

# “让文本说话”：唤醒哲学改变人心的力量

——郑宗义教授访谈

● 郑宗义 ○ 王顺然



● 郑宗义，1965年12月出生于香港。1987年就读于香港中文大学哲学系本科（一级荣誉），1989年获历史系硕士学位，1995年获哲学系博士学位。现任香港中文大学哲学系教授、中国哲学与文化研究中心主任、《中国哲学与文化》主编，并担任国际中国哲学学会（ISCP）副会长。曾任美国哈佛大学燕京学社访问学人、北京大学高等人文研究院高级访问学者、中山大学人文高等研究院特邀访问教授、复旦大学与武汉大学等多所高校访问教授。主要从事儒家哲学、中西哲学比较、中国哲学史研究。主要著作有：《从宋明理学到当代新儒家》（2024）、

《儒学、哲学与现代世界》（2010）、《明清儒学转型探析——从刘蕺山到戴东原》（2000初版，2009增订版）；编有《中国哲学研究之新方向》（2014）、*New Directions in Chinese Philosophy*（2014）及《香港中文大学的当代儒者》（2006）等。

○ 王顺然，深圳大学饶宗颐文化研究院副教授。

## “厚积薄发”的学思原则

○ 郑老师好，很高兴借《学术月刊》提供的机会对您进行一次专访。转眼您已到耳顺之年，回顾过往三十多年的学术经历，您会怎样看待自己的学术发展过程？

● 按我自己的想法，大概会将我目前的学术思想的发展分成两个阶段，并且贯彻着一套基本的方法。从进入学术研究开始，我就认为“哲学史的清理工作”与“哲学思想的开发工作”是中国哲学研究的双翼，要比翼齐飞、同步推进。对我来说，哲学史的研

究，不是在讲历史上出现过什么哲学家，也不是文献学意义的阅读考证，更不能默认哲学家思想的合理性，而需要评估其思想、提炼其文字中的哲学意义。如此，当你进行哲学史清理工作时，其实也开始了哲学思想的开发工作，而这就是“两条腿走路”研究中国哲学的样子，也是我一直贯彻的研究方法。

我学术研究的第一阶段是《明清儒学转型探析——从刘蕺山到戴东原》和《儒学、哲学与现代世界》两本书。前者是以我的博士论文为基础，属于哲学史的清理工作，但在我修订博士论文的同时，也开始关注当代的主要哲学课题。这期间很多的阅读、思

考和写作，就汇聚成《儒学、哲学与现代世界》一书，比如人文教育、宗教对话、女性主义、环境伦理等议题，也讨论到“儒学作为一种哲学”的问题，即是用哲学来理解传统思想的合理性究竟在哪里。我曾把这本书送给杜维明教授，请他斧正，有次他见到我就说这本书的内容很丰富、涉及的领域很广阔。这对我而言是一个很重要的训练，中国哲学并不只限于做孔孟诸子、宋明理学等，还应该以恰当的方式参与全球性的哲学讨论。可以说，这两本书是我第一阶段“两条腿”走路的结果。

第二阶段的成果也是两条腿走路，这第一条腿已经跨出去了，就是《从宋明理学到当代新儒家》，这本书是以哲学史清理为主。我在书中导言已讲过，从明清儒学研究之后，一方面向上追溯到宋明理学，另一方面向下延伸到当代新儒家。当代新儒家的哲学，是以宋明理学为基础。所以说，这两方面是相互补充的，了解当代新儒家，能更好地了解宋明理学；了解宋明理学，也能更好地了解当代新儒家，这在研究上构成了非常好的循环互动。在这本书中，我提出了一些新的观点，比如说在当代新儒家中，首先，我区别了唐君毅跟牟宗三先生的宋明理学研究属不同进路，打破了一般人因唐牟并称而惯性地以为他们的思想大抵相同的误解。实际上，他们不仅是在成熟期的思想，即“心灵境界说”与“两层存有论”有不同，而且对宋明理学的诠释基本上差异不少，甚至是针锋相对的。这本书中一系列的比论研究，发前人之未发，是比较新的。其次是通过宋明理学的整理，我对明清儒学转型做了重要的补充：区分了一元化思想与（超越的和内在的）一元化倾向的差异。再者，是提出了构建本于宋明理学的超越主义唯气论的义理规模。不久前，《鹅湖》的“切琢新知”栏目组稿刊发了四篇书评，其中有特别关注这一提法的，而我也写了长文回应。

