

【哲学研究】

# 中国近代哲学的转型：变革与继承的统一<sup>\*</sup>

陈卫平

(上海师范大学 哲学学院, 上海 200235)

**关键词：**中国近代哲学；中国传统哲学；哲学转型

**摘要：**中国近代哲学是在解决“中国向何处去”的问题和古今中西之争中形成的形态，具有鲜明的时代特征。同时，中国近代哲学是中国哲学史的有机组成部分，它主要围绕着四个问题展开：历史观问题、认识论问题、思维方式和逻辑方法论问题、理想社会和理想人格问题。这四个方面的问题，展现了中国近代哲学与传统哲学变革与继承统一的内在关系。

**中图分类号：**B25   **文献标志码：**A   **文章编号：**1001-2435(2012)05-0529-06

**Transition of Modern Chinese Philosophy: Unity of Transformation and Inheritance**

CHEN Wei-ping (College of Philosophy, Shanghai Normal University, Shanghai 200235, China)

**Key words:** modern Chinese philosophy; traditional Chinese philosophy; philosophical transition

**Abstract:** Modern Chinese philosophy was formed on the basis of solving “Whither China” debate and “ancient and modern Chinese and Western” controversy, thus having distinctive features of times. In the meantime, modern Chinese philosophy was an important part of history of Chinese philosophy, revolving around the four problems: view of history, epistemology, mode of thinking and logic methodology, ideal society and personality. These four areas unfolded the unity of transformation and inheritance between modern Chinese philosophy and traditional Chinese philosophy.

中国近代哲学在何种意义上是中国哲学史的有机组成部分？如果仅仅因为它与传统哲学有着历史时间的顺序关系，那么，它作为中国哲学史的一个阶段只是外在的。中国近代哲学无疑有着与传统哲学不同的形态，这种不同的形态既与西方哲学有着横向的联系，又与中国传统哲学有着纵向的联系，因而中国近代哲学的转型是变革和继承传统哲学的统一。正是在这个意义上，中国近代哲学成为了中国哲学史的有机组成部分。

冯契在《中国近代哲学的革命进程》这部名著中指出，中国近代的中心课题是“中国向何处去？”，即中国如何摆脱半殖民地半封建的悲惨境遇而获得民族独立、人民解放？这个时代的中心问题在政治思想领域表现为古今中西之争；时代的中心课题通过古今中西之争制约着中国近代哲学的发展，其重要表现是为了探索“中国向何处

去”的问题。为了解决古今中西之争，中国近代哲学主要是围绕四个问题展开的：历史观、认识论、思维方式和逻辑方法论、理想社会和理想人格。本文下面就从这四个问题，来论证中国近代哲学是对中国传统哲学的变革和继承的统一，是在变革中继承，在继承中推进变革。

要解决“中国向何处去”的问题和古今中西之争，就必须认识人类历史和中国历史如何从过去演变到现在，又将如何向未来发展的规律性，于是历史观问题在中国近代就显得非常突出。

近代对历史观的探讨，发端于道器之辩。宋明时期的理气（道器）之辩，首先是关于天道观问题的，其次关于历史观的问题。这个问题演变

\*收稿日期：2012-08-22

基金项目：国家社会科学基金重大项目(11&·ZD085)

作者简介：陈卫平(1951-)，男，浙江上虞人，教授，博士生导师，主要研究方向为中国近现代哲学。

引用格式：陈卫平. 中国近代哲学的转型：变革与继承的统一[J]. 安徽师范大学学报：人文社会科学版，2012，(5)：529-534.

