

June 2014

The Reconstruction of Chinese Metaphysics

Xushu Zhang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Zhang, Xushu. 2014. "The Reconstruction of Chinese Metaphysics." *Theoretical Studies in Literature and Art* 34, (3): pp.64-72. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol34/iss3/13>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

重构中国式形而上学

张旭曙

摘要: 形而上学不死源于它的属人本性。当代语境下提出重构中国式形而上学的主张基于社会主义现代化伟大实践的内在必然要求,它是建设中国新文化传统的重要组成部分。重构中国式形而上学的不息动力在于思想者的批判精神、创新勇气。对形而上学进行认识论批判、如何看待先验理性(形式)、构建以人(法权人格)为核心的自由理想的精神家园是重构中国式形而上学的三项主要课题。当代中国式形而上学的构建任重道远。

关键词: 反形而上学; 中国式形而上学; 重构; 人的本性

作者简介: 张旭曙,博士,复旦大学中文系副教授,主要从事美学、文学理论、比较诗学研究。电子邮箱: xs_zhang@fudan.edu.cn

Title: The Reconstruction of Chinese Metaphysics

Abstract: The immortality of metaphysics originates in its human – attributed nature. The call for the reconstruction of Chinese metaphysics in the contemporary context should be understood as an intrinsic necessity of the modernization of socialism, and it should be taken as a significant component for new Chinese cultural tradition. The constant agency behind the reconstruction of Chinese metaphysics lies in the critical spirits and the courage of innovation of contemporary thinkers. Three major issues in the construction of Chinese metaphysics are the epistemological criticism of metaphysics, the views on a prior reason (a prior form), and the rebuilding of the spiritual homeland centered around free and ideal existence of human beings.

Key words: anti – metaphysics; Chinese metaphysics; reconstruction; human nature

Author: Zhang Xushu is an associate professor in the Department of Chinese Language and Literature, Fudan University (Shanghai 200433, China), with academic interests in aesthetics, literary theory and comparative poetics. Email: xs_zhang@fudan.edu.cn

在近现代西方反形而上学浪潮汹涌的背景下,在当前国内反形而上学呼声不绝的态势下,本文的主张确乎有点逆流而动、不合时宜,但我们仍然执着地认为,当代语境下重构中国式形而上学是一个真确而巨大的不容回避的思想课题。

一

我们丝毫不否认形而上学在现代西方遭遇极大的挑战,陷入深重的危机之史实。看似水火不容、南辕北辙的英美传统和德法传统,猛烈批判形而上学的立场、态度却是出奇地一致。譬如,逻辑

实证主义坚持认为形而上学论断无法证实、没有意义,是哲学胡说;尼采言辞激烈地声讨形而上学的历史罪责,锋芒直指其始祖亚里士多德。在反对形而上学阵营的大纛旗下,聚集着众多声名赫赫的大哲——维特根斯坦、海德格尔、德里达、福柯……这样看来,形而上学的确奄奄一息、气数已尽了。然而,实情果真如此吗?答案是否定的。形而上学受忽视、被冷落在历史上已非首次。古希腊、中世纪时代,形而上学盛极一时,在文艺复兴的哲学家那里却受到冷遇,¹⁷ 世纪晚期,形而上学又一度兴盛,²⁰ 世纪几乎再遭灭顶之灾。作为哲学中最基础也是争议最多的部分,形而上学

似乎命中注定要在怀疑、失宠与复兴、繁荣的轮转、摇摆中走向前途未卜的未来。康德对传统本体论(形上学的核心部分)的致命性打击是众所周知的哲学史大事,但他同时主张建设一种作为科学的未来的形而上学,认为在诸如认识论、自然的形式和规律的绝对知识、意志的规律或形式的绝对知识、建立在道德规律之上的关于精神世界的知识、具有某种程度的或然性的关于宇宙的假设的领域内,形而上学是可能的。分析哲学传统极度轻蔑、拒斥形而上学的决绝态度闻名遐迩。有着分析哲学背景的美国学者布鲁斯·昂(Bruce Aune)却在其所著《形而上学》一书中指出,当前对形而上学的兴趣得到了有力的复兴,在分析哲学阵营内部,为一种科学的形而上学辩护成了过去几十年里的一股潮流。海德格尔宣布,尼采哲学是欧洲形而上学的完成和终结,德里达却毫不客气地指出,海德格尔并未真正与形而上学的“语言中心主义”彻底决裂,法国学者文森特·德贡布(Vincent Descombes)在他的《现代法国哲学》一书中则干脆给德里达、德勒兹的哲学贴上了“现代形而上学”的标签。从这种连环套式的相互指责、唯恐与形而上学划不清界限而又心有不甘、力图重振的有趣现象,我们完全可以得出结论,断言形而上学已死,如果不是危言耸听,至少也是言过其实的。

为何形而上学几度历经熊熊思想烈焰的淬烧,非但没有灰飞烟灭、消解于无形,反而如凤凰涅槃、浴火重生呢?海德格尔一语道破玄机“形而上学属于人的本性”(140)。诚哉斯言!人,尤其是少数杰出的思想者,有一种天然倾向,喜爱持久地探寻未知领域,对神秘不可解的现象充满难以抑制、一探究竟的好奇心。泰勒斯因仰观星象而不慎跌入井里被人取笑的故事乃形而上学产生之内驱力的象征性事件。形而上学主题,例如,宇宙是否有统一的目的、上帝的存在和本质、善恶是否只对人类重要、意志自由和决定论的关系等等,在常人看来,既晦涩难懂、不可捉摸又虚无缥缈、了无用处。不过,只要你肯静下心来聆听智者的声音,鼓足勇气穿越由抽象概念、命题层层包裹的思想外壳,便会发现,形而上学体系的核心话语无一不与人、与人的心灵生活和精神追求息息相关,与人所生存的世界(自然、社会)、与人和世界的对象性关系密不可分。我们看到,历史上有众多

