

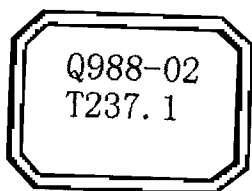
生态 理性哲学导论

唐代兴◎著

当代人类何以才能理性地生存发展？
哲学是对人的世界性存在的境遇性生存困境之觉悟与追问，其基本方式是
沉思——悟性之思与理性之思。前者开辟出诗意智慧的中国传统；后者开创出
以『经验理性』观念理性——科学理性』为历史道路的技术智慧之西方传统。



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS



生态理性哲学导论

An Introduction of
the Eco-Reason Philosophy

唐代兴 著

by Tang Dai-xing



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

生态理性哲学导论/唐代兴著. —北京:北京大学出版社, 2005.6
ISBN 7-301-09032-3

I. 生… II. 唐… III. 人类生态学—哲学—研究 IV. Q988-02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 042237 号

书 名: 生态理性哲学导论

著作责任者: 唐代兴 著

责任编辑: 胡利国

标准书号: ISBN 7-301-09032-3/B·0313

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区中关村北京大学校内 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: pl@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62753121

排 版 者: 北京军峰公司

印 刷 者: 北京飞达印刷有限责任公司

经 销 者: 新华书店

890mm × 1240mm A5 12.5 印张 360 千字

2005 年 6 月第 1 版 2005 年 6 月第 1 次印刷

定 价: 23.00 元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 翻版必究

内 容 提 要

“当代人类何以才能理性地生存发展”，这是作者二十多年始终不渝地探讨的基本问题。围绕这一问题，作者从形而上学、伦理学、美学、语言哲学和科学哲学等方面展开了多层次的思考，初步构建起以生态语义场为本体论的生态理性哲学新思想，提炼出生态整体的哲学方法。对于这种长期以来的探索思路 and 思想方法的反思性的整体拓展与超越研究，即融铸成本书。

哲学是对人的世界性存在的境遇性生存困境之觉悟与追问，其基本方式是沉思——悟性之思与理性之思。前者开辟出诗意(悟性)智慧的中国传统；后者开创出以“经验理性→观念理性→科学理性”为历史道路的技艺(思辨)智慧之西方传统。

本书所主张的生态理性哲学融合与贯通“不变中求变”之思辨智慧与“变中求不变”之悟性智慧，以人与世界生态一体存在为基点，以“已在→此在→彼在”相融流共生、互生为视角，以人一文化生态语义场和世界存在生态语义场之相向书写进程为视域，探询人与天宇、大地、生命万物之间相向言说的整体生态智慧。生态理性哲学以更高远的存在境界和更广阔的生存视域，在生存论分有与解构中谋求存在论的融合与贯通，在配享融合与贯通智慧洗礼的进程中达向更高水平的分有与解构；并在新的分有与解构中开辟更为广阔无限的融合与贯通之路，以此而生生不息。质言之，本书致力于在“哲学终结”论和全球生态危机的双重时代背景中拓荒，即从对象、视域、方法等方面担负起重建当代人类新哲学的任务。

Synopsis

“In the contemporary society, how is mankind able to survive & develop rationally?” For more than 20 years, the author has kept probing into this basic problem consistently, and has launched multi-level thinking from such aspects as metaphysics, ethics, aesthetics, linguistic philosophy, and science philosophy, etc. Therefore, he has formed a new philosophical thought named as *Eco-reason philosophy* with *eco-semantic-field* as its ontology, and summarized out a new philosophical method of *eco-whole* tentatively. The reflectively wholly expansion & surpassing of such long-last exploring threads and thinking methods, then gave birth to this book.

Philosophy, whose basic way is pondering, either comprehensively or rationally, is the awaking & questioning of the circumstanced surviving predicament that man faces during his existence in the world. The former way opens up the Chinese tradition of poetic intelligence (thinking poetically), while the latter creates the western tradition of skill intelligence (thinking logically) with “*experience reason* → *idea reason* → *science reason*” as the historical path.

