

# 超越非对称:中西哲学互动的历史走向<sup>\*</sup>

杨国荣

**摘 要:**中西哲学之间的互动经历了一个历史变迁的过程。明清之际,以传教士的东来为中介,中西文化和哲学开始相遇和接触。这一时期中国哲学与西方哲学之间存在某种不平衡或不对称的关系:当传教士把中国的典籍以及其中包含的文化、思想观念介绍和引入欧洲之时,欧洲主流的思想界及其代表性人物给予其以相当的关注,然而,中国的哲学家除了对西方的科学和器技表现出兴趣外,却没有给予西方主流的文化和思想以实质性的关注。步入近代以后,情况发生了变化:与明清之际不同的另一种不平衡或不对称开始出现。自19世纪后期以来,中国思想家热忱地了解西方思想,并将其作为普遍的思想资源加以运用,而西方主流的思想家和哲学家却不再把中国哲学作为真正的哲学来看待:他们既未能深切地理解中国哲学,更未能以之为建构自身体系的思想资源。中国哲学真正进入世界,以揭示中国哲学所具有的普遍性意义为前提,这既包括彰显中国哲学在解决哲学问题方面所具有的独特思想价值,也包括通过建构现代形态的中国哲学以从理论建构的层面展示中国哲学的创造性和理论意义。唯有基于彼此承认,各美其美,中西哲学之间的关系才能超越两度出现的不对称,真正走向合理的互动。

**关键词:**中西哲学;非对称;合理互动

**DOI:** 10.16382/j.cnki.1000-5579.2018.06.004

中西哲学之间的关系,展开为一个历史变迁和衍化的过程。在早期,中国哲学(首先是其中的儒学)除了先后传播于周边区域,如朝鲜半岛、日本、越南等东亚或东南亚地区之外,对世界的其他区域并没有形成实质性的影响。在这一历史时期,中国哲学和世界其他文化传统(包括西方文化)之间,主要表现为空间上的并存关系,而没有内涵上的实质交流和互动。

到了明清之际,情况开始发生某些变化。从中西文化之间的相互关系看,明清之际是非常值得关注的一个时期。这一时期,早期来华的传教士开始把西方文化,即古希腊以来欧洲的哲学思想、宗教思想和科学思想,包括基督教(天主教)思想介绍、引入到中国。与此同时,他们也逐渐将中国古代的若干典籍,首先是儒家的经典,翻译、介绍到西方世界。17世纪的时候,《大学》、《论语》、《中庸》、《孟子》都已被比较完整地翻译成拉丁文,并渐渐为当时主流的西方思想家们所关注。

这一时期中西文化交流中值得注意的特点在于,中国哲学与欧洲文化或西方文化之间存在某种不

【作者简介】杨国荣,华东师范大学中国思想文化研究所暨哲学系教授,博士生导师(上海,200241)。

【基金项目】教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“事与物:古今中西之争视域下中国现代形而上学的转换”(项目编号:16JJD720007);贵州省哲学社会科学规划国学单列课题“基于事的世界:从形上的视域考察”(项目编号:17GZGX03);国家社科基金重大项目“冯契哲学文献整理与思想研究”(项目编号:15ZDB012);江苏省“公民道德与社会风尚协同创新中心”研究项目。

\* 本文系作者于2018年8月在银川举行的“国际儒联学术委员会会议暨多元文化与儒学文化民族化论坛”上的发言记录。

平衡或不对称的关系,这种不平衡或不对称表现在:当传教士把中国的典籍以及其中包含的文化、思想观念介绍和引入欧洲的时候,当时主流的思想界及其代表性人物给予其以相当的关注,然而,中国的哲学家却未能对西方主流的文化和思想予以同等的关注。在欧洲,这一时期主流领域的思想家和哲学家如莱布尼茨、伏尔泰、孟德斯鸠、狄德罗以及莱布尼茨的后学沃尔弗,等等,都开始对中国哲学的思想内涵加以关注。莱布尼茨便对中国哲学予以很高的评价,认为在“实践哲学方面”,欧洲人不如中国人,而且,“中国哲学比古希腊人的哲学更接近于基督教神学”。<sup>①</sup>考虑到莱布尼茨时代基督教神学在欧洲仍具有独特的地位,这一评价无疑是相当高的。莱布尼茨同时认为,中国的伦理学要比西方更完善。他的后学沃尔弗进一步指出:“自身包含有基础的东西就是真,自身不包含有基础的东西就是伪。运用这块试金石来判断,中国哲学的基础有其大真。”<sup>②</sup>基于以上看法,沃尔弗肯定:“中国人的哲学基础同我个人的哲学是完全一致的。”<sup>③</sup>这里体现了从理论的层面对中国哲学的认同和推崇。

