



注生我经：论文本的理解与解释的生活渊源——孟子“论世知人”思想阐释（黄玉顺）

黄玉顺

首先表达一个歉意：今天是周末，占用大家宝贵的周末时间，很不好意思。同时，我也要对古籍所、舒老师^[①]表示感谢，给我提供这个机会，向在座诸位汇报一下我的一些想法。

我今天要讲的题目，大家都知道了吧？那么，我为什么会选这个题目呢？那天古籍所跟我联系的时候，我想了一下，这个题目比较恰当。第一个原因是：我猜想今天来参加的诸位，可能搞历史和文献的比较多，而这个题目正是文本的解释问题、诠释学问题，这跟搞历史和文献的有密切关系。另外一个考虑是：我自己其实很早就想写这么一篇文章，但一直没抽出空来，现在正好趁这个机会，把一些想法边讲边整理，大家相互学习。

一、问题的提出

我之所以思考这个问题，那是在前年吧，我去开一个会，有一个博士生，很优秀的博士生，我们聊天的时候，他跟我谈了他的一个很大的困惑。在读博士之前，他读《论语》，觉得清清楚楚、明明白白；而现在要作博士论文（他的论文题目是《论语》的诠释史），当然就要读历代的许多《论语》注疏，从何晏到皇侃、朱熹，一直到刘宝楠，最后是他的导师，但是，他越读越感到惶恐。为什么呢？因为原来是很明白的，现在却越读越感到迷惑：各家的说法相去甚远。面对同一个《论语》文本，他原来是很明白的，因为《论语》的语言是很白话的；然而当他去研究历代的解释时，却很困惑。这是一个相当认真的同学，他当初就是要通过对孔子的领会来解决自己的“安生立命”问题。现在这一困惑，就不仅是做论文的问题了，连怎么做人似乎都成了问题。（笑）

我就我自己当时的想法跟他谈了。我说，你现在脑子里一定有一个预设，那就是：某人（比如朱子）对《论语》的诠释，应该是《论语》这个文本的客观意义。但是，假如你仅仅读朱子，而不读其他人的注释，你还可以认同他，甚至觉得朱子讲得简直太到位了，就是客观真理；可是当你又读另一个人的注释的时候，你可能同样也会感到他讲得很有道理。但是这两个人的讲法是不同的，甚至在某些根本的观念上是矛盾、对立的。这就麻烦了。我跟他讲：其实，你这样的想法，自觉不自觉地先就有这样一个预设：有某个人，他有可能完完整整地、客观地把握《论语》的意义，把握孔子的思想。当然，在你没有碰到不同的解释的时候，这个人的解释对你来说可能是不成问题的；但当你碰到不同的解释时，就会感到困惑：到底谁的解释才是客观地把握住了孔子思想的呢？这是很难取舍的。如果要取舍，那么这个尺度又是谁的呢？谁来做这个仲裁者呢？这是一个很大的问题。我不知道在座诸位在研究历史文本时有没有碰到过这样的困惑？

其实，他这个预设本身就是有问题的，用哲学的话语来表达就是（当然这个表达还是很不准的）：假定有一个无限的存在者，而你只是一个有限的存在者，你怎么可能把握它呢？有限的存在者怎么可能容纳无限的存在者呢？这是完全不可能的。我给他打了一个比方，西方基督教神学家，他们是很明白的：作为一个人，我是有限者，我通过研究《圣经》去努力理

解上帝，但上帝是一个无限者，所以，我实际上是不可能理解他的。除非我也是另一个上帝。（笑）我给他讲的第一层意思就是这样。然后他就说：照这么说，那岂不成了相对主义了，公说公有理，婆说婆有理，怎么样讲都行？我说：那也不是，但那是另一个问题了。

我当时讲：事情不是这样的。虽然说，从何晏一直到刘宝楠，他们对无限的存在者的把握都是不可能的；但是，反过来讲，假如没有这些人的诠释，那个无限的存在者也就不复存在了。这是一个很麻烦的问题，事实上，这涉及到20世纪以来的思想界的一个很前沿的观念。简单说吧，这是一个现象学的观念：“现象背后一无所有。”[②]这就意味着：我们所预设的那个所谓的无限的存在者，恰恰就是在诠释现象中显现出来的。离却这些现象，离却张三李四的解释，这个无限的存在者其实不存在。

我今天讲的这个题目，就跟这个话题有关，就是这么一个现象：我们做历史研究、文献研究的人，脑子里总是自觉不自觉地有那么一个态度，可以说是“科学的态度”，这个态度就是：当你拿起文本来研究的时候，你觉得自己是可以把它的客观意义搞出来的。假如你一一开始就怀疑自己能不能去把握那个客观意义，那你还去研究它干嘛呢？在这个问题上，大家不一定很自觉，但实际上你一定有这样的前设，我称之为“预设信念”。它是不可证的，但却是所有科学研究的一个基本的前提。这是一个方面。但另一方面，大家都不难注意到：历史上的任何一个文本，都会遭遇解释的歧义性。于是，面对各家不同的、甚至截然相反的说法，你无法知道谁对谁错，你没法判断。可以说，几乎任何一个文本，都没有一个公认的结论。那怎么办呢？这就是我今天想讲的问题，这个问题其实是20世纪以来思想界的一个最前沿的问题，就是我的标题“理解与解释”的问题，或者说是“诠释学”问题。

简单来讲，就西方来说，诠释学大概分为三个阶段。

第一阶段是中世纪的古典诠释学。古典诠释学主要是研究《圣经》的。神学家的古典诠释学与我们中国的古典诠释学是一样的，只不过在我们的话语当中叫做“训诂学”；西方是诠释《圣经》，而我们是诠释《十三经》，但也都是读经、解经。西方中世纪的诠释学有两派，但其基本的思想视域都是中世纪的、前现代的那样一种观念。中国也是这样，我待会儿会谈到，包括“六经注我”、“我注六经”这些问题，都是在传统的思想视域中的观念。

第二个阶段，到了西方近代哲学，像生命哲学，以狄尔泰为首的一些哲学家，他们把古典的诠释学扩展了，或者说使它在性质上有了改变。我们知道，西方文艺复兴以来，科学倡明，以致于所谓的社会科学、人文学术、乃至哲学，都纷纷效仿自然科学领域的一些方法和做法。但到了狄尔泰等人那里，他们发现这是不对的，完全错了。于是他们就做了一个基本的区分，简单说就是：面对自然界的自然科学里，我们是去发现、发明；然而对于人文学术来说，我们却根本不是去发现、发明，完全是两回事。那么，在人文学术，我们应该怎么做呢？那就是解释、诠释。我们面对历史文本，完全不是像一个科学家面对一个物理现象那样去发现什么客观的东西，而是诠释的问题。在生命哲学家那里，传统的古典诠释学被改造成了所谓的一般人文学科方法论。

