身体内隐之神秘。这样，随着这种“下学而上达”的确立，《周易》从道、器的分离又一变为“道以器寓”，并从中为我们开出了“道器一体”思想之造始端倪。

实际上，以其道为“体”，器为“用”，这种“道器一体”不外乎就是“体用不二”“体用一源”的“体用一体”。在身体现象学里，梅洛-庞蒂强调“从身体出发”，视身体是世界的初始本体，但并不妨碍他认为这一点之成立，完全有赖于身体

能否通过世界实现自己行为的用途和目的。在这里，身体之“体”与身体之“用”不是分离的而是合一的。同理亦然，在中国哲学里，一种“即身而道在”的“身道”而非“心道”决定了，一种“体用一源”的体、用思想与其说是“万法唯识”“一切唯心”的佛学的舶来品，不如说恰恰是本土产物的中国货。故从《黄帝内经》的东方在体为筋，其用为动；南方在体为脉，其用为躁；中央在体为肉，其用为化；西方在体为皮毛，其用为固；北方在体为骨，其用为藏（《内经·素问·五运行大论篇》），到范缜“神即形也，形即神也。是以形存则神存，形谢则神灭”（《弘明集卷九·神灭论》）。从庄子的有别于“有用之用”的大本达道的“无用之用”（《庄子·人间世》），到《文子》“治之本，仁义也；其末，法度也。人之所生者，本也，其所不生者，末也。本末，一体也”（《文子·上义》）。从王弼的“（万物）虽贵以无为用，不能舍无以为体也，（不能）舍无以为体，则失其为大矣”，^[7]到禅宗的“寂而常用，用而常寂，即用即寂”（《大乘无生方便门》）。从程颐的“体用一源，显微无间”（《河南程氏文集卷八·易传序》），到王阳明的“即体而言，用在体，即用而言，体在用，是谓‘体用一源’”（《传习录·薛侃录》）。如此等等无一不是这一点的体现。而王夫之从“无目而心不辨色，无耳而心不知声，无手足而心无能指使，一官失用而心之灵已废矣。其能孤扼一心以绌群用，而可效其灵乎”（《尚书引义·毕命》）这一身心一体出发，所得出的“体用胥有而相胥以实”的观点，既是《黄帝内经》以身为基的体用思想的再次彰显，又意味着中国式的“体用一源”思想最终趋于完善而臻至顶端。

然而，晚清以降，随着历史时局的惊天巨变，这种古老中国的“体用一源”思想却面临着空前挑战。围绕着“体用之辨”，中国思想界又一次掀起狂澜。为此，就不能不提到一反“体用一源”，主张“中学为体，西学为用”这一“体”“用”二分的新思潮。虽然该思潮在冯桂芬、王韬、薛福成、郑观应等人的思想中均有所涉猎，但以其

“中体西用”思想集大成的《劝学篇》的推出,洋务派重臣张之洞无疑是这一思潮公认的代表。张的《劝学篇》分为序、内篇、外篇三大部分。“内篇”首涉“中学”,主要论及“以中学为体”。在中学中,张之洞尤以纲常名教为重中之重,强调“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”的“三纲”作为千年立国之本而备为推崇:“故知君臣之纲,则民权之说不可行也;知父子之纲,则父子同罪免丧废祀之说不可行也;知夫妇之纲,则男女平权之说不可行也”。故对于张之洞来说,以“三纲说”为核心的“中学”,不仅是“圣人之所以为圣人,中国之所以为中国”之根本,也是为防范一浪高过一浪的鼓倡民权、男女平等的维新浪潮筑起的一道长城。

