

中国哲学的三重义涵

——中国哲学合法性问题成因新探

常会营

【摘要】中国哲学的合法性问题之复杂难解，受制于“中国哲学”一词的三重义涵。首先，它既是作为一门“现代学科”的中国哲学，又是代表“思想传统”的中国哲学。其次，作为“思想传统”的中国哲学，既是作为“义理”的中国哲学，又是作为“社会教化”的中国哲学。最后，作为“社会教化”的中国哲学，既是一种“道德教化”的中国哲学，又是具有一定“宗教教化”功能的中国哲学。由于不能对中国哲学具有的三重义涵予以综合考量、立体呈现，故在清末民初只是以西方哲学为参照系，对博大精深的“思想传统”予以切割，并有针对性地保留“思想传统”中作为“义理”的中国哲学，而将“思想传统”中作为“社会教化”的中国哲学删削掉了。

【关键词】中国哲学 合法性 现代学科 思想传统 社会教化

【作者简介】常会营，哲学博士，中国社会科学院世界宗教研究所、儒教研究中心副研究员。

【中图分类号】B2 **【文献标识码】**A

【文章编号】2097 - 1125 (2024) 04 - 0095 - 12

中国哲学（包括儒学、道学、佛学、经史子集之学等）作为中国历史“存在者”之一，脱离不开近现代以来的中国历史乃至世界历史。如果脱离这一考察视角，中国哲学的自身存在则无法得到很好的解释和说明。近现代的世界历史在很大程度上是向我们敞开的，我们共同置身其中（共在），有着切身的感受和领会。但如果我们要认识古代世界历史中的事物（“存在者”），就必须先认识其所属的世界，要认识其所属的世界内与之相关的诸

“存在者”，还要认识其所属的世界内与之相关的“存在者”的“此在”（真我）及其先行的“时间性”“历史性”筹划（先天结构）。当然，首要地具有历史性的是“此在”。^①这就远比我们认识近现代历史之中的“存在者”困难许多，因为古代世界历史以及当时的“存在者”在很大程度上对我们是“遮蔽”的，至多是“半敞开”或“依稀敞开”的。我们无法通过现代视野直接深入其中，并对“此在”进行根本领会。这就给今人的认识和研究制造了重重障碍。

而当我们目光投向百年来中国哲学之创建发展历程，或许会有不一样的理解和体会。^②其中的关键问题就是21世纪以来由大陆学界复又掀起的关于中国哲学（史）“合法性”问题的讨论。^③如李明辉先生所言，此即面对西方世界之“自我定位”问题。^④此则不仅是学科层面，而且是思想传统层面的问题。其实，中国自清末以来，便不时有人提出此问题。牟宗三先生之《中国哲学的特质》一书，第一讲便是“中国有没有哲学？”。牟先生指出：“任何一个文化体系，都有它的哲学，否则，它便不成其为文化体系。因此，如果承认中国的文化体系，自然也承认了中国的哲学。”^⑤牟宗三先生虽然强烈反驳“中国没有哲学”之说，但同时强调其重点与西方哲学不同，认为中国哲学侧重主体性，是以生命为中心的。此主要就思想

① 参见[德]海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店2006年版，第431页。

② 汤一介先生深刻指出：“今天中国的文化实际上是在五六千年的发展过程中不断吸收各民族、各国家、各地域文化的基础上形成的。而在这漫长的过程中有两次外来文化影响着中国文化的进程。第一次是自公元一世纪以来印度佛教文化的传入。第二次外来文化的传入可以说是自16世纪末、特别是自19世纪中叶西方文化的传入。这两次重大外来文化的传入大大地影响着中国文化的发展……深深地影响了中国文化以及中国社会的方方面面，甚至可以说它每一次都使得中国文化和中国社会进入了一个深刻的转型时期……19世纪中叶随着西方列强的入侵，西方文化如潮水一般地涌入中国。此后中国存在着长达百多年的‘中西古今’文化之争。”见汤一介：《走出“中西古今”之争 融会“中西古今”之学》，乐黛云等主编：《跨文化对话》第14辑，上海文化出版社2004年版，第1~3页。

