

关于“哲学无定论”问题的 探讨与陈修斋先生的阐释

李维武

[摘要] “哲学无定论”是20世纪中国哲学家明确提出并反复探讨的一个重要哲学问题，其实质是立足于现代哲学对哲学本性所做的一种探讨。这个问题在20世纪中国哲学中被鲜明地提出并得到热烈地讨论，是人文主义与科学主义两大思潮环绕哲学与科学关系问题相激互融的结果。严复、王国维、张君勱、艾江、熊十力、贺麟在20世纪上半叶对这个问题予以了逐渐深入的探讨。陈修斋于1988年发表的《关于哲学本性问题的思考》一文，从元哲学的高度，并结合马克思主义哲学，对这一问题予以了新的阐释，使这一问题在中国马克思主义哲学中鲜明地凸显出来。

[关键词] “哲学无定论”问题；严复；王国维；张君勱；艾江；熊十力；贺麟；陈修斋

[作者简介] 李维武：哲学博士，武汉大学哲学学院教授，博士生导师，武汉大学中国传统文化研究中心研究员（湖北武汉430072）

在陈修斋先生的哲学著述中，发表于1988年的《关于哲学本性问题的思考》一文，可以说是最能体现其哲学探索的深度与力度的代表作。这篇论文从哲学本性的高度，对20世纪中国哲学中的“哲学无定论”问题作出了比前人更为深刻的阐释，是一篇有着很高学术价值的经典性文献。笔者所开展的20世纪中国哲学本体论问题研究，就曾得到陈先生的直接教诲，从这篇文章中深受启发。然而，随着对20世纪中国哲学研究的逐渐扩展与深化，笔者越来越感到要真正了解陈先生这篇文章的价值与意义，仅凭个人的切身感受是很不够的，还需要将其置于20世纪中国哲学家对“哲学无定论”问题的探讨历程中，予以具有历史感的深度解读。因此，笔者试对

20世纪中国哲学中有关“哲学无定论”问题的探讨做一历史的考察，以说明这个问题的来龙去脉及其重要意义，进而说明陈先生在这个问题上的致思特色与哲学贡献，并以此表达对陈先生的深深怀念。

一、作为20世纪中国哲学问题的 “哲学无定论”

“哲学无定论”，这个看起来有点像戏言的论题，实是20世纪中国哲学家明确提出并反复探讨的一个重要哲学问题。

在20世纪中国哲学史上，关于“哲学无定论”的提法，早已为分属不同哲学思潮的著名哲

[基金项目] 国家社会科学基金重大招标项目“儒学形态与功能的近百年变化与未来展望”（09& ZD069）；教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“19-20世纪中国哲学由传统形态向现代形态的转变”（05JJDZH 243）

学家所明确表达。比如，在人文主义思潮中，熊十力在重建中国哲学本体论时，就指出“古今谈本体者纷无定论”^{[1](P569)}；贺麟更是写了题为《论哲学纷无定论》的文章^{[2](P274-277)}，对这个问题予以专门的探讨。又如，在科学主义思潮中，王星拱在《科学概论》一书中写道：“依历史沿革和近代趋势而言，哲学的历史甚长而进步甚缓，科学的历史甚短而进步甚速。因为哲学中的结论，没有切近的证明，所以易于发生辩论；科学中的结论，都是紧密依据于观察试验的，所以其所得的领土，虽不是‘子子孙孙永宝用’，然而却不是朝秦暮楚、旋得旋失的。”^{[3](P230)}再如，著名马克思主义哲学家李达在《社会之基础知识》一书中指出：“人要建立一个有组织的世界观时，第一步当然发生了下列的问题，即是：‘我’与‘非我’的关系如何的问题；‘认识’与‘存在’的关系如何的问题；‘精神’与‘实在’的关系如何的问题。这个问题，在希腊哲学的发展期，已成为哲学上的根本问题，直到现在，还是一样。人类在其哲学的努力上，造成了种种哲学的体系，对于这个根本问题，给了无数不同的根本解答。”^{[4](P513)}很显然，这些哲学家都是严肃地谈论“哲学无定论”的，绝非将此作为戏言。由此可以看出，“哲学无定论”实为20世纪中国哲学的一个很重要的问题。

在20世纪中国哲学中，作为哲学问题的“哲学无定论”，更有其深刻的含义。从上引王星拱在《科学概论》中所论可以看出，所谓“哲学无定论”，是指哲学相对于科学，特别是相对于近代自然科学而言，其问题的探讨总是难以获得一个定论，而需要反复不断地探讨下去。与哲学相反，科学特别是近代自然科学，由于以经验与实验为基础，其结论总是能够通过经验与实验得到证实或予以证伪，因而总是能够有所定论的。因此，关于“哲学无定论”问题的探讨，实际上是在现代哲学关于哲学与科学关系问题的探讨这一框架下展开的，是对哲学与科学各自特性的一种理解与阐释。这与庄子所讲的“彼亦一是非，此亦一是非”^[5]、与李贽主张的“颠倒千万世之是非”^[6]并不是一回事。庄子与李贽的这些思想是中国古代哲学中的相对主义的一种表达；而“哲学无定论”问题则是20世纪中国哲学家立足

于现代哲学对哲学本性所做的一种探讨。在“哲学无定论”问题中，当然包含着相对主义的因素与反对独断论的意味，但对于这个问题的理解与阐释，又不可简单地归结为认识的非至上性问题或真理的相对性问题。从认识的非至上性、真理的相对性这些意义上，是难以说明“哲学无定论”问题的。因此，不了解现代哲学中关于哲学与科学关系问题的探讨，要深刻了解20世纪中国哲学中的“哲学无定论”问题是困难的。

“哲学无定论”问题在20世纪中国哲学中被鲜明地提出并得到热烈讨论，是人文主义与科学主义两大思潮围绕哲学与科学关系问题相激互融的结果。人文主义思潮与科学主义思潮，都不否定“哲学无定论”作为一种现象在以往哲学史上的长期存在，只是在对20世纪中国哲学发展方向的理解上发生了分歧：科学主义思潮主张哲学在20世纪的开展，应通过科学化、实证化而进至“有定论”；而人文主义思潮则强调哲学在20世纪的开展，必须重建形而上学而仍须是“无定论”的。这就导致了20世纪中国哲学家对“哲学无定论”问题的反复探讨。这一探讨涉及20世纪中国哲学开展的一系列重要问题：哲学与科学的关系问题，哲学的本性问题，形而上学在哲学中的意义问题，哲学的发展方向问题，等等。在这些问题上，分属人文主义与科学主义两大思潮的哲学家提出了各自的见解，促成了讨论的深化，推进了20世纪中国哲学的开展。陈修斋先生的《关于哲学本性问题的思考》一文，正是承继了前辈学者对这一问题的反复探讨，从元哲学的高度并结合马克思主义哲学，对“哲学无定论”问题予以了新的阐释。

二、从严复的“哲学有定论”到王国维的“哲学无定论”

在20世纪中国哲学的开展中，“哲学无定论”之所以提出和凸显，是与“哲学有定论”的提出和凸显相针对的。在“哲学无定论”与“哲学有定论”两论对峙与论争的背后，则是20世纪中国哲学中人文主义与科学主义两大思潮的相互激荡。20世纪中国科学主义思潮的开启者严复，是“哲学有定论”的首先主张者；20世纪

中国人文主义思潮的先行者王国维，则是“哲学无定论”的最早主张者。

中国哲学的形上追求与本体建构，早在开其端的《老子》那里，就已形成了本体论与宇宙论相结合的特点。《老子》所提出的“道”，既是超越于现象世界的形上世界，又是生出现象世界的万物本源。用今天的观念看，前者属于本体论，后者属于宇宙论；本体论一直是哲学的根基，宇宙论最后成为科学的内容。这种本体论与宇宙论相结合、哲学与科学相杂糅的特点，在以后两千多年的中国哲学发展中保持下来、没有改变，只是本体论与宇宙论、哲学与科学的具体内容及相互比重有所变化。与严复同时代的康有为、谭嗣同，吸取西方近代自然科学的思想资源，使之与中国传统哲学的本体观念相结合，开创了近代形态中国哲学的本体论建构，但仍然保留了古代形态中国哲学的这一特点。康有为说：“不忍人之心，仁也，电也，以太也，人人皆有之，故谓人性皆善。”^{[7](P9)}谭嗣同说：“仁以通为第一义。以太也，电也，心力也，皆指出所以通之具。”^{[8](P291)}这些在今天看来相当可笑的命题，当时却很严肃地出自这些哲学家的手笔，是他们真诚思考所得。这些命题表明，他们把古已有之的本体论与宇宙论的结合、哲学与科学的杂糅推向了极致，从而使中国哲学的进一步发展陷入困境。

严复是自觉地意识到这一困境并真正走出这一困境的第一人。他留学英国的经历使他对西方哲学中的经验主义有直接接触与深入了解，因而自觉引入西方近代经验主义传统与现代经验证实原则，作为创造新的中国哲学的基础。他认为“可知者，止于感觉”^{[9](P1036)}，强调只有感觉经验才能真正保证认识的真理性，离开了感觉经验就不可能保证认识的真理性。据此，他力主在经验与实验的基础上建立“精深严确之科学、哲学”^{[10](P19)}，使中国哲学像近代自然科学一样走科学化、实证化的道路，成为一门精深严确有定论的学问。这一工作的基本点，就在于把哲学概念建立在经验科学的基础上，反对离开经验科学去讲哲学概念。

