

出生命的超越。生命是时间性的,因而有生死;生命在时间中的延续就是超越。我们发现,当中国哲学关注于自己生命的根源,在修养中调整自己的生存状态,以应对生命过程中层出不穷的世事时,这就是对人自身超越方式的自觉关注。关注于人自身超越方式的活动就是哲学。

从中国哲学的事实得出上述关于哲学的初步解说,能否也用来说明西方哲学呢?看上去,西方哲学关心的主要是世界的客观真理,所谓客观真理意即普遍必然的真理,它不会因人而异。不过最近现象学的研究已表明,任何一种意识对象显现的时候,总是伴随着意识的一种相应状态。正像做数学运算的时候,如果此时人反思自己的状态,必然发现自己已摒弃了一切情绪好恶,听凭运算规律起作用。同样,当运用西方哲学范畴进行思考时,情况是相仿佛的,所以黑格尔说,哲学是概念自身的运动。胡塞尔称这种状态的人为“先验自我”,并且坦言,“我自己这样做时,我也就不是人的自我了”^①。所以,要像黑格尔那样作哲学思考,首先要把人自己调整到一种特殊的状态,黑格尔称其为做事先的思想训练。这也是人自身的超越。西方哲学过去注意的主要是对象的方面,对于人在这些对象面前的相应的状态注意得太少,只是通过胡塞尔到了海德格尔,情况才发生了根本的变化。

既然同是超越,为什么中西哲学会表现得如此不同?这就需要我们深入探讨超越方式的多样性,以及使多种不同的超越方式成为可能的基础,即超越据以展开的结构。这个结构可以表述为人和世界两个方面。人总是超越的主动的方面,超越的方式可以是多样的,表现为人介入世界、与世界打交道的种种方式。根据人与世界打交道的不同方式,世界显示出各种不同的面貌;各种不同面貌的世界也总是对应着人的一种生存状态。反思超越的方式可以是多样的,有概念式的,也有修养式的。反思方式与超越的方式又是直接相关的。这里的每一句话都需要详尽论述,而说明了这些问题,也就揭开了中西哲学形态差异的根源。这便是我们所设想的开展中西哲学形态比较研究的一个起点与纲要。

对于现代“中国哲学”框架的愕然

——从胡适与冯友兰的学术取径看

上海社会科学院哲学所助理研究员 马 迅

中国现代学人依傍西方哲学讲中国哲学的现象值得关注,即他们依傍的西方哲学本身纷然杂陈,因此当他们接受某一西方哲学,依据其不同的观念和方法,又运用这些观念和方法从特定的层面从事学理探讨时,会对他们获得有关中国哲学特质的认识造成不同的影响。

现代中国哲学史上的两位哲学大家胡适和冯友兰在这方面就颇具代表性。他们以不同的学术思想取向,各自依托其依傍的西方哲学系统来解读中国哲学,分别撰有系统论述中国哲学史的著作,结果讲出了不同的中国哲学。进而他们对中国哲学未来的走向问题看法也不一致。这不免使我们对“依傍”本身产生了疑窦。事实上,我们今天对于传统中国哲学的认识正是建立在哲学前辈们按不同的西方哲学的理论框架讲述的中国哲学的基础上,因此了解前辈学者如何“依傍”的情况,

^① 转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基:《海德格尔传》,靳西平译,商务印书馆1999年版,第115页。

对其中头绪错综的关系加以辨析,对他们各自的工作在中国哲学中造成的一般趋向进行反思考辨,将对我们通过新一轮中西哲学的比较研究、寻找揭示中国哲学的本来面貌,进而从事新一轮中国哲学的建设富有启发意义。

胡适在“五四”时期提出的“评判”的态度包含着一种重新估定“一切价值”的诉求,表示着他对旧有学术思想的不满和对西方精神文明的觉悟。以这样的一种认知看待中国哲学,胡适认为为了改变“种种武断的成见”和“谬说”充塞的状况,可以按照某种外来的理念对其现存内容作一种简单的比附。在胡适的心目中,传统中国哲学其实也是一项有待整理的“国故”,他的任务便是对其中尚未理清头绪的种种问题下一番“具体的研究工夫”。胡适撰写《中国哲学史大纲》的初衷便在于此。这就是通过对哲学史上一个个已了未了的史料与史实问题的系统整理,把古代哲人的理论弄得清楚明白,以还其学说的真面目。而他所信奉的实用主义哲学在这里就成为一种主要用以研究和解决此类问题的工具。

