

· 学术基本理论、基本问题、基本概念再反思 ·

“汉语哲学”论纲： 本源思想、论域与方法

孙 向 晨

摘 要：对于人类共同的普遍关切，不同的语言世界会有不同的本源思想资源加以回应。建基于汉语之上的哲学理应深入思考在此语言世界中所形成的普遍关切。不少学者开始使用“汉语哲学”这个概念，并在发展中逐步形成与“中国哲学”不同的范式与概念。“汉语哲学”问题的提出与表达直接涉及汉语世界的精神结构、汉语概念的构成以及汉语本身的特质与规律。“汉语哲学”建立在“迂回”他者的自我省思之上，而这需要将“西方哲学”的“普遍性”重置为“他者”才能完成。这是一种哲学上的“范式转换”。在这个意义上，从普遍性问题、本源思想、规范性建构三个层面来梳理“汉语哲学”的理论框架，意在突出“汉语哲学”的原创性、规范性、开放性、未来性、世界性等特征。

关键词：汉语哲学 普遍性 本源思想 合法性问题

作者孙向晨，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

随着一百多年来对“中国哲学”与“西方哲学”的深入研究，在“汉语世界”中，如何基于自身的生活世界“建构哲学话语”已经成为一项紧迫的任务。哲学之为哲学，首先关注的是人类的普遍性问题，任何一种地域上的限制都与哲学本性相违背。但对于普遍性问题的回答，会诉诸不同语言世界的本源思想。基于“汉语世界”独特的思想传统与精神结构，就会形成不同于“西方哲学”的、源自汉语思想脉络中的问题意识。在现代世界中，推进“汉语哲学”会进一步涉及汉语概念的构成以及汉语本身的基本特质，从而形成“汉语哲学”自身的规范性。哲学是一门扎根于普遍性问题的学科，同时对于“语言—世界”的关系保持高度自觉。维特根斯坦深刻地认识到：“我的语言的界限意谓我的世界的界限。”^①在此，语言绝不仅是语言学意义上的问题，它承载着“生活世界”，界定着思想发展的路径。汉语属于与印欧语系完全不同的另一种语系，建基于其上的哲学理应深

^① 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，陈启伟译，《维特根斯坦全集》第1卷，石家庄：河北教育出版社，2003年，第245页。

入思考在此语言世界中所形成的普遍关切。在这个意义上，“汉语哲学”不是一种关于“汉语言”的哲学，而是基于“汉语世界”的本源性思想资源以及特有的概念规范，以开放的姿态来思考人类普遍性问题的一种哲学活动。因此，本文将从普遍性问题、本源性思想、规范性论述以及开放性吸纳与世界性境遇等方面来考察“汉语哲学”。

一、“中国哲学”的合法性问题与“汉语哲学”

“中国哲学”作为哲学学科的一大门类，近年来表现得生机勃勃。仔细检视“中国哲学”的学科发展，又会发现其中范式多样，从古典学到学术史、思想史，所属系科也从中文系、历史系到哲学系；在国外大学则常常属宗教学系、东亚系，极少属哲学系。^①这一方面反映出传统思想的“整全性”非一个系科所能涵盖，另一方面也显示出学界对“中国哲学”的规范性缺乏共识。

传统“中国哲学”范式肇始于“中国哲学史”研究，可说是由胡适、冯友兰所创，从一开始就形成了以西方哲学概念与体系来整理中国思想传统的做法。蔡元培曾解释说，要编写中国哲学史，没有古人先例可依傍，不得不依靠西洋人的哲学史。^②冯友兰认为，讲中国哲学史须以西洋所谓哲学者为标准，在中国古代学问中“选出而叙之”。^③不止是冯先生，近代以来研究“中国哲学”，大抵是以各色西方哲学为“哲学”范式，“选出”中国古代学问而“叙述之”。刘笑敢称之为“反向格义”。^④

这种“以西释中”的模式之所以流行，其背后原因正在于以“西方哲学”为一种“普遍性”。对于这种现象，金岳霖曾尖锐地指出：“现在的趋势是把欧洲的论理当作普通的论理。如果先秦诸子有论理，这论理是普通的呢？还是特别的呢？这也是写中国哲学史的一先决问题。”^⑤金先生点出了研究“中国哲学”的根本性问题：哲学追求的普遍性命题，与其限制词“中国”之间构成巨大张力。于是，这中国的“论理”到底是普遍的还是特殊的，成为始终伴随“中国哲学”发展的重大挑战。

“以西释中”的做法确使中国传统思想在一种新架构下形成某种“系统性”，并

① 参见黄勇等：《西方世界中国哲学研究者之“三重约束”》，《文史哲》2017年第2期。

② 参见蔡元培：《中国哲学史大纲·序》，胡适：《中国哲学史大纲》，北京：中华书局，2018年，“序”，第1页。

③ 冯友兰：《中国哲学史》上册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第3页。

④ 刘笑敢：《反向格义与中国哲学研究的困境》，刘笑敢主编：《中国哲学与文化》第1辑，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第14页。

⑤ 金岳霖：《审查报告二》，冯友兰：《中国哲学史》下册，第436页。

以自身的“特殊性”体现了某种“普遍”原理；但用西方哲学话语来理解中国思想传统本质上乃是一种“宰制”，是对于中国思想传统的一种“遮蔽”，最终带来的是“中国哲学合法性”的疑惑。这方面的讨论极为丰富，对于胡适、冯友兰等的工作多有质疑，对于现代新儒家的工作也有很多批评。^①“中国哲学合法性”问题的讨论并不是一个伪问题，本质上并不在于用了哪种西方哲学来解释中国的思想传统，而在于暗地里把“西方哲学”预设作为一种“普遍性”，在“普遍性”名义下，所谓的“中国哲学”便理直气壮地借用“西方哲学”的范畴，以对哲学的“狭隘”理解，特别是以柏拉图和亚里士多德到康德和黑格尔的西方传统哲学为标准，来对“中国思想”进行分梳与整理。但是，无论以显性还是以隐性的方式，这种“西方哲学”的框架都很难揭示“中国哲学”的特点。

对“中国哲学”的质疑涉及“什么是哲学”这一根本问题。我们总被要求以“某种”普遍性观念来理解“哲学”，实际上却是以这种或那种“西方哲学”作为审视中国传统思想的“普遍”标准。追求的是哲学的“普遍性”，实际却以自我矮化的方式来“看待”中国哲学。从“普遍性”来说，“中国哲学”体现的是一种“特色”，一种“具体实践”；从阶段论来看，“中国哲学”体现的是“朴素的”什么思想“自发的”什么主义等。若中国思想传统都只是一种普遍性思想的“特殊”或“初级”形态，实在不必大费周章去研究。陈来非常敏锐地指出，所谓的普遍性问题，可能只是西方的特殊问题，如果把西方特殊问题当作哲学最基本问题，这至少对中国哲学来说，是迷失了方向。^②

当我们不以这种“普遍性”名义下的“西方哲学”来理解中国哲学时，也有人提出了“以中释中”的原则，主张在彻底消除西方文化影响的基础上，以“完全回归中国文化传统本身的方式来论说中国文化。”^③强调“完全回归”，以中国文化“本身方式”来认识中国思想，看似一个合理的命题，其实问题多多。首先，“以中释中”在逻辑上是一个理论内循环，如何能保障其哲学问题具有的“普遍关切”；其次，在现实中，当貌似脱离“西方哲学”的理论和概念以中国“本身方式”来解释时，只要你运用“现代汉语”，那么依然会存在某种“以西释中”的“陷阱”。现代汉语的语法与用词深受西方语言影响，许多常用概念多直接从西方术语中“翻译”而来，日常汉语早已浸透着“西方哲学”的影响。

“中国哲学合法性”问题倒逼“汉语哲学”的出现。“汉语哲学”的立意并不在于强调这只是中国人的哲学，而是重视以“汉语世界”的思想资源和语言特质来直

^① 参见陈来等：《中国哲学的“合法性”反思与“主体性”重构笔谈》，《江汉论坛》2003年第7期。

^② 参见陈来：《仁学本体论》，北京：三联书店，2014年，第4页。

^③ 南金花：《超越合法性危机重写中国哲学史》，《探索与争鸣》2004年第5期。

面人类的普遍性问题。此处的“普遍”特指汉语中“广泛而有共同性的”意思,^①并不是指基于柏拉图—亚里士多德哲学传统的、与“特殊”(particular)对举的“普遍”(universal)范畴。所谓的“共相”与“殊相”就已经是源自西方哲学传统的概念了,这样的用法会无意识地将自己置于“特殊”地位。这里所说的“普遍”更指人类“共通”的理性与情感结构,以及所面临的“共同”的生存性挑战,这也是人类得以相互理解与交流的基础。但是,人类并不生活在抽象的一般世界中,而是生活在各自的“语言世界”中,不存在超越于任何语言系统的“生活世界”。因此,人类对“普遍性”问题的回应,一定是会在各自语言世界中做出的。在这个意义上,很多学者都曾提出过“让哲学说汉语”的问题。这里的“汉语”并不仅仅是指一种语言而已,而是对于身处的这个“语言世界”有高度自觉。用“汉语”进行哲学对话同样是人类生存方式的一种体现,同样具有普遍意义,而不仅仅是某种“普遍性”的特殊体现;“汉语哲学”是对人类如此这般生存的哲学反思。在这个意义上,“汉语”与哲学的普遍性品质并不构成任何抵牾与矛盾之处。

