

# 让哲学说汉语与“从中国来的哲学”的可能性

——王庆节教授访谈

王庆节 曹青春



● 王庆节，江苏南京人。美国杜兰大学哲学博士，曾任教北京大学、美国蒙大拿州立大学、奥克拉荷马州立大学和香港中文大学。现任澳门大学人文学院哲学与宗教研究特聘教授。主要研究领域包括当代西方哲学，尤其是德国现象学哲学，东西方比较哲学，形而上学和伦理学理论。曾在美国、德国、日本、新加坡、台湾等多个国家和地区以及中国内地的一些主要大学访学研究和讲学。近期主要著作有：《海德格尔、存在问题与创新性思维》，《亲亲相隐、正义与儒家伦理中的道德两难》，《道德感动与儒家示范伦理学》，《海德格尔与哲学的开端》，《海德格尔：翻译、理解与解释》（合编），《伦理、法律与中国传统》（主编）。译著有《形而上学导论》（新译本），《康德与形而上学疑难》等。曾参与翻译《存在与时间》和参与主编《海德格尔文集》（30卷）。

○ 曹青春，上海大学哲学系讲师。

○ 王教授，您好！您在德国哲学家海德格尔的哲学翻译和研究工作方面做出了很好的成果。能否描述您是怎么走进海德格尔哲学的？

● 我最初研究海德格尔哲学大致是由于两个机缘。一个是我和德语的机缘。在大约9岁的时候，我经过考试，被选中入读南京外国语学校学习德文。这让我开始对国外尤其是德国的文化发生兴趣。另一个机缘是在“文革”刚结束时，有一个工农兵学理论的培训班，单位领导见我理论有兴趣，就让我去参加。这就让我有

机会去接触哲学。严格说来，马克思的《资本论》（第一卷）大概是我读过的第一本真正的哲学书。这样，在参加1977年高考时，我就报了哲学专业。用海德格尔的话来说，这些都是我人生历程中的“发生事件”或“被抛情状”。考进大学后，各种新潮西方哲学理论开始流行，我对西方哲学的当代发展，包括对存在主义哲学思潮产生兴趣，当时也关注德国古典哲学，尤其像青年马克思、康德和黑格尔等人的思想。在南京大学学习期间，我还组织了西方哲学学习小组。大学毕业时，我想

去北京大学。南大哲学系的夏基松教授知道了我的想法后,就和我谈,北京大学的熊伟老先生,是他当年读书时的老师,让我去考他的研究生。于是我成了熊伟先生的研究生。夏老师是引我进入现代西方哲学的第一人。去年他去世了,我们都很怀念他。熊伟先生是 20 世纪 30 年代留学德国的,他当年就读德国弗莱堡大学,上过海德格尔的课,是海德格尔的学生。我曾见过海德格尔在熊先生当年选课证上的亲笔签名。他 40 年代回国后主要从事存在主义和海德格尔哲学的研究,是国内最早研究和传播海德格尔哲学的少数几位学者之一。他对哲学的态度对我有很大的影响。

○ 您基于欧陆哲学的研究背景,如何看待分析哲学与欧陆哲学之间的关系?

● 我在根本上不太赞成将两者绝对分离并对立起来。这个问题如果从 20 世纪初对康德哲学遗产的继承和批判来看,也许就不会被认为是那般的对立。近代哲学的发展,从笛卡尔到康德,经历了一个所谓的“知识论转向”。这是从知识奠基的角度来探讨诸如数学与自然科学知识的合法性问题。用康德自己的话来说就是,哲学研究关注的核心问题应该是去发问,作为经验认知的数学和自然科学知识如何可能?(先天综合判断如果可能?)以及当时流行的(“越界的”)形而上学如何不可能?康德的问题提法,经由 19 世纪德国观念论的发展,遇到两个棘手的问题。用我的话来说,这两个问题,一个是知识的深度和源泉问题,即奠基问题,一个是知识的广度问题,即自然科学的客观真理性如何推广到其他的知识领域,例如道德知识、历史知识以及其他人文精神科学知识的领域。知识的源泉问题和康德的“物自身”概念相关。在康德看来,“物自身”既是我们一切知识的源头,提供我们知识“予料”的来源,又是我们人类知识的界限和最终目标,因此处在我们无论感性还是理性知识难以逾越的“彼岸”。知识的广度问题将我们的真知识限制在数学和自然科学知识的范围之内。于是,我们的道德知识和人文精神科学的真理性就无法得到真正的确认。康德和德国观念论之后的新康德主义于是坚持将康德哲学的主旨解释为仅仅是一种“知识理论”。20 世纪开始的当代西方哲学沿着这个问题方向向前推进。以弗雷格、罗素、维特根斯坦为代表的分析哲学通过现代数理逻辑的建立,将哲学关注的核心成功地转向对人类语言以及语言的逻辑结构问题的思考,这就是分析哲学所谓的 20 世纪哲学中的“语言学转向”的要义,因为分析哲学强调的哲学分析主要指的是人类语言的概念语义和逻辑结构的分析而已。与之相应,以

