



文化

中国
与
世界

CULTURE: CHINA AND
THE WORLD

5

文化：中国与世界

第五辑

“文化：中国与世界”编委会编

生活·讀書·新知 三联书店

责任编辑：袁 春

封面设计：宁成春

文化：中国与世界

WENHUA: ZHONGGOU YU SHIJIE

第 五 辑

文化：中国与世界编委会编

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街 166 号

新 华 书 店 经 销

北京新华印刷厂印刷

850×1168 毫米 32 开本 13 印张 274,000 字

1988 年 11 月第 1 版 1988 年 11 月北京第 1 次印刷

印数 00,001—30,000

定价 4.70 元

ISBN 7-108-00076-8/1·25

目 录

中国文化中的理性思维	唐 逸 (1)
神秘主义与儒学传统	陈 来 (28)
风水观念与徽州传统村落形态	张十庆 (58)
中国小说叙事角度的转变	陈平原 (106)
——从“新小说”到“现代小说”	
晚清维新派的语文宪章——《马氏	
文通》	申小龙 (145)
梁启超与日本明治文化	夏晓虹 (182)
卫礼贤与中国文化在西方的	
传播	杨武能 (207)
人文科学的批判哲学	徐 贲 (227)
——福柯和他的话语理论	
解释学的边界性	张志扬 (267)
超越实在论与反实在论	[美]罗蒂 (289)
——海德格尔和戴维森	
一种以“社会批判理论”为基础的	
伦理学	孙依依 (312)
——弗洛姆《为自己的人》译后	

体验与寓言：本雅明的意义张旭东 (333)

帕累托条件与个人自由的

不相容性崔之元 (359)

书林概览

海德格尔：《尼采》(傅海健)——布尔特曼：《原基督教》(刘小枫)——斯库尔曼：《想像的见证人》(赵越胜)——里斯曼：《孤独的人群》(郑永年)——舍斯托夫：《在约伯的天平上》(徐荣庆)——索洛维约夫：《善的证明》(默默)——玛里翁与德普兰：《理性的激情》(杜小真)——两部英语世界的法律辞书(梁治平)——伊恩·瓦特：《小说的兴起》(陈平原)——马丁：《近年叙事理论种种》(伍晓明)

本辑英文提要 (393)

中国文化中的理性思维

唐 逸

〔内容提要〕一. 分析西方文化中的“理性”观念, 指出现代“理性”的用法有三个方面, 即(1)推理判断的功能, 包涵演绎方法和逻辑一致性; (2)主体在客观经验中认识客体的能力, 包涵概率论意义的归纳推理; (3)与权威、信仰相对待的力求充分证据的独立求知精神。

二. 诠释并分析中国文化中“理”、“理性”的涵义, 指出其与现代用法之差异: (1)现代“理性”指推理功能, 传统“理性”无此义, 但“理”的第一引伸义本应为“分析”; (2)现代“理性”包涵归纳推理, 而传统的“理”指事物固有之“理则”或“宇宙本体”; (3)现代“理性”指力求充分证据之独立思维, 传统“理性”则指先验的道德理性。

三. 分析汉语日常用法中“理”类词语的内涵, 指出由于“理性”是外铄引进的观念, 这个词未能与传统同根词所构成的意义体系建立相涵关系: 由于这个词尚未形成相应的外在行为模式, 故现代“理性”观念在中国不是一个活泼泼有生命的社会观念。

四. 理性思维并非唯一重要的思维方式。理性与非理性、科学与价值皆为人人生不可或缺的一面。但理性思维在人类各种经验中皆具独立价值。对此, 传统文化似未予以

充分之重视。其后果之一是常将可分应分的概念混为一谈。后果之二是常以强烈的价值态度去处理实际事务。

本文所用的方法是作者的“诠释分析法”；理论前提为作者的“同构语义论”。

作者唐逸，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。著作有《英语构词》、《道家宇宙论与中国疾病观》、《生活中的道家哲学》(英文)、《论安瑟伦》(英文)、《论巴斯卡的〈思想录〉》、《欧洲中世纪神学》、《安瑟伦的哲学思想研究》、《基督教思想史讲稿》等。

