

中西形而上学复兴面临的挑战

刘清平

摘要 与中国形而上学传统有所不同,西方形而上学传统最初是作为基于认知需要探究超感性存在的“第一科学”而产生的,并呈现出注重认知理性的特色倾向。但随后,它又因为引入信仰需要导致了异化演变,如同中国形而上学传统一样浸润着各种源于非认知需要的魅惑。从这里看,当前中西形而上学复兴面临的挑战其实是自败性的:倘若复魅,就会在扭曲存在问题的非科学道路上越走越远;如果祛魅,又将回归如实探究存在问题的科学存在论,而不再成为形而上学了。

关键词 形而上学;存在;认知需要;非认知需要;复魅;祛魅

中图分类号 B081.1 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2020)06-0048-09

近年来,国外国内都有一些学者提出了复兴形而上学的口号,试图重建这个在中西思想史上都是源远流长的哲学传统^{[1][2][3]}。本文试图在这一语境里,依据存在与需要(尤其是认知和非认知两类不同需要)的复杂关联,在与中国形而上学传统的比较中,着重分析西方形而上学传统经历的从第一科学到魅惑神学的异化演变,然后说明当前复兴中西形而上学的理论努力共同面临的“是否祛魅”的严峻挑战。

一、中西形而上学的相似起源

如同“哲学”“科学”“神学”等舶来的名称一样,中国古代原本也没有“形而上学”这一名称。不过,一旦我们将这个汉语译名与《易传·系辞上》有关“形而上者谓之道,形而下者谓之器”的命题联系起来,就能够在中文语境里发现以下几个层面的哲理内涵,足以让我们将中国和西方的形而上学传统嵌入彼此潜在相通、可以相互比较的理论架构之中了^[4]。

器是指那些有形可感、看得见摸得着的具体东西,从日月山川到桌椅板凳,所以叫形而下。相比之下,道则是指那些超越了有形可感、看不见摸不着的抽象东西,特别是指那些支配着所有具体器物的超感性基本原理,所以叫形而上。器既可以在器物的最广泛语义上涵盖宇宙间的万事万物,又可以在狭义上专指人们日常生活中每天都会用到的各类器具。与之类似,道既可以指宇宙万物演化运行的普遍规律(天道),也可以指人生在世安身立命的终极法则(人道),并且二者间还能维系内在合一的密切关联。道与器之间虽然存在鲜明的差异,却也是相互缠绕、相互依赖的:一方面,道无所不在于器之中;另一方面,器又会受到道的主导统辖,所谓道不离器,器不离道。在两者的关联中,道由于自身的超感性特征总是在地位和意义上高于和优于感性的器,具有无可否认的超越意蕴。这种固定的等级差异不仅体现在形而上与形而下这样的用词中,而且体现在“大道流行”“人间正道”和“君子不器”“奇技淫巧”这样的成语里。

从这个角度看,老子、孔子、墨子等先秦哲学家围绕天道和人造发表的众多看法,自然有理由名之曰中国古代的形而上学了。相比之下,《本草纲目》《天工开物》等典籍针对自然事物和人造器具展开

的探究考察,则可以看作是中国古代的形而下学(虽然不时也会被当成不起眼的雕虫小技)。两千年来,这种道器两分的架构一直绵延下来,到现在也没有太大变化。

澄清了中文语境里形而上学的内涵后,我们就能考察它与西方语境里形而上学的异同之处了。这一节先来看它们在起源上的相似点。

众所周知,西文的“形而上学(metaphysics)”一词源于亚里士多德著作的编排者安德罗尼科(Andronicus),他将这位大师关于存在、原因、逻辑、神性等抽象问题的论述收集起来放进一部著作,然后给它起了这个字面意思是指“物理学之后”的名称。就此而言,形而上学与物理学在西方语境里的鲜明反差,从形成时期起就很接近道与器在中文语境里的强烈对照:前者讨论的是看不见摸不着的超感性东西,后者讨论的是看得见摸得着的感性事物。不用细说,这种语义相通构成了后来日本学者将“metaphysics”译读成“形而上学”的头号理据。

不仅如此。亚里士多德虽然没用过“metaphysics”一词,但在《形而上学》里围绕“第一哲学”(也叫“第一科学”)与其他科学进行比较时,曾明确指出了它们在研究对象和地位意义方面的鲜明差异:第一哲学是从普遍性视角研究“作为存在的存在”,而像数学这样的专门科学只是研究存在的某个片段。因此,由于作为存在的存在构成了决定所有事物的“最高原因”或“第一原理”,第一哲学也就顺理成章地享有了高于各种专门科学的优越地位^[5](P5-6,56,221-222)。从这个角度看,显然不是后世的编排者或诠释者另外赋予了作为“物理学之后”的形而上学超越感性事物的优越资格,因为亚里士多德已经通过“最高”“第一”之类的语词,明确将它凌驾于所有其他科学门类之上了,其中甚至包括了数学。

