

近年来国内哲学研究状况检讨

——一个有限的观察和评论

何中华

(山东大学哲学与社会发展学院, 山东 济南 250100)

摘要:目前国内哲学研究在总体上仍呈现为中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学三足鼎立之势。它们各自争论的最主要问题, 归纳起来, 不外乎中国哲学的合法性辩护、西方哲学的本土化、马克思主义哲学的创造性诠释等问题。近年来取得的研究成果间或有某些原创性成分, 个别的甚至堪同国际水准相媲美, 但总的说不宜估计过高。研究现状中最引人注目者乃是一系列悖谬现象: 哲学的自觉与哲学的自我迷失、哲学的创造冲动与哲学的底气不足、哲学的通达与哲学的自闭、哲学的繁荣与哲学的贫乏等等。如何“哲学地”“思”乃是全部问题的症结和关键。面向未来, 我们面临的难题是如何使“说”哲学(外在的、对象化的、旁观式的) 变成“做”哲学(内在的、体认式的、上手状态的)。它的恰当解决, 乃是中国哲学研究逐步走向成熟的前提。

关键词:国内哲学研究; “哲学地”“思”; “做”哲学

中图分类号:B0-0; B2; B014

文献标识码:A

文章编号:0511-4721(2007)03-0005-12

1. 回眸近年来的国内哲学研究状况, 我们作为“当事人”置身其中, 有一种特别的局限, 既因缺乏必要时间距离而难以看清原委, 也因种种牵挂而难得客观公允; 但作为“在场”“见证人”, 又有一种“认识论特权”, 这多少鼓励了我们对现状作出某种可能的刻画和评估, 尽管它充满种种学术风险。

全面检讨国内哲学研究现状, 梳理并总结其进展, 进而给予公正评价, 笔者殊难胜任。本文不打算面面俱到地陈述具体研究成果, 仅从私人视角出发, 就某些自认为值得关注的现象及问题进行初步分析和评论, 报道一个有限观察者的感受及体会。由于基于有限观察而非纯客观描述, 局限性在所难免。

2. 深切理解国内哲学研究状况, 就不能不追溯改革开放以来乃至晚清以来中国的历史处境。作为历史积淀的结果, 今天的状态以浓缩了的形式折射着中国哲学的历史场景。中国哲学的命运其实早在那些时候就已经被注定了。

近代以来的文化焦虑固然源于民族危亡, 但更深地源自学理上的悖结, 它决定并塑造了中国人特别是中国学术的文化情结。这种打不开的情结作为无法逃避的历史遗产, 一直影响到我们今天的文化判断和哲学运思。时代的纠葛与矛盾、悖结与尴尬, 早已被张之洞点破: “今日之世变, 岂特春秋所未有, 抑秦、汉以至元、明所未有也。……于是图救时者言新学, 虑害道者守旧学, 莫衷于一。旧者因噎而食废, 新者歧多而羊亡。旧者不知通, 新者不知本。……吾恐中国之祸, 不在四海之外, 而在九州之内矣。”^[1]熊十力则说: “自清季以迄民国, 治哲学者可以说一致崇尚西洋; 不免轻视本国的学术。虽则留学界人士亦谈国学, 而覈其实际, 大概以中国的瓶子装西洋的酒。至于中国的瓶子有土产的酒否, 似乎不甚过问。”^[2]他以严复为例: “又陵号为博通, 而其言老子尚以西洋学人相缘附, 其他更不问可知。吾于此不及深谈,

收稿日期: 2006-09-25

作者简介: 何中华(1962-), 男, 山东莒南人, 山东大学哲学与社会发展学院教授, 博士生导师, 主要研究马克思主义哲学和社会发展理论。

唯念数典忘祖,昔人所耻,今新运创开,自省改正从前错误;哲学界宜注重中国固有精神遗产与东方先进哲学思想之研究,外学长处不可不竭力吸收,国学有长,亦未可忽而不究,此吾所欲言者也。”^[2]文化上的弱国心态成为国人心头自晚清以降即挥之不去的阴影,它总是或明或暗地左右着我们的文化选择和文化言说姿态。这同样影响了迄今为止的我国哲学研究的面貌和格局。

进入21世纪,哲学研究不可避免地受制于上世纪八九十年代由思想到学术的转向。新世纪伊始,国内哲学界完成了由“破”到“立”的转变。追求“纯”哲学的诉求作为有积极意义的征兆构成其标志。对启蒙情结的超越是决定这一转变的重要原因。其优点是冷静地处理学问,使之不再过多地受到价值偏好的干扰;其弱点是学问有可能沦为价值无涉的工具性规定,以致变成“炫技”式的杂耍,从而丧失应有的担当。这又内在凸显了学问的合法性危机。

3. 从内容的角度说,目前国内哲学之学术研究,在总体上仍呈现为中国哲学、西方哲学、马克思主义哲学三足鼎立之势。中国哲学领域重新提出中国有无“哲学”的问题,直面“中国哲学”的合法性。它涉及一个更具始源性和本然性的问题:究竟何谓“哲学”?它是西方文化独有的产物还是不同文化传统能够共享的称谓?中国有无本体论?中西语境中的“形而上学”或“本体论”是一种怎样的语义关系?西方哲学领域则对构成本体论和形而上学内核的“存在”范畴进行广泛而深入的讨论,既关乎“哲学”在西方语境中的本真含义,又牵扯立足于中国本土化立场的跨文化的可翻译性问题。马克思主义哲学领域对马克思思想的存在论旨趣加以探讨,直接涉及如何解释马克思哲学的真谛问题:马克思终结了还是拯救了哲学?马克思哲学消解了还是重建了本体论?归结起来,不外乎中国哲学的合法性辩护问题、西方哲学的本土化问题、马克思主义哲学的创造性诠释问题。

对哲学“元问题”的清算和追究,不仅是人们的兴趣使然,更是问题自身逻辑逼迫的结果。例如对“Being”问题的澄清,表面看来不过是一个基本范畴的翻译问题(究竟译成“在”、“是”、“有”抑或其他更恰当),其实对译名的选择折射着人们究竟秉持怎样的哲学立场和哲学观。它既涉及中、西、马诸领域,也涉及翻译、语源学、阐释和理解、哲学语境、跨文化解读等诸多问题。在哲学范围内,这显然是一个最具有广泛性和深刻性的跨分支学科的问题。西方哲学的自我澄清、中西哲学的比较和相互诠释之可能性、马克思哲学的存在论解释能否成立等等,无不有待于这个问题的解决。显然,几乎所有的哲学争论和对话都已无法逃避对前提性共识本身的清算和反省了。任何争论在归根到底的意义上都只不过是不同预设之间冲突和碰撞的结果。哲学争论究竟在何种意义上才是“哲学的”,从而成为正当的、有意义的和建设性的?其边际条件是什么?这些都是需要深入反省并有待澄清的。