The author raises *Eco-reason philosophy* through comprehensive research & understanding of the logical intelligence of *seeking change through constant* and the poetic intelligence of *seeking constant through change*. This new thought regards the eco-whole existence of man and the world as the starting point, the connected intergrowth & mutual growth of “ever being → this being → other being” as the perspective, and the mutual writing of human-cultural eco-semantic-field & worldly being eco-semantic-field as the

vision. Thus, the eco-whole intelligence of the mutual speaking between man and the sky, the earth, and all lives is inquired. With a more far-sighted existence realm, and a wider surviving vision, *Eco-reason philosophy* seeks to realize the existence integration & harmonizing through living participation & de-construction, and reach a higher-leveled participation & de-construction through the course of integration & harmonization, and develop into a realm of circulatory life ultimately. Briefly, this book is devoted to break a new path under the double era background of the “*philosophy ends*” doctrine & the global eco-crisis, namely, to undertake the task of rebuilding the contemporary human philosophy from the angles of object, vision & method.

序

汤一介

我和本书作者并不认识。一个多月前,一个朋友把这本《生态理性哲学导论》的清样送给我,希望我写一个序。由于我对“生态”问题也有点兴趣,就答应下来。在我读了这本书之后,对作者和他的为学之道有了初步了解。唐代兴同志是一位农家子弟,早年失学,从一个乡村小学教师到卓有成就的大学教授,其间 29 年如一日买书自学、思考、研究、写作不辍,这种非凡的意志本身,就是对博大精深的中国哲学精神“生生不息”的生活实践。读他的这本著作,认识到他是一位勤于读书、善于思考、关注人类命运的中青年学者,他以一种对人类社会使命的精神来写作,是值得赞赏的。这本书给我总的印象是视野开阔,论述清晰,分析深刻,见解新颖,有较好的哲学功底,是一本颇有学术水平的书,可以说开创了“生态”问题和理性问题研究的一个新领域,是一个很有创见性的研究。而一种新的研究方向,开始时总会有各种不同意见。一般说来,对任何一本有创见的书会有不同的意见,这应视为正常。对唐代兴的这本书也许会有不同看法,我想这也是很正常的,经过自由地互相讨论,才会使我们的学术进步。我是研究中国哲学的,而且也考虑过“生态问题”。我想,就这个方面谈谈我的一些看法,作为这本书的序吧!

我们生活的地球,为什么会发生“生态问题”?其原因是多方面的,例如太阳黑子对地球的影响,其他星球(小星体)对地球的撞击以及地球自身的变化等等,都会影响我们生活的地球的生态问题。这些方面大体上说是人力无法起作用的。但是,人类对地球的破坏也许是造成当前生态问题的主要原因。2002 年,在南非约翰内斯堡举行的联合国可持续发展世界首脑会议上,提到生态问题已严重地威

胁着人类的生存。对自然界的过度开发,资源的浪费,臭氧层变薄,海洋毒化,人口激增,环境污染,生态平衡的破坏,已严重地威胁着人类自身的生存条件。所有这些问题都和人对自然无情的掠夺有关。因此,当前许多学者都开始对“生态环境”给以关注。解决人类面临的种种问题,必须由多方面配合,是多种学科共同研究的问题,科学、技术、政治、经济等等方面都和“生态问题”的解决有关。但是,如何看待“人和自然”的关系的思维模式应该是我们十分注意的一个方面。儒家思想作为一种哲学也许可以为解决这个问题提供一种有益的思考路径。

