

· 学术评价 ·

中国哲学如何在场

张 汝 伦

摘 要：当代中国哲学在当今世界哲学舞台上，基本没有话语权。这种令人难堪的局面，在于我们的确没有产生有原创性的哲学。原创性哲学首先要求深入思考和批判时代的问题，同时，它必须将此思考置于哲学史的语境之中，即它的思考不是凭空拍脑袋乱想，也不能是堆积哲学词汇、故作高深的组装拼凑、实际毫无哲学品质的假货。它思考的问题的确是时代和哲学史逼出来的，哲学要发展，必须在这些问题上要有根本的突破。但到目前为止，中国哲学家热衷构筑大而无当的体系，并且，由于这些体系对于古今中外人类的哲学成果没有深入的了解和体会，自身不仅大而空，而且问题多多。今天的中国哲学家，要能够自己从哲学上发现和提出时代问题，而不是简单地复述没有思想含量的老生常谈。只有在思考人类和时代的重大问题上作出独特的贡献，中国哲学才会被人真正承认。

关键词：中国哲学 时代问题 原创性哲学 构造体系

作者张汝伦，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

2010年，李泽厚出版了一本标题非常引人注目的谈话录《该中国哲学登场了？》^①。翌年又发表了题为《中国哲学该如何登场？》的谈话录^②。在前一本谈话录中，李泽厚说：“海德格尔之后，该是中国哲学登场出手的时候了。”“后现代到德里达，已经到头了；应该是中国哲学登场的时候了。”^③李泽厚在这里说的“中国哲学”，不是像有人误解的那样，专指中国传统哲学直接传承的系统，即所谓“中、西、马”哲学的“中哲”，^④而是指中国人创造产生的、有中国传统思想特色的一般中国哲学，这从他对自己思想的表述就可以看出。当然，一般意义的中国哲学也包括传承传统中国哲学的那个“中哲”系统。

但李泽厚的这个表述与其说是“呼吁”和“挑战”，不如说暴露了太多的问题，而这些问题

① 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚2010年谈话录》，上海：上海译文出版社，2011年。

② 李泽厚、刘绪源：《中国哲学如何登场？李泽厚2011年谈话录》，上海：上海译文出版社，2012年。

③ 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚2010年谈话录》，第5、7页。

④ 陈来：《仁学本体论》，北京：三联书店，2014年，第501页。

正是一切有志建设现代中国哲学的人不能不考虑的。首先，“该是中国哲学登场”的言下之意，是中国哲学现在还未在场，所以该上场了。这自然是从世界哲学舞台的角度说的；否则，中国哲学再怎么不尽如人意，现代中国的文化舞台上总还找得到它的身影。中国哲学该登场的说法，表明说此话的人认为，在现在的世界哲学舞台上，中国哲学基本是缺席的。不但缺席，而且严重缺席，严重到了现在让中国哲学登场“还早了点”。^①这个判断基本可以成立，在现代哲学舞台上，的确难觅现代中国哲学的身影，换句话说，中国哲学在当今世界哲学舞台上，基本没有话语权。当代中国哲学在世界的地位，与当代中国在世界的地位形成让人极为难堪的反差。

然而，把中国哲学排在海德格尔和德里达后面登场，却不能不说是一个有点滑稽的说法。当然，也许在李泽厚本人看来，这不是一个任意的判断。他是按照线性进化论的模式来理解哲学发展的，海德格尔和德里达等人代表西方后现代哲学的极致，后现代哲学的特点就是“以生活为基础的哲学”，而中国哲学恰恰也是以生活为基础的哲学，“所以我说中国哲学和后现代哲学恰恰是可以接头的。”^②既然如此，为什么中国哲学没有和海德格尔或德里达一起上场，而要等他们下场后再上场呢？中国哲学为什么没有加入西方后现代哲学的大合唱，而还有待“走进世界”呢？

还有，“中国哲学走进世界”是什么意思呢？是纠正或取代西方后现代哲学，还是以一种独特的、有创造性的哲学方式与其他已经登场的哲学（不仅仅是西方哲学）对话，丰富人类的哲学智慧，为反思和批判现代世界的种种问题作出自己的独特贡献呢？不管是哪种“走进世界”的方式，至少在李泽厚看来都还“早了点”。为什么？答案其实他也给出了，就是现在还没有“竞创新思，卓而成家”的中国哲学家；尽管他可能觉得他自己已经是这样的哲学家了，只是还未被许多当代人承认。^③

不管怎样，从世界哲学的视野看，因为缺乏原创性的哲学思想，现代中国哲学还未登场，李泽厚的这个判断大致不差。没有真正的原创性，要想别人重视恐怕不容易。不过，近年来，出现不少自称是原创或被人说成原创的哲学著作。这些自称“原创”或被人说成是“原创”的哲学著作究竟是否真是具有原创性，恐怕不是一个可以轻易回答的问题。首先，我们得明确，哲学意义的“原创”或原创的哲学究竟是什么意思；其次，我们得明确，原创哲学有哪些基本要求；毕竟不是所有原创的东西都有哲学意义。一个无聊的故事或笑话完全可以是原创的，但却根本没有哲学意义。最后，判断原创的哲学著作的标准是什么？在这三个基本问题没有回答之前，谈论某部哲学著作是原创的至少是不严谨的，也是不能令人信服的。

此外，在讨论上述问题时，我们不可避免地要对中国现代哲学的品质和成就有一个基本判断。如果我们同意李泽厚的判断，中国哲学还未走进世界，还未登场的话，那就意味着我们必须承认，中国现代哲学的确没有创造出太多原创性的著作，没有出现一些有国际影响的原创哲学家。因此，在讨论近年来是否出现了真正有原创性的哲学作品之前，首先要讨论为什么现代中国哲学没有产生多少真正有原创性的作品和真正有国际影响的大哲学家。

中国传统文化思想中并没有“哲学”这个名目，虽然西洋“哲学”一词早在明末就通过传教士传入中国，音译为斐录所非亚、斐录费亚，或意译为“爱知学”，^④很可能也对当时的某些士大夫产生过一定的影响，但中国人是从清末民初才产生对作为独立的精神活动和学科的哲学