本文的目的不是专门研究理性的性质和限度，那也许涉及大部分哲学问题。诸如托马斯、康德关于 ratio 和 intellectus 的辨析，海德格对知性与本体关系的讨论，皆非本文探讨之内容。本文的研究将限于：(一)探求现代用法中“理性思维”之基本涵义并提出本文对此之立场。(二)研讨中国传统文献以及现代用法中关于“理”、“理性”的基本观念。(三)指出以上两种涵义之间的差异，以及与此或有相关的一些因素，诸如中国经验及中国语言形式等问题。最后，(四)略及中国理性观念对于中国文化的某些影响。

*

*

*

“理性”是一个由西方引进的观念，故要说明“理性思维”的现代用法，不得不粗略地回顾欧洲文化中理性观念的发展过程。“理性”(reason, resoun, raison, rationality, rationalité)源于拉丁文 ratio 的受格 rationem，为假借义。ratio 源于动词 reor，原义为“计算”。reor 的语源不详，可能与希腊文 ἀρετή (美德)、

梵文 *rta* (正确)、古高地德语 *redia* (计算) 同根。现代德语的 *rationalität* 与 *ratio* 同根, 而 *Vernunft* 则另有所出。现代“理性”一词的基本用法有三个方面。一是指根据感官材料进行推理判断的能力。二是与“信仰”“权威”相对待的用法, 指力求充分证据、理由的独立思维或求知的方式。三是与“经验”相对待的用法, 指用逻辑推导而非观察实验的方法获得知识的思维方式。

三种用法皆隐涵一种意义, 即仿佛感官、经验、信仰之知皆不是确切的知识, 唯有理性是确切、必然知识的来源。亚里士多德将必然知识称为 *scientia*, 而将非必然的知识称为 *dialectica*。此种演绎意义的“科学”观念, 一直沿用至十七世纪。笛卡尔以理性为知识的源泉及真理之最高检验者, 人类基本观念如上帝、本体、因果、时间、运动、*Cogito ergo sum* 等皆先天地存在于心智之中。莱布尼兹、斯宾诺莎皆从基本逻辑原理出发而演绎出整个知识体系。沃尔夫为当时的每一门自然科学附加一套纯演绎体系以证明其知识之“必然”。至十八世纪的休谟始充分论证因果的归纳性质。但康德仍然论证时空与“纯粹观念”的先天性以综合经验论与唯理论。在法国, 唯理论的长期影响则导致实践方面的理性崇拜。一七九三年十一月十三日开始在巴黎教堂内建立起小型希腊神庙, 供以启蒙主义大师诸如孟德斯鸠、卢梭、伏尔泰、弗兰克林的胸像, 后又加上马拉, 举行宗教仪式加以膜拜。^{〔1〕} 十九世纪的黑格尔则论证“绝对理性”, 是为理性之本体化, 可上溯至柏拉图主义。

理性之可以被绝对化, 是由于理性与“必然”相关联。此又与若干哲学问题相关, 诸如必然与偶性、必然与盖然、必然与本质、必然与先天观念、必然与分析性命题。在亚里士多德体系中, 由给定的前提必然地推导出的结论, 因其相对于给定的前

提,故为相对必然命题。也就是说,逻辑必然是相对必然。只有反映“本质”的命题才是绝对必然。本质(οὐσία)是一类事物所以为该类事物的特质,如“人是理性动物”。但亚里士多德也称本质为τι ἢν εἶναι,意即一物之“形式”(与“质料”相对待)的实体。故本质为超时空的形而上的存在。与绝对必然相对待的是“偶性”,是一种绝对意义上的非必然,即绝对意义上的“可以不如此”;而绝对必然是绝对意义上的“只能如此”。故偶性与归纳意义上的“盖然”不同。后世经验论不承认本质为实体,用关于概念的理论代替了关于本质的形上学。属于英国经验论传统的逻辑实证论只承认两种命题,即分析性命题以及最终必由观察来证实或证伪的事实性(综合性)命题。比如K. 波普认为本质不可证伪,故不存在(只是概念)。于是演绎性的必然与归纳性的盖然(概率性),取代了古典本体论意义的必然与偶性。但二次大战后逻辑实证论衰退,六十年代语言分析派亦渐衰退,自一九五九年P. F. 斯特劳森发表《个体》以来,形上学再度被重视,关于本质的讨论亦有所复活。

