

黄克剑

主编

問道

第一辑

福建教育出版社

問道

第一輯

黃克劍

主編

2007

福建教育出版社

图书在版编目(CIP)数据

问道. 第一辑/黄克剑主编. —福州:福建教育出版社,
2007.7

ISBN 978-7-5334-4762-5

I. 问… II. 黄… III. 人文科学—研究 IV. C

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 112118 号

问道 第一辑

黄克剑 主编

出版发行 福建教育出版社

(福州梦山路 27 号 邮编:350001 电话:0591—83725592 83726971

传真:83726980 网址:www.fep.com.cn)

印 刷 福州晚报印刷厂

(福州西洋路 4 号 邮编:350005)

开 本 787 毫米×1092 毫米 1/16

印 张 24.75

字 数 356 千

版 次 2007 年 7 月第 1 版 2007 年 7 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-5334-4762-5

定 价 50.00 元

如发现本书印装质量问题,影响阅读,
请向出版科(电话:0591—83726019)调换。

告 白

这是一个被夸示为“知识爆炸”的时代，忙不迭的人们在对裂变中的“信息”作财富折算时正被调动起持续亢奋的攫取欲。在牟利的缰绳把“知识”牵给人、又把知识牵给“知识”的当下，我们从良知的渊默处开始“问道”。

“道”，并不是被古希腊人当作“不可挽回的必然”而信从的“逻各斯”，也不是近代以来诸多东西方学人把握在思辨中的所谓宇宙本体。就近取譬，“道”当然可以用“道路”作喻说，而“道路”则决不至于存在于人的行走的践履之先或之外。人行走可谓之“蹈”，“蹈”必有所向或“导”向，因此唐人陆德明就曾说过“‘道’本或作‘导’”。不过，“导”或引导既然总是朝着一定方向的，这方向的抉择便不可能不关涉以应当不应当作判断的那种价值弃取。古人有“为道”（“为道日损”）或“致道”（“学以致其道”）之说，其所谓“道”，无论是道家的“道法自然”以“复归于朴”之“道”，还是儒家的“人能弘道”而“我欲仁，斯仁至矣”之“道”，都意味着一种人生自觉，一种价值导向，一种对浑然于生命自然中的某种价值性状向着其极致境地的无底止地提升。“道”作为应然的价值取向上趣之

弥高的境地，当然是根于生命之真切的，然而其显现却又不滞落于可感的经验，此真实乃为一种虚灵之真际。

这里所谓“问道”，即是在中国先哲及西方先哲的启迪下再度返回到人生之原始真切处，探询那对于人来说可以应然相期的虚灵之真际。诚然，作为虚灵之真际而寻问的“道”，并不拘泥于中国古代儒、释、道中的任何一家，也不拘泥于勉强比拟于“道”的柏拉图的“善的理念”、康德的“至善”或胡塞尔的“先验自我”之构设，但这带着特殊的时代难题的“问道”，却终是要回味“轴心时代”——古印度出现释迦牟尼、古中国出现孔子、古希腊出现苏格拉底、古犹太人中出现耶稣的那个时代——所确立的人生的神圣感。也许人文心灵只有在回溯中才可能有所升进，新的“问道”者的一个执著的信念在于：运思之灵韵犹如艺术之匠心，可认同的精神传承当在永不重复的富于生命个性的创造中。

《问道》为“问道”者而设，它的初衷和归趣只在于“问道”。与所“问”之“道”相应，《问道》相信，“道”敞开着，它息息相通于情态各异的学人的真切生命。为此，《问道》也为自己留住了一份希望，一份即使在某个时刻不免失望却也决不至于绝望的那种希望。

黄克剑

2007年5月4日

目 录

设论

人论(纲要)	黄克剑	3
道德意识来源论纲	倪梁康	47

述议

语言批判与生活形式——维特根斯坦哲学新解	张志林	67
德里达的巴别塔与不可能的诗学——解/构之后的宗教可能性	胡继华	85
生存·悲剧·超越——祈向超越之维的雅斯贝斯生存悲剧	孙秀昌	109
艺术对幸福与解放的承诺——马尔库塞“艺术形式”思想论	丁国旗	153
道法自然——略论魏晋南北朝时期的艺术自觉与书法艺术形而上学	邓宝剑	186

