

邓曦泽

摘要：先验思路面对着超越者如何超越的理论困境，以之为理论基础的普遍伦理理论也有同样的困境，故根本不能把普遍伦理理论作为现成的方法裁剪儒学。在儒学中，天道一贯为心性而呈现为万物，构成亲亲尊尊、君臣父子之关系，并在视听言动中推扩而普遍，根本没有超越困境。与爱无差等相反，爱有差等在思路完全圆融无碍，是真正可以贯彻于生活而解释生活的。本文还驳斥了黄裕生对亲情的误解，乱用逻辑等。

关键词：抽象普遍 推扩普遍 伦理规则

一、问题如何可能：近代历史境遇

近代以降，西方的全面挑战使中华民族遭遇严峻的生存危机。西方对于近代中国，不但是一个迥异的文明，更是一个强势文明。这个文明的坚船利炮迫使中国审视西方，使西方文明与中华文明相观照而构成与中华文明的区分。区分使西方被命名为现代（或现代文明），遭遇西方冲击以前的中国被命名为传统（或传统文明）。回溯地审视和命名，近代中国面临的挑战是现代性挑战以及民族复兴蕴含的对现代性的超越。

面对挑战，中华文明积极回应，在政治、经济、文化上作了艰难努力。具体到学术上，有一些重大命题就是现代性挑战在学术上的回响，诸如：中国有无哲学，儒学是不是宗教，中国文化中有无民主精神、科学精神、自由精神，等等。这些问题相继成为近代中国学术的历史—时代问题。[1]

黄裕生的问题，正是近代历史主干中的学术枝藤上的一颗现代之瓜。提出如此问题的境域，除了近代历史这一大背景，还有当下的历史境遇。中华民族在近代以来几乎一直处于挑战—回应的挣扎中，并且对挑战的回应总是比较被动，牵制于西方，至今仍基本是随着西方的时代主题之变迁而变迁。对黄裕生而言，他提出问题的“国际大气候”正是目前西方学术界对普遍伦理的可能性的热切追踪，他的问题正是西方话语霸权在当下中国的投射。当然，我在此还不是对黄裕生的问题本身作评价，而首先是想说明，他的问题境域、问题方式和问题结构与“中国有无哲学”等等是毫无二致的。因此，在思路，黄裕生的问题根本不新颖，换汤不换药，只不过换了一个投射域而已。

黄裕生在《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》[2]一文中，以普遍伦理为标准投射儒学，提出其核心问题：儒学是否或有无普遍伦理（规则、精神和思想资源）？

对这个问题的回答通常有两种：一是“有”，包括“较为丰富”这样的模糊性回答；一是“无”，包括“较为稀薄”这样的模糊性回答。黄文持后一答案。

不过，回答“有”还是“无”，都只是通常的回答方式。这样的回答已经承认了黄裕生的基

本预设、问题境域、问题方式和问题结构等等，概言之，承认了发问者的问题逻辑。问题之为问题，乃在于它敞开了一片境域，让生存活动指向问之指向。“任何发问都是一种寻求……作为一种寻求，发问需要一种来自它所寻求的东西方面的事先引导”，[3]我们总已经活动在对被发问者（或者对象）的某种领会中了，问题之问敞开的境域已经为答案指示了方向。因此，接受诸如黄裕生这样的问题逻辑，答案就只能在有与无之间徘徊。

黄裕生的问题逻辑的确敞开了某种境域。但这是何种境域呢？其问题境域是在近代史中展开的现代性挑战；其问题的基本预设是形而上学的先验思路即寻求绝对普遍性及其超越；其问题方式是按照某一既定的现成标准对对象发问，此方式指向现成的投射域，追问投射域中是否有某种预先设定的现成的东西（此东西即标准），是故这种问题方式遵循的是现成化的符合论思路；其问题结构是存在论的有无结构即“儒学有无普遍伦理”。（这里和下文都常常省去了规则一词）问题逻辑牵引着发问者和回答者的视域，使双方的视域都在形而上学的封闭境域中展开。

由黄文的问题逻辑派生出的黄文的基本论证逻辑也非常简明，有如下两层：

第一层。大前提：基于自由个体的伦理才是普遍伦理，基于关系角色的伦理不是普遍伦理（第13页）；小前提：儒学伦理基于关系角色（第19页）；结论：儒学无普遍伦理，或者：儒学伦理不是普遍伦理。

第二层。大前提：只有普遍伦理才是天然正当的，才能承担世界史（第21页等）；小前提：儒学伦理不是普遍伦理；结论：儒学伦理不能承担世界史。进一步的推论则是：如果要使儒学有普遍教化能力从而承担世界史，就必须发掘儒学的普遍伦理资源（第24页）。

如果承认黄裕生的问题逻辑，那么他的论证就是无懈可击的。是故，面对诸如黄裕生这样的问题，如果不回到问题之前，瓦解其问题逻辑，是根本不可能有效地回应和击破它的。

二、源理论的困境：抽象普遍伦理的形而上学困境

黄裕生提出和讨论问题的旨归在于解释生活。他认为，寻求普遍伦理，或者在儒学中发掘普遍伦理资源，是因为象中国文化这样的文化因为缺乏或者没有普遍伦理资源，无力承担世界史（第21页），所以，为了让中国文化承担世界史，就需要发掘其中的普遍伦理资源。并且，寻求普遍伦理也是为了“建立一个更公正（正义）、合理的关系社会”（第18页），等等。这些都说明，黄裕生具有明确的现实关怀，其文章的旨归在于解释生活。本人赞同黄裕生的旨归，并从活生生地流淌的生活和历史出发，正面回应黄裕生。

在黄裕生那里，“儒学有无普遍伦理”这一发问已经设定了一个自明的参照系，就是普遍伦理理论，即黄文的主要源理论，儒学就是作为源理论的投射域放在该参照系中打量的。[4]黄文认为，只有普遍伦理才可能是天然正当的。这是他的基本立论前提。但是，普遍伦理理论始终面对着和先验哲学一样的理论困境。先验哲学的困境是：超越者向经验世界的超越何以可能？而超越者在普遍伦理理论中被替换为普遍伦理规则或上帝，[5]因此，普遍伦理面对的困境是：普遍伦理向自由个体的超越何以可能？这个困境，早已在舒尔策对批判哲学（即康德的先验哲学）的批判中一针见血地指出：“批判方法之所以自设牢笼在于它给自己指定了根据自己的结论不可能得到解决的任务”，前提蕴含结论，其先验与经验二元对立的前提就决定了问题在提出之际就不可解决。[6]同样，在康德那里，普遍伦理的实践性或者

生活性难题（即普遍伦理的超越问题）始终没有得到解决。

在普遍伦理理论中，存在着有待关联的两个项：普遍伦理规则和自由个体。这两个项之间的关系可以表述为：自由个体应遵守普遍伦理规则（S应P）。但是，由于自由个体是当下呈现的，或者在形而上学话语中说自由个体是经验的、个别的，而伦理规则却是先验的、普遍的，致使这两个项之间在逻辑上不对等，导致普遍伦理的生活性难题。

一方面，人（的本质）不是一个现成的、普遍的、抽象的本质（这本质是一个存在者），人乃自由，自由乃无，无乃自然、自行、自能。也就是说，“人是什么”之“什么”不是现成的，而是因时境而当下呈现的。人的当下性，可以从人的不可定义出发而推论出。（这里讨论的经过还原的人，黄文交替使用的是自由个体、本相存在、自由意识等概念。）

人是什么？人是自由。自由是什么？自由是无。（以及进一步的追问：无是什么？）这是形而上学的问题方式和结构：“这是什么？”（What is this?）它是定义式的追问，追问的是“某物”的本质。对问题的回答也是正确的。不过，答案却不是正面应对问题，它绕开了问题的形而上学逻辑，敞开了问题本身没有的境域。那么，形而上学的问题方式和回答方式究竟是什么？当前的回答又是什么样的回答方式？

形而上学的问题方式是存在论的问题方式，相应的回答方式是“这是某物”，经过逻辑的形式化则是：S是P。使这种追问和相应的回答得以成立逻辑前提是形而上学存在论。这里要进一步追问和回答的是：存在论又是何以可能的呢？答曰：其间经历了从生存论结构向存在论结构的派生。此以对锤子生存论结构向存在论结构的派生的分析为例。

