

# 哲学之路

——杨国荣教授访谈

● 杨国荣   ○ 欣 文

● 杨国荣,1957 年生于上海,浙江诸暨人。1988 年获博士学位,1991 晋升为教授,1994—1995 在牛津大学作访问研究,1994 年 11 月至 12 月在荷兰莱顿大学、比利时鲁汶大学作学术访问和学术讲演,1996 年 5—6 月间在台湾大学和香港中文大学作学术讲演,1998 年 11 月在挪威卑尔根大学及奥斯陆大学作学术访问和学术讲演,1999 年 8 月赴哈佛大学作访问研究。现为教育部重点人文社科研究基地“华东师范大学中国现代思想文化研究所”所长、教授、博士生导师;上海哲学学会中国哲学专业委员会主任委员。著作有:《王学通论》(上海,1990;台北,1997)、《胡适与中西文化》(合著 成都,1990)、《孟子新论》(台北,1993)、《善的历程》(上海,1994;台北,1996)、《实证主义与中国近代哲学》(台北,1995;北京,1996)、《心学之思》(北京,1997)、《理性与价值》(上海,1998)、《存在的澄明》(沈阳,1998)、《面向存在之思》(台北,1998)、《科学的形上之维》(上海,1999)、《史与思——杨国荣自选集》(浙江,1999) 其中《王学通论》被译为韩文两种版本于 1994 年在汉城出版。另有论文一百余篇 发表于《中国社会科学》、《哲学研究》、《二

十一世纪》等海内外学术刊物；其中在《中国社会科学》发表的论文包括《徘徊于善真之间》、《从中西哲学的会通看新理学》、《存在与境界》、《现代化过程中的科学向度与人文之维》等。

○ 欣文，《学术月刊》编辑部编辑。

○ 杨国荣教授，您是上海哲学界（尤其是中哲史界）一位功底扎实深厚、研究涉面甚宽、学术成果颇丰、崭露自己独特治学风格的著名中青年学者，也是本刊多年的老作者之一。20世纪80年代以来，中国哲学的研究渐渐呈现多样的发展趋向，您在这一领域中的研究颇具特点。能否请您先谈一下您的学术传承、受业背景？

● 我的治学之路始于华东师范大学。华东师范大学哲学专业的历史虽然不很长，但其传统却可以追溯到20世纪30、40年代的清华大学。当时的清华大学哲学系汇聚了金岳霖、冯友兰、张申府等哲学家，他们在不同程度上受到新实在论的影响，十分注重逻辑分析。特别是金岳霖，对分析哲学的理论及哲学方法（包括现代数理逻辑）有相当的研究，当时有中国的摩尔（G·E·Moore）之称；其《论道》、《逻辑》、《知识论》都可以看作是现代中国哲学史中的经典之作。华东师范大学哲学系的奠基者冯契先生20世纪30年代时便师从金岳霖，自50年代到华东师范大学任教之后，冯契先生在接受马克思主义洗礼的同时，也把清华的传统带到了这所学校，而注重理论研究、逻辑分析的哲学路向与马克思主义哲学相结合，逐渐构成了华东师范大学哲学专业的特点。

○ 您是冯契先生正式招收的第一个博士生，一定比较深切地感受到了这种传统。

● 确实有这种感受。事实上，早在做冯契先生的博士生以前，我已在冯先生门下学习了三年。当时冯先生的著作虽然大多尚未正式出版，但相当部分已作为讲义打印出来并发给我们，其中包括《中国古代哲学的逻辑发展》以及《逻辑思维的辩证法》等。这些讲

义是冯契先生数十年哲学沉思的结晶，它不仅给我们提供了哲学史与哲学理论方面的具体知识，而且展示了一种研究的视野和方法。后者之中给人印象最为深刻的，便是历史考察与理论阐发的统一，或者说，以元理论的沉思为基础回顾哲学的历史；又以历史反思为前提进行哲学理论的建构。这一路向，对我以后的哲学思考和研究产生了重要的影响。

