

王国维对中国哲学核心范畴的解释尝试

干春松

摘要:由于文学和历史等方面所取得的巨大成就,王国维在哲学上的努力经常被忽略,但从解释学的角度,王国维所提倡的非“功利”“纯学术”的路径,则是他想要使中国现代学术进入主动创造的基础。因此,他通过借鉴自己所吸收的康德、叔本华的哲学范式,对中国思想的三个核心概念“性”“理”“命”作了截断众流式的新理解。虽然方法和问题的结合略显生疏,但其开创性局面已成为后来中国哲学问题的重要来源。

关键词:性;理;命;决定论;道德;王国维

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.01.02

一、引论:“纯粹学术”与王国维对中国学术功利主义传统的批判

王国维在《论近年之学术界》一文中,对中国思想的发展历程作了一个梳理,他认为春秋战国时期,上无统一之制度,下受社会环境的激发,诸子百家争鸣,属于中国思想的“能动时代”。而到了汉代,儒家以抱残守缺之心态,受师说而不敢越雷池,故而属于“停滞时代”。魏晋隋唐,佛教传入,属于中国思想的“受动时代”。宋儒调和儒佛,是受动而稍带动的性质。到王国维自己生活的晚清时期,他将西方思想的传入比作类似佛教对于中国的影响,故而认为此阶段属于第二次“受动时代”^①。很显然,晚清中国学术界对西学的态度和方法,令王国维很不满意。他以严复和康有为、谭嗣同这些对西学颇有了解之人的学术路径为例,来陈述他之所以不满的理由。对于严复,他肯定其所翻译的《天演论》对中国人的观念世界造成了冲击,但他认为严复有过于强烈的寻求富强的动机,这让其偏爱英国的功利主义和进化论:“其兴味之所存,不存于纯粹哲学,而存于哲学之各分科,如经济、社会等学,其所最好者也。故严氏之学风,非哲学的,而宁科学的也,此其所以不能感动吾国之思想界者也。”^②说严复的思想不能感动晚清的思想界,想必不容易服众。进化论的传入完全改变了中国人的价值观念,但王国维要说的是严复的翻译“迎合”了中国人的实用主义思维方式,没有引入“纯粹哲学”,因而没能“感动”中国思想界。

相比于有留学英国经历的严复,康有为对于西学的了解是零散的,他于西学的兴趣源自其对于西方政治制度的认可。作为一个今文学家,康有为融汇西学的方式多采用旧瓶装新酒的模式,即将

作者简介:干春松,北京大学哲学系暨北京大学儒学研究院教授(北京 100871)。

基金项目:本文系国家社会科学基金项目“中国解释学史——以儒学为中心的研究”(12&ZD109)与贵州省哲学社会科学规划国学单列课题“儒家政治哲学核心范畴研究”(17GZGX04)的阶段性成果。

※鸣谢:评审专家对本文提出了极其专业的建议,笔者在修订过程中参考这些建议作了力所能及的修改。本文在写作过程中还得到了张志伟、孙铁根、王洪、郜喆、李健源在文献及相关问题上的帮助。在此一并致谢。

① 王国维:《论近年之学术界》,《王国维全集》第一卷,杭州:浙江教育出版社/广州:广东教育出版社,2009年,第121页。

② 王国维:《论近年之学术界》,《王国维全集》第一卷,第122页。

他对于西学的接受“嵌入”中国的经学体系中,并借此来重新诠释中国古代的思想,赋新义于其中。王国维说康有为写作《孔子改制考》《春秋董氏学》等作品,模仿基督教来建立孔教并推孔子为教主,并以穆罕默德的方式来把自己装扮成“预言家”,因此“其学问上之事业,不得不与其政治上之企图同归于失败者也”^①。在王国维看来,严复和康有为的共同失误在于不能看到学术本身就具有独立价值,从而把学术用来作为改造社会或政治投机的“手段”。如果缺乏学术自身的发展,只是作为手段,那么,中国学术的发展就不具备“能动”的可能,只能是人云亦云的“受动”。

从某种意义上说,严复和康有为代表了晚清面对西方军事、经济和文化冲击所产生的反应的两类类型。基于政治变革要从价值观念和思维模式入手的理念,严复选择引入《群己权界论》《法意》《社会通论》这样的政治哲学和政治社会学著作,另外也翻译了《名学》这样的逻辑学著作,认为只有民德、民智、民力具备之后,国家富强才能水到渠成。相比之下,康有为借助了今文经学的资源,他有更强的政治参与动机,康有为对西方的宗教信仰和政治制度的借鉴目标是要把中国“改造”成一个现代国家。比他们更年轻和更远离政治的王国维却更为关注学术问题本身。他主张学术要与政治分离,并坚信宇宙人生问题乃人类之普遍问题,无论这些观念来自西方还是东方,只要能慰藉人的苦痛,必能找到知音。宇宙和人生问题是伴随人类生存活动的始终,具有超越时代的永恒性,其兴味不应被现实的政治变迁所左右。对于此类问题的解决所要依赖的唯有哲学和美术,因此要排斥功利态度而寻求纯粹学术理想。唯其如此,中国人之哲学思考,才能发达起来:“学术之所争,只有是非、真伪之别耳。于是非、真伪之别外,而以国家、人种、宗教之见杂之,则以学术为一手段,而非以为一目的也。”^②

以“纯粹学术”为目标,王国维试图创立与严复、康有为不同的解释学理路,要排斥学术研究中普遍存在的功利主义趣味。王国维致力于发掘中国传统思想中“纯粹学术”的内容,为此,他写作了《孔子之美育主义》《周秦诸子之名学》等文章,试图证明孔子和周秦诸子都有对超越功利的纯粹思想的探索。《孔子之美育主义》一文指出儒家传统就是强调通过审美的手段来“移风易俗”,王国维批评有些儒家学者只注重学问之功用,而视诗歌、绘画之创作为“玩物丧志”,终于养成国民“朝夕营营、逐一己之利害而不知返者,安足怪哉”^③。

纯粹学术的最为典型的形式当推逻辑。王国维取墨子、名家关注的如白马非马等命题为例,认为名家致力于发现对方在辩论中的破绽,而去探求推理规则。在他看来,墨子和名家只是进行了探索逻辑推理方法的尝试,但并没有建立起“抽象之法”,只能算是逻辑学的始祖。先秦逻辑最高成就则要推荀子的《正名》篇。

王国维推崇《正名》篇,他认为此篇以知识论方法讨论了概念的形成过程,符合其心目中的“纯粹学术”的标准。在《正名》中,荀子提出概念的差别在于事物之间的不同,而人通过自己的感知能力能认识到这些差别,并建立起概念系统。他引述荀子的说法“凡同类同情者,其天官之意突然也同”(《荀子·正名》),认为由不同的感官获得的感觉材料通过人心所具有的“微知”能力加以综合就形成了概念。王国维把“微知”和叔本华的“悟性”概念作了比较。他指出叔本华试图解决康德对于先天知识和经验认知之间的隔阂,改造了“知性”(当时翻译成“悟性”),认为“悟性利用感觉中所供给之材料,而构其因于空间中,故五官但供我以材料,而由之以构成客观的世界者,则悟性也”^④。王国维觉得“微知”接近于叔本华的“悟性”能力,“悟性”通过因果律而建立起事物之概念体系。王国维甚至认为荀子的认识论与他所推崇的叔本华的“充足理由之四重根”的认识论有相同的价值。

王国维对于周秦诸子的逻辑理论的讨论,重点在对认识论的关注,在他看来,如何认识我们所在

① 王国维:《论近年之学术界》,《王国维全集》第一卷,第122页

② 王国维:《论近年之学术界》,《王国维全集》第一卷,第125页

③ 王国维:《孔子之美育主义》,《王国维全集》第十四卷,第18页。

④ 王国维:《周秦诸子之名学》,《王国维全集》第十四卷,第25页。

的世界是哲学的关键,而逻辑学是认识论的工具。由此可见,王国维这个时期对晚清学术功利主义倾向的批评,是基于他对于纯粹哲学的重要性的认识。王国维对西方哲学史有很深的了解,但最吸引他的,主要是康德和叔本华。

王国维对于纯粹学术或者说纯粹哲学的兴趣还体现在他对于在现代中国的学术体系中引入哲学学科的热心。王国维的“哲学时期”^①适逢清末新政的学制改革阶段。在科举废除与新学制建立的过程中,清末新政的主持者张之洞和管学大臣张百熙等人担心哲学学科的引入有可能成为解构经学体系的导引,以及哲学不切于当时中国现实之需要而主张以经学或逻辑学来替代新学制中的哲学学科。对此种主张,王国维在1903年发表《哲学辨惑》一文作了详细阐述,他指出:(一)哲学因追求普遍之真理,所以并不构成对于当下价值观之直接冲击;(二)哲学乃各学科之基础,要学习西方的教育学和心理学等其他社会科学的知识,就必须了解其哲学;(三)哲学并非是外来的学说。在王国维看来,中国古代典籍《周易》《中庸》和宋明理学中都含有丰富的哲学形态。基于这些认识,王国维认为要建构中国哲学,研究西洋哲学极为有必要,借助西方哲学之系统可以帮助我们在中国思想中发现真理的素材。他说:“近世中国哲学之不振,其原因虽繁,然古书之难解,未始非其一端也。苟通西洋之哲学,以治吾中国之哲学,则其所得当不止此。异日昌大吾国固有之哲学者,必在深通西洋哲学之人无疑也。”^②王国维实质上想通过引入西方哲学的方法来构建中国的新哲学形态。