此在（人）与锤子（即某物）打交道，锤子处于上手状态，此在并没有对锤子做静观打量。锤子之为锤子就消散在对锤子的上手的操作中。操作，就是此在的生存活动（建构）。但是，生存活动并不总是上手的，锤子的破损使生存活动残断。残断使锤子跌出上手状态，跌入在手状态而被瞠目凝视、静观打量。瞠目凝视不是一个无意义的举动，而是一种特殊的（即派生的）生存活动。瞠目凝视是一个问题结构，语言当下就在言说，并且是一种特殊的言说：追问。追问的结构是：“这是什么？”并派生出“它为什么这样？”等问题。需要明白，“它为什么这样？”等问题是派生的。因为说“它”时，“它”已经作为一物存在着了，已经现成地在当前了，即在场。而“这是什么？”之追问才是最初的形而上学存在论之问，此问题把“这”作为“这”在语言中照亮，成为视域的焦点，从而使“这”成为一个背景的焦点而被打量。打量的目的则是为了把握某物的本质。本质不仅适用于一时一地，而是适用于任何时空的对某物的规定——本质就是普遍性。如何才能把握本质？就是给出那个“什么”。“什么”乍看是一个疑问词，但细细追究，它是一个名词，只不过这个“什么”究竟是什么尚未在当下的追问中作为一个对象站立在眼前，它还处于肯定有但尚未确定的某个“东西”（名词）的状态，即不定的存在者状态。

怎样才能给出那个呼之欲出的“什么”？有一点是可以肯定的：这个“什么”应然、必然并实然地不同于别的“什么”。何谓“不同于”？不同于就是不同于，这里也不是要对“不同于”定义，而是说，当说“不同于”时，此在已经在对某物与别物进行区分了——区分（以及不同于）总是与什么的区分。因此，区分已经蕴含或者设定了“多”——多者，源始的“一”被打破。源始的“一”乃在对锤子的使用中，锤子、锤子触及而当下来到的世界和作为使用者的此在的一体化。“一”首先决不是一个名词，不是一个数量，而是天地物我的一体化这一“化”，就是生存活动本身。当打量某物而区分而构成多时，“多”是一个过

程，由一而二，由二而三。首先是由一而二，此在与世界的区分而构成二：物我。当此在对某物追问时，某物和尚未与某物相区分的别物构成在此在之外的世界，这个世界作为世界整体而站立在此在面前，从而构成物我区分。物我区分是第一次区分。没有第一次区分，追问将不可能。其次，此在要追问“这是什么？”他就必须把“这”（某物）与“那”（别物）相区分。如何区分呢？就是把世界整体作为整体一，在其中把某物与别物区分出来。这是第二次区分。没有第二次区分，任何追问也不可能，因为要追问的某物永远只能是一个在此在之外的世界整体（“一”）而无区别地站立。至此，追问把源始的“一”分裂为三：此在、某物和别物。（要注意，三者并非并列关系的。）所以，至少两次区分是给出那个“什么”的可能性。

与问题所蕴含的区分逻辑相应的是，答案的给出过程和答案本身都蕴含了由一而二而三的区分，并且两次区分以共时态蕴含在答案中。世界整体是第一次区分产生的二中之二，却是第二次区分的整体一，是第二次区分的前提。这整体一在第二次区分中再次被区分为某物和别物。对“这是什么？”的回答完全印证了其中的两次区分。答案的逻辑形式是：S是P。P不是一个单独的宾词，而是由种加属差构成的P1加P2。所以，答案的完整逻辑形式是：S是P1加P2。S就是被追问的“这”（此物、某物），P2是第一次区分产生的世界整体，也是进行第二次区分的整体一。P1是此在与某物打交道的当下方式，正是这当下方式把某物从世界整体中区分出来，使某物以其当下样态呈现在此在面前。必须有P1才能使S从P2中区分出来。放在答案的逻辑形式中，P2就是种概念，P1是属差，确定了P2以后，通过S是P1加P2的定义方式把S从P2中区分出来，同时也把某物与别物相区分。所以，在S是P1加P2这一定义形式中，必须设定一个种概念作为定义的自明前提，然后以当下的打交道方式为区分标准在第二次区分中把S区分出来。[7]例如，“锤子是用来敲击的工具”这一定义中，工具是自明的种概念，不可追问。若要追问，就必须设定新的更大的种概念，进行新的定义。如此追问下去，最后的自明概念就是存在，作为存在者整体的世界整体或客体整体。

明白了定义的存在论逻辑，我们就可以知道：人（的本质）是自由，自由是无，这样的陈述都不是定义，因为它没有设定一个种概念作为第二次区分的整体一，因而也没有种加属差的形式。因此，人、自由，都不可定义。人、自由都是当下呈现的。那么，“自由是无”之类是什么样的说法呢？——言说。只有言说才能崭露人的当下性，而定义只能把人现成化。由于“是”字在现代汉语中被系词化了，甚至被当作“中国的存在论”的焦点，故这里暂且回避“是”字，而用“乃”字。[8]人乃自由，自由乃无。[9]

但另一方面，在普遍伦理理论中，普遍伦理却是先验的、抽象的、普遍的，按照康德的表述则是：“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”。[10]这条规则可以转化成形式逻辑的命题：“当且仅当你遵守普遍规则P，你才行动”。进一步则可以简化为如下抽象命题形式：S应P。S是抽象的人，P是抽象的普遍伦理规则。故S应P或者“当且仅当你遵守普遍规则P，你才行动”是一个形而上学的“三无”抽象命题。“三无”是指无主体、无时间、无空间。“三无”强调的正是绝对普遍有效性即抽象普遍。但是，问题也正是出在“三无”上。普遍伦理命题若要具有绝对普遍有效性，就必须表现在生活中，必须解释生活。而生活是活生生的“三有”：有生活主体、有生活时间、有生活空间。（“三有”不是三件分离的东西，而是在生存活动中一体化的。）S应P这种抽象形式，根本无法让人在生活中实践。要实践，就必须使命题之P项具有实际内容，如“不准杀人”、“不准偷盗”等等。譬如，“不准杀人”是德斐尔神庙的箴言，符合普遍命题的形式，它能解释生活吗？不能。我们把这个“三无”命题的完全形式展开，还原到生活的“三有”：（所有自由个体即生活主

体)不准(在所有生活时间)(在所有生活空间)杀(任何)人。因此,战士不应杀敌人,警察不应杀罪犯,白人不能杀印地安人,美国人不能杀伊拉克人。但是,西方的历史事实却如此公然昭著地践踏着“不准杀人”这一普遍伦理,那么,“不准杀人”还具有普遍性吗?

也许反方会说,迄今所给出的所有号称普遍伦理的规则实际上都不够普遍,真正的普遍伦理尚在探寻中。那么,在普遍伦理尚未给出以前,就一定面对一个生活难题:人们根据什么伦理规则生活?如果临时根据的规则不具有普遍有效性,也就是该规则不符合“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”,那么,生活的伦理正当性何在?人们又应该如何措手足?

迄今为止,没有人给出一条能解释生活的有效的普遍伦理规则。黄裕生没有,康德也没有。康德虽然给出了看似完美无缺的普遍伦理的抽象命题形式,但由于P没有任何内容,故只有抽象的理论意义,而完全没有生活意义,因此说它是废话也不为过,后人对康德的指责并非吹毛求疵。

既然迄今尚未找到可以解释生活的普遍规则,那么,批评儒学缺乏普遍伦理就缺乏历史性,就没有从历史的实际出发,而是苛责古人。[11]并且,无论有效的普遍规则能否找到,它都面对一个问题:普遍规则本身是先验的。如此一来,在“自由个体应遵守普遍伦理规则”这一命题的两端就出现了紧张:自由个体如何可能遵守普遍伦理规则?命题的两端在逻辑上是不同质的,不对等的。自由个体是在生活中当下呈现的,但是,规则却是现成的、抽象的、普遍的、先验的。那么,因先验与经验二元对立而导致的先验哲学的困境在此就不可避免地重演:普遍伦理规则如何可能贯彻到一切自由个体的一切生存活动之中?或者说:先验规则如何可能向经验生活超越?至此,我们又回到了先验思路的困境,但经过论证可以说明,这个困境不是虚构的,而是普遍伦理的自身困境。

普遍伦理的超越困境是一个西方哲学史上的老问题,黄裕生不应该不知道。既然如此,我们为什么要接受这样的理论框架而作茧自缚呢?但是,这深陷困境的普遍伦理理论却是黄裕生的理论源泉。有一个学术常识,黄裕生也不会不知道:当运用有逻辑问题且不被争论双方共同接受的理论作方法,对对方的攻击和对自我的立论都是无效的。仅此一点,黄裕生的洋洋洒洒的理论建构就可以在方法论上证伪,从而使黄文的两层立论逻辑顿时失效。下文继续针对黄文的其他漏洞择要驳斥。

三、自由与角色的关系以及儒学的解决方式

自由(本相存在)与关系(角色存在)的关系也是黄文的基础问题,但是,黄裕生对二者的关系的处理比较混乱。他说:“所谓人的本相与角色的存在论区分,并不是不同身份间的区别,而是非角色性存在与角色性存在的区分,或者说,是本源存在方式与非本源存在方式

