

上海市普通高等学校人文社会科学重点研究基地
上海师范大学中国传统思想研究所主办

李申 陈卫平 主编

哲学与宗教

任继愈题签



【第二辑】



上海古籍出版社

李申 陈卫平 主编

哲学与宗教

任继愈题签

【第二辑】

上海市普通高等学校人文社会科学重点研究基地

上海师范大学中国传统思想研究所

上海市重点学科：上海师范大学中国哲学

《哲学与宗教》编辑部：崔宜明 方旭东 郭美华

上海古籍出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

哲学与宗教. 第2辑 / 李申, 陈卫平主编. —上海: 上海古籍出版社, 2008. 10

ISBN 978 - 7 - 5325 - 5258 - 0

I. 哲… II. ①李…②陈… III. ①哲学—研究—中国—文集②宗教—研究—中国—文集 IV. B2 - 53 B928.2 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 125511 号

哲学与宗教 (第二辑)

李 申 陈卫平 主编

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上 海 古 籍 出 版 社

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

新华书店上海发行所发行经销 上海展强印刷有限公司印刷

开本 787 × 1092 1/18 印张 17 $\frac{6}{18}$ 插页 2 字数 378,000

2008 年 10 月第 1 版 2008 年 10 月第 1 次印刷

印数: 1 - 1,300

ISBN 978 - 7 - 5325 - 5258 - 0

B · 644 定价: 49.00 元

如有质量问题, 请与承印公司联系

目 录

● 哲学与哲学史

面向生活世界

- 论 21 世纪的中国哲学 崔宜明 3

慎独、践行与公众知识分子

- 儒家宗教情怀的历史表现及其特征 丁为祥 14

- 思想史上的“思孟学派”问题 梁 涛 29

社会进步与知识分子的人文素养

- 阿尔伯特·施韦泽的伟大人格及启示 陈泽环 51

- 王弼言象意之辨新论 才清华 61

● 宗教与无神论

- 清代的佛教基础及入关早期佛教认识之初探 周 齐 81

- 简论近代中国的非基督教运动 习五一 97

- 政治视角中的禅宗清规 黄 奎 113

- 中国伊斯兰教及其西方的相关研究 [美]兹乌·本道·肯尼特 126

当代视野下三大世界宗教共同价值观初探

- 文化差异与协同研究的特殊视角 高惠珠 131

“龙门中兴”

- 教派复兴运动的个案研究 王江武 140

道是无情胜有情

- 试析菩萨行的情感维度 方 用 152

中国社会中的伊斯兰教

——和谐发展中的求同存异	王建平、白润生	161
● 青年学者论坛		
从句子的观念看先秦时期不存在三段论逻辑	晋荣东	179
语言之为际		
——王船山语言哲学发微	刘梁剑	196
良知与政治		
——王阳明良知学说的政治向度考察	朱 承	209
● 哲学教育与文化传播		
我们今天应当如何普及儒学	陈卫平	227
儿童哲学		
——关注整体性的伦理教育	古秀蓉	238
● 海外首译		
近代道德哲学史中的诸论题	[美]J·B·施内韦德 张志平译	249
现代性和人性之间		
——面对虚拟世界的挑战,伦理学课程的生活世界定向功能	[德]克劳斯·京茨勒 陈莹译	260
● 学人自述与文献钩沉		
从两汉经学到传统政治哲学		
——我的学术历程	周桂钊	273
哈佛所见霍金文档中与中国学人相关的几条材料	杨 扬	295
陈寅恪先生不曾入集的三封信	杨 扬	299

