

辯證的智慧和批判的意識 ——回應墨子刻教授

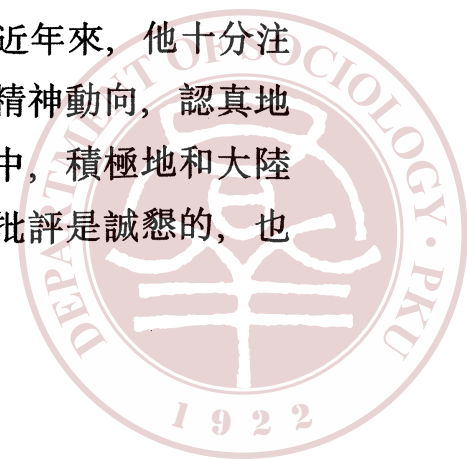
郁振華

華東師範大學哲學系

摘要 本刊二〇〇一年秋季發表了墨子刻教授關於拙作《形上的智慧如何可能? ——中國現代哲學的沉思》一書的評論〈形上思維與歷史性的思想規矩〉, 本文是筆者對墨子刻教授的一個回應。筆者認為, 墨子刻先生對拙作的理解和筆者的本意有一些距離, 需要加以澄清。另外, 在中西哲學的一些重要問題上, 本文對墨子刻教授的某些看法有所商榷。在此基礎上, 筆者對中國現代哲學的批判精神作了辯護, 並對作為理智的成熟的表現的辯證智慧作了肯認。

一 引言: 走向中西思想的實質性對話

由於相當複雜的歷史原因, 歐美漢學界對中國大陸的思想界、學術界長期以來是比較隔膜的。因為缺乏溝通, 一些研究中國學問的歐美學者覺得不了解他們的中國同行的工作似乎沒有甚麼不妥。這種有意無意的忽視, 當然不能說是學術研究中的正常狀態。在這種背景下, 斯坦福大學胡佛研究所的墨子刻教授 (Thomas A. Metzger) 就顯得有些特別。近年來, 他十分注意傾聽大陸學者的聲音, 關注大陸思想界的精神動向, 認真地研讀大陸學者的著作, 並在各種講演和著述中, 積極地和大陸學者進行對話, 提出自己的批評意見。他的批評是誠懇的, 也



是犀利的，常常不乏“逆耳之言”的，我覺得，中國思想界應該為擁有這樣富有誠意又具有挑戰性的討論夥伴而感到高興。

從我個人來說，以墨先生這樣海內外知名的學者，如此認真對待我這樣一個哲學學徒的稚嫩習作，實在有點出乎我的意料。墨先生說，“有貢獻的哲學家不是甚麼應該崇拜的聖人，還沒有貢獻的後學不是傻瓜。思考的普遍性風格包括了一種不卑不亢的規範。”¹ 這樣的文字，對於吾輩後學而言，真是莫大的鼓舞！

墨先生十分重視“開放對話”的意義，認為是求批判意識之必須。在拙作《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》中，筆者也特別強調了哲學研究的對話特徵和交往品格，認為獨立思考基礎上的自由討論、往復辯難是理論學術繁榮發展不可或缺的條件。墨先生有一套深思熟慮的思想規矩，以此，他在其一系列的論著中，對中國哲學提出了頗具規模的批評。由於學力有限，筆者難以對墨先生的批評作出全面的回應，本文的討論旨在拋磚引玉，希望更多的同仁能夠介入這場跨太平洋的對話之中，² 期待通過實質性的思想溝通，把我們的思辯引向深入。

從文獻上說，筆者的回應主要是針對墨先生的兩篇論文，一篇是專門評論拙作的《形上思維與歷史性的思想規矩——論郁振華教授的〈形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思〉》，³ 另一篇是《道統的世界化——論牟宗三、鄭家棟與求批判意識的歷程》，這篇長文主要是對鄭家棟的《牟宗三》一書的評論，⁴ 其中的第十一節也評述了筆者對中國現代關於形上智慧之可能性話語的研究。一本書出版以後，就有了它獨立的生命，讀者有解讀、批評的自由，而作者也有申說、闡明的權利。願這個特定的文本、讀者和作者之間的詮釋學過程，能夠促進理解和意義的增長。



墨先生批評拙作對唐君毅和牟宗三的思想注意不夠，我完全接受。雖然由於寫作階段受時間的限制，拙作把研究物件的主要時限定在從科玄之爭到一九四九年，但筆者深知，要對二十世紀中國形上學獲得一種完整的了解，唐、牟二氏的哲學是繞不過的。另外，我還特別欣賞墨先生在文中提到的兩個相互關聯的觀點，一是對道統的普遍性的強調，一是對人類思想的悖論性的揭示。墨先生把道統理解為普遍性的真理與價值，主張道統的世界化，反對道統的中國化或西方化。與此相關，墨先生指出，“人類的思想規矩是結合從歷史某一個時代，某一個文化繼承的範疇與一種針對普遍性問題的思考能力。這個悖論可能是人類最後能把握的實在和本體。”⁵ 墨先生說的歷史性和普遍性相統一的思想規矩，接近於當代西方哲學家所說的“情景化的理性”概念 (situated reason)。十九世紀以來，隨着歷史意識的興起，原來的那種被抽象化、絕對化了的非情景化的理性 (unsituated reason) 逐步被人們所放棄，哲學家們從不同的角度出發，紛紛指出理性不能脫離肉體的、社會的、歷史的、文化的條件而存在，體現了一種試圖將原本抽象地提昇了的理性重新安置到其具體的語境中去的努力。但是，與此同時，也出現了另一種偏向，即過分地強調情景性 (situatedness)，以至於走向語境主義 (contextualism)、相對主義。像哈伯瑪斯 (Jurgen Habermas)、普特南 (Hilary Putnam) 這樣的哲學家反對語境主義、相對主義，認為情景化的理性既是依賴於語境的，又是超越的。用普特南的話來說，就理性不能在具體的語言遊戲之外被發現而言，它是內在的，就理性作為我們批判所有行爲和建制的範導的理念而言，它是超越的。用哈伯瑪斯的話來說，命題和規範所主張的有效性是超越時間和空間的，但是，在每個現實的情形中，這種主張又是在特定的語境中在此時此地被提出來的。⁶ 一句話，情景化的理性是情

