

至一的求索

——韩林合教授访谈

● 韩林合 ○ 詹心怡



● 韩林合，1964年12月生，北京大学哲学系教授，山西大学名誉教授，教育部长江学者特聘教授。研究领域包括：形而上学、心灵哲学、语言哲学、人生哲学等。主要著作有：《〈逻辑哲学论〉研究》《维特根斯坦〈哲学研究〉解读》《分析的形而上学》《虚己以游世——〈庄子〉哲学研究》《游外以冥内——郭象哲学研究》《人：遵守规则的动物》等。主要译著有：《逻辑哲学论》《哲学研究》《哲学语法》《纯粹理性批判》《心灵与世界》等。

○ 詹心怡，北京大学哲学系博士研究生。

○ 韩老师，您好！您作为维特根斯坦及早期分析哲学研究专家，早在学生时代就开始关注维也纳学派和维特根斯坦哲学。可否谈谈您当初是如何走上哲学之路的，为何选择维特根斯坦及早期分析哲学作为研究对象？在您的求学经历中，有哪些老师对您产生了较大的影响？

● 我1982年秋进入北京大学哲学系学习，当时其实对哲学不太了解，是中学老师帮忙选的学校和专业。在开始学习哲学系的课程之后，我发现自己对当时开设的大多数课程都不太感兴趣。我从小数学比较好，因此在本科学习期间便将大部分的时间和精力投入到高等数学和数理逻辑的学习上。尽管我本科时的学习重心是数学和逻辑学，逃了很多专业课，但唯独从没逃过杨适老师的“西方哲学史”课，因为杨老师的讲授非常清晰且内容丰富，很受学生欢迎。杨老师尤为关注康德，记得当时我写的课程论文就是关于康德的先天判断的。这门

课也为我后来翻译《纯粹理性批判》打下了最初的基础。

值得特别提到的是，1984年，陈鼓应先生来北大讲授老庄哲学，并且把他的《庄子今注今译》一书送给了大家。我当时并未选修陈老师的老庄哲学课程。那时的想法是要先把逻辑学好，有了足够的分析和论证能力后再去学习中国哲学。不过，在陈老师和修课同学的影响下，我还是阅读了《庄子今注今译》，这为我后来研究《庄子》埋下了种子。

后来准备读研究生时，由于我一直对逻辑学和数学特别感兴趣，所以报考了逻辑学专业，导师是晏成书先生。在晏老师指导下，我系统地学习了现代逻辑的主要分支，包括一阶逻辑、集合论、模型论、递归论和模态逻辑等。在硕士二年级快结束时，晏老师因为个人原因提前退休了。她在退休前建议我转到北京大学外国哲学研究所，跟随她的老师和朋友洪谦先生学习分析哲学。洪谦先生当时年事已高，建议我先在陈启伟老师名

下学习。陈老师是洪谦先生的学生，也研究维也纳学派。之后我的主要精力就放在阅读维也纳学派主要成员的著作上。我的硕士论文主题是批判性地分析蒯因对于经验主义的两个教条的批评。硕士毕业前，我决定接着读博士。于是，去征求洪谦先生的意见。洪先生是我国第一批获批的博士生指导教师，但他一直没有招收博士生。他当时告诉我，国内学习哲学的学生逻辑和科学素养太差，不太适合学习分析哲学，特别是维也纳学派哲学。不过，由于我当时已经接受过系统的现代逻辑训练，因此，他同意接收我做他的博士生。进入博士阶段的学习后，洪先生建议我先把德文学好，于是我花了近两年的时间在德语系德语中心学习德文。此后，我就能比较顺利地阅读维也纳学派和维特根斯坦的德文原著了。我的博士论文选题与洪先生当时所研究的问题是高度相关的。洪先生当时在撰写关于维特根斯坦与维也纳学派的关系的系列文章。我当时选择的论文主题是“维特根斯坦哲学观的发展”。这个题目现在看来过于宏大了。不过宏大的题目也有好处，有助于一开始就树立一个比较宏观的视野，在之后的研究中可以再进行细化和深化。我在博士论文中对维特根斯坦前期、中期和后期的思想转变进行了系统的梳理。虽然当时的梳理线条还较粗略，但大致的脉络是清晰的。毕业后，我对博士论文进行了修改，在此基础上先后在台湾和大陆出版了《维特根斯坦哲学之路》一书。

