

# “汉语哲学”还是“功夫哲学”

——未来中国哲学形态的“言”“默”之辨

焦德明

**摘要** 在中国哲学“登场”背景下，“汉语哲学”与“功夫哲学”的比较意义凸显。汉语哲学有广义和狭义之分，狭义汉语哲学的“语言决定论”未能充分考量语言范畴以外的多元要素，以汉语为中心的“特殊主义”立场则陷入普遍性与特殊性的张力，并对已经受代码污染的现代汉语过于乐观。狭义汉语哲学与中国哲学的功夫传统之间形成了多重张力：从历史脉络审视，中国哲学的社会功用主要体现在自我修养而非公共论辩；中国哲学重视精神修炼的文化现象无法被还原到单一的语言解释；语言也无法从涵义的角度处理功夫哲学的“本体”。因而汉语哲学与功夫哲学形成“言”与“默”的哲学形态差异。功夫哲学作为一种文化哲学契合后语言哲学的呼声，与重拾精神性的后现代文化达成重新理解“哲学”的共识。汉语哲学的发展有必要真正面对中国哲学的功夫哲学传统。但与此同时，功夫哲学必然要依赖语言、概念和逻辑作为自己的存在形态，必须吸收语言分析的因素。功夫哲学以汉语为媒介揭示中国人精神修炼的生活世界，在建构自身的过程中也探索了汉语的哲学表达，可以看作一种广义的汉语哲学，并对其具有补充实践哲学维度、反思启蒙哲学、明确文化意义等贡献。未来新形态的中国哲学需要汉语哲学与功夫哲学的“言—默”融合。

**关键词** 汉语哲学 功夫哲学 中国哲学 语言哲学 文化哲学

作者焦德明，江苏省社会科学院副研究员（江苏南京 210004）。

中图分类号 B0

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2025)10-0047-14

近年来，一场“基于‘汉语世界’的本源性思想资源以及特有的概念规范，以开放的姿态来思考人类普遍性问题”<sup>①</sup>的“汉语哲学”运动，在国内哲学创新领域占据了核心地位。其主要倡导者多为西方哲学研究的知名学者<sup>②</sup>，然而他们在界定汉语哲学的论域与方法论的过程中，却常与中国哲学相互参照。其实，早期倡导汉语哲学的学者群体里，不乏中国哲学学者的身影<sup>③</sup>，但后来中国哲学学者逐渐脱离了汉语哲学运动的核心队伍。目前，从汉语哲学视角审视中国哲学，二者关系可大致归为两类。其一如韩水法主张中国哲学亦为汉语哲学的一种呈现形式，其二如孙向晨着重凸显汉语哲学的开创性特质，认定其构成了对“中国哲学”的超越。<sup>④</sup>不过，汉语哲学与中国哲学的关系远未形成定论，其重要性在 2010 年代以来中国哲学创新运动的宏大

① 孙向晨：《“汉语哲学”论纲：本源思想、论域与方法》，《中国社会科学》2021年第12期。

② 马寅卯已经注意到：“关于汉语哲学的可能性的讨论则主要是在西方哲学圈展开，虽然也不乏中国哲学研究者的参与。”（参见马寅卯：《从西方哲学到汉语哲学——试论西方哲学研究四十年带来的观念变革》，《哲学研究》2018年第12期）

③ 参见樊志辉：《全球化语境下汉语言哲学的话语困境及其出路》，《求是学刊》2001年第1期；彭永捷：《汉语哲学如何可能》，《学术月刊》2006年第3期；刘梁剑：《汉语言哲学发凡》，北京：高等教育出版社，2015年。

④ 韩水法认为：“中国传统哲学乃是当代汉语哲学活动的一个主要场所。”（薛丹妮：《“汉语哲学”论坛纪要——记北京大学第十五期“黉门对话”》，《哲学分析》2016年第6期）孙向晨则认为中国哲学侧重面向历史，而汉语哲学则以哲学问题为导向，聚焦深层的逻辑架构，关切人类生存的根本性问题，更为注重现实与未来走向。（参见孙向晨：《汉语哲学的基本问题向度》，《光明日报》2024年8月19日）

背景之下更为凸显。自李泽厚提出“登场论”后，中国哲学学者对哲学新体系的构建收获了诸多成果，但近来发展趋于平缓；而汉语哲学则在近五六年间迅猛兴起，在时间维度上二者呈现出一种交替更迭的态势。尽管二者的推动主体存在差异，但均属当代中国哲学界在哲学创新方面的不懈努力，因而不可避免地会产生错综复杂的交互关联。汉语哲学以语言为核心的的理念，并不能使中国传统哲学望风披靡。其关键缘由恐怕在于，深受深厚修身实践传统浸润的中国哲学，始终对语言持审慎态度，并倡导以体验突破语言的局限。

修身实践传统在当代中国哲学界彰显为一场同样矢志于范式创新、影响力逐步提升但相对而言反响尚欠热烈的哲学运动即“功夫哲学”。“功夫”（或“工夫”）<sup>①</sup>，指的是精神修炼、自我转化的方法或实践，在宋明理学的道德修养论中被广泛使用，是儒家哲学、宋明理学研究中的一个重要分支领域。经过杨儒宾、陈立胜、彭国翔等学者的大力推动，倪培民提出“功夫哲学”概念，把功夫引入哲学，以期解决只重视知识、选择而非“修炼”的西方哲学的理论困境。<sup>②</sup>实际上，较早讨论汉语哲学可能性（其所使用的概念是“当代汉语哲学”）、长期活跃在中文学界的何乏笔（Fabian Heubel）也是提倡功夫论的代表人物之一。他主张汉语系一种“特殊语言”，乃是西方哲学、东方哲学等多元资源汇聚共存之域，具备“跨文化性”。而这种“跨文化性”作为当代汉语哲学的核心要素，鲜明地展现于以历经现代哲学淬炼的语言与思维形式，对传统“修养哲学”予以留存、捍卫乃至推动发展的进程之中。<sup>③</sup>

功夫哲学与汉语哲学后来是独立发展的。然而，当我们在哲学“登场”背景下来看待汉语哲学时，其与中国哲学中的修身实践传统即“功夫哲学”的比较意义则越发凸显。汉语哲学与功夫哲学表征了针对语言与世界的两种差异化理解路径，亦关联着世界哲学演进至当代的崭新转向。双方所形成的“言”与“默”的对立（一方以“语言”为核心，另一方则以体验、“默识”为要旨），与未来中国哲学的形态抉择紧密相连。当下学界鲜有从未来中国哲学形态的维度对“汉语哲学”与“功夫哲学”进行比较探究的成果，本文旨在就此展开深入的研讨。

### 狭义汉语哲学自身的困境：语言决定论与特殊主义

“汉语哲学”运动对于汉语哲学有多种定义<sup>④</sup>，这些定义大体围绕两个“极”展开：一个最宽泛的说法是任何使用汉语的哲学活动都属于汉语哲学；而另一个最狭义的范围是只有采取语言哲学形态并立基于“汉语”特殊语言特征的才是典型的汉语哲学。尽管众说纷纭，但从学界的基本观感来看，汉语哲学具有两个最显著的特征。一方面，汉语哲学的底色是语言哲学。汉语哲学认为“语言是人类根本和基础的制度”，是“现代哲学赖以生存的基地”。<sup>⑤</sup>因而，在当代进行新的哲学创造，就必须继承 20 世纪语言学转向的哲学观，充分重视语言问题在哲学理论建构中的核心地位。因此，与其他哲学形态相比，汉语哲学要更多呈现出一种语言哲学形态。另一方面，汉语哲学又是一种基于一门特殊语言即“汉语”的语言哲学。汉语哲学与以往的哲学乃至语言哲学的不同之处就是突出“汉语”的特殊地位，基于“汉语”的语言世界及其生活世界，建构具有特色的新的哲学理论。实际上，具备上述两个特征的狭义汉语哲学，才是这场哲学运动的主流和典型形态，也是其特别关联未来中国哲学形态选择的根本原因，因为汉语本是中国哲学的天然载体。

针对狭义汉语哲学的两个特征，学界从不同的角度提出了商榷。首先，狭义汉语哲学似乎有一个倾向是

① 工夫抑或功夫，二者虽然略有不同，但基本可以互换。（参见彭国翔：《“功夫”抑或“工夫”？》，中国社会科学网 2024 年 10 月 9 日，[http://www.cssn.cn/zx/zx\\_rdkx/202410/t20241009\\_5789667.shtml](http://www.cssn.cn/zx/zx_rdkx/202410/t20241009_5789667.shtml)）

② 参见倪培民：《从功夫论到功夫哲学》，《哲学动态》2018 年第 7 期。

③ 参见何乏笔：《跨文化批判与当代汉语哲学——晚期福柯研究的方法论反思》，《学术研究》2008 年第 3 期；韩振华：《“当代汉语哲学”的建构——与何乏笔博士谈哲学与汉学》，《华文文学》2013 年第 4 期。