景性和普遍性的辯證統一，墨先生所說的思想規矩的悖論性實質上就是人類思想的辯證本性，雖然墨先生不太喜歡辯證法，但他關於人類思想的悖論性質的這一觀察還是頗具辯證精神的，也是很有深度的。

當然，在很多問題上，筆者和墨先生的看法不完全一致，這些不一致涉及到對拙作的理解、對西方哲學的理解、對中國哲學的理解以及對哲學本性的理解，試一一分述如下，與墨先生商榷。

二 甚麼是形上智慧？

就對拙作的理解而言，墨先生的有些解讀和筆者的本意有些距離，有必要作一些澄清和說明。

首先，關於形上智慧的三個問題。墨先生認為，拙作對中國現代形上學的研究事實上觸及了三個問題：形上智慧是甚麼？形上智慧是否可能？形上智慧如何可能。墨先生認為我只討論了第三個問題，對第一問題“幾乎完全不談”，對第二個問題也只注意到中國現代哲學家達成了共識，即形上學是可能的，而沒有探討支援此一共識的理由。平心而論，說拙作對第一個問題“幾乎完全不談”實在有點冤枉，筆者在第一章的結尾處，在對科學和玄學之辯作總結時，對形上智慧的理論特徵作了明確的論述。⁷ 另外，墨先生也注意到了拙作用以把握中國現代形上學的概念框架，那麼，構成這個概念框架的五個要素是甚麼呢？不就是從五個角度對形上智慧的特徵的刻畫嗎？為方便討論，筆者在此把中國現代哲學關於形上智慧的基本共識作一個簡要的概述。中國現代哲學家們所講的形上智慧大致有如下特徵：形下重分，形上重合，和科學求精細，對世界作



分門別類的研究不同，形上學求窮通，以宇宙整體為物件，要把握世界的統一原理。從內容上說，形上智慧指向對存在的沉思，為把握世界統一原理，中國現代哲學圍繞着理氣之辯和心物之辯展開了爭論。從認識論上來說，形上智慧非一般的知性思維所能及，只有理性的直覺和邏輯思維的辯證法才能把握形上智慧。從語言哲學的角度來看，形上智慧處於超名言之域，非普通名言（特別是命題）所能達，只有用非命題和超命題的語言形式才能傳達。最後，形上智慧具有實踐的品格，不僅求理智的了解，且求情感的滿足，是一種生命的學問，需要整個人格來擔當，它內在地具有知行合一的要求，關於宇宙人生的真理性認識和個體的存在融為一體，就是理想的人生的境界。對於第二個問題，即形上智慧是否可能的問題，筆者以為，只需陳述絕大多數的中國現代哲學家肯定了形上學的可能性這一事實即可，不必多所停留。關鍵在於第三個問題，即如何可能的問題。從形式上說，當然是先有是否可能的問題，然後才有如何可能的問題，但實質上，如果不回答如何可能的問題，說形上學是可能的還只是鑿空之論。墨先生要求探討支援中國哲學家肯定形上學的可能性的理由，這不就是要求回答第三個問題即如何可能的問題嗎？可見，這是三個不可分割、相互牽連的問題，雖然拙作以第三個問題為書名，但這絕不意味着此書“僅只討論第三個問題”。

在拙作的結語中，當談到關於中國現代形上學的繼承和開新問題時，筆者試探性地提出了“形上進路”和“形下進路”相結合的理論策略。墨先生把筆者的這種思路理解為試圖在西方最近的思潮中尋找形上學的暗示，更明確地說，是試圖用西方反駁實證主義的“形下”思路，去證明形上智慧的可能性。⁸我覺得，這裏存在着一定程度的誤讀。筆者把科玄論戰以後中國哲學家重建形上學的努力理解為一種克服實證主義的

獨特思路，所以，不像墨先生所說的那樣，中國現代形上學沒有回應西方認識論大革命以及由此而來的悲觀主義的認識論（其實質就是不可知論、實證主義）的挑戰，因而沒有批判的自覺。恰恰相反，整個中國現代哲學關於形上智慧的可能性話語就是這種回應的結果，中國現代哲學家對於實證主義的挑戰有着高度的自覺。這種回應的基本策略是揭示實證主義自限於經驗界、現象界、形器界的狹隘性，由此證成了形上學之必要性和可能性。然而，弔詭的是，這種克服實證主義的形上進路卻分有了實證主義、客觀主義的科學觀，如認同關於科學的絕對的客觀、超然、非個體化的理想，把科學等同於能高度形式化的明確命題的集合等等。也就是說，在筆者看來，實證主義的缺陷有兩個方面：一、劃地自限於科學知識的領域，二、對科學自身的理解也不充分。因此，筆者認為，中國現代的形上進路在克服實證主義方面還不夠徹底，要徹底地揚棄實證主義，還需一層功夫，即揭露實證主義的科學觀的虛妄，進而達到對於科學的更符合實際的理解。正是在這樣的語境下，筆者引入了“形下進路”的說法，認為戰後西方一些哲學傾向，如默會知識論 (theory of tacit knowledge)，後經驗主義的科學哲學和科學史研究 (post-empiricist philosophy of science and history of science) 等，有助於我們達成這一理論目標。可見，整個討論圍繞的中心是實證主義的克服，而不是證明形上學的可能性，中國現代哲學在“形下進路”出現之前就已經建立起了形上學，筆者引入“形下進路”不是為了尋找甚麼形上學的暗示，而是為了更好地克服實證主義。當然，“形下進路”是不是支援形上學，那是另外一個問題，這涉及到對近來西方哲學中的一些理論傾向的理解問題，對此，筆者和墨先生的看法也不一致，詳見下文。



