

# 问题与思辨

——  
哲思·价值·法理

王强 著

安徽大学出版社

WENTI YU SIBIAN

# 问题与思辨

——哲思·价值·法理

王强 著

安徽大学出版社

问题与思辨  
——哲思·价值·法理  
王强 著

---

安徽大学出版社出版发行  
(合肥市肥西路3号 邮码 230039)  
安徽石油勘探开发公司印刷厂印刷 新华书店经销

---

开本 787×1092 1/32 印张 6.75 字数 145 千  
1998年9月第1版 1998年9月第1次印刷  
印数 2500 册

---

责任编辑 李 梅 封面设计 孟献辉

---

ISBN 7-81052-189-6/B·7 定价:12.80 元

如有印装质量问题,请与出版社联系调换

## 前 言

这是一本探讨有关人文问题的书。在所谓“人文精神衰落”的今天,它执着地关切着人文问题,通过思辨的分析,唤起我们应有的人文热忱。它以人文领域中的某些特殊问题为思辨对象,并试图把它们置入总的思辨背景中,但它并不刻意追求某种形式上的体系化、系统化。这是一本关注中西文化差别的书。问题的重要性及意义,往往来自中西文化差别的考虑。这是一本偏重文本阅读的书。有关问题的提出与阐释,总是以一定文本的阅读为依据的。这是一本揭示追问之意义的书。它认为,事物总是走在“返动”的路上,我们正是在这一路上,遇见事物,发出问题。而“追问”不仅是对“所问”的问,也是对问的反问,通过这样的问,我们进入事物的本质。

本书分四部分。第一部分,是形而上学问题,其理论价值在于“终极追问”。本书对终极追问的思辨,是在中西两种不同的“形上”路向的对比中阐释的。这里所关注的问题是,“知”在终极性追问中的“命运”。在讨论了“是”、“知”、“道”等问题之后,“马克思《博士论文》的真正意图”被提了出来。本书认为,《博士论文》的真正意图来自一个哲学家对自身命运的追问。因此,它可以当作一个例子,以说明“追问”在面对知者自身时可能发生的一种情况。这里,终极追问转为知者的自问。通过这个例子,我们可以了解什么是这种自问的哲学方式。

第二部分,是人论问题。这两部分的关系,用传统术语说,就是“天人关系”,“天”是追问的终极,人是追问的发起。人性善恶与人欲问题,构成人性的价值论方面。但人论的核心问题是人与制度的关系,我们只有把人的问题与制度问题联系起来,才能理解人论的现实性。任何一种“制度论”都以某种人论为理念依据,并且它也就是这一理念的具体完成。这是从《政治学》到《利维坦》、《社会契约论》,从《论语》到《明夷待访录》所共有的内在逻辑形式。

第三部分,可以看作是对所谓“诗化人生”的一种讨论,它属于美学问题。如果说前两部分关涉的一个主要问题是所谓“知”,那么,这一部分关涉的则是“情”。在这一部分,所关注的重心是美学文本中的生存价值问题。尼采的上帝之死,鲁迅的反传统,以及“自我崇拜”与“群众”问题,都是关于生存价值的典型反思。而“灵与肉”所呈现的文学意识,则把我们的价值关怀引到了一个特定的时——空境域。由生存而来的价值问题在诗中得到了最个人化的升华。美、艺术似乎让我们忘掉了切身利益,回到那个需要表现而沉醉在自我表达的少年。

第四部分,是法理学问题。这是一个“意”的领域——表现为权利的意志领域。这里,思辨分析从法理学的对象与方法,到“占有”、“物”,其核心是人的权利问题。法治也好,民主也好,都是以人的权利为根基生发出来的。其实,关于权利的思辨,离不开法与道德的关系。无论把法与道德理解为外在行为规则与主体内心自律,还是把两者统一在“伦理”中,也无论是把法理解为“命令”还是权利,法与道德的冲突,以及良法与恶法,合目的之善与伪善等等的“背反”,都是必然的。因

而,我们不仅需要某种法律,更需要为它寻找存在的理由。而这需要法理学的创新。因为,那种一成不变、永远有效的法理学并不存在,正像一种无需变动、永具效力的法律并不存在一样。

以上四部分,是本书所要探讨的基本领域。而每一领域本身又都是一个“问题群”。细心的读者将会发现,这是一本关注问题、执意探索的书。问题之间的形式结构尽管较为松散,但由于它对人本身的思辨式关注,问题在形式上的相对独立性,并不妨碍读者在阅读过程中形成这样一种结构性认识:这些问题是关于知、情、意的。对知、情、意的关注,不能无视本书所讨论的那些问题。