这本书在我第二阶段学术研究中属于哲学史的清理，虽然其中不乏哲学思想的开发，但更明确的开发工作，将是我计划明年出版的《道德、政治与宗教——儒家哲学之开新》。这本书类似《儒学、哲学与现代世界》，是我把儒学放到道德哲学、政治哲学、宗教哲学等领域中的进一步思考，也讨论到如何恰当地理解“中国哲学”和“中国哲学史”的观念。

我对哲学的“开新”，态度上是比较保守的。“开新”有很多层次，像在哲学史清理工作中提出的原创性诠释，对哲学问题提出新的解答，也应该属于开新。

但学界有些学者很努力创建自己的思想体系，我大概只能心向往之。不过，这些宏大体系是否真的富有洞见，对我们当前面对的困难有所启示，抑或是在做文字游戏，这就只能留给方家和读者去评判了。我现在越发觉得，哲学应该应对当前世界中的种种问题，做出它可能的贡献，而并不是落在概念中玩游戏。在概念游戏中的原创性，只有游戏价值，不是我所理解的哲学开新。

以上是对我第二阶段两条腿走路做中国哲学研究的一个介绍。其实在过去三十年中，我还有不少其他的研究思考，都是出于好奇。我一直认为做哲学要保持好奇心，努力去了解你不懂的东西，开拓自己的学术视野。现代学术世界可以说是隔行如隔山，但如果想要保持哲学研究的活力，就不能固步自封。而这些出于好奇的学习，最终是会汇集到一起，能够厚积薄发。

“厚积薄发”是我做学问的一个原则。例如，过去十年，《庄子》一直是我用心的研究领域之一，我在大学本科和文学硕士课程中多次讲授过《内篇》，教学生逐字逐句读，但我没有发表过一篇庄子的文章。今年4月，我到北京大学参加一个庄子的会议，公开报告第一篇有关庄子的论文。我在发言时强调，“尊重差异”并不是《庄子·天下》关注的课题，尤其放在现代社会来看，“文化多元”意义下的“尊重差异”其实是西方启蒙以降形成的某种标准形态，但庄子面对的问题不是这样，而是如何去应对“差异的挑战”；面对“此亦一是非、彼亦一是非”的矛盾与冲突，这才是《庄子·天下》的主题。我在会议主旨发言中提出这个观点，即受到了庄学专家的关注，认为这个思考的方向是以往所没有的。

除了庄子以外，我也形成了对先秦“法”哲学的一些看法，还包括中国佛教哲学。在《道德、政治与宗教——儒家哲学之开新》一书出版后，我希望逐步把这些思考写出来。当然，很多事情是不可控的，我对自己研究的未来规划一般不超过五年。另外的计划，就是写作《中国哲学史》，尽管我已经有了很多积累和构想，但未必能有足够的精力来实现。现在我想，或者可以先完成自己比较熟悉的部分，比如说当代中国哲学，在其三大哲学课题下，即文化哲学、中国形而上学的重建与现代国家的建设，析论梁漱溟、熊十力、冯友兰、唐君毅、牟宗三、徐复观等人的思想。若再有精力，便从当代上溯至宋明理学，再到先秦哲学，最后才处理两汉、魏晋玄学与中国佛学。对于哲

学史的写作，我不会按照孔、孟、老、庄这样一个一个人物或一家一家学派地写，而是关注问题和观念的发展脉络与其中的起承转合，以及不同思想的对话交锋。撰写《中国哲学史》至少要按十年来计算，有太多未来不可知的因素在内。现在，我还是希望先尽快完成《庄子·内篇》研究的书，对庄学提出一些个人的见解。我希望这本书能让没有庄学研究背景的人，也能明白《庄子》的道理，专做庄学研究的人，也能获得进益。

○您刚刚讲到对《庄子·天下》的解读，确实令人耳目一新。《庄子》的解读具有开放性，非常多元化。您研究儒家哲学最深，那么您的《庄子》解读会不会儒家化，或者说您对话《庄子》的问题意识会不会由儒家而来？