考释

文人如何对抗现代性危机——论本雅明眼中的波德莱尔	于闽梅	239
早期谢林的“新神话”思想	杨俊杰	259
“法、悟、化”三阶段理论——胡应麟对李何之争的理论解决	王明辉	273

辨正

或性保留——胡塞尔现象学之“本质”概念辨略	耿 涛	291
现象学视域中的古希腊悲剧——从尼采《悲剧的诞生》谈起	王均江	320
克罗齐语言学与索绪尔语言学之辨——兼谈文化危机时代的语言学抉择	陈洪杏	336

特稿

《境界与文化——成人之道》序、后记	张世英	367
关于现象学文献翻译的几点考虑	邓晓芒	372

Contents

On Man /Huang Kejian	3
On the Origin of Human Moral Sense /Ni Liangkang	47
Critique of Language and Form of Life: A New Interpretation of L. Wittgenstein's Philosophy /Zhang Zhilin	67
Derrida's Babel and Poetics of the Impossible: Possibility of Religion in a Post-De/construction Scenario /Hu Jihua	85
Existence, Tragedy and Transcendence: Dimension of Transcendence in K. Jaspers' Existentialist View of Tragedy /Sun Xiuchang	109
Commitment to Happiness and Liberation by Art: On Marcuse's Idea of "Art Form" /Ding Guoqi	153
Tao Follows the Way of Naturalness: On the Self-consciousness of Art and the Metaphysics of Calligraphy during Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties /Deng Baojian	186
How Men of Letters Deal with the Crisis of Modernity: Understanding C. Baudelaire through W. Benjamin /Yu Minmei	239
On the Idea of "New Mythology" in Schelling's Early Thought /Yang Junjie	259
About the Three Stages of "Fa" (Imitation), "Wu" (Intuition) and "Hua" (Transformation) in Literary Practice: Hu Yinglin's Theoretical Settlement upon the Li-He Debate /Wang Minghui	273
Preserving "Vielleichtkeit": A New Inquiry into Husserl's Phenomenological Concept of "Essence" /Geng Tao	291
The Ancient Greek Tragedy from a Phenomenological Perspective: An Interpretation of Nietzsche's <i>The Birth of Tragedy</i> /Wang Junjiang	320
Distinguishing between B. Croce's and F. Saussure's Linguistics: A Possible Turn in Linguistic Study in an Age of Cultural Crisis /Chen Hongxing	336
Preface and Epilogue of <i>Culture and States of Mind: On the Way of Becoming Man</i> /Zhang Shiying	367
Opinions on Translation of Original Phenomenological Works /Deng Xiaomang	372

设
论



人论(纲要)

内容提要：1. 人不能栖居在人的境域之外，人在创构属于自己的境域的生命活动中成为人；人的人化中的自然境域，人的不断为人所调整或重构着的相互间的社会历史关系的境域，人的关联于上述境域却又不累于上述境域的精神境域，构成人的文化境域。

2. 不论人们对这文化境域的整合机制如何理解，涵淹于其中的人的“受动—能动”性却总是文化的真正灵魂；人的生命存在所以是一种文化存在是由于人自己，在自己是自己的存在方式的理由的意义上，人当然是“自由”而非“他由”的。“自由”的内涵并不只是不牵累于他物，它的一个理所必致的诠释也在于自由者的功过自承或休咎自取。

3. 在“受动—能动”的分际上贞定“自由”，被贞定的“自由”更大程度地显现于人的生命活动的有待性；但“自由”也还有其非对待性的一面，或所谓无待的向度，那便是人的道德的自我完善，心灵的自我督责，人格的自我提升，境界的自我超越——人在这里把自己和其它“有情”最后区别开来。

4. “自由”是无色的，但人生的自由之光透过心灵祈向的三棱镜却折射得出异彩纷呈的价值色调。正像太阳的光谱通常现色为红、橙、黄、绿、蓝、靛、紫一样，自由之光见之于价值谱系之大端则约略有富强、正义、和谐、真、美、善、神圣等不同格位或取向。

