

中国哲学的近代化与民族化

——从冯友兰的哲学观念说起

陈 来

内容提要 冯友兰注重甄别“中国哲学”与“哲学在中国”、“照着讲”与“接着讲”、“中国的哲学”与“中国底哲学”、“就哲学说”与“就民族说”、“现代性与传统性中的中国哲学”等观念。本文对此加以阐发,兼及熊十力、梁漱溟的哲学重构,凸现了后“五四”时期中国哲学家对中国哲学的近代化与民族化的诉求与实践。

关键词 中国哲学 近代化 现代化 民族化 冯友兰

作者陈来,北京大学哲学系教授、博士生导师。

“近代化”或“现代化”并不一定是每一个近代知识分子的终极关怀,但中国的“近代化”或“现代化”则是 20 世纪中国知识分子的基本共识。同时,“现代化”的意识也或隐或显地渗入 20 世纪许多中国哲学家的哲学观念之中,成为他们建构哲学的重要动力之一。另一方面,“中国化”或“民族化”的意识也是 20 世纪中国文化建设者未曾间断的内心冲动,并随着时代和环境的变化,表现为各种不同形式的诉求与实践。在哲学领域中,现代性与传统两者之间的微妙关系,在后“五四”时代的现代儒家哲学中得到不同表现,而在冯友兰思想中体现得最为突出。

一、“中国哲学”与“哲学在中国”

冯友兰晚年在其《中国现代哲学史》“中国近代化时代中的理学”等章节中谈到“中国哲学”和“哲学在中国”这两个概念。他认为,19 世纪末以来,中国哲学终结了经学时代,进入了近代化的新时代,“写的中国哲学史”也开始了新的一页。冯友兰的这个讲法,似乎不只是认为 19 世纪以来中国的政治制度、社会的总体变化已经进入所谓近代化的历史过程,从而这个时代的哲学也被带入了近代化的时代(这种意义上的理解,实际上是指哲学的内容没有变,只是哲学所处的外部环境改变了),冯友兰的意思应当是指,不仅 19 世纪末以来中国社会进入近代化的

这里所说的后“五四”时代,是指 1919—1949 年这一时期。

参见冯友兰:《中国现代哲学史》,(香港)中华书局 1992 年版,第 180 页。

过程之中,中国哲学的形态和内容也已发生转变,产生了脱离“古代”形态的近代化的哲学。套用冯友兰自己的话,他的所指应当是“近代化的”哲学,而不是哲学“在近代”。

这部书第八章论金岳麟哲学,其中第六节为“近代化与民族化”。他在论金岳麟的哲学体系时指出,金岳麟的《论道》,“这个体系,不仅是‘近代化的’,而且是‘民族化的’”。他还说,就其“现代化与民族化融合为一”的性质而言,“《论道》的体系确切是‘中国哲学’,并不是‘哲学在中国’”。同时他也指出,金岳麟的《知识论》和《逻辑》只是现代化的,而不是民族化的,所以这两部书的体系都不能说是“中国知识论”、“中国逻辑”,而只是“知识论在中国”、“逻辑在中国”。很显然,“中国哲学”的“中国”两字是指哲学的内在属性而言,而“哲学在中国”的“在中国”,则是指哲学的外在环境即场所性而言;这也就是 Chinese philosophy 和 philosophy in China 的分别。而冯友兰这里所说的“近代化”和“现代化”,意思是相同的。

在论及他自己的哲学时,冯友兰说:

中国需要近代化,哲学也需要近代化。近代化的中国哲学,并不是凭空创造一个新的中国哲学,那是不可能的。新的中国哲学,只能是用近代逻辑学的成就,分析中国传统哲学的概念,使那些似乎含混不清的概念明确起来。这就是‘接着讲’和‘照着讲’的分别。

根据这个说法,冯友兰所致力的是要建立一个“近代化的中国哲学”。换言之,这一目标的特质是,第一,是“近代化的”,而不是前近代的;第二,是“中国哲学”,而不是泛指“哲学在中国”。有中国性而无近代性,这只是传统哲学(这正是冯友兰所要求改变的);近代化而无中国性,这也不是冯友兰追求的目标。在致力近代性的同时保持中国性,追求一个“近代化的”“中国哲学”,这应当是冯友兰哲学工作的目标。这里的“中国性”,是就文化与传统的意义而言。

