

西方知识论的超越之路

——从毕达哥拉斯到胡塞尔

高秉江 著



人民出版社

西方知识论的超越之路

——从毕达哥拉斯到胡塞尔

高秉江 著



人民出版社

责任编辑: 张伟珍

封面设计: 王春铮

图书在版编目(CIP)数据

西方知识论的超越之路——从毕达哥拉斯到胡塞尔 / 高秉江 著.

—北京: 人民出版社, 2012.9

ISBN 978-7-01-011153-7

I. ①西… II. ①高… III. ①知识论—研究—西方国家 IV. ①G302

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 195089 号

西方知识论的超越之路

XIFANG ZHISHILUN DE CHAOYUE ZHI LU

——从毕达哥拉斯到胡塞尔

高秉江 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京市东城区隆福寺街 99 号)

北京龙之冉印务有限公司印刷 新华书店经销

2012 年 9 月第 1 版 2012 年 9 月北京第 1 次印刷

开本: 710 毫米 × 1000 毫米 1/16 印张: 25 25

字数: 386 千字 印数: 0,001—2,000 册

ISBN 978-7-01-011153-7 定价: 50.00 元

邮购地址 100706 北京市东城区隆福寺街 99 号

人民东方图书销售中心 电话(010) 65250042 65289539

版权所有·侵权必究

凡购买本社图书, 如有印制质量问题, 我社负责调换。

服务电话: (010) 65250042

序

邓 晓 芒

中国现代的西学研究已经有一百多年了。如果说，最初的西学东渐主要集中在翻译和解释方面，这是很自然而且合理的现象。那么在一百多年之后，特别是最近三十多年来，在大量的翻译和描述性的解释已充斥着国内的文化市场使人目不暇接的时代风潮下，学术界翘首以盼的往往不再是国外谁的最新代表性作品尽快地被移植到国内来，而是对那些我们曾经生吞活剥的西方思想展开全面消化和深入理解。我们早已经过了单纯介绍和引进的阶段，我们的好奇心已经得到了极大的满足，应该说，能够凭借外语好就抢先占领一片“未开垦的处女地”、拉起一个山头当头领的时代已经一去不复返了。当今时代，需要的是学者在书斋里的潜心领悟、融会贯通，尤其是对经典的咀嚼和逐字解读。对于一个愿意这样做的学者来说，现有的书籍已经足够充分的了，没有必要再去国外搜罗大量未被人发现或重视的资料，因此甚至没有必要出国。他可以把这种事留给其他更有条件也更有兴趣的学者去做，在学者圈内形成一种良性互补的分工；而他的选择也许正是我们这个时代目前最为需要的学术事业。学术不是赶热闹，总得有些人甘心坐冷板凳，埋头于青灯黄卷，只要他的心是热的，他就能将那些沉睡千年的符号唤醒，点燃时代精神的火炬。只可惜，这样的学者不多。

近读高秉江教授的新著《西方知识论的超越之路——从毕达哥拉斯到胡塞尔》，感到眼前一亮：他就是我所希望见到的那种学者。秉江原是我的学生，他才华横溢，当年在做博士研究生期间就发表过9篇论文，并数次获得学校颁发的研究生优秀论文奖。秉江动手很勤，参加工作后，一直笔耕不辍，并将有关胡塞尔现象学的博士论文修订出版。但他给人的印象，却像一位隐者，从来与世无争。他来自鄂西山区，不喜四处交游，最爱的是养花，希望像植物一样一辈子生活在一个适宜生长的地方。但他并非不关心时事和民瘼，在他的笔端和言谈中，时常透露出对国事的忧患，他对西方哲学思想的思考，可以说无不与他的世俗关怀紧密相连，不是那种冬烘气十足的单纯文本考证。尽管如此，他对文本所下的工夫仍然令人瞩目。虽然他不是靠大量引证原版文献和整页整页令人头晕目眩的外文索引取胜，但他对自己所读到的文献有一种极为敏锐的问题意识和穷根究底的追溯精神，小到每一个众所周知的术语的来龙去脉，大到某个命题和提法在整个西方思想史上的意义、甚至在中西文化比较中带给我们的启发，都能够引发他极大的兴趣和滔滔不绝的讨论。这种学术风格和致思取向，在他当年的博士论文《胡塞尔与西方主体主义哲学》中已有所表露，而在目前这部新作里面则是大大地发展了。

