哲学作为创造性的学问

叶秀山

Philosophy as Creative Wisdom

关键词：思想；直观；真理；过程；显现；存在；时间。

提要：哲学作为创造性的学问，不仅创造一个形式的体系，而且要有实际的内容，要有经验，要有直观。本文梳理了西方哲学从笛卡儿“我思故我在”到康德的三个《批判》以及费希特、谢林、黑格尔如何将“直观”引进“哲学”的思想过程，分析了“理性直观”和“直观理性”在“哲学”中的重要意义，并探讨了海德格尔关于“存在”的学说在这个思路上的发展和推进。

作者叶秀山，1935 年出生。1956 年毕业于北京大学哲学系。毕业后一直在中国(社会)科学院哲学研究所工作至今，现为该所研究员。著作有《前苏格拉底哲学研究》、《苏格拉底及其哲学思想》、《思·史·诗》等，辑成《叶秀山文集》四卷(重庆出版社 2000 年出版)。

我们仍然要回到反问哲学自身的问题：哲学到底是一门什么样的学问？

“哲学”在其初创阶段——古代希腊是指这样一种学术活动：它不像其他学科那样有自己的特殊的对象，观察、研究这种对象，掌握它的特点性能，然后可以更好地利用它；哲学”似乎没有什么特殊的“对象”，而又好像拥有一切、全体的对象。“哲学”的“对象”上至天文、下至地理，包括“至大无外”“至小无内”，统统在“哲学”的视野覆盖之下，哲学的对象无所不在。我们看到，古代希腊的贤哲们果然创建了他们的“宇宙论”和“原子论”，而二者也都遇到了各自相应的困难。

于是人们想到：“哲学”原本是“爱智”，是对“智慧”的一种热爱和追求。这就是说，做哲学的有一种“爱好”，他“追求”的“目标”不是金钱、名誉、地位，而是“智慧”。这的确是一种很特别的“爱好”，因为我们通常说到的“追求”“爱慕”，大多发自一种“情感”(情欲)，但“智慧”却是“理性”的，是一种“理解力(verstehen，understand-

需要全本请访问 www.ertongbook.com

ing)”,我们说一个人“聪明”和说一个人“力气大”有很不同的意义。

从这里我们想强调的是:在“哲学”的原始的“爱智”含义中,已经孕育了“爱好”(爱)同样也可以是“理性”的这层意义在内。然而,我们发现,对于“爱(感情)”这种深层次的理性意义,不论在古代还是现在,恰恰经常被忽略。

一

我们从近代说起。

我们知道,欧洲哲学从近代开始,力图把“理性”和“感性”的东西分别开来,出了一些有很大贡献的二元论者。近代哲学的创始人(之一)笛卡儿从“怀疑”入手,把“感性(知识)”排除出去,或者悬搁起来,认为“我”的一切“感觉”不能“证明”我”“存在”,而只有“我”的(在)“思(想)”,才能“证明”我”的“存在”。

笛卡儿“我思故我在(cogito ergo sum)”虽说有中世纪本体论的传承,但在当时应是一种发聋振聩的命题:它似乎和“常识”完全相反。在常识看来,凡被“我”感到”的,无疑是“实在”的,如今你却说它是“不实在”的,反倒是看不见、摸不着的“思想”会是“实在的”,这是一种奇谈怪论。

难道“眼见”不是“实”,反倒“耳听(语言——作为思想的载体)”是“实”?

笛卡儿“我思故我在”这个命题,之所以没有被“常识”的嘲笑所埋葬,正说明它有自己的意义。尽管人们可以批评,而事实上后来这个命题也确实受到了许多应有的批评,但人们却不能不“认真”对待它所提示的意义:原来“思想(理性)”和“存在(感性)”是有着深层次的联系的,甚至“思想(理性)”竟然被利用来“证明”存在(感性)”;不是“感觉”是“思想”的“根据”,相反,倒是“思想”是“感觉”的“根据”。

康德是批评笛卡儿这个命题的,他说“思想”是“理性”,“存在”是“感性”,二者有“原则”的区别,决不允许混淆它们的“界限”。于是康德成了另一种类型的二元论者。

康德批评笛卡儿“我思故我在”所用的理由是不能以“思想”证”存在”,“脑子里的钱”不等于“口袋里的钱”,是大家所熟悉的。然而,就康德哲学来说,这个批评有一个前提:“存在”不是“属性”,“存在”不是“宾词”。这就是说,只有涉及不是属性的“存在”时,我们才不能用“思想(理性)”来“证明”其“实在性”和“可靠性”,而一切的“经验属性”,在康德看来,必定、也只有用“思想(理性)”来“证明”其“可靠性”、“实在性”。这就是康德著名的一切“经验知识”之可能性的理论。正是在这一点上,康德把自己和包括笛卡儿、休谟在内的怀疑论区别了开来。

事实上,康德《纯粹理性批判》的工作重点在于论证各种经验“属性”之间“关系”之“知识”的可靠性,也就是“科学知识”的可靠性、真理性。然而,在这一点上,在论证经验知识的可靠性上,康德所依靠的理由,仍不出笛卡儿左右,即仍是以“思想(理性)”证(明)”感性(经验知识)”。康德的意思是:关于感性经验对象的知识

之所以可靠，乃在于有理性的先天形式(a priori)的建构(constitute)作用在内。请注意，“理性(思想)”在康德那里，成了“形式”的东西，好像是些条条框框(律，law，Gesetz)。这些条条框框本身并不能构成知识，只有和感觉的材料结合了起来，才能成为“科学的知识”。在这里，康德告诉我们，“科学(知识)”，必定要有感性的东西，只讲“形式”的“逻辑”，不是“科学”，因为它不涉及“感性”的材料，而只有“科学知识”才有“真理性”、“现实性”问题。形式逻辑如此，那么不同于形式逻辑的“哲学”又如何？

按传统，“哲学”对任何东西都“爱好(研究、探究)”：“哲学”研究“存在(作为存在)”，研究“世界作为一个全体、整体”，研究“无限”。康德说，这些东西都不可作“经验直观”，因而“哲学”不可能成为一门“科学”——“形而上学何以可能”的答案似乎一定是否定的。

