

# 情理之间

冯达文教授七秩寿庆文集

陈少明 编

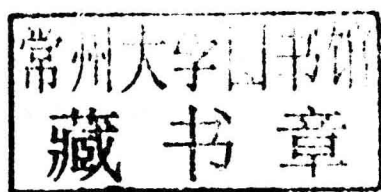
QINGLIZHIJIAN FENGDAWENJIAOSHOU  
QIZHI SHOUQINGWENJI

四川出版集团  
巴蜀书社

# 情理之间

冯达文教授七秩寿庆文集

陈少明 编



四川出版集团  
巴蜀书社

图书在版编目 (CIP) 数据

情理之间——冯达文教授七秩寿庆文集/陈少明编.  
—成都:巴蜀书社, 2011. 5  
ISBN 978-7-80752-786-2

I. ①情… II. ①陈… III. ①哲学-文集 IV.  
①B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 051792 号

情理之间

陈少明 编

——冯达文教授七秩寿庆文集

---

|      |                                                             |
|------|-------------------------------------------------------------|
| 策划组稿 | 林 建                                                         |
| 责任编辑 | 李 嘉 陈亚玲                                                     |
| 出 版  | 四川出版集团巴蜀书社<br>成都市槐树街 2 号 邮编 610031<br>总编室电话: (028) 86259397 |
| 网 址  | www.bsbook.com                                              |
| 发 行  | 巴蜀书社<br>发行科电话: (028) 86259422 86259423                      |
| 经 销  | 新华书店                                                        |
| 排 版  | 四川胜翔数码印务设计有限公司                                              |
| 印 刷  | 四川机投印务有限公司 (028) 87427333                                   |
| 版 次  | 2011 年 5 月第 1 版                                             |
| 印 次  | 2011 年 5 月第 1 次印刷                                           |
| 成品尺寸 | 250mm × 175mm                                               |
| 印 张  | 24                                                          |
| 字 数  | 450 千                                                       |
| 书 号  | ISBN 978-7-80752-786-2                                      |
| 定 价  | 45.00 元                                                     |

---

本书如有印装质量问题, 请与工厂联系调换

# 序

陈少明

2011年是冯师达文教授七秩寿庆。同学们商量着为老师做几件助兴的事，其中之一，就是出一本为纪念老师寿庆的学术论文集。遵照大家的嘱咐，我在文集的开头写几句话，略叙老师的学问功德，表达同学们的敬意。

冯达文老师1941年出生于广东省罗定县，1960年进入广州，就读于当年刚复办的中山大学哲学系，1965年毕业后留系任教，从助教到教授至今，与这个系结缘凡五十年。在中大从教四十五年的岁月中，他完整地经历了“文革”与改革开放两个阶段。在学术职务上，冯老师先后担任中山大学中国哲学研究所、比较宗教研究所两所的首任所长。此外，还担任广东禅文化研究会会长、中国哲学史学会副会长、国际儒学联合会理事以及中国宗教学会理事等学术兼职。冯老师长期从事中国古典哲学与宗教学的教学与研究，先后出版过《早期中国哲学略论》、《道：回归自然》、《宋明新儒学略论》、《中国哲学的本源一本体论》、《中国古典哲学略述》以及《理性与觉性——佛学与儒学论丛》等著作，同时还联合主编有《新编中国哲学史》（上、下册）。这些著述新见迭出，范围几乎覆盖整个古典思想领域，都是冯老师为当代的中国哲学史研究作出贡献的见证。

除著作与授课外，从20世纪80年代中期以来，冯老师开始指导培养研究生，毕业的硕、博士生数十位，可谓英才无数。冯老师指导的学生中，最早聆听他的课程的是李兰芬，正式开门弟子是吴重庆，最守学生规矩的是陈立胜，而舍不得毕业的则是张志林……我自己，则是与老师共事时间最长的