胡塞尔为开端的现象学哲学,则借助当代心理科学的发展,与新康德主义的知识合法性的论证工作脱离,成功转向为在纯粹意识的现象学还原性分析中重新考察全部知识的奠基工作。因为所有的知识,无论是科学知识还是道德、历史知识,原本都是纯粹意识的现象,而且只是其中的一部分而已。无论从知识的纵向生成和发展,还是横向的关联和延展,均离不开对纯粹意识现象及其本质的分析和考察。

在我看来,海德格尔哲学的基本工作,与 20 世纪初两大哲学流派分野时一系列基础性的思想发问和思考,无论是从积极的层面还是消极的层面来看,都是密切相关的。例如,无论是语言还是意识,都主要指人的语言和意识。而这些从根本上说,都是人的生存和存在的方式之一。所以,哲学要究根追底,必须回到追问人的存在本身即生存的问题,这也就是海德格尔的基础存在论所关注的问题,或者用晚年康德的话来说,三大批判分别发问人的知、情、意三种特质,而“人是什么”这个所谓“第四批判”中的“是”或者“存在”才是所有哲学发问中的发问,才是真正的哲学形而上学疑难。德文“意识”一词叫“Bewußtsein”,按照海德格尔的说法,这说明我们理解的“意识现象”,一头连着“知识”(Wissen),一头连着“存在”(Sein),而“存在”才是意识和知识得以生发的根柢和渊源。所以,虽然人的知识、语言、意识的研究都很重要,但都可被视为对人的存在进行研究与思考的不同方面。唯有“人的存在”,而非“间接”地通过“人的知识”“人的语言”“人的意识”,才是“直接”和“存在本身”接轨,去发问和通达“存在问题”本身的枢纽和基础。这就是海德格尔的《存在与时间》被称为“基础存在论”的原因。这个“基础”,不仅有“基本”的含义,而且更有“初始”的含义,即这是追问“存在意义”问题的开始。所以,我以为胡塞尔、海德格尔与弗雷格等关注的问题其实根本就是同一个问题,即沿着康德的“哥白尼转向”的问题意识并试图超出康德,去发问千年哲学孜孜追问的那个终极和唯一的问题,即存在本身的问题。

○ 您在研究西方哲学的同时也关注中国哲学?

● 回顾自己进入中国哲学研究的历史,可以说这也是一个充满了偶然机遇的过程。当我阅读中国哲学的古老文本时,一个最直观的感受就是其中充满了质朴生活哲学的智慧。这种阅读,尤其是带着经过西学训练的批判性眼光去阅读,就使我对中国的古代哲学思考产生了不同的兴趣点和关注层面。我上面说的机遇,也与我在大学时的学习兴趣有关。在大学阶段,我虽然主要对西

方哲学感兴趣，但我也一直认为中国哲学是很重要的一个学习方向，加之我考研究生的时候，导师熊伟先生加考了一门《中国哲学史》的科目，这样，我需要对中国哲学的基本文本和学术脉络有一个仔细阅读与梳理。进了北大之后，熊先生虽然给我们讲海德格尔，但三句话不离老庄，这让我印象深刻。另一个则是与我在美国的教学经历有关。我在美国留学六年，从教七年，共十三年。在美国教书期间，我首先在美国西北部的蒙大拿州立大学的历史哲学系任教。该系约有十五位教职人员，其中九位历史学教授，四位哲学教授和两位宗教学教授。四位哲学教师要担负两万人规模的大学的哲学授课任务。美国大学没有哲学二级方向学科教研室的设置，其他三位哲学教授都教授西方哲学课程，只有我一人，除了承担许多西方哲学的基础课程教学外，还需要承担非西方哲学的课程。在我的同事们看来，虽然我论文做的是西方哲学，但作为中国人，似乎理应承担教授中国哲学方面的课程任务。所以，在西方大学里的哲学教学需要，加上我一直保留大学期间对中国哲学的兴趣，就让我慢慢进入到中国哲学的教学与真正研究之中。