“汉语世界”是在汉语环境中生成的“生活世界”,与传统认为先有世界后有语言的世界观不同,现代哲学家们普遍认识到语言与世界有着密切的同构关系,“世界本身体现在语言之中”。伽达默尔说:“以语言作为基础,并在语言中得以表现的是,人拥有世界。”^②正是“语言”使“事物”在世界之中显现出来,正如海德格尔所言,语言是存在之家,人栖居在语言所筑之家中,^③从某种意义上说,说着不同语言的人就居住在不同的家中。海德格尔曾非常明确地说过:“我们欧洲人也许就栖居在与东亚人完全不同的一个家中。”^④因为每一种语言都为其所在的世界构筑了独特的“概念框架”。但基于现代欧洲的强势,这种不同的存在之家似乎成了一个“普遍”世界,事实上我们依然生存在一个“和而不同”的世界中。“汉语”基于最基本的语汇、不同的句法,以及漫长的文明历程积累于语言之中的概念框架与思想传统,在不同层面上共同构成了一个丰富的“汉语世界”。在这个意义上,“汉语世界”有其独特的意义,其聚拢世界的方式不同于印欧语系的世界。笔者并不认为任何一种语言都具有独特的哲学体系,这种语言必须是独立的语系,有着漫长文明的积淀与支撑,形成丰富的本源性思想资源,并具有高度的反思性传统;“汉语哲学”正是对这一聚拢世界的方式进行反思的哲学活动,这一点在张东荪的哲学中已经有了充分认知。^⑤

① 参见《汉语大辞典》中卷,上海:汉语大辞典出版社,1997年,第3062页。

② 伽达默尔:《真理与方法》下卷,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社,1999年,第566页。

③ 参见海德格尔:《论人道主义的书信》,孙周兴主编:《海德格尔选集》上卷,上海:上海三联书店,1996年,第377页。

④ 海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,北京:商务印书馆,1997年,第76页。

⑤ 参见张东荪:《从中国言语构造上看中国哲学》,《知识与文化》,长沙:岳麓书社,2011年。

基于对“汉语世界”的认识，从“中国哲学”到“汉语哲学”一定有着一种理论范式上的转变：

其一，“汉语哲学”首先是一项哲学创造的工作。“中国哲学”长久地沉浸于一种哲学史研究，甚至是一种古典学、学术史、思想史的研究；“汉语哲学”试图避免目前“中国哲学”在研究论题上的历史化、民族化倾向，不以中国历史上各种哲学学派的研究为限，坚持对人类普遍性、根本性问题的探究，面对现实世界，给予的是理性化而非权威化的解答；“汉语哲学”是建构性的而非注释性的，通过“汉语哲学”的概念将这些原创性哲学思想凸显出来。

其二，“汉语哲学”对人类普遍性问题的探究是以“汉语世界”为基础的。“汉语”并不是一种中立的语言工具，“汉语世界”是全体人类诸种生存形态之一。“汉语哲学”高度重视语言—世界的内在关联，^①但绝不仅是一种“汉语言哲学”，^②并不采取一种语言决定论立场，而是意在揭示作为一种生活世界的“汉语世界”之思想特质，重视基于汉语思维特征的言说方式，强调基于汉语世界的本源思想来回应当代世界的挑战。

其三，“汉语哲学”敏感于在哲学中以“普遍性”面目出现的“西方框架”，重新理解这种“普遍性”之“他者”意味，这是“汉语哲学”的一种哲学自觉，也与近代以来的“中国哲学”在方法论上拉开距离。“汉语哲学”强调以“迂回西方”的方式“反观”自身，强调中西思想之间的“本源差异”；深切反思“汉语世界”中涌现的“框架性理念”；澄清这些原初概念与思想是“汉语哲学”的工作起点。^③

其四，“汉语哲学”反对一种本质主义的概括，保持开放性特征。历史上有很多异文化要素进入“汉语世界”，一如宋明理学所容纳的佛学影响，现代“汉语世界”的形成也是一个不断吸纳世界性思想资源的过程，但“汉语哲学”拒绝在一种所谓的“多元化”中消解自身，“出入西学，返诸六经”，这里的“六经”泛指“汉语世界”的“框架性理念”，以形成一种“家族相似”的哲学类别，“汉语哲学”将会是自觉于此的一场哲学运动。

“汉语哲学”的提出并不是要取代“中国哲学”，在某种意义上说，“汉语哲学”与“中国哲学”并行不悖，各自旨趣不同又有着很强的交叉重叠。“中国哲学”一词在涉及传统上指涉面更加开阔，涉及内容更加宽广，在历史上形成了非常多样的研究路径；“汉语哲学”更重视基于“本源思想”的新创造。事实上，“汉语哲学”在历史与现实中早有展示。张东荪在那个普遍把“西方哲学”奉为圭臬的时代，明确指出：“西洋哲学上的问题大半不是中国人脑中所有的问题。……西方人的知识论

① 参见韩水法：《汉语哲学：方法论的意义》，《学术月刊》2018年第7期。

② 参见刘梁剑：《汉语言哲学发凡》，北京：高等教育出版社，2015年。

③ 参见贺麟：《文化与人生》，上海：上海人民出版社，2011年，第57页。

是把西方人的知识即视为人类普遍的知识而加以论究。然殊不知西方人的知识仅是人类知识中之一种而已，在此以外，确尚有其他。”^①这“尚有其他”中就包含了“汉语世界”的知识类型，这同样是人类知识的一种。张东荪从言语、逻辑、思想传统、哲学范畴等方面探讨了中国思想传统特征，对于“汉语思想与概念”的独到性有深入洞察，他的哲学很难归入现有的“中国哲学”范畴，却称得上是“汉语哲学”的先驱者；赵汀阳的哲学创造同样不会被学者同仁归于“中国哲学”，其以哲学方式面对当代世界的普遍关切，提出“天下”概念，形成国际性影响。这些哲学努力远远超出了传统中国思想的研究范畴，敢于在现代社会中重估“本源性思想”的世界意义。“汉语哲学”须首先在“汉语世界”中重获理解与认同，才可能在更大范围内贡献于人类。

二、比较的视野抑或“迂回”的观照

“中国哲学”中隐含的“普遍性问题”倒逼“汉语哲学”的出现，在现代世界对于“普遍性问题”的回应，势必会与“西方世界”产生“碰撞”，现代世界的诞生与西方文化息息相关。进而言之，“汉语哲学”就是在中西世界“碰撞”中产生，这个“碰撞”过程本身会加深对“汉语世界”的界限及其思想特质的认识，“汉语哲学”必然会受到“西方哲学”的深刻影响，这从根本上牵涉到与“西方哲学”的关系问题；与“西方哲学”的关系也决定了“汉语哲学”的基本特性。不能奉“西方哲学”为“普遍性”来从事“汉语哲学”研究，否则会引发一系列“合法性”质疑；于是，另一种流行做法则是从事“比较”研究，“中国哲学”从一开始就可以说与比较哲学有关。“比较哲学”在方法论上似有意避开“西方哲学”的“宰制”，避开因追求“普遍性”而伪装出的“一致性”。但“比较哲学”范式本身还存在诸多问题，值得警惕。与之相区别，“汉语哲学”在方法论上更倡导一种“迂回”的策略。^②

在“跨文明”的早期相遇中，学者们总是通过“比较”来寻求不同文明间的“相似性”。早年佛教传入中国，发现老庄之学与佛教的“相似性”，于是会用“汉语世界”熟悉的概念去比附一种陌生思想，形成“格义”。在“跨文明”的接触中，内在地蕴含着某种“比较”，并倾向于强调其中的“相似性”。这种情形在历史上一再发生，明清之际传教士来到中国，以其基督教背景在中国文化传统中发现了诸多“相似性”，没有这种最初的“相似性”，不同文明间很难建立最初的沟通。然而，人们很快发现其中问题，即它们有着根本不同的思想脉络。许多“比较研究”至今还

