

文明论视域中的中西哲学及其会通

陈 贇

摘 要 哲学具有地方性和世界性。作为文明论的现象,具体的哲学总是历史地与特定的文明形态关联在一起,它不仅出于某种文明体,而且也具有对文明体的承担意识,由此可以构筑一种具有历史纵深和文明厚度的哲学概念。与纯而又纯地追求彻底形式化的哲学相比,文明论的哲学可以说是一种“厚的哲学”。正是这种“厚的哲学”,在普遍同质化的世界进程愈来愈深入的过程中,承担着世界的多样化与丰富性,为不同形态的哲学提供了合法性。中西哲学的交遇作为人类文明的重要事实之一,必然导致二者之间的会通,会通的形式有三种:以普遍同质化世界进程为基础,建立与之相应的面向人类共同境况与问题的“大哲学”或“世界哲学”;通过学习他者、吸纳他者而丰富自身,以绕道他者的方式重建自身;以哲学游牧者的姿态在不同哲学与文明之间自由穿行,从而解除哲学与特定文明的具体捆绑,建立二者之间流动性的自由关联。

关键词 文明论;中国哲学;中西会通

中图分类号 B08;B1 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2019)04-0064-11

基金项目 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(16JJD720006);上海市教委科研创新计划(201701070005E00053);华东师范大学人文社会科学青年跨学科创新团队项目(2018ECNU-QKT010);江苏省公民道德与社会风尚协同创新中心建设项目(2014)

谈及哲学,人们往往将普遍性、先验性、纯粹形式性、超越性等视为哲学的本质规定,但从哲学的历史来看,对哲学的上述理解只是文明论视域下哲学的某种自我宣称。我们还可以提供其他看待哲学的方式,这就是,不是将哲学视为现成的真理的化身,而是将其作为文明论的现象。一旦从文明论视域内对哲学本身加以理解,就会彰显哲学的地方性与历史性;即便是哲学本身的普遍性,也必须在地方性和历史性的基础上加以重新理解。不仅如此,唯有基于文明论视域,才有哲学不同形态的相遇进而会通的要求,从这个角度来重思中西哲学会通问题,或许可以得到别样的理解。

一、文明论的视域与“厚的哲学”

在《存在与时间》中,海德格尔以富于思辨的方式重新发现了人的生存的世界性维度。如果说世界在胡塞尔那里还是观看的最大视域,那么对于海德格尔而言,在世界中存在或寓居于世界中(being-in-the-world),乃是人的存在本性。然而同样真实的是,正如段义孚所指出的那样,人总是具有恋地情结(topophilia)^[1](P135-194)。恋地情结从人与环境的情感纽带这一角度揭示了人的地方性,与世界性一样,地方性也是人的生存的基本维度:人总是来自某些地方,又归宿于某些地方,人的家园并不是抽象而普遍的世界,而总是世界的某个地方。世界性与地方性相互补充,没有了地方性,世界就会成为空洞的抽象化的同质性世界,世界的丰富性与多样性恰恰通过地方性而获得。对于世界性的体验而言,地方性意味着一种“洞穴”,一方面,它是体验得以实际展开的出发点,即人类对世界的体验总是不能不立

足于某个位置(地方则是位置的具体化),从某个地方而去发现并展开世界,地方性作为世界性的“洞穴”意味着地方乃是敞开世界的必由通道,不同的“洞穴”意味着不同的有限观看视角,没有了这些视角,世界的体验不再可能;另一方面,地方性又意味着对世界性的遮蔽,“洞穴”本身固然是敞开世界性的可能性所在,但同时也是对敞开的限制,一种地方往往支持了某种或某些敞开世界的方式,但其他的显现方式却无法在这个地方被给予出来,甚至受到其遮蔽。不经过地方那种从世界性到世界性的无中介地直接体验世界,并不是人类能够采用的视角,人类对世界性的体验总是有局限性的,必然通过地方性展开,而通过地方性呈现出来的世界性不能不带有地方性的色彩^①。地方性与世界性作为相反又相成的两种维度,会聚于人之一身。

就构成而言,地方性不仅关联着自然性的“风土”,即“对某一地方的气候、气象、地质、地力、地形、景观等的总称”,而且,同时关联着人文性的风土,如“我们可以在文艺、美术、宗教、风俗等所有人类生活的表现中找出风土的现象”^[3](P1, 11)。语言、历史、文化、传统、国家等等,都可以纳入人文风土的范畴,成为地方性的构成要素。地方性的最大化形式以及最高表现,并不是自然地理的区域分化,也不是政治国家之不同类型,而是将不同文化、不同政治国家和不同地理区域乃至不同历史传统等等整合到一体性之中,作为认同、凝集与归属之最大形式的“文明”。比较历史学家马修·梅尔科认为,“文明是巨大而庞杂的文化,常常凭借着对环境的控制包括大规模的农业生产及动物的驯养”,“通常文明融合了多种的文化及语言。但是文明从来都不会无限地扩张,文明不仅可以从其构成部分的文化中区分出来,而且也能和其他文明区分开来”,“当汤因比把文明描述成‘包含但不为他者所包含的’习惯和规范时,他对文明既融合又独立的特性进行了总结”^[4](P8-9)。文明不仅包含了文化的主观方面,而且也同样包含了文化客观的表现与建制化形态。文明虽然总是在生成变化,总是在与其他文明体的接触与交流中消化对方,一旦这种消化成功,它又总能持续地维护它之所以是其自身的核心。通过文明形成的秩序形式与意义形式,构成对人及其社会的最高分类,不管是自觉还是自发,人对自己的界定、对世界的理解,都受到文明的影响。