○ 在 1997 年汉城举行的第 10 届国际中国哲学大会上，您担任了分场主席，主持了专场讨论。在中哲史这一领域中，您的学术成就可以说相当突出，据我们所知，日本的有关中国哲学史学者（如九州大学名誉教授福田殖等），认为您是目前在日本中国哲学史界颇有影响的中国哲学学者之一。能大概地谈一下您在中哲史研究方面的情况吗？

● 好的。从研究生阶段开始，中国哲学史就是我的主攻专业。我的研究兴趣首先集中于其中的中国古典哲学。中国古典哲学以其独特的形式体现了中华文明的原创性，正是这种原创性，构成了中国哲学发展的无尽源头。我认为，哲学史的研究与一般思想史的研究似乎有所不同，思想史的研究往往着重于对观念现象的历史阐释，哲学史研究则不能仅仅就史论史，而应当进而把握其中具有原创意义的思维环节，再现古代先哲的智慧之路，从而为今天的哲学思考提供深层的理论资源。中国古代哲学家从不同的角度展开了对性与天道的无穷追问和沉思，他们的哲学系统可以看作是这种思与问的凝结；不断地解读这些体系，敞开其中的内蕴，无疑是哲学史研究的题中应有之义。从 80 年代开始我从不同角度和线索对中国古典哲学作了若干疏解和诠释，范围涉及先秦诸子、汉代儒学、魏晋玄学、宋明理学、清代朴学等 其中用力较多的，则是儒学和理学。当然，这种解读是无止境的，我所做的工作还非常有限。

○ 就中国古代哲学而言，您对宋明理学，特别是王学的研究格

外引人瞩目，您的专著《王学通论》是一部既有广度又有深度的力作，日本九州大学的中国哲学研究者曾在该校研讨班上就此书展开讨论；台湾以繁体字再版此书，此著而且被韩国汉学家译成两种韩文译本，在海外也产生了影响。可以简要介绍一下这方面的研究吗？

● 我对王学的研究，开始于博士生阶段，您提到的《王学通论》，便是我的博士论文。在该书中，我主要把王学理解为一代思潮，并通过展示其历史演变的过程，进而揭示其中内含的逻辑脉络。王阳明的心学以良知与致良知为核心范畴，两者各自蕴含着内在二重性，从厘定这种二重性入手，我既阐释了王阳明心学本身的理论趋向，又考察了晚明心学的分化、演进过程以及这种分化的理论缘由和历史根据，并分析了心学终结于明末、复兴于近代的原因。从历史跨度看，这一研究涉及了王学产生的历史前提、王学本身的逻辑展开、王门后学的分化变迁、近代王学的复兴等。在此以前，这样的系统考察似乎还较少，也许这是它在出版后引起注意的原因之一。当然，该书毕竟是 10 余年前的作品，现在看来，其中有些分析不免显得生硬，已不能使人满意。

○ 除了较早的《王学通论》外，您后来对王学还作过进一步的研究。我指的是，被北京三联书店列为三联—哈佛燕京学术丛书的《心学之思》。

● 我在《心学之思》的后记中提到，王阳明属于具有原创性的哲学家。也许正是王阳明心学内含的这种原创意蕴，促发我在 10 年前初涉其思想之后，再度把心学列为研究对象。当然，尽管涉及的对象相近，但前后切入的角度并不相同。作为博士论文的前一著作，主要着重于思潮的历史考察，后一著作则更多地以心学意蕴的理论阐释为内容；两者都力图体现历史与逻辑的统一，但在历史与逻辑的各自侧重上，则又有所不同。事实上，不同的书名（《王学通论》与《心学之思》）也反映了研究角度的差异。

○ 宋明理学之外，宽泛意义上的儒学也是您关注的一个领域。您在 20 世纪 90 年代初出版的《孟子新论》、《善的历程》都涉及儒学，尤其是《善的历程》出版后海内外都有较大反响，美国斯坦福大学的墨子刻教授曾引用过此书；我们《学术月刊》曾在 1996 年第 5 期上发表过武汉大学哲学系萧萧教授对《善的历程》颇高的评价，认为此书“无论就选题之新颖、史料之翔实、论析之绵密、阐述之明晰，均已达到优秀水平，是一部具有学术质量和理论深度、史论结合、古今贯通的上乘之作，为儒学研究作出了可贵的贡献。”我在该书的序言中看到台湾大学哲学系主任张永蓥称赞这本书“风格清新、创见卓越”；“呈现高度的学术思想水准”。记得《孔子研究》在 1995 年第 3 期也有一篇评论，认为这本著作“扎根于历史而又不为史料所掩埋，既有照着讲的严谨，又有接着讲的创造，更有自己讲的气派”，几年前台湾也出版了该书的繁体字版。您在这方面的研究也是我所感兴趣的。

