

内在论：儒家心学的一种新诠释

——兼论“中国有无哲学”

陈嘉明

(厦门大学 人文学院 哲学系/知识论与认知科学研究中心,福建 厦门 361005)



[摘要]儒家心学的内在论表现在,它是一种以心灵为本体,通过心有“同然”的预设,以“类”概念构成论证的逻辑前提,由此来达到“以一知万”的目标。它通过一种类比性的辨识和推论,用某种有限意义上的一致主义的方式,来确证忠孝仁义之类的道德原则的普适性。儒家心学的内在论的突出表现,是把事物的“理”看作是心灵所赋予的结果,这类似于现代哲学的“意义投射”的解释。“良知”本身以及“行”被用来作为认识的准则。不过以这种类比的方式来推论道德原则的普适性,导致论证上出现一些问题,包括如何从个别性的对象中推出一般性命题、如何从他人不可显现的内心情感活动中得知其具有“恻隐之心”。

使用“内在论”等西方哲学的概念来诠释儒家心学在某种意义上,有助于我们了解它的哲学形态,从而有助于反驳“中国没有哲学”的论调。判定哲学的标准不应是其叙事方式,而应以思想与教化的功能来界定哲学。

[关键词]内在论 儒家心学 “类”概念 普适性 哲学功能

[作者简介]陈嘉明(1952—),男,福建省闽侯县人,厦门大学人文学院哲学系/知识论与认知科学研究中心教授、博士生导师,主要从事知识论、现代性与后现代性、西方哲学研究。

[中图分类号]B222

[文献标识码]A

[文章编号]0439-8041(2012)05-0047-07

《庄子·秋水》里有一段著名的“濠梁之辩”。庄子说：“儵鱼出游从容,是鱼之乐也。”惠子说：“子非鱼,安知鱼之乐?”庄子说：“子非我,安知我不知鱼之乐?”惠子说：“我非子,固不知子矣;子固非鱼矣,子之不知鱼之乐,全矣。”关于这段对话,人们有着不同的解释,如解释为怀疑论、诡辩论等。不过,从知识论的角度看,我认为可将它解读为提出了认识及其确证的根据与可能性问题。也就是说,它的诘难与论辩的基本思想是,认识是以主体本身为根据的,或者

进一步说,是以主体对自身心灵的内在“把握”为根据的。惠子之所以质疑庄子,理由是庄子并非鱼,也就是说,他不是那一“出游从容”者的主体,所以不可能认识儵鱼的心灵状态,不可能知道儵鱼是否处于快乐的状态。同样,庄子用以反驳惠子的,也是相同的理由,即惠子并不是我(庄子),因此不可能知道我是否认识到鱼是否快乐,等等。这段著名的哲学对话实际上明确地提出了认识的根据问题,并且同样明确地将这种根据放置在主体的心灵之上。由于心灵

属于一种“内在”的状态,所以这种把握认识根据的方式属于一种“内在论”(internalism)。联系到当代哲学的“他心问题”,即由于他人心灵的不可显现性,我们是否能够认识以及如何认识它的问题,上述濠梁对话就凸显出其理论意义。本文的论题也由此引出,即中国传统哲学中是否存在某种“内在论”。在我看来,儒家心学可诠释为一种内在论^①,不论是从本体论还是从知识论^②的形态上看,都是如此。此外,这一以西方哲学概念为视角的诠释,自然容易使人联系到“中国有无哲学”的争论,因此这也就附带地成为本文最后所要叙说的一个问题。