哲学作为一种人文现象,作为文明的构成部分,无论是指向一种生活方式,还是指向智慧与真理的探寻,它都具有以下两个向度:一方面具有指向超越特定地方的世界性,另一方面又根植于地方性之中,受到风土性的激发和制约。一种哲学总是在某种文明体的土壤中生长出来,譬如柏拉图与老子的哲学,分别在古希腊文明与中国三代文明的脉络里发生,就其哲学性格而言,无法剥离各自所在文明体的历史与传统而加以理解。荷马史诗、赫西俄德等等无不构成苏格拉底哲学的土壤,而古希腊城邦生活及其秩序,既构成苏格拉底思考的中心,也“规定”了其思考的方式;三代终结尤其是周文疲敝、礼坏乐崩,直接激发了老子的哲思,在某种意义上也影响着老子的思问方式。“东西方哲学”中的“东西方”,之所以能够成为“哲学”的限定词,并非因为它们仅仅是地理上的概念,更因为它是传达着文明的不同类型;文明的核心是生活方式,后者展开在语言、饮食、衣服、建筑、书写、交际、体制等生活世界的各个具体层面——文明的这些方面可以相通但却彼此不同,正是这诸多的不同影响了哲学的形态。哲学的多元形态并不是后起的,而是原发性的——并不是首先有了一个普遍同一的哲学,然后在东西方文明中才有各自的具体表现和应用,而是从不同的文明脉络中,与文明自身的成长一道,历史地形成了不同形态的哲学。事实上,无论是雅斯贝尔斯等所谓“轴心时代”的“哲学突破”,还是沃格林所谓的从人类早期的宇宙论秩序中实现的“存在的飞跃”(leap in being),即超验价值与现实秩序的分离,都是在几大主要文明体之中各自分别发生的,其间并没有明显的相互影响。古希腊、中国、印度、希伯来等等各自形成了自己的突破形式或飞跃形态,不同哲学形态的成立可以追溯到此。至于那种将哲学视为古希腊的发明和特产而中国没有哲学的观念,只是基于古希腊传统的地方性视角而展开对哲学的观看,后将其观看投射到“中国哲

^① 关于世界性与地方性的讨论,参见陈赟的《“藏天下于天下”:“政—治”生活的境域》,杨国荣主编《思想与文化》第五辑,华东师范大学出版社,2005年;该文后更名为《世界与地方:或政治生活的伦理基础》,收入陈赟《天下或天地之间:中国思想的古典视域》^[2](P39-68)。

学”形成的结果;或者说,古希腊文明中生成的“哲学”形态及其观念普遍化之后,被视为哲学的样板,以此样板再去理解中国哲学之后产生的错觉。即便是那种所谓在东西方之上或之外并无文明归属的“普遍哲学”,也只是某种形态的哲学普遍化之后被构想与实践着的哲学,而其他的哲学日渐被这种形态的哲学同化而已。正如脱离各个地方性语言的“世界语”当然可以被人为地建构起来,但却不太可能在现实中获得世界性^①,真正具有世界性的世界语,其实不过是某种特定的地方性语言的普遍化,如今日不是那种人造的“世界语”,而是英语,构成了实质上的“世界语”。同理,哲学,从其出生就有多元性的不同形态,而哲学的不同形态植根于哲学的地方性,它在地方性的文明体中孕育、成长,并且映射着这个文明体的精神气质,越是放大时空视野,越是能够体会到哲学与文明体之间难以分割的关联,而那种完全隔离乃至弃绝哲学与文明关系的看法只是一种抽象。哲学与文明体的关联在于,不仅具体的哲学总是面对具体的文明所面对的问题,而且也感染了该文明体历史地形成的审视问题的方式;不仅具体的哲学分享该文明体的精神气质,而且该文明体对于此一哲学的性质与形态具有构成性的影响力。汤因比、斯宾格勒等所总结的文明类型学(对斯宾格勒而言是文化类型学),其实可以与哲学的形态学之间建立连接。多元文明的世界具有多元的哲学,正是不同类型的多元哲学景观,丰富了哲学的内涵;正是不同文明类型的存在,充实了哲学的多元形态。

在一个文明系统内,哲学与文明的其他要素之间存在着某种“互文性”的关联,弗朗西斯科·朱利安在古希腊的裸体雕刻艺术中发现的是古希腊哲学对本质的追寻,而在中国画中发现的是《老子》大象无形的哲学思想;王夫之在《诗经·葛覃》中发现了本原之道在主体那里的产生条件——“余”(余心、余力、余情);唐君毅在中国的园林建筑隔窗相望的现象中看到是道之圆转流通……一个文明体或文明系统意味着一种文化意识的宇宙,它的各个要素(哲学也是这样一种要素)彼此映现、相即相入,既在自身之内,又在他者之中。文明论的哲学并不具有人为的封畛,也并不居留于抽象的思想与观念中,而是进入生活世界,道成肉身,化为生命人格;进入现行体制,构成伦理实体——伦常;甚至可以寓居于文明体的所有其他构成要素之中,作为后者的一部分而与之共在。中国古典哲学与中国诗、中国画、书法、古琴、围棋、中医、太极拳等等一样,都可视为中国文明的现象,这些现象之间相互交织、彼此互文、相即相入,因而可以构成交互理解、升华的媒介——通过其中一者的体验可以提升对另一者的理解。这种与文明的其他现象在交织叠构中生成的哲学,可能比那种纯而又纯、逐渐脱离文明的其他现象而回归哲学本身的“纯粹哲学”更具有原初性。事实上,文明体的历史、现实与问题往往深深地嵌入、渗透在哲学家的哲学中,成为哲学思考展开的并非透明的深层背景。例如,弗兰兹·罗森茨维格、瓦尔特·本雅明、格尔绍·肖勒姆的哲学就无法脱离 19 世纪后期与 20 世纪前期西方文明(更精确地说是欧洲文明)的危机性状况来理解^[5](P1-19)。

我们可以将哲学区分为两种形式:一是“薄的哲学”,它指涉着一个由纯粹哲学占据的区域,而且它也满足于这个有限的区域,不会轻易地去探问这个区域边界之外的事情,文明的其他要素不得与于这一区域;一是“厚的哲学”,它没有固定的界限,因此也没有固定的形式,因而更加不可测度。“薄的哲学”追求的是哲学的确定边界与形态,尤其是哲学与“非哲学”,也就是其他人文形式的区别,或者说它追求纯粹的哲学本身;“厚的哲学”则在更大视域内观看或从事哲学,而视域最大化的方式则是将人类文明的整体作为视角,文明体及其构成要素不但可以构成哲学反思的内容,而且也可以作为处理具体哲学问题的视域。不仅具体的哲学家本人,而且哲学家的哲学,都可以作为某一文明的现象加以理解,它映现着这一文明体的消息,无论是文明的正面的积极内容还是文明的病理学症候。哲人及其哲学作为这一文明的现象与这一文明的其他现象之间,彼此影响,相互构成。当从文明的视角观看哲学时,由于与“非哲学”