这部著作基本上还应该算是一部讲哲学史的著作，但它的写法和其他一般通行的哲学史著作几乎都不相同。我曾说过，一般哲学史通常可以有两种写法：一种是就事论事，按照哲学家们在历史上实际产生的哲学思想而作客观平实的描述，以历史资料的完备和准确取胜，尽量不加进自己的任何观点和评论，这是哲学史教授的写法，如梯利（Frank Thilly）的《西方哲学史》；另一种是怀着既定的哲学立场和眼光对历史上所发生的每一种哲学思想作评价和褒贬，这里面作者能够表现自己的智慧和见识的空间很大，甚至可以做到嘻笑怒骂皆成文章，以思想的锋芒取胜，这是哲学天才的写法，如罗素的《西方哲学史》就是这样写的。在这两者之间的是黑格尔《哲学史讲演录》的写法，就是虽然立足于自己的思想观点，但对全部历史都具有同情的理解，尽量用客观的思想进程来展示自己观点的生成过程。这是哲学史上的大手笔，叫做“逻辑的和历史的一致”，它将前两

种写法的优点都吸收进来，同时又克服了两者的缺点，而能够体现出作者努力在历史中把握某种规律性的倾向。但它本身的缺点是带有封闭性，因为它力求把作者个人的主观思想当做整个哲学史发展的客观目的，而以历史的客观性加以固定化和神圣化，谁要是不同意他的观点，就是闭眼不看历史事实，这就堵塞了思想进一步发展的进路。在黑格尔以后，新康德主义者文德尔班（Wilhelm Windelband）的《哲学史教程》试图改进黑格尔的方法，他创造了一种以时间线索来带动问题的哲学史写法，即把每个时代的哲学归纳为几个核心问题，然后围绕这几个问题来展开对一系列哲学家和观点的论述。但在今天看来，这种写法似乎也不太成功，主要有两点缺陷 一是这些问题与问题之间似乎看不出有内在的必然联系，它们固然都有严格的哲学史材料作根据，但基本上都是通过一种经验性的归纳而罗列出来的，只具有形式上的正确性，二是每个问题都由一大批哲学家转着圈子来讨论，展示了问题的各个方面和层次，但这些哲学家本人的整体的哲学观点全被支解了，在这样的哲学史中，没有柏拉图哲学、亚里士多德哲学、笛卡尔哲学等，只有他们的被分散到各个章节和问题中的一些观点。

我们面前的这部著作则似乎在尝试一种新的写法，这就是一种以大观小、以全体观部分的方法，我把它称之为“全息描述法”。这种方法是在按照哲学史的时间顺序描述每个哲学家的思想时，对每个哲学主题甚至每个哲学概念都结合后来的一系列哲学家的思想发展做意义上的纵深挖掘，同样，在谈到后来的哲学家的思想时，又往往回溯到这种思想在历史（不仅是哲学史，而且是文化史和语言史）上的渊源。这样，读者一进入到本书，就是在西方哲学史的整体氛围中行走，直到最后都是如此，因而能够洞察西方哲学史上每个观点的总的背景和语境。这种方法其实在以往的哲学史家那里偶尔也有零星的运用，但如此自觉地、频繁地、大规模地运用于对整个西方哲学史的描述，我还是第一次见到。之所以少见，我想是因为这样做的难度相当大。它一方面要求作者具有从古到今相当全面的西方哲学史知识，另一方面要求作者相当透彻地掌握这些知识的内在关联，因而需要高度的哲学思辨。通常写哲学史的人易犯的一个毛病是把哲学史看

做只是一种死的学问，而不是一种活的思想。人们以为哲学史不过就是死去了的人说过的一些话，而我们今天需要听一些新的话语。尤其是最近二十多年来，国内一种流行的风气就是拼命追赶国外哲学思潮的最新时髦，即“追新赶后”，而将所谓“过时”了的哲学家打入冷宫，不闻不问。这股风虽然对于扩大国人的哲学视野不无助益，但最终导致了国内哲学思维水平和思维能力的明显下降。