1997年,全球1575名科学家发表了一份《世界科学家对人类的警告》中说:“人类和自然正在走上一条相互抵触的道路。”造成这种情况不能不说与西方哲学“天人二分”的思想有关系。罗素在《西方哲学史》中说:“笛卡儿的哲学……完成了或者说接近完成了由柏拉图开端而主要因为宗教上的理由经基督教发展起来的精神、物质二元论……笛卡儿体系提出精神界和物质界两个平行而彼此独立的世界,研究其中之一能够不牵涉另外一个。”^[1]这就是说,西方哲学曾长期把精神和物质看成是各自独立的,互不相干,因此其哲学是以“心”、“物”的外在关系立论,或者说其思维模式是以“心”、“物”为独立二元的。然而中国哲学的思维模式与西方哲学根本不同,中国的儒家认为研究“天”(天道,自然的规律)不能不牵涉“人”(人道,人类社会的规律);研究人也不能不牵涉到“天”。那么,最早最明确提出“天道”和“人道”有着内在的统一关系,应该说是见于《郭店楚简·语丛一》。在《语丛一》中对“六经”讲的是什么,都一一作了说明,其中说到《易经》:“易,所以会天道、人道也。”这就是说,《易经》是一部讲会通天道和人道的所以然的道理的书。为什么说《易经》是一部会通“天道”和“人道”的书呢?这是因为《易经》本来就是一部卜筮的书,它是人们占卜用来问吉凶祸福的。而向谁问?是向“天”问。“人”向“天”问吉凶祸福,所以说《易经》是一部“会天道、人道”的书。对此,我们可从两个方面加以说明。

(1) 我们知道《系辞》是对《易经》做哲学解释的“传”,在其中深

刻地阐明“天道”和“人道”相会通之理。《系辞》中说：“易之为书，广大悉备，有天道焉，有地道焉，有人道焉。兼三才而两之。”王夫之《周易外传》卷六谓：“三才之道，大全统乎一端，而一端领乎大全也。非达天之际者，无以喻其深矣。”“道”是贯通“天道”、“地道”、“人道”的，“道一成而三才备”；“大全”者“道”也，由“道”则可以统一三才的任何一个，而且三才之一也可以领会（统领三才的）“大全”。不懂“天人关系”是无法理解《易》的深奥道理的（“易之为书，广大悉备”，王夫之《周易外传》谓：“悉备者，大全统乎一端，而一端领乎大全也。”）。《易经》这部书，无所不包，它既包含着“天地”（天）的道理，也包含着“人”的道理。另一解释《易经》的《说卦传》中说：“昔圣人之作《易》，将以顺性命之情，是以立天伦，曰阴与阳；立地之道，曰刚与柔；立人之道，曰仁与义；兼三才而两之。”古代的圣人作《易》是为了顺乎性命的道理，所以用阴和阳来说明“天道”，用刚和柔来说明地道，用仁和义来说明人道，把天、地、人统一起来看都表现为乾坤。所以宋儒张载注说：“三才两之，莫不有乾坤之道也。易一物而合三才，天（地）人（一），阴阳其气，刚柔其形，仁义其性。”天、地、人三才都有是说的乾（一）、坤（一）两两相对相即的道理。《易》是把天、地、人统一起来看的，所以天人是一体的。在这里，张载用的是“天人一”，这是有道理的，因为“天”可以包含“地”，所以《易经》讲的“三才”实际上是认为“人”和与人相对应的“天地”是统一的一体。这种“天人合一”的思维模式到宋朝的理学家就更加明确了，例如程颐说：“安有知人道而不知天道者乎？道，一也。岂人道自是一道，天道自是一道？”照儒家看，不能把“天”、“人”分成两截，更不能把“天”、“人”看成是一种外在的对立关系，不能研究其中一个而不牵涉另外一个。朱熹说：“天即人，人即天。人之始生，得之于天；既生此人，则天又在人矣。”天离不开人，人也离不开天。人之初产生虽然是得之于天；但是既生此“人”，则“天”全由人来彰显。如无人则如何体现“天”的活泼泼的气象，如何为“天地立心”。“为天地立心”就是“为生民立命”，不得分割为二。孔子说：“人能弘道，非道弘人。”只有人才可以使“天道”发扬光大，如果人不去实践“天道”，“天道”如何能使人完美高尚呢？孔子