哲学与哲学史

面向生活世界

——论 21 世纪的中国哲学

崔宜明*

哲学是什么？这在今天越来越成为一个问题。在西方，自 20 世纪哲学的“语言学转向”以来，其科学主义和人文主义两条路径似乎都走到了尽头。其科学主义路径的宗旨本来是为“真理”奠基，即在人类理性之中为人类知识找到确定性的根基，但所找到的却是：尽管知识是人类理性的产物，但是人类理性并不能保证知识的确定性。其人文主义路径的宗旨本来是为“人”的存在奠基，即在高度世俗化和人类理性工具化的现代社会中为“人本身”找到“存在”的根基，但所找到的却是：保持住你的某种不合作的抗议姿态，以此标识出“人”对“存在”的遗忘。今天也许可以说，科学主义哲学正在蜕变成思维科学，人文主义哲学正在蜕变成文化批判。当然，实际情况要复杂得多，但是“哲学是什么”已成为挑战着人类理性的问题已经是不争的事实。在中国，问题则更加尖锐，长期以来，我们连是否能够合理地说出“中国哲学”这个概念都一直是问题。可是，就算撇开这个问题，尽管我们可以合理地说出“西方哲学”、“逻辑学”、“伦理学”和“美学”等概念，但“哲学”是什么？这仍然是一个问题。如果这个根本问题被忘却，那么当我们在言说以上概念时，就只能是在考古学意义上来谈哲学，哲学充其量就只能是哲学史。但是，哲学不是哲学考古学，不应当只是哲学史。没有哲学，哲学史不过是一些堆砌在一起的高雅的陈词滥调。所以，真正的问题仍是，哲学是什么？

* 作者信息：上海师范大学中国传统思想研究所教授。

一、哲学与世界历史

哲学是什么？这在今天成为一个问题，但是这个问题所产生的原因却不能从哲学自身去找，不能从哲学史的演变中去找。社会存在决定社会意识，人类的知识谱系中最为古老的哲学在今天成为一个问题，其原因只能从生活历史的演变中去找，从生活世界去找。

我们正处在一个真正的“世界历史”的时代。21世纪初，在经济全球化的背景中，一批发展中国家、尤其是那些有着悠久历史传统的国家在现代化进程中的崛起，在经济、政治 and 科技等领域全面地融入由西方发达国家所主导的世界体系，在改变和重塑着人类世界的同时，也标志着“世界历史”的真正开端。面对这样的世界历史，人类需要真正世界性的哲学来获得自我理解、乃至定位和定向，也就是需要人类理性在世界历史的水平上生产出全新的世界图景。

但是，这个世界历史运动的参与者却是具有不同历史过程、不同文明传统和不同生活方式的各个民族国家，而且这些民族国家之间的利益诉求存在着极其复杂和深刻的分歧，正是以上种种差异性的存在使得这个世界历史的时代难以产生它迫切需要的具有世界性意义的哲学。也就是说，在这个世界历史运动的开端处，人类理性因为面临的前所未有的挑战而患上了暂时的失语症，这标志着世界历史运动还处在童蒙时期或者说懵懂状态。

如果人类理性产生不出具有真正世界性意义的哲学，那么世界历史就难以走出懵懂状态；对于人这样一种存在来说，语言是其存在方式和存在家园，如果人真的是以“类”的方式存在的，以至于“人类”这个词不仅仅是个比喻，或者不仅仅是一个生物学意义上的概念，那就必须在语言之中被有意义地“说”出来；人类只能用语言说出世界历史的图景，才能真正拥有自己的世界历史，才能真正成为“人类”。因此，如同马克思主义经典作家说的那样，在真正拥有自己的世界历史之前的人类历史，就只能是“史前史”。但是，人类怎样才能有意义地言说出“人类”这个词，怎样才能用语言说出世界历史的图景呢？

答案只能是，作为世界历史运动参与者的各个民族国家，立足于自身的历史过程、文明传统和生活方式，去理解和把握这一场世界历史运动的意义、特征和要求，并且在与具有不同的历史过程、文明传统和生活方式的其他民族国家的平等交流、对话

和理解之中,在充分尊重不同的文明传统、生活方式和利益需求的基础上,努力探索建构一个真正的“人类共同体”的可能性。

要言之,各民族国家在文明传统和生活方式上的多样性是“人类共同体”的本质特征,是这一场世界历史运动的内在要求。与多样性是大自然的本质特征一样,能够被有意义地言说出来的“人类”这个词,只能是在充分尊重人类“史前史”的多样性基础上被说出。