为了建立现代中国哲学,王国维不仅翻译了日本学者桑木严翼的《哲学概论》一书,阅读了大量西方哲学的著作,尤其是康德和叔本华的著作,而且他也写了许多专论中国哲学的文章。

在1904年,王国维发表了《论性》(原名《就伦理学上之二元论》)和《释理》。1906年,他又写作了《原命》。毫无疑问,“性”“理”“命”堪称中国古代哲学最为关键的概念。王国维亦是想通过对这三个概念的阐释来表达他对于中国哲学未来的一些构想,即通过对西方哲学的引入,来给中国历代哲学家们所关注的问题以一个新的展开可能。

二、《论性》:人性——知识与教化

中国传统思想素来以道德学说见长,王国维则认为哲学应从本体论和认识论入手。为此,他便将建构中国哲学的尝试建基于剖析中国古代典籍中的“性”“理”等概念的思考上,目的是对这些为道德学说奠基的概念作出新的解释。其中,《论性》是他最先完成的作品。

人性善恶的争论贯穿整个中国哲学的发展历史,也是儒家展开其伦理秩序理论的基础。《论性》起首就指出,性善、性恶或其他人性论思想因为在讨论过程中缺乏对问题层次的有效区分,从而陷入谁也无法说服谁的困境。即使是那些持性善论或性恶论的人,他们自己的内在理路也经常自相矛盾。比如孟子说,人之性善,主要在于“求其放心”。那么是谁令其心“放逐”的呢?荀子说“化性起伪”,一个性恶之人缘何会从善去恶呢?王国维认为这样的矛盾不是中国哲人所独有,也会发生在康德和叔本华的人性理论上。康德说每人心中自有道德律令,但是又说存在着“根恶”之人。叔本华一方面说人生之本质在于欲望,却要相信最高的道德则在于“拒绝生活之欲”。虽然矛盾的焦点不同,但可以得出这样的结论,即仅凭经验知识是不可能得到对于人性的认识,“性之为物,固不能不视为超乎吾人之知识外也”^③。

① 王国维的学术凡三变,大致可分为哲学时期、文学时期和历史时期。其哲学时期大约是1903—1907年。

② 王国维:《哲学辨惑》,《王国维全集》第十四卷,第9页。该文中的内容与《奏定经学科大学文学科大学章程书后》一文内容接近,并提出如果儒家有永恒之价值,那么研究诸子思想并不会损害其永恒性,与此相同,研究西方思想亦同样不会影响儒家之价值,反而可以增强对于儒家哲学的认识,因为儒家经典中本来就包含有哲学的内容。其他如哲学与文学的关系更是如此。参见《王国维全集》第十四卷,第26—27页。

③ 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第4—5页。

王国维从知识论的角度,以康德的先天知识和经验知识的二分作为他分析人性问题的基础^①。王国维借助康德的认识论框架来展开的对“性”解释,给我们认识人性问题提供了一个新的角度。在他看来,中国哲学史上长期对此问题争论不休,有一个很大的原因是不区分先天知识和经验知识。按照康德的认识论,诸如时间、空间这样的范畴以及因果等知性范畴,不待经验而有,是经验知识之所以成立的依据。经验的知识是我们的感觉器官对于外在世界的反映,先天知识是普遍与必然的,经验知识则是片段和局部的。既然先天的知识只是认识的形式而不涉及认识的对象,那么,人性问题就不属于先天知识。因为受遗传因素和自然环境的影响,我们每个人所认识到的人性又是各不相同的,难以获得类似于数学或几何那样的确定性。他说:“今试问性之为物,果得从先天中或后天中知之乎?先天中所能知者,知识之形式,而不及于知识之材质,而性固一知识之材质也。若谓于后天中知之,则所知者又非性。”^②这就是说,性不属于先天知识的对象,而从后天知识所得出的结论又是不确定的。

如此,一旦我们根据我们的经验知识来概括人性,就会出现人性善或人性恶这样不同的看法。善与恶是一种对立关系,而不是相对的关系。王国维区分了“对立关系”和“相对关系”:相对的关系就是非此即彼的,比如有和无,无论有多少,有就不会是无。而“对立”关系则不一定,比如我们说善,有善是善,无善则不一定就是恶,还有其他的可能,比如无善无恶。如此,用善恶来描述人性并不能穷尽所有的人性现象,我们并不能由其对立面来说明这一面。也就是说性善论的对立不一定是性恶论,这就是为什么我们在持性善论立场的人那里看到性恶论的因素的原因。每一个人从经验观察出发得出性善论和性恶论,或者人性可善可不善的说法,都可以自圆其说,但若想建立一种逻辑一致的人性论就会在性善、性恶的二元论中转圈,暴露出自相矛盾的特点,或者提倡“超绝的一元论”^③来将人性善恶的诸多现象归拢于此。王国维说他要通过回溯中国哲学史上的人性理论,来将这样的矛盾暴露出来,指出其理论的困境。

王国维说,从最早的“人心唯危,道心唯微”,还有《尚书·商书·仲虺之诰》中“惟天生民有欲,无主乃乱,惟天生聪明时又”等论人性的言辞中,我们可以看到这样的矛盾现象:聪明的君主和百姓都是天之所生,如果人性恒恶,那么君主教化亦无所着力;如果人性恒善,也无须君主来教化。而后《诗经·大雅·烝民》中的“天生烝民,有物有则;民之秉彝,好是懿德”并不直接断明善恶,接近于超绝的一元论。他说:孔子提出的“性相近,习相远”(《论语·阳货》)也属于此类。告子的人性论虽被孟子所攻击,但接近于孔子的人性论。告子说“生之谓性,性无善无不善也”(《孟子·告子上》),那种以“湍水”来比喻人性的思想,是接近于孔子的人性论立场的。

孟子批评告子的人性论,他主张性善论。在王国维看来,孟子在论证性善时并不能“贯通”,做到逻辑一贯。他以孟子的“牛山之木”和“大体、小体”为例说,如果将牛山之木比之为人性本善,那么“旦旦伐之”和“梏亡之”这些阻碍人性善的充分展现的因素从何所致?从大体、小体论之,心之官固然是天所以与我,那么耳目“独非天之所与”^④吗?正是因为孟子有意将性和情区隔开来,这就导致他的人性论走向了“二元论”。

王国维认为荀子对于人性恶的论证也存在着矛盾:“最显著者,区别人与圣人为二是也。且夫圣人独非人也软哉?常人待圣人出,礼仪兴,而后出于治,合于善。则夫最初之圣人,即制作礼义者,又

① 关于康德哲学对王国维的影响,叶秀山先生和李明辉先生都有专门的讨论,详见李明辉:《王国维与康德哲学》,《康德哲学在东亚》,台北:台湾大学出版中心,2016年,第233—263页;叶秀山:《王国维与哲学》,《叶秀山全集》第五卷,南京:江苏人民出版社,2019年,第273—289页。

② 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第5页。

③ 王国维将性无善、无不善即可以为善、可以为不善称之为超绝的一元论。参见王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第6页。

④ 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第7页。

安所待欤?”^①从普遍性的认知原则来看,将圣人与一般人区别开来是不可接受的。

荀子在《性恶》中则说,饥而欲饱,寒而欲暖这都是人性的自然表现,所有建立在“让”基础上的礼仪活动都是“反于性而悖于情的”,但荀子又说圣人制礼作乐是“称情而立文”,如此,荀子对于性恶的论证也是自相矛盾的二元论。

王国维认为“人性之论,唯盛于儒教之哲学中,至同时之他学派则无之”^②,但他说老庄倾向于性善,所以崇尚自然,法家主性恶,倾向刑名之法术。而汉初的黄老道学信奉老子的思想,所以《吕氏春秋》和《淮南子》主张性善论,但他们的论证方式也逃不出孟子式矛盾,最终形成了性欲二元论。

汉儒的人性论则是在超绝的一元论与善恶论中徘徊。王国维以董仲舒提出的禾米比喻为例来剖析之。董仲舒说人性就如禾苗,有出产米的能力,不过,禾并不能等同于米,犹如人性可以为善,但并不能等同于善。董仲舒以阴阳来理解世界的构成,认为人性中有贪与仁两个向度。然而,董仲舒的天道论强调人受命于天,亦取仁于天,人又能克制自己欲望,以合于天道。王国维认为董仲舒试图调和孟、荀的人性论,同样落入了自相矛盾的境地。

唐以后的人性论试图通过区别性情来解决人性之善和日常行为中的不良行为之间的矛盾问题,王国维认为性情论在理论上突破不足,直到宋代哲学兴起,人们才开始从形而上学来建构人性论。他列举了周敦颐、张载、二程和朱子的人性论来讨论。首先从周敦颐的思想来看,王国维说周敦颐提出太极动而有阴阳,人性因而有善恶,属于超绝的一元论。然而周敦颐又说“诚者圣人之本”,圣人是纯粹至善者,这样就需要说明本体既善,如何“感”之后却产生了善恶之区别,王国维由此推论说,周氏之性善论“实由其乐天之性质与尊崇道德之念出,而非有名学上必然之根据也”^③。

张载对宋代的人性论思想有巨大的推进,他也是从形而上的角度来讨论性的形成。他说无形之太虚是气之本体,我们所看到的气的聚散,只是气之客形。人性就渊源于本体状态下的“至静无感”。与太虚同体的性一旦凝而成形,则会形成“气质之性”。只有返本,才能体会到天地之性的存在。在王国维看来,设若这样,气质之性就不是君子所理解的“性”。如果坚持形神一元,那么气质之性与天地之性不应该对立甚至相反;进而,气质之性为何不得称其为性呢?王国维认为张载的人性论亦陷入了矛盾^④。

