



陈少明 著

经典世界中的人、事、物

上海三联书店

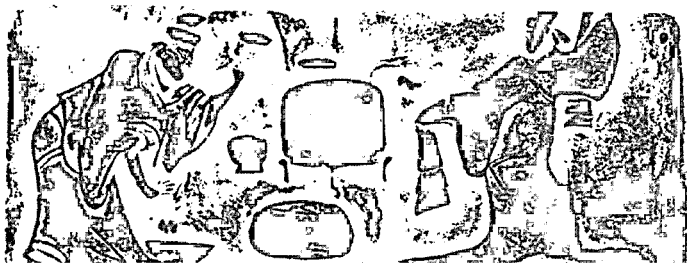




陈少明 著

经典世界中的人、事、物

上海三联书店



图书在版编目(CIP)数据

经典世界中的人、事、物/陈少明著. —上海:上海三联书店, 2008. 1

ISBN 978 - 7 - 5426 - 2718 - 6

I. 经… II. 陈… III. 哲学史—中国—文集 IV. B2 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 201679 号

经典世界中的人、事、物

著 者 / 陈少明

责任编辑 / 邱 红

装帧设计 / 范峤青

监 制 / 李 敏

责任校对 / 张大伟

出版发行 / 上海三联书店

(200031)中国上海市乌鲁木齐南路 396 弄 10 号

<http://www.sanlian.com>

E-mail: shsanlian@yahoo.com.cn

印 刷 / 上海市印刷四厂有限公司

版 次 / 2008 年 1 月第 1 版

印 次 / 2008 年 1 月第 1 次印刷

开 本 / 640×960 1/16

字 数 / 230 千字

印 张 / 18

ISBN 978 - 7 - 5426 - 2718 - 6/B • 172

定价: 35.00 元

自序：观念的想象

序言的任务是对作品的主题作概括而有吸取力的介绍，以提起读者对它的兴趣。但是，当我着手写这篇文章的时候，却感到有些踌躇，因为一下子找不出能点明本书性质的一句话来。书名叫《经典世界中的人、事、物》，题材的轮廓是大致清楚的。但对象范围太广，且与经典相联系的研究，差不多可以涵盖整个人文学术。所以，这个陈述可能颇费周折。

以往读熊十力《新唯识论》时，曾留下较深的印象，他论述什么是本体的时候，手法很特殊。作者不是直接告诉读者本体究竟是什么，而是先花很大篇幅，说明本体不是什么，然后才一步步走向中心论题。本书的主题虽然没有熊氏的思想伟大、玄奥，但不妨东施效颦，从区分它与相关学科的关系入手，走方便门径。首先，本书不是一种思想史研究。一般来说，思想史的对象既包括自觉的理论观点，也可以是未经论说但流行过的观念。这种研究的主要目标不是分析某些理论的内在结构，更不是为过去的观念作逻辑的重构，它关心的是思想的根源，传播或影响经验生活的途径，更愿意描述思想与行动的相互关系。虽然本书也涉及某些未必被充分论证的观念，但往往带价值取向且在不同程度上对之作思想的辩护，力图使其成为一种被论说的观点甚至构成理论。其次，这项研究虽以经典文本为主要对象，但不能径直归之为经典解释学。经典解释学，按我的理解，不应该是泛指研究经典的任何学问，而

是通过探讨经典与解释的关系,理解解释的创造性以及经典进入或塑造传统的思想或文化机制。作者的另一本书《〈齐物论〉及其影响》,体现了这方面的努力。本书在论及经典中的问题时,虽不可避免地要引用相关的经典解释,但着重点不是研究解释史。当然,它更不是传统意义上的哲学史研究。以教科书为标本的中国哲学史研究,其对象必须是古代自觉的理论、命题或范畴。同时,对这些内容的选择标准,往往是参照西方哲学尤其是近代西方哲学的知识而来的。但以人、事、物为对象,内容很经验,与观念性的问题未免有些南辕北辙。即使本书涉及的“惑”、“耻”之类的观念,它们至多也是不入哲学史殿堂的哲学剩余物而已。