现代西方知识论的最基本的知识概念，讲的是“经过确证的真信念”（justified true belief），而在中国哲学的传统中，恰恰比较缺乏这样的分析与论证的精神。但是，我一直认为，即便说中国哲学在古代没有分析论证的传统，也不能充分说明现在不可以有。也许中国哲学在古代的时候，像孔子、老子，他们认为某个命题是对的，是天经地义的，于是不需要太多的辨析和论证，但这并不意味着我们现在不需要论证，更意味着这个命题不可以辨析和论证。事实上，在经典文献中，尤其是在后来孟子、庄子、荀子以及后世文献中，也不乏大量的说理，只是这些说理的方式，不仅各自不同，而且与我们今天的方式也有不同。问题在于用现代的方式予以整理、激活与发展，而这些正是今天我们这些学人的任务。就是在这样一些问题的导向下，我开始研究和教授中国哲学。我到香港中文大学任教，是以比较哲学的教授位置进入的。当然，我进入香港中文大学之后，在教学上主要还是以西方哲学为主，所授主要课程都是在欧陆哲学方面，但是，我的研究兴趣则是有很大一个部分集中在比较哲学甚至在中国哲学的方向上。

○ 那么，您是怎样从现象学视角出发，将西方哲学与中国哲学有效结合起来进行研究的？

● 现象学是我自己学术训练的起点。这些年来，我的工作一直主要在两个方面展开。一方面是现象学原典和欧陆哲学的翻译、研究与教学工作，这是非常重要

的。一般而言，关于经典翻译工作，境内与境外学术界和学术评价系统似乎有不同的判准。境内一般认为经典翻译属于学术性研究范围，而境外则把这个翻译仅仅看成是某种技术性的工作。但是我认为，翻译，特别是经典翻译的工作好似在思想领域中的“采矿”。当我们开采出“矿石”后，其他学者能以此为基础做更多的工作。所以，我们在这方面如同“矿工”。当然，译者在后面也会做进一步的解释工作，但实际“采矿”的过程也就是一个探究和探索的过程。经典翻译工作对于中国文化之重要，这不用我多说。相形之下，我的许多朋友比我的贡献要大多了。陈嘉映曾经有一个说法，即人在思考的时候，往往需要一些基本的概念词汇才能进行。他把这些词汇叫做“论理词”（我更喜欢用“思想词”这个概念），比如康德用的“transzendental”“transzendent”“transzendenz”。我们知道，这些词对于康德的思想，无比重要，他的哲学就因此被称为“Transzendentalphilosophie”。我们汉语关于这组词汇的翻译、消化和理解已经超过一个世纪，至今还在争论。

当代分析哲学所倡导的概念分析工作往往也是在做这样的工作。分析的任务无疑就是在试图厘清思想词的内涵及其思想语句之间的关系。只有有了这些基本概念，也就是说，有了基本的思想词汇之后，我们才能真正进行比较好的理论和哲学思维。当然，大部分的思想词我们是从流传下来的、而且我们仍在日常使用的语言中获得的。但在今天，东西方文化大交融是历史大势。但这个交融是在西方思想文化占主流的背景下发生的，其中必然包含有激烈的冲突和紧张。许多汉语语言文化中的基本思想词的创新性获得正是这种冲突、紧张和交融的成果，这也是思想经典翻译工作的学术意义所在。也正是在这个意义上，我们就不难理解，在我们的学术前辈中，为什么许多著名大师学者都在经典翻译的工作中留下了他们的贡献和思想足迹。思想词作为思维的基础，它对于翻译工作而言，无论从理解还是传播上都非常重要，同时，新的思想词的形成或获得又是个十分复杂的事情。有的时候，它们离我们很近，因为我们中文中有相似的概念语词，有时，我们距离这些思想词又很远。“远”在这里并非坏事，离开了母语理解的干扰，我们反而更容易接受“异他”的思想。比如说，中文中“Logic”这个词的翻译。“Logic”最早的中文译名不单是“逻辑”，而是经常和“论理学”“名学”等译名混用。严复率先使用“逻辑”一译，后弃用此词，改定译为“名学”。但“论理学”“名学”这些最终都没有作为汉语世界的“思想词”流传下来。倒是章士钊先生坚