18世纪法国启蒙思想家同样表现出对中国哲学(包括儒学)的多方面肯定。伏尔泰指出:“中国的儒教是令人敬佩的。毫无迷信,毫无荒诞不经的传说,更没有那种蔑视理性和自然的教条。”<sup>④</sup>这里无疑有见于中国哲学(包括儒学)内在的理性精神。比较而言,孟德斯鸠更多地着眼于政治和法律领域,认为儒学以“和而不同”作为治国原则,体现了“伟大的天才”智慧。<sup>⑤</sup>在肯定中国哲学与文化方面,狄德罗展现了相近的立场。对他而言,“中国人历史悠久、智力发达,艺术上卓有成就,而且讲道理,善政治,酷爱哲学;因而,他们比亚洲其他各民族都优秀。依某些著作家的看法,他们甚至可以同欧洲那些最文明的国家争辉”<sup>⑥</sup>。他同时肯定了中国哲学的智慧,认为这种智慧会“冲破一切羁绊”<sup>⑦</sup>。

以上提及的,都是当时主流的西方思想界的人物。他们的共同特点,在于不仅对中国文化给予了相当的关切,而且对其普遍的意义作了肯定。尽管这些思想家和哲学家对中国哲学和中国文化的具体内涵也许没有其后人了解得那样详尽,但对中国哲学的主要趋向与主导观念,却已有不同程度的把握。他们对中国哲学的积极评价,便基于这种把握。

反观那一时期的中国思想界和哲学界(包括儒学之域),其中的一些代表人物对于传教士介绍的西方思想观念固然也给予了某种关切,但是这种关切首先指向科学与技术的层面。即使对天主教思想表现出某种认同和肯定的徐光启,也将主要的兴趣放在几何学等科学知识之上,他所提出的“欲求超胜,必须会通”<sup>⑧</sup>,也主要指向科学领域。以亚里士多德的哲学而言,徐光启时代的中国哲学家感兴趣的,主要是其中与几何学比较接近的、形式层面的逻辑学(名理学),对其形而上学、伦理学,则很少问津。较之徐光启,方以智对西学有了更进一步的了解,他区分质测之学与通几之学,其中质测之学与物理学等自然科学相涉,通几之学则与哲学相关,方以智对质测之学及其意义作了多方面的肯定,并认为质测与通几无法相分,既不能以质测否定通几,也不能以通几否定质测:“不可以质测废通几,岂可以通几废质测?”<sup>⑨</sup>然而,关于中西之学的总体特点,方以智的观点是:西学“详于质测,而拙于言通几。”<sup>⑩</sup>这一看法意味着西方固然在自然科学方面有所长,但在哲学上却不如中国传统的性道之学(在方以智那里,通几之学与中国传统的性道之学属同一领域)。类似的情形也可在王夫之那里看到。王夫之认为:“盖格物者,即物以穷理,惟实测为得之。”<sup>⑪</sup>这一看法无疑受到西方实测之学的影响,但在哲学层面,却几乎很难