① 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚 2010 年谈话录》，第 7 页。

② 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚 2010 年谈话录》，第 7 页。

③ 参见李泽厚、刘绪源：《中国哲学如何登场？李泽厚 2011 年谈话录》，第 20 页。

④ 钟少华：《中文概念史论》，北京：中国国际广播出版社，2012 年，第 70 页。

的自觉意识的。中国人首先接受了已在日本被广泛使用的、日本哲学家西周对 philosophy 一词的汉译“哲学”，又从日本人那里知道哲学是一门学科。不仅“哲学”这个译名，而且对哲学的最初理解很可能也主要是通过日本人。^① 19、20 世纪之交中国人翻译了不少日本人的哲学著作。^② 由于日本人当时已陆续有不少人去西方学习哲学，其中学成归国在大学教哲学的亦复不少。不但走出去，还请进来，请西方哲学家到日本大学任教，^③ 所以日本人对哲学的理解，应该比较接近西方人自己的理解。

然而，晚清第一批对哲学感兴趣并向国人介绍哲学的人，往往缺乏哲学素养，与同时代的日本学者相比：“中国第一代‘哲学家’们，多数不总结‘哲学’中的种种情况，更少研究和评论纯‘哲学’本身的问题。日本学者则不然，不管他们个人能力水平如何，往往会写点总结意见，进而对‘哲学’本身批评之。”^④ 也就是说，中国第一代“哲学家”缺乏批判意识。但不管怎么说，中国人一开始对哲学的理解，还比后来有些人的理解更靠谱些。1911 年黄摩西编的《普通百科新大辞典》中，“哲学”条目是这样写的：

哲学之名，始于希腊，本义为爱智，言除上帝，人类不能自称智，但能爱智，日本译作哲学，今袭用之。在希腊时，包括穷理尽性之知识……若今日之定义，则为考察万有全体之根本原理之学。故哲学，虽亦出于人性大概方面之要求，而于知识形式之点，与从想象及信仰为下手之诗歌宗教异，而对象于万有之点，又与对象于一部之科学异，故于一方以科学为材料，于他方则以科学为基础。而考察万有全体，有三方法，一认识之形式，二实在之本质，三行为之问题。应用此者，有三部门，即认识论——形而上学——伦理学是也。^⑤

这个对哲学的解释，比起我们现在有些工具书上的解释，要像样多了。

然而，哲学不能仅仅这样从它的外部特征和功能上去了解它，哲学本身就是哲学的一个基本问题，^⑥ 对哲学的理解决定了产生什么样的哲学。哲学史上伟大的哲学家都有自己对于哲学的特殊理解，不理解他们的哲学观，就不可能理解他们的哲学。例如，如果我们不理解亚里士多德、康德、黑格尔或胡塞尔、海德格尔、维特根斯坦各自对哲学的规定，我们就无法真正理解他们的哲学。而大哲学家对哲学的独特理解，绝不是任意的，而是来自于他们对自己所面对的

① 中国近代最早向国人解释哲学是什么的当推蔡元培写于 1903 年的《哲学解》；王国维于同年发表的《哲学辨惑》一文只是说明学习研究哲学的必要性，但并未正面解释哲学一物为何。蔡元培还在同年翻译了日本哲学家井上圆了的《哲学要论》一书，虽然这部书不过是东京帝国大学所聘外籍教师 Raphael von Koeber 的讲义（川尻文彦：《“哲学”在近代中国——以蔡元培的“哲学”为中心》，孙江、刘建辉编：《亚洲概念史研究》第 1 辑，北京：三联书店，2013 年，第 74 页；钟少华：《中文概念史论》，第 72 页）。

② 参见钟少华：《中文概念史论》，第 72—73 页。

③ 参见 Gino K. Piovesana, S.J.: 《日本近代哲学思想史》，江日新译，台北：东大图书股份有限公司，1989 年。

④ 钟少华：《中文概念史论》，第 86 页。

⑤ 转引自钟少华：《中文概念史论》，第 73 页。

⑥ 按照黑格尔的看法，哲学只有一个目的，它的活动只有一个目标，就是获得它自己概念的概念。哲学的正当任务是发现哲学是什么，即通过哲学活动使它自己存在（Cf. Quentin Lauer, S.J., *Hegel's Concept of God*, Albany: State University of New York Press, 1982, p. 75）。这就是为什么那么多西方主要哲学家的主要著作都直接以哲学为标题，如笛卡尔有《哲学原理》、《第一哲学沉思录》；雅斯贝斯有两卷本的代表作《哲学》；维特根斯坦的主要著作是《哲学研究》；胡塞尔也有大部头的《第一哲学》；等等。

哲学问题，以及与此相关的哲学危机的深刻理解。

与一般科学的问题不一样，哲学问题具有历史性，总是与时代问题有着深层次的联系，在此意义上，真正的哲学问题总是时代问题，所以黑格尔说“哲学是被把握在思想中的它的时代”。^① 但这句话也不能庸俗理解。首先，这个时代不是经验实证意义上的时代，也不是编年史意义上的时代，而是被哲学把握在思想中的时代。正因为如此，黑格尔才能说现代的原则始于公元前5世纪的希腊。^② 笛卡尔的哲学并未描述17世纪西欧社会的种种状况，而是揭示了现代性的一个根本问题：对世界、自我、知识确定性的焦虑，以及主观性成为思想的第一原则的时代特征。维特根斯坦的哲学表面上看似乎不食人间烟火，实际上却是揭示了被流行的现代性原则和思维方式遮蔽的许多东西，这些原则与思维方式在很大程度上影响了现代人的生活。