④ 韩水法有广义、狭义之分，冯俊分为三重语境，庞学铨有三种理解，莫斌有过去、现在、未来的三重面向，程乐松有四种内涵说，刘森林有四种模式说等。参见韩水法：《汉语哲学：方法论的意义》，《学术月刊》2018 年第 7 期；冯俊：《“汉语哲学”的三重语境》，《外国哲学》2022 年第 2 期；庞学铨：《汉语哲学的基本问题》，《学术月刊》2024 年第 5 期；莫斌：《汉语哲学的三个面向：过去、当下与未来》，《外国哲学》2022 年第 2 期；程乐松：《自觉的两种进路——中国哲学与汉语哲学的论域》，《学术月刊》2018 年第 7 期；刘森林：《汉语哲学与新文科：一种中国性的建构》，《新文科理论与实践》2022 年第 2 期。

⑤ 韩水法：《汉语哲学：方法论的意义》，《学术月刊》2018 年第 7 期。

试图仅仅从对语言的分析中得出所有结论。因此，学界担忧这是一种“语言决定论”。韩振华总结了在英美分析哲学和法国后结构主义影响下的西方汉学家对中国古代哲学的解读，借助罗哲海（Heiner Roetz）、杨小敏等人的观点批评了陈汉生等人的语言学主义错误。<sup>①</sup> 从这些批评来看，我们有理由相信，从语法差异到语义差异之间的逻辑跳跃不宜夸大，单从不同语言的语法形式差异无法解释不同哲学传统的本体论差异，因而从强版本的语言决定论出发理解中西哲学的差异并不能得到辩护。此外，治中国哲学的学者也多反对这种“语言决定论”。尽管江怡认为“中国哲学可以说是一种语言哲学”<sup>②</sup>，但中国哲学的语言观并不认为语言能够反映全部的生活世界，尤其形而上的道体，“道可道，非常道”，需要“得意忘言”。孙向晨对此反而有所认识：“汉语始终对‘语言’保持某种警觉，以至于汉学家陈汉生（Chad Hansen）有过这样的评论：古代中国的思想家们从未将语言视为描述客观世界的媒介。虽然可能言过其实，但汉语与世界对象之间确实不存在完全的对应性。”<sup>③</sup> 实际上，李泽厚早就“惊异地发现，中国古代哲人对语言采取了非常审慎、严格、怀疑甚至告诫的态度”<sup>④</sup>；杨国荣也认为，“语言形式确有其不可忽视的意义，然而，语言的形式与哲学的系统并不能简单地等量齐观”，我们不能“赋予语言形式以超乎其内容的意义”<sup>⑤</sup>。许苏民同样反对仅仅通过语言分析就认定中国或西方思想的特殊性：“决不能无视哲学产生的深邃的人性根源与人类生活和实践的根源。”<sup>⑥</sup> 其实这个观点，早在 1929 年就由马克思主义语言哲学家沃洛希诺夫（Voloshinov, 1895—1936）表达过，“语言虽……可从心理角度来考察，但语言更明显的特征是其‘社会实践性（社会功能、价值属性）’”<sup>⑦</sup>。当然，汉语哲学运动也关注到了一些语言以外的因素，例如江怡认识到“汉语的使用在确定能指和所指的关系时，更多取决于一种非语言或外在语言的因素”<sup>⑧</sup>，但目前的狭义汉语哲学恐怕还没有脱离语言分析的阵地。与早期“汉语言哲学”的提法相比，如今的“汉语哲学”的确强调自己的哲学本位而非语言学本位，并不采取一切从汉语语法角度出发的策略。例如孙向晨认为，汉语哲学不是语言哲学，目标重在由“汉语”带出的“生活世界”<sup>⑨</sup>。又如韩水法重视从语言结构去分析人类心智结构和行为秩序。然而，若要阐明心智结构和生活世界，就不能只取径“语言”一条道路，而是要参考社会生活对人的思维方式的“多元决定”<sup>⑩</sup>。但“汉语哲学”这一名称本身就表明了它主要依赖语言的路径选择，这种选择恐怕不可避免地要走向语言的内指论、自治论（可自我运转）。

另一方面，汉语哲学最令人瞩目、给人印象最深的主张，就是力图说服其西哲研究同仁，将看似普遍的“Being 问题”从汉语的语言世界、生活世界中排除出去。例如孙向晨引用“汉语哲学先驱”张东荪的话说，“康德知识论在他本人是以为讨论人类思想中所普遍含有的范畴，而在我则以为依然只是西方思想文化中所普遍含有的思想格式而已”<sup>⑪</sup>。中国传统思想的确没有从系动词出发建立一套逻辑学的体系。正如韩水法引用现代语言学成果所展示的，作为分析语的汉语更重视语序而不是词的变形。但以此否认形式逻辑作为人类普遍

- <sup>①</sup> 参见韩振华：《“语言学转向”之后的汉语哲学建构——欧美汉学界对于先秦中国思想的不同解读》，《华文文学》2014年第2期。
- <sup>②</sup> “中国哲学研究始终重视语言的作用，或者说，中国哲学正是通过对语言意义的梳理而得到阐发的。”[江怡：《从汉语哲学的视角看中国哲学研究 70 年》，《同济大学学报（社会科学版）》2020 年第 1 期]
- <sup>③</sup> 孙向晨：《“汉语哲学”论纲：本源思想、论域与方法》，《中国社会科学》2021 年第 12 期。
- <sup>④</sup> 李泽厚、刘绪源：《中国哲学如何登场？李泽厚 2011 年谈话录》，上海：上海译文出版社，2012 年，第 2 页。
- <sup>⑤</sup> 杨国荣：《汉语哲学与中国哲学——兼议哲学话语的内涵与意义》，《社会科学》2022 年第 11 期。
- <sup>⑥</sup> 胡静：《关于“汉语哲学”及中国哲学和文化特质的相关问题——许苏民教授学术访谈》，《江汉论坛》2021 年第 9 期。
- <sup>⑦</sup> 王寅：《语言哲学研究：21 世纪中国后语言哲学沉思录（上）》，北京：北京大学出版社，2014 年，第 70 页。
- <sup>⑧</sup> 江怡：《从汉语哲学的视角看中国哲学研究 70 年》，《同济大学学报（社会科学版）》2020 年第 1 期。因此，江怡认为，“汉语哲学讨论的是哲学本身的问题，而不是关于汉语的问题，也不是关于语言的问题。汉语哲学不涉及语言的问题，虽然对汉语哲学的研究是从分析汉语的语言结构入手的。汉语哲学也不是对某个特定的哲学语言的研究”。
- <sup>⑨</sup> 孙向晨：《汉语哲学的基本问题向度》，《光明日报》2024 年 8 月 19 日。黄裕生也认为，汉语哲学不会只是一种语言哲学。参见黄裕生：《何谓汉语哲学？为什么需要汉语哲学？》，《中国社会科学报》2022 年 5 月 10 日。
- <sup>⑩</sup> 路易·阿尔都塞（Louis Althusser）提出“多元决定论”，认为社会结构是一个复杂的整体，不能简单地归结为经济基础决定上层建筑这种单一的因果关系。我们同样可以借用这一概念来表明生活世界并不由语言世界一种因素决定。
- <sup>⑪</sup> 张东荪：《从中国言语构造上看中国哲学》，《知识与文化》，长沙：岳麓书社，2011 年，第 200 页。

的思想格式却遭到了诸多质疑，批评者称之为“汉语哲学研究中的特殊主义”<sup>①</sup>。汉语哲学立基于汉语，因而不承认西方语言所带来的哲学问题的普遍性，但同时，它又认为特殊的汉语，蕴涵了某种普遍性的哲学问题，甚至是比西方哲学的普遍性更普遍、更真实。<sup>②</sup> 这使其陷入所谓普遍性与特殊性的张力。尽管汉语哲学要求“以‘汉语世界’的思想资源在世界境遇中提出自己的问题，也就是说，要有源自‘汉语世界’来设置哲学议题的能力，并使‘汉语哲学’在世界范围得到理解和讨论”<sup>③</sup>，但在否定了“Being 问题”作为普遍哲学问题之后，汉语哲学似乎尚未提出能够令人普遍信服的替代性问题。而且，普遍的哲学问题，“是否”“为何”以及“如何”能够从汉语的“语言世界”中找到，这一问题也尚未得到较为圆满的解决。

汉语的语言世界之所以被汉语哲学寄予厚望，一方面由于古代汉语体现出中国古人独特而具有本源性的生存经验，另一方面也由于现代汉语具有所谓“跨文化性”，其背后的生活世界本身即世界的普遍文化与地域性的特殊文化的交会之所，理应具有特殊的重要意义。但如果汉语哲学立足于古代汉语，那么它不能区分为现有的中国哲学。中国哲学是以中国哲学史为基础的，而汉语哲学似乎只是要建立一个没有中国哲学史的中国哲学。另一方面，汉语哲学似乎也对现代汉语过于乐观。现代汉语作为一套表达文化的代码<sup>④</sup>，本身面临“文化污染”（cultural pollution）的问题。文化学者汤普森（Michael Thompson）和阿帕杜莱（Arjun Appadurai）指出，文化之间从对立到整合会产生“文化污染”，在旧代码被更有影响的新代码覆盖的过程中，“旧代码的所指不再受到重视，新的代码还没有为人所理解。旧代码的能指方面只留下了未被阐释的符号体，它们的运用只会使人迷失方向。后果就是文化废墟，这意味着一个社会在相关领域的理解能力方面发生剧烈退化。原本高度符号化的领域遭遇了去符号化过程。社会面临着源于文化内部的混乱局面……”<sup>⑤</sup> 百余年来汉语世界所发生的事情正是如此。<sup>⑥</sup> 在近代以前，中国文化自有一套相对稳定的代码，能够维持中心文化的代码模式。但随着西方文化代码的冲击，原本相对稳定的汉语言世界作为旧代码便逐渐被抛弃。汉语汉字的本义尽管一直在新用法的覆盖下沉入历史的沉积层，但近代以来新代码的覆盖更为骤烈，旧代码的能指脱离日常生活，成为需要专家来阐释的符号体，望文生义时有发生。而西方语言所带来的语言世界作为新代码显然还未能被国人完全理解，尤其从当代汉语出发去理解西方语言更是会出现错位。汉语虽然不至于在建构世界的能力上完全失效，但由于它在哲学上的“去符号化”过程（语言脱去哲学建构话语世界的能力），已经近乎成为一个“哲学语言的废墟”。当然，汉语哲学致力于汉语作为哲学代码的重新符号化，这一努力有助于中国中心文化代码的恢复重建。