所以,与形而上学在先秦时期的形成相似,它在古希腊时期的形成也呈现出相对于形而下学的理论优势:不仅在研究内容上更普遍更抽象,而且在价值内涵上更优越更崇高,以致形而下学在面对形而上学的时候,多少有点自惭形秽的感觉。或许,这种森严的等级差异同样有助于我们解释下面的现象:当下我们经常听到一波又一波复兴西方形而上学传统的激情呐喊,却较少看到有谁打算认真地重建西方的形而下学传统——令人庆幸的是,这种缺失好像并没有妨碍各门具体科学自身的长足发展。

二、中西形而上学的不同旨趣

尽管在起源上拥有上面讨论的相似之处,但由于中西文化的基本精神存在鲜明的差异,它们各自的形而上学传统还是呈现出了一些深层的区别。

例如,《形而上学》开篇第一句话就是:“求知是人的本性。”^{①[5]}(P1)有必要指出的是,在此谈到人的本性时,亚里士多德的聚焦点放在了求知(对知识的欲求)上,而不是放在理性上(虽然他说的求知主要还是指向了理性知识)。更重要的是,接下来他又强调:“人们研究科学只是为了求知,没有任何实用的目的,这可以从下面的事实中得到证明:人们总是在获得了几乎全部的生活必需品、舒适品和娱乐品后才会从事这类研究。所以很明显,我们追求知识不是为了其他任何利益。”^[5](P5)于是,只要结合古希腊哲学的形成机制理解亚里士多德的这些看法,尤其是理解他把“只是为了求知”与“为了其他利益”区分开来作为科学目的的立论,我们就会发现西方形而上学有别于中国形而上学的一个关键因素了:第一哲学最初也就是第一科学。

众所周知,在各大文明古国里,只有古希腊产生了严格意义上的科学文化,其他古代文明主要是形成了一些零乱分散的科学知识,很难与像欧几里得几何学那样的严密体系相提并论。由于这个缘故,后来包括韦伯、维特根斯坦、爱因斯坦在内的许多学者,都倾向于将造成这种差别的原因归结为古希腊人擅长合乎逻辑的理性思维,却忽视了对逻辑学发展做出过很大贡献的亚里士多德的上述洞见:古希腊人能够从事科学研究,首先是因为他们只以单纯求知的态度考察宇宙万物,不是为了任何实用的目的或其

^① 出于行文统一的考虑,本文在引用西方译著时会依据英文本或英译本略有改动,以下不再一一注明。

他的利益^[6]。事实上,如果单靠逻辑思维就能确立科学体系的话,我们就很难解释后面还要分析的异化现象了:西方形而上学传统一直坚持合乎逻辑的理性思维,却没有因此走在通向科学真理的大道上,反而在各种严密细致到了繁杂琐碎地步的逻辑体系中,背离科学越来越远了。

进一步看,我们还能从“需要”尤其是认知需要和非认知需要分类的角度出发,将亚里士多德的洞见重新表述为:古希腊人能够从事科学研究,首先是因为他们能在非认知需要基本满足的情况下,不受非认知需要的干扰,单纯基于好奇惊异的认知需要考察宇宙的万物,甚至到了“为知识而知识”的地步。本来,最初古希腊人在寻求知识的时候,也像其他文明古国的人们一样,主要是以认知需要与非认知需要缠绕交织的方式展开的,努力运用各种知识实现非认知利益特别是实用利益,以获得日常生活的必需品、舒适品和娱乐品。可是,泰勒斯从哲学视角提出“水是万物始基”的命题,一举打破了这种“为实用而知识”的传统,因为他的好奇心不再是聚焦在水对人有什么好处的实用性问题上,而是聚焦在水与其他事物有什么联系的实然性问题上。这种焦点的转换恰恰体现了认知需要与非认知需要的分离,所以在当时曾遭到人们的嘲笑,认为他是为了仰望星空掉进坑里,专门琢磨一些没啥用的东西。然而,正是认知需要的这种转向,确立了古希腊哲学不同于其他古代哲学的独特传统。按照亚里士多德的解释,只有这种为知识而知识的全新态度,才能让以“爱智慧”为使命的哲学同时成为所谓的科学。

所以毫不奇怪,在亚里士多德之前,我们已经能够看到古希腊哲学与科学紧密结合甚至融为一体的现象了,从毕达哥拉斯学派的数学理论一直到柏拉图学园的口号“不懂几何学者不得入内”。今天人们时常赋予这个口号某些高深莫测的内涵,但它的原意说白了很简单:哲学与科学本为一体,因此,要学习哲学就必须打好科学方面的基础。亚里士多德将第一哲学与数学等具体科学加以对照,以及安德罗尼科给第一哲学贴上“物理学之后”的标签,尽管其主旨是彰显形而上哲学对于形而下科学的优越地位,却从一个侧面展示了两者在为知识而知识的态度方面的根本一致:虽然第一哲学的研究对象是作为整体的普遍性存在(尤其是超越感性的理性存在),专门科学的研究对象是作为片段的特殊性存在(往往是具体有形的感性存在),但在依据求知的科学态度探讨存在问题这种非实用的目的上,它们之间却没有有什么区别,所以第一哲学也就是第一科学。

