

中国的现代德国哲学研究选述^{*}

张祥龙

[北京大学 北京 100081]

关键词：叔本华；尼采在中国；现象学；王国维；中西哲学比较的新视野

摘要：现代德国哲学引入中国经历了多种形态和阶段。王国维理解和介绍叔本华与尼采是为了更好地理解中国的文化和进行独特的哲理思考；而新文化运动乃至“文革”之后的知识界对于尼采和存在主义的颂扬和兴趣则大多是为了反对自己的文化传统。至20世纪90年代，比较的广义现象学的研究开展起来，大批译著、论著出现。至今，又有了一股要通过现代德国哲学来更合适地理解中国古代哲理的学术动向。

中图分类号：B26 B516 文献标识码：A 文章编号：1671-7511(2006)02-0010-15

如果我们将“现代德国哲学”理解为黑格尔之后的德国哲学，比如叔本华、尼采、胡塞尔、舍勒、海德格尔、伽达默尔等，那么中国人对于它的兴趣，自20世纪初就开始了，中间有所起伏（比如50年代至70年代后期，有一个相对的沉寂期），在最近的十几年间则达到了高潮。1949年之后，由于马克思在中国内地的独特地位，又由于马克思在哲学上与黑格尔的内在联系，德国古典哲学曾经对中国内地的哲学研究有莫大的影响。现在我们则可以说，现代德国哲学——后黑格尔的德国哲学——对于中国人搞的哲学研究，正在发挥并且也可能在未来还会发挥极其重要的影响。由于知识上的局限和文章篇幅的限制，我下面将涉及四个方面的研究情况，即（1）中国人对于叔本华、尼采的兴趣；（2）对于胡塞尔的研究；（3）对于海德格尔的

研究；（4）最后我将触及的问题是：这些德国的学说如何影响了中国人打量自己古代思想的视野，乃至思考哲学问题的方式。

一、叔本华、尼采在中国

王国维（1877～1927）于1903年开始在《教育世界》杂志发表《叔本华之哲学及其教育学说》、《叔本华与尼采》等文章。这位后来在中国古代学术上卓有成就的学者，在他二十岁至三十岁时却是着意于德国哲学的研究。他先阅读康德原著，读不懂，于是钻研叔本华的书，获得了令他自己满意的领会。然后再通过叔本华的《作为意志和表象的世界》中对康德的评论，来重新看待康德，写了一首《康德象赞》：“观外于空，观内于时；诸果粲然，厥因之随。凡此数者，知物之式；存在能知，不

收稿日期：2005-10-23

作者简介：张祥龙，男，北京大学哲学系教授，博士生导师。

* 此文二、三部分中的内容大多借自《现象学思潮在中国》（张祥龙、杜小真、黄应全著，首都师范大学出版社2002年版）的第一编（张祥龙撰写部分）。

存在物。”^{[1] (B1)}意思是按康德的看法，人须通过时空与因果这些“知物之式”来认识事物，而所认识者只是能被知的现象，不是物自体。在王国维看来，叔本华哲学虽然源自康德，却大大超出了后者。关键是叔本华发现直观或直觉能体认物自体，也就是他首次提出而又对后世影响巨大的“意愿”（Wille，一般译为“意志”），从而超出了康德的不可知论。王国维尤其受到叔本华的所谓“悲观主义”（即由意愿主宰的人生不可能有真实的满足，因而苦不堪言）及通过艺术来摆脱人生苦痛学说的影响，后来写出脍炙人口的《人间词话》和《红楼梦评论》。其间从纯哲学转向美学或“文学 [批评]”的思想经历，被他自己如此表达出来：

“余疲于哲学有日矣。哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。余知真理，而余又甚爱谬误伟大之形而上学，尊严之伦理学与纯粹之美学。此吾人所酷嗜也。然求其可信者，则宁在知识上之实证论，伦理学上之快乐论，与美学上之经验论。知其可信而不能爱，觉其可爱而不能信，此近二三年最大之烦闷，而近日之嗜好，所以渐由哲学而移于文学。”^{[1] (B1)}

这一段话实可当作 20 世纪中国思想界面对西方文化、哲学与新现实时的一种深层心态，即所谓“可爱者不可信，可信者不可爱”。中国的传统文化中没有这种分裂，无论是儒家、道家还是佛家，其所信者（仁、道、悟）正是其所爱者。就像儒家的“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语》8-8），道家的“逍遥乎寝卧其下”（《庄子·逍遥游》），禅宗的“自在神通游戏三昧”（《坛经》惠昕本 43 节），对于当事人都既是可爱的境界，也是可信的真理与生存实在。可是，一旦敏锐的现代中国知识分子感受到西方科学实证的“可信”力量，而又不能离开自己的传统文化与思想的“可爱”之处，就可能借西方哲学中的两类不同形态的哲学与知识来抒发这种

感受。王国维认为那些偏于经验实证的知识与哲理，比如“知识上之实证论，伦理学上之快乐论，与美学上之经验论”，是可信的，但它们既不美，又不能满足人生意趣的深层要求，因而不能以自己的生命真正认同之。所以他力求从叔本华这样的能打动中国人心灵的学说中寻找可信之处，或能够体验物自体之处。而且，叔本华的通过艺术来暂时摆脱意愿造成的人生苦痛的学说也正是这样一个从传统的概念哲学转向更深层的思想体验的桥梁。因此贺麟先生写道：“王国维最后的美学思想完全是接受叔本华的直观说的，他强调‘静中观我’为艺术的最高境界。”^{[1] (B2)}

王国维是中国接受现代德国哲学乃至西方哲学影响的最早的学者之一，他的接受方式不仅是典型中国式的，而且具有符合当代西方欧洲大陆哲学的基本倾向的内在识度。只是他还未能见到现象学的发展（那时胡塞尔的现象学在德国也刚刚起头），因此不能将这“可信”与“可爱”真正打通。这种分裂不仅与他个人的生存悲剧有关，也使不少人——包括贺麟先生——相信他没有真正理解康德，或没有进入西方的正宗哲学或唯理论的核心。我个人对这种看法是怀疑的。我倒是觉得他的思想悲剧（这里“悲剧”二字不只是否定性的，而是带有“悲剧”在叔本华和尼采那里的意味）更与他未能充分理解现代欧洲哲学的反实体主义、反基础主义的实在观有关系。此外，王国维对于西方哲学的接受还有一个特点，即将它与自己的和时代的生存体验融合，并加以创造性的发挥，以此来重新同情地理解中国自己的文化与思想。我个人认为这是接受外来思想影响的各种方式中的最上品。他后来的那些影响深远的所谓“文学”的学术活动，不能说与他的这些哲理探讨没有内在的联系。

中国人接受尼采也很早。20 世纪初年，梁启超和王国维都谈及尼采，且大力推崇。到新文化运动，尼采更是被作为破坏传统

而主张个人至上的哲学家来鼓吹。鲁迅在1907年写的《文化偏至论》、《摩罗诗力说》和《破恶声论》中,热情称颂尼采,说他反对偶像、藐视传统,“博大渊邃、勇猛坚贞”,是个性解放的“个人主义雄杰”。^{[2] (P239)}据说,鲁迅后来接受马克思主义之后,也未尝抛弃尼采,“所重在其革命精神”。^{[3] (P29)}所以徐梵澄说,“《鲁迅与尼采》这是可著成一大本书的题目。”^{[3] (P28)}1915年,陈独秀在《新青年》的发刊词《敬告青年》里,引用尼采关于奴隶道德和贵族道德的论述,号召青年反抗封建专制统治。第二年,他在《人生意义》中再次颂扬尼采的主张,要“尊重个人的意志,发挥个人天才,成功一个大艺术家,大事业家,叫做寻常人以上的‘超人’,才算是人生目的;甚么仁义道德,都是欺人的鬼话。”^{[2] (P239)}自那时以来,在激进人物中,很有一些尼采的崇拜者,比如傅斯年、田汉、茅盾、郭沫若等。郭沫若在其长诗《匪徒颂》中,把尼采称为“倡导超人哲学的疯癫”,欺神灭像的“革命匪徒”,并且为他三呼万岁。^{[2] (P240)}1926年9月15日,当时很有影响的《民铎》杂志(第2卷第1号)出版《尼采》专号,其中既有两种尼采的小传,对尼采著作的选译和其著述的介绍,又有一些评议等等。^{[2] (P240)}