其实，“汉语哲学”的诸定义中已经包含非语言哲学和非单一语言立场的声音。的确，语言哲学若被理解为致力于解决语言问题的哲学，那么以此概括汉语哲学的特征确实不妥。但语言哲学也有将语言视为哲学的基础论域并通过语言澄清哲学问题的用法，因此在此用法下说汉语哲学是语言哲学、语言哲学是汉语哲学的主流，仍具合理性。汉语哲学兴起之初即打出语言分析的大旗，立基于语言分析的哲学方法是汉语哲学创立之基础和生命线，可以称之为“典型的”或“狭义的”汉语哲学。尽管汉语哲学的队伍扩大，非语言立场可能“喧宾夺主”，但其内核并未改变。另一方面，从汉语哲学的实践来看，语言分析的方法仍为大宗。如果放弃语言立场，那么汉语哲学似乎无法区分于“中国哲学”，不必强调“汉语”；强调汉语而非中国，就是

① 詹文杰：《对汉语哲学研究中的语言决定论和特殊主义的批评》，《哲学动态》2023年第10期。

② 当然，也有学者认为汉语哲学的问题不必要是世界普遍的哲学问题。例如冯俊认为，“汉语哲学还应该有自己独特的问题，这些问题别的哲学所不具有的。最重要的是汉语哲学要能够成为解决中国问题的哲学，能够成为为解决人类面临的共同问题贡献中国智慧、中国方案的哲学。”（冯俊：《“汉语哲学”的三重语境》，《外国哲学》2022年第2辑）也有学者例如孙周兴认为哲学是复数的，因此可能不必要强求别人认同汉语哲学的问题。（参见孙周兴：《我们可以通过汉语做何种哲学》，《学术月刊》2018年第7期）

③ 孙向晨：《“汉语哲学”论纲：本源思想、论域与方法》，《中国社会科学》2021年第12期。

④ 在文化研究中，代码由大量能指、所指与使能指所指相互匹配的规则组成。

⑤ 参见安斯加·纽宁、维拉·纽宁主编：《文化学研究导论：理论基础·方法思路·研究视角》，闵志荣译，南京：南京大学出版社，2018年，第83—84页。

⑥ 程乐松讨论了近代汉语因“经验过载”而造成语言断裂和重塑。（参见程乐松：《断裂的居间性——近代汉语的再造及其思想后果》，《哲学动态》2024年第10期）

为了突出语言立场。而且后文我们还将提及，汉语哲学对于中国哲学的贡献即在于补充以往中国哲学缺乏的语言分析。综合这些理由，笔者认为用语言哲学概括汉语哲学具有合理性。

## 狭义汉语哲学与中国哲学的功夫传统之间的张力

哲学在社会中的具体功用，将决定某个社会中何种形态的哲学占据主要地位。历史上许多哲学史著作都注意到社会条件对于理解哲学的话语与形态的意义。例如伯特兰·罗素的《西方哲学史》，其全名就是“西方哲学史及其与从古代到现代的政治、社会情况的联系”。<sup>①</sup>以古希腊罗马社会为例，由于其经济政治上的特点（商业社会与共和、民主制度），其社会对论辩相关的文化需求甚高，修辞术或公共辩论的技艺，因而成为西方文化最显性的特征之一。<sup>②</sup>正是由于社会有论辩的需求，人们的思考才有从修辞术进阶到逻辑学和语言学的动力（从苏格拉底、柏拉图到亚里士多德的哲学就有反思智者派的动机）。与古希腊罗马社会相比，先秦的百家争鸣也曾有过短暂的公共论辩时代。从公共阐释的角度来看，先秦子学时代确实是一个建设公共性的时代。<sup>③</sup>但帝王权术不喜能言善辩，《韩非子·五蠹》曰“子贡辨智而鲁削”。过多的辩论和对语言的灵活运用威胁中央集权的稳定与秩序，这是学者们认为导致中国哲学对语言在表达真实思想和促进公共讨论方面的作用缺乏足够重视的原因。<sup>④</sup>与此同时，强化道德规范的需要成为社会的主要需求，需要个体自觉、高效地履行其社会角色的职责。除了教化大众以外，对于知识阶层来说，自我修养便通过哲学起作用。另一方面，对于这种规训的逃离同样表现为个体心灵的转化，因此道家的精神修炼同样满足社会需求。在中国历史上，士人总是希望通过加强道德修养解决社会问题，即使清代中期以后，面对西方列强，龚自珍、魏源以及道咸朱子学家，也还是如此。世纪之交梁启超、刘师培、马君武等人提倡“社会公德”“国民道德”，同样以宋明理学的自我修养为现代德育的蓝本。再后来，塑造革命主体、现代人格的途径也是自我修养。蒋维乔、太虚、梁漱溟等社会政治活动家以修行为其事功张本，虚云、陈撄宁等修行家更为民间所推崇。可见，从历史来看，中国哲学的社会功用主要是自我转化与道德修养，而非以公共论辩促进思维发展。

回顾中国哲学史，精神修炼可以看作中国人文化心理、文化生活的一个核心观念。先秦各家各派都普遍有很强的精神修炼意识。汉代道教小传统形成，民间修养思想初步定型。魏晋至隋唐吸收佛教重视禅修<sup>⑤</sup>，直到产生禅宗这一最具中国精神修炼思想特色的佛教宗派，宋明理学则工夫论大盛，工夫问题的探讨是引导宋明理学深入发展的重要引擎。现代中国哲学学科的建立从一开始与实用主义思潮相接洽，其深刻的内在根源或许正在于把中国文化观的核心看作一种旨在解决人生问题的人生哲学的实用气质。<sup>⑥</sup>科玄论战以“人生观”问题为主轴，也可见一斑。进入20世纪30年代，西方哲学的各派学统开始在中国各大学的哲学系中确立。即便如此，冯友兰提出四种境界论，提倡负的方法，都表明中国功夫哲学不绝若线。1958年的《中国文化宣言》标志着中国功夫哲学从之前的“人生哲学”形态过渡到了港台新儒家的“心性之学”形态。牟宗三把中国哲学解释为境界形上学，看作“生命的学问”<sup>⑦</sup>，劳思光认为中国哲学是“引导的哲学”<sup>⑧</sup>，杜维明先生倡导

<sup>①</sup> 罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年。

<sup>②</sup> “……西方文化以外，典型地，例如中国，公共生活中显然也有辩论、争论甚至争吵，但是这发生在范围极小的精英之内（如宋代和明代的情况），而呈现给大众的、媒介化的公共生活，则是非辩论、非争论的：向公众宣告（宣布）的，是有决定权限的那些人的辩论的‘最终’决议（决定、决策）。辩论被隐去或遮蔽了。”〔胡传胜：《公共辩论的技艺：古希腊政治生活中的修辞术》，《东南大学学报（哲学社会科学版）》2021年第6期〕

<sup>③</sup> 张江：《百家争鸣：公共阐释的历史见证》，《江海学刊》2023年第1期。

<sup>④</sup> 参见邓晓芒：《论中国哲学中的反语言学倾向》，《中州学刊》1992年第2期。

<sup>⑤</sup> 佛教对于第一义谛言语道断的推崇，也加剧了中国哲学远离语言的趋势（但梵语促进了中国语言学的发展，例如切韵的发明）。

<sup>⑥</sup> 傅斯年指出，进化论（Evolutionism）一转就成了实际主义（Pragmatism），实际主义却拿着人生观念解释一切问题，只认定有一个实体——就是人生。参见傅斯年：《人生问题发端》，《傅斯年全集》第1卷，长沙：湖南教育出版社，2003年，第85—88页。这一时期“人生哲学”颇为流行，例如杜亚泉、李石岑、谢扶雅、舒新城等都有《人生哲学》的撰述。冯友兰对其博士论文修改增添，最后也定名为《人生哲学》。陈独秀等早期共产党人亦有人生哲学的论述。

<sup>⑦</sup> 牟宗三：《关于生命的学问》，《生命的学问》，台北：台湾三民书局，1978年，第34—35页。

<sup>⑧</sup> 劳思光：《论儒学在中国现代化运动中之正反作用》，《虚境与希望——论当代哲学与文化》，香港：香港中文大学出版社，2003年，第149—150页。

“精神人文主义”等，都继承了中国传统思想中的精神修炼这一“道统”。<sup>①</sup> 应该说，中国的哲学始终关切自我修养，而没有发展出一套脱离心灵转化的纯粹思辨哲学，这是中国传统哲学的基本状况。