其实,这么费口舌辨别这些不同,恰好表露它们之间大有干系。因为它获得资助的课题,就叫“哲学史、观念史与经典解释学”,其结果是多学科杂交出来的。急于撇清关系不是自以为是,而是不敢冒充学术正宗。不过,虽然它不是传统意义上的哲学史著作,但在意图上,我是想写一本有哲学品味的书,一本有中国文化内涵的哲学书,或者一本有哲学意味的中国观念文化著作。那么,为什么不一开始就表明是一本中国哲学著作呢?这关系到作者对哲学、包括中国哲学的理解,未必合乎流行的想法。

关于哲学的定义可能五花八门,但在多数人的心目中,其主要特征就是抽象。这种想法不是凭空而来的,它基于对哲学史尤其是西方哲学史上一些重要理论形成的印象。例如,柏拉图让人想到共相这个词,康德被谈得最多的是“先天综合判断如何可能”这种很拗口的命题,而黑格尔大谈绝对精神,海德格尔则乐于宣讲此在……等等,这些问题不是逻辑上涵盖面太广,就是认识上非常曲折难懂。它也许很深刻,只有远离常识,才可能表现深刻。但它也远离经验,故既不直观,又难验证。这就是一般人感受到的抽象。敬而远之的说法,叫做很深奥。如此说来,哲学很像是经验的敌人。不过,造成这种状况的原因虽是多样的,但根本上可能正是理性的特点。哲学是寻根问底的工作,它得突破经验的限制,需要发明一些特殊的概念工具。这种概念一旦成系统,构成独立的观念世界,思想有时就

会固定在这类概念的层次上流动，其典型就是专注于形而上学问题。这种思想相沿成习，便形成一种叫做形而上学的思想方式。连黑格尔也对此感到不满，所以他也指责这种思想方式只能讲抽象的同一性，远离真实的生命对象。这种思想方式，把思想的能力逼到尽头，暴露理性的限度，自有深刻的意义。但是，如果离开思想的起点与过程而追求对几个大概念的界说，并由此而认为真理在握，那就既误解哲学也误解了抽象。

抽象首先不是名词，而是动词。它不是一种状态，而是一个过程。一个直观的例子，是毕加索画过的一套牛的变形图。第一幅是一头牛的生动逼真的素描，第二幅则是第一幅的轻微简化，轮廓大致不变，只是线条减少，明暗层次减少，但可以看出它所画的仍是第一幅中的那头牛。同样，第三幅又是第二幅的简化。依此手法类推，一共画了七幅。排在一起，每一幅都能看到前一幅的影子。但最后一幅，竟然只变成一个标准的长方形。毕加索是抽象画的大师，这组变形图可以看作他对抽象的一种图解。第一幅是对现实的牛的抽象，中间任何一幅画都是对前一幅的一次抽象，每一次抽象都有独立的价值。而抽象化的过程，实际也就是思维不断远离经验事物的过程。如果撤去所有的中间环节，只留下最后一个长方形，按常规思维者，很难从中看到一头牛。了解这个具体的过程对读这幅画很重要。概念性的思想活动也如此，哲学的大字眼，如无与有，本质与现象，或存在与存在物等等，就是高度抽象的产物，就如毕加索的那个长方形。那些只会玩几个抽象概念而失去对经验的洞察力的人，就是只会画长方形而不知牛为何物者。只有掌握这些概念形成的内在逻辑，它与经验生活的联系才不会中断，观念的丰富内涵才不会流失。也就是说，抽象要获得意义，需要想象力。

什么是想象？《韩非子·解老》有一则描述：“人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也，故诸人之所以意想者皆谓之象也。今道虽不可得闻见，圣人执其见功以处见其形，故曰：‘无状之状，无物之象。’”由于象的骨架体现其形态的结构，所以人家能够由此去设想它有血有肉时的生动之态，这就是想象。现代人从恐龙化石复

原其身体形态,也是基于同一道理。牛的变形图中的任一幅画,同样是启发读者想象其更具体的图像以至原形的中介。它的抽象化的指向是长方形,而想象的目标最终则是活生生的牛。不过,韩非说的可想象的对象,并不限于已消失于眼前的具体存在物,更重要的,它还包括抽象观念,如《老子》中的道。“圣人执其见功以处见其形”,即从某些外部现象去把握这个不能直接闻见的对象的存在,虽然其思维机制说得不甚确切,但它确切地表达了哲学需要想象力的见解。

