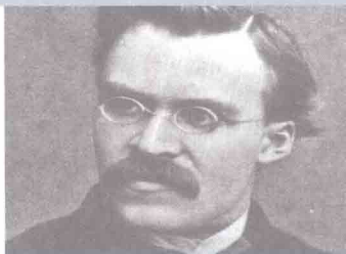


从审美形而上学到 美学谱系学

——论尼采晚期美学思想中的
反形而上学维度

冯学勤◎著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社

从审美形而上学到美学谱系学

——论尼采晚期美学思想中的反形而上学维度

冯学勤◎著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS
浙江大学出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

从审美形而上学到美学谱系学:论尼采晚期美学思想中的反形而上学维度 / 冯学勤著. —杭州: 浙江大学出版社, 2011. 11

ISBN 978-7-308-09303-3

I. ①从… II. ①冯… III. ①尼采, F. W. (1844~1900) —美学思想—研究 IV. ①B83
②B516. 47

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2011) 第 231519 号

从审美形而上学到美学谱系学

——论尼采晚期美学思想中的反形而上学维度

冯学勤 著

责任编辑 李海燕

封面设计 续设计

出版发行 浙江大学出版社

(杭州天目山路 148 号 邮政编码 310007)

(网址: <http://www.zjupress.com>)

排 版 杭州中大图文设计有限公司

印 刷 德清县第二印刷厂

开 本 710mm×1000mm 1/16

印 张 13

字 数 206 千

版 印 次 2011 年 11 月第 1 版 2011 年 11 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978-7-308-09303-3

定 价 32.00 元

版权所有 翻印必究 印装差错 负责调换

浙江大学出版社发行部邮购电话 (0571)88925591

摘要

对于尼采，人们长期以来总是停留在“形而上学家”的认识上。当然，这个“形而上学家”是一个与“传统形而上学”有别的“新形而上学家”，或者是一个“反形而上学”的形而上学家。就尼采早期提出“审美形而上学”命题以及中晚期提出的“权力意志”等学说而言，这种认识并没有错误。但是，如果仅止于此，我们就会忽略尼采思想、特别是其晚期思想的高度复杂性，忽视尼采在其写作生涯最后两年中彻底反形而上学的异质性。谱系学，正是这种复杂性和异质性的体现。

谱系学对于美学而言具有双重意义。

一方面是反形而上学的批判性意义，它反对将美学与形而上学捆死在一起。这点，反映在尼采从早期高调宣扬“审美形而上学”及其慰藉功效，转向晚期宣布抛弃包括“审美形而上学”在内的“一切形而上学”及其“慰藉”的态度上。笔者认为，这种转变正代表了尼采思想发生的飞跃，而非是有些研究者认为的是一种思想倒退或思想困惑。因为在尼采的语境中，“形而上的慰藉”是与“尘世慰藉”对立的，人类的审美活动只能是一种尘世慰藉，而绝不是什么“形而上的慰藉”。

另一方面，随着谱系学批判的展开，长期以来在西方美学传统中受到压制的“身体”主题得以凸显。借助谱系学，尼采在批判康德—叔本华美学及“为艺术而艺术”思想的过程中，强调了审美活动的肉身性，指出了身体在美学研究中的重要地位。如果说，形而上学的审美活动忘记它自身的谱系来源，那么谱系学则为美学恢复了关于身体来源的记忆。凭借谱系学，尼采成为开启美学“身体转向”路径的第一人，被后世的研究者放置在了“身体美学”鼻祖的位置上。

本书希望能够有所突破的地方有三个：第一，指出尼采从早期“审美形而上学”的宣扬者转向晚期“抛弃一切形而上学”的呼吁者的进步

性意义。第二，凸显谱系学方法对“身体转向”或“身体美学”的开拓性，发现尼采晚期思想最具前瞻性的部分。第三，提出一个值得进一步思考的问题，即是否正是因为谱系学的异质性，使尼采将权力意志学说从本体论位置上撤离下来，并最终放弃了“权力意志”一书的写作计划？这三点分别构成了本书的三章内容。

目 录

导言 /001

第一节 形而上学 /005

第二节 审美形而上学 /014

第一章 审美形而上学 /023

第一节 悲剧的诞生：尼采形而上学的诞生 /025

第二节 悲剧的死亡与重生：两种形而上学的斗争 /035

第三节 酒神内核的裂缝：两种形而上学的纠缠 /043

第四节 形而上学的留与弃 /051

第二章 谱系学方法 /061

第一节 “以身体为引线” /066

第二节 以形而上学为批判对象 /080

第三节 谱系学的幅员 /093

第四节 美学谱系学 /102

第三章 权力意志：撤离本体论位置 /124

第一节 本体论立场上的“权力意志” /126

第二节 “权力意志”本体论的衰变 /145

结语 /160

附录Ⅰ 系谱学与身体美学：尼采、福柯、德勒兹 /168

附录Ⅱ 以身体为准绳——论尼采晚期美育思想的身体转向 /178

参考文献 /189

致谢 /201

作者简介 /202

“当代艺术中的感性——艺术家在其作品中追求感性效果，此举经常弄巧成拙，因为观众或听众不再集中精力于感官的体验，而是与艺术家的本意背道而驰，被艺术品带入了一种近乎乏味的‘圣洁’的感受。——也许，他们的感性开始的地方，就是艺术家感性终结的地方，双方的感性充其量只会在这一点上相会。”

