

【哲学研究】

哲学的标准与西方哲学在中国的合法性*

——现代中国哲学探索的一个核心问题

苏德超

摘要:国内对哲学合法性的讨论往往集中于传统中国哲学,西方哲学几乎被无视。这跟近代中国的落后、西方科学力量的强大,以及哲学观的过分狭窄密切相关。近代中国的落后主要表现在科学方面,而人们又普遍将西方哲学当成是西方科学的支持性因素,并将哲学活动视为求知活动,于是,为了救亡图存,中国哲学不得不以西方哲学为标准进行剧烈重构。但是,西方哲学并不直接支持西方科学,它们之间更不互相涵盖,哲学的主要目标也并非获取知识,而是提供价值、界定意义。因此,需要反思西方哲学重构中国哲学的合理性和西方哲学在中国的合法性。西方哲学在中国的合法性是,它从底层逻辑上刻画了西方文明和西方文明所理解的世界,有助于我们更好地理解西方、认识世界,有助于中国哲学的自我更新。

关键词:哲学的标准;西方哲学在中国;现代中国哲学的探索

中图分类号:B26

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2022)02-0101-10

长期以来,汉语学界关于传统中国哲学合法性有很多讨论^①,也有学者讨论少数民族哲学的合法性^②,或者直接讨论哲学本身的合法性^③。但西方哲学在中国的合法性问题,讨论则屈指可数。^④这种现象需要解释。

传统中国哲学的合法性之所以是一个问题,从表面上看,是因为它的问题与讨论方式跟西方哲学主流不相容。如,仁义道气等关键概念无法转换成确切的西方哲学概念,体悟式的非逻辑讨论难以被西方哲学接纳。一些论者据此认为中国没有哲学。黑格尔的观点极具代表性。他认为,包括中国哲学在内的东方哲学不是真正的哲学,属于哲学的低级阶段,只是“一种一般东方人的宗教思想方式”^⑤。在黑格尔眼中,《易经》“停留在最浅薄的思想里面”^⑥;《道德经》也“不能给我们很多教训”^⑦;孔子则只有一些世故的道德教条,是“常识道德”,“在哪里都找得到”^⑧。整体而言,中国的宗教和哲学是一

种“完全散文式的理智”,“没有能力给思想创造一个范畴[规定]的王国”。^⑨

这种看法的实质是将西方哲学当成了哲学的标准。只有首先是西方哲学,然后才能是哲学。哲学被看成是单线发展的,中国哲学甚至整个东方哲学,都只提供了一些缺乏严谨思维的初级产品。有学者进一步断言,缺乏严谨思维跟汉语有关。如,由于汉语没有一个词可以跟西文的 being 严格对应,所以我们缺乏分析精神:“正因为‘是’是西方哲学的核心范畴,所以西方哲学重视分析,重视分辨真和假,从而促进了逻辑和科学的发展。如果要将中国传统哲学和西方传统哲学作比较的话,应该说这一点是很重要的。”^⑩很明显,这种说法把某个词的缺乏等同于那个词对应功能的缺乏。

一些学者指出,把西方哲学当成哲学的标准很可能是“西方文化中心论主导了学者的心灵”的结果。^⑪当然,这一结果牵涉到复杂的历史背景,跟近

收稿日期:2021-11-05

* 基金项目:教育部基础学科拔尖学生培养计划2.0重点研究课题“面向哲学拔尖学生的课程体系研究”(20211044)。

作者简介:苏德超,男,武汉大学哲学学院教授,武汉大学欧美宗教文化研究所研究员(武汉 430072)。

代中国的落后、西方的强大以及文化精英们为了救亡图存所形成的认识图景密切相关。

一、为什么西方哲学成了(中国)哲学的标准:历史描述

近代以来,文化精英在落后的压力下,将自身文化当成是落后的重要原因,而把领先者的文化当成是其领先的促进因素,进而当成是民族自强的药方。具体而言,外国殖民者的坚船利炮敲开了中国大门,器物落后造成被动挨打;有志之士纷纷学习西方,先器物,复制度,再穷文化之义理。以西方为尊渐成趋势。学者们认为器物是表象,文化才是深层原因。西方哲学作为西方文化的核心要素得到推崇,西方哲学、文化概念迅速传播开来:德先生、赛先生、任小姐(Ms. Responsibility)、和女士(Ms. Reconciliation)、睡美人(Miss Beauty)、摩小姐或穆姑娘(Miss Morality)、劳先生(Mr. Law)……成为救亡图存的塑造力量。这一力量既塑造了当时的社会意识,也塑造了新生的中国哲学学科。准确地说,不止是哲学,“中国自近代以来的学术”,“从总体上进入到一种对于外部学术的‘学徒状态’中去了”。^⑫

这一过程极为曲折。西学影响最初在边缘。明万历年间,利玛窦等来到中国,将传播西方科学知识当成传教手段。徐光启、方以智等为代表的传统士大夫部分接受了西学,徐光启更提出“会通中西”。但迟至洋务自强运动,西方影响几乎只在器物,跟社会制度和价值无关,“似乎有一层钢铁般的外壳把中国制度文化和官方意识形态笼罩起来,使其与现实中推行的洋务事业隔开”。^⑬真正对西方有了解的人,大都处在社会边缘。一个有趣的例子是,19世纪末上海格致书院里,有一大批学生深具“西学素养和见解”,丝毫不在康有为等人之下。然而,“这些人在当时默默无闻,完全不被社会所知晓”。这一现象“正好反映出西方影响在当时的边缘性质”。^⑭

甲午战败,局面迅速变化。传统儒学意识形态受到更大质疑,保守派纷纷转向激进。谭嗣同批评30年的洋务运动使“中国虚度此数十年”;梁启超称这一变化为“吾国四千余年大梦之唤醒”;一时形成“人人谈西学”“家家议维新”的局面,“中国走到新文化运动的门口”。^⑮反思传统甚至反传统成为风潮,中国“从此进入社会与思想的全面转型时

