

中国哲学研究 2016 年度学术报告

康宇

(黑龙江大学政府管理学院,黑龙江 哈尔滨 150080)

摘要:2016年中国哲学研究主要集中于自身“两创”研究、传统领域问题研究、中西哲学比较与交融研究及中国哲学与马克思主义哲学联系研究等。学者们在坚持继承性、民族性、原创性、时代性、系统性与专业性的基础上,既“返本开新”了传统,又让中国哲学的发展与现实世界的联系日益紧密。立足社会现实语境,讲究反思批判,追求理论系统完善性、保持心态包容性及问题意识,成为2016年学术研究的主线。而习近平总书记在哲学社会科学工作座谈会上的讲话则是影响本年度中国哲学研究走向的最大事件。尊重传统、反省传统,正确把握中国哲学的时代性与民族性的关系,已然形成共识。在探索与争鸣、扬弃与创造中,2016年中国哲学的研究者们开辟出了一系列新的思想诠释空间、问题视域,学科发展“活”的力量,不断涌现。

关键词:中国哲学;创新;创造;发展

中图分类号:B 2

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2017)01-0081-13

2016年是国内中国哲学发展史上不平凡的一年,学界收获了诸多扎实而丰厚的成果。其中,2016年5月习近平总书记在哲学社会科学工作座谈会上的讲话成为影响本年度中国哲学研究走向的最大事件。按总书记会议讲话的主旨精神,中国哲学的当代发展必须以马克思主义为指导,必须坚持继承性、民族性、原创性、时代性、系统性与专业性,要以开拓创新精神,力争推出优秀理论成果,为中华民族的伟大复兴作出积极贡献。基于此,2016年7月在黑龙江大学召开的中国哲学史学会2016年年会,即将会议主题定为“中国传统哲学的创造性转化和创新性发展”。陈来、李景林、陈卫平、高瑞泉、柴文华、樊志辉、杜运辉等学者就传统哲学的当代价值与评价尺度、中国传统哲学转型的综合创新路径、中国当代哲学的问题意识与叙事逻辑等问题,展开了热烈的讨论,形成了较为一致的共识。

2016年6月烟台大学举办了以“出土文献与中国学术文化研究新境”为议题的“儒学与中国传统文

化研讨会”,学者们从“儒家文献及其相关研究”、“出土文献与古代文明起源及其早期发展研究”、“中华元典研究与古史新证”、“出土文献与中国哲学思想研究”等视角重新审视儒家传统文化。2016年7月“文明互鉴与哲学创新——中国现代哲学研究会2016年年会”在兰州召开,会议代表围绕中国特色哲学学科体系、学术体系和话语体系,中国道路、中国问题与当代中国哲学创新发展,当代中国哲学的境遇、课题和趋势等问题,进行了深入的学术交流。2016年9月,四川成都举办了全国“儒学与现代性”学术研讨会,学者们共议了儒学在当代社会所面对的问题、传统义利之辨的反思、儒学的现代价值、现代新儒家思想评析、中国哲学的复兴、民间儒学热反思等问题。2016年11月,由中国孟子学会和中国人民大学国学院联合主办的“心性儒学与政治儒学”研讨会在山东邹城举行,学者就新时期儒学“内圣外王”、港台新儒学发展方向、大陆新儒家批判等问题,各抒己见。

收稿日期:2016-12-25

作者简介:康宇,哲学博士,黑龙江大学教授,主要从事中国哲学史研究。

此外,2016年3月华东师范大学举办了一场主题为“桑德尔与中国哲学”的国际学术研讨会,哈佛大学的桑德尔教授、北京大学的杜维明教授、夏威夷大学的安乐哲教授、华东师范大学的杨国荣教授、清华大学的万俊人教授等,进行了精彩的会议发言。桑德尔教授在闭幕式上集中回应了此次会议中的诸多议题,主张克服比较式对话,倡导以合作式对话方式推进中西思想的实质交流。

从2016年中国哲学研究成果分类上看,中国哲学自身的“两创”,中国哲学传统领域中的理论研究,中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学的对话与会通等,是最为集中的主题。故下文将结合这三个重要问题就2016年国内学界的中国哲学研究作一综述与分析。

一、中国哲学的“两创”研究

所谓的“两创”,即创造性转化和创新性发展。无论是讲究实践层面上“前所未有”的“创造”,还是侧重在理论上“由旧变新”的“创新”,它们的本质要求均是尊重传统、反省传统,正确把握中国哲学的时代性与民族性的关系。就这一点来说,其与儒家提倡的“返本开新”思想有着异曲同工的作用。

《中国哲学史》杂志自2016年第4期起,正式开辟“两创”专栏,刊登探索中华优秀传统文化创造性转化、创新性。其刊发的第一篇文章是陈来的《二十世纪思想史研究中的“创造性转化”》。陈教授认为,“创造的转化”概念超源于对“五四”自由主义对传统文化的否定态度而提出来的一种修正,林毓生、墨子刻、傅伟勋、李泽厚等是上世纪该概念发展的主要推动者^[1]。其实《中国哲学史》杂志一直是国内“两创”研究“重镇”,它常常致力于开发挖掘古籍文献资料的“新意”。典型的代表是,年初该杂志曾组稿刊发有关战国楚竹书《恒先》的研究成果;陈静系统地梳理了《恒先》十三简的编连及其合理性,并对其文字的断句理解及“恒先无有”命题给予了重新解释^[2];白奚将“恒先”中的“恒”与《老子》中的“道”、《周易》中的“太极”、《太一生水》中的“太一”相类比,进而得出结论,《恒先》实质是通过“有”的否定来突出“恒”的本质特性是“无”,以此来确立“恒”作为哲学最高概念的性质和地位^[3];曹峰从《恒先》中“气是自生,恒莫生气”一句出发,指出《恒先》上半部分的宇宙生成论是为下半部分人间政治哲学服务的^[4];丁四新详细剖析了《恒先》中的“或”范畴,认为“或”居于

“恒”之后、“气”之前,意义实则表示宇宙生化的一个阶段^[5]。

《恒先》研究的意义是巨大的,加上《中国哲学史》2016年第1期刊发的任蜜林撰文的《〈恒先〉章句疏证》,《哲学研究》2016年第1期刊发的王中江《终极根源概念及其谱系:上博简〈恒先〉的“恒”探微》一文,一部1994年入藏上海博物馆的战国楚竹书,终于“完整地”呈现于国内学界,其是中国古典文献学研究重要成果,更是经学研究的一个重要突破。无独有偶,《湖南大学学报》于2016年初刊发了“经学研究”专辑,姜广辉等对“经”及“经学”的起源,给出了训诂式的考证^[6];杨儒宾从形上学、体验思想与神话思维之间的对映关系,站在宗教心理学和宗教史的角度上,分析了《中庸》生生思想的形成^[7];蒋国保提出要读懂《论语》就要尽可能恢复《论语》的语境,要以追溯其言语背景的“新式”经学方法进行研究^[8];林忠军从丁茶山易学研究出发,还原了汉代学者如何根据自然科学知识,转换话语系统,提出了新的易象理论,重建了偏于天道的象学体系^[9]。

由上可见,当前经学探究已不满足于传统的古籍挖掘整理、训诂考据及义理分析,而是更多地尝试以“学科融合”的多元视角处置对待。学者的目的是要综合创新,结合时代精神重新定位经学,乃至中国哲学。这是一种基于反思意义上的哲学新“理解”。

叶秀山撰文指出哲学的作用主要在“慎终追远”,对“(过去)历史”和“(将来)目标”进行理性的和批判性的审视。而中国哲学始终坚持“存在论”的思路,努力在时间的“绵延”中,使“存在”成为持续的,亦即真正的“存在”^[10]。成中英亦著文,认为儒学在当代中国近30年来有长足的发展,但当前儒学需面对现代性与后现代性的同时挑战。既超越个体化的自由任性,又能在群体性中激励个体的创新,应是儒学追求的方向^[11]。此二篇文章具有明显的“纲领性”意味,在一定程度上可谓2016年度中国哲学发展新思维的集中体现。

此外,张汝伦在《哲学对话与中国精神的重建》一文中,认为重建中国精神,首先要重建中国哲学,而重建中国哲学,就必须进行哲学对话。西方哲学和马克思主义哲学已深入中国精神世界的方方面面,但与原来的中国传统之间尚缺乏有机的融合贯通,难以形成一个包容中、西、马三个资源优秀成果的整体新文化、新传统。这需要通过积极有效的哲学对话来解决^[12]。李维武撰文《中国哲学的古今之变与中国哲学的当代形态》,指出只有在19世纪中叶以来