一、内在论的根据——心是本体

在中国哲学史上,人们通常将“孔孟”哲学并称,作为儒家哲学的源泉和最高代表,但实际上,孔子和孟子两人的哲学虽然在内容上相类,都是一种“仁”的哲学,都主张仁义忠孝的伦理,但它们在哲学的形态上是不同的。孔子哲学在根本上属于一种自然主义,“子不语怪力乱神”,即对于超经验的东西,孔子是不谈、不涉及的。孔子只是提出道德规范的原则,诸如“仁者爱人”、仁义礼智之类,至于这些道德规范的根据是什么,孔子也是不加考虑的。但孟子则不同,他要深挖这样的根据,从学理上予以更深入的解释,因此有“恻隐之心”之类的“四端”说。这意味着孟子提出了道德伦理在人性善方面的形而上学根据,从而使儒家哲学具有了形而上学的形态。自然主义与形而上学,这是孔子哲学与孟子哲学分别具有的不同形态。

与此相关,哲学在孟子那里表现为内在论,而在孔子那里则不是。这种内在论在儒家哲学中从孟子开始,后来在陆象山尤其是王阳明那里发扬光大,以“心学”的形式达到其学说的高峰。

孟子哲学以“心”为认识与行为的根据,这是大家所熟悉的。“仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也。”^③这一命题明确地宣称所有道德基本准则都是来源于“心”,“心”是它们的源泉与根据,因此,就能够是“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也”^④。在这段话中,不论是“性”还是“天”,对于它们的认识都是不假外求的,都是通过“尽

心”就可得到的。据此,孟子的哲学也可归为一种先验论。

孟子提出的“四端说”,对于儒家哲学来说具有里程碑式的意义,它使儒学开始具有了形而上学的形态。“恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。”^⑤这里的“端”,是开端之意,要解释的是仁义礼智来自何处,也就是它们的源泉和根据。由于仁义礼智是儒家所倡导的基本价值,它们都被归为来自心灵本体,因此,孟子的这种内在论是一元的、彻底的。

王阳明的良知哲学是孟子心学的延伸与放大。他论述说:“心之体,性也;性即理也。”^⑥除了同孟子一样把心作为“性之体”之外,稍有不同的是,王阳明更多地谈到“理”,并且基于宋明时期的哲学思想背景,也更明确地把“理”的来源归之于心。这从他的这段话中即可看出:“故有孝亲之心,即有孝之理,无孝亲之心,即无孝之理矣。有忠君之心,即有忠之理,无忠君之心,即无忠之理矣。理岂外于吾心邪?”^⑦有孝亲的心,就会有孝亲的理,反之则没有;有忠君的心,就会有忠君的理,反之同样没有。很明显,这与孟子的心学思想一脉相承,都是把忠孝仁义的来源与根据置于“心”这一本体之内。另有不同的是,王阳明还把知与行统一起来,提出“求理于吾心”,乃是“圣门知行合一之教”^⑧,极力强调知行合一,并使“行”成为确证“知”的一个手段。

这里涉及的一个问题是,道德原则如何能够“根于心”,我们又如何能够认识到它们是“根于心”的?这在西方哲学那里是到了康德才提出的问题。对于康德而言,所谓认识是与现象相关的,或者说,认识的对象只能是可见的现象,而不可能是不显现的、不能诉诸直观的本体。

① 这里的“内在论”,是借用西方哲学的概念,主要指认识与确证的根据在于心灵的学说,但并不局限于西方哲学这一概念的现有含义。

② “epistemology”,亦可翻译为“认识论”。虽然在英语中“知识论”与“认识论”都是这同一个词,但在汉语中则各有侧重,因此本文将根据语境的不同而分别使用这两个概念。

③④⑤ 《孟子》“告子上”、“尽心上”、“公孙丑上”。

⑥⑦⑧ 王阳明:《传习录》,卷中,郑州,中州古籍出版社,2008。

由于“自由意志”这一道德法则的根据(本体)无法见诸现象,因此它只能是“设定”性的,我们只能通过道德法则的存在来推定它的存在。所以康德说,道德法则是自由意志存在的“认识根据”。反之,自由意志是道德法则的“存在根据”;^①后来新儒家牟宗三不满意康德的上述解释,他接受熊十力的看法,断言道德的基础不能只是某种设定性的东西,否则道德就会处于孤悬的状态。因此,他试图借助“理智直观”的概念来论证心(自由意志)的实在性,对此我曾提出批评性的意见。^②不过,对这类问题的认识属于现代哲学的范畴了,它是知识论深入发展的结果,反映的是实证的哲学思想与非实证的哲学思想的冲突。

