

## 是是非非——評陳大齊的是非論

陳 鵬

北京首都師範大學東方文化研究所副研究員

陳大齊思想的精髓在於他的方法和精神：細緻、清晰、平易、務實、周全及其與之相關的所有技術的充分運用。儘管人生與科學、哲學與科學的關係紛爭不休，但陳大齊先生能有這樣的成就，基本上還是歸功於他治學的科學精神。本文專就陳大齊理則學中關於是非問題的討論作簡略的評議，著重指出其舊玄學（柏拉圖式的實在論）的立場和方法妨礙了他在是非問題上應有的理論成就。

### 一、 是非絕對性論證的哲學遊戲

理則學的建構是陳大齊思想的重要部分，理則學既然專門研究思想的是非問題，首先要確定的就是是非有無確定的標準。在他看來，如果不能

確定是非的絕對性，理則學就沒有了根基。我們先簡述陳在《是非的絕對性與相對性》<sup>1</sup>一文中的基本理路。

陳大齊先是從「公認的普遍性」來分辨絕對和相對，他說：

所謂絕對者，言其是非的效用是普遍的，不受時間的限制，亦不隨主觀而有所變易。……所謂相對者，言其是非的效用受有相當限制，是偏在而非遍及的。……絕對的是非一而有常，其效用遍用一切，別無反者可與並行，故一定是大家所公認的。相對的是非多而無常，其效用偏在而不遍及，別有不同的或相反的意見相與並行，故一定不是大家公認的。<sup>2</sup>

陳很快發覺這一說法的武斷，因為普遍的東西不一定大家就公認，不能以人們實際上公認的普遍性來分別事實或道理本身的絕對性和相對性。在現實中，即如「二加二等於四」這樣的普遍之理也不一定所有的人都實際上承認，比如幼兒、低能兒就不一定承認。在現實中幾乎永遠也找不到所有人都承認的普遍、絕對之理。所以必要作如下的分別：一為「道理上」應有的遍及和公認，一為「事實上」存在的遍及和公認。陳大齊以「人人應救人急難」為例。救人急難之所以為善，因為同情心的發揚是人人應具的崇高理想，而救人急難的行為正與此理想相符合。「人人都應遵循此一理想，不應有例外，這是道理上應有的遍及或公認。人人都識得救人急難之為是，絕無一人以坐視不救為正當的行為，這是事實上存在的遍及或公認。」<sup>3</sup>道理上應有的遍及，出自是非內容的本身，而不待於大家實際上的公認。所以，對是非的絕對與相對有了新的分別：「凡是非的內容應當可以適用於一切而不應有例外的，則為遍及，為絕對，非然者則為相對。」<sup>4</sup>這就是所謂「現象上的不一」和「本質上的非不一」或「道理上的非不一」，後又稱「現況上的無定」和「本質上的有定」。諸如真相

1 此文載于陳大齊《名理論叢》（臺北：正中書局，1970）。

2 同上，頁91—92。

3 同上。

4 同上，頁96。

未明、智愚異見、一偏與全局、期待與敘述、是非異所等情形所導致的是非異見都屬於現象的或現況的無定<sup>5</sup>，而不影響本質上的或道理上的有定。或者說，是非的相對性是假像，是非的絕對性才是真相。

至此，本質有定的意涵仍嫌含混，因為有人會提出道理自身的普遍性仍有其相對的範圍。陳大齊需要進一步說明「是非異所」的相對性並不妨礙是非的絕對性。他說：

一切道理莫不有其適用的範圍，而範圍的廣狹不一定相同。只有少數的道理，具有最高的普遍性與最廣的適用範圍。大多數的道理僅涉及宇宙間一部分的事物，而非遍及宇宙全體，故其普遍性較低，其適用範圍較狹。……大多數道理，在適用上，都不免依其普遍性的高低而受著相當的限制。然而此一限制，並不與正理之一而有常有所抵觸，並不能損害其一而有常。因為各種道理只須其適用範圍以外，才不能成立，一入其適用範圍以內，一定唯我獨是，決不能有相反的道理可與並是。<sup>6</sup>