这些尼采的追随者,既是被尼采的才气、勇气和霸气所吸引,又同时在利用尼采来制造文化革命的氛围。不过,他们追求的文化大方向,实际上却与尼采的方向几乎相反。不错,尼采确实反对传统,但他反对的是西方传统文化中的哲学、科学与宗教的基本价值,也就是反对形而上学的实体化知识、不变的科学真理和出自弱者心理的人格神崇拜。而这些基本价值中的大部分,比如西方的传统哲学与近代科学,却恰是中国的新文化运动的鼓吹者和参与者们所正在追求的。因此可以说,他们与尼采的西方追随者或同情者们(一次世界大战后,正是尼采思想陡长势头的时

候)貌合神离,具有相似的“反传统”的外壳,却在精神实质上“交叉换位”:他们凭此而进入近代或“现代”的西方精神,尼采的西方潮流则湧向“后现代”精神,而这后现代,却与中国古代的“前现代”文化有一些可以沟通之处。

从那时开始,中国的反传统运动愈演愈烈,毁林刨坟,直到中国近代的第二次文化革命,即1966年开始的“无产阶级文化大革命”,达到了它的逻辑顶峰。红卫兵的“造反有理”的呼声中难道没有朝向“革命匪徒”的“万岁”之声?不止如此,文化大革命之后,又曾在80年代出现过存在主义(以萨特为主)热和尼采热,其基本的精神走向与新文化运动亦无太大的出入,只是这被反对的“传统”中加上了红色的新信仰传统而已。黄见德写道:“随着改革开放的发展和思想战线上拨乱反正的胜利,由于对个人迷信的批判,领袖从神坛走向人间,一部分青年知识分子心目中的偶像消失了,传统价值观念动摇了。经过十年内乱,在这种理想失落,指导思想遭到毁弃,前辈人的信仰不屑一顾,真诚的信念未确立时,心里便产生了一种急切焦虑的充实求助感。就这样,尼采那些高扬自我、否定传统、重估一切价值的格言和观念,就和当代中国部分青年的心态相合。于是,包括那些极端个人主义的思想都似懂非懂地进入了青年人的生活圈子,也由此引起了哲学界对尼采哲学的研究和传播。”^{[4] (P257)}这种当年借用尼采来反传统的势力后来又成了被新的尼采热当作传统来反对的现象,颇有些荒诞戏剧的味道。这到底是所谓的“尼采的反理性主义”所造成的“尼采悖论”,还是由于中国思想界和普通知识界一直就没有真正理解尼采?当然,尼采被西方评论家们也视为是最常被人误解和曲解的思想家。^{[4] (P254)}相比于纳粹对于他的曲解,批判纳粹之人对他的曲解,“尼采在中国”的命运也许并不是最糟糕的或最滑稽的。

在 80 年代的萨特热与尼采热，以及“血色黄昏”之后，90 年代的中国哲学界进入了一个从哲理上探究这些后现代思潮的哲理原因的时期，也就是一个迄今还很有生命力的“现象学研究”的时期。

二、胡塞尔研究在中国^[5]

中国自 20 世纪的 20 年代末就开始有人介绍胡塞尔的现象学，但是直到文化大革命之后的 1980 年，才有了第二批有影响的胡塞尔研究。而胡塞尔著作的完整中译本，也要到 1986 年才首次出现。近 20 年来，对胡塞尔的研究以及相关的海德格尔研究、解释学研究等，在中国内地取得了长足的进展，极大地加深了中国学界对于西方当代哲学、特别是欧洲大陆哲学的理解，刺激出了一些新的研究方向。

到目前为止，我个人明确知道的最早从学理上介绍胡塞尔的中国人是杨人梗。他写的《现象学概论》一文刊登在 1929 年 1 月出版的《民铎》杂志 10 卷 1 号上，^①[6] (P33-137) 这篇七千字左右的文章的阐释水准颇为可观。它分为五个部分：“序说”，“所谓现象学”，“现象学之创始者”，“现象学之概念”和“现象学之要点”。最后一部分最长，是此文的重心所在。作者依据的都是德文文献，特别重视胡塞尔的《观念 I》（即《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第 1 卷）。作者着重讲了现象学的五个特点：还原的方法，纯粹意识的研究及意识的连续动态的意向性，意向性动态构成的两个方面（即“意向作用”[noesis，杨人梗音译为“逻尔昔斯”]和“意向对象”[noema，杨译为“逻尔妈”]），意向对象的观念性与本质性，意向对象的超越性。似乎可以说，这篇东西是 80 年代之前中国对于胡塞尔最有深度的阐释。^[5]

我们还知道张东荪与贺麟两先生各自在 30 年代或更早也注意到了胡塞尔。但 1949 年之后，直到文化大革命结束，这方面的研究与介绍很少。1980 年春，出现了一批关于胡塞尔现象学的论文，作者有李幼蒸、罗克汀、范明生、张庆熊、张宪、涂成林等。其中李幼蒸的研究既比较早，也比较客观。胡塞尔本人著作的翻译，一直落后于其他广义现象学思潮的作者（比如萨特、海德格尔）。这种状况直到 80 年代中期，尤其是 90 年代才开始改变。当倪梁康译的《现象学的观念》^[7]于 1986 年 6 月作为中国第一本胡塞尔的译著出版时，第一次就印了一万六千册之多，可是居然在当年 9 月就有了第二次印刷，而且印了三万五千册！在胡塞尔著作的出版史上，这很可能创下了单本书一年内再版和发行数量的世界纪录。其原因多半是：在这之前，对于萨特、海德格尔等“胡塞尔的学生们”已经多有介绍，而李幼蒸等人的论文也已经让人初步知晓胡塞尔对于“存在主义”和欧陆哲学的意义，再加上当时的“萨特热”，这些因素合在一起，使人们期待着从胡塞尔的著作中找到理解这些流行的现代思潮的根据。

《现象学的观念》的正文不超过五万字，是胡塞尔 1907 年在哥廷根大学任教时的讲稿，分为五讲。1947 年该书作为《胡塞尔全集》（Husserliana）第二卷出版。它是胡塞尔思想从早期的描述现象学向后来的先验现象学转折的标志，在较短的篇幅中包含了现象学最基本和最重要的一些内容，因而是一本非常好的“导论性的著作”。^{[7] (P2)}原书编者比梅尔（W. Biemel）教授的“出版者序言”（写于 1947 年）讲述了胡塞尔写作此书的思想与人生背景，又极富洞察力地阐发了这本书的要领与精粹

① 此书属《中国现代哲学史资料汇编续集（第二册）》。但由于此书转载时错将“杨人梗（P&N）”印成“杨人梗”，致使本文作者在《现象学思潮在中国》中也将错就错。当然，主要责任在我自己，未去查原材料。至于这份材料是否事实上是中国介绍胡塞尔的最早材料，我也无法完全确定。