^① 张东荪：《思想语言与文化》，《知识与文化》，第199页。

^② 关于“迂回”的说法，参见弗朗索瓦·于连：《迂回与进入》，杜小真译，北京：三联书店，1998年。

存在着这种“肤浅的相似性”问题。^①

在“比较研究”中，同样要提醒的是一种“虚假的差异性”。“差异”更能帮助我们形成自我认知，但“比较”背后常会陷入一种更大的“认知陷阱”。“虚假的差异性”在看似强调差异的“比较”中常常“预设”了某种“普遍性”，但这种隐匿的“普遍性”是可疑的。这种“比较”下的“具体差异”忽视了中西文化思想背后的“本源性差异”，简单地将一种外部思维看作“普遍标准”。基于人类文明多样性，“汉语哲学”倡导深入探究“生活世界”中的“本体论承诺”（ontological commitment）。这里借用了蒯因（Willard Van Orman Quine）“本体论承诺”这一说法。^②在蒯因理论中，人们承认在任何一种陈述中都包含某种“本体论承诺”，“我们之接受一个本体论在原则上同接受一个科学理论，比如一个物理学系统，是相似的。我们有相当道理来说，我们所采取的是能够把毫无秩序的零星片段的原始经验加以组合和安排的最简单的概念结构。”^③蒯因的“本体论承诺”当然是在西方本体论传统内部给出的区分，把哲学家们关于他们所说的“何物存在”的差异以逻辑方式明确标识出来。借用“本体论承诺”这一说法，这里强调的是，任何一种理论及思想传统背后都有更为深层的“本体论承诺”。在不同文明体系中，从事哲学、艺术或者其他文化活动，人们借助“概念结构”所“承诺”的不仅是“何物存在”，还可以是“如何存在”的问题。在不同文明体系中，不同的“本体论承诺”就会有不同的“概念结构”。“本体论承诺”具有本源性、方向性、框架性的特点，现有的“中国哲学”对基于自身语言世界的“本体论承诺”尚没有充分反思，“汉语哲学”将勾勒出这种本体论预设视为自己的哲学使命。

在“汉语哲学”中，如何勾勒出自身的“本体论承诺”呢？这不是进行简单化“比较”可以得出的。列维纳斯从犹太视角出发警惕西方哲学“普遍性”的宰制给我们以启示，他否定“比较”之上的“同一性”，强调要直接面对“他者”。在中西交流与接触中，近代中国有一个把“他者”转变为“普遍”的过程，随着对“西方哲学”的深入研究，“汉语哲学”的推进首先是要把这种所谓的“普遍性”重新置于“他者”的位置。如何重置？“自我”首先要与“对话者”拉开“间距”，使一种“外在性”得以可能。列维纳斯说：“无论如何，对话者都不能在一种内心中找到位置。”

① 参见梅谦立：《从邂逅到相识：孔子与亚里士多德相遇在明清》，北京：北京大学出版社，2019年，第152页。

② Ontology 在汉语中被译为“本体论”或“存在论”，严格来讲，在汉语世界并不存在西方哲学意义上的“存在论”，而“本体”一词在汉语语境中有其自身的意义。此处的“本体论承诺”，乃是借用“本体论”一词，在中西各自的语境中“合而用之”。

③ 蒯因：《从逻辑的观点看》，江天骥等译，上海：上海译文出版社，1987年，第16页。

他总是在外面。”^①“外在性”的意识抵御了“普遍性”概念对“自我”的吞噬，“自我”并不是“普遍性”的某种“特殊”体现，而是面对一种“他者”，由此而努力保持“他者”之于“自我”的“他异性”。只有这样，西方哲学的“同一性”才不至于泯灭其他哲学传统的“特性”，而将其降为一种“朴素”“自发”的思想阶段。

“西方哲学”在其诞生之初就以追求“普遍性”为己任，明确提出“普遍性”与“特殊性”的范畴，并以这种方式对于已知世界进行全面整理，以致西方世界在不同时代都会按不同理据以“普遍性”自居，甚至胡塞尔也认为，欧洲历史正是这种理性“普遍性”的展开。^②但敏锐的哲学家恰能对这种“普遍性”保持一种“陌生感”，张东荪对此早就所悟，他说：“康氏（康德）知识论在他本人以为是讨论人类思想中所普遍含有的范畴，而在我则以为依然只是西方文化中所普遍含有的思想格式而已。”^③这种见识即便在今天依然难能可贵，必须打破这种“普遍性”的迷思，将其重置为“他者”。

“迂回”作为一种方法论立场，最大特点就是避免以“普遍性”标准来“认识”自身；拒绝在“比较”对象之上秘密预设某种“普遍性”。“迂回”有三个重要环节：离开自己、深入他者、反观自身。借助“外在性”离开自己；借助“学习”深入他者，形成新视角；借助“他者”，重新“反观”自身。“汉语哲学”正是在这种“反观”中诞生的。

“迂回”他者的“反观”并不走向一种封闭。“迂回”看上去是经由“他者”返回“自我”，但这种“迂回”并不是要建构一种本质主义哲学观，似乎每种文化都有其不变的本质。“迂回”他者是要阻止“同一化”的普遍主义，警惕“普遍性”下的“同一与差异”，防止以“普遍性”名义遮蔽各文明对于“自身”的理解。哲学追求“普遍性”的内在诉求让我们常常“遗忘”了自身。

“普遍性”“比较哲学”与“迂回他者”的眼光都在借助“西方哲学”，似乎都是某种意义上的“比较”，但这只是一种表象之见；只有把“西方哲学”置于真正的“他者”地位，才不至于泯灭自身，而能重新“回到”自身，实现对自身的整体性“反观”。强调“西方”之“他异性”正是推进“汉语哲学”的必要条件。“差异性”的呈现并不像“比较哲学”所要求的那样“求同”或者“求异”，而是走向一种“后比较哲学”，目的不在于“比较”，不在于固守“差异”，而在于厘清“本源性差异”之后的“创造”。

① 列维纳斯：《总体与无限：论外在性》，朱刚译，北京：北京大学出版社，2016年，第287页。

② 参见胡塞尔：《欧洲科学危机与超验现象学》，张庆熊译，上海：上海译文出版社，1988年，第17页。

③ 张东荪：《思想语言与文化》，《知识与文化》，第200页。

“迂回”的策略同样凸显出我们时刻处于“双重视野”^①之中。“双重视野”意味着对来自“他者”的思想有清晰意识，对源自“自身”的传统有充分体认，从而面对“双重视野”重新出发。这为“汉语哲学”未来的创造性发展开辟了更大可能性。未来的融合性创造端有赖于“自我”的重新确立以及对于“他者”的学习。首先得发现本源，再融合创新，于是西方哲学在“汉语世界”中会获得它应有的真正地位。这也是笔者与列维纳斯“他者观”的不同之处。由于列维纳斯的犹太教背景，他强调“他者”之绝对不可理解性与神圣性；“汉语哲学”认为，“他者”同样包容在人类“整体”之中，在这个意义上并不存在绝对不可理解的“他者”，中西各是人类“整体”的“部分”；同时只有理解“他者”，才能“迂回”他者，“澄清”自我；“迂回”不是一种隔绝，“他者”并不限制相互影响。这一格局内在地决定了“汉语世界”中任何一种真正具有思想活力的哲学形态都必然处于一种“对话”的视域。要厘清现代“汉语世界”中任何一个有价值的哲学问题，必定是在这种“对话”进程中推进的。

三、Being 问题作为考察“汉语哲学”的起点

“迂回”他者的关键在于唤醒一种“外在性”，那么这种“外在性”的意识如何被激活？如何从“外在性”来理解建构“汉语哲学”的必要性？不妨从“西方哲学”之进入“汉语世界”这一“哲学事件”入手，以此作为考察“汉语哲学”与西方哲学分殊的起点。

最先暴露西方哲学之“西方性”的是 being 问题。being 问题是“西方哲学”的本源性思想，构成了“西方哲学”的框架性理念。在这个意义上，我们可以从整体上来理解“西方哲学”，而不是囿于“英美哲学”或“欧陆哲学”的说法，这也是列维纳斯敢于说“从巴门尼德到海德格尔”的原因所在。being 问题一直牵引着西方哲学的内在逻辑，形成了它的内在规范性，并衍生出一整套哲学范畴，它从三个层面源初性地规范了“西方哲学”的发展。

首先是“存在论”问题（ontological problems，或者翻译为“本体论问题”）。在前苏格拉底哲学关于世界“始基”的讨论中，巴门尼德独辟蹊径地提出“存在”（being）问题，由此确立了西方的“存在论”传统。在他的论述中，“存在”具有“不变”与“永恒”、“一元”与“非时间性”的鲜明特征；同时他区分了“存在”与“非存在”，以及“真理之路”与“意见之路”。柏拉图哲学延续了“理念世界”与“可感世界”的二元结构，成为西方传统哲学的主导性架构；亚里士多德哲学似乎与柏拉图哲学有巨大差别，但其基本出发点仍是要去解决老师的问题：解释不变的理念与可变的感性世界之间的关系。亚里士多德提出基于不变的“本质”或形式去理解“变化”

^① 参见孙向晨：《双重本体：形塑现代中国价值形态的基础》，《学术月刊》2015年第6期。

的实体学说。在“西方哲学”中占据主导地位的实体、主体、共相、殊相、真理、意见等一系列“普遍性”概念都是从汉语所没有的 being 中衍生出来的。这种思维方式对于“汉语世界”来说，正是哲学上的“他者”。以之“反观”汉语世界，作为群经之首的《周易》立足的是一个“大化流行”的世界，对于“不变”的理念和实体观念都相当陌生。安乐哲（Roger T. Ames）发现“在中国早期文献中，没有任何关于永恒本质与变化现象的讨论。也就是说，古代中国人认为，本质与现象是完全一致；本质就是所有的一切——自然、社会和个人都处于变动不居之中。”^①在“汉语世界”中没有强烈的“本质”与“现象”的区别，更多关注“现象”与“现象”之间的关联。很多“西方哲学”的“普遍命题”在“汉语世界”中完全付之阙如。

