

哲学分析与诠释：方法的反省

刘述先/文

由于我经常被视为当代新儒家的代表人物之一，由方法论的角度检讨半个世纪以来我对中国哲学的理解的演化过程，或者不是全无意义的事吧！

1951年我进台大哲学系，很快就意识到这是一个重视方法的世纪。当时英美流行哲学分析，特别是逻辑实证论(Logical Positivism)的思想。我颇为这一时潮所吸引，也相信传统的中国哲学的观念每失之于模糊，要进一步发展中国哲学，必须学习哲学分析的技巧。根据逻辑实证论的主张，只有形式科学，如逻辑、数学，与经验科学，如理化、生物，有认知意义。这样传统的中国哲学鲜少认知意义。在世界三大哲学传统之中，希腊发展了形式逻辑包括三段论法，印度也发展了五支与三支推理，只有中国缺少了这方面的发展。同时正如李约瑟(Joseph Needham)的研究所指出的，①中国文明在科技方面曾作出重大的贡献，但缺少近代西方科学的突破。而知识即权力，如果中国不迅速向西方学步尽快现代化的话，就会像孙中山所说，不免沦于次殖民地的命运。事实上，一直迟至20世纪60年代李文逊(Joseph Levenson)还认为儒家在将来，是只有在博物馆里才能找到的东西。②但到70年代亚洲经济起飞，同有儒家思想文化背景的日本与四小龙——台、港、韩、新——创造了经济奇迹，乃又重新引起了举世对于儒家的兴趣。而西方前哨的知识分子也由后现代的立场，挑战主流自启蒙以来理性的霸权，以西方价值为普世价值的趋势。当然这些并不是我要在当前讨论的主题。我只是要指出，还在学生时代，我就反对盲目追随西方的潮流，拒绝接受西方价值的宰制。我曾由哲学立场，驳斥逻辑实证论的见解，因为“可证验性原理”(the principle of verifiability)本身就不是可证验的。③我也发现研究意义问题，可以有各种不同的进路，如现象学(Phenomenology)，实用主义(Pragmatism)，后期维特根斯坦(Wittgenstein)等等。④

最重要的是，方东美师启发了我对文化哲学的兴趣，而我特别喜爱卡西勒(Ernst Cassirer)的“符号形式哲学”(Philosophy of Symbolic Forms)。⑤卡西勒浸润在西方哲学的主流之内，他研究古希腊逻辑与科学到近代的发展，以及由文艺复兴一直到当代的知识论。他发现“实体”(substance)概念逐渐为“功能”(function)概念所取代。⑥而实体概念已经是长期演化的结果，在希腊哲学之前，有希腊神话为其先导。甚至多神教的信仰也不是最古老的信仰形式。在“个别神(individual gods)”的信仰之前，还有“功能神(functional gods)”与“瞬间神(momentary gods)”的信仰。这样卡西勒由科学哲学、知识论的研究扩大范围，转变成为文化哲学的研究。他发现文化可以有不同的形式，如神话与宗教、语言、艺术、历史、科学等。它们不可以化约为同一实体，故不具备“实体的统一性”(substantial unity)。但所有的文化形式莫不牵涉到抽象“符号(symbols)”的运用，此不同于具体“记号(signs)”的使用，因而发展出他的“符号形式”概念。各不同文化形式乃展示了符号运用的“功能统一性(functional unity)”。历史作为人文学的一支不可以化约为科学，它明白地告诉我们：“如果要寻找一个可以把历史知识包含在内的总题目，那我们可以把它称之为语意学的一个分支而非物理的一个分支。……历史学是被包含在解释学的领域而非自然科学的领域之中。”⑦有趣的是，卡西勒发展了他自己对解释学(hermeneutics)的理解，我认为实优于海德格尔所发展的诠释学。作为新儒学哲学家，我不能接受海德格尔的存有论，虽然我也借他的睿识给予王阳明哲学以新解，将在后面加以讨论。卡西勒的人文学逻辑的进路对我最有用，他排除了一些流行的见解，乃谓：

