



清华哲学研究系列

BEING与 西方哲学传统

上卷

清华大学哲学系
中华全国外国哲学史学会

宋继杰 主编

Being and the western philosophical tradition
Being and the western philosophical tradition



河北大学出版社

丛书主编:万俊人
丛书副主编:王晓朝
胡伟希

B5-53
S8C
1

BEING 与西方哲学传统

清华大学哲学系
中华全国外国哲学史学会

宋继杰 主编

河北大学出版社

责任编辑:韩 宁

封面设计:赵 谦

责任印制:蔡进建

图书在版编目(CIP)数据

BEING 与西方哲学传统/宋继杰主编. —保定:河北
大学出版社, 2002. 10

ISBN 7-81028-867-9

I. B... II. 宋... III. 哲学-西方国家-研究-文
集 IV. B5-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 072952 号

出版:河北大学出版社(保定市合作路 88 号)

经销:全国新华书店

印制:河北新华印刷一厂

规格:1/32(880mm×1230mm)

印张:37.75

字数:1011 千字

印数:0001~1500 册

版次:2002 年 10 月第 1 版

印次:2002 年 10 月第 1 次

(上、下卷)定价:75.00 元

学统,知识谱系和思想创造

——“清华哲学研究系列”总序

一

在人类文明史上,知识的生产如同物质的生产一样,经历了一个从自然自发到自觉自为的漫长发展进程,而伴随着这一进程所发生的最为重大的事件之一,当是出现制度化知识教育的学园或学校(院)。作为知识教育的基本场所,学园或学校(院)既是传授或传播知识的专门机构,也是生产知识、创造思想的特殊园地,尤其是现代型大学出现以后。这一文明史事实揭示了一个值得注意的学术议题:在人类知识生产、思想创造和教育学统三者之间,似乎存在着某些复杂的文化关联。我们不必过多地去追溯两千多年前那些具有经典文化意义的教育范例,诸如,孔子打破“学在官府”的传统,开创学(儒)者兴办私学之先风,从而创立中国儒学传统;古希腊柏拉图、亚里士多德创立“学园”,从而开创西方哲学传统,乃至创立人类知识分类的基本范式;等等。只需要些微了解一下近现代中国和西方一些著名大学或学院的教育实践,我们就会发现,一所成功的大学及其所属的学术教育机构,往往都具有其独特、连贯而又持续有效的教育传统和学术传统,即我所谓之的“学统”。

一种独特、连贯而又持续有效的学统总是具有一些值得探究的文化特征。比如说,独特的学者群体或学术共同体(在某种文化谱系的构成性意义上,也可以称作学术部落或“学术俱乐部”[威廉·詹姆士语]);

独特的学术风格;独特的理论学派的思想范式;甚至于独特的教育体制和方式;如此等等。上世纪前期会聚于清华国学院的梁启超、王国维、陈寅恪和赵元任“四大导师”,无疑是当时国学研究界最著名也最有学术个性的学者群体,无论人们把他们称为“文化保守主义”是否确实,他们作为一个学术群体的个性却是鲜明的。这不独因为他们创办了《学衡》这样有其历史影响的学术园地,更重要的是由于他们各自的学术研究本身构成了某种学术共享的特征——续接国学命脉的学术志向和学术实践。历史地看,他们的学术风格是在与风行其时的自由主义西学和俄式马克思主义等思潮的比照互竞中显示出来的,也正是在这一比照的意义上,所谓“文化保守主义”的学派名称和思想标签虽不一定恰当,却又仿佛是自然而然地加诸到了他们的头上。他们所创造的融合中西、兼通古今的古典型人文主义学术精神,无疑是现代中国文化思想史上厚重而独特的一笔,而他们结合现代西学和中国古典文化所开展的教育方式和教育体制,比如,当时清华国学院首开的培养人文学研究生的课程体系和导师制教授方式等等,也在近代中国人文学高等教育史上留下了值得我们珍重的遗产。