胡适的实用主义方法论强调从个人的经验出发提出疑难问题,注重通过假设以及对假设的检验找到满意的结论。胡适将这一方法运用于中国哲学史研究,形成了几个令今人至今殊堪回味的治学特点:首先是一种存疑求真精神。胡适并不否认中国哲学的实际存在,但他认为把孔子的儒学奉为学理的正统造成了哲学史上许多主观的解释,要公允地反映中国哲学的原貌,就要敢于独立思考,以平等的眼光注重对非儒学派比如墨家思想等等的发掘。其次是一种精确求证的立场。这些求证的材料大多涉及哲学家的生平事实、语言文字、著述真伪等。在胡适看来,哲学史应当对论主的学说做出准确记述,而此类考证使我们了解哲学家一生行状、个人才性和学术渊源。这与了解其学说的独特构成和传承理路有着密切关联,因此它们在哲学史研究中并非是可有可无的东西。再次是一种历史联系的观点。胡适认为,哲学史上任何一种思想都不是来无踪去无影的孤立现象,都有它的前因后果,这就要求把任何一种思想置于具体真实的情境中加以论究,透过曲曲弯弯的历史路径去探寻古今思想沿革变迁的线索,而不是以先入之见去描述一般概念的发展演变史。胡适关于哲学史所谓“明变、求因、评判”这三个目的,正是这种历史联系的观点。胡适对中国哲学史条理脉络的搜寻,实际上带有一种科学家实验研究的特点,其中使用的方法步骤在他看来具有普遍性,都是以人类进行这种科学研究的共同意识为基础,所以既适用于西方,也适用于东方。他还注意借鉴清代学者的考据学手段,提出在考辨中国哲人使用的语词概念时,要侧重以归纳法去理会其形成等。毫无疑问,胡适治哲学史的方法深刻影响了已往哲学史的研究。

哲学史研究应当对各学派独具的从事哲学的方式(包括思维方式和修养实践的方式)及其学说的哲学意义进行辨义析理,并从中梳理出哲学本身发展的内在线索。这就必然涉及对哲学本身的见解。胡适当然也着意于此。他视哲学为对于“人生切要问题”寻求“根本解决”的学问。如果说“依傍”西方哲学在当时被认为是正道,那么胡适自立的这个关于哲学的定义就不很切合自柏拉图以来西方哲学的主流形态。人们从直觉上可以感到,胡适对中国哲学的界定并没有西方哲学那种强烈的思辨色彩(所以冯友兰认为,胡适对古代哲学家们的思想讲得不够透,不够细)。胡适不重视概念的思辨,并不是因为他认为哲学不一定要采用概念的思辨(我们没有见到他议论过是否可能有不同于西方哲学形态的问题);他之所以如此处理,毋宁说与他的实用主义真理观取向有关。实用主义将思想看成是人适应环境需要的产物,不愿多谈观念的内蕴通则,喜欢评论其“适”与“不适”,即推究其解决问题的效果,这使胡适要么不屑于谈论那些“作茧自缚”的“哲学家的问题”,要么对其义理作简单化的“有用”或“无用”的判断,如认为古代哲学家讲的“天”、“道”、“理”、“气”等都是乱说;庄子的思想是“命定主义”,而乐天安命的人难免变成一种达观的废物等。实用主义反形而上学是基于它的极端经验论和工具主义立场,这种立场导致它对“文化”采用了一种“适者生存”的“进化

论”的考量标准,即认为一种文化样式是在应付环境中形成的一定的生活方式,其特性要从其能否应对环境角度予以评说,而不能用种种抽象名词加以概括。在胡适看来,中国文化在其展开过程中大致表现出回避问题、消极自慰的倾向,中国哲学毋宁说只是在以玄妙的学理验证着这种倾向。胡适的这种致思趋向曲折迂回地对其后来哲学史的撰述产生了影响,表现为用唯物的“科学进步论”的观点去看待传统中国哲学中“对世事体验式的把悟”或“人格修养”问题,或避而不谈,或以指斥其为“诳语”、“消极态度”等方式打发了事,造成人们对中国哲人讨论世界及与世界打交道的独有方式的隔膜,自然也就谈不上去认识这些问题包含的应有的学理和实践价值了。