其次是从“存在”问题延伸到“神”的问题。亚里士多德《形而上学》第12卷从研究实体的“变化”一直到一种“永恒”存在，在逻辑上推出一种能引起其他被动者运动而不被推动的“永恒存在”，“所有事物的第一个，它推动所有事物”，也就是“神”的问题。^②西方哲学中“神”的问题始终与“存在”问题结合在一起。在中世纪，存在问题与上帝问题甚至成为一个问题，以致发展出安瑟伦关于上帝的本体论证明（ontological argument）；在笛卡尔时代，依然会运用“上帝存在的本体论证明”这一思路来阐释他第一哲学沉思。^③在“汉语世界”中，用于翻译“god”的是“神”，“神”同样是“引出万物者也”，^④但这个“神”字并不表示自身的“永恒不动”，而恰恰是表示极端的“变动”。“神”字源自“申”，本义为闪电，^⑤从天象阴阳激耀之形得出，表达变幻莫测，“阴阳不测谓之神”；“知变化之道者，其知神之所为乎”（《周易·系辞上》），知道“变化”的人才能理解“神”之所为；这里“神”的概念与西方哲学从“存在”引申出的“神”大相径庭。

最后，在印欧语系中“being”作为 being，并不单纯指称“存在”，being 同时还是系词“是”。这决定了为什么巴门尼德提出了非常令人迷惑不解、似乎是同义反复的命题：“存在者是存在的，是不可能不存在的”，^⑥经过仔细辨析，汪子嵩把它改成“（它）是，（它）不可能不是。”^⑦一个“是”字就把思想引向了某种语言上的分

① 安乐哲、罗思文：《〈论语〉的哲学诠释》，余瑾译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第24页。这不仅是安乐哲一个人的看法，葛兰言（Marcel Granet）、葛瑞汉（Angus C. Graham）、陈汉生、郝大维（David L. Hall）等都有类似看法。

② 参见亚里士多德：《形而上学》，李真译，上海：上海人民出版社，2005年，第364页。

③ 参见笛卡尔：《第一哲学沉思录》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第70页。

④ 汤可敬：《说文解字今释》，长沙：岳麓书社，1997年，第9页。

⑤ 参见李学勤主编：《字源》下卷，天津：天津古籍出版社，2012年，第1286页。

⑥ 《古希腊罗马哲学》，转引自汪子嵩等：《希腊哲学史》第1卷，北京：人民出版社，1988年，第593页。

⑦ 汪子嵩、王太庆：《关于“存在”和“是”》，宋继杰主编：《Being与西方哲学传统》上册，保定：河北大学出版社，2002年，第22页。

析。一切知识无非是在概念之间的联结，这种联结在西方语言中是靠系词“是”来完成的。亚里士多德的整个判断系统就是依据“是”这个系词的不同联结而分化展开的，由此，在西方哲学发展出完备的逻辑体系。在西方哲学传统中存在论与逻辑学之间存在密切关联；因为这种关联，在西方哲学中，“being”之“存在”与“系词”也常混淆。在“汉语世界”中，对于“存在”“有”与“是”有着清晰而明确的区分，完全不可能出现类似西方“本体论证明”这样的问题。但在古汉语中系词“是”（is）的弱化，甚至在判断句中完全省略，由此也造成了基于“是”的逻辑体系的完备性在“汉语世界”中相当薄弱。

在西方哲学传统中，“being”是一个“本源性概念”，基于“being”发展出“存在—神—逻辑”的内在关联，以致黑格尔将其“存在论”研究称之为“逻辑学”，又说这也是对“上帝”的解说。^①海德格尔看到这正是制约西方哲学传统的本源性机制，称之为“onto-theo-logy”（存在—神—逻辑）机制。^②事实上，早在海德格尔做出这番概括 20 年前，张东荪即以其哲学的敏锐，指出西方“哲学上的本体论，宗教上的上帝观以及名学上的同一律在根本上是一起的。”^③这是一个非常了不起的哲学洞见，那个时代的中国哲学家普遍没有意识到西方哲学的这个“本源性机制”。以之为基础的“西方哲学”固然在理性层面上能够赢得“汉语世界”的理解，但这也正是西方哲学的“他异性”所在，导致“being”问题之进入“汉语世界”重重困难。

西方哲学最为核心的问题却让“汉语世界”表现出极大“尴尬”，学界单就怎么翻译 being 已经发表了很多论述。究竟应该翻译成“存在”还是“是”，这种歧义与争论看似“翻译”问题，究其实质是“西方世界”与“汉语世界”在语言层面上的“碰撞”，是“汉语世界”对于这种“外在性”的“排异”。这种“尴尬”恰恰凸显了“汉语”自身的特点，突出了与西方哲学在“语言—思想”上的“本源性差异”。

作为翻译家的王太庆对这个问题曾困惑很久，有系统性反思。他认为以往把 being 都翻译成“存在”是有问题的，在很多地方应该翻译成“是”，同时他认为我们应该改变“是”在现代汉语中的用法，让其同时具有系词和“起作用”的意涵，以便与西方的 being 对应。究竟是应该为对应西方哲学传统而改变自身的汉语习惯，创造出同时蕴含“起作用”与“系词”双重意涵的汉字，还是应该保守汉语本位，给“在”“是”和“有”更加清晰的辨别，明确“汉语哲学”与印欧语系哲学在语言基础上的“本源性差异”？这绝不是一个“翻译”问题，而是两个世界的“碰撞”。汉语在翻译 being 时遭遇的尴尬，也不仅仅是汉语的“是”是否可以同时具有“存在”与“系词”的含义问题。从根本上讲，内置于西方哲学深处的“存在—神—逻辑

① 参见黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第187页。

② 参见海德格尔：《形而上学的存在—神—逻辑学机制》，孙周兴主编：《海德格尔选集》下卷，第829页。

③ 张东荪：《思想语言与文化》，《知识与文化》，第217页。

辑”的 being 机制在“汉语世界”中是完全没有对应结构的。很多西方哲学的“问题意识”必须回到这个脉络中才能理解。现当代西方哲学对这个“西方哲学”传统给予了深刻的反思与批判，其所探索的很多新的、超越于此的哲学路向可以与“汉语哲学”多有呼应，相互借鉴。

四、“汉语”作为哲学本源性思想的资源

哲学扎根于人类的普遍性问题，对于问题的解答则需要借助于丰富的本源性思想资源。如何回溯到基本的生存论经验？语言是一条基本的提示路径。语言从来不只是表达思想的中立工具，现代哲学从不同层面告诉我们，语言就是我们生活的世界，是世界的界限。“汉语世界”正是通过“汉语”保存下来的“生活世界”，“汉语哲学”则要把保存在这种语言之中的“生活世界”的框架性结构释放出来，把“本源性事情”重新发现出来。语言为世间的各种“事情”争取到它们的“存在”，在“汉语世界”中有着大量“汉语”所给予的“事情”与“经验”，当人们强调“回到事情本身”时，不要遗忘“语言”所给予的“事情本身”。

重新审视“汉语”不是一项语言学工作，而是要回到“汉语”源初地生成的生存境域。西方哲学在“巴门尼德—柏拉图框架”下发展出西方理解世界的主流方式，以致列维纳斯回首这个传统时，强调和呼吁要走出“巴门尼德—海德格尔”的传统。这种“迂回”方式对于确立“汉语哲学”至关重要，同样需要“他者”的眼光来帮助确立一种“框架性理念”。这并不是一个简单的“比较”，而是有着本源性、方向性、框架性的特点，这构成了“汉语哲学”问题意识的脉络所在。

在巴门尼德—柏拉图体系中，首要探寻的是在“感觉世界”之外永恒不变的“理念世界”。为“汉语世界”奠定本体论框架的是《周易》，强调的是“大道流变”。在对世界的基本判断中，“存在”还是“变易”，构成了中西“本源性差异”。在“汉语世界”中，对世界的基本理解是“生生之为易”，“生生”才是根本，“变易”才是第一范畴。

亚里士多德在柏拉图框架下来解释“变化”，为此提出“四因说”。与“四因说”相应，在“汉语世界”中推动“变化”的是“阴阳”，这是西方世界完全陌生的学说。面对柏拉图不变的“理念”世界与变化的“感性”世界的分离，亚里士多德哲学通过“实体”学说以“四因”来解读“变化”的可能，“形式因”对应的正是柏拉图不变的“理念”，以不变的“形式”驱动“质料”，在现实中实现“变化”。“汉语世界”则完全在另外的语境下来思考“变化”，“一阴一阳之谓道”，由“阴阳”来解释“生生”，乾之为“大生”，坤之为“广生”（《周易·系辞上》），乾坤是周易之门户，是天道的运作；“阴阳”学说构建了汉语世界理解“变易”的基调，这里的“变化”并不需要以不变的“实体”作为基体。