比如，在一定的條件下，水在攝氏一百度沸騰仍是遍及一切的正理，所以，是非異所的正理依然具有絕對性。經此一層說明，陳大齊是非絕對性的立場才算清徹。

陳大齊以為說到此，是非的絕對性和相對性問題可算大致解決了。可是，陳這一理論存在的問題很多，現舉要如下。

（一）此種是非絕對性的論證在某種意義上只是一種邏輯遊戲。現象的相對性和本質的絕對性的分疏對於純客觀的事實及事實之理，還好理解。比如，水的本質是自主的獨立的絕對的（其實也不能簡單地說水的本質是絕對確定的，任何本質都處在關係之中），與人是否認識、作何種認識無關。至於價值標準是否具有本質的絕對性則頗為複雜。一般來說，實在論者對此的解決方法是這樣的：如果樹立做好人的理想或目標，那麼人

5 見陳大齊《大眾理則學》（臺北：臺灣中華書局，1982），頁26—32。

6 《名理論叢》，頁104。

應救人急難的道理（不同於事理）就是絕對的。用命題形式來表述可能更為清楚：「如果要做好人，就應救人急難」的道理自身是自在的絕對的。陳所用的也是這種辦法，只是有關的解釋過於簡略。

用這種辦法，實在論者可以從哲學上說明任何理都是絕對的，都是超時空的，所謂「百理平鋪，原來依舊」。而實際上這些理在內容上已形成了因果的自我循環。如：

要做好人，就要具有同情心。

在一定條件下，水在攝氏一百度時沸騰。

都是「如果A，則B」的邏輯結構。每一種列舉的前件在內容上實際上都是後件的充分條件或充分必要條件，那麼，「如果A，則B」當然是絕對真的了。

（二）是非相對性的理路和是非絕對性的理路應有某種平等的地位。陳也承認真正普遍的絕對的東西很少，大多數道理是在一定條件中或一定的範圍中才有的。這種絕對性其實還是相對性中的絕對性，用命題來表述就是：

「水在攝氏一百度時沸騰」是可真可假

「在一定條件下，水在攝氏一百度時沸騰」是絕對真

從後一句話看，絕對性實質上是對某種相關性的論定，本質在實質上還是關係的產物。因此，簡單地說「水在攝氏一百度時沸騰」是相對的還是絕對的沒有意義，因為從相對的立場來說，它是相對的，從絕對的立場上說，它又是絕對的。

說理是絕對的或理是相對的都是合理的，它們並不互相衝突，因為它們是從不同的角度討論同一問題。絕對主義看到的是道理本身的自在性，

相對主義看到的是道理無不處在一定的相對相關性之中。本質不光有絕對性的一面，也有相對性的一面，絕對性的理路和相對性的理路具有某種平等的地位。如同性惡論和性善論之間可以互補一樣，相對性和絕對性的理路也可以互補。陳大齊對此種現象分析得十分清楚：

設或相反的兩說，其所肯定與所否定的、雖屬一事，但其重點不同，則應當視為並未構成真正的相反。<sup>7</sup>

看似絕然相反，其實正好補充。陳先生依此方法對孟子性善論和荀子性惡論的分析和評判堪為經典。

（三）不僅有「現象的」相對性，也有「本質」的相對性。陳大齊基於實在論的立場，表現出追求絕對性的運思方向，這種理路非要從相對性中找出絕對性，非要從千理萬理中找出一條正理。在陳看來，不如此，「臆造虛構的言論，荒謬絕倫的意見，只好任其獨行，而是非的辨別亦成為贅疣了。」如果僅止於此並不為過，但是，陳實在是太不放心相對性，以至於乾脆把相對性歸為現象，把絕對性歸為本質。這一招雖然乾淨利落、一錘定音，卻不能不說是其理路的內在缺陷了。

陳提出四種現象上的相對性：不明真相、智愚異見、一偏與全局、知識之進展。這四類是非不一，或出於人類知識未有進展，或由於各人知識之參差不齊，或由於以偏概全。這些是非的相對性或不確定性，均出於知識的局限。陳說：