之处 具有较高的学术价值。通过这本书将胡塞尔的现象学引入中国是非常合适的。我给 学生上“现象学引论”一类的课时,常选用此译本。细读中虽然发现也有很少的可商榷之处。但总的说来,译文准确,紧跟原文,表达得通畅明白,译注几乎都涉及关键的概念区别。对读者很有帮助;可惜数量较少。

自《现象学的观念》之后,胡塞尔著作的中文译本逐渐增多。其中特别值得一提的有李幼蒸译的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第1卷(以下简称《观念I》),即《纯粹现象学通论》,以及倪梁康译的《逻辑研究》。

《纯粹现象学通论》或《观念I》由商务印书馆于1992年出版。配合了中国内地在学术界中的某种“现象学热”,而且它还是一个有较高学术水准的译本。如上所述,此书的译者李幼蒸先生对于现象学早已关注,掌握了较丰富的资料。他1983年时便已计划翻译此书,并得到了欧美的一些现象学家的帮助。^{[8][9]}除此之外,他对中国哲学界忽视胡塞尔的情况有很清楚的意识。

译者依据了两个德文本(1976年的新编本和1922年本)、一个法文本、两个英文本,因而无论是在保证译文的准确性方面还是在译名的选择方面,都获得了较多的参照角度。中译文明晓流畅,有较高的可读性。而且,译者在选择重要概念的译名时也颇费了一番心思。比如对胡塞尔常用的希腊和拉丁词,译者没有采取日译者的做法,通通用音译,而是有选择地使用了意译,比如“*Noesis*”就译作“意向作用”或“意向行为”,而没有像杨人梗那样译作“逻尔昔斯”。从这里可以看出中国内地学者与日本,乃至港台地区学者的不同。前者似乎自觉或不自觉地受到中国文化中的“意会融贯”或“(积极意义上的)格义”传统的影响,总是不忍将那活生生的词意硬邦邦地音“译”出来了事。宁可冒以偏概全、词不尽意的风险。我个人同情

这种做法。此外,李幼蒸对近义词的处理比较宽松。这当然有利于译文的流畅,但也冒有在不经意间失去某些细微的且有重要差别的危险。此书中将“*Horizont*”译作“边缘域”,颇有味道。不仅暗示出胡塞尔的构成思路与詹姆士的意识流学说的联系,而且本身也具有很强的、在我看来也是正确的隐喻力。

此译本的一个重大特色是它在正文以外的附加部分,合起来有二百多页。这些附录、索引等对于读者的帮助想必是相当大的。总之,我感觉这个中译本的适用性和学术信息量要大于英译本,可以作为现代西方哲学翻译中的一个很不错的范本来看待。如果一大批中译本都做到了这个地步,那么我们的西方哲学研究就会上一个新台阶。

1999年6月,由倪梁康翻译的胡塞尔《逻辑研究》由上海译文出版社出齐,一共有三册。胡塞尔就是凭借《逻辑研究》这部巨著而建立了现象学,并激发出了随后的声势浩大的广义的现象学运动。尽管胡塞尔后来转向了先验现象学,写出了《观念I》、《笛卡尔沉思》、《欧洲科学的危机与先验现象学》、《经验与判断》、《形式的与先验的逻辑》等,但不少有影响的现象学家和欧陆哲学家,比如海德格尔和德里达,仍然关注它,而且在某种程度上更关注它,因为它里边包含着现象学初生时的许多思想脐带、原本的动机、改变的痕迹、纯描述的工作方式,等等,有更丰富的解释空间。总之,此书在现象学运动中占有一个特殊的地位。但是,由于它的容量大(德文原版已有1300多页,修订后的考证版则更有扩充),概念多,层次密,再加上有两版之间的区别,所以是很不容易译出的。日文译本耗时达八年之久。倪梁康自80年代后期到德国留学时就开始翻译此书,1994年出版了第一卷,至1999年终于完成。倪梁康用的是《胡塞尔全集》的考订本,包含了两版的不同文字的对比,页边

有德文本原版的两版页码，书后有书名、人名和概念索引（其中概念索引由译者作出），再加上译者对胡塞尔多年的研究经历和认真的翻译态度，使此译本具有相当高的学术可信性和使用价值。^① 中国人对胡塞尔著作的翻译至此已具有很可观的规模和质量。至今，胡塞尔生前发表的著作差不多都有了中译本，不过也有些翻译质量上的差别。有的译本，比如《内在时间意识的现象学讲座》的华夏出版社的译本，是由英语译出，只能算一个临时代用的本子。由倪梁康选编的《胡塞尔选集》（上海三联书店，1997年）则收入了胡塞尔的一些论文和著作章节。

自80年代初以来，讨论胡塞尔现象学的论文虽时有出现，但从数量上远不如讨论海德格尔和萨特的。除了《哲学研究》等学术杂志之外，刊登这类文章的还有各种论文集，比如《现代外国哲学论文集》（商务印书馆，1982年）、《现代外国哲学》（人民出版社，自80年代初以来出了多集）、《德国哲学（论文集）》（北京大学出版社，自80年代中后期以来出了十几集，现改由中国人民大学出版社出版，书名为《德国哲学论丛》）、《中国现象学与哲学评论》（上海译文出版社，自1995年以来已出版3辑）；此外，就是《现代西方哲学》一类的教科书中的有关章节。早期的作者除以上提及者外，后来还有叶秀山、靳希平、倪梁康、涂纪亮、张祥龙、张再林、陈立胜等。近些年来又有不少年轻学者加入，此处已难于一一列举了。

叶秀山的《思·史·诗——现象学和存在哲学研究》出版于1988年，在学界产生了较大的影响。此书有九个部分或九章，

涉及的主要哲学家有：卡西尔、胡塞尔、海德格尔、雅斯贝斯、萨特和杜弗朗（M. Dufrenoy，又译为“杜夫海纳”）。作者对于西方哲学史、特别是古希腊哲学和德国古典哲学素有研究，所以在讨论这些现代哲学家时往往带有深远的历史对比眼光。在“引言”中，作者提出了一个颇为新颖的看法：“当代西方哲学的主要思潮都可以在康德哲学中找到自己的立足点，但我们也不无兴趣地发现，这个立足点，就现代来说，主要竟都是在康德《纯粹理性批判》的‘分析篇’中，当代分析学派固然如此，就是现象学派也是如此。这种情况的出现，不能不说与现代哲学对黑格尔哲学的批判有关。”^{[9] (B)} 涉及到胡塞尔，这种关联表现为对休谟问题的解决。休谟严格区分了“事实”之间的关系和“观念”之间的关系，认为前者是物理性的，受自然联想的因果律支配，而后者是思想性的，其关系是纯粹形式的和必然的。康德和胡塞尔都不满意于这种完全的割裂。胡塞尔与康德在这个问题上的不同在于，康德结合事实与观念的方式是“二元”的，即认为先验逻辑的“内容”是感官提供的感觉材料或物理刺激。胡塞尔则将这种“内容”看作是理性主体或意向意识的一种“建构”，即“意义”（die Bedeutung）。叶秀山从《逻辑研究》的第一研究入手，以“意义”为主要线索来理解胡塞尔的现象学。这是个不很寻常，却颇有见地的做法。与德里达的《声音与现象》的分析有相似之处。叶书正确地指出，对于胡塞尔，意义是可以独立于所指对象的。我无法体验你所说的“我头疼”一语的所指，因为那是纯私人的，但我可以理解这句话的意义。所以意义是