相比之下,中国古代哲学的情况却颇为不同,因为它更倾向于凭借认知需要与非认知需要交织在一起的态度考察世间万物,却相对匮乏亚里士多德提倡的那种为知识而知识的立场,所以很少出现认知需要摆脱非认知需要的独立转向,也很少形成与科学一致的研究目的。当然,这是古希腊文明之外其他文明古国的通行情况,不足为奇。让人诧异的是,古希腊文明为什么会在基本满足了非认知需要的前提下形成如此独树一帜的纯粹科学旨趣。

在此,以古希腊有关水火气土的四元素说与先秦哲学有关金木水火土的五行说稍做比较,或许会给我们一些启发。毋庸讳言,两者都是从哲理角度探究宇宙万物的终极起源(始基或本原),在观点、内容甚至字面意思上相差无几,的确体现了人类哲学思维的追根寻源意向。不过,深入挖掘我们就能发现两者的深层区别了:古希腊哲学主要是从认知理性的视角出发,把水火气土视为自然万物的始基——用亚里士多德的话说就是“事物由之开始得以认知和理解的那个起点,也叫事物的‘始基’”^[5](P83),因此,古希腊哲学偏重于考察事物自身的本来面目(尽管也会出现扭曲),却很少将非认知需要特别是实用利益牵扯进来。相比之下,先秦哲学主要是从人为情理的视角出发,把金木水火土视为人生在世的本原——用《国语·郑语》的话说就是“先王以土与金木水火杂以成百物”,用《左传·襄公二十七年》的话说则是“民并用之,废一不可”。因此,先秦哲学不是偏重于考察自然万物怎样相互作用生成大千世界,而是偏重于考察前圣先贤怎样将五种元素结合起来制造各种器物,普通民众又是怎样在现实生活中将它们付诸日用^[7]。由于这一缘故,不仅五行中包括了需要人工冶炼才能获得的铜铁金属,不仅与形而上之道相对的是形而下之器,而且在《尚书·洪范》有关“水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼

穡”的说明中,“曲直”“从革”“稼穡”也都是指木、金、土对人而言的实用属性。此外,《管子·水地》有关“水者何也?万物之本原也”的命题,表面上看与泰勒斯有关“水是万物始基”的命题如出一辙,但接下来的一系列论述,“诸生之宗室也,美恶、贤不肖、愚俊之所产也……圣人之治于世也……其枢在水”,却可以表明:泰勒斯把水视为万物始基是为了知,管子把水视为万物本原是为了治。

从这里看,我们就很难否认中西形而上学传统在起源上的鲜明反差了:古希腊形而上学以单纯基于认知需要考察“作为存在的存在”为初衷,所以打出了第一科学的旗号,并与考察形而下存在的具体科学形成了对照。相比之下,先秦形而上学以基于两类需要的交织探寻人生在世的“安身立命之道”为初衷,所以充满了政事治理、道德修养的人为情理意蕴,并与考察形而下的百姓日用之器的具体学问形成了对照。我们不妨从这个角度理解,为什么巴门尼德会把有(存在)和无(非存在)与认知性的思维直接关联起来,而老子却是把有和无与实践性的“为”(有为或无为)直接关联起来,荀子则干脆主张君子“其于天地万物也,不务说其所以然,而致善用其材”(《荀子·君道》),到了王夫之依然强调“天下之用,皆其有者也;吾从其用而知其体之有”(《周易外传·大有》)。我们也不妨从这个角度来理解,为什么古代中国人在天文、地理、力学、数学等方面取得了一些知识,却偏重于它们在农工生产、政事治理、军事战争中的实际运用,很少以悬置非认知需要的态度把它们提升为科学原理。

综上所述,我们可以将中西形而上学在源头上的异同之处概括如下:两者都试图超越具体可感的形而下事物,集中探究抽象不可感的形而上存在。但古希腊形而上学是以为知识而知识的第一科学出现,努力找到“作为存在的存在”本身,先秦形而上学则是以为人生而知识的人生智慧出现,努力找到浸润着道德、信仰、炫美甚至功利等非认知意蕴的人间正道,所以双方从一开始就流露出颇为不同的理论旨趣^[8]。至于导致这种差别的一个根本原因,就是先秦形而上学很少像古希腊形而上学那样把求知看成是人的本性(而更倾向于把天人合一或伦理德性看成是人的本性),因此也没有主张人们在追求知识的时候不应当带有任何非认知的目的(特别是实用目的)。

