

*A History of Western
Philosophy*

西方哲学史

学术版

叶秀山 王树人 总主编

第一卷

总论

叶秀山 王树人 著

凤凰出版社

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

西方哲学史(学术版)/叶秀山,王树人总主编.第一卷,总论/
叶秀山,王树人著. —南京:凤凰出版社,江苏人民出版社,2004
ISBN 7-80643-676-6

I. 西... II. ①叶...②王... III. 哲学史-西方国家
IV. B5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 061198 号

西方哲学史(学术版)

叶秀山 王树人 总主编

第一卷 总论

叶秀山 王树人 著

-
- 出版发行** 凤凰出版社
江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
- 网 址** <http://www.book-wind.com>
- 集团地址** 江苏出版集团(南京中央路 165 号 210009)
- 集团网址** 凤凰出版传媒网 <http://www.ppm.cn>
- 经 销** 江苏省新华书店
- 照 排** 南京水晶山制版有限公司
- 印 刷 者** 江苏新华印刷厂
- 开 本** 960×1304 毫米 1/32
- 印 张** 15.25 插页 5
- 印 数** 1—8000 册
- 字 数** 400 千字
- 版 次** 2004 年 7 月第 1 版 2004 年 7 月第 1 次印刷
- 标准书号** ISBN 7-80643-676-6/B·27
- 定 价** 40.00 元(精装)
- (本书凡印装错误可向印刷厂调换)

前言：中国学术视野中的西方哲学

中国介绍、学习和研究西方哲学已经有数百年的历史了。现在中国进入了一个更加开放、迅速发展的时代，东西方哲学文化的交流、对话和碰撞日益频繁。我们这一代学术工作者的职责是，要在前辈学者工作的基础上作出自己的成绩，对哲学学科在学术上有所推进。

本书的编者和执笔者都是长期从事哲学专业工作的学者，大家共同的心愿是要在这个多卷本项目的带动下，把自己的工作做一次小结，又在这项任务中，推进自己的研究工作，不仅使这个项目能够很好地完成，同时也使自己的哲学专业领域有所扩展，水平有所提高，这部多卷本西方哲学史就是在这样一种专业的敬业精神指导下写作的。

本书之所以标出“学术版”，只是想告诉读者：这部书的各个部分都是作者经过独立研究的成果，是各位作者的研究心得。

由于用途不同，可用不同的方式来写书。我们这部书，当然也尽量照顾到不同的需要，企盼着各界的读者都能关注它，但是我们的重点是放在学术性和研究性方面的。我们体会所谓学术性和研究性有下面几个方面须得注意。

一方面，我们注意第一手材料的积累和研究，在这个基础上，也重视研究第二手的参考资料。而我们的理论根据，当以第一手材料为主，这对于我们哲学专业来说，是十分重要的。我们经常强调的主要的学习和研究方法是研读“经典原著”。我们的立论要求做到“言之有据”，这个“据”来自我们的研究对象。“经典原著”是客观地放在那里，人人得而读之，不是随便可以曲解的，因此我们的工作首先主

张老老实地读书，掌握第一手材料。

另一方面，我们也主张“创造性”地读书。“哲学”原本是一门创造性的学问，历史上公认的“经典原著”，都是“创造性”的。教条式地读书，不仅违反历代诸贤哲的学术精神，也是违反这些著作的实际情况的。教条式地研究，表面上似乎是死死抓住“原著”，实际上反倒是失之交臂而南辕北辙，是很不客观的。

所谓“创造性”地阐发“原著”，需要用自己的头脑去“阅读”和“理解-思考”这些“著作”，而得出自己的心得和看法来。当然我们的“头脑”与这些原著作者的“头脑”是不同的。我们与他们有不同的社会文化历史背景，我们的“头脑”是在“不同”的背景下“陶冶”出来的，因而在这些著作的启发下对问题的思考，不会是完全“相同”的。

首先的“不同”在于我们是中国的学者。我们有自己的几千年的历史文明传承，在哲学问题上，我们有自己独特的思考方式。我们这些学者，不管自觉与否，都是在这种文明的熏陶中成长起来的，我们珍惜自身的文化传承和哲学传统。我们学者的任务在于以同样的创造性的精神来对待我们自身的哲学传统，相信只要我们努力工作，对于西方哲学的问题可以作出我们自己的创造性的阐释，可以在同等的哲学层次上与西方的哲学有真正的“对话”，而不仅是各说各的话。这样，我们在受命（接受这个项目）之初，就把“具有中国学术特色”作为我们共同努力的目标。

我们这一代学者是生活在现代中国条件下的。现代中国从1949年开始，在全国范围内提倡学习贯彻马克思主义，固然在一个时期有教条主义的偏差，但在事实上这种倾向已经逐步得到克服的情况下，只要我们同样创造性地学习研究马克思主义哲学，我们过去所受的马克思主义哲学的教育，对于我们的专业工作来说，也是受益匪浅的。

对于开始研究哲学的朋友，我们经常建议他们重视学习研究德国古典哲学，如果这个建议有意义的话，就我们自身来说，也是得自学习马克思主义哲学。在全国学习马克思主义理论高潮中，我们这些做西方哲学研究工作的，自然就会重视作为马克思主义哲学来源的德国古典哲学。据我们的体会，我们这个重点的选择是有收益的。

就西方哲学专业来说，我们以德国古典哲学的训练为基础，上溯至古代希腊，下达于当今“后现代”诸家，欧洲哲学的主线应是可以把握住的。这条“主线”，也是哲学思想“创造性”的主线，以此种精神和学养作为背景，来进行其他断代或学派的研究，在思路应是比较通畅的。

这样，在现今世界讲“中国特色的哲学学术”，当包括了马克思主义哲学传承的训练在内。这也是我们这套书的作者们所要着重致力

的地方。

所谓“创造性精神”，也就是“自由的精神”，哲学原本就是自由的学问。哲学里的“自由”当然不是随意的胡思乱想。事实上一些即兴的偶然灵感，往往并不是“创造性”的，常常是被他人已经“创造”过了的。有些貌似“创新-原创”的“突发奇想”，或者甚至是精心构造出来的“体系”，很可能是“拾人牙慧”，真的“古已有之”。“创造性”也有自己的“传承”，自己的“传统”，自己的“历史”；“创造性”的“历史”是一部“自由史”。哲学史也就是这种“自由史”的理论的表述。对于“创造-自由”的历史，我们也是要“学习-研究”的。“学习-研究”他人，特别是学习那些历史上的哲学大师们如何创造性-自由地思想，舍此之外，没有什么捷径可以使我们的思想成为真正“创造性”的。

因此，编写这部多卷本的西方哲学史，目的也在于把西方历史上那些载入史册的哲学大家们如何创造性-自由地“思想”哲学问题真正客观地介绍给大家，而要做到这一点，没有我们自身的创造性，是不可能的。只有“自由者”能够理解“自由”。

这个思路，也给我们这套书带来一些特点或问题。

读者或许会发现，我们的作品，各章各节的写作，都是独立研究的成果，因而很可能保持着独特的观点和风格，在相关的论述上会发现“不同”，甚至“矛盾”。作为全书的编者来说，我们只要求一卷之内尽量避免矛盾的观点和论述，而不要求整套书贯彻同样的学术观点；就整套书来说，我们也只要求在编排形式上的统一，以便于读者阅读。

对于各执笔者，只要立论根据是经过认真研究，言之有据、言之成理的，我们都尊重作者的自由劳动，采取“文责自负”的办法向广大读者负责。

读者可以看出,我们是想尽力避免过去“集体写书”的一些毛病。

当然,这套书也还是有它的整体性的,除章节的安排是按照历史的、自然的联系外,我们作为主编者,还写了一卷“总论”,给读者一个整体的观念,当然,也不过是“一家”之言而已。

这套书在诸位参加者通力合作下,近期内将陆续出版。在这里,我们对于他们的学术水平表示敬佩,也对他们在这项工作中表现的精诚合作表示感谢。当然,我们也要对我们院和所的领导给予本项目的资助和支持表示感谢。本书是中国社会科学院院重点项目之一。

我们尤其要感谢江苏人民出版社朋友们的大力支持。感谢他们对于我们这项难于投入市场的非产业性的工作给予了特别的关注。这些朋友们所表现出来的学术关怀和智慧,使我们深受鼓舞。

叶秀山 王树人

2003年8月21日于北京

目 录

上篇 西方哲学观念之变迁

叶秀山

| | |
|-----------------------------------|-----|
| 一 学习哲学的态度和途径 | 3 |
| (一) 哲学之用途 | 3 |
| (二) 哲学作为“自由的知识” | 5 |
| (三) 哲学与哲学史 | 15 |
| 二 西方哲学之本源——哲学作为一门科学 | 30 |
| (一) 哲学之觉醒 | 30 |
| (二) 时间与空间 | 42 |
| (三) 从“时间”到“因果性” | 55 |
| 1. 因果问题之提出 | 57 |
| 2. 因果律之可知性与必然性 | 60 |
| 3. 在“理论性知识”框架内的“因果律” | 63 |
| 4. “因果律”之僭越 | 67 |
| 三 哲学的古代观念 | 72 |
| (一) “哲学”与“前(准)哲学” | 74 |
| (二) 苏格拉底-柏拉图的“辩证法” | 78 |
| (三) 古代哲学观念之大成与“百科全书”式的亚里士多德 | 87 |
| 四 哲学的古典形态 | 101 |
| (一) 何谓“古典哲学” | 101 |

| | |
|---|-----|
| (二) 古典哲学的“知识论”观念 | 103 |
| 1. 康德的“哥白尼式革命” | 103 |
| 2. “批判哲学”——厘定理性在不同领域的“职权”范围 | 107 |
| 3. 一切知识来源于感觉经验及其超越 | 108 |
| 4. 关于“时空”作为感性直观的先天条件 | 111 |
| (三) 康德的“先验逻辑”与知识论 | 116 |
| 1. 康德对于传统形式逻辑之批判 | 116 |
| 2. “思想”与“认知” | 118 |
| 3. 知识论中之概念与范畴 | 120 |
| 4. “统觉”、“想像力”在“直观”与“概念”之间的作用 | 122 |
| 5. 经验知识之“必然性”——因果律 | 127 |
| (四) 道德哲学之古典观念 | 129 |
| 1. 从“自由”出发的道德观念 | 129 |
| 2. 道德哲学中之“德性论”与“幸福论” | 135 |
| 3. 关于“至善”的观念——从道德到宗教的过渡 | 138 |
| (五) 活生生的“人”的世界——艺术论与目的论 | 149 |
| 1. 何谓“判断力” | 150 |
| 2. 关于审美-趣味判断 | 151 |
| 3. “作品”的观念——艺术 | 156 |
| 4. 艺术与天才 | 159 |
| 5. “自然”的“合目的性”理解方式 | 162 |
| (六) 古典哲学之“同一哲学”观念 | 173 |
| 1. 从康德到费希特——“哲学”归“一” | 173 |
| 2. 费希特和谢林的工作 | 174 |
| 3. 谢林的“同一哲学-绝对哲学” | 179 |
| (七) 古典哲学之完成者——黑格尔 | 182 |
| 1. 黑格尔的《精神现象学》——哲学科学之导论 | 183 |
| 2. 哲学与经验——哲学与经验科学 | 189 |
| 3. 黑格尔如何使“哲学”成为“科学”——黑格尔的哲学 知识体系 | 193 |

| | |
|---|-----|
| 4. 黑格尔的“逻辑学”及其“应用逻辑” | 196 |
| 五 哲学的当代观念 | 206 |
| (一) 黑格尔以后 | 206 |
| (二) 胡塞尔的当代“现象学” | 212 |
| (三) 欧洲思想危机时代的哲学——海德格尔对当代欧洲 哲学之贡献 | 222 |
| (四) “异”的哲学——当代法国哲学的探索 | 238 |
| 1. 福柯在当代法国激进哲学中的地位 | 239 |
| 2. 列维纳斯的“伦理学-形而上学” | 245 |
| 3. 德里达的“延异”(différance) | 253 |
| 4. 尚未来到的“德勒兹时代” | 257 |
| 六 西方哲学中经验主义传统及当代分析哲学之趋向 | 265 |
| (一) “感觉经验”与“思维(逻辑)形式” | 266 |
| (二) “分析(哲学)”自身之被质疑 | 269 |
| (三) 分析学派在美国的发展 | 272 |
| 上篇参考文献 | 279 |

下篇 中西哲学、文化在西学东渐中的融合

王树人

| | |
|-------------------------------|-----|
| 小 引 | 283 |
| 一 融合概念之辨析 | 284 |
| 二 翻译与融合 | 293 |
| (一) 翻译在语言变通中所作的融合 | 293 |
| (二) 从佛经的翻译考察翻译与融合 | 296 |
| (三) 明末清初的翻译与融合 | 303 |
| (四) 清末民初严复的翻译与融合 | 309 |
| 三 明末清初中西哲学、文化之融合 | 323 |

| | |
|--------------------------------------|------------|
| (一) 概况与基本特征 | 323 |
| (二) 冲击与演变 | 331 |
| (三) 儒学与基督教神学的冲突 | 342 |
| 四 清末民初中西哲学、文化融合的基本问题与特点 | 358 |
| (一) 中西对话性质的转变 | 359 |
| (二) 为启蒙而借鉴、融合西学 | 364 |
| 1. 梁启超与严复 | 364 |
| 2. 王国维与章太炎 | 379 |
| 五 中西哲学、文化融合的黄金时期 | |
| ——五四运动至 20 世纪 40 年代 | 399 |
| (一) 杜威、罗素、杜里舒来华讲学及其影响 | 400 |
| (二) 康德、尼采、柏格森三家哲学热 | 415 |
| (三) 问题与争鸣 | 427 |
| (四) 会通成果选析 | 439 |
| 1. 胡适 | 440 |
| 2. 金岳霖 | 445 |
| 结束语 | 463 |
| 下篇参考文献 | 469 |
| 人名索引 | 472 |

上 篇

西方哲学观念之变迁

叶秀山

一 学习哲学的态度和途径

(一) 哲学之用途

“哲学”通常认为起源于古代希腊,是欧洲的一门古老的学问。这样的共识,不等于否定古代其他民族也有“哲学”的问题。凡有人类的地方,多少都会有“哲学”的问题。“哲学”所提问题,乃是人类精神的自然的趋向,是人作为有限理智者在理性上所能提出的“终结-最终”问题,是人类精神力量的一种表现,是人人都具备的,只是表现的方式和执著的程度有所不同,所以叔本华曾经说,人是形而上学的动物,就是强调人类精神这种穷根究底、追根寻源的特点。

然而我们应该承认,在世界上众多的古代民族中,只有希腊人把这些哲学问题推向了“学问-学科”的层面,也就是说,由于古代希腊的智者们的努力,“哲学”成为一门“科学”。我们说“哲学”为一门“科学”意味着它不是“宗教”,也不是“艺术”,更不是日常的经验“技术”——不是处理日常事务的应变能力,在这些方面,“哲学家”有时显得很“笨拙”。古代希腊的哲学家被讽刺为“望天者”,他们只注意“天体”的运行,而没有注意眼前的道路,一脚掉进了泥坑里。讽刺哲学家的故事后来更是层出不穷。传说一位哲学家渡河,问船主懂不懂得哲学,听到否定的答复后,喟然叹曰,如不懂哲学,生活的意义去了一半。霎时间狂风大作,白浪滔天,船夫问哲学家会不会游泳,当听到否定的答复时,船主大呼,如果不会游泳,生命的意义就全部没有了。种种讽刺,无非说明“哲学”虽为“智慧”之学,而在实际的利害关头,哲学家往往并无“智慧”。

对此,我们只能以“大智若愚”来自我解嘲。我们说,日常所谓“智

慧”乃是一些“小计谋”、“小聪明”，而“哲学”关心的是“大事情”，讲的是“大智慧”、“大聪明”。

就理性的智慧来说，一切从事专门的“科学”问题研究的人，都会在其专门领域的“事情”上，显得有些“笨拙”，不那么“精明”，并不只是“哲学家”就会特别可笑些。

“智慧”的“大”“小”之辨，使我们想起庄子的寓言。传本《庄子》开篇《逍遥游》用各种故事说明“大”和“小”的区别。最后一则，讲惠子讽刺庄子的话，“大而无用，众所同弃也”，并以大树“樗”作比喻，这种树“不中绳墨”，连木匠都不会看它一眼，就像大众不会爱听某些哲学家的话一样。庄子也以寓言反驳道，狸狌倒是很小了，东蹿西跳，掉进了陷阱，“死于网罟”；而大斄牛要它逮耗子固然不行，但是它也中不了机关，掉不进陷阱里，而那棵大树，因其大而无用，“不夭斤斧，物无害者”，你可以经常在大树底下乘凉，“逍遥乎寝卧其下”，“无所可用，安所困苦哉”。

大用解决大问题，小用解决小问题；大用持久，小用短暂。这是庄子要阐明的意思，这个意思，跟古代希腊对于哲学的态度，基本上是一致的。“哲学”好像一棵“大树”，在人的精神世界生根成长，因其“大”而不能、不必—更不舍得“用”，“大材”不能、不必—也不舍得“小用”。所谓“舍不得”，乃是“珍惜”它的“(大)用处”，不轻易用它。西方语言很难找到对应“舍得—舍不得”的语词，可用英文的“save”理解。“save”有“救”的意思，用在这里，也很恰当。“树”、“牛”因其“大”，而得“救”——庄子所谓的得(享)“大年”。

我们看到，“哲学”比起其他科学—学科来说，真可谓得(享)“大年”了。

当然，“科学”都具有跨越时间的特点，某种意义上来说，“物理”、“化学”等学科，竟然可以是“永恒”的，不会有哪一天说“物理学—化学”这类科学“过时”了，但是“哲学”的情形又有不同。

科学在一般的意义上是持久的，而哲学在具体的意义上也是持久的。

大概我们可以合理地说，希腊欧几里德的《几何原本》作为一本

书来说,主要只有“历史”的意义了,做科学史的会重视它,但没有人再从这本书开始学习平面几何学。但是柏拉图、亚里士多德的著作,我们就不能做这种论断。迄今为止没有人敢说他们的著作只有历史的意义,而没有理论的意义了,也就是说,没有人敢说学哲学的可以不必读他们的著作了。并不是说他们以后的大哲学家没有作出新贡献,恰恰相反,每一个称得上真正哲学家的,都是创造性的;也不是说后辈有些人修养高,特别谦虚,不忘前辈人的劳绩。不是的,我们看到后来许多的哲学家都在“批判”他们,有的态度还很激烈。然而,所有这一切,并不影响柏拉图-亚里士多德著作的“生命力”,它们继续“存活”,的确是“大命-大年”了。

“哲学”因其“无(小)用”而“命大”,得享“大年”。

为什么会出现这种情形?

(二) 哲学作为“自由的知识”

“哲学”之所以有这样持久的意义,是因为在根子里它并不是一种实用的科学。从某种意义上来说,一切科学都是以不同的方式、在不同的层次上,为“实用”服务的,也正是在这个意义上,我们说,(一定的)科学(技术)是人类生存的必需。

那么,在“科学”方面,古代希腊人的贡献何在?

在人类历史上,古代希腊人使得一种科学性的思想方式得到了自觉的运用和发展。这种思想方式,并不完全受眼前的实用功利所支配,在形式上采取了客观的态度,使世界成为“对象”,对它进行观察、思考和研究。相对于那种狭隘的功利态度言,它是“自由”的态度,“静观-客观”的态度。在这种态度的自觉运用下,使得“科学-知识”成为不同于受制于眼下功利的“技术-知识”。在这个意义上,人类精神第一次摆脱了狭隘功利态度,成为“自由”的精神。

这种对待世界的客观自由态度,给人类带来的巨大利益,是有目共睹的。这种巨大利益,正说明了当精神摆脱了急功近利而得到“自由”发挥后,反而具有更为远大而深远的功利,舍“小利”而得“大利”。

我们很有兴味地看到,庄子的思想,在欧洲的历史中得到了证实。

然则,这种自由的知识又意味着什么?

首先它在某种意义上印证了希腊一句成语,叫做“悠闲出智慧”。关于“闲暇-悠闲”近世有许多的研究,从社会生产能力方面指出人们只有在一定丰富的物质生产条件下,才有“闲暇”去从事精神文化方面的活动。这当然是很正确的。就哲学来说,亚里士多德最早应用了这层意思,我们在他的《形而上学》里读到:“最初人们之所以惊赞感觉上非同寻常的技艺,或许并非仅因其实用价值,而是因其有与众不同的智慧;随着此种技艺之积累,其中有的为适应需要(必须),有的则是适应休闲,而后者总是被认为在智慧上比前者要高,因为它不是为了有用。一旦在这些技术充分发展后,那些既非为了必须,又非为了愉快的知识就会出现,而此种知识首先会在人们有闲暇的地方出现。因此,关于数学的技艺,首先在埃及出现,因为那里的僧侣享有闲暇。”^①

就“闲暇”对人们思想方式的意义来说,乃是提供了一种摆脱眼下实用功利、对世界作客观研究的可能条件,“闲暇”保障了人们的“自由”。当然,有了这种保障,并不是所有的人都拿来做科学的思考研究,也可以做艺术的创作,做体育的锻炼等等,也并不排除出现懒汉或精神不正常者。如何利用这种“闲暇”,自然也是有多种可能,而且当社会为了“保障”一部分人(往往是少部分人)的“闲暇”而“剥夺”另一部分人(往往是大多数人)的“闲暇”权时,双方都会受到“扭曲”。有“闲暇”的人因长期(有的是几代人)的懒散而成为白痴;有的则因过于胡思乱想而患上精神分裂,或孤独而精神郁悒,等等,这些都已成为小说家的素材。

而古代希腊是一个体魄健全的民族,他们把这种“闲暇”的自由用于哲学、数学、科学和文艺、体育。人们不仅仅为了划分地界而测量,人们也不仅仅为了调节而娱乐,“自由”的精神进入科学和艺术,

^① 亚里士多德:《形而上学》,981b。

改变了它们的性质,提高了它们的品位,使它们成为相对独立的精神文化部门。

正是在这种精神支配下,亚里士多德更说,“知识”源于“好奇”。他在《形而上学》里说:“最初人们通过‘好奇-惊赞’来做哲学。”^①

亚里士多德这个意思现在容易仅从一般心理上来理解,这样就比较粗浅了。好像人这个动物常怀有一种“好奇心”,在这种心理的驱使下,人们对外部的世界进行探索,好像世界有许多秘密,要我们来揭密,然后人们就从事科学的研究探索。这样来理解当然也并不错,只是嫌浅了些。这样浅显的意思,不待亚里士多德这样的智者来说。

其实,在古代希腊那个时代,“好奇”也是一种“奢侈”——有“闲暇”的人、配享“自由”的人才配享“好奇”。“好奇者”乃是“自由者”。当其时也,“好奇”就是“自由”。于是,“知识-智慧”源于“好奇”,就等于说,“知识-智慧”源于“自由”,这层意思,也就只有亚里士多德这样的人才有可能体会出来。在这层意义上,“好奇”就不仅仅是一般心理上的,而是哲学上的,精神层面上的意思了。

我们还可以追问下去,所谓“好奇-自由”的精神,还含有什么样的意思需要阐发出来?

我们前面说过,“闲暇-自由”乃是(暂时)摆脱眼下狭隘功利的一种精神状态,这种精神状态是“主动”的,不是“受动-被动”的,而“实用”、“功利”,则常常是“被动”的。

在古代,实用功利的被动性是很明显的,是人人都能感到的一种压力,一种“挑战”。人类为了生存,必须抵御自然的灾变,用各种技术避风雨、保温暖,寻觅或猎获各种食物以果腹,人们要利用、改造环境以适应自身的需要,而“需要”意味着“被动-被迫”,也意味着“匮乏”,满足需要即是填平“欲壑”,“空洞”填平了,融融自乐。

“自由”精神正是意味着摆脱了当下实用功利,则可以理解为一

^① 亚里士多德:《形而上学》,982b。

种“主动”的“好奇心”，尽管这种“好奇心”并不排除客观“对象”的诱发，因而并不完全排除感觉经验，如“印象”等心理过程。古代希腊哲人们建立的“知识学-智慧学”仍然具有感觉经验的因素，但却排除了“欲望-欲求”。

当然，“好奇心”也是一种“欲望-欲求”，“求知”也是“欲求”，也是出自一种“缺乏”——“缺乏”“知识”；然而“求知”毕竟不是“谋利”，而且大多数情况也不是“曲线谋利”，并非为“学而优则仕”所驱使。对“知识”的“自由”态度，乃是“(求)知识”本来的目的。

“知识”一般情形下当然可以作为“工具”来使用，可以作为生存(谋生)的手段；然而“工具”有大有小，“自由”的“知识”在古代希腊是一种“大工具”，而不是“小工具”。

在这里，我们以什么标准来分“工具”的“大”、“小”？我们说，如果可以“增进”我们的“经验”，在实用功利上能够有所改进，那么我们就说它是“小工具”，有“小用处”；而如果是在精神上，在超越的意义上能“促进”人们的思考，提高人们的精神境界，而在适应环境上反倒并无什么直接的利益，那么我们就可以说，这种精神文化——包括纯粹意义上的哲学-艺术等，都是只有“大用处”，没有“小用处”，因而是“大工具”，而不是“小工具”。中国人常说“大器”、“大才-大材”，固然有一层褒贬的意思，如果说的是学理上的事，那么这里“大”和“小”，就是突出了哲学的意义，或许可以做“经验”和“超越”这样的形而上的理解。

日常经验中当然也有好奇心，只是这种好奇心常受物质欲求的驱使，最终注意的是与我们日常物质生活有关的问题，因而这种好奇心在某种意义上是“有限”的。而所谓“有限-受限制”，相对而言，也就“小”了，所以在这个意义上也可以说是“小好奇心”；而纯粹精神的“好奇心”乃是“大好奇心”，因为它不受物质的欲求所“限制”，乃是“无限”的“好奇心”，也就是“自由”的“好奇心”。

于是，我们看到，在日常生活意义上，在经验的意义上，我们并没有“权力”问“哲学”有什么“用处”这个问题。这就是说，在这个范围内问这个问题是“不合法-不合适”的；如果一定要问，我们只能回答，在这个范围内，“哲学”并没有什么“用处”——不管吃，不管喝，也不好

玩,上引亚里士多德的话,既非必需实用,也非使人“愉快”的。

然则,人们对“哲学”问题,有“大”“好奇心”。

哲学问题的追问,在人类文化历史上是一件“大事”——这是海德格尔说的那个“Ereignis”。海德格尔这个词,有多种翻译,我们在这里把它译成“大事”。这个词一般有“事件”的意思,相当于英文的“event”。但是德文还有更多的意思,我们在这里为强调与上述“大”相联系,理解为“大事”,但未将“eigen”的意思表达出来。我们不妨将经验事物的属性理解为事物的某些有用-实用方面,而谈到“大”,就是完整的“事物”“自己”,在“物”在“我”,都是“自己”,以“自己”对“自己”,各自都“自由”,则不是实用功利关系网中的“环节”。

人为什么会有这种“大好奇心”?

“小好奇心”是“小事情”所“引起”的,那么“大好奇心”就应该是“大事情”“引起”的。什么是“小事情”?按上述理路来说,举凡一切直接间接受实用功利制约的,被理解为“小事情”——并非说它不重要,恰恰相反,他们有时候比所谓的“大事情”更重要;只是在相对于“大好奇心”之“无限”而言,它是“小”的,而“大事情”并不受实用功利之左右和限制,这种“摆脱”实用功利的事物,乃是“自由”的事物,正是康德意义上的“物自身-事物自己”。凡对“事物自身”有“兴趣”的,乃是“大好奇心”,这个“事物自身”也就是“大事情”。

从这个意义来看,“大好奇心”和“小好奇心”都是“被”“吸引-引起”的,因而好像都是“被动”的,其实这两种“吸引-引起”之间却有着重大的区别。“小好奇心”为事物之有限属性所吸引,在感性的层面;“大好奇心”为“事物自身”之无限性所吸引,在理性的层面,是被“理性”自己“吸引”出来的。

按照康德的哲学,“物自身”不提供“直观形式”,因而是纯粹理性的,对于我们的感觉经验来说,“事物自身”永远是一个“秘密”,一个“问题”。在这个意义上,“大好奇心”为“大事情”所“吸引”,不是“被”一个具体事物所吸引,乃是被“问题”所吸引,而“问题”只能是由“理性”提出来的,于是在这个意义上,“大好奇心”为“大事情”所吸引,是为“理性”提出的“问题”所吸引,这样,就是“理性”“自己”“吸引”“自

己”。在这个意义上,我们看到,表面上看“大好奇心”是“被动”的,而实际上它却是“主动”的。“大好奇心”是“理性”自身提出的“问题-大事情”所“激发”出来的,因而是“理性”自己“激发-提出-涌现”出来的。于是,我们看到,所谓“大好奇心”乃是“自由理性”的“纯粹主动”。

从康德开始,这个“纯粹自由”的“理性”,就已经不仅是“理论”的,而且是“实践”的。在康德的哲学里,“理论理性”固然是有其能动性的功能(Vermögen),但是仍没有完全摆脱“接受性”的限制,“理论理性”是“静观”的,它的“对象”是理性自己设定的“现象”,而不是“事物自身”;理性要完全摆脱“理论理性”的“接受性”,必须进入“实践”的领域。这个“实践”领域,不是“感性欲求”的领域,因为这个领域是比“理论理性”更为“低级”的“被动”领域;而康德的“实践理性”,不但要彻底摆脱这种“非理性”的“感性欲求”,而且是连“理论理性”的那种受制于自身建立的“对象”的被动性,都在“克服-摆脱”之列。这个更高层次的“主动”的“理性”,在康德是为“实践理性”,亦即“意志”。

“意志”在康德是“理性”的,因为它完全与“感觉经验”“无关”,这就是康德的“意志-自由”的思想,亦即他的“道德动机”、“职责”、“德性-幸福”之二律背反等等道德哲学的理论基础。我们知道,康德的“实践理性”引向“宗教-基督教”,“基督教”“信仰”在“实践理性”找到了“根据”。如果说“道德行为”乃是一种“绝对命令”——无条件地“令人”行动;那么,对于“天国(德性与幸福之和谐)”的“信仰”,就可以是“大好奇心”的一个表现。或者说,“信仰”与“知识”之不同,在于“知识”“满足于”“小好奇心”,而“信仰”“满足于”“大好奇心”。“信仰”乃是“超越”的“好奇心”的“满足”。

大千世界形形色色,充满了“奇异”,只有那“理论理性”“管辖”的“领域”一切都是“合理”的,是可以“推论”的“必然”世界,无“奇异”可言。只要勤奋学习,没有不可解的“谜”。

然而人世沧桑,世界上许多事情是不可“推论”的;或者说,不是通过“推论”就可以“知道”的。康德在《实践理性批判》中揭示了“德性”和“幸福”的不可“推论”性,指出它们之间没有“因果”联系。世界上充满了“缺德有福”和“有德无福”的“荒诞”现象。这种“荒诞”,在现

实的世界不可能得到完全“合理”的“解决”。这个“荒诞-奇异”的现象“引起”人们的“大好奇心”——而这种现象也是由于其“不合理”为“理性”本身提出的问题-疑问,而在康德看来,“宗教(基督教)”提供了一个“解决”的“样板-模式”。为“解决”这个问题——为“平息”这种“好奇”,“理性”必然要“设定”一个“德性”与“幸福”的关系“合理化”的“世界”,在这个世界里,“德性”与“幸福”有了“必然”的“推理”关系,由“德性”就可以“推论”出“幸福”,反之亦然。我们看到,在这个世界里,“理论理性”和“实践理性”得到了“统一”,“理性”本身不再“分离”。这个(完全合理的)世界,康德说,就是基督教的“天国”。这就是说,只有这个(对)“天国”(的信仰)可以“满足-平息”“理性”这种“大好奇心”。

“平息-满足”“好奇心”乃是对“奇异”有一种“理解”。“好奇心”要求“理解”,要弄懂为什么会如此,原本也是“理论性”的。“天国”的“设定”同样也是对于尘世间之一切“荒诞-奇异”的事情有了一个“理解”:在尘世间,“幸福”和“德性”之间的关系是“偶然”的,而到了“天国”,才会是“必然”的;而“天国”的设定,伴随着“全知-全能-全善”之“神”的设定,他老人家洞察秋毫、烛照万年,人世间时间绵延中种种磨难——包括种种不合理、荒诞之事,皆是回归“天国-神城”之种种“考验”,这样尘世间那些“荒诞-奇异”之事,都在“天国-神”的光辉下变得“可以”“理解”(也就可以“忍受”)起来。

有了这种“信仰-信念”,再来看我们生活的这个(尘)世界,它就会“开显-显现”出“另一种”“样子”——即不同于“理论理性”面对的那个“经验(表象)世界-知识世界”,这就是康德在《判断力批判》里所描述的“美-艺术世界”和“目的论世界”。我们在“艺术”和“目的”世界,看到“天国”的“投影”,亦即在艺术和目的世界,我们看到了“最高-纯粹理性”的“例证”。于是,艺术和目的世界,处处体现出“神”的“踪迹”-“奇迹”,大到天体之运行,小到花蕊之绽放,无不展现“巧夺天工”,“匠心独运”,闪烁着“最高创造者-创世者”之“荣耀”。

然而哲学毕竟不是宗教,既不是宗教的“婢女”,也不是宗教的“法官”,但它却要将宗教在“理性”面前“审”出一个“理路”来。“哲学”以“理性”自身的方式“平息-满足-化解-消解”这种“大好奇心”。这就

是后来从费希特经谢林到黑格尔完成的德国古典哲学的道路。这条道路,把哲学被康德偏离了的路线又拉回到希腊的传统上来,以“绝对理念”来“回答”“大好奇心”所提出的问题。黑格尔以“思辨理性”为基础,将“理论理性”和“实践理性”统一起来,以“绝对精神”的王国作为“理性”的“家园”代替了基督教的“天国”;就历史的眼光来看,乃是把康德的《判断力批判》的问题“(思辨)理性”化,成为一个辩证的概念体系,使“哲学”又成为一门(不同于经验科学的)“科学-知识”。“哲学”成为“超越”的“科学体系”。这个“体系”就成为“现象学-开显学”,成为“意义学-释意学-解释学”。

尽管是“思辨理性”也有“静观”的局限,但是康德“自由意志”作为“实践理性”的“绝对能动性”问题仍“吸引着”哲学家的“大好奇心”而未被完全泯灭。黑格尔的“理性主义”被认为过于概念化,过于静观而不够“能动”。叔本华的哲学要把康德的“意志”论推进到“原创”的地位,使其不落入“理性”的概念体系,而康德划清了“实践理性”的“意志”和“感官欲求”的“需要”之间的界限,提供了叔本华“意志论”不同于一般的“心理欲望”的思想基础。这样,就出现了既非“理性”而又非感官欲望的“原始-原创”性的叔本华式的“意志论”。

在这里,和我们的论题有关的是叔本华这种“意志”之“摆脱”经验实用之功利性。“意志”而又“无(实用)功利”,在经验世界乃是一个“矛盾”;但是在哲学意义上,不但是有理路的,而且是重要的。叔本华的“意志”无关乎“小功利”,而有“大功利”在。

在这里,又如何区分“大功利”和“小功利”?“小功利”为外界环境所支配,即使出自“内在”“需要”,也是为“物欲”所“驱使”,饥餐渴饮,冬暖夏凉,诸如此类,人为物役。这种意志为“需要”,在这种意志策动下的行动,是为了满足“需要”,因为“匮乏”而“需要”行动。这种“意志”就被叫做为“饥饿的意志”或“意志的饥饿”——“意志的匮乏”或“匮乏的意志”,实际上也就是“缺失的意志”或“意志的缺失”,也就是“意志的(虚)无”和“(虚)无的意志”。

真正的“意志”不是“匮乏”而是“充溢”。这才是叔本华(以及尼采)所谓的“意志”。“匮乏”的行动是“被动”;“充溢”的行动是“主动”。

“匮乏”的行动表面上是“物”为“我”用,意志的目的是要外物适应我的需要,亦即“填补”我的“欲壑”,而实际上却首先要“我”去“适应”外物的特性和规律,在这些“客观”的规律和特性面前,“我”的意志也是“被动”的、“接受性”的,而“外物”作为“客观对象”是“坚硬”的。这样,在某种意义上说,这种被动意志活动的结果,竟然会是“外物”把“自我”“吸收”进去。在这种行动中,“自我-人”固然“改造”了“外物”,同时“外物”也“改造”了“自我-人”——“自我-人”成为“有知识-有技能”的“人”,亦即“科学的人”,而在某种意义上,成了“谨慎”的人,而不是“自由”的人。

“充溢”的意志,其行动纯粹出自“意志”之“主动性”,是希腊哲人说的“流射”,黑格尔说的“外化”,是“精神-意志”“向外”之“开显”。“精神-意志”“走出”“自己”,与“外在”的“异己”“交往”,固然要“知道-摸清”对方之“习性-特点”,但并不“失去”“自己”,而是在与“异己”的“交往”中“保持”自己,“充实”自己,“发展”自己。“精神”不仅在“自己”中,不仅仅“自身”“同一”,而且也还在“异己”中,使“异己”与“自己”“同一”。也就是说,“精神”在“异己”中“见到”“自己”。此其时也,“异己-外物-客体”“开显-显现”出“不同于”“外物-客体”作为“客观对象”的“意义”。

于是,我们看到,上个世纪以来最具影响力的“现象学”和“解释学”,在“充溢-主动”的理论中,得到了坚实的基础。“哲学”作为精神性科学,就表现为“现象学-解释(释意)学”。

从这里,我们看到,由叔本华、尼采所强调的“充溢”性“意志”固然对黑格尔哲学持强烈的反对态度,尤其是尼采,否定一切超越意义的存在,走的是另一条哲学道路,但是他们的问题仍在同一个哲学层面,他们的“自由意志”必须与日常意义下的“匮乏”“意志”作原则的区别。只是叔本华、尼采的“意志”并不是因为是“理性”的才是“自由”的,而恰恰因为是“非(不是)理性”的,所以是“自由”的。不过叔本华为求“解脱(这种意志)”,重新把“理性-理念(世界)”接纳进来,而尼采永远把“理性-理念”拒之门外,哲学的旨趣的确和黑格尔大不相同了。

就我们的论题来说,这种“充溢”的“意志”,无论是“理性”的,或是

“非(不是)理性”的,作为“行动”的“动力”,乃是“纯粹主动”的,不是“迎接”“外在-内在”的“欲求”的“挑战”,相反的是对内外“欲求”——“感性欲望-需要-匮乏”的“主动”“挑战”,它是“挑战者-肇事者”而不是“应战者”,这样才是真正的“自由意志”。

在这个“主动”的意义下,“意志-理性-精神”“主动”提出“问题”——提出“疑问”,“主动”进行“探索”(行动),进行“思考”。哲学并非因为“匮乏-需要”而进行“思考-思想”,乃是因为“哲学”本身就是“思考-思想”。“哲学之思”并非仅仅由一切“有限事物”“引发”出来的,对于大千世界之具体研究,并不保证一定出现哲学思想。由“小好奇心”驱使的科学研究,需要一个“飞跃”才能进入“哲学”。“小好奇心”的日益膨胀以及经验科学知识的日积月累,也并不能保证一定绽放哲学之思。哲学之思需要的是“理性-精神”的“自我-自己”“觉醒”,亦即“理性-精神”之“自我意识”。在这个意义上,我们也可以说,“哲学”“迎接”“理性-精神”自身的“挑战”。大千世界的一切“挑战”,比起“理性-精神”自身的“大挑战”来说,只能是“小挑战”。“哲学”“迎接”“自由”的“挑战”。“哲学”追求“自由”。

于是我们看到,“哲学”的精神,是一种“永远追求”的精神,即使当物质的生活需求满足以后,哲学仍然在“追求”什么;或者说,在一般情形下,只有当“匮乏”的“饥饿意志”“填饱”了以后,真正的“哲学”“追求”才开始,也就是真正的哲学的历史的开始,哲学自身历史的开始。

正由于哲学的追求,哲学的“大好奇心”,并非由“有限世界”所“诱发”,因而不是“被动”的,而是“理性-精神”之“主动”之行动,“理性-精神”对于眼下的世界,往往会表现为一种“否定”的态度。“理性”这种“否定”精神,意味着“理想”与“现实”的经久的“矛盾”——黑格尔的“绝对理念”永远对“现实世界”说“不”。

“理性”的“否定”精神在哲学意义上并非消极的,而是积极的,它引向更高的“肯定”。哲学追求的“理想性-理念”导向更高的“现实性”。

在哲学的视野中,世间一切都会、也都在“变”,“是”与“非”——“存在”与“非(不)存在”都在“流变”之中,在“时间”之中。这种实际的

情况,为哲学的否定精神提供了根据。正是哲学的精神,在“存在-是”中看到“不存在-非”,而在“不存在-非”中看到“存在-是”。

这种“超越-超然”的态度,中国传统叫做“居安思危”和“处变不惊”。这两句中国的老生常谈,体现出来的哲理,却是很深刻的。

身居太平盛世,享受安康,乃是很“自然”的事,然而沉湎于“安乐”,却并非好事。就个人来说,“闲暇”多了,无所事事,常会“无事生非”,不是闹事,就是生病;发生危机,遇到天灾人祸,呼天抢地,设法迎接挑战或躲避灾祸,也都是“自然”的事,然而陷于悲痛不能自拔,不能“节哀顺便”,然后尽力克服灾祸,不是精神崩溃,就是身体垮台。凡此种种,哲学都引导人们采取表面“相反”的态度,面对“现实”,看到事情的“另一面”,而不限于“片面”。

“哲学”这种与众(自然)不同的态度,在日常经验的层面来看,不仅不近人情,而且带有“玩世不恭”的意味;然而如果将实际之人情常态与哲学之睿智区分为不同的层面,不将人的精神世界定在单一的层面,则哲学这种“超然”态度,就不仅是应变处事的“常态”,而是精神状态的一种“飞跃”和“升华”,对于世道人心,功莫大焉。

(三) 哲学与哲学史

学哲学必须要学习哲学史,这个意思大概不会有疑问,如果你说唯有通过学习哲学史才能学哲学,这层意思疑问就会多起来;因为学习别的科学,尤其是学自然科学,是不一定非学该部门的科学史不可的,更不是主要的学习途径。然而,我们要说,学哲学在这一点上很特别,非学哲学史不能真正把握哲学。在某种意义上说,哲学就是哲学史,反之亦然。

我们说“在某种意义上”,态度有所保留,以免陷于偏颇。这就是说,我们承认,做哲学史有两种做法,一种是“历史科学地”做,一种是“哲学地”做。学习的态度当然也随着可以分成两种,一种是“历史地”学,一种是“哲学地”学。这两种态度自然不是可以截然割裂开来的,但还是有所区别的。

一般说,“历史地”学属于“历史科学”范围。譬如在编写西方历史书时,为哲学思想的历史发展留有地位,也要研究它的思想发展线索,研究它的历史背景、社会作用,以及哲学家的生平事迹、社会活动等等,这一切当然很有意义,不但学历史的人需要知道,学哲学的人同样不应该忽略;然而这一切并不是“哲学史”的全部。哲学史的真正重点在于“理解”各种哲学思想的内在理路和各种哲学思想之间在理路上的关系,这本身也是一种哲学性-理论性的学习。

就哲学来说,所谓“理解”不仅在于“懂得”各种哲学思想之间的“因果”联系,找出某种思想的“原因”,就算“理解”了它;哲学思想的关系,并不是实际生活的“因果”关系。我们不能从柏拉图的思想“推论”出亚里士多德的思想来,也就是说,我们不能说知道了柏拉图的思想根据“推论”就一定能知道亚里士多德的思想。我们还得从头学习亚里士多德的著作,才能懂得他的思想。我们这样说,也不是否认他们思想之间的“联系”,而只是说,思想之间的联系,不能以通常的“因果”关系来完全涵盖起来。

我们说,哲学思想之间的关系,与其说是“因果”关系,不如说是“贯通”的关系。“贯通”是指“理路”上的“贯彻(到底)-通行(无阻)”。

然而,理路上的贯通之所以不同于一般的“因果”关系,是因为各种称得上“哲学”的思想,具有不可替代的独创性,用哲学的术语来说,它们都是“第一因”,都是“创始者”。就一般的因果系列来说,哲学独创的思想,似乎找不到它的“原因”的;就经验的因果系列来看,它们似乎都是些独来独往的“天才”,其情形很像艺术作品之间的关系,而不太像传统的(自然)科学理论之间的关系。

康德在《判断力批判》里关于艺术有一个著名的思想,叫做“(艺术)天才为艺术立则”,这个意思引申开来,可以理解为从艺术来看艺术的历史,是一座座艺术(天才)作品的历史,是“艺术典范”的历史,“学习”艺术史,也就是“学习-欣赏”这一座座的“艺术丰碑”的“展示-展览”。

我们哲学的情形也是如此。从哲学来看所谓“哲学史”,主要也就是一部部哲学“著作”的历史,也就是这些“经典”的历史。学习“哲

学”，也就是学习这些“经典”，而学习“哲学史”，同样也是学习这些“经典”。在这个意义上，学习“哲学”和学习“哲学史”，是完全一致的。

从一个方面来看，哲学史也有相当的“连续性”。这就是说，历史上各个哲学家的思想有自身的承续性，柏拉图接续苏格拉底，亚里士多德又接续柏拉图，代代相传，学有所师，思想理路自有传承。我们甚至可以把哲学史想像成是一个（长命的）人在一段一段的时间里“接着”想下去，后人接续前人，“不断地”做下去。在这个意义上，我们要理解亚里士多德的哲学必得了解柏拉图，而了解柏拉图又必得了解苏格拉底，以此类推，以至远古。当然，就其后世影响来说，也可以往下推，看看后人如何理解柏拉图，对于我们研究柏拉图，也是很重要的。譬如胡塞尔对柏拉图“理念论”在理论上的推进，就可以加深我们对于柏拉图的理解。柏拉图当年想说而因为种种原因尚未说出来的意思，后人说出来，那么对于理解柏拉图的本来意思（如果承认有作者“原意”的话），当然也是很有价值的。从这层意义来说，学习哲学和哲学史要贯通古今，来来回回、反反复复地学，缺少应有的环节，就连贯不起来，则会影响理解的深度。

然而，哲学史不但是“连续”的，而且也是“断裂”的。这确实有些仿佛“艺术史”。“艺术”作品的历史发展，当然有其“连贯性”，但是每一个真正的艺术家又是独立的“个体”，是不可相互替代的。我们不会因为有了莎士比亚的作品就不再读古代希腊三大悲剧家和阿里斯多芬的喜剧作品；也不会因为有了程砚秋就不再看梅兰芳的京剧。艺术史上一切大艺术家的作品，都具有“不可替代性”。哲学作品亦复如是。我们不会因为有了黑格尔，就不再读亚里士多德的书，尽管他们都是“百科全书式”的哲学家。

哲学是“创造性”的学科，所谓“创造”，就不是“模仿”之作。在这个意义上，既不是“重复做”，也不是“接着做”，而是“从头做”。每一个真正的哲学家都是“开创者”，他的工作都是“从头”做起。“从头做”也就是“重新做”：表面上看是“重（复）”在做，实际上却是“新”的，是“创新”的“创造者”。

这样，任何称得上“大哲学家”的哲学工作，都有两方面的意义。

一方面,他要把前人做过的工作,重(复)再做一(多)遍,就哲学工作来说,也就是说,他要把前人想过的问题再想一(多)遍,在这个意义上,也就是把哲学的历史内容,反复再思再想。于是,他的(思想)工作,也就蕴含了(全部)哲学的历史发展。在这个意义上,我们说,“哲学性”的“思”,亦即“历史性”的“思”,而不是“抽象性”的“推论形式”。

另一方面,哲学家的工作都是“创新”的,“创造性”的。就哲学工作来说,你在“创造”,他也在“创造”,“哲学”本就在“创造”的层面。哲学家之所以读他人的“书”,因为这些“书”也是在“创造性”的层面,读这些“书”,是“寻求”“创造”之“路”,通俗地来说,也就是向“他人”“学习”“创造”的“经验”,学习这些大哲学家是如何进行创造性的工作(思想)的。在这个意义上,一部“哲学史”是一部“创造性的思想史”。

实际上,真正意义上的“历史”,本就是“创造性”的,而不仅仅是“后人”“继承-继续-模仿”“前人”的工作,而是在“前人”的“基础-基地-平台”上“继续”“创造”自己的事业,推动历史前进。这样的“历史”,是“时间”的“历史”,而不仅仅是“事实”(facts)之间的“因果”联系。在时间中,或在真正的历史意义上,同样的“原因”,未必会有同样的“结果”;因为在“理论上”“相同”的,在“实际上”未必“相同”,在时间中不会真正出现“相同”的东西,“时间”就是创新,为日新日新日日新,因而“时间”不可“重复”,那些表面上“重复”的事件,实际都有新的因素,唯有“时间”不可完全“理论化-形式化-公式化”。这样,我们才可以说,哲学史上各个“哲学思想”之间的“关系”,不能归结为“因果”关系,而是“创造性思想”之间的关系,不可重复-重演,不可逆转,也不可以完全“推论”出来。它们之间有一种“飞跃”,对习惯于“线性”思想的人来说,有一种“断裂”。

“创造”即是“自由”。“创造”的“知识”是“自由”的“知识”。“哲学”这种“自由的知识”犹如“自由的”“人”一样,每个“人”按本性皆为“自由”的。每个“人”都是“独立”的,不可替代的,而又在“关系”之中,相互“交往”。诸“哲学思想”之间的关系,犹如诸“自由者”之间的关系。

由于“哲学”的这样一种“双重性”：“哲学”蕴涵了“历史性”而又有

“独创性”，遂使我们学哲学的也面临双重的任务。一方面，我们在任何一部大哲学家的主要著作中，看到全部哲学史的“缩影”；另一方面，任何一位大哲学家的著作都不能代替其他哲学家的著作。“一滴水”可以见“天下”，但不可“替代”“天下”，甚至不能“替代”“另一滴水”。

“时间”原本就是这样“不断新进”地“绵延”，世间万物原本也是“你中有我-我中有你”，但“你”和“我”又不可替代，各有“个性”，每个人都是“个体”(individuality)。作为“时间性-历史性”的学科的“哲学”，亦复如是。

“哲学”作为“时间-历史”科学之“复杂性”，给我们学习哲学的人带来一些特点。

“哲学”作为一门学科，它当然也有通常所谓“科学性”的一面，它是可以“传授”的，有一个通常意义上的“学习”过程，因而通常所要求的“教学”的程序，也还是有效的，是应该遵守的。但是“哲学”学科有本身的特点，它既不是“技术性”的，也不是“理论性”的。

学哲学不是学一门技术，学好数理化，走遍天下也不怕，哲学不同于数理化；哲学甚至不是通常意义上的“理论”。当然，我们常说“哲学理论”，但是这里的“理论”和数学的、物理的、生物的“理论”意义是有所区别的。说到“理论”，当然离不开“概念”的体系，但是通常意义上的“概念”和“哲学”里的“概念”是不尽相同的。

一般说，通常所谓“概念”是从“感觉经验”中“概括”出来的，或者通过“分析”，或者通过“综合-归纳”得出的。在语言符号中，有“能指”与“所指”的一一对应关系，而哲学的“概念-理念”，常常缺乏这种“对应”的关系，正如康德说的，哲学的“理念”，在经验世界中，并没有“相应”的“对象”。所以就传统来说，哲学固然采取理论的形态，但是却不仅仅是“理论”的，从而在这个意义上就不能说，学了一套“哲学理论”后，就可以“走遍天下”了。

西方的哲学，有一阵很标榜“体系”，有这个“主义”，那个“派”，有“经验主义、理性主义、理念论、唯意志论、新康德主义、新黑格尔主义、直觉主义”等等，后来又有“现象学(派)、解释学派、存在主义”一直到

“后现代派”，情形也有点像“艺术”的“流派”差不多，有的或许就是从“艺术流派”那里借用来的，像“现代-后现代”等等不一而足。

“哲学”涉及问题方方面面，林林总总，大千世界作为“对象”，无所不问，无所不包。哲学家要说它，就不是一两句话可以说清楚，用几句诗，画几幅漫画，都意犹未尽，只有说上一大堆话，用一套一套的话来说自己的意思，尚可差强人意。话说多了，总有个轻重缓急、开头结尾，有个次序，于是“哲学”需要“体系”，一时间，“体系”似乎是“哲学”的唯一“存在方式”。有了“体系”，就容易分“流派”，你是这样说的，他是那样说的，形成了不同体系。一个“体系”“跟随”的人多一点了，就会形成“派别”。形成一个哲学“流派”的原因很多，诸如任课时间长，学生多，算是一个重要原因，自古就有明证。如今交往发达，媒体的宣传，也算一个原因，如此等等，当然主要还取决于“体系”本身的价值。当年黑格尔哲学在德国大学占统治地位，叔本华想动摇它，有点像“蚍蜉撼大树”，垂头丧气。或许当时的学生尚不能领会叔本华“意志”与黑格尔“理念-精神”在学理上的区别，觉得叔本华的“体系”，原也与黑格尔的有许多相似的地方。不过，曾几何时，黑格尔的哲学体系，居然成了众矢之的，甚至被宣告为“死狗”，“哲学”之“体系”，也是历尽人世沧桑了。

“体系”时代终于被宣告“一去不复返”，现在哲学的任务，就是要“解”传统的一切哲学体系，叫做“解构(学)”。

其实，“哲学体系”原本也不是“铁板一块”，就连黑格尔那个庞大的“体系”，原也不是“封闭”的。黑格尔的哲学是把诸种“矛盾”在自己的哲学体系中“暂时”找到一个“安身立命”的“位置”。他的“绝对理念”固然是“化解”各种矛盾的“大熔炉”，但是“精神”自身的生命力和能动性，就不可能使这些根本的矛盾永久平息下去，人不能永远在“哲学”中“怡然自得”，这一点倒是叔本华看得最清楚。他说“理念世界”对“意志”的“解脱”作用，只能是“暂时”的，而不是“永久”的。

实际上，即使是以黑格尔的哲学为例，我们也可以看到，任何的“哲学体系”，任何“铜墙铁壁”式的“体系”，都是会“自行解体”的；因为既为“体系”，必蕴涵有“矛盾”。按康德的说法，这种植根于“理性”的

“矛盾-二律背反”，即使在指出了它的“虚幻”(Schein)性之后，仍不会匿迹的。在这个意义上，现在的“解构”学派，也还是在做着“助产婆”的工作，因为即使你不去“解”它，一切号称“哲学体系”的学说，都是会“自行解体”的。也就是说，这些“体系”，都不是“封闭”的，而是“开放”的。

“哲学”作为“开放”的思想体系，“欢迎”“他人”去“接续-批判-解体”它，“哲学”是“好客”的，他承认“另一个(体系-思想-哲学)”。这样，在“哲学”的“王国”里，并没有“至高无上”的“君主”，大家全是“自由民-自由者”。在古代，柏拉图向往着“哲学王”，然而既为“哲学”，则凡哲学皆为“王”，而“诸王”在一个领域(土)里亦争亦和，哲学之战，乃是诸王之战，而且是永久之战，因为原则上不能分“胜负”。如以“成王败寇”言，则哲学的领土上又没有真正意义上的“王”，大家都是“王”，只意味着“自主-独立”，只是“自由者”。哲学是真正的“自由者”的“王国”。

“自由者”为“(唯)一”，也为“多”。哲学乃“多中之一”、“一中之多”。每一个哲学体系，都是“一”，是独特的，不可替代的，但世上有诸多的哲学体系，都是不可互相替代的。

就我们的论题来说，哲学固然有“一通百通”之妙，但无“以一当十”的捷径。我们并不能说，懂得了一种哲学体系，其他就可以不学了。应该说，只攻一家不及其他，或许这一家也未必能真“懂”了。

这是我们学哲学的一大难点。真正学通哲学，似乎非要“上下古今-左右逢源”不行；当然，学哲学有自己的方法，有自己的途径。如果要把几千年的哲学历史发展，在个人短短几十年生命里全都学一遍，显然是不可能的，真的那样要求起来，也就没有学哲学的了。我们还是有一些方法和途径，能够在不是太长的时间内把握哲学历史发展的脉络，使自己贯通于古今(中外)的哲学思想中。

这种“浓缩”的学习方法，并不是技术上(取巧)的“捷径”。我们的根据在于，我们并不要求完全掌握哲学历史发展的“事实-事件”——“(具体)思想-说法”也是一些“事实-事件”——而是要求在诸创造性“思想-理论”上的“贯通”，而只要我们用心学习和思考，贯通古今诸独创性的思想历程，是可能的，也是必须的。

我们说过,每一个大哲学家的基本著作,不仅是独创的,而且也是贯通的。“哲学”与“哲学史”不可分,意味着:每一部大著作,都既是“哲学”著作,同时也是“哲学史”著作。任何创造性的哲学书,都是一部“小”的哲学史书,是一部“独特”的“哲学史”。也就是说,任何基础性的哲学著作,本身是一个“全”,是一个思想的“全体”,是具有独特个性的“全”。一个“哲学”的“体系”,犹如一个活生生的人一样,他是一个“个体”,但他也在与“世界-他者”的交往之中,它在“过去-现在-未来”的流转之中,就这个意义说,他是一个“小”“世界”。我们要了解这个“小世界”,不能脱离对“大世界”的了解,反之亦然。就哲学理路言,扎扎实实了解一个“小世界”,对于贯通理路,是关键的一步。

这就是说,我们学习哲学可以采取“一本书主义”,或以“一个哲学家”、“一个哲学流派”为主,兼及其他。既然我们相信凡大哲学家的基本著作都是贯通历史的,则我们上述学习方法就不是一种不得已的“方便法门”,而是学习哲学的“康庄大道”。

那么,哲学史上的著作浩如烟海,就是基本的、重要的著作也难以胜数。只要翻翻有关著作目录或参考书目,就可能让人望而却步。学习哲学从何入手,就需要引导。

实在说来,选择何种哲学著作入门,并无固定程序,应是因人而异的,甚至是随着人的兴趣而变化的;不过,就学习来说,学哲学和学习其他学科又有所不同。一般说,学一门科学,总要循序渐进,由浅入深,因而有一些“引论”、“导读”之类的教材是必须的;哲学当然也需要这类的教材读本,但是它们的重要性,相对于其他学科来说,比较弱一点。哲学的主要学习方式是研读经典原著,也就是说,哲学的经典原著是学习哲学的最好的教材。这就像研究“诗”,没有任何“导读”可以替代你读屈原、杜甫、李白的诗作。辅助的材料,目的也是为了让让你更好地读懂这些诗。哲学的情形亦复如是。

这就是说,我们并不能够再在哲学的经典原著中,排出一个“循序渐进”的次序,甚至并不能说,在时间上出现得早的一定要先读;或者说,哲学著作,越早就越易懂,柏拉图的《对话》就一定比康德的书易懂,因而就应该作为“入门”的书。“哲学”的“经典”,既然是“自由的

知识”，具有“自由-独立”的“个性”，那么在它们之间作出“选择”，也是“自由”的，如同费希特说的，大半是由“个性”决定的，并没有什么“最后”的“理由”。

然而，哲学几千年的历史，作为一门学科-科学，它的主题和方式，也还有个“与时俱进”的过程，也还有个“自身”“开显”的过程。

我们通常建议，学哲学的可以以 18—19 世纪的德国古典唯心论——我国习惯叫做“德国古典哲学”这一段作为入门的基础功夫。

学习哲学，从阅读经典原著开始，原则上从任何著作开始都是可以的，只是就哲学历史发展的实际情况看，我们建议从德国古典哲学入手。之所以有这个建议，乃是因为哲学发展到这个阶段，进入了一个更加专业化的阶段，它的问题、它的方法以及它的理论体系，都相当的成熟而清楚，便于更加直截了当地把握实质。对这个阶段的哲学下一番功夫，可以更加明晰地体会出哲学到底是一门什么学问，枝节性问题相对地少一些，实质性问题相对地突出一些。

出现这个情况的背景是相当复杂的，也是欧洲哲学史研究的专门问题。一般说来，可能和欧洲大学制度的确立，“哲学”作为一门独立学科与宗教神学相脱离等等情形，都有关系。到了 17 世纪，欧洲法国、英国以及德国的大学体制已经相当成熟。至 18 世纪，“哲学”作为一门学科，在大学中已有一定的地位，这对于“教授”哲学，促使“哲学”进一步专业化、系统化，对于梳理这门学科的理路是很有好处的。“哲学”从古代希腊开始，就是由苏格拉底与青年学子的“讲学-论道”以及后来柏拉图和亚里士多德的“学院”、“学园”逐渐“系统”化的。

当然，“哲学”“进入课堂”，也带来诸多弊病，诸如脱离生活实际，躲进了象牙之塔等等，使得本来就相当“抽象”的“哲学”，变得“玄而又玄”。“书斋哲学”这种倾向，理所当然地受到了严厉的批评，当然不仅是形式问题，而且也是内容问题，涉及到立场、观点、方法问题，这是“哲学”“专门化-专业化”之后，应该防止的一种不良倾向。

然而，并不是说“专门化-专业化”之后，就一定要脱离实际，关键还在于哲学思想本身的内容，是不是仅仅是抽象的形式，而缺乏现实的内容。

应该说,从康德到黑格尔这一条德国古典哲学路线,并非故意要“哲学”脱离实际,使之玄而又玄的,就其宗旨-原意来说,原是想把问题“明(朗化)”起来的,从康德到黑格尔走的是一条“开显”的路,是一条“现象学-显像学”的路,而不是相反。

德国古典哲学之所以会给人以“玄奥”之感,在理路上是因为它们要从“理念-精神”的角度“看”“世界”,亦即“让”“理念-精神”“进入”“世界”,这样问题就变得“复杂”而又“与众不同”起来。

与什么“众”不同?与“感觉-经验”之“众-杂多”不同。也就是说,德国古典哲学,并不是从“总结”“(感觉)经验”出发,把“哲学”“概括-抽象”出来,而是采取了相反的路线。从“感觉经验”概括-抽象出“理论-体系”这是“经验科学”的基本途径,而在那个时期的哲学看来,走这条路线,是“概括-抽象”不出“哲学”来的。

在德国古典哲学看来,“哲学”的问题涉及“经验之全体”,涉及“绝对”,涉及“无限”,涉及“自由-自己”,而经验中一切皆在“流变”,存在和不(非)存在——有和无——是和非是同一的,经验中万物皆无(保持不住)“自己”。要求在“穷尽”一切“感觉经验”“进入大全”之后再来做“哲学”,那就不可能有“哲学”,或者说,这样出来的“哲学”只是通过“想像”“跳(跃)”出来的,没有“理路”上的根据,因而是“独断”的。德国古典哲学要走另一条路线,要从“绝对-大全-无限-理念-精神”的东西出发,“开显”出“感觉经验”的世界来。在这个意义上,“绝对精神”正是要从“(自己的)家园”里(或者可以理解为从“课堂”上)“走”出来,“开创”“(自己的)世界”,历尽千辛万苦,经过种种磨难,又“回到”“自己”的“家园”,于是这个“家园”也就有“整个世界”的意义。“哲学”作为“绝对精神”之“家园”,包容了“整个(感觉经验)世界”的“意义”。

这是到黑格尔完全成熟了的德国古典哲学的思想之路,亦即“理性-精神”之路。它和英国的“感觉-经验”之路是逆向而行的。而经验主义之路如果径直往前,没有思想之“飞跃”,则是一条“无家可归”的“不归”之路。

然而,“理性主义”这条思想道路,如果没有康德的奠基,也是不大好走的。

我们知道,他的《纯粹理性批判》的主要工作,就是他所谓的“哥白尼式的革命”,就我们现在的论题来说,就是要在“(理论)知识”的范围内走从“理性”到“经验”的路线。

哲学知识论曾是经验主义的天下,近代从培根以来,知识的积累犹如蜜蜂采花酿蜜,从感觉印象开始,逐步升级,直至科学理论的体系。而知识是否正确,要看其是否“符合”所涉“对象”。然而,正是在这个问题上,“知识”无法证明自己与“对象”的关系有普遍的必然性,因而也就无权宣布自己为“真理”。由于从理路上论证知识论的经验主义路线遇到难以克服的困难,遂出现了形形色色的怀疑主义,休谟是他们的最大的代表人物。为反驳怀疑主义,为维护科学的真理性,康德首先在知识论的范围企图走出一条理性主义路线来;而就这个领域来看,康德尚属初创阶段,有不少折衷的地方。通常所谓康德的二元论,就是通向理性主义的过渡环节。

康德首先把知识的内容和理性的形式分别开来处理。他说知识的内容来源于经验,而形式则是不依赖于经验的,是“先天的”(a priori),亦即是“逻辑”的,而所谓“逻辑”,亦即“推理”的“规则”。这就是说,“推理”这些“规则”——“理性”的“原则”,是“不依赖于经验”的,亦即不是“从经验中概括”出来的,而是“理性”自身所固有的。我们并不能够说清楚,到底需要多少次的“经验”,就会“概括-总结”出这些“规则-原理”来,就像蜜蜂采花那样,到底需要多少的“花蕊”、需要多长的时间等等“条件”,才有“蜜”出来。“理性”不是“感觉经验”的“蜜”。

这样,康德就把由经验上升为理性的向上的路堵死了。

当然,康德并不是否定科学研究中“总结经验”、“概括-提升”的意义,而只是指出,在知识的基础处,存在着两个来源,并非全部来自感觉经验。在这个意义上,我们也可以体会出,康德的“知识论”,并非一般的“科学通论”,而是“哲学知识论”,走的是从“先天”、“直观”和“范畴”出发,“构建”(Konstitution)的“自上而下”的路线。康德的哲学知识论,并不排除经验科学去从事“总结经验”、“概括理论”的工作,恰恰相反,他的知识论正是要为这种经验工作,找出“根据”,证明它并非像怀疑主义那样悲观地认为一切皆为“习俗”,世上并无必然之

理——真理。康德指出,只要坚持“理性”在经验世界的合法权益,即坚持他的“原则-原理”在经验世界“构建”自己的理论性科学知识体系,就有权说是普遍必然的;而这种普遍必然的理论知识,又不会妨碍经验知识不断去追求新的进展,以便经验的不断变化和积累。

康德在《纯粹理性批判》里为“理性”“规定”的任务就只是在于“理论”方面,证明“理性”的诸“范畴”之必然性,是“合法”的,而严格防止“理性”在知识领域的“僭越”,即“理性”、“理论知识”,不能进入“事物自身-物自身”。关于“实际-事物自身”的知识,还得靠经验的日积月累,而这个“无限(过程)”是“理论知识”不可能“认知”的,对于知识来说,只是一个“理想-理念”。

“知识”领域,是“理性”遇到“异己-非理性-经验”的世界。在这个知识的世界,“理性”有“建构”的功能,而“理性”“建构”出来的,当然就不是这个世界的“本来面貌-事物自身”,而只是一个“表象”的世界。于是我们看到,这个“表象世界”是“理性”自己“建立”起来的,但也不就是“理性”本身,它是可以“直观”的,是“时空”的世界,而不仅是“理性”的“形式”。于是,康德这层意思就已经蕴涵了费希特“理性-自我”“建立”“经验-非我”的意思在内,只是康德还没有把它清楚地阐发出来。

康德“知识论”的一个基本命题就是“经验”可能的条件,也就是“经验对象”的可能条件,而这些条件就是“先天的直观形式——时间和空间”。“时空”是“理性”的形式,不是从“经验”里概括-抽象-总结出来的。于是,把康德这个意思进一步发挥,就可以说,“非经验-理性”是“经验(对象)”的“条件”,也就是说“理性”为“非(不是)理性(对象)”的“条件”。在这个意义上,“理性”“建立-建构”了“非理性(对象)”,于是,费希特可以说“自我-理性”“建立-建构”了“非我”。“A”与“非 A”原本是“同一”的。在这里,“经验对象”、“非我”、“非 A”都是“事物”向我们“开显-显现”的“现象”,而这个“现象”作为“对象”,原本是“理性”自己建立-建构的。只是,费希特说,这种“开显-显现”出来的正是“事物自身”,除此之外,并没有一个“不可知”的“本体”;而康德则认为,就知识作为理论性而言,“本体-事物自身”是永不开显的,因而我们永不可“认知”“物自身”。

我们看到,这里的分歧在于康德对“知识”(Wissenschaft—science)做了严格的限制,它只是指“理论性”的。康德的意思是说,我们“在理论上”,即以“时空(作为直观形式)”、“范畴(作为逻辑形式)”的“经验知识”,永无把握“事物自身-本体”之日,而并不是说,“本体”在“虚无飘渺”中。

我们知道,康德除了《纯粹理性批判》外,尚有《实践理性批判》和《判断力批判》,形成他的哲学的完整系统——当然他还有许多其他重要著作。

在这三个“批判”中,人们给予《纯粹理性批判》以主要的注意力,这是很正确的。可以说,第一批判乃是康德哲学的基础,但是并不是说其他两个“批判”就只有附带的作用,更不是它们只对“伦理学”和“美学”有意义。康德“三大批判”乃是一个完整的哲学体系,在这里蕴涵着费希特、谢林、黑格尔,以及后来欧洲哲学现象学思想的萌芽。

在《纯粹理性批判》的“辩证”部分,康德已经指出,“概念”只有依靠“直观”才能有“知识”,没有“直观”的“概念”要“建构”成“知识”,因其只有“幻象”(Schein)而不可避免产生“矛盾”,处理“矛盾”的“辩证法”,是“幻象的逻辑”。这就意味着,他的《实践理性批判》所研究的“意志”,乃是绝对没有“直观”的,它作为“理性”(而不像叔本华、尼采那样为“非理性”),就“知识”来看,只能是“形式”,而它的“内容”没有任何“接受性”,完全是“自己”“创造”的。“意志”不是“建立-建构”(constitute)世界,而是“创造”(create)世界。“意志”的“创造”完全不“顾及-迁就-考虑”“经验世界”的“规则”,“道德”与“知识”无关。

于是,我们看到,“道德”和“知识”这两个世界,并没有任何“原理”使它们“一致”起来,“矛盾”是不可避免的,亦即并没有理路保证它们之间的一致性,因而它们之间的“和谐一致”,反倒是“稀有”的,“偶然”的。

然而,有理性的人并不因此而“泄气”,也不因此而鼓励为非作歹和肆无忌惮,理性还是孜孜不倦地劝人修善积德,其理由就在于“实践理性”通向一个“理性”与“感性”“绝对和谐”一致的世界——基督教的“天国”。在这个世界里,凡是“合理的”,都是“现实的”。这个世界

对于我们有限理智的人类来说,是一个可望不可及的“理想-理念”,是一个“信念-信仰”,而这个“信仰”不是“迷信”,不是“盲目”的,它恰恰是“理性”的一种“必然的”“设定-悬设”。也就是说,这种“信仰”有“理性”作为“根据”,是“有理路的”,“合理的”。

康德的哲学并没有“止于”“实践理性”,他在写《实践理性批判》时,已经孕育着《判断力批判》的思想。康德在经历了“知识”、“道德”的历程以后,在他面前的这个世界,展现了不同的风貌,呈现了另一种“意义”。“天国”并不真的“远在天边”,而就在我们的“生活的世界”之中。我们“眼前”这个世界,对我们展现了“美”和“合目的性”,亦即“意志”与“知识”的和谐统一,理想和现实的和谐统一,犹如一个“天国”的“影子”。

康德为什么为他的“第三批判”起了一个怪怪的名字,叫“判断力批判”?原来他是想说明,在“美”和“目的”的世界,并不是完全像“理论-知识”的世界那样要从感觉世界“接受”些什么,要“理论”“符合”(个别)对象,才算得到“真理”;也不完全像“实践-道德”世界那样只问“普遍的道德律令(动机)”,而不问“具体实际的结果”。在“美”和“目的”世界里,要为“理性”的“普遍原则”“找出-寻求”“具体个别”的“例证”,看其“符合”与否。于是,这是一个“判断”(是否合目的)的问题,一个“鉴赏”(是否美)的问题。

在这个意义上,我们的“美”和“目的”的观念,不是从“总结经验”里得出来的,而是从我们自身的“理性”中生发出来的。关于“艺术”和“美”,并非纯粹“感觉”的“快感”,而是我们“看到-发现”具体个别的“感性(形象)”和我们的“理性-理念”“吻合-符合”,由此来的“愉快”。这里我们走的是一条“向下的路”。在这条路上,我们的“愉快”就是“美”的,是“鉴赏-欣赏”一切“艺术品”所共有的“愉快”。^①

这也就是黑格尔后来说的“美是理性的感性显现”这句话的哲学

^① 这里,我们可以看到,为什么康德在《纯粹理性批判》里否定了“情感”(Aesthetik)的“批判-审定”,到了《判断力批判》里,却改变了态度。理由在于,前者说的是限于“感觉”的,而后者则是由“理性”到“感性”的。

含义。

这样,我们在康德的最后一个“批判”——《判断力批判》里,清楚地看到了一条“向下”的路线,从费希特到黑格尔,在这条路上;黑格尔以后,胡塞尔的现象学,以及海德格尔的“存在论”,也走在这条路上。

欧洲的“哲学”曾经作过很多的探索,古代希腊人曾相信“向下”和“向上”是“同一条路”(赫拉克利特),经过康德的“专业化”,变得更加清楚明白起来。“哲学”更加“开显”了自己。原来,正如海德格尔说的,古代希腊的“自然”(physis),不仅有“生长”的意思,而且有“开显”的意思,“自然-存在-在-有(物混成)”“在”“开显”的“路上”,亦即他的“存在”就“是(在)”“时间(中)”——“开显”“自己”,或者如同我们经常说的,由“混沌”到“有序”。

在这个意义上,康德的哲学岂不是一部“欧洲哲学史”的“缩影”?它“浓缩”了“过去”,“孕育”着“未来”。抓住这样一个“现时”,也就是抓住了“关键”。

二 西方哲学之本源——哲学作为一门科学

(一) 哲学之觉醒

我们说过,哲学作为一门学科起源于欧洲古代希腊。我们虽然不能断定世界上一切民族都有自己的哲学,但是我们至少可以说,凡比较大的民族都有各自的哲学。按照学者们对于世界各大文明系统的分类,东方-中国的文明当有自己的哲学,这一点自不成问题,尽管它们的形态不同,但是其问题是相通的。

如何理解作为一门学问的哲学,它研究什么课题,这是讨论哲学遇到的基本问题。哲学从其诞生起已历经数千年历史,但是人们还总是要回到这个基础性的问题^①,足见它的重要性和复杂性。我们甚至可以说,不仅哲学的历史发展,就是整个人类的文明的历史发展也都和这个基本问题密切相关。在一部著作的开始就来讨论这个问题,会有许多的困难;因为我们所涉及的观点,要在以后的历史发展中才能逐渐明朗起来。

不过人们或许有一种“共识”:事物的“开端”,常常也是事物的“本质”所在。这是古代希腊人的观念,也是近代黑格尔的观念:最原始的,也是最本质的,历史的发展只是使这个“原始”的“本质”“开显”出来,或“丰富”起来。我们暂时搁置这个问题的合理性的探讨,就我们

^① 1991年《反欧底普斯》作者德勒兹(Gilles Deleuze)和加塔里(Felix Guattari)发表的《什么是哲学?》(*Qu'est-ce que la philosophie?*)并非一本通俗教材,而是有独创思想的专著。在这本书的最后,作者提出“混沌基质”(chaoide),尚需进一步研究。本篇以后还有所讨论。

的理论研究来说,这个观念提供了从纷繁的开显出来的现象中把握本质的可能性,而把理论的研究和历史的回溯结合起来。我们将在“原始”处揭示“本质”;在“本质”处,见到“根源”。

我们要提出的一个中心观念是哲学作为一门学问探讨的乃是“混沌-崩裂”和“和谐-宇宙”的关系。我们以这条线索来贯穿我们对哲学历史发展的观念,并以此来统摄传统哲学的其他范畴。

“混沌-崩裂”是一个很古老的观念,为许多民族的先民所共有。

按照古代希腊赫西俄的《神谱》,“混沌”是“最初”“产生”的^①,这就是说,“现实世界”“最初”是一片“混沌”,“天地万物”皆未“分开”。于是,“世界”“最初”的“问题”,乃是“合”和“分”的问题。“合”是“混沌”,“分”则为“万物”。

什么叫“合”?“合”是“综合”,是“混在一起”,古人用“团”、“块”等来形容它,实际上“合”为“不可分”,这样就不是普通的概念,而是哲学范畴,古代希腊原子论者的哲学观念。“原子”亦即“不可分”(atom),而这个观念又可以一直追溯到更早伊奥尼亚学派阿那萨曼德的“apeiron”(无形、无边界),用一个否定词来说它,表明正面说它不很容易。

从正面来说“不可分”乃是“一”。古人想像,“团”和“块”分到最后剩下了“一”,就不可再分了。苏格拉底利用这个观念来论证“灵魂不灭”。因为凡是会“分解”的,才会“灭”,凡物质都是“多”,所以都会“分解”,都会“灭”,但“灵魂”为“(单)一”,不可分解,所以也不灭。原子论者说,物质也是“一”,现实世界“有”“不可分者”——“原子”,亦即“原始、本源”的“子(儿)”。“原子”为“一”。

原子论者说,凡可分解的全有“缝隙”,“原子”之所“不可分”,是因为它“没有缝隙”。不但原子没有,泰利斯的“水”没有,巴门尼德的“存在”也没有。一言以蔽之,古代希腊早期的一切“始基”(arche),皆为

^① 参见康福德(F. M. Cornford)《从宗教到哲学》(*From Religion to Philosophy*, Harper Torchbook, New York, 1957),第66页。康福德此处强调“chaos”作“大裂口”讲,实际上,“混沌”和“裂口”可结合起来讲,都是指天地将分之际。

“单一体”而“不可分”。

于是,我们也可以说,古代希腊早期哲学所寻求的竟然是那“不可分解”的“混沌”。“混沌”为万物的“始基”,无论“水”、“气”,以及“apeiron”和“存在”、“种子”、“原子”等等。“万物”皆可分解,皆“有灭”,只有“始基”不分解、“不灭”。这就是说,“混沌”为“一”,不可分解,“混沌”“不灭”,“混沌”“永恒”。

关于“混沌”的观念,古代哲人凭着想像来理解它,因为它是“apeiron”,原本是无形、无状,为“不可视见”。所谓“水”、“气”之类,不见得为实指,而是一种“属性特征”的说法。在这个意义上,我们也可以说,“混沌”乃是“可思想”、“可感悟”,而“不可确知”的东西,很有点像中国古代老子书里说的“惚兮恍兮”样子,也有点像后来康德在哲学理论上指出的“物自体——物的本来(原来-本源)”,可思而不可知。

从常识来说,“混在一起”的东西如何认识的确是个问题,必须将它“理析出”一个头绪来,将其“分析”出来,才能一一认知。在这个意义上,所谓“知识”的第一步要求,就是“分析”。康德的“知识论”固然建立在“先天综合”的基础上,然而他的“综合”正是感觉经验提供的,这些感觉经验是“杂乱无章”的,因而是“混沌”的,必须经过“先天规则”的“整理”,才能成为“科学-经验知识”。这些“先天规则”首先要使“感觉经验材料”“分别”出来,使之“条理化”,才能成为具有普遍性、必然性的“理论知识”。

或许在康德这个意义上,我们可以说,虽然“混沌”“不可分”,即没有什么物质的力量能使它“分开”;但是“不依赖感觉经验”的“精神-思想”却有“能力”使它“开显”出来。

于是,我们也许可以进一步说,自从世界上有了“人”——“能思想、具有精神力量”的“物种”后,“世界”就向“人”“显现”出“另一种”“样子”。“混沌”被“开显”出来。“混沌”(向人)“开显”为“宇宙-秩序”。这似乎正是现代现象学所说的一条思路。

这样说来,“人”是“混沌”“开显”的关键。

中国古代有一个传说,记载在《庄子》的《应帝王》篇中。故事说,

南海和北海的帝在中央之帝叫“浑(混)沌”的那里相遇,“浑(混)沌”待他们很友善,他们商量如何回报他。他们寻思,“人皆有七窍,以视听食息,此独无有,尝试凿之”。于是,“日凿一窍,七日而浑沌死。”庄子这个寓言意在强调“顺其自然”的帝王之术,然则“混(浑)沌”本不能“开窍”,“开了窍”就不是“混沌”,“混沌”为“合-混”而不是“分-开”这一意思当是自明的。

不过,这里按我们的意思可以发挥为:“人”正是那“开了窍”的“浑沌”,它走出了“浑沌”,不再是“浑沌”,成了“人”。“浑沌”死了,“人”生了。

“人”之“七窍”为“感觉材料”之“入口处”,但是就其原始意义言,乃与“心-智”相通,而作为物质材料之感觉材料之观念,乃是我们经过科学研究之后获得的。原始的“视”,其对象是“人”、“手”、“足”、“刀”、“尺”,而不是“光波”、“光谱”和“射线”之类;原始的“听”,“听”到的是“风声鹤唳”、“吴侬细语”,而不是“音频”。

于是,在中国人的用语中,“开窍”就是“开心智”。没有“窍”,“心智”是内在的,有了“窍”,“开了窍”,“心智”就有了“内容”,就有了它的“世界”,“窍”“开了”,“世界”也就“开显”了。“人”“有”一个“世界”。

“混沌”“开”了,“本质”和“现象”也就“开”了。“本质”“开显”为“现象”。而“本质”和“现象”则是欧洲哲学传统最为核心的问题。“现象”为大千世界,“本质”则是这个世界的基础。“现象”为“变化万千”,“本质”则“寂然不动”;“现象”“不断分化”,“本质”则“不可分割”。“本质”乃是“混沌”,或者说,“尚未”“分出”“什么”的“存在”,即“什么”也不是的“是”。“是”则“是”矣,“尚未”为“什么”。

从“混沌”角度理解哲学传统的“本质”,既有传统的因素,又有现代科学和哲学的启示。

什么叫“混沌”,什么叫“不可分割”?“混沌”之所以“不可分割”并不是因为它“没有缝隙”(古代原子论),“没有窗户”(近代单子论),而在于它是我中有你、你中有我,互相纠葛,不是事实上“不可分”,而是“分”了就不是“它”了。“分”,不是“数(量)”的,而是“(性)质”的。一堆乱柴,可以“分”开,仍然是“柴”,甚至一堆乱麻,仍然可以理顺,理顺

之后,不失其为“麻”。一个“活人”则“不可分割”,“生命”“不可分割”。硬要“分割”,则“性质”就会起变化。

扩大开来,凡不可量化的都不可分割。我们可以把杯子打碎,但是作为本质概念的“杯子”,不可分割。碎玻璃不是“杯子”。一切“概念”都不可分割,“概念”为“一”,“数”分至“一”,不可再分,“概念”不允许有“半”个。此时的“一”,不再是“数”,而是“质”,为一“(单)元(unit)”。“本质”为“一”。

此时的“概念”为“一”、“混沌”。“混沌”因其“未分”而“浑然一体”,就其为“概念”言,是“抽象”的,“形式”的,尚无“内容”,或谓将一切内容“混”为一体,是为“本体”。

“混”则“乱”,“乱”则“动”,“动”则“开”。“混沌”“开显”“自己”,成为“世界”。“抽象概念”“开显”为“具体共相”,“形式”“发展”为“内容”。这是黑格尔的思路。

如果像黑格尔那样将“起始”只理解为“抽象概念”,“概念”既为理智的,那末此种概念又如何“动”得起来?于是,黑格尔把“起始”理解为“精神”(Geist),“精神”为“生命”。“生命”当然“生生不息”,而“生命”之“始”,乃是“一(片)”“混沌”。

“生命(精神)”和“理智”的区别,古已有之。古代希腊早期讲“psyche”(灵魂),到阿纳克萨哥拉,强调“nous”(理智),苏格拉底以为可以解决问题了。“生命-灵魂”是活动型的,而“理智”则是静观的。黑格尔使“理智”也要具有“生命活动”的特点,成为“精神”。要使“理智”自身也动起来,只有使它具有“矛盾”。有了“矛盾”,就有了变化发展,因此黑格尔的“理智”,就成了“思辨的”(spekulativ),使“镜像-静观”和“抽象-概念”“结合”在一起,是为“具体共相”,这样的“理念”,就是自身“能动”的了。

“不同性质”的东西“混合-结合”为“一”,乃是一“混沌”。“混沌”不是“铁板一块”,“混”为“乱”,“乱”则“动”。所以“混沌”是亚里士多德说的那个“纯粹的动”,这是哲学的“第一原则”。

“混沌”“动乱”,开显一个世界,开显一个“宇宙”。

“宇宙”在古代希腊是 *cosmos*,原是“和谐”的意思。这就是说,

“混沌-动乱”开出的是自己的“反面”，即费希特说的，“A”不等于“非A”，但“非A”来自“A”。“宇宙-和谐”不等于“混沌-动乱”，但是来自“混沌-动乱”。天下“大乱”而后“大治”。从现代科学眼光来看，如何由“混沌”开出“有序”，普里戈金的著作有很好的阐述，他努力找出从热耗散-熵增加中产生自组织这种过渡可能性的工作，对于哲学也是很有意义的。^①

“宇宙-和谐”是“混沌-动乱”向“理智者-人”开出来的现象世界，这个世界是人可以认知，可以把握的，是合规则的。现象界是“人的世界”。于是“混沌-动乱”开了一个“人的世界”。此后，“探索”“宇宙”的“秘密”，就成为人的理智的崇高使命，“和谐-规则-合理”也就成了人类理智向往的目标。对于理智者-人来说，凡是“合理的”，就是“有意义的”。

亚里士多德说，智慧起于“好奇”，其意思不是对于大千世界的纷繁复杂产生“好奇心”，而是对于这样纷繁复杂的世界居然运行不悖，有条不紊，一个个的个体原该各行其是，但却形成了一个和谐整体，实在是很有趣的。最明显的和谐现象，莫过于“天体”，于是古代的哲学家，往往成了“望天者”。他们对于天上日月星辰如此地有序运行，周而复始，感到非要弄清其中道理不可。在这种“好奇心”驱使下，连认为“一切皆流变”的赫拉克利特也需要在变中寻求一个“度-Logos”来。

逻各斯的问题，是要找出世界之所以成为宇宙-有序和谐的“根据”。

在希腊人看来，既然世界向“人”显示了一个和谐-宇宙，这个有序的“根据”就应与“人”有关。“人”的“理智”使“世界”成为“有序”。“理智”为“思想”，而“思想”有不依赖于感觉经验的“条理性”。“有序的宇宙”是“可以证明”的，是可以“推论”的。

于是，在古代希腊人看来，“感觉”是“混乱”的，不可预测、不可推

^① 普里戈金、斯唐热：《从混沌到有序——人与自然的新对话》，曾庆宏、沈小峰译，上海人民出版社，1987。

论的,而“理智”才是可靠的,坚实的。这种倾向,明显地表现在“芝诺悖论”中:虽然感觉上共同承认运动的实在性,但是在理智上却是无法“证明”的,因而,只是感觉上的一个“幻觉”。

“证明”(demonstration)曾是哲学的最高的方法,这种方法显然在古代“几何学”中找到了自己的范式。

古代希腊人认为,感觉提供的材料变幻无常,要经过理智的规范,使之成为“可理解的”“现象”,才是“合理的”、“宜人的”,才是“有意义的”。“人是万物的尺度”,“人”根据自己的理智,合理地“管理”这个“现象界”。

感觉材料被认为是“需要管理”的,管理感觉的机能为“理性-理智”。按照后来康德的说法,感觉材料要进入“理性-理智的王国”必须经过“时空”、“范畴”的检验和规整,原则上不接受这些“时空”、“范畴”整理的“物自身”,不是经验科学知识的对象,是“不可知”的。“不可知”为“不可理解”,“不可(整)理”,对于科学知识来说,是“荒诞”的。“荒诞”为“无序”,因而康德意义上的“物自体”为一“混沌”。“物自体-感觉材料自己”乃是“混沌”,它不进入科学知识-理智的世界,因而不是“人-理智者”所能够“把握”的世界。

“物自体”不是这种意义上“人”的世界,而是“神(圣)”的世界。“现象(界)”和“本体(界)”的区别,乃是“人”“神”之间的区别,乃是“人性”和“神(圣)性”之间的区别,这个思路,是从柏拉图一直到德国古典哲学贯穿下来的。柏拉图的“理念”,亚里士多德的“存在”,直到康德-费希特-谢林-黑格尔的“绝对理性”,走的都是这条路线。

只是在“前苏格拉底”时期,对于那个不合理、带有神秘性的“本体-混沌”,不像柏拉图、亚里士多德那样有一个明确的哲学“理念论”和“存在论”来统摄起来,成为一门“神圣的学问”(theology)(亚里士多德)。在经验科学之外、之上的“混沌”既然要有一门“学问”管起来,则非“哲学”不可;而“混沌”之所以能够被“理解”,则需要“高于”一般经验科学的“理智-理性”,这大概就是亚里士多德把“第一哲学”称作“神(圣)学”的根据所在。

“理解”那一般经验科学“不可理解”的东西(“混沌”),使“哲学”从

它的诞生时代起,就带有“科学”的色彩,因此科学的“证明论”在很长时期内支配着哲学的形式。长期以来,哲学力图“证明”“始基”、“本体”、“理念”、“存在”等等,甚至要“证明”“神”的“存在”。

哲学以经验科学的方式“证明-论证-理解”“混沌”,同时也就“掩盖”了问题所在,或者“转移”了问题所在:常常把“混沌”当做“另一类”“有序-宇宙”来对待。

哲学不满足于“现象界”,而要进一步探求现象的“根据”——探求现象之所以有序——成为宇宙的“理由”,为“现象”找“根据”成了哲学的首要任务。然则,哲学常常把这个“根据”和“理由”理解为更高一层的“有序”,一种“纯形式”——“无关乎感觉经验”的“有序”。于是,就西方哲学的主流来看,它基本上走了一条“先验-超越”的道路。正如胡塞尔在一个多世纪以前说的,欧洲哲学的问题,归根结底,是在“先验-超越”的道路上走得还不够的问题。

哲学要超越现象界,从表面现象进入实质,从有限想到本质,这自然是很重要的一步;然而这一步只能意味着哲学要由“量”的世界,进入“质”的世界,而不是意味着进入一个“更纯粹”或“更高级”的“量”。

古代希腊哲学的“证明论”,其模式来自“几何学”,欧几里德的《几何原本》乃是一切理智推论的范本。几何学不仅有“点”,而且有“线”和“面”,它们之间的关系是“可以推论”的,而“点”、“线”、“面”是感觉的“抽象”——只有感觉的“形式”,并无感觉的“内容”。这种“推论-证明”的关系,是“现象界”之所以“合理”的“根据”,在古代希腊,无论米利都学派或是南意大利学派,都是如此。

在这个意义上巴门尼德的“存在”有代表性。巴门尼德以永寂不动的“存在”为一切现象的“根据”,把希腊人“无中不能生有”、“有必来自于有”这样一种思想提高到哲学的高度。这个意思在这里可以理解为:“有序”不能从“无序”来,“有序”来自(更高的)“有序”,就像“存在(有)”必来自(更稳定的)“存在(有)”那样。巴门尼德为古代希腊哲学确立了一条“从有到有”的路线,“秩序”只能来自更高的“秩序”,而不能来自“无序-混沌”。这样,“混沌”问题就长期地被哲学“搁置”起

来,哲学-欧洲哲学逐渐地走向了“逻辑(中心)主义”,因为只有“逻辑”的形式,才是最为“合理的”,完全可以“推论”的。在这条思想路线指引下,欧洲哲学逐渐“形式化”、“抽象化”。“哲学”成为“分析”的。“分析”成为欧洲哲学的一大传统,一度走向反对哲学-形而上学本身,维也纳学派也难免遇到这个问题。后来这个传统有所突破,“逻辑分析”被允许进入哲学、伦理、审美以及日常语言的领域,这些领域成为它应用范围的一个部分。哲学的真正“根基-基础”——“混沌”的问题,完全被“掩盖”了起来,在某种意义上的确被“遗忘”掉了。“混沌”的遗忘,才是欧洲哲学传统的一大偏向。

在现时代,重新唤起“混沌”观念的是现代科学。现代科学在自己的发展道路上重新遇到了“混沌”,从热力学熵的问题到宇宙大爆炸的理论。原先被巴门尼德的“必然性大箍”牢牢“箍住”了的“物理世界”,突然被释放出来,暴露了它“混沌”的本来面目,由此人们想到生命有机体,想到社会的变革风云,如此等等,“混沌”竟然要“无所不在”了。科学的发展向哲学提出了挑战,哲学必须反思自己的传统。

当哲学反思自身传统时,发现“混沌”问题虽然被掩盖起来,但并没有被放弃,而只是暂时地被遗忘。“混沌”问题以各种的“变形”在各种的“外衣”下,顽强地表现自己。“哲学”毕竟是“哲学”,它的特点就在于既不满足于表面的“现象”,更不满足于单纯“形式地”看待问题,而坚持着一种“追根寻源”的精神。“哲学”总是要“贴近”“混沌”。

至少在进入近代以后,哲学就不满意于一种纯粹形式的观察方式。培根不赞成单纯的亚里士多德的逻辑演绎,提出“归纳逻辑”,把逻辑推向有内容的“知识论”,并认为“知识就是力量”,“知识-理智”本身就是“能动的”,而不仅仅是“被动的”“镜像”。此后哲学家一直在进行“改造”“逻辑”的“形式性”的工作,把“逻辑”与“知识论”进一步结合起来。

当然,改造“逻辑的形式性”不等于走向“非逻辑性”。一个时期,哲学家的工作集中在寻求一种更高的逻辑,即包括了“内容”的逻辑,即“科学的逻辑”、“知识的逻辑”,亦即有内容的逻辑。把这种逻辑推广出去,则成为“哲学(知识)的逻辑”。这就是号称集“哲学之大全”的

黑格尔的“绝对哲学”。

从历史来看,掩盖“混沌”问题的无过于黑格尔哲学,它用一个最高的绝对理念-绝对理性使“混沌”即“本质”、“本体”“绝对合理化”,把握它就成为理性的最高任务。

然而,黑格尔的重要之处在于他指出,他的哲学的“最高理念-最高必然性”乃是一个“矛盾”。所谓“矛盾”就是把“对立”的东西“统一”在一起,使之“不可分割”。于是,我们看到,实际上黑格尔哲学在“对立统一-矛盾”的名义下保留了“混沌”的问题。从费希特到谢林、到黑格尔的“同一哲学”,已经不再是巴门尼德的“铁板一块”,而是“异中之同”-“同中之异”。“矛盾”就是另一种说法的“混沌”。

在这个意义上,黑格尔保留了康德的“物自体”,只是在哲学层面,这个“物自体”是“可知的”。“物自体”乃是“本体”,乃是“一”,乃是“混沌”。它是“科学知识”的“王国”所无权涉及的东西。康德的理性为知识立法,作为这个理性王国的臣民,立法者只(有权)问“是”“怎样的(人)?”“是”“工人”就得“做工”,“是”“农民”就得“种地”,如此等等;至于你作为人到底是“什么”,乃是你“自己”的事,立法者(法律)无权过问。这个“人(物)”“自己-自身”不能被“分析”为“工人”、“农民”等等,而是一个“整体”,诸种的“多”,“混”在一起。“物自身-人自身”,即“自己-自身”乃是一“混沌”。

就德国古典哲学来说,“混沌”在某种意义上或可理解为“矛盾”,许多相互“对立”的概念“混”在一起,不为“知性”所理解。对于“混沌”一加“分析”,“矛盾”立即暴露出来。这就是黑格尔所指出的,不仅在“物自体”问题上出现矛盾,实际上矛盾无所不在。哲学的知识不同于一般经验知识之处,正在于要把握矛盾,“认识”“矛盾”,“认识”“物自体”。哲学知识,不但要把握那无矛盾的、可以形式化的“综合”知识,即“经验知识”,而且要把握将那各种矛盾纠葛在一起错综复杂的“综合”知识,即“超越知识”。这种知识,作为“知识”言,在康德的视野里是不可能的。

我们从黑格尔哲学那里,看到了哲学对于作为“始基”、作为“第一性原则”、作为“本体”的“混沌”加以“把握”的可能性。

“混沌”既然“综合”了“矛盾”，它就是“全面”的；而“混沌”被“分裂-分析”出来以后，就多少带有“片面性”。黑格尔哲学致力于克服“知性”的片面性，正是维护“混沌”那种“合二(多)为一”的“纯洁性-纯粹性”，维护“一”的丰富的内容，而避免“一”被“分解”为“片面的”“单纯的”“多”。“混沌”为“未分”之“多”，是“多”中之“一”，“一”中之“多”。“混沌”是“纠葛为一”的“多”。

这样一个集矛盾于一身(本身)的“混沌”乃是“大全”，乃是“绝对”，再没有一个“他者”与其“对立”；因为“对立-矛盾-他者”已经集在“一身”，因而为“自身同一”。于是康德以后到黑格尔哲学，又叫“同一哲学”、“绝对哲学”。“同一”和“绝对”都不能用经验科学的视角去理解，而要从“混沌”的角度去理解，不是“铁板一块”，不是“绝对独断”，而是“孕育”着“发展”的契机在内。

“混沌”中蕴涵之“多”，不是“拼凑”起来的“合”，乃是纠葛在一起的“矛盾体”。于是“混”则“乱”，“乱”则“争”——赫拉克利特说，“争”为万物之母，“争”则“分”。古代希腊哲人常为“铁板一块”的“存在”如何会“动”起来设想出“爱”、“憎”的因素来加以解释，实际上此种“分”、“争”的可能性和必然性，盖出于“混沌-矛盾”的本性。

“混沌-矛盾”必然会“分化”，而“分”出来就是“现象界”，于是“分”、“争”就是黑格尔那个很难懂的“外化”。黑格尔把“混沌-矛盾”的“本体”定为“精神”，他的“外化”就是“绝对精神”的“外化”，带有强烈的主观色彩，需要费很多周折才能摆脱这种主观性，实际上“混沌-矛盾”的“外化”乃是一个实实在在的客观进程，不是“精神”“想”出来的，是“本体”“自己”“开(分)”出来的。就这个意义来说，虽然“混沌-矛盾”的“本体”只是对有理性的人才开显的，但是“一分为二”又是一个实在的过程，人的主观精神只是理解其意义而已。

由于把“混沌-矛盾”理解为“精神-理性”，这个“混沌-矛盾”的“本体”“开显”的过程，就是一个“意识-理智”的过程，是“精神-理性”认识“自身”的过程。这个“理解-理性”的过程，最终将“化解”一切“矛盾”而达到“和谐统一”。在这个意义上，“混沌”又转化为“宇宙-和谐”。将“矛盾”“化解”，使“混沌”成为“宇宙”，的确是黑格尔哲学存在的问

题,虽然并不能简单地说他哲学体系是“封闭”的。设定一个最高的“理念”,把“矛盾”的纷争当做趋向这个“和谐的最高理念”的一个阶段和环节,则“矛盾-混沌”变得“可以理解”起来。企图“理解”“混沌-矛盾”,是黑格尔哲学的一个崇高目标,也是欧洲哲学从希腊以来着力之处:为一切变动、矛盾、纠葛等等,找到充足的“理由-根据”,使它们变得“可以理解”,亦即“论证”其“合理性”,乃是欧洲哲学的传统任务。

与此相反,欧洲哲学史上对此提出“怀疑”的,也不乏其人,甚至古代爱利亚学派的芝诺都认为“运动”是不可“证明”的。芝诺悖论的意义还在于它指明了使“混沌-矛盾”、“运动”“合理化”之“不可能性”。

揭示这种“不可能性”最为彻底的是后来的尼采。尼采的哲学精神在于:反对用一切方法来使“混沌-矛盾”“合理化”,亦即反对黑格尔以一种和谐的“宇宙精神-绝对理念”来使得“混沌-矛盾”变得“可以理解-可以忍受”,或者甚至是“必须理解-必须忍受”。

哲学的问题不在于理解世界,而在于改变-创造世界。并不是说,不需要“研究-弄懂”“混沌-矛盾”,或者对于“矛盾-荒诞”的存在采取闭目塞听的态度,恰恰要肯定这种情形,不用任何方式去为它涂脂抹粉,使它变得可以承受,而要因势利导地发挥人自身的能动性(在尼采为“意志”)。

然而,黑格尔哲学尚有另外的一层意义,即在原本是“和谐”的“现象界”看出“矛盾”来,在“宇宙-和谐”中看出“混沌”来,以保持这个和谐的世界的原创的能力,使世界在运动发展之中,这就是我们常常肯定的黑格尔辩证法的巨大意义所在,也是我们认为黑格尔哲学并不完全是一个“封闭体系”的根据所在。当然,这也是他的哲学现成体系和方法-道路的内在矛盾所在。作为他的既成的哲学体系,它以和谐的最高绝对理念来统摄一切,而作为他的哲学的活生生的方法和道路来说,矛盾的能动发展又是必然的,因而支配着“现象”运动变化的“混沌”则不是可以“消解”的。

从历史来看,哲学家从没有放弃“混沌”的问题。古代希腊哲学固然着重于“宇宙-和谐”的思考,但是芝诺悖论已经指明“证明-演绎”

的“限制”所在,以后欧洲形而上学-哲学的对于“理念-存在-本体-实体-绝对”等的“论证-证明”,甚至关于“神”的存在的“证明”,都力图纠正芝诺悖论,但是为此建立起来的一切“哲学体系”,一个个都被“解构”,在这种“批判-解构”中,哲学开辟着自己的道路。欧洲哲学从未离开过“混沌”问题。

从这个意义上说,哲学家重视“混沌”问题要比科学家早得多,因为这原本是从哲学的根基里蕴涵着的问题;不过,我们应该承认,只有在科学家以自己的方式明确提出这个问题以后,“混沌”才成为一个受到普遍重视和思考的问题。哲学家才更加清楚地发现,自己的工作,作为探本求源而不满足于对表象世界的理解,则都和这个问题有关。

围绕“混沌”观念的哲学问题的提出,按照海德格尔的意思,乃是一件“大事”(Ereignis),它和发现一个物种的意义不尽相同。哲学的觉醒,海德格尔叫它为“Befindlichkeit”。它不仅仅是向外界“索求”的“发现”,也不是向内收敛式的“感悟”,不是内外分别-分析出来的,而是“在-世界-中”的“总体”式“把握”,黑格尔叫做“总念”(Concept) (“con-”取其“综合”之意),雅斯贝斯叫做“包容性”(Umgreifen),皆是取其“合-纠葛-不可分”等等的意思。

当然,这里所谓的“合”,并不意味着要把“人”降为“自然-动物”的层面,才能体验出“哲学”来。恰恰相反,“动物”和它的“环境”经常是“和谐”的,而只有“人”,只有人的“智慧”,才能在这种“和谐”中看出“荒诞-纠葛-矛盾”来。在这个意义上,基尔克特的“ex-”正是从“宇宙-和谐”中“出来”的意思:从“分”进入“合”,从“可分”进入“不可分”。

就欧洲哲学的发展言,不满足于“现象”,不满足于“经验科学”,乃是哲学跨出的第一步;不过当哲学跨出了这一步以后,它发现所进入的境界原来更为“原始”了,更为“本源”了。

(二) 时间与空间

“时间”观念进入哲学是近代的事情,因为“时间”本质上是“混

沌”，而传统的哲学注意力集中在“宇宙-和谐”上。

古代希腊人觉得“运动”不可解，“时间”更是很神秘的东西，它似乎是一种不可把握的“命定-命运”，于是他们把“时间”问题搁置起来，专门研究“空间”，形成一门很发达的学科——几何学。古代希腊的几何学是一门抽象的空间科学，他们把形式的逻辑斯运用进去，研究空间的形式关系，成为由毕达哥拉斯学派倡导的“数”的学派的一个重要组成部分。毕达哥拉斯的“数”，也是侧重研究事物形式的数量关系。

希腊人感觉到了“时间”与“空间”的不同：“空间”是可以量化的，而“时间”本质上不可以量化。“量”为“同”中之“异”，也是“异”中之“同”；而“质”则是单纯的“异-不同”。于是有“不能两次涉经同一条河”之说，因为“时间”如“流水”，今日之河，已非昨日之河了。故“时间”只能是“一”次性，而不能有“二”。“时间”为唯一的“一”。“时间”“不可分”。

面对“一”次性的“时间”，希腊的科学-哲学显得无能为力。“空间”有“几何学”去研究它，取得了伟大的成绩。诚如后来黑格尔所言，“决没有任何研究时间的科学，对应于研究空间的科学，即几何学。”^①或者如有些研究者说的，几何学来自于“地理学”，“天文学、星象学”（astronomy）或可与其对应，但是那已经是“空间”化了的“时间”，也就是“量”化了的“时间”。因此，黑格尔那句话的正确理解，是没有“时间”的科学，只有“时间”的哲学。“时间”本就是哲学的问题。

“时间”问题在学术研究上遇到较大的困难，乃在于“时间”不像“空间”那样有外在的对象与其对应。正如康德说的，“空间”是外感官的形式，而“时间”则是内感官的形式。因为有外在的对象与其对应，于是可以形成一门经验的科学来研究它，空间就是外在对象的存在形式，而“时间”不容易“对象”化，我们尽管可以把“时间”也理解为“对象”的“存在形式”，但是这样就把“时间”和“空间”等同起来，也就使

^① 黑格尔：《自然哲学》，梁志学等译，第52页，商务印书馆，1980。

“时间”“空间”化。“空间”化了的“时间”，比“空间”本身更加容易暴露“矛盾”，因为空间本身只遇到“量”上的“有限”、“无限”的问题，而“时间”则还涉及到“质”的问题，从而涉及“存在”本身的“有限-无限”的矛盾。这是康德在论述理性的“二律背反”时所没有充分涉及的问题。

因为这种种困难，“时间”进入哲学的思考，就被推迟了。“时间”较长时期被排斥于“知识论-存在论”之外。排除“时间”的“存在”及其“知识”，乃是抽象的、形式的，其原型取自“几何学”。“形式-抽象”的“存在-对象”以及同类的“永恒”的“知识-真理”成了哲学家追求的目标。近代的牛顿力学，成为哲学的典范。

原本是“可感知”的“时空”成了只能是“可思考”的“形式”。

康德把“时空”拉回到“感觉经验”的世界中来，使它们重新成为真正的哲学问题。

康德的时空，之所以是哲学的问题而不是经验科学的问题，是在于他虽然指出时空只是感觉经验的存在形式，但却不认为“时间”和“空间”是从感觉经验中“概括”出来的。他的《纯粹理性批判》的一部分“先验感性论”的主要工作就在于阐述“时间”和“空间”的“transzendental Idealität”^①。按康德的意思，“时空”固然为感觉经验的存在方式，但是一切的“方式-模式-形式”皆来自“主体”，而不是来自“客体”，因凡来自-接受自经验客体的都没有普遍性。“存在”与“不存在”随时在转换着，则是“无形式”，从“无形式”产生不出“形式”来，因此“形式”必定要另有来源，这个来源就是非经验的主体性-知性原则。只是时空作为经验知识的必然条件并非是“概念”，而是“感性”，因而时空既非从感觉经验中“总结-概括”出来，又不是从“概念”中“推论”出来的，而是一种先天性的“直观-直觉”。康德这个思想的意义在于：不仅“理性-概念”是“形式”的，而且“感觉-直觉”也可以是“形式”的。也就是说，“感觉经验”也有“观念性”(Idealität, ideality)。感觉经验不仅仅是一些感觉材料(sense-data)，而是“保存-存在”于“先天的感性形式-

^① 康德：《纯粹理性批判》，B53, A36；参阅 Kemp Smith 英译本，p. 78。蓝公武中译本（商务印书馆，1982）第 58 页译为“先验的观念性”。

时空”之中,以成为“可知的”“对象”。

于是,在康德哲学中,可以被我们经验到-认识到的世界,是时空的世界,时间、空间是这个可知世界的必然条件。也就是说,“时空”为“宇宙-和谐”的条件。

康德的时空观受到海德格尔的高度重视,海德格尔出版的第二本书就以康德哲学为主题,指出康德已经将时空紧密地和“存在”联系起来,而不像传统形而上学那样把诸存在的“存在”,“存在”之所以为“存在”的根据看做是“超时空”的抽象。

海德格尔是将“时间”观念引进哲学-形而上学的主要代表人物之一。在他之前,法国柏格森的工作具有同样重要的意义。柏格森提出时间为不可分割的“绵延”(durée),是理解本原性“时间”的重要的环节,是使“时间”摆脱传统几何空间观念的决定性一步;但是他并没有把“时间”与传统的哲学问题衔接起来,因而是一种“视角的变化”,是“另一种”观点,而尚未使这种理解上的变化进入历史的进程,使整个传统的理解有所变化。这项工作是海德格尔做的。

海德格尔把“时间”引入本体性的“存在”,而不是像康德那样,只限于经验性的、知识对象性的“诸存在者”;于是在某种意义上,“时间”也就进入了康德的“本体-物自体”。不过,康德的“本体-物自体”是“思想性的东西”(noumena),而海德格尔的“存在”(Sein)恰恰是“真实的-真理性(Wahrheit)”。“时间”进入“本体”,乃是海德格尔的工作,这项工作使欧洲传统的形而上学发生了根本性的变化。

海德格尔一反自亚里士多德以来把“存在(实体)- einai(ousia)”理解为“诸存在者”“背后”的那样一种东西——“存在-实体”,把已经名词化了的“有-存-是”还原为“动词”去理解,“存在-本体”为“动态”中的“存在-本体”,而不是一种固定的东西。无时间的“思想体”,即使我们把它像黑格尔、胡塞尔那样理解为“具体共相”,充其量也只是一个(或一些)“思想性”的“境界”(mental world, Geist),而不是一个“实在”(real world, reality, Wirklichkeit)。“联系动词”、“存在动词”原本都是“动词”,从希腊以来的形而上学传统把它从“名词”方面来理解,“存在”就好像是一个实实在在的东西。当人们发现它原来并不是像

人、手、足、刀、尺那样的一些经验的东西后，就宣布它为“不可认知”。因为只有适合“知性规则”的，才能进入我们的感官，那些不能进入我们感官的“物自身-本体”，就只能“被思想”，而不能“被认知”。根据贝克莱的说法“存在就是被感知”，则这些“物自体-本体”不属于“存在”范畴。这就是说，“不存在”“绝对的存在”，即没有-不存在“超时空”的“存在”，这种“存在”是我们“思想”的产物，故曰“思想体”(noumena)。“思想体”为“混沌”，不是“宇宙”。我们可以“思想”“混沌”，但不能“认知”“混沌”，“混沌”不是经验性的，而是“纯粹”“思想性”的。“混沌”只能被“思想”，而不能进入现实的经验的世界。这样，“混沌”就成了一个“概念”。

然则，“混沌”为“现实”，只是它的确不是“合规则”的和谐的现实，而是潜藏于这个“宇宙”深处的“基质-实质”。或许我们可以说，是一种尚未“量化”的“质”。

这就是“时间(性)”的“存在”，或“存在(性)”的“时间”。“时间(性)”进入“存在”使“现实(性)”与“思想(性)”得到“统一-同一”，“思想体”就是“现实体”，“本体”就是“现象”。也就是说，“时间”进入“存在”，使“本体”“有能力”“开显”为“现象”，使“混沌”“开显”为“宇宙”。“时间”为“催化剂”。一切皆“流变”，唯“时间”本身“不变”。在这个意义上，“时间”就是“永恒”，“时间”与“永恒”亦为“(同)一”，“时间”即尼采的“永恒的轮回”。

“存在”既然是“时间性”的，则这个意义上的“存在”就具有“晦暗性”，其“色”也“黑”。列维纳斯在他的早年著作《从存在到存在者》^①中比较着重地探讨了海德格尔“存在”的“晦暗性”。他强调，要让这个晦暗的存在开显为“明亮”的“存在者”，这里“光”就是“催化剂”，“光”使天地“明”，但它自身却“不可视”。“光”即是“时间”。“时间”使“存在”“可视”。既然“时间”本身“不可视”，则“时间”本身亦为一“混沌”，但“时间”又“开显”一切，于是“时间”又是“宇宙”之基础，为宇宙

^① Levinas, *De l'existence à l'existant*, 1947, Vrin, Paris.