“全息描述法”则是我本人在多年的课堂教学中有意识地实行的一种讲授法，即在讲授例如康德哲学时根据文本逐字讲解康德原著，同时对每一个观点或命题都“前联后挂”，展示它在康德全部哲学文本中的关联意义；这样一学期下来，虽然也许只能讲到康德原文的二十来页，选修这门课的学生（研究生）却可以对康德的整个哲学思想有比较全面的了解，而这种了解比只是阅读教科书上对康德哲学的介绍要更加具体和丰富。对于讲授康德哲学这样的体系性极强的哲学，恐怕也只有采取这样的方法才最能贴近对象。当然，我的尝试还只限于对某一个哲学家的课堂讲授，并未将其扩展到对整个哲学史的考察，有时有些历史背景的介绍，例如讲到康德的某个概念，顺便追溯到它的古希腊的来源，或者它对后世的影响，也只是为了让听众更加深入地了解一下康德本人的思想在哲学史上的位置，但不是为了讲哲学史。秉江的这本书却使我看到了这种方法在描述哲学史时的另一种效果，这就是虽然在篇幅上是按照从古希腊到现代的历史时间来安排的，但一旦走进去，我们会发现历史的不透明性消失了，古代和现代被打通了，一切都在思想的阳光下历历在目。记得几年前在一次学术讨论会上，有人指出我和赵林教授所编写的《西方哲学史》引导学生“按照每个哲学家的眼光去看世界”，但却缺乏现代的眼光，我的回答是走着瞧，等我的教材编到现代部分的时候，自然就会有现代眼光了。其实我是有意识地在教材中保持某种历史的不透明性，为的是让学生不要过早地有“真相大白”之感，而要有历史感，这样就能沉下心来接受历史上的哲学家所受到过的哲学训练，然后保持一种不满足的好奇心和惊异感。后来怎么样呢？再接受下一个训练。我反对像罗素那样，在讨论任何一个古代哲学家时都给出一个他自己提供的绝对正确的答案，把古人都看做是受蒙蔽

者。这固然可以传播他自己的思想，但对于学生的思想训练帮助不大。

但秉江的书让我看到了另一种可能性，即不是把现代某个哲学家的观点当成绝对的衡量标准来裁定古人，而是作为一束光线照亮古人某个观点的深层意义，不是为了说明今天的人比古人更正确，而是为了揭示出古人那些尚处于萌芽中的思想的真正含义。这种写法与我的哲学史方法并不矛盾，而恰好是互补的，因为它们所遵循的是同一段历史和逻辑相一致的原理，只不过是用在不同的方向和不同的目的上。我写哲学史教材的目的是为了对学生进行一种循序渐进的系统的哲学思维训练，因而历史和逻辑相一致主要体现在按照哲学思维的逻辑层次来一步步揭示历史资料中的哲学思想，使学生在进行学习历史知识的同时就无形中受到哲学思维的逻辑训练。秉江的书则主要是面对那些在哲学史和现代西方哲学方面已经具有初步了解的读者，其作用就在于使他们的这种一般了解能够贯通起来，活跃起来，不停留于表面的知识，而成为一种由小观大、以大观小的哲学素养。我们经常发现，一些显然已对西方哲学具有颇为全面的知识的人，根据自己的专攻方向，要么执著于古典哲学，对于现代哲学的研究则没有紧迫感，只停留于“知道”的层面就满足了，要么则相反，就现代哲学来研究现代哲学，对于古典哲学虽然也有所耳闻，但并不认真对待。这种态度有一定的道理，因为人生有限，一个人的精力也有限，不可能什么都面面俱到，要想有所成就，必须学有专攻。但这并不能成为我们不去关注人类思想整体迄今为止的宏观态势的理由，至少应该将这种宏观态势保持在自己的视野中。老一辈学者常说，不博则难以精专，反之，没有对某个具体问题的精深的研究，那种万金油式的“博”也不是真正的渊博。就像打井一样，只有把井打得更深，才能灌溉更广的田地，但如果不是为了浇地，井打得再深也没有用。这种关系尤其对哲学来说最为恰当，但恰好很少有人意识到这一层。