王国维指出程颢的性论是宋儒中最弱的^⑤,所以侧重于讨论伊川和朱子的人性论。程颢和朱熹的共同之处是从理气关系来讨论人性之善恶。伊川指出性出于天,才出于气,所以性无不善,而才则因为气有清浊故有善有不善。朱子强调没有无理之气,亦没有无气之理,由此,“性之纯乎理者,谓之天地之性;其杂乎气者,谓之气质之性。而二者又非可离而为二也”^⑥。在王国维看来,这种由理气来讨论善恶不同来源的人性论陷入了二元论。

陆九渊和明儒王阳明反对程、朱的理气论,不过心学立场并不能帮助他们摆脱二元论的模式。比如陆九渊认为人性皆善,人的行为中的不善面向,则来自于外物的影响。阳明相信良知自足,但依然主张格去物欲为致良知之关键,由此重蹈了孟子主张性善,但又强调养性矛盾之“覆辙”。王国维断言:“古今持性善论而不蹈于孟子之矛盾者,殆未之有也。”^⑦

人的行为中的善恶现象以及如何在实践中为善去恶的确是世界主要伦理思想和宗教体系所关

① 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第8页。

② 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第9页。

③ 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第12页。

④ 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第12-13页。

⑤ 叶秀山先生非常看重程颢从生生来定义“善”的尝试,因为这样可以将善从经验层面摆脱出来,具有形而上的意味。他说:“孟子的‘性善’是经验的伦理学概念,好像一个人的固有的‘性质-品质’,所以会有‘性恶’论与之对立,但是‘生生’的‘善’却是‘至高的善’,是中外哲学家都说过的‘至善’。”(叶秀山:《王国维与哲学》,《叶秀山全集》第五卷,第282页)

⑥ 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第14页。

⑦ 王国维:《论性》,《王国维全集》第一卷,第15页。

注的核心问题。王国维认为：从经验层面来看，善恶斗争贯穿人类社会和历史的始终，所以从生活实践的角度来推论人性，善恶混杂起码不会产生矛盾，但这些观念如果要落在道德实践中，就立刻会出现论据之间的冲突。他说：“超绝的一元论，亦务与经验上之事实相调和，故亦不见有显著之矛盾。至执性善性恶之一元论者，当其就性言性时，以性为吾人不可经验之一物故，故皆得而持其说。然欲以之说明经验，或应用于修身之事业，则矛盾即随之而起。余故表而出之，使后之学者勿徒为此无益之议论也。”^①也就是说，要讨论人性问题，一定要确定自己是在什么层次上讨论的，如果不区分层次，就会陷入无端的争论。

对王国维关于“性”概念的讨论，叶秀山先生给予了很高的评价。他指出，王国维区分了经验知识和先天知识，指出了人性问题的复杂性之所在。“只有在把‘性’作为本体，而所论问题又是经验的这个时候，‘二律背反’式的矛盾才会出现；如果光就经验而言，‘性’自然就有‘善’有‘恶’，并无‘矛盾可言’。”^②这其实也触及了儒家在这个问题上的纠结之处：若不能设定人性善，则伦理政治论便失去依据；若肯定人性善，则本体论的证明又不能直接转化为经验中的道德活动。

与王国维的看法不同，对西方哲学有精深研究又熟悉中国哲学的叶秀山先生却十分欣赏程颢对于人性的看法。他认为程颢从生生之谓易入手，认为天以生为道而人则继承之并成就之的说法可能贯通先验知识和经验世界。在叶秀山先生看来，西方哲学中的形而上本体，比如康德的物自体，黑格尔的绝对精神或叔本华的意志，经常会自动隔离经验世界，但对“绝对的善”如何进入经验世界，为经验世界提供区分善恶的标准，则难以提出有效的方案。如果我们只是就经验来讨论善恶，那么此善恶并无绝对的意义，因此也就难以成为一种绝对的性善和性恶的依据。反过来说，如果没有一个在超越层面上的绝对的“性”存在，那么我们如何能够给所有时代的经验现象断之以善恶就成了问题^③。在这个意义上，儒家的生生之德反而能从“动”的意义上体现世界的最高的善与经验的善之间的关联。进一步说，《周易》中“继之者善也”的这个善不是孟子性善论的那个善，而是更为广义的善，所以也不会陷入王国维所担心的善恶之间自相矛盾的境地。

在写完《论性》一文之后，王国维继续研读叔本华的著作，对叔本华哲学的认识也有了进一步深化。一方面他从叔本华对康德的批评中了解康德；另一方面，他也接受了叔本华的意志和欲望的观念，认为生活的本质是欲望，并以此来理解人性^④。也是在1904年他写作了《叔本华之哲学及其教育学说》，系统地讨论了叔本华的哲学及伦理学思想，而他讨论人性的方式也随之有所变化。比如在《国朝汉学派戴阮二家之哲学学说》一文中，他不是从先天知识和后天经验的关系去否定中国传统思想中人性问题的价值，而是从戴震和阮元的思想中，看到了叔本华伦理思想的影子。在文中，他从情、理、欲的关系入手，来揭示人性之“生成”的过程，从而提出讨论中国人性思想的合理路径。

基于叔本华思想的影响，王国维对于欲望的重视让他开始重新思考一度被他“忽视”的程颢的生生之德论性进路，从而将《易传》和《礼记·乐记》作为他讨论戴震、阮元人性论的思想源头。

在他看来，虽然考据学兴盛，但清儒在哲学上并无突破。清代学者的最大贡献是在问题意识上越过宋儒上溯到了先秦，在某种程度上构成了对弥漫在宋儒人性论中的二元论迷障的超越。由此，他看重戴震和阮元对于人性的论述。

他认为戴震的《原善》《孟子字义疏证》和阮元的《性命古训》，固然在理论的层次性和复杂性上比不上宋儒，但他们复兴先秦古学并给之以新解释的努力值得肯定。

戴震对“性”的讨论集中在《原善》《孟子字义疏证》等著作中，不过王国维认为其核心立场在《读

① 王国维：《论性》，《王国维全集》第一卷，第17页。

② 叶秀山：《王国维与哲学》，《叶秀山全集》第五卷，第281页。

③ 叶秀山：《王国维与哲学》，《叶秀山全集》第五卷，第281页。

④ 叶秀山先生说：王国维也是从欲望出发来理解叔本华的意志的，而对意志的“本体”意义，未能予以深究。参见叶秀山：《王国维与哲学》，《叶秀山全集》第五卷，第278页。

易系辞论性》一文已有奠基。在此文中,戴震解释了“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也”的逻辑线索。

按王国维的概括,戴震认为“一阴一阳之谓道”内涵有生之仁及其世界的秩序,在这些秩序中包含着规则和正义。生生之仁与规则、正义的结合则是“天下之至善”。每个人来到这个世界,都会继承和承受这“天下之至善”。人类与别的生物一样,都有欲望,这是“性之事”;也有自我反省的“觉”的能力,这是“性之能”;而这种性的理想状态,就是协于天地之德,此为“理”,亦即“性之德”。这分别代表了人性的“自然”“必然”和“本然”^①。戴震据此区分了“血气心知之性”和“天之性”,他说:“所谓血气心知之性,发于事、能者是也。所谓天之性者,事能之无有失是也,为夫不知德者别言之也。”^②每个人,都承受天之性,然呈现在各人则会产生不同的特性,此之谓“成之者性也”。很显然戴震是要反对宋儒基于理本论所导致的天地之性和气质之性的截然两分,从一种生成论的思路来解决人性在生活世界中的“显现”,从而使人性中所内涵的道德要求与人的实际的行为之间构成一种即用见体的状态。

通过“性之德——性之能——性之事”的三个阶段的设置,戴震在天地之德与自然的欲望之间找到了连接点,既肯定人的欲望的自然属性,但又强调人具备自我反省能力而上达至天地之德。如此这般,欲望不再是一种“破坏”因素,人可以通过“节制”的方式以使自己的行为符合天理之要求。这种框架与宋儒通过区分义理之性和气质之性,从而将人欲视为性外之物的理论截然不同。戴震的性论将“理”解释为“自然之纹理”,使“理”成为人的自然特性的呈现,欲望和对于欲望的节制都是人的内在特质,它们并不是非此即彼、相互排斥的:“欲不流于私则仁,不溺而为愚则义,情发而中节则和,如是之谓天理。情欲未动,湛然无失,是为天性。非天性自天性,情欲自情欲,天理自天理也。”^③假若欲望不体现为私欲,天理和人欲是可以共存的。

王国维看重戴震的人性论,甚至借助戴震的理欲观来批评宋明儒家存天理灭人欲的观念,可以看出是受到了叔本华伦理学影响而产生的对人性问题的新理解。叔本华反对康德将经验世界和自在之物二分,认为物自身是我们所不得而知的,我们所能了解的只是“现象”,也即我们的“观念”而已,“现象”是意志的客观化,即意志入于“知力”之形式。叔本华将意志看作是生命欲望,人们之所以要区分意志和现象,是受到了人的“知力”的限制,存在于生活之欲之中的人们,必然会有痛苦和罪恶。随着人的需求的发展,“知力”也会不断发达,“若一旦超越此个物化之原理,而认人与己皆此同一之意志,知己所弗欲者,人亦弗欲之,各主张其生活之欲而不相侵害,于是有正义之德。更进而以他人之快乐为己之快乐,他人之苦痛为己之苦痛,于是有博爱之德。于正义之德中,己之生活之欲已加以限制;至博爱,则其限制又加甚焉。故善恶之别,全视拒绝生活之欲之程度以为断。”^④伦理学的最高境界,就是灭绝生活之欲,同入于涅槃之境界^⑤。当然这样的境界只有摆脱意志束缚的天才才能达到。