●这是一个很好的问题，既简单又复杂。简单来讲，所有我曾经学习、研究过的内容都应该成为展开新研究的助力。但如何展开来具体解决诠释上的张力，就要考验学问工夫，这一点就比较复杂，一言以蔽之就是“让文本说话”。其实我不太满意现在很多人用西方哲学的问题意识及概念框架去切割中国的文本，我的庄子研究非常注意奠基在文本上。先弄清楚文本的核心概念、文字之间的思维联结，这样进入《庄子》才能相应恰当地了解它在讲什么。也只有这样，你原有的知识背景，你过去的训练才有可能变成一种助力，让你了解得更细致深刻。这是一场相互理解的对话。在这之中，我并没有牺牲庄子文本自身的意义来迎合我的儒学关怀，反而是我为更好地了解庄子，让我在概念世界的对话中用儒家的观点去问庄子问题，看看庄子可以怎样回答。所以，这里让《庄子》的文本说话，就变得非常重要。《庄子》的文本能说话，你才能将你以往的训练带入《庄子》的世界，进行一场意义丰富的交流。在对话中，你也许会发现儒家并不一定就是对的。比如，荀子主张“以公心辨”，真理越辩越明。但庄子不同，他怀疑辩论的有效性，并重新设想辩论，就是要明白哪里可以发挥辩论的作用，哪里就该功成身退、不再辩论。还有像对“命”（指人不能完全自主控制因而对人造成的限制）这类问题的思考，庄子的“安之若命”与孟子的“立命”“顺受其正”大有可以相互攻错的地方。从某个意义上来讲，我并不觉得儒家的背景会影响我的庄子研究，只要能“让文本说话”，就能形成很有意义的对话，更深度地发掘庄子的思想。重要的是，把庄子放回文本，再定位到先秦动态的、复杂变化的思想世界当中，

让庄子思想的丰富性与深刻性更好地呈现出来。

○您刚才也提到，要把庄子放到他的历史氛围里来理解。据我所知，您也是香港中文大学历史系的高才，受过系统严格的史学训练。在您看来，对于中国哲学（史）的研究，哲学与历史的关系应如何处理？

●开玩笑地讲，我的历史训练大概已经还给我的老师了。历史学家要对人物、年份、事件等非常敏感，像我的老师王尔敏先生。他在“中研院”校定过《筹办夷务始末》，校定了《海防档》《中法越南交涉档》和《教务教案档》等。十余年的积累才出版自己的第一本书，也是厚积薄发。王老师平常谈历史，信手拈来，如数家珍，他说历史学者不能没有材料在手就变成哑巴，必须记得历史。起初我以为是老师记忆力特强，但后来师母告诉我，老师是在家背书，花很多时间把这些东西统统背下来。我念历史的时候这种能力还在，就是对人物、年份、事件的记忆很清楚。可是一心投入哲学世界后，用心于抽象的观念中，人物、年份、数字这些就渐渐记不住了。

无疑，在哲学史的清理工作中，是需要有历史维度的。我想提醒一点，哲学史清理中的历史维度，其实有很多不同的层面。

第一个层面是文献的脉络（textual context）。例如我们研究《孟子》，孟子见梁惠王、齐宣王，并与他们讨论了很多问题，这时候文本脉络就很重要，它既承载了很多历史的信息，亦是我们讲孟子思想时必须根据的。第二层脉络稍大一点，我也比较关注，即共时性的跨文本脉络（synchronic cross-textual context）。比如《孟子》文本出现的时候，同时代也有很多不同的思想在出现。所以，你需要了解墨子，了解孟子与墨家的辩论。可能这时你会发现，孟子也许不是真的很懂墨家。这样一种对话的、思想交锋的脉络，即是一种共时性的跨文本的阅读。以上两个脉络基本都是哲学史研究必须要有的。

至于再大一层，就是历史的脉络（historical context），即文本出现的特定历史环境。比如我们讨论先秦思想，有人用平民阶级的立场去解释墨家思想的吸引力，有人用贵族的崩解与平民知识人的出现来说明“尚贤”思想的合理性，如此等等。在我看来，如果在特定研究中，历史的脉络与前两重脉络之间有非常紧密的义理相关性，那就必须重视与讨论。但如果它只是外缘的因素，就不需要太过强调它。既然我们是做哲学而不是做历史，就不一定要花太多的时间在最外围的这一脉络上做历史意义的工作。而且，若你

大量地做最外围这一历史脉络的说明工作，你的研究也许就会变成思想史的研究。当你寄希望于解释某思想在历史中是怎样产生，历史是怎样影响思想的形成，并且思想出现后如何反过来影响历史，你所展示出的就是某思想的历史意义，而不是它的哲学意义。这是做哲学史与做思想史的区别，哲学史重视的是哲学思想的哲学意义，而不是它的历史意义，这是我一再强调的。其实我在《明清儒学转型探析》初版的序言中，就提出过“哲学思想史”的概念。当时的我还在反思，思想史与哲学史会不会合在一起更好？我现在的看法是，哲学史不是思想史，不如分道扬镳。