与之相应,《劝学篇》中“外篇”次接“西学”,主要论及“以西学为用”。在西学中,张之洞除了青睐声、光、电、化的“西艺”,还尤视社会管理制度之建立的“西政”为当务之急,也即他所谓的“大抵救时之计,谋国之方,政尤急于艺”。对于张之洞来说,如果说中学是“务本以正人心”,那么,西学则为“务通以开风气”,也就是说,通过学习西方科学的技术、制度以实现富国强兵之举。正是在这一点上,使张之洞当之无愧成为办产业、修铁路、兴学堂、开报社、赴海外的“洋务运动”之先驱。综上所述,在《劝学篇》中,我们与其说看到了一个在中学与西学、保守与革新、道德与科学、后党与帝党之间首鼠两端、两头讨好的张之洞,不如说是更深刻地看到了一个在历史新语境下却依然坚持“天不变,道亦不变”的卫道者的张之洞,一个在体、用关系从原则性的“体用同源”走向机会主义的“体用二分”的张之洞。这种“张之洞现象”的出现既是“时会使然”,又是晚清社会思想之纠结、思想之矛盾的必然体现。

但是,既然在张之洞的时代天在变道亦在变,这就意味着中国走向世界、走向现代的新的道路出现乃大势所趋,也就意味着重返“道器不二”“体用同源”亦是不可抗拒的时代步履。在

此“体用同源”的重返中,自由主义者严复以其旗帜鲜明,理所当然被推为真正的理论先驱。严复说:“体用者,即一物而言之也。有牛之体,则有负重之用;有马之体,则有致远之用。未闻以牛为体,以马为用者”,这样做“固已名之不可言矣,乌望言之可行乎?”(《与〈外交报〉主人书》)。在严复看来,这种“牛体马用”不惟有悖逻辑,而且深积“治标不治本”之弊。他又指出:“……中国之仿行西法也,亦不少矣!总署,一也;船政,二也;招商局,三也;制造局,四也;海军,五也;海军衙门,六也;矿务,七也;学堂,八也;铁道,九也;纺织,十也;电报,十一也;出使,十二也。凡此皆西洋至美之制,以富以强之机,而迁地弗良,若亡若存,辄有淮橘为枳之叹”(《原强》)。

值得注意的是,这种向“体用同源”的回归除了见诸对之大张其军的自由主义思潮外,它还突出地体现在保守主义思潮一翼,尽管较之自由主义者,保守主义的讨论似乎更少战场上的硝烟味,而更富书斋里的书卷气。在这方面,除了可见之于马一浮的“从体起用”和“摄用归体”,一代儒宗熊十力的观点尤值得一提。如果马一浮的体用观以其与华严宗理事体用论相即而尚打上佛学与理学的鲜明印记,那么,熊十力的体用观则是直溯古老的大易而更富本土气息。也就是说,熊十力直溯大易也即直溯大易的“以变易为体”,其认为不仅本体之“体”是生生不息的作用流行,同时本体之“用”也恰恰体现在这种生生不息的作用流行之中,其道理正如一阴一阳、一辟一翕既是“道”又是“器”,正如“众沓”与“大海”乃非一非异之关系。这样,我们就来到了熊十力体用思想的最终结论。这一结论就是“宗主《易经》,以体用不二立宗”,^[8]所谓“体用不二”是指“万行,即是实体的变动现作如此。确不是从实体的变动又另外生出东西来,叫作万行也”,^[9]易言之,也即“本原、现象不许离而为二,真实、变异不许离而为二,绝对、相对不许离而为二,心物不许离而为二,质力不许离而为二,天人不许离而为二”。^[10]显而易见,熊十力这种“体用不二”

思想的推出,既是对宋明理学的“体静用动”的了断,又不失为对清末“中体西用”这一体用两判哲学思辨上的彻底清算。

我们看到,接踵而来的,从这种“体用不二”出发,一方面,它为我们迎来了中国哲学思想新纪元。从牟宗三的基于“智的直观”的“新内圣外王”说,到成中英的“以本体为本,以诠释为用”的“本体诠释学”,再到杜维明开放的“动态体用论”,一直到傅伟勋的“互为体用论”,乃至杨儒宾“气化”的“身心一体论”,都无一不是从中开出的理论新见、新篇。此外,从这种“体用不二”出发,另一方面,一种“即用显体”“寓体于用”决定了,它又使我们从重“体”的哲学思辨走向重“用”的社会实践,从“批判的批判”转向“武器的批判”,无论是康梁的“维新运动”,还是孙中山的“走向共和运动”,以至于中国马克思主义者的“社会主义运动”都无一不是这种全新走向、转向的体现,也都无一不可视为“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”这一孔子的古训在中国近现代的兑现。