因此，哲学一方面是把握在思想中的它的时代，哲学问题必须是时代的问题，必须是对时代的深层次的批判；另一方面，它又必须是哲学的问题，也就是说，它必须是对它所面对的、前人留下或同时代人提出的真正的哲学问题的回答，它一定与哲学史本身有着内在的有机联系，它一定是对传统哲学的一些基本观点的批判、修正或扬弃。在此意义上可以说，哲学史外无哲学。哲学的原创性恰恰就体现在上述对一些根本性的重大哲学问题的回答，对前人与同时代人的哲学观点提出批判、修正或扬弃。无视哲学史留下的问题，无视前人或同时代人对于类似问题的思考和观点，自我作古，只能产生毫无哲学含量，更谈不上创新的文本。一部哲学史，这种东西并不少见。

因此，具有原创性的哲学著作的基本要求是，它必须深入思考和批判时代的问题，同时，它必须将此思考置于哲学史的语境之中，即它的思考不是凭空拍脑袋乱想，也不能是堆砌哲学词汇、故作高深的组装拼凑、实际毫无哲学品质的赝品。它思考的问题的确是时代和哲学史逼出来的，哲学要发展，必须在这些问题上要有根本的突破。例如，休谟的怀疑论使得知识的本质与功能以及可能性都发生了问题。不回答休谟，最终只能得出这样的结论：知识实际只有或然性而没有必然性。哲学的功能就是认识并承认这一点。康德必须回答休谟，以重新打开哲学的道路和重新规定认识论的任务。但按照康德二元论的解决方案，本体无法认识，因此康德并没有真正克服怀疑论，最终必然导致相对主义和虚无主义。后康德哲学家，费希特、谢林、黑格尔对此洞若观火，各自提出自己克服二元论的方案，与此同时也把哲学推进到一个前所未有的高度。既思考哲学问题，同时也在思考时代问题，这是对有原创性的哲学著作的基本要求。这也要求原创的哲学著作不能是闭门造车的产物，而必须对之前人类的哲学思考有充分而深入的了解和把握。

哲学是纯粹理论活动，是纯粹的思考，思考是哲学的起点，也是哲学的终点。哲学不提供解决具体问题的方案，就此而言，哲学的确不能改变现实，马克思对此也是非常明确的：“哲学家们只是用不同的方式解释世界”。^③ 因此，判断哲学著作是否原创的标准不应该是它是否解决什么实践的具体问题，而在于它是否深入思考了人类永远无法摆脱的、具有根本重要性的问题。它是否真正对前人留下的或时代提出的哲学问题有独具只眼的回答，而不是重复别人已经说过的话。因此，有原创性的哲学著作的一个主要标准就是它是否以独特的方式提出了真正重要的

① G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 26.

② G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993, S. 404.

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第136页。

普遍性问题。另一个标准是它是否真正有所见，而不是把别人说过的话再说一遍，或只是说些众所周知的废话。

在回答了这两个问题之后，我们可以回答前面提出的第一个问题了，这就是哲学意义的“原创”或原创的哲学究竟是什么意思。很显然，有原创性的哲学未必不可以是“接着说”，但这不是沿着前人的哲学思路继续走下去，而是在看到前人留下的问题和理论困境后，改弦易辙，迎接挑战，深刻剖析和批判前人的思想，指出其根本缺陷，进而提出自己的新的方案。所有原创性哲学的一个基本特征就是它们有着深厚的传统底蕴，但又都能明确而令人信服地指出和证明自己与前人的思想有根本的不同。更重要的是，它们处理的必定是人类的普遍性问题，但却提供了一个思考这些问题的新的视角和眼光，达到了新的深度和高度。最后，它们在语言、概念、方法和形式上，往往也都有自己的特征，是这一个，而不是随便的任何一个。中国的孔孟老庄，西方的柏拉图、亚里士多德、康德和黑格尔，尼采和海德格尔，无不如此。

对于现代中国哲学家来说，创新更加不是一件容易的事情。当我们接受“哲学”作为一种人类精神活动的专门名称时，就意味着我们并不因为“哲学”这个名称产生于西方，因而认为它是西方的。相反，大多数中国哲学家都认为哲学既不是西方的，也不是东方的，而是普遍的，即全人类的。如果是这样的话，那么，在一个东西方文化早已全面沟通和交流的时代，西方哲学的传统也应该构成中国哲学家所面对和应该吸收和继承的人类普遍的哲学传统的一部分，而不是将它作为“西方的”排斥在外。现代中国哲学家若想产生具有原创性的哲学，在世界哲学舞台占有一席之地，必须对西方哲学有相当的了解，原因有三：一是西方哲学的成就和对哲学本身的贡献举世公认，对西方哲学知之甚少甚至基本不知，其创新可资借鉴和启发的哲学资源就相当有限，产生出来的东西不太可能得到现代哲学世界的承认。二是西方哲学对全世界的哲学产生了广泛的影响，它的传统（概念、问题、方式）程度不同地被非西方世界的哲学家所接受，成为人类共同的传统。三是西方哲学悠久而广阔的传统对人类的许多基本哲学问题（如绝对和自我、道德的根据、经验、作为整体的存在或世界、主体、超越，等等）进行了深入细致的思考和批判，厘清了这些基本问题的复杂结构和内涵，使得后来者可以在这些问题上避免误入歧途或重复前人的错误。可以说，今天要从事哲学，不受西方哲学传统的影响，完全无视西方哲学的思想贡献，是不可能产生真正的哲学思想的。无视西方哲学，只能产生伪原创哲学，超越西方哲学，才能产生真正原创的哲学。这就要求我们如日本哲学家下村寅太郎所说的那样，不是只去吸收西方思考，也不是去强调东西方的差异，或去混淆两者，而是要以一个真正的普遍哲学家而彻底拓深其哲学意识来思考。^①

二

被人们认为是具有原创性的现代中国哲学家，有一个共同的特点，就是喜欢建构体系。这本身并没有什么不对。黑格尔在《小逻辑》中写道：“这门科学（指哲学）本质上是体系，因为真理作为具体的，只是在自身展开自身，联合和保持在一起成为一个统一体，即总体。”^② 作为追寻世界的整体性或作为整体的存在之真理的科学的哲学，它应该本身是一个体系，或至少有

^① Gino K. Piovesana, S.J.: 《日本近代哲学思想史》，第209页。

^② G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986, S.59.