想象的类型不限于韩非所列。回忆不在眼前的情境是想象,构思不曾存在的人物或情节是想象,通过经验描述的文字去设想相关的事物是想象,而用一个直观的例子讲解抽象观念也是想象。想象究竟有多少类型,不是本文的问题。但从上面有限的列举中可知,想象不仅对理解经验有意义,同时也在理解观念中扮演重要角色。哲学需要的想象,更多涉及后者。而研究古典哲学,还同时需要其他的想象类型。

现代西方哲学中,关于观念的想象的生动例子,是维特根斯坦对家族类似概念的阐明。维氏为了破除人们对所有的概念都能表达其所涵括的对象共同性质,或者说都能下一个属加种差式的定义的迷信,他以游戏为例,让人们想象一下是否有办法下一个概括各种游戏的共同本质的定义?如果你想不出,他告诉你,像游戏这样的概念,其所指涉的对象属于一种他称为“家族类似”现象。构成一个家族成员的联系及辨认方式有多种途径,婚姻的,遗传的,习惯的等等,例如生理特征,言谈举止,都有可能是一种相关联系。这种家族类似的概念图式,就是想象而非推导出来的。它非常有效,不仅游戏,还有像艺术、哲学之类的概念,都需要用“家庭类似”来说明。这样才能理解它们的边界为什么会游移,相关的争论为什么总不停息。用想象来表达某种观念的方式,不是现代人也并非只有西方人独有的。回顾一下,《庄子》和《韩非子》中的寓言。众所周知的,如自相矛盾的概念,就是来自对一个卖弓箭者自我卖弄的困境的想象。还有庄周梦蝶还是蝶梦庄周的诘问,这种天衣无缝的思想

疑难，全靠一种奇妙的想象。由此可见，想象不仅是文学，同时也可以很哲学。差别可能在于，哲学性的想象目标主要不是激发情感，而是启发认知。因此，后者包括逻辑分析的结构，或者说情节与逻辑有一种同构关系。

强调想象同中国哲学，而非中国哲学史的关系，原因在于哲学史通常论述那些自觉的哲学观念（包括范畴、命题或学说），而判断的依据通常来自西方哲学。由于西方哲学的主流是以抽象论说的形式出现，这导致可能入选的古典思想内容非常有限。不仅入选者有时会遭曲解，而且更多有哲学意味，但以叙事形式出现的思想片断会被摒弃于外。因此，要充分吸取古典智慧，便需要在现有的哲学史之外，从挖掘经典文本的各种叙事内容入手，进行中国哲学创作。这样，它要求的，首先不是面对古典思想概念，而是面对经典世界的生活方式。是经验而非概念，才是哲学的根本出发点。

想象在其中的作用至少包括以下三个方面：想象古典生活世界的经验，对以想象的方式所呈现的观念的理解，以及对各种抽象概念（包括哲学或不太哲学的）所指涉的可能经验内容的想象。任何关于历史的叙事，都不可能是完整的叙事，而对任何历史经验的理解，总是信息越充分越有利。因此，相关作品的解读，不仅需要具体准确把握文本所传达的信息，同时还得借助于经典注释所提供的补充知识，此外，在信息可能依然不充分的情况，你必须具备想象多种可能性的能力。例如，《论语》中的许多对话，其背景一般只录有孔子和其他对话者的名字，但对对话的具体语境，包括提问者的确切动机，孔子回答的特殊方式及背后的意图，经常省略不计。而同样的语句，放在不同的语境中，意义可能非常不一样。你要完整掌握会话的意义，需要设想不同的语境作补充，让意义呈现出多种可能性。想象不是想当然，它需要遵循经验的逻辑，目的是通过比较，防止独断，追求认知的有效性。不像《论语》的写实性，《庄子》或《韩非子》中的各种寓言，是观念的想象性表达。《韩非子》中那个自相矛盾的寓言，非常具有思想实验的意义。它设想的情节简单而富于戏剧性，一句“以子之矛，陷子之盾，何如？”以经验确定性的想象，道出