中国哲学的古今之变中,才能找到马克思主义哲学在中国哲学中生发的真实历史根据,找到马克思主义哲学与中国哲学传统的真正结合点,从而阐明马克思主义哲学已经由“在中国的哲学”成为“中国的哲学”^[13]。姚新中等在《当代中国哲学的结构困境》中,清晰地分析出当代中国哲学独特的学科发展历程使其在结构上承载着其自身无法化解的内在张力,这种张力增加了中国哲学学科展开的难度,也使得其思想创新步履维艰^[14]。何晓明则从时间与空间维度入手,详解了儒学研究过程中的“维度”问题,认为儒学的时间维度研究,是一把尺子,一根线,讲究的是“联结”功夫;而空间维度研究,是一把刀,需要的是“切割”手段^[15]。应该说,学者的真知灼见对于中国哲学的“两创”充满了期盼。

2016年的儒学研究“两创”有两个学术专题的讨论尤为值得一说:一是2016年5月《杭州师范大学学报》组文的“东亚儒学研究专辑”,台湾大学的黄俊杰、日本早稻田大学土田健次郎、韩国岭南大学崔在穆分别发表文章,以“东亚”的视角反思儒学、创新儒学,并提出了“厘清东亚儒学何以可能”^[16]、“儒学的日本本土化重构”^[17]、“儒学史上‘知行图’”^[18]等重要命题。按专辑主持人吴震的话说,这是2000年以来,在台湾大学推动的一系列“东亚儒学”研究计划之后,在积累了10余年的研究经验的基础上,由该计划的主要推动者黄俊杰等所作出的一项总结性报告^[19]。二是2016年7月《孔子研究》组文的“中国儒学学科建构研究专辑”,刘学智、朱汉民、舒大刚、颜炳罡等分别撰文,并形成共识:当今推动儒学发展繁荣,一靠传承,二靠创新;传承与创新需要有长效机制,即把儒学纳入现行教育体系,在高等学校设立儒学一级学科^[20]。表面上看,本专辑中的文章似乎脱离了中国哲学学术性讨论,但实质上内含了中国哲学未来路向发展的研究,意义不可有丝毫轻视。

2016年道家哲学的“两创”重要成果,当属王中江的文章《早期道家“统治术”的转变》。该文分上、下两篇,通过2万余字的论述系统说明了早期道家统治术如何从老子“道政”向黄老学“法治”转变。作者认为,在具体转变过程中,老子的“道生之”转变为“道生法”;老子的以无为和柔弱为主要特性的“道政”转变为通过客观化的非人格的制度来治理;老子的“反智用道”被改造为“弃智用法”;老子以道的无名为中心的“无名主义”转变为“循名”和“正名”等^[21]。王文的贡献在于,将一个完整的早期道家政治哲学思想体系呈现于世人,在一定程度上扩展了学界

对于老庄道学研究的视域。

简言2016年中国哲学“两创”研究特质:一是学者渴望立足于当下中国的现实语境重新理解传统;二是学者侧重于围绕着“存在论”与“知识论”两条线索谋求哲学研究创新;三是中国哲学的研究“时空界域”逐步由本土扩展于东亚;四是反思与批判的时代精神是学术研究中两个永恒的主题。

二、中国哲学传统领域中的理论研究

中国古代哲学、中国近现代哲学、当代哲学研究等中国哲学学科“基石”领域,依然是学者在2016年学术研究中的重点。笔者在此,按哲学问题发生年代顺序分别述之。

(一)在先秦哲学研究中,经典文献与概念范畴剖析成为焦点

对于“五经”,姜广辉等系统地厘清了先秦尚书学发展历史,认为《尚书》本质上是一种失落的“雅言”体系^[22];周浩翔以《洪范》为切入点,考证了《尚书》成书时代的思想渊源^[23]。梁韦弦以史书考证方式,辨析了帛书《周易》、《易》今古文与汉易卦气学之间的关系^[24];刘成群从清华简《筮法》出发,探讨了先秦易学阴阳思想的融入^[25]。对于《周礼》,较有特色的研究是王振红的论述,她对《礼》中“巫恒”概念进行了补释,将其界定为“每逢国有大裁,司巫便率领众巫到祭坛等祭祀场所举行仪式,祭祀上帝或四方诸神,消弭裁患”^[26]。

对于“四书”,申绪璐重新诠释了《论语》“闻一知十”章,并由此挖掘出孔子思想中的德性之维^[27]。董卫国从对“一以贯之”的阐述出发,对《论语》“忠恕一贯”章进行了“新解”^[28]。戴兆国等立足“情”,赋予《孟子》“四心”新的内涵,认为“恻隐之心”是一种内心非常伤切的无私的情感,亦即“仁爱”之情,而并非一般的轻微的怜悯之感。“羞恶之心”指羞惭厌恶之感,是一种对难以或不能接受的现象所持的憎厌态度。“辞让之心”、“恭敬之心”分别为谦逊礼让之貌和谦恭有礼之义;二者在“礼”的层面上无大的区别^[29]。

王绪琴等沿着解析《中庸》“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”的逻辑思路,探讨了儒家如何关注着“自以为是”命题^[30]。王乐将《中庸》视为儒学的“心法”,认为理解“心”是把握《中庸》之旨的关键^[31]。邹晓东别开思路,从儒家“教—学”困境出发,批判了宋明理学的主流观点:基于“性善”立场,《大学》“明德”

实即《中庸》之“性”^[32]。李纪祥从回归《礼记·大学》出发,指明朱熹提出的三纲领,在孔颖达那里只称为“三在”;朱熹提出的八条目,在郑玄那里是不成立的概念。郑玄认为在“太学”中所学的是一种“博学可以为政”之“学”,因此,“自天子以至于庶人壹是皆以修身为本”,反映的正是戴圣编辑《礼记》的理想:以礼治国。这也是郑玄在《三礼目录》中将《大学》分类为“通论”的原因^[33]。

关于老子及《老子》一书,李振纲从文献理解出发,探究了其“慈”、“俭”、“不敢为天下先”的“三宝”之义^[34];李若辉以词句释义为基础,挖掘了老子的“行动论”^[35];王敏光从“自”、“我”、“吾”等概念出发,深入地解读了老子的“群己观”^[36],黄克剑关联了老子的“法自然”之道与不言之教,寻绎其“为身”而“为天下”的措思脉络,抉发出老子治化思想的微旨,勾勒出老子论治化的原始要终的致思线索^[37]。

关于庄子及《庄子》一书,陈鼓应通过申述《庄子》文本中“情”的议题及其在后世的延续,表明时代命运的坎坷以及个人遭遇的困苦,政治高压下内心的激荡,社会动荡下胸中的委屈,实为中国哲学“抒情传统”启发之源^[38];陈之斌借用“本喻”概念讲《庄子》,指出“浑沌”是庄子哲学之核心^[39];黄克剑则考辨《庄子·齐物论》之“指”、“马”之喻所喻为何,对庄子借此以申释其齐“物论”而齐“物”的思想作了抉示^[40]。

2016年,学界对于名家学说的关注,主要集中在“辩”。高华平将先秦名家的思想特点总结为“苛察缴绕”、“专决于名”,即要求循名责实,或者说强调以名学或逻辑学的方法来观察和处理事物^[41]。李巍分析了公孙龙之物的可指性,认为公孙龙论“指”,是从手指的“具体指出”引申为事物的“可被具体指出”,并将“可被具体指出”看作经验对象的普遍性质,即事物的可指性^[42]。曹晓虎进一步从“指非指”的名家命题出发,比较了公孙龙、庄子和憨山德清的“非指”之辩,且认为,公孙龙侧重于从差异性的角度分析概念,深化了对于概念内涵的思考,但概念使用不严密;庄子在道家境界论的语境下的讨论“非指”,从道论的立场出发,主张万物一体,超越了对事物差异性的分别;憨山德清立足于佛教修养论对《庄子》进行解读,其强调“我见”、“我执”是纷争和是非的根源,以“物论”之齐解释“齐物”之论,将庄子的“非指”之辩落实为非辩之辩,固然揭示了道家之境界,同时也体现了佛教修养论的思想特点^[43]。

至于先秦相关范畴的分析,较有“趣味”的研究成果有:杨子路用“道性与盗机”理念重释了先秦道

家生态伦理思想,引发出非人类中心主义与弱人类中心主义的讨论^[44];张树业通过考察《易传》中“亨通嘉会”的命题,得出结论《易》中的“礼学”是儒家礼学形上维度的基础,并让“礼”成为儒学中天道观、心性论和修养论相互贯通的“桥梁”^[45]。孟庆楠以“自然与治道”为线索,比较了先秦诸子自然状态论说^[46];王正以“民心”、“制度”为比照,重思了先秦的“王霸之辨”^[47]。

