

重论“中国哲学”的合法性问题

吴晓明

摘要 “中国哲学”的合法性问题困扰了中国学界一百多年，并且至今仍然一再被重提。这个问题的重要性在于：它同任何关于中国文化传统的现代言说具有本质的关联。问题的难点不仅在于西学渊源的“哲学”一词本身的高度不稳定，而且尤其在于这个外来词是否能够契合于对中国传统学术的正当言说。在“中国—哲学”与“中国—非哲学”的对立中，需要深入到形成此种对立的基础领域之中，而“合法性”一词正就提示出这样的基础领域：现代性在特定阶段上的绝对权力不仅形成了“中国—哲学”的特定勾连，而且使得这种勾连不可避免地进入到现代话语的阐释之中。在“世界历史”的基本处境中，“哲学”在单纯形式方面意味着：文化的主干、思想的母体、精神的核心。虽说这样的表述尚不涉及实体性的内容与差别，但由于它们特别地指向文化传统的中枢，所以不能不引起高度的警觉和长久的疑惑。就此而言，所谓合法性问题乃是“中国—哲学”对于自身的疑惑。这种疑惑是和近代以来学术总体上的“学徒状态”相一致的，而这种疑惑的解除则有赖于学术总体在特定阶段上能够摆脱其学徒状态并获得“自我主张”，正像问题的根本解决在基础性领域中有赖于历史性实践本身的发展一样。

关键词 中国哲学 合法性 现代性

作者吴晓明，复旦大学当代国外马克思主义研究中心研究员、哲学学院教授（上海 200433）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2021)04-0005-16

在中国传统文化、思想、精神的领域中，是否存在着一一定意义上——或严格意义上——的“中国哲学”，长久以来被称为中国哲学的“合法性问题”。自 19 世纪末叶以来，伴随着“古今、中西”之争在诸多领域的展开，这个所谓的合法性问题困扰了中国学界一百多年，时而引起激烈的争辩，并且直到今天仍然不可避免地被一再重提。^① 这个问题之所以无可规避，是因为它关乎某种根本性的前提——任何关于中国文化传统的现代言说总与这个前提切近地相关；而这个问题之所以一再重现，是因为它长期滞留于未经深究的徘徊状态之中——问题的基础很少被真正触动，即使是激烈的争辩，最后也往往是以两者间的姑息性妥协或彼此间的漠不相干而告暂歇。基础性的批判工作被匆匆越过了，对于传统文化的不同立场或对立主张成为首要的东西。这样的情形，在学术发展的特定阶段上是不可避免的，并且也契合于我们必然要经历的所谓“文化结合的艰苦锻炼”（黑格尔语）。但是，如果说，中国哲学的合法性问题与在现代语境中

^① 参见丁耘：《道体学引论》，上海：华东师范大学出版社，2019 年，第 3—4 页。郭齐勇主编：《儒家文化研究》第 5 辑，北京：生活·读书·新知三联书店，2012 年，第 243—244 页。

把握中国文化传统具有最关本质的联系,那么,使问题在理解上得以深化就会成为一项意义重大的学术任务。进而言之,如果说这个问题的真正解决,在很大程度上还取决于当今中国历史性实践本身的发展,那么,我们所面临的学术任务,无非是通过必要的批判性澄清为问题的解决做出某种理论准备。本论文尝试服务于这样的准备性工作。

中国哲学的合法性问题,首先牵涉“中国—哲学”一词,牵涉到中国传统思想与一般所谓“哲学”之契合的可能性。关于这一点,丁耘教授很正确地指出了需要把握的基础性的两端:“在根本上,这个问题既取决于对中国传统的思想的理解与谋划,也取决于如何看待‘哲学’自身。在某种处境下,后一方面也许更为重要。”^①

如何看待“哲学”自身之所以特别重要,首先是因为哲学具有非常鲜明的西学渊源,而它对于中国传统思想来说又似乎是一个突然降临的外来词。长期以来,中国传统的思想和学术通过“道术”“道学”“理学”,通过经、史、子、集等来形成它的自我概括和自我理解。而“哲学”一词的袭来改变了这种状况。正是这种变局在要求我们或多或少弄清“哲学”一词含义的同时,去追究它在多大程度上——尤其是在何种意义上——能够契合于并且服务于对中国传统思想的正当理解和积极阐释。初始的事情当然首先是去表明“哲学”这个希腊词的本义,它很容易也很正确地被解说为“Philos-Sophia”,即“爱—智慧”。尽管这样的解说似乎能提供一条勾连中国传统思想的便利路径,但这种可能性确实太过抽象了,以至于它虽然居于“不错”的地位,但停留于此的解说很快便表明自身所固有的局限性。即使是关于“Philos”和“Sophia”的多重释义,在转而探入中国传统思想时也会成为一个荆棘丛生的领域;如果排除掉那些由附会而来的藻饰和聚讼纷纭的赘说,此间活动的意义只能是相当有限的。

为了要使中国传统思想进入到同“哲学”的特定关联之中,合理的做法是找到一个固定的和精确的标准;但看来“哲学”尤其无法现成地获得这种标准。“哲学”在西方思想内部不仅存在巨大差异,而且经历了长期的变迁和决定性的转折。就其内部的差异而言,即使仅以近代西欧为例,不同民族对于“哲学”的理解也是大相径庭的。英国人是把一般的科学知识也算作哲学的。除开牛顿的力学体系理所当然地获得了“哲学”的令名,政治经济学的原理和对情感的经验研究等也被称为哲学。更有甚者,“在英国一个为汤姆生编的‘哲学杂志’讨论到化学、农业(肥料)、农业经济、技术知识……并且报导与这些科目有关的许多发明。英国人并称物理学的仪器,如风雨表和寒暑表,为哲学的仪器”^②。如果说,就像谢林所观察到的那样,“哲学”在英国人那里主要乃至完全意味着物理学,那么,对于 18 世纪率先获得“哲学民族”荣誉称号的法国人来说,哲学一直以来都是那些作家乃至政治家的“联络口号”。这样两种理解哲学的取向虽说不同,但如果对照德国的类型,那么,它们同“德国哲学”之间的分别无疑会进一步尖锐化。由这种尖锐化而来的分歧几乎可以被看成是一种紧张的对立。一方面,“……法国人和英国人根本不承认有一种‘德国意义上的哲学’(Philosophie in deutschem Sinn)”;另一方面,正是在哲学的德国意义上,“总的说来,只有德国才有哲学,世界上的其他地方没有哲学”^③。这样一种对立性的分歧意味着,即使是在同一时代的西方,即近代西方,我们也很难获得一个固定的标准,使之充任依“哲学”定向来描述和解释中国传统思想的现成参照物。

不仅如此,“哲学”的观念在西方还经历了长期的历史演变;而使问题尤其变得困难和复杂化的是,在这一演变过程中曾数度发生了决定性的、影响深远的历史性转折。这样的转折不仅极大地扭转了“哲学”的基本取向,甚至还颠覆性地变换了它的意义领域。我们将在后续论文中详论这种转折的本质重要

① 丁耘:《道体学引论》,第 3 页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》第 1 卷,北京:商务印书馆,1959 年,第 59 页。并参见黑格尔:《小逻辑》,北京:商务印书馆,1980 年,第 46—47 页。

③ 谢林:《近代哲学史》,北京:北京大学出版社,2016 年,第 234—235 页。并参见第 242、236 页。

性，而在这里仅仅满足于将之当作一般的历史变迁来加以描述。在讲到希腊七贤时，黑格尔引用了第欧根尼书中的记载：“他们既不是智慧的人（σοφούς），也不是爱智者，而是一些理智的人（σινετούς），一些立法者”，即有天才的人。^①至于希腊人第一次用“哲学家”（爱智者）来代替“贤者”（智慧者）之事，黑格尔提到了毕达哥拉斯。在这里，出现了“爱智者”与“智慧者”的区别：“爱智者的意思就是说：他对智慧的关系是把智慧当作对象……并且他还对智慧从事思想的工作。一个爱酒的人，要与一个喝足了酒的人、一个醉汉区别开来。”^②同样，海德格尔也一再指出，早在柏拉图以前，“哲学”即“爱—智慧”（φιλοσοφία）一词就出现在希腊人的语言中；海德格尔特别地将“智慧”（σοφία）解说为对某事物的“精通”（Sichauskennen）和“熟悉”（Sichverstehen），从而表明希腊人普遍地用“爱智慧”这个词来命名一种“对真正的精通的偏爱”。^③