三、西方形而上学的异化演变

不幸的是,西方形而上学传统在起源处形成的纯认知科学旨趣,似乎只是昙花一现的现象,因为它紧接着就被非认知的信仰旨趣带偏了,以致虽然在数学、物理、化学、生物等形而下科学那里得到了自觉的延续,却反倒在被认为具有超越意蕴的第一科学那里变得隐而不显了,逐步被某些神性魅惑压倒,最终造成了哲学(特别是形而上学)与科学的分道扬镳。更为反讽的是,造成这种异化演变的决定性人物,正是把科学精辟地定位成“以悬置非认知需要的方式单纯追求知识”的亚里士多德自己。

问题在于,亚里士多德在论证第一哲学比具体科学优越的时候,给出的头号理据就是:由于“作为存在的存在”构成了决定所有事物具体存在的最高原因或第一原理,它自身就超越了水火气土这类质料因素,属于神性的事物、最崇高的存在或神灵自身;与之相应,第一哲学也就成为最高尚、最有神性、最适合神灵的哲学,甚至干脆就是神学^[5](P5-6, 222)。当然,这种赋予原本只是指事实之是的“存在”概念以神性内涵的见解并非亚里士多德的原创,因为在他之前,巴门尼德就将据说是单一整全、不生不灭、永恒不变、只有理性思维才能把握的存在神化了;而在更早的自然哲学那里,水火气土以及抽象的数和逻各斯等也经常被当成神灵来推崇^[9](P66-93, 589-604)。亚里士多德在这方面的理论努力主要在于:他在把“作为存在的存在”界定为第一哲学或第一科学研究对象的同时,又赋予了它崇高的神性内涵乃至神学旨趣,从而为后来西方形而上学的异化演变自觉地确定了指向神性的入魅基调^[10]。

值得指出的是,这种神性入魅意向的深层文化根源还可以追溯到古希腊的神话传说那里,尤其可以追溯到后者蕴含的偏重认知理性的特色倾向那里。众所周知,在奥林匹斯众神中,从宙斯头颅中诞生的智慧女神雅典娜,以及同样被视为理性象征的阿波罗神,不仅占据着显赫的地位,而且还肩负着庇护哲学亦即科学的重任。正是这种将神性信仰与理性认知融为一体的厚重文化积淀,潜移默化地驱动着古希

希腊哲学家将他们在理性认知层面试图研究的存在或始基加以神化,以致他们的认知需要虽然已经在很大程度上摆脱了其他非认知需要特别是实用需要的束缚,却又总是与灵性崇拜层面的信仰需要维系着难分难舍的交织缠绕。相比之下,中国古代神话尽管拥有比古希腊神话更为细致的司责各种实践活动和技艺发明的众多神灵,却相对缺少重视知识追求、具有理性倾向的智慧之神;就连后来受到士人学子崇拜的五文昌帝君、文曲星等神灵的头号职责,也主要是保佑他们通过文章写作、科举考试来谋取功名。与之相应,中国古代形而上学虽然较少受到中国古代神话的直接影响,但它蕴含的神性信仰因素却也不像古希腊形而上学那样与理性认知密不可分,而是主要指向了各种实践活动(特别是政事治理和道德修养)应当遵循或崇拜的富于情意内涵的天道或祖神,结果再次体现了中西哲学在人为情理精神和认知理性精神方面的鲜明反差。

尽管植根于源远流长的古希腊神话土壤中,这种将理性认知需要与神性信仰需要融为一体的努力依然面临一个严峻的问题:对神性的尊崇虽然并非日常功利生活的必需品、舒适品或娱乐品,却也并不是为了追求真理知识,而是指向特定神灵的偏爱性景仰崇拜。所以,如同其他非认知需要一样,信仰需要的干预势必也会影响认知需要,或多或少地引导它偏离如实揭示事实真相的固有使命,甚至为了满足神性信仰的应然性价值诉求,不惜遮蔽存在之是的事实性本来面目,结果给后者添加了种种扭曲性的诱人魅惑。更严重的是,对于神性魅惑的这类扭曲,合乎逻辑的理性思维非但无力防止,相反,还可能以帮倒忙的方式协助信仰需要控制和压抑认知需要——就像中世纪严密琐细的神学体系表现出来的那样。

所谓异化演变的实质也就在这里:由于引入了神性内容,古希腊形而上学开始偏离它作为第一科学的原初使命,不再以悬置所有非认知需要的方式描述普遍性的存在,以求为各门科学研究特殊性的存在奠定一个明晰确定的概念基础,而是在信仰需要的主导下,赋予了形而上存在这样那样的神秘魅惑,结果把自己一步步地变成了神秘兮兮的神学(而非明晰确定的科学)。事实上,这种致命的转折就发生在亚里士多德凭借存在概念的神性定位将第一哲学凌驾于其他科学之上的那一刻,因为这位大师自己也不说不清楚这种神性的意蕴究竟是什么,何以就有资格让第一哲学高高在上地享有对其他科学颐指气使的超越资格,于是只好用某些模棱两可、语焉不详的大话空话搪塞了过去,尤其回避了下面的关键问题:本来只是在认知维度上指称各种事物之“是、有、在”的“作为存在的存在”,怎么摇身一变,就升华成了信仰维度上最崇高的神灵了呢?