期”。^⑯其后虽又有中西体用之争的复燃和科玄之争等插曲,但抛弃旧传统、拥抱新世界已势不可挡。

这一进程潜藏着一个思路:我们落后了,传统要为落后负责,所以我们要检讨、修正传统。“五四”的代表人物陈独秀在《敬告青年》一文中,呼吁“吾国之青年”“奋其智能,力排陈腐朽败者以去,视之若仇敌、若洪水猛兽,而不可与为邻,而不为其菌毒所传染也”。^⑰陈独秀直斥,在传统染习之下,青年人中十个有九个已然老迈,“循斯现象,于人身则必死,于社会则必亡”。^⑱他倡议,青年人应该“决择人间种种之思想……利刃断铁,快刀理麻”。^⑲自主而不要做奴隶,进步而不要保守,进取而不要退隐,向世界开放而不要锁国,注重实利而不尚虚文,重科学而非想象。^⑳一石激起千层浪,胡适、刘半农、鲁迅、李大钊等纷纷在《新青年》上发文,抨击传统,提倡新文化。胡适直言,当时“急需的新觉悟”是要认错,“必须承认我们自己百事不如人”。^㉑李泽厚评论道:“如此激烈否定传统、追求全盘西化,在近现代世界史上也是极为罕见的现象。”^㉒而时人所重视的自由、进步、开放、实利(实际上就是实用主义)和科学,无一不是西方哲学的核心观念或方法。

对传统的激烈反对,鲜明体现在当时进步青年的日常生活中。章依萍在南京念书时,曾遇一青年把自己的名字改成“他你我”。在北大又遇到一位剪发女青年自称“是没有姓的”。还有青年写信给自己的父亲说:“从某月某日起,我不认你是父亲了,大家都是朋友,是平等的。”^㉓支撑旧生活秩序的,是传统伦常;支持传统伦常的,是背后的传统义理。激进生活的底层,是对传统哲学的放弃和攻击。

反思和反叛传统最为彻底的,在科学及相关领域。西方强大首在器物。器物出于科学,而西方近代科学与西方启蒙运动相互伴随。因此,我们必须学习启蒙精神。按照康德的标准解释,启蒙就是“人从他咎由自取的受监护状态走出”。从前,受监护者不敢也不能使用自己的理智。这倒不是由于缺乏理智,而是由于缺乏“决心和勇气”。^㉔所以,要敢于运用自己的理性,并且敢于公开地运用。“科学精神本质的要求就是在一切事情上公开运用自己的理性的自由。”^㉕或者按照更为广阔的看法,西方“近代科学革命既是一场制度革命也是一场智识革命”,它提出了关于自然和人的全新概念。这场革命以“理性和合理性形式”为基础,而理性和合理性

形式则是“古希腊哲学、罗马法,以及基督教神学三者融合的产物”。^{②⑥}可以推想,如果要在中国掀起一场原汁原味的近代科学革命,就得设法造成这些前提。然而,如葛兆光所描述的,传统中国的思想资源并不能“提供一个完整和全面理解西洋思想的基础”^{②⑦}。宋育仁早就指出,如若接受西方知识的根本预设,势必抛弃中国传统的宇宙论和社会伦常理解。^{②⑧}陈独秀断言:“要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治;要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术、旧宗教;要拥护德先生又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。”^{②⑨}近代史上不断重复的失败,使得救亡图存成为当务之急。因此之故,“‘追求富强’的价值观念和‘追求实用’的工具理性”,就“取代了传统的价值观念和道德理性,在西方的比照下人们似乎都在一条跑道上竞赛,于是世界主义又成了一种被认同的真理”。^{③⑩}这样,我们就可以理解更早时候顾鸣凤的建议了:他曾上书宣统皇帝将《新约》“颁行天下,编入四库集部,以示与孔教并行不悖之意”^{③⑪}。

海外汉学界也纷纷将近代中国的落后尤其是科技落后归结到文化基础上。在回答著名的“李约瑟问题”时,大多数海外学者都做了制度和文化归因。如,伯德相信,中国文言文的一些特点(一词多义、不加标点、不分段落等)阻碍了清晰思维的形成,中国传统学者致力于“形式”而不是“实质”,致力于“编辑和注释”,而不是“综合和概括”。^{③⑫}虽然在语言文字阻碍作用的程度上跟伯德有分歧,托比·胡弗依然认为中国的“文化环境和制度设置”,是“抑制近代科学发展的主要内在因素”。^{③⑬}跟伯德一样,胡弗相信,作为“中国思想的基础”的“阴阳两极(连同‘五行’)”的思维方式,和在历史、哲学、医学与理学等领域“广泛应用”的“剪贴方法”,也影响到科学的发展。^{③⑭}阴阳两极思维的流行,对人们接受机械论和因果思维大为不利;而剪贴方法则“杜绝任何种类的作者所有权”,同时并不追求知识的系统性,难以区分短暂的好奇心和独到观察与独特的见解。哪怕被李约瑟称赞过的中国传统科学精神的代表,也被认为无法跟欧洲人相提并论。如,庄子的论断更接近于“神秘启蒙”,而不是接近于希腊人的辩证法;墨家传统“也不能与阿贝拉德及其追随者所实践的经院哲学方法相提并论”。^{③⑮}更糟糕的是,传统制度进一步桎梏了科学的发展。创新需要提供个体

进入公共话语的机会,但在传统中国“这种机会实在是少之又少”^{③⑯};中国没有“类似于伊斯兰学院或西方大学的高级学术机构”,学校和书院没有课程和教学自主权,只能教特定的内容,训练学生的唯一目的是科举考试,因此教学也只能填鸭^{③⑰};科举考试的内容“完全基于人文主义作品”,除了短暂时期,“其中没有包含任何属于科学内容的东西”^{③⑱}。所有制度因素都得到了儒家学说等为代表的传统义理的辩护。因此,我们似乎可以得出结论,“在中国,科学研究被排除在智识活动范围之外”^{③⑲},其最根本原因在传统文化观念,或者说在传统哲学。

如此一来,修正传统甚至跟传统做切割成为一个相当自然的选项。西学东渐之初,梅文鼎、王锡阐等有意用传统概念翻译西学文献,以方便传播。但到了当代,在反思明末清初传教士传播西方科学效果不显著时,仍有学者并不体贴艰辛,反而指出这些“译法尽管非常巧妙”,“为科学在中国的传播做了很多贡献,但他们却把近代科学熔融在传统文化之中,取消了科学的独立性”。^{④⑰}“五四”运动几十年后,有学者依然相信,其目标“尚未能充分的实现”,主要跟中国传统“有密切的关系”,是“思想模式”使然。也就是说,目的没有达到,因为对传统改造或放弃得还不够。“五四”以来中国人“重建的文化秩序,也还没有突破传统的格局”^{④⑱}。大家似乎有意无意地忽略了当时某些目标的不恰当性。

