

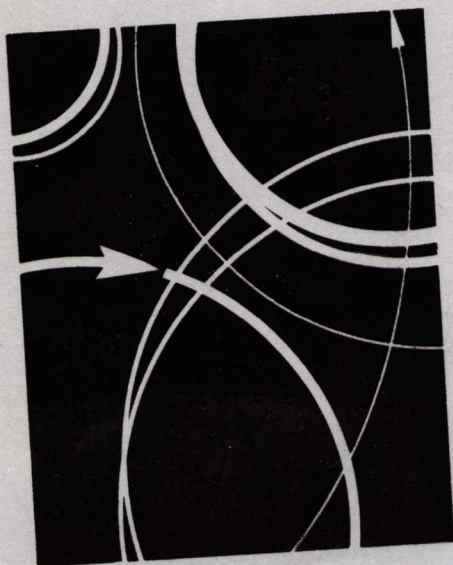
# 多元

PLURIS

2006

首都师范大学哲学系 / 主办

程广云 / 主编



首都师范大学出版社

# 多元 2006

首都师范大学哲学系 / 主办

程广云 / 主编

**图书在版编目(CIP)数据**

多元/程广云主编. —北京:首都师范大学出版社, 2006. 9  
ISBN 7-81064-989-2

I. 多… II. 程… III. 哲学—文集 IV. B0—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 107173 号

DUOYUAN

**多元 2006**

主编 程广云

---

责任编辑 王红梅

首都师范大学出版社出版发行

地 址 北京西三环北路 105 号

邮 编 100037

电 话 68418523(总编室) 68982468(发行部)

网 址 [www.cnup.cnu.cn](http://www.cnup.cnu.cn)

E-mail [cnup@mail.cnu.edu.cn](mailto:cnup@mail.cnu.edu.cn)

北京嘉实印刷有限公司印刷

全国新华书店发行

版 次 2006 年 9 月第 1 版

印 次 2006 年 9 月第 1 次印刷

开 本 787 mm×1092 mm 1/16

印 张 21.75

字 数 403 千

定 价 36.00 元

---

版权所有 违者必究

如有质量问题 请与出版社联系退换

## 哲学何以多元？

程广云

哲学多元，几乎是一个不争的事实。一门比任何其他学科更古老的学科，至今连“什么是哲学”或者“哲学是什么”之类前提性或基础性的问题都无法求得一致答案，这在其他任何学科内都是匪夷所思的。在历史上，这门古老的学科所提出的问题以及所获得的答案是那么多，而所一致认同的又是这么少（是否存在任何一个标准答案，都是问题）。虽然哲学共同体和科学共同体都以一系列共同约定的符号为纽带，但后者兼有共同所指，前者却仅有共同能指。假如哲学承认自己是类似艺术、诗和音乐的东西，那么出现这样一种状况当然可以原谅，甚至应当赞赏。然而，当人们还是习惯于以科学视角来审视哲学时，这样一种状况就变得愈益不可容忍了。例如，卡尔纳普也就是在这一意义上反对形而上学的。在《通过语言的逻辑分析清除形而上学》一文中，他的论点是“逻辑分析揭示了形而上学的断言陈述是假陈述。”从词的意义[“决定一个词的意义的是它的应用标准（即它的基本句型、真值条件、证实方法所结成的可推关系）”]来考察，他认为形而上学的词没有意义；从句子的意义来考察，他提出形而上学假陈述，认为全部形而上学都是无意义的。“一个陈述的意义就在于它的证实方

法。”确切地说，卡尔纳普认为，形而上学没有认识性的意义，只有表达性的意义。对于当作表达人生态度的形而上学，他给予了尖刻的讽刺：即使在这一点上，形而上学也不如艺术、诗和音乐。<sup>①</sup> 其实，哲学不仅介于科学和艺术之间，而且介于科学和宗教之间……孕育了一切学科的哲学，当其他学科从哲学中分娩出来时，自身反而陷于尴尬的位置。它已经暴露了自身的前科学身份，而又试图扮演后科学角色。