现代哲学家们常常企图去建立一个专门的历史逻辑。他们告诉我们，自然科学是以关于共相的逻辑为基础的，而历史科学则是以关于殊相的逻辑为基础的。文德尔班(Windelband)把自然科学的判断称之为制定法则的(nomothetic)，而把历史科学的判断称为描述特征的(idiographic)。前者给予我们普遍的法则，后者则向我们描述特殊的事实。这个区分成了李凯尔特(Rickert)全部历史知识理论的基础。“经验的实在，当我们从普遍的方面来考察它时就成为自然；当我们从特殊的方面来考察它时就成为历史。”

但是，用这种抽象的人为的方式把普遍性和特殊性分离开来，那是不可能的。一个判断总是这两个要素的综合统一——它包含着一个普遍性的成分和一个特殊性的成分。这些成分不是彼此对立的，而是互相包含互相渗透的，“普遍性并不是一个指称某一思想的领域的术语，而是对思想的功能之真正品性的表达：思想总是普遍的。⑧

人文学一样要把殊相收蓄(subsume)于共相之下，只不过方式有所不同而已！举例来说明：

J. 布沃哈特(Jacob Burckhardt)在他的《文艺复兴文明史》(Kultur der Renaissance)中曾经就所谓“文艺复兴人”作一番经典性的描写。内中谈到的许多特色，都是吾人所熟悉的。文艺复兴时的人物拥有许多特别的性质，而与“中世纪时的人物”有一定的分别。这些特色分别为喜诉诸感官、喜趋向大自然、对“此生”之根植，对形式世界之开放，个体主义，非宗教信仰和非道德主义等。结果，经验之研究乃致力于去寻找布沃哈特笔下的所谓“文艺复兴人”——然而却没有找到。人们根本找不到一个历史上的个体能够确实地于所有方面体现布沃哈特所构想下文艺复兴人的种种构成因素。……⑨

理由在于，人文学中的共相如“文艺复兴人”与物理学中的共相如“金”，功能是不同的。卡西勒的解释如下：

无疑的，布沃哈特之所以能够提出他有关文艺复兴人的描写，是因为他是建立在一庞大的事实资料基础之上

的。当我们研习布沃哈特的著作时，这些资料之丰富与可靠性实在地令人惊叹。然而，布沃哈特所作的这一统观活动(Zusammenschau)之方式，他所提供的历史性的综合，基本上是与典籍经验途径获得的自然概念迥异的。如果我们在这一场合要谈论所谓“抽象程序(Abstraktion)”的话，则此中所涉及的，乃是胡塞尔(Husserl)所谓的“观念化抽象程序(idealisierende Abstraktion)”。我们是不能期待，也不能要求这一“观念化抽象程序”的结果终将可以被某一具体的个别情况印证的。同样的，就所谓“收蓄”而言，假定吾人当前有一件物体，我们于发觉了这一或一某块金属具有一切我们所知晓的作为“金”的条件后，乃可以把这一块金属收蓄于“金”此一概念之下；然而，在谈论到有如所谓“文艺复兴人”时，所谓收蓄便不能以上述的方式进行了。当我们把L.达芬奇(Leonardo da Vinci)与亚历天奴(Aretino)，把M.费琴诺(Marsiglio Ficino)与马基亚维利(Macchiaveli)，和把米开朗基罗(Michaelangelo)与C.波几亚(Cesare Borgia)等人都称为“文艺复兴人”的时候，我们当然并不意图说这些人全都具有一些于内容上为固定的，彼此吻合的个别特征。我们并不只认为他们彼此之间其实完全不一样，而且更感觉到他们之间甚至是对立的。我们所要指出有关于他们的，不过是：无论他们彼此之间是如何对立迥异，或甚至正因为这些对立，他们却共同地站立在某一特别的观念上的相关性之上；也即是说，他们之中的每一个都以其自己的方式参与缔造上述我们一般所谓的文艺复兴的“精神”或文艺复兴的文明。⑩

现在我可以回答中国人是否有抽象思维的问题。这问题涵义复杂，不可能有一个简单、令人满意的答案。一方面中国人的确没有发展西方式的形式逻辑与经验科学，这是因为中国人拒绝将形式与内容分离，所以西方的那些成就不可能在中国发生。但在另一方面，中国人不只能够作卡西勒所谓的观念化抽象程序，而且还发展了一个伟大的人文传统，现在被视作属于全世界的财宝。