学生，从1986年到中大哲学系任教，至今已有二十五年。因此，无论是得到他的帮助，还是近距离接触他，跟其他同学比，我的机会都是最多的。当然，我对冯老师的了解，可以追溯到更早，即80年代初。大学毕业前夕，我为备考中大的中国哲学史专业，辗转向中大哲学系的同学借阅中国哲学史的课堂笔记。其中，从先秦到魏晋部分，正是冯老师的讲课内容。那种把哲学思想史的变化论述得条理十分清晰的方式，一直给我很深的印象，这也成为我后来所追求的风格。成为冯老师的在编学生，是90年代后期的事情。因校方要增加教师获博士学位的指标，我申请了论文博士，请冯老师担任我的指导老师。我的《〈齐物论〉及其影响》便是从博士论文演变而来的。正是这篇论文的写作，使我的哲学史研究时段，从近现代跨入古代。当然，哲学系的同事中，很多人对冯老师的尊重，不一定基于学业的原因。有些人术业不同，且本身已经自成一家，如刘小枫、倪梁康辈。是冯老师的人格感染了大家。兹举二例：其一，80年代末的政治清查中，相关事情原本是许多年轻人基于直觉与同情心共同参与的行为，但处分落在冯老师身上时，他毫不推委，坦然承受。其二，21世纪初中山大学招揽贤才，为聘请刘小枫到哲学系任教，冯老师既力劝小枫，又游说校方，尽心尽力。那一年，我记不清是除夕还是初一夜，有三四家人为谋划此事而一起过的。然二十五年来，我从未见过他有任何争个人名利的举动。

学中国哲学的学生，有时喜欢用先秦诸子的观念比附老师的性格。我觉得对冯老师，得区分其对己与对人的不同。对自己，他非常道家。不求权势，不拘仪节，不务虚名……我用“不”来描述他的特点，正是效法他对道家“否定性的思维方式”的概括。换个正面的说法，大概可用他喜欢的标题“道法自然”。不过，对待他人，他非常儒家。学生或学生辈的同事，多能感受到他对人的关怀。他家楼顶上的“花园”，正是我们师友自由而亲切的关系的见证者。鞠实儿曾评论说，冯老师是把哲学系的人际关系改变成家里人的关系。我择“情理之间”作为文集的标题，是因为不论在它的日常用法上，还是在它的学理含义上，更能刻画冯老师的思想性格。冯老师对明、清儒学“情本论”、“事本论”的概括与发挥，是我这种看法的直接依据。不知老师和同学以为然否？

作为署名的编者，我得说明，这本文集的编辑得益于邢益海、陈立胜和吴重庆诸君的努力。

同时，我还要特别感谢郭齐勇、高瑞泉、陈来和景海峰等外校师友论文的贡献。我以此为序排列致谢的名次，是把他们的支持理解为我们中国哲学

大家庭里情意存在的体现。至少，我们都心向往之。

2010年12月14日于中大（南校区）寓所

目 录

Contents

|                                    |           |
|------------------------------------|-----------|
| 序 .....                            | 陈少明(001)  |
| 作为时代的自我理解的哲学史研究——中国近现代哲学史          |           |
| 研究的一个向度 .....                      | 高瑞泉(001)  |
| 儒家文明与教养的意义 .....                   | 郭齐勇(016)  |
| 儒家诠释学的当代发展 .....                   | 景海峰(027)  |
| 情性与礼义——荀子政治哲学的人性公理 .....           | 陈  来(044) |
| 圣哲的“志”与“惑”——《阳货》、《公山》、《佛肸》发微 ..... | 李长春(063)  |
| 论荀子和董仲舒的性朴论及其与性恶论的关系 .....         | 周炽成(076)  |
| 子学时代的“说《诗》”问题 .....                | 张丰乾(086)  |
| 从“性”到“理”——宋儒对孟子人性论的修正 .....        | 吴重庆(115)  |
| 身体之为“窍”：宋明儒学中的身体本体论建构 .....        | 陈立胜(125)  |
| 泰州学的“主情论” .....                    | 余  红(141) |
| 刘宗周慎独学的哲学义蕴——兼论黄宗羲的道统论叙事 .....     | 陈  畅(153) |
| 刘宗周“一统于万”说的义理结构及其日常品格 .....        | 雷  静(170) |
| “体无”何以成“圣”——王弼“圣人体无”再解 .....       | 李兰芬(187)  |
| 白沙情、曾点乐与人间事 .....                  | 张志林(203)  |
| 生与死的问题——李道纯生死观念研究 .....            | 李大华(214)  |
| 罗念庵与道教、道家之关系 .....                 | 张卫红(227)  |
| 儒宗别传——由《药地炮庄·总论上》看方以智的庄学观 .....    | 张永义(238)  |
| 论方以智是庄子学派的重要代表人物 .....             | 邢益海(248)  |