弓箭贩卖者的对两种对立的武器能够战无不胜的卖弄在逻辑上的不可能性。《齐物论》中庄周梦蝶与蝶梦庄周对称关系的想象，妙不可言。要领会它的含义，前提是理解其叙述情节。而这种理解，既是情景的也是逻辑的。就如伽利略关于任何自由落体运动加速度相同的思想实验一样，想象的情节是由非常理智的逻辑构造的。此外，还有很多无法用西方哲学类比的观念，如性、命、忍、耻等等描述宗教或道德心理经验的概念，它们在古典精神生活中有重要的意义，只是简单重复古人界定不严格的说法，或停留于隐喻式表达的话，其意义将会消退、失落。只有运用现代人可以体会的经验，才能唤回其意义。而相关经验有效运用，依然是哲学意义上的想象。

这种把故事、想象同中国哲学创作相联系的想法，也许可以为我们提供把本书称为一本关于中国哲学的著作的理由。虽然本书不同论文的题材与写作类型变化很大，哲学“分量”也不一样，但都可以看作上述思路的具体实践。

全书由四组论文组成。

第一组论文是关于方法论的思考。《中国哲学史研究与中国哲学创作》，是作者继续以往对中国哲学史研究反思的新成果，也是本书的前奏。核心篇章则是《经典世界中的人、事、物》，它是本书的方法论纲领，所以我把它当作这本书的书名。而《什么是思想史事件？》，又是上述《经典世界中的人、事、物》一文中关于“事”的问题的进一步论述。这组论文的关键是突出一种新的中国哲学观念。

第二组有选择地讨论《论语》中的人与事，是上述方法论主张的落实。前面两篇《立言与行教：重读〈论语〉》和《孔门三杰的思想史形象》，分别探讨孔子和他的学生们的人格特征，同孔子所期许的君子品格如仁、智、勇三达德的内在关系，及其在思想史中的影响。后面三篇则涉及孔子与学生的三则对话，它有人物有情节，可以看作是说事的尝试。其中，《“孔子厄于陈、蔡”之后》，描述分析了一种以《论语·卫灵公》“在陈绝粮”章为原型，通过故事新编的方式来扩大或抵制儒家思想影响的现象，揭示经典发挥作用的另一途径。《君子与政治》通过对《论语·述而》“夫子为卫君”章的重新解读，提出理解孔子

在特定政治环境中的态度与其政治主张的联系的可能性。而《心安，还是理得？》则是通过《论语·阳货》“问三年之丧”章的解读，探讨孔子以至宋明理学对道德的性质的理解及问题。前者偏于历史而后者偏向哲学。其实，无论识人还是说事，作者试图呈现的还是观念问题。

第三组是对一些古典观念的阐述，它们为儒家所重视，但没有进入现代的哲学史著述的机会。《解惑》、《明耻》及《忍与不忍》三篇，涉及的均是精神世界的问题，儒家把它们作为心性修养的问题来处理，我的努力是把它们论述为具有普遍意义的道德心理经验。三者互相补充，但《明耻》最具代表性，它涉及心理、道德与文化多个层次。这个领域资源丰富，而几乎未被开采过。《说器》有些例外，它不是心性范畴，虽然经常作为道的伴随者被提及，但它的意义并未被准确充分估计。这篇论文回应“人事物”中的“物”的问题，可以看作文化哲学的新探索。

第四组由三篇研究《庄子》的论文构成。三者按顺序读，刚好反映我的《庄子》研究的进展。《从〈齐物论〉看〈庄子〉》，是我已经出版的《〈齐物论〉及其影响》一书的原始结构。《由“鱼之乐”说及“知”之问题》，则是我利用经典文本中叙事情节的解读，表达哲学见解的最初尝试。而《通往想象的世界》则是我对《庄子》的新读法。想象是读庄者常见的问题，但我引入想象的逻辑，同时，对书中各种角色进行类型化分析。不借助哲学概念，有时更能读出哲学意味来。

其实，四组文章都是可以分别独立写成一本书的课题。没有把它分为不同的写作计划，可以有两方面的解释。一方面，由于这是尝试性的工作，我不想因过早追求精致而把视野变窄。另一方面，它能显示这种方法论主张的潜力，即可以在不同的体裁及具体论题上展开。从整个计划讲，任何方向的工作都可以说来日方长。

