

<<境界形而上学及其限制>>

图书基本信息

书名：<<境界形而上学及其限制>>

13位ISBN编号：9787533313227

10位ISBN编号：7533313224

出版时间：2004-1

出版时间：齐鲁书社

作者：宁新昌

页数：259

字数：184000

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<境界形而上学及其限制>>

内容概要

新儒学所谓的本体总是和境界联系在一起的，离开人的境界就不能理解儒学的本体，而且也容易落入西方认识理论的窠臼。

因此要研究儒学的本体，就必须从境界入手。

难怪乎程颢曾说：“吾学虽有所受，‘天理’二字却是自家体贴出来。

”“天理”是本体，但必须从“体贴”、体悟入手，否则，就无法认识“天理”。

实际上，体贴、体悟就是境界。

杜维明先生曾经根据自己对中国哲学的研究，提出了研究中国哲学的基本方法——“体知”，意在区别现代认识论中的主体与客体、认识与道德二分的思维方式。

要研究中国哲学，研究中国哲学中的本体，就必须要去“体知”。

以往人们曾经用西方哲学的思维框架去套中国哲学，结果不仅难以认识中国哲学的精神，而且也扭曲了中国哲学的真面目。

所以，从体贴、体验、体知出发，去思考儒学的哲学形态。

从人的生存感受和对人生意义的理解出发，去思考儒学的性质。

编者坚持这样的观点：儒学本质上属于一种境界形态的形而上学，它确实和西方的实体形态的形而上学有很大的差异。

正是基于这样的理解，对儒学的研究，不仅采取了客观的理性分析的态度，而且采取了主体的体贴、体验、体知的方法。

采取客观的理性分析态度，意在理解儒学所讲的道理；采取主体的体贴、体验、体知方法，目的是通过介入感受儒学的意义。

编者研究的目的是为了给我们自己的存在寻找理由和根基，使生命有个托付的所在。

这个托付的所在类似于宗教所说的终极关怀。

终极关怀是个无限性的存在，而不是一个有限性的在者。

在儒学那里，这个无限性的存在就是“天道”。

由于“天道”和“性”是紧密相连的，所以，为人处世要不愧于“天”，则首先要不愧于己，不悖于自己的“性”，对得起自己的“良知”。

在研究儒学中除了“同情地了解，客观地评价”之外，还需要“批判地超越”。

我们不仅要看到它的优长，还要看到它的局限。

儒学本质上属于一种德性主义的文化，这是它的特性、它的优长，但同时也是它的局限。

这种文化曾在中国历史上居于主流意识形态的地位，但是，到了近代则越来越不能适应社会的发展变化，从而退出了主流地位。

而适应近现代社会发展的则是与西方文化有关的“理性精神”，“理性精神”为近代以来的科学和民主的发展起到了理论基础的作用，难怪费孝通先生撰文说我们需要为个人对理性的缺乏重视而补课，因为它决定着人的因素。

因此，时下对于我们来说，首先需要的还是理性精神，因为我们国家正在建设的是社会主义的现代化，我们还没有走向后现代。

所以，后现代主义的理论就不应该成为现代中社会文化的主流。

我们不拒斥后现代主义的文化，因为后现代提出的问题也对我们有启发，但我们更需要与现代化相适应的文化，我们研究儒家哲学思想也是希望通过对它的诠释使之能参与现代人文精神的重塑。

<<境界形而上学及其限制>>

作者简介

宁新昌，男，1956年生，合阳县新池人，1983年7月毕业于北京师范大学获哲学学士学位后，就读于陕西师范大学及南开大学，分别获哲学硕士和博士学位。

现任教于佛山科学技术学院人文分院，长期从事哲学社会科学及哲学史的教学与研究。

曾在《中国哲学史研究》、《孔子研究》、《北

<<境界形而上学及其限制>>

书籍目录

前言境界及其形而上学 一、何谓境界 二、儒学属境界形态的形而上学 三、境界形而上学及其何以可能 四、中西形而上学的差异与会通先儒的境界形而上学 五、孔子的境界形而上学(一)——由“为仁由己”谈起 六、孔子的境界形而上学(二)——论孔子的“性与天道”，附：“为己之学”与“为人之学” 七、曾点的气象 八、曾子的境界 九、颜渊的理想 十、《论语》如何看死 十一、孟子的境界形而上学(一)——性善论的意义 十二、孟子的境界形而上学(二)——由“由仁义行”谈起 十三、孟子的境界形而上学(三)——关于“天”的思考 附：从道德无意识看孟子的“性善论” 十四、《中庸》的境界形而上学 十五、《易传》的形而上学境界形上的超越性和局限性 十六、儒佛相通——由境界形而上学谈起 十七、境界的追求与死亡的超越——几种不同的死亡观比较 十八、从“，陞理”到“理性”——由民族的自觉谈起 附：复兴和弘扬理性精神 十九、传统文化与民主政治附录 一、张载、康德伦理思想比较 二、张载的人生境界论 三、实事求是的人文关怀——兼论真善美统一的自由理想人格的培养主要参考文献后记

