

# 如何“將形而上學進行到底”？

——向俞宣孟研究員請教

陳炎

(山東大學 文藝美學研究中心，山東 濟南 250100)



[摘要]作為哲學本體論的形而上學，是人類企圖超越經驗現象來把握超驗本質的精神追求。這一追求無論是在古代的西方，還是在古代的中國，都普遍存在。然而不同的是，西方哲學經過了“批判哲學”的清理，證明人類理性並不具備超越時、空去探索超驗本體的認識能力。此後的分析哲學、語言哲學、現象學等諸多流派，也都從不同的角度進一步論證並深化了“批判哲學”的這一命題，從而徹底根除了舊形而上學的學理依據；而中國哲學則始終缺少這一必要的學術清理，仍然習慣於沿用古代哲學的舊形而上學理路，從“理”、“氣”、“心”、“性”等角度

去建構一些既無法證偽、也無法證實的舊形而上本體。因此，是否“將形而上學進行到底”，不是一個人們願意與否的態度問題，而是一個人們能夠與否的學理問題。在人類自身認識能力闕限的清理工作完成之前，任何重建形而上學的努力都是不可能的，“將形而上學進行到底”祇能是一種空洞的口號而已。就功能而言，人們建構形而上學的目的無非是企圖將某種有限的價值系統永恆化、本體化。為此，中國人主張“天不變，道亦不變”；為此，西方人倡導“天賦人權”。然而事實上，天是在變的，道也是在變的。“人道”並不是僵死的，而是生成的；“人權”也不是天賦的，而是爭來的。因而，儘管在歷史上，這些形而上學的建構或曾產生過積極的作用，但人們卻無法保證這種作用在今天仍然能夠延續。相反的，在全球化的歷史背景下，任何企圖將某一文化的價值系統本體化、永恆化，並強加給其他文化的做法都是有害的，甚至是危險的。“歐洲中心主義”如此，“儒家中心主義”也同樣如此。

[關鍵詞]本體論 獨斷論 形而上學 批判哲學

[作者簡介]陳炎(1957—)，男，北京市人，文學博士，中國教育部“2013年度長江學者特聘教授”，山東大學副校長兼研究生院院長、文藝美學研究中心教授、博士生導師，同時兼任中國國務院學科評議組成員、教育部社會科學委員會委員、中華美學學會副會長、中國文藝理論學會副會長、中國墨子學會常務副會長等職，主要從事文藝學、美學、中國傳統文化研究，代表作有《積澱與突破》、《多維視野中的儒家文化》、《文明與文化》、《藝術與技術》、《儒、釋、道的生態智慧與藝術訴求》，主編有《中國審美文化史》(四卷，撰寫第三卷)等。

# How to “Carry Metaphysics Through to the End”? :

## A Discussion with Mr. Yu Xuanmeng

Chen Yan

(Center for Literary Theory and Aesthetics, Shandong University, Jinan, China, 250100)

**Abstract:** Metaphysics, as a philosophical entity, is a spiritual pursuit of transcendent entities beyond empirical phenomena, which had ever existed in both the ancient Western world and ancient China. The difference between them is that having experienced the cleaning up of “Critical Philosophy”, the Western philosophy has shown that human rationality is not able to go beyond time and space to reach transcendent entities. Thereafter the proposition as such established by the critical philosophy has been further confirmed and deepened by analytical philosophy, linguistic philosophy, phenomenology and other schools of thought; accordingly the academic basis for the old metaphysics has been thoroughly eradicated. On the other hand, Chinese philosophy, lacking in such a cleaning-up, habitually continues with the approach of the old metaphysics of ancient philosophy and attempts to set up some metaphysical entities which are beyond falsification and confirmation, by means of the hazy ideas such as “Li”, “Qi”, “Xin” and “Xing”, with similar meanings as “principle”, “vital energy”, “mind” and “human nature” respectively. Therefore, the possibility “to carry metaphysics through to the end” is not something we like or dislike, but something we can or cannot do. Any effort in reconstructing metaphysics is in vain unless the cleaning-up of “Critical Philosophy” is complete, or else it is merely a slogan. The purpose of constructing metaphysics is the intention of eternalizing and ontologizing a certain ideology. For this reason, the Chinese advocates “Heaven is permanent, so is Tao” while the West advocates “Natural Rights”. However, the fact is that both Heaven and Tao are changing, and the “Tao of humanity” is not rigid and “Human Rights” is not innate. Therefore, despite the fact that the construction of metaphysics had brought a positive effect in history, there is no assurance for its continuous positive significance in today’s world. On the contrary, in the historical context of globalization, any attempts to eternalize or ontologize the value system of a culture are harmful and even dangerous. Both Eurocentrism and Confucian-centrism are not free from this verdict.

**Keywords:** ontology; dogmatism; metaphysics; critical philosophy

**Author:** **Chen Yan** is a PhD in Arts. He was appointed as the “2013 Distinguished Professor of Changjiang Scholars Program” by the Ministry of Education of China. Currently he is the Vice Rector and the Dean of the Graduate School of Shandong University, as well as the professor and doctoral tutor at the Center for Aesthetics and Literary Theories of Shandong University. He is mainly engaged in the studies of literary theories, aesthetics and Chinese traditional cultures. His representative publications include *Accumulation and Breakthrough*, *Confucian Culture in Multidimensional Perspectives*, *Civilization and Culture*, *Art and Technology* and *Ecological Wisdom and Artistic Demands of Confucianism, Buddhism and Taoism*, etc.

翻閱2014年第2期的《南國學術》，一則震撼人心的標題撲入眼簾——“將形而上學進行到底”！我之所以對這個題目感興趣，是因為多年前閱讀康德（I. Kant, 1724—1804）的“批判哲學”時曾留下遺憾；如今，難道康德止步的地方已經被中國學者超越了？於是，帶着幾分激動，我便如飢似渴地閱讀起來。然而令人遺憾的是，氣壯山河的口號並不能代替嚴肅認真的研究，俞宣孟研究員宣稱：

形而上學深入下去就是性命之理，將形而上學進行到底就是學會自覺轉換自身生存狀態，增強生命的自覺性。中國哲學的形而上學精神的核心是“道”，基本意思是通達，即事情能夠進行下去、展開出來，包括“上”和“下”兩個方面。它是要站在“性命之理”這個根本、長遠的立足點來規劃和實踐個人、群體乃至人類的生活，所謂“極高明而道中庸”。在中國人的實際生活中，形而上學的精神其實已經有了很好的體現——在全域與局部的關係中對全體的倚重，在長遠與眼前的關係中對長遠的照應，在義與利的關係中對義的強調。這個上上下下地轉換自己生存狀態的過程，就是形而上學的活動。<sup>①</sup>