○ 您在博士毕业留校任教后，一方面继续深化对于维特根斯坦和维也纳学派思想的研究，另一方面开始关注庄子哲学。可否谈谈您是从何时开始进行庄子与维特根斯坦的比较研究的？

● 大约在 1997 年，我开始再次系统地阅读《庄子》，发现庄子和维特根斯坦的思想有着非常相像的地方。基于此，我写了一篇题为“Chuang Tzu Compared with the Early Wittgenstein”的文章。这篇文章主要比较了庄子和前期维特根斯坦对于人生问题的思考。前期维特根斯坦对于人生问题的解决方案是，把作为世界万物之一的我升格为与整个世界同而为一的我。前一个我是经验主体，后一个我是形而上主体。那么如何升格呢？就是通过安命，即无条件地接受命运的安排。在升格为形而上主体之后，经验主体所面临的人生问题便悉数得到了解决或消解。形而上主体所处的境界叫做“神秘之域”。维特根斯坦认为神秘之域中的诸事项都是不可思不可说的。这些思想在《庄子》书中都可以找到。庄子将人生问题得以解决后的境界称为“逍遥”。逍遥之境也是不可思不可说的。由此可见，前期维特根斯坦和庄子在对于人生问题的思考上有许多深层的相似之处。

不过，两者也有不同之处。例如，在语言与世界

的关系问题上，维特根斯坦的思考就要比庄子更为细致、复杂。《庄子》没有详细论证为什么逍遥境界不可思不可说，而维特根斯坦在《逻辑哲学论》中分析了语言的结构和世界的结构，并指出语言只能言说与其同构的东西。由于经验世界之外的神秘之域没有像语言那样的结构，因此它是不可说的。不过，就人生问题而言，庄子的思考则要比维特根斯坦更为系统而彻底。维特根斯坦仅仅断言消解人生问题的方案是安命，但没有进一步告诉人们如何才能做到安命。庄子则为这一问题提供了答案。庄子认为，要做到安命，即无条件地接受一切，首先必须做到齐物，即取消万事万物的区别。而要做到齐物，则必须做到心斋，即感官和心灵都停止活动。在心斋和齐物后，经验主体就能无条件地接受在世界中发生的任何事情，因为一切事情对他而言已经没有任何区别了。

○ 在关注《庄子》的同时，您基于博士论文的工作，对维特根斯坦前期代表作《逻辑哲学论》进行了系统的研究。您在 2000 年出版了《〈逻辑哲学论〉研究》一书，这本书对于国内的维特根斯坦研究有着深远的影响。可否谈谈您写作这本书的经历？

● 《〈逻辑哲学论〉研究》这本书的写作用了大概一年的时间。写作时间是 1998 年秋至 1999 年夏，当时我在芬兰赫尔辛基大学访学，指导老师是 G. H. von Wright 教授。他是维特根斯坦的学生，也是维特根斯坦的遗嘱执行人。他在赫尔辛基大学建立了一个维特根斯坦档案馆，档案馆内有维特根斯坦的所有著作和手稿的副本。这个档案馆中的资料为我的写作提供了极大的便利。当时维特根斯坦的许多手稿的电子版尚未出版，只能在档案馆中看到。基于在档案馆中阅读到的手稿和笔记，我对维特根斯坦前期的思想做了一个比较系统的处理。这本书解释了《逻辑哲学论》中的所有论题，并回答了一些一直困扰着研究者们的问题。例如，在《逻辑哲学论》中，维特根斯坦试图将他的两部分不同的思考有机地结合起来，一是关于逻辑、数学、语言、心灵和世界结构的思考，二是关于人生问题的思考。此结合的关键节点是论题 5.6：“我的语言的诸界限意味着我的世界的诸界限。”不过，我认为维特根斯坦并没有成功地将这两种不同的思考有机地联系起来，形成一个融洽一致的系統，因为这两种思考所设置的形而上主体并不相同。