對於形上智慧和具體知識之間的關係，看來還有必要作一番說明，因為墨先生似乎以為拙作有這樣的看法，即有一旦擁有形上智慧，便一了百了，對自然、歷史的規律和道德、政治實踐的規範等無所不知了。如果真是這樣，那麼，如墨先生所言，掌握形上智慧者倒真像西方的全知全能的上帝了。筆者在此申明，拙作沒有這樣的看法。在筆者看來，形上的智慧是現實的人能通達的，而全知全能的上帝卻是虛構的形象。形上智慧不能替代具體的知識事業，熊十力說得好：“征事辯物之知，要有致曲一段工夫（致曲，即分析與推求等方法）。非可憑一澈而盡悉也。”⁹所以他主張性智超越量智而不廢量智，“然玄學要不可遮撥量智，見體以後大有事在。若謂直透本原便已千了百當，以此為學，終是淪空滯寂，隳費大用，畢竟與本體不相應。”¹⁰形上智慧和具體知識有層次的不同，擁有了前者不等於就擁有了後者，要真正地把握自然、歷史的規律和道德、政治實踐的規範的知識，還需“研究自然具體現象的物理學者、研究歷史因果關係的歷史學者、和考慮實踐問題（如政策）的政治家”腳踏實地的工作，哲學家既無能力也無意向去越俎代庖。在此，值得指出的是，在新民主主義時期，中國的馬克思主義者不僅寫出了《矛盾論》、《實踐論》，而且為了具體地在軍事上、政治上、經濟上和文化上回答“中國向何處去”的問題，還寫出了《論持久戰》、《新民主主義論》等一系列的著作。既然如此，人們自然會問，追求形上智慧對於推進具體知識有甚麼意義呢？對於這個問題，可以從不同的角度來考慮。康德 (Immanuel Kant) 認為，超驗的理性的理念，對於經驗知識雖然不是構成性的，但是能夠作為課題、目標來範導經驗的研究，使得知識經驗在現象的領域內獲得最大程度的統一性。馮契主張“化理論為方法”，把關於形上智慧的理



論轉化為關於科學研究的方法論規範，以這樣的方式來促進經驗科學的研究。以辯證法為例，雖然我們不能從一般的辯證法中演繹出關於自然、歷史的規律的知識和關於道德、政治的實踐的規範的知識，但是，一個具有辯證識度的物理學家、歷史學家、政治家，如果從哲學那裏得到一種方法論上的自覺，在處理自己的研究物件時，一定會更加得心應手。¹¹ 墨先生以為我們講辯證法是要從一般的辯證法中演繹出具體知識來，其實我們根本沒有這個意思，而且辯證法從根本上是反對這種抽象的、形式的推演的。如所周知，自康德、黑格爾 (Georg Hegel) 起，辯證邏輯就以和內容的緊密結合為特點而與形式邏輯相區別的，只有結合具體的研究內容，辯證法才真正煥發出它的生命力，才顯示出其以理智的成熟 (intellectual maturity) 為特點的理論優越性。比如上述關於人類思想、理性之本性的討論，無論是把情景性 (situatedness) 還是把普遍性 (universality) 絕對化，都是有偏頗的，其結果不是抽象的、非情景化的理性，就是導向相對主義，只有在“情景化的理性”概念中，我們才克服了上述兩種傾向的單向度性，才達到了對人類思想、理性的比較成熟、比較全面的看法。

三 西方的形上學傳統

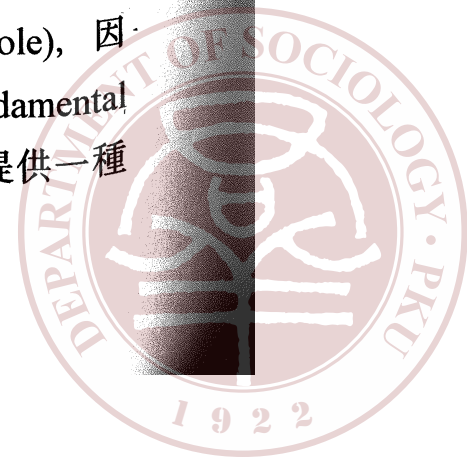
一個基本的事實是，中國近現代哲學是中西哲學傳統相互作用的結果，因此，無論是拙作還是墨先生的評論都涉及到了對中西哲學的理解，在這方面，我們也有意見的分歧。就西方哲學而言，墨先生對西方形上學、對邏輯實證主義 (logical positivism) 和對戰後反實證主義的思潮的看法，似乎有商討的餘地。



先來看西方形上學。如上所述，中國現代哲學家認為，形上學以求窮通為目標，以宇宙整體為物件，要把握世界統一原理。墨先生認為，這裏存在着中西形上學的根本差異，西方的形上學不那麼強調本體的統一性，他還舉亞里士多德 (Aristotle) 為例，來證明他的這個看法。筆者認為，這個看法難以成立。亞里士多德在《形而上學》第四卷第一章中明確地說：“有一門學科，它研究的是存在之為存在 (being as being) 以及存在由於其本性而擁有的各種屬性。它不同於任何所謂的特殊科學。因為所有這些科學都沒有普遍地來研究存在之為存在。他們割取了存在的一部分而來研究這個部分的屬性，比如數學就是這樣。因為我們正在追尋第一原理和最高的原因，顯然，必然要有某物，因其本性而具有這些東西 (指第一原理和最高原因——引者)。”¹² 亞里士多德所說的這門學科，後人稱之為形而上學。在亞里士多德那裏，這門學科和其他特殊科學的差別，就在於它專注於存在之為存在，對存在作普遍的、整體的研究，而不像數學這樣的特殊科學只是研究存在的一個部分。可見，存在的統一性正是亞里士多德第一哲學的主題。在《後形而上學思維》 (*Postmetaphysical Thinking*) 一書中，哈伯瑪斯用“形而上學思維”一詞 (metaphysical thinking) 來概括西方傳統哲學的主流思想傾向，即始自巴門尼德 (Parmenides)、柏拉圖 (Plato)，經過普羅提諾 (Plotinus)、奧古斯丁 (Augustine)、阿奎那 (Thomas Aquinas)、庫薩的尼古拉 (Nicolas of Cusa)、皮科 (Pico de Mirandola)、笛卡爾 (Descartes)、斯賓諾莎 (Spinoza)、萊布尼茨 (Leibniz)，一直到康德、費希特 (Fichte)、謝林 (Schelling)、黑格爾的哲學傳統。他認為，古代的唯物論和懷疑論、中世紀晚期的唯名論、近代的經驗論雖具有反形而上學的性質，但仍處於形而上學所設定的思想境域之中。在哈伯瑪斯看來，形而上學思維的一個顯著特徵就是統一

