



“语言学转向”是一大歧途（李明）

李明

简而言之，当代新儒家哲学是生命之学、心学的学术立场；当代西学是科学的、语言学的学术立场。再简而言之，心学是指主观精神通过实践而臻的主观性境界，同时其实践亦建立客观实在性。科学之立场的“科学”，一指自然科学；二指科学哲学及其在人文社科上的派生而共同构成的科学论哲学。此科学论哲学当代之表现即语言哲学，科学论是西方人文社科领域的理论根基。

科学哲学与科学发展最紧密，也最富活力的。但是，西方人文社科领域的科学论哲学则相对落后一些。大胆一些讲，吾窃以为西方人文社科领域的科学论恐怕落后于科学哲学发展近半个世纪。例如，逻辑实证主义早已在科学哲学中落伍了，但逻辑实证主义在社会科学的影响却无所不在，其流变——分析哲学在英美依然盛行。当代西方人文社科大多没有超乎科学论之上的，独立的人文社科之学术立场。任何学派都努力和科学论附和或结合，从科学论出发，“语言论转向”便是这样的人文社科上的产物。牟子判西学为“科学一层论”、“理智一元论”是一针见血。

当代西方哲学如果与中国的“乾嘉汉学”，作一个穿越时空的较量的话，尽管双方的历史背景、文化学术背景以及各自的起点、目的等等皆大不同。然而，“在学术的义理努力受挫后，把学术的义理努力拉回语言上”这点上，两者是有相似之处的。20世纪初，西方哲学在科学实证的冲击下，在心理主义的紧逼下只好进行“逻辑——语言学转向”，为哲学寻得了一块立论之地。胡塞尔由语言意义问题进入对意识结构的分析，采用现象学方法建立意向性理论，开启了“现象学——存在主义”运动。分析哲学则由逻辑经验主义转化、延伸而来，以逻辑分析方法，通过对语言意义的分析实现“语言学转向”。（[1]）它们反“心理主义”、反黑格尔唯心主义的立场，则深入当代西哲的思维，演变成把人类主观精神反掉了，亦即反掉了价值世界的基础。加之，科学空前发展，科学主义越演越烈。20世纪下半期，“现象学——存在主义”渐趋衰境，结构主义趁机兴起，于是乎，当代西学把剩下的“精神”的客观性地反掉了。人类精神世界也就被语言学的视界所取代了，这就是西学60年代的全面“语言学转向”。这是科学一层论、“理智一元论”、客观主义一元论的后果。（牟学的总结）再一个后果是价值系统“分崩离析”而导致当代西学所“崇尚”的“价值中立”的局面。

20世纪70年代以前的西方人文社科领域的科学论主要源自逻辑经验主义。而逻辑经验主义从60年代起，在波普哲学的挑战下，在科学世界观学派的兴起下已落伍了。那么，逻辑经验主义为主的老科学论在人文社科领域的长期延伸、影响打下了什么哲学根基呢？是证实原则，是延伸出唯语言的哲学。分析哲学是从逻辑经验主义分化而出的。维特根斯坦早年是坚信逻辑主义的，以后才转向日常语言研究。逻辑经验主义的立场、方法、目的云云对分析哲学的影响是极大的。盛行于西学的唯语言的哲学观，便由分析哲学首先倡导。结构主义、后结构主义、后现代主义云云，皆从不同的学路汇合于唯语言的哲学观上。“我的语言的边界就是我的世界的边界”，这是维特根斯坦分析哲学的教条。“可理解的存在即语言”，“凡词语

破碎之处物将不存”这是伽达默尔诠释学的教条。70年代以后，后现代主义诸学派的冲击潮依然不出此语言学教条之外。尽管后现代主义不少人物对科学主义有反对、颠覆，如利奥塔德的科学知识挤压叙事知识的“非合法化状态”之揭示。然而其尚未反思当代主流西学的唯语言哲学观，是受科学主义的无所不在的笼罩之使然。后现代主义的反思并不彻底，没有追本溯源。唯语言主义的哲学观的“语言”特指经验性语言，并非指一切语言。道德、宗教、形而上学、文学等各种语言是除外的。因为这些语言不能够被科学证实原则所容许，故而也不能纳入其科学学术研究范围内。“不能被经验实证或证实的任何之物皆被视为无意义的”。这是当代西学的“语言学转向”的哲学根源。例如：当代西方文论多数理论原则上反对探讨创作，反对探讨作者，反对探讨作品语言的内容意义等。因为创作有主观精神活动，作者则难以精确界定其“作者之意”，皆难以实证。而作品的内容意义往往是宗教、情感云云的，一为科学所不容纳，二无法实证确定其具体内容。然而，文学毕竟是文学，西人在具体的批评中，又不得不或显或隐地对这些“禁区”有所涉及，突破其理论原则之限制。但这仅仅是在批评实践中，并非其理论原则上自觉、有突破，仅仅是“理论是理论，批评是批评”的实用态度而已。至于作家更对理论不看重，甚至不屑之。“知”与“行”、理论与实践的不一而隔，是西方文论的特点，不仅如此，亦是整个西学、西方文化的主要共同特点之一。因为“行”、实践是整全而不是一偏，必然涉及人的主观精神、价值观（比如：审美、艺术创作和鉴赏）。而西学人为将所有的“知”限制于科学论或科学论派生的语言学前提下，如此，西学怎么可能不陷于“知”与“行”、理论与实践的不一而隔的境地呢？。

西洋语言哲学首先认为语言之外的主观精神世界是科学无法以证据证明其合法性的。故而是无意义的。而语言是可证可分析的，故而符合科学要求。语言哲学中更有甚者，有否认语言之外的主观精神世界的存在的倾向，认为人类的一切皆存在于语言世界里。这就否定了道德、宗教、文学艺术的根源——主观精神世界的合法性。G·赖尔（Ryle）的《心的概念》通过日常语言分析的方法研究后认为：心灵的概念是“范畴错误”，心灵活动就是语言行为。雅克·拉康（Jacques lacan）则把无意识看作语言的产物。当代西学大多主张破“表征模式”（Rerasentationsmalell），原形（Original）是依附于语言表征而存在的东西，是语言的感性显现，万事万物与人的思维必须成为语言的对象才能向人呈现，且必须以语言的方式体现出来。意义仅仅产生于语言言说本身，是语言符号的排列组合产生的效果。并且，语言与经验是同一。总之，20世纪60年代巴黎结构主义的盛行，标志着西方的“语言学转向”已蔓延至欧陆的人文社科领域，在此之前，分析哲学蔓延于英美的人文社科领域。然而，“语言学转向”的哲学之根源——逻辑经验主义，却在20世纪60年代“落伍”了。波普哲学和科学世界观学派（或曰社会历史学派）的发展恰恰是与西方“语言学转向”相反。

波普哲学与科学世界观学派的多数承认了主观精神世界的存在，及其作用与意义。在心理学上，以前荣格认为精神与物质这两个概念不过是纯粹的象征，它们代表的是某种未知和尚未探测的东西。而马斯洛的心理学说则是语言论之反证。而现象学——存在主义学派也皆承认语言之外的主观精神世界的意义与作用。胡塞尔、萨特的哲学被称作“意识哲学”。巴黎结构主义的“语言学转向”某种程度是对萨特等的“意识哲学”的矫枉过正或过分反拨之使然。海德格尔认为“存在”先于语言，这是海德格尔与巴黎结构主义在语言学上的根本差异。19-20世纪初的叔本华、尼采、克尔凯郭尔（Kierkegard）、狄尔泰、柏格森皆将其哲学立足于主观精神世界。解构主义虽尊崇尼采，但在“精神与语言”这根本哲学问题上，却与尼采“强力意志”论背道而驰，仍然传承了结构主义语言学的“衣钵”。其反结构主义的立场不彻底。