“Being”问题的象征意味在于,当代中国哲学研究所提出的一切问题,几乎无可逃避地隐含着—个西方镜像。从历史的长时段看,西方哲学的古典阶段在总体上呈现为一种去时间性的过程,其实质是通过—对时间性的“过滤”,凸显逻辑在先性的规定,从而为一切可能的存在者寻找一个“阿基米德点”。然而现代意义上的哲学却表征为—条相反的进路,那便是向时间性的复归。黑格尔提出的逻辑的东西与历史的东西相统一的原则,就已经隐藏着哲学的“拐点”。海德格尔把“存在”与“时间”内在联系起来,从而使本体论的展现成为“历史地”过程。在当代中国哲学研究中,这一转折似乎得到了某种意义上的重演。20世纪八九十年代的哲学研究不能说没有对“元问题”的探究,但总的说是缺乏哲学史支撑的。它基本上局限于抽象的讨论。进入21世纪以来,传统的逻辑与历史相统一的原则首先被理解为逻辑的东西同认识史特别是哲学史之间的统一。史论结合的方法论原则被日益实际地运用于研究当中,哲学史与哲学理论之间的分际越来越变得模糊起来。这无疑是一种积极的值得肯定的迹象。它的拯救是双重的:没有哲学史底蕴的哲学研究是肤浅的和苍白的;同样地,没有理趣的哲学史研究也不过是思想史事实的堆积而已。

中国哲学研究强化元典意识,西方哲学研究重视词源学梳理,马克思主义哲学研究中兴起文本考据,都有助于恢复哲学研究中的历史维度。但是,我们也应注意防止另一种偏颇。以梳理“关键词”为例,其初衷原本是为了澄清专业术语的“本来”含义,以免人们在误读中误用。具有讽刺意味的是,这样一种类似于专业词典式的处理方式,即把某些术语从特定文本中“拎”出来予以诠释的做法,是否又面临

着另一种难堪:因对“上下文”的剥离而陷入抽象的命运?这真是有点像一个人为了躲避海水打湿衣服却整个人掉进了大海。它忽视了解释学循环所决定的在“理解”中的互文性意义。无论是对“关键词”进行词源学追溯还是对其进行学科性的界定,都难以避免上述困境。海德格尔在自己的哲学运思中娴熟而别致地进行词源学追溯,每每出新意。因为他把词义之发生与人的历史存在本身挂钩,从而使其获得了本体论意味,所谓“语言是存在的家”。词源学意义的历史生成,折射着人的“亲在”方式。然而,现象学方法的一个重要特征正在于历史性的时间之复活。如果仅仅满足于词义达到时间上的还原,恰恰消解了时间维度及其负载的历史性规定。或许这正是词源学方法在哲学上的运用之局限性所在。其实,关键词的每一次使用都意味着一种意义的生成,我们既无办法也无资格先验地判定哪一次使用究竟是合法的还是非法的。

从形式的角度看,中国当代哲学研究日益表现为对学术纯粹性的自觉追求,这在中、西、马诸领域均有所表现。哲学回到自身同样表征为回到自身的学术纯正性方面。哲学在以往承担了过多的职能,甚至出现哲学全能主义的局面。这与其说是给予哲学过多的荣誉,倒不如说是给予它过多的侮辱。

4. 近年来国内哲学研究成果中间或有某些原创性成分,个别的甚至堪同国际水准相媲美,但总的说不宜估计过高。研究现状中最引人注目者乃是一系列悖谬现象:哲学的自觉与哲学的自我迷失、哲学的创造冲动与哲学的底气不足、哲学的通达与哲学的自闭、哲学的繁荣与哲学的贫乏等等。

5. 鲁迅说:“用近代的文学眼光看来,曹丕的一个时代可说是‘文学的自觉时代’,或如近代所说是为艺术而艺术(Art for Art's Sake)的一派。”^{[3](P380)}文学的自觉在于文学的自我复归。在此意义上,我们今天也可谓迎来了一个“哲学的自觉时代”。晚清以来哲学所遭遇的种种问题,迄今终于被集中地予以追问和清算,其广度和深度到了今天都具有空前的意义。没有东西方文化和哲学的激荡,何以会有这般问题!哲学自觉的标志何在?内在地说,在于哲学研究本身成为反思对象。哲学诸领域的思考日益聚焦于“元问题”,它不是寻求或针对答案,而是质疑提问方式本身,因而是一种前提性的拷问。这些领域的问题最后均指向一个共同论域:哲学之为哲学的内在理由和基本判准何在?外在地说,则在于哲学及诸分支的学科意识日益凸显,划界标准、辨识尺度、自我定位要求愈益被自觉地考量并予以强调。

但吊诡的是,目前国内哲学研究却面临着自我迷失的难题。原因很多。就外部说,主要是中国文化在与西方文化的碰撞中陷入自我认同危机,从而导致哲学的自我确认之困难;世俗化的冲击日益广泛和深化,使哲学面临背离内在尺度要求的诱惑。从内部说,主要是哲学的自我把握方式失当,哲学因知识论化而疏离了“思”之本性;哲学研究和教育的现代性体制安排,进一步强化了此种偏执。

由于东西方文化的纠葛,中、西、马诸领域都遇到一个致力于寻求自身之本真性的问题:怎样的研究才算是本真的研究?哲学上很多争论其实追究起来无非源自一个十分隐蔽的问题:究竟如何“做”哲学才像是那么回事?没有谁愿意公开地谈论这个问题,但在每个自认为研究哲学的人的心目中都有自己的答案。

以研究西方哲学为例。陈康提出过有代表性的见解。在谈及哲学训练时,他力倡“纯客观地读”,并解释说:“所谓纯客观地读,指不掺杂己见于其中。最容易渗入的是自己对书中思想的评论,思想未经训练的人读书往往人我不分(他们的言论和文章使人不知其为叙述哲学史还是讨论哲学问题)。这一点我们必须避免。当我们训练我们自己时,最重要的是认知作者如何思想,思想些什么;至于评论其思想之是非,那乃是次一步的事,此时必须抛开,以免混乱自己的思想。”^{[4](P534-535)}读书如此,研究又如何呢?按陈康的意见,“研究前人思想时,一切皆以此人著作为根据,不以其与事理或有不符,加以曲解(不混淆逻辑与历史为一谈)。研究问题时,皆以事物的实况为准,不顾及任何被认为圣经贤训。总之,人我不混,物我分清。一切皆取决于研究的对象,不自作聪明,随意论断”^{[4](Piii)}。他特别强调研究西方哲学的必备条件之一乃是“客观的态度”^{[5](P365)}。这实乃确立一理想,即“再现”文本的“已有”思想。此观点体现的是对文本意义的朴素实在论式的理解。其假设是文本的固有意义与我们的解释之间有一条清晰的界限,而且我们能够自觉意识到并把握住这条界限。文本的意义被理解为先于解释而独立存在的规定。这可以说是典型的“我注六经”的态度。这种领会方式若推向极端,势必抹煞解释学揭橥的阐释活动的

意义生成性,遮蔽掉解释学所彰显的问题。况且中国人研究西方哲学,中间还横隔着一层文化的樊篱,这又增加了一种特别的困难和障碍。它在极有限的意义上是对的,一旦超出一定的限度,我们怀疑,它能否做到,又能做到几分?即使陈康本人也不得不承认:这“正是我的理想,只怕不能完全做到”^{[4](Pii)}。诚然,“不能”不等于“不应”,但不可能性的凸显毕竟在很大程度上打消了人们对应然性诉求的热情。具有讽刺意味的是,过分强调纯正性恰恰把中国人研究西方哲学所固有的非西方叙事角度的合法性给剥夺了。