为什么中国传统会更重视精神修炼？是不是由于某种语法或语言本身的特性导致我们的生活世界中精神修炼占据重要位置？即便精神修炼本身是文化的普适现象，汉语是否也使得精神修炼与中国哲学的关系更为紧密？笔者倾向于认为，我们无法从语言的特征，当然也更不可能从汉语的特征，理解为什么中国人重视精神修炼。我们可以设想如下几种可能的观点：（1）汉语比屈折语更适合交流精神修炼的体验；（2）汉语不适合论辩，停留在对体验的描述，因而无法抽象出逻辑；（3）汉语并非不适合论辩，前述结果只是由于语言以外的因素导致的。针对第一种观点，江怡所归纳的汉语表达的三个特征——借喻和类比、取象的字形、言不尽意<sup>②</sup>——其中第一和第三特征都似乎更适合表达精神修炼的体验，但显而易见，印度哲学同样重视精神修炼，而且比我们更加重视，但印度的语言却是屈折语，与英语、德语一样同属印欧语系。这同样使得从屈折语特征解释笛卡尔主义将真理与精神性分离的企图陷入困境。毕竟越古的屈折语，其屈折程度越高，但为什么哲学上反而古希腊更重精神性而近代才将其抛弃呢？因此第一种观点不能成立。江怡所归纳的汉语表达的第二个特征即取象的字形，也是很多人用来说明中国哲学与文化特殊性的理由，甚至将汉字视为汉语言的最基本单位，认为汉字是表意文字，是“非在场性”的文字，因而中西哲学的差异在于中国哲学的主流传统是非句子式的。<sup>③</sup> 中国古代确实有悠久的言文分离的传统，因此人们认为中国人重视文字，与西方哲学的语音中心主义（phonocentrism）不同，所以不注重逻辑。这也是一种论证中国哲学倾向于精神修炼的可能逻辑。但这也是不能成立的。因为文字并不会因为与语言不同，就与精神修炼的体验更加相应。实际上，精神修炼同样持一个变种的语音中心主义立场，即现场的、言传身教的要比写下的文字、僵死的陈迹要高明。针对第二、第三种观点，我们曾经历先秦百家争鸣的时代，因此第二种观点大概率也不能成立。第三种观点或许才有一定的解释力。爱德华·萨丕尔（Edward Sapir）就认为，语言与文化并无必然的联系。萨丕尔认为：“没法证明语言形式和民族气质有任何一点联系……从语言结构里去找分别，以相应于据说是和种族有关的气质变异，那是徒然的……基本的思维结构并不显出有重要的种族差别……我们最好还是把语言沿流和文化沿流当作两个不能比较的，没有关系的进程。从此可以看出，企图把语言形态的某种类型和文化发展的某一阶段联系起来，总是徒劳的。”<sup>④</sup>

更为重要的是，我们除了无法将精神修炼的文化还原到语言的特征以外，在深入功夫哲学的理论本身的时候，也无法从语言的涵义的角度处理功夫哲学的核心——“本体”。这里的本体不是汉译西方哲学中的“Being”，而是精神修炼所要接近的目标，同时也被认为是世界根源的那个东西。这个本体，是离言诠的，只有靠体验，靠智的直觉或德性之知也即非对象化的心识功能与心识状态<sup>⑤</sup>来接近。因此在有的流派中，这个本体也就是精神修炼活动展开所依据的主体。因为语言与世界同构、语言使思想出场，所以这个本体本质上属于“世界之外者”。<sup>⑥</sup> 而且为了要体验到这一纯粹的主体，还必须在功夫中排遣概念、语言的作用。这就是所谓“默识”或缄默的维度。<sup>⑦</sup> 这种“密意”并不靠秘密的言语传播，因此尽管语言可以对它进行描述，这种

① 亦有学者认为，不能忽视“名”在中国哲学中的“底本”作用。参见荀东峰：《“生生”与“名名”——论中国哲学的“底本”》，《哲学分析》2022年第6期。名学或形名学其实反映了哲学在社会中的一般功用，而精神性哲学反映了中国秦汉以来这一具体社会的特殊功用。当然，兼摄“生生”与“名名”意味着当代中国哲学应该重视发展语言的维度，这与功夫哲学建设吸收汉语哲学维度是一致的。

② 江怡：《从汉语哲学的视角看中国哲学研究 70 年》，《同济大学学报（社会科学版）》2020 年第 1 期。

③ 参见陈海：《作为一种非句子哲学的汉语言哲学》，《思想与文化》2022 年第 1 期；尚杰：《一种新文字的可能性——关于汉字哲学的一个文学维度》，《世界哲学》2018 年第 1 期。实际上，尽管汉字哲学有德里达加持，但难以超越乾嘉朴学“以古训发明义理”的范式。

④ 爱德华·萨丕尔：《语言论——言语研究导论》，陆卓元译，北京：商务印书馆，1985 年，第 196—202 页。

⑤ 参见曾帆：《中国哲学的“智的直觉”传统——论牟宗三形上学的唯识学基础》，《江海学刊》2024 年第 6 期；彭彦琴、李清清：《德性认知：中国人独特的认知模式》，《江海学刊》2024 年第 2 期。

⑥ 当然，在语言之外还有个人直接体验到的表象，它们也不在语言中，但在世界中。而“本体”则并非为常人所直接体验，因此是真正的“世界之外者”。

⑦ 参见张昭炜：《中国儒学缄默维度》，北京：中国社会科学出版社，2020 年。

描述也有一定的涵义，但这些涵义并不等于本体这一概念的意谓（指称）本身，甚至决然不是。因此，在施莱尔马赫、伽达默尔等认为所思本质上依赖和被限定于甚至等同于语言、理解须由语言中介的诠释学家看来，缄默的本体是无法被理解的。

语言哲学对于建立在这一本体之上的功夫哲学，可能采取两种态度。一种是不承认有本体这样的对象处于相关概念之下。例如维特根斯坦怀疑威廉·詹姆斯所谓无言语的思想之可能。<sup>①</sup> 而更可能的是第二种也就是对其保持沉默，也就是把它排除在讨论的范围之外，专注于句子本身的思想和真值。但精神修炼恰恰着迷于那个不可说的东西。尽管语言在修道论中只能起到接引入门的辅助作用，最关键的证悟阶段与之无关，但精神修炼的所有语言都围绕或指向那个不可说者、世界之外者，它不可能接受一种与本体无关的言说。这足以将功夫哲学确定为一种与语言哲学不同的哲学形态。正如弗朗索瓦·于连（Francois Jullien）认为西方哲学与东方智慧之间存在着“言”与“默”的差异<sup>②</sup>，基于语言立场的汉语哲学与基于精神修炼传统的功夫哲学之间似乎也构成哲学形态上“言”与“默”的对立。

### 功夫哲学作为文化哲学及其与“后语言哲学”的契合

从以上两节可以看出，汉语哲学一方面面临语言立场的相关困境，另一方面与中国哲学的功夫传统存在张力。当我们把功夫哲学纳入汉语哲学发展的视野时，就会发现，这一做法除了有助于汉语哲学重新梳理自己与传统的关系以外，还有助于其克服单一语言立场的嫌疑。这是因为功夫哲学正与当代后语言哲学的发展趋势相契合。

哲学的语言转向（Linguistic Turn）经过一个世纪的发展已显疲态，“后语言哲学”的呼声已经在学界兴起。后现代主义对逻各斯中心主义的解构，飘浮的能指本身意味着语言不再能够承担哲学的意义。语言哲学家开始寻找不同于20世纪的语言哲学范式。<sup>③</sup> 中国哲学传统在超越语言立场上被寄予厚望。例如李泽厚就认为要“让哲学走出语言”，凭借中国传统“突破当今哲学的某些界限和窘境”。<sup>④</sup> 许多西方思想家也提出超越语言的哲学方案。例如马尔库塞认为分析哲学忽视了语言背后的社会权力结构，主张哲学应超越语言描述，对抗技术理性对思想的压制<sup>⑤</sup>；巴赫金的对话主义超越传统语言学的静态分析，将哲学问题置于社会对话的语境中<sup>⑥</sup>；克里斯蒂娃将语言研究与精神分析、文化符号结合，探索语言之外的象征系统，突破了分析哲学对语言形式的单一关注<sup>⑦</sup>。

超越语言的哲学固然可能有多重路径，而其主要的思路则是返回到社会条件的“多元决定”。功夫的文化视角正契合于这一思路。功夫是一种文化现象。溯源“文化”的含义，英文的“culture”一词源于拉丁文“cultura”和“cultus”，意思是维护、耕作，它用来描述“与自然有关的人类活动及其农业劳动结果（cultura agri），也指对超自然事物的宗教式‘维护’（cultus deorum）——这一点与希腊语的‘paideia’（希腊语‘教育’‘课程’‘培养’‘学术’‘教养’）相符”。<sup>⑧</sup> 也就是说，“culture”意味着某种保养、转化、提升。约翰·格奥尔格·瓦尔希（Johann Georg Walch）撰写了有关“Cultur”最早的德语词条：“文化（Cultur），显示了通过富有助益的加工与努力达成的某样事物的改善。”<sup>⑨</sup> 可见，通过加工使某物得到改造，便是文化的基本含义。而功夫意味着通过加工使灵魂、心灵、自我或主体得到改变，故而功夫是一种针对人类主体状况的