之“根”。

在这个意义上，“时间”本就是“混沌”，它为“绵延”，为“不可分割”。“时间”之所以被“分”为年、月、日，时、分、秒，乃是模拟“空间”。“质”被“量”化，亦即“时间”被“空间”化，亦即“本质-本体”被“表象”化。欧洲传统的形而上学路线是从“现象-表象”到“本质-本体”，也就是从“空间”到“时间”，是经验概括的路线，而不是“开显”的路线。在这条传统的路线指引下，“时间”被归约为“空间”，“空间”为“时间”的“基础”，“量”是“质”的“基础”。这样，“质”就是“性质”，不是“本质”，是“宇宙”的“属性”，不是“混沌”的“特质”。“属性”为“多”，“特质”为“一”，为“奇”。

欧洲传统的看法，“时间”仍可以而且应该是“科学”对象，“历史”是一门实实在在的学问，“历史学”是经验科学的重要分支。

从现代欧洲哲学的眼光来看，亦即从“现象学-显现学”视角来看，“时间”理应是“空间”的“基础”，而不是相反。这就是说，“空间”原本是“为”“时间”的，“空间”“为”“存放”“时间”。

以“时间”为“基础”来看“空间”，就使欧洲传统的视角有了一个转换。“空间”并不仅仅是“永恒现时”的“量”的关系，而且也是“过去-现在-未来”交替变化着的“质”的演变，“空间”“储存”这个“演变”，同时也就“开显”着这个“演变”。“现时”的“空间”“蕴涵”着“过去”和“未来”。

“空间”里的“事物”，不仅仅是“物理-自然”“科学-知识”的“对象”，并不是研究了它们的各种“自然属性”就能穷尽其“意义”；“自然-物理(physis)”原本也是“生长-开显”的意思。

然则，“自然”向“人”“开显”的不仅是给予“感官”的直接“刺激-交流”，这种感觉的“物理-心理”“反应”关系，是经验科学深入研究的成果，人们并不因为未曾充分掌握“视觉”的客观原理就不去“看”世界。原始的“看”属于“人”的世界，因而“自然”还向“人”“开显”一个人文的世界。人文的世界是时间的世界，也是“历史”的世界。“空间”“存放”着“时间”，也就是“存放”着“人”，“存放”着“历史”。“空间”“首先(原始地)”向“人”“开显”为“时间-历史”。

在这个意义上,欧洲哲学传统所谓的“存在”就不再可以理解为一个抽象的概念,一个形式,一个经验物理意义上的“物”,而是“历史-事件”。“空间-世上”“(万)物”,都有各自的“来龙去脉”,都有一本“账”,都有各自的“故事-历史”。

“存在”就欧洲哲学传统概念言,在古代希腊, *einai* 一方面有联系动词的意思,一方面含有“存在动词”的意思。这层意思,到拉丁语进入哲学后,有了 *exist*,就更加明朗起来。

就联系动词言,“是”总要“是”些“什么”。这个“什么”不仅仅是所指物的“自然属性”,不仅是“物种”的特性,而指的是它“在”“人”的世界中的“情形和状态”。中国古代没有明显的“是”(联系)动词,而有“存”、“在”、“有”这类的词来指“事物”之“情形和状态”,后来把这些词组合起来翻译西文“*einai*, *Sein*, *Being*, *l'etre*”等,也还是相当确切的。“存在-存有”,都是要“存放”点“什么”。

“空间”原本是为“存放”“东西”“腾”出来的,只是这些“东西”,在经验自然科学的眼光看来,是一些“物”的“自然属性”,而从哲学的眼光来看,无不打上“时间”的烙印。于是“存”放“在”那里(空间)的“东西”,就是“存在”,这个“存在”,从哲学的眼光来看,就不仅仅是“物”,而是“事-事件”(Ereignis, event)。

“事”是“人”做的,“人”“在”“做”“事”。在这个意义上,“人”“创造-做”“历史”;但是,“人”不是“神”,“人”不能“凭空”做事,人的“做”也是“历史性”的。从某种意义上说,“事”“大于”“人”,也就是说,“存在”(Sein)大于“此在”(Dasein)。因为“存在-事”是“历史性”的,于是,就一个“人”的角度来说,又不仅是“人”“做”“事”,而且是“事”“让-令”“人”“做”。“人”是“事”的“推动者-助产婆-催化剂”。

海德格尔这个思路,区分了“存在”(Sein)和“该(亲、此)在”(Dasein),区分了“时间的绵延”和“有限的时间”。海德格尔很强调“时间”的“有限性”,认为“无限的时间”是受经验科学的影响,或者说,是以传统“空间”观念为基础来理解“时间”。而本真的(eigentlich, authentic)时间则是“有限的”。“时间”的有限性,出自于“Dasein”(人)的“会死性”(sterblich, mortal)。人皆有死。“死”的问题,是随

“时间”进入哲学-形而上学以后也具有了形而上的意义。“生”、“死”原本是物质转化的不同形态,从人文的观点来看,则是“时间-历史”“开显”和“隐匿”的哲学问题。“生死”、“出入”乃是“存在-非(不)存在”、“有-无”的问题。“生”为“入世”,进入这个世界;“死”为“去世”,退出这个世界。“时间”进入“空间”为“生”,退出则为“死”。“退出”“空间”,“时间”仍“在”。“时间”本身的“存在”就是柏格森说的“绵延”,亦即“混沌”。“时间”原本“不可分割”,只有“生”、“死”使其进入“可以分割”的“空间”。“Dasein”之“Da”,原为“在那里”的意思。“Dasein”即是在哲学上“空间”化了的“时间”,亦即“储存”了“时间”的“空间”。在这个意义上,也可以说是“时间”化了的“空间”,所以它不是经验的“诸存在者”。“诸存在者”并无“生死”问题,而只是物质形态的转化。

“Dasein”使“时间”与“空间”结合了起来,使“Sein”有了“具体性”：“此时-此地”,或“彼时-彼地”。也就是说,使得作为“流-绵延”的“时间-Sein”有了一个“断裂-Da”,这样,就使得原本“玄暗”的“Sein”“显得”“明亮”起来。“生-死”“开显”了“时间”,使“时间”成为“历史”。在这个意义上,我们可以把“Dasein”理解为“该在”,取其“具体”而又“正当其时-到时-造成(zeitigen)”之义。

在这个意义上,传统的“有限-无限”观念,得到了妥善的安置。就“绵延”来说,它原本是“无限”的,尽管并非“永恒”的,因为“永恒”当在“时间”之外,而“绵延”则是“时间”本身,但它是“不可分割”的,原本不是能够“受限制-给它以限制”的;然而“Dasein”之“Da”,使“Sein”有了一个具体的形态,使“绵延”“断裂”,使“混沌”“裂口”,但仍是“chaos”,仍是“绵延”,仍是“不可分割”。在这个意义上,我们仍然可以说,“无限”就在“有限”中,“Sein”就在“Da”中,“生死”就在“轮回”中。舍“Da”谈“Sein”容易流于抽象形式,就像黑格尔所批评的,离开“有限”来谈“无限”,是一种“恶的无限”,于是“时间”就在“生死”中。“生”得“其所”,“死”得“其所”,“生于斯”、“死于斯”,“存在”总要“存在”“在”什么地方。

于是,“Dasein”就不仅仅是“人”,而且包括了“人”所做之“事”。如果把“人”和“事”分开来考虑,那么“事”似乎比“人”的分量更重。

“事”比“人”“活-绵延”得“更长”。

海德格尔曾经以当时报上一则消息为例说明“事”比“人”更长久。那则消息是报道当时希特勒行踪的,说他乘机到什么什么地方,海德格尔说,“元首”、“飞机”以及那个地方都会“不存在”,但“元首乘机抵达某某地方”这件事则“永在”。我们不知道在说这话时,海德格尔有没有想到黑格尔也说过相同意思的话。黑格尔在《自然哲学》里说道:“阿奚里这位希腊生命之花,亚历山大大帝这位无比有力的人物都不在人世了;只有他们的业绩影响还遗留下来,就是说,只有他们所创造的世界还遗留下来。”^①

“业绩-事”大于、寿于“人”,“Sein”大于、寿于“Dasein”;但是,“业绩-事-Sein”以“Dasein”得以“开显”。如果没有能够理解这些“业绩-事”的“意义”的“人-Dasein”,则这些“业绩-事”,也就“不存在”,所以海德格尔说“人-Dasein 意义上的人”是“存在(之意义)”的“守护者”。这些“事”如果没有“意义”,就只是一些“自然”的“物”,而不是“业绩”。“业绩”为“被创造的世界”,为“历史”,为“空间”中的“时间”,因而是“具体的-有限的”“时间”,或者是“开显了的”“时间”。“Sein”为“暗”,“Dasein”则为“明”。

“Dasein”是“在”“空间”中的“时间”,也是“在”“时间”中的“空间”。从“Sein”来看“空间”,亦即从“时间”来看“空间”,恰恰是把传统的时空关系“颠倒”了过来。不是把“时间”归约于“空间”,将“时间”“空间”化;而是把“空间”归约为“时间”,将“空间”“时间”化。亦即从“空间”的“开显-显现”中把握住“时间-混沌”的“潜流”,把握住“空间”中“存放”的“时间”,不要将其“遗忘”。“存在”的“遗忘”,也就是“时间”的“遗忘”,“历史”的“遗忘”。

就主观状态言,“时间”与“记忆”不可分。“记忆”并不仅仅有“心理”的意义,并且也有“形而上”的意义。“记忆”即是柏拉图的“回忆”。一切“知识”皆是“回忆”,并不是说,知识的经验内容早已把握,也不是

^① 黑格尔:《自然哲学》,梁志学等译,第51页,商务印书馆,1980。因为这个意思太接近了,所以我们怀疑海德格尔上述话的意思来源于此。

只指一些逻辑必然的形式,而是强调一切真知皆是“历史性”的、“时间性”的。

真正的知识乃是“理念”的知识。“理念”不是抽象概念,也不是概念的“例证”;而是“具体共相”,是“空间”里“显现”出来的“时间”,为“事物”的“意义”。亦即从“诸存在者”“看出”“Dasein - Sein”,从“Da”中“看出”“Sein”来。从这个视角来看,欧洲的哲学传统,就会“开显”出“现象学-显现学”的面貌来。

从“时间”与“空间”的关系来看,欧洲上个世纪以来的所谓“后现代-后结构”的思潮,仍然是在“现象学-显现学”的笼罩之中。所谓“后现代-后结构”强调的乃是“时间”如何在“空间”中“开显”出来的问题,亦即“时间”的“断裂”的问题。

表面上看,“后现代”思潮又把问题回归到“空间”上来,而否定“时间”的“连续性”,但他们已经不可能将“时间”“归约”为“空间”,再回到“几何空间”的纯粹“量”的关系上去。

当代“后现代”哲学家很自觉地重视“空间”,表面上看,他们是在“倒退”,退回到一种被分割开来的“空间”结构上去;但是实际上,他们这种“倒退”,乃是对于“时间-历史”问题的深化,是一种推进。^① 他们思考的是“时间”化了的“空间”,也就是说,“时间”是如何在“空间”里“显现”的。“时间”如何通过“人”在“世界”这个“舞台-空间”上,如何演出了一幕一幕的“活剧”——“历史”。

“后现代”哲学还有一层考虑,即“历史”因为包含了“非(不)存在(过去-未来)”,因此总是“思想性”的。他们既然重视“空间”,就自然地重视与“思想性”对立的“物质性”,强调实际-现实的一面,而要把那传统构造起来的“思想体系”“解构”掉,这大概就是福柯、德里达等人的问题所在。德里达有“分延-différance”之说,有“分”有“延”,“在场”的蕴涵着“不在场”的“轨迹”;而福柯就把“历史学”“还原”成“考古学”,侧重在考古层面-断裂层的纵向关系,他认为这是一种“实际-实

^① 关于这方面的具体材料,除他们的主要著作应该参考外,尚有一套“访谈”的丛书,可以参考。这套书由上海人民出版社1997年出版,译文有些问题。

践(practical)”的关系,而不像“历史学”那样,只问“思想”的关系。

这样,“后现代”哲学也并不是把“哲学”拉回到“几何学”(geometry)的抽象模式,而是更“退回”到据说是“几何学”来源的“地理学”(geography),这样,他们也就再一次把“哲学”从“天上”拉回到“(大)地上”。^①

强调“时间”的确有强调“思想-意识”的可能,柏格森就是这条思路的代表人物。他把“空间”之“可分性”归结为“机械的-物质的”,而“时间”之所以“不可分”,乃是因为它是“意识的-精神的”。于是“时间流”就跟“意识流”“合流”起来,自成一个体系。

“历史-时间”当然只是向“有意识”的“人”“显现-开显”其“意义”的,只有“人”才能在真正的意义上说“有”一个“过去”和“未来”,尽管它们都是“非(不)存在”。说来奇怪,对于“最高级(神)”和“最低级(动物和非生物)”的,都“不存在”“过去”和“未来”。对于“神”来说,“过去”和“未来”都在他老人家的“眼皮子”底下,都是“现实-现时”的;而对于“蚂蚁”和“顽石”来说,只拥有“现时”。只有“人”,有一个“过去”和“未来”,因而,严格来说,只有“人”“拥有”“历史”。

“空间”“存放”着“时间”,“时间”“存放”“在”“空间”中,就是“历史”。“空间”中的“历史”,就不会仅仅是“思想史”,而同时也是“现实史”。

“后现代”哲学强调“地理学”,乃是强调地层断裂的意义,强调“人”的“(有)死”的意义。他们以“死”来阐述“思想”并非自身连续、自成体系。强调一切著作皆为“遗嘱”,而其解释权全在于“他者”手里。而“他者”则又有它自己的“考古-时代”的层面。“后现代”思想的意义在于:“时间”原为“混沌”而“不可分割”,然则“死”将其“强行”“分割”,使其不能自身持续。“绵延”的断裂,使事物有了“(性)质”变化,裂变和革命造成“意义-思想-精神”的变革和飞跃,此种裂变,乃是“时代-世界-空间”所造成,于是“现实性”重于、大于“历史性”。是“现实的存

^① 最早的一次是西塞罗说的“苏格拉底把哲学从天上拉回到人间”,这里“人间”是指苏格拉底从早期希腊哲学重视自然,特别是天体,转变为对“伦理”问题的探讨。

在”决定“意识”，而不是相反。

不过，“现实的存在”已经包含了“过去”，并指向“未来”，凡是“存在”的，都是“时间”的。“（个）人”的意识正是“在”这个“存在”中，不仅受当代的影响，也受“过去”的影响，同时还受其“未来”“目标”的影响。

我们面对的“空间”，乃是已经并正在“时间”化的“空间”，而不是一个“荒漠”的“地方-场所”，是“room-Raum”而不仅是“place-Platz”。“地理学”是“自在的”，说的是一个“地方”；“考古学”则是一个“人文”的“层面”，这个“空间”是“为人”的。“死”固然将其断裂了，但是它“显示-开显”出来的“意义”蕴涵着“绵延”，亦即蕴涵着“时间”。因而在哲学上它是“可理解”的，而不是“不可知”的。

所谓“生”“死”，如果从“过程-动态”来看，原本是“同一”的。“生”的过程，同样也是“死”的过程。“生”、“死”都不是一个“点”，尽管在经验科学上我们可以设定一个标准去把握“出生”和“死亡”的“度”，而且甚至科学家们常为这个“度”可以争吵不休。时间化了的“空间”，不是“点”、“线”，也不是“面”，尽管我们习惯于以“层面”来称呼它。“考古层”并不是一片“堆放”“杂物”的“地方”，而是“存放”这“遗物”的“房间”。“遗物”之所以为“遗物”，乃是因为“使用”它们的“人”已经“死”了。然而，他们既然“死”过，也就“活”过，他们的“时间——生命和死亡”“过程”“遗留-保存”下来了。

这些“遗物”，作为“实物”来说，其中有些或许还可以“用”，在这个意义上，它们并没有“时间性”。设想兵荒马乱的时候，地下挖出的锅碗瓢勺，也都是好东西。这时候，“决定”人们生活的是“吃饭-穿衣”，是“生存-活命”，就这个意义来说，他们“没有历史”，属于“史前时期”，面对的主要是“现实-现时”的问题。原始的人类，当然也有思想意识，也有他们的智慧，也有“过去-现在-未来”的观念，但是他们主要还是以自己的聪明才智迎接现实生活的挑战，“过去-未来”都是为了“现实-现时”服务。对于他们来说，一切都以“实用”为转移，包括原始的“巫术-宗教-神话”以及“祖宗的遗训”、“未来的预言”等等，都是为了“解决”“当前”的“问题”。

真正“历史”意识的产生，也是“哲学”意识的产生：“有”一个“非

(不是)现时”的“过去-未来”“在”,亦即“有”一个“潜存”于“现象”的“本体-实体-本质”“在”。这个“(存)在”,因其不显现于“现时”而“晦暗”,但它却不像现时那样有时会是“过眼烟云”,它们倒还有“恒常性”;它们并不像“现时”那样“实用”,但却有“大用”。

福柯要把“历史”“还原”为“考古”,把“文献”“还原”为“文物(档案)”,针对经验的“历史科学”言,或者针对孤立的“思想史”言,是很有意义的。不过“文物”同样属于广义的“历史”,是“时间”的“空间”化。如果抽去了“时间”,“文物”亦只是一“物”。“文物”之所以为“文物”,乃在于它“显现”了“时间”,它是“人文”之“物”,“历史”之“物”,而不仅仅是“实(用之)物”。

很多的“文物”原本大概也是实用之物,一旦成了“文物”之后,其“价值”大增,“没有”或“不能-不许”“用”了,“价值”反倒“大”了。所以我们如果从“价值”眼光来看,“历史-时间”大于、贵于、重于、寿于“现时-空间”。这是因为“人”不仅仅是“现时”的“存在者”,而且更为重要的,还是“历史”的“存在者”。一般情况下,人们把后者看得更重。

中华民族是最富有历史感的民族。或许正因为它对于“历史-时间”问题觉悟得太早,或者说,相对于欧洲人说,过于“早熟”,反倒缺乏像欧洲人那样对于“现时-空间”问题的抽象理论的思考,欠缺“哲学”的理论系统结构,因而反倒要向欧洲人学习。学问之道,走一点弯路不但是必定的,而且甚至是必要的。欧洲人有了大量的对于“空间-量化”问题的思考经验的积累,然后“时间-实质”问题再进入他们的视野,所取得的经验,当然值得我们重视。

至于说到“文物”,欧洲人应该也重视我们的体验。中国人对于“物”,一方面注意它的自然属性——它的“功能-实用价值”,同时也注意它的“历史”,常常因其“历史”而“搁置”其“实用”价值。一切器皿、衣冠、宫室、城镇无不如此。

“鼎”在远古原是实用的锅,为炊具,或许古代一个部族只用一口锅,人越多,锅也越大,逐渐地大锅就成为“权力”的象征。传说古代大禹作九鼎,拥有它们意味着拥有至高无上的权力。他人“问”都“问”不得的。

“象征”也不仅仅是“权力”，而且“象征”着“历史-时间”，“鼎”上经常刻着“子子孙孙永葆”什么的，要这个“权力”“绵延不绝”下去。“鼎”体现着“过去-现在-未来”。

在中国，几乎世间的一切“事物”都可以入画、入诗、入文。有“咏”一个“人”的，更有“咏”“日月山川”的，“咏”“鸟兽草木”的，都是在“咏”一个“世界”，而不仅仅是“研究”“人”和各“物”的科学论文。

在中国，人们珍惜“物”，保存它们，珍藏它们，并不仅仅因为它们的实用价值，而在于它们的人文价值。“博物馆”的成立——在古代常是皇家的，少数是民间的，使得“保存”“文物”成为社会有组织的措施。“博物馆”里的东西（物），吃不得、喝不得、穿不得，更是“偷窃”不得。偷博物馆里一只杯子，要比偷商店里的一只杯子处罚重得多，因为你不仅偷窃了“现时”，而且“偷窃”了“过去”和“未来”，罪过至少大两倍。

从中国的传统眼光来看，事物的历史和时间的“意义”，比事物的现实“意义”不仅重要，而且“明显”。中国人“天生”就有“搁置”事物“自然性”的能力，而胡塞尔所谓以“现象学的还原”求“现象学的剩余者”似乎显得“轻而易举”。也就是说，中国传统因为相对缺少欧洲那种“空间”现象的分析性积累，没有那样一层厚厚的“覆盖层”或者所谓的“积淀”，所以“时间-历史”的“开显”就不那样困难。中国人很能体会柏格森所谓的“直觉”，而“摆脱”“机械性”的束缚。对于中国的传统来说，“过去”和“未来”是思考的重点，而对于“现时”的“（生存）空间”，往往被认为是“变幻无常”的不可靠的东西，“不值得”多加“关注”；也不因此而追求在“现时空间”基础上“抽象”出来的“本质-实体-本体”之类的概念，而是把“持久-永存”融入“时间-历史”，是一种“绵延”的“永存”。中国传统走着和欧洲不同的道路，这从“时间”和“空间”的关系上，也能看得出来。

（三）从“时间”到“因果性”

“时间”原本为一“混沌”，时间“不可分”；然而以经验科学为模式的欧洲传统哲学思维方式，将“时间”的“混沌性”简约为“有序性”，亦

即将“时间”“分割”开来,使之成为“可计算”的“单位”。大体的分法为“过去”、“现在”和“未来”,而其中细分,则又有各种的计年、计时的办法,各个民族、各个历史时期都有所不同。如今世界的计算方法,也许是最方便、最好的,所以为各国所普遍采用。

或许我们可以说,对于哲学来说,“时间”被分为“过去”、“现在”、“未来”乃是“时间”进入“有序”的第一步骤。

“时间”的这种分法,其立足点在于“现时”,“过去”是“现时”的“回忆-回想”,而“未来”基于“现时”的“设计-预想”,“过去”和“未来”都离不开一个“想”字,它们是“想”出来的。它们为什么要依赖这个“想”字,乃是因为“它们”并“不存在”：“过去”“已”“不存在”,“未来”“尚”“不存在”。从语言的用法上,我们也可以看出,“时间”这种“有序性”原本是“思想”里的事,是“理论”上的事,不是“实际”上的事,而“实际”上的事就要“复杂”得多。

什么叫“实际”上的事?“实际”上的事就是“经验”上的事,是“可以”“感觉”到的事。于是“时间”的“有序”化乃是我们的“理性”为了使我们的“感觉经验”“有序”化的一种“工具”,在这个意义上理解的“时间”,不是“本源性”的,而是“工具性”的。

然而,哲学并不因为“理性”使“混沌-本源”“有序”化而轻视“理性”的作用,也不因为“工具”只是为达到某种“目的”的“手段”而小视它。中国传统智慧有“工欲善其事,必先利其器”之说,黑格尔也承认有时工具大于目的;更何况,哲学的“目的”既为“无限”,则“理性”即使作为“工具”,也不可能被视为“敝履”而抛弃。

其实,就某种意义上来看,整个欧洲哲学的历史都可以说是一种“工具”论的传统占了主导地位。他们为“理性”这个“工具”殚精竭虑,打磨砥砺,不遗余力,种种深入的思想见解,决不容后人忽视。

“理性”的作用,首先是要让“混沌”“有序”起来,使世间万物,成为“可以认识”的“对象”,使我们的“科学知识”有一可靠的“根据”。

事物之“有序”在欧洲哲学传统中经常受到质疑,也即意味着“经验科学”的“可靠性”经常受到质疑。

既曰“经验科学”,当来自于“经验”,而“经验”基于“感觉”;“感觉”

既非可靠之根据,那末在它的基础上建立起来的“科学-知识”大厦,其可靠性也是可疑的。“科学”的“理性王国”建立在了“感觉经验”的“沙堆”之上。“理性”为使自己坚实可靠,当另寻“根基-基础”。

有两条途径可以使“理性”“可靠”起来:一条仍从“经验”出发,使“理性”成为“经验”的“飞跃-超越”,于是“摆脱”“感觉经验”的“混沌”,进入“有序”;一条为使“理性”以自身为根据,“理性”来源于“自己”,然后进入“感性世界”,使之“有序”。前者或可叫“向上的路”,后者则是“向下的路”。两条道路都已经受到挑战,问题在于如何使我们的“科学的王国”坚实可靠起来。

在这条使科学王国“可靠”起来的道路上,“因果性”问题,是随着“时间”有序化后需要面对的关键问题。

按照康德的说法,“时间(空间)”为“直观”的形式,而“因果”则为“概念(推理)”的形式,因而是“科学知识”必不可少的“条件”或“工具”。

康德的说法,当然也是欧洲哲学的传统说法,它直接来源于亚里士多德。

1. 因果问题之提出

我们知道,亚里士多德在《形而上学》中提出“事物”的形成-完成之“原因”有四(种),即“形式”的,“材(质)料”的,“制动(有效)”的和“目的(完成)”的,这四种亚里士多德都叫做“原因”(aitia)。这里,亚里士多德心目中的“事物”乃是制作出来的“作(物)品”。要制造一件“物品”,必须要有这四种“条件”。首先要有“形状-形式”,然后要有“材料”,然后还得去“做”,“最后”“目的”才能“完成”。在这里,亚里士多德的思想要比传统的“始基”说,更有概括性,更有理论性。

也许我们可以笼统地说,传统的“始基”说,只是涉及到“感性-时间”方面的“有序”,而亚里士多德的“四因”说,则进一步涉及到“概念-理智”的“有序”问题。

通常来说,“概念-理智”的“有序”是最容易理解的。因为,“概念-心智-理性”都是“抽象”的,因而它很容易归约为“形式”,而“形式”则无疑是“逻辑”的。“逻辑”必然“有序”,这本是没有任何问题的自明的

真理。

然而，“形式”不是“知识”；光是“形式”的“推理”，只是逻辑的，还不是知识的。这一点，古代希腊的哲学家是很清楚的，连柏拉图的“理念”都是形式的，则强调现实性的亚里士多德当然更不例外；正是亚里士多德奠定了欧洲哲学知识论的体系基础，欧洲哲学知识论有导向性贡献的康德，也仍在这条道路上。

康德的“范畴”论，可以远溯到亚里士多德。当我们把他关于时空的学说跟范畴论连成一个完整的哲学知识论体系，就不得不正视他提出的问题。

在这里，我们应该注意的是，按照康德自诩的“哥白尼式的革命”，他的问题不是“事物本身”是否有“因果性”；而是“事物”要成为我们的知识“对象”，要“可以”被我们所“认知”——事物之所以是“可知的”，则“事物”的“原因”和“结果”之间，就必须有“必然”的关系。

这样，在“事物本身”是否具有“因果”的必然性问题“存疑-搁置”这一点上，康德的因果论就既可以囊括-涵盖休谟的观念而又往前推进，进入“知识”“必然”的层面。这样我们才可以说，康德在“更高”的层次上“否定”了休谟的因果论。

应该说，即使在康德看来，休谟因果论的观念体系也是很严密的。休谟的前提是，如果“因果律”观念全来自“经验”，则这个因果律就不具有“必然性”。休谟认为，“原因”和“结果”之间的“推论”(inference)，除“经验”之外，别无来源。^①

什么叫做“必然性”(necessity)？休谟认为，所谓“必然性”，或者是“直接-直觉”(intuitively)的，如几何学的“公理”，或者是(从公理)“推出”的“证明”(demonstration)。^②在这个意义上，如果说，“因果律”是“必然”的，则“原因”和“结果”就或者是“直接”的，或者是可以互相“推论”的。而在休谟看来，“因果”既然概出于“经验”，则“经验”并

^① 休谟这个著名论点，参阅他的《人性论》(*A Treatise of Human Nature*)上卷，人人丛书，第84页等处。

^② 同上书，第82页。

不能保证有这两种特点；我们之所以认为“因果”有“确定性-恒常性”(certainty)乃是因为“习惯”(custom)，而非来自“理性”(reason)。^①

所谓“确定性”的“理性”的根据，就是指由“前件”必然“推出”“后件”的逻辑“合法(合适)性”，欧洲哲学从中古以来称作“a priori”——“从前件(前提、前面)而来”。这里既然说的是逻辑的问题，其“前件”当然也是逻辑命题，“前”“后”的命题，体现了逻辑推理的必然关系。譬如众所周知的三段论式：“凡人皆有死”，“苏格拉底是人”，故“苏格拉底有死”。这个结论-后件是从前件推论出来的，所以它是“前件”的“必然”“结论”，这个推论是“必然”的。

休谟认为，我们所谓“原因”和“结果”之间的关系，不是这种逻辑的必然的关系；也就是说，我们从“原因”作为“前件”没有逻辑必然的根据可以“推断”出“结果”来。“原因”和“结果”之间不是逻辑的关系，而是经验事实的关系，二者不可混淆，而且也不可“过渡”，亦即经验的事实，不可能“抽象”为逻辑形式。譬如前述“苏格拉底推论”，在逻辑形式上没有问题，但在经验内容上就难以成立，因为“人”之“死”乃是一个经验判断，而“经验”不可能“穷尽”，不可能“上升”到“无限”^②，因而这个“前提-前件”并不可靠，从而全部判断的必然性也是可以怀疑的。这个推论之所以被普遍接受，其“结论”也被普遍承认，乃是因为普遍都看到“人死”的现象，习惯成了自然；而并非说这个判断是“理性”“必然”“推论”出来的。这就是说，“人皆是会死的”、“苏格拉底也会死”这类观念，不是学了逻辑就可以“推”出来的，而是靠“经验”积累得来的。

我们看到，休谟这个思想，在理路上是很严密的，也有重要的理论和实际的意义。在理论上，休谟严格划分“逻辑”和“经验”的界限，纯粹逻辑的演算只适用于“数学”这类形式的学科，而知识则靠经验之积累，经验的真理，只能靠实际的检验，而不能光靠逻辑的推理。人所能得到的知识，依赖于经验，经验不可“大全-绝对”，世上并无“绝

① 休谟这个著名论点，参阅他的《人性论》(A Treatise of Human Nature)上卷，人人丛书，第74、99页。

② 同上书，第99页。

对观念”(absolute idea),这是贝克莱以来经验主义-感觉主义的信条,休谟推崇这个信条为“伟大的贡献”。^①

我们看到,休谟这个“怀疑主义”把“因果律”定为“经验”世界的习惯法-习俗律,对于经验科学-实证科学的发展原本是有好处的。我们看到,长期以来,欧洲科学一方面受基督教宗教的束缚,同时更加深远的“形而上学”传统同样束缚着经验科学的发展。科学中注重理论而不注重实际的倾向相当严重。当“形而上学”和“宗教信仰”结合起来一起压向科学时,“科学”成了“婢女”的“婢女”。从思想上来说,科学要取得发展,必须从只重“证明”,不重“证实”的束缚中解脱出来,把自己建立在“证实-实证”的基础之上,而不是仅仅建立在“逻辑-先天”(a priori)的基础上,勤勤恳恳在大地上,在人世间,做好自己的工作。休谟的“怀疑论”——怀疑因果律之先天必然性,正是为经验科学自身的正常发展提出辩护的。

2. 因果律之可知性与必然性

我们看到,休谟的怀疑论,否定因果律的“先天性”(a priori),并非说它是“不可知”的。他的怀疑论只是说,人只能通过“经验”来认识“原因”和“结果”的关系,而不能由逻辑来“推演”这个关系;相反的,康德虽然强调了“因果律”的必然性,但他却认为“事物本身”的“因果”关系,因为不受逻辑制约,反倒是“不可知”的。也就是说,在康德看来,“纯粹-单纯”的“经验”,反倒不是“经验科学”“知识”所能达到的地方。

我们可以这样理解康德的意思:“经验”要成为“科学”,要成为“知识”,就只能是“经验-感觉”中能够或被允许进入“理性”的那些部分,也就是“(可以-允许)显现”为“现象”(Erscheinung)的部分,而“事物本身-经验自身-纯粹经验”因其不(允许)进入“理性王国”而“不可知”。

在这个思想指导下,康德就要设法让“因果律”成为“必然”的,亦即成为“理性王国”的“法律”。应该说,把“因果律”接纳为“理性”的法

^① 休谟:《人性论》(A Treatise of Human Nature)上卷,人人丛书,第25页。

则,乃是康德批判哲学知识论的重要步骤和环节。

在康德看来,“因果律”不但有“经验”的“恒常性-普遍性”,而且也有“理性”的“必然性”。康德在阐述因果这个关键问题时,把它和他的整个“先验哲学”体系联系起来,使它在这个体系中有一个恰当的位置,并通过他的所谓的知识论中“哥白尼式的革命”,“颠覆”了休谟的“因果论”。

什么是康德的“哥白尼式的革命”?我们以后还要讨论。在这个论题上,就是让“经验”围着“理性”转,而不是“理性”围着“经验”转。也就是说,康德已经开始采取从“理性”到“经验”的路线,而不像休谟那样,始终在“经验”的道路上“徘徊”。

当然,休谟并没有完全忽视“理性”的作用,他承认逻辑推理,但却不仅在原则上,而且在实际上,把它和“经验”分割开来。在休谟看来,“经验”固然决不可能“上升”为“理性”,而“理性”似乎也不能“下降”为“经验”;在“先天”的理性和“后天”的经验之间,缺乏沟通的桥梁。

而康德的“先验哲学”(transzendental Philosophie)似乎就不仅仅是“桥梁”,而且就是“科学知识”。这意味着,休谟之所以找不到这个“桥梁”,实际上是因为他的视角在于“事物自身”,遂认为“因果律”对其无效,未曾看到,所谓“科学知识——(对于)经验(的)知识”,原本就限于“现象”,而非“事物本身”,这一点是我们在思考康德哲学问题包括欧洲哲学问题时,要经常提醒自己的。

这样,所谓“因果律”之有效性,只是限于“现象界”,而对“事物本身”无效。而所谓“现象界”也就是“科学知识”所能涉足的“领域”。

“因果律”之所以适用于“现象界”乃是因为这个领域虽然依赖“经验”,但其因素并不限于“感觉经验”。只有那些适合于“先天原理”(a priori principles)的感觉材料,才能进入“知识”的大厦;而所谓“先天原理”乃是“理性”的职能。并非一切“感觉经验”都能成为“科学知识”的“对象”,而那些能够成为“知识对象”的“感觉经验”,则必定遵从“因果律”,因为“因果律”正是“理性”的“先天原理”之主要内容。这就是说,“因果”的观念是“理性”自身固有,是“先天的”(a priori),而不是像休谟理解的那样,是从“经验”“升华-概括”出来的。

那么,康德宣布“因果律”为“理性固有”,是否陷于“独断”?就康德自己的哲学思想体系来说,这个论断亦自有理路。这就是他的哲学是一种“先验哲学”。所谓“先验”(transzendental),乃是一种既有经验内容又有理性形式的,并且由理性形式来“统摄”经验内容使之成为“经验科学知识”的一种哲学理路。

在这个理路的指导下,所谓“现象界并非事物自身”这句话应该理解为:“现象界”乃是“理性”“建立”起来的;也就是说,“理性”根据“先天原理”建立起来的。这样建立起来的“现象界”当然就具有“先天必然性”(a priori necessity)。

我们前面说过,康德已经把“时间”引进“现象”,使之“有序”。“时间”和“空间”一样,为“内外”两种“先天直观形式”。“时空”为“直观”,涉及“对象”之“存在”(existence);“因果”则进了一步,乃是“概念”的“形式”,是“范畴”(category)。

康德的范畴论,自然和亚里士多德密切相关,但他把它奠定在“先验哲学”的基础上,阐发了范畴在哲学知识论里的深刻意义。

“时空”所涉仍还是“感性直观”的,“时间”涉及“先后-时序”与“同时”,“空间”则涉及“方位”,乃是知识对象的“存在方式”。“原因”和“结果”乃是“知识对象”的“概念”,而“概念”之间的关系,则是“逻辑”的关系。因而“科学知识”不仅追问“时间”的“先后”,还要进一步追问这“先”-“后”之间的“逻辑关系”,于是有所谓“先验逻辑”论。“先验逻辑”不同于“形式逻辑”,乃是它已经有了“时空”的“直观”内容,而不像一般“(形式)逻辑”那样只管“概念”的“形式”关系;因而,它已经不是一般的“(形式)逻辑”,而是“知识论”,从而是“范畴论”——“原因”和“结果”乃是“知识论”中的一对“范畴”,于是“先验逻辑”就是“知识论”。然而,“先验逻辑”仍是“逻辑”,它的“范畴-概念”之间,仍有“必然”的“推理”关系。

既有经验的内容,又有推理的逻辑必然性,这个说法,显然和休谟完全不同。

那么,是不是在康德看来,世上一切的事情,既然有了原因和结果的必然关系,那么只要知道了事物的“初始条件”,那一切的“结果”

都是可以“推算”出来的？

这一诘问，休谟可以提出，现代的自然科学也可以提出；但是，康德的意思并非主张世界一切事物皆是“命定”的，在知识完善以后都是可以预言-预见的。

3. 在“理论性知识”框架内的“因果律”

哲学所谓“因果”乃是知识论的“范畴”，而知识的“范畴”来自“理性”本身，并非经验的“总结-概括”，亦非经验之“跳跃-断裂”。然则，知识的范畴，只适用于“知识”领域，只适用于经验的可知对象，而不适用于“事物自身”。在这个意义上，康德批评休谟而承认“因果律”之“必然性”，恰恰同时也避免了认为“事物本身”也能够用“因果律”“推算”出来。我们知道，康德哲学的基本任务就是要为“理性”的各种“功能”(Vermögen)划清界限，以防止“理性”之“僭越”和“降格”。既然“因果律”只是“知识范畴”，而不适用于“事物自身”，则我们完全没有理由说世间万事万物都允许用“因果律”“推算”出来。我们只有权利-理由说，在我们的“经验科学知识”里，“原因”和“结果”是允许“推论”的，没有这个保障，我们对于经验世界的“科学知识”就只是一堆感觉经验的“碎片-混乱-混沌”，而不能形成一个“有序”的“体系”。至于“事物本身-物自体”原本就是“浑沌”的，它不是经验知识的“对象”，因而，不受“因果律”的支配，在“因果律”之外，也在“经验科学知识”可能的范围之外。

于是，康德的问题并未出在能够引起世间万事万物皆为“命定”、皆可“预言”的误解，而是出在他对于“科学知识”的理解上。

我们不能忘记，康德理解的“科学知识”是一种“理论性”(theoretical)的“知识”；“因果律”也只有在这个“理论性”的范围内，才是必然的。

知识-智慧分成“理论的”、“实践(伦理)的”以及“逻辑的”，也是亚里士多德的说法。^①“逻辑”是形式的，“实践”则主要是指处理实际事

^① 出自亚里士多德的《伦理学》。

务的聪明才智,而只有“理论”的知识,才是客观的,科学的,是把事物当做客观对象来观察、思考、研究,以求对“对象”的客观把握,乃是希腊人向往的知识的最高境界,是一种“真正的知识”,是“真理”。

就古代的意义来说,“理论”的知识,是人们暂时摆脱了“实用功利”的一种客观的知识。在这种知识中,人们的精神得到了第一次的“解放”。“理论性知识”脱离了原始实用的“目的”,“科学”与原始“实用技术”分离开来;“科学”乃是人类第一次的“自由知识”。“理论”来源于“看”(theo),而与柏拉图的“理念”(eidos, idea)意思接近,“theory”原是探讨“理念”之间的关系,是“理念”的体系。这样,在某种意义上,“理论”实际就是“理(念)论”。“理念论”不同于“逻辑”,不同于“三段论-蕴涵式”,它是有内容的。

由于“理论性”知识论的建立,古代希腊哲学把人们的眼下的“功利目的”转化为或升华为“理念-至善”;同时也把形式的“逻辑”转化或增进为“理念-知识”的“逻辑”,使“逻辑”成为“哲学”,从而使“哲学”由诗、格言或片言只语的“智慧闪光”,转化为“体系-系统”。在这个意义上,原本只有“形式”意义的“逻辑”,与“哲学”不可分割,而逻辑中各个概念以及推理形式,在哲学里就有了内容方面的意义。形式的、抽象的逻辑就成为理念的、具体的逻辑。

我们看到,实质性的和形式性的知识——广义的知识,都可以是“工具性”的,因为它们都是为了实用功利目的服务的;唯有“理论性”知识-哲学,对于这两个方面的“局限”,都在一定的时间内有所“克服”,因而可以说它不是“技术性”的,而是“理论性”的。

这种“理论性”知识的强调,在当时是很解放的。这种“理论性”的“自由”的精神,建立起了一个“必然”的“知识体系”。这个“知识体系”既然不是纯粹形式的,而是“理念”之间的“必然”关系,则必定要用“原因-结果”之间的必然关系,来保障这个知识体系的可靠性。纯粹形式逻辑概念之间的推理,成为“原因”和“结果”之间的“推理”。在“理论”的层面上,而不是在“实际”的层面上,“原因”和“结果”可以互相“推论”。在理论上,当人们知道了“原因”,就必定可以“推论”出“结果”,反之亦然。如果没有这一个保障,那么,这个理论体系也就会瓦解,

就像形式逻辑没有了三段论推理的必然性一样。在这个意义上，“理论理性”中的“因果律”就应像逻辑中的“同一律”、“矛盾律”一样有效。

我们看到，古代希腊的哲人们所倡导的这种“自由”的“理论知识”，对人类思想解放的贡献无论怎样评价都是不会过分的。然而，我们也应该看到，这种“理论性”的“自由”是“有限”的。“自由”而又“有限”，则是“自相矛盾”。因而，这种理论，经常受到各个方面的攻击，也使得怀疑论得以长期生存和发展，直至休谟，显示出它的强大的生命力。

首先“理论性知识”在“来源”上就是不很“自由”的。我们说过，“理论”意味着“看”。“看”是“直观”，离不开“感觉”，而“感觉”是“接受”来的，是“被动”的，因而是“不自由”的。“理论性知识”为使自己不同于“形式逻辑”，必得由“感官”——“看”为其中之一——提供“材料”，就这一点来说，“理论理性”就是被动接受的。这样，在“因果”问题上，这个“因”是外来的，不是“理性”本身做得了主的，而是“感性”给予的。“理性”在一开始就“不自由”。在“理论理性”中，“理性”不能是“自因”。^①这就意味着，“理论理性”不能自足，“原因”既非“理性”自己给出的，也就是不能由“理性”自己“决定”的，因而，由“理性”自身不能“推论”出“原因”来，反之亦然。这就是说，“原因”和“结果”的关系，是“实际”的关系，而不是“推论”的关系。

理论理性是在“知识”层面以“有序”对“无序”的“自由”，是相对于杂乱无章的感觉材料(sense-data)的“自由”。“摆脱”“无序”，则成为“有序”；然而建立这个“有序”的王国，遇到第一个难题，即如何论证“因果律”的必然性问题。

论证“因果律”的“必然性”首要的任务是让“理论理性”自成体系，而让“因果律”“限于”这个“体系”之中，这样就可以自己决定自己，就可以“推论”。康德就是采取这个办法，使“因果律”“限于”“理论理性”

^① 休谟曾经指出，“自因”是一个矛盾的概念，因为它意味着“在‘存在’之前已经‘存在’”(exist before it existed)，见《人性论》(*A Treatise of Human Nature*)上卷，人人丛书，第83页。这是一个值得进一步探讨的问题。

之内,亦即“限于”“经验科学知识”领域之内。在这个领域之外,“因果律”让位于“自由律”。由于康德明确了“自由律”,遂使“因果律”得到了“领地”的保障。而前者在古代希腊是不明确的,造成“理论理性”“领地”的“扩张”,而使“因果律”的必然性受到挑战。而在这里,康德的“限制知识”,不仅为“信仰”留有了余地,也还显示出对于“知识-理论知识”本身的某些“积极”方面的维护作用。康德的《纯粹理性批判》,“批判-防止”“理性”在知识领域里的“僭越”,以使“因果律”之必然性得以在“理论理性”里合理地发挥作用,康德在这方面的努力,是不可以被忽略的。

我们看到,上述所谓“哥白尼式革命”“保证”了康德把“科学知识”“限制”在“理论理性”之内的“权利”。康德批评过去的知识论,是“主体围绕客体转”,现在他把这个关系“颠倒”了过来,在这种“颠倒-革命”之后,“科学知识”就获得了“必然”的“可靠性”,而不必像过去那样,“主体”要“围绕-跟着”“千变万化”的“大千世界”转,得不到一个可靠的基地和根据。

就我们这个论题来说,我们可以把康德的“哥白尼式革命”理解为:过去因为“主体”围着“客体”转,追求的是“实际”的“知识”,亦即“事物本身”的“知识”。而“革命”之后,改变了方向,追求的乃是“客体世界”可以向我们“显现”的部分——即“现象”的知识,亦即“理论性(化)”的“知识”。

在这个意义上,大千世界中,只有那被允许(适合)进入我们(主体)的“时空”直观形式的“部分”,才构成“知识”的“元素”,而那不受“时空”直观形式“规范”——不进入“时空”直观范围的“质料”,只能是“事物”它“自己”,而根本不是“知识”的“对象”。在这个意义下,康德才(有权)说出“知识(之所以)可能的条件就是知识对象(之所以)可能的条件”这样难懂的“名言”。

于是我们看到,康德之所以坚信“因果律”之必然有效性,根据在于:“感觉材料”虽然千头万绪,一团乱麻,但凡能够进入统一“时空”直观的,已具有“先天”(a priori)之形式,而非“无形式”之“瞬息万变”,在这个条件下,“因果律”才能生效。在这个意义下,“因果律”之“工

作”“对象”，已经具有“先天性”，则“因果律”自身的“先天性”，必然就不会有任何问题，在理路上不接受任何质问。

于是，我们可以看到，包括休谟在内的一切经验主义-怀疑主义哲学之所以怀疑“因果律”之必然性，乃在于他们追求的是一种“实际-事实”的“知识”，追求世间万事万物、古往今来事实之每一种细节。就空间而言，他们追求穷尽大到宇宙无限，小到各种“(原、中、质子等)诸‘子’”之诸种“特性”；就时间而言，他们追求穷尽亿万年之中年、月、日、时、分、秒等等所发生的事情，要求说明事情之间的“因果”关系。他们理所当然地发现这种做法是不可行的，而且自从量子力学创立以来，“测不准”原理揭示了这种“实际-事实”的知识，对于哲学所谓“理论性知识”的诸“先天形式——无论直观的还是范畴的”，都是不合适的。

“经验科学知识”这个概念，在康德和自然科学家心目中有不同的理解。我们可以批评康德在理解这个概念上有局限之处，但是我们也应该充分认真地考虑他的理路。或许，在哲学的层面来看，当前科学的新进展，正说明了康德划分“理论理性”和“实践理性”——“现象”和“事物自身-本体”的意义。当然我们应该指出的是，康德“限制”“知识”，只是在“限制”“理论性知识”方面，是有意义的。他并不能够“限制”“实际-事实”的知识的与时俱进。而当他“留下”了“实际-事实”知识的“空白”之后，他对“本体-事物自身”的概念，过快地转向了伦理道德，而将“实际-事实-本体”的“知识”“搁置起来”。^①

4. “因果律”之僭越

“因果律”只适用于“现象界”，亦即只适用于“理论理性”。它的应用范围是“有限”的，不是“无限”的；“因果律”进入“无限”，则成为“宿

^① 我们很有兴趣地看到，史蒂芬·霍金在《一切都是注定的吗？》（湖南科技出版社，1996年，第91页以下）一书中也有同样的倾向，即在指出并非一切皆为注定的之后，强调“意志自由”与社会责任的关系。也许霍金也读了康德的书，但是他在面对自己的研究对象时，也未能划分“现象”与“本体-实际”的界限。实际上，随着现代科技的发展，人们的“知识”对象，已经越来越趋向于对于“事物自身”的探索，亦即对于“混沌-本体”的探索。“科学”与“哲学”正在越来越“接近”。

命论”。“宿命论”之所以可能,根源自在于“理论理性”的“僭越”,人们要用“理论理性”来获得“事物自身-本体”的“知识”,也就是说,要求“事物自身-本体”也能够“推算”出来。

所谓“因果律”,就是指“原因”和“结果”可以“推算”,知道了“原因”,“结果”就可以经过“推算”,准确地“预见”出来;如果知道了“结果”,那“原因”也在“推算”之中。按照康德的哲学,我们知道,这种情形,只是在“理论”上可行,而“实际-事物自身”的情形,不是“推算”的问题。

在这个意义上,人-人性的“科学”,只能是“理论性”的“体系”,而任何“理论体系”虽然自圆其说,但不一定“符合”“事物自身”的情形,而只是与其自身的“直观形式”相符合。至于“事物自身”的情形,即对于“物自身”的“知识”,则只有设定的“神”才是“全知”的。“神”不仅具有“理论性”的“知识”,而且具有“实际性”的“知识”。只有“神”才“无所不知”,也只有在“神”的“眼”里,一切都是“预定”的;所以“宿命论”必定需要设定“神”之存在。“宿命论”必定为“有神论”。而“人(性)”只是在“理论”的范围内可以运用“因果律”,在“科学理论”的范围内,允许“推论”,承认“推论”的必然性,而不让“因果律”“僭越”到“事物自身”的领域,企图在这个领域,光凭“理论推演”成为“万能”。

这种“因果”观,在消极方面说,正如康德承认的,限制“知识”为“信仰”留有余地。如要“扩大”这种观念的应用范围,必得设定一个“全知”的“神”的存在;然而为使这个设定成为必定的,同时还必须揭示“理性”的这种“扩大”也是必然的,是遏制不住的。也就是说“因果律”的“僭越”,乃是人类“人(性)”自身的一个自然趋向,这种“趋向”只能“疏导”,不能“遏制”。

哲学上经验主义“怀疑论”是从消极方面显示了这种“趋向”,它因为“扩大”的失效而否认“因果律”的必然性,从而把“科学”降为“应付”“变化”的“经验工具”。

从“积极方面”推动这种“扩大”的,有各种的“迷信”。“迷信”中的“推演-演算”,诸如“星象—占卜—风水”,以及“巫术”等,之所以不同于“宗教”,乃在于它们的“伪科学”性质。利用“因果律”之“僭越”趋

向,在“人性”中添加“神性”,在“信仰”中添加“知识”,使自己的“通神”的“僭妄”,披上一层“因果律”的外衣,也是利用“界限”之混淆,迷惑“人性”。

“人性”中本有“超越”的趋向,人性不满足于“理论理性”提供的“知识”模式,而要“超凡入圣”。于是世界各民族在远古时期都不免“迷信”,而且即使在科学昌明的现在,也还难于避免,实是因为这种“扩大”“因果律”的“欲求”乃根植于人类人性之深处,对此需要疏导而不能遏制。

人们总是相信,人世间的事情都像水到 100℃ 就会气化那样简单。而实际上,这个定律也还有各种条件的制约,如果在高原地区,情形就会不同。“事物自身”的“原因”总是“复杂”的。人事且暂时不论,即是自然界,作为事物自身来看,也是非常复杂的。“原因”和“结果”的关系并非直线,也非平面的,也不是“大”“小”、“得”“失”相当的。现在科学研究显示,生物基因遗传密码的一点点改变,将会造成重大的“后果”。这样,就不是“小”原因只产生“小”结果,“原因”和“结果”在数量上就会不成比例;而“因果律”原本是需要一定的“数量”的协调的,经验科学是“定量”的科学。

于是,人性对于“自然事物”的“预言”,只能是“理论性”的,而不是“实际性”的。譬如“水”至 100℃ 就会“气化”,这条定律也只是理论性的,实际上有种种复杂的因素可以使这条定律“失效”。霍金在他的演讲中以“气象预报”为例,指出由于实际因素过于交叉复杂,这种预报只能在短期内有效。^① 这对于阐明在“实际”领域里“预测-预言”只有相对的有效性这一点来说,是很有意义的,如果把这种预言预测理解为完全可靠的,则“科学家”与“先知”就只有一步之遥。

事实上,就我们哲学的眼光来看,此种“预言”之所以不可靠,并不在于时间的长短。时间长短是经验的事,即使是短时间里发生的事,人性也没有保证我们有完全的把握作出可靠的“预言”。这种情

^① 《霍金讲演录》,第 103 页,湖南科技出版社,1996。

形,我们从休谟的“太阳明天是否升起”的分析中,可以看出我们哲学对此表示怀疑的理由。即使是一天内的事件,我们也没有绝对的把握作出“预言”。然而在理论上,我们被允许从星球运行的规律推算出日出的轨迹,而计算出它相对地球“出没”的时间,这可以是“必然的”。我们人只能在这个“理论性”的层面上作出可靠的“预言”,而经验实际中之所以会有“习惯-恒常”的“现象”,正是因为“事情”在理论上-在道理上原该如此;至于“事物自身”实际究竟是个什么情形,则要“做起来-运行起来”看了。

所谓“理论理性-科学性推理知识”乃是人向往的一种“确定性”,企盼着有一天,人能穷尽世间万物之“理”,能知“过去”和“未来”,殊不知事物之理与事物本身乃是“两个领域”里的事。“事物之理”虽不是纯粹逻辑形式的,它有“直观”为其提供“表象”,但是它仍是“先天的”(a priori)。保持“理”之“先天性”,乃是保持“经验科学知识”必然性的必要环节;同时也就把这种“知识”“限制”在“现象-表象”的可能范围之内,因为只有能够进入“直观形式”的“表象”,才能进一步被“知性”(Verstehung-understanding)所“理解”,所“思考”,那些不能进入“时空”直观形式的“感觉材料”,乃是“不可理解-不可思议”的,因而是“不可知”的。

进入“直观形式”的当然不限于“现时”,也包括了“过去”和“未来”。对于“过去”,我们当然有“历史”的“知识”,然而“历史学”作为一门“经验科学”,也是“理论性”的,它把“过去”的“事件”作为“表象”进入直观形式,进行“思考-理解”,找出“事件”之间的“前因”“后果”,这是“历史科学”的任务。然而实际的历史过程,不是线性的,即使暂时排除“意志自由”的因素,一切都以“审时度势”的利害关系来理解,历史事件之间也还有错综复杂的交叉关系,这就是为什么许多哲学家不满意停留在“历史科学”的面前,而要深入到“历史本身”的缘故。黑格尔-克罗齐-海德格尔-福柯等为其代表者。

无论“历史”与“现实”都有“现象”与“本质-本体”的区分,自从康德把它们从原则上“分割”开来以后,要想把二者“结合”起来,就不能回避康德的问题。然则,把这二者联系起来,贯通起来,原本是人性

之自然趋向,因而康德所要防止的“理性之僭越”原本也是人性之自然趋向。“事物自身”在“理论理性”上为“不可知”,已为康德阐明,而“实践理性”又被康德规定为“道德-意志自由”领域,于是黑格尔要在二者之上寻求更高的“理性-思辨理性”来“综合”二者的问题,克罗齐提出一切历史皆是当代史的观念,海德格尔指出“历史”之所以成为“历史”之“根据-基础-基地”,福柯则不辞劳苦地“搜集”种种“碎片”,努力做好“修补匠”的工作,诸如此类,都反映了“理性”原本“不可限制”,揭示“理性之僭越”也只是在“理论上”有积极的意义,而在“实际上”,从未“限制”住哲学家的“僭越”。^①

^① 哲学家们虽然“僭越”,但并不敢置康德之“批判”于不顾;尚有那“伪科学家”,自成传统,以“理性之僭越”为能事,相信人世间一切之“事物自身”都是可以准确“推算”出来的,因而任何事情都可以“预言-预测”。中国古代《易经》一书,作哲学观,固有深入研究的价值;就其为“卜筮”之书来看,只能是一种伪科学。尚有佛教之“因果报应”说,亦当属于“僭越”之类。“善恶”如作“动机”观,乃是“意志”之事,而如作“幸福”与否观,则“善”与“幸福”之间没有“必然”之“因果”关系,反之“恶”与“不幸”亦无此种关系。为自圆其说,佛教遂有“三世”业报之构想,研究此间理路,亦为一大课题。此处只需指出,人之“理性之僭越”固不可“遏制”,但理应疏导。康德的“界限”,不能忽略不计。

三 哲学的古代观念

作为欧洲哲学发祥地的古代希腊,其社会环境为哲学的产生提供了有利的条件。至于为什么是希腊,而不是其他地方成为古代哲学作为一门学说的摇篮,原因是很综合的。就我们中国人传统观念来看,当是天时、地利、人和等等原因综合起作用的机遇,所谓因缘汇合,人类就有了“哲学”这门“智慧”之学。

“机遇”常常是“难得”的。“哲学”不能“闭门造车”,一个完全“封闭”的“社会”是不容易产生深入的哲学思想的。人们“孤独”地“反省”“自身”的“内心”,“悟”出来的“道理”,往往是“空洞”的;然而如果心思一味发向“身外”的“世界”,一心只想“征服”外部世界,常常也会陷于“过度”“索取”而沉湎于眼前的“功利”“世界”,“世界”无不打上“自我”的“影子”,则易于陷入长期被误解了的“万物皆备于我”思想^①,实际上这是前一种态度的“投影”而已,“眼睛”里都是只有“自己”的“私利”。^②

哲学的“机遇”常常孕育于那既有“自己”又有“他者”的环境之中。“他者”并不是“另一个”“自己-自我”。“哲学”最反对“目中无人”。

当然,“哲学”也不能只有“(他)人”,而没有“自己”。“哲学”是关于“自己”的学问,讲的是“事物自身”、“我自身-自我”,而不是像经验科学那样,仅限于在“经验”的“因果”系列中研究事物和人的种种必然关系。“哲学”是“自由”的学问。“哲学”探讨“诸自由者”之间的

^① 孟子“万物皆备于我”说的是我“需要”之物,世界早已“备好”,无须孜孜以求,正是批评急功近利的,这样才能与他的“义”“利”之辨,舍生取义的思想衔接起来。

^② 就连黑格尔的哲学也不能逃出这种“影子”的命运。请对比黑格尔“理性回到自身”之“家园”思想与海德格尔之“人”与“存在”为“邻”的思想。

关系。

古代希腊的城邦,正是这种“诸自由者”的“温床”,因而也是关于“自由”的学问的“温床”。尽管我们看到古代希腊的“自由”观念,尚局限于“知识”——摆脱眼前利益之“束缚”,“自由”尚在“襁褓”之中,然而已经“呱呱坠地”了。

“自由者”推动着“自由”的思考。何谓“自由”的思考?“自由思考”乃是“无限定”的思考,是“不受限制”的思考。何谓“限制”?“限制”是“规定”,而“现实-经验”世界,乃是一个“规定”了的世界,人们的思考遵循着“经验”“规定”的“轨迹”进行。“自由(者)”的思想,总是要“超越”这种既定的“轨迹”,或者说,“自己”“规定”“自己”的“轨迹”,“自己”“创造”“轨迹”。在这个意义上,“哲学”作为“自由”的思想,作为对于“世界”的“自由”的“思考”,就经验眼光来看,是“非常规”的、很“奇特”的。在普通人眼里,“智者”是一些“怪人”。“哲学”不是“独断”,不是“教条”,不是“教导”。

然而,我们已经说过,在摇篮中的“哲学”是一种“科学”的形态。这就是说,“哲学”同样是一种“知识”,尽管是一种很奇特的科学。

“自由”的精神原本也是“科学”的精神,“科学”需要“探索”,而“探索”需要“怀疑”,然则,“科学”的“目标”却不在于“不疑”,不在于对于“因果”必然性的“理论”之“信心”。“怀疑”在“科学”乃是“手段”,而非“目的”。

我们当然不能说“哲学”的“目的”在于“怀疑”,哲学对于“真理”有最坚定的“信念”,从古代希腊以来,“哲学”被“规定”为“追求真理”。只是“哲学”对于一切现成的“真理”采取“怀疑”的态度,亦即“自由”的态度。“哲学”的“怀疑”源自对于“真理”的信心,但并不认为真理乃是现成的教条。哲学坚信,一切现成的东西都将消失,黑格尔说,真理是一个过程,真理乃是“大全”。

然而“大全”如果也是“现成”的,则必有“矛盾”。“大全”乃是“矛盾”。“大全”“一分为二”。然则,“大全”原“不可分割”。“一分为二”本身即是“矛盾”：“二”而“一”,“一”而“二”。你中有我,我中有你。“你”、“我”都是“自由者”。

“科学”与“哲学”皆来自“大全”；“科学”将“大全”“分为”“必然”，而“哲学”将“大全”“分”出的仍是“自由”。因而，在这个意义上，“哲学”的“怀疑”，恰恰不是“绝对”的，不是“绝对”的“否定”，而是“正”“反”双方的相互“包容”——雅斯贝斯的“包容性”（comprehention-Umgreifen）。“哲学”是“矛盾”、“怀疑”的“肯定”，是“否定”的“肯定”。因而，“哲学”也是“学问”，也有“理论”，也有“学说”。“哲学”具有“科学”的形态。“哲学”“讲理”。

“哲学”之科学形态，出自“娘胎”。

（一）“哲学”与“前(准)哲学”

这里所谓“前哲学”，不仅仅是指“宗教”或“神话”，因为一般认为原始的“宗教”“神话”是比“哲学”更为古老的思想形式，而“哲学”来源于这种形态。这里说的“前哲学”乃是宽泛地包括了或侧重指古代希腊哲学的“前苏格拉底”时期。我们这里把这个时期看做欧洲“哲学”的“准备阶段”，所以叫做“准哲学”。^①

这个时期最具代表性的乃是一种“追根寻源”的思想方式，它孕育着对于经验“因果”系列的“超越”，它的问题是探求事物之“始基”（arche）。按历史的编年方式，泰利斯被定为“哲学之父”。然而关于泰利斯除了有一些传说之外，并无任何著作传世。固然这个时期的哲学家都没有什么完整的著作传世，只是在后人的转述中，经过精心整理，有一些比较可靠的“残篇”，泰利斯连这种“著作权”也不拥有。只有一句话被定为是他的“著作”：“万物之始基为水”。

事实上泰利斯一生决不可能只说了一句话，他这一句话之所以为当时和后代的人重视，当尚有其他许多话在“维护”着它。就我们

^① 这种说法，肯定不同于海德格尔。海德格尔的看法，自有他深刻的道理，不应忽视。只是我们这里采取的态度，与海德格尔“退化”观念相反，是一种“进化”的态度。古代希腊人说过，“向上的路”和“向下的路”是同一条路。我们也可以套用这句话，说“进化”的路和“退化”的路，乃是同一条路。我们和海德格尔同在同一条路上。

异域、异时的人来说,也不能想像就凭这一句话能够“开发”出黑格尔那洋洋大观的哲学体系来,即使是经过数千年的“孵化”也不可思议。

在这个意义上,也许我们可以说,这个时期我们该侧重的是“哲学”,而不是后来意义上的“哲学家”。我们不妨将古代希腊“前苏格拉底”这个“准备阶段”,作为一个“整体”来看。这个时期的“哲学”,对于“世界”的“始基”有过细致而深入的思考。

“始基”问题是“世界”从“混沌”“开(显)”出来的问题,是“世界”“理智之光”,是“宇宙”(cosmos)之光。“光”之所以有意义,之所以为人重视,乃是“设定”“原本”有一个“黑暗”在。“光”在最初的意义使“世界”“有序”。

“始基”问题“设定”了人的“理智”有能力把“世界”“理”出一个“头绪”来。有了“理智之光”,人们就有能力,有权利,提出“始基”的问题来。因为“始基”的问题意味着人们并不满足于自己与之直接“交往”的世界,而相信这个眼前的世界是由一个我们眼前已经看不到的东西“产生-生成”出来的。“始基”追问一个“不在”的东西,认为要“理解”目前“在”的东西,必须“理解”“不在”的东西。就如同“人”自己一样,“现在”的“人”,都是“古代”的“人”的“子孙”,而“古人”已经“不在”——“始基”希腊文原意乃是“祖先”。

“始基”的追问,不仅意味着“因果”系列的“推溯”,而且意味着“因果”系列的“断裂”和“超越”。“因果”系列是“存在”系列,但是对它的“追根寻源”,却走向了“反面”,从“存在”走向了“非(不)存在”。只是,这种“断裂”和“超越”,在这个阶段是被“掩盖”着的,因为“经验”的“科学”态度,不可想像“非存在”的问题,这个“科学”,永远以“存在”作为自己的研究、思考“对象”。

“经验科学”的思维方式,按雅斯贝斯的说法,是“对象性”的思维方式,亦即对“有”的思想体系,不管这种“对象”是“在”“现实”中,还是“在”“想像”中;而不能以“无”为“对象”,对于“无-非存在”的“思想”,是“非对象性”的。“哲学”不排除对于“无-非存在”的思想,则它的思想体系就具有“非对象性”的特点,因而“哲学思维”具有“包容性”。

所谓“包容性”,乃是“主体”与“客体”相互“包容”的一种形式,是

一种“非对象性”的思维方式。这种“非对象性”的思维方式,实际上也就是“历史性-时间性”的思维方式,它不使“不存在”“存在”,亦即不使“不在场”以种种方式“在场”。“人”不是“神”,不可能是“永恒性”的存在。对“神”而言,似乎“过去”和“未来”,都是“现在”。对于“有死的”“人”来说,“过去-未来”都是“不存在”,都是“无”。对于这个“无”,经验科学并无恰当的“范畴”来“思想”它,只能通过“想像”,把它转化成“对象”,以便逻辑的“范畴”能够“思想”它。在这个意义上,经验科学是把“非存在”当做“存在”来“认知”,于是,此种主客体对应的“对象性”思想方式,就不是“包容性”的,所能达到的只能是“现象-表象”之间的“因果”之知识,而涉及不到事物之“本质-本体”,因为“本体-本质”“在”“时间”中,“在”“历史”中,而在时间-历史中的“事物”,“存在”和“非(不)存在”是“同一”的,“存在”是真正的“不存在”,“不存在”是真正的“存在”。在这个意义上,只有“哲学”的思维,才能真正把“不存在”当做“不存在”本身来思考,把“存在”当做“存在”本身来思考。

然而在古代希腊这个“前-准哲学”阶段,哲学的问题尚未能超越“经验科学”知识模式,他们把已经“不存在”的“始基”当做“万物”之一,泰利斯那个“水”,是希腊人最为亲切、赖以生存的“大海”的“想像”产物。“最远古”的成为“最现时”的。“始基”就在我们的“面前”。

泰利斯学派的“始基”,都是人们最熟知的物质元素:水、气。与此对立的南意大利学派也不例外,毕达哥拉斯学派的“火”,同样是一种物质元素,而它们的特点在于将这种物质元素的“变化”“规则”化,使“时间-历史-变化”成为科学范畴可以把握的“原则”。毕达哥拉斯本人强调“数”,赫拉克利特强调“逻各斯”,而与阿那克西曼德的“无定”(apairon)相对应,在学科性思想上,可谓有所推进了。

然则,阿那克西曼德的“无定”,尽管指的乃是“水”的一种特性,但抓住这个“无定”的特性,仍是哲学思维的功劳。“水”性“自由”,“限定”是外在东西给予的。它的“自性”乃是“水性杨花”,放荡不羁。看来希腊人与中国人有同样的感受,借题发挥,升华为一种哲学的“始基”,当是希腊人的贡献。相比之下,毕达哥拉斯学派的强调“数”,强调“pairon”,和赫拉克利特的“逻各斯”都过于“经验科学”化了。“数”

和“逻各斯”都是力图将“不存在”的东西,当作“存在”来思考,使其“条理化-规范化”,成为一个科学体系。“哲学”只是众多的“学科”中一个更为“基础”的“学科”而已。将“不可分割”的东西“分割”开来,然后再“重新”“连贯”起来,形成一个思想-概念的“体系”,认为这就是“真理”,这是早年“哲学”作为一门学科不可避免的命运。

然而即是在“准备阶段”,“哲学”也并不安于仅仅追随“经验科学”的“模式”。“哲学”作为一门学科自身充满了矛盾,而且不像经验科学那样,通过“矛盾”的克服,使自身得到“进步”;而“哲学”似乎在这种“克服”中仍停留在“原初”的“地方”,仍是“回到源头”。在严格意义上,“哲学”的“矛盾”,并“不可克服”,“哲学”只能在“矛盾”中得到推进。“哲学”的“进步”在于发现、保持、发展“矛盾”。

于是在某种意义上,哲学家似乎总在“制造矛盾”。

为了反驳赫拉克利特的“万物流逝”,巴门尼德说,要严格划分“存在”与“不存在”的界限,“存在”就是“存在”,“不存在”就是“不存在”。说那“变动不居”的事物,充其量只能得到一些“正确的”“意见”(doxa),而只有说那“存在”的东西,才能得到“真理”(alethe),于是他的哲学诗残篇有“真理之路”和“意见之路”之分。

当然就是赫拉克利特的“(水)流”,也像“火”一样,有生有灭,“在一定的尺度上生灭”,“logos”(逻各斯)乃是“尺度”。“尺度”乃是“秩序”,不是“混沌”。“哲学”要以自己的“尺度”来把握“混沌-无度”的“水-火”,“哲学”本是一个“矛盾体”。

“哲学”不能舍弃“不存在”。“哲学”不仅要在“流变”中“看到”“尺度”,而且要在“尺度”中“看到”“流变”,“度”与“无度”在“哲学”中,“不可分割”,就像“存在”与“非存在”不可分割一样。

然而,在古代哲学这个“准备阶段”,“存在”与“非存在”被分割了开来,成为学派之间强调的不同方面;不仅强调“度-存在”的学派如此,强调“无度-非存在”的学派亦复如是。古代原子论很强调“虚空-非存在”,说“非存在”不比“存在”缺少什么,但是它的“不可分(原子)”当是“存在”,而为了“能动”,才需要设定“虚空”之“存在”。

“空间”问题是古代希腊哲人的“天堂”——“天”在“人”的“上方”;

“时间”对于他们是一个“例外”，一个“怪物-奇点”。“时间”是真正能够把“存在”与“非存在”“混同”起来的“地方”。“过去”，说它“不存在”，它“存在”过；说它“存在”，它已经“不存在”。“未来”也有同样的“怪处”。“时间”“集-综合-纠缠-混合”“存在”与“非存在”于“一身”。“时间”其为“物”也，正在于它这个“怪”字上，“奇”字上。

赫拉克利特深知“时间”之“怪”，说了“时间是掷骰子的儿童，儿童为王”这样的“箴语”。

“哲学”努力来“破译”这个“箴语”，然而哲学必须从“空间”入手使得“时间”变得“可以理解”。这就是说，哲学要使“自由”带有自身的“必然”，使“混沌”带有自身的“秩序”，使“哲学”具有自身的“逻辑”。

于是，“哲学”承认“辩证法”，承认“二律背反”，承认“命题”的“矛盾”的积极意义。这样，我们的“哲学”脱离了“襁褓”，长大成人。

（二）苏格拉底-柏拉图的“辩证法”

古代希腊哲学到了苏格拉底-柏拉图的时代，进入成熟阶段。由于哲学作为一门学科的特殊性，人们甚至经常会说，他们之后欧洲哲学的任何“新”思想，都可以在这个时代的哲学著作中或明或暗看到一点远古的痕迹。以后的哲学家也都在不同的自觉程度上，把自己的思想与这个时期衔接起来，不要说胡塞尔很明确地把自己的现象学理念论与柏拉图相联系，甚至连上个世纪末故去的列维纳斯都说，他的“伦理学形而上学”都能在柏拉图“至善”理念学说中找到根据。

说这个时期哲学已经“成熟”，还因为从柏拉图的《对话》开始，我们有了比较完整的“哲学著作”，尽管这是一种现实“对话”的形式，犹如“现场(录音)记录”。以前人们也称做为柏拉图的“戏剧”，在古代希腊悲剧、喜剧中“对话”是最重要的，尽管根据亚里士多德的说法，在实际演出中，戏剧的要点在于“动作”。

从形式来说，“哲学”在上述“准备阶段”，主要是以“诗-韵文”来表述思想。这种“哲学诗”，既非荷马式的叙事，也非单纯抒情，而可能是继承更古的希腊“七贤”的“道德规训”的传统，将哲学思想以“规训”的

态度“吟诵”出来。这种形式,不仅杂有传统的“神话”的成分,而且带有独断教条的味道,并非“哲学”所宜。

“哲学”从“诗”的形式发展成“戏剧对话”的形式,不仅是时尚的一种转换,而同时也是“哲学”“自由精神”的一种进步。独断教条束缚了“哲学”的“自由思想”,“对话”体裁,使“哲学”直接进入“问题”之探讨。

“对话”只是一种形式,并不能完全保证思想不陷于独断教条,就像哲学“诗”的形式不一定是独断教条一样;然而“对话”这种形式,更容易展示思想之“矛盾”,提示人们“哲学”“教学”不同于一般的“知识传授”,而是一种“自由交谈”。

“哲学”的这种“自由交谈”,当然不是“闲聊”。“闲聊”“止于”“意见”,“哲学”则以追求“真理”为己任。

在此前的哲学准备阶段,哲学家们已经逐渐意识到,哲学不能光靠“说教”“宣布”“真理”。中文译成“真理”的,按亚里士多德的说法,乃是“真知识”。严格说来,“真理”和“真知识”在含义上是有区别的。按中文说,“真理”乃是“真”“理路”,偏重于“推理”方面,而“真知识”则有更多“内容”的意义在内。“知识”离不开“经验”的内容。

这样,在某种意义上,“真知识”这个概念比起“真理”来是更为复杂、更为“高级”的;然而,中文以“真理”来翻译、理解希腊的“alethe”,还是有相当的根据的,也就是根据了希腊人自己的思路历程的。

希腊人看到,面对瞬息万变的大千世界,要想获得坚实的知识,只能从“理路”上去寻求;而在“感觉”世界,是无“真知识”可言的。这样,希腊人得到一个观念,即只有在“理路”上得到“论证”的“知识”才是“可靠”的,才是“真”的,而不是“感觉”的“假象”。这就是说,只有经过“论证-证明”了的“生活”才是“有意义”、“有真理性”、“真实”的生活,而不是“过眼烟云”。

古代“芝诺悖论”充分说明了希腊人的这种态度。

然而“芝诺悖论”是一个“千古难题”,使无数学者尽折腰。

“时间-运动-历史”“不可分割”,因而不是“分析”“论证”范围的问题。“时间”“不可证明”,乃在于“时间”本身既不可感从而不是一个“对象”,又不是必然因果系列所能涵盖的范围。“时间”为“自由”的系

列；“历史”为“诸自由者”的“舞台”。“历史”之所以为“历史”，乃在于“诸自由者”使“自由”得以“实现”。“实现”了的“自由”当然“欢迎”以“必然”之“因果”关系去“理解”，这是“(经验)历史科学”的根据所在；然而进入“历史”本身，进入“历史”之所以成为“历史”的本质，则就进入“自由”的领域。

“论证-证明”一遇到“本质”的问题，由于它的“自由性”，由于它“存在-不存在”之不可分割性，就显示出它的局限性。

充分揭示这种局限性的是苏格拉底-柏拉图的“辩证法”，也就是柏拉图以“对话”方式“记录”下来的“二律背反”——正反双方命题都具有很强的论证力量，但却无“定论”。

长期以来，学者们为柏拉图《对话》之缺乏明确正面答案而很伤脑筋，久而久之，人们发现，柏拉图记录苏格拉底这些谈话，并非“教导”人们某些固定的道理，而是在揭示矛盾——并非揭示感觉世界的矛盾，而是在揭示“道理”上的矛盾，亦即“理性”的矛盾。感性上的“矛盾”在“理论原则”上是“可以克服”的，“火”之“生灭”，都有一定的尺度-分寸，是为“逻各斯”；然而，“理性的矛盾”，因其“不受限制”而“不可解决-不可克服”。

“理性”并非在一切问题上都会陷入不可克服的矛盾，而只有在涉及“本质-本体”时，亦即涉及“事物自身”时，才会陷入此种矛盾。这就是说，“理性”在探讨柏拉图《对话》中所涉问题，如“正义”、“美”、“知识”等根本问题时才发生不可避免的矛盾，显示“理性”“推理”之“(足)够”。“推论-证明理性”在遇到“本质”问题时所发生的“矛盾”为“辩证法”。“dialectics”中“dia”在希腊文原是“分开”和“通过”的意思。只有“分开-分裂”才能“通过”。“人”在“裂开”的“道路”上巡行。同样的，“chaos”也兼有“混沌”与“裂口”双重含义，这是“人”面对“chaos”唯一的理解方式：使其“裂开”。“chaos”的“裂开”，如同“理性”之“辩证法”——“分”而后“通”，“分”后“人”才有“路”可走，这也是使得“本质”可被理解的唯一途径。这当是苏格拉底-柏拉图对于哲学问题的真切体会。

分裂开的东西已经不再是严格意义上的“混沌”，它已经是“开天

辟地”，有了万物之规定性，因而也就有可能产生对于此种规定性的“知识”；然而“哲学”既然坚持“追根寻源”的精神，探究“原始”和“始基”，则必须“抓住”那“混沌”“初开”之际，面对那“将分未分”的“状态”，中国史家所谓“究天人之际”，而这种“状态”恰恰并非“瞬间”，而是“时间”之“绵延”，是“历史”之本体和真实面貌，是“自由”之“现实”，“现实”之“自由”。要对这种“状态”说出“道理”，要不“舍弃”“混沌”而寻找到“道路”，乃是“混沌”中之“秩序”，“秩序”中之“混沌”；因为“哲学”面临的，原本就是“存在”中之“不存在”，“不存在”中之“存在”，“有”中之“无”，“无”中之“有”。于是此种“道理”，就不是“单面”的，而是“双面”的，就要允许“说”“两面的话”——“dia-lectics-dia-lego”。这样，“辩证法”就成为“哲学”思考的核心方式，一种哲学的“思维方式”。这种方式，源于古代希腊苏格拉底—柏拉图。

“哲学”为“非对象性”的思想方式，但又非“纯形式”的“推论”原则，则仍应有其“非对象性”之“对象”。我们通常说，“哲学”的“对象”“无所不包”，天地人神似乎全都包括在内，就其包容的具体事物范围来讲，它包括“无限”多的“具体对象”，我们往往在这层意义上理解哲学之“（大）全”；而“哲学”之“全”，尚有我们经常说的“全面”的意思。何谓“全面”？“全面”就是“辩证法”：不仅要看到“事物”的“正”的一面，而且要看“反”的一面；不仅要看到“积极”的一面，而且要看“消极”的一面；不仅要看到“存在”的一面，而且要看“不存在”的一面。阴阳相生，相反相成，福兮祸兮，举凡众生一切，皆为“有”“无”之“变”；而事实上之“变”，在理论上就成为“辩”。“事物本身—物自身”是“全面”的，“自相矛盾”的；对于这个“事物自身”的思考——“（哲学）理论”，也是“全面”的。而“全面”并非“恶的无限”，“包罗万象”，“无所不有”。“全面”就是“两面”，“全面”就是“对立双方”。

在这里，我们看到，苏格拉底—柏拉图的问题一直延续到康德—黑格尔那里，成为欧洲“哲学”的“传统”。

柏拉图多数《对话》，对于所提问题，以诘难方式展开讨论，不少辩论，逻辑相当严谨，引人入胜。诘难的目的，企求达到一个一致同一的结论，为所设定的概念，给出一个正反双方都能接受的“定义”；

但往往以“失败”而告终，不了了之。在《会饮篇》讨论“美”的本质，最后用了一句双关成语“美是很难的一好事多磨”结束全篇。

史家公认，柏拉图是“理念论”的创始者。在《理想国》里他对“理念论”有比较集中的阐述，他那“洞穴之喻”，可谓千古话题，没有哪个称得上“哲学家”的学者不认真思考的。海德格尔有专门的讨论，见他的《柏拉图真理观》。海德格尔对这个“洞穴之喻”分析得很细致，以“火光”-“影子”-“日光”与“太阳”四层意思，层层逼近，指出柏拉图的“理念”乃是“诸存在者”之“显现”，未曾进入他自己的“存在”领域。“理念”乃是“事物-诸存在者”之“完满性-善的理念”。海德格尔认为既限于“诸存在者”而又具“完满性”，此种“超越”，遂注定了柏拉图为欧洲形而上学之父。

“理念论”的内在矛盾，柏拉图自己也已经清楚地意识到。

按柏拉图的思想，“理念”先于“诸存在者”，早于万事万物，“理念”并非从“诸存在者”中“抽象-概括”出来的。从“诸存在者-万事万物”中由人的大脑“抽象-概括”出来的，是“抽象”的“名词概念”，归根结蒂是一种“符号”，它又指向“存在者-具体事物”；柏拉图的“理念”正相反，它是事物的“原型”，“诸存在者”、“万事万物”是“依据”这些“原型”“产生(制造)”出来的。在这个意义上，不是“理念”“模仿”“事物”，而是“事物”“模仿”“理念”。世间万事万物是“理念”的“模仿物-影子”。在这里，柏拉图为“哲学”制定了一条从“思想”到“现实”的路线。

柏拉图的“理念”并不止于“思想”，因为它不是“抽象概念”，可以只问自身的“逻辑关系”。“理念”具有一般经验概念所没有的“能动性”和“创造性”，“理念”“制造-创造”“现实”。

“创造者”与“被创造者”不在一个层面，“被创造者”永远“低于”“创造的原型”。“模本”只能无限地“接近”它的“母本”，而不可能就是“母本”。

把“永远”和“无限”的“时间过程”化为“空间”的范围，将时间“空间”化，乃是古代希腊人的“习性”。于是，“模本”只是“母本”的“部分”，而不是“母本”的“全体”。“理念”需要有一个“分有”观念来沟通“模本”与“母本”的关系，缺少这个沟通环节，“理念”与“现实”就会是

风马牛不相及。

“模本”“分有”“母本”，意味着“模本”为“母本”的一个“部分”，而不是“全体”，也意味着“母本”可以被“分割”为“部分”；然而，按照原先的设定，“母本-理念”乃是“不可分割”的。

于是，柏拉图的“理念论”本身就蕴涵着“矛盾”。这个矛盾，在《巴门尼德篇》中，借爱利亚学派巴门尼德的口，揭示了出来。在这个“对话”中，苏格拉底尚年轻，而巴门尼德以德高望重的前辈学者身分出现，所诘难问题，自当有一番意义。

不论《巴门尼德篇》是柏拉图的虚构，还是真实的回忆，都说明了柏拉图后来对于“理念论”的进一步追问，正是这种追问，使柏拉图在《蒂迈欧篇》里从形式到内容，改变了“哲学”的观念。

柏拉图的《蒂迈欧篇》，“对话”已经完全处于不重要的地位，而由蒂迈欧一个人主讲，详细介绍、阐述了古代关于宇宙与万物起源的“故事”，反映了柏拉图晚年的宇宙论和世界观。

按照《蒂迈欧篇》，现在这个世界是“被产生”出来的，但不是后来犹太-基督的“创世说”，尽管其中有着可以沟通的途径。柏拉图的“产生”(gignomai)^①原是“生产”(to born)的意思，借用过来，不仅是生物的行为的一种“变化”，由“一种状态”“变为”“另一种状态”，而且有几层意思需要分析：

首先，这里“一种状态”和“另一种状态”指什么？这涉及古代希腊哲学，也是整个哲学的基本问题。所谓“变化-生产-产生”，乃是由一个“混沌”的状态，进入“有序”的状态，从“混沌”到“宇宙”。蒂迈欧说，“从‘ataxias’到‘taxin’”^②。

这里，“创世”问题也是“有-无”的问题，也是“从无到有”，但是它的意思是从“无序”到“有序”。“无序”仍是“存在”，而不是“非存在”，只是“无(没有)秩序”，“是”则“是”矣，但是尚“什么也不是”，一切以“无限速度”“在”“变”，一切皆流，“不驻-不居”则“把握不住”，于是“不

^① 牛津校勘版, *Platonis Opera*, 28a。

^② 同上书, 30a。

可理解”。“混沌”在经验上“不可理解”，无前因后果，不可“测量”。“混沌”“深不可测”，“崩裂”之后，乃是“无底深渊”。

于是，紧接着的问题就是，是什么“原因”，使“混沌”“变”为“宇宙”？蒂迈欧说，“变化”有了“原因”才可“理解”，从“无序”到“有序”要有“作者”(genesin)^①，这个“作者”乃是“神”(theus)^②。“神”为“宇宙-秩序”的“原因”(aitiou)^③。“原因”在古代希腊，即是“作者-做(肇)事者”的意思，它对于“所做之事”负有“责任”。

从古代米利都学派的“apairon”，经赫拉克利特的“流”和“逻各斯”，到蒂迈欧的“有序”“无序”，说明“哲学”在它的“摇篮”里就关心着“秩序-原则-规律”的问题，说明那个时期的“哲学”，乃是对于“秩序”的追求和热爱。哲学在古代，乃是“避乱”、“求治”之术。

“知识领域”里的“意见”(doxa)，也是一种“混乱”，人们常说，“真理只有一个”，但“错误”却“千头万绪”。

于是，进一步的问题就是，为什么“神”有能力将“无序”“变”为“有序”？在柏拉图那个时代，认为“意见”人人都有，各说各是，而“nous”只有“神”才有，^④而“nous”为“一”，不是“多”。“多”则“杂”，则“乱”；“一”为“一以贯之”，乃是“有序”。

在这个意义上，古代希腊“哲学”里的“神”，就是“理智者”，是“nous”。它和更远古的“神话”(mythos)中的“诸神”不同。“神话”中的“诸神”，也还是“多”，纷争不已，而“哲学”中的“神”，则趋向于“一”，虽然它还不是犹太-基督的“(唯)一神”。犹太-基督的“人格唯一神”，以“伦理”为根据，而希腊“哲学”之“神”，乃是以“理智”(nous)为根据，它是“认知”性的，而不是“意志”性的。“认知”当有“对象”；“意志”则必为“创造”。“认知”性之“神”，为一至高无上的“工匠”，在“他者”中“显现-保持”“自己”；而“意志”性的“神”，一切皆为“自己”，无需“他者”之“中介”。

①② 牛津校勘版, *Platonis Opera*, 30a。

③ 同上书, 28a。

④ 同上书, 49a—52a。

“理智”之“神”“按照”“必然性”(anagkaion)来“生产”世界。^①所谓“必然性”,也就是“秩序”,“神”“生产”世界,也就是“使其有序”,使世界成为“宇宙”。

为什么说是“必然性”,而不是“随心所欲”之“偶然性”?原来希腊的这种“理智性”“神”,不像普通人那样为“欲求”所左右,它“无私无欲”,按照一条“善”的原则“生产”世界,于是它的“产品”,也就像它一样“一以贯之”,有一条“理路”贯穿在内,因而这个世界是“可以理解”的,“神”不可能“生产”出“不合理”的世界来。^②

Cosmos 中文译为“宇宙”。“宇宙”令人想起“头上的星空”(康德),在古代希腊也有这层意思。“宇宙”令人“抬头”,令人“仰望”。

蒂迈欧说,“神”先“产生”水、气、火、土,但光是这四种“元素”,尚未“有序”,只有“天”“产生”了,世间才有了“秩序”。“天”为“秩序”之“原型”。那些向往着“秩序”的“哲学家”,被古人称作“望天者”。

水、气、火、土这些“身边”(at hand)的事物,由于离人“太近”而显得“错综复杂-杂乱无章”,反倒是那些离得“远”的“天体-星空”,显得“简单-单一”,许多“细节”对人的自然感觉,主要是视觉“隐藏”起来,人们看到的仅为“周而复始”的有“规律”的“运动”。

“细节-个别-特殊”被“掩盖”起来,“显现”的为“一般”,“一般”与“一般”之间的“关系”为“概括”与“概括”之间的关系,是一种“抽象”的关系。头上的日月星辰之间,“似乎”(as if)是一种“符号”之间的关系,归结起来为“数”的关系。逻辑的“推理”关系,则是它的基础。这种理路,在柏拉图的《蒂迈欧篇》中,表现得十分清楚。

如果仅仅是“抽象的符号”之间的关系,只要研究“数学”和“几何学”就能理解,问题还在于在“运动”“变化”中如何把握住它的“秩序-规则”。“天体”的运行是赫拉克利特“流变”和“逻各斯”相“结合”的“典范”。

“变-运动”为“时间”,事物必在“时间”中“运动”和“变化”。“时间”

① 牛津校勘版, *Platonis Opera*, 68a—69a。

② 同上书, 30a。

之“流”在古人是一个“谜”样的问题，这从“芝诺悖论”可以清楚地看出来；然而按照《蒂迈欧篇》，这个“谜”就会被“天体”的“运行”“解开”。

蒂迈欧说，“时间”(choronos)正是由于“日月星辰”之运行而“产生”，是“随着天体产生”的^①，而且是按照“数”(kat' arithmon)作“圆周”(kukloumenou)运动的。^②

“天上”这种有规则的运动情景，乃是“人间”一切事物之“原型”和“楷模”。在这里，柏拉图倒并未远离他早年的“理念论”，尽管在《蒂迈欧篇》里，已经很少提到这个理论。就其实质来说，柏拉图为“理念论”找到了更加深入的“根据”——这个根据不在地上，而在天上。“理念”“在”“天上”。

“地上-人间”的事物要“模仿”“天上”的事物，必如“天上”事物一样地比较“抽象”，不那样“具体”，“细节”被“掩盖”起来，这样才会“有序”，事物之间才有“规律”可寻。在这个意义上，人们对于事物的把握，必须“超越”事物给与人的“感觉”，因为这些“感觉”是“杂乱”，是“混沌”不可分析——人的感觉与事物本身“不可分”，“感觉”为与事物的直接交流，“感觉”“在”“事物”之中。

“人”要和“事物”拉开“距离”，就像抬头“望”天上的星辰那样有“遥远”的距离，必须“超越”感觉，进入“理智”。“理智”是“人”与所感“事物”有了“距离”，是“主体”与“客体”分离。于是“人”有了“对象”。

人的“对象”，因为“距离”而成为“抽象”，“抽象”为“突出主题”而“隐藏细节”，于是，“抽象”成为“概念”。事物的“概念”之间的关系就会像天上的日月星辰那样成为“有序”的关系，“时间”关系同样可以“空间”化。这样，“事物”成为“概念”，而“事物”之间的关系成为“概念”之间的“方位”关系，可以以“数学-几何学”的方式来把握。因而“事物”为“可知”的。而且，只有对于事物的“概念”的知识，才是“可靠的”，才是“真知识”，而那些局限于“感觉”的“知识”，则是莫衷一是的“意见”。

① 牛津校勘版, *Platonis Opera*, 38b。

② 同上书, 38a。

我们看到,经过“概念”“抽象”的“知识”,在严格意义上只是“理论性”的,不是“现实性”的;“理念”失去原初的生动活泼的“能动性”,而“趋向于”形式性的“概念”。柏拉图这个思想路线,将是一切“理念论”的历史命运,即使强调“具体共相”的黑格尔和强调“直观”的胡塞尔,也难以完全避免。尽管人们很清楚“哲学”绝非单纯形式性学科,但是“理念论”天然有一种“抽象-形式”的“趋向”乃是出自“娘胎”,在柏拉图自己,已经有所表现。

有鉴于此,他的学生亚里士多德企图为“哲学”寻求另一种思路。

(三) 古代哲学观念之大成与 “百科全书”式的亚里士多德

亚里士多德在欧洲哲学史上的地位无人怀疑,他是欧洲哲学创始时期的完成者。他之所以被誉为“百科全书”式学者和在实际上具备多方面的知识,是同他的哲学态度和观念分不开的。在某种意义上,他是古代的黑格尔,或者说,黑格尔是近代的亚里士多德。

亚里士多德自己对于“哲学”这个词的用法比较宽泛,这跟他的百科全书式的兴趣不无关系。他似乎认为,凡是研究“实体”(ousia)的学问,都可以叫做“哲学”。因“实体”为具体的存在者,在众多的“实体-具体存在者”中,必有“第一(个)”,那研究“第一(个)实体”的学问,叫“第一哲学”。“第一哲学”,亚里士多德又叫做“神学”,才是后世所谓的“哲学”。

亚里士多德把“科学-哲学”的“对象”定为“实体”,显然是有针对性的。他师从柏拉图多年,深知师门“理念论”的盛衰演变。柏拉图后来对于“理念论”的犹豫质询,亚里士多德想必也很清楚。他的“实体论”,可以说是对“理念论”的一种批判,也是一种发展。

“理念论”彻底否定感性世界,把它称做“影子”;然则“理念”是天上的范本,可望而不可及。我们却生活在感性的世界,人的头可以向上仰观天象,而经常的是“俯察”“万物”之“品类”。仅就视觉言,所见也是一个个具体的事物——我们“看”到的是“这一个”。“这一个”就

是亚里士多德所谓的“实体”——实实在在的物体。

亚里士多德的“实体”(ousia)不是“抽象”的“本体”，而是“感性”的，而且是“个别”的。“实体”为“个体”，而不是“共相”。“实体”是实实在在的“知识-科学”“对象”。“科学”原则上，即“理论上”只能以“实体”为“对象”，而不以“空体-理念”为“对象”。

当然，在亚里士多德那里，“实体”并非仅仅为“感官”的“对象”，它同时还是“心智”(nous)的“对象”，“科学-哲学”作为“(真)知识”正是对于“感觉”“对象”的“心智”的把握。亚里士多德这个观念，我们可能会觉得过于“常识”化，然而正是在这种“常识”性观念中蕴涵着哲学的真理。这是亚里士多德为后世哲学发展奠定的坚实基础，正是在这个基础上，“哲学”“维持”着它和诸种科学的沟通渠道，使它“贴近”人世的生活。

我们饶有兴趣地看到，可以与柏拉图“洞穴之喻”并列的亚里士多德有“蝙蝠之喻”。

我们知道，柏拉图“洞穴之喻”贬抑“感觉世界”；然而这个比喻的结局，当人们走出洞穴，逼视阳光时，由于耀眼目眩，反倒一切惚兮恍兮。此喻的力量，仍限于“感官-视觉”。亚里士多德指出，如果没有“心智”(nous)，则犹如蝙蝠，白昼也是黑夜。^①

亚里士多德这个“蝙蝠之喻”有多少成分是针对柏拉图“洞穴之喻”的，后人当然不得而知；但是这个比喻在欧洲哲学史上较少受到重视，却似乎是一件不太公平的事。

科学-哲学知识为何需要“用心智”？在亚里士多德看来，知识的目标在于把握“事物”之间的“因果”关系，“知识”“知道”什么？“知识”就是“知道”“(事物的)原因”。

世间的事物绝大多数是“变化”着的。赫拉克利特说，一切皆流，但有“逻各斯”掌握着“分寸(尺度)”。“流”本身是“无序”的，“后浪”中仍有“前浪”，将其“割断”，则为“水(江、河、海等)”，而非“流”；然而，人却“生活”在“有序”的世界中，人的生活常常不是“混沌一片”，而是有

^① 亚里士多德：《形而上学》，993b。

有条不紊的。因其“有序”，人才能“驾驭”自己的生活。所以，亚里士多德的学说，最反对的是那个古代的“apeiron”，“无定-无限”不能提供“知识”。^①“定”而后“安”，“限”而后“制(控制、驾驭)”。事物虽在不断变化之中，但任何变化都是有“原因”的，把握了“原因”，也就把握了“事物”，而把握“原因”要靠“心智”，不能光靠感官。感观提供的可能是“混沌”的，混乱的，即使是在洞穴外面光天化日之下，也会天旋地转，把握不住“事物”；因此，“事物”固然是“感性”的，但“事物”之“原因”却只有用“心智”来“把握”。因而“心智”(nous)为把握“原因”之官能。以“心智”把握的知识对象，就是“实体”。因而，“实体”又不仅仅是“感性”的。“实体”是在“因果系列”中的“具体事物”，因而它不是“混沌一团”，而是实实在在的“东西”。

于是，在亚里士多德看来，所谓“真知识”，就是把握事物的因果关系，而这种因果关系，光靠感觉不行，必得有“心智”的参与。“心智”之官(能)在对“感觉材料”的“整理-加工”，使之条理化，使之“有序”；而“心智”这个“功能”，恰恰是柏拉图的“理念”(ideas)所缺少的。“理念”只是“模本”，它令“感性世界”“模仿”或“分有”，它“远离”感觉世界高高在上，远在天边；而“心智”之功能，则“离”不开对“感觉材料”之作用，是把“感觉材料”“理”出个“头绪”来，即在这些材料中，何者为“因”，何者为“果”，使这些材料有“头”，也有“尾”。把握了这个“绪-序”，也就把握了这个“可感的”“实体”。

“心智”的作用，不同于理念论那样排除“感觉”。亚里士多德的“实体”说，某种意义上是在努力消除“理念”排斥“感觉”的弊病，将“理念”“下放”到“人间”来，是为“实体”。中文将“ousia”译为“实体”，有其可取之处。“实体”是“实实在在的”“物体”，当然是“可感的”(aisthetas ousias)。^②

亚里士多德的“实体论”，意义深远。他明确了“感觉”与“心智”的关系，把握了事物之间的因果关系，实际上奠定了哲学“知识论”的基

^① 亚里士多德：《形而上学》，994b。

^② 同上书，995b。

础。“知识”乃是关于“对象”的知识,这个对象,是实实在在的事物,是“实体”,它是在感觉上“存在”的,而不是非感性的“理念”;但它又不止于“感觉”,它同时也是“心智”的对象。只有这两者结合起来,才是“真知识-真理”。

我们看到,亚里士多德的“实体论”,发展了柏拉图“理念论”的“现实性”一面,“实体”为“现实”的“理念”,“理念”的“现实”。亚里士多德在总结古代哲学史批评“理念论”时问:“理念”对于感觉世界的关系如何?^①他认为,柏拉图本人的“理念论”越来越走上“脱离”现实的道路,亦即与感觉世界越来越“分离”开来;而他的“实体”正是强调、发展了“理念”观念中已经蕴含的“现实”的一面。这样,柏拉图的“宇宙-有序”,才不仅仅是“在”天上的“理想-模式”,不是人们头脑中的一张“设计图-想像的原型”,而是“人间-事物”的可以把握的“规则-原理”。

事实上,经过亚里士多德的“实体论”的“批判-发展”,欧洲哲学史上的大家们,在谈到“理念”时固然强调它的“理想性”,但也都非常认真地思考着“理念”的“现实性”问题,黑格尔如此,胡塞尔亦复如是。黑格尔很强调他的“理念”不是抽象概念,而是具体概念,“(绝对)概念”本身就有对“抽象形式”的否定;胡塞尔说他的“理念论”是说了柏拉图当年想说而没有说清楚的问题,他的“现象学-显现学”“显现”的并非天上的日月星辰,而是人间的“生活世界”。“人的世界”,原本就是“理念的世界”,而并非纯粹“感觉的世界”。

我们应该说,不仅黑格尔、胡塞尔在努力把柏拉图想说而未曾说清的问题重新说清楚,亚里士多德也在同一个精神下,觉得柏拉图的理念论尚有许多问题没有说清,他的“实体论”,就有“另起炉灶”、“另辟蹊径”的意思。

由于把“有序”从“天上”拉回“人间”,“真知识”就不仅是“望天者”的事,不是“天文学”,而是“物理学-自然学”。“物理学”不仅靠“看”,而且要靠多种的感官——靠“经验”(empeiria-experience)。亚里士多

^① 亚里士多德:《形而上学》,991a。

德的《物理学》不仅是一部自然科学著作,而且也是哲学性著作。就是后世为他编纂的《形而上学》,一开头也是强调“经验”^①,而且重新阐述了他在《物理学》中提出的“四因”说。

“四因——形式、质料、致动、目的”说是亚里士多德“有序-宇宙”观的具体化,也是“理念论”的变革和发展。“理念”作为“模式-原型”,充其量只是“形式因”,对形成“事物-实体”,尚缺多多。亚里士多德提出另外三种,以弥补“模仿-分有”之含混和不足。有了“形式-原型”还得有“材料-质料”,没有质料,原型-形式只是在头脑中,或在天上;有了形式、质料,如何使它们“结合”起来,尚须“中间环节”,亦即一个“助产婆”,要有一个“致动者”,就好像一项工程,有了图纸,有了材料,尚须“工(作)人”去“做”它。最后,“实体”既是“个体”,是实实在在的“物体”,则它得有个“完善”的“目标”,“目的-telos-终极-完成”乃是“事物”成为“有序”的必要条件,如果没有这个条件,事物之间就会没有“界限”,事物的世界就成为“无定”(apeiroan)。

有了这“四因”,“事物”就“完成”了,就“完善”了。善哉善哉,于是有了“秩序”。柏拉图的“最高的理念”——“善”,乃是事物的“秩序”(taxis)。“taxis”为“善-美-kalos”,而“无序”(ataxis)则为“丑”(aischros)。^② 此处仍在“实体”知识之内,与“伦理学”无涉。“自然(物理)”自有其序,非关道德良心;而“伦理学”亦自有“经验规则”,事关“人事”,而不同于“自然”。“物之理”,不同于“人之理”,乃是“人”与“物”为不同之“实体”。

在某种意义上,亚里士多德的“实体”确为知识之“对象”,而“知道”了“对象”之“因”——“形成”“对象”的“四种因素(原因的要素)”,也就是“知道”了“事物”之“本质”,“(该)事物”之成其为“(该)事物”之“原因-因素”,因而,此时之“对象”,乃是“实体”,是实实在在的“东西”,并非一个“理想-理念”。

“理想-理念”只是“概念”,“概念”要能进入现实,才对“知识”起作

^① 亚里士多德:《形而上学》,981a。

^② 同上书,985a。

用。在知识意义上的“概念”，则是“范畴”(category)。“范畴”和“理念”都有“类”的普遍性的意思，但“范畴”是“作用”于“经验”的，是为了“经验”而设定的法则和规律；而“理念”则高居于天地之外，现实只能模仿它，分享它。范畴使“混乱”的“感觉材料”“规范”化，使之“有序”，使之成为“可以把握”的“知识对象”。“范畴”的原意为“判定”其为“某类”，犹如“理念”(eidos, idea)也有“归类——诊断为何种病症”的意思在内。

但是，“范畴”与“理念”不同，“理念”是“本体”(Being, Sein, ein-ai)，而“范畴”只是“工具”，是为得到“知识”服务的。“理念”为“目的”本身，而“范畴”则另有目的。

于是我们看到，恰恰是强调“真知识-真理”的亚里士多德，在反对“理念”“脱离”“现实”之后，把“知识”的“工具”从“现实”“剥离”开来，成为“形式”的规则。

“知识”需要“工具”。“知识”的“工具”与“技术”的“工具”不同，尽管它们都是“属于”“经验”的。“技术”的工具，为物质性——质料性的，它来源于“经验”又“服务”于“经验”；而“知识-科学”的“工具”，乃是“思想”的“工具”，虽“服务”于“经验”，但并不完全依靠“经验”，它是“先天”的，即 a priori，是“逻辑”的。

据专家研究，亚里士多德并未用“逻辑”这个词，但他是西方逻辑学之父。他的前后分析篇研究了蕴含式三段论的基本规则，一直到康德，还抱怨此后未曾有多少长进。

在亚里士多德这里，我们看到欧洲哲学史上一个迹象：强调“经验知识”的，往往同时也强调形式的逻辑；而那强调“理念-本体”的，则像康德—黑格尔那样要下大力气“改造”“形式逻辑”，使之成为“哲学”，或者像海德格尔那样把“逻辑”追溯到更为远古的“逻各斯”，将“分析”转化成“综合-采集”。

承认感觉世界的实在性，这是一切经验主义的前提。然而，感觉世界本身是“混沌”的，感觉世界是“流”，“存在”与“非存在”不仅交替出现，而且它们是“一”，如何在“流变”中见出“秩序”，使感觉的事物成为“可知的”，成为我们“知识”的“对象”，则需要经验知识的“范畴”来

对这些材料加以“规整”，“知识”需要“逻辑”。

“逻辑”是“知识-思想”的“技术”，而按照亚里士多德的看法，一切“技术”来自“经验”，也服务于“经验”。“经验”(empeiria-empiri[cal])产生“技术”，而“apeiria-inexperience”则靠(产生)“运气”(tuche)，因为前者能知“原因”，而后者不能。^①

与一切其他工具相同，逻辑作为思想的工具，虽然服从实际的功利目的，但是它本身却有相当的独立性，乃是一门独立的学科，如同“数学”一样。

我们知道，柏拉图在晚年已经更加倾向于毕达哥拉斯学派，强调“数学”的观念，使他早年的“理念论”染上了“数论”的色彩；而亚里士多德的“逻辑学”，也可以看作柏拉图这个倾向的进一步的发展，因为感觉经验世界，并不仅仅在“数”和“几何”的关系中“有序”，或者说，这种“有序”的关系，不仅仅是“量”的，同时也是“质”的。

“数”和“几何——量化了的空间关系”固然是“证明”(deiknuousi-apodeiktikoon-demonstration)的范例；但是就是“质”的关系，也是可以推论的，感觉的实体，同样可以服从“证明-推论”的规则。^②这样，柏拉图的“数论-几何学”，就发展为亚里士多德的“范畴论”和“逻辑学”。

在亚里士多德看来，“范畴论-逻辑学”为“物理学”和“伦理学”，以及一切经验科学的必要工具，也就是“真知识-知识论”的基础形式。然则“本体论”又复如何？

“本体论”亦即“存在论”，在后世哲学上与“知识论”相对应，而在亚里士多德思想体系中已占有重要地位。

亚里士多德所谓的“本体”，不同于一般的“实体”。他的所谓“实体”也许可以理解为康德意义上的“经验对象”，海德格尔意义上的“诸存在者”；而“本体”则为康德意义上的“思想体”(noumena)，海德格尔意义上的“存在”(Sein)。亚里士多德经常用“ousia”指“实体”，而

① 亚里士多德：《形而上学》，981a。

② 同上书，995b。

“to on”指“本体”。“本体”之所以为“本体”，“存在(者)”之所以为“存在(者)”——“to on on-Being qua Being”(之原因)，亦即一切“实体”之所以为“实体”的“原因”。

“实体”就经验上说，“因果系列”一环扣一环，无头无尾；但是无头无尾的东西(apeiron)又非知识“对象”(tas protas aitiias)，必得设定有一个“头”——“第一因”，也必得设定有一个“尾”——“终结因(目的)”，则我们才有权利说事物(实体)是“可知的”。

在众多的“原因”中，必有“第一因”；因而在众多“哲学”中，必有“第一哲学”，以“第一因-存在”为“对象”。^① 这样，后世所谓“哲学”，严格说来，在亚里士多德，为“第一哲学”。

我们知道，在后人整理的《形而上学》中，亚里士多德解释了为什么“物理学”和“数学”不是“第一哲学”。

在亚里士多德看来，“经验”分为两类：一类是实践性、技术性的；一类是理论性的。它们都涉及对于事物的“因果性”的把握，但是实践性、技术性是要操作的，而理论性则仅限于“观察-看”，是对事物因果性的“理论性”的把握，这是一种“科学知识”。原则上说，感觉世界的“因果关系”，只有在“理论”上，才能真正把握，因而我们对于“因果”，只有“理论”的把握才有“普遍性”，而实践和技术都是因时而异，不是“放之四海皆准”的。比起“理论”知识来说，实践性、技术性的“经验”，更接近“幸运”。^② 古代希腊哲人对于“理论”知识之推崇，确定了他们的哲学知识也是“理论”性的。这个态度迄今一直影响着欧洲哲学，而如何使“理论”与“实践”两种不同的态度协调起来，使之互相贯通，则成为欧洲哲学的一大课题。

“物理学-自然哲学”是“哲学”的，自无问题；但是它探讨“自然(生长)”的“因果系列”，而不是研究“第一原因”，因而它不是“第一哲学”。按亚里士多德的看法，“第一原因”是“因果系列”的“头”，它自身不受制于另一个“原因”；因而它绝不“被动”，它是纯“致动者”，而自身“不

^① 亚里士多德：《形而上学》，1003a。

^② 同上书，981a。

动”。这样一个“不动”的“致动者”，自身当然不属于“万物”“因果”环节的一环，而与这个环节是“脱离-剥离”的，如同柏拉图的“理念”一样，“独立”而“不行”，或者也可以说是“特行”，“特”就“特”在它既是“致动者”，而本身又“不动-不行”。这样，亚里士多德就为“第一因”规定了两大特征，一是“不动者”，二是“分立者”。^① 以此标准衡量“物理学”，则它不属于“第一哲学”范围。

“物理学-自然学”当然是“理论的”，它不是“实践”的，也不是“制作”(poietike)的，而是“理论”(theoretike)的^②，但它研究的对象是“动者”，而不是“不动者”。它“观察”感觉(自然)世界的事物“运动-变化”的规则，研究它们之间的“因果关系”，而不涉及那个“不动”的“第一者”。这就是说，自然的“概念-范畴”固然可以“离”具体感性事物而“独立”——非此不足以构成其“因果”的合规律知识；但是它对那“不动者”，那个“第一因”，却无由过问。因而，它不是关于“第一因”的“学问”。

与此相反的，“数学”所涉之“数”或为“不动者”，但是它是否与事物“剥离”并非十分肯定的事，“数”可能是“在质料”(in matter)中。^③

于是，在亚里士多德的“知识-科学”体系中，就有三种“理论性知识-理论性科学”：数学、物理学和“第一哲学”。

亚里士多德把“第一哲学”叫做“神学”(theology)。也就是说，我们后世所谓的“哲学”，在亚里士多德那里的正式名称，叫做“神学”。^④ 这是在基督教产生之前的“神学”。亚里士多德之所以把“第一哲学”叫做“神学”，或许是跟这门学问研究的“对象”有关，即在亚里士多德看来，“第一因”具有“神圣性”。为区别基督教产生以后的“神学”，不妨把亚里士多德的“神学”理解为“神圣学”。这个理解当然并不排除在亚里士多德时代，希腊人仍然保留了“诸神”乃是“(凡)人”的“第一祖先”的观念。希腊传说神话中的“诸神”，被普遍认为是世间万事万

① “第一哲学是关于分立者和不动者的。”见亚里士多德《形而上学》，1026b。

② 同上书，1025b。

③④ 同上书，1026a。

物的“最早”的“祖先”。

然而,我们也应该注意,亚里士多德作为“第一哲学”的“神(圣)学”,已经是“理论性”的,而不是“实践性”和“技术性”的。用现代海德格尔的话来说,如果“物理学”研究的是“诸存在者”的经验科学,则“第一哲学-神学”就是研究“存在”(to on, Being),或“存在作为存在”(Being qua Being)。

这样,我们或许可以说,就“物理学”与“(第一)哲学”的关系看,“物理学”是研究“实体”(ousia)的,而“(第一)哲学”则研究“存在”,或“作为存在的存在”,应是“诸存在者-实体”的更深层的“基础”。在这个意义上,我们可以说,亚里士多德是欧洲哲学“存在论”的开创者,后人将他关于“存在”的学问——“第一哲学”放在“物理学”之后(meta-),在“超越”或更为基础的意义上来理解,就不仅仅是一个编排次序问题。“第一哲学-神学-形而上学”在亚里士多德的意义上,是共通的。

当然,亚里士多德本人并没有把“存在论”与“知识论”截然地分割开来;严格讲来,即使是康德,也没有把知识论和存在论绝对分割开来。康德的“知识论”,仍是涉及“诸存在者”的,如果没有感性的存在者,当无经验知识之来源;他反倒是将“存在”只限于“经验”范围,超出这个范围,就不是“存在”的问题,而是“实践”的问题。然则“实践”的问题却是“应该”“存在”的问题,因而是一个“行动”中的“存在”问题,重心自然在于“行动-行为-实践”,但仍蕴涵着“存在”的问题。正是在这种前提下,黑格尔发展出了不同于经验知识的“哲学-自由”的“知识”体系来。

亚里士多德的“存在作为存在”的“形而上学”的“知识”,也是“另一种”“知识”,在他看是“神圣”的“知识”。

“知识”需要“逻辑”。“物理学”的“实体-具体”的知识,亚里士多德有“前后分析篇”等诸多著作来阐述,有“蕴含式三段论”来加以保障;然则,“第一哲学”的“知识”,又有何种“逻各斯”的保障?或许我们可以建议,在亚里士多德的《论辩篇》(Topic)里,可以得到一些启发。

亚里士多德的《论辩篇》没有受到足够的重视,其实它跟“第一哲学-形而上学-神圣学”有相当的关系。

“第一哲学-形而上学”研究“第一因”，而“第一因”为“不动”、“不受动”、“主动”，是真正的“始基”，生化万物而寂然不动。然而，在通常经验里，在对象性知识里，凡致动者亦受动，因为它自身要是“动”的，才能使“他者”“动”，而“动者”必又“受力”于“他者”，这是在常识所能理解的范围内，可以形成的一门经验科学。而这门经验科学，又须得设定一个永不受动而又能致动的“第一者”以为其基础，则对于此种“第一者”之知识，则非“常识”所能及，须得有一门“神圣”的学问来对其进行思考，这门“神(圣)学”也不是以通常分析性逻辑为思想工具，它需要另一种“逻辑-逻各斯”，即“辩证法”(dialectic)。“辩证法”是“形而上学”的思想工具，它带有“神圣性”。这个观念，是和后来很不相同的。后世的“形而上学”以通常逻辑为其思想工具，从而使之带上独断教条的性质，乃是南辕北辙，或是跟基督教神学思想之影响有关，而并非亚里士多德的“神(圣)学”的意思。

亚里士多德“神(圣)学”在“命题”、“判断”、“推理”等“逻辑”形式中如何体现？为什么说有些“命题”带有“神圣性”？对于这些“神圣性”的“命题”又如何“论证”？或许理解这些问题的关键，都离不开“辩证法”。

“辩证法”(dialectic)中的“dia”，有“分开”、“贯通”的意思，“分”而后“通”，意味着原本“混”而“不通”。^①“dia”与“lectic”合在一起，指“分开来说”，“说两面的话”，“正面”说，“反面说”都可以“通”。这就意味着，它要说的“事”，原本是“矛盾”的，包含了相反的两层意思在内。“正题”蕴涵着“反题”，“反题”也蕴涵着“正题”。

或许这就是说，所谓“第一因”原本是一个“混沌”，是一个“矛盾”。最原始、最“神圣”的“原因”，真正的“原(始)因”，是一个“混沌”，为一“矛盾”，犹如阿纳克塞哥拉的“种子”，孕育万物，万物都“混”在里面，以后的事物，皆由其中“分化-开显”出来。“种子”亦一“混沌”。唯“混沌”为“致动”之“不动者”，非“动”而不能“分”“万物”“纠葛”于其间，须得“分

^① “analytic”之“ana-”本有“依据”、“再次”、“复按”的意思，原本虽为“综合”，但可以“厘析”出头绪来；而“dialectic”非为“综合”而是“混合”，非“分”而不可“通”。

(割)”而后“通”。因其“矛盾纠葛”，我们的“心智-理智”(nous)要“说”它，须得说“两面的话”。我们的心智要“思”它，须得“辩证地”思维。

“辩证法”所思所说，并非通常经验知识，就科学知识眼光来看，只是“意见”(doxa)；但就它所思所说为“第一因”言，这种意见，也非同寻常，而是一个“公理”(axiom)。“公理”不是“真理”。“真理”是“真实”之“理”，是关于“真实的”“感觉世界”的“理”；而“公理”只是“公众”“承认”的“理”，并不是关于感性世界的“真实(世界)”的“道理”。

我们看到，亚里士多德《论辩篇》所处理的正是这种“公理”——“公众”“承认-相信”的道理，而不是关于真实感性世界的“道理”。“真(实)(道)理”须得“三段论”逻辑来“论证-证明”，而“公理”则须得“辩证法”来维护。

亚里士多德在《论辩篇》里所讨论的正是这种为“公众”所承认、所相信的“公理-公众意见”，而不是“真理”。

亚里士多德说，有一种“命题-前提”不是关于真实世界的判断，而只是一个“问题”，是一个“问题判断”，这个问题的“真假”值，不是根据感性世界的真实情况，而是根据多数人或聪明人或著名的人的“意见”，这三类情形，代表了“公众”的“信念”。

普通逻辑蕴涵着真实的感性世界的“限制”，这种“限制”为一个“准则”，设定它的“前提”是“真实”的，而“公理”以“名人-聪明人(智者)”的“意见”为准则，公众以这些人的“意见”为准则，同样也运用逻辑的推理形式，但它的“前提”却是无关“真实世界”的，是这些智者在“两面的道理”中作出的“判断”，因其“名望”而得以“公认”。我们看到，或许正是在这种思想支配下，亚里士多德在《论辩篇》里所举“问题性”“命题”，竟然包括了相当多的“(第一)哲学命题”，如安提斯塞(Antisthenes)的“矛盾之不可能性”，赫拉克利特之“万物皆流”，梅利索斯之“存在为一”^①，想来亦非偶然。

在亚里士多德看来，这些有名的人物所提命题，看上去似乎是对

^① 亚里士多德：《论辩篇》，104b, 105a。

感性事物的一种判断,实际上却只是一些问题,只是对事物之“本源”的一种“断定”,是对这个感性世界之“第一因”的“意见”,因为这些人的名望而成为“公(认)(之)理”,受到相当众多的人拥护。但因其无涉感性事实,故无“一定”之“理”。于是我们看到,对于“第一因”正因其“(唯)一”而不能归于“一”,盖因这个“一”,乃是“一”“混沌”,“一”“矛盾”。真实世界的“真理——(关于)真实世界的理”,反倒是只有“一”条。“意见”为“多”,“真理”只有“一”条,“意见”或无关乎“对错”,而只是说出一个“实际情况”。“一”为“混沌-矛盾”,则只能“多”方面地“说”它;“宇宙-有序”的世界,则任何真实事务皆归“一理”。

“哲学-第一哲学”也只能以日常语言——普通逻辑来说话,而要说那个“混沌-矛盾-纠葛”的东西,就只能说“(许)多”的“话”,而且包括了相互“矛盾”的“话”,或者“不同”的“话”。“哲学-第一哲学”离不开“辩证法”。从亚里士多德的哲学观念来说,“辩证法”也可以说是“哲学”从“娘胎”里就带来的特点。

“第一哲学”是“神(圣)学”,然而“哲学”又回到了“地上-人间”,于是“哲学”就是“智者——受多数人拥护”的“学问”。“神圣”也同样在“人间”,受到“多数人”信仰和崇拜。

当然,哲学不同于宗教,哲学仍须“以理服人”,而不是“信仰”。“辩证法”仍是“有理路”的,而不是“无理取闹”,或者以外在的因素压人。像后期“智者学派”那样的办法,为亚里士多德所不取,所以才有《论辩篇》问世,以正视听。

当然,亚里士多德虽然为“第一哲学”留下了“神圣”的地位(*topos*),但是他自己的研究重点还是在“经验知识”方面,亦即“(关于)真(实的)(道)理”方面,我们从他留下的大量科学著作可以看出他的研究主旨,而他对于“经验科学”的“工具”所作出的贡献,也是史有定评。至于“辩证法”的发展,当是后世的事业,不过在哲学的创始阶段,亚里士多德已留下了以后发展的空间。他在初创时期所具有的睿智眼光,足令我们景仰不已。我们在古典时期黑格尔那里看到“辩证法”长足的进步,在近代又看到海德格尔从“逻辑”追溯至“逻各斯”的轨迹,启示我们了解,亚里士多德的“分析论-逻辑学”,原尚有一个更为

原始的“逻各斯”作为基础。“逻各斯”才是从原始“混沌”中透露出来的“智慧之光”。它离“原始”不远,它的力量,尚不全在“分析”,而在“收集”,从“矛盾纠葛”中“汲取”“可以理解”的“理路”,在这个理路上,通过亚里士多德的劳动,人们总结了“逻辑”,以作为“思维”和“认知”的“工具”。

四 哲学的古典形态

所谓哲学的古典形态,就中文含义来说,也可以理解为哲学的“经典”形态,也就是说,它是一种典型的形态。上承古代希腊的传统,经过中世纪同基督教思想的碰撞,从“婢女”的地位中解脱了出来——就像古代从神话的笼罩下解脱出来一样,形成了自己的相对成熟的形态,下开近世哲学的风气。近代西方哲学的思想方式和存在形式,固然有许多变化,但是迄今基本上仍是在这个范畴之内,直至上个世纪末的各个新思潮,新学派,在某种意义上,仍然只能说是这个古典形态的“分枝”或“变种”。

在这个意义上,我们常常强调,这个阶段的哲学,可以作为学习欧洲哲学的“入门途径”和“导论”;我们甚至可以肯定地说,要想越过这个阶段进入更为新奇的当代哲学,研究当代各个哲学流派的思路,往往是事倍功半的。

(一) 何谓“古典哲学”

我们所谓“古典哲学”主要是指 18—19 世纪的德国古典唯心论哲学。我们这种称谓,乃是延续 1949 年以后中国大陆的学术习惯,肯定它具有相当的科学性和明晰性,只是我们觉得不妨把时限放得宽松些,将欧洲大陆作为一个整体来看,包括了这个阶段前后的法国和英国哲学,我们都可以宽松地叫做“古典哲学”。当然,在比较严格的意义上,我们指德国的古典唯心论哲学,也就是我们所熟悉的从康德到黑格尔这一段。

我们之所以把这一段称作“古典哲学”,除了上述历史的原因外,

还有两层理由。

一方面,在这个阶段,哲学作为一门专业的学科,在欧洲的大学占据了坚实的地位,得到了普遍的承认,尽管它和“神学”在实际和理论上都不能全然分开。要做到这一点在当时并非易事。基督教“神学”长期具有强大的力量,从属于它的“哲学”,要从其中解脱出来,自然要经过一番艰难困苦的斗争,这种斗争包括了实际和理论两条战线。

欧洲的大学体制,是摆脱中世纪独占文化领域的“教会-修道院”体制的产物。大学内部学科科目之设置,当然也存在如何摆脱宗教控制的难关。

如果说,这些现实的制度的建立有一番实际的艰苦曲折,那么在学科的体系上,如果没有坚实的哲学理论体系与宗教思想相抗衡,要想顺利取得最终的独立权利,也是很困难的。欧洲的“哲学”,在这个阶段的成熟,反映了进入近代时期欧洲社会的成熟,也反映了哲学作为一门学科自身的独立和成熟。

另一方面,“哲学”从古代希腊的创始形态,经过中世纪基督教神学的“洗礼”,将宗教的问题放到了“理性”的“审判”台前加以考察,把上帝的“最后审判”权,夺取到“理性”手里来,“扩大”了理性的权限。在当年启蒙主义者眼里,“理性”正在行使“神-上帝”的权力,只有“理性”才是“真-善-美”的标准,而“感性”的欲求,固然保持着从文艺复兴以来的合法地位,但须当与“理性”取得和谐一致。“理性”成为世界的“最高主宰”。总之,“理性”成为哲学关注的重心。

“理性”权限的“扩大”,意味着它已经不仅仅是对于感觉材料的“加工”的“工厂”,不仅仅有将感官得来的印象组合成为经验的“概念”,再进行判断推理这类逻辑概括的功能,而且拥有自身的完整的权力。理性的功能也不是从感觉经验中“总结”出来的,单纯的“感觉经验”,无论积累至何种程度,不可能“出现-产生”“理性(的概念)”。 “理性”权力之扩大,“理性”作为最高“立法者-执行者-审判者”三权统一的代表者,迫使人们不能从“感觉经验”中去寻求它的根源,并非诸多感觉经验的“协商”把这种统一的权力交给了“理性”,恰恰相反,正

是“理性”自身原就具有这种权力。

“理性”具有此种不依赖于感觉经验的自主权利,遂使康德在哲学知识论中的“哥白尼式革命”有了发生的基地,使得哲学意义上的“知识”问题,不是让“理性”围着“感觉经验”转,而是让“感觉经验”围着“理性”转,以此求得“科学知识”之必然可靠性。

不仅如此,既然人们赋予了“理性”以更多的“权力”,“扩大”了“理性”的职能范围,则厘定理性各种职能的权力界线,就成为必要的工作,这项工作,康德叫做“批判哲学”。这就是说,“哲学”不能像包括沃尔夫庞大哲学体系在内的启蒙主义者那样,笼统地谈论“理性”的“全知-全能-全善”,而要进一步考察它在这三个方面的具体权力范围,既要“到位”,也要防止“越位”。

于是,哲学的古典形态,就以康德的“批判哲学”开始。

(二) 古典哲学的“知识论”观念

1. 康德的“哥白尼式革命”

古典哲学的观念,从知识论开始。

近代欧洲哲学,以培根作为开创者,他在哲学上最具影响的是他的《新工具》。“新工具”针对“旧工具”而言,乃是对亚里士多德传统的三段论“工具”而言。亚里士多德的蕴含式三段论,强调“思想”逻辑的正确性,对于“知识”——“正确的认识”有“匡正”的作用,但是它也可以用来为“诸存在者”之“存在”的“推论”服务。经过中世纪基督教神学的利用,为“全能”之“神”作“论证”,成为这个逻辑的主要论题之一。神学家们殚精竭虑要以逻辑的工具来“论证”“神”之“存在”的“不可动摇性”,于是似乎人类“最高的知识”都要在分析性“逻辑”那里得到。针对这股强大的思潮,培根的贡献在于提出一个“归纳”的“逻辑工具”,以与“分析”的“逻辑工具”相对立。说明分析性逻辑,或可保证“思想”形式之正确,但不能保证“知识”的内容必有“积累”。人类获取“知识”,犹如蜜蜂采集花蕊以“酿造”“蜂蜜”,是一个“收集-积累-加工”的过程。因此,“感性经验”之聚集,乃是一切“知识”之基础。

培根的经验主义其意义在于指明了“真理-真知识”不仅仅在于“形式”之“正确”，尚须有“内容”之“充实”。然而问题在于：“形式”是“合理性”问题，其本身并不依靠“经验”之积累，“形式”自身形成一个体系，这两者如何吻合，就是要有一个保障的先决条件。

欧洲哲学史上所谓“主体”与“客体”的关系问题，在这个意义上，有了新的内容。所谓“真理-真知识”乃在于“主体”与“客体”之“符合”就不仅仅是“主观印象”与“客观实物”之符合的问题，用中国人容易懂的话来说，就不仅是个“指鹿为马”的问题；而是如何理解两个不同来源的“原则”如何一致的问题。即来源于“主体”的形式原则（逻辑）与来源于“客体”的内容原则（感觉经验）如何一致的问题。

从培根开始的近代经验主义并不承认“知识”有两个不同的来源，而认为一切都来源于“感觉经验”，逻辑的形式也来源于“感觉经验”的“概括”；然则，如何从只具有感觉经验之“偶然性”能够“概括”出“逻辑”的“必然性”，则仍然是个难解的问题，因此感觉经验主义经常导向“怀疑主义”。英国近代从培根经洛克到休谟，是一条明显的线索。法国近代哲学之奠基人笛卡尔，尽管是理性主义者，同样也由感觉经验导向“怀疑论”。

休谟把经验主义推到了极处，他的怀疑论具有思想的彻底性和不可避免性；笛卡尔则提出“我思故我在”的著名命题，用“思”来“挽救”对“存在”之“怀疑”。他们在哲学上的工作，都为欧洲哲学近代的“经典-古典”观念，奠定了基础。

康德的工作，首先集中在“知识论”上，为解决“主体”与“客体”的关系提出了清楚明了的建议。他认为，他指出的这条思想道路，在欧洲哲学上是“革命性”的。

在“知识论”上，康德主要的工作是：颠倒经验主义关于“主体-客体”关系的定位，将中心由“客体”转移为“主体”。传统的经验主义知识论，让“主体”围着“客体”转，而他的知识论，则要“客体”围着“主体”转。这样一种定位性的转变，康德自诩为哲学上的“哥白尼式革命”。

康德这个“革命”，肯定了所谓“知识”必有两个来源，一是“感觉经验”的，另一是“理性”的。这样，实际上康德就接收了休谟的全部理论

前提,即从“感觉经验”中“概括”不出在“理论上”具有“必然性”的东西来。但是康德并不“止于”休谟,他还进一步指出,“知识”尚有另一个来源,即“理性”自身的原则-原理。这些原理原则,是“a priori”,即不依赖感觉经验的——和休谟一样,康德认为不可能从感觉经验中概括出这些原则原理来,它们来源于“理性”自身。康德不同于休谟的地方在于:休谟并不认为“逻辑先天”的东西能够与感觉经验的东西在“知识”中“综合-结合”起来,而康德则认为此种“综合-结合”在“理论”上是“可能”的,因而是“合法”的。他认为,做好这种“合法性”的论证,也就是为防止“知识”流于一般经验习俗之“约定俗成”,而赋予“经验科学”以“理论”之“必然性”的哲学的根据。

就康德主张知识的两个来源看,康德是“二元论”者,但是他的哲学“知识”并不“止于”“二元论”。他要在这两个来源中找出其必然“联系”之环节,从而在哲学的层面,使二者结合起来,使“多”归于“一”,使“感觉经验”之“杂多”“归于-统摄于”“理性”之“一”,从这里建立起一个理性主义的知识论体系。这个体系,就成为欧洲哲学对于知识问题之不可忽略不计的基本环节,是为古典哲学观念的基础和根据地。

“科学知识”是一个“秩序”的领域,“知识”不是“混沌”。“秩序”来源何处?“知识”何以是一个“秩序”的体系?康德的“先天综合判断”何以可能,实际上就是“知识”的“秩序”何以可能的问题。

既曰“知识”,就不单纯为“形式”,因而哲学知识论不“止于”“逻辑”的“形式”。我们可以说,“逻辑”的“形式规则”可以不依靠“感觉经验”自成体系;但是我们并不能说,“知识”也不依靠感觉经验。一切“知识”都不能离开感觉经验,感觉经验为“知识”提供“材料”,这是近代经验主义者所极力维护的基本原则。这个原则,理性主义者并不能够弃置不顾的。理性主义要建立自己的天地,只能在这个经验的基础上另辟蹊径,找出“知识”之所以不能停留于“感觉经验”的理由。不难看出,这个“理由”早已为怀疑主义者从自己的角度透露或揭示了出来。经验主义发展至怀疑主义,走向了反面,暴露了自身的矛盾,使自身解体:感觉经验自身不能提供知识的“秩序”。“感觉”为一“混沌”。感觉自身不能产生“秩序”,或者说,感觉不能保证“秩

序”的“必然性”。

我们注意到,康德在他的《纯粹理性批判》第一版序中指出,传统形而上学如同一个独断的“女皇”,当她被推翻以后,这个(知识王国)政权就带有古代“无政府”(anarchy)的特点。整个王国因纷争而成为“怀疑者”(sceptics)和“游牧群体”(nomads)的天下。这样,包括康德在内的这个时期的古典哲学家,都是把“哲学”及其管辖下的“知识论”,当成一个“有自主权”、“有法制”,因而“有秩序”的“王国”来看待的。当传统“形而上学”的“独断”统治瓦解之后,如何在这个废墟上重新建立起一个“自由-民主”而同时具有更加井然的“秩序”的“自由王国”,乃是他们共同的理想。这当然是欧洲近代政治生活在哲学领域的折射,理解哲学的古典观念,不能不顾及此种时代的特点。然而,哲学有哲学自己的问题。

为什么说传统的形而上学是一个“独断”的体系?