社会意识被疏离传统的思潮塑造,在这一背景下,中国哲学学科的创建史又为西方哲学的标准演变成哲学的标准增加了助推力。中国传统并无“哲学”这个概念,只有诸如玄学、理学、道学等名词,所指内容跟哲学接近。“哲学”是日本学者西周对“philosophy”的翻译。这个概念传入国内,黄遵宪“为最早”,而梁启超和蔡元培又居倡导之功。^{④⑲}在蔡元培那里,哲学与科学关系极为紧密。他先是认为,哲学“为学问中最高之一境”,物理学、心理学等无所不包,“必不容有所偏废”。^{④⑳}今日哲学作为“一种普遍之科学”,应该贯通各种具体科学,并成为后者的方法和前提。^{④㉑}后来观点有所变化,认识到哲学中的玄学部分“超乎科学之上”,以新说解答未答之问题。^{④㉒}在这种亲近科学的态度之下,他断言,研究中国哲学必须以西方哲学为范式。在给胡适《中国古代哲学史》所作的序中,蔡元培说,今日编中国古代哲学史,“形式”问题是两大难处之一:“中国古代

学术从没有编成系统的记载……我们要编成系统，古人的著作没有可依傍的，不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人，不能构成适当的形式。”^{④⑥}这既是蔡元培的看法，也反映了胡适的立场。胡适被尊为“‘中国哲学’这一现代学科最初的开创者”，在开创者这里，西方哲学已然成为中国哲学“不可或缺的样板与范型”，开了“按西方哲学框架塑形中国哲学的先河”。^{④⑦}

冯友兰是“中国哲学”这一现代学科的另一位开创者。其两卷本《中国哲学史》无论是哲学内容的选取还是基本的哲学方法，同样跟西方哲学保持了高度一致。甚至可以说，“冯友兰对按照西方哲学范型建构‘中国哲学’，具有更为鲜明的自觉”^{④⑧}。冯友兰把哲学当成一种知性活动，明确反对直觉。他认为直觉是“一种神秘的经验”，得不到“一种哲学”；“科学方法，即是哲学方法”，它们“仅有程度上的差异，无种类上的差异”。^{④⑨}冯友兰所谓的“中国哲学”，“即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也”；所谓的“中国哲学家”，“即中国某种学者，可以西洋所谓哲学家名之者也”。^{⑤①}由此观之，虽然冯友兰接续了中国传统哲学资源，阐发了大量传统概念，但西方哲学的哲学观和方法论，已然笼罩初生的中国哲学学科。

二、西方哲学跟科学的关系并没有想象中那么密切

在救亡图存的背景下，“师夷长技以制夷”是文化精英们的首要追求。支撑外夷长技（科技）的道理跟传统观念格格不入。于是，受迫于保国保种，一些文化精英不得不转向西方思想。作为现代学科的中国哲学因此也就不得不以西方哲学为范式。显然，他们或明或暗接受了以下预设：中国传统义理跟西方科学不相容，西方哲学支持并涵盖着西方科学。然而，这只是一种尚未得到充分辩护的猜想。

西方哲学与西方科学关系密切，这一看法能流行开来，首先因为它们有着共同的源头。在西方人眼里，“我们今天所了解的哲学和科学都是从他们（指米利都学派的哲学家——引者注）开始的”^{⑤②}。最早的科学家几乎都是一些哲学家。两者的重合度如此之高，以至于希腊哲学史家伯内特宣称，“科学是‘以希腊的方式思考世界’，这是对科学恰如其分的描述”，所以，如果一个民族没有受到希腊影响，科学就“从未存在过”。这一论断，在非西方文化看

来极为傲慢，却得到了包括薛定谔在内的著名科学家的首肯。^{⑤③}

同时，这一流行看法又被西方哲学与科学对智力、精神气质和文化环境的共同要求加强。站在哲学和科学的开端，希腊先贤们都在探寻事物的原因。在这一探求里，他们区分了自然与超自然，“认识到自然现象不是因为受到任意的、胡乱的影响而产生，而是有规则的，受着一定的因果关系的支配”^{⑤④}。他们利用理性批判和辩论推进相关的探求活动。“早期希腊哲学家们互相了解大家的思想并互相批评。”^{⑤⑤}这要求有较为自由的文化氛围。西方科学技术的发展是自由探索的结果。爱因斯坦将这一自由称为“内心的自由”，“这种精神上的自由在于思想上不受权威和社会偏见的束缚，也不受一般违背哲理的常规和习惯的束缚”。^{⑤⑥}我们可以把这看成是康德关于启蒙论断的一个旁证。

再者，近代自然科学的革命性变化正好跟西方哲学的革命性变化相伴随。“现代哲学的起源和科学近似，而且也是同时的。”并且，哲学的“一部分就是在建立现代科学原理的那一部分人手里确定的”。^{⑤⑦}笛卡尔奠定了解析几何的基础，也确立了影响后世的近代哲学方法论原则；莱布尼茨发展了微分与积分的观念，相应地，他的单子论也成为哲学的一座高峰。

虽然西方哲学和西方科学在起源和变化的节律上高度重合，但是，我们无法因为两者有一些共同经历就断定它们之间的支持关系。例如，近代经验科学就跟中世纪哲学背道而驰。德国观念论则几乎被现代自然科学全部抛弃；这一思潮“对同一时期的科学根本没有发生影响”，尽管这一思潮的先驱——康德的思想中“充满了牛顿的物理学”，但他的继承者们，尤其是那些“把这派思想变成黑格尔主义的人”，缺乏“科学知识基础”，没有“成为伟大物理学家的潜力”。^{⑤⑧}事实上，如果我们更细致地考察哲学史和科学史，就会发现“在公元前的最后 3 个世纪”，自然哲学与科学研究就已经分开：哲学家对道德伦理和形而上学感兴趣，“不再关心科学”。直到 17 世纪，科学才“恢复了活力”。^{⑤⑨}有历史学家甚至指出，关于科学的基本原理，中国知道得比西方更早，中国跟西方的关键差别在于，西方迈过了“真正现代科学的门槛”，而中国没有。对于这个差别，著名历史学家布罗代尔给出了“一个明显的唯物主