早在1944年,陈康在为他所翻译的《巴曼尼得斯篇》写的序言中就说:“现在或将来如若这个编译会(指当时贺麟主持的‘西洋哲学名著编译会’——引注)里的产品也能使欧美的专门学者以不通中文为恨(这绝非原则上不可能的事,成否只在人为!),甚至因此欲学习中文,那时中国人在学术方面的能力始真正地昭著于全世界;否则不外乎是往雅典去表现武艺,往斯巴达去表现悲剧,无人可与之竞争,因此也表现不出自己超过他人的特长来。”^{[5](P10)}这自然不是说拿中国文化背景和思想偏好去解释西方哲学,让西方人因感到新鲜而欣赏,就能够使“中国人在学术方面的能力……真正地昭著于全世界”。在陈氏看来,那并非真本事。因为如此这般,一则违背了哲学史研究的纯“客观的态度”,二则“不外乎是往雅典去表现武艺,往斯巴达去表现悲剧”。诚然,跟外国人讲中国学问,或跟中国人讲外国学问,还算不上真能耐。为西方人所真正推重且心悦诚服的,乃是跟他们讲西方哲学且讲得让其觉得同自己难分伯仲。有同行学者指出:陈康“这番话……表达了我们中国研究西方哲学史的工作者应有的抱负”^{[4](Pvi)}。它显然代表了国人在研究西方哲学方面所孜孜以求的理想,即能够像西方人那样“原汁原味”地解读并叙述西方哲学。但晚清以来的西学东渐史却一再表明,这一理想注定要落空。我们不得不退而求其次,借解释学之助,直面这一无奈的现实,正视中国式解读的合法性,把它作为应走之路。

不同文化传统中的哲学具有不可翻译性,这不仅指语言层面的,更深一层的含义在于文化意义上的隔膜所决定的那种性质。假设语言障碍全无,仍将存在未曾或不能解决的困难。以殷海光和王浩为例。据林毓生回忆:“除了最后几年,殷先生的思想有很大的变化以外,攻击中国传统,提倡科学与民主,是他一生言行的目标。”^{[6](P437)}但“在他的学术专业——逻辑与分析哲学——上并没有重大的原创贡献;这是他晚年提到的遗憾之一”^{[6](P440)}。所以如此,林的解释是道德与知识之间的紧张:“逻辑与分析哲学的研究是需要极端冷静的心情下钻研的。殷先生经常处在道德愤怒与纯理追求的两极所造成的‘紧张’的心情中,自然不易获致重大的学术成就。……他之所以在学术上没有获致原创成就正是因为道德成就过多的缘故。”^{[6](P441)}其实问题的要害不在于个人原因,而在于文化的隔膜。即使是道德人格的追求真的妨碍了纯学术的成就,那也依然是中国的传统使然,其性质是文化的而非个人选择的。因此,“殷海光现象”内在决定于中国传统致思取向和偏好同西方哲学的异质性。耐人寻味的是,殷氏在临终前曾向他的老对手、现代新儒家徐复观表示:“中国文化不是进化而是演化;是在患难中的积累,积累得这样深厚;希望再活十五年,为中国文化尽力。”^{[6](P452)}其原因固然复杂,但在西方哲学研究上原创性贡献的阙如造成的挫折感乃至失败感,恐怕是更隐秘也更本质的原因。美籍华裔数理逻辑学家王浩,无论在语言还是在专业方面都能同世界一流学者进行对等的对话。他在病逝前不久曾说过令人深思的话:自己去国近五十年,脱离了中国文化传统,又始终跟西方隔着一层^[7]。在东西方哲学的对话和交往中,这种隔膜不可能在绝对的意义上被去除。即使像王浩这样出色的研究西方学问且长期生活在美国的学者,也仍然遇到了难以克服的限制。这种不可逾越的隔膜,注定使那种追求西方哲学的东方式叙述回归其本真性的理想被无限期地搁置。

哲学上的“西学东渐”既受文化变量“干扰”,亦难免历史的“矫正”。中国历史—文化语境对西方哲学的“期待”视野,就是一个难以剔除的先在的规定。贺麟在其《黑格尔学述》“后序”中曾坦率地承认:“我之所以译述黑格尔,其实,时代的兴趣居多。我们所处的时代与黑格尔的时代——都是:政治方面,正当强邻压境,国内四分五裂,人心涣散颓丧的时代;学术方面,正当启蒙运动之后;文艺方面,正当浪漫文艺运动之后——因此很有些相同,黑格尔的学说于解答时代问题,实有足资我们借鉴的地方。”^{[8](P118)}他翻译、介绍、研究黑格尔哲学的原初动机主要源自时代需要。这正应了马克思的那句话:“理论在一个国家

实现的程度,总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。”^{[9](P11)}就此而言,西方哲学文本的解读方式和意义建构,乃是由中国的时代需要塑造并决定的。

近年来在西方哲学研究领域追求“原汁原味”的努力和尝试,值得一提的大致有:第一,关键词的梳理。在对西方哲学的译介和研究中,对关键词的梳理,成为近年来的一个令人瞩目的迹象。它甚至成为论文的标题,和重要学术杂志开辟的专栏。2001年,中外学者合编的大型工具书《西方哲学英汉对照词典》由人民出版社出版,该书特点之一是“所有条目都包括一段引自[西方]古典文献或现代文献的例证性文字”^{[10](《序言》)}。这些无疑都体现了一种本然地解读并消化西方哲学术语及其负载的特定内涵的诉求。第二,西方哲学英文文本的引进和出版。中国社会科学出版社1999年出版一批英文版的“西方基本经典”,其中哲学(含伦理学)方面的自古希腊直到当代约有三十五种之多。北京大学出版社2002年出版“西学影印丛书”,包括哲学及诸分支学科的经典著作(英文版)选读若干部。第三,对西方哲学语境的还原和追溯的努力。例如“Being”问题的讨论,不仅仅是单纯术语语义之辨析,更关乎哲学视野的确立、哲学的契入方式和领悟方式,进而规定着中国的西方哲学研究的言说方式,因而是一个带有本然性和始源性的元哲学问题。由于其本根性,它所折射出来的内涵几乎比所有其他问题的内涵都更为深邃而丰富。因为它涉及哲学的双重本真性:一是回溯性的,即能否回到西方哲学的源头;二是异质性的,即中西思想在跨文化理解中的可通约性,包括语言和本真的追求是否可能。总之,它涉及古今、中外、思想、语言等多重差异和不同层面,全息性地成为哲学之为哲学的首要问题,体现出在西方哲学研究中本真地把握西方哲学精神和实质的冲动。这一讨论折射着西方哲学研究范式的转换,即通过对基本范畴的词源学追溯,重新将其置入它的原初性语境中,以便再现性地生成其应有之义。

与之相反的动向,是对中国式解读方式的默许和肯认。2002年起,由中国社会科学院哲学研究所主办、以译介外国哲学特别是西方哲学为宗旨的《哲学译丛》易名为《世界哲学》,其定位和职能亦随之发生了某种嬗变。可以说,这次易名和改刊,是西方哲学研究界的一个有象征意味的变化。“哲学译丛”是单向度的,“世界哲学”则是双向互动的,它所提供的是一个对话式的平台。此举意味着杂志不再囿于翻译作品,而且发表国内学者的原创作品。它显示出更加开放的姿态,且预示着西方哲学研究范式的某种转变,即由单纯移译到阐释的过渡。更深层的含义,是中国学者在西方哲学研究中角色的转换,即由译介者转变为解读者、对话者,折射着中国学者对学术自主性的期盼,即在创造性地诠释西方哲学中自觉地融入东方视角。在这里,东方立场已不再被看成是消极的、负面的、有待被剔除的规定,而是被看作正当的、积极的、富有建设性的前提。从某种角度说,它体现了中国哲学家的自信和自主意识的提高。但也不得不承认,它也可以被理解为学术挫折感造成的对现实之局限性的无奈的默许和正视。也许后者仅仅存在于人们的潜意识中而不太愿意被显化为自觉清算的问题。叶秀山、王树人主编的八卷本《西方哲学史(学术版)》于2006年由江苏人民出版社出齐。该书的最大特色也许就在于把西方哲学的中国式解读变成正当的探究方式加以确认,从而代表一种西方哲学研究的新叙事模式的诞生。