^① 倪梁康对《逻辑研究》的翻译也受到过一些批评，主要是抱怨他的译文过于追随德文语法，因而晦涩难读。而且，也有些未译准的地方。我目前正着手此译本的校对，也确实发现一些可改进之处。但是，我总的感觉是：对于这么一部本身就“晦涩”的巨著的翻译，能做到目前这个程度，确实是个首先值得尊重的成就。如果读者逐渐熟悉了他的译文风格，加上倪梁康的《胡塞尔现象学概念通释》的配合，就可随之而行，总是可以读通此译本的。至于有些译得不够准确之处，当然需要修订，但并不从总体上影响对此书意思的理解。而且，就我的观察，对于西方哲学重要的巨著的翻译，几乎不可能做到完全准确的，有这样那样的批评，是完全正常的。上而提到的《观念1》的翻译，也是这种情况。

“游离”于事实对象之上或之外的。“‘意义’的发现 在胡塞尔看来,无异于揭示了整个西方哲学的最后秘密,找到了从古代希腊哲人开始要寻求的东西。……人们要追求的这个‘本源’,既不‘在’物也不‘在’心,而就‘是’‘意义’,是一种‘思想’,或‘思想性的对象’”。^{[9] (P78)}在词语的意义中,理智与直觉,共性与个性,普遍性与特殊性本来就是同一的。^{[9] (P81)}以此为出发点,此书讨论了理智的直观、观念(理念)的世界、“活的世界”(一般译为“生活世界”)或人文科学之建立等问题。其中时见一些有力度的看法。

倪梁康于1994年发表的《现象学及其效应:胡塞尔与当代德国哲学》(北京:三联书店),是一本关于胡塞尔及其引发的思想效应的研究性的力作。由于作者在德国留学多年,并专攻现象学,特别是胡塞尔,而且有大量翻译胡塞尔著作和进行独立研究的经验,因此,此书对胡塞尔现象学的产生、影响、特点、重要思路的阐述和分析不仅更严谨,体现出真正进入原著(包括胡塞尔的原著和研究者们的原著)者才有的那种熟稔和在行,尤其突出了胡塞尔现象学专注于具体意识现象分析的“工作哲学”的特色,而且此书还具有更广阔的视野,直接探讨了胡塞尔与其他四位重要的德国思想家(海德格尔、舍勒、伽达默尔和哈贝马斯)的关系。^[9]另外,倪梁康的《胡塞尔现象学概念通释》(1999年,北京:三联书店)和《自识与反思》(2002年,北京:商务印书馆)都是很有分量的著作,尤其是《通释》是阅读胡塞尔原著的有效工具书。

三、海德格尔的研究在中国

海德格尔哲学引入中国与熊伟先生很有关系。熊伟的“自传”讲到,他于1933年10月到海德格尔正在教学的弗莱堡大学(其时海德格尔正任该校校长)。起初的动

机是利用那里的较低的生活费先立住脚,再图发展,但听了海德格尔的课之后,“很快即为其风度所吸引。要而言之,他从未灌输知识,而启人思,而且是诗意地思与诗意地说,这样就易令人流连忘返。这确把我引入新天地。……在弗赖堡留经三年,顿觉人生洞开。”^{[10] (P33)}

熊伟1942年在国立中央大学的《文史哲》季刊第一期上发表了一篇题为“说,可说,不可说,不说”的文章,似乎是中国第一次提到海德格尔并阐发受其影响的思想的公开出版物。写此文章的动机是要与冯友兰商讨。冯认为通过直觉,达不到哲学,只能达到神秘经验。所以,“佛家之‘不可说,不可说’,非是哲学,其以严刻的理智态度说出之道理,方是所谓佛家哲学也。”^{[10] (P34)}熊则认为“不可说”并没有什么神秘。“‘可说’固须有‘说’而始‘可’;‘不可说’亦须有‘说’而始‘不可’。宇宙永远是在‘说’着。”^{[10] (P33)}由此可感到海德格尔后期认“语言”本身之“说”为“存在之屋”的见解的影响。此文开头处也确实提到了海德格尔。我们读到:

“海德格尔(Heidegger)云:‘我’并非‘执’,要‘法执’才是‘执’。……‘有’是有物混成,先天地生的这个物。但是‘有’若成了这样一个‘混’成的物,则又‘不可说,不可说’。必欲‘说’之,则必成为‘谬悠之说,荒唐之言,无端崖之辞’。”^{[10] (P24-25)}

“‘我’并非‘执’”,是在将海德格尔讲的“我”与笛卡尔讲的有“执”的“我思,故我在”之“我”区别开来。所以凭借“我”而“可说”者与凭借宇宙身份的“不可说”者才可在最终的意义上相通,可在庄子的“大言”,也就是“谬悠之说……”中相通。由此亦可看出熊伟对海德格尔的理解从一开始就带有强烈的中国风格,处于“佛”与“道”的问题视野之中。

1961年3月,由中国科学院哲学研究

所（《哲学译丛》编辑部）主编的《现代外国资产阶级哲学资料》（1961年第2辑）上登出了由梁志学（即梁存秀先生）翻译的海德格尔的“什么是形而上学？”就笔者所知，这是海德格尔的作品第一次在中国的出版物中出现，尽管是作为“内部资料”出版。^{[11] (P1-8)} 1962年，在同一刊物的当年第2/3辑上，刊出了由熊伟翻译的海德格尔的《论人道主义 [的信]》及一组关于海德格尔的文章。^{[11] (P1-23)} 另有三篇讨论海德格尔的文章和一则关于他的“人物资料”及著作目录。实际上，这是海德格尔的专辑。

1963年6月，由中国科学院哲学研究所西方哲学史组编的《存在主义哲学》一书在商务印书馆作为“内部读物”出版，其中有熊伟译的海德格尔的《存在与时间》的扉页语和第4、6、9、14、26、27、38、40、41、53、65、74共12节，占八十多页。可以说，《存在与时间》原作的概貌已由此而进入中文读者的视野，只可惜“内部读物”的出版形式和仅仅两千册的印量大大限制了它的传播。

同年商务印书馆公开出版了洪谦主编的《西方现代资产阶级哲学论著选辑》印数达一万册。里边有熊伟译的三篇海德格尔的东西：“形而上学是什么？”（原文发表于1929年），《存在与时间》（1927年）的扉页语和导论中的第4、6两节，以及《林中路》（1950年）的扉页语和其中“诗人何为？”一文的节译。这三篇译文篇幅虽然不长，但有深远的影响。我本人就是通过它们而初次接触海德格尔的作品，并由此而产生了长久的兴趣。我现在仍记得当年读这些文字时的惊喜感受：西方居然也有这等人物，这等思想！熊伟将“Dasein”译作“亲在”，也颇有自家体贴出的一股“亲密”意味和儒、禅意味，起码有让人感受到海德格尔思路的出新之处的效果。后来由他的学生改译为“此在”，虽然确有从文字上讲更顺畅的好处（比如在译“Das Dasein ist sein Da zu sein”一类的语言游戏语

时），但也有重大弊端，而且这种顺畅通过别的方式（比如译为“缘在”）也可以达到。最重要的弊端就是“此”过于板滞，似乎“Da”在海德格尔那里只意味着“当下一处一刻”，于是让人联想到那把持自身的主体，并因而断言海德格尔的早期思想是主体主义的。“亲”既有“总是与我不可分的”这一层含义，又有“原发的关系”这种明显的“虚”义和“新”义，因它让人想到“亲情”一类的人际关系和人与世界、家园的关系。《存在与时间》的译者之一王庆节在追念老师的文章中这样反思道：“随着对海德格尔理解的加深，我愈益感到‘此在’一译，固然对初步理解海德格尔与在具体的翻译实践中有许多便当之处，但在吃透海德格尔‘Dasein’的深意方面尚有欠缺。相形之下，熊伟先生的旧译‘亲在’除了在许多方面深得海德格尔‘Dasein’概念的精髓之外，还更多地体现出先生对中国文化的深切关怀与中学根基。”^{[10] (P98)}