在這段核心話語中，我看到的祇是中國傳統哲學中舊形而上學術語與倫理道德觀念的雜糅而已，看不到任何重建形而上學的學術路徑。且不論“形而上學深入下去”是否就是“性命之理”；就算是的話，作為並非算命先生的我們又如何知道這種神秘的道理呢？讓我不解的是，如果作者祇想將這種舊形而上學進行到底的話，又何必用大量篇幅介紹康德以後的西方哲學呢？如果作者認為這種東方式的舊形而上學真能超越康德的“批判哲學”，是不是有點兒太過於容易了？因此，要將形而上學進行到底，我們還是要從西方哲學談起。

### —

西方哲學是從研究世界的“本原”開始的，也就是探討紛紜複雜的客觀世界統一為何物的“始基”問題。這個哲學本體論的問題後來被亞里士多德（Αριστοτέλης，前384—前322）一部學術著作的編纂者安德羅尼柯（L. Andronicus，前284—前204）表述為“形而上學”（*ta meta ta physica*），意思是“物理學之後”，譯為拉丁文，便是“*metaphysica*”。當時，安德羅尼柯實在沒有辦法給這部奇特的著作命名，它所探討的不是大千世界上的具體事物，而是這些事物背後的“本原”。由於安德羅尼柯所編纂的亞里士多德的前一部著作是《物理學》（*physica*），所以祇能將這部著作命名為《物理學之後》（*ta meta ta physica*）。在古希臘時代，廣義的物理學就是自然科學，它是研究物質世界具體“現象”的學問；而廣義的形而上學就是哲學，它是研究大千世界各種物質現象背後之“本原”的學問。由於客觀世界的具體事物是看得見、聽得到、摸得着的，而這些現象背後的“本原”則是看不見、聽不到、摸不着的；因此，當翻譯家將“物理學之後”（*ta meta ta physica*）譯成中文時，就根據《易傳·繫辭上》“形而上者謂之道，形而下者謂之器”一句，將其譯為“形而上學”。

圍繞着世界的本原問題，也就是形而上學這一中心議題，古希臘的哲學家們形成了不同傾向的兩大派別。其中的一派企圖從某種物質的“質料”入手，將這種特殊的質料提升到形而上的高度；而另一派則堅持要從具體事物的“形式”入手，企圖從對象的形式中抽象出一個外在於客觀世界的本原。前者由伊奧尼亞學派泰勒斯（Θαλῆς，前624—前546）的“水”、阿那克西曼德（Αναξίμανδρος，前610—前545）的“無定形”<sup>②</sup>、阿那克西美尼

① 俞宣孟：“將形而上學進行到底”，《南國學術》2（2014）：57。

② 葉秀山認為，阿那克西曼德的“無定形”就是水。參見《前蘇格拉底哲學研究》（北京：人民出版社，1983）。

(Αναξιμάνης, 前570—前526)的“氣”、赫拉克利特(Ηράκλειτος, 前540—前480)的“火”為開端, 經阿那克薩戈拉(Αναξαγόρας, 前500—前428)的“種子”、恩培多克勒(Εμπεδοκλής, 前495—前435)的“水、火、土、氣”過渡, 直至留基波(Λεύκιππος, 前500—前440)和德謨克利特(Δημόκριτος, 前460—前370)的“原子”而達到成熟; 後者由南意大利學派的畢達哥拉斯(Πυθαγόρας, 前580—500)的“數”開端, 經愛利亞學派的巴門尼德(Παρμενίδης, 前515—前5世紀中叶)和芝諾(Zeno, 前490—前425)的“存在”過渡, 到蘇格拉底(Σωκράτης, 前469—前399)和柏拉圖(Πλάτων, 前427—前347)的“理念”而達到成熟。按照傳統的說法, 前一學派叫做“唯物主義”的哲學路綫, 後一學派則是“唯心主義”的哲學路綫。其實, 把世界的本原說成是“水”並不比說成是“數”高明多少, 兩者都不過是古代人對宇宙本原的一種素樸的猜想而已。由於這種猜想方式本身受到當時生產力水平的限制, 因而不可能超出客觀對象的“質料”和“形式”這兩個方面。

在上述哲學理論的基礎上, 亞里士多德提出了著名的“四因說”(質料、形式、動力、目的)。在“四因”中, 他特別重視“質料”和“形式”兩大因素的地位, 認為前者是事物的原料, 後者是事物的本質, 兩者相加構成了具體的個別事物, 因而它們共同構成了世界的本原。實際上, 亞里士多德的這種觀點, 祇是對上述兩大哲學派別的綜合而已。如果人們祇滿足於為歷史上的哲學家貼上“唯物主義”或“唯心主義”的標籤了事, 那麼祇能把亞里士多德稱作“徘徊於唯物主義和唯心主義之間的哲學家”, 而不可能認識到他所做的一切也正是那個時代所能夠做到的一切。正是由於亞里士多德的出現, 使得以後中世紀的經院哲學家沒有、也不可能有什麼新的建樹, 而祇不過是割裂開來的亞氏哲學: “唯名論”者堅持並強化了其“質料”的部分, “實在論”者則堅持並強化了其“形式”的部分。

到了近代, 本體論的研究被暫時擱置起來, 哲學家的研究重點轉向了認識論。這一具有歷史意義的轉折是有着雙重原因的。一方面, 當本體論的正面研究長期得不到進展的時候, 認識論的探索便成為接近這一目標的迂回戰術, 因為祇有解決了人類如何認識世界的問題, 纔能夠對世界的本原問題做出進一步的回答; 另一方面, 隨着生產力的發展, 人們不僅要求哲學去被動地解釋自然, 而且要求哲學去能動地認識自然, 即對自然科學所取得的巨大成就進行高度的概括和總結, 以確定人類認識自然的方式和能力。

圍繞着人類如何認識世界的問題, 西方近代哲學家分成了“英國經驗派”和“大陸理性派”兩大陣營: 前者注重認識的經驗內容, 因而從感覺經驗出發, 將認識成果看成是經驗材料的組合與歸納; 後者則強調認識的理性形式, 因而從思維能力出發, 把認識成果看成是理性形式的演繹與推理。從表面上看, 這兩派哲學家或重“質料”或重“形式”, 仍然是古希臘兩條哲學路綫的延續。然而不同的是, 這種延續是在新的生產力水平的基礎上進行的。經驗論者大都注重自然科學的探討, 因而企圖把自然科學研究中的歸納法引入認識論, 使認識成果與感覺經驗相符合; 唯理論者則大都在數學方面有着很高的造詣, 因而企圖把數學研究中的演繹推理引入認識論的研究, 使認識成果具有數學命題式的確定性和明晰性。然而, 單靠經驗的歸納, 雖然可以給人帶來新的知識, 卻難以保證這種知識的普遍有效性; 單靠邏輯演繹, 雖然可以保證推論結果的嚴密可靠, 但卻無法產生新的知識。在這種相互對立、相互批判的論爭中, 經驗論和唯理論都暴露出了自身的矛盾和缺陷, 因而也為更高層次上的綜合創造了條件。