秉江的书则是有意地这样做的。他的主标题是“西方知识论的超越之路”，本身不太像是一个哲学史的标题，而像是对一个哲学问题即认识论问题的专题研究，只有副标题才透露出他所谈的是哲学史“从毕达哥拉斯到胡塞尔”。但主标题绝不仅仅是谈认识论，而是谈西方哲学从知识论

开始所走过的“超越”之“路”。从知识论超越到哪里去？书中谈到了科学、道德、宗教、诗学、神秘主义和形而上学，这些都是从西方古典知识论中超越出来的。书中分三个大的阶段（三部分）来展开这种超越，即古代知识论的超越是超越到普遍性与确定性，中世纪的超越是超越到信仰与神秘，近代的超越是超越到自我与显现，而所有这些超越都是向当代现象学的超越，即胡塞尔所说的，现象学是整个西方哲学尤其是近代哲学的“憧憬”。对西方哲学史的这种把握可以说是一语中的。因为西方哲学中一切超越性的思想，不论是形而上学的、科学的、伦理道德和宗教的还是美学的超越，的确都是从知识论出发的，而且只有通过知识论的研究才能够得以理解。所以胡塞尔又说，西方一切非理性主义的哲学，归根结底是理性主义的。把握了这条深层的线索，就不会为西方哲学那种令人眼花缭乱的复杂现象所迷惑，而会有一种上下贯通。秉江的本行是研究胡塞尔现象学的，他用这种眼光通观西方整个哲学史，有一种特殊的优势。最重要的是，他不是因为学了胡塞尔现象学，就把过去的一切哲学看做不值一提了，而是对整个哲学史有了一种同情的理解，如同有了一把解剖刀。现代哲学在他那里不是束缚人的绳索，而是打开眼界的窗口。这种眼界的开阔甚至不局限于西方哲学，他在书中多处引证中国哲学和中国文化的视野来印证现象学所揭示的道理，显示出他对中国传统也有精深的理解，如对柏拉图的“相”和中国的“象”思维的比较就是我所见到的对这个问题最为深刻的分析。在这些分析中时时透露出极强的现实感，他常常敏锐地指出西方思维方式与中国传统思维方式的区别，由此所造成的巨大的张力正是我们目前反思传统国民性所必不可少的。在这些方面，我与秉江经常如心有灵犀，点到即通。

据秉江说，他这本书的内容很多都是他在课堂上讲课的录音通过进一步加工整理而成的。这就不难理解，书中为什么到处充满着灵动的思维火花。我本人近年来出版过好几本课堂讲演录，我的体会是，课堂上临场发挥的东西往往最具有准确性和深刻性，也最能够打动人，有时候甚至突然提出一个意想不到的问题，就能够使人眼界大开。秉江并不十分善于言辞，但他的课总是很受欢迎，大约就是因为这种思想的魅力。

当然，由于本书的写法是秉江的一种初步尝试，线索仍嫌过粗，本书只能算是一个西方知识论的大纲，它的写法似乎也只是着眼于大纲性质的梳理，如对一些关键词汇的清理，但具体的展开可能不是这一本书能够包容的。我期待秉江在此基础上作出更深更广的开拓。

邓晓芒

2011年8月4日于珞珈山

二、理论角度的逻辑追问	268
三、对“存在就是被感知”的有效质问	276
第十三章 现象学面向何种实事本身	279
一、实在论现象学与主体意识现象学	280
二、现象学——在心理学和逻辑实在论之间	289
三、实在与实体	293
四、现象学还原悬置了什么?	298
第十四章 本质与直观	304
一、本质与本质还原	305
二、本质直观	312
三、直观与意义	315
四、现象学直观需要训练吗?	328
五、直观与“生活世界”的先验性	332
第十五章 主体间性与共同感知	343
一、主体与主体间性	343
二、主体间性在中西哲学史上的发展	349
三、主体间性的现实意义	358
参考书目	363
一、中文书目	363
二、外文书目	367
索 引	370
后 记	386