5. 诸多价值色调在“神圣”之境中的浑化，在整全上呈现出无色，这无色恰是“自由”的本色。这是一体无色的“自由”在经由世俗的三棱镜分色后的还原，它表征着人的有着价值追求的精神由相对而入于绝对。“神圣”之境永无可能尽致地实现于任何一个人或民族，但对这一境界的认定却决不就是虚妄的悬拟。就其为不同于感性真实的另一重真实而言，它乃是一种“虚灵的真实”，它存在于人的本然的生命追求的方向上，作为“应然”构成人的终极眷注，以对“实然”中的人作恒久的价值提撕来确证其那份不言而喻的真际。

6. 自由的人的精神就其本性而言不会是一往不还的，由反观所获得的“人”与“文”的自觉有可能使一种能够调整自身生命机制的族类文化不必承受同自然生命一样的命运。自由不

在于鄙弃可感的真实，而只在于把可感的真实时时关联于虚灵的真实。理念式的可祈想的世界可能永远在现实世界的彼岸，但那彼岸却永远此在于人的境界所在的企慕着的心灵。

关键词：人 自由 对待性 非对待性 价值祈向 虚灵的真实 文化错觉

一

1. 在一切既知的存在中，人是唯一能发问并致答的存在。人对自己境域中的“这”或“那”的未可穷计的发问必致对何以如此发问的发问，这向着发问的发问是发问者的反身自问。比起“这是什么”、“那是什么”、“那又是什么”的问题来，能够提出这类问题的“人”——“何以会如此”——或者更耐人寻问些；同样，相应于“这怎样”、“那怎样”、“那又怎样”、“这应当怎样”、“那应当怎样”、“那又应当怎样”的话题，“人怎样”、“人应当怎样”显然会亲切得多、持久得多地攫住人的只是因着诘问才被激活了的心灵。

人不能栖居在人的境域之外，人在创构属于自己的境域的生命活动中成为人。像是晦冥中一团燃烧不住的活火，人的生命之光以怎样的方式辐射到怎样的远处，人也便在怎样的远处内获得了自己怎样的境域。这境域的边缘是模糊而隐约可辨的，它并非不可穿透，但穿透既得的边缘只是达到了新的边缘，诚然新的边缘又在可穿透中。

人没有一块与生俱来的镜子可供鉴照，人辨识自己的容止并在这容止中发见那非人莫属的神韵或风致，只有藉着对人的生存境域的审视。这是对一个直接逼向人的心灵的问题的间接化，曲进的智慧把“我”的自问转为对“你”或“他”的探询：人的存在境域怎样，人的生命活动便怎样；人的生命活动怎样，人便怎样。这里，重要的在于人的生命的抚躬体证，有了这一层体证，对存在境域乃至生命活动的询问才不致疏离或遗忘了人的切己存在或切己存在着的人。

对人的话题即使像《圣经》所训示的那样从“神”说起，那“神”

亦是与人相“约”的神。神与人的相约，意味着为人所崇仰的神毕竟离不开人的崇仰，而为人所悉心领悟的神谕或圣言也决不就在人的竭其心智的领悟之外。神往往被尊奉于人终究难以企及的彼岸，不过，这富于实践感的观念的亲切，却只在于它印证了人对人的彼岸的向慕或敬畏，而这份向慕或敬畏所以得以持存，乃是因着人永远无法在经验或现实的践履中达致那为人的心灵所祈望的虚灵之真际。因此，真正说来，神学仍不过是人之所觉的一个界域，对神域的喻说，说到底却还是对喻说神域的人的喻说。

2. 任何一种有生的存在都是受动于其生存境域的存在。人同其它一切有生的存在物一样，首先必得以自然为生存境域因而受动于自然。就有生的存在物以什么为存在对象便是什么存在物——例如，鱼以水为存在对象因而是水生生物——而言，人当然可以说是自然存在物。不过，人在受动于自然的同时也能动于自然，因此人不只是动植物那样的受动的自然存在物，人也是能动的自然存在物因而是“受动—能动”的自然存在物。当人被称作“受动—能动”的自然存在物时，那“自然”已不再是自然主义或客观主义意味上的自然，而人也不再只是孤峭的主体意味上的人。人的“受动”而“能动”的活动把人客体化，也把自然人化；人和自然的这种相缘互化的共在诚然是从人说起的，但从人说起仅仅是为着获得某种切近的明证性。换句话说，即使是谈论“自然”，我们作为人也只能在活生生的人与自然的相缘互化的关系中去谈论，而且谈论者既然是人，倘要避免陷入超出人之视野的独断，那便也只能从人的生命活动这里获得一个如此论说所必要的差强人意的契机。