正是这样，严复对传统哲学的本体观念提出了尖锐批评，认为这些本体观念都是超越于经验

的产物，不能在经验中证实或证伪，因而不能予以确切的把握和理解。他说：“谈理见极时，乃必至不可思议之一境，既不可谓谬，而理又难知……理学中不可思议之理，亦多有之，如天地元始、造化真宰、万物本体是已。”^{[11](P1380)}这里的“理学”指 philosophy，即哲学。对此，他有说明：“理学，其西文本名，谓之出形气学，与格物诸形气学为对，故亦翻神学、智学、爱智学。日本人谓之哲学。”^{[12](P1029)}在他看来，传统哲学本体论所讲的本体，由于既不能证伪（“不可谓谬”），又不能证实（“理又难知”），故都是不可思议的。在这种情况下，哲学当然不会有什么定论了。

对于中国古代哲学中常用的“气”概念，严复就批评得很尖锐：“有时所用之名之字，有虽欲求其定义，万万无从者。即如中国老儒先生之言气字。问人之何以病？曰邪气内侵。问国家之何以衰？曰元气不复。于贤人之生，则曰间气。见吾足忽肿，则曰湿气。他若厉气、淫气、正气、余气、鬼神者二气之良能，几于随物可加。今试问先生所云气者，究竟是何名物，可举似乎？吾知彼必茫然不知所对也。然则凡先生所一无所知者，皆谓之气而已。指物说理如是，与梦呓又何以异乎！……出言用字如此，欲使治精深严确之科学、哲学，庸有当乎？”^{[13](P18-19)}在他看来，只有立足于经验与实验，从近代经验科学出发，才能对“气”作出明晰确切的正确规定，这就是：“今夫气者，有质点有爱拒力之物也，其重可以称，其动可以觉。虽化学所列六十余品，至热度高时，皆可以化气。而今地球所常见者，不外淡、轻、养（即氮、氢、氧——引者注）三物而已。”^{[14](P18)}他还指出，对于中国传统哲学的其他本体概念也都要做如此的清理：“他若心字、天字、道字、仁字、义字，诸如此等，虽皆古书中极大极重要之立名，而意义歧混百出，廓清指实，皆有待于后贤也。”^{[15](P19)}

严复在否认了传统哲学本体论的意义后，解构了中国传统哲学的本体论与宇宙论的结合，把宇宙论从本体论中剥离出来，主张在经验的基础上建立科学宇宙论，取代传统的哲学本体论。他直接采用牛顿力学和达尔文进化论作为科学宇宙论的框架，提出：“大宇之内，质力相推，非质

无以见力，非力无以呈质”^{[16](P1320)}；“天演者，翕以聚质，辟以散力。方其用事也，物由纯而之杂，由流而之凝，由浑而之画，质力杂糅，相剂为变者也”^{[17](P1327)}；“有生之物，始于同，终于异……虫鱼禽互兽人之间，衔接迤演之物，日以渐密……人为天演中一境，且演且进，来者方将”^{[18](P1325)}。这就建立了中国哲学史上第一个完全近代意义的科学宇宙论体系。在他看来，只有这样才能建立精深严确有定论的哲学，使哲学沿着科学化、实证化的道路发展。这也就明确地提出了“哲学有定论”的主张。这种主张反映了严复所开启的科学主义思潮对中国哲学发展的一种追求与祈向。

与严复不同，王国维则受到叔本华、尼采的强烈影响，开始从现代人文主义哲学出发，自觉对科学与哲学各自的性格与特点进行区分，发现了“科学有定论”与“哲学无定论”是科学与哲学的真正相异之处。他认为，作为科学的“知识”是有其确定性的。“知识”按照康德的理解，可包括“先天的知识”与“后天的知识”两类，前者是先于经验的，后者是经验的，但这两类“知识”都具有确定性。他说：“今夫吾人之所得而知者，一先天的知识，一后天的知识也。先天的知识，如空间、时间之形式，及悟性之范畴，此不待经验而生，而经验之所由以成立者，自汗德（即康德——引者注）之知识论出后，今日殆为定论矣。后天的知识，乃经验上之所教我者，凡一切可以经验之物皆是也。二者之知识皆有确实性，但前者有普遍性及必然性，后者则不然，然其确实则无以异也。”^{[19](P264-265)}他还举例进行说明：“‘二加二为四’，‘二点之间只可引一直线’，无论何人，未有能反对之者也。因果之相嬲，质力之不灭，无论何人，未有能反对之者也。数学及物理学之所以为最确实之知识者，岂不以此矣乎？”^{[20](P264)}但是，对于哲学的观念来说，则与科学的“知识”不同，是难以有所定论的。他写了《论性》、《释理》、《原命》等文，考察了哲学史上关于“性”、“理”、“命”等哲学观念的探讨，发现哲学家们围绕这些观念都有不同的见解、相反的主张、激烈的论争，不可能获得一个确定的结论。

以人性论为例，王国维指出：“今孟子之言

曰：‘人之性善。’荀子之言曰：‘人之性恶。’二者皆互相反对之说也，然皆持之而有故，言之而成理。然则吾人之于人性，固有不可知者在欤？孔子之所以罕言性与命者，固非无故欤？且于人性论中，不但得容反对之说而已，于一人之说中，亦不得不自相矛盾。孟子曰：‘人之性善，在求其放心而已。’然使之放其心者谁欤？荀子曰：‘人之性恶，其善者伪（人为）也。’然所以能伪者何故欤？汗德曰：道德之于人心，无上之命令也。何以未几而又有根恶之说欤？叔本华曰：吾人之根本，生活之欲也。然所谓拒绝生活之欲者，又何自来欤？古今东西之论性，未有不自相矛盾者。”^{[21](P264)}因此，他认为这些关于“性”的哲学探讨，不属于“知识”的范畴。他说：“今论人性者之反对、矛盾如此，则性之为物，固不能不视为超乎吾人之知识外也。”^{[22](P264)}在他看来，即使回到经验中，关于人性的见解仍然不可能有定论。他说：“人性之超乎吾人之知识外既如斯矣，于是欲论人性者，非驰于空想之域，势不得不从经验上推论之。夫经验上之所谓性，固非性之本然。苟执经验上之性以为性，则必先有善恶二元论起焉。何则？善恶之相对立，吾人经验上之事实也，反对之事实，而非相对之事实也。相对之事实，如寒热、厚薄等是。大热曰热，小热曰寒；大厚曰厚，稍厚曰薄。善恶则不然。大善曰善，小善非恶；大恶曰恶，小恶亦非善。又积极之事实，而非消极之事实也。有光曰明，无光曰暗；有有曰有，无有曰无。善恶则不然。有善曰善，无善犹非恶；有恶曰恶，无恶犹非善。唯其为反对之事实，故善恶二者，不能由其一说明之；唯其为积极之事实，故不能举其一而遗其他。故从经验上立论，不得不盘旋于善恶二元论之胯下。然吾人之知识，必求其说明之统一，而决不以此善恶二元论为满足也。于是性善论、性恶论及超绝的一元论（即性无善无不善说及可以为善可以为不善说）接武而起。夫立于经验之上以言性，虽所论者非真性，然尚不至于矛盾也。至超乎经验之外，而求其说明之统一，则虽反对之说，吾人得持其一，然不至自相矛盾不止。何则？超乎经验之外，吾人固有言论之自由，然至欲说明经验上之事实时，则又不得不自圆其说，而复反于二元论。故古今言性者之自相

矛盾，必然之理也。”^{[23](P265-266)}由此可见，对于人性问题是不可能有一定之论的。

在王国维看来，严复所追求的建立精深确有定论的哲学，所讲的那一套“哲学有定论”，实际上讲的是科学而不是哲学，或者说是按照科学的性格来要求哲学、塑造哲学、发展哲学。他说：“严氏所奉者，英吉利之功利论及进化论之哲学耳，其兴味之所存，不存于纯粹哲学，而存于哲学之各分科，如经济、社会等学，其所最好者也。故严氏之学风，非哲学的，而宁科学的也。”^{[24](P256)}而他自己，在认肯“哲学无定论”的同时，又深感“哲学无定论”的无奈，感叹地说：“哲学上之说，大都可爱者不可信，可信者不可爱。余知真理，而余又爱其谬误。伟大之形而上学，高严之伦理学，与纯粹之美学，此吾人所酷嗜也。然求其可信者，则宁在知识论上之实证论，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，此近二三年中最大之烦闷。”^{[25](P496)}尽管王国维在无奈与感叹中最后放弃了专门的哲学研究，但他对于“哲学有定论”的批评和“哲学无定论”的提出，在 20 世纪中国哲学中有着重要的意义。

三、科学与玄学论战对“哲学无定论”问题的凸显

王国维尽管是 20 世纪中国学术史上的大人物，但他的“哲学无定论”思想却很少有人重视与研究。在 20 世纪中国哲学中，把“哲学无定论”作为一大问题鲜明提出、加以凸显、引发人们探讨的机缘，是发生于 1923—1924 年的科学与玄学论战。在新文化运动时期所发生的多场思想论争中，这场论战无疑是最具有哲学意味的，对 20 世纪中国哲学的发展产生了深刻影响。

科学与玄学论战是由张君勱在清华学校的一次讲演所引发的。在这次题为《人生观》的讲演中，张君勱对新文化运动中科学主义思潮所鼓吹的科学万能论提出了批评，力主对科学的作用与意义作出明确的限制。在他看来，最能体现科学的作用与意义受到限制的事实，莫如人生观这一领域。他在讲演的开篇即言：“诸君平日所学，皆科学也。科学之中，有一定之原理原则，而此

