

完全隐喻与中国哲学中的本体论陈述

吴 疆

语言分析是研究中国哲学的新方法。本文在对中国哲学中的本体论陈述进行语言分析的基础上,提出以完全隐喻的方式建构中国哲学中的本体论陈述。

一、中国哲学的重建与中国哲学中本体论陈述的理解

本体论是英文 ontology 一词的译名,或译为“存在论”或“存有论”。此词十七世纪中叶开始通行于西方学界,是由希腊文 on(存在)和 logos(智慧)二字凑合而成,意思是探讨存在的学问。从词源学上看似乎译为“存在论”或“存有论”更合适,因为“本体”与“现象”相对立,本体论似乎只是研究本体的学问,而存在或存有则包括了二者。这里由于约定俗成的原因,仍然沿用旧译。

在西方哲学中,本体论是探讨存在的学问,它的内容即是亚里士多德“第一哲学”的内容,后人称之为纯粹或普通形上学,它是形而上学的第一部门。古今以来许多形而上学家都对本体论这个名称的内涵做了自己的解释和约定,但在本文中本体论是一个外延概念,它是指这样一类陈述的集合,这些陈述是有关某些最高存在的语句。例如,在老子哲学中,“道”是一个关于最高存在的概念,有关此概念的一系列陈述,即是老子哲学中的本体论陈述,而这些概念则是本体论概念。由于我们的目的是澄清这些本体论陈述的意义,所以本体论陈述只能是一个外延概念。

中国哲学中不一定存在本体论的完整的理论形态,但是存在着大量的本体论陈述,这些本体论陈述往往是理解中国哲学的关键所在。如:“道生一,一生二,二生三,三生万物”。(《道德经》四十二章),“无极而太极”。(《太极图说》)“太虚即气”等命题,对于哲学思想的理解至为重要,特别是中国哲学具有反复注解前人有限经典文本的特点,所以如何理解中国哲学的本体论陈述则关系到对于整个中国哲学的理解。然而,中国哲学的本体论陈述和概念并不是十分清晰,它们往往是多义的。如,冯友兰先生即指出,中国哲学中“天”这一本体论概念有五义:即物质的天,主宰的天,运命的天,自然的天和义理的天。^①又如:对于“无极”、“太极”中之“极”字,陆九渊训为“中”,朱熹解为“至极”,从而导致朱陆“无极”之辨,也反映出他们哲学立场的不同。

在近现代对于中国哲学的重建过程中,也反映出对于中国哲学中本体论陈述的不同理解。

例如,冯友兰反对把本体论陈述理解为关涉经验事实的综合命题,提出把它们建构成“不著实际底”“空底形上学”;而熊十力、牟宗三则认为本体论陈述关涉“心”、“性”、“本体”的实存问题,因而提出“智的直觉”为认识心性本体的手段。两种对于本体论陈述的不同理解,构成了两种不同的哲学体系。可见,对于中国哲学的重建,关键仍在于如何理解中国哲学中的本体论陈述。

二、作为言语行为的本体论陈述

如何理解中国哲学中的本体论陈述即是考察这些本体论陈述的意义问题。在解决这个问题之前,有必要对一般语言的意义问题做一个语言哲学的考察。

意义问题是现代语言哲学的主要问题。语言哲学家们提出了许多意义理论,如意义指谓论,意义观念论,意义行为论,意义证实论,意义运用论等等。这些理论形式虽多,但主要思路不外两类,而维特根斯坦的前后期思想恰恰代表了这两种思路。这两种思路分别是人工语言学派与日常语言学派的意义观。

前期维特根斯坦的意义论与他的图象说有密切联系。他认为,命题或语句是现实或事态的图象,这个图象与被反映的事态之间存在着严格的对应关系。不仅命题中包含的名称必须与所描绘的现实中的对象相对应,而且命题的逻辑结构与现实中包含的对象之间的逻辑结构也是相对应的。因此,一个命题要成为有意义的命题,就必须是某个事实的图象。他还提出意义的标准即在于意义的可证实性。如果命题所表述的情况不能被证明为真,那么这个命题就是无意义的,而无意义的命题根本算不上命题,它们不能提供知识,不属于知识领域。维氏的前期思想综合了指谓论和证实论这两种主要的意义理论。

但是,后期维特根斯坦却对这种意义理论进行了批判。他发现,许多语言的意义并不纯粹依赖于语言与世界的图像关系。事实上,语言除了用来表象事态,还有多种多样的用法,就好象存在着下棋、扑克、赛马等许多游戏,也存在着许多“语言游戏”,如猜谜、讲故事,写诗、演戏等等。而这些“语言游戏”中语言的意义则依赖于它们在该语言游戏中的使用。因此,维氏提出了“意义即运用”的口号,他要求我们在具有特定游戏规则的语言游戏中考察语言的意义。

维特根斯坦前后期所代表的这两种思路,对于理解中国哲学中本体论陈述的意义具有重要的启示作用。中国哲学中的本体论陈述显然不是单纯显示关于世界的图式,就如同经验科学一样,而是在各种不同的语境中显示它们的意义。中国哲学不同于西方哲学具有严密完整的理论体系,却存在着许多不同的“语言游戏”,如:问答语录,寓言,比喻,禅宗公案与斗机锋等等。在这些不同的“语言游戏”中,本体论陈述的理解则要依赖于它们的使用。因此,对中国哲学中本体论陈述的意义的考察必需与它们的使用联系起来。

然而,“使用”这个词却过于宽泛,维氏也未能对语言如何使用这一问题做更深入的探讨。J.L. 奥斯汀继续了这一方面的研究。他提出了一个很有意义的问题,即“如何以言行事?”(How to do things with words?).仿此,我们也可以追问到:“古代哲学家使用本体论陈述到底用来做什么事情?”

奥斯汀发展出一套言语行为(speech act)理论。他认为每个表达式都被用来做某种事情,因而具有特定的言语行为。如,“拦住那人!”是一道命令;“它在哪里?”是一个询问;“它在桌上。”是一个陈述,如此等等。命令、询问、陈述,还有允诺、评价、赞同、否认、批评、赞扬等都是言语行为。他还区分了我们说出一个语句时所完成的三种不同的言语行为:

1. 表意行为(locutionary act),这种行为使我们发出特定的声音,说出特定的语词并在多少确定的意义和指称上使用这些词;

2. 以言行事的行为(illocutionary act),这种行为使我们的语句具有某种特定的语力;

3. 以言取效的行为(perlocutionary act),它指当我们说出一个语句时总是对于听众或说话者或其它人的情感、思想或行为产生相应的影响和作用。

例如:某人对我说:“你不能那样做”。当他说出这一语句时,便有三种行为产生。他说出了“你不能这样做!”这一有意义的语句是表意行为;他抗议我那样做,是以言行事行为;他阻止我那样做是以言取效的行为。

如果奥斯汀关于言语行为的理论具有普遍意义,那么中国哲学中的本体论陈述显然是一种言语行为,并同时包含上述三种行为的完成。在上述三种行为中,以言行事行为在语句意义的理解上具有比较关键的作用。通常,只有正确地理解了一个语句执行何种以言行事行为,才能对另外两种言语行为作出正确理解和判断。因此,奥斯汀对于以言行事行为做了如下分类:

(1)判定式(verdictives),指做出判断的行为。如,估计(estimate),认定(reckoning),或评价(appraisal)等;

(2)执行式(exercitives),指行使权力,施加影响。如:任命(appointing),投票(voting),命令(ordering),警告(warning)等;

(3)承诺式(commisives),指许诺和承担责任。如,许诺(promise),定约(contract),承担(undertake)等;

(4)行为式(behabitives),奥斯汀指出这是一个很杂的类,与态度和社会行为有关。如,道歉(apologizing),祝贺(congratulating),辱骂(cursing)等;

(5)阐释式(expositives),奥斯汀指出这一类很难定义,它主要是为了弄清我们如何使用语词。如,“我回答(I reply)”,“我认为(I assume)”,“我争辩(I argue)”等。

由于篇幅所限,不可能对奥斯汀的分类做详细评说。但总的来说,奥斯汀的分类标准混乱,很不清晰,连他自己也认为后两种问题较大。约翰·塞尔在此基础上根据行为的要旨或目的、词与世界的适应方向、以及表现出的心理状态方面等标准对以言行事行为进行了重新分类:

(1)断定式(assertives),该行为的要旨或目的在于使说话者承认所述命题的真理性,并可以真和假进行评价。这个类包括了奥斯汀的大部分阐释式及他的许多判定式;

(2)指令式(directives),该类行为的目的在于使听话者去做某件事,奥斯汀的许多执行式属于这个类;

(3)承诺式(commisives),塞尔的定义基本上与奥斯汀相同;

(4)表达式或表情式(expressives),该类行为的要旨在于表现出对于命题内容中所表述的事情的心理状态。如“感谢”,“祝贺”,“哀悼”,“欢迎”等;

(5)宣告式(declaratives),该类指这样的行为,由于人们宣告某个事态的存在而使该事态得以存在。如:“我辞职”,“你被开除了”,“特此宣战”等。

由于篇幅的原因,我们同样不能对塞尔的理论做更多的评述,但塞尔的分类是较为合理的。如果中国哲学中的本体论陈述也是一种言语行为,那么,根据奥斯汀或塞尔的分类,它们究竟属于何种以言行事行为呢?

三、中国哲学中的本体论陈述是何种以言行事行为

由于理解和使用的不同,我们可以假定中国哲学中的本体论陈述是由不同的以言行事行为构成。我们可以从某种最普通的以言行事行为开始,分析中国哲学中的本体论陈述。

塞尔区分的断定式是一种最普通也是最重要的以言行事行为。“这个类的成员的要旨或目的在于使说话者(在不同程度上)有责任承认某件事是如此这般,承认所表述的命题的真理性。这个类的全体成员在包括真和假这个评价范围内是可以评价的。……适应方向是词到世界,表现出来的心理状态是相信(那是P)。”^⑥大部分经验科学中的命题可以归入此类,表述事实是语言的基本功能。

塞尔这里所说的词和世界之间的适应方向是指词与世界之间的关系。例如,陈述、描述、断定和说明具有词到世界的适应方向,而请求、命令、发誓、许诺具有从世界到词的适应方向。对于断定式来说,具有词到世界的适应方向。因为在一个断定式中,每一个有意义的语词或短语,除系词(是),助词(的),语气词(吗)等是具有约定固定功能而不依赖词与世界关系的语法常项(grammatical constants)外,都与世界具有某种指称关系。例如:“Fido 是一条狗”这个语句中,主词“Fido”是指称一条具体的狗,而谓词中的“狗”则指称一个具有狗的属性的集合或类。虽然这类语句中语词的意义依赖于词与世界的指称关系,但其中的语词并不一定具有指称物。例如,“独角兽(unicorn)”这个摹状词所指称的实体并不存在,但它仍具有指称关系。因此断定式也可称为指称式。维特根斯坦的图象说也可以看作对断定式的词与世界的适应方向的说明。由于断定式的主要功能是陈述、记述事实,所以也可以用奥斯汀早期的术语称之为记述式(constative)。

那么中国哲学中的本体论陈述是否是断定式(记述式或指称式)的以言行事行为呢?

我们首先考察本体论陈述中有关宇宙生成的命题。这些命题如“道生万物”(《管子·四时篇》)等与日常的记述句如“母生子”等句式结构相似,它们描述了宇宙生成发展的过程,因此具有断定式或记述式的以言行事行为。在以下对宇宙论命题的分析中,由于谓词总是将某种性质赋予主词,而主词的具体意谓也要依赖谓词的理解,(如:“Fido 是一条狗”这个语句中,我若不知道“Fido”是一条狗的名字,那么我对这一语词的意义只有从谓词“是一条狗”这个短语中获得。)所以,分析主要从语句的谓词开始。

中国哲学中有许多宇宙论命题,它们的谓词可以归为如下几类:

- a. 形容词:如“精”、“神”、“玄”、“浑沌”、“恍惚”、“幽清寂寞”、“刚柔”、“清浊”等;
- b. 不及物动词:如“刚柔相摩,八卦相荡”(《易·系辞上》)中的“摩”、“荡”;“清阳者薄靡而为天,重浊者凝滞而为地”(《淮南子·天文训》)中的“薄靡”与“凝滞”;“若阴阳之气,则循环迭至,聚散相荡,升降相求”(《正蒙·参两》)中的“循环、聚散、升降”等词;“太极动而生阳,……静而生阴”(《太极图说》)中的“动静”;此外还有“凝聚”、“交感”、“絪縕”、“气化”等;
- c. 及物动词:如:“生万物”,“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《道德经》四十二章)等,此类谓词主要是“生”。

从以上对于谓词的分析,可见宇宙论命题的谓词主要是肯定的属性谓词,主要描述主词所具有的属性和功能,因而宇宙论命题主要是肯定的描述句。宇宙论命题所具有的这一语法形式表明它们执行断定式的以言行事行为。

然而,作为断定式,则必可以真假来断定,这就是说,由于断定式中词与世界适应的关系其意义可以由证实原则加以检验,若该命题目前不能直接被检验,那么其逻辑推论必具有可证实性。这样,如果宇宙论命题是断定式,那么命题本身或其逻辑推论是否具有可证实性?