^① 波兰籍犹太人柴门霍夫博士 1887 年创立的世界语(Esperanto)作为第二语言的使用者大约只有 16 万—200 万人。作为一种人工语言,其根底仍然来源于某种自然形成的地方性语言,是以印欧语系为基础提炼而建构的语言,其基本词汇之词根,大部分来自欧洲各民族语言,其书写形式采用拉丁字母。

的其他现象的相互嵌入和渗透,哲学的概念与形态反而显得失去了确定性,哲学的内容也难以被现成的边界所界定,被完成的形态所穿透。由此,“厚的哲学”强调的是哲学的立体性,是它的历史纵深与文明厚度。而“薄的哲学”只有谨守哲学的边界,严防跨越“非哲学”的领地,“薄的哲学”之极致是无问古中西,不需要有历史感,也无须对文明体及其构成有相应的觉解,就此而言,“薄的哲学”作为纯粹哲学的自觉,与形式化科学一样,关联着某种从文明、历史中解放出来的要求。“薄的哲学”强化了哲学的学科化、专业化与技术性取向,它可以无关于哲学人的人格与生活,具有一种价值无涉的超然性与中立性,因而“薄的哲学”并没有文明与历史的负担,也不要求文明论的担当,甚至主动实施一种哲学与“非哲学”的分离,哲学在这里取得了有着明确边界的纯粹形态。事实上,面对在“厚的哲学”那里哲学工作的性质和方法模糊且不确定的状况,“薄的哲学”降低哲学的目标并且满足于有限的可操作性的目标,越来越将哲学的工作与基于语言和逻辑的形式化操作或者意识的意向性分析等等关联起来,这就给哲学划定了清晰的边界。一旦有了清晰的边界,哲学与其他学科、专业之间的区别也就可以确定。由于与现时代哲学的学科化体制、细密化分工的趋势等相适应、相共生,“薄的哲学”促进了哲学的高度分工和分化,哲学的各个分支都取得了前所未有的发展,但将世界与文明纳入视野的整合与通达的能力却受到影响,以至于如同海德格尔所说的那样,哲学发展为各门独立的科学,转变为关于人的经验科学,而区域存在学被各门科学当作自己的任务接管过去了^[6](P60-61)。哲学薄到极致的时候,便与它的古希腊规定——爱智慧——相去甚远,以至于哲学的教育如今已经下降为批判思维的训练、语言分析的操演。被专业化、学科化、技术化等所凝固了的哲学,越来越薄,越来越规范,越来越有与地方性文明无涉的客观性。哲学的大厦越来越与人的安居、安顿无关,心性(精神)与人格的内容从“薄的哲学”中似乎被放逐出来^①。正因如此,伴随着哲学纯粹化的要求的,也有对之的反动,仿佛纯而又纯的哲学在消失,哲学似乎失去了自身的边界,一方面是与具体科学、社会科学交叉后出现的跨界性的新哲学,一方面哲学要求成为生存论的美学风格,要求成为生活方式——这在法国当代哲学中已经有所体现。

要求历史纵深与文明厚度、以文明为视域的哲学作为“厚的哲学”可以称为文明论的哲学。文明论的哲学以文明为视域,并不意味着从单一文明的视角去观看世界(包括此一文明及其现象或其他文明及其现象),而是从一开始就意味着多元文明的视域。唯有以多元文明为深层背景,才能将具体的人文现象与这一文明而不是那一文明关联起来,作为某一文明的现象加以理解。汉语在亲属称谓上区分兄、弟而没有将兄弟合成一个词如德语的 Bruder 这一现象,即是一文明论的现象,它只有放在两种文明系统之中与其他现象结合起来才能得以理解。但洪堡在这一现象中看到的却是汉语作为一种落后的、古代的语言,只能停留在感性的、个别性的认识层次,而德语则更适合一般的、普遍性的认识。这一观看的方式并不是将汉语与德语的上述差异纳入各自文明系统内部加以考察,而是在认识的普遍性与个别性这种抽象一般的水平层次上,有了德语先进而汉语落后的观念。洪堡虽然从比较语言学出发,至少在这里却没有达到文明论的视域。相比之下,陈寅恪在中国的亲属称谓条分缕析而西文含混无别的现象中看到的却是中国文明的家族伦理之道德制度发达最早,此与西洋化学原质有七八十种之分而中国向无此等名字形成对照,传达了西洋文明与中国文明的各自特点^[8](P10)。某一领域或方面的命名越是细致,文明的关切核心便越容易表现出来。洪堡是在欧洲文明的背景下看待汉语的,背景进一步上升为标准,于是文明反而成了制约或遮蔽观看的因素;相比之下,陈寅恪却是看到了中西文明的各自不同,而不是某一点上的高低优劣。以多元文明为背景,而多元文明又构成了世界历史秩序的核心,因而文明论的哲学也可以说是具有世界历史眼光的哲学。自从东西方文明交汇之后,这种世界历史的眼光越来越被关注,无论是从黑格尔、马克思、尼采那里,还是从雅斯贝尔斯、斯宾格勒、汤因比、马克斯·韦伯、埃瑞克·沃格

^① 陈嘉映谈及伟大心智的质朴性,他们总是谈论具体的问题,但问题背后有一个时代性的思考,在回应那些最根本的问题,但这些作为背景是没有讲出来的。这类似于“厚的哲学”。“薄的哲学”则如分析哲学,谈论一个问题就是这个问题,谈完了并没有其他东西,这就是我们所说的“薄的哲学”^[7](P163-165)。