那么,什么才是“近代化的”中国哲学呢?在冯友兰看来,就是采取西洋近代逻辑学成就和逻辑分析的方法,以分析说明中国传统哲学的概念,并使之明晰。冯友兰的这个思想,从 20 世纪 30 年代到起直至晚年,始终未变。

二、“照着讲”和“接着讲”

上述关系,冯友兰还喜欢用“照着讲”和“接着讲”的说法来说明。在冯友兰看来,既是近代化的又保持中国性的哲学,必须是“接着”中国传统哲学讲,而不是“接着”西方哲学传统讲。在这个意义上看,“照着讲”只是保持中国性的一个方式,并不包含近代化的意义。对于冯友兰来说,“接着讲”则不仅应当是对中国传统哲学的概念和问题讨论的接续,而且应当是以近代化的方式来接续,是对于传统哲学的一种“新”的重构。

因此,在一般意义上说,所谓“接着讲”是有不同的讲法的,比如,王阳明对于陆九渊、罗钦顺对于朱子,都可以说是“接着讲”的。设想一位 20 世纪的学者,他完全以宋明理学的语言继

冯友兰:《中国现代哲学史》,第 204、207 页。

一般来说,“哲学的近代化”与“哲学的现代化”,意义有所不同。如“中国哲学的近代化”只是指学术转型而言,而“中国哲学的现代化”意义更广。成中英说:“中国哲学的现代化不完全是指用理性的方法和知识形式去更新中国哲学之本质,也是指中国哲学能够对人类目前和未来的生活提供一些积极的智慧。”(成中英:《中国哲学的现代化》,载《知识与价值》,中国广播电视出版社 1996 年版,第 367 页。)

不仅如此,冯友兰还说:“新理学对于宋明理学中的一些重要问题,都利用近代逻辑学的成就加以说明,这对中国哲学的近代化是有益的。对于宋明理学的政治社会思想,新理学也利用近代逻辑的成就,使之近代化,其社会效果不甚令人满意。”(冯友兰:《中国现代哲学史》,第 219 页。)

续讨论宋明理学的问题,而且在理气、心性的讨论上有所发展,这种情形也应是“接着讲”之一种。然而冯友兰认为,就其论新理学之“新”而言,“接着讲”显然包含了一种学术转型的意义在其中。在这个意义上,那位学者在今天完全以宋明理学的古典语言来讨论宋明理学的固有问题,就不能算是冯友兰心目中的“接着讲”。马一浮正是这样的学者,因为他的“接着讲”仍然是在传统的话语之中、以传统的方式讲说,并没有采用西方的思想成就,也就不能算作真正的“接着讲”。当然,“照着讲”的方式也有其存在的权利,不过这是另外一个问题。

冯友兰实际上认为,任何一种哲学都是“接着讲”的,只有某些哲学史是“照着讲”的。但“接着讲”可以是在传统性中“接着讲”,也可以是在现代性中“接着讲”,所以在学术思想史的意义,冯友兰的“接着讲”就其具体意义而言,并不能仅仅一般地被理解为“发展”,它包含着学术“近代化”的意义,是近代化与民族化的统一。

这样的说法似乎意味着所谓“接着讲”主要是就方法和形式而言的,换言之,方法和形式有近代化与否的问题,而哲学问题本身,不论东方、西方,并没有近代化与否的问题,只有多元文化意义上的相互学习和吸收的问题。就古典哲学的某些部分来说,其问题的恒久性的确是超越具体时代的,如孔子和亚里士多德所讨论的政治学和伦理学的问题。不过从诠释学的角度看,所谓“接着讲”可能是一个诠释的问题,而不仅仅是形式的问题。如果仅仅是形式的问题,我们今天把中国古代哲学的著作翻译为明白清晰的现代汉语,或者把中国古代哲学的著述翻译为西方语言,这种翻译本身是不是就足以表示近代化了呢?