康德没有说“哲学”就是“形式”，更不甘心把“哲学”等同于“(形式的)逻辑”，他甚至要改造传统的“(形式)逻辑”，使之成为“(有内容的)科学”。他把他的“哲学”的工作叫做“批判”。然而，我们不难发现，康德的“哲学”，做的是类似于逻辑的工作。所谓“批判”，乃是“厘定”、“审核”的意思。康德的哲学，要为“理性”的诸种“功能(function)”划定有效、合法的界限，尽管这些法则(范畴)是为运用到经验自然对象中去而先行制定的，不是从经验自然对象中抽绎、归纳出来的。“合法性”在康德知识论中为一条铁律。

康德之所以认定“哲学”不能成为“科学”，乃是根据“存在作为存在”、“世界作为全体”不可能有相应的“直观”，不能“进入”感觉世界”，只能“留在”本体(思想体，noumeno)”。“存在作为存在”只是“思想体”。

然而，康德在批评笛卡儿“我思故我在”时，却把“存在”归于“可感的东西”，这样才能说，“思想”是“不可感的”，因而不能用来“证”可感的”。“存在”与“可感”的关系，已是巴克莱主观唯心论的标识，所以康德才在《纯粹理性批判》第二版加了一节特意与巴克莱的主观唯心论划开界线。然而，“存在”既不是经验属性，则当是理性概念，不是“感觉体”，就是“思想体”。“存在(作为存在)”，成了康德意义上的“不可知的”本体”、“物自体”。从这里，我们可以看到，在康德学说里，“存在”似乎已经被一分为二：感性的如“属性”之类，而理性的则为“物自身”，前者属于“现象”，后者属于“本质”。康德的二元论，在对“存在”的理解上，已经有所表露。

二

在康德“物自体”意义上的“存在”，乃是“思想体”，而“思想”不存在”，我们不能说，“思想”(存)在”什么地方，甚至不能说，“思想”(存)在”脑子”里，连孟夫子也只敢说“思”是“心”的“功能(官)”。于是，在康德意义上，“存在”就是“不存在”。而正如海德格尔所指出过的，任何科学都要以“存在(者)”为“对象”，“科学”不能以

“不存在(无)”为对象,所以“哲学”不是一般意义上的“科学”。我们看到。在这一点上,海德格尔和康德是一致的。

不过康德执着于这个本体的“思想—不存在(无)”来否定“哲学—形而上学”作为“科学”的可能性,则不仅与海德格尔决不相类,也受到了费希特、谢林、黑格尔的批评,海德格尔思想,正是在从康德经费希特、谢林到黑格尔这一德国哲学传统的支持下,建立起来的。

康德是近代德国哲学的开创者,许多关键的哲学问题是他清楚地界定的,至今我们还要在一些问题上“回到”康德,不过康德思想因其界定、厘析的绝对性而需要同样也是他经常强调的“综合”。康德以后德国哲学的发展就是沿着一个“辩证综合”的道路延伸的,就连康德本人,在他完成第二批判(《实践理性批判》)后,很快地就有《判断力批判》问世,说明他不仅在经验的知识论而且在整个哲学的领域强调“分析”的同时,意识到“综合”的必要。

就康德哲学的专业研究说,我觉得该是着重研究《判断力批判》的时候了。

并不是说,从来就没有人研究过康德的第三批判,而是说,相对其他两个《批判》来说,无论中外,专业的研究都少得多,和这个《批判》的哲学理论意义以及它在历史上的作用完全不相称。

过去,康德第三《批判》,曾受到研究美学的学者的重视,这当然很好。康德以其思想之深邃,对艺术(天才)现象之洞察,对近代西方美学有很大的影响,理应得到重视。但我们从整体的哲学理论问题的深处,研究、理解得就相当肤浅。

我们甚至可以这样说:如果在第一、第二《批判》里,康德对于“哲学—形而上学”的可能性有一种否定的态度,那么,在第三《批判》里,这种否定的态度却有所转变。如果说,在前两个《批判》中康德做的是分析、厘定的工作,在第三《批判》里,则正是在做“综合”或“弥合”的工作。于是,人们甚至可以说,前两部书为“批判”,而第三部书则为“哲学”。在这个意义上,我们竟然可以说,康德的真正的“哲学”,在《判断力批判》里。

我们说过,“哲学”作为一门“科学(学科、学问)”,需要涉及“感性世界”。“感性”不进入一门“学问”,则这门学问就只是“形式”的,所以在古代希腊,亚里士多德就不把“数学家”归于“自然哲学家”之类,就是因为在亚里士多德看来,“数学”只涉及事物的“形式”而“哲学”不仅仅是“形式”的,而且是有“内容”的。

我们也看到,康德的《纯粹理性批判》是有内容的,其内容来自感觉经验——感觉材料,但康德指出,这里涉及的不是“哲学”,而是“经验科学”。这个第一批判,就要解决“经验科学如何可能”的问题。而“哲学—形而上学”所涉及的都是一些感觉经验世界所找不出来的东西,像“本质”“全体”“无限”或“意志自由”“时间永恒”“至高上帝”这类的,只能是些“理念(观念,ideas)”,是不能“直观(anshaugen,intuit)”的。

然而,到了《判断力批判》里,前两个《批判》所划定的界限,在某种意义上全都被打破,所有这些"理念",又都是可以"直观"的了。在这个《批判》里,"理念"不是抽象的概念,而是具体的"理想(ideal)",是可以"看"出来的,而不只是潜伏在"思想"里。康德认为,这就是我们会"感觉到"世界之"美"与"和谐"的根据所在。对于世界——"感觉经验世界"这种不同于经验科学的"把握方式",不只是"私人"的感受,不只是"感觉"的,而且同时也是"理性"的。