我们发现,虽然宇宙论命题中的谓词是肯定的属性谓词,但这些谓词很难具体化而有确切的涵义。如:形容词“玄”、“刚柔”、“清浊”等只可说是以物的“刚柔”,水的“清浊”作类比,而其具体涵义很难断定;再如:不及物动词“摩荡”、“聚散”、“升降”、“动静”等是以自然界中相反的作用来解释宇宙生成的过程,然而却没有更具体的谓词描述这两种相反的作用。所以,这类谓词是较前者似乎清晰些,但仍然不能指出它们所描述的属性具有何种经验意义。再如:不及物动词“生”的意义也很模糊,这个“生”的过程究竟是怎样的从未被明确,只以上面提到的“动静”、“摩荡”、“聚散”等不及物动词说明,而这些谓词的意义也无法具体化。冯友兰先生曾指出宇宙形成论(即宇宙生成论)的问题是:“宇宙生成论的方法是对于宇宙事物做具体的观察,看它们是怎样发生的,本体论不讲宇宙事物是怎样发生的,宇宙形成论把主要问题纠缠在一个‘生’字上,这就纠缠不清了。”^⑨可见,宇宙论命题的谓词由于无法具体化,因而不具有可证实性。

那么,宇宙论陈述的主词是否指称某物而具有可证实性呢?这些主词如“道”、“太极”、“太虚”、“太一”等似乎指称某种实体,但这些名词并非实指定义(ostensive definition)。实指定义指由指称实物而给名词定义,如古人将夜晚最亮的那颗星命名为“太白星”,“太白星”这个词的意义即由实指定义给出,因而该词的指称物必然存在。但是宇宙论命题中的主词却非实指,而它们的意义仍然要靠谓词确定。由于谓词不具有可证实性,所以主词也是如此。

可见,宇宙论命题并不具有可证实性,而其推论如天地万物的产生和人的生成并不是逻辑的,所以宇宙论命题根本不具有可证实性。

这表明,中国哲学中的宇宙论命题虽然貌似断定式的以言行事行为,但并不具备断定式的基本要求。它们试图描述宇宙生成的过程,但所表达的内容是没有意义的。用逻辑实证主义的观点看,它们是无意义的“伪命题”,只能看作“思想的化石”。

四、作为复合以言行事行为的隐喻

然而,断定式或记述式并不是中国哲学中本体论陈述的唯一言语行为。因为中国哲学中本体论陈述并不仅仅记述某种事实,更重要的是为人的道德行为提供依据。例如程朱学派所讲的“理”既是宇宙本体,同时也是人生思想行为的最高准衡和人类道德的最高准则,所以,当孔子说:“无者,理也。”(《程氏遗书》卷十一)这个命题时,并不仅是对某种事物作判断,而是饱含着多少对儒家道德准则坚定而又自信的道德情感。因此,这些本体论陈述中存在着情感因素具有塞尔所说的表情式或表达式的以言行事行为。

表情式的以言行事的要旨“在于表现出对于命题内容中所表述的事情的心理状态。……表情式中没有适应方向。在完成表达式行为时,说话者既不使世界去适应词,也不使词去适应世界,毋宁说,所表达的命题的真理性已被预先假定。”^⑩塞尔所说的“真理性已被预先假定”指表情式的真理性并不能依赖某种外界的事实,当我想表达某种心理状态时,我这样表达便使该表达成立,因此说“真理性已被预先假定”。但这个提法是有问题的,我们不久之后即此讨论。

表情式具有许多种类,如果中国哲学中的本体论陈述是一种表情式,那么它们属于哪一类呢?表情式所具有的类别如下:

(1)感叹词:如“啊”、“呀”等。这种语词具有表情的功能,也应被看作语句,但它们的理解必须在具体的语境中;

(2)具有固定涵义的表情式:这一形式与奥斯汀的行为式有关,如“感谢”、“祝贺”、“道歉”、“欢迎”等。这些句式由于社会习俗而具有固定的表达意义,塞尔所考虑的表情式也主要是这一种;

(3)附加语力(force)的表情式:如,当某个拳击手赢得比赛,兴奋不已地说:“我赢了!”时,表情的语力就被附于“我赢了”这个语句上,而这个语句在另一场合下说出时也许只是记述式而非表情式。这种形式在日常语言中很常见;

(4)隐喻:这是一种很重要的表情式,往往出现在诗歌、小说等文学艺术中。隐喻二字顾名思义就是以隐含而非字面的方式使人理解某种意义,它往往被用来表达情感。例如:“儿童是祖国的花朵”这个语句就是隐喻,它以隐喻的方式表达了人们对儿童关怀和期望的心情。判别隐喻的标志是其主词和谓词之间是否存在一种紧张关系。例如:“儿童是祖国的花朵”这个语句中,主词“儿童”属于人或动物的范畴,而谓词“是祖国的花朵”却要把“儿童”归入植物的范畴,这就是说,从日常我们所掌握的词汇知识中不能把隐喻句的主词和谓词直接归入同一个范畴或类型中去,也就是说隐喻中存在着悖论,这种悖论是一种语言内部的紧张关系。

我们发现,中国哲学中的许多本体论陈述中存在着悖论,这些悖论有以下四个类型:

(1)语法悖论:这是指语词违反语法规则地使用所造成的悖论。例如:中文中尽管存在着词性活用,但“有”和“无”从未活用为名词,然而在“有,名天地之始;无,名天地之母”这样的本体论陈述中,“有”、“无”作为语法主词违反了常识所遵循的语法规则,因而是悖论;

(2)逻辑悖论:这是指违反形式逻辑规则而造成的悖论。例如:“有无异名而同谓”,“有生于无”,“太极而无极”等本体论陈述将相互矛盾的概念联系在一起,看起来也是悖论;

(3)范畴悖论:这是指主谓词由于各自所属的范畴不同而造成的悖论。例如:“心者理也”,“心为太极”等本体论陈述中的“心”是主观意义上的概念,而“理”和“太极”都是客观意义上的概念,因而也是较为费解的悖论;

(4)事实悖论:这是指语句所指的内容在事实上是明显地不可能而造成的悖论。这种悖论在禅宗“呵佛骂祖”的公案中非常多,例如:“佛是大杀人贼”(德山宣鉴),“本来无一物”(慧能),“待汝一口吸尽西江水,即向汝道”(马祖道一)。这些语句明显地与事实不符或不可能,因而也是悖论。

从以上四类悖论来看,中国哲学中表情式的本体论陈述基本上是隐喻。如果按照塞尔的说法,表情式“所表达的命题的真理性已被预先假定”,那么作为隐喻的中国哲学中的本体论陈述的真理性也是不容置疑的,这意味着隐喻地建构和理解中国哲学中的本体论陈述是最为合理的。但是,塞尔的这个前提是有问题的。

塞尔似乎未注意奥斯汀所说的完成行为式话语的“不适当”情况。(完成形为式与记述式是奥斯汀早斯的分类,但他所提出的“不适当”问题对于言语行为理论同样适用。)奥斯汀所说的“不适当”是指“如果说话者不处于完成某种行为所需要的条件之下(这些条件是多种多样的)”^⑨时所发生的情况。“不适当”的情况有三种:

(1)“无用的和无效的”:是指“假若说话者不处于完成某种行为的地位,或者,假若说话者打算完成某种行为的对象不适合于那个目的,那么,他就不能仅仅通过说出他的话语来完成他打算完成的行为。”^⑥例如,如果我不是一个有权给船命名的人,我就不能给船命名。

(2)“滥用”:是指“如果完成行为式话语不是被诚心诚意地说出的,”^⑦例如,我虽然许诺,但我根本不打算履行诺言。这一情况即是塞尔所指出的诚实性条件。

(3)“违背承诺”:是指虽然完成行为式话语产生了效果,但效果是与某种承诺相违背的。例如,某人许诺却又违背诺言。

对于表情式来说,由于没有适应方向,所以也不存在什么“真理性”。塞尔考察到了诚实性问题,那么他所说的“真理性”是指表情式的有效性(validity),即对于完成表情功能而言,表情式语句是否有效。这里,塞尔所说的“所表达的命题的真理性已被预先假定”即是指如果表情式的诚实性条件得到满足,那么诚实性条件必然蕴涵该表情式的有效性,也就是说,只要我是诚心诚意地表达某种心理状态,那么这个表达句对于表达的目的来说就是有效的。然而情况并非如此,表情式的有效性尚依赖其它条件。