作為“英國經驗派”和“大陸理性派”的綜合與總結, 康德提出了一種相反的思路: 我們



與其去批判別人，不如先批判自己，即反思一下人類的理性究竟是否具備探尋世界的本原這類形而上學問題的能力。這種對認識能力和理性限度的批判，也就形成了康德的“批判哲學”。人類的知識是如何產生的呢？康德有句名言：“悟性不能直觀，感官不能思維。唯有二者相聯合，始能發生知識。”<sup>①</sup>在他看來，人類首先要通過感官而獲得存在於時間和空間中的經驗材料，然後再運用悟性（知性）能力將這些材料納入邏輯範疇加以推演，方可獲得切實有效的知識。而宇宙的“本原”、萬物之“始基”之類的對象並不存在於時間和空間之中，無法為人們的感官所感知，因而人們也就不可能獲得關於它們的有效知識。“因為理性所使用的原則既然超出了一切經驗的界限，也就不能再任何來自經驗的試金石加以檢驗了。這個紛爭不息的戰場，就叫形而上學。”<sup>②</sup>所以，在康德看來，古人有關本體論的種種觀點統統屬於“獨斷論”，即不加證明地一口咬定世界的本原是“水”、“火”、“土”、“氣”、“種子”、“理念”、“存在”、“太一”等等，這些都是人類理性妄自尊大的結果。

儘管康德反對如“獨斷論”者那樣運用理性的僭越來創立形而上學，但是他也不像“懷疑論”者那樣企圖取消形而上學；相反，他曾經表白：“愛形而上學是我的命運。”作為一位嚴肅的哲學家，康德一生都在被這樣一個重要的問題所困擾：“人類理性在它的某一個知識部門裏有一種特殊的命運：它老是被一些它所不能回避的問題糾纏困擾着；因為這些問題都是它的本性向它提出的，可是由於已經完全越出了它的能力範圍，它又不能給與解答。”<sup>③</sup>在他看來，形而上學是人類理性發展的一種必然要求和歸宿，是人類全部知識和價值的最終基礎，這個問題解決不了，理性就永遠得不到滿足，而解決這一問題也正是哲學家的使命。因此，他纔煞費苦心為《純粹理性批判》的簡寫本取了一個冗長而又拗口的書名：《任何一種能夠作為科學出現的未來形而上學導論》。很明顯，康德所嚮往的不是過去已有的舊形而上學，而是新的“未來形而上學”。這種“未來形而上學”可能不止一種，但它必須是“能夠作為科學出現的”；也就是說，它不再是理性的濫用，而是建立在批判哲學的基礎之上的。而康德的“純粹理性批判”，還不是這種“未來形而上學”，而祇是它的“導論”。



《純粹理性批判》

繼《純粹理性批判》之後，康德還撰寫了《道德形而上學原理》和《實踐理性批判》兩書，試圖建立一種“道德形而上學”來彌補這一遺憾。在康德看來，人們祇能認識存在於時間和空間之中的經驗現象，超出時間和空間之外的“物自體”是無法認識的；但是，這個無法被認識的“物自體”卻可以成為人們倫理實踐的道德源泉，以一種“意志自律”的方式支配着人們作出超越利害之外的倫理抉擇：

一個什麼樣的規律，它的表象能規定意志，而不預先考慮其後果，使意志絕對地、沒有限制地稱之為善呢？既然我已經認為，意志完全不具備由於遵循某一特殊規律而來的動力，那麼，所剩下來的就祇有行為對規律自身的普遍符合性，祇有這種符合性纔應該充當意志的原則。這就是，除非我願意自己的準則也變成普遍規律，我不應行動。<sup>④</sup>

①②③ [德]康德：《純粹理性批判》（北京：商務印書館，1960），藍公武譯，第71、1、1頁。

④ [德]康德：《道德形而上學原理》（上海：上海人民出版社，1986），苗力田譯，第51頁。

然而正像黑格爾 (G. W. F. Hegel, 1770—1831) 所批評的那樣, “但什麼是這個道德律的內容呢? 這裏我們所看到的又是空無內容。因為所謂道德律除了祇是同一性、自我一致性、普遍性之外不是任何別的東西。形式的立法原則在這種孤立的境地裏不能獲得任何內容、任何規定”<sup>①</sup>。這樣一來, “形而上學”的問題, 仍然沒有得到真正的解決。

## 二

康德之後, 第一個試圖重建形而上學的, 就是黑格爾。簡單地說, 黑格爾的形而上學是這樣建立的。在他看來, 這個世界可以什麼都沒有, 但不能沒有“有”。因為, 如果這個世界上連這種純而又純的“有”都沒有的話, 這個世界就真的不存在了。所以, 他認為有理由把“有”作為形而上學的邏輯起點。但是, 當這個“有”純而又純, 而不帶任何規定性的時候, 它就自然而然地轉化為自己的對立面: “無”; 所以, “無”便成為從“有”中派生出的第二個哲學範疇。正是由於“有”與“無”的對立統一, 纔派生出第三個邏輯範疇“質”, 因為人們對任何對象作出“質”的規定的時候, 都伴隨着“有”與“無”的邏輯內涵。而任何“質”的規定, 都必須有“量”的規定相伴生: 沒有無“質”的“量”, 也沒有無“量”的“質”。這樣一來, 又派生出第四個範疇……就這樣, 在一系列正、反、合的辯證運動之中, 黑格爾從“有”這個邏輯起點出發, 一直推演出“絕對精神”這個邏輯終點。如果說作為邏輯起點的“有”是單純的、稀薄的, 那麼, 作為邏輯終點的“絕對精神”則是複雜的、豐富的。但是, “絕對精神”並不止步於抽象的邏輯形態, 它還要經過自身的否定“外化”為物質世界。由“絕對精神”外化而來的物質世界, 也會從低級到高級地不斷發展: 從無機物到有機物再到人。當“絕對精神”在物質世界的否定性階段發展達到終點時, 它還會通過人的精神活動重新“回歸”到“絕對精神”, 即通過藝術、宗教、哲學的方式重新把握“理念世界”。

與康德相比, 黑格爾的最大貢獻不是世界觀而是方法論, 也就是他對辯證法的理解和運用。在他看來, 世界上的萬事萬物都不是孤立的、片面的、靜止的, 而是聯繫的、全面的、運動的。這種思想啟發了以後的馬克思 (K. H. Marx, 1818—1883)。然而馬克思卻同時接受了費爾巴哈 (L. A. Feuerbach, 1804—1872) 對黑格爾世界觀的批判, 不滿意黑格爾頭足倒置的“理念論”, 他要從現實世界的生產力和生產關係入手, 在經驗的大地而不是超驗的天國裏發現人類歷史的發展規律。因此, 馬克思不搞形而上學。

