

· 动态· (《哲学研究》2004年第12期)

哲学与现代中国——首届“南北哲学论坛”综述

今年适值北京大学哲学系90华诞,由北京大学哲学系和复旦大学哲学系发起的首届“南北哲学论坛”在京召开,30余位学者围绕“哲学与现代中国”这一主题,进行了深入的切磋和交流。

一、中国哲学的合法性与中西哲学比较

最近一段时间,“中国有无哲学”或曰“中国哲学的合法性”问题似乎又有点“热”起来了。徐洪兴提出,在“哲学”名义下探讨问题的20世纪的中国哲学,完全不同于以往依附于经学或子学的中国传统的哲学。从一开始,它就是中西思想接触、碰撞和交流的产物。因此,当我们要讨论20世纪中国哲学时,一方面很难避免中国传统哲学和西方哲学各自的那一套概念、范畴、命题、体系、方法等基本的语境,另一方面又不尽相同于这些基本语境。从“哲学”概念为我们所接受、哲学学科在中国建立之日起,我们做“中国哲学”时其实就已经置身于西方哲学的强势之下了。与西方哲学乃至更广范围的哲学进行对话和比较,对中国哲学的进一步发展来说是必要的。

张汝伦分析了西方哲学对现代中国哲学研究的三方面影响:一是现代中国哲学学科或专业的建立和职业哲学家的产生;二是我们对传统哲学思想的理解和阐释;三是现代中国人对哲学的研究。他认为,哲学是人对自己根本问题的追问,西方哲学的发展都是从对这个根本问题的思考而来的,因而,只有当我们也能提出和进入真正的问题时,我们才能真正开始吸纳和消化西方哲学,就像我们的祖先当初吸纳和消化佛教哲学一样。

胡军对贺麟思想的定位提出不同意见,认为与其把他定位为“新儒家”,还不如把他定位为“西化论者”。在贺麟的思想里有两种立场,一是儒家思想新开展的立场,一是在中西文化方面的西化论立场,二者是统一的,后者涵盖前者,因为儒家思想新开展的主题和终极目标就是如何吸纳和消化西方文化本体的基督教。

吴新文从比较冯友兰与金岳霖的哲学观入手,讨论了哲学在现代中国的命运。他把20世纪中国哲学分为三类:领袖哲学、知识分子哲学和大众哲学。冯友兰和金岳霖属于知识分子哲学,他们的哲学观与哲学生活集中体现了哲学在现代中国所要承担的使命、遭遇及其复杂性。基于对冯友兰与金岳霖哲学生活以及中国目前文化风气的思考,吴新文提出,哲学在当代中国要甘于边缘化,哲学工作者要热爱哲学的“他者”命运,既要“靠哲学而生活”,更要“为哲学而生活”,最终实现哲学与生活统一的理想。

Being究竟应译为“有”或“存在”或“是”,还是根据具体文本,选择三者中一个?这不仅仅是一个翻译上的枝节问题,更是对西方哲学传统(其核心是形而上学传统)的理解问题。在中国的现代学术话语体系中,这一问题所涉及的范围不仅仅是西方哲学与语言、逻辑之间的关系,而且也涉及中国古代哲学与语言、逻辑之间的关系。赵敦华从中西会通的角度探讨了Being的意义,提出古汉语中的“是”具备了Being的意义。中西哲学的一个显著差别确实与系词有关,即系词“是”与西方形而上学的基本范畴有逻辑上的联系,而系词与中国哲学的基本范畴却无逻辑上的联系。但应注意,形而上学与逻辑的联系只是特定的历史和文化的产物;是否与逻辑相联系并非判断有无形而上学的标准。中西形而上学的思想模式的差异来自把握这两个范畴的不同方式,即希腊人对“是”与“非是”相互矛盾的揭示,以及中国人对“有”与“无”相互依存的体悟。这两种不同的把握方式与范畴的意义并无必然联系。除了“有”和“无”之外,中国哲学的形而上学还有“道”、“太极”、“天”、“心”、“性”、“理”、“气”等。西方哲学的形而上学的Being范畴包含着“存在”、“本质”、“实体”等概念。虽然我们不得不用现代汉语的这些术语来表达Being的意义,但是,这些现代汉语术语的意义与中国形而上学的那些范畴的意义是相通的。现代汉语的这些词汇,起到沟通中西形而上学的桥梁作用。

