

温海明 | 意哲学与当代 作为比较哲学的中国哲学(二)

加强，但余先生时至最后也没有实现易学的哲学性突破，余先生的经历也可以说是老一辈研究中国哲学学者们的一种缩影。

不妨以林安梧、黄玉顺等学人在自觉追寻中国哲学的哲学性内涵为例。林安梧是牟宗三先生的学生，他20世纪90年代就开始批判牟宗三，也正因此他与“牟宗三学派”之间形成了一种张力。林安梧的整体思想实际上继承发展了牟宗三的思想体系，并比较系统地落实了自己的一套说法，其早年对牟宗三、熊十力、《孟子》、《论语》，以及契约论、儒家革命论等问题都下了不少工夫。在《人文学方法论：诠释的存有学探源》一书中，他对诠释和诠释方法进行考察，提出诠释层次的说法：比如在道、意、象、构、言这几个层次中，要先有道的观照，才可能有意的取向，之后才会有象的显现，进而才可能有形的构造，最后才有言的执定。[2]这样的说法是对诠释做存有学的探源，带有本体性体会的意味，在此基础上可以展开比较全面的诠释脉络。相对来说，道、意、象、构、言各方

面都顾及到了，这种说法当然跟他对《周易》和《道德经》哲学的深刻理解密切相关。林安梧的视角相对宏观，其“人文学方法论”讨论人文学与社会科学、自然科学的异同，书中一些关于人文学的说法十分具有现实意义。[3]但不可否认的是，不同学科的学术语言难以对应，所以在讨论时，语词和概念的使用应该有一定的公约性，否则失之毫厘，谬以千里，故而需要宏观上重视人文学方法。总的来说，林安梧在书中重点讲的是方法、方法论和方法论意识。

研究中国哲学不可能没有方法，不可能不讲方法论，但如果单纯琢磨方法论问题，就变成方法论问题而专门研究方法，从而导致所谓的方法反而很难落在本人和他人的研究中，好像一个写了关于打井学的皇皇巨著的人，其实一口井也打不出来。我们可以说，现阶段似乎没有普适的、放之四海而皆准的中国哲学方法论，讨论方法论的意义通常不过是增加一个研究的维度、一种新的方法而已，对研究问题本身帮助甚微。

二、“生”是“中国哲学意识”之大本大源

比方法本身更重要的是，方法如何落在具体的问题研究当中。林安梧在《人文学的方法论》的《序言》当中谈论生活世界意义的诠释，他认为意义诠释里面有意象、有意义，这与“意哲学”的说法存在相似之处。“生”是总体的创造性根源，这也是“中国哲学意识” (Chinese philosophical sensibility) [4]，尤其是儒学根本性的开端。黄玉顺的“生活儒学”、丁耘的《道体学引论》、孙向晨的“家的哲学”都讲“生” [5]。

“生生之谓易”在儒家、道家和佛家 [6]里都大有可说。熊十力《新唯识论》重点批判唯识论或佛教思想中的“缘起性空”说，反对把“空”理解为寂灭、空寂之意，反对佛家不重视“生生”的维度，明确不赞成轻视生的倾向。熊十力指出，在本体论、存在论上，佛经都讲得不错，但不强调世界本然存在状态有活力、有生机的一面，颇显欠缺。“生”的活力应该落实在个人生命中，因为没有活力

就无法理解世界存在着、进行中的生机和生命。个人的意识一旦停滞不动，也无法理解世界之活力与生生不息。[7]《新唯识论》体现了熊十力先生对佛家不讲生生不息的世界原始状态的批判。另外，丁耘“道体学”强调道体生生不息的一面，也是中国哲学本体论生生的维度。[8]孙向晨的《论家：个体与亲亲》也是从他之前的一篇题为《生生：在世代之中存在》的文章发展起来的。[9]杨泽波也有关于“儒家生生伦理学”的立论。可以说，他们针对类似的问题、使用了几乎同一套学术话语体系。

回到对“生活世界”的讨论，林安梧建构总体性的创造性根源为“生”，另一部分为“活”，之后便是“世界”，这与黄玉顺讲“生活世界”“生活儒学”有相似之处。林安梧认为，“生”是总体的创造性根源；“活”是身心一如的实存活动；“世”是绵延不息的时间历程；“界”是广袤有边的空间区隔。[10]如此一来，把胡塞尔的“生活世界”做了一个中国哲学的诠释，黄玉顺的“生活儒学”其

中亦有类似哲学诠释。

对“生机”的体会，可以有很多不同的哲学语言表达，如“创造性”“生”贯通于天、地、人，是万有一切所成之总体的创造性根源，可以说“生”就是创造性。要在生生不息的意义上，理解宇宙和人之间本体性的关联。“天地之大德曰生”，人参与天地间，要理解天地生生不息之大本大源，就必须面对《易传》和《中庸》。在这个意义上，丁耘的“道体学”选取的文本是恰当的，《道体学引论》中对《中庸》的“诚体”做了很多讨论，背后的问题意识与林安梧到熊十力及新儒家如牟宗三等的形上学倾向是贯通的。

可见，“生”的问题，实际上是中国哲学现代化展开的核心问题，从当代很多学人的著作对此问题的共同关怀，能够看到某种内在一致性：“生”成为这个时代典型的中国哲学问题，而且在这个时代它应该被用不同方式来疏解、讨论和表达。“生”作为根本的哲学意识的缘发之