

道的问题是中国哲学的 基本问题

张茂泽

(西北大学 中国思想文化研究所)

摘要：恩格斯所谓哲学的基本问题，指思维和存在的关系问题，具体内容其实包含了物质、真理、精神及其相互关系等在内。概言之，本体问题，本体和现实世界的关系问题，就是哲学的基本问题。中国哲学的基本问题则是道的问题，因为它在历史上囊括了天人、内外、本末等问题，后来又引申发展出了生成、体用、主客等问题。中国古人研究道的问题，形成了气、理、心三派，三派互相批评，又相互联系。即它们的形成发展在时间上有先后，而随着历史的发展，三派讨论的主题又越来越凝聚成为思想体系内各部分的逻辑关系问题；它们各自关注的气理心，都被认为与道统一，故在根本上，气理心可以归结为道的问题，三派都属于道学。这意味着，道的问题，内含了道自身、道的隐显、道的体用、道的历程等问题，需要进行专门研究。

关键词：道 气 理 心 中国哲学基本问题

哲学的基本问题应能引申出其他哲学问题。中国哲学的基本问题是道的问题，在先秦，道的问题囊括了天人、内外问题，后来又引申出了

体用、主客等问题。在历史上，最开始表现为“天人之际”问题，宋明理学则概括为性与天道问题，其实就是《中庸》所谓天之道、人之道及其关系的问题；问题的关键在于寻求自然和社会、本原和现实、本质和现象、先验和经验、现实和理想、主体和客体等的统一，为现实的人能成为理想的人、现实的社会能成为理想的社会进行理论论证。

道的问题，涉及道自身的问题、道的隐显问题（由道之所显，可知道的可能的结构问题）、道的体用问题、道的历程问题，这些都是哲学的基本问题。

一 哲学基本问题的意义

哲学基本问题，是指所有哲学问题都可以逻辑上从其中推论出来的那些问题，在中外哲学史上主要有三个问题，即世界的根源、世界的根据、世界的主体问题；引申开来，以及这三者与本体的关系、三者相互间的内在联系、三者与世界万物尤其是人的关系等问题。

可以从我们熟悉的恩格斯关于哲学基本问题的断定谈起。恩格斯断定：“全部哲学，特别是近代哲学的重大的基本问题，是思维和存在的关系问题。”^① 而关于思维和存在的关系问题，恩格斯解释说：“我们的主观的思维和客观的世界遵循同一些规律，因而两者在其结果中最终不能互相矛盾，而必须彼此一致，这个事实绝对地支配着我们的整个理论思维。这个事实是我们的理论思维的不自觉的和无条件的前提。”^②

恩格斯所提到的哲学基本问题有三大概念：思维、存在、思维和存在的关系。思维的特征有“主观”性（主观的思维）、“理论”性（理论思维），存在的特征有“客观”性、“世界”性，思维和存在的关系则要“遵循同一些规律”，说明思维和存在这两者之间有同一性，同一性也就是恩格斯强调的“彼此一致”或不矛盾性。将同一性定位为逻辑性，这

^① 恩格斯：《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》，《马克思恩格斯全集》第二十一卷，人民出版社1965年版，第315页。

^② 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯全集》第二十卷，人民出版社1971年版，第610页。

种理解是符合欧洲哲学自古希腊以来的逻辑分析性传统的。

根据欧洲形而上学传统，所谓存在乃是本体；而思维的实质则是本体自身的存在形式，思维也表现为作为主体的人对存在的认识方式。在主体认识存在的思维方式中，除了理性的逻辑因素之外，还有意志、情感等因素在内。所以，综合来看恩格斯所谓“思维”，其实既包含了一定的理性因素在内，也不排斥理性之外的其他因素。我国古人称之为“心”。如孟子说“心之官则思”，心的官能作用之一，是思维；思维属于心的主体能力之一，可谓心的内涵和功能。而思维与存在的关系，最根本的关系就是思维与存在的统一性；思维与存在的统一性，就是本体自身的存在形式在思维中的抽象表现，思维的本质内容就是本体的存在形式，这就是真理，我国古人称之为“理”；这样的“理”先天而天弗违，有普遍必然性，故谓之“天理”。

至于欧洲哲学史上作为本体的所谓存在，如果指渊源于泰勒斯所谓水，则这是感性实在；这层意思，后来在唯物论中有继承和发展。所谓本体，如果指巴门尼德所谓存在，则其实质乃是一种理性实在，一种通过逻辑抽象、思维还原出来的东西。它又有两种表现，第一种表现为什么结构、性质、关系、功能都没有的单纯抽象物，其实就是康德所谓不可知的物自身，是一种黑格尔所谓有也是无的抽象物；第二种表现则指世界的统一性，如果被认为是统一于感性物质，则倾向于感性的物质存在，如果是倾向于理性的抽象存在，则倾向于唯理论或唯心论。所谓本体，如果指柏拉图所谓理念，则共相说，指向唯理论，而观念说则指向唯心论。唯物论所谓本体，就是感性实在的物质，我国古人称之为气；唯理论所谓本体，就是真理（或形式，或理性），我国古人名之为理；而唯心论所谓本体，就是主体（或精神，或灵魂），我国古人直谓之心。

客观地看，欧洲哲学家所谓物质、真理、主体，都只是哲学家所自以为认识到的本体。我们今天不能将他们所认定的本体就直接承认为本体，因为他们三派所说互相矛盾，不可能在普遍的意义同时全真。本体只能是一，这是各派本体论的共识。人们将对本体的认识表达出来，就是本体论。本体是一，却出现了不同的本体论，只能说明这些不同的本体论一定有所蔽。但也不能武断地说他们各自的本体论所认定的毫无

道理。因为这三派历史悠久，源远流长，各自成为思想体系，他们一定有所见。是否因为他们对本体的所见而障蔽了其对本体的进一步认识呢？这是一个问题，需要进一步研究。

我们曾经尝试用辩证唯物论的观点去批判、否定甚至代替唯理论和唯心论，至于唯心论者瞧不起唯物论，讥讽、贬斥甚至谩骂，唯心论内部互相批评、否定也很激烈，但结果都不如他们所愿。可见，以其中一派，难以否定其余两派。而在历史上，以其中两派，否定余下的一派，依然难以如愿。如黑格尔兼客观唯心论和主观唯心论之长，否定唯物论，却很快在费尔巴哈、马克思等的唯物主义面前，暴露出自己理想主义、思辨等不足。三派哲学之间，可以互相批判，如唯物论以现实基础和历史基础上的实践方法批判主观唯心论的理想主义，因为能够抓住其脱离现实，否定现实太过因而狂妄空疏的缺点，特别有针对性，因而尤其有效。主观唯心论以主体的反思方法批判客观唯心论重视逻辑分析却导致主体性无根，客观唯心论以逻辑分析批判唯物论历史方法、经验直观的系统性不足，因而主体性缺乏，也是如此。