康德在《判断力批判》里主要的问题是原本是表达私人感受的美不美(愉快不愉快)的问题,却可以以命题判断的形式出现——"这是美的",好像"美"是对象的一种客观"属性"似的,也就是说,关于"美"的判断,是有"普遍性"的。康德这个问题的提出,就意味着在"美"的问题上,"感性"是有"理性"的,在这里,"感性"和"理性"是结合的,统一的,是另一种意义的"综合"——它的确是"经验"的,但也是有"先天(a priori)"的。只是在美的领域,"先天的"理性形式不是以接受来的感觉材料"建构(constitute)"成一个"经验科学知识体系",即把"感性"提高为"知性",而是相反的,从一个普遍的规律出发,去寻求发现"合规律"的"例证、象征、典范"。这样,个别性、具体性的事物,就能保持其自身而体现(象征)着一种更加普遍的观念(理念)。普遍的规则"遇到了(发现了)"适合于自己的例证,"理念"在"经验世界"也"找到了"自己的象征。于是,本来在"感觉经验世界"不能"显现"出来的"理念","显现"出来了,这就是这个"感性世界"的"美"和"合目的性"。

"理念"终于能够"显现"出来,能够被"直观"到了。"理念"与"直观";"理性"与"感性";"思想"与"现实"之间的界限,终于被消弭这个被消弭界限之后的"世界",不是杂乱的"质料(matter)",等待着理性先天形式去建构一个秩序,而是一个感性和理性相和谐一致的我们实际现实"生活的世界";感性经验世界"向我们"显示"着一种深层次的"意义"——一种"哲学-形而上学"的"意义"。对于这个世界的把握,正如康德自己说的,乃是一种"形而上学智慧的箴言(als Sentenzen der metaphysischen Weisheit)"。①

形而上学的智慧终于得到了承认,然而哲学-形而上学作为一门"科学"和一门"学问",仍然是一个问题。

三

"科学"是"理论性(theoretical)"的,而"智慧"则更具有"实际性、实践性(practical)"的意味。这就是说,"智慧"离不开"具体性"和"个别性",体现了"处理""具体事务"的聪明才智。在某种意义上,"智慧"高于"科学",因为她更需要一种把"理论"和"实际"结合起来那种"恰如其分"的能力。一般来说,"科学"更需要"勤奋",

① Kant, "Kritik der Urteilskraft", Reclam, Leipzig, S. 34 宗白华先生中译本,上卷,第 20 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

而“智慧”多半要靠“天才”;“科学”为“知识”,而“知识”靠积累;“智慧”为“天份(自然的分配、给予)”,而“天份”是强求不得的。

按照康德的思想,科学——经验科学,固然离不开“感觉”所“给予”的“质料”;形而上学的智慧”,更是把个别与一般结合、综合的洞察。不过前者是把感觉材料“为我(理性)所用”地加以建构,而后者则保持着具体事物之独立性,让其“自由自在”地“在那里(being there, Dasein)”为理性所“观照(contemplation)”。在“理论理性(经验科学)”中,“理性”为“感觉材料(自然)”立法”;“感觉材料”被“归化(移民)”进来,所以这些材料是“不自由”的,它们一定要(必然,需要,necessity, Notwendigkeit)服从“理性”为它们制定、颁布的“法令(laws)”。反过来说,“理性”在这个领域里作用也是有限制的,“理性”不能“越出”经验”、“可感觉”的范围而“超越(transcendent)”在“知识”领域内,“理性”不能“僭越”。

在这个意义上,在“经验科学”领域内,“理性”和“感性”都未获得充分的“和谐性、协调性的自由”,希腊人所追求的“自由的知识”,实际上是“有限制的”而只有“道德”才是“理性”充分发挥其“自由”的领域,但“道德”的“自由”在康德看来,又只是“形式”的,这种“自由”没有“内容”,因为“自由”不能被“直观”。既然“自由”不可“直观”,则“自由”就不可能为“知识”的“对象”;“自由”不可知”。我们不可能有一门关于“自由”的“科学”。这是康德《实践理性批判》的奠基的思想。

然而,在《判断力批判》里,我们“看到”了“自由”——在“世界之美”里,在“世界之合目的”里。“自由”有了“直观”,于是“自由”就有可能成为一门“科学”——一门不同于以感觉经验为对象的特殊的“科学”,康德把她叫做“形而上学的智慧”,后人就叫她为“哲学”。“智慧”只在于“美、艺术和自然的合目的性”;“哲学”作为“智慧的科学”,则就是“理性”自身自由”的“知识”。这样一种“哲学知识——哲学科学”,在近代德国,大概就是从费希特开始,经谢林、黑格尔所要致力于建构的一门学问。

四

康德在《判断力批判》里之所以强调“智慧”,美和艺术、自然的和谐这些情感虽接受理性的指导、规范,但仍不是“科学”,乃是因为他看到,理性在这些范围里所起的作用只是“协调性(regulative)”,而非“建构性(constitution)”的。对感性世界的艺术、审美态度,并不要求作为对象的感性世界作为材料进入理性自身的先天形式,“构成”一个普遍的知识体系,人人得而学之,而是使“理性”和“感性”协调”起来,产生一种“愉悦”的情感。所以它不是单纯的“知识”,也不是单纯的“意志”,而是介乎两者之间的“情感”。现在,费希特、谢林、黑格尔要把这被分割开来的三者“统一”起来,形成一门“统一(综合)”的学问,使“三权分立”成为“三权合一”,则必须在“理性”、“感性”;“自由”、“自然(必然)”这些问题上,有一种新的理解不可。

费希特、谢林、黑格尔的工作重点在于继续追问“理性”、“思想”、“自由”等这些

观念的意义,使这些概念有一种新的理解,然后进入感性世界、自然世界,使其意义也发生变化。

在费希特、谢林、黑格尔这些人看来,康德的问题出在对于“理性”“自由”“思想”,过多地从静止的、形式的方面来考虑,只着重其“合规则”“合法性”,而忽略了它的“创造性”“主(能)动性”。

如果像康德那样,把“感觉世界”只看成为“理性”提供材料,那么,不仅“感觉”是“被动的”,而且“理性”也就会有“被动的”成分,因为“感觉”是必须“被给予的”。按康德的想法,“理性”好像静观地坐等在那里,“等候”来料加工。有了材料,“理性”才会“主动(活动)”起来,用这些材料,“建构”起什么来。“理性”“被”“感性”“刺激”地“动起来”,这种“理性”仍是“被动的”,不是“主动的”。这样的“理性”,也就不是“自由”的“理性”。

