

胡伟希

语言问题是20世纪西方各派哲学都面对的重要问题，更是贯穿于整个英美分析哲学传统的核心问题。20世纪英美分析哲学之空前地强调语言问题的重要，是同其重视知识论的传统分不开的。希尔说：“古代和中世纪哲学主要关心存在问题。近代哲学主要关心认识问题。到了现代，哲学却不断关心意义问题。当然，大多数现代哲学也关心认识问题，但它接近这个问题既不从研究主客体关系的立场出发，也不从证明假设的正当性着手，而是通过意义辨别或语言表达的分析来解决。”（希尔，第481页）这段话点明了西方现代哲学发生语言学“转向”的一个重要原因，即对认识论问题的进一步探讨，必然会深入到对语言的探究。20世纪西方哲学界发生的这种“语言学转向”或“语言学革命”，同样在中国哲学界引起巨大回响。我们看到，以同时关心认识论问题以及形而上学问题著称的中国新实在论学派，其代表人物，如金岳霖、冯友兰、张岱年等人，无不将语言问题纳入自己的哲学视野。其中，像金岳霖对语言问题的关注，同时着眼于认识论与形而上学，冯友兰则将语言问题与其形而上学问题密切联系在一起，而张岱年却致力于将语言问题运用于知识论问题的解决。应当说，虽然同为新实在论学派，金岳霖、冯友兰与张岱年三人的哲学路向并非完全相同。而就总体倾向来说，金岳霖与冯友兰思想较为一致，在基本哲学立场上恪守新实在论阵营，张岱年则显示出将新实在论思想与唯物论相调和的取向。本文着眼点在对张岱年语言哲学观的研究，说明其实践唯物论的取向如何有助于他对语言问题的探讨，并导致其对金岳霖语言哲学观的超越。

一、金岳霖概念论的疑难

在金岳霖的《知识论》中，他提出这样的问题：（1）人类认识客观世界如何可能？（2）人类运用语言把握世界如何可能？就第一个问题而言，他提出“所与是客观的呈现说”，将“正觉”作为沟通认识主体与客体之间的桥梁。就第二个问题而言，他提出“意念”是“得自所与而还治所与”，它对“所与”有“摹状与规律”的作用。在金岳霖那里，“意念”其实就是“概念”，所以他的“意念论”其实就是“概念论”。

金岳霖的概念论要解决的，是思维如何通过概念去把握客观世界的问题。对于他来说，概念是以“不变”治“变”的工具。概念既得自所与，同时又还治所与。但这里有个问题：所与是“客观的呈现”，尽管“理”或共相包含在这客观的呈现当中，但人们通过概念思维去把握客观的所与的时候，怎么可以确定这概念是“不变”的呢？换言之，概念来源于对所与的“抽象”，可我们怎么保证这抽象得出的结果还治所与时的有效性呢？看来，金岳霖关于概念的摹状与规律的作用的说法虽说很详尽，但只是一种分析的说法。究竟它如何运用于认识的实践活动，其间还有一些理论上的环节有待于探讨。