林那里,都可以看到一种世界历史或多元文明的关切。

文明论的哲学不仅意味着以复数性的文明为视域观看事物,甚至以此来观看哲学本身,但它在兼怀多元文明的同时并不意味着站在超文明或文明中立性的价值立场,相反,它往往具有立足于地方性文明论的忧患与承担意识,将某一具体文明的延续、传承与发展作为自己的使命。无论是孔子的斯文在身,还是张载的“为往圣继绝学”,都充分展现了一种文明论的承担意识。换言之,文明论的哲学对哲学的实践提出了这样一种要求,要有在哲学这个事物之外的更高关怀,哲学关怀的不仅仅是天地宇宙、人类生民、永久和平,而且还有文明的传承。由于具体的个人总是生活在具体的文明或文明之间,因而天地宇宙、人类生命、永久和平的关切最终还是要落实到具体的文明传承与完善上。无论是列奥·施特劳斯,还是埃瑞克·沃格林,无论是马克斯·韦伯还是海德格尔,对人类及其未来的关怀总是与西方文明的危机及其对未来的思考交织在一起的,正如唐君毅将这一关怀落在儒家文明的发展上一样。对世界历史的承担必须落实到文明论的承担上,否则世界历史秩序将是在文明论层面上的普遍同质的一体化进程。正是文明的承担使得哲学具有了人文厚度与历史意识。相对而言,“薄的哲学”之所以并不是原发性的哲学,乃是因为它是从历史形成的具体的“厚的哲学”中逐渐提纯出来的;它驱逐“非哲学”的构思,表面上是去文明论、去历史化的结果,但这种去文明化、去历史化的现象本身又是以一种新的文明论为背景的,这就是世俗化时代。在古典的层级性时间、机缘性时间被同质、均匀的物理时间替代之后,在层级性的有限宇宙(cosmos)被普遍同质的无限宇宙(universe)取代之后,在普遍同质法权国家取代了等级性的礼法国家之后,一个以技术积累和科学知识传递为基础的普遍同质的现代世界文明就诞生了^①。在这一普遍同质的世界文明中,政教图景与宇宙图景已几近确定,因而也不再吸引哲学的热情,作为文明体两大板块的政治与教化已不需要哲学的关切^②,文明论的承担对哲学就没有了意义,哲学由厚而薄,也就不再令人惊讶。与“薄的哲学”从文明论的担负中解放出来的路径相反,“厚的哲学”作为文明论的哲学,反而要求着文明论,要求着历史的纵深感与文明的厚度感,这种纵深与厚度浓缩在哲学中,哲学便由薄而厚。黑格尔的哲学就可以视为一种文明论的哲学,它将欧洲文明的一系列核心问题,如基督教、家庭、国家与市民社会、道德与伦理、世界历史秩序等等,都在反思中获得了连接。他的哲学既意味着欧洲文明的主体性自觉,同时又承担着欧洲文明的世界历史筹划;既是欧洲文明进程的产物,也是欧洲文明自我展开的一部分;它以独特的方式推进了这一进程,但同时也展现着欧洲文明中根深蒂固的理性主义病理学症候。在文明论的历史视域内,柏拉图的哲学写作与司马迁对自己所在时代之历史的认识及成果《史记》,正如王阳明哲学与尼采哲学那样,必须回放在各自的文明论脉络中,也即在文明的内部视角之内,才能得到恰当的理解;孔子的《论语》一旦脱离儒教文明背景,而仅仅置放在黑格尔式的普遍哲学语境

① 在《世界文明和民族文化》一文中,保罗·利科重叙了世界文明的构思:“作为一个惟一的团体的人类进入了一种惟一的世界文明”,“科学不是作为希腊和欧洲的科学,而是作为人类的科学形成了把人类维系在一起的能力;科学表现出一种合理的统一,这种统一支配着世界文明的所有其他特征……人类的纯粹抽象和理性的同一性产生了现代文明的所有其他表现形式”。在这里,“我们涉及到普遍性的第二个来源:人类在自然中发展成为一种非自然的存在,即发展成为一种通过工具与自然建立其所有关系的存在,而工具不断被科学知识更新;在这个意义上,人具有一种普遍的技能;通过应用科学对传统工具的重新利用是无国界的……科学发明迟早将产生一种人们无法逆转的局面;科学发明的传播可能被推迟,但绝不可能被阻止。因此,我们面对的是人类的实际世界性:只要一种发明在世界上的某处出现,它就能传遍全世界。技术革命是累积的,正是因为这一点,所以技术革命冲破文化的隔阂。我们能说,尽管世界上有落后的地区,但只有一种惟一的世界技术。这就是为什么当民族革命或民族主义革命把一个国家推向现代化时,也把这个国家推向世界化;我们就将在下面思考这个问题,即使推动力是国家的或民族主义的,也是一种交流因素和工业化的因素范围内的技术文明。正是由于这种传播现象,我们今天有一种全球意识,我甚至认为,一种圆形地球的生动感。”^[9] (P274-276) 汤因比预言:“到了公元 4047 年,作为入侵者的西方文明与作为牺牲者的其他文明之间的那个在今天显得巨大的差别,很可能就会显得不重要了。辐射会有反辐射的影响相随,显现出来的就是一个巨大的单一经验,它对整个人类是共同的。一个文明有自己的地方性社会遗产,这样的经验被它与其他文明的地方性遗产的碰撞击成了碎片,然后就找到了一种新生活——一种新的共同生活,它从这堆残骸中涌现出来……这是朝向人类统一为一个单一社会的第一步。到了他们那个时候,人类的统一可能已经成为人类生活的基本条件之一,已是自然秩序的一部分,他们可能需要很大的想象力才能记起文明的先驱者在文明存在的前 6000 年左右时间内的地方性景观。”而到了公元 5047 年,“人类的统一的重要性并不在于技术领域和经济领域,也不在于战争领域和政治领域,而在于宗教领域”^[10] (P178-179)。

② 譬如,当自由民主被视为政治生活的终极形式且已经成为共识时,哲学便不再去想象其他的政治形式的可能性。

中,就只能成为缺乏思辨性的训示箴言。但是文明的内部视角作为内部视角,只有在与文明的外部视角的对照中,才得以成为内部视角;因而,文明论的视域意味着某一文明的内部视角与外部视角同时兼怀的双重视域。在文明论的视域内,being 作为哲学的基本问题,乃是印欧语系,更确切地说,是从古希腊罗马文明的土壤培育出来的特定哲学形态,如孙周兴所指出的那样,沿着这一哲学形态所导向的形式化超越,与形式化的本体论,乃是西方文明的特产^[11];而用道、理概念所表达的中国哲学则无法被 being 所规定的形式本体论充分涵盖。站在形式本体论维度的胡塞尔就主张,中国思想对人的理解还仅仅停留在人类学的经验层次上,达不到先验与普遍理性的高度,而从先验的、目的论的、普遍理性等维度审视人则是由古希腊开启的,后又在欧洲文明中被重新创立,因而可谓西方文明的特产^[12](P27,88-89)。胡塞尔的这种似乎带有“欧洲中心主义”的观点就来源于他并不真正理解西方哲学与文明之外的哲学与文明形态,因而他的作为西方近代哲学人性的执行者和西方文明的继承者与承担者的哲学虽然深具文明论的承担意识,但还实质地缺乏文明的外部视角。相比之下,深研各大主要文明的历史与秩序的埃瑞克·沃格林对胡塞尔这一观点的批判则真正来自文明论的视域^[13](P8-31),他对西方文明危机的体认,则显得较胡塞尔更为深刻。