|                                |          |
|--------------------------------|----------|
| 近代中国佛教学的概念——以欧阳竟无和太虚两系为例 ..... | 龚 隽(264) |
| 憨山大师对《法华经》的参悟与判释 .....         | 冯焕珍(274) |
| 研思印光思想的意义与路径 .....             | 黄家章(301) |
| 浑在自然之神——读赫拉克利特残篇札记 .....       | 刘小枫(311) |
| 崇敬:在虔敬与恭敬之间 .....              | 倪梁康(327) |
| 从古雅到怀古——一种价值哲学的分析 .....        | 陈少明(339) |
| “数术”三论 .....                   | 刘昭瑞(351) |
| 思想史中女人的位置与角色的断想——以先秦诸子为例 ..... | 贺璋琰(363) |



# 作为时代的自我理解的哲学史研究

## ——中国近现代哲学史研究的一个向度

◆高瑞泉（华东师范大学）

最近三十年来，作为现代学术形态之一的中国哲学史研究，总体上说收获甚丰。不过由于需要覆盖的历史之宏阔与思想之复杂，自然其进展就不易平衡。比较而言，中国近现代哲学史在 20 世纪 80 年代一度受到比较多的关注，曾经出现过一批力作，但是随着现代新儒家成为显学，中国近现代哲学丰富多样的内容对学术界的吸引力有所减弱。学术风气的转移原是平常事情，正如章学诚所说：“夫万物之情各有其至，而一时风尚，必有所偏。”在一些人那里，“天人合一”、“良知”之类成了口头禅；复活的“道统论”欲将近现代哲学史研究压缩在十分狭窄的领域。如何从整体上把握这一转变时期哲学发展的历史，开拓出中国近现代哲学史研究的新境界，既为人们的哲学观所影响，也必然有方法论上可以反思的问题。

作为现代学术形态的中国哲学学科是 20 世纪刚刚建立起来的，尽管如果从《庄子·天下篇》算起，哲学家对中国哲学的历史反省可谓源远流长，不过真正的哲学史意识是与现代学院体制下的学科分界联结在一起的。所以我们看到标以“中国哲学史”的著述，都是大学教授所作，一定包含了教科书的功能。幸运的是，从一开始，最重要的“中国哲学史”都是哲学家的创作。举其大要，有胡适的《中国哲学史大纲》、冯友兰的两卷本《中国哲学

史》和七卷本《中国哲学史新编》、冯契先生的《中国古代哲学的逻辑发展》和《中国近代哲学的革命进程》。三位哲学家的哲学不同、对哲学史著述的哲学自觉程度有异，其所撰写的哲学史之面貌也各有特色。除了这些差异以外，我们还可以看到，他们对于中国近现代哲学史的研究也大不相同。胡适写了半部中国哲学史，自然可以不论；冯友兰先生研究的重心在古代，近代的部分不但简单，而且“没有指出什么真正的哲学问题是这个时代思潮所讨论的中心。这一册《新编》看起来好像是一部政治社会思想史”，<sup>①</sup>对于这一点，冯友兰先生的解释是：“不是我的作风改变，而是由于时代不同了。”

这个时代是中国历史的第二次大转变，这个转变比第一次大转变更剧烈，更迅速，范围也更广大，这是一次东西文化全面斗争，其范围牵涉到每一个中国人的生活和思想，其结果关系到中华民族的生死存亡。所以在这个时候，每一个中国人都投身于思考这个问题，这个斗争的实际行动中。每一个大思想家同时也是政治社会活动家，他们都是一派政治社会活动的领袖，他们的思想和活动就是这个时代思潮的中心。要想在他们的思想和活动之外另找一个纯哲学的中心问题，那是不现实的，也是不可能的。<sup>②</sup>