思想家从不同的视角、设定、背景、立场对历久而弥新的形而上学问题展开深刻的反思和刨根问底的追问,并给予终极性的理性解释。倘若没有这种永久不息的形上之思,人便难免因为缺乏高远的理想而论落到蒙昧无知的动物状态,社会就可能由于没有共同的意义尺度而在漂泊无定的价值汪洋上随波逐流,科学家会随着给世界一个最终的可接受的解释(例如,爱因斯坦的统一场论)的梦想破灭而丧失锲而不舍的工作动力。可以毫不夸张地说,形而上学是人的天命,也是哲学的天命。康德的名言——“头顶上灿烂的星空和心中崇高的道德律是世上两件让人赞叹不已、敬畏有加的事情,是这种伟大天命的生动写照。当然,我们并不回避如下严峻的事实,近代以来,由于各门具体科学的纷纷独立、基督教的衰落、市民社会的兴起、人的主体性的觉醒等众多原因,导致原先作为“科学之科学”的具有独断性质的传统形而上学受到了深刻的反思、尖锐的质疑、严厉的批判,但我们无论如何都不能从否定狂潮中得出形而上学自此将从西方思想版图中消失的结论。海德格尔《只剩下最后一个上帝能够救渡我们》的临终遗训,哈贝马斯宣布“交往理性”与宗教共存的无奈心态,恰恰表明,伴随“物理学”意义上的实体性的旧形而上学被“终结”被“解构”,留下的是一大片精神失落后的价值真空(基督教是西方最高价值观的理性表达),如何重建合理有效的价值系统仍旧是西方社会、西方哲人必须面对的一个艰巨的思想社会课题。海德格尔不厌其烦地强调“思”的重要性,盖因形而上学原本就是一种“思”,是人之思。思的结晶折射出一个超越而真实的价值世界,它表达着人类对于自由境界的向往,凝聚着民族的共同情感和态度。

只要人在这个星球上存在一天,形而上学之思便断然不会绝迹。

二

到目前为止,我们的思考还停留在西方思想语境中。但我们没有忘记,本文的主旨是“重构”形而上学,而且是重构“中国式”形而上学。那么,当代语境下重构中国式形而上学可能吗?如何可能呢?“重构”是什么意思呢?“中国式”又有什么特别涵义呢?如果我们的假设是有道理

的,中国式形而上学的具体内涵是什么? 重构的途径在哪里? 重构的真实根基又何在?

众所周知,形而上学是 metaphysics 的汉译,取意于“形而上者之谓道,形而下者之谓器”。倘若我们不纠缠于译名是否恰切而认可“形而上学”已被汉语学界普遍接受的事实,应当承认,中国文化是有深厚的形而上学传统的。许多学者,例如宗白华、方东美、唐君毅、叶秀山等,^①以他们精深鸿博的比较研究,揭示了中国传统的道论和西方形而上学的特质与巨大差异。研读 20 世纪中国思想史,我们发现有一条自熊十力、冯友兰、金岳霖到牟宗三、李泽厚的现代形而上学谱系。既然如此,我们还有什么理由在当前情况下提出“重构”呢? 这里的重构不是针对西方的,尽管形而上学重构在西方代不乏人,尼采彻底批判传统形而上学而又建立“强力意志”形而上学,^②便是显例。它也不是“简单地”回复到“道”论,尽管中国现代形而上学奠基之作、金岳霖的名著取名《论道》。“重构”没有“推倒重来”的意思,其要义在于反思中国现代形而上学体系构建的成败得失,对一些关键性问题重新发问,目的是为未来的形而上学建设指明方向。在我们看来,当代中国语境下提出“重构”“中国式”形而上学的主张,乃是基于中国社会主义现代化的伟大实践的内在必然要求,即便中国式形而上学的表述可能抽象而晦涩,但它决不会是失去与我们现实生活的深刻联系的灵虚蹈空之作,它无疑将高度凝聚我们这个伟大时代的奋发向上的民族复兴精神,它一定对我们生存的这个大变动世界的真相和痛并快乐着的人生意义进行自觉的探求,给出新颖的解释。简言之,重构的形而上学要以抽象理论形态“表述”我们这个时代的价值追求、生活理想、知识观念等,呈现一个完整的精神信仰系统和本真的生活世界。它是建设中国新文化的重要组成部分,也许是最困难最艰巨的一部分。

三

中国现代形上学体系的构建似乎有一个大家都心照不宣地接纳的预设,即问题、框架、方法是西方的,情调、精神、观点是中国的,这样的预设听起来很合理、很接地气。以两部非常有代表性的名著为例。金岳霖被认为是“使认识论和逻辑学

在现在中国发达起来的第一个人”(冯友兰 30),他在《论道》一书中用极精细的逻辑分析方法和强烈的认识论意识构建了一个以“道”为最上概念和最高境界的形上学体系。金岳霖自幼喜读《易经》,心中总有一份不能割舍的情结。《论道》探究形而上学主题,可能与现实、必然与偶然、共相与殊相、时间与空间、个体化外,还沿用了传统哲学的术语,例如,无极、太极、几、数、理、势、情、体、用。李泽厚在《历史本体论》一书中以“度”(活生生的永远动态的存在)这个人类学历史本体论的第一范畴为人的主体性的历史生成奠定先验的基础(历史建理性、经验变先验、心理成本体)。真善美统一的架构、人的主体性的提法来自西方尤其是康德,自由和必然、时间和空间则是形而上学的老话题,实用理性、乐感文化、巫史传统分明是中国传统尤其是儒家传统的特质。没有谁会怀疑金岳霖、李泽厚的形而上学建构是地地道道中国式的,而且是现代中国式的。分析哲学派严厉拒斥形而上学,金岳霖却反其道而行。李泽厚也承认人类永远有形而上学设定的心理需要。表面看,形上学体系由精密的概念定义、严格的命题推演组成,气象森严,令人生畏,但实质上它是一个民族的生存动力的表达,一种文化的终极关怀的宣示。用金岳霖的话说,建构形而上学,不仅在求对对象的“理智的了解”,更求在研究结果上的“情感的满足”。这个可堪托付的安身立命之所,人生意义、生活价值的最高最后的预设,在金岳霖是“道”,在李泽厚是“心理本体”(情本体)。用中国现代哲学美学具有标杆性的著作来给《论道》和《历史本体论》作历史定位,恐怕是不会引起多少异议的。但细读深思二书后,我们心中仍悬着一个疑问。