丁耘从译名之争看中国思想的哲学化与现代化,认为西方哲学的译名与研究对中国思想现代化过程起到了全面而深远的影响。Being一词的译名基本可以分为两类,一类是强调Being的系词来历,另一类则专注于Being指涉存有的一面。丁耘认为中文在根本上没有可能提供对Being一词的贴切翻译。译名之争的实质是对本是论的进一步阐发,对本有论的进一步遮蔽。“有”的“是”化标志着中国思想的哲学化与现代化。以冯友兰先生对玄学的解释为例,这不是简单的误解,而是思想的命运。译名之争表明,最大的危险是,研究者们大多认为应该找到一个合适的范式,并把这个相对合适的译名理解为中国思想本身的最高问题。译名之争的背后就是中西思想的差异,引出这一差异是译名之争对中国思想史的最大贡献。我们的任务是把这个事实解释为中国思想的根本处境。

严复翻译的《天演论》可谓近代中国最有影响的哲学著作。鲁迅说严复是“做”过赫胥黎《天演论》的。钱宪民探讨了严复“做”《天演论》的启示。做者,创造也。严复译《天演论》有其明确的政治目的,即“自强保种”。为此,他不惜放弃“字比句次”的直译,采用“取便发挥”的“达旨”。严复深知“达旨”译法的弊病,故引鸠摩罗什的话说:“学我者病。”“病”的不仅是严复的译法,还有他所介绍的达尔文进化论本身,对此,严复晚年亦有所觉悟。无论严复介绍的进化论导致何种后果,无论他采用的“达旨”译法有何弊病,作为近代中国最负盛名的启蒙思想家,他的良苦用心是无可非议的。

程炼对认定休谟是一位关于因果性的怀疑论者的观点提出置疑。休谟的正面立场是自然主义的,在其因果性说明的否定性部分,他一方面反对唯理论的模型,另一方面又有别于朴素的经验论。休谟对因果推理和因果必然性的肯定性说明,虽然大部分都得到他的自然主义的支持,但同样留有许多缺口,其原因主要是脆弱的心灵理论、偏狭的逻辑观和对理性力量的过分贬低。休谟的成就和失误都同样有力地改变了人类对因果性的看法。徐向东分析了“新休谟”的解释争论,提出休谟的怀疑论并不像“新休谟”的解释者所认为的那样,在于休谟通过确认必然联系的存在来强调人类认知能力的限制,相反,他的怀疑恰恰就在于拒绝承认本体论上被决定的因果关系的概念。当“新休谟”的解释者把一种怀疑论的实在论赋予休谟的时候,他们并没有充分认识到休谟的认识论的本质精神,也没有合适地理解他的意图。

二、儒学、儒教与基督教

最近一些年来，宗教对话相当活跃，儒教与基督教之间的对话亦是其中的内容之一。王晓朝借用麦金泰尔的公度性概念，探讨了儒教伦理与基督教伦理的融合问题。在现代中国，儒教是一种已经消亡了的宗教，我们论及儒教伦理对当代中国社会的作用和影响时，只能在“学”或“家”的意义上言说，只能作为“历史”、“传统”或“思想资源”来对待。在当前的中国文化语境中，说基督教是外来宗教只在起源的意义上有效。王晓朝提出，所谓儒教伦理与基督教伦理的融合在中国当代社会实际上有两个层面：一是思想观念上的，一是生活实践形态的。随着学者们对中国文化传统的重叙，随着学者们对儒教与基督教经典文本展开诠释和比较研究，这两种宗教伦理的公度性已经渐次显现，这两种宗教伦理的融合是可以完成的。

关于唐元两代基督教在中国的传播究竟是成功还是失败的，人们有不同的看法。孙尚扬赞同“失败说”，并从政教关系对古代中国基督教的影响、传播对象的局限性、教派纷争与内部腐化等方面分析了失败、衰亡的原因。他认为最重要的是与政治的关系。中国政治的性质与结构说明，任何与之发生密切关系的宗教都会随此种政权之兴衰而升沉浮降，或随着统治者个人之好恶而决定自己的命运，决难产生一种圣俗政教良性互动的二元结构。本土宗教的排斥会使外来宗教难以获得播种之土壤，教会内部的腐化堕落更会使自身丧失生存发展之内部活动力。这些既是古代中国基督教衰亡之原因，也是其所昭示之教训。