原理原则，皆有证据。譬如，二加二等于四；三角形中三角之度数之和，等于两直角；此数学上之原理原则也。速度等于以时间除距离，故其公式为 $S = d/t$ ；水之元素为 H_2O ；此物理化学之原则也。诸君久读教科书，必以为天下事皆有公例，皆为因果律所支配。实则使诸君闭目一思，则知大多数之问题，必不若是之明确。而此类问题，并非哲学上高尚之学理，而即在于人生日用之中。甲一说，乙一说，漫无是非真伪之标准。此何物欤？曰：是为人生。同为人生，因彼此观察点不同，而意见各异，故天下古今之最不统一者，莫若人生观。”^{[26](P33)}在他看来，科学的原理原则，都是有证据而有定论的；人生观则与之相反，是天下古今之最不统一的。这就明确地提出，科学是有定论的，而人生观是无定论的。正是在这个有无定论的问题上，鲜明地显示出科学与人生观的区别及科学所受到的限制。

由此出发，张君勱进一步对科学与人生观各自的特点进行了具体考察，指出科学与人生观各有五大特点，这些特点恰好是截然相反、彼此对立的。科学的特点在于：（一）是客观的；（二）以形式逻辑为方法；（三）用分析方法入手研究；（四）为因果律所支配；（五）起于对象之相同现象。人生观的特点则在于：（一）是主观的；（二）重视直觉；（三）强调综合方法；（四）主张自由意志；（五）起于人格之单一性。在这些特点中，科学最主要的特点是客观性，人生观最主要的特点则是主观性。由于人生观最主要的特点是主观性，因此他主张用一个“我”字来概括人生观的中心点，指出：“人生观之中心点，是曰我。”^{[27](P33)}在他看来，正是由于科学是客观的而人生观是主观的，所以科学是有定论的而人生观是无定论的。人生观之所以无定论，正在于这个主观性，正在于这个“我”字。他说：“孔子之行健与老子之无为，其所见异焉；孟子之性善与荀子之性恶，其所见异焉；杨朱之为我与墨子之兼爱，其所见异焉；康德之义务观念与边沁之功利主义，其所见异焉；达尔文之生存竞争论与哥罗巴金（即克鲁泡特金——引者注）之互助主义，其所见异焉。凡此诸家之言，是非各执，绝不能施以一种试验，以证甲之是与乙之非。何也？以其为人生观故也，以其为主观的故

也。”^{[28](P35)}张君劢又认为，说科学是有定论的而人生观是无定论的，并不意味着只有科学才有作用与意义，而人生观没有作用与意义。在人生观问题上，古往今来的哲学家们众说纷纭、各有心得的探讨，虽然不能获得一定之论，但绝不是无作用、无意义的。人类正是通过这种充满分歧的探讨和彼此反对的见解，来寻找自己生存与发展的智慧与出路。他说：“所谓古今大思想家，即对于此人生观问题，有所贡献者也。譬诸杨朱为我，墨子兼爱，而孔孟则折衷之者也。自孔孟以至宋元明之理学家，侧重内心生活之修养，其结果为精神文明。三百年来之欧洲，侧重以人力支配自然界，故其结果为物质文明。亚丹斯密，个人主义者也；马克斯，社会主义者也；叔本华、哈德门，悲观主义者也；柏刺图（即柏拉图——引者注）、黑智尔（即黑格尔——引者注），乐观主义者也。彼此各执一词，而决无绝对之是与非。然一部长夜漫漫之历史中其秉烛以导吾人之先路者，独此数人而已。”^{[29](P38)}因此，决不能因为科学是有定论的而人生观是无定论的，就以为只有科学是万能的，而人生观则是无作用、无意义的。

从张君劢的这些话里可以清楚地看出，他在这次讲演中提出的人生观无定论主张，显然已经直接涉及“哲学无定论”问题，但又尚未明确地提出“哲学无定论”问题。因为正如他自己所说，他在这里讲的人生观毕竟不就是哲学本身。把这个问题进一步明确化的学者，倒是张君劢的批评者丁文江。针对张君劢的讲演，丁文江发表了《玄学与科学——评张君劢的〈人生观〉》一文。在文中，他对张君劢所主张的科学的限度提出了批评，认为这是传统玄学家的过时之论。文章的开篇即言：“玄学真是个无赖鬼——在欧洲鬼混了二千多年，到近来渐渐没有地方混饭吃，忽然装起假幌子，挂起新招牌，大摇大摆的跑到中国来招摇撞骗。你要不相信，请你看看张君劢的《人生观》！张君劢是作者的朋友，玄学却是科学的对头。玄学的鬼附在张君劢身上，我们学科学的人不能不去打他；但是打的是玄学鬼，不是张君劢，读者不要误会。”^{[30](P41)}这样一来，张君劢所讲的人生观与科学关系问题，被丁文江明确地转换成了玄学与科学关系问题。张君劢也由

此开始关注玄学与科学关系问题。他写了答复丁文江诘难的《再论人生观与科学并答丁在君》一文，文中有《玄学在欧洲是否“没有地方混饭吃”》一节，专门探讨了玄学与科学关系问题。他认为19世纪末以来的欧洲，除了科学的大发展外，还有形而上学的复兴。他将此称为“新玄学时代”^{[31](P100)}，并说：“此新玄学之特点，曰人生之自由自在，不受机械律之支配，曰自由意志说之阐发，曰人类行为可以参加宇宙实在。盖振拔人群于机械主义之苦海中，而鼓其努力前进之气，莫逾于此。”^{[32](P100)}在他看来，欧洲的“机械主义之苦海”，正是近代以来科学高度发达所致；而要使人类从这一困境中超拔出来，就需要“新玄学”为之导引。这样一来，玄学实际上代替了人生观，而与科学一起构成这次论战的主体，因此，后人更多地把这场论战称为科学与玄学论战。这里的玄学，不是指中国魏晋时期的哲学形态，而是指哲学的形而上学。张君劢在当时已对玄学概念作出界说，认为：“玄学之名，本作为超物理界超官觉解释。唯其有此解释，于是凡属官觉以上者，概以归之玄学。”^{[33](P98)}张东荪则有更明确的说明：“‘玄学’本来是 Metaphysics 的译语。”^{[34](P135)}

对于张君劢主张的人生观无定论，丁文江也转化为玄学无定论。在他看来，玄学追求的是超越于经验的本体，这些本体因其超验性既不能证实又不能证伪，因而众说纷纭，不可认识，无有定论。他说：“玄学家吃饭的家伙，就是存疑唯心论者所认为不可知的、存而不论的、离心理而独立的本体。这种不可思议的东西，伯克莱（即贝克莱——引者注）叫他为上帝，康德、叔本华叫他为意向，布虚那（Buchner）叫他为物质，克列福（Clifford）叫他为心理质，张君劢叫我为我。他们始终没有大家公认的定义方法，各有各的神秘，而同是强不知以为知。旁人说他模糊，他自己却以为玄妙。”^{[35](P48-49)}他又认为，这种玄学的本体追求是一种已经过时的思维方式。存疑唯心论在19世纪与20世纪之交的兴起，改变了玄学的思维方式，成为玄学的最大敌人。所谓存疑的唯心论，“以官觉感触为我们知道物体唯一的方法，物体的概念为心理上的现象，所以说是唯心；官觉感触的外界，自觉的后面，有没

有物，物体本质是什么东西，他们都认为不知，应该存而不论，所以说是存疑”^{[36](P48)}。这就使得“觉官感触是我们晓得物质的根本”^{[37](P45)}，使哲学成为一种建立在经验基础上的“科学知识论”^{[38](P48)}。在他看来，这种科学知识论正是现代哲学发展的方向：“凡研究过哲学问题的科学家，如赫胥黎、达尔文、斯宾塞、詹姆士、皮尔生、杜威，以及德国马哈（即马赫——引者注）派的哲学，细节虽有不同，大体无不如此。”^{[39](P48)}在这里，丁文江与严复一样，主张把哲学建立在经验的基础上，只是这种新哲学，在严复那里是科学宇宙论，在丁文江这里则是科学知识论。尽管丁文江对于玄学无定论持批评和否定态度，但他同张君勱的论争却使“哲学无定论”问题以及与之直接相关涉的形而上学在哲学中的意义问题，在科学与玄学论战中更为鲜明地凸显出来。

科学与玄学论战对 20 世纪中国哲学发展产生了深刻影响。20 世纪 30—40 年代，一些中国哲学家正是沿着张君勱所开启的思路，通过哲学与科学的划界，为形而上学确立新的基础，以重建中国哲学本体论。熊十力是最先自觉发挥这一思路的哲学家，明确指出：“学问当分二途：曰科学，曰哲学（即玄学）。”^{[40](P14)}在他看来，自近代以来，科学的发展不断缩小哲学的范围，但却无法把本体论纳入自己的范围，这就使得哲学不会完全变成科学，而始终有自己生存发展的空间。在这个意义上，可以说“哲学所穷究的，即是本体”^{[41](P15)}；“哲学建本立极，只是本体论”^{[42](P15)}；“除去本体论，亦无哲学立足地”^{[43](P144)}。因此，哲学的根基与立足点在于本体论，不应当离开本体论去谈哲学的存在与发展。熊十力进而指出，尽管哲学家们对本体论的探讨纷无定论，但决不能据此否定本体论的存在意义，而把哲学变成科学知识论。他说：“科学各有其研究之对象与领域，而方法则严于实测。每有臆说初兴，未经十分证实，而鼓动众听，几无异词。及至有后说反前，测之于物界而征验不爽，则众舍彼而就此，奉为定论，坚立不摇，此科学有明征定保之效也。独至哲学谈本体，则与科学迥异。本体无形相可见，即无实物可测，大抵各逞所见，而为一家人之言。人见其纷然无定也，乃退而探究人类之知识是否足以探讨本体。