③ 李明辉先生指出：“此处使用‘合法性’（Legality）一词并不恰当，应当代之以‘正当性’（Legitimacy）一词。这两个概念的含义不同，不可混淆。”见李明辉：《关于“中国哲学之正当性问题”的一个批注》，张西平主编：《国际汉学》第18辑，大象出版社2009年版，第16页。

④ 李明辉先生敏锐地指出：“中国哲学的正当性问题其实便是一个自我定位的问题。”见李明辉：《关于“中国哲学之正当性问题”的一个批注》，张西平主编：《国际汉学》第18辑，大象出版社2009年版，第17~18页。

⑤ 牟宗三著，罗义俊编：《中国哲学的特质》，上海古籍出版社2007年版，第3页。

传统而言。德国汉学家傅敏怡、罗哲海，法国汉学家杜瑞乐、程艾蓝，比利时汉学家戴卡琳，爱沙尼亚学者饶德等亦对此予以探讨辩论。^①

中西学者之探讨辨析，将中国哲学合法性问题逐步推向深入，但似各执一词，并未根本解决问题。与基于“中西古今”之争的认识理解方式有所不同，^② 笔者试图在学界先进已做出无数次艰辛探索的基础上，从中国哲学的三重义涵出发，对中国哲学合法性问题的成因予以历史还原。

一、中国哲学的“现代学科”和“思想传统”义涵

中国哲学合法性问题复杂难解，笔者以为，这一问题受制于中国哲学的三重义涵。学界各位先进其实业已有所讨论，但并未将其各重义涵结合起来研究，并予以立体呈现。

中国哲学既是作为一门“现代学科”的中国哲学，又是代表“思想传统”的中国哲学。截至目前，中国哲学界不少学者对此已有所认识。

近百年来，中国学界及西方学界对中国哲学合法性的相关论述，不外乎两种观点：其一，中国哲学（史）具有合法性，能够成立；其二，中国哲学（史）不具有合法性，无法成立。而此两种观点必须围绕“哲学是什么”这一定义展开。然而，两千年来，关于“哲学是什么”的问题，西方学界也没有标准答案，尽管我们现在用古希腊哲学之本义“爱智慧”（philosophy）一词予以含糊界定，但是，经过古希腊哲学、中世纪基督教哲

^① 参见李明辉：《关于“中国哲学之正当性问题”的一个批注》，张西平主编：《国际汉学》第18辑，大象出版社2009年版，第17~18页。

^② 如汤一介先生指出的：“近百年来，一直存在的‘中西古今’之争，实际上也就是所谓‘全盘西化’和‘本位文化’之争。其中包含着把‘古’与‘今’对立起来的思想趋向，这种简单化处理文化间问题的思想方法，是不利于文化健康合理发展的。当前，我们应该抛弃把‘中’与‘西’和‘今’与‘古’对立起来的观点，走出‘中西古今’之争。根据以上的分析，我们是否可以说，我国的目前文化发展似乎正处在如南北朝至隋唐之间印度佛教对中国文化冲击的第二阶段向第三阶段转化之初，即由两种文化的矛盾冲突阶段转向本土文化开始消化外来文化的第三阶段。在这第三阶段中，我们中国文化的发展将会走出‘中西古今’之争，而进入全面、深入地吸收、融合西方文化的时期。”见汤一介：《走出“中西古今”之争 融会“中西古今”之学》，乐黛云等主编：《跨文化对话》第14辑，上海文化出版社2004年版，第5~6页。

学、近代哲学和现代哲学之发展，我们会发现，“哲学就是爱智慧”这一定义在经过不断引申发展后，早已超越了其原初本义。^①而且，“哲学”之概念与“宗教”之概念一样，皆是中国近代清末民初中国学者从日本引入的，经过日本学者（如西周）的翻译，与西方之“哲学”“宗教”概念已然大不相同，有了汉语世界的若干地域属性。^②而且，“哲学”“宗教”“科学”这些词语，本来就不属于中国的本土词语。