二、心有“同然”的预设及其“类”的逻辑

以心为认识的本体,这是内在论的基础,但也只是一个基本的要求,因为内在论的成立,更复杂的问题在于这样的认识主张是否能够以及如何能够成立。具体说来,既然人的心灵都是个体性的,而知识乃是普遍性的,那么,如何能够从个体性的心灵的主张达到一种普遍性的认识结果?这就需要解决认识的确证方面的问题。

(一)以“心有同然”为预设前提

儒学的心性哲学的基本主张是,仁义礼智之类的道德原则是来自于心、不假外求的,并且是每个人都内在具有的。但现实的情况是,每个人作为道德主体都是个体的,因此一个需要面对的问题是,如何解释这些道德原则所具有的普遍性?

在这方面,儒家心性哲学采用的是一种预设的方法,也就是预设人心都有其相同的地方(“心有同然”),并以此构成论证的逻辑前提。我们先来看《孟子·告子上》中的一段论述:

口之于味也,有同耆焉;耳之于声也,有同听焉;目之于色也,有同美焉。至于心,独无所同然乎?心之所同然者何也?谓理也,义也。圣人先得我心之所同然耳。

在这段话中,孟子通过类比的方式,从人的味觉嗜好、听觉欣赏等有共同之处,推演出人心也一样有其共同之处,即在道德伦理的原则、标准方

面有所“同然”。并且,孟子强调,这种共同的道德之心并不是圣贤所独有的,而是包括普通百姓在内都具有的(“非独贤者有是心也,人皆有之,贤者能勿丧耳”^③)。显然,如果这一前提能够成立,那么就可以演绎出这样的逻辑结果:普遍性的道德判断是得以可能的。

孟子这一设定性的前提后来为陆象山、王阳明所延续,他们沿用了相同的思路与概念。这里兹列举一二。陆象山提到:“此心此理,我固有之,所谓万物皆备于我,昔之圣贤先得我心之所同然者。”^④王阳明也说:“此圣人之学所以至易至简,易知易从,学易能而才易成者,正以大端惟在复心体之同然。”^⑤正由于有这样的前提,王阳明就能够否认有“人己之分”,从而肯定仁义之类的“精神”、“志气”是流贯通达,人所共有的。^⑥

(二)以“类”概念为认识基础

不难看出,上述孟子等心性哲学的“人心同然”的预设,是建立在人作为共同的“类”的基础之上的。具体说来,由于所有的“人”都属于一个共同的类,所以他们才能有饮食上共同的嗜好、听觉上共同的爱好,以及有着共同的人心、共同的道德准则。孟子这方面的例证很多,如:

舜,人也;我亦人也。^⑦

何以异于人哉?尧舜与人同耳。^⑧

麒麟之于走兽,凤凰之于飞鸟,太山之于丘垤,河海之于行潦,类也,圣人之于民,亦类也。^⑨

这些所要论证的都是相同的道理,即不论尧舜这样的圣人或普通的黎民百姓,他们都同属于人“类”,因此都会具有相同的“心”,也就是“心有同然”。

① [德]康德:《实践理性批判》,见《康德全集》,第5卷,第5页,李秋零译,北京,中国人民大学出版社,2007。

② 陈嘉明:《康德与先验论证问题》,载《厦门大学学报》(哲社版),2010(4)。

③⑦⑧⑨ 《孟子》:“告子上”、“离娄下”、“离娄下”、“公孙丑上”。

④ 《陆九渊集》卷一《与侄孙浚》。

⑤ 王阳明:《传习录》,卷中。

⑥ 王阳明:“盖其心学纯明,而有以全其万物一体之仁,故其精神流贯,志气通达,而无有乎人己之分,物我之间。”(《传习录》,卷中)