<sup>①</sup> 维特根斯坦：《哲学研究》，李步楼译，北京：商务印书馆，2004年，第164—165页。

<sup>②</sup> 弗朗索瓦·于连：《圣人无意：或哲学的他者》，闫素伟译，北京：商务印书馆，2019年。

<sup>③</sup> 参见王寅：《语言哲学研究：21世纪中国后语言哲学沉思录（下）》，第482—501页；钱冠连：《后语言哲学参与第二次哲学启蒙》，《外语学刊》2017年第1期。

<sup>④</sup> 李泽厚、刘绪源：《中国哲学如何登场？李泽厚2011年谈话录》，第1—2页。

<sup>⑤</sup> 参见赫伯特·马尔库塞：《单向度的人：发达工业社会意识形态研究》，刘继译，上海：上海译文出版社，2014年，第一部第四章“话语领域的封闭”（第72—102页）、第二部第七章“肯定性思维的胜利：单向度的哲学”（第144—168页）。

<sup>⑥</sup> 参见姜宏、许汉成：《巴赫金的超语言学理论及其评介》，《外语研究》2021年第6期；阿拉斯泰尔·伦弗鲁：《导读巴赫金》，田延译，重庆：重庆大学出版社，2017年，第69—90页。

<sup>⑦</sup> 参见徐赳赳、毛浩然、徐朝晖：《克里斯蒂娃的语言观》，《当代修辞学》2020年第4期。

<sup>⑧⑨</sup> 安斯加·纽宁、维拉·纽宁主编：《文化学研究导论：理论基础·方法思路·研究视角》，闵志荣译，第25—26、27页。

文化。所以，当我们看到“斯多葛主义将哲学定义为一种拔除恶习之根的‘对灵魂的维护’”，该定义也征引了农田耕作这样的形象，正如西塞罗在《图斯库鲁姆争辩》第 2 卷第 13 节所述：“哲学就是对精神的耕犁；它将恶连根拔起（*cultura autem animi philosophia est; haec extrahit vitia radicus*）”<sup>①</sup>，我们可以说斯多葛主义指明了功夫哲学的文化内涵。启蒙运动中的道德改进、德国思想中的教养（Bildung），都展示出文化与自然的对立。这种对立意味着对于自然的转化，体现出功夫的“转化性”的文化意义。

在文化的意义上，功夫就是改善人自身的方法与实践，它必然涉及心理学、社会政治思想、宗教、教育、技术思想等多个领域。因此功夫哲学在本质上是一种以复杂性<sup>②</sup>为基础的文化哲学。文化研究本身就与一系列知识交叉，它诞生于交叉学科，至今尚未完全安顿在某一个固定的学科建制之中，并一直“对学科化的知性工作的合法性形成挑战”<sup>③</sup>。功夫哲学的这一视野意味着它必须克服单纯的语言决定论立场，真正体现 19 世纪中叶至 20 世纪以来人类知识和思想范式所经历的彻底摆脱了近代机械论思维模式的“实践转向”“人类学转向”等重大变革。语言哲学将哲学的视域局限于单一语言因素内，虽然有利于保持哲学对于经验世界的纯粹性，却无法穿透人类生活的复杂性维度。单一领域的问题可以交由具体科学去研究，例如物理学研究物理现象，语言学也会接过所有对语言的研究而使哲学不再有机会染指。

此外，功夫哲学与后现代个人主义文化深度契合。后现代在颠覆传统秩序的同时，却不意外地使以个人体验为中心的自我转化、自我塑造、自我实现的精神性（spirituality）空前凸显。<sup>④</sup> 这首先体现在例如查尔斯·泰勒（Charles M. Taylor）、吉尔·利波维茨基（Gilles Lipovetsky）等思想家以自我转化的观念解释后现代个人主义文化，为虚无时代开出世俗人文主义的药方。<sup>⑤</sup> 另一方面，精神性凸显也体现在对古典哲学的精神性的重新挖掘。皮埃尔·阿多（Pierre Hadot）认为，哲学本来是一种生活方式。其《古代哲学的智慧》一书，描述了古代哲学所代表的那种历史和灵性（spirituel）的现象。<sup>⑥</sup> 同样，米歇尔·福柯（Michel Foucault）也注意到，在笛卡尔以前的哲学中，主体塑造自身的精神性与怎样达至真理的哲学问题并没有截然分离。<sup>⑦</sup> 实际上，在黑格尔《哲学史讲演录》第 2 卷中所叙述的小苏格拉底学派（麦加拉学派、居勒尼学派和犬儒学派）的人物完全是精神修炼的专家<sup>⑧</sup>，他们的后学伊壁鸠鲁、斯多葛派哲学、新柏拉图主义的哲学都是精神性的哲学。因而从这个角度来说，并不像孙向晨所谓“汉语思想传统中……的境界论哲学、工夫论哲学，在柏拉图式的哲学传统中完全没有存在的余地”<sup>⑨</sup>，修身学或功夫论不只是中国特色，后现代主义视角重新挖掘了精神修炼作为西方文明重要组成部分的意义，因而可以说这是真正贯通东西方的普遍问题。何乏笔就认为，“从古代希腊、罗马以哲学为生活方式，经由德国哲学对‘教养’（Bildung）的重视到福柯的‘生存美学’。由此可确定，西方哲学不仅不能简化为思辨哲学或某种形上学，现代主体的概念一直包含修养论的线索”<sup>⑩</sup>。

因此，功夫哲学这一范式的提出，一方面代表了中国哲学研究者们对中国哲学表达范式的自身调适，另一方面也代表了中国哲学“预流”后现代世界的精神性文化哲学（或曰“合流”，因为西方后现代性中本有

① 安斯加·纽宁、维拉·纽宁主编：《文化学研究导论：理论基础·方法思路·研究视角》，闵志荣译，第 26 页。

② 法国哲学家埃德加·莫兰（Edgar Morin）提出了“复杂思想”的概念，强调要超越传统的简单化思维模式，重新审视人类的知识和世界，建立一种能够容纳不确定性、矛盾性和多元性的复杂思维方式。（参见埃德加·莫兰：《整体性思维：人类及其世界》，陈一壮译，北京：中国人民大学出版社，2020 年）

③ 托比·米勒编：《文化研究指南》，王晓路等译，南京：南京大学出版社，2009 年，第 11 页。

④ 参见 Dominika Motak, “Postmodern spirituality and the culture of individualism,” *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, (01), 2009。大卫·格里芬（David Ray Griffin）编《灵性与社会：后现代视野》（David Ray Griffin, *Spirituality and Society: Postmodern Visions*, State Univ of New York Pr, 1988）一书，更是深入地探讨了后现代的个人主义文化与精神性的关系。

⑤ 查尔斯·泰勒：《祛魅一返魅》，乔治·莱文编：《世俗主义之乐：我们当下如何生活》，赵元译，南京：译林出版社，2019 年，第 62—81 页；吉尔·利波维茨基：《空虚时代》，倪复生译，沈阳：万卷出版公司，2022 年，第 30—70 页。

⑥ 参见皮埃尔·阿多：《古代哲学的智慧》，张宪泽，上海：上海译文出版社，2012 年。更多一般性的表述可以参考皮埃尔·阿多：《作为生活方式的哲学：皮埃尔·阿多与雅妮·卡尔利埃、阿尔诺·戴维森的对话录》，姜丹丹译，上海：上海译文出版社，2014 年。

⑦ 福柯：《主体解释学》，余碧平译，上海：上海人民出版社，2010 年，第 13—14 页。

⑧ 黑格尔：《哲学史讲演录》第 2 卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1960 年，第 109—150 页。

⑨ 孙向晨：《“汉语哲学”论纲：本源思想、论域与方法》，《中国社会科学》2021 年第 12 期。

⑩ 何乏笔：《跨文化批判与当代汉语哲学——晚期福柯研究的方法论反思》，《学术研究》2008 年第 3 期。

东方思想的影响)。功夫哲学代表了中国传统与西方后现代对于重新理解“哲学”这一概念的某种共识。在这个意义上，功夫哲学与汉语哲学运动有着同样的目标，那就是追求“哲学本身”的事。<sup>①</sup> 它一方面以一种新的形式展现中国哲学的特有品质，另一方面也试图用汉语的方式来表达哲学的一般观念，可以说是把江怡所谓的“两个不同问题”同时加以解决<sup>②</sup>，很好地展现了汉语哲学所希望的“体现普遍性与特殊性的辩证关系”的性质。<sup>③</sup>

从哲学的社会功能的角度来看，尽管现代乃至当代中国的社会环境与古代相比发生了巨变，但社会对哲学的需求似乎并没有发生根本性的变化，这或许将决定中国哲学所崇尚的方向，仍是向内用力的、倾向于个人的修持涵养之学，而非公共性的语言哲学。所谓“公共性”，为罗尔斯和哈贝马斯所提倡，尤其是哈贝马斯有所谓“公共领域”(public sphere)和“沟通行动理论”(theory of communicative action)等概念。除了空间意义上的公共性(列斐伏尔)以外，语言的公共性是非常重要的维度。语言在这种“公”与“私”中的差异是明显的。例如柏格森就指明，自我较深层次的状态不能被语言所表达：“语言在各种不同的情况下都用相同的字眼表示这些状态，因而语言对于……千百情绪只能掌握其客观的、不属于私人的方面。”<sup>④</sup> 维特根斯坦也同样从反驳私人语言的角度确认语言的公共性。在后现代文化深入发展、信息科技日新月异的当代世界，随着互联网大数据算法带来的“信息茧房”效应，语言哲学所深度赖以奠基的公共论辩的“公共性”越来越让位于每个人的“私域”世界。这时候，受困于“茧房”的灵魂们唯一可顾影自怜的就是那个深层的自我。在这一点上，功夫哲学与后现代文化的亲和性，在未来中国哲学形态的范式选择上将起到重要的作用。