波普提出三个世界的理论，明确将主观精神世界列为世界2，而将语言知识列为世界3，而且这三个世界都有自主性，不可还原性。视精神活动为语言行为的理论，以及视世界1与世界2是语言视野里的产物的理论，显然犯了世界2与世界1不可还原为世界3的错误。库恩（T·kuhn）、拉卡托斯（Imre lakatos）等也皆明确承认心理因素；承认信念、信仰、形而上学等对科学发现、发展的作用。例如：库恩认为“解释归根到底必然是心理学或社会学的，就是说，必须描述一种价值体系，一种意识形态，同时也必须分析传递和加强这个体系的机制，知道科学家重视什么，我们才有希望了解他们将承担什么问题。在发生冲突的特殊条件下又将选择什么理论。”（[2]）“主观精神世界”的存在、作用和意义是人类内在体验的常识所承认的，世界2与世界1皆有语言所不及的层次、领域。新近的科学哲学与科学是最紧密的，其科学论的基本观点要比分析哲学、结构主义、解构主义云云，要可靠可信。20世纪后期的新科学哲学与“唯语言论”的语言哲学观相悖。科学哲学通过对科学世界的全面研究，抛弃了唯科学论、证实论等等落伍的老科学论的立场。而“唯语言论”却或隐或显或不知不觉地站在老科学论的立场上。自“科学万能”至“语言万能”的发展逻辑，或许是其内在未表论的“病根”。

情感在科学中也是很重要的。波兰尼认为科学情感具有科学中的“逻辑的功能，它们给科学贡献了一个不可缺少的因素。”他以开普勒发现他的第三定律为例，说：“在取得发现的过程中，这样的感情爆发是很为人所共知的。但这些情感并不被认为对发现的结果有什么影响。科学被视为客观地建立的，尽管它起源于热情。现在读者们应该清楚了：我并不同意这种观点。我甚至要明确地论述科学内部的热情。”[3]在科学发现中，求知热情、求知美感，都是极为重要的。“科学家取得一个发现时的激动之情是一种求知热情，它表明某种东西在求知方面是宝贵的，更具体地说对科学是宝贵的。这一肯定就构成了科学的一部分。”“科学热情也在评估什么具有较高的意义什么具有较低的意义、在科学上什么是伟大的什么是相对渺小的时候被用作向导。我想证明这种评赏极度依赖于一种求知的美感。”[4]

反对形而上学，是逻辑经验主义与分析哲学、结构主义、诠释学、解构主义等等的共同立场。然而，它们反对的是传统思辨的形而上学。而它们又将自己立足于以科学面貌出现的新形而上学——唯语言的世界观上。其实，不仅传统世界观，而且任何学术意义上的新世界观皆是形而上学，如：自视为一切经验科学可靠性的前提和基础的逻辑原子主义。维特根斯坦后期虽摆脱了逻辑原子主义。却终生未能摆脱以经验面貌出现的形而上学——“唯语言的世界观”。

其实，不仅任何形式的世界观，而且任何理论的终极前提和基础，皆脱不了形而上学的嫌疑。科学连自身的前提与基础——数学公理也是无法证明的。相比之下，新科学哲学对形而上学地位的承认是高明的。波普认为形而上学是科学的历史根源和先驱。科学理论可以包含形而上学的因素，形而上学的信仰对于科学家有时具有指导或启发作用。波普之说是立于证伪原则上的，承认形而上学便是间接认为任何学说是“一家之说”，而不是“真理在握”；“真理”是逼真性的概念。而科学世界观学说通过科学史研究更加承认形而上学，强调科学自身的限制。后兴者更是如此。“最近论科学知识增长的著作具有认识论的深刻蕴含，这与历史实在论所致力形而上学和认识论的实在论密切相关，……科学哲学朝向形而上学和认识论的实在论的方向发展。”（[5]）

科学世界观学派从科学史研究入手，打破了逻辑主义的建构。而西方语言哲学却缺乏研究语言史。其实，从原始发生论的历史角度看，世界3（包含语言）既是世界2与世界1作用而产

生的，也是世界2自我体验而产生的；既是人类精神在漫长的人类自身演化中，应付环境而产生，也是精神反省的结果。从时间角度看，世界1先于世界2，世界2先于世界3。先有自然界，再有人类及其精神活动，最后是产生语言、知识。不过，这三个世界一旦产生之后，皆有自主性和独立性和不可替代、不可还原性。如果语言哲学对语言的起源、历史演化进行切实研究。那么它们将不得不追问人类的人文、宗教、政治、经济、生活等诸因素的基础，就不得不承认人类主观精神世界的伟大作用，便会认同科学世界观学派的对主观精神的态度。其唯语言主义、唯日常言论、唯经验论云云便不攻自破。然而，逻辑经验主义把科学知识的发生、发展与结果割裂开来，只探讨科学发现的逻辑。而语言哲学亦受其影响将语言的发生、发展与结果割裂开来。再如，西方文论亦受其哲学影响，将文本的发生、发展（即创作论、发展论）与结果（即文本论与接受论）分割开来，故而偏执一端而支离，岂能不走向独断与缺失呢？此皆西学里作为源头的老科学论之大陋也。

牟子批判曰：“分析哲学的学者虽说分析只是个方法，不代表任何主张，但事实上它就是个主张，背后有个限制，那就是他们的主张（teaching doctrine），因此往往分析的结果不是歪曲原意，就是把问题分析掉了。”（[6]）“……有些人说后期的维特根斯坦已经有这种开朗的气象，他承认每一种语言都有它的意义；……但维特根斯坦只是宽容承认，他并没有积极地对宗教作正面的建立。而康德却因为他的仆人相信上帝，才把上帝的存在救住了；‘上帝’对他的仆人而言，就是属于普通语言……由此可知分析哲学家所说的，事实上是最狭义的分析，……现在讲分析哲学的人，常常犯这种毛病，也就是把主观方面的不了解，当作客观方面的不清楚。”（[7]）

张志林认为：“语言还原论也犯了两个错误：一是竭力把思想归纳为语言，或者说用‘名’代替了‘举’；二是根本无视‘名’所具有的价值承诺，难以解决‘描述—评价难题’。名实分析方法对于纠正这些错误提供了新的思路。要言之，仅就语言的分析而言，在分析哲学的结构分析和功能分析之外，正名思想的现代诠释补充了责任分析，突出了语言价值承诺及其与语言本体承诺的关系，为重新理解语言（名）、思想（举）及世界（实）的关系，这一哲学的核心问题开辟了一条新思路。”“照我们现在的观点看，分析哲学家不能成功地解决‘描述—评价难题’，要害在于他们基本上固守知识论立场，拘泥于语言形式的分析和推演，而忽视关键词语具有的价值承诺。”“必须注意：语言价值承诺与语言本体承诺的关系不在形式推演，而在内容相涵。”“可以说，以德性摄知识，以做人统行事，以价值涵本体，‘评价’涵摄‘描述’即可明了。这样，‘描述—评价’可望获得新解。”（[8]）唯日常言论，其目的是为了把科学研究范围之外的主观精神世界、价值世界隔绝出去，以可证的、经验的语言为其哲学的唯一对象。维特根斯坦反科学主义仅仅是具体方法论意义上的，而立场依然是科学论的立场。这极狭义的哲学立场，不仅解答不了哲学上的诸多问题，而且在人文社科领域只能造成“贫弱症”。如分析哲学的后设伦理学只有语言的技术分析，对伦理学的内容实质的发展不仅无能为力，而且反起限制学术视野的作用。罗尔斯的《正义论》为何“取法”康德学呢？因为他在立场狭窄的当代西方哲学、伦理学里是取不到多少“经”的。“《正义论》中完全抛弃了语言分析，直接讨论实质性的政治哲学问题”，“可看作语言哲学的暮鼓（它终结了整个20世纪西方哲学关注语言的传统）”（[9]）波普认为分析哲学纠缠于语言意义，但不注重语言表述的经验内容和客观事实，无益于人类知识的增长。（[10]）至于后现代主义的某些以为语言不指涉外部世界的“高论”则更见其陋也。这些观点只会对人文社科领域的学术思想的建设与发展，起破坏、颠覆的虚无主义的作用。