持启用严复旧译，最后将之定名为今天的“逻辑”一词。再后来，大家都接受了章士钊的这个译法。这个例子说明，后世学界接受一个重要译名，往往是因为前面经历了前后反复的许多思想交锋过程。有了这一铺垫和准备之后，大家才接受了，再往下，大家用顺了，也就觉得自然而然了，就进入了我们的母语。“逻辑”这个词起初看上去是个离我们很远的词，因为它只是个拟声词。有些词，与我们靠得近，反而就很麻烦。比如海德格尔的“Dasein”概念。中国经验和哲学思想中有很强的“Dasein”的因素，因此，翻译的艰难以及好坏程度的关键，往往就在于对思想词的琢磨和选用，这和诗人在推敲诗词时是一样的。这个过程体现出，一个民族在接受某种外来的新思想和新知识时，新思想与传统思想一定会碰撞，会产生痛苦。这种碰撞和冲突就使翻译过来的文本变得很难读。因为思想经典总是那个时代的思想创新，创新和传统之间的紧张和碰撞使得文本有理解上的困难。这种困难即使对讲本土语言的人也一样会存在，而这对在另一个文化传统中讲另一种语言的人而言，困难则是成倍地增加。所以经典翻译的工作应该属于最基础性的研究工作。改革开放以后，那时候许多年轻学者沿循前辈学者的步伐，从经典翻译开始了新时代西方学术研究的第一步，现在回过头来看，是非常有意义的，也是非常重要的。我很幸运，从进入学界的起初，就得以追随前辈学者的步伐，从当代哲学的经典翻译和研究解释工作起步开始我的哲思生涯。所以我希望现在年轻学者也可以尝试从做经典翻译工作开始，因为经典翻译本身就是一项极具思想挑战的创造性的工作。

另一方面，虽然经典翻译和解释工作重要，但我的哲学研究和思考不限于此。这些年来，我的研究和思考更多是集中在比较哲学和东西方伦理思想传统的比较研究上。从根本上说，哲学经典翻译也就是在进行比较哲学的研究。我现在比较感兴趣的一个工作是“让哲学说中国话”。换句话说，我们不能永远停留在仅仅用古人的语汇做哲学，用西方人的语汇去思考，去做哲学。我们需要开始思考如何能够用现代人使用的日常语言来讲哲学的深刻道理，这很重要。我觉得不能因为读了西方哲学的书，就不会讲中国话了，读了古人的书，就不会用现代汉语来思考和写作了。当然，用古人的语词，用翻译过来的西方的概念来进行思考，这无论对初学者个人，还是对一个民族，在其思想转型期，都是十分必要和有益的。但“五四”新文化运动已 100 年了，如果仍然沿袭翻译介绍、引进消化的套路来进行哲学思考，那就显得太固步自封、自我设限了。我注意到，现在一些

敏感的学者（无论是研究中国哲学的学者还是研究西方哲学的学者）都在有意识地突破这个传统套路，在有意识地转向这个新的方向。也许我们会把这个新的方向称为“从中国来的哲学”（Philosophy from China），这是一个以未来为导向的“中国哲学”的概念，它和我们今天用“法国哲学”和“德国哲学”来指称从法国和从德国来的哲学是一样的道理。相形之下，这也就和一般理解的以传统中国哲学思想及其历史发展为研究对象的、作为“中国哲学史”的“在中国的哲学”（Philosophy in China）区别开来。