这本书的初稿大概有六七十万字。我之所以能够在一年内完成如此大篇幅的书稿，一方面是因为之前对相关问题的思考已经有了比较系统的思考，另一方面是因为我当时在赫尔辛基没有任何琐事的干扰，每天都专注于此书的写作。

○ 除了关注维特根斯坦和《庄子》的思想之外，您还特别关注当代形而上学的讨论，并在此基础上提出了自己的形而上学立场。您在 2003 年出版了《分析的

形而上学》一书，这是国内第一部系统介绍和讨论当代形而上学研究的著作。可否谈谈您关注当代形而上学讨论的契机？

● 按照通常的理解，维也纳学派是拒斥形而上学的，而他们的这种立场又直接源自前期维特根斯坦。但是，实际上，维也纳学派内部对形而上学的态度是有着严重分歧的。前期维特根斯坦虽然认为形而上学所研究的事项——比如世界的本质结构——不可思维，不可言说，但是他明确地断言世界具有本质结构。在《〈逻辑哲学论〉研究》中，我对维特根斯坦和维也纳学派对形而上学的复杂态度进行了澄清。

2000年春季学期在牛津大学访学期间，除了选听P. M. S. Hacker教授有关后期维特根斯坦的课程以外，我还特别旁听了当代著名哲学家David Wiggins的形而上学课程。他当时讲授的是当代形而上学中的一个热门话题，即同一性问题。这门课程深深地吸引了我，因此我在牛津书店购买了一批当代形而上学方面的书籍。是年夏天回国后，发现北大哲学系正在组织本科教材系列的写作。我主动承担了其中的形而上学卷。但在写完书稿后，我发现其所涉及的内容过于复杂，不太适合用作本科教材，于是就单独拿到商务印书馆出版了。尽管这本书以介绍当代分析进路下的形而上学研究为主，但其中也包含了我自己对于形而上学问题的系统思考。比如，在该书中我拓展了维特根斯坦前期有关世界结构的思想，认为世界并不是由个体、性质和关系构成的“大全”，而是一个巨大的事实结构。所有个体、性质和关系都不能独立于这个事实结构之外——例如一张桌子看似是空间中的一个具体个体，但实际上它也是一个事实结构。维特根斯坦认为世界的本质结构是事实结构，而我则进一步认为世界的现象结构也是事实结构。而且，后来我提出并坚持这样的世界本质观：世界就其本质来说恰恰没有任何结构，因为从本质上说世界根本没有组成部分。

在写作《分析的形而上学》期间，我面向全校学生开设了“形而上学”课程，系统讲述当代形而上学。在此之前国内还没有高校开设过专门的形而上学课程，更没有高校开设过系统讲述当代形而上学的课程。当时有许多数学系、物理系、计算机系等理科院系的学生也选修了这门课程，课堂的讨论氛围很好。一些曾经选修过这门课程或阅读过此书的学生和学者现在成了中国研究形而上学的骨干力量。这门课程的教学是我自己比较满意的一段教学经历。

○ 您在发表了比较庄子与前期维特根斯坦的文章之后，又进一步对《庄子》进行了更为系统的思考和研究，并在2006年出版了关于《庄子》的专著，即《虚己以游世——〈庄子〉哲学研究》一书。这本书打