早在費爾巴哈和馬克思之前, 最早批判黑格爾“形而上學”體系的是其同時代的哲學家叔本華 (A. Schopenhauer, 1788—1860)。在叔本華看來, 康德哲學已經不容置疑地指出: 人類永遠也不能超越自身的認識能力去認識經驗之外的超驗本體, 而黑格爾卻一口咬定: 我們所見到的物質世界是從“絕對精神”外化而來的。那麼, 黑格爾又是如何完成這一認識的呢? 這位哲學大師竟然說:

每個人的自我意識不同, 對事物的反應也不同, 和原則性的意識有所偏移, 但是對於一個正常的人來說, 這種偏移是有限度的, 這種限度取決於他的正常狀態, 取決於他對上帝的尊敬程度。要瞭解這種概念的程度, 屬於形而上學的範疇。<sup>②</sup>

這種信仰主義的態度怎麼能使叔本華不為之憤慨呢? 因此, 他一腳踢開這位當時的學術權威, 把自己的哲學與康德聯繫起來: “無論如何, 我不承認在他 (康德——引者注) 和

① [德]黑格爾:《哲學史講演錄》(北京:商務印書館, 1978), 賀麟、王太慶譯, 第4卷, 第290頁。

② 郝士劍編:《西方先哲思想全書》(北京:中國城市出版社, 2011), 第208頁。

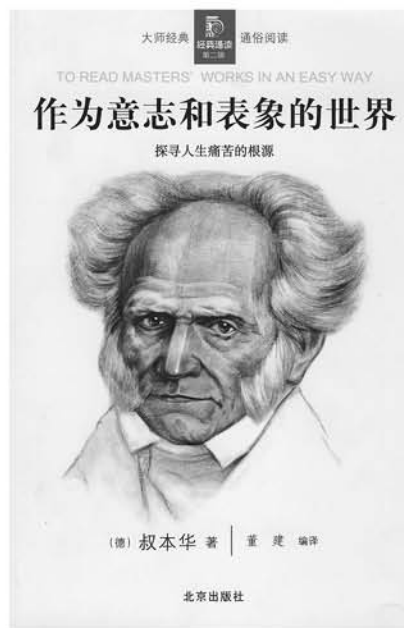
我之間，在哲學上已發生過什麼新事情，所以我是直接上接着他的。”<sup>①</sup>

叔本華非常清楚，要通過表象（也就是康德所謂的“現象界”）來認識“物自體”是完全行不通的事情，因為“表象是一個封鎖的全整體，在表象自己的那些辦法中沒有一條綫索是導向種類完全不同的、自在之物的本質的”<sup>②</sup>；“這就好比一個人枉自繞着一座王宮而尋不到進去的入口，祇落得邊走邊把各面宮牆素描一番。然而這就是我以前一切哲學家所走的路”<sup>③</sup>。那麼，叔本華又是如何另闢蹊徑，從內部攻克堡壘的呢？他指出：

除了我自己的身體以外，我對一切事物所知道的祇是一面，表象的一面；而其內在的本質，即令我認識其變化所從出的一切原因，對於我依然是不得其門而入的，是一個深藏的秘密。祇有比較一下當動機推動我而我的身體發出一個動作時在我自己裏面發生的東西，比較一下那是我自己的，被外在根據所決定的變化之內在本質的東西，我纔能對無機體如何隨原因而變化的方式獲得理解，這樣纔能體會它的內在本質是什麼；而對於這本質所顯現的原因的知識，則祇能示我以其進入時間空間的規律而已，此外再沒什麼別的。我之所以能作這樣的比較，那是因為我的身體乃是那唯一的客體，即我不但認識其一面，表象的一面，而且還認識其第二面，叫做意志的那一面的客體。<sup>④</sup>

既然我們之外的物質世界都祇是我們認識的表象，而這表象背後的一切對我們的認識來說永遠是沉默的，因此，要認識這現象背後之本質的唯一辦法，就是將我們的認識目光從外在世界中收回來，使其反觀自身，因為我們自身是唯一的不對我們保持沉默的客體。換句話說，我們自身就是現象和本質的統一體：作為活動於時間和空間之中、受制於因果規律的感性存在來講，我們自己就是現象，就是認識主體的表象；但是除此之外，我們還可以確確實實地體驗到，在我們的身體內部，始終存在着一個支配我們外在行為的內在動力。這種內在的動力不是表象，因而是我們之外的其他認識主體所認識不到的，而祇能被我們自己所體驗到。這種內在的動力不是別的，就是生命意志。因此，叔本華斷言，意志是作為表象的我之背後的本質。不僅如此，他還大膽地進一步推論出：意志同樣也是作為表象的整個世界之背後的本質，意志就是“物自體”。因為，作為現象和本質相統一的每個人，祇不過是大千世界的一員，我們在本質上不可能與外物有什麼區別，祇不過外物的本質我們看不到罷了。因此，在叔本華看來，意志是一切客觀事物所具有的共同本質，儘管這種本質在不同級別、不同種類的事物中所表現出來的形態不同，但在根本上是同一的。男人走向女人，動物奔向食物，葵花面朝太陽，磁針指向北極……這一切的一切，祇能用生命意志來加以解釋。因此，紛紜複雜的物質世界是統一的，它統一於意志。這樣一來，叔本華似乎終於找到了康德所無法認識的“物自體”，建立了康德所未能建立的“形而上學”。他指出，正如這世界的一面自始至終是“表象”一樣，而另一面則徹頭徹尾的是“意志”。正是由於這一原因，他纔將自己嘔心瀝血寫下的那部哲學著作命名為《作為意志和表象的世界》。

從哲學史的角度上看，叔本華的探索具有轉折意義。他不僅將西方人一向面對外在世



①②③④ [德]叔本華：《作為意志和表象的世界》（北京：商務印書館，1982），石沖白譯，第567、683、150、185頁。



界來建構形而上學的努力轉移到面向內心世界，而且將西方人一向依靠理性認識來建構形而上學的努力改變為依靠非理性的體驗，從而引發了反理性的哲學思潮。於是，繼叔本華的“生命意志”之後，又有了尼采（F. W. Nietzsche, 1844—1900）的“權力意志”、弗洛伊德（S. Freud, 1856—1939）的“欲望本能”、柏格森（H. Bergson, 1859—1941）的“生命衝動”……然而，人們的內心世界是複雜的，將自我的本質歸結為某種生物本能和歸結為某種道德品性的做法同樣是簡單化的，而在此之上進行由我及人、由人及物的推論也同樣是認識能力的僭越行爲，因而需要用更加嚴謹的方法加以清理。於是，便有了“現象學運動”。