我们知道，任何概念的运用都是一种语言现象。人类之所以发明语言，是要实现交往，通过语言来传达和表达信息。这种信息可以区分为两种：一种是关于普遍性的信息，一种是关于私人性或非普遍性的信息。对于抽象的概念来说，它要传达与表达的大概是普遍性的信息。而在实践活动中，这两种信息往往交错混合在一起。在金岳霖看来，概念既然是要表达和传达普遍性的信息，自然要将语言中那非普遍性的因素加以排除。为此，他专门区分出语言成分中的“意义”与“意味”，并将思维过程中的“思”与“想”加以分别。“思”乃“思议”，“想”即“想象”。他认为想象与思议不同：想象是运用意象的，意象是类似特殊的，类似具体的；意象是有情感的，而且情感对于意象不是不相干的，而是必不可少的。反过来，对于思议来说，则情感的寄托不仅有害，而且是设法要清除的。他说：“意念与意味，从结构或图案说，都是不相干的。在历程中，意念，概念，意思，命题也许有寄托，也许因此寄托而得到不同的意味，意味也许有多有少，也许有些是我们所欣赏，也许有些是我们所厌恶的；无论如何，从图案或结构着想，是不相干的……总而言之，思议和语言底关系与想像和语言底关系不一样。想象也许受某种语言文字底支配，思议不受某种语言文字底支配；它也许不能离开一种语言文字，而它应该是可以离开某种语言文字的。”（金岳霖，第826页）正因为强调思议的内容就结构说，不受某种语言文字的支配，因此概念要表达的对象就与某种具体语言无关，而只是抽象的“理”。可这就留下来一个待考虑的问题。任何概念与意念都来自于所与，而且必得借助于历史的语言表达。就是说，无论就概念表达的内容，或者概念借助的语言工具来说，都无法切断它与个人经验以及社会经验的关系，这方面它与意象并无本质的差异。那么为什么一到“抽象”这一层次上，它就与意象区别开来了呢？仔细分析下去，可以看出，其实所谓“抽象”，应是概念思维的结果，而非概念思维的过程。假如将这概念思维的结果当作概念思维的过程解释，似乎给人“同义反复”的意味。可见，金岳霖要用“抽象”作用来说明概念思维要得到“抽象的”的结果，其实并不真正具有逻辑上的雄辩力。

二、问题的突破：张岱年的“共同谓说”

张岱年的“共同谓说”，可以看作是为概念的来源与形成说提供一种新的思路与解释。与金岳霖将思想划分为“思”与“想”两个方面不同，他将知识作了两个层次的划分：感与思。他说：“知之层次有二：一感，二思。感即感性认识，包括感觉与知觉。思即思惟理解，即概念知识，包括理论与深彻觉悟。”（《张岱年文集》第3卷，第242页）表面看来，这种说法与金岳霖关于人的认识包括感觉经验与理论知识的说法无异，其实，在用语相似的情况下，其所指的具体内容与涵义是大相径庭的。对于金岳霖来说，无论是感觉经验或概念知识，都是针对个人立说的。可以说，他考察的是个体的人在认识过程中，如何运用具有普遍性的概念去把

握与规范客观实在的问题，而这普遍性的概念之来源与形成，他将其看成是在认识过程中概念与所与的互动过程。正因为如此，金岳霖关于概念的摹状与规律作用说，固然具有辩证思维的特征，却同时也给人一种模棱两可的感觉，即说不清概念从根本上说，到底是先验的还是后验的。在这个问题上，张岱年提出不同于金岳霖的说法。他认为，感觉是个人的，思维活动也是个人的；但作为思维运用工具的概念，却是社会的。对于这种说法，他还有更仔细的辨析。他说：“知之二层次非相殊绝而实交参。在一般知识中，感与思已交相融结。一般的知识包括二种成分：一为经验成分，即感性成分；二为概念成分，即理解成分。经验包括感官经验与体内感觉及活动感觉等，概念包括普通概念与基本范畴。一般知识皆有此二成分；一是个人的经验内容，二是共同的概念解释。一个人的知识并非纯个人的，其中有个人成分，有社会成分。”（《张岱年文集》第3卷，第243页）这就是说，一个具体的认识活动尽管通过个人实现，其实却具有社会性，因为其使用的概念是社会性的。

按说，从强调概念的社会性着眼，从强调认识过程中利用与运用现成的具有社会性概念着眼，会强调概念的先验性，但张岱年在解释概念的起源问题时，却强调它的后验性质。他说：“知识之社会成分即过去哲学所谓先验的或超验的。实则固可谓先于个人现在一部分经验，而实非先于社会人群的经验，而乃社会人群经验之所产生，乃后于古代人民的实际经验，从根本说乃是后验的。”（同上）应该说，金岳霖在考察概念的辩证运动时，也并不排除概念有其后验性的一面。他是这样说的：“意念有两方面，一是摹状，一是规律，就摹状说，意念总是后验的。至少从我们得到意念底方法着想，或者从我们盼望它能继续引用这一方面着想，既然它是得自所与之所呈现的，它当然有后验性。”（金岳霖，第401页）可是，由于注重对具体认识过程的考察，这使他更强调概念的先验性。他说：“可是，概念不只是摹状，而且是规律。就规律这一方面着想，意念有先验性。”（同上，第402页）他解释何为概念的先验性说：“无论所与以后如何呈现，我们底办法已经决定了。这就是意念的先验性。”（同上）反之，张岱年注重的是对人类认识过程作宏观的考察，这使他与其重视概念的先验性，不如说更强调概念的后验性。