在此,撇开哲学沦为神学的婢女、忙于为上帝存在提供“本体论证明”的中世纪不谈,即便进入了所谓“现代化即理性化”的阶段后,西方形而上学传统也没能让自己坚持的认知理性精神摆脱神性信仰需要的积淀性魅惑,结果把自己追求真理的认知诉求集中指向了上帝、灵魂不朽、(不受因果必然制约的)自由意志这些几乎可以说是无可理喻的神秘对象,以致它的头号任务等于是以理性化的认知方式专门探究这些神性化的魅惑本体,两类不同需要之间的严峻张力也因此让西方形而上学理论生成了这样那样的内在矛盾。尽管经历了从笛卡尔经过莱布尼茨再到康德、黑格尔等人一波又一波的反思批判,还是难以走出很想达到明晰确定却又总是落入模糊混乱的理论困境,反倒在继续保持应然性神学浸润味道的时候,离实然性科学(特别是自然科学)越来越远了。

西方形而上学传统蕴含的这种原本基于认知需要却又被信仰需要牵着鼻子走的深度悖论,是它在20世纪陷入严重危机的头号原因。事实上,分析哲学之所以坚持拒斥形而上学,主要就是因为它察觉到了后者在源自亚里士多德的异化演变中,赋予了许多哲学问题难以理解的非认知神秘意蕴^[1]。例如,维特根斯坦在指责形而上学言之无物、缺乏揭示事实真相的认知意义时,就在与作为“一切真命题总和”的自然科学的对照中,一针见血地点出了事情的要害:形而上学想要言说的或善或恶的自由意志、灵魂不朽等,都是一些超出了经验领域、本质上不可言说的神秘东西,因此,给出的只是一些“无意义的陈述”^[2](P38,44,95-97)。尽管他及其追随者又走向了另一个极端,把道德伦理、炫美艺术、宗教信仰、人

生意义这些非认知价值排除在科学研究可以言说的范围之外，没有看到人们只要悬置了非认知需要就能像自然科学如其所是地描述那些没有非认知价值负载的自然事实那样，如其所是地描述各种充满了非认知价值负载的人生事实的本来面目，但他们针对形而上学的这种拒斥仍然是眼光独到的，值得我们注意。毕竟，再也没有什么东西能比下面的张力更充分地暴露出西方形而上学传统的致命软肋了：如果说形而上学的原初意图是凭借合乎逻辑的理性思维，以明晰确定的方式澄清人们借以理解世界的某些基本概念，它自身为什么反倒总是陷入充满争议、莫衷一是的理论泥潭，以致概念模糊、推理混乱、自相矛盾、高深莫测、玄乎其玄、不知所云居然成了它最典型最突出的特征呢？

比较而言，中国形而上学传统虽然也像西方形而上学传统那样富于非认知方面（包括信仰方面）的神秘魅惑，许多情况下甚至更为浓郁，却没有陷入类似的窘境。原因很简单：它尽管也有想要如实描述形而上存在的认知动机，却几乎没有确立不带非认知目的地单纯追求明晰确定的真理知识的科学态度（这也是它没有像西方形而上学传统那样始终与认识论密切结合的内在根源），反倒还自觉彰显了自身“玄之又玄”“百姓日用而不知”的典型特征。所以，与西方形而上学传统总是在两类不同需要的张力对抗中拼命挣扎却又无力自拔的情况不同，中国形而上学传统一直是在非认知需要统辖认知需要的效应下自得其乐，并不觉得自己在在这方面有什么问题。至于它从 20 世纪以来面临的理论挑战，则是来自西学东渐的外部压力：当人们依据西方哲学追求明晰确定的真理知识的评判标准审视中国形而上学传统的时候，就会觉得后者似乎不大符合“基于认知需要、遵守形式逻辑”的西式学术规范。前些年有关“中国哲学合法性”问题的讨论，主要就是围绕中国哲学是不是应当合乎这种舶来之“法”的话题展开的^[13]。

有鉴于此，即便在西方形而上学传统引入了非认知需要、经历了异化演变、因而如同中国形而上学传统一样充满神秘魅惑的时候，我们对两者的比较对照也应当考虑到它们在哲理精神方面的种种深度差异，却没有理由将二者随意混为一谈。这里再以形而上学一词在中西语境里具有的那种强调永恒不变、机械静止地看问题、因此与承认现实世界运动变化的辩证法相互对立的衍生语义为例。在西方传统中，形而上学的这一面可以追溯到巴门尼德凭借存在与思维的同一体性强调的理性化永恒不变那里（能够感知的运动变化则被当成了非存在），后来的莱布尼茨—沃尔夫体系更是以近乎几何学的逻辑演绎方式，理性而独断地推演出了整个世界永恒不变的普遍规律。相比之下，在中国形而上学传统中，董仲舒等人主张的“天不变道亦不变”却明显偏重于现实社会政治秩序的长治久安、和谐稳定。因此，中国的形而上学既不是从逻辑思维的理性角度出发的，也没有完全排斥对立统一、现实矛盾、运动变化的因素，所以并不能简单地等同于西方语境里旨在否定矛盾变化的“形而上学”。毋宁说，中国形而上学传统的模糊笼统、神秘玄妙，恰恰还与它在某种程度上片面夸大了运动变化、忽视了相对静止有关。

