
胡适与西田几多郎

——哲学的中国，哲学的日本

前言

胡适（1891–1962年）在《中国哲学史大纲》的《导言》中先下了“哲学的定义”，为哲学下了“研究人生切要的问题，从根本上着想，要寻一个根本的解决”的定义¹。此定义虽然是种暂时性的定义，但很简洁。但是，胡适并没有由此展开他自己的哲学。他接下来就急忙去讲“哲学史”的定义，滔滔不绝地讲述哲学的历史演变。

我们可以把它视为从哲学的一种回避。要从积极的角度来看，或许可以解释为胡适成功地实现了由哲学向历史的转变，恰如他给予很高评价的章学诚一样。从消极的方面来讲，也许可以解释为“浅薄”的胡适终究未理解“深远”的哲学。如果是前者，按理胡适已经没有必要再拘泥于哲学。比如像经常有人所论的思想与哲学的分野那样，胡适也可以写他的思想史，或者学说史、经学史等。但是，他始终没有放弃哲学。这里的哲学，是实用主义者胡适的哲学，因此它应该是一种与“深度”恰好相反的哲学²。

我们应思考的问题是：叙述“中国”的“哲学”的“历史”之哲学意义何在？³看来，对于胡适来讲，这三者是不可分的。也就是说，他为了使哲学作为“中国的哲学”来成为国民哲学，不能不拿出历史来。虽然如此，

1. 胡适《中国哲学史大纲》，姜义华主编《胡适学术文集 中国哲学史》上册，中华书局，1991年，8页。
2. cf. 胡适《实验主义》，姜义华主编《胡适学术文集 哲学与文化》，中华书局，2001年，22页。
3. 着重号为笔者所加。

这并非指单纯的中国历史。它并不是作为事实的思想之编年纪录，而是一种使哲学作为哲学而赖以成立的、特权化的历史。因此，“中国”是一种范例（而且是最重要的范例），通过此种历史而构思的“中国哲学”从一开始就不是以一种国民哲学为范围，而应该是可以与“世界哲学”连接起来的，作为哲学的哲学⁴。

把哲学的国民化同时当作普遍哲学的构思，这样的结构并不是胡适所独有。在当时的东亚哲学运动当中，看得到同样的结构，当他们面对自称为具有普遍性的西方哲学时，都要努力建构出自己的哲学来。本文拟讨论哲学的国民化在东亚的近代如何建构起来，特别专注两例个案，即胡适与西田几多郎（1870-1945年），对他们如何利用自己的“历史传统”来建构国民化的哲学这一问题进行深入探讨，并由此寻觅不让哲学的国民化（和普遍化）任意回收的，另一种哲学与历史之间的关系。这便是对哲学从所未闻的另类谱系之可能性的一有益探索。

第一章 哲学的日本——西田几多郎

一 抽象的具体性——对历史的自觉

西田几多郎在他的晚年开始积极讲述“历史”与其“自觉”的问题，而且它总是伴随着一种美术化。西田在1943年的题为《关于自觉》的一篇文章中说：“哲学应该是讲第一原理的学问”⁵。但是他所说的哲学不只以抽象的原理为其立脚点，而且一定要站在基于具体历史的“自觉”基础上。

当我们思考自我的时候，即反省的时候，似乎已经超越了对对象逻辑的境位。这种境位应该是一种对自我的制作性质的自觉，或曰对创造性自我的自觉，而在这里，自我又是一个历史性的自我。我们就站在此等

4. 胡适《中国哲学史大纲》，11页。

5. 西田几多郎《关于自觉》，上田闲照主编《西田几多郎哲学论集》Ⅲ，岩波文库，1989年，260页。

境位上对自己进行反省。在此，必须要有一个无从质疑的出发点，这并不意味着要从自我出发，而是意味着要从世界出发。因为，自我本身就是一种作用，所以是要从世界的境位加以反省的。质疑本身应该也是在此世界中进行的行为。因此，哲学始自历史性、创造性世界的自我反思⁶。