性思維 (unitary thinking)，他又稱之為同一性思維 (identity thinking) 或整體性思維 (totalizing thinking)。如所周知，希臘哲學起源於神話，從神話那裏，哲學繼承了對世界的統一性的追求，但它揚棄了神話思維的具體性，力圖在概念的層次上把萬物歸結為一。“‘一和多’，統一性和多樣性從一開始就規定了形而上學的主題。形而上學相信它能夠把萬物追溯到一。自柏拉圖以來，形而上學就以各種確定的方式表現為一種關於普遍的統一性的學說，理論所指向的是作為萬物的起源和根據的一。在普羅提諾之前，這個一被稱作善的理念和第一推動者；在他之後，則被稱為最高存在、無條件者，或絕對者。”¹³ 哈伯瑪斯認為，這種對大一、大全的追求，貫穿於整部西方哲學史。在古代的本體論哲學中，多樣性的統一表現為某種具有客觀性的整體，在近代的意識哲學中，它則成了心靈綜合作用的結果，就是在後形而上學的思想境域中，哈伯瑪斯認為，哲學也沒有必要完全放棄和整體的關聯，當然，對整體性的理解要有一個根本的轉變，後形而上學思維所說的整體性是指作為我們認識和行動之基礎的前反思的、前理論的、未主題化、未客觀化的背景性的生活世界的整體性。¹⁴ 可見，在追求存在的統一性這一點上，中國現代形上學和西方形上學並無二致。

其實，就是墨先生引述來批評筆者的西方對形上智慧的“比較權威性的看法”也承認西方形上學自始就關注存在的統一性。墨先生所說的“比較權威性的看法”，是指美國《哲學百科》關於形而上學的兩篇文章，特別是沃爾希 (W. H. Walsh) 的《形而上學的本質》一文。華斯指出，形上學的一個基本特點，是把世界作為一個整體來研究 (the world as a whole)，因此，被認為是一種最根本、最全面的研究 (the most fundamental and the most comprehensive of inquiries)，能夠給我們提供一種



看待世界的全面的觀點 (an over-all point of view)。作者還明確地把亞里士多德作為這種研究傾向的一個典型例證。¹⁵

在形上智慧之得和達的問題上——這實質上就是形上智慧是否可能和如何可能的問題，絕大多數的中國現代哲學家肯定，通過理性的直覺或概念的辯證法，我們能夠探入超名言之域，把握形上智慧。墨先生則認為，西方形上學的主流強調在名言之域中以理性作觀念的分析，而認為以“默然的直覺”和辯證法去把握形上智慧是不可能的。問題是，西方形上學的實際情形究竟如何，是否像墨先生所描述的那樣？

在此，筆者要提及張世英先生的一項重要研究成果。張先生曾對西方從古希臘哲學到德國古典哲學關於如何把握多樣性的統一問題作過系統的梳理。¹⁶ 在他看來，西方哲學史上對於這個問題的解決，大致有三種不同的思路：一、把統一性的認識推到不可知的彼岸，認為根本不可能把握多樣性的統一；二、認為多樣性的統一非理性思維所能達到，但可以通過神秘的直覺或體驗去把握；三、認為多樣性的統一既不在不可知的彼岸世界，也不需神秘的直覺去把握，理性思維通過概念的辯證運動就能把握它。張先生認為，康德是第一種思路的代表，我們可以補充說，在現代，實證主義是這種主張的典型代表；在西方哲學史上，有不少人持第二種主張，張先生在文中提到的有普羅提諾、普羅克洛 (Proclus)、愛留根納 (John Scotus Erigena)、艾克哈特 (Eckhart)、庫薩的尼古拉、波墨 (Jacob Boehme)、雅柯比 (F. H. Jacob) 等人，我們知道，在現代西方哲學中，有柏格森 (Henry Bergson)、布拉德雷 (F. H. Bradley) 等；至於第三種思路，張先生認為主要的代表人物是柏拉圖和黑格爾，尤其是後者。可見，在能否把握以及如何把握形上智慧的問題上，西方哲學所呈現出來的思想圖景要遠比墨先生所說的複雜得多，墨先生所講的西方哲學的“主流”其實只是其

中的一支，即從康德的不可知論到現代實證主義這一思想傳統，墨先生把這一支推為主流而把其他傳統視為“例外”，是對西方哲學作了過於簡化的描述(oversimplification)。與此相聯繫，墨先生斷定西方哲學的主流是悲觀主義的認識論，中國哲學的主流是樂觀主義的認識論，也有簡單化的嫌疑。顯而易見的是，在西方哲學自身內部，就有很強的樂觀主義認識論傳統，主張直覺的傳統和主張概念辯證的傳統難道不是樂觀主義的認識論？墨先生一直指責中國哲學沒有足夠回應西方認識論大革命的挑戰，請問，西方悲觀主義的認識論有沒有認真地回應直覺論者和黑格爾對不可知論的批評？

可見，在形上智慧的物件和形上智慧是否可能以及如何可能這些對形上學性命攸關的問題上，墨先生對西方形上學特徵的描述和西方形上學的實際有相當大的距離，他所講的“範圍狹窄”的形上學不能全面地展現西方形上學的真正圖景，倒是透露了他的實證主義的先見，對此，他自己也沒有否認：“我所談到的西方觀點不一定完全代表西方對形上學的看法，而可能僅反映在近代實證主義影響之下的一種立場罷了。”¹⁷

公正地說，墨先生認為西方形上學的傳統不像中國哲學那麼強調知行合一，不避諱形上學的思辯性和抽象性，也不會有會指責哲學家的“坐而論道”，倒是如實地道出了西方形上學的一個基本特徵，那就是，用哈伯瑪斯的話來說，一個強的理論概念，即關於理論之於實踐的優先性的主張。在古希臘，理論的生活(沉思)，被認為最具神性的生活，它處於各類生活形式之巔，高於政治家、教育家、醫生等的實踐的生活方式。在近代的意識哲學中，這個強的理論概念得到了進一步的發展，理論力求遠離日常的生活經驗，乃至為追求“純粹”而竭力清洗其世俗起源的種種痕跡。所以，和中國哲學家強調“日用即道”、“灑掃應對，無非妙道”，認為智慧不能停留在抽