第三阶段就是20世纪以来的诠释学，这与现象学有关。伽达默尔的《真理与方法》[③]，大家可能都看过吧？这是一部影响很大的著作。但伽达默尔的诠释学来自他的老师海德格尔，海德格尔的《存在与时间》[④]，就涉及到“此在的生存之领会与解释”这样的解释观念，而伽达默尔的《真理与方法》就是把这些观念发挥出来，加以系统化。西方诠释学的这个阶段，人们一般把它叫做“哲学诠释学”。其实它也是有问题的，只不过到现在为止我还没有

抽出时间来正面应对这个课题，但我经常有一些思考。

海德格尔和伽达默尔的哲学诠释学，与传统的诠释学有很大的区别：人文科学方法论实际上仍然是建立在《周易》所说的那种“天文”、“人文”两大块的划分之上（《周易·贲卦象传》[⑤]），或者用今天的话来说，就是建立在自然界和社会界的划分上。这个划分表明：自然科学应该研究自然界；而人文学科则应该研究人的问题，这里没有什么好发明、好发现的，只是一个诠释的问题。事实上，这么一种划分，用我的话来说，那是“形而下学”的。

（“形而下学”这个说法也不是我发明的。）而到了20世纪，现象学基本上是把诠释问题看作存在的问题。我们知道，哲学最核心的部分，所谓纯哲学，就是存在论，ontology，以前译作“本体论”，它是为一切学术和思想奠基的，是最根本的东西。达到这么一个深度，是当代哲学诠释学的第一个特点。第二个特点是，从海德格尔开始的存在论，不再是传统形而上学意义上的存在论、本体论，他把自己的想法叫作“基础存在论”。海德格尔认为，我们应该回到活生生的现实生存中来理会理解和诠释的问题。这就是说，诠释问题不再是我们通常所理解的在“主—客”观念架构下，一个作为主体的学者去研究一个作为客体的文本，而是说：生存就是一种诠释：你在生存着，就在不断地领会着、解释着。当然，我刚才说了，现象学的这么一种诠释观念也是有它的问题的，只不过我现在还没有时间来专门处理这个问题。这不是我今天要讲的话题，我们就把它略过去。

现在书归正传，我们来看看孟子的一段话。这段话，大家应该是很熟悉的，但我还是把它念一遍吧：

孟子曰：“颂其诗，读其书，不知其人可乎？是以论其世也。”（《孟子·万章下》[⑥]）

我们会发现，孟子这段话里面，很明显地有三个因素：一是“颂其诗读其书”，二是“知其人”，三是“论其世”。用今天的哲学话语来说，这三个因素之间有一种“奠基关系”；或者干脆用汉语的说法，它们之间有一种“渊源”关系。

这段话字面上的意思是说：如果你要读懂一个人的诗、书，比如，你要研究《史记》、《汉书》等等，你要真正读懂它，这怎么可能呢？孟子一开始就提出了一个问题：如果仅仅面对一个文本，你是不可能真正理解它的。所以，孟子说：“不知其人可乎？”这个意思非常明显：假如你不理解这个作者，你就不可能理解他的文本。所以，这里就有一层奠基关系、渊源关系：首先你要“知其人”，然后才能“读其书”；假如不知其人，你也就读不了他的书。当然，这对于我们做历史研究的人来说是很好理解的。比如，我们来读《史记》，可能首先应该读的就是《太史公自序》，甚至《报任少卿书》，因为这里面会谈司马迁自己的很多事情，这就是“知人”嘛，我们首先应该“知人”。

但是，孟子接着又说：你怎么可能知人呢？在我们这里就是：你怎么可能理解司马迁呢？你要理解《史记》，首先就得了解司马迁这个人；但你要理解司马迁这个人，还有一个前提，那就是“论其世”，就是了解司马迁的生活。这就是说，你要理解司马迁，就必须先把汉代历史好好研究研究。假如你对汉代的历史没有一个整体的把握，你也就没法理解司马迁。

讲到这里，大家可能觉得很简单，谁都想得到。但是，这里面存在着许多的问题、困境，我们下面一步步地来谈。

首先谈一个表浅的问题，就是关于这个“论其世”也有不同的解释。朱子在《孟子集注》里解释：“既观其言，则不可以不知其为人之实，是以又考其行也。”〔⑦〕朱子的意思是：孟子讲的“论其世”就是“考其行”。回到刚才所举的例子，就是要考证司马迁的行为。说白了就是：我们没必要去了解整个汉代的历史；我们只要看司马迁的传记就行了，读《太史公自序》就行了。我个人觉得，朱子的这个解释可能是错误的，他把孟子所说的“论其世”的“世”讲成“行”，这从任何一个角度来说都是站不住脚的，因为“行”的意思在中国哲学里是很明白的，那就是“知行”关系这么一对范畴嘛。如果按朱子的解释，孟子的话就是同义反复，没什么意义：我们要知道这个人，就要知道这个人的行为。

所以，我比较倾向于《孟子正义》的解释。首先是赵岐的注：既已“颂其诗，读其书”，然而“犹恐未知古人高下，故论其世以别之也”。显然，他是把“知人”和“论世”分开的，是两回事。如果赵岐这个注还不是很明确，那么孙奭的疏就说得更清楚了，他是这样说的：“颂歌其诗、看读其书，如此不知其如是之人可以友也乎？然犹未知其人之可友也，抑又当论其所居之世如何耳。”这是非常明确的，在孙奭看来，孟子讲的“论其世”的“世”是说的这个人的“所居之世”，用我们今天的话语来说，就是这个人生活的时代背景。显然，朱子和赵岐、孙奭的解释是不同的。我不知道大家倾向哪一种解释，我个人觉得《孟子正义》的解释可能要恰当一些。

到目前为止，我们在孟子这段话里面发现了三个要素，而且它们之间有一种渊源关系：首先你要“论其世”，然后才能“知其人”；“知其人”以后，才能“读其书”。这么一种关系是很清楚的。显然，这里存在着这样一种“还原”关系：诵诗读书 → 知人 → 论世。这实际上是反过来揭示的这样一种生成关系：世 → 人 → 诗书。这就是说：如果说，诗书是由其人写作的，那么，其人则是由其时代生活背景生成的。这里涉及的乃是这样一个更为一般的生成序列：生活 → 作者 → 文本。显然，孟子是有一个信念的。一个什么信念呢？就是：“论其世”就可以“知其人”；“知其人”就可以“读其书”。