西田在此将哲学的出发点放置于世界境位的历史自觉，而不是自我的自觉。问题在于其历史所指谓。从西田看来，历史便是“历史性、创造性世界”，始终是被人创造或制作的历史。它既不是像“机械的世界或有目的的世界”那样“只是作为一系列不统一的偶然事件的世界”，又不是“一切都是一者的自我发展”的世界⁷。它是一个，完全偶然且一次性的事实与绝对的一者通过此自我的“自觉”来技术地、创造地相结合起来的世界⁸。西田对此以不同的术语反复讲述。

重要的是，西田所自觉创造的历史具有实在令人感到奇怪的一种具体性。在一方面，它应该是充分具有偶然性的具体历史。但是，只停留在偶然性的层面，历史就无从谈起。偶然的事实应该借以自觉与绝对的根本相结合起来，从而获得新的具体性。按西田的说法，这是可叫做抽象化的具体性的一种具体性。

空间上的任何一个点都具备着成为时间起始的可能性。在创造性的世界，也即自觉的世界中，时间和空间呈现出矛盾的自我同一性，即物的形状本身从所造形成为能造。我们的自我在此世界中随时都可以超越因果律，和绝对的一者相结合起来。我们的自我如此超越因果律、如此与世界本根相结合，这称作抽象作用。从自己的角度在空间的维度上将世界视作多中之一，这就是知识的境位。与之相反，艺术的境位要从其角度出发，与前者相对，在时间的维度上视作一中之多。艺术也是一种抽象的境位。还有一种和这两种方向背道而驰的世界，在此世界中，从

6. 同上，260-261页。

7. 同上，198页。

8. cf. 同上，217-218页。

所造至能造的流动是无边际的。这即是实践的世界，实践的世界便是具体的世界。但是，历史的世界是一种因总与本根相结合才会流动的世界。从这一境位来讲，似乎可以这么说：包涵无限抽象的世界或曰可共存（compossible）的世界才是具体的。因此，具体是一种包涵无限的抽象作为自我的契机之指称。……将自我本身化为抽象，从而又将自我本身化为具体。抽象乃是具体化的手段。如果要把自我本身化为具体，就应该将自我本身投射到抽象的镜子中。无需赘言，单纯的抽象不代表什么⁹。

这种抽象化的具体性，尤其表现在艺术领域。既然他要强调制作（poiēsis），这也可以说是理所当然。西田用“点”、“线”等术语来进行有关论述。

一次性的，即纵向线型的某种事物拥有横向的一条直线的自我作为绝对的矛盾自我同一的自我限定。换句话说，它以绝对否定为媒介拥有了自我本身¹⁰。

创造作用并不能想像为线型的作用。如果在某种意义上呈现为线型，或者先在者制约着后来者的话，那里就无所谓真正的创造。我们可以将最初的创造想像为从无到有的变化。但这一类创造不外乎是偶然的，实际上，那里连最起码的作用都看不到。就真正的创造作用而言，惟独直线上的每一个点可以成为起始处。神对世界的创造是在永恒反复的过程之中的。圆环型的、处所性的某种事物内在于自我而形成自我本身，观照自我本身。这才是创造的旨趣¹¹。

换句话说，对西田来讲，抽象化乃是事实的历史——“纵向直线”上的“一点”经过自我否定（经过“自觉”），成为永恒的“横向直线”或曰“圆环”。这种艺术化的描述并不是偶然选择。很显然，他所依据的是李格尔（Alios Riegl）和沃林格（Wilhelm Worringer）的艺术理论。

9. 同上，243-245页。

10. 同上，201-202页。

11. 同上，208页。

二 哲学的日本

西田在他发表《关于自觉》的两年前，即1941年，发表过《作为历史性形成作用的艺术创作》，其中用较大的篇幅提及了李格尔和沃林格尔。他从他们所论的“抽象”、“平面”、“线条”等观念得到了某些启发。