象的談說和知解的層面上，更當落實在日常的躬行和實踐中不同，西方的哲學家認為，哲學就是坐而論道，而且應該盡量地擺脫日常的生活實踐。至此，墨先生對西方形上學的特徵的概括是正確的。但是，十九世紀以來，“理論之於實踐的優先性”的經典主張受到了挑戰，來自不同思想傳統的哲學家都致力於闡明：我們的認知成果都根植於前科學的我們與人和物打交道的實踐活動中。在此過程中，人們越來越注意到了日常生活的重要性，從如今已成為一個重要的哲學範疇的“生活世界”的概念中，可以清楚地看到這一點。所以，十九世紀以來，西方傳統的關於理論對實踐之優先性的經典主張已被顛倒過來，哲學家們越來越注重日常生活世界的實踐活動，筆者感到，理論和實踐問題上的這一重要變化，似乎沒有引起墨先生的足夠注意。

上文說到墨先生所說的“範圍狹窄”的形上學反映了他的實證主義的先見，但是，他對邏輯實證主義的理解也有討論的餘地。拙作高度評價了張岱年對邏輯實證主義的意義理論的創造性的回應，然而，墨先生卻不解我對張氏的讚美從何而來，墨先生何以有此疑惑？問題出在他對邏輯實證主義的意義理論的理解上。早期維特根斯坦 (Wittgenstein) 和維也納學派的哲學家認為，有意義的命題有兩類，分析命題 (重言式和矛盾式) 和綜合命題，凡是不能歸結為這兩類命題的陳述，都是沒有意義的偽陳述，在他們看來，形而上學命題和價值命題就是這樣的偽陳述。張岱年要挑戰的就是這個意義理論，他的基本主張是不同類型的命題有不同的意義標準，名言命題的意義標準是“可辯”，經驗命題的標準是“可驗” (特別值得注意的是，他用“生活實踐”來解釋“經驗”，而不像實證論者那樣，把“經驗”就等同於“感覺經驗”)，價值命題的標準是“可踐”，通過這樣的分疏，他有力地反駁了邏輯實證主義的主



張，證明了價值命題和唯物論的命題是有意義的。¹⁸ 要注意的是，無論是邏輯實證主義的意義理論，還是張岱年的意義理論；作為意義理論，其共同的理論目標是要確定一個命題是否有意義，而不是一個命題的真假，意義問題在邏輯上優先於真假問題，真假問題是後起的問題。有意義的命題才有真假，沒有有意義的命題根本談不上真假，假的命題起碼是有意義的，而沒有有意義的命題則連假的資格都沒有。因此，當墨先生認為張岱年“完全沒有針對維也納學派的挑戰”，並且要求我們回答諸如美國目前的外交政策是否應該肯定，比較正確的研究方法和思路如何尋找等問題時，他實際上混淆了意義問題和真理問題。

上文已經澄清，筆者引入“形下進路”不是為了從西方最近的一些思潮中尋找甚麼形上學的暗示，而是為了徹底地克服實證主義。對於戰後西方的這些反實證主義的思潮，墨先生說：“按照我的了解，西方這種強調‘典範’和‘默然知識’而反駁實證主義的思潮也反對形上學。反駁實證主義不一定等於肯定形而上學。強調科學的觀念與歷史性構想糾纏不清之時，上述西方思潮是反駁波普(Karl Popper)式的實證主義，可是沒有肯定形上學，即沒有把上述的‘個體性的介入’視為普遍性的真理，何況有道德意義的真理或兼控自然現象和歷史發展的宇宙原理和理體。反而，按照李察·伯恩斯坦(Richard J. Bernstein)那樣的看法，因為科學是依據這種歷史性構想，所以它更不容易把握客觀普遍性的真理，何況宇宙的本體。”¹⁹ 墨先生這段對戰後西方反實證主義思潮的論述，問題很多。關鍵是，這些哲學家是否都是反形而上學的？讓我們來一一加以考察。一、用實證主義來描述波普的思想就不是很準確，波普的批判理性主義在很多方面不同於邏輯實證主義。在形而上學的問題上，波普與早期維特根斯坦和邏輯實證主義的態度就很



不相同。他明確指出：“存在非分析的理論，它們是不可檢驗的（因此不是後驗的），但對科學有很大影響（例如早期的原子論和早期的接觸作用理論）。我把這種不可檢驗的理論稱爲‘形而上學’的，並斷定他們不是無意義的。”²⁰ 二、墨先生這裏說的“典範”當是庫恩（Thomas Kuhn）的“paradigm”的譯文，大陸的通譯是“範式”。庫恩的範式主要有兩方面的含義，一是某科學共同體的成員共用的信念、價值、技術等內容的總和，這是廣義的範式概念，庫恩稱之爲學科母體（disciplinary matrix），庫恩從學科母體中挑選出一個特殊的成分，作爲狹義的範式概念加以討論，這就是某科學共同體共用的實例（paradigm as shared examples）。在此，和我們的論題相關的是廣義的範式概念。庫恩十分明確地指出，在學科母體中包含了形而上學的成分，他稱之爲“形而上學的承諾”、“形而上學的範式”或“範式的形而上學的部分”，比如笛卡爾的學說，在十七世紀的科學界就起過這樣的作用。²¹ 三、“個體性的介入”（personal participation）和“默會知識”（tacit knowledge）是波蘭尼（Michael Polanyi）的術語。首先，波蘭尼很清楚地指出，個體性的介入普遍地存在於人類的一切認識活動之中，無論是日常認識還是科學研究，無論是自然科學的研究還是社會人文科學的研究，都有個體介入的因素。²² 其次，波蘭尼的默會知識論具有豐富的形而上學的意蘊，在此，我只舉其中的一個方面。默會認識包括兩種意識，即輔助意識和集中意識，我們依賴於對諸種線索、細節的輔助意識，通過整合作用，而達到關於綜合體的集中意識。波蘭尼認爲，默會認識不僅有其功能的、現象的、語義的方面，而且有其本體論的方面。²³ 波蘭尼認爲，在默會認識中，認識和存在具有某種同構性。從認識方面說，對綜合體的集中意識依賴於對各細節的輔助意識，但是，集中意識作爲一種整合的結果、一種整體性的