這些現況上的無定，都無礙其本質上的有定。只要把這些引起無定想法的心理缺陷一一廓清，本質上的有定，即可顯露出來。<sup>8</sup>

陳所列舉的這些相對性，確可以看作是現象的相對性，這些相對性確無礙本質的絕對性，隨著認識的進步，這些相對性終究要被超越的。我們不妨

7 《大眾理則學》，頁24-25。

8 同上，頁31。

把這些相對性稱為「虛假的相對性」，因為除了這些虛假的相對性之外，還有「真實的相對性」，比如價值的相對性和真理的相對性。如人要有同情心須依人要做個好人；水在攝氏一百度沸騰須依一定的物理條件等等。這些相對性是真實的相對性，是客觀的相對性，是不會被淘汰的相對性，也可以稱之為「本質的」相對性。陳大齊是一個絕對主義者，試圖用絕對主義代替相對主義，其方法之一就是把相對主義歸為現象，絕對主義者歸為本質；相對主義歸為假相，絕對主義歸為真相。其實，真正的真相應該是：相對主義和絕對主義都可能是真相，都可能是假相。正確的方法和態度應該是指出相對性理路和絕對性理路的區別以及各自的適用範圍，而不是用一種理路去否定、掩蓋另一種理路。如此，正好有違陳自己所說的「眾端參觀」的思想要則。

本來中國人是最能理解相對相關性的，可是陳的思想中的柏拉圖氣息過於濃厚，受舊形式邏輯的影響太深，以至妨礙了他「眾端參觀」思維的辯證展開。

（四）未區分事理和道理的絕對性與人的關聯的不同。從哲學上，事理和道理的絕對性雖然都可予以承認，但事理和道理對於人的強制性卻有根本的不同。無論人是否認識到事理，事理仍按其自身的性質作用於人，影響著人的行為。而人於道理一日不能認識或接受，此道理就一日不能對人產生作用和影響。道理的強制性只有在人接受了它的目標和理想的時候才能起作用。例如，要做好人，就要有同情心；要使社會和諧，就需要道德；要破生死觀，就要有終極關懷等等。用陳大齊處理孟荀人性論的方法可以說：事理於人的關係是現實的，道理於人的關係只是可能的。理則學欲統論事實與價值，區分事理與道理與人的關係的不同，不能不是理則學的應有之義。

僅僅完成了對是非本質的絕對性的哲學論證是遠遠不夠的。陳建立理則學的使命是導人趨是避非，它不應只停留在玄辯上。哲學的玄辯再充分，對於一般人如何區分道理的是非，如何選擇行動的目標毫無意義。鄭昕就曾批評實在論不過是指出了「滿坑滿谷死無對證之理」。如其空言道理的絕對性，如其在相對性與絕對性之間作哲學意義上的邏輯遊戲，不如

設身處地感受人的實際處境，然後再以具體的道理相接引。陳大齊思想本是以此實踐精神為根基，無奈仍未脫盡其舊玄學的氣味。

## 二、事實的是非與價值的是非

陳大齊理則學的一個不平凡之處即在於它不止於討論形式的是非（正似），也試圖涉及實質的是非（真偽和善惡）。陳的是非理論欲分別價值的是非與事實的是非，並在一個適當的系統中整合二者。

陳對事實問題與價值問題有一明確的分疏。陳認為，事實是自主的，是獨立固有，不受主觀的影響，故亦可稱為客觀的。價值是人賦與的，不是事物本身所固有的，不是自主的，不是客觀的。就事物而言，根本不具有價值。他說：

一切價值莫不是來自主觀的賦與，主觀都懷有某種興趣，抱有某種欲望，總而言之，必有所要求，且即取此要求以為評判的標準，據以評判一切事實。<sup>9</sup>

可是，陳的討論沒有得到應有的合理的展開。陳的思路局限於價值的客觀方面，即思維重心始終是：在主觀價值標準已經確定的情形下，客體事物能否滿足此價值標準。而對價值的主觀方面，即每個主體何以具有多元的要求及其確立的原因沒有足夠的關注。正因此，陳在思想種類的分別和理解上出現了比較大的缺憾。

陳大齊把思想分為兩大類：一為「認識」，一為「衡量」。認識是理智作用，是以客觀事實對象的認定，認識的任務就是把客觀事實的真相表而出之，其理想在於「如實」。「衡量即是就價值的正負作適當的論定」，「標準是衡量的靈魂，假若沒有標準，衡量作用勢且無從進行，價值正負

