论阐释的有限与无限

——从 π 到正态分布的说明

张　江

【内容摘要】阐释的约束与开放、有限与无限、确定性与非确定性等问题，是阐释学的基本问题。阐释是无限的，同时又是收敛的。阐释因开放而无限，因有限而收敛。作为一对相互依存的共轭变量，两者之间是相互包含、相互决定的积极关系，而非相互否定、相互排斥的消极关系。时下流行的理论主张对文本的阐释无标准可言，阐释只能绝对开放，文本具有无限意义。无论何种文本，只能生产有限意义，而对文本的无限阐释则约束于文本的有限之中。区别于“诠”与“阐”的不同目标及方法，π 清晰地呈现了“诠”的有限与无限的关系，标准正态分布清晰地呈现了“阐”的有限与无限的关系。

【关 键 词】阐释学　有限与无限　阐释　π　正态分布

【作　　者】张江，中国社会科学院大学教授。（北京 102488）

阐释的开放与收敛、有限与无限，一直是阐释实践及理论发展中永远争论不休的重大问题。20 世纪中期以来，西方学术界，包括哲学、史学、文学及艺术理论等多学科，对此亦有无数讨论与争执。诸多流派、各种观点，层出不穷，各执一端。一些重要成果影响巨大，一些努力和探索渐为达成共识，但从总体上看，依然未有定论。概念混淆不清，证词流于空泛，倚重权威言说，少有确当判断，问题讨论仍停留于无休止的混沌之中。为此，本文试图借鉴自然科学方法，由圆周率 π 而上手，达及概率的正态分布，给出对此问题的分析和说明。

阐释开放与收敛问题的理论准备

远自古代希腊，从色诺芬与柏拉图对苏格拉底思想的不同传承开始，关于阐释的开放与约束就已生成无尽争论。上溯中国春秋战国，孔孟与老庄对阐释目标的确定与追求，亦有相互对立的

两条路线。阐释是一种主体间不断对话的精神活动，无论如何定义与展开，任何阐释主体都无法回避的基本问题是，如何认知并说明开放与约束的关系。20 世纪以来，两种阐释路线的争论日趋对立。占主导方向的理论是,决断性地坚持阐释具有绝对开放性,文本具有无限意义。阐释的目的，就是不断附加文本的无限意义：同一主体可以对文本作无限理解，不同的阐释主体可以对同一文本做出无限不同以至完全相互对立的阐释。更进一步，阐释不是寻找意义，而是添加意义，其意义的扩张与推衍，完全由阐释者决定，与对象文本及生产者无关。特别是关于文学文本的阐释，受益于接受美学或读者中心理论的主张，文学文本的意义完全由阐释者一方任意决定。对于同一文本有无穷的理解与阐释，无真无假，无是无非，无约束可言。阐释的无限开放，是对象文本及阐释本身获得意义的先决条件。另一个方向的理论是，决断性地坚持阐释的约束性，阐释的唯一目的，是确当把握文本所固有的本来意义，此意义或为作者所赋予，阐释主体对文本的阐释聚焦于此。在西方，受益于圣经解释学和法律解释学的传统，有人主张保卫作者，坚守意图；在东方，受益于儒家解经传统的影响，训诂与注疏之学于当今文学经典的研究，仍为潮流之主导。

孰是孰非，千百年来几无定论。应该说，各有道理和偏误。阐释问题的核心是约束与开放、有限与无限、确定性与非确定性等诸多要害关系，其张力平衡与和平共处，应如何辨识与说明。实现此目的，首先要厘清几组基本概念的区别与意义。

第一，文本开放与阐释开放。此为含义完全不同的两个概念。文本开放，意味文本的外向敞开。这里的敞开，意为且仅意为允许他者对文本作开放、无约束的理解与阐释，且可能无限，非指文本具有无限意义。阐释开放，是阐释自身的开放，意为他者可任意理解与阐释文本。此为阐释的自由,与文本无关。以阐释的开放代替文本的开放,将阐释意义的无限代替为文本意义的无限，违反阐释逻辑。[①]厘清此点，是正确理解阐释有限与无限关系的基本前提。

第二，阐释的边界与阐释的有效边界。阐释无限，意即阐释无边界。任何阐释者均可行使自由权利，无边界地阐释确定文本，无阐释约束。阐释的有效性，是有边界的。可称为阐释的有效边界。有效阐释的边界，由多个元素决定。作者赋予的意图，文本的确当意义，文本的历史语境，民族的阐释传统，当下的主题倾向，如此等等，决定了阐释是否有效及有效程度的边界。而上述一切，包括其他更深广的内容，或显或隐，都将集中起来，归化于确定时代下的公共理性之中，对阐释的有效边界作出判决。阐释可以无限，但非全部有效。只有为公共理性接受的阐释，才为有效阐释，才可能推广和流传，并继续生成新的意义。有效阐释的边界在，且只在公共理性的框架之内。不能用阐释的有效边界代替阐释的边界，以此否认阐释的无限性；不能虚设阐释的边界代替阐释的有效边界，以此否认阐释的有限性。

第三，意蕴、可能意蕴、意蕴可能。按照我们的定义，“意蕴”是指文本所包含和能显现的本来意义，包含作者的意图赋予。“可能意蕴”是指文本自身的可能意义，这些意义包蕴－内含于文本，且可能不为作者所认知，但可为阐释所揭示，最终显现自身。这经常表现为，不同时代和语境下，同一文本的不同意义被发现，呈现文本自身所可能的丰富意蕴。但前提是文本自身有所意蕴，而非他者赋予。文本的可能意蕴有限。“意蕴可能”是指由阐释生发意义的可能，即阐释者对文本自在意义的挥发可能。这些挥发包蕴－内含于阐释结果之中，源于阐释者的意图与冲动，可为阐释者自由操作，强制文本以意义。意蕴可能无限。可能意蕴，大致可喻为文本之能指，即文本所能给予，并与其所指对象相符的意义能指；意蕴可能，大致可喻为阐释之所指，即由阐释者生发的所指,文本能指与阐释所指一致,阐释可能有效；部分相违,其有效性消减；完全相违，

①关于阐释的逻辑问题，可参见张江:《阐释逻辑的正当意义》,《学术研究》2019 年第 6 期。

不为公共理性所承认，阐释彻底无效。

第四，诠与阐。诠与阐都是开放的。但是，从“释”的不同目标与路线说，汉语言文字中，诠与阐义不同，且差异鲜明。诠，从言，全音，以确证经籍之本义，尤其是以书写者原意为基本追索，无歧义、可印证、学术共同体普遍认可，乃达释之目的，所谓“诠正”是也。阐，从门，单音，以文本为附体，推阐大旨，衍生义理，尚时重用，且“道常无名”，“寄言出意”，乃达释之目的，所谓“阐发”是也。如此区别，直接决定诠与阐者对开放与约束、有限与无限的理解与界定。应该清楚，对诠而言，约束，有限，是为追求，但同样具有无限空间。对阐而言，开放，无限，是为本征，但同样归于有限。确切表述：诠在有限中无限；阐在无限中有限。从诠与阐的本性说，诠与阐都以文本的开放为前提。诠，核心追求是寻找与求证文本的可能意蕴，排除文本以外的任何可能；阐，核心追求是附加与求证文本的意蕴可能，将无限可能赋予文本。模糊诠与阐的区别[①]，模糊两者之间的不同目的、路线、标准，空谈有限与无限，只能陷入混乱。

① 关于“诠”与“阐”之区别，详见张江：《“阐”“诠”辨》，《哲学研究》2017年第12期。

对阐释的开放与收敛、无限与有限关系的基本判断

阐释是开放的，同时也是收敛的。阐释因开放而无限，因有限而收敛。作为一对相互依存的共轭变量，两者之间是相互包含、相互决定的积极关系，而非相互否定、相互排斥的消极关系。开放与收敛平衡，无限与有限相融，无限在有限中展开，有限约束界定无限。一般表述如下：

第一，阐释的无限。对确定的对象文本，阐释可创造无限意义。我们的根据是：其一，同一阐释主体，把握同一文本，因无穷变化的理解，生成无限意义，实现阐释的无限；同一阐释主体的反思无穷，再生无限的阐释。其二，不同的阐释主体，把握同一文本，因无穷的不同理解，生出的阐释无限；阐释主体无穷延续，一代又一代阐释者，对确定文本无限理解和阐释下去。其三，时代无限，语境无限，不同时代的阐释主体，因时代变迁，对同一文本，生产与其他时代不同的阐释；同一时代，语境不同，对同一文本，生产无穷差别的无限阐释。其四，以上三种可能叠加重合，新的阐释永无穷尽。由此，阐释的展开与结果，无穷尽、无边界、无定论。

第二，阐释的有限。阐释为多种条件所约束，其总体结果是收敛于有限论域之内。其约束条件为：其一，阐释对象的确定。文本进入阐释，阐释乃为可能。阐释是对此文本，而非他文本的阐释。此文本的存在，使此阐释得以展开。离开对象文本，离开对此文本的阐释，阐释失去意义。此文本的存在，是此阐释的生成前提。有关阐释的约束条件中，此为根本之点。其二，对象文本为有限文本，文本的有限性约束阐释。阐释者的无限理解与阐释，不可能无鉴别、无选择地全部贯注于文本，为文本所容纳。对文本的阐释，或说阐释本身，无论如何无限，均与对象文本相融。意义的添加，基于意义的发现，无论如何无限，均应根基于文本，或无限趋近于文本，阐释因此而有限。其三，阐释主体可前置阐释的自我意图，且将一己之意强制于文本，肆意扩大对象文本的意义。但无论怎样扩大，确定文本的阐释，应为文本可能之“有”，超越此有，对此文本的阐释虚无。