但是，冯友兰先生早已提出“形式的系统”与“实质的系统”之分别：“因此就使人有一种印象，认为中国古代哲学家的思想没有系统。如果是就形式上的系统而言，这种情况是有的，也是相当普遍的。但是形式上的系统不等于实质上的系统。”^③冯先生认为中国古代虽无“哲学”一词，即无“哲学”的“形式的系统”，却有“哲学”之“实质的系统”。此划分有其重要历史意义，而且他正是以此为中国哲学（史）学科奠基的。笔者对此深为认同，“哲学”之普遍性必然寓于中国哲学之特殊性中，而在中国哲学之特殊性中必然包含“哲学”之普遍性。李明辉先生亦敏锐地指出：“对‘哲学’一词采取较严格定义的人往往忽略了一项重要的区别，即‘作为思想传统的哲学’与‘作为现代学科的哲学’之区别。那些强调所谓‘中国哲学’是近代中国人根据西方哲学的模式建构起来，因而主张以‘哲学在中国’取代‘中国哲学’一词的人便是如此。”^④李先生之观点与冯友兰先生之观点在实质上是一致的，我们首先应将作为“思想传统”的中国哲学与作为“现代学科”的中国哲学区别开来。

中国哲学指的是“哲学在中国”，还是“中国的哲学”？近现代以来，学界很明显走的是以西方哲学为参照、打造作为“现代学科”的中国哲学之道路，并以此为基础阐释作为“思想传统”的中国哲学。这也即隐秘地承认，我们中国之前没有“形式上”的“哲学”（“现代学科”）。但是，中

① 李明辉先生亦指出，“哲学”是西方文化中含义最复杂的概念之一。参见李明辉：《关于“中国哲学之正当性问题”的一个批注》，张西平主编：《国际汉学》第18辑，大象出版社2009年版，第19页。

② 希腊文 *philosophia* 中的“智慧”往往意谓知识或科学，与逻辑推理、理性思辨有关，与古汉语中的“智”“智慧”的含义相差甚远。参见方朝晖：《中国哲学是如何可能的？——再谈中国哲学的合法性危机》，《文史哲》2022年第3期，第55页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，人民出版社1998年版，第41页。

④ 李明辉：《关于“中国哲学之正当性问题”的一个批注》，张西平主编：《国际汉学》第18辑，大象出版社2009年版，第20页。

国古代有没有哲学的“内容”（“思想传统”），^①用冯友兰先生之言即“实质上”的“哲学”？^②

在中国哲学的历史传统中，除了宇宙论、本体论，还有心性论、工夫论、境界论，这可能是中国哲学特有的。当然，西方天主教、基督教等亦有诸如三位一体、灵修等修养方法，区别于纯哲学理性（逻辑）的“沉思”或“精神练习”。^③郭齐勇先生亦指出，中国不只有思想，而且有哲学。和西方哲学相比较，中国哲学有它的特殊性，比如说天人性命之学，这是西方没有的。他将中国哲学传统的特色归纳为：“存有的连续、生机的自然、整体的和谐和天人合一、自强不息和创造革新、德性修养和内在超越、秩序建构和正义诉求、具体理性和象数思维、知行合一和简易精神。”^④郭先生所言极有见地，他在此处主要是从“思想传统”维度来言中国哲学的。

中国哲学思想传统在近现代基本上断裂了。西学东渐，新学兴起，学科分立，专业殊途，中国传统文化传统被纳入西方建立的学科专业教育体系之中。中国人与中国哲学文化传统的断裂首先体现在情感上，如王国维先生所谓“可爱的不可信”“可信的不可爱”，体现的正是这种爱恨交织的“文化传统断裂期”的复杂情感；然后是语言；进而是思想和行为。具体到国家历史，即从器物到制度，再到文化，最后到社会各方面全方位的变革。其实，中国哲学自孔子起即有分科，如德行、言语、政事、文学（《论语·先进》），所谓“四门十哲”。汉代选官有举孝廉、贤良文学之分，太学设五经