对西方哲学进行原汁原味的研究,始终是中国研究者孜孜以求的崇高目标,甚至成为挥之不去的情结。但客观上的不可能迫使人们只有退而求其次,应该说这不失为一种现实的态度。西方哲学研究呈现出某种矛盾的现象——一方面是通过追溯和回归以求还原其本真性,另一方面却不得不强调中国式解读的合法性。这一尴尬意味着什么呢?前者体现了埋藏在西方哲学研究者内心的理想,后者是对研究现状和客观限制的无奈认可。

伊赛亚·伯林说:“如果把四位一流的英国哲学家和四位一流的法国哲学家送到一个荒岛上至少生活三年时间,强迫他们彼此谈论哲学问题,我不能肯定双方能否实现沟通。”^{[11](P44)}困难何在?“对于来自不同营垒的哲学家,最困难的任务是翻译。也许这是件没有希望的事情。”^{[11](P44)}此所谓“翻译”主要不是语言的而是思想的。西方传统内部的哲学交流尚且面临如此尴尬处境,更何况分别来自东西方文化背景的哲学了。但是,哲学境界的绝对性又先验地决定了哲学的可沟通性及彼此的可理解性。问题在于,这种可理解性未必一定要通过实际的交往和翻译,以老子所谓“不出户,知天下;不窥牖,见天道”(《老子·第四十七章》)的内省工夫也能够达致。承认这一点,这实际上就意味着取消了哲学交往的必

要性,从而使真正的困难成为多余。因为“我”与“你”的界限之瓦解不是通过彼此的沟通,而是通过内省方式回归于“我”,走的是一条内在化的路子。由此引向了中国哲学的自我体认问题。

但事实上,作为晚清以来中西文化碰撞交融的产物,今日中国哲学早已不再是原生态意义上的中国哲学了。中国的哲学研究宿命般地遇到了东西方文化的纠葛这道门槛。中国哲学的自我究竟向何处找寻?钱穆强调:“治中国学问,还是有中国的一套,不能不另有讲究。”^{[12](P44)}这诚然是就史学讲的,但对于哲学也不失其启示意义。拿西方哲学格式去解读和重构中国思想,这究竟是一种敞显还是一种遮蔽?这是我们今天遭遇的难题之一。在语言方面,《马氏文通》就是一个显例。西方哲学的介入是否诱发并展现出来了中国思想的新的可能性呢?“郢书燕说”在解释学上应当被允许,因为误读也可能有正面意义。但在学术上,这一判断能否成立?又在何种意义上成立?一般而论,西方哲学对于中国思想之开启性和遮蔽性并存。问题是它究竟在什么意义上是开启性的,又在什么意义上是遮蔽性的?就西方哲学为中国思想提供一种自我体认的参照和借镜而言,被西方哲学“中介”了的中国思想恰恰获得了一次诠释的机缘。因此,对于中国思想而言,西方哲学并非只具有消极意义,关键是如何恰当地对待和把握它。在解释学意义上,西方哲学和中国思想无疑能够相互发明、相互参照,并在这一过程中彼此获得意义的生成。但我们面临的现状是,中国哲学研究无论在内容抑或形式上都变得越来越像西方思想,包括措辞、解释框架及思考方式。更深层次的问题是,“中国哲学”这一称谓能否成立?持否定态度的人认为该称谓就像“方形的圆”一样不可思议。其中包含立场截然相反的两类:一是站在中国文化本位立场上的学者认为这一提法隐含着西方文化霸权,拿西方的专名来指称中国思想,这本身就意味着文化上的不对等;一是站在西方中心论立场上的学者认为哲学作为西方文化的特有产物,只是在西学语境中才有其纯正意义,拿它来称呼中国思想乃是对东西方文化之异质性的抹煞。这一争论表明,中国思想的自我定位和自我体认,迄今为止仍然是一个悬而未决的问题。

以“马”释“中”或以“西”释“中”,忽视了中西哲学之间的不可通约性。按照西学的逻辑框架来整理、解释并重构中国思想,结果是其原有韵味荡然无存。“重写中国哲学史”口号的提出,隐含着“拨乱反正”的祈求,表达了对中学西化的不满。但在某种意义上,正是西方哲学使得中国思想成为“中国哲学”。无论中国有没有“哲学”,都无法摆脱一个“镜像”背后的“他者”之先行地被设定了。这恰恰是中国思想的文化—历史处境之尴尬,也是中国思想本身之无奈。一个有趣的现象是,当中国哲学研究寻求回到“原汁原味”时,西方哲学研究却以解释学为藉口而放弃“原汁原味”的追求。这是否意味着它们各自在寻找真实的自我时呈现出来的彷徨和徘徊呢?

6. 不仅如此,哲学的自我迷失更深刻地表现为“思”的遗忘和遮蔽。这种遗忘和遮蔽与对待哲学的方式不当有关。知识论的对待方式妨碍了哲学之为哲学所固有的本性之展现,从而导致了哲学的异化。按照海德格尔的看法,哲学的危机是“‘在’的遗忘”。其实归根到底乃是“‘思’的遗忘”。在我们现有的哲学研究中,“思”之对象、“思”之方法、“思”之结果,都被我们关注到了,并作为学问一一探究,但唯一缺乏的就是“思”之本身。作为对象之“思”,只能是某种知识或技巧,严格地说与哲学无关。从总体上看,近年来的哲学研究仍然囿于“说”哲学,而非“做”哲学,即仅仅把哲学作为陈述对象,而未进入“思”之状态。例如,人们更多地是“说”分析哲学而非“做”分析哲学。关于分析哲学“说”了许多,然而按照分析哲学的方法和原则去“做”哲学,实际地处理哲学问题,进行哲学“诊断”,却鲜有其人。现象学的情形亦然。就像海德格尔说的,这不是“进入哲学中”或“逗留于哲学中”,而是“在哲学之上,也即在哲学之外”^{[13](P589)}。总之不是参与者角色,而是旁观者姿态。这是致命的问题。

对西方哲学的研究囿于“照着讲”的居多,总体上未形成“接着讲”的习惯和能力。不少论著给人的印象似乎是编译式的“转述”,顶多是一种知识分类学工夫,或是一种高级学术报道或综述,其中鲜有独自体贴出来的新颖的思想或观点,更难发现其中有睿智和洞见。这种“无我”式的姿态难以称得上名副其实的“研究”,因为“介绍”(哪怕是高级的介绍)也并不等于“研究”。哲学在其视野中被置于对象化的位置,它所体现的不是内在的关系,而是与己无关的身外之物。之所以如此,与近代以来东西方文化的不对等格局有关,但长期安于这一状态就难以令人接受了。它的确养成了一种思想上的惰性,从而妨碍