正如李格尔所讲，这种艺术直觉的抽象作用境位要将世界当作平面来看，而在这里，所谓的世界在观念上、思想上是一种内含利害得失的立体构造。我们认为，在绝对现在的自我限定的世界中，过去和未来始终是与现在相伴随的，过去和未来始终消失在现在之中，不，囊括在现在之中。同时，现在应该又是始终命定为即将要消失的现在，是连一刹那都不能停留的现在。我们始终要将制作视为一种绝对现在的自我限定，也就是说，我们始终要使过去和未来消失在现在之中，始终要将动态的事物看作静态，要站在现实世界超越现实并正视现实，这也是史性平面的境位。抽象作用是指将一切动态视为静态。一般来讲，人们都把抽象作用只是理解为从超越的境位将历史世界视作同时并存的那种境位，即思维的境位。这也是始终将动态的事物视作静态的一种境位，但是此种境位与艺术直觉完全相反。这是始终要否定现在的境位。从后者的境位（即所谓的认识主观），我们可以思考出知识的种种范畴和内容，同样，艺术的种种范畴和内容也应该从绝对现在的抽象现在境位，亦即史性平面的境位去思考¹²。

西田说抽象作用使“站在现实世界超越现实，并正视现实”的境位、“史性平面的”境位成为可能，而对沃林格尔来讲，最能发挥此抽象作用的艺术形式，一为原始人类艺术或东方人的艺术，一为哥特艺术¹³。西田明明知道这点，才主张东方艺术的抽象线条优于哥特。因为它最为根本地把历史空间作为“心的空间”来把握，它也是“精神性”的。

12. 西田几多郎《作为历史性形成作用的艺术创作》，上田闲照主编《西田几多郎哲学论集》Ⅲ，岩波文库，1989年，136-137页。

13. cf. Wilhelm Worringer, *Formprobleme der Gotik*, München, R. Piper, 1920.

历史世界作为绝对现在的自我限定应该总包涵着过去和未来同时并存的面向。历史现实横亘在过去和未来的矛盾自我同一之间。作为从所造至能造的过程，走向未来的方向是内在的，从过去走来的方向是外在的。前者是内在方向，后者则超越方向。我们可以说，东方艺术并不是和原始艺术一样朝向超越方向得以发展，而与歌特艺术一样呈现为中间境位，而且朝着与之截然相反的方向发展而来的。所谓东方艺术的精神性就是在这种意义上的精神性。它不以哥特式尖塔表现出生命的无限，而以黑乐茶碗包容天地。这便是“平常心是道”。我认为，东方艺术的形式应该从此类角度去捕捉。……在此意义上，我在与歌特艺术相反的意义解释东方艺术的精神性。我在前面已说过：西方艺术捕捉物的空间，东方艺术捕捉心的空间，也是在这种意义上说的。这并非要说明相对客观而言的主观的问题，而是要说明“心即是佛”的空间，要说明历史空间。我们的自我存在于历史空间之中。沃林格尔认为北方古代梦幻般的装饰线条无始无终无中心。他说的是线的连接和线的形状。东方画的线条固然无始无终，其要在于捕捉一种“现实即实在”的历史空间。它要限定我们的自我所存在的处所。东方画不是要在物上显现出心来，而要在心中显现出物来。东方艺术的线条也不像希腊艺术那样有机，也并不像歌特艺术，更不是埃及艺术。它就是“佛即是心”，是自然法尔。如果试举金字塔、希腊神庙、哥特式尖塔以及茶室相互比照，我相信你会有思过半矣的感受¹⁴。

东方画的线条最适合于把握历史空间，它与哥特艺术精神性的线条相反，具有“包容天地”的精神性，可构成“于心现物”的“心的空间”。

由西田看来，东方艺术就是日本的。他拿“黑乐茶碗”和“茶室”来当作范例并非偶然。西田在别处还将东方艺术的抽象作用说为“柔软心的”。但这些始终指谓日本而言¹⁵。

要从西方文化的角度想问题的人认为东方文化是神秘的或者是象征

14. 西田几多郎《作为历史性形成作用的艺术创作》，173-175页。

15. 同上，151-152页。

的。但是，这是因为将西方文化的角度当作唯一角度的缘故而已。今天的我们应该重新深入到我们文化的根底来思考。譬如，我认为日本文化的根底处有一种“现实即实在”的柔软心在起作用。然而，我也认为这应该发展成为真正没有偏见的科学精神¹⁶。