感觉经验被视为科学知识的基础，亦是老科学论的“核心”。然而，当代科学哲学的科学论

却大大突破了“唯经验论”。首先波普与科学世界观学派皆判断观察的“感觉经验”有主观性一面。这主观性是：任何观察都受理论、假说、范式和心理期望的指导或影响；再者，一切对观察的描述或陈述都必须使用普通概念，而一切普通概念皆有理论上的意向性。而意向性又受一定的兴趣、目的、观点、问题的支配。老经验主义的经验观察与理论的区别是立不住脚的。拉卡托斯说：“不能从经验中获得任何科学理论的真理。”（[11]）感觉经验的客观性是相对的，经验即语言亦是错误的，语言只是具体性、特殊性、活生生的感觉经验的一般形式化的陈述，语言由于自身限制而导致“言不尽意”。再者，经验里有语言无以表述的直觉、无意识、意向等心理的因素。经验主义的知识基础是不牢靠的，只有相对性的有限的可靠。

波普等还充分强调了灵感、直觉、想象、猜测在科学发现中的伟大作用，认为不存在从事实基础出发上升到科学理论的逻辑通道，不可能取天才的创造能力而代之。科学理论的提出要靠灵感直觉，理性无法引导理论假说的诞生。（[12]）此乃世界2超语言、超逻辑、超理性之明证。波普所言的灵感直觉亦相当于贺麟的“向外透视的后理智直觉”。（[13]）

当代科学哲学，充分论证了感觉与理性（即理智层面）的局限性，肯定了超理智直觉的伟大意义、作用。这亦是辅证了“心”的意义与地位。当代科学哲学的成果，如经验观察的主观性、如心理因素、如社会因素云云，亦证明了主观精神世界是极其重要的，科学活动当然也不例外。这或许也反证了西学排斥主观精神世界的“语言学转向”仅仅是一时的潮流而已。深受逻辑经验主义影响的西方哲学，其科学论立场亦早已“落伍”，其影响下的语言学转向的人文社科诸学科更不例外，只不过“船大难掉头”而已。

后现代主义立足于语言学基础，与当代科学哲学开放的世界观大相径庭，此乃西方人文社科的知识跟随、依傍于科学哲学之后，必落后于科学哲学之发展的时间差之使然。当然更主要的原因是：西学从来不以“生命”人文为中心，其“生命”人文的学术单薄且缺陷重重，所以西学陷于科学一层论、理智一元论，而走上了“语言学转向”，且难以以“自由意志”为基础，也难以与科学哲学的重视主观精神、形而上学的转向合拍。这是后现代主义的宿命。

“在人类生活中，永远存在着只能由心灵去接触，而不能完全诉之于用耳目感官去感受的东西。这种不能诉之于耳目感官去感受的东西，并非等于不真实，真非等于不需要。站在人的生活立场来讲，或许这些东西即是最后的真实、最后的需要。宗教、道德、艺术这一属于‘文化价值’系列的东西，便是如此。”（[14]）而主张科学性的当代西学主流和中国西化派，却认为：“历史文化也是物。他们以为天下无有不可以科学方法处理的，凡不可以科学方法处理的，他们以为都是不科学的，都不是学问的对象，都在轻视中……总之，则归之于现实主义、功利主义、自然主义，而成为精神之否定。”[15]科学主义不含有功利主义，但其解构历史文化，消解道德宗教的结果是：自然生命膨胀，功利主义泛滥。个人主义、自由主义被演化为纵欲主义。社会和政治被推向商业化、消费化、庸俗化。多数人的人生价值走向唯物主义、现实主义。

“根据现代对于科学的哲学的研究，我们知道在科学的内容与科学方法之间不能划清一道清楚的鸿沟；事实上，研究科学的方法因科学内容之改变而改变。根据贝氏原理（Bayes the orem）的推演，理性可分为形式部分与非形式部分；形式部分可以用数学使之公式化，但非形式部分则要依靠科学家的信念（beliefs）。因此，科学方法与科学家在科学领域之内的信念是无法截然划分的。换句话说，在科学家的实际研究中，如果一个真正的因子并没有被蕴涵在他底信念之中，归纳法中的准则并不能使他发现它。……普特南（Hilary Putnam）

……他对逻辑实证论与对帕普尔（K. R. Popper）底科学的哲学的批评，相当犀利。他攻击把‘主观’与‘客观’、‘价值’与‘事实’截然二分的观念的论式也是清晰有力的。……” [16] “宇宙的‘实在’是知识的客体，对这个客体的了解，可谓客观的了解。但这里所谓的‘客体’并不与‘主观’对立，也不能与‘主观’截然二分。科学对外在客体的了解不能拿在经验世界中感官被动地受到外界的刺激而生的感觉来做比喻。科学对宇宙底‘实在’的了解是基于科学家的主体内在资源（包括才智、求知的热情，与在科学的有形与无形传统中经由潜移默化而得的‘支援意识’），在谋求普遍性了解的意图支持之下，与外界互相激荡而得的。科学对自然的了解，最大的特色是理论的了解，而理论的了解的资源是内在主体的资源与外在客体的资源相互激荡而形成的。更进一步地说，最具突破性的科学的发现，如爱因斯坦的相对论，往往是从一个原创性问题的提出而开始的（这个原创性问题已经蕴涵了解答），这种原创性问题通常来自科学家内在的资源，起初是与外在客观世界没有关系的一可说是内在理性的发挥。此种问题提出以后，导使了解问题的理论的产生，这种理论虽然是源自科学家内在的资源，但因为诉诸形式结构加以理解并经由实验加以证实，所以具有说服力。因此，科学理论虽然源自内在，却不能说完全是源自主观。……科学理论是与宇宙底‘实在’相接触而得的。……‘主观’与‘客观’、‘事实’与‘价值’并不像实证论与实验主义者所讲的那样。他们对科学的解释实际上是一种化约主义的谬误。这种谬误导自实证论者与实验主义者对科学的误解与对‘科学方法’的迷信。实证论对社会与文化的影响很大、很坏，但对科学研究的影响并不大。……更糟糕的是，由于受了胡适等人提倡科学方法以及其它因素的影响，中国人文学科与社会科学的许多学者的价值观念产生了严重的混淆，以致缺乏价值等差的观念。……在这种风气笼罩之下，任何无聊的考据皆可披上‘纯学术’的护身符得以存在……这样拖延下来，中国的学术界便难免产生了支离破碎、玩物丧志的可悲又可叹的现象……学术的进展在于重大与原创问题的提出……解答材料问题的考据工作是在严格的学术价值等差观念中层次较低的工作。无论考据做得如何精细，考据本身是无法提出重大与原创的思想性的问题的……不是应用胡适所谓的‘科学方法’可以得到的。” [17]