作者

1998年6月6日

# 目 录

|                                   |       |
|-----------------------------------|-------|
| 第一部分 终极追问的思辨阐释                    | (1)   |
| 一、“是”与纯思之中西两途                     | (1)   |
| (一)中西形而上学差异的根本                    | (1)   |
| (二)“哲学”东渐的反思                      | (9)   |
| 二、“知”、“道”之途                       | (15)  |
| (一)知不知与怀疑的逻辑                      | (15)  |
| (二)“道”的思辨逻辑性                      | (21)  |
| (三)“死亡”与“偏斜”的关注：一个哲学家对<br>自身命运的追问 | (36)  |
| 第二部分 人论问题的主题分析                    | (50)  |
| 一、人性的价值判断                         | (50)  |
| (一)人性善恶的逻辑行程                      | (50)  |
| (二)“欲”的一种思路                       | (64)  |
| (三)“欲”的中西文化差别                     | (75)  |
| 二、制度的人性纠缠                         | (80)  |
| (一)人论即制度论                         | (80)  |
| (二)人性论是制度创新的先兆                    | (86)  |
| 第三部分 生存的诗意展示                      | (98)  |
| 一、价值问题的突现                         | (98)  |
| (一)“上帝死了”                         | (98)  |
| (二)一个破坏者的心灵                       | (103) |

|                                     |              |
|-------------------------------------|--------------|
| 二、两种生存状态的典型分析：“我”与“群众”的<br>困境 ..... | (117)        |
| (一)对“拜我者”的分析 .....                  | (117)        |
| (二)“群众”概念的另一面 .....                 | (126)        |
| 三、生存与价值的诗意展示 .....                  | (141)        |
| (一)灵与肉的一段故事 .....                   | (141)        |
| (二)何以有诗：突入澄明 .....                  | (148)        |
| <b>第四部分 权利的法理论证 .....</b>           | <b>(163)</b> |
| 一、权利体系的基础性概念分析 .....                | (163)        |
| (一)占有：财产之谜的解答 .....                 | (163)        |
| (二)“物”的罗马法意义 .....                  | (178)        |
| 二、法理要论 .....                        | (191)        |
| (一)法理学的对象与方法问题 .....                | (191)        |
| (二)法理论衡 .....                       | (198)        |

# 第一部分 终极追问的思辨阐释

## 一、“是”与纯思之中西两途

“哲学活动就是对超乎寻常的东西作超乎寻常的发问。”

“就其实质而言，哲学决不会使事情变得浅易，而只能使之愈加艰深。”

“询问在的问题与询问语言的问题在最中心处相互交织在一起。”（海德格尔：《形而上学导论》）

### （一）中西形而上学差异的根本

#### 1. 问题

起源于古希腊的西方哲学与起源于先秦时代的中国哲学是两种类型的哲学，它们在哲学思维的方式上，在如何理解世界上，有着本质的不同。比较两者的不同，对哲学的世界化、对哲学的未来发展无疑具有重要意义。然而，在中西哲学的比较研究中，有一个根本性、全局性的问题似一直没有被认真地提出来讨论。这问题首先来自西方哲学著作翻译者们的苦恼，他们极为敏感地触及到了这样一个问题：希腊语中的 *ôu*、英语中的 *being*、德语中的 *Sein*、法语中的 *être*，在汉语中竟找不到一个与之真正对应的词，而这个词所表达的却是西方哲学中最基本的概念，位居纯范畴体系之首。译者们注意和强

调了的正是问题的要害处即语言与观念的双重差别: being (ŏv、Sein、etre)一方面显示出与汉语在系词语法功能上的差别;另一方面则显示出中西哲学基本概念的区别,而这两方面的差别恰恰是在“being”中结为一体、密不可分的。这给我们一个重要启示,既然西方哲学从一开始<sup>[1]</sup>所关注的就是“being”,并始终被当作哲学的基本概念,而相应地看,中国哲学的基本概念在其语源上竟与系词表述功能无关,并始终保持这一情况,那么,中西哲学基本概念的这种语源差别有什么意义呢?如果我们承认并充分考虑到语言是思维的表现,是思维得以确定、发展的基础与工具;语词的含义以及语法功能潜在地包含着纯思;离开一个民族的特殊语言形式,就不能解释其思维方式的特质;语言为哲学反思提供直接形式,是哲学意识的自发前提;普遍概念或思维规定是在语言中积累生成的,而不是个别哲学家别出心裁制定出来的……一句话,只要我们承认并充分考虑到思维与语言的相互依赖性,那么,我们就绝不应忽视“being”的语法功能所包含的纯思意义。而“being”的语法功能在西方哲学中也正是一直被反思着的,它首先(不是哲学史意义的)是“逻辑学”讨论的对象,而这种“逻辑学”又与本体论是一体的。这样,我们就有可能以西方哲学为参照系,提出中西哲学在基本概念因而也是在整体倾向上的比较研究命题:承载西方哲学的欧洲语言中系词表述功能的特殊意义导致了西方哲学从一开始就走上了与中国哲学截然不同的路向。或者说,中西哲学意识的深层差别,来自于主谓陈述句的语法差别,来自于既定陈述方式对抽象意识的强制或规导作用,以及反过来,抽象意识对既定陈述方式的特定反思。