不同文明对同一事物的不同观看并不是绝对平面层次上的是非对错问题,而是由发端于各自文明的问题意识所指引。文明与文明的相遇提供了观看事物的多维视角,立足于自身视角而向着其他视角开放,才能使文明体以文明化的方式自我提升。如果抽离文明论的视域,那么哲学家的一系列沉思就无所所属,而只是被置放在平面的对错、是非或真假的抽象判定上,从而失去了与凹凸不平的真实地面的接触。相对而言,文明论的视域要求将不同的哲学作为现象来对待,也就是将其置放在文明的历史脉络中加以理解。即便是近代以来的那种脱离粗糙地面的均匀、同质、普遍的世界历史空间,也只是在特定文明的脉络中塑造、建构出来的图像。这些都意味着,文明论的视域对于一种哲学的生成乃至自我理解,绝非可有可无,而是参与着哲学形态与品质的建构。从文明论的视域看哲学,哲学就不能以某种哲学所宣称的绝对真理或超验真理作为自身的尺度,不是超验真理或绝对真理,而是对绝对、超验真理的探寻与声称本身,必须下降到文明论的现象畛域加以理解。一方面,这一宣称与探寻渗透着文明论的诉求和担当;另一方面,只有从所谓的绝对真理或超验真理下降到文明论的现象,哲学乃至整个文明的对话和会通才是必要的,也是可能的。

二、中西哲学的会通及其理想类型

哲学的多元性与文明的多元性相为表里。因而,当我们追问哲学是否应有东西方之别时,关键的问题不在于是否的回答,而在于理解“东西方之别”这个表述中隐含的信息是什么。我要说,这个区别如果在哲学内部而言,是哲学形态的差异;但从更大的视野来说,则是文明体(或文明形态)的不同。文明体的不同来自文明的不同风土,无论是自然的还是人文的,它指向了对人性与世界的不同理解,导向了在地性的不同生活方式。《礼记·王制》充分意识到由衣服、饮食、语言、风俗、历史、传统、性情等等构成的地方性差异在政治生活中的根本意义^①。在这个意义上,中西哲学之别并不是主观的或个别的想象与拟构,而是有着文明论的厚实底蕴。

但当我们在哲学与文明之间建立连接时,绝非否定哲学的世界性,而是积极承认跨越地方性本身同样构成哲学的基本向度。然而,所谓的世界性并不是地方性的否定,而是基于一种地方而抵达的对其他地方的贯通。当越来越多的地方被纳入一个地方的哲学与文明的视域之内,并能得到恰当的理解,那么

^① 《礼记·王制》云:“凡居民材,必因天地寒暖燥湿,广谷大川异制。民生其间者异俗:刚柔轻重迟速异齐,五味异和,器械异制,衣服异宜。修其教,不易其俗;齐其政,不易其宜。中国戎夷,五方之民,皆有其性也,不可推移。东方曰夷,被发文身,有不火食者矣。南方曰蛮,雕题交趾,有不火食者矣。西方曰狄,被发衣皮,有不粒食者矣。北方曰狄,衣羽毛穴居,有不粒食者矣。中国、夷、蛮、戎、狄,皆有安居、和味、宜服、利用、备器,五方之民,言语不通,嗜欲不同。达其志,通其欲:东方曰寄,南方曰象,西方曰狄鞮,北方曰译。”

这个能够恰当理解、安置诸种地方性的地方就显现了其世界性。与此相应,具有世界性的哲学本来只是一种形态的哲学,但它向着其他形态的哲学开放,消化、贯通其他地方性的哲学,由此而有这种哲学的世界性,世界性不是对其地方性的消解与否定,而是地方性自身的丰富与提升。无可否认,随着全球化进程的加速,人类的一体化进程会继续前进、深化,地方性也因而获得重新理解:不同的文明与哲学必然会以前所未有的广度和深度彼此交融、相互对话。在与其他哲学、文明对话的过程中而获取的“外部视角”可以构成对这一哲学与文明自身的“内部视角”之补充。狄尔泰对世界观类型学的观念也可以适用于文明的类型学与哲学的形态学:“每一种世界观都取决于具体的历史条件,所以是有限的和相对的……不同类型的 worldview 都是相互并存的。”^[14](P6-7)不同的文明共处人间世界,犹如康德所谓的森林中的树木一样,“正是由于每一株都力求攫取别的树木的空气和阳光,于是就迫使得彼此双方都要超越对方去寻求,并获得美丽挺直的姿态那样;反之,那些在自由的状态之中彼此隔离而任意在滋蔓着自己枝叶的树木,便会生长得残缺、佝偻而又弯曲”^[15](P9)。树林中不同树木之间的共存与竞争,对这些树木而言,意味着提升的可能性。如果由多元文明与多样化的哲学所构筑的世界历史秩序完全被某一种形态的哲学和文明同质化,那就无异于将大片的森林变成一颗独木。文明之间的共存虽然有着竞争、冲突,但更有交流与融通,二者并存的张力在正面的意义上体现了文明的共荣机制。伴随着全球化的进程,固然在知识、体制等可累积的维度上我们见证了一个同质化、普遍性的世界文明^[16](P274-287),但这只是问题的一个方面;另一个方面是,同样真实的是,不同文明体之间的差异、不同哲学形态和传统之间的不同并未逐渐消弭,而是得以彰显,特别是在新的参照背景下更加显现出来。将这两个方面结合起来可以断言,人类文明即使不可避免地走向普遍同质的一面,但那可以被视作为不同形态的哲学与文明提供的共同平台,不同形态的哲学在这共同平台上各自从自己的视角出发观照在这个共同平台中遇到的共同问题。在这里,重要的是,东西方哲学的差异,随着世界一体化进程,必然不断地跨越由文明所设定的区域,越来越在同一个平台或同一个哲学家族内部,作为这个家族不同成员的个性差异而表现出来。东西方不同哲学形态之间的深层比较、跨文化的对话,已经构成了哲学在当今乃至未来存在生态的一部分,尤其对中国哲学而言,西方哲学与文明乃是作为现代哲学与文明不可绕过的基本背景而存在的^①。