前面我们提到的那个被广泛接受的预设,其实是旧瓶能否装新酒。在一个文化受到外来文化强大冲击时,这样的棘手问题经常困扰着纠缠着知识人文化人。金岳霖素有景仰易学的情结,故而他大量援用中国传统思想的范畴;又因为他深知中国哲学在认识论和逻辑学上相当不发达,所以想用自己在这方面的高超深厚的造诣为现代中国人的精神价值观和人生观的构建奠定更具有说服力更持久的理智根基。李泽厚的情况很不一样。除了拈出传统思想中也许不那么出挑的“度”一语大加阐发外,他的著作几乎少见直接用

旧字。李泽厚更喜欢“搞点概念”。“实用理性”、“巫史传统”、“乐感文化”、“文化心理结构”等都是他提出而又争议不断的概念。平心而论,我们更倾向于李泽厚的做法。旧瓶是装不下新酒的,这样说决非一概怀疑传统概念术语尚有表达现实的生命力。然而,“体”之不存,“词”将焉附?我们的社会本体正在发生翻天覆地的巨变,政治、经济、法律、科技正在经历艰难的体制转型,由此引起了行为模式、价值观念、道德观念、宗教信仰、思维方式等一系列的观念变革。此时的思想者理当铁肩担时代重任,妙手著旷世伟辞,而不可一味翻弄故纸堆,以旧为新。在我们看来,旧瓶装新酒的后果还不止于金岳霖担心的可能引起的“思想底混乱”,更有可能压制哲学家的创造性。这样说当然无意表明金岳霖的哲学缺乏创造性,“意念”论、“式-能”论的哲学创见毋庸置疑,冯友兰则评《论道》是“新瓶装新酒”。但国人安心于传统旧制权威成说而疏漏于自立名目、勇创新论的思维惯性、思想懒惰也是不争的事实。君不见,若没有“吾爱吾师,吾更爱真理”的求真知精神,若缺乏怀疑传统、超迈前贤的创新勇气,若不敢操起思想的铁锤狠狠地敲打现实、灵魂,西方思想史上怎么会涌现出如天上璀璨群星一般的科学巨匠、哲学大家?逻各斯传统的“总名”下又怎么可能出现“理式”(柏拉图)、“隐德莱希”(亚里士多德)、“我思”(笛卡尔)、“前定和谐”(莱布尼茨)、“强力意志”(尼采)、“踪迹”(德里达)、“块茎”(德勒兹)等能够代表每个时代“神秘的存在”的核心观念呢?倘若形而上学的确与动我心、怡我情、养我性的民族思想文化的绝对预设、深层情感有关,我们确想对“器可变,道不可变”、“文必秦汉,诗必盛唐”之类因袭崇古的心态说“不”。

四

据我们的观察,当代中国哲学美学的一大缺失是低估甚而漠视认识论问题的重要性,具体表现为反对本质主义、超越主客二分之类的论调。我们不否认,近现代西方哲学确有认识论和形而上学关系日渐疏远的动向,但形而上学建构也并未绝迹,近代主体性形而上学的基础就是由笛卡尔哲学奠定的。其实形上学与认识论具有始源的关联。认识论源于人的“是什么”之问。“是”

(is)指向“存在”、“有”,最高层次的“是”为本质,或为“终极实在”,或为“第一原理”;有了事物“在”,先确定了世界的本质,然后才能探究人类认识的来源、认识的客观性、知识的类型、真理的标准等问题。如果说形上学的实质是探究人与世界的相互关系,那么建立这种关系的起点是人,对这种关系的理解、反思、表达都以具有自我意识的独立主体为前提条件。所以毫不足怪,在西方思想中,认识论长期和“存在论”(ontology,探究存在之为存在之理的一门学问)不可分离。中国传统以讲天人不二为主流,少有主客分立(也许除荀子、朱熹等少数人例外)的思想,逻辑和认识论意识欠发达,这样的看法已成公论。因此,20世纪早期的一批哲学家开始自觉肩负起在传统儒家心性论中开出一条现代认识哲学的艰巨历史重任。贺麟的“新心学”突出与伦理主体不同的“逻辑意义之心”,希望用这个具有先验必然性与普遍必然性的自我意识或理性原则开出中国现代知识系统。金岳霖则直接“接着”西方知识论“讲”。他区分了知识论和元学(道论),前者采用客观冷静态度,后者在理智了解的同时还求情感的满足。但他又坚持逻辑、认识论、形上学的统一的立场。《论道》里的道“或许是多少带一点冷性的道”,就暗含着对传统天人未分精神的改造,为我们精神家园的重新构建注入理智的科学因素。

在我们看来,在当代中国语境下打出“反本质主义”旗号乃文化类型上的历史错位。为什么这么说呢?反本质主义者持有的核心理由无非是不可能通过下定义的方式得到超历史的普遍的本质,求“本质”思维成立的底蕴在于本体论上的现象与本质二分、认识论上的绝对主体的预设。从学理讲,这样的观点没有问题。实际上,对概念思维极度发达的理性文化,西方哲人可谓既引以为豪又困恼不已。从尼采、维特根斯坦、海德格尔到福柯、德里达,反本质思维的态度一个比一个激烈,他们都力图在清理、批判传统的同时开辟另一条“思想”之路。然而,“反”学(反本质、反主体、反二元等)竟也能成为当代中国“自身”的思想课题么?其内在学理和现实基础究竟何在呢?我们知道,古汉语中没有系词“是”,传统哲学因有幸躲开了西方实体哲学难以避免的本质与现象、存在与形象的分离、对立。倘若人与世界的关系可以粗略地分为实用的、审美的、科学的三种,那