坦率地说,前述当代西方哲学的窘境可能就是没有认识到这一点的直接结果。近几个世纪以来,在古希腊罗马文明和基督教文明基础上生长出来的现代工业文明一枝独秀,西方国家在经济、政治和文化诸方面具有着强大的优势,从而引领着、并且在一定的程度上主导着这一场世界历史运动,这些都是不争的事实。但是,这一场世界历史运动不是“西方化”运动,不是西方文明一统天下的运动,这同样是不争的事实。问题在于,有些西方人不太愿意承认后一个事实,他们一厢情愿地希望这一场世界历史运动就是西方文明的扩张运动。

早在 20 世纪上半叶,西方人的危机感就非常强烈,对西方文明的前景忧心忡忡,如历史学家斯宾格勒在其名著《西方的没落》中就有所表达。在哲学领域中,现象学创始人胡塞尔同样表达出担忧,他在 1935 年的维也纳演讲“哲学与欧洲人的危机”中说,“‘欧洲生存的危机’在一种已经败落的生活的无数症状中显露出来”,他进而认为“欧洲生存的危机只能了结于两条道路中的一条:要么了结于已经同生活的理性含义疏远的欧洲的毁灭,从而落入对精神的蛮横无礼的憎恨;要么通过理性的英雄主义对自然主义的一劳永逸的克服,从而了结于欧洲在哲学精神中的再生。欧洲最大的危险是困倦”。^①在同年的布拉格演讲中,胡塞尔把欧洲人的危机与哲学的危机联系了起来:“哲学的危机意味着作为哲学总体的分支的一切新时代的科学的危机,它是一种开始时隐藏着,然后日渐显露出来的欧洲的人性本身的危机,这表现在欧洲人的文化生活的总体意义上,表现在他们的总体的‘存在’(Existenz)上。”^②

但是,承认危机与承认这场世界历史运动不是西方文明一统天下的运动远不是一回事,甚至恰好是其反面,也就是说,危机感来自于怎样才能把这一场世界历史运动变成西方文明的扩张运动。这可以从西方文明历史的某些本质特征得到说明。

① 胡塞尔:《现象学与哲学的危机》,吕祥译,北京:国际文化出版公司,1988年,第174页。

② 胡塞尔:《欧洲科学的危机和超验现象学》,张庆熊译,上海:上海译文出版社,1988年,第13页。

胡塞尔说得非常正确,“欧洲这个称呼指一种精神生活和一种创造性活动的统一体——包括它所有的意图、兴趣、关怀和烦恼,包括它的规划、机构和制度”。^①当然,这一切都源于欧洲的历史,西方现代文明的根在欧洲的文明历史中。

古希腊文明有殖民主义的传统,这一传统在西方现代文明的发展中扮演着极其重要的角色。古罗马文明同样留给了现代西方文明极其重要的遗产,这些遗产中除了法治传统以外,最重要的就是帝国主义的传统了,“神圣罗马帝国”是多么辉煌的荣耀呵,它的乳汁哺育着现代西方文明成长和壮大,直至今天美国所奉行的单边主义政策。

最后还有犹太教—基督教文明的贡献。这种宗教有一种非常特殊的“选民”观念:尽管人类都是上帝的子民,但是上帝只会挑选一部分人加以救赎,而其他的人就只能下地狱、也只配下地狱。我们都知道西方现代化历史过程中“宗教改革”的重大意义,马克斯·韦伯甚至认为“资本主义精神”就是宗教改革的产物,并且通过加尔文“双重预定论”的教义得到了最好的实现。

实际上,西方现代文明的发展史和其扩张史是同一个过程,其扩张总是包含着这几样东西:贸易、枪炮、殖民和传教。离开了这一扩张史,西方世界的现代文明发展史就很难写下去了,那么,西方人是怎么理解自己的扩张要求的呢?他们是怎么看待在其扩张中给其他文明的人们带来的无尽灾难,以及怎样看待自己的血腥杀戮的呢?从其宗教中能找到答案。基督教是一种具有“普世性”的宗教,基督教义中有“福音”普照天下的要求,这给西方世界的扩张要求提供了价值根据;但是,哪怕全人类都皈依了基督教,也只有一部分人才是上帝的选民,而其他的人终究还是要下地狱的。西方人当然就是上帝的选民,既然其他人早晚都要下地狱,那么上帝的选民成为上帝之剑又有何妨?于是,扩张、杀戮,一切都那么令人心安理得。