了思想自主性和学术原创性。“述而不作”往往被看作学术上严谨的表现,其实许多时候它也可以成为缺乏原创力的“遁词”。尼采说:“那些埋首于堆积如山的书籍中,无所作为的学者,最后终会完全失去为自己而思想的能力。如果没有书本在他的手上,他就根本不能思想。”^{[14](P34)}更可怕的是,即使有书在手,他仍然不愿或不会思想。因为“学者把他一切的能力都放在肯定、否定或批判那些早已被人写出来的东西上——而他自己却不再思想”^{[14](P34)}。伯林也曾对哲学史研究有这样的抱怨:“作者根本就不是哲学研究者,他不理解怎么样去思考哲学问题,也不知道他人思考这些问题以及被这些问题所困扰的动机和原因,也即他不能抓住哲学家们力图去回答、分析或讨论的究竟是什么问题。他研究的只是简单地抄写——他写道,笛卡尔这样说,斯宾诺莎那样说,而休谟认为他们两人都不对。这全是些死气沉沉的东西。”^{[11](P21-22)}历史上谁说过什么,谁又说过什么,如此这般地排比罗列下来,以示渊博扎实,但全然不知它们究竟意味着什么,而且与生命掇为两截。哲学的切己性因此衰弱,与生命的关联日益淡薄,甚至沦为一种与生命无关的、游离本然根基的纯技巧训练。哲学史领域固然有知识性的内容,但它只有被纳入实践着的“思”才能“活”起来,从而超越其知识论性质。

哲学归根到底不是被“谈论”的对象,而是一种独特的运思方式或状态。只有在实际的运思中,哲学才本真地显现为它自身。离开了“思”,必将导致哲学的遮蔽。在此意义上,哲学永远都是内在性和实践性的。哲学研究只有采取内在的和实践的态度,才是恰当的。内在的态度要求研究者摒弃那种旁观者的姿态,以参与者的角色把自己的生命体验融入其中。实践的态度并非要求研究者理论联系实际,拿哲学史知识指导具体实践,而是要求实际地运思,进入“思”的状态,而非像知识论训练那样把哲学史当作一堆死的知识的堆积加以看待和处理。倘若把哲学当作身外之物,就难免陷入“思”的钝化状态,既丧失“思”之能力,也丧失“思”之冲动。“思”的能力是实践性的而非知识性的,它无法通过知识传授的方式获得,只能在实际的运思中逐渐地“习得”,所谓“学而时习之”。“思”的钝化和隐退,源自于哲学的自我看待方式和把持态度上的知识论偏差。

按照雅斯贝尔斯的叙述,克尔凯廓尔认为“创造体系的哲学家就好比一个修建宫殿的人,他盖起了高楼大厦,但自己却栖身在旁边的茅屋里;这位幻想者自己并不置身在他所思考的东西里——但一个人的思想必须是他自己居住其中的建筑,否则事情就被颠倒了”^{[15](P514-515)}。其实早在苏格拉底所推崇的那句“认识你自己”的箴言中就已经内蕴着哲学的反身性指向了。黑格尔则把哲学理解为反思活动。所有这些,都意味着哲学应该是一种切己式的体认活动。因此,黑格尔说:“为了达到哲学,必须忘身地冲进去。”^{[16](P8)}对于哲学而言,体认式地把握和领会是唯一恰当的追问方式。关于哲学的非旁观性,贺麟说:“我们虽不会做诗唱歌,却可以欣赏诗歌,我们虽不会弹琴,却可以欣赏音乐,虽不会演戏写剧本,却可以欣赏戏剧,虽不会画画,却可以欣赏绘画。反之,我们若不会思想,却不能了解或欣赏哲学思想。换言之,要想具备艺术常识,我们无须实地做艺术工作,但是要想具备哲学常识,我们却不能不作哲学思考。这是获得哲学常识较获得艺术常识要困难些的地方。”^{[17](序,P2-3)}当然,欣赏音乐也需要有能够欣赏音乐的耳朵,正如马克思所说的:“从主体方面来看:只有音乐才激起人的音乐感;对于没有音乐感的耳朵来说,最美的音乐毫无意义。”^{[18](P87)}问题在于,欣赏音乐,只是需要具有音乐感的耳朵,而不是需要音乐家的耳朵。对于哲学来说则不然。要真正领悟哲学,从而领略哲学的魅力,就必须进入哲学,成为哲学家。旁观式的态度用来研究科学可以而且必需,因为科学认知固有其价值中立的客观性要求,但拿这种态度来研究哲学则绝对不行。

如何“哲学地”“思”乃是全部问题的要害和关键。不是“哲学的”,而是“哲学地”。不思想的哲学一定是伪哲学。“科学不思想”也许是科学的本性使然,但“哲学不思想”却是对自我本性的背叛和遮蔽,从而使哲学不成其为哲学。真正的哲学是动词性的而非名词性的。套用马克思的话说,即“哲学”不能被当作“对象”,只应被当作“活动”,亦即海德格尔所谓的“哲学活动”。人们总是大谈哲学如何如何,其实并未内在地契入哲学,仍然未曾与哲学“谋面”。正是在这种旁观式的叙事中,我们与哲学失之交臂。哲学只能在实际地“思”中敞显自身,“是其所是”。这种内在性要求我们“哲学地”“思”,并在实际运思中领会何谓哲学。只能在“思”中领会“思”,因此必须先行地进入“思”之状态,让我们“思”起来。也许有人

说,我们是在研究哲学,哲学被对象化为外在于研究者的规定,恰恰是研究之所以可能的前提。问题是,哲学在被如此对待时已经被遮蔽了,又何谈研究?只有内在地进入哲学状态,才能敞显哲学,使之“是其是”,从而被“研究”。在此意义上,哲学只能是体认性的。

哲学不思想还有其体制方面的原因。日益成熟的现代性及其所塑造的现代社会及人的存在方式,为哲学准备了无可逃避的历史前提。在现代性境域中,哲学何以自处?它将扮演何种角色?又将如何扮演?在进入这种角色时自身又面临着怎样的命运?

今天从事学术研究,已不再可能是私人行为,而是体制化了的知识论学科规训(discipline)的凝视对象。因此,不得不考量学术体制和制度对哲学研究活动的深刻影响。在现代性的制度安排中,哲学日益蜕变为海德格尔所说的“一件学院之事、组织之事与技术之事”^{[19](P121)}。哲学因此沦为一种知识论规训,从而变得与人的内在生命无关。其后果往往是把学问引向功利之途。如此一来,当年熊十力所倡导的那种“绝意事功而凝神学术”^{[20](P268)}的精神和志向便荡然无存。这真是不幸而被海德格尔所言中:“知识产生了,思却消失了。”^{[13](P396)}所谓“学而不思则罔”。哲学的学科化是现代知识体制的必然要求。一旦学科化,就有了界面和分野,“思”便消亡于学科视野的局限之中了。就像海德格尔所强调的,如此一来就“把思变成‘哲学’,把哲学又变成知识而知识本身又变成学院及学院活动中的事”^{[13](P396)}。学术研究当然需要有规矩,但它应该是内在的,是通过学者秉持的信念维系的,而非靠外在的格式化和形式化的强迫,靠机械的强制来履行的。其实有无繁文缛节并不那么重要,有时规范甚至会造成负面影响,重要的是对哲学有无诚意。这才是最为根本和最具前提性的。