第三，阐释的收敛。公共理性的承认与接受，约束阐释向有限收敛。其一，阐释主体的理性约束。阐释是理性的。阐释主体运用理性对文本做区别于他人的阐释。阐释者自我认定，其理性阐释可能为更广大的公共理性所接受。此诉求本身当然蕴含着阐释者承认和服从公共理性的约束。其二，同一的群体理性，约束阐释向有限收敛。视域大致相同的阐释主体，对同一文本，无论生成多少不同阐释，因阐释群体的理性选择趋向，无限的阐释生成有限重合，决定有限群体的阐释，

呈收敛状态。其三，普遍的公共理性，决定阐释的收敛趋紧。公共理性当然更广大地包含独立主体及群体的理性要素，其理性同一更为有限，对阐释结果的选择当更加严格。在当下语境中，公共理性约束阐释者做出为公共群体所能接受的最佳阐释；在历史语境中，公共理性的持续进步，决定符合历史诉求的阐释进入历史，并为对象文本所集合，共同接受历史的检验，最终进入人类公共知识体系。公共理性的选择与认定，约束无限阐释的有限命运。在确定的历史区间，无限的阐释为有限。公共理性的选择，是阐释的开放与约束、无限与有限的最佳聚合点。无限主体的无限阐释，均收敛于此，接受无限进步的公共理性的检验。无限的阐释，收敛和确定于有限区间。①

第四，阐释的有效性。阐释的开放为无限，但是，无限生成的阐释绝非无限有效。阐释的有效性由公共理性的承认和接受所决定。公共理性的不断进步，给予阐释的有效性以强大约束：其一，不是所有阐释都为有效阐释；其二，有效阐释不是无限有效。因时代和语境不同，公共理性的当下存在决定了对确定文本的有效阐释，以某种方式约束于有限区间。散漫的无限阐释，一方面，为阐释的有限约束提供了丰厚的基础；另一方面，为公共理性的进步酝酿动力。由此而决定，一些当下不被承认的边缘化的阐释，可能跃迁于中心，而成为新的更有普遍意义的公共阐释。阐释的有效性，其历史与辩证的意义就体现于此。阐释的约束同样为相对。无限的阐释约束为多元的阐释，而非一元的阐释。阐释的有效为相对有效，而非绝对的有效。这体现为，其一，或仅为确定时代和确定语境下的有效；其二，或仅为某类或几类共同体有限成员所承认和接受的阐释。离开确定的时代和语境，离开有限共同体的有限共识，其有效性不断趋弱，以至湮灭。阐释可能有效，主要为两个方向：一是文本意义，为对象文本直接显现或可能显现的意义。即文本所承载和能够承载的意义，也就是文本的可能意蕴，此意义有限。二是由确定历史语境所决定、对阐释主体所处时代具有巨大影响力和穿越力的衍生意义，也就是文本的意蕴可能。历史地看，阐释的经典性，由对文本自洽意义的阐释能指所决定。与经典本身的经典性相比，阐释的经典更难塑造。某些完全降服于确定语境的阐释，常常因为语境的变化，而被历史所抛弃，失去阐释效力。

上述四点，为我们对阐释的开放与收敛、无限与有限关系的基本判断。

说明与证实

对此，我们逐条分析说明。

第一，阐释的开放由文本的开放提供可能。对一确定文本，特别是经过历史检验的经典文本是开放的。这里的开放是指文本自身蕴含着丰富的意义，在意义的集合体中，相同方向的意义使文本具有可能无限延伸的意义链条；不同意义的冲撞，使文本自身产生无限的意义裂痕，使新的意义生产成为可能。前者，为阐释者提供了由历史而穿越当下的线索；后者，为阐释者创造诸多变异，以至相反意义的阐释空间，使不拘于文本的无限阐释成为可能。②我们赞成阐释的开放，即阐释主体对文本的无限阐释是可能的、积极的。阐释者对文本的任意理解以至误读，皆为阐释主体的权利。作者、文本、其他阐释者以及阐释的接受者，无权干涉。同一阐释主体，不同语境下阅读文本，可以生成完全不同的体验。语境无限，阐释因此而无限。不同的阐释主体，在相同语境下可以生成完全不同的理解。阐释主体无限，阐释因此而无限。我们同意“诠释一部伟大的作品不是进行文物研究”，而是“试图深入堆积了错误诠释的表层之下，并在已说出的与未说之物的中心采取一种立场。不过，它并非简单地回归到过去，而是显示一种新的事件，试图复活与

① 关于公共理性问题，可参见张江：《公共阐释论纲》，《学术研究》2016年第6期。

②（1）对一个文本或者艺术作品里的真正意义的汲舀（Ausschopfung）是永无止境的，它实际上是一种无限的过程。（2）影响意味着压根儿不存在文本，而只存在文本之间的关系，这些关系则取决于一种批评行为，即取决于误解或误读。（3）研究诗歌文本或哲学文本的文学批评家也知道这些文本的意义是不可穷尽的。

本来的康德一般无异的康德，这将是一种愚蠢的恢复。正因为如此，任何诠释都必须有违于文本中的明确阐述”。[①]特别是文学叙事，它与史学、哲学，以至绝大多数的社会科学研究的阐释不同，其本来就有制造歧义、引诱读者落入语言及意义陷阱的企图，生产歧义是文学言说的主要目的与技巧。文本是开放的，就是允许阐释主体对文本做多元而非一元、多义而非单义的理解与阐释。在此规定下，任一阐释过程，皆可无限扩张下去，没有重复，没有穷尽。

第二，在阐释的开放上，诸多极端提法歪曲并消解了开放的合法性。20 世纪 90 年代，著名意大利学者安贝托·艾柯在剑桥的丹纳讲坛上，对无约束的开放阐释做出精当的概括，[②]指出诸多当代阐释与古代的神秘主义，主要是诺斯替神秘主义，有着“令人惊异的相似之处”，并作出自己的判断：“我真正想说的是一定存在着对某种阐释进行限定的标准。”[③]对于所谓“限定的标准”是什么，他也有一些说明和阐述。我们的看法是，对一确定文本的阐释，确定于该文本之所能蕴含的意义，而非游离于该文本之外的其他意义，亦即阐释主体的对象是此文本而非他文本。阐释的目的，是将事物即文本所蕴含的一切显现出来，是使“某物如其所是地在其显现中展示着”，是能够“揭示着或者是使事物显现其所是的东西”，而非“经由独断论，一个事物被迫只能在人们所期望的方面被观察到”，且“将我们自己的范畴强加于它们”。[④]阐释的开放，允许阐释者将不同意义贯注于文本，使文本意义无限扩大，但无论怎样扩大，都应体现海德格尔曾经强调的观点，即任何阐释都是“一次与文本的思想对话，将使文本更进一步地显现自身”[⑤]，而非显现其他。阐释之无限可能，约束于可能区间。此约束说明，无论何种文本，只能生产有限意义，对文本的无限阐释约束于文本的有限之中。以此文本作对他文本的阐释，或为阐释者的自我阐释，违反阐释逻辑。在更广阔的界面下，约束阐释的诸多因素，其能量几乎无法抗拒。语言、传统、境遇、话语权力，等等，皆集合为公共理性辨识与接受主体阐释结果的能力与水平。

第三，阐释结果越多，其阐释的收敛越强，即阐释向有效点位集中。文本的“可能意蕴”有限，不可能容纳无限意义；文本的“意蕴可能”无限，但应相融于有限文本。在确定语境下，意义的表达与理解为语境所限定。在同一语境下，大致类同的理解群体，对文本的阐释呈集合趋势。阐释者主观随意性无限扩张，其阐释离可能意蕴愈远，阐释已非“文本自身的显现”，对文本的阐释效力递减，淘汰率递增。读者中心论者辩护说，一千个读者，一千个哈姆雷特，这似乎是可能境遇。但我们的问题是：其一，这一千个哈姆雷特，是不是公共理性接受的哈姆雷特，如果不是，那就只能是自我言说，而非具有公共意义的有效阐释；其二，更极端地讨论，一万个读者，会不会是一万个哈姆雷特，一百万个读者，会不会是一百万个哈姆雷特。哈姆雷特不可能是一切。亦无可能把一切都堆砌于哈姆雷特。如果满足或停留于此，阐释将归于无。因为此类阐释不是“事物之所是”的显现，而是阐释者主观随意性的幻影。阐释是要有听者的。听者是要在阐释者的阐释中得到对文本理解的启发或指引。阐释本身也是要争取听者的承认。唯有更多听者所接受的阐释，才可能传播开去，逐步成为公共阐释，或实现阐释的公共性，阐释才有效力。否则，不必阐释。这是阐释的本质特征。正是这个特征，规定了阐释的收敛。阐释的开放，并不追求无限结果，而是在多元比较中，争取和辐射有效的阐释力量。所谓没有最好，只有更好，就是此意。

第四，确定性追求。独立主体的阐释目的是确定的。阐明主体自身对文本的确定性理解，并企图将此个别理解固化为可以被历史所承认的提法、观点、结论，进而上升为经得起历史检验的普遍知识，嵌入人类知识体系，这是阐释的基本追求。我们经常被迷惑的是，流行的理论主张，对文本的阐释无标准可言。作者不是标准，意图不是标准，文本显现或蕴藏的意义也难为标准，