“只承认‘经验事实’为学问的唯一对象。而研究这经验事实的机能就是‘理智分析’。理智主义者在主体方面，只承认‘理智的分析’。因此，他们只成了理智一元论，科学一层论。在主体方面，理智活动以上的情意心灵乃至理智本身的内在根源，他们不视为学问的对象，也不认为这里有大学问。因此，人生全部活动的总根源，成了人类心思不及的荒地……人生也便愈盲目，愈混乱。以前的人，总是在这里讲学问。这就是所谓‘明明德’。这是正本清源的学问，也是道德宗教的根源。在这里始转出圣贤的教化，而人间的一切人文活动也从这里开出。但是你必须知道这不是经验事实（亦称官觉事实），也不是理智分析所能排比爬疏……他们只是停滞于官觉事实之一层，因而不自觉地成为自我封闭的事实上的唯物论。这种自我封闭的事实上的唯物论，是理智主义的僵化。这僵化也足以窒息人性、正义、理想、价值之开发，转而成为价值观念之泯灭因为事实一层是没有价值理念的，理智分析是将一切外在化而为平面的。人性中的父慈子孝，兄友弟恭，是经不起理论的追问的。正义、理想，这都有发源于不容己的心愿。在事实一层，理智一元的窒息下，这种提撕人间，树立人道的立体形的心愿都被抹平了……必须在科学知识以外，承认有更高的一层，更具纲维性，笼罩性的圣贤学问之存在。这方面的开发与承续，从学问方面说，名曰道统之不断；从文制方面说，名曰日常生活方面的常轨之建立。二、作为政治生活的常轨的民主政治，必须视为生命中生根的真实理想，疏导出其基本精神与价值。而促其实现……三、科学代表知识，这是生命与外界通气的一个通孔。……但必须不要落于理智主义的理智一元论，科学一层论。因为这是反人文的。” [18]

然而，西学却陷溺于科学的自大。休谟最先割裂价值判断与事实判断，推崇经验。这主要由于其针对神学的教条，且怀疑上帝的存在。故其学突出了怀疑论和不可知论。休谟否定理性在道德中的作用，认为事实判断是理性整理经验材料而作出的，是理性根据类似关系、相反关系、性质程度关系和数量比例关系……而作出的，这些关系都是作为科学对象的关系，也就是说，事实判断是科学判断，是各种科学根据经验作出的判断。而这些关系显然不包括功与过、善与恶，不包括道德伦理、更不包括审美和艺术活动。

然这些皆外在对象之间的关系的规律，不能说明人的意志和外在关系的联系。当代西学的主流认为善恶不是理性的对象，是道德情感的对象，从而把价值判断的根据引向人的情感领域。……回首20世纪前期兴起的逻辑实证主义，使价值和事实不能相容。其从科学主义立场竭力否定价值的存在，其认为无论是传统哲学中的形而上学命题，还是伦理学和美学中的价值命题，都是不能用逻辑分析的方法、也不能通过经验证实的。因此它们都是没有意义的命题。现在，逻辑实证主义在科学哲学里虽然崩溃，但其在社会科学上产生的巨大影响依然继续。且与科学迷信相呼应，继续在西方泛滥，而中国受其波及，亦成“重灾区”。从胡适、傅斯年到当代的唯语言思潮（看看各研究机构的“历史语言研究所”、“语言文学研究所”等等的招牌，便知此“西风”之盛不亚于当年“唯物科学”风潮），到非价值的自由主义西化潮，乃至非价值的后现代主义西化派，无一不有其烙印。不过是立场、形式有所不同而已。

如此一来，价值命题、文学与美学的实质性命题成了情感的表达而无理性，是主观的而无客观性，是个人偏好、欲望而没有优劣、高低、善恶、是非。当代西学的流行信念就是如此。

唯科学、唯经验和逻辑、唯语言，且以之为标准衡量人文社科的学说，此皆无坚实可靠的学理依据，只是一种信仰而已，甚至于是迷信。此皆由于：一、人云亦云。且崇洋风气旺盛，西学主流的科学主义当然受到欢迎。二、人们从敬重科学到迷信科学的心态是普遍的，科学主义也容易被不加思索的接受。三、当代文教被操纵于崇拜洋学（前苏联或欧美之学）人士手中，其头脑里的知识结构便是科学性的。如此，轻视甚至于毁弃道德人文性、文学艺术性的中国文化成了百年当代史的普遍现象。此乃悲剧。

当代科学哲学还充分认识到科学自身限制。认为“真理”是逼真性的概念，而且，人的认识越多，就愈感到自己无知。更甚者，认为科学是应战环境的实用“工具”，科学是以有限的、相对的证据、理论、范式作依据的“信仰”。

如果作一个对照，儒家哲学与西方科学哲学的新科学论有相似之处。牟子曰：“体现实体以成德（所谓尽心或尽性），此成德之过程是无穷无尽的。要说不圆满，永远不圆满，无人敢以圣自居。……圣不圣且无所谓，要者是在自觉地作道德实践，本其本心性体以彻底清澈其生命，此将是一无穷无尽之工作，一切道德宗教性之奥义尽在其中，一切关于内圣之学之义理尽由此展开。”（[19]）程子（程明道）曰：“虽尧舜事业亦如太虚中一点浮云过目。”（[20]）王阳明曰：“义理无定在，无穷尽。”“圣如尧舜之上善无尽。”“中只是天理，只是易。随时变易，如何执得？……如后世儒者，要将道理一一说得无罅漏，立定个格式。此正是执一。”（[21]）罗近溪曰：“真正仲尼临终不免叹一口气。”儒学认为真理是无穷无尽的，于是不可执着于一得，追求真理的过程是无穷无尽的。成圣的过程是无穷无尽的。世上无确定成一形相的真理或圣人。以言行定教的圣学非圣学，乃圣学之“迹”。

在新儒学看来，作为历史性的语言知识观念、政治经济、社会与文化活动、生命本能、有执之认知云云，一切有形有限之物的形气世界是千姿百态、千变万化的。知识、观念上的任何真理皆是“有执”的，是因时而立、因时而易的。所以不能以客观经验的分析观解问题、探究真理，也不能以思辨来观解问题、探究真理，而是应该参悟知识或生命之创造之“其所以然”，而非观解“其然”，更非观解知识的形气对象（停留于观解形气对象乃西学特质也）。“其所以然”依牟子曰：“自宇宙生化之气之迹上说以及道德创造所引申之行为之气之迹上说，是实然自然，是服从自然因果律，但自创造之源上说，则是当然，是服从意志因果的。”（[22]）此“意志因果”即“其所以然”。只有从实践之主观性入手，体证实践之最高之心灵境界——“本心”、“圆而神”、“自由无限心”，也就是尽心、复性。此“本心”是无穷之实践、无尽之圆满的过程，即“本心”即“大易”，有止于实践或有滞于、遗于某物则不为圣；自以为“圣”，则有界定，便有滞，便不是圣了。故牟子曰：“成德过程是无穷无尽的”。此非西学能有所触及也。