这里已经显示了哲学的多种风格。例如，卡尔纳普曾经以海德格尔为形而上学代表予以讽刺<sup>②</sup>，而波普尔则曾经比较爱因斯坦的相对论和另外三个理论——马克思的历史学说、弗洛伊德的精神分析学和阿德勒的“个体心理学”，认为只有物理学理论、牛顿理论、特别是爱因斯坦的相对论才是科学，而另外三种学说则是伪科学<sup>③</sup>。其实，这种科学主义学术范式限制了思想的原创维度，迫使人成为“单向度的人”。如同胡塞尔所批评的，这不仅无助于科学，而且无益于人生<sup>④</sup>。我们当然承认从牛顿的经典力学到爱因斯坦的相对论的物理学理论是“科学”，承认它们对于人类文化和文明的巨大贡献；但却无法否认如马克思的历史学说、弗洛伊德的精神分析学等对于人类文化和文明的同样巨大贡献，哪怕它们不是“科学”。以维特根斯坦为代表的分析哲学显示了哲学的一种风格，而从胡塞尔的现象学，经过海德格尔，到伽达默尔的解释学则显示了哲学的另些种风格。谁都否认不了谁的存在合法性。例如，在卡尔纳普、波普尔等那里企图“拒斥”、“超越”形而上学，而到蒯因等那里又企图“恢复”、“重建”形而上学，这一历史进程已经证明形而上学存在的合法性。今天，正如我们必须捍卫生物的多样性一样，我们必须捍卫文化的多样性、思想的多样性，归根结底，就哲学在某种意义上构成了文化、思想的核心说，我们必须捍卫哲学的多样性！

但是，关键不在于“哲学是否多元”，而在于“哲学何以多元”。虽然后一问题承诺了对于前一问题的肯定回答，但这一肯定却没有得到证明。即使“哲学是多元的”可以通过经验事实加以例举，即使这一例举可以从有穷例举不断朝着无穷例举方向转换(加省略号)，“哲学是多元的”仍然是一个未被理解的命题。而任何哲学命题都是已被理解的命题。这就是说，哲学不是经验事实的集合，而是纯粹思想的集合。只有从“哲学是多元的”这一答案进入到一个后思

① 《逻辑与语言——分析哲学经典文选》，陈波、韩林合主编，东方出版社2005年版，第249、252、266页。

② 同上。

③ 参见[英]卡尔·波普尔：《猜想与反驳——科学知识的增长》，傅季重、纪树立、周昌忠、蒋弋为译，上海译文出版社1986年版，第48—51页。

④ 参见胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，张庆熊译，上海译文出版社1988年版，第5—7页。

性的、反思性的问题——“哲学何以多元”，我们才在进行哲学思考。

然而，一旦我们试图进行这一哲学思考，寻找作为事实的“哲学多元”的根据时，一个逻辑悖论就呈现出来了。因为所谓证明——按照传统理解——无非包括两种：一是经验主义的归纳法或外延式证明。我们已经证明：这种证明只对“哲学是否多元”这一经验命题有效，而对“哲学何以多元”这一理性命题无效；二是理性主义的演绎法或内涵式证明。这种证明大致是从哲学的属性或本质属性，推论出凡属于“哲学”者，就蕴涵了“多元”特性（如果  $p$  则  $q$ ， $p \supset q$ ）。但是，由于无法给“哲学”下一个一致认同或共同约定的定义，这种证明也就无法进行。

根据哥德尔的定理，对于任一理论系统，至少存在一个理论原子是这个理论系统所无法证明的。这就是说，对于任一理论系统，至少存在一个假定性的或预设性的理论前提或规则。这就是说，任何证明必须假定至少一个前提，预设至少一个规则。前提多半是一个普遍的、必然的定理或公理。归根结底，定理是从公理中推论出来的，而公理则是不可证明的，规则同样如此。因此，再理性的科学归根结底还是非理性的，它的前提或规则无法由理性去担保。然而科学都有一些公认的前提和规则，由于存在经验事实基础，不同理论系统间因此是可通约的；但哲学却没有这些公认的前提和规则，由于不存在经验事实基础，不同理论系统间因此是不可通约的。

在证明“哲学多元”时，我们能确立怎样的一个前提或规则呢？我们当然不能以“哲学是多元的”为前提，即使这是一个事实，由经验来担保。因为这个前提一旦确立，一切证明就作废了。这就不是证明，而是直白。我们同样不能以任一其他命题为前提，因为只要我们假定任一前提成立，就意味着至少存在一个前提是大家公认的。这就等于承认哲学不是多元的，而是一元的。这也不是证明，而是反驳。即使在普通人们所经验的所谓事实上，都不存在大家所公认的哲学命题。规则同样如此。一个哲学理论系统正是一场哲学游戏（博弈，philosophy game），在任一游戏（博弈）中，规则是给定的。但适用于此，却未必适用于彼。