说：“知天命。”“知天命”即是了解“天”的运行发展的趋势。因此，在中国传统哲学中，“天”是有机的，连续性的，有生意的，生生不息的，与人为一体的。王夫之的《正蒙注·乾称上》中说：“抑考君子之道，自汉以后，皆涉猎故迹，而不知圣学为人道之本。然濂溪周子首为太极图说，以究天人合一之源，所以明人之生也，皆天命流行之实，而以其神化之精粹为性，乃为日用事物当然之理，无非阴阳变化之秩序，而不可违。”王夫之这段话，可以说是对儒家“天人合一”思想，也是对《易经》的“所以会天道、人道也”的很好解释。“人道”本于“天道”（因为“人”是“天”的一部分），讨论“人道”不能离开“天道”；同样，讨论“天道”也必须考虑到“人道”，这是因为“天人合一”的道理既是“人道”的“日用事物当然之理”，也是“天道”的“阴阳变化之秩序”。张载对《易经》的解释说：“儒者则因明致诚，因诚至明，故天人合一，致学可以成圣，得天而未始遗人，《易》所谓不遗，不流，不过者也。”王夫之注说：“诚者，天之实理；明者，性之良能。性之良能出于天之实理，故交相致，而诚明合一。”所谓“不遗”是据《系辞》“与天地相似，故不遗”，意思是说《易》这部书包括了天地万物的道理而无遗漏；所谓“不流”是据《系辞》“旁行而不流”，意思是说，天地万物在变化中而有秩序；所谓“不过”是据《系辞》“知周乎万物，而道济天下，故不过”，意思是说，对万物普遍地施与而没有差错。王夫之对张载关于《易经》的解释，应该说能抓住要旨，他把儒家的“诚明合一”解释为“天人合一”应该说很高明，因为“诚”是“天之实理”（自然界的实实在在的道理、规律），“明”是人性中最智慧的能力，“明”则可以成圣，而“圣学”为“人道”之本，故《易》“得天下而未始遗人”，《易》讲“天道”，同时也是讲“人道”的。这说明《易》确乎是阐明“天人合一”的道理的经典。我们讨论“天人合一”这样一种思维模式，是要说明“人”和“自然”存在着一种内在的关系，我们必须把“人”和“自然”的关系统一起来考虑，不能只考虑一个方面，不考虑另外一个方面。“天人合一”作为一种思维模式对今天解决“人”和“自然”的关系应该说有着正面的积极意义。

(2)《郭店楚简》有一篇《性自命出》，中说：“性自命出，命由天

降。”这里的“命”是指“天命”之所“命”，“性”是出自于“天”之所“命”，“命”是由“天”赋予的；“性”是由“天”决定的，非人力所及，因此“天命”是一种超越的力量，“人”应对“天”有所敬畏，“畏天命”，应“知命”。但“天”关非死寂的，而是活泼的，是无方所的。故《系辞》上谓：“神无方而易无体”。“天”虽是超越的，又是内在的，内在于“人”。孟子曰：“存其心，养其性，所以事天也。殀寿不貳，修身以俟之，所以立命也。”“养性”，即是“事天”；“修身”，即是“立命”，故“天”又在于“人”。合而言之，“天”之于“人”是一种内在超越的关系。所以《语丛一》中又说：“知天之所为，知人之所为，然后知道，知道然后知命。”知道“天”的道理（运行规律），又知道“人”的道理（为人的道理），即“社会”运行的规律，合两者谓之“知道”，“知道”然后知“天”之所以是推动“人”的内在力量（天命）之故。这是由于“人”是内在于“天”得来的“天性”。故孔子说：“五十而知天命。”“知天命”即是依据“天”的要求而充分实现由“天”而人的“天性”。《朱子集》第六十七卷谓：仁者，“在天则盎然生物之心，在人则温然利物之心，包四德而贯四端者也。”“天道”生生不息，以仁为心，“天”有使万物良好的生长发育的要求，故“人”也应效法天，要爱护一切。这是因为“天人一体”，“人”得“天”之精髓而为“人”，故人生当在实现“天”之“盎然生物之心”，而有“温然爱人利物之心”，天心人心实为一心。人生之意义就在于体证“天道”，人生之价值就在于成就“天命”，故“天”“人”之关系实为一内在关系。“内在关系”与“外在关系”不同，“外在关系”是说在二者（或多者）之间是各自独立的，不相干的，而“内在关系”是说在二者（或多者）之间是不相离而相即的。“天人合一”这一《易》所阐发的命题，是中国儒家思想的重要基石。儒家哲学认为在“天”和“人”之间存在着一种相即的“内在关系”，研究其中之一不能不牵涉另一个。