纯然的受动——从存在对象那里获取需要的满足因而受制于这对象——带给受动者的是命运的锁链。大自然一次性地给定了一味受动于它的动植物的生存方式和生命活动界限，动植物遂因着对自然的生存境域的就范而使自己归化于自然。能动是能动者对命运的抗争，它意味着人在同自然的对象性关系中的一种独特地位的赢得。人以自然为生存境域使自己必得对自然有所遵循，但人也以自己的有目的、意向和情趣的活动或所谓对象化活动改变或再造着自然。这对自然的能动地改变或再造

不仅使作为人的生存境域的自然只能被恰当地称作“人化的自然”，而且，正因为这样，它也使人的生存境域不再局守于自然。

挣开自然的过紧拥抱并不就是要委弃自然，人的新的生存境域是扬弃自然境域——使进入其中的自然境域赋有了别一种意义——的境域，即所谓文化境域。一块顽石被尚在开化中的初民打磨出对他们说来有了某种价值的棱角或锋刃，或是被有了更高审美情趣的今人雕成一尊石像或一件饰物，它便不再是自然物而是文化物了。所谓文化物，乃是人的意向、欲求和为这意向、欲求所促动的智识、美趣、能力在“物”上的实现，人以文化物为存在对象因而以人与文化物的关系为存在境域使人的存在成为一种文化存在。

作为人的存在境域的文化，或可看作是一个有着复杂构成——可相喻以磁场、电场、重力场——的“场”。它形之于物，见之于人的物化和物的人化的方式，它也显现于人与人之间的非自然关系的关系。无论人与人之间有着怎样令人生厌的纠葛、抵牾和排拒，人却永远需要诸如家庭、社会、政治、伦理等人与人的关系，维系并导引这种种关系的是习俗、法律及日益精密化了的典章、制度、礼仪和教养。从人类最早的群婚杂处到今日一夫一妻的配偶婚姻，从初民的氏族聚居到今日条理井然的行政秩序，从野蛮乃至蒙昧时代的母权、父权、酋长制到今日的君主立宪或民主共和，从隶属型的血缘伦理到今日以人格与公德的重新认可为前提的人伦格局，这期间的一切规约、惯例、法制、礼仪，无不可称之为文化。不过这文化中无处不有的人的意向、欲求和为这意向、欲求所促动的智识、美趣，不是凝集在有形可状的“物”上，而是涵泳或渗贯在交际中的人的行为上或立为章程、法度、准则或楷模的典籍中。

同人与物、人与人的关系成生动之一体的还有为人所创设而又构成人的更虚灵的对象性存在的境域，它们是语言、神话、宗教、艺术、科学、哲学等。正像人以人与人的社会关系为存在对象因而是社会存在物一样，人以语言、神话、宗教、艺术、科学、哲学等为存在对象，使人成为语言存在物、神话存在物、宗教存在物、艺术存在物、科学存在物、哲学存在物等。而且，人不仅以当下的人与物、人与人的关系为存在对

象，以当下的语言、神话、宗教、艺术、科学、哲学等为存在对象，也还以这些存在对象的损益、沿革为存在对象，因此人又可以说是历史存在物。但无论如何，上述人与物、人与人的关系及语言、神话、宗教、艺术、科学、哲学等都可一言以蔽之谓“文化”，所以，人亦可理所当然地被简括而整全地称作文化存在物。作为文化存在物，人不可能不受动于文化，然而人也毕竟以批判、鼎革的方式能动于文化，就人既受动于文化又能动于文化而言，人当然可以说是“受动—能动”的文化存在物。