这里出现一个奇异循环：正是因为“哲学多元”无法证明，所以就恰恰证明了“哲学是多元的”。没有一个一致同意的前提，没有一个共同约定的规则。虽然各个哲学理论系统本身多半是自洽的和融贯的，但它们之间却各有自己的前提和规则。哲学历史演变既不是一脉相承，也不是两军对垒，而是百家争鸣。虽然我们可以将它们概括为各种不同的思潮或学派——风格类型，但任一风格类型却无法穷尽哲学所具有的个性特色。它们只是“家族相似”，并不存在同一根源（本质）。所谓哲学不是单数（philosophy），而是复数（philosophies）正是这个意思。各个哲学理论系统之间不可通约，只可形成交叉（重叠）共识。这正是“哲学多元”的含义所在。

但是，——补充一点——，正是在上述阐明（并非“证明”）中，难道不是一样确认了哲学

的定义吗？难道这些定义不能形成一致认同或共同约定的定义吗？譬如，当我们提出“哲学是纯粹思想的集合”时，这是不是一个定义呢？这能不能成为一致认同或共同约定的定义呢？——不是！不能！因为一个定义至少不可蕴涵歧义，但关于“哲学”这个命题——即使得到大家的一致同意或共同赞成——却蕴涵歧义：人们对于“思想”各有各的理解（说明）。几乎在一切表面一致同意或共同赞成的哲学命题中，都蕴涵了更深一层歧义。这正是“哲学多元”的特点所在。

哲学所具有的多元本性首先并且主要是由哲学问题所具有的形上特性决定。哲学所关涉的不是看得见摸得着的形下领域，而是看不见摸不着的形上领域。正如一则希腊典故所说：人们嘲笑荷马，“我们看见了并且抓到了的，我们把它放了，我们没有看见也没有抓到的，我们把它带着。”换句话说，哲学所关涉的不是现实世界，而是可能世界。

哲学一开始就不是关注现实世界，而是关注可能世界。从早期希腊哲学对于“始基”（“本原”）的探讨，到柏拉图关于“式”或“型”的学说，再到亚里士多德的“物理学之后”或“后物理学”（中译“形而上学”），哲学一直都在努力超越现实世界，把握可能世界。然而，古代哲学大多倾向于认为只有一个可能世界，比现实世界更单纯，致力于以这个可能世界为现实世界原型。正像欧几里德几何学以理想的三角形、正方形、长方形、圆等等为现实的图形的原型一样，古代哲学大多是几何学的隐喻，是概念的几何学。这也就是理性形而上学。因此，在自觉形态上，古代哲学大多是一元的。也就是说，每个哲学理论体系都自称代表了唯一的世界的真理，但各个哲学理论体系之间却相互冲突而又相互融合，表明在自发形态上，哲学历史进程一开始就是多元的。这一理性形而上学精神在黑格尔哲学中得到了充分的表现。黑格尔注意到了哲学的多元历史进程，但却力图以辩证的一元逻辑结构去整合。黑格尔哲学理论体系作为最后的且最大的理性形而上学，它的解构表明了建构任何一种理性形而上学成为不必要且不可能。

在从古代哲学到近代（现代）哲学中，最根本、最重要的发现是在观察世界时引进人类视角系统。从普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”，到笛卡尔的“我思故我在”、贝克莱的“存在即被感知”，再到康德的“人为自然立法”、费希特的“自我设定自我、非我”以至叔本华的“世界是我的意志的表象”等等，这些重要发现从根本上推动了哲学的发展。然而，以往我们当作主观唯心主义（唯我论）所批判的，始终没有区分逻辑自我和经验自我的界限。所谓主观唯心主义（唯我论）的哲学意义和价值，不是设定自我的经验先在，而是设定自我的逻辑先在。因此，有意义和有价值的哲学批判，不是从经验（内容）上指出它们的虚假（不真实），而是从逻辑（形

式)上指出它们的错误(不正确)。然而,近代(现代)哲学仍然存在一个基本局限,就是以为这个自我只是单数的,而不是复数的;以为人类只有一个视角,而没有多个视角。这一默认不仅表现在近代(现代)哲学中,而且表现在近代(现代)科学(如牛顿经典力学等)中。