破了传统的注释结构，按照人生问题的提出与解决的脉络对《庄子》进行了重构，令人耳目一新。可否谈谈您在写作这本书时为何采取了这种叙述方式和结构？

● 以前研究《庄子》的作品要么只是按照文本顺序进行注释，要么提供的是大而化之的散发性的论说。《虚己以游世》一书不是按照《庄子》内外杂篇的呈现顺序来写的，而是打破了原有的结构，按照我自己的理解先行确立了一个解释框架，然后再将《庄子》的相关段落放在这个框架内不同的地方，进行必要的分析和解释。因此，这是一部系统重构性的作品。我在解释《庄子》时还引入了一些西方哲学的思想资源，利用西方哲学的一些概念和理论来分析和解释《庄子》中的一些疑难问题，比如：利用维特根斯坦前期关于世界的本质结构的论述，我对《庄子》的“道”的意义做出了澄清，指出道即世界整体本身；借助维特根斯坦关于语言的结构和本质的思考，澄清了《庄子》关于道和体道境界与语言的关系的诸多论断；借助叔本华有关审美的思想，我澄清了《庄子》有关道技关系的论述；等等。

《虚己以游世》第一稿的篇幅较大，有七十多万字，但后来出版时将大部分注释去掉了，最后留下了三十五万字左右。在写作初稿时，对于一些重要的概念和难解的语词，我都努力基于历代的注释进行较为详细的注解。但是，一些年代较为久远的注释书籍当时在国内不太容易借阅。于是，我申请了哈佛—燕京学社的访问学者项目。哈佛—燕京学社有相当完备的《庄子》相关藏书，并且这些书基本都可以外借。2023至2024学年，在哈佛大学访学期间，我利用这一便利的借阅条件，对《虚己以游世》做了系统的修改。

○ 除了关心世界的实在性问题和人生问题外，您也对人性问题进行了系统的研究。您在2023年出版的《人：遵守规则的动物》一书中，论证了“人是遵守规则的动物”这一命题。可否谈谈您为何对人性问题产生了兴趣？您是如何理解人性的？

● 我之所以开始关注人性问题，是因为在写作《维特根斯坦〈哲学研究〉解读》一书时，我意识到后期维特根斯坦有关遵守规则的讨论可以帮助我们重新理解人性。按照后期维特根斯坦的理解，人们所处的世界实际上就是由各种各样的生活形式或语言游戏构成的，而生活形式或语言游戏最根本的方面在于遵守规则的活动，因此，我们可以从遵守规则活动的角度来理解人性：人就是遵守规则的动物。我在《维特根斯坦〈哲学研究〉解读》的一个脚注中就提出了这个想法。但受主题和篇幅所限，在该书中显然无法详尽阐述和论证之。

我提出“人是遵守规则的动物”这一命题，是为了回应亚里士多德的“人是有理性的动物”这个著名命题。后者是西方哲学史上关于人性的最重要的论断。

在亚里士多德那里,理性并不是一个独立于肉体、独立于动物的东西。理性作为人的一种最高级的能力,实际上预设了感性、想象力和欲求能力等。在亚里士多德提出这一命题后,两千多年来不断有不同的哲学家对理性进而该命题作出不同的理解。在这个漫长的历史讨论中,康德是其中最重要的环节之一。因此,在《人:遵守规则的动物》中,在讨论了亚里士多德有关人性的规定之后,我系统地讨论了康德对于人性特别是人之知性和理性的理解。在康德看来,理性是一种原则能力,知性是一种规则能力。因此“人是有理性的动物”可以被改述为“人是拥有规则能力和原则能力的动物”。接着,我依据维特根斯坦有关遵守规则的思想,提出并论证了如下论题:人是能够自主地制定规则、遵守规则(甚至违反规则)的动物。此外,这本书还讨论了麦克道威尔和郭象关于人性的理解,尤其是他们对于自然和教化的关系的类似处理。我认为,二者的相关讨论能够很好地补充亚里士多德、康德和维特根斯坦对于人性的理解。

○ 近年来,您翻译了康德的《纯粹理性批判》并撰写了一系列关于康德哲学的文章。可否谈谈您为何决定翻译《纯粹理性批判》?

