

幽谷的风

Breezes from a Deep Valley

文化批评

唐逸 著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS  
浙江大学出版社

---

幽谷的风

Breezes from a Deep Valley

文化批评

唐逸：著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS  
浙江大学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

幽谷的风/唐逸著.—杭州:浙江大学出版社,2008

ISBN 978-7-308-06297-8

I.幽… II.唐… III.散文—作品集—中国—当代  
IV.I267

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2008) 第 159657 号

幽谷的风

唐逸 著

---

责任编辑 王志毅

文字编辑 徐 婵

封面设计 高海云

出版发行 浙江大学出版社

(杭州天目山路 148 号 邮政编码 310028)

(E-mail: zupress@mail. hz. zj. cn)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 北京中天华唯文化发展有限公司

印 刷 杭州杭新印务有限公司

开 本 880mm×1230mm 1/32

印 张 24.125

字 数 480 千字

版 印 次 2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-06297-8

定 价 70.00 元 (共三册)

# 序

20世纪80年代以来，我除了两本学术专著和一部长篇而外，也时作时辍地写了一些文章。其长者数万言，短者几百字，内容涉及颇广，而体裁亦不拘一格。然而翻检旧稿，却未尝有高头讲章式的论文。如今的学刊，大抵要求统一的论文规格，如关键词、尾注、标题、分段，乃至起承转合，定型的文风，似乎非得合乎那么一种格式，才得入选。论文有格式，“美文”则有腔调，不按拍起舞，休想“入流”。而我本来不想“入流”。我习惯了五四时代那种宽容的作风，兼容并蓄的取材标准。作文么，无非是起讫自然，抒写思想与情怀而已。即便是知识类的文章，也是言人人殊，因为人的认识，其入手着眼体会表述，皆有性情和风格的差异，强行统一，必有所失。既然有这样的想法，我也就那么一路写下来，未必合于某种格式腔调也。

不合时宜，加之孤陋寡闻，也就难得动笔，几十年匆匆驰去，创获甚微，乏善可陈。七年以前，承蒙商务印书馆不弃，印行了一些拙文，仓促之间，录了一首古体旧作，袭用了“荣木”的旧名。如今版权期已过两年，坊间也见不到那本书了，又承出版社诸先生允予，便索性将这些年来写的文章，从头检阅一番，删刈之余，粗略地分为两大类。研讨社会问题的，准备重新组织，扩展论点，撰写为一部专论

《社会与价值》。文化类的文章，则结集为《幽谷的风》，其中有几篇选自《荣木谭》，而颇有修订。

人生苦短，岁月无情，笔之于书的东西，好歹也得有个交代吧。《荣木谭》付梓时，稍显仓促，未及从容校订，有的英文从演讲稿打印，讹脱衍倒，甚至串行，深感愧怍于读者。今借重排的机会，校订一过，也算是偿还旧债吧。旧文凡有文言句法，令今日读者稍感困难，以及思路过于简洁，未充分发挥的地方，也颇有修订。结稿在即，疾书数行，是为序。

2008年4月24日

唐逸于北京



# 目录

- 001 序
- 001 文化研究方法论
- 009 思想史方法论
- 013 《理性与信仰》的方法论视野
- 015 中国的理性思维
- 039 科学与人文价值
- 065 哲学的两难
- 080 法国的后现代与反后现代思潮
- 086 后现代与上帝已死
- 121 中国文化心理与全球化
- 141 佛教、基督教的传华与中国文化的特质
- 159 五四时代的宗教思潮及其现代意义
- 199 信仰情怀
- 235 生命处境与价值抉择
- 248 “科学禁区”的话语类型
- 258 生态观的歧义
- 263 关于自由价值

# 文化研究方法论

所谓文化，乃与自然相对而言，凡人类的创造，皆为文化。故原初的石器工具，及有关的简陋社会俗约，皆为文化。而现今之所谓文化，则多指特定地域、民族、语言的生活方式。此文化之核心，大抵为蕴涵于语言结构中的价值体系，分解之则为种种价值观念。特定文化中人，所以有相类似的心理反应和语言行为，便是在此诸种价值预设驱动之下、与之相呼应、不断进行创造的社会行为。无论作为个人，抑或亚文化或民族文化之一员，其诸种抉择取舍，在语言行为中，皆以一定价值观念为前提。故人之取舍抉择，并非孤立突发无缘无故的任意行为，而有其一致性。如果将人的行为视为一系列语言陈述所表达的取舍抉择，并视此为文本，则已设定一种可观察、可验证的文化研究之对象。而笔者的观察、研究之方法，便是分析与诠释。分析诠释方法，并非唯一，亦不必为最佳之研究文化的方法，却不失为一种可行的方法。其逻辑之自律，方法之严谨，并无异于自然科学，但并不以预测、控制对象为目的。