(功能性的关系存在方式)之间的区分”(第13页),以及其他一些地方(第17页、第18页等),黄文都对自由与角色的关系作了说明。但是,黄文的说明可能导致对自由与角色的关系的两种理解。第一种是源生与派生关系,即黄文所说的“本源存在方式与非本源存在方式”。源生与派生这一对关系不可被纳入形而上学的诸种关系的分类中,如对立统一、必要条件、充分条件、包含等等关系,这一对关系是自行存在而被独立命名的生存论关系。第二种是非此即彼的二元对立关系。如果黄文的本意是把自由与角色的关系处理为第一种关系,我深表赞同,那么,我这里对黄文的驳斥就作废。(无论驳斥黄文与否,都不影响下文的立论。)但是,我觉得黄文把二者处理为了二元对立关系。如果是这样,黄文不仅搞错了自由

与角色的关系，也搞错了源生与派生这一对关系的真正含义。

如果黄文把自由与角色处理为二元对立关系，那么，他又难以回避如下追问：

自由向角色的超越何以可能？或者这样发问：角色（关系）何以可能？角色的根据何在？

我们知道，角色是多者之间的关系，即自由个体与他者的关系，那么，“多”是何以可能的呢？更根本的问题是，他者是何以可能的呢？黄文说：“本相存在不以与他者的关系为前提，而是完全独立于与他者的关系”（第13页），“完全独立于与他者”这句话设定了他者，却又使自由个体与他者相隔绝而二元对立，这在存在论的逻辑上是讲不通的。

如何打通自由与角色的关系？答曰：角色乃自由之呈现。[12]

本文姑且承认黄文讲的纯粹意识之类的东西（第15页下），[13]但是，我将把它纳入儒学的话语中分析。纯粹意识即性或者心。黄文说：“意识是人这种存在者从上天赋得的”（第14页），[14]我也承认，此即“天命之谓性”。自由个体（自由意识）如何建构角色存在，就是性如何发动，发用流行为天地万物，并在日用人伦中建构尊尊亲亲之节。[15]下文梳理天道心性万物之关系，并从性出发上溯和下贯。[16]

性从何而来？人性禀于天。最典型的说法是《中庸》之“天命之谓性”。此言的天是天，命是命，不是后来的合为一个名词的“天命”。命，是“令”的意思，董仲舒《举贤良对策三》说：“天令之为命。”《中庸章句集注》“天命之谓性”下注曰：“命，犹令也。”命，相当于现代汉语的“赋予”。这命，是天之命令，天把其性赋予给人，便是人之性。天命之谓性，天不是把天（道）之全赋予人，而只是赋予其一端，万物都只得道之一偏。陈淳《北溪字义·命》：“天命，即天道之流行而赋予于物者。”天赋予人，是天道呈现在人。天赋予人，则有人性；天赋予物，则有物性。天命就是天道的发用流行。终极意义的天不可命名，正如王弼《老子指略》曰：“名之不能当，称之不能既……然则道、玄、深、大、微、远之言，各有其义，未尽其极者也。”但若要说，就不得不命名。天道、道、无等，都是天之名（下文统用天道）。

天道何谓？天道不可定义，因为无法给天道设定种概念。天道只可言说。“道法自然”是对天道最彻底的言说，因为它什么也没有说，而只是说，天道自然。自然者何？“自成”兼“自是”、[17]自行、能或者自能，均是说，天道自己如此。这种言说完全没有任何对象性的东西，故不是定义而是言说。天道自然，如果天道未曾发动，则如何理解天道？乃无、静、虚等。无、静、虚，是天道之究竟处，是道之本然。道发用流行，则为一、有、动、实、心等。下图以静动为纲分殊地言说道。[18]

静：静道——形上—无名—道—无—虚—易——性

动：动道——形下—有名—一—有—实—太极——心

图 示 1 道之静动图

如果天道未曾发动，处于静道之无，不但不可定义，而且不可言说。欲言说之，唯有在有处说，以不能尽其意的有声有形的语言来言说，通达大道。在有处言说，总是人在言说，则道必定已经发动，而且“在人成性”了。没有人（性）和性动而生的语言（人与语言理一处乃一），即没有有，无亦无所谓无。没有人的言说，天道是暗哑的。此即心见天道，心即天道，心灭道隐。此诚《周易·系辞》“乾坤毁，则无以见易”之谓也。

天道自然，自行发动而为分殊意义的天地人物，“在天成象，在地成形，变化见矣”（《周易·系辞》），应该补充的是“在人成性”。“变化”乃天道之大化流行，在分殊处各各不同，此即《周易·说卦》所言：“是以立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。”天地人三才之道，分殊看是三，理一看是一。

天命为性，则为人性之静、无、虚等。是故，“人生而静，天之性也”（《礼记·乐记》）。就有无看，性无心有；就动静看，性静心动，等等。性能无中生有，能由静入动。那么，“谁”使性“能”无中生有，由静入动？答曰：性自身。所以，心性呈现天道，乃自然发动而呈现。何谓自然发动？就是自动，就是没有任何在心外部的东西刺激心而使心发动，即不是他动。自然、自行、自动、自使、自能（能）等等，其言虽殊，其实则一。“凡心之型，自充自盈，自生自成”（《管子·内业》）。“人何以知道？曰心……心者，形之君也而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。……故曰：心容，其择也无禁，必自见”（《荀子·解蔽》）。“为仁由己，而由人乎哉”（《论语·颜渊》）？这些都是讲心是自然的。唯有心性自然，修身或遵守道德法律才是可能的，同时对之的违背也才是可能的。[19]

性自行发动而为心而接物。性心非为二物，动静之别而已。心接物而物成为物。如何接物？——“格物”。何为格？“致知在格物”，《礼记正义》郑注：“格，来也。”《大学章句集注》：“格，至也。”故“格”作“来”或“至”讲。何为物？《中庸》“诚者物之终始，不诚无物”，《礼记》郑注：“物，万物也，亦事也。”《孟子·告子上》：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。”赵岐注：“物，事也。”《孟子·尽心上》“万物皆备于我”，赵岐注：“物，事也。”“致知在格物”，《礼记正义》郑注：“物，犹事也。”《大学章句集注》：“物，犹事也。”故“物”作“事”讲。格物乃“来事”。所谓外物，都是事。外物是在人的生存活动（视听言动）中来到而成为物的。[20]这不是说没有人的生存活动外物就不存在，不是说世界仅仅是人的唯心想象的产物，而是说，如果没有人的生存活动，外物既不存在，也不存在，无所谓存在，对人毫无意义。

心性发动而接物，物我（心物）就在视听言动之活动中当下而构成关系，所以，生活之本然之关系不是现成的，而是到来的——是随物之到来而当下构成的。黄文说：“在日常生活中，人总是存在于各种社会关系中，充当各种社会角色”（第13页），这当然没有错，但是黄文没有说明白，并且从整篇文章中我觉得他并没有理解到：一个人当然可以是众多角色的集合体，但这个集合体暗藏着深刻的时间观念的演变。一个人是众多角色的集合体（或者表述为“一个人可以充当众多角色”），蕴含着三种时间观念：当下时间、现成时间、共时时间。

三种时间观念之间的关系不是并列的，也不是任何一种形而上学关系，而是源生与派生的生存论关系。源始时间乃是“当下”。当下是说，时间“正在来”，时间就在当下的视听言动的生存活动中流淌而成为时间。当下乃源始的一，尚未从上手状态即与某物的打交道中跌落