古今中西之争构成了中国哲学在现代登场的大背景,一个值得关注的现象是,会通中西成为中国哲学的一个显著特点,一种特别的现象,只要与20世纪西方主流智识界对比(至少西方主流哲学家尚没有将会通中西哲学作为其哲学工作的要求,甚至西方主流哲学家缺乏对中国哲学的了解),这一点就很容易被发现。在世界一体化进程日渐深化的今天,难道中西会通就只是发生在中国的一个地域性现象?其实,只要将视野放在更长的历史时段就可以发现,西方对中国的理解也在慢慢展开。

当然,东西方哲学的会通不同于中西哲学的比较,亦不同于跨文化的对话。东西方哲学的比较与对话是就两种不同形态的哲学而说,在骨子里,它包含着要求平等性承认的欲望,比较与对话的归宿是增进相互之间的了解,但在比较与对话中并不必然发生消化对方与自我转化的要求。然而,会通的核心却是消化对方与自我转化。比较与对话的主体是平等性的两方,尤其是对话中潜在地包含着要求尊重与承认的法权性要求;会通虽然也必须面对不同形态的哲学,但会通的主体却是其中的一方,因为会通本身只是一方的事情,是基于一方而消化对方、吸纳对方,使之成为自己的一部分。但通过会通而形成的新的哲学,究竟是在中西哲学之上的另一种新哲学?抑或其他?一言以蔽之,中西哲学的会通将把我们带向何方?回答这一问题的关键在于对会通的理解。中西哲学的会通有多种方式,这里提出笔者关注的三种可能:其一,超越中西哲学之异,以期达到一种普遍性的世界哲学;其二,在向他的学习过程中、在理解与消化他的过程中实施自我回返的步骤,是中西哲学通过会通以丰富、提升自己的形式;其三,通过

^① 这其中的缘故,是由这样一个事实规定:“所有现存的文明,无论是主要的还是次等的,在最近两百年中都已成为西欧文明的边缘。这是以更精确的术语对下述事实的复述,即我们以不很严格的话恭维:‘西欧文明已扩展至整个地球’,甚至:‘西欧文明现已囊括了所有人类’。”^[17](P192)

中西哲学会通提供跨语际、跨文明的新哲学的可能性。笔者认为,上述三种取向(甚至还有更多的可能性)都可以分别获得自己的合理性,而且,在不同哲学者那里可以分别被实施。

第一种类型意味着一种朝向普遍性的世界哲学的期望,它与全球化、世界一体化等所表述的现实趋势密切相关。随着科学、交通、信息、媒介技术的发展以及交流的频繁化,地球上的人类活动作为相互影响的一个有机整体而把握得以可能,在这样一种“世界历史时代”,任何一个地方的事件几乎可以同时传播在地球的每一个角落,并引发其他地方的一系列事情。现代科学建立了普遍同质化的宇宙图景,极大地转换了地方文化传统所界定的宇宙观念,它与普遍历史观念所培育的世界历史秩序的思想意识相呼应。伴随着世界的一体化,不同的地方性哲学与文明被整合到一个建立于知识、技术、体制等的具有可传递性、可积累性基础的共同平台上,于是一个普遍同质的现代性世界文明不仅被期待,而且也部分地成为现实,它超越了由语言、宗教、传统、历史、风俗等构筑的文明的地方性。以现代普世文明为背景的哲学,是一种与全球化规模相应的普遍性的“大哲学”。作为一种不同形态哲学会通的成果,这种寻求普遍性世界哲学的取向,不但将世界上不同传统、不同形态的哲学作为思想的资源加以汲取,而且将新的共同哲学的建构作为目的。这种新的共同哲学既面向每一个个人,也面向每一个地方。在越来越普遍同质化的宇宙和时间的体验中,人的心性品质也越来越被普遍同质化,即现代的认识论与政治哲学均以民主主义为前提,它不再假设主体的心性品质的差异对认识和政治过程的重要意义,因而工夫或主体的修养不再是认识论的要素,法权性的政治不再区分统治与被统治的德性品质之差异。哲学本身也越来越具有普遍同质化的特征:哲学不仅有明确的边界,而且有确定的研究对象和确定的研究方式,哲学对自我的理解在共同平台下也越来越普遍化了。在此,中西哲学会通工作的实质在于由通而同,通指的是在不同传统与形态之间的打通,同指的是不同传统与形态之间的区别不再具有根本性的意义,它指向的是一种无问西东的共同哲学。就此而言,世界哲学既不是来自某个地方的哲学,也不是归于某个地方的哲学,而是一种与现代性及未来相关的哲学。对这种世界哲学而言,文明、历史、传统等因素对哲学形态的差异与多元不再具有意义,哲学形态的差异只是哲学家生存风格或个性的不同所致。对这种新形态的哲学而言,学无中西,学无古今,学无有用无用,新的哲学就其起源而言,或许会依傍某种地方性,但一经确立,就不再是地方性所能的范围,而是面向世界的世界哲学。就不同的文明与地方性不再对哲学的形态具有构成意义来说,世界哲学乃是普遍同质的共同哲学;但就不同的哲学家因其不同精神个性与多元的生存风格而言,哲学因此并非普遍同质,而是更加丰富多彩。这样一来,中西哲学中东西的内涵将越来越虚化,东西不再是哲学形态的限定,亦不再是哲学家文明论使命意识的归宿,丰富多彩的个人与世界性在这种世界哲学中无中介地对接。由此而言,中西哲学会通的最终成果将是“中”“西”的意义的自我瓦解。这种世界哲学虽然仍可以采用不同的语言譬如汉语来表达,但无论采用何种语言,它都具有更大的包容性。譬如韩水法提出的汉语哲学就是这样意义上的世界哲学:汉语哲学可以指一切以汉语为语言手段的哲学活动,汉语哲学并非如德意志哲学或欧洲大陆哲学那样强调地区的特点,而是一个开放和普遍的学术方向;汉语哲学也不关涉民族性的问题,民族等问题虽然构成汉语哲学的社会境域,但是它们不构成汉语哲学的研究方向和问题;汉语哲学兴起的深层原因乃是人类语言和心智的共同结构逐渐为人所认识,其重点在语言和认识的领域,但在实践领域与政治领域,汉语哲学并不具有独特的意义^[18]。