① [德]莱布尼茨:《致德雷蒙先生的信:论中国哲学》,《中国哲学史研究》1981年第4期。

②③ [德]沃尔弗:《关于中国人道德学的演讲》,参见夏瑞春编:《德国思想家论中国》,陈爱政等译,南京:江苏人民出版社,1995年,第33页;第45页。

④ [法]伏尔泰:《哲学辞典》,王燕生译,北京:商务印书馆,1991年,第331页。

⑤ [法]孟德斯鸠:《论法的精神》(下),张雁深译,北京:商务印书馆,1982年,第302页。

⑥⑦ [法]狄德罗:《中国人的哲学》,参见《中国哲学》第13辑,北京:人民出版社,1985年,第378—379页;第400页。

⑧ 徐光启:《历书总目表》,《徐光启集》卷八,北京:中华书局,1963年,第374页。

⑨ 方以智:《药地炮庄》卷之一《齐物论》,北京:华夏出版社,2011年,第148页。

⑩ 方以智:《物理小识·自序》,北京:商务印书馆,1937年,第1页。

⑪ 王夫之:《船山全书》第12册,长沙:岳麓书社,1992年,第637页。

看到王夫之对西学总体上的正面评价。

可以注意到,明清之际重要的中国思想家,从徐光启、方以智到王夫之,对西学都已有不同程度的接触,但他们所关注的主要还是西学中技术性的层面,如历法、数学、实测之学,等等,对于哲学层面的普遍思想内涵、价值观念,在总体上并没有给予实质上的肯定。相对于莱布尼茨、沃尔弗、伏尔泰等对中国哲学普遍内涵的关注和实践哲学等方面的推崇,中国哲学家显然没有在这方面给予西学以同样的关切。这里的原因当然是多方面的,包括由于缺乏专业哲学家的介绍和阐释,西方哲学难以展示其系统的图景,从而妨碍了中国哲学家对西学的理解;同时,价值观方面的差异,也容易使中国思想家对外来文化保持某种距离,等等。由此形成的结果之一,就是前面提及的,中西文化之间在这一时期形成某种不平衡或不对称:西方主流思想家对中国文化的重视超过了中国主流思想家对西方文化的重视。

## 二

步入近代以后,情况开始发生不同的变化。从19世纪中期开始,中国文化与西方文化之间的互动,经历了新的衍化过程。这一时期,中国思想家首先所注重的是器物,与之相关的主张则是“师夷长技以制夷”,尔后逐渐关注西方的“制度”,最后则开始突出“观念文化”层面的西学。在观念文化这一层面,以“中体西用”为先导,西学最初在价值之维仍处于边缘地位,这一文化立场可以视为明清之际思维趋向的某种延续。然而,自19世纪后期开始,中国一些主流思想家开始深入于西学之中,逐渐了解西方文化的内在精神,并从不同层面趋向于认同西方文化的价值观念、接受西方主流的哲学思想。尽管其中的一些人物在价值观上往往站在儒学立场上对西方文化做某种批判,但从思想系统来看,近代思想家已开始以不同的方式运用主流的西方哲学的思想资源来建构自身的思想体系。这是一个值得关注的变化。

从总体看,中国近代真正称得上具有创造性的思想家,其共同特点在于不仅上承了传统的中国哲学,而且也以不同的方式接受了西方思想的诸种观念。以20世纪以来中国哲学的演进而言,从梁漱溟、熊十力,到金岳霖、冯友兰,都在不同程度上关注西方哲学,并受其影响。尽管其中一些人物并不是以专家的身份来了解西方文化,他们对西方哲学的具体细节、历史变迁也不一定十分了解,然而,在实质性的层面,他们却把握了西方哲学和西方文化的主导性观念,并以此作为建构自身体系的重要思想资源。诚然,在价值取向上,中国现代的一些哲学家(特别是上承儒学的哲学家)对西学仍有种种的批评,但即使这种批评,也构成了其形成自身思想系统的一个环节:通过对西学的这一类批判性回应,相关哲学家的思想系统从形式和内容上都取得了不同以往的形态。可以说,如果没有西学的东渐、缺乏西方哲学的背景,就不会有现代形态的中国哲学。

这种情况较之明清之际显然发生了明显的变化,后者具体表现在:主流的中国思想家开始对西方文化中带有普遍意义的思想资源加以认真关注,这种思想资源在得到认同以后又以不同的形式参与了现代中国哲学思想体系的建构过程。

然而,在西方,人们看到的则是另一种情形。从技术性的层面来说,明清之际以后,西方对中国文化的翻译和介绍无疑更为精致、细化,如某种中国的经典,常常会有十几种、甚至数十种的译本,对于中国文化的典籍、思想、学派等方面的了解程度,也开始远远超过了明清之际的传教士以及欧洲近代的思想家。但是,从19世纪以后,一直到晚近,都不难发现到一种现象,即:中国文化和中国哲学逐渐衍化为汉学研究的对象,对中国文化(包括儒学)的研究、介绍,也相应地主要限于汉学家之域,17、18世纪时候的主流思想家莱布尼茨、沃尔弗、伏尔泰等关注中国哲学、中国思想的现象,自19世纪之后已难得一见。