“庸也者,用也”(《庄子·齐物论》),一如庄子所说,这种向“用”的社会实践的转向也即出圣人凡地向“庸言庸行”的转向,并且向“庸言庸行”者的“庸众”的转向。正是这种转向,才使“托古改制”的康有为笔下的黄帝、大禹、尧舜都一变而为“寻常”之人,才使梁启超宣称凡时代思潮无不由“群众运动”而成,才使孙中山的“三民主义”中无论“民族”,还是“民权”“民生”都一以“民”为重,才使中国马克思主义者高呼“庶民的胜利”“劳工神圣”,从而使中国近现代思潮上承孔孟的“民本”思想,中接章学诚的“学于众人,斯为圣人”之说,下开现代一反专制的“民主”之风,在经历了历史的“否定之否定”之后,第一次将名不见经传、湮没无闻的“民众”而非“精英”从历史的边缘置于历史的中心,并从中实现从“圣人”史观向“平民”史观的革命性转型。同时,通过这一转型,使我们民族由此真正迈向了从传统向现代的历史性征程。

四、“显微无间”与治国理论的德法并举

实际上,这种“显微无间”可从两个层面同时展开。如果说就认识论层面而言,这种“显微无间”就是所谓“可见的”与“不可见的”的交织统一的话,那么,就存在论层面而言,这种“显微无间”就是所谓外在的“身”与内在的“心”的交织统一。无怪乎梅洛-庞蒂的身体现象学既是对本体显体分离的力辟,又是对笛卡尔身心二元的叛逆,以至于它使梅洛-庞蒂提出“用身体知道”,心知就体现在身行里;它使梅洛-庞蒂提出亦心亦身的“身体意向性”,并借以告别哲学上所向披靡的“唯心主义”。与此相类似,也无怪乎以“显微无间”为旨的中国传统哲学既讲“幽明互见”,另一方面,又并行不悖地大谈“身心一体”。而这种“身心一体”被古人如此不遗余力地强调,以至于它使《易传》提出“美在其中,而畅于四支,发于事业”,使孟子提出“根心生色,睟面盎背,四体不言而喻”,使《大学》提出“诚于中,形于外”,使王阳明提出“无心则无身,无身则无心”(《传习录》),使刘宗周断言“今人以一膜言心,而遗其耳目口鼻四肢皆备之心者,不知心者也”(《来学问答》),而作为中国身心一体论代表作郭店竹简中核心字“慧”字的面世,则一字千金地把中国哲学身心一体之旨推向了无以复加之地。

理解了中国哲学身心一体之旨,我们也就理解了中国古人德法之间并不偏举,而是德法并驾齐驱的治道。这是因为,“道之以政,齐之以刑,民免而无耻。道之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》),一如孔子所说,同关涉到社会的治道,但德与法的功能却各有侧重,也各有千秋。如果说以其更多涉及到心灵自觉而德是以治心为要的话,那么以其更多涉及到行为改变而法则是以治身为要的。这也正是在古人那里,“德”(德)字之所以从“心”,而法之所以被称为所谓“刑名之术”(古“刑”字通身形的“形”)的缘由所在。同时,也正是由于二者的各有千秋,

才使中国春秋战国之际虽有宗德还是宗法的争议之蜂起,但一种更为根本的身心一体原则却决定了,迎之而来的,是德与法的兼容并蓄、相互补益,其关系犹如车之两轮、鸟之两翼。故而,就有了《庄子·天下》的“内圣外王”之说,《礼记·乐记》的“礼乐刑政,其极一也”之说,以及汉代兴起的“王霸杂之”之说。后者既是对法家剑走偏锋的“刑名之术”的鞭挞和斥责,又是对儒家耽于“道之以礼,齐之以德”的单维取向的奋力纠拨。