么中国传统形上智慧(道德体认、境界追求)更偏于物我交融的审美态度,借用维科的说法,它是一种“诗性智慧”。我们承认,逻辑—语言—形而上学一体的理性文化孕育的藉助定义表达事物本质或形式的科学思维有其固然之“短”,但默而识之、参赞化育,重生命体验的乐舞精神又何尝完美无“缺”呢?在作于1946年的《中国文化的美丽精神往哪里去?》一文中,宗白华先生深思明辨,指出“轻视了科学工艺征服自然的权力”乃导致中华民族积贫积弱、受人欺负之重要原因,从而发出“中国精神应该往哪里去”的警醒世人之问(402—03)。

因此,对当代中国思想文化的建设者们来说,重中之重是首先明确必须面对的真实思想课题究竟在哪里。就本文的主题而言,有学者把西方形而上学的内在逻辑分为终极实在、知识论、价值学三种形态,^③我们认为,这样的划分很有见地。若你对中西哲学的历史不算陌生的话,便会发现,中国传统智慧缺失的恰恰是对形而上学的认识论批判。毋庸讳言,这样的批判离不开对中西思想双重遗产的承继、摄取。它或许首先在“学”的层面展开,譬如,我们可以发掘、阐扬易学墨经名家佛典里有关天与人、名与实、知与行、学与思之关系论辩的现代性元素;我们更应当“思齐”先贤,像金岳霖在《知识论》里所做的那样,精研西方近代认识论对知识的批判,而又自创新说,丰富知识的解决方式。但正如知识社会学创始人卡尔·曼海姆在谈到思想—认识与社会—历史环境之间的关系时指出的“不仅知识的一般概念取决于当时具体的知识形式以及其中所表达的、作为理想被接受的认识方式,而且关于真理本身的概念也取决于已存在的知识类型。这样,在这些中间阶段的根基之上,在认识论、认识的主要方式和一个时代的总的社会—思想状况之间,就存在着一种根本的、虽然不很明显的联系”(595—97)。只要不以机械的因果决定的思维揭示社会生活状况与思想过程之间的紧密关系,切实考虑思想观念与社会形态之间的复杂的互动关系,曼海姆对认知的社会特性的论断就是正确的,富于解释效力的。基于此,我们认为,当代中国语境下独特的认识论问题的形成,认识论问题成立的不可或缺的前提条件——现代主体的生成,主体与客体关系的重新阐发,建构知识论所必不可少的批判怀疑精神、

逻辑分析意识,一定是建基于我们的社会存在本体之上的,是中国社会主义现代化实践的内在要求的必然产物,一定是在理性精神、科学方法、逻辑思维成为中国新文化传统的重要组成部分之漫长进程中获得确立的。试想,若没有反对专制主义和集权主义,要求平等权利和社会正义;没有个人主义理想兴起,要求经济独立自主;没有诉诸良知和信念而不把未来交付外在宗教权威的意识觉醒;没有自然科学的进步,以人类理性为追求知识的最高权威,等等;简言之,没有遍及社会、人类制度、宗教、科学、日常生活的反对思想控制,要求精神自由的近代精神的滋养,便不可能出现笛卡尔的抽象主体——我思。当然,我们决无意在此主张,中国在从古代农业文明向现代工业文明转型的艰难漫长的过程中,其自身重大思想文化问题的提出和解决,具体而言,此处探究的中国现代主体的建立、中国现代科学理性文化传统的形成等,可以原封不动地“移植”西方的模式,“复演”西方的进程,这种“观念在真空中旅行”的现象在当下学界屡见不鲜,恰恰为我们所反对。

一个发人深省的现象是,西方学界虽然“破”字当头,激进的“反逻各斯”传统蔚为壮观,但“立”者也不乏其人。在谈到“本质主义”时,卡尔·波普尔说,他既不相信终极解释,拒绝一切“是什么的问题”,但也不同意视科学理论为毫无解释能力的预言工具的观点。波普尔提出一种与柏拉图的本质主义有相似性的“修改了的”本质主义“虽然我们不能够用普遍的规律去描述这个世界的终极本质,但是我并不怀疑:我们可以越来越深刻地探索世界的结构,或者说也可以说探索那越来越具有本质性的,或越来越有深度的世界属性”(波普尔170)。卡尔·曼海姆在不否定含义与存在、本质与事实之间截然二分的理想主义认识论(深受精确科学的影响)的前提下,大力主张建立一种克服了前者的片面性,在“社会存在”本体论的基础上将存在与效力的多重关系纳入自身的“新”认识论,它更加强调知识的行动性而非纯理论性,认为当思想的意图渗透了行动时才会产生知识,而这种知识的客观性又不得不受带有一定目的的人的视角结构的制约和限制。

站在我们的立场上,我们不同意李泽厚先生过分抬高“实用理性”(传统认识论的核心)的做法,更不赞同他的“一”(形式逻辑的同一律)

