

逻辑、历史与中国哲学重建

——沈顺福教授访谈

沈顺福 张 恒*

中国哲学创造性转化与创新性发展是近年来中国哲学界关注的焦点问题之一。山东大学沈顺福教授长期致力于中国哲学尤其是儒家哲学形而上学的历史梳理与现代转化等研究。近年来，沈顺福教授借助中学与西学相会通的视野，采用逻辑与历史相统一的研究方法，对天人、体用等中国哲学特色问题做了深入研究，提出了重建符合现代社会行为主体的“三体论”。近期本刊就中国哲学研究与重建等问题专访沈顺福教授，以为学界提供参考。

一 重新发现“天人之辨”的文化意义

张恒：沈老师，您好。近年来，您发表了一系列关于中国古代“天人之辨”问题的研究成果，并组织召开了多场学术研讨。为什么如此关注“天人之辨”问题？它对儒学、中国哲学有什么重要意义？

沈顺福：我关注天人之辨问题比较早，但集中研究大概始于2016年，当年我主持了一项教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“从天统人到人统天：中国古代天人学研究”，依托项目陆续发表了一系列文章，2019年和2021年在山东大学易学与中国古代哲学研究中心的支持下组织召开了

* 沈顺福，哲学博士，山东大学儒学高等研究院暨易学与中国古代哲学研究中心教授、博士生导师，主要研究方向为中国古代哲学。张恒，哲学博士，山东社会科学院国际儒学研究院副研究员，主要研究方向为宋明理学、比较哲学。

两场国际性和全国性学术研讨会，还举办了一系列小型学术讨论会，目前我的专著《主体的崛起：中国传统天人观及其历史演变》已经完稿，正在走出版流程。

我之所以关注天人之辨问题，一方面，因为它是儒家思想史最重要的主题。一般来说，要想成为思想史的主题须具备两个条件：一是重要性，二是继承性。重要性是指能对整个思想文化产生决定性影响，继承性是指能贯穿整个思想文化发展史的始终。思想史的主题不是直接的史料，而是作为一般意识而存在。以这样的标准来看，儒家思想史上最重要、最持久的主题就是天人之辨。其实这个观点也不是我孤鸣先发，司马迁早就提出“究天人之际，通古今之变，成一家之言”（《报任安书》），宋儒邵雍也曾说“学不际天人，不足以谓之学”（《观物外篇》）。我于2022年发表的文章《天人之辨与中国儒家思想史的主题》比较详细地谈了这个问题。^①再一方面，天人之辨引起我的兴趣，还因为它不仅是专门的学术问题，而且是与中国人的生存、生活息息相关的日常话题，具有重要的文化意义。直到今天我们还常常使用“天理”“天呐”“老天爷”等表述；逢年过节，要向苍天祭祀或祈祷；面对挑战，常说“谋事在人，成事在天”；遭受挫折，也会把它归结为老天爷的安排，“听天由命”。可以说，天人之辨蕴含着中国人的世界观、人生观和价值观。这也牵涉另一方面，那就是天人之辨与儒家人文精神的形成密切相关，天人关系史表面看来是人类与天地自然之间的关系史，在更深层次上反映的则是人类认识自身的历史，体现的是以儒家为主的中国古代思想对人类生存的观照，这一点可以和西方的神人关系问题对照理解。

张恒：这样说来，对天人之辨问题的关注是儒家思想的一大特色，也是汉语思想对世界的一大贡献。

沈顺福：可以这么说。如果我们认为神人关系是西方思想史的基本问题，那么天人关系便是中国传统思想的基本问题。传统儒家很少关注个体的存在，相比西方，儒家更关注人类在宇宙中的地位，天人关系论是其理论的核心内容。传统儒家天人观并非一成不变的观念，从早期的天主人从到最终提出人类主体性观念，是一个历史的、逻辑的发展进程。这种人

^① 沈顺福：《天人之辨与中国儒家思想史的主题》，《管子学刊》2022年第2期。

类主体性观念以为人类不仅是自然界的一员，更是宇宙万物的生存主宰。儒家的人类主体性观念可能对近代西方哲学与神学产生了一定影响。在传统神学观念中，神高于人是其核心观念。儒家突出人类在宇宙中的主宰作用和地位的观念，可能影响了西方神学的发展变化。当然，这一点还需要进一步研究。

张恒：在这一系列研究成果中，您和您的团队提出了许多新的、有意思的视角和观点，有些对通常看法很有挑战性。比如您认为中国古代思想中的“天”只是“苍天”，“天人合一”作为一种现代命题是一个无效命题，等等。这些观点引起了学界的关注，也带来了争议。