对学术技巧的娴熟或过度关注,妨碍了我们进入“思”之状态,使“思”在“学问”中“死”去。人们不再习惯于实际地运思,而是习惯并满足于技巧的炫耀和自我欣赏。在一定意义上,“思”死于程式化。当然,人们会说,我们并不是天才,我们只是常人。诚然如此。但这究竟是结果,还是原因呢?现有的模式是否恰恰妨碍了我们渴望成就自己的冲动,抑制了我们的潜能的最大限度的诱发呢?对学术规范的强调,其正面意义可能在于使学者对学问的目的性追求得到制度保障,强调专业的边界,明晰学问的门槛和资格。但也存在着异化的危险。遗憾的是,其负面意义却很少为人们注意。其实此方面亦绝不可忽视。因为它所造成的危害有时候甚至不亚于没有规则。因为我们是“做”哲学,而非玩弄技巧。“古人之言,欲以淑人;后人之言,欲以炫己。”^{[21](P98)}这种变异因现代体制化诉求而得以强化并合法化。学者至少在潜意识中有一种迷恋和崇拜技巧的偏好。它也许是智慧成熟化的一种代价,但毕竟是对智慧之探索的偏离和遮蔽。如何看待这种现象,值得哲学研究者们深思。在学术上,“技”可谓是一把“双刃剑”,既可充当入“道”的凭借,也可沦为入“道”的障碍,关键在于进乎“技”还是囿于“技”。有人以“杂技”比喻钱钟书的学问“功夫”,挑出其代表作《谈艺录》和《管锥编》评论说:“它们就像杂耍艺人用以谋生、惑众和炫耀的绝活儿,它们存在的价值在于令观众叹为观止,在于博取看客的‘Wow’声……。”^{[22](P171)}因为钱氏“只能在章句的层次上表演记忆力的戏法,而且舍此无它”^{[22](P176)}。这些近乎“酷评”的批评未免过于刻薄,但也多少道出了部分真实。评论者认为钱氏著作缺乏实用及审美价值,亦无思想价值,由此推断《谈艺录》和《管锥编》“是自私的,是势利地抬高门槛为难人的,是以显摆为主要目的的”^{[22](P174)}。尽管钱氏不是哲学家,但对他的批评也有益于增进哲学研究的自省,因为他的路子及其影响随着“由思想向学术的转变”早已波及哲学研究的范围。诚然,钱氏是唯一的,他在学问上所达到的高难度技巧的确是罕有其匹的,可谓在他那个意义上,已经发挥到了极致。但钱氏却代表了一种癖好或理想,诱使不少人以为只有像他那样才是“做学问”,从而也才是“真学问”。就此而言,将其称作“钱氏现象”也不为过。

知识论规训对哲学内在精神的束缚和阉割日益严重。形式主义的“新八股”,假学术规范之名堂而皇之地盛行。责其实,不过是些花拳绣腿而已。历史上真正的思想大都不曾是在外在规范塑造出来的。在经典作品中,既有几乎不引任何一位前人论述的文本,像布伯的《我与你》和维特根斯坦的《逻辑哲学论》;也有附注篇幅大于正文的文本,像韦伯的《新教伦理和资本主义精神》。无论是否援引,皆应出于著作本身的需要,不应为了迎合某种外在的规范。上举布伯和维特根斯坦之书都是劈头就说,皆无已有研究的综述,亦无前人贡献的说明,不曾理会历史上有过什么说法,且无一个注释,显得相当独断。若按现

行标准,肯定不合学术规范,甚至被置于不入流著作之列。布伯在自己书中是以先知式的语气述说的。先知不会引经据典,也没有经典可引,因为他的话本身就是经典。这样一种气魄和境界,只有布伯式的思想家才有,并因此才当之无愧。维特根斯坦的《逻辑哲学论》则告诉我们,哲学原来还可以这样写。有人会说,繁文缛节固然不适用于天才,但适用于常人。这也许是对的。可怕的是,人们在弄清自己是否天才之前已先行地深陷罗网并被其窒息了。也可能有人会说,大师可以,我们不可以。既然是大师,就需要我们学习。作为常人的我们“虽不能至”,然总该“心向往之”吧。

在现代性的学科规训中,哲学的体制化的结果是:一方面使哲学的研究活动成为知识生产和知识传递过程,另一方面使哲学研究者沦为被制度“凝视”的、不值得信任的、丧失了自主性的对象性规定。其深远影响不仅波及哲学研究本身,更深刻的是它还波及哲学教育,因为教育为研究提供“后备军”。教育模式的特点不能不直接决定着未来的研究方式,因为大批的后续研究者是按照这种培养模式训练出来的。现行哲学教育模式的问题在于,它已经预设了哲学的知识论性质,从而使之沦为一种单纯的知识训练。知识训练无论多么勤奋刻苦也不足以成为成就哲学运思的充分条件。道布当年在给黑格尔的信中说:“哲学家带来勤奋,而名为黑格尔的哲学家还带来很多另外的东西,……这里面有着仅靠勤奋所不能得到的东西。”^{[23](P145)}这固然有恭维黑格尔的成分,但也道出了某种事实。在现行哲学训练中,勤奋之外的东西被实际地和体制性地忽略了。人的灵性、人的天赋的诱发只能在现有学术制度外才能被考虑。牟宗三说:“读哲学,须有慧解,亦须有真性情。”^[24]“慧解”及“真性情”均为知识(论)所不逮。前者需要悟性,它作为能力不是单纯靠知识训练或积累即可成就的;后者意味着生命与哲学处于无隔状态,它同作为身外之物的知识毫无关系。

另外,“思”之遮蔽,还与世俗化的冲击和影响有关。恩格斯说:“德国人是一个哲学民族。”^{[25](P591)}但即使这样一个擅长思辨的民族也未能逃避世俗化对它的冲击。例如,“随着1848年革命而来的是,‘有教养的’德国抛弃了理论,转入了实践的领域”^{[26](P257)}。这个“实践的领域”就是工业化和市场化的社会转型进程。于是,“在包括哲学在内的历史科学的领域内,那种旧有的在理论上毫无顾忌的精神已随着古典哲学完全消失了;起而代之的是没有头脑的折衷主义,是对职位和收入的担忧,直到极其卑劣的向上爬的思想”^{[26](P258)}。这种妥协意味着“思辨在多大程度上离开哲学家的书房而在证券交易所筑起自己的殿堂,有教养的德国也就在多大程度上失去了在德国最深沉的政治屈辱时代曾经是德国的光荣的伟大理论兴趣——那种不管所得成果在实践上是否能实现,不管它是否违反警章都照样致力于纯粹科学研究的兴趣”^{[26](P257-258)}。当一个民族难以抵御世俗化挑战,从而屈从和“投降”时,仍然有马克思和恩格斯作出了全然不同的选择。离开了一个人同整个时代对抗的勇气和孤往精神,这是不可想象的。

从20世纪80年代商业化对学术的消极影响,到今天的哲学接受其观念的同化,市场逻辑完成了在体制和观念两个层面上的双重渗透。哲学“贫困”也由学者的生存窘迫这一直观形态转变为哲学本身的恰当存在方式的贫乏这一隐蔽形态。从长时段看,物质主义的世俗生活对于哲学来说未必不是好事。与其说世俗化可以被看作是对哲学的一种历史性的考验,毋宁说它为哲学提供了一次机会而非灾难。与其消极地看待世俗化的冲击,倒不如积极地看待它。因为它使以哲学为业者不断地分化,剩下的只是那些死心塌地坚守心灵的人。