中国传统文化当然有严重的限制，此所以在过去二百多年间与强大的西方接触，乃受到一连串的挫折。儒家既是朝廷的意理，不免受到全面的谴责。五四的流行口号乃高呼：“打倒孔家店”！自此以往，儒家不再是中国思想的主流。先流行胡适辈鼓吹的西方思想，到1949年中华人民共和国成立，在毛泽东的领导之下，马克思主义成为了国家的意理。但儒家虽由中心推往边缘，却并没有死绝。是在这样的情况之下，我们看到了儒家精神传统的复兴。首先面对西方挑战的是梁漱溟，被公认为是现代新儒家第一代的代表人物。

对梁的思想作一简单的回顾是有用的。1920年他就开始公开演讲“东西文化及其哲学”。他的想法由今日的观点看来未免过于简单化，但在当年却富有挑战性与刺激性。他发现西方、印度与中国三大文明各有其不同的生命导向。西方文化的指导精神是，意志永远向前冲。这个文化的特征是，征服自然、科学方法与民主。中国文化的指导精神则是，意志的目标在致和。这一文化的特征是，满足、适应环境与接受权威。这样的文化不会产生轮船、火车或民主。最后，印度文化的指导精神是，意志向后转。它唯一关心的是宗教向往，解脱于世界。西方文化重物质满足，中国文化重社会生活，印度文化则指向超越。梁在少年时为佛教所吸引，几乎想出家，后来却有转变，他认为，印度与中国文化早熟，故应先走西方的道路。他主张在现阶段必须排除印度向后转的道路，应该无保留的西化。但向前冲的态度终必须加以改变，一次世界大战所暴露出来的西方文明所造成的恶果方得以避免。中国文化的中道必须复兴，同时走前进与后退双行的道路，来面对解脱生死的大问题。梁自称不是一个很好的学者，但却是一个思想家，并追随中国传统要求知行合一。故他放弃了北大的教职，致力推动乡村建设运动。梁的思想充满了睿识，但不免有许多主观的愿望的成份。他的思想由卡西勒的文化哲学观点来衡量会如何呢？在有些方面，两条进路是相容的，但也有互相矛盾冲突的地方，需要我们作进一步的省思。让我们回到卡西勒。他的进路是独特的，既不是历史的，也不是哲学的，可说是介乎二者之间。他由不同的领域撷取了丰富的材料，显示了超特的学问，但是他并不满足于像史家那样记实，也不像哲学家那样不顾材料，沉于玄想，编造哲学系统。用培根做的比喻来说，他不是蚂蚁，也不是蜘蛛，而是蜜蜂；把丰富的材料组织起来，某种形式就突显出来了。故此他可以下结论说，在近代科学的发展过程中“实体”观念逐渐为“功能”观念所替代。在学者们还在为爱因斯坦的相对论与量子力学所困惑时，他却将之当作例证说明他指出的方向往功能方面走是正确的。同样在范围更广大的文化研究领域中，他指出，在人类文化发展的黎明期，语言与神话这一对双生子的的发展齐头并进，然后由“语言”发展出“科学”，由“神话”则发展出“宗教”，还有“艺术”与“历史”。这就是卡西勒研究的六种符号形式。当然还可以有其他符号形式，譬如“道德”。卡西勒的哲学是开放的，有力动的性格。它有一定指向，却拒绝决定论。虽然他描绘了人类思想与文化发展的演化过程，但他并不主张历史的直线进步的观点。人间的命运可以向上提升或向下沉沦，完全要看我们创造与理性的资源能不能发挥功能，为我们带来更大的自由，否则我们也可以沦为政治神话的受害者，像二次大战时的纳粹主义一样。