“二”(阴阳矛盾的辩证观念)“三”(建构模型的立体的“度”、实用理性的“中庸”)思维模式演进的假想(李泽厚,“主体性”652)。李泽厚的确看到了认识论问题对现代哲学美学系统建构的重要性,他的真善美统一的架构也为认识论留下了一席之地,但或许受制于逻辑学训练不精,认识论知识储备不足,他的人类学本体论哲学美学体系没有能建立起独立的认识论,而是不得已将目光转向了传统。我们也不赞同牟宗三从内圣开出新外王的思路,由一体仁心“坎陷”而为知性主体,把道德理性主体的实现作为逻辑数学和国家法律政治赖以成立的先验根据的假设不但在义理推演上有欠精密,放在现实的土壤中更是毫无伸展之可能。我们非常尊敬“新儒家”重建中国文化的艰巨努力,他们的煌煌巨著今天仍然是我们应当认真对待的精神遗产,但就眼下思考的课题而论,我们依然坚持认为,“向后看”的价值取向不能代表当代中国思想文化的未来发展方向,其具体内容也无法给中国现代化实践提供切实有力的精神资源。当科学发展、创新转型、以人为本等成为执政兴国的重要理念,当“神十”、“蛟龙号”成功遨游太空、深潜大洋,当决策公开、程序正义的观念在华夏大地渐入人心,当中国经济日益与世界接轨、重规则守信誉已成常识,当新生代80后、90后自我意识鲜明、个性精神飞扬,当代中国的知识人在提出概念命题、进行理论建构时,果真还能闭目塞听,对社会存在(本体)的翻天覆地的巨变感觉迟钝,沉溺于物我无分的合一境界么?这样“凭空”造出的所谓“体系”,丝毫显不出奋发昂扬的时代精神,除了遭到历史的淡忘、遗弃外,还能有别的命运么?

五

形而上学是以追求普遍性、必然性为己任的,因为人的理性有一种天然倾向,就是将杂多的材料、现象纳入到一个统一的支配性的原则、根据之下,简言之,就是寻找多中之一。这个“一”,在柏拉图是“绝对形式”,在康德是先天统觉能力。如何找到这个“一”,这个终极的“什么”,这个形上学的对象呢?西方思想传统采取的形式有两个,一是寻找事物之间的因果关系(causality),二是寻求推理的逻辑条件(apriori),两种方式都是自

然哲学的(物理学的),旨在探寻事物之所以如此而非别样的最终依据。这种思想理路导源于柏拉图的划时代区分——实在与现象的区别,前者是共相、本质、形式,是先验的知识,是理智的对象,后者是殊相、现象、质料,是经验的意见,是感觉的对象。于是,我们看到,西方传统形而上学成为一门以存在之为存在为研究核心的专门学问,对这个“在”的探讨可以是脱离经验的纯粹形式的,也就是说,它得出的结论、主张是抽象的无条件的,具有极大的普遍性必然性。

对这个令人感到有点冷、刚性十足的“形式”,中国哲学家的态度可以分为三种。一种以冯友兰、牟宗三为代表。冯友兰“新理学”的基本概念“理”、“气”、“道体”、“大全”乃不含任何感性内容并先于事物存在的逻辑概念,完全是形式观念,不含积极成分。牟宗三的一体之仁心(良知)乃既存在又活动、既内在又超验的形上实体,是人的道德实践之所以可能的先天依据,因而具有极大的普遍性必然性。另一种以李泽厚为代表。他对康德的先验理性(形式)进行历史主义的改造,探究人类普遍的心理形式(文化心理结构)如何普遍的建立。李泽厚明确表示不采纳先验理性(形式),而坚持中国传统形上学的道不离器、体用不二的特点。的确,中国传统形而上学有一个与人生从不脱离的特点,它当然探究万事万物的终极根据,更把这种根据与人自身生存的社会意义和价值联系在一起。正如金岳霖所说,中国哲学家从来都是“不同程度的苏格拉底式人物。其所以如此,是因为伦理、政治、反思和认识集于哲学家一身,在他那里知识和美德是不可分的一体”(“中国哲学”75)。金岳霖的态度可算第三种。他的形而上学体系着眼于知识论立场,主要由先验(命题)和先天(命题)组成。只有逻辑的知识是先天的。先验知识和先天知识的“先”没有“不从经验而来”的意思,它们都来自经验,但正确性不依赖经验。照金岳霖的讲法,道是“式”与“能”的综合,现实世界和其中的个体事物的形成在于式(纯形式)和能(纯质料)。确立式的根据是逻辑原则,式表示必然的理,只是形式上的必然;确立能的根据是经验原则,能表示本然的理。可见在金岳霖那里,具体的个别的现实世界和普遍的必然的共相世界有区别而不分离,“式”虽冷而道不冷,至少不会冷到使我们在知

识方面的紧张底程度上去,也不至于冷到使我们在情感方面不自在底程度上去”(《论道》21)。

今天看来,如何对待先验理性(形式),仍是当代语境下重构中国式形而上学绕不过去的课题。我们是否可以因为中西思想有一个世界与两个世界的基本分野而弃之如敝履呢?^④显然这是有待审慎考量的。我们不愿意把当代中国形而上学的建构简单地归结为逻辑学的训练问题,也不想将是否采取先验理性(形式)当作建构当代中国形而上学的一块试金石。在我们看来,是否对先验形式有所回应固然首先是“学理”层面的事。这里应当对三个术语略加辨析。超越(transcendental)指人类不满足于现实的生存世界,而要确立一个理想的自由世界(形而上学)。超验(transcendent)是超验于经验,经验无法认识的存在,通常指独立于由他创造的世界而存在的上帝。先验(a priori)是先于、独立于经验而又使经验成为可能的条件,是人类先天具有的一种理性认识能力。不难看出,三个概念的涵义有区别有重合,但都与知识论、形式化、抽象化、外在化有关,是本质思维、二分思维的产物。金岳霖不离弃经验又突出逻辑知识(形式)的先天性普遍性;冯友兰指出真正的形而上学不是超验的,而要从经验出发,新理学的四个观念(理、气、道体、大全)却又完全是形式的,具备纯逻辑的性质;李泽厚不采取先验理性(形式)而又不断强调在物质实践的历史中积累的形式力量和形式感(“度”的本体性)具有极大的普遍性绝对性。这些对待先验形式的不尽相同的态度和处理方式,既有学理的考量,也关乎个体的情感选择。不过,这里我们更想指出一个至为关键而少为人关注的要害,即,表面上看,先验形式是个无任何实质内容的空架子,其深层底蕴却在于,在理想的超越世界里树立起一整套具有高度普遍性的抽象原则,为现实的感性世界的实践活动奠定绝对的支配性的根基。在《论文字学》一书中,德里达多处指明,逻各斯中心主义(先验所指)与整个西方文化和科学,与政治制度的致命暴力等传统联系在一起。牟宗三先生则认为西方的基督教、科学和民主无一不是“分解的尽理精神的产物”,数学(几何学)的抽象性、基督教论证上帝的绝对性、纯粹性、精神性,都依靠分解精神剔除其中的感觉内容。而“分解的尽理必是:一、向外的,与物为对;二、使用概念,抽象地思考