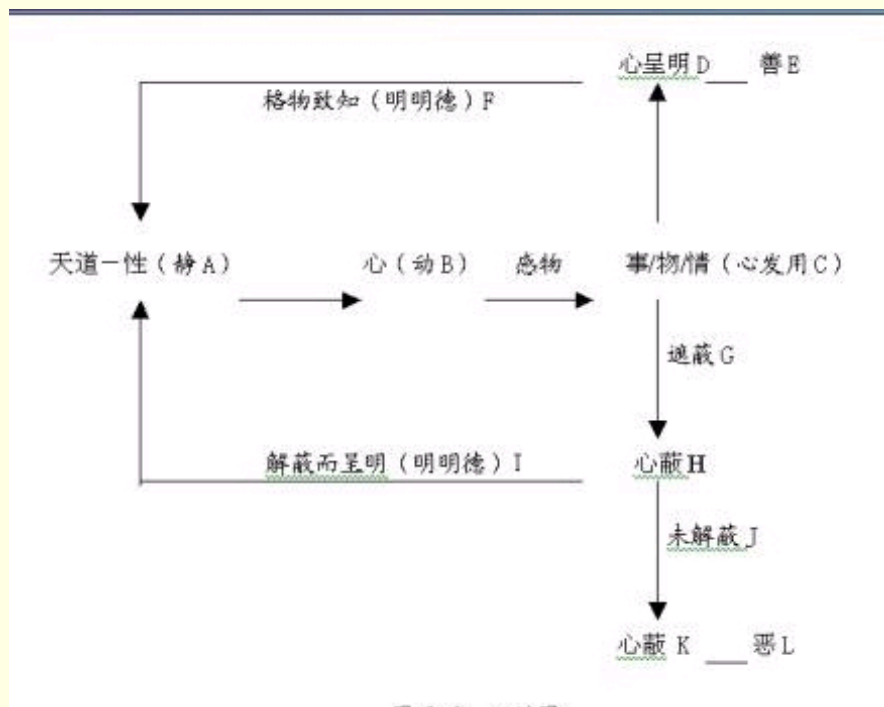
出来而把某物对象化。何谓现成？就是把与某物打交道的当下方式和因此构成的物我关系的状态看成是固定的乃至唯一的。“锤子是什么？”锤子在某一时境当然可以是敲击工具，但它的呈现样态并不只是敲击工具，而是随着生存时境的变迁而在生存活动中呈现出当下样态。锤子在战场上可以是杀人武器，在画室里可以是道具。如果把锤子仅仅看作敲击工具而封闭了人与它的其他可能的打交道方式，那么，“锤子是敲击工具”就被现成化了。因此，现成是以一种呈现样态封闭其他呈现样态。共时又是在现成性的基础上派生的。共时把本来是当下呈现的各种样态分别现成化，同时置入当前视域进行打量。（比较在共时中才是可能的，因此比较不仅是现成的而且是共时的。）所以，当下的关系是不断随时境而发生，现成的关系却是固定的主体和客体关系，其间发生了自由个体到现成主体的转变。

心体乃无，未曾呈现则无所谓有他者。心发用而接物，呈现为视听言动，物当下到来而构成心物关系即自由个体与他者的关系。唯有来到生存活动中的物才可能是他者，并且当下到来的物是当下的他者，与己构成当下的关系。因此，这里已经对他者作了生存论还原，不再是现成的，不再是客观之物。他者乃打交道方式、自由个体、他者自身和打交道（即生存活动）的“一”。[21]源始之生存活动就是“以天地万物为一体”。

无中生有，心发用为视听言动，其有源始样态或本然样态。本然无所谓善恶。一旦心性自行对本然说“不”，遮蔽了本然，派生出非本然，这样非本然就与本然当下构成自我区分。分别对区分后的两种心之呈现样态（视听言动）命名，本然样态就叫做善，非本然样态叫做恶。遮蔽即恶，呈明即善。

性发动为心，心被遮蔽即恶或情恶，解蔽而呈明即善或情善，并不存在时间先后或者逻辑先后的问题。性动为心，发用而接于物而生情，乃是当下的，当下即性即心即情即物。性心情物的关系，可以图示如下。

图示 2 心性图



图示 2 心性图

从此图中我们可以清理恶如何派生，恶如何与已发用之善构成对待。

人履践仁义，本来无所谓善恶，就是明德之本然呈明，或明德本然地呈明。但是，由于人心之自然，心自行遮蔽，不能履践仁义，形成与履践仁义之本然不同的遮蔽。只有在人生之后，明德发动之后，明德遮蔽之际，明德的遮蔽才与明德的呈明构成区别，构成对待，这时的明德之呈明才是善，明德之遮蔽才是恶。此正是老子所言：“天下皆知美之为美，斯恶已。皆知善之为善，斯不善已。”（《老子·二章》）这在心性图中就是从C到H的“心蔽”而与从A到B到C到D到E到F的“心呈明”形成对待。善恶只有在心蔽之时才能成为善恶。

如果人生之后，明德发动，明德一直呈明，视听言动未尝不履践仁义，明德没有自行遮蔽，不仁不义之恶就不会产生，那么，也就不会有善与恶之对待，这时的履践仁义也不叫善，而是无所谓善。无所谓善恶，乃是未名，乃是无名，乃是天道。这在心性图中就是仅有从A到B到C到D（E）到F。这时，没有心蔽，只有心呈明，也就没有形成对待。这种心呈明就是呈明本性复归本性，也就是呈明天道复归天道。“反者，道之动”，斯之谓也。如果没有这种呈明，天道就会暗而不明、郁而不发，也就无所谓天道。但是，如果仅仅只有从A到B到C到D到E到F这样的发用，也是无所谓善恶的，因为没有对待。没有对待，甚至这种履践仁义都不叫履践仁义，仁义无所谓仁义，因为仁义或者履践仁义已经命名了。所以可以说，天下皆知履践仁义之为履践仁义，斯不履践仁义已。所以，恶，不是本然之恶，不是源生之恶，而是源生的本然之善的派生，是履践仁义的本然的“不”，而且是明德自行地“不”——不履践仁义。“不”就是遮蔽，就是恶。由此可以知道，之所以把履践仁义的本然之善称为善，乃是回溯地命名。[22]

如此理解性心情物的关系，没有在性之外设定任何东西，避免了心物二元论，同时也避免了超越困境。[23]心是性之动。物是心发用之所接才呈现的物/事，不是在心之外另有一客观外物。情也是心之所之，心接于事/物，情在其中矣，并非心之外另有一情。事/物作为事，是活动，性之发动为心活动在这种活动中就是情，也即这种活动本身就是情。同样，也可以说，这种活动就是性，就是心，就是性和心以及情的呈现。通常所说的外物，作为物/事的派生，本身并无所谓善恶。所有都是性之动，只是如何动和动得怎样不同而已。

而且，天道呈现为心性，心性呈现为万有，中间没有阻隔，是一贯的。一贯是理解天道呈现的思维方式。陈淳《北溪字义·一贯》曰：

一只是这个道理全体浑沦一大本处。贯使这一理流出去，贯串乎万事万物之间。圣人之心，全体浑沦只是一理，这是一个大本处。从这大本中流出见于用，在君臣则为义，在父子则为仁……凡日用间微而洒扫应对进退，大而参天地赞化育，凡百行万善，千条万绪，无非此一大本流行贯串。

一贯是天道一以贯之……

天只是一元之气流行不息如此，即这便是大本，便是太极。万物从这中流出去，或纤或洪，或高或下……此便是天之一贯处。

也就是说，自由个体作为心，一贯地呈现为君臣、父子等等当下的角色关系。若无当下的角色，无一切角色，自由（无）也无所谓无，即若无角色，自由无法贯出去而呈现为自由。所以黄文说“退出一切关系，我并不就不存在，我仍是我自己”（第14页），在根本上就还陷在形而上学的窠臼，“我仍是我自己”就是先验的物自身观念在作祟。

一贯与先验哲学中的二元（对立）大不一样。二元蕴含的是存在论逻辑和相应的问题。一贯也有世界何以存在的问题，不过它很早就形成了万物乃天道之呈现的理论（如《周易》），所以世界的存在问题没有继续成为儒学的主要论题。并且，一贯也非常直接地针对人之为人而发。人之为人，并非某种抽象物，而在于行。人成为真正的人，更在于对天道的履践，呈现在视听言动。所以天道对人的一贯，就是人一贯地履践天道。因此，一贯根本没有自由向角色、超越者向经验之类的超越困境，也就没有相应的问题。[24]

上面的心性论论述，是本文的正面立论，也是下文的理论基础。正因为黄裕生不明儒学之究竟，才错误地提出了问题。

四、推扩普遍

儒学讲兼善天下，讲大同，讲天道大行于天下，就是讲普遍。但是，儒学之普遍与形而上学之普遍伦理规则大相径庭。第一，如果采用词性分析法，普遍伦理规则作为命题给出以后，就是一个外在于人的存在者化了的的标准，是一个名词性的。而儒学之普遍不是普遍性，《周易·乾卦》：“见龙在田，德施普也”，此普表达的是一种动态，指德普遍地施行。儒学之普遍，乃“使……普遍”，是动词性的，直接言说的是生存活动。第二，儒学之普遍不是伦理学这样的分类意义的普遍，而是全体大用之普遍，是天道之普遍，或者说是自由个体之良心之普遍。若仅仅追问儒学中的伦理资源，已经是按照西方文化样态的分类学裁剪儒学了。第三，因此，儒学之普遍不是相对于抽象普遍的具体普遍，而是推扩普遍，其言说方式是“使……普遍”，在“使……普遍”的生存活动中，完全可以因当下时境而随机应变，因革损益。它无所谓抽象（先验）普遍或具体（经验）普遍。

推扩是“使……行而远”，普遍也蕴含了“使……行而远”，二者的细微差别在于程度不同。推扩乃天道呈现为心性，心性发用流行在视听言动，推己及人，格致诚正修齐治平。推扩，必须而且只能呈现于视听言动、日用人伦、洒扫进退应对，具有生活的当下性。心性在一事一物中呈现天道，则天道就当下泽及而普遍到该事该物。如果心遮蔽，则天道就当下退隐。普遍是说天道呈现在心性，发用为视听言动，由近及远，泽被天下，使天道大行于天下。天下就是普遍推行之所及。天下不是一个范围，而是全体。往圣先贤对天道之推扩和天道之普遍以及由此构成的推扩普遍有丰富的思想。譬如，《尚书·尧典》曰：