王国维从叔本华的“生命欲望”中看到了化解宋儒人性论中理欲对立的可能,他肯定戴震不舍弃情感和欲望来思考人性的方式。戴震说:“理也者,情之不爽失也,未有情不得而理得者也。”^⑥这就是说,“理”就是情感呈现的规则,这种带有传统体用观色彩的叙述方式,就是要证明天理和人欲存在一致性。戴震在《礼记·乐记》中找到了文献依据,他解释“人生而静,感物而动”那段话说,人生而静,

① 王国维:《国朝汉学家戴阮二家之哲学说》,《王国维全集》第一卷,第97页。

② 王国维:《国朝汉学家戴阮二家之哲学说》,《王国维全集》第一卷,第97页。标点略有调整。

③ 戴震:《答彭进士允初书》,《戴震集》,上海:上海古籍出版社,2009年,第172页。

④ 王国维:《叔本华之哲学及其教育学说》,《王国维全集》第一卷,第40-41页。

⑤ 王国维亦以此作为他评论《红楼梦》的思想基础。他说:“生活之本质何?欲而已矣。”王国维:《红楼梦评论》,《王国维全集》第一卷,第55页。

⑥ 戴震:《孟子字义疏证》,《戴震集》,第265页。

是指未感于物,血气心知无有丧失,所以是“天之性”,感于物而动,则欲出于性,“一人之欲,天下人之所同欲也,故曰‘性之欲’”^①。由此,人性就好比是水,而欲则类似于水之流,如果能调节人欲,就是“依乎天理”。戴震还从《孟子·尽心下》的“口之于味也”一段来引证这种理欲关系。孟子认为口舌之欲是“性”,只是需要君子用“命”来“限制”^②,人欲之所以会背离天理,并非如朱子所言为“人欲所蔽”,而是因为不知节制。据此戴震认为理欲并非是一个相斥的关系,“欲”是“性”是一种自然呈现,“理”引导“欲”符合社会规范。王国维认可戴震人性和欲望一体的思想,这就化解了将性视为善,欲视为恶的二元论,也吸收了叔本华以欲望作为人的本质的思想。在批评先秦以来的人性论的讨论方式的时候,王国维也提出了他自己对于人性的看法。基于此,当看到辜鸿铭将《中庸》里的“性”译为 Law of our being 时,王国维认为“law”根本没有必要,不如译为 Essence of our being 或者 Our true nature 妥帖^③。因为“理”才具有 law 的意义,而性就是人的本然状态。

王国维还引述了阮元在《节性斋主人小像跋》一文中对于“性”的字源学考察,说“从心则包仁、义、礼、智等在内,从生则包味、臭、声、色在内”^④。王国维对戴、阮二家的“性”论的肯定意味着他承认欲望是人性的自然状态,也就是借助戴震和阮元来反对宋儒的人性论,他说:“二氏之意,在申三代秦汉之古义以攻击唐宋以后杂于老、佛之新学”^⑤。

在讨论戴震和阮元的人性论一文的最后,王国维分析了儒墨与道家在思想取向上的差异:“生生主义者,北方哲学之唯一大宗旨也。苟无当于生生之事者,北方学者之所不道。故孔墨之徒,皆汲汲以用世为事。惟老庄之徒,生于南方,遁世而不悔,其所说虽不出实用之宗旨,然其言性与道,颇有出于北方学者之外者。”^⑥南北学风的差异固然是晚清学者所乐于讨论的,不过在这里,王国维之区分南北学风,要强调的是功利主义和纯粹学术之风气的不同。他认为清代考据学的兴起,从某种程度上是北方学术的复兴,所以在讨论“性”的时候,比较接近早期儒家的“实用”倾向,“此足以见理论哲学之不适于吾国人之性质,而我国人之性质,其彻头彻尾实际的有如是也”^⑦。这里王国维体现出了自相矛盾的一面,戴震和阮元都属于考证学风的代表人物,但他们对人性的讨论却能挑战宋儒的二元论。不过,考据学总体上对于抽象玄理的排斥,抑制了纯粹哲学的兴趣,这是王国维所深以为憾的。

三、《释理》:天理是一种认知力

与“性”一样,“理”也是传统中国哲学最为重要的概念之一,因此,《释理》是王国维用力甚多的哲学文章,他不仅从概念史的角度梳理了中西与“理”相关范畴的意义演变史,而且结合康德和叔本华对于“实践理性”的讨论,辨析了宋明理学家将天理“伦理化”的“失误”。

在《释理》一文的起首,王国维从词意的发生发展角度指出“理”的原初词义与后来的衍化。他说,“理”由“治玉”逐渐引申为“物之可分析而粲然有系统者”^⑧,推演出分析和推理等意思。这样他就给“理”下了这样一个定义:“吾心分析之作用及物之可分析者”^⑨。

王国维又从西文中相关词汇追根溯源,指出 Reason 其原始含义与“理”接近,意指“推理能力”。其拉丁语源 Ratio 与希腊文 Logos 都具言语或理性两层含义。因此,王国维认为“理”的含义可分为广义和狭义两种。从广义的解释角度看,“理”即“理由”;从狭义的角度看,“理”即“理性”。在文中,

① 戴震:《孟子字义疏证》,《戴震集》,第 266 页。

② 戴震:《孟子字义疏证》,《戴震集》,第 276 页。孟子此文解释繁多,此处仅讨论戴震的发挥。

③ 王国维:《书辜氏汤生英译〈中庸〉后》,《王国维全集》第十四卷,第 74 页。

④ 阮元:《节性斋主人小像跋》,《槧经室再续集》,《清代诗文集汇编》第 477 册,上海:上海古籍出版社,2010 年,743 页。

⑤ 王国维:《国朝汉学家戴阮二家之哲学说》,《王国维全集》第一卷,第 102 页。

⑥ 王国维:《国朝汉学家戴阮二家之哲学说》,《王国维全集》第一卷,第 103 页。

⑦ 王国维:《国朝汉学家戴阮二家之哲学说》,《王国维全集》第一卷,第 104 页。

⑧ 王国维:《释理》,《王国维全集》第一卷,第 18 页。

⑨ 王国维:《释理》,《王国维全集》第一卷,第 19 页。

王国维主要是依据西文中的广狭两种含义来讨论“理”，并试图以西方哲学的概念分析方法来解释中文的“理”概念。

从广义的“理由”角度，王国维所看重的是理作为事物发展原因之义。王国维说：“天下之物，绝无无理由而存在者；其存在也，必有所以存在之故，此即物之充足理由也。”^①他了解西方哲学关于“充足理由”的思想发展史，指出欧洲中世纪前，并不区分知识上的因果关系和自然界的原因和结果之间的区别，自莱布尼茨以来始分别之，康德则将之概括为“形式的原则与物质的原则”^②。叔本华将充足理由律看作是生命意志的体现，在总结前人研究的基础上，提出了“充足理由的四重根”^③，将之视为人类认识世界的最基本和普遍的法则，分别是：(1)名学上的形式；(2)物理上的形式；(3)数学上的形式；(4)世间上的形式^④。王国维认为这“四重根”的第四种形式可以归入第二种形式中，分别代表人类认识的三种基本形式即理性、悟性（现在一般翻译成知性）和感性。其共同点就是要体现事物发展的必然性和所以然之依据。他借助宋儒陈淳和吴澄的说法来印证说，中国人讨论“理”的概念时，亦有相近于充足理由的表述。比如吴澄说，“凡物必有所以然之故，亦有所当然之则。所以然者理也，所当然者义也”^⑤。吴澄所说的所以然，就是一种必然性。

不过，王国维在此处所转述的顺序与叔本华在原书中的顺序和重点有所差别。原书按顺序分别是：(1)因果律：关于生成/变化的充足理由律，适用于现实对象；(2)逻辑推论：关于认识的充足理由律，适用于逻辑对象；(3)数学证明：关于存在的充足理由律，解释时间和空间的必然性；(4)行为动机：关于行为的充足理由律，解释动机和行为之间的必然性。全书的大多数内容都在讨论因果律，他强调现实和逻辑的统一是为了弥合康德对形式和事实的两分，同时强调在现实的世界中并不存在自由，事物的发展都是必然的。由此可见，王国维在运用叔本华的理论作为自己的解释框架时是有所取舍的，他只是要强调理作为事物发展的决定因素一面，并没有具体到叔本华最为看重的因果律层面。

从广义的“理性”概念出发，王国维致力于分析人类理性的认识能力。人类的感性和悟性所处理的是直观的知识对象，并在先天范畴体系中得到安顿，而理性在知识上起着范导作用。理性和知性的关系问题可能是王国维所遇到的“话语”困境，对此，传统中国哲学并无相关概念可供王国维借鉴。不过，王国维强调说，能够利用理性认识来进行抽象和概括是人类的特有的能力，而语言则是理性思考的工具。