当以欧几里德几何学为典范的古代科学、以牛顿经典力学为典范的近代(现代)科学演变为以非欧几里德几何学、量子力学和爱因斯坦相对论为典范的当代科学时,哲学同时发生了从古代、近代(现代)到当代的转型,人们注意到了,以不同的参照系去关照,不同的世界面貌将会呈现出来;换句话说,不同的参照系决定不同的世界面貌。在《现象学与认识论》一文中,舍勒指出:“现象学首先既不是一门科学的名称,也不是哲学的代词,而是精神审视的一种观点,人们在此观点中获得对某物的直观(er-schauen)或体验(er-leben),没有这个观点,这个某物便隐而不现,它就是特殊类型的‘事实’的王国。我说的是‘观点’,而不是方法。方法是一种目标确定的关于事实的思维方式,如归纳、演绎。但这里的问题首先在于那些先于所有逻辑确定的新的事实本身,其次在于一种审视方式。”舍勒比较了“自然观点”、“科学观点”、“哲学观点”的差异,指出:“在科学中可以看到一个狭窄而有限的‘日景’,在自然观点中可以看到一个宽广而无限的‘夜景’——这两者显然都不是哲学所追寻、世界智慧所追寻的东西。因为它所追寻的东西是一个宽广而无限的日景”<sup>①</sup>。总之,事实可以决定观点,同样,观点可以改变事实。

但是,应当强调的是:可能世界中的可能首先并且主要不是指经验上的可能,而是指逻辑上的可能,或者逻辑上的经验可能。现实世界是在一个概率中呈现出来的可能世界。现实世界只有1个,可能世界具有n个。现实世界是一个概然的可能世界。在《论可能世界》一文中,刘易斯从模态实在论来理解可能世界。关于这一点,他说:“我拥护世界的复多性论题,即模态实在论,认为我们的世界仅仅是众多世界中的一个世界。”<sup>②</sup>

毫无疑问,当代哲学正在愈益从自发的多元形态走向自觉的多元形态。无论现象学从先验论走向存在论;分析哲学从逻辑经验主义走向日常语言哲学;解释学从客观主义走向历史主义;还是以多元主义相标榜的后现代,都体现了这样一个时代精神:走向多元,是不可抗拒的历史潮流!

<sup>①</sup> 《面对实事本身——现象学经典文选》,倪梁康主编,东方出版社2000年版,第175、214页。

<sup>②</sup> 《逻辑与语言——分析哲学经典文选》,第625页。

# 目 录

## 名家专访 1

赵汀阳、陈 鹏、程广云

哲学：动员思想的全部可能性

——赵汀阳访谈录

## 名家专稿 15

[美]大卫·刘易斯(David Lewis)

时间旅行诸悖论 彭天璞译

## 中国哲学 29

杨国荣

史与思：哲学中的“述”与“作”

[比]戴卡琳(Defoort, C)

“中国哲学”的正名之辩 刘 丰译 彭国翔校

张耀南

论基于知识社会学的中国哲学史研究

陈 鹏

“现代清华哲学学派”与哲学创作

## 西方哲学 115

叶秀山

柏格森——“时间—绵延”引进哲学的先驱

向 木

思想就是实验——从福柯的“知识考古学”谈起

宋继木

柏拉图与“必然性”

张继选  
托马斯的自愿行为理论

赵 鹏  
论谢林后期思想中的时间问题

宗教学 169

[加]郑安德(Andrew Chung)  
三位一体与一性三身——明末天主教与佛教关于三一论的对话

[美]司马黛兰(Deborah Sommer)  
早期儒家的仪式和牺牲：与精神世界的联系 李淑敏、刘君花译 程恭让校

程恭让  
《俱舍论》第七品梵本新译及其解说

政治哲学 245

白彤东  
一个斯特劳斯主义者的葬礼

黄裕生  
我们是否需要一种权利形而上学？

柯小刚  
道路与广场——或时间的政治与空间的 Politeia

语言哲学 273

叶 闯  
实在论先于认识论和语义学——对德维特的解释

李麒麟  
普特南对认识怀疑论的语义外在主义的解决

夏年喜  
DRT 与汉语语义的处理

学术范式 321

崔 平  
学术繁荣的先天条件：学术范式分化

编后记 335

赵汀阳、陈 鹏、程广云

哲学：动员思想的全部可能性

——赵汀阳访谈录



# 哲学：动员思想的全部可能性

## ——赵汀阳访谈录

赵汀阳、陈鹏、程广云<sup>①</sup>

陈：我比较完整地读的是您写的一本书，叫《走出哲学危机》，我看了以后的一个基本感受就是您在进行一种比较纯粹的哲学思考，我以前很少读过这样的书（国内的文本很少以这样的方式对问题作一种根源性的纯粹的探讨）。可能我的定位有些极端，我当时觉得在国内很少有人以这种方式去思考，如果说有哲学家的话，这是一个唯一正确的趋向。不知道您自己是怎么看待这个问题的？