体系的特征。

因此，哲学的体系性绝不等于哲学家可以闭门造车，拍脑袋想出一个体系来。体系的生命在于真正的问题；而问题总是在传统的对话中，在对时代的批判中产生出来的。没有这样的真实问题为核心而构建的体系，只能是昙花一现，最终沦为思想史上陈旧的资料，而不是一代又一代的哲学家必须认真研读的经典和取之不尽的思想资源；更不可能成为催生新的哲学体系的强大动力。从孔夫子到马克思，一切伟大的哲学家，无论他们生活的时代离我们有多遥远，可是他们永远是一切时代人们的同时代人，他们的思想永远不会过时，每一个有智慧的哲学家，一定会把他们当作自己最好的哲学引路人和对话者。他们可能会暂时遭到冷遇和抛弃，可总会像神话中的不死鸟那样，一次又一次地重新回到人们对时代和世界鲜活的思考中。黑格尔死后，德国知识界很快把他当成“死狗”抛弃，可马克思却“公开承认我是这位大思想家的学生……有些地方我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式”。^①真正的哲学体系绝不是哲学家孤明先发的产物，而总是在以前产生的伟大哲学基础上的批判性创造。

然而，热衷于创造一个哲学体系的那些中国哲学家，常常对前人和同时代人的哲学成就缺乏足够的了解和把握，往往略知一二就自以为是，自我作古，什么都是自己的原创，却不知有关想法前人早已说过，而且要说得更好。例如，被人认为是“中国近三十年来最有影响、最受关注的哲学家”^②的李泽厚，自信满满地提出所谓的“情本体”论，以为只有他，只有中国哲学才讲情感，“西方哲学的确不讲情感。”^③这种轻率的断言迹近无知。

在西方哲学两千多年的传统中，情感始终是一个重要的主题。亚里士多德在他的《修辞学》中专门讨论了人的种种情感，认为情感足以使人改变，以至于影响他的判断，情感总是伴随着痛苦或快乐。情感有愤怒、怜悯、恐惧等等，以及它们的对立面。到了中世纪，基督教的心理学和人性理论都把情感作为研究重点。

如果说在古代和中世纪的西方思想中情感的地位还低于理性的话，那么到了近代，这种局面得到了极大的改观。可以说，从17世纪开始，西方哲学重估了情感的意义和重要性。

在早期现代欧洲文化中，充满了各种激情概念……当时对激情的描述简直成为老生常谈，例如将激情描述成把我们推得团团转的海浪、狂风或共振。……在早期现代作者看来，激情至少是和感官知觉一样基本的东西，甚至是更基本的东西。今天，分析哲学派倾向于突出感官知觉，相反，十七世纪的作者们是另一种文化，这种文化并未在知觉与激情之间划出如此泾渭分明的界线，它只是认为人类的日常体验是被情感所引导的。在十七世纪的作者们看来，我们对他人、对周遭事物、对我们自身所处形势所产生的日常观念，似乎渗透着激情。为了从哲学上理解人类的体验是怎么回事、符合何种模式、对人类的认知有什么影响、给人类提供哪些道德可能性，研究者必须超越感官知觉，将激情纳入考虑。^④

虽然17世纪的主要西方哲学家都对情感意义和作用有远过于古代哲学家的认识，彻底改变情感在哲学中的地位的当数18世纪的英国哲学家休谟。情感理论构成了他的代表作《人性论》的理论基石。在此之前，西方哲学家总是将理性置于情感之上，因为理性为人特有，人是理性的动物。但是，休谟却颠覆了这一统治西方哲学千余年的看法。他认为，动物也有理性，就像

① 《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第22页。

② 陈来：《仁学本体论》，第389页。

③ 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚2010年谈话录》，第8页。

④ 苏珊·詹姆斯：《激情与行动——十七世纪哲学中的情感》，管可秣译，北京：商务印书馆，2017年，第iv页。苏珊·詹姆斯的这部著作对17世纪西方哲学家对情感的种种研究和观点有详尽透彻的论述。

动物也有情感。单是理性不足以产生任何行为，也不能引起意志作用，只有情感才是我们行为的原动力，因为“情感是一种原始的存在”，“理性是、并且也应该是情感的奴隶，除了服务和服从感情之外，再不能有其他职务。”^①这段话真可谓石破天惊，它把情感从九天之下提高到了九天之上，成为人性最根本的东西。此后，即使是像康德、黑格尔这样的理性至上者，同样不仅不敢小觑情感，相反，黑格尔甚至说：“没有激情，世上任何伟业都不可能完成。”^②康德也讲过类似的话，^③他在第二批判中提到的“敬重”概念和人的尊严；第三批判讨论审美判断时起关键作用的“共通感”概念，都属于情感的范畴，足见他对情感的重视。

尼采更是高度评价情感的作用，他反对将情感与理性对立起来，认为它们是互补和混合的。情感决定道德价值和主人与奴隶，高贵与低贱。但情感不是同样有价值的，有的情感使我们堕落，而有的情感提升我们的人生。到了20世纪，许多重要的西方哲学家如舍勒、海德格尔和利科，都给予情感在人类生存中以核心的地位。在后现代哲学中，情感更是一个被人经常讨论的主题。西方哲学对情感的研究在深度和广度上，罕见其匹。李泽厚自己也承认：“没有海德格尔……也不会有情本体。”^④情本体的提出，显然是受了海德格尔的启发。对西方深厚的情感哲学传统一无所知，仅仅根据海德格尔的只言片语、又没有自己深入细致的研究和论述的情本体理论，要让别人承认和重视，恐怕不太容易。

只顾自己构建体系，不管前人已经取得的成就，并不是从李泽厚开始。郑昕当年就针对他那个时代一些人的类似做法，委婉提出忠告：“士生今日，固然有权利广立新论，以博众誉，却也不妨从好学深思的‘古人’得到许多教诲。”^⑤但现今的体系建构者，似乎不屑从“古人”那里得到教诲。然而，正因为如此，使得李泽厚的情本论，在理论上异常单薄，既没有对情感本身的分析和规定，也没有对情感作为一切之“最后的实体”的令人信服的论证，而只是流于“意见”。并且，是包含明显错误的意见。