卡西勒的现象学可以说是一种精神现象学，但去除了“绝对”的观念。它不是黑格尔那样的封闭的哲学系统，而是持续不断的工作。他从各种文化中自由地撷取材料，但并没有像梁漱溟那样做东西文化及其哲学的比较研究。然而说西方、中国与印度文化的主流分别是科学、道德与宗教，并没有什么问题。卡西勒反对的是斯宾格勒的历史定命论，直斥之为历史的占星学。他不会不赞成梁的提议，中国人先由西方学习以扩展中国文化的视域，然后向发源于印度的佛教寻求精神上的解脱之道。卡西勒对人类文化演化过程的描绘背后隐含的信息，正是要激励吾人变得更有创造性，为我们的生活当前与未来觅得更大的自由。当然也就是要激励吾人与黑暗的力量奋斗，不许其破坏文明的成就。因此他的现象学只描绘上升的轨迹；而实际历史的发展则不只会上下波动，还会遭遇危机。但他充满了信心，他指点的方向是正确的，因为那不是空想出来的结果，而是建筑在丰富的经验资料基础上的。当然，人类文化演化的现象学描绘可以有不同的做法。举例说，我们也可以选择描绘上下波动的过程。由这个视域看，梁以中国文化发展早熟的观察的确是宝贵的睿识。不只如此，即使就一般而言，我同意卡西勒的描绘，理性、道德的文化通常发展在神话与魔术的阶段之后。但我还是警觉到，在中国思想发展的实际过程中，乃是在先秦儒学的理性、道德文化发展出来之后，汉魏晋才恢复了对于神话与魔术的兴趣。今日我们保留的有关上古神话的资料(如《山海经》之类)往往年代是在孔孟之后。故卡西勒的架构还要加以扩大才能处理中国的情况。

尽管我倾慕卡西勒的学问，但有两个问题我持有与他不同的看法。首先，卡西勒的知识现象学以科学为人类文化最后起，因而也是最高的成就。他举出的理由是，高度的抽象才能让我们不为具体的感官知觉所限制。光就知识而言，这或许是不错的。但不可因此就把这当作标准去对人类文化与人生作出判断。我的质疑在于，我们可以把科学当作我们生命的中心托付吗？对我来说，绝对不能。梁的反省也触及这一问题。对他来说，科学反而是最初阶段，接着是道德，最后才是宗教。我们不必同意梁的看法，但还需要进一步的讨论与反思，卡西勒的现象学并不足以解决这个问题。其次，另一个相关问题是，他的思想中无疑隐含了一套生之创造性的哲学，但他却未将之明白宣示出来。他只是满足于陈构他的文化现象学，而让读者抽引自己的结论。对我来说，这是不足够的。他毕竟不能避开究竟什么是他的根本基设的问题，而他的读者尽可以抽引出不同的结论。故我们不能只停在卡西勒那里，还要进一步建构我们自己的哲学。

在东海大学教了六年书之后,1964年我到炭谷南伊利诺大学留学,成为魏曼教授(Henry Nelson Wieman)的最后一个博士生。我在他的思想中找到契合点,他以“创造性的交流(Creative Interchange)”作为他的中心托付。我同时也得知田立克(Paul Tillich)重新定义“宗教”为“终极关怀(ultimate concern)”的说法,与其他“当下关怀”分别开来。这样的进路不再把对上帝的信仰作为宗教的必要条件。佛教虽无神,也被肯认为一个宗教。儒家的问题困难得多。它绝不是一个有组织的宗教,但对其追随者而言,却的确是其终极关怀,而有其宗教意涵。田立克曾在“信念(beliefs)”与“信仰(faith)”之间作出了重要的区分。信念依靠的是证据,证据越多,信念就越强。这是属于概然的领域,也说明了为何在经验科学之内得不到绝对的真确性。但信仰就不同了。对基督的信仰就是一例,尽管证据指向反对面,信众还是相信关于他的神话和奇迹。信仰要求绝对的托付。最极端之例见之于据说为透吐林(Tertullian)说出的名言:“我信正因其荒谬(credo quia absurdum)”。由这一分别,田立克又再进一步划分开“耶稣学(Jesusology)”与“基督学(Christology)”。前者是历史研究的范围,把耶稣当作一个人来研究,据说由玛丽处女生殖而来,她的丈夫是约瑟,还有好多环绕着他的传说。这种研究只能建立或低或高的概然性,并不能解决对于耶稣基督的信仰的问题。十字架其实是一个符号,它象征着现实生命的结束,却是另一个更有意义的新生命的开始。这种信仰要求无条件的终极托付,远超过于科学与历史的关怀。田立克的文化神学强调超越层面是对我们的终极关怀之回应或答案,这是卡西勒的文化现象学所未充分对付的问题。而我的兴趣也渐由文化哲学转移到宗教哲学,热衷于由比较观点阐发儒家哲学的宗教意涵。同时我也由各种不同的诠释学学到一些有价值的睿识。我发现虽然无法把这些新工具直接应用到中国哲学,还是可以借之捕捉到中国哲学的特质,进而可以衡量中国哲学在哪些方面可以对世界哲学作出贡献。同时我们也可以运用这样的工具对传统与当代文明作出批判。