义的解释”：中国“从未出现激励欧洲向前的经济动力，即那种资本主义张力”。^⑤也就是说，这一差别不应该通过哲学的观念差异来解释。

尤其要注意的是，西方哲学跟西方科学基础的关系并不密切。爱因斯坦断定“西方科学的发展是以两个伟大的成就为基础的”，一是体现在欧几里德几何学中的“形式逻辑体系”，二是在文艺复兴时期“发现通过系统的实验可能找出因果关系”。^⑥这两项成就跟西方哲学没有必然联系。西方哲学家不一定支持形式逻辑体系，更不必在乎通过受控变量法去寻找真实世界的关系。哲学史著作喜欢夸大培根的贡献，认为他是“近代归纳法的创始人”，但他只是哲学家中的“第一人”。^⑦远在培根之前近代科学实验“便已问世很久了”。诺贝尔物理学奖得主温伯格尖锐地指出：“我不清楚有哪位科学家的科学工作真的因培根的书而得到改善。伽利略不需要培根告诉他去做实验，我想波义耳或牛顿也无此需要。”重视数学的柏拉图和重视实验的培根是“两个相反的极端”，可惜的是，“两个极端都是错误的”。^⑧

哲学跟科学的关系并不密切，归结起来有以下几个原因。一是在领域上，哲学强调人而非自然。罗素指出：“德谟克里特以后的哲学——哪怕是最好的哲学——的错误之点就在于和宇宙对比之下不恰当地强调了人。”“尽管有柏拉图与亚里士多德的天才，但他们的思想却有着结果证明了是为害无穷的缺点。”^⑨二是在内容上，哲学的玄学本性使其关心虚无缥缈的道理，不愿意解释身边的日常现象。温伯格称其为知识的市侩主义，他批评说：“在古典时期的学术界，对知识的市侩主义长期盛行，阻碍了诸如柏拉图和亚里士多德等哲学家将其理论指向技术应用。”^⑩关于当代科学哲学，温伯格评价也不高，说它虽然活跃而有趣，但“对科学研究无甚作用”。^⑪三是在方法上，哲学长于抽象思辨，缺乏实验验证，不切实际。费恩曼（又译作费曼）干脆认为哲学浪费了时间：“如果想要发现什么东西，那么去细致地做一些实验要比展开冗长的哲学争辩好得多。”^⑫就算是公认对哲学非常友好的薛定谔，也观察到，在他那个时代科学家和形而上学家处在论战和沉默的敌意中。如果双方休战，也“并非通过让严格科学的观点和形而上学观点达成和谐，而是通过彼此忽视甚至是蔑视而实现的”^⑬。

哲学与科学在方法论上的差异具有根本性。诺贝尔物理学奖得主维尔切克指出，科学要“揭示有趣的相似，解放我们的思维”，但解放并不是疯狂，因为科学是“一个只有一条规则的游戏，这条规则是严格的：大自然是最后的裁判”。^⑭相比之下，除开自然主义等流派，哲学并不接受大自然作为最后的裁判，传统哲学试图维护独立于自然界的人的尊严：人的自由不依赖于因果。这就暗示，西方哲学和西方科学分属不同领域。如此一来，蔡元培等所设想的哲学对科学的涵盖关系也就不可能成立了。

在这里，我们还要特别反对一个极端观点：唯科学主义。在这种观点下，不是哲学涵盖科学，而是科学涵盖哲学，哲学只是科学的预备阶段。唯科学主义是力量崇拜的结果。从近代以来，科学技术取得了辉煌的成就，于是一切都向科学靠拢，一切学科都以科学化尤其是自然科学化为荣。物理学最终脱离哲学，一个重要原因是，通过《自然哲学的数学原理》中的工作，牛顿把数学成功地用到了物理学上，物理学在某个意义上被数学化了。于是学科纷纷数学化，不能数学化的学问则被贬低，不向自然科学靠拢的学问几乎不再是学问。自然科学的使命是提供知识，所以哲学也应该有这个使命。蒯因更认为，哲学关心的只是我们对世界的知识。有些哲学家以为哲学在某种程度上跟科学相分离，并为科学奠基；蒯因说，这只是“一场空洞的梦”，因为在他眼中，“哲学是科学的一部分”。^⑮

如果哲学能够被归结为科学，那么哲学就有统一标准——因为科学有统一标准。近代西方哲学比中国哲学（至少在地域上）离先进科学更近，因此西方哲学成为哲学的标准也就顺理成章了。冯友兰一度认为：“一般人心目所有之中西之分，大部分都是古今之异。”^⑯又说：“若从类的观点，以看西洋文化，则我们可知所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是某种文化底。”^⑰根据汤一介的解读，“五四运动时期的激进派和自由派的代表人物实际上都有‘全盘西化’的立场”^⑱。胡适后来参加中西文化论战时，立场虽然稍有缓和，却依然提出要“充分西化”或“充分世界化”。古代一定会走向现代，依据古今之异的逻辑，中国哲学如果要跟上时代，必须西方化：西方代表了近代文化，西方化就是近代化。中国哲学的合法性问题，由此就演变成了西化程度问题。距离西方的

远近成为合法性高下的尺度。

无论是哲学涵盖科学,还是科学涵盖哲学,抑或它们密切地相互支持,都假定了哲学跟科学具有相同或相近的本质。然而,这一假定并不成立。上面我们已经讨论了科学家关于这一问题的看法。下面我们将探讨哲学的功能,并给出哲学合法性问题的回答。

三、哲学的功能与合法性问题的回答

罗素认为哲学介于科学与宗教之间。^⑦接近科学,是因为哲学运用理性,并跟经验对照;接近宗教,是因为哲学给出对整体的看法,为人在世界和社会中的位置提供界说。在前一个方面,哲学以知识为目标。在后一个方面,哲学以智慧和价值为目标。因为要提供整体看法,就得涵盖所有已知部分,不留缺口。就像库尔特·拜尔说的,“为当时观察到的所有自然现象”提供“最佳解释”^⑧。要完成这个任务,需要增加一些非知识性的要素;科学当然不能完成这个任务。关于知识部分,哲学研究的是尚未成为知识者;关于智慧或价值部分,哲学研究的是不能成为知识者。总之,哲学跟知识的提供者有一定的距离。这比较接近冯友兰在《新理学》中的观点,“哲学与科学完全是两种底学问”^⑨。

虽然哲学介于科学与宗教之间,但很难画出一条清晰的分界线,它们是连续的。然而,我们不能像有的学者那样,从这一连续性就直接得出结论说,它们只有量的差别,没有质的差别。陈波认为,科学与哲学没有明显的方法论分野,哲学也要观察,科学也要思辨,尽管“哲学中很少有达到完全共识的‘真理’”,但“这是由于其研究对象的复杂性和理论概括的抽象性造成的,在其他各门类似的科学……中情况也是类似的……”^⑩这一推理的错误在于,它将注意力仅仅集中在哲学与科学的相接处。从现象上看,世界是连续的,我们很难把一个事物跟另一个事物截然分开。只盯着相接处看,甚至我们都没办法区分哪里是我们的皮肤,哪里是外部世界。然而,只要把视线稍稍扩展开,我们就会看到本质的不同。