批评传统形而上学为一独断体系实际上是经验主义手中的武器。欧洲形而上学在亚里士多德那里,提出探求“物理学-自然学”之“超越”(meta)部分,同时也就将“诸存在”之“存在”引向一个抽象的概念。在亚里士多德本人的著作中,固然尚强调“现实性”和承认“实体”之“可感性”,但是欧洲哲学的发展,“形而上学”与“本体论”进一步抽象化,特别是经过中世纪基督教神学的利用,“哲学”成为“论证”“神-上帝”“存在”之工具,将一切感觉经验之实际,加以贬抑,以求“超越”和“超脱”,而使“灵魂”进入“天国”。

欧洲自文艺复兴以后,“感觉经验”发出了自然的呼吁,逐渐地打破“形而上学”所谓“理性(超越)”的“权威”,有了自身的“权利”,崇尚感觉经验的学者们,遂称此种“至高”之权威为“独断”,实际相当于现实社会中之“独裁”,也是基督教会之“教条主义”。

经验主义反对独断主义之后,逐渐地又陷入上述康德所谓的“无政府”混乱状态,这样,又需“启蒙主义”出来呼唤“理性”之合法权威,使精神的王国与现实的王国一样,既非“独断”,又具“权威性”。

这样,“理性”就由“独断”的,走向“自由”的。欧洲古典哲学走的是一条“自由理性”的道路。“理性”既是“自由”,又是“秩序”。

从“混沌”走向“宇宙-秩序”，在“混沌”中见出“秩序”，乃是古代哲学的理想境界；而“自由理性”，开显出一个高于机械必然的“有序”的世界，乃是古典哲学的追求目标。“自由者”之间如何会有“秩序”，这种“自由”的“必然”，或“必然”的“自由”乃是古典哲学所力图加以把握的哲学“真理”；如同现实社会中享有合法权利的“公民”如何结合成为一个“有序”的“民主-自由”的共同体一样。

当然，这是一个非常艰巨的任务。“理性”要走出“独断”的阴影，而又要保持自己的“权力”，亦即它“管理-统治”的不是一些已经把自身权利完全“交付”、“托付”出去的分分子，而是保持着自身一定合法权利的“公民”，因此“理性”本身就需要“厘定”自身的“权力”范围，在不同的“领域-领地”行使不同的权力，这就是康德在哲学中要做的主要工作。

2. “批判哲学”——厘定理性在不同领域的“职权”范围

康德称自己的哲学为“批判哲学”，“批判”什么？“批判”“理性”。“批判”并非一棍子打死，并非单纯否定，尤其并非中国在一个时期流行的“大批判”的意思，“批判”为“厘定”、“审定”、“批审”或“审批”这类的“立法-行政执行(权力)”意思，也就是“审核”“理性”自身在不同领域里的不同的合法“权力”。犹如实际的社会中，各种“权力-权利”需要有所分工，以划分“权利范围”，避免互相干扰、互相侵犯的混乱局面。“理性”为实际社会划分合法权利范围，而“理性”也为自身划分合法的权力范围，“理性”“厘定”自身的“职能”(Vermögen-faculties)。

对于“理性”的这种“批判”，也是防范“理性”成为“独断”的一种方式，因此“批判”也就与“独断”相对应。“批判哲学”所针对的正是“独断哲学”。

“独断哲学”是未经“批判”的“理性主义”。“独断”的“理性”乃是社会“权力”高度集中的影子。“理性”不加区别地总揽一切大权，表面上为树立“理性”的“绝对权威”，实际上使“理性”失去最可贵的本质：“自由”。“理性”陷于机械的片面的“必然性”，使一切陷于僵化的机械运作，而毫无生气。“理性”在“独断”中走向自己的反面，将自身

降为感觉经验的层面,而丧失了自身超出感觉经验“必然铁箍”的“权力”。“独断理性”,自以为自身为“全能”,实际沦为“机械”之“工具”,为维持一个死寂的机械世界而竭尽全力。

表面上看,“独断理性”只承认自己的“权威”,实际是滥用自己的合法权力,造成权力之“越位-僭越”。其结果在康德看来,只能形成不可克服又不可避免的“二律背反”,除了一些空洞的“理念”之外,与实际的事务-实际的知识-经验科学知识,毫无“补益”。

“二律背反”乃是“矛盾”,“矛盾”造成“混乱”。原本“秩序森严”的“知识-科学”,由于“理性”之“僭越”,反倒陷于混乱,这种混乱局面,如不加以“控制”,则同样会导致“无政府状态”。所以“独断理性”走向了相反的一面,成为“经验主义”的“同盟军”。极端的经验主义,必定导向“独断”;反之亦然。

于是,康德“批判哲学”首先的任务就在于“厘定”“理性”在“知识论”,即“经验知识-科学知识”领域-领地中的“权限”所在,而不使其“僭越”。

3. 一切知识来源于感觉经验及其超越

谈到知识,不能完全离开感觉经验,这是近代自从培根以来确定不移的原则,它在抵制传统形而上学将知识归结为逻辑形式方面具有重要的作用。康德要建立“批判的”哲学知识论体系,不能不接受这样一个经验主义原则,在这方面,康德的新贡献在于他对这个原则所做的“补充”。他说,一切知识来源于感觉经验,但又不止于感觉经验。这就是说,要形成知识,尚须另一个来源——理性。

经验主义并非不要理性,不过它理解的“理性”仍是来源于“感觉经验”,“理性”是“感觉经验-感性”的概括和升华,是“感性”之“抽象”。这样的“理性”,没有自身的独立价值,只是一些经验上约定俗成的规则,因而只有经验的“普遍性”,并无理路上(逻辑上)的“必然性”(a priori)。经验主义这样一条“从经验到理性”的道路,即培根的“蜜蜂酿蜜”的道路,已经被哲学本身历史的发展证明将导致怀疑论,从而在根本上动摇了“科学知识-经验知识”的可能性,因为“科学知识”是

必定要设定为具有“必然性”的。

然而康德为纠正经验主义的哲学路线,又要避免回到传统形而上学的老路,则需要另辟蹊径,即既要保证知识来源于感觉经验又要保证具有理论上的普遍必然性,即科学知识既要是经验的,又要是必然的。康德面临着结合感觉经验与理性原则的严峻任务。完成这项工作并非易事。

康德把自己这项工作,称作知识论上的“哥白尼式革命”,当然是有理由的;我们也还可以进一步理解这个“革命”的意义也是对于传统形而上学的“改造”,因为这个“革命”的“矛头”显然是“指向”经验主义的。所谓要使“客体”“围着”“主体”转,乃是针对经验主义使“主体”“围着”“客体”转的思想路线而言的。这个路线的结果,则是“主体”成为“白版(洛克)”,釜底抽薪地把“主体”架空;康德的工作则是首先要使“主体”“充实”起来,“主体”不是“白版”一块,而是自成一“体”,有自己的来源,有自己的原则,这些原则是不依赖于感觉经验的。然则,这种“主体”的原则,不待康德来建立——传统形而上学者是这方面的行家里手,康德的工作任务在于:要把这原本是两个来源的两种原则结合起来,成为“同一”的知识的形式和内容,把两个“自由体”——二者都“自有”来源,结合起来,合而为一,就是一项艰巨的任务。

说“理性本身”为“自由体”,比较容易理解;但是如果说“感觉本身”也是“自由体”,就需要解释。其实,我们只要注意到,康德的“物自体”包含了为“感性”提供“材料”的那种来源,这个问题就比较容易理解。这一点在过去往往还是康德具有一点点“唯物主义”因素的一个佐证,但是正是在这一点上,人们所做的思考是很不够的。

我们常说,“感觉材料”(sense-data)是杂乱无章的。什么叫“杂乱无章”?说的是它无“规则”、“无序”,这个“无序”观念,就已经和“自由”观念相当接近。

我们所谓“自由”,在古典哲学意义上,首先有“摆脱感性”的意思在内;但是,我们应该注意,所谓“自由”“摆脱感性”,归根结底,乃是“摆脱”“必然”,摆脱“被动”的意思。“自由”那是“纯主动”,乃是“自因”。这一点人们常常归于“理性”,这当然也是很有理由的,但是“支

撑”着“感性”的——或者说，潜在于“感性”中的“感觉材料自身”乃是“没有-无”“性”的。在《纯粹理性批判》(*Die Transzendental Aesthetik*)一开头，康德就用了几个词来说有关“感觉材料”的问题，一为“Empfindung”，一为“Sinnlichkeit”，一个就是我们常说的“直观”(Anschauung)。^①“Sinnlichkeit”既加上“keit”词尾，说明为一共性，即我们常说的，“何物”之所以为“何物”的那样一种东西，这里是“Sinn”之所以为“Sinn”的那层意思。“keit”已经是“抽象”化了的，而非“事物”“自身”。那种原始的、基础的“Sinn”则别有所指。这或许就是康德把“Empfindung”与“Sinnlichkeit”分别开来用的原因；而那“Anschauung”则更有一层知识论的意思在内了。

按我们的理解，康德承认“有”一个“感觉材料”“自身”“在”。它“自在”，而不为人所能认知，在康德的知识体系中，没有它的位置。这个“自在-自由”的“感觉材料自身”，同样也是“物自身”，它不向人的“知性-认知理性”“显现”，它是“隐蔽”的，不能“直观-直视”，于是同样也是“不可知”。我们看到，如果没有这一层含义，那么，后来叔本华反对黑格尔的绝对理性而又要坚持哲学的本源性，也许就更加困难一些。他那“非(不是)理性”的“意志”，不仅是“感性”的“力(量)”，而且是“自由”的。

有趣的是，这样一个“感觉材料自身”因其“不显现-不开显”而“不可知”，但“有”这样一个东西“在”，却又是“可以思想”的。因而，这个“感觉材料自身”对于“知识理性-知性”来说，同样也是一个“思想体”(noumenon)，同样也可以理解为与“必然”相对应的“自由”。

从这个意思来看，康德的知识论，实际上是避开了两个“自由者”之间的关系，把那作为“感觉材料自身”的“事物自身”“悬搁”起来，从“知识论”里“括了出去”，于是“剩下”的就只有“现象界”了。

在康德的“知识论”里，两个“自由者”都受到了“限制”：“感性”要受“理性”的“限制”；“理性”也要受“感性”的“限制”。“感性”要承认-

^① 参见《纯粹理性批判》，B34，A20 等处。

适应-服从“理性”的“立法”原则，“接受”“理性”制定的“原则”，才能进入“有序”的“知识王国”；“理性”也要承认“感性”的“被动性”，亦即“理性”也要被打上“接受性”的烙印，承认它的王国，可以进入“他者-异己”分子，只要它能“归化”为自己的“公民”，接受自己制定的法律。这样，“理性”为“知识王国”制定的法律，虽出自“理性”自身的权力，但也是为知识而定，因而只适应“知识的王国”。“理性”并无合法权力将这些法则运用于“知识”之外，否则“理性”也会在某种意义上有“僭越”的问题。无论“感性”还是“理性”，在“知识论-知识王国”里，二者都不是“绝对”的“不受限制”的。“理性”自身虽然是“不受限制”的，但是它的“职权”也是有分工的，在“知识”领域里，“理性”受“感觉经验”提供“材料”之特性的“限制”，对于那些“超出”“经验”范围之外的“材料”，“理性”当然有权去“思想”，但却无权“加工”成“知识”。

4. 关于“时空”作为感性直观的先天条件

在知识论领域内，“感觉材料”如何能够进入“知识王国”，亦即如何进入“理性-理论”的“必然”体系仍然是康德“知识论”首先遇到的难题。

困难在于如何使原本为“杂多、混沌、无序”的“感觉材料”进入“有序、可以推理、理论”的“知识王国”。康德的办法是将“时空”定为不依靠“感觉经验”的“先天条件”，混乱的感觉材料要进入有序的王国内，必得经过这一关的检验，合格的方得入内，接纳为这个王国的“分子-公民”。“时空”是“知识王国”“移民局”的第一关卡。

康德这种“时空”观，当然受到了牛顿“绝对时空”的影响。牛顿把“时空”想像为一个“绝对”的“大筐”，是一个没有边缘的框框，可以将天下万物往里面装；但是康德的“时空”与牛顿的观念还是不同的。从康德的观点来看，牛顿的时空，乃是“事物自身”的存在方式；而康德的时空，则只是“现象”的条件，“物自身”不“在”时空之中。这是一个很大的区别，它带来了巨大的哲学原则的不同。

康德的“时空”，不是从“感觉经验”中“抽象-概括”出来的，尽管在论证它的绝对性时，利用了“抽象”的办法，即认为将“时空”中的事物

“抽象”出去，“时空”仍然“存在”，但是就其来源言，并非起于“感觉经验”的“抽象”，康德的“时空”乃“不依赖于感觉经验”，它们不是一个来源。

“时空”也不来源于“理性”的“概念”，因为“时空”并非从“概念”“推论”出来的。“时空”是“直观”(Anschauung)。“直观”而又不是从“感觉经验”而来，反倒是“感觉经验”之所以为“感觉经验”(感性)的条件，这就需要进一步地阐明和理解。

康德的“时空”是一种“秩序”。“空间”是“并列”(Zugleichsein)的“秩序”，“时间”为“相续”(Aufeinanderfolgen)的“秩序”。“空间”是“外在”的，“时间”是“内在”的，这两者使“感觉经验材料”成为“对象”——“在”(我们)“面前”(Gegenstand)，是我们“认知性-知性”(Vorstand)的根据。

就单纯的“感觉材料”来说，“我”(作为认知者)是“在”其中，“我”与“感觉材料”的世界“直接混同”，没有区别，“物”与“我”两相忘，或也是一种“混沌”，“感觉”通过“我”的“感官”“直接”交往(交换)，“世界”“在”“我”之内，或“我”“在”“世界”之内，没有“(相)对”的关系，“世界”不“对”“我”，“我”也不“对”“世界”。“世界”“不在”“我”面前，即“世界”“对”“我”来说，“不在”。“世界”即是“我”，“我”亦即是“世界”。“我”“没有”一个“世界”，“世界”也“没有”“我”。“世界”不是“我”的“对象”和“客体”，因而“我”也不是“主体”。

“理智-理性”之光，使“混沌”初开：“世界”成了“我”的“对象-客体”，“我”成了“主体”。就知识论来说，这个“光”，不是“感觉-感观”所给予的，而是源于“理智-理性”。“理性-理智”使“我”从“感觉-感官”状态“超拔”出来，发现“我”“不在”“世界”中，“我”并非“感觉”之综合。笛卡尔的“我思”，在“我”面前开显了一个“世界”，不仅仅“我”“在”，而且“世界”也“在”。康德批评笛卡尔，认为不能用“思”来“证明”“在”；但是，“思”恰恰是“在”之所以成为“在”的“根据”。“思”让“在”开显出来。“我”有了一个“世界”。“我”之所以“有”一个“世界”，乃是“我”并“不在”“世界”中。“世界”“在”“我”之外(身外)。“世界”和“我”“有了”“距离”，有了“区分”，有了“界限”。这个“原始”的“区分-界限”，乃

是“时间-空间”之区分。“我”和“世界”具有了“不同”的“时空”，或者说，“我”“不在”“世界”的“时空”中。就“世界”来说，“我”“在”（它的）“时空”之外。“思”超越“世界”的“时空”。

然而，“世界”的“时空”却“来源于”这个“思”的“超越”。

康德知识论的“时空”，固然一再强调是为“直观的形式”，而非“概念的形式”；但是，它既然具有不依赖“感觉经验”的“先天性”，亦即具有“逻辑必然性”（a priori），则它就不能跳出“思”的笼罩之下，另找一个根据。“时空”乃是“思”的“第一个”“光耀-荣耀”。此时“天地初开”，“万物”有了“界限”。“界限”乃是“有序-宇宙”之“母”。

“感觉材料”是“自然而然”、“天生地设”的，它不“给与”“人-我”以任何东西；是“思”将天下“万物”“提供给”了“我们”。与基督教神学不同，就科学的知识论言，并不是“思”“创造”一个“世界”。天下万物原是“给定了”（gegeben）的，“思”将它“开显”出来，“提供”出来，像一个“礼品”那样“给予”我们。我们须得研究它、开发它、利用它。我们须得“对”它们具有“经验-知识”，以便更好地“用”它们。

天下万物之所以是“给定”的，乃是因为“开显”它们的“思”，并不“在”它们的“时空”之中。对于“思”来说，它们是“被接受”的，它们仍然保留了自身“感性”的特性，此种特性又是与“思”的特性不一致的。

“思”的本质在“理智-认知概念”，而“时空”只是“感性”之“形式”。在这个意义上，“思”是“光”，而且仅仅是“光”，至于“烛照”出来-开显出来的“万物”又都是“给定了”的“客体”。“光”还不是“万物”，只是“万物”之所以成为“万物”的必然条件。因而，“时空”只能是“直观”的，而“直观”又只能是“感性”的，不是“理性”的。

在康德批判哲学中，没有“理智直观-直观理智”的地位。“直观”只能是“感性”的，而“理智”只能是“概念”的。然则，“感觉”的东西毕竟要与“理智”的东西相结合，“知识”才不仅仅是“形式”的，也不是“无序”的。“直观”与“理智”毕竟要在一个层面有权“结合”，才能有“经验科学知识”的合法性。

这个结合的层面就是所谓“现象界”（phenomena）。

人们经常认为，康德“知识论”所谓“现象”与后来胡塞尔之“现象

学”有原则的区别。这从一方面看,也是有根据的;然而,我们仍然可以把康德的“现象”理解为一种“开显”,而将这种“理论知识”之“现象学”通过黑格尔与胡塞尔的现代现象学联系起来。

康德的“现象界”乃是通过“时空”开显出来的,而“时空”是“直观”之先天的形式,在“先天性”上与“思”是共通的。在这个意义上,也可以说,是“思”通过“先天时空”将“现象”“提供-开显”出来。所以康德有一句不好懂的名言,叫做“知识”可能的条件,就是“知识对象”可能的条件。如果我们局限于通常的“建立”的意义来理解这层意思,就显得相当难懂;而如果从“开显-提供”这样的意思去补充“建立”,则问题就可能显得明朗起来。

“感觉材料”是杂乱无章的,使其“有序”起来的“先天原则”,来自于“主体”之“时空”与“概念”,而此种不依赖于感觉经验的“先天性”,盖出于“主体”之“本质”——“思”。“主体”有能力使“感觉材料”成为“围着它转”并与其“相对”的“客体”成为“有序”,但是二者的“本质”却不能“显现”出来,仍处于“暗”处,“本质”不是“现象”。我们在经验知识上有能力“认知”的只是“现象”,只是“相对”于“主体”的“客体-对象”。于是,我们的“经验知识”并无能力(无权力)“认知”“客体”和“主体”的“本质”。要使“主体”成为“可知”的,必先将其转化为“对象”,即使其“在”“时空”之中。于是,我们所知,皆是“芸芸众生”,天下苍生皆为“我”之“对象”,而“主体”之所以成为“主体”之“思”本身“不可知”。

在这个意义上,康德强调,“时空”本身也不可知。“时空”使天下“万物”成为“对象”,但是其自身却不可“对象化”。在康德看来,凡自身“先天”的东西,皆不可成为“客体-对象”,因而“不可知”。“在”我们的“经验世界”,就像找不出“思”之为“物”一样,也找不出“时空”之为“物”。“时空”是“物”之为“物”的条件,而本身却不是大千世界中之一“物”。“时空”本身,如同“事物本身”一样,不“在”经验世界,而是“思想体”(noumena)。

“时空”使“万物”“可感”,但“时空”自身“不可感”;就如同“光”烛照万物,“自身”却不可逼视。

于是,我们看到,在康德哲学中,“时空”是“诸存在者”的(先天)条件。我们通常所说的“时空”为“存在”之方式,也是在“存在者”意义上来说的,也就是说“时空”是现象界-经验世界万物的“存在方式”。

就康德哲学来说,它的“时空”观念,只涉及“现象界”,亦即只涉及“时空”作为“诸存在者”的先天条件;因而对“时空”的理解也就限于“先天工具性”层面,而“搁置”了其“本质”的层面。按照康德的思路,就会出现这样一种局面:“时空”之“本质”,“不在”“时空”之中,而是与“思(想)”一样为“超时空”的。“时空”的“本质”为“超时空”这个矛盾,需要有另外不同于“批判哲学”的视角,来加以化解。

化解这个矛盾的途径,或许在于我们对于“思(想)”的理解上,亦即对于“先天性-主体性”的理解上,得到启发。也就是说,只有让“思(想)”不仅仅是“思想体”,不是抽象的、逻辑的、形式的“先天性”,而使其具有“时空性”,则“时空”之“本质”,亦即“时空”之“思想体”,同样也是具有“时空”之“存在”,于是“现象”与“本质”,“直观”与“理智(概念)”就会同一起来。对于“本质”的“时空”的“思”,就会具有真实的实在性。

在这个意义上,“时空”就不仅仅是“现象”的存在方式,更是“本质-本体”的存在方式,于是“本质”的“时空”,乃是“现象”“时空”的“本质-根据”。这种观念上的转变,已经超越了包括黑格尔在内古典(哲学)的“时空”概念,即“本质、本体、事物自身”不再是“超时空”或“无时空”的“形式”,不仅仅是“诸存在者”(Seiende)的“先天形式条件”,因而不仅仅是“知识论”的,而是“存在”(Sein)的“本质”。而对这个“本质-存在”的认识,就不再是康德意义上的“理论性”的“知识”,不再是“现象”的知识,而是“本质”的知识;不再是“诸存在者”的知识,而是“存在”的知识。在这个意义上,康德知识论意义上的“时空”,就具备了一个实际的根据,而不仅是“直观形式”。这样“时空”也就具备了之所以为“时空”——就“时间”言,乃是“时间性”(Zeitlichkeit),“时间”之所以成为“时间”——那个“基础”。这就是海德格尔在《存在与时间》中所阐述的道理。

(三) 康德的“先验逻辑”与知识论

康德把他的“知识论”分成两个部分：先验的直观和先验的逻辑，这两个部分要结合、统一起来才能成为“科学的知识”。

康德既然将“时空”的根基收归“主体”所有，“逻辑”则自然属于“主体”更无问题。如果说，“时空”如何由“感性”而具有“先天性”乃是康德的问题，那么“逻辑”如何由“理性”而具有“客观对象”，则成为康德知识论的特殊问题。在感性直观部分，康德的任务在于论证“时空”的“先验性”；而在逻辑部分，康德的任务就是相反，成了论证“逻辑”之“非形式性”与“具有对象性”。或者说，他的“逻辑”如何可以“先天地”运用到“客观对象”上。我们看到，这将是一个与论证时空的先天性同样艰巨的任务。

1. 康德对于传统形式逻辑之批判

“知识”要具有“必然性”，必须“符合”“逻辑”，唯有“逻辑”才能保证这种“必然性”(a priori)。然而，传统的“逻辑”，即从亚里士多德以后的“逻辑”，只问“思想”之“形式”，而不问“所思”之“内容”。“逻辑”形式上之“必然性”，不受质询，不受怀疑，但是这些形式如何运用到经验的内容中去，也保证有同样的“必然性”，就是需要辩护的问题。而逻辑既然要保证自身的“先天性”，又不受经验内容变化之左右，则几千年来作为“形式”的工具，并没得到多少发展和改进。

逻辑之改进，一方面可以从内部作为工具来磨练，这个时机，在康德其时，似乎尚未成熟，形式逻辑有待数学之进步，从而促进数理逻辑之创建；另一方面，可以从逻辑的外部来促进逻辑观念之发展。这是一条哲学的路线，是从培根到康德以来古典哲学的路线，延续到海德格尔对于“logos”的现代性的理解，都是在这条道路上。

如果说，培根的归纳逻辑尚在形式逻辑范围以内，康德则开始了对逻辑的哲学性改造。

针对传统的普通形式逻辑，康德提出了“先验逻辑”(transcenden-

tal logic)。康德所谓“先验逻辑”实际上就是“哲学的知识逻辑”，是“知识论的逻辑”。它不仅涉及知识的“形式”，而且涉及知识的“内容”。

逻辑被允许涉及内容，它可以运用到经验的领域中去，这本也是不成问题的。逻辑的公式以及逻辑的符号，都可以允许填入相应的事物。问题在于，不仅这些“形式”具有“先天必然性”，就是经过这样“整理”的那些“内容”同样也具有此种“必然性”，而不是一种“约定俗成”的经验普遍性，那就需要一番论证-演绎功夫，不是一眼就可以看穿的。

我们知道，康德哲学在知识论中提出的“先天综合判断”何以可能的问题，正是一个逻辑问题。这个问题之能成立，“科学之知识”也就有了“必然”的保证。而这个问题之所以成为问题，不在于那“先天”部分，因为“先天”是“分析”性的，自然具有“必然性”；但“综合”就完全不同，问题恰恰就在那“综合”部分。“综合”而又“先天”，才是一个必须解决的问题。

在这个方面，就逻辑的观点来看，康德的工作可以和培根的归纳逻辑的工作接续起来。我们可以把康德论证“先天综合判断”之可能性的工作，在某种意义上，看做“归纳”之所以可能的问题，即如何解决“杂多”“归”“一”的问题。

“综合”是要把“经验”中之“感性直观”“合”起来，进入“理性”的王国，成为“必然”的“知识”。于是“先天综合判断”之所以可能的问题，又成为“理性”从“逻辑”形式进入“知识”内容的关键问题。“逻辑”与“知识论”在这个问题上找到了切入点，成为“同一”的东西。

康德这个思路，奠定了古典哲学关于“逻辑”与“哲学”的关系的基础，一直到黑格尔，走的仍是一条“先验逻辑”的道路。这条道路的意义在于使先天必然的“形式”与“经验”的“内容”“综合-结合”起来，成为一个完整的“哲学体系”，虽然并未能够使逻辑在形式上得到推进，但是对于把“哲学”从“逻辑”的“形式”中解脱出来，面向广阔的现实世界，而又不失其先天的必然性，起了促进的作用。这条道路，在保障“哲学”沿着“科学”的方向前进方面，是功不可没的。从古代希腊

以来，“哲学”作为一门“科学”，就与“逻辑”结下不解之缘，其中的关系，经过长期的艰苦“磨合”，在古典的时代，有了一个更加深入的切合点，康德的“先天综合判断”当是一个起点。

2. “思想”与“认知”

“逻辑”为“(正确)思想”的“工具”。“思想”只有与“认知”结合起来，亦即“思想”只有有了“认知”的“内容”，“逻辑”才由“(正确)思想”的工具，成为“真理”的“工具”；因为“真理”要求“知识”与“对象”的“符合”，而不仅仅是“思想”自身的“符合”，即“思想”之“无矛盾”，并不保证“思想”之“真理性”。

然而，“思想”是“主体”的，“对象”却是“客体”的，如何使这两个具有不同来源的“体”相互“符合”起来，揭示其“同一性”，则是一个需要论证-演绎的问题。

“认识”、“认知”都有“对象”的问题。对于一个或多个“对象”“有所知”、“有所识”。在知识论里康德所谓的“思想”，就是“认知、认识、知识”，是“对象性”的“思”。

与普通的逻辑理论一样，“思想”乃是“理性”的“功能”(Vermögen-faculty)，它不来自于“感觉经验”，在这个意义上，它是“先天的”。这在普通逻辑观念中，并不引起疑问。

普通逻辑的思想形式，原本也是可以适用于经验的内容的，它的形式的规则，可以由符号来表述，也可以由例子来表述。然而，普通逻辑可以只是形式的，它的规则只考虑自身的一贯性，而不包括经验对象在内，它可以与对象兼容，但却是“非对象性”的形式规则。“先验逻辑”则不同，它固然来源于主体，来源于理性而与感觉经验无关，但却是“对象性”的，它的规则和原理，包括了“对象”在内，是有内容的，而非纯粹形式的。有内容的逻辑，则就是“知识的逻辑”，“真理的逻辑”。这个逻辑就不仅仅要求“思想”“自身”的“一致性”，同时还要求与其“思想”“对象”的“相符合性”。

对于普通逻辑说，先天必然只是对“思想形式”的要求，普通逻辑只保证“思想形式”的先天必然性；至于它的内容，则是“经验的”，它的

正确与否,要由经验对象来检验,与逻辑-思想的形式无关。我们说“绿花红叶”与“红花绿叶”在逻辑-思想形式上是完全一样的,但是内容却完全相反,到底孰是孰非,全由感觉经验来决定。因而形式的正确性并不保证内容也是正确的,并不能保证知识的真理性。这就是说,普通逻辑,只保证思想形式之正确与否,而不能保证思想内容之是否“真理”。“真理”为“思想”“形式”与“内容”之符合一致。

不仅如此,这种“形式”与“内容”的“一致性”,在康德看来,并不能由感觉经验来保证,因为由感觉经验提供的“一致性”,只是“偶然的”,而非“必然的”,然则“真理”当是“必然的”。

按照康德的意思,“时空”保证了我们作为有理智者有能力、被允许可以“先天地直观”一个“对象”;但是“直观”还不是“认知-理解”,“认识”需要“思想”,只有“思想-思考”一个对象,才能“认知-理解”它,“认识”它。在“直观”的领域,康德的问题是“人们如何可以先天地直观”一个对象;在“认识”的领域,则问题就在于:我们如何可以“先天地”“思想-思考”一个对象,亦即康德自己说的,我们如何可以先天地“关涉”一个对象。^①换句话说,就是“逻辑的形式”如何将“非逻辑的内容”“综合进来”,而仍然保持其“先天必然性”,这样就在知识论的“理论的”(theoretical)层面,进一步具体深入地研究了“先天综合判断如何可能”的问题。

所以康德在《纯粹理性批判》的第一版序言里,强调了他对于“先验分析篇”第二章“知性纯粹概念演绎”所付出的劳作,提醒读者应给予特殊重视。

康德这个演绎的意义在于,在“知识论”中,不仅“逻辑”不再是“形式的”,“思想”同时也就不再是“抽象”的,而是有具体内容的,“思想”成为“知识”,成为“科学”,尽管“思想”并不等于“认知”^②,其区别正在于有无“直观对象”。“思想”在“经验知识”领域里,“理应(如黑格尔所说)”具有感性之内容。

^① 康德:《纯粹理性批判》,B82。

^② 同上书,B145。

3. 知识论中之概念与范畴

“直观”凭借“感官-感觉经验”，“思想”凭借“概念”。跟“直观”一样，“概念”也分成“经验的”和“纯粹的”两大类。“纯粹直观形式”为“时空”，“纯粹概念形式”为“范畴”(categories)。

“时间”和“空间”并非从感觉经验中“抽象-概括”出来的；同样，作为“纯粹概念”的“范畴”，也不是从“经验概念”中“抽象-概括”出来的。“范畴”来自于“主体-理性”本身，正是那“先天必然”关涉“对象”的“概念”。“理性”凭借“范畴”“先天必然”地“思想-思考”“对象”；而“对象”为“经验”给予的，“范畴”既然“先天必然”地“思想”“经验对象”，于是就通过“范畴”，将这个经验对象“综合”到“知识”的王国中来，成为“先天综合判断”。“范畴”乃是解决“先天综合判断”之所以可能的关键，亦即解决“科学知识”之所以具有客观必然性的关键。“范畴”虽来自“主体”，但是它“先天必然”地涉及“对象”，因而就“先天必然”地涉及“客体”，于是也就“先天必然”地具有“客观性”，而“客观性”乃是“科学知识-科学真理”所必备的品质。

康德的范畴观念，当然来自亚里士多德。希腊文“范畴”有“判定-归(罪)因”的意思，譬如断定某人某事属于某种错误和罪过，并非单纯根据事物的物理属性，而有主观的“判定-审定”在内；但是这种“判定-审定”又是有“客观”根据的，并非主观随意。于是“范畴”原意就蕴涵了“综合”“主体”与“客体”之间的作用在内，它不是经验的概念，不是从众多经验属性中“抽象-概括”出来，不是“归纳”出来，它是“主体-理性”自身“设定”的“概念”，在经验中“寻找”其“合适”之“对象-例证”，使其得到“合适”的“解释”，使这个“对象”得到“理解-认知”。“范畴”舍弃“经验对象”的一切“偶然性”，抓住其“本质”，“认知”其“必然性”，亦即“认知-把握”其“真理-真实面貌”。

在这个意义上，“范畴”就不仅仅是“逻辑(推理)”的“工具”，同时也是在理论上、在科学上、在本质上“认识”现实世界的“工具-环节”。在理论上，“范畴”必定具有“涉及”对象的能力，同时本身也具有“先天必然性”。通过“范畴”我们有能力、有可能“先天必然”地“思想-思考”

一个经验的对象。

“范畴”之所以可能或能够把“对象”“综合”进来,其根据乃在于:“范畴”使“对象”成为“对象”。用后来费希特的说法,“主体”“设定”了“客体”,A“设定”了“非 A”,于是“范畴”“设定”了“对象”。

就康德的意思言,“对象”当然是“给定了”的,但是“范畴”并不像经验主义者所理解的那样,“主体”如同“白版”那样通过“印象”进入“理性-理智”,然后再进行加工处理,使之成为科学知识。通过这样的过程形成的“知识”,永不可能被“演绎-证明”为“必然的”。在康德看来,如同“时空”使得“感觉经验”成为“可以直观”的“对象”一样,“纯粹概念-范畴”也使得“对象”成为“可以思想(思考)”的,而不至于“给予”我们的“材料”为“一堆乱麻”。“纯粹概念-范畴”使“对象”成为一个“秩序”的世界,成为“宇宙”,而非“不能两次踏入”的“(河)流”。

“(河、水)流”为一“混沌”,无时无刻不在“变化”。如果说“外在”进入“内在”的表象(印象)也是一个“流”,则这个“给定”就为自身矛盾,因为它永无定日。为使这个“流”中诸因素能够-可以“定”,则诸因素之“关系”皆须“有序”,皆须有“定则”,这是当年亚里士多德不满意于“apeiron”(无定)的原因所在。“无定”则“无(真)理”。如今我们看到,正是那“纯粹概念-范畴”,使得“无定”之“流”成为“有定”之“对象”。我们终于“有了”一个“对象”,就空间来说,不是“乱麻一团”,就时间来说,不是“过眼云烟”,来无影,去无踪,无头无尾,恍兮惚兮,神龙难见首尾,而是实实在在“在”我们“面前”之“对象”(Vorstellung)。在这个意义上,“范畴”为我们设定、提供、建立了一个可供认知、可供思考的“对象”。

这样,康德所谓“范畴-纯粹概念”,就是那“对象”之间,或“对象”之“诸因素”之间的诸种“先天必然”的关系。于是,我们有了康德所列出的“先验逻辑”之“范畴表”。

康德的范畴表与逻辑判断的表象对应,意味着它固然是先天的,都来自于“主体-知性”,但却是与经验相关的,是经验之所以成为经验的先天条件。这个范畴表,参照判断表,分为“质”、“量”、“关系”与“模态”四大部分,每部分又一分为三。其中所列,全都是欧洲哲学中经

常讨论的基本问题,都是欧洲哲学史上常用的基本哲学概念,也是我国近几十年来最为常用或者为必须讨论的“哲学范畴”,如“必然-偶然”,“可能性-不可能性”,“实体-偶性”,“一-多”等等,其中当然也包括了“原因-结果”这样一对备受质疑的知识论范畴。

在这里我们要强调的是:在康德看来,只有通过这些“范畴”,经验的世界才能成为我们“认知”的“对象”,才能是“可知的”。也就是说,只有运用“范畴”,“对象”才是“可以思议”的。在知识论中,“范畴”因为肩负着如此重大的任务,所以康德强调,他的“范畴表”中所列,必须是穷尽“(经验)对象”之一切基本-本质关系的,亦即穷尽“(经验)对象”之一切“先天关系”的,决不允许有所遗漏。

在这里,康德的不可避免的问题在于:他既然把“直观”与“理智”在原则上分隔了开来,则“理智性-概念性”的“范畴”,又如何与“直观性”的“对象”有着“可以综合”的必然关系,则就是康德主要需要“论证演绎”的难题。

当然,“概念”自身也可以“提供”“对象”;但是概念自身提供的对象,不可能是“直观”的,而只能是“理智”的。“理智的对象”如果被当做“直观的对象”来看待,就是一种“幻相”(Schein),而“幻相”的逻辑,就产生“辩证法”,一任自相矛盾的两个命题,相互争持不下,而不能得到“直观”的“检验”。这种“幻相的辩证法”,亚里士多德就曾指出过。通过“幻相辩证法”,我们得不到“科学知识”,因为“经验的科学知识”是不允许逻辑上“自相矛盾”的。

在知识论的范畴论部分,排除了“理智-概念”自身提供“(经验)对象”的权力,将“幻相辩证法”的问题,留待《纯粹理性批判》《辩证篇》去讨论;于是,在知识论中,康德所面临的问题就是:为何“纯粹概念-范畴”能够对于来源不同的“直观”“对象”也有“先天必然”的“综合”权力。

4. “统觉”、“想像力”在“直观”与“概念”之间的作用

康德《纯粹理性批判》“知性纯粹概念演绎”部分最为侧重的,乃是强调“想像力”在“沟通”“直观”与“概念”之间的重要作用,而“想像

力”之“主体”，为“统觉”。

在康德的知识论体系中，既然“感觉”与“思想”被“分割”为两个原则不同、来源不同的领域，“知识-科学的知识”却又是这两者的“综合”，那么如何阐明这两者的“关系”，就成为首要解决的任务。解决这个问题关键，康德认为，必须找出一个“中间环节”来，使这两个不同原则的领域相互可以沟通，而不能像经验主义或传统形而上学那样，以一方“侵吞”另一方，陷入“怀疑主义”或“独断主义”。

在这个寻找中间环节的工作中，康德提出一个“想像力”作为沟通感性与理性的环节。

中文译为“想像力”的德文“Einbildungskraft”，有“构建-归一”的意思，是一种“合力”。字根“Bild”有“结构”、“造型”，而“画面”为诸种意思中的一种。英译为“image”，仅取其一，不若中译差强人意。中译“想像”，有“像”，有“想”，但也容易与通常“形象思维”相混同。“Einbildungskraft”乃是使诸种感觉材料“合而为一”的“综合-统一”的“心力”，但还不是“概念”(Begriff—Concept)，却具有“概念”的“先天性”，它同样不是“出身-来源”于“感觉经验”。从感觉经验“抽象-概括”出来的只能是经验的图像或概念，而康德所谓的“想像力”乃是一种“先验的能力”(transcendental Vermögen)，出自于“先天”(a priori)，是一种先天的综合统一的能力。^① 在康德看来，“想像力”还是一种最为基本的“心力”。^② 通过“想像力”，“知性”把“概念”与“可感的”“图式”(Schema)“先天地”“综合”起来，使“概念”也就“先天地”有了“内容”。

“可感”而不“杂多、混乱、混沌”，知识“感觉”之“形式”，原本是“时间-空间”的功能，它是感觉材料可以成为“先天直观”从而成为“知识-可知”“对象”的条件；如今从时空直观到概念范畴，有“想像力”作为通道，“想像力”将已进入时空中之“直观材料”，进一步“加工-综合”使

^① Die Einbildungskraft ist also auch ein Vermögen einer Synthesis a priori, 见康德《纯粹理性批判》，A123。

^② als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, 见康德《纯粹理性批判》，A124。

“多”成为“一”，成为“概念”。

“概念”为“给出规则”的能力，“知性”为“自然”“立法”；“时空”犹如“关口”，使感觉材料经过这个关口之“审核”得以通行，进入“知识王国”，而“想像力”则是这个王国的“基层”权力机构，它“整合、教化、归化”(bilden)感性直观，取得“合法权利”，在这个王国中得到一定的“位置”，于是在“判断-推理”中起到合法作用。“概念”之规则能够发挥作用，当依靠“想像力”这个基层权力机构的“教化-规整”作用，使得进入这个王国的诸分子，得到“改造”，成为知识王国的一个可以行使“判断-推理”“合法权利”的“概念”。

“概念”为“人心-主体”的功能，“想像力”是“人心”的更为基础性的功能；而只有把“想像力”同样也归于“人心-主体”才能保证其“先天必然性”，而不划归“感觉”来“管束”。

“心之官则思”，“思想”为“心”的功能。人们用“概念”来“思想”。康德知识论既然把“概念”理解为有内容的，不是抽象的、形式的，则“心”功能也就不再仅仅是“抽象-形式”的，而是有“内容”的。“思”必有“对象”。“思”如何先天必然地“涉及”一个“对象”，只有通过“时空”以及“想像力”，即感性直观之“给予”，以及对于这些“给予”的“建构-合型(bilden)”，使之“归”(ein)“一”(Ein)。

我们看到，“先天的”“想像力-归一和综合-合一”之能力引入知识论，遂使“主体-人心”的观念也发生了变化。

笛卡尔说“我思故我在”，受到康德的批评，指出“思”与“在”不同源，不能以“思”证“在”；然而我们在康德的知识论里看到，“思”与“在”——“理性”与“感性”却是真正“同一”的。在这个领域，康德的理论工作，正是致力于要“论证-演绎”出原本“不同一”的“感性”和“理性”，如何在“科学知识”的王国里，具有“同一性”。

关键在于要为笛卡尔的命题注入新的生命力。“我思”这个“思”并非“抽象-形式”的，而是有内容的、具体的。“我思”不仅仅有“创造”“概念”的功能(德勒兹)，而且有“创造”“型像-图式”的功能，有“建构-综合-合一”、“集合-统摄”的功能(康德)。亦即有了具体内容的“我思”，就不仅仅是一种“抽象性”的，而且也是“存在性”的(海德格尔)，

“概念”则是“具体共相”(黑格尔)。在知识的王国,“理性”和“感性”原本是有能力可以“综合”为“一”的。这个“综合”的可能性,乃在于它们的“先天性”(a priori)和在这个基础上的“先验性”(transcendental)。

就“感觉经验”来说,它的难度在于它要具有“先天性”,为此,康德提出“时空”作为“先天直观形式”。对于“思想”来说,它的难度在于它不仅仅是“形式的”,而且是有内容的——就逻辑言,“经验知识”考虑的重点不是“分析判断”,而是“综合判断”,“综合”而又具有“先天性”,才是问题所在。但是“思想”又是“概念”,对于“思想”来说,重点在于如何论证它不仅仅是“先天的”,而且有能力具有“经验对象”的内容。“概念”要有“对象”,而且要与“对象”相符合,才是“真理”。而“知识”即是追求“真理”。当然,对于“思想”来说,“知识”并不能以牺牲自身的“先天性”来换取经验的内容,这样得来的只能是“经验的”“概念”,不能保证知识的必然性。

于是,论证既有经验内容,又有先天的必然性之可能性,乃是康德知识论的最高任务。康德把这种既具经验内容,而又不依赖经验的“综合”,叫做“先验的”(transcendental),这种双兼的“知识”叫做“先验的知识”。“先验”不是“超验”(transcendent)。“超验”为“超出经验之外”,不具有“经验的对象”,亦即不“(存)在”“时空”之内;“先验”则是“在”“时空”之内,甚至仅仅限于“经验”,但又具有“不依赖经验”的“先天必然性”。所谓“先天综合判断”也就是“必然之经验知识”。

“经验”而又具有“必然”,其根据乃在于“心力”不仅具有“先天的”“时空”之直观能力,而且还具有“先天地”“思想”一个“对象”的能力。作为一种基本的先天“心力”——“想像力”,把“直观”的“对象”引入“思想”,打开了笛卡尔“我思”的缺口——也使莱布尼茨的“单子”有了“窗口”,或许在“我思”之前,尚有“统觉”作为“我-心力”之功能在。

康德在论证-演绎纯粹知性概念时提出“先验统觉”(transcendental Apperception)。“统觉”也分“依赖经验的”和“不依赖经验”的两种,前者是心理的,后者则具有“先天性”,它是“综合-统率”经验杂多

材料的一种“心力”。与“想像力”一样,它具有“兼容并蓄”的作用,但在根基上仍是保持“心力”之“先天性”。“心力”作为“想像力”,则“主体”就可以理解为“统觉者”。于是,在传统知识论或逻辑学为“抽象的-形式的”“思者”,就首先是“想像者-构型者-教化者-塑造者”或“统觉者-总觉者”。“思者”为“悟者-感悟者”。

在这个意义上,“思者”不仅仅是“内在的”,不是将“内在的”“感觉材料”加工整理使其条理化的一部“思维机器”,而是要有其自身的“对象”。有了“Gegenstand”,才有了与“主体”(Subjekt)相对的“客体”(Object),“知识”才有“客观性”,从而具有“真理性”。

康德哲学意义上的“知识对象-客体”,并不是一般意义上的“感觉材料”(sense-data)。只有能够进入“时空”的才是“可以直观”的,只有能够进入“范畴-概念”的,才是“可以思想”的。

何物可以进入“范畴-概念”?康德说:“不难看出,此种对象(dieser Gegenstand)必须只是作为某种一般(之物)(nur als etwas überhaupt)=X来思想(müße gedacht werden)。”^①紧接着,在后面,康德又把这种“某物一般”称作“非经验的”(nichtempirische),即“先验对象(transzendente Gegenstand)=X”。^②

关于康德这个“对象-X”素来有不同看法,康德在《纯粹理性批判》第二版中不再提这个问题;然而从胡塞尔到海德格尔,都对这种“非经验”的“对象”给与了充分的重视。胡塞尔认为,“一般的东西”同样可以成为“对象”;海德格尔据此作出“存在”与“存在者”之区分。这个“一般的X”,就康德知识论来说,既非经验的“印象”,又非他的那个“不可知”的“事物自身”,它是“可知的”,而且是“经验知识”的“基础”,即一种不依赖感觉经验的“先验的知识”;这个“对象”,也就是那不同于“诸经验存在者”的“本体论”意义之“存在”。这样,康德所谓“先验的知识”,也就可以理解为“本体论”之“知识”。于是,康德的“本体”也就成了“可知的”——不仅仅是“可知的”,而且是为“经验知识”之“基

① 康德:《纯粹理性批判》,A104。

② 同上书,A109。

础”。这样就与康德在知识论里坚持的“本体”不可知的立论相抵触。或许这就是后来康德不再着重讨论这个“X”的原因。康德在《纯粹理性批判》第二版时,更加强调“知识”之经验内容,而甚至认为那个先验的对象 X 是“不可知”的。

然而,我们看到,康德提出这个“X”作为“事物一般”为其“先验知识”之“对象”,应是康德知识论之“先验主义”之不可或缺的重要环节,也是他既要承认这个“对象”在时空中,具有“可直观性”,又要坚持其“先天性”这一立场理应坚持的一个理论前提。

为论证直观与理智在“知识论”中的“同一性”,康德在“主体”的演绎方面做了大量细致的工作;但是在“客体”方面的阐述,相比就显得分量不够,而为后人留下了理论的空缺。

5. 经验知识之“必然性”——因果律

康德认为,“时空”给出“直观对象”,“知性——概念、范畴”给出“规则”,“知性”原本是给出“规则”的能力,因此是“立法者”。^①和“时空”一样,它自身虽然是“直观的形式”,因而是“先天的”,但却是“有对象”的。“时空”本身并不能“感知”^②,可感的是那些在“时空”中的“经验对象”;同样,“概念-范畴”固然是“思想”的“形式”,但是却也是“有内容”的,是关涉“对象”的。这就是说,“范畴”“规整”“时空”所“提供”的“对象”,因而具有“客观-客体”性。

所谓“客体性”,乃是指“在”“我”之外,“对象”“外在于”“我”。“我”作为“思”之“主体”,于是,“对象”外在于“我”,也就是“外在于”“思”,外在于“我思”。“空间”保证了“经验对象”这种“外在性”。

然而,“对象”又是“内在于”“我”的,“内在于”“意识着”的“我”,内在于“自我意识”,因为“对象”“在”“时间”中,而“时间”是一种“内在的感觉”。要使此种“内在性”仍具有“客观性”,同时也适用于“经验的外

① 康德:《纯粹理性批判》,A126。

② 康德在《纯粹理性批判》中,多次指出“时间”本身“不可感”,见 B219、B225、B226、B233。

在对象”，则需要“知性”进一步的“立法”^①，给出“知性”自身的规则，使“内在的秩序”成为“外在-客观”的秩序，这就是“范畴表”中的关键问题“因果关系”。就知识而言，也就是从感性的形式向知识的内容转化-深化的一个重要环节：感性“时间”的“顺序——一个接一个”转化成为“知性-思想-理论”的“原因-结果”之“必然关系”。“知性”给出了“因果律”，保证了我们的关于对象的客观知识之“必然性”，亦即我们的“经验知识-科学知识”在理论上的“必然性”：“知性”授权给我们，在理论上允许从“事物 A”作为“原因”“推断出”“必然”有一个“事物 B”为其“结果”。

关于“因果律”，康德在把它引进“理论性”知识论时，运用了“想像-图式”作为过渡的环节，使“范畴”由此进入“客观对象”，亦即进入“经验”，使“感觉经验”成为一个“知性”在“理论上”可以把握的领域。

“知性范畴”进入“经验对象”，起到“规整-调整(regulativ)”作用，康德叫做“经验之类推”(Analogie)。其中涉及“实体”、“因果”以及“相互作用”三个方面，而“因果”据其中项，占据关键的地位。实际上，仍是“时空”之“先天直观”在“经验对象”世界中经过“想像-图式”进入“知性范畴”的深化过程。

我们注意到，“实体”(Substance)同样也“在”“时间”中，而不是“超时空”的“本体”。就康德哲学来说，即“实践”不是“思想体”，它是指“时间”中之“常驻”，“变”中之“不变”。一切“变化”，皆是“属性”之变，并非“实体”之变。“存在”与“不存在”皆指“属性”而言，“A物”“变”为“B物”，“变者”为“A”与“B”，其为“物”也，则“不变”。这原本是从古代希腊以来的哲学思路，“无中不能生有”，“知识”永远以“有”为“对象”。亦即“经验”之“对象”必为“有”，这个“有”，亦即“经验存在之一般”，那个“对象 X”。

由“不变”之“实体”，进入“变”之“因果”系列，使经验知识能够把握事物属性变化之规律，这当然是“经验知识”之成为“科学”之关键。

^① 康德：《纯粹理性批判》，B233—235。

在“因果”范畴之“规整”下，“经验对象”之“变化”，成为“知性”“可知-可把握”的“对象”，“时间”的“内在”系列，成为“对象”“变化”之环节，内在之“体验”（柏格森），成为“客观-对象”之“科学知识”，“自由”成为“必然”。于是，康德完成了古典哲学知识论的奠基工作。

康德在讨论经验第二类推即因果律时说：“我们之所以能够从经验中提炼出清楚之概念，只是因为这些概念原本是我们将其放入经验的。”^①这里的“我们”当指“我们的知性-理性”，从经验中提炼出之“概念”，乃是“经验概念”，而所谓“清楚之概念”，乃是包括“因果”在内的“知性之范畴”，它们原本是“先天的”，不依赖于感觉经验的，它们之所以得以进入经验领域，仍是理性-知性的立法作用，有了这种立法作用，“经验”才成其为“经验”，即“经验”才成为“对象”，成为“客观的经验”，而不是个人偶然的、内在的“体验”。一句话，“经验”才成为“知识”，“知识”也才成为“科学”，才能成为“真理”。

（四）道德哲学之古典观念

1. 从“自由”出发的道德观念

道德问题必定涉及“理性”。无论“利己”或是“利他”，都有一个“利”字在内。“利”是感觉经验上“趋利避祸”的“本能”，但这种“本能”往往是“不可靠”的，所以真正的利害观念，必有“理性”的“审度”在内。“利害”之“度”，在于“理性-理智-智慧”之“度”。“利他”固然必有“审度”在内，“利己”也不能全靠“本能”，故而希腊哲学从古代“理智-智慧”型之最高理想出发，遂有苏格拉底“无人故意为恶”之论。这个命题之根据，就在于希腊人的理想，乃是“理智型”的，最高之“智慧”，绝无故意危害自身利益之理。希腊人由此进一步说，“一切之恶，皆为‘失误’”，“失误-错误”乃是“判断错误”，“聪明才智不够”之故。

“利己”必有“利他”的问题，反之“利他”也有“利己”之问题；因为

^① 康德：《纯粹理性批判》，A196、B241。

“自己”与“他者”必有“交往”。“诸自己”之间关系如何？“社会-群体”必有“法度”调节“诸自己”的关系，于是遂有“契约论”予以解释。“诸自己”“协商”，对于“自己”的“权利”向“对方”作出“让步”，以求“平衡”。古代之“正义-公平”建立在相互让渡权利之基础上，或如尼采所谓是一种“公平交易”之原则，源于“交换”。

凡此种种，皆须要“理性”，但又都不是“绝对”地建立在“理性”之基础上。犹如诸经验知识，皆须“理性”先天必然原理作保证，但仍需有“给定”的“经验对象”，“知识”之“绝对性”只是“理论”的，在实际上，都还需以“给定经验对象”为转移。建立在“利害关系”上的道德哲学必以内在与外在之“感觉经验”为转移，乃是一种“知识性”之“伦理-道德关系”。

真正的道德哲学，需要一个“不依赖感觉经验”的“纯粹理性”作为“基础”。在这个基础上，“道德哲学-道德论”才能从“知识哲学-知识论”的“限制”下“摆脱”出来，成为“道德”“自己”。

“知识王国”是一个“必然的王国”，康德的“知识论”为这样一个“王国”作了理论的演绎-论证。“知识”这种“必然性”是由它的“直观和概念形式”之“先天性”以及“对象”之“客观性”来保证的，以及所谓“先天综合判断”之“可能性”来保证的。对于那些无“对象”之“客观性”的事物，则无“知识”之可能。这些“事物”，乃是“思想体”，它不在“知识王国、领域”之内，它在“思想”里，是一些“无对象”之“单纯概念”。此种“单纯概念”，不受制于“时空直观”，而只受制于“理性（概念）”“自身”。“理性”自己为自己之根据，自己为自己之原因——是为“自由-自因”。

于是，在“知识的王国”遂有“现象”与“本体”之分。“知识王国”作为“必然王国”，只能涉及“现象”；如果涉及“无对象”之“本体”，则必然出现“矛盾-二律背反”。而对知识之判断和推理言，决不允许出现矛盾，“知识”如果自相矛盾，则不成其为“知识”。这种“无对象”，或以“幻相”为“对象”的“逻辑”，从古代开始，就叫做“辩证法”。这是康德在《纯粹理性批判》的《辩证篇》里，详细讨论过了的。在这个意义上，康德不承认有“本体论”之“科学知识”。

在康德看来,“事物自身”是“本体”,即“思想体”,为“可以思想”,但“不可认知”的。“可认知”的必具有“时空直观形式”,“事物自身”“在”“思想”中,不在“时空直观”中,不是“感性”之“对象”,故“可思”而“不可知”。“在”“思想”中,在“知识论”领域,即在“概念-范畴”中。对于这些“事物自身”,我们可以运用“概念-范畴”去“思考”它们,但因缺乏“感性直观对象”,这种“思考”,不具有“对象性-客观性”,无从“检验”,也谈不到须与“对象”相符合之“真理性”。

这种“思考”,如仅就“单纯”“思想”范围,即限于“单纯概念-范畴”范围之内,固无甚大妨碍,甚或对于“宗教”之情怀,不无补充;然而,“概念范畴”,原本是为“经验知识”而设立之“原则-法律”,当其自身单独运用时(单纯理性),常常会越出自身之范围,将本无经验对象之“理念”,也设想为一种“对象”,这种并无“经验对象”可言之“单纯理性”之“对象”,就“知识”言,原本是一种“幻相”,并非实有之事物。康德《纯粹理性批判》主要意旨之一,就在于要防止“理性”在“科学知识”领域之“僭越”,指出,此种“僭越”乃是种种无谓争吵之根源;因为“理性”之越位,必然引起不可克服之“矛盾-二律背反”,遂使“知识”自身解体,而又欲罢不能。康德认为,欧洲哲学中许多关于“本体”之争论,正是这个问题的写照。经康德之揭发,理应偃旗息鼓。不过康德颇有先见,尝叹息人心自然有一种越位之倾向,虽经揭示而不肯罢休。于是在康德看来,“形而上学”乃是人类理智之一种痼疾。

“理性”在“理论-静观”之“知识”领域,不可不涉及感觉经验之对象,单纯理性之概念范畴,只能建构那理念性之“空中楼阁”。如果“理性”所面对的乃是一个“实践-行动”之领域,又复如何?这时,“理性”只面对“自身”,并无“给定”之直观对象,于是“理性”为“自由”,而非“必然”。“事物自身-本体-思想体”,即“自由体”。从这里,康德将问题引入“道德-伦理”。

康德的“批判哲学”,乃是为“理性”厘定运用范围,划定其合法运用之界限,是在“理性启蒙”基础上的一个进步,也是现实社会法制分工的一个理论写照。“理性”不再像起初那样笼统而独断,而是在不同的领域有不同的“职权范围”。

就哲学来说,康德将“理性”的“概念”划分为“必然的”与“自由的”两种。“必然”之“概念”乃是“知识”之“范畴”,通过“想像-图式”与“时空直观”相结合,形成“经验知识”,因其“必然性”而为“科学真理”。“自由概念”则运用于“超感性”之“意志”,从而成为“伦理道德”之基础。

“自由概念”即“自身概念”,亦即“概念自身”。这就是说,“概念”不与“直观”相结合,不“涉及”任何“感觉经验”而自己行使自己的“职权”。“自由概念”即“理性自身”。“理性”不依赖任何“感觉经验”,“自行其是”,而这原本是“理性”自身之“本性-本质”。“自由”乃是“理性”之“本质”和“本性”。这个“本质”的“理性自由”乃是“纯主动性”,“自己”“产生”“自己”,不来源于感觉经验,即不受感觉经验之任何影响,也不接纳任何感觉经验进入自己的领域,即使在对经验世界发挥自己影响作用时,也永远保持着自身之纯洁性。

在康德哲学中,“知识”概念已经确定,它由外在于“主体”之感性直观对象作为“客体”,提供“概念”作为“思想”之“材料”(Sachen),由“概念”“建构”自身之“对象”,即“先验对象-对象一般-X”,以防止我们的知识陷于“随意性”(Geratewohl, oder beliebig)。^①如果没有这个“客观对象”,“概念”全由“自身”出发,得不到“先天之综合”,则并无经验之客观内容,从而不能形成科学之知识,以这种概念体系当做“客观的科学知识”,乃是传统形而上学所陷入的人心根深蒂固的陷阱。

然而,当我们以理性之态度,对待道德问题时,情形就大不相同。

“道德-伦理”乃是对于“行为”之评价,犹如“真理”乃是对于“知识”之评价一样。以哲学之分为“理论的”与“实践的”而论,“知识”属于“理论-静观”,“道德”属于“实践-行为”。当然,“理论”与“实践”之区分,在古典哲学概念中,亦是就原则而言,在实际经验中,有许多的交叉。“理论”领域,有种种“实践”,而“实践”领域中,也有许多“理论”,但是并不影响它们之间的原则区分。

与通常想像的相反——通常以为,“理论”有时“脱离实际”,可以海

^① 康德:《纯粹理性批判》,A105。

阔天空幻想一通；而实际行动则似乎性命攸关，并不那样优哉游哉，就哲学观点说，情形正相反：“理论”出自“必然”，“实践”则出自“自由”。

“实践-行动”之“动力-动机”为“意志”：“我行动，因为我要”，“要”(Wille)是“行为-行动”之“动因”。然而，“要”可以是“汲取”性的，也可以是“给予”性的。前者为“匮乏”，于是“需要”；后者则是一种“创造”。

在哲学意义上，“意志”与“欲求”有原则的区别。“意志”为“理性”的，而“欲求”为“感觉”的，在严格意义上，只有“意志”才是“主体”的事，而“欲求”是“客体”的事。

“欲求”为一种“必然性”，受制于“客观-自然”之“需要”。饮食男女乃是“人”之“大欲”。在人组成群体的社会，要有一个“度”来调节。不仅“欲求”有“度”，满足“欲求”的“方式”也要有“度”，而这些“度”都是经验的，因时因地而异。“普遍共同的伦理道德”，是相对而言的。

为“欲求”所驱使之“行动”，有时可似洪水猛兽，汹涌澎湃，但究其根源，皆发自感性之“匮乏”。其“行为”皆属“被动”，受制于“利害关系”，遂有“利欲熏心”、“利令智昏”之陷阱。如何“合宜地”获得利益，生财有道，取之以宜(义)，则需道德之涵养，更需智慧之技巧。“巧取豪夺”固然为社会所谴责，但是“生财有道”虽为社会所允许甚至鼓励，终非道德之上乘境界。

哲学探究如何会有一种“非感性”之“欲求”，即不受制于感性匮乏而为纯理性的“要-欲求”，那是一种“理性之希望”，绽放着“理性之光”。这就是说，“要-意志”而又不受制于“感性之欲求”，是为一种纯粹主动的“行为”之“动机”，此种动机，概出于“理性自身”。

在这个意义上，“意志”不同于“欲求”。“意志”为“自由”。

“意志自由”乃是“理性”自身就能够发动“行为”之见证。“理性”无须感性之“刺激”就能运作，“理性”自身就有运作的的能力，“理性”自身具有“能动性”。“理性”按其本性来说，是“实践”的，而非“理论”的。“理性”不“止于”“静观”。

“理性”之“自由行为”首先要“摆脱”“感性”对于“欲求”之“制约”，将“意志”从“感性欲求”中“解放”出来。西文中之“自由”，首先有“解

脱”的意思。

“理性”之“意志”，首先对其面对之“花花世界”说“不”，是一种“否定”的精神。这种“否定”，并非“感性”上之“欲壑难填”，而是“意志”通过“理念”对感性世界的一种“否定”，这是柏拉图所奠定了的思想路线。到了康德，将“理念”归于“理论理性”“僭越”之领域，而实际上通向“理性”自身之“自由”。只是因为康德的这种哲学建构，“意志”则无“理念”之“内容”，而成为“纯粹形式”之“命令”，“意志”则成为“无范畴”之“概念”，因而是“自由之概念”，从而将“实践理性”与“理论理性”的界限严格划分开来。“意志”只属于“实践理性”之职权范围。在这个范围内，“批判哲学”的任务正与它在“理论理性”中相反，它要努力防止“实践理性”之“降格-不到位”。即，将原本是“理性”自身的问题“降为”“感性世界”的问题，将“道德伦理”问题“降为”“知识-技能”问题。

将“道德”定位于“自由”之领域，对于哲学之“道德论”具有的意义是很明显的。“道德”脱离“(机械)必然”，使“责任”成为“无可推卸”，而“责任”当是“道德哲学”之核心问题之一。“责任”乃是“社会”存在之一个支柱。“责任”或可来源于经验现实之“利害关系”，一定之责任随社会团体“分派”而定；然而，社会之所以有“权”根据现实情形分派一定之职责，其基础当在于已经预设人必定要为自己的“行为”“负责”的前提在内。在康德看来，道德之所以有“责任”问题，概出于意志及行为是“自由”的。如果一切皆为“必然”，行为及其动机皆受各种条件的限制，则无“责任”可言。当然根据“必然性”，人们所作所为，也有“合适、不合适”、“符合、不符合”某种概念的问题。社会之分工，各种社会“角色”之设定，都有“尽责”、“完成任务”的问题。但是此种“必然”之“职责”，犹如“杯子”要能“盛水”，“房子”要能“住人”之类的经验概念之“目的”，这种具有经验内容之“目的”概念，并非实践理性之“绝对命令”，不是“自由”之“目的”。^①“自由”之“目的”并无经验之内容，

^① 在这个意义上，我国儒家传统之“君君、臣臣、父父、子子”，都属于经验概念之“必然职责”，而非康德意义上的“自由”概念之“责任”。

就这一点言,它是“纯粹形式”的。于是康德所谓“道德的绝对命令”,并不教导人在何种条件下“应当”如何“行动”;而是提醒人们,在采取任何行动之前,你的“行动”之“责任”已经“先天地”设定了。无论条件如何错综复杂,无论作出“选择”如何之艰难,甚至无论作出何种“选择”,“行为者”的“责任”都是“无可推卸”的。

康德“绝对命令”之“应当”,乃是“没有具体经验内容”的“应当”,是一个“普遍”的“应当”,也是一个“自由”的“应当”。“必然”之“应当”是“无可选择”的,譬如“烈士”“自当”“殉国”,自古“忠臣”“不怕死”。“文臣”“死谏”,“武将”“死战”,就道德节操言,并无“选择”的余地。然而,就“自由”之“应当”言,则是“有选择”的,而且无论在任何条件下,都是“有选择”的,“战死在沙场”或是“谏死在朝廷”,全是“我”作为“行动者”“自由选择”的结果。“我”的行动,为“我”的“主动”,不为名——忠臣烈士万古流芳,不为利——封妻荫子,公侯万代。一切在“自然”看来为“必然”的——包括“死”这个“必然性”在内,对于“我”,作为“理智者”,都应该作“自由”地处理,“自由”地对待。

这种“绝对的命令”,这种“自由的应当”,这种“善良的动机”,因其不涉及经验之内容,的确显得“软弱无力”,它不能作为经验行动的“具体指导”,在这个意义上,可以说是“于事无补”;但是它却是一条普遍的铁律,不使任何“乱臣贼子”有任何的借口来“推卸责任”,也不容那些狡诈舌辩之徒,有“混淆视听”的机会。

经验的概念可以随时而变。当今之世,“烈女不事二夫,忠臣不事二主”,已经显得如此之迂腐,早已失去“应当”的意义;但是人们在“自由选择”“行为”的同时,“先天地”有“应当”跟随,则是不依赖任何经验条件的一条“道德律令”。

2. 道德哲学中之“德性论”与“幸福论”

在《实践理性批判》等著作中,康德严格划分道德伦理哲学中“德性”与“幸福”之界限,强调二者在哲学理论上各自之独立性。

康德哲学并不否定“幸福”,他甚至认为“追求幸福”乃是人之天然之权利,只是强调在谈论“德性”时不可涉及“幸福”,反之亦然。他

称这两者的关系乃是实践理性之“二律背反”，表面上“矛盾”，实际涉及两个不同之领域，乃是一个“悖论”。

在康德奠定的关于道德的古典观念中，“德性”与“幸福”分属两个不同的领域。“德性”属于“理性自身”的事，而“幸福”则是“经验自身”的事。

“理性自身”为“内在的必然”，同时也是“内在的自由”。“理性自身”“悬搁”起“外在之必然性”，因而只问“动机”。康德认为，只有“意志”的“动机”因其为“单纯理性”的，因而为“绝对之善”；但是此种动机，既然纯属“内在性”，则就是“知识”所不可及的地方，因而是“不可知”的，它不属于“知识”之领域。它是我们行为之“本来面貌-事物自身”，在我们“理论知识”之“彼岸”。人们对于我们“行为”之“性质”，只能按照它在“经验世界”之“轨迹”与“结果”之“效应”得到“知识”，此种“知识”只是“现象”的，而非“本质”的。至于“行为”之“本质”只能是“天知、地知、我知”，它不可能成为理论性地、具有普遍性的科学知识，人人得而知之。

于是，真正的“德性”，不是“知识”的事，而是“道德”的事；不是“必然”的问题，而是“自由”的问题。“道德”不是因果系列里的一个环节，不可以另一个“原因”“推论”出来，也不可以其“结果”回溯地“推论”出来。

在经验世界，“德性”只能从“反面”“指示-标识”出来，即从人们对于感性欲求的“克制-否定”中“透露”出来。一种“否定”，必“透露”出一种“肯定”，但这种“透露”并非“感性”之“显现”，只是一些“标识”，“提示”人们除了“感性欲求”外，人间尚有更高尚的情操在。

然则，道德哲学并不能止于这种朦胧的提示上，理性虽然不能从“感性活动”中“推论”出“德性”来，但是“理性”自身之“自由”，就足以“理解”此种“德性”之“意义”。“自由概念”为“理解”“德性”之关键。“德性”不能从“自然”中“推论”出来，但却可以从“自由”中“推论”出来。从“自由”中“推论”出来的“德性”带有“推论”之“确实性”，但却不是借助“知性范畴（如因果等）”进行的，“德性”具有“自由”之“必然性”：并非“感性”之“欠缺”而“需求”，而是“理性”之“命令”而“必定”

“行动”。

“理性”之“命令”是为“绝对命令”，不讲任何条件，亦为“无条件之命令”，不能讨价还价。在这个意义上，“理性”之“命令”，不问“行动”之“成败利钝”。“成败利钝”是经验世界的事，由知识水平、技巧技能所决定，而这些都是相对的。人们并无绝对的把握预计“行为”“必定”成功或“失败”，即使是日常最普通的事，也有“失手”之时；人们所能确定无疑的，只是那个“理性”之“命令”——“应该-不应该”。

“理性”之“命令”虽然只问“应该”，不问“成败利钝”，但是“理性”并非下一道空头命令，一纸空文，“理性”之“应该”与其“可执行性”是一致的，“理性”在自身的范围，已经设定“凡是应该的，都是可能的”。“应该”就意味着“行动”，亦即凡属“意志”，皆必“能够-有能力”“行动”，而不仅仅是一种“意念”。“理性自身”虽然是“内在的”，但是却是一种“外向性”的“力量”，是一种“力”，故而“意志”是“创造”，“理性”为“精神”(Geist)。

与此相对的“幸福”，原本是“经验世界”的事。“幸福”乃是“人”作为“感性世界”一分子与其他分子和谐一致的一种状态。“人”作为“有理智者”，“自觉地”“经营着”自己的“生活”，以“知识”作为“谋求”自身“幸福”的“手段”。

然而，我们已经知道，“知识”作为“必然性”来看，只是“理论理性”的事，也就是说，“知识”只是在“理论上”保证自身的“必然性”，保证“推论”之“必然性”；而在事实上，亦即在“经验本身”，在“事物自身”，这里所谓的“知识之必然性”则不能形成“对象”，并无“客观性”可以提供。因而，“幸福”因其涉及“经验自身-事物自身”，而竟然是在“理论知识”之外的一种“实际的知识”。“幸福”是实实在在的“享用”，而不是“纸上谈兵”，“画饼不能充饥”。这种“实际的知识”不具备“理论推论”之“必然性”，而具有“经验自身”的“偶然性”。“幸福论”不能保证“主观感觉”之“需求”与“客观世界”之“绝对和谐一致”，一切人间之“智慧-聪明才智”都不能保证“幸福”之“必然性”。“机关算尽太聪明，反丢了卿卿性命”。在这里，休谟之怀疑论，显示了强有力的证据，经验自身，不能保证其“必然性”。于是人生幸福与否，荣辱兴败，说到

底,只能是“机缘汇合”,碰碰运气而已。以消极的态度对此,则可以淡泊名利,不惊荣辱;以积极态度对此,则抓住一切机遇,精神抖擞,准备“再一次”“掷骰子”。

然而,欧洲哲学仍有在“幸福”与“德性”之间寻求“必然之联系”的传统。他们不是认为,从“幸福”就能“推出”“德性”(伊壁鸠鲁派),就是认为从“德性”就能“推出”“幸福”(斯多亚派)。康德指出,将两个不同领域的事,相互“推论”是“不合法”的,是一种“混淆-越位”。“幸福”与“德性”是“两回事”,不可互相推导。

从逻辑概念说,“幸福”和“德性”并非“分析-蕴涵”的关系,我们从“幸福”概念中“分析”不出“德性”来,“幸福”概念不“蕴涵”“德性”概念;反之亦复如是。

再则从知识的“因果关系”言,“幸福”与“德性”也不具备“因果”的关系。“幸福”既不是“德性”的“原因”,也不是相反。

由此,足见“幸福”与“德性”之间,并无“推论”之“必然性”。

在这个思想指导下,人们就可以避免将这两者在人世间的矛盾当做真正的逻辑矛盾而认为“荒诞”,从而“愤世嫉俗”。实际上,如同知识论中之“二律背反”一样,乃是混淆两个领域的以“幻相”为“对象”之结果,是一种“幻相”的矛盾。人们之所以常会犯这种错误,乃是因为人们认为,既然同为“理智者”,同具有“理性”,缘何又有如此的“矛盾”存在。殊不知,“理性”当有“权力”之分工,权限所在,不可“越位”,复不可“降格-不到位”。“幸福”不能“越位”进入“德性”,“德性”亦复不能“降格”进入“幸福”。“知识”不能保证“德性”,“德性”亦不能保证“幸福”。于是,人世间“有福之人无德”,“有德之人无福”种种“不合理”现象,比比皆是,殊不足怪也。

3. 关于“至善”的观念——从道德到宗教的过渡

“至善”观念来源于古代希腊柏拉图,是作为一个至上的“理念”来思考的。康德说,在古代,“哲学”被规定为“求得至善之术”。“理念”为“善”,而“现实”乃“理念”之模本,在这个意义上乃是“不完善”。在柏拉图看来,“理念”与事物之“种属”差异有关,于是在“诸种”“理

念”之上,乃有“最高的”“理念”在。此种最高理念乃为“至善-最高的善”。

按照现代的观念,“善”乃是超越于“诸存在者”之上的,而在古典阶段,哲学已经意识到“道德哲学”有“超越”“知识论”之处。这就是说,当代列维纳斯所谓“伦理学”(ethics)“早于-超越”“存在论”(ontology)(在古典阶段,这个“存在论-本体论”乃为“知识论”所占据,因此代之以“知识论”),则康德伦理学已经很清楚地孕育了列维纳斯的思想,而康德所谓“实践理性之优越地位”正是列维纳斯“伦理学”“早于”“本体论-存在论”思想的前身。

然则,康德所谓“实践理性之优越地位”的思想,并非仅仅强调“实践理性”之重要性,或者“早于”本体论这类的意思,他的重点在于:“理论理性-理论知识”不能“影响”“实践理性”,亦即“知识”不能“影响”“道德”,但是“实践理性-道德”却必定要“影响-规范”“理论理性-知识”。

也就是说,在道德问题上,康德进一步强调了从“理性”到“经验”的道路。不仅仅在知识上,而且在道德上,人们可以看出“理性”如何“规定”——不是像知识那样“建构”——一个“应当”,虽然它不是理论上“必然”的现实世界。

“应当”的世界,固然不是在知识层面“必然”出现的,亦即我们不能由“时空”和因果“范畴”“推断”“善”的必然出现的现实性;但是我们在实践理性上却“必然”设定“善”的现实性,亦即在道德的王国,“善”就不仅仅是形式的“应当”,而同时也是具有现实性的“应然”。

在道德哲学里,实践理性固然具有“现实性”,而“至善”乃是道德之“目标”和“对象”;但是如果人们仅仅限于道德的眼光,那么此种“至善”止于“目标-对象”,其真正的“现实性”尚需其他的条件。也就是说,在道德哲学里,“至善”之“现实性”乃是一种“可能性”,尚非“必然性”。人们只有把目光从道德移向“宗教-基督教”,这种“至善”之“现实性”,才具有“必然性”。

而我们知道,“必然性”原本是“知识论”的范畴,我们在这里之所以仍然应用“必然性”,就意味着:超出“伦理学”进入“宗教-基督教”之

后，“实践理性”就会和“理论理性”开始“同一”起来。“道德”和“知识”也就开始“同一”起来。

宗教的世界——“天国”，乃是人们设想的这样一个世界：在那里，“理性”的功能完全得到了统一，不再分别为“知识”的与“道德”的，感性与理性也不再区分为“内容”与“形式”，成为完全和谐的一体。在这个世界里，感性的也就是理性的，现实的也就是合理的，现象的也就是本质的，反之亦然。我们看到，康德通过“道德”进入的“天国”，乃是后来古典哲学所谓“同一哲学”的“雏形”和“影子”。

(1) 德性与幸福之必然关系

如果说，上述的“应当”乃是“至善”，那么，德性与幸福的和谐统一，完全的融合一致，乃是“至善”的更为确切的含义，“至善”乃是“最高级的圆满-绝对的圆满”。这在感性的现实世界，永远只是一个“理念-理想”。

在现实的世界，“德性”和“幸福”没有“必然”的“同一性”，它们之间的一致，只是“偶然”的。这就是说，在现实世界，它们的关系不是理论的，而是实际的，不是“推理”的关系，而是要看具体情况来定的。我们不能从“德性”“推论”出“幸福”来，也不能从“幸福”“推论”出“德性”来。

什么叫“推论”？康德说，或者我们可以从“德性”概念“分析”出“幸福”来，反之亦然；或者我们能够确定“德性”和“幸福”之间虽非蕴涵关系，但却是“因果”关系，因而按康德知识论，也是可以“推论”，具有“必然性”。然则，“德性”和“幸福”，显然二者皆不是。

康德在《实践理性批判》里，还非常简明而有力地批判了古代两种对立的道德理论：伊壁鸠鲁的“幸福论”和斯多亚学派的“德性论”，指出它们的混淆之处正在于认为“德性”和“幸福”之间有一种必然的“蕴涵”和“因果”“推理”关系。事实上，从“德性”“推论”不出“幸福”来，反之亦然。

在这个意义上，现实世界-人间远不是“完满”的，“至善”“在”“彼岸”。“道德学”只有超出自身，亦即具有感性存在的有限理性者——

“人”只有“超出”自身,才能具有真正的道德-实践上的“至善”。

从这里可以看出,在某种意义上,康德已经具有“超人”的思路。只是康德的“超人”,乃是“超出”“感性”进入“纯粹理性”的境界,而尼采则否认此种境界,但“人”仍需不断“超出”“自己”。在尼采为“自己”之不断“创新”而“永恒轮回”;在康德则是“设定”一个“超越”的“天国”,在那个“世界”,并非只剩下“抽象”的形式理性,通体透灵,绝无感性之“幸福”,恰恰相反,在这个世界,感性幸福受到了最为“公正”的“分配”和“保护”。在这个意义上,“至善”的现实性才是“必然的”,也就是说,“德性”和“幸福”才有“推理”的关系,从“德性”能够必然推出“幸福”,反之亦然。在这个意义上,我们可以说,“至善”就是“至福”,就是“极乐”。

(2) 关于“灵魂不灭”的“悬设”

从“至善”推导出“宗教”,设定一个与人世间截然不同的“超越”的“天国-神域”,乃是康德哲学的工作,是将“宗教”置于“理性”审判台前的一种对“宗教”“批判”工作。这在当时是引起宗教界保守人士的愤怒的一种“亵渎”。然而“哲学”要坚持自己的阵地,“理性”要承继启蒙主义的传统,别无其他选择,“宗教”要么放弃理路而毁灭自身,要么听从“哲学”的“批判”,厘定自己“位置”,以求在“理性”王国占有一席之地。“哲学”则依仗着“理性”,义无反顾地一往直前。

哲学的“批判”工作,已经进入到关键的一步,“理性”必须直面最为困难的问题。

何谓“灵魂不朽”?我们知道,灵魂不朽或不灭是一个古老的哲学命题,其起源早于基督教。在柏拉图的对话中,苏格拉底已经相当详细地讨论过这个问题。与其他对话不同,在这个问题上,苏格拉底的态度很明确,结论也是很清楚地支持这个命题。苏格拉底以这个信念支持他勇敢地面对死亡,那种视死如归的大无畏精神,曾使许多人为之赞叹;然而他的理论却经常是批判的对象,因为他的“灵魂不灭”基于一种独断的经验,相信“灵魂”独立于“身体”“存在”,生时受“身体”的束缚,死后得到“解脱”,得与古人相聚于九泉,其乐无穷。支

持他这个信念的理路,只在于“身体”为“杂多”,必然会“分解”,而“灵魂”为“一”,既然为“一”,则无从“分解-分化”。尽管苏格拉底的这个理路,有其语词上的根据,因而影响深远。但是在他的这个理路中,“一”只是概念的、语词的,其背后的“存在”是经验的,即“存在”作为经验的事物,“分析-分解”至“一”,已至极限,无可再分,就如后来的“原子”观念那样。抽象概念的“一”,乃是经验存在者的极限,因为经验世界没有“无”的地盘,古代原子论的“虚空”同样是“存在”,而不是真正意义上的“非(不)存在”,这是巴门尼德设定的界限,是科学思维不能逾越的雷池。

正如胡塞尔后来说的,包括古代希腊在内的欧洲哲学主要问题在于“超越”不够。柏拉图的“理念论”未能完全摆脱“经验-概念”的束缚,于是才有“卑贱之物”如“鞋袜”之类有无“理念”的问题。

这样,希腊哲学之“灵魂不灭”以及“身体”为“灵魂”之束缚这类观念,则为基督教神学所利用,成为论证宗教信仰之工具。

苏格拉底的“灵魂不灭”观念,既然建立在经验存在者的基础之上,为不可分之“一”,则他就必须设定它是一种“永恒-不变”之“实体”,就会在“变化”之“时间”之外,去寻求“永恒”,好像“永恒”与“时间”是两个不同的东西。这样一种观念,是和古代希腊哲学从“混沌”观念中开显出来的“宇宙-秩序”观念相一致的,也可以说,是“宇宙-秩序”世界观的一种必然结论。

这种观念,在近代古典哲学中,有了新的面貌,或者说,有了新的转变。

表面上看,康德在《实践理性批判》中讨论“灵魂不朽”,是一种很落后的表现;实际上,康德是在做一件崭新的工作,一种转变观念的工作,即他把“不朽、不灭、不死”的观念放回到时间之中,而并不是追求一种“时间”之外的“永恒”。

我们通常研究康德的“灵魂不灭”论,常常注意他如何阐述“至善”需要设定“永久修善”作为条件,这当然是正确的,康德本人也是以此为重点加以论述的。然而,如果我们不注意“不朽、不死、不灭”就在“时间”中,则我们就会忽视“至善-天国”至少在康德心目中是“现

实”的,而不仅仅是“理想-理念”。“灵魂不死、不灭、不朽”并非仅仅为了保证“至善”作为“理念”的“合理性”——这一层,“理论理性”通过自身必然的矛盾,已经展示了它不可能为“反题”所“颠覆-驳倒”,而是要在“实践理性”中保证其“现实性”,亦即是说,“至善”虽然不能在“理论理性-知识”中,有一个“直观”作为“对象”,但是却在“实践理性”中,必定有一个可以理解的但无直观的概念作为“对象”,而这个“对象”,又可以在“宗教”信仰中,成为“现实”——“天国”。

在这个意义上,“天国”不是一个抽象概念,不是由知识-理论理性“推论”出来的,而是由“理性”通过道德实践“开创”出来的(一个现实的世界)。

这个由实践理性开创的世界,就不仅仅是“永恒”的、无时间的“理念”,而是有时间的“现实”。

然则,我们在康德理论理性批判中得知,“时间”乃是感性直观的形式,何以能与超越的“天国”有某种关系?

康德在这里提出了“时间”“绵延”的观念,也就是说,我们可以在两个层面上理解“时间”:一方面,它是“现象”的“显现”方式——直观;另一方面,它也是“本体”的“无限”与“自由-自身”的“理解”方式。“事物自己”并非是无时间的抽象概念,而同样也是“存在”,是实实在在的“存在”,只是它不是“感觉经验”的“存在(者)”,而是“超越性”的“存在”——这当然是海德格尔发挥出来的意思。海德格尔也非常重视康德关于“时间”与“存在”的本质联系。“本体”作为“思想体”来看,亦即从理论性知识来看,乃是“思想”,而“思想”不是“存在”,“思想”为“非(不)存在”,但是在实践领域,“思想”会“转化”为“存在”,而道德实践,则由道德律“令”其“应当-必须”“存在”,于是在道德领域,“思想”与“现实”同一:“思想”的,就“应”是“存在”的。

在康德看来,此种“思想”之“存在”,仍离不开“时间”,不过不是形式的“时间”,而且是“实质”的“时间”,为“时间”本身,即“绵延”。“绵延”为“不断”,“不断”即“无限”,亦即“混沌”。在这个意义上,由于实质性时间的进入,“绵延”就不是“不变”,不是抽象概念意义上的“永恒”,在“时间”之外的不变的“永恒”,而是“永恒的变”。

这样,人们的“不断”的“修善”才有现实的可能性。“至善”乃是一个“过程”,这个“过程”在尘世是没有“终点”的,一个人的“死亡”并不能“终止”这个“过程”。一个人生命的结束,当然意味着物理“行为”的终结,但是他生前所作所为的无形和有形的“影响”并没有结束,仍在直接间接地继续发挥作用,而且这种作用不仅仅是“精神性-思想性”的,它仍可以是“实际性”的。我们所做一切之“事”,其“寿命”都长于、大于我们的生命。我们的“事业”在“时间”中“绵延”,而我们的“事业”中就有我们的“灵魂”——我们的思想、意愿、品位、人格和精力,这些也都可以在“时间”中绵延,继续它们的生命和发挥它们的作用。在这个层面,“灵魂不朽”就可以避免和摆脱日常经验中存在的浅薄之迷信,而进入一个理性可以理解的层面。

其实在我们认真“做事”的态度中,已经蕴含了这一层意思。我们时常被教诲,做事要为子孙后代着想,尤其是当代环保问题的提出,对于资源开发的慎重,等等,更不用说,我们行事中的道德楷模的考虑,这些都是一些已经超出个人生命限度的审视,为古代先贤的一种“慎终追远”的态度,而与“一死百了、一了百了”的只顾当下的经验主义态度是截然不同的。

以个人生命为限度的经验主义,固也有其理论的根据,它的目光集中在当下现实世界,抓住“现时”,而认为“前世”与“后世”——“身前”与“身后”,并不以我的意志为转移,那是“他人”——前人的事,无论怎样替他们操心,也是“不起作用”的,因而要采取“逍遥”的态度,“儿孙自有儿孙福”,顺其自然可矣。这种态度并没有否认有“他人”存在,而是认为,既然必定有“他人”,则“评判权”不可能在“我”手里,“好坏-善恶”全要由“他人”来评说的。于是,这个主张,或者根本否认“灵魂-精神”之绵延,批判“灵魂不死”,言之凿凿;或者虽也承认我之所作所为,对于后世仍可保持影响,但是非功过,由不得我来说,说了也不算数的,于是不必顾忌尘世中之道德上动机和现实的效果,一切听命于“自由意志”之“决断和创造”(尼采),抓住时机,相信“机会”之“永恒轮回”。从“灵魂”在实践理性意义上的绵延,直到在“意志”于现时机遇上的轮回,我们看到哲学观念的转变和人生态度之

不同。

(3) 关于“神-上帝”的“设定”

从道德哲学,从实践理性,必定会“推出”有一个“神-上帝”的“存在”。这是康德为基督教神学所能做到的力所能及的服务,也是欧洲哲学在这个阶段化解宗教问题的一条途径。这对于基督教神学当然是不敬的,因为神学自认为不需要从属于“理性”之下,要受到“理性”的“审查-批判”,才能得到自己的位置。而更何况,康德在《纯粹理性批判》中已经否认了“神”作为经验对象的可知的可能性,而此处又在理性的实践领域,网开一面地将“神”接纳进来,这对神学家来说,自然是很难接受的;然而,康德根据的是一个哲学的理路,同时也是欧洲哲学思路在这个阶段上的一个发展。

不仅是哲学家,欧洲的神学家也同样考虑着如何在理路上来“论证”“神”之“存在”。如果我们确实难以在经验的世界找出与“神”的观念相应的“对象”来加以“直观”地把握,那么,至少应该在“理路”上能够“论证”这个观念的“合理性”。

关于“神”的“存在”在理路上的论证,康德面临着丰富的哲学遗产。在众多的理论论证尝试中,安塞伦的“本体论证明”是最为著名的,康德在《纯粹理性批判》对于神之存在的几种证明所做的批判,都围绕着“本体论证明”为核心。所谓“本体论证明”乃是强调神之存在并非经验可以检验出来的,而是逻辑概念“推演-分析”出来的,因而并非偶然的存在,恰恰是必然的存在。我们并不一定要在感觉经验的世界与神-上帝“遭遇”,而是在我们所设定的神-上帝的“概念”中,必然已经蕴含了“存在”。这种“存在”,不是一般感觉经验意义上的“存在(者)”,乃是作为“本体(noumenon)-思想体”的“存在”。我们既然已经设定“神-上帝”为“全知、全能、全善”,则如果我们再说“神”是“不存在”,就会自相矛盾。这个论证方式一直到斯宾诺莎的泛神论,得到了深入的发展。斯宾诺莎从“自因-实体”方面发挥了这个论证的思路,成为他的《伦理学》的主要基石。然而,康德在《纯粹理性批判》里,着重批评了这个论证,指出这是混淆“思想”和“实在”的典型例证。康

德在“知识论”中,坚持纯粹“思想”不能成为“知识”,而只是“逻辑形式”,“思想”必须与“内容”“结合”才能成为“知识”,因而这种“知识的内容”才能在感觉经验的世界中,找出相应的“对象”。这样,我们就无权从纯粹“思想”——“本体-思想体”“推论”出“存在”来。“存在”必定是“存在于”感觉经验世界的,是实实在在的可感的事物,必定要“显现”在“时空”的直观中。“思想体”不进入“时空”,因而,与“存在”无涉,于是就没有根据由“思想”来“论证”“存在”。

但是,康德这种由“知识”推论不出“神”的“存在”来的立场,到了《实践理性批判》却有了一个根本的“转变”:在“知识论”里不能论证的“神之存在”,在“道德论”里,却是一项必须的设定。康德这个“转变”,并非立场的改变,而是论题领域的转向,乃是“理性”功能的转向:理性由知识的领域进入实践的领域。

原来,在知识领域,康德知识否定“神”作为一个只是对象的“存在”,但是承认它是一个“理念”作为纯概念有其“必然性”,尽管如果将其作为“知识”,此种“概念”就会成为“幻相”,产生不可克服的矛盾。如果我们不把神的概念作为知识的对象来对待,情形就会完全不同。

那么,在康德意义下的“实践理性”对于神的存在的论证,又有何种优势,使得这个论证具有合法性?

我们知道,在理论理性-知识的意义下,“理性”是“静观”——康德意义上“思辨”的。它对于自己的“对象”采取“静观”的态度,当然它具有“时空”、“范畴”的先天性,但是“时空”乃是“直观”的形式,而“直观”(Anschauung)同样是“静观”(Contemplation)的,在这个意义讲上,“直观-静观”乃是“存在”的第一道关口,是它的本质的条件。因此,在知识论-理论理性中,谈到“存在”,必定是“感觉经验”的。于是我们看到,在这个领域,是不可能找到神的存在的根据的。

然而,实践理性的情况就大不相同。实践理性从“自由”的概念出发,从这个源开显出自己的世界,而不是像理论理性那样,需要一个给定的“感觉经验材料”,对于这些材料,理性具有“接受性”,因而具有“被动性”,因而理论理性有“必然性”。“自由”则完全没有这种“接受性”和“被动性”,它摆脱一切的感觉经验的束缚,全从理性自身出

发,行使自己的权利。

正因为实践理性不是“静观-直观”的,对于这个“直观-静观”领域的超越,就不仅仅是一个“理念”,这种“理念”,在理论理性中只具有“理想性”。但是,实践理性却具有直接的“现实性”。

实践理性表现为“意志”,“意志”直接诉诸“行动”。“意志”的概念——“目的”具有“现实性”,是要去“做事”的。“实践理性”的“意志”,既然是“自由”的,则它的“目的”就没有感性欲求的“内容”,而只具备实践的“形式”,这就是道德“无条件命令”,是不受任何感性欲求支配的实践理性的道德律令。这一道命令,正是那“理性”本身的“行动”,是脱离一切感觉经验材料的“自由”的“行动”,就理论理性来说,它只是“形式”。

“自由”意味着“行动”。“行动”当然具有“现实性”,而不仅仅是“思想-理念——理想-理论”。于是,我们看到,并不是从一个“静观-直观”的“全知、全能、全善”的“概念”中“推出”必定有“存在”的概念“在”,因为这种“在”,仍是“理论的-思想的”,从“理论-思想”到“现实”有一个“跳跃-断裂”,故而,是“推”不出来的;然而,如果从“自由”的概念出发,就能合理地蕴涵了“现实性”概念在它之内。“自由”原本意味着“要-意志”“做点”“什么”;只是这个“什么”并非在经验上“确定”的“概念”,而这个“做-行动”却是确定无疑的,具有理性的推理的“必然性”。于是,从“自由”概念推出的“现实性”就具有理性的必然性,乃是不依赖任何感觉经验而自身就能成立的命题。

“人”只有在实践“道德律令”时意识到自己是属于一个不受任何感性经验束缚的“理性-自由”领域的。但是“人”又是一个感性的存在者,它执行道德律的命令需要“克制-摆脱”,因而作为感性的“人”要不断“超越”自己,进入一个“他者”的世界。“天国”“超越”“现世”,“神”“超越”“人”。“神”的设定,乃是“人”的“超越”的设定。“人”的“自由”使“人”的“超越”得到了实践理性的支持,有了“理性-理路”的“根据”,从而使这个设定不是“想像”的产物,而是理性的“必然”。

“人”在“时间”“绵延”中“不断”地“超越”“自己”,这样一个绵延进展的设定,仍是根据一个实践理性——道德律令的“必然性”,也是根

据人的“意志自由”的“必然性”，因而，“神”“存在”的设定，也就能够从“自由”概念的“现实性”中“必然”地“推论”出来，而不至于像在理论理性那里，只是一个“理想”的“理念”，一个“本体”，一个“思想体”。

在这里，我们看到，“本体”或“思想体”，如果作为“理论静观”来看，是“不可知”的，因为它缺少“时空”之“直观”。“静观”而无“直观”，乃是“自相矛盾”，就知识来说，是不能够成立的。但是，如果“本体”作为“行动”来看，亦即作为“自由”的概念来看，在实践领域里，则必定是具有“现实性”的，但因其为“自由”，而“自由”乃是“不受限制”的，于是，这种“本体”和“思想体”的“时空”也是“不受限制”的，“时空”而又“不受限制”则是“无限”的“绵延”。在“无限的绵延”中，实践理性必定要设定“神”之“存在”。

于是，我们又看到，这个欧洲哲学史上成为大问题的“存在”，在这个阶段，也可以分成两个方面来理解。一方面，它是经验的，通过“有限制”的感觉经验来把握；另一方面，又可以通过“不受限制、无条件”的“时空”（就“时间”来说为绵延，就“空间”来说为“扩展”）来理解。而这种“无限”性，就只能“理智”的事，而如果“时空”仍然是“直观”的话，则我们就有了“理智”的“直观”。这在理论理性-知识论中是不能成立的。

我们通过康德的实践理性，有了一条理路，通向了“宗教”。在这条路上，我们遇见了与知识论中不同含义的“存在”概念，即“本体论”的“存在”概念，在“实践理性-道德行为”的不断绵延中，找到了安身立命之处。

“存在”在这里虽然没有“感性直观”，但是却有“理智直观”。“时间”之绵延进入了“存在”，就康德的思路说，“时间”自身进入“存在”自身，“事物自身-本体”在“无限绵延”中“显示”出来，仍是有理路有根据的，因而是“合（乎）理（性）”的。

如果说，这时候的“时间”乃是“无限”的，那么，从“实践理性”对于“理论理性”之必定具有的“优越性”来说，则“实践理性”对于经验世界——“道德”对于“知识”，“自由”对于“必然”也就有了“优越性”——“天国”对于“尘世”所施加的影响，使得我们生活的“世界”具有不同于

“理论理性-经验知识”的面貌。这种由“理性”作为纯粹“主动”的“力量”施之于感性世界使之“改变面貌”的问题,正是康德《判断力批判》所要解决的。

(五) 活生生的“人”的世界——艺术论与目的论

康德在写作《实践理性批判》时,对于《判断力批判》中的问题已经构思成熟,所以在出版《实践理性批判》后不到两年的时间,《判断力批判》也紧跟着问世。康德在后者的前言中说到,他已步入衰年,不得不尽快把它公之于众,那时康德 67 岁,事实上,他活到了 80 岁,尚有许多时日,但是他的完整的古典性、经典性的哲学体系,终于被“逼”了出来。

我们知道,康德在讨论实践理性道德问题时,已经将目标引向了宗教。他在《纯粹理性批判》中持否定态度的“超越”问题,在《实践理性批判》中得到了妥善的安置。下一步人们或许期望着他将随着实践理性的思路,使他的“批判哲学”“上升”到“宗教”问题。果然,康德有《在理性范围内的宗教》一文问世,但是在这之前,与他的“批判哲学”直接相应的,则是《判断力批判》。而这个批判,却是把目光拉回到活生生的人世,拉回到人的“生活世界”,而经过实践理性、道德哲学洗礼之后的世界,已经全然不同于为我们提供“知识对象”的“理论(必然)世界”,而是美-艺术和目的的世界。

康德这个做法,或许说明他的哲学思考的重心,仍然是围绕着“人”的问题。“人”作为有理智的存在者,或者“有理性的动物”是哲学问题的核心部分。因此他将人的“理性”分为“理论”的和“实践”的两大领域之后,感到有必要将这两大块“统一”于完整的“人”的“基地”上。因为在活生生的经验中,“人”之所以为“人”,是一个完整的整体,“生命”并不可以真的分割为“理论”和“实践”两大块,如何在“同一”的“理性”中,“理解”“人”的完整性,当是一个不可回避的任务。

于是,我们看到康德所提四大问题:我们能够知道什么,我们应该做什么,我们可以希望什么,而最后归于“什么是人”。《纯粹理性批

判》回答了第一个问题,《实践理性批判》回答了第二和第三个问题,而《判断力批判》则试图来回答这第四个问题。

从这个角度来看,似乎我们可以说,古典哲学的经典性,在于有启蒙主义传统下的理性主义,也有文艺复兴传统下的感觉主义和经验主义,二者结合起来,则是一个完整的“人”的问题。“人”原本是具有“感性”的一面,又具有“理性”的一面;而要将二者“有机”地“统一”起来,而不是“机械”地“拼凑”起来,这就是古典哲学所面临的主要问题。

然则,如何才是“有机”的而不是“机械”的,则要从一个统一的原则-原理出发,“推出”或“开出”“自己”的多样性和现实性来。这样的多样和现实,虽然不是“理论知识”所能把握的,但却是“理性”所“可以理解”的。

如何理解多样的现实世界,是康德《判断力批判》所要解决的问题。

1. 何谓“判断力”

“理性”在知识领域和道德领域都需要运用“概念”、“判断”、“推理”这一套逻辑形式。知识以“概念”为重心,以求“概念”与“对象”相符合的“真理”,而道德则因其无经验之内容,而仅仅依靠“推理”就能得到“善”的观念。在这个意义上,知识与道德——“真”与“善”是不相干的两个具有不同原则的独立领域,然而它们都依据着“同一”的“理性”,于是其中必有相关之处。

从康德的《实践理性批判》里我们知道,在康德看来,“知识”对于“道德”绝无影响力,而反过来,“道德”却必定会影响“知识”,这就是说,实践理性必定会影响理论理性,即“自由”必定会影响“必然”。

实践理性对于理论理性的这种影响力,并不能改变理论理性自身的立法作用,但是却会“调节”“理论理性”的“具体”行程和途径,因而赋予“必然”以“另一种(自由)”的形态。

这个意思,在逻辑的形式上,就表现为“判断力”在“概念”和“推理”之间的“连接”作用,亦即内容(在知识上,概念是有内容的)与(推

理)形式的统一。

于是,“判断力”又是“内容”与“形式”、“特殊”与“一般”,“感性”与“理性”相统一和可以“过渡”的桥梁。或者说,是经验(尽管自然知识具有先验性,但它却只能是“经验的”世界)与超越(即康德在理论理性中否定的 transcendent 世界)的沟通环节。

我们知道,“判断”乃是连接“个别”与“一般”的命题形式。譬如“这花是红的”,是“判(定)断(定)”这一朵花是具有何种属性,“这朵花”是个别的,而“红”则是普遍的一种属性。一般来说,我们已经确定了“红”这种属性的意义,然后寻找“一朵花”作为“例证”,“指出”它是“属于-从属”这个普遍概念之下,这是一种知识性判断。然而如果我们这个属性的“概念”并非“决断性”的,因而它不是“确定”的,此时我们必须紧紧抓住事物的“个别性”而作出“判断”,不脱离“个别”,并且由“个别”进入“一般”,达到一个并不是“规定性”的“概念”,这样乃是一种“反思性”的判断,而在康德看来,我们所谓“审美-趣味”判断,正是具有这样的性质,所以不同于“知识判断”。

“审美-趣味判断”不同于“理论知识判断”,亦即不同于“先验的知识判断”,也不同于一般的“经验判断(经验知识)”,它只具有“经验知识判断”的形式。即在判断的形式上,“这花是红的”和“这花是美的”具有相同的判断形式,但在意义上却不相同。

2. 关于审美-趣味判断

审美-趣味判断具有知识判断的形式,而且只具有“经验知识”判断的形式。这样它就不是理论性知识判断,因而它在实质上不具备先天的必然性,而只具有这种必然性的形式,在实质上,它是“自由”的。

何以能够在“必然”的事物中,见出那超越的“自由”,从而使“自由”不但能够从“理性”中“推导”出来,而且可以从“现实”中“看”出来?亦即“自由”何以也具有了“时空”的“直观形式”?这个问题,反过来即是康德自己明确提出来而为后来伽达默尔强调的:为什么原本是每个人不同的感受——如“这花是美的”就等于“我觉得这花是美的”,又等于“这花给我以快感”等等,何以能够允许以“经验知识判断”的

形式，“要求”别人也“同意”？

我们知道，在《纯粹理性批判》中，康德特地在一条小注中指出，纯粹的感觉是没有先天的条件可寻的。他这个意思到了《判断力批判》有所改变，这里的全部工作正在于判明感觉中仍有先天条件可寻。不过，我们仍可以从论题的转换来理解康德这个转变。在《纯粹理性批判》里，讨论的是“经验知识”如何可能，亦即感觉经验材料必得遵守理性为经验所立定的法则，才允许进入知识的王国。这里的“纯粹感觉材料”即是“物自体”，首先不能进入“时空”直观，乃是一团“混乱-混沌”，则无“知识”可言。在“审美-趣味”里，“感觉经验”之“个别性”不是作为“知识”之“给予”进入“理性”，“理性”也不是作为“立法者”向这些“个体”“规定”“法则”，而是作为“反思判断”的“材料”，寻求一种不确定的——只起“调节”作用的“理性概念”，因而就不在知识的层面，而是在审美-趣味的层面提供一种“不确定”的“秩序”，只具备“秩序”的形式，而不能“概念”化，不能“公式”化，亦即不能“规律”化。审美-趣味，并不是从一条原则或公式、定理出发来寻求“例证”，而是从“个别”中见“一般”，于感觉中见理性，于“混沌”中见“秩序”，于“现象”中见“本质”，在“必然”中见“自由”。

审美趣味判断离不开纯粹感觉上之“快感”，然而，“快感”仅是“主观”的，虽然我们可以假定人的生理结构的相同性，因而会有“（共）同感”的事实出现，但是单从经验的事实，我们无法断定，我们在理路上一定有权力断定有一个“（共）同感”的存在。因而，我们并无权力说“快感”是人人都要承认的。然而审美的快感却被允许具有人人都能同意的特点，就是说，在审美趣味方面，人们被允许说出一个“判断”来要求他人也要“同意”，这种不同于理论理性中的纯粹感觉的特点，人们在审美判断中这种“合法性”的探讨，正是《判断力批判》中所要做的工作。《判断力批判》“判定”审美判断的“合法性”，乃是基于这样一个前提：“审美的趣味的快感”不同于一般的“生理物理的快感”，那是一种“无功利性”的“愉快”。

何谓“无功利性”？又有何种根据说“无功利”而又有“愉快”？

我们知道，“知识”虽说最后由“功利”来支配，但它的直接形态是

“静观”的、“客观”的,并不夹杂眼下的“功利”在内。审美鉴赏判断的“无功利”性,与“知识判断”在“静观”上,有共同之处,或许这就是审美鉴赏判断也可以同样采取“知识判断”形式的缘故,譬如“这花是美的”之类。但是,就“知识判断”本身来言,并无“快感”与“不快感”的问题,而只有对与错、正确与不正确的区别。审美鉴赏判断则不然。它不仅仅是客观的知识“断定”,而且也是主观情感的“表达”。一般来说,主观情感都是和“功利-利害”相关联的,而审美鉴赏判断则虽有快感而并不与利害相关联。

我们所谓“功利-利害”关系,乃是把“对象”作为一种“工具”,一个“手段”来加以考察,看看他们是“有益”还是“有害”。这种“目的”与“手段”的关系,乃是实质性的,乃是实质性-物质性交换关系中的一个环节。审美鉴赏的态度与此不同,它不是把“对象”作为一种实质性的关系的环节,因而也“悬搁”起与它的物质性交往关系,而只“注视”“对象”自身。于是我们看到,审美鉴赏的“对象”,吃不得,喝不得,总之一是“用不得”,与实质的功利没有关系。

这样,我们看到,审美鉴赏判断之“无功利愉快”兼有两个方面的特点:一方面,它是“静观”的,把“对象”当做“客观”的;另一方面,它又是“情感”的,把“对象”当做“引起”“主观”愉快的“原因”,这种“因果关系”,不仅仅是理论的,而具有实际的“效果”,“对象”乃是“主观”“情感”的“有效因”。这两个方面的互相制约与交融,就形成了审美鉴赏判断的自身的特点。

“无功利性之愉快”这种特点,使得审美鉴赏态度,既不是“知识”的,又不是“意志”的;就先验性而言,它既非“自然律”,又非“道德律”。“理性”并不像在“知识”与“道德”的“领地”中那样起“立法”(constitution)作用,而只是一种“规范(regulation)-管理”的作用,因而审美判断,乃是“反思(reflective)判断”,即不是从一个已经把握了的“普遍概念”出发,寻求对“个体”的判定——这是“知识判断”的特性,而是从一个“个体”出发,来寻求一个“不确定”的“概念”。当我们说,“这朵花是红的”时,我们是要断定“这朵花”的客观属性,如果这朵花是“蓝”的,则我们的判断是“错误”的,要修改的是我们的“判断”,即将概念“红”

修改为概念“蓝”。然而,当我们说“这朵花是美的”时,我们并不是将一个固定的“美”的概念,当做对象的属性来加以判断,因而即使人人都反对这个判断,我们也无须修改这个判断,用别的什么概念来替换“美”这个“概念”,因为“美”并非对象的客观属性,因而只是“概念”的“类似物”。在这个对比之下,“美”还“表达-表现”了一个“主观”的“情感”,而“主观-情感”则保留了“个体”的“自由”性权利,而并不要求概念的普遍“必然”性。

审美鉴赏判断这一“无功利性之愉快”特点,不仅对于解决审美鉴赏和艺术问题具有启发作用,而且给哲学思考带来的结果也是很有意义的。

在审美鉴赏态度中,我们“看”到了我们审美鉴赏的“对象”“自己”。

就康德哲学来说,我们已经知道,在理论理性所管辖的“知识”领域,“事物自身”是“不可知”的,也就是说,它不能成为“表象”“显现”出来,因为它不进入“时空”直观。而在实践理性管辖的“道德”领域,“事物自身”也还是“不显现”的,因为它根本不具备“时空”直观形式。而似乎只有在审美鉴赏的领域,“事物自身”才真正“显现”出来了,但这种“显现”,不是“向着”“知识”,也不是“向着”“意志”,而是作为审美鉴赏“对象”“向着”“鉴赏者”“开显”“自身-自己”的意义。

“审美”的“对象”,当然是“直观的”,在这个意义上,它“在”“时空”中;但是由于这种对象,不是为经验知识提供出来的,不是理性的先验性所“设定”的,因而它所“在”的“时空”就“知识-科学”来说,就不是“确定-判定-决定”的,我们对它下的“判断”,所作“推理”,也都不是“判定性的”(constitutive),而只是“调节性的”(regulative)。由此“审美对象”所“在”的“时空”,虽是“直观”的,但却不能进一步进入“因果”的范畴之必然性,对于审美对象所能够使用的“范畴”也是“不确定”的,或者说,我们对审美对象所下的“判断”,也只是徒具形式,在实质上与经验科学判断,绝不相类。审美对象与审美判断,在形式上与经验科学相同,但在内容上,却是“自由”的,而不是“必然”的。如果我们说“颜色”是“花(在种种复杂的客观条件下-在错综纷繁的分子结构中)”的“必然”之“属性”,那么“美”就是“花”的“自由”的“属性”,如果

我们一定要套用“属性”这个词的话。

广义地说，“美”是世间事物向具有“理性”的“人”“开显”出来的一种“意义”，就像“颜色(红等)”向具有“(正常)感觉(以及理智)”开显出来的“属性”一样；只是一种是“必然”的，而另一种是“自由”的。

审美判断，具有“必然”的形式——它和经验科学判断一样的形式，但却具有“自由”的内容。

我们知道，所谓“自由”，在康德哲学中，是实践-道德领域里的事情。这样，审美判断就是介乎“知识”和“道德”之间的一种判断形式。所以康德曾说，“美”是“道德”的“象征”。康德并不是说，“美”乃是“道德”的图式，而是说，“美”“象征”着“道德”，“必然”“象征”着“自由”。

在《实践理性批判》中，“道德-自由”乃是纯粹“形式”的，它没有感性直观，不“在”时空之内，故而不是“知识”。但是到了审美的领域，“自由”有了“不确定”的时空直观形式，这种时空，只是提供人们作为“自由”的“象征”，而非“必然”的“知识”“图式”(schema)，因而它的判断不是针对客观的“对象”之客观属性，而是“显示”“对象”的“自由”，即“显示”“对象”“自己”，显示“事物自身”。而这种“自己-自身”在知识领域乃是“思想体-本体”，因而是“不显示”的；如今到了审美领域，它通过“审美判断”，“显示”了出来，释放了“自由-自己”的意义，不是供人“研究”而获得“知识”，而是供人“鉴赏”。

审美-鉴赏并非“显示”一个感性知识的“对象”，不仅仅“显示”“现象”，而是“显示”出“事物自身”。该“物自身”当然不作为“(知识)对象”而“显现”。“物自身”既非感性知识“对象”，而之所以又能够“显现”，乃在于它虽不进入“必然”的“时空”，但却能够进入“自由”的“时空”。所谓“自由的时空”，乃是能够使在“客观对象”上“不在场”(absent)的“在场”(present)，而使“在场”的“不在场”。使“不在场”的“在场”，乃是将“不在场”的“事物”，通过“语言”等手段，“带入”“现场”，此时，为海德格尔所谓的“不在场”“笼罩-维护”着“在场”；^①而使“在场”

^① 见海德格尔《诗-语言-思想》英文本中“语言”一文，p. 199, Harper & Row, 1957。

的成为“不在场”，则“对象”“脱离”客观眼下之“时空”，进入“自由”之时空，因而审美对象虽在“眼前”，但并无实际“功利”可用。审美-鉴赏乃是使得“不在场”的“显现”出来。

元代马致远小令“枯藤、老树、昏鸦”，“小桥、流水、人家”，说的皆是具体“事物”，它们早已“不在场”，但确是千古佳句，如今读来仍如在“目前”，犹如“在场”一样。犹有甚者，此种“不在场”之“在场”，或“在场”之“不在场”，却高出于作为感性知识“对象”之“在场”。这些“不在场”而又“在场”的“事物”给我们带来的不仅仅是这些“事物”，不是要我们去认知这类事物的种种属性，而是给我们带来了一个“世界”，这些事物与这个世界“同在”，“事物”在“世界”中，则不是“抽象的-抽出来”的事物“表象-现象”，而是事物的实实在在的“本质-存在”，是“事物本身-事物自己”。“事物自己”固然在感性知识上不可能“在场”，但却在审美鉴赏上“显现”出来。将“不在场”的“显现”出来，这就是审美鉴赏的“功能”。^①

3. “作品”的观念——艺术

要使“在场”的“包容”着“不在场”的，亦即使“现象”“显现”着“本质”，使“存在”“显现”着“不存在”，使我们眼前的“对象”“显现”出它的“过程”，使它成为一件完成了-终结了的“事物”，这个“对象”就只能是“作品”；它是因果系列中的一个必然环节，又是“自由”“创造”的产品，这个作品就是“艺术品”。将我们眼前的“对象”作“艺术品”观，就是审美的、鉴赏的态度。

艺术家的工作，就是这种审美鉴赏态度的表现。以自己创作的作品，使事物的“本来面目”，使“事物自身”“显现”出来，而不是停留在事物表象的“模仿”上。“模仿”之作，乃是“经验知识”的附属品，譬如

^① 我们看到，这里所引我国元代马致远的小令和海德格尔在上引“语言”一文中所引 G. Trakl 的诗“冬夜”意境非常相似。马词中的“断肠人”即 Trakl 诗中的“流浪者”。然而，Trakl 的“流浪者”尚看得见温暖小屋和餐桌上的面包和酒，马词中的“断肠人”虽见到“人家”，但仍只得浪迹“天涯”，无以为家，真正的 homeless。

生物学的插图之类,固然也需要很高的技巧,但不是艺术的作品,乃为普及知识而作。

艺术家的工作,当然也不是仅仅表现(expression)艺术家的主观情绪。人们每天都有七情六欲的“表现”,有的人喜怒无常,时哭时笑,皆不可谓“艺术表演”。艺术家的工作是要把“事物”的“真相”表现出来,揭示出来,不是主观随意的发泄。既然“事物”之“本来面目”不可能在知识“因果系列”中“显现”出来,而艺术家的工作恰恰又是要将它直观地提供、揭示出来,则他的工作就不可能是“知识性-技术性”的,而是“自由”的,“创造性”的。他要使“不在场”的“在场”,就必须从“无”中“生”出“有”来,使“无”也“有”,使“不(非)存在”成为“存在”,使“思想体-本体”成为“实在体-现象”,亦即在“现象”中体现“本体”,在“现实”中“显出”“理想”。而总括起来说,既然为“无”中“生”“有”,则必是一种“创造”。

艺术家“创造”了一个“世界”,他创造的这个世界,“在”我们这个日常经验的世界里,就显得似乎是“另一个”“世界”。这时候,艺术作品里所提供的“时空”,相对于眼下现实的时空言,似乎是“虚拟”(virtual)的,是艺术家想像的产物^①,然而这个“虚拟”的时空,却比眼下当前的“时空”还具“真实性”,也就是说,这个时空的“世界”,比之眼下当前的世界更高,更真实。这就是通常所谓的“艺术”“高于”“现实”的意思。问题并不在于经验上的“高”“低”之分,而在于这两个世界原本重叠在一起,“现象”“覆盖”着“本质”,使“本质”“不在场”,如今艺术家通过“自由”之创造,将“本质”“呼唤”了出来,“呈现”在“世人”面前,就使我们这个世界体现了“另一种”的“意义”。

然而,这个“另一个”世界,却仍然“在”我们眼下这个“世界”中,它们“是-在”“同一”个世界。我们常说,“艺术”为“生活”的“反映”,它是“生活”的形象写照;但是“艺术”同样也是“生活”的一个“部分”,它不仅仅是一些“形象”,它“参与”“生活”,“影响”“生活”,这些我们通常叫

^① 关于艺术的“虚拟性”(virtuality),美国哲学家、美学家苏珊·兰格(S. Langer)已经着重讨论过,见她的《情感与形式》一书。此书已有中译本。

做“反作用”于“生活”。其实,我们如果不是把“思想”和“实际”、“理论”和“实践”、“观念”和“实在”等等分割开来考虑,那么它们就是“同一个”“生活”过程的“诸种因素”。它们“在”“同一个”“过程”中。

按照康德的哲学,我们有限的理智者从事实际的劳动,谋求自身生活的“幸福”,乃是人类天然的权利。然而作为理性者,我们还有更高的“追求”,我们的行为必须不仅是遵从约定俗成的社会规范,而且要求“从道德律出发”,使我们的行为“符合”道德,“本乎”道德。至于此种意愿-意志能否在“生活”中“实现”,则与我们的行为性质无关;因为,道德只要求行为和意愿-意志为“自由”的,因而道德意志的“自由”,乃是纯形式的,只是源于“理性”并不问这种形式能否在经验现实中获得“实质”的“内容”。

我们看到,无论是“知识”领域,还是“道德”领域,在康德的哲学中都是非常“严峻”的,都不“保证-许诺”“生活”的“幸福-完满”。“美满”的“生活”也许只能在“艺术”中寻求到一种提示,而艺术的世界,似乎是康德意义上的“天国”的“投影”。

通过“实践理性”,我们体会出“道德律”的森严和我们的“自由”之职责。遵从和本乎道德律的行为,即自由的行为,使我们有一种斯多亚学派说的那种“理智的愉快”,这是“道德”本身就能够提供出来的。通过“经验科学”,我们倒是能够得到“感性的愉快”,我们可以利用我们获得的知识,来为自己幸福服务,将理智的知识降为“手段”,然则当人人都这样做的时候,这种“手段”也是大受限制,很不可靠的。利用“经验知识”的技能,并不能够保证-许诺我们“必然”得到“幸福”与“愉快”,因为“幸福-愉快”面临的不是“理论性”的世界,而是实际的世界。要想在这个实际的世界“必然”获得“愉快-幸福”,就必须“认知”“物自体”,也就是说,必得假设我们依靠“理论性知识”,亦即“经验知识”就能够“认识”“物自体”,而这一点,已经为康德的《纯粹理性批判》的全部工作所否定。这个意思就意味着,如果我们不把我们人类变成“神”,那么我们的“知识”是不可能“保证”我们在现实世界“必定”会得到“愉快-幸福”。我们必得承认,人世间-生活中有“偶然性”,而我们作为有限的理智者,不可能穷尽人间一切的“偶然性”。

然而,在“艺术世界”中,我们正是在“偶然性”中看到了一种“必然性”,或者说,“必然性”正是就“在”那“偶然性”中。

在艺术的世界,我们看到的“必然性”不是“理论性”的,而是就在“偶然性”之中的“现实性”;同时也不是一种形式的“自由”,而是一种“实质性”的“自由”,亦即我们在感性现实中看到“自由”。这就是说,在艺术中,“必然”和“自由”都是“在-存在于”“现实”之中。

古典的哲学观念,孕育了古典的艺术观念。艺术的理想成了生活的理想,成了生活的“意义”。“生活”“原本”“就该”如此这般。应该的也就是现实的,现实的也就是应该的。这就是后来为席勒所阐发了的康德美学思想,而这种美学,与当时浪漫派艺术思潮结合,在古典哲学的框架中,找到了自己的哲学根据,也推动了古典哲学强调理性能动功能的趋势,从而使“理性”更具“精神”的意义。

4. 艺术与天才

艺术之浪漫精神,使得康德在哲学的古典形态中,引进了“天才”观念,对后世发生过巨大的影响。

康德关于“天才”的思想,有一层意思须得注意。他紧接着审美鉴赏判断,指出“审美”需要“鉴赏力”,而“艺术(之创作)”则需要“天才”。这层意思,不仅仅在于,一般鉴赏需要学养,艺术的创作需要实际操作上的技巧;还在于艺术天才的本质不是光靠“锻炼”就能得到的。这就是说,“艺术天才”,不是“知识性”的“能者”。所以康德严格划分了“知识的学习”和“艺术的创作”之间的界限,指出“天才”不能仅仅是勤奋学习的产物。在康德看来,科学里的事,包括技术性、技巧性的事,只要你下功夫学习和锻炼,就能够做到;但是艺术里的事,有时候已经很下了功夫,未必保证能够成功。科学靠勤奋,艺术靠天才。康德这个意思经常受到批评——这是意料中的事;然而康德这层意思的理路,也还是可以考虑的。

按照我们前面的理解,经验科学面对的是经验上“存在-有”的事,它从来跟“有”的世界打交道,从“有”到“有”。从一种“有”到另一种“有”,需要学习、了解其中“原因”与“结果”的必然关系,从而我们可以

根据“有 A”“做成”“有 B”，这是我们有把握的，也就是说“必然”会成功。但是在“艺术”里的情形就很不一样。我们说，艺术乃是“创造”，乃是“自由”的活动。从理路上来说，这种活动为从“无”到“有”，要把经验上“无-不存在-非存在”的“事物自身”“显现”出来，使“之”“有”，这就不是经验科学的事，而因“事物自身”不在“经验知识”范围之内，于是我们无法“学习-锻炼”。从“无”到“有”不是一个“学习-锻炼”的事，而是一个“飞跃”，一种“跳跃”。从“现象”到“本体”在康德看来并没有“经验知识”的“通道”。

这里，鉴赏判断也已经显示它的特点。审美鉴赏并非对客观事物属性的认识，它是从客观对象的现象中体悟出“事物本身”的意义来。从这个意思来说，审美鉴赏态度是从经验的“有”中“看”到了“无”，在“现象”中“看”到“本质”。也就是后来从古典哲学到胡塞尔现象学所谓的“直观的理智”和“理智的直观”。

如果说，审美鉴赏还利用了“理论理性”的“静观”态度，那么艺术-创造，则是一种实际的活动，它要从“无”到“有”，召唤那个“无-本体-事物自身”到我们面前来，亦即“显现”出来，这真有点“降神术”的意味。

的确，“天才”观念即使在浪漫派艺术中，也有某种“神秘性”。康德反倒是将其“理性化”了，使它变得“可以理解”。也可以说，是康德以“哲学”化解“宗教”工作的一个部分。

在古代，艺术活动确实和这种迷信的观念有相当的联系。我们知道，古代希腊流行两种艺术观，一种是“模仿说”，一种就是“灵感说”。“模仿说”是从“经验知识”方面来理解；“灵感说”就是从古代宗教方面来理解的。柏拉图在他的《理想国》中，把模仿的诗人赶了出去，却收容了灵感式的诗人，这和他哲学的“理念论”有关。随着研究的深入，后来一些史家认为古代所谓“模仿”，与其说是模仿“自然”，不如说是模仿“神”。“神”无从“模仿”，于是“模仿说”与“灵感说”合流。所谓“灵感”(inspiration)，亦即“神-精灵”“附体”。于是，“人”就有“资格”“代表”“神”“说话”。而既然多了一层隔阂，经过“人”作为“传达者”(messenger)的传达，“话”就含糊起来，就像“事物自身”要在“现象

界”“显现”出来,也就不那样“清楚明白”,遂使“诗无定解”了。

按照康德的理路,艺术天才的确似乎在“模仿”着“神”做的事。它从“无”中生“有”,把“事物自身”的“信息”带到“现象界”,把“神圣性”带到“人间”,使人们在“必然”的“现象界”,也能体会出“自由”,在“森严”的“因果链条”中也能“保持”、“看到”“自己”。“天才”似乎是“介乎”“人”-“神”之间的那样一种“生灵”。它的“作品”——艺术品,“沟通”着“神”-“人”,“沟通”着“上天”和“大地”,“就天人之际”,这个“界限”,被它“消除”了。如同德勒兹在他《什么是哲学?》一书中所说的,康德在《判断力批判》里,把他过去精心设计的一切“界限”统统打破了。^①

哲学在这个古典的阶段,对于“人”的理解,仍然是“有理智的动物”,是介乎“理智者”与“动物”之间——“天使”与“野兽”之间的一种“存在者”。“人”“生”“天”“地”之间,足踏大地,头顶青天,起着“上传下达”的“沟通”作用。也就是说,“人”按其本性是应该如此,但是人在世界上为声色货利所累,常常不能起到这种作用,只有那些“特殊的”“人”——这里所谓的“天才”,能够穿透“现象”,直窥“本质”,并把这种“从上天”得来的“信息”带给人间。“人”的这种境界和本质,在康德看来,只有在“艺术家”那里能够找到;而一般的人,即经验世界的人,则身在“因果律”中,只能按照这个规律办事,发挥着理性的理论和知识性的功能。而那具有道德觉悟的人,或许能够超越到道德的境界,意识到自己乃是“自由”之身,但由于这种“自由”乃是纯粹形式的,它离实质性的“创造”活动,尚有距离,于是实质性的“自由”,则是一个“信仰”,“信仰”有一个地方,“必然”的也就是“自由”的,而“自由”的也是“必然”的。

“天才”将这种“信仰”在自己的范围内转化成“现实”,它像“神”那样“创造”了一个“现实”。在经验的世界里,“开辟”了“另一个世界”,即“艺术”的世界。在这个世界中,人们体会到“自由”的“必然性”和

^① G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la Philosophie* (《什么是哲学?》), les edition de minuit, p. 8, 1991.

“必然”的“自由性”。然而,在这个时候的哲学看来,很遗憾的是这个“艺术的世界”,在某种意义上乃是“虚拟”的。席勒感叹,“生活”是“严酷”的,只有“艺术”才是“和谐”的,才能把“必然”和“自由”在想像-虚构的方式中“统一”起来。“艺术世界”不是“天国”,“人”,即使是“天才”,也毕竟不是“神”。

5. “自然”的“合目的性”理解方式

“艺术”与“自然”相对应,这里的“自然”已经不仅是作为“知识对象总和”的“自然”,而另有一层含义在内。康德《判断力批判》的第二部分讨论“目的论”,以与“审美鉴赏”“艺术”相对应,这种思路,一直影响到后来的谢林。康德在这一部分着重讨论的“目的论”问题,长期以来被认为是过于“落后”,也过于艰深,常常被忽略不计,是很可惜的。其实,康德在这一部分,重新回到了古代希腊哲学的本题:在大千世界之形形色色的偶然交错中,亦即在“混沌”中仍体现出一种“秩序”,于是便提出一个问题:是不是需要设定一个“最高”的“设计师”的存在,才能加以“理解”。

在审美艺术部分,康德阐述了“作品”的观念,“艺术”乃是一件“作品”,乃是有一个“理念”付诸实践的,亦即由一个“普遍的规律”来发现-创造“例证”的,在这个个别“例证”中能够体现出“普遍的规则”来。由这个态度,产生出我们对“自然”的不同于“知识”的把握方式,即“作品”式的把握方式。问题还在于进一步追问:不仅人工的作品如此,即使是“自然”自身的作品,是否亦复如是。或者说,以“艺术”的眼光来“看”“自然”,“自然”为“人工”或“神工”;是不是同样也以“自然”的眼光来看“艺术”,这时连“艺术”也就会是“(巧夺)天工”,乃是“自然”自身的产物。这后一个问题,乃是康德《判断力批判》“目的论”部分所讨论的问题。

“天才”固然表现得很“怪诞”,但是它的“作品”仍是很“自然”的。人们之所以感到它“怪诞”,乃是有时它不符合“日常的经验”,它原本不是“经验知识”中的事,它是“自由”“创造”的产物。它那“怪诞”的“作品”,却体现了“巧夺天工”的大手笔,比起我们当前眼下的“自然”

更加“自然”。即使是“荒诞派戏剧”，比起我们日常的生活，也更加“真实”，而毕加索的绘画，即使眼睛长到了胳膊上，那种摄人心魄的力量，岂是面前的漂亮姑娘所能比拟？

然则，我们如果反过来以同样的态度“看”“自然”，在那复杂纷繁的现象中，仍有某种“秩序”“在”；在那流逝的时间中，有那神圣持久的力量在；在那“铁箍”一样的“因果律”中，跳动着“自由”的“生命”。“自然”本身——“事物本身”原本也是那样“巧夺天工”。无论那崇山峻岭，那潺潺小溪，夏日炎炎，秋虫唧唧，无不显示自然之“造化”，似乎在冥冥之中早有“安排”。“自然”的“机巧”与“理性”的“机巧”原是“异曲同工”。

这种态度，固然可以比之于“拟人化”的比附，但是人之所以有能力作出这种比赋，乃是因为“人”本来就具有“自然”和“理性”两个方面的素质。“人”将“理性”运用到“自然”之中，无论“技能技巧”如何高明，原本也只是“让-帮助-协助(助产婆)”“自然”自己“显示”自己的“机巧”。这是古典哲学时期关于“技术-技巧”的观念，与当代的“高科技”观念不可同日而语。

康德在《判断力批判》中说，“自然的目的是”与其说是“艺术的类似物”，不如说是“生命的类似物”。

我们知道，“目的论”与“神学”有密切的关系，通过艺术与技术的类比，很容易导向一个全知全能的“造物主”。康德当然并不反对对“造物主”的信仰，但是康德的“造物主”是由“道德-实践理性”推导出来的“神”，而不是仅仅为“理智型-技能型”的“神”。我们看到，康德的“批判哲学”在《判断力批判》中既然已经从道德的“至善”“下降-回到”“现实的”“人间”，他就面临着“人世间”的问题，又不能违反他的“神”在“现实世界”并不“显现”的原则。如何让“神”不出现在“前台”，而又能完成对于自然本身之“完善性”之理解，这是康德面临的新任务。也就是说，康德的“目的论”，跟他的艺术“天才论”一样，虽然蕴含着与“神”的沟通，但是毕竟是“人间”的事，他的“目的论”亦复如是。

要把“目的论”严格控制在“人间”，首先面临着“知识论”的问题，因为在康德的第一批判意义下的“知识”领域，是不允许“目的(论)”的

渗入的。作为“知识”的“对象全体”的“自然”，是不包含“目的(因)”的。将带有“神学”意味的“目的因”驱逐出“经验知识”之外，这原本是康德的一大功劳；然而，到了他的第三批判，“目的因”又被堂而皇之的“请入”了关于“自然”的“知识-理解”的殿堂，而且还要做“物理学”(physics)的“补充”与“扩展”，这是需要一番论证的。

康德的这项工作，并非仅是他自己理论的需要，也不是他自己虚构出来的，他是接续了历史上的一段公案，因而他的工作，对于解决这段历史问题，具有重要的参考价值。

首先是休谟的怀疑论。我们看到，按照康德意思，休谟怀疑论的问题在于他未能揭示“经验知识”本身需要“先天直观与先天范畴”的“建构”，这样，“原因-结果”之间，就不仅有逻辑的推论关系，而且也有感性内容的材料“相继-并列”的时空关系。然而应该说，休谟揭示单纯感觉经验并无先天必然性——从单纯感觉经验“概括”不出“必然”的“知识”来，这一点还是很有意义的，这也是从古代希腊哲学以来长期讨论的问题，到了休谟这里，有了一种彻底经验主义的解决。这就是说，“知识”的“对象”，为“事物自身”，休谟的结论是不容易回避的。然则，在康德看来，“经验知识”的“对象”，原本不是“事物自身”，不是“本质-本体”，而只是“现象”。“现象”“在”“时空”之中，“在”“秩序-时序”与“方位”之中，才是经验上“可知的”，而“(知性)概念”只保障“对象知识”之“可能性”，使之不出“矛盾”，所以“直观”与“概念”、内容与形式有个“综合-结合”的问题。

然而在这个意义上，关于“现象”的知识只是“理论”的，而这个知识的“对象”，乃是“自然”的“机械性”的规则，而不是“自然”的全部。我们要“理解-认知”“自然”，光有“理论”的知识，显然是不足够的，“理论”知识不涉及“事物自身”，不涉及“现实自身”，也不涉及“经验自身”。

“理论的知识”不能充分“解释”经验自身的规律。我们面对的世界不是“理论”的，它具有千变万化的样子，多姿多彩，小桥流水人家，每一事物之“存在”，固然都可以用“因果关系”的“必然性”来解释，然而一草一木之所以“在”此，而“不在”彼，则远非机械“因果律”所能充

分解释。就机械因果律来看,它们在理论上固然是“必然”的,但在“现实上”却是“不必然”的,亦即就理论来看,知性的“概念-因果”只提供它的“可能性”。而“实际”上究竟如何,亦即“事物自身”的实际样子,那是“理论理性”所不涉及的“超越”部分。

同时,就理论理性来说,之所以必定有一个“不可知的”“物自体-本体”,正是理论理性自己特性所决定的,亦即理论理性所涉及的“因果性”,只是古代亚里士多德所说的“有效因”(effective cause),而尚未涉及他说的“目的因”(final cause)。

于是,就我们的论题来说,我们又从休谟进入莱布尼茨的“可能世界”与“现实世界”的关系问题。

我们知道,莱布尼茨有一个著名的论点,说“神”在众多的“可能性”中,“选择”“最佳”的方案,使之成为“现实”。莱布尼茨这个命题中的“现实”,显然是指康德意义上的“事物自身”。不仅仅是“理论性”的,也是“实际性”的,即它涉及的不仅仅是“理论”的因而是“先天的”规律,而且是“经验的规律”。这也就是说,莱布尼茨延续着古代希腊“望天者”的哲学传统,力图理解原本该是“混沌”的感觉世界中为什么会有一种“秩序”存在。为了理解这种“秩序”,古人设想有一个“最高智慧”的存在,它使“混沌”的世界,成为可以理解的有规律的“宇宙”(cosmos)。就这方面说,莱布尼茨的思路,没有超出这个范围。

康德比起莱布尼茨来,把问题推进了一步。他把“本体”搁置起来,在知识论中致力于对于“现象”的理论把握,他的批判哲学判定“现象界”在“理论上”是“可知”的。然而,我们的“知识”或许可以“止于”“理论”,但我们的“生活”却不会“止于”“理论”。我们并不“生活”在“理论”之中。于是,我们除了“先天的”规律之外,大量的还有“经验”的规律,亦即休谟所着重依靠的那种只能来自“经验”的规律。

如果我们不满足于休谟的怀疑论,不把这种“经验规律”归结为“习俗”之约定俗成,而要把它同样也看成具有先天的“必然性”,则我们显然不能在理论知识的“因果关系”中得到这种保证,而必得另寻根据。

这个“根据”就是“目的”。

康德指出,作为“根据”的“目的”,可以有两个方面的界定:一方面,它可以被理解为在“自然”之外的一个“理智性”的“原因”,这乃是包括莱布尼茨在内的上述“有神论”的“神学”理解。然而,“神学”与“自然-物理”毕竟是完全不同的领域,将“神”引入“自然”显然也是悖理的事情,于是康德就要为“自然-物理”本身的“目的论”寻求“自然本身”的“根据”,从而严格地将“目的论”限制于“人”的世界,而不像古人那样由此进入宗教神学的领域。在康德的哲学中,只有通过伦理道德的“至善”,才能通达“天庭”,而通过传统的“形而上学-元物理学”只能把“神”“想像-推想”为一个“(最)高级工程师”,并非“全知、全能、全善”之“创世者”。

“上帝-神”作为“第一因”,仍然是“理智型”的,只有将这个“第一因”同时也理解为“终极因”,亦即“至(完)善”,这个“第一”,才同时具有“完善”的意思,“始基”才能“尽善尽美”。“至善”既是“第一”,也是“最后-终结-完成”。

从这层意思,可以引导出“目的”观念的另一方面的含义:“目的”是“结果”“先于”“原因”的那种“理智型”的“概念”——“结果”以“概念”的形式“先行”存在于“智慧者”的“思想”之中,不仅仅如此,“目的”而且还要以“完善”的“整体”“先期-在时间中”“规范”着“事物”的存在方式。在这个意义上,“目的”就“在”“事物自身”,而不需要设定一个超越事物的“理智者”。为了避免误解,我们不妨将这层意义上的“目的”,翻译、理解为“终结-完成-完善”,它是 end,是 final,而不是 purpose。这里避免了任何外在的、超越的“理智”作用,不论是“神”的还是“人”的。这样理解下的“自然”,仍是“自然”,不是“神”的“造物”,也不是“人”的“技术-艺术品”。“自然”的“作者”是“自然”“自身”,没有“拟神化”或“拟人化”的余地,也避免了像“自然目的”是有意还是无意这类的问题。这是康德力图强调出来,但往往被忽视的要点。并不是说,康德主张无神论,他这样做,一方面固然是维护了“自然自身”的固有权利,同时也维护了他坚持只有通过伦理道德才能通向宗教,而“神”的观念决不可从“经验规律”中“上升-提炼”出来。

“神”既然是“至善”,则一切“完善性-合目的性”这类的“判断”,只

源于“神”自身。“人”既然“模仿着”“神”来“创造”“艺术品”，“人”也“模仿着”“神”来对“自然”的“完满性-合目的性”作出“判断”。“目的论”只是“人”的“判断-理解”方式，而不是“认知”方式。

就康德哲学知识论来说，认知方式是双向的，不是单向的，即由感性提供的“材料”和由理性提供的先天形式是两个来源。但是所谓“目的论”的“判断-理解”则是“单向的”，康德叫做“autonomy”^①。“目的论”是“人”的一种“评判-评鉴”，而不是对客观对象的一种“认识”。也就是说，“客观对象-自然”并不“提供”“目的”的属性、“目的”观念，“自然”“提供”的只是能够从必然的“因果系列”所理解的客观规律。“因果律”乃是“目的论”评鉴在客观对象上的依据和归宿，我们并不能从“自然”对象中找出“目的”来。康德严厉批评了“老鼠”的存在是“为了”替“猫”提供“食物”这类荒唐的理论。

然而“目的论”评鉴，也不是人们随意的想像的产物，“目的论”作为“知识论”的补充和扩展，仍有其“先天的”根据，也就是说，有其“必然性”。但这种“必然性”，不同于单纯的“因果”必然，乃是机械性之外的另一种必然性，这就是“自由的必然性”，即在那原本是“无规律-混沌”的地方，见出了“规律”，在那原本是“感觉经验”的地方，见出了“理性”。这就是把“自然”当做一个“有机体”来看。

“有机体”观念的出现，对于理解哲学问题提供了很好的范例。“有机”观念不同于“机械”观念的主要表现在“有机体”中，“整体”对于其“部分”来说，具有“优越性”；而“机械”的事物，“整体”是其“部分”的简单“聚合”。“整体”对于“部分”的优越性，正是“哲学”作为一门科学不同于其他经验科学的要点所在。

我们曾说，“哲学”把“自然”、把“世界”作为一个“整体”来“思考”，但是我们不必也不可能“等待”“整体”完成以后再研究它。也就是说，如果哲学研究“经验之全”，但人们并不等待“结束-穷尽”一切“经验”之后，才有能力研究哲学。相反，“哲学”是一门很古老的科学，甚

^① 康德：《判断力批判》，J. C. Meredith 英译，“目的论”部分，第35页，1952。

至古老到“早于”一切“经验科学”。人们常说，“人文科学”“早于”“自然科学”。“哲学”在某些学派看来，正是“人文科学”，而不是“自然科学”。如果把“世界”作为一个“整体”来研究的“哲学”非要“穷尽”“世界”之一切“组成部分”之后才有可能，则世上绝无“哲学”这门学问。

“哲学”之所以“可能”，乃在于“整体”“优于-早于”“部分”这一潜在的“根据-理由”。哲学的思路，常常是以“整体”作为“出发点”，再来理解“整体”“内部”的相互关系。这种关系，就不完全等同于“原因-结果”线性的推导关系，也不同于“机械”的“因果律”，而是“整体”内部各部分“互为因果”。而对于“整体”来说，各个“部分”都是“形成-维持”“整体”的“手段”，任何“部分”对于“整体”来说，都是“有用的”。于是，“整体”“优于”“部分”就意味着“目的”“优于”“手段”。

于是，在古代，亚里士多德在“有效因”之外，尚有“目的因”。在康德的意义上，“自然-物理目的”既然不同于“人为”的“目的”观念，则我们可以把“目的因”理解为“整体因”或“完整因”、“完成因”。这个“因”，就哲学来说，高于、优于、早于“有效因-作用因”。这样，从经验的眼光来看，“哲学”正是在“全体-整体”尚未“完成”时，“看到”了“整体”。套用海德格尔的话，或可谓“提前进入整体”，“提前进入大全”，“提前进入完整”。

这样，“哲学”就从“第一因-初始因”的问题，“扩展”为“完成因-终结因”，合起来，“哲学”或许可以叫做“终-始之学”。“哲学”为在“没有开始”处见出“开始”，也在“尚未终结”时，见到“终结”。“于无声处听惊雷”，于“无”处见到“有”。“哲学”“慎终追远”。“尚未开始”时，为“第一因”，“尚未终结”时，为“终结因”，都是“尚未”，皆为“无”，但是却已经为“有”，“无”“优于-早于”“有”，“结果”“优于-早于”“原因”，这就是为“目的”，是对“因果系列”的一种特殊的“视角-理解”，只有在追问“最初”和“最终”问题时才会出现的新境界，亦即“哲学”的境界。

“哲学”讲“终”、“始”，并不是意味着“哲学”要研究“宇宙起源”、“太阳系形成与毁灭”的问题，也不是要研究“物种起源”、“人类起源”或“消亡”的问题，当然“哲学”密切关心着这些问题的研究，但自己并不、也不能回答这些问题，“哲学”只是在思考，这些问题如何会“成为

问题”，即“开始”与“终结”——亦即“起源-消亡”如何会“成为问题”。“哲学”思考这些“问题”作为问题的“合理性”。

哲学不能把“目的”这个概念强加于“自然”，但是“自然的”“事物”有始有终，却是一个有基本的经验作保证的定则。当然，这条“定则”在“理论理性”上受到“质问”，因为人们的科学知识教导说，“事物”是“无限——古代希腊的 apeiron”的，“无始无终”，“物质”只有“形态上”的转变，“自然”作为客观对象的“总和”，不可能从无到有，也不可能从有到无。经验的自然科学这条定则，在哲学知识论上得到了论证，经验知识，只以“有-存在”为“对象”，而不能以“无-非存在”为“对象”。

然而，“无-非存在”同样并非人主观臆造出来强加给“自然”的，“世界”作为“整体”，“自然”作为“全体”虽非当前时空中的一个“对象”，也不是“超越时空”的“思想观念”，并不是“存在”于“思想”里，恰恰是实实在在“存在”于“人世间”，也“存在”于“作为整体的自然”之中，“世间”“有”一个“无”“在”。

根据这个哲学的道理，包括经验的科学在内，如历史学、考古学、人类学等等，才有在理路上合法的“权利”提出“起源”的问题；也就是说，这些经验科学，才能把“事物”当做某些“完成”了的“种类”来考察。

自然界“有机体”的结构特征，提供出“哲学”作为“终始之学”的一个范例。而格式塔心理学，对人类心理的有机性方面作出了贡献，其核心观念，正在于它们对于“整体-完成”观念的强调，使单纯的“因果关系”有一种“辩证”的理解，从而使这种关系“上升”到“目的与手段”关系。

“哲学”重视“目的”，乃在于它重视“完成-终结”，并不局限于“目的与手段”的相互关系中，“整体-完成”乃是“绝对的目的”，“部分”、“过程”“服从”“整体”、“完成”，而不是相反。在这个意义上，“整体-完成”“不受限制”。

“整体-终结-完成”乃是“自己”，为“自由”。

世间有了“整体-完成”，事物才有了“自己”。“有机体”“自己”“生长”，“自己”“修复”，“自己”“再生”，由此“扩展”开来，世间万物，莫不“有始有终”，万物莫不有“自己”。哲学的“目的论-终结论-完成论-完

整论”，即“整体论”，保证了世间万物之“个体”之“区别”，才能将天下品类万物区分开来，以后黑格尔才有理由说，一切有限的东西都是要毁灭的，亦即都有“始终”。

世间万物终于有了“自己”。我们眼前所视所见，日月山川，亭台楼阁，甚至一草一木，虽然都在世界的联系网络（因果关系）之中，但是似乎又都是“独立”的“个体”，它们的“独立”程度，似乎也可以排列出次序来。于是，我们有了自黑格尔以后常常提到的“机械的”、“化学的”、“有机的”、“生命的”这类对“自然”的“分类”和“等级”，而我们“人类”当然被划归了最高的层次。我们看到，这种按照“自己”程度的分类，以及上述“因果”、“互为因果”的区别，盖出于康德《判断力批判》。而这曾是作为古典形态的“哲学”体系必定有的内容，成为事物由低级向高级发展的一些必经阶段，而且后一阶段必定涵盖了前一阶段的诸种特性。这样，有机的“目的论”就必定涵盖了机械的“因果性”。既然“因果性”可以“上升”到“目的性”，则作为有理智的最高层次的“人”，就有依据从“目的-完成-整体”的角度“下降”至原本为“机械因果律”所统治的领域，不仅在“理论”上把握其“规律”，而且对于“事物本身”的“个体性”，对于万紫千红、繁花似锦、千姿百态的“经验世界”“本身-自己”作出“合理的”“判断-评鉴”。

在“因果”的基础上，“上升”为“完成-整体-目的”，“上升”为“自己”，也就是从“必然”“上升”到“自由”。“自己”就是“自由”。在《判断力批判》里，我们有了一个“非意志-无意志”的“自由”。这就是说，不像在《实践理性批判》里那样一种“纯粹的”“形式的自由”，而是具有“个体”“内容”的“实质性自由”。

在《实践理性批判》中，康德通过“自由”的“形式性”，由“道德”设定“天国”，在绵延中，“天国”“实现”了“完善-完成-终极”的“理念”，这个“理念”终于在“自然界”找到了栖身之地，有了一个“地盘”，尽管这个地盘还不是它的“领地”，并没有“立法权”，像在“知识”的“领域”那样，但是“理性”通过“目的论”，可以得到一种“解释权-评判权”，由于行使这个“权利”，可以使“自然”“开显”出不同于——但并不违反“知识对象”的“另一种面貌”，也就是说，把“全面-完善-终结”的“理念”在

“经验”中“显现”出来,而不像在“知识论”那里,仅仅“潜在于”“思想”之中。

“理念”有了“现实性”,“自由”也就不仅仅为“形式的”,而且也是“实质的”。当然,这种“自由”既然不是“形式的”,就是“在”“现实”中的“自由”,是“有限”中的“无限”。“无限”不仅仅是“思想”,而且也是“现实”。“现实”的“事物”有了“自己”,有了“自己”的“开始”,也有了“自己”的“终结-完成”。“世间”“事物”之间的关系,乃是“自己”与“自己”的关系,这种关系并不能仅仅归结为机械的“因果”关系,不仅仅是“必然”的关系,而且是“自由”的关系。“万物静观皆自得”(程颢),“自得”为“自己完成-自己完善”,但各自处在“自由-和谐”的关系中“同中有异”、“异中有同”,“相生相克”、“相克相生”。在康德看来,如果没有一个“完善因-终结因-目的因”,则如何会有这样一种“杂多”中的“统一”局面?这是难以想像、不可思议、不可理解的。而把这种“自由的和谐”归结于“偶然性”,又是“理性”所不能“停止”的地方。于是“理性”为“理解”这种情形,行使了自身的“判断-评鉴”的权利,使得“理性”在保持行使对“自然”作为客观对象-现象的“知识-认知”权之外,不仅以“幻相”为依据“推论出”一个“物自体”“理念”来,而且被允许对自然事物作为“对象”,作出非主观随意的“判断-评鉴”来,使这个“事物自身”的“理念”由“事物自身-自己”“自由地”“开显”出来。也就是说,按照“理性”,将“自然”作为人们的“生活世界”的“有机”部分,使它不仅仅是我们的“工具”,或为了更好地使用这些工具去“认知”它,“研究”它,而且将其“评鉴”为“事物自己”,万物皆“自得”。此种“自得”之物,乃是“自由”之物,皆有“自己”之“本性”,而不仅仅有“自然”的“属性”。

在这个意义上,“人”也是“万物”之一。“人”相对于机械的、必然的“自然-万物”来说,它是“万物之灵”,“它”不(仅)是“(万)物”;但是“自然”作为“自己-自身-自由”来看,“人”与“万物”具有“同一性”,在同等的层面,都“生(活-存)在”这个地球上,“人”与“万物”“同在”,“人”与“万物”为“邻(里)”。

当然,“人”在“目的论”中具有特殊的意义,就康德哲学来说,“人”

毕竟是“判断-评鉴”的“主体”，“判断-评鉴”只是对“主体”的“理解”有意义，而并无“客观”的知识的意义。这就是为什么我们不能将“目的-意志”的观念强加于“自然”——将“有意识”或“无意识”的问题向“自然”提出来的缘故。

“人”作为“理性”的“主体”，原则上不能“客体”化，“人”是“自由者”。“人”使“必然的因果系列”发生“断裂”，使其“开显”另一种“意义”。“自由”的意义只向“人”开显；所以康德在《判断力批判》中提出一条感人至深的命题，即世间只有“人”不能当做“手段”来看，而只能当做“目的”。

康德这样说，并不是他忽略了成千上万的“人”在被当做“工具”来“使用”。康德的理路在于：如果作为一个“完整者-自己者-自由者”来看，“人”不可能被当做“工具”。“总体”只以它的各“部分”为“手段”，而“总体”的各个“部分”也只能以这个“总体”为“目的”。“人”作为不可归约为“客体”的“主体”，是一个“总体”，不是“部分”，因而只能是“目的”。“人”必须“完整”地、“自由”地来被“他人”“判断-评鉴”。

这并不意味着，经验中的“人”不会被当做“手段-工具”来“使用”。要指出的是：这样作为“工具”来使用的“人”，不是“完整”的“人”，而是一些“片面”的“角色”。社会的“分工”，“人”为“工农商学兵”，为“教授”、“专家”、“学者”，以及古代的“君君、臣臣、父父、子子”，不是“人”的“本性”，不是“人”的“本质”的“存在方式”，而是某些“特性”的表现。在这个意义上，无论“人”的“角色”如何的“大”，也都是“片面的”人，而不是“全面-完整”的“人”。即使把所有这些“特性”集于“一身”，也不是“真正的”“人”，更何况，集合全体的“人”的“属性”，原本是不可能的。只有“自由”的、作为“目的”来“评判”的“人”，才“止于(人的)至善”。

“人”必须作为“目的”，也就是“理性”必须作为“目的”。在这个意义上，它恰恰不是“工具理性”，而是“目的理性”。“人”是“理性者”。当“人”把“自身”当做“目的”来评鉴，就“尊重”自己为“自由者”，这是“人”的“尊严”所“在”。然则，“人”又是有限的理智者，“人”的“理性”常常“降为”牟取“(眼前一时)利益”的“手段”，“理性”成为“小聪明”、

“小计谋”，任他“辩可以乱众”，“智足以惑主”，仍是一个“单面人”。越是“聪明”，则离真正的“理性”越远，离真正的“人”也就越远，更谈不到“人格——人的至善完美”之“尊严”了。

（六）古典哲学之“同一哲学”观念

1. 从康德到费希特——“哲学”归“一”

康德哲学严格划分感性与理性的界限，既不许“僭越”，也不容“降格”。但这种界限只是就“原则”而言，亦即就其“来源”而言的，在哲学的实际运思中，康德仍然努力将二者“结合”起来。在知识论中，他的“先天直观形式”必与“概念范畴”通过“想像力-图式”相结合，形成科学知识；在伦理学中，他的“德性”通过“无限绵延”，在“宗教”之“天国-彼岸”有着必然之联系；而此种关系之“投影-象征”，乃在“审美-目的”世界，成为“可以感觉到”的“理念”。

然而，感性与理性既然在“原则-原理”上“不同源”，它们的“同一性”就不可避免地会受到质疑，而要回应这种质疑，乃是一件非常劳心费神之工程，康德“批判哲学”，为此付出了“二元论-怀疑主义”的代价。他的“哥白尼式革命”，只是把问题“翻转了过来”，至于在哲学中，“主体”与“客体”何以为“一”，似乎仍是问题。哲学要保障追求真理的权力，就不能止于康德的“批判哲学”，而是要把这个哲学的精神贯彻下去，将“哥白尼式革命”进行到底。