功夫哲学除了代表传统，也同样面向未来。对于未来人类应该有怎样的学术、文化和思想，有学者提出“第二开端”的人学，并将其特征概括为“内在的人学即精神人学……认为人的根本和秘密在精神”，“动态的实践人学……不只是外在的人际交往或物质实践，更是内在的自我革命的精神实践或自我实践，即生存论的实践”和“自我成长的、自我去成为的创化(即创造进化)人学……从纯粹知识的理论范式转向人文精神的实践范式，即科学不再只是精神的投射过程，更是精神的自我修炼和完善过程”。<sup>⑤</sup> 这样的新人学，实际上可以看作一种功夫哲学。在这个意义上，我们显然可以说，功夫哲学是面向未来的哲学，同时也是中国哲学走向世界哲学的重要资源。<sup>⑥</sup>

## 吸收语言分析的功夫哲学

汉语哲学不能回避与中国哲学语言观的差异问题，要重视中国哲学的功夫哲学传统。然而，“功夫哲学”这一概念除了指历史上精神性形态的哲学以外，也可以指当代学界对“功夫”进行的理性化诠释。功夫哲学自身也在建设的过程中。当代的中国功夫哲学不等于原封不动地继承中国哲学的精神修炼传统，而必然要将传统与当代立场进行视域融合。功夫哲学作为哲学毕竟与功夫论不同，它本身处在现代学科和知识体系之下，尤其是作为“哲学”，必然要依赖语言、概念和逻辑作为自己的存在形态。语言对功夫哲学来说是不可回避的问题。因为功夫哲学作为一种解释，就涉及作为方法的诠释学即对解释本身的研究——探究在何种条件下

<sup>①</sup> 正如张志伟所说：“迄今为止，我们‘让哲学说汉语’，基本上是‘让西方哲学说汉语’，‘汉语哲学’的出现，应该做的乃是‘让哲学说汉语’，亦即通过汉语思考哲学问题——思考那些无论是西方哲学还是中国哲学总之是属于哲学的问题。”(张志伟：《“哲学本身”的事：贺北京大学汉语哲学研究中心成立》，《外国哲学》2022年第2辑)同样，孙周兴也认为，“汉语哲学”这一概念的重要内涵向度，可能更多包含了重新理解哲学。(参见孙周兴：《我们可以通过汉语做何种哲学》，《学术月刊》2018年第7期)

<sup>②</sup> “汉语哲学是以一种新的形式展现中国哲学的特有品质，还是试图用汉语的方式来表达哲学的一般观念，这是两个不同的问题。”  
[江怡：《从汉语哲学的视角看中国哲学研究70年》，《同济大学学报（社会科学版）》2020年第1期]

<sup>③</sup> 庞学铨：《汉语哲学的基本问题》，《学术月刊》2024年第5期。刘森林也认为，汉语哲学应该是“既有哲学一般性，又具有浓厚的中国特色”的哲学。(参见刘森林：《中国式现代化与汉语哲学》，《孔子研究》2023年第3期)

<sup>④</sup> 亨利·柏格森：《时间与自由意志》，吴士栋译，北京：商务印书馆，1958年，第122页。

<sup>⑤</sup> 刘孝廷：《新地平线——第二开端理论概释》，《江海学刊》2025年第1期。

<sup>⑥</sup> “‘工夫’和‘工夫论’还是中国哲学对世界哲学的一大贡献……应该让中国传统哲学带着自己的特色‘走出去’，与西方哲学展开更深层次的互动与交流。具有中国哲学特色的概念范畴——‘工夫’和‘工夫论’，则无疑具备承担这一历史责任的资质与潜力。”  
[朱汉民、汪俐：《从工夫到工夫论》，《湖南大学学报（社会科学版）》2019年第4期]

我们才可能拥有对于真理的解释性经验（interpretative experience of truth），这其中最核心的问题就是语言问题。也就是说，如果我们认为功夫哲学是一种诠释学，也就是说它本质上是依赖语言的，那么这种功夫“哲学”能否真正“理解”功夫，能否真正揭示“功夫”的“真义”，就成了一个根本性的问题。可以说，不清理语言问题便无法建立真正的功夫哲学。

语言能否完全揭示“缄默”或“不可说”者的源头的意义，始终作为一个矛盾存在于致力于言说“不可说”者、用语言来阐释功夫文化的当代功夫哲学之中。尽管看起来功夫哲学崇尚对语言的超越，但它始终用大量的语言去“描述”那个不可说的本体。因此，语言哲学中涵义与意谓（指称）的问题、语义与语用之争在功夫哲学的语言观中仍有一席之地。语言与世界的关系是语言哲学的中心议题之一<sup>①</sup>，但功夫哲学却要处理语言与“世界之外者”的关系。语言的初始功能就是指称，使得人们可以在对象不在场的时候自由地谈论它，这说明它恰恰应该完成指称本体的作用。即便在语言中本体是“不在场”的（但其实功夫论认为本体时刻“在场”，语言的运用也是由于本体的作用），能够谈论的只是功夫也就是体证本体的途径，“本体”“无”这类“理念的幻相”也应不仅有指称，且有涵义，并非假的专名或伪装的缩略摹状语。但功夫哲学也完全清楚，用自然语言、日常语言去指称和描述本体有很大的局限性，因此他们也使用人工语言来描述它，这样可以更进一步展示本体不可说的性质。例如禅宗的机锋包含了大量的这类内容。曹洞五位、借易说禅等方式，实际上是使用人工语言。禅宗的语言可以说大多数是非严格指称语（Flaccid Designator）。<sup>②</sup> 因此，建立在现代逻辑基础上的人工语言或许有一天也可以成为禅宗的葛藤。

从语义的角度来说，功夫哲学的诠释学就致力于澄清功夫论句子的涵义。与一般的语言分析不同，这一工作必须建立在诠释学方法之上。诠释学认为解释总是有限的，因而，解释始终是一个过程。我们此时此地解释出来的意义并非就是所解释对象的终极意义。也就是说，一次性的语言分析并不是最终的解释，解释始终有剩余的意义（a surplus of meaning）。这一“剩余”或许就始终指向功夫在语言以外的可能意义，即便这种意义可能永远无法用语言完全澄清，即便语言以内的解释只是指向语言以外的意义的某种手段。而这也正好契合保罗·利科所谓怀疑的诠释学（a hermeneutics of suspicion），即没有东西根本上意味着它首先似乎要说的那些东西。

传统上诠释学的方法确实关注的是自然语言，也就是我们日常所使用的语言。功夫诠释学是否像施莱尔马赫排除解释的特殊原则（例如在圣经诠释学中排除“divine inspiration”）那样，排除“神秘体验”？如此，则功夫诠释学所要解释的对象就大大缩小了。但与解释相关的语言可以并非仅仅指自然语言和文字，也不是言语，而是任何表达含义的行为，也就是符号。例如，菩提老祖在孙悟空头上所敲的三下就是一个“符号”的表达。施莱格尔（Schlegel）认为，不只文本，而且非语言的艺术也应该纳入被解释的范围。那么语言以外的对象，并不会逃脱解释。而且，正如施莱尔马赫所认为的，理想的解释是一种整体的活动（holistic activity），解释也就不能脱离整体的旨趣而只关注个别词句。语言以外的“密意”就包含在功夫论的整体之中。而这就涉及推测作者心理的方法（a “divinatory” method），用孟子的话说就是“以意逆志”。此时作为方法的功夫诠释就不会被语言问题所牵绊。

从语用的角度来说，功夫哲学的诠释学在于澄清功夫论句子的用法及其文化和社会意义。倪培民认为，功夫哲学更多重视灵活的“语用”维度，而不是语法或语义分析。<sup>③</sup> 在功夫论中，语言文字的逻辑辨析和描述性知识是长期受到贬抑的，被称为“务知解”。尽管在真妄、净染、善恶、得道与沉沦的根本性价值排序面前，以语言为中心的世界只能屈居世俗谛、第二义，但语言在确定教义、传播理念等方面仍具有无可替代的作用。语言对于以哲学诠释功夫论的功夫哲学和功夫论本身，的确有不同的意义。罗素区分了描述知识和亲知知识，在功夫哲学来看，功夫是描述的知识，而本体是亲知的知识；唐奈兰（Donnellan）区分了属性用

① 陈嘉映：《语言哲学》，北京：北京大学出版社，2003年，第17页。

② 索尔·克里普克：《命名与必然性》，梅文译，上海：上海译文出版社，2005年，第29页。

③ 参见倪培民：《什么是对儒家学说进行功夫的诠释？》，《哲学分析》2013年第4期。

法和指称用法的摹状语<sup>①</sup>，可以说，对于功夫哲学来说，语言的属性用法偏多；而对于做功夫者来说，他对语言更多使用指称用法，偏于语用层面。因此，功夫论的语言观属于用法意义论、行为意义论的实用主义理论，是古代哲学“语言工具论”的复活。