与“必然”相关的还有先天观念的问题。十七、八世纪的唯理论以为必然知识来自先天的基本观念,而来自感觉经验的知识并不可靠。经验论则认为一切知识来自经验。康德哲学是对二者的综合。有些现代理论,如乔姆斯基的转换语法、皮亚杰的发生认识论,再度重视认知中的先天结构。比如幼儿学习语言并不是无选择地从经验吸收,而是先天地倾向于特定的结构,否则无法解释何以人类各民族的基本语法结构颇相类似。

关于“必然”,还有逻辑方面的难题。既然归纳性命题只能提供成功事例的概率,那么分析性命题能否提供必然知识?分析性命题的前提如真,则结论必真,故在逻辑上为必然。但如何说

明这种必然？迄今为止，经验论大抵以语言约定来解释分析性必然。语言约定被视为经验的，故此种解释实际上将分析性命题视为关于词项用法的经验性命题。也就是说，一个分析性命题之所以必然，是由于另有一个陈述其词项用法的“元命题”。问题在于，元命题只能规定命题之必然，却不能说明其何以必然，更不能说明元命题自身何以在逻辑上有效。维特根斯坦试图用真值表来说明一切命题的真值条件，即证明一切分析性命题皆为重言式。然而事实上，并非一切命题皆可化约为真值涵项。卡尔纳普指出逻辑真值依存于给定的语言。蒯因和G. 莱尔试图以逻辑常项来说明真值，而常项的定义则需另由一个假说来规定之。蒯因的“翻译无定论”则指示，描述项可以决定真值。当工人喊出“Gavagai!”而我感到应该用“兔子”来翻译这个词时，我却无法知道他指的是兔子表面、兔子一部分、兔子全体、星期一片兔子或星期二的一片兔子（根据土俗这可能完全不同）等等。也就是说，若想确定“兔子”的涵义必须提出一个假说。如果我们对描述项作出足够的修订，命题的真值可以改变。

用约定、限定、设定来说明逻辑必然是不可能的，因为元命题或假说自身以逻辑必然为前提。命题以或是或否为真值，也就是说以排中律为前提。命题无效，当且仅当前提真而结论伪，也就是以矛盾律为前提。罗素曾将矛盾律化约为公式 $\sim(P.\sim P)$ 。然而这个公式又以同一律 $(P=P)$ 为前提。这令人想起莱布尼兹区分理性真理与事实真理并以矛盾律为必然真理之基础，以及亚里士多德以基本逻辑规律为不可解释之第一原理。我们的分析似乎仅能到此为止。如果不承认本体性的本质，则一切分析性命题只具相对必然性。分析性命题的逻辑真值取决于元命题，而元命题的有效性则最终取决于基本逻辑或思维规律即同

一律、矛盾律、排中律。至于基本思维规律究竟是先天的还是经验习得者，则有待于思维科学来证明——如果科学能够证明的话，因为一切科学论证皆以它们为前提。

总的来讲，现代哲学的倾向是对理性和必然知识持多元探讨的批评态度。大陆现象学和某些形上学仍具唯理倾向，但理性和必然的权威性、神秘性已一去不返。经验论、逻辑实证论、语言分析派以及各种非理性论（包括帕斯卡尔、陀斯妥也夫斯基、克尔凯戈尔、尼采、弗洛伊德、现代存在主义）皆不利于理性的绝对化。