西田所举的“例子”中没有直接提到过中国。要而言之，“在与哥特相反的含义上具有精神性”的东方艺术，其心灵与精神就为日本这唯一的存在所占有。

日本就这样凸现出来了。对于要构思作为第一原理的哲学的西田来讲，参照历史——通过“自觉”而构成的作为抽象化的具体性之历史，是不可或缺的条件。因为，哲学有了它才能成为不是简单抽象理论的，而深深扎根于个物和绝对的一者中间之原理。但是，当此种历史以艺术为媒介而被美术化时，西田意义上的哲学就牢牢地被国民化了。也就是说，日本在东方艺术的名义之下凸现出来了。这并非意味着西田要建构一个作为特殊哲学的日本哲学。就像上田闲照先生所讲的那样，西田与简简单单鼓吹“日本精神”或“日本主义”的国民哲学还是有一定的距离¹⁷。虽然如此，西田为了奠定作为哲学的哲学之基础，仍然需要作为抽象具体性的“日本”。这是比“日本精神”还要牢固，要与绝对的一者连接的同时，还要主张其固有性的“日本”。换句话说，世界化（与世界史和普遍哲学连接的）的“日本”被范例化¹⁸。“日本”正是哲学的日本。

在西田的“自觉”哲学或者哲学的日本当中，哲学的普遍化和哲学的国民化同时完成。我们对此要思考一下这样两层问题：一方面要思考有否可以回避它的“历史”或者可以避免抽象化的具体性；另一方面，要思考把具体性作为具体性来对待的哲学是否可能。

16. 同上，175页。

17. 上田闲照《西田几多郎——“那场战争”与“日本文化的问题”》，《思想》，岩波书店，1995年11月号。

18. cf. 西田几多郎《日本文化的问题》（1940年），上田闲照监修《西田哲学选集》第5卷，灯影舍，1998年，402-403页。

第二章 哲学的中国——胡适

一 中国的文艺复兴

在西田通过“自觉”使日本凸现出来的时候，胡适批评日本的现代化没有成功，说她原封不动地保留了其古老习俗。

最先我们要对这个问题所特别引起我们好奇的两方面来研究，一般来说，这问题烦人的第一方面为什么在日本现代化运动很成功，而为什么在中国却不成功呢？但是近年来这一问题却大有变化。……问题变成中国为什么终于推翻其古老的文化和达成中国的文化复兴，而日本在七十年现代化后却仍无法抛弃其古老习俗的坚实的核心¹⁹。

与其相对，中国才是现代化的成功者，胡适认为中国之所以取得成功是因为她实行了辛亥革命，后来又经过他亲自参与进去的“中国的文艺复兴”之后，从根本上改变了社会。

我想探讨的，并不是胡适此见解的正确与否。重要的是，“中国的文艺复兴”这一观念的含义。胡适在叫做《中国的文艺复兴》（1933年）的一篇文章中，自卖自夸似地把1917年以后的新文化运动比作欧洲文艺复兴。

“新潮（The Renaissance）”是一群北大学生为他们1918年刊行的一个新月刊起的名字。他们是一群成熟的学生，受过良好的中国文化传统的训练，他们也欣然承认，其时由一群北大教授领导的新运动，与欧洲的文艺复兴有惊人的相似之处²⁰。