(二)在两汉与魏晋哲学的研究中,“史论结合”与“视域融合”是两个突显的主题

任蜜林立足“王道”,认为董仲舒的人性论是为了王道政治的实现而生成的。因为在董氏看来,人性包含善恶两个方面,而这是由天道的阴阳决定的。天道是王道的形而上基础,但却并不具有实在的地位,因此,天道要实现王道政治就必定要落实到人上,而由天道决定的人性因而也就不能是尽善的。这一论说的目的是给王者留下施政的空间^[48]。秦际明从史书典籍中找依据,论证了汉代经学中师法、家法中的学术与政治问题。其认为,汉代经师强调师法、家法的地位与博士官有关。经学的政治应用也要求经学相对统一,但这并不合于经学之为学术思想的本性。因此,汉代政治多次重申恪守师法、家法,但汉代的经学屡屡突破师法、家法,在不断地演进^[49]。

将玄学与佛学对比分析,是学者兴趣“聚焦”的一个集中区域。刘运好指出,魏晋玄学与佛学,虽然属于两种不同的文化体系和哲学体系,但是从共时性结构上说,玄学和佛学都属于形而上的抽象理论,其中“无”与“空”的本体哲学,“有”与“无”现象与本体的辩证关系,“肯定→否定→否定之否定”的思辨逻辑,使二者在理论形态上构成了互证生生的关系^[50]。赵建军将佛教般若与玄学美学进行对比,认为佛教与中国美学的深度联系始于佛教般若范畴与玄学美学的相互渗透;佛教般若范畴将讖纬审美导向精神价值的探讨,启动了玄学美学的本体论研究,对中国美学的逻辑建构产生了直接或间接的影响;玄学美学受般若本体论影响,突破了传统的宇宙论本体,确立了心性本体观,这一思想转化过程与佛教般若思想输入中国的时间恰能形成对接,反映了中国玄学美学对佛教最新思想成果的借鉴和吸收;“格义”佛教不只是翻译佛经的词义比配活动,更是佛学与玄学思想融汇时对重要理论范畴的权衡、比配、拟对和置换活动,佛玄铸合体现了中国美学内在逻辑的深刻变革,具有重要的美学史建设意义^[51]。

而对于魏晋学者向秀、郭象的研究亦也现了一些较有“新意”的成果。如李凯比较了向秀《庄子注》与郭象《庄子注》的主旨,指出二者蕴含着两种截然不同的人性观,一种视“仁义”为普遍人性,另一种则仅将“仁”视为少数人的个性。种种迹象表明,这两种人性观的并存是今本郭注中混入向注所致,前者无疑是郭象的人性观,后者则应当是向秀的人性观^[52]。黄圣平从郭象“独化”概念出发,推导出郭象的自然观中存在着—纵—横—两条逻辑链条:纵向性的逻辑链条存在于个体物自身领域之内,其内容主要是“无待与自生”进而“独化于玄冥”进而“逍遥与安命”的思想结构。横向性的逻辑链条存在于物与物之间关系的领域之内,其内容主要是“独化与相因”进而“相因与玄合(玄冥之境)”进而“逍遥与安命”的思想结构等^[53]。

(三)宋元明清哲学研究视角多元化,成果颇多

张学智系统地剖析了宋明理学中的“终极关怀”问题,并进一步将之归结为中国文化的品格,认为其对克服功利主义、个人主义,纠治人类社会的诸多弊端,有着一定的积极作用^[54]。康宇回顾了“四书”由“四门之书”转向“四书学”成就经典之路,并以系统论视角加以审视,提出在四书体系结构中,“语孟学庸”各具特质功能,每一典籍以不同的方式阐发义理,共同缔造出了崭新的儒家人文信仰^[55]。谷继明从宋代解经方法中提炼出“玩味”与“涵泳”的范式,指出此二种范式不仅仅是一种经典诠释方法,更是在根本上与理学相关联。特别是,玩味与涵泳使经典对成德之学的作用成为可能,或者说,经典所具有的工夫论意义因之在理学中得到了凸显^[56]。

在宋代哲学研究中,朱子的“理”依旧是学者关注的焦点。沈顺福论述了朱熹的“理生气”,认为朱熹之理是形而上的,超越于经验现实,这便是“静”。“静”之理无所谓生死。朱熹之气是形而下者,它本身便能够生万物。形而上之理与形而下之气的关系是本末、体用关系,而不可能是经验性的生的关系。故理不生气。事实上,将理视为静理,恰恰体现了朱熹哲学的思辨性。故《朱子语类》中“理生气”的说法,可能存在错误^[57]。乐爱国比较了民国时期李相显与唐君毅对于朱熹“理”的诠释,指出“所以然”与“所当然”是学者理解时运用的不同视角所致^[58]。赖尚清研究了朱子的“生理”思想,提出朱子哲学中的“理”,从静态的层次,可以分为“生理”和“原理”;从动态的层次,则“生理”又可进一步分殊为天理、性理、伦理、

物理,而朱子所说的“生理”具有本体义、发用义、流行义和主宰义。在本体的意义上,“生理”和“原理”是直接同一的。“生理”和“原理”也不是两个“理”,而是同一“理”的两个面向^[59]。在其他关于朱子哲学思想的研究中,陈来对于朱熹《克斋记》的文本与思想的挖掘较具创新性。他分析了朱子与时人通信中的有关论述,尤其通过将沉埋近八百年的宋淳熙本《晦庵先生文集》中所存的《克斋记》初稿与《朱子文集》中的《克斋记》定稿详加勘比,揭示了《克斋记》在改过程中的变化,并在此基础之上,对《克斋记》诸本之间、《克斋记》与《仁说》之间在思想上的异同作了深入解读^[60]。

在明代哲学研究中,船山思想的受关注热度同样不减。陈力祥等分析了王夫之对朱子、阳明“亲新之辨”二元对立模式的解构,认为船山解构了朱子单一的“向外”的“有言”之教的新民,主张自身明德以感召他人的“无言”之教的新民;船山也解构了阳明单一的“向内”“自新”新民,主张“自新”与“新他”二者结合的新民^[61]。周广友从贞天地、立人极、通天人三个方面来阐释王夫之的圣人观,指出三者既是对圣人的内在规定,也是一种客观叙述;既是圣人成就自身的工夫,也是其所达至的境界;既是“本体上说工夫”,也是“工夫上说本体”^[62]。张学智研究了王夫之《未济》卦诠释的几个维度,挖掘出其“乾坤并建”的本体思维方式,卦序中的形上哲学思维,小人之“亨”与“贞吉悔亡”,《未济》作为终卦的原因等^[63]。

需要指出的是,2016年一些以往研究中少有涉及的“非著名”人物思想也呈现于读者视野之中。如许家星梳理了南宋杨万里的理学思想,认为其以觉、爱、恻隐论仁,持性体心用之心性论,工夫论以察识、致知为先,慎独、主敬为本,体现出明显的湖湘学特色^[64]。姚才刚分析了明儒湛若水弟子唐枢的“讨真心”说,认为其视“真心”为本体,“讨”为工夫,目的在于一方面吸纳湛甘泉、王阳明两家学说的优长,另一方面又试图克服湛、王学说尤其是阳明心学在流传过程中产生的弊病^[65]。李敬峰研究了明代可与王阳明“中分其盛”的关学集大成者吕柟的“《孟子》学”,认为其学说折射出秉承张载关学重视践履、批驳阳明心学、羽翼、修正朱子学的诠释特质,有力推动张载关学、朱子学的深化与发展,对于探究张载关学、朱子学在明代的流变具有重要的思想意义等^[66]。

在清代哲学研究中,赵四方从经典文献《九经古义》的解析中,推导出惠栋汉学思想的形成过程,指出惠氏考考古义古音的方法,于增补改订过程中日

渐成熟,其尊信汉儒、摒弃唐以下经说的观念也与该书的撰写息息相关^[67]。张再林对作为宋明新儒学归宿的刘蕺山哲学重新定位,认为刘氏其以“意”易“心”,代表了一种迥异于“心本体”的全新的“意本体”的哲学在宋明新儒学中的崛起和形成^[68]。李长春分析了廖平经学在中国哲学史中的地位与影响,指出其全面继承了汉唐哲学的思想方法,把“比附”“验推”之法运用得出神入化。但是,因其不够“客观”和“科学”,缺乏“逻辑”和“实证”而被现代“哲学”所鄙弃^[69]。魏义霞论述了有关谭嗣同哲学思想的三个命题,其强调特殊的年代造就了近代哲学的特殊性,新旧交替、中西交汇使近代哲学无论理论来源、内容构成还是概念范畴、体系建构都变得异常斑驳、多变和复杂。这一点在谭嗣同那里表现得尤为明显和突出。有鉴于此,如何界定、把握谭嗣同哲学的性质和特点,进而客观、合理地界定其地位成为谭嗣同研究无法回避的首要问题^[70]。