这里的要点并不在于究竟是不是毕达哥拉斯第一个用“爱智者”一词来取代“智慧者”，也不在于将“智慧”解释为“精通”或“熟悉”究竟是否具有考据学意义上的准确性。在这里至关重要，无论是黑格尔和海德格尔，还是几乎所有的西方哲学家都同意：真正的“哲学”是由柏拉图肇其始端的，是由苏格拉底—柏拉图—亚里士多德所开启的伟大转折来获得决定性奠基并制定出根本方向的。在这个意义上，就像真正的哲学乃是“柏拉图主义”一样，全部西方哲学——如怀特海所说——不过是柏拉图哲学的各种注脚罢了；也是在这个意义上，前苏格拉底的“哲学”云云，大体说来只是预备性的“前史”，并且归根到底是与真正的哲学在性质上相当不同的东西。但是，如果说，在对于“哲学”本身的这个基本判断上海德格尔和黑格尔保持一致，那么，两者的立场或取向则毋宁说是道分两途的。在黑格尔通过绝对观念论体系抵达真正的顶峰（“不再有更高的立足点”）从而最终完成哲学之后，海德格尔则试图开启这样一条道路，它表现为同哲学本身的批判性脱离，以便能够深入到哲学在本质上始终“不可通达的或漠不相关的基底”。^④两者之间的分道扬镳，在这里不必再做展开，而只需提一下作为过渡环节的尼采。因为正是尼采试图清晰地表明，现今的哲学与“爱—智慧”早已没有什么共同之处了：“我们今天所谓的‘哲学’真的是对智慧的爱吗？智慧在今天还能找到什么知己吗？如果我们索性就用‘智慧之爱’代替‘哲学’，那么我们会看清楚它们是否是一回事。”^⑤不仅如此，尼采还把两者意义上的背离一直追究到苏格拉底。当他声言苏格拉底是哲学史上“最深刻的邪恶因素”时，他突出地想要强调的是：自那时起，“智慧之爱”的古义便已决定性地被篡改了，并且在所谓“哲学”中命运般地消失隐遁了。

以上的简单列举不过是要提示这样一点：即使在西学自身的传统中，“哲学”一词的用法和含义也是相当不确定的，并且是随着历史时代的迁移而经常改变的。在这种情况下，“中国—哲学”间的贸然勾连，就会是可疑的和歧义纷纭的。在20世纪初草创“中国哲学史”的努力中，一方面固然需要重新梳理并且贯通中国传统思想—学术的脉络，另一方面，其“哲学”的定向将不可避免地要求从西方——由于“哲学”显而易见的西学来历——去取得必要的衡准，以便使“中国哲学史”的构造借以措其手足。因此，举例来说，胡适在《中国哲学史大纲》的导言中便声言，若要整理疏通中国哲学史的史料，不能不借重别系的哲学来作为一种解释演述的工具：“我所用的比较参证的材料，便是西洋的哲学”^⑥。同样，冯友兰在其《中国哲学史》的绪论中，劈头便写道：“哲学本—西洋名词，今欲讲中国哲学史，其主要工作之一，

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第164页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第209页。海德格尔的解说与黑格尔稍有不同，他说：希腊词“哲学”源于“爱智慧的”一词（形容词），而“爱智慧的”一词大约是由赫拉克利特所创造的。这就是说，在赫拉克利特那里还没有“哲学”一词。一个“爱智慧的人”不是一个“哲学的”人。在赫拉克利特的意义上，“热爱”意味着协调、一致，以逻各斯的方式去说话，即应合于逻各斯；而这种应合是与“智慧”相协调的。（参见海德格尔：《同一与差异》，北京：商务印书馆，2011年，第10—11页）

③ 参见海德格尔：《路标》，北京：商务印书馆，2000年，第270—271页。

④ 参见海德格尔：《黑格尔》，南京：南京大学出版社，2018年，第4页。

⑤ 尼采：《哲学与真理》，上海：上海社会科学院出版社，1993年，第135页。在该书另一处，尼采就一个构思这样写道：“什么是智慧？与科学的对立。（前言）今天有谁追求智慧吗？没有。（主要部分）需要追求智慧吗？必须追求智慧吗？不，但它也许很快就会成为一种必需。何时？描述。（结语）”（第153页）

⑥ 胡适：《中国哲学史大纲》，上海：上海古籍出版社，1997年，第22页。

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。”准此，则“所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分可以西洋所谓哲学名之者也。所谓中国哲学家者，即中国某种学者，可以西洋所谓哲学家名之者也”^①。

这样一种直截了当的立论和言说方式，在后人看来可能是过于简单粗率了一些，但胡冯二先生却借此正确地说出了某种确定的和关乎实质的东西，即：在“中国—哲学”的关联性构造中，无论采取何种方式，那些由西方哲学而来的某种标准或尺度是必然要在其中起作用的，而且这种作用总体来说是关键性的。然而，这样一种关于“中国—哲学”的断言在它的实际运作中却是面临重重困难的，其中最直接的困难就在于：如果像我们上面所列举的那样，西学渊源的哲学概念本身就是高度不稳定的，那么，我们从何处去取得必要的标准或尺度，以便从中国传统思想或学术中去捕获“可以西洋所谓哲学名之者”呢？是依循近代的英国哲学或法国哲学呢，还是依循最负盛名的德国哲学？如果说，西方哲学的经典传统是从苏格拉底迄于黑格尔的“柏拉图主义”，那么前苏格拉底的“爱智”，以及后黑格尔的所谓“哲学之终结”，是否就可以弃置不顾呢？正是由于这一问题——或者明显或者潜在地——滋长出来的困难，所以，尽管胡冯二氏于“中国哲学史”有筚路蓝缕之功，但却仍然招致了不少事实上是正当的和有道理的批评。梁启超批评胡适的《大纲》乃以实验主义为基准来阐述中国哲学，故多有强人就我的毛病。金岳霖以为此书不像中国人著的中国哲学史，“有的时候直觉得那本书的作者是一个研究中国思想的美国人”^②。而劳思光则评论冯氏的《中国哲学史》说，虽然它不同于胡适“诸子杂考”之类的哲学史，但依然主要是在哲学上大为欠缺：“他对西方哲学理论所能把握的本已不多，对中国哲学的特性更是茫无所知。”^③要言之，胡冯二氏的基本缺憾，总是由于未能真正进入“哲学”之堂奥。

这样一种在把握哲学本身方面的不足是确实存在的，它在谋求“中国—哲学”的初始探索中尤其难以避免。但是，这里的问题并不真正在于：例如出自实在论或实用主义的哲学观点便是较为粗陋的，而倚重西方其他大哲——比如康德——的观点就会更加高明更加正确一些（尽管会有差别）。此间问题的关键在于：如果说，“中国哲学史”的构建本质上依赖于对“中国—哲学”的先行理解，那么，对于西方哲学之总体上的消化和把握就会成为具有决定性意义的一个方面。不仅如此，所谓总体的消化和把握并不是要求遍及每一个部分并包揽每一个细节，因为“总体”一向意味着超出部分之和及细节之上而立于自身的本质之中。在这个意义上，只有当这样的总体能够进入到实际的把握中时，前述所谓“哲学”在西方渊源中的巨大歧义和不确定性才会开始消除；而只有当这样的歧义和不确定性得以消除之际，“中国—哲学”的意义勾连才可能从总体上被建立起来。

毫无疑问，这样一种总体性的把握不可能一蹴而就，毋宁说，借助批判性的通观来获取总体性的道路将会是一个漫长的过程。我们在此是没有理由来苛责前辈的，因为正是他们的不懈努力，开启出一条虽然充满挑战但我们依然行进其上的曲折道路。在批判性的通观和总体性的把握尚未在特定的转折点上出现并巩固起来之前，在这条道路的中间阶段出现各种纷争、困扰、歧见和对立，本来就是这一过程的题中应有之义。如果说，关于“中国—哲学”的纷争和歧见也在学术心态上怂恿了种种任意和武断，鼓动了种种自贬或虚骄，那么，这正是需要通过学术本身的发展——通过抵达对“哲学”之西方传统的总体性通观和把握——来加以克服的。曾有朋友半开玩笑地说过：20世纪在中国传统学术上体会较深并且阐述甚好的，往往是对西方哲学知之不多的学者。这种或可称为“不相称”的情形，在上述的中间阶段是可能出现并且确实会出现的。但它究竟意味着什么呢？它意味着某种困难，意味着某种由“中国—哲学”的勾连而来的巨大困难。从学理上来说，解决这个困难有两条路径。一条路径如前所说，经历一个大规模的学习过程来获

① 冯友兰：《中国哲学史》上卷，重庆：重庆出版社，2009年，第3、7页。

② 冯友兰：《中国哲学史》下卷，重庆：重庆出版社，2009年，第461页。

③ 劳思光：《新编中国哲学史》上卷，北京：生活·读书·新知三联书店，2015年，第3页。

取对“哲学”之西方传统总体的批判性把握，以便通过这种把握建立起对“中国哲学”的自我理解。在这条道路上，困难本身在于中间阶段上无论是学习过程还是自我理解都不够发展^①，因而困难的克服就在于使这两方面得到进一步的推进，以便在特定的阶段上能够建立起两者之间的真正统一。

还存在另一条路径。既然此间的全部纷争、困扰、歧见和对立都来自“中国—哲学”的勾连，那么直截了当地废除这一勾连，也就彻底取消了问题本身以及由之而来的基本困境和全部烦难——这样的废除或可简单地标记为“中国—非哲学”。从学理逻辑上来讲，这确实是一条路径，有些学者也确实是在这条路径上来展开活动的。但我们所遭遇的“中国—哲学”问题，恰恰并不是一个单纯学理的、因而可以用单纯学理逻辑的方式来解决的问题。