曰若稽古，帝尧，曰放勋，钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。

《尚书正义》：“曰若稽古”，郑玄注：“若，顺。稽，考也。能顺考古道而行之者帝尧。”这即是说，道在于行（履践），而能行道者，帝尧也。“钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下”，克，能；光，充；格，至。钦明文思，为尧之四德。“安安”，意为“安天下之当安者”。四德“在身为德，施之曰行”。行，则是四德的发用流行，于是“允恭克让，光被四表，格于上下”。郑玄注：“既有四德，有信恭能让，故其名闻充溢于四外，至于天地。”“正义曰：……在于己身则有此四德，其于外接物又能信实、恭勤、善能、谦让……圣德美誉充满被溢于四方之外，又至于上天下地。言其日月所照，霜露所坠，莫不闻其声名，被其恩泽。”这就是说，天道呈现为帝尧之四德，四德呈现在帝尧之视听言

动，天道在视听言动中显现，遍及天下，“至于天地”。“克明俊德，以亲九族……黎民于变时雍”，也是说天道由近及远，层层衍射、推扩。这与《大学》的格致诚正修齐治平的推扩结构完全同构。这就是推扩普遍。

再如《孟子·公孙丑上》曰：（诸如此类的言论很多，不繁引。）

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

至于说道在于行的思想，就更多了。子曰：“人能弘道，非道弘人”（《论语·卫灵公》）；曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎”（《论语·泰伯》）？孟子曰：“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”（《孟子·梁惠王上》），此“推恩”就是良心之推扩；孟子曰：“行仁政而王，莫之能御也……孔子曰：‘德之流行，速于置邮而传命’”（《孟子·公孙丑上》）；孟子曰：“以德行仁者王，王不待大……以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。《诗》云：‘自西自东，自南自北，无思不服。’此之谓也”（《孟子·公孙丑上》）；孟子曰：“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道”（《孟子·滕文公下》），这里也讲良心之自行；荀子曰：“诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德”（《荀子·不苟》）；老子曰：“上士闻道，动而行之”（《老子·四十一章》）；庄子曰：“道行之而成”（《庄子·齐物论》）；陈淳曰：“道，犹路也……道之大纲，只是日用间人伦事物所当行之理。……道流行乎天地之间，无所不在，无物不有，无一处欠缺”（《北溪字义·道》）；戴震曰：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道……行亦道之通称”（《孟子字义疏证·天道》）。

既然天道之推扩具有生活当下性，一个人的生活是从家里开始的，父母是与自己接触最多的人，而且父母与自己在日用人伦中展开着最切己的交道，故亲亲就成为呈现天道、推扩天道的切近处。

从亲亲开始，这不是根据逻辑推论出来的结果，而是当下生活的敞开。同样，普遍也不是从亲亲开始进行逻辑的推论，而是从亲亲开始敞开生活。所以，生活本身才是我们立论的出之而又入之的旨归所在。从亲亲出发，推扩到尊尊、兄弟、夫妇、朋友，再到君臣、国家、天下。这里不是说其间有什么时间先后或者逻辑先后，而是说，生活即视听言动所及之处，就是天道心性的推扩之处，其间乃一以贯之。

虽然历史上并没有实现过天道大行于天下的推扩普遍，但这并不能否定儒学对普遍推扩天道的诉求。同样，西方也没有实现过任何一条普遍伦理规则。[25]

五、不理解地理解

黄裕生指责别人对儒家“不理解地理解”，而这恰恰是他常犯的错误。这里主要就“爱有差等”和“亲情”证明他误解了儒家。

对爱有差等，我可以从两方面证明。一是正面证明爱有差等可以推扩，甚至在一定意义上可以作为一条普遍规则（这个“普遍规则”比“普遍伦理规则”宽泛一些）。二是从反面反证爱无差等恰恰是不可能的，是荒谬的。

a、正面立证（兼有反证）。

何谓爱？或者说如何言说爱？第一，爱出于己而不是出于他人。爱不是公共价值、公共尺度和公共权力，也不是公共权力支持下的公共利益分配。爱的最基本的言说方式是：“我爱X”，并派生出“我以Y方式爱X”等等言说方式。言说就是生存建构，言说方式就是生存建构方式。而我是自由的，所以，我可以考虑时境有选择（选择即区分即差等）地发施我的爱。如何区分被爱者和如何选择爱的发施方式，那是我的自由。乞丐没钱我给他一元钱，父母缺钱花我给一千元；对言谈投机者与不投机者不一样，[26]等等。要注意，这里的自由是自由地爱，而不是肆意妄动、胡作非为。无论爱如何有差等，在理一处都是天理良心之呈现。因此，即使在旁人看来最缺乏力度的爱都是不可指责的。[27]我们可以说某人之爱不够好，但不能说他不好。反之，如果爱无差等，无区别地爱，意味着我无法选择，无法选择就意味着丧失如何去爱的自由。“如何”是指方式。如果无法选择如何去爱，则爱将被抽空蕴含在“如何”中的生活的当下性而成为不可能。虽然选择的丧失是在绝对服从爱无差等这一普遍伦理规则的名义下丧失的，但是自由终究丧失了。在此种情况下，爱无差等就使自由个体异化、沉沦，或者如被戴震所批评的儒学流弊之“以理杀人”。第二，因为爱出于己，爱总是“我”去面对当下时境而发施，所以，爱总是当下的。在生存论的时间意义上，爱（之发施）总是当下的爱，正在爱。所谓现成的爱不是真正的爱，而是“巧言令色，鲜矣仁”

（《论语·学而》）。而爱无差等，就是褫夺爱的时境（生活时间和生活空间）而沉沦为现成的爱。第三，爱有差等已经蕴含了比较观念，是比较的结果。何谓差等？就是因时境而区分对待而构成差别或者不同。差等是把爱在不同时境中的不同发施放入一个共时态中进行比较的结果。这个差等是多方面的。就亲疏而言，对与自己亲近程度不同的人发施不同的爱。如在某一危境中，若自己的母亲与别人的母亲都遭遇死亡威胁，而我只能救助其中一人时，我当然可以毫不犹豫地救助自己的母亲而放弃他人的母亲。而如果遵循爱无差等的规则，结果一定是所有面临威胁的人都死掉。因为遵循爱无差等，救助其中的任何一人人都缺乏根据：为什么要救助这个人而不救助那个人呢？既然找不到“要只按照你同时认为也能成为普遍规律的准则去行动”的规则，那就只好不行动，袖手旁观了。就时境而言（亲疏不同也是时境之一种），昨日给某个乞丐一元钱，今日看见一个更可怜的乞丐则给他十元钱，明日看见落水者则奋不顾身地抢救。之所以区别对待，只是时境不同而已。难道这样做有什么错吗？

爱出于己，我是自由的，生活是当下的，爱就有差等。爱有差等又包括了三个维度：一、爱应该有差等；二、爱必须有差等；三、爱在事实上有差等。从应然、必然、实然三个维度都可以证明爱有差等。否定任何一个维度，爱都会被抽空生活，沦为抽象的没有生活意义的死教条。是故，“爱有差等”圆融无碍，完全可以解释生活，完全可以在生活中一以贯之地推扩。它可以形式化为：我可以在不同的时境（Z）以不同的方式（Y）爱不同的人（X）。这是“三有”命题而不是“三无”命题，放在生活中看，它具有很强的普遍性，其普遍性的形上根据在于：任何差等之爱（有）复归理一处乃天道（无），并且天道之任何分殊都呈现为差等，万事万物各得道之一偏，这就是理一分殊。

b、反证。

爱有差等的反命题是“爱无差等”。爱无差等在根本上否定了个体的自由，从而否定了爱出于己，并否定了生活的当下性，它被形而上学地抽空了生活，因此，爱无差等这一命题不能解释生活，毫无生活意义。没有任何人能够实践。西方人对待东方人与西方人、白人和黑人、伊拉克人和美国人一样吗？历史事实与爱无差等之规则竟是如此昭然地相互践踏，而黄裕生等等却视而不见。[28]

也许反方会说，一切人的爱来自上帝的爱，一切差等的爱都是上帝的爱，因而是无差等的爱。这个辩解完全无效，其逻辑是：虽然生活中或者经验中的爱是有差等的，但是在概念上都是爱，都是先验的上帝之爱。所以，这个逻辑的本质是：差等的爱是无差等的爱，经验的爱是先验的爱，非A是A。而非A与A在逻辑上不是同质的，A被先验化了。先验化的结果是，无差等的爱（A）成为种概念。因此，“上帝的爱”再一次成为抽象空洞的概念，辩解也就成为废话。