尽管如此，上述三派哲学，却难以互相代替。因为，在事实上，唯物论的感性实在、实践基础、历史方法和现实主义精神，唯理论的理性实在、逻辑分析方法和理性精神，唯心论的精神实在、反思方法和自由精神，都是我们作为人所必不可少的修养。注意到这些问题，并力图以理论形式表现它，这是他们各有所见的表现。但历史告诉我们，他们同时也有所蔽。这是因为不少哲人在思维方式上，只见其一不见其二，甚至肯定其一即否定其二，或者融合其二，而否定其余。结果，离开逻辑、理性，离开精神、主体，所谓现实主义就一定会演变成为本能的盲动，流于庸俗，无理想，陷于宿命。同理，离开现实主义，所谓理性、逻辑等就成为无根浮萍，抽象无用，这样的哲学也堕落为养花、饲鸟般的玩意儿，而所谓精神、主体，在没有现实大力支持下，也就流于狂妄、空疏。那么，没有主体、精神呢？现实主义就必然让人陷入自然世界里，和自然物没有区别，唯理论则难免教条化，使人生完全在必然世界中沉沦，陷入宿命，而无自由可能。由此足见，这三派的理论内容是不能互相取代的，其各自的历史地位，也不能互相代替。既然如此，我们不妨

尽皆承认其各自的合理性，而限制或克服其障蔽处，庶几能得其所谓本体的真如实相。

可以概括说，恩格斯所谓思维和存在的关系问题，包含了物质、真理、精神及其相互关系问题。换言之，物质、真理、精神的问题，三者和现实世界之间的关系问题，以及三者之间相互关系的问题，以及三者和本体之间的关系问题。简言之，本体的问题，本体和现实世界的关系问题，就是哲学的基本问题。

与中国古代哲学相应，西方哲学所谓物质，相当于中国学者所谓气，其真理相当于理，其精神或主体则相当于心；三者合一，就是本体，相当于中国古人所谓道。所以，西方哲学的基本问题，就是存在问题，具体说，也可以如恩格斯所言，就是存在与思维的关系问题。而中国哲学的基本问题，就是道的问题，具体来说，就是气一理一心的结构和相互关系问题，也是三者和道的关系问题，也是气、理、心和现实世界的关系问题，简言之，是道的体用问题。

二 中国古代“道”论的三大派别

如果我们进一步追根究底，追问中国人所谓“道”究竟是什么，那么，形而上的世界将成为我们关注的对象，我们可以将中国历史上出现的道论各派别，看成是国人对形而上的“道”的一种理解或解答，它们都有特定的思想意义，各有不可磨灭的学术思想史的价值。

比如，就中国古代道论而言，《老子》的“道”，孔子的“道”，《易传》提出的形而上的“道”，以及后来中国思想家所谓“道”，其意义是浑融的。它可以是《易传》所理解的以“气”为主，作为宇宙根源的“太极”，也可以是《老子》一书所理解的作为宇宙根源、宇宙根据、宇宙归宿的“道”的统一体，可以是孔子所理解的作为世界万物的根据或规范的“道”，作为宇宙本原、根据和主体的“天命”，以及人学主体的“仁”德，还可以是孟子所理解的作为宇宙根据的道、作为主体的“良知良能”，是庄子所理解的“无待”的“逍遥”境界。形而上的“道”的这些意义，到宋明理学那里，几乎被完全揭示出来，形成了在理论思维

方面比较成熟的三大道论流派。据“道”所指称外延的不同，这三派分别是：

“气”学派：以张载、王夫之为代表，他们所理解的“道”，是以“气”为主的“道”；

“理”学派：以程颢、程颐、朱熹为代表，他们所理解的“道”，是以“理”为主的“道”；

“心”学派：以陆九渊、王阳明为代表，他们所理解的“道”，是以“心”为主的“道”。

这三大思想流派所揭示的“道”，都是形而上的抽象物，它们所讲的学问，也都属于道论。

一般来说，道论的学术思想，总是受历史背景的制约，产生于现实生活的土壤中。譬如，历史发展给思想家提出历史性的课题，历史条件给思想家的思维给予支持和限制，历史状况给思想家提供思想素材，历史趋势给思想家提供足够的理性想象空间等，思想当然受历史发展阶段的制约。但是，另外，思想之所以是思想，包含了人的理想追求在其中，因为有了理想的指引和推动，人们才会一直追求，一直努力，其中，力图突破历史条件、现实状况的限制，就是人们发自在本性的追求或努力。道论思想，则是其理性表现。

又如，对于历史课题，道论的思想家们可以从中进一步概括出他们所认为的人类时刻面临的最基本的问题，作为自己的研究重点。上述道论三大思想流派之间之所以有不同，当然有它们所面临的历史背景不同的原因。但同时，道论思想家们从历史课题中概括出来的基本问题，即道的问题的侧重点不同，当是原因之一。换言之，不同道论的思想家们，他们事实上针对着相同的基本问题，但各自强调了道的不同方面，故他们解决基本问题的思路当然也会有不同，从而得出不同的结论，形成不同的道论派别。

在这些道论思想家看来，这些基本问题，是宇宙的问题，是宇宙中万事万物的问题，也是每一个人作为人的内在问题，如人之所以为人的问题，以及由此引申出的世界本原问题等。这些问题之成为问题，不因为历史的发展而改变，所以，它们是人类最基本的也是最普遍的问题，

具有永恒性。同时，这些基本问题或普遍问题之间的不同，也是内在的、普遍的、基本的不同，这些不同，也不会因为历史的发展而改变。唯其如此，它们才都是所谓哲学基本问题的讨论。虽然都是最基本问题，但它们各自仍然可以是不同的最基本问题；思想家们面临或遭遇到的基本问题的重点互不相同，当是他们理论上存在着最深刻的差异甚至对立的原因之一。我们根据上述思路，结合中国古代主要的道论思想家的思想情况，就可以厘清中国古代道论发展的一些线索来。

三 中国古代道论所面临的问题

那么，以宋明理学三大思想流派为例，历史上的思想家各自针对着道的基本问题的哪些方面呢？

我认为，“气”学派所针对的基本问题，主要是世界的根源问题，它力图解决现实世界是怎样来的，人是从哪里来的等问题。中国古代史上的“气”学家们，运用追根溯源的历史思路，寻找宇宙的终极根源，他们发现了“气”或“太极”，从而为现实人类社会提供了一个可以经验到的生生不已的客观实在，从根本上给人的生存发展以深沉信心。他们坚信宇宙的根源，乃是一种经验实在；它是世界万物的根源，也是其不竭动力，生命之源，生命的本真存在状态和存在形式，故还包含了规律、材料、主体等意义在内。宇宙中的一切，包括宇宙自身，都可以归结为这种经验实在；只要时间足够，宇宙中的一切都可以从这种经验实在中产生出来。这里所谓的“产生”，也是有机的，种子发芽式地自动呈现，而不是工人生产产品，母亲生产儿子那样的产生。这一派的思想，解决了像“杞人忧天”这一类的问题。它让人们相信，由于有“太极”或“气”那样的经验实在，天是不会随便塌下来的，人的生物生命也不是随便就可以消亡的。有了“气”学，杞人从此可以不再忧虑上天会塌下来，人们从此可以不再担心自己的生命会随时消亡等。