对象。这两个特征,在民主政治方面,第一特征就是阶级或集团的对立。第二特征就是集团地对外争取,订定制度与法律”(232-33)。至此,当代中国语境下重构形而上学,先验形式为何不可轻轻放过的重大问题已经非常明了了。一个不争的事实是,当代中国在迈向现代化的整体进程中所缺乏的恰恰是对基于(形式)理性精神的讲求规则、程序的理性化社会秩序的认同、建立和稳固。没有政治决策、经济活动、司法实践、社会管理、科学研究、日常生活等领域内对形式化、程序化、规范化的原则的历史性制度性的确立、保障,没有社会生活中人人讲规则重程序的合乎理性的文化氛围的形成、维护、崇尚,中国走向现代化一定会遭遇到种种难以预料的困难和挫折。李泽厚有段话非常精彩,不妨引录于此“随着形式正义、程序第一、个人利益基础上的理性化的社会秩序在发达国家中历史性地建立和稳定,这些现代社会性道德的基本命题随着历史经济进程日益广泛地在全世界传布开来。[……]今日中国也在逐渐脱去‘祖宗成法’和革命神雾的各种束缚,理性作为人们追求物质生活、衣食住行等的工具使社会生活许多方面日益程序化、规范化和形式化。形式正义、程序第一优于实质第一、内容第一,将成为中国走向现代化的必经之路。理论的任务是自觉明确这一点”(《历史本体论》60)。

六

叶秀山指出了一个颇堪玩味的现象,列维纳认为伦理学早于本体论(ontology,存在论),伦理学才是真正的“元物理学”(metaphysics,形上学)。这样的结论令我们觉得老祖宗的思考在某些方面“领先于”西方哲人,西方思想有向我们“靠拢”的迹象(或许只是表象)。这样的“视域融合”我们没有理由不欢迎。实际上,在列维纳之前,康德在认识论范围内对传统形上学(本体论)进行批判后得出结论,未来的科学的形上学的建设不能脱离经验的界限,超验本体论不能在认识论领域得以确认,却在道德和政治生活中有发展的可能。20世纪前半期的中国新儒家们也发现了这一点,并不遗余力地加以弘扬。熊十力力证“本心即仁”的道德理想主义对科学理知的逻辑的在先地位;牟宗三认为传统的由道德实践达于

形上本体的智慧是西方哲学没有的,建立与宇宙同根于良知明觉的“道德的形上学”乃其毕生志业。我们一点也不怀疑,传统形而上学正德修己、利用厚生的价值取向自有其不可磨灭的意义在。然而,早期新儒家,例如梁漱溟、熊十力,以不能解决人生的意义,难以说明精神价值为理由批判“唯科学主义”逾越本分,发掘、昌明中国传统道德伦理的普遍意义,固然有与“五四”反传统思潮唱对台戏的特殊历史语境,但客观地说,以实证主义面目表述的科学万能论并不能代表西方科学精神的精髓,当代西方哲人对启蒙现代性弊端(譬如,非人化、意义失落、拜金教、破坏生态等)的反思、批判要远比新儒家之流来得深刻全面。不错,西方思想确有理论生活优先于实践生活的传统,探讨道德伦理多从知识论、本体论、宇宙论进入,但不要忽略了,西方还有一条源于伊壁鸠鲁、卢克莱修流衍而下到帕斯卡、蒙田、陀思妥耶夫斯基、加缪等人的“卑贱思想传统”(加缪语),他们更强调个体对道德观念、宗教伦理的亲身践履和无间体验,他们对死亡、爱、罪、希望、自由、欲望、幸福、苦难等人生要义之复杂纠葛的省察体会细致而深刻。^⑤以超越性的宗教不适合中国国情,而又以中国传统之圆融而透辟的道德形而上学优于西方的知识与道德掇为两截的传统为立论基点,并进而幻想以一体仁心而体证的儒家伦理解决现代人类无所适从的精神价值的失落病痛,今天看来,无论如何如何在理论上是片面的,现实中也根本行不通。

进而言之,站在当代中国的立场上,以重构中国式形而上学为鹄的,我们要发问,倘若说以“人”为出发点、为主旨、为目的,建立一个能表达“人之为人”本性,显示当代中国人生活实践、精神追求的自由理想的家园,的确是中国式形而上学的历史重任的话,那么它必须首先回答这是怎样的一个“人”、他与传统“人”的形象有何区别、这样的“人”生成的根基何在等关键问题。是仍然抱着以臻达天地境界、成为圣人作为人之终极目标不放呢,还是幻想从传统的道德心性主体中开出知性主体和政治主体?都不是。新儒家乃至当代中国的某些学者都犯了一个根本的错误,他们误认为建立价值形而上学完全是精神领域内的事,是可以在“学理”层面完成的事。这样一来,针对建立在封建社会自给自足的小农经济基础上,以家族血缘关系为纽带的社会群体人格而悬