很多哲学家已经指出了这一不同。早期维特根斯坦根本不认同哲学有知识部分。哲学“所要解答的肯定不是自然科学的问题”^⑪,就算回答了所有自然科学问题,人生问题“也还完全没有触及到”^⑫。在这个意义上,哲学跟科学背道而驰。物理世界相

同,人眼中呈现出来的现象世界却不完全相同。“幸福者的世界不同于不幸者的世界”^⑬。哲学之所以重要,并不是因为它对这个物理世界的某一部分有所认识,而是因为它提供对世界和人生的先验框架:它不但不接受经验的检验,反而要用来组织经验,并赋予经验意义。它既是认知的先验框架,也是意义的先验框架。因此哲学理解不能转化成知识。按照赵汀阳的解释,“哲学不是经验知识(否则哲学命题或者可以消除或者可以还原为科学命题),它只能是一种理解”^⑭。这种理解的一个极限即是宗教。西谷启治认为,在这里,“生命中其他一切普通的必需之物,包括学识和艺术,统统都失去了它们的必要性和有用性”,我们终于回到自身。^⑮就此而言,哲学理解促成跟知识无关的终极行动。

由于无法转变成自然科学意义上的知识,所以,关于哲学接近宗教、提供价值和意义的部分,我们就没有一个统一标准。中国哲学、印度哲学、东南亚哲学、非洲哲学真实存在着。甚至每个人都有他自己的哲学,因此在相同的物理事件面前,不同的人才会有不同的态度。毫不夸张地说,“人的全部生活都是在本能驱动下由观念来组织的”^⑯。不同的人、不同的人群,有不同的观念。这些观念并不完全由自然基础决定。在这些观念中,哲学观念最为根本。在价值方面,哲学提供个体意义、族群识别和终极关怀。它们构成文化身份。我们是谁,不是事实判断,也不是社会制度认定的价值判断,“而是一种特殊的价值判断形式,即‘自己把自己说成是什么’”^⑰。这些内容,又进一步通过经典固定下来。“通过塑造我们的底层文化观念,经典间接决定了我们的行动,从而决定着我们的生活面貌。”^⑱人们在相似的自然和社会环境下有不同的态度,最重要的原因就在于这些底层文化因素的不同。在知识方面,除非是出于好奇,我们几乎可以忽略落后者的想法;但在意义、身份和关怀方面,哪怕是稍微流露出一丁点忽视或者轻视,都属于严重冒犯。知识属于世界,而意义、身份和关怀则属于人。借助底层观念,哲学可以指导生活。实际上,“作为一种生活方式的哲学”概念,最近无论是在公众还是在职业哲学家群体里,都越来越流行。^⑲

哲学的这些部分,不只是没有一个统一标准,甚至无法像科学那样获得外部世界的帮助。所有属人的问题,都要以人活着为必要条件。活着不只是一

个事实,也是一个选择。每时每刻,我们都可以选择活还是不活。正如加缪所言,“真正严肃的哲学问题只有一个,那就是自杀”。判断生活值不值得活下去,就是在回答哲学的根本问题。^⑩对哲学起关键作用的,是肉体生命之前和之后的事情,也就是从哪里来、到哪里去的问题。对这些问题的回答或者不回答,决定了我们活不活下去,怎么活下去。但是,如果执着于事实,我们根本无从回答。加缪指出:“虽然每个人都活着,却好像没人‘知道’这一点,人们对此的惊讶永远是不充分的。这是因为现实中没有死亡的经验。恰当地说,除了生活过和意识到的东西之外,没有任何东西被经验到。”我们勉强可以谈到别人的死亡,但那只是“一个替代品,一个幻象,它绝没有完全让我们信服”。^⑪薛定谔认为,科学同样无法给这些问题一个回答。“我从哪里来,又要往何处去?这就是那个伟大的、深不可测的问题,它对我们一视同仁。对于这个问题,科学没有答案。”^⑫文化和文明造成差别,但死亡会让一切差别变得没有差别;往长里看,都是悲。这些主题是传统哲学的主要话题或主要动机。因为缺乏足够的数字,今天的回答跟古人的回答差不多没有本质不同。这也部分解释了为什么哲学跟科学相比没有明显进步。科学有进步,因为它面对的是大自然,有足够多的中立数据。然而在哲学的根本问题上,几乎没有个体之外的中立数据可以读取。

像薛定谔一样,一些伟大的科学家相信属人的判断在科学判断之外。虽然对哲学极不友好,费曼依然认为,科学不能影响道德的根基。他认为问题有两类:“(一)如果我做这件事,会有什么结果?(二)我希望这样的结果发生吗?它对我有什么影响——对我有好处吗?”第一类问题是科学问题,可以通过试验获取大量信息得到答案;但第二类问题“肯定都在科学的范畴之外,因为这不是一个仅仅凭你知道会发生什么事就能够回答的问题”。他的结论是:“道德评判——或者说宗教的伦理——和科学的信息完全没有什么关联。”^⑬爱因斯坦也认为科学跟宗教完全不同,这可以通过“真理”一词的使用情况来显明。“科学的真理”可以用来说经验事实、数学命题和科学理论,虽然意义各不相同。但是,“宗教的真理”对他来说“完全莫名其妙”。注意,宗教并不莫名其妙。他拥有宗教情感,甚至认为,比较高级的科学工作背后都有一种“像宗教的

情感”:“一种关于世界的合理性或者可理解性的信念”。^⑭他相信,这一信念是“一切科学工作的基础”。^⑮他相信一个斯宾诺莎式的上帝。^⑯

哲学活动不能直接等同于求知活动,还可以在我们的直觉和生活实践中找到证据。在对待非职业者和历史的态度上,哲学介于艺术和科学之间。学院派艺术家会敬重民间艺术家和历史上艺术家的成就,把他们当成是典范也无不可。但科学家基本上不会这样。职业哲学家对民间哲学家或历史上哲学家的态度则取决于他偏向科学还是偏向艺术或宗教。以对历史的态度为例。偏向艺术和宗教的哲学家会认为,历史上的哲学思想是本质性的,是构成性的,是当下哲学活动和日常生活的一部分。黑格尔相信:“哲学史的本身就是科学的,因而本质上它就是哲学这门科学。”^⑰海德格尔用大量篇幅讨论历史上的同行。然而,偏向科学的哲学家却会认为,历史上的哲学思想只具有外部意义:思想启发、文献整理。英语世界的分析哲学家普遍对哲学史不感兴趣,有时还充满敌意,直截了当地对哲学史说“不”。^⑱