赵：谢谢，你过奖了。“如何去思考哲学问题”这个问题倒真是个问题。所谓的哲学问题和思考，人们从来就不陌生。人人在生活中都会被逼着去思考哲学问题。不是“遇到”哲学问题——直接遇到的是具体事情，而是被各种事情“逼”着去想那些深刻的哲学问题。比如说，社会不公就会让人想到公正问题，社会混乱就让人想到规则和秩序问题，大家有不同意见就会想到知识、理解和一致等等问题，即使是规模比较小的事情也会导致哲学问题，比如说朋友之间有了麻烦就会想到“什么算做朋友”的问题，生活中的小事情会一步步逼出大问题，如生死问题、道德问题、生活意义问题，诸如此类。经典的苏格拉底和柏拉图的对话也无非是设想一个问题，然后穷问死辩。当然，自发的讨论方式往往不大靠谱，虽然讨论了哲学问题，但由于不得法而没有效率，所以就发展出所谓专业性问题和方法。

于是有了两种问题：一种是那些人人都会想到的，并且跟每个人关系都特别大的问题，这是自发的，一个人生活在世界上就一定要想到的一些问题；另一种就是俗称的“学院派”的那种非常专业化的问题，是必须读了很多书以后才会想到的，比如你不会平白无故地去想到什么叫先验自我或者先验论证，这种问题在生活中是想不到的，而是读了康德什么的才觉得这好像是个问题。这种专业化的问题，一定是在特定文本背景下才变成一个问题的，如果你

---

<sup>①</sup> 中国社会科学院哲学研究所、首都师范大学哲学系、首都师范大学哲学系

不读康德就不会想到，读了康德你顺着它走，你的脑子变成了康德的脑子，最后你发现那个“先验自我”确实就成了一个问题。

这里我不打算褒贬哪一种哲学问题，事实上所有哲学问题都需要，除非是个坏的问题。坏问题说的是那些没有被正确提问的问题，由于提问方式如此的糟，以至于误导了思维，使得各种可能的解决都是愚蠢的或者无聊的。有个电影写的是丢了钻石，小警察对一个全知全能的电脑提问说：“世界上有谁对钻石感兴趣？”电脑回答：“每个人。”老警察教育他说要正确提问：“在如此这般的万无一失的防护条件下，谁能偷走钻石？”电脑回答：“没人。”只有电脑是个明白人。我们不需要明知故问的哲学提问，比如要不要自由？要不要道德？要不要良心？这些就像钻石；也不需要过于苛刻的提问，比如分析哲学所喜欢想象的各种奇怪条件。

你刚才说到“根源性的”思考，没错，哲学问题从一入手就是根源性的，真正的哲学问题都是这样的，人人都直达问题，但并非人人都在进行哲学思考。我是说，哲学问题虽然人人可及，但并非人人能够对付，关键在于把握哲学问题的方式，如果在思考哲学问题时被许多华丽语言所感动，那么就完了，你不会有进步，思想不会有任何进展，你因为感动而停留在感动中，在华丽语言中流连忘返，这样你所得到的仅仅是你自己小小的“一份感动”，而不是得到关于世界的理解。听说许多人喜欢房龙之类的思想散文，我相信这类东西虽然好看，但对哲学有害无益，因为制造了太多感动，感动就不走了，对某种情况过于感动以致迷恋，就对别的东西不感兴趣了，还怎么能够思想？哲学的正确方式，也许是唯一正确的方式，就是要动员思想的全部可能性。为什么哲学思想本质上是个“对话结构”？就是因为对话是个不断开发各种可能性的过程，充分的对话就是所有思想可能性的展开。哲学是思想的生死之战，你必须开拓所有的可能性去逼死思想，当然，思想终究是逼不死的，但只有在这种思想总动员的思考中才能够看到问题的底牌，哲学就是千方百计把问题的底牌全亮出来，问题的底牌都是硬道理，是残酷的，是没商量的，这就是为什么思想不能因为华丽的感动而走神。哲学要寻找的是与世界存在一样不可动摇的道理，不讲道理的绝对道理。老子是最早明白这个道理的，他知道天地不仁，知道必须以身观身，以天下观天下，自己的眼光只能看清楚自己的事情，世界的眼光才能够看清楚世界。既然哲学需要“千方百计”，所以，除了直接想到的直观问题之外，还需要有专业性技术以便提高破解问题的能力，因此就有了专业性问题。但是对于那些专业性问题的，一定要小心，有些是伟大的想象，有些是伟大的幻想，比如说，先验论证是重要问题，而先验自我就有些可疑。