我们注意到,在以上所提到的所有四种表情式中,表情功能必须依赖于某种事实。例如:当胜利的拳击手用“我赢了!”这一语句表达他的兴奋心情时,这一表情式的有效性必须依赖于“我赢了”这一断定式所表述的事实。这意谓着以下二点:

(1)大部分表情式隐含有一个断定式或记述式,因而是复合的以言行事行为(compound illocutionary act);

(2)表情式的有效性依赖于断定式或记述式的真值。

这两点结论是很重要的,因为人们在使用表情式时往往只注意其表情功能的一面,而未注意到其有效性与其隐含事实之间的关系。例如:德国人民被希特勒“德意志民族是最优秀的民族”这样的口号所表达的民族自豪感所蒙蔽,从而默认了其它民族是劣等民族的事实,但是如果该事实为假,那么该表情式便是无效的。这便是奥斯汀所说的“不适当”的第一种情况。在宗教哲学中也有这样的问题:信奉“可证实性原则”的哲学家认为神学陈述(theological statement)不具有可证实性,因而不是关于事实的断定,但是承认它们仍具有表达情感的功能。然而,如果宇宙并非上帝所造,而且上帝也并不存在,那么“上帝创造了天和地”这句话还能和以前一样有效吗?

联系到中国哲学中的本体论陈述,情况也是一样。如果这些本体论陈述是隐喻的话,根据以上的分析,隐喻也是复合的以言行事行为,那么本体论陈述也并非纯粹的表情式,而是隐含有一个断定式本体论承诺。这些本体论承诺与中国哲学中的形而上学思想有关。

形而上学是探究事物存在的超越本质或本原的学说。中国哲学中形而上学思想的真正发展是在宋明理学中,尤以朱熹的思想为代表。“理气”是朱熹形上学的两个基本概念,所谓“理”即是事物的本体,万物的本原,但却是无方所无形状的,并且是不依赖天地万物的永恒存在;其所谓“气”是指构成有形事物的原始材料,也即占有一定空间并能运动的存在。朱子说:“天地之间,有理有气。理也者,形而上之道也,生物之本也;气也者,形而下之器也,生物之具也。是以人物之生,必禀此理,然后有性;必禀此气,然后有形。”(《答黄道夫》,《朱文公文集》卷五十八)朱子的这些思想实际上是以理为本体的形而上学。陆王心学中也存在着一个以心或良知为本体的形而上学,只是在陆王时代尚不明显,直至近代以熊十力、牟宗三为代表的现代新儒家对

此形而上学加以完善,指出心性本体为即内在即超越的宇宙本原;据此,牟宗三建立了其“道德的形上学”。

无论是以理为本体的形而上学还是以心性为主体的形而上学,都蕴含着一个关于理或心性是否实存的记述式语句,这一记述式则是这些本体论陈述的本体论承诺。由于我们已将中国哲学中的本体论陈述理解为隐喻,那么根据隐喻的特点,其表情式是否有效则依赖于此形而上学的本体论承诺的真值。

在这里,由于篇幅所限,无法对这些形而上学命题做具体的分析。但是我们同意逻辑实证主义的看法:形而上学命题既不真,也不假,而是无意义,它们只是语言的误用。(该问题十分复杂,当另文详述。这里只作为一个假设。)

如果逻辑实证主义的这一看法是正确的话,那么中国哲学中作为隐喻的本体论陈述将面临无效的危险。这意谓着传统本体论陈述的理解和构成必需加以改造和重建,才能重新确定其有效性。

五、完全隐喻是否可能?

因为隐喻是复合的以言行事行为,所以相对于纯粹的表情式它是不完全的。我们把这种复合的隐喻称为不完全隐喻(incomplete metaphor),而把作为纯粹表情式的隐喻称为完全隐喻(complete metaphor),这意谓着完全隐喻的有效性将不再依赖于某些断定式的真值。在上文的分析中看到中国哲学中的本体论陈述实际上是不完全隐喻,即其有效性依赖于隐含的本体论陈述的意义。如果试图重建中国哲学的本体论承诺,那么就是要将作为不完全隐喻的本体论陈述改造为完全隐喻的本体论陈述。然而,我们所考察的隐喻绝大多数是不完全的,那么,完全隐喻是否可能呢?

从理论上讲,完全隐喻是可能的,而且,在近现代重建中国哲学的尝试中,这一想法也被提出过。冯友兰先生“空的形上学”的主张与完全隐喻的思路是一致的。冯先生完全同意维也那学派对西方传统形而上学的批判。他认为,西方传统形而上学的目的与科学一样是“积极地解释经验”,“这些形而上学家多拟说一种事物,是其余事物所以构成者,是其余事物的根源。有说此种事物是心者,有说此种事物是物者,有说此种事物是非心非物底‘事’者。”^⑧对于这样的形而上学,冯友兰也提出了一个可证实性的问题,他问道:“形上学不用经验底方法,不以经验证实其结论,如何可以解决有关于积极地解释经验底问题?”^⑨他认为,这些形而上学由于混淆了形而上学与科学,所以是“坏底”形上学。所以,他提议建立真正的形上学。他认为这个真正的形上学是“一片空灵”的,它只对经验作“逻辑底释义”,因此对于事实的知识不做肯定和否定,对于经验不作“积极地解释”,因而免受可证实性原则的攻击。这是冯氏的主要思路。从其改造传统形上学关涉事实经验的特点来看,冯氏的“空的形上学”的主张与取消关涉事实的本体论承诺的完全隐喻的构思是完全一致的。但是,冯氏的实际理论建构并不成功。

冯氏认为,形上学必须依赖逻辑分析的方法。他的新理学形上学系统是从“事物存在有实际”这一综合命题出发,利用概念和命题间相互蕴涵的逻辑关系,推出四组分析命题,得到“理、气、道体、大全”四个逻辑概念。这一过程是否是真正的逻辑分析暂且不论,然而冯氏为了避免关涉经验而建立的形上学却是个“逻辑构造”。^⑩这个“逻辑构造”虽然避免了可证实性原则的攻击,但是却未能发挥传统形上学的表情功能,也就是说冯氏忽视了中国哲学的本体论陈述本

身即是表情式的特点,而只注意其本体论承诺的改造。难怪洪谦先生指出:“我们从传统的形而上学命题如‘上帝存在’、‘灵魂不死’、‘意志自由’中,可以得到在理想上的许多丰富的感觉,优美的境界,得到许多满足许多安慰。但是我们从冯先生的形而上学命题如‘山是山,水是水’,‘山不是非山,水不是非水’,‘山是山不是非山,必因有山之所以为山,水是水不是非水,必因有水之所以为水’中不仅无有如此的感觉境界、满足和安慰,甚至于似乎有点‘无动于中’之感。”^①冯先生的问题就在于未能认识到一个逻辑演绎系统并不能完成本体论陈述的表情功能。