此“成德过程”又必是形著的、具体化的，是表现于生命，表现于形气之中的。从迹化事化从形气上看，由于形气世界是殊相万千、千变万化，故而“本心”坎陷发为气用，坎陷发为气之具体化的生命之形态、知识之真理，亦是因殊而千姿百态，因时而千变万化的。以当代流行术语而言之，即“多元主义”。然此又是以道德曲通而统摄一切应然知识与实然知识的，道德不侵入各种知识自身的独立性、不含知识分门别类之学术。然各种知识、分门别类之学术的目的与动机、理想必应当为道德所曲通与统摄，被道德外在范围之（此范围关系是外在的，与各门技术性知识无关，与人有关）。道德与各种知识的工具理性无关，而是曲成各种知识的价值理性、统摄人。所以这种“多元主义”是“尽理的多元主义”（此“尽理”取自牟宗三先生的“综和的尽理之精神”之“尽理”义），截然不同于西学的无境界高低的、善恶是非平等化的“平列、平面化的多元主义”。

牟子曰：“故孟子说‘圣之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也’。‘命也’即示圣人之契合天道有限制与限定。否则，何以有耶稣之形态、孔子之形态、释迦之形态？即就儒家之圣言，何以又有尧舜与孔子之不同？但圣人之尽道不因此而限定而自推诿，只能遵性以自强不息，故虽‘命也’，而‘有性焉，君子不谓命也’。”（[23]）儒家之多元主义是限定于形气之中的，是限定于生命形态、知识真理的，所谓孔子、耶稣、释迦之形态之限制与各自殊异是也。且它们又是作为气用论被收摄于超越论、本体论之下的。即“故虽‘命也’，而‘有性焉，君子不谓命也’。”

儒家亦或者将多元主义的“气用万殊”，收摄于有执之实践境界之提升的，立于有所“通变”之上。这与西方后现代主义不同。后现代主义严格讲，其多元论不够圆熟。首先它是局限于语言学的；再者其过于侧重于否定、颠覆，矫枉过正以至“虚无”也；其三，其多元论正面理论建构单薄，其语言游戏、“能指的海洋”，使其多元论流于任意放纵。相比之下，儒学“理一分殊”将气界之生命形态或知识真理之多元主义（即“分殊”），收摄于有执的实践境界之提升之下，使之不能流于任意放纵。儒学“超越之境”的不离不滞形气之无执而超化，或“气之灵”之境的对于形气有所执亦有所不执，皆不滞蔽于“否定”也，无西洋后现代主义“虚无”之症。儒家的生命学问里，是蕴含着圆熟的实践的多元主义、境界的多元主义的气用论。

《中庸》曰：“万物并育而不相害，道并行而不相悖”此乃儒家多元论之总纲。“中国儒家称之为‘空空如也’‘毋意、毋必、毋固、毋我’‘廓然大公’之智慧。由此种智慧之运

用，去看生活中之一切经验事物，理想事物，都要使之成为透明无碍。于是人虽可照常的有概念的知识、理想，但他可以无执著，无执著则虽有而能超越此有……是一种圆而神的智慧。上所谓一切放下之智慧，是消极的。圆而神的智慧，则是积极的。所谓‘圆而神’，是中国易经里的名词，与‘方以智’对照的。我们可说，西方之科学哲学中，一切用理智的理性所把握之普遍的概念原理，都是直的。其一个接一个，即成为方的。这些普遍的概念原理，因其是抽象的，故其应用至具体事物上，必对于具体事物之有些方面，有所忽，有所抹杀；便不能曲尽事物之特殊性与个性。要能曲尽，必须我们之智慧，成为随具体事物之特殊单独的变化，而与这宛转俱流之智慧。这种智慧之运用，最初是不执普遍者，把普遍者融化入特殊，以观特殊，使普遍者受一特殊者规定。但此受某一种特殊之规定之普遍者，被人自觉后又成一普遍者；仍须不执，融入特殊中，而空之。于是人之心灵，得再进一步，使其对普遍者之执，可才起即化，而只有一与物宛转之活泼周遍之智慧之流行……此即为一圆而神之智慧。或中国庄子思想所谓‘神解’‘神遇’，孟子所谓‘所过者化，所存者神，上下与天地同流’。……而中国人则随处以此圆而神之智慧，体会自然生命，观天地化几，欣赏赞美活的人格之风度，以至以此智慧观时代之风会气运之变，并本此智慧，以与人论学，而应答无方，随机指点，如天籁之流行……。”（[24]）“万物并育而不相害，道并行而不相悖”是圆而神之智慧的表现。

儒家是“亦境界亦实有的多元主义”，是“尽理的多元主义”，是圆而神之曲通、曲成。此“尽理的多元主义”之“尽理”取自牟宗三先生的“综和的尽理之精神”之“尽理”义。牟先生曰：“「综和」一词是克就上面「上下透彻，内外贯通」一义而说的。「尽理」一词，则是根据荀子所说的「圣人尽伦者也，王者尽制者也」，以及孟子所说的「尽其心者知其性也」，中庸所说的尽己之性，尽人之性，尽物之性，等而综摄以成的。尽心、尽性、尽伦、尽制，统概之以尽理。……是实践的，不是认识的或「观解的」(Theoretical)。”（[25]）

而西洋后现代主义是局限于语言学的客观分解的多元主义、相对主义，且是低层次的。依牟学之诠释，儒家哲学是亦境界亦实有形态，西洋哲学是实有形态的。此乃中西多元论之比较之判教也。当代西方现代主义、后现代主义在人文社科上，可窥儒学之高明乎？它们连当代科学哲学的高度都难以达到，还自迷于理智一元论、科学一层论的语言学转向。

西方“语言学”在根本上回避了语言自身的限制。语言有一般化趋向，这使人们的认识类化，相对于万物与心灵的具体性和特殊性而言，语言总是抽象、一般。它一遮蔽了对万事万物的透视。“因为词一除了专用名词之外一都是指类的。词只注意事物最一般的功能和最普遍的方面，它界于外物和我们之间，从而把外物的真相从我们眼前障住。”（[26]）二、语言也在人类同自己的精神活动与状态、内在人格、个性、创造性生命、心之境界之间形成障碍。生命世界、精神世界是活生生的，语言却是静态的、形式化的，这是无法克服的。“这一方面，语言已经给我们永久固定下来了。因为在同样情况下，所有的人，差不多都是千篇一律的。因此，即使对于我们个人本身，个性也是我们无从认识的。我们在类性和象征之中转来转去。”“我们生活在外物与我们自己的中间地带，既外于外物，又外于我们自身。”（[27]）总之，语言自身的局限性，造成了人的认识的实用化、表面化、类化、静态形式化的倾向，使人们与实在之间，人们与自身精神世界之间，遮起一层帷幕。所以柏格森说：“因为在自然和我们之间，在我们自己和自己的意识之间，横隔着一层帷幕。”（[28]）这帷幕便是语言的自身局限性造成的。语言要描述的对象，其存在变化总发生在三维共时的状态中，而语言表述只有静态形式的、抽象概括的一维性，即语言只有在时间中逐次展开对对

象各个方面的抽象概括的描述，这每每使对象的整体活生生的、具体共时的存在状态被硬生生地分割开来。

这语言的限制，无论在科学的经验观察的陈述、描述，还是在本心体证的境界的表诠上；在任何陈述，如文学描写、政治学与经济学之表述，云云，皆毫不例外地存在着语言的限制性。