程：您对康德感兴趣有没有受到李泽厚老师那本书的影响？

赵：那倒没有。大学的时候我对李泽厚老师的了解还很有限。只听说他大名鼎鼎，他的

许多书是后来读的，他的《批判哲学的批判》在一些德国哲学研究者看来不太忠实于康德，应该说确实有许多借题发挥的想法，但那些想法很有见地。我喜欢康德却是因为一个同学——盛晓明，他是我们班的康德专家，研究得很清楚，跟我讲过其中一些难点，使我大感兴趣。刚开始看的时候完全不明白他在说什么。但正因为晦涩，所以特别有吸引力。初学者喜欢拿费劲的东西吓唬自己。

程：您好像曾经在什么地方提过您和康德一样不关心娱乐，比如说您多年都没有看电视，是这样的吗？另外，您真正吃透的是哪些书呢？

赵：事实上是我不喜欢看那些东西，确实娱乐不多，但也没有那么夸张，还是看过一些电影，塔伦提诺的片子都看了。还听说一些时髦片的名目，虽然没时间看，听说还是应该的。康德说了，做个时髦的蠢人比不时髦的蠢人强。

至于读书，万万不敢说读透什么，因为总会有新发现。最早喜欢读的应该是康德的三大批判，读后觉得哲学应该就是这样的，康德是我最早的榜样。受他的影响，我一开始想做的是那些非常专业化的问题。但功力还不够，想出来的东西就比较怪，晦涩得自己也看不懂，后来发现了卖弄晦涩难懂的语词和概念只能证明自己没有想清楚，只能证明自己还没有入门，除此之外什么也不能说明。康德之后，我对分析哲学和现象学同时特别感兴趣，尽管它们南辕北辙。其中胡塞尔和维特根斯坦的书读得比较多，大概都看了，当时有本维特根斯坦的书叫 Zettle，没有找到，过了好多年才看到的。真正的好书可以反复读，总有新发现。尤其是那些经典，柏拉图、亚里士多德、孔子、老子等等。

程：我认为您是近 20 年来中国哲学的发展过程中出现的一位真正以哲学方式去思考问题的人，比如拿您和李泽厚老师相比，他可能主要是一位思想家，您可能主要是以哲学方式来思考问题，您是怎样觉得呢？

赵：在中国语境里，思想家意味着更广阔的关注，比哲学家广博。你说李泽厚是思想家，他会喜欢的。李老师曾经或真或假地批评过我喜欢搞专业化、学院化，所以只知道哲学，是精英主义，不关心现实。这个批评很重要，我也希望能够有更广阔的关注，后来有所改进。我确实曾经追求专业意义上的艰深。有朋友跟我开玩笑说你研究的这些东西写出来自己看就行了，反正没有人看的（笑）。但后来随着自己功力的慢慢增长以及思考问题的逐渐成熟，我突然发现所谓学院化专业化跟高深不是等同的，而往往是一些坏习惯造成的假象。一个专业自己会形成一套坏习惯，故意把话说得特别费劲，以便获得话语专利，这样不好。功力增长以后才发现，真正深刻的思想是清楚明白的。这样便又慢慢地想起那些朴素的问题，发现那些问题看上去好像简单、好像是所有人伸手都能够接触到的，而并不是在什么楼阁里的问题，

但那些朴素问题反而是最难最艰深的。维特根斯坦讲到：凡是能够说的，科学都已经讲清楚了，可当科学说完了所有能说的的问题之后，关于生活的问题仍然还没有触及。是这样的，生活问题才是最要命、对于每个人来说最重要的问题。那些与我们每个人密切相关的问题恰好是分量最重的问题，因为它涉及所有人，事关所有人，这还不够重吗？当我发现我们把这些最重要的问题遗忘得太久而花太多的时间去琢磨那些别人都不想看的東西的时候便开始了转变，这种转向的一个结果就是写了《论可能生活》。