“理性”无须“感觉”的刺激,原本就会动的,“理性”本身就“自动”“主动”。“理性”本身就是“生命”,就有“活力”;“自由”也不只是“形式的”,“自由”不只是“缺乏”,它不仅“摆脱”什么,而且要“创造”什么。这样,“创造”的观念,就被引进到“理性”“自由”的观念中,也就是被引进到“哲学”中,为“哲学”灌注了新的生命力,使“哲学”、“理性”“自由”“思想”具有了“现实性(reality, Wirklichkeit)”,而“现实性”是一门“学问”、一门“科学”所必备的品质,“哲学”也不能例外。

“理性”“自由”“思想”通过自身固有的“创造性”而具有“现实性”。

康德的知识论受到许多合理的批评,因为他“限制”了“知识”,坚持“物自身”不可知。其原因一方面是他要为“信仰”留下余地,一方面也是他无法解决“主体”“客体”,“思想”“现实”,“理性”“感性”之间的关系的缘故。康德坚持这两个对立的方面,有各自不同的来源——所以康德被称做“二元论”,那么,它们之间的关系如何协调,如何一致,就一直是个难以解决的问题。康德自诩的“哥白尼式的革命”,无非是把关系颠倒了一下,并没有涉及“来源”问题。无论从“客体”到“主体”,还是从“主体”到“客体”,无论谁围着谁转,它们都是两个不同“源”的东西,它们如何“碰到一起”而取得“和谐”,则最终要靠“天意”——莱布尼兹的“预定的和谐”。在这个意义上,康德在知识论里保留一个不可知的“物自体”,是他二元论的必然产物。因为物自体——本体,乃是“思想体”,不提供以“感觉材料”为“来源”的“直观”,所以它一定不可知。

五

现在,我们的问题似乎可以问:是不是“直观”-“直觉,Anschauung, intuition”一定来自于“感觉材料,sense-data”?也就是说,“直观”就一定是“感觉性”的?有没有“理智性”的“直观”?我们看到,这是19世纪德国哲学从费希特经谢林到黑格尔所要着力解决的问题,也是对康德哲学着重批评的地方。扩大开来说,把“直观”-直

觉”自由地而不是受制地引入哲学 ——形而上学,使“直观 ——直觉”具有形而上的意味,乃是 19 世纪直至 20 世纪以来西方哲学的重要课题之一,做好这个课题,才能使已经被康德分割开来的“哲学”重新获得它的完整性。

其实,这个问题,康德自己已经提示了一个重要的方面,不过被他过于强调的“物自体 ——本体”不可知的论证所掩盖了。这个提示,被 20 世纪的海德格尔发现并揭示了出来,这就是海德格尔在出版《存在与时间》这本大著以后正式出版的第二本著作《康德与形而上学问题》① 中所着重探讨的。实际上,康德在《纯粹理性批判》里已经着重分析了“时间”和“空间”作为直观形式的“先天性”(a priori),可见“直观”也可以是“理智的”。

“理智的直观(intellectual intuition, intellektuell Anschauung)”是康德以后德国哲学用以纠正康德哲学的重要的观念转变。

“理智的直观”并不是说,把“理智”和“直观”“结合”起来,因为这样的“结合”,康德也是强调了的,否则就不会有他的知识论;“理智的直观”是要说;“直观”本就是“理智”的,而不是“感觉(材料)”的。“理智的直观”就是“非感觉的直观”②。

强调“直观”的“非感觉性”“理智性”,其意义在于强调此种“直观”的“非被动性”和“能动性”。这就是说;“理智直观”不是“感觉”提供、给予的,而是“理性”“理智”“创造”的。“理性”不仅“创造”概念”,也“创造”直观”;不仅“创造”一般”,也“创造”特殊”“个别”;“理性”不是“抽象”的,而是“具体的(concrete)”。于是,康德的二元论转变成一元论,两个来源成了一个来源——全都来源于“理性”。

“理性”的“创造”,就是自身“一分为二”,自己为自己“设置”对立面”——“非理性 ——感性 ——直观”。这就是费希特的“自我”设立”非我”,黑格尔(以及谢林)的“绝对”外化”为“自然”(以及“社会”)。

“直观”摆脱了“感官”的“接受性”“被动性”,成了“理性”的“创造物”;“理性”就像“上帝”一样;“创造”了一个完整的、现实的“世界”,而不仅仅是“创造”一个抽象的“理论体系”。基督教的“创始说”,在德国哲学里得到了“理性”的“阐明”;“哲学”化解”了“神学”,也成了“神学”的“影子”。③

“理性”为自己设立了对立面;“自我”转化为“非我”;“绝对”转化为“相对”;“思想”转化为“现实”;“自己”转化为“他者”。“理性”在德国哲学里,特别是在黑格尔哲学里,展开了一幅轰轰烈烈的“创始”历程;“理性”为“创建”自己的“家园”而历尽艰辛,终于在“哲学”里回到了“自身”。

① 参阅我写的《海德格尔如何推进康德之哲学》,《中国社会科学》,1999,第 3 期。

② “Unsinnliche Anschauung ist intellektuelle Anschauung”. Heidegger, Schellings Abhandlung ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, Max Niemeyer Verlag Turbingen, 1971. S.53.

③ 参阅我写的《论哲学的“创造性”》,《开放时代》,2000 年,第 1 期。

为克服康德哲学的缺点,为使“哲学”成为一门“科学”,而不仅仅是“批判”;“理性”就不能只是“抽象的”,而要使自己成为“具体的”。“理性”自身要有“现实性”,这样,“理性的科学——哲学”,才有可能。“非感觉的直观”使这种“可能”成为“现实”,它使“哲学”也成为一门“科学”。这门“科学”,当然不同于一般的“经验科学”,它把“被动的‘感觉材料’排除”在外,用胡塞尔的话来说就,是把它们“悬搁”起来。把“感觉材料”悬搁”起来之后,“剩余”的不是一些“抽象概念”,而是“理智直观”和“直观理智”。因为作为“创造性”的“理智”,作为有实践能力和活力的“理性”,本身也不再是僵死的抽象概念,而是活生生的现实力量,因而是生动直接的,不是静观的。直观是创造的,理智同样是创造的。

