

论衡

古今
同
衡

壹
1

论 衡

(第一辑)

主 编 黄克剑

副主编 黄 旭

策 划 张文质

编 委 (按姓氏笔画顺序排列)

王 永 王 欣 王乾坤

张文质 李孺义 林少敏

黄 旭 黄克剑

福建教育出版社

1998年·福州

书 名 论 衡 (第一辑)

主 编 黄克剑

副 主 编 黄 旭

策 划 张文质

责任编辑 孙汉生

出版发行 福建教育出版社 社长兼总编辑: 阙国虬
(福州市梦山巷 27 号 邮编: 350001)

文字照排 福建教育出版社排版中心

印 刷 福建省公安蓝盾印刷厂
(福州市东浦路 121 号 邮编: 350013)

开 本 880×1230 1/32

印 张 12.375

字 数 345 千

版 次 1998 年 7 月第 1 版 1998 年 7 月第 1 次印刷

印 数 1-1,500

书 号 ISBN 7-5334-2597-9/I·159

定 价 26.00 元

论衡告白

学术在落寞中。《论衡》的冒昧问世并没有带着多少消去一份寂冷的期待。

它对穿透从一开始就自陷其中的世纪之交的困惑没有太大的自信，但这并不妨碍它的坦真的心胸对觅路中的学术的敞开。守住学术的节操是《论衡》的一重执著，它的更大念愿则在于藉中西学脉的疏导与贯通而“学以致其道”。一个有原创性天赋的西方学者，也许只须从一套西方经典——从苏格拉底前后的古希腊哲学到当代的分析哲学、存在哲学、现象学——中去汲取神思创发所必要的学养，一个晚清以前的明达的中国士人，大约也只须借助一套中国的经典——从《周易》、孔、孟、老、庄的诲示到周、张、程、朱、陆、王的洞见——就可以去作“尽心、知性、知天”的工夫了。但处于西方学术主导世界思潮之当代的中国学人，便不能不寻问两套经典以求精神的升进。《论衡》这块可供学人耕耘的田畴不设古今中西的樊篱，它养润一切富有生命智慧的学思根茎。这里所期望拓出的是时代高度的世界视野或人类胸襟，不过，正是因着这一点，《论衡》又分外看重那萌生于先秦之际而在中国历代志士仁人、匹夫匹妇那里生命化了的人文民族个性的培壅。

《论衡》拟辟设论篇、述议篇、考释篇、辨正篇、品鉴篇、随笔篇、散谈篇、译介篇诸栏目。诚然，这并不意味着对格局自在而气韵别具的文字的绳削。“设论篇”为富有自创品格的论文而设，“述议篇”为由绍述而发为议论的论文而设，“考释篇”为考证、诠释性论文而设，“辨正篇”为分辨原委以求学理匡正的论文而设，“品鉴篇”为品藻、品鉴性文字而设，“随笔篇”、“散谈篇”为散逸、随缘应机性文字而设，“译介篇”为附有提要说明的学术译文而设。

《论衡》每年发文两辑，每辑刊用来稿唯以质量为度，不对所刊作者的文字从篇幅、篇数方面作刻意限定。《论衡》不以时尚为务，不作阿世之论。它对时势的关怀出自深切的人文眷注，它由渊默良知的自审而提撕一种赖以立心、立命的形上境界。它自勉于历史的衡鉴，不以当下的毁誉为念，因此，它也当努力葆任一种清刚、淡泊、从容、大度的论学风致。

《论衡》主编 黄克剑

1998年3月18日识于北京西郊

目 录

设 论 篇

价值形而上学引论…………… 黄克剑 (1)

述 议 篇

论真人

——道体论形而上学的主体性相…………… 李 孺 义 (31)

读解与诠释：现代中国哲学史研究方法的批判研究……………
…………… 龚 隽 (79)

后期维特根斯坦的意义理论及其实用主义特征…………… 陈亚军 (109)

辨 正 篇

孔子之生命情调与儒家立教之原始…………… 秦 渭 (134)

比较文化“学”散论…………… 王 晋 (159)