注释

①Joseph Needham, *Science and Civilisation in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954)

②Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. vol. 3 (Berkeley: University of California Press, 1968).

③刘述先:《语意学与真理》,台北市:广文书局,1963年。

④刘述先:《新时代哲学的信念与方法》,台北市:商务印书馆,1966年。

⑤Ernst Cassirer, *Philosophy of Symbolic Forms*, 3 vols. (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1953-1957)。我曾把卡西勒的名著: *An Essay On Man* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1944) 译为中文,参刘述先译:《论人》,台中市,东海大学出版,1959。我对卡西勒哲学的研究,参刘述先:《文化哲学的试探》,台北市,志文出版社,1970年;新版,台北市,学生书局,1985年。

⑥Ernst Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*, translated by William Curtis Swabey and Mary Collins Swabey (Chicago: Open Court Pub. Co., 1923).

⑦Ernst Cassirer, *An Essay On Man*, p. 195, 因拙译《论人》已绝版,为了方便起见此处我用的是甘阳的译本,卡西勒:《人论》,上海译文出版社,1985年,第247—248页,而略有改易。

⑧Ibid., p. 186, 甘译,第236页。

⑨Ernst Cassirer, *The Logic of the Humanities*, trans. Clarence Smith Howe (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961), p. 137, 此书有关子尹直接由德文翻译过来的译本:《人文科学的逻辑》,台北市,联经,1986,第116页。我认为德文 *Kulturwissenschaften* 一词译为英文 *Humanities* 是恰当的,中文应译为“人文学”为妥。

⑩Ibid., pl. 139, 关译,第118—119页。

1919年狭义的五四运动是一批青年学子发动的政治抗议活动,但广义乃成为一范围广大的文化运动。见周策纵论五四一书, Tse-tung Chow, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1960)。

梁漱溟:《东西文化及其哲学》,上海市,商务印书馆,1921年。1922年暑假梁应邀在济南第一中学讲演,讲稿由北京财政部印刷局首次出版。此前梁在北大作一系列演讲,记录在《北大日刊》连载,由1920年10月起至翌年2月止,全书尚未完稿。

Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1946), pp. 277-298.

Ibid., p. 291.

刘述先:《文化哲学的试探》,台北市:志文,1970年,第192—210页。

Cf. Robert W. Bretall, ed. *The Empirical Theology of Henry Nelson Wieman* (New York: Macmillan, 1963), and also Shu-hsien Liu, “Henry Nelson Wieman and Chinese Philosophy,” *American Theology & Philosophy*, 12, vol. 1 (Jan, 1991), 49-61。又见刘述先:《魏曼与中国哲学》,《文化与哲学的探索》,台北市,台湾学生书局,1986年,第111—136页,其他相关资料见同书,第137—162页。

Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (New York: Harper & Brothers, 1957), pp. 1-4.

要深入了解田立克的神学,必须看他的大著: *Systematic Theology*, 3 Vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1951, 1957, 1963)。我的博士论文就是写田立克(1966)。我对他的思想的反省与批判,见 Shu-hsien Liu, “A Critique of Paul Tillich's Doctrine of God and Christology from an Oriental Perspective,” in Charles Wei-hsun Fu and Gerhard E. Spiegler, eds. *Religious Issues and Interreligious Dialogues* (New York, Westport, Conn. And London: Greenwood Press, 1989), pp. 511-532.

Cf. Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969)。

(Shu hsien Liu, “Philosophical Analysis and Hermeneutics: Reflections on Methodology via an Examination of the Evolution of My Understanding of Chinese Philosophy”, 责任编辑:张敦敏)

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)65137744-5520 传真：(010)65137826