儒家是否宗教？这是近代儒学史上的关键问题。扩言之，更是明末以来的中国思想史、哲学史和宗教史都不能回避的问题。回顾历史，这个问题在三个时期凸显出来。首先是在明末清初“中国礼仪之争”的时候，欧洲社会激烈争论儒家礼仪是否属于邪教迷信。其次是清末民初，变法家倡言国体、政体的改革，儒家地位未定。再次是在今天，人们思考中国的意识形态如何重建，中国文化与其他文明的关系如何。这三个时期，学者们从宗教、政治和文化的不同角度审视儒家，都无法回避对儒家宗教性的判断。

关于儒家是否为宗教的问题，有很多种研究方法。注重概念分析的思想史，趋向于“观念史”；注重分析独特问题的思想史，比较接近“社会史”。李天纲显然属于后者。他从中西文化交流的角度看儒教这个思想史上的老问题，讨论清初“中国礼仪之争”中的两个典型文本，以及它们之间的连带关系。一是在京的法国耶稣会士和康熙皇帝一起，给罗马教廷写的一封信“儒家非宗教”的证明文书，二是莱布尼兹仔细研究龙华民《关于中国宗教的几个问题》后写的一封信未完稿和生前未刊的《致德雷蒙》的信。通过这两个具体文本的讨论，可以看出，“儒家是否宗教”的问题其实是耶稣会士在“中国礼仪之争”过程中首先提出的。同时，我们也可以从康熙、耶稣会士和莱布尼兹的论文中，看到如果处理得当，基督教和儒教的对话和交融是可能的。“儒家是否宗教”今天依然是一个很有意义的问题，一个牵一发而动全身的全局问题。

吴震探讨了16世纪中国儒学思想的近代意涵。指出，以阳明学作为中国近世思想研究的一个切入点，进而探讨中国思想的近代性问题，是战后日本的中国学界所持有的一个诠释视野。其中所涉及的问题，已经远远超出了16世纪中国儒学思想的问题本身。今天回顾这段历史，至少有三点启发：第一，当代西方的中国学界在近代中国的研究领域，经历了由“西方中心论”到“中国中心论”再到“公共领域”等分析模式的不断转换，而日本的中国学界却在西方与非西方的分析模式中固执地寻求一条独特的研究路径，并构成了自己独特的意识，以一种特有的心情感受及历史观念来观照和解释中国。第二，在中国本土之外的中国学研究中，日本学者所作出的努力和贡献对我们来说，足以提供一个互补的分析视野。我们应当以一种开放的心态将他者的立场融入自己的视野，这不仅是应有的解释态度，其本身也是一种借鉴他者之立场的解释方法。第三，岛田也好沟口也好，他们考察问题的方式既是思想史的，也是社会史的，甚至是经济史的。

牟宗三是20世纪中国最有原创性的哲学家之一。新一代研究者要想对儒学的发展有所贡献，必须回答他提出的问题，回应他提出的挑战，对他的成果进行吸收、消化和超越。牟宗三融摄德国观念论提出的道德理性三义，是他整套哲学观念的基础，他后来的一系列著作，都是对这一基础的深化。道德理性三义，牟宗三又契接为“云门三句”。张学智通过对“云门三句”及其相关问题的考察，探讨了诠释牟宗三哲学的切入点。“截断众流”句说的是道德之为道德的纯粹性，亦即它的自律性和绝对必然性。只有对儒家所讲的天道性命有了深切体悟，才能理解和达到“道德的形上学”。“涵盖乾坤”句是牟宗山长期沁润于中国哲学所得的天人合德、道体诚体与心体性体通二为一这一根本视见的自然推展。“随浪逐浪”句要求把自由意志所包含的道体诚体性体作为下贯、落实为具体事物之后润沃心灵的本体，在充满诗意的境况下以真善美合一的形态渐进于人格理想。