到近代,首先是历史观的问题,其次才是天道观或一般发展观的问题。中国近代哲学的转型是以进入进化论阶段为标志的,这是对此前的道器之辩的延续和突破。所谓延续,是指进化论发展了道器之辩中的传统变易史观;所谓突破,是指进化论摒弃了变易史观基于“器变道不变”传统的循环论、复古论因素。这样的突破和延续是一般中国近代哲学研究者所熟知的。值得指出的是,在中国传统哲学中也有着孕育这一突破的思想资源。从中国哲学史上,明清之际的王夫之以道器来阐发历史观是最为杰出的。他曾说:“无其器则无其道,人鲜能言之,而固其诚然者也。洪荒无揖让之道,唐虞无吊伐之道,汉唐无今日之道,则今日无他年之道者多矣。”(《周易外传·系辞上传第十二章》)认为道是依存于器的,因而没有超越器之上永恒不变的道。王夫之的著作在清末年间开始得以汇集刻印,获得比较广泛的流传。他的上述思想成了近代对进化论突破传统变易史观的“器变道不变”的思想土壤。这反映在谭嗣同历史观中是非常明显的。他引用了上述王夫之的话,并加以发挥道:“故道,用也;器,体也。体立而用行,器存而道不亡。……夫苟辨道之不离乎器,则天下之为器亦大矣。器即变,道安得不变?”(《思纬氤氲台短书·报贝元征》)显然,这样的观点是他走向进化论的跳板。就是说,进化论对变易史观的突破,在中国传统道器之辩的历史观中也是有着思想渊源的。

另外,论述道器关系的传统经典是《周易》。《四库全书总目提要·易类·序》指出:“《易》之为书,推天道以明人事者也。”正是这样的论证方式,推导出了“天不变道亦不变”的观点。中国近代进化论推倒“天不变道亦不变”,从康有为到孙中山,无不是从天道(自然规律)推行到人道(社会历史规律),以自然之天道的变易来推论社会之人道的变易;而这和“天不变道亦不变”所运用的,都是同样的《周易》的论证方式:推天道以明人事。事实上,中国近代进化论哲学的开创者康有为就说孔子作《易》是“深观天道以著人事,垂法后王”,他正是效法《周易》,描述了自然界各种事物的无穷无尽的变化,得出结论:“变者,天道也。”(《变则通通则久论》)由此推导出人道必须随之变易,“《春秋》发三世之义,有拨乱之世,有升平之世,有太平之世,道各不同”(《日本书目志·序》)。这表明

进化论在突破道器之辩的“天不变道亦不变”传统的同时,又承继了它的源自《周易》的论证方式。可以说,正是这一承继,使得进化论得以构造为涵盖天道人道普遍规律的世界观。

## 二

同样是为了回答“中国向何处去”和古今中西之争,就需要把从西方学到的理论与中国的具体实际结合起来,并付之于实践。这就涉及到很重要的认识论问题,即知与行、主观与客观的关系问题。因此,认识论的知行观成为中国近代哲学讨论的中心问题之一。知行之辩是宋明时期哲学讨论的一个聚焦点。显然中国近代哲学的知行之辩是从传统的知行之辩演变出来的,但又具有近代的特点。

传统的知行观虽然也有认识论的意义,但它以道德认知和道德践行为主题的。发展到宋明理学,把“知”区分为“德性之知”和“闻见之知”,前者指与善恶评价相联系的道德认知,后者指以外物为对象的事实认知;然而后者从属于前者,甚至为前者所排斥。以儒学为主导的传统知行观,其所谓的“知”,以德性之知为主要内涵;与此相应,“行”主要以展开于事亲、事君、修身、齐家之中的道德践履为内涵。简言之,传统知行观是以道德伦理为核心来建构的。与此不同,近代的知行观则确立了认识论的品格,表现出了近代意义。这从近代对“格物致知”的诠释中可以看得很清楚。“格物致知”是传统的知行观的命题,在儒家尤其是宋明理学那里,“格物致知”基本上是德性修养的一个环节。如胡适所说:“王阳明主张‘格物’只能在身心上做。即使宋学探求事事物物之理,也只是研究‘诚意’以‘正心’。”因而,他们“把自己局限于伦理与政治哲学之中”。<sup>[1]6</sup>近代中国以“格致”称呼西方近代科学,将其所谓的“即物穷理”诠释为探求自然界事物的规律,这使得“格致”有了认识论的意义。然而在以“格致”作为科学同义语流行于中国的相当一段时间内,传统的伦理学意义的“格致”与此并行不悖:“中国重道而轻艺,故其格致专以义理为重;西国重艺而轻道,故其格致偏于物理为多。”<sup>[2]372</sup>这种情形在戊戌维新时期起了变化。严复对“格物穷理”作了这样的阐发:“大抵学以穷理,常分三际。一曰考订,聚