陈：您到现在大概回顾了一下您整个的治学过程。我觉得您现在谈天下的问题跟其他人的背景是不一样的，所以我一读您的《天下体系》就知道一定是哲学研究者在谈，这种分析背景的方法需要一种专业化的准备。所以我觉得专业化是您整个治学过程中一个非常重要的环节，在提出哲学问题时必须要有一个专业化的深度，然后还要能跳出来。这里有两个方面（编者按：下面只说了一个方面），一是在专业上、气质上能不能达到这个高度。这就有很多人达不到，比如好多人都在读康德，但不一定都能从他那种论证结构方式里面抓住本质性的东西。这里就是一种顿悟和体悟，必须要在经过一系列专业性的训练之后学会这种哲学方式，这一点是非常重要的，但大部分人可能是没有通过这一关。

赵：专业化的训练当然是非常重要的，我仍然坚持用专业技艺去做普遍的问题。不过专业化应该强调的是思想的技艺，而不是思想的复述。我感兴趣的不是复述胡塞尔、海德格尔、康德说了什么，而是“瞧人家的活是怎么干的”。每个人的绝活不一样，这非常需要研究，所以方法是我的专业化兴趣所在，例如怀疑论的技巧、康德的先验论证、维特根斯坦的游戏分析、老子的无我角度，等等，这些对我来说是很有用的。

陈：我感觉我们可能有一些类似的地方，比如说读康德是带着问题去读的，不是说他要说什么，我一开始想要攻克的问题是如何去学哲学。我的脑海里一直有这样的一个问题：什么是哲学，它所思考的那些问题是什么？我之所以对您写的东西反应很强烈是因为您每一部分的讲解都是我想追寻的问题：哲学是什么、语言是什么、思考是什么。您不是简单地说这个世界是什么、是什么样的，不是下结论的，而是追寻结论应该怎么下或是我们的问题应该怎么思考。这就是一种方法论，是哲学反省思维和批判性思维的一种应用。按照这种思路我觉得哲学要是想达到一种专业化就应该达到这种状态，要回到一切的开始，一切是怎么运作的。那么，专业化就反而不专业化了，也就是说一个专业哲学家要学会怎么样回到起点，这就是高深和不高深的一种区别。大部分人停留在一个中间或更低的层次上，但一个真正的哲学家要能够站在历史的起点，那么他就是非常专业、非常高深、跟普通人不一样的。也正因为如此，您在谈天下问题、谈文化问题的时候是跟其他人不一样的，别人可能不是站在那种

无立场的角度的。其实无立场就是一个开端的立场，是一个起点，也是一种立场。以上是我对您谈问题的时候之所以区别于他人的原因的探讨，不知道我的这种理解对不对？

赵：你说得挺好的。最重要的问题并不是那些所谓专业性的问题而恰好是我们人人关心的问题，而最好的分析方法则是专业化的方法。这大概是我写《论可能生活》阶段比较关心的一个事情，就是能不能用专业的手法、技术来讨论那些朴素的问题。

陈：您在《走出哲学危机》中提到：“哲学是观念的艺术”，我对此非常感兴趣，认为这牵涉到对哲学的理解问题。今天我特别想跟您探讨一下哲学思考的本质性。通过拜读您的作品，我概括出哲学的三个特征（编者按：以下只说了两个特征）：一、分析化的特征。这种分析不是把整体化成部分的分析，而是专业的分析已经不能带有自己的特征了，要站在一个中性的立场上。这在您的作品中体现得非常充分。我曾经研究过冯友兰，因为他的关系，我接触过分析哲学，我看了您的东西之后觉得您分析哲学的背景是比较浓厚的。您认为哲学要回到事物本身，比如您提到要“以物观物”、“消解观念”等。二、建构性的特征。您提出“哲学是观念的艺术”，这就涉及到整体的建构性，哲学肯定是要建构一个东西而不是总停留在分析解剖的层面上。哲学最重要的就是以一种特别的方式提出一些命题、概念，比如海德格尔的“沉湎”、中国哲学中的“空”“无”。这些概念是具有建构性的。这样我的问题就是：这时候哲学的价值是什么？

