



复归生活、重建儒学——儒学与现象学比较研究纲领（黄玉顺）

(2005-12-13 8:45:13)

作者：黄玉顺

(3) 礼：儒家规范论制度论

在儒家，“礼”是一个极为宽泛的名目，它泛指一切社会规范，诸如道德规范、政治规范、经济规范、法律规范、等等。这种规范构造，乃是制度设计的前提；但是，这种规范本身却奠基于正义原则。如此看来，如果说，正义原则本身是源于生活情感的，那么，规范构造同样也是源于生活情感的。这就是说，“礼”之规范构造也要遵循“时义”性——时宜性的原则。这也就是孔子提出的“礼有损益”的原则。

不仅如此，而且，如果“义”是纯粹形式的原则，那么，“礼”作为规范，就既是形式的，也是实质的。这就产生一个问题：“礼”既然奠基于“义”的纯粹形式原则，那么，它的实质性从何而来？显然，“礼”的实质性源于更先行的“仁”。而“仁”——

如上所说——不仅仅是形而上、形而下的东西，它首先是本源的生活情感。“仁”作为爱的生活情感，既是形式的，更是实质的，其实无所谓是形式的、还是实质的，却是一切形式的、实质的东西的本源所在。

因此，儒家规范论、制度论的重建，既区别于西方近代启蒙思想的规范、制度观念，也区别于中国轴心时期以后的既有的传统观念。

2、智：知识论

儒家知识论的奠立，上文说过，可以追溯到荀子。对于儒学的重建来说，就知识论这一块而言，荀子的思想是一个资源宝库。知识论奠基于“主-客”二元架构，而这个二元架构又是奠基于主体性的。这个主体性，就是儒家所谓“性”。

(1) “性”的两重性：

一提到荀子，人们立即想到所谓“性恶论”。上文说过，这其实是一种极大的误解。荀子在两种意义上谈“性”：一是伦理学意义上的，这就是性恶论；另一则是知识论意义上的，可以叫做“性无善恶论”。在后一意义上，荀子给出了作为知识论之基础的“主-客”架构，其具体的给出方式，就是给出了一个认知意义的而非伦理意义的“性”：“所以知之在人者，谓之知；知有所合，谓之智。所以能之在人者，谓之能；能有所合，谓之能。”

（《荀子·正名》）“在人”是说的主体，“所合”是说的对象。主体方面，这就是“性”——“知能”（智能）。所以他说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。”（《荀子·解蔽》）这就是他给出的“主-客”架构：人性-物理。这样一个架构，对于任何知识论建构来说，都具有普遍永恒的根本意义。

(2) “知”的两重性：

但是在孟子的“仁—义—礼—智”架构中，这个“智”具有两重性：一是对象性的“智”，这跟荀子的观念一样，是知识论建构的前提；二是“反身”性的“知”，是一种儒家式的“反思”——

反思“礼”、反思“义”、乃至至于反思“仁”。这就叫做“反身而诚，乐莫大焉”（《孟子·尽心上》）。这样的“知”是一种直观，但并不是经验的直观，而是：仅就反身于“仁”而言，从形而下的“礼”的存在者，返回到形而上的“仁”的存在者，这就是“万物皆备于我矣”（同前），这可以说是一种“先验直观”；而更进一步的返回，则是返回到生活情感、生活本身的本源情境之中，这可以叫做“本源直观”。这样的反身性的知，谓之“良知”。

以上内容，可一言以蔽之：复归生活，重建儒学。

[①] 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，收入《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1999年，第2版，第76页。

[②] 胡塞尔：《逻辑研究》第一卷，倪梁康译，上海译文出版社，1994年，第1版，第7页。

[③] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店（北京），1999年，第2版，第13页。

[④] 海德格尔：《现象学与神学》，收入海氏自选文集《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年版。

[⑤] 海德格尔：《康德和形而上学问题·导论》，邓晓芒译，《海德格尔选集》，孙周兴选编，三联书店（上海）1996，第1版。

[⑥] 奎因：《从逻辑的观点看》，江天骥等译，上海译文出版社，1987年，第1版，第一章“论何物存在”，第8页。

[⑦] 以上参见黄玉顺：《“自由”的歧路——“五四”自由主义的两大脱离》，台湾《鹅湖》2000年第12期、《学术界》2001年第3期、人大复印资料《中国现代史》2002年第3期。

[⑧]

此文后来以《我们的语言与我们的生存——驳所谓“现代中国人‘失语’”说》为题，发表于《南京师范大学文学院学报》2004年第4期。

[⑨] 见孙周兴为《海德格尔选集》所作的《编者引论》，载于《海德格尔选集》，上海三联书店，1996年，第1版，第3页。

[⑩]

海德格尔：《存在与时间》，第27页。海德格尔在谈到自己的“解构”时，明确反对那种在存在论问题上导致相对主义的解构，反对“把存在论立场恶劣地加以相对化”。海德格尔明确指出：自己“这种解构工作也没有要摆脱存在论传统的消极意义。这种解构工作倒是要标明存在论传统的各种积极的可能性”；“这个分析任务不是否定地对待过去，它的批判针对‘今天’，针对存在论历史上占统治地位的方式”；“这一解构工作并不想把过去埋葬在虚无中，它有积极的目的”。

[11] 关于这个问题，可以参看拙文：《论生活儒学与海德格尔思想——答张志伟教授》，《四川大学学报》2005年第4期。

[12] 海德格尔：《存在与时间》，第13、46、25页。

[13] 海德格尔：《存在与时间》，第47页。

[14] 海德格尔：《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》，收入《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第1版。

[15] 参见海德格尔《哲学的终结和思的任务》，《面向思的事情》，第68、76页。

[16] 黑格尔：《精神现象学》，贺麟、王玖兴译，商务印书馆，1979年，第2版，第15页。

[17] 牟宗三：《心体与性体》，（台北）中正书局，1968年版。

[18] 康德：《纯粹理性批判》：蓝公武译，商务1960年，第1版，1997年第7次印刷，第41—42页。

[19] 海德格尔：《康德和形而上学问题》。

[20] 海德格尔：《形而上学引论》（Einfuehrung in die Metaphysik），Niemeyer，1987年，第11页。

[21] 关于“哲学形而上学的事情也就是主体性的事情”，参见海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，《面向思的事情》，第76页。

[22]

舍勒：《伦理学的形式主义与质料的价值伦理学》，倪梁康译，三联书店（北京），2004年版。尤其参见：《爱与认识》、《爱与认识》、《基督教的爱理念与当今世界》，林克译，刘小枫选编《舍勒选集》（下），三联书店（上海），1999年版。

[23]

参见海德格尔：《现象学与神学》，收入海氏自选文集《路标》；《〈今日神学中一种非客观化的思与言问题〉的神学谈话中主要观点的若干提示》，孙周兴译，刘小枫选编《海德格尔与有限性思想》，华夏出版社，2002年，第1版。

[24] 参见海德格尔：《存在与时间》，第11页。

[25] 弗雷格（Gottlob Frege）：《论涵义和指称》（&Uuml;ber Sinn und

Bedeutung)，原载《哲学和哲学评论》，100，1892年。肖阳的汉译文《论涵义和所指》

(On Sense and

Reference)，载于马蒂尼奇(A. P. Martinich)主编《语言哲学》(The Philosophy of Language, Oxford University Press 1985)，商务印书馆1998年版。

(《人文杂志》2005年第6期)

[\[第 1 页\]](#)

[\[第 2 页\]](#)

[\[第 3 页\]](#)

[\[第 4 页\]](#)

[\[第 5 页\]](#)

[\[关闭窗口\]](#)