古典哲学从康德以后的发展，主要的问题是围绕着“主体”与“客体”的关系展开，以求在它们的“同一性”上有一个合理的哲学基础。

康德已经努力论证了从“经验”之积累中，只能得出相对普遍的原则，而不能跳跃至一个先天的——不依赖于感觉经验的绝对原则-理性原则。但是康德在知识论-真理论中仍然保留了“感觉经验”之独立于“理性”之外的“来源”，从而留下无尽的困难，而等待一个不同于“知识论”的“伦理学-道德论”来进一步讨论。我们看到，在“伦理学”中，康德从单纯理性之“自由”概念，建立起一个“价值-意义”之世界，并将其引向“宗教-天国”。而在尘世中，通过“审美”与“目的”“开显”

这个“价值-意义”。这条哲学路线,乃是欧洲哲学的“自上而下”的“理性主义”路线,只是在“知识论”中,康德采取了调和的态度,将“事物自身”“搁置”起来,留待以后用不同的“(理性)把握方式”来处理。欧洲古典哲学的进一步发展,正是要将此思想向前推进,从“理性”角度来处理康德留下的这个“尾巴”——“事物自身”,使之不仅成为“伦理学”、“审美-目的论”的主题,而且也同样是“知识-真理”的主题。这样遂使“哲学”归“一”,以避免“二元论-怀疑论”。

2. 费希特和谢林的工作

使哲学归一的工作,以费希特最卓有成效。

费希特年轻时怀着崇敬的心情晋见年迈的康德,献上他一气呵成之论文《试评一切天启》(1792)。后来发表时因漏印作者名字而引起误会,康德因而申明与该书立场不同。实际上,这篇论文已经显示了费希特正在推进康德的哲学工作。

费希特这篇论文讨论宗教问题,接续着康德《实践理性批判》的思路。但强调的是由神“创造”的“自然”自身就能够“显示”“神”的“道德立法”意义,“显示”着“神”为合乎道德的世界的“创造者”,因而只有经过“宗教”才能理解“道德伦理”的意义。从这个立场出发,费希特划分了“自然宗教”与“天启宗教”的界线:前者通过“自然”的概念,从“自然”到“神”;而后者则通过“神”到“自然”,从“自由”到“自然”。

在这个意义上,我们看到,所谓“存在论”,并非从“诸经验存在者”提升(概括-抽象)为“最实在之存在者”;“宇宙论”则非从“因果系列”上溯至“第一因”;“目的论”亦非从“感性欲求之概念”推溯至“理智者”。古典哲学的路线恰恰相反。只有采取由“理性”在“感性”中“设定-开显”的道路,哲学中之“主体”与“客体”才能“同出一源”,二者的“同一性”才不会受到“质疑”,成为先天必然的“同一性”。

根据康德的经验,问题的关键还在“知识”领域。因为这个领域面对的不是“主体”如何“创造”“客体”,而是如何“认知”“给定”的“客体”。

为解决这个矛盾,康德已经提出了“经验可能的条件”也就是“经

验对象之所以可能的条件”，以此来说明“主体”的认识与“客体”的对象之间具有“同一性”，它们共有“同一”的“可能条件”。康德的问题在于，此种“同一”的条件，只能是“形式”的。因而，康德的“知识论”只能保证“经验知识”在“理论上”具有此种“主体-客体”之同一性，从而只能在“现象界-表象世界”才有这种同一性。至于“事物自身”，则因无此同一，为建立表象之概念-范畴所不及，故而不能进入经验领域。这就是说，康德保留了一个不能进入我们“时空直观”的“感性物质世界”自身之存在权利，亦即我们必须在理论上-在思想上承认这个世界，但是仅此而已。由于这个世界不进入“时空直观”，因而不能形成“表象”，不可“想像”，对于我们作为主体“认知者”言，它只是一个“思想概念”，而不是一个“知性-知识范畴”。在这个意义上，康德关于“主客体”关系的思想，只是谁围着谁转的问题，“理性”的“认知”能力和功能，停止在“事物自身”的门口；或者反过来说，“事物自身”戛然而止在了“理性-范畴”的大门之外，不得入内。

“事物自身”之所以不能得到这张“通行证”，乃是因为它并非“理性”所建立。它在“理性”之外，“客体”与“主体”具有不同的“来源”，不是“同根”所生，“门第”不同，不具有“亲和”力。

康德关于“物自体”的观念，自身含有一个矛盾：既然为“事物自身”，但却又是“思想体”。“物自体”包含了“感觉经验-物质世界”本身，但是这个“物质世界本身”又是“不可感”的，因为它不进入“时空直观”。我们看到，“物自体”观念，对于“意志自由”、“神”而言，的确只具有“思想的内容”，只是一个“理性概念”，不能进入“时空直观”；但是作为“事物自身”而言，如何仅为一个“思想-理性”之“概念”，其清晰度就不是那样直接明了。犹如“时空”本身不能进入“时空直观”一样，“感觉本身”也不能“被感觉”而只能“思想”，不能成为“感性”之“对象”，而只能成为“思想”之“对象”，这种立论方式，如不作进一步阐明，则在理解上，有相当的困难，其难度与从“理性”“推导”出“感性”来相等。

费希特的工作是要将“理性主义”的原则贯彻到底，在“知识论-真理理论”中，不允许有“物自身”这个“死角”。应该说，他的工作是康德工作的推进，而并未完全离开康德之哲学原则；然而，我们看到，在哲学

的理论方式与哲学工作的途径上,费希特与康德是不同的。康德的工作方式是“综合”式的,费希特则是“分析”式的。康德先承认有一个“给予”的“感觉经验世界”“在”那里,与我们“主体”相对立,然后考虑“主体”如何将其“统一”进来,使它“围着”“主体自己”转。费希特的工作方式则是一切从“主体”出发,从“主体”开发出-推导出“外部世界”来。而这条路线,康德只是到了《实践理性批判》才明确的,如今费希特作为“一切知识”之基础和出发点,将康德的原则“扩大”到“知识论-真理论”中来,这是康德不能允许的。康德坚信,“道德哲学”的原理,不可能为我们的“经验知识”增加任何财富,不能进入“知识王国”,他的“道德”与“知识”两个王国真的是“壁垒森严”。打破这堵“铜墙铁壁”,乃是费希特哲学工作之重点。

于是我们有费希特《全部知识学的基础》(1794)一书。从其书名,我们可以体会到费希特哲学之目的,首先要将被康德分割开来的“知识”(Wissenschaft)重新“统一”起来,成为“同一”的“理性王国”。而这种“统一”的途径,是从康德的《实践理性批判》那个“自由”之“主体-理性”出发,所向披靡,拆除康德设置的重重疆界,直至完成“理性”之“统一”大业。

首先“理性”要坚守自己之地盘,有一个坚定、稳固的“后方基地”,这就是“理性”坚守自己的本性,“理性”无须借助感觉经验而“自给自足”。

费希特不像康德那样将“理性”的“先天性”作为既定的前提,或者只是指出从感觉经验中不可能“推进”到“理性”之绝对性;费希特从一个最为简单也是最为基本的“逻辑命题”出发,分析思考这个命题,从中见出“理性”之独立自主性,无须借助任何感觉经验之积累。

费希特指出,最为基本的逻辑命题为“A是(=)A”这个“同一命题”。这个命题的无须借助感觉经验是自明的。

首先,“A”只是一个符号,它到底是指“何物”,为无关紧要的;无论“A”为何物,这个命题都是成立的。在这个命题中,“A”可以是任何之物。

其次,在这个“同一命题”中,也不涉及有没有“A”这样的事物,也

就是说,“A”作为“主词”甚至是可以“不存在”的。“A”无关乎自身的“存在”与否。不论“A”存在与否,“A是A”这个命题都是成立的。

“A是(=)A”作为理性-逻辑的基本出发点,清楚地意味着,这个原则可以完全不依靠感觉经验之积累和概括,本身是自明的。这是逻辑的“同一律”,在抽象的意义上,这个原则是“同语反复”。

然而,按照费希特的说法,这种形式上为“同语反复”的“A是A”,实质上作为“主词”的A和作为“谓词”的A还是有不同的作用和蕴涵的。“主词”的A是通过“谓词”的A指向-涉及“存在”,亦即谓词A可以理解为主词A之客观“属性”,“描述”一个“经验存在状态”。关键在于,在费希特看来,这种涉及存在的作用,同样并非“感觉经验”所能供给的,而是理性逻辑“先天的”。亦即是“推论”出来的,不是“概括”出来的。

理解这种推论的先天性,乃是理解费希特同一哲学的重要环节:“A”与“-A”全是基于理性之逻辑机能。“-A”并非“感觉经验”所“给予”,而是“理性-主体”所“设定-建立”的。“A是A”的反命题“A不是一A”具有同等的理性-逻辑之有效性。然则,“A”仍是那个“A”,“-A”不过是“A”之否定形式。“-A”来源于“A”;或者说,“-A”原本是“A”“设定-建立”的。有了肯定,才有相应的否定。

于是“我-A”设定-建立“非我--A”,“主体”设定-建立“非主体-客体”,由此“非我-非理性”的“感觉经验”世界,是“我-理性”设定-建立的。

费希特这样一个表面上似乎很荒谬的思想,也有它自己的理路,并非随心所欲之妄语;尽管站在另一个视角,我们理应对它加以批评。这个思路的关键在于:“理性-自我”乃是“非理性-非我”的先决条件。此处所说,亦如“A是A”那样并不立即涉及感觉经验上之“存在”,并非说,那些感觉经验的材料是我们“理性”所“建立”的,没有“理性”它们就“不存在”;而是说,“经验的客观世界”之所以成为这个世界,乃是有我们“理性(费希特之大我)”作为先决条件的。

这就是说,我们人类作为感性之存在者,原本就在感觉材料之中,为感觉材料世界之一分子,融合在其中,“天人合一”,其乐也无穷。

“理性”之产生,使这个混沌之世界“分出”“主-客”,而我们作为“理智的存在者”,“有”(了)一个“(客观的)世界”向我们“开显”着。这个世界是“异己”的,“非我”的,因而是“客观”的。于是在这个意义上,也只是在这个意义上,费希特可以说“自我”建立-设定“非我”。“我(们)”之所以“会-能够”“感到”有一个“异己-非我”的世界“在”,乃在于“(自)我”是一个“理智者”。“(自)我”作为“理智者”才“有能力”去“感觉”那个“异己”的“非我”世界。“理性-理智”这种“能力”,就是“设定-建立”的“能力”。哲学的工作,就是要“揭示”那“异己”的“非我”世界,原本是“自我-理性”“设定-建立”起来的。

“理性-自我”通过“非理性(感性)-非我”所建立起来的“知识”,就不是对于一个“混沌”世界的“感知”,而是有内容,经过发挥“理性-理智”能力所得来的“客观知识”,同样也是对于“理性-自我”自身之“主观知识”,为“理性”之“自我认识”。

于是我们看到,经过费希特的努力,“同一哲学”就不再是那抽象的“混沌一片”的“感悟”;而是一个有区别,有内容之“科学知识”。费希特在他的哲学工作中,用他特有的方式,将“同一性”,做了辩证的理解,既不是简单的“一”,也不是机械的拼凑,而是由“一”而“多”,由“多”而“一”的一个“过程”。

发动这个过程的“(能)力”,在于“理性-自我”。“理性”并非仅仅是“直观-静观”的能力,而它之所以具有这种“静观-直观”的能力,恰恰因为它原本就是“实践”的,具有“设定-建立”一个“异己-对象”的能力。费希特将这种理性的能力叫做“原始行为(Tathandlung)”^①,它是一种“早于-先于”“直观-静观能力”的理性的“实践-行动能力”。这样,既然实践的“做事(原始)行为”“早于”理论的“静观行为”,则后来的理论静观之“知识”之“对象”,究根寻源地说,乃是这个发动“行为”的“理性”自身。于是,在这个意义上,“一切的知识”,又都是“理性”对

^① 费希特“Tathandlung”一词很难译,一般译为“原始行为(行动)”。“原始”是按我们的理解加上去的,意思不错,实际也许就是指“设定”“客观事实-实际”的“行为”,亦即“自我-理性”设定“非我-非理性”的“行为”。

自身“行为-能力”之“认识”。

于是我们看到，“一切知识”既然都是“对于”“理性”自身“建立”之“对象-客体”之“认识”，那么，传统所感到困难的“主体”如何与“客体”相“一致”的问题，就能迎刃而解，因其同出一源。

“理性”不仅作为“直观-静观”的能力，在“客体”之外，通过“注视-看”来把握世界之观念(eidos-Idee)。这期间当然也有“理性”之“能动”作用，但只是在“理性-主体”内部的加工运作，这种“能动性”是“受限制的”、“有限的”；如果“理性”同时还是一种“实践”的力量，是一种“做事的行为(Tathandlung)”，则这种力量康德已经证明，是“绝对”“主动的”，绝不允许夹杂丝毫“感觉经验”之成分。“理性”从自身开始，从“向外”建立-设定(自己的)“对象”开始，而不必等待“感觉经验”的“给予”。相反的，“感觉经验”自身作为一个世界，其“根据-根基”仍在“理性”之中。“理性”使“感性”成为“可能的知识对象”，而不是相反。

费希特认为，哲学只有两种“选择”：要不从“感性”出发，概括-抽象出“理性”来——这是“唯物主义”路线；要么从“理性”出发，设定-建立-开显出“感性(世界)”来——这是“唯心主义”路线，中间的道路是不存在的。费希特在哲学的基本立场上，严格与康德的调和论划清界限，“选择”了“唯心主义”路线，并在这个基础上，使欧洲哲学重新走上“一元论”的道路。

3. 谢林的“同一哲学-绝对哲学”

我们看到，从费希特哲学到谢林的“同一哲学”和“绝对哲学”，只有一步之遥；但要跨出这一步，亦非易事。

谢林是欧洲哲学史上早熟的天才，但也是一个“永不成熟”的“思想者”和“探索者”。从他 25 岁出版的《先验唯心主义体系》(1800)，到他晚年的种种讲稿，表现出他那永无止息的探索精神。在这个意义上，他也是一个“体系”与“方法”的矛盾的集合体；他的哲学体系是“绝对”的，但是他的“道路-方法”却是曲折的，有时还是“怀疑-犹疑”的。也许我们可以用古典哲学自身的语言来说，谢林的体系是哲学的，而

方法却是科学的。“科学”是“怀疑-探索-追求”的精神；而当时的“哲学”，是要“超越”这种“经验科学精神”，寻求一个“绝对的”、“无可怀疑的”“基础”。

也许，正是这个原因，就出现了人们通常所说的：费希特是“主观唯心主义的”，而谢林则走向了“客观唯心主义”这种情形。从谢林以后，古典哲学的问题，就不仅仅在那“主体建立-设定客体”这样一个初创阶段，而要进一步探讨这个被建立、被设定的“客体”如何与“主体”一致起来，从而保证“哲学”所追求之目标——“真理”之可能性。于是，哲学的问题也就不仅仅是坚持住“实践理性”之“主体性”或“意志”之“自由性”，而是要进一步使“实践理性”与“理论理性”“同一”起来，使“意志”与“知识”“同一”起来，也就是使“道德伦理”与“科学知识”“同一”起来。

“实践理性”与“理论理性”之“同一性”，谢林叫做“绝对理性”。“理性”本具有自身的“绝对性”，这原本是康德就提出来的原则。所谓“绝对性”，是针对“感觉经验”之“相对性”而言。然而，康德将他的“批判哲学”定位于替“理性”之职责范围划定界限，他的“知识”“限于”“经验”，他的“理性”“限于”“形式”。只有到了他的《判断力批判》，“理性”之各种“界限”才被打破（德勒兹），“感性”与“理性”才不但在“理论上”，而且在“现实上”得到“统一”。

在这个意义上，我们可以说，未曾受到应有之重视的康德的《判断力批判》正是理解“同一-绝对哲学”的关键所在，也是开启这个哲学的一把“钥匙”。如果我们说，费希特主要是从康德的《实践理性批判》出发，推进哲学之进程，则谢林就主要是从康德的《判断力批判》出发，构思自己的“同一-绝对哲学”。

当然，谢林并非简单重复《判断力批判》的“艺术”与“目的”的思路，他甚至指出单纯的“目的”概念，并不能完全解决“自然哲学”的问题。然而，从他的《先验唯心论体系》中表现的思想趋向来看，谢林理解哲学由两条道路进入最高的层次，一是从“自然”到“理性”，一是从“理性”到“自然”，而两条道路实际是殊途同归，都归于“理性”，归于“绝对”。前者，在谢林看来，是“自然科学”所走的道路。“自然科学”

并非将“自然”当做纯粹的“感觉经验”，更不是“止于”感觉经验，而是从感觉经验提升为“(理智的)原理-规则”。我们看到，在这里有着康德“理论理性”的先例。在康德那里，“自然科学”是“理论性”的，或者说，只有达到“理论性”的“规律-原理”，才是可靠的、必然的“知识”。哲学的另一条道路，则是从“理性”到“自然”的道路，即谢林所谓的“先验唯心论”的道路。而谢林是从后一条道路开始他的哲学探索的。

在这条先验主义的道路上，谢林心目中始终萦绕着他的哲学的两大问题和领域：“自然”和“艺术”。

哲学当然为追求真理的学问，然而哲学中长期困惑的“主体”与“客体”的关系，必须有一个“同一”的基础，才能理解它们的一致性，才能理解“真理”——关于“真实世界”之可能性。于是从“先验主义”出发来进一步理解“主体-客体”的关系，正是解决哲学之“真理性”的关键。而要理解这个关键问题，则又必须面对哲学的两大领域：“自然”与“艺术”。

从先验主义的视角，对于“自然”有一种新的理解。“自然”不像在康德“知识论”中那样是“机械的”，而是“能动的”、“进化的”，甚至是“创造的”。

康德当然也是先验主义者，但是，他的“理论理性”和“实践理性”是被他的“批判哲学”分割开来的，而在谢林看来，哲学的全部问题，恰恰在于要使这两部分“同一(统一)”起来。克服这种分裂的办法只有“超越”二者，在“理论理性”和“实践理性”之上，有一个“绝对理性”，因为它克服了“理论理性”和“实践理性”的相对性，所以一定是“绝对”的。

从“绝对”的眼光来看，作为“理论理性”的“自然”，与作为“实践理性”的“自由”，原本是“同一”的，这种“同一性”最为集中地表现在“艺术”之中。

我们知道，“实践理性”之“意志”，乃是“自由”，乃是“创造”，是一种精神-生命的力量。这种力量，在道德实践的行为中是“有意识”的。从这种角度来看它的“造物”，则是一个“创造品-作品”，而包括“自然”在内的一切“物品”，在先验哲学的光照下，无不成为“作品”。知识就

其为“自然”本身的“产品”而言,乃是一些“无意识”的“作品”。“自然”“无意识”地“创造”着自身。

只有从这个先验主义的立场来理解“自然”,把它作为“自然科学”的“根基”,才能够解释,为什么从原本是凌乱的感觉材料,却能走向“科学”的“理论”,提炼出“科学”的“规律”来。没有这种“同一性”,没有这种“有意识-无意识”皆来自“理性”之“自由创造”的观念,“自然科学”就失去了“统一的根据”,成为“混沌”。这样,在谢林看来,“自然”与“艺术”只是在“自觉”的程度上有区别,并无原则的差异。

“艺术”为“觉醒”的“自然”;“自然”为“沉睡”的“艺术”。从理性的、先验的立场思考这一深刻问题,是谢林终身为之奋斗的目标,这个目标,一直吸引着许多愿意思考的“思者”。我们在当代海德格尔的思想中,能够体会出这一思路的脉搏。

(七) 古典哲学之完成者——黑格尔

黑格尔与谢林同时,因患传染病早故,而谢林在黑格尔死后尚继续工作了许多年。然而,就当时的影响来说,黑格尔超过谢林,这可能同他们的学风和表达方式不同有关。黑格尔哲学在风格上给人以成熟、系统之感,他的著作有相当的连贯性,大有吾道一以贯之的气势。所以他的哲学虽然也很晦涩难懂,但相对谢林而言,对于学者-学生来说,还是比较容易被接受的。就思想的原因说,谢林和黑格尔固然都是出于“同一哲学-绝对哲学”,但是谢林强调“直觉-直观”,黑格尔则强调“概念”。而哲学原本上承古代希腊,下接康德之理性主义,是一种“科学性”的思维形态,在这个意义上,黑格尔哲学的“概念体系”,就更具有“科学”的意味,也就是说,在当时人们看来,更加“像”“哲学”。

从古代希腊以来,“哲学”离不开“概念体系”,而这个体系,是“哲学”与“(经验)科学”共同使用的。于是,“哲学”的思路,常常模仿“科学”,由感觉经验出发上升至“概念”,只是“哲学”需要“上升”到“极顶(绝顶)”,寻求一个“绝对高度”,一个“绝对”的“制高点”,达到这个“高

度”，“哲学”就发生了一个“飞跃”，由“经验”“进入”“超越”。康德为“哲学”开创了另一条路线，就是由那个“制高点”，那个“至善”的“理念”，“下降”“进入”“现实世界”的路线，亦即先有“感觉经验”与“理智理性”的二元分立，通过“实践理性”“影响”现实世界的路线。由这条路线，又发展成费希特、谢林的“同一哲学-绝对哲学”。在这条哲学的古典道路上，黑格尔作出了一个大总结。尽管这个哲学体系，曾经很有理由地被当做过一个反面教员，遭到了许许多多合理的和不合理的批评、批判和清算，甚至几度要被当做“死狗”抛弃，然而仍然保持着自身的哲学魅力，为后来许多严肃的哲学家所重视，受到了应有的尊敬和重视。

从当时的哲学理论问题来说，黑格尔面临着将谢林的“绝对-同一哲学”改造并发展成一个完整的体系，使之成为一门不同于“经验科学”的“哲学科学”。这项工作，对于“哲学”本身来说，其重要性是不言而喻的。

黑格尔这项工作的第一步，就是他的《精神现象学》。

1. 黑格尔的《精神现象学》——哲学科学之导论

黑格尔《精神现象学》的中心任务就是要纠正谢林“绝对-同一哲学”的“直接性”，而将哲学所追求的“真理”理解为一个“过程”，理解为“时间”，理解为“历史”。我们看到，“哲学”跨出这一步，其意义无论怎样估价都不会过分。与这层意思密切相关，黑格尔哲学还有进一步的意义，即它是在更高的层次上将“哲学”与“科学”结合起来思考的一个范例。在这个意义上，我们也可以说，黑格尔为“哲学”找到了一个“科学”的形态，从而不仅继续保持着“哲学”与“科学-经验科学”的原则的界限，而且进一步阐明了二者的内在关系，为“哲学”找到了“科学”的形态。这种哲学观念，是哲学的古典形态的一个必然结局，但是后世因为黑格尔哲学经常受到严厉的批判，又常常被忽略，现在我们重新强调这个涉及“哲学”作为一门学科的根本性质的问题，仍是很有意义的事。

“哲学”作为一门“科学”这层意思，是黑格尔《精神现象学》所特别

强调的。黑格尔之所以强调这层意思,一方面当然是针对谢林而言,另一方面是和他对哲学的基本观念分不开的。

我们知道,“哲学”经过康德的“批判”,严格划分“先验”与“经验”的界限,这个“先验”的“领域”,在康德当然是“理性”的,是“单纯”“理性”的,不受“感觉经验”之干扰,这成为在古典意义上“哲学”的铁律。在这种严格的“批判”精神下,“知识”只限于“经验”,而“超越”则成了“道德”的领域。我们看到,为联系“知识”与“道德”,康德设计出“审美”与“目的论”,二者都与“艺术-技术”“作品”有关。我们也已经指出,谢林的“绝对-同一”哲学,常常伴随着康德《判断力批判》的影子。于是,从“艺术”出发,“哲学”成为“直觉-直观”的场地。谢林与当时德国浪漫主义艺术思潮的密切联系,是众所周知的。

面对这种趋势,黑格尔为使“哲学”回到“科学”的道路上来,第一件事就是出版《精神现象学》,以作为他的“哲学科学”体系的“导言”。在这个意义上,我们认为,黑格尔《精神现象学》乃是在古典意义上为“哲学科学”放下了一块坚实的基石,在这个基础上,建筑他的“哲学科学”的大厦——他的哲学体系。

当然,如果黑格尔的工作仅仅是把“哲学”拉回到“经验科学”的层面上来,他的工作就会是全无意义的“倒退”。他的工作的困难在于不能绕过康德的“批判”,而是要将这种“批判精神”贯彻到底,从而开出一个更为广阔、更为“综合”的“新天地-新科学”来。黑格尔以《精神现象学》作为导论,引向他的“新天地”。

《精神现象学》的书名体现了黑格尔哲学的基本思路:“精神”乃是一种“生命”,是一种“活力”,但同时又是“理性”的。“理性”并非“静观”,不是“静止”的,而是“能动”的。“精神”蕴涵了“过程”、“时间”、“历史”,“精神”蕴含着“始”、“终”,有“始”有“终”。“精神”的学问,乃是“终始之学”。

“有始有终”,就是一个“过程”,就是“时间-历史”。康德的“时间”,乃是“形式”的,“时间”自身“不可知”。黑格尔的“时间”是“现实的”、“实在的”,“时间”就是“时间”自身,而不仅仅是“形式”。康德的“时间”虽是“直观”的,但是却只能应用于“理论理性”的范围之内,“实

践理性”反倒是“非(无)时间”的。黑格尔的“时间-历史”则既是“理论”的,又是“实践”的,是“理论”与“实践”的“综合”。

“有始有终”乃是一个“大全”,“真理”是一个“全”。单纯的“始”,只是一个抽象的概念,而不是真理的概念。真理的概念就是现实的概念,事关“现(真)实世界”的理路,不是抽象的概念,不是理论的概念。这样,“真理”就不是“直接”的,不是“直观”,而是“过程”。这当然也是针对谢林的。

“真理”“反映”了“过程”的“终始”,不是“直观-直接”的,而是有“中介”的。“中介”就是诸种具体的“规定性”,因而“真理”不是“混沌”,而是有“中介”,有“规定”的“具体概念”,既不是抽象的知性“概念”,也不是诗艺朦胧的“直觉”。黑格尔说:“对那具有坚实内容的东西最容易的工作是进行判断(zu beurteilen),比较困难的是对它进行理解(zu fassen),而最困难的,是结合两者,作出对它的陈述(Darstellung)。”^①“陈述”是“历史性”的,因而也是“哲学性”的。黑格尔这层意思常常没有被足够的重视,但它却是《精神现象学》以及整个黑格尔哲学的要点所在。“哲学”因此而摆脱了“抽象理论”的窠臼,成为“历史的”、“具体的”、“现实的”,因而是“有规定性”的。

“哲学”通过“中介”“开显”自己。“哲学”为“陈述”“精神”通过“历史”“中介”“开显”自己的“终始过程”。“精神”从“自身”出发,经过种种“历程”,又“回到”自己的“家园”。

这样,“理性”-“哲学”就不仅仅是一个抽象的“一”,抽象的“A=A”,不是抽象的“绝对”和“同一”。“理性”为“精神”,“精神”为“主体”,是能动的,它开创着自己的“客体”,使自身在客体中得到丰富与完善,不仅具有“概念”的形式,而且有充足的内容,成为“真实的-真理性的概念”。

这就是“真理”开显自身的“现象学”。

“真理”在康德那里只限于“知性”的理论知识,“事物自身”则永不

^① 黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,第3页,商务印书馆,1962。

“显现”。“事物自身”在黑格尔哲学看来,是“正在开显”的“过程”之中,因而不是一个静止的概念,不是一个黑暗的深渊,不是无规定性的混沌,而是一个“终始过程”,一个“全”。

这个“全”,乃是“主体”与“客体”的“统一-同一”。“同一哲学”并非没有“差异”,并非没有“矛盾”,并非漆黑一片,而是通过“差异-矛盾”“回到”“自身”的“同一”,是“蕴含”着“差异-矛盾”的“同一”。

我们看到,黑格尔的“绝对哲学”乃是强调“差异-矛盾”的哲学,也是强调“他者”的哲学。所谓“同一”,当然保持着“自身同一”的原始含义,然而有内容、有中介的“同一”,又是在“他者”之中保持自身的“同一”。黑格尔说,“唯有这种正在重建其自身的同一性或在物中的自身反映,才是绝对的真理”^①。

黑格尔意义上的“绝对”,并非与一个他者的“相对”并立,不是在“相对”之外另设一个“绝对”,而是就“在”“相对”之中。同理,“同一”也不在“差异-矛盾”之外,“自由”不在“必然”之外,而就在其中,这样才是“真实-现实”的“绝对”、“同一”、“自由”。“哲学”并非为了“照顾”“联系实际”的需要来联系实际,哲学本就在“实际-现实”之中。

“哲学”的“精神”,当然是理性的“自由”的精神;然而黑格尔的“自由”,并不像康德那样只是一种“形式”的“无条件者”,因而是一切“有条件者”的“条件”,是整个的“因果系列”的“第一因”。在黑格尔看来,“自由-无条件者”并不是孤立地与“必然-有条件者”“对立”地“在”那里,“自由-无条件者”就“在”“必然-有条件者”之中。只有通过“有条件者”作为“中介”,“无条件者-自由”,才能具体的-而不是抽象地“开显”出来。在这个意义上,所谓“自由-绝对-无条件者”才不是“思想体”,不是一个抽象概念,而是一个完全的“实体-存在者”,才是现实的存在。“自由-绝对”不“存在”于“抽象”的“概念”之中,而是“在”“有条件的”“现实”之中。“无限-不受限制者-自由者”只有“通过”“受限制者”才完整而具体地“呈现-开显-显现”出来。

^① 黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,第11页,商务印书馆,1962。

于是,只有“现象学”才能把“精神-理性”的全过程“显现”出来;并不是在“现象”之外尚有一个与之“对立”的“本体”——这个“本体”永远不会成为“现象”,因而永不开显自己,永远只是一个“理念”,而是“本体”就在“现象”之中。脱离“现象”的“本体”只是一个“抽象”的概念,只是一个“名字”,就连“上帝-神”也不例外。“上帝-神”如果离开了它的业绩,也就失去了自己的光环,失去了自己的荣耀,成为一个单纯的“名字”。

“理念”如果不经过发展,不经过矛盾斗争,不经过“异化-他者化”,就只是一个空洞的概念。“理念”的不可避免的“矛盾-二律背反”,原本是康德自己指出过的,但是他为了“避免”这个“矛盾”以求知性理论的一贯性,牺牲了“理性-精神”的“现实性”,从而也牺牲了“哲学”的现实性,把哲学限于一种理性的“批判”,而避免使它成为一门“科学”。于是,康德的“理念”也成了永不结“果实”的“花朵”。

康德的“理念”永远保持“自身”的单纯“同一”,高高在上,一尘不染,它没有“他者”,不含“杂质”,固然庄严肃穆,恰如一潭死水。表面上这种理念不同于“知性”“范畴”,但是实际上仍是静止的、抽象的概念,仅仅停留在“理论理性”上;但在这个知识领域,又没有“理念”的位置。于是,在康德看来,“理念”是“理论理性”的“僭越”,是一个“怪胎”。它原本应该在“实践理性”里找到自己的位置,不过在“实践理性”里,它又仅仅是一个“形式的”“无条件者-至上命令”。

康德的“批判”利刃,划分了种种界限,而都各自保持自身的“同一”,但恰恰缺乏“哲学”理性精神的“全体”的“同一”。于是,康德哲学陷于“二元论”。

这一切只是说明,康德并未走完他的“批判”的历程,但他所走过的,并不是毫无意义的。康德的“批判哲学”,厘定了各种“界限”,但没有在各种“界限”之间,发现出“通道”,将这些被划分的“领域”“沟通”起来。康德哲学只有“小范围”的“同一”,而没有“大范围”的“同一”,因而他的哲学被“批判”分割得四分五裂,在哲学的总体上,达不到“同一性”。

就某种意义说,哲学上的“通道”,并非一条康庄大道,“路”上充满

了各种“关卡”。要通过种种“中介”，不经过“中介”，不经过重重“关卡”，达不到理性精神“自身同一”的彼岸。

理性精神在其“开始”时，还只是“抽象的”，并无“什么”“内容”，“理性-概念”只是抽象的“是什么”，就是黑格尔说的“判断”(urteilen)。在黑格尔看来，这是“最容易的”，无论康德的“理念”，或是谢林的“直观-直觉”都还停留在精神的“起始”阶段。精神不会满足于这样一个抽象阶段，精神的发展要使自己“存在”，要在“他者”那里得到“安身立命”之处。这就是说，精神不停留在起初为自己设定的“界限”之内，而要“超越”“自身”的“界限”，于是“精神”自身产生了“差别”，而“差别毋宁说是事情的界限；界限就是事情终止的地方，或者说，界限就是那种不复是这个事情的东西”^①。

“界限”就是“终止”那个“事物”，就是对那个事物的“否定”。“否定”并非外加于事物，而是事物自身的必然性。“事物自身”必定会向自身的“反面”发展。“他者”就是“自身”的“否定”。起始的“精神”被“否定”“进入”“他者”，并非有一个“现成”的“他者”“等待着”“精神”的进入，“他者”为“精神”自身的“自我否定”，“精神”“进入”“他者”，就是“精神”“成为”“他者”，“精神”“成为”“实在”。“精神”为自己树立了“对立面”。“精神”为“主体”，“主体”的否定成为“客体”。

这样，“客体”就成为“主体”需要“理解-把握(zu fassen)”的“对象”。

然而，“精神”为“自由”，而“自由”乃是“在”“他者”中“保持”“自身”，在“否定”中“肯定”“自身”。“精神”最终不会在“他者”中“丢失”“自己”，最后的“终结”乃是“精神”自己“回到”“自己”，“陈述”这个“精神回到自己”的过程，也就是黑格尔理解的“哲学”的工作，即结合“判断”与“理解-把握”的工作。黑格尔说，这是“最困难的”。

“哲学”的“陈述”，是把“判断”和“理解-把握”“结合为一”的工作，也就是说，哲学不是一项单纯形式的分析的工作，而是一项富有内容

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，第2—3页，商务印书馆，1962。

的综合的工作。黑格尔说：“自觉的精神现在不是那么着重要求从哲学那里得到关于它自己是什么的知识，而主要是再度通过哲学把存（现）在所已丧失了了的实体性和充实性恢复起来。”^①就精神本身来说，亦复如是。“精神”在“起初”，只是简单地“判断”为“是什么”，在经过“理解-把握”之后，这个“是什么”就具有了“充实”的内容。而更进一步对于这个“从头至尾”过程的“陈述”，才是哲学的“真理”。

2. 哲学与经验——哲学与经验科学

黑格尔这种包含“他者-否定-异化”因而包含“时间-历史”在内的“绝对-同一哲学”，就使他在学理以及学科上对于经验与经验科学不采取完全排斥的态度。这就是说，在黑格尔看来，“哲学”的“对象”是在时间中变化、矛盾发展着的“理性-精神”。“理性-精神”有自身的“经历”和“历程”，在这个历程中，各个阶段都有自己的“规定性”，都是具体的，理性和精神不是混沌一片和漆黑一团。这样对于诸阶段之规定性的把握-理解，就成为“哲学”作为一门学科必不可少的环节，而这些规定性在时间和历史中，因而也在“经验”之中。在这个意义上，“哲学”作为一门学科，就不应该排斥诸种经验科学，而是将它们吸收到“哲学”中来，使其在“哲学”的光照下，开显出不同于一般经验科学的“意义”。

在黑格尔看来，“哲学”并不在“经验科学”之外有自身的思想体系，而是这种“体系”在“经验科学”之“全体”“综合”之中。

当然，“哲学”有自身独立的超越形态。“哲学”作为“经验科学”之“综合”，并不意味着“哲学”是诸种经验科学在数量上的“总和”；而是意味着“哲学”将吸收一切经验科学之成果，使“哲学”不仅保持着理论上之“纯粹性”，而且由于深入到诸种经验科学的内部之发展过程，遂使“哲学”自身在保持这种“纯粹性”的同时，具有自身的“现实性”。就如同“理性精神”进入“时间-历史”的“经验-历程”一样，不让自己停

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，第5页，商务印书馆，1962。

留在抽象空洞的名词概念上,使自身充实了“实际”的内容。

“哲学”吸收着“经验科学”,“充实”着“自己”。

那么,“哲学”会不会被淹没在“经验科学”的汪洋大海,从而丧失“自己”?

“哲学”会不会丧失自己的问题,同时也就是“理性-精神”会不会丧失自己的问题。

“哲学”作为一门学科的存在,正是为了“提醒”世人:在纷繁的大千世界的经验中,在时间历史的长河中,“理性-精神”正在努力不被淹没而保持着自身,并且相信,“经过-经历”这种“磨练”,通过经验世界的矛盾斗争,“理性精神”将会得到“提高”。“经历(经验)”使“精神”“充实-厚重”起来,成为不可动摇的“基石”。

既然“精神-绝对-否定”只有在“现实-相对”中得到实实在在的“肯定”,“精神”将在“经验”的汪洋大海中奋勇拼搏,乘风破浪,以达到“彼岸”。

在这个意义上,“哲学”作用固然仍是传统意义上的“牛虻”(苏格拉底)和“木铎”(孔夫子),或者如当代贤哲所说,是一种对“危机”的揭示(胡塞尔),对“被遗忘了的”“存在”的“思念”(海德格尔),而且还是一种“引导”,是一种“科学的导言”,使人们不脱离现实的历史存在就能把握-理解“绝对-精神”,亦即把握“真理”。不仅如此,按照黑格尔的意思,人们只有不脱离实际的现实和历史,只有通过“经验”,只有吸收诸种经验科学,在“经验”及其“科学”中,才能真正把握-理解“绝对”,才能理解-把握“哲学”的“真理”,而不仅仅是口头上说一些空洞的哲学名词概念。“理解-把握(zu fassen)”需要“经验-体验-体会”,然后将它“陈述”(darstellen)出来,而不是简单的“判断”(urteilen),告诉世人“什么是‘绝对’(Absolute)”,或者“什么是理念”,“什么是精神”等等。

我们现在再来研究黑格尔这种“哲学”的观念,发现它的意义常常是被掩盖了。一个时期,黑格尔哲学被理解为脱离实际的“玄学-形而上学”,是驾凌于“科学”之上的“科学的科学”。而实际上,就在《精神现象学》的“序言”中,黑格尔就很明确地指出了“哲学”与“经验科

学”的内在联系。“理性-精神”既然不是一种“启示”或“灵感”，不是“直觉-直观”，而是一个“大全”，一个“有始有终”的“过程”，“无限-绝对”就“在”“有限-相对”之中。因而“大全”也不是一个空洞的概念，不仅仅是一个没有经验对象与之相应的“理念”（康德），而是包含了“过程”在内的，或者是“在”“过程”中的“总念”（Concept），因而是“现实”的、“有对象”的“理念”。“理念”不仅仅是“思想体”，而且是“实在体”，是“实体”。

我们看到，正是在这个意义上，我们说，黑格尔在哲学的层面，把“永恒”的东西“时间”化，把“抽象”的东西“具体”化，把“理想”的东西“现实”化，亦即把“思想”的东西“存在”化。于是我们在黑格尔的“哲学”观念中，看到了我们经常说的思维（思想）与存在同一性的真正含义。

“哲学”作为“同一哲学”的古典观念，在黑格尔哲学体系中，得到推进和完善。这种推进和完善，对于“哲学”作为一门学科来说，具有深远的意义。

黑格尔说：“只有完全规定了的东西才是公开的、可理解的，能够经学习而成为一切人的所有物。科学的知性形式是向一切人提供的、为一切人铺平了的通往科学的道路，而通过知性以求达取理性知识乃是向科学的意识的正当要求；因为知性一般说来即是思维，即是纯粹的自我，而知性的东西则是已知的东西和科学与非科学的意识共有的东西，非科学的人通过它就能直接进入科学。”^①

黑格尔这段话的意思很重要，他说明了“哲学”如何借助于“经验科学”使自身也成为“科学”，而不是“艺术”或“宗教（启示）”。这段话的意义还在于：“哲学”与其他“科学”一样，原则上是“可以学习”“获得”的。“哲学”同样是“知识”。这样一种“哲学”的观念，对于“哲学”自身发展和普及，当然是有很大的意义。在这里我们也可以体会到，为什么黑格尔哲学会在当时德国甚至欧洲的大学一个时期占有重要

^① 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，第8页，商务印书馆，1962。

地位。除了当时欧洲的社会政治原因起了主要作用外,这种“哲学”的“科学性”与“可学习性”,也当是一个原因。

我们知道,“科学”具有一种公众的普遍性,在自身条件具备时具有“可重复性”。也就是说,“科学”扬弃个别的感性的“主体”,并将其升为普遍一般的“思想性”的“主体”,即扬弃个别主体的偶然性,而只要求必然的“主体”的设定。这是从古代希腊以来就确定的思想路线。在古代希腊,“个体-主体性”之“偶然性”问题,要到它的“悲剧作品”中去寻找。“哲学”在它的希腊的母胎中就打上了这个烙印:“哲学”作为一门“科学”,它是一门“学问”,只要下功夫,动脑筋,就能够把握它。“哲学”也就依靠着这个“科学”的特性,以自身相对的独立性,延续下来。在这个意义上,“哲学”如同其他“科学”一样,在时间中,在历史上,虽常有变革和突破,但是自身尚具有相续相随的关系。我们已经提到,“哲学”的发展,有时候似乎像是“一个人”在不同的时代“继续”在“想”,前后“想法”自有不同,但其间交切点,还是有迹可循。在这个意义上,“哲学”与“科学”一样,只需要“有思想能力”的“大我”,每个具体的“科学家”和“哲学家”,都要“投身”到这个“大我”中去。

与此相对应的,“艺术”的情形就不很相同。

早在古代希腊的柏拉图,就看出了“艺术”与“科学(知识)”的不同。他认为,“艺术”不能跟在“科学”后面盲目地“模仿”。他设计的“理想国-共和国”里,没有“模仿”性诗人的地位,但却欢迎“灵感”性诗人光临,而我们知道,“灵感”有很大的偶然性,不是“学习”所能够完全“获得”的,“灵感”得自于“天然”,是“上天-神”的一个特殊的“恩宠”,因而只有“个别”的、“特殊”的人,才有这种“禀赋”。

到了黑格尔的时代,由当时的浪漫主义诗人们推波助澜,又有康德《判断力批判》在理论上的支持,加上大诗人席勒的弘扬,已经深入人心的是一个思想是:“艺术”需要“天才”(genius)。

“哲学”是靠“天才”,还是靠“学识”?黑格尔回答的重点是在后者。

做“哲学”当然也要有一些“天分”。因为“哲学”毕竟是一门“超越”性的学问,要从日常感性经验的世界中“超拔”出来,没有一定的

“思想力度”，是达不到的。在这个意义上，并非一切人都有相当的能力去做哲学的；然而，这不等于说“哲学”是“天才”的学问。原则上说来，“上天”通常“分”给一个人的那“一份”，已经能够做一切的科学学科，只要下功夫学习，是有能力理解-把握某种学科的；然而对于艺术就不容易下这样的断语。往往会有那做了一辈子诗的人，却不“知”“诗”为何物。

严格说来，“哲学”作为一门学问，似乎是介乎两者之间，要看你的侧重点定于哪个方面了。黑格尔为纠正浪漫主义艺术思潮对哲学的影响，特别是为遏制谢林“直觉主义”的趋向，其重点放在了“科学性”的一面。黑格尔这项工作，对于“哲学”作为一门学科来看，可以说是挽救哲学于颓亡之中，将“哲学”纳入“科学”的轨道，在原则上，使人人得而学之，可谓功莫大焉。至于这种倾向的消极的一面，不久就显露出来，但就黑格尔自己的哲学体系来说，则绝无将“哲学”“等同”于一般“经验科学”的意思。他的“绝对理念”包括了“艺术-宗教-哲学”，说明了他是清楚“哲学”与这些“高级”的“精神境界”的关系。

黑格尔的工作目标是要建立一个“超越”的、但又涵盖了“知性科学”的“哲学理性的科学知识体系”，以供大众的“学习”，这一点是明确了。

这个“科学体系”终于诞生。这就是黑格尔后来于1817年出版的包括《逻辑学(小逻辑)》、《自然哲学》和《精神哲学》三部的《哲学百科全书》。

3. 黑格尔如何使“哲学”成为“科学”——黑格尔的哲学知识体系

使“哲学”成为“科学”并不是一件容易的事。一方面，“哲学”要保持住从康德以来的“超越”性，不使其“降格”为一般的经验科学，同时为使“哲学”成为“科学”，就不能拒绝“知性”的手段(工具)，不能拒绝“逻辑范畴”和“逻辑推理”，而企图借助“天启”、“象征”，或“诗意的朦胧”之类的手段来表达自己的。

在《精神现象学》中，黑格尔提示了这种难度。黑格尔说：

古代人的研究方式跟近代的研究很不相同,古代人的研究才是真正的自然意识的教养和形成(die eigentliche Durchbildung des natuerlichen Bewusstseins——自然意识的真正完备教养)。古代研究者通过他的生活的每一细节都作详尽的考察,对呈现其面前的一切事物都作哲学思考,才给自己创造出了一种渗透于事物之中的普遍性。但现在人则不同,他能找到现成的抽象形式;他掌握和吸取这种形式,可以说只是不假中介地将内在的东西外化出来并隔离地将普遍的东西(共相)制造出来,而不是从具体事物中和现实存在的(Daseins)形形色色之中,把内在和普遍的东西产生出来。因此,现在的工作与其说在于使个体脱离直接的感性方式,使之成为被思维的和能思维的实体;不如说情形相反,在于扬弃那些固定的思想,从而使普遍的东西成为现实的有生气的(begeisteten)东西。但要使固定的思想取得流动性(Flüßigkeit)却比将感性存在(sinnlich Dasein)变成流动的要困难得多。^①

黑格尔这段话的意思在于强调古人没有许多自然科学的理论知识体系可以借鉴,而必须亲自接触实际的材料,自己“上升”到普遍的哲学理论。此时由于离开“感性存在”不远,而这种存在,原本是变动不居的,因而他们的“普遍性”“概念”相对比较容易地保持自身的“生气-流动性”。现代的人就没有这种便利条件,一切都“抽象化-理论化”了,甚至是“符号化”了,要想将这种抽象化的体系贯注其“生气”,使其“流动”起来,则显然是要困难得多。从这种对比中,我们看到,黑格尔在《精神现象学》这个导言中,透露出来他的“哲学知识体系”的取向所在:要在“知性的必然体系”中,贯注其“生气”,使其“流动”起来,亦即使其成为“自由”的体系。

在黑格尔看来,离感性存在尚近的抽象观念,比较容易打破,因

^① 黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,第21—22页,商务印书馆,1962。

为它们并没有多大力量(unmächtige),要使它们回到“现实事物”的“流动性”,并不困难。但是现代科学使“思想”自成体系,固执于“自我(知性)”自身之形式的连贯,远离感性事物之实际情况,将事物之流动性,事物之变化发展,化为机械的“因果系列”,成为毫无生气的“铁板一块”,要使这种抽象的体系回到现实世界,贯注其生机,就不是感性经验或知性所能做得到的。黑格尔认为,对于这个僵化了的思想体系进行冲击,使其“流动”起来,使其生气勃勃,只有依靠“思想”自身来完成。要使已经被知性僵化了的“思想”,重新活跃起来,自己变革自己,亦即要在“纯粹思想”中进行变革,则是困难得多的任务。

这就是说,“思想”不能完全放弃自己,回到感觉经验中去,以求得到自身的生命。因为感觉经验本身虽然变动不居,但是却是知性的温床,如果不是康德的揭示,人们总以为“知性概念或范畴”来自于感觉经验之抽象和概括。知性范畴之“先天性-主体性”的阐明,揭示了“知性”与“理性”原来同出一源,要使“知性”“流动”起来,也就是要使“知性”提升到“理性”的层次,或者,由“理性”来“改造”“知性”。使“必然”的“知性”体系,成为“自由”的“理性”体系,乃是哲学的主要任务。

“哲学”并不抛弃“知性”另起炉灶,而是利用它的范畴,扬弃其僵死的成分,激活其受制约的“自我”,发扬它的自由创造的精神,肯定“否定性”,不回避矛盾斗争,在自身建立的过程中完善自己,在他者中开显自己。这样,知性的一切概念范畴,都不是抽象的片面的,而是具体的,全面的,因而也是“真实-真理”的。

在这个意义上,“哲学”也不是抛弃“(经验)科学”的语汇而自己生造一些词汇,包括黑格尔在内的大哲学家,从不生造一些谁也不懂的名词概念来吓唬人。哲学须得借用经验科学甚至日常生活的概念来“陈述”自己,不得已才造些名词来说明自己。哲学是最不需要“命名”的学科,因为它并不以发现“新物质”或发明“新工具”为己任。哲学的功夫不在于“发明-发现”,而在于“陈述”(darstellen),对于世界的“新陈述”。

在某种意义上,真正的“哲学”永远是“新”的。因为它的工作正是

要使一切经验科学的体系“活动”起来,在那“必然”的逻辑框架中,见出“自由”,在那森严的推理中,见出“生命”的跳动和“精神”的活力。

“哲学”使一切“固定”的东西“松动”起来,“动摇”一切“铜墙铁壁”。

“哲学”当然仍是科学体系,仍是一个“知识”的大厦,但是正如德勒兹说的,墙上的砖块是“干的”(dry-stone)。^①或许,在这里可以看到黑格尔哲学的影子。

4. 黑格尔的“逻辑学”及其“应用逻辑”

黑格尔哲学的任务要使“思想”摆脱那僵死的知性形式,进入有内容的现实的领域——不仅进入康德意义上为时空建立起来的“对象”,即“表象”领域;而且要进入“事物自身”的领域,而按照康德的说法,这个“事物自身”乃是“思想体”。“表象”接受知性的范畴,在“逻辑”的概念、判断、推理中,包含了感觉经验通过时空给予的材料,使之成为科学知识。康德认为自己这项工作将“逻辑”纳入“知识”,而不仅仅作为“工具”来理解它。“逻辑”当然是“必然”的,而“事物自身”乃是“思想体”,为“理性的”,也是为“自由的”。“自由”与“必然”相对立,于是也与“逻辑”不相容。“自由”不讲“逻辑”。

黑格尔既然强调了“哲学”之科学性,并将它的任务规定为对于“事物自身”的“陈述”——即“判断”与“理解-把握”相统一,而将在“知性”中一切“必然”的东西,都让它们“自由”起来。“哲学”成为“自由”的“知识”,“逻辑”也就成为“自由的逻辑”。我们看到,黑格尔并不是另外创造一套去替代普通的“逻辑”,正像他并不是撇开经验科学另搞一套“哲学科学”那样,他是要使“经验科学”自身就体现出“哲学科学”的内涵来,使“经验科学”“理性化”,在“知性”中见出“理性”,在“必然”中见出“自由”。“哲学”对“经验科学”有“自己-自由”的“判断-理解”,因而也有“自由-自己”的“陈述”。这种“哲学的陈述”,也就是“哲

^① 德勒兹和伽塔利:《什么是哲学?》,英译本,第23页,哥伦比亚大学出版社,1994。

学的逻辑”，或者是“自由的逻辑”，黑格尔自己叫“思辨(Spekulativ)逻辑”。

什么叫“思辨逻辑”？黑格尔说：“思辨逻辑，包含有以前的逻辑与形而上学，保存有同样的思想形式、规律和对象，但同时又用较深广的范畴去发挥和改造它们。”^①理解黑格尔哲学的关键，应是首先把握好他的“思辨逻辑”含义，否则就难以把握为什么他在《精神现象学》这样一个生动活泼的导言之后，两次出版有关逻辑学改革的(我国称做“大”、“小”逻辑)专门的著作。

“哲学”不排斥经验科学，他自身同样为一门“科学-知识”。而“科学”乃是“理论体系”，是一个“必然”的“推理”“系统”，因此“科学”离不开“逻辑”，“哲学”也离不开“逻辑”。然则，“哲学”虽借重经验科学，但它却不同于一般经验科学，“哲学”为“形而上学”。

早在1812年《大逻辑》第一版序言里，黑格尔就表达了对当年欧洲“形而上学”式微的悲哀。他说形而上学已经被(康德)连根拔掉，一些深刻的哲学问题，已不再作为学问来探讨，最多只是作为道德情操的一种陶冶需要得到承认。他把康德在《纯粹理性批判》里所做的工作，称做“通俗的学说”，虽收到当下眼前的欢迎，但排斥了“思辨思维”(spekulativen Denken)，亦即排斥了“形而上学”的可能性，“于是便出现了一个很奇怪的景象，即：一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙宇，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”^②。

如果说，黑格尔《精神现象学》主要的对手乃是谢林和费希特，那么他的“大”、“小”“逻辑学”的主要对手，则是康德。黑格尔的目标是要把被康德否定了的“思辨思维”-“思辨逻辑”-“形而上学逻辑”加以肯定，恢复它作为一种“知识”以及一门“科学”的地位。这样，黑格尔哲学的任务首先就是“改造”康德的《纯粹理性批判》，使其适用范围不仅仅是“经验”的知识，而且是“超越”的知识，即形而上的知识，“自

^① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，第49页，商务印书馆，1980。

^② 黑格尔：《大逻辑》上卷，杨一之译，第2页，商务印书馆，1974。

由”的知识,亦即“理念”的知识。“理念”不再仅仅是“理想”的,而且是“现实”的;甚至只有“理念”才是“现实”的,“真实”的,才是“真理”。“哲学”正是那被康德否定了的关于“事物自身”的“知识”,而不是仅仅关于“外在”的“现象-表象”的“知识”。

在这个意义上,我们看到,黑格尔的“哲学-形而上学”的“知识论-科学”,就包括了康德《实践理性批判》和《判断力批判》的全部内容,但已经不是“道德”和“审美”的情操问题,而正是“知识-科学”的问题。黑格尔将康德的“三大批判”全部“科学”化、“知识”化,“综合”成一个庞大的“哲学知识”“体系”,而“逻辑学”为其骨干部分。

“逻辑”讲“概念-判断-推理”,“思辨逻辑”同样如此。然而通常的“逻辑”不允许“矛盾”,不允许“命题-判断”之间的矛盾,康德就是因为这一点,否定了“理念”可以自成“逻辑”,因为在“理念”领域,正反命题有同样的逻辑力量,而凡自相矛盾的命题,在逻辑上不能成立。于是,为要使“理念”也能成为“知识-科学”,如何使它在“逻辑”上也能成立,亦即如何“克服”康德所揭示的“理念”在“经验”使用中必然出现的“矛盾”,也就成了关键的问题。

在康德的哲学中,“理念”因为“超出”“经验”之上,找不出相应的“经验对象”而得不到“验证-规范”,因而并存了两个矛盾的命题,不能解决。实际上,就是在时空中的“经验对象”,如果不作“理论”的对待,不是要在原理上作出“理论体系”,即“知性知识体系”,则本就是“充满矛盾”的。“时间”乃是“存在”与“非存在”的“矛盾-对立统一”。

再就“思想”本身看,“理念”为“纯粹思想”。在康德哲学中,只有“理念”要带有“现实性”时,才会有“矛盾”产生。譬如“时间”本身作为“理念”,本无矛盾可言,但要追问它的“起源-开始”,已经超出范围,进入“现实经验世界”,产生矛盾。因为“起源”原是个实际的问题,“思想”乃是“永恒”,并无“起源”问题。

为使“思想”进入“现实”,黑格尔指出,“思想”同样不是“静止”的,而是通过“矛盾”变化、发展的。“哲学”以“思想”为“对象”,因而,它研究(认知)“思想”本身的变化发展的“矛盾”“过程”。“思想”本身的矛盾变化发展,就是“思辨逻辑”,亦即是“哲学”。

“经验科学”以给定的经验材料为“对象”，它是“受制于”这些在“时空”中给予的存在材料的。“科学”当然要对这些“对象”进行“思维”，但这种思维既然“接受”已经存在于“时空”中的材料，因而不是“自由”的。“哲学”不同于“经验科学”的地方在于它以“思想体”自身为“对象”，亦即以“理念”为“对象”，对这个“对象”进行“思维”，于是“哲学”是“思想”对“思想”自身进行“思想-思维”。

“思想”自身进行“思想”本是“同一哲学”的主题立论，它会不会是毫无意义的“同语反复”？

黑格尔将矛盾-辩证的思辨思想引入“逻辑学”，就使得这个“同一哲学”具有了“现实”的内容，而不会陷于形式的同语反复。这里需要“精神”的“否定”作用，而矛盾正是一种“否定”的功能。“同一哲学”同时必定是“辩证的”——矛盾的，否定的。

“思想”首先“否定”自身。经验科学接受外在于自身的感觉材料，而哲学则依靠否定自身来理解这一过程。“思想”的“否定”为“现实”，“现实”与“思想”对立并矛盾。“自我”“产生”了一个“非我”。“非我”的“现实”，在经验科学是“给予”的，在“哲学”则是“设定-建立”的，是通过“思想”的“自身否定”设定建立的。

在这个意义下，“经验科学”具有了不同一般的“意义”。在“哲学”视野里，“经验科学”是“思想”“否定-异化”的产物。

“思想”不停留在“经验科学”的层面，思想不会停滞不前，思想为能动的精神。思想进一步的运动，就是超出“经验科学”，否定经验科学，扬弃经验科学的僵固性，使它的概念-判断-推理都“流动”起来，这样思想进行了第二次的否定，“否定之否定”，乃是“哲学”这种思想方式的“肯定”。

经验科学以感性世界为“对象”，它的“概念”是从感觉经验中抽象、概括出来的，因而“受制”于这些外在的“材料”。由于这些“材料”永不能成为“思想”自己，从而就有一个“主-客”相符合的问题，而这个问题在经验科学的框架内是永不可彻底解决的。

然则，经验科学也是“思想”的产物，只是这个在经验科学中的“思想”，由于受到感觉材料的限制而未曾完全“自由”。“思想”的“自

由”的本性——“精神”赋予它的“生命力-活力”，促使它要冲破这个限制，“突破界限”是对“界限”的“否定”，于是，就通常情形来说，“哲学”首先对“经验科学”采取“否定”的态度。这种“否定”，并非“正确”与“错误”的转换，“哲学”并不狂妄地“宣称”一切经验科学都是“错误的”，相反的，“哲学”尊重一切经验科学的成果，认为它们即使对于哲学，也具有重要的作用，只是它们对于哲学来说，还是不够充分的。经验科学是哲学的一个必要的“环节”，但“哲学”不“止于”这个环节，哲学的“精神”要继续向前发展，“超越”这个环节，克服它的片面性，不仅仅把握“现象-表象”，而且要把握“事物自身”。

“事物自身”就是事物的“本质”。“本质”并非外加进去的，它就“在”“事物”之中。然而，只有“思想-思维”才能揭示-把握这个“本质”。“哲学”是对“事物”“本质”的意识，是对“事物”“本质”的“科学”，“事物”之“本质”，就是“哲学思想”的“材料”。“哲学”何所“思”？“哲学”“思想”那“事物”之“本质”。“本质”为“思想”的“材料”。这个“本质”不是“思想”加给-赋予“事物”的，它就“在”“事物”之中，所以这个“本质”是“思想”的“对象”。然而，这个“对象”又只是对于“思想”来说才成为“对象”，只有“思想”才能把握这个“本质”，在这里“思想”与“对象”是完全同一的。“思想”认知“只能够被思想”的“本质”，亦即，“思想”认知“思想”的“对象”，“思想”认知只对“思想”开显的“本质”。于是，“思想”的“材料”是“思想”自身“发现”的，“思想”为“自身”提供“材料”，而不是像经验科学那样由外在的“感觉”来提供它的“思想材料”。

在这层意义下，“哲学”作为“科学”，它使用的“概念”就不是从感觉经验中单纯重复提炼概括出来的，这样提炼出来的概念，无论怎样拔高，也都是“事物”的“现象-表象”，是“事物”的某个或某些方面的“属性”，而不是“事物”“完整-全面”的“本质”。“哲学”的“概念”“反映”“事物”之“全面-完整”之“本质”，既然这个“本质”只对“思想”开显，于是也可以说，“思想”的“概念”乃是“思想”之“对象”的“反映”，亦即“思想”自身之“反映”，“对象-客体”与“思想-主体”原本是“同一”的。在这个意义上，“哲学”乃是“思想”“自己”“认识”“自己”的“科学”-逻辑；同时也是“思想对象”-“本质”“开显”自己的科学——现

象学。

“事物”的“本质”乃是“事物”的“真理”，“哲学”回到了亚里士多德的目标——追求“真理”，追求“真知识”，即关于“真实”的道理。

在康德哲学中，“真理”只限于经验科学知识，而将“形而上学”逐出“知识王国”，在“道德”与“审美”情操中寻求廉价的满足。黑格尔将“真理”重新迎接到“哲学”中来，恢复了它在“哲学王国”中的地位，从而推进了康德的哲学。黑格尔在《大逻辑》中说：

所以纯科学(哲学——引者)绝不是形式的，它决不缺少作为现实的和真正的知识的质料，倒是唯有它的内容，才是绝对真的东西，或者，假如人们还愿意使用质料这个名词，那就是真正的质料，——但是这一种质料，形式对于它并不是外在的东西，因为这种质料不如说是纯思维，从而也就是绝对形式本身。因此，逻辑须要作为纯粹理性的体系，作为纯粹思维的王国来把握。这个王国就是真理，正如真理本身是毫无蔽障，自在自为的那样(Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist)。①

“哲学”的“思(维)”就是要让“事物”之“真理”“毫无遮蔽”，“自在自为”地“开显”出来。“思想-思维”就是“哲学”唯一能够运用“工具”，也就是说，“自身反映”的“概念-思辨概念”，乃是唯一能够把握“事物本质-事物自身-事物真理”的“工具”。② 于是，这个“知识”的“工具”与“知识”本身也是“同一”的。在这个意义上，哲学的理性，就不仅仅是“工具理性”。

“真理”只有对“思想-思维”才可能是“无蔽障”状态。对于经验科学，当思维有了“自觉”，充满生机的时候，将“突破-超越”自己，把经验科学当做一个“环节”，而不作为“绝对真理”。“精神”由于“自由”发

① 黑格尔：《大逻辑》上卷，杨一之译，第31页，商务印书馆，1974。

② 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，第47页，商务印书馆，1980。

展,对于经验科学概念之片面性和抽象性,加以“否定”,向着更高的层面前进,从而“揭开”“表象-现象”的“遮蔽”,直透“本质”,这时“哲学”的问题就开始明朗起来。这是“哲学意识”的“自觉”,为“理性”自己“意识”到“自己”。“理性”的“自由”,不受经验科学任何“规定性”的限制,否定这些规定,超出这些规定,以开显自身的自由与无限。经验科学所设定的这些“规定性”,适足以“考验”“理性”自身的创造能力,“证明”“理性”有能力超出任何“规定”。理性并不是将自身的“无限-自由”强加于“经验”,也不是从外部施加压力使这些规定性化为齏粉;恰恰相反,理性只是“揭示”这些“规定”自身的“非实体性”。这些规定,由于自身的不完满性和内在的矛盾,必然走向分崩离析。经验科学所设定的诸“规定性”自身必然瓦解。于是,世间一切有限之事物,都必然会消亡,就成为哲学理性的一条铁律。

在这个“同一”的意义上,黑格尔的大、小《逻辑学》就是《精神现象学》的延伸和进一步的“科学”化。既然“精神现象学”就是“事物本身”的“现象学”,则“逻辑学”,也就不仅仅是“思想”的“逻辑学”,而同时也是“事物本身”的“逻辑学”,亦即有关“事物本身”的发展“规律”的学问。

这就是“同一哲学”所坚持的“思维与存在的同一性”原则。这个原则由康德揭示出问题,经费希特的奠基工作,再经过谢林的发展,至黑格尔可谓已达到完成的系统工作。这项工作的完成,当然是建立在观念论-唯心主义的基础之上,但同时也是真正“现实”的“真理”:不仅仅反映事物的“现象”,而且反映事物的“本质”,“反映”“事物自身”,而在“事物自身”为“思想体-思想之对象”的意义上,这种“反映”,就不仅仅是“思想”对“非思想-他者”的(镜像式)“反映”,同时也是“思想”对于“思想(思想体-思想之对象-所思)”的“自身”的“反映”。“思想”“思考”“自身”,正是“逻辑学”的确切含义,不过在“哲学”意义上的“逻辑学”,已不仅仅是形式的科学,或者仅是形式的一种“技术”,而是有充实内容的“现实”的科学。

“哲学”既然为“现实”的科学,则不能脱离“经验”的内容,“哲学”并不排斥“经验”,就像它并不排斥“经验科学”一样。黑格尔的《精神

现象学》已经蕴涵了“精神”“经验学”的意思在内，“绝对”的“精神”，在“经验”的过程中得到其自身的“规定性”，同时又“克服”诸种抽象片面的“规定”而回到自己的“家园”。“逻辑学”为思辨概念体系，这种概念不同于一般知性概念，并非抽象的形式。哲学概念作为“有内容”的“普遍性”，必定包括了经验之实在，“概念”与“存在”同一，于是“哲学”与“经验”同一，亦即“超越”与“经验”同一。黑格尔说，“自由-上帝”等对于经验科学固然如康德所言乃是“不可知”，因其不能在经验内寻求；但是“凡是在意识内的都是可以经验的。这些对象之所以属于另一范围，乃因为它们的内容是无限的”^①。

于是在黑格尔那里，“经验”就有了不同于康德的理解，这对于后来欧洲哲学的发展具有重要的意义。康德意义上的“经验”，与其哲学的二元论一样，也是两极分化了的。一方面，“经验”是必定为“可感知”的，这一层上康德与贝克莱有相同之处，即“存在(者)”必定是“可感知”的，也就是说，凡客观的“对象”，必能为我们的“感官”提供“感觉材料”(sense-data)；另一方面，“经验”在康德又是“理智”的，“经验科学”为一门“理论性”科学，是对于那些“感觉材料”行之有效的“理论框架-逻辑形式”。一方面是“理论形式”，一方面是“感觉材料”，这种两极分化使得康德的“经验”实际上缺少“精神-意识”的“内容”，“客体”与“主体”仍处于“分裂”状态。在康德的哲学中，“感觉材料”只有在进入这个“主体”设定的框架之内，才是“可以认知”的，而这些感觉材料“本身”其实并不是“知识”的“对象”，而是“不可知”的“本体”。

然而事实上，作为“经验科学”加工“材料”的感觉世界，并非最为“原始”的，并非“事物”的“本来面貌”。我们直接“感知”的并非那些“材料”，这些“材料”是经过经验科学“分析”之后才有的观念。人们并非先有光谱的知识再来“感觉”诸种“光线”的。“光”这个原始的感觉，使得天下万物都“呈现”在我们“感官”的“面前”。这是“现象学”所采取的哲学取向，黑格尔也不例外。

^① 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，第47页，商务印书馆，1980。

就黑格尔“现象学”而言,我们似乎可以说,“感觉”开始的地方,也就是“概念”开始的地方。这个“概念”就不是康德意义上的“知性范畴”,或“经验(抽象、片面)概念”,而是“绝对概念”或“思辨概念”。“感觉”也是“概念”,这也是“现象学”的通则,胡塞尔也不例外;只是胡塞尔的“理智直观-直观理智”是直接的,而黑格尔的“绝对-同一”哲学,尚有一个辩证发展的过程。

在黑格尔哲学中,“概念”不是“静止”的,它之所以不是静止的,乃是因为它包含有“矛盾”,它是“思辨”的。所谓“思辨”(Spekulativ),乃是说这种“概念”为“具体”的,并非“抽象”的。“思辨”是一种“映像”,而这个“(映)像”与概念的“普遍性”总还是处于“矛盾”之中,为克服这种矛盾,“概念”就要“超越”自身,进入更高的层次。

因此,黑格尔的“概念”是分阶段的。在“感觉”的阶段,“概念”还是相对抽象,相对空洞的。“概念”要进一步“具体”化,就要“反映”出“事物自身”的变化发展,“反映”“事物”的“全部”“过程”,于是“概念”就蕴涵了“时间”和“历史”。“概念”的“逻辑”“必然性”“反映”了“事物”的“历史发展”的“必然性”。

此种“必然性”又是高于经验科学之“形式的必然性”,因而“思辨逻辑-辩证逻辑”之“必然性”高于“形式逻辑”的“必然性”。

黑格尔之所以肯定“思辨逻辑”的优越性,乃是因为“思辨逻辑”的“概念”是“自由的概念”。“必然”与“自由”在黑格尔哲学中,也是“同一”的。

于是,黑格尔的“逻辑学”,就不像在康德那里只为“经验科学”服务——康德改造“形式逻辑”使其具有内容,但是这个内容仅限于知性范畴所能“归化”的范围,因而经验科学的“概念”仍是“理论性”、“抽象”的。黑格尔把康德的变革推向了新的境地,他的“逻辑学”是真正的“哲学”,是“哲学”作为一门“科学体系”的存在形式。黑格尔的“逻辑学”以逻辑推理的“必然”形式“反映”了“事物自身-自由”。“推理”的必然性,乃是“事物自身-自由”的内在发展的必然性。这样,“推理”就不是“形式”的过程,而是“概念”自身发展的过程。“概念”不是静止的,“自由”也不是静止的。“自由”“概念”“自身”的发展,“自己”“反

映”“自己”，也是一种“自由”的“反映”，不是“被动”的接受外来的“印象”：在“他者”中“看到”“自己”，在“他者”中“发展-充实”“自己”，“自由”的概念，就成为一个“必然”的“体系”，成为一个“推理”的“过程”。而这个“推理过程”同时也就是“事物自身”发展的现实过程，因而是“真理-真实”开显自身的过程。

在黑格尔哲学中，“逻辑学”、“知识学”、“现象学-显现学”得到了同一。

五 哲学的当代观念

从哲学的古典观念,到当代观念的演变,当是有迹可循的事。欧洲哲学发展到了当代,可谓丰富多彩,从多方面展示了哲学和哲学家的个性。哲学在当代,比起欧洲历史上任何一个时期都有更多的流派和独特的系统。我们可以说,20世纪以来的欧洲哲学所具有的创造性,是历史上任何时期都不可比拟的,这个时期的欧洲哲学,简直是不能用“流派-主义”这些范畴所能框得住的。由于当代文化和信息手段的发展,著述已不是困难的事,甚至不是专业化的事情,对于哲学问题感兴趣的文人学者,不论何种专业,都可以对这些问题发表自己的观点,其中不乏真知灼见,甚至令专业的哲学家望洋兴叹。于是,极端地说,也许每一个人都会有自己的哲学,都可以“发表”自己的哲学著作。

这自然反映了哲学的本性,它是以最为个性化的方式思考那最为普遍化的问题。随着人类文化和科学的进步发展,为哲学提供思考的材料越来越多,它所能借助的方式也越来越丰富。欧洲大陆理性与英美分析两种方式,在现当代也有长足的发展。仅就大陆理性的系统而言,19世纪末以及整个20世纪,都有许多新的创造,提出了新的问题,有新的思路。

然而,我们并不能因此就忽视了哲学发展自身的内在线索,这种线索,不论承认与否,都是实际存在的。这种情形,就欧洲大陆本土来看,尤为突出。

(一) 黑格尔以后

欧洲大陆哲学,在黑格尔哲学以后所面临的问题,是如何走出黑

格尔的阴影,因为大家觉得他的体系过于僵化,过于“逻辑化”,而缺乏生气。哲学要想取得进一步的发展,恢复自身的原创力,必须阐发被黑格尔忽视或掩盖的问题,这个问题就是“感觉、感性、直接性”问题。

我们看到,尽管黑格尔哲学已经为“感觉-感性”的问题在他的哲学体系内,找到一个他认为是唯一恰当的位置,在解决“感性”与“理性”的关系问题上,有许多深刻的见解,但是仍然不能消除人们对这个体系过于概念化的印象。黑格尔的概念论,固然并不排斥“感性”,但是在他的体系里,“感性”仍是处于比较低级的地位。它“透露”出“理性”的光芒,但是“理性”要在“感性”世界得到“显现”,却要经过“辩证”复杂的历史过程。唯有“概念”,才能真正把握“时间-发展”之“全体”。于是,在这个体系里,处于“形而上学”“宝塔”之顶尖的,仍是那“理性”的“概念”。

黑格尔以后的欧洲哲学家,要把这个“秩序-次序”“颠倒”过来,而不仅仅是强调重点之不同。于是我们看到,黑格尔哲学受到两个方面的攻击。一方面,与大陆理性派相对立的经验派,以彻底的经验主义-感觉主义立场,批判黑格尔哲学为一种完全脱离现实经验世界的“玄学-超越”理论,并无实际经验作支持,从而彻底否定“形而上学”体系,指出那原是一些不可解决、不可验证的“假问题”,因而“形而上学”被认为是貌似科学而实际并非科学的“伪科学”。这原本是对康德的《纯粹理性批判》为理性在理论运用中所划界线的推衍,使得康德哲学暴露了自身的矛盾。这个思潮,尽管也把康德哲学列为批判对象,但是在基本精神上,却是一致的。批判黑格尔忽视“感觉经验”的另一面,是一条欧洲大陆自身发展出来的路线,他们自觉或不自觉地仍然围绕着黑格尔哲学的问题,但是他们却把“理性-概念”从“形而上学王国”的“王位”上拉了下来,而将“感性-直接性”扶上了“国王”的宝座,以“感性-直接性”“君临天下”,由此开发-创生出整个世界来。在这个世界中,“理性”的地位处在“感性”“统治”之下。

就黑格尔哲学来说,他受到的这两种攻击,具有不同的性质。英美经验主义是从外部来“攻打”这个“形而上学王国”,因而带有摧毁

性；而另一种攻击就理论说，则是来自自身内部，是一种“政变”，一个“王位”的“褫夺”。尽管每一次的“颠覆”，都被称为“革命”，而经常宣告“形而上学王国”已经被“歼灭”，而实际上被“歼灭”的只是“国王”，严格意义上说来，只是中国传统意义上的“改朝换代”。

当然，就“哲学”作为一门科学来说，亦即“哲学”作为一个“文明-文化”之“国家”来说，“改朝换代”亦自有其意义，而不必非要将这门学问“消灭”不可。

走在这条道路上的，我们看到叔本华、尼采的身影。

叔本华、尼采都是被称做“唯意志论者”，他们以“意志”替代了黑格尔的“理性-概念”，又被称做“反(非)理性主义者”。

“意志”是一种“感性”的力(量)，但它又是“自由”的。叔本华在创建这个“唯意志论”时面临的问题是：将“意志”既要理解为“感性-非理性”的，又要理解为“自由”的。而这个意思，原本是康德阐明过了的，只是康德的“意志”是“理性”的，正因为它是理性的，它才是“自由”的，如今的任务就在于，要使“意志”“自由”，又必定要使它是“非理性”的。即“意志”如要“自由”必先“摆脱”“理性-理论理性”“因果必然”之锁链；不仅如此，还需进一步揭示“意志”之“自由”原本不在“因果系列”中，因此“意志”并非“第一因”。如果“意志”为“第一因”，它仍在“根据律-因果律”中，因而它是“理性”的，甚至是“纯理性”的——这是康德的立场。如今要使“意志”既是“自由”的，而又是“感性”的，则只有让它“在”根据律-因果律“之外”，也就是说，“在”“理性”之外，于是为“感性”的。“意志”为“感性”而又“自由”的力(量)。

我们知道，根据律-因果律在康德哲学中，原属于“知性”的范畴。叔本华在谈到康德认知范畴时，只着重讨论“因果”范畴，是有他自己的哲学上的理由的。他的哲学的任务既然在于阐明一种既非理性而又自由的“意志”，这个“意志”就不能“在”“知性”“之中”，因一切在知性之中的，皆不自由。然而，如“意志”在知性之外，按康德哲学则为“本体”，而“本体”为“思想体”，乃是超出知性之上的“理性”自身，这个“理性”当然是“自由”的，不受感觉经验的支配。在某种意义上说，由知性必然到理性自由，康德走的是一条“向上”的路；叔本华的思路正

相反,他的哲学走的是一条“向下”的路。这就意味着,当康德把“事物自身(包括感觉自身)”看做“思想体”时,叔本华却仍然坚持它的“感觉”性质,强调它是“事物”之“本质-自身”,但恰恰不是“理性”,而是“感性”,是一种“意志”“力”。“感觉自身”为“混沌”,为“自由”。

“意志”是“原始”的“力”,不是“理性”的“概念”,而是实实在在的感性的“能动-创造力”。在这个意义上,它不是因果系列中的一个环节,甚至不是“第一因”。“意志”并非这个“现象界”的“原因”,“现象界”有自己的“原因”,即经验的-物质的“原因”,“意志”并不能“改变-违反”这个“现象”的因果必然性。“意志”不能“影响”康德意义上的“理论理性”的“因果律”,在这个意义上,“意志”“无关乎”因果律,“意志”与根据律-因果律“无关”。

如果“意志”“在”“因果”之中,则它的“启动”,就是受感觉经验支配的,则它就是感性的欲望。如果它要对感性的世界发生影响,则自身必须“符合”因果律,亦即必定要“在”“因果系列”之中。这样,“意志”就受制于“知性”的“审度”,并非“意志”本身。

于是,只有把“意志”当做“自身”独立的系列,即本“在”“因果系列”之外的一个自主系列,才能保持它既是自由的,又是非理性的。

我们看到,为保持这种独立性,叔本华付出了“沉重”的代价。之所以说是“沉重”的,乃是因为叔本华的“意志”与“因果系列”的“现象界”永远处于矛盾之中,无法保证它们之间和谐一致,而现象之“因果”乃是一条“铁律”,因而叔本华的“意志”经常就处在“苦恼”之中。

叔本华的“意志”之“苦恼”,不仅仅是“欲求”不能得到完全“满足”的“苦恼”——叔本华自己常常借用这种感觉经验之烦恼来阐述他的“意志”之苦恼,而是一种“形而上学”之“苦恼”。或者说是缺少莱布尼茨“预定和谐”之苦恼:“意志”作为自由系列与“现象界”作为(因果)必然系列之间无休止之纷争之苦恼。

于是,“摆脱”这种矛盾之困境,就成为叔本华哲学的“最高任务”,也成了他的哲学上的“心病”。

不无讽刺意味的是,为“治疗”这个形而上学的“顽症”,叔本华却从柏拉图-黑格尔的欧洲哲学传统中索取“药方”。他的“意志”之“苦

恼”，居然从“理念”中得到了片刻的、暂时的“宁静”；而且“理念”的形态与黑格尔一样，同样包括了艺术、宗教、哲学。

将叔本华的“意志论”贯彻到底的是尼采。

尼采一方面将“意志”严格理解为彻底“自由”的“力”，而与感觉经验的欲望继续划清界限；与叔本华不同，他另一方面以更大的力度批判欧洲哲学传统的“理念论”，揭示它的虚伪性，从而不允许“理念”驾凌于“意志”之上，即使是“暂时”的，也不能容忍。

我们看到，比起叔本华而言，尼采的“意志论”更具有自身的独立性，因而更具有“积极”“向上”的特点，或许可以说，比起叔本华的“病态”而言，是更为“健康”的。

为保证“意志”的“健康”“向上”，尼采不仅强调他的“意志”的“创造”力，而且还要同时坚持“意志”自身也是“评估”的标准，而不将这个“标准”让与“理念-理性”之“真理”。

“意志”并不“创造”“物质”的世界。这个世界有其自身的规律，人们当然需要加以把握。尼采并不叫人忽视这些规律，相反他要人们在经验的积累中变得“聪明”起来，“意志”“创造”的是一个“道德”的世界，一个“价值”的世界。这个世界是独立的。“聪明的人”并非“不计”“成败利钝”，他只是警告世人“勿以成败论英雄”，也就是说，道德的评估标准，仍在“意志”本身。“意志”的“创造”是“自由”的，“意志”的“评估”也是“自由”的。并没有一个“更高”的“理念”支配着“意志”的“创造”，也没有一个“更高”的“理念”支配着“意志”的“评估”。道德善恶的评估权仍在“意志”自己手里。

从这样一个视角出发，尼采的“道德善恶谱系学”以及他的“偶然性-掷骰子”等等新奇的理论，至今吸引着热爱思考的人们。

尼采进行了两条战线的战役：一方面，他要坚持哲学的阵地，不使哲学混同于一般的经验科学，这是一个基本的阵地，如果放弃这个阵地，就会陷于一般的经验主义，尼采将不成为尼采；另一方面，尼采又反对一切的“超越”，对于自柏拉图以来的“理念论”进行了无情的批判。尼采的哲学蕴涵了这样一条思路：将“意志”归结为感觉经验之欲求，固然失去其自身自由；将“意识”“受制”于“最高”的“超越-绝

对”之“理念”，同样使“意志”失去自身“自由”。正如黑格尔哲学所展示的，“绝对理念”之“必然性”“高于”“意志自由”，“意志-道德-伦理”只是“绝对理念”自身开显的一个阶段、一个环节、一个中介，而尚未完成“绝对理念”自身之回归。尼采认为，欧洲传统之超越“理念论”，束缚了欧洲思想数千年，经过基督教的“神学”，变本加厉，使欧洲人的思想禁锢于“至高无上”的“神”或“理念”之下，变得谨小慎微，唯唯诺诺。所有这一切编造的谎言，都是一种麻醉剂，无非是说明这个当下的或者过去的现实世界，虽然荒诞悖理，却是“绝对理念”运行的一个并不完善的阶段，是这个“理念”要达到自身完善的必经之路，那么人们在这个世界所“遭遇”的一切，都有其“合理性”。受苦受难的人一旦想到了一个遥远的、可望而不可及但又是“被许诺”的“天国-理念”，就会有一种“慰藉”，一种“寄托”，一种“希望”，从而现实尘世之一切不公和屈辱，都会变得“可以承受”，“可以忍受”起来。

于是，我们看到，尼采所进行的这两条战线的斗争，其实仍是一条战线：反对“抽象理性-理智”。在尼采的心目中，那种“超越”的“绝对理念”，仍是“抽象理智”的产物，而并非“事物自身”。“事物自身”并非“思想体”，不是“概念体系”，不是“思想体系”，而是实实在在的自身。“自由”的“意志”，才是真正的“事物自身”，“意志”决定着这个现实的世界“应该”是个“什么”“样子”。“意志”为“本质”，“世界”为“现象”，而“意志”既非感性欲求，又非抽象理念。“意志”是“创造性”的“力”，“现象”就是“力”的开显。康德意义上的“知识王国”，仅仅是这个“创造-创生力”的“舞台”，而我们在思考这个“意志-力”本身时，这个“舞台”是被“悬搁”起来的。尼采的“意志”将在任何的“场地”“演出”惊天动地的“活剧”来。

在某种意义上，尼采的“意志”并非全无“超越”。尼采只是反对“抽象”的“超越”，即“理性-概念”的“超越”，而他的“意志”乃是“具体-感性”的“超越”——它既“超越”“感觉经验”，又“超越”“理性概念”。尼采的哲学指出了“理智-概念”“超越”之不足，他要在实实在在的的现实世界寻求一种本源性的能力，一种自由的原创能力。他的“超越”方向是“向下”的，而不是“向上”的。“事物”的“本源”“在”“地下”，而

不是“在”“天上”。“在”“地下”是实实在在的“在”，而“在”“天上”，“在”“思想-概念”中，则为“不(存)在”。

这样，从欧洲哲学史的角度来看，尼采哲学显示出欧洲哲学传统之局限：一谈到“超越”，就“上升”到“天上”，只是一种“思想-概念”的“超越”，而缺乏“感性-直观”之“超越”。在这个意义上，我们也可以说，尼采哲学实际上揭示了欧洲哲学传统并未真正“完成”“超越”的任务，遂使胡塞尔有理由说，欧洲传统哲学的缺点在于“超越”得不够。

尽管胡塞尔的哲学与尼采哲学的区别是那样的明显，但是胡塞尔致力于一种非概念的、直接的、直观的“现象学”，亦即致力于本源性感性世界的“开显”，将原本是高高在上的“理念”“拉回-还原”到实实在在的“生活世界”中来，因此我们可以说，他仍是走在这条道路上。

(二) 胡塞尔的当代“现象学”

胡塞尔是当代欧洲哲学思想的奠基者，他的“现象学”开创了一个欧洲哲学的新纪元。上个世纪的欧洲哲学，可以说大体上都是在它的影响笼罩之下。

胡塞尔的现象学之所以对于当代欧洲哲学具有如此巨大的影响，其原因是多方面的。就学理方面来看，胡塞尔对于传统的欧洲哲学提供了一个新的视角，而这个视角，正是当代欧洲知识思潮关注的焦点方面，胡塞尔为它提供一个哲学的基础，可能是最主要的原因之一。

在欧洲科学思潮中，从19世纪以后，心理学得到长足的进步。心理学逐步地摆脱经验描述而进入理论思考的层面，从而由自身提出哲学的问题，对传统的哲学形成了挑战。其时欧洲哲学本身正处在转型时期。“形而上学”式微，被英国的经验主义者认为是些不可解决的假问题，这个传统本身也在向经验科学靠拢而寻找新的出路。黑格尔哲学经过叔本华、尼采的摧毁性打击，几乎成了“死狗”。于是哲学家喊出了“回到康德”的呼声。这个呼声说明了当时哲学的困境，当然也说明康德哲学本身的生命力。直至上个世纪末，康德哲学

仍是一个不可忽视而引人入胜的哲学课题。之所以如此,或许因为康德哲学更多地关注了“理性-意识”本身的“批判-分析厘定”,而不像黑格尔那样将注意力集中在事情的“客观”方面——遂有“客观唯心主义”的称号。

于是,同样是“现象学”,胡塞尔和黑格尔的区别当然是非常明显的。利科(P. Ricoeur)在《胡塞尔及其现象学分析》中一开头就指出:“《精神现象学》中有两个题目,胡塞尔与黑格尔无关:具有否定的丰富性的悲剧和表现一切精神形式协调发展的必然联系的逻辑。”^①利科的看法是准确的,而且都很关键。胡塞尔为什么不涉及这两个方面,未必如有些研究者所认为的,在胡塞尔档案里找不出受黑格尔影响的材料,而更可能是两种“现象学”的性质不同,一是古典的,一是现代的。

至于如何区分这两种趋向的不同——当然并非绝对的,从它们体现的时代思潮的不同,揭示它们对于哲学问题在观念上的区别,是哲学史家的工作范围。

利科说胡塞尔现象学缺乏黑格尔现象学的“悲剧”性,当是法国哲学家情绪性表述特点。黑格尔哲学以“和谐”“同一”为旨归,“悲剧”只是一个“中间环节”;但这个环节,却是“理念”发展为“现实”——亦即具有丰富内容的必经之途。黑格尔的“真理”之路,在于“无限”在“有限”里体现出来和开显出来,因而“无限”必先“否定”自身,进入“有限”,然后通过斗争,使“自身”“开显”于“有限”之中。在这个意义上,黑格尔的“开显”之路,是一条“克服”“感性”之路。黑格尔未曾完全摆脱康德的前提:“感觉材料”是由“感观”提供的,因而是由“外部世界”“给予”的。

随着心理学的发展,人们对于感觉的认识进一步加深,并经过科学的实验给出了理论的阐述。“感觉”被“科学化-精确化”。人们发现,对于“感觉之分析”(马赫),并非天生“给予”的,而是科学分析研究

^① P. Ricoeur, *Husserl—An Analysis of His Phenomenology*, 英译本, p. 3, Northwestern University Press, 1967.

的“结果”。康德的“理论理性”仍是“理论的”“科学”，然而，人们的“感觉”，并不待“感觉的科学”形成之后才有的。“感觉”必“先于”“感觉的科学”。也就是说，关于“感觉”的“意识”，“早于-原始于”关于“感觉科学”的“意识”。关于“原始感觉”的“意识”，是“原始意识”；“感觉科学”正是在这种“原始意识”的基础上“产生”出来的，而不是相反。

关于“感觉”的“意识”，就是关于“感觉”的“概念”——“范畴直观”(categorical intuition)。关于“原始的感觉意识-直观”的“概念”，并非从众多“感觉经验”积累概括抽象出来的，亦即不是在“感觉科学”研究之后“概括”出来的，而是“直接”“开显”的。这里，没有黑格尔式的外化的“过程”，而是“直接”的。

“概念”-“理智的直观”并没有一个从抽象到具体的“过程”。“概念”一开始就是“具体”的，就是有内容的，不是抽象的，抽象概念反倒是后来的事，是经过“知性科学”——套用古典哲学语言——发展以后的事。在胡塞尔的现象学中，没有“概念”与“感觉”“分裂”的余地，不像黑格尔那样在“分裂”之后，再求得“同一”，而是一开始就是“同一”的。我们看到的“人手足刀尺”，就是“人手足刀尺”，它们不是“抽象”的，不待“历史”发展“终结”之后，这些“概念”才“丰满”起来，而是一开始就是“实实在在”有“内容”的，它们什么也不“缺”。只是经验科学发展之后，才将它们“分解”了，“人”变成了“工农商学兵”，“统治者-臣民”；“刀”成了“武器”等等。而这些，又是因时而异的，不是持久的；只有那“原始的意识”，那“原始的概念”亦即“原始的直观”，才是“恒久”的。通过这种“原始的知识”，我们才能“理解”“历史”之“变化”，甚至才能“读懂”古人的书，即古书中那些“名词概念”才能为“人”“理解”。后人是借助“理解”那些“原始的语言”来了解“历史”和“现实”的；而这些语言，并非通常意义上的用来“交往”的“语言”，它不是交往的“符号”，而是“交往本身”，因为“原始的意识-原始的意义”原本不需要任何外在的“符号”就能直接“表达”(ausdrucken)出来的。我们就是通过这种“语言”然后进入“历史”的“变化”，进入与古人的直接交往，而不仅仅是进入“历史”的“科学”。

在这里，我们看到两种现象学的两种不同的出发点；但它们又同

是“现象学”，亦即“事物本质”如何“开显”的学问。

黑格尔的现象学尚须经过“经验”之“否定”之发展，“理念”逐渐地“开显”自己。这就是说，在某种意义上，“理念”尚须“经验”“丰富”自己，“完善”自己。胡塞尔的“理念”既然是“直接”的呈现，则无须任何“经验”的“中介”，或者说，“理念”就是最基本、最原始的“经验”。在黑格尔，“经验”“帮助”“理念”丰富自身；在胡塞尔，则是在“理念”的基础上，才开出经验科学的花朵。二者的关系，是完全相反的。

这种相反的态度，反映了不同的时代对于“经验科学”的不同态度。

胡塞尔出自“数学”之门，早年研究“心理学”，师承布伦塔诺，从“意向性”入手思考“意识”问题。黑格尔对于数学确有浓厚兴趣，但不脱文科学生特性，早期研究宗教问题。在对待“经验科学-数学”的态度方面，反映了各自的时代特征。

康德以精深的经验科学训练，提出划清“知识”与“信仰”的界限。黑格尔则将“经验科学”作为他的“哲学”的一个“中介”环节，以“完成”自身，或许可以看出当年“经验科学”之方兴未艾的趋势和不可动摇的地位。时至胡塞尔当年，在新的形势下，人们想起了卢梭的警告，“科学”的发展对于“人”的基本存在，可以是一种“遮蔽”。指出这种“遮蔽”的危害，就成为追求“绝对”或“严格”(stringen)的哲学家的工作。

胡塞尔的现象学，对于一切“自然的科学”，采取“悬搁”的态度。“自然的科学”也是“自然的态度”。人们对事物采取“自然”的态度，就是把事物作为“(存)在(于)”我们之外的“对象”来对待，接受它发出的讯号，经过我们头脑的加工整理，形成规律性的“理论”知识，此时我们就“把握”了这个对象。这在某种意义上近乎康德《纯粹理性批判》里所讨论的“经验知识”范围，而胡塞尔恰恰要把这个范围统统“括”了出去，“搁置”起来。

胡塞尔的“搁置”(epoche)并非黑格尔的“否定”，而是“不置可否”，是“存疑”。“否定”是“逻辑”的功能，而“搁置”则是“心理”的功能。黑格尔强调的是对“逻辑学”的改造，而胡塞尔强调的是对“心理

学”的改造。康德和胡塞尔都很认真地反对“心理主义”，反对把“逻辑学”归结为“心理学”，都曾经为保持“逻辑学”的纯洁性而奋斗过。然而，康德的斗争止于“逻辑学”，他的“纯洁性”到“逻辑学”为止，胡塞尔则将这场斗争更向前推进至“心理学”本身。这原本是他的老师在“心理学”领域里所做的工作，胡塞尔把它推向了哲学的高峰，在欧洲的哲学中引起了一场“革命”：从“原(元)物理学”(meta-physics)转向“原(元)心理学”(meta-psychology)。胡塞尔本人的著作，在《逻辑研究》之后，也都集中在“纯粹意识-纯粹心理(pure psyche)”的阐述上。

“逻辑学”探究“概念-判断-推理”之“必然性”，其来源在古典哲学看来是“先天的”(a priori)，严格讲来，是思想形式的必然性。从康德到黑格尔力图使“逻辑”哲学化，使这种先天形式具有内容。康德的办法是通过时空直观形式，引进感觉经验，使之成为“逻辑-哲学”的内容。然则，此种内容仍不免要由“外面”引入，从而不能完全契合一致。黑格尔要把这场对于“逻辑”的“革命”进行到底，就必须克服康德的“二元论”，使“逻辑-理性”自身有“产生-创造”“内容”的能力，亦即“形式”自身就能“产生-创造”“内容”，“先天”自身就能“产生-创造”“后天”，“理性”自身就能“产生-创造”“经验”。为在理路上找出这种变革的根据，只能走由费希特开创的“理性”自身“否定”自身——“A 不是非 A”的道路：“逻辑-理性”“自身否定”为“非逻辑-非理性”，即“逻辑-理性”经过“自身否定”“产生-创造”亦即“开出”“感觉经验世界”。

在这种思路下，黑格尔需要改造古代希腊的“辩证法”，把亚里士多德的“辩证法”由“工具性”改造为“实质性”，并将在康德那里的消极辩证法改造为积极辩证法，从而使“辩证法”成为“哲学”的“存在方式”。我们看到，“辩证法”摆脱了古代的朴素形式，不再是阴阳反正，东西南北，以及黑白方圆之类的“感性”之“差异”和“对立”；而是“概念”通过否定中介的自身发展，这种发展，是“逻辑”的，也是“现实”的。

胡塞尔既然将“形而上学-原(元)物理学”的问题转向“原(元)心理学”，则不需要“否定”这个中介环节，因此也不需要“辩证法”。“心理”问题不是“逻辑”问题，而是“意识”问题。“意识”本就应该有“内

容”的,只是在“逻辑”的干预下,才会出现意识的“空位”这种假象。当我们将这种“逻辑的形式”连带“自然科学”的“内容”统统“搁置”起来以后,事物的“真相”,最为“原始的-本原的”“事物自身”(Sache selbst)就向我们“开显”出来。

“我们-我-我思”不是抽象的逻辑形式,因而不需要从外面“接受”“感觉材料”,而本身就有“内容”,是一种“意识”。于是,“我思”就不仅仅是笛卡尔的“cogito”,而且是“cogitation”。“自然的我”所做的“思(维)”乃是“抽象的-形式的”,需要从“外面”引进内容去“填充”它;但是“纯粹的我”所做的“思(维)”本就具有内容,不需要“搜集”“自然”的“感觉材料”然后“综合”起来,形成“先天综合判断”,“纯粹自我”的“纯粹思维”本身就是一种“综合”的活动,是一种“完整”的“意识”,而不是“抽象的思维”。这种“纯粹意识”亦即“理智直观-直观理智”,而且是“直接”的“理智直观-直观理智”。“客体”与“主体”的“同一性”,是由这种“直接性”来保证的,两者没有“分裂-矛盾-异化-否定”的余地。在这个意义上,“主体”与“客体”是二而一、一而二,真正的“不可分割”的关系。“客体”不作为“感觉材料”的来源,因而对“主体”说,不是“接受”现成的(given)东西;“主体”也不仅仅是“理性-逻辑”的“形式”,因而也没有从外面“强加”给“感觉世界”的问题。“主体”与“客体”“在”“一个”世界,在一个“理念”的世界。

就本原(原始)意义来说,我们本来是“生活”“在”“理念”的世界中,而并不是生活在“感觉”的世界中。“感觉材料”的物理结构和规律是“自然科学-物理科学”“分析研究”出来的,而我们并不是先研究了这些材料以后才“生活”的。我们在科学上把握“日月山川”之前就已经“生活”于其中,有了一种基本的、原始的“理解”,科学研究是以后的事。这是一种原始的“知识”,原始的“理解”,同时也是原始的“感觉”。我们不假“自然科学概念”地“直观”着我们的“生活的世界”。在这个世界中,我们并非“无知无识”,也不是只具有“低级”的原始知识的萌芽,恰恰相反,我们拥有最基本最本质的“知识”。我们“在”世界“中”“理解-把握”世界,是一种“最严格”的“知识-科学”。

为什么说是“最严格”的?因为它“不可动摇”,“不可怀疑”,不受

“质疑”。也就是说,是一种“悬搁”不起来——“括”不出去的“科学-知识”,亦即过去狄尔泰说的“人文科学”(Geisteswissenschaften),只是胡塞尔的现象学人文科学不再是黑格尔意义上“精神”发展的“历程”的“显现”,而是“理念世界”直接在“纯粹心理”(pure psyche)意识里的“显现”。

纯粹心理的意识状态是胡塞尔现象学的“剩余者”,是“挂”不起来的“问题”。其他一切“自然科学”的问题都可以并且必须“挂起来”,因为它们作为“问题”来说,没有“绝对性”,永远“追问”下去,并无尽头。而人文科学的问题却是“终始”问题,是“歌于斯,哭于斯”的问题,是“存在-非存在”的问题,因而不受“质疑”。

“质疑”是一种“科学精神”,没有这种精神,就没有科学的进步,“怀疑”为一切科学之母。然而,我们已经说过,人们并不要等到“穷尽”一切科学疑难之后才能探讨哲学;恰恰相反,人类各大民族,在科学尚很不发达的阶段,“哲学”就已经很是繁荣了。古代希腊和古代中国,都是很好的例子。

哲学教人“不惑”,孔子在40岁时就有了哲学的境界。当然,哲学不是独断,哲学的“不惑”正是胡塞尔现象学的“严格”的意思。哲学之不惑,乃是对于“怀疑精神”本身之不惑。笛卡尔已经指出,我们可以“怀疑一切”,唯有“怀疑”不可“怀疑”,否则就是自相矛盾。

康德哲学已经告诫我们,一切经验科学所知的只是“现象-表象”,而非“本体”。关于“现象-表象”的知识,只是“理论”,而“理论”不能“影响”“实践-本体”,但反过来的影响是存在的,即“实践理性”对于“理论理性”有一种“优越性”。这种“本体”对“现象-表象”的“优越性”或许正表现在“本体”对“现象-表象”永远拥有“质疑”的权利。这就是说,科学的怀疑精神来自“事物自身”,亦即来自“理性-精神”自身。于是,黑格尔就很有根据地提出了他的“否定”之“辩证法”,以“解体”“知性概念”,以“推动”“事物自身”的发展,使“逻辑概念”的“推理”的理论过程,与“事物自身”的实际过程“同一”起来。

胡塞尔的“搁置”既然不是一个逻辑判断,不是要在理论上分出“是非对错”,因而不是黑格尔的“否定”,因此不必等待“过程”“完满”

之后再出现那种“和谐统一”的局面。“理念”不必在“现实的世界”“躲躲藏藏”，而要为自己的“现身”而“奋斗”。“理念”就在当下的现实世界中。

当然，“理念”就在人们的“生活世界”之中，并非意味着人人都能无阻拦地“看”到它。人们之所以“忽略”了真实的“理念世界”，并不是“理念”尚未显示或充分显示自己，而是人们习惯于“生活”在“抽象”的“科学世界”，对于“生活”的真实面貌反倒“视而不见，听而不闻”。如今的“世界”已经“抽象化-符号化”——更有所谓“数字化-虚拟化”，人们生活在“概念”之中，习惯于“数学”和“物理(因果)”的必然性的思维方式。人生在世，也按照社会各种“分工”或“角色”行事，中国古代有所谓“君君、臣臣、父父、子子”，如是各安其位，各守其分，则世世代代，永葆“太平”。人们已经习惯了“生活”在“思想”之中，而“遗忘”了人的最为本质、最为基本的“活生生”的“生活世界”，这个世界是“理念”的世界，原本不需要任何外在的“抽象符号”就可以把握。这个世界之所以是最基本的乃在于它也是那些“抽象科学”得以产生和生存发展的“基础”，没有这个基础，那些科学将失去根基，迷失方向。然则，人们依附抽象世界越久，离现实世界也就越远。人们经常把这种关系“颠倒”过来，似乎“理念的科学”是在“自然的科学”基础上生发出来的，哲学好像在科学的“宝塔”尖上，像黑格尔想像的那样，“理念”要经过千辛万苦达到一个历史的高峰，自己回到自己，那才是“哲学”。在胡塞尔看来，这种思路，大概还是“知性科学”、“自然科学”的思维模式影响太深的缘故。黑格尔的哲学的确需要被“颠倒”过来，费尔巴哈做了，马克思做了，胡塞尔从“理念论”自身，也在做这项“颠倒”的工作。

哲学家们在呼吁：回到事物自身来。回到事物本身，并不是回到“感觉材料”中来。我们通常所谓的“感觉材料”恰恰并非事物本身，而是“自然科学”“分析”的结果。“自然的态度”是将事物“分析”了以后，再“综合”起来，那样“加起来”的“事物”已非事物原貌，而是“抽象理性”的产物。所谓“事物自身”，按康德的意思乃是“思想体”是“所(被)思者”，是与“感觉经验”对立的。如果我们把“感觉-直观”与“思想-理

性”结合起来考虑,它们原本也是“不可分割”的,原是“同一”在一起的,“分裂”是“自然科学”发展起来以后的事。“同一”才是人的“意识-心理”的本源性状态,也是人们最为基本的态度。在哲学家的“提醒-警示”下,人人都必须承认这个基本事实。一旦这一基本事实-事物自身展现在人们面前,人人都会“恍然大悟”,觉今是而昔非,这就是胡塞尔现象学揭示欧洲科学之“危机”,呼吁重视“超越之现象学”的用心所在。

哲学从在摇篮(古代希腊)的时候起,就有一种“警世”的作用。在古代,柏拉图既然认为“知识”乃是一种“回忆”,则“哲学”的任务当在“医治”这种“理智”的“遗忘”,从而“唤醒”“记忆”。

科学、自然科学、经验科学重无时间的“现在”。它的理论知识,它的公理规则,没有“过去-未来”,它的进展是“理论性”的,“后来的”将“涵盖”并“淘汰”“先前的”。在这个意义上,它不“畏惧”“遗忘”,亦即不“怕”“遗失”“历史”。于是,在这种态度支配下,人“生活”在“抽象”的“时空”中,在“抽象”的“现时”中。人们如果在这种状态下生活得太久,渐渐地“忘记”了自己的“根本”,忘记了那最原始、最基础的“生活”,忘记了在那种生活中,我们到底是一种什么样的“心态”和“意识”,到底是一种什么样的“状态”。亦即忘记了“原有”的“理念”性的“知”。

这种“回忆”,并不是要人退回到“原始人类”的状态。并不是说,只有当人类住进山洞的时候,才最有“超越”的意识;恰恰相反,在那个时候,人类也许是更为“抽象”的。他们要应付的是当下眼前的各种挑战,“无暇”“依恋”“历史”和“过去”,“回忆”对他们乃是一种“奢侈品”。古代希腊人是拥有这种“奢侈品”的得天独厚的民族之一,于是希腊成为“哲学”的摇篮。只是按胡塞尔的说法,过去哲学如果有缺点的话,那就是它们“超越”得不够。

“超越”“什么”?“超越”“自然的态度”,“超越”“经验科学”,“超越”“抽象-形式”,“回到事物自身”。在这个意义上,“超越”就是“搁置”。“原始人”为生存而艰苦劳作,至少在“谋生技术”上“搁置”不易;只有那有大智慧的少数精英,像柏拉图那样,有此“超越-超脱”态度,

“返朴归真”，“看到”“理念”的世界，不被那“理念-理性”的耀眼的光芒吓退。

哲学家“搁置”“经验世界-自然态度”，进入真实的“理念世界”，以“纯粹的心灵”(pure psyche)使这个世界开显出来，成为“直观”的“对象”。这个“对象”不是经验意义上的“个别-个体”的知识客体，乃是“本质”(essence)的对象。“本质”并非“抽象”，而是一个“具体”的、可以“直观”的“对象”。

“本质”可以直观，说明“本质”并非“抽象概念”，而是“具体概念”，但又不是黑格尔意义上的“绝对概念”。因为黑格尔的“绝对概念”本身也有一个从抽象到具体的发展过程，因此似乎“理念”也要经过“抽象-具体”的过程，从而“理性概念”似乎也是由“知性概念”提升发展出来的。这种意思，在胡塞尔看来，可能同样为“超越”不够。“理性”与“经验”的界限划得并不十分清楚，因而对比胡塞尔现象学来说，黑格尔现象学竟然也是“不(够)严格的”。

“理念-本质”本不是“抽象”的，它直接就是“具体”的；无须“等待”去“充实”它，而本身就是“充实”的。

胡塞尔现象学对“自然”与“超越”的严格划分，同样可以用于对我们自身的意识理解。此时笛卡尔的“我思”就可被划分成“思”的“活动”与“思”的“内容”两个原则不同的方面，即学者们常说的 noesis-noema 的区别。前者是“自然”的，“经验”的，后者则是“超越”的，“纯粹”的。如果人们把“思”的活动作为“自然-经验”的问题“搁置”起来，那么“剩下”的就是纯粹的“意识-心理(psyche)”，就经验来看，为“纯内容”——不需要任何外在“形式”的“内容”。这种“纯内容”，乃是“纯本质”，无需任何外在“发展-添加”的“直接性-直观”。

在胡塞尔现象学中，“理念”既然已经为“直观”，则无“外化”的问题，也无“理性”自身“否定”的问题。在这种意义上的“理念”，是“严格”意义上的“内容”，或为“纯粹内容”。“纯粹内容”，就不是“抽象”的内容。严格意义的“纯粹性”，原本是内容与形式的“同一”，亦即“理性-理念”与“感性-直观”无须“分化”了再去“统一”。

胡塞尔强调“绝对”的“纯粹”，不是在“相对”中“见(显)出”“绝

对”，在“驳杂”中“见(显)出”“纯粹”，而是“纯粹的纯粹”。“纯粹的内容”在“纯粹的形式”之中，“纯粹的意识”与“纯粹的对象”“同一”。就“对象”为“普遍的”，则为“本质”；就“意识”为“直接-直观”的，则此种“普遍本质”为“直接”“显现”。研究这种“严格”的“纯粹”——“纯粹的纯粹”之学问，乃是胡塞尔的“现象学”。

胡塞尔的现象学，因为把“自然-经验”“搁置”起来，因而也把“自然-经验”之“时空”“搁置”了起来，在这层意思上，胡塞尔的现象学似乎是“无时间性”的。然而，在本质的层面，亦即在“严格的纯粹-纯粹的纯粹”意义上，胡塞尔的现象学由于强调“直接-直观”，又是有“时间性”的，而且是“纯时间性”的，亦即“时空”也是“理念”性的。

康德把“时空”作为“先天直观形式”，开启了从“先天”(a priori)条件来理解时空的哲学视角。但他的“时空”只能被运用到“感觉经验世界”，而“理念-本质世界”则是“超时空”的。黑格尔哲学将时空本质化，但它们仍是“理念”“在”“历史进程”中的“显现”形式，仍是“经验-经历”的“序列”。胡塞尔的现象学既然强调“直观”，则不能绕开“时空”问题，不能将“时空”完全“搁置”起来，使他的现象学成为“超时空”的“抽象概念”。胡塞尔现象学涉及到“本质”的“时空”，即“时空”的“本质”，而不仅仅是“时空”的“形式”。“时空”就在“思想体所思者”(noumena-noema)之中。“时空”在“纯粹意识-纯粹心理”之中，“理念”本就具有“时空”，因而“理念”就能够“直观”。

相对于“外化”了的“自然-经验”来说，现象学的“时空”是“内在的”，也是“意识的”。在这里，胡塞尔为他的学生海德格尔留下了余地。

(三) 欧洲思想危机时代的哲学——海德格尔 对当代欧洲哲学之贡献

每个哲学家都感到他的时代有一种思想上的“危机”。欧洲哲学史上许多哲学体系，也都是某种时代危机的产物，柏拉图、亚里士多德如此，康德、黑格尔如此。针对一种危机，哲学家提出自己的思考，

把这些思考系统化、学术化以及专业化,就成为一种具有创造性的哲学思想,体现出对于一定时代问题的深入系统的思想研究成果。

当然任何严肃的学问家都不会回避“问题”和“危机”,然而哲学家揭示的危机是最带有根本性的。所谓根本性,并不一定是最明显的,或最突出的,犹如财经、生态、疾病那样,有时这种根本性危机是被掩盖着的,但它却不是一时性的,而是持久性的。在这个意义上,欧洲的哲学史也许可以说是欧洲哲学家的一部“忧思录”。他们当然以自己的专业,以自己的理论方式来表现这种“忧思”,而不同于宗教家和艺术家。这样,他们就从专业上推动了哲学作为一门学科的发展。

海德格尔是我们刚刚过去的那个世纪的欧洲思想的代表人物。依我们中国人来看,他是一个承前启后的人物。但唯有创造性的劳动,才能有承前启后的作用,这是中外都可以普遍接受的实际情形。

海德格尔哲学是欧洲现代思想危机的产物。这种“危机”的意识,胡塞尔已经表现得非常明显,海德格尔可以说是继续了胡塞尔的思考,同时也在新的基础上推进了这种思考。海德格尔把胡塞尔揭示的“理念-理性-人性”的“遗忘”,推进到“存在”的“遗忘”的层次,从而使整个欧洲的哲学思想的发展,有了一个飞跃,也就是说,使欧洲哲学这样一门古老的学问,有了新的“生命力”,使“哲学”成为了一门真正的“活”的学问。

这样的哲学,有时候让人很“扫兴”,总是在没有问题处找出问题。说得好听是“居安思危”,说得不好听则是“无事生非”。哲学的确往往是“没有事找事”,在“有”的地方看到“无”,在“无”的地方看到“有”。然而,这样令人扫兴的哲学,却往往不幸言中。因而即使人们一时不喜欢,也要硬着头皮倾听哲学的声音。欧洲人渐渐地习惯了哲学的警示,而且渐渐地尊重这种警示,认识到哲学的尊严,因为哲学的声音,原来也正是人们自己心里的声音。这是一种“远古的声音”,因其久远而渐渐被“遗忘”。哲学帮助人们“回忆”起这种声音——在新的历史条件下,这个声音当然具有新的力度。

人们“遗忘”了什么?人们“遗忘”了“自己”。胡塞尔说,人们(欧

洲人)“遗忘”了“人”,海德格尔说,人们“遗忘”了“存在”——“遗忘”了“自己”“是什么”。

欧洲人很容易“忘记”“自己”“是什么”,因为作为哲学问题的古老的“存在论-本体论(ontology)”长期被理解为从“诸存在者”里“抽象”出来的一个“概念”,脱离了现实的世界。对于这样一个“抽象概念”的思考,自然不会有什么积极的成果。于是尼采就批评这个概念乃是一个空洞的名字,而早在康德,就限定“存在”必定是有“感觉经验”“对象”的,“理念”“不存在”,因而也“不可知”。

然则,胡塞尔揭示了“理念”之可以“直观性”,实际上也就揭示了“理念”的“存在”性,“理念”并非只是“思想体”,而且也是“存在体”。“理念”不仅仅是“概念”,而且也是“存在”。或者说,只有“理念”才必须为现实的“存在”,“存在”也须得为可以理解的“理念”。

“理念”如果仅仅是“概念”,则可能是抽象的“什么”(what-Was)。只有在“什么”之前尚有“是”在,“理念”就有可能摆脱概念的抽象性而进入实在。于是,这个“是”“什么”的“是”,就不仅仅具有“联系动词”的性质,而且具有“存在动词”的性质。“是”“什么”,也就不仅仅指 A 是 A、A 不是一 A 这类的意思。“理念”的“是”就是一个不能“搁置-括出去”、“符号化”的实质性动词,更不能像在古代汉语或俄语里那样被“省略”掉。“理念”有了“是-存在”,就能保障“理念”不被“抽象化”为“概念”,而是实实在在的“有”,“有”“理念”“在”,“理念”也就能够被“直观”,因为“存在”须得是能够被“直观”的。古代希腊动词 einai 的实质化,从单纯联系动词的意义中解脱出来,是古代哲学——形而上学成为一门学问的第一步。

然而,在古代,“存在论”与“理念论”走向了分离的道路:“理念论”渐渐陷入抽象概念论,而“存在论”则感觉经验化,最终同样走向抽象概念。

人们渐渐“忘掉”它们原本是同一的。“遗忘理念”,“遗忘存在”,“遗忘”“什么是人-人是什么”,“遗忘”“人”之“存在”。而“遗忘”了“人”之“存在”,也就是“遗忘”了“存在”本身,就像“遗忘”了“人的理念”,也就是“遗忘”了“理念”本身一样。

所以,海德格尔就从“人”本身的“存在性”开始他的哲学思考,即从“人”作为“Dasein”的分析入手展开关于“存在”(Sein)的研究。这就是他的《存在与时间》的主线。我们注意到,他这本书是题献给胡塞尔的。

为什么海德格尔要以“Dasein”来称呼“人”?