(四)近现代哲学研究成果不断涌现、推陈出新

邵龙宝总结了近现代儒学的基本特征及其精髓,认为儒学的基本特征并非仅仅来自儒学经典,而是来自于它所处的时代对中国社会和国民心理结构的影响。近现代儒学具有三个基本特征,一是由“得君行道”转向“移风易俗”,二是由崇尚“夙夜在公”转向彰显“私我”和“独立自主”之人格,三是由注重“心性”的“内圣”之学转向讲求“民主”“科学”的“外王”之功。其精华渗透在基本特征之中。儒学的生命力主要体现在对后现代社会的西方发达国家和当下中国社会的精神重建。如果说海德格尔的现象学是现代西方哲学的一种生存论转向,那么,儒学的复兴则应是生存论或人生哲学的现代转向^[71]。萧功秦撰文讨论了儒家乌托邦传统与近代中国的激进主义之间的关系,指出中国的自由主义学者与中国的新左派学者,其价值取向虽然各异,思维方式中却都不自觉存在着“道德建构主义”。而此种“道德建构主义”源于儒家传统的性善论,故必然走向“乌托邦”^[72]。刘增光立足于宗教学思想探讨了严复的儒学观,提出严氏以实证主义的理路批判了儒家思想中的某些成分,但他的“依古论说”仍深受儒家思维方式的影响。通过对中西政教分合关系的分析、对知识与信仰的区分,严氏为宗教的永远存在保留了位置,此即“与人道相始终”而不可废的宗教即为“真宗教”^[73]。李承贵以“新理学”为切入点,详解了冯友兰哲学思想中的若干问题。在他看来,以往学界对于冯友兰“新理

学”建构中的微词,如“新理学”方法与宋明理学不适应,“新理学”的本体空虚不实等,与客观情况不符。正确的认知应为,“新理学”方法并不必然地伤害宋明理学,而“新理学”的本体更非“空”所能涵盖。事实是,“新理学”的建构不仅显示了冯友兰缜密的思辨力,也说明其对中国哲学、宋明理学的精准把握,更透出开辟中国哲学新方向的期许与努力^[74]。

特别指出的是,2016年诸多当代中国哲学家思想研究成果亦呈现于世人。柴文华从在台湾地区影响较大的《新编中国哲学史》中,总结出劳思光对中国哲学史发展历程的研究线索^[75]。朱燕玲等同样以劳氏《新编中国哲学史》为对象,但从另一侧面解读了劳思光的中国哲学研究方法论。其认为,劳氏一直努力让中国哲学变为“活的哲学”,他渴望面向世界建构新时期的中国哲学研究,他所提出的开放成素与封闭成素、发生历程与内含品质、认知性哲学与引导性哲学等重要理论区分是值得学界认真汲取的重要方法论原则^[76]。

2016年5月,黑龙江大学著名哲学家张锡勤先生仙逝,实为国内学界一大损失。柴文华等在2016年下半年发表文章,回顾了张先生对中国近代思想文化史的研究历程,认为先生对中国近代思想文化史的贯通研究可以概括为“三部曲”,先生对中国近代思想史的贯通研究始终是以历史唯物论为诠释框架和评价尺度的,具有史论结合、以史见长,全面系统、内容厚重等特点^[77]。柴文既是对张先生故去的悼念,同时也有助于世人加深对中国传统文化在近代的创造性转化和创新性发展的认识。

(五)“问题研究”彰显学者学术个性与开放性心态

当代中国哲学的研究者们怀有强烈的“问题意识”,他们期待通过分析问题、解决问题而增加中国传统哲学的实践性。朱人求主张哲学研究中加入“话语分析”,通过对中国哲学的核心话语和社会政治、文化因素之间的关系探索,可极大地拓展中国哲学的研究空间和理论内涵^[78]。景海峰认为,在中国传统哲学研究中存在着所谓道统、政统、学统的“三统并建”,而现代新儒家们正是以经典解释为基本的方式,试图说明“学统”在整个中国文化中的独特地位,并从哲学诠释的角度努力揭示其现代转化的可能意义^[79]。韩星详细剖析了中国哲学中“仁”、“正”、“中”、“和”等概念范畴内涵与外延,论述了儒家古典正义论的逻辑展开,指出“人道为大”、“仁道为本”是其价

值基础;“人道政为大”、“政者,正也”是其核心内涵;“中正无偏”、“由中致和”是其实践途径^[80]。郭小军分析了儒家哲学的伦理精神,认为其对生命的关注体现在“为己之学”的传统和“内在超越”的图式之中^[81]。邹元江从王夫之“意在言先,亦在言后”之语出发,论证了中国哲学美学感受、创造方式论^[82]。

在学者内容丰富、形式多样的选题中,有几个热点尤为值得一说:

1. 儒学中的“工夫论”。朱俊林以敬畏与慎独为切入点解读了《中庸》中的道德工夫思想,认为其以作为天道的“诚”为其形上基础,阐明了道德工夫的可能性和必要性,提出了“自诚明”和“自明诚”两条相反相成的工夫路径,提出了立志向道、循序渐进、安身求道、注重内容和实质的道德工夫原则以及学、问、思、辩、行的具体方法^[83]。王正通过心、性、气、形的“十字打开”,论述了孟子的工夫论,指出孟子一方面以“求放心”来确立道德的主体性,进而以“尽心、知性、知天”“存心、养性、事天”的心性工夫来将道德意识、道德判断、道德境界予以养成;另一方面以“不动心”而“集义”的方法养成“浩然之气”的“大丈夫”气象,从而实现道德从心性到行为的转化即“践形”。孟子这种在心、性、气、形上同时展开的工夫论,恰如陆九渊所形容的,“孟子十字打开,更无隐遁”^[84]。匡钊分析了孟子的精神修炼,将其工夫论归结为“知言”、“集义”与“养气”两种精神修炼技术的平行开展^[85]。

康宇从经典诠释的角度分析了朱熹的工夫论,认为朱子将工夫分为“实践”与“涵养”两个部分,通过“知行”、“读书”、“诠释”等相互关系的探讨,建构出以“体验之学”为特征的经典诠释学说。该学说以工夫论为核心理论,讲究“身心一体”、知行间既有先后又有平行,并兼具“诠释循环”特质。为了突显工夫,朱子修订了儒家读书次第,发明出以“广义实践”为基础的诠释方法^[86]。鹿博以罗汝芳思想建构为例,指明了中国传统哲学中境界工夫展开与心学流弊漫衍间的关系^[87]。陈明则从对《尚书引义》解读中,归纳出王夫之是以认识论问题为核心,建基于对理学家朱与陆王两派心说之检讨,而建构出自己的治心工夫论^[88]。

2. “生活儒学”的研究。黄玉顺教授是国内此问题领域研究的代表性专家,每年均会发表相关论文。今年他以自己参加的韩国成均馆大学召开的“生活儒学”国际学术会议感悟为基础,区分了学界中较易混淆的两个概念——“生活的儒学”与“生活儒学”。他认为,“生活的儒学”主张将既有的儒学运用到当代生活中去,但会带来严重的问题;既有的传统儒学

由形上学和形下学两个层级构成,其形下学的帝国伦理政治哲学是原教旨主义的,而其形上学的心性论人性论则是先验论的,都不适用于现代社会生活。因此,“生活儒学”主张超越传统帝国儒学的“形上一形下”架构,揭示更为本源的“生活存在”观念,在这种“大本大源”上重建儒家的形上学、形下学,从而有效地解决现代社会问题^[89]。而郑治文等从消解程朱理学形而上学,回归生活世界本身,创构一种为愚夫愚妇能知能行的“生活儒学”出发,分析了明代“生活化”、“民间化”的儒学如何从泰州学派推向全国^[90]。需要说明的是,郑治文等的“生活儒学”与黄玉顺所讲的“生活儒学”之间有着诸多差异,故可视作国内“生活儒学”研究中又一新思想的涌现。