<sup>9</sup> 同上，頁11。

勢且無從認定。」<sup>10</sup>按照這種說法，衡量是在價值標準確立之後，來確定物件是否滿足自己的要求，滿足者為正價值，不滿足者為負價值。陳說：

衡量始於需要的滿足，終於滿足工具的認定。所以，需要的滿足，可說是衡量的中心工作，亦可說衡量的究竟任務。滿足需要，亦可稱成全需要，不使其長此空虛而不獲充實，故又可說：衡量的任務在於有所成。<sup>11</sup>

按照這樣的邏輯，陳所說的衡量其實就是認識，因為標準已定，衡量的作用，就在於認清事物是否符合此標準。這一認清的活動就是確定物件事實中有沒有符合此標準的成分，而在標準確定的情況下，物件能否合此標準實際上已成一個事實問題，對事實問題的研究就是如實，就是認識。這樣一來，陳對認識與衡量的區別已沒有多大意義。

其實，陳起初已多少意識到衡量活動應該具有的意義，用陳的話說就是「賦與價值」。可惜，這只是一閃即逝，「衡量價值」的意涵很快就被固定在對對象是否符合已確立的價值標準的「衡量」上，而不再是「賦與價值」或「建立價值」。陳恰恰抽除了衡量活動中應有的確定價值的作用，從陳選擇「衡量」一詞，已可看出他的邏輯立場已大致無法扭轉了。

從理則學應有的邏輯看，認識在於決定事實的是非，衡量在於決定價值的是非。而決定價值的是非應該是一個：先衡量各種價值的意義然後再確立一價值的過程。所以，與「認識」活動相對的賦予價值的活動不妨稱做「衡定」，是「衡量」而後「確定」之義。認識從邏輯上說是一純粹理智的活動，而「衡定」不僅有理智的作用，也會有情意的參與。

價值確立實際上是一個價值選擇的複雜過程。以「人應救人急難」的道理為例，在實際生活中，人對這一道理的接受和實踐的情形就非常複雜。大多數人只是在原則上承認這一道理，至於具體的理解就千差萬別了，試舉幾例如下：

<sup>10</sup> 同上，頁15。

<sup>11</sup> 同上。

- 別人不救人急難，幹嘛就要我去救人急難。
- 救人急難首先應該是政府、警察去做的事，否則要他們幹嘛？他們不能白拿納稅人的錢！
- 救人急難？我的急難誰救。
- 救人先須自救。
- 救人急難要看具體情況，自己損失太大可不行……

價值確立在很大程度上是一個價值衝突之後的價值選擇，影響這一選擇的因素非常之多：歷史的、文化的、社會的、認知的、性格的、情感的都有。可以想見，一個道理影響人的過程是異常綜合的和複雜的。價值理性不僅蘊含工具理性的所有特徵，而其複雜性遠遠超過了工具理性。泛言某些道理的意義或好處沒有多大價值，研究人的具體境遇及其與價值選擇的複雜關係才更有意義。依此，陳大齊的理則學要引導人趨是避非，並追求實踐性的品格，還有許多工作要做。

陳由於其實在論的、客觀的、科學化的立場和方法，決定了他過多地注意了價值的客體方面，而幾乎遺棄了價值的主體方面。陳所關心的只是價值標準確定了之後，客體能否滿足這一標準，即客體對價值有沒有「成就」的意義。在陳看來，是非具有本質的絕對性，凡事都是「正理一條，蠻理千條」，事理的和價值的標準的確定不成問題。好比方有方之理，山有山之理，善有善之理，人有人之理，其正理的內容是唯一的、絕對的，人們遲早會認識到這一點。只是有人多走些彎路，有人少走些彎路。這種本質主義、絕對主義的立場基本上封殺了主體選擇的空間。對於價值，主體不能不有一個選擇的空間，價值的確立是主體在客觀的可能世界中的自我選擇和自我決定。

決定論的、客觀主義的理路總是試圖消解這個自我決定性的「我」，最後，這些理論會表現為本質論、歷史決定論、社會決定論或生物決定論之類，「我」被瓦解了。如果換一個角度，如果承認一個超自然的「我」，如果進入這個我，在這個可能世界中，我就有選擇的自由。

實在論的立場在根本上是一外在論（主體虛無化）的立場，實在論者總是站在事物之外，把事物（包括主客作用）都看成是外在的、獨立自足

的，以作客觀化的、決定論式的處理。實在論的理路決定了它只關注現實的或現存的東西，事實是現存，事理是現存，道理也是現存，儘管它們存在的方式不一樣，但是它們都是現實的。甚至整個可能世界的大小也可以說成是現實的。實在論只能講到此為止。