考 释 篇

士的委屈

- 试辨孔子一则语录的本义与内蕴 …………… 王 欣 (177)
- 风崇拜在远古神话中的渗透 …………… 黎显慧 (196)
- 春秋《说卦》 …………… 吴前衡 (224)

品 鉴 篇

- 中国近二十年散文理论再识 …………… 蔡江珍 (252)
- 札记：话语的储备与文心探微
- 关于台港文学研究和小说文本的解读 …… 余 禺 (278)

随 笔 篇

宽容·理解·尊严

- 从“二王相争”谈起 …………… 王乾坤 (298)
- 思想史上沉重而轻浮的一页 …………… 肖雪慧 (314)
- 道德问题上需要理性和宽容 …………… 肖雪慧 (322)
- “德”、“福”之间的教育取向
- 一个缘自启蒙时代的难题 …………… 林少敏 (329)

散 谈 篇

- 当代新儒学人物品题 …………… 黄克剑 钟小霖 (339)

价值形而上学引论

—— 黄 克 剑 ——

- 一、“语言学转向”与形而上学之厄
- 二、西方价值形而上学发微
- 三、中国价值形而上学辨略
- 四、价值形而上学的历史检讨
- 五、未来价值形而上学瞩望

一、“语言学转向”与形而上学之厄

1. 据说，形而上学已经终结。这消息来自西风东被中的“语言学转向”。既经发生的一切似乎不曾遇到太多的诘问，至少，时尚中的学者们早已在以轻快得多的口吻向人们宣说哲学的“后形而上”或“形而上学之后”了。

形而上学在 20 世纪的被摒退是喜剧式的，但这喜剧式的结局也许只是它的富有悲剧感的再生的前引。

在古代中国有所谓“形而上者谓之道”^①之说，在当代西方亦

有对人类“最高的和最终的问题”（胡塞尔）的顾念，这致“道”之学或以人类“最高的和最终的问题”为其中心命意之学即是形而上学。《圣经·旧约》中的巴比仑塔的终于无望，是因着彼在的神的暴戾干预，形而上学的未可以巴比仑塔相喻，则在于它永驻于人的自贞自望的命运和境界的祈向中。正像被称作“形而下者”的“器”原只是在人生的界域之内，那被人姑以“道”命名的“形而上者”也决不会在人生的境地之外。在淡漠了“形上”欣求的人生那里，诚然不再有形而上学，但消去了这一层虚灵的人生背景，人何以成其为人便可能要真正被打住反省。一如希望，当然未尝不可以说无所谓有所谓无的，但所可庆幸的是，人之所以尚可寄望是因着人至今还不曾最后地弃绝希望。

2. 对言筌的执著无非是对认知的执著的延伸，但认知并不就是心灵运作的唯一向度。在“语言学转向”中左冲右突的哲学家或思想者们，自以为拓出了一块新思的田畴，然而这田畴中所滋养的依然是认知一元论的根蔓，——尽管它已不再是先前那种范式的认知一元论。

强硬的逻辑实证论者强硬地拒绝了形而上学，优雅的分析哲学家们优雅地让形而上学止步在被分析的语言面前。这里，语言是真正的绳墨，它所权度的乃是认知向度上的一种可能。这可能用维特根斯坦的话说，即是“我的语言的界限意味着我的世界的界限”^②。

然而，即使在感性的或形而下的天地，语言的界限和世界的界限也并不那么吻合。一道可口的菜肴在品尝者那里会产生一个丰富得多的美味的世界，但倘要把这美味的感性世界诉诸可能的语言，那或者是任何言语大师都难以胜任的。因此，所谓“我的语言的界限意味着我的世界的界限”，在这里便无论如何也不如——譬如说——我的品尝行为（一种“实践”）的界限是我的美味世界的界限这样的说法更中肯些。

当着前期的维特根斯坦说“对于不能谈的事情就应当沉默”^③

时，他显然并未否弃“某种形而上学的东西”，而只是把它逼到了“逻辑哲学”界域之外的一块朦胧之地；而当着他终于从他的困于“逻辑”的《逻辑哲学论》转向他的分外看重“与语言交织在一起的那些行动”的《哲学研究》时，那先前尚含蓄地被留在“沉默”中的“某种形而上学的东西”现在却被最后地放逐了。前期的维特根斯坦因着逻辑实证论者的误解而助长了逻辑实证论的咄咄锋芒，后期的维特根斯坦又因着对融摄于日常行为中的日常语言的分析而决定性地启迪了分析哲学的灵感，但这助长和启迪的发生都相契于被助长、被启迪者对形而上学的埋葬。