立的圣人境界仍然可以作为现代意义上的人的基本内涵和规定;以“内圣外王”的文化价值系统为坐标的道德理想主体还能够在“内在形态”上,在心性渗透至宇宙本源的道德进路上完成转出科学与民主的伟业。对此,一位现代新儒学研究专家作了这样中肯的批评“传统儒家的道德主义,是从小农自然经济基础上派生出来的,它虽然包含着某些合理的甚至有普遍意义的内容、要素,但它的基本观念并没有经过近代理性分析,没有经过近代科学和大工业的洗礼,因而还是一种古老的、朴素的观念,它既不可能充当中国实现现代化所需要的文化意识,也不能不经批判地承担起矫正现代社会人性异化的责任。也就是说,传统的道德主义与现代人本主义、价值哲学完全分属于两个不同的时代,两种不同的类型。现代新儒家没有很好地注意这一区别,试图用传统的道德主义去防止矫正现代社会病痛,不免将前现代问题与后现代问题混为一谈了”(赵德志 304)。

我们不想陷入全盘西化或民粹主义孰是孰非的中西体用的老问题之中,我们的中心主张是,中国当代形而上学的精神形态与具体内涵的赢获源于中国社会主义现代化伟大实践的内在需求,具有无可辩驳的现实必然性。理解、界定当代中国社会的“人”的观念必须将其放置到其生活的现实语境中,放置到中国开放的市场经济、不断健全的法制、日新月异的科技等鲜活的社会场域中。是社会组织形态、是现代制度设定这个“基础”、这个“体”(社会存在本体)首先决定着(这里的“决定”没有单向因果的意思)哲学、宗教、道德等领域的思想建构的方向、内涵、限度,这一本体论基础对思维与感知具有根本的意义。我们认为,当代中国价值形而上学的核心“人”首先不是道德人格(当然不排除),而是法权人格。传统儒家的伦理可以经过创造性的解释,被赋予新的时代内容,延揽进入现代社会生活中发挥“辅助”作用。但是,人之为人的根本属性主要是在现代法治精神的框架和原则上得到说明的。在法的意义上,人人享有平等自由的权利。法有效地保证了社会正义和人格尊严,同时也规定了每个人应尽的义务,限制其对权力的滥用。法权人格意义上的人与人之间的关系、人对社会性道德的尊崇、践行,主要靠的是契约精神、对法律的尊重而非道德自觉或良心发现。质言之,对现代个体主体的价

值理想、生存意义进行理性分析,是当代价值形而上学的题中应有之义。

七

黑格尔有句名言“一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙,其他各方面都装饰得富丽堂皇,却没有至圣的神那样”(2)。这句话出自西方历史上最大的形上学家之口我们不感到奇怪。如今那个高高在上、至善至美的存在早已从西方文化的神坛上被“请”了下来,黑格尔的譬喻似乎没了着落。在西方,那个“物理学之后”,那个隐藏在纷繁万象背后的永恒超越的形上实体,如今已成绝响、已被终结。但正如前面分析的,在对形而上学进行知识批判、敲打其根基、划界其范畴后,形而上学亟需构筑新根基、构建新形态、获取新命名。这个新方向就是把形而上学打造成建设人的精神情感家园的学问,人的本性需要终极关怀,人之为人的出入行止需要绝对预设,人需要给自己的生活找到安身立命之所在。

若将视线转到中国,这个素来宗教情感淡漠、“不语怪力乱神”的神秘东方古国,谈论这个在西方早已被列入“解构”、“终结”的黑名单的话题还会有意义吗?大费周章地谈这个看上去不食人间烟火的“大词”难道不会如昔日玄学家那般枵腹空谈、误人误己吗?唯唯!否否!形而上学的历史命运表明,它以一种抽象语言、深晦运思表述了、体现了理性精神、科学发展、逻辑论争、学科分化、时代变迁、人性追求、道德根基、人生样态、社会价值、知识理想等等。历史上众多伟大的形而上学家没有也不可能提出一套世所公认的终极意义解释、确定性知识结构、完善的价值理想,这或许是形而上学的宿命,又何尝不是形而上学家的幸运?正是在这里,思想方显示其英雄本色,即持续不懈地提问、反思、批判,正是在这里,才构筑起一条一眼望不到尽头的展示形而上学家丰富多彩之思想形象的不朽画廊。由此观之,当代中国式形而上学的构建实在是任重而道远。传统(道论)不会消亡,但它必须经得起现代理性的严苛审视和洗礼;照搬西方形而上学教条无济于事,因为中国式形而上学将肯定是我们这个伟大时代的历史发展、社会进步的曲折深奥的思想投影。中国当代思想者的勇气和使命便表现在敢于拿起手

中的“理性摄像机”,聚焦脚下黄土地的烽烟尘土,摄尽蔚蓝色海洋的惊涛骇浪,透视普通人生活的喜怒哀乐。或许一个个从各自特定角度诉说中华民族精神奥秘、当代中国人真实生存样态的形而上学体系将就此而诞生。

注释 [Notes]

- ①参看宗白华“形上学——中西哲学之比较”,《宗白华全集》第一卷(安徽:安徽教育出版社,1994年)、方东美:“哲学三慧”“中国形上学中的宇宙与个人”,《生命理想与文化类型——方东美新儒学论著辑要》(北京:中国广播电视出版社,1992年)、唐君毅《哲学概论》下卷(北京:中国社会科学出版社,2005年)、叶秀山“中西哲学对‘本体’问题之思考”、“西方反形而上学传统和中西哲学之会通”,《叶秀山集》哲学卷下(重庆:重庆出版社,2000年)。
- ②参看周国平《尼采与形而上学》(北京:新世界出版社,2008年)的精彩分析,尤其第四章和结语。
- ③关于“形而上学的内在逻辑”,参看陆杰荣《形而上学与境界》(北京:中国社会科学出版社,2006年)。
- ④所谓“两个世界”指超越世界和现实世界。西方人在本体与现象、天国与人间、理想与现实之间截然两分,中国人则在两者间互相交涉、不即不离。超越世界的建立与知识论、外在化、形式化有关。参看余英时《中国思想传统的现代诠释》(江苏:江苏人民出版社,1998年)里的“从价值系统看中国文化的现代意义”一文,第8-10页。
- ⑤参帕斯卡《思想录》(北京:商务印书馆,2010年)何兆武译;舍斯托夫《在约伯的天平上》(上海:上海人民出版社,2004年)徐荣庆、刘继岳译;加缪《西西弗神话》(天津:天津人民出版社,2007年)杜小真译;福柯《性经验史》(上海:上海人民出版社,2000年)余碧平译等著作。