認識是不能還原為關於各部分、各細節的輔助意識的；從存在方面來說，支配綜合體的規律要起作用得依賴於支配各細節的規律，但前者不能化約為後者，後者不能充分地說明前者，綜合體和細節處在不同的實在的等級上。因此，波蘭尼的認識論和他的層級化實在的本體論 (ontology of stratified reality) 是一氣貫通的。四、至於伯恩斯坦，他在《超越客觀主義和相對主義》 (*Beyond Objectivism and Relativism*) 一書中，不是要否定科學能把握客觀普遍的真理，而是說隨着後經驗主義的科學哲學和科學史研究的展開，人們開始認識到，原有的合理性概念 (the concept of rationality) 已經不能充分說明科學研究的實際了(比如科學革命的現象)，而一種新的、更為開放、靈活、具有歷史取向和實踐品格 (亞里士多德意義上的) 的合理性概念正在爭論中浮現。²⁴ 可見，雖然筆者無意於從“形下進路”中尋找形上學的暗示，但是，無論是強調“典範”(範式)的庫恩，還是強調“默然知識”(默會知識)的波蘭尼，在他們的思想體系中都包含了形而上學的內容，就是被墨先生推為西方認識論大革命的代表人物的波普也不認為形而上學是沒有意義的。

四 中國現代哲學的精神

下面我們來看看有關中國哲學的問題。就對中國近現代哲學的理解而言，我主要提出兩點和墨先生討論。首先，關於中國現代哲學的基本精神。墨先生在文中談到“中國哲學家關於哲學之本質的一個獨特觀察”，他的一個基本的看法是，中國近現代哲學以會通世界上現成的思想傳統作為目標，缺乏批判的自覺，所以“比較被動”，缺乏蘇格拉底式的“自知無知”的智慧，因襲了“述而不作”的傳統。我覺得，這種



對中國哲學特徵的概括是值得商榷的。確實，受孔子“述而不作”思想的影響，中國古代形成了長期的經學獨斷論傳統。但是，事情還有另外一個方面，在二千多年的歷史中，除了經學獨斷論傳統之外，還有一個與之相抗衡的“通古今之變”傳統。通古今之變，必然要把批判、繼承和創新統一起來，在中國歷史上不乏富有批判精神和創新精神思想家。²⁵ 要是只有“‘述而不作’的認識論典範”，如何解釋中國文化的生生不息？到了近代，歐風美雨東來，中西文化的衝突和融合成爲時代的主題，在此過程中，中國哲學家更敏銳地感覺到了傳統的經學獨斷論的危害，求批判的意識愈趨自覺，中國近現代哲學就是這種日益增長的批判意識的體現。甚麼是哲學的批判精神？謝幼偉說：“所謂哲學的態度，即不立異，不苟同，而唯真理是求之態度。持此種態度者，不盲目擁護任何學說，亦不盲目排斥任何學說，一切均以合乎真理與否爲轉移。”²⁶ 在他看來，熊十力和賀麟就是以這樣的態度治哲學的，這就是中國現代哲學的精神。因此，中國現代哲學講會通古今中外的思想並不是和批判精神相矛盾的，相反，會通是以批判爲前提的。會通展現的是中國現代哲學開放的心態和廣闊的視野，以及哲學創作取材的豐富，然而，對於古今中外的思想資源的取捨還是得由哲學家自己來裁斷。要是沒有批判的功夫，會通會有甚麼結果呢？沒有批判的會通，也許能成就一部哲學百科，卻不可能產生一個原創性的思想體系。所以，誠如賀麟所言，“以自主自由的精神和理性爲體，以古今中外文化爲用。”²⁷ 這才是對中國現代哲學精神的準確刻畫，當然還要加一句，那就是：以真理爲歸。總之，以批判爲體，以會通爲用，以真理爲歸，這是我對中國現代哲學的特徵的理解。