故暂置本体论而从事于知识论之研究，此哲学界之一大转变也。夫知识论固为探求本体者所必资，然后人却专在知识论上玩弄，遂至讳谈本体。西人有警语云：磨刀所以宰羊。今磨刀霍霍而无羊可宰，岂非怪事！今之喜玩弄知识论而不承认有本体者，其迷谬正如磨刀之喻。”^{[44](P427-428)}在他看来，知识论自有其存在的意义，特别是探讨人类的知识能否把握本体这一类问题很有必要。但他认为，西方的一些哲学家只停留在知识论上而拒斥形而上学，则会使哲学不再追求智慧，安顿人生，从而陷入困境之中难以发展。因此，他反对只讲知识论而不讲本体论。他提醒人们：“我们正以未得证体，才研究知识论。今乃立意不承有本体，而只在知识论上钻来钻去，终无结果。”^{[45](P17)}熊十力的这些思考，认肯了本体论纷无定论的特质，凸显了本体论在哲学中的地位，比张君勱更深刻地阐发了哲学与科学关系问题，为建构他的“新唯识论”体系奠定了基础，也为 20 世纪中国哲学家重建中国哲学本体论开辟了方向。以后，冯友兰在《新理学》中通过区分“真际”与“实际”以建构“新理学”体系，贺麟在《近代唯心论简释》中通过区分“逻辑的心”与“心理的心”以建构“新心学”体系，金岳霖在《论道》中通过区分“元学的态度”与“知识论的态度”以建构“道论”体系，都是沿此思路而做进一步开展。熊、冯、贺、金建构的这几个哲学本体论体系，是 20 世纪中国哲学家融会中西古今哲学资源的杰出创造，是中国哲学现代转型的标志性成果，而这些创造与成果又是与对“哲学无定论”问题的探讨分不开的。正是这样，贺麟写了《论哲学纷无定论》一文，对“哲学无定论”问题予以专门阐释。对于贺文的思想，将在后文做专门的探讨；而对于贺文的背景，则需要在上述论析中来加以把握。

科学与玄学论战对“哲学无定论”问题的探讨也有不足之处。尽管丁文江成功地把论争的主题转换成了玄学与科学关系问题，但当时的参与讨论者对于玄学的理解仍然有着很大局限性。张东荪在当时就对玄学与哲学的关系做过界定，认为：“科学当然在哲学以外，而玄学在通常讲来，即是狭义的哲学。因为哲学包括三部分：一为认识论（Epistemology 的译语），二为本体论

(Ontology 的译语), 三为宇宙论 (Cosmology 的译语)。通常名本体论与宇宙论为玄学。所以玄学是狭义的哲学, 而以本体论为中心。但亦有把认识论包括在玄学中者。本来哲学上有两派: 一派是始终自限于认识论而不入本体论; 一派是由认识论而直入本体论。前者以美英的经验派中为多; 后者以大陆的理性派为多。”^{[46](P135)} 他的这一界定有不少值得肯定的地方: 认为玄学即形而上学在哲学中占有重要的地位, 可以称为“狭义的哲学”; 认为近代以来认识论存在着两种不同的开展路向, 并不都发展为科学知识论。但他在主张玄学以本体论为中心的同时, 仍把本体论与宇宙论都归为玄学, 还是在传统哲学的本体论与宇宙论相结合、哲学与科学相杂糅的意义上理解玄学; 而没有看到在严复那里, 已经对本体论与宇宙论的结合、哲学与科学的杂糅进行了解构, 把宇宙论、把科学的内容从中剥离出来, 使之建立于经验的基础上。因而, 他没有看到, 所谓玄学无定论, 实际上是对本体论而言的, 而不是对宇宙论而言的; 随着近代以来的自然科学的发展, 包括宇宙论在内的传统自然哲学问题, 终归会转化为有定论的科学问题, 而不再是无定论的哲学问题。对于这个问题, 后来是陈修斋先生在《关于哲学本性问题的思考》一文中讲清楚的。

四、贺麟的《论哲学纷无定论》

科学与玄学论战后, “哲学无定论”问题进一步受到 20 世纪中国哲学家的关注与探讨。本文所列举的熊十力、王星拱、李达的有关“哲学无定论”的论述, 都是在这场论战之后阐发的。而对这一问题以专题论文作出较系统探讨与阐发的, 则是贺麟于 1946 年撰写的《论哲学纷无定论》一文。这篇文章被收入商务印书馆 1988 年重新出版的贺麟著《文化与人生》一书中。这篇文章的收入成为新版《文化与人生》的一大亮点, 为深入了解贺麟的哲学思想提供了一个重要的新文本, 也为了解 20 世纪中国哲学家关于“哲学无定论”问题的探讨提供了一个重要的新环节。

在这篇文章的开篇, 贺麟就明确地通过哲学与科学的关系问题, 指出“哲学无定论”是哲学

史上的一个重要问题。他说: “一部哲学史显得是派别复杂, 思想纷歧, 对于里面的问题, 几千年来, 此亦一是非, 彼亦一是非, 好像是得不到确定的结论。科学上的问题, 都是一个一个可以得到解决的。科学上的问题可以日新月异而有进步, 科学上的发明亦可以日新月异而有进步。而哲学上好像老是那几个旧问题, 对于这些陈旧问题的解决, 又复纷歧而没有定论, 因此少有进步。”^{[47](P274)} 这段话与前引王星拱所论“依历史沿革和近代趋势而言, 哲学的历史甚长而进步甚缓, 科学的历史甚短而进步甚速”颇为相似, 都是从哲学相对于科学、特别是相对于近代自然科学出发, 来看待和理解“哲学无定论”问题。

在贺麟看来, 这种“纷无定论”既然是哲学发展中实际存在的普遍现象, 那么关键就在于如何看待和理解这一现象的存在, 如何揭示和说明这一现象存在的理由与根据。为此, 他在文中从不同层次的意义, 对“哲学无定论”的理由与根据进行了细致论析。

贺麟认为, “哲学无定论”从表面上看, 首先是一个认识的非至上性与真理的相对性问题。人们在认识真理、把握问题的时候, 会有角度与出发点的不同, 会有环境与时代需要的不同, 还会有性情、学养与文化背景的不同, 因此会对真理作出不同的认识, 会对问题作出不同的把握。他说: “真理也许只有一个。然而我们考查此真理的角度或出发点不同, 我们所得的结论也许就互异。对于同一个问题, 由于性情、环境、时代需要以及个人学养、文化背景的不同, 也许就会产生不同的看法。”^{[48](P274)} 他认为, 这就是古哲人所说的: “道一而已, 仁者见之谓之仁, 智者见之谓之智”; 也就是古诗人所咏唱的: “横看成岭侧成峰, 远近高低各不同”。在他看来, “这些说法似乎都可多少说明哲学纷无定论的事实”^{[49](P274)}。

显然, 贺麟并不满足于以认识的非至上性与真理的相对性说明“哲学无定论”, 他在这里用的“似乎”二字已表达了这种不满足, 因为这种说法显然不能够说明无定论的学问何以是哲学而不是科学。正是这样, 他进一步对哲学与科学所探讨的问题加以考察, 指出了哲学问题与科学问题的各自特点与相互区别, 说明何以“哲学无定

论”而何以“科学有定论”。他说：“科学上的问题，每每只涉及部分，本身是可以有定论的解答的。而哲学上的问题，每每涉及全体、根本，难于得到解答，更难于得到有定论的解答。譬如一般人常说‘盖棺定论’，但历史上许多伟大人物，盖棺已千百年，而论犹未定。同样，伟大的问题，也是千百年不易得到定论。即在较高深的科学里，如数学、物理、心理学里，亦有派别的分判，亦有彼此辩争未得定论的重大问题。何况在哲学领域里，有许多哲学家以发出千百年无人能解决的大问题，以提出千百年无人能证明的大假设自豪，这种问题何能容易得到定论呢？”^{[50](P274-275)}正是由于哲学问题与科学问题的各自特点与相互区别，才使得“哲学无定论”而“科学有定论”。在他看来，真正的哲学家应当懂得哲学问题的特点，并由此而了解哲学探讨与科学探讨的不同。对于这些哲学家来说，“提出问题之时，他本来就不希望求得一致的或定于一尊的千古不移的定论”^{[51](P275)}。

贺麟进一步从哲学问题的特点出发，指出哲学研究有自己的特性，这就是重视的是智慧的追求与思想的探寻，而不是得出一定的结论。因此，获得定论并不是哲学的追求目标，而哲学正是在对智慧的不断追求与对思想的不懈探寻中来实现自己的。他说：“哲学重在思想的训练和理智的活动，重研究、怀疑、讨论、辩难、探求思索的过程，而不一定重在问题的根本解决和所得的结果。犹如我们习体操，或爬山旅行，我们重在体育活动的过程和身体的锻炼，而不重实际的收获和问题的解决。在这意义下，哲学也是只问耕耘（思想研究）不问收获（得到结论、结果）的。哲学家只是‘爱智者’，追求真理的人，而不是‘智者’，自命已经有了智慧、得到真理的人。”^{[52](P275)}这就从哲学的本性上，对“哲学无定论”的成立做了深刻的说明，指出“哲学无定论”正是哲学的本性的体现。

既然“哲学无定论”深刻地体现了哲学的本性，贺麟因而强调哲学只有保持“纷无定论”，才能保持自己的自由创造，才能获得自己的生命活力，才能得到真正的发展。他说：“说哲学纷无定论，目的在注重哲学的自由和创新方面。”^{[53](P276)}相反，“哲学有了定论，正是哲学的