据胡适所论，中国却与应该和她相像的欧洲不同，文艺复兴不止发生了一次，

19. 胡适《中国与日本的现代化运动——文化冲突的比较研究》（1939年），《胡适学术文集 哲学与文化》，320-321页。

20. 胡适《中国的文艺复兴》，耿云志主编《胡适论争集》中卷，中国社会科学出版社，1998年，1629页。

而发生了四次之多²¹。

那么，中国为什么有必要经过数次文艺复兴呢？胡适所得出的结论很像西田的思想：因为那里没有“对自己的历史使命”的自觉。

上述历史运动的每一次都过周期性地复活一个古老文明的生气和活力起了重要作用。所有这些运动，也确实名副“文艺复兴”之实。它们又都有一个共同的缺陷，即对自己的历史使命缺乏自觉的认识。它们即无自觉的努力，对自己的意图也无清楚的表述，而只是历史趋势的自然发展。而且，它们对传统中的保守力量，只有模模糊糊的、不自觉的斗争。因而也很容易被这些力量所制服或扫荡。没有这种自觉因素，这些运动就只是革命性转变的自然过程，但从未达革命性转变之功；它们带来了新的范型（new patterns），但从未根本推翻旧范型。旧范型继续与它们共存并最终消化了它们。以禅宗为例，它实际取代了其他佛教流派；等到它被官方认为正统后，它却失去了其革命性，而重视了其创始人明确反对的所有特性。新儒学的世俗哲学本是要取代中世纪宗教的，但它却无意中很快使自己成为了体现中世纪精神诸多特征的新宗教。最近三百年来的考证学，始则是对空谈心性以及无用的科举教育的反叛，继则成为二者的避难所，这二者仍继续、统治绝大多数中国文人。新戏曲、新小说出现了并一直存在着，但政府继续举行以诸经为内容的科举考试，文人们也继续用文言写诗作文²²。

没有自觉而无意识的运动只是自然过程，无法实现革命性的根本转变。它不会推翻旧范型，而保存保守的力量。胡适如此批判没有自觉的文艺复兴之后，再把亲自参与的最近的文艺复兴界定为“完全自觉的、有意识的运动”，它“知道需要什么”，“必须破坏什么”²³。

那么，为什么只有最近的文艺复兴才是有自觉的呢？胡适的回答是：“这场运动中的自觉因素是与西方人民及其文明长期接触的结果”²⁴，“没有与西

21. 同上，1629页。

22. 同上，1630页。

23. 同上。

24. 同上。

方文明的紧密接触，就不可能有‘中国的文艺复兴’”²⁵。也即，由于西方文明带来了新的价值标准，使人们得以重新评估自己的文化。“文化的有自觉的改革和更新便是由这种价值转变带来的自然的结果”²⁶。

既然如此，胡适的历史“自觉”在一方面为对中国传统的自觉，同时，在另一方面又是与中国的外部（在这里就指西方文明）相接触所带来的结果。但是，胡适在此所举出的过去的文艺复兴难道没有这两个因素吗？

譬如，胡适所谓第一文艺复兴和第二文艺复兴的唐朝与宋朝的“运动”，都是与佛教这一新价值标准之间进行的很有自觉的斗争。无论是韩愈的“古文复兴运动”，还是朱熹的新儒学，都绝不是简单的对“旧的”的复兴，而是基于对抗佛教的必要而对“古”赋予崭新意义的运动，也就是说，要以“道统”——起源于自己的自发的“古”以及其传承的系统，来使儒学对抗佛教。第四个文艺复兴也如此。颜元和戴震不都是在与基督教传教士的接触层面上躬行其“反理学”的吗？

如此看来，要想证明惟有胡适所参与的最近的文艺复兴才可谓真正“自觉”的话，有必要设立一个更强有力的理由，一言而蔽之，它应该更具备着哲学性。胡适这样才能够更好地提出，既对历史具有自觉，又可超越历史、转变历史的那种作为新范型的哲学。当然，哲学一词所包含的意义也是个问题。为了思考此问题，我们有必要探讨中国哲学家范例的老子及戴震对胡适来说，究竟含有何等哲学性。