六

“创造性”观念的引入哲学,“过程”、“实践”、“时间”的观念也就相应地进入哲学,不仅使这些观念自身得到了哲学的洗礼,使它们具有了形而上的意味;而且还使原有哲学的传统观念,都“动”了起来,成了一个“过程”,而不是现成的、僵死的东西;从“动”的、“过程”的、“创生”的角度来重新思考“存在”、“真理”、“实体”、“本质”这类传统哲学的概念,又使“哲学”有一种新的面貌。

按照传统的理解,“存在”、“真理”、“实体”这样一些哲学的基本概念都是些静态的东西。“存在”被巴门尼德描述成铁板一块的“大箍”;“真理”是一些“正确的”“命题”,只有亚里士多德说到“实体”也可以是“可感的”,但它和那“不可感的‘实体’”是什么关系,则语焉不详,而从中世纪以来,“实体”一直被看作与变化着的“偶性”对立着的“永恒不变的”东西。其实,这些概念如果僵死地被看作固定的,实际上就会进入一个怪圈,产生自身的矛盾。

我们说“存在”,如果指具体的感觉的东西,像巴克莱所说的“存在就是被感知”,那么“存在”就是一些具体的属性(偶性),也就逃不过笛卡儿的“怀疑”。如果我们所说的“存在”是指一切“存在者”的“共同属性”,那么这个“属性”只“存在”于“思想”中,而“思想”并“不在”任何地方,这样,“存在”就成了“不(非)存在”,这又是违反巴门尼德的本意的。

“真理”也有类似的情形。“真理”原意并非专指命题的对错。按海德格尔说法,古代希腊“真理”为“揭蔽”,于是为“显现”——后来有的古典学者指出这种用法在古代少见,而该词主要的意思为“忠实(loyal)”、“实话”,果如是,也有以“行”验“言”的意思——有“现实”、“实际”的含义在。如果只限于命题自身真假、对错,则只是逻辑问题,虽然重要,但于实际的“存在”无涉。“真理”从希腊文译成拉丁文(veritas),也是“真实(reality)”的意思。在我们这里着重讨论的德国哲学里,“真理”为“Wahrheit”,“wahr”加上抽象化了的词尾“heit”,意谓“真(的)”之所谓“真”,而并不光指命题的对错。中文的翻译比较容易引起误解,“真理”好像指“正确的道理”

这类的意思,我们在这个意义下用得太久了,习惯成自然;“真理”就和“真命题”、“真道理”、“正确的理论”这类的意思分不开了。其实,我们不妨把“真理”理解为“真”之所以为“真”的“理由(reason)”、“根据(ground)”,这样就和上述德文的哲学意义一致了。

“真理”不是永恒不变的命题、道理;“真理”是“真实”的“存(实)在”。在德国哲学中,黑格尔很强调“真理”是一个“过程”,而不是一个现成的东西。应该说,黑格尔这个思想,对于哲学思想发展,影响和意义都是非常重要的。

我们知道,从古代希腊直到近代笛卡儿,哲学家们心目中重视的、追求的是那“不变的东西”,对于那变化的东西,总是心存疑虑,人们想出那些“真理”、“实体”、“存在”以及“逻各斯”这类的词来,原本是一种“确定性的追求”(杜威语)。实际上我们看到,“不确定的东西”固然会是“过眼烟云”,而那“永恒不变的东西”,却也会是“镜花水月”——它们只是一些“思想体(noumena)”,只“在”思想”里。

“真理”不仅仅“在”思想”里,“真理”是“实在”——“真实的存在”,它要在现实的世界中显露出它的“真相”来,不仅成为可思想的,而且也是可直观的。“显现”需要一个过程,需要时间,需要努力,需要劳作,需要实践。“真理”的“显现”需要“创造”。在这里,“显现”就是“创造”。按照黑格尔,“理性”从最单纯也是最抽象的“存在(者)”出发,去“打天下”,“开创”自己的事业,历经艰辛,回到自身,这就是“真理(真实存在)”的“全过程”,所以黑格尔说,“真理”是个“全”。

所谓“创造性”的“全”,就要有个“头”、“尾”,有“始”有“终”。那种“无头无尾”、“无始无终”,黑格尔叫做“恶的无限”,而真正的“无限”就在“有限”之中。“有限”就是“具体”的,因而是“可直观”的,不是抽象的,而恶的无限才是只“在”思想”里的“抽象”。“有限”里的“无限”,才是“真实”的“无限”,才是“真理”。

七

黑格尔关于“无限”显现”于“有限”、“真理”为一“全过程”的思想,我们可以在海德格尔那里看出其影响来。海德格尔本人并不避讳这种影响,他在关于黑格尔《精神现象学》的讲义中有明白的表露①。如果真如学术档案材料所显示的,海德格尔的老师胡塞尔未曾研读过黑格尔的著作的话,那么,海德格尔正是在“过程”、“时间”、“历史”方面,和他的老师分道扬镳,使胡塞尔所创立的现代“现象学”,摆脱了“直接性”,进入到“历史性”。

海德格尔思考的重点问题在“存在”。黑格尔从“理性”、“精神”的“创造性”来理解现实世界的意义,“理性”、“精神”在黑格尔那里好像“从天而降”,来到现实世界开创自己的事业,他的“理性”、“精神”,在某种意义上,带有浓厚的“神学”意味;

① 参阅我写的《“哲学”须得把握住自己》,《哲学研究》1999 年,第 6 期。

海德格尔强调的则是“现实世界”—“存在”自身”开显(open, öffnen)”出来,于是“存在”本身就是‘时间性’‘历史性’的。在这个意义上,我们可以说,海德格尔的“存在”,不是‘从天而降’,而是‘拔地而起’,是基尔克特的“Ex – sistenz”,是从“(大)地”里‘开显’出来的,也就是说,是现实世界‘自己’在实在的‘基础’上‘开显’出来的。

“开显”是‘过程’,是‘时间’,是‘实践’。不过,在黑格尔哲学里,‘开显’的‘过程’是‘理性’征服’世界客观对象’的‘绩业’,因而‘理性’在客观世界里看到(直观到)的是‘理性’自身’,是‘理性’自身的‘丰功伟绩’,是一种自我观照,自我欣赏,像‘上帝’从自己的‘被造物’里看到、显现自己的‘荣耀’一样。在这个意义上,黑格尔哲学的确是基督教神学的‘影子’。