末路。一个哲学家自命为有了定论，则他便会陷于独断而不虚怀求进益。”^{[54](P275)}对于哲学史上有影响的哲学家，贺麟把他们分为两类：“一类是善于发问题的哲学家，一类是善于答问题的哲学家。”^{[55](P275-276)}在他看来，这两类哲学家各有自己的致思特点，在哲学史上各有自己的作用与价值：“发问题的哲学家，喜欢批评、怀疑，反对旧传统，提出新问题、新方法，指出新方向，大都是开风气、创学派的哲学家。西洋哲学史上的苏格拉底、笛卡尔、洛克、休谟都可说是属于此类。我们虽不能说他们在哲学思想上没有得到肯定的结论，然而他们的思想特富于暗示性、启发性，有待后人的讨论、补充、发挥、解释处特多。答问题的哲学家，大都善于综合融汇，折衷各派而求其至当，集各派的大成而创立博大的体系，使人有百川归海、叹观止到顶点之感。如亚里士多德可说是答复苏格拉底、柏拉图的问题的哲学家，斯宾诺莎是答复笛卡尔的问题的哲学家，黑格尔是答复康德的问题的哲学家，唯有康德的地位比较特殊：他一方面答复休谟的问题，一方面又提出新问题给费希特、黑格尔等人来答复。发问题的哲学家注重怀疑批评，自身就不愿意执着什么定论。答问题的哲学家好像是有了定论，但亦大都只承认折衷众说，集其大成，而不敢以独创独断自居。”^{[56](P276)}因此，尽管这两类哲学家各有自己的致思特点，在哲学史上各有自己的作用与价值，但他们都在自己的哲学探索与追求中体现了“哲学无定论”。哲学正是在这种自由的空气中富有生气地开展的。

贺麟还从“哲学无定论”出发，思考了哲学与政治意识形态的关系问题。他认为：“一个社会或国家，认某一哲学家的体系为定论，定于一尊，而认违反此定论的学说为异端邪说，则那个社会或那个国家，就会陷于政治不民主、学术不进步和思想不自由的厄运。”^{[57](P275)}在他看来，这种哲学转化为政治意识形态后出现的困境在历史上和现实中都存在：“汉武帝认孔子的学说为定论，尊崇儒术，罢黜百家，其妨害思想自由、学术进步和政治民主的恶影响，真是难于计量。西洋在中世纪，教会方面认亚里士多德的学说为定论，违反亚氏思想的人，有被迫害、被处死的危险，其对思想自由、学术进步和政治民主妨害更

大。近年来弥漫世界的一种有宗教性和独裁性的政治运动，在哲学上亦有定于一尊的趋势，一定要崇奉某某哲学家为唯一先知，某种典籍为圣经，而提出一套哲学的公式，作为政治运动的信条。这与汉武之尊崇儒术，教会之尊崇亚里士多德，同是扼杀哲学思想的正常进展，亦同即为妨害思想自由、学术进步和政治民主的逆流。”^{[58](P275)}他由此得出结论说：这些主张的错误，“似亦在于认为哲学应该有定论，且应该定于一尊”^{[59](P275)}。在这里，他指出了哲学转化为政治意识形态后往往出现的困境，并希望通过提倡“哲学无定论”来走出这一困境。今天看来，贺麟所说的哲学转化为政治意识形态后出现的困境，在人类思想史上确实是普遍存在的，值得重视和警觉；但哲学转化为政治意识形态，政治意识形态又强调价值观念的统一，在人类思想史上也同样是不可避免的。关键的问题在于如何保持哲学与政治意识形态之间的张力，使哲学保持自己的无定论的本性，并为政治意识形态提供活水源头，使政治意识形态不因强调价值观念的统一而陷于僵化。因此，贺麟在这个问题上的思考亦未有定论，可再做探讨。

贺麟在谈到“哲学无定论”时指出：“有的人便以此诟病哲学，觉得哲学不值得研究。我们的意思以为哲学纷无定论，在某意义下，确是事实。以此诟病哲学，却又可不必。”^{[60](P274)}他对“哲学无定论”的重视与阐发，不仅是为哲学的存在价值所做的辩护，也是对哲学在20世纪中国发展路向所做的思考。他不赞成以科学来贬抑哲学，也不赞成哲学走科学化、实证化的道路。为此，他在主张“儒家思想的新开展”时，明确地提出：“我们不必采取时髦的办法去科学化儒家思想”^{[61](P8)}。针对胡适“哲学是坏科学”和“哲学要关门”的主张，贺麟与之进行了一场关于哲学是否应当“关门”的激烈而有趣的辩论：

胡说：“哲学要关门。”

贺说：“哲学永远不会关门，胡适倒会被关在哲学的大门之外。”

胡说：“哲学是坏的科学。”

贺说：“哲学是哲学，科学是科学，各有其范围和标准；只有胡适的哲学是坏的哲学，胡适的科学是坏的科学。”^{[62](P465)}

贺麟与胡适之间的这一辩论，是科学与玄学论战中张君劢与丁文江的论争的继续，反映了人文主义思潮与科学主义思潮在发展20世纪中国哲学路向上的深刻分歧。贺麟对“哲学无定论”的重视与阐发，在某种意义上，也是对胡适的“哲学是坏的科学”和“哲学要关门”主张的一种批判。

当然，贺麟的这篇文章由于是用散文体来表达，于娓娓道来中阐发哲理，因此在思想的论述上不免受到限制，一些专门的哲学问题讲得不够充分，甚至基本没有论及。比如，对于哲学的本性问题，文章中虽已点到，但未做更深入的阐发；对于形而上学在哲学中的意义问题，则没有明确的说明。对于这方面接着讲而作出更深刻阐释的，是陈修斋先生的《关于哲学本性问题的思考》一文。

五、陈修斋先生对“哲学无定论”问题的元哲学阐释

进入20世纪80年代，由于改革开放带来的思想空间的逐渐开放，在1949年后一度解体的科学主义思潮在中国思想界出现复兴趋势。一些哲学家和科学家，试图吸取新近引入的自然科学理论，如“老三论”（控制论、信息论、系统论）、“新三论”（突变理论、耗散结构理论、协同学）、皮亚杰发生认识论之类，以此为基础重建科学化、实证化的哲学体系，并作为中国哲学发展的方向。这一思潮的代表人物金观涛即言：“哲学的出发点应像科学一样，从最普遍的可证实的概念开始。”^{[63](P316)}“哲学观点也可以用科学实验来鉴别和证伪，它无疑是我们时代科学精神辉煌的体现，是人类大无畏的理性。”^{[64](P71)}这种科学主义思潮的哲学观在当时颇为盛行，成为那个时代思想解放的标志性体现之一。在这种科学主义哲学观的影响下，认识论研究成为当时中国哲学界的兴奋点，形而上学研究则受到冷落。这就提出了一个中国哲学在新时期应当如何发展的重大问题。陈修斋先生的《关于哲学本性问题的思考》一文，正是在这一背景下，为阐明中国哲学的发展路向而撰写的。

陈先生是在贺麟的直接引导下走上哲学道路

的。^{[65](P619—635)}他的学问与人生都曾受到贺麟的深刻影响。他的这篇文章，一方面是接着贺麟的《论哲学纷无定论》一文讲的，另一方面则对“哲学无定论”问题做了新的阐释。这个阐释的核心，就在于明确地把“哲学无定论”作为哲学的本性来理解，强调哲学的发展、包括马克思主义哲学的发展，必须体现这一本性而不是背离这一本性。从内容上看，陈先生的阐释工作可分为两个层次：第一层次是对“哲学无定论”问题的元哲学阐释；第二层次是对“哲学无定论”问题的马克思主义哲学阐释。需要说明的是，这两个层次的阐释工作，在陈先生的文章中本是圆融为一体的，为了把陈先生的思想内涵充分阐发出来，在这里运用逻辑方法分为两个层次来加以说明，在本节中先论析第一层次，在下节中再论析第二层次。

陈先生在文章中首先是从揭示“哲学无定论”的含义来提出“哲学无定论”问题的。他认为，所谓“哲学无定论”，至少应该包括三层含义：“不仅对于哲学的定义无定论，对于哲学是否应有或能有公认定义问题无定论，对于哲学所讨论的许多问题也都无定论。”^{[66](P31)}在文章的开篇，他就对“哲学的定义无定论”这一层含义进行了说明，指出：“作为人类一切学问中最古老的学问——哲学，却迄今没有一个人人们普遍接受的定义；对于‘哲学是什么’这个问题，至今人们仍在争论不休，而且看来还会不断地争论下去。”^{[67](P30)}在这个问题上，不仅不同哲学思潮各有自己的主张，而且同一思潮内部的哲学家也会有不同看法；即使在马克思主义的哲学文献中，对哲学的定义也不一致。这样一来，就由“哲学的定义无定论”引出了更深一层的“哲学是否应有或能有公认定义问题无定论”。他说：“各派或每一位给哲学下定义的哲学家，大都认为自己的定义是唯一正确的，也都暗含或明示地认为对‘哲学是什么’应该或可以有一个为大家所承认的答案；但千差万别的哲学定义的存在这一事实本身就证明了‘哲学是什么’这一问题并没有为人们普遍接受的答案。因此也有些哲学家承认了这一事实而认为并没有或不可能有人们普遍接受的对哲学的定义。这就表明对哲学是否有或应有一个公认的定义这问题本身，就存在着不同的回