四、复魅还是祛魅

倘若以上关于中西形而上学传统是如何殊途同归地负载非认知魅惑的讨论可以成立，当前的复兴努力就要面临某种涉及两类不同需要的严峻挑战了：这种努力是以“复兴即复魅”的方式回归两类不同需要不分你我地缠绕在一起的现成传统呢，还是以“复兴即祛魅”的方式溯源到为知识而知识的单纯认知需要的初衷那里，凭借悬置非认知需要的价值中立态度探究存在问题，从而为各种涉及这个问题的理论研究奠定一个以往缺乏的普遍抽象的概念基础？反讽的是，无论我们选取哪一条途径，似乎都会让重建的努力陷入自败的境地。

先来看回归现成传统式的“复兴即复魅”。一如既往地继续维系两类不同需要的交织缠绕，表面上看好像是无需劳神费心的轻松惬意，照着前圣先贤的既定见解讲就是了。但撇开这种重建势必匮乏创新的缺陷不谈，它还会面对另一些难以克服的巨大障碍：倘若引入了因人而异的非认知需要，由此预设了“公说公有理，婆说婆有理”的应然性立场，我们岂不是首先要为复兴历史上的哪一种形而上学理论伤筋吗？中国的还是西方的？如果是中国的，儒家的还是道家的？为什么不选墨家或佛禅的？如果是西方

的,笛卡尔的还是康德的?为什么抛弃柏拉图或亚里士多德的?要是因为选择困难的缘故不加辨析地对它们全盘接受,又该如何调和它们之间原本围绕种种非认知价值负载展开的几乎是没完没了的规范性歧异纷争呢?更重要的是,既然中西形而上学传统都不否认自己的高深莫测、玄之又玄,以照本宣科的复魅方式重建它们的意义究竟何在呢?难道不会再次落入分析哲学业已指出的“说不可说”泥潭吗?这样又怎么可能为哲学研究步入新天地打下一个明晰确定的理论基础呢?在试图复兴中国形而上学传统的情况下,我们更是会面临一个孤立封闭还是开放进取的两难困境:如同“中国哲学合法性”的讨论所表明的那样,重建后的中国形而上学要是依然没有解决两类不同需要的交织难题,照旧充满以往积淀下来的那些带有本土文化特色的非认知魅惑,它何以在现代化氛围下发挥正面的效应并走向世界,而不是像以往那样长期局限于本土文化的小圈子里呢?结果很可能是形而上学的传统尚未得到复兴,我们已经因为一些永远说不清楚的复魅问题先闹得焦头烂额、无暇旁顾了。

再来看溯源到古希腊初衷式的“复兴即祛魅”。如果我们能像亚里士多德的洞见所要求的那样,单纯基于认知需要而悬置所有非认知需要,把求知的关注点完全聚焦在厘清普遍抽象的存在概念上,仅仅如其所是地描述所有事实的存在真相(它们的“是”“有”“在”是怎么回事或什么意思,非价值事实和价值性事实分别具有的“是”“有”“在”有哪些异同之处,人们是通过怎样的认知行为描述和理解它们的“是”“有”“在”的,等等)。自然就能摆脱中西形而上学传统魅惑缠身的尴尬处境,让我们关于存在概念的哲理研究具有如同自然科学那样的严格科学特征,并使其作为其中的一门分支重新回归科学的大家族,不仅为其他方面的哲学研究(包括人生价值方面的规范性研究)提供纯认知的实然性支撑,而且也作为各门科学有关具体存在的理论研究铺好一块明晰确定的概念奠基石^[14]。不过,在这种情况下我们还是要面对一道棘手的难题:这种有关存在概念的哲理研究是不是仍然有资格以形而上的第一哲学自居,乃至不可一世地凌驾于各门具体科学以及其他哲学分支之上呢?答案似乎是否定的:它的研究对象尽管的确是形而上或超感性的普遍抽象存在,却又像数学等学科旨在研究的超感性普遍抽象存在一样,始终寓于形而下或感性的特殊具体存在之中,所以并不具有凌驾于这些特殊具体存在之上的优越意味,当然也就不应当再享有亚里士多德曾经赋予它的第一科学的特权地位,更不应当打出形而上学的吓人旗号装门面了。毋宁说,它只是一门单纯基于认知需要考察普遍存在概念的哲学分支,并且如同本文的讨论可以表明的那样,还应当建立在人生哲学针对“需要”这个原初起点展开的理论研究的基础之上^[15]。