在解释概念的后验性，或者说在解释概念的形成时，张岱年用了个说法，叫做“共同经验”。他说：“共同经验是一切知识的根据，而共同经验之成立，以指示为主。指示可谓一种行为，而为言语之渊源。”（《张岱年文集》第3卷，第243页）这里讲了几层意思：（1）知识来源于共同经验；（2）共同经验是语言或概念形成的基础；（3）共同经验是一种“指示”行为。关于共同经验是一种指示行为，他是这样说的：我看见一个红色，我对另一个人说，我看见一个红色的东西，并以手指示之，说这是一个红色的东西。这就叫“指示”；当别人向我所指的方向看去，便会有所见，而说这是红的。所谓共同经验是一种指示行为，是人们要共同有所见，便以“手”指示或传达这种“见”。可见，这种共同经验的形成，在于交换与传达信息的人们之间要共有所见。在这里，“手”对外物之指示，与其说是一种“话语行为”，不如说是一种人类的实践活动更为恰当。在语言的背后，或者作为概念形成之基础的，其实是人类的实践活动。正是在这种人类实践活动的基础上，才得以形成概念。这种概念由于具有人类共同经验的基础，故张岱年又将它称作“共同意谓”。关于共同意谓，他是这样说的：“人们是否有共同意谓？确有。否则著书谈话皆无意义……如何有共同意谓？概念本非一人所创造，而是人群之共同产物。人与人相互交涉而合作，乃能相互了解，而有共同意谓。何以能尔？因人之环境同、体质同。以相同之体质遇相同之境界，故能相喻。人之体质何以同？由同源故。人之环境何以同？同在大地上故。何谓共同意谓？共同意谓之标准如何？二人或多人所有之概念，如其界说同，并用以指示同一事物，则可谓此概念为同一的，不论其界说所附带之联想如何不同，亦不论各人对于所指示之外物之感觉是否全同。人们行为之一致，便是共同理解之根本验证。”（《张岱年文集》第3卷，第244页）可见，不是单独个人的实践，而是社会的实践，才构成知识或者概念形成的基础。较之认识过程中个人的抽象行为，社会的共同经验才是更根本的。

不仅仅概念的形成与来源是一种社会实践，任何个人的认识过程，或者说运用概念的过程也是一种实践。关于知识与实践的关系，张岱年作了仔细的辨析。他认为，人之知识始终于实践；知识与实践关系至少有如下几个层次：人由实践之需要而求知，由实践经验而获知，藉实践以验知。在这几个环节中，他尤其强调实践检验的重要。他写道：“既得知识之后，更须遵此知识之指示而有所实践以验其真妄。如实践之结果正如此知识之所预说，则证明此知识之为真；否则证明其为妄。如得知识之后遵此知识之指示而能制造新物，如所造之物表现此知识所预说这性质，即证明此知识之为真，否则证明其为妄。如无实践，则无以区别知识之真妄。”（同上，第249页）应该说，金岳霖在谈到引用意念于所与的时候，也接触到经验要对意念加以检验的思想。他认为，任何意念的引用都是归纳原则的引用。而在引用意念于所与的时候，会发生意念的“量底增加与质底改进”的情况。他举例说，以前人们看见的天鹅都是白的，于是有了“白天鹅”的意念，但后来发现了天鹅也有黑的，于是他们修改原来关于“所有的天鹅都是白的”这一说法，产生了“黑天鹅”的意念，这说明“所有的天鹅都是白的”这一命题是否正确，最终要接受经验的检验。但是，金岳霖终究只停留于经验可以对意念加以修改、使其发生量的增加和质的改进的说法，他没有将这一想法从观念上加以总结。明确提出概念与知识要经受实践检验这一思想的是张岱年。而张岱年这一思想，可以说是对金岳霖的概念的还治所与说的进一步的发展。