四、命题结构与实在结构	60
五、从 being 到 substance, 从“是”到“是者”	65
第三章 苏格拉底对话法与理性的批判性	69
一、确定的定义寻求	71
二、对已有规定性的解构	73
三、知识论与怀疑论	79
第四章 柏拉图的 idea——超越与直观	83
一、柏拉图 idea 的意义分层	84
二、中国文化中的直观之“象”	97
三、Idea 与象的差异性	101
第五章 亚里士多德论灵魂求真的五种方式	
以及 deliberation 与 contemplation	104
一、何谓 contemplation	106
二、何谓 nous, sophia 和 episteme ?	112
三、何谓 deliberation ?	120
四、何谓 phronesis 和 techne	121
第二部分 宗教与知识论	127
第六章 信仰与知识	128
一、信仰与迷信	130
二、信仰与启示	133
三、爱与知	140
第七章 自然神学、形而上学与科学	144
一、自然神学与超越	146

二、神学与理性	151
三、自然神学与科学	155
第八章 神秘主义与诗学	164
一、神秘主义的基本含义	164
二、神秘主义与不可言说性	167
三、神秘主义与知悟性	170
四、诗——一种超越的神秘言说	176
 第三部分 自我意识与主体	 189
第九章 从 spirit, soul 到 mind, subject	190
一、Spirit 和 soul	191
二、Mind 与自我	204
三、自我与主体	220
四、主体与对象	224
第十章 笛卡尔哲学中的“思”与“在”	228
一、把知识限定在理智之光内——步入自我学	229
二、追寻我思的终极支撑者——跨越自我学	233
三、光照之外在的“无”——不可显的终极之“在”	238
第十一章 笛卡尔和康德的几个知识论问题比较	241
一、关注经验与理性	242
二、逻辑自我与实体自我	246
三、先验时空观	257
第十二章 “存在就是被感知”能被反驳吗?	265
一、常识信念的无效反驳	267

二、理论角度的逻辑追问	268
三、对“存在就是被感知”的有效质问	276
第十三章 现象学面向何种实事本身	279
一、实在论现象学与主体意识现象学	280
二、现象学——在心理学和逻辑实在论之间	289
三、实在与实体	293
四、现象学还原悬置了什么?	298
第十四章 本质与直观	304
一、本质与本质还原	305
二、本质直观	312
三、直观与意义	315
四、现象学直观需要训练吗?	328
五、直观与“生活世界”的先验性	332
第十五章 主体间性与共同感知	343
一、主体与主体间性	343
二、主体间性在中西哲学史上的发展	349
三、主体间性的现实意义	358
参考书目	363
一、中文书目	363
二、外文书目	367
索 引	370
后 记	386

导 论

何谓知识和知识论？

Epistemology 可以被译为“知识论”或“认识论”，认识论偏重于一种主体认知的动态过程研究，而知识论偏重于认知结果和对象的静态结构分析。西方哲学的基本发展路向是由本体论转向认识论和语言学，而本体（存在）需要显现，真理需要言说，笛卡尔之后哲学转向认识论的探讨，而语言学转向即是进一步把主观心象转向可以言说交流的、可以持存的语言符号形式的研究。因为严格地说，只有认识论意义上的本体论才是可以言说探讨的，一切学问都只有在显现和言说的基础上才得以可能；而语言学也是在确定的符号意义上追寻这种显现和言说，所以在某种意义上可以说知识论就是哲学的全部内容。金岳霖先生的《知识论》就是从认知的角度对于人的一切认知形式和知识形式进行的全面的探讨。

狭义地说，知识论是探讨知识的起源、本质及其范围的一个哲学分支学科。尽管知识论成为哲学的主流是现代笛卡尔实施认识论转向之后的事，毕达哥拉斯的数，巴门尼德的 being，苏格拉底的定义和柏拉图的 idea，以及亚里士多德的逻辑，都是在进行知识理性的探索，尽管这些知识理性都被赋予了存在论的意蕴。柏拉图早在《泰阿泰德篇》中就已经将知识定义为被证实的真实的信仰，知识之被定义为知识，首先它必须是真理的一种表现形式，并且人们认可和相信这种真理性。也就是说知识不仅是关于真理的述说，而且人们还必须为之找到理由和证明，也就是说，知