不仅如此。在中文语境里,这种有关存在概念的哲理研究其实也不再有必要号称本体论了,理由是本体二字如同形而上一词一样,也被潜移默化地赋予了本根、实体等终极崇高意味,尤其带有想在“本末体用”的对照中凌驾于末枝、应用之上的褊狭意向,扭曲了这种哲理研究只是试图从普遍性视角探讨用来指认事实之“是”“有”“在”的存在概念的基本使命。所以,简单直白地把它叫做存在论似乎更贴切一些:它专注于从认知视角分析存在概念(因此也将批判性地继承西方本体论总是与认识论直接相关的传统),即便在探讨存在与非认知需要的实然性关联时,也将所有的非认知需要悬置起来,避免给存在概念附加任何非认知意蕴。当然,这种存在论同样没有理由享有第一科学的特权地位。归根结底,在科学领域,任何分支的任务都是从不同角度单纯基于认知需要指认事实的存在,虽然会有认知秩序上的先后区分,却不会因此呈现出高低优劣的非认知等级,所以谈不上哪一门学科更终极更神圣更崇高。我们作为研究者虽然有理由以干一行爱一行的方式偏爱自己研究的学科,却没有理由就因此把它置于其他学科之上,更不可随意贬抑其他学科的认知价值。

显然,按照两害相权取其轻的人性逻辑,溯源到古希腊初衷式的“复兴即祛魅”才是我们应当选择的正确途径:尽管它会自败地取消形而上学这个不仅多余而且扭曲的名称,使之在哲学领域销声匿迹,却又能别开生面地赋予有关“作为存在的存在”的理论研究以崭新的生命力,使之以存在论的科学形式重新自立于哲学之林。更重要的是,以这种“复兴即祛魅”的方式将形而上学转型为科学的存在论,还有助

于我们成功地完成哲学自身的祛魅历程。

众所周知，祛魅是韦伯提出的一个涉及“现代化即理性化”的历史氛围的核心理念。虽然他没有看到祛魅的实质在于以悬置非认知需要的科学态度祛除非认知价值需要诱发的神秘魅惑，而仅仅将其主体归结为合乎逻辑的理性思维，虽然他在“诸神之战”的语境里还有点舍不得那些与科学之真相对立的善、美、神的终极价值，但作为一位有深度的思想家，他毕竟清醒地意识到了科学祛魅的大势所趋和重要意义：倘若哪个领域尚未完成祛魅的历程，那个领域就仍然停留在前现代的历史阶段^[16]。就此而言，在科学已经或多或少地祛除了各种具体理论研究中的种种魅惑后，现在显然轮到哲学来履行自己在现代化背景下理应完成的祛魅使命了，其矛头恰恰应当首先指向形而上学。

毋庸讳言，在哲学的各门分支里，尤其在伦理学、美学、宗教学这些非认知价值负载本来就很浓郁的学科里，都存在大量由于非认知需要的参与所造成的神秘魅惑，长期以来严重妨碍了它们在实然性层面追求真理知识、在应然性层面确立正当理念的理论努力。不过，比较而言，形而上学中的神秘魅惑无疑是最严重的。如前所述，它的原初使命是从纯认知视角考察普遍抽象的存在概念，却在非认知需要的干扰下赋予了认知维度上的事实存在以非认知的价值意义特别是优越崇高的神性意蕴，结果导致它围绕存在展开的实然性研究越来越背离科学的道路，其典型表现就是：由于维特根斯坦业已指出的“说不可说”的严重缺陷，这门学科长期以来充斥着许多看起来高大上、实际上却远离现实和不合逻辑、因此总是说不清道不明的大词空话，尽管不知道意义何在甚至原本没有多少意思，但又好像能以莫名其妙的方式潜含微言大义，借此掩饰自己没法把事情讲清楚的无能为力。不幸的是，直到今天，这类靠着闪烁其词渲染神秘魅惑的现象，还不时地在某些想为这样那样的具体理论研究提供形而上学基础的努力中显露踪迹，结果把它们变成了不接地气的象牙塔。撇开由于将“不可避免”误解成“不可抗力”所生成的“不受因果必然制约的自由意志”等玄虚话题不谈，像先天、先验、超验这类支撑着形而上学话语的晦涩概念也是鲜明的例证：无论当初的发明者还是后来的阐释者都很难说明它们是什么意思，彼此间有哪些异同，结果是，虽然它们在哲学论著里频繁出现，却对解决问题没有什么实质性的帮助，更谈不上达到第一哲学要求的明晰确定了，反倒经常把初学者带到不知所云的沟里。就此而言，不管是谁试图把自己认定的价值理念建立在这样稀里糊涂的形而上学基础之上，结果都可想而知。