第二种类型的会通意味着以学习的谦逊姿态去吸收、消化另一种形态的哲学,将之作为自己成长的养料,成为本己性的内容,在消化他者的过程中也同时转化、提升自己。在这里,哲学的形态与传统即便与个人的个性相关,但更与地方性,更确切地说是与文明的类型相关。因为文明的存在,因为不同哲学形态与传统的存在,它们构成普遍同质的世界图景的解毒剂与抵御力量。人的世界性是通过地方性展开的,不同的文明与哲学形态构成人的归属与认同的形式。这个意义上东西方哲学的会通不会导致东西方意义的减杀,而是东西方通过会通来丰富自身的方式。历史地看,现代中国哲学自诞生伊始,就将

学习、消化西方的哲学作为自己的使命。早在1941年贺麟就断言,“西洋文化的输入,给了儒家思想一个考验,一个生死存亡的大考验、大关头。假如儒家思想能够把握、吸收、融会、转化西洋文化,以充实自身、发展自身,儒家思想则生存、复活而有新的发展。如不能经过此考验,度过此关头,它就会消亡、沉沦而永不能翻身”^[19](P6)。对于贺麟而言,消化西方哲学乃是中国哲学赢获其世界性后而重新展开的可能路径所在,也是其获得生命活力的根本。“这个问题的关键,在于中国人是否能够真正彻底、原原本本地了解并把握西洋文化。因为认识就是超越,理解就是征服。真正认识了西洋文化便能超越西洋文化。能够理解西洋文化,自能吸收、转化、利用、陶熔西洋文化以形成新的儒家思想、新的民族文化。”^[19](P7)贺麟所论颇能应和海德格尔关于学习的构思,对海德格尔而言,学习是这样一个过程:“只有当某人获取东西的行为是一种获取自己东西的行为,而且这种行为确实是如此进行之时,真正的学习活动才有可能发生。”^[20](P73)学习过程并不是自我的放弃,而是在吸纳新的营养之后的自我蜕变与转化。但这种以学习为基础的会通指向的并不是主体性的放弃,正如贺麟所说,消化西方哲学的问题,实质上就是经过原原本本的了解然后把握西洋文化对之“华化”或“汉化”的问题。具备这种会通结果的,不仅仅是吸收、消化了西方哲学之后自我更新的中国哲学,而且还有一种中华西学或汉语西学,即对西学的中国化理解,这种西学不同于西方的西学,而是其在中国的社会历史实践土壤中的转化,即中国作为一种“外部视角”,激活西方哲学在西方所未曾展开的新的可能向度,这个意义上的西学是中国思想的有机组成部分,它指向中国的自我转化与社会实践。总而言之,这种意义上的中西哲学会通对于中国哲学而言是通过学习、消化其他哲学形态来丰富自己,这个过程有别于被后者所同化。这种层次上的中西哲学会通意味着主体性的重新赢获,同时也意味着哲学的文明论向度的某种回返。

第三种会通类型的可能方式建立在如下理念上:承认哲学与文明的地方性,但却致力于解除个体与哲学形态、文明类型之间被给予的固定捆绑,并让个体自由地重建自身与哲学、文明的关联。譬如对某一具体的中国人而言,天然地归属于中国哲学与中国文明,但这种归属是基于自然主义的现成和给定的结果;在学习过程中,由于主体在不同哲学形态与文明之间有了不同的选择对象,而且他本人的偏好倾向于在不同的层面上选择不同的形态哲学,于是,不同哲学形态之间的会通造就了一种跨语际、跨文明的自由主体,就好像他可以穿着西服,喝着中国茶,在吃西餐时使用刀叉,而吃中餐时使用筷子那样。解除了与某种固定的文化历史传统及特定哲学形态的本质主义的捆绑,他就可以自由无碍地穿行在不同哲学形态之间,这样的会通并不在既有的哲学形态与文明类型之外指向某一种新哲学形态与新文明类型,而是一直在不同哲学形态与文明形态之间自由切换、逍遥游弋,从而形成一种流动性很强的新哲学,它里面即有中西。中西哲学这种意义上的会通,造就的是从哲学与文明的既定关联中解放出来的自由个体,以自己的方式在不同形态的哲学与文明中自由旅行的“哲学游牧者”,他不以整全地归属于某种地方性的哲学形态和文明类型为依归,这样的哲学主体因而成为跨语际、超文明的自由会通者。

以上大体勾勒了中西哲学会通的三种理想类型(ideal type),它们以不同的方式在哲学工作中可能或实际地被实施着。当弗朗西斯科·朱利安通过绕道中国的方式回归希腊时,他是在第二种意义上从事东西方哲学的会通。作为一个西方人,他的哲学与文化归属感不会因为这种哲学会通而瓦解,相反,他只是通过中国哲学这一外部视角发掘重新将西方哲学问题化的方式。通过这种哲学实践,他在中国的参照中重新发现西方,重新肯定西方。而第一种方式则是在世界一体化的进程中超出东西方差异,回到一种普遍性的哲学中,毕竟地球上的人类面对的共同问题,远远比东西方文明的差异更为重要,而不同的哲学形态与传统只是为切入这些共同问题提供了不同的视角;“普遍哲学”的从事者试图超越哲学的地方性限定而回到哲学的本身。尽管完全去除了地方性向度的普遍哲学或许在现实上严格地说并不存在,但以它为理想的哲学实践却客观上导致了不同哲学形态在同一个平台或家族内的交流与对话。譬如,韩水法主张,对当代或未来的汉语哲学而言,传统的中国哲学及其观念、经典文献等并不具有自足