三、“中国的哲学”和“中国底哲学”

要充分了解冯友兰的上述思想,我们还要回溯到他在 20 世纪 30—40 年代对这个问题的讨论。

20 世纪 30 年代中期,冯友兰曾经说过,希望不久可以看到“欧洲哲学观念得到中国直觉和体验的补充,中国哲学观念得到欧洲逻辑和清晰思想的澄清”。“澄清”就是理性的说明和分析。20 世纪 40 年代后期他又说过类似的话:“未来世界哲学一定比中国传统哲学更理性一些,比西方传统哲学更神秘一些。”比照前节所说可知,这里所说的“得到欧洲逻辑和清晰思想的澄清”以及“更理性一些”,就是属于使中国哲学“近代化”的方面;但是这不等于说,中国传统哲学观念都属于前近代化的,既然西方哲学需要得到中国传统哲学观念的补充以变得更神秘一些,则欧洲所需要的中国观念便无所谓近代化或不近代化了。

1937 年,冯友兰写了《论民族哲学》一文,讨论中国哲学的民族性和现代化问题,显示在“现代化”之外,“民族性”的意识开始明确浮现在他的哲学思考中。冯友兰指出:

我们常说,德国哲学、英国哲学等,却很少说,德国化学,英国化学。假令有人说德国化学、英国化学等,他的意思,大概亦是说德国的化学,英国的化学,而不必是德国底化学,英国底化学。因为化学只有一个,我们不能于其上加上德国底或英国底等形容词。

冯友兰的这个观察和分辨是很细致的。他由此作出一种区分,即“德国的哲学”和“德国底哲学”的分别。“德国底哲学”中的“德国底”是形容词,表示其属性;而“德国的哲学”中的“德国的”是所有格,指所属关系。“德国底”是指具有德国民族文化和传统的特性,类如 Chinese、

参见冯友兰:《三松堂全集》第 5 卷,河南人民出版社 1986 年版,第 310—311、306 页。

冯友兰:《三松堂全集》第 11 卷,河南人民出版社 1992 年版,第 267、517 页。

Japaness 等。冯友兰认为,我们可以对哲学、文学使用这种形容词,以说明哲学、文学可以有民族的分别,但是我们不能对科学使用这样的形容词,因为科学没有民族的分别。因此,当我们说“英国化学”时,实际上是说“英国的化学”,此处的“英国的”只表示“在英国”,而无关于民族语言、文化传统。这种区分就是我们在前节提到的,冯友兰晚年论金岳麟哲学时所说的“中国哲学”和“哲学在中国”的分别。冯友兰晚年所说的“中国哲学”,相当于其早年所说的“中国底哲学”,而“哲学在中国”相当于其 20 世纪 30 年代所说的“中国的哲学”。

冯友兰作出这种区分,可能是受到了金岳麟的影响。金岳麟在 1930 年为冯友兰《中国哲学史》所写的审查报告中说:“‘中国哲学’这名称就有这个困难问题。所谓中国哲学史,是中国哲学的史呢?还是在中国的哲学史呢?如果一个人写一本英国物理学史,他所写的实在是英国的物理学史,而不是英国物理学的史;因为严格地说起来,没有英国物理学。哲学没有进步到物理学的地步,所以这个问题比较复杂。”冯友兰当时所说的“底”和“的”的分别,就是金岳麟当时所说的“的”和“在”的分别。

在冯友兰看来,“的”与“底”的分别,最明显地体现在文学和科学中。他认为,科学表达公共、普遍的义理;虽然科学的义理总是以某种语言写出来,但科学义理借以表达的语言和语法对科学义理本身并无本质的相干性,因此语言和语法与科学义理的联系只是一种偶然的联系。所以,只有“英国的”化学、“德国的”化学,而没有“英国底”化学、“德国底”化学。文学则不然,文学也是用某种语言表达的,每种语言都有其特殊的文法和特殊的技巧,从而形成特殊的趣味和特殊的审美妙处,因此当我们说英国文学、德国文学的时候,我们是指“英国底文学”、“德国底文学”,表示文学与民族文化具有非偶然性的关联。文学与语言的这种内在联系使得这种不同语言的文学之间具有“不可通约性”,即文学只有好与不好,没有对与不对。20 世纪 50 年代以后,由于现代汉语的变化,冯友兰不再用“的”和“底”,而用“的”和“在”来表达这类分别。以前的“中国底哲学”现在用“中国的哲学”或“中国哲学”来表示;以前的“中国的哲学”现在用“哲学在中国”来表示。