例如，他“三句教”的第一句“经验变先验”^⑥就不通，因为李泽厚并不明白康德先验概念提出的哲学史背景。在康德之前，西方哲学家早已发现，经验不等于知识，知识，尤其是科学知识，是通过具有先天必然性的普遍观念连结组织推理而成。但这些观念从何而来？理性主义者主张天赋观念，而经验论从一开始就批判天赋观念论，但也无法很好解释这些理性的观念从何而来。休谟雄辩地证明了我们无法通过经验得到具有普遍必然性的观念，如因果性、同一性等。后天经验中只能得到或然性的东西，而非具有必然性的观念。像因果性这样的观念只是我们心理习惯的产物，只有或然性，没有普遍必然性。这样，知识的地位和性质就发生了根本的问题，即它只有或然性而没有必然性；而知识有别于意见，恰恰在于它不为尧存，不为桀亡，是普遍必然的。康德用他的先验哲学来回答休谟。“先验”的意思既不依赖经验，与经验根本有别，而且还是经验知识可能性的规范性条件。“我把一切与其说是关注于对象，不如说是一般

① 休谟：《人性论》，关文运译，北京：商务印书馆，1980年，第453页。

② G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992, S. 38.

③ 参见 *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, "Philosophy of Emotion," London and New York: Routledge, 1998.

④ 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚2010年谈话录》，第79页。

⑤ 郑昕：《康德学述》，北京：商务印书馆，1984年，第59页。

⑥ 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚2010年谈话录》，第79页。

地关注于我们有关对象的、就其应当为先天可能而言的认识方式的知识，称之为先验的。”^① 因此，先验在感性经验范围之外，与经验根本有别，经验不可能如李泽厚希望的那样变成先验；相反，先验的东西是我们认识事物的先天条件。经验的历史如何能积淀为不依赖经验的先验的东西，李泽厚从未说清楚过，也不可能说清楚，因为说经验积淀为先验，^② 这就像说方的圆一样，是纯粹的荒谬。至于“历史建理性”，也是根本不通。因为那等于说人类及其历史一开始没有理性，没有理性的历史如何能建成理性，是一个无中生有的问题。没有理性的说明的话，就只能任意的断定了。

当然，李泽厚会说，他的情本体“归根到底，是历史本体，同时向两个方向发展，一个向外，就是自然的人化，是工具—社会本体；另一个是向内，即内在自然的人化，那就是心理—情感本体了，在这个本体中突出了‘情感’。”^③ 看起来似乎面面俱到，个人与社会，心理与情感都讲了，但人们不禁要问，那个既向外又向内的本体（最后的实在、本源、根源）究竟是什么？李泽厚的回答是：“它只是每个活生生的人（个体）的日常生活本身。”^④ 他的意思大概是，人的生活从外在说，要解决自身生存的物质需要，而人类解决此一根本需要的特征是制造工具，形成社会；向内则是形成人的文化—心理结构。前者是工具本体，后者是心理本体。前者来自马克思；后者则是“Heidegger 哲学的主要贡献。”^⑤ 而他的情本体则是兼承马克思和海德格尔（又说要用中国传统融化马克思和康德^⑥），“但都作了修正和‘发展’。”^⑦ 然而，“最后的实在”不可能有两个，只能有一个，所以李泽厚说他的历史本体论“提出了两个本体”^⑧ 是说不通的，其实只有一个本体。李泽厚自己最后也不能不这么说：“历史才是存在的本体，渗透、沉积在工具—社会和心理—情感两个方面之中。”^⑨ 这样说至少逻辑上没有太大毛病，类似斯宾诺莎论证只有一个实体的方式：上帝是唯一的实体，思维与物质都是上帝的不同属性或面相。然而，李泽厚最终将他的主要哲学贡献称为“情本体”，不是没有原因的。历史、社会其实都不是本体，而只是人“情”的属性，“人活着，唯一真实的就是积淀下来的你的心理和情感。”^⑩ 所以他的“三句教”最终落脚在“心理成本体”。^⑪ 这个本体，就是活生生的个体人的日常生活本身。^⑫ 但不管我们如何定义“心理”，它不可能是“历史”的同义词；另一方面，即便人的心理结构中有历史的因素，同样还是不能等于历史，就像我们的语言是历史地产生的，含有历史的因素，但不能等同于历史一样。

其实，我们的哲学家如果善于从“古人”那里得到教诲的话（这个教诲不仅是一个哲学思想，更是如何进行哲学的方式），就不至于对只是“意见”的东西表现出那样的自信了。对前人的智慧和努力有足够的尊重和足够深入的了解的人，才有可能提出真正具有原创性的东西来。

① 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，第19页。

② 李泽厚、刘绪源：《中国哲学如何登场？李泽厚2011年谈话录》，第88页。

③ 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚2010年谈话录》，第77页。

④ 李泽厚：《历史本体论》，北京：三联书店，2002年，第13页。

⑤ 李泽厚：《历史本体论》，第91页。

⑥ 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚2010年谈话录》，第78页。

⑦ 李泽厚：《历史本体论》，第91页。

⑧ 李泽厚：《历史本体论》，第91页。

⑨ 李泽厚：《历史本体论》，第96页。

⑩ 李泽厚、刘绪源：《中国哲学如何登场？李泽厚2011年谈话录》，第119页。

⑪ 李泽厚、刘绪源：《该中国哲学登场了？李泽厚2010年谈话录》，第79页。

⑫ 李泽厚：《人类学历史本体论》，天津：天津社会科学出版社，2010年，第69页。

三

现代中国哲学家热衷于建构体系，与他们对哲学的理解有关。他们一般都将哲学理解为形而上学或本体论。熊十力说他“素主哲学只有本体论为其份内事”。^①冯友兰则认为：“形而上学是哲学中底最重要一部分。”^②无论是形而上学还是本体论，其根本任务，都是“宇宙实体之探寻而已。”^③这种对哲学的认识，乃中国传统所无，而是受西方哲学影响所致。从这个在中国哲学界至今还居支配地位的对哲学本身的理解可以看出，现代中国哲学的发展不可能摆脱西方哲学的影响。近年来，随着对西方形而上学和本体论思想的进一步了解，又有人提出“形而上学或本体论以存在为对象”。^④这自然仍是一个来自西方的说法。然而，我们对西方哲学的一般了解，往往停留在教科书和工具书的水平，未能从悠久而复杂的西方哲学发展史中对相关的问题有具体而深入的理解与把握。