也许可以说,这些西方文明历史的“根”决定了有些西方人坚决要把这一场世界历史运动理解为、改变为西方文明的扩张运动,所以在回应非西方国家的人们指责西方人在国际事务中实施双重标准时,西方一流的政治哲学家亨廷顿居然可以这样说:“实践中的双重标准是推行原则的普遍标准所无法避免的代价。”^②这是赤裸裸地主张西方中心主义,而之所以能如此赤裸裸地表达出来,正是“选民”意识在作怪。这

① 胡塞尔:《现象学与哲学的危机》,第140页。

② 亨廷顿:《文明的冲突和世界秩序的重建》,周琪等译,北京:新华出版社,1998年,第200页。

并不是个特例,就连以儒雅著称的罗尔斯也宣称,西方国家所主张的人权“应理解为普遍性的权利”,“它们政治(道德)的力量会扩展到所有社会,它们约束所有的人民和社会,包括法外国家。”^①

当然,在西方思想界,最坚定的西方中心主义者是列奥·斯特劳斯。“政治的难题就在于要调和对于智慧的要求和对于同意的要求。……而从古典自然权利论的观点来看,智慧优先于同意。”^②在醉心于古典自然权利的斯特劳斯看来,智慧的西方人对世界的统治,根本无需西方以外的人给予同意。

但是,固执地把这一场世界历史运动理解为西方文明的扩张运动,这是非常容易导致逻辑矛盾的,比如在列奥·斯特劳斯的再传弟子福山曾经名噪一时的《历史的终结》中,就有所体现。当福山说,“即使从所有时代所有人民的经验思考,历史都被视为唯一、一贯的演进过程,这样的历史已走向终结。”^③他想说的是西方文明已经获得了最终的胜利。但当他又说,“我要再度提出人类是不是有‘普遍史’(universal history)的问题,这个论述从19世纪初开始,其后因人类经历种种非人事件,遂被置之不问。”^④他的意思是西方文明的最终胜利开创了真正的世界历史。但是,他忘了告诉我们,在什么意义上,他的“普遍史”(universal history)可以称之为“历史”?这是失语症的典型症状。顺便说一句,所谓历史的终结,本来就是基督教的基本教义之一。

二、哲学与知识形态

我们当然可以合理地期待西方学术界能够深刻认识到这一场世界历史运动不是世界的“西方化”运动,从而在与具有不同的历史过程、文明传统和生活方式的其他民族国家的平等交流、对话和理解之中,在充分尊重不同的文明传统、生活方式和利益需求的基础上,努力探索建构一个真正的“人类共同体”的可能性。但是,对于中国人来说,真正重要的恐怕还是我们自己能够深刻认识到这一点,从而从同样的失语症中走出来。

① 罗尔斯:《万民法》,张晓辉等译,长春:吉林人民出版社,2001年,第85—86页。

② 列奥·斯特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:生活·读书·新知三联书店,2003年,第143页。

③ 福山:《历史的终结》,本书翻译组译,呼和浩特:远方出版社,1998年,第2页。

④ 同上,第4页。

在中国,尤其是在哲学领域中,失语症的典型症状就是“中国哲学”的合法性成为一个梦魇般的问题。“从20世纪30、40年代冯友兰、金岳霖关于‘中国的哲学’与‘中国底哲学’、‘中国哲学’与‘哲学在中国’的分梳,到50年代以后牟宗三等人关于中国哲学特质的讨论,以及80年代以来大陆众多学者参与的关于中国哲学的民族性与时代性的争论,都可以理解为‘合法性’问题在不同时期的不同的表现形式。”^①

与这个梦魇般问题相应的失语状态表现为这样两个极端,一是绝对否定这个问题,从而宣称“中国哲学的合法性问题”是一个伪问题;二是绝对肯定这个问题,从而宣称“中国哲学”是一个虚假概念。