在西方哲学中，基于“存在”的另一进路是原子论（atomism），将“存在”原子化理解来解释具体事物的不同结构，每一个“原子”都是巴门尼德意义上的“存在”，原子的不同组合构成了不同的万物。在“阴阳”学说下，“汉语世界”则发展出“气论”，这是汉语思想传统的又一种框架性理论，从周易到老庄，从王充到张载，从王廷相到王夫之，都以“气”作为理解具体事物的方式，无论是“物”的形成与消散，还是“人”的秉性，乃至书画、中医理论，都按照“气”的原型加以阐释，由此在“汉语世界”中发展出蔚为大观的“气论”哲学。^①

基于理念—感性的二元结构，西方哲学传统发展出强烈的认知主义。亚里士多德区分了“理论智慧”与“实践智慧”。“理论智慧”包括形而上学、数学与自然科学，研究的是最高级对象，是必然与永恒的东西，以“真理”为指向；“实践智慧”更多考虑“同人的事务相关”的问题，产生出一种使我们满足的状态。^②汉语思想传统强调在变迁的整体中找到自己合适状态，因此也更重视实践与行动。汉语思想传统没有“本质”与“现象”两分的“二元世界”，因而也没有很强的认识论传统，甚至没有明确的“真理”概念，重视的是在“天地人”三才的整体世界中找到“中和”状态，“致中和，天地位焉，万物育焉”，这与西方的知识论传统迥异。

“中庸”思想尽管在批判“过”与“不及”的层面上与西方哲学的“实践智慧”有相像之处，但西方哲学的传统更强调“理论智慧”对于“现象”背后不变“真理”的把握，而且“真理”远离现象世界。这是一种“本质”与“现象”，中间有着强烈的“断裂”感。“中庸”更重视“世界”的“一体”以及其中的“道理”，^③确立的是“道不远人”的原则（《中庸》）。这是“汉语世界”对于“道”在世界之中的理解，“道”就在身边，砍柴担水，无非妙道；由近及远，“君子之道，造端乎夫妇。及其至也，察乎天地”（《中庸》）。汉语思想传统中基于此发展出来的境界论哲学、^④工夫论哲学，^⑤在柏拉图式的哲学传统中完全没有存在的余地。

在这样预设的一个“生生”世界中，人类如何安放自己？这是哲学的普遍关切。在“汉语世界”的“生生不息”中，人不是宇宙间的孤立“个体”，最为朴实的立场是“身体发肤，受之父母”（《孝经·开宗明义章》）。这是“汉语世界”最为重视

① 参见小野泽精一等编：《气的思想》，李庆译，上海：上海人民出版社，2014年。

② 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2004年，第176页。

③ 参见王庆节：《真理、道理与思想解放》，《哲学分析》2010年第1期；郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，施忠连译，南京：江苏人民出版社，1999年，第107页。“道理”的问题不仅可以从老子、韩非子的角度来解读，也可以从《中庸》的角度来解读。

④ 参见蒙培元：《心灵超越与境界》，北京：人民出版社，1998年。

⑤ 参见倪培民：《从功夫论到功夫哲学》，《哲学动态》2018年第7期。

的生存论事实。在汉语中“身”字本身即是表达受孕的“身体”，^① 人的生存论起点从来就不只是一个孤立的“个体”，而是在生命连续性中获得意义。

与之相关，由生命连续性而生出“亲亲”之情。“亲亲”不同于强调男女之爱的 Eros，强调友谊的 Philia，也不同于强调神圣之爱的 Agape。追求“同一”的“情爱”（Eros）在西方哲学传统中扮演着重要角色，Eros 是一种结合力量；Philia 在西方哲学传统中也有深刻论述，亚里士多德论述了功利的友谊、快乐的友谊与善的友谊；Agape 在基督教传统中得到长足发展，神爱众人的“圣爱”，是西方文化中悠久的思想传统。唯独希腊语中另一个表达爱的概念 Storge，家庭之爱，在“西方哲学”中并没有形成深厚传统。人类有其“整体性”，在不同的文明中却有侧重不同的发展。在汉语的“本源性思想”中，扮演着支柱性角色的正是“父母”与“子女”世代之间的“亲亲”之爱，发展出完全不同于希腊与基督教的另一种“爱”的原型，正是这种“爱”体现了“身体发肤，受之父母”的关系，与“生生”的本源性结构遥相呼应，同时在“汉语世界”中构建起了最为重要的德性科目“孝悌”。

人之为人最为重要的是在“生生不息”中勾连起“世代之间”的关系，由此而获得生命的“意义”。在“汉语世界”中，最重要的德性既不是古希腊哲学中的“四枢德”：“智慧”“勇敢”“节制”“正义”；也不是基督教中的“三圣德”：“信”“望”“爱”；而是“孝”，“孝，德之始也”。“孝”并不简单地表示敬爱父母，敬爱父母在任何文化传统中都存在。基于“生生”的框架性结构，“孝”在“汉语世界”中有着本源性地地位，在没有位格神的文明中，“孝”承担了建构宇宙秩序，赋予生命意义的重要使命。“孝”奠基于自然之情的“亲亲”，更多的是一种文明教化。“孝”字正反映了“老”与“子”两个世代的联接。如果说，古希腊传统通过“四枢德”建构“城邦”，人成为“城邦的动物”；基督教传统通过“因信称义”建立人与上帝的救赎关系；那么在“汉语世界”中则通过“孝”建立起“世代”关系，人是“因孝称义”。“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也。”（《孝经·三才章》）“孝”解决了人在世间安身立命的问题，在茫茫宇宙中建立起根本性人生秩序。

作为人类，“人生在世”有着普遍的疑惑，有着相似的诉求，都会对世界做出基本预设。中西方的“生活世界”在历史长河中形成了各自的“本体论承诺”，“汉语世界”对诸多生存论的基本问题都有自己独到的根本性理解，形成了中西方的“本源性差异”。“汉语世界”的本源性思想远远不止这些，诸子百家都作出过深刻的贡献；之所以列出这一系列看法，旨在显示出看似不同层面的哲学问题就其实质而言都有内在关联。当然，中西方哲学在现当代也都各自超越了自己的“框架性理念”，但这一框架依然是“汉语哲学”思考的重要参照，并为未来发展奠定基础。

^① 汤可敬：《说文解字今释》，第 1125 页。

五、“汉语”的语言观及其哲学规范性

一种文明的思维方式与其语言特质息息相关，正是语言提供了思想展示的基本轮廓。“汉语世界”是一种在印欧语系之外也保留了精确哲学反思之重要证据的文明，^①在狭义的语言观层面上，不同的“本体论承诺”深深地影响了各自的哲学传统。现代汉语一方面有深厚的古汉语根基；另一方面也深受西方语言影响，现代“汉语哲学”的规范性展开将有一个漫长的过程。在此，首先需要一种“迂回”的立场，把被现代汉语所遮掩的汉语本源性特质重新辨明。“汉语世界”对于语言—世界之间关系的理解也深刻地影响着汉语思想传统。洪堡特研究了印欧语系与汉语的重大区别之后，指出汉语中缺乏很多印欧语系中的语法现象，而“语言的差异不只是声音和符号的差异，而是世界观本身的差异。”^②那么语言究竟如何构成“界限”呢？这正是“汉语哲学”需要深思的，并形成自身的规范性。

在西方语言中，“存在”与作为系词的“是”同是 being，借助于这个“是”，“存在”（being）从一开始就与“思想”联系在一起，存在着的东西或者说“是”所表达的东西也就是思想内容。这一秘密的语言结构主宰着西方哲学。巴门尼德之所以得出“被思想的与所是的是同一的”，恰在于“思想”与判断的系词“是”密切相关，“是”之后“谓词”的逻辑分类与柏拉图的“概念体系”有内在关系。根据柏拉图的理念论，真实存在的东西是共相，对它的认识便是概念。共相与被感知的殊相是相分离的，亚里士多德哲学要消弭这种分离，使理性认识能解释被感知的事物，于是便产生了逻辑学任务，认识共相与殊相之间的关系。这形成了他的逻辑学思想，同时也产生了一种语言论。这种语言论有强烈的实体论取向，语言被预设为与世界一一对应，这也就是语言图像论的存在论基础。

在“汉语世界”中，基于对宇宙“大化流行”的体认，产生一种与之呼应的语言论。在哲学意义上，语言与实在的关系主要体现在“言意之辨”上。在这种构架中，“语言”对应的不是“永恒不变”的“理念”，而是要在“变易”世界中捕捉事物的意义。因此，“汉语世界”对于“言”的刻画，总包含着某种不确定性。这与西方哲学传统，由理念而概念，执着于事物之“名相”非常不同。《周易》给出了关于“言意”问题的总线索：“子曰：‘书不尽言，言不尽意。’”（《周易·系辞上》）虞翻解释说：“谓书易之动，九六之变，不足以尽易之所言，言之则不足以尽包牺之意也。”^③在“易”的总框架下，“言”是无法“尽意”的。