① 帕尔默：《诠释学》，潘德荣译，北京：商务印书馆，2012 年，第 193—194 页。本人认为，此处“诠释”译为“阐释”更为妥切。

②③ 安贝托·艾柯等：《诠释与过度诠释》，王宇根译，北京：三联书店，2005 年，第 41—42 页，第 42 页。

④⑤ 帕尔默：《诠释学》，第 169 页，第 196 页。

那么，所谓阐释的确定性又如何体现和实现？这涉及两个方向的问题。其一，文本有没有所谓自在意义，如果有，它是不是一种可以被考虑的标准之一；其二，如果没有自在意义，谁来制造和判定意义。我们的观点是，文本具有自在意义，这个意义由文本制造者赋予。无论他表达的是否清晰与准确，我们目及任何文本，包括阐释者的阐释文本，皆为有企图和意义的文本。如果非此，文本制造者为什么要制造文本，阐释者为什么前赴后继地阐释自己？比如，海德格尔制造诸多堪称经典的宏大言词，不是要表达他的所思所想，而是为了练习书法或锻炼身体？说作者死了，文本与作者无关，意图无法找到或找到也无意义，可以是一种趣味，但这绝不意味着它没有。把无法找到或找到也无意义说成为无，偷换了概念，属于默证（argument from silence）[①]，违反阐释逻辑。找到作者及其意图，是显现文本自身的重要方向，是阐释必须承担的责任，这是无法摆脱的确定性之一。我们不反对阐释者放弃文本的自在意义，文本的自在意义也可以由读者在文本的呈现中自由理解。在确定条件和语境下，公共理性的标准是确定的。语言、传统、当代境遇决定公共理性对阐释的态度。我们可以征询那些否定作者、意图、文本自在意义的阐释者，作为独立的阐释主体，在自己的阐释文本中，有没有作者、意图、自在意义？

① 所谓“默证”，就是将未发现证据的对象指称为不存在的对象。“默证”一词最早出自张荫麟对顾颉刚《古史辨》的批评。

π 与正态分布

与阐释不同，诠释更倾向于文本自在意义，包括作者意图的确证，是一种有限追求。但是，诠释同样无限。两者的关系，鲜明地体现为 π。所谓 π，即圆周率，圆的周长与直径之比，位于 3.1415 与 3.1416 区间。此常数为中国古代数学家祖冲之于公元 5 世纪发现并给出。此后，经中外历代数学家的不懈努力，特别是经由当今大型计算机的深度演算，π 的位数已达 30 万亿以上，其结果仍为一除不尽、非循环的无理数。常数 π 与圆的半径共同作用，决定圆的周长与面积。在数学与物理学领域中，π 被广泛使用，具有普遍意义。π 的基本特性深刻启发我们，以 π 为参照，进一步确证有关诠释本身的性质与特征，能够给出新的说明。

在诠释之诠的意义上，我们认为，所谓诠的展开和实现，如同于 π。它的过程是，其一，诠的最终追索，是文本的自在意义及作者的本来意图。其诠释的目标是寻找和确定文本的 3.1415。如圆周率的发现一样，π 的确定是一个漫长过程，历史上的多种方法曾经失败，直到后来的圆面积的无限分割法不断成熟，圆周率才靠近并确定为 3.1415，并在此基础上无限延伸下去。诠释亦如此。面对确定文本开始诠之活动，首先是索求意义之 π。无论何种理论，无论何种方法，只要目的为诠，即找到和证实文本自在意义，就是在寻找和证实 π。譬如，叙事学的方法，无限分割文本，通过一句一词一标点的分析，实现对文本的最终理解及诠释。这种无限分割文本的行为，如同无限分割圆的面积一样，在分割中实现认识目的。诠释的起点，可能是从无限遥远的地方开始，或其左，或其右，不断追索，不断修正，不断靠近真相。其二，对确定文本，尤其是经典文本之本义，被公共理性接受为 π，诠释亦不会停止。它会向更深入的方向探索，以求证更精准的 π 值。这是一个无限的过程。π 值无限，对文本的意义追索无限。这种追索为无限且连续。各点位之间相互依存，以至互证，共同诠释 π 的无限意义。文本的自在意义是开放的，任诠释者在 π 下自由诠释，做出无限的结论。其三，诠释的无限约束于有限，在有限中展开无限。π 是有区间的。由 3.1415 起，无限延伸下去，数值越来越大，无限趋近于 3.1416。这就是 π 的区间，π 在这个区间无限展开。如同诠释，诠释对文本意义的发掘是无限的。每次阅读和理解都可能有新的

感受和发现。但是，作为诠，其指向应该是无限符合文本的自在意义，尽管不可能实现，也非离开文本的无约束的衍生。诠释的全部内容，源自文本的可能意蕴，即文本自身可能包蕴和含有的意义，而非无可能包蕴和含有的意义。诠释的无限，是以确定文本的可能意蕴为起点，无限展开下去，在无限展开中生产有限意义；诠释的有限，是以文本的意蕴可能为极点，约束无限，在有限约束中生产无限意义。进一步分析，π 如诠释之视域，进入此视域的文本，因不同的诠释主体及语境，不同时代的传统与记忆，决定了其初始条件与最终认知不同。π 的 3.1415，为诠释之基本起点，3.1416 为诠之有限约束和极点。诠，无论怎样无限，也是无限趋近于目标，而永远不可穷尽。起点与极点，为无限诠释的界线，诠释在此界线内，由起点开始而无限展开，渐次递归于无穷极点，呈有限收敛态势。简言之，诠释 π，是对诠释开放与收敛、无限与有限关系的象征性说明。π 为无限诠释的区间界定。在区间约束下，诠释是开放的、无限的，无限开放的诠释，收敛于诠释的起点与极点之间。诠释的无限性，在其有限性中展开，其有限性，以对无限性的约束而实现。

阐与诠有所不同。诠，有基础性、确证性、认知性的一面，是我们准确把握现象及文本真相的前提。我们的认知，不能仅停留于此，而应不断进步，将对现象和文本的已知推广于未知，从而，本义的意义，意义的意义，意义的当下价值，就提到面前。不同于 π，阐为一种扩大，是在诠的基础上，衍生和创造新的理解和认识的重要方式，是主体及主体间视域交流与碰撞无限延伸的最高形式。无最终目标；无区间约束；无限追求之最终可能，无法达及。如此，阐释的开放与约束，有限与无限如何表达？我们给出新的概念：阐释的正态分布。

正态分布是随机变量概率分布的规律性表达。概率分布的一般规律，不仅在自然界，而且在人类社会活动中普遍存在；不仅在社会科学，而且在诸多人文科学研究中被普遍推广，特别是在与阐释学研究密切相关的心理学研究上，正态分布应用已极为深入。可以断定，这个理论与方法，能够帮助我们有效认识阐释过程中普遍存在的概率现象，解决相关复杂问题。确切地说，一般阐释结果的分布，其形态就是概率分布。面对确定的哈姆雷特，100 万人的理解和阐释是随机的，离散多元，不可预测。但是，因为参与的对象众多，其分布将是标准的正态分布，服从正态分布曲线的描述。以此为工具，当可深入分析和确证阐释的开放与收敛、有限与无限，并对它们的相互关系及呈现状态给出更可靠的量化分析。

所谓正态分布（这里采用最简单的标准正态分布），即一钟形对称曲线，依曲线最高点向下横轴作垂直线，以此线为中心，钟形曲线两边呈对称状态，平滑均匀下降，开口逐渐扩大，无限趋近于横轴。曲线与横轴间面积为 1，相当于概率密度函数从正无穷到负无穷的积分概率为 1，即概率总和为 100%。概率分布以中线为集合，大多数分布集中于中线周围，其所占面积为全部面积的绝大部分。此分布规律，用于阐释学分析，其横轴为现象或文本呈现；其中线为公共理性对现象或文本意义的期望或可能接受结果。全部独立阐释的结果分布于曲线面积之内。准此，我们用正态分布曲线对阐释的开放与收敛、有限与无限、扩张与约束关系，作如下说明：

其一，独立主体对确定现象或文本的理解与阐释，其结果无限，且非确定，不可预测、离散分布于曲线面积之内，其概率密度函数为标准正态分布。阐释的无限开放，为正态分布的敞开状态，投射为向底线两边无限延伸，但无相交可能。

其二，曲线之中轴，为公共理性所期望或接受的有效阐释。对确定文本的公共阐释，或阐释的公共性实现，投射为正态分布之中线。由公共理性的相对性所决定，对同一文本的公共理解与

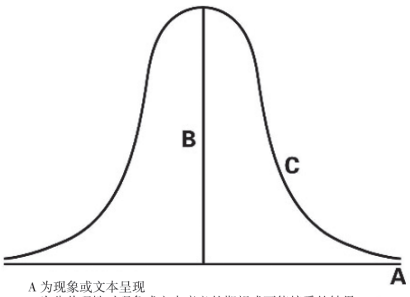
阐释非一个中心，即阐释的正态分布中心可为多元，并以不同中心构成不同投射面积。

其三，阐释主体数量足够，全部参与主体对确定现象或文本的阐释结果，可从正反两个方向，大概率地趋向于中心，生产方向大致同一的结果，实现独立阐释的公共性，并投射为以中线为核心的有限面积，使无限离散的阐释呈有限态势。当阐释者的独立阐释与公共理性期望相差较小，其概率方差抽象为 1，此类阐释所占面积，将接近全部面积的 70%，即 70% 以上的阐释，服从于公共理性的约束，约束于公共理性期望域之内。

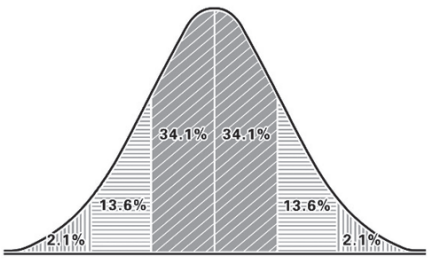
其四，阐释的有效边界，由抽象为 1 的方差决定。阐释无边界。背离中心轴的独立判断无穷，但越远则接受者越少，无限渐进于底线，无可能达到，所占面积可忽略不计。渐近线的投影，证明阐释无边界。有效阐释有边界，可称为阐释的有效边界。方差的对称约束，就是阐释的有效边界。如确定抽象为 1 的方差为标准，近 70% 的阐释集中于公共期望域内，数值为 1 的方差，为阐释的有效边界。