王国维对广义的理性的讨论多从康德那里吸收资源。他说康德以理性的批评为其哲学上的最大事业，然而，在王国维看来，康德的“理性”比较暧昧。

康德将理性分为“纯粹理性”和“实践理性”，将纯粹理性视为先天的认知能力，实践理性所指的是意志之自律。在王国维看来，这会使“理性”所指产生混杂。即使是在对纯粹理性的讨论中，康德的理性和知性所关涉者亦有重叠。王国维说：“汗德以通常所谓理性者谓之悟性，而与理性以特别之意义，谓吾人于空间及时间中结合感觉以成直观者，感性之事；而结合直观而为自然界之经验者，悟性之事；至结合经验之判断，以为形而上学之知识者，理性之事。自此特别之解释，而汗德以后之哲学家，遂以理性为吾人超感觉之能力、而能直知本体之世界及其关系者也。”^⑥或许是因为翻译过日本学者桑木严翼之《哲学概论》^⑦之故，王国维对康德的认识论体系的介绍是比较清晰的，并指出叔本华对

① 王国维：《释理》，《王国维全集》第一卷，第19页。

② 王国维：《释理》，《王国维全集》第一卷，第20页。

③ 此为叔本华之博士论文内容，中文版可参见叔本华：《充足理由的四重根》，陈晓希译，洪汉鼎校，北京：商务印书馆，1996年。

④ 王国维：《释理》，《王国维全集》第一卷，第20页。

⑤ 吴澄：《评郑夹漈通志答刘教谕》，《吴文正集》卷二，文渊阁《四库全书》本，第5页。

⑥ 王国维：《释理》，《王国维全集》第一卷，第23页。

⑦ 译文收入《王国维全集》第十七卷。

康德的认识论的改造主要集中于悟性概念。他了解在叔本华的体系中,悟性直观是人类形成外部世界认识的关键因素,悟性通过因果关系构造出经验世界,而理性的功能主要是构成概念,这样实际上是否定了跟经验世界不相关涉的康德式“纯粹理性”——自在之物不是经验所能认知的,则亦无从了解,“至超感觉之能力,则吾人所未尝经验也”^①。王国维认为是叔本华使理性概念“复明于世”。他也从这个角度上来理解传统儒家的“理”,从认识论的角度,将“理”视为“心的作用”,在悟性和感性结合的意义使用“理性”概念,并断言在中国传统的哲学中,并不存在类似于康德的“纯粹理性”这样的观念。

在从“理由”和“理性”两方面梳理了“理”之内涵之后,王国维进一步讨论了“理”的存在论特性。他说,无论是“理由”还是“理性”,“理”都是人的认知能力,是一种主观的存在。然而宋明的思想家却经常把“理”视为一种客观的存在,不但赋予其创生论的意义,还使其具有实体论的特点。这都偏离了“理”的本来意义。

从中国哲学的发展来看,王国维认为孟子所说的心之所同然者为理,或者程子所说的“在物曰理”,都是把“理”视为心中之“存在物”。在宋代的理学家那里,“理”开始有了客观性(客体)意义。他引用朱子“盖人心之灵莫不有知,而天下之物莫不有理”^②一语,认为朱子想不到万物之理是存于人心之有知的,所以才要从事物上来求物理:“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也。气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理,然后有性;必禀此气,然后有形”^③。在王国维看来,这样来认识“理”就是设想有一个客观的“理”存在于万物创生之前,并规定万物之形态和特性,而所谓的“吾心之理”不过是这个理在人心中之“体现”,这样就使“理”获得了形而上的意味。

王国维并非是一个单纯的概念史的讨论者,他是要借批评朱子对于“理”的客观化,来提出他自己的哲学认识论。他接受叔本华的观念,将“理性”视为通过概念来认识事物的能力,据此他认定应该从认知能力上来理解“理”,反对朱子将“理”看作客观实存。从这样的观点出发,他便会认同王阳明的“心外无理”的看法。他并不是要借此来参与理学和心学的道德本原之争,而是强调作为一种认识形式和认知能力的“理”,并不承载价值。他引用王阳明“外吾心而求物理,无物理矣。遗物理而求吾心,吾心又何物”^④一语说,国人对于“理”的概念的认知,都不及阳明深刻。阳明对于“吾心之理”的认识,已经超越朱子之辈的问题意识。阳明认识到,无论从因果律、作为知识上的理由,还是从作为我们对于概念的认知能力出发,“理性”都只能是人主观的作用,非为客观的存在。那种将“天理”视为事物之根源的说法,不过是一“幻影”^⑤。世界就是意志的呈现而并无超越于此的创造者。

那么,人在认识过程中为什么会产生将“理”客观化的幻影呢?王国维指出概念的抽象作用会让人去追寻“最普遍之概念”,这些概念使用既久,便使人误以为是“特别之一物”,比如西方思想中的“神”,中国哲学中的“太极”“道”等等都逐渐被实体化。“理”亦是如此,由最初的王之条理抽象为朱子等人所说的“理即太极”,为万物之本^⑥。实则这是认识的误区,这些被实体化的概念依旧只是概念而已。“故理之为物,但有主观的意义而无客观的意义。易言以明之,即但有心理学上之意义,而无形而上学上之意义也。”^⑦

理是主观的。理作为人类所特有的认识能力,还被赋予了伦理学上的意义,此为中外伦理学所

① 王国维:《释理》,《王国维全集》第一卷,第23页。

② 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第6页。

③ 朱熹:《答黄道夫》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第23册,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第2755页。

④ 王阳明撰,邓艾民注:《传习录注疏》,上海:上海古籍出版社,2012年,第95页。

⑤ 王国维:《释理》,《王国维全集》第一卷,第27页。

⑥ 参见王国维:《释理》,《王国维全集》第一卷,第28页。

⑦ 王国维:《释理》,《王国维全集》第一卷,第29页。

共有的特点。

王国维说人们将“理”伦理化由来已久,在中国古代可追溯到《礼记·乐记》。《乐记》说人生而静,与物相感而形成好恶,如若不加以节制,就会导致“人化物”,“灭天理而穷人欲”。王国维认为这里所说的“天理、人欲”接近于孟子所说的“大体、小体”,如果按孟子自己的理路来解释,天理即是人心的思虑能力。孟子说:“耳目之官不思,而蔽于物,物交物,则引之而已矣。心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者,则其小者弗能夺也。”^①由此可见,人之所以被物欲所控制,是由于“不思”,而“思”正是人的“理性”的作用。如此,《乐记》里所提到的“天理”指的就是“理性之作用”。这样,“存天理”就是保存人类所具有的“辨别”力,“人欲”是“天理”辨别的对象,而不是相对立的两者。

不可否认,王国维在这里进行了一个解释学上的“迁移”,通过孟子的“心之官”的思虑作用来解释人心判别是非的能力,由此把原先附着于天理之上的“价值因素”转变为“认知因素”,也就是以是非来取代善恶,“理性之作用,但关于真伪,而不关于善恶”^②。这与其说是王国维对《乐记》中“天理”一词的解释,毋宁说王国维是试图通过这种解释,从源头上清理“天理”伦理化的倾向,而回归其认识论特性。

在王国维看来,人们之所以将认识论与价值论相混同,是因为早期思想中真伪和善恶经常混同,而到了宋儒这里,天理和人欲被对立起来,于是“天理”之伦理学上的意义便得以凸显。这显然背离了早期儒学的“天理观”。朱子即是这样,影响所及,即便与朱子不同的戴震理欲观,也是从伦理价值上来肯定“理”的。

类似的现象在西方哲学史上也不鲜见。柏拉图将理性视为通过节制嗜欲与驯化血气而养成克己、勇敢的德性的关键。由此,后世的哲学家,经常从以理克欲的角度来强调理性的伦理意义。直到康德把理性视为是人的神圣性和目的性的归依,是先天所具有的,才改变了这种情况。不过,王国维接受叔本华对康德的道德律令的批评,认为实践理性的设定并不能解释生活世界的道德活动。进一步说,人们的许多非道德的行为,往往是基于“理性”的推动。因此,人类的道德需要寻找另外的基础,比如良心、同情等等。人类的德性往往基于人的“非理性”部分,而“理性”常常成为罪恶的必要手段,成为设计和谋划恶行的助力。这就把理性和伦理作了区隔。

于是,王国维认为理与人类的伦理价值无关。“理性”固然是人禽之别的关键,但区别点并不在于人的德性,而在于人所具有的认知能力:“人类则以有理性之故,能合人生及世界之过去未来而统计之,故能不役于现在,而作有计划有系统之事业,可以之为善,亦可以之为恶。”^③因此,在王国维看来,这样的理性落实于人类的行为,即为“实践理性”,与伦理上的善恶无关。

在将“理”的本义解释为“理由”和“理性”的前提下,以理由来理解“理”,其意义相当于叔本华伦理学中的“动机”。而从因果论的原则来看,动机决定了行为的善恶,但动机本身并不能以善恶论,是“虚位”,而非“定名”。从动机论的角度看,人类后天的修养并不能从根本上改变一个人的品性,由此,叔本华认为道德教育并不能改变一个人的行为方式。回到“理性”问题也一样,既然理性只是行为的方式,而非行为的标准。不能因为只有人具有理性的能力,就将伦理上的善恶推根到理性上。这实质上是要解构宋儒将天理作为人伦道德基础的伦理学。

四、《原命》:命运与决定论

王国维讨论的第三个概念是“命”,在写完《论性》和《释理》两年之后,王国维对于康德、叔本华思

① 《孟子·告子下》,焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第792页。

② 王国维:《释理》,《王国维全集》第一卷,第30页。

③ 王国维:《释理》,《王国维全集》第一卷,第32页。

想的理解更加深化,这使得他能更自如地借助西方哲学的观念来讨论问题。不过,这个阶段的他对哲学的兴趣却在逐渐消退。相对于“性”和“理”,王国维对于“命”的解释并没有过多地梳理中国思想史上有关“命”的原始文本。即使是在《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》中讨论到阮元,他所关注的亦主要是阮元支持戴震的“性”论,而对于阮元下过很大功夫的关于“命”的考证和解释则几乎无所着墨。