沈顺福：近年来我对天人之际相关概念、命题的解读确实引起了一些争议。天是中国哲学最重要的概念之一，历来对天有各种解读，比如冯友兰先生提出物质之天、主宰之天、运命之天、自然之天、义理之天五种含义，还有学者将天和宗教联系起来，认为天具有宗教性和超越性。我并不否认天在古代思想史上有丰富的含义，但是光认识到丰富性是不够的，还要认识到统一性。根据弗雷格的指称理论，专名同时具有称谓（meaning）和意谓（sense）两项内涵，称谓指它所表示的对象或观念，意谓则是该概念或名词在使用中所发挥的功能、产生的效果。在不同的文本中，名词常常有不同的用法，产生不同的功效，因此意谓是复数甚至是无限的，但是与特定对象相一致的称谓只能有一个。也就是说，各种意谓或含义的天归根结底都有同一个称谓对象，在我看来这个唯一的对象就是苍天。当然，不同时期人们对苍天的理解有些出入，有人认为它不包括日月星辰，有人认为它包括日月星辰，还有人认为它包括天地万物，比如郭象。但他们都有一个共识，即天指自然界，或以苍天为主的自然界。这在我的文章《论“天”》中有详细论述。^①至于你说的另一个话题，即“天人合一”作为现代命题是无效命题，来自我的文章《论“天人合一”说之谬》，主要是基于分析哲学的推理。^②中国古代思想中至少有三种“天人合一”形态：一是《庄子》的“人与天一”式，其本质是天人相分别；二是董仲舒的“天人一

① 沈顺福：《论“天”》，《管子学刊》2018年第3期。

② 沈顺福：《论“天人合一”说之谬》，《安徽师范大学学报》（人文社会科学版）2022年第3期。

也”式，其本质是天人相分而相似；三是张载的“天人合一”式，其本质是天人合为一个生命体。如果前两者是正命题A，后者便是负命题-A，“天人合一”既可以言A，又可以述-A，这显然违背了逻辑学中的矛盾律，只能判定为无效命题。这些观点能引发一些争议，我很高兴，这说明大家对这些问题有了分析性的思考，之前的很多理解是混沌模糊的。

张恒：您刚才提到逻辑学的角度和方法，您在“天人之辨”问题上的核心观点，即儒家天人观不是固定不变的单一形态，而是经历了天主人从、天人相分、天人相副、天人一体等若干发展阶段，实际上也是通过逻辑分析得出的结论。

沈顺福：是的，思想史或哲学史研究必须坚持历史和逻辑的统一，或者叫史思结合。从这个方法原则出发，就不能把天人关系论看作铁板一块，它不是固定不变的单一形态，而是动态的、发展的学说。关于这个问题，我陆续在几篇文章中做了具体分析，也有一篇集中论述的文章《天人之辨与儒家人类主体性意识的形成》^①。从初期的天主人从到先秦的天人相分，再到汉代的天人相副，又到魏晋的天人一体，最终是宋明成熟的人主天地，中国古代天人观是发展的，而且是逻辑地发展的，不同时期的天人观既有关联又有差别。通过逻辑分析，我们不仅能清晰地看到古代天人观发展的逻辑脉络，而且能在更深层次上看到天人观变化背后的文化内涵。由早期的天尊于人发展到人为天地宇宙之主宰的历程，也是儒家人文主义思想形成与发展的历程，其实质是对人类主体性的发现与弘扬，这也是当今开展天人之辨研究的重要价值与意义所在。

二 逻辑分析与中国哲学重建的方法革新

张恒：不仅是天人之辨研究，您在中国哲学其他领域的研究也都比较注重逻辑分析。近代以来的中国哲学界，已充分意识到逻辑分析的重要性，

^① 参见沈顺福《天主人从：前孔子时期的天人观及其原因》，《湖南大学学报》（社会科学版）2017年第2期；沈顺福《天人相别：先秦时期的天人观》，《管子学刊》2017年第2期；沈顺福《魏晋天人一体论生成的义理脉络》，《求索》2017年第2期；沈顺福《天人之辨与儒家人类主体性意识的形成》，《江淮论坛》2019年第3期。

也一直有反对之声。有学者强调保持中国哲学的纯洁性、独特性，反对用逻辑分析方法研究中国哲学，甚至拒斥西方传统哲学意义上的形而上学，认为形而上学、逻辑分析都是对儒学和中国哲学的贬低，您怎么看这个问题？

沈顺福：哲学有广义和狭义之分，广义哲学是一种智慧，人人知道一些，它具体存在于世界观、人生观之中，我们常说的人生哲学、管理哲学、经营哲学等都属于广义的哲学；狭义哲学专指第一哲学或形而上学，这是一种对第一原理（first principles）等终极性存在的体认与领悟。从狭义角度来说，哲学就是形而上学。费尔巴哈曾说，对形而上者的信念是人类区别于其他生命体的独有的本领。对形而上存在的放弃是对人类自身理性活动的放弃，放弃了这种对形而上者的确信或信念，我们就和动物没有区别了。过去我们常说人和动物的区别在于人类有语言，而动物没有，事实未必如此。我们不是动物，无法知晓动物是否有语言。人和动物的区别主要表现在思维上，即人类不仅拥有动物也有的由感性和知性所构成的理智认知能力（understanding），还有特殊的理性认知能力（reason）。正是这种理性认知能力将人类与动物区别开来，让人类能够认知那些形而上的存在如天理等。实际上，这也是中国的宋明理学的基本立场：对天理的关注与追求的“工夫”最终决定了人禽之别，领悟天理者为人，遮蔽天理或本性者为（动）物。相对于自然界的动物来说，人类不仅有衣食住行，而且有“诗和远方”的追求，形而上者便是“诗和远方”。