——是故，黄裕生所说的“爱有差等，这是儒家伦理学中最荒诞、最黑暗的思想”，恰恰被证明为：

爱有差等，是合理、光明的思想。

反之，爱无差等却被证明为：

爱无差等，是伦理学中最荒诞、最黑暗的思想。[29]

2、亲情

黄文指责儒学持“亲情至上”观念，这完全是对儒学的污蔑。黄文在此对儒学的攻击逻辑是先捏造一个事实，而这个事实显然是该批评的，再把捏造的事实作为对象来批评。在逻辑过程上，黄裕生又是无懈可击的，但是，他立论的前提是完全错误的。所以，要瓦解黄文对儒学的批评，只需要厘清事实。

儒学重视亲情，这毫无疑问。是否有些儒学末流夸大亲情，不敢否定。但从儒学主流看，这里有几点可以告诉黄裕生。

第一，从上文的心性图（图示2）以及心性论可知，在分殊处看，儒学的出发点不是亲情，不是角色（关系），而是天道。

第二，从推扩普遍可知，重视亲情是因为亲情乃经常的日用人伦，是天道的经常的流行处，也就应该是爱、是良心的经常的流行处。“孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》），正是在这个意义上讲的。这也叫作“近取诸身，远取诸物”（《周易·系辞》）。重视亲情，乃是推扩之近者，由近及远，并且可以有差等，爱方日行日远，推扩出去。如果连身边的亲情都不能持守，遑论普遍，遑论爱无差等。[30]

六、“深度逻辑学”的荒谬

康德把形式逻辑视为不二法门，研究过康德的黄裕生应该懂一点点逻辑。但是，我发现他居然公然在非常关键的论证环节中乱用逻辑，暗渡陈仓。

在对父子互隐的批评中（第22—23页），黄裕生的逻辑推论预设了几个前提。第一，他认为每个人都坚持根据某种普遍伦理规则而生活，会把该规则贯彻到底。因此，他才有“既然父亲偷了羊，儿子掩盖隐瞒，是直，是有理由的，那么，不管父亲干什么罪恶勾当（比如父亲杀爷爷），儿子又有何理由不隐而盖之呢？……”（第23页）之类的说法。但是，这个前提完全不能效验生活。在生活中，很多人都愿意而且实际上无根据地生活着。前文讲了，普遍伦理规则迄今尚未找到，所以即使有人愿意根据普遍规则生活，也无规则可据。第二，既然每个人根据规则而生活，那么就需要规则，所以，黄裕生把“直”等同于一种伦理规则，而且把“直”按照普遍规则进行推论，[31]从而完成了他的前提预设。何谓规则？规则必须具备一个条件：可以命题化。按照黄裕生引用的冯友兰的解释“‘直’就是根据自己的真情实感做事说话”（第22页），情感可以是非理性或者无根据的，不可命题化，故黄文引用冯友兰的解释恰恰是搬石头砸自己的脚，证明“直”不是规则，当然更不是伦理规则。如果我们尽量回到古人的解释系统中，就更不会把心性论中的“直”随意作现代解释而理解为规则。若“直”是规则，则“直”可以命题化，因而可以作为标准检验生活中哪些行为是心“直”的表现。然而，“直”根本不具备规则的这些特征。那么，“直”是什么呢？“直”是心发用而呈现的一种“情”，这里不准确地把它表述为情感。（并且，完全不能撇开性善论来讨论“直”。不详论）。是故，黄文把“直”当作规则并因此作的一系列推论完全是错误的。

黄裕生在错误前提之下作了错误的逻辑推理。他犯了以不完全归纳方法得出一个大前提，并按照大前提进行无限推理的逻辑错误。

叶公与孔子的对话是就“攘羊”这件事进行的。攘羊是不是一种今天意义的偷盗事件，姑且不论，这里可以承认黄裕生的认定：攘羊是一件偷盗事件。我们把“对攘羊偷盗事件的容忍”看作A1，把对其他偷盗事件的容忍分别看作A2、A3……An，把所有偷盗事件的容忍看作集合A。即使假定孔子支持对攘羊偷盗事件的容忍，在逻辑上就是证明了A1，但是，在逻辑上完全不能根据A1证明A2、A3，更不能证明集合A，也就是不能证明孔子支持对其他偷盗事件的容忍，更不能证明孔子支持对所有偷盗事件的容忍。这在形式逻辑上就是不完全归纳不能得出对集合属性的准确认定。不完全归纳法是不可靠的，即不是必然的，这是经验论面对的理论困境。而黄裕生居然从先前的先验思路一下子跳到这里的经验思路，通过经验方法得出一个具有普遍性的逻辑前提，又回到了先验思路，再根据得出的逻辑前提在先验思路中展开无限推理，创建他的“深度逻辑学”，却完全不顾其中的存在的巨大的逻辑漏洞。（同样，某人要偷羊，并不能证明他要偷其他东西，以至要偷一切东西。）

并且，由于“直”不是规则，故不能从父亲偷羊子为之隐是“直”，推论出父亲做其他坏事子也要为之隐，也即不能从“父偷羊—子隐—子直”这个当下的个别的事—情（事件—情感）结构推论出“父做坏事—子隐—子直”这个一般的事—情结构。情感是当下的，根本不

能从对那件事的情感推论到对类似于那件事的这件事的情感。逻辑不适用于情感，不能对情感作推论。所以，黄裕生在此对逻辑推理的运用本身就是滥用逻辑。

不完全归纳法不能得出对集合属性的认定，也就是日常思维都在遵守的不能以个别取代一般的原则。而黄裕生的逻辑正是以个别取代一般。因为A1，所以A2，所以A3，所以An，所以A。他在文中的逻辑表述是：因为子为父隐攘羊（A1），所以他就会为父隐杀人（第22页“既然父亲偷了孔先生家的母羊”以下），所以他就会为父亲隐一切偷盗事件（A）。并且，黄裕生继续他的“深度逻辑学”，进行“深度推理”，从而有了一系列假设，即：无限假定事实或者条件，形成前提，再进行无限推理。（此即黄文批评“亲情至上”的逻辑。）黄文说什么“假如被偷盗的母羊正好时孔子家的……”（第22页）再进一步，黄裕生的“深度逻辑学”竟然深刻到了如下深度，“实际上，既然父亲偷了羊，儿子掩盖隐瞒，是直，是由理由的，那么，不管父亲干什么罪恶勾当（比如父亲杀爷爷），儿子又有何理由不隐而盖之呢？……”“这样隐下去的结果是什么？……我相信，孔子也正是出于这个想法而主张父子相隐的”（第23页）。——啊！？

本来，以上论述已经足够揭露黄裕生的“深度逻辑学”的荒谬了，但是，为了让他绝对遵循普遍规则，下面请他自己在生活中执行自己攻击别人的逻辑。

前提：黄裕生和他的亲人以及旁人（设为S1）都不是完人，因此一定犯过或大或小的错误A1。这个立论前提完全可以验诸生活，所以是坚实的。按照黄裕生的“深度逻辑学”，S1既然犯了错误A1，并自认为犯错误是有根据的，那么他就会把他遵循的根据坚持下去，形成普遍伦理规则，因此他就会犯错误A2，错误A3，以至错误An，并且会犯一切错误A。因此S1就是一个十恶不赦的人。

面对S1这样的人，黄裕生应该怎么办？即使他不会见义勇为而去杀掉S1，至少也应该向警察机关举报S1。但是，如果黄裕生举报了S1，他就应该继续举报S2，直至举报他所接触的一切人。因为一切人都不是完人，犯过错误，而且会把犯错误的根据坚持下去而成为十恶不赦的人。并且，按照“深度逻辑学”，黄裕生作为一个S1，也是十恶不赦的人，因此，他应该自首，甚至自杀——如果他还有良心的话。

但是，黄裕生既没有举报S1，也没有自首，而是在《中国哲学史》上发表文章宣扬普遍伦理规则。接下来的“深度逻辑”是：既然黄裕生隐瞒了S1（包括自己）的错误A1，那么他就会隐瞒错误A2，以至隐瞒一切人（S）的一切错误（A）。因此，黄裕生完全是一个假话连篇，瞒天过海的人，他说的话完全不可相信，他宣扬的普遍伦理规则连他自己的都不能解释，遑论解释所有人的生活，所以完全是自欺欺人，并且他应该承担他所宣扬的“绝对责任”。怎么办？