近代科学的原初设定或根本理念，乃是将人分离于自然，视自然为客体，为可研究、可分解、可破坏、可利用的对象，故科学的方法便是不待于理解人与自然的深刻关系，便根据局部已知的经验因

果，去分解、破坏、预测、控制、利用自然为人类当前的需要服务。其后果已日益显现。是否已经危及人类的生存环境，乃至人类生存本身，亦刚刚提到学术乃至社会的讨论日程。对此，人类所知仍然甚微。然而在清醒的人类心理中，已经引起深刻的不安，乃至恐惧。

此种科学方法有其哲学基础。自笛卡尔以来，西方认识论的定势，便是为科学求知寻找一种确切可靠、普遍适用的理性基础。经过康德体系、启蒙思想，直至 19 世纪末叶 20 世纪初季的逻辑经验论，仿佛已经找到求得必然真理的可靠基础，即科学理性，和所谓统一的科学方法。在科学哲学和科学方法论的领域，逻辑经验论曾居独断地位。对于科学真理的自信，达到倨傲的程度。仿佛通过统一的科学方法和统一的公理系统，可以认识一切科学真理。在那个历史时期，科学家大多相信，全部数学体系可以化约为简单的逻辑系统；已知的科学知识可以化约为统一的公理系统；伽利略和开普勒体系可以作为特例自牛顿体系中推导出来；牛顿体系可以自狭义相对论导出；以及诸如此类。然而 20 世纪的科学新发展，打破了普遍理性和统一方法的理念。例如量子理论建立了自身的公理系统，突破统一的公理系统。哥德尔定理突破统一的逻辑体系。库恩等人在科学史领域突破了统一的、客观的科学标准。德里达、福柯等人在哲学领域批判了逻格斯中心论、普遍理性，揭示了真理和知识的强权性质。同时，人类的诸种倒行逆施，诸如两次“大战”中的大屠杀、制造和储存毁灭人类的武器、对能源和生态的严重破坏、信仰危机、价值堕落、物欲横流、吸毒犯罪，凡此皆令客观、普遍、绝对的人类理性形象，难以维持。在思想界，人们已经认识到，所谓理性，只是人类在经验中学习和自我



校正的能力，而非统一的合理标准或求得必然知识的普遍可靠的保证。统一的科学方法，以及统一的合理标准，已不适用。

然而在此种思潮中，易于导致另一极端，即全面否定理性的功能。人类不具备求知的普遍、必然、可靠的理性基础，以及统一有效的科学方法，这只能证明，宇宙秩序高于人类理性，在认识世界的过程中，人类不具备那一劳永逸地有效的理性原则。人类必须重新审察自身在宇宙中的地位。人类必须以谦卑的、学习的态度，以整体互动的观点，去对待宇宙的奥秘，以及自身生存的环境。然而这并不等于，人类在认识世界的活动中，可以摒弃理性原则与逻辑的方法。人类的世界，始终是，也只能是，一个有秩序的逻辑的世界。人类早已脱离动物的原始状态，根本不可能离开语言的符号和逻辑的形式，与世界发生联系。一切反理性、反逻辑的理论与实践，皆是理性与逻辑的构造物。一切神秘体验、象征语言的表达，皆以某种逻辑形式为基础。后现代思潮对理性的颠覆性批判，也是理性思维的结果。后现代思想家，无论其文章风格如何晦涩犷牙，其核心思想皆可梳理出命题的形式，有其前提与逻辑推理的方式。在人类认识活动中，虽然不可能有统一的公理系统和统一的逻辑体系，然而在任何局部论域，任何有效的思维与操作，皆必以理性思维和某种逻辑秩序为基础。无论自然科学抑或人文学术的研究活动，皆以严格有效的理性思维为基础。自然科学以其操作性定义、对应实施、数理模型、公理系统在感官领域内构筑的物理世界，不仅显著地破坏了自然的和谐，而且显著地成为人类生存不可或缺的手段。人类对理性的再认识，是一种观念的进化，而非摒弃理性。理性不可废。科学亦不可废。科学本身并无过