○ 您如何在哲学研究与思考中进一步有意识凸显这个“从中国来的哲学”的可能性？

● 我自 2000 年回到香港，我的哲学研究与思考就有意识地走在这个方向上，例如我对一些传统概念的重新解释和思考，如对老子的“自然”“物”“恒道”，对儒家的“恕道”“孝养”“自我”等核心概念和语词的分析。我还从汉语的日常语言中挑选一些重要的概念，例如“示范”“感动”“道理”“本分”，首次从哲学的角度对之提出问题和进行系统研究。这些本来都是中国思想和语言的观念，我们经常使用。但将它们抽取出来，专门进行哲学方面的探讨，还很少有人自觉去做和重视。其中一个原因是因为西方哲学家往往不会用这些概念去思考，去讨论哲学问题。针对我的这些研究，别人常常问我的第一个问题就是：你的这些概念用英文怎么翻译？或者，英文中有哪些概念可以与之对应？这说明我们在潜意识里认为，我们的任何哲学思考，一定要放入西方人思考和说话的套路或网路中，才能真正获得“合法性”。例如，研究道德情感，我们一定要去讲“sympathy”“empathy”，讲休谟、康德、舍勒以及今天的斯洛特，跟着他们的问题意识，用他们的语汇。好像唯有这样，才能获得思想的合法性。我的意思不是说这些西方哲学家讨论的问题不重要，而是说在讨论这些西方思考的同时，并不一定要拘泥于他们的思路。我们需要开始学习从我们自己的思想资源和语言经验来拓宽、加深和更新对许多重要哲学问题本身的思考。当然，我们今天用来进行思考的“思想词”很多本身并不纯粹，已经带着例如佛教思想、日本思想和西方哲学、宗教文化的痕迹，但它们已经融入了我们的语言，在我们的日常生活中被使用。还有一些正在进入汉语的思想词，例如“Dasein”究竟是译作此在、缘在、亲在还是达在，“Sein”究其是译为“存在”还是“是”，正在被反复争论并在这种反复争论中得到思考和消化。既然如此，我们就更没有理由漠视我们自身的原始语言



经验，漠视通过对这种语言经验的概念分析和反思而来的哲学思考，并强迫自己硬要去在西方的概念语言系统中求得“认证”和取得“合法性”。唯有这样，我想我们才能慢慢真正形成有自主意识的思想共同体，与西方和世界接轨，产生平等对话和思想交流的空间。所以，希望现在使用汉语做哲学研究和思考的学者，能更多地围绕问题本身，以我们自身的语言和生活经验为导向，借鉴已有的中国哲学资源和西方哲学资源，无论是欧陆思想还是英美思想，来进行哲学思考和论辩。比如，当今举世关注的人工智能问题，你们团队在关注的记忆哲学问题，等等。记忆在其哲学本性上究竟是怎么回事？在中文中如何区分记忆和回忆等？记忆、忘记与失忆，这些究竟是哲学问题还是心理学问题？这些问题都很重要，值得我们去思考和进行哲学的发掘。

○ 当我们对日常语言做反思时，与通常语言学转向不一样，它指向背后的经验，这似乎应该是文化的转向。对此您是怎么理解的？

● 中文的使用与英语、德语的虽有不同，但这些都是人类生命和生活文化的历史中生长出来的语言。在语词与语词之间，在深层有着十分敏感的勾连和牵联关系。我们需要对语言中和词语间的牵连保持一种思想的敏感。比如说日常汉语中“感”这个字，就联着古老的《易经》，甚至更加古老的传统。我前一段对“感动”这个汉语概念做过一番分疏和分析工作。我的目的是想考察和思考我们现在日常生活，尤其是道德伦理生活中的“感动”现象。包括我们在中文语境中对这个词的原初经验是怎样的？“感动”现象与我们古老思想文化传统中的“感应”现象是怎么牵连起来的？又与我们当今知识论中讨论的“感觉”“感知”“知觉”“知识”“感悟”等是怎么连上的？再和另外一个方向上的思想词，即“感情”“情感”“感染”“情调”“情怀”“情绪”怎么联系起来？在“感应”“感动”“感知”“感情”以及“情况”“情实”“情态”“事情”相互之间又是怎样的关系？而所有这一切，与“感通”乃至“感激”“感谢”在语言经验的深处又存有某种程度上的瓜葛与纠缠吗？当然，在我们对这些概念或语词进行哲学思考的时候，我们既可以动用现象学哲学的资源、也可以借鉴分析哲学的资源，当然还有中国哲学的资源。同时，我们还可以从当代心理学、神经科学、历史学、语言学、认知科学等寻得资源。但我们第一步不应该去想或去预设，这些语词观念，在英文或德文中一定有一套相应的词汇概念与之对应。假如没有对应的英语或德语、法语语词概念，我们就没有进行哲学思考的合