① 方朝晖教授认为：“讨论中国古代哲学是否合法的前提，是区分‘有哲学’与‘是哲学’。对这一区分的模糊或忽视，是导致争论无法有效进行的主要原因。”见方朝晖：《中国哲学是如何可能的？——再谈中国哲学的合法性危机》，《文史哲》2022年第3期，第61页。笔者以为方教授关于“有哲学”与“是哲学”之区分确有见地，故此处用“有没有哲学”而非“是不是哲学”应是允当的。但是，笔者对方教授在其文中表达的“我们可从思维方式说明儒学，尤其宋明理学是宗教学说。不仅如此，我们也可从活动方式来说明儒家的宗教特征”并不认同。笔者仍然持学界大多数学者认可的观点，即儒学并不是宗教，但是具有一定“宗教性”。关于儒家、儒学、儒教与宗教之联系及区别，笔者将有专文予以论证说明。

② 澳大利亚学者梅约翰指出：“120年以前，尼采已注意到‘印度、希腊与德国的哲学论述都具有一种巧妙的家族相似关系’。将这个家族网络推及到中国，应无任何重大障碍。”见[澳]梅约翰：《从旁观者的角度看中国哲学的合法性》，冯天瑜主编：《人文论丛：2006年卷》，武汉大学出版社2007年版，第808~809页。

③ 参见方朝晖：《中国哲学是如何可能的？——再谈中国哲学的合法性危机》，《文史哲》2022年第3期，第59页。

④ 参见郭齐勇讲述，刘依平整理，李念编辑：《近50年中国哲学史研究涌现的新议题和新贡献》，《文汇报》2022年4月30日。

博士，授徒设教，五经各有师法家法，亦算专门之学。隋唐建立科举制度，有国子学、太学和四门学，科举考试分明经科和进士科，宋代沿袭。此外亦有算学、历学等专业分类。清代还有博学鸿词科、翻译科（主要是满文与汉文、蒙文之间文字翻译）等。这足以说明中国古代教育也是分科的，只是在近现代史上，中国教育逐渐西方化了。诚如李明辉先生所言：“由于中国现代学术体制之建立系仿自西方，现代汉语的学术语言在相当程度内已成为西化的语言。面对这个事实，除非我们拒绝现代学术体制，否则我们实无理由因担心主体性之丧失而拒绝将‘哲学’一词应用于中国传统。这种主体性的焦虑不但有错置对象之嫌，也是不合时宜的。”^①自1980年以来，从民间社会开始，国学逐渐复苏，然后到学界、政府及其文化政策的变革，举国上下愈来愈重视“思想传统”意义上的中国哲学。

二、中国哲学的“义理”和“社会教化”义涵

作为“思想传统”的中国哲学特别是儒学，既是作为“义理”的中国哲学，又是作为“社会教化”的中国哲学。作为“义理”的中国哲学，主要就传统文化哲学思想而言；而作为“社会教化”的中国哲学，则主要就社会大众的教育与教化而言。这两者往往是结合在一起的，构成了中国特色的“政教合一”，即政治与教化合一。学者李景林先生提出“教化的哲学”“教化儒学”，^②与此亦应有历史关联，尽管此类概念与美国哲学家、思想家理查德·罗蒂有直接渊源。

中国传统文化哲学思想自先秦开始便有儒、墨、道、法、名等诸子百家；在汉代儒学上升为经学，经学亦是一种哲学思想和价值载体。汉代以后，还有魏晋玄学、南北朝隋唐佛学、宋明理学，影响及于宋元明清。清末民初，君主制被推翻，共和政体建立，二千年经学随之“走下神坛”，儒学独尊地位不存，并为诸子之一，诸子学复兴，发展至今。

《庄子·天下》属于《庄子》杂篇的内容，学界一般将之归为庄子后学

① 李明辉：《关于“中国哲学之正当性问题”的一个批注》，张西平主编：《国际汉学》第18辑，大象出版社2009年版，第23页。

② 参见李景林：《教化视域中的儒学》，中国社会科学出版社2013年版；李景林：《教化儒学论：李景林说儒》，孔学堂书局有限公司2014年版；李景林：《教化的哲学：儒学思想的一种新诠释》，中国社会科学出版社2020年版；李景林：《教化儒学续说》，中国社会科学出版社2020年版。