超越存有论是牟宗山儒学思想的标志性成果之一，其重要特点是将天视为形上的创生实体，这一创生实体通过圣人之心“说明天地万物之存在”。杨泽波对此有不同看法，他认为，先秦之天的发展明显有一个从以德论天到以天论德的发展轨迹，也就是说，随着主宰之天的失落，自然之天、命运之天、德行之天不断崛起，其中自然之天是对主宰之天的直接反叛，命运之天和德行之天则是沿用先前天论的思维习惯，以天对命运特别是德行的起源作一形而上的说明。所以，先秦儒家的天绝非如牟宗山所说是一个超越的创生实体，而只是儒家道德心性的形上源头。长期以来关于儒学是不是宗教的争论，都涉及一个问题：儒学既然不是典型的宗教，为什么会有宗教的作用呢？关键就在于这个德行之天。自先秦将道德心性的根源归于上天之后，儒者无不相信道德心性来源于上天，由于天具有宗教性质，道德心性因而也在一定程度上具有了宗教的尊严。从此，道德不再是单纯的道德，同时也具有了宗教的意义。从这个视角可以确定，牟宗山以先秦儒家天的思想建构超越存有论的努力具有根本性的理论困难，即天只是超越的，不是存有的。

三、康德、黑格尔、尼采与现代性

彭锋依据托梅勒的结构主义符号学区分了前现代、现代和后现代。前现代哲学具有存有性结构，现代哲学具有代表性结构，后现代哲学具有标记性结构。根据这种分析，中国传统哲学和马克思主义哲学都具有存有性结构而属于前现代哲学范围。受到它们的影响，中国哲学的“现代”转向表现得并不纯粹，从而形成了现代中国哲学的非现代性特征，有了所谓的中国哲学的“现代困境”。但是，如果现代中国哲学一味向“现代”哲学转型，又会遭遇另一个更为尴尬的困境，那就是从哲学发展的趋势来看，具有代表性结构的现代哲学正在为具有标记性结构的后现代哲学所取代。因此，现代中国哲学面临双重的“现代”困境。走出这一困境的理想图景，既要能够克服现代和前现代哲学的本质主义倾向，同时又要能够克服后现代哲学的反本质主义倾向，中国传统哲学中的存有性多元论似乎具有这种潜力。一方面，借助于结构主义符号学分析，可以使存有性多元论变得更容易理解，另一方面，在结构主义符号学图式中没有位置的存有性多元论，为哲学不仅超越现代和后现代的困境，而且整个超越前现代/现代/后现代的三分模式，展现了非常有希望的前景。

关于现代性问题的讨论，多年来主要是在“传统与现代”的框架下进行的，丰子义提出，现在需要将这一框架置于“全球性与现代性”这一更大的视域来考察。现代性是天生的国际派，它赋予了现代文明的共性，对现代性的理解必须具有全球视野。同时应该看到，所谓全球性，实际上深深地打上了西方资本主义的印记。要接受现代性，不可能完全回避由西方国家主导的现代性；接受了这种全球性，有可能造成不完善的现代性。这确实是现代化发展过程中的一大难题。因此要强化主体意识，对现代性要有高度的理论自觉，实现民族文化的创造性转化。总之，通过全球性来寻

求现代性，又通过现代性来发展民族性，是我们的合理抉择。

汪行福探讨了哈贝马斯对黑格尔与现代性的解读。在哈贝马斯看来，现代性需要从它的内部进行批判的扬弃，才能得到自我拯救。黑格尔是第一个意识到现代性辩证法的思想家，并试图扬弃它的局限性，把现代性安置在更稳妥的基础上。但是，黑格尔只是实现了对启蒙现代性的虚假超越。在后形而上学时代，黑格尔追求的现代性内在分裂的总体和解是无法实现的。我们只有在相互理解的交往行为中，在事实性和有效性的张力中才能找到和解的真正力量。建立在主体间相互交往的交往理性是超越现代性困境的唯一出路，这种交往理性的历史化身就是18世纪资产阶级公共领域，它既代表了在理性批判和反思基础上的相互认可的知识理想，又是公民积极通过舆论制约政治统治的政治理想。汪行福认为，哈贝马斯把所有现代性理论的困境还原为意识哲学的困境同样是片面的。他没有看到，黑格尔的思想困境不是源于意识哲学的内在矛盾，而是源于德国特定的现代化模式本身的内在矛盾。绝对唯心主义是现代性自我确证的扭曲形式。