列同类事物而各著其实；二曰贯通，类异观同，道通为一……中西古学，其中穷理之家，其事或善或否，大致仅此两层。故所得公例，往往多误。于是近世格致家乃救之以第三层，谓之试验。试验愈周，理愈靠实矣。此其大要也。”<sup>[3]93</sup> 谭嗣同说：“学亦不一，当以格致为真际。”<sup>[4]462</sup> 他们认为真正的“格致”就是像近代科学那样去认识外在事物。这意味着以认识论意义的“格致”取代伦理学意义的“格致”。从中不难看到，中国近代知行观的认识论品格的确立，是以对近代科学的考察为基础的。西方近代哲学在科学的推动下，热衷于知识的起源、性质、对象，范围以及主体的认识能力、认识方法等问题的研究，由此发生了“认识论的转向”。中国近代知行观确立、认识论的确立与此都有相似之处。

中国近代知行观在确立认识论品格的同时，仍然继承了传统知行观重视伦理道德的仁智并举的精神。魏源首先在近代展开知行之辩，强调“及之而后知，履之而后艰”，然而，“人不忧患，则智慧不成”，“无情于民物而能才济民物，自古至今未之有也。”（《默觚》）认为行而后知，但如果没有对国家、民族危亡充满忧患和关注民生的道德情感，是不可能获得真正的知识才能的。康有为等维新派把“新民德”与“开民智”并提，并主张“智导仁归”，说：“人道以智为导，以仁为归。”（《康子内外篇·仁智篇》）就是要把科学之知和道德之仁结合起来。章太炎、孙中山的知行观以“革命”为“行”，前者讲“革命开民智”（《驳康有为论革命书》），后者讲“知难行易”，以使“中国人无所畏而乐于行”（《孙文学说》）。但他们都强调坚持革命实践必须要有高尚的道德人格，因此章太炎提出“无道德者不能革命”（《革命之道德》），孙中山要求树立“替众人服务的新道德”（《世界道德之新潮流》）。李大钊认为唯物主义的认识论与人生观是统一的。他在“问题与主义”的论战中指出：“实际的问题”和“理想的主义”是“交相为用的”，马克思主义者“必须要研究怎么可以把他的理想尽量应用于环绕着他的实境”（《再论问题与主义》），阐明了唯物主义认识论是把理论和实际结合起来（这也就是知和行的统一）；由此可以确立对于理想和现实的科学态度，而“这种科学的态度，造成我们脚踏实地的人生观”（《史学要论》）。可以说，中国近代的认识论继承了与伦理学相结合的民族

特色。

### 三

为了回答“中国向何处去”和古今中西之争，必须反省中国传统的思维方式和学习西方与近代科学相联系的逻辑方法论，因而思维方式和逻辑方法论也成为中国近代哲学关注的问题。中国近代关于逻辑方法论的探讨，是从传统的名实之辩演变而来的，先秦的名实之辩，涉及到逻辑方法论问题，特别是在墨子和荀子那里。不过，儒家讲名实问题，主要是围绕名教展开的。在中国近代将逻辑学翻译为“名学”，意味着名实之辩主要是从思维方式和逻辑方法论展开的，这也从一个侧面表现了中国近代哲学的转型。

近代中国关注逻辑方法论问题，与学习西方科学紧密相关。晚明徐光启在接触西方科学后，意识到它的基础是《几何原本》所体现的“由数达理”的形式逻辑思维方式，而这是中国传统所缺乏的。中国近代思想家更清楚地认识到这一点。严复把西方科学的兴起归功于培根的归纳逻辑：西方“二百年学运昌明，则又不得不以柏庚（培根）氏之摧陷廓清之功为称首。”（《原强》）他强调逻辑学是“一切法之法，一切学之学”（《穆勒名学·引言》案语），不过，他注重的是归纳逻辑。章太炎也很重视形式逻辑，但他偏重演绎逻辑，在《原名》中对亚里士多德的三段论、印度因明和《墨辩》做了比较研究。应当说，形式逻辑在《墨经》中有很高成就，但墨学在汉代之后成为绝学。唐代玄奘系统介绍了印度因明逻辑，但很快被遗忘了。因此近代中国对于形式逻辑的重视，开始改变了中国原来传统思维方式的缺陷。