现在可以提出本文关于理性思维的基本立场。H.费格尔在批评休谟时写道：

“为着急于避免形上学的虚假答案，休谟却犯了一个化约性的错误而宣称归纳推理为非理性。结果，连大名鼎鼎的休谟也由于误用语言而造成一个假问题。在日常用法中我们称凡是能从经验中学习的人为理性的人。所以‘理性’甚至并不主要地指狭义的逻辑性即形式上的一致。因此，归纳非但不是非理性的，反而恰恰定义了理性的本质。那种固执而错误地非要知道我们不知道（或尚未知道）的东西的要求，也许只是一种幼稚的追求确切性的表现。”〔2〕

将归纳推理划入理性思维可谓正确无误，因为概率理论并不排斥逻辑一致性。〔3〕但费格尔的这段论述至少有两个问题。（一）称凡能从经验学习为理性，这里的“经验”有可能被解释为主观（神秘）经验，而取消理性思维与神秘经验的界限。至少有些思想家承认神秘经验具有某种非理性的认知作用。比如中国道藏

中颇有一些所谓“气功隐语”，其辞恼恍迷离，可臆测而不可确解。但是现代科学家以此为线索（因为没有别的线索）而进行实验研究，已经发现“气”的某些物质效应。这也许可以说明，神秘经验的自我描述亦可具有认知价值，却不属于理性思维。因此，理性思维的经验基础应指客观公共经验。（二）理性甚至并不主要指逻辑一致性，这颇为费解。假使理性不包涵逻辑一致性，则理性思维连明白易懂的陈述也没有。如果有人声称发现地球是方的同时是圆的，这固然不失为一种陈述，却不是一个明白易懂的陈述。结果，理性思维与神秘隐语和不可言诠的最胜义仍然并驾齐驱。逻辑一致性实为一切明白易懂的陈述之必要条件。

本文认为，“理性思维”的现代用法，包涵以下三个方面，即（一）逻辑一致性；（二）以公共经验为基础的归纳（概率性）推理；（三）力求充分证据之求知精神。ratio的引伸义兼具“理性”和“理由，原因”两项涵义，故“理性”由“必然真理之源泉”义转变为“力求充分证据理由的思维方式”之义，可谓语义合乎逻辑发展。

或者质问，上述用法乃是研究西方语言及观念而推导出的用法，如何可以当作现代中国用法呢？本文则以为，理性思维是科学的思维方法，虽然不仅限于科学。假如没有近现代科学及其理论，假如我们仍处于经院神学的时代，则我们关于理性思维的用法必不如此。而现代科学技术已经成为中国经验之一个重要组成部分，故引进来的这个用法，应该是具有中国经验基础的中国用法。但实际上是否如此？这正是我们要研讨的问题。因为与西方不同，这个现代用法与中国传统文化中相关的用法之间缺乏合乎逻辑的演化连续性。

*

*

*

在中国传统文化中，与现代意义上的“理性”最相关的莫过

于“理”的观念。“理”的原义，《说文解字》谓为“治玉也。”而“珣”、“琢”的涵义也是“治玉也。”那么“理”与“珣”、“琢”的区别何在？《段注》云：“《战国策》，郑人谓玉之未理者为璞，是‘理’为‘剖析’也。”今按“剖”，判也，分也。故“理”的引伸义首先应为“分析”而非“治事”。由“分析”义再转为“逻辑推理判断（之陈述）”，此为理字应有的一种涵义，姑称之为“理I”。

剖析义的假借义为“文理，条理”，再转为“事物固有之理则”，此为理字的另一种涵义，姑称之为“理II”。文理乃指事物形式上的规则；条理乃指结构上的规则。诸如《孟子·万章下》的“条理”；《庄子·养生主》的“大理”，皆是。在中国文献中，最常见的“理”之用法，是指事物固有的一般理则，如《庄子》中的“天地之理”“万物之理”“万物殊理”，《荀子》中的“大理”、“正理”、“物之理”、“言必当理”、“言之成理”等皆是。是为理II的实例。