在古希腊哲学中，形而上学和逻辑是纠缠在一起的，对形而上学的研究离不开逻辑。虽然我不认可西方逻辑实证主义等分析哲学家拒斥形而上学的做法，但我始终认为研究哲学离不开逻辑，研究中国哲学同样需要讲逻辑，要先立足于康德所强调的科学思维，把能够讲清楚的讲清楚。我发表《论“天”》《论“天人合一”说之谬》等文章，也是希望借此提醒汉语哲学界，要学习借鉴西方一些有价值的研究方法如逻辑实证主义等，来规范和提高研究水平，在研究中国哲学核心问题时做到名实一致，保持言说中的指称一致性，使其符合逻辑，而不能出现模糊不清的情形。比如，在中国古代文献中，天字有名词和形容词两种用法，我们只关注名词之天，当我们转向形容词之天时，可能会高估古人的思维水平，因此讨论一定要

限定范围,明确对象的称谓。

张恒:您这些年出版的专著,无论是早期的《儒家道德哲学研究——德性伦理学视野中的儒学》(山东大学出版社,2005)、后来的《形而上学导论——一种关于道的哲学理论》(高等教育出版社,2011),还是近年新作《人性的历程:中国古代儒家哲学的基本问题及其历史演变》(山东人民出版社,2020),都体现了以逻辑方法建构儒家形而上学的旨趣,能否以近作为例具体谈谈这一思路?

沈顺福:《人性的历程:中国古代儒家哲学的基本问题及其历史演变》是我近年来对古代儒家形而上学及其重建问题的一个集中思考,其中的确贯穿着历史原则与逻辑原则相统一或者说史思结合的方法论。所谓历史原则,指任何观念或问题的出现都是具体的、特殊的,与其所处的时代基本一致,它是那个特殊时代所拥有的特殊问题。如两汉时期的儒家主要关注教化问题,魏晋时期的玄学家则更关注名教与自然的关系且轻名教而重自然,这些不同体现了思想的历史性与特殊性,即不同时期人们关注点与观念是不同的。所谓逻辑原则,指不同时期出现的问题和观念,尽管是具体的、历史的,也是不同的,但是如果我们将这些不同的观念放在一起,会发现其中的关联。这种关联便体现了这些历史观念发展的自身逻辑。子贡说:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”(《论语·公冶长》)这从侧面提示了古代儒家形而上学的主题,这一主题便是性与天道。在《人性的历程:中国古代儒家哲学的基本问题及其历史演变》中,我以“人性”为切入点来探讨古代儒家形而上学的逻辑发展历程:人性论起于先秦,孟子首次从普遍性的角度来思考人的本质问题,但忽略了教化;荀子在孟子性善论的基础上,补充了师法之化、礼仪之道,从而突出了人文性;汉代儒家综合了先秦人性论,主张性善恶混论,从生存方式上来看,不仅重视天生材质,而且关注人文教化,其后果之一便是重人文而轻自然之性;魏晋时期玄学家的名教与自然之辨是对汉代儒家重人文而轻自然的拨乱反正;宋明时期,理学家将先秦的人性概念分为两个部分,即形而下的气质和形而上的性理。从内涵来看,理学家的性、理具有真正普遍与抽象的性质。据此,宋明理学将传统儒学升华为思辨的形而上学或哲学。人性概念内涵的丰富与演变过程不仅是历史的,也是逻辑的。

只有坚持历史原则与逻辑原则相统一，深入分析“性”在不同历史时期的形态及发展逻辑，才能对人性论及其所代表的古代儒家形而上学有一个全面、全新的认识。

张恒：从金岳霖先生的本体论、知识论体系，到您的导师冯契先生的“智慧说”体系和杨国荣先生的“具体的形上学”体系，“金冯学脉”作为现当代重要哲学流派，向来非常重视形上建构，尤其长于逻辑分析。您作为“金冯学脉”的一员，研究旨趣和方法是否也受到了几位前辈的影响？

沈顺福：师传关系是一种学术上的血脉关联，佛教称之为“法统”。法统是一种奇怪的现象，这种奇怪的现象表达了师生之间的学术延续。我很幸运能从学于现当代中国哲学界两位杰出的学者，即冯契先生和杨国荣教授。我1993年9月到华东师范大学读博士，导师是冯契先生。冯先生指导了我们一年半课程，后不幸去世。紧接着，杨国荣教授成为我的导师。两位导师的学术旨趣、研究方式等十分相似，都非常重视德国哲学，冯先生特别关注康德，杨先生则对胡塞尔、海德格尔等深有研究，他们的学术兴趣与研究方向对我以后的研究产生了深远而重要的影响。冯先生的授业导师是金岳霖先生，金先生是我国现当代逻辑学的创始人，尤其重视知识论与逻辑学的研究，这种学术兴趣深深地烙在了冯、杨等先生的学脉传承中，在冯门或杨门后学中，很多学者都非常关注知识论的研究。我本人忝为这个学脉的一员，自然也十分关注逻辑学与知识论等领域的问题，也试图将分析哲学的某些研究方法比如指称理论、意义理论、真理问题等引入中国哲学研究中，实现“分析哲学进中哲”的理想。这项工作很有意义，难度也比较大，深入推进这项工作是我目前和今后最重要的研究任务之一。