由此可见，对海德格尔的作品的翻译和介绍于文革前的60年代已经起步（上面提及的只是这些努力的部分成果），尽管还限于短篇。这与胡塞尔的作品直至80年代才被翻译的情况很不一样。造成这种差别的一个重要原因就是有无“传人”的效应。熊伟、梁志学、王玖兴、陈修斋、广华等学者的努力使得海德格尔为国人所知晓，在那些暗淡的年月里默默地吸引着还在思想的人们。

1987年12月，海德格尔的成名作《存在与时间》的中文版由北京的三联书店出版，一次就印了五万多册。它由陈嘉映和王庆节合译，熊伟校。两位译者都是熊伟先生带的硕士研究生，“译者序”中说熊伟的译文“为翻译全书奠定了基础”，确是合乎实情的。尽管如此，要全文翻译此书也很不容易，尤其是在80年代前期和中期，中国内地对海德格尔的研究还不够深入，有关的国际交流也还不够充分的前提下，毫不奇怪，译者感到“这本书的内容及行

文均极为生僻怪诞”。因此,“译者在翻译过程中经常参考 John Macquarrie 与 Edward Robinson 的英文译本,还选用了英译本的一些脚注,受益之巨,非片语所能表尽”。^{[10] (P3)}正是由于这个译本吸收了这些前人的成果,而且两位译者想必是全力以赴,备尝甘苦,所以它从总体上看达到了很可观的水准。译文基本上能忠实原文,对术语的翻译有相当的敏感和自觉。比如词根、词头和词尾的照应方面,术语之间尽量保持了一致性。中文的译注(其中有些是受英译注的影响)提供了一些关于译名的相关思路的很有价值的说明,可惜数量还是嫌少。书尾附有一些很有用的附录:关于译名的讨论,海德格尔生平和著作年表,德汉、汉德、拉汉、希汉的名词对照表,以及人名索引。当然,由于当时条件所限,此译本也有一些不足,比如给出的希腊文错处过多,一些术语的翻译(比如“Das Sein”译作“此在”、“Verfassung”译作“法相”、“apophantisch”译为“构词法的”等)还可商榷,等等。不管怎样,到目前为止,此书深刻地影响了海德格尔前期著作中的一些中文译名的译法。

翻译海德格尔著作的更大一次浪潮主要来自浙江学者孙周兴(现在任教于上海同济大学)。他1992年在杭州大学(现为浙江大学)通过博士论文答辩,其论文后来以《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》为题出版。自1994年以来,他在台湾和中国内地发表了海德格尔后期的三本与“路”(Weg)有关的著作的中译文,即《在通向语言的途中》(Unterwegs zur Sprache,台北:时报文化出版公司,1993年;北京:商务印书馆,1997年)、《林中路》(Holzwege,台北:时报文化出版公司,1994年;上海:译文出版社,1997

年)和《路标》(Wegmarken,台北:时报文化出版公司,1998年),总计有七十多万字。此外,他还选编了上下两大卷,共一百万字的《海德格尔选集》(上海三联书店,1996年),并于2002年出版了海德格尔的巨著《尼采》的完整译本(北京:商务印书馆)等等。完全可以说,孙周兴在海德格尔的中译方面做出了最显著的贡献。

由于孙周兴的翻译产生于90年代,也由于他在翻译之前已从事较严肃的海德格尔研究,所以他的翻译从总体上讲显得有整体的理解的支持,也能在相当程度上感受到海德格尔语言的隐喻力和游戏技巧,尽管还有改进的余地。比如,在“语言的本质”这篇文章的翻译中,他不仅注意到了以“道路”(Weg)为根的一组词的相互关联,像“在途中”(Unterwegs)、“让通达”(gelangen lassen)、“地带”(Gegend,境域)、“地带化”(Gegend,境域化)、^①“开辟道路”(be-weegen)、“提供道路”(weegen)和中国的“道”(Tao),并在译文中通过一些方式表现出来,而且还看出,体现这“道路”的存在论的开道本性的“说”(Sage)与老子之“道”的内在关联,所以将它译作“道说”,颇有趣味。而他由之将那表现“开道”本性的“Ereignis”译作“大道”,尽管显得有些粗糙,但确有自己的“道一理”和理解识度于其中。正是因为有这种理解和功夫,他能将英译者感到过于困难而不敢译的语言游戏段落也译出。^{② [12] (P101)}

除此之外,90年代的海德格尔译作中比较重要的还有彭富春根据英译本译的《诗·语言·思》(北京:文化艺术出版社,1990年),成穷、余虹和作虹译的《海德格尔诗学文集》(武汉:华中师范大学出版

① 此词(Gegnende或dieGegnet)不应译作“逆反的东西”,而是“境域化”。参见《泰然任之》(Gelassenheit)

② 那里海德格尔阐述“be-weegen”和“weegen”的原本的和词源学上的动态含义,并由此而引出对老子“道”与他自己讲的“道路”的深刻关联的讨论。可参见英文本92页,On the Way to Language, tr. P. Henz, New York: Harper & Row, 1971年。

社, 1992年), 陈小文、孙周兴译的《面向思的事情》(北京: 商务印书馆, 1997年) 和熊伟、王庆节译的《形而上学导论》(北京: 商务印书馆, 1996年)。后两本译作中的部分章节被收入进《海德格尔选集》。

总之, 到目前为止, 海德格尔的翻译在中国已初具规模, 前期与后期的相当一批重要著作有了全本翻译或部分翻译(此外还有相当数量的有关论著的翻译)。这些翻译绝大多数取自海德格尔《全集》的第一部分(1~16卷), 即生前出版的著作。在笔者看来, 要更深入了解海德格尔, 翻译上还需要填补一些重大的空白。首先, 海德格尔思想发源期、即教职论文和早期弗莱堡(1919~1923)时期的讲座手稿对于了解他的思想方式的秘密是关键性的(2004年底, 孙周兴在同济大学出版社出版了他编译的《形式显示的现象学: 海德格尔早期弗莱堡文选》, 极有意义, 但篇幅还是有限)。其次, 能说明他与纳粹关系的文献还需充实, 比如1933年就任弗莱堡大学校长的演说稿《德国大学的自我主张: 1933/34年校长任职》和耐斯克(G. Neske)等编辑的《马丁·海德格尔和国家社会主义: 问题与回答》(纽约: Paragon, 1990年)等。第三, 像《康德与形而上学问题》与《现象学的基本问题》这类分量较重的著作也应译出。

中国学者关于海德格尔的讨论和公开出版物不仅远多于关于胡塞尔的, 而且(加上对海德格尔的翻译)在90年代的西方哲学研究中独占鳌头。在学术界乃至一般的人文知识分子中产生了较大的影响, 比如我们现在已经可以在一些关于中国古代哲学与马克思主义哲学的讨论中发现海德格尔的影响。

文革后, 对海德格尔的阐述又一次开始。1980年出版的《现代西方著名哲学家述评》上发表了熊伟的“马丁·海德格尔”的条目。董润深在《现代外国哲学论集》第2辑上发表了“海德格尔哲学的人道主