另一方面，既然西方哲学的术语或概念经过翻译以汉语译名出现，人们免不了用掺入了中国传统思想的想法去理解他们。以本体论为例。本体论在西方是 ontology，意为“存在论”或“存在学”（on 是古希腊文“存在”的意思，而 onta 则是它的复数形式，指“存在者”）。然而，当我们接受了日本人对 ontology 的汉译“本体论”时，人们往往是望文生义，从“本体论”的汉语字面意义上去理解这个术语。正好，中国传统思想中本来就有“本体”这个概念，指万物的根本，如张载有言：“太虚无形，气之本体，其聚其散，变化之客形尔。”^⑤朱熹云：“以本体言之，则有是理然后有是气。”^⑥因此，现代中国人一开始就把本体论理解为对宇宙本体（实体）的探求。

熊十力强调哲学就是要追求本体，这个本体非别，即是人的本心：“是故此心谓本心即是吾人的真性，亦即是一切物的本体。”^⑦然而，这个“本体”又不是一个一般物，并无形相，乃是宇宙造化本身。熊十力对本体的定义是：（1）本体是万理之原、万德之端、万化之始（始，犹本也）；（2）本体既无对又有对、既有对又无对；（3）本体是无始无终；（4）本体显为穷无尽的大用，应说是变易的，然大用流行，毕竟不曾改易其本体固有生生、健动乃至种种德性，应说是不变易的。^⑧近一甲子后，陈来的《仁学本体论》中依然承袭熊十力的这个“本体”定义，只是有所省略。^⑨熊十力的这个“本体”概念，基本是将中国传统哲学中，尤其是易学传统中关于本体的思想加以概括总结，使之更为明确与有条理而已，并无太多的创造性。

放在中国哲学的传统中看，熊十力的本体论的确体大思精，自成系统，前无古人，至今无人能出其右。然而，既然哲学追求的是宇宙的真理，而不仅仅是儒家的真理，那么它就应该能够让不是儒家传统或并不认同儒家思想的人也能信服。在今天的世界上，理性是唯一让不同文化背景和传统的人达成共识的手段。然而，熊十力的形而上学却排除对真理的理性说明和辩护，

① 黄克剑编：《熊十力集》，北京：群言出版社，1993年，第286页。

② 冯友兰：《三松堂全集》第5卷，郑州：河南人民出版社，1986年，第167页。

③ 黄克剑编：《熊十力集》，第320页。

④ 杨国荣：《作为哲学的中国哲学》，贵阳：孔学堂书局，2016年，第244页。

⑤ 张载：《正蒙·太和》，《张载集》，北京：中华书局，1978年，第7页。

⑥ 朱熹：《孟子或问》卷3，《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第934页。

⑦ 熊十力：《新唯识论》，北京：中华书局，1985年，第252页。

⑧ 熊十力：《体用论》，北京：中华书局，1994年，第50—51页。

⑨ 陈来：《仁学本体论》，第12页。

而主张个体性的体认、神契、默识、洞观、证会，连思辨都不要：“恃思辨者，以逻辑谨严胜，而不知穷理入深处。须休止思辨而默然体认，直至心与理为一，则非逻辑所施也。恃思辨者。总构成许多概念。而体认之极诣，则所思与能思举泯，炯然大明，荡然无相，则概念涤除尽也。概念即有相。”^① 这样得来的真理，一定是不可公度的唯我论的真理，即只要我体认到的，就是真理。这样的哲学，只有信奉这种哲学的人才会接受，对其他人不会有什么影响。

儒家历来主张形上形下贯通不分，思想立足于日常生活实践，熊十力也说：“哲学不是空想的学问，不是徒逞理论的学问，而是生活的学问。”^② 然而，倘若哲学只是要表明：“我人的生命与宇宙的大生命原来不二，所以我们凭性智的自明自识才能实证本体，才自信真理不待外求，才自觉生活有无穷无尽的宝藏。”^③ 这种觉解是否能“在人生日用间提撕人，令其身体力行，而至于知性知天”，^④ 大可怀疑。正如梁漱溟所批评的，按照中国传统，反躬内向、践形尽性，是要靠体验和实验，是不需要理论体系的。^⑤ 这才有挑水砍柴、无非妙道的说法。

熊十力非常自觉地要为中国哲学在世界哲学舞台上争一席之地，他虽不能读西籍，却时时在他的文字中将他的思想与西哲相对照，虽也承认西哲的优点，终究还是中哲为高。然而，建立在对西方哲学没有太多了解基础上的这种自信，终究不能服人。其实，他的许多发明西哲也早已说过，如人的生命与宇宙的生命原为一体就不是中哲独创，西方中世纪神秘主义哲学家早就提出个人小宇宙和自然的大宇宙本为一体，从小宇宙能见大宇宙，一滴水能见大海等主张。他认为西方哲学最大的问题是主体与客体、现象与本体的二分，殊不知康德以后的德国古典哲学家都在致力于解决这个问题，其解决方案之精彩深刻，令人叹为观止。其中，谢林和黑格尔的解决方案的基本前提就是秉承古希腊哲学和斯宾诺莎哲学的传统而创发的万物一体的思想。到了20世纪，可以说，主客体分裂与现象本体二分的思想早已成了明日黄花。西方人对他们曾经的错误，反思批判远比别人来得深刻。在对西方哲学的发展几乎没有有什么了解的情况下要克服西方哲学的毛病，只能是一厢情愿。这样不明世界哲学的实情，一厢情愿构成的体系，很难在世界舞台上立足。