● 《孟子新论》可以看作是对儒学所作的一种个案研究，《善的历程》则属于宏观层面的考察，比较而言，后者也许更具有代表性。关于儒学，我着重从价值观的角度对其作了较为具体的考察。价值观是一种规范性、评价性的看法和观念，它既涉及现实世界的意义，也指向理想的境界。广义的文化创造总是受到价值观的制约，文化本身在某种意义上可以理解为价值观的外化或对象化。作为中国文化的主流，儒学亦以价值观为核心：正是价值观，展示了儒家文化的历史特征，而儒学对中国传统文化的影响，在很大程度上也是以价值体系为其中介，忽略了价值体系，便很难把握儒学的内涵。基于这一看法，我首先在价值观的层面，考察和梳理了儒学从先秦到近代的历史衍化过程，并从合理性的重建这一角度，对其在现代化过程中的多重意义作了分析。

○ 您的这种考察，确实从儒学的表层进入了其深层。除了古典哲学外，中国近现代哲学也是您研究的对象。我们注意到，您对

王学、儒学的研究，事实上都同时延伸到了近代。

● 近现代哲学确实是我关注的重要领域，我在大学时所作的毕业论文便是有关中国近代哲学的，这篇文章后来成为我发表的第一篇学术论文。在这一领域中，我比较注意将人物的个案研究和思潮的研究结合起来。就人物而言，我考察的对象包括谭嗣同、康有为、梁启超、严复、孙中山、王国维、梁漱溟、胡适、熊十力、冯友兰、贺麟、金岳霖等。就思潮而言，我对意志主义、实证主义及科学主义都有所注意，其中作过较系统研究的则是实证主义和科学主义。

○ 您在前几年出版的《实证主义与中国近代哲学》以及最近面世的《科学的形上之维——近代科学主义的形与衍化》，能否看作是您在这方面代表性的著作？

● 可以这样认为。

○ 中国近现代哲学与中国古代哲学往往被看作是不同的研究领域，您对两者的研究视野是否各有侧重？

● 中国古代哲学主要是在相对单一的系统展开的，而中国近现代哲学则在广阔的层面上表现为中西哲学交融的产物。较之古典哲学的原创性探索，近现代哲学更多地展示了会通中西的特征。在古典哲学研究中我主要关注于原创性思想资源的开掘与浚发，对近现代哲学，我更多地着眼于分析中西会融这一独特而重要的哲学史现象。因为我觉得，近现代哲学领域中新的哲学建树始终以中西哲学的互动激扬作为背景，舍此是难以把握好中国近现代哲学的。

○ 从有关论著中可以看到，您对中国近代哲学的研究总是体现了一种比较的视角。广而言之，这一点也体现在您对整个中国哲学的研究中。这里似乎已涉及到中西哲学的关系问题。我们同样注意到，事实上，注重西方哲学也构成了您治学的一个重要特点。

● 如我以前一再提到的，中西哲学曾在各自的背景之下，经历了不同的发展过程。然而，近代以来的社会和思想进程，逐渐终结了中西哲学相互隔绝的历史，西方哲学的存在，已成为中国哲学必须正视的事实：无论是对古典哲学的研究抑或中国哲学的重建，西方哲学都已成为一种诠释背景。中国传统哲学在其发展过程中形成了不同的体系，但这种体系往往更多地具有实质的意义；而与形式逻辑未受重视相应，中国哲学在形式的体系化方面则显得较为薄弱。相对而言，西方哲学从早期开始便较为注重概念的界定、命题间的推论等等，这种形式化的追求尤其表现于现代的分析哲学系统中。因此，西方哲学在形式的体系化方面可以提供某些范式。同时，在一些深层的理念上，中西哲学之间也存在着不少可以相互对话的问题，从这一意义上看，西方哲学作为一种重要的学术背景，不仅为中国传统哲学的阐释在“形式”的体系化方面提供了某种范式，并且在“实质”的方面也成为研究的参照系。早在 20 世纪初，王国维等已提出学无中西的看法，我认为，在哲学研究中同样有这种眼界。