在“現象學”的創始人胡塞爾（E. E. Husserl, 1859—1938）看來，既然我們不可能獲得有關世界本體的有效知識，就不如將人類的一切知識建立在“現象”這一唯一可靠的基礎之上。而在現象之外，無論是客觀的本體還是主觀的意念都不能構成純粹的知識，都必須放在括弧里加以“懸置”。也就是說，不僅外在的“理念”和“太一”應該被懸置起來，就連內在的“意志”和“欲望”也應該被懸置起來。從這一意義上講，叔本華等人所建立起來的形而上學，仍然是不嚴謹的、非科學的。

作為胡塞爾的學生，海德格爾（M. Heidegger, 1889—1976）認為，能夠成為“現象”的是具體的“在者”，而不是抽象的“存在”。而以往的哲學家卻總是想用具體的“在者”來規定“存在”，從而提出了“存在是什麼”這一錯誤的形而上學問題，於是纔招致了那種將世界的本原歸結為“水”、歸結為“火”、歸結為“氣”之類千奇百怪的說法。海德格爾認為，“存在”不僅不是具體的存在物，甚至也不是一切存在物的類本質。“如果存在者在概念上依照種和屬來區分和聯繫的話，那麼‘存在’卻並不是對存在者的最高領域的界定：存在不是種。存在的‘普遍性’超乎一切種的普遍性。”<sup>①</sup>因此，“存在”不僅不是“水”、“火”、“氣”，而且也不是“理念”、“太一”、“絕對精神”、“生命意志”。存在不是擺在那裏供我們去認識的現成對象，也不能由這些對象推理或演繹而得出。這樣一來，海德格爾便從方法論上徹底截斷了傳統本體論研究通往存在的哲學之路，把前此以往的形而上學統統稱之為“無根的本體論”。

為避免重蹈前人之覆轍，海德格爾認為，必須利用“現象學”的方法，將現象之外的未加證明的東西統統“懸置”起來，祇對“現象”本身進行分析，並通過這一分析而達到對“存在”的把握。具體說來，就是要從“在者”發出，不是將“在者”等同於“存在”，而是從“在者”身上將“存在”拷問出來。那麼，究竟什麼樣的“在者”能夠在我們的拷問下將“存在”及其意義顯現出來呢？在大千世界上，具備這一特徵的“在者”祇有一種，那就是人。一般的“在者”並不顯現“存在”，它們是現成的，已經被規定好了的東西；而人則不被規定，相反的，人要追問“存在”的意義。海德格爾把這種存在於時間和空間之中，卻要追求永恆意義的“在者”稱之為“此在”：

此在是一種存在者，但並不僅僅是置於眾存在者之中的一種存在者。從存在者狀態上看，這個存在者的與眾不同之處在於：這個存在者為它的存在本身存在。於是乎，此在的這一存在機制中就包含有：這個此在在它的存在中對這個存在具有存在關係。而這復又是說：此在在他的存在中無論以任何一種方式、任何一種表述都領會自身。這種存在者的情況是：它的存在是隨着它的存在並通過它的存在而對它本身開展出來的。對存在的領悟本身就是此在的存在規定。此在作為存在者的與眾不同之處在於：它存在論地存在。<sup>②</sup>

① [德]海德格爾：“回到形而上學的基礎”，《哲學譯叢》2（1964）。

② [德]海德格爾：《存在與時間》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1987），陳嘉映、王慶節譯，第15—16頁。



這樣一來，海德格爾就把西方哲學中“本質先於存在”的傳統命題徹底顛倒過來，變成了“存在先於本質”。也就是說，沒有任何超越時間和空間的形而上本體先於“此在”而“存在”，祇有處在時間和空間中的“此在”不斷去追問和探索“存在”的價值和意義。反過來，對於處在時間和空間中的“此在”來說，“存在”的意義和價值並不是現成的、固定的、僵死的，而是通過“現身”、“領會”、“言談”等環節不斷地理解和建構起來的。正因如此，海德格爾纔將自己那部最為重要的哲學著作命名為《存在與時間》。從方法上講，海德格爾的“基本本體論”確實比傳統的哲學本體論更嚴謹、更純粹；從內容上講，海德格爾卻又抽空了以往舊形而上學的基礎和前提，使任何超越時間和空間的先驗本體無處藏身了。

康德的“批判哲學”不僅間接地逼出了後來的“反理性思潮”<sup>①</sup>，而且直接導致了現代的“科學思潮”，使“分析哲學”漸漸成為西方哲學中的主流學派。作為一種以語言分析為主要方法的哲學思潮，“分析哲學”首先要對哲學命題進行語言邏輯的分析，並由此而主張通過對“偽命題”的剔除來消滅形而上學。其中的邏輯經驗主義學派沿用康德的觀點，將有效的學術命題分為分析命題和綜合命題兩種，並強調一切綜合命題都以經驗為基礎的，因而祇有在符合“可證實性原則”、“可檢驗性原則”、“可確認性原則”的情況下纔具有認識意義；而有關本體論的形而上學命題既不是分析命題，又不具備綜合命題的基本條件，因而既不能被證實，也不能被證偽，純屬毫無意義的“偽命題”。

於是，在“現象學運動”和“語言學轉向”的兩面夾擊下，西方的形而上學確實到了山窮水盡的地步，沒有人輕言要“將形而上學進行到底”。敢於喊出這一口號的一定是像俞宣孟那樣的中國學者，說什麼“西方傳統的形而上學終止了，新的形而上學必將繁榮起來”<sup>②</sup>。這話聽起來很輕鬆，也很令人振奮，但我不知道這個“必將”背後的學理依據在哪裏？

### 三

既然俞宣孟“要發揚中國歷史上一貫倡導的那種形而上學精神”，那就讓我們再回到中國。

在“儒道互補”的中國哲學中，道家對形而上學的建構應早於儒家。儘管老子的“道”最初也有形而下的原型，然而它一旦被抽象為宇宙本體的範疇之後，也便具有了形而上的意義。<sup>③</sup>老子說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰“道”，強為之名曰“大”。<sup>④</sup>

這個先天地而生的“道”，與柏拉圖視為宇宙本體的“理念”很相似。老子說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”<sup>⑤</sup>這個生生不息的“道”，與黑格爾的“絕對精神”由簡單到複雜、並最終外化為現實世界的過程也很相似。在老子那裏，“道”既有宇宙發生學意義，又有哲學本體論意義，這與西方古典哲學的形而上學建構基本上是一致的。然而，老子還不能算是一個嚴格意義上的“獨斷論”者，因為他沒有輕言“道”是什麼，而是反復講：

道可道，非常道。<sup>⑥</sup>

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。<sup>⑦</sup>

道之於口，淡而無味，視之不可見，聽之不可聞，用之不可既。<sup>⑧</sup>

① 陳炎：《反理性思潮的反思》（北京：高等教育出版社，2012）。

② 俞宣孟：“將形而上學進行到底”，《南國學術》2（2014）：70。

③ 陳炎：《多維視野中的儒家文化》（濟南：山東教育出版社，2007），第4章。

④⑤⑥⑦⑧ 《老子道德經》（北京：中華書局，2008），第25、42、1、21、35、14章。

視而不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不微，其下不昧，繩繩兮不可名，複歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。<sup>①</sup>