3. 佛教哲学的新探索。叶平重点解析了梵语“伊字三点”在华的流变,认为其先入天台宗、后入禅宗、华严,三宗对其唯我所取,各有发明,都利用伊字三点来阐扬本宗妙义,与自己学派的宗旨融会贯通,在这样的和会中,伊字三点产生了圆满、融通、不可言说等全新的意义。宋代以后,伊字三点又被儒学所吸收,发展为解释宇宙本体的方法论,并成为儒释道三教融合的象征^[91]。王颂以因果学说解读了华严宗的佛教哲学思想,认为法藏等人运用“六义说”对此前的各种因果理论进行扬弃,奠定了华严学法学缘起、重重无尽说的哲学理论基础,其重要性不言而喻^[92]。师瑞通过考察佛教中的“逍遥”观念,指出僧人对庄子逍遥思想的诠释是佛道交涉中的重要内容,“逍遥”在格义的语境下是被理解为佛教的价值旨趣的。而随着僧人对格义弊端的反思及佛道论衡的深入,僧人十分重视分判佛道之异,反对简单地混同庄子逍遥与佛教解脱。当三教会通渐成趋势之后,僧人们从更深入的层面广泛吸收儒道思想,并立足于佛教立场对逍遥思想予以重新定位和解释^[93]。

4. 以华东师范大学哲学系为主体的冯契哲学思想研究。此领域系列论文的产生,很大程度上源于2015年底于上海举办了“纪念冯契百年诞辰纪念大会”。杨国荣解析了冯契的“智慧说”,并将其放置于“古今中西之争”的视域中探讨。他认为,“智慧说”以智慧的追寻为进路,其既源于中国传统哲学中的言、意、道之辩,又可参与到当代哲学关于语言、意识、存在关系的讨论。故它既是中国哲学的当代发展形态,也具有世界哲学的意义^[94]。童世骏分析了冯契思想中作为哲学问题的“中国向何处去”,并将之引申为“中国哲学向何处去”的问题,指出在此问题的探讨中充分体现了冯契“化理论为方法、化理论为德性”

的核心方法论^[95]。赵修义解读了冯契晚年提出的“我们正面临着世界性的百家争鸣”,“中国哲学正在走向世界”等新命题,认为冯先生作出的这些论断,不仅概括了中国哲学在当今时代面临的使命,而且也论及了履行使命所需要的条件,那就是必须“会通中外”^[96]。此外,陈卫平撰文读讨论了自己对增订版《冯契文集》第11卷的体会^[97];王路剖析了冯契对于其师金岳霖先生哲学逻辑思想的继承与发展^[98];章含舟介绍了冯契哲学在海外的境遇等^[99]。

5.学者的“个性化”研究特色显现。如向世陵在2016年相继发表4篇评议文章谈论中国传统哲学中的“博爱”问题。他认为,爱有自己的内容限定,那就是爱善。“爱善”从孟子以来可以说是“心之所同然”,在王阳明则是良知发用的结果,故爱不善、爱仇敌都是不可能的,可谓是人同此心,心同此理^[100]。博爱是有限度的,爱善是博爱的内容限定^[101]。作为博爱的生生和仁爱不仅需要客观性的支撑,也需要主观性的自觉,基点在一心与众心的同一,并在实践中为走向“同善”的慈善救助提供方便路径^[102]。与当代心理学主要集中于亲社会行为研究儿童爱心不同,古代儒者更多关注儿童与父母之间亲爱关系的培育和向普遍性博爱的推广^[103]。

又如张再林继续着他的“身体”研究,其撰文指出,从身体出发,己与仁不是道德符号化的存在者,而是源于“生生之几”的可能性存在。为仁由己在时间维度上是“身德互训”之过程,具有当下性并向未来而敞开;在空间维度上是自我和他者对话和交往的方式,通过礼而实现生命的和谐共在^[104],而作为对西方传统哲学种种二元对立消解的梅洛-庞蒂的“身体间性”概念的推出,既代表了西方哲学的一场根本性革命,也为解读中国哲学核心概念的“阴阳”提供了契机,使其与中国哲学的理论接轨成为可能^[105]。

2016年的中国哲学界中其他较具代表性的研究成果还有,杨子飞提出一种介于“非政治的儒学”与“政治儒学”之间的“政治的儒学”观念,即通过把“内圣外王”理解为一种“言辞上的乌托邦”,既要保存儒家的整全视野,又要尊重政治生活的本性,以此作为一种儒学在当代的合理政治姿态^[106]。韩星将中国传统经典诠释与中国哲学史研究相联系,立足于中国传统,以经学作为中国哲学建构的主体,在经学的基础上深化了中国哲学史的认识^[107]。朱汉民系统定位了儒学的六经、诸子与传记,认为儒家“传记之学”的作用即是“将‘经’‘子’两种不同学术形态整合为一个有机的思想整体”^[108]。李建华等详尽论述了民

国时期著名高僧太虚大师如何从中国佛学的视域对中国哲学史研究作出的深入探讨^[109]。周焜成“新探”了唐宋时期“道统”思想的形成过程^[110]。成祖明分析了《乐记》被遮蔽的人性论突破^[111]。黄海德等综述了唐代道教哲学的思想渊源等^[112]。

归纳2016年中国哲学传统领域中的理论研究特质,许多成果的内容虽为“旧酒”,但却被装于“新瓶”,给人耳目一新之感;作者的研究普遍立足于文本,从典籍中深挖思想,实质上重复着中国文化传统中“返本开新”之路;借用西学概念范畴、方法论审视中国传统越来越广泛地被学者采纳;诸多研究成果实际上是学者前几年相关研究的延续,充分体现出中国哲学特定论题研究具有持续性、传承性的特点。

三、中西马哲学的对话与会通

中西马哲学对话会通是一个“老生常谈”的问题,然而它在2016年度中国哲学学界中被赋予了新的涵义。一方面是因为习总书记讲话的方向指引,另一方面则是中国哲学想要走向世界强烈渴望的产物。在中国哲学与西方哲学的接触中,部分学者“以西释中”的思路得以展现。刘纪璐提倡分析哲学为传统中国哲学开生面,认为儒学“哲学化”离不开分析哲学的引入,只要通过以西方分析哲学的语言方式重整面目,方能让儒学获得“外语能力”,让世界哲学所认知^[113]。陈继红借用西方“契约”概念审视儒家诚信思想,通过将“大信”“小信”之辨与契约内含义务相联,推论儒家诚信限度的复杂性;通过另一类契约事件——“要盟”的评述,揭示出儒家诚信思想中暗含的由“诚”而“信”的价值路径。并且,由此展开对儒家诚信现代价值的思考^[114]。应该说,刘、陈二人的做法代表了国内学界对西方哲学思想“本土化”的一种尝试,既是对中国传统哲学的“开新”,又是为中国哲学存在“合法性”寻找合法性的根据。

与之相比,中西哲学比较的实践成果更为丰富。具有代表性的例子是,倪良康总结出在东西方哲学中均有现象学、本体论和形而上学这三种言说方式和思维向度^[115]。这在一定程度上证明,中国哲学并不缺少“哲学因子”。张思齐分析了孔子言“气”与古希腊思想的契合,认为中国的气论是联系中国哲学与希腊哲学的桥梁,孔子和斯多葛派是其两大基石^[116]。王强伟等对犹太教与儒学思想进行比较,认为从学科历史、研究路向、学科定位、研究主体、学术视野上看,二者表现出较多的取向差异^[117]。苟东锋以“通感”在

命名中的作用为切入点,比较了荀子与康德认识论异同,指出二者在对于先验的认知具有类似性,不过与康德通过先天纯形式综合感觉材料的做法不同,荀子是通过“心”来统合“五官”提供的感觉材料的。而“心”之所以能够统合“五官”,乃在于它是一种“通感”。以康德为坐标系,荀子的“心”之“通感”既属于感性,也属于知性等^[118]。

在中西哲学比较中,还有一种“别样”的成果值得一说——国内学者对于国外学者研究“中国哲学”问题的分析。陈晓杰以“同民之好恶”为关键词,探讨日本古学派的伊藤仁斋的王道论。大致以孟子政治思想为准,即便他也承认“民之好恶”并非绝对正确,也坚持以“同民之好恶”为最重要的政治原则,对此,传统中国儒学思想认为,既然民之好恶未必符合儒家之道德标准,那么以“民之好恶”为政治之基础的想法就不足为据^[119]。廖晓炜从人伦、性善与仁爱出发,分析伊藤仁斋孟子学的特点及其局限,认为他对孟子学的解释,具有鲜明的反朱子学或去形上学的特点。仁斋突出人伦之道在孔孟之学中的基础性地位,反对宋明儒以“复性”为根本的工夫进路;认为性善不可恃,后天修为不可废,对孟子性善说给出弱性善论的诠释;仁斋对孟子哲学中仁的诠释,同样具有显著的经验性格^[120]。