张恒：据说，在冯门和杨门中，学生对老师的批评也是一种传统，而老师常常也是鼓励学术批评的？

沈顺福：亚里士多德说“吾爱吾师，吾更爱真理”，金、冯、杨几位先生门下都非常珍视这句话。冯契先生一直把批评和发展金岳霖先生的观点作为重要使命。当时，金先生在《论道》绪论中区分了知识论的态度和元学的态度，认为知识论的裁判者是理智，而元学的裁判者是整个人，冯先生和金先生讨论时就提出了不同意见，认为理智并非“干燥的光”，认识论也不能离开“整个人”，广义的认识论应该研究关于智慧的学说，要讨

论元学如何可能、理想人格如何培养等问题。对于学生的批评，金先生不仅宽容，而且鼓励，他对冯先生说：“你的话也有道理，你的看法可能还更接近中国传统哲学。”正是在对金先生的批评中，冯先生发展出了自己的“智慧说”体系。这种批评传统一直延续下来，我最近就有一篇关于杨先生“事的哲学”的文章发表在杨先生主编的《思想与文化》上，其中既有吸收和继承，也不乏不同观念。我对自己的学生也总是鼓励他们提出不同看法。中国哲学界受传统观念影响，往往过于强调学生对老师的顺从，事实上，批评本身便是哲学研究的一项内容，或者说哲学研究的性质之一便是批评。哲学不仅需要继承，而且需要反思与批评。只有在继承与反思、批评中，学术才能进步和发展。我们不仅要“照着讲”，更需要反思性、批评性地“接着讲”。

三 体用新诠与中国哲学重建的范畴构造

张恒：您刚才提到，狭义的哲学就是形而上学，近代以来对中国哲学“合法性”的质疑实际上也是基于这一角度立论的，黑格尔等西方哲学家认为中国没有哲学，但您通过逻辑发展方法勾勒出了中国传统哲学尤其是儒家哲学的形上图谱，其中宋明理学的出现就是对黑格尔最好的反驳。近年来，您也将研究重点转向了宋明理学。为什么说理学凸显了儒学以及中国传统哲学的形上面向？

沈顺福：刚才已经谈到这个问题。笼统地说，中国传统儒学直到宋明时期才发展出明显的形上面向。宋代以前，比如先秦时期，孟子只是假设人性为善，强行将人从动物中区别出来，武断地保证人的生存的合法性。事实上孟子只是把人看作不同于其他动物的特殊动物，并没有抓住人的真正本质。荀子比孟子有所进步，以性恶论为背景强调人文教化引人致善，但是，人的生存仍然是被动的，甚至可以说人与奴隶无异。对于这些难题，后来宋明理学将其概括为“人心惟危”，也就是说，未经改造的气质之心存在一定危险。如何确保气质人心的合“理”性是先秦以至隋唐儒学无法解决的难题，宋明理学则解决了这个难题。从现代哲学的角度来看，如果我们把某个具体的正当行为叫作事件，那么此类事件的普遍共同点就是普遍

法则，理学家称之为天理。天理是某类事实普遍共有的东西，是一种正当的普遍法则。此类普遍法则为普遍原则提供存在论证，如果没有它，一般知识、普遍原则便失去了最终的根基。在理学中，天理获得了超越性，超越的天理植入气质人心之中，不可靠的人心便转化为可靠的、合“理”的人心，“合理”即“合乎天理”。天理说的出现解决了人类行为中必不可少的普遍原则或共同规范的合法性问题，这是理学巨大的理论贡献。理学也因为天理作为普遍法则的超越性而具有了明显的形上面向，这是传统儒学所不具备或表现不明显的。

张恒：现在看来，黑格尔所谓中国“没有能力给思想创造一个范畴王国”的说法也是值得商榷的，理学就创造了“一个范畴王国”，蒙培元先生还专门撰有《理学范畴系统》一书谈这个“王国”，您觉得这个“王国”中最重要的或者最能体现中国哲学形上追求的是什么范畴？

沈顺福：黑格尔的说法是否准确？要回答这个问题，我们首先需要解释一下什么是范畴。所谓范畴主要指思维方式，是人类观察事物、理解对象时所具有的先验的思维方式，如质、量、运动、因果性等便属于范畴。范畴概念产生于对思维或意识的反思：在我们的意识中知道那些固有的、先于具体经验的某些框架，这些框架便是范畴。在哲学史上，最早关注范畴的哲学家当属亚里士多德，随后的洛克、休谟、康德等也做出了重要贡献。范畴主要属于逻辑学领域。中国传统哲学，严格说来，的确很少关注这类思维问题，也没有范畴意识。如果我们承认“中国古代很少关注逻辑学”，那么中国古代哲学很少关注范畴的观点便基本成立。但是这并非意味着中国古代不讲逻辑，逻辑方法的使用必然出现相应的概念与范畴，如本末、体用等便属于范畴。中国古代思想家创造并使用了一些范畴，但是没有将其从概念中区别开来，进而形成专门的学科即知识论。在当下的学术界，甚至是哲学界，很多人便将范畴与概念混淆使用。

到了宋明理学时期，随着体用论的发展，中国哲学逐渐关注范畴问题。体用论主要讨论作为范畴的体与作为范畴的用之间的关系。通过这种讨论，中国传统哲学逐渐形成了自己的思辨哲学。在我看来，中国传统的形而上学主要表现为体用论，或者说，体用论就是中国传统形而上学。传统的体用论大致可以分为三种形态：一是以王弼玄学为主要代表的自然体用论，