应当指出,“类”概念在中国古代哲学思维中具有基础性的作用,类比推理的逻辑就是基于它而建立起来的。这种“类”的逻辑思维的特点与中国传统文化的特点密切相关。中国传统文化属于一种“象形的”、“具象思维”的文化,其最直接的表现是象形文字、号脉看舌象的医学、“近取诸身,远取诸物”的哲学认识论。而西方文化则相反,它是一种抽象的、形式化的文化,其语言是拼音文字的,其数学在古希腊时代即已产生了具有公理系统与形式推理的欧几里得几何学,其医学是分析的,等等。

具象的思维因为不注重分离出事物“形式的”方面,所以在归纳法或演绎法等形式的推理方面都比较欠缺。它的逻辑论证因此主要依靠内容方面的共同性的“类”来作为基础,并由此进行一种类比性的思维和推理。与此相关,“类”概念在中国古代哲学中的作用就凸显出来,它成为中国古代经典逻辑——墨辩逻辑中的“故”、“理”、“类”的“三物逻辑”中的一种。

“类”概念在认识中所起的作用,一是用来作为辨别事物的性质、衡量事物的轻重的标准。孟子所说的“指不若人,则知恶之;心不若人,则不知恶,此之谓不知类也”^①就是其中的一例。这句话说的是,有人因无名指弯曲伸不直这样的小事,就觉得不如他人而嫌恶,但对于心不如他人这样的大事却不知道嫌恶,这叫做“不知类”,也就是对这两种不同性质、不同轻重的事物的类别未能加以区别。

“类”概念在认识中所起的另一种作用,按照荀子的说法是使人能够“以近知远,以一知万,以微知明”^②,也就是进行某种推论。这种推论虽然基于“类比”的性质,但被寄予的希望则远远超出单纯类比的范围,希求达到某种普遍性,如“以一知万”等。在孟子那里,它表现为诸如“老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼,天下可运于掌”^③之类的推论,这属于由己推人的做法,与上例的道理是一样的,只不过是出于不同的意愿而已。而在之前的孔子那里,“己所不欲,勿施于人”的“恕”道,其实也是这样一种推论的反向应用;也就是说,既然某种行为是自己所不愿做的,因此同样地也不能施加于他人身上。

由于目标是“以一知万”,实际上就是要从

个别性的对象达到对普遍性全体的把握,因此,单靠类比的方式来进行,只考虑个别事物之间的同异,而不进一步考虑个别与一般之间的关系,如共相的问题、归纳与演绎等,在知识论与逻辑学上都是不足的,容易在论证上产生一些问题。我们不妨用孟子心性哲学的有关例子来做分析。孟子哲学的一个基本命题是:“人皆有不忍人之心。……以不忍人之心,行不忍人之政,治天下可运之掌上。”对此他所进行的论证是:

今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。^④

分析起来,这段论证中存在两个问题。首先,断言“今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心”,其中涉及的“怵惕惻隐之心”,属于人的隐秘的、并不显现的内心情感活动。试问,孟子如何能够得知所有的人“皆有”这样的“怵惕惻隐之心”呢?是通过直觉,还是通过推论而来,或是通过问卷调查?问卷调查在当时是自然不可能的;至于是否通过直觉或推论,对此孟子并没有说明。但不论直觉或推论,它们在方法上都是不可靠的。其次,这句话中的“皆有”表明,它是一个普遍性的判断。因此,另一个问题是,孟子是如何得出这个全称判断的?是通过归纳的方法,在见到很多个别的人遇到孩童将落井时的反应,来得出上述命题的吗?假设有见到的话,那么孟子见到的个例有多少呢?如果完全的归纳做不到,那么如何能够避免休谟式的问题,也就是这样的推论的必然性何在呢?