当然,并不是所有的学术群体都能像清华国学院的导师们这样,形成较为明显的学术共享特征。也不是说,任何一个学术群体都能构成一个具有统一学术风格或思想倾向的学派,而只是且只能说,一个能够持续生存和发展的学术群体总是或多或少共享某种或某些学术志向。比如说,20 世纪前期的清华哲学系就给我们提供了一个重要的明证:一方面她以其哲学理论体系创造而区别于当时以哲学史见长的北京大学哲学系;另一方面却又以金岳霖先生的逻辑学和冯友兰先生的“新理学”之相互见异的学术旨趣,而显现其学术共同体内部不尽相同的学术追求。但即便如此,人们仍然可以从金、冯二位先生的哲学教研实践中,发现他们共享的学术特征,这就是追求中西贯通,运用现代哲学的方法、概念系统、话语方式和中国传统的哲学资源,创造特属于中国的现代哲学理论,区别只在于他们所致力开创的具体哲学知识领域各不

相同。金先生躬身用力处是逻辑学和逻辑哲学；而冯先生终身追求者则是理性化的中国哲学重构，或者说，用现代理性哲学方法重构中国哲学。二者共享创造现代中国哲学的学术志向，又各显他们在不同哲学门类的重构功夫。在他们的哲学事业中，中国哲学或中国智慧仍然体现着一种民族文化的本色，同时，打通中西、榫接古今并最终实现中国古典哲学智慧的现代转化，又标示出他们傍本开新的知识创造与思想活力。即使仅仅从中国哲学史的现代发展角度来看，金、冯等哲学教育先贤的贡献不仅具有成功先例的知识创造意义，而且也因此成功地开创了清华大学独特的哲学学统和教育范例。因为他们以及他们的哲学同志们（如，张申府、沈有鼎、张岱年、邓以蛰、林宰平、贺麟、潘怀素等）在缔造清华大学的哲学教育体制和知识谱系的同时，也创造了学术与思想互补、知识与理论共生的“清华哲学学派”。就此而论，早期清华大学的哲学系及其哲学事业，的确具有奠立知识谱系和追求思想创造的双重特征，有此两方面的功力，清华大学的哲学学统才得以生成。

二

可是，一种学统的成功生成并不能保证其未来的连贯发展。这也就是说，如同任何一种文化传统一样，一种学统（其实也可以归结为文化传统之构成部分，如若我们着眼于广义的文化传统概念的话）的连续生长还需要诸多条件，其中最为基本的当属知识教育和知识传播的制度化以及更为重要的是思想创造的持久活力。人们至今还惊异于“哈佛哲学”作为“美国本土哲学”的持久生命力（参见 H. S. 康马杰：《美国精神》，北京：光明日报出版社 1988 年版，第 36 页等处），殊不知，如果只有 20 世纪初威廉·詹姆士的“实用主义哲学”创造，而无诸如怀特海的“过程哲学”、蒯因的“逻辑实用主义”、普特南的理性分析的实用主义等后来者的续接之功，以及，尤其是罗尔斯及其麾下的新自由主义政治哲学和正义伦理学的当代复兴之力，一言以蔽之，如果没有哈佛大学爱

默逊楼里的哲学家暨哲学教育家一代又一代的前赴后继,或者干脆说,如果没有了哈佛大学的爱默逊楼(即:哈佛大学哲学系的所在地),所谓“哈佛哲学”的持久与活力都将是不可想像的。作为具有宰制性影响的“美国哲学”的代名词,“哈佛哲学”的持续生长实有赖哈佛哲学教育的持续活力,后者为使前者获得思想力量提供了建立完整而系统的知识谱系的基础,反过来,“哈佛哲学”持久的思想张力,又为哈佛哲学之知识谱系的延续提供了能够持久充沛的思想动力。知识教育与思想创造,或者,学术传统与理论繁衍在其时其地真正形成了共生共长、相互补益的“良性循环”。