错，过错者乃是以不当的理性观和认识论指导科学，将既定的不完备的自然科学方法神化为唯一可靠的求知方法，以为在自然领域和价值意义领域同等适用。以此之故，研究库恩、费耶阿本、利奥塔、罗蒂、厦皮尔以及晚近科学哲学家对基础主义的理论批评，实属必要。然而对于某些后现代思想家颠覆理性的言论，亦应有清醒的理解。应该看到，科学实践之所以有效，正因其能在具体经验中不断学习并自我校正的缘故。科学破坏自然与危及人类，大抵属于运用错误，即错误的价值观念之指导。至于科学方法中蕴涵的具体价值取向，与科学实践的具体关系，则是一个十分烦难的未来哲学问题，不可与科学主义相提并论。

本文关于文化研究方法论的研讨，便以上述思考为基础。

诠释分析方法论的基本设定是，研究的对象是文化，即主体的意义构筑，具有主体性，不可作为物化对象加以破坏利用，而只能以主体间互动的方式加以研究。同时，由于文化对象是人的精神创造，属于知觉意识领域，不属于感官领域，故不可用对待感官领域构筑物（物质）的方法，即科学方法，加以研究。在知觉意识领域，不可能有感官领域中那种量化，以及操作性定义和对应实施。因此在精神价值领域，大凡科学定律，以及作为科学定律基础的经验因果，未必适用。最简单的例证，便是在感官领域被一般科学家认为普遍适用的热力学第二定律，不适用于人的精神创造活动。在任何一个封闭的知觉意识系统内，信息皆可呈负熵增长，而不一定像物质系统那样呈正熵增长。因此人的活动，不可视为物质事件或事实，根据对待物质事件的统计方法，构筑数理模型，进行预测，加以利用。确实有人在宏观

经济学和社会学领域，将人类集体活动作为事件，加以量化，进行此类预测。其预测效果甚微。特别是这些预测对象，当其认识到被如此处理时，完全可以反其道而行之。主体的自由意志，可以作各种选择。当人们意识到被当作物质事件，被预测“必然”作出某种选择的时候，他们完全可以作出别的选择。主体自由是人之所以为人的基础。因此，分析诠释方法论的第一设定，便是敬重人的主体性和人类的尊严，将人的创造物文化，作为意义系统，而非作为物质事件来研究。意义的陈述，便是文本。故分析诠释方法将文化作为文本来研究。

有活的文本，有“死的”文本。大凡正在使用中的口头陈述，以及表现为意义的人类行为，皆为活的文本。而书面陈述，因其已脱离主体的继续活动，在此意义上为“死的”文本，但就其意义生命对诠释者继续存在，而且与作者的创造活动或作者其他作品的互动而言，仍为活的文本。对文本的研究，不可能为预测和控制，而只能为理解，为求知。在主体互动、深入理解、文化交流的过程中，文化自身亦不断地发展演化。但文化不能预测，不能控制，不能改造，更不能革命。

语言是人类意识的流动性形式。这个基本判断有两个逻辑后承，即：意识是流动的，永远不可能凝固在一种永驻不变的意义上；意识到的意义下面，可能有未被意识到的意义。因此，意义的表达或陈述，既有其明确的、被主体意识到的层面，亦有其晦暗的、未被主体意识到的层面。在主体组织一种意义的时候，往往自觉或不自觉地应用某些前提、预设。在组织过程中，意义实现为何种形式、语汇、话语，其中涵有何种潜前提，皆是复杂的过程，其中许多环节并不在主

体的意识之内。以此之故，对于文本的理解，亦是一个十分复杂、往复循环、主体互动、逐层深入的过程。既需要以整体、历史的观点来诠释局部与现时，亦需要以局部与现时的观点来诠释整体，再以经过诠释的整体来诠释局部；既需要以文本来理解自我，又需要以自我来诠释文本，再以新的理解进行新的诠释，如此往复循环，生生不已。在这一切过程中，总有若干环节逸出自我的意识和控制之外。明乎此，则不难理解，何以人的意向、价值、意义的问题，涵有理性与非理性两个层面，其过程极其复杂，不可能在感官领域的统计性预测和规律性控制之内。在此方面，人类所做的一切努力，皆可能导致意想不到的后果。文化的演化，只能在理解、互动、交流中自然发生。分析诠释方法论的基本设定之一，便是在工作之初，确认此种处境。