● 就像之前提到的,我对康德哲学的兴趣最初是在本科期间杨适老师的“西方哲学史”课上产生的。后来在哈佛访学期间,我系统地阅读了《纯粹理性批判》的德文版,当时就产生了重新翻译这部经典的想法。我在写作《人:遵守规则的动物》一书时,篇幅最大一章讨论的就是康德对于人性的理解。在写作这一章时,我根据需要翻译了《纯粹理性批判》及康德其他著作中的相关段落。因此,在 2018 年中开始集中精力翻译《纯粹理性批判》时,实际上至少有三分之一的篇幅已经翻译完了。在 2018 到 2022 年初这几年,我几乎把所有时间都投入到《纯粹理性批判》的翻译工作中。完成翻译工作后,我又集中写作了一系列关于康德的文章,这些文章主要探讨了康德与当代分析哲学的渊源关系。比如,在其中的两篇文章中我指出,分析哲学创始人之一弗雷格的两个最重要的哲学贡献即其量词理论以及意指和意义的区分均直接源自康德。

○ 在翻译出版《纯粹理性批判》之前,您还主持编译了八卷本《维特根斯坦文集》,并翻译了麦克道威尔的《心灵与世界》。因此,您有着非常丰富的翻译哲学原著的经验。现在,大家都不看重翻译工作,甚至认为翻译都不能算研究成果。可否谈谈您对于哲学翻译工作的看法?

● 我认为在外国哲学研究中翻译工作是十分必要的,没有足够的翻译经验,很难做好外国哲学的研究。翻译工作不仅能给自己的研究提供基础和支撑,还有

惠于其他研究者和广大的哲学爱好者。而且,要做好哲学翻译工作其实很不容易。这既需要很好的外语水平,更需要极好的哲学素养。从某种意义上来说,翻译工作甚至比原创工作更加困难。要确定某一个概念的适当的中译,某个代词究竟指代什么,要弄清前后文的逻辑关系等,往往需要参考大量的文献,需要字斟句酌的工夫,需要绞尽脑汁地思考。因此,好的翻译作品当然也是好的学术成果。

现在,机器翻译有了长足进展,许多人的哲学译作实际上是借助机器译出的。我认为,首先,机器是不可能翻译好经典哲学作品的。其次,主要甚或完全借助机器进行哲学翻译,然后署上自己的名字,这显然是有违职业道德之举。

○ 最近几年,您开始关注印度哲学经典《奥义书》,这与您之前的研究主题看似距离较远。可否谈谈您为何要研究《奥义书》?

● 对《奥义书》的关注实际上与我最初的研究经历有关。我的博士论文涉及维特根斯坦对于神秘之域的论述,而维特根斯坦神秘之域思想一个直接的理论来源,是叔本华的《作为意志和表象的世界》一书。这本书对于维特根斯坦关于人生问题的思考产生了直接的影响。维特根斯坦前期关于人生问题的一个重要断言是“我就是世界”。这个断言取自叔本华。而叔本华关于人生问题的思考的一个重要思想来源就是《奥义书》。我在写博士论文时就大致了解了这个线索,后来就一直想再找机会进一步探讨叔本华的思想,以及他的思想来源《奥义书》。

在翻译完《纯粹理性批判》后,我有了时间和精力,也有了更多的思想资源来进一步研究叔本华和《奥义书》。叔本华的思想除了源于《奥义书》之外,还有一个更为直接的理论来源,即康德。叔本华在批评康德思想的基础上建立起了自己的理论体系。叔本华关于世界是表象以及世界的本原是作为物本身的意志等说法直接来源于康德。但叔本华对康德的思想提出了批评。康德所说的物本身似乎有无穷多个。叔本华指出,由于时间和空间是事物的个体化原则,因此不处于时间和空间中的物本身应当只有一个,而不可能存在着多个物本身。叔本华认为,唯一的物本身就是意志,意志是一而不是多。而且,作为世界的本原,意志是一种盲目的冲动。因此,它总是要显现出来,要客体化自身,形成无穷无尽的表象。