海德格尔所理解的‘开显’,是‘存在’自身 – 自己’的事,不需要一个‘至高无上’的‘理性’来‘推动’。不错,在《存在与时间》里,海德格尔着重从一个“Dasein”的角度来阐明‘存在(Sein)”,但这里的‘Dasein”,在海德格尔心目中,不仅仅指有思想、有意识、有理性的人。海德格尔的‘Dasein’,当然是指人,不过他之所以坚持用“Dasein’这原本泛指具体存在的词来指谓他与‘存在’对应的‘人’,乃是他要强调“人’与‘存在’的一致性、同源(构)性,而不像黑格尔那样把‘人’看成一个‘精神’实体。不把‘精神’‘思想’和‘现实事物’对立起来,是海德格尔对黑格尔所曾经阐述了的‘思想与存在同一性’命题的进一步的发挥:‘现实事物 – Seinde”和‘Da – 包括了‘思想’这个度’原本有一个共同的‘基础(Grund, ground)”—“存在(Sein)”。“Dasein”并不是‘思想实体’,而只是‘Sein’,的一种形式,它从“Sein”中“突显(ex – Da)”出来,也许,Dasein 是 Sein 的‘现在’‘现时’‘在世’形态。Dasein 是一种‘存在状态’,而不仅是‘思想状态’,并且,我们还可以进一步说,正是这种‘存在状态’决定了 – 规定了’思想状态’。

所以,应该说,海德格尔并没有泯灭德国哲学传统的‘理性’‘意识’这个度,而是把它建立在‘存在’这样一个同一的基础(基地)之上,使其有了‘存在’的依据。理解海德格尔这个思想,我们需要对海德格尔的‘Dasein’有一个观念上的改变:我们不能把 Dasein 理解为‘人’的一种自然的、天生的、没有意识到的意识状态;Dasein 是人的一种自觉的意识状态,是一种‘觉悟 – Befindlichkeit”,人必须自觉地把自己放到 Dasein 的位置,具有这种觉悟,那时(不论客观上适时、正当其时与否)‘存在 – Sein”(的问题)才会显现出来。

“理性”‘意识’‘思想’这个度‘控制’‘生长’在‘存在’这个“基础(基地、地基)”上,因而就不是抽象的,甚至在‘开始’时,也不是像黑格尔想象的那样是‘空洞’的‘存在’只不过是一个没有‘内容’的词。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

八

有‘内容’的‘存在’,是‘有限’的,“Dasein”是‘有限’的,“Sein”也是‘有限的’。所谓‘有限的’也是‘有时限的’,不是‘无限的’。海德格尔说,所谓‘无限’的观念是传统形而上学的产物,它的思想模式恰恰是经验科学的,不是哲学式的,不是本体论的。在这里,如同他在思想和存在的关系上所做的那样,海德格尔也把无限和有限的关系颠倒了过来——或者叫把它们的关系‘纠正’了过来。在海德格尔看来,“无限”的观念来自‘Seinde – 存在者’,而包括它的特殊形态‘Dasein’在内的‘Sein’是‘有限的’;‘有时限的’。

这就是说,在海德格尔看来,所谓‘无限’,全是黑格尔意义上的‘恶的无限’,是空间上的无限扩展,时间上的无限延伸,实际上,时间和空间都是‘有限’的。这样,海德格尔就把‘有限的时间性 Zeitlichkeit’提高到哲学本体论的层面来思考,使哲学形而上学在 20 世纪有了一种新的面貌。

我们看到,海德格尔在这个‘有限’对‘无限’的问题上并没有完全否定黑格尔,相反的,他牢牢抓住了黑格尔强调‘有限性’本身的形而上意义,把在黑格尔哲学中已经蕴涵了的‘有限’也具有‘本体 – 存在’的意义这一层意思,着重发挥了出来,甚至于黑格尔关于‘一切有限的东西’都会消亡这一思想,也没有被海德格尔忽视。

“存在’既然是‘有限’的,则是一定会‘消亡’的;‘有(存在)’必归于‘无(不 – 非存在)’。

Seiende的世界,或者我们说的‘质料’的世界,是‘永存’的,它的‘变化’只是物质形态的转化,它的‘无’只是一个否定词,不是绝对的,按过去的说法,一个人没有钱,但至少他会有空气和阳光——现在“空气”和“阳光”的拥有也是一个问题了——没有这种东西,会有那种东西,总会有一点什么。所以,海德格尔才说,一切的(经验)科学都要以‘有(Seiende)’为对象,而不能以‘无’为对象,而恰恰是‘哲学’的‘思’,可以而且必定包括了以‘无’为‘对象’,因为‘存在’既然是‘有限’的,它就一定会归于‘无’——一切的‘有限者’都要归于‘无’。

“存在’是‘有时间性的’;‘在∞时间中’,总是‘从无到有’,也是‘从有到无’,“存在’是‘(使其)有’的过程,也是‘(使其)无’的过程。在这个意义上,思考‘有’,也就是思考‘无’,因为它们是同一个过程。

我们看到;‘从‘无’到‘有’’正是最严格意义上的‘创造’。只有‘有限’才允许、需要‘创造’;‘无限’不需要‘创造’。“Seiende,存在者’原本就在那里,不需要‘创造者’,只有‘有限者’才是‘被造者 – creature”。

然而,德国理念论者(idealists)的‘理性’既然被海德格尔归化于‘Dasein’的度内,它自身也成了‘有限的 – 人的有限的理智’,它那‘创造者’的地位也就丧失殆尽;‘存在’作为‘有限者’对‘被造者’的‘创造者’是‘谁’?或者是‘什么’?或许我们