可见,一种连贯而强健的学统实际上既需要完整而连贯的知识谱系支撑,也需要持续活泼的思想创造,亦需要健全完备的教育体制的支撑,三方面缺一不可,互为表里。由此看来,1952年的“院校调整”无论是对于清华大学,还是对于现代中国教育,都可以称得上是一件“史无前例”的重大事件了。我不知道教育史学家是如何看待和评价这件大事的。在我看来,无论它的发生有多少可以解释的特殊时代背景和历史理由,其对于清华这所现代中国教育发展初期最为成功的大学之人文社会科学学统的伤害却是难以弥补的。这也就是说,它的发生既从高等教育的层面中断了清华大学历经千辛万苦才建立起来的人文社会科学教育的知识谱系,也凭借某种强制性的体制“解构”(恕我借用一个后现代的名词),“解构”(再用一次)了清华哲学思想创造的机制。研究现代中国哲学的学者大都清楚并时常感叹,作为清华哲学学派之理论领袖的金岳霖和冯友兰两先生的哲学体系创造,正是在他们的“清华时期”完成的,如,金先生的扛鼎之作《论道》和《知识论》,冯先生著名的“贞元六书”。令人不解的是,自此以后,二位先生的哲学教育事业便开始了莫名的坎坷颠簸,他们的哲学思想创造也因之进入冬眠,即使偶尔有过苏醒的时刻(如,冯先生晚年的哲学史重著),终究是风光不再,青春无返。这是何等地让人茫然,让人欷歔啊!

自然,值得感叹的不只是这种人为的强制性“中断”给当事人所造

成的学术人生后果,而且——从更为宏观的视野来看——还有它对于作为现代综合性大学之中国范例的清华所带来的教育学后果。在此我必须申明,我决无意借某种形式的“宏观”分析,来淡化这一事件对学者本身的影响程度。相反,我想通过分析其宏观后果的严重性,反证某些特殊的学者在某一特殊学术或教育共同体之知识谱系或思想学派的历史形成中所发挥的特殊作用。1952年以后近50里,清华大学虽然名称未改,但实际上已然没有了作为一所真正意义上的“大学”之实。毋宁说,她已经变得更像是一所技术工程学院。经典意义上的“大学”必定是综合性或完备性的(comprehensive),包括它的教研体系、学科门类、专业配置、教学研究水平和人才培养方向等等。被砍除了人文社会科学和部分纯理科学系,20世纪后半叶的清华大学实际上已经被剥夺了作为大学的基本知识条件,成为了一具只有手脚没有心脏和大脑的“机器人”。当然,这样说有些绝对。当今世界上的高等教育体制也并不是铁板一块,“名”与“实”更是常常出入甚大。

说到这里,我突然想作一个有趣的对比:半个多世纪以前,美国马塞诸萨州州立工学院(简称“麻省理工学院”,即“MIT”)大概是名副其实的。但今天看来,情形却大不一样。众所周知,该学院现在的经济学、历史学、哲学和政治学等,不仅在美国本土而且在世界也是颇为著名的。在某种意义上说,它实际上已经变成了一所相当完备的综合性大学。可是,它没有因此改变其名称。这大概是出于尊重学校历史和传统的考虑罢。值得注意的是,该校对文科的强化性发展还在继续。笔者有幸作为清华大学文科考察团成员于去年10月底考察过该校的文科建设情况。在所得到的材料中,有一份材料引起我的特别注意。一份对历届毕业生的调查表显示:该校的毕业生们虽然绝大多数都成为了当今美国社会乃至世界各地的精英人才,但他们在感激母校的教养之恩的同时,仍然存有不少抱怨,其中抱怨最多的几项依次是:学校没有教给他们足够的写作能力;没有教给他们必要的历史知识;没有培养他们必要的道德价值判断能力。这三项所占被调查者的比例均在

60%以上,第一项甚至超过80%。接受了当今最好的理工科高等教育的学子们大都抱怨母校文科教育的欠缺,的确是一个很耐人寻味的问题。如果追问一下这个问题,那么,对于20世纪后半叶的清华大学所出现的名不副实现象,就可能有不同于麻省理工学院的理解和解释:在这里,没有对学校历史和传统的考虑。也就是说,此期清华大学的学统不是丰富了,而是破损了,残缺了。这就是两所学校的差别所在。

三

学统是由学术教育群体创造的制度化了的的知识教育体系和思想创造样式。一旦失去了健全而稳定的制度保障,尤其是,一旦失去一批作为学术研究和知识教育之中坚的文科学者或教育家,清华作为大学的学统就很难继续延伸。1952年前后,几乎所有的清华文科教师都被并入北大,对于后者当然是中兴人文社会科学的福音,可对于前者却不啻一种沉重的打击。当然,北大在这次“院系调整”中也不是只有收获,它的理科、特别是工科教育体系也同时受到重创,而清华也因此获得某种失却后的补偿。