在这里,我们提出一套新的建构完全隐喻的方案。它包括两个互相关联的部分:

(1)对于文本的重新解释:想一想小孩子总是天真地认为童话里的世界是现实,而长大以后便会懂得那只不过是虚构。对于中国哲学的本体论陈述来说,可以通过对它们的重新解释,指出这些陈述不能按照记述式或断定式来理解,而要强化其人生境界和情感的一面。但是,这种重新解释会影响到该陈述所表达的情感。试想,当孩子们不再相信童话世界的真实性,他们被童话所激发出的情感必定减弱。因此,必须有第二个方面的补充:

(2)语形方面的变化:这一方面的变化即是奥斯汀所说的表意行为方面。因为人们辨别出一个语句属于哪种以言行事行为总是从该语句的语形方面加以类比而确定。例如:主词与谓词的紧张关系便是隐喻的语形标志。完全隐喻的语形变化又可从两个方面考虑:

A. 本体论概念的构成:

a. 语法常项:指系词、助词、语气词等虚词,它们的意义是由约定而来,并非名词等充当语法变项的语词,意义靠指称关系确定。语法常项虽然不指称事实,但并非所有的语法常项均有可能具有表情功能。例如:“吗”这样的语气词无论怎样解释也不可能作为本体论概念。而在英文中,“Being”这样的系词却可在海德·格尔的基本本体论和保罗·蒂利希等人的存在主义神学中作为本体论概念,而不致被确认为断定式。因此,可以充当本体论概念的语法常项主要指像“being”这样的系词;

b. 以逻辑为基础的概念:逻辑概念和以逻辑为基础的概念是有区别的。本体论概念不必是逻辑概念,正像洪谦先生指出本体论陈述不一定是分析命题。为了表情的需要,本体论概念可以以逻辑为基础进行变换。例如:“有”、“无”这对概念就是相互矛盾的概念,它们的关系是以逻辑上的矛盾关系为基础的;

c. 形容词名词化:名词化的形容词也是不易被误认为是断定式的,例如:佛家所说的“空”;

B. 本体论陈述的句法形式:下列句法形式不易被误认为断定式:

- a. 否定句:只以否定的方式阐释本体论概念不是什么;
- b. 悖论句:以明显的矛盾显示对本体论陈述的正确理解;
- c. 同语反复。

以上所述的这些语形方面的变化都是语言的反常作用,例如:前面所述悖论的四种类型即是反常语言;又如在日常语言中,否定句不是一种定义的方法,它不能提供积极的知识。我若问“这是什么?”,你回答“它不是椅子”。这显然不是正常的回答,所以否定句的大量出现说明了语言的反常使用现象。而在中国哲学中恰恰存在着大量的反常语言,如:“有”、“无”、“空”这样的本体论概念的使用,否定句和悖论句的大量出现等等。这些反常语言多出现在老庄、玄学以及

禅宗一系中,这说明中国哲学中存在着以完全隐喻构造和理解本体论陈述的传统。也正如冯友兰先生所指出的,中国哲学中存在着一个“空灵”的形上学传统。因此,我们所提出的重建本体论陈述的方案并不是闭门造车,而是根据中国哲学中已有的“空灵”传统,加以发挥、创造,并积极地重新解释。

六、结论

在本文的最后,对其中重要结论作一个小结:

1. 对于本体论陈述的理解是重建中国哲学的关键;
2. 从维特根斯坦的观点看,中国哲学中的本体论陈述是语言游戏,更进一步地从奥斯汀的观点看,它们是言语行为;
3. 中国哲学中有一类本体论陈述是断定式或记述式的以言行事行为,由于它们不具有可证实性,因而是无意义的;
4. 而另一类本体论陈述可以理解为隐喻。隐喻是以断定式与表情式相结合的复合以言行事行为,其中表情功能的执行依赖于断定式的真值。从这种依赖关系上看,隐喻是不完全的。因此,本体论陈述的改造方向是完全隐喻;
5. 完全隐喻的构想与冯友兰“空的形上学”的主张是一致的。但冯氏的理论建构并不成功。在此基础上,本文又提出了一些具体建议。

这些结论是在尝试对中国哲学进行语言分析中得出的,尚不免有许多问题。其中,完全隐喻的可能性问题是本文的理论关键,而形而上学命题的意义问题尚需进一步探讨。

注释:

- ① 冯友兰:《中国哲学史》,《三松堂全集》第二卷第43页,河南人民出版社,1985。
- ②④ 涂纪亮主编:《语言哲学名著选辑》(英美部分),第227页,第230页,三联书店,1988。
- ⑤⑥⑦ 同上,第203页。
- ⑧⑨ 冯友兰:《新知言》,《三松堂全集》第五卷第228

页,河南人民出版社,1985。

- ⑩ 该观点参见杨国荣,“从中西哲学的会通看新理学”,《中国社会科学》1991年第4期。
- ⑪ 洪谦:《论(新理学)的哲学方法》,《维也纳学派哲学》,第191页,商务印书馆,1989。

参考文献:

1. 涂纪亮:《分析哲学及其在美国的发展》,中国社会科学出版社,1987。
2. 洪谦主编:《逻辑经验主义》,商务印书馆,1989。
3. 阿尔斯顿(William Alston):《语言哲学》(牟博、刘鸿辉译),三联书店,1988。
4. A·J·艾耶尔(Ayer):《语言、真理与逻辑》(尹大贻译),上海译文出版社,1981。
5. 维特根斯坦:《名理论(逻辑哲学论)》(张申府译),北

京大学出版社,1988。

6. 维特根斯坦:《哲学研究》(汤潮、范光棣译)三联书店,1992。
7. J·L·Austin: How to Do Things with Words. Oxford, 1962.
8. John Searle: Expression and Meaning, Cambridge, 1979.

责任编辑:王素玲

如何接着新理学讲？

——冯友兰与中国哲学的语言学转折

吴 疆

(南开大学哲学系)

冯友兰自谓其新理学“大体上是承接宋明道学中之理学一派”讲的，故而仍是理学一系的传承，但他却不是“照着”讲，而是吸收了西方逻辑实证主义与新实在论的思想，所以又是“新的”。对于这个新理学体系的评价，随着现代心学与理学的斗争而不断变化着。新理学问世之时，以冯友兰、金岳霖为代表的实证主义流派独领哲坛，熊十力的新心学思想尚未广为人知，因而新理学受到人们的普遍关注，得到了社会的承认。但此后，新理学再无传承，而新心学一系则代有人出，尤以熊氏高足牟宗三、唐君毅成就卓越。新心学一系占据港台学界，对冯友兰的新理学体系评价甚低，牟宗三则直斥冯友兰“其言十九与中国传统学术不相通”。

近年来，大陆学界十分注意对新理学的研究，但得出的结论却趋于消极。多认为，冯氏试图以新实在论和逻辑实证主义改造中国哲学是一次有益的尝试，但这个尝试是失败的。例如，杨国荣说：“新理学试图融合实证论与形而上学，这……并不成功。”^①郑家栋也认为，“冯把西方现代哲学的逻辑分析法引入中国哲学，……作为一种理论尝试还难免表现出这样或那样的缺陷和不足。”^②