傅锡洪从《中庸》“鬼神”章注释分析江户日本朱子学的展开与变化,指出江户前期,朱子学者山崎暗斋及其门流继承了朱熹《中庸章句》第16章“鬼神”章的注释立场,强调“鬼神实有”,而“诚”即是对此“实有”的肯定。其同期伊藤仁斋发起的“古学”运动,却使得朱子学以《四书》为中心的儒家经典体系崩坏,表现在《中庸》上,即是认为对“鬼神”取“敬而远之”态度的孔子不应如此正面论述“鬼神”,从而判定“鬼神”章为后人伪作并且窜入了《中庸》原文,而且该章与上下章之间无法衔接,由此否定了《中庸》文本的整全性和连续性。他们虽然捍卫了《中庸》原文的整全性和连续性,但这一仅限于人事领域的解读,却与借助祭祀活动而致力沟通人事与天道的朱熹保持了很大的距离^[121]。

应该说,学者中西哲学比较的主要目的在于吸收西方哲学之“优良”以促中国哲学之发展。从这一立场观之,2016年效果应用最佳的当属国内“中国诠释学”的发展。“诠释学”是一个“泊来”的概念,在国内有时又被翻译为“解释学”,与中国传统“经学”或“经典诠释”不同,它既关注“诠释之然”,又关注“诠释之所以然”。自上世纪末汤一介先生提出建构

“中国解释学”的思想以来,诠释学逐渐在中国哲学领域“扎根”“发芽”。2016年“诠释学”研究一如既往地成果斐然。潘德荣解析了什么是“从诠释学的观点看”,厘清了国内学者对诠释学方法论的认知。指出,若以一种简洁的方式回答什么是“从诠释学的观点看”,答案有三:立足于方法论诠释学,“从诠释学的观点看”意指必须客观地理解被诠释对象的原义或原意;自本体论诠释学视之,乃是对存在于意识之中的那个被意识到了的存在的重新辨认与反思;从神学诠释学的角度来说,《圣经》是上帝的话语,是“道”,诠释《圣经》的本身意味着宣示某种不可违背的真理。近年来有学者倡言建构中国诠释学,若能成功,“从诠释学的观点看”又将增添一种乃至多种视角^[122]。

洪汉鼎立足诠释学反思中国传统哲学现代转型,认为不论中外关系,还是古今关系,凡“学”都是学“共相”,学优于自己的东西,从观念的进展来看,都是一种融合过程。当代诠释学的宇宙恰好包含这两个主题,它既横跨中西又通达古今。从诠释学角度探讨中国哲学的“中西”与“古今”之争,可以得出这样的结论:人类心灵的共振既能够逾越中西又能够通达古今^[123]。景海峰论述了“以传解经”与“以经解经”等中国传统经典诠释方法^[124],并适时地融入诠释学要素,以西学视角重读中学,给人以耳目一新之感。彭启福撰文指出,以伽达默尔哲学诠释学为直接的切入点,我国诠释学研究获得了一个很高的学术起点,并取得诸多重要的成就。但毋庸讳言,这种研究也带有自身的局限性。当前,我国诠释学研究亟需走出“伽达默尔框架”,为实现方法论诠释学和本体论诠释学的辩证统一、西方诠释学与中国本土诠释传统的辩证统一,为建构既有中国本土文化特色又有开放性品格的当代诠释学理论做出积极努力^[125]。

2016年,中国哲学与马克思主义哲学的会通研究成果同样“喜人”。如邵龙宝论述了马克思主义中国化进程中的儒学新开展,认为儒学传统是中国特色社会主义的“中国元素”,是马克思主义中国化的“文化基因”。儒学的新开展必定要广泛吸取人类文明和文化的优长,在综合创新中不能离开主导性的解释系统;必须正视一个既是历史的又是现实的问题——儒学自身是精华与糟粕的统一体。儒学的新开展需要突破自己、超越自己,让“个我”真正在当代站立起来;应当进一步通过互联网+、大数据的信息社会向世界传播“和谐”理念、声音和行为^[126]。孔德永综述了马克思主义与儒学关系的历史与现状,指出20世纪初期,马克思主义与儒学关系的历史是伴

随着西化派、保守派与马克思主义派三种力量之间的博弈而开始的。20世纪50年代至70年代末,马克思主义与儒学之间处于紧张对立时期,马克思主义与儒学关系的现状与历史不同。20世纪80年代以来,马克思主义与儒学进入对话和融合时期,形成了三种代表性观点:“对立说”、“平行说”和“融合说”,而“融合说”逐渐成为人们的共识。马克思主义与儒学关系的未来应立足中国历史与现实,以中国民众生活为轴心,建构中国自己的话语体系与话语平台^[127]。李元旭等剖析了马克思主义和中华传统文化关系的几个主要阐释范式:意识形态范式、文明范式、体用范式。其结论是,在马克思主义和中华传统文化的关系上,一方面要坚持对中国马克思主义的文化自信和自觉,另一方面还要探寻更具阐释力和适应性的阐释范式^[128]。

可以看到,学者们的见解高屋建瓴,对于问题的反思理论性强,并紧贴中国社会实际。他们的论述有着基本共识,即儒学乃至中国哲学的发展,要坚持发挥马克思主义的正确指导作用,坚持以人民为中心的研究导向,坚持马克思主义活的灵魂,注意防止否定马克思主义、教条主义和形式主义地对待马克思主义。当然也要看到,积极讨论“中马共融”的学者群中,纯粹的马克思主义研究学者占具了大多数,那种原汁原味的“中国哲学式”研究,在中马哲学会通的探索中,成果并不多见。纯粹的中国哲学学者更喜欢从中马哲学结合出发,研究中国传统哲学在中国社会主义事业实践中的应用。

陈来通过系统阐释二程、朱熹、康有为、谭嗣同等人关于仁与四德关系的思想,以及康有为、谭嗣同等人关于四德关系的思想在其所处历史条件下所呈现的不同侧重,抉发出了在当代新的历史时期中,仁可以统摄仁爱、自由、平等、公正这一新的“仁统四德”的重要论述。此论述不但深刻揭示了传统程朱“仁统四德”思想所具有的重大而深远的现代价值,更从“仁统四德”这一特殊视角,为在新的历史条件下,儒学如何“返本开新”作了重要示范,具有重要的理论和实践意义^[129]。郑臣分析了儒学的实践性,指出儒学的主旨是“内圣外王”,作为一个整体,其哲学性格是引导性的。这种“引导的哲学”,其实质就是“实践哲学”。更进一步地讲,儒学所关注的实践活动是包含了伦理道德和社会政治行为在内的涉及人的一切有目的的、引导人们达于“至善”的行为活动,它已超越了由亚里士多德开创的实践哲学传统,可助力中国社会现代建设^[130]。

李承贵研究了理学之“理”在中国社会的开展与发扬,认为由于时代课题的错综复杂,也由于哲学家们的多元诉求,处于20世纪中国哲学中的“理”,在内容上担负着宽广的道义与深沉的情感,在形式上则追求透明的理性与缜密的逻辑。基于这样的诠释实践,我们获得的不仅是20世纪中国社会的情形,而且是中国传统哲学改造、更新的参照^[131]。孙钦善论述了儒家传统君子人格的现代价值,归纳了其内在的精神情感行为、审美价值、真理价值、共同体形式及其敬畏与信仰维度在现代社会的意义^[132]。杨柳新则旗帜鲜明地提出“儒家社会主义”之说。在他看来,中国的社会主义实践既需要“与资本共舞”而又需要“超越资本”,这使得在理论上,马克思主义与孔子儒学的融合成为一个不容回避的议题。儒学社会主义之所以可能,是因为孔子儒学人文主义与马克思的人文主义高度契合,这主要体现在两者对人的社会性本质或共同体性的洞察,两者对人的主体创造性的肯定,以及关于人的自由个性成长的过程哲学等方面。孔子与马克思以人文主义为主题的对话,昭示了一种以社会个人的“自我意识”和儒学传统道德价值观为内核的儒学社会主义精神^[133]。

回顾2016年中国哲学的发展,学者在“两创”精神指引下,以更加开放的心态吸收借鉴其他学科优秀思想与理论方法,使中国哲学研究在持续的推进中收获众多扎实而丰厚的果实。在批判与创新、扬弃与创造、争鸣与探索中,中国哲学研究又开辟出一系列新的诠释空间、问题视域,学科发展“活”的力量不断涌现。可以预期,此种充满活力、积极进取的学术氛围必然会延续到2017年。

参考文献:

- [1] 陈来.二十世纪思想史研究中的“创造性转化”[J].中国哲学史,2016,(4):5-8.
- [2] 陈静.《恒先》的文本研究与思想解释[J].中国哲学史,2016,(2):5.
- [3] 白奚.宇宙万物的始基:“恒”还是“恒先”?[J].中国哲学史,2016,(2):12.
- [4] 曹峰.“自生”观念的发生与演变:以《恒先》为契机[J].中国哲学史,2016,(2):18.
- [5] 丁四新.“或”:上博楚竹书《恒先》的一个疑难概念研究[J].中国哲学史,2016,(2):27.
- [6] 姜广辉,钟华.经与经学[J].湖南大学学报,2016,(1):5.
- [7] 杨儒宾.《中庸》的“参赞”工夫论[J].湖南大学学报,2016,(1):12.
- [8] 蒋国保.试论《论语》语境恢复法[J].湖南大学学报,2016,

- (1):28.
- [9] 林忠军.论汉儒易象观与茶山的易象体系[J].湖南大学学报,2016,(1):34.
- [10] 叶秀山.对子中国哲学之过去和将来的思考[J].江苏行政学院学报,2016,(1):16.
- [11] 成中英.论儒学的真诚性与创发性[J].哲学研究,2016,(6):42.
- [12] 张汝伦.哲学对话与中国精神的重建[J].中国高校社会科学,2016,(2):4.
- [13] 李维武.中国哲学的古今之变与中国哲学的当代形态[J].中国高校社会科学,2016,(5):32.
- [14] 姚新中,陆宽宽.当代中国哲学的结构困境[J].哲学研究,2016,(3):119.
- [15] 何晓明.儒学研究的时间维度与空间维度[J].华中师范大学学报,2016,(4):114.
- [16] 黄俊杰.“东亚儒学”的视野及其方法论问题[J].杭州师范大学学报,2016,(3):25.
- [17] 土田健次郎.日本朱子学与反朱子学之关系[J].杭州师范大学学报,2016,(3):35.
- [18] 崔在穆.栗谷学派的“圣学”构想:金范初探[J].杭州师范大学学报,2016,(3):42.
- [19] 吴震.主持人的话[J].杭州师范大学学报,2016,(3):25.
- [20] 建立儒学一级学科讨论专辑[J].孔子研究,2016,(4):5.
- [21] 王中江.早期道家“统治术”的转变(上)[J].哲学动态,2016,(2):46.
- [22] 姜广辉,程晓峰.先秦尚书学再认识[J].中国哲学史,2016,(2):34.
- [23] 周浩翔.《尚书·洪范》时代及思想源流考论[J].中国哲学史,2016,(2):44.
- [24] 梁韦弦.帛书《周易》、《易》今古文与汉易卦气学[J].福建师范大学学报,2016,(3):42.
- [25] 刘成群.清华简《筮法》与先秦易学阴阳思想的融入[J].周易研究,2016,(3):12.
- [26] 王振红.《周礼》“巫恒”补释[J].北京师范大学学报,2016,(1):158.
- [27] 申绪璐.《论语》“闻一知十”章再论[J].孔子研究,2016,(2):39.
- [28] 董卫国.忠恕之道与孔门仁学[J].现代哲学,2016,(4):97.
- [29] 戴兆国.《孟子》“四心”义考辨[J].河北学刊,2016,(5):22.
- [30] 王绪琴,朱红.《中庸》与走出“自以为是”[J].哲学研究,2016,(3):51.
- [31] 王乐.《中庸》之作为儒学“心法”新释[J].学习与探索,2016,(6):32.
- [32] 邹晓东.《大学》“明德”并非《中庸》之“性”[J].中山大学学报,2016,(1):109.
- [33] 李纪祥.《四书》本《大学》与《礼记·大学》:两种文本的比较[J].文史哲,2016,(4):23.
- [34] 李振纲.老子“三宝”释义[J].哲学研究,2016,(8):58.
- [35] 李若辉.老子“行动”论[J].哲学动态,2016,(8):33.
- [36] 王敏光.以身观身:老子群己观的一种释读视角探赜[J].哲学动态,2016,(8):121.
- [37] 黄克剑.老子治化思想辨微[J].哲学研究,2016,(10):39.
- [38] 陈鼓应.《庄子》抒情传统的后代回响[J].哲学研究,2016,(2):31.
- [39] 陈之斌.论庄子哲学的本喻:浑沌[J].中国哲学史,2016,(3):25.
- [40] 黄克剑.《庄子·齐物论》“指”、“马”之喻别裁[J].哲学动态,2016,(8):25.
- [41] 高华平.先秦名家及楚国名辩思潮考[J].哲学研究,2016,(1):60.
- [42] 李巍.物的可指性——《公孙龙子·指物论》新解[J].哲学研究,2016,(11):41.
- [43] 曹晓虎.论公孙龙、庄子和憨山德清的“非指”之辩[J].中国哲学史,2016,(3):20.
- [44] 杨子路.道性与盗机:道教生态伦理思想新论[J].中国哲学史,2016,(2):83.
- [45] 张树业.从“亨通嘉会”到“知礼成性”——《易传》对礼的哲学思考[J].中国哲学史,2016,(3):40.
- [46] 孟庆楠.自然与治道——先秦诸子自然状态学说的比较研究[J].云南大学学报,2016,(1):37.
- [47] 王正.重思先秦儒家的王霸之辨[J].中国哲学史,2016,(3):13.
- [48] 任蜜林.董仲舒王道视野下的人性善恶论[J].哲学动态,2016,(6):33.
- [49] 秦际明.论汉代经学师法、家法与学官制度[J].中国哲学史,2016,(3):49.
- [50] 刘运好.互证生生:玄学与佛学理论形态之关系[J].浙江社会科学,2016,(7):106.
- [51] 赵建军.论佛教般若与玄学美学的本体论沿革[J].河北学刊,2016,(5):79.
- [52] 李凯.向秀《庄子注》主旨之蠡测——从向、郭人性观的差异切入[J].哲学研究,2016,(6):69.
- [53] 黄圣平.郭象“独化”论思想体系析微[J].陕西师范大学学报,2016,(1):84.
- [54] 张学智.宋明理学中的“终极关怀”问题[J].中国社会科学,2016,(9):88.
- [55] 康宇.从“四门之学”到“四书学”——兼论四书系统的结构与功能[J].人文杂志,2016,(8):1.
- [56] 谷继明.玩味与涵泳:宋代解经学的一个重要方法[J].中国哲学史,2016,(3):55.
- [57] 沈顺福.论朱熹的“理生气”[J].中国哲学史,2016,(3):71.
- [58] 乐爱国.朱熹的“理”:“所以然”还是“所当然”——以李相显、唐君毅的观点为中心[J].四川大学学报,2016,(2):14.
- [59] 赖尚清.朱子“生理”思想研究[J].哲学研究,2016,(4):53.
- [60] 陈来.朱子《克斋记》的文本与思想[J].复旦学报,2016,(2):1.
- [61] 陈力祥,杨超.船山对朱子、阳明“亲新之辨”二元对立模