如果實在論者以為世界的內容就這麼多，那就是獨斷，就是謬誤了。世界除了現實世界以外，還有可能世界。可能世界中，有些什麼會變成現實，如何變成現實本身也只是一種可能。這個可能世界中有一部分就是人的價值空間。承認心靈對價值的創造或構建能力恐怕已非實在論所長了。

還是上面的意思，外在論和內在論、客觀論和主觀論在理路上都各有價值。自天的觀點看，一切不在天之外；自人的觀點看，花與我同寂同開。只看到一種理路為不全面，以一種理路否定另一種理路為錯謬，在一種合適的秩序中等觀兩種理路才能算真正達到陳大齊所說的「周全」。

「為學」須周全，作價值選擇就不必周全了，也很難周全。比如，是「意志自由」還是「絕對決定論」，歸根到底已是個人的信仰問題。因為這已不是一個科學的問題，而是一個意義詮釋的問題。

### 三、 辨別是非的方法原則：思想三要

陳大齊有著名的「思想三要」，分別是：契合事實、辨別同異、眾端參觀。此思想三要確切中要害。思想之總則在於契合事實，思想之清晰、明確必待於辨別同異，思想之周全必待於眾端參觀。由此三要，思想方可「致廣大而盡精微」。

有此等方法自覺，為什麼還會在是非問題的討論上既不夠廣大也不夠精微呢？上述對陳大齊思想的批評應該不算是苛求。陳大齊是非思想之所以有如此的局限，一個重要的原因就是過於局限在柏拉圖式的絕對主義、本質主義和實體主義的舊玄學立場上。

這種舊玄學的立場與科學主義精神的內在衝突幾乎構成現代中國新實在論者（金岳霖、馮友蘭、陳大齊等）的普遍困境。柏拉圖式的新實在

論實際上是借著一種泛科學主義、客觀主義的思潮而興起的，可是，舊玄學中的本質主義和實體主義與科學精神其實是不相容的。隨著現代物理學的發展，實體主義和本質主義遭遇重大挑戰。西方的現代實在論也因此花樣百出：羅素的事件實在論、懷特海的過程實在論、亞歷山大的層創進化論、以及各種約定化、工具化、構造化的反實在論等等。但是，中國的現代新實在論者由於缺乏新科學的思想資源，基本上還是傳統的柏拉圖主義者。與此同時的西方的新實在論者，實際上並沒有這麼重的柏拉圖氣息。由此也越顯張東蓀哲學思想的可貴。看來，不僅現在我們沒有充分注意到張東蓀，在當時的中國哲學界，也似乎沒有充分注意到張東蓀。

與金、馮相比，陳大齊思想中的柏拉圖氣息還稍少一些。他思想方法的根本還是科學主義、實用主義的。從陳大齊思想文獻的字裏行間，可以看出他為學的細緻、周密、謹嚴、平易和務實。陳大齊後期思想相當的精力都用在了對孔子思想的解釋上面，陳特別注意闡揚孔子思想周密、平易、力行的方法精神。他說：

孔子的思想非常精深，但平實而不玄虛。孔子的思想亦非常博大，但周密而不放蕩。……本書為了維持此二大特色，不敢作玄虛的詮釋，不敢作放蕩的推測，舉凡後世帶有形上學色彩的注解，亦都未敢採取。若因此而蒙淺陋之譏，則不敢置辯，若因此而謂有損孔子學說的價值，則亦不敢承認。<sup>12</sup>

所以，他不重道德形上學，而特重孔子的實踐的道德哲學，在對儒學的現代詮釋中別成一派。

陳大齊以精深、博大、平實、力行來形容孔子思想，其實這也正是他為學的追求。從他的思想三要中已可看出端倪。從他受實在論玄虛立場的羈絆來看，他的思想三要有必要再加上一要：最少玄虛。再考慮到他的思想總則應是「明辯是非」，所以他的思想三要不妨調整為如下的「思想四要」：明辯是非、最少玄虛、辨別同異、眾端參觀。

12 《孔子學說—自序》（臺北：正中書局，1964），頁2—3。