尽管中国古代思想家以其“严而少恩”对法家评鹭甚严,尽管近现代法的专家认为法家思想意在“专制”而与现代法治思想大相径庭,也尽管今人断言汉代所开辟的“王霸杂之”制度实际上是一种“外儒内法”制度,也即谭嗣同所谓的中国两千年来之政实质之“荀政”,但这并不能掩盖中国古代法家思想与现代法治思想之间存在着一种内在的一致性,也并不妨碍在寻找这种一致性的基础上,对中国古人的德法并举、德法兼综思想在历史新时代使之再度光大发扬。

在近现代思想史上,在发掘古今法的一致性方面,梁启超所做的工作功不可没,是他率先开始了对中国古代法家法治思想的重新“正名”,这一工作集中体现在其《先秦政治思想史》一书中。在该书中,在法家起源上,梁启超认为法家的法治思想始于管仲、子产,直到慎到、尹文、韩非之后才形成系统学说;在法家学说内容上,梁启超认为法家从人性恶出发,主张反对“持同情心组织国家”的儒家仁政学说,强调重视法律以消除社会之争,其目的在于“治多数陷溺之人使免于罪戾,并非为少数良善者而设”,^[11]并“认法律为绝对的神圣,不许政府动辄法律范围以外”。^[12]也就是说,“淬厉其所本有而新之”,揆度于现代人类法的所指,梁启超发现中国古代法家旨在追求在法的面前不分贵贱、人人平等思想恰恰体现了现代法治精神,从而不惟在历史上具有积极性,即使在今天依然可以为我们所用。虽然他也同时承认法家思想的确存在着“生法者君

也”,以及其导致的统治者面对法律难以“自禁”这一明显的局限性。

毋庸讳言,梁启超的返古开新的法治思想固然值得人们深深嘉许,然而,他却同时面临着无视古今一切“唯法主义”都无可逃逸的“民免而无耻”的“道德虚无主义”的问题,也即如何解决德法之间二律背反的问题。在这方面,笔者认为,对中国法家思想深入地进一步地正本清源无疑将为我们提供最佳答案。

若对法家思想进一步地正本清源,就不能不提到《韩非子》的“解老”“喻老”篇,就不能不提到司马谈《论六家要旨》所谓的韩非“喜形名法术之学,而其归本于黄老”,以及《黄帝四经》所谓的“道生法”之见。之所以将法家思想归本于老子的道家,恰恰在于,法家以法而治就是为胡适所强调的老子道法自然的“无为而治”的体现。正是法家的韩非自觉将老子自然无为转变为可操作的“刑名之术”,才使一种“看不见的手”理论在人类政治领域第一次得以彰显。故而,在中国近现代,从李贽到严复再到章太炎,都无一不对申韩的法家一扫前人的病诟而刮目相见,甚至有了章太炎“半部《韩非子》治天下”这一惊世之谈。

一旦我们承认了“法源于老”和“以老解法”的合理性,那么,我们就不仅为法家的法治理论从事了一种现代化的“正名”,而且同时还为法家和儒家、法与德之间的和解提供了切实可行的途径。这是由于再进一步追溯,老子除了是韩子的开山之外,还实为孔子的鼻祖,^[13]从而决定了老子道德说实际亦是儒家道德说的初始原型。具体而言,一方面,儒家旨在宽容、旨在谦让的形而上的心性道德最早就卑之无甚高论地体现在老子强调的我们身体自发的以屈求伸、柔弱胜刚强之中,也即体现在人类道德之源的“利用安身”之中、“明哲保身”之中。《说文》“儒,柔也”这一对儒者的解释恰恰同时就是对强调“以柔克刚”的老子学说的申明;另一方面,儒家的“亲亲而仁民”的宗法式的“家国一体”之社会治道同