“气”学思想有它的优点。在思想内容上，它创造和发展了宇宙论，特别是宇宙生成论。这种理论以自然本身蕴含的东西来解释自然世界，包含着人人可以这样认识的客观性，而宇宙生成过程则被解释为富有

逻辑意义的模式，如《老子》的“一一二一三”模式或《易传》的“一一二一四一八”模式，这就使它超越了神话传说或宗教想象，而成为有科学性的思维的开始；在逻辑思路，它创建和发展了历史思维，创造和发展了“气”的辩证思想，这种“气”的辩证思想，是自然辩证法在古代的朴素形式；在学风上，则形成了重视经验实在的现实主义风格。先秦的《周易》及《易传》、荀子，两汉之际“气”的宇宙论，北宋的张载，明末清初的王夫之，都可以说是我国古代“气”学的代表。中国古代儒家思想中“经世致用”的追求，明末清初的“实学”思潮，在道论的思想，也都以“气”学思想为主干。“气”学思想，在中国哲学史上，是影响最大、最广泛的一个思想流派。

在历史上，“理”学派似乎在“气”学派之后出现。理学派承认“气”学思想的成就，承认“气”是宇宙的根源，承认历史思维的积极作用，承认现实主义的学术风格，但同时，他们发现“气”学思想还有不足，并由此讲出自己的“理”学思想。^①在理学派看来，“气”学思想的不足，主要表现在对形而上的“道”的结构分析不够，“道”在他们那里，还有些模糊混沌；对现实世界的规范之所以有效的问题，关注不够，人们为什么要遵循“道”来办事，说得还不够深刻和清楚；“气”学的思想也不够系统，概念或命题的提出，往往没有提供逻辑的根据，更多的是经验的断定，概念与概念之间，命题与命题之间，甚至有互相矛盾的地方；受到“气”学思想影响的人，太现实化，未思考在这个现实世界之外，还有其他可能的世界的问题，超越精神不足，有时甚至陷入宿命论等。

理学针对“气”学的这些不足，进一步探讨“道”的结构和性质，从而为现实世界的各种规范，为人类社会的各种准则，提供终极的“道”的根据。所以，理学所探讨的主要是世界的根据或规范的问题。

换言之，理学家们所要解决的问题，是从道的高度，思考现实世界的规律何以是规律，人类社会的秩序（道德、法、习惯等）何以能成为

^① 冯友兰先生在《中国哲学史新编》中，分析二程的理学超越张载的气学思想时，讲到了一点。可以参看《中国哲学史新编》第五册，人民出版社1988年版，第154—155页。

秩序，人类的各种方法、程序何以就能有效等问题。这些问题，归结起来，就是世界的根据或规范的问题。理学家们主要运用逻辑分析（我国古代主要是朴素的逻辑分析方法），分析“道”体的形式结构，分析和追寻现实世界的逻辑根据——现实世界之所以为现实世界的前提条件或必要条件，从而发现了在形式上条理井然、融贯一体的“理”世界；并将这种“理”当作世界的本质，因为它是世界的最高本质，所以又可以叫作本体。“气”的本质，就是“理”。在“气”学家看来，“理”只是“气”的运动规律。而在理学家看来，“理”的地位空前提高了，变成了“气”之所以为“气”的本质或根据。理学家们这样来理解“理”和“气”的关系，所以，他们一方面讲“理”与“气”不离，没有时间上的先后；另一方面又强调“理”是“气”的本质，所以，“理”逻辑上先于“气”，即“理”是“气”之为“气”的前提条件，没有“理”，则绝不可能有“气”。

理学的集大成者朱熹，对这个问题讲得很清楚。如果有人将“理”和“气”的关系，理解为是由“理”生出“气”，将理学的理气关系论，理解为一种宇宙生成论，那完全是一种误解。如果在这种误解的基础上，进一步去批评朱熹，说他的“理”无法生出“气”，那就是错上加错了。

理学所提供的“理”，我们现在可以广义地理解为一种绝对真理。在理学家看来，对现实世界而言，“理”是现实世界的根据、规范或标准、理想。从它是现实世界的根据来说，“理”是现实世界之所以为现实世界的前提条件。如果没有“理”，则现实世界不可能成为现实世界。从它是现实世界的规范或标准来说，“理”是现实世界各种规范（规律、道德、法、方法、程序、习惯等）的最高规范，是现实世界各种准则的最高准则，它就是现实世界的模型。从它是现实世界的理想来说，“理”又是现实世界所可能达到的终极的样子。所以，“理”也就成为理学家们安身立命的精神家园。理学也给人们现实生活的秩序、准则、纪律、方法等各种规范提供终极的证明，由此给现实生活提供信心。人们从此不用担心世界会无缘无故胡乱运动，也不用担心社会秩序会无缘无故瓦解，人也不会无缘无故地发神经，因为世界总是有“理”的，任何事物、事实、事情，都有它的道理。将这种思想运用于现实，我们可以发现，比如孔

子所谓“天下无道”就有其原因，找到原因，自然就能解决问题，改进现实，让“天下有道”。

理学思想的优点，就是创建和发展了逻辑分析方法，并运用这种方法来探讨形而上的“道”的问题，明确地为人类发现了一个完全抽象的“理”世界。在概念、命题的意义方面，理学的思想空前地清晰、明确，而且努力做到相互融贯，力争消除矛盾，形成一个比较严密的思想系统。在思想内容上，它主要是创造和发展了形而上学的本体论；在思路，主要是创建和发展了抽象的逻辑思维；在辩证法方面，它主要发展了真理（“理”）辩证法，即“理”呈现于现实世界从而实现自身的运动历程；在学风上则形成了偏好分析的风格，理学的末流，则有僵化的本本主义和教条主义倾向；在思想体系方面，突出形式化、系统化等。老子作为世界根据的“道”，孔子作为“礼”的根据的“道”，魏晋时期玄学家“无本有末”论的“无”，都可以看成早期朴素的“理”论，程朱理学则对“理”做了更系统、深入的揭示，现代学者冯友兰，则是这种理学思想的继续。^①