3. 人的人化中的自然境域，人的不断为人所调整或重构着的相互间的社会历史关系的境域，人的关联于上述境域却又不累于上述境域的精神境域，构成人的文化境域。不论人们对这文化境域的整合机制如何理解，涵淹于其中的人的“受动—能动”性却总是文化的真正灵魂。人自己使自己生活在为人所创设的文化世界中，或者说，人的生命存在所以是一种文化存在是由于人自己。在自己是自己的存在方式的理由的意义上，人当然是“自由”而非“他由”的。“自由”的内涵并不只是不牵累于他物，它的一个理所必致的诠释也在于自由者的功过自承或休咎自取。有人说人是“政治的动物”（亚里士多德），更多的人则认为人是“理性的动物”，也有人别具理趣地把人界说为“符号的动物”（卡西尔），然而在一种更虚灵、更趣近人生实际的格位上，却未始不可说：人在一切“有情”中，是最堪称作自由存在物的存在物。

“自由”可以被界说为人的独异的生命活动——文化创造活动——的性质，“自由”又可以被把握为人在自己的文化创造中的一种祈向。作为人的生命活动的性质的自由是文化本体论意义上的自由，作为人的生命活动的祈向的自由是文化价值论意义上的自由。自由的最后一重涵谓因着对前一重涵谓判之以“好”（good）而发生，自由的前一重涵谓也因着自由的最后一重涵谓的获得而得以补足或完成。“自由”未始不可以关联于一种理想状态，但理想的“自由”之根却在于作为人的生命活动之性质的“自由”。理想的“自由”是配称于理想的人——或所谓理念形态的人——的，它启示给人们的是一个无底止的历史过程。倘不是把经验世界内永远不可能达于圆满的那种终局式的“自由”作为唯一目的，那末人

们也许可以在这一点上确立更大的人生自信：自由的获得就在于祈向自由的人们对自己的有着自由性质的生命活动的发动。

4. “自由”从一开始就同“受动”有着不解之缘，单是这一层缘起就注定了“自由”的真实品格中决不会有所欲为的任性。“自由”所以为“自由”当然是由于“能动”，但这“能动”只是着力于“受动”才有了自己的动势，因此这“能动”永远是“受动”之“能动”或所谓“受动”而“能动”。

人是“必然”的，抑或是“自由”的？这个古老而并未陈旧的问题不知吞没了多少答问者的智慧。当今天的人类不得不再次直面这不容敷衍的盘诘时，我们依然看得见历史峭崖边上的司芬克斯的阴影。古希腊最早的哲人们是把“必然”了解为一种“命运”的；当赫拉克利特说“神就是永恒的流转的火，命运就是那循着相反的途程创生万物的‘逻各斯’”^{〔1〕}时，或当巴门尼德说“存在永远是同一的，居留在自身之内……因为强大的必然性把它局限在这个锁链之内”^{〔2〕}时，他们都毫不含糊地认可了“必然”的锁链对人的无可逃遁的“命运”的羁牵。无论是以“水”为万物“始基”的泰勒斯，还是以“火”为“始基”的赫拉克利特，或是以生自“一元”的“数”笼罩世界的毕达哥拉斯，所有的“始基”论者无一不是“必然”论者，也无一不是“命运”论者。同是孜孜以寻万物“始基”的阿那克西曼德和毕达哥拉斯，先后都有过“始基”、“必然”而“命运”的点睛之语；阿那克西曼德说“万物由之产生的东西，万物又消灭而复归于它（始基——引者注），这是命运规定的”^{〔3〕}，毕达哥拉斯则断言“一切都服从命运，命运是宇宙秩序之源”^{〔4〕}。“必然”或“必然性”在古希腊之后的哲学史中有过种种界说，倘使我们不只是辨惑于这些界说，而是返回到“必然”的原初义涵，那末所谓“人是必然的，还是自由的”问题也就成了这样：“人是被命运注

〔1〕北京大学哲学系编《古希腊罗马哲学》，北京：商务印书馆，1961，第17页。

〔2〕北京大学哲学系编《古希腊罗马哲学》，第53页。

〔3〕北京大学哲学系编《古希腊罗马哲学》，第7页。

〔4〕北京大学哲学系编《古希腊罗马哲学》，第35页。

定的，还是自由的？”对这转换后意趣变得异常明确的问题，我们当然可以给出一个如是并不拖泥带水的答案：人是自由的，人的本质在于自由。“命运”的观念诚然也可以在“自由”的前提下作一种保留，但这命运已不再是人之外的力量的一种不容抗拒的强加，而是人因其“自由”而自己为自己抉择可能的前景。他在的命运使人无从自作主宰，却也免去了人所可能担负的责任；自在的“命运”——由可能的选择而自己为自己安排的“命运”——是自由的允诺，但由自由带出的则是人的自我担待的沉重。