关于这个问题，我们还要注意，做思想史研究要时刻警惕陷入环境决定论。劳思光先生晚年提出了文化的两层结构观，即：一方面，生活世界中的输入，可以将时代的环境、制度等“内在化”（internalization）为一些观念；另一方面，观念世界并非全由外部环境决定，它也来自我们心灵中的创造与思考，而这些观念通过“外在化”（externalization）又影响到生活世界。从某个意义上来讲，哲学史也许比较强调对于观念世界的探究，而不强调在生活世界中的影响。我在文章写作中，对历史的脉络可能讲的或多或少，但这只是个程度问题。我了解它，它是我思考的背景，却并不一定要写在文章中，这也是厚积薄发的一个表现。

### 做“让文本说话”的哲学

○从某些角度看，现实世界中的理论需求往往影响、带动了时代的学术研究热点。您也强调，哲学研究中开拓、开新的一面是面对现实、处理现实问题的，那么您对哲学观点的时代性、时效性问题怎么看？

●如我前面所说，哲学思想的开发应该关切真实世界中的种种问题，而不只是概念、思辨的游戏。但仔细来讲，这其中就颇为复杂。哲学对现实问题的关切，其实有不同的层次。

比如，文化差异性带来的挑战、环境破坏引发的危机等，这是现代文化面对的严峻问题，哲学家思考对此可以讲些什么，这就是对现实世界的一种关切。再比如，在应用伦理学中，我们可以去反思人工智能、生物医学所涉及的哲学问题及解决方案，这又是一种更具体的现实关切。可是，我认为哲学对现实的关切，最核心处应在于恢复哲学本具的实践性格（practicality）。也就是说，哲学是为了改变人心，而不仅仅是为了丰富观念世界的知识或作理论的解释。

在我看来，哲学的实践性格可以说是一种自我转

化（self-transformation）的过程，做哲学思考的人本身就能够通过哲学思考的过程达到自我的转化。令人惋惜的是，如今哲学这个最核心的现实关切被遗落了。很多哲学研究变成概念的游戏，写哲学文章也只是研究者为了在学术圈中能够存活下去，而“我”的人生可以跟“我”的哲学思考毫无关系。哲学一旦脱离掉其实践的性格，就会失去塑造人心、转化自我的力量，哲学就会逐渐失去了它的影响力。

当然，思想观念要在现实当中发挥作用，也有许多不同的渠道。比如，近来对“气”的研究比较流行：一则，因为它是中国文化底蕴的一个部分；二则，讲到“气”让人想到气功、道教、冥想等修炼传统，这就具有文化的通俗性。当然也有现实的理论诉求，像气学可以和 20 世纪传入中国的唯物主义思想关联在一起，亦能够与现实政治联结在一起，这也是思想观念在特定的现实环境中发挥作用的表现。但这种发挥作用，与我前面说的哲学要去思考、应对现实问题是属于不同层次的。

我所讲的，是要从最核心的转化自我开始，再去思考如何面对现实世界当中的种种危机。我认为，如果要从根本上奠定哲学的价值，就不能苟延残喘地谋求哲学的生存，而是要重启哲学的实践性格，相信哲学有改变人心的能力。如果不相信哲学有改变人心的能力，那我们思考如何应对世界危机也就没有什么意义。恢复哲学最核心的实践性，要从研究哲学的人改变自己开始。如果没有这样的信念，那去讲应用伦理学，讲环境危机、讲女性主义、讲世界主义，都是没有用的，最多只是造出一堆哲学的文章，因为连讲的人自己都不曾因此改变，那凭什么觉得那些研究真能改变世界。

至于哲学思想如何在现实世界中产生影响，这就牵扯到很多因缘际会的条件。比如“气”与唯物主义的联结，就可以说是因缘际会的关系。思想观念要在现实当中产生作用，是由很多因素决定的，并不是我们的哲学思想去迎合现实，它就能产生作用。哲学思考是很严肃的，我们自己的学术性研究，首先是要相信它可以改变自己。当然，我们也希望通过推广它去改变其他人，甚至影响大家共同生活的社群与世界，但能否成功则有命在焉。我认为，认真做学问的人其实并不需要太过在乎自己的思想是否受到人家的关注，只需要坚信自己通过认真阅读跟思考所提出来的思想是有价值的，那么总有一天能引起有识者的注意。像牟宗三先生 58 岁在香港大学讲宋明理学，没有几个学