○ 从古希腊到 20 世纪，西方哲学经历了漫长的发展过程，其间出现了不少重要的哲学家，形成了不同的体系和流派，您特别关注的是哪些人物与流派？

● 我对西方哲学还谈不上系统的研究，兴趣之点与关注的角度或许不同于以西方哲学为专业者。比较而言，我更注重的是历史上的哲学家所提出的问题以及他们对这些问题的解决方式，特别是其中所涉及的具有原创意义的观念。古希腊哲学家中，我较为注意的是柏拉图与亚里士多德。尽管海德格尔认为前苏格拉底的哲学具有更高的价值，但历史地看，柏拉图和亚里士多德毕竟构成了西方哲学的源头。近代哲学中，我较多地注重休谟、康德、黑格尔等人。休谟哲学作为经验论的展开，包含了经验论的所见与所蔽；康德提出并涉及的哲学问题则在深度和广度上似乎很少有

人能超过，现代哲学的很多讨论，都在不同程度上可以追溯到康德。黑格尔哲学现在好像时运不佳，在中国与西方都是批评多而认同少，但事实上，黑格尔的批评者常常要比黑格尔浅薄，在某种意义上，我们不仅应向康德返顾，而且也应有条件地向黑格尔回溯。

就现代西方哲学而言，我较为关注分析哲学与现象学这两大显学。分析哲学对概念的澄清、对逻辑论证的注重、对传统哲学思辨性的消解等等，有其不可忽视的意义。哲学总是离不开析义与论证：概念的辨析与逻辑的推论乃是哲学的题中应有之义。中国传统哲学在这方面注意不够，分析哲学的训练无疑有助于避免概念的含混以及有结论而无推论等偏向。但分析哲学亦有自身的问题，如哲学的技术化、对存在、价值、人生的忽视等。相形之下，现象学及由此衍生的不同哲学路向，则对存在、生存等问题作了较多探讨。较之分析哲学的形式化趋向，它更多地地在“实质的”层面上继承了古希腊以来的哲学传统，并在很多问题上表现了哲学思维的深度。当然，它在性与天道的追问中，也表现出过强的思辨倾向。现代西方哲学中这两大显学的以上特点，决定了我们对两者不能简单拒斥，亦不可无条件地接受，而这也正是我对待分析哲学与现象学的基本立场。而从人物看，我对海德格尔与维特根斯坦的工作尤为关注。我总认为，他们两人是 20 世纪真正具有原创性的哲学家，今天的哲学思考无法绕过他们的工作。

除了以上两大显学外，西方马克思主义（尤其是法兰克福学派）也是我所关注的流派，从法兰克福的早期人物到其晚近的代表如哈贝马斯，他们的工作都曾引发我的兴趣。特别是哈贝马斯，其涉及领域之广，讨论问题之深入，理论构架之厚重，使他无疑也已成为今天难以回避的哲学家。当然，对他的一些看法我仍颇有异议。

- 您的这些看法，不仅涉及哲学史观，而且似乎也蕴含着对哲

学本身的理解。

● 早在研究生期间，我已从冯契先生等前辈学者的工作中逐渐意识到，哲学与哲学史事实上难以截然二分。我一直很欣赏黑格尔的一个著名论点，即哲学是哲学史的总结，哲学史是哲学的展开。撇开哲学的历史，便无法解决哲学究竟是什么的问题；离开了对哲学本身的理解，也难以真实地再现哲学的历史。就哲学思考与研究而言，一方面“思无法离开史，哲学研究不能‘前无古人’”，任何新的哲学建构都建立在以往哲学提出的问题或积累的思维成果之基础上；另一方面，对哲学史的梳理阐释也总是以研究者的哲学观为背景，浸润着研究者的哲学“先见”。在此意义上，可以说，哲学史研究也就是哲学的研究，历史的分析与理论的阐发彼此相融难分。由此，我治学的基本立足点是肯定学无中西；强调哲学与哲学史的统一。后者也就是我一再说的史与思的融合。