如果说熊十力在构造其形而上学体系时不得不考虑康德对形而上学的批判，那么比熊十力更熟悉西方哲学、同样也要构建形而上学体系的冯友兰，则更在乎逻辑实证主义对形而上学的批评。休谟在《人类理解研究》中曾斩钉截铁地说：“如果我们在手里拿起任何一卷书来……那么我们就要问：它包含有任何关于数和量的抽象推论吗？没有。它包含有任何关于事实和存在的东西的经验推论吗？没有。那么我们就可以把它投入烈火中，因为它不过是诡辩和幻想。”^⑥ 这段话可以说也概括了逻辑实证主义对形而上学问题的立场。在逻辑实证主义者看来，科学或知识可以分为两类：先天分析的与后天综合的。逻辑和数学的命题属于前者，而经验科学的命题属于后者，康德所谓的先天综合知识是不存在的。因此，必须拒绝形而上学的主张，因为形而上学的目的就是要提供关于超经验的实在或实体的知识，而这种知识在经验上是不可证实的，因而不仅是假的，而且是无意义的。维也纳小组的成员洪谦根据这些原则当面批评过冯友兰的新理学形而上学体系。

① 熊十力：《十力语要初续》，上海：上海书店出版社，2007年，第48页。

② 熊十力：《十力语要》，北京：中华书局，1996年，第179页。

③ 熊十力：《新唯识论》，第254—255页。

④ 熊十力：《十力语要》，第120页。

⑤ 参见梁漱溟：《读熊著各书书后》，《梁漱溟全集》第7卷，济南：山东人民出版社，1993年，第757页。

⑥ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford: Clarendon Press, 1975, p. 165.

但是,在冯友兰看来,逻辑实证主义批评的形而上学不是真正的形而上学。维也纳学派认为形而上学的命题都是综合命题,对实际(即事物和事实)有所肯定和建立。但冯友兰认为,真正的形而上学对于实际并不肯定,形而上学不能有综合命题。^①形而上学的命题与逻辑命题一样都是分析命题,按照维也纳学派的说法,分析命题实际上是同义反复,并不对事实说什么。冯友兰完全同意这一点,形而上学并不提供实际的知识,而只是对事实形式的解释。他甚至说:“这一套形式命题没有什么用处,可以说是‘废话’。”^②问题是:我们为什么要这套“废话”?冯友兰的回答可能是:“真正底形而上学不能予以人以积极的知识,但可使人对实际有一种了解。这种了解可以说是不着边际底了解。虽是不着边际底,但由此中了解,宇宙人生,对于有此种了解底人即有一种意义。此种意义即构成人的一种境界。此种境界即《新原人》中所谓天地境界。”^③但天地境界说到底,无非就是传统心学讲的尽心知性知天的理想人生态度。^④这种完全脱离了人的世界性和历史性的人生态度和形而上学,无论从什么角度看都极为空洞,自然不可能产生多大的影响。

四

从上述对现代中国哲学中几个主要理论体系的简单考察,我们可以看到,由于对哲学过于片面简单的理解,我们的哲学家只想给出一个对宇宙人生总的看法,但对于构成宇宙人生的那些重要方面、重要事情、重要环节、重要问题,以及它们的相互关系和内在结构,几无重视,很少涉及。这也使得他们对于哲学本身丰富的内容以及西方哲学家在哲学各个领域作出的巨大贡献既不太了解,更谈不上融会贯通,为我所用,把它们作为我们构建现代中国哲学的基本材料。这些体系普遍空洞,缺乏理论内涵和严格性,与此有极大的关系。人们只是热衷于谈些人名与术语,却很少对那些伟大的西方哲学家的思想有深入的理解与把握。人们习惯将康德和先验哲学、黑格尔和辩证法、胡塞尔和现象学、海德格尔和存在挂在嘴上,或作为标签贴在自己的作品上,却很少有人将这些哲学家的思想吸收到自己的哲学创造中。只是空谈体系和中国思想而没有实质性的哲学思考,是不可能登上世界哲学舞台的。人们是不会承认对人类已有的哲学成就缺乏了解和理解的空洞思想的。“异日发明光大我国学术者,必在兼通世界学术之人,而不在一孔之陋儒固可决也。”^⑤王国维的这个观点,实乃不刊之论。

当然,中国哲学要在场,不仅要掌握人类一切优秀的哲学成果(这我们还做得很不够),更主要的是它必须是哲学。哲学的定义有许多,但今天人类比较能够接受的是它是对人类根本问题的根本思考,它要从总体上理解人和世界。任何其他科学都无法做这样的事,这就是为什么哲学一再被人宣布死亡,却总是用自身的存在证伪了这类宣布。中国哲学必须以自己的方式来思考今天人类面临的种种根本问题,提出人类对自身与世界的现代理解,而不是说一些无关痛痒的、正确的废话。

今天的中国哲学家,要在现代的思想和知识背景下,重新定义天与人,以及它们的复杂关

① 冯友兰:《新理学在哲学中之地位及其方法》,《三松堂学术文集》,北京:北京大学出版社,1984年,第526页。

② 冯友兰:《新理学在哲学中之地位及其方法》,《三松堂学术文集》,第557页。

③ 冯友兰:《新理学在哲学中之地位及其方法》,《三松堂学术文集》,第558页。

④ 参见冯友兰:《新原人》,《三松堂全集》第4卷,郑州:河南人民出版社,1986年,第553—554页。

⑤ 王国维:《奏定经学大学文学科大学章程书后》,《王国维文学美学论著集》,太原:北岳文艺出版社,1987年,第56页。

系；而不是重复已经被别人讲了千百年的那几句话。它要能够自己从哲学上发现和提出时代问题，而不是简单地把自己定位为西方哲学的研究者。中国是世界的中国，中国人是人类命运共同体中的一员，他们共有人类的命运，也共有人类的责任。因此，中国哲学只有对今天人类的问题和一般的人类问题真有所见，才能获得自己的出场证。只有在思考人类和时代的重大问题上作出独特的贡献，中国哲学才会真正在场。