孟子类似的论证,我们还可再举出一些。如:

至于味,天下期于易牙,是天下之口相似也。惟耳亦然,至于声,天下期于师旷,是天下之耳相似也。惟目亦然,至于子都,天下莫不知其姣也,不知子都之姣者无目者也。^⑤

①⑤ 《孟子·告子上》。

② 《荀子·大略》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 《孟子·公孙丑上》。

孟子在这里断言天下的口、耳、目如何如何，这在学理上同样面临上述的问题。我在这里指出这些问题，并不是要非议孟子的论证，而是为了表明，在古代哲学那里，由于知识论与逻辑学的背景知识的局限，在命题的确证上就存在一些不足，这也从反面彰显了知识论与逻辑学的重要性。

(三)对事物的同与异的辨别

认识与推论既以“类”为基础，而类的一个基本特征就是相同或相异，因此对事物的同与异的辨别也就自然成为论证的一个基本方式。这在孟子那里表现得很明显。我们且以孟子的下述对话为例做一番解读。

告子曰：“生谓之性。”孟子曰：“生之谓性也，犹白之谓白与？”曰：“然。”“白羽之白也犹白雪之白，白雪之白犹白玉之白与？”曰：“然。”“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”^①

在这段对话中，孟子对以下三种“类”做了辨识。白羽之“白”与白雪之“白”在“类”上相同，而人之性与牛之性在“类”上不同。联系到前面所引的例子，即通过论述人的口、耳、眼皆有相同的嗜好、喜好等，以引出心有同然的结论，可以看出，孟子的这些论证都是基于对事物的同类或异类的分辨来进行的，以此达到对有关命题的确证。这些论证的逻辑都是一样的，即“凡同类者举相似”，“类”的同一性逻辑构成命题确证的基础。

在确证方式上，孟子哲学的内在论的基本表现，在于采用的是通过类比手段表现出的“一致主义”的方式（不过只是在有限的意义上），即通过引用一致性的命题（信念）来支持有待论证的命题（信念）。如口之于味、耳之于声、目之于色，都有相同之处，以此为由来确证“心”也有“同然”的结论。换言之，在这里口之于味、耳之于声、目之于色，都是作为理由性的命题（信念），来支持“心有同然”的命题（信念），这些信念之间产生了一种相互支持的确证关系。

三、心灵投射与认识的准则

作为古代心学发展的高峰，王阳明的“致良知”说提出了一种类似于“意义投射”的认识观

念：“吾心之良知，即所谓天理也。致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理也。”^②这里，所谓事物的“理”可理解为事物或行为的一种特殊的意义，它们被解释为不外是由“吾心”所赋予的结果。换句话说，事物本无所谓“理”，理乃是主体的“心”所赋予的。具体说来，“发之事父便是孝，发之事君便是忠，发之交友治民便是信与仁”^③。也就是说，不论是“孝”、“忠”、“信”还是“仁”，它们的道德意义（“理”）都是心所赋予的（发动）结果。事物本来并不具有所谓的“理”（意义），它们都是经由心所赋予的意义才成其为特定的事物，所以说，“意之所在便是物”^④。并且，王阳明展开论述，如果意在于事亲，那么事亲便是一物；意在于事君，则事君便是一物；意在于仁民爱物，则仁民爱物便是一物；意在于视听言动，即视听言动便是一物。^⑤反之，如果认为“理”是事物本身所有的，如“孝”的理在亲人身上，那么当亲人不在之后，“孝”的理也就必然随之消失，而这是不可能的。因此，结论只能是“无心外之理，无心外之物”^⑥。这就像山中的花一样，你未看它时，“此花与汝心同归于寂”，并无所谓存在或意义；你来看此花时，“则此花颜色一时明白起来”，它的亮丽呈显，乃是内在心灵投射的结果。^⑦

把对事物的认识理解为一种意义的投射，是儒家心学的内在论的突出表现，因为它把事物从其存在到意义都归结为内在心灵活动的结果。作为一种认识活动，意义投射说不可避免地涉及认识的有效性问题的，即其有效性的判定标准是什么？