答。”^{[68](P31)}通过这层层深入的阐释，清楚地表明了哲学确实是与“无定论”联系在一起的，“哲学无定论”确实是哲学中的一个实实在在的大问题。

陈先生进而对“哲学无定论”问题予以了深入探讨，指出“无定论”正是哲学问题不同于科学问题的地方，它集中而深刻地体现了哲学的本性，因而是“真正的哲学问题”。所谓“真正的哲学问题”，按照他的解释，也就是哲学中原则上无法达到定论的问题。他说：“无定论正是哲学的本性，只有无定论的问题才是真正的哲学问题，而真正的哲学问题总是无定论的。如果一旦有了定论，则它就是科学问题，而原本并不是或不再是哲学问题了。”^{[69](P31)}但要讲清楚什么是“真正的哲学问题”并非易事，必须从哲学史与科学史出发，对哲学与科学关系问题进行历史考察，在历史考察中作出具体说明。他说：“在人类认识发展的早期，是把一切知识统统包含在哲学之内的，那时其实对这一切问题都还未有定论。后来对于其中的有些问题，逐渐得到了为实践和理性所证实或证明而被人们普遍接受的答案，即有了定论，这部分的知识就成为一门一门的科学而从哲学中独立出去了。这样，哲学家的范围就逐步缩小，但总还留下一些无定论的问题为哲学家们所讨论。这些问题中，有些只是暂时无定论而随着人类认识的发展最终可达到定论的；但另有一些问题是原则上无法用实践来检验而达到最后的定论的。这后一类问题我称之为‘真正的哲学问题’。”^{[70](P31)}因此，所谓“真正的哲学问题”，是近代以来许多科学门类从哲学中相继分离出来后哲学家们仍然在继续探讨的哲学自身的问题，这些问题由于都是无定论的问题，所以没有能够纳入科学的范围而继续保留在哲学之中。

在这里，陈先生十分重视对哲学问题与科学问题的区分与划界。在他看来，由于哲学与科学在历史上曾经是结合在一起的，因此哲学问题与科学问题有时纠缠在一起，不易进行区分、加以划界。这就需要哲学问题与科学问题作出历史的准确的辨析，而这种辨析工作也是以“哲学无定论”与“科学有定论”为尺度而展开的。他指出，哲学史上的一些哲学问题，如传统的自然哲

学问题，从最终获得定论来看，其实不是哲学问题而是科学问题。他说：“应该承认，有些问题之所以无定论，只是由于时代或其他条件的限制，人们的认识能力和认识手段还不足以揭示事物的全面客观情况或证实和证明某种理论或假设，一旦条件成熟，这些问题是可以得出定论的。这类问题严格说来并非真正的哲学问题，例如旧的自然哲学中就有不少这类问题，只是就其尚未达到定论的范围内，才被人们看做哲学问题。”^{[71](P32-33)}他又指出，科学史上的一些科学问题，如宇宙有无开端或终结问题，从长期被人们探讨而又难以获得定论看，其实不是科学问题而是哲学问题。他说：“也有某些科学讨论的问题可能是难有定论的，这些问题我认为实质上是哲学问题在科学中的残留，有如科学这个婴儿虽已出生，但其脐带仍连着哲学这个母体。”^{[72](P32)}因此，“以为仅凭科学知识就能最终解决宇宙有无开端或终结，以及宇宙是有限还是无限之类的哲学问题，实在是一种误解”。^{[73](P34)}这样一来，张东荪在科学与玄学论战中没有讲清楚的宇宙论与玄学的关系问题，在陈先生这里得到了清楚的阐释，这就是作为传统自然哲学内容的宇宙论，最终不是属于无定论的玄学，而是归于有定论的科学。这是陈先生对 20 世纪中国哲学有关哲学与科学关系问题探讨的一个贡献。

通过对哲学问题与科学问题的区分与划界，陈先生对“真正的哲学问题”予以更明确的说明。他认为，他所说的“真正的哲学问题”，“大体说来也就是恩格斯所指出的哲学基本问题及与之密切相关的若干问题，如康德在《纯粹理性批判》中所提出的‘二律背反’的问题之类”^{[74](P33)}。这些问题都是哲学中的形而上学问题。正是这些“真正的哲学问题”，最能体现哲学的本性，是无定论的哲学问题。那么，为什么说“真正的哲学问题”总是无定论的呢？陈先生在文章中着重对此进行了回答，指出：“我认为关键就在于这类真正的哲学问题是以宇宙全体为其认识对象。而要以宇宙全体作为认识对象，这本身就是必然会导致‘悖论’，或陷入‘自相矛盾’即所谓‘二律背反’。因为一说把宇宙本身作为认识对象，则就蕴涵着必有一个与此对象相对立，即在此对象之外的认识主体。因为按定义

就应该认定没有无主体的对象，也如同没有无对象的主体一样。但宇宙全体作为宇宙全体，按定义就应该无所不包，当然也应包含那以宇宙全体为认识对象的认识主体。这样，这作为认识对象的宇宙全体就应该既不包括认识主体又包括认识主体。这就是‘悖论’，或就是‘自相矛盾’即‘二律背反’。”^{[75](P33)}他进一步指出，由于这一根本的“二律背反”问题，就可导致一系列的“二律背反”问题：“首先，宇宙全体既然无所不包，则在它之外就不能再有什么与它相对，因此它是绝对的；同时，它既成为哲学的认识对象，则就应有一认识主体与之相对——不论这主体是个人，是全人类，还是‘上帝’——因此又是相对的。其次，宇宙全体既无所不包，则不能有什么东西在它之外来限制它，因此它是无限的；同时，它既成为一个认识对象，则它不论如何广大或长久，也至少须受认识主体的限制，它不得超出认识主体所能触及的范围，因此它又是有限的。”^{[76](P33)}既然这些问题都是“二律背反”问题，那么，“正如康德所已表明的，凡是‘二律背反’的问题，都是双方可以各持己见，双方都可以通过揭露对方的立论不合理来证明自己的合理，实际这类问题也就必然是无定论的”^{[77](P33)}。这就是说，“真正的哲学问题”之所以是无定论的，就在于这些形而上学问题探讨中的内在矛盾以及人类思维解决这些矛盾的极端困难性。

陈先生指出，“真正的哲学问题”尽管存在着内在矛盾，而这些矛盾又难以解决，并由此导致了无定论的性格，但不能由此而否定其存在的意义。对于以逻辑实证主义为代表的科学主义思潮，把这些形而上学问题看成是无意义的假问题，从哲学中加以拒斥，陈先生提出了不同意见。他指出：“对我们——至少不只是我个人，而是有许多人——来说，逻辑实证主义认为是‘无意义的形而上学的假问题’的，倒恰恰是一些‘真正的哲学问题’。逻辑实证主义所以把这些问题当做‘无意义的假问题’，其主要理由就在于对这种问题作出论断的命题都是不能用经验来‘证实’，也不能‘证伪’的。这一点我们是同意的。我们说真正的哲学问题都是‘无定论’的，在一定意义下也与逻辑实证主义的这种观点相吻合。但逻辑实证主义因此主张把这些问

题排除在‘哲学’之外，而我们则认为这些问题正是哲学所要探讨的真正的的问题。我们也不赞成逻辑实证主义把哲学仅仅归结为对科学语言作逻辑分析的主张，尽管承认它有这样做的权利。”^{[78](P38)}在他看来，如果真依逻辑实证主义所主张的那样，从哲学中拒斥了形而上学，那哲学也就失去了自己的真正的问题，也就不可能再存在下去了。相反，“总有一些问题是人们永远无法彻底解决而得到人们普遍接受成了定论的，因此哲学是不会消灭的”^{[79](P37)}。这就针对逻辑实证主义拒斥形而上学，为形而上学在哲学中存在的合理性进行了有力辩护。这种辩护实际上也是为“哲学无定论”的辩护。

总之，陈先生在元哲学层次对“哲学无定论”问题做了深入阐释，继承并推进了王国维、张君勱、熊十力、贺麟等人文主义思潮哲学家在这一问题上的探讨。其中，他对于哲学的本性问题的提出，对于哲学问题与科学问题的区分，对于“真正的哲学问题”的内涵与意义的思考，对于逻辑实证主义拒斥形而上学的批评，对于形而上学在哲学中存在的合理性的辩护，尤其富有启发性。在经过20世纪80年代科学主义思潮的盛行之后，陈先生的这些思想对唤起中国哲学界重新关注形而上学问题，由重视认识论研究转而重视本体论研究，起了重要的启蒙作用。

六、陈修斋先生对“哲学无定论”问题的马克思主义哲学阐释

陈修斋先生对“哲学无定论”问题的思考与探讨，并没有停留在元哲学的层面上，而是进一步落实到马克思主义哲学的层面上加以展开。“哲学无定论”问题早已引起了中国马克思主义哲学家的关注，正如前文所说，李达在《社会之基础知识》一书中就指出过这一问题。但从马克思主义哲学的层面上来专门探讨这一问题，凸显出这一问题在马克思主义哲学中的意义，陈先生的《关于哲学本性问题的思考》一文具有开

创性。

20世纪80年代，中国马克思主义哲学与当时盛行的科学主义思潮形成相互呼应之势，也主张以认识论研究作为自己的兴奋点。这种兴奋点的形成，主要是由于两个方面的原因所致：一方面是来自科学主义思潮的影响，另一方面则是来自中国哲学界对长期沿用“唯物主义—唯心主义”两军对立作为哲学思维框架的不满。“唯物主义—唯心主义”两军对立的哲学思维框架，是从本体论上来建构的；而把马克思主义哲学的兴奋点移向认识论，就成为当时走出这一框架的一种便捷方式。对于中国马克思主义哲学的这一新走向，陈先生在这篇文章的开篇就已做了暗示。在提出“哲学的定义无定论”时，他列举了三种中国马克思主义哲学家提出的并不相互矛盾但又彼此不同的说法，其中第三种说法是：“据说毛泽东也曾对一位科学家说过：‘哲学就是认识论，别的没有’。”^{[80](P31)}^①由于载录毛泽东这一论断的文献当时并没有正式发表，所以陈先生在这里用了“据说”二字。但这一论断却成为那个时代把马克思主义哲学的兴奋点移向认识论的一条重要理由，所以陈先生又郑重地将这一论断作为“哲学的定义无定论”的一条重要例证。陈先生在文章中引用毛泽东的这一论断，其实正表达了他写这篇文章的时代针对性。