样也是“近取诸身”的产物,也即“君民以人合,宗族以天合,人合者必藉天合以维系之,而其合也弥固”(冯桂芬《校邠庐抗议:复宗法议》)的结果,而归根结底,这种对身体血缘的“天作之合”的讴歌显然是以强调“天然而然”“自然无为”的老子学说为其圭臬。这样,无论是法家的法,还是儒家的德都不期而然、不谋而合地以“太上老君”的老子“道法自然”为宗。这一点,不仅是中国近现代诸子学思想发展必然引申出的结果,也耐人寻思的,其恰恰与两千年前《论六家要旨》以博采儒法之长的道家为尊的结论如出一辙。

无疑,认识到这一点,“既是中国近现代‘隆法’思潮和其‘复礼’思潮的殊途同归,同时又为始自先秦贯穿于整个中国思想史的儒法之争提供了一剂彻底的解药。它告诉我们,儒法之争问题包括与之相系的儒法貌合神离的‘阳儒阴法’问题的解决,既是一个有待认识深入的理论问题,又是一个有待时机成熟的历史问题,从而只有以一种历史和逻辑相统一的方式,才能在水到渠成之中发现问题解决的真正之道。而这种道恰恰就是那种‘根深柢固,长生久视’的老子之道。一方面,唯有从这种老子之道出发,我们才能为儒家‘亲亲而仁民’的德治思想奠定其终极性的依据,并在从事这种终极性奠基的同时,也才能对法家的‘专决于名而失人情’法治思想之弊给予彻底的力辟;另一方面,唯有从这种老子之道出发,我们才能使备受争议的法家‘抱法处势’的法治思想的合理性根本得以破译,并在从事这种根本破译的同时,也才能对儒家的‘有治人无治法’这一制度建设的缺失给予深刻的纠弊。进而,正是基于这一切,才可以毫不夸大地说,中国近现代思潮实际上为我们推出一种呼之欲出并且令人耳目一新的新道家,一种‘举孟旗,走荀路’的新道家,一种‘德法并举’‘德法互补’以及德法互为体用的新道家。其中无论是儒家

还是法家,都是以老子的‘道法自然’的‘天道’为其终极依据,也是以司马迁‘深远的老子’为其立论的鼻祖。”^[14]

因此,梁启超、胡适等人对中国传统哲学的现代化阐释,为我们展现了一种德法并举的“内圣外王”的可行的前景。相形之下,现代新儒家牟宗三先生就这种“内圣外王”所推出的所谓“良知坎陷”说显然是一种节外生枝的蛇足之谈,并且更为严重的,以其不无偏执的康德式的“唯心主义”,它完全背离了作为中国哲学基石的和源自“显微无间”的身心一体之理念。

注释:

[1]“可见的”与“不可见的”的交织统一的现象学思想,可参见[法]莫里斯·梅洛-庞蒂:《可见的与不可见的》,罗国祥译,北京:商务印书馆,2008年。

[2]刘军宁主编:《北大传统与近代中国——自由主义的先声》,北京:中国人事出版社,1998年,第324页。

[3][清]康有为著、汤志钧编:《康有为政论集》,北京:中华书局,1981年,第683页。

[4]在这方面,张祥龙先生更多是从海德格尔存在现象学切入中国哲学,尤其是道家、儒家学说;倪梁康先生更多是从胡塞尔意识现象学切入中国哲学,尤其是中国佛学;笔者则更多是从梅洛-庞蒂身体现象学切入中国哲学,尤其是“后理学”的中国哲学。

[5]夏东元编:《郑观应集》上册,上海:上海人民出版社,1982年,第67页。

[6][清]魏源:《海国图志》,长沙:岳麓书社,2021年,第1889页。

[7][魏]王弼:《王弼集校释》,楼宇烈校释,北京:中华书局,1980年,第94页。

[8][9][10]《熊十力全集》第七卷,武汉:湖北教育出版社,2001年,第7、166、143页。

[11][12]梁启超:《先秦政治思想史》,《梁启超全集》第十一集,北京:中国人民大学出版社,2018年,第552、553页。

[13]张再林:《中国文化源于“武”说》,《江苏行政学院学报》2020年第3期。

[14]张再林:《老子不老:作为儒法和解之基的新道家》,《中州学刊》2023年第2期。

[责任编辑:马立钊]