二

在我们所面临的“中国—哲学”问题中，某种本质重要的东西通过“合法性”一词被或多或少提示出来。尽管在早期的争论中还不使用这个词，但一段时间以来，关于“中国—哲学”的去取存留问题，便特别紧密地——并且也非常稳定地——同“合法性”这个术语联系起来。中国传统思想或学术中是否包含“哲学”部分的问题，转变为一个更尖锐也更具表现力的问题：将中国传统思想或学术中的某个部分称为“哲学”并且表述为“哲学”，是合法的还是不合法的？或者较为温和地说来，是正当的还是不正当的？

“合法性”（Legitimität）一词的使用和用法，特别地来自马克斯·韦伯。在《学术与政治》中，韦伯在原则上将“合法的支配类型”指论为三种：（1）“传统的”类型，出自“永恒的昨日”的权威；（2）“超凡魅力”（*charisma*，克利斯玛）的类型，出自超凡魅力型的权威；（3）“法制的”类型，出自以理性方式建立的法律规则。这些内容的具体展开和细节，不是这里所要关注的。对于我们来说重要的是：在所有这三种类型中，韦伯所论的要点乃是这样一种关系，即支配和统治，权威和服从，也就是说，是一种真正的权力关系。所以，韦伯此论的标题就叫作“支配权的类型”，它是由国家作为“一种人支配人的关系”，以及人们何以“必须服从权力宣称它所具有的权威问题”引申出来的。^②在这个意义上，有学者主张将“Legitimität”译为“正当性”而非“合法性”，就是完全不恰当的了；因为“正当性”这种含混的——大体上属于准道德的——术语，只会极大地远离韦伯所要讨论的权力关系。自从马克思将“权利”（*right*）体系的本质性导回到“社会权力”（*social power*）之后，法的关系就从根本上被揭示为权力关系（即支配和统治关系），而所谓合法或不合法的全部言辞，归根到底不过是这种权力关系的法律用语罢了。

难道说“中国哲学”的合法性问题与这里所谓的权力关系有什么相关吗？回答是：确实相关，并且是决定性地相关。这种相关的本质来历是：现代性（*modernity*）在特定阶段上取得了绝对权力。如果以为关于“中国哲学”的合法性问题与这种权力无关（而不过是一种拟喻性的说法），那就是把问题想象得太过表面、太过局限了。

现代性的绝对权力首先开辟出“世界历史”，从而结束了以往那种地域性的和民族性的历史。在例如康德的“一个世界公民观点之下的普遍历史观念”中，在赫德尔的“世界通史”和黑格尔的“世界史哲学”等中，突出地表现出来的正是哲学对于“世界历史”已经获得的明确意识。而对于现代性（以资本和现代形而上学为枢轴）的绝对权力开辟出世界历史一事，《共产党宣言》的经典表述是：“过去那种地方的和民族的自给自足的和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了。物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益

^① 关于这种情形，贺麟先生曾这样描述道：“治中国哲学者尚不能打通西洋哲学，而治西洋哲学者尚不能与中国哲学发生密切关系。”“有的人，表面上攻击西洋思想，而不知不觉中却反受西洋思想的影响。也有些人，表面上，虚怀接受西洋思想，而仍然回复到旧的窠臼。”（贺麟：《当代中国哲学》，《资产阶级学术思想批判参考资料》第4集，北京：商务印书馆，1959年，第25、6页）

^② 参见韦伯：《学术与政治》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第56—57页。

成为不可能,于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”^①(在这里,“文学”即“literatur”,乃指科学、艺术、哲学等“精神产品”。)

然而,“世界历史”并不是一个无规定的空洞场域,仿佛是无论谁都可以在其上自由表演的舞台,仿佛是一切事物都能在其中任意摆置的均质性空间似的。现代性在开辟出“世界历史”的同时,也决定性地——虽然是在特定阶段上——布局了现代世界之基本的权力关系,即基本的支配—从属关系:“正像它使农村从属于城市一样,它使未开化和半开化的国家从属于文明的国家,使农民的民族从属于资产阶级的民族,使东方从属于西方。”^②正是由于世界历史及其本质上的支配—从属关系,使得“现代化”(即进入到现代性之中)对世界各民族来说成为命运性的了。海德格尔将这种命运叫作“人类和地球的欧洲化”^③;而马克思则将之更加明确地表述为:它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用现代的即资本主义的生产方式,从而也在各个方面迫使一切民族进入到由现代的即资本主义的文明来制定方向的“世界历史”进程之中。^④

中国哲学的合法性问题难道不是在这种意义深远的背景中命运般地现身,并且不可避免地同我们照面的吗?如果没有“世界历史”的决定性开启,中国传统的思想和学术就仍然可以安于自身,并且仅仅同外部世界发生某种偶然的联系;如果没有现代世界在本质上规定的权力关系,中国传统思想和学术的自我理解,就可以完全无关乎所谓“哲学”,并且尤其不会面临所谓合法性问题。从根本上来说,正是现代性权力的历史性展开使我们遭遇这个问题的。因此,在这里,“合法性”一词是可以具有提示意义的;如果它使我们要求进入到“世界历史”及其权力关系中去理解事情的本质来历,那就尤其具有意义。但是,如果“合法性”或“正当性”仅仅意味着一般地遵循或不遵循某些规则条款(特别是那些纯属学理内部的规则条款),那我们在这里恰恰就错失了问题所在的那个基础性领域。只有当这个基础性领域被揭示出来时,关于中国哲学的合法性争论才可能摆脱它经常徘徊其上的问题的表面(大多停留于“哲学”概念或定义的适用以及修订之类),并且才可能从中国近代以来的历史命运中,去寻找通达问题的切近理解和真正应答的路径。

由此我们就会意识到:中国哲学的合法性问题本质上具有特定的历史性根源,因而并不是用时下流行的“假问题”一词就可以轻易打发的,也不是仅仅局限于“哲学”概念或定义的范围内诉诸正当性与否就可以解决的。事实上,自步入现代性以来,中国传统文化中的几乎每一个思想或学术领域都处在上述历史性根源的统摄之中,因而都不可避免地处在由之而来的困扰和烦难之中。中国哲学的合法性问题之所以首当其冲,不仅因为“哲学”一词不容置疑的西学来历,而且因为中国传统思想或学术中的“哲学”部分,总已被先行领会为其整体的纲领、中枢、安身立命之所在了。中国哲学的合法性问题之所以不断出现,继而隐退,并且又一再不可遏制地重现出来,不过意味着问题本身同强大而持久的历史性根源本质相关,意味着问题的显现伴随着历史性根源领域自身的曲折进展,而问题的解决则有赖于这一根源领域在特定阶段上迎来其时机成熟的转折点。在这个意义上,中国哲学合法性问题的特定经历,不过是一般地反映着近代以来中国学术——无论是传统学术还是新近学术——之普遍的历史性境况罢了。

我们之所以特别地指出并强调问题的历史性根源领域,并不是没有理由的。因为在关于中国哲学的合

①《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第404页。

②《马克思恩格斯选集》第1卷,第405页。

③参见《海德格尔选集》下卷,上海:上海三联书店,1996年,第1019—1020页。并参见海德格尔另一处的说法:“通过世界的欧洲化,欧洲的某种不可遏制地扩展到全球的东西到了尽头。以‘欧洲’这个名称,我们指的是现代西方。现代乃是欧洲以往历史的最后时期。在历史学的考察中,这个时代可以从多重角度得到标识。但只要我们将着眼于其全球统治地位来思量欧洲因素,那么我们就必须追问:这种统治地位来自何处?它从哪里取得其阴森可怕的权力?在其中统治者是什么?”(《同一与差异》,第148—149页)关于现代性的支配权和统治权,雅斯贝斯写道:“19世纪末期,欧洲似乎统治着世界,这被认为是最终局面。黑格尔的话看来要被证实:‘欧洲人进行了环球航行,对他们来说,世界是一个球体。凡是尚未落入他们控制的,不是不值得费心,就是注定要落入它控制。’”(《历史的起源与目标》,北京:华夏出版社,1989年,第90页)