在文本诠释过程的每一环节当中，皆需要通过语言、逻辑的分析，弄清楚关键词项、语句的涵义，再与诠释相结合，研究其深层涵义，再与分析相结合，研究意义结构的逻辑形式，并将既知的意义结构与正在研究的意义尽可能统一在逻辑形式之内。所谓尽可能，乃是说，既认识到清晰的逻辑形式对于理解和诠释意义之必要，又认识到逻辑的有限性和不完备性，因而在做不到的时候，亦不硬要将不同层面的意义纳入统一的逻辑体系。人与世界的关系，既不能脱离逻辑和语言，又不能永远强行纳入统一的逻辑体系。人类的求知活动，既不能追求完美，又不能不追求完美：既不能达致绝对统一的逻辑，又不能不力求逻辑的统一。这便是人类的有限存在的必然处境。分析诠释方法论的基本设定之一，便是直面此种处境。

分析与诠释的关系，既为互补，又为互斥；既有和谐，又有张

力。分析的目的与结果，总是将概念分解为简单因素，纳入逻辑的关系。总是要求词项有明确的定义或逻辑值，并在推理中维持此明确的逻辑值，方为有效。这实际上是制造一种人为的简化语言。而人类实际使用语言的时候并不如此，词的涵义和语句的结构皆处于松散、开放、歧义、多义的潜能状态。正是在此种状态下，人类语言的意义方得以形成和交流，而且充满丰富的联想、暗示、象征、情绪、意向、色彩。分析的目的，便是将一种意义结构，梳理为明确的思想陈述，也就是在理性、求知的层面上，来研究和理解一种意义。然而这样做的结果，必牺牲意义的丰富性。因为意义的丰富性，恰存在于不明确之中。而研究文本，又要求分析。这是由于：一，诠释本身要求分析，在诠释意义的每一步骤，为要确定一种本义，必加以比较、判断、验证，也就是分析。二，判别文本的价值，要求分析。文化的价值有诸多方面，包括其本身生命的悠久性、对人类生存的贡献、与科学真理的相容性、观念形式的简洁优美之类，而任何比较判断，皆为分析。三，确切描述和表达诠释的结果，要求分析。以此之故，诠释实倚重分析。然而诠释又排斥分析。因为诠释的目的，恰是发掘全部意义，包括其深层的晦暗的未被发现的和可能实现的意义。诠释保存丰富性，而分析牺牲丰富性，故互相排斥。分析诠释方法论的基本设定之一，便是直面此种关系，于张力中求和谐，于矛盾中求统一。此种允执其中、知其不可而为之的态度，也是一种中国文化的价值取向。

以上便是分析诠释方法论的基本设定。此种研究文化的立场，既强调保存文化的固有价值，否定人为的改塑，又提供一种文化自然演化的条件。通过分析诠释方法的研究，可以使文本显示出未被发现

的深层涵义，使文本脱离原有的传统的话语，特别是权力话语。比如使安瑟伦脱出传统的经院哲学话语，使老子脱出传统的道家话语。又如民意测验的答卷，经过分析诠释，其结果与原始的统计可以大相径庭。此种研究，积累到一定程度，或可促进文化共同体的自我意识和反省。文化共同体的多数之自觉与观念更新，便是文化自然演化的契机。这便是分析诠释方法论的生命力之所在。

然而不仅如此。在不同的甚至所谓异质的文化之间进行比较研究，三层次的分析诠释方法论，可以提供新的研究视野。比如在中西文化比较研究中，可以分三个层面展开。首先，在词语层面，将传统的训诂方法和西方辞源学的技术结合到分析诠释方法之中，可以使日常用法中不明显、不确切的词义，彰显为一个由本义、引申义到转义的逻辑系列。此时，词语的意义已经扩展丰富了。其次，在句式层面，将包含扩展了意义的词语，在句式中进行严格的逻辑演绎，彰显其全部逻辑意义的可能性。再次，在文本和话语层面，通过诠释的方法，发掘其与特定话语及日常用法的种种联系、联想以及诸多象征、暗示的关系，进一步扩展了特定文化中富有价值色彩的观念及其语言形式的意义。经过三层次分析诠释方法的系统研究，原来认为不具有可比性的不同乃至异质文化观念，可以在同一意义层面上进行了。比如汉语的“理”与西方的“理性”，便有了这种可比较性。此时可以感到文化的疆界奇妙地扩大了，给文化之间的交流和理解提供了全新的视野。这种方法使我们感到，不同文化是可以互动和理解了的，这也是分析诠释方法论的生命力之所在。