## 2. 如何翻译

“being”、“*ôu*”、“*Sein*”、“*être*”等,在西方诸语言中源于系动词。汉语通常译作“存在”、“在”、“有”,也有译作“是”、“实是”的。“就汉语来说,真正的系词只有一个‘是’”(王力:《汉语史稿》)。所以,译成“是”是可信的,虽然并不总是通达的<sup>[2]</sup>。另外,为了保留西方哲学基本概念的基本特征——“确定性”的追求,以判断词“是”为对应的翻译也是妥当的、合理的,因为,“是”或“不是”总在追求某种断定,并且它本身就是抽象的断定,而“存在”、“有”是不能直接表达这一点的。

“*Sein*”是德文中的系词。作为系词,它的用法极多,在中文里没有一个单独的词与西文的系词完全对应。例如:在“苏格拉底是人”、“苏格拉底在雅典”和“苏格拉底存在”这样三个句子中,同一个“*Sein*”要分别用“是”、“在”、“存在”来翻译。这里,“是”为系词,“在”或为介词或为动词(语法学家们目前仍在为这些名目争执不休),而“存在”是动词。另外,在哲学讨论中,“*Sein*”还常常被名词化,作为专门的哲学范畴“*das Sein*”来使用。“*Sein*”是《存在与时间》一书中最主要的概念之一。据统计,除去“*Sein*”本身而外,全书至少有 150 种以“*Sein*”开头或以“—*Sein*”结尾的复合词。例如“*Sein Konnen*”(“能存在”)“*Zu - Ende - Sein*”(“存在到头”)。“*das Seiende*”是由“*Sein*”的现在分词形式“*Seiend*”而来,指存在着的具体东西。“*Dasein*”是由“*da*”和“*Sein*”构成的,“*da*”在德文中,指某个确定的地点、时间或状况。在德国古典哲学中,“*Dasein*”这个词主要用于指某种确定的存在物,即存在在这个或那个具体时空中的东西,曾被译为“限有”、“定在”等等。熊伟先生在 60 年代初,译本书部分章节时曾把这一术语译作

“亲在”，现在我们把它改译为“此在”（陈嘉映、王庆节译：《存在与时间》，三联书店，1987）。

同样的情况在法文中也是存在的。“être”，是《存在与虚无》中最基本的概念之一，书名的第一个词即是它。但也是最难译的词之一。国内有译为“在”、“有”或直译为“是”的。不仅 être 一词，还有英文 existence 及其同根词，有时也都译为“存在”。应该指出，它们之间的区别还是相当大的，不能以中文中有区别的词来表示，不能不说是一大缺陷 être—la，此在。这是德文 dasein 一词的法文直译词（陈宣良等译：《存在与虚无》，三联书店，1987）。

“存在”的翻译用法，现最为流行，这与现代汉语用词的双声化有关。如存在与思维、存在与虚无，说出来顺畅，并能提示这一观念的外来性。（本文为了行文的方便，也首选“存在”一词，其次用“是”“在”“有”）但存在的翻译有两个流失，使之不能表达西方哲学的原义，一是系动词的流失；二是与“实存”、“生存”之区别的流失。

吴寿彭译亚里士多德《形而上学》中的“ὅν”为“是”。“ἐσὸν”为“实是”。若译为“在”、“有”虽可与“存在”、“实存”等区别，但系词同样由此流失，而这一观念的系词根基，是最为要紧的。所以陈康先生绝然译为“是”。陈康在其所译《巴曼尼得斯篇》序文中讲到如何翻译时，坚持以“信”为第一义：“‘如若一是’和‘如若一不是’。无可讳言，它们不是中文里习惯的词句，因为自从有了中国语言文字以来，大约还未有人讲过这样的两句话。其所以还未有人讲过它们，是因为还未有人这样思想过。正因为还未有人这样思想过，所以我们才翻译这篇‘谈话’；否则又何必多此一举？诚然，我们可以将这两