陈旧的历史老账无须翻个不停。我这里旧事重提,不过是想再次说明一点:丢掉一件东西远比获得一件东西容易,一如建设难于破坏,更不用说重建之难了。然而,重建清华的人文社会科学教育体系恰恰是当今清华人所必须面对和承担的。事实上,清华人一直都非常怀恋自己的过去,毕竟技术再高也难以创造和体会诸如“荷塘月色”的奇妙与空灵。只不过因为某些非教育的因素迫使清华人失却了某些珍贵的东西。正因为如此,一俟“海内开禁”,清华人便不动声色地开始了自身的文科重建。可是,如何重建文科?却仍然是一个问题,不独技术的,还有观念意识的。依愚之见,文科教育体系的建设与理工科殊为不同,它更需要时间,因为它更需要积累,需要智识资源和人力资源的积累。作为经典人文科学群中的基础学科之一,哲学于此尤甚。

清华大学的确曾经有过良好的哲学学统。时值今日,当如何续接这一学统,同样是值得今天清华的哲学教育者认真思考的问题。重建于上世纪末春季的清华哲学系是一个年轻的学术群体。我们来自五湖四海,有着不尽相同的知识背景和哲学教研经验,重要的还有,我们曾经体验并承诺过不尽相同的哲学学统。在今天的清华哲学系这一新生的学术群体里,我们的聚会无疑会产生由知识背景的差异和哲学学统的差异所带来的哲学和哲学教育观念的歧异,乃至冲突。我以为,对于一种新生的哲学事业来说,这些差异本身无异于一种思想的财富,一种难得的“做哲学”(doing philosophy)的创造动力。差异意味的绝不只是陌生和矛盾,它蕴涵着更多的思想张力和知识理论的丰富多样性。按照阿拉斯戴尔·麦金太尔教授的见解,传统和探究方式或理路的多样互竞可能产生两种后果:其一是由知识偏见和自我传统的固执导致各种传统或观点之间的不可通约,这将导致它们相互间无公度可言的文化后果。但也存在着另一种可能,即:各种不同的传统或观点通过相互间的理性互竞和对话,不仅能够通过理解对方或他者的文化立场而扩展自身原有的理解,而且还可以借此丰富自身的文化传统与知识信息,甚至由此寻找到某种或某些能够相互共享的或可公度的文化理念或知识,而相对于它们相互对话和相互理解之前的各个别的传统或观点而言,这些可共享的文化传统和知识肯定是一种文化的丰富,一种知识的增长。在哲学和思想的意义上,这就是一种创造,一种由差异多样的思想张力所生发出来的知识创新。

然而,对话和理解需要有特定的文化环境、知识条件和展开方式。出版学术专业刊物和作品系列,无疑是一种既传统又现代的行之有效的方式。它可以给某一特定的学术群体提供相互对话交流的“论坛”,提供相互理解的知识“平台”,至少也可以提供该群体成员发表或展示他们各自文化立场和知识信念的场所或机会。正是出于这样一种积极的考虑,我们这个新生的哲学群体决定出版自己的“哲学研究系列”,以期合理有效地开展我们内部的学术交流和思想讨论,通过交流我们各

自努力探索的成果,积累我们自身的哲学智识资源和思想资源,从而努力续接清华哲学先贤们所开创的哲学学统。当然,我们也希望借此方式向公共哲学界展示我们哪怕是不太成熟的研究成果,作为我们参与公共哲学界思想交流的邀请书。还应该特别交代的是,除了必要而严格的学术审查之外,我们这套研究系列将始终优先考虑青年学者的探索新作。这一考虑不独缘于我们这个新生学术共同体的年轻,而且缘于我们对新世纪新千禧中国哲学之青春未来的真切期望。

是为序。

万俊人

2001年9月初,北京西北郊

蓝旗营住宅小区悠斋

序

王树人(老树)

这不是一本普通文集。

这是中土外国哲学界几代学者对西方哲学思考和研究的一次重要聚焦。聚焦的焦点是西方哲学奠基性范畴 *einai*(to be, sein)。在这里不仅有反映当今中土学者研究水准的学术争鸣,而且还有经过学术沉淀的历史回音和对未来充满创新的希冀。