④参见《马克思恩格斯选集》第1卷,第404页。

法性争论中，这一根源及其领域经常是被遮蔽或者被遗忘了。一个特别能说明问题的例子是：对于“中国—哲学”的特定关联，人们——无论是赞成还是反对——都往往将之径直追究到日本学者西周那里。因为正是西周在 1874 年的《百一新论》中，将“philosophy”译作“哲学”，并以此来谈论中国儒学。^①后来的赞同者和将信将疑者，或者明确或者踌躇地使用“中国哲学”一词，而主张“中国—非哲学”的学者则对之大张挞伐，其激进者则以傅斯年先生为最：“……‘中国哲学’一个名词本是日本人的贱制品，明季译拉丁文之高贤不曾有此，后来直到严几道、马相伯先生兄弟亦不曾有此，我们为求认识世事之真，能不排除这个日本贱货吗？”^②但是，这件事情的实质与西周（或其他日本学者）所从事者，实在没有太大的关系。不必追究得太远，17 世纪的耶稣会士柏应礼（Philippe Couplet），在 1687 年就出版了《中国哲学家孔子》一书，稍后的哲学家莱布尼茨和沃尔夫则更为广泛地谈论“中国哲学”或“中国人的哲学”；至于德国古典哲学的大家，几乎无不置喙“中国哲学”^③，而即使是对中国传统思想和学术评价甚低的黑格尔，也在其《哲学史讲演录》中，赫然列入“中国哲学”一目以作详备之论说。西周的功过是非，真正说来，在这里实在只是关乎将“philosophy”译作汉字“哲学”而已。说“中国的 philosophy”和说“中国的哲学”有什么差别吗？如果“philosophy”不是被译作“哲学”，而是像郭嵩焘和西周较早时那样，译作“性理之学”，或者译作如“格物穷理之学”（徐光启）、“理学”（艾儒略）、“爱知学”（李之藻）等，那么，这般译法与事情的大节有什么特别的关碍吗？如果事情只是关于“一个名词”，那么，这里所应追究的不过是：将“philosophy”译作“哲学”是否妥实，是否尽义，是否完美（所谓信、达、雅）；如果“中国—哲学”的勾连一事更加本质地关乎“认识世事之真”，那么，需要特别予以追究的东西与“哲学”这个译名几乎没有太大的关系。我们理应承认，西周所译“哲学”一词是相当不错的，就“哲”字古义的训释来说也是非常可取的。所以章太炎先生认为，虽说“哲学”一名确乎难以尽合“philosophy”的词源学意义，但却没有比这一译名更好的了。^④我们同时还必须承认，审核“中国哲学”的合法性问题关乎更深的历史性根源，关乎现代性在特定阶段上的权力构架，所以，如果我们只是将事情追究到西周的译名为止，并且仅仅在此周边徘徊流连，那就恰好阻断了我们试图“认识世事之真”的道路。

一旦问题的根源性领域开始进入到视野之中，我们便会意识到：就像中国的历史性实践不可避免地展现出大规模的现代化进程一样，中国传统文化（思想、学术等）在理论上，在其超出博物馆意义的各种解释学活动（解释、理解、阐述和传达等）中，也会或早或迟地经历同样的进程，并在整体上使作为其纲领或中枢的部分不可避免地同所谓“哲学”建立起切近的和本质的联系。这样一种来自历史性根源领域的现实进程是如此强而有力，以至于就整体而言，几乎每一种坚持“中国—非哲学”的主张，也时常身不由己地落入到实际上是由“哲学”来制定方向的话语之中。举例来说，无论是对于“中国—哲学”持反对立场还是持保留态度的观点，在试图对中国传统思想或学术有所阐说（特别是意义阐说）的地方，总也十分经常地使用下列相关术语：宇宙论、本体论、形而上学、逻辑学、伦理学，认识论和方法论；自然哲学、人生哲学、道德哲学和政治哲学；自然主义和人本主义，经验主义和理性主义，唯物主义和唯心主义，泛神论和自然神论；理论和实践，意志和自由，以及实体、本体、绝对、内在和超越，主体和客体，如此等等（请原谅我们只是如此这般地单纯罗列）。就此而言，前述对“中国—哲学”持激烈反对态度的傅斯年先生，即使在同一部著作中，亦开始将阴阳五行称为“神道学”（“Theology”，即神学）或“玄学”（“Metaphysics”，即形而上学），声言像苏格拉底那样的“爱智之学”（即哲学），“诸子以及宋明理学是有的”，不过与柏拉图大半不同而与亚里士多德则全然不同；并且还谈到了战国晚期齐国的“哲学化的迷信”等。^⑤类似的情形也出现在对“中国—哲学”颇多疑虑和大体排拒的钱穆先生那里。他一方面说

① 参见许苏民：《中西哲学比较研究》下卷，南京：南京大学出版社，2014 年，第 631 页。

② 傅斯年：《战国子家叙论 史学方法导论 史记研究》，上海：上海三联书店，2017 年，第 6 页。

③ 参见张汝伦：《德国哲学家与中国哲学》，《复旦学报（社会科学版）》2015 年第 2 期。

④ 参见许苏民：《中西哲学比较研究》下卷，第 631 页。

⑤ 参见傅斯年：《战国子家叙论 史学方法导论 史记研究》，第 35、5、70 页。

中国并无纯正意义上的哲学，另一方面又用理性主义、经验主义、唯物论、唯心论来谈论中国传统思想，或称道家为自然主义、儒家为人本主义等。在《现代中国学术论衡》中，钱氏又专列“略论中国哲学”一章，但该章开头便写道：“哲学一名词，自西方传译而来，中国无之。”^①若此说不过关乎名词，则后文所列“中国科学”“中国心理学”“中国政治学”“中国社会学”云云，并非仅仅关乎名词而已。然而须知，西方所谓“科学”，以及近代所出之心理学、政治学、社会学等，恰恰是先行由哲学一形而上学的本质来为其作出预设并制定方向的。所以，在海德格尔看来，本来的形而上学（meta-physics）也就是物理学（physics），二者在性质上是同一的^②；而更加深入的探究则会进一步表明：“‘学’（-logie）这个后缀的意思完全是大概的和熟悉的……但在这个‘学’中，不仅隐含着在合乎逻辑的和一般地合乎陈述的东西意义上的逻辑上的东西，后者分划并且推动一切科学知识，保证和传达一切科学知识。‘学’（Logia）始终是论证关系的整体，在其中诸科学的对象在它们的根据方面被表象和理解。”^③

我们在这里并不是要利用某些表面的矛盾来反驳关于“中国—非哲学”的观点，而是要理解引起其诸般烦难的现实处境；因为相反的观点即“中国—哲学”的观点也居于同样的处境之中，并且遭遇到的烦难看来并不比它的对手要少（只是情况不同而已）。正是这样的处境以及由之而来的分歧，产生出——并且也长久地保持着——关于中国哲学的合法性问题，以及围绕该问题的种种争论。如果说这样一种现实处境本身具有其历史性的根源，而这一根源性的整体领域是由现代性在特定阶段上的权力来设置的，那么，我们在这里至少可以明确把握到的是：“中国—哲学”的特定勾连以及随之而来的合法性问题，是深深地植根于我们所处的历史性现实之中，因而是不可能被轻易弃置或简单回避的，并且也不可能通过逃遁到与现代性毫不相干的话语中来使问题自行消失；相反，问题本身不可避免地需要首先在现代话语中得到积极的澄清和批判性的探讨，尽管这样的澄清和探讨绝不意味着——丝毫也不意味着——要将中国传统的思想或学术粗率地纳入现代西方观念的强制之中。

三

与我们所遭遇的烦难和纠结形成对照的是：西方世界自近代以来对于“中国—哲学”的承认大体说来却并没有太大的障碍，至少要比承认“中国—宗教”“中国—史诗”“中国—悲剧”，乃至“中国—神话”来得容易。至于“中国哲学”在多大程度上可被看作是严格意义上的，虽说未必得到深入的探讨与追究，但在西方学者即使是较为初步也较为一般的比较性斟酌中，也颇有理由地倾向于“中国哲学”一名，并借此来“合法地”谈论或引述中国传统的思想和学术。如果说，这种一般倾向或可算作明显的标志但还缺乏学理上的依据，那么，在这里黑格尔——尽管他对中国哲学甚为轻视——的基本观点就是特别重要的。不仅因为如马克思所说，真正的哲学史一般说来是从黑格尔开始的，而且因为黑格尔哲学乃是柏拉图主义的完成，特别是近代哲学的完成。“因此，与之相比，将来绝不可能再有某个立足点，还可能比黑格尔的体系的位次更高，之所以如此，是因为黑格尔哲学就其本身而言，肯定事先就已经在立足点上涵盖了所有先前的哲学。”^④至于哲学思想后来同黑格尔的批判性脱离，即海德格尔所谓“思想的移居”，还不是这里所要讨论的。

我们在前面曾经提到过，黑格尔的《哲学史讲演录》列出了“东方哲学”一篇，其下又分列“中国哲学”和“印度哲学”。如果说这样的篇目或已初始地意味着“中国哲学”在西方主流观念中的某种“合法性”，那么，需要进一步追问的是：这样的合法性是在何种意义上被设定的？从而，对于我们理解中国哲学的合法性问题具有怎样的提示作用？特别明显并且特别重要的是，当黑格尔谈论东方哲学或中国哲学时，“哲学”一词完全是在形式的方面被规定和使用的，也就是说，这个术语具有单纯形式的意义——它

① 钱穆：《现代中国学术论衡》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第20页。并参见钱穆：《中国思想史》，北京：九州出版社，2012年，第2、7页。

② 参见海德格尔：《形而上学导论》，北京：商务印书馆，1996年，第19、187页。

③ 海德格尔：《同一与差异》，第62—63页。

④ 海德格尔：《黑格尔》，第3—4页。

不涉及内容。因此，如果在这里出现比较，那么这种比较只能是关于形式方面的，它们的内容则是很不相同的。“哲学”的这种形式上的意义与下述情形相一致：例如，把中国的政治制度和欧洲的政治制度相比较，把印度的诗歌和欧洲的诗歌相比较，把东方的法律和西方的法律相比较；在这种比较中会出现关于政治制度、诗歌、法律等在形式上的“平行并列”，但“……内容不同这一点在做这类的比较时，是值得普遍注意的”。^①