句话讲得合乎中文的习惯些,譬如讲:‘如若有一’和‘如若没有一’。‘如若一存在’,‘如若一不存在’……然而它们所表示的不是原文中的意义。”(柏拉图:《巴曼尼得斯篇》,陈康,中译本,12页,商务印书馆,1982)这里,陈康的两点见解,笔者深为赞同:①语言与思想是一致的;②“是”为最信之译,而“有”、“存在”,失信。

### 3. 两种系词语言

在语言与思维的关系问题上,黑格尔有段话值得注意:“思维形式首先表现和记载在人的语言里。……人用以造成语言和在语言中所表现的东西,无论较为隐蔽、较为混杂或已经很明显,总包含一个范畴;逻辑的东西对人是那样自然,或者不如说它就是人的特有本性自身。一种语言,假如它具有丰富的逻辑词汇,即对思维规定本身有专门的和独特的词汇,那就是它的优点;介词和冠词中,已经有许多属于这样的基于思维的关系;中国语言的成就,据说还简直没有,或很少达到这种地步;这些分词是很有用的,只不过比字头字尾之类较少分离变化而已。重要得多的,是思维规定在一种语言里表现为名词和动词,因而打上了客观形式的标记。”(黑格尔:《逻辑学》,上卷,7-8页,商务印书馆,1996)

这段话包含着下述三点,其中两点,在原则上我们是可以接受的。第一,思维与语言所固有的相互依赖关系;第二,如果从认识论角度评价一种语言的优劣,那么一种语言的优劣在于它在认识过程中所起的作用;第三,关于中国语言的评价,却是我们无法接受的。撇开所谓的“中国语言的成就”不说,黑格尔所谓的“逻辑词汇”本身就是片面的,是以他所理解的逻辑概念为前提的,而他心目中的逻辑不过是建立在以系

词“是”为基础的主谓判断逻辑。他不理解中国特有的思维方式,特有的“逻辑”。这实际上是“语言—逻辑”问题上的欧洲中心论。这种理论的片面性是明显的,不值一驳的。然而,正是这种片面性,为我们的比较研究提供了绝好的条件,片面性突出了本质特点。既然系词在欧洲语言中获得了“动词形式和名词形式”,如果套用黑格尔的话说,那么,这就是在关于主谓联系判断的思维规定上“打上了客观形式的标记”。确实,“being”所揭示的主谓关系以及对此的关注,既是中国语言所没有,也是中国哲学所没有的。“是”作为一般系词的出现,在汉语发展史上是后来的事情,在现代汉语中,“是”才有这种意义。无论“是”在陈述判断中所起的语法作用与“being”有多么相同,“是”作为判断系词在语言—思维领域里所发生的作用,早已与中国传统本体论基本范畴的建立没有关系了。当巴门尼德提出“存在”这一纯思规定,因而自然哲学过渡为抽象本体论时,中国的先秦也确立了“道”的本体论核心地位。这到底是“中国语言成就”的低劣还是优越呢?有趣的是,西方哲学自己就对西方的“是”有着另一番评价:作为假陈述的形而上学,从根由上说是来自“是”的“毛病”。

卡尔纳普是位致力于以“科学的”“现代逻辑”反对传统的“形而上学”的哲学家,他说:“形成假陈述时所犯的逻辑错误,大多数是基于英语‘to be’一词的用法有逻辑上的毛病(在其他语言中,至少在大多数欧洲语言中,与此相应的词也是一样)。第一个毛病是‘to be’这词意义含糊。它有时当系词用,放在谓词前面(‘I am hungry’[我饥饿]),有时又指存在(‘I am’[我存在])。形而上学家往往分不清这种歧义,因而加重了这种错误;第二个毛病在于这个动词形式的第二个意义,存

在的意义。这个动词形式在没有谓词的地方冒充谓词。……自古以来,多数形而上学家听任自己被‘to be’这个词的动词形式以及谓词引诱,造成了假陈述,比如,‘我存在’(‘I am’),‘上帝存在’(‘God is’)。”(卡尔纳普:《通过语言的逻辑分析消除形而上学》,见洪谦《逻辑经验主义》,上卷,28-29页,商务印书馆,1982)