二 自觉历史的第一个哲学——老子

胡适把老子放在了中国哲学的起源，因此而长期受到了批评。胡适却始终未收回自己的观点。因为这会关系到他对中国哲学以及中国哲学史的最为根本的理解。

对胡适来讲，老子便是“革命家老子”²⁷。他在“思想是时代产物”的前提下，认为老子思想是对于“诗人的时代”——黑暗、纷乱且贫富不均的时

25. 同上，1631页。

26. 同上，1630-1631页。

27. 胡适《中国哲学史大纲》，37-52页。

代的一种“反动”，或曰革命，并把“无为的政治哲学”，即只要政府不介入人们的活动（尤其是经济活动），就一切都好（治理好）的放任主义看作其中心意义。

那么，为什么是老子呢？我们先回溯一下时间。胡适曾在《先秦名学史》里说过：给中国思想制定框架的儒学久已失去其生命力，即使宋学的格物致知和王阳明的致良知暂时恢复其辉煌，也不够，就算通过引进西方哲学把儒学放回到原来的位置上，中国哲学也没有未来，而需要做的，就是要恢复除了儒学之外的诸多学派。“西方哲学和科学最佳成果的合适土壤”就在那里²⁸。

总之，胡适以通过发现别于儒学传统的另一哲学传统来开辟中国哲学的未来为其目标。正因为如此，他应该把老子先于孔子放到中国哲学起源的位置上。“革命家老子”之所以革命，不仅是因为他给中国带来了新的范型，也因为他具有能打破后来的儒学悠久传统的可能性。

那么，老子思想为什么又是“哲学”呢？这就是因为老子对历史有自觉，给思想赋予了系统性，建立了一个范型。

胡适在发表《中国哲学史大纲》的两年之后，即1921年所作的讲演《中国哲学的线索》中，将“外的线索”和“内的线索”区别开来，认为前者是政治社会状况产生思潮的路径，或曰历史主义，后者乃“一种方法——哲学方法，外国名叫逻辑 Logic”²⁹。他接下来又提出了作为“哲学方法”的“内的线索”。对胡适来讲，“逃不出一定的径路”的“内的线索”才为重要。那么，这里所说的“一定的径路”为何？这实质上，是介于胡适所设想两个起源——革命的老子和保守的孔子之中间的一条路径。胡适对于孔子所代表的保守中国传统思维必须要拿出作为革命根据、革命根基的老子来对抗，而且为此他所采取的方法是作为“哲学”——不是仅仅作为思想，来重新给老子正名。

中国哲学到了老子和孔子时候，才可当得“哲学”两个字。老子以

28. 胡适《先秦名学史》，姜义华主编《胡适学术文集 中国哲学史》下册，中华书局，1991年，773页。

29. 胡适《中国哲学的线索》，《胡适学术文集 中国哲学史》上册，520页。

前，不是没有思想，没有系统的思想哲学³⁰。

“哲学”便是“系统”的思想。“系统”便指体系性和谱系性。老子思想之所以能够成为哲学，是因为它对“系统”的历史有了自觉，是具有体系性的“系统的思想”，可以作为“内的路径”来继承下去。对“内的线索”的历史有自觉，在此基础上再获得体系性，这样的思想才能够作为“哲学”来传承下来。胡适描述了始于老子的中国哲学史，即对历史有自觉的哲学历史。

三 哲学与历史的结婚——戴震

中国哲学史不单是按序排列哲学思想的外在编年纪录，而是对历史本身有了自觉之后才可以发现的内在历史。所以，中国哲学史直接可自称为哲学。这点，如看反宋明理学的哲学家——戴震，则更为清楚。

其时有大思想家戴震出来，用当时学者考证的方法、历史的眼光，重新估定五百年的理学的价值，打倒旧的理学，而建立新的理学³¹。

戴震以“历史的眼光”来树立了新的哲学。胡适把他“反理学”的哲学描写为哲学和经学（历史学）的结婚。

在建设的方面，这个大运动也有两种趋势：一面是注重实用，一面是注重经学：用实用来补救空疏，用经学来代替理学。前者可用颜李学派代表，后者可用顾炎武等作代表。从颜李学派里产出一一种新哲学的基础，从顾炎武以下的经学里产出一一种新的做学问的方法。戴东原的哲学便是这两方面的结婚的产儿³²。