在展开“世界历史”主题的《历史哲学》中，黑格尔同样也明确指出：在所有世界历史民族中，我们都能发现“诗歌”“造型艺术”“科学”，甚至“哲学”——这些术语只是表示形式上的“等量齐观”，一种“抽象的统一”，因为各民族的这些成果不仅在风格和方向上大抵不同，而且在内容及题材方面尤为不同，在这里将会出现的乃是“内容上的无限差别”。^②形式上的统一是存在的，抽象的范畴就标示形式上的统一；但这种统一又是有限度的，特殊的内容就意味着超出它的限度。因此，比如说，著名的印度史诗有堪比荷马史诗的伟大想象力，但虽说两者对神祇的庄严色相施加了相同的想象力，却并不能由此将印度的神话人物视为希腊神话中的人物。“同样地，因为中国哲学拿一做基础，就有人说是和出现在后的埃里亚派哲学以及斯宾诺莎体系属于一门；又因为中国哲学用了抽象的数和线来表现它自己，就有人说其中可以找出毕达哥拉斯和基督教的原则。”^③——这样的说法无疑就是将形式与内容混为一谈了。

黑格尔的这一区分——形式和内容、抽象统一和实体性差别——虽说简单，但却是非常重要的，对于澄清和理解中国哲学的合法性问题来说尤为重要。当我们一般地说起“中国哲学”并使之关联于“合法性”时，这里所谓“哲学”首先是一个纯粹形式上的术语，用来表示某种抽象的形式上的普遍性；它还完全不涉及内容与差别，尤其是不涉及实体性的内容与差别。用中国传统的词汇来说，“虚位”和“定名”的分别约略近之。^④“虚位”乃指一定范围内形式上的术语，而“定名”则是关涉实体性内容与差别的术语。中国传统的思想或学术，同作为“虚位”或形式术语的“哲学”相关联，不仅在现代西方的主流观念中被视为“合法的”，而且事实上也是晚近中国学者在谈论“中国哲学”时一般所说的意义所指。由于这一意义上的“哲学”还无关乎实体性的内容与差别，所以它往往是并不牵涉到研究的深浅或评价的高低而被认可和使用的。在“世界历史”的处境中，近代以来的西方学者以各种语言、目的和方式来谈论“中国哲学”，无论这样的谈论者是专业的还是非专业的，懂汉语的还是不懂汉语的，泛览的还是精研的，也无论他们在对“中国哲学”的评价方面是高度赞许的还是甚为贬低的。如果说，在西方学者和思想家中间确实也有一些人主张唯一的“希腊—哲学”传统，因而拒绝在西方以外使用“哲学”一词（例如海德格尔），那么这正是因为该词已经不是作为“虚位”而是作为“定名”来使用的了，就像人们会称海德格尔为“哲学家”而他本人会明确拒绝一样（我们将在适当的地方详论此点）。

“哲学”在单纯形式方面亦即作为“虚位”应当怎样来理解呢？虽然可能有不同的理解方案，但是在“世界历史”的基本处境中，那尚不涉及实体性内容与差别的“哲学”一词，是与一般所谓文化、思想、精神等本质相关的，它可以恰当地用来表示：文化的主干，思想的母体，精神的核心。尽管我们在萨特那里借用了前两个表述^⑤，而后一个表述亦可在黑格尔哲学中找到依据，但它们的含义，即使作为通常的用

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第119页。

② 参见黑格尔：《历史哲学》，上海：上海世纪出版集团，2006年，第64—65页。并参见第61页：“假如在这种[抽象形式的]主张里，存心要把各种区别指斥为不重要的或者非本质的，反省就会停留在各种抽象的范畴内，而将特殊的内容置之不顾，为了这些特殊的内容，在这种范畴之中就没有原则了。采取这种纯属形式上的观点的立场，对于各种尖锐的问题、博学的见解和奇特的比较，提供了一片巨大的活动园地。”

③ 黑格尔：《历史哲学》，第61页。

④ 关于这一分别，可参见韩愈的下述说法：“仁与义，为定名；道与德，为虚位。故道有君子小人，而德有凶有吉。”（韩愈：《原道》）

⑤ 在《辩证理性批判》中，萨特将历史上主要的思想成果分为两类。一类叫“哲学”，它是作为“文化的主干”和“思想的母体”起作用的。另一类叫“思想体系”，即依附于、寄生于特定“哲学”之上的思想理论。在这样的意义上，“哲学”创造的时代是不多的。近代西方大体说来有三种哲学，即笛卡尔、洛克的哲学，康德、黑格尔的哲学，以及马克思的哲学。在萨特看来，马克思主义是我们这个时代唯一不可超越的哲学，任何超越这种哲学的企图，不是重复马克思已经说过的东西，就是回到马克思以前——这是我们这个时代思想的命运。（参见萨特：《辩证理性批判》，北京：商务印书馆，1963年，第5—8、15—24页）

语，也足以清晰地传达出此间要说的事情了。多少带有拟喻性质的所谓“主干”“母体”“核心”云云，总是提示着某个体系——有机整体——的纲领性的架构，统摄性的源头，以及关乎本质的中枢部门。

就像哲学可以从形式的方面去看待一样，一般所谓“文化”，作为抽象的范畴，也是单纯形式的。所以黑格尔说，“‘文化’是一种形式上的东西”，并且只有在国家生活里，人类才能有“形式的文化”的必要；任何一类能归属于文化领域的东西，都属于“思想的形式”，而哲学不外是“这种‘形式’自身的意识”。因此，一方面，哲学建筑物所由建造的材料，是已经在普通文化里准备着的；另一方面，哲学这一文化部门构造起来的建筑物，乃成为“一切科学和真理的中心”。^①一个民族的文化和精神生活仿佛是有许多厅房、许多部门组成的一个“大教堂”，一个具有有机结构的整体。“在这多方面中，哲学是这样一种形式：什么样的形式呢？它是最盛开的花朵。……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。”^②在后来文化主题的理论探讨愈益发展之时，哲学作为文化主干的观念同样是被当作前提来使用的；由于这里仅仅涉及一般文化和哲学的形式关联，而不触及它们的实体性内容与差别，所以并不存在重大的分歧。例如，在尼采看来，文化的重新定义是：许多本来不和谐的力量，组成了“统一的音阶和音调”，而哲学则意味着一个带来方向和统一性的中心。在这个意义上，哲学可以用作文化的基础。由之而来的结论是：“哲学不能创造什么文化，但是可以为它开路；或保存它；或调节它。”^③同样，在述及当时的“精神科学”和斯宾格勒的文化形态学（Morphologie）时，海德格尔说：“……各种文化形态中，那个最终和独一无二的存在定义是：文化乃一个有机体，一个独立的生命（生长、成熟、衰落）。”^④而在解说黑格尔的具体化观念和文化观念时，他又写道：“作为普遍的秩序，哲学包含文化的整体，哲学是文化诸体系的体系。”^⑤

对于近代以来的中国学者和思想家来说，无论他对“中国哲学”的合法性问题采取何种态度，也无论他对中国传统的思想和学术采取何种立场，却总已将中国文化悠久而庞大的系统纳入视野之中，并且在展开各种讨论、阐述、争辩和发挥时，总已渐次将视野的焦点集中到构成这一文化系统的主干方面。“五四”前后，中国学术界对于文化主题的高度关注，特别是关于东西文化问题的论战，非常突出并且也极为多彩地表明了这种情况。而在这里特别值得一提的是梁漱溟先生的《东西文化及其哲学》一书，因为这部著作的主题——即便是书名——也已显现出如下要点：第一，东西文化的“碰撞”，从而东西文化在学理上的“比较”，在当下的历史境况中已是不可避免的了；第二，文化的主干或“根本”，无论对于东方文化还是西方文化来说，乃是可以一般地称之为“哲学”的东西；因此第三，对于中国文化的命运来说，甚至对于世界未来之文化的前景来说，都须从哲学上或根本上通过对不同文化路向（中、西、印）的考究来做出有理据的“推论”。^⑥我们知道，梁先生直到晚年仍对“中国哲学”一词表示怀疑，但他还是姑息性地采用了“哲学”这个形式之名来表示文化的主干，以便能够对不同的文化做出根本上的比较（否则的话，所谓不同的文化“路向”就会成为不伦之比）。

在同思想的本质关联方面，哲学又被称为“思想的母体”。虽说“思想”的含义要更加宽泛，但在黑格尔看来，纯粹的思想，真正普遍的思想却集中地反映在哲学中。苏格拉底之所以被视为哲学精神——“思想”——的一个转折点，正是因为他“提出了认识和普遍概念”^⑦；而在认识和普遍概念中，思想是本质，“自觉的思想扬弃一切特定事物”。尽管在宗教、诗歌等中也包含有思想，但却尚未取得真正的思想形式；“只有当思想本身被认作基础、绝对、一切其他事物的根本时，才算得有了哲学”^⑧。因此，大

① 参见黑格尔：《小逻辑》，第 32—33 页，并参见黑格尔：《历史哲学》，第 62—64 页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，第 56 页。

③ 尼采：《哲学与真理》，第 98 页，并参见第 136、15、155 页。

④ 海德格尔：《存在论（实际性的解释学）》，北京：商务印书馆，2016 年，第 48 页。

⑤ 海德格尔：《存在论（实际性的解释学）》，第 72 页。

⑥ 参见梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999 年，第 12—15 页。

⑦ 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷，北京：商务印书馆，1960 年，第 109、40 页。