7. 反观哲学现状,可以发现存在着创造激情有余与学问根底不足的矛盾,表现为创造的躁动与准备的欠缺之间的反差。我们的时代之所以没有造就出哲学家,有多方面的原因:一是哲学在历史上所曾达到的高度没有为后人留下足够的余地;二是历史的准备和学术积累受到种种限制;三是对待哲学所采取的方式不当对“思”的遮蔽。单就历史原因说,则如文化断层的存在妨碍了学问的涵养和学统的延续、鼓励原创力的土壤和氛围的匮乏、现代学人的浮躁等。随着东西方文化及哲学的深度交往,如学者互访、著作译介、留学的频繁和深化,哲学研究越来越拓展和深入了。但文化和学术的封闭造成的后遗症,仍然在很大程度上约束着当今哲学的研究水准。与激情和冲动相比,学养工夫相形见绌。这也是无奈之事。从某种意义上说,学术研究格局及传统的形成,不能够刻意地塑造。它是逐渐生成的,有其固有的逻辑和自然的节奏。关键在于为其准备适宜的文化土壤和氛围。假以时日,或许有望臻于完善之佳境。

学问根柢需要逐步地“养成”，不可一蹴而就。急于求成难免欲速不达。养成又需要特定的学术传统和文化氛围。恢复元气受制于历史本身的成熟度。

研究哲学的学术动机究竟是为了澄清问题，还是为了做学问？究竟是为了解决切己的生命困惑，还是为了还原一堆“死”知识？目的和态度不同，所选择并使用的方法自然迥异。总体而言，“六经注我”是弄清问题的路子，而“我注六经”则是做学问的路子。为了弄清问题的话，就容易达到切己性，成为生命之学。问题是自己的，是自己从本然的生命经历中独自体贴出来的，内在地源于生存体验和人生感悟。它无须治学的程式，亦无须将其作为谋生的行当。基于任何外在考虑的学问，无疑都是生命之学走向异化的必然结果。在真正的哲学家那里，丝毫看不出那种做学问的痕迹和做学问的架式。而且真正原创性的思想家都是拒绝模仿的（这里所谓的拒绝不是他们的主观诉求，而是他们的思想品性已然先行地阻断了模仿的可能性），也是无法被复制的。就像雅斯贝尔斯所谈到的，“谁要是照着克尔凯郭尔或尼采的样子去做，甚至只是风格上的仿效，谁就会成为笑柄”^{[15](P534)}。因为“他们的事业是一次性的”^{[15](P534)}。模仿从一开始就从动机上排斥了创造性。因为纯真的自然流露在刻意模仿中已不复存在。当然，这并不构成原创性的思想家不能成为我们榜样的正当理由。也许人们会说，我们不是天才而是常人，只能规规矩矩、循规蹈矩地做些力所能及的学问。所以，天才对于我们来说不具有可资借鉴的典范意义。这实际上意味着在你成就自己之前就已经失败了。它是一种自我安慰和自我束缚，甚至是一种先行的自我压抑和自我剥夺。在学术上，谦恭是必要的，但在尝试之前就先验地否定尝试的可能性则值得怀疑。

8. 哲学的通达与自闭的矛盾，也是近年来哲学研究领域存在的一个突出现象。一方面，哲学内部诸学科之间的壁垒日益被打破，研究内容、视野、方法逐步实现贯通和兼容；另一方面，哲学内部的诸学科的自圣情结和成见依然或隐或显地存在。

哲学的本性决定了它原本是求“通”的学问。随着哲学分类学格局的突破，哲学门类内诸分支学科特别是中、西、马之间的壁垒日渐模糊。在许多情形下，哲学研究更多的不再是按学科而是按问题立论，这在学术论著及学术会议主题方面都有所体现。翻翻近年来的学术杂志总目录，可发现一个有趣现象，即越来越多的哲学论文题目难以按照传统分类方法加以归纳了，传统分类学规则越来越不适用了。历史的划分抑或类别的划分都遇到了一系列内在的困难。例如马克思主义哲学，原来一般划分为辩证唯物主义和历史唯物主义等部分，现在就很难如此归类。这一事实是否意味着哲学向其本来意义的回归呢？过去的哲学内部壁垒，其缺陷在于遮蔽了哲学的有机整体性，使哲学变成一堆死的知识。海德格尔曾指出科学在支离破碎中其根基已经死亡，所以“科学不思想”。作为反思之学，哲学本身一旦按照科学式的规训加以割裂，“思想”也就在思想躯壳的掩盖下“死亡”了。打通中、西、马，在一定意义上可以被看作是哲学向自我本性复归的信号。

但另一方面，也需要正视哲学诸内部学科还有一种无形的壁垒妨碍着真正的哲学对话。以国学为根柢的学者容易对中国思想持“同情与敬意的了解”。有西学背景的学者对西方哲学一般持肯定态度和正面评价。马克思主义哲学研究者更偏好按照本学科范式来裁决其他的哲学。这究竟是合法的偏见，还是学科成见？从某种意义上说，一个学科的成熟不在于其范式是否已被建构起来，其学术规训是否得以贯彻，而在于它是否清醒地意识到了自己的限度。否则，不管这个学科取得了怎样的进展，都未曾脱离幼稚状态。因为它的独断和自圣情结妨碍了其开放动机和对话姿态，以致陷入孤芳自赏和自我陶醉的自闭之中。这必将导致学科狭隘性和学术不宽容。在此般格局中，即使发生再多的争论，也不可能具有建设性，只能沦为相互否定式的诋毁。因为“此门户之见，非是非之公也”^{[27](P161)}。

鲁迅当年曾说：“现在中国有一个大毛病，就是人们大概以为自己所学的一门是最好，最妙，最要紧的学问，而别的都无用，都不足道的，弄这些不足道的东西的人，将来该当饿死。其实是，世界还没有如此简单，学问都各有用处，要定什么是头等还很难。也幸而有各式各样的人，假如世界上全是文学家，到处所讲的不是‘文学的分类’便是‘诗之构造’，那倒反而无聊得很了。”^{[3](P343-344)}今天的情形又有多大改观呢？哲学内部学科的自圣情结妨碍了学科的自我检讨和自我成熟，它甚至导致学术上的自闭症。学科的虚假繁荣往往造成某种致命的错觉，使独断式的自负有了貌似理由的借口。学科的繁荣更多的是

倚仗外部环境或机会,而非学术本身的内在价值和力量。当对此缺乏清醒意识或不愿意加以正视的时候,就容易养成一种学术上的机会主义偏好。这对于学术和学科的健康发展来说,无疑是一副腐蚀剂。学术自闭症其实有两种表现:一是因自卑造成的信心不足,表现为对学术开放姿态的恐惧。这更多地表现在那些边缘化的学科当中。一是因自负造成的自大狂式的心态,它在表面上并不反对学术开放,但骨子里却有一种拒绝对话的傲慢。后者是一种更隐晦从而更容易被人忽视的自闭,相对说来其危害性也就更大。它一般发生在那些占有强势地位并操有话语权的学科。只要不把对方置于对等地位(无论是高于还是低于),就不可能发生真正意义上的建设性对话。

究竟何种问题才配称哲学问题?哲学是否也像科学那样有一个哲学与非哲学的划界标准?这个标准只能在实际运思的经验中生成,还是能够被先行地确立起来并先验地有效?倘若强调其先验性,就潜含着一种独断的可能性,其结果是导致学科的自我封闭和强烈的排他性,甚至有可能为少数人所垄断,沦为捍卫某种狭隘利益的工具和护身符。倘若强调其后验性,也存在着一种危险,那就是无原则地宽容,难免泥沙俱下、鱼目混珠,甚至形成“优汰劣胜”的逆向淘汰机制。究竟何去何从?这应该是哲学研究作为社会建制所应反省的问题。一个哲学研究的生态格局和良序机制,乃是保障哲学研究健康发展的必要条件。应该允许不同哲学范式之间的平等竞争与相济互补。不同维度、视野、方法,其实可以并行不悖。它们往往并非有无、优劣、主次的关系,而是多元互补、相反相成的关系。最大限度地抑制独断化冲动和自圣情结,乃是在哲学运思中建立健全学术生态意识和生态格局的当务之急。