- 式的解构[J].中国哲学史,2016,(2):97.
- [62] 周广友.王夫之《周易外传》中的圣人观释要[J].中国哲学史,2016,(1):46.
- [63] 张学智.王夫之《未济》卦阐发的几个思想维度[J].中国哲学史,2016,(1):38.
- [64] 许家星.诚斋理学思想新论[J].哲学研究,2016,(7):54.
- [65] 姚才刚.甘泉后学唐枢“讨真心”说探析[J].哲学动态,2016,(1):52.
- [66] 李敬峰.取法程朱,辨乎阳明——吕柟的《孟子》学及其思想意义[J].2016,(3):112.
- [67] 赵四方.《九经古义》与惠栋汉学思想的形成[J].学术月刊,2016,(3):128.
- [68] 张再林.有别于“心本体”的“意本体”——对作为宋明新儒学归宿的刘戡山哲学的重新定位[J].学海,2016,(4):167.
- [69] 李长春.廖平经学与中国哲学[J].现代哲学,2016,(4):116.
- [70] 魏义霞.谭嗣同哲学三题[J].云南民族大学学报,2016,(4):154.
- [71] 邵龙宝.近现代儒学的基本特征及其精髓[J].西南民族大学学报,2016,(7):63.
- [72] 萧功秦.儒家乌托邦传统与近代中国的激进主义[J].文史哲,2016,(1):38.
- [73] 刘增光.真宗教、孔教与国性——严复宗教视域中的儒家[J].哲学动态,2016,(4):65.
- [74] 李承贵.冯友兰“新理学”若干问题刍议[J].哲学研究,2016,(8):41.
- [75] 柴文华.论劳思光对中国哲学发展历程的研究[J].河南师范大学学报,2016,(4):1.
- [76] 朱燕玲,廖晓炜.劳思光的中国哲学研究方法论:视域与局限[J].安徽师范大学学报,2016,(2):215.
- [77] 柴文华,罗来玮.论张锡勤对中国近代思想文化史的贯通研究[J].学术交流,2016,(9):31.
- [78] 朱人求.话语分析与中国哲学研究范式的转换[J].学术月刊,2016,(9):38.
- [79] 景海峰.经典解释与“学统”观念之建构[J].哲学研究,2016,(4):30.
- [80] 韩星.“仁”、“正”、“中”、“和”——儒家古典正义论的逻辑展开[J].哲学动态,2016,(10):42.
- [81] 郭小军.论儒家哲学的伦理精神——以“内在超越”为视界[J].江苏社会科学,2016,(6):31.
- [82] 邹元江.意在言先,亦在言后——中国哲学美学感受、创造方式论[J].河北学刊,2016,(3):13.
- [83] 朱俊林.敬畏与慎独:《中庸》的道德工夫思想及其现代启示[J].伦理学研究,2016,(5):32.
- [84] 王正.心、性、气、形:十字打开的孟子工夫论[J].中州学刊,2016,(6):100.
- [85] 匡钊.论孟子的精神修炼[J].深圳大学学报,2016,(5):42.
- [86] 康宇.朱熹经学诠释视角下的工夫论[J].哲学动态,2016,(1):58.
- [87] 鹿博.境界工夫的展开与心学流弊的漫衍——以罗汝芳思想建构为探讨范型[J].中国哲学史,2016,(1):53.
- [88] 陈明.王船山《尚书引义》中对理学心说之反省及其治心工夫论[J].中国哲学史,2016,(2):105.
- [89] 黄玉顺.论“生活儒学”与“生活的儒学”[J].中州学刊,2016,(10):94.
- [90] 郑治文,傅永聚.明代“生活儒学”从阳明学向泰州学的展开[J].中国哲学史,2016,(1):77.
- [91] 叶平.梵语“伊字三点”在华流变考[J].中国哲学史,2016,(1):104.
- [92] 王颂.华严之因果别义学说[J].中国哲学史,2016,(1):110.
- [93] 师瑞.佛教视域中“逍遥”观念的考察[J].中国哲学史,2016,(3):33.
- [94] 杨国荣.中国哲学的当代发展形态——“智慧说”及其意义[J].华东师范大学学报,2016,(3):2.
- [95] 童世骏.作为哲学问题的“中国向何处去?”——理解冯契哲学思想的一个视角[J].华东师范大学学报,2016,(3):5.
- [96] 赵修义.冯契哲学价值论的示范意义[J].华东师范大学学报,2016,(3):8.
- [97] 陈卫平.早年“恋人”的“回眸微笑”:文学创作与哲学创作[J].华东师范大学学报,2016,(3):13.
- [98] 王路.传承与发展——纪念冯契先生诞辰100周年[J].华东师范大学学报,2016,(3):18.
- [99] 章含舟.冯契哲学在海外[J].华东师范大学学报,2016,(3):174.
- [100] 向世陵.博爱的哲学[J].中国德育,2016,(10):73.
- [101] 向世陵.王阳明仁说的博爱理念[J].哲学研究,2016,(9):44.
- [102] 向世陵.大身是谓同善——儒家博爱观念的彰显[J].道德与文明,2016,(5):51.
- [103] 向世陵.儒家的仁爱—博爱观念与亲社会行为[J].中国哲学史,2016,(3):5.
- [104] 张再林,张慧敏.身体哲学视域中的“为仁由己”[J].人文杂志,2016,(5):1.
- [105] 张再林,王建华.“阴阳”新释——从梅洛-庞蒂的“身体间性”出发[J].中国人民大学学报,2016,(1):71.
- [106] 杨子飞.“政治儒学”抑或“政治的儒学”——论儒学在当代的政治姿态[J].武汉大学学报,2016,(4):51.
- [107] 韩星.中国传统经典诠释与中国哲学史研究[J].现代哲学,2016,(6):99.
- [108] 朱汉民.儒学的六经、诸子与传记[J].北京大学学报,2016,(5):26.
- [109] 李建华,田智.太虚佛学观视域下的中国哲学史研究评议[J].求索,2016,(3):119.
- [110] 周焜成.唐宋道统新探[J].哲学研究,2016,(3):29.
- [111] 成祖明.超越善恶:人生而静,天之性也——《乐记》被遮蔽的人性论突破[J].中国哲学史,2016,(1):68.
- [112] 黄海德,周丽英.试论唐代道教哲学的思想渊源[J].社会科学研究,2016,(4):136.

- [113] 刘纪璐.儒学哲学化的契机:以分析哲学为传统中国哲学开生面[J].深圳大学学报,2016,(1):5.
- [114] 陈继红.从“契约”事件看儒家的诚信之辨[J].哲学研究,2016,(1):52.
- [115] 倪良康.东西方哲学思维中的现象学、本体论与形而上学[J].哲学研究,2016,(8):65.
- [116] 张思齐.孔子言“气”与古希腊思想的契合[J].烟台大学学报,2016,(1):1.
- [117] 王强伟,傅有德.犹太—儒学比较研究:学科历史、研究路向与问题反思[J].山东大学学报,2016,(3):133.
- [118] 苟东峰.“通感”在命名中的作用——对荀子与康德认识论之比较[J].哲学动态,2016,(9):34.
- [119] 陈晓杰.伊藤仁斋的“同民之好恶”论[J].中国哲学史,2016,(2):122.
- [120] 廖晓炜.人伦、性善与仁爱:伊藤仁斋孟子学的特点及其局限[J].中国哲学史,2016,(2):115.
- [121] 傅锡洪.从《中庸》“鬼神”章注释看江户日本朱子学的展开与变化[J].复旦学报,2016,(5):123.
- [122] 潘德荣.什么是“从诠释学的观点看”? [J].天津社会科学,2016,(3):28.
- [123] 洪汉鼎.横跨中外通达古今——诠释学与中国传统哲学现代转型的反思[J].文史哲,2016,(2):6.
- [124] 景海峰.论“以传解经”与“以经解经”——现代诠释学视域下的儒家解经方法[J].学术月刊,2016,(6):5.
- [125] 彭启福.走出我国诠释学研究的“伽达默尔框架”[J].山东大学学报,2016,(4):131.
- [126] 邵龙宝.马克思主义中国化进程中的儒学新开展[J].陕西师范大学学报,2016,(3):47.
- [127] 孔德永.马克思主义与儒学关系的历史与现状[J].新疆师范大学学报,2016,(5):14.
- [128] 李元旭,平章起.马克思主义和中华传统文化关系的三种主要阐释范式[J].深圳大学学报,2016,(4):13.
- [129] 陈来.仁统四德——论仁与现代价值的关系[J].江苏社会科学,2016,(4):12.
- [130] 郑臣.论儒学的实践哲学特质及其当代意义[J].山东社会科学,2016,(7):129.
- [131] 李承贵.“理”之现代开展与发扬[J].江淮论坛,2016,(1):73.
- [132] 孙钦香.儒家传统君子人格的现代价值及其困境与出路[J].江海学刊,2016,(6):71.
- [133] 杨柳新.论儒学社会主义[J].学术探索,2016,(7):6.

【责任编辑:来小乔】

2016 Annual Report on China's Philosophical Studies

KANG Yu

(Government Management College of Heilongjiang University, Harbin, Heilongjiang, 150080)

Abstract: In 2016, China's philosophical studies mainly dwelt on the study of creative transformation and innovative development, theoretical studies in traditional domains, comparative studies between Chinese and the Western philosophy and inclusiveness of each other, and the relationship between Chinese philosophy and Marxist philosophy. On the basis of inheritance, originality, systematic and professional studies, and conformity to national characteristics and the times, academics developed new ideas out of classics, and brought the development of Chinese philosophy much closer to the real world. The philosophical studies in 2016 focused on social reality, reflective?criticism, theoretical system integrity, inclusive perspective and problem awareness. The remarks made by Xi Jinping, the general party secretary of the CPC (Communist Party of China) Central Committee at the symposium of philosophy and social sciences was the biggest event which guided this year's philosophical studies. There is a broad consensus that academics should respect tradition, reflect upon tradition, and make Chinese philosophy conform both to the times and to Chinese characteristics. The philosophical studies in 2016, through exploration and debate and creation out of conventional ideas, have opened up an enormous new space for idea interpretation and vision of problems, which keeps bringing vitality to the discipline development.

Key words: Chinese philosophy; innovation; creation; development