⑧ 黑格尔：《哲学史讲演录》第 1 卷，第 89 页。

体说来，一方面，哲学乃是思想的结果，哲学通过思想并且唯独通过思想得以实现；另一方面，哲学占有了思想的真正本质并使这种本质最为纯粹地展现出来，从而成为“思想的母体”，亦即成为对各种思想作出统摄和行使规定——制定方向、提供轨道并且给出意义——的源头。如果说这一点对于黑格尔来说乃是不言而喻的，那么，在马克思那里，事情部分地说来也是如此：思想根本不是单纯主观性任意活动的领域，哲学作为“意识形态”对这个领域行使整体上的规定，尽管思想以及哲学自身的本质性深深地植根于人们的现实生活过程中。与之相类似，海德格尔特别是在“置入轨道”的意义上，讨论了哲学对于欧洲—西方思想的定向作用：“关于思想的学说被叫作逻辑，因为思想在 λόγος [逻各斯] 之 λέγειν [言说、置放] 中展开……为了把思想带向 λόγος [逻各斯] 进入 λέγειν [言说、置放] 的道路，一种指令变成‘必需的’了。”^①如果说在柏拉图和亚里士多德那里确定了“后世哲学所理解的思想”，那么，后来欧洲思想也就在“什么是存在者”的追问中“被置于所指定的轨道上了”^②。在这个意义上，哲学同样是作为思想的母体起作用的：各种思想成果从中获得基本定向并依这种定向积极地产生出来。^③

哲学同思想的形式关联是最为切近并且也是十分明显的，这里同样也还不涉及实体性的内容与差别。中国近代以来的学者多数即依据这种关联来谈论“中国—哲学”，但也有不少学者试图拆解这种关联以便保留“中国—思想”的论题领域而排除“哲学”这个外来词。在后一种想法中，采用“中国—思想”是要求确认传统文化的学术领域并从而开展出整理和研究，排除外来词则是为了使这种整理和研究能够不受外来强制而保持自身的纯正性。钱穆先生的说法很清晰地表明了这一点：“在中国不像有严格纯正的哲学家与哲学思想。但尽可说中国无哲学，中国又何至于无思想呢？在人类思想中，可以有如西方般的哲学思想，却不能说西方哲学思想乃人类思想之唯一准绳，与唯一规矩！”^④虽然这一说法不无道理，但当我们尚不涉及实体性的内容与差别，而仅仅形式地使用“哲学”或“思想”等术语时，是还谈不上用外来的东西做唯一准绳的。进而言之，今人所谓“思想”，在多大程度上不是外来词并且不受现代西方思想的沾染呢？确实，孔子就已经用“思”来表示与“学”有区别的活动的了，但是，后来那造成“中国—哲学”勾连的力量，却也以同样的强度施加于“中国—思想”之上。例如，杜亚泉在与蒋梦麟争论（“态度”不同于“思想”）时写道：“曰思想者，最高尚之知识作用，即理性作用，包含断定推理诸作用而言。外而种种事物，内而种种观念，依吾人之理性，附之以关系，是之为思想。”^⑤如果“思想”也以这种方式被规定，那么，它在何种程度上能够契合于中国传统思想的本质，并借此可以开展出对它的整理和研究呢？因此，用“中国思想史”来代替“中国哲学史”的做法，就事情本身而言，实在只有非常有限的意义（即设定领域大小的意义）。正如有学者很正确地指出的，这种替代方案一方面使“思想”变成了漫无边际的一个名词，另一方面又往往只是使“思想史”成为放大的“哲学史”。^⑥由此能够得到大略提示的是：无论是“哲学”还是“思想”，就其单纯的形式方面来说，在合法性问题上看来是难分轩轻的。哲学在形式上不仅最关本质地作为“思想的母体”起作用，而且也是漫无边际的“思想”领域的一个约束条件，就像政治思想、经济思想、法律思想、社会—历史思想等一样。问题的关键和难点不在于围绕形式之名（它们

① 海德格尔：《什么叫思想？》，北京：商务印书馆，2017年，第193页。

② 参见海德格尔：《什么叫思想？》，第251、279页。

③ 关于这一点，张东荪先生曾用过一个颇为切近的术语：“思想轨型”（thinking pattern）。它作为“文化轨型”（cultural pattern）之一，意指“思想格局”或“思想的底格”。他用哲学范畴来指示这种“思想轨型”。虽然这是不恰当的（因为中国哲学不是——用海德格尔的术语来说——“范畴论性质的”），但哲学在整体上确实可以用来表示思想之“轨型”。张先生说：“我遂主张中国与西洋，思想上学术上的不同必有些是出于思想的底格有不同。思想的底格所以如此则又必是出于民族的心性。中国人所用的范畴便是代表中国人作思想时的布局。就是中国人思想的根底下所伏存的格局。这种格局不是一二个思想家所自由创造的。”（《理性与良知——张东荪文集》，上海：上海远东出版社，1995年，第297页。并参见第294—298页）

④ 钱穆：《中国思想史》，“自序”第8页。

⑤ 张崧编：《五四前后东西文化问题论战文选》，北京：中国社会科学出版社，1985年，第197—198页。并请参见第235页蒋梦麟先生对杜氏观点的批评：“官觉、感情、意志、理性四者，是在思想中各占一部分，官觉是脑和事物相通的路径，感情是脑对于事物的感应，意志是脑的所欲，理性是脑的推测和判断力，这四者合起来，方才成一完全的思想。”如此等等。

⑥ 参见葛兆光：《中国思想史》（导论），上海：复旦大学出版社，第5—6页。

往往具有现代西方的来历)的一再争论,而在于由之开展出对于实体性内容—差别的决定性分辨和真正把握(这是后话),在于充分意识到问题本身是由特定的历史情势呼唤出来并指派给我们的。

从形式方面来说,哲学还被看作是“精神的核心”。在黑格尔那里,真正的精神领域包括三种主要的部门或形态,即艺术、宗教、哲学。这三者都指向真理(“真的东西”),即神、上帝、绝对者。艺术所表现者,或者是“上帝的形态”,或者是使一般神圣的和精神的事物呈现在想象力和直觉面前。至于宗教和哲学的对象,直接就是真理、上帝,只不过宗教采取观念和情感的方式,哲学采取纯正思想的方式。“哲学是最高的、最自由的和最智慧的形态。”哲学之所以居于精神领域的最高端,是因为,“哲学作为把握宗教内容的思维,与宗教的表象比较起来,有一优点,即它能理解双方。哲学能理解宗教,它又能理解理性主义和超自然主义,它又能理解它自己,但反过来,宗教却不能这样。宗教从表象的观点只能理解与它处于同等地位的东西,却不能理解哲学、概念、普遍的思想范畴”^①。哲学地位的这种凸显,显然与近代理性主义的发皇密切相关;因为从事理解的理性,在教父神学时代几乎是完全被拒斥和忽略的,而在经院哲学时代也不过是扮演扈从或婢女的角色。正是由于现代—西方的精神转向把通过思想的理解推居高位,哲学才一跃成为精神领域的真正核心。

无论对中国传统文化的整理和研究在采纳“哲学”一词上是表示赞成还是反对,人们极少会否认这一文化的“精神”的一面,就像近代中国学者向来能够颇为从容地述说“中国思想”一样。对于中国传统文化之“精神”的立场和观点可谓纷纭乃至对立,但对“精神”的多方谈论却未曾少歇。在较早时期,还曾依照某种一般性的区分,即“物质文明”和“精神文明”而做出某种比照——据说西方偏向于物质文明,而东方(特别是中国)更侧重于精神文明。然而,在一般性的用词中,“精神”的含义恐怕尤为含混,就像“思想”所指的领域可以漫无边际一样。辜鸿铭先生1914年的一篇论文就叫《中国人的精神》(*Spirit of the Chinese people*)。他在文中说,“中国人的精神”并不仅指中国人的性格或特征,它牵涉到中国人“内在特质的整体面貌”,它是中国人“赖以生存之物”,并反映在中国人固有的心态、性情和情操之中。如果说,这里所说的“精神”意味着赖以生存之物,即安身立命的所在,那么,为了把握它就须探入“精神的核心”——也就是我们在形式方面称为“哲学”的东西。于是,《中国人的精神》便须得阐说中国人所拥有的“一套儒家的哲学和伦理体系”,并从而表明“孔子的哲学体系和道德学说”如何赋予中国人以安全感和永恒感。^②尽管我们未必同意论文的主张和立场,尽管辜先生在谈论儒教时对应当使用“哲学”还是使用“宗教”或有游移(事实上黑格尔在谈到东方哲学时亦曾指出哲学与宗教的切近),但我们从中可以意识到的是:当关于“精神”的言说试图超出浮泛议论或含糊其词的时候,就不能不要求进入到这个领域的核心地带——无论它是被叫作哲学,还是给它起一个别的什么名称。无论如何,辜鸿铭先生很正确也很有意义地指出:不少汉学家——即便是著名汉学家——的庸浅浮薄和疏阔散宕,就在于他们根本不懂哲学,因而无能把握中国人的精神的核心。^③