#### 4. 道与是:本体之殊途

中西纯思一开始就从言说与所说,思与所思中生出,但又各有不同的路向。“道”与“存在”是中西传统本体论的最高范畴,十分肯定的是,“道”与系词没有关系,并且“道”的建立正是在系词无从得见无以反思的情况下完成的。与此相反,西方的“存在”,直接表现为系词的哲学反思。但同样肯定的是,它们都与语言表达密切相关。“道”的语义有:言道、道路、导向等义。而“存在”直接就体现主谓陈述,并且如果把它放在哲学意识发展的历史进程中来看,“存在”不过是“逻各斯”。什么是逻各斯?对于巴门尼德来说,不过意味着“存在者存在,不可能不存在”。这样,至上真理都是在可说与不可说中加以展示的,在老子那里是“可道”与“常道”、“可名”与“常名”,在巴门尼德那里则是“真理之路”与“意见之路”,“可以言说,可以思议者存在,因为它存在是可能的,而不存在者存在是不可能的”等等。真理都在这一最高范畴(道、存在)中直接面临一个语言的表达方式问题。

然而,差别是巨大的。“道”的语言所指是整体的语言,是语言本身,而“存在”的所指只是语言的判断性,其本身只是语言的一种特殊状态(赫拉克利特的“逻各斯”与“存在”的一个不同处,就是它不局限于语言的特殊状态。“存在”使“逻各斯”抽象化、片面化了。“存在”的反思总是把语言之判断功能

这一语言上的差别导向绝对化)。黑格尔以为赫拉克利特还保存着东方气息,与巴门尼德的西方精神不同,是为一解。

在“道”那里,问题是语言与真理的关系;在“存在”那里,则是判断与真理的关系。思维所关注的是谓词何以为主词,因而,主词已事先潜在地设定为真,问题只是在于“怎么说”。这一点,发展到黑格尔的《逻辑学》得到系统的昭然明示:主词是“绝对”,一系列范畴不过是关于“绝对”的表述。而在“道”那里,问题则是在于“说什么”——通过说的什么去意会真理,主词并不设定为真(常道)。在“存在”那里,“真”与“是”纠缠在一起,因而,真理在“是”的判断语言中。而在“道”那里,“真”根本就与语言表述没有必然关系,并且,主谓词是未曾加以抽象分化的,主谓词通过抽象同一的“存在”所呈现出的对立统一,在中国哲学中一直没有发展出来。所以,“去言”、“忘言”,是获得“常道”的绝对必要条件。这与西方后来的各种高尔吉亚派与皮浪派根本不同。虽然他们对“存在”抱有深切的怀疑和绝望,甚至竟主张不能用“存在”这个词,但是他们无法摆脱“存在”与真理的纠缠。他们力图放弃“存在”的理由,并不是因为存在与真理的二分,而恰恰是合一。显然,放弃存在的意识与从来就无所放弃的意识是根本不同的。“去言”与放弃判断是两回事。西方哲学,从一开始就掉进了由其“自然语言”先天设计的陷阱。

### 注释:

- [1]巴门尼德“是”范畴的提出,标志西方哲学的真正形成,而柏拉图对“是”的系统讨论,则奠定了西方形而上学的基础。在这个意义上,说西方两千多年的哲学不过是对柏拉图哲学的阐释,

不为过。

[2]参见俞宣孟《关于海德格尔的“是”的意义的》。载《现代外国哲学》，第7辑，人民出版社。

## (二)“哲学”东渐的反思

“道不同，不相为谋。”(《论语》)

“哲学”是一个外来词，是从日本转译过来的西方概念。自从有了“哲学”，中国形上智慧的本己创造就日渐枯萎了。其实，在“哲学”流行开来以前，中国传统的形而上学早就失去了活力。“哲学”乘虚而入，来得正是时候。然而，西方的哲学难道就此在中国生了根，或者退一步说，西方的哲学是我们能够“学习”、可以“拥有”的吗？这要由下一问题来回答，西方哲学的核心问题即关于“是”的形上思考，关于“是”的意义的终极追问，这也是我们的问题吗？

即使在当代，在权威教科书把“思维与存在”当作基本问题的构架规导下，一个中国人，也就是说他的母语是汉语且只能用汉语思维的人，像一个西方人那样郑重其事地思考“存在”问题：“存在之所以存在，之所以不存在”，或者像分析实证主义那样攻击“存在的误用”、“不能证伪”等，从中国人本己的世界观上看，是一件非常滑稽的事。从本根上说，“哲学”是不可“学习”的，它并不是某种知识，某种可以教会的东西，就像一门手艺那样<sup>[1]</sup>。让一个民族用另一种“形而上学”作为智慧的源泉、作为第一原理，就像让一个民族信奉另一个民族的神一样，唯一的办法就是消灭他的特性，消灭他之所以为他的