冯友兰则正是以其对中国古代各家哲学思想阐释细密和明晰而著称。这与他早年所受的新实在论的训练以及后来信奉新实在论分不开。新实在论是柏拉图哲学在现代的延续,认为概念表达的共相有实际的存在,它更接近西方传统主流哲学的观点。在新实在论影响下,冯友兰把中国哲学现代化的任务归结为用近代逻辑学的成就去分析中国传统哲学概念,使那些似乎含混不清的概念明确起来,其以西方哲学的概念框架对传统中国哲学进行析取的倾向十分明显。冯友兰的学术背景和思想取向决定了他对中国哲学的定位及学科建设问题的基本看法,也决定了在对中国哲学进行改造的性质问题上他与胡适之间的不同态度:胡适的做法是“疑古”,而他要去“释古”;前者重在“批判”,后者意在“阐明”。冯友兰后来阐明和发挥中国传统哲学的义蕴更带有浓重观念论和逻辑分析色彩。

新实在论的要点是主张概念表达的共相的真实存在,冯友兰力图在中国哲学中挖掘这种“真实”的东西。在早期写就的《天人损益论》一书中,他对以儒家为代表的传统中国哲学的特质做了最初的探索。当时他把东西方十个讲述人生哲学的派别按“损道”、“益道”、“中道”归为三类不同的人生态度,并表白说,他明显偏向于儒家思想体现的“中道”,认为儒家是把仁、义、礼、智视为人性之自然,人若进行修养,克服人与天、与他人的界限,即所谓“尽性知天”,就可“合内外之道”,达到一种天人两相和合的精神境界。而他所获知的新实在论的真理观又对他的这个想法的根据作了验证。他认为实用主义所讲的实际上是真理的不可知论,而新实在论所讲的是真理本身存在的问题,不仅真理是客观的,一切观念和概念也都有其客观的对象;怎样认识真理,得靠一种发现的方法。相比于其他学派,儒家在冯友兰心目中显然更能体现客观真理。新实在论强调实在独立于任何观念、而只是作为素材或背景呈现在意识中的说法,在冯友兰看来也较好地描绘了人们通过“觉解”、通过日常道德实践而加以把握的那种儒家精神境界的特征。冯友兰对儒家的认同既是基于一种理论上的比照思考,同时也显示着他对儒家思想在中国历史文化中的主流地位这一不争事实所持的价值取向。在《中国哲学史》一书中,冯友兰正是以儒家思想的发展和演变为基本线索,对传统中国哲学诸学派的义理观点及其流变传衍等展开研讨,从中挖掘古代思想中具有永久价值的智慧。他往往对儒家的独尊地位作一种婉转的辩护,视儒家的整体观念在历史中具有一种自我构建和完善的机理。这无形中限制了他对哲学史上某些材料以及学理问题的思考深度,和从别一种角度对其加以探析的可能(胡适评论说此书中冯友兰的观点系正统派的,恐怕就含有这层深意)。

用概念定义的方法对一个普通名词的内涵和外延加以说明,以求其含义得到清晰的规定,这是冯著对传统中国哲学中许多名称或命意进行解释的一大特色。冯友兰据此提出:中国古代哲学中所说的“天”有五重含义;公孙龙讲的“指”实即共相;儒家学说发明的许多伦理术语与其所讲的道德行为之间存在着一般与个别的关系等。在冯友兰认定的新实在论者那里,逻辑分析不仅是一种理性认识的方法,同时也是我们据以在经验世界中体认如罗素所说的“共相世界”的手段,通过逻辑分析明确常识和科学中的基本概念和命题,就能意会到存在着一种独立于对它的认识之外的先天的知识统摄原则或者普遍性原则。冯友兰实际上也依照了新实在论的这种观念形而上学的原则。他