可以说,这个“创造者”,就是“存在”自己 Selbst, itself”。

九

“自己”就是“自因”,就是“自由”。

我们注意到“自由”的问题,从中世纪基督教哲学到近代,经斯宾诺莎至康德已经进入哲学的核心部分。康德在《实践理性批判》里关于“意志自由”的论述,把“自由”的概念放到了他的批判哲学的宝塔尖上。与希腊那种古典式的“自由”不同,康德的“自由”才是与一切感性无涉的纯粹理性的东西,而“纯粹理性”一涉及感性领域,就只能是“必然”的,“自然”的,而不是“自由”的。“感性经验”的领域,没有“自由”;“自由”超越(transcendent)”于“自然(必然)”之外,要在“经验自然”的领域寻求“自由”因而“超越”的知识,是为理性的“越位”,所以,康德的第一部《批判》之所以名为“纯粹理性批判”乃是为“纯粹理性”在“经验知识”领域划一界限,使其不得“僭越”,并不意味着根本没有“纯粹理性”的问题,于是有第二部《批判》来处理“纯粹理性”自身的问题,这就是“(意志)自由”的问题。在这个《批判》中,康德的工作与第一部《批判》相反,是要防止“理性”降格”,降到经验世界来,而“自由”只是“超越(transcendent)”的问题,不应沾染任何感觉经验的成分。

应该说,康德对于“自由”的厘定、分析是很严格,很精细的,但却是“纯粹形式”的,缺乏任何经验的“内容”,至少康德在《实践理性批判》里的工作重点,是要从“自由”的角度和“自然-必然”划清界限”,就像他在《纯粹理性批判》里从“自然-必然”的角度和“自由”划清界限”一样,只是采取了相反的途径而已。

康德这种形式性的“自由”观,受到了从费希特、谢林、黑格尔的批评是理所当然的。陷于“形式”的“自由”虽然“高高在上”,但却“软弱无力”,只保持着自己的“清高”,有一种“超然物外”的道德境界,却缺乏“改造世界”、“征服世界”的“创造力”。

其实,如前所说,康德至少在写《实践理性批判》的时候已经强调了“实践理性”对于“理论理性”的“优越性”[①],所以在《判断力批判》的“导论”里康德就指出“自然的概念”虽然不能影响“自由的概念”,但“自由概念应该把它的法则所赋予的目的在感性里实现出来”[②]。所以我们可以说,在这里,康德自己已经意识到问题所在,也作出了一些补充,但没有费希特、谢林、黑格尔那样系统深入,而“哲学”要成为“创造性”同时又是一门智慧的科学,是一门“知识”,则非要抓住“自由”和“自然”

① 见《实践理性批判》关文运中译本第 124 页。

② “naemlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der sinnenwelt wircklich machen” 这里译文用了宗白华先生的中译,只是将“Gesetze”改为“法则”,有“法令”、“律令”的意思

的结合 – 综合不可

“自由”必定要“显现”出来不显现的自由为“不存在”,是一个“形式的”思想体(noumenon)”,它“没有”直观”,不可知”显现出来的自由才是可知的,才能成为一门学问,一门知识。关于“自由”的“知识”如何可能,也就是“自由”如何“显现”,这个问题是“哲学”如何可能的根据。

“哲学科学(知识)”如何可能的基础在于“自由”本身的“创造性”。如果“自由”真的像康德所厘定的那样“纯粹”,那么对于“哲学科学”的可能性问题的答案只能是否定的。

“自由”就意味着“创造”。“创造”就意味着“存在”。海德格尔说:“自由的本质(存在 – Wesen)”是“让(令)存在(Seinlassen)”[①],也许我们可以粗浅地说,海德格尔的“存在”,就是“自由”与“自然”的结合、综合。

我们甚至可以设想,如果海德格尔懂得中文——他曾经和日本学者说到不懂东方语言的遗憾,可能会觉得中文的“自由”和“自然”这两个词具有很恰当的哲学含义[②]。所谓“自由”可以理解为“自己”成为“自己”的“理由 – 根据”,所谓“自然”是指“自己”已(然)”成为“自己”。“自己”在“未然”之时已有“根据 – 理由 – 由头”在”,从这个“根据 – 由头 – 源头”,“开显 – 显现”出“自己”来。“自由”是“待”“开显”的“自己”,尚“隐藏”着的“自己”;“自然”则为已经“完成”,“已然”之“自己”。从“自由”到“自然”,乃是“自然而然”的“存在”的“过程”。

在这个意义上,我们可以说,“哲学”关于“自由”的学问,也是关于“自然”的学问,是关于“思想”的学问,也是关于“现实”的学问,是关于“创造”的学问,也是关于“存在”的学问。

2000 年 5 月 7 日于北京

作者附记 小注里之所以提到我过去写的几篇文章,是想请读者了解我的思想过程。

① 海德格尔《论真理的本质(Von Wesen der Wahrheit)》,1954,Vittorio Klostermann, S.14.

② 参阅我写的《漫谈庄子的“自由”观》,《道家文化研究》集刊第 8 期,1995.11,上海古籍出版社。

非理性、规范性与实践悖论

郑宇健

Irrationality, Normativity, and Practical Paradoxes

关键词：自然一致性，内在非理性，合理化，悖论，心智事件，民俗心理学，意志薄弱，柏拉图原则，自我实现的信念，规范性原则，因果空间与理由空间

提要：本文以戴维森提出的一个非理性悖论为枢机，尝试挖掘其后蕴藏的关于人类行为的因果阐释与理性批判之间的复杂纠缠关系及其可能的根由。同时，通过必要的概念梳理和分析，力图从一个角度来揭示戴维森的几个重要观点之间的潜在关联——而这些观点是常常令一般读者颇觉费解的。由此亦带出笔者本人关于自然约束下的规范性原则的一些初步思考。

作者：郑宇健，毕业于上海交通大学，于中国人民大学获哲学硕士。曾任职中国科学院科技政策所。1995 年于美国俄亥俄州博林格林大学获哲学博士。现在任教于香港岭南大学哲学系。

在“非理性之悖论”一文中，唐纳德·戴维森在论及如何面对一些典型的非理性行为的解释难题时，提出了一个饶富理趣的命题：

> 任何试图解释非理性行为的理论所无法完全逃避的底层悖论乃是这样一种两难境况：假如我们把它解释得太好，那么我们就等于将它变成为理性的一种隐蔽形式；但假如我们太轻易地把某种不一致性归于行为主体，那么我们就等于放弃了为有效诊断任何非理性所必需的（行为主体的）理性背景，从而使我们理性批判的能力大打折扣。①

许多力图解决非理性难题(譬如经典的关于“意志薄弱”的解释难题)的当代理

① Donald Davidson, “Paradoxes of Irrationality,” *Philosophical Essays on Freud*, eds. R. Wollheim and J. Hopkins (Cambridge University Press, 1982) 303.