跟偏向科学的学者不同,人文主义者承认一些非理性的、不可能构成知识的东西的重要性。在这些方面,非职业人士可以比职业人士做得更好。在论及信仰时,托尔斯泰就说,知识分子可能没有信仰,真正的人民大众是有信仰的,因为他们一直在活着,而信仰是活下去的必要条件。所以,有知识者要向这些无知识者学习。要知道信仰是什么,就需要多了解他们的生活和想法。“为了全人类都能生活下去,为了继续生活并赋予生命以意义,亿万人民必定拥有一种不同的、关于信仰的更为真切的构想。实际上,并不是我、所罗门和叔本华没有自杀这样一个事实说服了我,从而让我深信信仰是存在的;而是因为亿万人民曾经活过,并持续活着,在生活的大潮中扛起了我和所罗门这样的人。”^⑲

如此看来,能不能把哲学简化成科学,将深刻影响到我们对哲学合法性问题的探讨。如果哲学只是对知识的追求,那我们就得讨论中国哲学的合法性问题,中国哲学在什么意义上可以给我们提供知识,或者能够帮助我们追求知识,它跟科学的关系是什么样的。毕竟,近代以来,我们遭遇到了几千年来最为严重的挑战,这些挑战主要是知识方面的欠缺引起的。中国哲学一直伴随着我们,如果它不是这一

落后的根本原因,也是极为重要的一个原因。但是,如果哲学还包括对知识之外者的追求,尤其是对接近于宗教目标的追求,那么,作为中国人,在中国的土地上,我们需要讨论的合法性问题就不是中国哲学的合法性问题,而是西方哲学在中国的合法性问题。对西方科学的学习并不能自动替西方哲学作合法性辩护。西方哲学作为西方人的世界观、人生观和方法论,我们学习它、理解它意味着什么?是要让我们变成西方人,学会用西方的方式去看这个世界,去看人与人的关系,去看自己跟自己的关系吗?是学会像西方人那样做人?西方哲学教会我们做一个现代人,做现代人就是做西方人吗?

答案远不是这样的。我们应该理解西方人,但我们不必像他们一样。就像二胡与小提琴,都是音乐,各有妙处。罗素说得好:对西方人来说,中国人“并不想建立一个同我们一样的文明,而正是这一点才孕育着美好的希望”^⑥。自然世界的规律处处相同,东方西方拥有同一个科学。但是,群体生活和个人心灵则不必强求一致。任何思想都必须本土化,以抚慰当地、当下文化中的心灵。哲学并不是科学,它的主要目标并不是知识,因此,要真正回答西方哲学在中国的合法性问题,就要阐释它对中国、对当下的中国精神意味着什么。

首先,西方哲学的合法性并不来自西方的强大,而来自人类命运共同体的理念。在这一点上,它的合法性跟任何一种区域哲学的合法性没有差别。我们在同一个地球上生活,面对同一个物理世界,文化因素则给我们的精神生活带来不同。我们需要了解彼此的世界观,才能各美其美、美美与共。不同文明必定有一些基本的不同。在文明交往中,我们要尽量避免不同文明间的根本性冲突。按照赵汀阳的表述,这样的根本性冲突有两种,一种是生存根本利益的事情,另一种是生存意义的事情。^⑦前者主要指一些物质利益,后者则主要指一些精神利益。若冲突发生在这两者之上,将无法通过对话的方式得到解决。其实,我们可以把这两种冲突简化成一种:生存意义的事情。生存意义规定了生存根本利益。对普通人来说生存的根本利益涉及生命,但生存意义可以让我们放弃生命。在生存意义有冲突的地方,我们最好采取老子的策略,在精神上做“小国寡民”,“老死不相往来”。除了回避,别无他途。趣味有冲突,就尽量远离。为了阐述自由的边界,康德曾引用

英国小说《商弟传》中的一个情节。托比把一只苍蝇赶出窗外,说:“滚吧,你这可恶的虫豸,世界对你和我来说足够大了!”康德引出的教训是:“每个人都可以此作为自己的座右铭。我们不可相互搅扰;这个世界对我们所有人来说都足够大。”^⑧精神世界更大,在精神世界中回避冲突远比物理世界容易,只要我们愿意。要成功地做到这一点,就需要了解其他文明的底层观念。如果能成为同一群人,那就成为同一群人。同一群人是自然形成的,不可以拔苗助长。如果不能成为同一群人,那就成为朋友。如果不能成为朋友,那就成为陌生人。但尽量不要成为敌人。精神上的“小国寡民”,可以避免我们成为敌人,这是最不坏的选择。了解西方哲学,我们就可以更好地理解 and 体谅西方人在生存意义方面的看法。

其次,西方哲学的合法性来自大体相近的人类处境。尽管我们跟西方拥有不同的文化传统,但我们的物理世界相同,我们的身体构造相似。在我们处理人跟自然世界的关系时,西方视角和中国视角拥有同一个对象。在这方面,可以相互借鉴。维特根斯坦说:“即使狮子会说话,我们也理解不了它。”^⑨但是,如果我们跟狮子有大体类似的生理需要和精神需要,那么我们就应该听得懂。我们跟西方也是这样的。涉及客观的层次,西方哲学在中国的合法性毋庸置疑。这大致类似于哲学中接近知识的那一部分。

最后,西方哲学的合法性来自中国哲学自我更新的需要。中国哲学有自己的传统,但它不是一个孤立的单起源系统。在发展的过程中,它不断借鉴包括佛教在内的外来文化,丰富着自己的内涵和表现力。关于西方哲学在中国的前景,我们可以期望的,不是把中国哲学改造得像西方哲学,而是让西方哲学的某些概念、范畴、理论、方法成为中国哲学的一部分,丰富我们的认同,深化我们的认识。从这个方面看,以金岳霖等为代表的现代中国哲学家给我们做出了榜样,《论道》《知识论》等著作,用传统的中国哲学概念表达了现代内容,在中国传统与现代理解之间架起了桥梁。一个人不是别人,也不能成为别人。一个民族的发展不是要成为另一个民族,一个国家的使命不是要成为另一个国家。如果我们在哲学上最终向西方靠拢,成为文化上的西方人,那强大的就不是中国,而只是另外一个西方。当然,在