但孟子这个信念能不能成立呢？我们待会儿再说。我现在想说的是：其实这里面还有一个因素，对诠释学来说是非常重要的因素，孟子没有提到。孟子这几句话都省略了一个主语：到底是谁在读书？谁在“知其人”？谁在“论其世”呢？孟子这里没有提到这个显然存在的基本因素：读者自己。唯其如此，这才成其为一个解释学问题：解释乃是在读者与文本之间发生的事情；没有读者，就无所谓解释。所以，读者问题是关于文本的理解与解释问题中的一个不可忽视的因素，因为事实上，这里所存在的不仅有“生活 → 作者 → 文本”的关系问题，而且还有这样的关系：读者 → 文本；读者 → 作者；读者 → 生活。（如图）

世 → 人 → 书

↖ ↑ ↗

（我）

生活 → 作者 → 文本

↖ ↑ ↗

读者

这三种关系，也就是在理解与解释问题上的一些最基本的困惑问题：读者怎么可能理解客观的文本？怎么可能理解文本的作者？怎么可能理解作者的生活？

我今天想展开来讲的，就是这么三层关系。在这里面，我们会面临许多今天思想界经常思考的问题，面临一些与理解和解释密切相关的困惑。如果你真正很严肃地思考，你就必然面对这些问题。假如不能彻底地解决这些问题，我们就会觉得不踏实，怎么来安生立命呢？我猜想在座的诸位来研究中国历史、文化、哲学，特别是儒学，可能不仅仅是拿一个文凭或者做一篇论文就完事的吧？据我所知，很多同学，特别是搞中国文化的，都有一个安生立命的问题。

下面我就一个一个地讲我刚才所说的三个维度：第一层是读者和文本的关系，就是“读书”的问题，面临的是“我与书”的关系；第二层是读者和作者的关系，就是“知人”的问题，面临的是“我与人”的问题；第三层是“论世”，即“我之世”与“人之世”的关系问题。最后按我目前的思考和理解，我希望自己能够比较透彻地解决这些问题。

二、读书：我与书——我们怎么可能理解客观的文本？

先说第一个大问题“读书”，即“我与书”的关系。我刚才讲了，当我们研究历史文献的时候，我们自觉不自觉地都有一种预设信念：第一，这个文本是客观实在的，是不以我们的意识为转移的；第二，这个文本具有一种客观的意义，这个客观意义也是不以我们的意识为转移的客观实在。我想，所有研究历史和文献的人，即使没有思考过这个问题，也一定有这样的信念。那么，我们的问题就从这儿开始吧，我把它概括为一种发问方式，即：我们怎么可能理解客观的文本？

这个问题在20世纪哲学界有一个专门的名词，叫做“认识论困境”。由于在座很多同学不是学哲学的，所以我还是简单介绍一下吧。通俗地说，我这儿有一个茶杯，按照日常的经验，我们都知道它是客观实在的，是“不以人的意识为转移的”；我即使转过背去不看它，它还是客观实在的。这是我们的基本信念。但我会问：你凭什么说这个茶杯是客观实在的呢？这个问题就是西方近代以来的哲学的一个最强大的动力。联系到这里讨论的文本问题，我们也可以问：你凭什么说某个文本是客观实在的呢？凭什么说它有一种客观实在的意义呢？

事实上，你是没法证明这一点的。所以，近代西方哲学实际上是采取了两种方式来回避这个问题。我们知道，近代西方哲学有两大派：经验主义和先验主义。经验主义的想法很简单。记得有一次上课的时候，我也问了这么一个问题：凭什么说这个茶杯是客观实在的呢？大家不约而同、不假思索地回答说：我看见了！我就反问：你“看见了”它就是客观实在的吗？接着我就分析：“看见”是一种意识现象，而且是一种低级的意识现象（高级的意识现象，据说是理性、逻辑思维），心理学里的感觉心理学专门研究这个现象。“看见”既是一种意识现象，这就表明，当你说“看见了它”的时候，这恰恰证明了它是在你的意识之中、而不是在你的意识之外。“我看见它了”只表明了它在你的视觉这么一种意识当中，但你还是不清楚：我的视觉之外的那个东西到底在不在？于是，西方经验主义哲学，从贝克莱到休谟，就把这种态度贯彻到底，认为“看见”就是感觉，而感觉之外的那个客观实在，我没法知道。例如贝克莱的名言“存在就是被感知”[⑧]。后来马克思主义哲学批判它，称之为“不可知论”。

另一种则是先验论的、理性主义的进路，也是干脆承认：理性以外的客观实在对于我们来说是不可知的。事实上，先验进路和经验进路采取的是相同的方式，就是：意识之外的东西，我们别去管它；管它在不在，我们只认识意识本身。只不过，对经验主义来讲，意识本身的“原初所与”是感知，而先验主义则不这样认为。大家都熟悉笛卡儿吧？他就是把世界、上帝、甚至自我都排除掉、悬搁掉，也就是怀疑一切；但笛卡儿最后发现，尽管可以怀疑一切，但对“我在怀疑”这件事情本身是不能怀疑的。所谓“怀疑”是什么事情呢？就是“思”，在思考嘛。笛卡儿既然把他自己这个肉体 and 灵魂的统一体都悬搁掉了，那么所谓“思”又是个什么玩意儿呢？笛卡儿认为，这就是思想本身、理性本身。于是他就以此为起点，来重新推出世界、上帝和自我。

到了20世纪现象学的创始人胡塞尔，他解决这个问题比笛卡儿还要透彻，他认为笛卡儿还不彻底，还留有心理主义尾巴。迄今为止，“认识论困境”在胡塞尔那里得到了最为确切的表述：内在意识是不可能“切中”外在实在的。〔9〕胡塞尔的意思是：我的意识是内在的，而作为客观实在的东西是外在的，它超越了意识，是超越物，那么，我的内在的意识怎么可能“切中”外在的客观实在呢？胡塞尔使用的是“切中”（treffen）这个术语，而我自己对“认识论困境”则是这样表述的，我用了两句话：第一句是：内在意识如何可能“确证”外在实在？第二句是：即便我们承认了这个外在实在，我们的内在意识如何可能“通达”这个外在实在？〔10〕