其次，關於中國哲學對實證主義挑戰的回應問題。墨先生認爲，中國現代哲學家“沒有考慮到實證主義所帶來的最突出

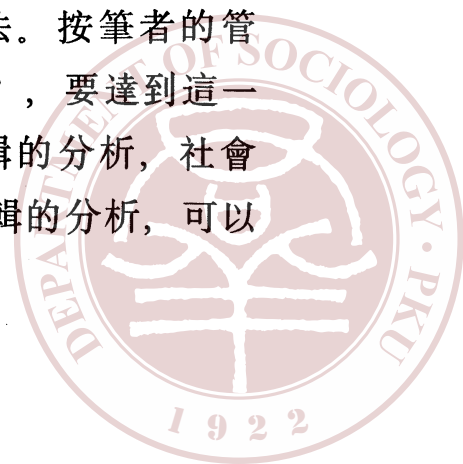


的危險，即它破壞了實踐在知識上的基礎。結果，他們一方面抹煞了他們應該針對的危險，另一方面他們把他們的努力集中在解決一種大概沒有辦法解決的問題，即形而上學的合法性。”²⁸ 對於這一評論，我有兩點回應。首先，墨先生敏銳地看到了實證主義的挑戰事實上有兩個方面，一是反形而上學，一是破壞了道德的客觀性，破壞了道德在知識上的基礎。但是，他過於強調兩者之間的分別，而沒有看到它們的內在的聯繫。如上所述，邏輯實證主義立足於其意義理論，不僅拒斥了形而上學，而且認為包括道德規範等在內的價值命題也是沒有意義的。對於道德問題，邏輯實證主義提出了一種情感主義的理論。在他們看來，道德沒有科學那樣的認知意義，卻有情感的意義，道德判斷表達了評價者的態度，可見，邏輯實證主義的倫理學具有強烈的非認知主義色彩。所以，實證主義在反形而上學的同時，也破壞了道德在知識上的基礎。值得注意的是，這兩個方面不是孤立的，而是相互關聯的。因為，關於上帝存在、靈魂不滅、意志自由等等的思辯既是傳統形上學的重要內容，同時它們也構成了道德的形而上的基礎，因此，當實證主義拒斥形上學時，事實上也破壞了道德的形上根據。第二，由於未能看清反形而上學和破壞道德的客觀性基礎的聯繫，墨先生也未能體會，在中國現代哲學家那裏，重建形上學內在地包含了重建道德的客觀性的努力，或者說，在他們的理解中，重建道德的客觀性的一種方式，就是重建形上學。中國現代哲學家有沒有像墨先生所說的那樣，抹煞道德實踐的知識基礎被破壞這一真正的危險？對此，我們不應忘記一個基本的事實，那就是，整個中國現代哲學關於形上智慧之可能性的話語，其歷史的和邏輯的起點是科玄論戰，科玄論戰又稱科學和人生觀的論戰，全部的論戰就是因人生觀的問題而起，張君勱說得明白：“科學決不能支配人生，乃不能不捨科學而別求一



種解釋於哲學或玄學(或曰形上學)。”²⁹ 哲學家們把握宇宙真實，追求世界統一原理，一個重要的目的就是爲了求人性的自由發展，這當然包括道德實踐的內容。重建道德客觀性的問題當然可以有不同的進路，但形上進路依然不失爲一種可能的選擇。對於形上進路當然可以批評，但說中國現代哲學迴避了實證主義破壞道德客觀性的挑戰，則是不妥的。

看到重建形上學和重建道德的客觀性基礎這一層聯繫的，是墨先生在文中提到的“現代中國思想界的另一種看法”。對於這一看法，墨先生作了如下評論：“現代中國思想界也有另一種看法，認爲與其以思辯功夫去評估中國哲學家的共識，不如同情地理解爲何他們總是希望通過批判實證主義來重建形上學，而這樣重建中國民族的價值系統。”³⁰ 這段話涉及到兩方面的問題，首先，筆者認爲，現代中國思想界的這種看法敏銳地捕捉到了重建形上學和重建中華民族的價值系統的內在關聯。進入近代以來，中華文明遭遇了幾千年未遇之變局，傳統的價值系統已經無法適應民族救亡和社會現代化的時代主題，正趨於崩塌，因此必須形構新的價值系統；中西文化的交流，使得中國人必須面對實證主義的挑戰，爲道德的客觀性奠定基礎。在一個宗教意識薄弱的國度裏，哲學家站了出來，勇擔重任，他們的一項重要工作，便是試圖以重建形上學的方式來完成重建價值系統的使命。其次，這段話涉及到了研究中國現代形上學的方法論問題。對於在此提到的兩種研究取向，墨先生抑揚取捨的態度是十分明顯的，但在筆者看來，“用思辯功夫去評估”和“同情地理解”沒有矛盾。在此，筆者要表明自己對哲學史研究的一個基本看法。按筆者的管見，哲學史研究的理想目標是“同情地了解”，要達到這一目標，需要做三方面的功夫：概念的、邏輯的分析，社會的、文化的分析和個性心理的分析。通過邏輯的分析，可以



把握哲學家的理論預設、概念體系、論證結構。把哲學思想作為文化社會學、知識社會學的物件來研究，可以把握抽象的哲學論說所包含的時代的、民族的、社會的、文化的內涵。作為一種精神創作，哲學體系往往是哲學家生命的寄託，因此，了解哲學家的身世際遇、學思背景、心理傾向、性格特點等，有助於我們對研究物件產生一種感同身受的親切感。因此，三種功夫的完美配合，可以達到哲學史研究的理想境界：對研究物件的同情的理解。所以，在筆者看來，同情的理解是包含了思辯的功夫的，兩者不是同一個邏輯層次上的概念。墨先生所說的兩種研究取向，按照筆者的用字法，可以表述為概念、邏輯的分析和社會、文化的分析的關係。當然，同情的理解只是一種哲學史研究的理想狀態，在現實的哲學史研究中，研究者對於三種功夫往往會有所側重。筆者對中國現代哲學關於形上智慧的可能性話語的研究，主要偏重的是邏輯研究，雖然如此，筆者在研究中深切地感受到，要真正同情地理解中國現代哲學家重建形上學的努力，對這套話語作社會學的、文化學的還原、論析，實屬必須。墨先生所提到的“現代中國思想界的另一種看法”，按筆者的理解，所指向的事實上就是這一研究進路。筆者相信，這方面成果的問世，必將有助於我們更為深透地理解中國現代關於形上智慧之可能性的話語。

五 批判意識和後批判哲學

最後，作為本文的結束，我要對墨先生反復再三致意的批判意識作一番討論。墨先生強調批判意識的首位性，認為哲學的本質在於盡可能地把我們的預設挖出來加以考問，以使我們



的思想達到批判的自覺。對此，筆者完全贊成，而且認為，對於有很深的經學獨斷論傳統的中國哲學來說，這樣的提醒是很有意思的。如上所述，近代以來，在西方文化的影響下，中國哲學在反對經學獨斷論和尋求批判意識方面愈趨自覺。我們對中國現代形上學的研究，本質上也是一種批判的考察 (critical examination)，目的是為了在黑格爾的意義上揚棄它。我們已經看到，中國現代哲學家在追求形上智慧的過程中，對知識經驗的了解是很不充分的，另外，受哈伯瑪斯的啓發，筆者感到，他們對世界的統一性、總體性的理解，也是需要轉換的，這一切都必然導致我們對整個話語的預設，即形上和形下的區分作一番重新的審視。對此，筆者將另文探討。