林晖探讨了康德实践理性批判中“兴趣”问题产生的根源。兴趣问题之所以在实践理性中具有突出的位置，是由康德的实践理性自身的规定性所决定的。实践理性自身的规定性使它同时要求实现两种和谐，这两种和谐分别是建立在自我兴趣和他者兴趣上的。这两种兴趣同时并存，并且无法互相取代，始终处于一种张力之中。实践理性的这两种内在矛盾，既可以视作自然与自由之间难以调和的矛盾，也可以视作主体和他者之间难以调和的矛盾。通过实践理性中的兴趣问题这样一个角度，一方面，可以揭示出实践理性的上述内在矛盾，即兴趣的理性层面无法排除兴趣的激情和欲望层面，自我兴趣无法取代他者兴趣；另一方面，又为我们进一步理解实践理性提供了其他的可能性。这种可能性就体现在兴趣概念所具有的“超越性”功能定义之中。

吴增定探讨了尼采哲学的基本问题及其展开。尼采之所以要解构两千多年的柏拉图主义神话，否定它所宣称的“真实世界”，恰恰是为了最终肯定并且建构自己的神话：永恒轮回。但与柏拉图主义不同的是，“永恒轮回”的神话绝对不是一种迎合民众偏见的“谎言”，而是来自于尼采作为哲学家的“求真意志”，来自于哲学家对“生命就是权力意志”这一真理的深刻领悟。在这个意义上，“权力意志”思想构成了尼采的未来哲学，而“永恒轮回”思想则构成了他的未来宗教。

杨立华将海德格尔进入中国作为一个个案，作为讨论斯特劳斯问题的立脚点。由此，对汉语学界的斯特劳斯现象的反思就转换为这样一个问题：施特劳斯在何种意义上关联着我们的处境。他将汉语学界的学术处境理解为一种危机，这一危机的表面特征是学术评价尺度的缺失，而实质则是诠释学基础的缺失。如果我们追随伽达默尔，以诠释学为精神科学的实质，那么，诠释学基础的危机也就意味着汉语世界的精神科学的根本危机，其结果将是精神科学或人文科学的虚无主义。汉语学界对诠释学基础的缺失的觉察，可能源于对西方思想的译介和研究。诠释学基础的缺失在一种颇耐寻味的方向上呈现了令人难以置信的“积极”意义，在这一方向上，“创造性误读”成了追求的目标。

四、中国哲学的前景与马克思主义

关于21世纪中国哲学的走向，陈来介绍了张岱年先生这一时期的哲学思想，认为张先生在研究了20世纪30年代最新哲学思潮（新实在论、逻辑分析论和新唯物论）与中国古典哲学的基础上，寻求一个新的综合，简单说来就是“罗素、列宁、孔子的三流合一”，即以辩证唯物论为基础，吸收逻辑分析方法，并结合中国哲学的优良传统特别是人生思想，形成一个具有解析形式和理想性格的新唯物论哲学。张先生的这一发展现代中国哲学的思路和格局，正是我们现在哲学界习惯所说的“中、西、马”的结合，因而不乏启示意义。这特别表现在，它为中国现代哲学的建设吸收现代西方哲学和中国古典哲学的精神营养，走出一条多样化、民族化的道路，提供了极为有益的经验。王东认为，21世纪中国哲学主潮只能是马克思主义中国化的综合创新论，也就是走“古今中外，综合创新”的大道。

黄颂杰探讨了哲学构成要素和哲学前景。所谓的构成要素是指神学、科学、逻辑和政治四个方面，它们构成了西方哲学的形而上追求与形而下之间的张力，形成了思辨哲学与实践哲学之分。马克思的哲学是实践哲学。从本体论和知识论的追求与这四者的内在相互关联来谈西方哲学的演化发展，可以更好地理解和把握西方哲学及其前景。

孙承叔围绕《资本论》三大手稿中马克思关于市场经济历史地位、商品经济两大历史阶段、商品经济的重要历史作用、货币的历史作用、市场经济与资本的文明面、交往方式、资本的有限性、竞争、社会主义所有制、共产主义的历史前提等方面的著述，探讨了马克思历史哲学的当代意义。他强调，马克思主义的生命力在于不断回答时代的课题，但传统模式的哲学教科书仍然在一定程度上发挥作用。