这个困境对于我们这里所讨论的理解与解释的问题也是同样有效的：我们如何可能确证一个文本及其意义竟是客观实在的呢？我们如何可能通达、理解这个客观的文本及其客观的意义呢？没有办法。我经常打一个比方：你不能设想你能够走出自己的皮肤。当然，这个“皮肤”是个比喻，在这里是比喻的意识的边界。你怎么可能走出自己的皮肤去、走出自己的意识呢？面对“认识论困境”，胡塞尔认为：既然是这样，那么，意识之外的东西，我就不予考虑嘛，我现在只研究意识本身，回到纯粹意识本身。

我在这里想强调的是：第一，这么一种“认识论困境”是不可回避的，近代以来的西方哲学一直在试图以各种方式来解决这个问题。马克思也不例外。大家读过马克思的《关于费尔巴哈的提纲》吧？他认为思维和存在的同一性根本就不是一个理论问题，而是一个实践问题，你要在理论上去证明它，那是行不通的。〔11〕马克思的这个解决方式是很意思的。我记得在“文革”时期全民学哲学的时候，人们这样来理解马克思：你不相信客观实在吗？我打你一个耳光，你看是不是客观实在的！事实上，这是把马克思的思想庸俗化了。马克思所说的“实践”不是这个意思。但有一点：马克思的解决方案也是有问题的。我今天就不讲这个话题了，扯得太远了。总之，我们不能回避“认识论困境”问题。在座诸位如果要从事研究，你就会面对历史文本，你就要理解、解释这个文本。那么，你首先就应该想想：这个文本及其客观意义，我是怎么可能知道的呢？这就是“认识论困境”。我想强调的第二点是：像西方近代哲学那样回避认识论困境，那显然是不对的。我刚才讲了，西方近代哲学的那两种进路实际上都是在回避这个问题，它们解决不了问题，而且这很容易导致“不可知论”。先验论者康德也是“不可知论”的，经验论就更是不可知论的了，彻底的经验论就是“不可知论”。

“不可知论”确实是很不对的。打一个很浅显的比方：虽然我不能证明这个茶杯是客观实在的，但我还是得相信它，我渴了就知道端起它来喝，我总不能一边端起它、一边想：这个东西完全是子虚乌有的嘛。我喝的只是符号嘛！（笑）再举个例子，待会儿我讲完了以后，大

家奔食堂而去，你不可能一边走一边想：这个食堂是不是客观实在的呢？我怎么能证明它呢？事实上，你不用想那么多，这个信念是可靠的，你只管奔那儿去，端起碗来吃吧！但是，作为一个严肃的学者、思想者，你必须思考这样的问题。而我今天就是想在理解中来解决这个问题。

在我们中国的前现代的思想中，对这个问题表达得最透彻的是陆九渊。他提出：“六经皆我注脚。”（《陆九渊集·语录上》[12]）在这里我想顺便强调：我们当今这个世界很糟糕，我们的精神生活完全陷入了某种“绝对的相对主义”。现在很多中国人，没有理解陆九渊的意思，他们认为这个“我”就是指的陆九渊这个经验的个体，或者今天的任何一个“我”这样的单子性的个体。这样理解是不对的。我们大家应该都知道，陆九渊所说的“我”，是指的从孟子开始的儒家传统形而上学所说的“心性本体”，用今天的话来说，就是一个“大我”。

我这里顺便说说，我们现在的年轻人特别喜欢讲“率性”，而且还引经据典：《中庸》讲的“率性之谓道”嘛，所以，我想干什么就干什么！怎么会得出这样的结论呢？（笑）有的年轻人酗酒，把肚子都喝坏了，然后说：这就是率性嘛！这就是率性吗？当然不是。这里面有一个前提：那个所率之“性”是什么呢？事实上，《中庸》所讲的“性”，就是儒家先验哲学的心性设定，它既是主体性，又是本体性，不是“小我”，而是“大我”。

我想说的是：陆九渊这么一种“六经皆我注脚”的态度，是一个重大的理论问题。我刚才讲了，我们搞历史和文献的人都会不假思索地有一个信念、一个作为前提的态度，就是客观的“我注六经”的态度：我要客观地把这个文本的客观意义给揭示出来，就像科学家发现客观的规律一样。事实上，这么一种态度在今天的哲学看来是靠不住的了，这简直成了一种“常识”。于是，有的人就有另一种态度，就是“六经注我”，但是曲解的“六经注我”。把“我”理解为经验中的个体，这是对古人、对陆九渊的误读，这是必须被排除掉的。否则，你就成了极端个人主义，爱干什么干什么；你解释历史文本，也是想怎么说就怎么说。那怎么行呢！

但是，另外一层也是必须强调的：即便我们设定了这么一个先验的心性本体，这在我们今天的思想看来仍然是有问题的。我们面对一个文本，即便采取“六经注我”的态度，而且这个“我”是说的心性本体，然而这在今天的思想观念看来，却是典型的形而上学思维方式，因为你首先就设定了一个先验的本体，包括人性论，不论是主张性善还是性恶，你都预先设定了一个先验的本体。这样一种思维方式，和我刚才所讲的西方先验主义的思维方式本质上是一样的。按照这种思维方式，我们在阅读、解释文本的时候，既不是我在解释它，也不是文本本身的客观意义在呈现出来，而是那个所谓“本体”在那里呈现。这样一种先验的思路，它在一定意义上能够避免经验主义的那种相对主义态度、唯我论的态度；但是，它也是有问题的，今天的思想就是要解构这种先验的设定。

这就是我们中国人所熟悉的两种说法：“我注六经”的经验论态度，“六经注我”的先验论态度。在今天看来，这两种态度都不能彻底解决问题。如果按我自己的说法，我会这样表达：“注生我经”。意思是说：“我”这样一个主体性存在者（读者）和“经”这样一个对象性存在者（文本）其实还不是“究竟”，我们要问的是：这样的存在者是从哪儿来的？它们如何在观念中呈现为对象、并从而规定我这样一个主体？用哲学的话语来说就是：这个“主—客”架构是如何生成的、如何被给出来的？在我看来，就是在“注”这样的事情中生

成的。最本源的事情就是“注”本身。“注”不是一个名词，而是一个动词，就是一种“在”。或者用我的说法：“注”本身是生活的一种显现样式；所有的实体性、存在者性质的东西，都是在这样的事情当中显现出来的。但这是我要在第三个大问题当中谈的话题，这里暂且按下。

我刚才讲了，“认识论困境”迫使我们思考文本的客观性及其客观意义是怎么可能的问题，但这并不意味着我们对文本及其意义的客观性的否定。当然，如果你陷入了一种相对主义、唯我论的态度（当今很多人都持这样一种人生态度），那实际上就是对客观性的否定。否定了客观性，就陷入了唯我论。但是，按今天的思想的发问方式，我们可以追问：“我”这样一个主体性的存在者是从哪里来的？