<<境界形而上学及其限制>>

章节摘录

书摘 就境界而言，可分为物境和心境。

《诗·大雅·江汉》有“于疆于理”。

郑玄笺说：“召公于有叛戾之国，则往正其境界，修其分理。”

这里的“境界”即疆界之意，它属物境之范畴。

一般言之，物境指的是客观事物存在的时空范围。

而心境则是在主观意义上论的，佛教《无量寿经》讲：“比丘白佛，斯义宏深，非我境界。”

这里的“境界”指的是成佛所达到的修养境地。

也指人的精神修养及思想觉悟的水平。

我们所要讨论的境界乃是在第二种意义上的。

人生在世总是有其思想境界的，在一定意义上可以说，人的思想境界规定了人的本然存在。

中国传统哲学就是这样理解的，如孟子把人的本质规定为“侧隐之心”；朱熹认为人的本然存在是“性”；王阳明认为人的本然存在是“心”。

质言之，不论是“侧隐之心”，还是(真“性”和“心”，指的都是思想境界。

人生的意义是和人的思想境界分不开的，人生的意义总是和人的精神状态、道德修养、思想觉悟紧密相连的。

所以，探讨人的思想境界就成为揭示人生意义的入手处。

美属于价值范畴，故对它的界定也是多种多样的。

孟子曾说“充实之谓美”，即德性充实于人自身才是美的。

这里的美是人格意义上的。

它的表现有心灵美、语言美、行为美等等。

马克思则站在实践唯物主义立场，从本原意义上对美作了说明，即美是人的本质力量的对象化。

这里突出了人在实践过程中的自由创造性，美的境界也即美感，本质上是一种自由的快感，其中的自由“在于在人化的自然中直观自身，审美的理想在灌注了人们感情的生动形象中得到了实现”。

近现代的王国维、宗白华、朱光潜等对此一境界多有论述。

王国维曾在词学意义上对境界作了探讨，认为“词以境界为上”。

并依词所抒情感的方式把境界分为“有我之境”和“无我之境”，并举例：“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去”，“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”，为有我之境；“采菊东篱下，悠然见南山”，“寒波澹澹起，白鸟悠悠下”，为无我之境。

“有我之境，物皆著我之色彩。

无我之境，不知何者为我，何者为物”。

陈来先生在其《有无之境》一书中，把王国维在词学意义上所阐发的有无之境应用于哲学研究，由此而对王阳明的哲学做出了新的诠释。

但追根究源，王国维的论述仍是受宋代邵雍哲学论述之启发而做出词学发挥的。

邵雍在《皇极经世绪言》说：“圣人之所以能一万物之情者，谓其反观也。

所以谓之反观者，不以我观物也。

不以我观物者，以物观之谓也。

既能以物观物，又安有我于其间哉”。

“以物观物，性也；以我观物，情也。

性公而明，情偏而暗”。

诚然，邵雍对情之论述也有其狭隘处，即只注意了情的“偏而暗”的一面，并把情与性彻底对立起来，实际上，情也有全而明的一面，所谓豪情之情、情操之情、审美之情则不无全而明的性质。

所以，美之境界不仅仅是关乎情的，而且应把意包含进去。

也就是说，只要有了“诚意”，情就可以“全而明”，而非“偏而暗”。

只要有了“诚意”，在审美过程中，美的境界由之生发。

所以，美的境界不仅关乎情和景、情景之交融，而且关乎情和意、情意的圆融。

<<境界形而上学及其限制>>

情意圆融是对情景交融的升华。

此即刘禹锡所说的“境生于象外”，亦即陶渊明的“此中有真意，欲辩已无言”。

由于儒道哲学的非宗教特征，使得它的形而上学完全是人生在世的境界式的，它为人的生存提供了一个依托处，为人的精神提供了一个家园。

他们的在世，毋宁说是具有诗意性的。

程明道有诗云：闲来无事不从容，睡觉东窗日已红。

万物静观皆自得，四时佳兴与人同。

道通天地有形外，思入风云变态中。

富贵不淫贫贱乐，男儿到此自豪雄。

然而，当尼采宣布“上帝死了”以后，西方社会出现了精神上的迷失。

海德格尔的哲学意在解决人们的精神困惑，在此岸的世界里为人们的精神寻找到安身立命之所，他的立命之所就是“在”的“澄明”和“诗意地栖居”。

海德格尔有诗曰：凡属贫者，安其贫于至乐。

其无言的遗言 浩然保持于记忆中，把真理道出：澄明，恬然于不居所成。

熊伟先生认为“这首诗道出了他(海德格尔)要保持人的存在的自由的心境，和老子的‘道常无为而无不为’异曲同工了”，笔者认为，不仅如此，也与程明道的“万物静观皆自得”相映成趣了。