希腊化时期的哲学家伊壁鸠鲁对原子偏离直线运动的一往情深的描绘，或可看作是一则最早的关于人的“自由”启蒙的寓言。在这里，原子直线下落被看作原子的“质料”规定（物质性）的直观化，而原子偏离直线以使自己——一个独立、自主的实在——不致扬弃在作为下落轨迹的直线中，则被认为是直观化了的原子的“形式”规定。“质料”是原子的受动因素，“形式”是原子的能动因素，原子因着受动而能动的规定而有其自由。比起把必然性视为命运与天意的前此的德谟克利特的原子论来，这另辟蹊径的原子学说启示给人们的是肯认人的自由价值的世界。伊壁鸠鲁并不反对“把一些事物归因于必然，一些事物归因于机遇”，他所反对的只是由“必然”的执著而把人的一切命定化。他曾果决地宣说：“就是听从那些关于神灵的神话，也比作自然哲学家们所主张的命运的奴隶好得多；因为神话还给我们指出一点希望，可以借崇拜神灵而缓和神灵的震怒，至于命运则对于我们显得是一种不可挽回的必然。”^{〔1〕} 这说法意味着一种抗争，一种在“必然”而“命运”的普遍认同背景下为人的“自由”所作的抗争。

5. 在“受动—能动”的分际上贞定“自由”，被贞定的“自由”更大程度地显现于人的生命活动的有待性——同存在境域相对待因而对存在境域不能无所依恃。但“自由”也还有其非对待性的一面，或所谓无待的向度，那便是人的道德的自我完善，心灵的自我督责，人格的自我

〔1〕伊壁鸠鲁：《致美诺寇的信》，见北京大学哲学系编《古希腊罗马哲学》，第369页。

提升，境界的自我超越。这是人的独异的生命活动在反观自照的内心世界的展示，是精神的自我审视和自觉反省。自由在这里体现为“自律”、“自得”、“自贞”的原则，人由此把自己和其它“有情”最后区别开来。无待向度上的人的自由带给人的的是一个真正的内在世界，只是在这里才产生了所谓“境界”问题。“境界”自觉是人类史上赋有界碑意义的事件，被雅斯贝斯称作“轴心时代”的那个时代，其实即是“境界”自觉的时代。雅斯贝斯发现了这个时代的独特地位，但这个诗意朦胧的发现显然还可补上画龙点睛的一笔——“境界”意义上的心灵之光只是在这时才透出人类精神的地平线。

以古希腊哲学而言，苏格拉底之前的哲学还纠缠在“命运”底蕴的寻索中，从苏格拉底——他出于对“心灵的最大程度的改善”的关切而探询“美本身”、“善本身”、“大本身”——开始，哲学才有了自己的“境界”主题。依哲学史家们惯常的说法，古希腊早期哲学的措思兴趣多在于“自然”，只是在苏格拉底（或者更早些的“智者”）之后，哲学才把更大的热情投向“人”。其实，真正确切的判断也许应当是这样：古希腊哲学的命脉自始即是为“人”所牵动的，不过，它的前期所关注的是人的未可自作宰制的命运，因而外骛为种种宇宙论的悬拟；从苏格拉底起，哲学的慧识开始属意于人的境界，于是牵系于人生意义贞定的形上价值祈向成为其眷注的焦点。

不论黑格尔的晦昧思辨怎样把虚灵得多的精神一步步囚进了逻辑的园囿，他对苏格拉底前后古希腊人心灵世界的一个发现却终是耐人寻味的。他说：“苏格拉底以前的雅典人是伦理的人，而不是道德的人”，“道德学的意义，就是主体由自己自由地建立起善、伦理、公正等规定”，所以他称“苏格拉底的学说是道地的道德学说”。^{〔1〕} 伦理是人与人之间的一种对待性关系，道德是人在心灵的高尚向度上无所依待的自祈自求。苏格拉底之前的雅典人未必全然没有道德意识，但那道德是尚未达于自

〔1〕黑格尔：《哲学史讲演录》第二卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1960，第43、42页。