但是，在強調批判意識的重要性的同時，我們也要防止對批判意識的抽象理解。波普就提醒我們，批判永遠不會從零開始，批判總是依賴於各種不成問題的東西，波普稱之為“背景知識”。儘管沒有東西能夠逃避批判，但是同時批判一切卻是行不通的，任何懷疑一切的企圖，只會導致批判的中斷。³¹ 也就是說，任何現實的批判都是批判因素和非批判因素的統一。關於這一點，波蘭尼所倡導的“後批判的哲學” (post-critical philosophy) 尤有精義。所謂後批判的哲學是相對於批判哲學而言的，波蘭尼用“批判哲學”來指笛卡爾以來那種貶斥信仰、傳統、權威，推崇批判、懷疑的哲學傾向，它包括但不限於康德哲學。波蘭尼高度肯定了批判哲學在摧毀中世紀的意識形態以及在促進理智和道德進步方面的歷史功績，但是他認為，批判哲學一味地強調批判、懷疑，而看不到非批判的因素，如信念在人類認識中的積極作用，在理論上是有偏頗的。最精彩的是他對最能體現批判哲學精神的普遍懷疑原則的批判。波蘭尼追問道：普遍懷疑意味着甚麼呢？如果我們以徹底的邏輯來貫



徹懷疑原則，即拒絕接受任何未經批判的信念，將是一個甚麼樣的結果？由於在我們最基本的感性知覺中，在我們的語言系統中，都包括着非批判地 (a-critically) 接受的信念，所以，貫徹普遍懷疑原則，就是意味着放棄所有的名言系統，放棄知覺的主動性，其結果必然是一種麻木、低能的意識狀態。³² 這顯然不是普遍懷疑原則的倡導者所追求的，但這個結論卻是普遍懷疑的原則所必然地蘊涵的。可見，普遍懷疑的原則按其自身的邏輯會導向荒謬的結論。那麼懷疑原則的倡導者的真正意圖是甚麼呢？對任何明確陳述的懷疑，只是意味着否定該陳述所表達的信念而肯定當下未被懷疑的其他信念。³³ 波蘭尼深刻地揭示了懷疑的信託品格 (the fiduciary character of doubt)，認為任何的懷疑、批判都有信念的成分，具有信念的基礎，這樣，普遍懷疑的綱領崩潰了，它的失敗昭示了所有合理性的信託根基 (the fiduciary rootedness of all rationality)。³⁴ 總之，在波蘭尼看來，後批判哲學和批判哲學之間的分歧不在於要不要批判，後批判哲學不反對批判，它要反對的是批判哲學對批判的抽象的、直線式的理解，而試圖在批判理性和非批判的信念的關係中來達到對批判、懷疑的具體的理解。波普的“背景知識”的概念和波蘭尼的“後批判的哲學”對我們的啓示是，在我們在極言批判意識的重要性的時候，要清醒地意識到批判本身的限度，而不要把它誇大為某種絕對的東西，事實上，它總是依賴於非批判的因素。要看清這一點，還是需要一點辯證的智慧。



注釋

- 1 墨子刻，〈道統的世界化——論牟宗三、鄭家棟與求批判意識的歷程〉，《社會理論學報》第五卷第一期，(2002)，79–152。
- 2 墨先生有一本即將出版的論文集，書名是 *A Cloud Across the Pacific: Essays on the Impasse between Chinese and Western Political Theories* (《一片橫跨太平洋的烏雲：論中西政治理論之間的難局》)。希望溝通和對話能夠驅散烏雲，使得太平洋兩岸的學者能清除各自的暗蔽，變得更加明智起來。
- 3 墨子刻，〈形上思維與歷史性的思想規矩：論郁振華教授的《形上的智慧如何可能？》〉，《社會理論學報》第四卷第二期，(2001)，445–472。
- 4 鄭家棟，《牟宗三》(台北：東大圖書公司，2000)。
- 5 墨子刻，〈道統的世界化〉，前言。
- 6 參見 Jurgen Habermas, *Postmetaphysical Thinking* (Cambridge: Polity Press, 1995), 139。在此，哈伯瑪斯引述了普特南關於理性之超越性和內在性的論述。
- 7 參見郁振華，《形上的智慧如何可能？——中國現代哲學的沉思》(上海：華東師範大學出版社，2000)，58–59。
- 8 墨子刻，〈道統的世界化〉，第十一節。
- 9 熊十力，《新唯識論》(北京：中華書局，1985)，693。
- 10 同上注，677。
- 11 這裏的討論預設了賀麟對辯證法所作的分疏，即把辯證法區分為辯證觀和辯證法。參見郁振華，《形上的智慧如何可能？》，192。
- 12 *Great Books in the Western World, 7, Aristotle I, 2d*, (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1990), 522。
- 13 Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, 115。
- 14 同上注，28–53，115–148。
- 15 Paul Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5 (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1967), 300–307。
- 16 參見張世英，〈西方哲學史上關於多樣性統一的認識理論〉，《社會科學戰線》，第四期(1981)，133–144。
- 17 墨子刻，〈形上思維和歷史性的思想規矩〉，451。
- 18 詳見郁振華，《形上的智慧如何可能？》，134–137。
- 19 墨子刻，〈道統的世界化〉，第十一節。



- 20 波普, 《猜想與反駁》, 傅季重、紀樹立譯(上海: 上海譯文出版社, 1986), 103, 注1。
- 21 參見 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2d, Enlarged (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), 41, 184。
- 22 參見 Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1958)。
- 23 參見 Michael Polanyi, *Tacit Dimension* (Gloucester, Mass: Peter Smith, 1983), 10-13。
- 24 參見 Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press), 20-25, 30-34, 51-93。
- 25 參見馮契, 《智慧的探索》(上海: 華東師範大學出版社, 1994), 457-462。
- 26 謝幼偉, 《現代哲學名著述評》(山東: 山東人民出版社, 1997), 16。
- 27 賀麟, 《哲學和哲學史論文集》(北京: 商務印書館, 1990), 353。
- 28 墨子刻, 〈道統的世界化〉, 第十一節。
- 29 張君勱、丁文江等, 《科學和人生觀》(山東: 山東人民出版社, 1997), 102。
- 30 墨子刻, 〈形上思維和歷史性的思想規矩〉, 459。
- 31 波普, 《猜想和反駁》, 340。
- 32 Michael Polanyi, *Personal Knowledge*, 295-297。
- 33 同上注, 272。
- 34 同上注, 297。