其五，公共理性的期望是变化的。为当下公共理性接受的阐释，未必是真理。随着公共理性的进步或退化，若干曾经边缘化的阐释，可能移进中心，并生产更多的同质性阐释，集中于新的公共理性接受的有效面积之内。

其六，所谓诠之 π，作为正态分布的特例，其中心期望值为 3.1416，同样为阐释的正态分布所容纳。由此，我们可称阐释 π。



A 为现象或文本呈现
B 为公共理性对现象或文本意义的期望或可能接受的结果
C 为钟型线



区域是距平均值小于一个标准之内的数值范围。在正态分布中，此范围所占比率为全部数值之68%。根据正态分布，两个标准差之内的比率合起来为95%，三个标准差之内的比率合起来为99%

相比西方同类理论，正态分布是显现和说明阐释无限与有限关系的最好方法与工具。

这里需要讨论两个问题：其一，公共理性如何约束阐释。我们曾经表述[①]，阐释是公共的。阐释的目的，是争取公共承认。阐释的有效意义，由公共理性所决定。公共理性所决定的阐释的有效边界，是催动阐释无限生成，并努力趋进公共理性接受中心的根本力量。阐释无法抗拒。其二，何谓阐释方差。方差反映正态分布的分散程度。方差越小，表明随机变量取值越集中于中心线附近或周围。在阐释学的意义上，方差可象征为无限多的独立阐释与中线，既公共理性期望值的差距。方差越大，独立阐释的结果与公共理性期望的差距越大。与对自然现象的正态分布描述不同，阐释作为精神现象，其公共期望与方差很难定量，只能定性地予以分析和认知。这种定性分析，对于精神现象的描述而言，已经具有足够意义。当然，随着大数据技术的应用，文学社会学及其他人文社会学科的兴起，进一步的定量分析的期待，应该为合理。

① 张江：《公共阐释论纲》。

编辑　叶祝弟　张　蕾

当代形而上学的重建（下）①

邓晓芒

区分中西形而上学是重建形而上学的前提

在中西哲学比较的视野中来探讨一条重建形而上学之路，这是中、西哲学家从来没有尝试过的一条路。之所以说从来没有尝试过，并不是说他们从来没有这种想法，而是他们的想法根本不对头，甚至南辕北辙。大体说来，中国近现代有不少哲学家都在试图构建出一个“中西汇通”或者“中西合璧”的哲学体系来，但他们所构建出的体系要么就是根本没有形而上学的层次，而只有人生观或宇宙论的层次；要么，他们所设定的形而上学就还是中国传统的形而上学，基本上无视西方形而上学的存在，顶多用了一些西方舶来的时髦术语，这就仍然还是一种“中学为体、西学为用”的套路，而且是基于对西方形而上学的实质完全无知的前提下凭空虚构的。②在西方，海德格尔在和日本友人的谈话中已经意识到，东西方语言是两个不同的“家”，无法通约。另外一些人，如后现代的德里达、霍耐特等人，则是以他们自己心目中的“东方”概念来和西方正统的逻各斯中心主义相抗衡，陷入了萨义德（Edward Waifie Said）所谓的“东方主义”的误区。他们不懂汉语，甚至不承认中国有所谓的“哲学”或形而上学，③当然就更谈不上进行实质性的中西哲学比较和建立超越中西哲学之上的形而上学了。而没有这一前提，西方当代重建和复兴形而上学的一切努力都类似于想要拔着自己的头发离开地球，这是哈贝马斯在《后形而上学思想》中已经看出来了的一个残酷的事实。

那么，为了要通过真正的中西哲学比较来重建形而上学，首先必须承认中西传统中都有自己独特的形而上学，并且还要从源头上澄清中西形而上学各自的含义，对两者作出清晰的区分。在此基础上，才谈得上建立起一门超越两者之上而又能涵盖两者的形而上学。

就“形而上学”这一名称来说，当亚里士多德的 μεταφύσικα 一书在 19 世纪传到日本和中国时，日本著名哲学家井上哲次郎根据中国的《易经·系辞》中“形而上者谓之道，形而下者谓之器”一语，将其译作“形而上学”。④最初严复对这一译名很不以为然，而自创了“玄学”这一译名，取自老子“玄之又玄，众妙之门”，一段时间内我国学界两种译法并行。但几经较量，“玄学”终于败下阵来，大家都逐渐习惯了用“形而上学”来译亚里士多德的 μεταφύσικα 这个书名并称呼它所表达的哲学思想。因为既然“玄之又玄”，就什么都不用说了，还“玄”怎样的“学”呢？这不是自绝活路吗？所以，形而上学既然是一门“学”，就不能止于“道不可言”，而必须说了又说。这当然是与中国传统的“形而上”的格局完全不同的。但尽管如此，用“形而上学”来译亚里士多德

的 μεταφύσικα 毕竟表达了中国和西方两门最高层次的学问的“在上性”或“在后性”，有种地位上的对等关系。至于两种“形而上学”的不同的内在含义，这是一般读者顾不上细想的，便只能留给专家们再去仔细推敲了。

具体言之，亚里士多德的 μεταφύσικα 一书，是由后人整理他的遗稿时，在处理完了他的物理学著作以后，把他那些研究最高本体和终极原因的作品集为一册，称之为“物理学之后诸篇”，所以本来是一个并不具有深刻含义的纯粹编纂操作上的用语。但“物理学之后”一旦流行开来，人们便根据该书的内容而将这一名称的含义扩展为“物理学之上”，或者“超物理学”，也就是将“后（μετα）”这一前置词赋予了表示思想等级上更高超的含义，意即比物理学更高层次的学问。[5]的确，亚里士多德自己也将这门科学称作“第一哲学”。[6]然而，为什么物理学之后一定就是第一哲学？对此不论是亚里士多德还是其他人都认为这是不言而喻的。从希腊哲学当时所经历过的历程来看，古希腊最初的一大批哲学家都把自己的作品称之为《论自然》，如亚里士多德说的：“古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异”，“而且人间也没有较这一门更为光荣的学术，因为最神圣的学术也是最光荣的”。[7]“所有其他学术，较之哲学确为更切实用，但任何学术均不比哲学为更佳。”[8]显然，之所以第一哲学是神学，是因为神被看作“万物的原因”，即自然的原因，而对“自然（φύσιç）”的研究就是“物理学（φύσικα，自然之学）”。因此，所谓“物理学之后”其实被理解为“后物理学”，或者说最高层次的一种物理学，即研究“创造自然的自然”，也就是创世神（造物主）的科学。所以，“‘物理学’从一开始就规定了形而上学的历史和本质，即使在把存在视为 actus purus（托马斯·阿奎那），视为绝对概念（黑格尔），视为同一意志向着强力的永恒回归（尼采）的种种学说中，形而上学也还仍旧是‘物理学’”。[9]这就不难理解，为什么海德格尔把神学称为一门“实证科学”，而把哲学的存在论（ontologie，即存在学，也就是形而上学）称为对这种实证神学的“调教”，因为哲学本质上就是对一切实证科学（包括物理学、历史科学等）的先验的“形式指引”。[10]总之，哲学也好，形而上学也好，这些都可以看作一种广义的“物理学”，如海德格尔在另一处说的：“在完成了的形而上学时代里，哲学就是人类学……并通过这条道路而成为形而上学后裔的一个牺牲品了，也就是成了最广义的物理学（它包括有关生命和人类的物理学，也包括生物学和心理学）的后裔的一个牺牲品。既已成为人类学，哲学本身也就毁于形而上学了。”形而上学的完成就是成为最广义的物理学，而这也就是哲学（爱智慧）的终结。[11]因此，我们可以把西方的形而上学（包括“第一哲学”和“神学”）一般地看作就是“物理学之后”或“元物理学”。

资料图片

与此相对照，中国古代的形而上学则绝不是什么“物理学之后”，它既不是一门“科学（或 -logy）”，也不是一种“知识”，其本质上是一门探讨“应该”的实践哲学，我姑且把它叫作“伦理学之后”。但首先要注意，我所说的“伦理学之后”与现代西方所谓的“元伦理学（meta-ethics）”完全不是一回事，甚至在思维进路上是完全相反的。现

代元伦理学是以逻辑和语言学的方法来分析道德概念、判断的性质和意义，研究伦理词及句子的功能和用法的理论。这种研究根本不在“伦理学之后”，而是局限于伦理学“之中”，甚至可以说还停留于伦理学“之前”，即只研究伦理学中的表达方式问题，尚未进入伦理学本身的问题，但却从逻辑语义学的立场把这种表达方式问题视为伦理学的根本问题。论者自以为这样一来就把伦理学归结为某种形式科学，可以对之加以“运算”了。因为不论你抱有何种伦理观点，都必须运用这一套语言规范和形式法则来表述，在这种意义上说这套法则具有“元”或“后”的意义。但这其实不过体现了西方科学主义和分析哲学以自己的狭隘眼光对伦理领域的强行占据和僭越而已。[12]以这种方式，语言分析哲学就成了不仅是伦理学，而且是任何一门学问的“元……学”，或者新一届的形式上的“科学的女王”，但却对任何一门科学在内容上毫无指导意义。所以我们只能把这种“元伦理学”看作一种假冒的“伦理学之后”，它并未超越一般伦理学的内容，而是撇开这些内容，只撷取了它的语言形式，以迎合西方科学主义的单调的口味。