生去选课。但是他不在乎，专心写他的《心体与性体》。他写的时候大概也没想过自己的研究会有什么样的影响力，他只是坚信自己在哲学义理上的发明是有价值的。

○ 刚才您讲到，“哲学具有改变人心的能力”，这很有力量。我想，这次访谈也要面对很多非哲学研究者。您能否对“哲学的意义”再做进一步的解释？哲学具有的改变人心的力量，其表现为何？

● 我们也许现在正处于需要努力恢复哲学改变人心的能力的过程当中。已故法国哲学史家皮埃尔·阿多（Pierre Hadot）在《作为生活方式的哲学》（*Philosophy As a Way of Life*）及《什么是古代哲学》（*What is Ancient Philosophy*）两书中，讲到古希腊哲学具有的两面性。一面是作为哲学论述的哲学（philosophy as a philosophical discourse），即理论思辨，像苏格拉底在雅典街头与人讨论哲学，通过思辨、对话的方式厘清观念，寻找更好的回答。但更好的回答，是要引领人努力将它实践到生活当中，这就是哲学古义的另外一面，即作为生活方式的哲学（philosophy as a way of life）。如斯多葛学派通过精神修炼（spiritual exercise），把道理变成生活之道。这两面是既不可以相互化约亦不可以分离的。从这个意义上来看，须是两面兼备才可以叫哲学，才称得上是“爱智慧”（love of wisdom）。

阿多的书出版，恰逢国内讨论中国哲学合法性的问题。大家看了阿多的书，发现原来作为生活之道也可以称为哲学，仿佛以此就能够证明中国哲学也是哲学，但这恐怕是望文生义了。不要忘记，哲学还有思辨的一面。阿多的研究，最重要的贡献在于追溯哲学的古义。他提出哲学的两重含义时，整个现代西方哲学都已经偏离了哲学的古义。这偏离的发生有两个重要原因，一个是中世纪基督教神学的介入，另一个是现代科学的出现。中世纪基督教神学要哲学服务于信仰，结果哲学把作为生活之道的意义让给了信仰，便只剩下思辨。而现代科学则促使哲学产生了知识论转向（epistemic turn），使哲学的工作主要成为提供理论解释，帮助人在科学以外更好地认识世界，这直到如今仍是主流。但正如我之前说过，哲学遗失了它的实践性，也使得它在当今世界逐渐失去影响力。

当年，雅克·德里达（Jacques Derrida）到中国讲学，主张“哲学”这个词应该留给古希腊发展下来的传统，中国思想（Chinese thoughts）中尽管有一些跟哲学观念并驾齐驱的内容，但不是哲学。后来又有不

少欧洲学者提出，中国思想与哲学分开其实是好事，不以哲学限定中国思想能避免过度理论化的问题，避免理论与实践分裂的危险。如杜维明先生提倡“精神人文主义”（spiritual humanism），也是理解中国智慧传统的一种重要尝试。

如果哲学研究只是为了使人获得更好的理论解释，而距离生活实践越来越远，那么哲学便不再具有改变人心的力量。当代西方哲学家中其实也不乏有识之士警觉到，哲学应该重启与生活之道的联系。除了阿多以外，像玛莎·努斯鲍姆（Martha Nussbaum）提倡古希腊人文主义、米歇尔·福柯（Michel Foucault）晚年讲主体性的哲学及“生活的技艺”（art of living）、保罗·利科（Paul Ricoeur）的主体诠释学等，都是在努力恢复哲学的实践性。

回到中国哲学，中国哲学作为一种改变人心的呼唤，这种呼唤要如何实现呢？我还是那句话：“让文本说话。”我们的工作，不应是一面倒地以西方的哲学概念、思维方式、问题意识为先，试图把它们应用到中国的文本，甚至对中国的文本随意切割，从而给出西方哲学问题的另类答案。这种做法有奉西方学术为普遍与典范的错误预设。过去几十年，不少的学科都在努力去西方中心（de-Western centered）、去同一化（de-homogenization，即以西方学术同化非西方学术），批判西方学术的霸权，但近年的汉语中国哲学研究竟反其道而行，真是让人奇怪。这里我不是在主张什么本土主义，而是说在吸收了西方哲学概念思辨的分析技巧后，还是得回到文本，让文本说出它自己的问题意识、核心概念和思考理路。更重要的是，对文本的阅读，不只有“理论进路”（theoretical approach）的方法，还有“存在进路”（existential approach）的方法，即以自己的生活经验与困惑去叩问文本，再从中寻找回答。这其实不是什么创新的方法，而是宋明儒家早已有的“义理养心”；让文本的义理在回应读者的存在困惑中发挥感动人心的力量。古人讲“义理养心”，教学子在读书的时候直面其中的义理，而书中的义理之所以能养心，是因它将思辨内蕴于对人的具体生活实践的指点、启发与引导，并通过隐喻的（metaphorical）、诗化的（poetic）语言使人产生共鸣与震动。虽然清代考据学者不满宋明理学家的文本诠释，但两者的基本判断实则是一致的，即认为读书可以培养君子、可以润养人心。