前一种极端似乎不打算认真地摆出理由。后一种极端则摆出了五花八门的理由:如汉语中没有系词、没有“Be”,导致无法去思维“存在”本身;如中国传统思想史上的重要概念都充满歧义,说明中国人的思维没有达到哲学水平;如中国传统学科中没有“本体论”、没有“逻辑学”,所以没有哲学等等。

虽然这些理由很难说是正确的,但是由于与某些西方哲学家的类似观点存在着对应关系,尤其是某些西方著名的哲学家有着类似观点,比如黑格尔等,所以其影响不容小觑,特别是对那些爱好哲学的青年人的影响。黑格尔说:“孔子只是一个实际的世间智者,在他那里思辩的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训,从里面我们不能获得什么特殊的東西。”^②一直到2001年,德里达在他的中国之旅与中国学者对话中也这样说:“中国没有哲学,只有思想。”^③

在两个极端之间的是一些认真地从事着哲学事业的人们,他们的体会和苦衷也是真正值得我们认真对待的。

胡适在《中国哲学史大纲》中为“中国哲学”找到一个“哲学”定义:“凡研究人生切要的问题从根本上着想,要寻一个根本的解决:这种学问叫做哲学。”^④但是哪些问题才算人生切要的问题呢?20世纪上半叶美国人的人生切要问题,不同于公元前五世纪的希腊人的人生切要问题,二者更不同于20世纪中国人的人生切要问题,所以,根本就不存在超越不同经济生产方式、历史传统和生活方式的普遍的人生切要问题。

① 魏长宝:《中国哲学的“合法性”叙事及其超越》,《哲学动态》,2004年第6期,第7页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》,贺麟等译,北京:商务印书馆,1981年,第119页。

③ 王元化、钱文忠:《是哲学,还是思想——王元化谈与德里达对话》,《中国图书商报》,2001年12月13日。

④ 胡适:《中国哲学史大纲》(卷上),北京:商务印书馆,1926年版影印本,第1页。

冯友兰说得很朴实,“哲学本一西洋名词。今欲讲中国哲学史,其主要工作之一,即就中国历史上各种学问中,将其可以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之”。^①他进而还区分出“形式上的系统”和“实质上的系统”的不同,就此,张岱年评论道:“冯芝生先生谓中国哲学虽无形式上的系统,而有实质上的系统,实为不刊之至论。”^②也许正是因为根据中国传统思想在哲学方面的“实质上的系统”,张岱年才能说出“求中国哲学之系统,又最忌以西洋哲学的模式来套,而应常细心考察中国哲学之固有脉络”。^③但是张岱年在所著同一本书中仍然对“中国哲学”感到万般的无奈:“如此区别哲学与非哲学,实在是以西洋哲学为表准,在现代知识情形下,这是不得不然的。”^④这可真的成了一个死结,如果不“以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之”,则在“中国哲学”名下应叙述者为何?但是如果“以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之”,则何以为“中国哲学”?

以上三位先生都属于“中国哲学”学科的开创者之列,其体会和苦衷可以说最为本真地切中到了问题的要害,所以他们在讨论“中国哲学”时的失语症状也就是剖析和把握“中国哲学的合法性”问题的关键。要言之,他们忘记了他们都极为熟悉的一句老话:“可以言论者,物之粗也;可以意致者,物之精也;言之所不能论,意之所不能察致者,不期精粗焉。”(《庄子·秋水》)

以上三位先生在谈论“哲学”中提到了“问题”和“模式”,却偏偏没有提到“智慧”,而人所周知,在古希腊,所谓哲学就是爱智慧。分析地说,所谓哲学有由浅入深的三个层面:哲学知识、哲学问题和哲学精神;综合地说,人类为了在复杂多变的生活世界中理解自己的存在本质、把握自己的生命意义,就运用自己的理性来认识这个世界和人类自己,这样一种认识首先表现为在最为抽象的层次上提出某些根本性问题,然后是对哲学问题展开描述、分析和回答,这就构成了哲学知识;总结起来说就是,贯穿在哲学精神、哲学问题和哲学知识中,并且表象为哲学思维方式的那个东西就叫做智慧,用冯契先生的话说,“考察性与天道、认识自我和认识世界之间的关系,使之逐渐地变得自觉起来,这就是哲学的智慧。”^⑤