古之善為道者，微妙玄通，深不可識。夫不唯不可識，故強為之容；豫兮若冬涉川；猶兮若畏四鄰；儼兮其若客；渙兮其若凌釋；敦兮其若樸；曠兮其若谷；混兮其若濁；孰能濁以靜之徐清？孰能安以靜之徐生？保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。<sup>②</sup>

老子似乎懂得，“道”作為超越時間和空間之上的宇宙本體，是看不見、聽不到、摸不着的；它是沒有色彩、沒有聲音、也沒有形狀的，因而無法對其加以界定。這種“道”，既不是一種人格的上帝，也不是一種觀念的實體，而毋寧說是一種自然的規律。因此，老子一方面主張尊重“道”、敬畏“道”，一方面又倡導順應自然、回歸自然。故曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”<sup>③</sup>

莊子（前369—前286）一方面繼承了老子以“道”為本的形而上學觀念，主張“行於萬物者，道也”<sup>④</sup>，“且道者，萬物之所由也。庶物失之者死，得之者生；為事逆之則敗，順之則成”<sup>⑤</sup>，“夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。故九竅者胎生，八竅者卵生。其來無跡，其往無崖，無門無房，四達之皇皇也。邀於此者，四肢僵，思慮詢達，耳目聰明，其用心不勞，其應物無方。天不得不高，地不得不廣，日月不得而行，萬物不得不昌，此其道與”<sup>⑥</sup>；另一方面，他又繼承了老子對“道”的謹慎態度，認為“夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老”<sup>⑦</sup>。莊子清醒地認識到，渾然一體的“道”是不能被邏輯的語言概念加以分割和描述的，因而很難被人的智力所達到：

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以為未始有物者，至矣，盡矣，不可以加矣！其次以為有物矣，而未始有封也。其次以為有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。

夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左有右，有倫有義，有分有辯，有競有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。<sup>⑧</sup>

因此，莊子並不從認識論角度進一步深究“道”的內容，而是從價值論的角度、從“道”的意義上獲得啓迪：“物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，複通為一。”<sup>⑨</sup>既然萬事萬物從“道”而來，又複歸於“道”，人就不必為短暫的是非得失、榮辱毀譽而煩惱。因此，如果說老子從“道法自然”中獲得了一種“見素抱朴”的人生態度，莊子則從“道通為一”中獲得了一種“乘物以遊心”的逍遙精神。

魏晉時代的玄學家繼續老莊的形而上探索，他們將《老子》、《莊子》和《周易》並

①②③ 《老子道德經》，第14、15、25、1章。

④ 《莊子·天地》（北京：中華書局，2010）。

⑤ 《莊子·漁夫》。

⑥ 《莊子·知北遊》。

⑦ 《莊子·大宗師》。

⑧⑨ 《莊子·齊物論》。

稱之為“三玄”。“玄”這一概念，出自老子的“玄之又玄，衆妙之門”<sup>①</sup>，其本身就具有形而上學的意味。漢代的揚雄（前53—18）曾說：“玄者，幽摛萬類，不見形者也。”<sup>②</sup>這種看不見蹤跡的對象是很難用語言加以表述的。因此，作為魏晉玄學的代表人物，王弼（226—249）一方面將老子的哲學本體論與《周易》的宇宙發生論結合起來，一方面又將莊子的語言觀與《周易》的符號論結合起來。首先，在世界觀上，他把老子“天下萬物生於有，有生於無”<sup>③</sup>的思想與《易傳·繫辭》中“易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦”的思想統一起來，進一步演繹為“道者，無之稱也，無不通也，無不由也，況之曰道”<sup>④</sup>。於是，在他那裏，“道”和“太極”就等於“無”，而本體之“無”卻又是現象之“有”的基礎和前提。其次，在方法論上，他將莊子“言不盡意”的思想與《周易》“立象盡意”的觀點統一起來。《莊子·天道》云：“世之所貴道者，書也。書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲為足以得彼之情。夫形色名聲，果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！”《易傳·繫辭上》則認為：“子曰：‘書不盡言，言不盡意。’然則聖人之意其不可見乎？子曰：‘聖人立象以盡意，設卦以盡情僞。’”前者強調語言符號的局限性，後者強調語言符號的必要性，而王弼則加以辯證地理解：“夫象者，出意者也；言者，名象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。”<sup>⑤</sup>所謂“盡意莫若象”，並不是說“象”能窮盡“意”，而是說沒有比“象”更接近“意”的了；所謂“盡象莫若言”，並不是說“言”能窮盡“象”，而是說沒有比“言”更接近“象”的了。把這種語言觀運用於哲學研究，形而上的本體就成為語言符合無法表達卻又不斷接近的對象了。最後，需要指出的是，與先秦道家一樣，魏晉玄學探討自然本體的目的也是為了倡導一種生活態度。因此，王弼將老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”<sup>⑥</sup>解釋為：“人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。”<sup>⑦</sup>因此，王弼拋開漢代的象數易學，以老莊的無為思想解讀《周易》，從而給“非湯、武而薄周、孔”、“越名教而任自然”<sup>⑧</sup>的魏晉風度奠定了理論基礎。

如果說道家建構形而上學的目的是為了顛覆宗法倫理，那麼儒家建構形而上學的目的恰恰是為了強化宗法倫理。孔子（前551—前479）最初創立儒學的時候，祇不過是用建立在親子血緣之上的人倫情感來解釋周禮的內涵和意義，並沒有什麼形而上的動機。孔子不僅“不語怪、力、亂、神”<sup>⑨</sup>，而且罕言“性”與“天道”。所以子貢（前520—前456）纔說：“夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。”<sup>⑩</sup>對於人的本性是善還是惡的形而上問題，孔子的確不曾妄下斷語。翻檢《論語》一書，他祇留下了一句“性相近也，習相遠也”<sup>⑪</sup>而已。而孔子所說過的“道”，也常常指的是做人的道理、準則，是“人道”而非天道。例如，“朝聞道，夕死可矣”<sup>⑫</sup>，“道不行，乘桴浮於海”<sup>⑬</sup>，“士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也”<sup>⑭</sup>。《中庸》第十三章也記載：“子曰：‘道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。’”正像曾子所理解的那樣：“夫子之道，忠恕而已矣。”<sup>⑮</sup>總之，縱觀孔子一生的思