为此，我经常举一个例子。今天很多年轻人为了彰显自己的个性，经常挂在嘴边的一句话就是：“我就是我！”可是我们可以追问：你以为你是谁呀！（笑）这是北方人的一句口头禅。从逻辑的角度讲，这是同义反复。呵呵，同义反复即同一律，这确实是一个伟大的真理，它是一切逻辑的基础嘛。但是，我们现在不妨来做一个实验。你拿一张纸和一支笔，然后开始写“我是……”。你写下去，写一句和写一万句都是同样的结果：“我”是“非我”。不信你们试试。比如说，我写“我是四川大学的教师”。但是，“四川大学”不是“我”啊，我死掉了，四川大学仍然健在；“教师”也不是“我”啊，老师是“他者”，不是“我”。再比如，我写“我是我爸的儿子”，可是，儿子不是“我”，爸也不是“我”；即使世界上没有我这个人，还是有爸和儿子，对不对？其实，这是很简单的道理。马克思说：人的本质是社会关系的总和。[13] 因此，个体的本质就是社会关系的总和。你所写下的各种各样的“我是……”其实就是在揭示你的各种各样的复杂的社会关系，如此而已。这就像一个坐标，个体是上面的一个点，这个点是被坐标所规定的，而不是相反；没有这个坐标，这个点就显示不出来。

但是，这样一种解释也还是一种很传统的解释，它虽然可以在一定层面上揭示某种真理：自我是被他者规定的。但这还是不够的。“自我”被“他者”所规定，这里仍然还是两个存在者，仍然是一种“主—客”架构，仍然会面临“认识论困境”。

三、知人：我与人——我们怎么可能理解文本的作者？

这就涉及第二个大问题，或者说第二个层次上的问题：我与人（读者与作者）的关系问题。我把第一个问题概括为：我怎么可能理解客观的文本；把第二个问题概括为：我怎么可能理解文本的作者。第一个问题，我是从“认识论困境”的角度来谈的；现在我从另外一个角度、现在哲学界比较热门的话题之一“交互主体性”来谈第二个问题。在我看来，“交互主体性”也面临着困境。要理解这个问题，我得先简要地谈谈胡塞尔的相关思想。

胡塞尔的现象学，其实就是把先验的进路、理性的进路发挥到极致、极端。胡塞尔也是从解决“认识论困境”问题入手的，他认为，既然意识之外的东西我没法证明，没法“切中”，那么，我现在研究科学、哲学，就只是研究“纯粹意识”本身。但是，胡塞尔后期面临一个很大的问题。假定在座诸位都信守胡塞尔的立场，凡是意识之外的东西，我都把它“放入括号”存而不论，把它当作“超越物”而“悬搁”掉，那么，当你回家见到你的爸爸妈妈和亲人的时候，你怎么面对他们呢？你总不能在心里想“我的爸爸妈妈是不是客观实在的呢”这样的愚蠢问题吧？（笑）刚才我们面对的是一个物，比如一个文本；而现在我们面对的却是人，他也是一个主体。这样一来，问题就非常严峻了。这就导致别人对胡塞尔的指责：不管

你怎样讲，不管你怎样想排除经验主义，你实质上还是唯我论，是一个排除异己的“独存的我”（solus ipse）[14]。

比如，现象学的先验的“本质直观”，在胡塞尔的观念中，不是指的一个经验的个体在那里直观，那样的经验直观是看不到本质的。胡塞尔让我们拿出一张红纸，然后教我们如何看“红本身”。但是，我怎么也看不到红本身，（笑）看不到红的本质、本质的红。固然，在胡塞尔看来，先验直观和经验直观本质上是不同的；但实际上，当我们具体地进行直观活动的时候，却总是张三、李四这个经验的个体在直观。比如说，我现在举着这个茶杯，然后学着胡塞尔那样去直观它的本质，可是我始终看不到这个茶杯的本质，我看不进柏拉图的“理念世界”里面去。因为我是一个在经验世界中的经验的个体，所以，我在本质直观的具体操作中，是不可能穿透经验的边界的。只要你一具体操作，先验的直观马上就变成一种个体性的、经验性的活动了。这样一来，我的意识之外的他者的主体性又是怎么被确定的呢？你总不能说这个世界上除了我，其他人都是非人、都不存在吧？这显然是很荒诞的。

为了解决这个问题，胡塞尔后期提出了一个概念：交互主体性（inter-subjectivity或译为“主体间性”）。他的意思是说：原来大家攻击我的，是我所设定的那么一个单子性的意识个体；而事情本身不是这样的，原初的事情，不是单子性的意识个体的存在，而是若干个主体的交互性的共同存在。

但是，无论他怎样辩解，按胡塞尔的先验论，他始终不可能逃脱这样的两难困境：假如“交互主体性”是一个存在于经验世界中的事实，它就是超越物，就应该首先被悬置起来；假如“交互主体性”是一个存在于先验意识中的事实，它就仍然不能解决在经验世界中“他者的主体性的确立是如何可能”的问题。这其实是所有一切先验哲学的共同困境：从先验领域到经验领域的跨越，这是如何可能的？胡塞尔的立场当然是后者，也就是说，他人的存在乃是纯粹意识当中的一种直接的被给予性。但是这样一来，胡塞尔仍然逃脱不了唯我论，因为在这种观念中，他人的存在只不过是“纯粹作为我的我思相关物”[15]。

所以，假如坚持必须把不依赖于“我”而客观存在的东西视为超越物而加以悬置，那就必须放弃那种不依赖于“我”而客观存在的“他人”，也就是说，“主体间性”的观念就是不能成立的；假如承认“他人”是不依赖于“我”而客观存在的，那就必须放弃对超越物的悬置，也就是说，必须放弃他的先验现象学的根本态度。目前，关于胡塞尔提出的“交互主体性”概念是否真正解决了他的意识现象学所面临的困难，国内外的现象学界也是有争议的。有的学者认为胡塞尔通过“交互主体性”这个概念解决了他的困境，而有的学者则认为“交互主体性”根本就无法解决这样的问题。

我们现在面对文本的理解和解释，也面临这样的问题。我们要“读其书”就要“知其人”，也就是说，就要理解作为“他者”的作者。不仅如此，其实，对作者的理解，就是回到了开头：还是对文本的理解问题。因为，你怎么能“知人”呢？读书嘛。不过，这里还是存在着一点区别的：第一部分是就读书而论读书，是读作者的作品；而这里则是为知人而读书，是读关于作者的传记之类的书籍。但是无论如何，“知人”问题还是“读书”问题，即还是文本的理解与解释的问题。