不难发现,虽然在细节上西方汉学家对中国典籍文化的了解已非明清之际的传教士可比,但是西方

主流思想家却不再把中国哲学作为真正的哲学来理解。汉学家们的研究,侧重于中国文化中学术性的层面和领域,他们主要不是把中国哲学作为对人类思想文化的建构具有普遍意义的对象,而是更多地关注文化的差异。在相当程度上或实质的层面,其研究类似于文化人类学家对早期原始文明的考察。就哲学领域而言,自黑格尔始,西方主流哲学家便以比较轻视的眼光看待中国哲学。黑格尔在《哲学史讲演录》中虽然提到中国哲学,但却并未把中国哲学纳入他所理解的哲学之列。在他看来,孔子“是中国人的主要的哲学家”,但他的思想只是一些“常识道德”,“在他那里思辨的哲学是一点也没有的”。《易经》虽然涉及抽象的思想,但“并不深入,只停留在最浅薄的思想里面”。<sup>①</sup>这种看法在此后的主流西方哲学中以不同的方式得到了延续。

尽管晚近以来,随着留学西方(欧美)的一些中国学人进入西方的学术领域,包括哲学界,中国哲学开始在不同层面进入某些西方高校的学科领域,西方的一些思想家、哲学家们也逐渐对中国哲学给予了某种关注。但是,这种“进入”和“关注”主要仍然停留在西方非主流的哲学和思想领域,而没有走进和融入西方哲学的主流。在这方面,一个显而易见的事实是:中国哲学,包括儒学,始终没有进入重要的西方高校的哲学系中,它们依然主要在历史系、宗教系、东亚系等学科,除了夏威夷大学等少数的哲学系讲授中国哲学,主流的大学如哈佛、耶鲁、斯坦福、剑桥,等等,都没有把中国哲学作为哲学来看待。同样,西方主流的思想家、哲学家,也没有真正地把中国哲学作为其建构自身体系必不可少的资源。晚近人们往往津津乐道海德格尔如何重视道家哲学,其哲学与中国哲学的道怎样具有相关性,等等,然而,如果深入地考察其哲学的内在逻辑脉络,则不难发现,这种推测显然言过其实。事实上,海德格尔的哲学本质上仍源自西方哲学传统,尽管包含了其中非主流的方面。与海德格尔同属现代西方现象学的梅洛-庞蒂,以更为明晰的形式表达了关于中国哲学的看法:“人们有这样的感受:中国哲学家没有像西方哲学家那样懂得理解或认识观念本身,他们没有向自己提出过对象在理智中的发生,他们不寻求去把握对象,而只是在其原初的完满中唤起它。”<sup>②</sup>依此,则中国哲学似乎尚未达到西方哲学的高度:相对于西方哲学,中国哲学仍处于较低的层面。当然,近来西方的一些哲学家们确实开始注意中国哲学,并试图以此作为自身哲学思考的参照,如斯洛特(M. Slote)在研究情感伦理学之时,便对中国的阴阳观念等给予了很多关注,但这种理解还处于比较表层或外在的阶段,尚未真正深入到中国哲学思想的深层内涵之中。

这里,可以看到与明清之际不同的另一种不平衡或不对称。在明清之际,西方主流思想家们对中国思想和哲学的普遍的意义给予了相当的关切,而中国的主流哲学家和思想家,却在注重西方的实测之学的同时,或多或少将西方的哲学思想置于比较边缘的地位。然而,19世纪之后,中国思想家热忱地了解西方思想家,并将其作为普遍的思想资源加以运用,而西方主流的思想家和哲学家,却既不深入了解、也不具体关切中国哲学,更遑论以之为建构自身体系的思想资源。

以上是中西思想和哲学在新的历史背景下呈现的另一种不平衡和或不对称的现象,如果这种不对称状况没有根本的改观,那么,即使试图通过翻译、介绍等形式让中国思想走出去,依然是无济于事的。这里的关键是,以上一厢情愿的“走出去”方式,并不能使中国思想和哲学进入主流的西方思想、成为他们建构自身体系的必要资源。也就是说,当中国的哲学思想作为人类文明普遍成果这一点没有得到深层面的认可,中国文化、中国哲学走出去便只能停留在表面的热闹之上,而很难获得实质性的内涵。