在历史上，心学派也总是出现在理学派之后，它承认理学的思想成就，承认理学家所塑造的“理”世界的本体地位，同时，又针对理学思想中存在的问题，做进一步的思考和探索。

在心学家看来，理学也有它的不足。理学所说的“理”世界，是那么绝对、无限、永恒、和谐，而现实世界却又这样的相对、有限、短暂、矛盾，形而上的世界与形而下的世界对立太盛，难于现实的统一。理学思想系统，形式上很融贯，但太抽象，它所讲的美好世界，离现实世界太远，人们凭借现实经验活动很难达到。理学当然要追求形而上与形而下这两个世界的统一，追求将他们的理论与现实的实践活动相统一，但是，理学所提供的统一方法，在现实世界里，却难以实施，也缺乏保证这种方法有效的形而上根据。因为，“理”是静止不动的，人则处于不断的运动当中。在这种情况下，人要认识“理”，只能完全依靠认识主体自身的努力。但是，“理”是那样的绝对，而作为认识者的人，又是那样的

^① 见冯友兰《中国现代哲学史》，广东人民出版社1999年版。

相对，便如庄子所说，“吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已”（《庄子·养生主》），相对的、现实的人怎么能够认识和把握那绝对的“理”呢？如果现实的人，不能够认识和把握那绝对的“理”，理学家们即使说得天花乱坠，又有什么实际的效用呢？

另一方面，理学家根据《中庸》“天命之谓性”说，断定“理”（“天命”）主动地呈现在人心中，已经肯定了理的主体性能，即暗中将心的性能赋予给理。心学家集中讨论心理关系问题，就是要将理学家让心暗含于理这个意义明朗化、具体化。

具体而言，朱熹讲“心与理一”，但是，有限而相对的人心，如何能够与无限而绝对的“理”相统一呢？这其实还是一个问题。在《大学章句》的“格物补传”中，朱熹讲了如何进行“心与理一”的方法。他说，要今日格一物，明日格一物，一旦豁然贯通，这时，就将万物的“理”和主体的“理”完全认识了。最大的心学家，明朝的王阳明就曾经照着朱熹说的这个办法，去“格竹子”，结果还是没有认识到竹子的道理。这就让王阳明疑惑起来。王阳明在开始时，当然不是怀疑朱熹说错了，而只是怀疑，朱熹所说的办法，可能只是圣人的办法，而不是普通百姓提高自身修养的办法。

理学思想中的这个问题，其实质就是形而上的“理”世界和形而下的现实世界如何统一的问题。这个问题，体现在思维上，就是所谓形而上的“体”，如何与形而下的“用”相统一的问题。由于“理”是静止不动的，“理”与现实世界的统一问题，也不可避免地联系着主体与客体如何统一的问题。理学思想中存在的这个问题，如果不解决，人们对于自己的未来，事实上就没有希望，而只能束缚在“理”的范围内，没有一点主体性或自由可言。所谓“天网恢恢，疏而不漏”，人总是被这张“理”的天网束缚，哪有自己的主体性或个性呢？所以，在理学思想那里，人的主体性并没有真正高昂起来，人作为世界的主人的地位，还是没有真正地确立起来，人学思想中的宿命论，还没有被完全克服。

理学思想中存在的这个问题，就成为心学家们所思考、所力图解决的重点问题。“心”与“理”的关系问题，以及相关的“心”与“物”的关系问题，本心（良知）与现实的人心的关系问题，就成为心学家思

考的重点问题。换言之，心学所关注的，主要是世界的主体问题或者人的主体性^①问题；展开来，就是主体（本心或良知、良心）和客体（心、理、物等）的关系问题。

心学家用主体与客体辩证统一的思路，同时也用“体”（本体以及主体）和“用”（现实世界以及客体）辩证统一的思路，来解决这些问题。他们提出了“心即理”这个命题，来解决人类如何可能认识和把握真理的问题。他们认为，人的内在本性中本来就有“理”存在，只是先天或先验地、可能地潜在而已，人们后天的努力，只是将这种本有的、可能的、形式的“理”变成经验的现实内容罢了。所以，现实的人能够认识和把握真理。现实的人认识和把握真理，也只是真理自身在人那里呈现出来而已。这样，理学家完全静止不动的“理”，到心学家那里，就被改造成不断呈现自己的“理”。心学家进行如此改造的意义，不在于争辩“理”是静止还是运动的形而上学问题，关键在于“理”自身的主体性，由此便突出和高昂起来。“理”不仅是世界的根据和规范，而且是世界的主体，不仅是人的本质，而且就是每一个人的“大我”。“理”自己就在不断地运动着，呈现着自己，人们后天的经验实践、经验认识，只是为“理”在人心当中的呈现提供了现实的机遇、平台和途径而已。在心学家看来，他们提出的“心即理”命题，就比较巧妙地解决了现实的人如何可能认识和把握绝对的“理”的问题。此外，心学家们，比如王阳明，又进一步提出了“心外无物”的命题，认为人们所谓“物”，总是人们自己“看”（或听、嗅、触、思考、实践创造等）出来的东西，所以，这种“物”对于人来说，总是有意义、有价值的东西。当人们没有去“看”（……）的时候，这个“物”则归于“寂”，即这个“物”没有呈现到人们的意识当中来，在这种情况下，人们当然也就不能武断地肯定这种“物”是存在还是不存在。同时，心学家还提出了“致良知”这个命题，来处理“本心”与现实的人心之间的关系，解决现实的人心如何向着“本心”进展，使现实的人成为真正的人的问题。

通过心学家的这些努力，人能够认识和把握真理的形而上的根据，

^① 自在、自觉、自律、自治、自主、自由，是“主体性”的前提性内容。

终于找到了；从此，人们可以信心百倍地追求真理，能够行善，能够审美，能够趋利避害，能够实现理想，能够成为一个真正的人。儒学的核心问题，即人如何可能成为圣贤的问题，由此才获得真正的解决，虽然这是形而上学的解决。在心学家看来，甚至包括佛学的核心问题，即人如何可能成佛的问题，包括其他宗教、学术、艺术、道德、生活等与此类似的核心问题，无不可以采取类似于这样的形而上学思路来获得解决。通过这样的解决，人的主体性、个性、自由，都获得了形而上学的保证，庄子的“逍遥”，孟子的“舍我其谁”精神，由是才成为可能。如此一来，人就可以在现实中，一往无前，向着自己的理想前进了。一时没有实现，失败了，或者受到挫折，都没有关系，有先天的“大我”保驾护航，只要不断努力，总是会实现自己的理想的；只要自己的理想是真正的理想，是与“理”一致的理想，是发自内在本性的理想，经过坚持不懈的努力，终究会实现的。在心学的支持下，人类对自己的命运，就真切地变得乐观、自信起来。