① 冯友兰:《中国哲学史》(上册),北京:中华书局,1961年,第1页。

② 张岱年:《中国哲学大纲·自序》,北京:中国社会科学出版社,1982年,第18页。

③ 同上,第19页。

④ 同上,第17—18页。

⑤ 《冯契文集》(三),上海:华东师范大学出版社,1996年,第198页。

中国当然有哲学,在先秦时代,中国人就具有了理解人的存在本质、把握生命意义的冲动和实践,就在最为抽象的层次上提出了性与天道的问题,并且展开为特定的知识形态。^①当然,中国哲学不同于西方哲学,这最突出地表现在二者具有不同的知识形态,不同的知识形态源于所提出的不同哲学问题,但是哲学精神则是一般无二的。那么,为什么同样的哲学精神却提出了不同的哲学问题,产生出不同形态的哲学知识?这只能从生活世界得到说明。前面说过,在真正拥有自己的世界历史之前的人类历史只能是“史前史”,虽然同样处于所谓轴心时代,但是公元前五世纪的中国人和希腊人有着完全不同的生活世界,所以源于同样的哲学精神却提出了不同的哲学问题、展开为不同的知识形态和形成了不同的理性思维方式,并且各自在其后的两千多年里不断地演变、丰富和发展。

从根本上研究和解决“人生切要的问题”的学问就是哲学,这话没大错,但是古希腊人和古代中国人的“人生切要的问题”是有些根本不同的。冯友兰无见于此,却用西方人为研究和解决他们的“人生切要的问题”所展开的知识形态为哲学之为哲学的标准,乃可谓与“智慧”白头如新——这可不正是所谓削足适履吗?

上引胡适的话中还有一个可追问的问题,“凡研究人生切要的问题从根本上着想,要寻一个根本的解决:这种学问叫做哲学”,但是哲学并非从“研究”人生切要的问题开始的,而是从“提出”人生切要的问题开始。哲学开始于提问,提出真正的问题,面对着无限丰富复杂的生活世界,能让人的理性提出真正的问题的东西,就称之为智慧。但是无论何等智慧也提不出另一个生活世界的问题,古希腊人的智慧提不出古代中国人生活世界的问题,反之亦然。那么,古代中国人提出了哪些真正的问题,又是如何提出这些问题的?这才是中国哲学的开端。胡适无见于此,所以虽然看到了“哲学问题”,但是仍然不能追及“哲学精神”,从而同样与“智慧”失之交臂——这可不正是所谓买椟还珠吗?

以上三位先生、当然还有很多学者为“中国哲学”所作的努力和贡献永远值得我们怀有深深的敬意,虽然他们没有完成为“中国哲学”奠基的工作,中国哲学的合法性问题仍然坚决地存在着。完成知识形态的现代转型,在传统的知识形态——经学、子学、道学、理学等等的基础上建构起“哲学”是当代中国学者的使命,也只能是当代中国学者的使命。这一点可以从以下这个问题得到说明。

^① 请参见拙著《道德哲学引论·导言》,上海:上海人民出版社,2006年,第3页。

这个问题是,中国思想传统中没有作为学科存在的“哲学”,在知识形态层面上的“哲学”是西方人生活世界的产物,这是不争的事实;那么,即便我们说中国思想传统中有着与西方思想传统同样的哲学精神、不同的哲学问题和不同的知识形态,以及形成了不同的哲学思维方式,但是仍然存在着这样的困惑:相应于我们自己的传统知识形态,今天的我们为什么非得要说——哲学?