① 参见谢和耐：《中国与基督教》，耿昇译，上海：上海古籍出版社，2003年，第219页。

② 洪堡特：《洪堡特语言哲学文集》，姚小平编译，北京：商务印书馆，2011年，第32页。

③ 孙堂辑校：《虞翻周易注导读》，北京：华龄出版社，2020年，第199页。

基于事物的各种变迁，“言”无法与“世界”直接对应，而是起到一种提示作用；它所对应的是概略性的、变动不居的“象”，圣人“设卦观象”，这里的“象”与西方哲学传统中的理念与形式完全不同。按韩非子解释：“人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也。故诸人之所以意想者，皆谓之象也。”（《韩非子·解老》）“象”并不是一种直接“对象”，而是一种由间接感知与联想带出的“现象”。这个“象”既不是一种具体形象，也不是一种概念抽象，而是独有的一种“概略表象”，象征着事物的变化，^①在“言一意”之间形成了一种“中介”。

基于“言—象—意”的关系，王弼给出了一种生动的理解：“意以象尽，象以言着。故言者所以明象，得意而忘言；象者所以存意，得意而忘象。”^②“言”并不直接表达“世界”，而是对应着“象”，立“象”以尽其“意”。“言”在这里没有终极意义，只是帮助我们理解变迁的世界，就像抓兔子的“蹄”，得兔而忘蹄；或捕鱼的“筌”，得鱼而忘筌。在“言—象—意”三个层面中，“言”借助“象”才捕捉到“意”，于是得“意”忘“象”，得“意”忘“言”。在“汉语世界”看来，“语言”对于世界进行命名时，会破坏掉世界的完整性，语言难以描述充满变化的真实状况。因此，汉语始终对“语言”保持某种警觉，以至于汉学家陈汉生（Chad Hansen）有过这样的评论：古代中国的思想家们从未将语言视为描述客观世界的媒介。^③虽然可能言过其实，但汉语与世界对象之间确实不存在完全的对应性。

不仅在“言意”问题上与西方哲学不同，在文法上“汉语”也有自己特征。在亚里士多德那里，哲学上的“实体”与逻辑学中命题的“主词”是同构的，逻辑学的展开也塑造了“西方哲学”的内在规定性；但“汉语世界”不甚重视“实体”概念，而非常重视变化的“状态”。相应地，在古汉语中对于“主词”也不那么重视，由此而造成主谓不甚分明。^④从汉语语法来看，汉语“最重要的特征是其孤立语性质，即没有道地的词形屈折，没有从一个共同词根构成几个新词的词语派生，没有用不同形态来表示不同词类的语法差别”。^⑤这些特征影响了汉语传统的思想方式，有很强的灵动性，很大的解释空间，却比较缺乏西方语言中的逻辑性。

基于这样的语言传统，“汉语哲学”需要进行一种现代“转化”工作，把“汉语世界”中丰富的思想资源，在对汉语传统表达方式有充分自觉的基础上，以现代汉

① 参见王树人：《回归原创之思：“象思维”视野下的中国智慧》，南京：江苏人民出版社，2012年，第17页。

② 王弼：《周易略例·明象》，《周易注》，楼宇烈校释，北京：中华书局，2011年，第414—415页。

③ 参见陈汉生：《中国思想的道家之论》，周景松等译，南京：江苏人民出版社，2020年，第71—102页。

④ 参见张东荪：《思想语言与文化》，《知识与文化》，第184页。

⑤ 高本汉：《汉语的本质与历史》，聂鸿飞译，北京：商务印书馆，2011年，第85页。

语的方式表达出来，有能力把“汉语世界”背后的“道理”以现代方式说清楚。现代汉语，除了有古汉语的语言基础外，在语法及用词上都已深受西方世界影响，“汉语世界”的第一部语法著作《马氏文通》就受到拉丁语法的影响，^①现代汉语从严密的句法、新式的语法现象到许多新增的日常词汇都有西方语言的印记。“汉语哲学”的规范性对此要有深切的自觉。

哲学的发展始终存在着三个根本面向：一是以理性方式展开普遍问题。哲学之于人类有其共同性，哲学面对人类处境必然会提出一些普遍的问题。二是抵达问题的路径与各种语言世界有着本质性关联。“汉语”不仅是一种语言，更构建了一个“精神”世界，其丰富的本源思想资源将回应各种哲学问题的挑战。三是哲学的规范性也是一个基于语言的建构过程，这不是一个抽象的问题而是与语言传统密切相关的理论实践。早期德语曾被认为粗俗不堪，莱布尼茨等人都用拉丁语来进行哲学书写；也就一代人功夫，到了19世纪德语俨然成为最严谨的哲学语言，这与沃尔夫、康德等人建构德语哲学严格的规范性密切相关。哲学思想的成熟催生了哲学的规范性。“汉语哲学”日趋成熟也在逼迫“汉语世界”寻找更加适合自身表达的规范性。^②

“汉语哲学”的规范性问题涉及两个层面。第一个层面是“哲学语法”的问题。一方面现代汉语越来越受西方语言影响，在语言结构上发生微妙变化，很多动词性概念都名词化，语言结构也变得更为复杂。哲学作为一种理性化的言说活动，严谨性是其基本要求。在这个意义上，“双重视野”下如何建构现代“汉语哲学”的规范性，使传统思想资源得以在哲学层面上表达得更为严谨。另一方面，应该看到，汉语的深厚传统也让我们有某种高于逻辑化的语言立场。在“汉语”根基处，对语言—世界的关系有自己的立场。在这个意义上，“汉语哲学”将更自觉地让哲学语法从单纯的论证、推理等逻辑要求中解放出来。

第二个层面是“哲学概念”的问题。现代汉语的哲学概念，鲜明地折射出“双重视野”，既有来自汉语自身传统的意味，又带有来自西方世界的涵义。比如，这里常提起的“本体论”，“本体”完全是一个来自汉语自身传统的概念，从《周易》开始就有“本体”一词，到宋明理学更成为常见的汉语“概念”。现代汉语的“本体论”加入了来自古希腊传统 ontology 的意涵。在现代汉语中，“本体论”的意义更为丰沛但也更易混淆；因此任何一种使用都需要清楚的辨析。不仅如此，如“理论”“现象”“功利”“实用”“形而上学”等诸多哲学概念都可以发现其“双重意涵”，这种“双重性”已经深深地“镌刻”在现代汉语身上。这些面向的思考都将成为“汉语哲学”规范性的挑战。

^① 参见马建忠：《马氏文通》，北京：商务印书馆，2009年，第13页。

^② 参见程乐松：《理性预设、规范性与多元表达——“哲学普遍性”问题的跨文化视角》，《中国社会科学》2021年第2期。

六、西方哲学在“汉语世界”中的合法性问题

考察“汉语哲学”的路径始于“西方哲学”之进入汉语世界，经过分析，我们揭示出“西方哲学”普遍性背后的“他异性”。在这一视域下，“西方哲学”在“汉语世界”同样面临着“合法性”的挑战。“西方哲学”之进入“汉语世界”可以从三个层面进行考察：“进入”“研究”与“出路”。

第一个层面是“进入”问题。西方哲学进入“汉语世界”首先表现为一种“介绍”。主要工作形态是将西方哲学的人物、学派、思想进行译介，名之曰“述评”。由此，西方的古今哲学得以大量引入中国。“介绍”还算不得真正意义上的“研究”，它始终处于“外在”状态，是“关于”某种哲学的论述，而非哲学“本身”的进展与研究。这种“介绍”可以帮助我们“理解”西方哲学。无论如何，这类工作对于丰富“汉语世界”的思想与眼界都有莫大帮助。任何“介绍”都是对“西方哲学”的一种“诠释”，“诠释”本身是一种“视界融合”的过程，通过这样的“诠释”才能把一批新概念、新思想引入“汉语世界”。

较之“介绍”，经典的“翻译”是一种更为深入的“进入”。哲学是一种最为彻底地进行反思的学问，就其深层次来说，很多时候都在与生活世界的常识、语言、思维进行较量。从西方哲学内部来看，这样的哲学任务已经是一项异常艰巨的工作，比如海德格尔、列维纳斯、德里达、德勒兹等人的哲学。翻译成英语的德语、法语的哲学著作总被抱怨遭到很多误解，这种“误解”凸显了某些主题在各自语言系统中的独特性，因此“翻译”也始终是一项哲学主题。当这些在自身传统中进行艰难搏斗的“语言”再次被翻译成汉语时，其佶屈聱牙、不知所云也就理所当然。“翻译”上的种种问题，正反映了两种语言板块之间的“碰撞”，反映了西方哲学作为“他者”之进入汉语世界的“他异性”“外在性”以及“汉语”所做出的“排异”状态。因此，“翻译”不只是一种语言上的传递，而是一个“接受”他者、“消融”他者的过程。

第二个层面，从“介绍”“翻译”到深入哲学问题的“研究”是一个必然过程，但这里存在着两种情况：

第一种情况是西方哲学研究在“汉语世界”中“内循环”。其研究内容与问题意识基本上都来自西方的学术语境，甚至“模仿国外的写作风格、文风语言”，^①不这样做似乎不足以显示“西方哲学”研究的专业性，但文章却是用汉语书写，发表在中文刊物上。用“汉语”来进行这样的“研究”，与国外学者缺乏真正交流，并不同在一个学术共同体，“语言”隔开了中西方学者。一种“西方哲学”的研究完全外在于“西方”学术界，这就形成了西方哲学研究在“汉语世界”中的某种悖谬：能够