识是需要能够进行自身辩护的。知识正是因其自身辩护而区别于意见和信仰，意见只是一种无反思的随意看法，无须系统的组织和前提的辩护；信仰有一定理性的支撑但最终不必诉诸理性的论证。而系统的陈述和理性的论证恰恰成为知识论的基本特征，也正因此，系统思维的数学和逻辑学方法成为知识论的内在骨骼。

知识论因其逻辑和数学的特征而必须面对共相与确定性，因此而别于事实经验的殊相与流变的描述，它一开始就关注一个 A 不等于非 A 的语言和意识的永恒世界，这个世界超越了 A 既等于 A 又不等于 A 的流变经验世界。因而它自始至终就相关于一个超越的普遍性和必然性的形而上学世界，西方哲学的形而上学的超越倾向和知识论的非经验倾向一直是相辅相成的，西方传统哲学一直是知识本位的。也正因为这种知识本位论使得西方哲学本质上区别于单向度关注生存实践的东方经验人类学。

一、知识论的诸内在问题

1. 辞源梳理

“知识”一词的英文是 knowledge，希腊词为 episteme，episteme 源于希腊爱奥尼亚 (Ionic) 方言 epistasthai, epi- 的意思是“上方，附近 (over, near)”，而 stasthai 即是 stand，因此 episteme 意为“overstand (定向，贴近，超出，俯视)”。而“知识论”即以 episteme 为词根的 epistemology，或 theory of knowledge。英文 knowledge 的词根是 know，《牛津辞源词典》对 know 的解释是“感知”、“回忆辨识”和“区分” (perceive, recognize, distinguish)。^① 知识不仅是对外来经验的感知 (perceive)，更是对这些外来经验的分类与有序化 (distinguish)，而这种分类和有序化却奠基于一在于人心智中的某种先验结构和先验范畴的辨识 (recognize)。知识是一种

① T. F. Hoad ed. *Oxford Dictionary of Etymology*. Oxford University Press, p.252.

意识活动的清晰化和有序化,分析理性是西方哲学与文化的本质特征,因此,认知活动中的辨识问题成为知识构成的一个基本特性,科学(science)的原初含义是“学科”、“划分”,其词根为“skei”,源自希腊语 skhizein,意为“分离,区分”。中国文化中的“知识”两个字也具有接受性和区分性这两个基本特征:《说文》中论知字“知者,词也,从口从矢”,所强调的是言语的说出,知的基本含义是感觉,《荀子·王制》“草木有生而无知”;但知也有分辨的意思,《淮南子》有“李子之相似也,唯其母能知之”,而识(識)字更具有辨析的意思,《说文》:“识者,常也”,王筠句读:“常亦用为旗常之常”,《释名·释言语》更为直接地说“识(識),帜(幟)也”,于是“识”便是辨识。我们由知识词源上的“超出”(overstand)、“感知”、“辨识”和“区分”(perceive, recognize, distinguish)等含义可以引申出四个层面来定义知识:第一,知识必须是确定的。它是超越了个体感知的模糊性、当下性和私人性,而被提升为具有明晰性、永恒性和公共性的层面。第二,知识必须是可以分析的。知识的对象不是一个模糊的混沌整体,人的思维必须能够进入其中。第三,知识必须具有普遍性和必然性。个人的、片刻的感受不能称为知识,知识必须在时间上和空间上有一个无限延伸的可能性。第四,知识必须可以被言说、被传达、可交流。

《斯坦福百科全书》“知识论”条认为:知识论研究所关注的诸多问题有:知识的必要充足条件是什么?知识的源头是什么?知识的结构如何?知识的极限何在?知识论还涉及一个重要问题:即知识如何被辩护?如何理解辩护?是什么使被辩护的信念得到辩护?辩护是内在还是外在于人的心智?

《牛津哲学词典》认为知识论的核心问题包含有:知识的起源问题(反映论、经验论与先验论);在知识的产生过程中经验和理性居于何等位置的问题;知识与确定性的关系以及知识和错误不可能的问题、普遍怀疑的可能性问题,以及产生于对世界的全新观念化的知识的变化形式问题。而所有这些问题又与另外一些核心的哲学问题相关联,例如,真理的本质和经验与意义的本质。知识论可以被看成是由两个相反的隐喻所主导:其中一个金字塔的隐喻,即知识建立在一个基础之上。这种观念认为哲学家