赵：毫无疑问，哲学必须为世界创造观念。像你刚才提到的分析、批判这部分仍然是很重要的，它跟建设是连在一起的。就好比说，你要在一块地上盖房子，就需要在这块地上进行考察，考察土质，考察可以打多深的地基，还有周围的风水、风景、地形，等等。这些都是前期进行的批判性考察，接着就要考虑把房子建构成什么样的，这就是一个建设性的问题了。在关心一个问题的时候会发现在它的周围历史和现实准备了什么样的观念背景，在这种情况下做什么样的观念最具有解决问题的效用，这是一个历史考虑。另一个是对未来的考虑，这可能是我的偏见，可能有人不同意我的说法。我相信人文与自然科学的区别就在于自然科学追求的所谓真理有给定的世界和规律可以比对，这个世界是事先存在的，是在我们之外的，是在先的存在，如果把知识和理论去跟这个给定世界进行对比的话，我们将知道这个知识、理论是不是一个真理，这是自然科学的模式。但人文社会科学的模式与此正好相反，人文观念、理论不是为了与现实做对比，如果做对比的话就是科学了，显然，描述现在发生了什么事情、两年前又发生了什么事情，这种单纯的描述不是人文社会科学知识的意义和价值所在，人文知识不是关于摆在我们面前的这个世界的描述。人文观念的意义就在于它能够想办法引导人们和社会走向未来，其着眼点是在未来而不是过去，是要与未来去比对的，这跟自然科

学是不一样的。对于人文来说，如果有真理的话，那么都是事后真理，而不是像自然科学那样是事先的真理。一个观念做成了，梦想成真，被大家和社会所接受，社会按照这个观念去做了，那就变成真理了。根据某个观念做出了一个现实，把观念化为现实了，那么这个观念就被后来的事实追认为真理，人文真理都是追认的。比如说，个人权利、自由、民主等等这些观念可能很早就提了，但当时的现实还不是那样的，当大家信了这一套之后，就按照这个观念去建立社会制度，这就变成了后来所谓的现代社会。这些理念得到了实现，那么当年的那些观念就被这个现实追认为真理。但是，人文真理是可变的，今天又可能发现个人主义和民主这些东西有大问题，于是又需要创造新的观念去构思未来。人文和哲学这些东西，眼光总是面向未来的，都要把未来的问题考虑在内，人文思想的目的是想弄假成真。这是我的一个考虑，比如说我的天下理论就是基于这种考虑的。50年前这个问题是肯定提不出来的，因为当时没有这个需要，还不可能感觉到未来的这种召唤，当时冷战刚刚形成，世界的主要问题还仍然是关于政治“死敌”的问题，所以提不出来像“天下”这种问题。这个问题的重新提出的先决条件是全球化，全球化一方面把每个国家的政治、经济甚至安全交织在一起，不是各自游戏，而是在同一个游戏里；另一方面，这个游戏没有能够超越民族国家体系，因此这个共同游戏又是非常不公正而且危险的，它把原来的所有危险让大家一起承担。这个时候问题就有了很大变化，就有了思考天下问题的背景。当然“天下”这个观念在中国书籍自古有之，有了这个新背景之后，突然意识到它变成了一个当下和未来问题，它可以被激活，并且被重新创作。因此我大胆地重新创作了天下观念，尽管已经超出了古人的原意，但其道相同，是生长得出来的。

程：您刚才把自然科学和人文科学作了一个比较，但自然科学本身也认为它解释了这个世界，也就是通常讲它是超历史的、超文化的，它的这种态度、观察世界的方式是不是也是一种历史现象呢？

赵：你说的也有道理，这实际上是问题的两个方面。从一个角度来看，科学当然是一个特定的观点，你可以没有这样一个观点，没有这样一个观点的人可以照样生活，这里没有对错，古代就没有科学观点，活得也不错，甚至可以说，当自然还没有去魅，生活更有品味。我曾经在一篇文章里讨论过这个问题，比如说，古代社会对于月食的解释也很圆满，说它被天狗吃了，后来天狗觉得不好吃又给吐了出来；或者是地下敲锣把天狗吓了一跳就又把月亮吐出来了。从科学角度来看这种解释是很荒谬的，但假如说我们没有科学理论的话，那么这种解释也是完全说得通的，它并没有漏过什么，需要解释的地方它都说到了，它“成功地”解释了“月亮没有了，然后又有了”这样的现象。虽然错了，但理论本身的构造没有问题。科学