换言之，尽管在冯友兰先生看来，近代思想就其关系到现实而言有其重要性，但是从“纯哲学”的眼光看并无价值。至于其第七册所写的现代中国哲学史，也许因为特殊的言说环境，似乎更没有在系统性上着意。其中的变化是隐隐约约地将现代化作为一种评判标准，而将金岳霖、熊十力和自己的哲学，都看成是“中国哲学现代化”的一部分。

以《中国近代哲学的革命进程》一书使中国近代哲学史脱离政治思想史的附庸地位而真正成为“哲学史”的冯契先生则说：

---

① 冯友兰：《中国哲学史新编》第六册，人民出版社1989年，第1页。这样处理中国近代哲学史，在当时并不是冯友兰先生个人的独特做法。侯外庐先生主编的《中国近代哲学史》（人民出版社1987年）也是以政治思想为主要内容的。而且他对哲学史的分期方式，也几乎完全按照政治史的标准，即把从鸦片战争到“五四”称作近代。这与后面我们会讨论到的将鸦片战争到新中国成立整个划为近代，在时代划分上也有所不同。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》第六册，人民出版社1989年，第1页。

真正的哲学都在回答时代的问题，要求表现时代精神。中国近代经历了空前的民族灾难和巨大的社会变革。“中国向何处去”的问题成了时代的中心问题——在思想文化领域表现为“古今中西”之争，那就是：怎样有分析地学习西方先进的文化，批判继承自己的民族传统，以便会通中西，正确地回答中国当前的现实问题，使中华民族走上自由解放、繁荣富强的道路。——时代给哲学领域提出了各种需要解决的问题。<sup>①</sup>

“中国向何处去”问题的各种答案或方略，就其直接的形态而言，当然是政治社会思想。但是时代的中心问题通过政治思想的复杂争论给哲学创造提供了动力——首先就是在历史观、认识论、方法论和价值观等领域都尖锐地提出了问题。

他进而又说：

时代精神不是抽象的，它通过哲学家个人的遭遇和切身感受而体现出来。一个思想家，如果他真切地感受到时代的脉搏，看到时代的矛盾（时代的问题），就会在他所从事的领域（例如哲学的某个领域里），形成某个或某些具体问题，这些具体的问题，使他感到苦恼、困惑，产生一种非把问题解决不可的心情。真正碰到了这样令人苦恼的问题，他就会有一种切肤之痛，内心有一种时代责任感，驱使他去作艰苦、持久的探索。如果问题老得不到解决，他就难免心有郁结，甚至产生黄宗羲所说的“龙辜虎跋、壮士囚缚”的心态，迫使他作强力的挣扎、抗争。如果他在这个问题的探索上有所前进，就会感到精神上有所寄寓，情感上得到升华，于是就体验到人生真正的乐趣、真正的价值。<sup>②</sup>

在文章开头就大段地引用前贤的论述，是想说明，对于中国近现代哲学史的研究，像对许多重大哲学问题的研究一样，人们的认识并不一致。且不说，在很长一段时间内，对于相当一批学者，尤其是海外的汉学家（除了因为“冷战”需要而零星地有所研究），中国近现代哲学史基本上没有进入他们的视野。“文革”结束以后，中国近现代哲学史的研究出现了开创性的工

① 冯契：《冯契文集》第一卷，华东师范大学出版社1996年，第3页。

② 同上，第6页。

作，甚至一度成为学术研究的热点。究其原因，当时中国正处于改革开放的初期，人们迫切需要从鸦片战争以来一百五十年的历史经验中寻找“中国如何实现现代化”的方案，也就是感到了龚自珍所谓“欲知大道，必先为史”。在思想解放的潮流下，许多原先由于意识形态禁忌而长久消失于人们视野的哲学家，重新开始了学术研究视野。按照“唯物”、“唯心”等简单标准来划界的做法被舍弃以后，“现代化”开始成为一个坐标。“中国哲学与现代化”和“中国哲学的现代化”是中国哲学界普遍关心的问题。但是，与冯友兰先生持同样观点的人为数甚多：现代化以及围绕它出现的种种政治社会思想，虽然有其时代的重要性和广泛性，但是对于哲学家的哲学而言，似乎并非如此。如果不是说完全无关的话，至多也只是外在关系。