心学思想的优点，就是能结合现实的实际情况，从现实的具体问题中，揭示人内在的本性，揭示人的“真我”。它不求思想在形式上的系统性，但其思想其实有严密的系统。它的思想方法，主要是一种主体辩证法，一种主体之成为真主体的运动形式。历史思维、逻辑思维，都只是主体求证自己，实现自己的一个环节。在学风上，它特别注重主体的实践活动，认识与实践时刻统一，在互相推动下，实现人的自觉、自主和自由。

心学思想当然也有它的不足，那就是抽象的“大我”的树立和理想主义色彩，在重视经验实在，强调现实主义的“气”学家看来，这种不足特别难以容忍。所以，荀子批评孟子，甚于批评诸子，王夫之批评陆王，甚于批评程朱。“气”学家也确实最能够抓住心学家的要害，击中心学家的痛处。在“气”学家看来，心学思想的不足，就在于不重视坚硬的现实，不重视现实的经验认识，甚至于用主体吞并了客体，用理想代替了现实，总是倾向于从个人的理想出发来看问题。心学的末流，更是主观、狂妄、空疏、无用。

“气”学家为了克服心学的不足，就必须重申对象性经验实在的基础

地位，重申经验的历史思维方法和现实主义的学风。于是，学术思想史又历史地走向了“气”学，开始了新的“气学→理学→心学”的道论思想史的发展周期。

四 中国古代道论演变的历史周期

从中国古代思想史看，我们可以以典型的道论思想为例，来看看“气学→理学→心学→气学……”这一历史循环的具体情况。

已经清楚的历史事实是，在先秦，最早出现的思想著作，应该是《周易》，这是一种典型的“气”学思想，虽然它的符号化程度很高，但其思想的系统化很不够，还难以称为“学”，可以称为“气”论。

紧跟着出现的道论思想是老子和孔子的思想，他们二人的思想，我认为可以看成是先秦“理”论的代表。老子的“道”主要有两个方面的含义：一是作为宇宙根源，所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”，以及“有生于无”^①等命题，都在讲“道”是宇宙生成的根源。这种讲法，可以看成是继承了《周易》的“气”论思想成果；二是作为宇宙的根据。《老子》说：“有之以为利，无之以为用。”^②在老子看来，“道”的基本结构是“有”与“无”相统一，而其主要特征则是“无”，这里的“有”与“无”，联合起来可以指称“道”。“道”是万事万物所“利用”以成为自身的东西，实际上有“道”是万事万物的根据或宗主的意思，这是老子的新创造、新发现，是超越《周易》思想的新思想。用后来的范畴说，这个新思想，可以称为“理”论。老子的思想，可谓“气”论和“理”论的思想综合。这种两种思想综合在一起的情况，从历史进程的角度看，可以看成是“气”论向“理”论的转化。换言之，老子的思想，正处在先秦的“气”论向“理”论转化的过程中，所以，包含了两家的思想内容。中国哲学界曾经就老子的思想是唯物主义还是唯

^① 参见高明《帛书老子甲本勘校复原·德经》第42、41章，高明《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第442页。

^② 《帛书老子校注·帛书老子甲本勘校复原·道经》，高明《帛书老子校注》，中华书局1996年版，第449页。

心主义的问题，展开了热烈争论。在笔者看来，当时争论的双方，都各自注意到了老子“道”论中的一个含义，所以，都各有其道理，同时，似乎又没有充分重视另外的一个含义，所以，也都各有其不足。

至于孔子的思想，他先重视作为社会规范的“礼”，后来则重视主要是作为主体内在素养的“仁”，我们通常都认为这是孔子思想在发展的表现。我理解，这种发展，绝不只是因为时间在时间上，孔子先提出重视“礼”，而后提出重视“仁”，所以认为这就是发展。应该说，主要在逻辑上，从外在的社会规范的“礼”，到内在的主体素养的“仁”（“礼”的心理基础、原则和精神是其中的一个重要方面），是孔子自己认识的进展，从孔子关注和解决规范问题，到他关注和解决主体自身的问题，则是学术思想历史的进展，在孔子思想中的具体表现。过去，学术界就孔子思想是以“礼”为主还是以“仁”为主也进行过争论。争论的双方，也是见到了孔子思想的一个方面，所以各自有其道理，同时似乎又忽略或矮化了另外一个方面，所以各自有其不足。其实，孔子的思想，也是这两个方面的综合，这种综合，在道论历史的进程上，体现了先秦的“理”论向“心”论的历史过渡。

孟子和庄子的思想，则是先秦“心”论思想的代表。孟子的“良知良能”说，庄子的“逍遥”说，分别是表示儒家和道家主体思想的范畴。

以上是先秦时期“气学→理学→心学”的第一个历史周期。

战国中后期，“气”论思想开始抬头，《易传》、荀子、黄老之学是代表。其中，荀子批评思孟学派的思想，可以看成是“气”论自觉地批评“心”论的集中表现。两汉之际，在宇宙论领域，“气”论思想占主导地位。魏晋玄学“无本有末”的思想，则是当时“理”论的表现。郭象将玄学家作为世界之“本”的“无”，讲成人内在的、绝对的“至理”，已经开始突出“心”的地位。隋唐佛教思想是当时的主要思潮。中国佛教思想的中心内容，就是探讨人何以能够成佛的问题。大乘空宗的思想，可以说是对此前中国各种“气”论或“理”论的革命性批评，以便为佛教思想从正面阐述人何以成佛的问题扫清障碍。作为大乘有宗的唯识宗，论述了两个重要的佛学思想范畴，一个是“真如”，相当于佛家的“理”；一个是“识”，相当于佛家的“心”。在这两个范畴中，由于“识”的

“种姓”因素和受到熏习的情况，制约了“识”在思想系统中的根本地位。结果，只有“真如”才能充当唯识学思想系统中的最高范畴。如果我们这样来看唯识宗，那么，唯识宗的思想，大约相当于佛学当中的“理”学，这种理论倾向，在中国佛学各派中，是比较另类的。华严宗和禅宗的思想，分别强调“如来藏自性清净心”和“即心即佛”，实际上相当于佛教思想中的“心”学。因为禅宗思想属于心学系统，所以，有学者发现它多处受到庄子思想的影响。在唐朝儒学思想方面，韩愈揭示出儒家的“道统”，这是“理”的历史过程的表现，相当于一种“理”学思想；李翱讲“复性”问题，引《中庸》为根据，接近于一种“心”学思路；柳宗元、刘禹锡则探讨“天”的问题，坚持一种“气”的宇宙论思想，这就暗示了北宋“气”学思想兴起的新趋势。