①②⑥ 《老子道德經》，第1、40、25章。

③ 〔漢〕揚雄：《太玄經·玄摛》（上海古籍出版社，1990）。

④ 〔曹魏〕王弼：《論語釋疑·述而》，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980）。

⑤ 〔曹魏〕王弼：《周易略例·明象》，《王弼集校釋》。

⑦ 〔曹魏〕王弼：“老子註”，《諸子集成》（北京：中華書局，1954），第15頁。

⑧ 〔曹魏〕嵇康：“與山巨源絕交書”、“釋私論”，《全上古三代秦漢三國六朝文》（石家莊：河北教育出版社，1997），第476、491頁。

⑨ 《論語·述而》（北京：中華書局，1998）。

⑩⑪ 《論語·公冶長》。

⑫ 《論語·陽貨》。

⑬⑭⑮ 《論語·里仁》。

想和言論，是樸素的、溫馨的，而不是神秘的、思辨的。他所要建立的既不是神學，也不是形而上學，而祇是充滿人生經驗的倫理學而已。

然而孔子之後，情況卻發生了變化。與罕言“性與天道”的孔子不同，據信是由子思（前483—前402）所作的《中庸》開篇便說：“天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。”企圖為儒家的倫理教化找到形而上的前提。《中庸》第十二章云：“君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。”第二十二章云：“唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”第二十四章云：“至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。”第二十九章云：“故君子之道，本諸身，徵諸庶民；考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，知天也。”第三十二章云：“唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！”第三十一章云：“是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所隊：凡有血氣者莫不尊親。故曰，‘配天’。”這樣一來，所有的怪、力、亂、神、天、道、性、命都成了子思論證儒家倫理的理論基礎，以至於到了“以德配天”的地步。

如果說《中庸》中有關“天命之謂性，率性之謂道”的表述還比較籠統，孟子（前372—前289）則鮮明地建立了“性本善”的心性本體論。首先是用比喻的方法：

告子曰：“性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。”孟子曰：“水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。”<sup>①</sup>

其次是用舉例的方法：

所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。<sup>②</sup>

在儒學發展史上，孟子的這一觀點影響很大。然而從認識論的角度上講，比喻祇能說明問題，不能證明問題；舉例祇能得到或然的知識，不能得到必然的知識。孟子可以用“水無有不下”的比喻來說明“人無有不善”，荀子也可以用同樣的比喻來說明“人無有不惡”；孟子可以舉“今人乍見孺子將入於井”的例子來推論“人性善”，荀子也可以舉一個相反的例子來論證“人性惡”。在日常生活中，人們都見過兩個兒童在爭搶一個玩具之類的情景，難道由此便可以證明人性惡嗎？說到底，對於“人性善”還是“人性惡”這類形而上學命題，是無法用經驗的事實加以論證的。

孟子之所以要用這種牽強附會的方法來論證“人性善”，其目的就是要將孔子所倡導的仁、義、禮、智等道德標準建立在形而上的基礎上。他從“今人乍見孺子將入於井”的例子，引申出“惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也”<sup>③</sup>。他不僅要把“四德”建立在“四端”的基礎之上，將心之“四端”建立在“性本善”的基礎之上，還要將人的“本性”建立在“天”、“命”的基礎之上：“盡其心者，知其性也；知其性，則知其天也。存其心，養其性，所以事天也。天壽不貳，修

①③ 《孟子·告子上》（北京：中華書局，1998）。

② 《孟子·公孫丑上》。



身以俟之，所以立命也。”<sup>①</sup>這樣一來，在孔子那裏原本不可言說的天、道、性、命，在孟子這裏卻變成了大談特談的熱門話題；在孔子那裏原本是經驗的倫理，在孟子這裏卻似乎找到了先驗的根據。然而，這種沒有學理依據的形而上學卻進一步啓發了漢代儒學。

作為漢儒的代表人物，董仲舒（前179—前104）爲了適應“大一統”的政治局面，力圖將原本建立在家族血緣基礎之上的儒家倫理納入“天人感應”的宇宙模式，主張“道之大原出於天，天不變，道亦不變”<sup>②</sup>。天不僅是永恆的存在，而且是有人格的主宰；天不僅是自然的造化，而且是倫理的源泉：

天令之謂命，命非聖人不行；質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不節。是故王者上謹於承天意，以順命也；下務明教化民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也。修此三者，而大本舉矣。<sup>③</sup>

於是，“唯天子受命於天，天下受命於天子”<sup>④</sup>；於是，“人之受命於天也，取仁於天而仁也”<sup>⑤</sup>。這樣一來，無論是皇權的合法性還是倫理的永恆性，統統可以在“天”那裏找到根據。不僅如此，董仲舒還把“陰陽”“五行”的理論框架納入“天”“人”之間的邏輯關係，主張“天有陰陽，人亦有陰陽”<sup>⑥</sup>，“君臣、父子、夫婦之義，皆取陰陽之道”<sup>⑦</sup>。與此同時，他還把金、木、水、火、土的“五行”元素對應於仁、義、禮、智、信的“五常”法則，以及東、南、西、北、中的空間方位，以土居中央的重要性來突出“大一統”的皇權地位。

如果說董仲舒“天人感應”的宇宙模式還略顯粗疏的話，那麼宋明諸子所努力建構的融自然本體與人倫法則於一體的“理學”可就精緻多了，其思辨的程度甚至可以與黑格爾的“理念論”相媲美。首先，理學的開山鼻祖周敦頤（1017—1073）認爲：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，靜極復動。一動一靜，互爲其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順佈，四時行焉。五行一陰陽也，陰陽一太極也，太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物。萬物生生，而變化無窮焉。惟人也得其秀而最靈。形既生矣，神發知矣。五性感動，而善惡分，萬事出矣。聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉。故聖人與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶<sup>⑧</sup>。

這種陰陽互補、五行流佈的“太極”宇宙模式，很像黑格爾自生成、自否定、自發展、自外化、自回歸的“絕對精神”。其差別祇在於，周敦頤運用的是“陰陽”“五行”法則，黑格爾運用的是“正反合”“三段論”模式；他們都試圖用有限的邏輯框架來規範無限的宇宙人生。