西方形式逻辑是近代科学方法的基础和重要内容，近代中国注重形式逻辑是为了用科学方法反对传统的经学方法。所谓经学方法，就是认为古代圣贤已经把真理悉数写进了儒家经典，后人所能做的主要是注释而不是提出新见解。如近代经学家皮锡瑞所说：“盖凡学皆贵求新，唯经学必专守旧，世世递嬗，毋得改易。”<sup>[5]139</sup> 这样的经学方法严重束缚了人们的思想。所以，近代中国哲学在逻辑方法论上，就是要以科学方法来取代经学方法，改变传统的思维方式。康有为仿照欧氏几何公理系统的《实理公法全书》指出，“几

何公理所出之法”之一，就是“古今言论以理为衡，不以圣贤为主，但视其言论如何，不得计其为何人之言论”。<sup>[6]286</sup> 尽管康有为哲学还保留着经学的外衣，但在他那里已经显示出用科学方法取代经学方法的趋势。严复强调提倡培根的归纳法，就是改变中国“每欲求申一说，必先引用古书，诗云子曰，而后以当前之事体语言，与之校勘离合，而此事体语言之是非遂定”的经学传统。<sup>[7]64</sup> 梁启超在《近世文明初祖二大家之学说》中指出：“培氏、笛氏之学派虽殊，至其所以有大功于世界者，则惟一而已，曰：破学界之奴性是也。”希望借助培根、笛卡尔的科学方法使人们“勿为中国旧学之奴隶”。中国近代对科学方法的研究，起到了冲破经学方法的作用。

中国近代在改变传统哲学缺乏形式逻辑的弱点和反对经学方法的同时，也继承了传统的方法论。比如，胡适将乾嘉汉学与近代实验科学相沟通，他把实验主义的科学方法归结为“大胆假设、小心求证”，而清代汉学家用的方法亦是如此（参见《我的歧路》《清代学者的治学方法》），他将这两者沟通是“要把汉学家所用的‘不自觉’的方法变为‘自觉的’”（《论国故学——答毛子水》）。这意味着以近代科学方法作为继承乾嘉汉学的依据。最值得注意的是，中国近代对于传统的辩证思维的继承。中国传统哲学擅长辩证思维，其丰富的辩证思维思想可归结为三个方面：一是考察事物异同的“相反相成”；二是求索事物原因的“体用不二”；三是把握事物发展规律的“理一分殊”。这三方面的辩证思维在近代哲学得到了发扬。这里仅以首先大力倡导西方逻辑学和近代科学方法的严复为例。严复在说明达尔文进化论如何考察“世间动植物类所以繁殊之故”时说：“有生之物，始于同，终于异，造物立其一本，以大力运之。而万类之所以底如是者，咸其自己而已，无谓创造者。”（《天演论·导言一》案语）生物的分类是同中有异和异中有同，生物进化就是同异相反相成的过程。严复还以“体用不二”来阐发进化论的基本思想：“以天演为体，而其用有二，曰物竞，曰天择，此万物莫不然，而于有生之类尤为著”。<sup>[8]3</sup> 严复的进化论一方面强调斯宾塞的进化法则则是贯穿天道人道的普遍规律的观点：“有斯宾塞尔者，以天演自然演化，著书造论，贯天地人而一理之”（《译〈天演论〉自序》），另一方面则指出这样的普遍

规律表现在自然界和人类社会是不同的，前者是“任天为治”（同上），后者是“合群进化”（《天演论·导言五》案语），这无疑体现了“理一分殊”的辩证思维。从严复可以看到，中国近代哲学把传统辩证思维与近代科学相联系，改变了传统辩证思维的思辨性质，将它提高到一个新水平。这也表明中国近代在学习西方形式逻辑的同时，依然继承了辩证思维的传统。