3. “语言学转向”的“语言学”发端是索绪尔的“普通语言学”。索绪尔把语言学归诸符号学，这一学说以语言符号的“能指”（符号的可视、听的感性形象）与“所指”（感性形象所指代的概念）在符号系统中的关联而又相错，既作了结构主义思维范式的先导，又作了解构主义思维范式的先导，但无论是结构主义，还是解构主义，其旨归都只在认知的向度上。结构主义因着对符号系统的整体性及其在运作中的持存性的执著，更重认知的确定性、有常性，解构主义由其对系统模式的冲决而更重认知的随机性、散逸性；认知的确定性、有常性同认知的随机性、散逸性的相互驳诘，巩固着认知一元论这一结构主义与解构主义的共同信念。

在为结构主义者所倚重的“结构”（从语言符号到社会结构）中，“关系”即是一切，关系者只是因着关系才有其意义。由表层而追寻“深层结构”的努力，把结构主义者的兴趣引向对所赋结构的底蕴的窥探。表层结构替代了现象，深层结构替代了本质。倘以这种方法去把握进到人的生活中来的整个世界，那被把握的世界未必就能摆脱形而上学的幽灵——一种固守在认知向度上的形而上学的幽灵。

“解构”的冲动生发于对“结构”羈勒的挣脱，但既是一种挣脱的倾向，便不免与被挣脱者处于同一精神的引力场。德里达把索

绪尔语言学赋予语言符号“能指”、“所指”的那份灵气，聚合成“延异（difference）这一诡诞的词语，让“所指”的意义在重重诠释中散落于一个无尽的“能指”的序列。解构主义挣断了结构主义之轭，也因此似乎最后地驱走了“形而上学”，然而由认知方式驱走的形而上学终不过是认知之维上的形而上学。

4. 海德格尔的“存在”之“思”构成“语言学转向”中的另外一支。同是赋予了语言以一种前所未获的重要地位，逻辑实证论、分析哲学乃至结构主义所守持的是认知一元论的立场，海德格尔则把语言关联于什么应被体验为哲学思考的主题和如何表达这一主题——亦即存在之为存在——的问题。同是由语言切入去颠覆所谓传统的形而上学，认知一元论对形而上学的拒斥从一开始就表现为自外于一切形而上学问题，海德格尔所委弃的形而上学则是他意有别裁的所谓“柏拉图主义”。

正像海德格尔出自“存在”的语言视界有理由批评逻辑实证论把一切思与言说限制为科学的工具一样，德里达出自“解构”的语言视界有理由说：海德格尔对认知无由达致的“存在”的一再肯认，乃是又一种逐本求源的形而上学。

其实，海德格尔的“存在”——无论是《存在与时间》中还牵着“此在”的脐带的“存在”，还是后来终是同“此在”疏离了的“存在”——从未真正跳出“形而上”的罗陀斯岛。在他那里，作为“存在之居”的语言，也因此不再是全然羁束于逻辑或线性认知的语言。“纯粹的被言说乃是诗”^④，这诡谲的断语或会使人联想到中国古代文论家严羽的《沧浪诗话》：“诗有别材”，“诗有别趣”，“不涉理路，不落言筌”。^⑤当然严沧浪辨诗只在于分说诗的“吟咏情性”而“惟在兴趣”的品格，海德格尔从他所欣赏的诗中觅求“语言言说”的线索，所耿耿于心的则是被“思”着的“存在”或“存在”之“思”。不过语言学转向中的这一维毕竟同形而上学有一份未了之缘，这份未了之缘在非认知的向度上始终是耐人寻味的。

二、西方价值形而上学发微

5. 西方传统的形而上学往往被它的批评者指称为探求万物“本体”或“本原”之学：“本体”是“一”，万物是“多”，这“多即一”或“一切是一”被认为是形而上学的一以贯之的主题，——它在古代更多地归落于所谓本体论，在近代则由之衍发出种种认识论。对“同一性”的执著被把握为形而上思维的症结所在，但“一切是一”对于它的几乎所有的批评者说来都只是作为一种认知或知解的范式被理解的。