在陈先生看来，“哲学无定论”既然是哲学本性的体现，那么就是各种哲学都应当具有的普遍性品格，马克思主义哲学当然也不例外。但要说明马克思主义哲学也是无定论的，并不那么简单，需要辨析人们常说的“马克思主义哲学是科学”的含义，需要说明马克思主义哲学与科学的区别，还需要阐述马克思主义哲学为什么既是正确的又是无定论的。陈先生在文章中对这有一番颇细致的说明，他说：“也许有人立刻就会提出问题：你说哲学无定论，是否认为马克思主义哲学家的基本原理也都不是定论？是否承认马克思主义的产生已使哲学从此成为科学？对此，我的答复是这样：我承认马克思主义的基本原理是符合实际的客观真理；就‘科学’或‘科学的’是

^① 中央档案馆保存的毛泽东与周培源、于光远这次谈话的记录稿，正式发表于人民出版社1999年出版的《毛泽东文集》第八卷，题为《关于人的认识问题》。毛泽东这段话的正式文本是：“什么叫哲学？哲学就是认识论。”参见毛泽东：《关于人的认识问题》，《毛泽东文集》，第八卷，390页，北京，人民出版社，1999。

指符合实际的、正确的而言，在一定条件下我也承认马克思主义的基本原理是符合实际的客观真理；就‘科学’或‘科学的’是指符合实际的、正确的而言，在一定条件下我也承认马克思主义的基本原理是‘科学的’即正确的，在这意义下也可以说马克思主义的哲学已成为科学。但我这里所谓‘定论’，除了它是经受过或经得起实践和理性的检验而得到证实和证明的真理之外，还包括能为人们（当然是指其知识或智力足以了解此理论的人）所普遍接受的意义。正是在是否为人们所普遍接受这层意义下，必须承认马克思主义并非定论。”^{[81](P32)}他进而强调说：“至于说马克思主义已使哲学变成了‘科学’，也只是就上述将‘科学’理解为‘正确的’而言，如果认为马克思主义哲学也已成为其他科学如物理学、生物学等一样的科学，则也是不对的。除了还有其他许多理由之外，至少有一个理由就是因为马克思主义哲学也是‘无定论’即并非为人们普遍接受的，而科学作为科学（至少就没有阶级性的自然科学而言，社会科学的问题当做别论），是人们普遍接受的‘定论’。”^{[82](P32)}在这里，他通过这些说明，对马克思主义哲学与科学的关系做了厘清，进而对马克思主义哲学的无定论性质做了揭示。

当然，陈先生没有就此为止，而是从他所说的“真正的哲学问题”入手，对马克思主义哲学何以无定论问题做了更深入的阐释。他说：“哲学的无定论最重要的还是表现在关于哲学基本问题的争论，即唯物主义与唯心主义的争论上。”^{[83](P35)}在他看来，哲学是否应有一个基本问题或最高问题，这本身也是一个无定论的问题。不仅一些非马克思主义哲学家不主张或不赞同有这样一个基本问题，而且近年来在中国马克思主义哲学界内部也在这个问题上出现分歧。但接受或信奉马克思主义的人，至少绝大多数是承认这一哲学基本问题的；而在非马克思主义者中，也有许多人是主张或接受这一哲学基本问题的，如18世纪法国唯物主义者是站在机械唯物主义的立场上，黑格尔主义者是站在唯心主义的立场上，但在一定意义上，他们也都承认唯物主义和唯心主义的对立是哲学的基本问题。然而，“这一问题尽管被多数人接受为哲学基本问题，它也

还是无定论的，并且正是头一个无定论的问题。”^{[84](P36)}也正是这样，陈先生说：“我主张马克思主义的哲学唯物主义也不是。‘定论’。”^{[85](P36)}相反，“如果说它是定论，则如我以上所说明的，它就应该为一切人所接受，这不仅完全不符合马克思主义并未为一大部分人所接受并受到许多敌视无产阶级、敌视共产主义乃至人类进步事业的人的反对这一彰明昭著的事实，也是公然否定哲学的阶级性因而正是违反马克思主义的一个基本观点的”^{[86](P36)}。

陈先生进一步分析了马克思主义哲学主张哲学基本问题必然导致无定论的原因。他认为，马克思主义的哲学唯物主义所探讨的物质与精神何者为第一性的问题，是关于宇宙全体的“第一个最基本的真正哲学问题”^{[87](P37)}；而对于这个形而上学的大问题，不是靠逻辑的证明，不是靠若干门科学的发展，也不是靠人类的部分的实践，就可以予以证明的。他说：“凡是宇宙全体为认识对象的问题，本身逻辑上必然会导致‘二律背反’，而凡是‘二律背反’的问题，总是双方可以各执一词，争论不休，但各方都只能靠揭露对方的不合理来为自己辩护，却难以正面来证实或证明自己观点的绝对正确，从而使人们普遍接受而成为定论的。马克思主义的经典作家也曾一再表明，‘单靠论据和三段法不足以驳倒唯心主义’；同样，要证明唯物主义的正确，也不能单靠论据和三段论，即不能单靠抽象的理论论证，而主要是依靠人类的全部科学和实践。即使迄今为止的科学和人类实践已证明唯物主义的正确性，那也还不是全部。这就是说，单靠某一门或几门科学，一次或多少次实践，或若干次不论怎样规模宏大、设计精巧的科学实验，也不能一劳永逸地完全证明唯物主义的绝对真理性。”^{[88](P37)}他尤其不赞成那种用自然科学理论来证明马克思主义哲学理论的做法。如关于宇宙的无限性问题，他就指出：“科学不管怎样发达，也永远无法证明哲学上所讲的宇宙是有开端还是无开端，是有终极还是无终极，或者是有限还是无限。利用一些天文上的材料来证明世界在时间、空间上的无限性，认为这就表明马克思主义哲学是建立在科学的基础上，是经科学证明了的客观真理，这实在是既不符合哲学、也不符合科学的做

法。”^{[89](P34)} 通过上述论析，陈先生得出结论说：“马克思主义历来否认有这种作为对世界的‘最后一言’的‘绝对真理’，也从来没有认为自己的辩证唯物主义就是这样的‘绝对真理’。它的真理性是体现在全人类的科学和实践的整个发展过程中的，而这个过程是一个不断发展、永不会完结的过程。这就意味着辩证唯物主义也不会有朝一日成为对世界的‘最后一言’式的‘绝对真理’，从而成为人人普遍接受的‘定论’。”^{[90](P37)}

陈先生在这些论析中，仍然主张恩格斯提出的哲学基本问题，仍然主张“唯物主义—唯心主义”两军对立的哲学思维框架，仍然把这些问题看做是马克思主义哲学的核心内容，这些思想在一些主张“创新”的人的眼里，会觉得过于“保守”，套用今天的话说是不能“与时俱进”。但正是在这些看似“保守”、不能“与时俱进”的论析中，却蕴涵着对马克思主义哲学的一种深刻理解，这就是强调马克思主义哲学必须要有自己的本体论，而这种本体论只能被理解为是无定论的，因此马克思主义哲学也只能被理解为是无定论的。至于如何理解马克思主义哲学本体论，哲学家们当然可以见仁见智、众说纷纭。但如果以为马克思主义哲学可以由此而消解本体论，可以由此而舍弃本体论，可以由此而根本不讲本体论，那决非发展马克思主义哲学的正道。对于一部哲学史来说，往往是对几千年来老问题的不断探讨与反复论争，本体论问题就是这种哲学史上不断探讨与反复论争的老问题。马克思主义哲学如果不想偏离人类哲学发展的大道，也要对这种哲学史上的老问题予以重视、继续探讨，并在这种重视与探讨中发展自己。如果这样来读陈先生的文章，这样来看陈先生的思想，才会真的有所收益。

陈先生认为，在看待马克思主义哲学上认肯“哲学无定论”，对于马克思主义哲学来说并不是可有可无之事，而是具有十分重要的意义。在文章的最后一段，他讲了一番语重心长的话：“如果认为哲学有定论，只有唯一一种观点是绝对正确的，大家都该接受一种观点，那就真是所谓‘舆论一律’、‘思想一律’，大家都照着一种现成的理论模式来思维，还谈得上什么锻炼理论思维能力？如果认为哲学有定论，则人人都只能现成接受这种定论作为世界观和人生观，即使它是完

全正确的吧，这样不经过自己的独立思考和比较鉴别而直接凭学习或灌输接受下来的世界观和人生观，也不可能真正植根于心灵中，融化在自己的血液里，真正成为自己的世界观和人生观，也就不能起指导自己思想行为的作用。如果哲学是有定论的，则每一个人都只能凭学习接受这种作为定论的哲学理论，这样也就谈不上起解放思想、提高精神境界的作用。认为哲学有定论，正是那种教条主义、僵化思想的根源，它和生动活泼、充满生命力、并且不断向前发展的马克思主义是背道而驰的。事实证明：要为改革提供一种哲学，必须哲学本身首先进行改革；而哲学要改革，就必须从认识和肯定哲学无定论开始。因为如果断定哲学有定论，而且已有定论，就无从谈哲学的改革。同时，如果要成为一个真正的马克思主义者，就必须承认马克思主义哲学也并未成为定论。因为，如果马克思主义哲学已成为人人接受的定论，则捍卫和发展马克思主义以及批判和反对一切反马克思主义或非马克思主义哲学的任务就都成为不必要和不可能了。世上哪有不为捍卫和发展自己所信奉的哲学而斗争的马克思主义者呢？”^{[91](P40)} 陈先生的这番话，不是无的放矢之论，也非哗众取宠之言，而是包含了他对自己哲学人生的深刻的感受与体悟，也包含了他对中国马克思主义哲学发展的深入的反思与总结。