三、哲学分野：“理在事先”与“理在事中”

值得注意的是，张岱年除了提出概念与知识的形成离不开社会实践之外，还强调知识的对象是客观的“理”。一般而言，新实在论者都承认“理”的独立存在。但对于“理”的独立存在却可以有不同的解释。这当中，可以看出不同哲学家的思想旨趣和观点分野。例如，作为新实在论者，冯友兰提出“理在事上”或“理在事先”，认为理可以离开具体事物而独立存在，并且在时间上先于具体事物而有。而金岳霖的说法则较为缓和，在本体论的层次上，他承认有独立存在的“理”，而在认识论层次上，则认为不能离事而言理，提倡“理在事中”。看来，金岳霖的说法颇有调和和新实在论各种说法的倾向。在这个问题上，张岱年发表看法说：“唯理论者以为理可离事而独立，先于事而本有，未有其事，先有其理，既有其理，然后有其事，其所说之事理关系可谓为理在事上。

唯物论者以理不离事而独立，且不先于事，理即涵于事中，与事浑然俱在。其所说之事理关系可谓理在事中。”（同上，第195页）这说明，张岱年是将赞成“理在事先”还是“理在事中”视为唯理论与唯物论的分野，而他是赞同“理在事中”的。但是，他虽然主张“理在事中”的说法，却依然提出“理”可以“独立存在”。不过，这种所谓“独立存在”不是可以离开事物而独立存在，而是离“心”而独立存在。他说：“事、理、物，俱为离心而独立的实在”。（《张岱年文集》第3卷，第195页）又说：“事为实在，理亦为实在。”（同上，第253页）但“理”这种实在，却不能脱离“事”而存在。他说：“理即在事中，无其中无理之事，无不在事中之理。理非在事上，而实在事中。所谓在上在中，非指此物在彼物之上或之中之义，在上即较为根本，在中指含寓于内。”（同上，第254页）他还进一步谈到何为“共相”的问题。他说：“凡共相者言一类之所共。凡共相不仅在于一物，然仅在于一类，离乎此类则无所谓共相……一类之所共即一类之性，即一类之理。故共相即理即性。如此类常有而不灭，则此性此理可谓常有而不灭。如此类有始有终，则其性与理亦有终。”（同上）

从这里，可以看出张岱年与金岳霖思想之分野。对于金岳霖来说，他虽然在认识论上承认要从“事中求理”，但由于在本体论承认“理”或“共相”的独立存在，这种独立存在不仅说“理”或“共相”可以离心而存在，而且可以离事而独立存在。这样，在概念论问题上，他就回到了有先验的概念的说法。也就是说，概念只有引用不引用的问题，或引用恰当不恰当的问题，而没有是否会消失，以及是否会离事而消灭的问题。他还特意谈到有所谓“空类”的先验概念。但是，根据张岱年关于“理在事中”的说法，这类空的概念是难以找到其存在之根据的。那么，如何解释“空类”呢？他说：“理即类型，一类，如无一个实际分子，则无此类，所谓空类者，仅存在于言语中而已。”（同上，第256页）看来，在概念的来源与根据问题上，与其说张岱年是新实在论者，不如说他更接近唯物论。这种唯物论色彩，使他在对知识与概念的起源上，更注重的是“实理”。他认为“理”包括如下诸义：规律、形式、共相、所以、当然、标准。而总括言之，可以称为“规律”。他说：“在事曰规律，在物曰性质，自类而言曰共相，自一物之结构言即由其各要素之相互关系而言曰形式。”（同上，第257页）这里我们注意到，张岱年关于“共相”的说法与新实在论者的传统说法相差已远。

四、问题仍在：“理的存在”与“事的存在”