48

新心学和新理学为中国哲学的现代化提出了二条线索，如果新理学是一次失败的尝试，那么中国哲学就只有按照新心学一系接着讲。目前，港台学界接着心学一系讲的人很多，尤以牟宗三为集大成者，有的学者甚至断言：“中国哲学的未来发展课题也就关涉到如何消化牟先生的论著，如何超越牟先生理路的艰巨任务。”^③

然而，冯友兰的这个失败的新理学体系是否可以盖棺定论？中国哲学的现代化与进一步发展是否只有港台新心学一个路向？牟宗三哲学是否意味着中国哲学的顶峰？目前对这些问题做出肯定的回答是大可置疑的。

本文认为，冯友兰及其新理学在中国哲学史上的意义和地位需要重新评价。在现代化进程中，中国哲学同世界哲学一样要经历一个语言学转折阶段，而冯友兰为我们指明了中国哲学语言学转折的方向。从这一点来看，中国哲学的现代化并非是按照心学一系的路向，而是如何接着新理学讲的问题。

二

重建中国哲学的要求，是在西方哲学的不断刺激下产生的。在这个重建的过程中，无论是新心学还是新理学都表现出这样一个特点：即以西方哲学为参照重建中国哲学。但是

他们所参照的西方哲学并不是西方哲学的全部,而只是其中某一发展阶段上的某一流派。例如,熊十力以黑格尔哲学为参照,牟宗三以康德哲学为参照,冯友兰则选择了新实在论和逻辑实证主义。因此,西方哲学的重大变革,必然影响到中国哲学的现代化。

本世纪初,西方哲学发生了一次重大变革,这次伟大的变革被称为“语言学转折”,它成为西方哲学现代化的标志。

这场源于英国,进而传遍整个欧洲大陆及美洲的哲学变革,对于西方哲学和人文科学产生了巨大的影响。正如维特根斯坦描绘的那样:“在哲学方面,‘人类思想的发展’现在出现了一个‘转折’,它可以和伽里略以及他同时代的人创立力学的转折相提并论。”^④这个转折的重要意义在于,人们不再以传统的形而上学思辨方式解决哲学问题,而是从语言的角度出发,把哲学的问题看作是语言的问题,把哲学观念上的混乱看作语言使用上的混乱。通过对语言的逻辑分析,无意义的语句被清除,传统形而上学的问题得到了澄清和消解。由于这个转折,哲学家们广泛地使用语言分析技术解决哲学问题,因而,语言学转折之后的时代又被称为“分析的时代”。

西方哲学的这次语言学转折,对于人类哲学思想的发展具有普遍意义。纵观哲学发展的历史,人类思维的角度是按照世界——思想——语言的顺序不断转移和深化的。在哲学的童年时代,人类直面自然和宇宙,世界成为思维的对象,而思维着世界的主体还未被反思,于是人们以本体论的形式提出问题。随着哲学思维的深入,人们发现,对于客观世界的认识受到主体的限制,于是,人类思想和认识成了哲学家思考的对象,认识论成为哲学的中心内容。然而,哲学家们很快发现,思想和语言无法分离,思想受到了语言形式的限制。人类思想观念的混乱往往由于语言使用的混乱。只要对语言加以分析,澄清语言的意义,思想和观念的混乱也会随之消失。而

且,语言分析作为一种解决问题的手段具有无比的优越性,我们可以将语句独立出来进行分析,却不可能在认识论研究中将观点独立出来。于是,对语言的理解提供了理解思想和世界的新途径,语言分析也成为思考 and 解决哲学问题的新方法。

如果承认西方哲学的语言学转折对人类思想的普遍意义,那么在中国哲学的现代化进程中也必须经历一个这样的语言学转折。为了实现这样的语言学转折就必须对传统的形而上学思想进行批判。

在西方哲学的语言学转折中,“拒斥形而上学”的工作是由以维也那学派为代表的逻辑实证主义完成的。维也那学派所说的形而上学是指超越以经验为基础的归纳科学的领域,而研究所谓事物的本质或本原的知识形态。这种意义的形而上学包括了费希特、谢林、黑格尔等人的体系。维也那学派认为,只有二类命题是有意义的,一类是分析命题,根据其形式本身而为真或假,因而是有意义的;另一类是综合命题,由于具有可证实性因而也是有意义的。但是,形而上学命题既没有提出分析命题,又不是具有可证实性的综合命题,因而只能象“凯撒是质数”这样的命题一样,由于违反了逻辑句法,所以是伪命题。

冯友兰在重建中国哲学的工作中,恰是以维也那学派为参照的。他完全同意维也那学派对西方传统形而上学的批判。他认为,西方传统形而上学往往混淆了科学与形而上学的界限,以为形而上学与科学一样是“积极地释经验”。于是,这些形而上学家“多拟说一种事物,是其余事物所以构成者,是其余事物的根源。有说此种事物是心者,有说此种事物是物者。有说此种事物是非心非物底‘事’者”^⑤。冯友兰认为,诸如此类的说法,都是试图“对于实际有所肯定”,为人们提供实际事物的“积极底知识”。对于这样的形而上学,冯友兰也提出了一个可证实性的问题,他说:“形上学不用经验底方法,不以经验证实其结

中国哲学的现代化提
理学是一次失败的尝
有按照新心学一系接
着心学一系讲的人很
或者,有的学者甚至断
展课题也就关涉到如
何超越牟先生理路

个失败的新理学体系
国哲学的现代化与进
新心学一个路向?牟
国哲学的顶峰?目前
回答是无可置疑的。
及其新理学在中国哲
要重新评价。在现代
世界哲学一样要经历
而冯友兰为我们指明
的方向。从这一点来
并非是按照心学一系
理学讲的问题。

求,是在西方哲学的
个重建的过程中,无
那表现出这样一个特
重建中国哲学。但是

论,如何可以解决有关于积极地义释经验底问题?”^⑥

冯友兰认为,维也那学派对西方传统形上学的批判是很有理由的,这是他们对哲学的贡献。但是,他们仅仅取消了“坏底”形上学,却没有认识到“好底”或“真正底”形上学是不能取消的。维也那学派曾经认识到形而上学虽然不具有经验意义,但具有表达人生态度或情感的作用(卡尔那普),然而却以未提出重建形而上学的要求。而冯友兰则主张在维也那学派批评“坏底”形上学的基础上,建立真正的形上学。从这一点来说,冯友兰不仅继承了维也那学派“拒斥形上学”的传统,而且超越了维也那学派。

冯友兰认为,真正的形上学是“一片空灵”的,它只对经验作“逻辑底释义”。由于形上学是“逻辑底”,因而是“形式底”,“没有内容底”,“空底”。它对于事实的知识不做肯定和否定,对于经验不作“积极地义释”。这样,形上学也就与经验科学区别开来,不会受到可证实性原则的攻击。他同时认为,以这种思想为指导建构形上学,必须依赖逻辑分析的方法。他的“空灵底”形上学系统就是以“事物存在(有实际)”这一综合命题出发,利用概念和命题间相互蕴涵的逻辑关系,推出四组分析命题,得到“理、气、道体、大全”四个逻辑概念。由于这些命题和概念都是分析的或逻辑的,所以是形式的、空的。它们仅仅揭示实际世界,而与实际无关。冯友兰认为,通过这样空的形上学,可以使人游心于“物之初”,“有之全”,提高精神境界。