中华哲学早已对语言的限制性有透澈的观悟。《孟子·尽心下》曰：“尽信书，则不如无书。”《周易·系辞》曰：“子云‘书不尽言，言不尽意’。”《老子》曰：“知者不言，言者不知。”《庄子·天道》曰：“世之所贵道者，书也。书不过语，语有贵也。语之所贵者，意也。意有所随。意之所随者，不可以言传也，而世因贵言贵书。世虽贵之，我犹不足贵也，为其贵非其贵也。”《庄子·秋水》曰：“可以言论者，物之粗也；可以意致者，物之精也。言之所不能论，意之所不能察致者，不期精粗焉。”《庄子·外物》曰：“得意忘言。”王弼《周易略例·明象》有言、象、意之论。王阳明《传习录下·黄省曾录》曰：“良知本是明白，实落用功便是。不肯用功，只在语言上转说转糊涂。”“用功到精处，愈着不得言语，说理愈难。”陆象山《语录·上》曰：“学苟知本，《六经》皆我注脚。”认为心即理，语言书本不可尽信。实践乃大本。唐君毅先生曰：“中国先哲对言默之运用，与孟墨庄荀之论辩以观；即可见中国名辩之学或语言之哲学，乃纯以成就人已心意之交通为归，此实一伦理精神之表现；而超语言界之‘默’，又为限制语言界，亦补足语言界之所不及，以助成此心意之交通者。现代西方哲学重语言之分析，有如近代西方哲学之始于重知识。自康德起而作知识之批判，定知识之外限；则今后必有一哲学兴起，以作语言之批判，以定语言之外限者。则超语言之默之意义，自当逐渐为人所认识；而中国先哲于此，实先有其大慧。人必习此大慧，然后可自由运用语言，而辩才无碍。此则儒佛道三教同有之境界，非今世论语言哲学家之所及。”（[29]）境界体证之默乃本。

不知西方“语言学”有何高明之学能超越语言之限制性？又凭何熟视世界2和世界1而无睹呢？如此，科学论的客观、公正、求真求实又安在焉？西学里虽也有对语言的限制的认识，但无超语言之限制的学术自觉。相比之下，中华哲学以实践为中心，讲“践仁”、讲“体认”是高明的，其经典著作的语言表诠上往往是指点语、诡辞语，是正面表诠与负面遮诠结合。这其实是激活语言的启发功能来超越语言限制，激发人们心领神会言外之意。由语言之引导去实践也。此乃国学在语言学上的优性，西学不逮也。

西学从古希腊起，开头便是自然哲学，开哲学之源亦开科学之源。西方远古大体而言，关于“生命”的学术思想弱，人文薄弱。其后的西方是基督教的世界。直到文艺复兴，人文才逐步萌芽发展。而把人的精神独立研究的人本主义至今也不过一百多年的发展史，而且是十九世纪科学鼎盛时，人文传统反抗之产物。“文艺复兴”后，科学逐步占有重要地位，19世纪至今科学大盛，科学思潮也大盛，不仅居主导地位，而且愈来愈优势强大。20世纪全面“语言学转向”是科学思潮愈演愈烈的结果。“主观精神世界”、“价值世界”这些“生命之学”、“心学”的核心领域更加成了西方学术思想里薄弱之处，成了西方文化里的大缺陷。此“缺陷”亦是造就了“西方文化病”、“社会病”的主要根源。科学与宗教原是西方文化的两大支柱，然宗教在科学潮的冲击下衰落了，其人文的薄弱又如何不充分显现呢？西方单薄的人文既不足以填补宗教衰落之空白，更无力维护自己于泛科学思潮的泛滥里。后现代主义的丹尼尔·贝尔认为，人文科学处于自然科学的全面侵占之下，资本主义精神的两面中的“宗教动力”因遭科技理性的打击和“世俗精神”的挤压，而衰落，经济冲动力成为社会冒

进的尺度本身，变革即是一切。社会成为畸形的社会。利奥塔德认为叙事知识与科学知识构成人类文化相辅相成的两元。但是科学步步扩张，认为叙事知识缺乏根据，永远无法用证据来证明其合法性。如此，人文被迫一退再退，科学则“得寸进尺”。然科学单一的话语、单一指涉真实的观念，又无法取代人文宗教的价值关怀和社会效益，科学的独霸和损毁叙事知识的历史根基，亦使包括它自身在内的普遍知识“非合法化状态”……。此皆是西方文化的“不治之症”，其结果是一次次反传统的“风起云涌”，宗教人文大衰，日新月异的科学独霸。总之，西洋人文社科领域沉浸于科学之“雾”笼罩之下，从昔日实证主义到唯语言主义皆一脉相承于科学反主观、求客观、求证实的个性之下，可谓万变不离其“宗”耳。其结果是价值观失据而分崩离析。特别是自由主义将此“价值中立”政治观强加于整个社会，形成泛政治主义的霸权，使人生、社会、文化不仅价值系统崩溃，而且陷溺于无是非善恶的功利化、甚至于人欲化的境地。这是当代西方政治、政治学的致命缺陷和最大悲剧。社会则在价值解体之下，人欲趁虚泛滥而生出特有的“西方社会病”，如物欲横流。色情行业亦成了消费、旅游、税收的经济增长点而合法化，如荷兰等国。云云……西方是科学、经济发达“华服”下的“丑陋巨兽”。

牟子认为关于生命的学问追求的是“存在之理”、“内容真理”。关于科学追求的是“形构之理”、“归纳普遍化之理”、“外延真理”。这是两种不同的真理。（[30]）儒家哲学是生命之学、心学的学术立场；简而言之，心学是指主观精神通过实践而臻的主观性境界，同时其实践亦建立客观实在性；是亦境界亦实有形态的。“生命之学”、“心学”的真理是实践的生命境界、精神境界的提升或超越，且同时建立客观实在性，这是无尽圆满的过程。它是在追求“存在之理”、“内容真理”的同时，不但不轻视而且给予“形构之理”、“归纳普遍化之理”、“外延真理”以相对独立的理性之地位，主张致曲而曲成之。所谓“良知坎陷”乃含此意也。西方当代的人文社科的学术则是以科学为基础的。西方人文社科的学问只能附庸科学论、语言论的求证求分析等原则，片面性追求“形构之理”、“归纳普遍化之理”、“外延真理”，淡化甚至于否定“存在之理”、“内容真理”。其实，科学论、语言论不适合作为人文社科的学术根基。

再者借鉴波普三个世界论作分析。科学论的对象是世界1与世界3，而无法容纳世界2——人类主观精神世界。语言与行为、科学知识皆是世界3与世界1的。当代科学哲学的科学论充分肯定了科学理论的提出要靠灵感直觉，肯定了与世界2紧密联系的思辨与形而上学；承认经验观察里有心理期望，云云。总之，科学活动中世界2的作用贯穿于始终。只不过科学哲学与科学一样没有关于世界2的深究。而语言由于自身有诸多局限性，语言不能替代世界2，语言学只是关于世界2的学术之助缘。西方心理学则只是客观、表面片断、形式化以及物理化的心理测验、实验的产物。只涉及世界2的客观片面现象而已。科学论、语言论、心理学云云，皆不能成为以世界2为对象或者以世界2为基础的学科的理论基础，科学论、语言论、心理学只能作为研究世界2表现出的客观现象的学术研究之助缘。而人文的哲学、伦理学、文学等学科皆以世界2为根源、为基础，因此科学论、语言论、心理学不能成为这些人文学科的理论基础。（岂止如此，政治学、经济学等亦不能以科学论、语言论为理论基础。例如，罗尔斯政治哲学的伦理学基础，是难以与科学论、语言论调和的。）吾窃以为科学论、语言论在人文社科领域只能成为理论基础之助缘。而且此助缘仅仅在客观现象层面、经验层面，才起一定作用。此再以牟子语以阐明：“自宇宙生化之气之迹上说以及自道德创造所引申之行为之气之迹上说，是实然是自然，是服从自然因果律，但自创造之源上说，则是当然，是服从意志因果的。”（[31]）