义问题”一文, 主要依据海德格尔的《论人道主义的信》和《存在与时间》。此文的一个观点后来受到宋祖良的批评, 即认为“海德格尔建立了一个‘人类中心说’”。^{[13] (129)}这是一个有广泛影响的观点, 不少人依据《存在与时间》中的第44节C部分来断定它的“主体主义”, 甚至“人类中心论”, 并且由此而与海德格尔后期的“反人类中心”的主张截然区分开来。但持这种看法的人们忽视了一个更重要的区别, 即Dasein(或人)与主体的区别, 以及它们各自与“世界”的关系之间的区别。

除了论文之外, 在大陆形成论著的有: 俞宣孟的《现代西方的超越思考——海德格尔的哲学》(上海人民出版社, 1989年), 余虹的《思与诗的对话——海德格尔诗学引论》(中国社会科学出版社, 1991年), 宋祖良的《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》(中国社会科学出版社, 1993年), 孙周兴的《说不可说之神秘——海德格尔后期哲学思想研究》(上海三联书店, 1994年), 张汝伦的《海德格尔与现代哲学》(上海: 复旦大学出版社, 1995年), 陈嘉映的《海德格尔哲学概论》(北京: 三联书店, 1995年), 靳希平的《海德格尔早期思想研究》(上海人民出版社, 1995年), 张祥龙的《海德格尔思想与中国天道——终极视域的开启与交融》(北京: 三联书店, 1996年)以及《海德格尔传》(河北人民出版社, 1998年)。

俞宣孟的书是这些论著中最早出现的, 有近30万字, 是中国内地第一本较详审地阐述海德格尔的前后期思想的专著。这本书对海德格尔前后期思想关系的看法预示了后来中国绝大部分有关论著在这个问题上的看法, 即《存在与时间》(或《是与时间》)由于以“Dasein”为探讨的主要线索, 就还是走在“主体主义”(或“主观唯心主义”)的道路上, 而后期则是由“存在本身”或“是本身”在主宰局面。当然, 这种看法的来源是西方的一些海德格尔专

家,比如珀格勒(Q. Poggeker),而海德格尔本人是不同意它的。

宋祖良的《拯救地球和人类未来》是一本研究海德格尔后期思想的书。他在其中批评了到那时为止的中国研究海德格尔的一些观点,甚至是研究模式,同时提出了自己的看法:“海德格尔的后期思想的主题是[通过讨论现代技术问题]拯救地球,维护人类的基本生存条件,维护人类在地球上的长久生存。”^{[14] (P3)} 不管此书的一些较易发现的缺点,比如有时下论断失之过激,文字重复较多,但它确实是基于作者在德国访问一年中师从海德格尔专家珀格勒以及阅读一些新材料的经验之上的。无论从资料上讲,还是思路上讲,此书都提供了一些到那时为止对于国内学术界还是较新的东西。

孙周兴的《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》依据的原著比较丰富,解读得相当认真仔细,视野也较开阔。但对早期海德格尔的理解上比较粗糙,作者本人也意识到这个问题。但作者对“Ereignis”的重视,以及对它与“道说”及汉语之“道”关系的分析都是既有文本根据,也是颇有见地的。

陈嘉映的《海德格尔哲学概论》一书介绍并讨论了海德格尔前后期的思想,基本上是按问题来讲的。它的讲解一般都有原著的根据,尤其是对一些重要词的词源和译法,有不少相关的说明。作为一本试图全面阐述海德格尔哲学的书,它也有一些不足之处。主要是忽视了对于海德格尔思想的来源、形成与发展的探讨,比如,他与胡塞尔、拉斯克、康德的关系,此书几乎没有涉及。

靳希平的《早期海德格尔思想研究》可谓一本填补中国的海德格尔研究空白的书。至此书出版为止,中国还几乎没有对于海德格尔早期思想的认真研究。此书则依据原始材料(其中不少是国内乃至英语世界不知道的),主要阐述了自1909年至

1916年间海德格尔的著述以及他的早年生平,做出了开拓性的研究和介绍。它还提出了一个我虽不能完全同意,但认为是有独创性的有趣观点,即“海德格尔……从青年时起,就是一个实在论者”,“他的哲学是以一般唯物主义核心论题为前提的,但并不因此成为唯物主义哲学”,^{[15] (P171)} 此外,这本题为《早期海德格尔思想研究》的书使人产生一个问题,即“早期海德格尔”似乎也应该包括1916年到1926年写作《存在与时间》的这段思想经历。当然,如果我们将“早期海德格尔”理解为“思想形成之中的海德格尔”,那么靳书的阐述范围就是比较充分的了。

张祥龙在90年代发表了两本关于海德格尔的学术专著:《海德格尔思想与中国天道——终极视域的开启与交融》(1996年,北京:三联书店)和《海德格尔传》(1998年,河北人民出版社)。它们的特点是在研究海德格尔的人生经历,尤其是他与前人思想——胡塞尔、拉斯克、古希腊哲学家、基督教神秘主义、新康德主义等——的各种复杂关系中揭示他的独特之处,即一种在前对象化的、生成性的构成视域中来理解人(Dasein)与存在含义的思想方式与表达方式,并注意他早期的思想形成期的作品(这方面受惠于靳希平与T. Kisiel的书),尤其是其中“实际生活经验”本身具有的“形式显示”这样一个方法论的思路,由此而引领对于《存在与时间》及海德格尔后期著作的非概念化的解读。另外,他极为关注海德格尔与中国道家及先秦思想的关系,无论在事实的发掘上还是思想关系的分析上都有不同于他人之处。“Dasein”被他译为“缘在”而不是流行的“此在”,也能反映其非现成化的、完全动态的和有东方意味的解释风格。当然,这种“东西方打通”的译法与读法,也遇到一些批评和怀疑。

叶秀山的《思·史·诗——现象学和存在哲学研究》(北京:人民出版社,1988

年)中关于海德格尔部分(该书第5-6部分)的出版早于上述所有著作,而其解释的敏锐、生动与洞察力却颇有过人之处。它们首先阐述了海德格尔对胡塞尔的“意义”与“呈现”思路的继承与深化。^{[9] (P40)}在这样一种现象学视野中,“Dasein”就是指“人”的一种主客、物我、思维和存在不分的原始状态。“世界”是“Dæ”的“天地”(范围)(Horizont),存在论的时间性,则是与“存在”不可分的,就是“Dæ”的特性。这是一种直接性的“发现”和“觉悟之情”,是一种“发觉”(Befindlichkeit)。人作为一种“出现了的存在”(Existenz),对“Dæ”的第一个觉悟或“发觉”,就是这个“Dæ”是有限的。^{[9] (P53)}因此,作者比较赞成熊伟对“Dasein”的译法,即“亲在”。但为行文方便,常直接用“Dasein”。^{[9] (P39)}作者还特别关注海德格尔与康德的关系,指出海氏解释康德“与卡西尔采取了完全不同的立场”。他在《康德与形而上学问题》中的解释风格是“指出康德想说但尚未说的意思”,因而揭示了“先验的想象力”的存在论含义。第6部分的末尾还附有关于海德格尔的“存在”与老子的“道”的关系的讨论,题为“在‘交往’的路上”。其中指出海德格尔与老子都是“求各种名分(万物、社会)出现之前之纯然境界”,^{[9] (P211)}但对这种境界有“明”与“晦”的不同理解,它们“说明了东西方关于‘人’的观念的不同”。海德格尔讲的“Dasein”之“Dæ”如一道光线,照亮了的世界之道,而老子之道则是不透明的“玄”,故“无名”或“无知”,故曰“大智若愚”。^{[9] (P211)}这都是很对的,不过还应指出,后期海德格尔对于“玄”或“隐蔽”的一面的必要性也有了极强的体察。