然而按胡塞尔的问题，你作为读者而理解文本的作者，但你是一个主体，他却是另一个主体，那么问题在于，你如何可能确证他这样一个主体的存在呢！俗话说，“知人知面不知心”啊，当今这个时代，我们感到人与人之间越来越难以理解，似乎每个人都戴着一个面

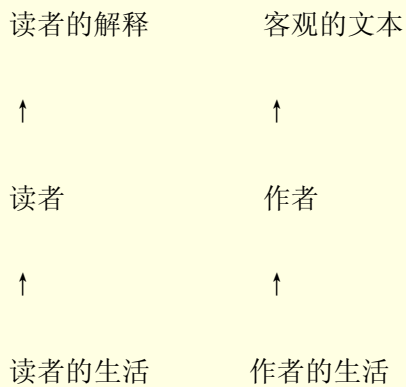
具。按照西方传统的哲学观念，你面对一个人，不管他是熟人还是陌生人，他都是一堆“现象”，而且这个人的“本质”是不可知的。但在现象学看来，“现象背后一无所有”，现象就是本质。然而尽管如此，胡塞尔的先验的现象学仍然面临着严峻的问题：我是无法确证他人的存在的。因此，我们是不可能理解作者的。

然而事实上，我们今天应该很清楚：问题并不在于如何“证明”他人的客观存在，因为这根本就不是任何理论思维可以解决的问题；而在于弄清楚：我们怎么会产生出关于“他人”及其“客观存在”的观念？我必须再一次强调：这根本就不是任何理论思维可以胜任的任务。我们获得关于他人客观存在的观念，这基本上就是一种前理论、前思维的事情。这既不是理性认识可以解决的问题，也不是任何感性认识可以解决的问题。这根本就不是认识论的问题。

简而言之，这是一种“生活领悟”。唯其如此，孟子根本就不涉及“他人的客观存在怎么可能”这样的问题。孟子是从已经确信他人的客观存在出发的，他提出的问题仅仅是：我们怎么可能理解这个在我之外客观存在的他人？我们怎么可能“知人”？孟子的回答是：论其世。

四、论世：我之世与人之世——我们怎么可能理解作者的生活？

所以，现在我讲第三个大问题“论世”，并由此而逼近我们如何解决上述问题。现在的问题在于：即便我们已经明白，主体性存在者是由生活生成的，但是，读者有读者的生活，作者有作者的生活，这毕竟是两个不同的生活。因此，文章开头的那个图示应该改为：



这里的问题就是：读者所试图理解的是作者的生活，而非读者自己的生活，但是，这两种生活显然是不同的，那么，由自己的生活所生成的读者，怎么可能理解作者的生活呢？比如说，我来读《论语》，可是我是21世纪中华人民共和国的一个公民，而孔子却是春秋末年的人，我们俩的生活差别简直是太大了。这就面临一个问题。什么问题呢？这直接与“历史”这个观念有关，我今天也想把“历史”观念“解构”一下。如果说，我能够理解这个人，是因为我能够理解他的生活，那么，我们可以问：你怎么可能理解他的生活呢？孟子说得很清楚，你要“知其人”就要“论其世”，意思就是说，作者是由他的生活塑造的，所以，你要理解他的生活，才能理解这个人。但是，作者的生活并没有塑造我啊！我是被我的生活塑造的，而我的生活与他的生活又是不同的。因此，从目前的分析来看，我是不可能理解作者的。僧肇的《物不迁论》，大家读过吧？什么叫“物不迁”？就是“昔物不至今”。[16]那么，“历史”这个观念是怎么可能的呢？按照这种观念，我不可能理解历史。作为一个21世纪全球化背景下生成的人，我怎么可能理解古代的历史呢？所以，历史的流动在传统形而

上学的思维模式下是不可能的，是流不起来的。我经常讲，我们做历史研究的人，其实都自觉不自觉地有一个历史哲学的背景。你在研究历史的时候，总是会基于一个这样或那样的历史观，那就是历史哲学的问题。

这似乎又回到了第一个大问题：读书的问题。你要理解司马迁的《史记》，就得理解司马迁其人；要理解司马迁其人，就得理解司马迁其人的生活背景，就得理解汉代的生活。但是这样一来，你还是得去读《史记》。但即使读了《史记》，上述问题依然存在：我们作为一个被当下生活所给出来的人，怎么可能置身于作者的生活之中呢？

对于这个问题，20世纪的思想给出了一种解决方式。首先，我要区分三个词语。读者和作者有一个共同点，哲学上把他们都叫做“存在者”，或者更确切地说，主体性的存在者。这是第一个概念：存在者。然后，读者的生活和作者的生活也有一个共同点，我们把它们叫做“存在者的存在”。这是第二个概念。按照孟子给出的渊源关系的序列，他应该有这样一个观念：存在者是被存在者的生活所规定的；用我们的话说就是：作者是被他的生活塑造的。然而这两个概念却还停留在形而上学的思维方式中。这种思维方式的特点，就是把历史、生活对象化、客观化，认为历史、生活是在我之外的客观实在，已经摆在那里，然后我这个主体可以去研究历史、思考生活等等。这是一种对象化的思维方式，即始终在“主—客”架构下来思考问题。然而我刚才已经说了，这必然会面临“认识论困境”：你怎么可能穿透你的“皮肤”、意识的边界，去通达文本的客观意义呢？

近代西方哲学一直试图解决这个问题，但没有人真正解决了这个问题。然而20世纪的思想却开启了解决这个问题的可能性，就是：我们应该换一个思维方式来思考这个问题。我们之所以陷入所谓的“认识论困境”，是因为我们总是在“主—客”架构下来思考问题。但是，困境归困境，我刚才说了：你怎么胆敢否认茶水、食物的客观实在性呢！所以，很显然，所谓“认识论困境”可能本身就是一个很荒诞的问题。因此，现在我们应该换一个发问方式，即：“主—客”架构是怎么可能的？主体和客体都是存在者，所以我们的问题也可以转换成：存在者是怎么可能的？这就意味着，当我们面对历史文本的时候，我们应该问：这个客观的历史文本是如何可能的？它怎么会在我们的观念当中显现为一个客观实在的对象？并且我们还应该进一步反躬自问：我这个作为主体性存在者的研究者、诠释者本身又是何以可能的？这样一种思维方式，就把“认识论困境”问题给消解掉了；同时这也意味着，我们应该回到“存在”本身、或者“生活”本身。这就是第三个词语。