引用作品 [Works Cited]

- 海德格尔《路标》,孙周兴译。北京:商务印书馆,2000年。
- [Heidegger, Martin. *Pathmarks*. Trans. Sun Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2000.]
- 黑格尔《逻辑学》上卷,杨一之译。北京:商务印书馆,1965年。
- [Hegel, Georg W. F. *Logic*. Vol. 1. Trans. Yang Yizhi. Beijing: The Commercial Press, 1965.]
- 金岳霖“中国哲学”,《金岳霖选集》,胡军编。长春:吉林人民出版社,2010年。

(下转第115页)

- Phenomenological Philosophy*. Trans. Li Youzheng. Beijing: The Commercial Press, 1992.]
- 康定斯基《艺术中的精神》，李政文译。昆明：云南人民出版社，1999年。
- [Kandinsky, Wassily. *Concerning the Spiritual in Art*. Trans. Li Zhengwen. Kunming: Yunnan People's Publishing House, 1999.]
- 康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译。北京：人民出版社，2004年。
- [Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. Trans. Deng Xiaomang. Beijing: People's Publishing House, 2004.]
- 马克思 恩格斯《马克思恩格斯全集》第42卷。北京：人民出版社，1979年。
- [Marx, Karl, and Friedrich Engels. *Complete Works of Marx and Engels*. Vol. 42. Beijing: People's Publishing Press, 1979.]
- 彭锋“艺术的终结与重生”，《文艺研究》7（2007）：30 - 38。
- [Peng, Feng. "The End and Rebirth of Art." *Literature and Art Studies* 7 (2007): 30 - 38.]
- 柏拉图《理想国》，郭斌和 张竹明译。北京：商务印书馆，1986年。
- [Plato. *The Republic*. Trans. Guo Binhe & Zhang Zhuming. Beijing: The Commercial Press, 1986.]
- ：《斐德罗篇》，《柏拉图全集》第二卷，王晓朝译。北京：人民出版社，2003年。
- [——. "Phaedrus." *Complete Works of Plato*. Vol. 2. Trans. Wang Xiaochao. Beijing: People's Publishing House, 2003.]
- 叔本华《作为意志和表象的世界》，石冲白译。北京：商务印书馆，1982年。
- [Schopenhauer, Arthur. *The World as Will and Representation*. Trans. Shi Chongbai. Beijing: The Commercial Press, 1982.]
- 沃林格《抽象与移情》，王才勇译。北京：金城出版社，2010年。
- [Worringer, Wilhelm. *Abstraction and Empathy*. Trans. Wang Caiyong. Beijing: Gold Wall Press, 2010.]
- （责任编辑：王嘉军）
-
- （上接第72页）
- [Jin, Yuelin. "Chinese Philosophy." *Selected Works of Jin Yuelin*. Ed. Hu Jun. Changchun: Jilin People's Publishing House, 2010.]
- ：《论道》。北京：中国人民大学出版社，2005年。
- [——. *On the Tao*. Beijing: Renmin University of China Press, 2005.]
- 冯友兰《金岳霖学术思想研究》，中国社会科学院哲学研究所编。成都：四川人民出版社，1987年。
- [Feng, Youlan. *Studies in Jin Yuelin's Academic Thought*. Chengdu: Sichuan People's Publishing House, 1987.]
- 李泽厚“主体性的哲学提纲之三”，《李泽厚哲学文存》（下编）。合肥：安徽文艺出版社，1999年。
- [Li, Zehou. "An Outline of Philosophy Concerning Subjectivity, Part III." *Selected Philosophical Works of Li Zehou*. Vol. 2. Hefei: Anhui Art and Literature Publishing House, 1999.]
- ：《历史本体论》。北京：生活·读书·新知三联书店，2002年。
- [——. *A Theory of Historical Ontology*. Beijing: SDX Joint Publishing House, 2002.]
- 曼海姆《意识形态与乌托邦》（二），英汉对照本，姚仁权译。北京：九州出版社，2007年。
- [Mannheim, Karl. *Ideology and Utopia*. Vol. 2. Trans. Yao Renquan. Beijing: Jiuzhou Publishing House, 2007.]
- 牟宗三“中国文化的特质”，《文化危机与展望》上册，刘志琴编。北京：中国青年出版社，1989年。
- [Mou, Zongsan. "Traits of Chinese Culture." *Cultural Crisis and Its Prospect*. Vol. 1. Ed. Liu Zhiqin. Beijing: China Youth Publishing House, 1989.]
- 卡尔·波普尔“科学的目的”，《开放的思想和社会——波普尔思想精粹》，张之沧编。南京：江苏人民出版社，2000年。
- [Popper, Karl. "The Aim of Science." *Open Thought and Society: Selected Papers of Karl Popper*. Ed. Zhang Zhicang. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2000.]
- 宗白华《宗白华全集》第二卷。合肥：安徽教育出版社，1994年。
- [Zong, Baihua. *The Complete Works of Zong Baihua*. Vol. 2. Hefei: Anhui Education Press, 1994.]
- 赵德志《现代新儒家与西方哲学》。沈阳：辽宁大学出版社，1994年。
- [Zhao, Dezhi. *Modern Neo-Confucianism and Western Philosophy*. Shenyang: Liaoning University Press, 1994.]
- （责任编辑：王 峰）