我所说的作为中国古代形而上学的“伦理学之后”，则完全是从现实内容出发而对日常伦理学的一种内在超越，它体现为伦理学的一种安身立命的最高“境界”，一种内心精神生活的归宿。它的立场仍然是伦理学的，正如亚里士多德的“物理学之后”的立场仍然是物理学的一样。这样一种形而上学，才担当得起“伦理学之后”或“元伦理学”的称号，而西方现代的所谓“元伦理学”不过是伦理学范围内的语义学分析而已，本身没有任何伦理学的意义，没有跳出“物理学之后”和“存在论”的框框。[13]所以从本质上看，只有中国传统的形而上学才是严格意义上的“伦理学之后”，或“元伦理学”。我们从中国哲学的起源就可以看出，中国的形而上学就是来自对人生哲学和伦理政治的思考。司马迁《报任安书》云：

古者富贵而名摩灭，不可胜记，唯倜傥非常之人称焉。盖文王拘而演《周易》；仲尼厄而作《春秋》；屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，《兵法》修列；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》《孤愤》；《诗》三百篇，大底圣贤发愤之所为作也。此人皆意有所郁结，不得通其道，故述往事、思来者。乃如左丘无目，孙子断足，终不可用，退而论书策，以舒其愤，思垂空文以自见。

资料图片

这就是说，中国古代一切文学、历史、哲学的大成就，无不起源于作者人生旅途上所遭遇的不幸，所以“古者富贵而名摩灭，不可胜记，唯倜傥非常之人称焉”，沉浸于富贵之乡的人是不会有什么出息的，苦难是成就“倜傥非常之人”的条件。这种解释如同弗洛伊德的“压抑－升华”说，有很大的合理性，其实也正是出于太史公的切身体会。如果没有宫刑带来的痛苦、屈辱和悲愤，他如何能够有如此强大的意志来构建《史记》这样的鸿篇巨制？而这同时也就决定了，在中国，一切思想建树之成为不朽，必须建立在对人

生的痛苦求索及对苦难命运的质疑和叩问之上，这就使他们的学问不能不带有强烈的伦理政治色彩，也就是通常所说的“忧患意识”。这也正如孟子所说的：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”[14]数千年来，这些话对于那些心怀大志的文人士大夫来说，成了激励他们奋发有为、出人头地的座右铭。

对比西方古希腊思想文化的起源，差别非常明显。古希腊哲学家大都出身贵族，所以亚里士多德曾有言：哲学起源于惊异；又说，哲学来自闲暇。在他看来，哲学就是奴隶主贵族在衣食无忧的情况下仰望星空而生出的悠然遐思，是冥冥中超越尘世而与神圣智慧打交道的事业。亚里士多德本人就是地位很高的贵族，从小没有受到过什么磨难。他的父亲是马其顿王腓力的御医，亚里士多德本人则是太子亚历山大的“太傅”。但亚历山大成年即帝位后，他并没有顺势介入帝国的政治事务，更没有像诸葛亮那样跟随主公征战四方，而是埋头于自己的研究和著述，同时吩咐皇帝每占领一个地方，都要为他搜集当地特有的动植物标本供他做研究。而皇帝居然也老老实实地派人从占领地，包括从几千上万里外的埃及、巴比伦、印度等地，把各种奇珍异兽运到雅典来交付给老师，纯粹为了学术的目的。亚里士多德一生著述四百多部，范围涉及天文、地理、博物、人文、社会、物理、心理等，是第一个百科全书式的哲学家，被称为“古代世界的黑格尔”（恩格斯语）。他的政治学和伦理学著作只是其庞大著述的一小部分，也并不是为统治者提供的治国良策，而是一门“科学”，与其他的科学如物理学、天文学、动物学、植物学、灵魂学、诗学、修辞学、经济学等分属于科学的各个部门，在他眼里并没有特别的地位。唯独《形而上学》和《工具论》，一个作为哲学本体论（存在论），一个作为逻辑方法论，是凌驾于所有这些部门之上的普遍学科。这些工作是他当作人生最高幸福即“理性的沉思”来享受的，因为和其他所有的幸福相比，“对思想的思想”是直接和神交往，所获得的是永恒的快乐。[15]

相反，中国传统的哲学思考都是从对人生命运的苦难意识中升华出来的。如上引司马迁的那段话中，第一个例子就是举的“文王拘而演《周易》”，而《周易》历来被公认为“诸经之首”，是儒家和道家共同的经典和思想来源。文王用来“演周易”的《易经》，原来是一部卜筮之书，其功能是预测人的未来行动或命运的凶吉，文王在坐牢期间将其引申阐发为一部饱含哲学思想的著作。但也正因此，这种哲学思想本身就具有预测未来并对人的行动进行价值评价的特点，这与古希腊哲学一开始就追溯万物的“本原”（又译“始基”）是完全相反的致思方向：一个是面向未来、预测未来，以防患于未然或未雨绸缪；一个是面向过去，总结经验，发现本质或根据（即黑格尔所谓“密纳发的猫头鹰黄昏才起飞”）。就此而言，我们可以说中国哲学的基点是立足于实践之上，而西方哲学的基点则是立足于理论之上。于是我们看到，正是在《周易》这部“经典中的经典”里面，提出了后世从中引出“形而上学”一词的这段名言：

是故形而上者谓之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而错之天下之民谓之事业。是故夫象，圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞；化而裁之存乎变；推而行之存乎通；神而明之存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。[16]

很明显，“形而上者谓之道，形而下者谓之器”一语，如果孤立起来看，似乎是讲理论的；但接下来马上就联系到“化而裁之”“推而行之”“举而错（措）之”；然后用“圣人”如何在行动中贯彻“象”“爻”“卦”“辞”而实现“变”“通”，最后达到“默而成之，不言而信，存乎德行”

的效果。[17]而且在这短短一百多字的文句中，竟然用了五个“天下”、两次“圣人”。因此，如果我们从整个一段话来推敲，则这种“形而上”的学问就是提供给“圣人”如何治理“天下”以成大德的“道”理，包含有圣人率领人民走出危机、避开灾难的忧患意识。所以据说孔子也感叹道：“作易者，其有忧患乎？”[18]由此可证，中国古代形而上学的实质就是一种作为“伦理学之后”的实践哲学。

当然，这里的“伦理学”用的是现代汉语，该词融合了中西“伦理”一词的不同含义。中国古代“伦理”的“伦”为同类或同辈之义，引申为“条理”“道理”，即通常讲的不能“乱了辈分”，扩展为事物条理清楚、层次分明的意思。所以“伦理”也有道理、有条有理的意思，当然更有伦常之义，如所谓“五伦”：父子有亲、君臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信。可以看出，这里的“伦”或“伦理”主要是指关系，特别是以血缘为纽带的人际关系。与此不同，西方“伦理”一词主要是指个人的一种品格或习惯。如古希腊语的 τό ήθικὸν（伦理学）来自 ἦθος（住处；风俗、习惯；性格。词根为 ἔθος，风俗习惯、惯例）；拉丁文的 moral、moralis（伦理、伦理的）以及 moratus（有品格的、有道德的；独特的、有个性的），首先都是指个人的一种不变的行为模式或生活习惯。现代西语表示伦理学和道德法则的词如 ethics、moral（英）和 Ethik、Moral（德）都是来自上述希腊文和拉丁文。当然，中西这种区别并不是绝对的，中国表达人际关系的伦理概念也可以内化为个人的一种品德和操守，相反，西文本来表示个人的一种良好性格习惯的伦理同样可以成为普遍化的公序良俗。[19]所以实际运用起来，中西这两种伦理学在意思上完全可以重叠，只要我们留意它们在词源上的区别，一般不会出现什么问题。但若忽视这种差别，则在某些情况下很可能“失之毫厘，差之千里”。

那么，中国哲学的伦理学之后，“后”在什么地方？“后”在它是对“器”的超越，也就是所谓形而上之“道”。不过，这种超越不同于西方哲学中的所谓“外在超越”或“彼岸超越”，而是有中国特色的“内在超越”。表现在道、器关系上，虽然说道是形而上者，器是形而下者，但两者并非毫不相干，而是紧密相联，互相渗透。换言之，道在器中，器亦在道中，无此岸、彼岸之分，贯通一体。后人又将道器之辨与理气之分、体用之别联系起来，均强调双方的统一和“不二”（不可分），但又有层次上的区分。而这种区分也体现为“大用”和“小用”之分，即政治实用和技术实用之分，后者是服务于前者的，但总之都是一种实用的学说或“实践智慧”。以此为线索，形上之“道”可以总揽万事万物。所以《四库全书总目·经部易类小序》中说：“又《易》道广大，无所不包，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》，故《易》说愈繁。”所有这些“旁及”，都如同道本身的终极意图一样，是为了实用的操作，而一切技术的实用又都是为了政治的实用。历来有人将《易经》的核心思想解作“一阴一阳之谓道”，也就是一种掌握阴阳之道以操纵事态发展的技术（道术），当然也没错，但这种解释却丢失了其中的伦理道德维度。应当说，所有这些技术都是为了治理天下的道德目标，因而是要由有德之人（圣人）来掌握的。一旦由无德之人窥破“天机”，则变质为一种阴谋权术（“变戏法”），一种政治斗争的算计的工具（如法家），使大“道”堕落为小“器”，这是大违易道的。