90年代以来,中国学界对于另一些现代德国的哲学家,比如伽达默尔、舍勒、哈贝马斯,也做了不少研究与介绍,其中尤其以伽达默尔的解释学对于中国思想界的影响比较重要。这里限于条件,就不多

讲了。

四、现代德国哲学对于中国人思想方式的影响

上面第一节讲到,新文化运动时期的以及80年代中国学人利用有“后现代”倾向的尼采来为他们的“现代”化的努力服务。而90年代蓬勃的现象学与海德格尔研究则开始摆脱了这种扭曲,逐渐认识清楚了这些哲学的后现代含义,或者说是能与中国古代哲理沟通或对话的那个维度。方法上的西方中心论开始退潮。叶秀山的《思·史·诗》对这个方向已有所透露,而90年代中期,随着研究的深入,现象学与东方、特别是中国古代哲学的关系开始受到关注。

张庆熊于1995年出版的《熊十力的新唯识论和胡塞尔的现象学》(上海人民出版社)一书第三部分是直接比较。它的第3章讨论这两位思想家对意识结构的看法,认为他们在这里至少存在三点相同看法:(1)意识是对某种东西的意识,因而意识中包含一个意识行为(Noesis)和意识内容(Noema)的相关结构。(2)意识行为意向地指向对象,换言之,意识内容不是任何别的内容,而是意向的(所虑的)内容。(3)意识行为和意识内容内在于意识之中,是意识体验本身的两个方面。此外,作者还认为他们在意识行为是如何被意识到的问题上也有相同的看法。唯识宗主张,意识行为是通过这个意识行为自身,而不是通过另一个意识行为或一个精神实体而被认识的,被称为“自证分”,就如一盏灯既能照亮别的东西又能照亮自己。熊十力同意这样的看法,并将这种返观自身的意识作用称为“返缘”,并分为两种,第一种返缘是“於外缘[认识外在对象]时,自知知故”,比如看到一块颜色时而自知自己正在看到颜色。第二种返缘则是在完全去掉外缘时认识到自己的能知本性。“全泯外

缘,亲冥自性”。胡塞尔也有类似于第一种返缘的思想,即认为“第一种行为都是对某种东西的意识,但是每一种行为也都被意识到”。他称此对行为本身意识为“内在知觉”或“内在的意识”,认为它们是在意识到某种东西时同时被知觉到的。尽管不是以设定的、对象化的方式知觉到。^①[116] (1268) 不过,胡塞尔没有熊十力讲的第二种返缘的思想。

第五章讲哲学的方法。胡塞尔与熊十力都认为直接知识(现量)是一切间接知识的来源,而直接知识不仅仅指感性知识,还包括内知觉的知识,后者对于哲学知识来说更重要。为了去除对象化思维方式,熊十力主张在哲学中使用“遮诠”或否定的说话方式,还要提高道德修养,以便在第二性返缘中“全泯外缘,亲冥自性”,达到“心境两忘”的境界。胡塞尔学说中则没有这种思路。这都是些很有思想意趣的对比。

这一部分还对比熊十力与胡塞尔两人关于东西方哲学的特点的看法。熊十力认为西方哲学只重视认识客观的世界,不重视向内认识人的心灵,不懂得人的心灵是与宇宙的本体相通的。因而它囿于量智(感觉与概念认识),而未获得性智,即直觉地认识本体的能力。胡塞尔则认为中国或印度的文明属于经验人类学的类型,缺少科学知识所要求的自明的开端和理念目标。张庆熊认为:“熊十力和胡塞尔这两位大哲学家对东西方哲学的评价都切中要害”。^[16] (1261) 可是问题在于,这种两边都赞成的态度从哲学上讲是否可能呢?实际上,熊十力的非对象化的思维方式与胡塞尔的还留着观念对象化思维方式的学说,在涉及终极人生与世界问题时就会有尖锐的冲突,不可能同时“都切中要害”的。

西安学者张再林1997年出版了《中西哲学比较论》,其中西方的一面以胡塞尔的

现象学为主,兼及海德格尔、萨特、伽达默尔和哈贝马斯。东方一边以中国的儒家为主,兼及道家 and 《孙子兵法》。此书是作者六年前发表的《弘道——中国古典哲学与现象学》一书的续篇。按作者的看法,《中西哲学比较论》相比于《弘道》有了较大的改进。尽管两者的基本思考是一致的:“这种完全一致的基本思考是:坚信中西哲学……相反相成地构成了一个辩证统一的人类哲学的整体。而当代人类的历史运动和哲学运动正在日益为人们展现出这一相反相成的结构和机制,因此对这一结构和机制的透显和揭示理应成为人类的‘后现代主义哲学’的理论主题”。^[17] (311) 所以,作者既对“‘五四’以来的中国现代史几乎成了一部中国人对自己民族文化、民族哲学痛自刻责的清算的历史”的现象表示不满,又不同意“现代新儒家”的“中学优于西学”的看法,而是认为中西哲学之间是一种“问答逻辑”的关系,应该“互为本体”。^[17] (37), [5]

从1995年起,已经多年研究黑格尔哲学的张世英先生发表了两本专著和一些论文来讨论现代西方哲学的新变化的思想含义以及它对于中西哲学关系的影响。第一本题为《天人之际——中西哲学的困惑与选择》(北京:人民出版社,1995年),第二本是《进入澄明之境——哲学的新方向》(北京:商务印书馆,1999年)。

这两本书的“序”都对作者自己长期从事西方哲学研究的经历做了一番诚恳的反思。“我长期研究西方古典哲学,特别是德国古典哲学,主客二分的思维模式和主体性原则紧紧框住了我,束缚了我。但上述一系列问题[即‘西方当代哲学的一些重要派别已把主体性和主客二分视为过时的概念,我国学术界则很少涉及’]的缠绕引起了集中读西方现当代哲学家尼采、狄尔泰、海德格尔、伽达默尔、德里达等

① 倪梁康在其《自识与反思》中着重讨论了这个问题,其书的题目已能显示这一点。

人的著作的兴趣 也引起了我读中国传统哲学特别是道家著作的兴趣。这两类书的思想都是与主客二分、主体性不同道的东西。前一类属于主张主体死亡或接近死亡的书。后一类书属于尚未达到主体性原则的书。但它们二者有重要的相似之处而与西方传统哲学相对立”。^{[18] (P1-2)}这段话已包含了作者对于中西哲学的基本关系的看法。即中国传统哲学是“尚未达到主体性原则”的天人合一的哲学，或“前主体性的哲学”；传统西方哲学、尤其是笛卡尔以来的哲学是主客二分的哲学。现代西方哲学的主流则是淡化甚至反对主客二分的。提倡人与物的融合和诗与思的融合，可理解作“后主客二分的哲学”。

那么，作者如何看待海德格尔呢？《天人之际》中讲：“如果说，黑格尔哲学是西方近代哲学中‘主客二分’思想和旧形而上学的顶峰。那么，海德格尔哲学就可以说是西方现当代哲学中‘天人合一’思想和反旧形而上学思想的一个重要开端”。^{[18] (P6)}当然，海氏的天人合一不同于中国传统的天人合一，“海德格尔的哲学则可以说是经过了‘主客二分’和包摄了‘主客二分’的一种更高一级的‘天人合一’”。^{[18] (P7)}我不是都同意张先生的看法，但相信，这位如今已经八十多岁但依然思想活跃的老先生的治学经历反映了中国比较敏锐的哲学心灵的新动向。