我觉得就从这最踏实的一步开始就好，讲一些宏大计划也没有什么意义。事实上，在过去的历史实践

中，经书能改变人心是有的，也有很多不能改变人心的时候。在读书可以考取功名时，读书人亦有忘记了自己是要学为君子而不是学为官人，如今也是一样。所以我只能讲，读书、“让文本说话”，是恢复中国哲学实践性格最基本的一步。

### 能“入乎其内、出乎其外”的新儒家

○ 像近来比较有热度的“古典学”研究，也很注重传统的生活世界、生活实践。但由此出发，就有学者主张不需要构建中国的形上学，也批评以唐、牟两先生为代表的新儒家，在面对西方哲学时主动将中国的文化形态哲学化。作为第四代新儒家的代表，面对这一类批评意见时，您会做何种回应？

● 其实，自 20 世纪 80 年代新儒家思想开始产生影响力，批评的声音便一直存在。从哲学史的角度看，新儒家思想产生于“五四”以来批判传统，宣扬民主、科学的新文化的时代背景。当时在全盘接受现代学术分类的情况下，中国的传统学术只得从原来的经史子集转变为自然科学、人文科学（文学、历史、哲学）、社会科学，而义理之学自然就归入了哲学。为证明“中国哲学”的合理性，中国哲学的建构自始便以西方哲学作参照。冯友兰先生曾说，我们也可以中国宋明理学的观点写一部西洋理学史，而不必只是用西洋哲学的观念写一部中国哲学史。可是当时整个形势就是这样子了，这是“势所必至”。当然这个形势不意味着学者就只是被迫这样做的，相反，客观的挑战对中国思想的复兴也是一个契机，即使促使学者去认真思考如何借西方哲学来激活中国传统思想的生命力。新儒家对中国文化的“灵根再植”，正是成就了中国传统文化在现代的华丽转身。

对于新儒家学者而言，思辨不仅不妨碍实践，还可以引归实践，能“义理养心”，就不怕“学不见道，枉费精神”。不管是熊十力、梁漱溟，还是唐君毅、牟宗三、徐复观，他们都有非常强的生命实践。但为什么他们做得到，现在的研究者做不到呢？这里面有两个原因。第一点，现在的研究者去阅读熊十力的《新唯识论》、唐君毅的《生命存在与心灵境界》、牟宗三的《现象与物自身》，恐怕都难免在他们理论的宏大宫殿中绕来绕去。绕得头晕了，就没有“义理养心”、没有“生命实践”。但熊、梁、唐、牟诸先生是直面文本的，文本感动他们的心，他们只是借用西方工巧的思辨来彰明古代文本义理的现代意义。第二点，文本带来的感动，能培养出中国传统思想中唤醒实践

的最重要观念——忧患意识。你起码要有一种“人生是需要改变”的忧患感，或者是“找不到人生理想方向”的忧患感，才会有动力去追求生命的善化。忧患感一旦出现，你学的读的所有东西都会汇聚成能改变你的力量。更何况，新儒家还有时代的忧患感，他们不仅是要面对自己的人生，而且得面对中国文化继绝存亡的时代危机。在人生没有安顿、历史文化衰微的背景下，他们有很多“存在”的感受，要拼命寻找个人与民族文化安身立命的根本，所以客观的悲情与主观的悲情交织在一起。但现在研究他们思想的人不是这样，既不能直面文本，文本未能震动你的内心；你又一头栽进理论的迷宫中转来转去，最后自然无法做到“义理归实践”。很多批评者弄错了，当代新儒家从来不缺实践的方面。其实，他们那时代的学人大多是这样，像冯友兰先生讲中国哲学也强调实践，《新理学》说“超乎自己之境界”，《新世训》系统地分析社会实践，《新原人》提出“觉解”及不同的人生境界。

因此，对新儒家要公平点，尽管其确实有理论化倾向，但如果只理解到这一面，其实并没有真正读懂他们。唐君毅在《生命存在与心灵境界》的序言中说，心灵九境是他的学思地图，步步展示是希望读者能沿着地图所示的道路经历一遍，最后再找到自己想去去的归宿地。他把自己的哲学理解为道路、桥梁与河流而不是堡垒，这就是他最终的目的。