陈先生的《关于哲学本性问题的思考》一文，通过从马克思主义哲学层面上阐释“哲学无定论”问题，表达了他对发展马克思主义哲学的真诚思考与深刻探讨。今天看来，陈先生的这些思考与探讨，由于具体时代的限制也还有其局限性，这一点在下节中将具体谈到。但他的这些思考与探讨的意义，并不因其局限性而被掩盖或被消解。因为陈先生已经把原来主要由人文主义思潮长期探讨的“哲学无定论”问题，在中国马克思主义哲学中鲜明地凸显出来，深刻地揭示了马克思主义哲学的无定论的本性，揭示了马克思主义哲学只有通过自己的本体论建构才能保持这种无定论的本性，揭示了只有保持这种无定论的本性才能真正发展马克思主义哲学。这些思想所闪耀的智慧光辉，对于我们今天发展马克思主义哲学仍然有着重要的启迪作用。这是在评价陈先生的《关于哲学本性问题的思考》一文的哲学贡

献时，必须看到、必须肯定的地方。

七、对“哲学无定论”问题的探讨 也是无定论的

“哲学无定论”既然是一个重要的哲学问题，那么对它的探讨是否也是无定论的呢？这一点，贺麟在《论哲学纷无定论》一文中已有过明确的回答：“‘哲学纷无定论’这句话并不是定论。”^{[92] (P277)} 他还说：“我这篇短文说来说去也没有定论，尚待对这问题有兴趣的人的讨论和指教。”^{[93] (P277)} 由此完全可以说，对“哲学无定论”问题的探讨也是无定论的；也完全可以说，只有这样才能对“哲学无定论”问题作出真正深刻的理解与把握。

由此来看 20 世纪中国哲学家关于“哲学无定论”问题的探讨，这一探讨本身其实也正是在纷无定论的过程中展开的。以主张“哲学无定论”的哲学家论，尽管他们的探讨不断推进了对“哲学无定论”问题的阐释，但这些阐释又总是可以再探讨的，而不是关于“哲学无定论”问题的定论。之所以如此，就在于“哲学无定论”问题，如陈修斋先生所揭示的，是关于哲学的本性的重大问题。对于哲学的本性，古往今来的哲学家都不可能在自己的探讨中得出一个定论来，而只能在纷无定论中不断地探讨下去。

对于陈先生对“哲学无定论”问题的阐释，也当如是看待：一方面，他的这一阐释工作有着重要的贡献；另一方面，他的这一阐释工作在今天看来也不可避免地有其局限性。例如，陈先生对于马克思主义哲学无定论的理解，主要是讲“在是否为人们所普遍接受这层意义下，必须承

认马克思主义并非定论”，而没有明确指出马克思主义哲学史上出现的思想与理论也是无定论的，其中既有继承、发展，也有分歧、论争，可谓“一本而万殊”，正是这样，才有马克思主义哲学一个半世纪来生气勃勃的发展，才能由马克思、恩格斯两个人创立的学说而演变成世界性的伟大思潮。又如，陈先生认为只有“真正的哲学问题”才是无定论的，而这些问题“大体说来也就是恩格斯所指出的哲学基本问题及与之密切相关的若干问题，如康德在《纯粹理性批判》中所提出的‘二律背反’的问题之类”，但除了这些问题以外，其实还有人性、自由、民主、平等之类与人的自身存在、自身发展相关的重大哲学问题，这些问题虽然或属于伦理学，或属于政治哲学，但同样也具有形而上学的性质，当然也是无定论的。尽管“认识你自己”早已成为哲学家的座右铭，但哲学家们对这些问题至今仍然众说纷纭、无一定论。这一点，如前文所论，已经为一些 20 世纪中国哲学家所揭示。早在王国维那里就已点明了人性问题无定论，强调“古今东西之论性，未有不自相矛盾者”；张君勱在科学与玄学论战中明确提出人生观无定论，认为“天下古今之最不统一者，莫若人生观”。因此，这些问题也当属于“真正的哲学问题”。而陈先生之所以存在着这些局限性，主要的原因不是由于自身学术水平的限制，而是由于当时整个的中国哲学界理论水平的限制。

由此可见，关于“哲学无定论”问题的探讨还将继续下去，而在这一不断延续的探讨中，陈修斋先生对这一问题的阐释，将作为一个承上启下的必经环节，彰显出自己的价值、意义与生命力。

参考文献

- [1] 熊十力：《中国哲学与西洋科学》，载《熊十力全集》，第 4 卷，武汉，湖北教育出版社，2001。
- [2] [47] [48] [49] [50] [51] [52] [53] [54] [55] [56] [57] [58] [59] [60] [92] [93] 贺麟：《论哲学纷无定论》，载《文化与人生》，北京，商务印书馆，1988。
- [3] 王星拱：《科学概论》，上海，商务印书馆，1935。
- [4] 李达：《社会之基础知识》，载《李达文集》，第 1 卷，北京，人民出版社，1980。
- [5] 《庄子·齐物论》。
- [6] 李贽：《藏书·世纪列传总目前论》。
- [7] 康有为：《孟子微》，北京，中华书局，1987。

- [8] 谭嗣同:《仁学》,载《谭嗣同全集》,下册,北京,中华书局,1981。
- [9] [12] 严复:《〈穆勒名学〉按语》,载《严复集》,第4册,北京,中华书局,1986。
- [10] [13] [14] [15] 耶方斯著、严复译:《名学浅说》,北京,商务印书馆,1981。
- [11] [16] [17] [18] 赫胥黎著、严复译:《天演论》,载《严复集》,第5册,北京,中华书局,1986。
- [19] [20] [21] [22] [23] 王国维:《论性》,载《王国维论学集》,昆明,云南人民出版社,2008。
- [24] 王国维:《论近年之学术界》,载《王国维论学集》,昆明,云南人民出版社,2008。
- [25] 王国维:《自序二》,载《王国维论学集》,昆明,云南人民出版社,2008。
- [26] [27] [28] [29] 张君勱:《人生观》,载张君勱等:《科学与人生观》,济南,山东人民出版社,1997。
- [30] [35] [36] [37] [38] [39] 丁文江:《玄学与科学——评张君勱的〈人生观〉》,载张君勱等:《科学与人生观》,济南,山东人民出版社,1997。
- [31] [32] [33] 张君勱:《再论人生观与科学并答丁在君》,载张君勱等:《科学与人生观》,济南,山东人民出版社,1997。
- [34] [46] 张东荪:《孙伏园〈玄学科学论战杂话〉按》,载张君勱等:《科学与人生观》,济南,山东人民出版社,1997。
- [40] [41] [42] [45] 熊十力:《新唯识论》(语体文本),载《熊十力全集》,第3卷,武汉,湖北教育出版社,2001。
- [43] 熊十力:《科学真理与玄学真理(答唐君毅)》,载《熊十力全集》,第8卷,武汉,湖北教育出版社,2001。
- [44] 熊十力:《十力语要》,载《熊十力全集》,第4卷,武汉,湖北教育出版社,2001。
- [61] 贺麟:《儒家思想的新开展》,载《文化与人生》,北京,商务印书馆,1988。
- [62] 贺麟:《两点批判,一点反省》,载《哲学与哲学史论文集》,北京,商务印书馆,1990。
- [63] [64] 金观涛:《我的哲学探索》,上海,上海人民出版社,1988。
- [65] 陈修斋:《哲学生涯杂记》,载《陈修斋哲学与哲学史论文集》,武汉,武汉大学出版社,1995。
- [66] [67] [68] [69] [70] [71] [72] [73] [74] [75] [76] [77] [78] [79] [80] [81] [82] [83] [84] [85] [86] [87] [88] [89] [90] [91] 陈修斋:《关于哲学本性问题的思考》,载《陈修斋论哲学与哲学史》,北京,人民出版社,2009。

Probe to the Problem of “Uncertainty of Philosophy” and Chen Xiuzhai’s Interpretation

LI Weiwu

(School of Philosophy, Wuhan University, Wuhan, Hubei 430072)

Abstract: “Uncertainty of Philosophy” is an important problem that Chinese philosophers raised and studied again and again in the 20th Century, which essence is to probe to the real nature of philosophy based on contemporary philosophy. Raising and ardently discussing this problem resulted from the rejection and mixing together between the Humanism and Scientist in their studying the relation of philosophy to science. Yan Fu, Wang Guowei, Zhang Junmai, Ding Wenjiang, Xiong Shili, He Lin gradually penetrated into this problem in the first half of 20th Century; Chen Xiuzhai’s paper “*Rethinking the Problem about the Real Nature of Philosophy*” published in 1988 gave this problem a new interpretation from the high plane of the first philosophy and combining with Marxist philosophy, making this problem distinctly present in Chinese Marxist philosophy.

Key words: the problem of “Uncertainty of Philosophy”; Yan Fu; Wang Guowei; Zhang Junmai; Ding Wenjiang; Xiong Shili; He Lin; Chen Xiuzhai

(责任编辑 李理)