由上可见，汉唐之际是又一个“气学→理学→心学”的历史周期，这是中国思想史上的第二次大的循环。宋明理学时期，则是中国思想史上的第三次“气学→理学→心学”的历史周期。先有张载等人的气学，然后有程朱理学，最后有陆王心学的出现。明末清初，天崩地解，为中国古代思想史进入下一个思想史周期创造了历史条件。明末清初的思想家，普遍地重视宇宙的经验实在，他们所理解的这种经验实在，或者是“气”（如王夫之），或者是经验的“实理”（如顾炎武），或者是经验的主体（如黄宗羲）。乾嘉考据学的学风，则是重视“实理”的具体表现。至于作为乾嘉考据学学者的戴震，既讲“实理”，还对这些“实理”进行“区以别”的分析，同时强调将人的情感与这些“实理”要统一起来，实际上蕴藏着心学家“心即理”的思路。或许可以说，这是又一个“气学→理学→心学”的思想史周期。

五 几个关键转折环节

一是“杞人忧天”。《列子·天瑞》：“杞国有人忧天地崩坠，身亡所寄，废寝食者。”这个典故表现了“杞人”思考天之所以不坠、地之所以不陷的道理而不得的忧虑情绪，从理论思维发展史看，这应该是国人从形象思维上升到抽象思维的开始，也就是理论思维的开始。由此产生的

气的世界根源论、世界生成论，正是为了解决杞人忧天的问题，证明了生生不已的气，不仅是世界的根源、生成原因、万物的材料，而且也是世界不会无缘无故毁灭的根据。

二是惠施“飞鸟之影未尝移”（古希腊哲人芝诺提出“飞矢不动”命题，在西方思想史上的地位与此类似）说。按照他们的意思，问题不在于有没有运动，不在于运动的本质是什么、规律是什么，而在于如何用符合本质或规律的形式清晰而稳定地表达它。惠施和芝诺等一样，接触到用准确的概念或命题表达对象的问题，意识到常识的表达不甚妥帖，于是用与常识相反的、令人侧目的方式来表达对象，引人注目，促人思考。故这类近于“反常识”的表达方式有其积极意义，即从负的方面，构成气学向理学转变的思维环节。正面的环节是，有物有则，有类、有道，反面则或以无言表达，或以大言表达，或以名或常名表达，以学术表达。

三是“心即理”命题。与这个命题相应的是“心外无物”“心外无理”命题，它们一起构成理学向心学转变的思想环节。常识认为理就在心外，认识就是心认识心外之理。这个命题则以和常识相反的方式来呈现这个问题，促人思考。按照心学家的意思，问题不在于理是在心外还是在心内，而在于理和心的内在关系是什么，在于人凭什么就可以认识到真理。它力图说明真理并非没有主体性的外在僵硬条款，人也不是对真理无可奈何的崇拜者，而是在本质上与真理一致的存在物。这个命题以道论的方式证明人本来与真理一体，以此人才能成为理想的人。

四是“神灭论”说，构成心学向气学转变的思想环节。以诸物如物、理、心，如自然、社会、人，如体、用等，确证心（“神”，精神）非独立于事物的存在、非离开经验的存在、非离开真理的自足存在。在这一派学人看来，问题不在于是否有心，而在于强调心非离开现实经验事物的独立自在者。神灭论非言神无，非言神不永恒，而言神的永恒有赖于形的存在。它所关心的不是灭神，而在神如何能与形统一，在统一中达到永恒——不灭或长生。

六 几点说明

值得注意的是，这里所说的道论思想史的历史循环，只是从道论思想方面来看，大体上是如此。在其他思想方面是否也是如此，还需要进行具体研究。而且，即使在每一个大的思想历史周期之内，有可能还存在着更小的思想历史周期。这些更小的历史周期，是否就是大的历史周期的呈现呢？也需要进一步做具体的研究。要强调的是，思想史的发展历程是非常复杂的，绝不是像这里所说的思想历史循环那么简单。

同时，这里所说的思想史的历史循环，绝不是后来的思想家对过去思想家的思想进行简单的重复，而只能说是所要解决的问题和思路的相似或相近。如果从思想内容方面看，其中当然有进一步的发展。即思想家面对的问题越来越清楚，解决问题的思路和方法越来越完善，解决问题的结论越来越丰富和充实，思想也就越来越有系统。换言之，中国思想历史的进展，就表现为从“气”论、“理”论、“心”论，逐渐地分别进展为“气”学、“理”学和“心”学。这是中国思想史的发展在一个方面的表现。另外还有其他表现。比如，随着历史的推移，越到后来，每一个思想历史周期就越短，这说明人们思维水平在逐步提高，越来越能够意识到宇宙的基本问题之所在，也越来越能够发现前人思想中的不足，从思维方面解决宇宙基本问题的能力也越来越强。随着人们逻辑思维水平的提高，学者们也就越来越有可能将过去的思想历史循环，概括、凝聚成为一种逻辑的循环。后来的思想家，不必重复前人的思想，不必重复前人先批评，而后力求超越，一步一步进展的历程，他们完全可以总结前人的思想成果，将前人的思想作为自己思想的起点和思维环节。比如，就金岳霖而言，他就将“气”学所重视的经验实在，作为自己知识的出发点，然后经过逻辑分析，揭示出一个以“式”为代表的“理”世界来。我们或许可以说，金岳霖的哲学思想就是一种“气”学和“理”学思想的综合，这种综合正表明他的思想正处于某种从“气”学向“理”学的过渡环节中。

那么，在道论方面，为什么出现上述的历史循环现象呢？换言之，

中国古代道论思想的历史发展，如果真有上述所说的历史循环的话，这是一种偶然的情况，还是体现了一种思想的历史发展的必然性呢？

中国古代道论所要解决的基本问题，其实是有逻辑的先后次序的。“气”代表的是宇宙根源，是经验实在，是感性的“有”，是现实世界，落实到我们具体的人来说，“气”则主要代表人身，代表人的自然生命。这是人类认识到的“道”本体的第一个意义，即感性的实在或者自然。无论怎么说，这些都是我们人类进行任何活动的事实上的出发点。首先要感觉到“有”，然后才可能谈到“有”什么的问题。“道”也是首先要“有”才行，现实世界更是如此。如果是无“有”，那还有什么可说的呢？即使有可说的，是谁在对谁说呢？如果无“有”，则一切免谈。就具体的人而言，人首先要有生命，要活着。如果死了，就什么都没有了，何谈其他？所以，感性的“有”的问题，就人而言就是活着的问题，乃是道论所面临的第一个问题。“气”学思想率先诞生，并非偶然，它是人的实践能力提高，在理论思维上的集中表现。

“理”所代表的则是世界的根据，是理性的实在，是形式，是可能的世界，落实到我们具体的人而言，“理”则主要代表人性，代表人的理性生命。这是中国古人认识“道”本体所发现的第二个意义，即理性的实在或者真理。换言之，“气”学追寻宇宙在事实上的根源，理学则推论宇宙在逻辑上的根据；“气”学讲感性实在，理学则进一步讲理性实在；“气”学提出浑融的“有”，理学则进一步讲出清楚的“有”；“气”学重视具体的现实，理学则重视抽象的可能；“气”学揭示宇宙丰富多彩的内容，理学则揭示宇宙永恒不变的形式；“气”学证实人能够活着，理学则证明人能够活得明白。从“气”学转向理学，当然意味着人对“道”的认识更加形式化和系统化了，体现了人的理性能力在进一步提高。