周敦頤像

① 《孟子·盡心上》。

②③ 〔漢〕班固：《漢書·董仲舒傳》（北京：中華書局，1962）。

④ 〔漢〕董仲舒：《春秋繁露·爲人者天》（北京：中華書局，2012）。

⑤ 〔漢〕董仲舒：《春秋繁露·玉杯》。

⑥ 〔漢〕董仲舒：《春秋繁露·同類相應》。

⑦ 〔漢〕董仲舒：《春秋繁露·基義》。

⑧ 〔宋〕周敦頤：《太極圖說》，《周敦頤集》（北京：中華書局，1990）。

其次，同周敦頤一樣，理學大師朱熹（1130—1200）也認為，世界的本質是“理”，或曰“道”、“太極”。“理”是先於自然和社會現象的形而上者，“氣”是具體承載世界本質的形而下者。“理”在“氣”先：“理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後？”<sup>①</sup>這種邏輯而非時間上的先後秩序與黑格爾“邏輯在先”的本體論原則也是一致的，他們都試圖將宇宙發生學轉化為哲學本體論。然而，無論是宇宙發生學還是哲學本體論，“無極而太極”也好，“有無相生”也罷，都不過是用經驗的想象來推測超驗的本體，用此岸的法則來推測彼岸的邏輯，因而很難擺脫“獨斷論”的窠臼。最後，朱熹強調：“理”既是自然規律，也是人倫法則，“萬物皆有此理，理皆同出一原，但所居之位不同，則其理之用不一”。<sup>②</sup>無論是自然現象，還是社會規律，都以“理一分殊”的形式分有了宇宙的本體，因此人們可以通過經驗現象而領悟超驗知識，通過“格物致知”而領會“理”的奧秘。這與黑格爾哲學體系中人類通過藝術、宗教、哲學的方式而回歸“絕對精神”的路徑又有幾分相似。然而，正像康德所指出的那樣：“每一個個別經驗不過是經驗領域的全部範圍的一部分；而全部可能經驗的絕對的整體本身並不是一個經驗。”<sup>③</sup>因此，人們既不可能從“物理”的現象中格出“天理”的規律，也不可能從“自然”的現象中格出“人文”的道理。

通過以上簡單的梳理可以看到，中國古代的形而上學也相當發達，甚至不比西方落後。朱熹比黑格爾早生六百四十年，僅此一點已足以讓中國人感到驕傲了。然而遺憾的是，與西方相比，中國哲學沒有出現近代認識論的轉向，沒有出現康德式的“批判哲學”，這就使得中國古代的本體論研究始終停留在舊形而上學階段。因此，如果後人不想重蹈前人的覆轍，就需要站在現代哲學的角度上，重新反省古代的形而上學，而不是簡單地弘揚和延續。

#### 四

在研究古代哲學的中國學者身上，常常存在這樣一種矛盾：一方面希望西方學者與自己對話，一方面又處處強調中國哲學的獨特性，不願意依照通行的語法規則對話。其實，儘管中國與西方哲學確有這樣那樣的不同，但既然人類的思維和認識能力是一樣的，其建構形而上學的動機、方法、功能也相去不遠。

就動機而言，人類任何意識形態的努力，都是為了解決現實問題。在古希臘時代，鐵制農具的使用造成了私有財產的增加，而跨海貿易的移民行為又進一步促進了原始氏族的解體。在這種情況下，“單子化”程度很高的西方人就需要找到一種絕對的“中介”將人與人在精神本質上重新聯繫起來，於是一元本體論的形而上探索就成為一元神宗教的理論前提。伯奈特在《早期希臘哲學》中分析了當時人們的心理：“我們在這個世界上都是異鄉人，身體就是靈魂的墳墓，然而我們決不可以自殺以求逃避；因為我們是上帝的所有物，上帝是我們的牧人，沒有他的命令我們就沒有權利逃避。”<sup>④</sup>因此，那種以為希臘人研究自然本體是為了探索自然科學的觀點是簡單的、幼稚的，儘管這種研究在最終的效果上確實有助於自然科學。從泰勒斯到黑格爾，西方人一直企圖建立一種“理性的宗教”，以便為“單子化”的個體找到安身立命的精神家園。與古希臘不同，古中國是在沒有鐵制農具、甚至連青銅的冶煉也主要用於禮器和兵器的情況下提前進入文明社會的。為了圍堵黃河的氾濫，古

①② [宋]黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1994）卷1。

③ [德]康德：《未來形而上學導論》（北京：商務印書館，1978），龐景仁譯，第104頁。

④ [英]羅素：《西方哲學史》（北京：商務印書館，1963），馬元德譯，上卷，第59頁。

代的先民們將原始的氏族部落聯合起來，建立起以血緣因襲王位的國家政權。於是，在“家”、“國”一體的分封制度下，“父子”、“君臣”的儒家倫理便成爲精神的需求和社會的保障。然而，隨着春秋時代的“禮崩樂壞”和戰國時代的“諸侯征伐”，原本建立在親子血緣基礎之上的儒家倫理必須找到更爲深刻的理論依據。於是，從“思孟學派”到“宋明理學”，中國人一直企圖建立一種“道德的哲學”，以便爲“網絡化”的個體找到安身立命的理由和根據。<sup>①</sup>從表面上看，西方的“理性宗教”與中國的“道德哲學”動機不同，但都必須建構一種超越經驗世界的形而上本體。

就方法而言，西方人建構形而上學的路徑是從外到內的，即先從外在的自然世界中去尋找“始基”，再到內在的主體世界去發現“本原”；中國人建構形而上學的路徑則是內外結合的，一方面去外在的自然本體中去尋找“道”、“理”，另一方面到內在的主體世界去發現“心”、“性”。然而，無論是西方的從外到內，還是中國的內外結合，其最終的結果都是要建立某種一元化的形而上學，以滿足一元化的宗教和道德需求。而這種形而上學的建構，又都是人類理性對自身能力僭越的結果，因而是無根的、獨斷的。

就功能而言，無論西方還是中國，人們建構形而上學的目的都是企圖將某種有限的意識形態永恆化、本體化。爲此，中國人主張“天不變，道亦不變”；爲此，西方人倡導“天賦人權”。然而在事實上，天是在變的，道也是在變的，這世界上沒有什麼不變的東西！“人道”並不是僵死的，而是生成的；“人權”也不是天賦的，而是爭來的！所以，儘管在歷史上，這些形而上學的建構或曾產生過積極的作用，卻無法保證這種積極的意義在今天仍然能夠延續。相反的，在全球化的歷史背景下，任何企圖將某一民族的價值系統本體化、永恆化，並強加給其他民族的做法都是有害的，甚至是危險的。“歐洲中心主義”如此，“儒家中心主義”也同樣如此。

總之，在理論上，“將形而上學進行到底”不是一個中國人願意與否的問題，而是中國人能夠與否的問題；進一步說，不全是中國人能夠與否的問題，而是人類能夠與否的問題。在沒有對人類自身的理性能力及其適用範圍考察批判之前，最好不要輕言這一問題。在實踐上，“將形而上學進行到底”未必是一種重建中國倫理道德的理論前提，更未必是一種解決當今世界文明衝突的理論前提。中國文化是歷史生成的，西方文化也是歷史生成的，在全球化運動不斷加劇的今天，中國的價值體系與西方的價值體系必然會出現逐漸趨同的趨勢，但這種趨同的走向有賴於具體的實踐而非抽象的本體。

〔編者註：該文爲作者承擔的中國社會科學基金重點項目“中國儒學學科建設”（09AZD051）的階段性成果。〕

<sup>①</sup> 陳炎：“如何理解馬克思筆下的三種‘兒童’？”，《光明日報》2014-05-05。