#### 四

回答“中国向何处去”的问题，最终归结为建立什么样的社会和塑造什么样的人格。这就是理想社会和理想人格的问题。思索这样的问题，自然需要考察古今中西的相关学说，因而也与古今中西之争有关。何为理想社会和理想人格，这一直是中国传统哲学天人之辩关注的重要问题。传统的天人之辩包括自然界和精神、天道和人道的关系，涉及面比较广泛，在人道观上主要是从天人关系（自然和人为、命和力、性和习等关系）来探讨理想社会和理想人格的问题。理想社会和理想人格问题是价值观的集中体现。中国近代哲学与传统哲学最根本的区别，就是价值观的变革，这充分反映在它所要造就的理想社会和理想人格上。但是在这样的变革当中，也依然有着对传统的继承。

早在先秦就提出了大同的理想社会，此后一直为人们所追求。中国近代还是将大同作为理想社会的旗帜，从太平天国到康有为、孙中山无不如此，即使在“五四”前后，开始以社会主义为理想社会，也是用大同来解读社会主义的。就此而言，近代哲学的理想社会和传统哲学有着历史的联系。但是在这历史的联系中，首先存在着前者对后者的变革。传统的大同理想存在于原始的太古或尧舜三代，即理想在于过去。这是以传统变易史观的复古论、循环论为根据的。在近代中国，最先使大同理想复苏的是太平天国。它鼓动农民群众在地上建立“天国”，实现“天下一家，共享太平”的大同境界，包含着理想在未来的思想萌芽。但是，它的大同理想以小农经济为基础，不合乎中国社会已经开始了的以大工业为基础的近代化发展方向，因而在实际上不能够提供走向未来的理想蓝图。确立大同理想在未来的观念是以进化论为基础的。率先提出历史进化论的

康有为设计了理想在未来的大同蓝图，如梁启超所评价的：古已有之的大同理想“以为文明世界在于古时，日趋而日下。先生独发明《春秋》三世之义，以为文明世界在于他日，日进而日盛。盖中国创意言进化学者，以此为嚆矢焉”<sup>[9]489</sup>。此后的大同理想，无论是孙中山的还是李大钊的，直至毛泽东，都是以未来为指向的。

但是，他们的未来指向的内涵则是不同的。从太平天国的大同到康有为的大同，意味着近代中国的大同理想从以小农经济为基础的“桃花源”转向了以西方资本主义工业文明为摹本的“太平世”。孙中山则把大同理想和社会主义相糅合：“民生主义就是社会主义，又名共产主义，即是大同主义。”（《三民主义·民生主义》）这标志着近代中国的理想社会开始以社会主义为旗帜，但这样的社会主义具有空想的性质。李大钊依据唯物史观，阐明社会主义是“大同团结”和“个性解放”的统一（《平民主义》），使得近代中国的社会理想从空想色彩的社会主义转向科学社会主义。自康有为确立了大同理想在未来的观念，如何才能达到世界大同成为近代中国关注的问题。康有为、梁启超的认为，由于资本主义弊病深重，社会主义的兴起是必然的，但不可立即在中国实行，因而实际上是把发展资本主义作为达到大同理想的必由之路。孙中山等主张通过“社会革命”来防止资本主义，立即“一跃”成为社会主义，从而迈向大同。但这样的“毕其功于一役”，在半殖民地半封建的中国是走不通的。李大钊指出实现社会主义理想要从中国半殖民地半封建的“实境”出发，意在社会主义理想与中国现实之间构建起合理的张力。后来毛泽东等把理想性与现实性进一步相统一，指出了从新民主主义走向社会主义，进而实现世界大同的道路。中国近代历史发展证明了这是正确的道路。

近代中国的大同理想否定了传统大同的理想在远古的观念，但也吸取了后者的很多思想。无论康梁等维新派还是孙中山等革命派，都认为西方资本主义有两大弊病：一是贫富两极分化，二是极端自私自利。他们认为传统大同理想提供了有助于克服这两大弊端的有效资源，即“天下为公”的管理原则与“讲信修睦”的人际关系。因此，康有为的《大同书》和孙中山的三民主义都汲取了这两大资源。《大同书·甲部·绪言》说：“大同之道，至平也，至公也，至仁也”；而且以