在传统文献中，能否举出理I的实例？我举不出现实的理I例子，但可以举出潜在的理I之例。《张子语录上》云：

“物怪，众见之即是理也，神也，偏见之者非病即伪。岂有一物有不见者有见者？偏见者即病也，人心病则耳目亦病。今日月之明，神也。谁有不见者？又如殒石于宋，是昔无今有，分明在地上皆见之，此是理也。”

凡经客观经验证明的关于存在的陈述为理。这不是张载的本意，他的意思是理在物而不在人。但他在特定语境中的用法，使我有理由作如上之诠释。众见之，众人所以知道共见之，必须通过陈述之一致，而且众人只知道这个一致的陈述，那物之理自身是见不到的，它只是这陈述所推断出而经众人感官所证实者，故

这陈述是众人所知之理之内容。张载一般使用的理字，大抵被他用来指客观的理则。如《张子语录中》：“万物皆有理，若不知穷理，如梦过一生。”

关于潜在的理I之例，还可举《孟子·告子》中的一段名言：

“故曰，口之于味也，有同耆焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然何也？谓理也，义也。”

这里将人所同听的声、同视的美、同然的理相提并论。声是知觉。美是主体的一种特殊体验。在一个没有人类或类似主体的世界中，世界或有一定的特质或关系，却无所谓美。^{〔4〕}而理，则是主体对于感知所唤起的“名”（语言符号），按照约定用法加以逻辑判断而作出的陈述之内容。在没有主体的世界中，事物或有一定的特质或关系，但我们所知的则是我们所陈述的理（理I）。众所见之和心所同然的必是一致的陈述，故上引张子、孟子之文的语境，使我知道文中的“理”应为理I，而他们却用作理II。

此外，如戴震在《孟子字义疏证》中所说的“自信之理非理也。”其中第一个理字，以及“自以为得理而所执之实谬”中的理字，亦应为理I，但戴震的用法模糊，并未指出其认识论层次上的用法。

如何知道理I不是理II呢？因为我们没有可靠的方法来证明理I与理II为同一。张载认为证明理的方法是“众之所见即是理也。”但在别的地方他又指出见闻之知不可靠。王充早就说过：“苟信闻见，则虽效验章明，犹为失实。”而提出，“不徒耳目，必开

心意”，“略举较著，以定实验”（《论衡》卷二十三）。在卷五十四又讲：“道家论自然，不知引物事以验其言行，故自然之说未信。”似乎指归纳法。又在卷七十九指出：“观色以窥心，皆有因缘以准的之。”又似为演绎法。惜乎语焉未详。实例之一讲齐桓与管仲谋伐莒，谋未发而闻于国。桓公怪之，仲则云“国必有圣人也。”这原是一个假说。但未经引物事来验证，一见东郭牙便说“此必是已”。说明王充缺乏明确的认识论思想。戴震疏证《孟子》，以为“事物之理，必就事物剖析至微，而后理得”。意稍近理之原义，而证明的方法则仍是“心之所同然，始谓之理，谓之义。则未至于同然，存乎其人之意见，非理也，非义也。凡一人以为然，天下万世，皆曰是不可易也，此之谓同然。”问题在于，天下万世皆曰不可易的理，似乎没有过。包括自然科学的定理，也非万世不可易。或者重言式庶几近之，却不属新事实之陈述。戴震等人的方法适足说明，命题性的理，与本体性的理，并非同一。

主体的判断陈述，必应用名、定义、前提。在事实判断中，除理论说明与逻辑证明而外，终要归结到观察陈述与归纳方法。观察陈述亦应用名、定义、前提，这些从属于一定的参考系或理论背景。归纳法则仅提供概率性而非必然性的规律（见注3）。既然观察语言中必杂有主体判断性、设定性的成分，而归纳法不能排除变异性新经验之出现，如何知道我们陈述的理必与客观自在的“理”为同一呢？一切科学定理皆为假说，而非“必然规律”。