○ 这一基本的学术立场确实体现在您的研究工作中。从您近年出版的文集《理性与价值》、《存在的澄明》及有关论文中，都可以看到对哲学史与哲学本身的双重关注。

● 确实，我对哲学的元理论思考一直较有兴趣。如 1994 年至 1995 年在牛津大学访学期间，我曾对主体间性作了较为集中的考察。这一课题涉及认识过程中的意见争论、道德实践中主体间的互动、价值领域中的人我关系、乃至广义的社会交往行为等多重领域，其间存在着不同偏向的各种理解，促使我从哲学的元理论视角对之加以观照。除主体间性外，我对伦理学上的德性理论，以及德性与规范、德性与德行等也作过某些探讨。道德不仅涉及“你应该做什么？(what you ought to do)”而且关联着“你应该成为什么人？(what you ought to be)”。尽管历史上的哲学家对 doing（做什么）与 being（成为什么）各有侧重，但就道德的本然系统而言，“做什么”与“成为什么”是相互统一的两个方面。对个体来说，“成为什么”的实际内容也就是成就自我，而在道德领域中，成就自我

首先意味着成就德性。如果说规范首先告诉我们应当“做什么”，那么德性则更多地以“成就什么，为内容”而两者在道德实践中又具有相辅相成的关系。

○ 谈到伦理学，我注意到您曾提出了“善何以可能”的问题。对此您是如何理解的？

● 道德所指向的，首先是善。以善为目标，道德更多地展示为价值的追求。无论是古希腊的爱智者，还是先秦的哲人，其道德取向都内含着价值的关怀。道德与价值的这种联系，是就实质的层面而言；道德当然还有形式的一面，但实质的层面无疑更深刻地体现了其特征。

从逻辑上说，在提出“善何以可能”的问题之前，首先可以提问“善何以必要”。历史地看，道德意义上的善，其起源总是有功利的根据，在其现实的作用中，依然可以看到这一点，但道德更深层的意义在于扬弃存在的片面性，实现存在多方面的潜能和规定。所谓“善何以可能”的提出，也是以此为前提的。这里涉及道德哲学可以做些什么的问题。在我看来，道德哲学不应充当道德的立法者，摩西十诫之类的律令可以让摩西这样的道德和宗教先知去颁布；道德哲学也不应自限于道德语言的逻辑分析，元伦理学的立场悬置了人的存在，显然过于狭隘；道德哲学可以做的，首先是考察如何才能达到完善的存在，或者说，走向善应具备何种条件。

○ 具体而言，可以从哪些方面去分析这些条件？

● 这是一个颇大的问题。我想这种考察至少会涉及诸如道德与价值、伦理与义务、自我与社会、道德与语言、规范与德性、德行与自由等。其中，道德与价值总是和本体论问题关联在一起；伦理与义务、自我与社会往往涉及社会学的问题；道德与语言关联着语用学等问题；规范与德性则同时涉及认识论、心理学等问题。

○ 从价值的层面关注道德的问题，似乎也是您的出发点。

● 价值内涵和价值根据应当看作是道德的题中应有之义。当然也有些哲学家未能注意到这一点，如黑格尔就曾认为，道德的观

点主要是一种“应该的观点”。“应该”往往表现为一种主观的要求以“应该”为道德的基本特征，似乎未能对道德的价值内涵和本体论意蕴予以适当的定位。另一些哲学家如维特根斯坦则持不同的看法，对维特根斯坦来说，要回答“为什么这是善的”这一类问题，便应当肯定上帝的存在。类似的论点亦见于各种形式的宗教理论。这里重要的并不是以上帝为“善”的根据，而在于它对道德领域中价值本源的关注，以及与之相联系的某种本体论承诺。不过，尽管维特根斯坦以上帝为善的根据在逻辑上具有避免无穷后退的意义，但其中却蕴含了一种超验的向度；由此出发，似乎很难把握善的真实意蕴。