二是以佛学为主要代表的思辨的形体体用论，三是以宋明理学为主要代表的性体体用论。其中，自然体用论是一种自然的、经验的世界观，其特征是体用二分而统一。形体体用论克服了自然体用论的经验性，将其转变为思辨的体用论，体是形体之物，用是其存在。形体体用论以用释体，将自然的物体解释为变化之用，将存在者还原为存在。但是，以用释体的形体体用论虚化了形体之物，从而失去了存在的终极性依据。性体体用论进一步对形体体用论进行改造，将形体之物改造为形体与性体综合之物，以性为实，性是形而上的超越之体，主导发用，性体体用论从普遍性的角度提供了生存或存在的超越性依据。性体体用论以朱熹为主要代表，他将万物之性视为体，将万物之流行与发用视为用，比如道之体为性，道之用为情，以此建构观察、理解和解释世界的基本模式。朱熹体用论的出现标志着中国传统哲学提升为思辨哲学，并成为一种追问终极性存在的存在论，也就是完全具有了形而上学的品格。

张恒：体用论所展现的形上面向和西方哲学中的形上面向，有什么异同？

沈顺福：以宋明理学为主要代表的性体体用论和西方的存在论（ontology）一样，都是以超验的概念与范畴，运用思辨的方式，对世界万物的终极性存在进行理论追问。在这个意义上，体用论属于存在论的一种。当然，西学存在论又不完全等同于体用论，因为它不仅追问事物的客观性存在，即本与体，而且考察事物的主观性基础，包含思维方式或结构的内容，这是中国传统体用论所欠缺的。从休谟、康德、胡塞尔等人来看，西方存在论或本体论更关注主观思维或意识，形而上学或哲学被理解为意识学或观念论，客观存在被淡化。与之相反，中国传统哲学（佛教除外）几乎不论思维或意识，反而将重点放在康德等人漠视的地方，即物、气、性、理等客观存在。到了宋明时期，理学家将儒家的形而上学改造为体用论，提出即体即用等体用观念。其中的体可以理解为行为主体。行为主体之体应该包含三方面内容，即形体、性体和个体。传统儒学的体用论注意到了形体、性体两个维度，却没有注意到个体的维度。对个体维度的忽略导致对个人的生存形质的忽视，这也是传统儒家虽然高度关注人类生存却忽视个人自由的重要原因。在我看来，个体维度的纳入可以弥补传统儒学体用论的

不足，这是我试图完成的新型体用论的建构，也是我所理解的重建中国儒家形而上学需要做的一项重要工作。

张恒：宋明理学在思维上所达到的高度的确是中国哲学的高峰，但它所主张的极为严苛的道德准则，如“饿死事极小，失节事极大”等，也往往在不同历史时期为人所诟病，如何看待这种矛盾？

沈顺福：“饿死事极小，失节事极大”出自二程，的确是宋明理学的重要观点，这种严苛的道德准则是和理学的理论体系相一致的。这个问题实际上也可以从体用论的角度来理解。刚才我们提到，行为主体之体包含形体、性体和个体三个维度，传统儒学虽然关注到了形体和性体两个维度，但在不同历史时期、不同发展阶段，对这两个维度的侧重又有所不同。具体到理学，总的来说格外重视性体，对自然的、物质的形体及其存在、地位，不太重视，甚至有些贬低，当形体与性体发生矛盾的时候，倾向于牺牲形体保全性体，当挨饿和失节必选其一的时候，倾向于宁肯饿死也不失节，这也是后来王阳明对程朱学派不满意而试图改变的地方。当然，“饿死事极小，失节事极大”这个表述也不是非此即彼的，二程虽有过于强调性体的嫌疑，但毕竟没有完全否定形体，无论二程还是朱熹都承认口、目、耳、鼻、四肢等基本欲求的合理性与正当性，他们反对的是过分膨胀的“人欲”。所谓“人欲”并非现代语言中的人的欲望之义，而是指“人为的”欲。人为之欲需要被克制，自然之欲无可厚非。

四 中西会通与中国哲学重建的视域转换

张恒：儒家形而上学的建构和逻辑分析方法的运用，离不开对域外学术的借鉴，刚才您也提到，金岳霖、冯契、杨国荣诸位先生的研究都鲜明地体现了这一点。您在研究和教学中，也特别注重中西融通，强调对德国哲学尤其是康德哲学和黑格尔哲学的学习和借鉴，他们对中国哲学研究有什么独特的意义？

沈顺福：我对德国哲学的重视，与冯契、杨国荣两位先生的影响是分不开的，也可以说是在跟随两位先生学习的过程中，逐渐意识到了德国哲学的重要性，尤其是在关注、学习康德哲学和黑格尔哲学之后，才逐渐意