^① 朱善：《探索分析哲学中国化可能路径》，《中国社会科学报》2019年10月18日，第6版。

理解你研究的国外学者并不知道你的工作，而你“研究”的内容在“汉语世界”却又难以被理解。

第二种情况则是一种“学术外循环”。有越来越多的中国学者开始进入西方的学术与语言环境，直接用外语发表研究成果，这也算是某种国际通例。这让“西方哲学”的研究重新加入西方学术的循环系统。这固然解决了中西学者之间的学术交流问题，却也衍生出其他新的问题。以西方语言加入西方学者的学术游戏，这种研究工作从写作语言到问题意识似乎都与“汉语世界”相隔膜，与国内同行没有交集，基本上与“汉语学术”少有关系，这样的研究于“汉语世界”意义何在？

由此，我们看到在汉语世界中对“西方哲学”进行“研究”的某种“悖论”，“西方哲学”研究看似红火，其实在中西两种语言环境中都存在严重不足。其现实形态容易形成两个封闭循环：或是在“汉语世界”中进行，对于“西方哲学”本身没有实质触动，在汉语中完成“内循环”，陈康的“使欧美的专门学者以不通中文为恨”^①的理想始终没有实现；或是在西方语言世界中进行，对“汉语世界”的哲学没有任何实质提升，加入的是学术的“外循环”。这就涉及“西方哲学”在汉语世界的“合法性问题”，也从根本上触及为什么要研究“西方哲学”的问题。

第三个层面，涉及“出路”何在？要解答“西方哲学”在汉语世界的合法性问题，出路恰恰在于“汉语哲学”。

“翻译”与“介绍”，从“西方哲学”角度看，还不算是一项“研究”工作，这也是西方哲学研究者在工作中经常感到困惑的地方，在很多研究机构，“翻译”甚至都不算研究成果；从“汉语哲学”角度看，一种深层意义上的“翻译”与“介绍”就已经是不同语言板块之间的“哲学工作”了。这项工作始终是在“双重语境”中展开的：由于要在“异质”语境中工作，“汉语世界”的学者应该比西方学者在某些方面有更大的敏锐性。应该说西方哲学的“译介”始终是一项“一体两面”的工作：一方面是聚焦于如何超越自身去理解“他者”；同一个过程的另一方面却在于如何面对“汉语世界”。陈嘉映、王庆节、张祥龙等关于Dasein翻译的讨论，就远远超越了一般人所理解的单纯“翻译”范畴，不同“译名”的选择正反映出“视域融合”的不同理路：这种“翻译”上的斟酌与搏斗，一方面增加了“汉语世界”学者对于“西方哲学”概念的深入理解；另一方面则大大拓展了“汉语”自身表达的复杂性与丰富性。“翻译”作为“他者”的进入，正是“西方哲学”的概念、思想在“汉语世界”中得以“安放”的过程，在“汉语世界”寻找自己位置的过程；也是“汉语世界”不断接纳外来概念，扩展自身视界的过程；由此开辟了“汉语世界”新的思维空间。借助这些外来概念与思想，“西方哲学”之进入“汉语世界”已不止是简单的“翻译”，重要的是新的问题意识与理解方式。

^① 柏拉图：《柏拉图巴门尼德斯篇》，陈康译，北京：商务印书馆，1982年，第10页。

基于汉语的“西方哲学”研究，在努力理解与解析“西方哲学”的同时，始终应该有一种强烈的“汉语意识”。目前“西方哲学”研究多重视第一个环节，即如何超越“汉语世界”的限制去深入理解西方哲学；在理解之后，工作重心也许更应该转向第二个环节：“西方哲学”如何能“转入”汉语语境进行工作。这除了要对西方哲学有精深研究，还需要对“汉语世界”本身的问题意识以及汉语表达有更高的自觉：要“研究”这样一种西方哲学究竟在什么意义上与“汉语世界”的生存经验相“接续”；在什么意义上并不能涵盖“汉语经验”。遗憾的是，少有人意识到基于汉语的“西方哲学”研究更应该承担对于汉语及“汉语世界”自我认知的理论责任。笔者相信当我们能够“正视”而不是“扭曲”自身传统时，用汉语进行的“西方哲学”研究将呈现出新形态，一种真正严肃的研究会将两种文化的根本价值与传统置于“面对面”的境地。这样的“汉语哲学”研究将会有更大的创造力。

尽管有种种挑战甚至是“合法性”质疑，西方哲学的“翻译”“介绍”与“研究”在“汉语世界”始终具有高度的哲学意义。这样的工作与单纯在西方进行西方哲学研究有很大不同，本质上是在文明“间”进行接触的哲学活动，“西方哲学”之进入“汉语世界”有四重意义：一则以“他者”身份出现在“汉语世界”，迫使你离开自己去认识它、理解它；二则帮助我们形成一种“反观”自身的视角，作为一种迂回的“外在性”，对于“汉语哲学”的自觉有积极意义；三则可以以“汉语世界”的本源性思想为视角来审视与评判西方哲学的变化及发展；四则在汉语语境下的西方哲学研究的推进本身是一项“视界融合”，由此正慢慢渗透、整合进“汉语哲学”之中，不断拓展“汉语哲学”的主题与视界，成为“汉语哲学”发展的一种助推力。高度自觉于汉语的“西方哲学”研究，本质上正是一项“汉语哲学”的工作，这也是“汉语哲学”开放性的表达。

七、“汉语哲学”的世界境遇

尽管本文着眼于“汉语哲学”的界定，事实上，这种论述一定预设了一种基本的哲学观，也预设了对“西方哲学”以及对“全球哲学”的理解。“汉语哲学”作为一种哲学活动，首先是指运用“汉语”，基于本源性思想进行的哲学事业，但这并不意味着“汉语哲学”仅局限于“汉语世界”之中，它内在地有一个与“西方哲学”，与“全球哲学”的关系。“汉语哲学”同样会作为“他者”进入“西方世界”，作为人类反思思想的一部分而出现在“全球哲学”之中，但这并不妨碍它提出普遍的问题。

事实上并不存在一个统一的“全球哲学”，当我们摒弃了“普遍—特殊”这样隐藏在背后的理解框架后，基于19世纪形成的统一的“世界历史”与“世界哲学”也将被摒弃，哲学将迎来一种活泼泼的多元化形态。对此，笔者更愿意称之为“全球哲学”，“全球哲学”将以“整体—部分”框架取代了“普遍—特殊”框架，在这个

意义上，作为“整体”的全球哲学可以是某种虚拟概念，而“汉语哲学”与“西方哲学”都是“全球哲学”的一个部分。“汉语哲学”与“西方哲学”既互为“他者”，也互为“主体”，在全球范围内共同构建一个“和而不同”的哲学形态。

哲学终究是一项人类的事业，每一种哲学有其“普遍”的面向。在这个意义上，既有“西方哲学”进入“汉语世界”遇到的种种问题，也有“汉语哲学”进入其他语言世界所遇到的各色挑战。“汉语哲学”的世界境遇正是发生在不同语言板块之间“碰撞”的反映。在这种“碰撞”中，“汉语世界”的特质再次通过西方语言的表达而得以凸显，这是另一种形式的“迂回”：“迂回”到其他语言中来表达“汉语哲学”的核心概念与思想。

在轴心时代，构成一个文明的“经典”蕴藏了许多“原初概念”，构建了人们理解世界的“框架性理念”，如“生生”“阴阳”“中庸”“言—象—意”“亲亲”“孝悌”“几”“微”“势”等，所有这些“原初概念”都不大容易翻译成外语。正是这种“不可翻译性”彰显了“汉语哲学”世界境遇的艰难性。一个直接例证甚至就是“汉语哲学”本身的翻译，“汉语哲学”这个概念如何用英语表达？Chinese philosophy可以用来翻译“中国哲学”，也可以翻译为“汉语哲学”。在汉语中明确的不同意思，在英语中却变成了同一个概念，英语理解中的这种“歧义”正反映了“汉语”本身的独特性，同时也表明“汉语哲学”之外语表达的重要性。这里的Chinese是聚焦在“国家”或“民族”的意义上，还是放在“语言—世界”的焦点上，对于理解Chinese philosophy有很大的不同。也许可以用“doing philosophy in Chinese”来说明，突出其哲学活动所运用的是“汉语”以及汉语本源思想资源。在这种活动中，一方面是面对人类根本处境的“做哲学”（doing philosophy）；另一方面则强调所运用的是“汉语”（in Chinese）。

在这种语言世界的“碰撞”中，也引出有关“汉语哲学”世界境遇的三个层面问题，主要是与“西方哲学”的关系：首先是中国传统思想概念的外语翻译与表达，这是一个悠久的“汉学”传统。本质上讲，这也是一项“汉语哲学”工作。通过把“汉语”经典翻译成西方语言，形成了对于汉语、汉语思维以及汉语思想传统的再认识，在语言边界处发现“汉语哲学”的特质。关于汉语世界的“本体论承诺”，不仅中国学者应该重视，研究中国思想的外国学者也需要给予十分重视，要避免发生“汉学主义”的问题。^①这需要打破汉学家的小圈子，从更深层次来理解“汉语哲学”。不仅重视“汉语世界”与“西方世界”在认识论与方法论上的差异，更要重视“本体论承诺”层面的差异。西方的“汉学—哲学家”们，天然地有一种“他者”视野，处于“外在性”位置，像葛兰言、谢和耐（Jacques Gernet）、葛瑞汉、郝大维、