基本问题是一个,研究角度却是多元的。这些角度是,语言逻辑的,哲学史的,分析哲学的,现象学的,以及东西方比较的,等等。其中所提出的问题,无论是 *einai* 的翻译问题,包括对此范畴的可译性、不可译性等多重理解的问题,还是这个范畴在哲学史上的意义演变,不同哲学家对它的不同理解及其所赋予它不同意义的问题,以及由此而创生出不同哲学流派等等问题。凡此种种,对于理解西方传统哲学和现代哲学,都极富启迪意义。可以毫不夸张地说,如果读者能认真研读这些文章,如果他们想真正进入哲学殿堂,那么他们肯定能在这里找到切实的入口处。如果一个严肃的研究者想作出创新性的研究,他也能从中找到作为学术生长点从而可以延伸创新研究的哲学问题。

对于异质文化“文本”作翻译的问题,包括如何理解翻译的本质和意义的问题,在这个文集里多有涉及,但似乎还有待深入理解和研究。对于找不到对应词的专名,例如这里的 *einai*(to be, sein),成为翻译难题,即不可直译性的问题,似乎都看得清楚,比较受到重视。但是,对于能找到对应词的专名,即具有可直译性的专名,是否都能作得恰如其分,没有问题了呢?这就涉及到对异质文化之间的异质性认识程度如

何的问题了。事实上,除了科学专名多为单义性外,在人文科学,特别是哲学、艺术、宗教等领域里,即使能找到对应词的专名,由于其意义并非单义,所以对应也是相对的。能否找到真正对应的对应词,也不是完全靠词典能解决问题的。可见,翻译虽然首先碰到的是语言文字问题,但是真正要解决语言文字问题,还要从文字出发进而深入到文字所表达的文化底蕴。对于翻译之难,只有驶入翻译的大海,才能真正知识其风浪的险恶,才能知道翻译决非易事。中土近代大翻译家、启蒙思想家严复,对此体会最深。他说:“译事三难:信、达、雅。求其信已大难矣,顾信矣不达,虽译犹不译也,则达尚焉”^①。不难看出,严复这里所说的“求其信已大难矣”,就是前述所指,体味作为异质语言文化“文本”的文化底蕴,“大难矣”。此外,问题还在于即使你的外语非常好,并能深入体味其异质文化的底蕴,但能否把“文本”的内涵用本土语言文字传达出来,还是一个问题。因为,正如有人指出的,翻译就是给不能阅读异质原文“文本”的读者看出。如果你的翻译让读者不知所云,那么就如严复所说,“顾信矣不达,则虽译犹不译也”。可见,信与达是两种功夫。若使翻译信而达,则还需要对本土语言文字具有良好的修养。太庆先生在他的遗稿中指出,做好翻译单纯外语好还不行。这正是他终其一生从事翻译工作的重要体悟。很值得后人深思和记取。

严复只说“译事三难:信、达、雅”。难到什么程度?能不能做到“信、达、雅”?他并没有明确回答。不过,他那部轰动一时的著名译作《天演论》,却没有按“信、达、雅”的严格标准翻译,而是意译且夹有他的发挥在译文中间。对此,他作了这样的解释:“译文取明深义,故词句之间,时有所颠倒附益,不斤斤于字比句次,而意义则不倍(与背字意义相通——引者)于本文”。对于这种翻译,他自己的评说是:“题曰达旨,不云笔译,取便发挥,实非正法”^②。严复其所以离开“正法”,是与他当时

① 《严复书评》,河北人民出版社 2001 年版,第 7 页。

② 《严复书评》,河北人民出版社 2001 年版,第 7 页。

急于要把新思用最通达的本土语言介绍过来,以为他唤起民众觉悟的启蒙目的服务,而不是以之为作学术研究的学术翻译。但是现在要问:按“正法”即追求“信、达、雅”,能否完全实现?如果承认异质文化之间,其思想观念表达于文字确有不可直译性,亦如本文集关于 *einai* 的中文中找不到对应词等情形,那么“信、达、雅”的追求,虽然可以作为一种理想的目标,但实际上只能相对达到,不可能绝对实现。正因为如此,可以认为,翻译的实质确实是对原文“文本”的一种再创造。就此而言,我比较赞同德里达的看法。他说:“翻译可以说是一种对接受语言的转化……但翻译不等于去确保某种透明的交流。翻译应当是去写具有另一种命运的其他文体……即使是最忠实于原著的翻译也是无限地远离原著,无限地区别于原著的。而这很妙。因为,翻译在一种新的躯体、新的文化中打开了文本的崭新历史”^①。从以上所说可知,如何深入理解翻译的本质和意义的问题,还有待深思和研究。