的作品。这篇总结论述了春秋战国时期儒家、墨家、道家、名家等诸子百家之代表人物及其思想特质，故一直为学界重视，它同《荀子·非十二子》和《汉书·艺文志》一样，是研究春秋战国时期诸子百家的重要文献资料。《荀子·非十二子》主要列举了六种学说、十二个代表人物，逐一进行了评述和批判，同时兼及其他一些学说与人物。

在思想上，汉代独尊儒学，推崇五经，使之成为社会文化的主导精神。但是，在五经内部，它又特别崇奉《春秋》；在儒学内部，它又特别推崇齐学，并且注意发挥原始儒学已有的多元性与开放性。这一点也是我们在考察汉代解释学传统时应特别注意的。在制度层面上，西汉进行了学官制度和博士制度的改革，专设五经博士，罢黜传习诸子百家之学的博士，从而提高了传习儒家五经的博士的地位。五经博士一面执教太学、传经授业，代表官方行使教育职能；一面“备顾问”“参国政”，充分发挥其“通经致用”的作用。博士弟子受业太学，拜师习经，成为官吏后备队伍的重要组成部分。^①如果不能对汉代政治、思想和制度背景有一个充分的了解，那么我们便不能很好地认识汉代的今文经学与古文经学两大传统。

“从解释学的角度看，汉代今古文经学的主要差别可以归纳为：一是文本观念不同，今文经学以六经为政治教材，古文经学以六经为文化典籍；二是解释目的不同，今文经学注重阐发微言大义，古文经学更重认识文化传统；三是解释态度不同，今文经学偏于现实政治的需要，古文经学偏于文化学术的发展；四是解释方法不同，今文经学多用心理解释，引申发挥，古文经学多用语言解释，训诂考据。”^② 两汉的今文经学与古文经学开启了义理阐发和训诂考据两大传统，后代的训诂、义理之争，便是汉代今文经学与古文经学之争的历史延续。

王弼实现了汉代象数易学向玄学义理化易学的转变。按照《周易注》的描述，“本体”是无形而至健的，是寂然至无的，是“无”，是“太极”，是万物的宗主。王弼提出了“以无为本”“崇本息末”的观点。“有无之辨”直接和魏晋玄学本体论建构相联系，并影响到“言意之辨”“名教与自然之辨”“性情之辨”等其他重要的哲学问题，从中也可见“有无之辨”在魏晋玄学中的重要地位。^③ 儒道思想具有千丝万缕的内在关联，这成为王弼《周易注》会通儒道的思想基础。王弼《周易略例》阐述了其注《易》的方法

① 参见周光庆：《中国古典解释学导论》，中华书局2002年版，第93~94页。

② 周光庆：《中国古典解释学导论》，中华书局2002年版，第97页。

③ 参见孙萍：《王弼〈周易注〉研究》，中国社会科学出版社2020年版，第108~109页。

和原则，其中“得意忘象”乃其注《易》的主要方法，这个方法也正体现了中国古典解释学中训诂与义理的重要分野。^①

经过魏晋南北朝数百年的演变，至隋唐统一时，中国文化的格局已经发生极大变化。在思想文化上，体现为儒释道三教的并立与会通。自西汉末年佛教传入和东汉道教诞生以来，儒释道三教之争鸣与融合便成为中国哲学历史发展的大趋势。佛教通过魏晋时期的译经与儒道格义，逐步与中国传统的儒道融合，也即所谓的“中国化”。通过不断发展，佛教在南北朝时产生了极大的政治和思想影响。

随着佛教势力的急剧膨胀，它首先对道教产生冲击，针对佛教学者认为道教“有无”思想浅薄，道教学者如顾欢等发起了思想反击，以“夷夏之辨”和重玄学思想做出强烈回应，直接导致了道教哲学思辨性和理论性的增强。到了隋唐时期，三教并立，虽然佛教、道教依然承认儒家的正统地位，但儒家已经感受到了佛教和道教地位直线上升的沉重压力，韩愈的《谏迎佛骨表》便是直接反映。佛道二教对儒家的冲击不仅体现在政治地位上，而且体现在思想理论上，当时有些佛教学者便认为儒家的可取之处主要在政治伦理纲常方面，在思想上则非常浅薄，这也给儒家学者带来了沉重压力，不能不做出应有的回应。韩愈重新标举《大学》而提出儒家“道统”学说，以及李翱重视《中庸》而提出“复性”说，便是具体生动的体现。