“心”所代表的则是世界的主体，这种主体乃是理性与感性统一的一种实在，是形式与内容、可能与现实统一于人实践生活中的主体世界，落实到我们具体的人而言，“心”则主要代表人心，代表人的精神生命。这个意义，是中国古人认识“道”本体所发现的第三个意义，即主体或精神。在心学家那里，主体或“心”的基本意义，体现在“自在→自觉→自主（自律、自治而后自主）→自由”这一历史过程中。“自在”

是主体性的潜在，“自觉”是主体性的觉醒，“自主”是主体性呈现，“自由”则是主体性的实现。自己决定自己，是主体性的基本内容；保持自己、发展自己、扩散自己、实现自己，是主体性实现的几个逻辑阶段。追求形而上世界和形而下世界的辩证统一，是主体的宗旨；辩证法，则是主体的内在结构和运动形式，也是主体实现自己的基本方法和活的灵魂。在心学家看来，这里所谓的“自己”，当然是指现实的每一个人当中存在的真正的“大我”，而不是现实中每一个具体个体的人，但是，这个“大我”又存在于现实中每一个具体个体的人当中。心学思想，从道论的角度，让大家在生活实践中，去求证人不仅能够活着，能够活得明白，而且还能够活得好。心学思想给人类对待自己的生活和未来增添了无限的自信。从“理”学进一步转向“心”学，当然就意味着人之作为人的综合能力的提高。

我们现在可以总结说，中国古代道论的思想家们认识“道”本体，主要揭示出“道”本体的三个方面的意义，即感性实在或自然、理性实在或真理、主体实在或精神。我们可以对他们所理解的“道”的意义，尽皆承认。那么，在这种情况下，我们可以进一步断定，他们所理解的“道”的意义，只是“道”本体分别呈现在他们意识中的三个方面，这三个方面，分别透露了“道”本体结构中的三个部分或三个层次，或者“道”本体运动的三个阶段，或者就是“道”本体的三种性能。“道”本体的性质、结构、阶段究竟如何，到目前为止，我们似乎并不比古代的道论思想家们知道得更多一点，对我们而言，关于“道”的问题，其实还有疑问，需要现在和未来的哲学家或者道论家来进行更加深入的探讨。

七 古代道论的产生及其在近现代的变化

古代道论产生于宗教意识。马克思说宗教意识主要是一种感性直觉，将一般性和特殊性以某种形象统一起来，使对象物——自然、社会、人生变化的必然性因素——活化，具有灵魂，物质便具有了精神，使人兽化，使动物神化。如此，道论是第一次理性地概括出和特殊性有关的一般性，并克服了宗教意识对一般性进行的想象和虚幻描述的成分。这当

然是一个重大进步。

理性思维的诞生是艰难的。最开始诞生的是和人的人生经验密切相关的、追根溯源的历史思维，而这正是气学的基本思维方式。

其不足也在于分析不足。分析不足，还是说明认识不足。因为逻辑分析能力是人认识世界能力的一部分，它建立在人们如实认识自然事物，合理解释不同事物之间和知识之间的关系基础上。比如，“气”范畴的意义，就缺乏明确界定。总结汉唐学者的宇宙论观念，“气”概念有这样几种意义：（一）世界的根源；（二）气是构成世界万物的材料；（三）气也可以是构成事物的元素；（四）生命力，即所谓生命元气。气作为世界根源，它与世界的关系如树种子与树，是一种生成关系；气之道便是生成规律。气作为构成事物的材料或元素，它和事物的关系是部分与整体的关系；气之道便可以是不同类别事物共同的结构形式，也可以是附着在气上的不同性质和关系。因为气之道不同，所以事物有不同的分类。气作为生命元气，它只与生物有内在联系。这种联系是：气就是生命本身。有气即物生，气离则无生。“气”的上述意义，只有在自然科学、社会科学和人文学科发展的基础上才可能获得准确的具体理解。在此之前，只能是朴素的或天才的直觉。将对宇宙万物的朴素直观用感性形式如阴阳符号的不同组合表现出来，这是古人在理论思维水平不高时表现高水平理论思维直观的聪明办法。

真正完全克服感性知觉的是理学为代表的逻辑分析。这就使我们能够理解，在中国思想史上，最能反宗教的是理学家。而最能克服逻辑思维僵化、教条毛病的，则是心学家的主体思维，拥有这种思维利器的心学家，也成为真正完全克服外在神崇拜的代表人物。这也使我们能够理解，最能呵佛骂祖、反抗权威压迫的也是心学家。

在中国近现代史上，伴随着中西文化的交流和冲突，中国古代的学术思想发生了科学化的转型，传统的道论遭受到科学的重大冲击，“气学→理学→心学→气学……”的历史循环也被打断了。比如，科学的马克思主义学说完全超越而且取代了传统朴素的气学思想，只有在非马克思主义的学术思想中，在那些有意识地要“接着（中国传统文化精神）讲”的哲学家那里，才保存了历史上的道论的残余。在这些学者那里，

部分地、片段地延续了“气学→理学→心学→气学……”的历史循环。

比如，作为“新心学”代表的熊十力、贺麟，就从根本上批评以冯友兰为代表的“新理学”，说他“离心言理”，所讲的“理”，和主体没有什么内在的关系，结果，所讲的“理”的系统只是僵死的空架子。所以，冯友兰的“理”论和他的境界论，总是两橛，不能内在地打成一片。他们的批评，我个人认为是符合冯友兰思想的实际情况的，批评也犀利而有力，完全发挥了心学思想最能够批评理学思想的特长。

同时，作为“新理学”代表冯友兰，也极力站在理学的立场，为理学思想的正确性进行辩护，同时借批评陆九渊、王阳明的思想，含蓄地批评了“新心学”思想。我个人认为，冯友兰在批评心学思想的过程中，对于心学思想的某些理解，仍有待商榷。比如，冯友兰认为，心学家“不承认”形而上世界与形而下世界的区别，这是不符合实际情况的。应该说，在心学家看来，理学只进行一般与特殊、共相与殊相这两个世界的区别，是很不够的，心学家们认为还有主体与客体、先天与后天、体与用、理想与现实等的区别。又比如，冯友兰用“人之理”来理解心学的“良知”（即心学的“本心”），本来是正确的，同时他又认为心学的“心”，只是“人的主观意识”，^①“心即理”这一重要命题，则被冯友兰理解为“人心（或宇宙的心）创制”“自然界的规律”，^②这就又完全陷入误解了。冯友兰“新理学”所分析出来的“宇宙的心”，其实只是“一个逻辑底观念”，并非“实有物焉”的实在^③，这根本就不是心学家所谓的“心”，而是在消解心学的“心”。真正说来，心学家所谓的“心”，并不完全是逻辑分析出来的东西，而是反思人性而得的觉悟。在这种有误解的基础上来批评心学，当然就显得没有什么力量。这又从反面证实了心学超越理学，而不是理学超越心学的历史循环说。