如果说西方文化区别于中土文化的基本特征表现为西方的语言(或语音)中心主义,那么,这个特征也体现在作为西方哲学传统的形而上学传统之中。从文集的诸多论说可以看到,自古希腊开始,经历中世纪到近现代,西方哲学各学派的分野和竞相发展,其根基差不多都系于对 *einai*(*to be*, *sein*)的理解和诠释之不同。不同的语言文字是不同文化的根。文化的异质性,必然要溯源到不同的文字上。例如 *einai* 是以动态的系词意义为主又兼有表真、表存在、表方位等多层意义的词语。这乃是古希腊等西文这类词语所独有的特征,在中文或其他东方语言文字中,都找不到对应词的词语。无论中文译为“有”、“存在”、“是”,都不可能作到真正与之对应。即使现在文集中不少文章,主张把 *einai*(*to be*, *sein*)翻译成“是”,但这个中文“是”也不能说是一种与之真正对应的词语。虽然中文的“是”具有系词性,但却不具有 *einai* 等此类西文词语的动态性。严复所说的“求其信已大难矣”,在这里表现得最为清楚。

① 《书写与差异》,三联书店 2001 年版,168 页。

所谓“大难”，就难在异质文化之间，确实存在有在语言文字上难以沟通的硬结。为了克服这个“大难”，有的文章提出，应当根据“文本”的语境，可分别将 *einai* 等西文相应译为“有”、“存在”和“是”，而不是固定一种。但即使如此，也难尽“文本”中 *einai* (*to be, sein*) 之原义。因为，“有”、“存在”、“是”，对于不懂西文的读者来说，他们只能在中文传统的语境中加以理解，所以作出有背于“文本”原义的理解，几乎是必然的。由此联想到前面引述德里达的说法：“翻译在一种新的躯体、新的文化中打开了文本的崭新历史”，确实是一种深刻的洞见。就是说，再好的翻译文本都不可能“复制”原文的“文本”，而是一种实际上具有“演义”成分在内的“文本的崭新历史”。而且，就两种异质的语言文字而言，由于表义的词法和语法的不同，翻译“文本”在这方面与原文“文本”的区别，就更是不可同日而语了。在这一方面，诚如德里达所说，再好的翻译“文本”也是“无限地远离原著”和“无限地区别于原著”。现在要问：这种“远离”和“区别”难道对于原文“文本”思想内涵的传达能不发生影响吗？由此不难看出，文集从如何理解翻译 *einai* (*to be, sein*) 所展开的讨论，在中西语言文字、思想文化的比较研究中，深刻地揭示了这两种语言文字、思想文化的异质性。这不能不说，是中土外国哲学界从哲学角度对于中西思想文化认识和研究的一种重大深入。可以预料，这种深刻异质性的揭示，不仅对于西方哲学、思想文化的认识和研究，而且对于中土哲学、思想文化的认识和研究，都将发生深远的影响。例如，由于这种深刻异质性的揭示，种种庸俗浅薄的“西学中源”说，就不攻自破了。再如，中西哲学、思想文化如何借鉴、融合、互补以求创新这样的研究课题，也能从这种深刻异质性的揭示中受到重要的启迪。对此，文集中提到的一个观点值得重视，即认为“知其大异”，方能“进而求其大之同”。就是说，只有深刻认识中西哲学、思想文化的“大异”，方能找到求其“大之同”的正确出发点。相反，漠视这种“大异”，而从一些外在的相似点作类比或附会，那是毫无意义的。