○ 在您看来，道德的价值根据应如何理解？

● 道德本质上是人存在的一种方式，对其价值根据的考察，不能离开这一基本事实。这一前提同时表明，道德的本体论承诺不能仅仅指向超验之域：对善的本源的追寻，应当由超验的存在向人自身回归。这里的人，首先是一种具体的存在，他呈现感性的形态（表现为生命存在），也有理性与精神的规定；既是一个一个的个体，又展开为类和社会的结构。略去了其感性、生命之维，人便是抽象的存在；漠视其社会的、理性的规定，则很难将人与其他存在区别开来。伦理学史上，幸福与德性的统一常常被视为至善的内容。如果说幸福的实现首先以人的生命存在为前提，那么德性作为内在品格和精神境界则较多地体现了人的理性本质，从而幸福与德性的统一，相应地意味着对生命存在与理性本质的双重肯定。当然，从不同的理论立场出发，哲学家们对存在的规定往往各有所重：功利主义以幸福为善的主要内容，而幸福往往又被还原为快乐，它所确认的，更多地是人的存在中的感性规定；义务论或道义论将义务本身视为无条件的命令，其前提则是把人视为普遍的理性存在。如上的不同侧重，同时也以某种方式表明，人的存在内含多方面的价值向度。

○ 这里已涉及伦理学与本体论的关系。从您近年发表的文章

与著作中，确实也可以看到您对本体论的关注。

● 善的追求归根到底在于实现人存在的价值，在这一意义上，伦理学与本体论是统一的：存在的沉思应当指向人自身的完善，而道德的追求则以人的存在为其本体论前提。从巴门尼德到海德格尔，尽管发问的方式不同，但对存在的追问却绵绵相续。实证主义拒斥存在的探索，只能使哲学变得贫乏化。当然，对存在的追问，并非仅仅是一种抽象的玄思。存在的探寻总是与人自身的“在”联系在一起。相对于本体论意义上的“有”(being)人自身的“在”更多地展开于人的生存过程：它在本质上表现为一种历史实践中的“在”(exister.ce)。离开人自身的“在”，存在只具有本然或自在的性质，因此，不能离开人自身的“在”去对存在作思辨的悬想。当然人自身的“在”也并非处于存在之外，它总是同时具有某种本体论的意义。这样人一方面在自身的“在”中切入存在，同时又在把握存在的过程中，进一步从本体论的层面领悟自身的“在”。

○ 您在不久以前所作的有关《老子》哲学的研究中，特别分析了其中道、天、地、人“四大”之说，似乎也体现了这样一种本体论的视域。

● 有关《老子》哲学的研究，可以看作是从史的角度所作的具体探讨。《老子》是最早从形而上的层面对存在加以考察的哲学文本，这也是我对它较为注意的原因之一。《老子》以道为第一原理，从而超越了原始的阴阳五行说；又以道大、天大、地大、人亦大的“四大”之说确认了人的存在，从而不仅以本体论上的“有”为关注之点，而且将人自身的“在”引入了哲学之思。尽管《老子》在对道作终极追问的同时，还没有完全自觉地将其与自身的“在”联系起来，因而事实上在某些方面，道的沉思往往还游离于自身的“在”，然而，《老子》在“四大”的形式下，将人与道、天、地加以联结，似乎又蕴含着沟通存在与“在”的意向，多少有别于对存在的遗忘。这在某些方面与现代哲学家如海德格尔的思考有相近之处：海德格尔在后期曾提出了天、地、人、神四位一体说。当然，与后期海德

格尔以天、地、人、神的相互映射以扬弃人类中心观念，亦即由人走向天、地、神有所不同，《老子》的逻辑秩序是道、天、地、人，亦即从道走向人。这种思路一方面通过面向人的现实之“在”而多少抑制了对道的超验承诺，但同时亦容易使存在的关切导向处世哲学，从而限制存在之思的深度。

○ 您的这种考察虽以史（我指的是历史中的文本）为依托，但也体现了史与思的统一。

● 如果侧重思的角度，那么，如我以前曾提到的，本体论的研究可以有两种进路：其一，本体论、认识论与逻辑学的结合，即在广义的认识过程中切入存在，它所体现的是存在（或本体）与方法的统一；其二，本体论、伦理学与价值论的结合，即在追求与实现人自身存在意义之中，不断趋向存在与境界的统一，这一进路在中国哲学中得到较为典型的体现。正是存在与“在”的双重追寻，将人不断引向新的境界。这两重路向尽管侧重不同，但并非彼此悬隔，在智慧的历程中，本体与方法、存在与境界总是不断走向统一。