识到个体自由和理性的关系。康德和黑格尔本意是以理性来规范自由，但是最终在事实上通过主体性哲学的建构将启蒙运动的精神沉淀下来，拉开了现代性的序幕。如果我们把西方哲学分成三个大的阶段，可以重点关注作为源头的古希腊哲学、以康德哲学与黑格尔哲学为代表的德国古典哲学以及近现代哲学。相对而言，古希腊哲学简单易懂，近现代哲学晦涩难懂，德国古典哲学则难易适中且具有极高的理论水平，适合参考借鉴性的学习研究。对于研究中国哲学的学者来说，我们可以把康德哲学和黑格尔哲学作为哲学教科书或哲学导论来使用，通过阅读他们，丰富我们的哲学知识，提高我们的哲学修养，明白什么是真正的思辨哲学，这对于研究宋明理学尤为重要。除此之外，分析哲学也是我比较重视的，二十年前我在日本做博士后研究时读到弗雷格，那种精细绵密的逻辑分析让我感到非常震撼，我觉得分析哲学是我们研究中国哲学史必不可少的方法。目前中国哲学（史）研究之所以还有一些不尽如人意的地方，跟我们的研究方法不完善有很大关系，分析哲学应该成为我们的基本功。

张恒：德国古典哲学所开启的现代意识，以理性为前提，以自由为诉求，其中内蕴着对个体主体性的承认，而您认为这一点恰是传统儒学和中国古代哲学所欠缺的，并对此多有批评。难道儒学和中国哲学没有个体性意识吗，没有理性观念与自由诉求吗？

沈顺福：这是个很尖锐的问题，我在这个问题上的观点常常引起学界同人的争议。回答这个问题，首先要对“主体性”这个概念做一辨析。人的生存具有自性或主体性，即人是一个主体的存在。从人的生存关联与过程来看，人具有三种身份，即物理人、生物人和主观人。人首先是真实的物理实体，以物理现象的方式体现自身的生存，总是某个行为现象的承担者或行为主体，具有人欲或生理本能。人还是宇宙成员的一类，具有人之为入并区别于其他生物的依据，这就是人类主体性，其主要表现是对生存的积极态度和进取精神。除此之外，人还是社会团体的一分子，具有自身的特殊性或个性，这是一个人之所以为这个人并区别于他人的依据，也就是个体主体性，其主要表现是自由意志。其中，对行为主体的存在意义，中西方哲学都很关注，这主要体现在对欲望和生理本能的思考当中。人类主体性维度，传统儒家一直关注人类在宇宙中的作用和地位问题，这集中

体现在“天人之辨”问题中，西方则受基督教精神影响常常忽略人类的积极性与主动性。至于个体主体性维度，西方哲学十分关注，而传统儒家很少探讨。可以说，传统儒家专注于整体性的人类生存，无心于个人的生存需求与本质，突出了人类主体性，却淡化或无意于个人的自由生存，这是传统儒学的特色，也是短板。

张恒：那您认为儒学应该如何走向现代？

沈顺福：传统儒家对人类主体性的高度关注以及对人类在宇宙中作用和地位的高度肯认，使其具有鲜明的人文主义特征。作为一种人文主义思潮，传统儒家在弘扬人类主体性、锻造人类的积极态度和进取精神方面厥功至伟，同时也在建构人类社会秩序方面取得了许多成功经验。但是，就像前面提到的，传统儒家在重视人的个体性，也就是尊重个体的情感、重视个体的自由意志等方面，还存在明显的不足。表现在社会生活中，个体的欲望、意见、诉求等往往被有意或无意地忽视甚至压制。没有了这些，个体性便无从谈起。这可能也是传统儒家走向现代文明的一个重要障碍。因此，作为一种人文主义思潮的儒家，必须在继承优秀传统资源的同时，创造性地进行现代转换，吸收借鉴突出个体性、尊重人的自然本性的西方人道主义精神，从人文主义转向人道主义。也就是说，我们应该从人道主义的视角来重新改造或建构儒家，将人文主义儒家转化为人道主义儒家，使儒家成为能够适应时代潮流的、积极的思想或学说。

张恒：从人文主义儒家转向人道主义儒家的过程中，人类主体性和个体主体性之间会不会发生一些矛盾？如何处理这些问题？

沈顺福：在现实中，这种矛盾是有可能出现的。从存在的社会性的角度来看，在理性人身上一定会存在个体与他者之间的张力，并形成对自我的反思，儒家所谓“吾日三省吾身”就是这个意思。“人类”是一个抽象观念，是理性活动的产物，也可以把它理解成一种特殊他者，个体主体性和人类主体性之间自然也常常发生张力。再具体一点说，一个人不仅是他自己，同时还是群体的一员，群体是复数，个人在不同群体中拥有不同的身份，不同的身份之间往往就会发生矛盾。举个影视剧中经常出现的情节做例子，一个人作为执法人员去查处违法犯罪，结果发现违法犯罪的嫌疑人是他的亲朋，这时候他的内心就会发生矛盾。至于这个矛盾怎么解决，个

体主体性原则是“自作主宰”，“自作主宰”的过程也是重新确认身份归属、确定行为准则的过程，决定着这个人最终选择做执法人员还是做嫌疑人的亲朋。当然，鼓励“自作主宰”，并不意味着现实中的人可以为所欲为，个体主体性的形成仍然要受到人类道德与社会规范的教化与制约。

五 中国哲学史研究要跨越两道门槛

张恒：您前面提到中国哲学重建的方法问题、范畴问题和视域问题，的确很受启发。对初学中国哲学者或者年轻学者而言，学习、研究和写作过程中最常听到的反馈可能是“深度不足”，我自己也常有这样的体会。如何才能提高哲学思考和研究的深度？