直到北宋伊洛二程、南宋朱熹，儒家一直都在接续唐代以来的努力，即从思想理论上提升儒家思辨水平，重新整合了儒学经典四书《大学》《中庸》《论语》《孟子》（及《易传》），融合吸收了佛教和道教特别是佛教的心性思想及工夫修养理论，并从儒家角度予以深度阐发，最终圆满解决了儒家的政治地位和思想理论危机。如张立文先生所言：“宋明理学实乃在儒释道融突中‘体贴’出来，即融突而和合精生。佛教向每个人提供从佛学中吸取智慧的机遇，而不是要求每个人都去信仰。如果没有外来印度佛学对儒学的挑战，就不可能有中国哲学的发展，即转生为宋明理学这样的哲学形态；如果没有儒道对佛学的批判渗透，也不可能有中国化的佛教。儒释道三教冲突融合互动，其具体的哲学思想仍然各异而保持其独立体系和各自的承传，但其和合人文精神，都是三教哲学思想的共同深层蕴涵，这是宋明时代的需要，并为宋明理学所继承发展，成为时代的精神。”^② 随着两宋理学大兴，儒家思想理论水平显著提高，并逐步受到统治者高度重视，上升为南

① 参见孙萍：《王弼〈周易注〉研究》，中国社会科学出版社2020年版，第242页。

② 张立文：《佛教与宋明理学的和合人文精神》，《世界宗教研究》1996年第2期，第4页。

宋、元、明、清的国家统治思想，发挥了社会教育、教化之职能，而佛道的思想理论境界并未有明显提升，并逐步从入世向出世（丛林）退隐，儒家重新取得了在国家社会中的思想统治地位。

传统儒学自身并非铁板一块，不但在历史的纵向上存在继承和发展，而且在同一个时代，其内部也存在矛盾和分歧。南宋朱熹的理学即招致了儒学内部的批评，当时有两派，一派是陈亮、叶适的事功学派，一派是以陆九渊为代表的心学派。心学派在南宋时即与理学抗衡，曾经发生著名的朱熹、陆九渊鹅湖之辩。到了明代中期，王守仁（阳明）以心学为立场融合理学，从而使心学达到了巅峰。^① 陆王心学一度盛行朝野，入祀庙堂，发挥了社会教育、教化的历史职能。故中国哲学在古代社会不但是—种“义理”之学，而且是一种“社会教化”。这一“社会教化”主要是汉武帝“罢黜百家、表章六经”，使儒学逐步上升为经学即国家统治思想之后发挥的功能。两千年中儒学、经学虽多有学术变迁、义理更替，但一直在发挥社会教育、教化之历史职能。佛教、道教自汉代以来在中国兴盛及发展，于不同时期与政治及儒学结合，亦在中国特别是民间发挥了很好的社会教育、教化之职能。

在清末民初传统义理体系及教化体系（包括儒释道）建制性崩溃后，随着西学东渐，西方哲学（学科）包括其思想传统在中国得到广泛传播，传统的义理体系与教化体系开始分离。传统义理思想逐渐转化为中国哲学学科之研究内容，而其承载的社会教育、教化功能逐渐消失。中国哲学的合法性问题其实不过是冰山一角，其中还包含着儒释道如何继续滋养民众生命和心灵以及中华文明文化本位如何重新树立等一系列重大问题。