但功夫哲学对功夫论句子用法的澄清，不能仅仅限于肯认其指称作用和接引作用，而要致力于揭示其使用者使用语言的“无意识”的文化意义和社会意义。在海德格尔和伽达默尔之后，诠释本身不再仅仅是方法，也是一种生存，诠释学是一种生存论的诠释学。在这个意义上，诠释学本身就是一种对前诠释学境况(prior hermeneutic situatedness)的澄清(make explicit)。因此，功夫本身也有澄清生存论结构的意义。例如，“功夫”本身构成了对经典系统的一种“解释”。以宋明理学为例，它在广义上属于汉—宋两种经学类型之一，从经学的视角来看，它只是一种特殊的解经方式，即通过自身修养的体悟来理解和解释儒家经典。就像倪培民所说，“功夫解读意味着儒家经典的内容必须要通过修身实践才能充分理解”。理解本身是功夫的目的。功夫的目的并非指向亚里士多德意义上的实践智慧，功夫并不仅仅是做出行动，反而涉及的是对行动所反映的本质的理解。因为行动始终是手段，而理解是目的。功夫的目的是主体转化，主体转化体现为主体的理解，而不仅仅是主体的行动。根据施莱格尔的说法，文本还会表达作者无意识的内容。这些无意识的内容，正反映出做功夫者这一群体的共同思维方式和行为方式的“话语模式”，或文化“代码”。<sup>②</sup>这种澄清，作为一种“症候式阅读”，必然更多采用结构主义符号学的方法。

此外，功夫哲学的语言除了澄清功夫论句子的涵义与用法之外，其本身也具有功夫论的意义。伽达默尔说，解释就是一种教化(Bildung)，解释本身就是一种自我修养和主体转化。又如奥斯汀有著名的“以言行事”论，约翰·威斯顿(John Wisdom)也认为语言分析有治疗的功能。<sup>③</sup>因此，语言逻辑论与精神修炼不绝对冲突，如语言理论家、普通语言学的奠基者威廉·冯·洪堡特(Wilhelm von Humboldt)同样也是推崇“自我教育”、追求完美人性的教育改革家<sup>④</sup>，又如佛教中观学派同样有很多逻辑、语言的研究，为修行服务<sup>⑤</sup>。

## 功夫哲学的术语建构作为一种广义的汉语哲学尝试

功夫哲学吸收语言分析的因素，使其包含语言哲学的方法，可见它作为一种“默”的哲学，并不反对语言哲学，而是融会之。另一方面，尽管精神性哲学是一种世界现象，但我们的功夫哲学建设既然处于汉语的语境中，着眼于未来的中国哲学，也就不可避免地具有澄清汉语的语义、规范汉语的语用、探索汉语的深层精神价值的作用。这使得功夫哲学可以被看作一种广义界定下的汉语哲学。实际上，迄今为止学界对于什么是功夫、功夫论和功夫哲学这类术语的定义还未取得基本共识。大量术语并行使用，具有极强的丰富性和复杂性。这些术语，体现出基于自身生活世界的哲学话语建构，具有“原生态”的意义，也体现出“汉语”的独特问题意识、精神结构与思想传统。正如孙向晨所说：“把‘汉语世界’中丰富的思想资源，在对汉语传统表达方式有充分自觉的基础上，以现代汉语的方式表达出来，有能力把‘汉语世界’背后的‘道理’以现代方式说清楚”，“‘汉语哲学’日趋成熟也在逼迫‘汉语世界’寻找更加适合自身表达的规范性”。<sup>⑥</sup>功夫哲学的术语建构实际上是功夫哲学在汉语哲学启示下进行自身规范性表达的探索，可以看作是一种“做汉语哲学”的尝试。

<sup>①</sup> Donnellan, K., “Reference and Definite Descriptions,” *Philosophical Review*, 1996, p. 75.

<sup>②</sup> “文化”是“为社会奠定基础的精神与物质交互关系与活动之总体性，这些关系与活动决定了〔一个群体〕的个体行为特点”（安斯加·纽宁、维拉·纽宁主编：《文化学研究导论：理论基础·方法思路·研究视角》，闵志荣译，第30页），因此，与这一总体性相关的能指、所指以及使能指所指相互匹配的规则，就是其文化代码，用以解释这种文化的再生产的运作。

<sup>③</sup> 涂纪亮：《后维特根斯坦的哲学观》，载陈波主编：《分析哲学——回顾与反省》，成都：四川教育出版社，2001年，第410页。

<sup>④</sup> 威廉·冯·洪堡特：《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》，北京：商务印书馆，1997年，译序第1、7页。

<sup>⑤</sup> 已经有学者试图从佛教思想中找到突破分析哲学不足之处的新视角：“西方分析哲学传统从未完满地解决有关‘不可说’(inexpressibility)与‘无意义’(nonsense)的讨论，因而他希望在重视实践智慧的佛教哲学中找到新的解题思路。”（周邦威：《以语言、心灵为对象的佛教与西方哲学比较研究——〈指月：佛教、逻辑与分析哲学〉述评》，《佛学研究》2023年第2期）

<sup>⑥</sup> 孙向晨：《“汉语哲学”论纲：本源思想、论域与方法》，《中国社会科学》2021年第12期。

目前有关“功夫”的通行术语包括：(1) 宋明理学家原本使用的词汇，例如“工夫”“功夫”“践履”“修身”等；(2) 诸宗教中有关修道论的词汇，例如佛教中有“禅修”“修道”“修行”，基督教中有“灵修”；(3) 西方哲学家的术语，例如“自我技术”(福柯)、“作为生活方式的哲学”(皮埃尔·阿多)、“欲望治疗”(玛莎·努斯鲍姆)等；(4) 现代新儒家和当代学者使用的词汇，例如“修持涵养之学”(梁漱溟)、“生命的学问”(牟宗三)、“引导的哲学”(劳思光)、“功夫哲学”(倪培民)等；(5) 与功夫论相关的其他哲学概念，例如“实践哲学”。以上所列或多或少可以表达这一领域的内涵，而又各有侧重。而从汉语的角度出发，这些术语又可以归纳为如下几个类别。一是以“修”为中心的术语集，例如修身、修养、修炼、修道、修行、修习，这些是“修+”模式的；还有灵修、苦修等，是“+修”的模式。在“修+”的模式上，还可以叠加其他词汇，一般是精神、自我等，构成精神修养、精神修炼、精神修习、自我修养等。二是以“转化”为中心的术语集，例如自我转化、心灵转化、身心转化等。以上两类术语集，都是以对工夫本身的描述为中心。此外，功夫哲学的概念还可以以功夫的承担者、行动者或“agent”为中心。因此便有第三类以“自我”“主体”为中心的术语集，例如自我修养、自我转化等便以“自我”为中心。

以“修”表示功夫，早在《大学》即有“自天子以至庶人，壹是皆以修身为本”，就以“修身”来指道德修养功夫。因此今天也有许多学者将功夫论称为“修身学”。修身这个词的好处是古已有之，并非新造，但在现代汉语的语境中，容易给人偏于“身”而略于“心”的印象。而且在现代汉语中，修身一词经常被用来形容衣服偏瘦而展示身形，与功夫论无关。与此相近的，如修养和修炼，也各有利弊。近代以来，用“修养”表示功夫的用法很多，比较知名者是刘少奇的《论共产党员的修养》，斯坦尼斯拉夫斯基的《演员的自我修养》也因为周星驰的电影而广为流传。可以与此媲美的恐怕只有李小龙的“功夫电影”。修养还有一个好处是在现代汉语中表示温文尔雅的道德境界，近义词有“涵养”。修养在现代汉语中的这两层含义可以说与我们所说的功夫紧密相关，因此把功夫论称为“修养论”似乎也很可行。但修养有一个缺点是它有更多的道家色彩——“修养”这个词在《朱子语类》中指的就是道教的修炼法，给人一种远离人间是非、拾掇花鸟鱼虫的修身养性的印象，与功夫论给人的那种苦心极力的印象相去甚远。在学界，何乏笔将功夫论和功夫哲学称为“修养哲学”。在此词汇基础上叠加“自我”为“自我修养”，也是常用的词组。这一词组突出主体转化的意味，体现出功夫是自己意愿、自己践履、自己受用的过程，点出“各人生死各人了”的现实，主打一个“自家体贴”。但容易给人一种仅仅关注“自我”的印象，仅仅关注内圣，而对外王事业不甚关心。修炼能够展示出苦行的特点，而且“炼”也展示出反复磨炼的意味，体现出功夫并非易事。但修炼与修养类似，更容易让人联想到道教的丹道。为补救这一印象，可以在前面加上精神、身心等，组成“精神修炼”“身心修炼”等词组。“精神修炼”这一词汇使用的范围较广，阿多的作品 *Noublie pas de vivre: Goethe et la tradition des exercices spirituels* 即被翻译为《别忘记生活：歌德与精神修炼的传统》。<sup>①</sup> 精神修炼可以囊括功夫的大多数面向，但是容易给人一种仅仅重视主体、内心的调适的印象，脱略了身体层面的转化。修道也是一个古已有之的词汇，《中庸》有“修道之谓教”，可见“修道”一词本也是儒家的。但在现代汉语的语境中，容易给人贴近道教的印象。但其实佛教也大量使用“修道”一词，实际上这是一个儒释道三教都在使用的词汇，因而比较适合作为一个通用的术语，但“修道”一词在现代汉语中容易给人一种出世间的印象，在普通人眼中，世间的、社会的、人伦的道德境界的培养可能与“修道”关系不大。灵修，是以“修”为中心的。这一术语基本只是在基督宗教的工夫论中使用，例如基督教灵修学是对“Christian Spirituality”的翻译，是关于灵魂的修养，而灵魂在唯物主义和科学主义的语境中是一个令人产生怀疑的东西。灵修因此背上了一些包袱，首先面临灵魂是否存在的疑难。在汉语的语境中，灵修的“灵”字使得这一词语可能更多与神秘现象产生关联，容易与灵异现象挂钩，尽管精神修炼确实涉及神秘体验的问题，但灵修这一词语可能更被不了解其内涵的读者看作与巫术、民间宗教、迷信等相关的内容。另一个以“修”为中心的词是苦修。苦修与修炼、精神修炼一样，都能体现出工夫的困难程度，但也似乎过于强调这种困难，尽管一般的工夫次第从禁欲开始，对很多