“人”可以有多种的理解角度,或许可以下多种的“定义”,或许它是“不可定义”的。海德格尔之所以将“人”定位于“Dasein”,乃是因为在他的思想中,“人”与“Sein”有一种特殊的关系,即唯有“人”才有能力“提出”“Sein”的问题,因而也只有“人”才有能力“理解”“Sein”。之所以如此,正因为“人”不是别的,乃是“Sein”的一个具体特殊的“存在方式”,它是“Dasein”。

这样,欧洲思想之所以发生“危机”,之所以“遗忘”了“理念”,“遗忘”了“存在”,正在于“人”“遗忘”了“自己”“是什么”。而这种“遗忘”,又正是当代欧洲“人”的“Dasein”的特点。当代欧洲人患上了这种“遗忘症”,之所以有这种“疾病”,不是“细菌”的侵入,而正是欧洲人这个“Dasein”的“历史命运”。当代欧洲人作为如此这般的“Dasein”,就会“忘掉”“自己”。“遗忘”正是当代欧洲人作为“Dasein”的特性和命运。

有了“Dasein”才会有“Sein”的问题,而“有”“什么样”的“Dasein”也就会有“什么样”的对“Sein”的“理解”,也就会有什么样的“存在论-本体论(ontology)”。当代的欧洲人,遗忘了本源性意义上的“本体论-存在论”,执著于当下眼前的“感觉经验世界”,认为“存在”只是一个空洞的名词,或者只是一个可以符号化而允许省略的联系动词。于是,“诸神逃逸”,“大地荒芜”,“人为群盲”,“以庸俗为时尚”,“仇视自由和创造”^①,欧洲传统中“高贵-自由-创造”的精神解体,“形而上学”由其自身的歪曲而衰败,欧洲的历史走到了危机紧急的关头。挽救这种危亡局面乃是欧洲哲学家义不容辞的历史使命。这可能就是海德格尔在那博学深入的哲思后面跳动着一颗不安的心。

^① 海德格尔:《形而上学导论》,英译本,第31页,Anchor Book,1961。

海德格尔说,“Dasein”有存在者的(ontisch)和存在论的(ontologisch)两个方面的优先性,一方面它是诸存在者中的一员,另一方面又是与“存在”相关的。只有“Dasein”才能使“Sein”的问题显现出来,也就是说,只有作为“Dasein”的“人”才有能力(会)提关于“Sein”的问题。它不仅仅是诸存在者(Seiende)的一分子,而且是“Sein”的凸现部分,它是“Da”“Sein”。

“Dasein”是“人”,但“人”有多种含义,如何在存在论-本体论意义上理解“人”,亦即如何理解“Dasein”,理解“Sein”这个特殊形态,当是问题的核心。海德格尔的《存在与时间》正是从“Dasein”的分析入手,探讨“Sein”的本体论问题。

在阐述“Dasein”问题时,海德格尔强调了它的“时间性”,对于“时间-历史”做了经验性和本体性的区分,这是他的基本的立足点和贡献。

我们需要进一步思考的是:按照“Dasein”与“Sein”的本质-本体的联系,我们应该把“Dasein”理解为一个“思者”。它是“思考-思想”“Sein”这个问题的“人”。“Dasein”之其他特点,如“历史性”、“语言”以及“会死性”等等,都可以在“思(想-考)”这个维度中得到阐明。应该指出,恰恰是这个维度,常常被人们忽略,而被人们重视的则是另一个维度——“诗”。“诗”的维度因海德格尔的名言“人诗意地栖息在大地上”而大行其时,似乎“哲学”自己也须有另一种“存在方式”了。

不错,海德格尔确是说过唯有“诗人”的工作可以与哲学在同一个层次,但它们毕竟是两回事。^①

“思者”在“做”什么?“思者”“在”“思想-思考”“Sein”。

康德说,“本体”“不可知”,但“可思”,它只要不涉及、不下降到表象-现象世界中来,就不会发生矛盾,是“可以”“思维-思议”的。

然则,康德的问题在于把“本体-理念”“抽象化”了,“理念”“不存在”。这个问题,在康德以后,经过许多大哲学家的研究,特别是经过

^① “只有诗和哲学站在同一层次,虽然诗和思并非一件事。”见海德格尔《形而上学导论》,英译本,第21页,Anchor Book,1961。

黑格尔和胡塞尔,终于明确,“理念”不仅“存在”,而且是“本质”的“存在”。“理念”必定可以“直观”。“理念”的“直观”,使“理念”进入“存在”,也就是进入“时空”。换句话说,也就是“时空”进入“本体”——“理念”,使其“存在”。“时空”进入“存在”,成为“使其存在”。“存在”就不再是“抽象意义上”的“概念”,而恢复了这个词的原意:Sein-einai原本为动词,应从“动态”来理解它。

“存在”本身“动”了起来。不仅是表象世界“在”“动”,“本体”也“在”“动”中。于是“变”与“驻(在)”原本为一回事。

那么,作为“Dasein”的“思者”又复何如?什么叫“思”?海德格尔有专文论述。

对于“本体-本质”的“思”,在海德格尔的意义上,不再是“形式”的,“Sein”为“时间性”的,“Dasein”则为“历史性”的。“思-思想”和“知-认知”就不像在康德那里被分割为两个不同的领域,而在本体-本质的意义上同一起来。“思想”与“认知”的“同一”,也就是“思维”与“存在”的“同一”。“Dasein”与“Sein”原本为“一”。“思维与存在的同一性”这一古老的命题,在黑格尔那里,得到了一次弘扬;在海德格尔这里,再一次表现了新的生命力:“Dasein”具有“诸存在者”与“存在”两个方面的优先性。

“Dasein”是“思者”。作为“Dasein”的“人”,也是“思者”。“人诗意地栖息在大地上”与“人思想地栖息在大地上”原是一个意思,只是“诗”没有被传统的形而上学“败坏”过,而“思-思想”则常常被误解为抽象的、形式的逻辑思维。为此,海德格尔对于“逻辑”与本原意义的“逻各斯”之间的区别与历史发展,有专门的阐述。

从康德到黑格尔虽然对于传统逻辑进行了改造,但是在理解上并没有根本性的变化,即逻辑是思想的工具,“思想”必需按照逻辑的方式运行,才是可以理解的。“思想”就是“概念-判断-推理”,原本只是“抽象的形式”,而“内容”是“后天”接受的。有了这些内容,也就有了“知识”,“知识”不能光是“形式”,而要有来自感觉经验的内容。然而,像“理念(自由-神等)”这样的观念,由于后天经验“给”不出相应的内容来,康德就宣布它们是“不可知”的,但因为它们符合逻辑形式的

思想规则,于是虽“不可知”但仍是“可以思想”的。黑格尔批判、推进了康德的哲学,要使“可思的”也是“可知的”,但又不能从感觉经验“接受”“神”这类的“思想对象-理念”作为其“内容”,黑格尔就让“理性-逻辑”自己来“创造-设立”自己的“内容”,以保持“本质的知识”、“哲学的知识”之纯粹性。而这种“自己创造-自己设立”自己的“内容”的工作,对于“逻辑”来说,又必定是一种“异化”,乃是“逻辑”自身“否定”自身,即对于自身“形式性”之“否定”,由“逻辑”形式自身“开创”“非逻辑-经验”的内容。

具有“理性”自身否定-自身开创能力的力量,黑格尔叫做“精神”。“精神”为一种“活力”,是一种“力量”。它自己开创自己的世界,使自己在“世界”中“显现”出来。而在“理性”范围里的这种“精神”创造能力,同样也是“逻辑”在哲学层面的不同于“形式逻辑”的意义,即“辩证法-辩证逻辑”的意义。“逻辑”的“概念-判断-推理”在“精神”的推动下,也具有自身“否定”的力量:“概念”具有设定-创造“非概念-感性”的力量。这就是“思辨的概念”。

在古典哲学“创世说”与基督教“创世说”受到包括尼采在内的众多的批判之后,特别是经过胡塞尔“纯粹心理-纯粹意识”的现象学洗礼之后,“逻辑”与“思想”在海德格尔这里有了一个新的视角:“逻辑”原是“逻各斯”,并非仅是抽象概念和形式之推理的问题,不是“分析性”的,而是“综合性”的“采集”;“思想”也不仅是“抽象”的“形式”,不仅是具有“概念”的“内容”,而是与“存在”“同一”的。“思想”是“存在”的,“存在”也是“思想”的,其间无需“异化”、“否定”的环节。海德格尔尽管在许多方面推崇黑格尔的伟大贡献,但和胡塞尔一样,扬弃了黑格尔的“辩证法”。

“辩证法”之所以在当代欧洲哲学受到贬抑,乃是因为欧洲哲学已经扬弃了对于“本体”的“逻辑”的把握,或是如同英美分析哲学那样,将逻辑仍作为形式推理之工具来研究,或是如同胡塞尔、海德格尔那样,将“思想”作“全身心”的“纯粹意识-纯粹心理”来理解,揭示此种“人文性-存在性”的“状态”(Besimmung)乃是“逻辑”的根基,是比形式性“逻辑”更为原始的。

存在性之“运思”，已非形式性之“推理”。“Dasein”的“思”，是“历史性”的。

海德格尔说，所谓“历史”，并非已经“过去了”的“事实”，而是“发生着”(geschen)的“事件”(Ereignis)。所以，在海德格尔这里，“Geschicht”和“History”是不同的，前者是存在论的，后者则是经验的。

就经验层面来说，有许许多多的事情都“发生过”了。“秦皇汉武”，而今安在哉？然则就历史的发展过程来看，它(他)们又仍“在”“过程”中。

“时间”不是“点”的集合，“过去”、“现在”和“未来”都不是“点”。“时间”为“不可分割”的“流”。克罗齐说，一切历史都是“当代史”，并非强调要用当代眼光解释历史以“古为今用”，而是强调“历史”并非“过去”，而仍是“现时”的。“现时”为一个“流”。在那个时候的欧洲，这种对“时间”的理解，占有相当的优势。意大利的克罗齐、法国的柏格森、德国的海德格尔，大概都是属于这个思想潮流的。

海德格尔把这种“时间”观，接纳到他的“存在论”哲学中来，使传统的本体论，发生性质上的变化。“本质-本体”不是“概念性-理念性”的，而是“时间性”的。从这个思路着眼，海德格尔重视康德关于“时间-空间”的论述，就是很可以理解的事情。康德哲学认为，一切“存在”都“在”“时空”中，只是他的“存在”止于“经验性的诸存在者”，而形而上学的“存在”既然是“超越经验”的，则为“知识”所不及。“经验”与“超验”的壁垒，经过多位哲学家的努力，已趋崩溃，海德格尔的工作，就是要进一步将“时间”与“本体性”“存在”结合起来，使康德的“时间”摆脱“(直观)形式”的空洞性，而进入到“现实”中来。“存在”的“时间性”，就是“现实”的“时间”，也就是“时间”“本身”。

黑格尔说，“真理”是一个“过程”；海德格尔说，“存在”就是“过程”。

海德格尔哲学的一切基本观念，都须从“动态”来理解。他的最基本的概念——“存在”(Sein)原本是“动词”，在成为“名词”以后，仍保留着“动词”的意义在内。“存在”为“使存在”，或用日语的方式：“存在中”。

这种“时间性”的“存在”，是世界上有了“人”这种特殊的“存在者”，才“悟”出来的“问题”和“道理”。叔本华说，“人是形而上学的动物”，只有“人”才有能力提出“形而上学”的问题。

就海德格尔的思路来说，“人”之所以是“形而上学的动物”，有能力提出“形而上学-本体论”的问题，乃是它（他）自己就在“形而上”的层面，就“在”“本体”之中。

“人”不仅是具有各种特性的“诸存在者”之一，而且也是“存在”的一个特殊形态。是“Da”的“Sein”，是“Sein”的“Da”。“人”作为“Sein”的“Da”，就与“Sein”有相适应的“关系”，从而“有能力”提出并理解“Sein”的问题。

“Sein”是“时间性”的，则“Dasein”当然也是“时间性”的。而且“Dasein”的“Da”，就是“具体化、限制化、规定化”的“Sein”。由“Dasein”显示出来的时间性是“有限”的。这里引导出海德格尔关于“时间”“无限”和“有限”的议论。海德格尔指出，通常经验里所谓的“时间”被理解为“无限”的，而“无限时间”实际只是一个形式的概念，真实的“时间”，本质的时间，是“有限”的，因而是“具体”的，不是“抽象”的。

“Dasein”何以有能力揭示“时间”之“有限”，而不至于永远陷于“无限时间”之空想？海德格尔对“人”作为“Dasein”的“Da”之理解，提出一个“有死的”基本维度。

“人”作为“有死者”原本是古代希腊的观念。然而欧洲哲学的发展，既忘掉了“生-存在”，也忘掉了“死-不存在”，即遗忘了“本源”与“归宿”。哲学作为“终始之学”，被“无时间性-永恒的”“抽象的形式-逻辑形式”所代替。孔子说，“不知生，焉知死？”遗忘了“存在”，当然也就遗忘了“不存在”。

“死”的问题，是当代哲学的“新问题”。并不是说，过去的哲学家对这个问题关注不多，乃是因为它往往停留在经验现象上被思考，虽有种种智慧的闪烁，但缺乏哲学的理论探讨。真正探讨“死”的哲学意义，是当代哲学家的事。

“人”之“死”，不仅仅是一个物质转换的过程，不仅仅是由一种物

质形态转变为另一种物质形态；“人”之“死”乃是“时间”的“断裂”。这就意味着，“时间”不仅是“流”，而且“流”中有“断”。物质形态的转换不能使“时间”“断裂”，因为“物质”犹如“原子”，本没有“缝隙”。然则，“时间”却有“断流”。

柏格森说，时间为“绵延”，“不可分割”。“时间”之所以“不可分割”乃是因为它为“自由”，而非机械之物质。“自由”为“自己”，“自己”被“分割”，被“切断”，则为“非己”。“死”正是由“自己”转化成“非己”的过程。就物质的形态看，活人和死人都是由一些物质构成的；然而，“活人”保持着“自己”，保持着“自由”，“死人”则“完成”了“自己”，“终止”了“自由”。因此我们说，“死人”已经“不在”，并非有意与“物质不灭”规律对抗，而是指出他作为“自由”、作为“自己”“完成”了。他不进入“存在”的过程中，因而就不是“存在中”，而“不在”了。

然则，“时间”并不因为“人”之“死”而最终“停止”，也就是说，“Sein”并不因为“Dasein”之“有限性”，就“终止”其自身的“动态”。“逝者如斯”，仍“不废江河万古流”。“时间”为“流中有断”，“断中有流”，正是那“有限中之无限”，而“Dasein”似乎为那“无限中之有限”。只要这个“无限”不被理解成抽象的概念而是“自由-自己”之精神能力，则海德格尔确是在真正意义上发展了黑格尔的哲学思路。

“人”作为“Dasein”，正是在“自己”的“有限性-有时限性-有死性”中体会出-思考着“时间-历史”之“绵延”。“Dasein”以“超越”的态度对待“自己”的“死”，它之所以有这种“能力”，正是因为，它不仅仅是“Da”，而且同样也是“Sein”。

世界上只有“死”必须以“超越”的态度才能“理解”。当然，“死”也可以作为“客观对象”来把握，即对于他人之死作表象的研究。但那是生物学和医学的任务，是一种科学性的知识，对象性的知识。“死”由于不可能亲身经历到，当“死”来临时，已经终止经验。所以“死”只是一种“经验-经历”之终止，人们决不可能具有“死”的“体验”，萨特的剧本《墙》也只是一种“临界”的想像。如果我们把“时间”像康德、柏格森那样，理解为一种“内感觉-意识内”的状态的话，则“死”的确可被理解为“时间”之“断裂”。但这种“断裂”并不意味着“时间”的真正意义

上的“终止”，因为“Dasein”既与“Sein”相关切，则已经“超越”了经验的“个人”，而是“Sein”系列的一个特殊状态。因而“个人”“时间”的“断裂”，并不意味着“时间”之真正终结，并不意味着“历史”的“终结”，而只是“历史”的一个“环节”，是“流中之断”。因而“人”可以被看做“历史”长河的一个个“中流砥柱”。经验的“人”，为“历史”发展中的一个一个“里程碑”，只是大多数的“碑”因为太小而被淹没，被“大浪淘沙”，只有那些具有丰功伟绩或罪大恶极的人，才“耸立”出来，作为“历史”的正反两面的典型。

因此作为“Dasein”的“人”，则是“超越”“死”的。不是说它是“不死的”，而是说它有能力在“超越”的层次上“理解”“死”。

“Dasein”既为“Sein”的一个环节，则不是“Dasein”“超越”“Sein”，而是“Sein”“超越”“Dasein”。而又由于“Dasein”为“Sein”的一个环节，它与“Sein”相关切，于是我们也可以说，“Dasein”“有能力”“自身”“超越”“自身”，也就是海德格尔说的，“人”“有能力”“死”，世界上只有“人”“有能力”“死”，因为“人”的本质乃是“Dasein”。

“人”既不能够“亲自”“体验”“死”，它就必定要在“超越”的层面“理解”“死”。也就是说，“死”这种“现象”最为清楚地表明，不能通过“现象-经验”的“积累”“跳跃”到对其“本质”的把握，即把握其真实的“存在”，而只能在“超越”的层面来理解它的“存在-本质”。

何谓在“超越”的层面“理解”“死”？这里的“超越”不仅仅是“理论性”的，而且是“时间性”的。所谓“超越”，即是“超过”，在时间上的“超前”，亦即“提前进入死”。

在经验上，“死”是一个“临界点”，因而我们不可能在经验层次上把握“死”的“存在-本质”，因为这个“存在-本质”乃是一个“过程的终结-完成”。

作“过程”观，“生-死”为“一”，“存在-不存在”、“有与无”乃是同一个过程。

“Dasein”有“始”有“终”，是一个“有限”的过程。因为有了“Dasein”才出现“Sein”的问题，所以“Sein”同样也不是一个“永恒”意义上的“无限”的问题，同样也是个“时间性”问题。无非在某种意义

上,它要“大于、长于、寿于”“Dasein”。

“Sein”为“有-存在”,但这个“有-存在”既然不是“永恒”而是“时间”,则就“有”“始”,“有”“终”;既然有始有终,则“始”“终”就不是一个“点”,而是一个“过程”,而且“有-存在”和“无-非存在”,正是“同一个”过程。“有”为“使之有”,“无”为“使之无”,方生方死,方死方生,“生”“死”为“一”,是为“齐生死”。“生”的“过程”,也就是“死”的过程,故“人生”为“趋向死”。

于是,“有”的问题,也就是“无”的问题。海德格尔在《形而上学导论》一开始就重复莱布尼茨的问题:“为什么是‘有’,而不是‘无’?”海德格尔指出,后面那个“无”的问题,不是附加的,而具有“本质”的意义,而且因其为“无”,就更带有“严肃性”,是一个“生死存亡”的“迫切”问题。

然则,“人”并不“止于”“死”,“人”是“在”“死”的“前面”“等待”着“死”,而不是把“死”作为一个不确定的“悬设”,“在”“现时”“混吃等死”。“人”在“未来”“等待”着“死”,“在”“未来”“注视”着“死”,从而“理解”着“死”。

在这个意义上我们说,“人”“超越”地对待“死”,因而“人”也“超越”地对待“终始”,“Dasein”也“超越”“终始”,或不“止于”“终始”。

“思”保证了“人”这种“超越性”。

“思”不仅仅是“经验认知”的能力,而且是“超越认知”的能力。“思”为对“存在-本体”的“思”。

“Dasein”为“Sein”之“Da”,它就能克服“自身”,“克服”这个“Da”,而进入对“Sein”的“思”。“Dasein”之“思”,保证了“人”与“Sein”的关切和联系,对“Sein”的“思”,使“Sein”不致“遗忘”,常常受到“思念”“怀顾”。“思”“在”“未来”“回忆”着“Sein”,“召唤”着“Sein”,“呵护”着“Sein”,时时“想”到“它”(Sein)的问题。“人”为“Sein”的“守护者”。“人”不仅在“现时”“回忆”着“过去”,“谋划”着“未来”;“人”作为“Dasein”更是“在-立足于”“未来”,“思念”着包括即将消失的“现时”在内的“过去”。

“人”“思(想-念)”着“Sein”,“守护”着“Sein”,也就是“思想、想念、

守护”着“神圣(性)”。“人”与“Sein”的关系,恢复了古代希腊的本质的理解:“人”是“有死的”,而“诸神”则是“不朽”的,它们“大于、强于、寿于”“人”,但它们并非“永恒”,它们只是“不死”。“永恒”是“不变-静止”的,因而是“抽象”的,“无时间性”的,而“诸神-神圣性”则仍是“时间性”的,它们天天在“变”,但它们是“神圣”的。

“Sein”的遗忘,也就是“神圣性”的遗忘。“诸神消失”,“人”被“庸俗化”,乃是欧洲的时代危机。

“守护”着“Sein”,也就是“守护”着“天-地-人-神”。“事物”作为“天-地-人-神”的“自由”结合,海德格尔 1950 年在巴伐利亚艺术研究院所作的演讲中,有集中的论述。他说的不是经验的“事实”,而是康德意义上的“事物自身”。他说,没有比“事物自身”离我们更近的了,因为我们就在其中,而并非通讯科技发达的结果。如今我们拥有的通讯手段又是海德格尔不可想像的,但是 we 和“事物自身”的关系,如果仍执著于康德的态度,则并未“靠近”一分,仍是“不可知”的。“Dasein”的历史命运使得“Sein”具有不同的意义。康德那个时代的“Dasein”的历史特点,反映在他对“事物自身”“不可知”的观念中,因为他对于“人”的理解乃仅是“有限的理智者”。然则,如果我们把自己看做“Dasein”,则“Sein”就“在”我们之中,亦即“Sein-事物本身”的“意义”就能够向我们“开显”。

“天-地-人-神”是“事物自身”,是“Sein”的“意义”,而非“事物”之“自然属性”。事物之自然属性在“事物”的自然结构中,有一种“必然”的联系,而“事物自身”之“天-地-人-神”“四大”元素,在“事物”中,却是“自由”的“游戏”。^①

“Sein”之“意义”的历史,为“自由”的历史,而非“诸历史事实”相互之间“因果”联系的“必然”史。

“自由”为何会有“历史”?“历史”原是“时间”,“时间”原本为“自由”,而不是像康德理解的那样,只为“因果必然”提供活动的舞台。

^① 海德格尔:《论事物》,笔者此处用的是收在 Hofstadter 英译文集 *Poetry, Language, Thought*, 第 179 页, Harper & Row 出版公司, 1975。

“时间”“恢复”了它的“混沌-自由”的本性,这同样是欧洲“人”作为“Dasein”的历史命运。意大利的克罗齐,法国的柏格森,德国的胡塞尔、海德格尔都“觉悟”到了“自己”这种“本性”,承担着历史赋予他们的“使命”:为进一步阐述“自由”而工作。

在海德格尔这里,“自由”由“意识”的,转变为“存在”的。

海德格尔在《存在与时间》里,把“Dasein”理解为“existentiel”,借用基尔克特的“实存-生存”来阐述“Dasein”。而基尔克特的“existenz”是“自由”,是从万物的“因果系列”中“跳出(ex-)”的“自由者”。“Dasein”是“Sein”的特殊“部分”,但又属于“Sein”。并非“Dasein”为“自由”,而“Sein”为“必然”;恰恰是因为“Sein”是“自由”,“Dasein”才“分享”“自由”。“分享”并非“分享”“抽象”的“概念”,而是“分享”“历史”的“意义”。

在康德那里,“自由”为一个“点”,这个“点”又是“无”,“无中生有”,犹如基督教的“神-上帝”“创世”一样。海德格尔的“自由”,乃是“存在”的“自由”,不是一个“点”,而是一个“过程”的完善,因而“有”“无”乃是同一个过程。“自由”为“有”的过程,同时也是“无”的过程。“有”为“使之有”,“无”为“使之无”。

与“Dasein”“分享”“Sein”因而为“有限性”一样,“Dasein”“分享”“自由”,也是“有限”的。“死”为“Dasein”之“Sein”的限制——“不在了、死了”;“死”也是“Dasein”“自由”的限制。

什么叫“限制”?“限制-界限”乃是“终结-完成”。世上万事万物,“完成”乃是“存在”,只有“人”,“完成”了,反倒“不在了”,“不是了”。“人”“死”了,就“不再”“是”“人”,“不再”“是”“他(我)自己”。“完成”了“自己”就“不再”“是”“自己”。“人”“不再”“自由”。“人”归于“必然”,“回归大自然”了,所谓“物化”了。

所幸尚有“Sein”“在”。“Dasein”的“Da”“不在”了,但是“Sein”还“在”。在这个意义上,“Sein”也保存-守护着“Dasein”,“历史”保存、守护、呵护着“个人”。

“人”把“自己”“托付”于“历史”。

“人”“不在”了,尚有“历史”“在”,“时间”并未“终止”。“我”“死”

了,在经验的层次上,“我”“回归”“自然”,“天人合一”;在“形而上”的层面上,“我”“完成”了“自我”,“我”以“我自己-我自身”“融入”“历史”,“我”“回归”“Sein”。既然“人固有一死”,于是“人人”都“归于”“Sein”。

“博物馆”“保存”了“历史文物”。看起来是保存着“物”,实际上这些“物”之所以具有特殊价值,乃在于它们“保存”了“(古)人(的意义)”。使用这些“物”的“人”“不在”了,他们不再是“Da”,它们为“无”。但“有-无”既是“过程”,这些“物”也展现着“过程”,展现着“有”的“历史”,也展现着“无”的历史,展现着“从无到有-从有到无”的历史,“历史”乃是“终始”之“时间”,“时间”过程中之“断裂”层面。

“时间”本无“缝隙”。雅斯贝斯有所谓“永恒的现时”之说,“历史”的确似乎就是这种“永久的现时”,是一个“现时”的永久的“绵延”。“过去”仍然“存在”,“未来”也“在”“现时”之中,只是“等待”着“开显”。我们和古人“共在”同一个“日月山川”之中,但是这个物质的世界其“意义”则不同于“古代”,“存在-Sein”“变化”着,而且是“自由”地“变化”着。或者说,只有“自由”,才“变化”着,这种“变化”,不仅仅是物质形态的转化。物质的形态之转化,是“有”的形态的转换。只有“自由”,才是“有无相生”。萨特说,“人”给“世界”增加了一个“无”,“人”给“世界”带来“自由”,也带来“自由”的“历史”。“历史”不是“过去”了的“事实”的堆积,不仅仅是“事件”之间的“因果联系”;真正的历史是“自由”的历史,是“在”“时间”中的进程,伽达默尔的“有效应的历史”(gewirckend),是“(正在)起作用的历史”。亚里士多德的“有效因”需要“人-(工作)者”去“完成”,在这个意义上,“历史”为“人”“自由”地“创造”的“历史”,而不仅仅是“事实史”,而是“活动史”。

“Sein”就是“时间”,也就是“历史”。“Sein”是“Da”的“综合”,是“Da”的“汇集-采集”。于是,“Sein”同时也是“逻各斯”,而不是一般意义上的“逻辑”。“逻辑”是形式的“必然”;“逻各斯”则是“历史”的“自由”,“历史”的“选择”,因而是“时间”的“决断”。“历史”不仅仅“保存”着“过去”,而且也“实现着”“未来”。

由于“Dasein”属于“Sein”,故而“Dasein”有能力“超越”“Da”,而

进入“Sein”。“Da”就不仅仅是“现时”的,而且为“过去”和“未来”的。正因为“Da”之被克服,“Dasein”也就有能力“提前”进入“未来”,在“未来”尚未(在经验上)“到来”之前,进入“未来”。因而“人”有能力站在历史的高度——未来的角度来理解世界。

现实中的“人”并不像基督教的“神”那样“在”“时间-历史”之外、之上来“垂顾”世界之演化,人世间的一切“过去”和“未来”,在它老人家眼皮子底下全都是“现时”,对它全都是“无遮蔽”的,它有能力“知道”“过去”和“未来”,因而它是“永恒”,是“无时间”。现实的“人”不是基督教的“神”,它是“有时间性”的,是“Dasein”,它有能力就“在”“时间”中“超越”“自己”,克服那个“Da”,进入“过去”和“未来”,即对于“过去”和“未来”,也像对于“现时”那样“有所知”。能“知”“过去”和“未来”,就具有了“神圣性”。于是,在这个意义上,说到了“人”,也就同时涉及到“神”——不是基督教教义上的“神”,是那为我们传递“过去”和“未来”之“消息”的“神(古代希腊诸神中的传令官 Hermus)”,于是遂有研究此种“消息”之“解释学”(Hermuneutik),经海德格尔的学生伽达默尔发展,蔚为大观。

此处所谓“有所知”,也就是“有所思”。“历史”作为“存在”,作为“本体”,只有“思”,才能“知”,这是与经验的“历史知识-历史学”不同的学问。“人”作为“Dasein”经过自己-自由的“思”“克服”那个“Da”,克服“自己”的“有限性”,“超越”“自己”,“超越”“自己”的“死”,即“超越”“自己”的“完成”之“封闭性”,把“自己”“开放”给“历史”,亦即把“自己”“托付”给“历史”。

“历史”使“自己”“复生”。“Dasein”通过“历史”使“自己”“在”“时间”中“绵延”。

“历史”作为“存在”并非“抽象概念”,“历史”是“事件”,“事”是“人”“做”的,“人”“创造”了“历史”,而“历史”作为“Sein”又“大于、强于、寿于”作为“Dasein”的“人”。

“历史-事件”原本是从“Dasein”“异化”出去的。“人”进入“历史”,“超越”“自身”,于是,“自己”进入“历史”,也就进入一个“他者-异己”的世界,而这个世界却是“大于、强于、寿于”“自己”的。

这条思路,被上个世纪法国的激进哲学家开发了出来。这条路线的被开发,意味着欧洲古典意义的“同一哲学”观念之终结,人们将在“形而上”的意义上,看到“异”的世界。

(四) “异”的哲学——当代法国哲学的探索

欧洲哲学进入上个世纪以来,特别是二战以后的几十年,法国哲学异常活跃。当然,德国哲学虽战后的情形特殊,仍多建树,伽达默尔创建之“哲学解释学”便具有深厚之理论和历史传承。法国新兴哲学思潮,多方面吸收德国以及美英哲学的成果,联系自身从笛卡尔以来的传统加以融会贯通,形成百花齐放之繁荣局面,至今不衰。

在近代欧洲,法国哲学原本处于领先地位。欧洲近代哲学的开山之祖,除英国培根而外,当为法国的笛卡尔。而从后世影响来看,笛卡尔的重要性当在培根之上,这个看法已日益得到认同,而胡塞尔对于笛卡尔哲学问题的思考,是尤为著名的。

有着笛卡尔哲学光荣传统的法国哲学,理应在欧洲哲学中发挥更大的作用。

法国的当代哲学是在与德国哲学和英美哲学对话中发展的。进入20世纪以来,它的哲学呈现出五彩缤纷的局面,可谓千头万绪,充分说明法国是一个具有深厚民主自由传统的伟大国家。我们看到,对于德国的古典哲学,他们对于从康德到黑格尔的传统有深入的研究和独到的见解,至今不可忽视。对于尼采,法国哲学家可谓息息相通,尼采因猛烈批判德国古典哲学,对于法国哲学,明显流露出好感。至于弗洛伊德的心理分析、英美的语言哲学等等,当也是法国哲学家之研究重点。

与我们这里的思路有关的,是当代法国哲学如何在发展德国古典哲学的基础上,介绍和研究胡塞尔现象学,然后在海德格尔的基础上,开发出不同的思路,结出不同的果实来。

从我们的思路来看,法国激进哲学在海德格尔那里找到了一个切入点:“Dasein”和“Sein”的关系。

我们在海德格尔思想中,看到一个似乎悖理的意思:“Sein”的特点是由“Dasein”“规定”的。这就是说,一方面,只有出现了“Dasein”,“Sein”的问题才被提了出来;另一方面,有了什么样的“Dasein”,就会有什么样的“Sein”的“观念”。而在海德格尔看来,“Sein”,亦即“Sein”的“意义”。这就是说,“Dasein”“是什么(样)”的,“Sein”也就会“是什么(样)”的。

这里的“Dasein”当然不是“主观”随意的“个人”,好像你“想”“Sein”是什么就是什么那样。“Dasein”是“时间”中“历史”的具体存在,这个“Da”,不是主观随意性,而是“历史的命运”,因而“Dasein”又是“Sein”的具体表现,“Dasein”是“Sein”的“Da”。

海德格尔这层意思,在他的《存在与时间》中,说得很直接。而后来,他的思想重点,“转移”到“Sein”方面来,“Dasein”成为“天-地-人-神”中的一个“因素”,探讨它的“会死性”,对于“Dasein”之具体的“历史-时间”特性,从“Sein”方面考虑得更多些。

法国当代哲学深受胡塞尔“人文科学”之影响,坚持对“人”之“存在”“本质”的思考,但仍根据海德格尔“Dasein”之“历史-时间”性“存在”,使“人”的“本质”“在”“历史-时间”中有具体的“位置”和“活动”的“空间”。在这方面我们应该提到福柯的工作。

1. 福柯在当代法国激进哲学中的地位

福柯(1926—1984)是法国当代激进哲学家代表人物之一,他的工作的意义,正在日益明显地显示出来。由于他在“哲学”这个历史沉积深厚的领域,带进了全新的问题,由这些问题将传统加以“化解”,使尘封多年的“遗迹-档案”重新“活动”起来,使那些被深深埋葬而无人注意的问题成了哲学家们常常谈论的主题,他的影响可以说有“发聋振聩”之功。然而,他也因此常常被人误解。他被看做是“思想(观念)史家”,因为他似乎在挖掘被人们所忽略的观念和想法,找出其社会历史根源;他也被看做是“结构主义者”,因为他似乎在为一些观念和思想,找出它们的“内部结构”来。应该说,这些都是福柯做过的工作,因为他做得很认真、很专业,有时甚至很“琐碎”——因为他强调

“个别性”而不得不注意事件和思想观念的“细节”，如同“结构主义”那样，要做一些“修补匠”的工作；然而，他的目标，在于找出历史事件和思想观念的“存在论”(ontological)的“根据”来，因而是“哲学”性的。他是对海德格尔的思想，从“人”及其“思想观念”以及各种“制度”方面加以丰富的一位创造性的哲学家。由于他的工作，“哲学”也大大扩充了自己的视野，深化了自己的内涵。

1984年保尔·拉宾诺夫(Paul Rabinow)编辑出版了一个《福柯读本》。在引言中他提到了丹麦电视台组织的一个“人性-正义对权力”的辩论，介绍了福柯与美国的乔姆斯基的对立观点。根据各自的哲学原则，乔姆斯基主张人性普遍的统一性，而福柯则强调“人性”在各个历史时期的“分裂”原则，并无一个“普遍”的“人性”观念。不无讽刺意味的是，乔姆斯基所根据的是法国笛卡尔的理性主义，而福柯则似乎是“经验主义”的。但是实际的情形，并不如此，这是原编者所没有明确指示出来的。

就在这个读本中，编者从福柯未发表的手稿中，译出《什么是启蒙？》作为第一篇，倒是颇具眼光。

福柯在这篇文章开头引用康德和门德尔松为应征一个杂志征文的同名文章，指出二者观点不同，但所代表基督和犹太立场仍属同一个历史时期。

康德论文强调“启蒙”乃是“人-理性”摆脱“不成熟-无知”而进入“成熟-勇于认知(aude sapere)”的一种状态，因而“启蒙”与“蒙昧-盲从(权威)”等等相对立。

福柯认为，康德这篇文章固然是独立的，但却是和他的三个“批判”密切相关的。^①

“勇于认知”当然是“理性”的事，“启蒙”乃是“理性”的“启蒙”，“智慧”的“启蒙”。“理性”“启蒙”只承认“理性”的“律令”，而不“服从”任何外在于“理性”的“权威”。“启蒙”之“成熟”，亦即“理性”之“成熟”。

^① *Foucault Reader*, p. 37, New York: Pantheon Books, 1984.

何谓“理性”之“成熟”？“理性”之“不成熟”又是一种什么“状况”？康德的工作又如何促进了“理性”的“成熟”？

我们知道，康德的“批判哲学”是为“理性”划定“界限”，“理性”明确了自身的“界限”，无损于“理性”之“纯粹性”，而恰恰说明自己的“成熟”。“理性”明确了自身的“运用”范围，更好地发挥自身的“作用”，既不“僭越”，也不“降格”。“理性”不是“混沌”，而正是“秩序”和“界限”。“理性”就是“度”。

联系到这篇关于启蒙的文章，康德的“批判哲学”所针对的也正是“理性”之“不成熟”的阶段。“理性”或者超出“经验知识”的范围，潜入“超越”领域，企图在这个领域，也建立一个像在经验领域中那样的“(理论性的)知识体系”；或者在“超越”的“实践领域”，以“经验的幸福论”代替“意志自由”。凡此种种，在康德看来，或许都是“理性”“不成熟”、“启蒙”不够的表现。

“成熟”地“运用”“理性”，乃是“启蒙”“成熟”的要求。康德为“理性”“划定”了“运用”的“范围”，“理性”就不会像“过去”那样，不加“分析”地乱了自己的“阵脚”，而能够清楚地提出：“人”能够“认识”什么，“人”“应该”“做”什么，“人”能够“希望”什么。对于这三个问题有一个清楚明了的“界定”，是“理性”“成熟”的标志。

然而，“理性”原本是“自由”的，它不“服从”任何外在于自己的“权威”。因而“理性”不断打破自己为自己设定的“界限”，是“理性”必然具有的倾向。于是，就有康德的第四个问题：“人”是什么？亦即“人”的“存在性”问题。

“人”是“理性者”，包括康德在内的欧洲哲学传统，对于“人”，也都是限定为“有限的理智者”。然而，在文艺复兴以后，欧洲启蒙主义强调的重点则在“理性”方面，康德认为，对于“理性”的“职能”范围，划出合适的界限，是“理性-启蒙”成熟的表现。福柯认为，这是欧洲哲学在“现代”(modern)的一种“态度”(attitude)，这种“态度”形成一种“环境”(ethos)，大体上规范着“人”“能够知道什么”，“人应该做什么”和“人能够希望什么”。

福柯认为，这种“规范”“人”的“环境”同样是时代历史的产物，这

种关于“人”的观念,是“现代”作为一个“哲学环境”(philosophical ethos)的“产物”。这个“时代”-“现代”,就康德哲学意义来看,福柯称它做“界限的态度”(limit attitude)。同时我们也看到,“现代”之所以有这个“环境”和“态度”,乃是欧洲人的“Dasein”在这个时期的“历史命运”。说明了此时的欧洲“人”,“(应该)是什么”,“想”我们“该想”的,“做”我们“该做”的,怀抱着我们“该有”的“希望”。这就是“现代”欧洲人的“(Da)Sein”。

如果问题“止于”此,则福柯就真的是一个历史学家、思想史家,或者是结构主义者;但是,我们在《什么是启蒙?》这篇短文中,明显地看到,福柯的问题并不“止于”此。他是从“否定”但“积极”的方面来看这个“界限”,他的注意力在“超越”“界限”的方面,应该说,这同样也是康德的哲学精华所在。

就康德哲学来看,“批判”为“理性”“厘定”职能范围;但是,“理性”是“自由”的。这些“界限”和“规则”,乃是“理性”“自己”为“自己”“立定-设定”的“法律”。“非A”是“A-理性”自己“设定”的。康德哲学的困扰在“物自身”,在“事物自身”,在“事物”的“实际”,而非在它们的“理论”。

福柯把哲学的注意力正是集中在那“事物”的“实际”方面,并且不像康德那样从“先天性”角度阐述事物之“理论-现象”方面。而是从“事物”“实际”方面揭示这些“现象”如何“理论化”,而成为“界限”。因而,福柯哲学的力度是在“超越”“界限”方面,是在“理论”控制不住的“事物”的“实际”方面,以及如何从这些“实际-实践”中“产生-发生”那些“理论-观念”的。

福柯在《什么是启蒙?》中,很清楚地表明了他的哲学立场:

如果康德的问题是弄清楚知识有何种界限不能僭越,那么对于我来说,如今批判的问题就应转向积极的一面:在什么情况下给与了我们普遍、必然、服从,又在什么情况下,那种个别、偶然以及独断强制得以占据地盘?简单说来,关键在于要将必然限制形式的批判转向一种实践的批判,这种实践的批判使僭越

成为可能。^①

紧接着,福柯就进一步阐述要把“形而上学”的方法转变为探讨“谱系学”和“考古学”的方法,以便弄清是什么样的“事件”“限制-规定”我们的“存在”方式,使我们“(该)是什么”,因而“能够知道什么”,“应该做什么”,“能够希望什么”,亦即“规定-限制”“我们”“是”“什么样的”“人”。而问题的另一面就是:又是什么样的“实际-实践”使我们能够-有能力“非其所是”,我们“不是”“我们”,“知道”“不可能”“知道的”,“做”了“不应该”“做”的,“希望”着“不能”“希望”的。是什么样的“环境”(ethos),或者是什么样的条件,使我们不再“是其所是”,尽管这种条件只是“偶然”的。于是,福柯的工作,就在于:“为自由地不受限定地工作尽可能广泛地寻求一种新的动力。”^②

从这段话里,我们可以看到福柯的研究工作之所以显得“异类”——他把长期在哲学视野之外的“非常”“事件”,如“疾病”、“疯癫”、“犯罪”等问题作为他的哲学思考的主题,并非仅仅为了“标新立异”,而是有深入的哲学根据和理由的。在他看来,那些为时代条件规定的规范性观念——法律、医院、学校等等组织,以及与此相应的意识形态,具有“普遍”的规范形态;而那些“违反”这些“普遍规范”的“行为-事件”,则被认为是“个别”的、“例外”的、“偶然”的,却正是思考“人”的“越位-僭越”和“自由”的关键所在。福柯说,从这个角度来研究、思考“自由”,则“自由”就不像“梦境”那样飘忽不定,而是有时代、历史、社会的现实背景的实实在在的问题。^③时代、社会“在”“结构”之中,而“人”的“实践”又不断“打破”这种“结构”,显示着“自由”的“僭越”;而反过来,一切“结构”,又反映着对于“实践-自由”的“限制”。这些“结构-观念”自身,并非“自成体系”,而是由“实际-实践”支配的,“理论观念-意识形态-上层建筑”是由“实践基础”支配的。因而一切“知识-真理”、“法律”、“道德规范”以及相应的组织,都是为了“规范-

^① *Foucault Reader*, p. 45, New York: Pantheon Books, 1984.

^{②③} 同上书,第46页。

限制”“实践-自由”，因而是“权力”的体现，而并没有抽象的永恒的“真理-公正-道德”。

福柯对于“理论理性”的态度，强调的乃是“实践理性”的“优越地位”，当来自康德哲学。但是，他并不把“自由”理解为“抽象”的“理性形式”，一种“绝对”的“普遍性”。恰恰相反，他在那被“理论理性”认为是“个别-偶然”的“实践-事件”中，看出“人”的“自由”，“人”的“僭越”的本性。这就是说，他的“(知识)考古学”、“谱系学”是以他的“历史本体论”为基础的。

从这样一个理路，福柯研究历史社会的“非常”“现象”，从这些“现象”中，看出“人”的“自由”本性。这个“自由”，同样也是“历史”的、“时间”的、“社会”的，但却是“个体”的。如果说，“理论理性”讨论重点在于“普遍必然”的“事件”，而福柯的“历史本体论”所考虑的重点则是在“理论理性”“结构”中显得格格不入的“个别-偶然”“事件”。

在福柯的哲学中，“同一哲学”，让位于“异的哲学”。

哲学中的“异”，乃是“现实生活”中的“异”，不是理论上的“自我”，是“实际”的“自由”，而不是“理论上”的“自由”，因而不是“先验”的“设定”。在这个意义上，福柯的哲学深化了胡塞尔的“人”，也推进了海德格尔的“Dasein”。“人”作为“Dasein”，重点不在于“Sein”，而在于与“Sein”不可分——“在”“Sein”之中的“Da”。

在福柯的思想中，“人”(Dasein)从理解上被分为两个方面：一方面，它“在”一定的“历史-时代-社会”中，受普遍的制度性的规则、法律、组织的制约；另一方面，它以自己的实际行动探求“僭越”的“可能性”。这是“人”的“实践体系”，也是“历史的本体论”。探讨“制度体系”的“可能性”，与“自由-实践体系”的“可能性”，乃是福柯哲学思考的核心问题。

在这篇短文的结尾处，福柯又把注意力回到康德。他说“批判的本体论”(critical ontology)作为一种“态度”，作为“处境”(philosophical ethos)或“哲学的生活”(philosophical life)，要对加诸我们的“界限”的“可能性”以及我们试图“超越”这个界限的“可能性”这两个方面作出我们的思考。他又把前者叫做“理性的技术类型”(technological type of

rationality),后者为“自由的战略游戏”(strategic games of liberties)。^①

我们看到,“批判的本体论”正是要把“本体”(Sein)的表面被“理论-思想-原则及其制度”之“同一性”掩盖着的“事物自身”——一个体的、相异的、试图“僭越”的“自由”揭示出来,即康德的“批判精神”,不但适用于“理性”,而且也适用于“实际”。从人们表面“同一”的“实践活动”,也要经过分析批判,探讨实践活动中“界限”的形成与“超越”之“可能性”。“在”“界限”中如何“超越”“界限”,这种“自由”,就是“现实”的,而不仅仅是“理性”的。“现实的自由”其表现形态,就不是“同”,而是“异”。由“诸自由者”组成的“社会”,乃是一种“自由组合”,“自由的博弈(游戏)”。

2. 列维纳斯的“伦理学-形而上学”

我们现在要探讨列维纳斯(1906—1995)的哲学思想对于法国哲学以及整个欧洲哲学观念的新转变和新贡献。这种转变和贡献,就哲学的历史发展来看,它的影响力还会逐渐地显示出来。尤其是在哲学的开放的时代,经过东方、特别是中国传统哲学的研究之深入,在东西方文化的交汇上,会更进一步显示出它的生命力。当然有许多工作还等待我们自己去去做,但是列维纳斯已经强有力地向着欧洲哲学传统贯注了的新血液,将会在欧洲哲学体内变异这个哲学的“文化遗传基因”。现在,经过列维纳斯的工作,已经有了明显的结果。尽管注重东西文化和哲学比较、会通的大有人在,但是在哲学上如此强有力地作出挑战的,首先是列维纳斯。

关键在于,列维纳斯牢牢抓住了与欧洲“同一哲学”相对立的“另一面”：“异”(l'autre)。

我们知道,强调“异”乃是当代法国激进哲学的一个特点,甚至竟是一种“时髦”。但是从哲学的层面,将“异”与整个欧洲哲学传统深入地结合起来思考,以欧洲哲学的传统的语言自己说出与自己传统相

^① Foucault Reader, p. 50, New York: Pantheon Books, 1984.

反的意思,当是列维纳斯。他的工作,让欧洲哲学传统自己从自身“走了”出来,自己去“发现”自己的“局限”,自己去“看到”一个更为深层、更为广阔的天地。

列维纳斯幼年的教育,受到俄罗斯和欧洲大陆交叉的熏陶。法国文化的自由的环境,使他经受俄罗斯文学陶冶所产生的生命力,是很值得探讨的问题。当然,他的哲学,还得力于他的犹太出身和对犹太教的研究。

就传统的西方文化来说,犹太文化是“东方”的,尽管不是“亚洲-中国”的。黑格尔在批评斯宾诺莎哲学时,就说他缺乏西方个人自由的观念。^① 尽管犹太教与基督教原本是一个来源,但是基督教在长期的“斗争-磨合”中已经与希腊罗马的欧洲传统完全融为一体,而犹太教因为种族和宗教的原因长期被排斥于欧洲哲学的“正统”之外。如今随着世界之一体化和宗教的宽容,犹太教正在向欧洲哲学展示着它的“原始的魅力”,促使着欧洲哲学观念的“变异”。法国激进哲学诸家,都在不同程度上具有这种宽容的精神,而列维纳斯当是更为自觉地将犹太教问题接纳到欧洲哲学传统中来思考而取得重要成果的一位。

列维纳斯最早的著作是研究胡塞尔现象学的“直觉”(intuition)观念(1930),而1947年的《从存在到存在者》(*De l'existence a l'existence*),已经看出他与这个学派特别是与海德格尔的分歧,尽管他终生对海德格尔抱有特殊的崇敬。

应该说,列维纳斯受胡塞尔、海德格尔的影响是非常明显的,他自己也从不讳言这个影响。他的《从存在到存在者》走了与海德格尔相反的道路。但是如同历史上许多伟大的哲学家那样,并非撇开历史“另起炉灶”,而是在这个历史的基础上加深加大,然后建筑出更为雄伟壮丽的大厦——至少是风格不同的大厦来。

在《从存在到存在者》中,列维纳斯很敏锐地指出,海德格尔这个

^① 黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,第314页,商务印书馆,1980。

“Sein”是一个“晦暗”的东西，“Dasein”固然使其“明”起来，但“明”出来的仍是一个“暗”的东西。“Dasein”使“Sein”作为“问题”凸现出来，这里缺少一个能使“Sein”真正“明”起来的环节——缺少“光”。“Dasein”不能使“Sein”真正“明”起来，乃是它自己为“Sein”的一个部分，“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，“Dasein”的“超越”不够。“Dasein”与“Sein”为“同一”。人们“等待-希望”着从“超越”出来的“光”。在“光”的照耀下，万物各得其所，各自显示自己的本性。于是光照下的“世界”为“万紫千红”，为“多”，而不是“同”，不是如同黑格尔批评谢林的那样“夜间观牛，其色皆黑”。“大千世界”乃是各自相异的“存在者”，是可感、可触、可以“直观”的“存在者”。

然而，如果列维纳斯只是恢复传统经验主义的常识观念，则对于哲学就毫无贡献可言。他的思想建立在一个更加“超越”的基础之上，与常识的经验主义不在一个层面上，但是它却能更加哲学地解决被同一哲学传统压制的“感觉-感情-直觉”等等问题，使康德的《判断力批判》所涉问题，又往前推进了一步。

列维纳斯在1961年出版他的系统的著作《全与无限》(*Totalite et Infini*)，这部书或许可以毫不夸大地说，乃是当代“异的哲学”的经典。

“异”乃是“他者”，这个问题原本是马丁·布伯强调出来的。不过他的意思是“他者”是一种客观的存在，是对象化、制度化、工具化了的现实。他看重的则是“我-你”之间的“亲和”关系，这种关系不能概念化、对象化，不是经验科学研究的“对象”，是哲学和宗教的问题。毫无疑问，列维纳斯受到了马丁·布伯的影响；但是，他把重点放在了“自我”和“他者”的关系上，而仍然把持住“我-他”关系在哲学-形而上学的层面，不使它们“下降”为“经验-科学”的层次，从而反倒将过去理解为在经验-科学层面的问题，都“提升”到哲学-形而上学的层面，在一个新的基础上，完成黑格尔“接纳”“感性经验”作为“绝对理念”一个环节的形而上学哲学体系。只是在列维纳斯这里，“感觉经验”已不再是一个“低级”阶段，而就是“形而上学”问题“本身”。也就是说，“感觉经验”已经不是康德意义上的有待“先天直观和范畴”“建构”的“知识”“对象”，而是“感觉经验”“本身”，是“(杂)多”“本身”成为思考的

“对象”。于是从休谟以来一切经验主义-怀疑主义所思考的问题,都得到了形而上学的“净化”。

“他者”为“绝对”的“异”,“绝对”的“另一个(类)-另类”,甚至不是“另一个自我”,“他者”就是“他者”。“自我”不能“同化”“他者”,“我”-“他”不“在”“同一”的层次,不“同属于”“Sein”,它们“不同在”。“他者”与“自我”这样一种“不均衡”关系,带来了一系列哲学问题和观念的转变。

首先,在列维纳斯看来,欧洲哲学传统把“形而上学”归结为“存在-本体论(ontology)”是不够深入的,因为它建立在一个“同一”观念的基本态度上,而这个态度,忽略了“我-他”的“不同一性”。他认为,如果揭示了这种“不均衡”,人们就会发现,“ontology”是由于不承认这种“不均衡性”而“强加”给“他者”的,是企图“消灭”“他者”,而将它归于“自我”的一种“暴力手段”。但是实际上“他者”为“绝对”,为“无限”,是“不可能”“被消灭”的。

“自我”打着“理性”的旗号,以“理性”一统天下,将天下万事万物视为“同一”,实际上以“理性”的“普遍性”为名,实行“自我”对“他者”的“围剿”。“万物皆备于我”,万物在“理性”的名义上“同一”,而这种“同一性”,在“存在-本体论”,则为“Sein”,乃是“诸存在者”之所以为“(诸)存在者”之“根据”。

列维纳斯揭示这种“自我”中心-“理性”中心思想之根源乃在于“自我-理性”企图借 ontology“建构”一个“大全”(totality)。但是实际上,“他者”乃是“无限”(infinity),而不可能“全”。

在列维纳斯看来,一切以“自我”为中心,打着“理性”的旗号,以“存在论-本体论”的名义所作所为,实际上都是一种“暴力”哲学。在这里,我们看到了从尼采以来到法国激进哲学诸家之“知识”与“权力”的关系之讨论,在列维纳斯这里有了自己的哲学解释:“自我”最为关注的为“杀害-消灭”“他者”,而道德律令中的第一条,就是“勿杀我”。^①

^① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. , Alphonso Lingis, pp. 198 - 9, Martinus Nijhoff Publisher, 1979.

于是，“他者”的道德律令使一切“理论理性”，一切“存在论-本体论”从根本上发生了动摇。“他者”的“不可消灭性”，引导出列维纳斯“伦理学”“高于”“存在论-本体论”的思路。列维纳斯指出，真正意义上的“形而上学”(metaphysics)，乃是“伦理学”。“伦理学”“早于”“存在论-本体论”。

在这里，列维纳斯似乎“回到”了康德《实践理性批判》的立场，其实他们的阐述具有完全不同的精神。

我们知道，康德的“意志自由”，是理性纯粹绝对的特性，它是一切“有条件者”之“至上”的“条件”，它本身是“无条件者”。“自由”这样一种基础性的特性，是不受挑战的。但是，如果“自由者”不是“一”，而是“多”，则“自由者”之间就有个“关系”问题。“我”是“自由者”，“你”是“自由者”，“他”也是“自由者”，“诸自由者”之间，又是一种什么“关系”？在康德的“实践理性”中，这层“关系”被“理性”的“同一性”掩盖着，“诸自由者”之间，似乎有着一种天然的“亲和”“关系”，它们“和谐”一致，亲密“无间”，因而是一种“无关系”的“关系”，它们为“一”。

然而事实上，“我”、“你”、“他”为“多”，它们的“关系”是“不平衡”的。“诸自由者”之间，仍有“关系”在。

列维纳斯认为，正是因为“他者”为“绝对”的，它“大于”、“重于”“我”，因而“我”的“自由”“在”“他者”“面前”受到“质疑”。“自由”受到质疑，并非“我”“不自由”，而恰恰是因为“我自由”，“我”才受到“他者自由”的“质疑”和“挑战”。

“自由”自身“分裂”为“我-他”，则对于“自由”的理解，也就不同于康德的理性之“同一性”，而吸收了尼采的相反的思路。

“自由”不意味“欠缺”，并非“需要”，而是“充溢”，是一种“创造力”。这样，“我”之“自由”，就不再是“满足”“我”的“需要”的“根据”，而是真正“摆脱”一切“感性欲求”的“生命”之“创造力量”。在这个意义上的“自由”，原本就是一种“给予”，而不是“索取”。

“他者”的存在，使这种“给予”有了一个“对象”。“他者”的“自由”，不是“我”的“自由”，“他”的“自由”，恰恰是“我”的“给予”“对象”。这个“对象”，因其“非对等”的“自由”表现得“一无所有”，“他者”为“孤

儿寡母”，向“我”提出“请求”。

于是向“他者”“给予”，向“他者”“奉献”，乃是“我”的“义务”，是我的“责任”，是“我”的“职责”。并不是“我”先有“自由”，然后才有“职责-责任-义务”问题，而是“我”的“自由”与“我”的“职责-责任-义务”“同在”。正是因为有“他者”“在”，“我”的“自由”经受“考验”：既然“我”是“自由”，则无论在何种情况下，“我”没有“推卸责任”的“自由”。“我”的“自由”，受到“他者”的“自由”的“限制”，“自由”对“自由”的“限制”，或者如同萨特说的，“自由”不受任何“限制”，而只有“另一个自由”能“限制”“自由”。这个“他者”的“自由”，乃是“请求”，乃是“命令”。在这种“限制”下，“我”的“自由”，同时就是对“他者”的“责任”，就是“给予-奉献”。

“他者”的“自由”，“大于”“我”的“自由”。“我”“没有”“消灭”“他者”的“自由”，而只有“奉献”的“责任”。在这里，“他者”的“存在”，表现为“正义”。“正义”“大于”“自我”的“自由”。“勿杀我”由“请求”而作为“正义”的“命令”，体现了“诸自由者”之间的“不对称-不平衡”的关系：“正义”“大于”“自由”。

“正义”不再像古代希腊那样理解为一种“平衡-均衡”，一种“等价交换”（尼采），而是一个“至上-无上命令”。在这个意义上，“职责-责任”就不仅仅是“自由”的必然“结果”，而是一个真正的“动机”，是一种“主动-非被动”的“欲求-希望（desire）”。

“希望”不是“需要”，不受制于感觉的刺激，但它却“接受”“他者”的“请求-命令”，列维纳斯叫做“非被动的接受性”^①。在这个基础上，亦即在“他者”的“无限”的基础上，列维纳斯将一切原本为感觉经验的“情感”，都“形而上学”化，都成为“无限”的一种“趋向-希求”，从而在“接受性”中揭示出“自由”，揭示出“主动性”。

“无限”原本也是“自由”的意思，但是列维纳斯指出，“他者”的“无限”，却不仅仅是“自由”，它“高于”“自由”。在这个意义上，“他者”并

^① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. , Alphonso Lingis , p. 211.

非与“自我”在同一层次上的“另一个”“自由”，“他者”“高于”“自我”。“他者”是“自我”“向往-希求”的“对象”，这个“对象”因其“无限”而不可“克服-征服”。“勿杀我”表现为一个“绝对命令”，也是一个“客观必然”。“他者”作为“无限”，迫使“自我”没有“可能”“杀伐-消灭”“他”，而“他者”却以“主人”(master)的身份，“居高临下”地“发号施令”，遂令“我”的“自由”在“他者”的“命令”下发生“动摇-怀疑”，“自由”就意味着“职责”。这就是说，“自由”与“职责”的关系，因“他者”的“无限”“强大”，而从康德的意义颠倒了过来：不是因为“我”“自由”，“我”才“尽职”；而是因为“我”“尽职”，“我”才“自由”。“职责”是对“自由”的“考验”，你“自由”“不自由”，要看你尽不尽“责”。

从这样一个角度引导出来的结论，对于欧洲哲学的传统是革命性的，但是又不是完全外在于这个传统的。列维纳斯认为，“伦理学”“超越”“本体论-存在论”的思路，原本就孕育在这个传统之中，西方人不必引入东方的哲学，就能开发这个“伦理学”作为“形而上学”的思路。列维纳斯指出，柏拉图的“(至)善”的“理念-观念”，就是“超越”“存在”的，“高于”“存在”的“他者”。^① 并指出，古代希腊之“(按照)自己”(kath'auto)已经具有“善”的意思在内，亦即“为他者服务”的意思在内。^②

“自我”与“他者”的关系，不在“同一个”层面，它们之间不是连续的，而是“断裂”的。海德格尔的“Sein”与“Dasein”，当然也有“断裂”的一面，海德格尔以“Ex-sistenz”的“Ex”来理解“Da-sein”的“Da”，当含有“断裂”的意思。但是“Dasein”仍“属于”“Sein”，它们是“同中之异-异中之同”。而列维纳斯的“自我”与“他者”则不然，它们“绝对”“不同”，“他者”乃是“绝对”的“异”，它们的关系就是“绝对”的“断裂”。

然而，它们本质上又都是“自由”。我们知道，按照法国哲学的传

^① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans., Alphonso Lingis, p. 38. 列维纳斯曾指出，西方哲学毋待借鉴东方哲学的伦理道德传统，在柏拉图的“理念论”中，就已经蕴涵“善”“超越-高于”“存在”的思想。见《全与无限》，第102页。

^② 同上书，第183页。

统,按照柏格森之看法,“时间”乃是“自由”,乃是“内在”的“绵延”。“时间”是“不可分割”的。如今,列维纳斯的“自由”,列维纳斯的“本体-存在”“断裂”了,“断裂”为“自我”与“他者”。“自由-存在-本体”一分为“二”。“绵延-自由”的“断裂”,按照柏格森之看法,乃是“异”,“时间”的“分割”,乃使该事物不成其为该事物,于是“自我”成为“他者”。原先被看做“另一个自我”的,因“断裂”而成为“绝对”的“他者”,成为“绝对”的“异”。

“时间”的“断裂”,使“存在”的“全”“破裂”成为“无限”,使“同一”“分裂”为“异”,使“自由”“升华”为“正义”。

在这个意义上,“时间”就不再停留于单纯的“绵延”,而为“生”-“死”的过程,“死”与“再生”的“交替”。“时间”为“断裂-死”中之“再生”。

“生-死”交替,人生-存在的“意义”就不再是“趋向于死”,而是“希望”着“再生”。“全”的“破裂”乃是“无限”。“希望”的“无限”,也是“无限”的“希望”。

“死-大全”的意义在于“再生-无限”,“自我”的“死亡”意味着“他者”之“再生”。“终结”的意义在于“开始”。“开始”不是“绵延”,不是“同一”之“继续”,而是“异”之“更新”。

“时间”为持久的“创新”。柏格森说,“时间”为“自由”,而“自由”总是意味着“创造”。“创造”乃是“从无到有”。“无-非存在”乃是“有-存在”的破裂、断裂,“时间”为“创新”,为“新事物”之“产生”,“不同-异”之“产生”。“旧事物”之“灭亡”,乃是对“新事物”的“奉献”,“自我”之“死”,也是对“他者”的“贡献”。^①“死”的必然性,使得“大全”必然“解体”,同时也显示“他者-无限”的必然“再生”。“再生”强于、大于“死亡”。“新事物”必定“战胜”“旧事物”。“除旧更新”不仅是“自然”的法则,同时也是“道德-价值”的法则。这个法则,归根结蒂,乃是“形而上学”的法则,是“形而上学”意义上“伦理学”的法则,是“自我”与

^① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. , Alphonso Lingis , p. 230. 即使是最自私的人,他至少要做一件为他人服务的事,即他的死亡。

“他者”关系的法则,是“生-死”的法则。

哲学仍然是“终始”之学。但是,不再是“周而复始”,而是持久的“创造”,持久的“裂变”,同时也是持久的“希望”,持久的“再生”,亦即持久的“终”,持久的“始”。

3. 德里达的“延异”(différance)

讨论当代法国的激进哲学观念,当然应该有雅克·德里达的地位。

在当代法国哲学中,德里达是最为活跃的一个。他的博学深思和才华横溢,使他的多产的作品具有广泛的影响。他的著作在我国也保持着相当持久的吸引力,被认为是“后现代”以及“解构主义”的主要奠基者和代表人物。

他对于欧洲哲学传统,采取了激进的批判态度。他把这种传统形而上学概括为“语音中心论”,并针锋相对地提出“文字学”(grammatology)。因其简明新颖而颇深入人心,尤其受到使用与西方表音文字完全不同的“意象文字”的中国学者的欢迎。

德里达认为,西方的“表音文字”使“文字”成为“语音”的“符号”,这些“符号”自身并无意义,它的“意义”在“语音-语言”所“代表”(representation)的“思想”。因而,“语音符号”的作用,只在于“表达”“思想”,一旦“思想”“出现”,“符号”就终将“消失”,“得意”而“忘言”,“言”只是作为“意”的“符号”才有“作用”。于是,这种“符号”式、“能指”式(索绪尔)的“文字”,维护、支持了“思想”的“自身”的“体系”。似乎“思想”是一个独立的系统,自相传承,其“变化-发展”的“源泉”“在”“思想”自身,在“思想”的内部,而不是受“现实”“实际”支配的。

然而实际上,思想是没有自身传承的独立体系的,一切思想都是“现实”的产物,是受“实际”的历史、社会条件支配的;因而任何一个“思想体系”,任何坚固的“思想”“结构”,都是会“解体”-“解构”的。

在这里,我们看到了福柯“知识考古学”的身影,同时也看到黑格尔“辩证法”的“否定”原则。德里达为使从古代苏格拉底以来的哲学体系“解构”,做了大量的工作。在这些工作中,我们看出了德里达对

于欧洲哲学传统之专业研究的深入程度。

德里达的思想,孕育于欧洲哲学的大的思想背景之中。在他的大量著作中,我们不仅看到欧洲哲学的传统问题,而且看到尼采、弗洛伊德、胡塞尔、索绪尔、福柯、列维纳斯等近代以来的哲学家所思考的新问题。特别是他在1968年(也是他自己的思想的成熟时期)欧洲激进思潮的影响下,从自己的角度思考了马克思哲学所提问题,引起广泛的争论,是当代欧洲哲学论坛上最为活跃的哲学家之一。

上个世纪60年代,他出版《文字学》,强调“写”、“轨迹”、“文本”,而批评“语音中心”和“逻各斯中心”的欧洲传统。力求在这个传统的“思想”外表下,寻找出“实际”的“轨迹”,在“时间”的“绵延”中,寻找出已经“淡化”了、“涂改”了的“空间”“轨迹”。

我们看到,按照欧洲哲学传统,特别是近代法国哲学在柏格森“时间”为“内在直觉”的框架中,“思想”与“时间”成为“内在”“绵延”,“文字”只为“思想”之“符号”,“空间”成为“机械”“因果”之代名词,这样“空间”问题被排斥在哲学之外。按康德、海德格尔的意思,“空间”似乎只是“诸存在者”的形式,而“时间”,只有“时间”才是“存在”的真正形式。

然而,“存在”仍是“在”“空间”中,“时间”与“空间”原“不可分割”。“空间”原为“存放”“时间”,“空间”中之万事万物,原本为“历史-时间”之“档案”。福柯的“知识考古学”正是研究“时间”中之“空间”,“历史”中之“档案”。“空间”为“外在化”了的“时间”。

然则,又是按照柏格森之看法,“时间”为“绵延”,为“不可分割”。如果“被分割”,则“事物”就发生“变化”,“事物”之“同一性”,就会“终止”,“同”就成为“异”,“该事物”就不成其为“该事物”。“异”为“时间”之“断裂”,亦即“时间”之“空间”化。“空间”使“同”成为“异”。“时间”中之“空间”,“空间”中之“时间”乃是“同”中之“异”,“异”中之“同”。

“时间”之“空间”化,乃是德里达的“延异”(différance)。这里,德里达利用法文“différence”(异、不同)与“différance”同音的特点,一箭双雕地指出“异”和“延”的双关意思。“différance”有“不同-异”的意思,又有“延续”的意思,而它们的读音在法语中又完全相同,这就说

明了“语音”的局限。德里达在《文字学》中曾指出,实际上,西方的表音文字,并不能够完全表达“意义”。书面上一些不发音的符号,实际上都是有“意义”的,这种“意义”就是“语音”所未能表达的。

德里达的“文字学”当是文学中一些流派思潮的哲学概括。法国在文学和艺术中的创造性想像,为哲学家提供了很好的范例,绘画也不例外。我们知道,福柯有一篇文章分析了超现实主义画家玛格利特的画和题词“这不是烟斗”的多层面的意义,说明不仅语言的“所指”具有“意义”,而且“能指”同样也具有“意义”,或许还是更为本质的“意义”。

为反对“语音中心论”,德里达在他的文集《书写与差异》中,讨论了法国激进戏剧家阿尔托(Antonin Artaud, 1896—1948)的所谓“残酷戏剧”(Le théâtre de la cruauté)。

阿尔托是法国戏剧艺术中的一个怪杰,他彻底否定了欧洲的戏剧传统,极力推崇东方的戏剧原则,而专门介绍了“巴厘戏剧”的演出方式。他的戏剧理念是让戏剧成为戏剧自身,而不让戏剧成为“文学”的“附庸”。从这个角度,他批判西方戏剧以“对话-语言”为核心而忽视“舞台”艺术。阿尔托推崇的“巴厘戏剧”,是一种原始的戏剧表演,强调的是形体的夸张动作、撕心裂肺的呼叫和震撼的音乐,将人的情感“无情地、残酷地”发泄出来。相比之下,欧洲的戏剧已经完全脱离了戏剧之所以为戏剧的根基,过于文雅而过于虚饰,戏剧成为“案头之物”,失去“表演”“舞台”之特色,沦为“思想”之“傀儡”,只是“人生”之“重影”。^①

“残酷戏剧”强调“(舞台)空间”,人体动作和在“空间”意义上理解“声音(包括歌唱和音乐)”,都在很大程度上支持了德里达对于“语音中心论”的批评。

^① 研究阿尔托的“残酷戏剧”观念,对于中国的学者来说是一件重要而饶有兴趣的工作。中文将近代西方戏剧(drama)译成“话剧”,以区别中国传统的“戏曲”,当会得到阿尔托的认可,只是我们这个译法不含贬义。应该说,阿尔托的思想,在一定时候也是一种思潮,将戏剧回归到古代节日之庆典活动,以及不分观众与演员,而一律“参与”“演出”,也是欧洲舞台上曾经尝试过的戏剧形式。同时,“戏剧”重在“动作”,原本是亚里士多德《诗学》中早已指明了的,说明亚里士多德的戏剧观念去古未远。

“空间”是“时间”“存留”的“轨迹”(track)，“时间”“在”“空间”中，而不是“在”“思想”中，“思想”为“不(非)存在”。就“思想”来说，“过去”和“未来”都“在场”，或者说，“思想”“令-让”“不在场”的“在场”，“思想”犹如“神”，“过去”-“未来”皆为“现在”，故它是“全知”。然而“有死的”“人”却“断裂”于“一定”的“空间”之中，“生活”“在”“时间-空间”或“空间-时间”之中，亦即“生活”“在”“空间”化了的“时间”或“时间”化了的“空间”之中。对于“有死的”“人”来说，“时间”与“空间”“不可分割”。

于是，我们看到，法国当代激进哲学，强调“空间”，并非回到过去牛顿单纯几何观念去，而是经过“时间”化了的——亦即经过柏格森、海德格尔哲学“洗礼”以后的“空间”观念，是“令-让”“事物”“现实化-外在化”的一个必经的途径。“空间”为“外在化”了的“时间”，“时间”则也就是“内在化”了的“空间”。世间万事万物，皆是“时间-历史”的“轨迹”，这种“轨迹”不是“直线”的“绵延”，而是“层层”的“覆盖”。“现在”“覆盖-删改”着“过去”，“透示”着“未来”。这就是说，就人们的现实的实践，“改写”着“历史”，而就世间的万物来说，也就不仅“占据”着“空间”，同样也“埋藏”“时间”的“痕迹”。“轨迹-痕迹”“在”“空间”中，但“存放”着“时间”。“在”“空间”中的“痕迹”为“现在-在场”，但它“存放”着“过去-未来”，“存放”着“不在场”。于是，世间万物都可以看成为：“不在场”的“在场”，或者“在场”的“不在场”，而不仅仅为它们的“物理”之“属性”、“物质”之“属性”——不仅仅是单纯的“在场”。但是，“空间”的“在场”既然离不开事物的“物质属性”，则“轨迹-痕迹”式的“事物”，“历史-时间”的“事物”，则是“物质”之所以成为“物质”的“本质属性”，乃是“物质性”(materiality)。“空间”“赋予”“时间”以“物质性”，“空间”使“时间”不仅仅为“内感知”，而且为“外感知”。“空间”使“时间”不仅仅为“思想”，而且为“存在”。“空间”与“时间”的统一，也就是“思维”与“存在”的统一。这里的“统一-同一”乃是“有区别”的“同一-统一”，乃是“延异”。亦即德里达自己说的，“异”“在”“同”中。^①

^① Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. , Allen Bass, p. 396, Chicago: Chicago University Press, 1978.

德里达的“延异”(différance)是“时间”之“断裂”。然则,“时间”之“断裂”仍是“时间”,乃是“连中之断”,“断中之连”,“断断续续”,“层层覆盖”,“时间”被“断裂”“在”“考古”的“层面”(福柯),“冷冻”了起来。但各个“层面”之间有交叉的关系,并非截然断开,仍是“你中有我”、“我中有你”。我们“眼前”的“事物”,大多为“昨天”的“事物”,“事物”“在”“延续”中保持“自身同一”,但是“今日”之“事物”,已非“昨日”之“事物”,“今非昔比”,“同”中“有”“异”,是为“延异”(différance)。

既有“延续”,则有“重复”,“重”与“复”同义,乃是“覆盖”。就“写”来说,是为“重写”、“改写”。“覆盖”“层”多了,就难以“辨认”,“折戟沉沙铁未销”,但也当“磨洗”才能显出“前朝(时间-历史)”来。于是,我们对于事物的本质的“认识”,须得“磨洗”,须得从“在场”的眼前直接所示,“磨洗”出“不在场”的“历史-时间”来,“令其”“在场”。这样的“物”,就不仅仅是眼前的物理之物,也不是内在的心理之物,而是“历史之物”、“时间之物”。而“物”必“在”“时空”中,因而“空间”中之“时间”之“物”,乃是“真实”的“事物”,而非“事物”之“影像”——不论是“内在”的,还是“外在”的。

4. 尚未来到的“德勒兹时代”

1995年德勒兹因患不治之症而自杀,他似乎没有看到他自己的“时代”的到来,尽管他的好友福柯曾经“预言”过这个“时代”会出现。当然,福柯这个“预言”,我们也需要“等待”,只是在这个智者辈出的信息化时代,对于这个预言不可过于认真。

然则,德勒兹在哲学方面所做的工作,的确不是可以忽略不计的。在如今“哲学”被“解构”与“分析”得支离破碎的局面下,德勒兹却写出了一本颇成“体系”的哲学著作,对于“哲学”作为一门学科,提出了一个新颖而又系统的观念。光是这一点,就足够引起我们的注意。

他的系统观点集中表现在1991年他与他的长期合作者伽塔利(Félix Guattari)一起署名出版的《什么是哲学?》(*Qu'est-ce que la philosophie?*)中。

据英译本的介绍,这本书刚出版时,被当做通俗读本而畅销^①,实际上这是一本非常艰深难读的专业书。想像当年法国的一般读者,在买到之后,大半也会将它“束之高阁”。

这本书是德勒兹晚年的著作,早年他以《反欧底普斯》成名,写过论康德、柏格森的研究著作,都很有独创性,而这种独创性又是建立在对于哲学和文学艺术甚至数学、自然科学的博学基础之上。因而他的《什么是哲学?》一书,部头虽然不大,但是涉及领域非常广泛,从哲学、文学艺术、社会制度直至物理学、天文学、数学、逻辑等等,是当今难得见到的(小)百科性质的哲学体系。

提到《什么是哲学?》,人们能够记住的是他的“哲学”为“创造概念”这个观念,于是就以为“哲学”的工作就是“创造-发明-铸造”出一些新鲜而又有点道理的“名词”来。一旦普及,成了公众的“口头语”,有了“市场销路”,就沾沾自喜,有一种“吾道不孤”的良好感觉。然则,德勒兹所谓“创造概念”果真如此的简单而势利?做哲学就只是“觅得”几个“新词”就“进入”“德勒兹时代”?

然而,德勒兹果然强调了“哲学”的工作不同于“科学”和“艺术”,乃在于它“创造概念”。那么何谓“创造”,又何谓“概念”,二者结合起来又作何讲解?德勒兹“创造概念”的哲学观念,有他的全部的哲学工作作为“后盾”,它的意义不同于通常意义上的“构造”“新名词”。

为了把握德勒兹的思想脉络,不妨把他的《什么是哲学?》这本书倒过来读。在读过一遍不得要领后,先读这本书的“结论(从混沌到大脑)”部分,然后返回去读第一和第二部分。

“混沌”是德勒兹“哲学体系”的“基础”。“哲学”、“科学”和“艺术”都是“人”的“思想”企图“窥视”“混沌”的不同的“途径-方式”。“哲学”以“创造”“概念”的方式使“混沌”向“人”“透露-开显”出来。在这个意

^① Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, trans., Hugh Tomlinson and Graham Burchell, Translator's Introduction, Columbia University Press, 1994.

义上,包括“哲学”在内的“人”“思想”的,就不仅仅是古代意义上的“宇宙(学)”(cosmos),而是“混沌(学)”(chaosmos)。^① 德勒兹在书里多次利用普利高金的“混沌”理论,来说明他的“哲学”的“背景”和“基础”。^② 他说,“混沌”与其说是“无序”,倒不如说是“无限速度”^③,实即“速度”之“无序”,“无定速”。“无定速”乃是“时间”的问题,“时间”之“无序”,乃是“时间”之“本质”,即“时间”之“自由”。“时间”之“自由”,乃是“速度”之“自由”。

有了“自由”,才有“创造”。“创造”“概念”,乃是“自由”的“概念”。“哲学”的“概念”,不像“科学”那样,是“功能性”的“命题”,“命题”在“必然”联系之中;而哲学的“概念”是“自由”的,因而它不是科学的“命题”。

我们看到,“哲学概念”之“自由”性,是黑格尔的逻辑学所着力的地方,他是以“否定”的辩证法使“概念”“自由”起来。这种“辩证”的“概念”,直接接触“本体”——“本体”因其“矛盾-对立”而非“知性-科学”僵固的概念所能及。“本体”一旦纳入僵固的概念体系,则失去其“自由”,亦失去其“自身”。“混沌”被“分析”,则“混沌”死。

“自由”之“概念”要“窥视”“混沌”本身,而不使“概念”落入僵固之“职能”(function)体系,则需得保持自身之“自由”特性,因而哲学之概念,需要“创造”,而没有“成品”可以利用。“哲学概念”以“不定”的“速度”“更新”。也就是说,“哲学”以“不定”的“速度”“创造”自己的“概念”。

“混沌”不可分割,“时间”也不可割切。“混沌-时间”不是“成品”,而只是“在”“变”中,“在”“可能性”中。世间只有“可能性-变”“在”,“存在”即是“可能性-变”。然则,“混沌”之“变”为“无定速”,我们对它的“把握”,不可能是“实际”的、“成品”式的,“混沌”不是一个“东西-物”,而只能是“虚拟”的(virtual)。^④“时间”有“间”,一个虚拟的间歇,

① Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, p. 204.

② 法国人重视从哲学的角度思考“混沌”的问题,1991年第二季度的《哲学评论》(*Revue Philosophique*),出有专号。

③④ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, p. 118.

在这个“空缺”(void)中“产生”的“概念”，必为“创造”出来的，乃是“无中生有”，因而为“(永)新”的。

然而“哲学”仍有“历史”，这个“历史”的“相续”性，使得哲学的诸概念似乎是“推导”出来的。没有这种“推导”的历史，哲学就失去了自身的“一贯性”(consistence)，成为“任意性”。“自由”并非仅为“任意”。

“哲学”的“思想”，需要“历史”的“平台”(plane)。“历史”“包裹”着“人”，实际的历史包裹着人，思想的-内在的历史也包裹着人。“哲学”的工作就是要“捅破”这层“包裹(衣)”，让那“混沌”的“自由”之光透露进来。这层“衣包”是“人”“捅破”的，而“混沌”是自己“透露”的。把握这点点透露进来的“自由-混沌”乃是“哲学”、“科学”、“艺术”共同的工作，而它们的“把握方式”却很不相同。

按照德勒兹的看法，“哲学”需要具备三个条件，亦即三个“因素”(elements)。一是设置“内在的平台”(immanent plane)，这是“前哲学”(prephilosophical)的条件；其次为“设想”一个或多个“角色”(persona, personae)，来“做”这件事；最后就是“创造”“概念”。“角色”需要“内在一致”(insistence)，“概念”则要求诸概念“之间”之“和谐一致”(consistence)。德勒兹还说，设置平台，乃是“理性”的工作，设想角色则是“想像力”的工作，而使“概念”的和谐一致，就是“理解力”的工作。因而“哲学”面对着复杂纷繁、矛盾交错的“历史”“平台”，设想一个或多个“思想”的“主体”，然后进行“概念”的“自由”“创造”。

这或许是康德哲学的另一种表达方式。只是“理解力”为“创造”“概念”的普遍性服务，而限于“经验科学”的范围，显然是考虑到康德以后至黑格尔“哲学”作为“科学体系”的发展。但是在对于“哲学”的“总体(黑格尔的‘概念’)”式把握方面，仍是归于康德。因为在德勒兹看来，“总领”这三大因素的乃是“趣味”(taste)。这就是在《什么是哲学?》一书“导言”里就强调指出的，康德在晚年《判断力批判》里把他以前精心设置的“理性”的种种“界限”统统打破了。^①

^① Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, pp. 2, 76 - 7.

打破“界限”为“自由”。“趣味”统领“哲学”的三大因素,体现了“哲学”的“自由”。“哲学”“窥视”了“混沌”。

“哲学”让一切“现成”的东西,“开了”“天窗”。“我们——现实中的人”被“层层”“现成”的东西“包裹”得严严实实。“我们”经常是感到“安全”和“舒适”,但也“有时”感到“窒息”。“我们”太“统一”,太“整齐一律”,连相互之间的“区别”也是“分门别类”“预定”好了的。“我们”没有“自己”,没有“个体”,只有“们”。然则,“生命”原本为“混沌”,是“不可分割”,“不可”“同一”的。我们在“哲学”这个“裂缝”里看到“绝对”的“异”——凡是被“规范”了的“自己”,都已经是“同”,而不是“异”。“生命”在不断地“异化”,不断地“创造”,“生命”只有“在”“异化”中才“存在”。“存在”就是“变异”。

现实中的“变异”在时间上是有规定的,因而是可以预测的;因为现实的变异为“功能性”的,为“物性”之变异,当有迹可循。“哲学”所思考的“变异”是“本体”的“变异”,是“绝对”的“变异”,它的“速度”是“不可限定-无限”的,因而“哲学”的任务为“创造”“概念”,而非“构筑”“命题”体系。“哲学”的“概念”固然需要“创造”的“和谐一致”,从而也如同“科学”的“命题”那样具有普遍的可理解性(understandable);但它的“出现”,不取决于“命题”之间的“推衍”,而取决于“趣味”的“自由”“创造”。

在这一点上,“哲学”与“艺术”相似。真正的“艺术”作品的出现,不是可以“推算”出来的,而是“自由”地出现在大地上的,是不可“预计”的。

按照古典哲学的观念,“自由”不“在”“自然”的“因果系列”之中。“自由”当然也对“自然”产生“影响-效应”,但是“因果”“必然”系列不能“保证”“自由”的“必然性”。“混沌”(chaos)要成为“宇宙”(cosmos),才有规律可循。因而,“自由”“在”“自然”中的“显现”,就不像黑格尔—胡塞尔想像的那样是“历史”的,或“直接-直观”的,而只能是“偶然”的。这个问题,康德在《实践理性批判》中关于“德性”与“幸福”在经验世界中的关系上,有所提示。但其强调点乃在于“德性”之“自由”的根基。在讨论经验知识问题时,也着重于讨论“科学知识”

之“先天必然性”，对于“偶然性”问题虽有提示而语焉不详。现代的哲学思考，正如海德格尔说的，要把前人想说而未曾说清楚的问题发挥出来。古典哲学在现实经验世界留下的问题，受到更多的重视，对于那些原先为“偶然”、“个别”、“差异”、“无序”这类的“非常(规)”问题，毫不放过，在这些问题上，开出“哲学”的新天地来。

“偶然”为“混沌”、“无序”、“无定”，“自由”的意义被进一步深化。“自由”在“经验世界”的“显现”，乃是“偶然”，而这种“偶然”，却又是“本质”。“本质”在于“不定”，在于“变异”。“变异”为“存在”之“本质”。

“哲学”之“概念”固然须得内部的“一致”。我们可以说，它要借助科学的“命题”和“推理”之“逻辑”来让人“理解”。然而它的“概念”又是“自由”的，“概念”之间的关系虽需内在“一致”，但并非“必然”之“推理”，而是一种“自由”的关系，即“哲学概念”之间的“组合”，乃是“自由”的，它们之间的“一致”乃是“自由”的“一致”，因而哲学概念之间，乃是“自由组合”。正如德勒兹在《什么是哲学？》一开始就说的，“哲学”这堵“墙”，是用“干砖”(dry-stone)砌成的。^①

于是这堵墙就可以“推倒”重垒，犹如博弈的“洗牌”那样，每一局内部是“一致和谐”的，因而是可以理解的，但是“组合”却是“偶然”的，完全“不定”的，因而是“自由”的。博弈的每一局都是“自由组合”。很容易看出，这正是尼采的“掷骰子”的“永恒轮回”思想。

在这种博弈的“轮回”中，每一次“轮回”都不是“同一”的，“轮回”恰恰是“异”的“轮回”。博弈的每一局，是不可能“相同”的，而如何产生这种“异”，则是完全“偶然”的，“不定”的。每一局的“局面”，是“前所未有”的，因而是“创造”，是“创新”，是“全新”的，是“绝对”的“创造”，是“绝对”的“新”，因而也是“绝对”的“异”。

在某种意义上，“哲学”作为一门学问，具有这种“博弈”的性质。“哲学”“概念-思想”的“出现-产生-进入现实”并非靠“推论”就能“确

^① Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, p. 23.

定”的。它的出现,既不是“理论”的“推论”,也不是“现实-经验”的“因果”,如同“艺术”一样,一种“哲学”的“出现”,不是“必然”,而是“自由”。

在这个比喻的意义上,“哲学”的“创造”,当然也有所“本”,“博弈”也有“博弈”的条件和规则,尽管这些条件和规则也是“自由”的,但只是为了“内部”(immanent)的“一致”(consistent)。这样,“哲学”的“历史”,就是“创造”的“历史”,“自由”的“历史”,而不是一般的“经验”的“历史”,不是“自然”的“历史”。如果说,“时间”为“绵延”的话,那么“哲学”就“存在”于“时间”之“断裂-缝隙-间”之中。“时间-历史”中的一个哲学思想体系如同一座座哲学之高楼大厦,它们所使用的“砖瓦”固然有多有少,或者甚至为代代相传,但它们的“组合-结构”却是各不相同。每一幢大厦都是“绝对”的“异”,“绝对”的“个体”,乃是一个个“独一无二”的“丰碑”。在这个意义上,德勒兹说,“哲学”是“变”,而不是“历史”,是“地理志”(geography)而不是“历史志”(historiography)。如同福柯说的,“历史学”应还原为“考古学”。“哲学”的“历史”,乃是“一层层”的“文档”,犹如一局一局的“牌局”。德勒兹还说,“哲学”是一种“恩宠”(grace),而不是“自然”(nature)。^①

一种“创造性”“哲学”的“出现”,常常需要种种的“机缘汇合”,实在是“可遇而不可求”的,因为人们不可能“穷尽”“全部”的“机缘”。这种情形,并非源自人的知识能力有限,而更根本的乃是“机缘”自身本不可能“大全”,而只是“不定-未完成(infinite)”(列维纳斯)。“本质-本体”原只是“可能性”,而并非一种“现成之物”,也不是“想像之物”。“哲学”为“本质-本体”的学问,因而也是“可能”、“自由”的学问,是“创造”的学问。“哲学”使得“自由”、“本质”、“可能”、“偶然”、“变异”、“时间”为“可以理解”之“事”(event),于是“哲学”也使得“混沌”为“可以理解”之“事”。“chaos”透过“裂缝”成为“chaosmos”,“chaoid”。^②

世界刚刚进入 21 世纪,“哲学”在欧洲或许还在不断地“洗牌”。

^① Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, pp. 96 - 7.

^② 同上书,第 204 页。“chaoid”不知如何译成中文,或译为“混沌基质”?

欧洲历史上“出现”过许许多多值得我们“惊叹”的“好牌”，当然也有不少“次牌”。当然，“好”“次”的标准因时而异，也都在不同的“考古层面”。

“哲学史”研究种种的“考古层面”之“档案”，探讨种种“哲学事件”如何“窥视”“本质-本体”之“变异”“真相”，使它们在我们这个时代成为“可以理解”的“事件”。了解这个思路，对于“哲学”之“思想训练”，当大有裨益。

六 西方哲学中经验主义传统 及当代分析哲学之趋向

“西方哲学”的范围，包括了欧洲大陆理性主义和英美的经验主义。这种区分不仅仅是地理上的——英美同样接纳甚至流行过“理性主义”，更主要的是思路上的，在哲学的深层问题上有其分歧的渊源。

按通常的理解，理性主义强调主体的能动性，而经验主义似乎把理性放在低一层的地位，将感觉经验放在首位。这主要是在知识论层面理解它们的区分，当然也还是正确的；但如果我们进一步思考它们的分歧之理路，就会发现，它们在哲学的深层问题上，态度是不同的。

何谓哲学的深层问题？我们这里涉及的是“感觉经验”“自身”的“混沌”性问题。无论经验主义还是理性主义，它们共同的目标都是要使这个“混沌”的东西“有序”起来。而哲学为使自身不离“混沌”这个“根源”太远，使这个“混沌”保持着对于“有序”世界的“基础”地位，从而“推动”它“有序”的“运动”。正是在这个基础性问题上，理性主义和感觉主义的思路发生了分歧。

在这个总绪论中，我们讨论得比较多的是在欧洲大陆理性派方面的问题，但这绝不是意味着英美的经验主义不重要，或者较少“哲学味”。这是一种非常严重的误解，是我们竭力要避免的。我们认为，英美经验主义就其哲学本身而言，它涉及的哲学问题，绝不比大陆理性派“浅薄”，甚至我们可以说，它们对于西方社会的繁荣昌盛所作出的贡献，在某种意义上超过了大陆的理性派。深层面的哲学经验主义，在更大的范围内和更深入的层次上维护甚至推动了西方科学技

术的发展,这尤其是值得我们中国的哲学工作者学习的地方。

从近代中国接触西方哲学实际情况来看,初期重视的是经验主义,但是后来欧洲大陆理性主义似乎受到更多的重视。从上个世纪80年代中国改革开放后西学东渐的情形看,也有这种特点。逻辑分析方面的学说领先介绍,80年代“语言转向”问题曾经有过较多的关注和讨论。后来,人们的注意力逐渐转向现实的社会问题,萨特以及存在主义思想,成为社会的思潮,目光转向了欧洲大陆哲学。而当90年代来临,人们的视线投向海德格尔,一时间“存在的遗忘”、“人诗意地栖息”等等,成为谈论的热点。与此同时,海外传来中西合璧之“新儒家”,也为人们所重视。对比近百年以前,由严复译《天演论》,至后来“宋明理学”与黑格尔哲学融通结合,历史似乎又在不同的条件下、不同的深度上“重新”走过一遍。

哲学上经验主义这个系统,由于种种原因,似乎不但没有在“思潮”上起过长久的作用,就是在哲学的专业上,也未曾进入基础的层面。也就是说,在我国专业的哲学界,有没有经验主义哲学的训练,似乎不是基础的要求。针对这种情形,我们理应更加强调对于经验主义哲学系统的引进和研究,这是我们长期以来,深深感到的一个紧迫的问题。对于我们相对欠缺的东西,我们理应投入更多的精力来加以补充,以便使我们这个民族的机体和思想更加全面发展。

我们常常容易接受和理解欧洲大陆哲学的传统,而潜心“学习”英美经验主义传统,在哲学的深层问题上探讨其原因,也是一个很有趣的问题。这不仅涉及如何把握中西哲学“比较”问题,同样也涉及对于西方哲学中“欧洲大陆哲学”与“英美哲学”两种不同传统的“比较”问题。

(一) “感觉经验”与“思维(逻辑)形式”

无论大陆理性派还是英美经验派,都认为“单纯”“感觉经验”是“流动-杂乱”的,是一个“混沌”的东西,而“知识”则需要“秩序”。“知

识”是“有条理”的、“理论”的,至少是可以-能够“理论”化的。那么,“理论”化了的“知识”如何与它的“对象”一致,就成了问题;因为说到“对象”总还是离不开“感觉经验”,而“感觉经验”是“混沌”。按照亚里士多德的看法,所谓“真理”,乃是对于“真(实世界即可感世界)”在“理(路)”上的把握。于是,哲学-第一哲学的任务就在于理解“真理”如何可能,我们如何可能具有关于“真实世界”的“知识”。即“理论”如何与“真实-现实”“结合”,“理论”如何“进入”“真实-现实”。

为此,亚里士多德指示出一条途径:“理论”可以规约为“逻辑”的“形式”。这些形式可以运用到“感觉经验”中去,“整理”规范它们,使之在我们的“知识”形态中“有序”。

于是,我们看到,在西方哲学史上,恰恰是“经验主义(者)”,重视发展“形式”的“逻辑”系统,使之成为一门独立的科学,如同“数学”一样,有自己的“历史”。而理性主义者,则往往不满足于“逻辑”的“形式”性,而要“改造”它,使之成为“哲学”的“存在”方式,从康德到黑格尔,直至海德格尔,莫不如此。

当然,“混沌”的“感觉经验”对于理性主义来说,也是一个麻烦的问题;因为“哲学”总还是一个“有序”的“思想体系”,这个体系,如何切入它的“对象”,是不可回避的问题。我们已经看到,在西方哲学的“古典”阶段,它们走的是一条“从上而下”的思想路线,即由“理性”自身“开显”出一个“感性直观”世界来。这个世界,虽是“感性”的,但也是“有序”的,是“有意义”的世界,而不是杂乱无章的“混沌”。“理性”自身包含了“矛盾”,因矛盾而分裂变动,从而有能力“开显-开创”一个对有理的人“有序-有意义”的世界来。这是理性主义解决这个问题的思路。这个思路的成熟,应该说,与“基督教”思想的冲击有关。也就是说,希腊哲学思想,是在受到基督教“创世说”冲击后,开启出来的。哲学家体会到,哲学必须“解决”“无中生有”的问题,才能理解如何从“混沌-无序”到“宇宙-有序”的问题。

就某种意义来说,经验主义是相当实在地承认“感觉经验”本身为“杂乱无章”的。它们将“秩序”归于思想(或语言)之规则化,用一种“有序”的方式来“说-思”那“无序”的“感觉经验”,犹如“逻各斯”之与

“流变”。

这样,从根源上来说,经验主义很肯定感觉经验及其对象之客观性和独立性,即使这个对象与其所给予的感觉经验是一个流变,也是一个必须承认的“事实-现实”。正是由于经验主义承认这个流变的、混沌的感觉经验对象是不以人的意志为转移的,因而经验主义在其思想深处,保持着一种怀疑的精神,在学说上也是经常表现为怀疑主义的。在古代希腊如此,在近现代亦复如是。

经验主义的怀疑精神,有时候表现为一种消极的倾向,怀疑真理之可循,怀疑知识之可靠;有时候也表现为一种积极进取的态度,不“止于至善”。因为它根本怀疑有“至善”这样一种“圆满”的东西存在,即使在“思想-理念”里,也没有它的“存在”的地位。因“凡存在者皆可被感知”,“绝对理念”既然“不可感知-不可直观”,则为“不(非)存在”,而我们的知识又非以“存在”为对象不可,于是此种“至善”只能归于思想之“虚构”。

不仅如此,哲学上积极之经验主义-怀疑主义,倒也并不“怀疑一切”。它承认并且积极坚持世间尚有“不可怀疑”的东西,只是这个东西不是感觉经验之“对象”,不是感觉经验之“存在”,而是“(思想)工具”之“存在”。对于这种工具,像世间一切其他工具一样,需要人的呵护和改进,但它的可靠性是不容怀疑的。

这就是逻辑和语言的规则,它们类似于古代数学和几何学。“工具”大于“对象”。只有合适的工具,才能使感觉世界这块“璞”,经过“规整”,成为“有意义”的“知识”“对象”,才能从那“无序-混沌”中“开发-开凿”出来,“为我所用”。在这个意义上,经验主义者本质上就倾向于“工具论”,这也是经验主义-逻辑实证主义-分析学派在美国发展的特点。美国哲学的发展似乎表明了这样一种趋势:经验主义经过逻辑实证和分析学派、语言学派,在技术上比较彻底地推进之后,在哲学理论上常常向“实用主义”靠拢。

当然,这种“靠拢”,并不是一般哲学理论的规范,而是通过分析学派对于逻辑和语言的技术性深入探讨,自身提出的问题,因而是非常专业的问题。“工具”自身的磨洗,显现出它自身的哲学特性。

(二) “分析(哲学)”自身之被质疑

“工具”并非一劳永逸地放在那里,“工具”自身需要改进发展。思想的工具——逻辑和语言,或语言之逻辑结构,也是不断变化发展,而人们对它们的研究,也不断地深入。

上个世纪是分析学派哲学大发展的时代。这个发展的积累,并不是一个世纪的事情。自从培根批判亚里士多德,提出“新工具”以来,经验主义传统已经有了很大的变化和发展。

培根的《新工具》强调“归纳法”自有其理路:因为亚里士多德集中研究的是三段论推论形式,而对用“归纳”的方法得出的“定义”,则认为是柏拉图的失误之处。他理解柏拉图从“归纳”事物之特性作出事物本质属性之“定义”,成为事物之“理念-种类”;而他的“三段论”乃是“分析”性的,前提本就“蕴涵”着“结论”在内,因而就如同几何学公理一样,只要前提正确,结论也就必然正确。亚里士多德的哲学并未止于这个三段论的层面,相反他本人十分重视经验知识之积累,而并非只强调逻辑的推论工作;然而他的“分析论”,却为后世的逻辑学奠定了基础,同时还由于中世纪神学的介入,基督教的唯一“神”,“远在天边”,不是“经验积累”所能达到的“彼岸”,于是为使这个“彼岸”显得“可靠”,恰恰更需要“逻辑推理”的“支持”。我们看到,既然“天启-神之显现”乃是信徒个人作为“目击者”之“明证-目证”,而不具有“知识”之普遍性,则逻辑之“证明”就成为支持“神学”之重要“工具”。这样,在中世纪神学统治时期,逻辑学反倒有相当深入进展。只是此种进展,对于人们的经验知识并无半点帮助,为“推进”现实的经验知识之积累,培根遂有“新工具”之提倡。除三段论外,尚有“归纳”一法,用以“促进”科学知识。在这一方面,培根可谓功莫大焉。培根将人的目光从天上又拉回到人间。培根所追求的,与亚里士多德正相一致:求得对“真实(世界)”的“知识”——“真知识-真理”。

然而,“分析”问题则容不得质疑。“分析”出来的“理”,虽是“形式”的,但却是颠扑不破的,是“不依靠经验”的,或者用现在的语言来

说,对于任何“可能(经验)世界”都是适用的。“工具”虽运用于经验对象,但却不限于、不依赖于一时一地的经验对象,“工具”有更大的普遍性。“工具”不是“经验之流”,而是“中流砥柱”。

经验主义之发展,使这一点越来越明显起来。到了休谟,这种区分已经非常清楚明朗,以至于他认为,除了逻辑和数学之外,一切经验知识都只能是一种约定俗成的“信念”。

休谟的怀疑论,被康德扭转了方向,以理性主义代替了经验主义的立场。康德工作表明了一个问题,即似乎为克服怀疑主义,唯有走理性主义的道路。然而经验主义坚持认为,既然“工具”本身已是“无可怀疑”的,人们就大可不必“虚构”出一个更高的“理性”来维护知识的可靠性。这就是后来 G. E. 摩尔向包括康德,尤其是黑格尔在内的一切理性主义发起的攻击得到巨大反响的原因。

在近代,由 G. E. 摩尔发起的对理性主义的批判,产生了长远的效果。此后维特根斯坦以及罗素,将英国和维也纳学派连接起来,成为一股强大的逻辑实证和分析的思潮,推动了经验主义的发展,随着国际社会力量的发展变化,逐渐地成为哲学的主流,当然也有其学理上的根据。

就哲学历史发展来看,“分析学派”继承亚里士多德的“正统”,努力寻求“真知识”。在指明这种“真知识”的可能范围及其与“工具”性质的关系等问题上,“分析学派”当然是强有力的武器。在当代的条件下,“知识”“可能条件”的问题,须得用“分析哲学”的精神来回答,这是对康德知识论的推进,或者叫“纠正”,理解这一点,似乎已经应该是当代哲学家的基本观念。

德国施太格缪勒在他的《当代哲学主流》中认为,维特根斯坦的《哲学研究》和蒯因的《语词和对象》是上个世纪影响最大的两部著作^①,这是就分析学派方面来说的。如果就整个欧美哲学来言,似应加上海德格尔的《存在与时间》和列维纳斯的《全与无限》。

^① 施太格缪勒:《当代哲学主流》下卷,王炳文等译,第 204 页,商务印书馆,1992。

就分析哲学而言,维特根斯坦是决不容忽视的人物,尽管也是有争议的人物。

维特根斯坦之所以引人注目,在于他一个人做了两个人做的事情:他的后期著作,彻底否定了前期的观点,而并不能消除前期著作的影响。他的两部著作,前期的《逻辑哲学论》和后期的《哲学研究》都是成熟的著作,所以维特根斯坦这一个名字代表了两个同样伟大的哲学家。这种现象,在哲学史上是很罕见的。因而我们只能承认,维特根斯坦是一个哲学的天才,他能“创造”完全不同“风格”的“作品”。在这个意义上,或许我们的确可以说维特根斯坦1和维特根斯坦2。

一个人一生做许多不同的工作,远不是什么特别的现象。维特根斯坦所做的这两件工作之所以特别,是因为它们原本该是两个人来做的。在哲学的学术领域,一个哲学家批判、否定、反对另一个(或一些)哲学家,乃是通例,而把这两个人所做之事,集于一身,虽不能说绝无仅有,但却可以有把握地说,乃是特例。

不仅如此,维特根斯坦前后这两件工作,代表了分析哲学内部学术层次上的两种不同的倾向,而这两种倾向又代表了两个历史时代。或者说,他的前期工作影响了罗素和维也纳学派的工作,而且具有更高层次的理论内涵;而后期工作,则又开创、启示了这个学派的另一个方向。

以《逻辑哲学论》为前期工作的贡献在于它将逻辑分析与语言分析紧密结合起来,以对“经验-事实”作出规范为目标,剔除一切无关的杂质,为形式的语言的逻辑必然划定了绝对的范围,是迄今以来最为锋利的“(奥康)剃刀”,而这把“剃刀”,又并不因为后期著作的出现而废弃不用,它在这条理路上,因其彻底性将长久地保持着自身的优越地位。而后期《哲学研究》,以“家族的相似性”“融化”一切前所设定的僵硬的“界限”,从根本上动摇“语言”被“定义”的可能性,从而“瓦解”“意义”“蕴涵”之“先天性”。于是,拥有“意义分析”权力的“语言-逻辑”,为“进入”“流动”之“感觉经验”,也“变得”“灵活”起来,或者说,这种“灵活”,并不是使“剃刀”的“锋芒”变“钝”,而是使它更为“锋利”起来。“超薄”的“刀刃”,进入“千变万化”的“现实世界-事实世界”,才能

“游刃有余”、“左右逢源”。“剃刀”变得更有“适应性”。

这种“适应性”的态度,逐渐在美国的分析学派中受到欢迎,并在学术上得到发展。

(三) 分析学派在美国的发展

美国常常被认为是一个没有哲学的国家。美国重视科技的发展,尤其重视高科技的研究开发,在多种技术领域,居于世界领先地位。在我们中国人眼光里,美国和欧洲为一体。它们之间确实有很多的合作和沟通,美国原本是从欧洲分立出去的一个部分;然而美国在精神上与欧洲大陆具有很大程度的不同,而与岛国的英国比较接近,但又更加兼容并蓄。美国似乎没有“自己”,它的“自己”是许许多多“他者”“综合”起来的。而它这种“综合”,似乎也不将“他者”“融化-同化”“归一”。保持着各个方面的“多元性”似乎是美国作为一个国家的特点。美国作为一个实体的“自己”,正在那许许多多的“多”中。

美国在“哲学”上确有“兼容并蓄”的特点。

美国以二战后强大的经济实力,有条件兼收世界各国的杰出的专家学者,其中也包括哲学家在内。有些国家的哲学家,在本国似乎未能得到充分发展,几次在美国的讲学,播扬了名声,奠定了学术地位,也是常有的事。法国一些锐进哲学家是如此,德国年轻一代的哲学家也是如此。在这种条件下,美国的学者受到世界各国大哲学家的教益,可以直接简便地研究多方面的哲学思想,对于丰富其自身的学养,当是大有裨益的。

不过,在哲学方面,在诸种思想的会通下,美国也还是有“自己”的哲学精神,这就是“实用主义”的哲学精神。

“实用主义”表面上看似乎是一种比较浅薄的思想,离开欧洲正宗的“第一哲学”、“形而上学”传统甚远。这种理解当然也是有道理的;然而,“实用主义”虽然和欧洲形而上学传统不同,但也不完全是浅薄的学说,它同样具备“哲学”思维的那种“彻底性”和“绝对性”,只是方向不同而已。

“实用主义”是“经验主义”的“哲学”。这个意思是说，“经验主义”只有走到“实用主义”的“地步”，才算是有了“哲学”的“彻底性”。“实用主义”是“经验主义”的“第一哲学”，是“经验主义”的“形而上学”。

“实用主义”并不把自己的原则强加给其他学派，而是让其他学派的思想，按自己的轨迹推进下去，相信它们最终会和“实用主义”有汇合之处。我们注意到二战中，新康德主义佼佼者卡西尔避难定居美国，美国待为上宾。美国学者受惠于卡西尔者固然多多，但是卡西尔居然从自身哲学系统，看出了与美国实用主义，特别是杜威的“工具主义”有着会通之处，这也许是康德哲学中经验主义的成分起了作用的结果。

作为彻底的“经验主义”的“实用主义”，原本与“逻辑学”不可分割，“实用主义”奠基者之一皮尔士在逻辑学上的贡献和造诣，是公认的。不过，将欧洲分析学派的思想引进美国，使之走向“实用主义”，则是上个世纪的事情。

也许正如“实用主义”所预料的，分析学派自身发展中的问题，迫使它由自身的裂缝中就能够走近“实用主义”。维也纳学派的解体，哥德尔的发现，“哲学逻辑”诸多分支（模态逻辑、义务逻辑、认识逻辑，以及多值逻辑、时间逻辑、拓扑逻辑、决定逻辑、量子逻辑等）中所出现的种种悖论，以及蒙太古逻辑企图将“语言”和“句法”“逻辑化”、“意义化”过程中所出现的问题，都促进了这个分析学派向“实用主义”的哲学原则靠拢。

在这个大趋向中，蒯因起到了不可忽视的作用。

蒯因是上个世纪美国最有影响的哲学家，对于整个分析学派来说，也是举足轻重的大家。他在逻辑哲学、语言哲学方面，做了大量系统的工作，但究其创造性的影响而言，他的破除经验主义两大教条可以当之无愧地载入哲学的史册。只是如果我们同意他的破除工作，则“分析哲学”将不“分析”，亦即“分析哲学”就变得名不副实起来。

蒯因所破除的经验主义两大教条，之所以事关重大，乃是它涉及经验主义传统中两大柱石：“思想的（观念的）真理”和“事实的真理”之原则区别；而在确定这种区别之后，经验主义如何将它们沟通起来。

这个区分,并不起始于狭义的“经验主义”。在近代培根、特别是笛卡尔的“双重真理”论,已经着重地提了出来;而至怀疑主义的休谟,将它们更进一步地阐发出来,从而成为康德知识论所必须面对的问题。

哲学史上的“双重真理”,实际上也涉及到“分析”与“综合”的区别与联系问题。“观念-思想”的真理,是“分析”的;而“事实”的真理,则是“综合”的。休谟的怀疑论认为,只有“分析”的“思想真理”是“先天的”(a priori),因而具有“必然性”;而“事实”的真理,则是“后天的”(a posteriori),只有常识的普遍性。否认“事实”真理的必然性,被认为动摇了自然科学-物理学的可靠基础,康德就是要扶植这种基础,遂有“先天综合判断”何以可能的问题。康德所谓“先天综合判断”,是要论证:不仅“分析”的判断是必然的,“综合”的判断,就理论上说,也可以具有“必然性”。这就是说,在康德看来,“综合判断”在理论上也可以具有“分析性”,所谓“先天综合判断”,意味着“综合判断”也可以有“先天性”,即对于“事实”的判断,也可以“推论”出来,如从一定的“原因”,就可以“推断-判断”出一定的“结果”来。

然则,我们看到,这一切的“必然性”,仍是建立在“分析性”的基础之上。如果没有这个基础,则一切的“必然性”,将会发生动摇。反过来说,如果要想动摇知识的“必然性、可靠性、确定性”,则必先动摇“分析性”的观念。

蒯因做的就是从基础上动摇这个“分析”的概念。他很明确地指出,经验主义两个教条,实际上后一个“还原论”与“分析”的观念是不可分的,因而他的主要工作是要破除“分析”与“综合”的界限,使经验知识这种先天必然性发生问题。

蒯因在做这项工作的时候,是非常专业的。也就是说,他不是从分析哲学的外部来指出它的问题,而是从这个学派的内部,通过专业技术的分析,揭示它的矛盾与含混,迫使这个学派必须在内部专业问题上有所辩护,否则不足以回答他的挑战。

蒯因对于“分析”观念的怀疑,主要依据的是对于“意义-语义”“蕴涵”的否定。而他的论证主要通过所谓“同义词”允许相互替换的

质疑来进行的。蒯因提出了三个表面看真值相同的命题(话语):

(1) 没有一个不结婚的男人是结婚的。

这是一个在任何可能环境中都是真的语句,即不论如何解释“男人”和“结婚的”两个“变项”,这句话都是真的。这里关键在于“如果”、“不”、“和”等逻辑常项的结构合适。

(2) 没有一个单身汉是结婚的。

这句话的真理性在于它可以以“不结婚的男人”作为“单身汉”的“同义词”“替换”句中的“单身汉”,则语句(2)就转换成语句(1),由此就证出它的真理性。

(3) 所有和只有单身汉是不结婚的男人。

蒯因认为,这里的“替换”固然是通常的做法,但是它的意思是不明确的。如果这种替换是建立在“同义性”的基础上(即“单身汉”与“不结婚的男人”为“同义词”,因而认为语句(2)是“分析性”的),即得出语句(3)“所有和只有单身汉是不结婚的男人”这句话是分析性的。蒯因认为,这样的判定则是错误的。

为破除经验主义者对“同义词”的迷信,蒯因从“定义”和“人工语言”的“语义规则”两个方面来堵死他们的反驳。蒯因说,“定义”实际上是在已经有了“分析”观念的前提下进行的,或者说,一切的“辞书”的“定义”,都已经是在“分析”观念的掩护下作出的,因而字典的“定义”,不能再用来为“分析”的合法性作辩护;而蒯因经过细致的考察,所谓“人工语言”一点也不比“日常语言”在“语义”问题上推进多少,因而它也不可能在“同义词”作为“分析”合法性问题上有更多的帮助。

不过,蒯因并不是一概否定“替换”的可能性。他只是否定在“语义”上的“同义性”和“可替换性”,因而涉及的是语句的“内涵”方面的问题;而在“外延”上,蒯因承认有外延相同的语词,是可以替换的。如他引用的“有心脏的动物”和“有肾脏的动物”,外延相同,但是在“意义”上却不相同,但它们是允许“替换”的。而外延相同,并非“分析”

的,无论我们如何思考、分析“心脏”,也出不来“肾脏”的概念,因而外延的问题,只能是依赖经验的,而不是先天的(a priori)。上述三个命题中,只有命题(3)是站不住脚的。

蒯因还将经验主义的“还原论”,即一切关于“事实”的判断、语句,都可以规约为对于“感觉材料”(sense-data)的“指称”,因而可以经验地“证实”和“否证”。蒯因说,这个教条根源于把语句的真理性分为“语言成分”和“事实成分”,承续着“双重真理”的学说,实际上仍可以用来为“分析性”观念辩护。因为一个语句,当它的“事实”成分为“零”时,即“事实”为“空洞”时,这个语句就是“分析”语句。蒯因将这种“双重”语句观,叫做“胡说”。在蒯因看来,所谓“事实”语句,不可能将“事实”一一列举,即一一对应,任何语句都向整体的“经验-科学”开放,而不可能是孤立的。于是关键问题在于我们用何种“工具——语言、逻辑”来“进入-切入”这个“经验之流”。

在这里,我们对于蒯因哲学的结果更感兴趣;而这种“结果”,蒯因自己是非常明确地意识到的。他在《经验主义的两个教条》一文的开头就说:“正像我们将要见到的,放弃它们(即经验主义‘分析’和‘还原’两个教条——引者)的一个后果就是模糊了思辨哲学和自然科学之间的假定分界线。另一个后果就是转向实用主义。”^①

在破除经验主义的两个教条之后,蒯因提出“没有教条的经验论”。所谓“没有教条的经验论”就是用语言-逻辑的方式把“实用主义”原则贯彻下去,将人类的“思想-思维”彻底“工具”化,否定“思想-理论”中有任何“确定”的东西,一切都是人们“对付-切入”“经验世界”的手段。因而任何语言陈述和理论体系都不可能是颠扑不破的,“没有任何陈述是免受修改的”^②。蒯因坦陈:“作为一个经验论者,我继续把科学的概念系统看做根本上是根据过去经验来预测未来经验的工具。”^③

① 马蒂尼奇编:《语言哲学》,牟博等译,第39页,商务印书馆,1998。

② 同上书,第60页。

③ 同上书,第61页。

在这个“没有教条的经验论”中,所谓“物理学的对象”,与荷马史诗的“诸神”在同一个层次,只是“把握经验”的“方式-工具”不同,而“物理学对象的神话在认识论上优于大多数其他的神话的理由在于:它作为把握一个容易管理的结构插入经验之流中的手段,已证明是比其他神话更奏效的”^①。

我们看到,蒯因这种“更彻底的实用主义”^②,在承认“感觉经验”本身之“混沌”性方面也是决不含糊的。由于这种“没有教条的经验论”之彻底性,看来康德哲学知识论所作一切努力将要“化为乌有”,经验判断就是经验判断,焉有既是经验-综合的,又是“先天的”之理?“先天综合判断何以可能?”也成了一个问题,或者说,“不可能”有什么“先天综合”之说。

至于“思辨哲学”的结局,当然更为岌岌可危。已经不仅是与“自然科学”的界限“模糊”,而是生死存亡的问题。因为所谓“思辨哲学”,乃是对力图在“现实的经验世界”中“建立”一个“必然”的、在逻辑上可以“推论”的世界来,这个世界恰恰就是蒯因极力反对的“意义”世界。

不仅“思辨”的“意义”不可“推论”,就连语词的“意义”也是“不确定”的。在语言哲学内部,罗素的“摹状词”理论也受到挑战,因为蒯因已经指出,“意义不可以和命名等同起来”^③。这个思想,得到克里普克的发挥。事实上,人们命名一个事物,并非根据对该事物有多少属性、因而有多少摹状词来作出选择,“名字”(name)和“摹状词”是不同的概念。“专名”可以“代替”“摹状词”,但“摹状词”却不能完全代替“专名”。“摹状词”是“意义”,而“专名”却是“指称”,用“摹状词”来确定“指称”是错误的。^④ 按照克里普克,“命名”是由“传递信息链”决定的,因而是在“社交”中形成的。^⑤

① 马蒂尼奇编:《语言哲学》,牟博等译,第62页,商务印书馆,1998。

② 同上书,第63页。

③ 同上书,第40页。

④ 同上书,第551页。

⑤ 同上书,第552页。

分析哲学似乎在走向自己的反面,与崇尚“不确定性”的实用主义合流,成为美国实用主义新发展的一个趋向。“实用主义”作为“切入”“经验之流”的一种“工具”,被认为是“有效”的。实际上,美国的确在这种“没有教条”的“教条”的信念指导下,收到了相当的效益。

然而就哲学来说,实用主义用来“迎接”“挑战”的“工具”固然有一定的效应,但是缺乏“整体”的效应,即缺乏与整体经验之“混沌”性相抗衡的“理性”的力量,缺乏“形而上”地“对应”“形而下”之“思辨”力量。当然,我们也看到,以整个“哲学-形而上学”的全部历史与整个“经验-实际世界”的“历史”相抗衡,人类仍需继续作出艰苦的努力。由于此种努力之艰苦性,给予了“实用主义”以“被选择”为一种“优越”的“应变”“理论”,也就是可以理解的了。

上篇参考文献

本篇的参考书目,都已分散在以后各卷的参考书目之中。如果详细列出,不免过于庞大,更难免重复。至于影响本篇写作观点的主要著作,也是西方哲学史上的经典之作,辑其要者如下:

康德. 纯粹理性批判. 蓝公武译. 商务印书馆,1960

康德. 实践理性批判. 关文运译. 商务印书馆,1960

康德. 判断力批判. 邓晓芒译. 杨祖陶校. 人民出版社,2002

Plato, *The collected Dialogues of Plato*, Ed. , Edith Hamilton Cairns, Princeton University Press,1961

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Ed. , Jonathan Barnes, Princeton University Press,1991, vol. 1

Edmund Husserl, *Gesammelt Schriften 2, 3, 4 Logische Untersuchungen*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1975, 1984, 1984

Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2001

Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity*, trans. , Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff Publishers, 1979

Gilles Deleuze and Félix Guattari, *What is Philosophy?*, translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. Columbia University Press. 1994

注:引用这些著作所用版本也比较自由,有中译本的尽量用中译本,为说明问题也参考包括古希腊文在内的原文;有时也引用英文译本。

本篇重在思想观念之阐述,确切的版本,请参考以后各卷相关的参考书目。

下 篇

中西哲学、文化在西学东渐中的融合

王树人

小 引

作为多卷本《西方哲学史》的总论,在论述西方哲学本源和历史发展之后,对于西学东渐中的中西哲学融合,亦有必要就其基本理论和历史沿革等问题,加以论述。其目的在于,通过这样的探索和反思,在研究和借鉴西方哲学方面吸取必要的经验教训,特别是中西哲学融合的经验教训。这样的探索和反思,将有助于为中国新哲学和新文化的创造寻找正确的出发点和可资利用的思想资源。在基本理论方面,这里主要对“融合”这个概念的深层内涵,翻译的本质及其在哲学和文化融合中的地位作了探索。在历史沿革方面,主要涉及三个历史阶段,即明末清初,清末民初,五四运动到上世纪40年代。这其中的前两个阶段,作为封建社会,虽然在中国封建社会总的历史发展中已经处于没落和行将走向灭亡的时期,但是在清中叶及其以前,中国的国势还处于世界一流强国的地位。从清中叶直到20世纪40年代,中国不仅失去了强国地位,而且陷入西方列强瓜分以至国破和民族危亡的状态。因而,这三个历史阶段的西学东渐与中西哲学、文化之融合,不能不具有不同的特征。对于这些不同特征的揭示和分析,可以更具体更深入地认识哲学、文化之融合的实质和意义。下面,将对上述基本理论问题与历史沿革问题,分别加以论述。

一 融合概念之辨析

“融合”这个概念，在哲学、文化等比较研究中，已经是一个常用的概念。但是，对于这个概念的理解却是很不相同的。例如，有的人把引进外来哲学、文化，就看成是融合。因为它们已经进入本土文化圈内。有的人则认为，在比较研究中能找出共同点和相异点，就是融合，等等。由此就提出一个原则的问题：如何正确理解和界定“融合”这个概念？如果把哲学、文化之融合如实地看作一个过程，那么通过翻译引进外来哲学、外来文化确实是一种融合，因为在翻译的文字转换中已经包含不同哲学、不同文化的某种融合。但是，这是怎样一种融合？融合恐怕不止于此，而应有更高远的天地。同样，在比较研究中，寻找共同点和相异点，也包含不同哲学、不同文化的融合。但同样对此可以发问：这是怎样一种融合？还有没有更高远的天地？应当说，翻译所作的融合，寻找共同点与相异点所作的融合，都还属于浅层次的。翻译的引进和吸收，基本上还是对本土哲学、本土文化的一种外在的增加，还谈不上超出翻译本身之外的融合。至于寻找共同点与相异点的比较研究，则属于一种并列的静态的哲学审视和文化审视，也不是深入的融合。

哲学、文化之融合既然是一个过程，就必须超越静态的审视而用动态的眼光考察。如果从融合的动态过程考察之，那么，不同哲学、不同文化的相遇，由于它们之间的异质性，首先发生的，必然是相互排拒的激烈冲突。这种冲突，在世界历史上以不同宗教文化所发生的排拒和冲突，最为激烈。这种情形，一直继续到当代。不同宗教文化冲突的本质内涵，则在于哲学观点的不同，即对宇宙、人生、思维等的看法不同。在中国历史上，这种文化冲突首先表现在自汉代传入

中国的佛教文化与中土儒家文化的冲突。一直到唐代,排佛运动还曾多次发生。甚至在宋明理学和心学的时代,佛教由于禅宗的创立和传播,即在佛教与中国儒、道文化已经相当融合的时代,理学家和心学家仍然斥责佛教让人出家当和尚,是一种不孝父母、不尽人伦的自私行径。

到明末清初,在西方传教士历尽千辛万苦来到中国传播基督教时,其发生的文化冲突,表现为双向的冲突。一方面,中土文化界持儒家本位主义,不可能真正吸纳异质的且具有排他性或征服性的基督教文化。所以,传教士的传教活动不能不受到排拒,不能不与中土的本土文化发生激烈冲突,遭到从地方一直到中央皇权的排拒。以致从乾隆到晚清,大部分传教士被逐出中土。另一方面,基督教的排他性和征服性,使得利玛窦一派主张适应中土文化以达到传教目的者,也最终受挫。这就是著名的“礼仪之争”事件的发生。1715年,罗马教皇克莱门特十一世公布了“自登基之日”的教谕,严禁中国教徒祀祖祭孔。康熙皇帝闻此谕后非常生气,认为西洋人不晓“中国之大理”,甚至指出,此后洋人不必在中国行教,“禁止可也”。^①

从表面上看,哲学、文化之冲突与融合,正好相反。实际上,冲突恰恰是其融合的开端。那么,怎样理解不同哲学、文化融合开始于它们的冲突呢?这其中的道理,可以借助中国一句俗语加以说明,叫做“不打不相识”。抛开哲学、文化冲突在社会人际之间表现种种对抗不论,就哲学、文化本身而言,这种冲突就在于能鲜明地显示出哲学、文化之间的异质性。如佛教特别是禅宗,主张回归“心性”,这种超越血缘亲族群体性的开悟个性,与儒家主张“孝悌为本”、“事亲为大”的人身依附之群体性,就在两种文化的冲突中展示出鲜明的异质性。又如基督教,信仰作为人格神的上帝,其中圣父、圣子、圣灵“三位一体”之说,灵魂与肉体分离而不灭之说,特别是“道成肉身”之说,以及在理论上对其所作的论证——本体论证明等等,都与儒家“子不语

^① 张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,第281页,东方出版社,2001

怪、力、乱、神”、“敬鬼神而远之”、“不知生，焉知死”的人本精神，相距甚远，表现为异质对立而不能包容。所谓“礼仪之争”，就是在这样两种异质哲学、文化不能相容的深刻背景中发生的。“祀祖祭孔”，被康熙皇帝称之为“中国人之大理”，但在罗马教皇那里却把这种“礼仪”视之为违背基督教信仰的“迷信”。

不过，哲学、文化冲突中所展现的异质性，却正好为哲学、文化融合的进展确立了重要的前提。因为正是异质性，才可能具有互补的价值和意义。在清代接近其中期所发生的“礼仪之争”或哲学、文化之冲突，虽然引起传教被禁止、传教士被驱逐的后果，但是经过传教士的工作仍然对中国传统文化产生了影响。传教士经过艰苦卓绝的努力，与中土学者共同翻译的《几何原本》、《名理探》（即亚里士多德的《工具论》），以及他们用汉语所写的著作，如《天主教要》、《灵言蠡勺》等等，都直接或间接地传播了西方的理性主义精神。中国的哲学、文化，正是在面对西方理性主义的冲击和挑战中，才逐渐意识到自身的不足，从而借鉴之，融合之。同时，传教士还把中国的主要经典翻译成西文，传播到西方。中国的汉字，作为古老而又葆有青春魅力的文字（完全不同于西方的拼音文字）；《周易》作为早熟的和别具深刻底蕴的思想体系；甚至中国“学而优则仕”的文官录用制度等等，都表现出与西方哲学、文化巨大反差的异质性，从而在当时也使西方学者看到东方的智慧和自己的不足，并从中受到启迪。如果说“礼仪之争”在中国有禁教和驱逐传教士的消极后果，那么，这一事件在西方却产生了非常积极的效果。因为，原本在传教士中对如何在中国传教，如何对待中国“大理”之“礼仪”，就存在不同的看法。所以，当罗马教皇克莱门特十一世宣布禁止中国教徒“祀祖祭孔”之后，在西方也发生了激烈的争论。正是借助这场争论，使中国哲学、文化在西方得到了前所未有的重视和传播，并对近代西方启蒙运动的兴起发挥了积极作用。

所谓在异质哲学、文化间的融合，主要是在借鉴的意义上，包括观点、方法等借鉴。这种融合，既不是两种哲学、文化外在的凑合，更不是一种哲学、文化取代另一种哲学、文化，实行哲学、文化霸权主

义,而是经过观点、方法等的借鉴,对于本土哲学、文化所作的扬弃、创新和发展。

要能够借鉴异质哲学、文化的观点和方法,其前提是能够对异质哲学、文化作出正确的理解和把握;而这种理解和把握,必定是需要经过创造许多条件的复杂过程。例如,必须对异质哲学、文化的原典作出基本准确的翻译,能比较传神地介绍过来。在这里,对于翻译,提出“基本准确”和“比较传神”,而不是严复提出的“信、达、雅”。理由是,既然是异质哲学、文化原典,就存在着在词语概念和语法结构上难以完全沟通的硬结。为了能沟通,只能有所变通,从而不能不失去原典的某些神韵和原汁原味。因此,对于异质原典的翻译,特别是哲学、宗教、文学艺术原典的翻译,完全准确和传神或“信、达、雅”的翻译,不可能做到。尽管翻译在沟通异质哲学、文化方面存在如此难以克服的缺陷,但是这种翻译绝对必须,是走向哲学、文化融合的第一步,或者说,是必须创造的首要条件。

在异质原典翻译成本土语言的过程中,首先要探究译者对这些原典的理解和把握。这种理解和把握一方面不能局限于译者,另一方面译者的理解和把握也还有待深化。因为,译者很少能做到原典与整个异质文化历史相联系的深刻理解和把握。同时,即使译者有如此理解和把握的能力,也不等于本土哲学、文化人士经过阅读翻译本子能够做到如译者那样的理解和把握。因此,对于异质哲学、文化原典在翻译之后,还有一个对之研习和消化的过程。在这个过程中,与本土哲学、文化的比较是自然而然的事情,其间发生排拒的冲突,也不可避免。但是,在激情冲动之后,当平心静气体味异质哲学、文化时,就能发现异方之所长和己方之所短,以及相反的情形。这样,就有可能从积极意义上发现异质哲学、文化之间的互补性,从而进一步去寻找这种可能互补的切入点。

对于哲学、文化融合,所谓互补,并不是采取“拿来主义”的简单办法,把其异质的某些内容移到本土来,而是哲学、文化之间的相互碰撞中的双向扬弃。本土哲学、文化由于借鉴了异质的观点和方法,在重新建构中得到改进和发展;与之相应,异质的哲学、文化,也在这

种融合中得到扬弃,变得与本土哲学、文化相适应,甚至成为本土哲学、文化枝干上的新枝新花。在中国历史上,这方面最成功的范例,就是佛教传入并与中土哲学、文化在双向扬弃中的融合。中国文化,特别是儒家,正是在借鉴道家和佛家的思想,扬弃自身而增强了本体论的内涵,提高了形而上学的水准。宋明理学和心学能够成为新儒家,其原因也正在于此。此间的佛教,其所以能融入中土,变得适合中国人的口味,也在于它接受了中土哲学、文化的洗礼,得到扬弃。禅宗能作为中土哲学、文化一枝奇葩,从唐至明清风靡大江南北,不是偶然的。

在异质的哲学、文化融合的过程中,坚持以本土哲学、文化为融合之本,是更重要的大前提。因为,追求哲学、文化融合的目的,就在于使本土哲学、文化在融合中得到创新和发展。这种双向扬弃的融合,在本土哲学、文化与外来者处于平等交流和对话的态势中,比较容易做到。一旦这种平等态势被打破,例如,当本土哲学、文化沦为弱势地位,则首先以本土哲学、文化为本就会动摇,双向扬弃也随之不再可能。这种情形,可以从中国以下三个历史时期中外哲学、文化交流和对话的不同结果,看得比较清楚。第一个时期,从汉代佛教传入,经过魏、晋、南北朝、隋、唐、宋、元、明、清,在漫长历史中与中土哲学、文化发生多次激烈冲突而逐渐得到融合。如前所述,这是中外哲学、文化融合最为成功的范例。其所以能够成功,最根本的条件,就是在这一漫长的历史时期里,中国一直到清朝中叶都保持着世界一流大国和强国的地位。这种国势和地位,在哲学、文化的交流对话中,以本土哲学、文化为本,则是自然而然的事情。应当指出的还有,作为中国文化主流的儒家哲学、文化,与西方中世纪基督教哲学、文化的强烈排他性不同,而是具有经过“损益”能兼容、吸纳各种外来哲学、文化的开放性。这种兼容性和开放性,也是使当时中外哲学、文化交流对话能处于平等态势的重要条件。可以说,佛教哲学、文化能经过双向扬弃而融入中土,成为中土哲学、文化的有机组成部分,并以禅宗为代表成为中国哲学、文化的新葩,也有赖于儒家这种兼容性和开放性。

外来哲学、文化第二次与中土哲学、文化的交流对话,发生在明末清初。这是由利玛窦等一大批传教士,以传播基督教为目的而向中国输入西方哲学、文化。虽然他们带有强烈排他性和取而代之的征服欲,但是,当他们实地到达中国后,中国作为世界一流大国和强国的国势,中国历史悠久及其所积淀的丰富而底蕴深厚的哲学、文化,都使他们在心灵深处产生强烈的震撼并对他们产生极强的吸引力。当时的条件决定,他们能在中土真正传教之前,相当于先在中国留学。他们必须花费很长时间和很多精力学习和掌握汉语,而后还要翻译介绍引起中国人兴趣和注意力的西方科技、文化,方能进而传教。即使传教,其初始之时,利玛窦等人也不得不采取适应中国哲学、文化传统的策略。对此,有的学者指出,当时中西哲学、文化处于“平等对话”的态势。^① 其实,利玛窦等人的适应策略,恰恰说明,中国的国势及其哲学、文化在西方面前都还处于强势的地位。就是说,“平等对话”有赖于国家的国势及其哲学、文化的强势地位。这是很值得中国人重温和反思的历史经验。

传教士们的历史功绩还表现在,他们把大批中国哲学、文化原典翻译成西文,介绍到西方。从而使中西哲学、文化之互动、碰撞、借鉴,不仅发生在中国,而且也发生在当时启蒙运动正在兴起的西方诸国。传教士虽然付出艰苦卓绝的努力,但基督教在中国却远没有取得像佛教所取得的那样成果,以致自雍正皇帝就开始禁止传教,随后大批传教士也落得被驱逐出境的下场。基督教哲学、文化在中国传播及其与中土哲学、文化融合的失败,原因是多方面的。从基督教哲学、文化的传播看,它一直局限于中国统治者阶层和少数开明的士大夫中间,并没有进入中国主流的文化生活之中。当时,中土绝大多数学人都视基督教为异物。这一点,与当年佛教深入士大夫阶层的精神生活,是大不相同的。即使是在发展教徒以及与大众联系的世俗层面,也远不能与佛教那样深入人心相比。当然,清朝自乾隆以降,国

^① 张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》“总序”,东方出版社,2001。

势日渐衰败,思想日趋保守和封闭,也是导致基督教被禁止传播、传教士被驱逐和终止双方沟通的重要原因。另一重要原因,则在于基督教排他性和征服性。正是基督教的这种性质,使得利玛窦一派实行适应中国哲学、文化传统的策略,最终遭到罗马教廷的否定,并引发“礼仪之争”事件的发生。基督教的排他性,使它根本不能像佛教那样接受中国哲学、文化的洗礼,不能使之变得适合中国人的口味,从而也就使它只能游离于中国主流文化生活之外,更不可能渗入大众的世俗文化生活。当然,基督教这一时期在中国的最终失败,也使中国失去了一次正视自己哲学、文化弱点和以西方之长补我之短从而寻求哲学、文化创新的机会。此外,还必须看到,中国一直存在着以自己为世界中心,即以天朝大国自居的传统。虽然在基督教传入的西方哲学、文化中已经发现西方之长为中方之短,但是中国主流文化对此却不能正视。甚至以“西学中源说”,加以曲解和漠视。当时中国主流文化生活这种保守性和封闭性表明,中国这时虽然已经走下坡路,但还远未感到改革图新的迫切需要。事实说明,对于一个国家、一个民族来说,历史的发展经常处于惰性状态。改革图新,总是在内忧外患之时才能发生。

中外哲学、文化的第三次交流对话,发生在辛亥革命前后到五四运动这一中国近代历史大变动时期。与前两次的不同特点在于:前两次大多是外邦人士为主来华传道;这一次,主要是觉醒了的中土文化精英们,将西方的哲学、文化更加全面地引进中土。不过,从哲学、文化融合的角度看,不用说辛亥革命前后,就是五四运动高潮时期,对于西方哲学、文化的理解和对中土哲学、文化的反思,大多数文化人的认识还比较肤浅。最突出的表现,就是把中国近代以来的落后,归因于中国文化的全盘落后,以致竟然提出“废除汉字”和“全盘西化”等极端片面的错误主张。这种片面性,几乎是那时倾向不同的精英们,诸如严复(前期)、梁启超、陈独秀、胡适、鲁迅等人所共有的。这种片面性的错误,其实质在于,取消哲学、文化的融合,或者说,试图用西方哲学、文化取代中土哲学、文化的简单办法来解决中国落后的问题。这种全盘否定本土哲学、文化的民族虚无主义和全盘接受西

方哲学、文化的拿来主义,从那时起一直到如今,都对中国哲学、文化的建设和发展发生着难以估量的影响。

从上述三次中外哲学、文化交流对话的经验教训可以看到,佛教的传入,由于能以中土哲学、文化为本,在融合过程中实现双向扬弃,所以能最终取得成功。基督教的传入,由于其坚持排他性,不能以中土哲学、文化为融合之本,也就谈不上双向扬弃,所以未能取得积极成果。从这两次经验教训中可知,民族虚无主义的全盘西化论是行不通的。当然,不能不承认,在激情澎湃的革命或改革高潮中,矫枉过正的现象是不可避免的。而且这种过正的片面性做法,在特定时间里,还有它的积极作用。例如,在五四运动期间,正是通过翻译和介绍西方启蒙思想原典,把其中关于科学、民主、自由、个性解放等思想,与中土哲学、文化中的封建糟粕相对照,才有效地推动了当时思想解放运动。但是,由此得出中国必须全盘西化,却是片面的、错误的。实际上,“五四”时期以往被划分为左、中、右的各派,都没有也不可能真正脱离中国哲学、文化的根基。他们之所以能做出各自的业绩,也都有赖于他们具有深厚的中国传统哲学、文化的修养和功力。胡适最先喊出全盘西化,但是,他在哲学、历史、文学等多方面开风气之先的成就,除了吸纳杜威的实验主义方法,主要还在于他具有深厚的中国传统国学的考证修养和功力。鲁迅在废除汉字的呐喊中最为激烈,甚至告诫青年不要读中国书。但是,他的思想深刻的批判性的杂文成就,除了他受进化论、尼采“重估一切价值”和马克思主义的影响,也是与他具有深厚的中国历史、哲学、文学的修养和功力分不开的。就哲学、文化的融合而言,也许同样注意吸取西学,但却更注重从中学本位出发的学者,例如王国维所走的路子更平稳更扎实。但就哲学而言,在王国维之后,开风气之先的仍然是胡适,他在1918年就发表了内容和形式完全一新的《中国哲学史大纲》(上卷)。而真正更扎实的成果,则是在20世纪30—40年代。这时,金岳霖的论道体系,冯友兰的新理学体系,熊十力的新唯识论体系等等,都带有各自的原创性问世了。这是国难当头的年代,也是在哲学、文化融合的创造中群星灿烂的年代。可惜,很长时间里,这些带有原创性的群星,

没有得到应有的重视。近年来,对这一段历史时期的哲学、文化,有不少研究。其中,评传性的著作居多。从哲学、文化融合的角度作系统考察,探索中国哲学、文化发展和创新的出发点,则还显得不够。

二 翻译与融合

从哲学、文化融合的角度考察翻译,可以说,翻译异质哲学、文化的原典,不是有了译本就可以永远用下去的。相反,随着时代的变化,表达思想的语言也在变化,因此,总要有新的译本出现。只有这样,才能适应新时代的需要。

(一) 翻译在语言变通中所作的融合

如前所述,对于哲学、文化而言,翻译已经是具有开端意义的融合。这里所谓的融合,表现为翻译中的变通。无论语词、语法,都要把外来的异质的变成本土的。特别是没有对应词和对应的语法表达方式时,这种变通尤其重要。如果没有变通,而采取硬译或完全音译,那么,对于异质哲学、文化之间的沟通融合,是毫无意义的。为什么提出变通?因为,在异质哲学、文化之间,存在不可直译的概念和语言表达方式。例如,西方自古希腊以来在作为形而上学形态哲学中所使用的“逻各斯”(Logos),中国老、庄所说的“道”,孔、孟所说的“仁”,等等,都是互相找不到对应词的概念。所以,对于少数找不到对应词的重要概念,还只能保留对它们的音译。对它们的内涵意义,则需要在译本中加以注解和说明。这种注解和说明,就是所作的变通,也是作为开端性的融合。谈到语言表达方式,无论语法结构、修辞,其所需要加以变通的方面,更是比比皆是。特别是在西文和中文之间,由于语言的异质性强,其所要求的变通性也强。否则,不仅不能在两种哲学、文化之间做到沟通,反而会设置障碍。

翻译作为变通,表现在把一种文字的原典或作品,变成另一种文

字所表达的原典或作品。变通就表现在这种文字的转换上。这种转换的创造,在于能用本土文字传达出原著的内涵与韵味。但是,这种传达只能是相对的,而不可能绝对做到。如前述所指出,只能做到“基本准确”和“比较传神”。严复提出的“信、达、雅”,在绝对意义上是做不到的。当然,这样说,并不是否定提出“信、达、雅”这个标准的重要价值和意义。相反,必须承认,作为理想的标准,严复的这个标准,乃是照亮翻译航程的永恒灯塔。理想永远是需要。理想达不到,但可以向之趋近。不过,无论怎样向“信、达、雅”趋近,也只能是一种趋近。因为,在本质上,译本已经是与原作传达同一内涵的另一种创作,原典的译本已经与原典有了很大的不同。就此而言,我和德里达的看法比较接近。德里达说:“翻译可以说是一种对接受语言的转化。……但翻译不等于去确保某种透明的交流。翻译应当是去写具有另一种命运的其他文本。……即使最忠实原作的翻译也是无限地远离原著、无限地区别于原著的。而这很妙。因为,翻译在一种新的躯体、新的文化中打开了文本的崭新历史。”^①

从哲学、文化融合这个角度考察翻译,显然任何翻译都不能做到完美、绝对的通达;但是,能做到对原著“基本准确”、“比较传神”地翻译,就是一项了不起的成绩。因为,正是翻译为能够用本土文字话语研究异域的异质哲学、文化并进而为实现两者的融合,开辟了通道或创造了前提。在翻译的变通中,译作(称翻译为译作,比较确切,因为翻译不是简单地作文字对应的转换,而是一种科学性和艺术性的创作)作为用本土文字表达的作品,不仅在其中引进了新的词语和概念,新的思维表达方式,而且正是借此引进了新哲学、新文化。翻译所作的这种变通的引进,其哲学、文化的融合意义是有其深刻内涵的。这可以从译作本身和译者修养两方面分析。

就译作本身而言,它必须具有本土文字表达的习惯和风格,使本邦人士阅读时,能琅琅上口,不别扭,不是难以理解的硬译式的句式。

^① 德里达:《书写与差异》上册,第24—25页,三联书店,2001。

这本身,就包含着科学性和艺术性的语言转换功夫。例如,读优秀的翻译作品,就像读用本土文字写成的作品一样。作品中所表达的哲学、文化内涵,对于本土人士是陌生的,但又表达得那么传神,容易理解。读这种作品,如同与原作者对话和沟通,或身临其境,如见其人,如闻其声。由此可见,翻译本身,已经现实地把异域哲学、文化引入本土,并在传播中进入被借鉴而融合,或在被排拒的冲突中被禁止,亦或“不打不相识”,重又被借鉴而融合。就是说,在翻译的文字变通的转换过程里,已经进入不同哲学、文化的融合之中,只不过是还处于这种融合的初级阶段罢了。

再从译者的修养来看,作为一名优秀的译者,他必须精通原著的语言。这种语言的精通,表现为不仅是语言学方面的,诸如语法修辞等;而且表现为,对使用这种语言的民族之历史、宗教、哲学、艺术、习俗等文化的各个方面,都应有所了解,特别是对所译的专业原典和作品还要具有这种专业的修养。例如,翻译诗的人,最合适的人是诗人或会写诗的人;翻译哲学的人,最合适的人当是哲学研究者或哲学家。显然,只有具备上述条件,在翻译时,才能不仅知道文中的字面意思,而且能理解文中比较深刻的内涵和神韵。就是说,对文中的原意能够做到“基本准确地把握”。但是,作为一名优秀的译者,精通原著的语言还不够,他同时还必须对作为母语的本土语言,及其所承载的历史、宗教、艺术、哲学、习俗等文化的各个方面,都具有良好的修养。否则,即使对原著的原文原意有“基本准确的把握”,但用母语的本土语言却不能做很好地表达。可见,一名优秀的译者,其本身就应当是一名跨文化的研究者。所谓跨文化的研究者,是指他能同时兼通两种或几种相互异质的文化。因此,他能在文字变通的翻译中实现异质文化间的沟通和初步的融合。翻译作品在文字的沟通和初步融合中,也开启了在哲学、文化深层内涵或观念上进入冲突或借鉴的深层融合之路。只要是译作出版了,有人阅读、流传,这种异质哲学、文化就必然在阅读、流传中,或者被批评而引起冲突,或者被赞扬得到借鉴。

前面所论述,主要在于指出,翻译本身就处于哲学、文化融合的过程之中,而不仅仅是不同文字的外在转换。同时,翻译这种初始的

融合,乃是推进哲学、文化深度融合的一个必要的前提,或者说,是为这种深入的融合打开了通道。实际上,译者能做出好的翻译作品,总是借助使翻译与研究结合来实现的。这种与翻译结合的研究,无论是对原著的哲学、文化内涵的研究,还是以原著的内涵为参照系对于本土哲学、文化的研究,都具有异质哲学、文化之间的沟通或融合的意义和价值,都是提高翻译水准所必须的。

(二) 从佛经的翻译考察翻译与融合

从根本上说,推动翻译的动力,乃是哲学、文化创新的需要。借鉴和融合外来的哲学、文化,是这种创新的一条必经的途径。在中国历史上,历时最久、规模最大的翻译事业,是对于佛经的翻译。最早出现的汉文佛经,据考是《四十二章经》。传说汉明帝夜间梦见神人后,派使者西出寻觅。后来,使者终于在大月氏请回高僧摄摩腾和竺法兰,翻译出《四十二章经》。^①从汉历经魏、晋、南北朝、隋、唐、宋、元、明、清,佛经的翻译一直未断。其间,翻译最盛的时期,是从汉末至唐初。其代表人物,在汉桓帝到汉献帝的70多年(147—220)里,有安世高和支娄迦讖。三国时期吴地有支谦和康僧会。西晋有竺法护。东晋有道安、鸠摩罗什、慧远和法显。在南北朝时期,虽然中国分裂成不同的政治地域,但译经之风仍很盛。

按地域划分,那时翻译佛经的有四个团体:(1)凉州的昙无讖翻译佛经集团;(2)南朝的佛驮跋陀罗和求那跋陀罗翻译佛经集团;(3)北朝翻译佛经集团和菩提流支翻译佛经集团;(4)南朝真谛翻译佛经集团。在翻译佛经历史上,代表最高成就的当属初唐之时的玄奘(600—664)。^②佛经的翻译在中国历史上的兴盛,不是偶然的,它是与佛教在中土成功的传播分不开的。中土的哲学、文化经过汉武帝“独尊儒术”而僵化。到汉末,这种“独尊”的儒家哲学、文化已经衰败。

^① 参见楼宇烈、张西平《中外哲学交流史》,第45页,湖南教育出版社,1998。

^② 同上书,第45—56页。

所以,那时很需要一种外来哲学、文化的刺激。或者说,中土哲学、文化的发展和 innovation,都需要借鉴与融合外来的哲学、文化。可以说,佛教正是这种应运而来的哲学、文化。因而,佛经的翻译,不可能不兴盛起来,并且借助佛经的翻译使佛教与中土哲学、文化沟通进而加以融合。

早在汉末,支娄迦讖在翻译佛经《道行般若经》时,就表现出与中土道家的趋近。他在翻译中,把“真如”翻译为“本无”、“自然”、“璞”等。这是借用《老子》的概念,或借此向老子思想的某种趋近。《道行般若经》在陈述“缘起性空”时,强调相对性,又与《庄子》相通。在把“性空”当做绝对真理,又把“缘起”当作“性空”的表现与展开,从而导向了折衷主义的双重真理标准。^①从支娄迦讖的翻译可以看到,中土哲学、文化与佛教虽然是异质的,在根本观念上存在区别,但佛教不像基督教那样具有强烈的排他性,而是像中土的儒家那样,具有兼容和吸纳其他哲学、文化的怀抱。所以,从佛教传入之时,就已经表现出佛教与中土哲学、文化具有融合缘分。在这里,把“真如”翻译为《老子》的“本无”、“自然”、“璞”等,正表明翻译者认识到,道家“有生于无”的观点与大乘佛教的“性空”论具有可以沟通的共同点。从而也表明,在这种翻译中,已经包含佛教与道家两种哲学、文化的某种融合。在这方面,吴地的康僧会,其表现尤为突出。他原籍康居,世居天竺,他不但明解三藏,且博览六经。公元247年(赤乌十年)至建业,劝说孙权修“建初寺”,是为江南有寺之始。《出三藏记集》录有康僧会译经二部十四卷。最能代表他思想的是《六度集经》,共八卷,按大乘菩萨“六度”分为六章,编译各宗佛教经论九十一篇。其旨意主要在于用佛教菩萨行发挥儒家的“仁道”说,他把孟子的“仁道”作为“三界上宝”,要求“王治以仁,化民以恕”,体现了他所谓“儒典之格言即佛教之明训”的观点,为儒释结合开辟了道路。^②从支娄迦讖到康僧会可以看到,他们在佛道之间和佛儒之间所作的融合,还是初步的,还多是

^① 参见楼宇烈、张西平《中外哲学交流史》,第46页,湖南教育出版社,1998。

^② 同上书,第47—48页。

外在的比附,还不是通过观点和方法的借鉴以达到创新的融合。但是,这种融合仍有重要意义。因为,这种融合至少拉近了佛教与中土哲学、文化的距离,使之有了照面和比较,从而为日后两种哲学、文化相互扬弃的创新奠定了基础。显然,在这一阶段,主要还是以翻译佛经和传播佛教为主。但同时,佛教与中土哲学、文化照面的初始沟通,也有利于佛经的翻译和佛教的传播。

据考,西晋虽然只有 52 年(265—316),但在历史上所翻译的佛经却非常之多。最有成就的翻译家当属竺法护,其名字音译为昙摩罗刹。在他一生中,翻译佛经 154 部,309 卷,大部分为大乘经典。值得注意的是,他对佛经的解释,充分表现出佛教具有开放的包容性。如《中外哲学交流史》所指出的:“他的《正法华经》10 卷,于公元 286 年(晋太康七年)译自长安,其中心思想是‘会三归一’、‘籍权显实’,他肯定佛教在传播中融摄其他宗教流派的做法,认为也是佛陀化生的手段。这样不仅给原始佛教恰当地位,它不过是同一‘佛教’的不同表现形式,而且调解了佛教内部派别斗争,同时也把其他民族的信仰纳入了佛教的轨道。”^①据说,竺法护除了诵读佛经,还博览六经和百家之言。由此可知,他虽然在佛教内,但同时又兼修儒道。因此,他对佛经作包容性的解说,有可能受到儒家包容性传统的影响,用儒家思想扬弃佛教。