的确，在西方形上运思的密林里，知解的路径似乎是最显豁的一条，穿行在这条路径上的人们一再以“本体——现象”命名他们最熟知的景观。不过问题可能要更复杂些，在向着“客观”的“本体”扑过去的哲人那里，除开知解上的迷误也许还有别一些心灵的消息值得玩味。“语言学转向”骤然宣布了“本体——现象”的思维不过是一场智慧的虚幻游戏，这自然是令人耳目一新的，然而接下去，它让人们相信那整个形上运思的境地却只是出现在哲人们朦胧睡眼中的海市蜃楼。知解的迷梦原是破碎于知解的，可惜在语言的圈套中作哲学转向的学者们并不曾留意这样一个问题，即从误于主客二分的形而上学中是否还可多少辨出些不无价值的言外之意或弦外之音。于是，在先前的“深度模式”被拆除后，拆除者们自信地告诉人们，从此只有语言界面的表层和边缘。

实际上，即使是依“结构”的眼光作一种反观，那在“本体——现象”模式中运思的哲学家们亦可说是把自己的一种理解结构赋予了他试图问津的“世界”。“本体——现象”被认为是一个“客观”的事实，这当然是一种错觉。但未可轻忽的是，那形形色色的错觉中也还淹贯着要真切得多的心灵眷注。哲学——亦可谓“形而上学”——的真正重心不在于知解意义上的错觉本身，而在于藉错

觉而呈现的系着终极关切的心灵。

6. 早在赫拉克利特诉诸一团永恒的活火断言所谓“从一切产生一，从一产生一切”之前，泰勒斯就以“水是万物的始基”的方式说出了“一切是一”这一形而上学的命题。万物出于“水”又复归于“水”，意味着一切出于“一”又复归于“一”。可直观的“水”由于它的“始基”地位而变得玄澹起来，泰勒斯在以“水”推度万物的始基时，他也说：“世界是有生命的，并且充满了神”，遂由此肯定了“灵魂不死”。^⑥

“水”是“一”，“神”是“一”；在“一”这一地平线上，哲学的晨曦第一次透出人的心灵。

“水”也许过于可感了些，泰勒斯的学生阿那克西曼德用“无限（者）”取代了“水”；“无限”也许又过于不可捉摸了些，阿那克西曼德的学生阿那克西米尼又把“始基”确定为“无限的空气”。再往后，赫拉克利特称“火”为万物的始基，毕达哥拉斯称派生“数”的“一元”为万物的始基。“水”、“无限”、“气”、“火”、“一元”在相继替代中显出哲学之思的一种动感，但隐伏于这流变中的是“始基”的并未冲淡的“一”的性质。“一”是那个时代的哲人们倾心眷注的东西，它的闾机起先是由阿那克西曼德点破的。他说：“万物由之产生的东西，万物又消灭而复归于它，这是命运规定了的。因为万物在时间的秩序中不公正，所以受到惩罚，并且彼此互相补足。”^⑦这对哲学的“始基”概念的揭秘正合着那个时代的希腊悲剧的内在命意：“命运”固然是希腊悲剧的真正情结，而由“始基”引出的所谓“万物在时间的秩序中不公正，所以受到惩罚”，则恰与悲剧中由“命运”衍生的“报应”观念相应。

“始基”的“命运”意味在赫拉克利特和毕达哥拉斯那里显得更深刻些，他们就“火”或“一元”所说的一切都渗透着对一种未可抗拒的“命运”的探询。“神就是永恒的流转着的火，命运就是那循着相反的途程创生万物的‘逻各斯’”（赫拉克利特），“一切都

服从命运，命运是宇宙秩序之源”（毕达哥拉斯），当他们这样申说他们的学说的幽趣时，有谁能说这仅仅是一种为语言所陷溺的思维的不幸呢？

巴门尼德似乎切断了“一”和“一切”的关联，他仅仅固守着孤介的作为“一”的“存在”。但形而上的“命运”依然是哲思的主题。他说：“存在永远是同一的，居留自身之内，并且永远固定在同一个地方。”他也说：“在存在物之外决没有任何别的东西，也决不会有任何别的东西，因为命运已经把它固定在那不可分割而且不动的实体上。”^⑧