<sup>①</sup> 皮埃尔·阿多：《别忘记生活：歌德与精神修炼的传统》，孙圣英译，上海：华东师范大学出版社，2015 年。

人来说确实是“苦”。苦修也多用来翻译基督教灵修学中的“ascetic”。在佛教的语境中，苦修、苦行是被佛陀的“中道”所超越的。因此，它显然不适合作为概括功夫论、功夫文化整体的概念。

转化体现了功夫论中的过程性与目的性，体现了对主体的改造维度。这一词汇并非古代所有，乃是新创，体现了现代知识体系对于传统的理解和诠释的一面。与此类似，牟宗三的“生命的学问”、劳思光的“引导的哲学”，包括倪培民的“功夫哲学”，都代表了现代学术对工夫的诠释性理解。劳思光的“引导的哲学”与“转化”为中心的术语有相近之处。但转化性只是功夫的一个面向，而且转化没有定向性，无法体现功夫哲学的价值观。

自我修养、自我转化，主体修养、主体转化，心灵修养、心灵转化、心灵修炼等，各自以“自我”“主体”“心灵”为中心。这时，概念的优劣便集中体现在对于功夫主体的描述概念上。以“自我”为例，自我能够体现出功夫自己意愿、自己践履、自己受用的一面，但在哲学或心理学上，似乎要费一些力气对概念的边界加以界定。例如，这里的“自我”，是弗洛伊德意义上的自我（ego），还是后来的自体心理学的自体（self）？类似的，“主体”也有相同的困境。而且在后现代的语境中，主体之死对于其哲学上的意义也有冲击。“心灵”也面临相近的问题。

其实，这些术语本身既然是家族相似的关系，那么就意味着无法互相替代，没有哪个词能够囊括功夫论的所有内涵，它们从各个侧面去描述它，也只有它们的总和才可能全面地阐述这一概念。但因为学术史发展的惯性，功夫、功夫论和功夫哲学这一组词汇已经经历了相当长时间的使用和传播，因而仍有理由作为基本的术语存在。但它们实际上表现出一种儒学本位的观念。就像“禅修”在佛教中差不多可以用作指代修道的一般名词，却因为过于明显的佛教色彩而不适合作为功夫这一文化现象的共有名词一样。这也提示我们，任何原有的词汇都可能面临这样的困难，因为它们都带有“教派特征”（福柯语）。但是，作为现代知识人对功夫的总体性研究，我们应该寻找一个立足于我们研究者本身视角的新词汇对我们的研究对象加以概括。

在这一过程中，语言的视角和方法是非常重要的。因此，功夫哲学虽然以精神修炼“默”的维度为核心，能够认识到并以文化的复杂性克服单一语言立场的弊病，与语言哲学在哲学形态上对立，却有望在建构自身的过程中，探索非狭义的广义汉语哲学的自我表达。正如程乐松所谓：“对于汉语哲学的讨论，不能忽视如下的事实，即以汉语为载体的哲学活动或对汉语哲学活动的规范化实际上已经展开，并且在持续进行。”<sup>①</sup>

### 结语：未来中国哲学形态的“言—默”融合

当然，功夫哲学不可能成为汉语哲学的唯一存在形态。但是，作为一种体现后现代精神的文化哲学，功夫哲学对汉语哲学还可能有如下贡献：（1）补充实践哲学的维度。韩水法说：“汉语哲学主要不干涉实践领域的问题。”<sup>②</sup> 而庞学铨认为实践哲学应当是汉语哲学的重要领域。尽管功夫哲学不是“实践哲学”，但“功夫论和实践哲学是对应的”，“‘实践’概念与‘功夫’有相当的重合”<sup>③</sup>，能够在广义汉语哲学的意义上补充实践哲学的维度。（2）反思启蒙哲学。刘森林认为，汉语哲学的意义也在于反思启蒙以来的西方哲学。<sup>④</sup> 这与福柯所揭示的笛卡尔以来的精神性与哲学的分离是异曲同工的。也就是说，功夫哲学作为一种汉语哲学，也是建立在对西方近代哲学的反思的基础上的。（3）明确文化意义。秦际明认为，汉语哲学需要考虑如何协调其哲学观念与中国社会文化需要之间的关系，汉语哲学在文化意义上尚需进一步明确。<sup>⑤</sup> 实际上，功夫哲学作为“跨文化性”的哲学，具有对传统进行创造性诠释与创新性发展的意义。

汉语哲学与功夫哲学在哲学形态上分别代表了“言”与“默”的两端。狭义或典型的汉语哲学，基于现代哲学的语言转向，在发展过程中陷入特殊主义和语言决定论的困境；而功夫哲学继承并彰显中国哲学传统

<sup>①</sup> 程乐松：《自觉的两种进路——中国哲学与汉语哲学的论域》，《学术月刊》2018年第7期。

<sup>②</sup> 韩水法：《汉语哲学：方法论的意义》，《学术月刊》2018年第7期。

<sup>③</sup> 倪培民：《理解功夫——答杨国荣、吴震、黄玉顺对拙著〈儒家功夫哲学论〉的评议》，《船山学刊》2023年第6期。

<sup>④</sup> 刘森林：《汉语哲学与新文科：一种中国性的建构》，《新文科理论与实践》2022年第2期。

<sup>⑤</sup> 秦际明：《论现代中国哲学的文化使命与汉语哲学的文化机制》，《人文杂志》2024年第1期。

的精神，契合于后现代世界的精神性维度，既立足中国人的精神世界，也探索世界的普遍哲学问题。汉语哲学无法以单一语言要素化约功夫哲学，在社会功用上也不适应中国社会的主要需求。但逻辑分析和语言分析是传统中国哲学所缺乏者，语言是未来哲学建构中不可回避的问题，因此功夫哲学的建设必须建立在澄清自己与语言的关系的基础之上。作为企图担当未来中国哲学主流形态者，功夫哲学必须借助功夫诠释探索由汉语体现的精神修炼的生活世界及其在哲学上的规范性表达。总之，未来新形态的中国哲学需要汉语哲学与功夫哲学的“言—默”融合。

(责任编辑：盛丹艳)

## “Chinese Language Philosophy” or “Gongfu Philosophy”

—— The Debate between “Discourse” and “Silence” in the Future Form of Chinese Philosophy

JIAO Deming

**Abstract:** Against the backdrop of Chinese philosophy “taking the stage”, the comparative significance of “Chinese language philosophy” and “Gongfu philosophy” becomes prominent. Chinese language philosophy can be understood in both a broad and narrow sense. The narrow sense of Chinese language philosophy, with its “linguistic determinism”, fails to fully account for the multiplicity of elements beyond language categories. Its “particularist” stance centered on the Chinese language falls into the tension between universality and particularity and overly optimizes modern Chinese, which has been contaminated by code-switching. The narrow sense of Chinese language philosophy forms multiple tensions with the Gongfu tradition in Chinese philosophy: The social function of Chinese philosophy has primarily emphasized self-cultivation rather than public debate. The cultural emphasis on spiritual cultivation in Chinese philosophy cannot be reduced to a singular linguistic explanation. Language struggles to address the “noumenon” of Gongfu philosophy from the perspective of meaning. Thus, Chinese language philosophy and Gongfu philosophy represent distinct philosophical forms of “discourse” and “silence”. Gongfu philosophy, as a cultural philosophy, aligns with post-linguistic philosophical calls. It resonates with postmodern culture’s revival of spirituality to redefine “philosophy”. This necessitates that Chinese language philosophy confront the Gongfu tradition. However, Gongfu philosophy itself must rely on language, concepts, and logic for its expression while integrating linguistic analysis. By using Chinese as a medium to unveil the lifeworld of Chinese spiritual cultivation, Gongfu philosophy explores self-expression within the broad framework of Chinese language philosophy. It supplements the latter by enriching practical philosophy, reflecting on Enlightenment philosophy, and clarifying cultural significance. The future of Chinese philosophy requires a fusion of “discourse”(Chinese language philosophy) and “silence”(Gongfu philosophy).

**Key words:** Chinese language philosophy, Gongfu philosophy, Chinese philosophy, philosophy of language, cultural philosophy