在中国近现代历史上，道论的另一个变化，是对一些专门领域的问题，比如文化问题、人的问题、精神问题、科学问题、道德问题、民主

① 参见冯友兰《中国哲学史新编》第五册，人民出版社1988年版，第255—256页。

② 参见冯友兰《中国哲学简史》，涂又光译，北京大学出版社1985年版，第323页。

③ 参见冯友兰《新理学》，《贞元六书》上册，华东师范大学出版社1996年版，第109页。

问题、教育问题、知识问题、逻辑问题等，进行道论的探讨，形成了道论的一些新的分支。比如，贺麟的文化道论、金岳霖的逻辑道论，就是这些道论分支之一。这些道论，当然不是科学，但是，和传统大而全的形而上学相比较，这些形而上学的分支，毕竟讨论的是更加具体而专门的问题，所说的模糊浑融的话自然也要少许多。况且，在新的学术历史背景下，在科学日兴的时代潮流下，从事这些形而上学分支的学者，在主观上未必不想建立起一套科学系统来，他们的学术思想，最终走向形而上学，是有各方面不得不如此的原因的。

在西方哲学史上，也存在着和中国古代道论发展历程相同的历史周期。在古希腊，以始基、种子等为核心的自然哲学，是第一阶段，发展到第二阶段，则建立了以存在或逻各斯为核心的规范哲学或真理哲学，才进一步发展到第三阶段以努斯或理念为核心的精神哲学。邓晓芒先生已经注意到，从规范哲学到精神哲学的转变有几个代表人物。一是智者学派，他们讨论问题偏重于逻各斯，但“他们使逻各斯主体化了，变成了一种由主体自由支配的、灵活多变的规范。逻各斯本来是规范的，而规范一般来说是客观的。但是，在智者学派那里，由于将逻各斯归结为主体，所以这种规范不再是那种僵死的规范，而是灵活多变，甚至像万花筒一般变幻出各种各样的色彩”。二是苏格拉底，他“也是从逻各斯入手，但是其重心已经有所偏移，是从逻各斯深入到其背后的努斯精神。他对于逻各斯加以反思，于是就揭示出了逻各斯背后自由的主体本身及其精神生活，这种对于努斯的揭示，最后引向了对于理性神的追求”^①。“苏格拉底对人的逻各斯进一步加以反思，发现逻各斯如果不是掌握在努斯的手中，如果没有努斯的目的性和最高目的，那么就无法摆脱支离破碎的、自相矛盾的困境，它就还不是一个真正的、彻底的逻各斯。逻各斯精神追求‘一’，现在把它变成了分崩离析的东西，那它怎么能够达到一呢？所以要援引努斯精神，在矛盾中努力达到‘一’，才能把逻各斯从这种矛盾的困境中拯救出来。真正的逻各斯是以人心中更深刻的原因作

① 邓晓芒：《古希腊罗马哲学讲演录》，世界图书出版公司2007年版，第52页。

为根据的，必须对这种根据加以追溯、加以认识。”^① 三是柏拉图。“柏拉图的辩证法就是将苏格拉底的反思再加以提升。苏格拉底的反思，也就是从逻各斯反思其背后的努斯精神，乃是采取一种个人化的方式来达成的。而柏拉图的辩证法将这种个人化层面的反思提升到了一个普遍性的原则。尽管反思必须是经过个人的，但是在柏拉图看来，这已经成为了一种世界观。这就是说万事万物、每个人，其实内部都包含了一种努斯精神。这是柏拉图通过辩证法所达到的新的逻各斯高度。比如说，他的‘理念世界’的提出，理念世界是万物的本原，而理念世界本身又体现出一种努斯。理念作为一种规范当然是逻各斯，理念乃是一种概念，而概念是确定的，有规范性的，但是其中却有一种向上超升的力量。”^②

由上可见，讨论哲学基本问题，不只要认识到谁第一性，谁第二性，而且尤其要认识到是谁从第二性升为第一性，谁又从第一性降为第二性，即本原地位在变化，而且这种变化，对我们人成为理想的人具有重要的意义和价值。我们研究哲学基本问题，一定要追问第一性、第二性间的变化，那种化，何以能化，如何化，向哪个方向化，如孟子说：“诚者天之道，思诚者人之道”，思诚，就是不只是思维，而且是实在、存在，是思维存在，是通过思维，让存在动起来，化起来，为人的自由做准备。这个问题不解决，讨论哲学的基本问题，就没有意义。

哲学基本问题应是哲学史发展的主线，以此为基准看，道的问题的开始思考，是中国哲学产生的开端；诸子学时期，从各个视角谈论道的问题，是中国哲学的第一个高峰；宋明理学时期，道论分化成派别，是中国哲学发展到顶峰的表现。气→理→心的形而上学循环，正是哲学史发展主线的理论表现。这个循环不仅说明气、理、心皆为道的要素，而且说明三者相辅相成，才是道；离开任一要素，皆非道；唯气、唯理、唯心这类“唯×主义”思维绝非道。这要求我们既要入门，抓住主脉，又要能抛弃门户之见，完全从道本身出发，以道观之，方见得气、理、心皆道不可或缺的一部分。

^① 邓晓芒：《古希腊罗马哲学讲演录》，世界图书出版公司2007年版，第83—84页。

^② 同上书，第53页。

道统是中国哲学的优秀传统，也是前贤努力思考和解决道问题的历史收获。这个传统的主要内容是：天人合一，以人为重；以中道为特征的辩证思维，落实为历史思维；以人的修养水平提高为社会历史进步之本，以人性的自觉和实现为文明进步之核，以人性全面实现的圣人、明明德于天下的大同为理想和信念，以仁义道德等人性内涵为安身立命的精神家园核心要素。

这个道统灌注到文化中，是中华文化成为唯一没有中断自然发展进程的核心要素。在天人合一的道的支持下，中国文化具备了化野蛮为文明的综合文化能力，包括化天为人、化人为己、化己为文三大能力，体现出顽强生命力。

这个道统中的王道政治是我国社会主义民主政治的渊源。以德治国，天下为公，则尧、舜、禹圣王是典型，公有制是代表，夏商周封建制、井田制是其次，还比较接近，郡县制是从属于私天下的政治制度，故受到一些思想家反对。