我刚才提出了两个概念：存在者和存在者的存在，或者作者和作者的生活、读者和读者的生活；现在我们要进一步追溯那种真正先行于任何存在者及其存在的“存在”本身，或者说追溯那种真正先行于读者、作者和文本的“生活”本身。这样的生活，就不再是我刚才说的存在者的存在、生活者的生活了，不再是读者或作者的生活了，因为：“读者的生活”、“作者的生活”这样的观念有两个前提：第一，必须把生活对象化，置于主体的对面；第二，对生活进行历时的切分、时间观念的切分，然后就产生了僧肇所说的“昔物不至今”的问题，从而，穿透历史就成为不可能。

一般来说，对于“存在者何以可能”这个问题，有两种可能的回答。第一种是传统形而上学的回答方式。通俗地讲，比如说，一个小孩跟他妈妈的对话：“我是从哪儿来的？”“妈妈生的呗！”“妈妈又是从哪儿来的？”“姥姥生的呗！”……但是，妈妈和姥姥仍然是存在者啊。最后，我们可以从大千世界一直追溯到上帝、本体。可是，上帝和本体仍然还是存

在者啊。这仍然不能回答“存在者何以可能”的问题。这就是传统形而上学思维方式的极限。所以，20世纪的思想就有了第二种回答：存在。今天，最前沿、最核心的问题就是“存在”问题。用《老子》的话来说，就是：“天下万物生于有，有生于无。”（《老子》[17]第40章）“万物”从“有”而来，而“有”本身在宗教形而上学中就是“上帝”，在哲学形而上学中就是“本体”。但进一步讲，“有生于无”，“无”就是存在本身，就是生活本身。为什么说存在、生活是“无”呢？因为这不是存在者，这里无物存在。

然后，我们再回过头来理解历史文本、作者、作者的生活，就可以基本解决问题了。

五、问题的解决

先回到第三个疑问。当我们说“读者的生活”、“作者的生活”的时候，就一定会产生困惑。而事实上，不管是作者的生活、还是读者的生活，都是程子所说的“体用一源”（《伊川易传序》[18]），即：皆源于生活本身。而生活本身，是浑然的、浑沦的。我们不说“浑然一体”，因为说到“体”就麻烦了。这里没有“体”，“神无方而易无体”（《周易·系辞上传》）。而所谓“读者的生活”和“作者的生活”，其实都是生活本身在我们的观念中的某种显现样式。

刚才谈到陆九渊时，我说我自己的观念是“注生我经”。这里，“注”作为一个动词，就是说的生活的一种显现样式。当然，我们可以这样陈述：有一个搞历史或文献的学者，他的生活方式就是“作注”。但是，我们这样表达，就会陷入困境，因为这样一种表达意味着一个学者、一个主体性的存在者已然先行了，然后他才可能作注或不作注。这样一种思维方式必然会陷入“认识论困境”。因此，如果你是一个彻底的思想者，就应该反过来想这个问题：如果没有“作注”这样的事情本身，那么这个研究者、作注者就是不存在的。当然，这个人存在的，他是张三、李四，张三、李四是存在者；但他们不是这里的作注者，不是作注者这样的存在者。假如没有“作注”这样的事情发生，那个作注者就是不存在的，那个被诠释的文本作为存在者也是不存在的。我们面前固然摆着一个文本，但是如果没有“作注”这样的事情发生，这个文本就根本不是一个“注本”（被注的文本），你可以把它作任何用途，拿去烧火也行。（笑）

我经常讲儒家的仁爱观念，也是这个意思。比如母爱，就是仁爱的一种显现样式。母爱不是一个存在者，而是先行于存在者的事情；母亲和儿子这样的存在者，都是被这种爱所造就的。为什么这么讲呢？因为：假如母爱这种作为存在本身之显现的情感还没有显现出来，那就根本还没有母亲，或者说，这个女人就还不成其为一个母亲。同样，我们可以说：假如没有阅读这样的事情发生，历史就不存在；假如没有作注这样的事情发生，文本也不存在。实际上，文本、作者、读者，都是被共同涵摄于当下的生活之中的。

这就涉及到一个很重要的问题。不论是主观主义的历史观、还是客观主义的历史观，都是错误的，或者说不究竟的，因为这样必然陷入困境。客观主义的历史观的前提是：历史在空间上是在我的生活之外，在时间上是在我的生活之前。但这样一来，我就没法通达它。客观主义的历史观必然陷入“昔物不至今”的困境。而主观主义的历史观也面临一个问题，这就是我刚才讲的“主体间性”问题。我们都是主体，你讲一套历史，我讲一套历史，到底谁对谁错呢？没有仲裁者，大家都是主观的。事实上，主观主义的历史观和客观主义的历史观都仍然是在“主-客”架构之下思考问题的。现在我们说：历史并不在当下的生活之外，而就在当下的生活之中。这样我们就导向一个更深刻的问题：生活或存在本身究竟是如何涵摄了

我想说的第一层意思是：我们绝不能否定文本及其意义的客观性；但是，如果你仅仅承认这一点，你马上就会陷入“认识论困境”。因此，我们应该换一种思维方式，我们应该去追问：文本为什么会有这样的客观实在性？文本意义的客观性是如何可能的？通过这样的追问，我们就回到了存在，回到了生活本身。“回到生活本身”在这里是什么意思呢？那就是说：你不能把文本设想成是在当下生活之外、之前的东西，而应该意识到它是被当下的生活所涵摄的东西。

第二层意思是：文本的歧义性是依然存在的。因此，我们应该追问：文本为什么会有歧义性呢？这跟第一个层面的问题是相关的。我这里想强调的是：我现在所说的“客观性”不是传统意义上的“客观性”，就是说，我们现在不能像过去的传统形而上学思维方式那样去理解文本的客观性。我刚才描述过这种形而上学思维方式的特征，就是：时间上在当下生活之前，空间上在当下生活之外。但事实上，这样的客观性是不可能的；恰恰相反，文本乃是被涵摄于当下的生活之中的：文本作为一种存在者，是当下生活的一种显现样式，是当下的“注”的一个结果。唯其如此，当我说“生活本身”时，这是无所谓主观和客观的，而是先行于、超越于“主-客”架构；然而唯其如此，“主-客”架构中的主观性和客观性才是可能的。

这就是我想强调的两点：文本是有客观性的，而不是可以任意解释的，只不过这里所说的“客观性”不是传统形而上学所理解的客观性；同时，歧义性本身就是一种客观性，而追本溯源，歧义性本身就是生活的显现。