七、言说方式的混乱

以下对黄裕生的言说的分析似乎吹毛求疵，但是，如果不从细节处理解他的混乱和错误，就可能不自觉地接受他用具体的语句表达的内容和逻辑，从而陷入他的逻辑圈套。先分析几则

例子。

a、“一个人的存在要多于或者大于他所是的角色”（第13页）。黄裕生似乎想摆脱形而上学的钳制，“一个人的存在”肯定不是指现实性，因为“他所是的角色”才是现实性，是故“一个人的存在”指的只能是可能性。如果在形而上学的思路，可能性在逻辑上低于现实性，而不是在数量上大于或小于、多于或少于现实性。如果在生存论中，恰恰是非现成性（即能在）高于（即优先于，也即先行于）现成性（即现实性，也即已是的角色），而不是“多于或者大于”，因为现成性是完成的、封闭的，能在却是敞开的，随机缘而到场的。能在比角色更源始。是故，黄文的说法无论在形而上学还是生存论上都是混乱不通的。

b、“‘我’必须首先是我自己……退出一切关系，我并不就不存在，我仍是我自己”（第14页）。前文已提及此言。海德格尔指出，是生存活动使物成为物，使自己成为自己。如果退出自由呈现出来的一切关系（有），则自由（无）无法显现，自由就无所谓无，无也无所谓无，根本无所谓我自己。“我仍是我自己”乃是先验的物自身观念的表现。这里并不是否定黄裕生运用了先验思路，而是说，他的言说交织着形而上学的概念话语和生存论言说，既没有区分二者，也没有把二者贯通，结局却是乱七八糟的一锅粥。

c、“是自由意识这种本相存在使人有了生活，而不是人的生活使人有了自由意识”（第17页）。这里根本没有谁使谁的问题，否则一定陷入形而上学的先验思路而面对超越困境。自由与生活的源始关系乃是当下的一贯。

d、“人是携带着绝对尊严、绝对权利与绝对责任进入社会（关系）的，而不是从关系社会中获得这些东西”（第18页）。这里的形而上学话语又使黄裕生面对自由个体与社会的关系的难题。他应该摆脱这样的话语。在生存论中，社会是共在的存在者化。

e、“有一定血缘关系并不一定会产生相应的亲情，一个不知道养父母并不是自己的亲生父母的人，他对亲生父母不可能有什么亲情，哪怕他们是邻居”（第21页）。此言说明黄裕生的思路很混乱。不知道养父母不是亲生父母的人，对他自己而言（而不是对知道实情的旁观的言说者而言），养父母是不是亲生父母并不在他的视域中，他根本不会对养父母是不是亲生父母发生问题，所以他对养父母的亲情就是对父母的亲情。准确地说，他根本无所谓知道还是不知道养父母是不是亲生父母，对父母的亲情无所谓是不是对亲生父母的亲情，也根本无所谓对邻居的亲情问题。但这个问题对于知道实情的旁观的言说者来说是成立的，因为在言说者的视野出现了几个对象：儿子、养父母、邻居（亲生父母），只有知道实情的旁观者才会把三者之间的血缘关系作为问题，并且把在视域中出现的几个对象按照因血缘关系而形成的问题来打量。也就是说，在儿子和言说者的各自视域中当下到场的东西与各自的当下问题不同，各自的生活境域和生活建构也就不同。

黄文中诸如此类的混乱说法还不少。这些说法似乎不重要，却正是黄裕生建构其理论的一个个细小的关节点。稍不注意，就会让他暗渡陈仓，使他的前提、论据、论证和结论似是而非地成立。所以，要用金针挑剔其不通之经络。

只要细细管锥，就会发现黄裕生的言说方式的混乱。他经常不作任何提示或者通过暗含的逻辑来过渡就随意使用和变换形而上学话语方式与说方式，结果陷入如此尴尬境地：虽然他拔苗助长康德的努力失败了，却成功了降格[32]了海德格尔。

最后再补充几句。

就黄文看，黄裕生的用词强硬、措辞强烈、色调鲜明、论断坚定、架构宏大、气势雄伟、高屋建瓴，使他把自己置于居高临下的制高点来审判整个中国文化，并且在行文中表现出对西方文化和自己的坚强信心，并进一步表现为对中国文化的咄咄逼人的霸气。但是，我并不认为黄裕生的信心和霸气是虚假的，是纸老虎（尽管他引为自信的理论实际上完全不是坚不可摧的）。相反，我从黄裕生对自己的真实的信心和霸气中感受到了深深的危机和忧患，因为我从其中感受到了西方文化对中国文化的进攻态势。黄裕生的信心和霸气在根本上不是来自黄裕生自己，而是来自西方文化，来自近代以来夹持着坚船利炮进攻中国文化的西方文化。黄裕生等等（如自由主义西化派）不过是西方文化在中国的代言人而已。这凭借经济、军事强势而成为强势文化的西方文化，步步紧逼，使中国文化日渐式微。

与此密切关联的另一面则是，在五四之际以来的中西文化交锋和冲突中，中国文化的守护者基本上处于且战且退的防御态势，进攻力量明显不足。这说明中国文化面对的问题很严峻。中国文化所处的历史情势是不得不面对、回应现代性挑战，并因为清末民初尤其是新文化运动中中国人自己对自己的传统文化的杀伐、摧毁，使中国文化面对的一切问题都可以还原为在近代历史处境的中国文化的合法性问题，也就是中国文化究竟还能不能作为思想资源承担起复兴中华民族的历史使命。例如，中国哲学合法性问题根本上首先乃传统文化的合法性问题，即传统文化在现代性挑战下，是否能回应挑战，是否有必要存在下去和以何种方式存在下去的问题，并由此派生出“中国哲学”（指五四之际建构起来的中国哲学）的合法性问题。所以，如果对问题逻辑没有很好的解蔽和把握，问题的解决何以可能？

就目前的学术界而言，首要的问题是：我们连真问题都没有，而且还不知道没有，更缺乏对问题的历史的解蔽。与之如影随形的问题是：我们总是信心不足。信心不足使我们总是防御，总是回应挑战，总是缺乏反击，甚至总是接受对方的逻辑。我们应该利用中国文化资源，利用世界历史的某些形势，应答中华民族伟大复兴之深切呼唤，砥砺豪迈弘扬大道，让大道行世而道世相彰，复兴中华民族！

[1] 国家命运之变迁引发学术的变迁，学术又回过去影响国家建构，对这一重大的历史过程的论述，可以参见罗志田《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》，三联书店，2003年1月第1版。

[2] 黄裕生：《普遍伦理学的出发点：自由个体还是关系角色？》，《中国哲学史》2003年第3期。下文简称“黄文”。由于此文较长，下文涉及或者引用该文时，常常注有所涉内容在该期《中国哲学史》上的页码。

[3] 海德格尔：《存在与时间》，第6—7页，三联书店1999年12月第2版。

[4] 我把研究者所根据的理论称为源理论，把研究者根据源理论投射到投射域而产生的问题成为投射问题，把被研究者以源理论作为方法来研究的现成对象称为投射域。黄裕生在文章中并没有明确表明他的源理论是什么，但从他对他的文章的缘起的说明（第13页脚下）和他

的学术研究背景，大致可以看出康德的先验哲学（并夹杂着海德格尔的生存论）是他的源理论。

[5] 黄文说：“作为道成肉身，耶稣就是每个人必须独自面对的绝对原则”（第21页）。黄文多处表达了这样的意思。的确，在先验哲学中，超越者、上帝、绝对普遍性就是一回事。

[6] 文德而班：《哲学史教程》，第796—797页，商务印书馆1993年10月第1版。

[7] 如此得出的“这是某物”的回答，实际上是对某物的当下呈现样态也即与此在的打交道方式的言说，而不是能够普遍化的定义。彻底的能够普遍化的定义是不可能的。苏格拉底至死也不知道德性究竟是什么，亚里士多德则进一步得出彻底的定义是不可能的结论。亚里士多德指出，在定义中，“要想达到无可再解析词项，这是不可能的”（《形而上学》994b 21，吴寿彭译，商务印书馆，1959年12月第1版）。

[8] 如果用西方的语法分析方法，乃，不仅可以表示陈述或者判断，而且直接就可以作动词，如王弼注《老子·四十二章》说：“万物万形，其归一也。何由致一？由于无也，由无乃一。”

[9] 这里对定义的形而上学存在论分析是在海德格尔生存论视野下展开的，实际论述的是生存论向存在论的派生。黄裕生强调“所谓人的本相与角色的存在论区分”（第13页），在生存论视野下，存在论并不是源始的，真正源始的是生存论。所以，他的区分在一开始就不彻底。

[10] 此规则可以有不同的表达方式，诸家的中文翻译也各有小异，这是苗力田的翻译，参见康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海人民出版社2002年6月第1版。

[11] 其实，虽然西方没有找到普遍伦理规则，但也许非规则性的伦理思想是可能有的，如儒学主张的“和而不同”。“和而不同”不是一个规则，不是要自由个体去遵循一种外在的普遍性，而是把自己面对的他者放在当下时境来考虑，与自己构成当下的关系。此姑且不论，详付另文。并且，后文论证的“爱有差等”在某种意义上似乎可以普遍化。不过“爱有差等”是否符合普遍伦理命题形式，尚不敢断言。