文化意义上的人是生成的,不是给定的。经过本土化后的西方哲学,就像佛教那样,将会成为中国哲学的一个部分,成为中国人精神世界的一个因素。

四、结语

在中国,无论是传统中国哲学还是西方哲学,都面临合法性问题。对传统中国哲学而言,合法性问题是一个发展问题,要回答如何从传统切入当代;对在中国的西方哲学来说,合法性问题是一个识别问题,要关注如何融入中国人的身份认同。长期以来,学界关注前者多而关注后者少。并且,一些学者自觉不自觉地以西方哲学的标准来要求中国哲学,甚至认为中国哲学不是哲学。以西方哲学为标准是标准的误认和误用。这一误认和误用,跟近代中国的落后和西方的强大关系密切。为了救亡图存,中国知识分子不得不学习西方强大的器物,并进而学习器物背后的文化观念。作为文化观念的核心部分,西方哲学被看成是强大器物的支持性因素。实际上,西方哲学虽然跟西方科学同源同流,但它们之间并没有绝对的支持关系,也不相互涵盖。器物的强大靠科学,可是哲学跟科学是两个本质上有差别的学科。科学以追求知识为唯一目的,它的标准是统一的,严格地说,只存在着“一种”科学。不同国家的科学,并没有实质不同。然而,哲学并不以追求知识为唯一目的,甚至可以说,哲学的主要目的并不在于追求知识,而在于塑造价值、提供意义。从这个角度讲,哲学没有统一的标准,不同的文化可以有不同的哲学。

对中国人而言,中国哲学具有天然的合法性,它一直塑造着中华民族的价值,界定着中华民族的意义。尤其需要讨论的,是西方哲学在中国的合法性。西方哲学的合法性并不来自西方在科学上的强大,而来自人类命运共同体理念下相互理解的需要,来自协调认识同一个世界的需要,来自中国哲学自我更新的需要。对我们来说,当下的重要问题是,分辨出哪些领域是知识性的,哪些领域是价值性的。在知识性领域,有高下之分,标准一致。在价值性领域,存异不必求同。最关键趣味,不求共有,只望成全,至少不被打扰。

本文原为提交给“第六届《中国社会科学》青年哲学论坛:全球图景下的哲学中国”会议的会议论文。会后根据一些学者的意见,做了修改。

注释

- ①参见吴晓明:《重论“中国哲学”的合法性问题》,《学术月刊》2021年第4期;李巍:《合法性还是专业性:中国哲学作为“方式”》,《江海学刊》2019年第2期;郑家栋:《合法性概念及其他》,《哲学动态》2004年第3期;陈来:《关于“中国哲学”的若干问题浅议》,《江汉论坛》2003年第7期,等等。胡文会的综述文章提供了丰富的讨论资源,参见胡文会:《中国哲学合法性问题研究综述》,《湖北民族学院学报》(哲学社会科学版)2008年第4期。②参见萧洪恩、王娟:《应该在何种意义上谈论“民族哲学”》,《云南师范大学学报》2021年第2期;李河:《可以在何种意义上谈论“民族哲学”》,《开放时代》2019年第5期。③参见苏德超:《哲学无用论为什么是错的?》,《四川师范大学学报》(社会科学版)2018年第4期;贺来:《启蒙精神与哲学的当代合法性》,《哲学研究》2010年第8期;赵汀阳:《哲学怎样才是有用的》,《社会科学战线》1995年第1期。④参见赵汀阳:《中国哲学的身份疑案》,《哲学研究》2020年第7期。⑤⑥⑦⑧⑨[德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆,1995年,第115、120、127、119、132页。⑩汪子嵩、王太庆:《关于“存在”与“是”》,宋继杰主编:《Being与西方哲学传统》,广东人民出版社,2011年,第15页。⑪陈来:《关于“中国哲学”的若干问题浅议》,《江汉论坛》2003年第7期。有学者指出,到今天为止,西方主流哲学界对中国哲学的接受依然是表面的,其理由不过是“政治正确”。对此的论述,参见张弘、倪培民:《社会上流行的所谓儒家观念,往往不符合经典儒家精神》,“燕京书评”公众号, https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MjM5MDAyNDA2NQ==&mid=2247496363&idx=1&sn=619d82bb84caa69f6f06b0db8394f350&source=41#wechat_redirect, 2021年9月7日。⑫吴晓明:《重论“中国哲学”的合法性问题》,《学术月刊》2021年第4期。⑬⑭⑮⑯金涛、刘青峰:《中国现代思想的起源——超稳定结构与中国政治文化的演变》第一卷,法律出版社,2011年,第232—233、241—242、251—253、325页。⑰⑱⑲⑳陈独秀:《独秀文存·论文》(上),首都经济贸易大学出版社,2018年,第1、1—2、2、2—6页。㉑胡适:《胡适文存(三)》,黄山书社,1996年,第24页。㉒李泽厚:《中国现代思想史论》,东方出版社,1987年,第8页。㉓周策纵:《五四运动:现代中国的思想革命》,周子平等译,江苏人民出版社,1996年,第254页。㉔[德]康德:《回答这个问题:什么是启蒙》,《康德著作全集》第8卷《1781年之后的论文》,李秋零译,中国人民大学出版社,2010年,第40页。㉕周东启:《近代科学与中国社会》,中国社会科学出版社,2007年,第297页。㉖㉗㉘㉙㉚㉛[美]托比·胡弗:《近代科学为什么诞生在西方》(第二版),周程、于霞译,北京大学出版社,2010年,第337、272、279—282、282—284、285、286—287、290、301页。㉜㉝㉞葛兆光:《中国思想史》第二卷《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,复旦大学出版社,2019年,第440、481、484、439页。㉟陈独秀:《〈新青年〉罪案之答辩书(1919年1月15日)》,《独秀文存·论文》(下),首都经济贸易大学出版社,2018年,第11—12页。㊱参见 *Chinese Thought, Society, and Science* 的第二章,尤其第96页。Derk Bodde. *Chinese Thought, Society, and Science*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1991。㊲周东启:《近代科学与中国社会》,中国社会科学出版社,2007年,第266—267页。㊳余英时:《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社,1998年,第359