波普和逻辑经验主义皆以为以自然科学方法为代表的科学方法论的要求、标准、程序皆适用于人文社科领域。凡不符合的皆是科学的前身和附庸，甚至是伪科学。但是科学世界观学派反对科学主义对于社会历史现象的解释，反对科学论成为人文社科领域的理论基础。进而言之，科学世界观的形成和变化都是在一定社会历史条件下发生的。科学世界观与社会历史观是交互作用的。自然科学与人文社科不能以简单的直线思维方式加以“通约”、“公度”。相反，由于世界2——人类主观精神世界，在人文社科上居最重要地位；由于人文社科的起因、目的、对象、问题等与自然科学不同；故而两者是有不可通约性、不可公度性的。其相对的、可能的通约、公度的领域也仅仅在人文社科与科学有限的交叉重合的或相关的领域。故而，科学仅仅只能成为人文社科领域的理论基础之一或助缘。而在主观精神世界与价值世界的学术领域，科学仅仅是助缘而不能成为理论基础之一。

西学“语言学转向”的理论根据——老科学论已落伍，“语言学转向”也应该“反正”了。其实，“社会科学”应正名为“社会学科”，“人文”更不可被妄称为“人文科学”。

西方唯意志主义、生命哲学、存在主义、“法兰克福”学派等皆反对人文社科以科学论为基础。而诠释学潮流，狄尔泰亦持如是立场。而从伽达默尔始则在科学思潮下，倒向了老科学论的延伸——“语言学转向”。叔本华、尼采皆认为唯科学论压抑人类的生命意志。狄尔泰认为科学理性不能研究无形、变化的主观精神世界。而人文社科则与人的精神打交道。故而，人文社科是“精神科学”，是独立于自然科学及其科学论的。但伽达默尔在基本的学术立场上却附庸“时潮”，是狄尔泰“精神科学”立场的倒退。而且伽氏亦不理解海德格尔的“存在先于语言”和形而上学的学路。西方人文社科领域各学科多数学派，所使用的许多具体的方法论是独立于科学论的，但是在科学思潮的裹挟下，或主动或被动地与科学论的延伸——“语言学”调和，从而以免自己成为科学思潮下的缺乏知识可靠依据的伪知识。但是这种基本学术立场与基本方法论的选择，与其具体的研究的目的、方法、过程、结论等往往不一致。总之，叙事知识退无可退，科学知识独霸的“非合法化”的知识状态，的确是西方文化的“不治之症”。

20世纪的西学几乎无一出乎“理智一元论”、“科学一层论”、“唯实有形态”之判断之外。（即使超乎科学论、语言论之外的西方学者，亦饱受科学思维之潜移默化，终免不了从客观的视域研究对象。如海德格尔的“存在”便是客观探究而非主观体证。）文学领域也是如此焉。

爱因斯坦认为科学只能断言“是什么”，而不能断言“应当是什么”。（[32]）“切不可把理智奉为我们的上帝；……理智对于方法和工具有敏锐的目光，但对于目的和价值却是盲目的。”（[33]）科学家对科学论自身的限制反而很清醒，此类论述比比皆是。而哲学家以及人文社科上的学者却为了知识的可靠性而努力比附于科学，或者出于巩固自身“话语权力”而以科学论之“矛”，发展自己攻击异己。导致西学全面“语言学”转向的结构主义对于存在主义的攻击，便难脱此“嫌疑”。

沉溺于西学的当代“诸豪”能否对于老科学论之延伸——语言哲学，作一反省呢？

总之，西洋语言论认为万事万物与人的思维必须成为语言的对象才能向人呈现；且必须以语言的方式体现出来，应该修正为“万事万物与人的思维必须成为主观精神观照的对象或内省体验的对象，才能向人呈现；且必须以直觉意会和语言的方式体现出来。”再者，意义不仅仅产生于语言言说本身，更产生于直觉会悟、理智思考，确切的说，意义产生于心灵的直觉

会悟、理智思考与语言言说的交互作用。

精神与语言犹如心与物，关于它们的关系的一元论命题——唯心、唯物、唯语言，都是说不清、证不明的形而上学命题。承认精神与语言、心与物的各自独立自主性以及一体性是一种明智的选择。波普的三个世界理论基本为科学哲学之发展而承认。三个世界理论是符合人们的一般经验常识，是科学与道德文学赖以成立、发展的前提、预设。语言论取代、还原不了世界1的话，也一样取代、还原不了世界2。三个世界理论是无偏执立场的形而上学，其比之于自然科学的基础——数学公理的不证自明，亦不为过。

当代西学走上了语言学的路子，其另一内因便是传统西学里关于心灵的学术思想之建构，皆缺乏实践论、体证论的根基，其心灵之学当然只成了思辨的空头而无着落的形而上学，极易被推翻。故而，当代西学只好附和科学思路，派生语言学转向之路。然20世纪60、70年代，依仗科学跃进，语言学被某些人视为落伍。罗蒂认为用语言充当联系主观和客观的中介，与把心灵比作反映自然的镜子有异曲同工之妙，而且并无本质上的不同。（[34]）P·费耶阿本德等以物理主义的eliminative materialism，批判分析哲学以语言分析解释心灵的局限性和片面性（[35]）西学陷溺于科学甚矣。

西方人文社科领域已经直接或间接地被（广义的）科学实证主义和语言哲学，“滋养”成了“大恐龙”。虽然老科学论的代表——逻辑经验主义落伍了，但其深刻影响下的“语言学转向”后的“大恐龙”式的西学却由于“庞大”而难以迅速“转型”。所谓西方人文社科上的后现代主义实质是转型的“征兆”。然而，西学之“语言学基础”不破，此“转型”便必陷于“破”而难“立”矣。没有对人类主观精神世界的重视及学术重建，任何西学学派皆是“独腿先生”。当代中国追随西学的学潮自然也不例外。

解构主义从分解语词的能指、所指的对立关系入手，推翻语词语音中心主义，在语言学的意义上动摇了全部传统哲学的始源范畴，打击了传统哲学。再“挖掘”了能指之间的互指的无限意指过程，也发现了本文的无始源性和开放性，以及本文之间的互相依存关系（互文性）等等，其去“中心”和近乎虚无的多元主义、相对主义显示了立于“语言学根基”上的西方哲学，已走入了“能指”游戏、语言游戏的暮日穷途。

而今在西方科学与民主的“尖端领域”，新科学哲学、政治哲学（如罗尔斯政治哲学）都与“语言学转向”背道而驰（[36]）。这说明什么问题呢？这说明西方人文社科领域的理论基础已经落伍了。这“大恐龙”的转型恐怕尚须较长时间。当代中国“西学运动”的“学步”，不也更加落伍了吗？中华文化只能由现代国学来继往开来。不可依靠西学。

回顾一下，大陆学界为何热烈接受西方语言哲学呢？因为80年代里，“老西学”——马列主义的学术权威“坍塌”后，牟、唐诸子代表的新儒学由于长期被埋没、被隔绝，未被学界了解、认同。如此，大陆学界陷于一片学术空白与贫困。故而当代西学作为“新西学”既有摧毁“老西学”之功，又有西方强势为背景引人注目，故而它被认同、崇拜亦成趋势。如此，由当之“西马”至“语言哲学”成为认识西学之深入的必然。此亦是认同当代西学之过程之必然。再者，学界已形成数十年马列文化的底子，在新的反省下，唯物论被冷落了，而其唯科学论还如日中天，故而以科学面貌出现的语言哲学成了大陆学界合乎逻辑的选择，以“唯语言”代替“唯物”在很多人那里是“顺理成章”。第三，“五四”以降的崇西传统的作用，以及当代西方文明的强势亦造成了普遍的“敬畏”情结。很多人由憎恨“文革”等浩劫、反思现实，进而被“五四”以来反传统大潮裹胁，怀疑甚至否定传统；进而再由崇拜西