我记得有一次，有人问我：“生活的意义是什么？”当时我回答说：“生活无意义。”这令他很惊诧。但我这样说的前提是：我所说的生活不是什么“读者的生活”、“作者的生活”，不是你的生活、我的生活，不是指的存在者的存在，而是指的作为存在本身的生活本身。存在本身没有任何意义。为什么呢？我们可以换一个方式来思考这个问题。当我说“生活没有意义”时，那个人马上反问：“那我活着还有什么意义呢！”实际上，从逻辑的角度来说，他这里已经偷换概念了：我说的“生活”不是“我活着”。我告诉他：你的生活当然是有意义的；作为一个主体性存在者的存在，你的生活的意义是被你创造的。我的意思是：你作为一个存在者，你在创造你的生活的意义；但是，你这个创造意义的存在者本身却是被生活给出来的，而生活本身却是没有意义的；否则，你就会在生活之外去设定一个尺度。然而“生活之外”是一件没法设想的事情，根本就不存在什么“生活之外”。如果生活就是存在本身，那么我可以仿照巴门尼德的话说：生活之外就是“不存在”。

因此，我们必须严格区分如下三个词语：存在者、存在者的存在、存在。这其实也就是海德格尔作出的一个基本的区分。对于存在或生活，在我们两千年来的传统思维方式中是很难理解、很难把握的。这就是《老子》讲的“道可道，非常道”（《老子》第1章）。但可惜的是，我们总是言说着某个存在者以及这个存在者的存在，然而“遗忘”了存在本身；我们总是言说着某种生活者以及这种生活者的生活，然而“遗忘”了生活本身。

最后，我作一个简单的小结。我今天来讲孟子的这么一番话，是想揭示一点，就是：孟子的这段论述，实际上蕴涵着他的一些先行的思想观念，所以他才会有这种“论世知人”的信念：我们“论其世”，就能“知其人”；我们“知其人”，就能“读其书”。我们今天的话题没有涉及到孟子的这一信念是怎么可能的问题，那是另外的问题，我自己现在就是在做这方面的研究工作：在我看来，孟子那里是有很多关于生活本身及其情感显现的言说的。但这

不是我们今天的话题。[19]事实上，正因为孟子有那样一些最本源层级上的生活观念，他才可能有“论世知人”的信念，而认为那是不言而喻的。孟子确信：我们能够理解作者的生活、作者、文本。那么，他显然一定有自己的关于生活本身、存在本身的观念。理解了这一点，那就好办了，就是：我们可以理解文本、文本的作者、作者的生活，并从而把握历史文本的客观性，这是因为所有这一切都是“同源”的，即：所有这一切都是由生活本身生成的。

再回到那个博士生的问题。在他当时看来，历代对《论语》的诠释是不同的，完全没有客观标准，令人困惑。我想：他所说的“客观”也就是传统形而上学所讲的“客观”，而那是不对的，哪里有那样的客观？我现在特别想强调一点：从何晏开始、一直到这个博士生的导师，他们关于《论语》所作的那一系列不同的诠释，也就是现象学所说的“现象”，都是存在的显现、生活的显现，都是很有意义的。这种“注”背后有什么东西呢？没有。“现象背后一无所有”。注本身是生活的一种显现样式；如果没有这样的显现样式，《论语》这个文本本身也就不复存在。因此，我想告诉那个博士生的是：你做的诠释工作是有意义的，你的诠释同样是生活的显现、存在的显现；或者用我们中国人的话来讲，这就是“天命”。所谓“天命”就是存在、生活本身的言说，或者说是存在、生活本身的显现。作注就是存在或者生活本身的一种显现方式；离却作注，就什么都没有：既没有注释者、也没有被注释文本。

好了，今天就谈这么多吧。我不知道我讲明白了没有？这里面涉及到的一些观念确实比较麻烦，理解起来可能困难一点。但我今天总不能白讲吧？你们总应该还是有些感觉的吧？

（笑）谢谢！

* 原载《中国社会科学院研究生院学报》2008年第3期（发表时有删节）。这是应邀于2007年4月17日在四川大学古籍研究所“《儒藏》系列讲座”所作的讲演，由我的研究生李龙根据当场录音记录整理，特此致谢。

[①] 舒大刚：四川大学教授、博士生导师，历史文化学院副院长、古籍整理研究所所长，“《儒藏》工程”首席专家。

[②] 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，见《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆1999年第2版，第80页。

[③] 伽达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社1999年版。

[④] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店1999年第2页。

[⑤] 《周易》：《十三经注疏·周易正义》，北京：中华书局1980年版。原文：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”

[⑥] 《孟子》：《十三经注疏·孟子正义》，北京：中华书局1980年版。

[⑦] 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版。

[⑧] 贝克莱：《人类知识原理》，I. 2-8。转引自《西方哲学原著选读》，上卷，北京：商

务印书馆1981年版，第503页。在贝克莱看来：客观的实在只不过是观念的存在；“一个观念的存在，就在于被感知”；“所谓不思想的事物完全与它的被感知无关而有绝对的存在，那在我是完全不能了解的。它们的存在就是被感知，它们不可能在心灵或感知它们的能思维的东西以外有任何存在”。

[⑨] 胡塞尔：《现象学的观念》，上海：上海译文出版社1986年版，第9、7页。原文：“在客观科学那里存在着超越的可疑，问题是：认识如何能够超越自身，它如何能够切中在意识框架内无法找到的存在？”“对切中事物本身的认识可能性的反思陷入这样一种困境之中，即：认识如何能够确信自己与自在的事物一致，如何能够‘切中’这些事物？”

[⑩] 黄玉顺：《爱与思——生活儒学的观念》，成都：四川大学出版社，2006年版，第89页。

[11] 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯选集》，第1卷，人民出版社1995年版，第55页。原文：“人的思维是否具有客观的真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性。关于思维——离开实践的思维——的现实性或非现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题。”

[12] 陆九渊：《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年版。

[13] 马克思：《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯选集》，第1卷，第56页。原文：“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”

[14] 胡塞尔：《生活世界现象学》，黑尔德编，倪梁康、张廷国译，上海：上海译文出版社2002年版，第150页。




[15] 胡塞尔：《生活世界现象学》，第152页。

[16] 僧肇：《物不迁论》，见[唐]元康《肇论疏》卷上，载《大正藏》，台湾：新文丰出版公司1975年影印本，第45册。

[17] 《老子》：王弼本，《王弼集校释》，楼宇烈校释，中华书局1980年第1版。

[18] 程颐：《伊川易传》，见《二程集》，中华书局1981年版。

[19] 参见黄玉顺：《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，四川大学出版社2006年版；《爱与思——生活儒学的观念》，四川大学出版社2006年版。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2008-6-13 浏览人次：210

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。