关于经学，今天我们需要一个重新设想的概念（比如将“经学”理解为“经典的学问”），这又关乎如何理解它的意义与方法，这里不能说详。朱维铮先生讲过古代的经学是经术，两汉以来是一套治国的技术，通过回到五经去找其现实的应用，例如将《公羊传》的变法观念运用到现实政治上来。但现在想照搬传统，再造一种现实的儒学，恐怕不大可行。我甚至觉得传统意义的经学更难改变人心，尤其面对现代人的生活方式、思考方式，如果以四书的义理都不能感动人心，回到五经去，研究《尚书》《周礼》，最后这些研究大概只能变成历史研究了。

最后，你说我是第四代新儒家，我想强调一点，这个称呼只能是人家给予的，而绝不是自居的。所以，如果有人说不属于新儒家，我不会辩说我是；但如果有人说我属于新儒家，我也不会辩说我不是。总之，随便你怎样说。我的学思成长得益自新儒家的学问是个不争的事实。一方面，我是从刘述先老师那里受到教益与启发，然后上溯到牟宗三、唐君毅两先生。但

另一方面，作为一个学者，我自信已“入乎其内”，现在却更希望“出乎其外”。“入乎其内”是虚心向他们学习，“出乎其外”则是不想只局限于他们建立起来的成果，我觉得应该再往前走，这样才能表达对他们最崇高的敬意。同时，我在新儒家的学术传承中受益，也希望喜欢当代新儒家的年轻学子去延续他们的思想。新儒家不应是门户，而应是开放的通道，透过它可以走向中国哲学研究的汪洋大海，这就是它的价值。它在发展过程中有显明与隐晦的不同阶段，但依旧能做出它的贡献。

○ 您讲到“入乎其内”“出乎其外”，从您的研究看，确实有不少理解上的转变处。比如，您对张载思想的判断，从接受牟先生讲的“理妙运乎气”，到后来倾向唐先生讲的“超越主义的唯气论”；再如您对朱熹思想的判断，从比较同意牟先生对朱熹的批评，到您最近在文章中判定朱熹也有道德本心；还有对阳明“知行合一”“五峰—蕺山系”的理解等。您是否能分享一下在这些转变中的心得？

● 随着对中国哲学研究的不断深化，我有很多理解都改变了。像对墨家、老子、庄子、张载、朱熹、戴震的诠释，变化比较大。不过，除非一个人的学力没有进步，否则思想有发展和转变是一件很自然的事情。

我的宋明理学研究是先牟后唐的。牟先生的书比较清楚，唐先生的书比较包容。读牟先生的书，他的概念很清楚，理论分析得很明白细腻，然后再去读唐先生，就会发现牟先生分得清楚的东西，也许并非真的那么截然分明，可能有更丰富的解释。我学牟宗三先生，是一个字一个字地抄书，我一边抄《心体与性体》《从陆象山到刘蕺山》，一边构思和写作我的博士论文。受牟先生影响，我最先是依理气论的形态理解张载，将太虚神体与气化做一个形而上、下的区分。而读唐先生的书，不难察觉到他想得很周延，并且把所想到的都写下来，所以读者需要为他的思想做些系统性的整理，甚至披沙拣金。我曾与研究生开读书会，带着他们读《中国哲学原论——原教篇》，读了大概两年。之后我的理解就发生变化，认为“超越主义唯气论”也许比理气论更能体贴张载。这种转变，是服从我自己思考的结果，而不是跟着某一个人讲。我在《儒学、哲学与现代世界》中整理了一个经验主义气学（我称为“气性一路”）的系谱，自告子、荀子、董仲舒到王廷相，再到清代的戴东原，从心性、功夫、本体宇宙论层面上构建出一个义理规模，这亦不是跟

着唐、牟讲。现在《从宋明理学到当代新儒家》又提出构建超越主义唯气论的义理规模，则经验的、超越的气学两路俱备。按我的判断，自张载之后，超越的气学基本上被二程、朱熹打断了，并没有形成像理学、心学那样较完整的谱系。近期大陆学界有关于“复活气论”的讲法，但在我看来，有些论述并不是在让文本说话，而是搬用西方的问题意识、概念来套中国的东西。

对朱熹也一样，朱熹写的东西太多，常可以抓出一些很不一样的点。牟先生的评价并非无的放矢，他以“主智主义”的立场来解释朱熹的格物穷理，是有文本上的根据。问题是唐先生对朱熹的解释可能比较贴合朱熹的心思，可是唐先生也承认说朱熹的理气论存在困难，即“理”能不能动的问题。