可见，中国的“伦理学之后”是围绕“道”字展开的，正如西方的“物理学之后”围绕“存在”而展开一样。那么，究竟什么是“道”？

许慎《说文解字》曰：“道，所行道也，从足从首，一达谓之道。”道的本意就是行走之道、道路。

以此来解“形而上者谓之道”，顺理成章。我们每天都在走路，但如果我们只关注沿路的具体事物（器）而“不看路”，则肯定会走错路、迷路，甚至走到歧路上去。而这里的“形而上者”更是一条无形之路，一条决定人生走向的大路，一条率领“天下之民”遵循“天下之赜”和“天下之动”而通达神明之境的“德行”之路。当然，既然是走路，还必须一步步来，千里之行始于足下，身边的器物还是要关注的。所以，“道”虽为形而上者，但并非不食人间烟火，而是由百姓的日常身体力行来体现的，就像朱熹所说的：“其高极乎无极太极之妙，而其实不离乎日用之间。”[20]至于“道”的另一个含义即“道说”“说话”，在《说文》中只字未提，应该是由“道路”引申而来的意思，而非本义。

《易经》中的这样一种形而上之道，首先在老子的《道德经》中成为核心范畴而得到了反复的讨论。《道德经》首句就将形而上之道与道说之道严格区别开来：“道可道，非常道”。形而上之道是“常道”，也就是永恒之道，而不是我们每天嘴边所说道的“可道之道”。老子的道这里只提出一点看法，即《道德经》中由形而上之道引出的一系列哲学范畴，如有无、动静、常变、反复、天地、自然、万物、生……如果只看这些，人们会以为老子哲学和古希腊早期哲学一样，也是专注宇宙论和自然观的一种知识论，其实不然。所有这些看似宇宙论或自然论的范畴，或近或远、或直接或间接地都与人的伦理道德和人生态度、做人的方式相关，都实际上表达了一种实践的法则。例如，“有无”范畴后面隐藏着的实际含义其实是“有为”或“无为”、“有欲”或“无欲”；“动静”“常变”“反复”则是教给人面对复杂多变的现实如何守住内心的虚静和预见到事情的转机；所谓“天地”[21]“自然”“万物”并不等于西方人讲的“自然界”，而是通过“人法地，地法天，天法道，道法自然”，来提供一种自然而然、顺其自然的人生策略；至于书中经常出现的“生”字（如“道生一，一生二，二生三，三生万物”，“天下万物生于有，有生于无”，等等），并不着眼于生物有机界的目的性（如亚里士多德常用的比喻“种子”“橡树”等），而是暗示着血缘“辈分”上的在先性和原始性，是被“生”者必须无条件服从的自明的前提：你是谁生的，你就得崇拜谁、跟从谁。然而，尽管如此，老子的伦理学正因为采取了自然之道的形而上学的话语体系，因此不再是单纯的伦理学说，而可以称之为“伦理学之后”。它不是像儒家那样直接地（由“圣人”）人为独断地制定一整套道德原则来强制人们接受，而是诉之于自然的普遍规律。在这方面，我们可以将其与儒家伦理学的论述方式作一个比较。

孔子的思想无疑也可以视为对《易经》中的实践哲学的一种阐发，《系辞》中许多话都是托孔子之名而言之，而就精神实质来说，孔子学说更是典型的伦理学说，就此而言，与老子的学说颇有相通之处。孔子比老子年轻 20 岁，据《庄子》所言，孔子曾问道于老子。又据司马迁《史记·孔子世家》记载，孔子“读易，韦编三绝”，把编竹简的牛皮绳子都读断了三次（或多次）。显然，孔子正如老子一样，也在努力从《易经》中寻求做人和治天下的道理，因此长期以来，很多研究者都认为《易经》属于儒家经典，并且致力于从儒家思想来解读《易经》。但这一做法遭到了一些人的强烈反对，如陈鼓应先生在其《周易今注今译》一书的“前言”中就认为，这种所谓的“不刊之论”实际上“使得《周易》的研究一直被局限在狭隘的范围内，对《周易》经传研究的肤浅、片面甚至曲解都与此相关。”他还在该书的“商务印书馆重排版序”中大力强调《周易》《老子》《庄子》这“三玄”应同属于道家思想的经典，从哲学史的观点看，其重要性远远胜过《论语》《孟子》《大学》，虽然从文化史的角度看其影响力可能不如后三者。所以《周易》从哲学的眼光看更应该归于道家经典而不是儒家经典。为证明这一点，他提出了四点理由：（1）天人关系、天道和人道

在思想上的紧密联系具见于“三玄”,而孔子则“罕言天道”[22],“其视线则仅限于人事”;(2)“三玄”着重讨论了宇宙论与人生论上的变动观，而孔孟则从不思考万物变化及其法则的问题；(3) 阴阳学说主要来自老庄,《论语》《孟子》《大学》和《中庸》则“不及一见”；(4)“老子的道论成为历代哲学理论的基石,而《易传》的道论,见于《系辞》者两条,一曰‘一阴一阳之谓道’,一曰‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’。前者乃对老子（四十二章）道与阴阳关系所作的综合的诠释；后者则是以命题形式对老子道器观念所作概括性的表述。……而孔孟则从来没有形而上道论这类的哲学问题意识。”这四点理由都极为雄辩。

然而，平心而论，把《周易》归于儒家经典的说法亦未可贸然否定。目前大家比较公认的通行说法是,《周易》是儒家和道家思想的共同的源头，它既是道家经典，亦是儒家经典。但这两家对于《周易》的关系其实是不一样的，对此却不太有人仔细加以辨析，陈鼓应的说法至少把这一点表达出来了。据此我认为，说《周易》是儒家经典，是因为儒家的伦理思想从根本上说都是源于《周易》; 而说《周易》是道家经典,则是因为老庄所重点发挥的是《周易》中的“伦理学之后”的哲学思想。当然，“伦理学之后”和“伦理学”肯定是有密切联系的，但层次是不一样的。而正是这种不同层次，也就导致了老子和孔子伦理思想在具有诸多重叠处之外，也含有某些明显的差别，比如前者表现出超然世外的意境，后者则局限于经世致用的倾向。所以，当我们比较中西哲学的形而上学时，只能以老子和他的道家学说来作为中国古代形而上学的典型标本，代表中国传统的“伦理学之后”而和西方传统的“物理学之后”相对照。原始儒家里面确实缺少形而上之维，以至于黑格尔根本不承认孔子的学说是哲学，而只认为是一些日常的道德说教而已。[23]

除了儒、道之外，中国古代诸子百家及其后学源流，鲜有不从《易经》中寻求自身的形而上维度的。正因为如此,《易经》被誉为“大道之源”、中华传统文化的总汇或总纲。这样一来，对《易经》的解读也就因角度的不同而有了种种不同风格，如医家解读出了“医易”，阴阳家、星象家、风水学家解读出了“科学易”,兵家和武术家解读出了“武道”,象数学家解读出了“数学易”，如此等等，更不用说法家对变易之道和纵横家对爻卦思维的发挥了。这与《易经》本身从根源上就带有卜筮技术的性质有关。所有这一切引申与儒家伦理思想以至于道家的伦理学之后相比都是低层次的、具体操作层面的，但又是可以与之兼容的。儒道两家也同时包含有这些低层次的要素，作为自己理论的必要补充，因为如前所述，中国一切学问都带有实用、实践的色彩，不是技术实用主义就是政治实用主义。儒家从荀学过渡到韩非顺理成章，老庄则是各种实用技术的玄理，尤其是治国方略的渊薮。儒道都将技术实用提升到了政治实用，又从政治实用落实到技术实用。但道家特别将政治实用再提升到了形而上学，建立起了一种政治伦理“之后”的人生哲学，这是其他各家所未达到或不感兴趣的。所以我们谈中国古代形而上学,主要就谈道家(和道家所解释的《易经》) 的形而上学，也就是我所说的“伦理学之后”。

那么,通过对西方哲学的“物理学之后”和中国哲学的“伦理学之后”的这一番比较,我们在“重建形而上学”这一任务方面可以得出什么样的启示呢?

“语言学之后”——重建形而上学的契机

显然，中西形而上学名同而实异，无论是基于哪一方面来重建形而上学，都会因为自身的片

面性的缺陷而走进死胡同。但是根据前面的分析，中西形而上学有一点的确是共同的，这就是无论承认还是不承认，它们的建立都离不开语言，只是双方对语言的理解有层次上的差异而已。换言之，西方形而上学对语言的基本理解就是语法和逻辑，虽然他们在此基础上又还注意到隐喻、暗示和诗性的一面，甚至把语言的起源追溯到诗（如近代的维柯），但这些毕竟不是主流，通常只被看作逻辑和语法的补充或推理的前语言条件。反之，中国传统形而上学虽然也注意到语言的语法和逻辑（如墨家和荀子），但从来都不认为这是什么大不了的事，最终决定性的事情在于语言背后的体验，这本质上是不可以言语表达的；[24]尽管如此，流传下来的中国形而上学又毕竟采取了语言的形式，甚至也有某种不太严格的逻辑（这是后人做考证研究不能忽视的），无论你说它只是临时的工具也好，没有“名”而只有“字”也好，甚至是古人留下来的“糟粕”也好，你还真离不了它，否则就没有中国形而上学。[25]