由此可见,在现代性的一般视野中,“哲学”在单纯形式方面来说的意义是:它构成文化的主干,思想的母体,精神的核心。在这样的意义上,“中国哲学”的名目是合法的,是可以在“世界的文学”中通行的。反之,尝试用“西方经学”或“西洋方术”的替代方案则是徒劳无功的。事实上,大多数西方学者和中国学者都自觉不自觉地这样的意义上使用“中国哲学”一词,只是在使用时前者几无障碍,而后者则颇费踌躇。

① 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,第8页。并参见黑格尔:《历史哲学》,第46页。

② 参见辜鸿铭:《中国人的精神》,桂林:广西师范大学出版社,2002年,第25、36、49页。

③ 例如,“……在这里,翟理斯博士和在别的场合一样,总表现出一种缺乏哲学头脑,与一个学者不相称的、令人不快的粗率和武断。正是由于这些特点,像翟理斯博士之流的汉学家,恰如霍普金斯先生所说的那样,在实际居住于远东的外国人中,落下了名不符实的笑柄,并遭到了被视为傻瓜的奚落。”在另一论文中,辜氏又写道:“不仅如此,对一个国家政府和政治制度的研究,那种我们认为应当置于一切研究最后阶段的工作——也必须建立在对他们的哲学原理和历史知识的理解之上。”(辜鸿铭:《中国人的精神》,第107页,并参见第105、126页)

四

如果我们在这里只是就单纯形式方面来谈论“哲学”，那么，关于“中国—哲学”的勾连就还不涉及实体性的内容，不涉及中西哲学的差别，尤其还不涉及对于中西哲学的意义估量或评价，因为对差别的把握和对意义的估量，总以深入于实体性的内容为前提。由于“哲学”的形式之名还无关乎内容与差别，而是一般地意味着文化的主干、思想的母体和精神的核心，所以从一方面来讲，只要认可中国传统具有伟大的——意指规模巨大且足够坚实的——文化构造、思想体系和精神领域，那么，“中国—哲学”的形式关联就是易于被接受并得到承认的；但是，从另一方面来讲，既然“主干”“母体”“核心”等语词总意味着某一系统的中枢、根脉、安身立命之所在，那么，“中国—哲学”即使是形式上的关联也会变得令人困惑并引起警觉了。就学理方面而言，中国哲学的合法性问题在很大程度上是从这种困惑和警觉中产生出来的。

对于现代西方人来讲，“中国—哲学”并不会引起真正的困惑（或许只是引起新奇感），只要他或多或少晓得中国在文化、思想和精神方面具有较大且较为广泛的成就即可。所以黑格尔虽然对中国哲学颇为看轻，但在其《哲学史讲演录》“中国哲学”一章的开头这样说道：“中国人和印度人一样，在文化方面有很高的名声，但无论他们文化上的名声如何大、典籍的数量如何多，在进一步的认识之下，就都大为减低了。这两个民族的广大文化，都是关于宗教，科学，国家的治理、国家的制度，诗歌、技术与艺术和商业等方面的。”^①看来，黑格尔正是从中国的广大文化以及文化上很高的名声入手来谈论中国哲学的，而这里关联于中国的“哲学”，便是作为文化主干的形式之名。所谓“在进一步的认识之下”，无非是说，进入到实体性的内容与差别之中以获取具体化的认识；至于由之而来中国文化名声的“大为减低”，就其大要来说，一方面是由于在黑格尔的时代，现代性的权力正趋于顶峰，另一方面则是由于西方哲学的自我批判还没有开始（事实上我们很少有必要去指责黑格尔在学识方面的欠缺）。

然而，对于近代以来的中国学者和思想家来说，情形就大为不同了。关于“中国哲学”合法性问题的争论，一种观点是主张“哲学为中国固有之学”（如王国维、贺麟等），而对立的观点则坚拒这一主张（如傅斯年、张东荪等）。实际上，两者的观点并没有如是之对立，只不过前者大体是就文化、思想、精神领域的形式方面而言，后者则往往是就其实体性内容与差别的方面而言。从学理上的澄清来说，明确区分“哲学”的形式方面和实质方面是非常关键并且大有裨益的；但我们尤需理解的是：这两方面经常不断的纠缠和混同出自怎样的理由并具有怎样的意义。对立见解的根源不是出于书斋，而是来自特定的历史性情势。正是这种情势使得学理上的明确区分不待完成，便有一种瓦解这种区分的追问袭来，以至于中国传统文化、思想和精神领域的实体性内容，总是如影随形般地扰动并且困惑着“哲学”之名的使用。举例来说，张岱年先生在《中国哲学大纲》中，把“哲学”视为一个“总的类称”，在这个类称之下，可以有西洋哲学，也可以有别的哲学，很明显，这里的“哲学”即是一个形式之名（抽象的范畴）；但张先生立即就特别地强调不同哲学的特殊性（实体性的内容与差别），并非常坚决地表示：最忌以西洋哲学的模式来套中国哲学系统。^②同样，贺麟先生赞同“哲学为中国固有之学”的观点，但也立即发出警示称，“中国哲学界不是西洋哲学的殖民地”^③。这样的述说包括区分开来的两个基本方面，并且一般来说是很不错的；但就“中国—哲学”实际上所要求达成的理解和把握来说，这两个方面无疑在整体上还意味着它们之间存在一种高度紧张并且彼此搅扰的张力，这种张力在整个过程中既支配着对外来哲学的渐次消化，也支配着对中国传统思想文化的重新阐释。在这样的张力未能于特定阶段上得到有效缓解之前，对于“中国—哲学”的巨大困惑就不会被真正消除，而未被消除的困惑就通过所谓“合法性问题”一再显现出来。

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第1卷，第118页。

② 参见《张岱年自述》，杭州：浙江人民出版社，1999年，第47页。

③ 许苏民：《中西哲学比较研究》下卷，第1100—1103页。

因此，中国哲学的合法性问题可以说是来自特定的命运性处境所引发的困惑，这种困惑普遍地活动于近代以来中国社会生活的几乎每一个领域，只不过关于“中国—哲学”——它牵扯到整个文化、思想和精神领域——的困惑更加昭彰显著罢了。

在这样的意义上可以说，所谓合法性问题乃是“中国—哲学”对于自身的疑惑。这种疑惑一方面是意识到了由差别而来的矛盾，另一方面又意味着它还需要一个锻炼过程才可能使矛盾得到解决（扬弃）。一个或可类比的提示性例子是：在阐述政治经济学史时，马克思指证说，如果李嘉图的学说代表了古典方法的完成，那么，西斯蒙第的学说便反映着古典经济学对于自身的疑惑（西斯蒙第确实意识到了现代经济生活的内在矛盾，但还不能批判地克服这种矛盾）。就像政治经济学对于自身的疑惑成为政治经济学批判的先导一样，“中国—哲学”对于自身的疑惑也不是消极的东西，相反，它意味着将自身置于使矛盾得以展开并得以解决的进程之中。

大体说来，这一进程是怎样的呢？由于现代性在特定阶段上的绝对权力，中国自近代以来的学术——这里主要指人文学术和社会科学——是从总体上进入到一种对于外部学术的“学徒状态”中去了。就像中国的历史性实践不可避免地开展出现代化进程并取得巨大成果一样，中国学术的学徒状态在“世界历史”的处境中不仅是必然的和必要的，而且是积极的和成果丰硕的。这种学徒状态在大规模的、史无前例的对外学习过程中取得的收获和成长是如此巨大，其意义是如此深远，以至于可以说，如果不经历这样一种学徒状态，当今中国学术任何一个领域的现有基础和未来前景都是不可思议的。但是，任何一种学术的真正成熟，总意味着它要在特定的阶段上能够摆脱学徒状态，并开始获得它的“自我主张”，从而成为柯林伍德所谓“自律的”或“自我—授权的”学术。近代西方哲学的前身曾长期处于理性神学的学徒状态，而笛卡尔关于“我思”的命题则标志着从这种状态的脱离并赢得它的自我主张。同样，现代历史科学是通过对历史理性的批判意识才摆脱了它对于自然科学的学徒性依赖，从而根据它的自我主张方始成为自律的科学。与这样的情形相类似，近代以来中国学术的发展也必然要经历一种学徒状态，然后才可能在特定的阶段上通过其自我主张来达成它的历史性成熟。“中国—哲学”对于自身的疑惑便活动于这一进程之中，并且一般来说是和学术整体上的学徒状态相一致的。

然而，中国学术经历它的学徒状态并成就其自我主张的进程，并不是一条坦途，恰恰相反，它必然要长久地经历“文化结合的艰苦锻炼”——不同民族间大规模的、意义深远的文化“碰撞”大抵如此。黑格尔在谈到古希腊文化的铸造时曾这样说过：彼时的希腊人既有自己的传统，又面临着当时地位更高也更强势的东方文化；正是由于经历了文化结合的艰苦锻炼，希腊人才获得了应有的活力，并开创出他们胜利和繁荣的时代。^①关于这一进程，尼采讲述得更加清晰，他写道：在很长的时间内，希腊人似乎要被外来的东西压垮了，他们的文化是一大堆外来形式和观念的混杂——包括闪族的、巴比伦的、吕底亚的、埃及的等，而他们的宗教则仿佛是东方诸神的一场混战。但希腊文化并没有因此而成为一种“机械的统一体”或一种“装饰性文化”，因为希腊人听从了德尔菲神庙“认识你自己”这个箴言的指引，坚定而诚实地反省了自己真实的需要——这意味着，希腊人终于从这种真实的需要中锻造出文化上的自我主张。“由此他们逐渐学会了整理好这堆杂物，这样，他们又重新把握了自己，而没有长时间地背负着自己的遗产做整个东方的追随者。”^②对于当今中国的整个历史性实践来说，特别是对于当今中国正在经历的文化结合的锻炼来说，没有什么比这个故事（尼采还将之称为“寓言”^③）更具启发性的了。我们必须经历的学徒状态如