有鉴于此，当前哲学的祛魅历程自然应当从形而上学的现成传统入手，不仅将这个充满了魅惑意味的名号还原为浅显素朴的存在论，而且尤其要站在非认知价值中立的科学立场上，诉诸类似于奥卡姆剃刀的手段，毫不留情地将中西形而上学传统中那些主要源于非认知需要、对如实指认事实存在没有益处反倒还会遮蔽真相的术语概念清除出去，努力祛除那些原本旨在描述事实存在的术语概念由于非认知需要的诱导所生成的神秘魅惑，尽可能地减少晦涩难懂、故弄玄虚的假大空的词，主要凭借扎根日常生活、本身明晰确定的术语概念表述和阐释观点见解，以简单直白的方式让存在论的普遍抽象内容也能被普通人理解和接受，最终达到让哲学立足于现实土壤、为人生服务的终极目的。一言以蔽之，科学（包括哲学）祛魅的本质就是纯粹基于认知需要指认事实（包括价值性事实）的存在，清除非认知需要的干扰扭曲，无论它们造成的神秘魅惑如何诱人。

有必要指出的是，哲学的祛魅努力仅仅发生在从认知视角探讨存在问题的实然性维度上，因而并不意味着它在整体上都要与所有的非认知需要及其相关的规范性研究脱钩——那样的话它还是会落入脱离现实、不接地气的理论困境。相反，在维系非认知价值中立的科学立场的前提下，祛魅之后的哲学完全可以经过非认知价值重载的转型，依据自身在存在论、认识论、元价值学等分支中获得的实然性科学成果，具体证成不同人们基于不同非认知需要提出的各种应然性价值理念、理论学说、意识形态等等。与以前那些建立在莫名其妙的形而上学基础上的类似证成不同，这些经过了非认知价值重载的理论证成将会拥有靠得住的实然性描述基础，以致哪怕它们之间的应然性歧异纷争还是没法达成共识，至少也能

以明晰确定的方式呈现在人们面前,让普通人也能凭借自己的立场和理解做出自主的选择。毕竟,即便是人生在世的终极价值诉求,也必须建立在人性逻辑特别是科学存在论的普遍事实基础之上,才能具有足够的解释力和说服力。如果中西形而上学传统的自败式复兴能够达成这样一种结果,它们的自败就只是某种本来就不正确不适当的哲学传统理应经历的自败,也更可能成为哲学这门古老学科重新焕发生命力的转折点。就此而言,与其说哲学的当务之急是重建形而上学,不如说是确立科学的存在论。

参考文献

- [1] 阎孟伟,穆建新.西方“形而上学”的复兴与哲学研究的改革.南开学报(哲学社会科学版),1991,(2).
- [2] 戴兆国.当代中国哲学形上学建构的理论自觉.哲学动态,2013,(5).
- [3] 侯才.形而上学的复兴与重建.中国哲学年鉴,2017,(1).
- [4] 刘君莉.汉语哲学语境中“形而上学”之三重含义及其检讨.科学·经济·社会,2019,(3).
- [5] 亚里士多德.形而上学.吴寿彭译.北京:商务印书馆,1959.
- [6] 刘清平.以“科学”还是“学术”为业?——为韦伯的讲演正名.关东学刊,2019,(5).
- [7] 刘清平.“人为”与“情理”——中国哲学传统的基本特征初探.中国哲学史,1997,(3).
- [8] 郑开.中国哲学语境中的本体论和形而上学.哲学研究,2018,(1).
- [9] 汪子嵩,范明生,陈村富等.希腊哲学史:第1卷.北京:人民出版社,1997.
- [10] 陆杰荣,张佳琳.论古希腊形而上学的基本样式.世界哲学,2015,(4).
- [11] 胡玻.拒斥形而上学——论分析哲学对形而上学的批判及其局限.重庆社会科学,2003,(3).
- [12] 维特根斯坦.逻辑哲学论.郭英译.北京:商务印书馆,1962.
- [13] 赵景来.中国哲学的合法性问题研究述要.中国社会科学,2003,(6).
- [14] 刘清平.“人文”研究能够成为“科学”吗?贵州大学学报(社会科学版),2019,(8).
- [15] 刘清平.需要概念在人生哲学中的原点意义.天津社会科学,2019,(1).
- [16] 刘清平.科学祛魅与人生意义的悖论.江西社会科学,2019,(7).

The Challenges in the Revival of Chinese and Western Metaphysics

Liu Qingping (Fudan University)

Abstract Different from the Chinese metaphysical tradition, the Western metaphysical tradition was originally established as the “first science” out of cognitive needs to explore the super-perceptual being, thus showing a characteristic tendency of stressing cognitive reason. However, it was then led to an alien evolution because of the introduction of non-cognitive needs of belief into itself, and was therefore permeated with many mystical charms like the Chinese metaphysical tradition. From this point of view, the challenges facing the current revival of Chinese and Western metaphysics are actually self-defeating: assuming the re-enchantment, their revival would go further on the non-scientific road of distorting the truth of being; assuming the disenchantment, their revival would no longer be metaphysics, but the scientific ontology of exploring the truth of being.

Key words metaphysics; being; cognitive need; non-cognitive need; re-enchantment; disenchantment

■ 收稿日期 2020-04-06

■ 作者简介 刘清平,哲学博士,复旦大学社会科学高等研究院教授,武汉传媒学院人文学院教授;上海 200433。

■ 责任编辑 涂文迁