传统大同思想来解释博爱，即不仅“自亲其亲，自爱其子”，也要“爱人之亲，爱人之子”（《礼运注》）。孙中山再三说：三民主义所要实现的“大同世界，即所谓‘天下为公’”（《在桂林对滇赣粤军的演说》）；就是“孔子所希望的大同世界”，即“人民对于国家，不只是共产，什么事都是可以共的”（《三民主义·民生主义》）；还强调实现大同理想要恢复传统“固有的道德”，即忠孝、仁爱、信义、和平（《三民主义·民族主义》）。李大钊把社会主义看作“大同团结”和“个性解放”的统一，显然也是对传统大同思想有所继承。近代大同理想对传统大同的继承，表明近代中国想在走向理想社会的道路上具有自己的民族思想特色。

要实现理想社会，就要有为实现理想社会而努力的理想人格，因此两者是紧密联系的。中国传统哲学特别关注理想人格问题。圣贤是以儒家为主导的理想人格，发展到宋明理学，圣贤人格成为“无欲”、“无我”、“忘情”之“醇儒”，实际上是把理想人格纯化为片面的德性人格。近代中国很多思想家都不赞成这样的圣贤人格。近代伊始，龚自珍、魏源大声疾呼“不拘一格降人才”，期盼出现勇于激荡时代“风雷”的“豪杰之士”、“山中之民”，强调“尊情”和肯定“才情”，主张“我”为天地主宰和“造化自我”等，表明反对传统的圣贤人格是近代哲学的主流。由此近代哲学在理想人格问题上展开了讨论，追求新的理想人格。但是，中国近代在批评传统圣贤人格的同时，也继承了传统圣贤人格的某些思想。这里以近代对于理想人格问题有较大影响的梁启超的“新民说”予以说明。

近代中国在梁启超之前，已有不少思想家提出“新民”，即塑造新的理想人格的要求。梁启超的“新民说”对此加以系统化的论述。“新民”出自儒家经典《大学》的“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。朱熹对此注解为：“新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之。”就是说，“新民”包含两方面的内容：一是主体自身的道德不断更新，二是使得他人的道德也不断更新；归结起来，“新民”所说的理想人格就是道德“至善”的人格。这正是上述的儒家的纯化为片面的德性人格。梁启超的“新民说”是与其“道德革命”思想相联系的（“道德革命”就是在

《新民说》中提出的)。因此,他的“新民说”对于传统的“新民”说就有了革命性的变化。从梁启超的“新民说”中,不难看到他的“新民”即新的理想人格完全超出了道德层面,而是将自由、权利、进取、力量等作为理想人格的维度,展示了“新民”的近代理想。所以,梁启超的“新民”是对《大学》的近代变革。但是,梁启超的“新民说”也承继了《大学》“新民”的某些传统。比如,《大学》讲“明明德”,意谓对自身的德性有明觉,也就说道德是出于理性自觉。这是儒家的一以贯之的传统。梁启超的“新民说”强调“新民德”在于“开民智”,实际上就是继承了这样的传统。还有《大学》讲“明明德于天下”,意谓德性修养是治国平天下的价值根据。梁启超的《新民说》专门“论新民为今日中国第一急务”,显然也是继承了《大学》这一思想的。

从上述中国近代哲学的四个主要问题来看,近代哲学对传统哲学是变革和继承的统一,因而

成为中国整个哲学史的有机部分,是中国哲学发展的新阶段。

#### 参考文献:

- [1] 胡适. 先秦名学史[M]. 上海: 学林出版社, 1993.
- [2] 钟天纬. 别足集·外编[M]//熊月之. 西学东渐与晚清社会:上册. 上海: 上海人民出版社, 1994.
- [3] 严复. 西学门径功用[M]//严复集:第1册. 北京: 中华书局, 1986.
- [4] 谭嗣同. 上欧阳中鹄:十[M]//谭嗣同全集. 北京: 中华书局, 1981.
- [5] 皮锡瑞. 经学历史[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [6] 康有为. 实理公法全书·师弟子[M]//康有为全集:第1集. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
- [7] 严复. 名学浅说:夹注[M]. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [8] 严复, 译. 天演论[M]. 北京: 商务印书馆, 1981.
- [9] 梁启超. 南海康先生传[M]//梁启超全集:第1册. 北京: 北京出版社, 1999.

责任编辑:杨柏岭