从西方哲学的角度说，知识乃是得到确证的真信念；也就是说，知识的构成有三个要素：确证、真和信念。如果把这一知识定义同中国传统哲学中的知识论加以对照，就会发现，由于中国传统哲学涉及的多是道德伦理方面的认识，因此有关“真”这一概念的论述极为罕见，如果不是全然没有的话。然而，对于知识而言，它总

① 《孟子·告子上》。

② 王阳明：《传习录》，卷中。

③④⑤⑥ 王阳明：《传习录》，卷上。

⑦ 王阳明：《传习录》，卷下。

有一个“有效性”(包括普遍性、必然性、客观性等)如何的问题。如果不是以真假作为判定的标准,那么中国传统哲学的知识判定标准是什么?

孔子曾经提出凡事物必有其准则的思想——“有物必有则”^①,但显然这并不是专门用来指认识的法则。有关认识法则或标准的论述,在中国古代哲学文献中似乎相当少见,这与中国古代哲学并不太专注于知识论问题的状况直接有关。

从王阳明的有关论述看,他对此的解决方式有两方面。其一,以“良知”本身来作为认识的准则。用他的话来说是:“尔那一点良知,是尔自家的准则。尔意念着处,他是便知是,非便知非,更瞒他一些不得。”^②这意味着,心自身既是意义产生的源泉,同时也是判定意义(表现为道德的是非)的标准。

其二,以“行”来作为是否“知”的标准。王阳明提出:“知而不行,只是未知。”^③很显然,这里“行”被用来作为是否“知”的标准。如果不“行”,就是“未知”。“行”构成“知”的必要条件。他的另一段表述也是这个意思:“可以知致知之必在行,而不行之不可以为知也。”^④其中的“不行之不可以为知也”,同样是把“行”作为“知”的必要条件。

王阳明的这两种解决方式,一是属于命题的确证本身,在认识范围之内来解决命题的有效性;另一是从知与行的关系方面来解决相关问题。就前者而言,是否有可能达致这样的解决呢?看来可能的途径是通过一致主义的确证方式,用同一系统中的命题(信念的表达)来确证其他的命题,亦即命题之间的相互确证。这一点在孟子的口之于味、耳之于声、目之于色及至心有同然的论证中已有表现。这样的确证方式,对于道德命题来说,尤其显得合适。毕竟价值与事实不同,价值性的判断无法通过真假来验证。至于从知与行的关系方面来解决认识的判定标准问题,这可说是儒家心性哲学的一个显著特点,它集中体现了其学说经世致用的品格。

四、中国有无哲学?

概括地说,儒家心学的内在论是一种以心灵

为本体、为认识与道德原则的根源,并通过心有“同然”的预设,以“类”概念构成论证的逻辑前提。它通过一种类比性的辨识和推论,用某种一致主义的方式,来确证道德原则的普适性。事物的“理”被看作是心灵所赋予的结果,这类类似于现代哲学的“意义投射”的解释。此外,“良知”本身以及“行”被用来作为认识的准则,“知行合一”说体现了儒家心性哲学经世致用的特色。

不过,如果深究起来,这种内在论通过类比来得出普遍性命题的方式,在逻辑上还是比较脆弱的。这一论证是直接建立在“类”概念的基础之上的,然而,“人”虽然在物种上同属一类,但在各自的宗教信仰、道德信念、哲学思想等方面,却是多有不同,也就是说,实际上并不存在这么一种所谓共同的人心。因此,以“心有同然”为预设来推论道德原则的普适性,其前提并不与现实情况相符合,因而所得出的理论也不一定具有普遍的解释力。联系到西方哲学后来的发展,罗尔斯提出“公共理性”、“重叠共识”的概念,哈贝马斯提出“交往理性”、“共识”的概念,都是基于在多元社会中,人们具有不同的宗教信仰、哲学信念、政治观念等现实状况,而做出的较为现实、合理的概念刻画。