由《易》开出的“天人合一”思想（即“易，所以会天道、人道也”的思想）对解决当前“生态问题”，作为一种思维模式，或可能对我们有几点启发：（1）我们不能把“人”和“天”看成是对立的，这是出于“人之始生，得之于天”。作为“天”的部分的“人”，保护“天”应该是“人”的责任。破坏“天”就是对“人”自身的破坏，“人”就要受到惩罚。因此，

“人”不仅应“知天”(知道自然界的规律),而且应该“畏天”(对自然界应有所敬畏)。现在人们强调“知天”(所谓掌握自然规律),只是一味用“知识”来利用自然,以至于无序地破坏自然,把“天”看做是征服的对象,而不知对“天”有所敬畏,这无疑是“科学主义”极端发展的表现。“科学主义”否定“天”的神圣性,从而也否定了“天”的超越性,这样就使人们在精神信仰上失去了依托。中国人的“天人合一”学说认为,“知天”和“畏天”是统一的,“知天”而不“畏天”,就会把“天”看成是一死物,而不了解“天”乃是有机的、生生不息的、刚健的大流行。“畏天”而不“知天”,就会把“天”看成外在于“人”的神秘力量,而“人”则不能体现“天”的活泼泼的气象。“知天”和“畏天”的统一,正是说明“天人合一”的一个重要方面,从而表征着“人”对“天”的一种内在的责任。(2)我们不能把“天”和“人”的关系看成是一种外在关系,这是因为“天即人,人即天”,“天”和“人”是相即不离的。“人”离不开“天”,离开“天”则“人”无法生存;“天”也离不开“人”,离开“人”则“天”的活泼泼的气象无以彰显。这种存在于“天”和“人”之间的内在关系正是中国哲学的特点。如果“人”与“天”是一种外在关系(即它们是相离而不相干的),那么“人”就可以向“天”无限制地索取,而把“天”看成敌对的力量,最终人将自取灭亡。“易,所以会天道、人道也”,正是要说明“天道”和“人道”之所以统一的道理,不能在“天道”之外去找“人道”,同样也不可以在“人道”之外找“天道”,宋明理学对这点看得很明白。程朱的“性即理”和陆王的“心即理”虽然对“天”、“人”关系入手处不同,程朱的“性即理”是由“天理”的超越性而推向“人心”的内在性,“天理”不仅是超越的而且是内在的,同样“人性”不仅是内在的,而且是超越的。陆王的“心即理”是由“人心”的内在性而推向“天理”的超越性,“人心”不仅是内在的,而且是超越的;“天理”不仅是超越的,而且也是内在的。因此,我们可以说,中国哲学是以“内在超越”立论的。既然中国哲学是从其“内在超越性”方面讨论“天人关系”的哲学,也就是说“天”和“人”不仅不是对立的,而且存在着内在的相即不离的关系。不了解一方,就不能了解另一方,不把握一方,就不能把握另一方。所以说,“为天地立心”就是“为生民立

命”，不可分两截。(3)“天”和“人”之所以有着相即不离的内在关系，皆因为“天”和“人”皆以“仁”为性。“天”有生长养育万物的功能，这是“天”的“仁”的表现。“人”既为“天”所生，又与“天”有着相即不离的内在关系，那么“人”之本性就不能不“仁”，故有“爱人利物之心”。如果“天”无生长养育万物的功能，“人”如何生存，又如何发展？如果“人”无“爱人利物之心”，无情地破坏着“天”的“生物之心”，同样“人”又如何生存？从“天”的方面说，正因为其有“生物之心”，它才是生生不息、活泼泼的、有目的的有机体。从“人”的方面说，正因为其有“爱人利物之心”，人才与天、地并列为三才。因此，中国哲学认为，不能把“天”和“人”看成是不相干的两截，不能“研究其中之一能够不牵涉另一个”。

当然，儒家的“天人合一”思想是不可能直接解决当前人类社会存在的“生态”问题。但是，“天人合一”作为一种思维模式，认为不能把“天”、“人”分成两截，而应把“天”、“人”看成是相即不离的一体，“天”和“人”存在着内在的具体问题，就这方面说，它可以被视为“无用之学”。但它思考问题的路子却可启迪人们的智慧，提高人生的境界，故又可被视为“大用之学”。我们研究中国哲学就是要从中发掘出其无用之大用，以贡献于人类社会。