古人关于两种“理”的相应观念之陈述，思想深刻者，或推《老子》首章。其次，《墨经·下经九》亦有见地：“物之所以然，与所以知之，与所以使人知之，不必同。”二者都未使用理这个名。此外诸如王充之实验、因缘方法，以及戴震关于“理”与“意见”之

区分等，皆不失为有价值的初步认识论思想。至若刘邵《人物志》对于“理”的用法虽然作出某些分类：“若夫天地气化，盈虚损益，道之理也。法制正事，事之理也。礼教宜适，义之理也。人情枢机，情之理也。四理不同。”但他却没有指出两种不同层次上的理，即认识论的理和本体论的理之区别。

理Ⅱ的涵义并未停留在“客观理则”上面，它进而转入“客观道德准则”义。诸如《荀子·正名》：“辞让之节得矣，长少之理顺矣。”“心之所可中理”，“心之所可失理”。又，《礼记·礼器》：“忠信，礼之本也；义理，礼之文也。”孔颖达疏：“得理合宜，是其文也。”是为理Ⅱ涵义的一转。至此，我们看出，中国文化中“理”的观念，不仅对于逻辑判断与自在的“理则”不加区别，而且对于事实陈述、价值判断、客观道德准则，也用同一个名来涵盖之。

理Ⅱ涵义的重要发展，是由“客观理则”演化为“宇宙本体”。上述刘邵所谓“道之理”，乃指天地气化之运动规则，犹如张载之“损益盈虚，天之理也”，尚非指万物之本原。《韩非子·解老》则云：

“道者万物之所然也，万理之所稽也。理者成物之文也，道者万物之所以成也，故曰道，理之者也。物有理不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理；万物各异理，而道尽稽万物之理。”

将万物分殊之理与万物所然之道相提并论，说“夫缘道理以从事者，无不能成。”此种用法，似乎给“理”转入“万物本体”之义提供了一种线索。王弼发展了此种用法。《老子道德经注》第五章“不言不理”、第三十八章“物无不理”仍用“治理”义。在第四十

二章“举其至理，顺之必吉，违之必凶”；四十七章“道有大常，理有大致”；以及《周易注·讼》“若能反从本理，变前之命”等处，则发挥了韩非子的命意。以后宋儒则明确地赋予“理”以“宇宙本体”的涵义。理被视为在逻辑上先于气，犹如道在逻辑上先于天地。如程氏兄弟所言：“天者理也。”（《程氏遗书》卷十一）“盖上天之载，无声无臭，其体则谓之易，其理则谓之道，其用则谓之神，其命于人则谓之性，率性则谓之道，修道则谓之教。”（同上卷一）这里所谓理，似仍摇摆于“理则”与“本体”之间，故谢良佐释之为“自然底道理”。至若以下的语录：“万物只是一个天理，己何与焉？”（同上卷二上）“天理云者，这一个道理，更有甚穷已？不为尧存，不为桀亡。人得之者，故大行不加，穷居不损。这上头来，更怎生说得存亡加减？是佗元无欠少，百理俱备。”（同上卷二上）“寂然不动，感而遂通者，天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动来？因不动，故言‘寂然’；虽不动，感便通，感非自外也。”（同上）则提出一个超越时空、不依存于事物，靠心灵感通来体认的理念。朱熹进而以太极为理之总体：“总天地万物之理，便是太极。太极本无此名，只是个表德。”（《语类》卷九十四）“太极只是个极好至善的道理。”（同上）这颇令人联想柏拉图的“善的理念”。但朱熹又讲“只此气凝聚处，理便在其中”，故他并非认为理是独立于世界之外的理念世界。又讲：“无极而太极，并不是说有个物事，光辉辉地在那里。只是说当初皆无一物，只有此理而已。”（同上）“形而上者，无形无影是此理。形而下者，有情有状是此器。”（同上卷九十五）“太极只是天地万物之理。在天地言，则万物中各有太极。未有天地之先，毕竟是先有此理。未有天地之先，毕竟也只是理。有此理便有此天地。若无此理，便亦无此天地，无人无物，都无