不过，无论这些思路或见解有多大的独立性，它同时也是作者与整个学术环境互动的产物。远的不说，近年来学界关于中国哲学史性质的讨论，包括或质疑或辩护的各种观点，均刺激了我的思考。因此，它也是我对这场讨论的一种实质性回应。此外，相关的教学

工作,也对这一研究起促进作用。如果没有连续多年为我们的研究生开设《论语》研读及哲学史方法论两种课程,也许就没有关于方法论与关于《论语》的论文写作。还有,这项研究以“哲学史、观念史与经典解释学”的名义,先后得到国家社会科学基金和中山大学 985 二期“马克思主义与当代文明”平台项目的立项资助。学生周慧和编辑邱红的帮助,也为本书写作与出版提供了方便。这里,我要对所有的帮助者和合作者,表示深深的感谢。

我希望,通过文字传达给读者的,不仅仅是理智,更有热情。

陈少明

2007 年 8 月于中山大学

目 录

自序:观念的想象.....	1
中国哲学史研究与中国哲学创作	1
经典世界中的人、事、物	
——一种哲学性思考	26
什么是思想史事件?	45
立言与行教:重读《论语》.....	59
孔门三杰的思想史形象	
——颜渊、子贡和子路.....	80
“孔子厄于陈、蔡”之后.....	104
君子与政治	
——对《论语·述而》“夫子为卫君”章的解读	120
心安,还是理得?	
——对《论语·阳货》“问三年之丧”章的解读	134
解惑	149
明耻	
——羞耻现象的现象学分析	167
忍与不忍	
——从德性伦理的观点看	186
说器	199
从《齐物论》看《庄子》	223
由“鱼之乐”说及“知”之问题	240
通往想象的世界	
——读《庄子》	252

中国哲学史研究与中国哲学创作*

这是一个需要解释的题目。“哲学史”前面加“中国”两字好理解,哲学创作要用“中国”作限定,就有预先说明的必要。其实,这相当于冯友兰所界定的“中国底哲学”,指这种哲学创作的内容具有中国文化的特点。提出这个问题,是有感于在现代中国,哲学创作的贫乏。这是我们从一般哲学著述流行引用当代外国哲学理论或范畴获得的印象。不过,为保险起见,我把“贫乏”所断定的范围缩小到“中国哲学”上来。说中国哲学创作贫乏,依据的是下列可观察到的现象:一、“五四”以来,除现代新儒家少数几位外,很少有因哲学方面的建树而被同行认真评论的作者或作品。从事这个行当的学者很多,而相互间的评论(哪怕是争论)却很少,这意味着大家所谈的对象不是古的就是洋的,同行间相互可以看得起的成果不多。二、各种哲学教科书,很少涉及中国哲学的内容。“马克思主义哲学原理”之类不必说,因为它是西方哲学(至少以西方哲学为主)。但时下许多新编的“哲学导论”,虽然不叫西方哲学导论,内容也基本与中国哲学无关。即使偶尔有个别章节谈中国哲学,也是装饰性的。从结构上看,多可有可无。三、同是哲学史教科书,讲中国哲学

* 本文是作者在香港中文大学中国文化研究所访问期间(2002年3月至8月)进行的研究题目之一,部分内容曾于“中西哲学视野中的现代性”学术研讨会(上海:华东师范大学,2003年2月)上报告过。缩写稿刊于《学术月刊》2004年3月号。

方面的同讲西方哲学的比,哲学分量(即分析论证深入程度)也大不一样。1923年,蔡元培撰《五十年来中国之哲学》说:“最近五十年,虽然渐渐输入欧洲的哲学,但是还没有独创的哲学。所以严格地讲起来,‘五十年来中国之哲学’一语,实在不能成立。现在只能讲讲这五十年中,中国人与哲学的关系,可分为西洋哲学的介绍与古代哲学的整理两方面。”^①今天回顾起来,情形也好不到哪里。