由此可见，中西形而上学尽管讲的完全不是一回事，但有一点是共同的和重叠的，这就是双方都是建立在某种方式的言说之上的，并且都没有否认，这种言说方式中不但必然包含有语法和逻辑，另外还包含有对于某种无法言说的东西的指认和暗示。但西方形而上学认为，这种指认和暗示已经属于“语用学”或者修辞学的范畴，它可以揭示语言的起源，但本身失去了形而上学（物理学之后）的意义，只是一种说话的技巧。而中国形而上学则认为，虽然修辞本身带有中国形而上学（伦理学之后）的意义，因为“修辞立其诚”，与“进德修业”相关；[26]但修辞不具有语言的意义，只具有“言外之意”的意义，或者说，在语言中只有临时借用的意义，不可执着，也不可单独作为对象来探究，而要着眼于背后的微言大义。[27]所以，中国人讲修辞，决不会像古希腊亚里士多德那样，强调在修辞中贯彻三段论的逻辑推理原则，作为一种说服人的技巧（“雄辩术”），[28]而是立足于内心感悟和直接体验，将主观抒情和家国天下打通。曹丕说：“盖文章经国之大业，不朽之盛事”，以至于“文以气为主，气之清浊有体，不可力强而致”，[29]由此而具有了“天地之气”的本体论身份。但也正因为如此，中国传统修辞观念缺乏语言学的自觉，而是直接与伦理学和伦理学之后挂钩的，除了伦理学的本体之外，它没有自己的独立的本体。西方传统修辞学则太具有语言意识了，但问题是他们对语言的理解长期局限于技术工具主义的（逻辑的）理解，修辞即使在审美领域中可以占据一席之地，能够具有打动情感的“诗学”功能，但终归仅仅是一种人际交往的媒介，同样没有自己独立的本体。

有一点很明确，无论中西，在建立自己的形而上学的时候都必须基于语言，但都没有把语言本身当作更高层次的形而上学，而是当作较低层次的表达工具（逻辑，或修辞），它是依附于形而上学的。然而我们也看到，西方的物理学之后和中国的伦理学之后在自己的领域中都是可以自成一家的，双方没有对方都可以毫无困难地建立起自己的形而上学。但如果没有语言，没有语言的逻辑或修辞，那么不论西方还是中国要建立起自己的形而上学都是不可能的。海德格尔第一个看出，“语言是存在的家”，因为西方形而上学所立足的基点“存在（sein）”本身是从西方语言的“系词”中引出来的。但他在与日本友人的对话中又发现，“我们欧洲人也许就栖居在与东亚人完全不同的一个家中”，“一种从家到家的对话就几乎还是不可能的”。[30]那么，东方人包括中国人的“家”又是什么呢？海德格尔肯定不会认为还是语言，否则他就不会说东西方的对话不可能了。但他恰好是弄错了。中国人同样栖居在语言之家中，只不过这个“家”与西方人理解的“语言”不同，它不是以“存在”或“是”为核心的，而是以修辞或隐喻为核心的，或者说，不是以“思”为核心的，而是以真正的“作诗”为核心的。[31]中国语言才是真正的“诗性”语言。

这种西方的技术主义和工具主义语言观的情况直到海德格尔提出“语言是存在之家”以及“不是人说语言，而是语言说人”，才有所改观。在此基础之上，应该说有可能预示一种以语言为终极根据的新型的形而上学，即不再是“物理学之后”，而是“语言学之后”。但海德格尔最终未能走上这条路。他在1957年的《语言的本质》中直接讨论了“语言学之后”的问题：

新近的语言科学和语言哲学越来越明显地把目标锁定在对所谓的“元语言”的制作上了。致力于这种超语言之制作的科学哲学，被认为是“元语言学”。这是很顺理成章的了。元语言学，它听来犹如形而上学——不光听来如此，其实它就是形而上学。因为元语言学即是把一切语言普遍地转变为单一地运转的全球性信息工具这样一种技术化过程的形而上学。元语言学与人造卫星，元语言学与导弹技术，一回事情也。[32]

显然，这里的“元语言”和“元语言学”指的是现代英美分析哲学，以及由此发展起来的信息技术科学，包括今天统治全球的计算机科学。当计算机语言（网络语言）成为唯一实在的语言时，它必然会自认为是当今时代的最高的“形而上学”了。海德格尔这里的口气富有调侃意味，但也不能不承认，这是西方传统形而上学的必然归宿：“物理学之后”的最后目的地无非就是用来描述物理学的“语言学之后”了。但海德格尔显然并不满意于这种“语言学之后”，他甚至把这看作是一种前车之鉴，因为这种形而上学本质上仍然不过是“物理学之后”，甚至不过是物理学之后的附庸，而不是真正的“语言学之后”，因为语言学本身并不能归结为物理语言或逻辑语言。然而，这样一种语言，或者这样一种“语言学之后”到底是什么，他除了有一种朦胧的“通往语言之途”的“道路”意识外，还没有想好。这条“道路”，他认为是“作诗”。但“诗”之后是什么？是“诗而上学”吗？他看不到前途，而只能陶醉于对诗的“经验”分析或感悟。“剩下可做的事情就是指出道路，这些道路把我们带到那让我们在语言上取得一种经验的可能性面前。”[33]他分析了大量的诗（格奥尔格、荷尔德林、伯恩等），最后的“道说”是什么呢？是“语词破碎处，无物可存在”。[34]就是说，语言的“本质”就是要拯救“存在”，而拯救的唯一方式则是诗。在这条“路”上，诗所道说的还是“存在”，即西方传统形而上学的核心概念。早在《关于人道主义的书信》1949年第一版的注释中，海德格尔就自我反省道：“这封书信始终还说着形而上学的语言，而且是蓄意地。另一种语言还隐而不露。”[35]而在八年之后的《语言的本质》中，“另一种语言”终于显露真身，却仍然在“说着形而上学的语言”，即通过诗来为存在、真理“去蔽”。这条路其实是一条回归原点之路，如赫拉克利特所言：“上升的路和下降的路是同一条路。”与以往不同的只是，它彻底暴露了西方形而上学在“存在论”附近反复兜圈子的绝望处境，以至于海德格尔晚年几乎要抛弃“形而上学”这一徒有虚名的招牌，而固守于比较谦虚的“思想”。这只能说明他在西方形而上学的存在论传统中突围失败。

尽管如此，海德格尔对西方形而上学传统的批判毕竟是富有启发意义的，它使我们这些不受西方形而上学传统限制、也不把“存在”（“是”）视为形而上学的核心话题的中国人，在建立一种新型的“语言学之后”方面获得了一道难得的光明。然而，中国人接受这道光明有一个先决条件，这就是对自身传统中的“伦理学之后”进行一番反省，意识到它内在的盲区和提升自身档次的必要性，而不能沉迷于其中。简单说，中国传统形而上学欠缺的是语言学自我意识，因而从来不在语言学的维度上反思我们对形而上学的表述方式，而只是让人们排除或悬置言语，一味地追求妙悟。但人们没有意识到，能够凭借言语来“妙悟”，这本身就是语言的一项本质性的功能，没有这项功能，所有的语言，哪怕最日常的语言就都只是一堆音符和空气的振动，毫无意义。实际上，

中国传统形而上学正是运用这一功能才表达了它在“伦理学之后”这一层次所想要表达的意思，但它却未自觉到这一点，反而以为这是它摒弃了语言、道说的结果。老子说：“道可道，非常道”，庄子说：“道不可言，言而非也”，但他们都没有想到，正当他们这样说时，道本身就已被言说出来了，甚至只有凭借对道的这种言说的否定，道本身才得以言说和“道说”出来。对道的言说或道说的这种自否定典型地体现了语言学上的“悖论”，例如“说谎者悖论”：当我说“这句话是谎话”时，我说的恰好是一句真话（“真的”是一句“谎话”）；但如果把真和假放在同一个层面上来理解，它们就肯定会互相冲突：到底是真话还是假话？塔斯基（Alfred Tarski）曾建议通过区分“对象语言”和“元语言”两个层次来解决这一悖论，前者是“语义开放”的语言（假话），后者是“语义封闭”的语言（真话），这就不存在矛盾了。[36]但这种分析哲学的笨办法只是治标不治本的做法，他没有看到，真正的“元语言”不可能是封闭的，而是面向对象开放的（具有“言外之意”的），因而也是必然包含矛盾于自身中的。它只能是“自否定”的。

不过，这种区分仍然是有意义的。在道家哲学的这种场合下，老庄倒的确是由于将语言只理解为“对象语言”、忽视了“元语言”而形成了悖论，因为他们丝毫也没有西方语言学的独立（封闭）视野和逻辑上的违和感，悖论反而成了他们炫耀自身思想的深邃和玄妙的方式。但也正是由于这一点，他们无形中借助于这种悖论而成全了自己的形而上学的道说。就此而言，《红楼梦》中“太虚幻境”门口的那副对联倒是更深切地表达了其中的奥义：“假作真时真亦假，无为有处有还无。”仅凭这两句话，伟大的曹雪芹就可以称得上中国两千年来最深刻的哲学家，其深刻性甚至超过了道家哲学对“真人”的崇仰。至于“形而上者谓之道”，其实也隐含着“道”本身的双重对立的含义，即道说之道和不可道之道。因为即使按照老子可道者“非常道”，形而上之道（常道）本身毕竟已经（在五千言中）道说出来了，并且证明它也是“可道”的。虽然这里的道说是自相矛盾的，违背形式逻辑的，但恰好表达了真正的“元语言”的更深层次的一面，触及了“语言学之后”的根基。只不过老庄本身并没有意识到这一层，他们反而认为这样一来，就让语言在遭到解构的状态下整个地出局了。但实际上，他们的行动客观上为一种“元语言学”或一种“语言学之后”的重建提供了线索，而这一线索的语言学意义，又只有富有逻辑感而又力图反叛语言的逻辑层面的西方当代形而上学者，如海德格尔这样的哲学家，才能揭示出来。我们大概可以理解海德格尔为什么一度对老庄哲学感兴趣，甚至要和萧师毅先生共同翻译《道德经》了。他也许从中看出了道家语言学悖论正是使语言成为另一种“存在之家”的内在根据。