吴晓明指出，马克思哲学的当代性质最本质地牵涉到其存在论基础。马克思在存在论基础上所发动的哲学革命，终结了全部形而上学。然而，由于人们的观念形态普遍局限于近代性视域，或者说把马克思哲学置于近代哲学的框架中给予理解和解释，所以，马克思哲学的存在论基础变得蔽而不明，这一基础领域所曾经历的最深刻革命之意义也就显得极其有限了。在这种情形下，马克思哲学的存在论基础似乎被分解为各种“因素”，并依这些因素之不同的比例配置在近代哲学的框架中被“重建”。这样重建的哲学虽可徒有其表地保持其激进的、批判的外观，却不可避免地、命运般地经历着一系列的内部退却过程。这样一种由基础之分裂而引导的退却，在整个20世纪是经常发生的。当梅林用机械唯物主义来填充马克思哲学的存在论基础并援引某种费希特因素或叔本华的“闪光点”来补缀这一基础时，情形正是如此；当普列汉诺夫大踏步地向实证主义和理智形而上学倒退，却又再三附加外在的辩证法以作补充时，情形亦正如此。卢卡奇试图以黑格尔的方式整个改变“梅林-普列汉诺夫正统”这种既是退却、又是外在撮合的基础，但他却仍被封闭在黑格尔的范式之中。这一点虽可使他提供近代范式内最卓越的解释方案，但这一范式本身却已作为秘密和潜能，包含着其晚期著作中那种退化的、钝化的存在论图式了。因此，有必要在当代的条件下、在经历了20世纪哲学之后，重新探讨和检视马克思哲学的存在论基础。这一基础的重要性在于：它保持并且巩固马克思全部学说的原则高度，只有这样的原则高度方能最坚决地指证其当代意义并阻止各式各样重返近代性的退化方向。

王德峰探讨了马克思的历史唯物主义学说在中国的意义。马克思主义在近代中国确有其现实需要上的基础；近代中国的实践意识因其固有张力只可能去形式化地实现马克思主义的客观真理，而且这种“实现之形式化”必然会愈演愈烈。有两种意义上的实践，一种是作为特定的理论话语之运用的实践，另一种是以对实际生存条件的感性领悟为其本质内容的民众自身的实践。后者正是马克思所指认的、属于实际生活过程的实践。马克思的理论观所主张的理论，指向和表达认识的实际发展进程的本质内容。马克思主义的真理性，正是对于在现代化运动展开过程中的民众实践意识的领会。根据这种领会，那个产生了资本的生产关系的历史运动才可能被真切地描述出来。对这个历史运动的描述才是马克思学说亦即历史唯物主义的本来旨趣。对于当代中国在其前进道路上所面临的种种重大问题的理论回答，不能依靠西方近代哲学原理及其学术表达，只能依靠对当代中国实践意识作出历史唯物主义的阐明。这就是马克思主义与今日中国的本质关联。

张立波围绕马克思主义哲学研究中关于学术性和现实性的三种叙事，分析了这些叙事的由来及其焦点，指出学术性和现实性的关系之所以成为问题，既有其特定的时代背景，也有理论自身的原因。最后强调，学术性总是在对现实问题的处理中展现的，而现实总是需要某种学术化的处理才成为现实性的。

刘平探讨了当代中国公共知识分子与媒体联姻的问题。公共性、批判性和社会良知构成公共知识分子的三维支架，共

同形成公共知识分子的整体结构。媒体先天的公共性成为知识分子天然的舞台，媒体自身对于社会伦理的部分社会道德承担与作为社会良知化身的公共知识分子之间出现了重叠领域。可以说，媒体是公共知识分子的肉体，而公共知识分子的社会良知成为媒体的灵魂，公共知识分子的批判性则成为自身和媒体新陈代谢的物质力量。离开了公共知识分子的媒体是无灵魂的空壳，离开了媒体的公共知识分子是愤世嫉俗的幽灵。媒体和公共知识分子的离异是社会僵化的一个显著信号。社会病症首先不在于社会自身的危机有多少，而在于社会已经没有声音来表述、阐述和批判危机了。公共知识分子的无家可归状态成为危机中的危机。因此，如何切实实现公共知识分子和媒体的联姻，是值得深思的。

（张立波）

责任编辑：鉴传今（《哲学研究》2004年第12期）

[回主页](#)

中国社会科学院哲学研究所 版权所有
地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732