他对于“命”的讨论也主要是为了引入具有“哲学意味”的“命”。他说:中国哲学对于“命”的议论,可以分为两类:一类是指“命运”,比如“生死有命,富贵在天”之类;还有一类是哲学上的“命”,比如《中庸》里的“天命之为性”的“命”。与此相类似,西方哲学上也有这两个类别的意思:“其言祸福寿夭之有命者谓之‘定命论’(Fatalism);其言善恶贤不肖之有命而一切动作皆由前定者谓之‘定业论’(Determinism);”,“定命论”也就是宿命论,“定业论”意谓决定论,“而‘定业论’与意志自由论之争,尤为西洋哲学上重大之事实,延至今日而尚未得最终之解决”^①。

的确,决定论的问题是西方哲学家的核心关切,而中国哲学家除墨子而外都倾向于讨论定命论,对于“决定论”意义上的“命”,则较少涉及。王国维认为,孟子属于兼具定命论和定业论思想的。他指出孟子说“求之有道,得之有命”^②就属于定命论范畴,而当孟子讨论性与命关系时,却并不是站在定业论的角度来讨论的,这个“命”最多是讨论人们具有某种意义的“意志自由”,即可以在自然欲望和伦理秩序之间作出自己的选择。这种意志自由论也为后世的张载等人所继承,可以归属于儒家之“为己之学”,即一个人要成为什么样的人取决于他对自己的要求。沉醉于康德决定论和自由意志问题中的王国维认为以定命论和非定命论为主要特征的传统“命”论,“二者于哲学上非有重大之兴味”^③,而且在先哲论述中,“性”“命”“理”常被加以相互关联的解释,因为在讨论之前并没有对这三个概念的边界作出界定,所以导致问题域的边界模糊。他引述朱子对于天命性理的解释来做例证:

问:“天与命,性与理,四者之别:天则就其自然者言之,命则就其流行而赋于物者言之,性则就其全体而万物所得以为生者言之,理则就其事物各有其则者言之。到得合而言之,则天即理也,命即性也,性即理也,是如此否?”曰:“然。”^④

这段话中的“命”,就是事物得自天的自然特性的呈现方式,即所谓的天命流行。这样,人之成为人,固然是有被决定的一面,如从“令”的角度来理解“天命”。但儒家经常将这样的决定论埋没于“求仁得仁”的自我选择中,由此,决定论的因素被遮蔽。

在王国维看来,缺乏“决定论”维度的“命”概念,会让指向意志自由的“选择”失去必然性。通常,儒家倾向于个体道德自我完满的道德理想主义,这也会失去对于超越性的道德根据的重视。于是,在讨论“命”的时候,王国维将重点集中在康德、叔本华所关注的意志自由和决定论的思考上,也就是企图引导人们去思考道德的终极根源问题。按叶秀山先生的说法,王国维对中国哲学缺乏意志自由和决定论之间的尖锐对立有敏锐的认识^⑤,从某种意义上,王国维对于“命”的讨论就是要把这个对于伦理问题至关重要的矛盾引入中国思想中。

在西方伦理学史上,关于道德的起源也有天赋和后天人为两种说法。至霍布斯,规范伦理学逐渐兴起。霍布斯在其国家学说中区分了自然状态和人订立规则的社会契约状态,由此,他将道德视为是由人为的规则所确立的,其旨趣与古典的至善论和德性论大相径庭,这成为近代西方伦理学中经验论和理性论的不同立场的滥觞。

自从康德的《实践理性批判》出版之后,其先天道德律令和自由意志的论述逐渐成为西方伦理学

① 王国维:《原命》,《王国维全集》第十四卷,第58页。

② 《孟子·尽心上》,焦循撰,沈文倬点校:《孟子正义》,第882页。

③ 王国维:《原命》,《王国维全集》第十四卷,第59页。

④ 黎靖德编,王星贤点校:《朱子语类》,北京:中华书局,1999年,第82页。

⑤ 叶秀山:《王国维与哲学》,《叶秀山全集》第五卷,第282页。

的主流,他所要解决的就是世俗道德准则和先天道德律令的关系问题。康德追求纯粹意义上的实践理性,实践理性只指向遵循实践理性的法则本身,由此便有了自由意志和责任论的设定。人们通常会发出这样的疑问:既然先天的道德律令只是一种设定,那么它和日常生活中的伦理规则之间是如何产生关系的?日常的道德实践为何会对纯粹的道德律令产生尊敬和认可?这是康德伦理学的内在矛盾。康德坚持认为实践理性的道德法则和经验世界的道德活动之间并无关联,实践理性所关注的是绝对的“必然性”。“现在,如果这行为之为善是只当作达到某种别的东西之手段而为善,则这律令便是假然的;‘但是,如果这行动被表象为其自身即是善……则这律令便是定然的’”^①。康德认为,唯其如此,人才能将人自身作为目的,而非工具性的存在。“你应当这样行动,即在每一情形中,你总得把‘人之为人’之人,不管是你自己人格中的人之为人之人抑或是别人人格中的人之为人之人,当作一目的来看待,决不可只当一工具来看待。”^②将人作为一个目的,而不是工具性的存在,这是近代启蒙运动最为伟大的“转折”。

不过,在叔本华看来,康德的伦理学没有摆脱神学伦理学的特质,在那些道德律令的假定中,神是隐秘的存在。实践理性的那些设定对于人们的具体生活并没有实际意义。叔本华说:“对人来说,唯一具有实在性的事物是经验的事物,不然就是认为可能具有经验的实存的事物,所以结论必然是:道德的激励不能不是经验的,并且自动地照这样显示其自身。”^③所以,道德所要应对的是实际的人的行为,而不是作那些与生活经验无关的假设。

叔本华是一个超绝的命运决定论者,他否定康德的意志自由的方式比较曲折。概而言之,证明意志是自由的,就是要证明我们可以“想要”做我们“想要做”的事。如果我们在决定要不要做某一件事的时候,能够自由地作出决断,那么我们似乎就可以体会到“自由”,而不是必然的。为此,我们还必须了解必然的概念,“因此,一个自由的意志可能是这样一种意志,它不是由理由,不是由任何东西所决定的;它的单个的表现(意志动作)因此从本原来讲就完完全全是产生于它自己的,而并不是由事先的条件所必然造成的,因此也不是由任何东西,按照什么规则所能决定的”^④。这就是说,我们作出我们自己的决断的时候,那个意志肯定会有背后的原因,这样,我们的决断的依据是不自由的,因而不存在自由的意志。叔本华试图用因果论来解决决定论和意志自由之间的矛盾,但他又必须给经验世界的道德选择寻找根据,这就会导出新的矛盾。

关于叔本华对康德伦理学的批判和“矫正”,王国维有清晰的理解。他指出,叔本华将动机对于人类活动的决定作用等同于因果律对于自然界的作用:“故意志之既入经验界而现于个人之品性以后,则无往而不为动机所决定。惟意志之自己拒绝或自己主张,其结果虽现于经验上,然属意志之自由。然其谓意志之拒绝自己本于物我一体之知识,则此知识非即拒绝意志之动机乎?则‘自由’二字,意志之本体,果有此性质否?吾不能知。然其在经验之世界中,不过一空虚之概念,终不能有实在之内容也。”^⑤在总体上,王国维是支持叔本华对康德的批评的。

从叔本华的角度出发,是否是理解儒家“道德责任何以可能”的最好路径呢?对此,叶秀山先生认为,王国维是用叔本华的非理性的意志来取代了绝对的“理性”,“我们看到,德国古典哲学‘理性’的这层意思,被叔本华反对掉了,他只承认静观性的理智,而不承认那个高于它的‘理性’,而在这个关键的地位,代之以他的‘非理性’的‘意志’。从这方面来看,王国维没有把持住从康德以来‘理性’与‘理智’(知性、悟性)的原则区别,应该说,是叔本华‘非理性的意志论’挡了他的眼睛”^⑥。在叶先生

① 康德:《道德底形上学之基本原则》,牟宗三译注:《康德的道德哲学》,台北:联经出版事业有限公司,2003年,第48页。

② 康德:《道德底形上学之基本原则》,牟宗三译注:《康德的道德哲学》,第72页。

③ 叔本华:《伦理学的两个基本问题》,任立、孟庆时译,北京:商务印书馆,1996年,第165页。

④ 叔本华:《伦理学的两个基本问题》,任立、孟庆时译,第39页。

⑤ 王国维:《原命》,《王国维全集》第十四卷,第62页。

⑥ 叶秀山:《王国维与哲学》,《叶秀山全集》第五卷,第284-285页。

看来,只有自由意志,才能开显出“绝对推卸不掉”的责任,也就是说唯有理性在任何情况下,都可以保持自身自由,才有谈论责任的可能性。在此意义上,如果否认了意志自由,那么儒家的为仁由己的道德自觉就难以落实,也就难以解释儒家的性日生日成的生生之德,而如果没有决定论的前提,“意志自由”就无从谈起。所以叔本华的伦理学的归宿是对悲剧性人生处境的“解脱”,而缺乏直面挑战的责任意识。

从王国维此一时期的文学评论和哲学介绍性作品来看,其在伦理学上的基本思路受叔本华的影响为大。例如,他论述《红楼梦》的伦理价值的时候,就突出了对于悲剧人生的“解脱”意味^①。