“命运”的线索在被后来的哲学史家称作“自然哲学家”的人们那里延伸着；赫拉克利特和巴门尼德之后，恩培多克勒、阿那克隆戈拉乃至德谟克利特依然以不同的方式诉说着宇宙施于人的“命运”。恩培多克勒的“必然”的“一”，阿那克隆戈拉的安排世界秩序却并不指示任何价值向度的“奴斯”（“心灵”），德谟克利特的永恒地处于涡旋运动的“原子”，不论有着怎样的言说上的差异，却都有着同样深重的“命运”的底色。

“命运”关切是人的终极关切的一个向度，古希腊的“自然哲学家”们（这称谓本身已经意味着某种误解）对宇宙秩序的种种猜度不过是他们的刻骨铭心的命运感的向外投射。对“一切是一”的形而上学命题从语言之维上作某种指责是可以理解的，把“万物的始基是什么”之类的问题归结为逻辑实证的问题域中的“假问题”也未始不可，但重要得多的也许是如何从这类形而上的“假问题”中发见那深藏着的人生的真态度、真体悟、真祈向。

7. 在古希腊，第一个冲决“命运”束缚、把哲学引上对人生意义贞定的是苏格拉底。与苏格拉底的出现差不多同时，希腊悲剧的“命运”基调发生了引人深省的变化。先前，埃斯库罗斯、索福克勒斯所认可的“命运”是外在或他在于人的，此时，为欧里庇得斯依然看重的“命运”已经同人的气质和人的可能的弃取决断难以

作彼此的剥离了。欧里庇得斯的悲剧转向与苏格拉底的哲学转向并非只是一种巧合，这可以援引尼采的一个说法。他说：“我们可以认为欧里庇得斯是具有苏格拉底主义美学观点的诗人”，“从某种意义上说，欧里庇得斯仅是一个面具，通过这个面具而说话的神祇既非狄奥尼索斯，又非阿波罗，而是一个完全新生的异教之神。那就是苏格拉底。”^⑨

苏格拉底不能满意他的前辈关于世界原因的宇宙论探索，他把宇宙论转为目的论，把一味向外的询问转为对人心何以会有“好”——“美”、“善”、“大”——的价值判断的反省。这一转，由“命运”关切所引出的心灵的紧张感缓和了，人的最切要的眷注被引向由人生意义或价值的贞判所开示的人生境界。苏格拉底必须有自己的一个元始的断制，这断制即是“假定有像美本身、善本身、大本身等等的这类东西存在”。^⑩“假定”即是立义，亦即下定义或作界说。它并非出于对经验事相的归纳，却也决不就是虚妄的悬拟。它提出的是一种可祈想、可追摹的理想状态，也是一种超越当下因而可用以批判当下的价值参照。它不从实证来，却并不执意与实证相乖违；由此所获得的理致并不排斥对可感事物的认可，然而又同可感事物保持着紧张而又亲切的距离。这里有一层意味确凿而难以言喻的坎陷，它在柏拉图的“理念论”中臻于明朗和深微。

一类事物的“理念”是这类事物的某种极致状态，它为此类事物悬起一个可供鉴照而值得追摹的范型，而每一类事物的理念所以成其为理念，则是因着赋予了这些理念以“善”——意蕴宽泛得多的“好”——的价值内涵的“善的理念”。在柏拉图的“理念”的“善”和“善的理念”那里，冷峻的“命运”的“逻各斯”被携着崇高感的价值热情所融摄，西方的经典式的理想主义遂由此发源。这是形上的终极眷注从“命运”之维向“境界”之维的转向，从此，哲学——亦即“形而上学”——也把当有的人文价值取向和与之相关联的人的灵魂的最大程度的改善作为自己的最切要的职分。