### 三

中国哲学(包括儒学)真正进入西方主流哲学的视野,可能会经历一个漫长的过程,这一过程的展

① [德]黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1981年,第118—132页。

② [法]莫里斯·梅洛-庞蒂:《哲学赞词》,杨大春译,北京:商务印书馆,2000年,第109页。

开并不取决于热切的倡导、标语口号式的呼喊。事实上,就翻译工作而言,西方和中国的学人在这几百年中已取得了引人瞩目的成绩,但结果却至今依然主要止步于汉学圈,没有真正进入到主流的西方思想界。中国的哲学(包括儒学)如欲真正走进西方主流的哲学,首先便必须把中国哲学中真正具有普遍性意义的思想内涵,以西方主流的思想所能理解和认可的形式呈现出来。也就是说,应该使中国哲学在西方主流哲学的视域中不再是某种特殊乃至“异己”的存在的形态,而是人类文明中普遍性的思想成果。唯有如此,中国哲学,包括儒学才可能逐渐走进西方哲学思想的内在领域。

从具体的历史过程来看,这里至少涉及两个方面。首先是通过切实的研究,以展示中国哲学(包括儒学)在解决哲学演进过程(包括西方哲学的演进过程)中出现的诸种问题方面所具有的独特思想价值,这种价值如果能够真正得到体现,则中国哲学所具有的普遍性品格也相应地将得到承认。从广义上的哲学发展过程看,不同的哲学传统中所提供的思想资源确实可以为解决历史中和当代的各种理论性问题提供多样的启示,如果能够在这些方面切切实实地做一些具体的研究工作,无疑将有助于主流西方哲学发现和承认中国哲学所具有的内在价值。令人欣慰的是,近来一些学人,包括海外的学人等等,已经开始注意并从事这一方面的工作,黄勇教授便是其中较为引人瞩目的一位。就内在的层面而言,哲学领域中的比较研究,不能停留在中国哲学如何、西方哲学怎样,什么是相同之点、何者为差异之处这一类同异对照和罗列之上,而是应该进一步以中外之学共同面临的普遍性问题为对象,探索在解决这些普遍性的哲学问题上,中国哲学与西方哲学分别可以提供什么,从而为思考相关问题提供更为宽广的视域。

以德性伦理而言,对德性伦理的批评之一,是德性伦理仅仅关注自我德性的完善,对他人德性的完善则未予关注。以关心他人为例,通过关切、帮助他人,行为者自身的德性得到了彰显,但在这一关系中,被关切的对象主要是受惠者,其内在德性如何完善的问题则未能落实,这种单向性的关联,似乎同时也赋予德性伦理以某种理论上的片面性。然而,如果引入中国哲学的视域,对以上问题便可能获得不同的理解。从孔子开始,中国哲学便注重“己欲立而立人,己欲达而达人”<sup>①</sup>,其中所蕴含的,并不仅仅是一种对他人的外在关切或行善式的照顾,而是意味着推动他人在道德上自我完成、自我完善,在此意义上,德性伦理并非仅仅停留在德性主体自身的完美上,而且同时指向他人的完美,包括让他人靠自身力量完善起来。这一思路,对德性伦理学上所遭遇的批评,至少可以提供一种角度的回应。

另外,知和行之间脱节,常常成为伦理学讨论的一个重要问题。“知而不行”与伦理学上所面临的“意志软弱”,也有理论上的关联:明知其善,却未能去行,虽知其恶,却依然去行。对这一问题,可以从不同的视野去考察,中国哲学在这方面则同样也提供了独特的进路。中国哲学在较早的时候便区分了身心之知与口耳之知。荀子已指出:“君子之学也:入乎耳,箸乎心,布乎四体,形乎动静。端而言,蠕而动,一可以为法则。小人之学也:入乎耳,出乎口,口耳之间则四寸耳,曷足以美七尺之躯哉!”<sup>②</sup>这里的“学”与广义之知相联系,所谓“君子之学”,也就是中国哲学所理解的人应当具有之知,而“布乎四体,形乎动静”,则既涉及“身”(四体),又关乎“行”。与之相对的小人之学,则仅仅限于口耳之间,未能引向以自我完善(美其身)为指向的践行。王阳明对此作了更具体的考察。在谈到广义的知行关系时,王阳明便区分了口耳之学与身心之学:“世之讲学者有二:有讲之以身心者;有讲之以口耳者。讲之以口耳,揣摩测度,求之影响者也。讲之以身心,行著习察,实有诸己者也。”<sup>③</sup>“口”引申为说,“耳”则借喻为听,在言说过程中,说与听都首先涉及话语意义的辨析,其目标首先在于达到语词层面的理解。此时,主体常常耳听而口说,所谓入乎耳而出乎口;其所说所听,并未化为内在的德性和人格。唯其如此,故虽在语义的层面能明于理,但仍不免做悖于理之事。与这种口耳之知相对,身心之知已经化为人的内在意识,成为人在精神层面的具体构成,并与人自身同在。当知识不再表现为对象性的了解,而是化为自身存在