在自由意志和道德责任的问题上,他顺着叔本华的因果决定论思路,开始追问一个基本问题,即如果人的行为是必然的,未经他自己选择的,那么责任观念缘何而起呢?但王国维并未追随叔本华的观念而发展出一种基于同情的伦理学,而是强调反省的作用。他说,因为人类自己不能反省自己的行为而让我们生活在一个不适合人生之目的的世界,因此也可能会导引出“责任及悔恨之感情”^②,并对接下来的行为选择产生影响。到最后,王国维又倒向了叔本华的结论,认为自由意志对于论证道德责任并非是必须的:“故吾人责任之感情,仅足以影响后此之行为,而不足以推前此之行为之自由也。余以此二论之争,与命之问题相联络,故批评之于此,又使世人知责任之观念自有实在上之价值,不必藉意志自由论为羽翼也。”^③这就是说,有许多情感和其他的因素都会导致人的“责任意识”,而不必如康德那样将道德责任和意志自由进行捆绑。总之,王国维对“命”的讨论的初始原因是试图要引入“决定论”的原则来思考道德意识和道德规则的源头,但基于他对康德和叔本华的决定论的有选择的接受,他并没有提出如何利用决定论的思考来构建中国伦理学的完整路径。

五、余论:谁在追随王国维的思考——问题与方法

王国维的“哲学时期”短暂而精彩,但他很快就放弃了在他看来能使中国学术摆脱“受动”进入“主动”之根基的“纯粹哲学”,而转向了文学和史学。

王国维之所以对哲学感兴趣,首先是基于其自身的人生问题的缠绕^④,且经过两三年的阅读和研究,他自认为有所收获,甚至不否认自己有这方面的天赋,“见识文采亦诚有过人者”^⑤。但他终究觉得哲学所能给予的不是“直接之慰藉”^⑥,并不能解决他对人生意义的困惑,所以转而从文学中去寻求精神上的支撑。王国维对于哲学的“疏远”很大程度上根源于哲学所呈现给他的经验事实与形而上的假定之间的矛盾性,他将之概括为“可爱者不可信,可信者不可爱”^⑦的冲突。而阅读康德著作的痛苦和曲折,则让他怀疑他是否能完成创构新的哲学的使命。他看到,哲学乃是人类历史上发展最为缓慢的学科,以他对自己能力的评估,作为哲学家力有不逮,作为哲学史家又不甘心。相比之下,他对自己在文学上的创造力则存有相当的自信^⑧。

从本文所分析的王国维对中国传统哲学中的三个概念的解释方式来看,《论性》和《释理》属于他

① 王国维:《红楼梦评论》,《王国维全集》第一卷,第69—75页。

② 王国维:《原命》,《王国维全集》第十四卷,第62页。

③ 王国维:《原命》,《王国维全集》第十四卷,第63页。

④ 他说:在1902年因身体原因从东京返回,进入独学之时代,“体素羸弱,性复忧郁,人生之问题,日往复于吾前,自是始决从事于哲学”。王国维:《自序》,《王国维全集》第十四卷,第119页。

⑤ 王国维:《自序》,《王国维全集》第十四卷,第121页。

⑥ 王国维:《自序二》,《王国维全集》第十四卷,第121页。

⑦ 王国维:《自序二》,《王国维全集》第十四卷,第121页。

⑧ 王国维更以天才的痛苦自况,在《叔本华与尼采》一文中讨论过天才的痛苦。他说天才其认识能力超乎常人,但身体的局限性则与常人同。“然彼亦一人耳,志驰乎六合之外,而身乎七尺之内,因果之法则与空间、时间之形式束缚其知力于外,无限之动机与民族之道德压迫其意志于内”,而人世之快乐又难以纾解其压力,最后必然会寻求其内心之自我安慰。王国维:《叔本华与尼采》,《王国维全集》第一卷,第92页。

哲学兴趣最为高涨的时候的创作。根据他自己的叙述,他先是从康德的《纯粹理性批判》入手,因阅读困难转而读叔本华的著作,感到“心怡神释”^①,其所著《红楼梦评论》完全是建立在叔本华的哲学之上的。不过,《论性》则是受康德的知识论框架影响。随后他又从叔本华复归康德哲学,因此,《释理》《论命》夹杂着叔本华和康德的影响。上述作品体现了他试图通过西方哲学的知识论和伦理学的方法来“提纯”中国哲学概念、重构中国哲学的问题域的努力^②。

从《论性》《释理》和《原命》这三篇解释性的试水之作而言,王国维的中国哲学研究呈现出典型的“反向格义”^③的特色。也就是说,他是通过他所了解的叔本华以及康德的伦理学和认识论的基本框架来试图重构中国哲学的。其目的是剔除传统中国哲学中的功利主义和教化论色彩,而走向以真理和是非为基础的知识论和形而上学。在20世纪的初年,王国维寻求普遍真理的方法缺乏足够多的响应者。在亡国灭种的压力之下,为学术而学术的志向难以伸展。但实质上,王国维试图用西方哲学的范式来重构中国哲学的尝试中所面临的困难,已经构成了随后中国哲学学科建立过程中最为关键的争论,这个争论在金岳霖和冯友兰这一代学科化的哲学研究者那里,被清楚地表述为“中国的哲学”和“哲学在中国”的困境。即如果以西方哲学的框架来讨论中国哲学家的古典思想,可能会造成关注点的转移。然而,谁也不能否认对概念进行规范性的界定对于梳理问题是十分必要的。

王国维十分强调哲学学科的必要性,但后起的“专业”哲学学者并没有主动地将王国维视为他们的先驱,因而也就更少有人沿着王国维的思路来讨论这些对于理解中国哲学的发展至为关键的概念。

从前文论述可见,王国维对这三个中国哲学核心概念的解释的目的在于要厘定概念的不同层次、区分认识方式和认识对象、辨别价值根源和道德规则。这些努力对于纯粹哲学之建立是十分必要的。不过,就其对这三个概念的内容分析而言,王国维的尝试并不能算十分成功。任何新“范式”的有效性既要建立于它对过往的讨论的充分概括基础上,也取决于这种范式能否提出新的理解层次,开启理解该问题的新空间。中国古代哲学在长期的发展过程中,逻辑学的发展不够充分,导致思想家在讨论问题或互相辩论的时候,对于概念的一致性缺乏足够的重视,以致许多辩论与其说是针对对方问题的驳斥,不如说是提出一种新的主张。比如,荀子的性恶论对于孟子的性善论的批评就是如此。然而,这些“缺陷”并不能掩盖中国思想的问题意识的展开。比如,传统伦理学的理论探索往往和道德教化实践结合在一起,形成了知行合一的思维方式。如果强行如王国维那样将“理”确定为认识形式,而否定二程、朱熹从“天理”出发来讨论理气、理欲关系的贡献,就不能理解朱熹他们对于“理”概念的丰富和发展。换个角度说,如果王国维是从黑格尔的哲学出发,他可能会对程朱的“天理”概念的价值作出完全不同的评判。从决定论的角度来讨论“命”也一样。儒家伦理并没有发展出意志自由和道德责任的背反,但儒家强调个人的道德自觉,并通过仁和礼的关系来疏解道德意识和伦理责任的关系。从“纯粹哲学”的角度看,其理论逻辑存在着一些“跳跃”,导致王国维从“定业”论来讨论中国哲学的“命”,完全无视儒家“命”所包含的紧张,以致“责备”中国哲人没有发展出决定论的思维,这等于是“虚构”了一个批判对象。因为王国维很快丧失了其哲学研究的兴趣,所以我们无从了解王国维在这个思路下所可能提出的哲学创见。

在现代中国哲学中,致力于从哲学层面发掘儒家思想的生命力的当数唐君毅和牟宗三。而从问题意识上看,最为接近王国维的代表性学者是牟宗三。因为牟宗三试图从“智的直觉”来解决康德所面对的道德律令和意志自由问题。与王国维所不同的是,他无需通过叔本华来“读懂”康德,从而也

① 王国维:《静安文集自序》,《王国维全集》第一卷,第3页。

② 参见于春松:《王国维与中国哲学学科的建构》,《中国人民大学学报》2004年第4期。

③ 刘笑敢教授对“格义”和“反向格义”有简明的解释。按他的概括,格义是以固有的文化经典中的概念来解释尚未普及的、外来文化的基本概念,而反向格义则是指近代以来中国学界自觉以西方哲学的概念和术语来研究、诠释中国哲学的方法。参见刘笑敢:《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》,北京:商务印书馆,2009年,第99、101页。

不会被叔本华牵引而使天理“沉没”于欲望中。

为了证明儒家道德意识的本原性和普遍性,牟宗三看到了康德实践理性设准的重要性。在他看来,若不能设定儒家先天的道德原则的永恒价值,则“儒学第三期发展”便无从奠基,而同时,对儒家道德价值的肯定和接受,又必须是人类内心的自由选择。因此,牟宗三接受“意志自由”的设准,认为人们选择儒家道德并非基于外在力量(诸如地理或文化传统、政治因素)的影响,而是基于个体的自觉。牟宗三不像王国维那样依违于康德和叔本华之间,只接受了基于因果论的决定论而放弃了“自由论”^①,倾向于以叔本华的“同情”来为道德奠基。可以说,儒家走向了以良知为基础的道德理想主义,而叔本华最终是陷入了道德虚无主义。站在儒家的立场上,牟宗三要弥合道德律令和自愿选择之间的关系,他说:“服从道德底箴言(命令),即服从道德法则,这是没有巧法可言的。故关于这方面的手段或方法是不需要被教导的。命令你服从,你就应该服从。如果你愿意作,你就能作。你若不愿,亦无巧法使之你愿。是即孔子所谓‘我欲仁斯仁至矣’,亦孟子所谓‘求之在我’。‘满足道德命令是在每一个人的力量之中’,这是孟子所谓‘求则得之,舍则失之,是求有益于得也,是求之在我者也。’但去满足幸福底箴言,这很少可能,这是孟子所谓‘求之在外’。然则为什么不可以就‘本心即性’这个性或本心说愿说悦?在此,自律就是自愿。”^②王国维欲回避的决定论和意志自由的紧张,而牟宗三则在努力寻找“先天”和“世俗”之间的桥梁。