沈顺福：哲学是深度的思考，所有从事哲学研究的人都要终身面临这个问题，当然年轻学者或初学者更紧迫一些。这实际上也从侧面说明，哲学研究是有门槛的，我以为中国哲学尤其是中国哲学史研究有两道门槛。其中一道门槛是哲学修养。中国哲学史不仅是历史，更是作为一门特殊科学的哲学的历史，它有自身的特殊性，那就是思辨性。哲学研究不仅关注文本、文字等材料，而且始终充满特有的思辨性。真正的哲学著作之所以难懂，原因就在这里。从中国哲学史来看，先秦文献常常易懂，那些字、词大体不难理解，但是到了宋明时期，理学家的文本中的字、词都晓得，但是其表达的意思却未必理解。如《二程遗书》记载，邵雍考问程颐：“子虽聪明，然天下之事亦众矣，子能尽知邪？”程颐说：“天下之事，某所不知者固多。然尧夫所谓不知者何事？”当时碰巧打雷，邵雍于是问：“子知雷起处乎？”程颐说：“起于起处。”邵雍吃惊称妙。这就是著名的“雷起于起处”话头。这段话的意思，可能大家能够理解，但又难以名状，原因就在于这是一种思辨的观念。除非受过一定的哲学训练，否则难以说清楚。因此，研究中国哲学尤其是宋明理学必须具备较高的哲学修养。

张恒：哲学修养的提升就需要会通中西，研究借鉴西方哲学的思路方法。

沈顺福：是的，对于中西方哲学中的经典作品，必须反复研读，尤其是西学中的德国哲学，特别值得学习借鉴，这是需要跨越的第一道门槛。

中国传统哲学研究还有一道门槛，那就是中国古代语言及其所包含的原始思维方式。简单地说，我们今天看到的字的意思未必是古人所理解的意思，古人对事物的观念可能不同于现代人的观念。现代汉语与古代汉语、现代思维与古代思维存在一定差别。几年前一次偶然的机，我在线听到一位知名教授讲《论语》的片段。对于《论语·学而》首句“学而时习之，不亦说乎”，这位教授解释说，如果我们能够学习结束之后再进行复习，不是一件很开心的事情吗？（大意）应该说这位学者的理解基本符合流行的常识或共识，似乎没有什么问题，其实不尽然。古汉语“学”的内涵与现代汉语“学”的内涵有所不同，现代汉语的学字可以解释为学习，古汉语的学字并非如此。从字形来看，学字大意指小孩效仿大人的行为，所以朱熹将其解读为“效”，即效仿、模仿。学习与效仿之间还是有差别的。习的本义也不是复习，而是指练习、训练。两者合起来，这句话的意思是说，我们不但要效仿别人，而且要付诸行动。同样，《论语·为政》也有一段经典陈述：“学而不思则罔，思而不学则殆。”这里的关键词是学和思。学和思，转换为现代汉语便是学习和思考，可如此一来，这段话就变得不可思议了，学习如何不思考呢？思考怎么会危险呢？如果将学解读为效仿，将思解读为行为，这句话的意思就顺了。

张恒：受现代学术和生活的影，我们的话语、思维都和古人有了出入。

沈顺福：有些出入还很大。比如刚才提到的“学而不思则罔”的“思”，现代中国人受西方心灵哲学的影响，将思维活动精神化、纯粹化，而中国古代没有大脑主管的观念，以为气质心脏不仅是生存之本，而且是思维之本，由心生情、生志、生意等。如果我们将意理解为意识活动，那么，这种意识活动不仅来源于心灵，而且伴随着气质，因为这种心灵其实是心脏，气质之物。由气质心脏所产生的活动必然伴随着气质。所以王阳明说：“身之主宰便是心，心之所发便是意，意之本体便是知，意之所在便是物。”（《传习录》）这个物并非如现代学者所臆想的那种 *Erscheinung* 或 *Bewußtsein* 等纯粹精神产物，而是生物，具备生命力，区别于现代人的（器）物观。通过仁气的贯通，人心中的气质可以直达万物之中，与万物合为一体。这便是中国古代的生命哲学，古人将人的生死标准落实在气上，

气聚人生，气散人亡。气因此成为生死攸关的因素，并逐步进入哲学家的视野。现代学者，尤其是那些具备较强哲学修养的学者常常跌倒在此门槛前。只有跨越这道门槛，我们才能说懂了中国传统思想。也只有在真正懂得传统思想的基础上，我们才能谈继承与发展。

六 儒学的开新与当代人的精神安顿

张恒：近年来传统文化迎来一波复兴热潮，从官方到民间，从学界到各界，人们热衷于学习、研究、传播、交流传统文化，生活观念和方式也因此有所改观。与此同时，许多违背现代文明与科学常识的现象也泥沙俱下。作为中国哲学尤其是儒学的研究者、观察者，您认为传统文化复兴最重要的是什么？