法性了吗？这里也许谈不上什么“文化的转向”，而是在说一种思想或者语言的本位坚守和等待召唤。

○ 让我们再回到现象学，约翰·塞尔在批判德雷福斯的时候说，经典的现象学实际上是不关注自然科学的发展，比如胡塞尔、海德格尔等都不关注自然科学的进展。对于这一点您如何回应？

● 坦率地说，塞尔的说法既不公平也不真实，这个说法的有效是建立在塞尔本人关于现代科学的本质理解之上的。关于这个问题的思考，也许需要意识到两点：第一，现代科学的发展，已经超出了不仅现象学哲学家、而且几乎所有哲学家的训练和知识范围。当霍金说科学不再需要哲学时，说的可不仅仅是、而且主要不是现象学哲学家。所以，虽然今天的哲学有心，但已基本无力贡献于现代科学在现行轨道上的发展。今天和笛卡尔、莱布尼茨甚至罗素、维特根斯坦的时代已经是不同的时代。哲学对科学的关注究竟需要在什么意义上进行？是跟随现代科学发展的后面，亦步亦趋，力图为之合法性作追随性的论证，还是对其合法性本身，在根基处进行彻底的批判和反思性思考？第二，从哲学史和现代科学史的角度来看，塞尔的说法也不真实。现象学哲学的兴起及其和现代科学的联系，已经是至少 100 年前的事情了。当时的现象学对科学，尤其是对数学、心理学，甚至物理学本质的理解不仅无疑在那个时代是一流的，甚至可以说，现象学哲学的兴起和发展，自始至终都和其关于现代科学的本质思考有关。即使海德格尔对现代数学与现代物理学方面的“关注”，也常常遭到忽视和“低估”，其中的原因，也许不是我们平常人所能简单评判的。在当今科技高度发达的今天，我们也许要问的问题是：哲学家究竟还能做什么？哲学与科学的各自分际何在？哲学家是不是要和科学家争饭碗？现在很多哲学家的工作在很多时候涉及的是科学领域的研究工作，如果有足够天赋，他们中有些会成为杰出的科学家。但遗憾的是，大部分哲学家现在所做的所谓“关注”甚至“介入”科学的工作，不仅科学家不认，我相信很多哲学家也不会认。

○ 19 世纪末 20 世纪初人们注意到胡塞尔思想的一个重要维度，那就是他与弗雷格一起，批判了心理主义。虽然心理主义与反心理主义这场争论直到现在也没有一个完全的定论，但是它背后所折射出的，实际是演绎有效方法与科学归纳方法之间的较量。结合当下人工智能、大数据等问题，您怎么看待这场争论？

● 传统逻辑方法是公理化演绎方法与经验归纳方法，演绎方法经过 20 世纪初的形式化理论发展后，取得

了巨大的成功，但也有其难以克服的困难。对归纳方法的批判在哲学上的源头是经典的休谟问题。当然，这些都是比较传统的说法，而我会从另外一个角度看待它们。我认为，当我们讲科学方法究竟是理性主义的还是经验主义的时候，我们忘记了这个争论并不能总在这个层面上来回争论，因为这个层面的争论已经在康德那里做出了总结。康德让我们在哥白尼转向/哥白尼革命这个意义上理解这个问题。所以，无论是演绎还是归纳的方法，其背后的哲学知识论和存在论上的一个最根本洞见和突破就是，哲学和科学问题的核心是人的问题，即人的存在问题。当谈到康德的三大批判时，更要关注康德晚年提出的“第四个批判”，因为它比前三个更为重要。前三个批判说的是：人能够认识什么？人应当做什么？人可以期望什么？而第四个批判则是问：人是什么？当我们这样理解康德哥白尼转向/哥白尼革命的时候，我们人类的存在和知识，或者整个世界存在的意义，既不是从世界之外的某个超验的、绝对的上帝那里获取，也不是从人的知识之外的物自身、理念目标取得，而是从发问存在问题的人的自我存在方式那儿取得，或者说，是通过人的认知方式或生存活动方式这个进口或枢纽而得到奠基。于是，人的自我生存就构成为全部现代性的核心问题和主要问题。这样，这个问题的实质就不仅仅在于它是心理主义还是逻辑主义的问题，它更多地是导向一个哲学人类学的问题。用海德格尔的话说，是哲学存在论和哲学人类学的问题。