应该说，这就是境界的形而上学，是中西文化的会通所在，是中国传统形而上学所暗含的现代意义所在，同时也是现代人文精神重塑的理论资源之所在。

对人来说，死和生都不是人对事物对象的认识，而是属于人对自我的认识。

人正是在反思自我存在的价值和意义中去理解死和生的。

但是，《论语》却有这样的记载：当季路向孔子请教“死”的问题时，孔子却做了如是回答：“未知生，焉知死？”（《论语。

先进》）可以说，孔子并未正面回答季路所提出的问题。

反而，他的这一答问却成了后来诠释者的难题。

要理解孔子所说的“未知生，焉知死”的确有不少困难，因为这句话本身就有较多的诠释可能，我们只能从中分析出其合理的可能性。

对于“未知生，焉知死”，一可诠释为孔子是漠视死的问题的，也可以说是忌讳谈死的问题的，但这样的理解却是限于字面意思，很可以冤枉了这位先哲。

试想一位先哲连死的问题都漠视、忌讳，那他何以能成为先哲呢？事实上，打开《论语》仔细看看，论死及其相关者竟达三十次之多，多达三十次的论死怎能说是漠视死的问题？毋宁说对死的态度是严肃认真的。

因此，可以说，孔子并不漠视、忌讳死的问题。

所以把“未知生，焉知死”诠释为孔子漠视死的问题，在道理上是讲不通的。

第二种诠释是，不知道生，怎么能知道死呢？其中似乎含有因果关系的意思，因为不知道生，所以就不不知道死。

但不论是提问者的季路，还是回答者的孔子却事实上在“生”着，他们意识到“生”，意识到自己的生命存在，也就是知“生”，而才去谈“生”的，怎么能说是“未知生”呢？既然是知道生，也就应该知道“死”了。

任何人都是要死的，为何又说“焉知死”呢？看来这第二种诠释也有问题，在逻辑上讲不通。

因此，也就有了第三种诠释，即孔子所谈的“未知生”的“知”不是在认知意义上谈的，而是在存在意义上谈的，“知”不是对生和死的事实的知，而是对生和死的价值意义的知。

依此解释“未知生，焉知死”就是，不知道生的意义，就不知道死的意义。

这一诠释似更为合理些。

事实上，儒家正是在对生的意义的追问中去说明死的意义的。

人固有一死，但死的意义有不同，或重于泰山，或轻于鸿毛。

死的意义只能由生的意义去解释，生有意义，死才有意义，生没有意义，何能谈得上死的意义；所以有的人活着，他实际上已经死了；而有的人死了，他却仍然是活着的。

<<境界形而上学及其限制>>

儒家哲学正是在这一原则指导下去执著于生的意义。

但是不管怎么说，人还是要去面对与生相对的死的问题的。

人之所以要去面对死，而不去逃而避之，是因为死是无法逃避的。

换言之，任何人都是要死的，所以《论语·颜渊》说：人“自古皆有死”。

死是对自古以来的人之自我经验的总结和概括，而这种总结和概括不是或然的，而是必然的，它具有无限的普遍性。

死是人生之大限，死是无情的，也是残酷的。

死意味着人之生命的彻底终结，意味着那曾在的自己，再也不存在；或现在的自己，将不再存在。

所以，死意味着虚无，而这种虚无对人来说又是无法抵抗的“命”，所谓“死生有命”（《论语·颜渊》）就是这个道理。

但这个“命”并不是外在于死生的，而是存在于其中的，即“命”并不是由外在而强加在死生上，而是死生本身所固有的，死生是一种不可改变的必然，这种必然对人而言更加凸显出了它的本己性，生是属于自己的，死也是属于自己的。

所以，当哀公和季康子向孔子问及“弟子孰好学”时，孔子回答：“有颜回者好学，不幸短命矣，今也则亡”（《论语·先进》）。

这里的“不幸”道出了孔子对颜回之死的价值上的判断，颜回之死是不幸的，也就是说，在道德意义上，他是不应该死的。

但事实上，他却死了。

开始孔子对颜回的死也是不能去面对的，《论语·先进》这样写道：颜渊死，子曰：“噫！天丧予！天丧予！”颜渊死，子哭之恸，从者曰：“子恸矣！”曰：“有恸乎？非夫人之为恸而谁为？”孔子之所以悲而恸之，是因为颜渊是他最为得意的门徒，不幸而英年早逝。

对此，他也显得无可奈何，死并没有因为颜渊的德行好而避免之。

话说回来，即使是圣人也是要死的，因为圣人也是人，而不是神，神可以超越死生，人则是不能的。

所以，在自然意义上，死对于任何人都是一样的。

德行好者与德行坏者，王官大人与庶民百姓，在死的面前是一律平等的。

真所谓：自古将相今何在，荒冢一堆草没了。

但是，在社会文化意义上，死却是有不同意义的，人生在世，不仅追求着生的意义，而且在追问死

的意义，这意义的源头就在于人之德性。

……

<<境界形而上学及其限制>>

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>