基于如上背景,我打算更为系统地处理康德、叔本华、维特根斯坦和《奥义书》的相关思想。对于这条研究线索,目前除了《奥义书》之外,其他环节我都做了一些处理。于是,从 2022 年中开始,我就把主要精力放在《奥义书》的研究上。我使用的主要是德

文版《奥义书》，译者 Paul Deussen 是叔本华的学生，也是德语世界最著名的《奥义书》和印度哲学的研究者之一。他还主编了第一套《叔本华全集》。他主要基于叔本华和康德的思想来研究和翻译《奥义书》，认为《奥义书》的核心思想与叔本华和康德的思想基本是相同的。尽管我不太同意这一说法，但我对于《奥义书》的理解的确受到了他的影响。另外，我还参考了 S. Radhakrishnan 翻译的英文版本以及徐梵澄译本《五十奥义书》和黄宝生译本。Radhakrishnan 英文译本是梵英对照版。通过这几年的阅读和研究，我对《奥义书》有了系统的理解，也对梵文有了一些初级的认识。最近，我正在撰写一组关于《奥义书》的文章。接下来我打算写一本名为《至一论》的书稿。这本书可以说是对我此前研究和想法的一个系统总结。

○ 可否展开谈谈您正在写作的《至一论》的大致思想？您所说的“至一”是一个怎样的概念？

● “至一”这个概念源于我对《庄子》的解读和拓展运用，它也能够用来阐释《奥义书》的相关思想。《庄子》最重要的概念是“道”，《奥义书》最重要的概念是“梵”。但道和梵都面临着一些解释上的困难。它们都既是世界的创造者，又将整个世界包容于其内，并且还遍在于世界万物之中。道和梵的这三个特点，即创生性、包容性和遍在性显然是彼此冲突的。那么，如何融贯地理解道和梵的这三个特点呢？这是我多年来一直在思考的问题。之前在解释《庄子》时，我就注意到了这个问题。那时我是通过活用《庄子》书中的“至一”概念来处理这一问题的。

按照我的理解，所谓“至一”，就是指无所谓一和二的区分的状态，既不是一，也不是二，当然更不是三、四、五等。而且，至一既不是无，也不是有；既不是意识，也不是非意识；既不是精神，也不是物质；既不是真，也不是假；既不是善，也不是恶，等等。至一就是超脱于一切区分和对立的东西。印度哲学对于“梵”也有类似的刻画：“梵”是“不二”，“不二”就意味着不一不二。换言之，梵既不是一，也不是二，而是超越了一和二的区分，甚至超越了一切区分的状态。这种没有任何区分的状态就是世界本来的样子，或者说是世界的本原。

一个没有任何区分的世界状态就是真正意义上的物本身。前面我提到过叔本华对于康德物本身概念的批评。叔本华认为康德的物本身不能是多，只能是一。然后叔本华又将这个作为一的物本身理解为意志，进而认为意志是盲目的冲动。我不认同叔本华的这一主张，因为没有任何区分的东西也不可能有冲动。我所说的这个作为世界本原的东西，你可以叫作物本身，但这个物本身只能是一，甚至连一都不是，因为它是超

越于一和多的区分，超越一切区分的那个东西。我将这个东西叫作“至一”。那么，为什么要将其称作“至一”呢？这与古典汉语和中国古典哲学中的构词方式有关。一个概念词前面只要加上“至”这个字，它的意思就变成了超越某某或某某之外。例如“至善”的意思是超越善恶，“至乐”的意思是超越苦乐，“至真”的意思是超越真假。同理，“至一”的意思是超越一和二，即无所谓一和二的区分。而由于一和二的区分是世界万物一切区分的基础，因此“至一”意味着超越一切区分。