牟宗三也关注儒学史上的人性善恶的争论,他认为,仅仅从好善恶恶并不能断定是善的概念决定意志,还是意志决定善的概念,但孟子是用“民之秉彝,好是懿德”来证明性善,说明他并不是从所好之善,或者说是从生活经验中的善来证明人性善,而是从性善之性来建立实践原则并决定意志。这里的“意志”接近于康德所说的具有超越意义的意志,而不是日常生活中的意念或作意。牟宗三先生借重刘宗周的“好善恶恶意之静”的说法,认为这个“意之静”并非阳明四句教中的“意之动”,而是接近于康德所谓的“纯粹意志”“自由意志”。他认为这种思路是儒家伦理的主流^③。

牟宗三意识到了康德的先天的实践理性与经验世界的伦理规则之间的鸿沟,他认为儒家的思想能逾越这道鸿沟。在某种程度上,其一心开二门的存有论就是想通过存有的活动性来弥合本体和现象的沟壑。他为这样的存有论提出了认识论的支持,这就是他特别强调的人的独特的认识能力——“智的直觉”。王国维也认识到康德纯粹的道德理性和自由意志之间的紧张,但他选择了叔本华的方案,放弃先天道德律令而回归经验。牟宗三则直面这个二律背反,并试图超越这个背反来弥合现象与物自体之间的关系。他利用康德在《实践理性批判》中的“符徵”(邓晓芒翻译成“模型”)概念来充任粘合剂。康德提出自由法则是无条件、与经验世界无涉的,但知性作为“居间者”促成了纯粹的德性法则在自然对象上的应用,并影响到人的行为法则。这种自然法则只能是自由法则的“符徵”(模型)^④,而不能直接对应于现实世界中的道德规范。这看似近在咫尺实际上却远在千里的距离,牟宗三要从“心”的扩展来跨越。牟宗三从“心外无物”观念推论出这心中之物是物自体,此心为无限心,无限心通过坎陷为认知心,使物自体被扭曲为现象,“如是,无限心对于物自身而言是直贯的,对于现象而言是曲通的。……依儒者,道德秩序即是宇宙秩序,自由之法则即是普遍的自然之法则,这自然之法则是就物自身说的,是说明物自然之‘来源的存在’的。因此,认知关系中之自然法则便只好作自由之法则之符徵、引得、或指标。就吾人之实践言,无限心即是理(自由之法则),依次无限心之理

① 康德说:“自由的概念,一旦其实在性通过实践理性的一条无可置疑的规律而被证明了,它现在就构成了纯粹理性的、甚至思辨理性的体系的整个大厦的拱顶石,而一切其他的、作为一些单纯理念在思辨理性中始终没有支撑的概念(上帝和不朽的概念),现在就与这个概念相联结,同它一起并通过它而得到了持存即客观实在性,就是说,它们的可能性由于自由是现实的而得到了证明;因为这个理念通过道德律而启示出来了。”康德:《实践理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2003年,第2页。

② 康德:《道德形而上学之基本原则》,牟宗三译注:《康德的道德哲学》,第192页。

③ 牟宗三译注:《康德的道德哲学》,第227—228页。

④ 康德:《实践理性批判》,第81—82页。

以及其智的直觉而来的行动首先亦应是‘行动之在其自己’，不是现象，此即所谓实事实理，现象只对认知心而言”^①。牟宗三认为，“不独吾人之实践统属于自由之法则，全宇宙亦由无限心提挈而为一大实践，此是一整全的实践过程。如是，康德系统中的那些刺谬便得一调整而畅通矣。但是这样的调整必须承认(一)自由意志是一无限心，(二)无限心有智的直觉，(三)自由不是一设准，而是一呈现”^②。

对于康德的困境，叔本华是通过改造“悟性”概念、放弃先天的道德律令来应对，而牟宗三则是借助于“智的直觉”来跨越现象与物自体之间的鸿沟^③，但牟宗三是否真正解决了康德的二律背反还是依然要面临康德式的困境，即他所强调“智的直觉”是一种实际的认知能力还是一种对认识能力的“设准”，这实乃对儒家道德理想主义的真正挑战。如果“智的直觉”依然只是在假定意义上的“能力”，那么儒家的道德意识成为现代人自觉的选择就成为一个一厢情愿的希望而已。

尽管如此，牟宗三对于王国维问题的推进是令人兴奋的。尤其对于坚守儒家价值立场的哲学研究者而言，如何在儒家价值和哲学真理性追求之间获得平衡是一件极为艰苦的工作。唐文明教授甚至认为，牟宗三的探索可能会对儒家伦理构成“隐秘的颠覆”^④。但在现代性的挑战已经对儒家构成显性颠覆的今天，奠定儒家价值的基础仅靠回归血缘情感是不够的。

经过一个多世纪的探索，学界对于如何总结古代中国的哲学传统，并发展出中国自身的哲学这一问题，依然处于探索过程中，难有定论。在这个意义上，王国维和牟宗三的哲学探索显示出了独特的价值。对于中国哲学的研究而言，我们要有透过文献的密林面向元问题和推进方法论研究的使命感，从而在中西融合和冲突的层面来面对共同的问题，即思考在变动的世界中，人类如何确立能够互相理解的价值基础，以及儒家在这个确立过程中能担负起什么样的责任。

[责任编辑 邹晓东]

① 牟宗三译注：《康德的道德哲学》，第262—263页。

② 牟宗三译注：《康德的道德哲学》，第263页。

③ 王国维试图化德性为知识，因此把理解释为认识力。而“智的直觉”是要打通现象与物自体。从某种意义上说，牟宗三的“智的直觉”并非是一种知识论的讨论，而是一种设定，比如他说，“本心仁体既绝对而无限，则由本心之明觉所发的直觉自必是智的直觉”（牟宗三：《智的直觉与中国哲学》，台北：联经出版社事业公司，2003年，第258页），此问题需另文讨论，在此处引入只是为了呼应王国维在《释理》中放弃本体的道德认知。

④ 参考唐文明：《隐秘的颠覆：牟宗三、康德与原始儒家》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年。

Abstracts

Discussing Confucian *Zhong* and *Shu*

Liu Mengxi

Zhong and *shu* are two central concepts in Confucius' philosophy. *Zhong* can be understood as sincerity or earnestness. *Shu* is akin to the Western maxim of treating others as you yourself would be treated. The Chinese characters for *zhong* and *shu* both have a heart as their radical, which underscores the personal, mental aspect of moral considerations. Sincerity is a requisite for both *zhong* and *shu*, but not all who are sincere can necessarily achieve the empathy required for *shu*. The closest equivalent to *shu* in the Confucian lexicon is *ren*. If one does not have the capacity to be truly sensitive and considerate of others, then it is impossible to ever reach the lofty Confucian state of "perfect harmony between music and social propriety." Confucian scholars Zhang Xuecheng and Chen Yinke both emphasized that compassion and sympathetic understanding were key to Confucian philosophy.

A Look into Wang Guowei's Understanding of Chinese Philosophy

Gan Chunsong

Because of his great achievements in the fields of literature and history, Wang Guowei's work on Chinese philosophy is often overlooked. He advocated a purely academic, non-utilitarian approach to philosophy, which is also the approach he wished all of Chinese academia to adopt to enter into a new phase of creation. Based on the ideas of Kant and Schopenhauer, Wang offered his own unique interpretation of what he considered to be the three most basic concepts of Chinese philosophy: *xing*, *li*, and *ming*. Although his interpretation has its problems, his ideas were still the source for later developments in Chinese philosophical studies.

The Past, Present, and Future of Marxist Historical Studies in the West

Wong Young-tsu

Marxism is looked down upon in Western capitalist countries, but in academia it has proved to be a never-ending source of debate. Compared to the plentiful studies on Marxist economics, philosophy, and politics, studies on Marxist historiography are more rare, but they have nonetheless produced many famous works and scholars. This article focuses on Marxist interpretations of history in Western countries, particularly Europe. We begin with an overview of the materialist view of history by Marx and Engels, as well as some representative works in this area, then we move onto more modern successors of this view from Russia and Eastern Europe. The Cold War was a tumultuous time for Marxist theorists, and while it did not lead to any conclusive breakthroughs it did create smaller factions within the field, including post-modern Marxists with nihilistic leanings. Regardless of the divisions and debates, materialistic historiography remained prominent in academic circles. As historiography is always intimately linked with the times, Marxist historical studies still has many chapters yet to be written.

A Discussion on the Economic Causes behind the Rise of the "Oceanic Silk Road" during the Song Dynasty:

A Case Study on the Changing Economic Modalities of the Northern and Southern Song

and the Clash of Three Great Civilizations

Liu Pingsheng, Ge Jinfang

The rise of the "Oceanic Silk Road" during the Song dynasty was both a cause and an effect of the changing