照冯友兰的看法,哲学兼有文学与科学的特点。与科学相似的是,哲学所追求的也是普遍公共的义理,尽管这些义理也总是以某种民族的语言来表达。但是哲学与文学不同,民族的语言与哲学的普遍义理的关系是偶然的,“在这一点上,哲学与科学是一样底,至少应该是如此”;与文学相似的是,哲学有其与民族文化相关联的部分。

冯友兰所说的“的”、“底”的区分的意义是什么?他只是在描述一种语言上的现象,还是在表达对某些问题的明确诉求?他是否在主张近代化的同时,也强调民族哲学的必要性?

四、“就哲学说”和“就民族说”

冯友兰以“底”所代表的哲学的民族性表现在什么地方?有什么意义?

冯友兰认为,科学没有民族性,所以无所谓民族科学,但文学和哲学有民族性,所以有民族文学、民族哲学。文学的民族性主要体现为语言和语法所具有的规定性;哲学与民族的关联则主要不是语言上的。哲学也与语言有关,但哲学不必受民族语言所支配。如果某些民族的哲学为语言所支配,那么,这种支配就是哲学进步的阻碍,哲学就应当超越它。

冯友兰:《中国哲学史》下册,中华书局 1961 年版,第 5 页。

参见冯友兰:《三松堂全集》第 5 卷,第 306、308、308 页。

在他看来,哲学的民族性是指:

民族哲学之所以为民族底,不在于其内容,而在于其表面。我们以为民族哲学之所以为民族底,某民族的哲学之所以不仅是某民族的,而且是某民族底,其显然底理由,是因为某民族的哲学是接着某民族的哲学史讲底,是用某民族底语言说底。

这是说,哲学的民族性表现为:一个民族的哲学是接着这个民族的哲学史讲的,是用这个民族的语言讲的。而这两点对于其中所表达的普遍义理来说,是属于外在的、形式的方面,“故就哲学说,这些分别是表面底、在外底”;但就民族说,接着本民族哲学讲,用本民族的语言讲,这些对于这个民族精神上的团结和情感上的满足,则有很大的贡献,因为哲学家所使用的民族语言中有许多余义,这些余义能引起人们许多情感上的联想,这些联想可以给予人们一种情感上的满足。在这个意义上,这两点就不是形式的、外在的,而成为这个民族之所以为民族的内在的和重要的方面:“所以,某民族底哲学家,就其为哲学家来说,他接着任何哲学史讲,用什么言语说,是没有关系底。但就其为某民族的哲学家说,他必须接着他的哲学史讲他的哲学,以他的民族的言语说他的哲学”。从这里我们可以知道,冯友兰的“新理学”体系正是这样一种“民族底哲学”,其民族性的突出正是基于为了中华民族精神上的团结和情感上的满足。

今天我们的表述更多地用“文化”而不用“民族”。而冯友兰之强调“民族”,显然与中国当时面对日本帝国主义侵略有直接关系。这说明,“新理学”强烈的民族哲学的特点正是基于冯友兰对民族哲学的重要作用的认知。然而进一步分析起来,如果我们把与抗战时代的距离拉远一点,单就哲学的民族性所体现的两点来说,“用某民族的语言说”这一点是必要的,但不是充分的。如金岳麟的《知识论》和《逻辑》也是用中文写的,但冯友兰却认为其不是“中国哲学”,只是“哲学在中国”。可见,哲学的民族性更主要地取决于是否“接着此一民族的哲学史讲”,哲学的民族性主要不是种族的或语言的,而是文化的。所谓接着民族的哲学史讲,即接着该民族思想文化的传统讲,从而哲学的民族性就是指哲学的“文化”属性,亦即一个哲学与该哲学家所处文化传统的关系。