冯友兰所提出的这个“空的形上学”的构想,可以说是中国哲学语言学转折的标志。一方面,他吸收了西方哲学语言学转折的成果,拒斥传统的形而上学;另一方面,又超越了维也那学派,针对中国哲学的现代化要求提出了建立空的形而上学的设想。因此,接着新理学讲即是按照冯先生的这个思路,完善这个空的形而上学。

三

自宋明以来,理学与心学之间的分歧和斗争一直延续至今,在现代也未停止。对于中国哲学的现代化,双方各提出了一套方案:以冯友兰为代表的新理学一系提出了“空的形上学”的构想,这个构想的重大意义已经在前文论述过了;而以牟宗三为代表的新心学一系则提出建立“道德的形上学”,这个“道德的形上学”实际上是心性本体论的另一种说法。可以说,新心学重建中国哲学的核心就是心性论或心性本体论。

心性本体论是整个新心学思想的奥秘所在。以熊十力、牟宗三为代表的新儒家把这样一个心性本体论作为中国哲学的基本精神和特质。所谓的心性本体论认为,作为人的道德根据的心性本体虽内在于人,但同时也是超越的宇宙本体,具有即内在即超越的性质。心性本体论从宇宙本体论的高度对心性问题的加以说明,弘扬了人的道德主体性。牟宗三认为,这个心性本体论是以道德的进路入手,因而又称它作“道德的形上学”。

新心学的这个心性本体论实际上是承继陆王心学而来。陆王心学与原始儒家的最大不同在于,指出“心性天合一”,从道德本心说性,将心性与超越的“无”结合起来。陆九渊说“宇宙便是吾心”,阳明说“良知之虚便是天之太虚”,都是这个意思。所以,心性本体论古以有之,只不过熊牟的新心学又将其发扬光大,并以之为整个儒家哲学的特质,进而又把它当作中国哲学的基本精神。反观程朱理学,其中并不存在心性本体论的传统。朱子说:“心者,人之神明,所以具众理而应万事者也。”(《孟子集注》卷十三)伊川说:“性即理也。”(《二程集》第292页)张横渠说:“心统性情。”他们都未把心说作本心本体。冯友兰按照程朱的路子走,专以“知觉灵明”说心,以理说性,也没有承认心性本体的存在。

从历史上看,心学与理学的根本差异即

在于是否承认心性本体的存在，是否建构心性本体论。对于现代新心学和新理学，这个分歧依然存在。熊十力与冯友兰之间的一段公案可以很好地说明心学与理学的分歧。据牟宗三回忆，冯友兰的两卷本《中国哲学史》出版后，曾去拜访熊十力，其间谈到了良知或心性本体的实存问题。冯友兰认为良知仅是个假设，熊十力马上指出：“你说良知是个假设。这怎么可以说是假定。良知是真真实实的，而且是个呈现，……”^⑦

从某种意义上说，新理学和新心学关于心性本体论的分歧是针锋相对、不可调和的。从心学的立场看，新理学不讲心性本体论自然是有悖于中国哲学的传统。然而，如果我们肯定了新理学在中国哲学语言学转折中的地位，那么从新理学的立场来看，心性本体论的建构也是不足取的。

首先，心性本体论是西方传统意义上的形而上学，而且是“坏底”形而上学。应该指出的是，熊十力、牟宗三等新儒家也是激烈地批判西方传统形而上学的，但与维也那学派对形而上学的批判不同；他们的批判仍然停留在传统形而上学之内。他们把世界区分为两重，即事实世界与意义世界或自然世界与应然世界。在他们看来，西方传统形而上学只关心事实世界，把宇宙自然与人完全割裂开来，并把世界看作一个完全外在于人的客观实体，而真正的形而上学所研究的是应然的、价值的、意义的世界，儒家的心性本体论就是这样的意义的形而上学。

熊牟等人自命其心性论有别于西方传统形而上学，但是从更广泛的范围来看，他们的心性本体论肯定超越性的本体的存在，肯定人类具有关于本体的超越经验的知识，这点与西方传统形而上学无异。只不过，他们的形而上学从客观事实世界转向主观意义世界。对于西方传统形而上学来说，因为它是关涉事实经验世界的，所以可以用维也那学派的可证实性标准对治。但是，心性本体论这样的形而上学并

不认为自己是在事实世界的领域之内成立，因而以经验作为检验标准显然是不可能的。然而，我们仍然可以对心性论中心性本体的超越性提出这样一个问题：即如何证明只在价值层面上具有主观意义的心性本体可以推广为宇宙本体并具有客观超越的意义？

牟宗三对此提出了一个思辨的本体论证明。郑家栋对此作了简要概括：“要而言之，牟的推论是：在道德上发布无条件的绝对命令者不能是一有限者，否则无条件的绝对命令即不可能；自由意志（心体性体、道德理性）是发布此无条件的绝对命令者，所以它必是一绝对无限者，而宇宙间不能有两个绝对无限者，所以作为道德实体的自由意志、心体性体必然同时即是宇宙实体；如果否认道德实体同时即是宇宙实体，则自由意志的存在仍有其前提，仍是一有限者，此有限者所发布的道德律令即不成其为康德所说的无条件的绝对命令，真正的道德行为遂不可能。”^⑧牟宗三从“心体性体无条件”这一前提出发所做的推论与安瑟伦所使用的关于上帝存在的本体论证明一样，是不能令人信服的。这表明，对于这个问题思辨地证明是不可能的。

在前文提及的熊冯公案中，熊十力提出了一个简单明了的证明方法，即以直觉为认识手段，在直觉中使本心呈现，从而“体证”本体的超越性和实在性。熊牟等人所谓的直觉是一种把握价值知识的积极的认识方法，依靠这种方法，人们可以获得关于心性本体的“德性之知”。但是，冯友兰却反对这种看法。他认为直觉并不能使人得到积极的知识（这些知识包括所谓本心性体的“德性之知”），它只是神秘主义的方法，依靠直觉可以得到一种体验或境界，这个体验是神秘主义的。

早在冯友兰的两卷本《中国哲学史》中，他就指出直觉只是一种经验，而不是哲学的认识方法。他说：“其实凡所谓直觉、顿悟、神秘经验等，虽有甚高之价值，但不必以之混入哲学方法之内，……故谓以直觉为方法，吾人

可得一种神秘的经验则可,谓以直觉为方法,吾人可得一种哲学则不可。”^⑩冯氏这里所批评的是以直觉为积极的认识方法。在《新知言》等著作中,冯友兰似乎肯定直觉可作为一种哲学方法,但是他只肯定直觉为“负的方法”。这个“负”不仅有“相反的”、“另一个”的意思,更重要的是,它否定直觉是正面的、积极的认识能力或方法,而只承认直觉的消极和负面意义。冯友兰还指出:“哲学上一切伟大的形上学系统,无论它在方法论上是正的还是负的,无一不把自己戴上‘神秘主义’的大帽子。负的方法在实质上是神秘主义的方法。”^⑪正是由于冯友兰认识到直觉只能是“负的方法”,不能使人得到积极的知识,因而他所建立的形上学也注定是空的、形式的。从这一点来看,新心学一系将直觉看作是积极的体证方法,所以其心性本体论也是“拖泥带水”的传统形上学。