○ 您认为世界本来的样子是没有任何区分的至一状态，但我们所生活于其中的日常世界却充满了各种各样的区分。那么，日常世界中万事万物的区分是从何而来的？一个没有任何区分的世界整体本身是如何成为一个充满区分的日常世界的呢？

● 世界的本原是没有任何区分的状态，一切区分都是人的心灵的造作。那么人的心灵是如何造作的呢？首先我们感知本原，其次我们通过知性和理性来处理感知的结果，由此而造就一个充满各种区分和变化的现象结构，这就是我们通常所理解的世界。也就是说，我们看到的日常的现象世界是人的造作的结果。但这个世界不是你我这样的个体的造作，而是整个人类在漫长的演化过程中，一代又一代人造作和传承的结果。

那么，人的心灵又是怎么出现的呢？世界本来没有心灵和物体的区分，也无所谓意识和非意识的区分。当我们说人是具心的认识主体，而世界是其认识的对象时，我们已经进行了区分；而至一本身没有主客区分，没有物我之别，进而没有心灵与物体之别。《奥义书》和《庄子》都谈到了这个问题。按照《奥义书》的理解，这个世界本来只有梵，没有任何区分。梵幻化出万物，因此万物只是幻象。但是，通常人们却认为万物的区分是真实存在的，这就是无知或无明。《奥义书》认为梵有幻现能力，因此它能幻现万物。但我认为这个理解是有问题的，我们很难理解没有任何区分的梵如何拥有幻现能力，进而它为何要幻现出万物。《庄子》认为人生如梦，每一个人都生活在梦境之中，梦境中是当然有区分的，但作为世界本原的道是无区分的。不过，《庄子》的说法本身已经预设了做梦主体与其梦境的区分，这已经是对道进行划分的结果了。《庄子》作者充分意识到了这点，承认当他说人生如梦的时候，他自己也在做梦（所谓“予谓女梦，亦梦也！”）。

○ 作为生活在充斥着万事万物的区分的日常世界中的人，我们是否能够认识到那个没有任何区分的、作为世界本原的至一？或者说，我们能把握终极实在吗？

● 我们生活在由各种各样的语言游戏或生活形式所构成的日常世界中，而并非生活于没有任何区分的世

界本身之中，因此我们的确无法把握终极实在，获得终极真理，但我们能够认识作为现象世界的日常世界，获得有关其的相对真理。

按照现代科学的理解，日常世界似乎不够真实，而微观粒子的结构和运动似乎更加真实。但我认为，现代科学所描述的也不是世界本来的样子，而只是构造了一个科学的世界。因此，科学的世界也是一个人造的结构，并且不同时代的科学所构造的世界也不一样。尽管现代科学非常成功，但在某种意义上，科学的世界反而是更不真实的。因为任何人，包括科学家，都无法生活在科学的世界之中，而只能生活在充满了规则和意义的日常世界之中。从这个角度来看，日常世界对于我们而言才是最真实的。我们通常所说的真理均是与我们日常世界符合一致的命题。

此外，哲学的世界与日常世界、科学的世界又有所不同。哲学家们不满意于日常的世界理解和科学的世界理解，同时一个哲学家又不满意于其他哲学的世界理解，因此大哲学家们构造出了一套又一套的哲学体系。每一个大哲学家都对世界本质和本原有着不同的理解，并且都认为自己把握到了世界的本质和本原，谁也说服不了谁。这种现象只能说明一点：或者没有任何人能够把握世界的本质和本原——终极实在不可认识；或者根本就没有什么终极实在，不同的哲学家所提供的不过是有关人生和世界的不同的系统理解（因此，泛而言之，哲学并非像一些人所声称的那样，是真理之探究）。对此，我在《至一论》一书中将会做出更系统的处理。