沈顺福：传统文化的复兴总的来说是好事情，这个过程中最重要的还是“如何复兴”的问题，也就是方法问题。首先，我们得有问题意识，不能为了继承而继承、为了复兴而复兴，应该以解决理论与现实问题、解决时代与社会发展中出现的难题为目的。其次，我们还是应该坚持批判地继承，要去分辨传统文化的优势和短板，从中挖掘对于我们建设新型价值观有价值的内容，比如传统的公共意识、集体意识，这是有价值的，但是如果只讲公共意识、集体意识而不讲个体意识，这就不适应时代与社会的发展了。对传统文化中没有价值甚至糟粕的部分，应该坚决放弃。至于分辨的标准，这是个实践问题，传统文化会在复兴和发展中大浪淘沙，优胜劣汰。另外，不能以复兴传统文化为借口排斥外来文化，应该始终注意吸收、借鉴外来文化中有价值的部分，丰富壮大我们的传统文化。总之，传统文化的复兴要坚持问题意识，注重实践检验，不能盲目排外。尤其是学术界，作为传统文化复兴的前沿，不能逆时代潮流而上，否则只会招致骂名。

张恒：随着传统文化的复兴，学界也涌现出许多新的儒学形态，从政治儒学、经济儒学、制度儒学、社会儒学、文化儒学到情感儒学、生活儒学、现象学儒学乃至乡村儒学、地域儒学、性别儒学、民族儒学等，非常丰富。这些形态展现出了不同于传统心性儒学的多维面向，您如何看待这

些儒学的开新努力？

沈顺福：随着改革开放的进程，学术界百花齐放，各种新思潮纷纷出场，这自然是好事。但是，这些新思潮是否有价值，能否经受得住历史的考验，这些都是问题。在这一点上，我接受冯契先生的态度，即学者的首要任务是解决问题，而不是建立体系。在解决问题的过程中可能会产生一些新思想、新体系。新体系是结果，其出发点还是解决问题。一个不能解决问题的新体系是没有意义的。比如我最近几年关注体用论问题，目的是建立新型的、符合现代社会的行为主体。在这个过程中，我提出了“三体论”，即行为主体应包含形体、性体和个体三项内容。前两项内容，传统儒家已经形成并且极具价值，可以被接受和继承，但个体这项内容是缺失的，至少是不明显的，需要重建。如何用个体来改造主体，这是我近期的主要研究内容。至于这项研究最终能不能形成体系，这不是我首先关心的问题，而是顺其自然、水到渠成的事情。

张恒：在这一波“传统文化热”中，“阳明热”尤为突出，无论是学界、商界、政界还是个人，似乎都想从阳明心学中求其所需。我知道您正在开展一项国家社科基金项目“传统儒家心灵哲学研究”，您觉得阳明心学能满足如此多的需求吗，其真正的精髓是什么？

沈顺福：我也注意到，“阳明热”的确是近年来传统文化复兴中一个显化的现象。“阳明热”的出现可能有多方面原因：一是阳明学本身有丰富的思想和哲理，再加上阳明的很多表述不是那么明确，语言模糊，有很大的解释空间，这的确使阳明学容易引起有理论兴趣的人的关注；二是生活在这个时代的人们面临各种各样的压力，急需一种可以缓解内心与精神紧张的思想资源，阳明的很多思想观点富有激情，符合大众的经历和期待，容易引发共鸣；当然，还有其他原因。在我看来，王阳明确在中国传统儒家思想文化中具有重要地位，是传统儒家哲学的集大成者，甚至是传统哲学的顶峰与终结者。^①这主要是因为，阳明学解决了程朱学派尤其是朱子学的理论困难，和朱子学向外逐理相比，阳明学将指导我们行为的道德原理由外在的天理转化为内在于我们心中的行为准则，转化成了我们心中固有

^① 参见沈顺福《王阳明与传统儒家思想的终结》，《文史哲》2023年第1期。

的东西，从而突出了人类主体性，这是阳明学的精髓，也是其最大贡献。各领域热衷于阳明学，这当然不是坏事，但是期望从阳明学中发现解决问题的万能钥匙，这种期望就有点过高了。王阳明同传统儒家一样，对于个体人的地位等问题思考很少，更谈不上对个体主体性、自由、自我、尊严等问题的关注，这些问题无疑也是关乎人类生存的重要问题。

张恒：对传统文化的追求，也从另一个侧面反映了当代人的“精神危机”和思想资源的结构性匮乏，传统文化中有哪些内容或者应该转化发展出哪些内容，来安顿现代人的心灵？

沈顺福：所谓的“精神危机”有多方面的原因，类似疫情这样的突发性灾难是一个方面，更重要的原因可能与我们的价值观念有关。简单地说，很可能是因为我们对“生存”的理解不到位，过于关注群体性的生存，对于个体的感受、诉求常常忽视甚至贬低、压制。这就容易带来一种思想观念上的后果，那就是把自由和道德分成两截，人变成了“工具人”。“工具人”的本质是行为人将自己视为一部机器的零件，只能被动地接受指令而活动，缺乏自主性。它只关注结果或效果，对工作、生活缺乏主动的热情。当然，效果或功利本身是中性的，追求效果行为本身并无不妥。但是如果过于功利甚至只看功利，而没有超越性思维、没有自主性，那就陷入所谓“眼前的苟且”，难以走向“诗和远方”。要改变这种境况，就要先从改变观念开始，力争去做能够做主的人，只有能够做主的人才能去做自己热爱的、有价值的、有意义的事情。在这种追求中，行为者能够成为一个合乎社会规范的道德人，最终走向自由。

(编辑：刘云超)