冯友兰常常用“旧瓶装新酒”来说明新的近代化的哲学仍然采用传统的表达形式。正如前面所指出的,“就哲学说”,民族性和传统性只是外在的形式,但“就民族说”,民族文化的传统就是民族存在的内在要素。另一方面,按“照着讲”和“接着讲”的说法,如果新理学是“接着”讲,这种“接着”民族的哲学史而讲,就不仅仅是承接了传统的范畴形式(瓶),而且在方法、境界、内容(“酒”)方面,也必须是“接着讲”的。《新原人》、《新原道》都明显地是在方法、境界、内容(“酒”)方面“接着讲”而成为“中国底哲学”的。

五、“程度的不同”和“花样的不同”

现在要问,当民族危机已经过去、全球化潮流已经到来,在文化多元主义广为流行的时代,哲学与现代性、传统性、民族性的关系是什么?

这样,我们又回到究竟什么是“近代化”或“现代化”的问题,回到什么是“中国底哲学”的问题以及这种追求是否合理的问题。按照冯友兰在 20 世纪 40 年代的立场,现代化就是工业化,而现代化的主体是民族国家,因此,落后民族对于西方文化的态度应当是:与民族国家工业化有关者取之,与民族国家工业化无关者舍之。如果接着这个讲法则可得出,对于全球化,我

冯友兰:《三松堂全集》第 5 卷,第 309、313、316 页。

参见冯友兰:《中国现代民族运动之总动向》,载《三松堂学术文集》,北京大学出版社 1984 年版,第 391—392 页。

们应当是:与民族国家经济发展有关者取之,与民族国家经济发展无关者舍之。

照冯友兰的说法,近代化的主要内涵是“生产的社会化”,因此从文化的类(普遍性)的观点看,英国、德国都是生产社会化的国家,其间没有什么不同;这种生产社会化的类型观念,在今天可以放大或变易为“全球化”的观念。但从文化和民族的个体性来看,英国的文化与德国的文化又有很大的不同,这种不同虽然从生产社会化的类型的观点来看并不重要,但“在区别英国之为英国,德国之为德国,却是很重要底”,这就是文化认同的问题。而文化认同的问题并不是依赖于民族危机而存在,它是与民族、文化、传统永久相伴的。

因此,不同文化之间如果有“程度上底不同”,“则程度低者应改进至程度高者”,如牛车应改进为汽车,在这里就有现代化的问题,全球化在这个方面是值得欢迎的。如果不同文化之间并无程度上之不同,而有“花样上底不同”,则各个民族的文化可以各仍其旧,如法国文学和俄国文学不同,这里就无所谓现代化的问题了,全球化在这里就是不适合的。因此,从这个方面来看,“中国人仍穿中国衣服,吃中国饭,说中国话,唱中国歌,画中国画,这些东西,都不止是‘中国的’,而且是‘中国底’。在这些方面,我们看见中国之为中国”。经济的全球化不应理解为全部消解文化的民族性,文化的民族性亦即其传统性。

冯友兰认为,民族文化存在、发展的理由在于,一个民族必须珍爱它自己的文化,珍爱它自己的花样,因为各个民族只有在其自己的文化中,在自己的花样中,才能得到充分的愉快,它的生活也才能丰富和充实。也许他认为,民族哲学继续发展的理由即在于此。

六、现代性与传统性中的中国哲学

那么,民族哲学要不要现代化?如果现代化会使民族哲学失去其民族性,从而使民族文化失去其所以为该民族的特性,我们应当如何作为?在《论民族哲学》和《新事论》中,冯友兰都没有明确作出论断,但他大体上认为,哲学追求普遍义理,有对与不对,这与各民族的文学没有对与不对是不同的,在这个意义上,哲学是要近代化的。冯友兰、金岳麟等组成的清华学派努力于将逻辑分析方法引进中国哲学,使中国哲学更理性主义一些。固然,“理性主义”和“神秘主义”的对比,并不等于“现代”与“传统”的对比,但在冯友兰的思想当中,“逻辑分析”即是他所理解的“近代化的”哲学特质。