在上文的诠释中,我使用了一些西方哲学的概念,如“内在论”、“先验论”、“自然主义”等。这些概念的使用在某种意义上,有助于我们了解儒家心学的哲学形态,同时也使我们能够看到它在思想内容、思考方式等方面与西方哲学的一些相似之处。联系到“中国有无哲学”的长期论争,可以说本文的诠释有助于反驳“中国没有哲学”的论调。虽然这一争论本身涉及的范围很广,不过其中最为根本的问题是“什么是哲学”。说中国“只有思想”,而“没有哲学”,其含义大概是指这两个方面,一是哲学的表达方式,二是哲学的问题。

就哲学的表达方式而言,中国哲学确实与西方哲学不同。中国哲学往往采用语录的、注解的方式,而西方哲学一般采用的是体系化的方

① 《孟子·告子上》。

②③④ 王阳明:《传习录》,卷下、卷上、卷中。

式。不过在我看来,对于“什么是哲学”的界定,不应当主要依据其叙事方式亦即“形式”来进行,而应当根据其思想与教化的“功能”来进行。这个道理就像中国尽管没有西方那样的拼音文字,但却有自己的可以行使同西方拼音文字一样功能的象形文字;中国没有西方意义上的医学,却同样有可以行使西方医学一样功能的中医。因此,尽管中国的文字和医学与西方的不同,却没有人能够说中国没有文字和医学。同理,中国虽然没有西方形式上的哲学,却有同样能够行使西方哲学功能的中国哲学。在思想与教化功能的意义上,中国古代并不缺乏西方人所意指的哲学,只是在表现方式上有显著差别。不过对于哲学而言,重要的是其功能,而不是表现形式。西方哲学也有其不同的表现形式,如柏拉图哲学的对话方式,康德哲学的演绎证明方式,维特根斯坦的短论警句方式,但这并不妨碍它们都成为哲学。因此,表现形式的不同,并不能用来作为判断是否为“哲学”的标准。

在所思考的问题方面,除了道德哲学方面的

相似性外,还有一个被人们所忽视的方面,即“形而上学”。西方传统的形而上学的对象,是上帝(神)概念、世界与自我的心灵,而中国古代哲学的“天”、“地”、“人”概念,实际上与这三者正好相对应。这意味着,不论中国或西方,它们都不可避免地要面对相同的思考对象,并且作出具有相似功能的思考,即回答“人是什么”,解释人与天(神)的关系问题、人在世界上如何安身行事的问题,等等。所以,即使在最富哲学色彩的形而上学方面,中国也不乏有西方意义上的哲学。本文之所以做这番“诠释”的工作,恰恰是为了表明,中西哲学虽然有不同的叙事话题、叙事方式,但却不妨碍它们表达了某种程度上相同的思想观念与思考方式。

〔本文为国家社科基金项目“‘元哲学’研究”(10BZX047)、教育部人文社科研究规划基金项目“经验与先验——知识论的基础问题研究”(09YJA720017)的阶段性成果〕

(责任编辑:盛丹艳)

Internalism: A New Interpretation of Confucian Theory of Mind

——Also on the Issue of “whether There Was Chinese Philosophy”

Chen Jiaming

Abstract: Confucian theory of mind may be interpreted as a sort of internalism. It takes mind as the original stand. By the hypothesis that everyone's mind has something in common, “same kind” was taken as the logical premise in their arguments. Analogy was used as the method for distinguishing of similarity or difference as well as for inference in a coherent way, in order to make sure for the universality of moral principles. “Li” (理, principles) was regarded as the result being endowed by mind, which is like the doctrine of “projection of meaning” in modern philosophy. The innate knowledge of the conscience itself and its action was established as the canon of knowledge. The article also points out some problems, generating from the attempt of “knowing many from one”, in the way of arguments, which aims at gaining the universality of moral principles. Finally, the paper holds that the standard for judging what philosophy is should be the function of thinking and education. It will be benefit, by interpreting of Confucian theory of mind as a sort of internalism, for refuting the saying that “there was no philosophy in China”.

Key words: internalism, Confucian theory of mind, category conception, universality, function of philosophy