^① 在这个问题上，我们必须非常小心，要避免另一种陷阱，顾明栋称之为“汉学主义”（Sinologism）。参见顾明栋：《汉学主义》，北京：商务印书馆，2015年，第5页。

安乐哲等学者在这方面已经做了大量有益而深入的尝试。他们在理解西方哲学基础上，对所从事的汉语思想及其语言传统的研究有高度的“哲学反思”，强调以汉语自身的传统与特点来理解这些哲学概念，而不是用西方概念将这些思想“吞没”。在这方面，安乐哲有完整的理论与实践，重视在历史中汉语所积淀的“先验预设”。在他看来，从根本而言，西方语言或者英语是“本质性”语言，是基于西方存在论的语言，与对象有对应性的语言构造，这与汉语的特点迥异；安乐哲把传统汉语称为“事件性”语言，汉语思想传统更倾向于“过程”而不是“实体”，这也表现在语言构造上。^①尽管这主要关乎汉语经典的“翻译”，当这些讨论进入“汉语脉络”时，这种“跨语言”的探讨就已经是“汉语哲学”的重要任务了。

进而言之，这样的“汉语哲学”同样可以作为“他者”，成为“西方哲学”的一种“比照”。在这方面，弗朗索瓦·于连(Francois Jullien)做了大量工作。他以哲学上的敏感，深切地感受到“西方哲学”与汉语思想传统完全身处两个世界。他甚至用“无关”(indifference)来形容两者之间的关系。^②他在研究中逐渐形成一种“对比分析法”，不是把汉语思想纳入“西方哲学”的某种范畴，也不是进入某种“汉学”范式，而是强调两种思想体系的“本源性的差异”。抓住其中核心点，通过“迂回中国”来超越西方哲学传统的成见。^③他所进行的不是传统意义上的“中国哲学”研究，也不是传统意义上的汉学研究，^④而是有意识地基于“汉语世界”的思想脉络来进行哲学“比照”。于连的哲学工作也昭示“汉语哲学”的一个主要意义，不再是以“西方哲学”来看待“汉语哲学”，而是以“汉语哲学”重新理解“西方哲学”。尽管他的著作都是由法语写成，但在笔者看来，依然可算是“汉语哲学”的工作。

第二层面是运用“汉语世界”的思想资源助益“西方哲学”研究。就一种广义的“汉语哲学”来说，运用“汉语世界”的思想资源可以对来自西方的哲学问题进行深入研究。“汉语”理解世界的方式可以为“西方哲学”的研究提供独到视角。迈克尔·斯洛特(Michael Slote)作为西方哲学家，在他的德性伦理学研究中纳入了大量“汉语世界”的思想资源。^⑤耿宁作为现象学家，他对于王阳明的研究也推进了

① 参见安乐哲、郝大维：《切中伦常〈中庸〉的新诠与新译》，彭国翔译，北京：中国社会科学出版社，2011年，第27—28页。

② 参见杜小真：《远去与归来》，北京：中国人民大学出版社，2004年，第36页。

③ 参见弗朗索瓦·于连、狄艾里·马尔塞斯：《（经由中国）从外部反思欧洲——远西对话》，张放译，郑州：大象出版社，2005年。

④ 参见张西平：《中文版序：汉学作为思想和方法论》，弗朗索瓦·于连、狄艾里·马尔塞斯：《（经由中国）从外部反思欧洲——远西对话》，第2页。

⑤ 参见迈克尔·斯洛特：《阴阳与道德情感主义》，李家莲译，《湖北大学学报》2017年第1期。此外参见他写作的《阴阳的哲学》，斯洛特以他自己的方式阐发了对于“阴阳”的理解。尽管这样的理解有争议，但是“阴阳”的视角却是汉语世界所提供的。

其现象学研究。^①这样的工作一方面成为“汉语世界”哲学家们研究“西方哲学”的方式，另一方面也是“汉语哲学”向世界延展的方式。黄勇发起了一系列“相遇中国哲学”（Encountering Chinese Philosophy）的工作，以汉语思想资源回应当代西方哲学的问题：每次挑选一位当代著名的西方哲学家，“他以前可能知道也可能不知道中国哲学。邀请十几位中国哲学学者从中国哲学角度批判性地和建设性地参与西方哲学家的工作，同时得到西方哲学家回应。尽管这项工作具有比较性，但主要目的并不仅仅在于确认在当代西方哲学家与中国哲学观点之间的相似点或不同点，而是试图看到来自中国哲学传统的见识如何为西方所处理的哲学问题提供一些新的启示。简而言之，该项目主要不是历史性的，而是哲学性的；不是解释性的，而是建设性的。”^②这种当代性而不是历史性，哲学性而不是解释性的做法，正是“汉语哲学”的旨趣与生命，尽管不是以汉语展开，但其精神实质始终源自“汉语世界”。

第三层面是以“汉语世界”的思想资源在世界境遇中提出自己的问题，也就是说，要有源自“汉语世界”来设置哲学议题的能力，并使“汉语哲学”在世界范围得到理解和讨论。在这方面，“天下”（All under Heaven）这个有着汉语本源思想渊源的概念通过赵汀阳的哲学努力而成为国际学界的术语。“天下”的提出并不囿于汉学界，也不是直接针对“西方哲学”的回应，而是“自作主张”地提出了自己的哲学概念，并重新看待世界，看待西方哲学。这种概念作为一种“他者”，对于西方固有的“世界”“国际”等概念都是一种挑战，丰富了“全球哲学”对于相关问题的论述。“天下”能够“翻译”成西方语言，不仅是语言问题，更需要卓越的哲学工作，有能力在现代语境下对传统概念做出清晰的哲学阐释，从而使这个“汉语概念”能够在“世界境遇”中重新鲜活起来。这正是“汉语哲学”的理论目标，也是“汉语哲学”未来性的一个重要标志。

“汉语哲学”建立在“迂回”的视野之上，通过“他者”进行自我省思。这需要将“西方哲学”的“普遍性”重置为“他者”才能完成，这是一个“范式转换”。这里所论述的“汉语哲学”的内涵与规范，西学入中或汉学入西，无论哪方面都是在不同语言板块的“碰撞”中产生，都凸显了“双重语境”。只有在这样的“双重语境”下，“汉语哲学”才能以一种开放姿态应对当代世界的挑战。当然，在此基础上，“汉语哲学”更期待一种未来哲学。

〔责任编辑：莫 斌 蒋净柳〕

^① 参见耿宁：《心的现象》，倪梁康等译，北京：商务印书馆，2012年。

^② 复旦大学哲学学院与英国 Bloomsbury 出版社合作，出版《复旦遇见中国哲学》丛书，针对西方主流哲学中的哲学问题以汉语背景的哲学家进行回应，该段文字为每册内页的介绍。参见 Yong Huang, ed., *Michael Slote Encountering Chinese Philosophy*, New York: Bloomsbury Publishing PLC, 2020.

An Outline of “Chinese-Language Philosophy”: Original Thought, Discourse Domain and Method*Sun Xiangchen* • 153 •

In responding to the common concerns of mankind, different language worlds may have different original intellectual resources. The philosophy based on the Chinese language must give serious thought to the common concerns of the Chinese-language world. Many scholars have begun to use the concept of “Chinese-language philosophy” (汉语哲学), an idea that has, in the course of its development, shaped paradigms and concepts that differ from those of “Chinese philosophy” (中国哲学). The raising and expression of the issue of Chinese-language philosophy is directly associated with the mental structure of the Chinese-language world, the formation of Chinese-language concepts, and the characteristics and laws of the Chinese language itself. The establishment of “Chinese-language philosophy” is based on the self-reflection of a “detour round the Other,” which necessitates resetting the “universality” of Western philosophy to “the Other.” This is a paradigm shift in philosophy. In this sense, composing the theoretical framework of Chinese-language philosophy from the three dimensions of universality, original thought, and normative construction aims to highlight such features of Chinese-language philosophy as originality, normativity, openness, futurity and a worldwide nature.

World, Body and the Subject: A Reconsideration of Subjectivity*Wang Xiaosheng* • 176 •

Since the 1980s, Marxist philosophy has tended to understand subjectivity on the basis of a dualistic opposition between mind and body. This kind of understanding makes it difficult for people to grasp the notions of “world” and “body.” “World” is a system of associative meanings established by mankind through the body and through nature, and the object of cognition emerges from within the world. The body is different from the corporeal *soma* understood in various *soma* models. Bodily movement creates the body schema, which not only interacts with the world, but also establishes the unity of the world through this interaction. The reason people have trouble understanding the world and the body is that they are influenced by fetishism. The concept of “world” can give us a better understanding of “subject” and “object.” In his *Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*, Marx’s emphasis on self and nature stresses the elements of the human body. In the course of the history of civilization, man’s fear of his inner nature led to the mind/body conflict. Marx’s view of returning the world of man to man himself provides an intellectual basis for resolving this opposition.