在东晋十六国时期,译经大家当属道安与鸠摩罗什。道安的杰出贡献在于,他对以前翻译佛经的经验作了总结,提出“五失本,三不易”。由此而指出了种种在翻译中失去本原意思的现象,并且对难译的问题作出说明。特别是,“他还认为翻译始终有文质两派,‘质派’近于原著,但文辞不雅;‘文派’近于乡俗,但难辨原意。故他主张译胡为汉应特别慎重。道安组织弟子翻译的主要是小乘佛教经典和戒律,如他组织译介的‘阿毗昙’,是为了弄清佛教名相,更准确地把握佛经”^②。道安所指出的“五失本,三不易”,以及翻译的“文”、“质”两派,

^① 楼宇烈、张西平:《中外哲学交流史》,第 48 页,湖南教育出版社,1998。

^② 同上书,第 49 页。

可以说,已经把当时佛经翻译中存在的基本问题和翻译的流派,讲得简明而深透。显然,其中的“失本”是最重要的问题。指出要“慎重”,至今仍有警醒意义。道安还指出“文派”“难辨原意”。显然,这是他所最不赞同的。但即使是“质派”,也指出其“文辞不雅”。从道安的总结中,不难看出,其中已经包含有近代严复所追求的“信、达、雅”翻译标准的雏形。就是说,在道安的总结中,他实际上所要求的就是“文派”与“质派”取长补短的结合。

虽然可以把翻译分成“质”、“文”或“直”、“意”两派,但在把一种异质文字转换成本土文字时,其实行转换的翻译者的教养,或解释学所说的“前见”,总要起作用。这不仅影响翻译题材的选择,而且在遣词造句上,无论哪一派翻译者也都不能摆脱“前见”的影响。可见,即使是“质派”或“直译派”,也不可能是完全纯客观地文字转换,就是说,总有“前见”渗透其中。这一点,在当时大翻译家鸠摩罗什那里,体现最为明显,并为世所公认。对此,在《中外哲学交流史》里这样写道:“罗什从公元401年(后秦弘始三年)到长安,到公元413年(弘始十五年)去世,前后十余年间,与弟子共译大小乘经、律、论,《佑录》列出35部,294卷,《开元录》勘定为74部,384卷。所译可分两类,一类是新译和重译的佛典,如《坐禅三昧经》和《妙法莲华经》、《小品般若经》、《维摩诘经》等;另一类是龙树、提婆的中观学派的代表论著,如《中论》、《百论》、《十二门论》和《大智度论》。此外,《金刚般若经》、《成玄论》等也颇有影响。罗什的翻译,被后人认为是翻译史上的里程碑,他译文简练流畅,表达原著的思想清晰明朗,其中有的已达‘信、达、雅’的境界。同时在翻译过程中,他把自己一套独立的哲学观念顽强地表达出来了。鸠摩罗什译的佛教典籍,对中国佛教的宗教哲学和教义影响极大,后来佛教宗派所依据的必要经典,都是这一时期被译成汉文的。”^①从以上所述可知,在道安对译经总结之后,在鸠摩罗什这里,佛经的翻译达到了一个飞跃的高水平。其中,对有些佛经重译,就表明

^① 楼宇烈、张西平:《中外哲学交流史》,第49—50页,湖南教育出版社,1998。

他对以往的翻译不满意。显然,鸠摩罗什所达到的新水平,就是对“质派”和“文派”各自所长的吸取并加以实践。今天看来,翻译佛经之所以能有这样的提高和进展,除了有鸠摩罗什这样天才人物,还是与当时统治者的重视分不开的。例如,专门设立译经馆,为众多译者(有时多达几百、上千人)提供食宿等比较优越的物质生活条件。这种做法,后来为隋、唐、宋所继承。此外,值得注意的是,鸠摩罗什并不是单纯翻译,他还“把自己一套独立的哲学观念顽强地表达出来”。这表明,罗什的翻译是与融合紧密相结合的。或者说,他的翻译还是为传播他的哲学观念作承载的。可见,只有为了实现一种时代需要的信念,为了传播一种时代需要的观点和学说而展开的翻译事业,才可能是生机勃勃的,才可能在推动哲学、文化创新的融合中发挥作用。

在东晋时期,还有两位杰出的僧人值得注意。他们是慧远和法显。作为道安的门人和弟子,慧远发扬了道安的学风。一方面,广泛翻译外来佛典以求把握佛教的原旨。同时,又坚持佛教应当适应中土的需要。为此,“公元391年(晋太元十六年)颍川沙门僧伽提婆受慧远之请,自长安转至庐山,重译《阿毗昙心论》,改译《阿含暮钞解》为《三法度论》,因此推动了毗昙学的向南流通。公元410年,佛驮跋陀罗及弟子慧观等人受慧远之请,至庐山译出《修行方便禅经》,此中禅法比安世高和鸠摩罗什所译之禅法更加系统,对于增强修禅者的师承观念起了重要作用”^①。慧远作为中土出家的僧人,早年,曾“博综六经,尤善老庄”。这表明,他具有良好的中土儒道两家的修养。因此,他要求佛教适应中土的需要,是很自然的。也许在这里可以作一个发问:适应中土怎样的需要?东汉末期,中土的哲学、文化已经发生严重危机。这时,被“独尊”的儒术,由于僵化和经学的烦琐,已经失去统治地位和作用。在社会危机日益加深的形势下,道教产生了。以玄学形式出现的新道家,颇为流行。同时,佛教在中土也有了新的发展。但是,这时儒家哲学、文化主流地位的失落,并不能由此推出,

^① 楼宇烈、张西平:《中外哲学交流史》,第50页,湖南教育出版社,1998。

中土主流的哲学、文化生活已经由道教和新道家取代,或者是由佛教取代。因为,周孔以来的礼乐文化,即儒家的哲学、文化,在中土历史悠久,根深蒂固。主流地位的失落,并不等于在中土统治者和民众心目中完全失落。因此,无论道教、新道家,还是佛教,只能在与儒家哲学、文化的撞击中,激活儒家,使之焕发生机,并在这个过程中求得各自的发展,而不可能取儒家而代之。所谓适应,从根本上看,就是激活儒家哲学、文化发展的需要。回顾这段历史,其经验教训是非常深刻的。它说明,哲学、文化的主流地位乃自然形成。而且,这种主流地位的取得,并不是以排除支流的多元性为前提。恰恰相反,主流只能是在与支流多元共荣中才能真正保持自己的地位。如果采取哲学、文化“独尊”,像汉武帝那样,最终只能导致主流地位的失落。

在南北朝时期(420—589),虽然社会非常动荡,但并没有影响佛教的译经活动和深入中土社会的传播。如前所述,此时在不同地域出现四个翻译佛经的团体。其中,南朝的佛驮跋陀罗和求那跋陀罗团体,以觉贤(佛驮跋陀罗)及其弟子所做的翻译,意义突出。正如《中外哲学交流史》所述:“先是北天竺的觉贤(佛驮跋陀罗)在建康译出佛典13部,125卷。其中,他与法显等共译的《大般泥洹经》10卷,系《大般涅槃经》的前部,在鸠摩罗什门人中引起强烈反响。僧叡说:‘泥洹不灭,佛有真我,一切众生皆有佛性。’这是《泥洹经》的基本观点,使长期困惑于般若空观的学僧们豁然开朗,此经也是中国佛教思想由般若学转到佛性论的重要标志。觉贤选译了在中国早期禅思想发展中占重要地位的《达摩多罗禅经》。并与多名僧人共同译出《大方广佛华严经》60卷,此经特别推崇毗卢舍那佛,为密宗在中国的发展提供了新偶像。”^①另外,“觉贤弟子慧观笔受的《胜鬘狮子吼一乘大方便方广经》(《胜鬘经》),由此形成所谓‘如来藏缘起’的理论体系,对中国佛学影响甚大。”^②

隋唐是中土佛教发展鼎盛时期,特别是在这一时期,出现了玄奘

^① 楼宇烈、张西平:《中外哲学交流史》,第52—53页,湖南教育出版社,1998。

^② 同上书,第53页。

这样的旷世的佛学大天才。无论从玄奘翻译佛经上看,还是从他对佛教哲学、文化的把握上看,都是当时历史所能达到的最高水准。玄奘所作的这种把握,不仅在中土是第一流的,而且在佛教创生地印度也是第一流的。他在那里的讲经活动盛况空前,为当地统治者和广大教徒所佩服和称颂,享有盛誉。玄奘在印度从事佛教活动多年,于贞观十九年回到长安。“唐太宗按照他的意愿,安排他到长安弘福寺译经。玄奘从印度带回梵经 520 夹,657 部,唐太宗为之译籍作了《大唐三藏圣教序》。玄奘译介重点为瑜伽行派和说一切有部论著,并对般若经类作了系统的编纂。”^①“玄奘的翻译,代表着经史上的最高成就。他的梵文造诣精深,又亲任主译,故名相的安立,文义的贯练,无不精确无比,并且矫正旧译的讹谬,其译被后人通称为新译。玄奘译籍的内容反映出公元 5 世纪以后的印度佛学的全貌,当时的印度佛教已显然分为 5 种,即因明、对法、戒律、中观和瑜伽。他于 5 科都有精到的译籍,尤其于瑜伽科,则‘一本(《瑜伽》)十支(《显扬》、《庄严》)等’,几乎全部译出,而于最后发展的唯识说,则编纂了完备的《成唯识论》。”^②“在翻译的要求上,玄奘提出了‘五不翻’的原则,规定凡汉文中无可对应和佛教特用的词,只音译而不意译,避免重文生义,此前隋彦琮在东晋道安‘五失本’、‘三不译’基础上,对历来的译经作了总结,提出‘十条’、‘八备’的新要求,他认为译经事业同译经者的道德素质、理解能力和梵文水平统一起来,译文才能达到完善的程度。以此来衡量玄奘的译经,他作为大师群中的佼佼者是当之无愧的”^③。

玄奘对佛经的翻译,其所达到的最高水准,最好地说明了研究是专业翻译的前提,而梵文和汉文的精通,则是达到“基本准确”和“比较传神”的保证。玄奘提出“五不翻”的原则,说明他深知两种语言文字的异质性,从而对有些无对应词和特专的词,主张音译。应当说,这是翻译中存在的不可直接沟通和理解的一种无奈。这种无奈,正是异质哲学、文化难以完全沟通的表现。因此,要突破这种障碍,不

①②③ 楼宇烈、张西平:《中外哲学交流史》,第 55 页,湖南教育出版社,1998。

能单纯靠翻译,而且要借助对异质哲学、文化的深入研究和理解。只有这种研究和理解,才能反过来对音译之词作出合理的解释或注释。玄奘不仅是从经卷上理解佛性佛旨,而且更重要的是,他亲自到印度各地参加佛事活动的实践,从中亲身体验到佛教哲学、文化的真实意义。或者说,玄奘不只是有佛教的信念,谙熟佛理,而且能把信念、佛理付诸讲经、法会等佛教的具体实践中去。所以,他具有极其高尚的大德修养。由此可见,彦琮把道德素质作为翻译佛经的首要条件,值得重视。这个条件的价值,在玄奘所作出的成就中得到了充分体现。

(三) 明末清初的翻译与融合

任何真正的教徒,无论是哪种宗教的教徒,都心存崇神的神圣感,甚至愿意为这种信仰而献身。明末清初来华的传教士,就是这样一批使者。他们心存对上帝的无限崇敬和热爱,不怕任何艰难险阻,跨过千山万水,来到对于他们完全陌生的中土大地。他们的目的很明确,就是传播基督教和发展教徒。但是,在一个与西方文化具有深刻异质性的中土文化圈里,若想达到他们的目的,确乎是太困难了。然而,出于信仰的坚贞,他们排除了一切常人难以想像的困苦和风险,在中西哲学、文化交流史上写下了极其光辉的一页。在他们的事业中,首先要做的,就是克服语言上的障碍,从学习和掌握汉语并翻译中西原典入手。就他们当时学习和掌握汉语的精神及其所达到的水准来看,都是现代西方汉学家难以望其项背的。他们中不少人,不仅能把中西原典作出西译和中译,而且还能直接用汉语写书,甚至还能用汉语创作古体诗词。当然,在他们把西方原典译成汉语时,为了能更好地符合汉语的表达习惯,有些原典的翻译采取与中土学者合作的形式,这也是可以理解的。

从翻译与融合的角度看,这一时期最值得注意的人物,有利玛窦(Matteo Ricci, 1552—1610)、傅汎际(François Furtano, 1587—1653)、南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)、利类思(Ludovico Buglio, 1606—1682)等。当然,这中间最重要的人物当属利玛窦。他

几乎是全方位地向中土翻译介绍了西方文化的诸方面,其中包括历法、数学、地学、测量技术、音乐等艺术,一直到哲学、宗教神学,等等。像所有的传教士一样,他的主要目的是传教。但是中土灿烂的文化及其深厚的底蕴,强盛的国力,富饶美丽的山河大地,是他来之前所没有想像到的,使他受到很大的震撼。他感到,为了达到传教的目的,首先要把西方文化中对中国最有吸引力的强项,即天文学、地学和几何学,翻译介绍给中土文化界。利玛窦的这种策略表明,他在对比中西两种文化和思维方式时,机敏地发现了西方之长和中土之短。就是说,西方科学思维理性之长,正是中土文化之欠缺。在这方面,利玛窦是聪明的,颇具深刻的洞察力。《乾坤体义》是利玛窦翻译介绍到中土的第一部天文学著作。在《四库全书》中被标为“西法入中国之始”。^① 在此书的推动下,后来有众多传教士和中土学者参加,最终编译成了一代巨著《西洋新法历书》。虽然此书的“西洋新法”还是以托勒密的天文学体系为核心,但这并不影响它在中土首先引进科学思维理性的重要意义。不过,在中土主流文化生活中比较引起震动的、引起对自身文化有所反思的翻译著作,也是利玛窦获得巨大荣誉从而为他在中土传教事业开路的翻译著作,乃是他与徐光启合作翻译的《几何原本》。

当然,《几何原本》属于数学原典,但它又不同于其他数学原典。因为,它的严密逻辑推理和证明的性质,使它与亚里士多德的《工具论》的性质完全一致。正是这种逻辑推理和证明的严密性质,构成了西方科学思维理性发展的基础。所以,《几何原本》对于中土文化界的影响,不仅是数学的意义,而且更具有对中国传统思维方式挑战的意义。可以说,正是通过《几何原本》,使中国文化人首先发现了一种新的思维方式。《几何原本》的重要影响,从《四库全书》对它的评价就可看出:“其书每卷有界说,有公论,有设题。界说者,先去所用名解说之;公论者,举其不可疑之理;设题则据所欲言之理,次第设之,先其

^① 参见张西平《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,第4页,东方出版社,2001。

易者,其次难者,由浅而深,由简而繁,推之至于无以复加而后已。”^①直到清末民初,梁启超仍然称赞不已,给予高度评价。他说:那时“中外学者合译和分撰书籍,不下数十百种,最著名者如徐利(指徐光启和利玛窦)合译之《几何原本》,字字精金美玉,为千古不朽之作。我们只要肯把当时那班人的著译书目一翻,便可想见他们对于新知识之传播是如何努力,只要肯把那时候代表性作品——如《几何原本》择一二部细读一遍,便可知道他们对于学问如何忠实。要而言之,中国知识与外国知识相接触,晋唐间佛学为第一次,明末的历算学便是第二次(中间元代时和阿拉伯文化有接触,但影响不大),在这样新环境之下,学界空气当然变换。后此清朝一代学者对历算学都有兴味,而且最喜欢谈经世致用之学,大概受到徐利诸人影响不小。”^②

从《四库全书》到梁启超对于《几何原本》极其称赞的评价,足见此书当时在中国学人学界的影响。但是,这种赞美的评价,都还把它局限于数学的新知识的意义上。对于《几何原本》在思维方式上所发生的影响和具有的挑战意义,尚缺乏自觉的认识。梁启超所说,读《几何原本》“便可知道他们对于学问如何忠实”,又说清朝一代学者在其影响下“最喜欢谈经世致用”,其实,都是由于在思维方式上受到影响所产生的结果。所谓“对于学问如何忠实”和“喜欢谈经世致用之学”,都是针对明末以降“心学”与“禅学”的玄虚。就是说,《几何原本》的思维方式不同于“心学”与“禅学”的思维方式。前者可以经过推理和证明而达到具有确定性的实证知识,后者则不可能。必须指出,《几何原本》其所以能发生深远的影响,还在于这种翻译是在中西哲学、文化比较深入沟通的情况下出现的。因此,它虽然具有中国人陌生的内容,但所作的表达却是符合中国汉语理解的习惯。对于此书的翻译过程,利玛窦有如下记述:“或许是没有比中国人更重视数学了,虽则他们的数学方法与我们的不同。他们提出了各种各样的

^① 转引自张西平《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,第18页,东方出版社,2001。

^② 梁启超:《中国近三百年学术史》,第8—9页,台湾,中华书局,1958。

命题,却都没有证明。……欧几里德则与之相反,其中承认某种不同的东西:亦即命题是依序提出的,而且如此确切地加以证明,即使最固执的人也无法否认它们。……利玛窦神父就告诉过保禄(即徐光启)非是有突出天分的学者,没有人能承担起这项任务并坚持到底(即指翻译《几何原本》)。因此,保禄自己便担负起这项工作。经过日复一日的勤奋学习和长时间听利玛窦神父讲述,徐保禄进步很大,他已能用优美的中国文字写出来他所学到的一切东西;一年之内,他们就用清晰优美的中文体裁出版了一套很像样的《几何原本》前六卷。这里也可以指出,中文当中并不缺乏成语和词汇来恰当地表述我们的科学术语。”^①

从上述金尼阁(Nicolas Trigault, 1577—1628)这位比利时神父整理成的作为回忆录的《利玛窦中国札记》中所说的话,可以看到,在与中国数学的比较时,这段记载突出了欧几里德几何学具有可以证明的无比说服力,也就是突出西方以理性主义为特征的思维方式的优越性。同时,还可以看到,《几何原本》的翻译成功,乃是中西文化切实沟通融合的成功。最终把这一著作优美恰当的汉语表达出来的,是徐光启。但是,他的成功,前提是勤奋学习即长时间聆听利玛窦的详细讲解,从而在真正领悟此书内涵后才能做到如此成功的翻译。在这个翻译个案中,其中的文化沟通与融合很具体。利玛窦的讲解,徐光启的聆听,然后由徐用汉语表达出来。全过程都是两种文化的交融过程。从这里可知,即使是翻译这种浅层次的融合,也需要经过艰苦的学习和研究才能取得成功。利玛窦还提到天分的条件,自不待言。《几何原本》的翻译,是中西文化打破异质壁垒的首次沟通。万事开头难,突破这样的难关,需要“突出天分的学者”,也是不难理解的。利玛窦和徐光启就是这样“具有突出天分的”中西学者。值得注意的是,《几何原本》翻译的成功,还使利玛窦等西方学者,对于汉语有了新的认识(这种认识大大高于19世纪泛滥的西方中心论那些人的认识)。如他所体会所指出的,“中文当中并不缺乏成语和词

^① 利玛窦、金尼阁:《利玛窦中国札记》,第364—365页,广西师大出版社,2001。

汇来恰当地表述我们的科学术语”。由此就足以表明,在哲学、文化的交流沟通过程中,只要双方都能保持平等对话的立场和心态,就能互相在对方有新的发现,从而能促进哲学、文化的沟通与融合,也就不至于陷入主观设置的偏见之中。如果后来的西方学者能像利玛窦等传教士那样,深入中土文化底蕴,有所真正领悟,就不会长时间陷入西方中心论的偏见之中。

在《几何原本》之后,最受瞩目的,是以《名理探》为书名所完成的对亚里士多德名著《工具论》的翻译。这是中国著名学者李之藻与葡萄牙传教士傅汎际合作的成果。《工具论》即亚里士多德逻辑,是与西方形而上学哲学一体的方法论。作为亚里士多德哲学本体论体系的形而上学,就是用这种逻辑加以论证的。如果追溯西方哲学的理性特征之源,就要追溯到亚里士多德的《形而上学》和他的《工具论》。就是说,《工具论》不仅在逻辑史上,而且在西方哲学、文化史上,都具有奠基性的重要地位。如果说对于一个学说,“方法是体系的灵魂”,那么把这个合理的方法推而广之,就可以看到,正是亚里士多德逻辑这种方法论,在近现代之前,构成了整个西方哲学、文化中具有灵魂意义的东西。由此可见,选择此书翻译,对中西哲学、文化的沟通与融合,意义非同一般。

据说,《名理探》一书前半部分出版时,李之藻已经 63 岁。后来他虽翻译完后半部分,但未能出版。再后,由南怀仁(Ferdinand Verbiest, 1623—1688)将《名理探》后半部分与其他传教士有关著作合在一起成书,取名《穷理学》,并呈送康熙皇帝。^①南怀仁在呈送康熙皇帝的奏折中强调说:“进穷理学之书以明历理,以广开百学之门”,“穷理学为百学之门”。^②南怀仁所强调的“穷理学为百学之门”,对于西方近代以前的哲学、文化的发展史来说,并非夸张之词,而确是如此。现在,他希望这种方法论也能在中土发挥像在西方那样的作用。事实上,《名理探》和《穷理学》在 17 世纪的中国有识之士中间,确实发生

^① 张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,第 20 页,东方出版社,2001。

^② 转引自同上。

过积极的影响。为《名理探》作序的李天经所提出的看法,就是这种积极影响的回应。他批评当时佛学和禅学的空疏怪诞,尖锐地指出:“世乃侈谈虚无,诧为神奇,是致知不必格物,而法相都捐,识解尽扫,希顿悟为宗旨,而流于荒诞幽谬,其去真实大道不亦远乎!”^①在他看来,纠正之法只有借助《名理探》所引进的“名理学”,只有这种新的逻辑方法能“大抵欲人明此真实之理,而于明悟为用,披理为梯,读之其旨似奥,而味之其理皆真,格物穷理之大原本哉”^②。但是,必须指出,这种积极影响和回应,并不能代表那时学人学界的大多数。甚至当时相当开放并写出《物理小识》的方以智,也对这种“名理学”的逻辑方法持排拒的态度。当然,从逻辑史和哲学史的角度看,《名理探》在中西哲学、文化沟通与融合中的意义,仍然要给予充分的评价。首先,《名理探》是把亚里士多德逻辑介绍到中土的第一个译本,其开创之功不可没。同时,在中国逻辑发展中对于专业逻辑术语的扩大和推进,以及在中土推动作为理性的逻辑思维的进展,都具有播撒火种的价值和意义。

不过,在这里有一个问题必须提出和讨论,即面对肯定外来哲学、文化的先进性时,如何正确对待相比之下有缺欠的本土哲学、文化的问题。中国近代以来的两种极端思维取向,即对于外来者全盘肯定和对于本土者简单否定,在明末清初时已经有所冒头。为《名理探》作序的李天经,虽然对《名理探》肯定和赞扬有加,称之为“格物穷理之大原本”,但同时对于佛学和禅学却以其谈“虚无”和“神奇”加以简单否定。这是不可取的。事实上,无论是佛禅“识心见性”而回归本心的开悟,还是心学回归本心的“致良知”,都具有推动个体意识独立觉醒的取向,从而对中国近代挣脱封建血缘亲族羁绊,都具有前期启蒙的意义。即使就“格物穷理”而言,亚里士多德的逻辑也不是唯一的“大原本”。进入现代以后,当西方理性至上导致科技万能的异化之后,西方许多大思想家和科学家都发现,正是中国传统哲学、文化所

^{①②} 转引自张西平《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,第24页,东方出版社,2001。

孕育的思维模式,包括这里所说的禅学和心学,都能为克服理性至上而导致科技万能的异化提供有启发的新思路。

在明末清初,来华传教士的主要目的是传教,所以,西方哲学和文化,是夹带在神学中传进中土的。例如,亚里士多德的“四元素说”和“四因说”,都是在介绍神学并以神学的包装传入中土的。经过正式翻译而堂堂正正传入中土的西方哲学,那时只有托马斯·阿奎那的经院哲学或宗教哲学。在这方面,最突出的成就,是由利类思(Ludovico Buglio, 1606—1682)神父对托马斯·阿奎那《神学大全》的翻译工作。其工程浩大,令人惊赞。如张西平在《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》中所述:“利类思从拉丁文翻译了托马斯·阿奎那的神学著作《神学大全》,定名为《超性学要》。利类思翻译了《神学大全》第一篇的‘论天主性体’,六卷;‘论三位一体’,三卷;‘论万物原始’,一卷;共为十卷,于1654年出版;继后他又译了第一编的‘论天神’,五卷;‘论形物令造’,一卷,于康熙十五年(1676)刊印。第一篇中的‘论人灵魂’,六卷;‘论人肉身’,二卷;‘论总治万物’,二卷;于康熙十六年(1677)刊印。第二篇没有翻译,第三篇则有‘天主降生’,四卷;‘复活论’,二卷,由安文思(Gabriel de Magalhaens, 1609—1677)于康熙十六年(1677)刊印。”^①托马斯·阿奎那的经院哲学,借用亚里士多德的哲学的观点和方法论证上帝、基督、灵魂等神学问题,从而把以往神学精致化和系统化了。如果说由神学夹带到中土的希腊哲学成分,诸如前述的“四元素说”、“四因说”等,还只具有首次传入的意义,并未对中土学人学界发生具体影响,那么论证神学的理性的逻辑的思维方式,通过传教士的传教活动和他们所写的中文著作,却在中土学人学界发生一定影响。

(四) 清末民初严复的翻译与融合

清末民初时的学者,都具有深厚的中国传统哲学、文化修养。但

^① 张西平:《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,第38页,东方出版社,2001。

此外,同时具有西方哲学、文化深厚修养的学者,则是凤毛麟角。严复(1853—1921)就是这样凤毛麟角的人物,是当时具有中西两种哲学、文化修养的大学者。一般人都知道,他是大翻译家。但其实,他首先是那时发挥巨大影响的启蒙思想家。他所作的翻译,完全是服从于他那开启民智和救亡图存的报国之志。当时的思想家们,无论是洋务派的曾国藩、李鸿章,还是维新派的康有为、梁启超,以及革命派孙中山、章太炎,差不多都认为中国救亡图存之路,只有向先进发达的西方学习。从洋务派富国强兵的“中学为体,西学为用”的向西方学习,到维新派“变法维新”在制度文化上向西方学习,都是如此。但是,经过甲午海战和百日维新的失败,许多学者终于有了超越洋务和维新两派的认识。他们认识到,要解决物质文化和制度文化落后的问题,必须首先解决思想观念和思维方式的问题,也就是哲学问题。为了向西方学习新的思想观念、新的思维方式、新哲学,首先需要做的就是翻译。正如梁启超所言:“当以译书为第一义。”可以说,严复正是在学习西方问题上取得超越洋务和维新两派的认识,才在变法维新失败后把全部精力投入翻译工作。他在给老朋友张元济的信中深沉地表达了这种心情:“复自客秋以来(即康梁变法失败以来),仰观天时,俯察人事,但觉一无可为。然终为民智不开,则守旧维新两无一可。即使朝廷今日不行一事,抑所为皆非,但今在野之人与夫后生英俊洞识东亚实情者日多一日,则炎黄种类未见逆至沦骨;即不幸暂被霸糜(即指亡国),亦将有复苏一日也。所以屏弃万缘,惟以译书自课。”又说:“复今者刻苦译书,羌无所为,不过闵同国之人,于新理过于蒙昧,发愿之誓,勉而为之……极知力微道远,生事等其时日,然使前数书(指斯密、穆勒等所著各书)得转汉文,仆死不朽矣。”^①在这里,可以看到,严复具有极为深刻的忧患意识。在他看来,只要撒下启蒙的思想火种,哪怕不幸遭亡国命运,也是暂时的,“将有复苏一日也”。他执著于翻译的目的,终其一生,就在于传播新思想,推动启蒙,唤起民

^① 严复:《给张元济书》,《严复集》第3集,第525—527页,中华书局,1986。

众的觉醒。

严复在维新运动中翻译出版了《天演论》，轰动一时，影响了几代人。此书原是英国生物学家赫胥黎(T. H. Huxley, 1825—1895)的论文，原名是《进化论与伦理学》。严复从1895年开始翻译，到1898年出版问世。他只取书的前半部名称即“进化论”，当时翻译为“天演论”。严复之所以这样取名，是由他翻译的特殊性和目的性所决定的。这个问题，将留待后面讨论严复在中西哲学、文化融合上所作贡献时详论。

经过全力以赴地努力，严复在《天演论》之后，从1902年翻译出版英国经济学家亚当·斯密的《原富》(*An Inquiry into Nature and Causes of the Wealth of Nations*)，到1909年翻译出版美国思想家耶芳思的《名学浅说》(*Logic the Primer*)，这期间几乎每年都有译著出版。重要的有：1903年翻译出版的英国社会学家和哲学家斯宾塞的《群学肆言》(*The Study of Sociology*)；英国哲学家约翰·穆勒的《群己权界论》(*On Liberty*)；《穆勒名学》(前半部分)(*A System of Logic*)；1904年翻译出版英国学者甄克思的《社会通论》(*A History of Politics*)；1909年翻译出版法国启蒙思想家孟德斯鸠的《法意》(*De L'esprit des Lois*)等。

严复不仅翻译大量推动启蒙思想传播的西方名家著作，而且提出了在翻译史上影响深远的翻译理论。在这种理论中，“信、达、雅”是核心内涵，是指导他翻译的纲领和指针。从严复这个翻译理论，可以看到他对中西哲学、文化都有深刻的认识和深厚的修养。且看他对“信、达、雅”的具体论述：“译事三难：信、达、雅。求其信已大难矣，顾信矣不达，虽译犹不译也，则达尚焉。海通以来，象寄之才，随地多有，而任取一书，责其能与于斯二者则已寡矣。其故在浅尝，一也；偏至，二也；辩之者少，三也。今是书所言，本五十年来西人新得之学，又为作者晚出之书。译文取明深义，故词句之间，时有颠倒附益，不斤斤于字比句次，而意义则不倍本文。题曰达旨，不云笔译，取便发挥，实非正法。什法师云：学我者病。来者方多，幸勿以是书为口实也。”^①

^① 转引自伍杰编著《严复书评》，第7页，河北人民出版社，2001。

“信、达、雅”为译事三难，严复这一概括，表明他对异质语言文化沟通之难具有深刻的认识。在这个问题的背后，隐含着一个重要问题，那就是在异质语言文化之间存在着难以沟通的方面。严复认为，在这种沟通中，“信”是最大的难，所谓“求其信已大难矣”。这个信之难，就在于原典或著作中的概念和语句，不仅是作者当时文化的体现，同时还包含历史文化的积淀。因此，即使是概念和语句，也不是靠查字典就能解决问题的。对于其中有些概念或词语根本没有对应词语，不得不音译。这种语言的异质性，典型地表现于不同语言的诗歌，从根本上说是不能翻译的。所谓诗歌的翻译，除了能传达某些意思，作为诗歌原来的韵味，可以说在翻译后完全丧失。可见，作为哲学、宗教、艺术这些带有诗性的原典，若达到全信，确乎是大难。因之，只能在翻译中求其尽可能的信。但最终也只能是相对的信。

翻译的根本目的，是在两种思想文化之间沟通，并进而有所借鉴和融合以求各自的创新。因此，在求信的前提下进而求其达，就具有决定意义。如严复所言：“顾信矣不达，虽译犹不译也。”信而不达，那种所谓的信也就失去任何意义。那么，严复之时中土的翻译情况如何？在严复看来，从事翻译的人虽然“随地多有”，但能做到信而达者，“则已寡矣”。严复在分析原因时，精辟深刻地指出三点。“其故在浅尝，一也”，就是说，不能在理解原著和翻译表达上下苦功夫。第二，所谓“偏至”，即或者是信而不达，或者是达而不信。第三，所谓“辩之者少”，就是对翻译缺乏讨论和推敲。这三点归结起来，就是对翻译之事缺乏研究，或者说不能在研究的基础上进行。由此可知，翻译必须与研究相结合。没有对所译之书作深入研究，没有经过研究对所译书在内涵上的神会与理解，以及在表达上的大功夫，断不会作到既信又达的翻译。

有趣的是，在分析信达之难和当时多数人没有做到信达的原因之后，严复对自己在《天演论》的翻译也作了具有自我批评性的说明。首先，严复表明，他的翻译，是在弄清楚原著的深刻内涵即“译文取明深义”后所作的。但在具体落笔时，又不是逐字逐句严格按语句次序翻译，而是有所“慎倒附益”，改变句次，在表达上增益。然而这样做，

又尽可能不背离原文。可见,严复的《天演论》翻译,并不是严格科学性和学术性的翻译,而是意译为主,甚至是对原著的某种有所发挥的再创作。对于正道的翻译来说,严复认为他所作的,并不可取。如他所言:“题曰达旨,不云笔译,取便发挥,实非正法。”

实际上,为了做到达,在从西文到中文的转换中,打破原来西文词序句序,乃是翻译的必然。因为,两种语言,无论词性句法,都存在深刻的差异。也就是说,不对原著的词、句序有所变化,就不可能使中文译本做到达。因此,关键在于能对原著之旨和精义心领神会,而后选取最能达意的中文词句表达之。这种表达,只能是超越原著文本表达的另一种表达。也只有超越原著文本的表达,才有可能在中文表达中做到达旨传精的表达,即做到比较信而又达。对此,亦如严复所言:“故西文句法,少者二三字,多者数十百言,假令仿此为译,则恐必不通,而删削取径,又恐意义有漏。此在译者将全文神理,融会于心,则下笔抒词,自然互备。至原文词理本深,难于共喻,则当前后引衬,以显其意。凡此经营,皆以为达,为达即所以为信也。”^①在严复信、达的论述中,他实际上已经揭示出,信与达是一而二与二而一的有机统一关系。如果说无达就无信,那么没有做到对原文信的把握,也无达可言。即严复所言:只有“将全文神理,融会于心”,才能“下笔抒词,自然互备”。严复这种“下笔抒词,自然互备”的达译,或对原文“神理”融会之后的意译,完全是一种大家的手笔。这种神会手畅的意译,是一般译者所做不到的。现今的翻译作品,多数是基本按原文词句次序,并在这个前提下,对不能直译者作变通处理。今译的长处在于,方便对照与核对原文。其短处则在于,由于对原文整体意蕴缺乏深刻领悟,所以这种翻译在有的句子上有可能失之与整体的关联而不准确或表达不到位。

雅,在“信、达、雅”中排第三位。严复在阐发翻译求雅的必要时,征引孔子的话说:“言之无文,行之不远。”孔子这里所说的文,是指文

^① 转引自伍杰编著《严复书评》,第7页,河北人民出版社,2001。

野或文俗之分的文。在文中,就是指美文、雅文。严复在征引孔子的话后作了发挥。他说:“故信、达而外,求其尔雅,此不仅期以行远已耳。”^①就是说,翻译之文,不仅要信、达,而且还应当是美文或雅文。严复认为,对翻译之文,不仅是为“行远”即流行久远。那还为了什么?严复没有进一步说明。也许,可以从雅与信、达的关系来思考这个问题。首先,雅是与达联系在一起的。在本质上,雅就是一种达,而且是高水准的达。雅之达,是更加传神的达。这种雅之达,由于使原文的神韵得到较好的传达,所以也是更加诚信的传达。由此可见,“信、达、雅”作为翻译的理想境界,三者有机统一,缺一不可。虽然这种理想是任何翻译家,包括严复在内,都不可能完全达到的。所以,当有人赞扬某翻译家的翻译实现了“信、达、雅”,都是不可信的。虽然如此,设定这样一个理想目标,使翻译事业有一个正确的目标和方向,仍然是绝对必要的。

如果把译作看成是原著以异质语言的再创作,或在异质文化中的新展现,那么“信、达、雅”的目标,也会使这种创新有一种追求完美的动力。从哲学、文化融合的意义看,这种再创作,由于传达的内涵就是原著文本的内涵,而又以与原著原文完全不同的语言风格和文化品位来展现,所以这种翻译已经是两种哲学、文化的某种融合。特别是像严复这样大家手下的翻译作品,就更是如此了。例如,《天演论》其所以在中国思想文化界发生巨大影响,不仅在于忠实深刻地传达了原著的进化论新思想,而且这种传达又是以中文古雅的文采和品位而为当时学界所称道。

在这里附带指出,严复是不赞成用白话文和俗语从事翻译的。他认为,“精理微言,用汉以前字法、句法,则为达易,用近世利俗文字,则求达难。往往抑义就辞,毫厘千里。”^②严复的翻译著作,多取文言。作为意译大家,这种文言文体,也许最为合适。因为,中国古文,极简约而又具有极广大的包容性和概括性。用这种文体思维和写作,确

^{①②} 转引自伍杰编著《严复书评》,第7页,河北人民出版社,2001。

实远比白话文更能集约地把握和表达原文的整体内涵,故而古文有利于意译类的翻译。严复开始翻译的时期,白话文运动还没有开展起来。当白话文运动以不可阻挡之势发展起来以后,当大多数作者都以白话文写作以后,译作也必然是白话文文体。相比之下,白话文的翻译虽然失去文言文的古雅,但却拉近了在句法上与西文的距离。实际上,白话文的造句,受到最大的外来影响,就是翻译作品的影响。同文言文的翻译相比,白话文的翻译更便于对原著字序、句序不作大变动的直译,并在直译基础上去追求“信、达、雅”的理想。从而,也在文体上改变了翻译的面貌。这是严复所没有料到的。因为,他1921年就逝世了。如果说严复的启蒙思想家的使命是他成为介绍新思想的大翻译家的动力,那么前述他所表现的翻译与研究的结合,即中西哲学、文化融合的研究,则是他翻译成功的保证。可以说,严复一生的翻译作品,都是中西哲学、文化融合的产物。他的翻译过程,就是这种融合的过程。

对于中西融合研究,严复直接涉及不多。但在谈到《天演论》和《群己权界论》的译名时,他的论述从实质上看,则是对融合研究的一种具体表达。关于《天演论》上卷“导言”十余篇,如何译定篇名就经历了一个颇费斟酌的研究过程。最初,严复考虑到“因正论理深,先敷浅说”,所以“始翻危言”,后来经友人指出“危言”“病其滥恶”,未取;又有人建议可翻“悬谈”,但经友人指出这不过是沿袭佛典用语,也不合适。最后,严复才“依其原目,质译导言”。经过这样一个反复斟酌名词的过程,严复不无感慨地说:“此已见定名之难,虽欲避生吞活剥之诮,有不可得者矣。他如物竞、天择、储能、效实诸名,皆由我始。一名之立,旬月踟躇,我罪我知,是存明哲。”^①在这里,严复所说的“定名之难”,也就是哲学、文化沟通和融合之难。这种难到达极至,就不能翻译,所谓“有不可得者矣”。同现今的翻译相比,严复之难还在于他是万事开头难的开创者。他那时,还远没有现在这么多可用的词典、翻

^① 转引自伍杰编著《严复书评》,第8页,河北人民出版社,2001。

译作品、资料可资借鉴。但是,在严复之后,又经过几代人的努力,在西方哲学、文化经典名著中一些始源性关键性的词语翻译上,能否说已经达到“信、达、雅”的沟通了呢?恐怕还不能说。例如,希腊文的 *On*, 英文译为 *Being*, 德文译为 *Sein*。中文对此的翻译,则有存在、有、是等,哪个更接近原义,至今争论不休。这也难怪。因为就是在西方,对这类词语的理解,至今也是众说纷纭。

《群己权界论》,按穆勒书名原文 *On Liberty*,应当翻译为《论自由》。为什么严复要转译或创造这样一个译名呢?这就涉及到对自由本义和衍生义必须加以区别的理解,也涉及到作为个人自由在社会中合理界限的理解,以及对穆勒此书宗旨的理解。首先,严复认为,有人把 *Liberty* 翻译成公道不对,因为公道另有专名 *Justice*。*Liberty* 与 *Freedom* 同义,主要指“无罣碍也”,又与 *Slavery*(奴隶)、*Subjection*(臣服)、*Bondage*(约束)、*Necessity*(必须)等词为对义。^① 同西文对应,严复还对自由的中文词义作了分析。他指出,中文的自由一词,“常含放诞、恣睢、无忌惮诸劣义,然此自是后起附属之诂,与初义无涉。初义但云不为外物拘牵而已,无胜义亦无劣义”。^② 在辨析中西文关于自由原初词义基本相同后,严复在比较个人自由和这种自由进入社会必须有一个合理的限度时指出:对于个人自由,“凡所欲为,理无不可”。^③ 这里所说的理,就是自由的初始之义。但当个人进入群体社会中,个人的自由如不加约束,“便入强权世界,而相冲突”。^④ 因此,自由的基本合理限度,就是个人的自由以不影响他人自由或同时使他人也自由为限度。阐明自由这种合理限度,就是穆勒《论自由》一书的宗旨。严复将书名转译为《群己权界论》,就是为了突出这一宗旨。也许,就今天翻译的要求而言,这种改变书名的译法是不可取的。因为,书名是书名,书的宗旨是书的宗旨,二者有联系,但不必替代。

有意思的是,严复从自由的词义分析论述,进而引申,还把老子

①②③④ 伍杰编著:《严复书评》,第156页,河北人民出版社,2001。

“自然”、佛家“自在”与西文相关词,在词的本义上加以分析论述。他写道:“名义一经俗用,久辄失真。如老氏之自然,盖谓世间一切事物,皆有待而然,惟最初众父,无待而然,以为无待,故称自然。此在西文为 Self-existence。惟造化真宰,无极太极,为能当之。凡今俗义,凡顺成者皆自然矣。又为释氏之自在,乃言世间一切六如,变换起灭,独有一物不增不减,不生不灭,以其长存,故称自在。此在西文谓之 Persistence,或曰 Eternity,或曰 Coservation,惟力质本体,恒在真因,乃有此德。乃今欲取涅槃极乐引申义,而凡安闲逸乐者皆自在矣。”^①

应当说,严复着眼于追溯和恢复专名的原初义和经典的本义,这都是学术研究和翻译必须注意的。然而须得指出,如何深入理解老子的“自然”和佛家的“自在”,严复的看法有其见地,但仍有进一步讨论的必要。例如,“自然”在作“无待”解释之外,显然还有深义。因此,简单地说,“自然”相当于西文 Self-existence,恐不妥。也许可以说,Self-existence 能诠释“自然”的一层意义,而非全部。佛家的“自在”,也难与严复所列举的西文 Persistence 等词对应。似乎也只能说,这几个西文词在一定意义上对“自在”有所说明,而决非能表达“自在”全部内涵的对应词。由此可知,即使是像严复这样的大家,对中西文化都有深厚修养的人,在中西哲学、文化融合上,在那时也基本停留在简单类比的水准上,他没有把“定名之难”的观点,进一步体现在中西哲学、文化的比较研究之中。

严复主要的工作是翻译,而翻译的目的又主要是为了“达旨”,即如何把原著的内涵以更合乎中国人理解的方式表达出来。但无论在这方面怎样努力,在他看来,都还是不够的。为了补充“达旨”的不足,他在他的几乎每一部翻译作品中,都不厌其详地附有大量的“导言”、“按语”、“序”以及种种注释和评论性的说明。他这样做的直接目的,是为了帮助读者理解原著的内涵。同时,这些带有书评性质的文字,也反映出他本人在中西哲学、文化融合问题上的观点和水准。当时,

^① 转引自伍杰编著《严复书评》,第 156 页,河北人民出版社,2001。

由于严复在中西哲学、文化两方面的修养都是一流的,所以在这些文字中就不乏精彩之笔和智慧的闪光。就是今日读之,仍能使人感奋和受到启迪。首先,看严复的精彩之笔。应当说,在社会、政治、经济、伦理等诸多方面,当时中西的差别是非常明显的,而严复所作的概括却是相当准确和令人警醒的。例如,他指出:“中国最重三纲,而西人首明平等;中国亲亲,而西人尚贤;中国以孝治天下,而西人以公治天下;中国尊主,而西人降民;中国贵一道而同风,而西人喜走居而州处;中国人多忌讳,而西人话平。其于财用也,中国重节流,而西人重开源;中国追淳朴,而西人求欢虞。其接物也,中国美廉屈,而西人多发抒;中尚节文,而西人乐简易。其为学也,中国读多识,而西人尊真知。其于祸灾也,中国委天数,而西人恃人力。”^①以上严复所揭示的中西差别,具有扬西人进入现代之长和揭中国尚处前现代之短,从而具有唤起中国人觉醒和奋发图强的意义。但是,应当看到,其中有些差别,并非属于长短之分,更不是先进与落后的对立。例如,中国之“追淳朴”与西人之“求欢虞”;中国之“重节流”与西人之“重开源”;中国之“读多识”与西人之“尊真知”等,不仅不是长短和对立的差别,而且正是中西哲学、文化可以互补之所在。严复对西方哲学、文化的根本观念“逻各斯”的认识,也表现出深刻的洞见。他指出,诸学科的分类名称,如语言学(Philology)、社会学(Sociology)、心理学(Psychology)、生物学(Biology)等都以逻辑(Logy)作为其学科名称之结尾。这充分说明逻辑与各门学科密切相关,而逻辑之名则衍生于“逻各斯”。由此可见,“逻各斯”这一词语所表达的观念,在西方哲学、文化中具有根本意义。对此,严复这样写道:“精而微之,则吾生最贵之一物亦名逻各斯。(《天演论》下卷十三篇所谓‘有物浑成字曰清净之理’即此物也。)此如佛学之阿德门,基督教所称之灵魂,老子所谓道,孟子所谓性。皆此物也。故逻各斯名义最为奥衍。而本学(指穆勒名学)之所以称为逻辑者,以如贝根所言,是为一切法之法,一切学之

^① 转引自伍杰编著《严复书评》“前言”,河北人民出版社,2001。

学,明其为体之尊,为用之广,变逻各斯为逻辑以名之。学者以知其学之精深广大矣。”^①

严复把“逻各斯”同基督教、儒、道、佛的根本观念相对照,就把“逻各斯”作为西方哲学、文化的根本观念的地位凸显出来了。特别是指出,“逻各斯”衍化出逻辑,成为“开一切学之学,成一切法之法”。由此可见,逻辑的这种特性,不过是“逻各斯”特性的一种展现。无论是从西方本体论上看,还是从其认识论上看,“逻各斯”都是生发一切学的源头。但是,“逻各斯”衍化出逻辑,应当看做是从作为本源的“逻各斯”向建立形而上学传统的“逻各斯”之重大转变。这个转变,就是科学理性思维方式的诞生,也是对象化思维方式的诞生。不过,即使从“逻各斯”作为“言谈”的本源意义来看,这种重视语言的倾向,已经包含有向科学思维、理性思维方式或逻辑化思维方式转化的因子。就是说,同是哲学、文化的根本观念,但由于哲学、文化的异质性,又使“逻各斯”与基督教、儒、道、佛的根本观念不能不具有本质的区别。“逻各斯”能衍化出逻辑,成为“开一切学之学”的科学思维、理性思维方式。但从儒、道、佛的根本观念中却开不出科学的理性思维方式。“逻各斯”的“言谈”本源义,已经隐含“言谈”什么,即隐含承认“言谈”的对象,也就是隐含主客二元的对象化思维方式的因子。但是,在道家那里,老子最不看重“言谈”,认为“言谈”损“道”,“道可道,非常道”。道家重视审美式的观和静观,其最高的境界,乃是“物我两忘”的“心斋”、“坐忘”等。显然,不可能从“道”中衍化出科学的理性思维方式。至于谈到孟子的性,更是与这种思维方式无缘。因为,他倡导“尽心,知性,知天”,而其前提则是“万物皆备于我”。佛学如禅宗,提倡“不立文字,以心传心”。其所说的“识心见性”的开悟,则与孟子的“尽心知性”具有同一性。可见,儒、道、佛的“道”、“性”、“心”与“逻各斯”本质不同。在与“逻各斯”对比时,严复还提到基督教的“灵魂”。在基督教那里,“灵魂”可以与肉体分离而不死。“灵魂”这种性质与“逻各斯”作

^① 转引自伍杰编著《严复书评》,第160页,河北人民出版社,2001。

为逻辑和各门科学的本源,也是不可同日而语的。但是,有趣的是,基督教的“灵魂不死”之说,在中世纪却是用逻辑方法加以论证而成为“神学”的。就此而言,同属神学的佛学与基督教又是很不相同的。

严复在哲学、文化的中西融合问题上,其所以还主要停留在比较浅的层次上,原因有两方面。一则,他给自己规定的主要任务是通过翻译介绍新思想以推动启蒙,所以他不可能作更深入的学术研究。其次,在他思想深处,那些溶于血的作为“前见”的中国传统观念,还远没有经过自己的批判得到扬弃。因而,他在翻译介绍西方哲学、文化时,总是力图寻找两者的共同点和相异点,缺乏对于两种哲学、文化异质性和如何深入沟通的认识。严复这种类比求索,虽然还停留在研究的浅层次上,但今天仍有值得发扬的合理因素。下面试就严复的典型看法加以分析。请看严复如下论说:“今夫六艺之于中国也,所谓日月经天、江河行地者尔。而仲尼之于六艺也,《易》、《春秋》最严。司马迁曰:‘《易》本隐而之显,《春秋》推见至隐。’此天下至精之言也。始吾以谓本隐之显者,观象系辞以定吉凶而已;推见至隐者,诛意褒贬而已。及观西人名学,则见其于格物致知之事,有内籀之术焉,有外籀之术焉。内籀云者,察其曲而知其全者也,执其微而会其通者也。外籀云者,据公理以断众事者也,设定数以逆未然者也。乃推卷起曰:有是哉,是固吾《易》、《春秋》之学也。这所谓本隐之显者,外籀也;所谓推见至隐者,内籀也。其言若诏之矣。二者即物穷理之最要涂术也。而后人不知广而用之者,未尝事其事,则未尝咨其术而已矣。”^①在这里,可以清楚地看到,严复不明中西两种思维方式的本质区别。他仅凭外在相似性作比附,从而不能不混淆两种不同质的东西。本来,严复对《易》、《春秋》的看法是正确的。如其所言“始吾以谓本隐之显者,观象系辞以定吉凶而已;推见至隐者,诛意褒贬而已”。这表明,《易》、《春秋》所显示的思维方式,是与西方概念思维不同的“象思维”。“观象”、“系辞”的思维活动,不是定义、概念、判断、推

^① 转引自伍杰编著《严复书评》,第3—4页,河北人民出版社,2001。

理,而是“象的流动与转化”,最终是以“象”如何来定吉凶的。同样,《春秋》从已知历史事实的记载,寻找其微言大义,也不是从所谓公理大前提出发作出合乎逻辑的推论,而是借助想像力,在“象思维”活动中完成。但是,严复却以《易》、《春秋》由隐而显和由显而隐,比附归纳逻辑由未知而知和演绎逻辑由已知而未知,并由此认为西方逻辑学中国古已有之,只是后人“不知广而用之”和“未尝咨其术”。这种“西学中源”说,从康熙以来一直为某些人乐道。但这种论说,不过是不愿彻底承认西方先进和以天朝大国自居的保守之论。

此外,严复在论及亚里士多德时,也同样表现出他对中西哲学、文化本质区别的混淆。他曾这样写道:“其言理也,分四大部:曰理,曰性,曰气,而最后曰命,推此以言天人之故。盖自西人言理以来,其立论树义,与中土儒者所明最为相近者,亚里氏一家而已。”^①亚里士多德是对西方形而上学形态哲学完成奠基的人。就是说,西方哲学从爱智(Philosophia)形态到形而上学(Metaphysik)形态的转变,是由亚里士多德完成的。他不仅继承了先前希腊哲人追索世界本源的思想,而且在总结和发挥这种追索中,运用他所创立的工具论即形式逻辑,把对本源的追索提高到追索第一哲学即“存在的存在”的高度。正是亚里士多德这种形而上学及其在发展中成为西方长达两千多年的哲学传统,并且在世界哲学、文化发展史上独树一帜。西方中心论者,如黑格尔不承认中国有哲学存在。他们的看法,在一点上是对的。那就是,中国确实不存在西方形而上学形态的哲学。由此可知,亚里士多德的哲学思想与中国儒家哲学思想之间,不能不存在深刻的异质性。但严复却得出相反的判断,竟然认为“与中土儒者所明最为相近者,亚里氏一家而已”。他其所以会如此,完全是从儒家的眼光对亚里士多德误读的结果。把亚里士多德的范畴概念用理、性、气、命表达,并以儒家附会之,就是最明显的误读。

从总结历史经验教训的角度看待严复,即使他对西方哲学、文化

^① 伍杰编著:《严复书评》,第32页,河北人民出版社,2001。

某些著作的误读,也为今天的研究提供了有益的借鉴。当然,从正面看,严复在中西哲学、文化融合的学理上最值得重视的,也许是在对表达西方哲学、文化的语词分析和理解方面。他的“一名之立,旬月踟躇”,正是在做打破中西哲学、文化异质性壁垒的工作。就此而言,严复呕心沥血的开创之功,确实是不朽的。事实表明,中西哲学、文化的本质区别,根源就在于中西语言文字的不同。西方的逻各斯中心主义,其实质不过是语言(语音)中心主义。西方文字是以语音为根基,古文字一旦不知道其发音,就成为无法解读其意义的死文字。一维线性书写的西方文字,借助动态的声音变化表义,使之句法语法必然趋于严密。因而,逻辑也就是这种语言的必然产物。同时,科学思维理性的思维方式也必然与这种语言一体,或者说从这种语言里产生出来。与此不同,中土的汉字,其根基不是声音,而是象形。因此,即使是上古文字,只要明了其象形结构,即使不知如何发音,也能知晓其意义。如果同西方的语音中心主义相对照,那么中土的汉字文化所表现的,则可称为形象中心主义。因而,它所引出的思维方式也与西方的思维方式不同,而是富于联想的、审美的和灵动感悟的“象思维”。在严复诠释和评价原著的精彩之论中,也透着这种智慧。他在分析“逻各斯”时,通过把它与逻辑、各门科学名称联系起来所作的想像和思考,很巧妙而又合理地把“逻各斯”在西方哲学、文化中的核心地位透视出来了。

三 明末清初中西哲学、文化之融合

哲学、文化的融合,如前述佛教与中土哲学、文化的融合,其标志乃是融合双方都能在扬弃中发生创新的变化。这种创新的变化,主要表现为观念的改变,有新观念或新概念的产生,从而导致思维方式的更新。对于明末清初中西哲学、文化融合的诸多问题,将从这种相互扬弃的视角加以透视和分析。其主要目的,就在于追踪西学东渐过程里中土观念更新的轨迹,并从中为现今中西哲学、文化之会通和融合探求历史的借鉴。

(一) 概况与基本特征

明末时期,由于利玛窦为首的传教士,根据中土国情,采取了附儒合儒的策略。特别是,首先把西方当时先进的数学、天文历学、地理学和精巧的实用技术介绍到中土,借以打开中土士人和上层统治者的眼界。传教士的这一着棋走得很出色,立即在中土产生反响,赢得一批中土开明大儒如徐光启、李之藻、杨廷筠等人的欢迎和支持。在历史上,由于利玛窦等传教士和中土大儒们的通力合作,就在明末西学东渐中形成了第一次中西哲学、文化会通和融合的高潮。其主要标志是,产生一批重要的西学汉译名著、编著和书刊。如利玛窦与徐光启合译的《几何原本》;李之藻与傅汎际合译的《名理探》、利玛窦等传教士与徐光启等中土学者合作编译的巨著《崇祯历书》(又名《西洋新法历书》);李之藻编辑出版的第一部丛书《天学初函》(辑录 20 部介绍西方宗教与科学文化的中文著作)。《天学初函》包括有:利玛窦的《乾坤体义》、《天主实义》;艾儒略的《西学凡》、《万物真元》;利类思

的《超性学要》(《神学大全》节译);罗明坚的《天主圣教实录》;毕方济的《灵言蠡勺》等等。在上述著作中,《几何原本》、《名理探》、《崇祯历书》、《天学初函》,一直到清初在中土都还发生深刻的影响。例如,《崇祯历书》,不仅概括了当时欧洲最先进的天文历学的成就,而且还包括传教士在往中国途中和在土土著作的最新发现。对此,徐海松在《清初士人与西学》一书中指出:“《崇祯历书》的星表星图参考了西方第谷星表、巴耶尔(J. Bayer, 1572—1625)星图(1603年出版)、格林伯格(C. Griemberger)星表。尤其可贵的是《崇祯历书》星表中记录的南天增星数,不仅在中国是首次,在世界上也可能是首次,而它们很可能是由耶稣会士在来华途中测量的。”^①从这些著作的内容性质可以看到,大部分偏重于数学、逻辑、天文、地理、科技和宗教等领域。但是其中也都包含有开启新思维、新眼界的西方哲理。就是说,对于中土儒家士林学者而言,这些书都向他们传播一种内含新思维的异质文化。那么,这种新思维有哪些不同于中土传统思维的特点?

从《几何原本》与《名理探》这两部曾经震动中土儒家士林甚至当时为之倾倒的著作来看,它们都注重定义、推理、证明的方法,注重由同一律、矛盾律、排中律所约束的逻辑思维模式,都显示出西方传统根深蒂固的理性的、逻辑的、科学的思维特征。西方的这个思维特征与之另一个特征即主客二元的对象化思维特征密切相关。正是在观察和研究中,由于把外在世界作为独立的对象,甚至把人本身也作为独立的对象,所以才能客观如实地思考。这样,也就决定了必须以理性、科学的态度,以严密的数学计算和逻辑证明的思维方式,去面对所研究的对象。西方当时比中国先进的天文历学、以航海新发现为标志的地理学,可以说,都仰仗这种理性的科学的思维方式,或者说正是这种思维方式的产物。与此不同,中国虽然先秦时在逻辑、数学方面也有天才的创造,例如《墨经》在逻辑上就达到很高的水准。但是,这些天才的创造并没有得到传播、发展和应用。相反,始终处于

^① 孙小淳:《〈崇祯历书〉星表和星图》,《自然科学史研究》1995年第4期。转引自徐海松《清初士人与西学》,第9页,东方出版社,2000。

被主流的非理性思维方式所掩盖所漠视的地位。《墨经》到汉代就湮灭了。中土传统主流的思维方式,一直以“内省”、“天人合一”这种非理性非逻辑的悟性思维为特征,或者说以“象思维”为特征。就思维方式而言,中国儒、道、佛三家基本一致,并无根本分别。如孟子所言“尽心,知性,知天”及“万物皆备于我”,亦如庄子所言“天地与我并生,而万物与我为一”。佛家如禅宗则与孟子有所通,以“识心见性”为旨归。由此可知,中国传统思维方式与西方传统思维方式之间,存在着深刻的异质性。

利玛窦为首的传教士,其主要目的是在中土传教。因此,他们不可能脱离神学来传播西方的哲学与文化。例如,这一时期他们传入中土的希腊哲学,都是在神学中夹带进来的。因为,西方中古神学两大派,奥古斯丁与柏拉图哲学相关联,而托马斯·阿奎那则与亚里士多德哲学相关联。所以,这些传教士在著作中阐述神学问题时,例如在关于上帝的五种证明里,以及在基督论与灵魂论里,于神学外衣下把柏拉图哲学与亚里士多德哲学传入中土。事实表明,这时传入的希腊哲学,并没有在中土哲学、文化生活中发生多少影响。真正在中土哲学、文化生活中发生影响和引起震动的,还是基督教哲学或神学形态的哲学。在他们关于上帝存在论的证明中;在关于圣父、圣子、圣灵三位一体的证明中;特别是在“道成肉身”的救赎以及灵魂与肉体分离、灵魂不死等论证中,他们借此所提出的,就是中土所没有的“外在超越观”。如果说在理性、科学及其主客二元的思维方式上,就原始发生而言,例如数学和逻辑,中西还能找到一些联系;那么,在天学或基督教哲学、文化所展现的世界观和“外在超越观”方面,对于当时中土儒家士林来说,则是闻所未闻的惊世骇俗的东西。

上述传教士所传入的西方哲学、文化,对中土儒家士林来说,不仅是极新鲜的,而且具有很大的震撼力和挑战性。像任何民族一样,对于外来哲学、文化,总有两种态度。或者接受融合之,或者反对排拒之。具有开放心态的徐光启、李之藻、杨廷筠等人为代表的,属于前一派。此外,还有相当多数人属于反对的保守派。当然,即使是保守派人士,对于科学、实用技术或在可计算、逻辑说理和可实证性方

面,也不能不予承认。至于徐光启等开明派,本来对明末的心学和禅学之空疏就持批评态度,并与之对立而倡导实学。所以,他们在惊赞西方哲学、文化的同时,深感西方的数学、逻辑、科学技术,也正是实学所期待和需要的东西。这样,徐光启等儒家士林的开明派,在一定程度上就成为利玛窦等传教士的同盟军。历史事实说明,正是传教士和中土儒家士林的开明派,共同促成了中土历史上第一次中西哲学、文化富有成效的会通。

在传入中土的西方哲学、文化中,传教士把数学、逻辑、天文历法、地理学、实用技术等,只看做能使他们在中土赢得好感从而能立稳脚跟的东西,是他们传教的一种手段。他们的真正目的是传播基督教的哲学、文化,发展教徒,使基督教在中土立足并能顺利发展。他们的最终目的,是使基督教哲学、文化,主要是被称为“天学”的基督教神学,能在中土取得统治地位。就此而言,他们的所谓“附儒”、“合儒”不过是一种策略和障眼法。基督教当时的强烈排他性,使他们在原则上不可能真正接受儒学。在这方面,作为儒学卫道士的保守派指出,传教士的“附儒”、“合儒”实质上是“害儒”、“灭儒”,确实表现出了对立派的敏感,并且确实看到了问题的实质。不过,慑于中国当时的强大国力和悠久而深厚的文化底蕴,传教士们还不敢把他们的真实目的坦然地昭示出来。他们的这种目的,还隐藏在他们乐于帮助中土人士学习和接受西方先进的数学、逻辑、天文历法等热情之中。对于传教士这种真实的目的,在当时儒家士林的开明派人士中,显得缺乏保守派那种敏感。相反,保守派由于他们对传教士的真实目的具有特殊的敏感性,所以在传教士与开明派合作在西学东渐中取得中西会通第一个高潮的同时,保守派也在与传教士激烈对立中制造了“南京教案”,形成第一次反对和排拒基督教的高潮。“南京教案”,是沈淮在南京三次上《参远夷疏》。其中,沈淮用传教士以邪说惑众,阴谋不轨等罪名,请求朝廷驱逐传教士。沈淮的请求获准。由此,就造成了明末规模最大的一次逮捕和驱逐传教士的事件。在“南京教案”20年后,1637年,又有黄贞把闽浙保守派反对基督教及其“天学”的文章和沈淮的《参远夷疏》汇集成书,名曰《破邪集》出版。从沈

灌到黄贞已经敏感地意识到,传教士所谓“附儒”“合儒”,其实质不过是为了“害儒”。^①

这里必须指出,在中土儒家士林中,无论是开明派还是保守派,就维护传统儒学的基本立场而言,都是一致的。所不同的是,开明派在与西学比较中看到了儒学的不足,希望借西学以补儒学的不足。但对传教士企图以“天学”对儒学取而代之的趋向,缺乏警觉性。反之,保守派不仅不感到儒学有什么不足,而且认为儒学远胜于西学。因此,从儒学神圣不可侵犯的立场出发,对于传教士的“天学”排他性以及传教士取儒学而而代之的图谋,表现出很高的警觉性。

从中西哲学、文化会通的积极方面看,据有的学者评估,清代从顺治到康熙,差不多有40年时间,可以称为这种会通的“黄金时代”。^②当然,这个“黄金时代”,是与明末所奠定的基础分不开的。例如,那一时期所翻译、编译和著述的著作,特别是《崇禎历书》和《天学初函》等,都在清初得到进一步传播,其影响也随之扩大和深化。另一方面,还有利玛窦的接班人汤若望及其后继者南怀仁等传教士,都继承了利玛窦的路线,继续发挥西方哲学、文化长于中国的优势方面,把在中土受到瞩目和欢迎的数学、天文历学、逻辑学、地理学和具体的实用技术作出进一步传播。因此,传教士能得到清代新王朝的信赖和重用。例如,汤若望在清初以他的努力,一步步成为朝廷的重臣。“他从顺治元年正五品的钦天监监正开始,到顺治十二年已加至二品通政使,而其封阶则从顺治八年的正三品通议大夫,一直升至康熙元年(1662)的一品光禄大夫。与此同时,他又多次获嘉名与恩施。先后有顺治七年的赐地重建天主堂,顺治九年的御赐天主堂‘钦崇天道’匾额,以及顺治十四年的御制‘天主堂碑记’并御书‘通玄佳境’堂额。”^③清初中西哲学、文化会通的进一步发展,还在于这时出现了一位开明和欲展宏图的皇帝,他就是康熙皇帝。康熙帝不仅雄才大略,而且酷爱西方的数学、天文历学、地理学和具体的实用技术。正因为

^{①②} 参见徐海松《清初士人与西学》,第13—15页,东方出版社,2000。

^③ 《清史稿》卷二七二,“汤若望传”。转引自《清初士人与西学》,第31页。

如此,南怀仁能成为康熙皇帝的老师。这说明,任何新王朝初始之年代,都比前朝更富于求真求实的建树。另外,从清王朝能起用许多明代遗老或贰臣来看,也都表现出新朝的这种进取朝气。再就明代的遗老贰臣而言,其中不少人属于不满心学、禅学的虚玄与空疏而崇尚实学,因而他们愿意吸纳西学以补儒学之不足。虽然他们心怀故国,但在求实求新的倾向上还能与新王朝合作。正是上述的思想氛围,为传教士在中土传教和传播“天学”,创造了前所未有的条件。不仅许多教堂纷纷在中土建立起来,而且教徒也有相当规模的发展。这时,在中土儒家士林中间,无论是出于好奇,还是出于仰慕,谈论和研讨“西学”,已经成为一种时尚。

上面所述的“氛围”或“时尚”,使得传教士们误以为,实现他们最终目的时机到来了。怎么实现这最终的目的?他们都认为,最重要的是能让皇帝入基督教。这个问题的重要,正如法国传教士白晋在所著《康熙帝传》中所阐述的那样:“一个多世纪以来的经验使人们认识到,要在中国引入和传播基督教,宣传科学是一切必要之途中的最重要的一种。”而“一旦皇帝信奉了基督教,他的改宗将产生巨大的影响,并很可能影响整个地域辽阔的、人口超过欧洲的帝国,甚至有可能影响到周围其他国家”。^①正是出于这种考虑,汤若望最早就曾试图引导顺治皇帝皈依基督教,但没有成功。顺治帝宁愿入佛门,也不接受基督教。后来,南怀仁也向康熙皇帝讲解“天学”以试探其对基督教的态度。但是,康熙对于上帝、基督之传说,特别是“道成肉身”,不仅听不进去,而且认为十足荒谬,并在对谈中加以讽刺。汤若望和南怀仁在顺治和康熙两位皇帝那里的受挫,已经预示了一种基督教在中土不太美妙的前景。

即使作为中西会通的“黄金时代”,如果把“天学”与科学技术相比,它们在中土被接受的程度和留下的印记,也是很不同的。真正能比较深入中土主流文化生活并留下印记的,还是西学的科学技术方

^① 白晋:《康熙帝传》,冯译本,第9页。转引自《清初士人与西学》,第41页,东方出版社,2000。

面,特别是数学和天文历学最为突出。这主要表现在,正是在这一时期,中土出现了一批由于接受西学影响而成就斐然的学者。其中的佼佼者有方以智、薛凤祚、王锡阐、梅文鼎等一批杰出人物。他们在数学、天文历学、物理学等诸多方面都在中土科学发展史上作出创新性的贡献。例如,方以智的《物理小识》、《通雅》,薛凤祚的《历学会通》,王锡阐的《晓庵新法》、《五星行度解》、《圜解》等等。其中,梅文鼎更是后来居上,在当时中土被称为“历算第一名家”,其著作之丰,不胜枚举。在其60年学术生涯中,共完成80余部天文历学和数学著作。应当说,这些人的成就,都是中西哲学、文化会通的结果。一方面,他们都受到明末成书的《崇祯历书》和《天学初函》的滋养和启示;另一方面,他们几乎都直接或间接向传教士学习或与之研讨,而且相互之间也是晚辈向长辈虚心学习和相互启发。例如,梅文鼎就曾向薛凤祚、王锡阐虚心学习。梅氏能取得大成就,是与他这种虚心学习和继承前辈的研究成果分不开的。方以智不仅为同代人所推崇,而且像后来清代具有启蒙意味的思想家黄宗羲、王夫之、顾炎武等人,都受到方以智的影响。

清初西学东渐的强劲势头,无论是科学技术方面在中土唤起图新的浓厚研究热潮,还是基督教“天学”的进一步传播,都是对作为主流的儒家哲学、文化的严峻挑战和冲击。特别是在天文历学的研究和实用方面,当时可以说,完全为西学所取代。汤若望不仅当上“钦天监”的监正,取消中土旧历,完全用西历,而且把不懂西历的工作人员统统辞退,改用清一色的新人。在“天学”的传播方面,即使说利玛窦以来的所谓“附儒”、“合儒”,也是以保持基督教的“天学”原则为前提。其实质是,在许多方面曲解儒学以服从“天学”原则。传教士其所以在初入中土时迁就儒家的“礼仪”,并非出于真心,而是为了能在中土立足的一种策略。后来发生的“礼仪事件”,罗马教皇颁布训令,不准中土的基督教徒祭孔和祀祖,就表明基督教的“天学”原则最终不能变。基督教“天学”这种实质上与儒学不可调和的排他性,以及它咄咄逼人取儒学而代之的挑战性,最终导致中土儒家士林保守派反击,则是不可避免的。基督教这种排他性与取儒学而代之的挑战性,

不仅受到儒家完全排拒西学的保守派的强烈反对,也为儒家开明派所不容。

于是在康熙初年,在“天学”与儒学尖锐对立的背景下,发生了被称为“康熙历狱”的最大的反对基督教事件。这一事件,是由布衣杨光先发难而造成的。杨光先作为完全排拒西学的保守派激进人物,早在顺治十六年至十七年间,就撰写了一批反对基督教和西洋历法的文章。诸如,《辟邪论》(上、中、下)、《摘谬论》、《选择议》、《正国体呈稿》等,并广为散发,借以煽动反对西学的舆论。对于在新朝中居于重要权位的汤若望神父,更是充满仇恨。在康熙就位不久,杨光先认为时机已到。就在康熙三年(1664)七月向朝廷上《请诛邪教状》。其中他主要是控告钦天监的中外官员,罪名为“造传妖书惑众,邪教布党京省,邀结天下人心”,还敢“暗窃正朔之权以尊西洋”^①等等,特别是还把顺治与董鄂妃之死,归罪于汤若望择荣亲王葬期失当所致。这样,到这一年九月,汤若望、南怀仁、利类思、高文思等传教士皆被羁押。随后,这一排教运动就由北京推及全国。从外地羁押到北京的传教士达30多人。后来,只是承皇太后要求,汤若望等才获恩赦。但外地的传教士20多人,仍被押解广东安置。到康熙四年四月,还将汤若望所选在钦天监供职的中国基督徒李祖白等4人处斩。此外,还有许之渐等一些名士,因与此事件有瓜葛而受罢黜。钦天监随之易帅,监正由杨光先出任。历法也由西洋历改回旧历。

但是,杨光先的状告基本属于罗织罪状,不符合实际。所以,“康熙历狱”平反和杨光先最后被治罪,乃是这一事件发展的必然结果。首先,杨光先并不通晓历法。以致钦天监的监正之职,他一再推迟就任。只是后来皇帝钦定,才不得不接受。就历法而言,此前曾多次实测,已经反复证明旧历法不如新历法。新历法测定无误处,旧历法则必然出错。因此,杨光先退回到旧历法,测定失误就是导致他垮台的活口。在汤若望去世后,他的继承者南怀仁、利类思等人,正是基于

^① 杨光先:《不得已》上卷,《天主教东传文献续编》,第1075—1078页,台湾学生书局影印再版,1986。转引自《清初士人与西学》,第85页,东方出版社,2000。

新历法优越于旧历法并从实测比较出发,为“康熙历狱”平反找到突破口。他们在“历狱”期间,就针对杨光先反对西洋历和“天学”的著作,而撰写出批驳杨光先的著作。例如,利类思在康熙四年就写出《不得已辩》,驳斥杨光先在《不得已》一书中对基督教的攻击。南怀仁则在康熙七八年间写出《妄推吉凶辩》、《妄占辩》、《妄择辩》,以批驳杨光先在钦天监从事择日、星占等事务之虚妄,又写出《测验纪略》,以宣扬西洋历法较之中土旧历法优越。在经过这样充分准备之后,在康熙八年二月,南怀仁首先疏劾杨光先推历法谬误,而使杨遭到革职。接着,八月,南怀仁等又疏控杨光先,“依附鳌拜,捏词陷人”,以至使杨获罪,拟处斩。只是康熙念其年老而得宽免。^①

由上述可知,从明末到清初,西学在中土的传播一直在向前推进。但同时,中西两种异质的哲学、文化之间的冲突,也以“南京教案”和“康熙历狱”的激烈形式出现了。从中可以看到,作为西学的科学技术层面,由于具有任何民族都能接受的普遍实用性品格,所以不会构成与中土哲学、文化冲突的因素。只有与儒学异质的基督教“天学”,其排他性和企图取儒学而而代之的征服性,才是造成中西哲学、文化冲突的真正原因。在前文关于哲学、文化融合的论述中,对于这种冲突如何看的问题曾提出“不打不相识”的观点,而且认为,这种冲突正是中西两种哲学、文化相互借鉴与融合的前奏。根据这种认识,可知这里所说的“南京教案”与“康熙历狱”,从中西哲学、文化融合的总趋势和过程来看,都是具有积极意义的。其中,最重要的意义,就是把中西哲学、文化的异质性揭示出来了。

(二) 冲击与演变

明末清初,在中土哲学、文化领域出现了批判心学、禅学空疏虚妄的“实学”思潮。这表明,中土的哲学、文化本身有了革新的要求。

^① 《清圣祖实录》卷三一,第417页。康熙八年八月辛未条。转引自《清初士人与西学》,第87页,东方出版社,2000。

实学的出现,在明末是针对明朝的腐朽和衰败;在清初则是新王朝取信天下人的需要。但是,如何弃虚求实?在中土哲学、文化中似乎缺乏强有力的真正见实效的资源供给。正在这时,西方传教士在学术领先的传教策略中把西学传入中土。其中,数学、逻辑、天文历学、地理学和具体的技术,如同及时雨一样满足了实学发展的需要。在《几何原本》、《名理探》、《穷理学》和《崇祯历书》、《天学初函》中,以及在传教士为直接传教所译所撰写的神学著作中,都从不同角度带来了与中土传统哲学、文化完全异质的东西。或者说,传教士带来了中土传统思维方式欠缺而需要补充的东西。这就是西学中理性的、逻辑分析的、科学实测和实证的思维方式与基本观念。这种思维方式和基本观念在学术和实际生活中所带来的几乎是立竿见影的实效性,以及在辩论说理上的明晰性和雄辩性,使中土儒家士林中的开明派所追求的实学终于找到了发展的方向和方法论,由此而受到他们的由衷欢迎是不难理解的。但是,在与西学比较中所暴露出中土传统思维方式的缺欠,是否说明中土传统思维方式就完全不如西学呢?显然不是这样。事实证明,中学与西学各有所长,各有所短。然而,当中学与西学的异质性被揭示之后,在中土哲学、文化发展取向上,始终存在两个极端。具体表现为,或中或西,非此即彼。在考察哲学、文化发展时,在比较西学之长、中学之短时,往往忽视了中学之长。反之,也一样,在比较中学之长、西学之短时,往往忽视了西学之长。中国进入现代之初出现的“西化派”与“国粹派”之争,实际上一直可以溯源到明末清初。其所以出现两种极端取向,充分说明,中学与西学的异质性,远比中学与佛学的异质性更加深刻。因此,中学与西学两者走向真正融合之路,也更加艰难。

不过,即使在明末清初,经过中学与西学的照面、交流,特别是碰撞与冲突,影响中学与西学融合的坚冰,已经有所打破。这主要表现在,从科学技术入手,对西学的思维方式和基本观念的某种吸纳。在这方面,表现突出的,就是前述一批在科学上有重要建树的学者,从明末的徐光启、李之藻一直到清初的方以智、薛凤祚、王锡阐、梅文鼎等。他们之所以能吸纳西学及其思维方式,既是他们反对心学和禅

学空疏虚妄的需要,也是他们研究工作在方法论上的需要。

值得注意的是,早在明末,关于中学与西学如何走向融合从而求得中学发展的问题上,徐光启就提出了具有远见卓识的见解。他认为,“欲求超胜,必先会通”^①。可以说,徐光启所发出的这个呼唤,有如划破夜空的一道闪电。不管道路多么艰难,它实际上开启了中土哲学、文化发展必须跨入的时代。就是说,中土哲学、文化在明末已经走到其发展非与西学会通不可的地步。明末心学、禅学陷入空疏虚妄,乃是儒学“重理轻艺”传统导致的必然结果。西学在科学技术层面对儒家士林带来的惊异和震撼,可从下面李之藻的描述中看到。他指出:“今诸陪臣真修实学,所传书籍,又非回回历等书可比;其书非特历术,又有水法之书,技巧绝伦,用之灌田济运,可得大益。又有算法之书,不用算珠,举笔便成。又有测望之书,能测山岳江河远近高深,及七政大小高下。有仪象之书,能极论天地之体,与其变化之理。有日轨之书,能立表于地,刻定二十四气之影线;能立表于墙面,随其三百六址向,皆能兼定节气;种种制造不同,皆与天合。有万国图志之书,能载各国风俗山川险夷远近。有医理之书,能论身形体血脉之故,与其医治之方。有乐器之书,凡各种琴笙管皆别另一种技巧。有格物穷理之书,备物理事理,用以开导初学。有几何原本之书,专究方圆平直,以为制作工器之本领。以上诸书,多非中国书传所有,想在别国亦有圣作明述,别自成家。总皆有资实学,有补世用。”^②这是李之藻在《请译西洋历法等书疏》中对西学的推荐和赞誉。从中不难看到,他对西学在崇尚实用方面优越于中学的深刻认识。特别是其中所言:“想在别国亦有圣作明述,别自成家”,这说明他由于研读西学而眼界大开,传统中的“夏夷之辨”的观念或中华至尊老大的观念,在他那里也被打破了。李之藻这种眼界和观念的改变,无疑是具有代表性的。事实上,当时一切面对西学的有识之士,其眼界和观

^① 王重民辑:《徐光启集》,第76页,中华书局,1963。

^② 转引自徐纵泽《明清间耶稣会士译著提要》,第255—256页,中华书局,1989年影印本。

念,都不能不像李之藻一样有所改变。当然,“夏夷之辨”的观念在中土根深蒂固。在明清之际,“夏夷之辨”的观念只是有所打破而已,离真正打破,还有一个漫长的历史过程。因为,这种以中土为世界文明中心,边缘四方以外均称蛮夷,只能以夏变夷的观念,从孟子就已定型。如孟子所说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”(《孟子·滕文公上》)一直到明末清初,这个观念在中土儒家士林和统治者心目中,都是非常顽固的。“南京教案”和“康熙历狱”两次排教运动所展现的中西哲学、文化冲突,反对西学所依据的基本观念,就是“夏夷之辨”的观念。

如果说“夏夷之辨”的观念是中土夜郎自大和明清以来闭关锁国的思想基础,那么“重理轻艺”就是中国不重视科学技术及其理论发展的思想基础。在16—18世纪,当东方和美洲大陆被发现以后,在西方的商贸、政治、军事已经面向全世界的情况下,即使清代的“康乾”时期被称为“盛世”,但同西方相比,也不能不显出观念和国家发展趋向的落后。在这一时期,西方出于发展资本主义生产和对外殖民、商贸、军事扩张的需要,极大地推动了实用科学技术及其理论的繁荣。各门具体科学日臻成熟,纷纷从原来包罗万象的形而上学体系中独立出来。这时,传教士以“学术传教”策略引入中土的数学、天文历学、逻辑学、地理学以及实用的技术,虽然引起中土有识之士的重视、研究、吸纳,甚至康熙皇帝也在不下20年间钻研数学和天文历学等。但这一切,都不意味着已经打破“重理轻艺”的观念。从整体上看,西方这时已经把科学技术的发展与其经济、商贸、军事和殖民扩张统一起来,给予科学技术以重要的地位(实际上,早在中世纪,大学的纷纷建立,就为这种科学技术的发展准备了条件)。但是,在所谓“康乾盛世”,“重理轻艺”的老框架在总体上并没有改变,传入的西方新科技只不过是老框架中一种新技艺罢了。当然,由于儒家士林中开明派一批学者的努力,西方的思维方式对中土传统思维方式在冲击中,还是有一定的影响。

事实说明,对于任何一个历史悠久的民族来说,发现和真正承认自己的欠缺,都不是一件容易的事情。可以说,若解决这个问题,只有经过激烈的哲学、文化冲突,经过反复比较对照,才能在事实面前

承认自己的欠缺。中国传统思维方式欠缺逻辑和实证,即欠缺理性的科学的思维方式,正是在明末清初中西哲学、文化的激烈冲突中暴露出来并有所受到承认。旁观者清。利玛窦经过多年对中土传统哲学、文化的研究和思索,对于中国这方面的欠缺看得很准。他这样写道:“在学理方面,他们对伦理学了解最深,但因他们没有任何辩证法则,所以无论是讲或写的时候,都不按科学方法,而是想直觉能力之所及,毫无条理可言……”^①利玛窦这段话表明,他相当清楚地看到中国传统思维方式对于逻辑、实证或科学思维理性的欠缺。所谓仅“对伦理学了解最深”,表明中国只重视人与人的关系,比较漠视人与物的关系。即使对伦理学也停留在直觉的想像和感悟上,而缺乏根据科学方法予以条理化与系统化。正是基于这种认识,利玛窦选定《几何原本》首先翻译介绍到中土。在这一点上,他是非常聪明和睿智的。真可谓一箭双雕。首先,《几何原本》的原理、公式和方法,具有很强的实证性和实用性,可以直接用于测量等方面并事先可以论证。另一方面,在实用的数学意义之外,《几何原本》的定义、证明、推论这种方法,也是西方逻辑思维、科学理性思维的体现。对中土来说,这是一种崭新的思维方式和方法,而且正是中土所欠缺和需要弥补的思维方式和方法。所以,《几何原本》自明末以来在中土受到热烈欢迎,发生深远影响,就是情理中的事情了。作为《几何原本》译者之一,徐光启更能体味这一著作的价值。他的评价是:“能精此书者无一书不可精,好学此书者无一事不可学。”他的结论是:对于此书“举世无一人不当学”。^②徐光启还认为,由《几何原本》、《名理探》等西学著作所引进的方法,对于从事研究和创作的人来说,就如同“绣鸳鸯的金针”,推广这种方法,就会“使人人真能自绣鸳鸯”。^③对于《几何原本》,如前所述,清代所编的《四库全书》也给予高度评价。一直到清末

^① 利玛窦:《中国传教史》,第23页,台湾光启社,1986。转引自《中国与欧洲早期宗教和哲学交流史》,第17页,东方出版社,2001。

^② 王重民辑:《徐光启集》,第76页,中华书局,1963。

^③ 同上书,第364页。

民初,梁启超还大声疾呼,学者应当重视和研读《几何原本》并高度评价之。

从上述可以看到,西学中的数学、逻辑学、天文历学等科学和技术这一方面的传入,确实在中土发生了不小的影响。但是,应当如何恰当地评价这种影响,仍然需要具体分析。从影响的规模看,在朝野士大夫中间,甚至康熙皇帝,都卷入了这些西学的研究之中。其影响不可不谓大。但是如果把这些西学同中国主流的中学相比,那么,就看出这种影响的局限性。当时,作为最基础的教育单位私塾,不教这种西学。在王朝的各级考试中,这些西学也在考试范围之外。实际上,除了当时儒家士林中的开明派(康熙皇帝也在内)这个圈子,作为中国主流的教育、文化生活,并没有受到其影响。甚至到了清末,梁启超在他的自述中还慨叹,说他17岁以前,“不知天地间于训诂词章之外,更有所谓学也”。只是在他18岁从京师还乡途经上海,“从坊间购得《瀛环志略》读之,始知有五大洲各国”。^① 现今有些研究这一时期西学东渐的著作,对于西学在当时发生的影响,不乏夸大的评说。其原因就是,没有注意儒家士林中开明派以外的整体文化、教育情况。当然,如果就开明派的圈子看,在那里边确实影响非凡。但这种非凡情况,在当时文化生活的整体中只是部分。当然这是代表发展方向和最有希望的部分。然而,无论如何在当时这部分还不能规定整体的本质。而要发展成整体的本质,则还有一个艰难的过程。恰当地说,明末清初,西学在中土,还属于播种的初始阶段,与中学融合十分有限,所以开花结果十分有限。

虽然开花结果有限,但作为创始阶段,却有其特殊意义,应当发掘。在这方面,值得注意的人物,首先要提出跨两朝的大学者和思想家方以智。在这里,可以作为一个典型案例,加以论述。方以智的学识渊博,且多有创见。特别是在易学方面,他家几代人相继研究,方以智可以说是集大成者。同时,方以智对儒、道、佛三家,都有深入的

^① 梁启超:《饮冰室主人自述》,第2页,江苏人民出版社,1999。

研究。他试图用易学对儒、道、佛加以整合,表现出一种大家的恢弘气魄。在这方面,他创造性地提出了借·(读伊)说加以阐发的“通几”论。对于当时传入的西学,方以智也非常重视,特别是在自然科学和语言文字方面,倾注了巨大的精力,作出独立的研究和探索。他的《物理小识》和《通雅》,是明末清初从借鉴和融合的角度出发在西学研究上的突出成就。他用“质测”论对西方自然科学的概括,可以说是那时中土学者在认识上非常深刻的一项成果,代表了中土那个时代的最高水平。

方以智的“质测”论,其内涵是丰富而深邃的。大致可以归纳为三个方面。其一,他在与西学相对照比较中,批判和揭示了中土传统思维方式的病根;其二,在他的著作中,对西学不是一般的介绍,而是经过他的独立研究后的择取;其三,他的“质测”论借鉴和相当深刻地包含了西方的自然科学立场和方法,但又不能归结为这种立场和方法,而有自己的独立创见。

首先,在与西学对照比较中,对研究六经之首的《易经》的弊病,即象数论的弊病,加以批判揭示。他指出,这种弊病表现为“核实难,逃虚易,洗祥之流,实不能知其故。故吹影镂空,以为恢寄,其言象数者,类流小术,支离附会,未核其实”^①。而对于传统儒学,方以智也尖锐地指出,由于“重理轻艺”导致不求“质测”而流于臆说虚妄。他认为,“汉儒解经,类多臆说,宋儒惟守宰理,至于考察物理时制,不达其实”^②。从这种批判揭示中,不难看到,方以智已经找到中土传统思维方式的病根,即不重视实测和实证。所以,不能不陷入“支离附会”与“类多臆说”的虚妄。从比较对照中,方以智看到并指出,正是在西学中表现出“质测之精”的先进性。例如,他在金星、水星位置问题上关于何谓银河(“天河”)的认识,经过中西比较对照,具体地揭示出西学“精于质测”的正确和中学流于臆断的虚妄。其批判举实说理,具有极其雄辩的说服力。再如,他揭示儒学的弊病时指出:“历数律度,是

^① 方以智:《物理小识》卷一,“天类”,刻本,立教馆,1664。

^② 方以智:《通雅》卷首之一,刻本,立教馆,1664。

所首重,儒者多半弗问,故秩序变化之原,不能灼然。”^①其中,“旧说金水在日天下入日天上,皆无确据”^②。对于中国《博物志》所说的“天河”,方以智指出,所谓“天河与海通,浮差见织女,归访君平,乃寓言耳”,而“西学以窥天镜(即望远镜)窥之,皆至细之星”。^③特别是,关于中土传统的“星土分野”说之争论,一经利玛窦的星图出现,问题就迎刃而解。如方以智所指出的,“星土分野隋唐之志为详,然自西法图成,则两戒之说荒唐矣,两戒即两界……利玛窦为两图,一截为中国所尝见,一截中国所未见者……可谓决从古之疑。一行两戒之论,辨若悬河,以今直之,皆妄臆耳”。^④上述,方以智所作的具体分析,非常有说服力地揭示出,西学因为“精于质测”并能创造出实现“质测”的工具,诸如望远镜等,所以在“历数律度”上能排除臆断,做到求真达实。方以智这种对故国不护短的反省和自我批判精神,足以显示出,他具有对中土的愚昧和故步自封进行启蒙的开放心态。他实际所作的,决不亚于通常所说的清代三大启蒙思想家黄宗羲、王夫之、顾炎武,而且他更切近于西方近代理性的科学精神。

方以智这种切近西方近代理性的科学精神,是由两方面因素造成的。第一,方以智的中土儒家传统,以人为本。这一点与传教士以神(上帝)为本,具有本质的不同。正是这一点决定了他的第二点,他的“质测”论是无神的。所谓他更切近近代西方理性的科学精神,就在于这种科学与神对立和不可调和的精神。这突出地表现在,方以智在吸纳西方科学技术的成果时,把传教士的神学包装都毫不留情地加以剔除,从而表现出在研究上的独立精神。应当说,方以智当时所表现的这种精神是非常可贵的。在这一点上,他大大高出于明末的徐光启和李之藻等人。后者,在面对西学时,由于震惊而仰慕,以至被倾倒,在接受西方自然科学技术的同时,也接受了基督教的“天学”并被洗礼成为教徒。对于与此不同的方以智,法国汉学家谢和耐

① 方以智:《通雅》卷首之一,刻本,立教馆,1664。

② 方以智:《物理小识》卷一,“天类”,刻本,立教馆,1664。

③④ 方以智:《通雅》,“天文·历类”,刻本,立教馆,1664。

(Jacques Gemet)在他的名著《中国与基督教》一书中指出：“当他(指方以智)引证由传教士们口授或撰写的科学著作时，便系统地删去一切与宗教观念有关的著作。”^①例如，方以智在《物理小识》卷三“人身类”摘引汤若望《主制群征》有关人的骨骼、肌肉种类等生理知识时，就剔除了上帝造化人身之说。他在介绍西方“九重天说”时，也剔除了神学所宣扬的“诸天悉由一灵而运”的宗教说教。^②

方以智这种在研究上独立的思想品格，尤其表现在他对自己的“质测”论的创造上。首先，他对西方“质测”思想在吸收时增添了自己发挥的内容。其次，他在自然科学(这里主要指他的“质测”论)与哲学(这里主要指他的“通几”论)的关系问题上，提出创见。方以智对“质测”所作的描述性规定是这样的：“物有其故，实考究之，大而元会，小而草木虫蠕，类其性情，征其好恶，推其常变，是曰质测。”^③方以智对“质测”所作的这种规定，是值得重视的。首先，“物有其故”问题的提出，就是中土学术界在西学冲击下所发生的一种重要的研究转向。在一定意义上，标志着在人伦研究之外，出现了对于作为“物”的自然界的发问和研究。“物有其故”，何故？探索这个问题，必须“实考究之”。就是说，必须接受西学关于实际观察和测验的思想与方法，并运用其所发明的仪器和工具，加以精密的研究。这种研究的对象，“大而元会，小而草木虫蠕”即整个自然界。由此可见，这种以自然界为对象的“质测”研究，在中土学术界无疑是开辟了一条崭新的途径。特别值得注意的还有，在“质测”规定的下述说法：“类其性情，征其好恶，推其常变”。这其中的前八个字，最值得玩味。因为，一般而言，“性情”与“好恶”，乃是人才具有的品格和特征。但是，方以智却借以表述他所面对的整个自然界。因此，在这里不能不提出一个问题：方以智为什么这样表述自然界？在这里似乎表明，虽然方以智接受了西方自然观的思想，把外在自然界当做对象加以“质测”研究，但是对于这个人所研究的自然界与人的关系如何

① 谢和耐：《中国与基督教》，耿升译，第88页，上海古籍出版社，1991。

② 转引自徐海松《清初士人与西学》，第270—271页，东方出版社，2000。

③ 方以智：《物理小识》“自序”，刻本，立教馆，1664。

的问题,就显示出方以智的“质测”论又有不同于西方自然观的特点。西方的自然观,那时是以人为天之骄子,是把自然完全当做征服的对象加以研究的。就是说,人应当凌驾于自然之上,可以向自然无限索取。而保有中土哲学、文化传统的方以智,在把自然界作为对象加以“质测”研究之时,对人与自然界的关系则还保留着“天人合德”的心态和眼光。因此,他才有把自然界作拟人化的表述。中国传统哲学、文化中的“天人合德”与“天人合一”这种思维方式,具有非理性的特征,或具有悟性的“象思维”特征。在进入近代以来,与西方的思维方式相比,中国传统思维方式暴露出缺乏科学思维理性的弱点。中国的有识之士早在明末清初就开始认识到这个问题,并着手借鉴和吸收西方思维方式以补自己的不足。但是,中国传统思维方式也有自己的长处,不可完全否定。今天,当科学技术高度发展之时,出现了科学万能、理性至上的异化问题。这就是唯科学主义与唯技术主义的盛行,或者说出现了科技失控的问题。由此而造成的种种灾难,已经危及到人类自身的生存。在这样情况下,反观中国传统思维方式,世界上的许多有识之士,都正在和已经从中受到启发。虽然“天人合德”与“天人合一”含有复杂的内涵,但是,它的基本内涵,诸如把人与自然看成一体相通的整体,看成和谐有机的关系,在今天都显示出极其重要的合理意义和价值。事实已经迫使人们越来越认识到,如何摆正人在自然界中的位置,如何看待外在自然界中的一切存在物,已经成为当今各国国民必须面对的重大问题。从这个意义上看,方以智在把自然界作为对象独立考察和研究时,仍把自然界事物看成有情有义的伙伴,不是偶然的。他的这种心态,表明他对西方自然观不是全盘接受。他除了排除基督教神学成分,也还注意不抛弃中国传统的合理根基,而是在这个根基上加以吸收。

上述方以智的“质测”论融合中西的特色,是同他关于自然科学与哲学关系的看法密切相关。在这方面,他首先批评西方自然观的片面性。他指出:“万历年间,远西学人,详于质测,而拙于言通几。”^①

^① 方以智:《物理小识》“自序”,刻本,立教馆,1664。

又说“太西质测颇精，通几未举”^①。经过对西学的批评，方以智提出自己的辩证观点。他认为，“质测即藏通几者”；^②“通几护质测之穷”。^③因此，在方以智看来，“不可以质测废通几，不可以通几废质测，或质测，或通几，不相坏也”。^④如前所述，方以智的易学，家传几代，底蕴深厚。他的“通几”说，就是他的哲学。他的这种哲学，是以易学的变易性的整体辩证运动观为基础，又融合了儒、道、佛的相关思想而提出来的。如果说，中国传统哲学思想都具有经验直观性的特点，那么在方以智这里也一样。这个特点说明，他在“通几”说中所提出的辩证运动思想，还基本停留在经验的层面上。但是，也正是对于经验的特别重视，使他能洞察到自然科学是哲学得以生发的一个基础和来源，如他所说“质测即藏通几者”。然而，一旦哲学思想从自然科学中生发出来，那么，由于哲学思想远比自然科学在观察和思考问题上，具有整体的全面性、高屋建瓴的远见性和运动发展的深刻性，哲学对于具体自然科学来说，就具有不可缺少的开阔眼界和引发超越思考的重要作用。即使是现代，具体科学纷纷从哲学（西方传统的形而上学）中独立出来，这种演变也被称为“哲学的终结”。但是，这种哲学的“终结”，并不意味着哲学已经不存在。恰恰相反，正如海德格尔所说的，这种“终结”实质上乃是哲学的一种完成，独立出来的科学仍然在哲学的视阈之内。^⑤由此可见，在明末清初，方以智能提出“通几护质测之穷”的观点，是十分可贵的。就是说，在他看来，无论“质测”作为自然科学多么精，其发展都离不开哲学的呵护。因而，自然科学与哲学，或方以智所说的“质测”与“通几”，两者相互为用，“不相坏也”。当然，当时传入的西方哲学有限，而且又多在基督教神学的

① 方以智：《通雅》卷首，刻本，立教馆，1664。

② 方以智：《物理小识》“自序”，刻本，立教馆，1664。

③ 《愚者智禅师语录·示中履》转引自徐海松《清初士人与西学》，第271页，东方出版社，2000。

④ 方以智：《物理小识》“总论”，刻本，立教馆，1664。

⑤ 参见海德格尔《哲学的终结与思的任务》，中译本《海德格尔选集》下卷，第1243—1245页，上海三联书店，1996。

外衣密裹之中,方以智还不知道西方哲学的丰富形态和深刻内涵。他误以为西方哲学只有“天学”即基督教神学这种形态。在这种情况下,他认为西学“拙于通几”或“通几未举”,虽然有其合理性,但毕竟不全面。

不过,从以上方以智会通中西所取得的成就中,却可以看到明末清初西方哲学、文化对当时中土思维方式影响的深度。首先,在与西学的照面中,方以智深切地感受到中土在“质测”即自然科学方面的落后,从而能作出自我反省和批判。这就为他接受西方的自然观与确立自己的自然观扫清道路。其次,方以智对西学并不盲从。他在吸收西方“质测”即自然科学思想时,能剔除其神学糟粕,表现出一种真正的科学态度。在这一点上,他的作风,乃是与文艺复兴以来西方先进科学家和哲学家一致的。第三,从方以智的“质测”论中,已经可以看到,西方的自然观已被中土所吸收,某些地方有相当的深度。这种自然观的思维方式,即理性的科学思维及其对象化的观测和研究方法,也在一定程度上得到认可和应用。但是,必须指出,这种理性的科学思维方式,还远没有成为中土哲学、文化的主流。如前所述,当时中土的整个教育体制,包括私塾文馆的课程设置与科举考试科目,都还没有把自然科学内容列入。可见,自然科学知识及其理论,也都还处于中土主流文化生活的视野之外。但是,无论如何,明末清初的西学东渐使西方的理性科学思维方式,已经在中土一批学者中播下种子,并在像方以智、薛凤祚、王锡阐、梅文鼎等一批大学者的著作中开放出最初的花朵。

(三) 儒学与基督教神学的冲突

从周公制礼作乐算起,中土的儒学道统到明末清初,已经有三千多年的历史。这个道统,从汉末到隋唐有所衰落。但是,经过宋明对佛、道思想的融合,使儒学出现了新面貌。这就是以程颐、程颢与朱熹为代表的理学和以陆九渊与王阳明为代表的心学。理学和心学作为新儒学,推进了儒学的道统,使之加强了本体论的内涵,更具体系

的完整和精细化。然而,到明末清初,在西学风潮进入中土之后,这种新儒学已经显示出保守性和落后性。这时,传教士作为传教策略而首先传入中土的数学、天文历学、逻辑学和具体科技,可以说,代表了西方的先进文化。但是,传教士所传入的“天学”即基督教神学,文艺复兴以来,却一直是西方先进思想家所批判的对象。应当说,在文艺复兴以后,基督教神学在西方所显示的保守性和落后性,与儒学在中土的情况是相似的。可见,儒学与基督教神学的冲突,并不是一方完全先进、另一方完全落后的对垒。

从明末利玛窦,经过清初南怀仁一直到马若瑟,传教士的“附儒”、“合儒”策略,如前所述,决不是表明“天学”示弱或试图融合儒学以改变自身。恰恰相反,传教士的真正目的,是企图借助这种策略,使中土的士人甚至统治者都能洗礼入教,以便把儒学“天学”化,从而取儒学而代之。显然,这与当年佛教传入中土的情形,就大不一样了。佛教传入中土,就主动接受中土哲学、文化的洗礼,包括儒家、道家的洗礼,从而能在与中土哲学、文化的融合中扬弃自身,最终使佛教中土化。由于佛教佛学融入中土哲学、文化之中,所以也对中土哲学、文化有所扬弃。这个扬弃过程,贯穿魏晋南北朝隋唐,一直到宋元明清。例如,前述宋明理学、心学借助佛家和道家之学以扬弃儒学,丰富和发展儒学,就是证明。由此可见,所谓融合,在这里是双向扬弃和改变,而不存在佛学对儒学取而代之的问题。所以,佛教文化中土化以后,能够进入中土主流文化之中,并且成为中土文化的有机组成部分。传教士们没有吸取佛教传入中土的成功经验,是他们最后必然遭到失败并被驱逐的原因。当然,当时的基督教的排他性,也决定它不能与儒家两立并存,也就更谈不上接受儒家哲学、文化的洗礼了。

明末清初,中西哲学、文化的会通融合,作为开端具有重大历史意义。所谓“万事开头难”,“千里之行,始于足下”。因此,其意义就在于有了“开头难”的开头,有了“始于足下”的开始。至于这种会通、融合,远没有取得佛教佛学传入中土所取得的成果,其原因,除了基督教及其“天学”的排他性使之始终游离于中土主流文化生活之外,也

还有中土儒家本位主义保守派的抵制。就儒学道统内部来看,从孔子开始,就有“损益”而吸纳百川的胸怀。但是,到了孟子,情况发生了变化。“夏夷之辨”,由他肇始。虽然“夏夷之辨”的观念,并没有完全闭锁儒家“损益”和吸纳的胸怀,但是每到有关革新转折关头,儒家在“夏夷”问题上总要分成两派。一派发扬孔子吸纳百川的胸怀,另一派则固守孟子只能以夏变夷的观念。具体分析这两派在中西会通融合中的作用,对于吸取历史经验教训是有意义的。

在明末清初,前一派的代表人物有:徐光启、李之藻、杨廷筠、薛凤祚、王锡阐、方以智、梅文鼎、李祖白、黄宗羲、王夫之、顾炎武等。后一派代表人物有:发动“南京教案”的沈淮、黄贞和制造“康熙历狱”的杨光先等。在前一派中最激进的人物,如明末的徐、李、杨和清初的李祖白,都是皈依天主教的教徒。这些最激进的人物,他们虽然高举“会通”的旗帜,然而由于他们不是自觉地以中土哲学、文化为根基来对儒学和“天学”作双向扬弃,而是追随传教士“附儒”、“合儒”的策略,如李祖白对儒学作“天学”化的诠释。这样,就不可能去作双向扬弃,也就不可能取得中西融合的成果。这些激进人物的表现,就如同后来五四新文化运动中的“全盘西化”派一样。这种拜倒在西方文化脚下的激进人物,由于没有立脚点,他们或者站在中土文化之上,或者游离于中土文化之外,所以是不可能达到他们的目的。谈到后一派,前述的沈、黄、杨,他们的立场实质上与传教士的立场有对立的一致性。就是说,他们的排他性是以儒学的唯我独尊的形态出现的。他们顽固坚持“夏夷之辨”观念和儒学道统至高无上的观念,既不承认中学有不足,也不承认西学有比中学先进的东西。这样,在他们那里,也就杜绝了与西学会通融合的可能性。尽管如此,从中西哲学、文化融合整体来看,作为与基督教坚决对立的一派,正是在激烈的冲突和辩论中,把中西两种文化的异质性暴露出来了。就此而言,他们在中西哲学、文化融合中也有其价值。

从沈淮的《参远夷疏》到黄贞的《破邪集》,可以看到,他们反对基督教及其“天学”的目的,就是维护儒学的神圣不可侵犯性,而其理论根据就是“夏夷之辨”观念。由于视儒家道统至高无上和视中华为衰

字中心及其文明为世间文明之最,所以绝对不允许对儒家道统和中华文明有任何微词。沈淮正是从此出发,居然对“大西洋”和“天主教”两个中文译名发起攻击。他认为,传教士“自称其国曰大西洋,自名其教曰天主教”,就是对大明国号与大明天子皇号的亵渎。^①黄贞在《破邪集》中抨击更加严厉。他说:“今日天主教书目多端……纵横乱世,处处流通,盖欲扫灭中国圣贤教统。”苏及寓更进一步说:“最惨而毁圣斩像,破主灭祀,皆以藐我君师,绝我祖父,举我纲常学脉尽扫者也。”^②这里所说的“圣贤教统”和“纲常学脉”,乃是当时封建王朝统治的政治和思想基础。应当说,西学的传入,确实对这个政治和思想基础有所动摇。当时,对于西学的这种冲击,有两种态度。一种是开明派的态度,主张借西学以革新,如徐光启所说的“会通”以“超胜”。另一派就是保守派,抱残守缺,坚决抵制西学。就明末的国势而言,统治者腐败无能,民不聊生,风雨飘摇,大势已去。在这种形势下,统治者已经无力“会通”以“超胜”,以至于只能抱残守缺。甚至对于耗费巨大人力财力编撰成书的巨著《崇祯历书》,也任保守派肆意攻击。在这种背景下,“南京教案”的发生,就是不可避免的了。明末的沈淮、黄贞和清初的杨光先,就是这种抱残守缺的典型代表。他们对于明显优越于中土旧历法的西洋历法,不是吸收其先进内涵以改造中土旧历法或直接拿来为我所用,而是采取宁要祖宗法和道统而舍弃任何先进事物的态度。沈淮认为,引用西洋历法就是,“举尧舜以来中国相传纲纪之最大者而欲变乱之”^③;另一位这一派人物林启陆则说:“夫尧治世必以治历明时为国家之首务,此辈之擅入我大明即欲改移历法,此其变乱治统,戏图神器,极古今之大妄诞。”^④到了杨光先那里,他为了反对和驱逐传教士,更是肆无忌惮地扬言:“愿见宁可使中

① 参见沈淮《参远夷疏》,黄贞辑、徐昌治订《圣朝破邪集》卷一,清1644年刻本,北京国家图书馆影印本。

② 《圣朝破邪集》卷三。

③ 同上书卷一。

④ 同上书卷六。

夏无好历法,不可使中夏有西洋人。”^①上述沈、黄、杨等抱残守缺派对于西学彻底排拒的态度,一方面,说明西学的传入,确实暴露了中学的缺欠,而这是他们所不愿意看见也不愿意承认的;另一方面,则在于他们识破了传教士“附儒”“合儒”的真实目的。他们对于传教士企图用“天学”取儒学而代之,是决不允许的。所以,他们坚决排拒西学的态度,也是被传教士这种侵略的扩张性所激怒起来的。不过,从抱残守缺派的这些表现里,也能清楚地看到,在西学的冲击下,中华为寰宇中心及其文明为世界之最的“夏夷之辨”观念,确实被动摇了。这不仅表现在“天学”译著的流布,各地教堂的建立,以及到“康熙历狱”时各地教徒已发展数万人之多,而且尤其值得注意的是,在儒家士林精英中也有皈依基督教而成为教徒者,此外还有不少倾慕者。这一切,都不能不使抱残守缺派深感中学的危机、国家社稷的危机,也就是他们所说的“圣贤教统”和“纲常学脉”的危机。抱残守缺派在西学冲击面前,不敢正视中学的缺欠和西学的优越性。他们这种不图革新的态度,充分暴露出没落阶级的腐朽和对新事物不接受的顽固。实际上,在明末,就所谓“圣贤教统”和“纲常学脉”而言,正是需要吸收新鲜血液来焕发生机的时候,但他们却反其道而行之。所以,只能加深上述种种危机。

抱残守缺派既不承认中学有欠缺处也不承认西学有优越处,这种两不承认主义,充分暴露出中土传统哲学、文化的特质,即非理性非科学的特质。坚持这种特质,不求革新,在西学的冲击和挑战中,在需要用理性和科学精神面对的问题上,就只能陷入愚昧的妄说之中。杨光先把西洋历法中的“年限”当做“年历”,受到南怀仁的嘲笑,就是一个例子。事实说明,在必须用理性和科学态度及方法去面对的问题上,杨光先所坚持的中土传统哲学、文化的立场,往往是采取政治高压,把理性和科学视为破坏“纲常学脉”和“圣贤教统”;或者是用迷信做莫须有的指控,例如前述杨光先认为汤若望主持钦天监时

^① 杨光先:《不得已》下卷,“日食无象验”,第1248页,《圣朝破邪集》,清1644年刻本,北京国家图书馆影印本。

所谓误择荣亲王葬期,就属于这种指控。这种借助政治高压和迷信的非理性非科学的态度,虽然制造了“康熙历狱”,得逞于一时,却不能持久。因为,一旦诉诸中、西历法的实测比较,就是说必须回到理性和科学态度面对事情时,杨光先的非理性非科学的态度和做法,就不攻自破地暴露出自己的荒诞无稽。

值得注意的是,在杨光先具体批驳“天学”这场儒学与“天学”的对垒中,他的批驳具有揭露“天学”荒诞和显示中西哲学、文化异质的合理性。首先,他认为传教士“附儒”、“合儒”对中土经典的引用,是“割裂坟典”的牵强附会。例如,针对把中土早期儒家原典中的“上帝”附会为“华言之天主”,杨光先就尖锐地痛斥为“引用中夏之圣经贤传以文饰其邪教”,“悖理叛道,割裂坟典之文而支离之”。^①他还针对儒家士林中受“天学”影响的人指出其上当的原因。他认为:“利玛窦之来中夏,并老释而排之,士君子见其排斥二氏也,以为吾儒之流亚,故许赞之,援引之,竟忘其议论之邪僻,而不觉其教为邪魔也”^②。应当说,杨光先从儒学卫道士立场出发,对传教士对中土原儒上帝说的曲解附会所作的批判,是义正辞严的。传教士把原儒上帝说曲解附会为基督教的“天主”,确实是从根本上把儒学“天学”化或者把儒学作为“天学”分支的一种手法。就是说,按照传教士的曲解附会,基督教早在上古就传入中土,原儒所言之“天帝”或“上帝”,都源于“天主”,都是“天主”所传之门徒。杨光先对传教士策略背后的真正企图的敏感,正是战场上两个厮杀者的那种敏感,是局外人所没有的那种敏感。

在杨光先对“天主”说、“天主创世”说、“天堂地狱”说、“救赎”说的批驳中,可以说,相当深刻地展现出两种哲学、文化的异质性和初次相遇发生的激烈冲突。从“天学”方面看,其核心就是“天主”说。这个也被称为“上帝”的“天主”,是唯一的创造和主宰世界而全知全能的人格神。这样的人格神,在中土从来不存在。在周公制礼作乐之前

^① 杨光先:《不得已》上卷,“辟邪论中”,第1121—1122页,《圣朝破邪集》,清1644年刻本,北京国家图书馆影印本。

^② 同上书上卷,“辟邪论下”,第1129页。

的殷商时代,虽然言“天帝”,崇拜神灵。但是,对所崇拜的“天帝”,心存敬畏,至于这个“天帝”如何,却比较模糊,而有多种理解。其中,既包括对自然现象的崇拜,也包括对死者特别是祖先的崇拜等。所以,那时中国人所崇拜的“天帝”与基督教的“天主”或“上帝”,是很不相同的。到了周公制礼作乐之后,特别是孔子以降,儒学发生了一个重要的转化,从崇神转到以人为本。孔子“敬鬼神而远之”,“子不语怪、力、乱、神”所表达的观点,非常清楚地说明了这种转化。因此,就儒学从周公和孔子以来的道统而言,其人本论的观点,使之与神本论一直是格格不入的。关于世界的生成和谁来主宰的问题,儒学在不同时代虽然在看法上有所不同,但基本上都杜绝崇神之说。因此,在杨光先的批驳中,首先就根本否定基督教这种“天主”人格神的存在。他的理论根据,就是宋儒理学。在他看来,“天为有形之理,理为有形之天,形极而理见焉,此天之所以即理也。天函万事万物,理亦函万事万物,故推原太极者,惟言理焉。理之外,更无所谓理,即天之外,更无所谓天。”^①

宋儒这种理学虽然在吸收佛、道思想后提高了本体论的形而上学水准,但并没有接受而是继续反对佛家的有神论。杨光先正是以这种理学与“天主”说对垒,认为天与理一体,而万事万物都函于其中,天理之外不存在任何东西,从而显示出儒学一贯的“敬鬼神而远之”的倾向。杨光先就这样否定了“天主”的存在,而“天主”不存在,所谓“天主”六日夜创世之说,也就随之化为乌有。关于宇宙生成,杨光先除了诉诸“天理”,还借“二气”论说。他指出:“夫天二气所结撰而成,非有所造而成者也。子曰天何言哉?四时行焉,百物生焉。”^②在这里,可以看到,宋儒理学的二重性。就“理”而言,作为宇宙本源,具有把这个本源归结为精神的倾向。但就“气”而言,则又具有把这个本源归结为物质的倾向。显然,无论归结为“理”,还是归结为“气”,杨光先的批驳都在于否定世界为“天主”所创造。

^① 杨光先:《不得已》上卷,“辟邪论中”,第1122—1123页,《圣朝破邪集》,清1644年刻本,北京国家图书馆影印本。

^② 同上书上卷,“辟邪论上”,第1106页。

杨光先在批判基督教“天堂地狱”说中,认为其说与佛教之说相似,皆为虚妄,甚至认为基督教之说不过是“拾释氏之余唾”。这种批判虽然并不深刻,但指出二者有同一性,还不失为一种见地。必须看到,对于基督教来说,“天堂地狱”这个虚幻世界的设定,在其“天学”理论上是非常重要的。这一设定与“灵魂不灭”的设定密切联系在一起。肉体死亡,灵魂不死。那么灵魂到哪里去?“天堂地狱”就是为这个不死灵魂设立的。这里的双重设定,又是规定人们在现世如何生活的最终的根本依据。就是说,只有皈依基督教,成为教徒,按基督教教义的规定生活,才能在死后进“天堂”而不下“地狱”。来华传教士传教的使命和目的,也在于此。对于这种“天堂地狱”之说,杨光先认为荒谬而加以嘲讽。在他看来,只有奉教才能进“天堂”,按这个标准,“则天主乃一邀媚事之小人尔,奚堪主宰天地哉!”对于基督教教义中“哀求耶稣母子,即赦其罪,而升入天堂”,杨光先的嘲讽更加尖刻。在他看来,如其这样,“奸盗作伪皆可为天人,而天堂实为一大遁逃蔽矣”,而不事虚妄真正应走的正道,只能是“正心诚意之学”,只能是儒家修身治平之说。^①对于基督教的“救赎”说,杨光先认为,所谓圣母怀孕,耶稣降生、升天,都与常识相背,更是荒诞不经。他还根据一些资料,大不敬地认为,“耶稣为谋反之渠魁,事露正法明矣”,至于所谓“三日复生之说”,不过是“其徒邪心未革”所臆造之说。同时,杨光先还对耶稣为神胎之说大加嘲讽,认为如其这样,玛利亚岂不是“无夫之女”,耶稣岂不是“无父之鬼”吗?^②总之,在杨光先看来,耶稣谈不上有事功,而是罪犯。“天堂地狱”之说,不过是其门徒制造的臆说,把人们引向虚妄,并非救世。真正能救世者,只有儒家的圣人“兴礼乐,行仁义,以登天下之人于春台”,能“泽被苍生一事,而恩施万世”,“若稷之播百谷,契之明人伦,大禹之平水土,周公制礼作乐,孔子之法尧舜,孟子之距杨墨”。^③

^① 杨光先:《不得已》上卷,“辟邪论上”,第1111—1112页,《圣朝破邪集》,清1644年刻本,北京国家图书馆影印本。

^② 同上书上卷,“辟邪论上”,第1110—1111页。

^③ 同上书上卷,“辟邪论中”,第1127—1128页。

从杨光先对“天学”的批驳中可以看到,他所做的,主要是以儒学对抗“天学”。限于他对“天学”的感性直观的理解,他的批驳不能说深刻。但是,就在这种辩驳对垒中,仍然把中西哲学、文化的异质性,相当清楚地展现出来了。就“天学”所反映的西方哲学、文化而言,就是在现实世界之外,建构了“彼岸世界”的思想理论。这个“彼岸世界”,在思想理论上,对于中土哲学、文化来说,完全是陌生的,不可思议的。在西方,“彼岸世界”不仅仅是在中世纪宗教神学中才出现的,“彼岸世界”的原初形态,早在苏格拉底和柏拉图那里已经出现。在《斐多篇》中苏格拉底不怕死,视死如归,就在于他相信,他死后会到一个更美好的世界去。柏拉图的理念(Ideal)论认为,理念作为世界的本质是隐蔽的,而可见可感的世界都是它的影子,是虚幻不真的。柏拉图的理念论建构,实际上已为“天学”关于“彼岸世界”的建构,提供了最早的理论基础。到中世纪,托马斯·阿奎那又将亚里士多德“工具论”和“四因说”一套理性逻辑的思想方法,拿来论证“彼岸世界”的存在。由此可见,“天学”中含有深邃的古希腊哲学内涵,或者说也是古希腊哲学发展出来的一支,并且是影响深远的一支。对于具有如此深厚哲学、文化底蕴的基督教神学,杨光先那时当然不可能作出深刻的批判。

应当说,经过托马斯·阿奎那等论证的“彼岸世界”说,乃是西方自中世纪以来在哲学、文化中一块极其重要的基石。它在人们的世界观、人生观所发生的影响,以及体现在各种思想文化创造上的影响,都是巨大而具有根本性的。首先,“彼岸世界”的建构,为西方中世纪到现代的宗教伦理提供了形而上学基础。若想灵魂得救,死后不下地狱而能上天堂,就必须按基督教教规行事,就要去做善事,并把这看做是为上帝服务。因此,苦累艰险都无所畏惧,并且还能从中体会到走近上帝的神圣感。利玛窦等一大批传教士,远涉重洋,行程几万里,到达一个完全陌生的国度,随时都可能碰到险阻,以及语言、生活、人际交往、政治压力等等数不清的困难,但是他们什么都不怕。他们极其坚忍地克服一切困难,用各种方式传教。他们能有这种精神和气概,就在于他们具有坚定的基督教信仰,对“彼岸世界”的坚定

信仰。直到现今,在西方世界还能碰到这样的虔诚的基督教教徒,他们因有坚定的基督教信仰,所以具有能舍己为人而不求任何回报的道德风范。同时,这种对“彼岸世界”的重视,并不意味对此岸世界不重视。相反,根据基督教教义,既然每个人都带着“原罪”而生,那么在此岸的世俗世界里,就必须为报答“天主”“救赎”之恩而加倍地去做好事。为了做好事,去冒任何风险都在所不惜。这样,“彼岸世界”说,就在西方为人们建构了一种影响深远的外在超越观,铸造了西方人敢于冒险和探险的精神品格。此外,“彼岸世界”的建构,还为人与人之间的平等关系的确立,提供了一种思想理论基础。其一,乃是指无论是上“天堂”还是下“地狱”,在上帝面前人人都是平等的。其二,指肉体的人都是要死的,而死无论对什么人都是一样的。卢梭的“天赋人权论”所说的“人生而平等”也与此一致。正是这种平等观,使基督教伦理主张“视友为己”,也就是把友爱或对朋友的友谊放在五伦之首。在这一点上,也说明基督教伦理是对古希腊伦理的一种继承。在古希腊,友爱或对朋友的友谊,在伦理上是占有首要地位的。因为在城邦里朋友共事的公共生活,是公民的主要生活。相比之下,家庭生活是排在第二位的。因此,对于公民来说,友谊也是主要的,是高于其他伦理规范的。这一点,也是中西哲学、文化表现异质的重要方面。在中国长期封建社会家国一体的体制中,家庭是最重要的单位。因此,“事亲为大”,或者说“孝悌为本”。至于友谊,则被摆在五伦之末。上述从思想理论根源上,已经看到“天学”与古希腊哲学、文化的渊源。而在中世纪,经过托马斯·阿奎那借助亚里士多德哲学对神学的洗礼,使之更加理性化,也更加向科学接近。西方中世纪,大学教育制度的建立,教士们纷纷投入科学和学术研究的风气,显然都与“天学”经过理性化洗礼是分不开的。从利玛窦以来,到中土的传教士都具有很高的科学素养和人文素养,也可以说明这一点。

“天学”对“彼岸世界”的设定及其所演化出的外在超越观,其最重大的意义还在于,把人的生死问题中的“死”的问题,或者说终极关怀的问题,明确提出来并给出具体解决的答案。对于这个问题,也显示出中西哲学、文化深刻的异质性。对于“死”,儒家采取回避的态度。

孔子所言“不知生，焉知死”，“敬鬼神而远之”，就是这种态度。实际上，儒家把“死”的问题悬置起来了。如果说，基督教在人死时，神甫能借助祈祷为死者安魂、给生者抚慰，那么在儒家这里则缺少这种精神上的安魂和抚慰。由于对“死”的问题的回避，儒家也就不可能有外在超越观的建构，没有“彼岸世界”的追求，没有“天主”或“上帝”的崇拜。但是，全神贯注现实世界或此岸世界的儒家，也包括道家 and 禅宗，也有自己的追求和崇拜。儒家所崇拜的圣人，都出于祖先崇拜，出于“事亲为大”。至于就理想境界而言，儒家追求的“仁”、道家所追求的“道”、禅宗所追求的“心性”，都在此岸世界的“生”的范围，而不涉及“死”的问题。在这个范围内从现实到理想境界也是一种超越，是不同于“天学”外在超越的一种内在超越。分析一下就可以看到，这种内在超越为伦理道德所提供的形而上学基础，与外在超越所提供的相比，就显得缺乏力度。理由有三。其一，儒家尚仁成圣人，道家得道成真人、至人，禅宗识心见性成佛，只是少数人经过长期修炼才能趋近的境界。并不像基督教“彼岸世界”设定那样，或者进天堂，或者下地狱，任何人都不能回避。其二，所谓仁、道、心性，只是诉诸内在超越，只是强调个人精神的修炼，缺乏克服外在艰难险阻和博取外在事功的激发力。其三，如果说儒家回避死的问题；那么道家注重养生追求长生，也是回避死的问题；至于禅宗，其所强调的，也是人的今生今世。在禅宗看来，佛并不在身外，而就在人的心性之中，只要求得开悟，“识心见性”，就能立地成佛。实质上，中土儒、道、禅都没有正视死的问题，而是以不同方式回避了这个问题。相反，“天学”由“彼岸世界”设定所建构的外在超越观，不仅正视死的问题，而且为不死的灵魂如何归宿的问题作出具体解决。这样，“天学”从中世纪到近代所建构的外在超越观及其所作的伦理道德规定，对于西方人几乎都是一种无法逃避的必然选择。它的强有力，就在于这种无法抗拒的必然性，以及由此而产生的强劲的道德自律性。与此不同，中土儒家之成圣人；道家之成真人、至人；禅宗之成佛，都不能成为每一个人的必然选择。其内在超越所建构的道德理想，只是个人选择的精神境界修养。这种选择的弹性极大，甚至包括不选择，所以缺乏自律的力度。

从思维方式上看,“天学”的“彼岸世界”的设定,是为了确立一种信仰,具有非理性的性质。其中,关于创世记的上帝创世说、“道成肉身”说等,都属于非理性传说性质。但是,作为基督教神学的“天学”,即中世纪的“经院哲学”,在思维方式上就不能归结为非理性。如前所述,“天学”的形成与演变,始终没有离开古希腊的哲学精神,而是处在从古希腊开始的西方形而上学的传统之中。例如“天学”的核心问题,即关于上帝存在的证明,以托马斯·阿奎那所作的本体论、宇宙论等著名证明为例,就是完全诉诸理性的逻辑的思维方式。尽管中世纪基督教有过极端非理性的表现,借违背其教义为名,曾经处死许多进步的思想家和科学家。最突出的,就是在意大利罗马百花广场把著名的思想家和科学家布鲁诺活活烧死。但是,“天学”中所蕴含的理性逻辑思维方式,传承了古希腊哲学、文化,乃是西方哲学、文化走向现代的重要中介环节。同时,“天学”借助“彼岸世界”设定所建构的外在超越观,在伦理道德上发生的重要影响,如韦伯所说的“清教伦理”,还为资本主义的建立准备了条件。

杨光先对“天学”的批判,由于不知道“天学”与西方传统形而上学的关联,不知道“天学”传承古希腊哲学、文化及其所蕴含的理性和逻辑的思维方式,所以他的批判不可能深入“天学”的理论实质,也不可能知道“天学”在中土发生影响的真正原因。事实表明,虽然“天学”的内核如以上帝为本的“彼岸世界”的设定,完全是非理性的。但是这一设定的产生和演变,却与西方传统形而上学具有密切的关联。在特定意义上,“天学”也是西方形而上学的一种特殊形态。“天学”能成为西方哲学、文化从古代走向近代、现代的中介环节,就是证明。不是“天学”的非理性内涵,而是其所蕴含的理性、逻辑的思维方式及其由传教士所体现出的科学知识素养,震撼和启发了包括康熙皇帝在内的中土儒家士林一批开明人物。在明末清初这一时期,虽然对西学之长有所吸收与融合,但总的来看,在中土主流文化生活中,西学的影响还是很有限的。就社会条件而言,中国封建社会总的趋势是在走下坡路。明末的政治腐败,趋向保守排拒西学是必然的。清朝取明朝而代之,所谓“康乾盛世”,不过是封建社会没落的一种“回

光返照”，也不可能真正打破保守走向开放。相反，最终也只能越来越保守和封闭。尽管如此，这一时期西学传入所带来的启发性，仍然值得注意。这种启发，就是只有在本土哲学、文化与异质哲学、文化的撞击中，才能唤起对本土哲学、文化的反思并在反思中认识自身的不足，从而才能寻求在与异质哲学、文化融合中的创新。因为只有把本土哲学、文化与西方哲学、文化的异质性揭示出来，才能发现互补性和探求融合的切入点。明末清初，发生在传教士和儒学卫道士之间的激烈冲突，有其必然性。传教士没有真正发现和承认中土哲学、文化有所所长，而只承认一己之长，更看不到自己之短。儒学卫道士，即使发现西学之所长，也由于“天学”强烈的排他性而不予承认，并袒护自身之短。传教士的立场，最终使基督教和“天学”失去在中国本土化的可能，也就使之失去了在中土的立脚点。儒学卫道士的立场，也只能使儒学继续保持僵化而成为阻碍中土哲学、文化革新的教条。在这两派中间，只有中土儒家士林中的开明人士，能在一定程度上发现中西哲学、文化各自的长短。但是，时代的局限，使他们的这种认识有不可避免的片面和肤浅。但无论如何，这一时期，也只有他们代表了中西哲学、文化融合的正确方向。例如，徐光启在“南京教案”中，仍能顶住风浪和压力，坚持和直陈西学长于中学的优越性。^①另一位是方以智，如前所述，在明末清初之时，当许多开明人士都谈西学之长中学之短时，他却能同时看到另一面，指出西学之短与中学之长。在中西哲学、文化撞击与融合中能保持清醒的头脑和独立的精神，是非常可贵的。

在总结哲学、文化发展的历史经验教训时，必须看到，进入现代和后现代，中西伦理道德的形而上学基础，都已经发生巨大的裂变。前述“天学”设定“彼岸世界”所建构的外在超越，曾经是西方中世纪以来伦理道德的坚实的形而上学基础。但是，随着科学摆脱形而上学的独立发展，随着无神论哲学对“天学”的深入批判，“彼岸世界”的

^① 参见《清初士人与西学》，第129页，东方出版社，2000。

虚构性日益被戳穿。以至 19 世纪下半叶,所谓“上帝死了”的精神大地震也随之发生了。从理论渊源上看,“彼岸世界”的虚构性源于形而上学的虚构性。于是,从揭穿“彼岸世界”虚构性的批判,必然发展到揭穿形而上学虚构性的批判。事实上,20 世纪至今,西方反形而上学的思潮,已经成为西方哲学、文化的主流。其极端的说法是,在“上帝死了”之后,“理性也死了”。这样,从 19 世纪末至今,由于作为精神支柱的最高的价值观念的破灭,所以西方哲学、文化早已陷入深深的危机之中。

中土的哲学、文化形势如何呢?当西方已经批判形而上学虚构性和理性异化过失之时,中国还在现代化的门槛之外,还需要补理性欠缺之课。所以在 20 世纪初叶的五四运动中,“科学与民主”成为人们高举的旗帜。就是说,在思维方式上,中土所需要的和推进革新的,恰恰是理性。但是,当时许多先进人物的认识差不多都有片面性。他们虽然取向不同,但都把西方哲学、文化的某一种,看成是解决中国落后的救星,而把中土的传统哲学、文化视为应当抛弃的东西。于是,掀起“打倒孔家店”、“废除汉字”等一股本土文化虚无主义思潮。这股思潮以不同形式,几乎占据了 20 世纪的大部分时间。它的后果是,在造成几代中国人与传统文化断裂的同时,也使作为中国人最高价值观念即对儒家的“仁”的理想追求,在所谓不断革命的声浪中破灭。在这个过程中以“科学与民主”引进的理性,已经是一种失去其价值基础的纯科学理性、工具理性。显然,这种理性并不能解决中土最高价值观念重建的问题。相反,西方的哲学、文化危机,在所谓全球现代化的浪潮中,也蔓延到世界各地。中国在现代化中,已经受到这种危机的冲击。由于近代中国本身落后,又在接受西方影响时与自己的传统哲学、文化发生断裂,所以使中国哲学、文化的危机呈现出非常复杂的局面。详细分析造成这种局面的原因,不是本文的主题。不过,联系明末清初中西哲学、文化在冲突中会通的走势,对于理解这种局面形成的原因,似乎能提供某种历史上可资借鉴的前因。

在明末徐光启等大儒那里,由于在中西哲学、文化的撞击中能认

识到自己的欠缺,所以强烈要求吸收西学之长,特别是徐光启还明确提出了“会通”以“超胜”的思想。应当说,徐光启这个思想,起点很高,也非常合理。到了清初,又有一批继承者,如薛凤祚、王锡阐、方以智、梅文鼎等,作出不少有价值的研究和著述。然而,可惜的是,这些继承者在中西会通的路上,只走了半截就停顿下来,或者说是从徐光启的高起点上跌落下来了。这就是,在中土主流文化还远没有接受中西会通影响的情况下,他们就用“西学中源”说,否定西学的先进方面为西方的原创,而认为是中学所谓西传在西方的发展。这样,他们就在这种虚构的满足中,窒息了中西会通,而又回到故步自封的老路上去。

由“西学中源”说所提出的问题,对于反思明末清初中西哲学、文化会通的历史经验教训,是值得特别注意的问题。据说,“西学中源”思想倾向,最早出现于熊明遇的《格致草》一书之中。在《清初士人与西学》这一著作中,作者对此这样写道:“熊明遇之后,方以智、王夫之、王锡阐、黄宗羲、万斯同等一大批遗民学者,纷纷倡论‘西学中源’说,其中熊明遇、方以智、王夫之三人的西学观存在明显的继承关系。不过,‘西学中源’说作为清初士人看待中西文化交汇的一种思想观念,它的全面论定与主导学界则是由王锡阐、梅文鼎等学者与康熙帝共同完成的。”^①“西学中源”说这种臆断,具体表现为,把西学中数学、天文历学、地理学等优越于中土的部分,都认为源于《周髀算经》。并莫须有地说,这是由当年西去的周人把此经带到西方,西人的先进科学都是从此经引发出来的。事实证明,这是毫无根据的妄说。但是,为什么这样一种妄说能主导清代的学界?有人认为,这是由于中土学者特别是康熙帝头脑中的“夏夷之辨”观念的顽固所致;是由这种观念引出的大国自尊,以及学者能在西学挑战面前保持心态平衡等。无疑,这些看法都是有道理的。但是,似乎还可以继续发问和分析。为了维护一种观念,为了政治和心理的需要,可以完全不顾事实,甚