从思辨的方法到直觉的方法,新心学都未能证明其心性论中的超越的心性本体如何成立的问题。这是心性本体论潜存的危机,也反映出心性本体论的内在矛盾,这些矛盾即是由于它的传统形上学的特征所造成的。

最后需要指出的是,新心学的心性本体论在外王层面上的困难。这集中体现在如何理解牟宗三的“良知坎陷”说上。牟宗三把中国文化概括为道统、学统、政统三个层面,指出传统文化中只有“内圣成德”之道统而无科学之学统和民主政治之政统,因而儒家思想现代发展的中心课题是如何“本中国内圣之学解决外王问题”。这里的“内圣之学”即是心性本体论,“外王”问题即是科学和民主的问题。科学的产生和发展必依赖对“知性”的肯定,但是在传统心性论中只肯定良知或道德理性,缺少这一环。所以,若以内圣开出新外王,必须从心性本体、道德理性“往下讲”,以“转出知性”。这个“转出”的过程,牟宗三描述为“道德理性(良知)的自我坎陷”。根据牟氏的意思,“良知自我坎陷”指的是道德良知经

过自我否定,从“无执”的直觉状态“坎陷”为“执的”即主客对列的“知性形态”,从德性主体转出知性主体,以便为科学民主的发展提供依据。

这个以“返本开新”为纲领的“良知自我坎陷”说,引起了众多的批评。许多学者认为港台新儒家在将传统与现代文化接轨方面,理论过分粗松,“甚至还有闭门造车的情形”(林毓生语);他们“解决新文化问题时,面临很大的困难”(韦政通语);牟氏的“良知坎陷”说“是‘中学为体,西学为用’这老调的一种现代式翻版而已,仍突破不了泛道德主义的知识框架”(傅伟勋语)。

所有这些批评都是在肯定港台新儒家心性本体论建构的基础上,对其在“外王”层面上的批评。他们没有意识到港台新儒家(即新心学一系)在“外王”层面上的困难实际上是由内圣之学即心性本体论的内在矛盾造成的。心性本体论的核心在于肯定良知、心性的即内在即超越;在确立了这个心性本体的宇宙本体意义上的超越地位之后,人类的文化活动必须与这个第一性的本体相联系才有意义。于是,中国文化如何改进以容纳科学传统的问题就转化为一个良知如何自我坎陷而转出知性主体的形而上学思辨问题。然而,思辨的解决并不等于现实的解决。马克思在批判黑格尔时指出:“在他看来,关于现实问题的哲学词句就是现实问题本身。”^⑫港台新儒家正是按照黑格尔思辨哲学的模式解决现实问题的,因而,马克思对黑格尔的批判对新心学一系的新儒家来说同样适用。

四

综上所述,如果意欲接着新理学讲,按照冯友兰的路子重建中国哲学,就必须在以下三个方面做出努力:

一、批判新心学一系心性本体论的形而上学性,指出心性本体论的建构只完成了中国哲学的近代化,而中国哲学的现代化必须

经历语言学转折；

二、建立和完善空的形而上学。冯友兰提出的这一构想虽然还不完善，但具有十分重要的意义。空的形而上学在西方哲学中并没有先例，海德格尔的本体论以“存在(being)”作为中心概念，这个词是语法中的系词，同时也可以看作一个逻辑概念，因而可以说是空的，以这个概念为中心建立的形上学也是空的；

三、对中国哲学中的神秘主义进行研究，指出中国哲学中所谓境界的神秘主义性质，并对这种神秘体验进行分析，以便确立其在中国哲学中的地位。

以上这三个方面的工作，对于新理学之后的中国哲学来说是重要的又是艰巨的。中国哲学的现代化也许是一个漫长的过程，需

要几代人的共同努力。然而，“虽不能至，心向往之”，以此“向往之心”，或许能少许推动中国哲学的发展。

①扬国荣：《从中西哲学的会通看新理学》，《中国社会科学》，1991年第4期。②③郑家栋：《本体与方三》，辽宁大学出版社，1992年，第194页，第342页。④傅伟勋：《儒家心性论的现代化课题》，《从西方哲学到禅佛教》，三联书店，1989年，第239页。⑤M·J·查尔斯沃斯：《哲学学的还原》中译本，四川人民出版社，1987，第3—4页。⑥冯友兰：《新知言》，《三松堂全集》第五卷，河南人民出版社，1985，第228页，第172页。⑦牟宗三：《我与熊十力先生》，《熊十力传记资料》(一)，第14页。⑧冯友兰：《中国哲学史》卷上，中华书局，1984，第4—5页。⑨冯友兰：《中国哲学简史》中译本，北京大学出版社，1985，第394页。⑩马克思：《德意志意识形态》，《马克思全集》第三卷第93页。

(责任编辑：人夫)

(上接第71页)把实在还原到意识上，然后，在意识中讨论实在问题。意向性架起了实在与意识之桥，从而在胡塞尔看来，使现象学还原成为可行的。胡塞尔对思维与存在问题也作了“意向性”地处理。所以，有人认为胡塞尔的现象学类似于贝克莱的“存在就是被感知”是有道理的。然而，事实上，只有通过现象学还原才能理解意向理论。胡塞尔用意向性理论来论证现象学还原可能性在逻辑上犯了循环论证的错误：一方面，现象学还原的可能性以意向性理论为前提；而另一方面，按照胡塞尔的论证逻辑(如在《理念》第一卷中实际所做的那样)，所谓“现象学内容”或“现象学剩余域”的三维结构：自我、我思、我思对象是通过执行现象学还原获得的。

第二，在本体论上，胡塞尔不能解决“人的主观性悖论”：自我既是世界的一部分，也是构成世界的主体。胡塞尔以现象学还原为根据，通过区分先验自我与世间自我来解决这个悖论。而还原实际上不能执行。因而，胡塞尔以先验自我、单子为本源的纯粹我本学，主体间性现象学不能实现严密科学的哲学

主张。

第三，从认识论上看，胡塞尔没有解决经验与先验、内在与外在等辩证关系。他先验地割裂了两者之间的关系，然后又用现象学还原来调和它们。

胡塞尔打算用现象学还原的三个方案：形相还原(本质还原)、先验还原、现象学还原，分别解决本质(essence)与实存(existence)、先验(transcendental)与超验(transcendent)、理念(ideal)与实在(real)之间的关系，然而，事实上这三对范畴本身就辩证统一的，无需先把它们再架一座桥梁。本质、先验主观性、理念植根于实存、超验物、实在之中，因而，向本质、先验主观性或理念的还原是不可能的。

正因为胡塞尔现象学本体论以及本体论与现象学还原之间有这么多矛盾，其现象学受到海德格尔、萨特和梅洛-庞蒂等存在主义哲学家的批判，从而从胡塞尔现象学本体论演进了存在主义现象学本体论。

(责任编辑：乔法琴)