其实，时代与哲学之间，既有外在关系，又有内在关系。就最一般的意义来说，所谓外在关系，是指相关的两项，不因为其关系项的改变而改变；所谓内在关系，则指相关的两项中的一项改变了，另一项也将随之发生改变。只有综合内在和外在两层关系，才能如实把握时代与哲学的关系，把握时代的一般观念与哲学史的关系，把哲学史的研究视为探求时代精神的入门向导。

在西方哲学史上，大约黑格尔可以被归结为主张“内在关系”说的一派，他这样论述哲学与时代的关系：

它是精神的整个形态的概念，它是整个客观环境的自觉和精神本质，它是时代的精神、作为自己正在思维的精神。这多方面的全体都反映在哲学里面，以哲学作为它们单一的焦点，并作为这全体认知其自身的概念。……由此可以推知哲学与它的时代是不可分的。所以哲学并不站在它的时代以外，它就是对它的时代的实质的知识。<sup>①</sup>

就黑格尔本人的哲学史观而言，他还主张另一层意义的“内在关系”说，即把哲学史看成“绝对精神”发展的最高阶段。所以是一个合乎逻辑、有规律的渐次推进的过程。用他的话说，就是“哲学史当然以自行发展的理性为目的，这并不是我们加进去的外来目的；这就是它本身的实质；这实质是个普遍的本源，表现为目的，各个个别的发展形态都自动地与它相适应”。<sup>②</sup> 因

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，商务印书馆 1983 年，第 56—57 页。

② 同上，第 114 页。

此，哲学史是一个有机的系统，各个历史阶段的哲学都指向其最后也是最高阶段的目的。由此演化出哲学史研究中“历史与逻辑的统一”方法。这当然是一种特别强烈的“内在关系”说，在他那个客观唯心主义的体系中，概念、范畴之间的辩证推进，要求合乎内在一致性，不妨说是第一序的“内在关系”；哲学史与社会历史生活的关系，则可以说是第二序的内在关系。

我们知道，哲学史要研究观念演变的内在逻辑，强调思想及其论证的内在一致性，当然是学术界的共识。它甚至扩大到思想史的研究，因此有阿瑟·Q·洛夫乔伊强调思想的“内在”理路，或者所谓“内在的辩证法的工作”：“始终必须承认的是哲学家们（甚至普通人）运用（do）理性，恰如一个思想者尾随另一个。他们推理的暂时结果，在相当程度上是一个逻辑上有根据的且具有逻辑启发性的结果。”<sup>①</sup>

另一方面，黑格尔“历史与逻辑统一”的方法，也很受后人的批评，譬如新康德主义者文德尔班说，“哲学史的发展，在某一些时期内，只能完全由内在联系去理解，也就是说，只能通过思想内在的必然性和‘事物的逻辑’去理解。”人类最基本的问题与思维提供的解决方案之间的矛盾，使得哲学史研究中，“逻辑的、内在联系的因素无疑是非常重要的”。但是，他同时又说，黑格尔的逻辑与历史的方法的一致，过于强调思想的必然性，阉割了历史的偶然性，哲学的发展“不是单独依靠‘人类’或者‘宇宙精神’的思维，而同样也依靠从事哲学思维的个人的思考、理智和感情的需要、未来先知的灵感，以及倏忽的机智的闪光”。除了这种个人的因素以外，还有一种“来自文明史的因素”：