○ 对存在的思考属“形而上”的层面，但从您以往的工作看，对经验、科学等“形而下”的领域，您也同样表现出某种兴趣，这里是否涉及“形上”与“形下”的关系？

● 是的。对存在的形而上沉思，不能疏离形而下之域；“形上”与“形下”之间的沟通和互动，是避免流于玄学思辨的必要前提。正是基于这一看法，在 20 世纪 90 年代初完成了儒家价值体系等研究之后，我便转而考察近代的实证主义思潮：相对于传统儒学的价值体系，实证主义显然更接近形而下之域。也是根据同样的考虑，在对思辨的心学作了“形而上”的沉思之后，我的注重之点曾指向科学主义思潮。尽管科学的“主义化”往往伴随着“形上”化的过程，但较之心学，科学主义思潮与现实的经验世界无疑有更切近的联系。就此而言，从传统心学到科学思潮，也可以看作是由“形而上”回归“形而下”。

○ 确实，在学无中西、史与思的统一之外，“形上”与“形下”的

交融，也构成您治学的一个明显特点。关于您以往所作的工作，我们已有所了解，能知道您以后一段时间的研究计划吗？

● 史与思、“形上”与“形下”的统一 既是我以往的研究所试图体现的原则，也将制约着我以后的哲学跋涉。您也许已可以注意到，继“科学”的沉思之后，我近期的注重之点又开始转向道德哲学。在《善的历程》中我已从史的角度涉及了道德哲学的若干方面；而就存在的沉思而言，人的存在也内在地关联着道德哲学：对存在与“在”的统一作“形而上”的追思 总是涉及如何“在”的问题，而如何“在”则是道德哲学所无法回避的问题。从这一意义上看，从科学的沉思到道德哲学的转向，不仅意味着科学之“真”与道德之“善”的互动，而且也是我前此工作的逻辑延续。人的存在有其普遍之维 如何“在”的问题也有其普遍的向度 同时 处在当前历史变革时期，随着社会经济结构、价值观念等等的转换，道德领域面临新的问题，需要作新的考察。前者在某种意义上赋予“道德形而上学”以存在的根据，后者则从一个方面决定了道德哲学不能远离“形而下”的生活世界。这样 史与思、“形上”与“形下”在道德哲学中似乎可以找到一个比较切实的结合点。我希望这种结合点也成为我漫步于史与思、“形上”与“形下”之间新的出发点。当然 在这方面究竟能达到何种结果，则尚难预知。

（原载《学术月刊》1999年第6期）

# 重视对哲学基础理论的研究

## ——俞吾金教授访谈

● 俞吾金   ○ 欣 文

● 俞吾金,1948年出生于浙江萧山。1977年考入复旦大学哲学系,1987年破格晋升为副教授,1991年获哲学博士学位,1993年晋升为教授。1988—1990年作为联合培养博士生在德国法兰克福大学进修,1997—1998年为美国哈佛大学访问教授,1999年5—6月应邀赴台湾辅仁大学、台湾大学和清华大学作学术演讲。现为复旦大学教授、博士生导师、复旦大学学术委员会和学位委员会委员、教育部当代国外马克思主义研究中心主任、教育部哲学教学指导委员会委员、上海市社联常委、上海市哲学学会常务副会长。著作有:《思考与超越 哲学对话录》(1986)、《问题域外的问题:现代西方哲学方法论探要》(1988)、《国外马克思主义哲学流派》(合著 1990)、《意识形态论》(1993)、《生存的困惑:西方哲学文化史探要》(1993)、《毛泽东智慧》(1993)、《邓小平:在历史的天平上》(1994)、《文化密码破译》(1995)、《寻找新的价值坐标:世纪之交的哲学文化反思》(1995)、《俞吾金集》(I,1995)、《俞吾金集》(II,1998) 编选了《疑古与开新:胡适文选》(1995)、主编了《跨越边界》(1998) 等书。其中《意识形态论》(博士论文,德国著名教授