^① 参见《清初士人与西学》,第372页,东方出版社,2000。

至臆造历史,这背后的深层文化因素又是什么?应当说,这种因素就是中土哲学、文化的非理性性质。当然,这种非理性的思维方式,其长于悟性或“象思维”,在诗性、艺术性和其他智慧创造方面,具有极高的价值。但是,当面对历史和现实的问题,当需要对这些问题作出具体规定时,这种非理性的思维方式就变得软弱无力,以至会走到用虚幻的想像或臆造代替事实的虚妄境地。

本来,在明末清初中西哲学、文化冲突和会通中,中土传统思维方式的非理性弱点已经暴露得相当清楚。这时正需要以西方理性思维之长,补中土之短,以求“会通”以“超胜”。但是,最终却走回头路,不但没有使中土传统思维方式得到真正的革新,而且把本来可以继续深入研究和发挥的西学之长,也淹没在“西学中源”说的非理性混沌之中。由此可知,对于任何一个民族来说,思维方式的变革最难,也最重要。思维方式的变革,乃是一切变革的关键和最终的根源。从明末清初到清末民初,一直到现今,在各种变革中,都能发现这个关键和最终根源的问题。不过,应当承认,这个问题至今在中土仍是需要继续深入研究和认识的问题。前述中土现今哲学、文化危机的复杂局面,就其根本原因而言,也不能不承认乃是非理性对待所产生的结果。例如,抓不住哲学、文化发展的主流,使问题变得混沌无序,变得随意应付,都是这种非理性造成的。不难理解,这就是明末清初“西学中源”说给予中土今日哲学、文化变革的重要启示。

四 清末民初中西哲学、文化融合的基本问题与特点

与明末清初相比,特别是与康熙王朝相比,此时中土国运衰败,已经是风雨飘摇,陷入西方列强瓜分的悲惨境地,民族危机十分深重。也正是这种危机的形势,使中土一批批先进人物,在中西强弱的比较中,反思和寻求挽救民族危亡和革新图强之路。这种反思和寻求,大体上经历三个阶段和三种认识。第一个阶段,是“洋务运动”。这个阶段的认识,表现为“中学为体,西学为用”,就是说,把中国衰弱的原因,归结为缺少西方的坚甲利舰和洋枪洋炮。至于中土的哲学、文化,祖宗之法,都没有问题,无须改变。第二个阶段,是“戊戌变法”。这个阶段比“洋务运动”大有进步,已经认识到“中学”在制度文化上有问题,需要变法维新,就是说,试图变封建专制制度为君主立宪制。第三个阶段,是从变法维新失败经辛亥革命推翻帝制到五四运动。在这个阶段,中土的先进人物逐渐认识到,要改变中土落后面貌,无论是物质层面的进步,还是制度的革新,都必须以思想观念变革为先导和基础。诚如梁启超所言,只有产生了“新学术”,才有“新道德、新政治、新器物。有是数者,然后有新国家、新世界”。^① 梁启超这里所说的“新学术”,就是指能推出新思想观念的新的哲学、文化。

^① 梁启超:《近世文明初祖二大家之学说》,《梁启超哲学思想论文选》,第84页,北京大学出版社,1984。

(一) 中西对话性质的转变

如果说汉唐时期佛教传入中土以及明末清初西学传入中土,都表现出中外平等对话的性质和态势,那么清末民初这次中西哲学、文化的对话,则是不平等对话的开始。为了比较,首先从先前的平等对话说起。

汉唐时期许多外邦僧人来中土,都是先虚心学习中土哲学、文化,在取得这方面深厚教养之后,才翻译佛经和传教。从哲学、文化融合的角度看,如前所述,佛经的翻译已经是两种异质文化融合的开端。佛教传入中土,在与中土哲学、文化逐渐的融合中,终于开出新花,在本土化中诞生了作为中国佛教的禅宗。这其中的成功经验之一,就是对中土文化的尊重,从而能以平等对话的姿态对待中土文化。事实证明,任何外来文化,只有在本土文化的基础上,经过本土文化的洗礼,走本土化的道路,才能站得住脚跟,才能经过与本土文化的融合而生根开花,成为本土文化的新品种。佛教在中土成功的传播与发展过程,就是如此。由于佛教自隋唐以来逐渐中土化了,所以才能影响中土文化各个领域,成为中土文化更新的一种推动因素和力量。例如,宋明理学和心学,其所以能在儒学发展中成为新儒学,就是融合佛学和道家思想才得以成功的。

明末清初,西方传教士到中土传教,传播作为神学的“天学”,虽然不像佛僧那样使基督教接受中土哲学、文化的洗礼,但也不敢轻视中土哲学、文化。特别是,他们能虚心和下苦功夫学习中土文化,并且正是经过他们的努力才使中土哲学、文化比较系统地传入西方。与佛教不同,传教士这种努力完全是为了传教,而并不是为了促进与中土哲学、文化的融合。当时,基督教和“天学”的强烈排他性,使之不可能接受中土哲学、文化的洗礼。因而,基督教也就不能在中土本土化,最终不能融入中土文化,以至落得被驱逐的结果。尽管如此,但综观明末清初传教士在与中土哲学、文化对话时,基本上还是以平等姿态出现的,利玛窦的“附儒”、“合儒”策略就说明了这一点。

但是到了清末民初,即 19 世纪末至 20 世纪初,中学与西学的平等对话态势已经不复存在。由于资本主义的成功和海外扩张,充分显示出其无论在物质文化和制度文化上,还是哲学思想文化上,都比当时处于封建主义没落时期的中国要领先一个时代。由此也说明,所谓“康乾盛世”,不过是延长中土封建主义没落的“盛世”而已。从当时世界发展总趋势看,“康乾盛世”不过是置身于世界资本主义发展潮流之外和掩盖封建主义没落的一种反动。这种回归封建主义的“盛世”,其所以反动,就在于它把原本在明末出现于中土的市民思想和商贸资本主义萌芽都消解了。从“康乾盛世”到清末慈禧的极端腐朽,乃是历史的必然。如果说在明末清初,囿于“夏夷之辨”的故步自封,只能在物质和科技层面有限地承认西方的先进和中国的落后,那么到清末民初,由于中国在西方列强和日本的侵略下连连失败,以至国将不国,所以就从整体上把中国落后于西方彻底暴露出来了。

本节开头所说的先进人物,他们为救亡所作的反思和寻求,也证明他们逐渐认识到,当时中国在物质、制度、思想三种文化上均已落后于西方。正是中土这种落后,使得中土当时的先进人物,都几乎是全方位地从西学中寻求救亡之路。如果说在“洋务运动”时还坚持“中学为体”,那么到“戊戌变法”时,“中学为体”之“体”已被打破,至于到辛亥革命和五四运动时期,这种中学之“体”,可以说已经被完全打破。虽然还有“国粹主义”的微弱呼声,但当时的大潮,则是由西化派引导潮头。无论“打倒孔家店”和张扬“科学与民主”,还是“废除汉字”的呐喊,都是全力趋向西化的突出表现。所以,此时的西学话语已经由中土一批先进人物的大力传播而变成强势话语;这时中学话语已经变成只能接受批判的被动的弱势话语。一时间,好像中学作为中土的血脉发生了“癌变”,需要用西学来一个大换血。从此开始,延续整个 20 世纪,甚至一直到今天,在中西对话中,都几乎呈现为西学话语占据强势而中学话语居于劣势的不平等之态势。这种中西对话不平等的态势,对于中国哲学、文化的发展具有不可估量的影响。

从物质文化和制度文化层面看,当时中土落后于资本主义世界,是明显的。但是,说到思想文化层面,例如其中作为核心的宗教、哲

学、艺术,西学是否都比中学先进?就此而言,中学之“体”是否也必须加以抛弃?这些问题,都是今天需要提出和予以深入反思的。即使在思想文化领域,中学中也确实存在需要剔除的糟粕。但是,这决不意味中学的思想文化之“体”都是糟粕。然而,当时许多先进人物,由于救亡的迫切,以至来不及对中学作深入的反思,对西学也缺乏深入的认识和研究。所以,当他们以西学为武器在反对封建主义斗争中取得辉煌战果时,也在思想认识上陷入两极的片面性。其一,表现为看不到西学之短;其二,表现为看不到中学之长。同时,他们更没有想到,新的哲学、文化创造,必须以本土哲学、文化为根基。就是说,创新必须在本土哲学、文化的基础上借鉴、融合西学才能实现。那种用西学取代中学的简单做法,是绝对不能成功的。这一点,已经被历史事实所证明。这种取代论,从历史上看,例如明末清初西方传教士所持的态度和做法,还有在20世纪中叶,中土引进前苏联思想文化的做法,都没有在中土生根开花结果,相反,在政治形势发生变化后,很快就被一风吹掉了。

在整个20世纪,中学与西学不平等的对话态势,严重地影响了中西哲学、文化的会通。由于不研究不发掘中学的合理内涵与价值,把以汉字为根基的中土传统思想文化看成漆黑一团,所以使西化派的取代论横行无阻。在中土不同政治和意识形态统治下,虽然取代论内涵有所不同,如实行“欧美中心论”,或者“苏俄中心论”,但都只不过是跟着“西方中心论”走。由于一直到20世纪70年代,所谓“汉字拼音化”或废除汉字的声浪,批儒批孔的声浪,一直未停,如何继承和创新中学的问题始终没有得到应有的反思。因此,由于一直背离思想文化融合以创新的原则,所以无论“欧美中心论”,还是“苏俄中心论”,都没有也不可能在中土创生出在世界思想文化之林中独树一帜的中华新思想、新文化。

值得注意的是,当中国人在大半个世纪里,几乎是以虚无主义态度看待与毁坏自己的传统思想文化,并亦步亦趋跟着“西方中心论”走时,恰恰是西方一些思想家和有识之士,开始对西学作出深刻的反思和批判,并在与中学比较时发现了中学特有的重要价值。从叔本

华、尼采到海德格尔,一直到当代的德里达,在他们的著作中都能看到,他们对西方思想文化的深刻反思和批判。同时,也能明显地看到,他们借鉴中土传统思想文化和其他东方思想文化的内容。虽然海德格尔称尼采的思想是最后的形而上学,但正是尼采以“重估一切价值”,对西方形而上学作出无情的批判,开了现代反形而上学思潮的先河。他的意志论,从形而上学实体的外在追求,回归人自身,不仅有向古希腊酒神精神的趋近,而且也有向东方佛教的趋近。再如海德格尔关于 Dasein 的境域构成论,不仅包括溯源古希腊 Einai 的意义,也含有向中土道家思想趋近的意义。海德格尔在 20 世纪 30 年代,就被老、庄思想所吸引,并在其著作中加以借鉴和发挥,以至成为他一生哲学创造的重要思想资源。^①

同样,在中国人褒读孔夫子及其所开创的儒学时,西方思想家却从中发现了能在现代济世的宝藏。孔子的“仁学”,博大精深。“仁学”作为人生观所建构的人生境界,诸如“仁者爱人”,“己所不欲,勿施于人”,“和为贵”,“有教无类”等等,都显示出儒学具有超越时代的合理内涵,并对解决当代人际关系和提高人性修养,具有借鉴意义。有鉴于此,有些西方的有识之士甚至认为,21 世纪人类的思想行为应当以孔子的思想来规导。具体地说,中土东邻日本人,据说在孔子的《论语》里,找到了管理现代经济的某种启示。对于汉字来说,也是由中土以外的学者最先发现其独立的价值和意义。例如,瑞典高本汉等一批汉学家和日本学者在对汉字的研究后发现,在“西方中心论”眼光的局限下,所谓“汉字落后”,实际上并不是汉字落后,而是对汉字研究的落后。经过近 20 多年的研究,中外学者从语言学、文字学、美学、心理学、哲学以及电脑等高科技诸角度所作的探索,都证明汉字不仅不是“落后文字”,而且是与西方拼音文字各领风骚并具有独特魅力的文字。汉字的独特魅力在于,它除了具有西方文字相同的功能外,还具有西文所不具有的许多优越性。^②

^① 参见张祥龙《海德格尔传》,第 18、19 章,河北人民出版社,1997。

^② 参见王树人、喻柏林《传统智慧再发现》上卷,第 1 章,作家出版社,1997。

但是,直到现在,有一个奇怪的现象,值得注意。这就是,在19世纪末到20世纪初,西方思想文化界已经打破“西方中心论”的情况下,中国思想文化界却在几乎整个20世纪,一直抱着“西方中心论”不放。或者说,自甘于在西学话语的强势之下,接受不平等的对话态势。应当如何看待这种奇怪的现象?显然这种现象的产生,有多种因素。但是,就思想文化的导向而言,主要原因则在于,从“戊戌变法”失败到五四运动时期,一批作为思想文化导师的人物,在导向上陷入片面性。一方面,在承认中土传统思想文化落后时,夸大了这种落后性,以致对作为根基的经过几千年积淀的思想文化完全失去信心,陷入民族文化虚无主义。因此,在这里有必要对“洋务运动”时期提出的“中学为体”,进行扬弃式的分析。当时,“洋务运动”派所说的“中学为体”,是保持封建专制制度和维护这个制度的意识形态不变,这当然是反动的。但是,当封建专制制度被推翻,维护这一制度的意识形态也已解体的情况下,就中土传统思想文化或中学而言,在西学面前是否应当在扬弃中保持“中学为体”?现在看来,当时正是忽略了这个问题,没有看到在文化融合中必须以本土文化为基础的重要,所以就完全剥夺了中学在中西对话中应有的平等权利。例如,在废除汉字这个关乎中土文化根基的问题上,当时的导师们,从钱玄同到鲁迅,从陈独秀到胡适,都众口一词,主张废除。鲁迅在文章中甚至号召青年不要读中文书。其实,这些导师们的文章著作的创造,恰恰是首先具有深厚的汉字和传统文化功底,并在这个基础上融入西学新思而成功的。然而,当时他们却只看到西学先进的一方面,几乎完全忽略甚至抹煞了民族文化根基这一方面。从今天的情况看,这种片面性的影响和后果是严重的。它使几代人与传统文化的根基断裂。据说,有一位现代诗人到德国访问,当德国汉学家提到庄子时,他竟然不知道庄子是何许人。在这种与民族传统文化断裂的情况下,也就不能不使几代人对自已的民族文化瑰宝陷入不识或“集体地失去记忆”的境地,也就不能从这份宝贵的资源中寻求借鉴和借以启迪新思了。另一方面,对于西学在当时存在盲目崇拜的倾向,缺乏深入的认识和分析。在西方思想家已经开始反思和批判自己的传统文化,随

着这种批判“西方中心论”已经在西方内部瓦解时,中土的导师们却对此不加考虑,只见西学之长,不见西学之短,以致对西学采取“拿来主义”之风甚盛,误以为凭简单的“拿来主义”,就可以用西学完全解决中国落后的问题。当然,这种“拿来主义”在一定时间里,有其必要性,并且在当时对于反对封建主义也起过积极作用。但是,从长远看,这种压抑中国本土传统文化,其后果就是使后来中华几代学子处于与自己民族传统文化断裂之中,使他们失去自己独立的民族文化话语,而不得不处于西方文化话语的强势控制之下。

现在,有的学者在反思明末清初中西在文化上平等对话时,颇有感慨,并呼唤重新回到中西平等对话的原点上来。这是可以理解也是可以称道的。但是,必须明确,造成这种不平等对话的主要原因,既在西方,更在我们自己,在于我们自己在思想文化上放弃了“中学为体”,而且放弃了整整一个世纪。这种使几代人与自己民族传统文化断裂所造成的后果,就是中学面对西学时没有自己独立话语的“失语症”。在这里,跟着“西方中心论”跑了一个世纪的惯性,至今还没有得到有效的遏制。可见,是我们自己在20世纪抛弃了与西学平等对话的平台,而今天对此有所醒悟是好事,但在短时间内还难以建立起这样的平台。

(二) 为启蒙而借鉴、融合西学

1. 梁启超与严复

在“甲午战争”和“戊戌变法”失败之后,当时中土的先进人物开始认识到,要使中土物质文化与制度文化真正得到革新,则必须首先使中土民众的观念经过启蒙得到革新。正是因为有了这种认识,翻译、介绍、评论、借鉴西方各派哲学,在中土形成第一次热潮。这一次西学东渐的特点表现在,完全在于推动启蒙以反对封建专制主义和弥补中国传统文化的欠缺。其早期杰出的代表人物,就是梁启超和严复。为了破除封建专制主义思想,梁启超突出地介绍和诠释了卢梭的“天赋人权论”。对于封建专制主义统治久远深重的中土大地,

这无疑是一声响亮的春雷。梁启超指出：“欧洲古来，有阶级专制之习，一切政权教权，皆为贵族所握，平民皆视为奴隶焉。及卢梭出，以为人也者，生而有平等之权，即生而当享自由之福，此天之与我，无贵贱也。”^①与此相应，梁启超对于卢梭的“社会契约论”思想，也作了介绍和诠释。他写道：“自定约而自守之，自立法而自遵之，故一切平等，若政府首脑及各种官吏，不过众人之奴仆，而授任以治事者耳。”^②梁启超认为，虽然在订契约时人们都让出部分权利，但“卢梭以为订约的目的并非使各人尽入于奴隶之境”^③，相反，“民约云者，必人人自由，人人平等，苟使有君主庶臣之别，则无论由于君主之威力，由于臣民之好意，皆不悖于事理者也”^④。在梁启超看来，在“天赋人权论”和“社会契约论”中所崇尚的根本思想，就是人生而自由的自由权，所以梁启超也极力推崇自由权。对此，他的诠释是：“自由者几百权理之本也，几百责任之原也。责任固不可弃权理亦不损，而况其本原之自由权哉？”^⑤虽然作为君主立宪主义者，但在变法之初，梁启超对于立宪的本质的认识并不是很清楚。但后来经过研读卢梭的“社会契约论”思想，则使他认识到，立宪的本质乃在于，反映“公意”和实现“公意”。无论君主官吏和民众，都只能服从和实行反映全民“公意”的宪法，不能有例外。如果有人违背反对“公意”的宪法，则必依法处置。就是说，执政者可以换，但无论谁执政，都只能履行反映“公意”之宪法。如梁启超所作的诠释：“及约之既成，则主权不在于一人之手，而在此众人之意，而所谓公意也”，并且是，“自发起之，自改正之，日征月近，有进无已，夫乃谓之公意”。^⑥

如果说，卢梭的“天赋人权论”和“社会契约论”为法国大革命奠定了思想理论基础，那么梁启超所作的介绍和诠释，也超越了他的改

① 梁启超：《论学术势力左右世界》，《新民丛报汇编》，第45页，石印本，文会书社，1902。

②④⑤ 梁启超：《卢梭学案》，《梁启超哲学思想论文选》，第60页，北京大学出版社，1984。

③⑥ 同上书，第63页。

良主义初衷,而无异于也在中土呼唤革命。他在介绍卢梭思想时,实际上对于法国大革命和随之而起的欧洲革命是赞美和向往的。他曾这样写道:“自此说(指‘社会契约论’)一行,欧洲学界,如旱地起一霹雳,如暗夜放一光明。风驰电卷,仅十余年,遂有法国大革命之事。自兹以往,欧洲列国之革命纷纷继起,率成今日之民权世界。民约者,法国革命之原动力也,法国大革命,十九世纪全世界之原动力也。”^①

同时,从认为只有先有了“新学术”,而后才有“新政治”、“新器物”、“新世界”的观点出发,梁启超对于西方作为“新学术”的新哲学(对于当时中国来说),也竭尽全力用他那富于情感的生动话语加以介绍和评论。虽然后人从中能挑出许多不恰当甚至误解之处,但是对于一位为中土学界打开西方新文化之窗的人,从历史发展的眼光看,这既是不可避免的,也是可以谅解的。对于西方哲学,梁启超首先介绍西方近代经验论和理性论两大代表人物培根和笛卡尔,其后又着重介绍康德,也是颇具眼光与合乎逻辑的。要知道,梁启超并不是以学院的学者态度研究西方哲学的,而是以政治和思想启蒙者的态度,或者说是借哲学来鼓动启蒙的态度,来介绍和评论西方哲学的。他试图借宣传西方哲学的新思维,来冲破封建专制和旧思维方式的统治。事实证明,他所采取的方式最适合于达到他的目的。当时,所有走进革新潮流的先进人物,几乎都受到梁启超文章的影响和感染。例如胡适在《四十自述》中说:“梁先生的文章……使读的人不能不跟他走,不能不跟他想。有时候,我们跟他走到一点上,还想往前走,他倒停住了,或者换了方向了。这种时候,我们不免感到一点失望,但这种失望也正是他的大恩惠。因为他尽了他的能力,把我们带到一个境界……跟着他走,我们固然得感谢他,他引起了我们的好奇心,指着一个未知的世界,叫我们自己去探索,我们更得感谢他。”^②

^① 梁启超:《论学术势力左右世界》,《新民丛报汇编》,第452页,石印本,文会书社,1902。

^② 转引自台湾中央研究院近代史研究所专刊第19期《清季革命与君宪的争论》,第73页。

蒋梦麟则说：“梁氏的简洁文笔深入浅出，能使人了解任何新颖困难问题。当时正需要介绍西方观念到中国，梁氏深入浅出的才能尤其显得重要。梁启超的文笔简明、有力、流畅，学生读来裨益匪浅。我就是千千万万受其影响的学生之一。”^①

梁启超既有敏慧的接受和理解的能力，又有善于用文笔表达的杰出才能。这也表现在对培根和笛卡尔哲学思想的介绍方面。他非常赞赏培根的经验论特别是归纳法。他指出在培根那里，“只能就造化自然之迹而检验之，不能凭空自有所创造”^②。他对培根的归纳法，更是津津乐道。他这样写道：“就几事物诸现象中，分别其常规之象及偶见之象，而求其所以然之故，是为第一着手。是故人欲求得一真理，当先即一物而频频观察，反复试验，作一所谓有无级度之表以记之。如初则有是事，次则无是事，初则达之甲之级度，次则近于乙之级度，凡如是者皆一一去验记载无遗。积之既久，而一定理出焉矣。”^③特别值得注意的是，梁启超对培根学说在近代科学发展中的重要意义看得很清楚。诚如他指出：“自此说出，一洗从前空想臆测之旧习，而格致实学，乃以骤兴。”^④梁氏这种认识和阐述，已经开了五四运动所倡导的“科学与民主”之先声。梁启超对笛卡尔学说的理解，不如培根之深，其所介绍也比较粗浅。他只对笛卡尔学说作了简略的外在描述。他写道：笛卡尔的方法“分为三段，一曰剖析，二曰综合，三曰计数。剖析者，谓几遇一事物，务用心剖析之，以观其由之包容何物是也。综合者，遇诸种汉字思想及事物，次第逐一以总合之，使前后整齐是也。计数者，几所观察所思想之事物，一一计算之，而不使遗忘是也”^⑤。

但是，从笛卡尔“我思故我在”这种思想的独立性和自由出发，梁启超所作的理解和发挥，在中土学界当时甚至现在，都具有重要的启

① 转引自台湾中央研究院近代史研究所专刊第19期《清季革命与君宪的争论》，第75页。

② 《梁启超哲学思想论文选》，第86页，北京大学出版社，1984。

③④ 同上书，第87页。

⑤ 同上书，第91页。

蒙意义。他大声疾呼：“思想之自由，真理之所从出也。”^①因此，在他看来，对于一切想创新和发明的人来说，在思想上必须“无所顾忌，无所束缚”^②。由此他还针对在做学问上中国传统的保守性，针对崇古和缺乏独立个性，加以批判。他指出：“学者之大患，莫甚于不自有其耳目，而以古人之耳目为耳目，不自有其心思，而以古人之心思为心思”，相反，应当是“我有耳目，我物我格；我有心思，我理我穷”。^③从这里似乎可以清楚地看到，由于梁启超心中怀有强烈的反对封建专制的目的，所以使他对西学中一切有助于反对封建专制的内容，都有敏感，都有热情，都能作出有利于启蒙的发挥。在他看来，培根、笛卡尔、康德之所以能成为新哲学的鼻祖，就在于“破世界之奴性”。而在梁启超的评论和发挥中，他不仅揭示了西方近代哲学的反封建的价值，而且也升华了中华传统的精神。这种精神的实质，就是梁启超所阐发的既不做中土旧学的奴隶，也不做西方新学的奴隶，而是要有自己的“耳目”，“我有心思，我理我穷”。梁启超这种胸怀和气概，至今仍然令人荡气回肠。因为它不仅显示出中华学人的觉醒，而且更显示出中华学人的远大眼光和追求。

关于梁启超对康德哲学的介绍，虽然王国维发表过过分贬低的评价，说“十有八九是谬误”，但事实并非如此。相反，在这方面，梁氏也有不可抹煞的功绩。在其介绍和评论中，至少有两方面值得肯定。其一，他对康德哲学在近代西方哲学发展中的地位和重大作用，如调和培根的经验论与笛卡尔的理性论，并开启德国古典哲学的先河等，都有相当清楚的理解和认识。他指出，康德哲学“以良知说本性，以义务说伦理，然后抵住狂澜，使万众知所趋向”^④。梁氏在培根与笛卡尔开启近代哲学之后，能看到康德哲学所作的新转折，这表明，他对西方哲学不仅具有广博的知识修养，而且对西方哲学的近代发展能

① 《梁启超哲学思想论文选》，第91页，北京大学出版社，1984。

② 同上书，第92页。

③ 同上书，第93、94页。

④ 同上书，第154页。

从整体上加以贯通的理解。在梁氏对西方哲学的评介中,差不多已经涉及到西方从古至今的主要哲学家,诸如,柏拉图、亚里士多德、培根、笛卡尔、斯宾诺莎、霍布斯、洛克、卢梭、孟德斯鸠、康德、费希特、达尔文、孔德、边沁等。从这个西方哲学家的名单,就不难看出,梁氏在西方哲学上用功之勤之大。其二,梁氏通过康德的《实践理性批判》对于自由的理解与发挥,也很值得注意。梁氏对于康德把“自由”放到本体世界的观点,是赞同的。在他看来,从现象界到达本体世界的“自由”,乃是一种精神上的超越。而这种超越的实现,就是服从“真我”。梁氏所说的“真我”,就是康德所说的“自由意志”。梁氏在这里绕开了康德这种“自由意志”的软弱性,而试图借助从现象界到本体世界的超越,来阐发它的积极意义。他认为,康德这种“自由意志”论,乃是“千古之识”,“能挽功利主义的狂澜”。^①在梁启超对康德“自由意志”论的称赞中,似乎能看到,梁氏是在儒家淡泊功利的传统基础上与康德这种“自由意志”超越性相契合的。此外,梁氏还把“自由”与“服从”联系起来思考。他认为,主权已经包含个体自由在内。因此,“国民不服从主权,必将丧失主权所赋与我之自由”。同时,他还认为,“良心”作为“绝对命令”,其中也包含个体自由在内。因此,“真尊重自由者,不可不尊重良心之自由”^②。在梁氏这种理解中虽然有他维护君主立宪的思想,但从学理上看,其中也表现出,梁氏具有把个体自由与“绝对命令”结合起来具体看待自由的合理性。

从启蒙的意义和所发挥的作用看,在五四运动之前,没有任何人能
与梁启超相比。他从反对封建专制主义出发,用一支满含澎湃激情而又泼辣的笔所评介所发挥的西方各学派思想,使他成为最受当时千千万万学子欢迎和影响力最大的导师。他所推崇和着力阐发的人格独立、思想自由,包括西方人道、人性、人权的思想,乃是作为五四运动提出的“科学与民主”这面旗帜的灵魂和思想基础。事实说明,没有人格的独立和思想的自由,科学与民主就没有真正立足和实现的基础,就不

^{①②} 《梁启超哲学思想论文选》,第160页,北京大学出版社,1984。

可能健全地发展。历史已经证明,五四运动其所以能在民族救亡中兴起和成为时代大潮,乃是与梁启超等导师所做的杰出思想准备分不开的。对于五四运动来说,梁氏等人所做的工作,多少有些类似于法国卢梭和伏尔泰等人在法国大革命前所做的工作。后来,五四运动在发展过程中所分化的所谓左右两派,实际上,都没有坚持住人格独立和思想自由即人性解放这个五四运动的灵魂和思想基础。相反,在“道路之争”中,各以不同形式抛弃了这个灵魂和思想基础,使封建主义在改变了的形式中继续存活,以致封建主义残余至今在中土仍有待肃清。以往对梁启超的评价,受到极左思潮的影响,而不可能公允。由于他后期趋于“保皇”的保守立场,据此对他一切所作所为就都要打上这个印章。梁启超后期的“保皇”态度与他先前在思想理论上的启蒙工作,不能简单地划上等号。尽管梁氏没有参加孙中山的革命党,也未投身五四运动,但他所做的启蒙工作,既为辛亥革命也为五四运动做了重要的思想准备。这一点,是中国现代史研究必须正视的历史事实。

再来看严复的启蒙工作。严复既是清末民初的大翻译家,也是当时重要的启蒙思想家。在他这二重性中,从根本上说,更应当把严复看做启蒙思想家。因为,他作为翻译家所做的翻译工作,无一不是服务于启蒙事业。严复在中土特别是在英国所得到的自然科学和技术的深厚学养,使他对促进近代科学发展的英国经验论哲学及其归纳逻辑特别热衷。同时,他所选择的这个哲学思潮,正是中土改变落后思维方式所必须弥补的重要课程。另一方面,为了救亡,反思落后之原因,并树立自立自强的意识,严复对进化论特别关注并作出自己的取舍和诠释。此外,他还广泛地译介和评论了从古至今的许多思想理论。同梁启超相比,严复对西方哲学、文化的理解更加深入,其评介也更具体和接近实际。他虽然也参加了“洋务运动”的事业,但他很快就作出自己的反思,并在高起点上看出“洋务运动”的肤浅和问题。如他尖锐指出的:所谓“富国强兵”之道不过是“盗西法之虚声,而沿中土之实弊”^①。对

^① 严复:《救亡决论》,《严复集》第1册,第48页,中华书局,1986。

于“中学为体，西学为用”的“洋务派”观点，这是一针见血的批判。就是在“维新派”中，严复也是属于能高瞻未来的人物。在“百日维新”失败以后，严复没有满足《天演论》的成功和巨大影响，而是又倾全力投入西学的翻译和评介工作，就是这种高瞻的表现。因为，启蒙不能单靠革新的激情，而必须做扎实的思想理论准备工作。向西方的哲学、文化学习并从中求得借鉴，是当时所能走的唯一途径。翻译西学著作的重要，亦由此可见。严复的远见卓识，也正在于此。

如前文所指出，严复在“百日维新”失败后，其所翻译西学之书，无论在数量和质量上都是惊人的。特别值得注意的是，他的翻译，目的性极强，都是为了启蒙事业的需要而做。正因为如此，他的翻译也是与中西哲学、文化融合连在一起的。在他的每一部译著中，都有大量按语、序言、例言等书评文字。从中西哲学、文化融合的角度看，他的这些书评文字，具有重要的学术价值。这些书评文字，不仅反映出严复在中学、西学的修养上都是第一流的，而且这些书评也是严复在翻译之外对中西哲学、文化所做的进一步融合工作。应当说，五四运动高举的“科学与民主”旗帜，早在严复的译作和书评中就在思想理论上准备好了。例如，他在《救亡决论》中已经指出：“富强之基，本诸格致，不本格致，将无所往而不荒虚。”^①这里所说的“格致”，就是科学在当时中土的称呼。严复对科学作为“富强之基”的推崇，并没有停留在知其然的理解上，而是进一步去追求科学得以兴盛的所以然之理。这是他的思想深刻之所在。在他看来，西方近代由科学所推动的发展，根本上乃是思维方式即哲学变革的结果。正如他所指出的，西方“二百年来学运昌明，则又不能不以柏庚氏（即今译培根）之摧陷廓清之功为称首，学问之士，倡其新理，事功之士，窃之为术，而大有功焉”^②。严复的科学素养，使他不仅笃信英国经验论哲学，而且更突出地表现为，排拒任何先验论和坚持彻底的经验论路线。严复对于洛克的经验论，只接受他的“白板说”，而不接受他的“第二性质说”。

^① 《严复集》第1册，第43页，中华书局，1986。

^② 严复：《原强》刻本，南昌读有用书之斋，1901。

严复的表述是：“智慧之生于一本，心体为白甘（即白板），而阅历为采和，无所谓良知矣。”^①严复的这种彻底的经验论思想，是他经过翻译和研究《穆勒名学》所达到的。穆勒把取得知识的认识途径，分为“元知”和“推知”。其中，“元知”指感性认识，“推知”指理性认识。两者相比较而言，“元知”是认识的基础，一切认识都源于此。如《穆勒名学》所指出的：“人之得是知也，有二道焉：有径而知者，有纤而知者，径而知者谓之元知，谓之觉性；纤而知者谓之推知，谓之证悟。故元知为智慧之本始。一切智识皆由此推”^②。穆勒这种彻底的经验论，是在批判惠威尔（W. Whewell, 1794—1866）的先验论并借以克服洛克经验论的不彻底性中形成的。惠威尔坚持洛克关于数学、几何学原理的先验论观点，认为这些原理不是源于经验，而是先验的。严复非常推崇穆勒对惠威尔的批判。对此，他在《穆勒名学》部乙的按语中说：“盖乎威理所主，谓理如形学公论之所标者，根于人心所同然，而无待于官骸之阅历察验者，此无异中土良知之义矣。而穆勒非之，以为与他理同，特所历有显晦、早暮、多寡之异；以其少成，遂若天性，而其实非也。此其说洛克言之最详。学者读此，以反观中土之陆学，其精粗、诚妄之间若观火矣。”^③从严复对穆勒这则称赞性的评述中，除了看到他彻底坚持穆勒的经验论路线外，还能看到他对中土先验论如陆九渊和王阳明“良知论”的批判。严复在他对翻译著作的评论中，时而揭露和批判中学之妄，时而褒扬中学之长，乃是严复评论的一大突出特色。他这样做的合理性，就在于打通中西，促进中西哲学、文化的融合。严复对穆勒或整个英国经验论理解的深刻，还表现在，他的理解不单纯是对文本做义理性的理解，而是能联系当时中土存在的问题加以发挥。例如，严复提出“即物穷理”与“读书穷理”关系的问题，就是针对当时中土传统偏重“皓首穷经”而轻视实际经验而提出来的。严复援引赫胥黎的论说以支持自己的观点，赫氏认为：“能观物

① 严复：《穆勒名学》部乙元按语，《严复集》第4册，第1050页，中华书局，1986。

② 同上书，“引论”，第1028页。

③ 伍杰编著：《严复书评》，第175页，河北人民出版社，2001。

观心者,读天地原本书,徒向书册记载中求者,为读第二书矣。读第二手书者,不独因人作计,终当后人,且人心见解不同,常常有误,而我信之,从而误矣。此格物家所最忌者。”^①接下来,严复就中西传统学问之不同在比较中作了重要发挥。他指出:“诸公若问中西二学之不同,即此而是,问西人后出新理何以如此之多,亦即此而是。”^②又具体说:“(西方)三百年来科学公例,所由在在见极,不可复摇者,非必理想妙过古人也,亦以严于所印证之故。”^③就是说,西方科学的发达,就在于有经验论支撑,重视实际的观察、测量和验证。而这也正是中学之所欠缺。

严复坚持彻底的经验论立场,这使他特别重视从培根到穆勒的归纳法。他当时称归纳法为“内籀”。反之,对于被他称之为“外籀”的演绎法,则有所贬抑。在他看来,只有归纳法即“内籀”,才能取得科学的结论。他对归纳法的理解是:“内籀者,观化察变,见其会通,立有公例者也。”^④就是说,首先通过观察实验而得到感性经验,再通过对这种经验加以归纳,反复验证,即所谓“会通”,最后得出科学的结论即“公例”。作为科学结论或“公例”的真理性,就在于“不同地而皆然,不同时而皆合”^⑤。或者说,“例公必无时不诚”。^⑥严复其所以对演绎法缺乏应有的合理性认识,除了穆勒的影响,还在于他把中土传统思维方式的缺欠,归结为崇尚演绎法,而不重视经验的归纳。在他看来,中土传统文化由于只重视从圣贤的公理出发作推论,而不求在经验上做观察、实验和反复验证,所以科学不发达。这种推论,实际上,不过是对古代思想进行改头换面的复制。严复把这种复制,挖苦地说成不过是把古人的思想理论像倒水一样,从一只桶倒到另一只桶中。应当说,严复所做的批判是尖锐的,并且具有唤起人们从崇古的传统

①② 严复:《西学门径功能说》,《严复集》第1册,第93页,中华书局,1986。

③ 严复:《穆勒名学》部丙十一,《严复集》第4册,第1053页。

④ 严复:《斯氏计算例言》,《严复集》第1册,第89页。

⑤ 严复:《名学浅说》,第108页,商务印书馆,1981。

⑥ 严复:《斯氏计算例言》,《严复集》第1册,第98页,中华书局,1986。

风气中觉醒过来的积极作用。严复还把中国的落后与此联系起来分析,而认为:“此学术所以多诬,而国计民生之所以病也……无他,其倒之立根于臆造,而非实测之所会通故也。”^①严复在这里,把中土传统思维方式的缺欠归结为崇尚演绎法,是不确切的。作为西方的两种逻辑思维方法,无论演绎法还是归纳法,在中土的传统思维方式中,从严格意义上讲,都是不存在的。因此,中土传统思维方式的缺欠,从严格意义上,也与演绎法不相干。中土传统思维方式的根本问题,所谓缺乏科学思维理性,恰恰是既缺乏归纳逻辑也缺乏演绎逻辑的思维方法。也就是说,严复所说的像倒水一样,在不同的桶中翻来覆去地倒,那不是演绎所致,而是非理性所致。即使就归纳与演绎而言,两者也不是对立或不可调和,而是各有各的用途。而且,它们不能替代,而有互补性。在科学发明和任何思维创造活动中,几乎都是经过观察、实验取得经验,尔后归纳会通得出结论,并经反复验证为“公例”。这就是严复称赞的归纳法。它的重要性,无可置疑。但是,归纳法在研究工作中还不够,还需要演绎法与之相辅相成。

严复在把穆勒与赫胥黎介绍到中土的同时,也把他们的不可知论传入中土。穆勒的不可知论表现为,像康德一样,把事物分成现象与本体,人所知的知觉,只能达到现象,而现象背后的本体,无从所知,也就没有意义。因为,从彻底经验论立场出发,穆勒认为,对于本体,既然没有知觉,也就无从证实。但另一方面,他也继承了康德并不否定本体存在的思想,并认为本体与知觉也有关联,可把本体看做知觉的“永恒可能性”。严复用中土传统的“心”、“相”、“意”、“物”范畴,来解释不可知论。他是这样表述的:“心物之接,由官觉相,而所觉相,是意非物。意物之际,常隔一尘。物因意果,不得径同。故此一生,纯为意境。”^②实际上,严复把在“相”、“意”之外的“物”视为“本体”。这个“本体”不仅存在,而且具有最高的地位,所谓“天地之始,造

^{①②} 严复:《穆勒名学》按语,《严复集》第4册,第1036页,中华书局,1986。

化真宰,万物本体”。但这个“真宰”,这个万物的“本体”,他用佛家用语说“不可思议”,即不可知。值得注意的是,严复把“相”与“意”视为“心与物之间”的“尘”。就是说,我们以为认识了,恰恰是影响“心与物”沟通的障碍。这是严复解释的独特之处。

不可知论,把现象与本体区别开来,提出探讨它们之间关系的问题。于是,这个问题,就成为哲学的根本问题和常青的问题。无论古代的不可知论和怀疑论,还是近代的不可知论和怀疑论,都是推动哲学发展的重要学派。对于这些学派,哲学研究值得一再返回到那里,去思索和研究那常青的哲学根本问题。上个世纪的相当长一段时间里,在中土大陆哲学界,几乎都把不可知论与唯心论一样当做反动学派,作政治批判并加以简单抛弃。这种把学术问题政治化的解决,实际上,不过是对真正哲学问题的一种无能的回避。当真正回到学术和学理正路上来时,很多问题都值得反思与回味。例如,有一种实践万能的观点,认为,人类只有未知的领域,而没有不可知的领域。在这种观点看来,本体与现象经实践的中介,就可以打通。这种实践论是否真正解决了本体的不可知问题呢?是否使认识能超越现象?回答仍然是否定的。如果说在哲学史上对于这个问题有所“解决”,那就是黑格尔式的“解决”。黑格尔把现象与本体变成一对辩证运动的范畴,都作为绝对概念运动的环节。因此,它们能在否定之否定的运动中相互转化,达到对立的统一。但是,黑格尔的“解决”,也是一种意象式的解决。即把主体认识与本体的“物”都化作概念并想像它们的转化和统一。对于现象与本体的鸿沟,这种解决也没有实际上的超越。前述实践论的解决,带有黑格尔解决的味道。不是康德人为地限制知识,而是确实存在认识难以进入的领域。由此可见,不可知论的重要贡献之一,在于它揭示了人类认识的有限性。这决不是一个小问题,而是推动哲学发展的常青问题。严复所谓“物因意果,不得径同。故此一生,纯为意境”,说明严复意识到这种人类认识的有限性。“意”所达到的,与“物”异质而不同。以致我们的认识,都只是在“意境”之中。

进化论思想,是严复关注的一个重点,也是他翻译介绍和评论的

重点。达尔文在《物种起源》中所揭示的自然界动植物发展的规律，即经过物种间竞争的自然选择，优胜劣败，它的意义最初只限于生物科学的领域。但是后来，经过斯宾塞把这个思想引入社会领域的研究，形成一种社会达尔文主义理论。这种理论认为，在人类社会中也存在自然选择，优胜劣败。这种理论的错误在于，不区分社会现象与自然现象的本质区别，把社会问题的解决等同于自然界问题的解决。实质上，这种理论只能为当时到处扩张和侵略的殖民主义者张目。因为当时，正是这些殖民主义者在社会上占据优势地位。然而，虽然世界上的人群在社会发展程度上存在先进和落后的区别，但就人种而言，并无优劣之分。因此，对社会达尔文主义的错误，必须予以批判。不过，进化论关于竞争和优胜劣败的思想，又不仅具有生物科学的意义，而且对于社会发展也具有不可忽视的意义。当时，与斯宾塞的社会达尔文主义不同，赫胥黎在《进化论与伦理学》中，在维护达尔文进化论思想的同时，对于社会问题与自然界的生物学问题作了本质的区分，强调了人类社会的特殊性，如指出人性善良，有主观能动性，不是单纯适应自然和社会等。严复出于启蒙的需要，他选择了赫胥黎《进化论与伦理学》作为译介和研评的文本。其结果，就是后来他翻译出版的《天演论》。严复没有翻译达尔文的《物种起源》。因为，那是纯自然科学的著作，不适合启蒙的直接需要。斯宾塞的著作鼓吹社会优胜劣败，自然选择，导致落后者只能消极地被先进者任意宰割的命运，更是严复所不能接受的。所以，严复最后选择了赫胥黎的著作。作为《天演论》的翻译，严复确实费尽了心思。为了适合启蒙的需要，他既吸取斯宾塞关于进化论的社会意义思想，强调竞争和优胜劣败的严峻性，又剔除其“自然选择”消极被动无所作为的错误观点。另一方面，又批判赫胥黎在强调自然与社会区别时把进化论的意义完全局限于自然界的思想，但同时又发挥他关于人的主观能动性的思想。就是说，在严复对进化论的介绍和研评中，他已经深深地意识到，生存竞争，优胜劣败，不仅制约着自然界生物的发展，也制约着人类社会的发展。但是，对于任何社会来说，决定一切的是人能否觉醒奋起自立自强。如严复所指出的，“万类所以底如是者，咸其自己而

已,我所谓创造者也”^①。又说:“物各竞存,动植如是,政权亦如是”^②。相反,如果不能自立自强,就要沦为被他人宰割的境地,所谓“彼常为君而我常为臣,彼常为雄我常为雌,我耕而彼食其实,我劳而彼享其休,以战我则常居先,出会则我常居后”^③。实际上,《天演论》乃是依照赫胥黎著作,又完全服从启蒙需要所做的再创造。其中,对于一些纯属自然科学理论的阐述,不少都被严复省略了。另外一些不适合启蒙需要的观点,则或者加以批判或者改写。在这种再创造中,除了表明严复不是为翻译而翻译,而是完全为了启蒙外,他在学术和学理上也表现出深刻的洞见。例如,他没有因为斯宾塞的社会达尔文主义的错误,就完全否定进化论关于“物竞”、“天择”的社会意义,而是能将赫胥黎关于人具有能动性的观点引进来,对斯宾塞的错误予以批判和扬弃。这不能不说是进化论思想的一种合理发挥。《天演论》的巨大社会影响,是与严复这种发挥和创造分不开的。

此外,严复还是最早把黑格尔哲学思想介绍到中土的学者。他突出地介绍黑格尔的“精神哲学”,特别是作为“客观精神”的法权、伦理、国家、民族和历史等社会政治学说。其目的很明显,也是为了他的反对封建专制主义的启蒙事业。这些就是他1906年发表在上海《寰球学生报》上的《述黑格尔唯心论》一文的基本内容。其中,“唯心”是特指精神。文中的“主观心”、“客观心”、“无对待心”,系指“主观精神”、“客观精神”与“绝对精神”。严复是用进化论的观点来理解黑格尔的。这特别表现在,他对黑格尔关于作为个体性的主观精神到作为群体性的客观精神转化的理解上。例如,他指出,在人刚刚脱离动物界的时候,“为蛮夷,如童稚,其心德未发皇也”,这时,“饮食男女之大欲,一以为自存,一以为蕃育,有所拂逆,则祸害仇疾之情生”。^④但是,后来人类逐渐开化了,所谓“浸假而思理开明,是非之断稍稍发

① 严复:《原强》,《严复集》第1册,第27—28页,中华书局,1986。

② 同上书,《严复集》第1册,第23页。

③ 严复:《天演论》“自序”,《严复集》第5册,第1321页。

④ 严复:《述黑格尔唯心论》,《严复集》第1册,第210—211页。

达,乃知有类之一己之平等”,并且“本一己之自由,推而得天下之自由,而即以天下之自由,为一己之自由之界域、之法度、之羁继”,这样就完成一个转变,“向者禽兽自营之心德,一变而为人类爱群之心德”。^①在严复看来,所谓从“主观精神”过渡到“客观精神”,就是如此。在这里,严复的进化论思想与黑格尔的辩证转化思想,确乎具有相合的一致性。黑格尔的唯心主义观点表现在,他把个体人与群体的社会人,都归结为绝对精神的环节,是绝对精神的一种体现。严复用人类学的观点去理解和解释黑格尔的思想,把黑格尔的思想通俗化了,揭示出黑格尔的思想所包含的合理内核。

关于黑格尔的“客观精神”,严复特别称赞他的“公道报复”思想。黑格尔所说的“公道报复”,按贺麟先生的诠释,乃源于希腊神话的“复仇女神”。在黑格尔那里的意思,是指“历史的正义”、“历史的公道”,也是指“自己否定自己的命运和天道之意思”。^②就是说,作为惩罚的“报复”,乃是基于“公道”即法律。这种“报复”,因而是伸张正义,并且因为是“命运”和“天道”,所以是不可逃避的。也就是说,这种“报复”具有历史的必然性。对于黑格尔这一思想,严复的理解是很到位的。他这样写道:“故诛罚之行,依于法典,非弼教也,非改良也,乃公道之报复,报复事之终也,鹄也。”^③严复的这种理解,或者说他对此所表现出的兴趣,亦可以看到他借此反对封建专制和推动启蒙的良苦用心。当时,何者应当施以“公道报复”,是不言自明的。同时,严复对黑格尔在国家观上的辩证思想,出于对启蒙的追求,也体会得相当深刻。他这样写道:“道常新,故国常新,至诚无息,相与趋于皇极而已矣。虽然皇极无对待,无偏倚者也,无对无待无偏倚。故不可指一境以为存,句始终,统全量,庶几而见之。是故国家进化,于何而报,虽圣者莫能言也。……故曰,无不亡之国,无不败之家。”^④总之,作为启蒙

① 严复:《述黑格尔唯心论》,《严复集》第1册,第210—211页,中华书局,1986。

② 贺麟:《康德黑格尔哲学东渐记》,《中国哲学》第2辑,第349页,三联书店,1980。

③④ 严复:《述黑格尔唯心论》,《严复集》第1册,第211页。

思想家,严复几乎是不放过任何可资利用和借鉴的西方思想理论,直接或间接地批判封建专制主义,或者以西方强国之路唤起人们自立自强的意识。他也正是在这个过程中,在中西哲学、文化的融合方面作出独特的杰出贡献。

2. 王国维与章太炎

王国维在学术上的重要成就,作为上个世纪初具有开风气之先的成就,主要表现在文艺美学、历史学、金石考释等方面。但是,为他取得这些杰出成就打开思路和提供方法论的,却有赖于他对西方哲学的苦读和研究。其中特别是他对康德、叔本华、尼采三人哲学著作的苦读和研究。当然,还包括他对西方逻辑学、心理学、社会学的钻研,也都起了作用。同前述严复相比可以看到,严氏的重点在于译介和研评英国经验论哲学、文化,而王国维的重点则是德国理性论哲学和非理性论哲学。如果再把王国维、章太炎与梁启超、严复相比,那么其区别还在于,梁氏主要是介绍和评论,严氏主要是翻译,而王、章二氏更重视学术、学理的研究,从而在借鉴西学以求中西哲学、文化融合的创新方面,表现突出。

王国维对康德非常崇拜。在《康德像赞》中,他对康德的赞誉是无以复加的。他说:“赤日中天,烛彼穷阴。丹凤在宵,百鸟皆暗。谷可为陵,山可为蔽,万岁百秋,公名不朽。”^①但是,王国维在初读康德的《纯粹理性批判》时,却不知所云,几乎读不下去。后来,经过研读叔本华的《世界是意志和表象》后,再读《纯粹理性批判》就读进去和理解了。如他所说,此时“非复前日之窒碍矣”^②。可见,是叔本华的书领他入了康德哲学之门。当然,通过叔本华著作的视角所理解的康德哲学,不可能不带着叔本华思想的色彩。后来的学术实践证明,王国维真正理解和把握的哲学,主要不是康德哲学,而是叔本华的意志论哲学。这也是对他一生影响最大的哲学。

^① 《海宁王静安先生遗书》第15册,第22页,商务印书馆,1940。

^② 同上书第15册,第20页。

叔本华把世界看做是“表象和意志”，虽然叔本华把认识世界局限于“表象”而与康德把认识局限于“现象”是一致的；但是由于两人对“物自体”的看法不同，所以两人之哲学观仍然包含原则的不同。康德虽然认为“物自体”不可知，但却承认“物自体”的存在。这使得康德哲学陷入二元论。尽管如此，康德哲学仍然保持在理性主义之中。相反，叔本华用“意志”取代“物自体”，虽然克服了康德的二元论，却使他的“表象”论陷入非理性主义之中。也许这里值得讨论的问题是，如何看待叔本华哲学从理性主义到非理性主义的嬗变？以往，从理性至上的观点出发，认为非理性主义种种形态都是不可取的。中土大陆学术界，在一段时间里就是这样认为的。如果抛开政治和意识形态的外在影响，而真正从学理上考察，那么作为人人皆有的非理性的“意志”这个领域，是非常有必要加以研究的。就是从德国哲学的发展本身来看，叔本华、尼采的“意志论”，也是对黑格尔理性至上的形而上学所作的一种突破，一种从无人本身的绝对理性返回到有欲望意志的人本身的突破。因此，以往把叔本华的哲学完全视为消极甚至反动的观点，是离开哲学学理的简单化观点，并不符合叔本华的哲学实际。

王国维在德国哲学上下的功夫，虽然没有使他在哲学上留下值得称道的创造，但也并非没有创造。在这方面值得注意的是，他在研究关于“性”、“命”、“理”这些在中国哲学史上争论不休的基本范畴方面，最先借鉴了康德和叔本华的观点，从而曾经为对这些范畴的理解提供了新的视角。王国维从叔本华著作返回到康德的《纯粹理性批判》研读时，他非常欣赏康德把知识作出经验与先验的区别。他认为，正是康德所作的区别，批判了经验论的独断，使主观能动作用得以突显出来。他更欣赏康德“物自体”在知识之外的不可知论和二元论的思想。他对于中国哲学范畴“性”的新诠释，就借用了康德二元论的观点。他认为，一般经验中了解的“性”，并不是“真性”。“性之为物，超乎吾人之知识外也”^①。这样，王国维就把“性”划归“物自体”的

^① 《海宁王静安先生遗书》第14册，第2页，商务印书馆，1940。

不可知的领域。亦如他所说的：“人性之超乎吾人之知识外既如斯矣，于是欲论人性者非驰于空想之域。”^①王国维这里所说的“空想之域”，就是康德所说“二律背反”之域。中国哲学的“性”这个范畴，应当如何理解，王国维的观点未必正确。但他所展开的新视角，有助于对“性”的深入思考和研究却是确定无疑的。

如果说在理解和分析“性”这个范畴时，王国维主要是借鉴康德的哲学思想，那么在理解和分析“理”这个范畴时——虽然开始时把“理”作主客两方面考察，但他最终把“理”归结为主观“形式”——则表现出他的思想已经转向叔本华。在古希腊，赫拉克利特最早把生灭变化的法则用逻各斯(Logos)来表达，可以说开了把逻各斯作为客观的“理”之先河。后来，经柏拉图一直到黑格尔，西方的理性论哲学学派，都是沿着把逻各斯作为客观的“理”这条思路走，而放弃了逻各斯原初作为言谈、自显现等意义。在斯多葛派那里，进而把这种“理”看做“神”。在整体意义上，“神”的作用表现为“理”，而就个体和必然性而言，就表现为“命运”。“性”与“命”相区别而统一于“理”或“神”。王国维认为，程朱理学的“理”，就相当于西方哲学史上所讲的客观之“理”。从下面朱熹一段话，似乎可以证实王国维看法的某种合理性。朱熹说：“天则就其自然者言之，命则就其流行而赋于物者言之，性则就其全体而万物所得以为生者言之，理则就其事物物各有其则言之，得到合而言之，则天即理也，命即性也，性即理也。”^②关于主观的“理”，王国维援引王阳明的看法，并联系康德和叔本华的观点加以分析。在王阳明看来，“理”就在“心”中。“吾心之良知，即所谓天理也”^③。王国维从王阳明的观点出发，认为主观的“理”，就相当于康德作为主观形式的“因果律”。但是，他并没有停留在康德的观点上，而是进而趋向叔本华的观点，认为“因果律”“不存在于直观之世界”，“不过一幻影而已”。由此可知，无论王阳明还是叔本华都把“理”最终归

① 《海宁王静安先生遗书》第14册，第2页，商务印书馆，1940。

② 《朱子语类》卷四。

③ 《王阳明全集》上卷，第45页，上海古籍出版社，1992。

结为主观的东西,不能用理性的方法加以把握的东西。关于“命”这个范畴,王国维在中国哲学中既有孔子“死生有命”的命,又有《中庸》所说的“天命之谓性”的命。他这里所讨论的命属于后者,即“天命之谓性”的天命。在王国维看来,这种“天命”,似乎就与康德的“意志自由”相当。这种“意志自由”属于本体世界,属于实践理性处理的问题。所以如果把它作为现象界的问题处理,就陷入“二律背反”。但是,王国维最终所接受的,不是康德关于意志的观点,而是叔本华的观点。实际上,王国维把命最终就看做叔本华的意志。这种作为命的意志,在现象世界不能不受因果律的支配,表现为受求生欲望的支配,所以是不自由的。同时,叔本华又否定了作为“物自体”的本体世界的存在,所以这种作为意志的命,就没有归宿。这就必然陷入悲观主义。

有趣的是,在王国维比较和评价叔本华与尼采两种意志论异同时,他巧妙地借用了中国古代经典《列子》所讲的一个故事,作出了具体而有说服力的诠释。《列子》的《周穆王》篇这样写道:“周之尹氏大治产,其下趣役者,侵晨昏而弗息。有老役夫,筋力竭矣,而使之弥勤,昼则呻吟而即事,夜则昏惫而熟寐,精神荒散,昔昔梦为国君,居人民之上,总一国之事,游燕宫观,恣意所欲,其乐无比,觉则复役。”^①王国维借这则故事指出:“叔氏天才之痛苦,其役夫之昼也。美学上之贵族主义与形而上学之意志同一论,其国君之夜也。尼采则不然:彼有叔本华之天才,而无其形而上学之信仰,昼一役夫,夜亦一役夫,醒亦役夫,梦亦役夫,于是不得不弛其负担,而图一切价值之颠覆。举叔氏梦中所以自慰者,而欲于昼日实现之,此叔本华之说尚不反于普遍之道德。而尼采则肆其叛而不惮者也!此无他,使之自慰藉之道,固不得不出于此也。世人皆以尼采暮年之说与叔本华相反对者,故特举其相似之点及其所以相似而不相似者如此。”^②由此可知,王国维最信服的哲学家,还是叔本华。在王国维看来,叔本华有“形而上学之

^① 《诸子集成》第3册,《列子》,第35—36页,中华书局,1957。

^② 《海宁王静安先生遗书》第14册,第74页,商务印书馆,1940。

信仰”，有“自慰藉之道”，也就是解脱之道。不过，这种解脱之道，并不是叔本华的发明，而是他从东方佛教中借来的“寂灭”厌世说。既然在现实世界逃不掉受必然性支配的痛苦，那么就先入梦，如“夜梦之国君”，而最终走向“寂灭”的解脱。从这里，似乎已经看到了王国维投昆明湖自杀的思想前因。正是就解脱之道而言，王国维推崇叔本华而批评尼采。因为他认为，尼采既没有“形而上学之信仰”，也没有提供解脱之道。

王国维接受西学从中借鉴其观点和方法所取得的研究成就，其突出的方面，并不是哲学，而是文艺美学和历史学。特别是在历史学方面，他首先指出纸上的学问有赖于地下的学问，就具有振聋发聩的开启意义。根据殷墟甲骨文，王国维撰写出《殷卜辞中所见先公先王考》、《殷卜辞中所见先公先王续考》、《殷周制度论》等古史专著，以及他对金石学、音韵学、文字学、西北地理学等诸多领域的杰出研究，不仅把中国古代历史面貌更真切地揭示出来，而且开创了研究中国历史的新途径和新方法，这方面的详细论述不是本文的任务，仅略提示之。而王国维在文艺美学方面的研究成果，则可以在广义上看做他的哲学研究成果。事实上，也正是在这一领域，他对西方哲学的借鉴或者说在研究中国文艺美学中融合西方哲学，表现得更直接更密切。

在文艺美学的研究中，叔本华对王国维的影响是双重的。如果说，叔本华的生存意志论在人生终极关怀上具有消极意义；那么当他把这种生存意志论转而阐发文艺美学问题时，则不仅不是消极的，而且给文艺美学的研究带来一种富有启发的新视野。王国维正是由于吸收和借鉴了叔本华的美学思想，才在中土小说、词、曲等文艺研究领域开拓出一片崭新的天地。例如，当时对小说《红楼梦》的研究，可以说，还淹没在考据与索隐的声浪之中。正是在对《红楼梦》小说的研究中，王国维开启了文艺美学真正有深度研究的先河。所谓“真正有深度”，就是指他在研究中借鉴和发挥叔本华美学思想所取得的成果。就叔本华的生存意志论而言，它的基本观点，用王国维所解释的话说就是：“呜呼，宇宙一生活之欲而已！而此生活之欲之罪过，即以

生活之苦痛罚之；此即宇宙永远之正义也。自犯罪，自加罚，自忏悔，自解脱。”^①对于叔本华的生存意志论，特别是叔本华关于男女情爱之论，王国维是极其推崇的。他认为，“自哲学上解此问题者，则二千年间仅有叔本华之《男女之爱之形而上学》耳”^②。在叔本华看来，人生就处于欲及其不能满足的痛苦之中。而求痛苦解脱之道，其一，就是美术。这里所说的“美术”是广义的，既包括艺术中的绘画、雕塑、音乐等，也包括文艺中的诗、词、曲和小说等。美术其所以具有解脱意义和作用，王国维是这样解释的：“美术之务，在描写人生之痛苦与解脱之道，而使吾侪冯生之徒，于此桎梏之世界中，离此生活之欲之争斗，而得其暂时之平和，此一切美术之目的也。”^③然而，美术作为解脱之道，其作用是有限的。就是说，借美术的解脱，只能“得其暂时之平和”，而不是根本解脱之道。

人生之痛苦何以求得根本解脱？王国维在对《红楼梦》的分析和评价中，回答了这个问题。在王国维看来，《红楼梦》里众多人物所显示的根本问题，就是生活之欲及其痛苦。就“饮食男女”之为人生大欲而言，王国维认为，“则男女之欲，尤强于饮食之欲”，因为“前者无尽的，后者有限的也；前者形而上的，后者形而下的也”。^④因此，男女之欲所引起的痛苦，也远大于其他痛苦。就是说，男女之欲的问题，属于情感的精神的问题。这种精神性的欲求，确乎是无限的。因而，这种精神欲求所引起的痛苦也就分外深重。在王国维看来，《红楼梦》的高妙在于，不仅具体显示了这种痛苦的生活，而且“又显示其解脱之道不可不由自己求之者也”^⑤。那么，又是怎样具体解脱？王国维明确指出：“而解脱之道，存于出世，而不存于自杀”，“金钏之堕井也，司棋之触墙也，尤三姐、潘又安自刎也，非解脱也，求偿其欲而不得者也”，“故此书中真正解脱，仅宝玉、惜春、紫鹃三人耳。而柳湘莲入道，

① 《王国维文学论著三种》，第11页，商务印书馆，2001。

② 同上书，第8页。

③ 同上书，第11页。

④⑤ 同上书，第9页。

有似潘又安；芳官之出家，略同于金钏”。^① 在这里可以看到，王国维把解脱与否，归结为欲的存在与否。从这个前提出发，王国维认为，只要达到无欲而自杀，这种自杀也未尝不是一种解脱。在他看来，《红楼梦》中鸳鸯之死，就属于以自杀达到的解脱。如王国维所指出：“自杀亦未始非解脱之一者也。如鸳鸯之死，彼固有不得已之境遇在；不然，则惜春、紫鹃之事，固亦其所优为者也。”^② 在这里，似乎也埋下了王国维后来自杀的伏笔。因为上述王国维通过分析《红楼梦》所揭示的人生境界，也是他所追求的境界。其关键在于，能超越生存之欲，特别是超越“男女之欲”。达到这种超越，主要是采取出世的方式，在不得已时也可以采取自杀的方式。

王国维认为，《红楼梦》不仅描述了生存之欲及其痛苦，而且揭示了解脱痛苦之道。所以，他认为，《红楼梦》在中国小说史上具有崇高的美学价值。在把《红楼梦》与中国以往戏曲、小说比较时，王国维提出一个极富创见的深刻观点。他认为：“吾国人之精神，世间的也，乐天的也，故代表其精神之戏曲、小说，无往而不著此乐天之色彩，始于悲者终于欢，始于离者终于合，始于困者终于亨。非是而欲屡阅者心，难矣。”^③ 就是说，中国非常缺乏悲剧精神。在王国维看来，在中土文学中，真正具有悲剧精神的作品，只有《红楼梦》与《桃花扇》。但《桃花扇》偏重于政治性，而不及《红楼梦》深刻。如王国维所述：《桃花扇》“借侯李之事，以写故国之戚，而非以描写人生为事”。所以，在比较两者时，王国维指出：“《桃花扇》，政治的也，国民的也，历史的也；《红楼梦》，哲学的也，宇宙的也，文学的也。此《红楼梦》大背于吾国人之精神，而其价值亦即存乎此。”^④ 特别是就解脱之道而言，王国维也认为，《桃花扇》不及《红楼梦》。因为前者是“他律的也”，而《红楼梦》是“自律的也”。王国维上述分析所提出的观点，即使今天看来，也具有回归

① 《王国维文学论著三种》，第9—10页，商务印书馆，2001。

② 同上书，第10页。

③ 同上书，第12页。

④ 同上书，第13页。

人的本性本心的现实启迪意义。实际上,人生而为人,但对于人的本性本心,真正有所认识和体悟的人极少。大多数人都是为他律而生。其中,能为政治、道德理想而生的人,一般就能青史留名。然而,只有能悟到人生真谛的人,才是精神上的高人。李白在《将进酒》一诗中所说的“古来圣贤皆寂寞”的圣贤,就是这种高人。因为大众都在取乐的麻木中,在不知人的本性本心的“睡眠”中,只有“圣贤”独醒,所以“皆寂寞”。王国维所谓《红楼梦》“哲学的也,宇宙的也,文学的也”,正说明《红楼梦》的描写,触及到人的本性本心,触及到人生的真谛。

同是悲剧作品,又有不同的水准。《红楼梦》属于哪一水准的作品?根据叔本华的分类,悲剧可分为三类。“第一种之悲剧,由极恶之人,极其所有之力以交构者。第二种,由于盲目的命运者。第三种悲剧,由于剧中之人物之位置之关系而不得不然者,非必有蛇蝎之性质与意外之变故也,但有普通之人物、普通之境遇,逼之不得不如是,彼等明知其害,交施之而交受之,各加以力而各任其咎。”^①王国维认为,《红楼梦》作为悲剧作品,就属于上述的第三种。这种悲剧性,由于人生所固有,并与所有人都有关系,所以能引起读者或观者的普遍共鸣,比另外两种悲剧更能震撼人们的心灵。特别是这种悲剧的发生,带有不可逃避的必然性,就更加吸引人和感化人。正因为如此,王国维给予《红楼梦》以高度的评价。他说:“《红楼梦》者,可谓悲剧中之悲剧。”^②这一评价,与尼采对歌剧《卡门》的评价极其相似,尼采说《卡门》是“歌剧的歌剧”。都言其所评价对象的艺术水平之高是也。

从以上王国维对《红楼梦》的论述,可以看到,正是叔本华的哲学和美学思想开启了他的新思路,从而使他能深入人性深处考察《红楼梦》的艺术价值和美学意义。从生存意志出发,或者从男女之欲和痛苦及其解脱之道出发,王国维能看到《红楼梦》对人生本真揭示的深刻。而借助叔本华的悲剧分类,则使王国维更加看到《红楼梦》在美学上的崇高价值。应当说,王国维这种研究,他对《红楼梦》全新诠释,

^① 《王国维文学论著三种》,第14页,商务印书馆,2001。

^② 同上书,第15页。

正是他借鉴与融合西学所取得的成果。同时,还可以看到,王国维通过这种研究所确立的艺术观和美学观,也体现在他对中国诗、词、曲等的创新研究中。有人说,在《人间词话》的研究中王国维最少受西方哲学和美学的影响。其实不然。王国维在诗词研究中提出的境界说,表面上似乎与西方哲学和美学没有联系。但是,如果深入剖析他的境界说,就会看到,在这里仍然有西学的影响,只是与在《红楼梦》中表现不同而已。境界说崇尚直面真景、真情,“无隔”的自然而然,并借以批判宋代严羽的“兴趣”说、清代阮亭的“神韵”说,都说明王国维把境界看做是对人性本真的追求和体现。在这一点上,境界的精神与《红楼梦》的精神是完全一致的。在把境界说与“兴趣”说、“神韵”说比较时,王国维指出:“然沧浪所谓‘兴趣’,阮亭所谓‘神韵’,犹不过道其面目,不若鄙人指出‘境界’二字为探其本也。”^①“兴趣”、“神韵”都不能“探其本”。因为这种对诗词的引导,离开了真情实景,也就离开了本真。而只有“境界”是以真情对实景,体现了对生命本真的追求。正如王国维在评析纳兰容若的词所说的:“纳兰容若以自然之眼观物,以自然之舌言情。此由初入中原,未染汉人之风气,故能真切如此。北宋以来一人而已。”^②又说:“大家之作,其言情也必沁人心脾,其写景也必豁人耳目。其辞脱口而出,无娇柔妆束之态。以其所见者真,所知者深也。诗词皆然。持此以衡古今作者,可无大误矣。”^③此外,在评价诗词的境界水准时,王国维认为,李后主的词表现得最高。这也见出王国维评价诗词的美学观,仍然是评价《红楼梦》的继续。就是说,《红楼梦》的悲剧性在李后主的词中已经存在。对此,王国维这样写道:“词至李后主而眼界始大,感慨遂深,遂变伶工之词而为士大夫之词。周介存置温韦之下,可谓颠倒黑白矣。‘自是人生长恨水长东’,‘流水落花春去也,天上人间’,‘金荃’、‘浣花’能有此气象?”^④这是一种怎样的气

① 《王国维文学论著三种》,第32页,商务印书馆,2001。

② 同上书,第41页。

③ 同上书,第42—43页。

④ 同上书,第33页。

象？王国维接着指出：“尼采谓：‘一切文学，余爱以血书者。’后主之词，真所谓以血书者也。宋道君皇帝‘燕山亭’词亦略似之。然道君不过自道身边之感，后主则俨有释迦、基督提荷人类罪恶之道。其大小固不同矣。”^①在这里，王国维用“俨有释迦、基督提荷人类罪恶之道”来评价后主之词，可以说，与他用“哲学的也，宇宙的也，文学的也”，“自律的也”来评价《红楼梦》是一脉相承的，并且也是与叔本华把诗视为文艺最高层次而悲剧又居于诗之上的观点相一致的。后主词深邃的悲剧精神，正是他沦落为亡国之君的悲剧体验所铸就。由于这种悲剧性深藏于人性之中，所以使后主词能长久不衰地唤起人们的共鸣而永葆艺术之青春。

同样，王国维也是以境界说和悲剧的美学观来研究元杂剧的。如他所论述：“然元剧最佳之处不在其思想结构，而在其文章。其文章之妙，亦一言以蔽之，曰：有高境而已矣。何以为之有意境？曰：写情则沁人心脾，写景则在人耳目，述事则如其口出是也。古诗词佳者，无不如是，元曲亦然。明以后其思想结构，尽有胜于前者，唯意境则为元人所独擅。”^②如果说王国维最推崇他的境界说，那么在他心目中最能体现境界说的文艺品种，就是元曲。他也正是通过对元曲的具体分析，把境界说的本质揭示出来了。他这样写道：“余谓律诗与词固莫盛于唐宋，然此二者果为二代文学中最佳之作否，尚属疑问。若元之文学，则未有尚其曲者矣。古今之大文学，无不以自然胜，而莫著于元曲。盖元剧之作者，其人均非有名位学问也。其作剧也非有藏之于名山，传之其人之意也。彼以意兴所至为之，一自娱娱人。关目之拙劣，所不问也；思想之卑陋，所不讳也；人物之矛盾，所不顾也。彼但摹写起胸中之感想与时代之情状，而真挚之理与秀杰之气时流露其间，故谓元曲为中国最自然之文学，无不可也。若其文字之自然，则为其必然之结果，抑其次也。”^③由此可知，在王国维看来，唐

^① 《王国维文学论著三种》，第33页，商务印书馆，2001。

^② 同上书，第161页。

^③ 同上书，第160—161页。

诗宋词是否为其时代最佳文学作品,还不能定论。但是,元曲为其时代文学中最佳者,则无疑义。不仅如此,如果说历代大文学“无不以自然胜”,那么可以说都没有元曲这样凸显。而所谓境界,实质上就在于自然。这种自然之高境,就在于作品之“关目”、“思想”如何,不要避讳;人物矛盾一任其自然显露;能真正写出“胸中之感想”、“时代之情状”,使“真挚之理与秀杰之气”得以畅然流淌。就是说,要把真实而又典型的人和事、自然和社会,活脱脱地展现出来。由此可见,王国维的境界说所追求的美学理想,是真情实感自然流露和展现的美。所谓高境,正是在对这种真情实感描写的语言凝结中升华出来的。此外,元杂剧之高境,还表现在其中有真正的悲剧。在与明代及其以后的杂剧情形相比,王国维指出:“明以后,传奇无非喜剧,而元则有悲剧在其中。就其存者言之:如《汉宫秋》《梧桐雨》《西蜀梦》《火烧介子推》《张干替杀妻》等,初元无所谓先离后合、始困终亨之事也。其最有悲剧性者,则如关汉卿之《窦娥冤》、纪君祥之《赵氏孤儿》,剧中虽有恶人交构其间,而其赴汤蹈火者,仍出其主人翁之意志,即列于世界大悲剧中,亦无愧色也。”^①综上所述,王国维在文艺美学上作出的成就,无论《红楼梦》研究,还是诗、词、曲研究,都与他借鉴与融合西学特别是康德、叔本华、尼采诸家哲学密切相关。或者说,王国维在文艺美学上的创新,乃是中西哲学、文化融合的结果。

章太炎在中国近代史上,以反清的革命家和国学大师最为著名。但是,他在这两方面的业绩,都与他研究和借鉴西学分不开。在借鉴西学以开拓中土哲学、文化创新方面,章太炎与王国维是一致的。所不同的是,章太炎对西学涉猎的方面更广,并且在研究中更注重体系的创造。他对清代学者的不满意之处,就在于他们的研究缺乏体系的系统性。如他所指出:“读郑所南、王船山两先生的书,全是那些保卫汉种的话,民族思想渐渐发达。但两先生的话,却没有学理。自甲午以后,略看中西各国的书籍,才有学理收拾进来。”^②可知,章太

^① 《王国维文学论著三种》,第161页,商务印书馆,2001。

^② 章太炎:《言说录》,《民报》第6号,第1页。

炎所把握的西学,一方面是通过严复等翻译介绍得到的。此外,他曾三次东渡日本,他的西学还从日译的西文书中以及他自己所译西学书中得到。章太炎在西学东渐中,既不是西学的翻译家,也不是专门介绍和研究西学的学者,而是一位具有跨文化研究特点和力求创新的学者。从章太炎的人格特征可以看到,他无论投身维新变法和后来转入革命阵营,以及他作为学者对于中学、西学,都能保持思想自主的独立性。可以说,这种思想自主的独立性,在他身上和后来的陈寅恪身上,都是学者最为闪光之点,也是中华学人最值得珍视和发扬的品格。

章太炎由于宣传反清和为邹容的《革命军》作序,而被捕入狱,坐牢三年。1906年出狱,第三次东渡日本。他在那里参加了同盟会,并担任《民报》的主笔和发行人,豪情满怀地为革命呐喊。同时,他也更加深入地研习西方哲学。他对此这样写道:“既出狱,东走日本,尽瘁光复之业,鞅掌余间,旁览彼土所译希腊、德意志哲人之书,时有概述。”^①章太炎思想体系的代表作《馗书》,出版于1900年,在他第一次东渡日本之后。此时,他的思想倾向虽然还属于维新一派,但已经表现出自己的独立性。正是这种独立性,使他在时机到来时能转入革命派。例如,在1900年,由汪康年、唐才华筹划月余而组成的“中国工会”上,章太炎就提出反满的独立观点,即坚持“不许满人入会,救出光绪帝为平民”。到了第二次会上,当争论失败,章太炎则在激怒中“割辫易服”以示抗议。从此,章太炎转入革命营垒。可以看到,章太炎是从彻底反清的民族主义立场而走进革命营垒的。这也表现在他对《馗书》的修改上。此书第一版时,在其中《客帝》与《分镇》两篇中,包含有维新变法的倾向,对满清皇帝及其地方官还抱有幻想。因此,在他第二次东渡日本归来转向革命派后,就开始修订《馗书》。特别是对《客帝》与《分镇》作了所谓“匡谬”,并以“前录”置于第二版的全书之首。这也是他对维新派“丢掉幻想”之举。

^① 《自述思想变迁之迹》,《章太炎选集》,第588页,上海人民出版社,1981。

章太炎思想的自主独立性,使他在吸取他认为先进的西学时也保持比较清醒的批判精神。另一方面,在从疑古或“无征不信”出发批判传统哲学、文化时,却是不忘继承和发扬中华哲学、文化的精华。这就是他“提倡国粹”或所谓“文学复古”的精神。实际上,“文学复古”,不过是当时对西方“文艺复兴”的一种译法,而非通常所说的复古。就是说,在当时西化或“全盘西化”之风甚盛之时,章太炎却能保持特立独行的精神。经过历史的沉淀,今天看来,章太炎这种精神,更显得弥足珍贵。

章太炎作为《斯宾塞尔文集》最早的译述者,受到达尔文主义进化论的影响。但在这里,也表现出他的个性。他对进化论的态度,继承了严复的学风。不是采取简单的“拿来主义”,而是经过自己的消化,有所筛选,有所升华。例如,他在接受拉马克的“用进废退”说时,就进而提出自己的发挥见解。他提出了在生物和人的进化过程中精神作用的问题。他认为:“故知人怠用其智力者,萎废而为康雉。人迫之使入于幽谷,天阔天明,令其官骸不得用其智力者,亦萎废而为康雉。”^①这里说的康雉,系指猿猴。就是说,如果人一直不用智力,最终就失去人性而堕落为猿猴。章太炎还在《菌说》中,将他这种见解概括为,“以思致其力而自造者”。论说到此,可以看到章太炎对进化论思想所作的独立发挥。但是,当他把他的这种发挥绝对化时,就不可能不陷入荒谬。例如,他否定鸟卵的保护色为上帝所创造,无疑是对的。但是,当他把这种保护色归结为“不假于力而专以思自造”时,就不仅混淆了人与动物的区别,而且把思为人所有的作用无限夸大,以致不能不离开世界进化的实际。特别是当章太炎把“以思自造”推而广之,认为从无机界到有机界一直到人类,所有进化都是“以思自造”,就更加荒谬了。虽然章太炎犯了把思的作用无限夸大的错误,但他在思想理论上的自主独立性和不愿停留在已有的见解上而要推进的思想,同那种陶醉于简单“拿来主义”的思想相比,仍有值得称道

^① 章太炎:《菴书·原变》,第29页,三联书店,1998。

之处。

章太炎思想的自主独立性和追求理论的彻底性,尤其表现在他坚持彻底的无神论立场。1902年他在《民报》上发表的《无神论》一文,就是这种彻底性的展现。其中,对西方哲学中斯宾诺莎的泛神论和康德的二元论、不可知论,章太炎都有出色的批判分析。他在文中,开宗明义指出:“欲使众生平等,不得不破神教。”^①从无神论的角度,章太炎对斯宾诺莎给予高度评价。他写道:“近世斯比诺莎(今译斯宾诺莎)所立泛神论之说,以为万物皆为本质,本质即神。其发见于外者,一为思想,一为面积。凡有思想者,无不具有面积;凡有面积者,无不具有思想。是故世界流转,非神之为流转,实神之自体流转。在此世界中,一事一物,虽有生灭,而本体则不生灭,万物相支,喻为帝网,互相牵制,动不自由。乃至三千大千世界,一粒飞砂,头数悉为前定,故世必无真自由。”^②在这里,斯宾诺莎关于实体的自因思想,世界千变万化皆实体自因,而非神的力量;实体这种自因具有前定的必然性,实体自身不变等,都在章太炎的论述中被极其精练地揭示出来。章太炎对西方哲学下功夫和理解之深,亦由此可见。章太炎对斯宾诺莎以泛神论对抗有神论,给予高度评价。他这样写道:“不立一神,而以神为寓于万物”,“发蒙叫旦,如鸡司鸣,瞻顾东方,渐有精色”。^③在这一评述中,章太炎已经洞察到,泛神论在对神的泛化中已经把神解构掉了。所以,他称赞斯宾诺莎的泛神论为雄鸡报晓。当然,从理论的彻底性出发,章太炎对于泛神论还保留神的名义是不能容忍的。因而他指出:“神之称号,庶非神而为言;既曰泛神,则神名亦不必立。此待于刊落者矣。”^④历史地看,这种要求,对于斯宾诺莎所处的具体时代情况,似乎苛刻了。但是,对于处在20世纪之初的章太炎来说,从他在学理上彻底的无神论立场出发,提出这种要求则是必然的,也是合理的。

①② 《章太炎全集》第4卷,第396页,上海人民出版社,1985。

③ 同上书,第400—401页。

④ 同上书,第401页。

对于康德用二元论和不可知论看待神的态度,章太炎也是从学理上加以辨析,而不涉及价值判断。康德把神放在现象之外的本体领域。就是说,康德承认神的存在,但处于认识之外,不可知。对此,康德声言:“限制知识,以为信仰留地盘。”显然,康德不是无神论立场,而是在有神论与无神论之间动摇,并且是向有神论妥协。但在章太炎的论述中,却在学理上从康德的不可知论推出康德所未料到的无神论。章太炎认为,康德“神之有无,超越认识之外,故不得执神为有,也不得执神为无”,乃是“千虑一失”。何谓“千虑一失”?章太炎用佛家的“因明”思想加以解答。他说:“凡现量,自证之所无,比量又不合论理者,虚撰其名,是谓‘无质独影’。”^①在这里,可以清楚地看到,章太炎受西方经验论和“无征不信”的朴学以及佛家之影响。所谓“凡现量,自证之所无”,是说在感觉经验上感受不到神的存在。所谓“比量又不合论理者”,是说在理性上不合逻辑。在这种情况下,还称神名,就只能是“虚撰其名”,而神也不过是“无质独影”。这样,章太炎从康德不可知论推到最后,只能导致无神论。

章太炎在三年坐牢期间,由于钻研佛学特别是唯识论与禅宗,使他的哲学立场发生了根本性的转变。这一转变,与他光复汉种的反清革命、倾心国粹、晚年消沉,都密切相关。他对佛学的钻研,使他已经不满足早期接受的经验论和在自然科学基础上的机械而素朴的唯物论,也不满足从柏拉图到康德的先验论。因此,他以佛学思想为基础,并融合西方哲学思想,建立起自己的体系。这里值得重视的是,他在中西比较和辨析中所作的融合。这一点,在《辩性》与《建立宗教论》中表现得很典型。这就是章太炎对佛学的“真如”与柏拉图理念(Ideal)所作的比较和辨析。他指出:“《成唯识论》云:真如就是唯识实性。以识之实性不可言状,故强名之曰如。”^②反之,“一切形象,皆无实体。以有转变,非不可改,故说无实。”^③在把“真如”实体与“理

① 《章太炎全集》第4卷,第401页,上海人民出版社,1985。

② 章太炎:《辩性》“自注”,《国故论衡》卷下,上海国学讲习会,1910。

③ 章太炎:《齐物论释》,重定本,第62页,上海古文化,1912。

念”实体比较时,章太炎指出:“柏拉图所谓伊跌耶者(今译理念),亦往往近其区域。佛家以为己智所缘,乃为真如;柏拉图以为明了知识之对镜为伊跌耶。其比例也多相类。”^①可见,在章太炎看来,“真如”与“理念”,都作为本真的实体而与不真实的变化无常的感知世界相对,具有可比的相似性。但在关于本真实体与不真世界的关系上,章太炎认为,“真如”与“理念”又有重要区别。其一,他认为,柏拉图把这两个世界分离,视“理念”外于高于现象世界,而又说现象世界为“理念”世界分有而致,是自相矛盾的。他在《建立宗教论》中指出:“如柏拉图善说伊跌耶矣,然其谓一切个体之存在,非即伊跌耶,亦非离伊跌耶。伊跌耶是有,而非此则有非有,彼个体者,兼有与非有。夫有与非有之不可得兼,犹水火相灭,青与非青之不相容也。伊跌耶既是实有,以何因缘不偏一切世界,而令世界尚留非有?复以何等因缘令此有者能现景于非有而调和之,以为有及非有?若云此实有者,本在非有之外,则此非有系在实有以外。既有非有其名与实,实相反矣。”^②从这一段论述看,章太炎对柏拉图的理念学说深有体会,从而能揭示出这一学说深刻的内在矛盾,即陷入二元论的矛盾。任何二元论,都是把世界二重化。但这种二重化,并不一定陷入二元论。其所以陷入二元论,在于把世界二重化后,随之也把认识二重化。这一点,在康德那里表现得最为明显。现象与本体的划分,也是可知与不可知的划界。从康德到黑格尔,克服二元论,也是通过认识论的突破达到的。当然,黑格尔是否真正克服了康德的二元论、不可知论,还可以讨论。在黑格尔那里,现象与作为本质的本体,都是概念运动过程中相互联系和相互转化的环节。在认识上,现象不仅不与本体分离,而且就是作为本质的本体的显现。黑格尔就是这样从认识论上填平了可知与不可知的鸿沟,从而也克服了本体与现象分离、对立的二元论。

但是,在章太炎这里,他并没有追求黑格尔式的一元论,而是从康德的先验论与叔本华的意志论出发,而与唯识论、禅宗佛学会通,

^① 章太炎:《建立宗教论》,《章太炎全集》第4卷,第404页,上海人民出版社,1985。

^② 同上书,第407页。

建立起“境由心造”的心性论。章太炎虽然在关于神的看法上批评康德的不可知论,指责他没有达到明确的无神论,但在认识论上,他对康德先验范畴论却是完全赞同并加以吸收。在他看来,超越感性的认识,只能靠所谓“原型观念”。他举例说:“有人见三饭颗,若次缘印象者,感觉以后,当惟生饭颗,饭颗,饭颗之想,必不得生三饭颗之想。今有三饭颗之想者……必有原型观念,在其事前,必有综合作用在其事后。”^①章太炎这里所说的“原型观念”,就是经过康德先验范畴论启发的产物。可以说,康德的先验范畴论与佛学的“境由心造”说,经过章太炎的“原型观念”得到会通了。因此,章太炎认为,康德“十二范畴”的划分,完全与佛学的“相分”之理相合;而叔本华的“世界成立全由意志育动”,也和佛学“十二缘生”相通。^②章太炎上述分析表明,他对康德的先验论可能通向佛学的“心性”论,叔本华的意志论则包含和通于佛学“心性”论,具有深刻的理解。日本的开悟法师和禅学大师铃木大拙认为,禅宗的“识心见性”,在本质上就是意志活动。在这一点上,可以说,章太炎与铃木是“人同此心,心同此理”。另一方面,叔本华与尼采这两位意志论哲学家,都钟情于佛学而有所领悟和吸收,由此也说明,佛学的“境由心造”与“识心见性”,确实与意志论相通。

就把佛学与西方哲学会通而言,章太炎不仅涉及到康德与叔本华,而且还涉及到费希特与尼采。他在费希特关于“自我”的学说中,即关于“自我建立自身”、“自我建立非我”、“自我与非我统一”之中,发现了可与大乘佛教关于“以众生为我”沟通的思想。他这样写道:“伏息特(今译费希特)之言曰:‘由单一律观之,我惟是我;由矛盾律观之,我所谓我,即彼之他,我所谓他,即他之我;由充足理由律观之,无所谓他,即惟是我。’此以度众生为念者,不执单一律中之我,而未尽断充足理由律中之我,则以随顺法性,人人自证有我,不得举依他幻有之性,而一时顿空是也。”^③在他看来,费希特这种辩证的“自我”论,可

① 章太炎:《四惑论》,《章太炎全集》第4卷,第454页,上海人民出版社,1985。

② 章太炎:《演说录》,《民报》第6号,第1页,上海民报社,1932。

③ 章太炎:《建立宗教论》,《章太炎全集》第4卷,第418页。

以借鉴其为“思想桥”，过渡到“人人自证有我”或“识心见性”。就是说，在章太炎看来，费希特即使充足理由律的“自我”，即与“他我统一”，也还不是“自证有我”的佛境，而只不过是过渡到佛境的“思想桥”而已。此外，就佛境与意志论相通而言，章太炎还对尼采的意志论思想加以借鉴。他认为：“尼采所谓超人庶几相近（但不可取尼采贵族说）。排除生死，旁若无人，布衣麻屨，径行独往，上无政党猥贱之操，下作佃夫奋矜之气，以此揭橥，庶与中国前途有益。”^①在这里可以看到，章太炎特立独行的精神品格。正是这种品格，使他特别欣赏尼采的“超人”说。但对此他也有保留，这就是对尼采贵族态度的否定，所谓“不可取尼采贵族说”。

不论章太炎以佛学为基础会通柏拉图到康德的先验论，还是会通叔本华、尼采的意志论，他所追求的，都是一种自我的独立或使自我从各种束缚中解放出来。章太炎提出这种哲学主张的进步性在于，它是针对改造中土国民性而建构的。在章太炎看来，中土国民素质的问题，就在于自我受束缚而未得解放。“未俗之沉沦”和“民德之堕废”，“皆以我见缠缚”。^②因而，“非说无生，则不能去畏死心；非破我所，则不能去拜金之心；非谈平等，则不能去奴隶心；非示众生皆佛，则不能去退屈心；非举思念轮清静，则不能去德色心”。^③就是说，在章太炎看来，只有借助佛学会通西方先验论与意志论，使自我挣脱种种束缚而独立，才能无畏无所牵挂地去革命。由此可见，章太炎这种归宗佛学的哲学，当时并不是站在启蒙与革命之外，而恰恰是与之方向一致的一种哲学。然而，这种以佛学为基础的哲学，由于其本质的虚无性，即使它在一定时期一定范围能与启蒙、革命方向一致，但最终还是要将启蒙与革命虚无掉。也许这就是章太炎晚年退出革命

① 章太炎：《答铁铮》，转引自黄见德等著《西方哲学东渐史》，第167页，武汉出版社，1991。

② 章太炎：《人无我论》，《章太炎全集》第4卷，第419页，上海人民出版社，1985。

③ 章太炎：《建立宗教论》，《章太炎全集》第4卷，第418页。

陷入思想消沉的思想根源吧。

章太炎作为一代大师,他的著作及其所阐发的思想,已经属于一个世纪或大半个世纪以前的创作了。无论从思想框架上看,还是从体系追求的目标看,都显得陈旧了。但是,从他所提出的问题看,以及从他那种特立独行的精神和趋向“文艺复兴”的“国粹主义”精神看,都不仅没有过时,而且对于中土今日的思想文化建设,仍具有值得发扬的现实意义。首先,他作为革命家,像当时许多启蒙思想家一样,清醒地洞察到中土国民素质的问题,所谓“未俗之沉沦”与“民德之堕废”。并且,他还着力从哲学高度探索这种“沉沦”与“堕废”的思想根源。他在这种探索中所建构的哲学,在佛学基础上与西方哲学的会通,是否找到了中土国民素质问题的世界观原因姑且不论,但是他这种追根求源的精神,则是值得肯定的。在这里,可以看到一种开阔的中西会通的眼界,一种立于本土文化基础上面向西方哲学、文化的博大胸襟。由于章太炎具有极为深厚的国学功底和对西学的深入理解,所以在他的著作中,中西比较与会通就不是肤浅的,而是具有深层沟通的价值和意义。在《馗书》重定本《原学第一》中,章太炎在“政俗”上对中西所作的比较与会通,就是这方面典型的例子。他这样写道:“七雄构争,故宋钐、尹文,始言别有,‘以聊合驩,以调海内’。雅典共和之政衰,贵族执政,而道益败。故柏拉图欲辨三阶:以哲学者操主权,德在智;其次军士,德在勇;其次农工商,德在节制。(柏拉图生于贵族,素贱平民主义,至是又惩贵族主义,故构此理想政权——章氏原注)周室坏,郑国乱,死人多而生人少。故列子一推分命,归于厌世,‘御风而行’,以近神仙。希腊之末,甘食好乐,而宿淫酒。故斯多葛家务为艰苦,作‘自裁论’,冀脱离尘垢,死而宴乐其魂魄。此其政俗改之矣。”^①在这里,通过中西历史上政俗之变,不仅在比较中展现出中西政俗的异中之同,都处在由合而分与由盛而衰的变动过程之中,而且还展现出两者的同中之异,例如同是厌世,列子

^① 章太炎:《馗书》,《中国现代学术名著》,第136页,三联书店,1998。

是重生成仙，“御风而行”，是厌而求乐，而斯多葛则是重死，“自裁”“脱离尘垢”，“宴乐其魂魄”。

总之，最值得注意之点，还在于章太炎的批判精神。他既不盲从古人，也不盲从洋人。对于孔、孟、老、庄，他从反清的民族革命的立场加以批判扬弃，并与康有为的保皇观点相抗衡。对于当时的西化之风，他也不随风而一边倒。相反，从柏拉图到康德的先验论，以及叔本华和尼采的意志论，举凡他所涉及的西方哲学、文化，他都有自己的批判分析。章太炎所倡言的“复古文学”是后来译为“文艺复兴”的同义，而非复古主义。因此，他所提倡的“国粹”，从他对传统文化批判的立场出发，也不是倒退复古，而是力图在中土文化变革中不失掉自己的根基与话语。对照中土今天学术文化的“失语症”，章太炎前述的学术文化立场和精神，就更显得弥足珍贵。以往学术界抓住章太炎佛学哲学具有虚无主义内容和晚年的消沉所作的批评，许多都带有贴标签性质，即使有些切中章太炎学说的错误，但由此而看不到他的学说所具有超越时代的价值，则是不妥的。

五 中西哲学、文化融合的黄金时期

——五四运动至 20 世纪 40 年代

从 1919 年五四运动前后,一直到 20 世纪 40 年代,中国都处在国难当头的救亡时期。但也就是在这一历史时期,形成了西方哲学东渐的高潮,并在中西哲学、文化会通方面取得丰硕成果。所谓哲学东渐高潮,有如下几个标志。其一,从 1919 年初至 1923 年间,先后请来三位西方著名哲学家访华讲学。他们是美国实用主义哲学家杜威,英国逻辑实证主义哲学家罗素,德国生机论哲学家杜里舒(Hans Driesch)。他们讲学时间之长,影响之深,在中国 20 世纪哲学、文化史上都是空前绝后的,并且留下了值得回忆和反思的重要问题。其二,在五四运动及其以后一段时间里,在进化论思潮澎湃之后,在西方哲学传播上相继出现了三个热点,即康德热,尼采热与柏格森热。其三,到 40 年代,从西方哲学翻译著作的广度与深度上看,都是空前的。不仅翻译出许多哲学史的通史著作,而且在原典的翻译上,从古希腊到现代西方哲学,许多重要著作都相继出版。其四,西方哲学的繁荣也促进了西方哲学研究的繁荣。这一时期,不仅有大量论文在学术刊物上发表,而且还有一定数量西方哲学研究专著出版。特别是,由于西方哲学已经列入大学哲学系的课程,所以在西方哲学史的教材方面除了翻译外国哲学史家的编著外,同时也出版了中土学者自己编写的同类著作,并且出现了一批著名的西方哲学教授,例如,张颐、贺麟、陈康、洪谦、严群、熊伟等。

同时,从中西哲学、文化会通或融合方面看,这一时期也是群星灿烂,成果丰硕。如果说清末民初之时,王国维、章太炎开风气之先,但为数不多,那么在这一时期,则人才辈出。这些人中不少既有深厚

国学功底又是经过西学洗礼而留学归国的名家,诸如蔡元培、陈寅恪、张君勱、张申府、梁漱溟、熊十力、胡适、金岳霖、冯友兰、贺麟、唐君毅、牟宗三等。就其取得的成果而言,也比清末民初之时更加深刻和富于创新性。例如,出版了胡适的《中国哲学史》(上卷)、冯友兰的《中国哲学史》和“贞元六书”、熊十力的《新唯识论》、金岳霖的《论道》等等。下面将对以上问题展开论述。

(一) 杜威、罗素、杜里舒来华讲学及其影响

杜威应邀从1919年4月到1920年7月,在中国11个省,作学术讲演达百余次,系统地传播了他的实用主义哲学。在他讲演期间和之后,一股实用主义哲学热潮就在中土兴起。《杜威五大讲演》即《社会哲学与政治哲学》、《教育哲学》、《思想之派别》、《现代的三个哲学家》、《伦理讲演纪略》,就在这时的北京大学出版社出版。同时,《新教育》在1919年还出了《杜威专号》。另外,实用主义的代表作,如詹姆斯的《实用主义》,杜威的《哲学的改造》和《思维术》,也相继被翻译出版。不过,杜威实用主义哲学能在一定程度上本土化,发生深刻影响,则主要有赖于他的两个杰出的中国弟子,即胡适与陶行知。杜威的实用主义哲学,是以经验概念为基本点的。不过,他的经验概念,是在对以往哲学史上经验概念的批判中所提出的新的经验概念。正是针对杜威的这种批判创新,胡适称赞说:“杜威在哲学史上是一个大革命家。”^①现在看来,在胡适的称赞中,确有过去被忽视的合理内涵。这主要表现为,杜威通过对以往西方经验论的批判,确实指出了它们脱离改造社会现实而局限于认识论研究的毛病。如胡适转述杜威的批判分析所指出的:“(1)旧派人说经验完全是知识;(2)旧说以为经验是心境的,里面完全是主观性;(3)旧说于现状之外只是承认一个过去,认为经验的元素只是记着经过了的事;(4)旧式的经验是走

^① 胡适:《实验主义》,《新青年》第6卷,第3号,1919年4月。

向个体分子的,一切联络的关系都当做从经验外面侵入的,究竟可靠不可靠还不可知;(5)旧派的人把经验和思想看做是绝对相反的东西,他们以为一切推理的作用都是跳出经验以外的事。”^①

杜威对以往经验论的批判分析表明,他不允许把经验局限于作为过去时的静态孤立的主观性理解,也不允许把经验与思想完全二重化的理解。因此,他力图打破以往经验论的局限性,提出“经验就是生活”这一新的经验界定。而他的这一新的经验观,其目的则在于改变环境与管理环境。就此而言,确实可以看到杜威这种新经验观的实用主义哲学的革命性。他把实用主义引向改变和管理环境的思想,在一定程度上与马克思哲学在于“改变世界”的思想,是具有一致性的。用胡适转述杜威的话说:“经验就是生活,生活不是虚空里面的,乃是在一个环境里面的”,“但人的生活决不是笼罩于太太平平的坐享环境的供养。人不能不奋斗,不能不利用环境给我们的助力,来间接造成别种变迁。生活的进行全在能管理环境。生活的活动必须把周围的变迁一一变迁过,必须使有害的势力变成无害的势力”。^②不难看出,杜威这种改变和管理环境的思想,在五四运动高潮中传入中土,对于正迫切需要变革社会环境的中国来说,无疑是一种具有积极推动作用的启蒙思想。

同时,杜威的实验主义方法论也值得重视。胡适在传播杜威哲学时,对此特别强调和重视。胡适指出:“实用主义自然也是一种主义,但实验主义只是一个方法,只是一个研究问题的方法。”^③那么,实验主义方法的具体内涵如何?胡适认为,其内涵包括两部分。其一,为“历史的方法”。其二,为“实验的方法”。胡适所做的概要介绍是这样的:“杜威先生不曾给我们一些特别问题的特别主张——如共产主义,无政府主义,自由恋爱之类——他只给我们一个哲学方法,使我们用这个方法去解决我们自己特别的问题。他的哲学方法总名叫做‘实验主义’,分开来可作两步说:(1)历史的方法——‘祖孙的方法’。

^{①②③} 胡适:《实验主义》,《新青年》第6卷,第3号,1919年4月。

他从来不把一个制度或学说看做孤立的东西,总把他看做一个中段:一头是他所以发生的原因,一头是他自己发生的结果。上头有他的祖父,下面有他的子孙。握住了这两头,他再也逃不出去了!这个方法的应用,一方面是很忠厚宽恕的,因为他处处指出一个制度或学说所以发生的原因,指出他的历史背景,故能了解他在历史上占的地位和价值,故不致有过分的苛责。一方面这个方法又是严厉的,是带有革命性质的,因为他处处拿一个学说或制度发生结果来评判他本身的价值,故最公平又最严厉。这种方法是一切带有评判精神运动的重要武器。(2)实验的方法——实验的方法至少注意三件事:一、从具体的事实与境地入手;二、一切学说理想,一切知识,都是待证的假设,并非天经地义;三、一切学说与理想都须用实行来实验过,实验是真理唯一的试金石。”^①胡适后来把杜威这种实验的方法概括为著名的“十字真言”,叫做“大胆的假设,小心的求证”。在这里可以看到,杜威的实验主义方法,重视动态的社会事件的原因与结果之研究,重视实验是检验真理的试金石。这一切都使它成为推动五四运动高举科学旗帜的一种思想力量。

杜威实用主义哲学其所以能在中国具有本土化的效用,从上述胡适的阐述中,至少可以看到这样几个特点。首先,胡适不受杜威著作原文的限制,而是尽可能用中土容易理解的和尽可能生动的白话表达出来。例如,把杜威的“历史的方法”比喻为“祖孙的方法”来说明,就是如此。其次,胡适还注意将杜威的思想尽可能的集约化,使之具有格言式的汉语表达,例如,“大胆的假设,小心的求证”,就是如此。这样就使杜威的实用主义哲学,以中国人喜闻乐见的形式表达出来,从而易为中国人接受且印象深刻。“西学东渐”能否在“东渐”地发挥作用,从根本上看,在于是否适应当地的社会需要。但同时,能否本土化也是重要条件,而本土化就看话语的转变如何。就是说,能否以通俗易懂和为人们喜闻乐见的形式传播。就此而言,胡适不愧

^① 《胡适文存》第1集,第2卷,第380—381页,上海亚东图书馆,1921。

为话语转换的大师。必须看到,异质哲学、文化的会通,这种话语转换乃是关键的第一步。没有这第一步,以后的深化是不可能的。关于胡适在中西哲学、文化会通上的贡献,后面将有专门论述。

在杜威访华的讲演中,关于教育的内容占很大比重,发生影响也很大。其所以有这样的影响,也同样得力于他的中国弟子陶行知。杜威关于教育的讲演,突出的有这样几个题目:《现代教育的趋势》、《大学与舆论》、《教育哲学》、《思想之派别》等。在这期间,他的教育方面的著作,如《思维与教学》、《民主主义与教育》也被翻译出版。作为杜威弟子的陶行知,不仅发表许多文章宣传和阐发其老师的教育思想,而且还通过自己的教育实践推行之。

杜威的教育思想和随后将阐述的政治思想,都是他关于“经验就是生活”的“自然经验论”的推广和应用。如陶行知所指出的:“教育是什么东西,照杜威先生说,教育是继续经验的改造”,因此,“教育的作用是使人天天改造,天天进步,天天往好的路上走,就是用新的学理,新的方法,来改造学生的经验”。^①正是根据这种经验论的观点,杜威提出了“教育即生活,学校即社会”的教育观。他由此而倡导“平民教育”和改变传统教育的“新教育”。同时,也根据他的实验主义的哲学方法,提出了“实验的教学法”。

如同杜威对以往局限于过时的孤立静止的经验论观点所作的批判一样,面对教育,他所提出的“教育即生活”,也是对于同生活隔离的被动式教育的批判。同时,还是对单纯学院式教育的突破,从而使教育扩展,而有“平民教育”,而有“新教育”。如果像胡适所说的那样,杜威的实用主义哲学及其方法具有革命性质,那么可以看到,这种革命性质,在其教育思想领域表现得尤其突出。

所谓“实验的教学法”,实际上是实验主义哲学方法在教学上的具体运用。如陶行知所指出那样:“这种实验的教学法,按照杜威先生的意思,第一要使学生处在疑难的地位;第二要使他审查所遇见的

① 陶行知:《新教育》,《新学潮》第1卷,第4期,1919年9月。

究竟是什么疑难；第三要使他想办法解决使他想出种种可以解决疑难的方法；第四要使他推测各种解决方法的效果；第五要使他将最有效的方法试用出去；第六要使他审查试用效果，究竟能否解决这个疑难；第七要使印证，使他看这试用的法子，是否屡试屡验证。”^①对于杜威提出的教学法，陶行知评价为“科学方法”，是有其道理的。其中的科学要素，至少有三个方面。其一，是唤起学生主动的怀疑精神，不要把现实都看成是“天经地义”的。陶行知以牛顿审视苹果落地发现问题为例，说明在司空见惯的现象中，并不是没有可疑的问题。其二，通过试验或实验寻找解决问题的方法，而且可从多种途径实验，观其不同效果。其三，最终成功解决问题的方法应当是屡试不爽的经得起反复检验的。由此可知，这种具有科学精神的教学法，对于中国当时的教育革新和建设，确实具有重要的启迪意义。陶行知后来在践履杜威的教育思想时，他还结合中国的实际情况作了自己的发挥。同当时西方国家相比，中国不仅中等高等教育落后，而且初等教育尤其落后，文盲还占国人大多数。针对这种情况，陶行知在杜威教育思想的基础上，进一步提出，“生活即教育，社会即学校”，从而更注意平民教育的普及。这就是他所说的，所谓要对他的老师杜威的教育思想“翻个跟头”。实际上，这也是他把杜威教育思想中国本土化的尝试。

从“经验就是生活”的“自然经验论”出发，杜威不仅引出了“教育即生活”的“平民教育”和“新教育”的思想，显示出实用主义具有平民性的积极内涵，而且在政治领域，同样显示出这种平民性。这就是他提出了“民主主义”的政治思想。这主要表现为，杜威倡导“平民政治”，倡导平民的自由民主权利，反对专制独裁。诚如杜威所说：“知识思想的自由……实在是人类文明进步所必需的。凡是独裁政治，对于思想自由和发表思想，都是很怕的……没有这些自由，则独裁政治可以安然过去，不会变动，所以我们可以反证争得这些自由，便可帮助我们打破独裁的政治制度。”^②但是，如何在中国推进这种“民主主

^① 陶行知：《实验教育的实施》，《陶行知全集》第1卷，湖南教育出版社，1984。

^② 杜威：《社会哲学与政治哲学》，《新青年》第8卷，第1号，1920。

义”的实行呢？杜威认为，西方的思想文化并非都是好东西，而当时引进中国的思想文化，坏东西胜过好东西。因此，必须改变这种情况，应当让西方思想文化的优秀东西胜过有害的东西。他这样写道：“东方所得的西洋文化好处不如坏处，益处不如害处。道德经济各方面已经起了纷乱的现象，但这万万不能用长城去抗拒他了。所以现在唯一的救济方法，便是开着门把西洋文明的精彩灌输进来，使新输入的真正文明抵抗以前所受的害处及危险，弄成一班新的积极人才。”^①显然，杜威的这种民主政治思想，他对西方文化好坏、益害二分的看法，以及他认为中国应当开门又有选择地引进西方文化，以好抵御坏，以益抵御害等，即使今天看来，也仍然有其积极价值。

杜威政治思想中引起争论的是，关于他的渐进改良的思想。本来，渐进改良是进化论的思想。这种思想既反映了生物进化的实际，也反映了社会正常时期的实际。社会发展也不可能总是革命和飞跃。就此而言，就是对于社会来说，渐进改良也有其真理性。但是，问题在于，当社会发展到非革命不能推进社会发展时，就不能让思想停留在渐进改良阶段而不思革命。五四运动后的中国，其社会的进化需要的是革命，并且也到了非革命不足以推动社会前进的地步。因而，从民主的意义上说，当时中国的广大民众也急迫要求革命，以破旧立新。正是在这种形势下，呼唤革命的马克思主义及其在中国的传播，就显得更适合当时中国的国情和大众的需要。相比之下，杜威的渐进式、一点一滴的改良思想宣传，就变得不合时宜。

那么，杜威的改良主义的政治思想，如果从历史发展的长过程来看，还是有其可分析的合理性的。就社会的渐进性发展而言，如他所说：“中国常有人问我，改造社会从何处下手？我的答案必说应从一事一事上下手，如家庭、学校、地方政府、中央政府，没有一处是不应该改的。在这种时候，大家只有各做各的事，那种笼统的议论是最容易被利用的……要知道进化不是忽然从天上掉下来的，是零零碎

^① 杜威：《五大讲演》，第163页，北京晨报社，1920。

碎东一块西一块集合凑拢起来的。”^①在杜威这种阐述中,有其合理性,包含对社会发展的某些经验。当一个新社会的局面奠定之后,这种渐进式的改良,有助于新社会的稳定、健康发展和完善。相反,如果一味“不断革命”,则会适得其反。然而,杜威此时的演讲,却是文不对题。所以,杜威的改良主义政治思想,在当时的中国只能发生消极影响。他的弟子胡适为宣传这种改良主义所发表的文章“多研究些问题,少谈些主义”所引起的争论,以及中国后来的实际变化,都说明当时中国所需要的,不是改良主义政治哲学。

附带必须指出的是,关于杜威的实用主义哲学,在上世纪50—60年代,甚至在批评胡适的运动中,曾作为核心的内容加以批判。当时批判的出发点,是针对美帝国主义的思想影响。着眼点是政治,或者说是从维护民族独立和反对帝国主义的立场出发。在这次批判运动中,批判者差不多都是依照唯心主义等于反动的公式,宣布胡适与杜威都是唯心主义者,他们所传播的实用主义学说属于唯心主义,所以是反动的。进一步,由于这种唯心主义又产于美国,所以实用主义具体说来,就是为美帝国主义服务的反动学说。现在看来,这种批判是值得重新反思的。哲学是与政治有联系的,因为哲学反映时代精神,当然也包括政治精神。但是,哲学又是与政治相区别的。哲学不等于政治。唯心主义也不等于反动。如前述的章太炎,就曾从佛学唯心主义立场出发,论证为反清革命忘我献身而与当时革命派一致。实际上,当时对胡适与杜威及其实用主义哲学的批判,不过是把对他们及其哲学作为反对美帝国主义的靶子而已。因为,在这种批判中把他们及其哲学完全政治化了。以政治批判代替或取消了学术的合理性的批判。所以,什么“辩证地”、“历史地”看问题和分析问题,统统被消解了。由于问题变成了敌对的政治问题,所以就只能批倒批臭和肃清流毒了。由此可见,这种所谓批判与真正学术的、思想文化的批判,可谓相距十万八千里,不可同日而语。也就是说,这种所谓批

^① 杜威:《社会哲学与政治哲学》,《新青年》第8卷,第1号,1920。

判,不仅完全避开了实用主义哲学的真实内涵,而且最终把它们简单抛弃了。事实告诉我们,合理的学术、思想文化的批判,首先是对人类一切有价值的创造采取珍视的态度。批判的目的在于建设,而哲学、文化建设总是继承和创新的统一。从这种真正的批判精神出发,重新审视胡适与杜威,重新审视实用主义哲学,对于中土建设新的哲学、文化,无疑是一项具有积极价值的学术工作。

在杜威之后,1920年9月英国逻辑实证主义哲学家罗素踏上中华大地。在他从到达中国之日起直到他1921年7月离去这一段时间里,罗素先后在上海、北京、南京、长沙等地作了一系列讲演。罗素虽然不像杜威那样有胡适和陶行知两位弟子,但也有对其学说倾慕的中国学者,如张申府、杨端六、潘公展、王星拱等,都曾为罗素的学说热情宣传和诠释。当时,中土主要学术刊物,诸如《新青年》、《改造》、《民铎》、《东方杂志》,在罗素访华前夕和访华期间,都以大量篇幅和突出位置介绍和评述了罗素及其学说。一时间,继杜威之后,在中国思想文化界,又掀起一股罗素哲学热潮。不仅有“罗素学说研究会”的学术组织产生,而且还出现了《罗素季刊》的刊物。其盛况由此可见。

罗素的哲学学说及其政治学说,其所以受到中土知识界乃至民众的欢迎,有两个因素。首先,就知识界而言,罗素之受欢迎,就在于中土思想文化界对于他的逻辑实证论的陌生感。由陌生而好奇,由好奇而思之有味。事实上,罗素从数理逻辑出发所建构的分析哲学,对于中土思想文化界是相当超前的哲学。因为,从传统经学转到面向西方开放之时,中土思想文化界即使对西方传统的亚里士多德逻辑尚待补课,所以作为现代逻辑的数理逻辑,确实是陌生的超前的难以消化的思维模式。这一点,把罗素哲学与杜威的实用主义哲学两者在中土的影响比较,就更加清楚了。在罗素哲学热潮之后,在很长时间里,罗素哲学包括其他逻辑实证主义哲学,对于中土思想文化,都没有发生明显的影响。甚至一直到现在,现代逻辑及其相联系的分析哲学,在中土的影响也基本是在专业学者的小圈子里。从这里可以看到,中西哲学、文化异质性在程度上是不同的,有的易于沟通,有的则难于沟通。谈到罗素学说受到民众的欢迎,主要表现在他当时比较激进的政治观点上。

首先,他虽然属于英国的贵族,但却敢于批判“英帝国主义”,使中国人感到亲切。其次,他对当时经过“十月革命”的苏俄有相当的同情,并也主张他所想像的社会主义。显然,上述两方面,都在相当程度上适合中国人的口味。所以,他能受到民众的欢迎,是在情理中的事。

在西方哲学史上,最早对于数学重视并从哲学角度研究数学,或者说以数学为本原的哲学派别,是古希腊的毕达哥拉斯学派。他们最早从数量关系观察和思考宇宙中事物的和谐问题及其他问题。到了近代,斯宾诺莎又将几何学的方法引进哲学研究,并建构了他的以实体为核心的泛神论哲学体系。在古希腊,欧几里德几何学与亚里士多德的逻辑学是有内在联系的,其方法具有一致性,两者差不多在同一时期产生。所以,如果说西方哲学长期在方法论或思维方式上局限于亚里士多德的逻辑框架中,那么斯宾诺莎引进几何学方法阐发他的哲学学说,就并没有超出亚里士多德逻辑的思维框架。这种用数学方法阐述哲学的做法,受到黑格尔的批评。黑格尔认为,数学只能把握事物外在的形式关系,而不能把握其内在的本质关系,所以不适合于阐述哲学。从本质主义的立场出发,黑格尔的观点,是言之成理与合乎逻辑的。如果说黑格尔崇尚内在性的辩证逻辑打破了或超越了亚里士多德逻辑的思维模式,那么应当说当罗素把现代逻辑即由莱布尼茨发明的数理逻辑,引入哲学研究并建立起逻辑实证论的数理哲学或分析哲学时,他虽与黑格尔不同,但也从另一个角度打破或超越了亚里士多德逻辑的思维模式。对于罗素这一哲学创新性的贡献,当时中国学者张申府已经敏察到了。如他所指出的:“罗素是现代世界至极伟大的数理哲学家,是于近世科学思想的发展上开一个新时期的一种最妙的科学(即数理逻辑,也叫记号逻辑或逻辑斯蒂科)很有创发而集大成的。本着数学之批判的研究,他在哲学里也成了一种新方法。”^①

罗素继承英国经验论的传统,也是从经验事物出发,但他没有停

^① 张申府:《罗素》,《新青年》第8卷,第2号,1920年9月。

留在经验事物性质的认识上,而是更注意它们的多种多样的关系,诸如,大小、高低、内外、上下、左右、前后等。他所提出对这些关系如何认识和把握的问题,正是传统经验论所没有接触到的领域,或者说是传统逻辑的主谓关系所容纳不了的。为了解决这些问题,罗素认为,只有把数学的函数与变项引入逻辑研究的数理逻辑,才能把握多种多样的经验事物的关系问题。也正是通过把数理逻辑方法引入哲学研究,以解决他提出的经验论哲学的新问题,使罗素的哲学在方法论上超越了传统思维模式,也使他的逻辑实证论哲学超越了英国传统的经验论哲学。

处于五四运动高潮中的中国学者,对于罗素哲学的兴奋点,也主要集中在数理逻辑这种新的科学方法论和科学分析精神上。关于罗素这种科学方法论的科学性质,在此前访华的杜威讲演里,就有精辟的阐述。杜威说:“照罗素讲,须把人事方面的成见私见去掉,才可以讲哲学。哲学纯粹是无为的,属于静思的,关于宇宙实际的知识。科学中只有数学最不近人事方面,而最近于静思而所为……科学中只有数学最纯粹正确,故数学的方法,便是哲学的方法。”^①对于罗素这种哲学方法论之新颖,中国学者也深有体会。潘公展的解释是:“在哲学方面,以数理为根据,应用科学方法于哲学中,尤为发人所未发。”^②王星拱则指出:“依罗素的意思,哲学之精髓,就是逻辑,逻辑和算学一样,是专门研究形式——关系——的学术。”^③张申府进一步具体指出:“他的哲学(名叫‘名理原子论’或‘绝对多元论’,认有种种个体和关系,而不认有个包括一切的宇宙根基。简单说,是由于关系的新研究,而在于‘关系外在说’)在现代哲学界,要算最有影响的。”^④由此可见,当时中国学者对于罗素哲学的创新性,不仅敏察到,而且在

① 杜威:《当代的三个哲学家》,转引自黄见德等著《西方哲学东渐史》,第271页,武汉出版社,1991。

② 潘公展:《罗素论哲学问题》,《东方杂志》第17卷,第24号,1921年11月。

③ 王星拱:《罗素的逻辑和宇宙观概说》,《新青年》第8卷,第3号,1920年10月。

④ 张申府:《罗素》,《新青年》第8卷,第2号,1920年9月。

文章的阐述上也有比较准确的把握。

传统逻辑诉诸主谓关系的思维模式,其所导致对世界的认识,主要是设定一个始基或本原而形成的一元论框架。黑格尔虽然打破或超越了传统逻辑,但却仍然在一元论的本质主义思维框架之中。而罗素,则不仅打破或超越了传统逻辑,而且还打破或超越了一元论本质主义的思维框架。他的“逻辑原子论”超越了一元论的本质主义,开辟出关系实在论的新视野。所谓“逻辑原子论”,首先是于经验事实中找出“原子事实”,并从此出发运用逻辑分析,即有陈述“原子事实”的基本命题,以及找出该命题的真值函项加以概括来完成的。所谓“真值函项”,是将原子命题加以逻辑运算而构成的否定命题和复合命题。所谓“概括”,乃是继续逻辑运算的结果,即把“原子命题”或“真值函项”加以运算的结果。而这些逻辑运算的真假,都取决于“原子命题”的真假值。可见,在罗素的“逻辑原子论”中,“原子命题”乃是基石,而“原子命题”又是“原子事实”的陈述,所以“原子事实”乃是基石的基石。这正如罗素自己说的:“如果我们认识了所有的原子事实,并且也认识到除我们知道了以外再也没有原子事实了,那时我们在理论上就能够通过逻辑推出其他一切命题。”^①也就是说,在我们知道了“所有的原子事实”,我们就能够借助罗素的哲学方法论,在逻辑运算的分析和概括中把握整个世界了。

实际上,罗素所说的“原子事实”,并没有超出传统经验论所列举的经验事实,只不过是他在新的视角和新的方法论作出新的考察和新的理论处理。这其中,罗素与传统经验论的区别,主要有两方面。其一,罗素的“原子事实”不能最终归结为一种始基或本原,而是多元独立的。其二,由于“原子事实的多元性,就不仅要承认其性质的实在,也必须承认关系实在”。对此,罗素是这样说的:“存在世界由具有许多性质和关系的许多事物组成。对存在世界的完善描写,不仅需要列举事物名目,而且需要谈到它们的全部性质和关系。我们不仅

^① 罗素:《我们关于外部世界的知识》,《现代西方资产阶级哲学论著选集》,第239页,商务印书馆,1964。

得知道此物、彼物和他物,而且需要谈到它们的全部性质和关系。我们不仅得知道此物、彼物和他物,而且还得知道哪个红、哪个黄、哪个早于哪个,在另两个当中哪个是哪个等等。当我说一个事实时,我指的不是世界上的一个简单事物,我指的是某物具有某种性质或某些事物具有某种关系。譬如,我不把拿破仑当做事实,而是把他有野心或娶了约瑟芬作为事实。”^①罗素的哲学在中土的影响虽然比不上杜威的实用主义哲学,但如上述,在上世纪20年代之初,由于他的访华讲学,还是使中土初步认识了逻辑实证主义哲学,特别是数理的科学方法。

关于罗素的政治哲学,对于当时的中国来说,比他的逻辑实证主义发挥的影响要大一些。他的“冲动”说,带有意志论的色彩。“占有的冲动”,指一个人有了别的人就不可能有的事情,例如饮食或得到货物等。另一种,所谓“创造的冲动”,是指科学发明、艺术创新以及宗教、伦理的建构。罗素认为,人类有意义的生活,都依赖这种“创造的冲动”。因此,政治改革也只能依赖和建立在“创造冲动”或“创造自由”的原则基础上。在社会变革的态度上,罗素与杜威具有一致性,都主张渐进性的改良,不赞成暴力革命的形式。但是罗素与杜威又有所不同。这就是在改良所达到的目标上,罗素明确提出要实现一种基尔特式的社会主义。在罗素看来,社会主义的前提,必须是具有“发达的实业”,也就是要具有先进的生产力和发达的经济基础。如他所指出的:“无政府主义、工团主义和基尔特社会主义,都是为已经发达的实业设想,都是为实业主义的习性设想。所以在实业未发达的国家,不能叫他们倾向社会主义的第一步。”^②这里且不说罗素对无政府主义、工团主义和基尔特社会主义的看法是否正确,其中值得注意的是,他提出“实业未发达的国家”,不能“倾向社会主义的第一步”。应当说,他的这个观点,与马克思的观点具有一致性而与列

^① 罗素:《我们关于外部世界的知识》,《现代西方资产阶级哲学论著选集》,第235—236页,商务印书馆,1964。

^② 罗素:《五大讲演》“社会结构学”,第12页,上海商务印书馆,1922。

宁相左。罗素的这个观点,在苏联解体的今天,是值得反思和深思的问题。当时,罗素虽然对“十月革命”有所同情,但也有尖锐的批评。如他在访苏后写的文章所指出的,在斯大林统治下,没有民主,没有个人自由,不允许有独立思想等。在20世纪50—60年代,罗素的这些观点,不可避免地受到大陆思想文化界的批判和否定。但是,历史发展到今天,罗素的这些观点,是不是有其值得重视和反思之处?