前文把 *einai* (*to be, sein*) 称之为西方哲学或形而上学的奠基性范

畴,似乎还不够,还需要补充。应当说 einai 还是西方形而上学内部各时代不同学派演化的基础性范畴;同时,它还是反形而上学传统的现代西方哲学各学派演化的基础性范畴。文集中不少文章在这方面的论述都相当深入,具有深入西方哲学真正底蕴的深刻性。例如指出,从康德否定 einai 的谓词意义开始,即否定 einai 的存在意义,沿着这条路线,在把 einai 完全系词化的过程中,就是罗素、维特根斯坦一直到现代分析哲学的形成和发展的过程。此外,在黑格尔把 einai 作为存在概念成为《逻辑学》的开端,并由此演化出最后一个形而上学体系以后,黑格尔的“存在论”,就成为反形而上学的众矢之的。基尔凯郭尔的“单个人”论的存在主义。就与批判黑格尔的整体存在论密切相关。海德格尔在追溯存在论历史中也批判了黑格尔对于 einai 本真意义的背离。有趣的是,海德格尔与老师胡塞尔分道扬镳,也与对于 einai 的不同理解和诠释相关。也许现今最值得注意的问题是,从 19 世纪末叶以来出现的反形而上学哲学思潮,至今方兴未艾。这样,就很自然地要提出一个重要的问题:如何正确看待形而上学与反形而上学?

在中国哲学界相当长一段时间里,不重视研究作为西方传统哲学的形而上学问题,而只重视与辩证法对立的“形而上学”问题。一般读者所知的形而上学,就只限于后边这种“形而上学”。在西方,作为传统哲学的形而上学,在黑格尔之后,一直到现在,都处在西方反形而上学思潮的批判之中。但是,黑格尔作为西方最后一个建立形而上学体系的大家,曾经对形而上学给予崇高的评价。他说:“一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙,其他各方面都装饰得富丽堂皇,却没有至圣的神那样”^①。黑格尔其所以这样评价形而上学,是因为他把形而上学看成民族魂或民族精神的本质。因此,对于一个有文化的民族来说,(不是没有摆脱原始状态的野蛮民族),失去形而上学就会丧魂落魄。尽管黑格尔哲学体系在他身后,已经被合理地批判解构,但对此仍

① 《逻辑学》(中文本)上卷,商务印书馆 1965 年版,第 2 页。

要发问的是,黑格尔对形而上学评价所提出的观点,是否也已经过时或者也需要加以批判解构呢?不错,作为民族魂的民族精神,不是一成不变的。过时的陈腐的,应当加以批判解构。但是,由此决不能得出,可以不要作为民族魂的民族精神吧。现今,“现代化”这架发动机把世界引向“知识爆炸”、“科技崇拜”,人们由此只重视追求不断升级的物质享受和获得这种享受的“实际练习和实用教养”,漠视精神问题,对于理论和形而上学的兴趣更是日益淡漠,甚至对有志于此的少数人公众也持嘲讽的态度,这样,人们就在物质享受追求的异化中使自身的精神变得日益空虚。人们在物欲横流中获得“富有”和“享受”的同时,由于精神的匮乏却在弱化人性,甚至丧失基本人伦而向动物性倒退。在“科技崇拜”所推动的“科技失控”中,不仅核武器毁灭人类的威胁远未消除,而且随着“克隆技术”的发明,千万年积淀的崇高人性价值,也面临被毁灭的威胁。因此,不能不发问:人怎么会变得这样残酷?为什么会走到既要毁灭精神家园,又要毁灭自身赖以生存的地球以致最后还要毁灭自身?这里,最深层次的原因,是不是与形而上学精神的失落有关?

在面对从西方反形而上学思潮中传来“上帝死了”、“理性消解了”等等精神地震之时,人们从中到底感受到了什么?“上帝死了”意味基督教最高价值观的失落,也是中古以来西方最高价值观的失落,同时还是隐含其中论证这种价值观的形而上学的失落,由此导致“理性消解”也是一种必然。但是“上帝”与“理性”的双重失落,或者说西方传统形而上学的失落,是否意味人们从此不再需要形而上学精神?或者如哈贝马斯所主张,所谓以“交往理性”超越形而上学与反形而上学?但是,应当说,哈贝马斯的“交往理性”超越观是极其软弱无力的。不管借助语用学在“生活世界”中建立起怎样的互动的沟通和理解,却沟通和理解不出一种有如“上帝”一样崇高的价值观念。以至,哈贝马斯也不得不与宗教妥协。他认为“交往理性”,“既没有宣称离开了上帝的世界毫无希望,也没有充当救星。交往理性抛弃了排他性。只要它在有说服力的言语媒介中找不到更好的语词表达宗教所言说的内容,它就会保