在古希腊哲学家中，海德格尔显然对赫拉克利特和巴门尼德情有独钟。透过繁冗的语源学考证，海德格尔同赫拉克利特和巴门尼德相契的机缘也许可以从这一点上窥破：笼罩着他们的全部运思的是渊默的“命运”。“命运”是不去叩“境界”之门的，这在赫拉克利特和巴门尼德那里是非自觉的，在海德格尔那里是心有存主的。海德格尔的“存在”之“思”只是在后来才落于典型的“命运”的向度上，但他自始就拒绝了价值自抉的“境界”之路。他称柏拉图哲学是对纯正的希腊哲学的开端的脱落，尽管他也说这“脱落”还停留在高格局处，而不是滑落到低层位上。他的语言观和他的哲学史观同是收摄于他的“存在”之“思”的；在冷淡了人的内在良知的自由后，相应于他的“存在”的“无为”品格，自作“言说”的“语言”也大致成了人的非可措置的命运。

8. 近代西方哲学发端于笛卡尔，但哲学的形上秘密的最终透露却是因着康德对理性的批判。著名的“我思故我在”的命题在笛卡尔那里只是一种铺垫，他由“我”这个“心灵或灵魂”的“在”所要引出的首要天赋观念是上帝的观念。从观念中的上帝的“无限”、“永恒”、“不变”、“独立”、“全知”、“全能”属性终于推出“上帝存在”，这诚然是对上帝存在的本体论证明此一理性失误的再次重复，但那所谓天赋的上帝观念本身也正表达了“心灵或灵魂”对“永恒”、“独立”、“全知”、“全能”诸终极性价值的祈慕和向往。

认知理性在纯粹形而上学领域的不堪只是在康德那里才达到了自觉，这自觉也是作为形而上学的哲学对其当有职志的宣告。康德并不像海涅以来的许多人所认为的那样，在《纯粹理性批判》中驱走了上帝，又在《实践理性批判》中迎回了这曾被放逐的神圣存在。他自始就不曾否弃上帝，他对上帝存在的“本体论证明”、“宇宙论证明”和“自然神学证明”的否弃仅仅意味着对认知理性的局限的指出。认知理性的本分在于对感性世界的认知，超出感性世界

对超验的上帝作认知的承诺是认知理性对其应守分际的僭越。对于康德说来，上帝作为“一切可能的存在中之最完善者”，其“最完善”的规定是价值规定，而价值规定必是在价值的向度上，不是在认知的向度上。从价值向度趋向上帝非“思辨的神学”所能为，康德因此主张所谓“道德的神学”。并且，他分外要声明，对于上帝，“我之确信，非逻辑的确实，乃道德的确实”：“因此种确信依据（道德情绪之）主观的根据，甚至我不可谓‘神之存在等等，在道德上确实’，仅能谓我在道德上确信有‘神之存在等等’耳。易言之，有神及另一世界之信仰，与我之道德情绪，参伍交织，故决无能自我夺去信仰之恐惧，正与我无丝毫理由惧有失去道德情绪相同。”^⑩

与“道德的神学”相牵相系的是“道德的形而上学”。道德的形而上学必致诉诸实践理性，这实践理性在康德那里为哲学作了“求达至善之术”的承诺。“哲学在古人看来是指教人什么才是‘至善’的概念，并指教人什么是求得它的行为的”^⑪，当康德这样界说哲学时，他实际上经由斯多葛派和伊壁鸠鲁回溯到了柏拉图，并藉着对柏拉图的“善的理念”的扭转引发出了自己的哲学观。“究元”意味的“至善”在这里是指至高的道德和充量的幸福的配称一致，它在感性的人文世界是不可能指望全然实现的，但它的虚灵之光却永远吸引着人的向善的心灵。这确实只是一种“应然”，但这“应然”有其实然而本然的人性之根；它不属于经验的或感性的真实，却是与人的真切意向同在的“虚灵的真实”。无论康德对“意志自由”、“灵魂不死”、“上帝存在”的悬设为人们留下了多少可批判或品评的话柄，他由这些悬设而确立的形而上的“至善”目标，都永远以一种当有的“应然”为可能出现于历史中的“实然”世界提供终极性的价值衡准——评判的衡准和理想的衡准。知解理性在这里止步，逻辑实证与语言分析同这不落言筌的境界无缘，价值形而上学所召唤的是葆任着良知的人的生命的实践地投入。