① 参见黑格尔：《历史哲学》，第210、214、222页。

② 尼采：《历史的用途与滥用》，上海：上海世纪出版集团，2005年，第98页。

③ 关于这个“寓言”，尼采写道：“我们每个人都应该听听这个寓言。一个人必须通过‘反思’自己真正的需要来整理好自己内心的那堆杂物，他需要用自己性格中所有的诚实、所有的坚定和真诚来帮助自己对付那些二手的思想，二手的知识，二手的行动，然后，他才会明白，文化不仅仅是‘生活的装饰’——也就是对生活的掩藏和扭曲，因为所有的装饰都会掩盖被装饰的东西。”“这个寓言能使他们[怀疑者]再次恢复健康，并足以重新研究历史，且在生活的指导下用这个三重的方式——纪念的、怀古的和批判的方式来利用过去。”（尼采：《历史的用途与滥用》，第98、97页）

何开始发育出它的自我主张，我们还在经历的文化锻炼如何避免其结果沦为机械性的或装饰性的文化，这是当今中国思想界和学术界已然面临的决定性任务，尽管这一任务的本质深深地植根于现实的历史进程中。

对于我们来说，经历文化结合之艰苦锻炼的明显标志是：举凡一切重大问题，无论是事关社会、经济、政治、文化、制度等问题，还是涉及观念、思想、精神、学术等问题，无不被置入一个极具争议的领域之中；而在这个领域中，各种争议围绕着旋转的那个枢轴，便是“古今、中西”问题。这样的争议有多么激烈，多么广泛，多么复杂，多么持久，总是意味着我们在“古今、中西”的主题上所要经历的锻炼有多么艰难，所面临的疑惑有多么巨大，所具有的意义有多么深远。就此而言，中国哲学的合法性问题属于这个总进程的一部分，只是由于它独特的中枢地位，其所历之考验更甚而疑惑尤深罢了。当这样一个进程的性质显现出来时，我们也就不难理解，为什么“中国哲学”对于自身的疑惑会长期存在并且不绝如缕，为什么中国哲学的合法性问题会一再现身并且反复不已。

“中国哲学”对于自身的疑惑，最为突出地表现在金岳霖先生1930年对“中国哲学的史”和“在中国的哲学史”的分别中。这样一种分别是基于对冯友兰（也包括胡适）先生所撰中国哲学史著述的反思作出的，它直到今天还经常被提及，并且时而被标识为“金岳霖问题”。问题及其根本性的困难被表述为：“如果一种思想的实质与形式均与普遍哲学的实质与形式相同，那种思想当然是哲学。如果一种思想的实质与形式都异于普遍哲学，那种思想是否是一种哲学颇是一问题。……‘中国哲学’，这个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？”^①如果暂且撇开“史”，这里形成对照的关键词就更加明晰了：“中国哲学”和“在中国的哲学”。后来引用这个对照的谈论往往将之当作一种已然分明的界说或结论，仿佛“中国哲学”一词常属误会，而实际上言说的不过是“在中国的哲学”；或者反之，仿佛必先严防“在中国的哲学”，以便遏阻其遮蔽从而捍卫纯正的“中国哲学”。但是这样来理解问题恐怕是过于简单了。因为（1）困难是来自“中国哲学”这个名称。如果能轻易地认定“中国—非哲学”，那么困难当然就不存在了——但看来事情并非如此。（2）此间用作衡准的东西叫“普遍哲学”，但普遍哲学是一个“总的类称”即一个“虚位”呢，还是外来哲学特别是西方哲学呢？如果是前者，“中国哲学”似乎问题不大；如果是后者，就易于用他者的“成见”来强制“中国哲学”了。（3）因此，金先生是充分意识到了这里的困难并表达了他的疑惑：“中国哲学”和“在中国的哲学”大体被看作是当下写中国哲学史两种根本“态度”，但这两种态度皆存固有之困难——前者因了时代与西学的影响，“恐怕不容易办到”；后者则或因近代哲学的成见而“不免牵强附会”，或因“同情”的偏向“遂致无形地发生长短轻重的情形”。^②由此可见，所谓“金岳霖问题”，与其说是一种明确的分辨性结论，毋宁说是借某种分辨指示出我们所遭遇的困难之所在。这种困难的本质来历使我们不能不面对“中国哲学”的合法性问题，并且在问题进展的中间阶段不能不时常表现出“中国—哲学”对于自身的疑惑。一般抽象意义上的“普遍哲学”并不会引起真正的烦难，问题在于西方哲学在特定阶段上——由于现代性在这一阶段上的权力——获得了“普遍哲学”的外观。如果说，黑格尔通过绝对观念论似乎已经绝对地建立起了“普遍哲学”，那么，这样一个海市蜃楼很快就坍塌了。即使是晚年谢林也已清晰地意识到：“如果说迄今为止，哲学里面确实存在着民族的对立，那么这个分裂情况只不过表明，那种可以促使人类本身达到自我认识的哲学，那种真正普遍的哲学，迄今都还不存在。”^③

如果说“中国哲学”对于自身的疑惑在特定的学徒状态中是不可避免的，如果说，从学徒状态通达自我主张的道路必经文化结合的艰苦锻炼，那么，中国哲学的合法性问题就须在这一进程中去索取使问题得到解答的钥匙。对于中国来说，经历大规模文化结合的锻炼并不是第一次，我们可以从佛教的中国化（虽

① 冯友兰：《中国哲学史》下卷，第461页。

② 参见冯友兰：《中国哲学史》下卷，第461—462页。

③ 谢林：《近代哲学史》，第241页。

然性质和情形有所不同) 进程中去获得多重的积极启示。进而言之, 由于学术的发展进程又与历史性的现实本质相关, 所以, 当我们的历史性实践抵达特定的转折点时, 我们的学术也将——或早或迟——迎来它获得自我主张的根本转变。中国哲学合法性问题的解决将从这种转变中取得最具决定性意义的动力。因此, 本篇论文在理论上开展出来的初步探讨, 只不过是给这样的转变做某种准备罢了。

另一方面, 我们由此也意识到, 论文试图进入的那个问题领域, 是题材重大和意义深远的。如果说“哲学”在形式方面意味着文化的主干、思想的母体和精神的核心, 如果像海德格尔所说的那样, 一切本质的和伟大的东西都从人有个家并且在传统中生了根这一点产生出来, 那么, 理解中国传统文化、思想、精神的本质, 亦即在这个主题上去把握“中国哲学”的基础定向和根本特征, 对于我们必经现代化洗礼的传统重建和未来筹划而言, 将具有至关重要的意义。本篇论文还只是从单纯形式的方面以及指认基础性领域的方面来涉及主题, 还完全未曾去触动实体性的内容与差别, 也就是说, 还只是从最抽象的起点开始。我们的下一篇文章将试图探入差别, 以便从抽象的开端渐次进入到具体化研究的行程之中。

(本文为复旦大学学术精品项目“论中西哲学之根本差异”的阶段性成果)

(责任编辑: 盛丹艳)

About the Legitimacy of “Chinese Philosophy”

WU Xiaoming

Abstract: The Chinese academic circle has been beset by the problem of the legitimacy of “Chinese philosophy” for more than a hundred years, and the the problem is hitherto put up time and again. The importance of this issue lies at that it is essentially related to any modern discourse concerning the cultural tradition in China. The difficulty comes out from that the word “philosophy” originating from the Western academy is in itself highly unstable, and that, especially, whether this loanword could be suited to the legitimate discourse of the traditional learning in China. Facing with the opposition of “China—philosophy” and “China—non-philosophy”, it is highly necessary to probe the basic area of this opposition, and the word “legitimacy” belongs to it. For a given stage, the absolute power of modernity not only forms a given liaison of “China—philosophy”, but also makes it inevitably enter in explaining modern discourse. In a basic context of “world history”, “philosophy” in its simple form means the stem of culture, the maternal body of thought, and the kernel of spirit. Although such an expression is yet to referring to substantial content and difference, it is because they specifically refer to the pivot of cultural tradition, so that they arouse high vigilance and long time suspicion. From this point, the so-called problem of legitimacy is the self uncertain by “China—philosophy”, which conforms to the “apprenticeship” of Chinese academy in general since the beginning of modern time. To solve this problem, it relies on the whole academics to get rid of its apprenticeship manner and acquire “self proposition” in a given stage, just as the final solution of this issue in basic areas must rely on the development of historical practice itself.

Key words: Chinese philosophy, legitimacy, modernity