因为哲学，从时代的一般意识的观念和从社会需要获得问题，也获得解决问题的资料。各特殊科学的重大战果和新产生的问题，宗教意识的发展，艺术的直观，社会生活和政治生活中的革命，——所有这些都定期地给予哲学以新的动力，并限制哲学兴趣的方向；此兴趣时而突出这些问题，时而突出那些问题，并暂时把另一些问题排斥在一边；所有这些也同样限制这问题和答案在历史进程中经受的种种变化。<sup>②</sup>

① [美]阿瑟·Q·洛夫乔伊：《反思观念史》，引自丁耘、陈新主编：《思想史研究》第一卷，广西师范大学出版社2006年，第34—36页。

② 文德尔班著，罗达仁译：《哲学史教程》，商务印书馆1989年，第20—22页。

文德尔班的哲学史方法论，除了时代要素和逻辑要素以外，新增加了哲学家个人创造的因素。在这个近乎多元论的哲学史观中，它所消解的是黑格尔最重视的历史必然性。因此，哲学与时代之间所具有的内在关联，在表达为概念系统的决定性上，有所削弱；时代给予哲学的是“动力”和“兴趣的方向”；更何况它要通过哲学家“整个人”的精神创造活动，才能实现。这里我强调“整个人”，是说哲学不仅是理智的产物，也是“情感的需要”（兴趣）和“洞见”的产物。换言之，时代的“动力”作用是通过哲学家个人出于对时代问题的感受而生的特殊“兴趣”来表现的，而其实现，则要依赖哲学家的“洞见”和创造性理论思维活动。

因此，我在更宽的意义上看待“哲学是时代精神的表现”。

第一，有各种各样的哲学家，但是在发生历史性转折的“大时代”，人们最关注的问题终究会折射为哲学的探索和创造。没有一个人对世事完全无动于衷而能成为哲学家，他们不纠缠于生活的琐事，只是为了更深入、也站得更高地洞察这个世界。不过时代精神能否得到和如何得到创造性的哲学表达，在很大程度上要依靠哲学家个人的天才，他们将偶然性加诸哲学史的进程。

第二，中国近现代就是这样的一个“大时代”，真正有创造性贡献的哲学家，大多以表现时代精神的历史使命为己任。冯契先生已经明言，可以暂时不论。冯友兰先生在他的哲学史写作中，其实也有此意图。他像许多人一样，称近现代是过渡时代，又说这个时代的中国是“旧邦新命”：“旧邦新命，是现代中国的特点。我要把这个特点发扬起来。”即以哲学史为中心来发扬中国文化传统。<sup>①</sup>其他现代新儒家也大多如此，如梁漱溟认为中西印三种文化的差别，根本上还是哲学的差别；牟宗三充分认识到哲学是文化的核

---

① 冯友兰说：“中国现在所经之时代，是生产家庭化底文化，转入生产社会化底文化之时代，是一个转变时代，是一个过渡时代。”（《贞元六书》上，第267—268页）又说：“中国人的城里人底资格，保持了一二千年，不意到了清末，中国人遇见了一个空前变局。中国人本来是城里人，而此时忽然变成乡下人。这是一个空前的变局，这是中国人所遇到底，一个空前底挫折，一个空前底耻辱。”（同上，第345页）“旧邦新命，是现代中国的特点。我要把这个特点发扬起来。我所希望的，就是用马克思主义的立场、观点和方法重写一部《中国哲学史》。……我生在旧邦新命之际，体会到，一个哲学家的政治环境对于他的哲学思想的发展、变化，有很大的影响。我本人就是一个例子，因此在《新编》里，除了说明一个哲学家的哲学体系以外，也讲了一些他所处的政治社会环境。这样做可能失之复杂。但如果作得比较好，这部新编也可能成为一部以哲学史为中心而又对于中国文化有所阐述的历史。”（冯友兰：《中国哲学史新编》自序，《三松堂全集》第八卷，河南人民出版社2000年，第5页。）