讲到王阳明，我借用德性知识论（virtue epistemology）来说明王阳明的知行合一不限于道德的知。当然，也要注意王阳明的最终关怀，不是要建立一套知识论，而仍然是在良知。但我想提出的是，王阳明对“知行合一”的发明，在顾东桥这些程朱学者追问“知先行后”等问题时，已经延伸到非道德的知的领域，所以需要仔细分析“知行合一”的各个涵义，同时要弄清楚良知和非良知的“知行合一”的差别究竟在哪里，我认为它们的区别在于知识的性质、作用与来源，而不在于知行的结构。

牟先生的“三系说”出现以后，学术界对他的“五峰—蕺山系”批评最多，连刘述先老师都说不能成立。这其中一个是胡五峰和刘蕺山没有传承关系，看不到刘蕺山受了胡五峰的影响。蕺山有“天理人欲，同行而异情”的话，这应是从五峰处来，但不足以证明蕺山承传了五峰的思想。不过，我觉得是否一个系也许不是个真问题（genuine question）。所谓谱系，只是帮助我们更好地把握六百多年宋明理学丰富的义理发明，在同中辨异，可见义理的发明更为根本。因此，牟先生看到的“以心著性”是怎么样说的，有什么理论意义，才是值得关注的问题。

我们并不需要一个唯一的解释，尽量让有意义的解释并存，甚至互相对话，这才是比较健康的学术状态。这里有两点必须注意：第一，不要用西方哲学的问题意识和概念框架来套中国文本，要让文本说话、让文本中的每一个概念能自己出来重新组织义理结构。在这当中，西方哲学其实已发挥着隐性的作用，它的思辨训练能让你有深耕文本的头脑。第二，在中西方哲学的比较和对话中，要注意那些问题意识、思维方

式以至概念框架，并不能直接互换，要在扎根文本的基础上，让双方的视域充分展开，然后再来相互对话与学习，达到自身的善化。中国哲学学习西方并不只是要让西方人懂中国哲学，而是我们能善化自身的理论，成为一种植根传统的全球资源（rooted global resources）。

### 谈一点现实与未来

○ 对香港哲学的现状，有学者会从城市定位来说香港的哲学具有国际性。但上海、深圳等也有国际性，只不过香港有新儒家的血脉传统。您从学习到工作一直在香港中文大学，在香港做儒学，您是否也有一些看法与愿景？

● 我的信念是“穷则独善其身，达则兼济天下”。新儒家在香港出现，并非由于香港是国际都市。香港中文大学能成为当代新儒家的发源地之一，有它历史的因缘际会在。事实上，在 70 代末之前，香港不是国际都会，如何能汇聚 20 世纪中国人文学者的精英呢？

我个人得益于香港中文大学哲学系国际化的氛围。哲学系有分析哲学、欧陆哲学、中国哲学三大研究领域，我在这里深深体会到它们之间良好的化学作用。我最先是受欧陆哲学的影响较多，而后是分析哲学。在《儒家、哲学与现代世界》这本书里，我就从伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）诠释学的角度考察

朱熹的读书法，而近来讲阳明的“知行合一”，则参考了分析哲学的成果。

80 年代我进香港中文大学读书的时候，中国哲学要去学分析哲学、欧陆哲学，反过来它们对中国哲学其实没什么兴趣。1983 年我在香港中文大学哲学系读本科，唐、牟的作品被奉为圣经，人手一本《中国哲学的特质》。到 90 年代中期我回香港中文大学工作时，唐、牟已成了“独断哲学家”，是被批判的对象。后来，我在香港中文大学哲学系教了二三十年书，如今没人再说他们是独断的哲学家。风气的几番转变，让我认识到一点：香港中文大学哲学系不一定永远都是新儒家的重镇。

我在香港中文大学三十年，中间不是没机会离开，但这是我老师交给我的棒子。我接过他的棒子，留在这里开启我的学术生涯。在我来讲，我有责任传承香港中文大学当代新儒学的学术发展脉络。至于我退休后是不是能维持下去，谁也不知道。这不取决于我个人，而取决于哲学系、文学院，以及香港中文大学对自身传统资源的重视程度，是否真的愿意去保育它，而我只能尽我个人的努力。

[香港中文大学哲学系陈亮（哲学系兼任讲师）、窦逸凡（博士生）与杨畅（博士生）参加了本次访谈并做了文稿整理的工作，特此感谢。]

（责任编辑：盛丹艳）