页。④陈启伟:《“哲学”译名考》,《哲学译丛》2001 年第 3 期。④④蔡元培:《蔡元培全集》第二卷,中华书局,1984 年,第 347、349 页。④⑤蔡元培:《蔡元培全集》第三卷,中华书局,1984 年,第 253 页。④⑥胡适:《胡适全集》第五卷,安徽教育出版社,2003 年,第 193 页。④⑦④⑧李翔海:《论冯友兰在“中国哲学”学科创立中的历史作用》,《哲学研究》2013 年第 7 期。④⑨⑤⑩冯友兰:《中国哲学史》(上),华东师范大学出版社,2002 年,第 5、7 页。④⑪⑬⑭[英]G·E·R·劳埃德:《早期希腊科学:从泰勒到亚里士多德》,孙小淳译,上海科技教育出版社,2015 年,第 2、8、9 页。④⑮⑯⑰⑱参见[奥地利]埃尔温·薛定谔:《自然与希腊人科学与人文主义》,张卜天译,商务印书馆,2016 年,第 16、45、9、77 页。④⑲许良英等编译:《爱因斯坦文集》第三卷(增补本),商务印书馆,2019 年,第 213 页。④⑳㉑[英]A. N. 怀特海:《科学与近代世界》,何钦译,商务印书馆,1997 年,第 133 页。④㉒[法]费尔南·布罗代尔:《文明史——人类五千年文明的传承与交流》,常绍铭、冯棠、张文英、王明毅译,中信出版集团,2018 年,第 391—392 页。④㉓④④④⑤许良英等编译:《爱因斯坦文集》第一卷(增补本),商务印书馆,2016 年,第 772、364、409、365 页。④⑥[英]罗素:《西方哲学史》下卷,马元德译,商务印书馆,1981 年,第 61、63 页。④⑦④⑧[美]斯蒂芬·温伯格:《给世界的答案:发现现代科学》,凌复华、彭婧璐译,中信出版集团,2016 年,第 182、32、26 页。④⑨④⑩[英]罗素:《西方哲学史》上卷,何兆武、李约瑟译,商务印书馆,1981 年,第 107、9 页。④⑪[美]费恩曼·莱顿·桑兹:《费恩曼物理学讲义》第一卷,郑永令、华宏鸣、吴子仪等译,上海科学技术出版社,2005 年,第 67 页。④⑫[美]弗兰克·维尔切克:《美丽之问:宇宙万物的大设计》,兰梅译,湖南科学技术出版社,2018 年,第 11 页。④⑬Willard Van Orman Quine. *Quine in dialogue*, edited by Dagfinn Føllesdal, Douglas B. Quine, Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 2008, pp.5-6. ④⑭⑮⑯冯友兰:《贞元六书》,华东师范大学出版社,1996 年,第 229、230、6 页。④⑰汤一介:《古今东西之争与中国现代文化的发展》,《江淮论坛》1994 年第 6 期。④⑱转引自 E. D. Klemke, Steven M. Cahn

(ed.): *The Meaning of Life: A Reader*, Oxford: Oxford University Press, 2018, p.78.④⑲陈波:《哲学作为一项认知事业》,《哲学分析》2020 年第 1 期。④⑳[英]维特根斯坦:《逻辑哲学论》6.4312,贺绍甲译,商务印书馆,1996 年,第 103 页。④㉑[英]维特根斯坦:《逻辑哲学论》6.52,贺绍甲译,商务印书馆,1996 年,第 104 页。④㉒[英]维特根斯坦:《逻辑哲学论》6.43,贺绍甲译,商务印书馆,1996 年,第 103 页。④㉓赵汀阳:《哲学的元性质》,《哲学研究》1993 年第 6 期。④㉔Keiji Nishitani. *Religion and Nothingness*, trans. by Jan Van Bragt. Berkeley: University of California Press, 1983, p.3.④㉕苏德超:《哲学无用论为什么是错的?》,《四川师范大学学报》(社会科学版)2018 年第 4 期。④㉖赵汀阳:《认同与文化自身认同》,《哲学研究》2003 年第 7 期。④㉗苏德超:《为什么要阅读经典》,《中州学刊》2019 年第 7 期。④㉘Stephen R. Grimm, Caleb Cohoe. What is philosophy as way of life? Why Philosophy as a way of life?. *European Journal of Philosophy*, 2021, Vol.29, Issue1, p.236.④㉙④㉚参见 Albert Camus. *The Myth of Sisyphus*, tr.by Justin o'Brien. Harmondsworth: Penguin Books, 1979, p.11, p.21.④㉛[美]理查德·费曼:《发现的乐趣》,北京联合出版公司,2018 年,第 261—262 页。④㉜[德]黑格尔:《哲学史讲演录》第一卷,贺麟、王太庆译,商务印书馆,1995 年,第 12 页。当然要留意,黑格尔的“科学”,并非今天的数学化后的经验科学。④㉝Tom Sorell. "On Saying No to History of Philosophy", *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, edited by Tom Sorell and G. A. J. Rogers. Oxford: Oxford University Press, 2005, p.43.④㉞参见 Leo Tolstoy. *Confession*, trans. by David Patterson. New York: W. W. Norton & Company, 1983, p.66.④㉟[英]罗素:《中国人的性格》,《罗素自选文集》,戴玉庆译,商务印书馆,2021 年,第 189 页。④㊱参见赵汀阳:《天下的当代性》,中信出版集团,2016 年,第 225 页。④㊲[德]康德:《论教育学·系科之争》,杨云飞、邓晓芒译,中国轻工业出版社,2019 年,第 43 页。④㊳[英]维特根斯坦:《哲学研究》,陈嘉映译,上海人民出版社,2005 年,第 269 页。

责任编辑:涵 含

The Standard of Philosophy and the Legitimacy of Western Philosophy in China

— A Core Issue in the Exploration of Modern Chinese Philosophy

Su Dechao

Abstract: In China, the discussion on the legitimacy of philosophy tends to focus on traditional Chinese philosophy, while the legitimacy of Western philosophy is almost ignored. This resulted from the backwardness of modern China, the strength of Western scientific power and the excessively narrow view of philosophy. It was widely believed that modern China's backwardness was mainly manifested in science, of which Western philosophy was one of mainly supportive factors, and that to philosophize was to pursue knowledge. In order to save the nation from extinction, Chinese philosophy, therefore, had to be radically reconstructed according to Western philosophy. However, Western philosophy does not directly support Western science, nor do they cover each other. What's more, the main goal of philosophy is not to acquire knowledge, but to provide value and define meaning. Hence, we need to reflect on the rationality of Western philosophy in reconstructing Chinese philosophy and the legitimacy of Western philosophy in China. The justification of Western philosophy lies in that it depicts the Western civilization and the world understood by Western civilization from the bottom logic, which helps us better understand the West, the world, and is beneficial for the self-renewal of Chinese philosophy.

Key words: philosophical standards; Western philosophy in China; the exploration of modern Chinese philosophy