综上所述，重建形而上学的使命在今天既不能由西方现当代哲学来独立承担，也不能单独从中国传统哲学中引出来，而势必综合西方传统的“物理学之后”和中国传统的“伦理学之后”双方在语言学上所达到的最尖端的成果，在双方借助于了解对方而形成的对自身的文化自我意识的前提下，才有可能得到完成。

注释：

① 文章前半部分见邓晓芒：《当代形而上学的重建》，《探索与争鸣》2019 年第 9 期。

② 陈康先生说：“自从‘五四’以来，念外国书的人日多，才华超迈绝伦、不甘略受拘束的人士喜欢将糖酒油盐酱醋姜倾注于一锅，用烹调‘大杂烩’的办法来表达自己集古今中外思想大成的玄想体系。”参见汪子嵩、王太庆编：《陈康：论希腊哲学》，“编者的话”，ii. 北京：商务印书馆，1990 年。

③ 2001 年，德里达来华，在与王元化先生的对谈中宣称“中国没有哲学，只有思想”，立刻在中国哲学界引起了轩然大波，几乎人人都在谴责德里达的“西方中心论”。其实，他这番言论恰好是反西方中心论的，他是怀着羡慕的心情说出中国没有哲学的论断的，因为他反对的正是西方

传统所谓的哲学和形而上学，他甚至不承认自己是“哲学家”，而只承认是“思想家”。对此我曾作出过澄清，请参看我的讲演录：《哲学启蒙》，载于《邓晓芒讲演录》，吉林：长春出版社，2012年，第22页。

④ 郭欢最近在《世界哲学》杂志上撰文《形而上学译名考》，认为“形而上学”这一译名虽然是在井上哲次郎主编的《哲学字汇》上首次确立的（1881年），但并不一定是他所创。参见《世界哲学》，2019年第2期。但该文认为此译名在各种不同译名中的胜出纯属偶然，即由于井上所在的东京大学哲学科的权威和声望所造成的“成王败寇”的结果，这就未免将问题简单化了。

⑤ 现当代流行的诸多“后学”“元……学”，大都来源于此，如“后现代”“后形而上学”“元伦理学”“元语言学”等，似乎越“后”、越“元”就越根本。

⑥⑦⑧ 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1981年，1026a20、24，第119—120页；982b14、983a2–5，第5页；983a10-13，第6页。

⑨ 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第19页。

⑩ 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第62、72、75页等处。可见，当今人们受列奥·施特劳斯的影响，把政治哲学看作“第一哲学”，其实是未受“调教”的表现。

⑪ 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第88页。不过，他把人类学完全归结为“物理学”，否认哲学人类学的哲学层次，这是无法认同的，详后。

⑫ 向玉乔：《西方元伦理学解析》，《南昌大学学报（人文社科版）》2005年第4期。

⑬ 伊曼努尔·列维纳斯的现象学的元伦理学尽管与语义分析的元伦理学有所不同，似乎更多地强调了宗教信仰的维度，但究其实，仍然不过是用人与上帝的“他者”关系来抽象化了人与人的“他者”关系，使之变形为一种语义关系，并未超出海德格尔所谓“实证神学”的范畴。正如就连海德格尔本人的伦理学，也不过是把亚里士多德的德性伦理学“存在论化”从而丧失了伦理学的含义一样，列维纳斯的元伦理学同样失去了伦理学的含义。

⑭《孟子·告子上》。

⑮ 参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，第一卷第三章，第十卷第七章。

⑯《周易·系辞上》。

⑰“存乎德行”，据陈鼓应、赵建伟《周易今注今译》解为“依赖于德行”（商务印书馆，2007年，第640页）。

⑱《周易·系辞下》。此虽可能为假托孔子之言，但与孔子思想极为合拍。

⑲ 笔者曾多次指出，中国传统的意识形态结构是一种建立在群体意识之上的个体意识，而西方传统的意识形态结构则是一种建立在个体意识之上的群体意识，双方之所以不同的根据在于，西方是通过人与物的关系来实现人与人的关系，中国则是通过人与人的关系来实现人与物的关系。（参见邓晓芒、易中天著：《黄与蓝的交响》，武汉：武汉大学出版社，2007年，第30、47页等处；又见拙著：《中西文化心理比较讲演录》，北京：人民出版社，2013年，第20、25页。）

⑳《周濂溪集》卷十一。

㉑ 王弼注《道德经》第五章“天地不仁，以万物为刍狗”：“天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。”见陈鼓应：《老子今注今译》，台湾：台湾商务印书馆，2002年，第66页。

㉒ 子贡曰：“夫子之言性与天道不可得而闻也。”（《论语·公冶长》）

㉓“里面所讲的是一种常识道德，这种常识道德我们在哪里都找得到，在哪一个民族里都找得到，可能还要好些，这是毫无出色之点的东西。孔子只是一个实际的世间智者，在他那里思辨的哲学是一点也没有的——只有一些善良的、老练的、道德的教训，从里面我们不能获得什么特殊的东西。”（黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1965年，第119页。）

㉔《易传·系辞下》说：“立象以尽意”，“象”还可以视为“准文字”（汉语本来就起源于象形文字）；后人重视的却不仅是“得意忘言”，而且是“得意忘象”（王弼）；到司空图，则撇开“象”而主张“味”：“辨于味而后可以言诗”；甚至连“味”都不够贴切，继而主张“韵外之致，味外之旨”（参见邓晓芒、易中天著：《黄与蓝的交响》，北京：作家出版社，第226—227页）。

㉕ 禅宗主张“直指人心，见性成佛，不立文字”；但又说：“直道不立文字，即此不立两字，亦是文字”（《坛经·三十六对》）。这种理解其实源自老子“吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大”（第二十五章）。庄子笔下的“斫轮老手”则把一切写出来的文字都归为糟粕，精华则在不言之中全部流失了。（《庄子·天道》）

㉖《乾卦·文言》：“子曰：君子进德修业。忠信所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。”

㉗ 所以刘勰《文心雕龙》首句便是：“文之为德也大矣，与天地并生者何哉”；文以载道而且只能载道，若单独来考察文之为文，就显得“小器”了，所以他并不把自己考察的对象视为“文”本身，而只看作“文心”即天地之德。只有宋代陈骙所著《文则》被今人誉为中国修辞学唯一的一部奠基之作，其实就其本意而言，也不过是古代经典的文体分类学或辞章之学，并未深入到语言修辞本身的概念

和内在规律。

㉘ 亚氏《修辞学》将修辞学定义为“在每一事例上发现可行的说服方式的能力”，甚至这种说服论证本身就是三段论学说的构成部分。参见汪子嵩等：《希腊哲学史》第三卷，北京：人民出版社，2003 年，第 319、329 页。

㉙ 曹丕：《典论·论文》。

㉚ 参见《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年，第 90 页。

㉛ 不管海德格尔如何把“思”和“诗”说成是一回事，但他仍然把“思”理解为自古希腊以来对事物的“根据”的追究，而哲学或形而上学之思则是追究那个开端，“并且凭借于这一开端，存在者之存在就把自身显示为根据。根据之为根据，是这样一个东西，存在者作为如此这般的存在者由于它才成为在其生成、消亡和持存中的某种可知的东西，某种被处理和被制作的东西。作为根据，存在把存在者，带入其当下在场”（海德格尔：《面向思的事情》，北京：商务印书馆，第 58 页）。既然海德格尔把“诗”看作对存在者的根据的存在之思，即对存在的“追问”，它本质上就还是思的形式而没有独立的意义，也不能独自作为形而上学的核心。所以他晚年不再谈形而上学的问题，而只考虑“思的事情”。

㉜㉝㉞ 海德格尔：《语言的本质》，载于《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年，第 147 页，第 148 页，第 155 页。

㉟ 海德格尔：《路标》，第 366 页。

㊱ 参见邓晓芒：《思辨的张力——黑格尔辩证法新探》，北京：商务印书馆，2008 年，第 121—122 页；又参见朱建平：《塔斯基的真定义、语义学与逻辑后承》，《华侨大学学报》2014 年第 2 期。

编辑　张　蕾　特约编辑　阮　凯

“新文科之新与创新人才培养高端论坛”简讯

2019 年 10 月 21—22 日，南方科技大学人文社会科学学院与《探索与争鸣》编辑部联合主办的“新文科之新与创新人才培养高端论坛”成功举行。来自中国科技大学、南开大学、浙江大学、四川大学、陕西师范大学、广州大学、深圳大学、哈尔滨工业大学（深圳）、深圳职业技术学院、南方科学大学等高校以及学术期刊的几十位专家学者，就“新文科”的建设发展问题展开了深入的交流和探讨。

与会专家分别从学科交叉融合、科技人文建构、创新型人才培养等不同角度出发，围绕“新文科与既有文科发展理念的异同比较”“新文科的特征、内涵与边界”“新文科建设为创新人才培养提供了何种启示”等焦点问题展开了热烈而富有成效的讨论。论坛上代表们的发言角度新颖、新见迭出，为新文科建设提供了重要的思想助力。

新文科建设目前已经成为大学文科改革发展的趋势性思路，并得到国家教育部门的倡导和学界的积极响应。例如，南方科技大学地处深圳先行示范区，肩负着教育部赋予的探索具有中国特色的现代大学制度、探索创新人才培养模式的重大使命，从文科建设开始，就已经确认要走一条以特色文科为方向的“新文科”发展道路，并与学校的新工科、新医科等形成整体学科发展格局。如何在以往的具体教学与科研实践的基础上，总结关于“新文科”的内涵以及新时代创新人才培养之间的关系，提出一个具有自身特色的“新文科”理论体系及人才培养模式，对于大学的未来发展而言具有至关重要的意义。

（杨　果　陈劲松）