说中国哲学创作贫乏而不说一般哲学创作贫乏,固然是保守一点的说法。但在中国,中国哲学创作贫乏,一般哲学创作有可能丰富吗?如果我们把中国哲学界定为体现中国文化特点的哲学,那么,它至少有两大可以利用的创作资源。一是当代中国的生活经验,因为当代中国的生活形态不管如何变迁,它一定包含着历史上积淀下来的文化内容,尤其是它在过去一个世纪里所经历过的一切。二是中国古代思想传统——我们同意或不同意称为哲学的内容。它包括一些在历史上有过深刻或广泛影响的思想问题、这些问题的解决,以及相关的论述方式。它是古代智慧的源泉。然而,由于全球化时代的到来,中国人将面临越来越多的不是通过援引传统经验所能解决的社会问题。那时候,面对生活经验的哲学创作,可能就难以准确区分它是传统的,还是现代的。这样,体现中国文化特点的中国哲学创作,首先得吸取中国传统的思想资源。换句话说,中国哲学创作同中国哲学史研究关系密切。现代新儒家的努力也为此提供了佐证。

不过,本文的分析将表明,实际上,中国哲学史研究对中国哲学创作的促进作用不大。其深层的原因,植根于一个世纪的学术史或思想史中。

一、重哲学史而轻哲学

常规的次序是,先有哲学创作,然后才有哲学史。但在中国,可

以提供另外一个版本的故事。了解最近学术动态的读者都知道,传统没有“哲学”的说法。现在的“中国哲学史”,是19世纪末、20世纪初的学者用“哲学”这个西式字眼,指称古代经史子集中的某些内容的结果。由此造成先有哲学史研究,然后才有哲学创作这种特殊现象。这种次序的颠倒对哲学学科的影响是不可忽略的,它可能像基因排列产生的后果一样具有决定性。换句话说,是哲学史研究的面貌决定了哲学创作的格局,而不是反过来。

导致这一后果的历史因素,是近现代中国在西方文明的压力下催生的比较思想史或比较文化研究。始作俑者应该是严复。在反思甲午战败原因的文章中,他甚至把根源追溯到中西学术的差距上:“……是故取西学之规矩法戒,以绳吾‘学’,则凡中国之所有,举不得以‘学’名;吾所有者,以彼法观之,特阅历知解积而存焉,如散钱,如委积。”^②严复留学英伦,洞悉西学根底,其声音振聋发聩,容易激发学界学习、介绍西学的热情。梁启超就紧追其后,利用日本的便利,作了许多“泰西学案”。梁氏所介绍对象包含有哲学方面的人物,如培根、笛卡儿、康德等等。介绍一种陌生的知识,必须用读者熟悉的知识来作解释或翻译的工具。如果传统中没有相应的知识可运用,就只能借助接近或类似的观念。古人是这样办(如翻译佛经时的“格义”),近人也这样做。梁启超就从传统的思想仓库中发掘解释的工具,用朱熹的“格物致知”讲培根,用孟子“心之官则思”之“思”说笛卡儿,用王阳明的“良知”比康德。梁用按语式的比较,出于让读者从固有的思想资源理解西方哲学的目的,但无形中起了把用来比较的思想也界定为“哲学”的作用。它意味着,研究中国古典思想时,不仅能用儒家、道家,或玄学、理学、道学,也可以用“哲学”来界定。尤其是当西学对中学取得压倒优势之后,用“哲学”来界定的可能就变成必要了。^③冯友兰就说过我们不会写“西洋义理之学史”,而只能写“中国哲学史”的苦衷:“就原则上言,此本无不

② 严复:《救亡决论》,《严复集》第一册,王栻编,北京:中华书局,1986年,第52页。

③ 参阅拙作《论比较哲学——从现代中国学术的经验看》的相关论述,《浙江学刊》,2002年第2期。

可之处。不过就事实言,则近代学问,起于西洋,科学其尤著者。指中国或西洋历史上各种学问之某部分:而谓为义理之学,则其在近代学问中之地位,与其与各种近代学问之关系,未易知也。若指而谓哲学,则无此困难。此所以近来只有中国哲学史之作,而无西洋义理之学史之作也。”^④学术的变迁也是时势使然。