三、哲学与生活世界

我们今天非得要说“哲学”的原因是,中国人的生活世界变了,我们正在急剧地融入世界,全方位地参与创造真正的“世界历史”,并且由此来实现中华民族的伟大复兴。

无可否认,这一场世界历史运动的发源地是西方世界,并且在一定的程度上仍然是由西方发达国家引领和主导着这一场世界历史运动,所以一些西方思想家和政客要把这一场世界历史运动变成西方文明的扩张运动。虽然多样性才是这一场世界历史运动的内在要求、才是真正的“人类共同体”的本质特征,但是西方现代文明仍然是非西方民族发展的基本参照系;由此,自 1840 年以来,尤其是自 1979 年“改革开放”以来,中国社会形态发生了如此深刻而根本的现代变革和转型,经济生产方式、社会结构、制度框架、生活方式、价值认同和道德形态等等方面都发生了巨大变革,与此相应,理性知识系统也不得不随之变革和转型,传统的知识形态——经学、子学、道学、理学等等不得不转型为哲学。

但是,这样的转型根本不是以西方哲学为蓝本、如“以西洋所谓哲学名之者,选出而叙述之”所能奏其功的。如果说西方哲学,从知识形态的层面上说本身就在历史中演变着,从古希腊的“本体论”哲学到近代的“认识论转向”,再到 19、20 世纪之交的“语言学转向”,如果说就连古希腊哲学也在其历史演变中有个从“自然哲学”到“形而上学”再到“道德哲学”的持续转向,冯友兰所谓“以西洋所谓哲学名之者”,就只能是他所了解、钻研和服膺的西方某家某派哲学了,如新实在主义。可是问题在于,为什么在中西哲学两方面都有着良好修养、并且对于中国历史文明怀有莫大敬意的冯友兰等诸先生会犯下削足适履、买椟还珠一类的错误呢?他们又怎么可能不熟稔哲学知识、哲学问题和哲学精神之区别与联系,如同他们对庄子的“可以言论者”、“可以意致者”和“言之所不能论,意之所不能察致者”之油然会心?这仍然需要从生

活世界去理解,从中国近代历史变革的阶段性的去理解。

理性与智慧不是一回事,当人运用理性去认识这个世界和人类自己时,那驱动着理性的是自信和想象力,被坚定的自信激发起来的想象力开辟出理性认识的疆域。自信心越强,想象力越充沛,理性认识的域界就越广阔;自信心越坚定,想象力越灵动,世界对人的理性就越是敞开;智慧是理性如其本真的敞开状态,所以冯契先生说:“所谓智慧,是对宇宙人生的某种洞见,它与人性自由发展内在联系着。”^①也正因如此之故,自信心和想象力是属于民族命运的事情,是属于生活世界的事情,不是属于某个人的事情。

20 世纪上半叶的中国人不可能有真正的自信心和充沛的想象力,因为自 1840 年鸦片战争以来的民族命运使得每一个有自尊的中国人的心灵破碎不堪,所以在理性知识形态的变革和转型中出现了失语症状:心中想的是“求中国哲学之系统,又最忌以西洋哲学的模式来套,而应常细心考察中国哲学之固有脉络”,嘴里说的却是“如此区别哲学与非哲学,实在是以西洋哲学为表准,在现代知识情形下,这是不得不然的”。

但是,中国人的哲学失语症与西方人的哲学失语症恐怕正好构成了某种对应。如果说西方人的哲学失语症是源于自信心正在丧失——其一厢情愿地希望这一场世界历史运动就是西方文明的扩张运动正好表明了这一点,那么自 1979 年以来中国在世界历史中的崛起正在唤醒中国人被深埋在记忆中的自信心。

哲学对于一个民族来说既是其智慧的产物,又是其智慧的源泉,而一个民族是否具有智慧则是属于其历史命运的事情。中国人在近一百多年来国际交往中痛切地体会到“弱国无外交”,其实,纵览有文字记载以来的人类文明史,更为根本的事情是,弱国无哲学,从来就没有一个弱小的民族能够生产出属于他们自己的哲学。哲学是一个民族的精神宣言,是一个民族的心灵图景和理想旗帜,一个没有自己哲学的民族不可能得到世界的敬重,中华民族的伟大复兴呼唤着中国哲学,并且最终是由中国哲学所取得的成就来标识出对人类世界的贡献。

中国在这一场世界历史运动中的崛起昭告着新的智慧的诞生,建构起中国哲学是中华民族历史命运的召唤,是涵养和成就民族智慧的根本事业,是支撑起民族未来的宏伟事业,就像两千多年前孔孟老庄荀墨等诸子所从事的事业一样。但不同的是,

^① 《冯契文集》(三),第 201 页。