9. 我们的研究表面看上去在不停地“说”,所谓“众声喧哗”、“滔滔不绝”,研究成果在统计学意义上可谓汗牛充栋,使人应接不暇。今日之学者全然没有了当年陈献章的那种“莫笑老儒无著述,真儒不是郑康成”^{[20](P59)}的气概,相反,似乎有着过剩的言说能力和无尽的言说内容,事实上却患上了“失语症”。这种虚假的繁荣并不能掩盖住另一种意义上的匮乏。因为我们对于自己所说的一切并不拥有多少真正的话语权。就此而言,哲学研究可谓处在“富饶”中的贫乏状态。认真盘点下来,我们的“看家本领”究竟有哪些,又有多少?扪心自问,在中、西、马诸领域,我们究竟有多少真正拥有发明权和发言权从而属于自己的东西?在繁多的哲学研究成果中又有多少是自家真正独自体贴出来的东西?表面看上去热闹非凡,其实打上我们自己印记的东西着实不多。中国哲学的研究,在先辈面前,我们自愧弗如,没有真正的发言权;西方哲学的研究,在西方同行面前,我们是否达到了与他们进行对等沟通的水准和资格,恐怕也值得考虑。马克思主义哲学研究,在很大程度上重演着西方马克思主义的心路历程,许多看似新颖的见解,几乎都可以从它那里找到滥觞。

以马克思主义哲学研究为例,西方马克思主义对于我们何以具有如此持久不衰的魅力?大概有这样几方面原因:一是我们在时代维度上正在重演着它们的历史轨迹,我们承受着它们所曾承受过的历史语境,现代性批判业已成为我们时代的主题;二是纯粹理论上的启示和诱发,即西方马克思主义为我们重新解读马克思提供了学理层面上的借鉴。具体地说包括:西方马克思主义为我们对马克思主义哲学的再认识提供启示,为我们总结和反思社会主义历史实践的经验教训提供反思工具,为我们“重读马克思”提供借鉴,为反思现代性提供批判资源等等。所以,中国的马克思主义哲学研究在基本轨迹上几乎再现了西方马克思主义的哲学路径。假如没有后者的参照,我们也许不会在相关领域取得如此进展,至少不会以现有状态呈现出来。就此而言,我们无疑得益于西方马克思主义的先行发展和演进。当然这也有某种负面影响,例如对它的过分依赖反而养成了一种思维的懒惰。对外部思想资源的凭借,在一定程度上也抑制了我们自己的创新冲动、能力训练和思想自主性。我们在研究中的确存在“依傍成习”的危险。离开了参照,似乎就不会讲话和思考。丧失话语权,是一种哲学上的“失语症”。表面看起来我们谈论了许多,以至于喋喋不休,实则空空如也。

10. 从总体上说,眼下的哲学研究,若拿理想的模式考量之,似乎变得越来越“像”,但也只是“形似”而非“神似”,尚未脱离稚拙状态。也许这是它走向真正成熟的一个必要步骤。面向未来,我们真诚地期待中国的哲学研究逐步成熟起来。如何实现由“模仿的”(形似)到“有生命的”(神似)跨越?我们面临的难题是如何使“说”哲学(外在的、对象化的、旁观式的)变成“做”哲学(内在的、体认式的、上手状态的)。

自主性也好,话语权也罢,获得并拥有它们归根到底有赖于这种成熟。到那时,或许一切辩护皆变得多余,因为它只需哲学研究本身的存在来显示并证成,而不再需要任何外在的努力了。

参考文献:

- [1]张之洞. 劝学篇[M]. 大连:大连出版社,1990.
- [2]熊十力. 谈“百家争鸣”[J]. 哲学研究,1956,(3):22-23.
- [3]鲁迅选集:第2卷[M]. 北京:人民文学出版社,1983.
- [4]陈康. 论希腊哲学[M]. 汪子嵩,王太庆编. 北京:商务印书馆,1990.
- [5]柏拉图. 巴曼尼得斯篇[M]. 北京:商务印书馆,1982.
- [6]史华慈等. 近代中国思想人物论·自由主义[M]. 台北:时报文化出版事业有限公司,1985.
- [7]申彤. 我所认识的王浩先生[J]. 读书,1995,(10):121-125.
- [8]贺麟. 五十年来的中国哲学[M]. 北京:商务印书馆,2002.
- [9]马克思恩格斯选集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [10][英]尼古拉斯·布宁,余纪元. 西方哲学英汉对照词典[Z]. 北京:人民出版社,2002.
- [11][伊朗]拉明·贾汉贝格鲁. 柏林谈话录[M]. 杨祯钦译. 南京:译林出版社,2002.
- [12]钱穆. 中国史学名著[M]. 北京:三联书店,2000.
- [13]孙周兴选编. 海德格尔选集:上卷[M]. 上海:上海三联书店,1996.
- [14]林郁主编. 尼采的智慧[M]. 上海:文汇出版社,2002.
- [15]熊伟. 存在主义哲学资料选辑:上卷[C]. 北京:商务印书馆,1997.
- [16][德]黑格尔. 费希特与谢林哲学体系的差别[M]. 宋祖良,程志民译. 北京:商务印书馆,1994.
- [17]温公颐. 哲学概论[M]. 北京:商务印书馆,1937.
- [18]马克思. 1844年经济学哲学手稿[M]. 北京:人民出版社,2000.
- [19][德]海德格尔. 形而上学导论[M]. 熊伟,王庆节译. 北京:商务印书馆,1996.
- [20]熊十力. 十力语要[M]. 北京:中华书局,1986.
- [21]章学诚. 文史通义[M]. 沈阳:辽宁教育出版社,1998.
- [22]刘皓明. 绝食艺人:作为反文化现象的钱钟书[J]. 天涯,2005,(3):171-177.
- [23]苗力田译编. 黑格尔通信百封[M]. 上海:上海人民出版社,1981.
- [24]牟宗三. 哀悼唐君毅先生[J]. 明报月刊,1978,(3):7-9.
- [25]马克思恩格斯全集:第1卷[M]. 北京:人民出版社,1956.
- [26]马克思恩格斯选集:第4卷[M]. 北京:人民出版社,1995.
- [27]钱大昕. 十驾斋养新录[M]. 北京:商务印书馆,1957.

China's Philosophical Research in Recent Years

—A limited view and review

He Zhonghua

(*Collage of Philosophy and Social Development, Shandong University, Jinan 250100*)

Abstract: Generally speaking, China's philosophical research today remains to be conducted in three divisions, namely, Chinese philosophy, Western philosophy and Marxist philosophy. The major issues they are contending can be generalized as the legitimacy of Chinese philosophy, localization of Western philosophy and creative interpretation of Marxist philosophy. Research in recent years has seen some original content, and individual results are even comparable with international standards, but on the whole, achievements should not be overestimated. Most conspicuous are absurd phenomena in the research; philosophical consciousness and loss of the self; lacking of creative enthusiasm and confidence; being philosophical and self closing; prosperity and poverty, and so on. How to think "philosophically" is the crux and key of the whole problem. Looking into the future, we face the challenge of going further from "saying about" philosophy to "doing" philosophy. An appropriate solution of this will open the way to the maturity of China's philosophical research.

Keywords: China's philosophical research; thinking philosophically; doing philosophy

[责任编辑 刘京希]