中国有自己悠久的哲学传统，这就决定了中国哲学只能作为中国哲学出场和在场。但是，这不等于我们只能用传统的哲学语言来进行哲学思考，也不等于我们只能简单地照着讲或接着讲。相反，我们既不能简单地照着讲也不能简单地接着讲。照着讲是没有哲学思想的重复；接着讲则缺乏哲学创新。应该是在批判扬弃的基础上推陈出新。在对待传统的问题上，我们要向西方同行学习。他们对于哲学史上任何伟大人物都不是无批判地接受，而是把他们当作自己的老师，但是必须加以批判和超越的老师。黑格尔的《哲学史讲演录》就是这种哲学态度的典型体现。事实表明，西方哲学史上凡是叫“新……主义”的哲学也都有自身的价值，在哲学史上都有一席之地，有些还有里程碑的意义，但就原创性来讲终究有亏。而我们现在对传统哲学的批判和扬弃的工作做得不够，这也是真正原创的哲学很难出现的主要原因之一。批判不一定是尊重，而是为了实现真正的超越。马克思的黑格尔批判就是这方面的一个典范。

我们还应该看到，由于中国传统哲学，尤其是儒家哲学，主要关心伦理道德问题，哲学视野很有局限，许多重要的问题，如真理问题、经验问题、语言问题、意义问题、实在问题、认识问题、概念问题、时间性和历史性问题、空间问题，等等，都没有得到充分的关注和讨论，而这些问题是我们在理解人和世界及其相互关系时必须面对和深入思考的。西方哲学在这些问题上有丰富的积累，完全可以为我们所吸收和使用。对不同哲学传统的借鉴和吸收是哲学创新的一个重要条件。我们古人通过吸收佛教哲学而产生了理学，我们今天也一样可以通过吸收西方和世界上其他传统的哲学产生面向世界的中国哲学。

中国哲学不能是过去的哲学，现代中国哲学不能只活在孔子或朱熹、王阳明的时代，它应该活在一个全球资本主义的时代，这个时代特征构成了现代中国哲学存在的历史性。当代中国哲学有明确的历史意识和时代意识，必须思考这个时代，批判这个时代；否则它就不是真正的哲学。而要思考时代给我们提出的问题，马克思哲学是无法回避的。“马克思第一个提出了‘资本主义’这种历史现象，他向我们展示了资本主义如何兴起，如何运行，以及它可能的结局。像牛顿发现万有引力定律和弗洛伊德发现潜意识一样，马克思揭示了我们日常生活中的一个一直为人所忽略的事物，那就是资本主义的生产方式。”^①这样，他的哲学具有直接的时代相关性。这种时代相关性不能从编年史意义上理解，而要从历史的普遍性意义上理解。

今天的世界与马克思生活的时代已有很大的不同，即使像他这样具有强大预见性和想象力的思想家，也难以完全预见到技术和资本对当今世界的改变。然而，马克思对资本主义本质的分析和描述，今天依然是那么准确和有力。只要世界上还存在着压迫与剥削，存在着奴役和不公，马克思的哲学就不会过时。马克思的一些特殊结论或有可商，但他的哲学方法和提问方式，是现代中国哲学必须作为自己的基本要素加以吸纳的。只有这样，中国哲学才能真正登上世界哲学舞台，才能在今天的世界在场，才能为今天这个充满风险和挑战的世界提供中国智慧和思想。

〔责任编辑：李潇潇 薛 刚〕

^① 特里·伊格尔顿：《马克思为什么是对的》，李杨等译，北京：新星出版社，2011年，第3页。

ABSTRACTS

How Chinese Philosophy Enters the Stage

Zhang Rulun • 4 •

Contemporary Chinese philosophy is basically voiceless in global discourse of philosophy today. This embarrassing situation is the consequence of our lack of originality in philosophy. Original philosophy first requires in-depth thinking and criticism of the issues of the times, and this thinking and criticism must be put into the context of the history of philosophy, rather than mere abstract concept off the top of one's head, or piling up of philosophical words or pseudo-intellectualism pretending to be profound with little actual philosophical quality. The questions it addresses must be the calling of the times and philosophy. The development of philosophy requires a fundamental breakthrough in these questions. So far, however, today, not a few Chinese philosophers are keen on building big but empty systems on the basis of no real understanding or general picture of human achievements in philosophy. For Chinese philosophers today, it is crucial to identify questions of the times instead of repeating platitudes. Only by making unique contributions in addressing major issues of mankind and the times can Chinese philosophy be truly recognized.

Public Discourse and the Public Feature of Academic Research: On Two Dimensions of Social Science Autonomy

Sun Guodong • 16 •

The academic research under modern conditions is a typical form of “public use of reason.” Its truth is fallible and it is in nature a consensus reached in the (academic) public sphere based on inter-subjective public discourse. The autonomy of academic research is intrinsically linked to its public feature from both external and internal dimensions. It is independent of economic, political, social and other domains, and of personal preference as well, which respectively correspond to the public natures of the standpoint and content of speech. In order to ensure the autonomy of social science, we should be impartial in terms of standpoint and be cognitive in terms of content. In the “post-truth era,” practicing public discourse and accumulating public reason are the missions of intellectuals.

The “Problem Space” of Social Science Research and Its Construction

Jing Huaibin • 25 •

There are substantive differences between “nature” and “society.” The criteria for measuring social science results should be profound and transparent. For social science research to reach these standards, the construction of problem under discussion is decisive. The concept “problem space,” refers to the researcher's thinking based on academic intention about the task, content and variables, methods of the issue, etc. It is intersection in nature between society and humanities, practical and academic, objective and subjective, etc. The construction of “problem space” is an interactive and cyclical process around the function—factor—structure of research tasks and questions. It should be problem-centered and based on academic thinking, take “time, environment and people” into consideration, and follow the principles of theoretical and disciplinary reflection, “researchers themselves should be studied first,” and so on.

• 125 •