问题是,在哲学领域,仅仅“利用近代逻辑成就分析说明传统概念”,这就是“近代化”,就是“近代化的”中国哲学吗?同时,为什么仅仅逻辑分析地说明中国传统哲学的概念,就是“中国哲学”呢?这与近代化的“写的中国哲学史”有何区别?在这个方面,冯友兰的说法显然是有问题的,因为对他来说,近代化的“写的中国哲学史”也同样是用逻辑分析的方法来说明中国传统哲学的概念。

民族哲学的追求与哲学近代化的追求究竟如何统一,这个问题不易简单回答。可以肯定的是,对于哲学的近代化而言,重要的不是语言,不是材料,而应当是问题意识、分析框架、阅读视角、诠释方法。无疑,冯友兰重视“分析”,这种近代化哲学的观念固然反映了20世纪20—30年代英美的哲学潮流,但这种了解不仅在今天,就是在当时也不免有失于狭窄,所以近代化的中国哲学,就其“近代化”涵义而言,不仅在于必须面对新时代的社会、政治、人生的问题,而

冯友兰:《三松堂全集》第4卷,河南人民出版社1986年版,第303、306、310页。

事实上,冯友兰在《新事论》里认为,中国的文艺也是要现代化的。(同上,第314页。)

且应当吸收西方哲学以及西方其他学术观念,以构成不同于传统的问题意识、分析框架、阅读视角、诠释方法。

现代哲学的“中国化”是一个比“现代化”更不易规定的问题。就其为“中国哲学”(中国底哲学)而言,以传统哲学为素材或质料,以西方的分析方法为形式,这是冯友兰在理论上反复强调的一种方式,一如《新理学》所采取的方式。以中国传统哲学的方向和精神为依归,以西方论述为骨架,这也是冯友兰在实践上所运用的方式,一如《新原人》所采取的方式。以中国传统哲学的固有主张和观念为核心,以西方哲学的概念格义之、发明之,亦为 20 世纪常见的“中国哲学”的表现形式。

就吸收西方哲学观念而言,不仅是冯友兰,熊十力、梁漱溟亦不能例外,他们也都是“接着讲”的。与冯友兰最大的不同是,熊十力和梁漱溟都对逻辑分析方法不感兴趣,而是受近代西方心学派的影响较深。如果说冯友兰的《新理学》是全部采用中国古代哲学范畴而加以近代西方式的分析,则熊十力、梁漱溟也是利用了某些西方哲学的重要观念作为其哲学体系的形式或内涵的支柱。如梁漱溟,早年以本能、理智、意欲、理性论述其哲学;熊十力大谈宇宙论、“宇宙实体”、“宇宙生命”等,说明他们的哲学视野也都无例外地受到西方哲学的影响。梁漱溟晚年更用近代以来的科学和心理学作为其心性论的基础。在这个意义上,他们的哲学都是近代化的中国哲学。

就“中国底哲学”来说,他们也都是“接着讲”的,而他们发展“中国性”的形态和方式也与冯友兰不同。熊十力的“新唯识论”是接着旧唯识学讲的,比“新理学”的“接着讲”更早完成。他虽然把“体-用”与“实体-现象”交互使用,但其“即体即用”的宇宙论模式以及其中蕴含的价值取向,明显显示出与古典哲学传统有密切联系。梁漱溟虽不是系统、自觉地接着某一体系讲其哲学,但其哲学思想力图阐明孔学的心理学基础,所以无疑仍为“接着讲”。从这方面来看,熊十力注重宇宙论建构的现代儒家哲学、冯友兰注重形上学建构的现代儒家哲学,均是“近代化的”“中国哲学”;梁漱溟注重心理学基础的现代儒家哲学和冯友兰注重精神境界的现代儒家哲学也是“近代化的”“中国哲学”。