的意义^[18], 毕竟汉语哲学的根基不是古典意义上的中华文明及其延续形态, 而是现代世界体系。相对而言, 第三种会通中西哲学的方式是在跨语境、跨文化业已成为一种生活方式的前提下展开的, 不同哲学形态之间的会通本身成为自由主体的生成过程。在这里, 主体的自由表现为从给定的文化归属形式到自由建构的文化归属, 从凝固的哲学实践到流动的哲学实践。

在第一种与第三种中西哲学的会通中, 中西哲学的边界不再固定, 或者说固定的边界失去了意义。通过会通而建立的新哲学, 其地方性维度要么是隐默的, 要么是流动的, 哲学人成了在不同的地方性之间穿梭的跨文明与超语际的自由人, 某种形态的哲学只是他的多种选项之一。在这两种情况下, 中西哲学的会通都不会导致中西之争, 因为中西哲学之别通过会通要么被消解, 要么虽然保留着, 但其与主体之间的给定捆绑被解构, 转换为主体的自由选择项。只有在第二种情况下, 中西之争才会在会通中重新被建构, 这个时候的中西之争指向的是中西之异或中西之别。宋明理学的成立往往被视为中印两种哲学形态会通之典范, 在这一会通过程中, 重要的不仅仅是宋明儒学家出入释老的为学经历, 还有返归六经。在出入释老到返归六经的过程中, 儒佛之辨成为关键环节。而在 21 世纪的当代中国, 中西会通的工作被部分学者落实到中西之别的层面, 以至于出现了以中国释中国的说法。澎湃新闻刊发的陈来教授的访谈, 就以《让西方回到西方》为名, 这可被视为现代语境下的新儒佛之辨——中西之辨。事实上, 贺麟所说的彻底地消化西洋哲学, 便是在西洋文明的整体中来理解西方的哲学, 如海德格尔所谓的形而上学的存在—圣神—逻各斯机制便被视为西方形而上学的特性, 只能作为西方文明的现象。同样, 对于中国古典名学的理解, 现阶段出现的将其从原先的形式逻辑的理解架构下解放出来交付给政教名学的思路, 也是以中西之辨为背景而展开的。

总体而言, 以上所述的中西哲学会通的三种理念类型, 它们可以被单独地实施, 也可以在不同层面并行不悖地开展。三者各有自己的“文明论”土壤: 第一种立足于我们业已置身其间的那种越来越同质化、具有普遍意义的现代世界文明及不断被深化的进程; 第二种着眼于不同文明之间的张力性共存; 而对于个体在不同国家与文明之间自由流动的现时代状况而言, 第三种同样展示了不同形态哲学会通的可能性, 这一可能性指向哲学游牧人的生成。

参考文献

- [1] 段义孚. 恋地情结. 志丞, 刘苏译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [2] 陈赟. 天下或天地之间: 中国思想的古典视域. 上海: 上海书店出版社, 2007.
- [3] 和辻哲郎. 风土. 陈力卫译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [4] 马修·梅尔科. 文明的本质. 陈静译. 北京: 中国社会科学出版社, 2017.
- [5] 斯台凡·摩西. 历史的天使: 罗森茨维格, 本雅明, 肖勒姆. 梁展译. 上海: 华东师范大学出版社, 2017.
- [6] 马丁·海德格尔. 面向思的事情. 孙周兴译. 北京: 商务印书馆, 1996.
- [7] 陈嘉映. 普遍性种种. 北京: 华夏出版社, 2013.
- [8] 吴学昭. 吴宓与陈寅恪. 北京: 清华大学出版社, 1992.
- [9] 保罗·利科. 历史与真理. 姜志辉译. 上海: 上海译文出版社, 2004.
- [10] 阿诺德·汤因比. 文明经受着考验. 王毅译. 上海: 上海人民出版社, 2016.
- [11] 孙周兴. 我们可以通过汉语做何种哲学. 学术月刊, 2018, (7).
- [12] 胡塞尔. 欧洲科学的危机与超越论的现象学. 王炳文译. 北京: 商务印书馆, 2001.
- [13] 沃格林. 记忆: 历史与政治理论. 朱成明译. 上海: 华东师范大学出版社, 2017.
- [14] 狄尔泰. 梦//田汝康等. 现代西方史学流派文选. 上海: 上海人民出版社, 1982.
- [15] 康德. 历史理性批判文集. 何兆武译. 北京: 商务印书馆, 1990.
- [16] 利科. 历史与真理. 姜志辉译. 上海: 上海译文出版社, 2004.
- [17] 菲利普·巴格比. 文化与历史——文明比较研究导论. 夏克等译. 北京: 商务印书馆, 2018.
- [18] 韩水法. 汉语哲学: 方法论的意义. 学术月刊, 2018, (7).

[19] 贺麟. 文化与人生. 北京: 商务印书馆, 1996.

[20] Martin Heidegger. *What is a Thing?* W.B.Barton, Jr. and Vera Deutsch. Chicago: Henry Regnery Co., 1967.

Chinese and Western Philosophy and Its Communication from the Perspective of Civilizationism

Chen Yun (East China Normal University)

Abstract Philosophy has dimensions of both locality and globalization. As a phenomenon of civilizationism, concrete philosophy is always associated with a specific form of civilization. It not only originates from a certain civilization, but also has a sense of commitment to that civilization. It is thus possible to construct a philosophical concept with historical depth and thickness of civilization. Compared with the purest philosophy of pursuing thorough formalization, it can be said to be a “thick philosophy”. It is this “thick philosophy” that bears the diversity and richness of the world in the process of increasing homogeneity and provides legitimacy for different forms of philosophy. The encounter between Chinese and Western philosophy is one of the important facts of human civilization and it will inevitably lead to communication between them. There are three types of communication: the first type is based on the process of universal homogenization and establishes a corresponding “big philosophy” or “world philosophy” for human common situations and problems; the second is to enrich one type of philosophy by learning from the other type, to rebuild oneself in a way that bypasses the other; and the third type is to walk freely between different philosophies and civilizations in the form of a philosophical nomad, and to untie the given binding between philosophy and some specific civilization, and then to establish a free association between them.

Key words civilizationism; Chinese philosophy; communication between Chinese and Western philosophy

■ 收稿日期 2018-10-10

■ 作者简介 陈 贇, 哲学博士, 华东师范大学哲学系暨中国现代思想文化研究所教授、博士生导师; 上海 200241。

■ 责任编辑 涂文迁