胡适所描绘的作为“反玄学”或曰“反理学”顶峰的戴震，让人联想起和杜

30. 同上。

31. 胡适《几个反理学的思想家》，《胡适学术文集 中国哲学史》下册，1154页。

32. 胡适《戴东原的哲学》，《胡适学术文集 中国哲学史》下册，997页。

威一起以其实用主义哲学为武器来致力于继承清朝考证学传统的胡适。这一新哲学只在批判欧洲形而上学的层面上，可谓反哲学。但光有新哲学是不够的。因为腻烦了哲学的人们不会去接受它，它必定要失败³³。所以，并非复古的，“革命”的历史学一经学所赋予的方法，才是必要的。这种方法为：“（一）历史的眼光，（二）工具的发明，（三）归纳的研究，（四）证据的注重”³⁴。胡适必须让新的哲学（实用主义哲学）和历史学（经学）结婚。而戴震乃其一范例。

在另一方面，哲学也有必要超越历史。

哲学家却不应该限于这种历史的考据，应该独立地发挥自己的见解，建立自己的系统³⁵。

胡适的态度仍然始终如一。胡适所指谓的哲学，要通过发现内在的历史或曰logos的历史来建构“自己的系统”。因此，超越事实的历史，对藏在其根源的“内的线索”产生自觉，而再创造出全新的范型，这才是哲学。

四 哲学的中国

虽然如此，自觉内在的历史，再创造出全新独特的哲学，谈何容易。因为并非其他，而是事实的历史、外在的历史一定会作为一个不可还原的实体来再次回归。换句话说，胡适通过对历史的自觉把中国哲学史塑造成为哲学，与此同时，将自觉所捕捉不到的历史排除在外，因而遮蔽了批判历史自觉本身的哲学可能性。

我们能不能不受“自觉的历史”或“历史的自觉”的感染而构思中国的哲学？胡适对“中国哲学史”的尝试，因为有局限性，才把我们引领到这一疑问。答案不是要建立一个叫做“中国哲学”的国民哲学。的确，对胡适来说，中国作为国民在生存竞争中求生，是他的大前提，他有必要使哲学在

33. 同上，1004页，1006页。

34. 同上，1001页。

35. 同上，1071-1072页。

中国的上下文中国民化。我们不应该站在哲学普遍性的高度来对此进行批判。哲学难以离开具体的语言与历史而主张其“普遍性”，胡适也正好利用了它。用一句话来概括，他构思了哲学的中国。

与胡适一样，我们也不能放弃继承历史遗产的责任，但对历史负责并不等于通过“自觉”来把强势的内在历史占为己有。相反，我们应该捕捉作为哲学的中国的“中国哲学史”所不会回收的历史，从而发明另一个思考的可能性。一种倒转思考才是有必要的。把哲学的中国反转为哲学反思的中国，并通过哲学的中国所不能自觉的历史路径来重新进行构思。这并非那么容易做到。有可能，胡适触及到了这点，但正因为触及到了，所以把它深深地压抑了起来。

结语

胡适和西田几多郎，看上去这两位哲学家站在彼此相反的两极上：胡适抗拒形而上学描述了中国哲学史，西田则不通过书写日本哲学史的手段就探索了作为哲学的哲学。但生活在同一时代的他们都拒绝了形而上学的深邃，诉求于对历史的“自觉”，从而达到了哲学的中国和哲学的日本，使哲学国民化了。这也许与倡导狭隘的自民族中心主义的中国哲学与日本哲学不同。但哲学的中国排除了“日本”，哲学的日本摒斥了“中国”，它们这样才能够与“世界”从其根源上连接起来，而且获得了超越“世界”的机遇。胡适和西田的这种构思法恰恰相同。胡适之后产生了冯友兰所代表的、建构更强势的形而上学的中国哲学史，西田有京都学派的世界史哲学跟随其后。这些对胡适和西田来讲都不是与他们相容的，但他们哲学的中国和哲学的日本这一哲学的国民化与普遍化合而为一的构思所达到的一个归结点也正是这些。我们必须设想与这些归结不同的、另一种哲学的谱系学。为此，我们有必要再次把哲学的中国和哲学的日本转换为反思的中国和反思的日本，并让它们相遇。我热切希望本次会议为此展开有益的探讨。