方科学与民主而崇拜西学，以为西学最先进，而最先进的大多是新的，于是在西学之后亦步亦趋，语言哲学亦随着人们对西学认识加深而成为崇拜的对象。第四，百年文教操纵于崇拜洋学（前苏联或欧美之学）人士手中，其头脑里的知识结构便是科学性的。如此，轻视甚至于毁弃道德人文性、文学艺术性的中国文化成了百年的当代学术史的普遍现象。五、傅斯年等老学风之再现。“几十年来，中国有些治思想史的人……其根据系来自西方少数人以为‘哲学乃语言之副产品’的一偏之论，以与我国乾嘉学派末流相结托。”（[37]）今之时风亦与之呼应。

如此可见，语言哲学被欢迎、被认同，并非由于选择者学识渊博且高瞻远瞩之故，并非语言哲学更近乎真理，而是20世纪大陆学界在苦难曲折的历史进程中，在特定的形势下的一个暂时性的趋进过程。望中华知识人士深思。

今借言以喻之：“学者之大部分，都以普遍名词为实在，相信量的东西之专擅存在权利，相信物质的优越，精神与身体之分立，和精神的从属的位置。他们决不容易放弃这些信念。因为放弃这些东西后所发生的变化，会成为教育学、医学、卫生学、心理学、社会学等的根底之动摇。现时由各个学者所愉快耕种的小块田地，将变为未开垦之大森林。若是科学文明，离开文艺复兴以来所走的路线……物质失去其优越。心之活动与生理之活动，成为同位的东西。对于精神之机能，美意识及宗教意识等活动的研究，会和数学、物理学、化学之研究，视为同样不可缺的东西。现在的教育方法，将视为不合理。各科学学校与大学，不能不变更教授科目。”（[38]）失去物之优越，语言之独尊必随之破产。因为语言之独尊是物之优越的一种变相的发展，是由精神被迫从属于物质过渡到从属于语言的变相发展。再者，西方学界长期积累成的唯科学、唯语言的学术权威，亦是庞然大物，岂能轻易被挑战与被动摇根底呢？所谓“船大难掉头”。其“话语霸权”岂容易动摇哉？崇拜西学的大陆学界不过是乃其“后尘”，与之同病而积重难返也。

当代文论界是以“西学”为主潮的，但是有何理由不使此“西潮”退潮且使之居于助缘之地位呢？而学界有何理由不致全力于复兴中华文论呢？而复兴中华文论，以当代新儒学为其哲学、美学、诗学的根基，是首选也。胡晓明先生从诗学出发认为：新儒家诗学显示了不可替代的地位。首先他们在现代理性化的过程逐步达至了现代学术求真求实的客观精神的要求。其次，他们坚持相信中国诗学的内核与中国文化一样具有活的生命，绝不止于博物馆里的化石或古籍部里的特藏，而是与人的当下生活有生动关联的一种精神财富。再次，他们相信诗不仅是文学，而且是人的灵性生活价值世界中不可或缺的一部分。因此他们在中国诗学中下一番爬罗剔抉的功夫，一方面是在现代学术变迁之中，顺流而进取，作学术格局不断扩展的工作；另一方面则是在传统学术将坠之际，调适而上遂，重建中国文学思想世界的不懈努力……。

新儒家诗学凸显了中国诗学中道德理想主义、人格精神、生命修炼，以及形上智慧，生活意境等，总之，直指“人心”、凸显“人文”、他们流注于学问世界最深切之血脉关念，正是中国文化的“人心教”、“人文教”。这也是他们勾画的诗学图景的最亮点。有这样一道亮点，文学活动，诗教修习，种种皆化而为人文化成、生命成长的一种方式，“学诗如学道”。

新儒家诗学“不仅守住了中国诗学的精魂，而且顺着时代的需求，开拓了新问题、新领域。” [39]

注释：

-
- [1] 参阅赵敦华《当代英美哲学举要》之第一篇之第一章之第一节，当代中国出版社1997年
- [2] 库恩《必要的张力》福建人民出版社1981年版，第286页。
- [3] 波兰尼《个人知识》P204。贵州人民出版社2000年。
- [4] 波兰尼《个人知识》P204—205。贵州人民出版社2000年。
- [5] 《当代英美哲学举要》第300-301页。
- [6] 牟宗三《中国哲学十九讲》第221-222页，上海古籍出版社1997年版。
- [7] 牟宗三《中国哲学十九讲》第322-323页，上海古籍出版社1997年版。
- [8] 张志林《孔子正名思想的现代诠释》，《孔子研究》1996年4期
- [9] 姚大志《语言哲学的终结？》，《哲学研究》2000年第7期。
- [10] 《当代英美哲学举要》第229页。
- [11] 《世界科学译刊》1980年第9期。
- [12] 《当代英美哲学举要》第216页。
- [13] 贺麟《宋儒的思想方法》。
- [14] 徐复观《不思不想的时代》，《徐复观文录选粹》台湾学生书局1980年
- [15] 牟宗三《道德的理想主义》第243页，台湾学生书局1985年
- [16] 林毓生《中国传统的创造性转化》第31页，北京，三联书店1988年
- [17] 林毓生《中国传统的创造性转化》第37—42页，北京，三联书店1988年
- [18] 《牟宗三集》黄克剑等编，第161—163页，群言出版社1993年
- [19] 牟宗三《心体与性体》上册 第5-6页 上海古籍出版社1999年版，
- [20] 《二程全书·遗书》第三。
- [21] 王阳明《传习录·卷上·陆澄录》。
- [22] 《心体与性体》上册，第99页。

[23] 《心体与性体》上册，第437页。

[24] 唐君毅《文化意识宇宙的探索》之《中国文化与世界》之十一，张祥浩编选，中国广播电视出版社1992年版。

[25] 牟宗三《综和的尽理精神之历史文化的意义》二、「综和的尽理之精神」与「分解的尽理之精神」，见牟宗三《历史哲学》，台湾学生书局印行，1988年八月九版，台七版

[26] 《西方文论选》（下）第275-277页，上海译文出版社1979年版，

[27] 《西方文论选》（下）第275-277页，上海译文出版社1979年版。

[28] 《西方文论选》（下）第275-277页，上海译文出版社1979年版

[29] 《唐君毅集》第106-107页，黄克剑等编，群言出版社1993

年

[30] 牟宗三《中国哲学十九讲》第二讲，以及《心体与性体》上册第二章第三、四节。

[31] 《心体与性体》上册，第99页。

[32] 《体验宇宙——爱因斯坦如是说》上海文艺出版社1994年版第150-151页。

[33] 《体验宇宙——爱因斯坦如是说》第117页，上海文艺出版社1994年版

[34] 《当代英美哲学举要》第154页。




[35] 高新民《现代西方心灵哲学》，武汉出版社1996年版，第20-21页、第77-82页。

[36] 姚大志《语言哲学的终结？》，《哲学研究》2000年第7期。

[37] 徐复观《中国人性论史·先秦篇》之第一章

[38] 转引徐复观《中国人文精神之阐扬》（李维武编）第223页，中国广播电视出版社1996年。

[39] 胡晓明《重建中国文学的思想世界如何可能——以新儒家诗学一个案为中心的讨论》，原载：《文艺理论研究》2002年第6期。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2007-5-27 浏览人次：225

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。