罗素的政治学说,不过是他的哲学学说在政治上的一种表现。他的“原子事实”的独立多元性,不正是他在政治学说中所坚持的独立立场和自由思想的哲学基础吗?在这方面,当时的中国学者已经有所阐述。例如,张申府就明确地指出:“罗素的政治学说,社会学说,与他的数学学说,哲学学说通是一贯的。他最重视个人、个人的自由、小团体的自由,与他的哲学重视个体与主张绝对多元,实不为无关。”^①关于罗素所论这种自由的重要意义,杜威转述罗素自己的看法最为具体生动。杜威是这样转述的:“罗素说,人类怕思想比怕世界上什么事情都厉害,比怕死,怕灭亡还厉害。思想是倔强的,革新的,破坏的,可怕的;思想对于特殊的权力,已构成的制度,适意的习惯,是无情的;思想是无政府,无法律,不怕权威的,思想是伟大的,敏捷的,自由的,是世界的光明,是人类最大的荣耀。”^②

第三位来华讲学的哲学家,是德国生机论哲学家杜里舒。他于1922年10月到达上海,先后在上海、南京、杭州等地讲学。1923年4月《东方杂志》出版了《杜里舒专号》。杜氏原本是生物学家。由于他在生物学上的新发现,推翻了传统生物学上的机械论观点,并由此把他的新观点即生机论观点,加以形而上学化从而创立了生机论哲学。从当时中国学者对他的介绍和评论可以看到,虽然在他之前已经有生机论哲学出现,例如柏格森等人的哲学,但认为只有杜里舒的生机论才是正宗。就是说,他有生物学的新发现作为根据。中国学者之所以请杜氏而未请胡塞尔等可选的德国哲学家,所看重的也正是他

^① 张申府:《罗素》,《新青年》第8卷,第2号,1920年9月。

^② 转引自郭湛波《近五十年中国思想史》,第378—379页,北平人文书店,1936。

是科学家出身。

杜里舒在生物学上的新发现,主要是生物体存在“复生的现象”。这种现象,是以前把细胞核看做“机器”并作机械分裂演化的学说所解释不了的。例如,他指出,蚯蚓去其头尾,还可复生出新的头尾。他还用海胆作实验,把海胆的卵切去 $1/4$ 、 $2/4$ 、 $3/4$,所余部分都还能生长为一个完整的胚胎,只是比未切的卵所生长的胚胎相应的小一些。他由此推论出:这种“复生现象”“是因为细胞内有复生能力,如去其一部分机关,则此能力即出而补充之”。^①

根据自己在生物学上的新发现而有所悟,杜里舒进而把生物体这种“复生能力”加以形而上学的升华,发展为对宇宙的解释,从而形成了他的生机论哲学。正如曾发表专著《杜里舒及其学说》的费鸿年所指出的:“杜氏由生物学而转入哲学者,我敢断言之曰是由生物自主律。因此,自主律使杜氏由机械论而转入生机论,而从生机哲学建立伦理学及形而上学,成一大系统”,而“杜里舒的哲学系统,以生物论起,以实在论终,其最重要特点即以生物的顺序扩充到宇宙的顺序,以我知的方法推测到万物的关系,所以他的哲学根底,还在生物学”。^② 当时,发表论述杜里舒哲学论文的学者,还对杜氏哲学的价值和意义联系时代精神中的问题作了阐发。其中,以瞿世英的论述最具代表性。首先,瞿世英认为,“杜氏的问题是生物学的根本问题,亦是哲学的根本问题”,这个问题就是“生物的全体是否像机器一般的,换言之,是否物理化学可得而解释的,或者还是生机主义的”。^③ 在瞿世英看来,以前对这个问题解决上占统治地位的观点,一直是机械论。而杜氏的贡献,就在于他以生物学的科学实验所提供的有力证据,打破了机械论观点的统治。他证明生物不是机器,而是生机主义的。这种生机主义的根本特点就是生物的自主性,“即生活因‘隐德莱希’而自身发展之谓,推而言之,即自由也,依自身之则律约束而发

① 转引自黄见德等《西方哲学东渐史》,第277页,武汉出版社,1991。

② 费鸿年:《杜里舒学说概说》,《东方杂志》第20卷,第8号,1923年4月。

③ 瞿世英:《杜里舒哲学之研究》,《东方杂志》第20卷,第8号,1923年4月。

展也”^①。

机械论的观点必然导致周而复始的僵化,在人性和人生观上,因其僵化就会导致宿命论。杜里舒从生物学而到哲学,破机械论,崇尚生机论,打破僵化,这正是五四运动时期中国思想文化界推动个性解放、思想自由与倡导科学民主的哲学助力。瞿世英也正是从这个角度看出杜氏贡献的重要意义。值得注意的是,瞿世英还能联系机械论给西方造成的消极影响加以评论。他指出:“西洋人的悲哀与烦闷,实在是机械主义发展之结果……机械主义固然是西洋文化之一特征,而排斥机械主义亦已是时代精神的表现。”^②瞿世英这里所说的“机械主义”似乎已经不限于“机械论”,而接近于今天学界所说的“唯科学主义”。这种思潮不仅把世界对象化,作物理化学等科学研究,而且也把人对象化,把人变成物。所谓“西洋人的悲哀与烦闷”,确乎源于这种把人物化的思潮。这种思潮既然使人“悲哀与烦闷”,人们就期盼有能消除这种思潮的新思潮出现。在瞿世英看来,同詹姆斯的实用主义、柏格森的直觉主义相一致的杜里舒的生机论,就是这种打破机械主义或“唯科学主义”的新思潮。正因为如此,瞿世英认为,杜里舒“是现代精神的产物,是现代精神的代表”^③。从瞿世英对杜里舒生机论的高度评价中,不难看到,五四运动时期中国的知识精英们所关注的核心,就是要从西方的科学新发现与新哲学中寻找推动中国实现变革的思想理论根据。以今天的眼光看,杜里舒的生机论哲学,固然有打破机械论之功;但是,就其把生物学的“复生能力”这种机制扩大成宇宙的机制或秩序而言,这种从一种生物学的新发现加以膨胀而绝对化的思维,并没有使他真正摆脱西方的“机械主义”与“科学主义”传统。在这一点上,杜里舒的生机主义与社会达尔文主义有相似之处,在一定意义上,它们都是进化论思想衍生的分支。

①② 瞿世英:《杜里舒哲学之研究》,《东方杂志》第20卷,第8号,1923年4月。

③ 瞿世英:《杜里舒与现代精神》,《东方杂志》第20卷,第8号,1923年4月。

(二) 康德、尼采、柏格森三家哲学热

1924年4月22日是康德诞辰200周年。为了纪念这位伟大的德国哲学家,当时《学艺》与《民铎》两个颇有影响的学术刊物,分别出了《康德专号》。在《学艺》上发表20篇文章,对康德哲学各部分分门别类作了诠释和评论。在《民铎》上发表15篇文章,着重对康德哲学体系的整体与核心内涵作评述。此外,一些报刊,如《学灯》、《晨报》等也都以显著位置发表了纪念康德的文章。这样,在当时中国哲学界,确实掀起一股空前的康德哲学热潮。这次康德哲学热潮的突出特点,就是从梁启超式的笼统概要的介绍和评述,迈向真正从文本出发,对康德哲学开始作“我注六经”的具体阐释,并从哲学史的关联上评述康德哲学的历史地位和意义。对康德哲学下过功夫的王国维不满意梁启超的康德介绍和评述,甚至有些言过其实地说梁氏的介绍“十之八九是错的”。但王国维自己,并没有专门对康德哲学文本作出诠释和具体评论。这次康德哲学热,可以说既是克服梁启超那一代人的不足,又是继续王国维能作而未践履之事业。

就这一时期学者们对康德哲学所关注的重点来看,仍然是康德《纯粹理性批判》中的认识论或知识论的思想。从认识或知识产生的过程看,学者们的文章首先揭示出,康德是从克服理性论与经验论各自片面性而提出问题的。如范寿康所指出的:“康德则站在两者之间而独辟一种新的见地”,“认为无形式,则材料无规则,就无秩序,无统一。无材料,则形式就难免空虚,难免糊涂。”^①范寿康所指的“新见地”,就是康德把认识看成一种主动或能动的建构过程,而不是被动的接受过程。这个过程表现为三重建构的统一。首先通过先验的直观去把握感性材料,形成先验感性直观,而后又经过先验知性范畴加工整理先验直观所把握的杂多,使之上升为知识,最后还要经过先验

^① 范寿康:《康德知识哲学概说》,《民铎》第6卷,第5号,1925。

统觉的统一作用,使知识上升为具有普遍性与必然性的知识。对于这个认识或知识形成的过程,前两个阶段易于理解。但理解关于“自我伴随着一切表象”的先验统觉的统一建构作用,则比较难。不过,在范寿康的文章中,对此仍然做了尽可能的理解和阐述。如他所指出的:“此地所谓统一的作用,毋宁说他是横在意识之共通的根底的作用。换言之,我们不得不说是:在个人的经验的意识根底上更有共通意识,而这一共通意识,当做既成的结果,出现在个人的经验意识之范围内。这一共通的意识就是康德在《形而上学序说》(今译为《未来形而上学导论》)中所谓一般意识(Bewusstsein überhaupt),也就是《纯粹理性批判》中所谓知识的先天条件之统一作用(Transzendental Apperzeption,今译为先验统觉)或我。这一种我,由知识论看来,乃是所以使我们的意识的成立之共通的先天条件,详细说来,乃是所以做个人的经验意识中的统一作用的根底者。”^①在范寿康的这一论述中,可以看到他对康德文本,诸如对《纯粹理性批判》和《未来形而上学导论》能够联系起来,在比较中作分析。所以,他能够看出“一般意识”与“先验统觉”的内在联系。尤其是能看到,康德在个体经验意识中揭示出其“根底上更有共通意识”,也即揭示出个别包含一般的辩证法。这在那时,都是难能可贵的,表现出对康德文本的理解已经比较深入。

对于康德哲学理解的深度,还表现在对康德“三大批判”这种哲学体系,能从其内在联系上加以分析和理解。例如,张铭鼎在其文章“康德批判哲学的形式说”中所做的分析和理解,就是一个很好的例证。张氏首先抓住康德哲学的两个本质特征:一是他的理性批判说;二是他的形式说。张氏的具体论述是:“他要根据着理性,将从前一切学说加以评价,以便从科学、道德、艺术三大文化领域中,得建设出一个确实的基础,而完成其批判精神。所以他最注意的东西就是理性。换句话说,也就是要从普遍妥当性与必然性中,为先天的综合的

^① 范寿康:《康德知识哲学概说》,《民铎》第6卷,第5号,1925。

判断树立一个确实的根据来。”^①那么康德所确立的“确实根据”又是什么？在张氏看来，这就是康德哲学的“形式说”。这也如张氏所指出的：“在西洋哲学史上，无论是知识学，道德哲学，或是审美哲学，都经过了唯理论与经验论一番割据和争执，各是其所是，各非其所非，因而没有什么普遍的标准同必然的原则，康德因不满于以上二说起见，遂欲于二说之间，建设一个新观念，树立一种新方法。这种新方法，在他讲起来，就是批判论。而这个新观念，就是形式说。”^②在这里，所谓“批判论”，就是指在“三大批判”著作中贯穿其间要解决的基本问题，都是“先天综合判断何以可能”的问题，或者说都是以“先天综合”来克服理性论与经验论两种片面性。而解决“三大批判”中的基本问题，所谓“先天综合”又归结为“形式”。这在认识论或知识论领域如何归结为“形式”，已如前述。在张铭鼎看来，在道德的意志活动与审美活动两个领域，解决“先天综合”的问题，同样要归结为“形式”。作为道德的最高原则之“绝对命令”，其所以具有普遍的必然性，也归结为形式，即“各人应做那种能成为普遍法则的行为”^③。同样，具有普遍性和必然性的审美判断，也归结为形式。只有这种“先天综合”的形式，才具有普遍的必然性，使审美判断达到所谓“一人以为如是，人人也必以为如是”^④。从以上可以看到，张铭鼎通过对康德哲学“形式说”的分析，确乎比较深入地把握了康德“三大批判”的内在联系。通过具体分析，张氏还对康德的哲学“形式说”作出进一步的概括。他这样写道：“总之，康德的形式说，所树立于知识里面的，是自然界的必然关系；所树立于道德里面的，是实在界自由的规范；一是出于自然法的形式，一是出于命令的形式，而从这二者互相对立的情形之中，寻出二者综合的关系。本诸知识力与意志力互相调和的作用，在自然界上向着目的的观念而行，这就是康氏第三批判里所论的审美的判断。他所谓审美的判断，是离开质料来论形式；这种形式，就是主观方面以求于适合目的的一种关系。这就是康氏所谓真善美的形

①②③④ 张铭鼎：《康德批判哲学的形式说》，《民铎》第6卷，第4号，1925。

式说的意义。”^①

另一方面,在深入理解和阐释康德哲学文本内涵的同时,一些学者还把康德哲学放在西方哲学发展的历史中加以分析,从而能在比较中看出康德哲学创新的革命意义,因而对于康德自称的“哥白尼式的革命”能够理解和接受。许多学者认为,康德远承柏拉图、亚里士多德,近接莱布尼茨、休谟,并开启德国古典哲学与后世哲学。如云庄所言:“他的哲学影响煞是宏大,直有规定后代哲学发达针数的力量。知识方面固然如是,就是精神生活的全部也没有不以康德各划一新时期。”^②张铭鼎则更简练、更明确地指出:“康德的学说,在哲学史上的关系看起来,实在可以算是一个承前启后的关键。”^③

从这次康德哲学热潮中可以看到,无论对康德哲学文本的理解和诠释上,还是对康德哲学的学理价值和意义的评价上,都表现出中国士学者对康德哲学研究的长足进步,并为后继学者在学风上开了一个好头。就是说,必须从对文本的深入理解出发,必须从哲学发展史中评价一种哲学的价值和意义。但是,从哲学、文化融合的角度看,这次哲学热也有明显的不足。那就是缺少了王国维那种以他山之石攻玉的会通精神,中西哲学、文化的会通似乎已经不见了。

在五四运动高潮中出现的另一种哲学热,是尼采哲学热。如果问尼采哲学热的原因,那么就不能不对五四运动的性质,也即作为思想启蒙的新文化运动的性质,作出合理的反思。一直到现在,人们对这个问题的认识,还停留在科学、民主、爱国这种认识层面。不能说这种认识没有道理,更不能说不对。因为表现出来的不就是这种要求和热情吗?但是,这种认识还没有深入到问题的深层本质。因为,需要发问的问题是:如何才能创造科学?如何行使民主权利?如何爱国?爱什么样的国?显然,回答这些问题,都不能不归结为做怎样的中国人的问题。或者说,中国人的人性人格达到怎样的水准才能

① 张铭鼎:《康德批判哲学的形式说》,《民铎》第6卷,第4号,1925。

② 云庄:《康德诞辰二百周年纪念弁言》,《学艺》第6卷,第5号,1924。

③ 张铭鼎:《康德学说的渊源与影响》,《学艺》第6卷,第5号,1924。

适应科学与民主的创造？才能适应建设一个独立富强和自由民主的新中国的需要？显然，当时中国人的人性人格，由于长期受封建专制主义的压迫，人身依附的奴隶性，还非常严重。如果不把中国人从人身依附的奴隶性中唤醒并解放出来，人格不独立，思想不自由，纵然有科学、民主的美好设想，也是无力真正实现的。至于爱国，也是如此。如果什么是自由、民主、独立、富强都不明确，也容易在爱国的口号下充当政治野心家的工具。关于五四运动这个实质问题，当时处于潮流中心的知识精英们，无论是学者、教授、思想家、文学家，几乎都从不同角度认识到了。在他们看来，作为思想启蒙的新文化运动，就是要使中国人的人性、人格从人身依附的奴隶性中觉醒和解放出来。为此，就要批判传统的许多旧观念，呼唤新的人性、新的人格即新人的出现。正是在这样的思想文化背景下，他们在尼采哲学中发现了可资利用的思想文化资源，或者说找到了一种思想武器。

尼采“重估一切价值”的彻底批判精神，特别是批判基督教对人格的扭曲，都为中土对于传统文化和传统道德进行重估的批判提供了借鉴和注入了精神动力。尼采思想的这种积极意义，早在五四运动之前王国维就明确指出来了。他认为，尼采思想的积极意义就在于“破坏旧文化而创造新文化”^①。到了五四运动时期，对于尼采思想的认识和借鉴，就更加广泛而深入。可以说，一切投身新文化运动的人，几乎都在研究、认识和发掘尼采的思想，并从中吸取积极的精神力量。例如，鲁迅早年在1907年发表的《文化偏至论》和《摩罗诗力说》等文章中，就盛赞尼采的个性独立、反对偶像崇拜和蔑视传统的大无畏的批判精神，称赞尼采为“博大渊邃、勇猛坚贞，纵连时人不惧”之人；又称赞其为“个人主义雄杰”。^②除鲁迅外，五四运动中在文学战线上的郭沫若、茅盾、田汉等，也都借助尼采的思想呼风唤雨。到1923年，郭沫若已将尼采的《查拉斯图拉如是说》的第一、第二部分的一些章节翻译出来，并在《创造周报》上分39期连载。他在介绍尼

^① 王国维：《叔本华和尼采》，《教育世界》第84号，1904。

^② 鲁迅：《破恶声论》，《鲁迅全集》第8卷，第23页，上海人民出版社，1981。

采时,也大加称赞,说尼采所作的,就是“反抗宗教”,“反抗藩篱个性的既成道德”和“从个人的本位而力求积极发展”等等。特别是郭沫若还用诗为尼采的思想呐喊。例如,他在《匪徒颂》中干脆把尼采称做“倡导超人哲学的疯癫”和欺神灭像的“革命匪徒”,并且为之三呼万岁。^①傅斯年则在五四运动高潮时,鼓动青年要提着灯笼沿街去找“超人”,拿着棍子沿街去打魔鬼,并盛赞尼采是一位破除偶像的革命家。还有茅盾、田汉等都在文章中介绍和宣传尼采无情的批判精神。值得注意的是,作为新文化运动主将之一的陈独秀,也反复援引尼采的话以推动启蒙思想的发展。在《新青年》的发刊词中,在“敬告青年”的第一条里,他就引用尼采对奴隶道德的批判借以反对中土封建道德。后来,他在《人生意义》这篇文章中更加强调尼采的主张,认为“尊重个人的意志,发挥个人的天才,成功一个大艺术家,大事业家,叫做寻常人以上的‘超人’,才算人生目的,什么仁义道德,都是欺人的鬼话”^②。即使是持自由主义立场的新文化运动主将胡适,也没有忽视尼采。他认为,“尼采的超人哲学虽然带有一点屠门而大嚼的酸味,但他对传统道德宗教,给予了无忌的批评”^③。尼采之受重视,还表现在当时颇具影响的学术杂志《民铎》在1922年出版了《现代思潮专号》之后,接着出版了《尼采专号》。

如果把尼采哲学热与康德哲学热加以比较,那么在尼采哲学热中虽然也不乏对尼采著作文本的翻译和诠释,但当时的着眼点,还是从尼采著作中吸取和借鉴反对封建旧道德旧文化的精神力量。因此,对于新文化运动来说,尼采哲学比康德哲学具有更加激进的直接的现实意义。所以对尼采哲学思想,当时很注重按现实需要如何来取舍。因而,对尼采哲学在肯定的同时,也有指出其消极方面的批判否定。在这一点上,与前面对康德哲学出现的一边倒的肯定颂扬是不同的。在当时评述尼采哲学思想的文章中,茅盾的长篇论文《尼采

① 郭沫若:《匪徒颂》,《郭沫若全集》第1卷,第114—115页,人民出版社,1982。

② 陈独秀:《人生意义》,《新青年》第1卷,第6号,1916。

③ 胡适:《胡适文存》第3类,第2卷,上海亚东图书馆,1921。

的学说》值得注意。茅盾在这篇文章中比较全面地评述了尼采的生平和思想。他在文章中开宗明义地指出：“读尼采的著作，应当处处留心，时常用批评的眼光去看，切不可被他犀利的骇人的文字所动”，所谓批评的眼光“便是要批评尼采的学说，果然有优点呀，在何处？果然有缺点呀，又在何处？”^①茅盾这种独立的眼光，表明那时的先进人物对于西方哲学、文化不盲从的可贵精神。实际上，德国发动第一次世界大战及其战败，西方思想文化界对尼采哲学有种种误解。例如，把战争的思想根源归之于尼采哲学，就是其一。茅盾认为，这种误解的发生在于没有对尼采哲学作具体分析。如果进入具体分析，就会发现尼采“重估一切价值”的重要价值和意义。他这样写道：“把哲学上的一切学说，社会上的一切信条，一切人生观道德观，重新称量过，重新把他们的价值固定。这便是尼采思想卓绝的地方”；“对于尼采道德的历史起源说是可以承认的，而且应当接过来做摧毁历史传统的畸形的桎梏的旧道德的利器，重新估定价值，创造一种新道德出来”。^②但同时，对于尼采划分“主者道德”与“奴隶道德”的贵族态度，茅盾则予以批判。关于当时西方思想文化界对尼采哲学的误解，李石岑作出进一步的具体分析。他指出：“由于欧战勃发以后，英法诸国的批评家，急于目前为危难自解除，而忽于哲学者冷静之观察之所致。”^③在李石岑看来，德国发动战争的思想根源，应当看做是德国古典哲学把国家绝对化所种下的种子。因此，他指出：“今日一般人所付度，以尼采哲学为欧战的原因者，皆不过是浅薄皮相之见解。”^④

在深入分析尼采哲学思想时，茅盾和李石岑都认识到，尼采所提出的“权力意志”说和“超人”说，都是源于进化论的进化思想。不过，尼采所提出的这种进化思想，是一种积极的具有改造世界和创造世界意义的进化思想。达尔文的进化论思想，是对自然界中的生物在竞争中自然淘汰和适者生存的理论，是生物被动适应自然现象的揭示。社会达尔文主义者，把适用于解释自然界生物进化的理论拿来

①② 茅盾：《尼采的学说》，《学生》第7卷，第2—3号，1920。

③④ 李石岑：《尼采思想之批评》，《民铎》第2卷，第1号，1922。

解释社会现象,就只能为殖民主义者辩护,为他们残酷掠夺和压迫殖民地人民作辩护。相反,茅盾和李石岑等人却从尼采的意志论和“超人”说中,发现了可资利用来唤起被压迫人民自救自强的思想。茅盾明确指出:“超人主义者就是尼采的进化论”,不过,这不是消极适应环境而是积极改造环境的进化论,“尼采所说的重新估定一切价值,就是这个意思”。^①李石岑对此作了更加具体的分析。他在比较叔本华与尼采两者的意志论时,指出叔本华由于把“生存意志”看成一切痛苦的根源,从而得出否定“生存意志”走佛家寂灭之路的悲观主义结论。与此相反,尼采则把“权力意志”看成人达到高级阶段的内驱力。如李石岑所说:“权力意志者,生生不已,自强不息之活动也,以人类之心喻之,即欲表示权力之不断欲求也。”^②在具体解释“权力意志”概念时,李石岑作了自己的发挥。他认为,“意志”突出地表现一种力,一种“表现自内涌出的力”,“权力一词,则含有战斗与征服之性质,故权力意志者,为活力,为有生命之力,为自治之力,复为生长、创造之力”。^③从“权力意志”作为“自治之力”与“创造之力”出发,在社会发展的竞争中,居强居弱,选优处劣,则全靠每一个民族自己。这就是五四时期中土知识精英们从尼采哲学所受到的重要启迪。在署名STW的文章中,可以更清楚地看到,他们赞扬“权力意志”和“超人”,正是赞扬那种自立自强的创造精神。STW这样写道:所谓“权力意志”乃是“吾人内部涌出含有战斗、征服之性质,乃一生长、成熟、创造之活力也。此力刻刻进化,刻刻创造,自觅环境之敌而征服之”;而“超人”则俨然为道德完善的化身,所谓“惟以自己之真理创造自己之道德,自己强烈生命之燃烧,即得创造进化不已之生活,故超人为新道德之创造者,为最高自己之立法者”。^④

以上尼采哲学在中土的传播和受到热烈欢迎,不是偶然的,而是由两方面原因促成的。一方面,从清末到民初,中国一直处在救亡图

① 茅盾:《尼采的学说》,《学生》第7卷,第2—3号,1920。

②③ 李石岑:《尼采思想之批评》,《民铎》第2卷,第1号,1922。

④ STW:《尼采学说之真价》,《民铎》第2卷,第1号,1922。

新的大变革时代。这个变革最大的阻力,就在于中国自身两三千年的封建主义包袱。在这种包袱的压抑下,民族性格在人身依附和传统道德的锁链中,已经陷入麻木状态。因此,为了救亡图新,必须破除人身依附和传统道德的锁链,振奋起民族精神。正是在这种形势下,尼采的“重估一切价值”、“权力意志”、“超人”之说,适应了中土振奋民族精神的需要并成为一种可以利用的精神武器。由此可见,一种学说能否现实地发挥作用,完全取决于社会对它的需要程度。

在尼采哲学热的同时,柏格森哲学也形成一股热潮。柏格森哲学早在五四运动之前就传到中国,但是受到瞩目进而形成传播热潮,则应归功于杜威在访华讲演中的宣传,使其影响逐渐扩大。虽然柏格森哲学热,不像康德哲学那样备受推崇,也不像尼采哲学那样直接成为中土思想启蒙的一种思想助力,但在学理的介绍和辨析上却有相当深度。在所谓柏格森哲学热潮中,其表现不仅有不少介绍和评论柏格森的文章出现,而且柏格森的一些重要著作,如《创化论》、《物质与记忆》、《形而上学序论》等,也随之翻译出版。特别是《民铎》杂志,还在1922年出版了《柏格森专号》。在《民铎》这期专号的文章中,可以看到这样几个特点,既有对柏格森哲学整体的评述,又有对柏格森哲学方法论或某一方面的分析论述,还有从比较的角度分析柏格森哲学与其他哲学的异同。

在诸多文章中,李石岑的文章在评述上比较系统和全面。例如,李氏在文章中把《时间与自由意志》一书看做柏格森哲学的代表作,就很有见地。他指出:“柏氏哲学之神髓,全贯注于《时间与自由意志》一书”,“《时间与自由意志》所研究的主要问题,为自由意志之问题”。^① 柏格森和尼采一样,都对决定论和机械论不满,因为这类哲学不能解释生命和意识问题。所以,他们都把注意力倾注于意志问题和意识问题。在柏格森那里,他最看重的是意识,把意识看做宇宙和生命的基础。那么要问:什么是意识的本质?在柏格森看来,意识的

^① 李石岑:《柏格森哲学的解释与批评》,《民铎》第3卷,第1号,1922。

本质“唯绵延一语足以当之”。^①“绵延”这个概念作为意识本质的表达,带有某种神秘意味,不是很容易理解的。李石岑经过体会所作出的诠释,有一定深度和启发性。他这样写道:“‘绵延’是吾人意识之真相。如闻邻家之犬声,忽联想客至,忽怀旧友,忽念故乡,意识界刻刻,变化增进,去刹那静止。故意识界内,纯为质的问题,而非量的问题;纯为时间的问题,而非空间的问题。”^②在这里,李石岑既形象又概括地把“绵延”作为意识本质的内涵,相当深刻地揭示出来了。“绵延”作为意识本质的动态性、时间性而非空间性,纯为质而非量,也都表达得相当到位。

实际上,“绵延”与时间,在柏格森那里,是一而二和二而一的。在这一点上,李石岑对柏格森思想的理解也比较深入。他这样写道:“息息变化,息息增加,无数可数,无量可量,但可内观反证,由直觉而得,由直觉而得之时,是谓时之要义,是谓绵延。”^③在这里,关节点在于,能指出“由直觉而得之时,是谓时之要义,是谓绵延”。从而由以表明,“时之要义”即“绵延”。但这种作为“时间之要义”的“绵延”,却只能由“直觉”得之。“直觉”又是什么?如何能有“直觉”?应当说,“直觉”是一种天才之觉,并非人人能经常获得。由此可知,对“时间要义”或“绵延”的把握,需要天才的培养和修炼。李石岑对柏格森“绵延”的体会,也表明他是具有这种天才之人。所谓表达意识的“绵延”具有神秘性,就在于意识总处在动态之中,有如江河总在流动一样,确实是“息息变化”。可见,柏格森的“绵延”所表达的正是意识的这种变化的复杂性。这种复杂性,不可能用下定义的概念思维来把握。李石岑称“绵延”所表达的是“意识的真相”。怎样的“真相”?可以说,这种“真相”不是空间性的。老子说:“大象无形。”这种“真相”就属于“无形之相”。因而,“时间之要义”,要用超越概念思维的思维才能把握。

在柏格森那里,意识既是个人意识和人类意识,同时意识还构成宇宙的本质和基础。作为宇宙本质和基础的意识,它的“绵延”是通

①②③ 李石岑:《柏格森哲学的解释与批评》,《民铎》第3卷,第1号,1922。

过“记忆”显现的。对此,李石岑这样写道:“记忆的职责在保留过去的事实,而保留过去,也就是保留现在,保留现在,也即是保留未来,保留永劫”,而所谓“永劫”就是“上行为意识界(精神界),下行为物质界。意识者,自上自由之世界也;物质界,宿命下向之世界也”。^① 在李石岑看来,柏格森这种意识“绵延”说,不过是把意识绝对化为精神与物质的根本。如他所指出的:“精神与物质实自同一根源而来,不过所谓同一根源者,乃精神主义,乃绵延不绝的意识主义。”^② 从李石岑的上述诠释可以看到,虽然柏格森反对决定论,但他的“意识主义”表明,他并没有真正走出决定论,而只不过是精神决定论代替物质决定论罢了。

柏格森崇尚直觉的方法,而直觉则与本能相联系。所以,本能说也是柏格森哲学的重要内容。所谓“本能”,意味着“生之冲动”。就是说,本能的冲动是生命不可忽视的组成部分。但自从理性主义占了上风,或者说西方传统形而上学占据统治地位后,这种“生之冲动”就被掩盖起来,或说“蔽于理知之故”。柏格森由本能这种“生之冲动”所提出的直觉认识方法,就是要破单纯崇尚理性主义的片面性。就此而言,柏格森的哲学在哲学史上是有祛蔽和开拓的积极意义。当然,在柏格森那里,并不是完全否定理性主义的方法,而是更强调直觉方法在认识中的根本地位和重要意义。对于柏格森的直觉法给予关注的,还有瞿世英、冯友兰和梁漱溟。瞿世英指出:“柏格森以为宇宙本身亦是转化无已。宇宙的历程即是针对时间中之创造的进化。我们的知识便靠直觉得来,而不仅靠理知来分析。此直觉即生的本质;理知是从他来的。所以柏格森哲学中‘生之概念’极为重要。他的哲学亦可称之为生之哲学。”^③ 就把直觉看做“生之本质”而言,这就把柏格森哲学的非理性的性质表白得再清楚不过了。冯友兰认为,理性主义的片面性,在于过分看重概念。而概念不过是“活东西的死影子”,不能从影子走出来,囿于“影子”,就使概念成为把握活东西的障碍。

^{①②} 李石岑:《柏格森哲学的解释与批评》,《民铎》第3卷,第1号,1922。

^③ 瞿世英:《柏格森与现代哲学的趋势》,《民铎》第3卷,第1号,1922。

因此,他很注意柏格森的直觉法。如何看待直觉?冯友兰指出:“第一,它必定是‘知觉’,‘亲知’,即是对于对象的直接感知;第二,而‘亲知’又有两种感知事物的法子,一是围绕事物的外面,二是钻到那事物里面去。柏格森认为,前一种只是把握相对,后一种才能得到绝对。因此,真正的方法是第二种,这种方法是真正的直觉。”^①冯友兰对直觉的诠释,有两点值得注意。首先,他把直觉归入知觉,这就消除了直觉的神秘性。直觉不是外在的知觉或普通的知觉,而是内在的知觉。其次,是直觉的特殊优越性在于,它能把握绝对,也就是活的事物本身。这一点,是诉诸理性的概念思维所做不到的。中国学者对柏格森直觉论的热衷,还在于直觉法与中国传统的“物我两忘”与“天人合一”的体悟法能沟通。从冯友兰下述的话就可见出这种沟通,他这样写道:“把我自己置于那个动的里面,那么就使经验绝对的动了。这个经验也不因我站的地方而异,因为我不用记号去翻译他,只求得到他的本来面目。”^②

值得注意的是,在论述柏格森的直觉法的文章中,还出现了跨文化的比较研究。这就是梁漱溟对柏格森直觉法与唯识家方法的比较。由于有人认为,柏格森的直觉法得之于佛家。所以梁氏的研究,正是针对这种观点而发的。他认为,为了合理地比较不同的哲学,必须从整体及其方法上作比较。只有这样,才能把握住不同哲学的本质。梁漱溟指出:“拿两家的整体上看,拿两家的方法上看”,这样就看出,“柏格森的方法排理智而用‘直觉’,而唯识家却排‘直觉’而用理智”。^③具体而言,在梁氏看来,唯识家所讲的“现量”、“比量”与柏格森的“直觉”,都是不可同日而语的。对于常人而言,“现量”指心理学上的感觉。“直觉”虽然与感觉相联系,但柏格森的“直觉”却不等于一般的感觉,而是超越理智的直观,即把握事物整体和本质的直观。就这种直观而言,也与唯识家的“比量”不同。因为“比量”诉诸理智,并

①② 冯友兰:《柏格森的哲学方法》,《新潮》第3卷,第1号,1919。转引自《西方哲学东渐史》,第284页。

③ 梁漱溟:《唯识家与柏格森》,《民铎》第3卷,第1号,1922。

且是经过多次才能逐步达到的认识。相反,“直觉”则是本能的冲动,一次即成,所谓“圆满具足,无少无缺”。梁氏对于上述两者区别,还通过它们的不同作用加以具体解释:“不单他(指‘比量’)作用的时候有如此不同,而作用后所得的‘干燥概念’例如三角形的概念是也;即同一个‘花’在直觉中的‘花’也全然两样了。所以就这一点看出,‘比量’和‘直觉’这样东西也决不会相同的。”^①从梁漱溟上述分析中可以看到,他这种比较研究主要是为了澄清对柏格森哲学的认识。但他的这种研究所取得的效果,却是双重的。不仅澄清了对柏格森直觉法的认识,而且也使人通过他的比较分析更明确了对唯识家的“现量”与“比量”的认识。这也是康德哲学热与尼采哲学热中所没有出现的新特点,有其值得重视的历史价值。

(三) 问题与争鸣

如何看待西方哲学在中土传播的深入?可以从对西方哲学的翻译与研究两个方面的进展加以反思。就翻译的进展而言,正是在这一时期,西方哲学从古希腊到现代,主要哲学家的代表作或重要著作以及西方学者对之诠释和研究的某些著作,都陆续翻译成中文出版。例如,古希腊柏拉图、亚里士多德等的著作;近代培根、笛卡尔、洛克、休谟等的著作;18世纪法国哲学中爱尔维修、狄德罗、霍尔巴赫、孔狄亚克等的著作;德国古典哲学中康德、费希特、黑格尔、费尔巴哈等的著作;现代西方哲学中尼采、叔本华、穆勒、斯宾塞、赫胥黎、柏格森、詹姆斯、杜威、罗素、杜里舒等的著作,都有中文译本出版。其中还有不同的译本出现。从对西方哲学的研究上看,无论是论文还是专著,包括西方哲学的通史和断代史,其出版数量和质量也都大大超过20世纪30年代以前的历史时期。但是,就进展的深度而言,则主要表现在对文本的诠释和所提出争鸣的问题上。真正有创造性并在国内外学

^① 梁漱溟:《唯识家与柏格森》,《民铎》第3卷,第1号,1922。

术界发生影响的著作,还非常少见。下面,只就所提出的重要争鸣问题作分析。

就古希腊哲学而言,这时所提出的问题,已经不仅是对文本的诠释和一般评价的问题,而是提出其与现代哲学的联系或作为现代哲学的思想渊源的问题。在这个问题上,最值得重视的是,李石岑的著作《希腊三大哲学家》和郭大力为该书所写的序言。李石岑从现代哲学关注进化发展、关注人的生命、主观能动性以及功利幸福等出发,一反传统对古希腊哲学看法。他提出,古希腊最值得重视的大哲学家,不是苏格拉底、柏拉图和亚里士多德,而是赫拉克利特、普罗泰戈拉和德谟克里特。因为在李石岑看来,“在西方哲学史中提出变化的问题、进化的问题最早的,是赫拉克利特士;提出感觉的问题、主观的问题最早的,是普罗泰戈拉;提出唯物的问题、幸福的问题最早而最有势力的,是德谟克里特士”^①。正因为如此,李石岑认为,近代有关进化发展的学说,如达尔文的进化论、黑格尔的辩证法哲学、柏格森的生命进化说等,都始源于赫拉克利特哲学;而洛克、休谟的经验论,康德的先验论,孔德、斯宾塞的实证论,以及詹姆斯的实用主义,则都可在普罗泰戈拉那里找到始源;近代唯物论从霍布斯、狄德罗到马克思,甚至莱布尼茨的单子论,都从德谟克里特哲学受到启发和影响。就是说,近代哲学中关乎进化、发展、生命幸福等哲学学说,都是古希腊这三大哲学在现代所结出的果实。因而,李石岑认为,他所提出的三大古希腊哲学家,高于苏格拉底、柏拉图和亚里士多德。

对于李石岑的观点,郭大力不仅赞同,而且进一步指出,李石岑的《希腊三大哲学家》,正是他在五四运动中引进和评述尼采、柏格森、杜里舒等人哲学的一种深入。也就是说,李石岑进一步追述了这些现代哲学的古代思想根源。郭大力认为,引进尼采等人的哲学所具有的启蒙意义,就在于唤醒对于人的价值和生命价值的认识。通过这种启蒙,“使全中国人,都认识生命的价值,都成为有力量的人”^②。从现

^① 李石岑:《希腊三大哲学家》,第2页,商务印书馆,1931。

^② 郭大力:《希腊三大哲学家》“序言”,载《希腊三大哲学家》,商务印书馆,1931。

实的启蒙需要出发,郭大力对传统所推崇的希腊三大哲学家苏格拉底、柏拉图和亚里士多德,则大加贬斥,认为他们的哲学与推动启蒙的现代哲学正相对立。他指出:“在他们三人(指苏格拉底、柏拉图和亚里士多德)的影响下,欧洲哲学史已经成了一部名词游戏的历史,在他们三人的遗传下,一般哲学家所讨论的问题,都离开了实际生活。所谓观念、所谓现象、所谓普遍、所谓特殊,都成了他们的玩弄物。他们的著作,亦只宜于装订得很美丽的,陈列在有闲者的书架上作一种消闲物。”^①不仅如此,郭大力进而认为:“这种幽灵式的哲学,一天支配着人间,则不仅社会最低层的劳动群众无由解放,即代贵族而起的市民阶级,亦将无法得到解放,我们毋宁反过来说,人类解放的前提之一,即是这种幽灵哲学的扬弃。”^②

李石岑和郭大力的上述见解,无论在学术上还是政治思想上,都是可以讨论的。但是,今天当我们反思他们所提出的问题,却能够清楚地看到,无论是个人还是社会潮流,都取决于出发点。李、郭两位学者是从现代西方哲学作为出发点来追溯古希腊哲学的。实际上,这种现代西方哲学的出发点,早在五四运动时期就确定了。如前所述,在五四运动的高潮中,中土引进西方哲学,首先就是从现代西方哲学入手的。当时,三股西方哲学热,除了康德外,尼采哲学和柏格森哲学,都是西方现代哲学的重要代表。同时,还请来三位西方现代哲学的著名哲学家访华,作系统讲学。这种引进西方哲学的特点,有其深刻的社会原因。总的来说,就是反对封建主义的需要。五四运动举起两面旗帜即科学与民主的旗帜,就是反对封建主义,就是力图使中国人能从人身依附中解放出来,成为有独立人格和自由思想的人。正是出于这种启蒙的要求,当时中土思想文化界,在引进西方哲学时首先选取着力反对传统的西方现代哲学,以之为启蒙的思想推动力,是顺应潮流的一种必然。

郭大力、李石岑对苏格拉底、柏拉图和亚里士多德所作的否定性

^{①②} 郭大力:《希腊三大哲学家》“序言”,载《希腊三大哲学家》,商务印书馆,1931。

批判,从当时推动启蒙看,是有其积极意义的。但是,这派哲学成为西方哲学的主流,达两千多年之久,就如同中土的儒家一样,显然是不可以简单否定的。郭大力批判中提到的“扬弃”,是对的。但是,在他的批评中却看不到“扬弃”的影子。并且,对于历史中的哲学仅仅以是否直接与启蒙相关或是否有利于启蒙来判定其价值,也显得过于实用和片面。如果放大眼界,考察西方的历史和文化发展,那么西方科学技术的发展和西方的现代化发展,却都与苏格拉底、柏拉图和亚里士多德一派哲学传统密切相关。但就方法论而言,从亚里士多德逻辑到莱布尼茨的现代逻辑一脉相承。其作为理性和工具理性的思维方法,至今仍然是现代社会追求现代化发展的基本思维方法。当然,对这派哲学的消极方面,例如其通向神秘主义或与神学联手,包括在近代到现代使理性绝对化和异化的方面,都是应当加以批判的。

在关于近代西方哲学探索中,在这一时期所提出的重要问题,是对休谟怀疑论的评价问题。值得注意的是,在《哲学评论》创刊不久,就出版了《休谟专号》(“休谟”一名为当时译法)。对此,有人发问:为什么近代西方哲学有那么多大家,唯独要突出休谟呢?应当说,这种发问与当时著名学者张东荪的回答,正好说明了西方哲学东渐到20世纪30年代以后中土学者对之研究的深入。五四运动期间,虽然中土学者对于引进和传播西方哲学激情澎湃,但主要是从反对封建传统的启蒙需要出发,采取拿来主义的方式,借助西方现代哲学和西方反对中世纪封建传统的启蒙主义哲学,作为中土进行思想启蒙的一种思想推动力。所以,那时对西方哲学本身的认识既不全面也不深入,而且更缺乏合理的怀疑的批判精神。所以,《休谟专号》这时出版,对于唤起对西方哲学乃至整个人类文化合理怀疑的批判精神,是具有重要意义的。尤其是对于中土哲学创新的发展,更具有不可忽视的意义。张东荪首先指出:哲学究竟是什么迄今远不曾定论。这就表明,哲学精神不是固定不变的,相反,哲学精神是不断加以追问和探索的精神。在张东荪看来,哲学的被误解,主要是没有把常识与哲学区别开来。因此,他认为:“哲学的第一步必须揭穿常识的矛盾与

浑味。”^①常识可以在思考和行动上给人以必要的指导。但这种指导只能是外在的,不能帮助人把握事物和思想行动的整体与内在本质。人们往往以为常识就是最终的真理,以致不能不影响思想的深入,影响对事物整体和内在本质的理解与把握。所以,为了突破认识的外在性和片面性,必须把哲学与常识区别开来,进而能真正进入哲学的思考。在张东荪看来,虽然笛卡尔在“我思故我在”的命题中,已经给出了普遍的怀疑原则,但只是到了英国经验论那里,经过从洛克到休谟的努力,才使得这个普遍怀疑原则得以完善和发挥更有效的作用,并给后世哲学的发展以巨大的推动。张东荪认为,这就是出版《休谟专号》的理由。他这样写道:“我想哲学评论第一提出休谟来,或许即为此。认为哲学的入门当以拨开常识为着手……所以不能不首先提出休谟示中国人于初学西洋哲学以正当门径。”^②同时,张东荪还把休谟的怀疑论与康德的怀疑论加以比较。在他看来,休谟的怀疑论的目的在于对旧传统的破坏,而康德的怀疑论的目的则在于建设,即所谓为未来形而上学建立基础。不过,两者在哲学发展中的作用,又都不可或缺,而且是相辅相成的。对此,他这样写道:“虽一建设一破坏,在哲学潮流的全体上是始终相待相成与相辅相合,而不可分散的,然而就这种追根究底的精神来看,却是破坏方面表现得更明显些。所以为示例的便利计,先拿休谟比拿康德来得好些。”^③从张东荪对《休谟专号》的辩护所阐述的思想看,他提倡休谟的破坏性的怀疑精神,认为这是哲学入门的门径,对于当时中国反对封建主义传统和在吸取外国哲学时不陷入盲从,是具有积极意义的。同时,对于整个哲学的反思,无论对于西方哲学还是中国哲学,也具有积极意义。如果把哲学看成一条奔腾向前的探索真理的精神之河,那么为了不使这条精神之河陷入淤塞、停滞和僵化,怀疑精神则是破除任何障碍的永恒动力。

在德国古典哲学的引进和研究方面,这一时期发生了一个比较

①②③ 张东荪:《休谟哲学与近代科学》,《哲学评论》第2卷,第2号,1928。

明显的重点转移。其表现为,由五四运动时期和整个 20 世纪 20 年代以康德哲学为重点,转移到以黑格尔哲学为重点。并且还发生了张颐与张君劢关于黑格尔哲学在学理上的一次深刻的争鸣。当时,在中国学者对黑格尔哲学所作的研究中,其成就之大,当首推张颐的著作《黑格尔的伦理学》(即他的博士论文)。这一著作写成于 20 世纪 20 年代初,以英文版发表于美国。它的英文题目是 *The Development, Significance and some Limitations of Hegel's ethical Teaching*,直译成中文当为《黑格尔伦理学说的的发展、意义及其限制》。张颐回国后,这一著作的中文译文,曾在 1924 年《学生》杂志第 6 卷第 1—3 期和 6 期连续刊出。1925 年由商务印书馆出版,1926 年又再版一次。张颐的这一著作,据《西方哲学东渐史》所述,曾在国际哲学界发生较大反响,为中国哲学界争得很大荣誉。如《西方哲学东渐史》一书所述:“该书出版时,斯密斯教授为之作序。斯氏在序中说‘特别有趣的是,张教授讨论了黑格尔关于家庭和国家的观点。在这里,他以他的批评超过了黑格尔,消除了一般西方思想和制度所根据的偏见。他在这方面是中庸之道,值得注意’。1926 年美国芝加哥大学的《国际伦理杂志》发表了墨铿若(J. S. Mekenizie)教授对于这本书的书评。在评论中,重复表达了作者对于张颐著作热烈欢迎的态度,并且表示要把它推荐给西方哲学界。因为在他看来,读过这本书后可以使人消除许多对于黑格尔的误解。1927 年德国莱比锡的一份杂志,发表了习尔熙教师(E. Hirsch)的书评。1928 年拉松博士在柏林的《康德哲学研究》(*Kant-Studien*)第 33 卷评论这本书,认为张颐对黑格尔的研究和评价,要比许多德国人中肯公允,例如哲学史家费歇尔教授著作出现的弊病,在这本书中则没有。其他一些人,虽然不曾写过书评,例如英国黑格尔专家白菜教授,看到这本书后即致信张先生,声明因忙于管理工作,无暇抽空写评论文章,但却以极其热情的态度表达了对这本书内容的欢迎。由此可见,这本书在国际上受到的重视程度。”^①张颐

^① 黄见德等:《西方哲学东渐史》,第 412—413 页,武汉出版社,1991。

的著作作为中国人研究西方哲学受到西方学者如此广泛关注和赞誉,这是从那时至今都罕见的成就。也许,20世纪40年代陈康对古希腊哲学的研究,特别是对《巴门尼德斯篇》的翻译研究及其国际影响,可与张颐的影响接近。张颐的成就,给今天中国西方哲学研究许多有价值的启发。例如,说他“比许多德国人中肯公允”,又说他“消除了一般西方思想和制度所根据的偏见”,他的思想基础是“中庸之道”。这些都说明,张颐作出的杰出成就,不仅由于他对黑格尔哲学钻研得深,而且他的中国文化背景所谓“中庸之道”,也使他的研究有不同于西方的创新视角。由此可见,张颐的杰出成就,其中包含着中西哲学融合的重要内涵。

这一时期黑格尔哲学取代康德哲学而成为重点,有以下几个标志。其一,1931年黑格尔逝世100周年时,在报刊上出现不少纪念文章。1933年《哲学评论》第3卷,第1期,还出版了《黑格尔专号》。同时,这一时期还翻译出版了一些黑格尔的著作。其二,出版了一些具有相当研究深度的专著。除了前述张颐的著作外,还出版了朱谦之的《黑格尔的历史哲学》和沈志远的《黑格尔与辩证法》等。其三,还出现了由黑格尔哲学问题所引发的学术争论。

历史的经验告诉人们,每一次发生的哲学争论,从中都能感悟和把握那一时期的学术思想脉搏,能给人以重要启迪。这时发生的张颐与张君勱关于黑格尔哲学的争论,就是今天也能给人以启迪的一场学术争论。在这场争论中涉及这样几个问题:(1)如何理解黑格尔哲学的本质?作为哲学家黑格尔与其体系的关系如何?(2)黑格尔逻辑学范畴的次序与时间次序的区别和联系如何?(3)黑格尔哲学的宗教色彩及其与宗教神学的区别如何?在这三个问题中,前两个问题的争论主要发生在张颐与张君勱之间。第三个问题,则是张颐针对许多人对黑格尔哲学的误解而发。

关于第一个问题。在张君勱看来,从逻辑学上考察宇宙的形成,这是黑格尔所做的。黑格尔其所以这样做,则在于黑格尔把自己当做创世的主人,并以创世主的身份推断世界之生成。用张君勱自己的话说是:“自伦理学上以观察宇宙之所以造成,乃哲学家之事”,而

“哲学家自居于创世之主人,而推想此世界之所以造成”。在这里,可以看到,张君劢把黑格尔的本体论等同于基督教的神学创世论了。张颐在引述张君劢上述观点后,紧接着就发出质疑:“不知君劢先生以此为黑氏哲学精神,根据何在?”在张颐看来,张君劢的观点的错误在于混淆了哲学与神学的区别。不仅黑格尔哲学不是创世说,一般哲学都不是创世说。哲学的本体论,如在黑格尔那里,不过是“在于推测和阐明本体之真性和宇宙之结构”^①。黑格尔本人也是这么说的:“伦理学(含形而上学)为纯粹理论系统,形成一纯思想。此纯思想即真理或宇宙至理”,故“伦理学之内容做展示者即宇宙之恒久要素”。^②

那么,应当如何理解黑格尔在《逻辑学》中所阐述的“纯思想”或“宇宙之恒久要素”呢?在黑格尔那里,这种“纯思想”或“恒久要素”作为本体与其在自然和精神领域中展现者是怎样的关系?这种关系是通常所理解的时间上的先后关系吗?对于这个至今还往往被误解的黑格尔哲学问题,在70多年前张颐就作出了精辟而明确的回答。他指出:“本体之优先于自然界与精神生活,乃理论的优先……后者乃系前者的发抒展布,二者相如表里,非有时间先后之关系也。”^③从上述可以清楚地看到,哲学,即使是黑格尔具有宗教色彩的哲学,在宇宙的本质和形成的问题上,也只是某种认识和说明,而不是宗教神学中创世者关于创世过程的描述。张君劢的混淆与张颐的澄清,即使在今天也仍然能给人以警示和启迪。在这里,张颐所阐述的黑格尔逻辑学关于理论在先(也称逻辑在先)不等于时间在先的观点,正好是他与张君劢在第二个问题上争论的焦点。

在张君劢看来,黑格尔逻辑学所表述的本体论,在宇宙生成之始,只有“凡有”存在,“本质”即张君劢称作的“所以”还不存在,“概念”更不存在。“本质”与“概念”,都是在“凡有”之后创造出来的。因此,张君劢认为,黑格尔逻辑学范畴次序为时间先后次序。就是说,“凡

①②③ 张颐:《读克洛那、张君劢、瞿菊农、贺麟诸先生黑格尔逝世百年纪念论文》,《大公报》,1931年12月28日。

有”在先，“所以”即“本质”次之，“概念”又次之。总之，他认为，“黑氏逻辑之范畴，亦视为有时间先后之别”^①。对此，张颐指出，张君劢这种看法“与黑格尔哲学之意旨大相刺谬”。“刺谬”在哪里？就在于张君劢对黑格尔逻辑学作为本体论的“结构”和“恒久要素”缺乏理解。逻辑学的范畴体系作为“结构”和“恒久要素”，乃是没有时间性变化的东西。就是说，只有现实的自然界和精神生活里的现象变化具有时间性，而作为其本体的“恒久要素”是不发生时间变化的。因而，范畴的次序不是时间性变化的次序，而是逻辑的或理论的次序。反之，如果作为本体的范畴也有时间的变化，它就不是“恒久要素”的本体了。正如张颐指出那样：“各范畴有简单与繁复，抽象与充实之等差，而无时间之先后之别。其表现于自然世界及精神生活也，是为恒古今、无间断、无始终之表现。盖既有本体，既有表现，其后造成世界，乃有表现也。约言之，宇宙本体及其诸范畴之本身，无时间性，其在自然世界及精神生活之表现中，乃有时间性也。盖此二者，得其感召，向慕有方，目的遂定。其目的在于力求完善，使其表现本体及其诸范畴所形成纯理系统，达于充分圆满之境界。”^②从张颐对上述两个问题中关于黑格尔范畴次序是否表示时间变化所作的论述，可以概括为两个要点。其一，逻辑范畴作为本体与自然世界、精神生活的关系，乃是“相互表里”、“展布与被展布”的关系。自然世界与精神生活的的时间变化，并不是其本体的时间变化。其二，逻辑学的范畴“有”、“本质”、“概念”一直到绝对概念，乃是宇宙“恒久要素”或结构的原本，其次序乃逻辑或理论次序而非时间次序。这种对黑格尔哲学体系的深刻认识，直到今天仍然是睿智的并富于启迪性。

第三个问题，张颐是针对混淆哲学与宗教的观点而加以辩驳的。首先，张颐认为，黑格尔哲学确实存在宗教色彩。甚至在黑氏哲学体系中，“哲学宗教二者相依相吻，不能分离，此为黑氏哲学整个系统之

^① 张颐：《黑格尔与宗教》，《哲学论丛》第1集，1933年5月。

^② 张颐：《读克洛那、张君劢、瞿菊农、贺麟诸先生黑格尔逝世百年纪念论文》，《大公报》1931年12月28日。

色彩”，但能否因此就认为“黑氏全部系统即宗教哲学”；或者发生疑问：“按黑氏意旨，哲学与宗教，究完全同一乎：黑格尔哲学究为真正科学乎？”^①在黑格尔哲学与宗教神学的关系上，可以说也是正确理解黑格尔哲学的关键问题。并且，这个问题，至今仍然是有争议的问题。在这个问题上，张颐把黑格尔所说的“绝对”与宗教神学所说的“上帝”加以比较辨析，相当深刻地揭示出黑格尔哲学与宗教神学之间存在的本质区别。他这样写道：“黑氏所言‘绝对’，既非有‘身’，则谓之为上帝，即不合宜。盖通常宗教上神学上所言上帝，不但为精神上的合一，且为有‘身’者也。且宗教上所言上帝，无所不知，而此‘绝对’则为理性，虽有智慧，一切知识皆从之出，然却与宗教上‘上帝全知’说有别。宗教上的上帝，无所不知，而此‘绝对’则虽有目的，虽有性格，可以确定其全体内容；然却与宗教上‘上帝全能’之说迥殊。又宗教上之上帝，可使其崇拜者发生热烈情绪，而此‘绝对’则孕育万化，却冷酷无情，不能与个别的崇拜之者有特殊关系。以上种种，黑氏虽视其‘绝对’为上帝，而吾人从理论上及实行上各方面着想，皆觉其与宗教上神学上所言之上帝概念不合。换言之，即自通常之宗教神学眼光观之，黑氏所言之‘绝对’，决不得谓之为上帝，而黑氏不言‘绝对’所称引之上帝，又与‘绝对’合同，故其结果，即黑氏哲学中无上帝”；又对黑氏所说的“三位一体”说，认为“仅与其哲学原理相合，而与通常基督教徒所信从之基督教义则抵牾也”。^②在这里，张颐以画龙点睛之笔，深刻地揭示出黑格尔所谓的“上帝”、“三位一体”等，并非宗教意义上的，而是“仅与其哲学原理相合”。就是说，都是借宗教神学用语来说明他的哲学原理，或者说使宗教神学的问题从属于他的哲学体系。黑格尔哲学的根本原理，就是“绝对理念”辩证演化。逻辑学中的概念演化作为自然世界与精神生活的“底版”。自然世界与精神生活，都从这个“底版”中外化出来。黑格尔的自然哲学与精神哲学，就是对这种外化的演绎。宗教神学问题只是他的精神哲学的一个部

^{①②} 张颐：《黑格尔与宗教》，《哲学论丛》第1集，1933年5月。

分。可见,在黑格尔那里,“绝对理念”最高。虽然黑格尔认为,哲学、艺术、宗教,在把握世界上居于同一层面,都力图从整体上把握世界。但具体说来,水准又是高低不一样的。比较而言,黑格尔认为,哲学高于艺术与宗教。因为,哲学不仅能把握世界,包括艺术与宗教在内,而且能认识和把握自身。对于认识和把握自身而言,艺术与宗教都做不到。由此可见,把黑格尔哲学贬低为宗教哲学,是不符合黑格尔哲学原旨的。

在西方现代哲学的传播与研究中,这一时期虽然出现不少中国学者写的论文和概论性的书,使五四运动开始传进的西方现代哲学在学理上的理解有所深入,但是真正作为原汁原味传播和有深度研究的著作,恐怕只有洪谦所著的《维也纳学派哲学》一书。这部书的重要价值,显然是与作者的身份密切联系在一起的。洪谦不仅是维也纳学派代表人物石里克的嫡传弟子,而且其本人也是这个学派的成员。所以,洪谦所作的介绍和研究是当时其他中国学者所做不到的。在洪谦之前,张申府对维也纳学派的代表人物、著作、活动曾作过介绍,并指出是哲学新潮的一股。但是,对于这一学派哲学的具体内容和观点,还不能深入涉及。因此,从实质上看,真正把维也纳学派哲学具体引入中土的,乃是洪谦的贡献。他先发表一系列论文,尔后又汇集成书出版。洪谦著述所作的介绍和研究不是面面俱到,而是就维也纳学派哲学的基本观点和方法加以评介。对此,洪谦这样写道:“所能给读者的,不在于对于维也纳学派的哲学整个的介绍或系统的叙述,而在于什么是这个哲学学派的理论原则和思想方法。”^①

维也纳学派哲学作为逻辑实证论或现代经验论,确实是一种新潮哲学。它继承和发展了先前的逻辑实证论和经验论哲学,并吸收现代科学最新成就,例如相对论和量子论的成就,而成为具有科学化特征的哲学。正如洪谦指出的:维也纳学派“在哲学方面的贡献,是在综合马赫、阿芬那留斯、罗素、维特根斯坦的哲学思想,以及应用现

^① 洪谦:《维也纳学派哲学》,第1页,商务印书馆,1945。

代科学和相对论、量子论的理论根据建立了一个哲学系统。这个哲学系统我们称为‘科学的哲学’系统”^①。在这里,首先碰到的问题就是:既然被称为“科学的哲学”,那么这种哲学与科学处于怎样的一种关系?洪谦在论述中作出这样的回答:“哲学之所以为哲学,从其本质而言,并不在于它对实际知识和真理有所建立,仅在于它对实际知识或真理的逻辑意义能有所说明。所以哲学在原则上就不是一种关于实际的科学,而是分析科学的基本概念的一种逻辑方法。它不仅不能与科学并列,或超过科学,而且应是在科学范围内活动的一种学问。”^②从这段话里可以看到,维也纳学派对哲学与科学的界限,或者说对维也纳学派哲学的规定,是非常清楚的。其一,这个学派所强调的是方法论,而不是认识论。哲学被规定为在本质上是一种方法,所谓“分析科学的基本概念的一种逻辑方法”。其二,根据其一,这个学派的分析范围也随之划定,所谓“应是在科学范围内活动的一种学问”。其三,这种哲学“不是一种关于实际的科学”,而是在实际知识或真理的科学中揭示和说明其逻辑意义。这样,维也纳学派哲学,就把在科学中发现和澄清其命题的逻辑意义看做是哲学的崇高使命。并且,在维也纳学派看来,正是这种崇高的使命才使哲学仍然能保持“科学女王”的地位。但这种“科学女王”的哲学,已经与传统的作为“科学女王”的哲学即形而上学有了本质的不同。因为,这种新潮的“科学女王”的哲学“完全排弃一切离奇的思想结构,神秘的直觉作用,以及所有情感上的信念,而代之以严密的逻辑推论,精细的实际观察,以及事实上的证据”^③。

但是,维也纳学派从发现和澄清命题的逻辑意义出发,最终使它走到在把哲学问题归结为逻辑问题之后,进而又归结为语言问题。这是必然的。因为,为了发现和澄清命题的意义,不仅要作逻辑分析,还要作语言分析。经过语言分析,来明确语词由于在不同场合按不同规则使用,从而具有不同的意义。只有经过这种分析之后,才能

① 洪谦:《维也纳学派哲学》,第42页,商务印书馆,1945。

②③ 同上书,第43页。

确立任何命题及其在某一系统中的确切意义。就是说,命题的逻辑意义,最终是要通过语言分析来确定的。对此,洪谦这样写道:“哲学的任务,是界限明确的思想与含混的思想,发挥语言的作用与限制语言的乱用,确立有意义的命题与无意义的命题,辨别真的问题与假的问题,以创立一种精确和普遍的‘科学语言’。”^①

维也纳学派从语言问题所开辟的哲学角度,不仅对于发现和澄清科学命题的意义从而区别不同的科学具有合理的价值,而且对于发现和澄清哲学命题的意义,从而对于反思以往哲学与开拓哲学发展的新思路也具有合理的价值。在维也纳学派看来,传统形而上学的问题,似是而非,并不是真正的问题。而作为真正的问题,没有什么问题在原则上是不能回答的。即使不能在经验上解决,还可以作出逻辑的回答。因为,在维也纳学派看来,形而上学的问题都是假问题,所以石里克说:“经验论者对于形而上学家并不说‘你的话是错误的’,而是说‘你说的话完全没有内容’,‘我听不懂你说的是什么’。”^②

综上所述,洪谦所作的贡献在于,他把维也纳学派的哲学地道地介绍到了中土。这是继五四运动时期引进杜威的实验主义和罗素的逻辑实证主义所传播的科学精神的深化。因为正是维也纳学派,在努力吸取相对论与量子论等最新科学成就中,把杜威和罗素所要解决的哲学问题向前推进了。这对于中土缺乏科学思维理性的传统思维方式,无疑是一次新的冲击和挑战。

(四) 会通成果选析

如实地看,新文化运动在哲学、艺术、文学、宗教学、历史学等个人文学科,其“新”都新在借鉴、吸收西学的营养,加以创造的结果。

^① 洪谦:《维也纳学派哲学》,第4页,商务印书馆,1945。

^② 石里克:《实证论与实在论》,洪谦主编《现代西方资产阶级哲学论著选集》,第284页,商务印书馆,1964。

所以,整个新文化运动,都具有中西会通或融合的性质。就哲学学科而言,从五四运动,一直到20世纪40年代,其中几乎所有的重要著作,特别是具有创新价值的著作,可以说,都是中西哲学会通或融合的成果。在“会通成果选析”这个标题下,主要讨论胡适与金岳霖所做的杰出贡献。作出贡献的人很多,其所以选他们两位,是因为种种历史的因素使他们没有像冯友兰和熊十力那样受到应有的重视。

1. 胡适

哲学借鉴西学创新和开风气之先的著作,不能不首推胡适的《中国古代哲学史大纲》。这一著作,是胡适在美国哥伦比亚大学所作的博士论文《中国名学发展史》基础上,经过在北京大学讲中国哲学史课程后补充而完成的。胡适在这一著作中所作的创新,正如蔡元培在该书的序言中所作的评价。蔡元培这样写道:“第一是证明的方法”,包括考订作者的时代,辨别著作真伪和揭示各家的方法论;“第二是扼要的手段”即“截断众流,从老子孔子讲起”;“第三是平等的眼光”,对儒、墨、孟、荀各家的长短,“还它一个本来的面目”;“第四是系统的研究”,显示各家“递次演进的脉络”。^① 对于蔡元培的这种评价,冯友兰在《中国现代哲学史》中作了进一步具体的发挥。关于“扼要的手段”,冯友兰指出:“胡适以前,在北大讲中国哲学史的教授,讲了半年才讲到周公,胡适讲中国哲学史则从老子讲起,以前的三皇五帝、文王、周公都不提了。这不仅是扼要,更重要的是否定了封建传统文化中‘贵古’的观念”;“所谓‘平等的眼光’的意义,是批判了封建社会中的‘正统’观念。中国封建文化以孔丘的儒家为学术思想的正统,其他的派别都是异端邪说,旁门外道。‘平等的眼光’对于一切派别的学术思想都一视同仁,这就否定了封建传统文化中的正统观念”。^② 关于蔡元培评价中所说的“证明的方法”,冯友兰指出:“其主

^① 蔡元培:《中国古代哲学史大纲》序,见胡适《中国古代哲学史大纲》,商务印书馆,1929。

^② 冯友兰:《中国现代哲学史》,第79—80页,香港,中华书局,1992。

要内容是考实一个哲学家生存的时代,辨别其遗著的真伪。以后,胡适把这个方法应用到中国文学史和所谓国学方面,做了大量的工作,有很多贡献”;而所谓“系统的研究”,“是说明胡适用西方近代历史学的方法讲中国哲学史。当时中国学术界研究哲学史的方法,是黄宗羲《宋元学案》的方法。中国哲学没有形式上的系统,哲学史家的工作,首先是要把某一哲学家的思想的实质系统整理出一个形式的系统,黄宗羲的学案在这方面做了一些工作。但基本上仍然只是一种编排史料的工作。胡适的《中国古代哲学史大纲》,确实是为中国古代哲学家的实质系统加上了一个形式的系统。虽然他所加的未必全对,但在中国学术界,则是别开生面的”。^①此外,冯友兰对蔡元培的评价还补充指出:“胡适的这部书的写作形式,在当时说,也有特别之处。在封建社会中,儒家的经典被认为是最高的真理,后来的著作则被认为是经典的注释,以注疏的形式发表出来。在形式上,经典的原文是正文,用大字顶格写出;注疏是注释,用小字低一格写出。胡适的哲学史则与此相反。他以自己的话为正文,用大字顶格写出,所引的经典著作,以小字低一格写出。这也是上面所说的两个否定的表现。因为这部书在内容和形式上,都使人耳目一新,所以这部书一出来就风行一时,在学术界和社会上引起轰动。”^②

从蔡元培与冯友兰上述对胡适中国哲学史著作的评价可以看到,胡适的《中国哲学史大纲》或冯友兰所称的《中国古代哲学史大纲》,其所以能开风气,批判了封建主义的“贵古”观念和“正统”观念,能够创造出中国哲学史的第一个“形式系统”,绝非偶然。胡适的创新,正是中西哲学会通或融合的结果。其中,所谓“证明的方法”,很多学者只注意到这是中国传统的考证方法的一面,包括冯友兰也作这样的理解。其实,这其中还有更重要的另一方面,即胡适所接受的“实验主义”方法,特别是这种方法所包含的怀疑思想。可以说,恰恰是这后一方面,接受和借鉴西学的方法,成为胡适及其弟子们重新研

^① 冯友兰:《中国现代哲学史》,第80页,香港,中华书局,1992。

^② 同上书,第80—81页。

究和考证中国传统经典包括哲学、历史、文学、艺术、宗教等等的工具或推动力。中国现代史学中影响深远的“古史辨”派、《红楼梦》等小说的考证、太平天国史的研究等等，都是这种新方法新工具所使然。至于所谓“系统的研究”则完全是借鉴西方哲学史著述的框架。根据陈寅恪、金岳霖后来与冯友兰中国哲学史著作比较所作的评价，认为胡适的中国哲学史著作，对于西方的方法和形式有些简单搬用的表现，不如后出的冯友兰的著作。虽然如陈、金二位的评价，胡适之书有此缺点，但作为开风气之先的著作，这种搬用的“拿来主义”，在上世纪之初，仍然有其开辟新思的巨大解放作用。在这方面，如前述，冯友兰与陈、金的看法有所不同。当然，不能不重视陈、金二位的观点，这涉及到如何真正做到中西哲学、文化的会通与融合的问题，以及在创新中又不离开中国哲学史实际的问题。学术的进步，如同社会各方面的进步一样，需要特别重视历史的经验教训。新中国成立以后，简单生搬硬套前苏联哲学史建构的框架，用以研究和撰写中外哲学史，就是陈、金批评胡适著作缺点的一次恶性膨胀，从而造成了巨大的学术浪费。

应当说，胡适那一代人能作出中西会通或融合的创新，确实有其得天独厚的条件。其中最重要的，是他们有深厚的国学功底和修养。无论是偏重于汉学考证的胡适，还是偏重于宋学重义理的冯友兰，他们对于中国传统文化与哲学，不仅具有深厚的知识修养，而且体悟有加。在这个前提下，他们出国留学，在学习和研究西方哲学时，就能在中西异质文化冲撞中作出深刻的比较研究，从而能为中国哲学、文化的改造和创新，提出新问题，开辟新视野。这就是既能从西学的视角反思中学，又能从中学的视角审视西学。由此可见，对于中国学者，特别是肩负创造新的哲学、文化重任的中国学者，不仅要获得西学的修养，而且更重要的问题，还在于对自己民族哲学、文化的修养和功底如何，情怀如何。下面引出胡适留美期间的一则日记，可以说，至今还能警醒今日中国学者。胡适在1915年7月22日这天的日记里写道：“我所遇欧洲学生，无论其为德人、法人、俄人、巴尔干诸国人，皆深知其国之历史政治，通晓其国之文学。其为学生而懵然于其

祖国之文明历史政治者,独有二国之学生耳,中国与美国是已。……吾国之学子有几人能道李、杜之诗,左、迁之史,韩、柳、欧、苏之文乎?可耻也。”^①

为什么不知道自己民族的文化,没有这方面的修养,对于学子来说“可耻”呢?胡适没有往下具体说。但是,历史事实已经作出回答。胡适其所以能成为文化巨人,除了吸收、借鉴西学,还在于他在国学方面孜孜以求所获得的深厚修养。胡适甚至在留学美国期间,也没有放松这种对国学的修养。如同余英时所指出的,即使在康乃尔大学农学院一年级时,胡适“在一般功课之外,他还不断地私下自修中国旧学。他所点读的旧籍包括了经、史、子、集各部门,如《左传》、《诗经》、《杜诗》、《说文》、《陶渊明诗》、《谢康乐诗》、《王临川集》、《荀子》、《颜习斋年谱》等。他的第一篇学术论文——《诗三百篇言字解》——便是在这一年写成的。……当时中国留学生在专业方面有成绩的人很多,但在专业以外同时还能严肃地研究中国历史文化的人却寥寥可数了”^②。事实说明,胡适这种对祖国文化的眷恋之情,贯穿他的整个一生。作为五四新文化运动的领袖人物,可知胡适这种对祖国文化的情怀,绝不是保守或故步自封。恰恰相反,他之眷恋,正是为了创新。因为从实验主义出发,对传统文化,首先所取的态度就是存疑。就此而言,胡适赞成尼采“重估一切价值”之说。他自己提出的十字真言“大胆的假设,小心的求证”,正是他借鉴实验主义和尼采思想提出来的。这也是他为革新中国传统文化所提出的方法论。对此,他自己身体力行,也是按此来培养学生。他提出“整理国故”,并不是以回到故纸堆为目的,而是从存疑出发作实证的和创新的研究。胡适用新方法和新视角重新反思传统文化,他所作出的成果是坚实的,具有长远的学术价值。胡适一生所作的这种研究,涉及中国哲学、历史、文学、宗教等广大领域,几乎都具有开风气之先的创新价值。一直到他辞世之前,还在对《水经注》这部经典重新考证。他的弟子顾

^① 胡适:《留学日记》卷十,第3册,第203页,商务印书馆,1947。

^② 余英时:《中国近代思想史上的胡适》,第90页,社科文献出版社,2000。

颉刚在历史学领域作为“古史辨派”的代表人物,其学术路子就是由胡适所指引的。另如罗尔纲在太平天国史研究上所取得的成就,还有其他许多人,都是由于胡适的指引而走上学术研究的新路。

在被称为文化世纪的 21 世纪的今天,当我们重新反思胡适以对祖国文化无知为耻和终生对祖国文化眷恋的情怀,以及他所作的众多开风气之先的杰出贡献时,除了对这位文化伟人的敬仰外,更加感到,为了创造适应时代需要的中国新文化,或者如学术界所说的使中国文化实现现代化的转化,都不能不对胡适作出深刻的反思并从中接受启迪。

胡适与五四运动时期激进派人物的不同之处,就在于他在美国留学时期就已经意识到,民族文化是一个民族延续的血脉,所以他那时就以对自己民族文化无知为耻。虽然为了创造新文化而从事所谓“整理国故”,曾遭到长时间的误解,但在今天看来,他的眼光、态度和作为,更切合历史发展的实际需要,思想也更深邃和富于远见。

文化的研究,从总的趋势和联系上看,不可能脱离社会的政治和经济,或者说,总要受到政治和经济的制约。但是,对于文化各个领域的具体研究,是否因此要完全从现实的政治和紧急需要出发,特别是完全要政治挂帅?在这个问题上,胡适的自由主义态度和立场,也是值得重新评价的。胡适的自由主义也与他受实验主义的影响分不开。实际上,实验主义在研究问题时,要求具有存疑的观点,实证的观点,乃是一切科学研究的根本观点。也就是说,任何真正的文化之科学研究,必须摆脱先入为主之见,也包括政治和经济需要之见。因为,只有无任何先入之见的自由研究,并经过反复实证,才有可能趋近于客观实际或真理。尽管胡适的自由主义在政治上走不通,但是在文化研究上这种超然的独立自由的态度,却是值得肯定和称赞的。事实证明,对于任何一个民族来说,如果失去民族文化的根基,就只能受到别种文化的控制,跟着别种文化走。今日中土文化的“失语症”,就是民族文化根基遭到破坏的结果。不能不说,这是中国现代文化发展中的重要经验教训。对于异质文化的会通或融合来说,必须具有健全的民族文化基础。这也是华夏复兴和能保持持续发展后

劲的基础。

2. 金岳霖

从哲学的会通或融合来看,胡适“开风气之先”,还不够深入,还不成熟。因为胡适的《中国古代哲学史大纲》发表于1918年,还在五四运动之前。然而,到了20世纪40年代,在中土,哲学的会通或融合就结出了成熟的果实。其中,最具代表性的有三种体系的建构。其一,冯友兰以《新理学》为核心的“贞元六书”;其二,熊十力的《新唯识论》和《体用论》;其三,金岳霖的《论道》和《知识论》。在这三种体系的建构中,冯友兰与熊十力的体系在哲学界发生过明显的影响,各有不少弟子。相比之下,金岳霖的体系没有发生多大影响。特别是,金岳霖后来主要从事逻辑学研究,并有几代传承弟子。有一部专门研究金氏哲学体系的专著,对于金氏哲学体系缺少传承的情况,在其书中专列出一个标题叫做:“道的寂寞”。^①所谓“道的寂寞”,即金岳霖哲学体系的寂寞。出现这种寂寞情况,有两方面原因。一方面,与金岳霖哲学体系表现的形式有关。他采取的形式,用冯友兰的话说是“逻辑形式”,也即纯理性的形式。整个体系,都是由逻辑命题及其推论和诠释来表达的。这种表达,在中国哲学史上是创新的,但对中土哲学界也显示出浓重的陌生感。金岳霖采取这种表达方式,主要是受逻辑实证论和现代逻辑的影响,也包括新实在论的影响。另一方面,因其陌生,所以在当时中国哲学界,能够进入这种表达方式理解金岳霖哲学体系的人,也为数很少。也许冯友兰能够理解。但是,冯友兰对金岳霖作出高度评价,甚至高于他自己的评价,也是在40年后作出的。金岳霖哲学体系的“寂寞”,正像逻辑实证论与维也纳学派在中国传播和发生影响的情况一样。这说明,正是西方这类哲学与中国哲学具有难以沟通的异质性。也正因为如此,金岳霖借这种哲学形式所作的中西会通或融合,就更具有深刻性和典型性,值得特别关

^① 乔清举:《金岳霖新儒学体系研究》,第1页,齐鲁书社,1999。

注。所以,下文将对长期被冷漠的金岳霖哲学体系,就其中西会通或融合的特点加以扼要分析。

金岳霖在哲学上所作的中西会通或融合,主要表现在《论道》这一著作中。首先,他取“道”作为他的哲学体系之基石,充分表现出,他的哲学创造牢牢地立于中国传统哲学的基础之上。因为在中国传统哲学中,“道”这个范畴虽然突出地表现在道家的思想体系中,但是,“道”作为最高的思想范畴,并不是道家所独有。儒家实质上也把“道”视为最高范畴。例如,孔子就说过:“朝闻道,夕死可矣!”所以,金岳霖钟情于“道”,以之为他的哲学出发点和基石,正表明他是站在中国传统文化的制高点上来会通西方哲学的。对此,金岳霖这样写道:“每一文化区有它底中坚思想,每一中坚思想有它底最高的概念,最基本的原动力。小文化区我们不必谈到。现在这世界底大文化区只有三个:一是印度,一是希腊,一是中国。它们各有它们的中坚思想,而它们的中坚思想中有它们底最高底概念与最基本的原动力。”^①在金岳霖看来,在中国作为“中坚思想”和“基本原动力”的“崇高概念”,则非“道”莫属。对于这个“道”,不管认识深浅,实际上都是每一个中国人的灵魂之所系。因为,只要是中国人,就是在以“道”为最高概念的文化中培育而成长起来的。在根本意义上,“道”就是中国人之为中国人的精神本质。正因为如此,金岳霖不无感慨地写道:“不道之道,各家所欲言而不能尽之道,国人对之油然而生景仰之心的道,万事万物之所不得不由,不得不依,不得不归的道,才是中国思想中最高的概念,最基本的原动力。对于这样的道,我在哲学底立场上,用这些年所用的方法去研究它,我不见得能懂,也不见得能说清楚,但在人事的立场上,我不能独立于我自己,情感难免以役于这样的道为安,我的思想也难免以达于这样的道为得。”^②在这里,金岳霖痴迷于“道”的心态,溢于言表。显然,他所钟情的“道”,既非完全是道家的,也非完全是儒家的。而毋宁说包含着道、儒两家的“道”。问题在于,对于这

^{①②} 金岳霖:《论道》,第16页,商务印书馆,1987。

种“道”，金岳霖说：“我在哲学底立场上，用这些年所用的方法去研究它”。那么，应当如何去认识金岳霖所用的方法呢？有一种说法，称“方法是体系的灵魂”，足见方法对于一个哲学体系的重要。所以，我们也不能不特别注意金岳霖“所用的方法”。

无论道家还是儒家，对于把握“道”的方法，都是作感悟式体会和描述。即使在程颐、程颢和朱熹那里，出现某些理性的色彩，所谓“格致”，所谓“理一分殊”，但从整体上看，仍然停留在对于“道”作感悟式描述的方法之内。就是说，都没有对于“道”作真正的理性的逻辑的分析，没有进入概念思维的定义、判断、推理、证明的思路。

金岳霖所用的方法，用冯友兰的说法，乃是“逻辑的方法”。也就是西方理性主义的逻辑分析方法。这种方法，就思维方式而言，属于概念思维，而与中国传统的“象思维”或悟性思维具有本质的区别。在金岳霖那里，其方法的主导方面，确实是属于概念思维方式下的理性的逻辑的方法。不过，在有些方面，对于感悟的思维方法，仍有所保留。

正因为金岳霖的主导方法是理性的逻辑的方法，所以他首先所做的，就是将“道”相当程度概念化，或者说给“道”作出概念的基本规定。把老子的“道可道，非常道”变成“常道”“可道”。那就是，经过概念化或作出基本的概念规定之“道”，就“可道”了。这样，金岳霖就试图把中土只可感悟不可言传的非理性之“道”，变成基本上是理性的“道”，变成可以作逻辑判断、推理、证明之“道”。那么，金岳霖所作的这种转化，是否完全抛弃了中国传统之“道”？有一种观点认为，“金岳霖使用了‘道’的概念，但是这个概念除了用字与老子相同外，在思想内容上二者并无相同之处”^①。这种看法，未免绝对化了一点。即使用金岳霖自己的说法，他的哲学体系是“旧瓶装新酒”，不是也还有“旧瓶”在吗？这与冯友兰所说的“抽象继承法”相似，总还要保留某些传统的形式和意味。实质上，金岳霖在把“道”加以概念化时，他所作的

^① 乔清举：《金岳霖新儒学体系研究》，第18页，齐鲁书社，1999。

是对中国传统“道”的扬弃,而非完全抛弃。他是在扬弃中保留和发扬中国“道”这个最崇高的概念和原动力,而不是相反。因此,他所做的转化,绝对不是把《论道》变成逻辑实证论或新实在论的某个变种。

当然,中国有作为原动力的最崇高的概念“道”,也有从“道”出发的本体论思想,如老子提出的“有生于无”,以及老子提出的“道生一,一生二,二生三,三生万物”等宇宙论思想。但是,无论是道家还是援道入儒的程、朱理学,都没有也不可能形成从最高概念出发的逻辑演绎的形式系统,即没有形成像西方自亚里士多德以来的种种本体论形而上学系统。这是思维方式不同所致。金岳霖的贡献在于,他经过概念化“道”并从此出发,运用理性的逻辑的分析方法,建构了“道”的本体论之形而上学系统。

金岳霖哲学体系的基本命题是:“道是式-能”^①。这个命题的进一步的表述是“居式由能莫不为道”^②。在这里,金岳霖意义下的“道”、“式”、“能”以及“居”、“由”这些概念,不仅是理性化的概念,而且是本体论的概念,因此都是超时空的逻辑在前的概念。可见,金岳霖对于中国传统“道”的扬弃和转化,主要是把“道”概念化与本体论化。何为“道”?“道是式-能”。在对“道”的这个基本规定中,更根本的规定是“式”,曾被冯友兰称为“套子”,实则是近似于亚里士多德的“形式因”,又不是“形式因”。金岳霖对“式”的规定是:“式是析取地无所不包的可能”^③。在金岳霖看来,这种“式”不能与“能”分离。否则,“式”就不成其为“道”的可能,就是无意义的空无。“式”与“能”不可分离,金岳霖用“式-能”相连接来表示。那么,“式”与“能”二者的关系又如何?金岳霖对此,用“居”、“由”作出诠释。“居”当然表示“能”在“式”中。但这种“居”并不是静止的固定不变的,而是处在“由”的状态。这样,“居式由能莫不为道”,在理性化的概念规定中,仍然把中国传统哲学中的动态平衡思想扬弃地保留下来了。金岳霖这里所作的扬弃,

① 金岳霖:《论道》,第19页,商务印书馆,1987。

② 同上书,第40页。

③ 同上书,第22页。

是通过对“式”作出“析取”的规定而达到的。正是“析取”使“式”成为无限的可能。“析取”就是不断地或者,或者……以至无穷,才使“能”得以不断地无限出入“式”,而不会使“式”的可能僵化在某一点上,从而也就使“道”永远处于动态之中。由此可知,金岳霖对于“道”所作的理性的概念的转化,并不是离开中国传统哲学作为原动力的崇高概念,而是使之作一次现代的转化。

在金岳霖的哲学体系里,“式”的“析取”之无限可能,涵盖了整个宇宙的可能范式。这种可能包括诸如成为“共相”、“个体”、“生灭”等等,都离不开“能”或“居式由能”。那么这个“能”的含义在金岳霖的体系中应如何理解?“能”近似于亚里士多德的“质料因”,又不同于“质料因”。作为“居式由能”的“能”,使“式”的可能实现,确乎近似“质料因”的作用。但是,金岳霖所说的这个“能”,又不是通常的质料。通常的质料,可以用摹状词表述其内容,但“能”却不能对之摹状,属于本体范畴。这种作为“本体”的“能”,有点像康德的“物自体”,又不同于康德的“物自体”或“本体”;也有点像老子的不可道之“道”,又不同于老子的“道”。毋宁说,金岳霖的“能”作为本体性概念,就其不可摹状而言,扬弃地保留有老子不可道之“道”的内涵。由此似乎可以说,金岳霖在这里所做的,是借他山之石以攻玉。他无论是借鉴演绎逻辑的方法,还是借鉴新实在论的“潜能说”和“理在事先说”,都是为了重雕中国传统之“道”这块玉,而不是抛弃这块玉。

任何本体论,都以超时空的超验性来建立体系。这是一种摆脱经验东西在时空中变灭性的干扰,而去寻求宇宙、事物那个最后的永恒根据。从形式系统上看,这种对永恒根据的追求,在西方表现为亚里士多德以来各种实体论形而上学体系的建构。在中国,这种追求同样存在,只不过是表现为非理性形态。金岳霖既然是扬弃中国传统的“道”,而不是完全抛弃它,所以他在自己的体系中既引进西方一些范畴,也保留一些中国传统的范畴。当然,所有这些范畴,都要服从他的体系的需要,从而对之都有所扬弃。他所引进的西方范畴有:现实、共相、殊相、个体化等;他所保留的中国传统的哲学范畴有:几、数、运、命、无极、太极等。

在金岳霖的体系中，“居式由能”，或者说，“能”之“由”，就是“能”于“式”的不断出入，这是体系推演的基本前提和构成的核心。例如，“现实”作为本体论概念，乃是“式-能”不分离的可能形态，或者说乃是“能”于“式”不断出入的可能形态。因此，“现实”仍然属于本体论概念。这样，“现实”规定，与普通所说的在时空中的现实不同，而是超验的。金岳霖正是这样规定“现实”的：“‘现’是出现的现，不是时间中现在的现，而‘实’就是不空。”^①

为了论证从本然世界向经验世界过渡的可能，金岳霖提出“个体化”概念。所谓“个体化”，就是“现实”的“个体化”。但“个体化”也是本体论概念。它只是为本然世界向经验世界过渡之可能做本体论证明。为此，金岳霖对“现实的个体化”作出两个具体规定：在“现实的个体化”之间，“并行不悖”和“并行不费”。^② 其实，金岳霖所作的两个规定及其证明，不过是“式是析取地无所不包的可能”这个基本规定的一种具体推演。因为，如果否定“个体化的现实”之“并行不悖”和“并行不费”，就等于否定了“式”具有无限“析取”的可能。所以，只能承认，而不能否定。

在金岳霖那里，“个体化”概念也是可能性概念。它所提供的，是“现实”到“实在”的可能环节。这样，金岳霖进而由“个体化”，推演出“共相”与“殊相”。何谓“共相”？金岳霖所作的规定是：“共相是个体化的可能”，也就是说，“现实的个体化”之可能，是通过“共相”达到的。因为，金岳霖不能不承认，“个体化”如果无“共相”，就成为不可摹状的模糊的东西。例如，“一朵红色的玫瑰花”，其中的“红”这个“共相”，使花得到摹状。虽然如此，但在金岳霖那里，“共相”与“个体化”的关系，确实若即若离。因为按照他的体系逻辑，“共相”与“现实”相联系，“现实”与“居式由能”相联系，即都是超验的。就是说，“共相”不是从“个体化”中抽象出来，不是“共相”寓于“殊相”之中。但金岳霖又认为，“个体化”与“共相”存在不可分离的关系。在这一点上，金岳霖的思想

^① 金岳霖：《论道》，第42页，商务印书馆，1987。

^② 同上书，第66、68页。

显得很独特。他对此作了如下的逻辑论证：“设以 Φ 为共相，而 $X_1, X_2, X_3 \dots X_n \dots$ 是 Φ 共相下的个体。 Φ 不靠任何 X 底存在或任何 X 所占的时空才能成为共相，那就是说， $X_1, X_2, X_3 \dots X_n \dots$ 之中，任何个体 X 不存在，而 Φ 仍为共相。可是， Φ 不能脱离所有的 $X_1, X_2, X_3 \dots X_n \dots$ 而成为共相。因为如果所有的 $X_1, X_2, X_3 \dots X_n \dots$ 都不存在，则 X 不过是一个可能。”^①那么，又如何理解金岳霖所说的“殊相”？他指出：“殊相是个体化的‘各个体’”^②。就是说，在金岳霖那里，“共相”与“殊相”都系于“个体化的可能”和演绎这种“可能”。

就“个体化”而言，“共相”显示“个体”普遍的根本性质；而“殊相”则显示“个体”的特殊性质。就“殊相”“为可能底‘各个体’”而言，“个体”是不变的。而“共相”作为“个体”的普遍的根本性质，更是不变的。那么，当谈到“变动”与“生灭”时，金岳霖所指的又是什么？他认为，变是现实的可能，“是可能的轮转现实”^③。在这里，“轮转”一词用得很妙。就是说，“现实”所显示的“居式由能”，作为“共相”，只是“轮转”的变，而非“共相”的性质有所变。正如稻谷在生长和成熟过程中，由绿变黄，并非绿黄本身的变化，而是由绿“轮转”为黄而已。“生灭”亦然。

从上述金岳霖在把“道”概念化的推演中，可以看到，他的方法，就是从一个总的大前提“道是式-能”或“居式由能”出发所作的逻辑演绎。在这个逻辑演绎展开的规程中，他又渗入新实在论“理在事先”的原则（在这一点上与冯友兰一致），并将其贯彻到底。从而，使他的“共相”即使在“个体化”中，也能保持其作为超验的“可能”。“共相”不是从“个体”或“殊相”中抽象出来的，而是超验地君临“个体”及其“殊相”，并显示其可能。这种演绎逻辑的思路，虽然保持与总的大前提完全同一，不矛盾，但却与人们取得“共相”的实际思路不一致。

通过对中国传统的“道”之概念化，“道是式-能”或“道”为“居式由

① 金岳霖：《论道》，第 74 页，商务印书馆，1987。

② 同上书，第 73 页。

③ 同上书，第 50 页。

能”，金岳霖确乎创造出一种关于“道”的新话语、新思路。但这与其说是离开中国传统之“道”，而毋宁说仍然是对这种传统之“道”的一种求索。正如前述金岳霖自己所说的：“我不能独立于我自己，情感难免以役于这样的道为安，我的思想也难免以达于这样的道为得。”正因为有这样的基本追求，所以在对“道”的现代转化中，可以说，金岳霖仍然是对中国传统之“道”及其展开的思想范畴加以扬弃，而非完全抛弃。他在自己体系中对所用中国传统范畴的解析，更是如此。

就中国哲学的传统范畴“几”而言，自《易传》以来多有阐述。它的基本所指是，不为察觉之微动。例如周敦颐在《通书》中所说：“动而未形，有无之间者几。”把“几”说成“将发而未发”，并不符合“几”的原意。它乃是“已发”，而未觉其发。对于“几”的这种基本内涵，金岳霖是承认的。但是，他并没有停留在中国传统哲学只对这种未觉的微动作描述的水准上。他要进一步追求这种“几”状态的所以然之理。在他看来，这种“几”状态，乃是由“能”之“未入而即将入、未出而即将出”所形成的。^① 金岳霖对“几”所作的这种规定，仍然是在承认“几”为“将发而未发”的一般说法为前提。按“几”的“动而未觉”的本意，他的规定就应当是，“能”的即出即入而未觉。只有这样，才能说明“几”作为“微动而未觉”的原意。不过，以“能”的出入来表述“几”的所以然之理，确实是对传统范畴“几”在概念化的现代转化中的一种开拓，具有创新之意。特别是，他还进一步把“几”分为“理几”与“势几”，把“几”这种动态显示出不同层次的过程性。“理几”是指“能之即出入于可能而言”，“势几”则指“能之即出入于个体底殊相”。^② 这种把运动、变化、生灭用“理几”、“势几”或“能之即出入”来把握，是金岳霖在把中国传统关于“几”的思想作现代转化，从而继承、深化和发展了“几”的思想。并且在他的这种转化中，还突破了传统关于运动、变化、生灭诉诸因果律的直线性认识。在金岳霖那里，“能之即出入”表明，“一件事体究竟发生与否并不是因果关系”。^③ 这样，金岳霖通过他对中国传

①② 金岳霖：《论道》，第168页，商务印书馆，1987。

③ 同上书，第171页。

统范畴的扬弃所作的现代转化,就在超越“因果律”时,深化了关于运动、变化、生灭的认识。这是金岳霖的一个值得重视的贡献。

如果说“几”是“能之即出入”,道出了运动、变化、生灭的所以然之理,那么“数”在金岳霖那里,则是指“能之会出入”。金岳霖对“即”与“会”作了区别的规定。“即”就是进行,与之不同,“会则是一种不能确定的必然性”。对于“数”的这种含义,常人已经有所体会。例如,平常人对生死所说的“劫数”,或者如佛教所说的“在劫难逃”。“数”作为不能确定把握的必然性,金岳霖在对“会”的规定中所作的扬弃,同样保留了中国传统关于“数”的基本内涵。

“运”与“命”,都是具体到“个体”的范畴,也就是“几”与“数”在“个体”上的展现。作为“能之出入的几”,在与“个体”相关的意义上,就是“个体”的“运”。但是,“几”与“个体”相关,则是在有限的范围。例如,即使在相对论所说的光速即每秒30万公里的范围,仍然是有限的范围。所谓“命”则与“数”相关。“数”作为“能之会出入”,必然而又不确定。所以,“命”也是如此。对此,金岳霖这样写道:“从道的观点而言之,所有个体底运都是几,所有个体的命也都是数”,“至于从各个个体的观点说,我们的确可以说个体底变动不为运先不为运后,出于运入于运,而有所逃于命”。^①在金岳霖关于“运”与“命”的分析中,可以看到三个层次。其一,以“居式由能”为大前提或出发点。其二,从“居式由能”推出,“能之即出入”与“能之会出入”,就是“几”与“数”。其三,在与“个体”相关时,又由“几”与“数”而推出“运”与“命”。从“居式由能”而下推的这三个层次,仍然是在本体的层次上,是作为现实的运动、变化、生灭的本原根据,是超时空的。而现实的运动、变化、生灭,则是在时空中进行的。在涉及时空问题时,金岳霖提出了科学时空观与哲学时空观的不同。他虽然重视相对论的发现,能把时间与空间联系起来思考,但是他认为科学的时空观,即使用光速划分宇宙,仍然处于有限性之内。与此不同,他认为哲学的时空观,应当是

^① 金岳霖:《论道》,第178页,商务印书馆,1987。

真正无限的,如庄子所说“至大无外”。这种无限,用金岳霖的话说就是:“现实的历程是两头无量的历程,应有尽有的现实都在此历程中出现。”^①金岳霖崇尚的“无限”,有点像黑格尔所说的“讨厌的无限”,即不能返回自身的无始无终。但是,金岳霖恰恰是借助这种两头无量的无限,说明了“个体”在“现实”中某种不能确定的必然性。如前述的“运”与“命”。这种“必然”虽然不确定,但它的出现是肯定的。为什么?因为在无限绵延的现实中,什么事情都可能出现,只是这种出现不能确定而已。

为了说明这种不能确定的必然性,金岳霖进而提出“适然”这个概念。有的研究者认为,金岳霖的“适然”问题,属于偶然性问题。既然“现实”不能确定其出现,就是偶然出现了。但仔细推敲起来,这种看法似乎与金岳霖的观点不能完全符合。因为,如其说“适然”是偶然,倒不如说它更接近于“道法自然”的“自然”。例如,常言所说的“生逢其时”,“死得其所”等,都是带有不确定性的某种必然。不确定性包括偶然因素,但又不能完全归结为偶然性。所以,用“适然”或“自然”来表示,也许是一个办法。对此,写出金岳霖哲学研究专著的作者乔清举的看法,值得注意。他写道:“金岳霖这里所说,排除了把自然当做它自身的作品的宗教世界观,而是把自然当做它自身的作品,即能的即出即入的运动偶然地造成的,这和老子的‘道法自然’以及《易传》的气化流行的精神都是相通的。”^②应当说,金岳霖提出“适然”概念,是具有创新意义的。可以说,“适然”是对“道法自然”的一种发挥。它所要表达的,是某种不能确定的必然性。

联系到金岳霖所处的时代背景,他所提出的“适然”概念,也许受到严复所译《天演论》的影响。在严复的译著中,“适者生存”影响深远。对于中华救亡图新,具有巨大的刺激力。据说,胡适的名字,其适字就来源于此。当然,金岳霖是以哲学家的睿智来取用这个适字的。他以“适然”继承与发挥老子的“自然”,使之不限于民族、社会,而是推

^① 金岳霖:《论道》,第178页,商务印书馆,1987。

^② 乔清举:《金岳霖新儒学体系研究》,第72页,齐鲁书社,1999。

广至寰宇,推广到从本体论上解释寰宇的无限运动、变化、生灭等现象。

在金岳霖的《论道》中,他从“道是式-能”、“居式由能”出发推演出他的整个哲学体系。这里的核心内涵之一,就是“能之即出即入”和“能之会出会入”。落到实在层面,这种“能”之出入,就非超然而在时空之中。就时空而言,时间一维就是核心的核心。这对“适然”来说,也是如此。适其所然,就是适其所时。金岳霖把“几”与“数”的结合视之为“时”,就是这个道理。作为“几”与“数”,它们的“能之即出即入”与“能之会出会入”,总是“适然”到“个体”与“现实”,总是要“适然”到运动、变化、生灭。如金岳霖所说:“一时间的内容就是该时间底个体变动,这两者是分不开的,一时间之所以为该时间就是那些个体的变动,也就是该时间。每一个特殊的时候总有与它相当的或相应的个体变动,而一堆个体变动也总有与它相当的或相应的时间。”^①可以说,正是在时间这一维凝结着“几”与“数”,还可以由此上溯到“居式由能”。因而,金岳霖认为:“从现实的历程着想,几与数就是时间(视为实的),从现实历程中任何一削平状态着想,该状态所居的时间(视为空的),而该时间(视为实的)底几与数也就是时间(视为实的)。”^②可知,在金岳霖那里,时间与“个体变动”不可分,而且时间的内容就是个体的变动。同样,时间在广度上又与“现实的历程”分不开。“现实”之“出现”与“不空”也正是时间的“不空”。而“现实”又总是在“现实的历程”之中,也即在“几”与“数”的结合之中或时间之中。

因此,从时间这一维来看,“适然”就是“适时”。这种“适时”含有浓重的中国传统思维方式的情素。“适然”作为“适时”,不是逻辑的必然性,也不是自然科学规律的必然性,而是自然而然。所谓自然而然,就是当其生则生,当其亡则亡。这种“适然”不过是在无限的“现实历程”中的自生自灭。生灭有“数”,即指必有生灭。然而此必生灭,又不能确定时间点。这种必然而又不确定的到时之生灭,就是“适然”,

^① 金岳霖:《论道》,第182页,商务印书馆,1987。

^② 同上书,第183页。

自然而然的意味尽在其中。但是,人世间却充满了与此相悖的反自然而然,即反“适然”的状态。现实的情况是,无论对于人还是对于自然界,都已经失去“适然”,失去自然而然,失去“适者生存”的心态和能力,从而使整个世界陷入了深重的文化危机、精神危机和生存危机。对此,20世纪以来许多深刻的思想家都忧心忡忡。金岳霖也是如此。他这样写道:“我个人对于整个人类颇感悲观,这个问题似乎不是人类以后会进步不会底问题。人之所以为人似乎太不纯净。最近人性的人大都是孤独的人,在个人是悲剧,在社会是多余。所谓‘至人’或‘圣人’,或‘真人’不是我们敬而不敢近的人,就是喜、怒、哀、乐、爱、恶……等等各方面都冲淡,因此淡到毫无意味的人。这是从个体方面着想,若从人类着想,不满意的方面太多,简直无从说起。人类恐怕是会淘汰的。”^①如果把金岳霖与海德格尔比较,那么可以看到他们对人类前景的悲观论,在出发点和角度上是很不同的。海氏是从地球遭到破坏出发,是从破坏地球也破坏自己而使自己陷入“无家可归”出发。金岳霖的出发点,则带有浓厚的中国情调,是从“人性太不纯净”出发,而把这种不纯净的原因(毁坏自然界)隐而不论。如果说金岳霖这种悲观论有接近西方思想家的内涵,有点像王国维,接近叔本华的悲观论。金岳霖关于“人性太不纯净”之说,接近于叔本华的人欲之说。所不同的是,叔本华是用佛教的“寂灭”论来求人的最终解脱。而金岳霖却认为,“人类恐怕是会淘汰的”。金岳霖得出这样的悲观推论在于,无论从个体人还是从整体人类,他都看不到“人性太不纯净”的问题有希望解决的迹象。在他看来,接近人性的人,甚至于“至人”、“圣人”、“真人”,都被视为“淡到毫无意味的人”,陷入“孤独”,成为社会的“多余”。反之,那就是说,人类将在“人性太不纯净”的道路上,一意孤行,不思回头。

也许在金岳霖关于“无极而太极”的论述中,可以看到对这种悲观心态的某种缓解。因为在“太极”那里,金岳霖融入儒家超越现实

^① 金岳霖:《论道》,第229页,商务印书馆,1987。

的积极理想精神,即悬设了可以追求的“至真、至善、至美、至如”的崇高境界。从学理上看,“无极”与“太极”两个范畴,都是由道家最先提出来的。老子说:“恒德不贷(忒),复归于无极。”(《帛书老子甲本释文·道经》)庄子说:“入无穷之门,以游无极之野。”(《庄子·在宥》)又说:道“在太极之先,而不为高”(《庄子·大宗师》)。到了具有明显儒家倾向的《易传·系辞》,则把“太极”用来诠释易卦形成的始源概念,提出:“易有太极,是生两仪,两仪生四象,四象生八卦……”联系到老子也说:“道生一,一生二,二生三,三生万物……”可知,无论道家还是《易传》作者,都是在宇宙论意义上提出和使用“无极”与“太极”范畴的,而且把它看做宇宙的尚无任何分化的混沌的始源。

金岳霖从他的“道是式-能”与“居式由能”出发,对“无极”与“太极”加以规定。由于金岳霖把宇宙运动看做是无始无终的无限,所以他的“无极”与“太极”,既不是运动之始,也不是运动之终。“无极”为无始的极限,“太极”是无终的极限。按照金岳霖的无始无终的无限论观点,即使在“无极”之前与“太极”之后,仍然是无始无终的。但是,对于有限的人和人类来说,总要在知行上有个开始和终结。“无极”与“太极”正是这种需要的产物。首先可以看到,金岳霖对“无极”的规定并不是抛弃中国传统在这个问题上的出发点,而恰恰也是从此出发。如他所指出:“无极为混沌,万物之所从生”,接着又说:“无极之所以为混沌,因为它是万物之所从生,它是万物之所从生,因为它是无始的极限。”^①金岳霖承认“无极为混沌”,表明他的本体论形而上学,与西方自柏拉图、亚里士多德以降的理性至上的形而上学,有所不同。在金岳霖看来,所谓“混沌”或“混沌未开”,虽然没有任何分别和规定,但并非一无所有的“空无”,也并非属于是“不可能的”。这就决定了“无极”,既不单是“式”,也不单是“能”,而是两者结合的“现实”的一种状态。如金岳霖所说:“无极既然不是不可能的,则在无极是现实,现实(此处指作为可能而言的现实——引者)也是现实。”^②或者

^① 金岳霖:《论道》,第194页,商务印书馆,1987。

^② 同上书,第196页。

说,“无极”乃为“老是现实的可能还没有现实”^①。在金岳霖那里,“能”还不是“现实”,“能”只有与“式”结合,才成为“现实”的可能。但就“能”本身而言,它不仅不是“现实”,也是无规定和不可言说的。正是“能”的后面这个特征,使它与“混沌未开”的“无极”相似。金岳霖把“无极”看做“非能而近乎能”,其道理也在于此。同时,金岳霖还揭示出,“无极”虽然是一种现实,但与“居式由能”的现实又是相区别的。“居式由能”,无论“能之即出即入”,还是“能之会出会入”,最终都是可能的“现实”。但是,“无极”这种现实则是潜在的,它是“还没有现实”的“现实”。如果说,“现实”总是“式”与“能”的结合,那么在“无极”状态下也是潜在的。在这里,已经能感受到新实在论的“潜存”说对于金岳霖的影响。不过,这种影响并没有使他的立脚点完全离开中国传统把“无极”视为“混沌未开”这一基点。

值得注意的是,金岳霖还提出一个关于“无极”的命题:“无极为理之未显,势之未发。”^②这是从“无极”为“混沌未开”所作的合理推论。进一步,他又推出:“个体的变动,理有固然,势无必至。”^③这个推论的重要性在于,金岳霖深化了因果律的思想,并批判了休谟的怀疑论对因果律的否定。“理有固然”,是指作为运用的普遍之理,是不能否定的。所谓“势无必至”,则是指作为具体情况的“势”,由于受到多种因素作用,可能出现普遍之外的情况,或者说例外的情况。但是,金岳霖认为,不能因为有例外情况就否定因果律的普遍性。

就“太极”范畴而言,金岳霖的观点则与中国传统观点不同。在中国传统的看法中,“太极”与“无极”都是本体论或宇宙论意义上的始源性范畴。例如,周敦颐所说的“自无极而太极”,还有朱熹所说的“无极而太极”,都是同一意义上说的。金岳霖则把“太极”看做在宇宙运动中与“无极”不同的另一端。“无极”是向无始的始源上溯,上溯到“混沌未开”。“太极”则是向无终结的完满目标下推。在金岳霖看

① 金岳霖:《论道》,第197页,商务印书馆,1987。

② 同上书,第199页。

③ 同上书,第201页。

来,中国儒家的性、情、体、用,尽其所终,就是为了达到“太极”这一理想目标。这一理想目标,也被金岳霖称作“充满着现实的境界”。这又是怎样一种境界?金岳霖这样写道:“太极为至,就其为至而言之,太极至真,至善,至美,至如。”^①真、善、美,众所周知。在这里需要发问的是“至如”。何谓“至如”?在金岳霖那里,它既不是指上帝居住的“伊甸园”,也不是如柏拉图“理念”或黑格尔“绝对理念”那样冷冰冰的概念世界,而是中国传统式的圆融自足自适的精神境界。对此,金岳霖这样写道:“在太极情尽性,用得体的,万事万物莫不完全自在,完全自如。”^②金岳霖进而又用他的“式”与“能”之说,在与“无极”的比较中来阐发他的“太极”说。他这样写道:“无极是无,太极是有,无极是混沌,太极是清楚。无极虽不是道底始,而是道无始的极,太极虽不是道底终,而是道无终的极。无极非能近乎能,太极非式近乎式。”^③“能”与“式”,如前所述,它们不能分开。但在论述“无极”与“太极”时,金岳霖却将“式”与“能”分开并分别同无极与太极两者对应。当金岳霖说“无极非能近乎能”和“太极非式近乎式”时,他所强调的是,“无极”、“太极”与“能”、“式”之间的本质区别。“能”、“式”本身都不在“现实”的层面上,只有“居式由能”的“能”之“即出即入”或“会出会入”,才进入“现实”。但“无极”、“太极”,则都在“现实”层面上。即使“无极”处于“混沌未开”,本身也已经属于“现实”。“太极”的理想境界,虽高远,仍是“现实”之高远。既然如此不同,为什么又说“无极”“近乎能”和“太极”“近乎式”?这主要是区分“现实”的不同层次。“无极”、“太极”是属于“现实”两个无限延续可能的最高层次。

由此可见,“无极”与“太极”是得“道”的两极。一是溯其源,一是追求理想的目标。在金岳霖的哲学体系中,“无极而太极”显示为“淘汰”与“生成”统一的过程。金岳霖这样写道:“无极而太极可以说是天演,也可以说是进化。”^④但这里金岳霖所说的,仍然是超越经验而作

① 金岳霖:《论道》,第212页,商务印书馆,1987。

②③ 同上书,第214页。

④ 同上书,第217页。

为经验最终根据的自体之理。如果说蔡元培在评价胡适的《中国古代哲学史大纲》时,称赞他使中国哲学史有了一个形式系统,那么应当说,胡适的形式系统还是外在的初次尝试。但在金岳霖这里,这种形式系统则是内在的高级。按照冯友兰的说法,金岳霖所创造的形式系统甚至可以与西方同类形式系统媲美。金岳霖这样做的目的,就是尝试通过这样的创造,从一个大前提的概念出发合乎逻辑地推论出前后一贯的哲学体系,以求在中西哲学会通中实现中国传统哲学的现代转化。金岳霖所做的这种转化,从思维方式上看,就是力图从中国传统的“象思维”,转化到理性的逻辑的概念思维。具体地说,就是从中国传统那种富于诗性的散文描述方式,转入概念规定或定义、判断、推理、分析、综合的诠释方式。现在,需要发问的是:金岳霖在这种转化中所建构的哲学体系,是扬弃地继承、深化、发展了中国传统作为原动力概念的“道”,还是已经与中国传统的“道”不相干的另一“种族”?

应当承认,金岳霖经过扬弃所建构的“道”论体系,其“道”已经与中国传统之“道”有了本质的区别。但是,这种区别并不意味着金岳霖所论之“道”与中国传统之“道”完全断裂或已经成为不相干的另一“种族”。相反,金岳霖所论之“道”,乃是对中国传统之“道”的一种经过扬弃的继承,一种合乎逻辑的现代转化。在这种转化中,既有对中国传统之“道”的继承,又有深化与发展。例如,老子所说的“道可道,非常道”这一基本命题,在金岳霖所做的转化中,并没有完全被抛弃,而是有所继承。首先,就“道是式-能”而言,其中的“能”始终是不可摹状的,而其中的“式”,如无“能”之出入,则是空的。就是说,单纯就“式”和“能”本身,也都是无规定性而不可言说的。至于,在“无极而太极”的论述中,金岳霖把“无极”作为“混沌未开”的“现实”状态,也是对于中国传统之“道”的某种继承。这种继承与金岳霖从事体系创造的初衷,即“以役于这样的道为安”,“以达于这样的道为得”是完全吻合的。甚至可以说金岳霖的“道”论,不仅没有完全抛弃中国传统之“道”,而且有时还以之为某种出发点。正是这样,使他在引入西方哲学范畴作逻辑演绎分析时,并未完全受其束缚,而还能在一定程度上

把中国传统“道”论中的“动态平衡”与“诗化”特质融入其中。同样,他在用西方哲学方法分析中国传统哲学范畴时,他在扬弃这些范畴而求现代转化时,也不是完全抛弃这些范畴的原有韵味。例如,他对“几、数、运、命、无极、太极”作分析和扬弃时,如前所述,对其原有韵味也在扬弃中都有所保留。

如前所述,“方法是体系的灵魂”。由于金岳霖引进西方新的哲学方法,即概念思维的逻辑方法,从而也就为中国传统之“道”注入新的灵魂,或者说是使中国传统“道”之灵魂得到改造和更新。虽然,金岳霖的“道”论,还限于本体论。但是,他所使用的逻辑方法和概念思维方式,却为中国传统哲学所欠缺的知识论和认识论,打开了通道。他的“道”论,作为本体论,乃是他建构宇宙论、知识论、认识论的理论基础,实际上已经为他建立知识论和认识论设下契机。其中,关于“共相与殊相”之论,“无极而太极”之论,可以说都隐含着认识或知识生成的环节或过程。因为,任何本体论问题的提出,都是在已有知识和认识的基础之上。本体论的超验性,只是理论的需要,而不是说它与经验完全没有关系。它所建构的恰恰是经验最后的所以然之理。金岳霖既然已经建构了经验最终的所以然之理,他随后能写成《知识论》,就是顺理成章的事了。

同中国传统的“道”论相比,金岳霖的“道”论显示出崭新的面孔。但是,这种新面孔,如冯友兰所说,乃是“现代化与民族化融合为一,论道的体系,确切是‘中国哲学’,并不是‘哲学在中国’”^①。就是说,金岳霖“道”论之“道”,不过是在中国传统“道”论的根基上开出的一朵新葩。“道”在中国道家那里,诗意地显现着本原性。无论其“混沌未开”,还是其“有生于无”,都显示着“道”的这种本原性。但是,经过老子“道可道,非常道”的描述之后,“道”就成为难以言说和带有神秘意味的最高范畴。虽然由于“道”具有本原性和根基性,使之无所不在,但由于对“道”只能作诗性描述,所以对于“道”的把握和理解总是处

^① 冯友兰:《中国现代哲学史》,第204页,香港,中华书局,1992。

于扑朔迷离不确定状态。应当说,这是“象思维”或悟性思维及其诗化表达方式在现代传达中的局限。

金岳霖把西方哲学的概念思维的逻辑方法引进来,用以阐发“道”论,就是要打破“象思维”的诗化表达的局限,从而使“道”能进入现代传达的文化沟通之大世界。显然,按照冯友兰所谓“照着说”与“接着说”的说法,金岳霖对“道”的阐发,主要不是“照着说”,而是“接着说”。他开辟了用概念思维的逻辑方法阐发“道”的崭新途径,给中国传统“道”论增加了新的内涵。这样,金岳霖的“道”论确实拉开了与中国传统“道”论的距离。如前所述,这种拉开并不是完全离开中国传统“道”论的根基,而是在扬弃这个根基时能与西方哲学融合。应当说,金岳霖的哲学体系就是这种融合的产物。

在中国传统哲学、文化中,过分强调“照着说”,即强调“我注六经”,因而极大地影响了中国哲学、文化的创新步伐。虽然在宋末陆九渊喊出了“六经皆为我注脚”的强音,但实际上,他的心学在与程、朱理学对垒中的突破,也仍然是在“六经”的框架之内。这也难怪,因为他在思维方式和方法上,并没有真正的突破。就此而言,金岳霖的创新具有划时代的意义。正是在思维方式方法上的突破,使金岳霖超越了“我注六经”的铁框,也超越了“六经注我”的抽象翻筋斗,而是在中国传统非理性之“道”这个“崇高概念和思想原动力”里,注入了理性的灵魂。不难看到,金岳霖之“道”论是与中国传统“道”论既相区别又相联系的新“道”论。在他的体系创造中,确实开辟了一条借鉴西方哲学概念思维的方式方法来重新研究和创造中国新哲学、新文化的途径。应当说,五四运动以来,从事哲学、文化创新的学者,诸如胡适、冯友兰、熊十力、贺麟、牟宗三等,莫不如此。但是,其中金岳霖的“论道”体系在这方面表现得最为典型,因而值得特别重视。

结 束 语

一种古老的哲学、文化之创新,需要有外来哲学、文化的刺激,需要融合外来哲学、文化为其注入活力。中土进入中古时期出现汉、唐盛世,如果认真反思,都能发现这种外来刺激和中外哲学、文化融合带来的活力。西汉霍去病征西,打通了经西域通往波斯和罗马帝国的丝绸之路。东汉班超镇守西域,并遣使波斯试图与罗马联系,推动了阿拉伯文化、西方文化与中土文化的交流。同时,诞生于印度的佛教文化也在这时传入中土。后来,正是佛教文化,经过中外僧人译经和传教的互动,自汉至唐,以至宋、元、明,在与中土文化融合中,给中土文化创新带来新的刺激和新的活力。

一种哲学、文化的创新,主要标志是新观念和新思维方式的产生。就此而言,佛教文化主要在两个方面对中土文化产生深远影响。首先是,禅宗佛教坚持以无为本的性空观念。这是源于大乘佛教的一种佛教的根本观念。禅宗的开悟所追求的“识心见性”,就是进入空无境界。应当说,佛教提出这个性空观念,是人类在精神发展中一个重大的飞跃。这一点,连黑格尔也不能不承认。因为,在人世间,人的精神在发展过程中,也同时受到种种已有观念的束缚。可以说,佛教性空论,就是要寻求从精神束缚中达到一种根本的解脱。慧能在《坛经》中倡导“无相、无念、无住”,就是为达到性空所指出的具体途径。在中土道家那里,也存在与佛教性空论相通的思想。如老子提出“有生于无”,庄子提出“心斋”、“坐忘”等。可见,佛教性空论能对中土文化发生影响并与中土文化融合,也因为在中土有其会通的思想基础。从哲学的角度看,佛教性空论促进了中土哲学形而上学化或本体论化,并在与中土哲学融合中给中土哲学创新注入了活力。这

一点,在两个历史阶段表现得最为明显。其一,魏晋玄学阶段。所谓玄学,在一种意义上也是寻求解脱之学。汉代经学陷入烦琐僵化,象数论易学走进空疏神秘,都已经成为人们的精神锁链。所以,这时王弼以无为本的崇无论和扫象论,正是在佛、道思想及其融合影响下的某种产物。从这个意义上说,玄学在当时无疑是一种精神解放之学。这种越名教而任自然的哲学,虽然在当时士大夫那里,有逃避现实政治高压的无奈,但在中土哲学发展过程中却是一次飞跃。这次飞跃不仅提高了中土哲学本体论水准,而且对中土哲学以外的广大文化领域,也具有打破束缚和开拓创造空间的作用。应当说,隋、唐中土文化的繁荣和创新,都与玄学作出这种思想解放分不开的。嵇康、阮籍等“竹林七贤”,一直为盛唐诗人们所称颂,决不是偶然的。其二,宋明理学、心学阶段。中土传统儒学,从汉末经魏、晋、隋、唐,在佛教、道教、玄学冲击下,一直处于不景气的状态。只是到了宋、明,由于程颢、程颐、朱熹等人创立了理学;陆九渊、王阳明等人创立了心学,才重振雄风。而宋、明理学和心学之所以能重振雄风,关键就在于使儒学与佛、道思想在融合中得到创新。这种创新的基本标志,就是使儒家“修、齐、治、平”之道强化了形而上学的根据。无论是仁德,还是礼治,都找到了“理”或“心”这种作为天道的形而上学根据。其次,佛教文化中的唯识论还给中土文化带来了因明逻辑思想。这在墨经逻辑到汉代湮灭之后,对于中土文化缺乏逻辑思维方式来说,无疑是一种补充。

西方哲学文化在观念和思维方式上对中土的影响,开始于明末。从明末到清初,利玛窦等一大批传教士带来的哲学、文化,主要是基督教这种神学形态的哲学、文化。为了在实用方面引起中土士人和上层统治者的兴趣,以为传教开辟道路,他们首先把西方当时领先的科学技术,诸如几何学、天文历学、地理学、某些实用技术,还有作为理性思维方法的逻辑学,不遗余力地介绍到中土来。因此,这时在观念上震动中土士人和统治者的,主要有两个方面。一方面,是通过当时西方科学技术和逻辑学所带来的科学观念和理性思维方式。应当说,传教士们到中土迈出的这第一步,是坚实有力的,并受到朝野开明士人的热烈欢迎。因为,这些科学技术不仅新颖,而且具有解决实

际问题的实用性。诸如,几何学在实际测绘上的精确;西方天文历法在测时、预报上能纠正中土旧历法的错误;地理学则打开了中土自我中心的狭隘眼界;逻辑学在论理上显示出雄辩力,等等,都使人耳目一新。另一方面,作为西方正统哲学即从亚里士多德开始的形而上学,传教士们主要是在传播基督教神学中夹带进来一些,不可能在中土发生影响。因为,传教士们的兴趣主要是传播基督教神学。但是,在基督教神学这种特殊形态的哲学即经院哲学中,传教士却把影响深远的“外在超越观”,在具体传教中有声有色地传进中土。这就是基督教神学对“彼岸世界”的建构:在天堂里有人格神上帝,全智全能;上帝之子耶稣为救赎人类而“道成肉身”;圣父、圣子、圣灵三位一体;与此相对,还有为恶人准备的地狱。基督教认为人生在世的唯一目的,是求死后进天堂而不下地狱。这种今天看起来荒诞的虚构,却在中古以来的西方,以“外在超越观”为基础,建立起强有力的自律道德准则,并铸造着为进天堂不下地狱而能艰苦卓绝和不畏惧任何风险的人格。这种重死的观点,或者说,正视死的问题以及为死所建构的终极关怀,是中土文化中闻所未闻的。相反,中土儒家尚仁而成圣人,道家体道而成真人、至人、神人,禅宗识心见性而成佛,都在此岸今生,而非“彼岸世界”。基督教文化与中土文化这种对立的异质性,在当时是不可调和的。虽然经过传教士们的努力,在中土建立了一些教堂,也发展了一些教徒,但是由于没有找到两种文化会通或融合的切入点,所以基督教文化没有在中土真正发生像佛教那样的影响。究其原因,主要是当时基督教文化的强烈排他性或征服性,使其不可能像佛教那样以中土文化为根基在双向扬弃中寻求会通或融合。另一方面,明末的政治腐败,使统治者的思想也不能不趋向保守,缺乏真正开放的胸襟。所以,虽然徐光启提出“会通”以“超胜”这一高瞻远瞩的目标,但当时主客观条件都不具备,即使是受到开明士人欢迎的西方科学技术及其逻辑学所表现的理性思维方式,也没有进入中土的主流文化之中。就是说,这一切,都还在中土的基础教育视野之外。这一点,与清末民初相比,是大不相同的。由于废除科举,洋学堂纷纷建立,西学在民初已经成为基础教育的内容。由此可知,任何文

化是否进入一个民族主流文化生活的重要标志,就看其是否成为基础教育的内容。

清末民初,是中国历史上发生最大变化的时代。这是长达两千多年封建专制体制走向灭亡的时代,同时又是中国陷入列强瓜分而民族危机深重的时代。中国的落后已经彻底暴露在世人面前,成为一个不争的事实。如何改变中国落后的命运?中国近代史经历了思想观念的三段论。首先,洋务派主张“中学为体,西学为用”,在封建专制体制不变的前提下,实现富国强兵。其次,维新派主张改良变法,变专制体制为君主立宪制。当这两种主张,经过甲午海战和百日维新的失败,均告走不通时,革命派推翻帝制建立共和的主张,就成为大势所趋的潮流。这三段论表明,当时不同的派别都已经承认和开始正视中国的落后问题,同时已经试图着手从物质文化和制度文化的层面去解决问题。实际上,物质文化与制度文化的落后,根源则在于思想观念的落后。所以,这一时期有远见的思想家,在经历了自身的思想变化后,都不同程度地看到了这个根源问题。这种认识用梁启超的话来概括就是,只有观念更新,有了“新学术”,才可能有“新器物”、“新道德”、“新政治”、“新世界”。尽管梁氏后来既未投身革命,也未参加五四运动,但是他的这种认识,却是为五四运动开辟了道路和真正进入现代的一个标志。从此,求观念更新的思想启蒙一浪高过一浪,一直到五四运动形成大潮。通过严复的翻译以及梁启超等的评介,这一时期,已经把西方启蒙思想的基本观念差不多都引进中土。诸如,进化论的观念,怀疑论的观念,实验和实证的科学观念,民主、自由、平等的人权观念等等,都传入中土,成为反对封建主义陈腐观念有力的思想武器。比较而言,这一时期在引进西方观念中发生影响最大的,要属进化论观念。其中“物竞天择”和“适者生存”的思想,既唤醒了中国人的危机感,又激发了中国人弃旧图强的奋进意识。那时的许多先进人物,一时间都成了进化论者。虽然当时中西先进与落后的强烈对比,已经出现了对西学以“拿来主义”为主导的西学崇拜,使西学话语开始成为强势话语,但是那时具有深厚中学修养和怀有创新中学的学者,在崇拜中仍有推进中西会通或融合的独

立建树。例如王国维、章太炎等。在这里,最值得注意的经验教训,就是求中学与西学会通或融合以创新,其前提是做会通或融合的人必须具有深厚的中学修养。一旦失去这种修养,就只能听命于西学的强势话语。中国大陆 20 世纪 40 年代以后,中西会通或融合日趋弱化,甚至发生今天的中学“失语症”,其根本原因就在于国人正在对自己民族的传统文化“集体地失去记忆”(唐逸语)。

从五四运动到 20 世纪 40 年代,是中华民族国难当头的年代。也正是在救亡图存所激发出来的热情和才智中,使这个时期成为中西哲学、文化大会通大融合的时期,人才辈出,硕果累累。这一时期,允许多元哲学、文化的存在和发展,乃是能够实现中西哲学、文化大会通大融合的重要条件。另一个重要条件是,这时从事中西哲学、文化会通或融合的学者,包括主张“废除汉字”、“不读中国书”的激进派,都是中学修养深厚之人。曾说过“全盘西化”的胡适,其实是一位以无自己民族文化修养为耻的大学者。此外,在这一时期群星灿烂的学者中间,还有一个共同的特点,那就是不同程度地都具有人格独立和思想自由的品格。从西方哲学观念与中国传统哲学观念融合中所结出的果实来看,不仅表现在哲学方面,而且表现在历史、文学、教育、政治、伦理、美学等广大领域。以胡适引进的实验主义及其方法论为例,首先我们看到,在他本人那里,正是把实验主义的存疑精神和实验实证的方法与中国传统汉学或朴学及其考证方法加以融合,才使他开风气之先,创造性地写出了使人耳目一新的《中国古代哲学史大纲》。随后又在这种中西融合中,以他所概括的“大胆的假设,小心的求证”这种方法论,在历史、文学等诸多领域,都作出了开风气之先的创新成果。胡适的许多弟子,诸如著名的古史辨派领袖顾颉刚、太平天国史专家罗尔纲、《红楼梦》研究专家俞平伯等等,都是沿着他的思路取得成功的。在纯哲学方面,冯友兰创造的《新理学》体系,则是西方新实在论的理在事先说、潜在说与宋代理学融合的产物。而金岳霖创造的《论道》的新道论体系,则是逻辑实证论、新实在论等与中国道家思想(包括部分儒家思想)融合的产物。

总之,哲学、文化的创新,无论历史的经验还是现代的教训,都证

明只能走不同哲学、文化融合的道路。中国大陆从 20 世纪 50 年代至 80 年代,由于定于一尊的思想僵化和学术政治化,在与传统哲学、文化断裂日益加深的情况下,使五四运动到 20 世纪 40 年代中西哲学、文化在融合中的创新,不能不停顿下来。台湾后继的“新儒家”所作的研究,比起 20 世纪三四十年代的哲学、文化在中西融合中的创新,也只能是余波而已。中国大陆自 20 世纪 80 年代至今,西学东渐的势头在中国历史上是空前的。但是,由于与传统哲学、文化断裂使学者的传统文化修养和功力普遍较差,致使对西学介绍传播的成绩日显,而真正中西会通或融合的成果则相形见绌。因此,今后中国哲学、文化的创新,其中最重要的一环,就是要努力去填补与传统文化断裂的鸿沟。在我们重视中国许多已经成为旅游胜地的世界文化遗产时,我们不是更应当重视中国经过五千年积淀的传统文化这一宝贵的资源吗?不要忘记,正是这个资源,构成我们从事中西哲学、文化融合以求创新的唯一基础。此外,没有别的基础。

最后,需要说明一点,本篇没有写 1949 年至今西方哲学东渐的问题,主要的原因是,这一历史时期的情况比较曲折复杂,许多问题还有待时间的沉淀和进一步研究。因此,这一部分只好留待时机成熟时再予补足。

下篇参考文献

著作

- 张西平. 中国与欧洲早期宗教和哲学交流史. 东方出版社, 2001
- 德里达. 书写与差异. 上册. 三联书店, 2001
- 楼宇烈, 张西平. 中外哲学交流史. 湖南教育出版社, 1998
- 黄见德等. 西方哲学东渐史. 武汉出版社, 1991
- 梁启超. 中国近三百年学术史. 台湾: 中华书局, 1958
- 利玛窦, 金尼阁. 利玛窦中国札记. 广西师大出版社, 2001
- 严复. 严复集. 中华书局, 1986
- 伍杰. 严复书评. 河北人民出版社, 2001
- 徐海松. 清初士人与西学. 东方出版社, 2000
- 王重民. 徐光启集. 中华书局, 1963
- 梁启超. 饮冰室主人自述. 江苏人民出版社, 1999
- 方以智. 物理小识. 四库全书本
- 方以智. 通雅. 万有文库本, 商务印书馆, 1937
- 谢和耐. 中国与基督教. 耿升译. 上海古籍出版社, 1991
- 海德格尔. 哲学的终结与思的任务. 海德格尔选集. 下卷. 三联书店, 1996
- 黄贞辑, 徐昌治订. 圣朝破邪集. 日本安证乙卯翻刻本, 1855
- 梁启超. 梁启超哲学思想论文选. 北京大学出版社, 1984
- 张祥龙. 海德格尔传. 河北人民出版社, 1997
- 王树人, 喻柏林. 传统智慧再发现. 上卷. 作家出版社, 1997
- 新民丛报汇编. 1902
- 王国维. 海宁王静安先生遗书. 商务印书馆, 1940

朱熹. 朱子语类

王阳明. 王阳明全集. 上海古籍出版社, 1992

诸子集成. 第3册. 中华书局, 1957

王国维. 王国维文学论著三种. 商务印书馆, 2001

章太炎. 章太炎全集. 第4卷. 上海人民出版社, 1985

章太炎. 煊书. 中国现代学术名著. 三联书店, 1998

胡适. 胡适文存. 第1集. 上海亚东图书馆, 1921

陶行知. 陶行知全集. 第1卷. 湖南教育出版社, 1984

杜威. 五大讲演. 北京晨报社, 1920

鲁迅. 鲁迅全集. 第8卷. 上海人民出版社, 1981

郭沫若. 郭沫若全集. 第1卷. 人民出版社, 1982

梁漱溟. 梁漱溟全集. 第4卷. 山东人民出版社, 1991

李石岑. 希腊三大哲学家. 商务印书馆, 1931

洪谦. 维也纳学派哲学. 商务印书馆, 1945

冯友兰. 中国现代哲学史. 香港: 中华书局, 1992

解析胡适. 论文集. 社科文献出版社, 2000

金岳霖. 论道. 商务印书馆, 1987

乔清举. 金岳霖新儒学体系研究. 齐鲁书社, 1999

论 文

胡适. 实验主义. 新青年. 第6卷第3号. 1919-04

陶行知. 新教育. 新学潮. 第1卷第4期. 1919-09

张申府. 罗素. 新青年. 第8卷第2号. 1920-09

潘公展. 罗素论哲学问题. 东方杂志. 第17卷第24号. 1921-11

王星拱. 罗素的逻辑和宇宙观概说. 新青年. 第8卷第3号. 1920-10

费鸿年. 杜里舒学说概说. 东方杂志. 第20卷第8号. 1923

范寿康. 康德知识哲学概说. 民铎. 第6卷第5号. 1925

张铭鼎. 康德批判哲学的形式说. 民铎. 第6卷第4号. 1925

云庄. 康德诞辰二百周年纪念弁言. 学艺. 第6卷第5号. 1924

张铭鼎. 康德学说的渊源与影响. 学艺. 第6卷第5号. 1924

- 王国维. 叔本华和尼采. 教育世界. 第 84 号. 1904
- 茅盾. 尼采的学说. 学生. 第 7 卷第 2—3 号. 1920
- 李石岑. 尼采思想之批评. 民铎. 第 2 卷第 1 号. 1922
- STW. 尼采学说之真价. 民铎. 第 2 卷第 1 号. 1922
- 李石岑. 柏格森哲学的解释与批评. 民铎. 第 3 卷第 1 号. 1922
- 瞿世英. 柏格森与现代哲学的趋势. 民铎. 第 3 卷第 1 号. 1922
- 瞿世英. 杜里舒哲学之研究. 东方杂志. 第 20 卷第 8 号. 1923 - 04
- 冯友兰. 柏格森的哲学方法. 新潮. 第 3 卷第 1 号. 1919
- 梁漱溟. 唯识家与柏格森. 民铎. 第 3 卷第 1 号. 1922
- 张东荪. 休漠哲学与近代科学. 哲学评论. 第 2 卷第 2 号. 1928
- 张颐. 读克洛那、张君勱、瞿菊农、贺麟诸先生黑格尔逝世百年纪念论文. 大公报. 1931 - 12 - 28
- 张颐. 黑格尔与宗教. 哲学论丛. 第 1 集. 1933 - 05

人名索引

A

阿奎那, 托马斯 (Aquinas, T.)
309, 325, 350, 351, 353

B

巴门尼德 (Parmenides)
31, 37—39, 77, 83, 142

柏格森 (Bergson, H.)
45, 49, 52, 55, 129, 229, 231,
235, 252, 254, 256, 258, 399,
412, 414, 415, 423—428

柏拉图 (Platon)
5, 16, 17, 21—23, 36, 50, 58,
64, 78, 80—91, 93, 95, 134,
138, 141, 142, 160, 192, 210,
220, 222, 251, 269, 325, 350,
369, 381, 393, 394, 396—398,
418, 427—430, 457, 459

C

陈独秀
290, 363, 420

陈寅恪

390, 400, 442

D

道安
296, 298—300, 302

德勒兹 (Deleuze, G.)
30, 124, 161, 180, 196, 257—
260, 262, 263

德里达 (Derrida, J.)
51, 253—257, 294, 362

笛卡尔 (Descartes, R.)
104, 112, 124, 125, 217, 218,
221, 238, 240, 274, 366—369,
427, 431

杜里舒 (Driesch, H.)
399, 400, 412—414, 427, 428

杜威 (Dewey, J.)
273, 291, 399—407, 409, 411,
412, 423, 427, 439

F

方以智
308, 329, 332, 336—342, 344,
354, 356

费尔巴哈 (Feuerbach, L. A.)

219, 427

费希特 (Fichte, J. G.)

12, 23, 26, 27, 29, 35, 36, 39,
121, 173—180, 183, 197, 202,
216, 369, 395, 396, 427

冯友兰

291, 400, 425, 426, 440—442,
445, 447, 448, 451, 460—462,
467

福柯 (Foucault, M.)

51, 54, 70, 71, 239—244,
253—255, 257, 263

弗洛伊德 (Freud, S.)

238, 254

傅汎际 (François Furtodo)

303, 307, 323

G

伽达默尔 (Gadamer, H. G.)

151, 236—238

哥德尔 (Gödel, K.)

273

H

海德格尔 (Heidegger, M.)

9, 29, 42, 45, 46, 48, 50, 70—
72, 74, 82, 92, 93, 96, 99,
115, 116, 124, 126, 143, 155,
156, 168, 182, 190, 222—235,
237—240, 244, 246, 251, 254,
256, 262, 266, 267, 270, 341,

362, 456

赫拉克利特 (Heraklitos)

29, 35, 40, 76—78, 84, 85, 88,
98, 381, 428

贺麟

185, 186, 188, 189, 191, 194,
197, 201, 203, 246, 378, 399,
400, 434, 462

赫胥黎 (Huxley, T. H.)

311, 372, 374, 376, 377, 427

黑格尔 (Hegel, G. W. F.)

12—14, 17, 19, 20, 24, 27—
30, 34, 36, 39—43, 45, 49, 50,
56, 70—73, 75, 81, 87, 90, 92,
96, 99, 101, 110, 114, 115,
117, 119, 125, 170, 182—186,
188—199, 201—208, 210, 211,
213—216, 218, 219, 221, 222,
229, 231, 238, 246, 247, 253,
259—261, 266, 267, 270, 321,
375, 377, 378, 380, 381, 394,
408, 410, 427, 428, 432—437,
454, 459, 463

洪谦

399, 437—439

胡塞尔 (Husserl, E.)

17, 29, 37, 45, 55, 78, 87, 90,
113, 114, 126, 142, 160, 190,
204, 212—216, 218—225, 227,
228, 235, 238, 239, 244, 246,
254, 261, 412

胡适

290, 291, 363, 366, 400—403,
406, 407, 420, 440—445, 454,
460, 462, 467

慧 远

296, 300

霍布斯 (Hobbes, T.)

369, 428

J

金岳霖

291, 400, 440, 442, 445—462,
467

鸠摩罗什

296, 298—301

K

康 德 (Kant, I.)

9—12, 16, 19, 20, 22, 24—29,
32, 36, 39, 40, 43—45, 57, 58,
60—63, 65—68, 70, 71, 81,
85, 92, 93, 96, 101, 103—132,
134—136, 138—143, 145, 146,
148—152, 154, 155, 158—168,
170—176, 179—188, 191—193,
195—198, 201—204, 207—209,
211—216, 218, 219, 222, 224,
226—229, 231, 234, 235, 238,
240—242, 244, 245, 247, 249,
251, 254, 258, 260, 261, 267,
270, 273, 274, 277, 279, 366,
368, 369, 374, 375, 378—382,
389, 392—396, 398, 399, 415—

418, 427, 428, 431—433

康有为

310, 398

克罗齐 (Croce, B.)

70, 71, 229, 235

孔 子

190, 218, 230, 313, 314, 344,
348, 349, 352, 362, 382, 440,
446

蒯 因 (Quine, W. V. O.)

270, 273—277

L

莱布尼茨 (Leibniz, G. W.)

125, 165, 166, 209, 233, 408,
418, 428, 430

老 子

32, 297, 316—319, 424, 440,
447—449, 454, 457, 460, 461,
463

利 科 (Ricoeur, P.)

213

利类思 (Ludovico Buglio)

303, 309, 323, 330, 331

利玛窦 (Matteo Ricci)

285, 289, 290, 303—307, 323,
325—327, 329, 335, 338, 343,
347, 350, 351, 359, 464

梁启超

290, 305, 310, 336, 358, 364—
370, 379, 466

梁漱溟

400, 425—427

列维纳斯 (Levinas, E.)

46, 78, 139, 245—252, 254,
263, 270

卢梭 (Rousseau, J. J.)

215, 351, 364—366, 369, 370

鲁迅

290, 291, 363, 419

陆九渊

342, 372, 462, 464

罗素 (Russell, B.)

270, 271, 277, 399, 400, 407—
412, 427, 437, 439

洛克 (Locke, J.)

104, 109, 369, 371, 372, 427,
428, 431

M

马丁·布伯 (Buber, M.)

247

门德尔松 (Mendelsohn, M.)

240

孟子

72, 297, 318, 319, 325, 334,
344, 349

摩尔 (Moore, G. E.)

270

穆勒 (Mill, J. S.)

310, 311, 316, 318, 372—374,
427

牟宗三

400, 462

N

南怀仁 (Ferdinand Verbiest)

303, 307, 327, 328, 330, 331,
343, 346

尼采 (Nietzsche, F. W.)

12, 13, 27, 41, 46, 130, 141,
144, 208, 210—212, 224, 228,
238, 248—250, 254, 262, 291,
362, 379, 380, 382, 383, 386,
388, 389, 395, 396, 398, 415,
419—423, 427, 428, 443

O

欧几里德 (Euclid)

4, 37, 306

P

培根 (Bacon, F.)

25, 38, 103, 104, 108, 116,
117, 238, 269, 366—369, 371,
373, 427

Q

乔姆斯基 (Chomsky, N.)

240

S

施太格缪勒 (Stegmueller, W.)

270

石里克 (Schlick, M.)

437, 439

叔本华 (Schopenhauer, A.)
 3, 12, 13, 20, 27, 110, 208—
 210, 212, 230, 361, 379—384,
 386, 388, 389, 394—396, 398,
 422, 427

斯宾诺莎 (Spinoza, B.)
 145, 246, 369, 392, 408

斯宾塞 (Spencer, H.)
 311, 376, 377, 391, 427, 428

苏格拉底 (Sokrates)
 17, 23, 31, 34, 36, 52, 59, 74,
 75, 78, 80, 81, 83, 129, 141,
 142, 190, 253, 350, 428—430

索绪尔 (Saussure, F.)
 253, 254

T

汤若望
 327—330, 339, 346

W

王国维
 291, 368, 379—389, 399, 415,
 418, 419, 456, 467

王阳明
 342, 372, 381, 464

维特根斯坦 (Wittgenstein, L.)
 270, 271, 437

X

谢林 (Schelling, F. W. J.)
 12, 27, 36, 39, 162, 174, 179—

185, 188, 193, 197, 202, 247

熊十力
 291, 400, 440, 445, 462

休谟 (Hume, D.)
 25, 58—63, 65, 67, 70, 104,
 105, 137, 164, 165, 248, 270,
 274, 418, 427, 428, 430, 431,
 458

徐光启
 304—306, 323, 325, 326, 332,
 333, 335, 338, 344, 345, 354—
 356

玄奘
 296, 301—303

Y

雅斯贝斯 (Jaspers, K.)
 42, 74, 75, 236

亚里士多德 (Aristoteles)
 5—7, 9, 16, 17, 23, 34—36,
 45, 57, 58, 62, 63, 78, 79,
 87—100, 103, 106, 116, 120—
 122, 165, 168, 201, 216, 222,
 236, 255, 267, 269, 270, 286,
 304, 307—309, 321, 325, 350,
 351, 369, 408, 418, 427—430,
 448, 449, 457, 465

严复
 266, 287, 290, 294, 299, 309—
 322, 364, 370—379, 390, 391,
 454, 466

Z

曾国藩

310

詹姆斯 (James, W.)

400, 414, 427, 428

张东荪

430, 431

张申府

400, 407—409, 412

章太炎

310, 379, 389—399, 406, 467

庄子

4, 6, 33, 297, 325, 363, 454,
457, 463