三、中国哲学的“道德教化”和“宗教教化”义涵

作为“社会教化”的中国哲学，既是一种“道德教化”的中国哲学，又是具有一定“宗教教化”功能的中国哲学。下面，笔者试图通过中国传统文化中儒释道之教化功能予以揭示。

中华文明乃是连续性很强的文明，经过原始社会时期漫长的巫觋时代、夏商时期的祭祀时代，又经过周代制礼作乐，进入了礼乐时代。中国之称谓

^① 参见李景林、郑万耕主编：《中国哲学概论》，北京师范大学出版社2010年版，第287页。

礼仪之邦、礼乐文明，正是建基于此。正如孔子所言“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周”（《论语·八佾》），周代是在继承夏商二代文化的基础上建立的，故并未抛弃夏商二代之祭祀文化，亦未完全抛弃原始社会时期之巫觋文化，故巫觋文化和祭祀文化在周代是延续并存的。这一传统在周代以后的秦汉乃至整个帝制社会中依然长期存在。故在中国传统社会中宗教和巫术往往是很难分开的。^①

儒学兴起于春秋战国时期，当时虽然巫术亦颇盛行，但理性之光已然闪现，天命鬼神观念开始动摇。各国统治者及贤大夫已经用较为理性的眼光看待天、天命、鬼神，在孔子的思想中亦包含此理性内容。以孔子为代表的儒家，处于宗教性的墨家和理性化的道家之间。儒家并未完全抛弃周代伦理宗教性内容，如对天命鬼神、祭祀礼仪之继承；同时，它亦开始用理性之眼光来审视天地自然和社会。故儒学自孔子起，的确吸收了不少周代宗教元素，同时又奉持了一种“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）、“六合之外，圣人存而不论”（《庄子·齐物论》）的理性化态度。在儒家思想中宗教性和人文性（哲学性、道德性）并存的“二重性”，贯穿中国古代历史始终。

在传统中国，儒家的伦理支配着社会价值体系。正是在周代建立的礼乐文化传统，特别是先秦儒家学说的人文主义（道德哲学）洗礼之后，处于社会和政治主导地位的便不再是宗教力量，而是儒家传统，占社会主导地位的儒家文人官僚奉持的亦正是此传统。

直到汉朝后期，原始宗教仍普遍具有一种公众的特征，而道教和佛教的兴起改变了这一局面。在中国历史上第一次出现了以自愿的方式加入的宗教，其成员与家庭传统可以毫不相关，也不是基于社区性的从属关系，而是出于对信仰的皈依——信徒个人自愿的选择。在此之前，原始宗教也允许某种私人自愿崇拜，如巫术活动，这种行为虽然缺乏组织性，但并不背离传统信仰。正是道教和佛教首次引入了自愿性宗教的组织化体系。杨庆堃先生指出，原始宗教是从传统中诞生并发展起来的，它没有一个明确的创始人，其公众特征的形成基于民众对共同信仰的普遍接受，这种共同信仰在原则上让

^① 吕大吉先生亦曾指出：“我个人不大赞同这种把巫术与宗教区别和对立起来作为比较的主张。尽管英格等人也承认巫术与宗教的相似性，但他们所肯定的相似性都是以二者为两种不同种类的事物为立论的前提，而这个前提本身是经不起批判分析的。因为巫术并不是宗教之外的另一种社会文化现象，而恰恰正是宗教本身的一种表现形式和现象形态。”见吕大吉：《宗教学通论新编》，中国社会科学出版社2010年版，第237页。

民众别无选择。自愿性宗教却基于一种个人对信仰的选择和皈依，完全可以和社群普遍接受的信仰没有关系。^① 笔者认为，这一分疏对我们了解中国宗教的历史发展及特质具有重要意义。同时，通观历史，由于儒学自汉武帝后上升为经学，成为国家统治思想，故而在古代社会发挥了重要的“道德教化”的历史功能。而其“宗教教化”功能，在国家层面，主要通过国家公共宗教（祭祀）施行；^② 在民间层面，佛教、道教在历史发展中亦不断吸收儒家的伦理道德思想，并与其宗教思想相结合，担负起了“宗教教化”的历史功能。儒家之追求“和而不同”及其思想理论的“双重性”，决定了它并未对佛教和道教予以排斥和打击，除了个别历史时期，三者大都和平共处、互鉴融合，并在宋代之后形成了三教合一之历史格局，共同发挥了社会教化之功能。