这种对“共相”的认识，使张岱年在如何用语言去把握客观实在这一问题上与通常的新实在论者产生了距离。他一方面承认，语言（概念）要把握的是事物当中的“理”，提出“言可尽理，不足尽物”，原因在于：理是抽象的，一般的，而物是具体的，独特的。这说明，他认为语言或概念适用于表达与传达事物当中的具有普遍性的理。这方面，他与金岳霖等新实在论者的看法并无二致。但是，一旦他对语言问题发表其专门性意见时，他又认为，语言实际上是用于指示事物，甚至只指示事物之感相。在这方面，他表现出唯名论的观点。他将语言视为符号，他说：“符号命题之有纯正意义，在于多人对之有相应之感相或经验。然言语非仅指经验，乃指实在事物。”（同上，第245页）这种关于语言仅用于表达实际事物及其感相的观点，实际上是一种实证主义的说法而非新实在论的观点。这一语言观固然表达了一种反形而上学命题的倾向，但主要的意思是说明语言的功能。既然语言或符号命题的意义只在表达感相或经验，那么，所谓事物中的“理”无疑不是感相，它是否属于经验范围，也成为疑问。

究其实，张岱年语言观中的这种矛盾，是同他对“事”与“理”关系的看法胶合在一起的。事与理的关系，是张岱年认识讨论的一个焦点。他承认事与理为“实有”。所谓“实有”，按照字面上的解释，不仅是指具有客观的实在性，或者说离心而独立，而且包含“实在体”彼此之间可以相互独立，也即各种“实在体”之间的关系可以是相互包含，但不必然是包含的关系。但对于张岱年来说，他所谓的“实有”范畴，仅仅着眼于第一义，即“离心而独立”这一说法。所以，他在具体界说“实有”一词的用法时说：“实有仅有二义：一、特殊实际之有，即所见所闻之个别事物；二、特殊实际中所表现者。”（《张岱年文集》第3卷，第252页）这种说法包含着一种矛盾：假如说“特殊实际中所表现者”也可以作为一种“实有”单独列举出来的话，那末，不仅“理”是实有，事物包含的其他种种性状、特点，也都是“实有”，这样分解下去，则作为存在的最高范畴的“实有”，可以就不包含事物，而是其他。总而言之，从存在论或本体论的角度来看，“事”与“理”不会是一层次的范畴。与“理”相对应的，应该是像金岳霖提到的“能”或其他。但对于张岱年来说，他既肯定“事”是一种实有或存在方式，“理”也是一种实有与存在方式，又提出“理在事中”，这实际上是在不同意义上使用“存在”一词：一种是本体论意义上的“存在”，一种是实际存在意义上的“存在”。但由于在使用“存在”一语时，他未能作如此的区分，以致他将“理”的存在与“事”的存在皆视为存在。但他毕竟又意识到这两种“存在”的不同，所以他说：“理的存在与事物的存在是两种存在。事物的存在即个别的存在；理的存在即表现于事物。”（同上）但我们知道，这种所谓“理在事中”的存在，与事物之存在是不在一个层次上的存在。由于张岱年是在不同层次上使用“存在”这一概念，这使他在讨论“存在”问题时，对“存在”作了五种划分：事的存在，物的存在，理的存在，知觉的存在，思念的存在。他说，前三种存在为客观的存在或实有，而后两种存在为主观的存在或虚在。假如这种说法可以成立的话，那末，作为语言或概念所指对象的“存在”，到底又是哪一种呢？从张岱年关于“言可尽理，不是尽物”这句话来看，他认为语言或概念要把握的，应该是作为“理”的存在，而从他对整个语言的看法，强调语言是一种符号、指称“感相”或“事物”来看，他认为语言与概念要把握的，是作为“事”与“物”的存在。而对于无任何感相对应的符号，因无所指，他称之为“戏论”，因无“意义”。

张岱年对语言与概念的这种看法，与其说是思维与逻辑上的矛盾，不如说是他的哲学本体论与认识论的某种写照。就是说，他的基本哲学思想观念已经超出了新实在论而走向唯物论，但却依然因袭着新实在论的名词概念与言说方式。张岱年的概念论的矛盾，是新实在论的基本思想框架与唯物论的思想观念之间的矛盾。参考文献

金岳霖，1983年：《知识论》，商务印书馆。

希尔，1989年：《现代认识论》，刘大椿 等译，中国人民大学出版社。

《张岱年文集》，1992年，清华大学出版社。

（作者单位：清华大学哲学系）

责任编辑：罗传芳(《哲学研究》2003年第6期)