论家,都未充分意识到,上述命题对于理解一系列异常行为的困境之源及其与理性问题之一般关系有着重要意义。这部分地是由于戴维森本人既未详细说明这一命题在何种意义上揭示了一个真正的、而不是表面的悖论，也未能将它与他自己在行动理论和阐释理论中的其它重要思想的潜在关联予以清晰的交待。本文尝试在这两方面进行一些必要的概念梳理工作，从而对上述悖论的真正属性以及由此可能引发的其它相关悖论进行一点深入的理论探讨。

一

当我们判断或批评某个行为是非理性的时候，并不一定意味着这个行为就其本性而言是不可理喻的或违反自然常理的。我们完全可能明确地意识到我们的批评所依据的规范标准，并同时知道或很容易想象某人为何会在如此这般的情形下如此这般地行事的理由或原因。比如，我们能明白为何某吸烟者尽管先前下了戒烟的决心仍会继续吸烟，但同时认定其继续吸烟是非理性的。我们无需了解所有导致烟瘾或积习的因果机制的细节亦能作出上述批评。我们关于非理性的判断可以简单地是我们对某些行为所采取的规范性立场的一种表达，我们相信这些行为是可以通过个人努力而加以改正的。可见，至少在我们较习惯的日常生活用语中，“非理性”与悖论性似乎并无必然的联系。

即使至今无人能够以科学的因果术语来解释（比如说）意志薄弱是如何在心理机制上发生的，这也不代表它就必然是悖论性的。因为在自然科学的领域中人们通常亦会面对不少长久无法解释的现象，但即使如此人们也不会轻易把它们叫做悖论。

当我们看到某个我们相信是具备数学基本知识的人在黑板上写下“$2\times2=3$”，我们最初的判断一般会如下述：“要么他粗心大意写错了某个符号，要么他写的并不是一个数学等式(例如‘ × ’并不代表算术中的乘法)。”如果被询问之后他坚称他是在作算术运算，而且写下的每一个符号都具有常人理解的标准含义，他甚至知道数字 3 并非 2×2 的正确答案但仍要这样写，这时我们就可能面对着一个较实在的难题。一般很难相信世界上真有这样的人，他在其它每一方面都与常人无异但却自发而自知地犯这种明显的错误。

假如不想否认类似行为存在的可能性，我们或许可以在如下意义上将它们称之为“非理性”：即行为者对于他自己认同的基本规范的自觉的违反。但在上面这个假想的例子中，我想大部分有理智的人不会轻易接受它属于这种意义上的非理性。这是因为，这里所犯的错误在纯理性推理的层面上是如此简单而明显的矛盾，很难设想一个智识健全的人在不粗心大意的条件下会犯这种错误。相反，我们会猜测他有其它动机,比如说,他想愚弄在场的人,或想误导那些尚未学过算术的(正面对黑板学习的）小孩子。他或许有进一步的理由可以说明为何以这种方式来愚

弄或误导，如此等等。基于他的这些潜藏的或底层的实践因由，我们自会重新评判其古怪行为的合理性。如果我们将他当下所具备的无论何种动机当作给定的前提，那么很可能他此刻的行为在作为既定目标的最佳手段的意义上是理性的。另一方面，如果我们要进一步依据此人的整体、长远利益来考察他的这些当下动机，也许我们（包括他本人）会发现这些动机并不是其当下行为的最佳理由。即通盘考虑之下，他有更好的理由不这样做。假如他本人真的知道这一点但还是违反自己的最佳判断来行事，那么我们这才有了一个真正或严格意义上的非理性行为。也只有在此处"非理性"一词才真正适用。

戴维森有一句精警之语：非理性乃理性之殿内部的一个失败。[①] 即是说，假如一个人未踏入理性之殿，即从未进行过有效的推理，那么他不能被称之为非理性；我们最多名之为"无理性"(nonrational)。虽说非理性不能完全落在理性的疆界之外，但也不能完全落于其内。"完全在内"意味着被推定为非理性行为中的每一样元素都有一个或隐或显的解释性理由，这些理由是如此有根有据以致使该行为成了"理性的一种隐蔽的形式"。换句话说，行为者本人可以（但不必是在行动的关口）诉诸这种理由解释以证明其外显的"非理性"行为的合理性。"缺乏自制型行为之特点在于行为者不能理解其自身：他在他自己的有意识行为中发现某种荒谬难解的东西。"[②] 戴维森的这一刻画所包含的理论挑战是，我们如何在对某类非理性行为给出一种圆满解释的同时不因此而把它们变成"主观上合理的"——即从行为者自身的观点看（不管是在行为发出之时还是在事后他更从容地反省之时），他的行为也是非理性（道理上讲不通）的。所以，该行为中必须有某种至少部分地落于理性范限之外的东西使之成为非理性。换言之，非理性行为必须同时包含理性的元素（即诉诸理由）和无理性的元素（即受制于非理由类型的力量）在其内核之中；少了任何一种元素皆不成其为非理性。

当戴维森开始采用一种心智的区域分隔模型并声称理性不具备跨界性（即跨越区域分界线）的司法权力时，[③] 他似乎遵循的就是上述思路。然而，有趣的是，不少理论家试图指出戴维森对意志薄弱（即不自制）行为与他的行动理论之基本原理之间的调和性处理是不成功的，[④] 且过分智性主义化——太侧重诸如理由和判

① Donald Davidson, "Paradoxes of Irrationality," *Philosophical Essays on Freud*, eds. R. Wollheim and J. Hopkins (Cambridge University Press, 1982) 289。

② Donald Davidson, "How is Weakness of the Will Possible?" *Moral Concepts*, ed. J. Feinberg (London, 1969) 113。

③ 参见 Donald Davidson, "Deception and Division," *Essay on Actions and Events* (Oxford: Clarendon Press, 1980)。

④ 例如可参见 Joseph Margolis, "Rationality and Weakness of Will," *Journal of Chinese Philosophy* 8 (1981): 9～27。

需要全本请访问 www.ertongbook.com