① 朱熹:《四书章句集注·论语》,北京:中华书局,1983年,第92页。

② 梁启雄:《荀子简释》,北京:中华书局,1983年,第8页。

③ 王守仁:《传习录》(中),《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第75页。

的内在部分并与行为者融为一体之时,人的所作所为、举手投足,便会处处受到这种内在之知的制约,从而避免仅仅在观念的层面有所知而在行动层面上却付诸阙如。从荀子到王阳明,对口耳之知和身心之知的如上区分,无疑为回应知行之间的脱节以及与之相关的意志软弱问题,提供了一种哲学视野。

以上这一类的思想资源,在中国哲学中体现于多重方面,如果能够把这些对于解决哲学问题具有普遍意义的独特视野充分地揭示出来,那么,这至少有助于使西方哲学逐渐比较深切地了解并关注中国哲学对思考哲学问题所具有的意义。历史地看,中西哲学往往面临一些共同的哲学问题,在解决这些问题方面,中国哲学究竟可以提供什么东西?真正通过切实的研究工作,把中国哲学在这方面的价值充分凸显出来,显然将从实质的方面推进中国哲学走向世界。

进而言之,不同的哲学传统,都是人类文明发展过程中形成的思维成果,这些成果是人类共同财富,它们同时构成了今天哲学思考和建构的资源。从哲学建构和发展的层面看,中国哲学显然不能仅仅停留在解题的层面,而是需要一方面立足于自身的思想传统,另一方面又以开放的视野面对西方哲学的思维成果,以多重的智慧资源建构自己的体系。在这一过程中,中国传统的哲学(包括儒学),便是需要关注的重要方面。晚近以来,冯契、牟宗三等哲学家以自己的创造性研究,对性与天道、宇宙人生等根本的问题,作出了自身的独特思考,形成了具有个性特点的哲学系统。这种哲学思考和建构既是传统中国哲学的延续,又使之获得了当代新的形态,可以说,它从理论建构的层面,彰显和突出了中国哲学的普遍意义。如果这样的哲学研究继续深入地、持之以恒地加以推进,那么,中国哲学在建构哲学思想系统、深化对世界和人自身的认识这些方面所具有的意义,也将得到真正的确认。由此,中国哲学也将不再仅仅在文化人类学意义上限定于某一特定的文化圈之中,而是同时展现其普遍的品格和创造性的内涵,并真正融入包括西方主流文化在内的世界文化发展过程之中。

从中西哲学的互动看,正如19世纪以来,西方哲学逐渐成为近代中国哲学发展的重要背景并构成中国哲学所运用的重要资源一样,中国哲学也应当进入主流西方哲学家的视野,成为其哲学思考的重要背景。只有当主流的西方哲学,包括其中真正重要的哲学家们,都以中国哲学为哲学思考和建构的必要理论资源,并以不了解中国哲学为其哲学思维的缺憾,中国哲学才能够真正实质性地走进世界哲学的领域,而中国哲学自身通过创造性的研究以展示其普遍而深沉的哲学意义,则是实现如上转换的基本条件之一。以明清之际和近代以来中西哲学之间两度经历不对称的关系为背景,这一意义上的“进入世界哲学”,意味着中西哲学相互承认、彼此肯定,既各美其美,也美人之美。唯有基于以上前提,中西哲学之间的关系才能在经历不同意义上的非对称关系之后,超越这种非对称性,真正走向合理的互动。

当然,哲学是对智慧的多样化、个性化的探索,而非千人一面。每一个哲学家都是从其自身所处时代、个人的背景、兴趣、积累、理解、对世界的感悟等等出发,形成自己新的思考。同样,不同的哲学传统在彼此互动的过程中,也不会由此失去自身的特点。在走向世界哲学的过程中,中国哲学依然将呈现自身的个性品格。

(责任编辑 付长珍 王成峰)