我的以上看法，只是就中国传统哲学可能为解决“生态”问题提供某些思想资源，只是一种哲学史的研究。而唐代兴同志的这本书是以当今哲学的视野考察“生态”问题，因此其现实意义就更大了。我之所以要这样说，有两个方面的理由：(1)这本书中虽然没有关于中国哲学思想资源的具体论述，但却体现了中国哲学思想中的天人相即、天人相通的视野、方法和内在精神。比如，他提出“自然为人立法，人为自然护法”的生存法则，认为这一法则是以万物有灵论为思想基础，以生生不息为内在精神的主张，其实是对中国哲学的内在精神，尤其是对儒家学说内在精神的弘扬。这恰恰表明了中国儒家“天人合一”的哲学思想是超越时空的“大用之学”。(2)这本书对当代哲学发展方向和整体蓝图，进行了深入的形而上学思考，但最终落脚点是现实人类生存。他认为要从根本上消除当今的生存危机，重建天

人相即、天人相通的和谐,人类应该学会以生态整体的生存视野和自我限度的能力,限度地生存。所以,他提出重建人类价值秩序和行动原则,主张人类要有限度地生存,应该建立起人与环境相协调的原则,平等的善待(包括平等地善待所有生命,平等地善待一切人、平等地善待自我)原则,持续发展的再生原则和以代内生存公正与代际生存公正为基本内容的公正原则。《生态理性哲学导论》所体现出来的这种大胸襟的“天”“人”关怀视野和现世关怀精神,或许是我们今天所最需要的。所以,我希望因这本书的出版,能引起更多的学者从各个方面来探讨关系到人类前途命运的生态问题。

2004年12月10日

注 释

- [1] 《西方哲学史》下册,马元德译,商务印书馆,1988,91页。

理性生存的执著追问

——读唐代兴《生态理性哲学导论》

高楠

—

网络时代确实为人们提供了前所未有的精神交流自由,思想聚餐的职业守门人的专职守门权正在四通八达的网络中流失。网络自有自己的思想流通标准。不过,专职守门权的流失并不意味着权威性的消解,思想聚餐的专职守门人仍然拥有思想判定的权威,尽管这权威通常是以日常学术活动的样式得以体现。显然,在当今情况下,地缘仍是某种思想或主张的影响力被认可与否的重要条件。这与地缘的学术活动的群体差异性有关,与地缘的社会交往关系有关,与地缘所提供的思想交流的自由可能性有关。否则,四川学者唐代兴,集二十多年心血,始终如一在生态论哲学领域进行多方面的卓有成效的探索,却不能在近晚亦然形成气候的国内生态论营垒哪怕是获得些许反应的学术生存状况,就实在是难以解释了。

大约是1990年,唐代兴就从写作哲学领域转入生态论的哲学研究,并明确地把自己的研究定格为“生存研究”,他所刻意求解的问题便是“21世纪人类如何才能理性地生存与发展?”这一时间,是国内生存论研究刚刚起步之时,他也是最早从生态哲学角度推出生存论研究成果的学者之一。《人类书写论》、《作家哲学论》、《语义场导论》、《当代语义美学论纲:人类行为意义研究》,都是成书于90年代初始的一两年中。此后他一发而不可收,以其生态论哲学思想和方法研究伦理道德和政治,先后推出《利益伦理》、《公正伦理与制度道德》、《优良道德体系论》等著作。他刻骨铭心于生态哲学,但他的非

哲学专业的学术出身,又使他一直处于哲学领域的圈外,甚至在长达十几年的时间里,这位生态哲学的苦行者和成果丰硕者,连真正意义上的全国性的哲学学术会议都无缘参加。他为他的研究成果奔走求助于很多出版社:从内地到香港,从西北到东北。他微薄的工资和讲课收入,都节衣缩食地被用于联络出版的开销之中。他的研究课题在当时对于多数人都是生涩的,而他的非哲学专业出身,又使一些编辑面对他那一堆艰涩的成果望而却步。但这挡不住他,他像所有嗜哲学如命者一样,耐得住沉思的孤独,受得住不被理解的寂寞。他的病弱之躯承受着他的苦难,他的家人分担着他的艰辛。他为他的生态研究而无节制地燃烧他的生命之火。他几乎是在没有观众的荒原上跳他的生存之舞。