冯友兰把“近代化的”和“中国的”作为他的哲学活动的明确追求。对他来说,哲学的近代化就是采用西方逻辑分析方法。事实上,如果以西方古代希腊乃至中世纪的哲学来诠释、疏解中国古典哲学,在中国文化的语境中仍然具有近代化的意义,因为所谓近代化的中国哲学,就其为近代化而言,其中的一个意义就是反映中国自 1840 年以来回应外来的西方文化之输入与挑战所引起的社会文化的深刻变化,面对中国近代社会的变革与精神变迁,在中西融合的视野中所进行的哲学思考。事实上,冯友兰对宋明理学的疏解,就是用柏拉图和新实在论的哲学加以诠释,而不能仅仅归结为近代逻辑方法的采用。

“中国底哲学”在今天的诉求,需要以文化多元主义作为基础。如果我们承认自轴心时代以来,没有任何一个地方性的文化能包括或穷尽人类文化发展的可能性,如果我们反对西方文化中心主义、东方文化中心主义以及各种一元论的文化观,我们就必须承认,各个民族的文化都对人类文明发展有所贡献。在这个意义下,“哲学”本来就是文化,就是一个相似家族的概念。中国哲学的问题及其所体现的智慧与西方或其他民族哲学有所不同,而现代中国哲学家接着中国古代哲学的观念讲,就是中国哲学家能够为世界哲学所作的特殊贡献。梁漱溟在“五四”后期就提出了多元的文化观,不能不说这是他令人钦佩的睿见。事实上,各种“中国底哲学”的追求都有其文化观作为基础,我们只有深入其文化观,才能深入了解他们哲学工作的意

义。

对“中国底哲学”的讨论,决不是主张当代中国哲学应当只追求“中国底哲学”,事实上,“哲学在中国”的贡献和影响可能更为突出。而且,历史上佛教中国化的例子表明,“哲学在中国”经历漫长的濡化之后,也可能产生未曾预期的结果,一起参与构成“中国底哲学”。我们所力图指出的是,后“五四”时代的中国哲学界有一种自觉寻求建构“中国底哲学”的倾向,并已受到世界范围内的特别注意。我们所力图研究的是,这种对“中国底哲学”的寻求理由何在?如果这种寻求是有理由的,后“五四”的这些哲学建构是否可称成功?应当如何评价?从冯友兰、熊十力、梁漱溟等人来看,现代“中国底哲学”的建构形态是多元的,我们不可能从逻辑上预先设定何为“中国性”的定义,我们只能说,“中国底哲学”的特质即在于与中国传统哲学的观念及形式构成有着有机的接续关系。

当代文化和哲学的发展显示出,根源性、民族性、地方性,与世界性、现代性、普遍性,已不再是启蒙时代所理解的非此即彼的对立,而是“对立统一”的辩证关联。现代化可以有不同的文化形式,哲学也可以有不同的文化形式;哲学问题是没有时代性的,它本身不需要现代化,但提出问题和处理问题的方式却有时代性。因此,一方面,“中国底哲学”从中国传统哲学的资源出发,但这种工作本身即有世界意义,因为非西方世界的哲学资源所重视、讨论的问题,往往是启蒙时代以来现代世界所不重视、但在今天有着重要意义的问题,对于当今世界的普遍问题能有所贡献。在这个意义上,“中国的”同时是“世界的”,“传统的”不一定与“现代的”对立。另一方面,古代中国哲学所讨论的问题虽然有其普遍性的一面,但其注重的的问题与提问的方式不能不受交往范围的限制和古代历史、社会的影响,因而文化的近代化(现代化)是必需的,这种现代化意味着在与西方文化的对话、交流、沟通的过程中,改造和发展自己,并在东、西、南、北时空大压缩的交往时代,参与世界和人类文化的交流。

“中国底哲学”的追求有没有意义?冯友兰、熊十力、梁漱溟等人的哲学重构是否成功?对我们未来的哲学研究有何借鉴?哲学的现代性如何理解?哲学的中国性如何规定?“中国哲学的现代化与世界化”在何种意义上值得追求?这些都是我们在21世纪不得不进一步思考的课题。我们目前所要做的,并不是对此提供确定的答案,而是通过回顾、呈现上一辈哲学家的努力,来促进在这一问题上的积极思考。

(责任编辑:苇一)