由中西思想比较而建立起来的“中国哲学史”,功能在于沟通两种文化。沟通的基本手段是用西方“哲学”解释中国传统。但比较的立场则有别:一是向西方学习,一是树传统信念。胡适派与马克思主义者属于前者,现代新儒家则代表后者。胡适是西化派,在新文化运动中做哲学史,就是以西学改造中学的一种实践。其《中国哲学史大纲》的宗旨是怀疑传统,提倡科学。胡的怀疑传统还表现为一系列翻案文章,如孔孟老庄,传统所重视的思想,胡适轻视;而墨家、王充、戴震,以往边缘的人物,胡适拉向中心。后来的马克思主义者,从侯外庐到任继愈等所写的思想史或哲学史,在思想人物的褒贬上,与胡适大致一样。所不同的是,胡适称经验主义者,他们叫唯物主义;胡适叫神秘主义者,他们称唯心主义。而且,在正面评价对象时,总会补充说,与西方思想比,仍处朴素或初步阶段。在新文化运动中以比较的方式为中国思想张目者,首先当推梁漱溟的《东西文化及其哲学》。但他谈中国哲学部分,除“哲学”一词外,很少直接比较西学,进行哲学性的解说。所以,传统派的扛鼎之作,还是后来冯友兰那部备受金岳霖、陈寅恪赞扬的《中国哲学史》。冯友兰也以西方哲学为参照系叙述中国思想,但他选择的西学是理性主义,同时又把传统义理之学的主题人生观纳入理性主义的分析框架。既顺应西化的趋势,又张扬了民族精神。^⑤后来港台新儒家利用哲学史塑造民族精神的套路,与冯思路大致相同,差别只是西学的坐标从英美实在论转向德国古典哲学而已。

徐复观说:“我的想法,没有一部像样的中国哲学思想史,便不

④ 冯友兰:《中国哲学史》上册,北京:中华书局,1981年,第8页。

⑤ 参见拙作《知识谱系的转换——中国哲学史研究范例论析》的分析,《学人》第13期,南京:江苏文艺出版社,1998年。

可能解答当前文化上的许多迫切问题,有如中西文化异同;中国文化对现时中国乃至对现时世界,究竟有何意义?在世界文化中,究应居于何种地位等问题。因为要解答上述的问题,首先要解答中国文化‘是什么’的问题。而中国文化是什么,不是枝枝节节地所能解答得了的。”^⑥很显然,不论是文化的激进论者还是保守论者,都采取通过哲学来解释文化的策略。这表明,之所以出现哲学史研究先于哲学创作这种次序倒置的局面,是因为现代学人谈哲学的兴趣一开始在于评估文化传统,而不是发展新的学术专业。这预示了后来哲学史研究领先甚至取代哲学创作的局势。同时,这种负有特殊使命的哲学史,也形成一种特殊的面貌。

当然,对哲学自身有兴趣者,在第一流的学者中也大有人在,如章太炎、王国维。但他们在现代哲学运动中,地位都被边缘化了。胡适在《中国哲学史大纲》(卷上)的导言中表彰章太炎说:“《原名》、《明见》、《齐物论释》三篇,更为空前的著作。今细看这三篇,所以能如此精到,正因太炎精于佛学,先有佛家的因明学、心理学、纯粹哲学,作为比较印证的材料,故能融会贯通,于墨翟、庄周、惠施、荀卿的学说里面,寻出一个条理系统来。”这是较确切的肯定。太炎谈哲学,虽然也不脱比较之法,但非泛论文化问题,他更有辨名析理的兴趣,以认识论、逻辑学的观点看古典名学,创获颇丰。故蔡元培在《五十年来中国之哲学》中,断定“这时代的国学大家里面,认真研究哲学,得到一个标准,来批评各家哲学的,是余杭章炳麟”。王国维对哲学的兴趣也是产生于20世纪初的头几年,其时他除大量介绍德国哲学的文章外,还有后来收入《静庵文集》及其续编的《论性》、《释理》、《原命》等研究中国古典哲学的名篇。王国维也同样用比较的方法,但他的比较不是中西不同范畴的归类比附,而是深入的逻辑分析。如《释理》对中西思想具有某些一致性的揭示:“吾人对种种之事物而发见其公共之处,遂抽象之而为一概念,又从而命之以名。用之既久,遂视此观念为一特别之事物,而忘其所从出,如理之

⑥ 徐复观:《中国人性论史(先秦篇)》,上海:上海三联书店,2001年,序,第1—2页。