心，近代以来“中西”之争和“中西”会通，本质上是个文化问题，它的解决有待于中西哲学的会通。<sup>①</sup>

第三，在同时代的哲学家的形态各异的哲学思维和论述后面，我们可以发现某种或某些共同的或至少是相似的预设、信念和昆廷·斯金纳所谓的“意图”（intended force）。这种意图与哲学家特定的语境和面对的读者有密切的关系，更与哲学家本人的政治、社会、文化倾向有密切的关系。不过哲学家会以更为概念化、更具统一性的方式来表达，因而也仿佛较为间接。又由于哲学家通常会借助于先前已有的哲学概念、命题来表达，因此有时仿佛只是沿着完全独立的脉络在发展。当旧有的概念不足以表达其意图时——生活和实践的优先性决定了剧变时代常常会出现这类情景——哲学家就需要创造新的概念。个人创造能力的大小，对于哲学史来说似乎是偶然的，哲学家把这种偶然性带进了历史。但是，倘若他（们）用精致、周延的系统理论所表达的意图正好与历史的趋势相吻合，时代精神就得到最集中的表现。前贤说“一代有一代之学”，论学要“知人论世”。探讨哲学家的那些“前哲学”的精神活动，“哲学分析和历史证据有可能实现对话。对过往言论的研究会引出某些特殊的问题，能够获得相应的哲学旨趣的洞见。假如我们采用一种更为明确的历时性进路（diachronic approach），许多问题将变得更为清楚。其中我们会很快想到概念革新现象，以及语言和意识形态变迁的研究”。<sup>②</sup>因此，时代精神与其说是一套概念、一组范畴，还不如说是围绕着某个中心问题而形成的某种（类）主导观念——它既是认识的概括，又是意图的表现。

第四，说“哲学是时代精神的表现”，这里的“哲学”是在比较宽泛的意义上使用的，至少不局限于现代学院体制内或教科书式的哲学。正如哈贝马斯分析西方“学院哲学”与“通俗哲学”在理解时代以及对时代意识的影响力有区别那样，<sup>③</sup>现代意义上的“学院哲学”不但在中国出现甚晚，而且与时代意识如果不是渐行渐远的话，至少也常是若即若离的关系。中国近代，在传统的四部之学转变为现代学术制度的过程中，真正有创造力、能够

① 牟宗三说：“中西哲学之会通是核心地讲，由此核心扩大而言也可说是中西文化之会通。……哲学就是指导文化发展的一个方向或智慧，也即指导一个民族文化发展的方向和智慧。”（《中西哲学之会通十四讲》，上海古籍出版社1997年，第1—2页。）

② 昆廷·斯金纳：《观念史中的意涵和理解》，丁耘、陈新主编：《思想史研究》第一辑，广西师范大学出版社2005年，第77页。

③ [德]于尔根·哈贝马斯著，曹卫东等译，《现代性的哲学话语》，译文出版社2004年，第60页。



代表时代意识的，既不是官方哲学如钦定的《四书集注》之类，也不是“学院哲学”，而常常是活跃在民间、借助于现代新闻出版事业或团体活动而传播的“通俗哲学”或“通俗概念”。甚至像现代新儒家中的梁漱溟、熊十力那样的哲学家最初也是在现代学院体制之外表现出其创造力的。因此，我们研究哲学与时代的关系，不可只局限于“学院哲学”和“学院概念”，而应该对“通俗哲学”和“学院哲学”作辩证的综合，更广泛地把握社会的精神现象。

## 二

当我们以上述方法论的基点来考察近现代中国特殊语境中哲学与时代的关系时，首先注意到的是这样一种现象：一百五十年来，如何认识自己的时代，成为中国人普遍遭遇的一大困惑。当初李鸿章们惊叹“三千年未有之大变局”；而今天，一切不存偏见的人们，不管他的个人价值取向如何，都不能否认这样一个事实：晚近一个半世纪，中国社会发生了前所未有的巨变。在这整个过程中，中国人不断地试图给时代定位：“过渡时代”、“革命时代”、“建设时代”，都是时间中流动而未定的概念。这种流动性尤其表现为，中国人不断地宣称自己进入了“新时代”。20世纪40年代，著名的《观察》杂志曾经刊载过一篇文章《时代的分析》，作者问：“人人都说我们的时代是大时代，然而这大时代究竟是什么？”结果他一连串用了八个词来说这个大时代：人民时代、超国族时代、综合时代、动力时代、原子时代、计划时代、平衡时代和艺术时代。<sup>①</sup>对于时代的性质与价值评判，更是分歧日出，不断有人重提狄更斯的《双城记》开头的那段话。<sup>②</sup>对于时代我们似乎无法取得共识，认识自己的时代成为时代的问题。时代认识首先要求在历史中定位，但是现在人们再也无法用以往的治乱循环来解释“三千年未有之大变局”，历史观的变迁由此凸显。中国近代哲学变革最重要的结果之一，就是进化论代替循环论成为社会的主流意识。在20世纪末发生新的转变以前，无论是“学院哲学”还是“通俗哲学”，大多在“进步”和进步主义的笼罩