## 思想史方法论<sup>①</sup>

对于历史上的思想，可有种种不同的评价标准。其一是专就思想本身的形式严整性立论，此即某些思想史家所称的逻辑之美（或不美）。其二是专就思想在实践中的成败功过立论。然而观念皆有其理想相及现实相两个方面，若仅以其现实相评价其理想相，似失于偏。观念的现实性固然可由其实践的效果加以判断，然而观念却往往还具有其原型性，而使其生命历久不衰，或激发出具有连续性的新观念，以及后世之实践。故吾人对于历史上的观念之评价，即令仅就实践之效果而论，亦不得不括入此种继承性实践之得失。古希腊城邦的市民大会式民主，不久便被大帝国征服并取代，可谓历史上之失败。然而其依据程序化的舆论权力来制约行政权力的民主思想，却成为近现代相对成功的民主实践之原型（人权观念则大抵源于斯多亚派及基督教的自然法人权观），此点则不容忽略。中国周朝的井田思想，虽在当时及后世皆未获成功，然其对后世的政治哲学与实践皆具某些原型性影响。凡此种种，皆为研究思想史者不可忽视之条件。而一种观念是否具有持久之生命，又首先取决于其逻辑之严整性及理念上的合理

---

<sup>①</sup> 本文为唐逸著《西方文化与中世纪神哲学思想》的引言。

性。以此之故，思想史之第一要义实乃研究思想本身之意义结构。

与实践效果相关，另一种评价标准便是根据行为的利益动机来说明思想的性质。如哈贝马斯的诠释学便强调利益在思想中的作用。等而下焉者则满足于说明某思想代表某阶级的利益，仿佛舍此而外思想别无价值可言。然而以利益说明思想的性质及意义，颇有逻辑上的困难。一，思想本身不在观察范围之内，故对于思想形成过程中，“利益”是否以及如何参与思维，不可能给以证实或建立操作性的理论模型给予说明。二，“利益”作为行为动机，乃是被主体理解的利益，亦即是一种理念；自在的利益不可能参与思维。三，既然利益是一种理念，其本身便是一个价值判断；在判断中主体可能已经不自觉地运用了传统价值的前提，修订或否定了原初的利益。四，在利益性判断中主体运用价值性前提，此前提作为判断又有其前提，如此追溯下去则会发现极其复杂的概念联系，故欲在行为动机与原初利益之间建立规律性的平行关系十分困难。

要之，在人类观念世界中本无“赤裸裸的实际利益”，而仅有价值性理念性的利益。一切利益的涵义，皆以一定的价值观念为前提，依主体的认识而变动不居，故以固定的利益来论定固定的思想之“本质”，并无充足理由可言。人对于利益的判断往往被日后的实践（以及新的认识）所否定或修订。当人们自以为按照本身的利益而采取激越的行动时，也许正在走向灾难或毁灭。反之，历史上的社会性灾难也可能产生史称的有利因素。十字军讨伐、圣像破坏运动、三十年战争、世界大战，大率如此。陀斯妥耶夫斯基在“死屋手札”中喊道，不要为我指出我的利益是什么，利益对我有什么用呢？陀氏乃是



在为人类行为中的非理性动机张本。实际上，人类的行为动机，既有意志的参与，又有理性的参与，也有潜意识等冲动的参与，大抵以语言为形式，却鲜有清晰的性质。其中利益观念自起一定的作用，然而此种作用的性质、程度、过程并不很清楚，尤以利益观念与其他价值观念的关系最为纠缠。但是利益是一种“兑现价值”，人们对其迫切关注，使其有较多的实践检验机会，亦即较多的修正机会。这也许是功利主义的 *raison d'être*，然则这也正是不可用固定利益来说明思想之性质的有力理由。

既然思想不是利益的工具，那么思想是什么呢？笔者无意于裁判思想的“本质”。吾人所知道的思想，乃是思维的语言陈述，其意义随主体之体验理解而深化。一定的陈述之意义，与一定的行为模式之间，有一种不确定的对应关系。如不论“事实的陈述”，则思想观念大抵具有价值判断的性质。人们往往留意于实践对于思想效果的检验功能，却疏略于观念对于实践之目的与领域的设定作用。大约语言的自我设定性，实践的不可穷尽性，加之思维的不可观察性，乃是使观念具有持久生命及意外发展的基本条件。而一种观念是否具有持久的生命，则首先取决于其相对于文化体系的理念之合理性。一般而言，无法判断一种“传统观念”会在什么时候以什么形式重新出现并影响人们的行为。

以此之故，在思想史研究中，需要一种方法，来系统地处理上述的观念持久或可能持久的现象。笔者曾提出分析诠释法，以研究深层涵义。此方法以语言陈述为本文，留意于理性与非理性两个层面，采用一切可行的分析和诠释技术，不排除清晰的心理分析和历史解