王树人与喻柏林于1996年出版的两卷本的《传统智慧再发现》（北京：作家出版社），提出了“象思维”，视之为与“概念思维”不同而又更为根本的思维方式。“汉字创造中那种取‘象’的思维运动，《周易》中那种‘象’的转换与流动的思维运动，一直是中国传统思维方式的中流砥柱。”^{[19] (P189)}2005年，王树人先生又出版了《回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧》（南京：江苏人民出版社），进一

步通过对《易》、《老子》、《庄子》、禅宗、中国古代的诗论、书论与画论的讨论来揭示象思维的特点。此书中作者多次引用海德格尔来说明关键的方法论问题。正如他在此书的《自序》中写道：“我在读海德格尔著作时受启发最大的，就是他在对实体论形而上学批判中，借用把语词动态化来破除形而上学意义下概念或范畴僵化的规定性。也就是把实体性的概念或范畴‘非实体化’。”^{[20] (P3-4)}这两本书是中国学者力图打破桎梏现代中国哲学研究一个世纪之久的概念方法的主宰，而力图找到新的基本治学方法或哲学道路的重要探索。

张祥龙的《海德格尔思想与中国天道》（北京：三联书店，1996年）是中国第一本将海德格尔思想与中国古代思想进行对比研究的专著。然而，它的主要动机或意义是寻求一种比迄今为止流行的概念化方法更合适的研究东方思想、特别是中国古代思想的方法。这一点在此书的“后记”中表露了出来。^{① [21] (P355-456)}他的《从现象学到孔夫子》（北京：商务印书馆，2001年）是一本论文集，也是一种有意识地利用现象学的方法来更新中国人读解自己的古代文献乃至古代文明的基本方式的努力。

最近数年，在一部分年轻学者中也出现了这样一个倾向，即有意识地运用当代西方欧洲大陆哲学的方法，来重新诠释中国古代的文献与文化。这方面，现代德国哲学的影响显而易见。比如2004年底柯小刚博士出版的新书《海德格尔与黑格尔时间思想比较研究》（上海：同济大学出版社），是一本深入理解海德格尔，并通过这种理解而批评黑格尔哲学的著作。而正是这位柯小刚博士目前在一个年轻学者的团体中扮演着很活跃的角色。这个团体的一个重要特色就是通过当代欧陆哲学、特别是现代德国开启的新视野来重新解释中国古代思想。我个人看好这样一个研究方向，

① 关于此书的评论，参见张祥龙与杜小真、黄应全合作的《现象学思潮在中国》一书第一编、第二章、第四节。

因为它既是向西方深度开放的,又不是西方中心论的。至此,王国维在遭遇德国古典与现代哲学时感到的悲观主义,即所谓“可爱”与“可信”的悖反,终于开始消散了。而且,不是消散于文化革命化了的“尼采”的反传统,也不是黑格尔式的乐观辩证法,而是海德格尔化了、生存解释学

化了的“反反传统”。王国维那里的传统文化和哲理的“可爱”开始变得“可信”了。中国学人经过一百年的反复摸索而终于看出了一个充满希望的新方向,从中可以隐约地感到那“从玄奘到惠能”(即从“向西方开放”到“成就自身”)的再现可能。

参考文献:

- [1] 贺麟. 五十年来的中国哲学 [M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1983.
- [2] 黄见德. 西方哲学东渐史 [M]. 武汉: 武汉出版社, 1991.
- [3] 尼采. 苏鲁支语录 [M]. 徐梵澄译. 北京: 商务印书馆, 1995.
- [4] 黄见德. 20世纪西方哲学东渐导论 [M]. 北京: 首都师范大学出版社, 2002.
- [5] 张祥龙, 杜小真, 黄应全. 现象学思潮在中国 [M]. 北京: 首都师范大学出版社, 2002.
- [6] 钟离蒙, 杨凤麟. 西方资产阶级哲学流派批判(一) [M]. 沈阳: 1984.
- [7] 胡塞尔. 现象学的观念 [M]. 倪梁康译. 夏基松、张继武校. 上海: 上海译文出版社, 1986.
- [8] 胡塞尔. 纯粹现象学通论 [M]. 李幼蒸译. 北京: 商务印书馆, 1992.
- [9] 叶秀山. 思·史·诗——现象学和存在哲学研究 [M]. 北京: 人民出版社, 1988.
- [10] 熊伟. 自由的真谛——熊伟文选 [M]. 北京: 中央编译出版社, 1997.
- [11] 现代外国资产阶级哲学资料(1962年2/3辑合刊) [M]. 中国科学院哲学研究所编辑, 1962.
- [12] 孙周兴. 海德格尔选集 [M]. 上海: 三联书店, 1996.
- [13] 现代外国哲学论集, 第2辑 [C]. 北京: 三联书店, 1982.
- [14] 宋祖良. 拯救地球和人类未来——海德格尔后期思想 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1993.
- [15] 靳希平. 海德格尔早期思想研究 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1995.
- [16] 张庆熊. 熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学 [M]. 上海: 上海人民出版社, 1995.
- [17] 张再林. 中西哲学比较论 [M]. 西安: 西北大学出版社, 1997.
- [18] 张世英. 天人之际——中西哲学的困惑与选择 [M]. 北京: 人民出版社, 1995.
- [19] 王树人. 喻柏林. 传统智慧的再发现 [M]. 北京: 作家出版社, 1996.
- [20] 王树人. 回归原创之思——“象思维”视野下的中国智慧 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [21] 张祥龙. 海德格尔思想与中国天道 [M]. 北京: 三联书店, 1996.

■责任编辑/亚 军

ABSIRACTS

Practicalism Revealed in the Conflicts between Realism and Anti-Realism

TU Ji-liang

In modern Western Philosophy the conflicts between realism and anti-realism are a focus of attention which exerts great influence on practicalism. From a historical perspective, the author discusses the different views on "realism" from classical practicalism to new practicalism and their inner changes.

A Brief Summary of the Study of Contemporary German Philosophy in China

ZHANG Xiang-long

The introduction of contemporary German Philosophy into China has passed several stages and taken various forms. Wang Guowei studied Schopenhauer and Nietzsche for better understanding Chinese traditional culture and thinking about philosophical issues independently. On the contrary, the New Cultural Movement and the intellectuals after the "Cultural Revolution" praised Nietzsche and existentialism mainly for opposing their own traditional culture. Since the 1990s, the solid academic studies of Phenomenology in a broader sense have been conducted and quite a few qualified translations and research works have been published. Nowadays there has emerged a new academic trend to interpret the Chinese ancient philosophies more accurately through a critical study of contemporary German Philosophy.

The Concept of "Analysis" in Analytic Philosophy

JIANG Yi

Analytic Philosophy is well-known for its "analysis" and its most significant feature is its analytic methods. Historically or logically, the concept of "analysis" in analytic Philosophy has its own meanings on which this paper focuses.

On the Localization of the Science of Public Administration by Four Scholars

WU Song, ZHANG Shang-qin, CUI Yun-wu, ZHANG Jian-dong

Editors note: The science of public administration has aroused more and more interest of the Chinese scholars in recent years, which is reasonably called "a rising discipline" in China by some people. However, it should be acknowledged that most works on public administration published in China are the translation or interpretation of the research findings abroad rather than a systematic study of China's reality. The emergence of the science of public administration in China reveals the fact that it can meet the actual needs of the reform and development of China's public administration. Nevertheless, the final goal of studying public administration is to guide and promote the reform and construction of China's public administration. Though the theories on public administration from abroad are very good for reference, their models, contents and methods are not all suitable for China. Thus, there emerges the prob-