[12] 这个问题已被海德格尔解决了，黄裕生居然仍旧陷在形而上学中。下文主要以儒学话语言说之。但是，由于诸子同出于周代王官，至少在孔子之时，儒道并未分裂，所以，本文在文献上并不局限于后世意义的儒家，兼采了一些先秦道家文献。

[13] 之所以说“姑且承认”，是因为黄裕生对意识的使用是很混乱的。他讲的意识（第15—16页），夹杂着不少西方哲学家的痕迹。在言说方式上，他模仿海德格尔，如他说“意识从无开显出来”等，但又与海德格尔相去甚远。他受胡塞尔纯粹先验意识的影响，但又变了味。我还读出了黑格尔的影响。当然，还有康德的痕迹。之所以混乱是因为：一、他没有明确表明其思想来源；二、他没有引用文献；三、更根本的是，他自己的意识就是混乱的。在黄文中，似是而非的混乱非常多。

[14] 黄裕生这里有一个须得指出的用语错误，“赋得”应是“获得”。

[15] 五四前后以来建构的中国哲学，好比附，用中国的东西去比附哲学，形成“中A是西

B”这样的言说方式。如此建构起来的中国哲学是比较哲学。黄裕生的文章，把儒学伦理与普遍伦理相比较，得出儒学伦理非普遍伦理的结论，也是比较哲学。同样，由于针对的是黄文，问题的产生有强烈的西方背景，所以我也不能回避比较。不过，下文对心性论的解释，尽量避免比较。即使作比较，我也尽量改变旧有的比较的言说方式，把“中A是西B”改成“西B是中A”。此两种言说方式有重大区别，本人曾作专文讨论。

[16] 关于这部分心性论，本人曾有过详细讨论，为省篇幅，这里只勾画其基本架构，略去许多文献。

[17] 蒋锡昌：《老子校诂》，第113页，成都古籍书店，1988年9月第1版。

[18] 限于篇幅，不详论。参见：王弼注《老子·四十二章》、《老子·四十章》；严遵《老子指归·道生一篇》，严遵也讲“性命所以”，正是“天命之谓性”；《周易正义》对《系辞》“是故易有太极，是生两仪”、“一阴一阳之谓道”的注及疏和《复卦》象辞之注；《老子·一章》：“无，名天地之始；有，名万物之母”；《老子·十六章》：“致虚极，守静笃……夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命”；《庄子·天地》：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形”；《荀子·解蔽》：“虚壹而静”，等等。宋明理学讲无、静的更多，形成体系庞大的心性论。另参见：蒋锡昌《老子校诂》，第279页，成都古籍书店1988年9月第1版；古棣《老子校诂》，第24页，吉林人民出版社1998年8月第1版。

[19] 西方讲的自由是否可以在这个意义上相当于儒学之自然，暂且不论。

[20] 海德格尔也说，是生存活动让物显现，使物成为物。物乃聚集，聚集的是人的生存活动（参见海德格尔：《物》，《海德格尔选集》（下册），孙周兴选编，三联书店1996年12月第1版）。在生存活动中，通常所谓的人、与人打交道的物、因物而牵连的世界，都在生存活动本身中一体化。《存在与时间》也对外物乃生存活动的派生作了详细分析。

[21] 这个“一”不是作为数字的一，而是使之一体化的一。《说文解字·一部》：“一，惟初太极，道立于一”，就是说天道在生存活动中显现为有，天地人物都在活动中显现而一体化。此一也即“一统天下”之一。

[22] 需要明白，“不”，不是源始的，乃能之派生。性乃无，无乃能。能因“不”而分殊为二。其一为源始之能或本然之能，能本然地呈现心性，这在心性图中就是从A到B到C到D（E）到F。其二为派生之能，能“不”本然，对心性之本然的“不”即遮蔽，这在心性图中就是从C到G到H的“心蔽”。正是派生之能，才使从C到G到H的“心蔽”与从A到B到C到D（E）到F的“心呈明”构成区分而构成善恶对待。若心蔽则应解蔽，因心蔽而解蔽而明明德，即心性图中的从H到I到A，则是对心蔽的“不”，也就是对本然的“不”的“不”。这第二层的“不”当然也是派生的，而且是进一步的派生，构成双重的“不”。双重的“不”就是复归，也是“反者，道之动”。故本然之能即能，派生之能即不。

[23] 换一种角度，超越问题之产生就是因为在人（心或自由个体）之外预设了一个外物即超越者，从而构成心物二元论。

[24] 若因此而认为儒学没有问题了，美化儒学，显然是自欺欺人。但儒学自始至终首要关

注而且尚未解决的根本问题是人的生存问题，即：人如何可能履践天道，安身立命？同时，这个问题决不仅仅是儒学的问题，更是人类的共同问题。

[25] 立论比驳论难。就理论解释世界而言，提供解释不是儒学之根本。儒学之根本在于行道。道，行之而成，而不是论之而成。就心性论的解释力看，尽管它摆脱了心物二元论，是否就完全解释了一切呢？我不敢肯定（但我目前认为心性论是圆融无碍的）。若管锥具体言论，古人有许多话不可理解，甚至有许多错误，并不奇怪。对古人的质疑也并不是从现代人开始的。黄裕生引用的《孟子·万章》的万章就在怀疑，《论语·子路》的叶公也提出了对直的不同理解。宋儒好疑，甚至怀疑得有点轻率，清儒好疑且颇重证据。譬如，清儒戴震说儒学流弊“以理杀人”，这对儒学流弊的攻击是非常尖锐的，五四之际的“吃人的礼教”之类的攻击未尝比戴震更严厉、更深刻。而黄裕生的怀疑及其批判精神和方法与古人相比，并无任何高明之处。若黄裕生旨在攻击儒学流弊，我完全赞同。但是从黄文看，他倒颇有以偏概全、执其一端而不顾其余、乱打棍子、乱戴帽子的架势，这与五四新文化运动对传统的杀伐如出一辙：破坏过甚，建设不足。

[26] 对言谈投机者与不投机者的区别地爱并没有介入功利考虑。

[27] 古人很直截了当地说出了爱是论心不论迹的：“万善孝当先，论心不论迹，论迹家贫无孝子；万恶淫为首，论迹不论心，论心世上少完人。”

[28] 从解释生活出发，黄裕生首先应该批评形而上学的普遍伦理规则，而不是儒学。解释生活是黄裕生的旨归，因此，解释生活成为本文与黄文展开争论的共同标准（或平台），但这个标准本身既不是某种具体的理论，也不是通常的现成化的标准。是故，任何理论在本文和黄文中是否能够取得足够的合法性，唯一的标准就应该是：审视它能否尽量地解释生活。基于这个标准，我可以作出如下裁判：黄裕生完全不是用理论解释生活而让理论与生活一贯，而是用理论演绎生活，用理论强加生活。至于他以基督教立场批评儒学，更是党同伐异，完全没有对话平台，在学理基础上完全不能成立。因为按照与黄裕生相同的逻辑，完全可以以儒学立场质问基督教：基督教有无天道一贯思想？有无仁义礼智信思想？有无仁政思想？为什么？

[29] 至于黄裕生说“它（引者按：指爱有差等）在理论上导致整个儒家伦理学陷于相对主义和特殊主义，从而否定一切绝对的普遍性伦理法则”（第20页），他居然把生活的当下性归结为相对主义和特殊主义，让我对研究过海德格尔的黄裕生不得不表示佩服。




[30] 再如，黄裕生还说儒学把“父母在，不远游”，“君叫臣死，臣不得不死”以及其他各种严刑峻法当作普遍法则在遵循，而对其公正性和合理性丝毫不加以怀疑，而且这也是人类自我陷入的蒙昧状态（第17页）。这也完全是污蔑。什么时候儒学把严刑峻法当作普遍法则来遵循了？黄裕生为什么不看看孟子的“行一不义，杀一不辜，而得天下，皆不为也”（《孟子·公孙丑上》）之类的言论？儒学之旨归乃恢弘大道，行之而成，黄裕生对此却完全漠视，根本就失学术的基本规范。

[31] 参见第23页“既然父亲偷了羊”以下黄裕生的推论。

[32] 降格一词，借用的是四川大学哲学系余平的用语，意指海德格尔的后学及阐释者经常跌出生存论，或深或浅地跌入形而上学存在论。

甲申年八月十一/西元2004年9月24日
于武汉大学珞珈山麓东湖之滨
(作者系武汉大学哲学学院04级博士生)

相关链接: [争鸣: 情感与正义·伦理与法律](#)

 关闭窗口  发表, [查看评论](#)  打印本页

发表日期: 2004-11-23 浏览人次: 3023

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。