科学问题是全部现代性的核心问题，实际上这是对人的存在问题的重新定位。科学方法是客观的，这在康德那里讲得很清楚。按照我的理解，现代科学一般分为理论科学和实验科学，当然现今还有技术科学的问题，这可能体现的性质有所不同，我们这里暂且不论。理论科学的基本范式是数学，数学就是公理化系统，那么最早的公设从哪里来？我们为什么选从这些公设而不选从那些公设开始？对这类问题的哲学发问和思考，导致对传统的欧几里得几何学系统的突破和非欧几何学的开始。我以为对人工智能本质的哲学思考本质上是和上述问题一样的。人的理性在本质上说究竟是“计算”和“算计”还是“超越”？什么是弱人工智能与强人工智能的分野？当我们选择这个系统而不选那个系统的时候，我们看到的世界可能是不一样的。数学家们和数理哲学家们倾向于相信数是世界的本质结构，这与我们人类选择不选择没有关系。情况真的如此吗？这种是否已经在哲学上假设了某种先定的“人”的观念？这种人的观念本身值得被批判吗？实验科学，实际上也是人的存在方式的问题，实验科学的核心在于人为地创造了一些

特定的环境，即所谓的“实验室条件”。当所有的环境可以被人规定和控制的时候，实验结果几乎就是一样的。所以，现代实验经验同传统感觉经验在层次上是不同的经验。实验经验更能表达经验的本质，即经验是“切割”出来的“事实”，是从人的存在经历中和被人的存在经历“切割”和“制造”出来的。

○ 您认为心理主义与逻辑主义之间争论的根本症结在哪里？

● 如果把无垠的宇宙看作是黑暗，人类的理性、今天的科学就像一束光照亮周遭黑暗，我们能看到的就是这束光照着的范围。笛卡尔哲学处处讲知识要从清楚明白开始，但什么是清楚明白？我们自己创造的世界当然是清楚明白的。现在我们认为这个世界是由原子、粒子等基本单位建构起来的，但实际上我们用肉眼是看不到这个原子和粒子的世界的，它只是一种理论照亮出来的世界。那么，那些没有被照亮出来的世界呢？究竟存在还是不存在？人们不断地去追问，所以现在才有多重宇宙、虚拟现实的说法。虚拟现实真的“虚幻”吗？倘若虚拟现实是最真实的实在呢？如果这种可能性存在的话，那我们所谓现实的三维世界、四维时空，或者有记忆的世界就不再是真正的真实了，充其量只是更高维的真实世界的一部分而已。因此，关键的问题不在于强调归纳的方法还是演绎的方法，它们各有局限性。关键在于人的有限性问题。我们怎么真正看清人在这个宇宙中的位置？有人也许会说，这样讲就是主观主义，但是海德格尔把它叫做哲学人类学的疑难问题。这样我们就能理解，当时哲学家们为什么关注这个问题。同时我们也理解为什么海德格尔批评胡塞尔，说他并没有真正克服心理主义，仍然处在研究存在者层面问题的哲学人类学范围中。而胡塞尔反过来看海德格尔也是哲学人类学，当然他是基于批判心理主义的立场。但是学界也有一个说法是，他们讨论的问题都是真问题，只是相互误解了对方。我认为这种说法对错参半。后来像海德格尔走向“无”的问题，走向“元根据”“渊基”等问题，这些与上面讨论的问题之间都是相通的。我不认为，回到归纳方法就可以解决演绎方法解决不了的问题，因此，在心理主义与反心理主义之间，或者数理演绎与实验归纳之间来回的争论不是真正的出路，还是应当回到形而上学的根本问题，即回到问题的发源处。

○ 非常感谢王教授能在百忙之中接受我的采访！

（本访谈为上海市哲学社会科学规划一般课题“逻辑心理主义及其信念修正研究”（2018BZX003）的阶段性成果）

（责任编辑：盛丹艳）