大凡搞哲学的人如要真的搞出些成就,就都要追求自己的个性生存,而这类人的个性生存又都能从他们的时代生存中获得融入某种人类普遍性的途径,在这样的融入途经中他们分享他们所渴求的人类普遍性,并成为这普遍性的个性言说者。唐代兴就是这样的一个搞哲学的人。他的“几乎从来没有感觉到吃饱过一顿饭”的饥饿的童年,他的“为一角八分钱”而课余打工的少年,他的因“复杂的社会关系”而失学务农的青年,他的清贫又历尽坎坷的成年,使生存问题成为他每天都必须面对的问题,他由此获得了家境优越者所难以获得的生存窘迫,这形成他生存体验的敏感性。他又是顽强的勤思者,他所遭遇的生存问题使他耽思不已并乐在其中,这又使他获取了生存的深度。而与他的清贫生存形成反差的,又是那在消费主义左右下日益喧嚣起来的追求享乐的生存大潮。这几乎成为两种生存的格斗——唐代兴清贫耽思的个性生存与感性膨胀的时代生存的格斗。唐代兴是感性膨胀的时代生存的隔岸观火者,他的已然定型的个性生存模式使他无法融入他所观望的生存大潮,这使他占有了对于感性膨胀的对象性思考的优势,这也使他的个性生存更富于个性。为此他获得痛苦的享受权,并有了叩问痛苦的资格。唐代兴由此提炼的生存哲学或生态哲学的生存论乃是他痛苦生存的结晶。他曾在《语义场导论》的前言中这样说过:“思想的痛苦是时代的痛苦,思想

家的贫穷是时代的贫穷。在没有思想和思想家的媚俗生活场景里，要活得有思想是难的；要为思想而活就更不容易。”需要从这样的角度来理解他的生态哲学思想，即他的生态哲学思想是从他时代的个性生存中引发的、以自己的生存理性为根的哲学思想，而不是赶潮，“为赋新词强说愁”的哲学浮躁。

也许在一段时间里，唐代兴仍要忍受——甚至是忍受实际是踩了他的足迹的同行者或随行者的冷漠，但他的理性追问不会因此而终止或失去价值。他是个极为顽强的“人类何以才能理性地生存发展”的生存追问者。

二

表述着西方传统理性的西方哲学，自 19 世纪末至 20 世纪尼采与福柯等先后宣布上帝之死和人死以后，不少西方学者逐渐对哲学终结问题达成共识：西方哲学在整体意义上面临前所未有的质疑、否定与拆解。上帝之死，消解着西方精神赖以支撑的终级价值，人之死则消解着西方哲学的重心所在。精神的终级价值与世界重心的取消，使真正意义上的西方哲学陷入破碎与虚无，构成西方哲学的一系列本然性的东西，如理性、形而上学、二元论、逻辑思辨等等，都遭遇严厉甚至尖刻的审视。这几乎成为一种反传统的时代风潮，其反思的全面性倒有点类似五四时代的反传统运动。哲学中发生的这种群体性的颠覆行为，其现实动因当然还是时代性的，这与现代工业的辉煌发展及随之而来的灾难性结果分不开，又与科技的进一步发展及由此带来的更为普遍的人类生存困境分不开。问题是这类灾难性后果和普遍的生存困境又都可以到西方传统哲学中追究相应的责任。由此说，哲学终结的共识，其实是要哲学代时代的经济及社会激变受。一向不注重“用”的西方哲学此时却遭受“用”的审判。

终结之风传入中国，闻风而动者不在少数，而且这种闻风而动不缺少受西方传统哲学所害的根据。大家谈理性色变、谈二元论色变、谈形而上学色变，都不是难以理解的事，此乃时之所至，潮之所至。