○《庄子》的“道”和《奥义书》的“梵”不仅是对世界本原问题的回答，也是对人生问题的回答。您主张将“道”和“梵”理解为“至一”，您认为回到至一能帮助我们更好地解决人生问题吗？

●根据《庄子》和《奥义书》的说法，人生问题的产生来源于对道和梵的背离。世界本来没有任何区分，而在人的心灵造作出各种区分特别是物我之分以后，人们就产生了各种各样的欲望，从而产生了痛苦。因此，人生的一切问题都源自区分，最终说来源自物我之分。解决人生问题的方式是让感官和心灵停止运作，进而取消一切区分，最终回到道和梵，与道和梵同而为一。由此而出现的状态就是《庄子》所说的逍遥游境界，或者《奥义书》所说的解脱或入定的境界。这种境界是绝对自由、绝对安全、至福至乐、至真至善至美、永恒的境界。

然而，人真的能回到没有任何区分的至一状态吗？我对此是有疑问的。人作为有意识的生命体，不可能不做区分。这就需要我们回到我对人的理解。我认为，人作为遵守规则的动物，实际上生活于各种各样的区分之中。正是这些区分构成了语言游戏或生活形式。人是语

言游戏和生活形式中的成员。要进入一个共同体之中，要和其他人一起玩语言游戏或一起生活，就必须接受各种规则，而规则显然预设了各种区分。人无法独立于这样一个充满区分的结构而生存，不区分就意味着死亡。

尽管通过回到至一状态来解决人生问题的方案是无法真正实现的，但这一方案也并非完全没有价值。这个理想化的方案能够起到调节的作用，我们可以根据这样的理想来调节自己的人生观和生活，即要尽量少一些区分，以便尽可能地接近无区分的状态。这样的理解实际上意味着各种意义上的“不得已”：人不得不在特定的共同体中生活，不得不遵守某些规则，因此肯定要承认并做出各种各样的区分。我们一方面是处于语言游戏或生活形式之中的动物，但另一方面我们也应当与其保持一定的距离。问题在于，如何在世界的本原和人生的各种“不得已”之间找到一个平衡点，对此我在《至一论》中也会重点加以讨论。

○您这几十年来的学术工作涉及了古今中外广泛的思想资源，但始终有一个一以贯之的思考脉络，即对于人生问题和世界本原问题的思考。您认为年轻一代的哲学研究者应该如何平衡哲学经典研究与哲学问题研究之间的关系？一种好的做哲学的方式会是怎样的？

●我迄今为止所提出的一些独特的想法都是基于我长期以来对外国哲学、中国哲学、古代哲学和当代哲学的研究而形成的。我的研究不分古今，也无论中外。真正重要的是哲学问题本身——关乎人生和世界的根本问题，甚至终极问题。不管古代人还是当代人，也不论中国人还是外国人，哪个哲学家的思考与我们关心的问题相关，我们就可以将其用作思想资源，来支撑和助力我们的研究。

部分当代哲学从业者将哲学史研究或哲学经典研究与哲学问题研究对立起来，认为只有哲学问题研究，甚至于只有与当代哲学家展开对话，才是哲学研究的正途。我认为，这种看法是很成问题的。因为，首先，哲学史研究或哲学经典研究与哲学问题研究实际上并不是对立的，而是互补的，甚至是互相预设的：哲学史研究或哲学经典研究也可以而且应该充满问题意识，也可以而且应该积极地参与当代哲学的讨论；反过来，真正有（永恒）价值的哲学问题研究也必定是以哲学史的训练或相关的哲学经典的研究为基础的。其次，将哲学问题的研究简单地等同于参与当代哲学讨论，进而将其等同于与当代哲学家对话，这也是不适当的。实际上，与当代一些注定不能进入哲学史的所谓“哲学家”（无论是当代所谓一流哲学家，还是当代二流、三流甚至末流哲学家）的对话，肯定没有与其伟大已一再地被证明了的大哲学家及其经典作品的对话来得更有价值。

（责任编辑：盛丹艳）