① 陈友松：《时代的分析》，《观察》第一卷，第3期。

② 《双城记》的开头是这样一段话：“那是最美好的时代，那是最糟糕的时代；那是智慧的年头，那是愚昧的年头；那是信仰的时期，那是怀疑的时期；那是光明的季节，那是黑暗的季节；那是希望的春天，那是失望的冬天；我们全都在直奔天堂，我们全都在直奔相反的方向——简而言之，那时跟现在非常相像，某些最喧嚣的权威坚持要用形容词的最高级来形容它。说它好，是最高级的；说它不好，也是最高级的。”



下。换言之，“进步”成为近现代中国哲学的共同范式。“进步”（包括在此以前的“进化”以及由此衍生的“发展”）的观念，不仅是对历史经验的归纳，而且是对现实与未来的规范。作为规范，它将一个现代性价值确立成现代社会的公共意识。

对于中国近代进化论哲学，人们已经有相当多的论述。但是基本上都着眼于进化论话语本身，以及进化论在把握历史发展规律上的有效性及其限度。哲学家借进化论所欲表达的“意图”，或者说哲学家所体会到的社会需求——时代精神，如果不是完全被遮蔽的话，至少也是有所忽略了。那么，我们要追问，当“进步”上升为价值时，哲学家不断讨论它，难道只是重复一种宣称或断言？其实，回到那个时代，从19世纪中叶到20世纪初，几代中国知识分子在中西文化比较的一个问题上存有基本的共识：与西方强烈的动力性相比，“静”是中国文化的特点。<sup>①</sup>他们将文化作简单规约的整体性判断是否正确姑且不论，具有思想史意义的是，他们的确就这样作了判断。它意味着要“救亡图存”，中国人必须转静为动（变、进化、进步）。因此哲学家更多地关心“进步”如何可能？我们要什么样的“进步”？它们构成了“进步”范式内对于时代问题哲学思考的共同“意图”。自19世纪中叶以来，中国哲学从要不要变的争论中所产生的“如何（向何处）变”，和“如何能够（获得动力）变”的问题，现在获得了一个方向上的转换。

换言之，“动力的追求”成为哲学家的共同意图，表示出对于现代性的一种认可。按照本杰明·史华慈的说法：“可以说现代性的核心是一种‘浮士德冲力’（Faustian Spirit），一种不惜一切代价追求知识的无限欲望。它影响了现代文化的各个方面。”<sup>②</sup>它构成了中国哲学作为时代的自我理解的重要内容。具体地说，它展现为三种不同的哲学派别：

第一种是以经典物理学和生物进化论为基础所构成的机械论世界观与社会达尔文主义的不同程度的结合。从严复讲“大宇之内，质力相推”开始，这派理论倾向于把物质进化、物种进化、人类进化看成统一的宇宙过程。机械的力量、生存竞争和人类的自觉意志，分别是这三个领域中进步的动力。尽管人类的活动与自然之间有某种程度的紧张，但是这派理论主要是用勾画一个客观世界的新图景，来论证激发人类能动性的必要和迫切。

① 关于这一问题，拙文《现代性与中国文化的现代转向》有比较详细的论述，见《江苏社会科学》，2002年第6期。

② [美] 本杰明·史华慈：《史华慈论中国》，新星出版社2006年，第202页。