伊林·费切尔撰写了长篇序言)获原国家教委首届人文社会科学优秀著作一等奖和上海市 1986—1993 年优秀学术著作一等奖;《思考与超越》获 1986 年全国优秀图书评比“金钥匙奖”;《邓小平:在历史的天平上》获全国第五届青年读物一等奖和上海市邓小平理论研究二等奖;《国外马克思主义哲学流派》被评为教育部重点教材并获上海市优秀教材二等奖。在《中国社会科学》、《哲学研究》、《唯物论研究》(日本)等国内外刊物上发表学术论文一百余篇 其中有多篇论文获奖 并有 14 篇论文被《新华文摘》全文转载。

○ 欣文,《学术月刊》编辑部编辑。

○ 俞吾金教授,您是国内哲学界著名的中青年学者,20 世纪 80 年代中期已在哲学界崭露头角,对哲学基础理论、西方哲学、马克思主义哲学、新马克思主义和当代中国文化等均有深入的研究,并提出了一系列富有原创性的哲学见解,尤其是在哲学基础理论研究方面获得的新成果在理论界激起了强烈的反响。作为本刊多年来的老作者,我们想请您比较系统地介绍一下您在哲学基础理论研究方面所取得的成果。请您先谈一下您治学的背景和学术上的传承情况。

● 我对哲学的兴趣萌发于高中时期,而我的治学道路则始于复旦大学。复旦大学哲学系虽然不是一个大系,却汇聚了一批学术造诣深、富于创新意识的老专家,具有扎实的学思传统。在马克思主义哲学博士点上,老系主任胡曲园教授早年就读于北京大学,与艾思奇、胡绳同为地下党组织的哲学研究小组成员,他在马克思主义哲学、中国哲学、西方哲学和逻辑学方面均有精深的研究。在西方哲学博士点上,全增嘏教授早年就读于哈佛大学 他在国内最早开设现代西方哲学方面的课程,他主编的《西方哲学史》和刘放桐教授主编的《现代西方哲学》在学术界拥有广泛影响。在中国哲学博士点上,王蘧常教授素有国学大师之称,他著作宏富,且在书

法上独创章草，严北溟教授则以其佛学研究上的精深造诣为学界所称道。在科技哲学博士点上，陈珪如教授建立了国内第一个自然辩证法教研室，她编译的《自然辩证法》是科技哲学领域最早的启蒙读物之一。特别是胡曲园教授，作为复旦大学哲学系的奠基人一直主张把马克思主义哲学、中国哲学、西方哲学贯通起来，由博返约，对哲学基础理论作出新的探索。复旦大学哲学系的学思传统也由此而形成。我在担任系主任期间之所以把《周易》、《纯粹理性批判》、《1844年经济学—哲学手稿》和《传习录》、《精神现象学》、《1857—1858年经济学手稿》分别作为硕士生和博士生的公共必修课，目的正是为了把胡曲园教授开创的这一学思传统延续下来，发扬光大。

○ 您是胡曲园教授的博士生，他的治学方式毫无疑问对您产生了重要的影响。

● 是的。胡曲园教授的治学方式，除了上面提到的主张贯通马克思主义哲学、中国哲学、西方哲学打下扎实的专业基础外，还有下面两点给我留下了深刻的印象：一是在学术研究上不因循守旧，敢于自出机杼，发前人之所未发。比如，他运用马克思的亚细亚生产方式的理论对中国古代社会进行了深入研究，大胆地提出了中国既不存在封建社会、也不存在奴隶社会的设想，在理论界引起了巨大的反响。二是把理论研究与现实生活紧密地结合起来，不作蹈空之论。比如，针对“文革”后理论界存在的诡辩现象，他主张把知性形而上学与形式逻辑区分开来，强调形式逻辑的基础性作用。这一见解提出后，理论界好评如潮。我觉得，胡曲园教授治学方式的主旨是结合现实生活对哲学的一系列基本概念和理论作出新的反思。正是这一点对我的研究活动产生了重要的影响。

○ 在哲学基础理论的研究中，您觉得什么问题是一开始就必须提出来加以反思的？

● 人们通常认为，这个问题应该是：“什么是哲学” What is