四、结语

总之，作为中华文明和中国文化主干的儒释道及诸子百家、经史子集，既可从“现代学科”层面去研究，亦可从“思想传统”和“社会教化”层面去研究。由于不能对中国哲学具有的三重义涵予以综合考量、立体呈现，故而在清末民初传统义理及教化体系（包括儒释道）建制性崩溃后，只是以西方哲学为参照系，对博大精深的“思想传统”予以切割，有针对性地保留“思想传统”中作为“义理”的中国哲学，如先秦诸子、魏晋玄学、宋明理学等，在此基础上创建现代中国哲学学科，而将“思想传统”中作为“社会教化”的中国哲学（包括“道德教化”和“宗教教化”）删削掉了。故冯友兰先生在撰写完首部《中国哲学史》后，在编修过程中，不断增加跳脱以西方哲学为参照的内容，亦应有体现中国哲学特质之考量。同

^① 参见杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年版，第89~90页。此外，杨先生在该书第八章“国家对宗教的控制”结尾，亦对佛教在众多外来宗教中脱颖而出、一枝独秀之原因予以归纳：为满足大众的需求，世俗儒学本身无法提供的灵性信仰需要弥补；佛教关于灵魂存在的观念符合了儒家祖先崇拜的礼仪；佛教普度众生的希望，以及大乘佛教的包容灵活性有助于其融入多神崇拜的中国本土社会；因果报应起到了弥补中国社会道德准则的天生缺陷、提升道德修养的作用。参见杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年版，第168~169页。

^② 杨庆堃先生指出：“原始宗教——一种本土宗教体系，商、周和西汉时期得到了发展和成熟，并在没有外界影响、相对封闭的情况下形成体系——包括四个关键部分：祖先崇拜、对天及其自然神的崇拜、占卜和祭祀。”见杨庆堃：《中国社会中的宗教》，范丽珠译，四川人民出版社2016年版，第85页。

时，中国哲学合法性问题之所以悬而未决还有两方面的原因：一是现代专业视域遮蔽；二是学界尚未完全做到超越“中西古今”之争，始终无法与中国历史文化传统达成和解，无法与西方哲学思想文化和解，绞结成一个“剪不断，理还乱”的“思想心结”。如果不能及时解开这一“思想心结”，不能超越“中西古今”之争，那么中国哲学合法性恐将继续成为困扰人们的难题。

汤一介先生早在2004年即撰文呼吁学界走出“中西古今”之争，融合“中西古今”之学。他指出：“无论现代新儒学或现代新道家都必定是经过西方哲学洗礼的现代中国哲学。”^① 学界不少学者包括国外汉学家亦纷纷响应。“泛滥西学，返归中学”，曾经发生且正在发生，这是中国传统思想文化走向“现代”的必由之路。汤先生认为：“我们也许应该在学习和消化西方哲学的基础上，形成中国化的存在主义、中国化的现象学，中国化的解构主义，中国化的后现代主义、中国化的诠释学、中国化的符号学，当然还有中国化的马克思主义（包括西方马克思主义）等等。”^② 汤先生主要是从“思想传统”方面来谈中国哲学与西方哲学的，其思想融会中西古今之学，具有很强的前瞻性。在汤先生发出倡议20年后，我们欣喜地看到，中国化的“西方哲学”正在逐步成为现实，特别是中国化的存在主义、中国化的现象学、中国化的诠释学等已然在中华大地上勃兴并茁壮成长。同时，我们对中国哲学的认识正在不断深化，已经逐步超越学科层面的“中西古今”之争，而进入中西“思想传统”和“社会教化”诸层面交流会通的历史时期。

（责任编辑：李 涛 王兴辉）

① 汤一介：《走出“中西古今”之争 融会“中西古今”之学》，乐黛云等主编：《跨文化对话》第14辑，上海文化出版社2004年版，第12页。

② 汤一介：《走出“中西古今”之争 融会“中西古今”之学》，乐黛云等主编：《跨文化对话》第14辑，上海文化出版社2004年版，第11~12页。