认为,中国历代许多哲人所讨论的共相和殊相、一般和特殊的关系包含着真正的哲学问题的含义:朱子所讲的“理”和“气”的关系看似在讨论伦理问题,其实是个逻辑问题,“理”在逻辑上应是在先的,朱熹因而是个“最大的本体论者”。冯友兰本人按新实在论的形而上学的思辨,构造了一个“新理学”体系,把整个世界一分为二,一个是形而上的理世界,叫做“真际”;一个是形而下的器世界,名为“实际”。“真际”的理无形不变,先于实际事物而独立存在,数目上又可多于实际事物。冯友兰有关共相的本体论的构思,强烈地反映了他依傍西方哲学的取径。

胡适和冯友兰是现代学人依傍西方哲学讲中国哲学的两大典型。他们一个侧重材料的整理和考证,一个侧重义理的辨析和诠释;一个用实证方法从外部“切入”,一个用对观念的逻辑分析打开一个“缺口”然后“悟入”。在现代中国哲学的建设中冯友兰的实际影响要比胡适大,这表现为近年出版的几本有影响的中国哲学史著作几乎都带有想把中国哲学史描述成概念或范畴的逻辑发展史的倾向。的确,本体论作为西方传统哲学的核心或精华,就是以概念的逻辑演绎形式所表述的原理系统。西方人甚至以本体论作为判断一个民族有无哲学的标准。沿着依傍西方哲学这条道路走下去,中国哲学史必定会以越来越逼近本体论的面貌出现。

近年来,随着对本体论研究的深入,学者们逐渐认识到中国历史上并不存在本体论这种形态的哲学,这已经有人专门论述过。这里,我们特别对冯友兰从本体论方面解说中国哲学的做法提出一些疑问。

首先,冯友兰显然是以本体论作为“成见”(金岳霖先生语)整理中国哲学史的,这就是我们前面提到过的以逻辑悟入,竭力在中国哲学史中寻找普遍概念或范畴,并且最终找到朱熹,把朱熹说成是中国哲学史上最大的本体论者。其次,当他“接着讲”而创立自己的新理学的时候,更是以本体论为目标,划分出“真际”和“实际”,把“真际”当作哲学的核心内容。这样他就引领中国哲学进入了纯粹概念思辨的领域。这种哲学究竟还是不是中国哲学显然就成了疑问。

冯友兰应当是知道中西方哲学两者的扞格难通之处的。他在20世纪40年代向国外介绍中国哲学的时候,突出中国哲学的主旨在于求为圣贤的做人问题,这决不是靠概念的思辨能达到。他也明白本体论是一个与实际相分离的领域。做人问题使他提出了从事哲学在于提高人的生命境界,而本体论则有“概念游戏”的特征。冯先生晚年调和两者,认为在概念的思辨中人们把握了普遍性,扩大了胸襟,是所谓张载的“大其心”,因而可以成为提高境界的途径。这种说法颇有可商榷之处:在概念思辨状态中的人是先验的逻辑主体(换句话说,人只有将自身置于逻辑主体的地位,才能听凭概念自身的运动),而逻辑主体是没有七情六欲的;而中国哲人通过修养达到的“寂然不动”虽然也是喜怒哀乐未发之状态,但这两者有根本的区别。中国哲人要体验的自我是去除了一切执著的赤裸裸的自我,唯其如此,才能“自同于大全”、“体天下之物”并获得生命的自觉;而逻辑主体是一种概念的执著,此执著不去,如何能提高境界呢?

此外,一种哲学形态应当与其传统文化背景相兼容,而本体论与中国文化背景是不相容的,其表现之一是语言的形式及其使用习惯。其中有许多问题可讨论,只能举其要而言之。西方人除了日常使用的语言外,还有把语言当作相对独立的符号系统的习惯。这就是说,一个概念(词)可以不表达事物,或没有其所指的对象,其意义是靠概念间的相互关系来规定的。这种习惯的造成一方面是西方表音文字提供的方便,另一方面是出于柏拉图提倡的理念论(弗雷格对于指称和意义的划分就论述了这个情况)。中国的象形文字表现出文字与对象的密切关系,与之相应,人总是从概念所指的对象方面来理解概念的意义,这也就是所谓“名必符实”;没有相关对象的“名”被认为没有意义。所以当冯友兰提醒大家,理论思维的概念是脱离实际的,理论思维的概念“红”不红、“动”不动、“变”不变时,想必大家都愕然了。归根结底,这是对于把中国哲学纳入西方哲学框架的愕然。