——《人性，太人性的——一本献给自由精神的书》

导 言

面对尼采美学与形而上学的关系，长期以来在学术界中总是流行“既……，又……”这样一个固定句式。何解？尼采既反对形而上学，同时又不得不依赖于形而上学。原因如下：第一，尼采最著名也是最成体系的《悲剧的诞生》一书，极大地依赖叔本华“生命意志”的形而上学学说。第二，后来尼采用自己的“权力意志”学说取代了叔本华的意志形而上学，并将之作为美学思想体系的基石。“权力意志”学说虽然反对传统的形而上学，但自身也处在对世界进行本体阐释的终极真理位置上，因此自然也不外乎是一种形而上学。因此，国内哲学—美学界往往习惯于将尼采放置在这样一个位置上：即将尼采视作处在新一旧两种形而上学的分水岭上，开创了新的形而上学。

何以为证？我们仅选取国内两个有代表性的尼采美学论述者为例。

先看周国平先生是怎么说的：“尼采本人一方面持激烈的反形而上学态度，另一方面又确实具有强烈的形而上学倾向，这种矛盾使问题复杂化了。单单指出这种矛盾当然是不够的，我们的任务是探明尼采的反形而上学立场如何影响到他本人的形而上学建构，导致了他对世界作出了不同以往的解释。也就是说，问题不在于尼采是不是一位形而上学家，而在于当我们把他看作一位形而上学家时，他的形而上学与传统的形而上学

相比有什么根本性的差异,这些差异恰恰是他反形而上学立场的产物。”^①在这段话中,周国平虽然没有直截了当地说尼采就是形而上学家,但却仍然把他“看作”形而上学家,当然他是一位与传统形而上学家不同的形而上学家。在《尼采与形而上学》一书的结语部分,他说得更清楚:“尼采一方面对传统形而上学进行了全面批判,另一方面奠定了现代形而上学追求的基本方向。”^②

再看余虹先生的论述:“作为权力意志论的存在论和生存论是形而上学的,因为‘权力意志’被尼采预设 of 生命存在的终极主宰者了,如果形而上学的根本标志是相信存在的世界有一个‘终极根据’的话,在尼采这里,这个根据就是‘权力意志’。事实上,全部尼采思想的根据就是权力意志,离开了权力意志,尼采就无法阐述生命的存在、艺术的存在、真理的存在和道德的存在。”^③此处,余虹先生清晰地指出了尼采全部思想的核心根据,即权力意志构成了尼采思想体系的基石。当然,余虹先生以“艺术形而上学”(即审美形而上学)统称尼采美学思想,并将“艺术形而上学”进一步命名为“生命形而上学”,以示与传统形而上学的差异性:

“‘形而上’活动的本源不在生命之外,而在生命之中。生命是生命自己的形而上根据,生命的自在性是真正的形而上性,如此的生命非他,艺术是也。就此而言,尼采的‘艺术形而上学’不过是‘生命形而上学’。”^④

之所以国内著名学者将尼采视作“反形而上学的形而上学家”,或者新的形而上学家,将尼采美学视作是审美形而上学或艺术形而上学,其原因当和海德格尔对尼采的解读有着深刻的接受史关系。海德格尔认为,一切形而上学的主导问题是追问存在者之存在的特征,这点是和亚里士多德所定义的形而上学的一个意涵是一致的,在亚里士多德看来,形而上

① 周国平:《尼采与形而上学》[M],北京:新世界出版社,2008年版,第185—186页。

② 周国平:《尼采与形而上学》[M],北京:新世界出版社,2008年版,第242页。

③ 余虹:《艺术与归家——尼采·海德格尔·福柯》[M],北京:中国人民大学出版社,2005年版,第25页。

④ 余虹:《艺术与归家——尼采·海德格尔·福柯》[M],北京:中国人民大学出版社,2005年版,第29页。

学是关于“存在本身的科学”研究^①。而“权力意志”正是对这一主导问题的回答,也就是说,权力意志占据了形而上学本体论的真理位置。从此出发,海德格尔为形而上学铸造了一个由两个句子组成的模子,并将尼采套上了“最后一个形而上学家”的帽子。在《尼采》一书中,海德格尔谈到:

“尼采的形而上学基本态度可以通过两个句子来规定:

其一,存在者之为存在者的基本特征是‘强力意志’。其二,存在是‘相同者的永恒轮回’。如果我们以这两个句子为引线,以某种追问方式来深入思考尼采哲学,那么,我们就能超出尼采和他之前的哲学的基本态度。但惟有这种超出才能让我们回到尼采那里。而这是要通过一种对《强力意志》的解释来实现。”^②

这段话中可以解读出来的东西有三点:其一是海德格尔思考尼采思想的引线,即以西方形而上学的传统问题框架来质询尼采;其二是海德格尔将尼采及他以前的哲学归入到形而上学的基本态度中,将尼采钉死在最后一个形而上学思想家的位置上;其三是海德格尔的尼采解读是依据《权力意志》这部书,而“权力意志”学说则是尼采体系的根本出发点。由于一般解释者绕不过海德格尔的第一句话,即权力意志是处在终极真理位置上的,是对一切存在者之特征的根本阐释,因此在面对尼采是否是形而上学家、尼采思想是否是一种形而上学思想这样的问题时,必然产生犹豫态度,犹豫的结果就是“既……,又……”句式的产生。

如果要摆脱形而上学家面貌的单一观感,就必须解决海德格尔的问题。此处,德里达的解释为我们提供了绕过海氏基本问题的思路。德里达认为,海德格尔一开始就以形而上学的思维方式对待异常丰富的尼采思想:“尼采思想即便不是古典意义上的体系,但仍具有统一性。这种统一性便是其独一无二性,其独特性。海德格尔清楚地提出的一个论题是:凡是伟大的思想家都只有一种思想。……这种独特的统一性是从聚集在巅峰的西方形而上学的统一性中汲取而来的,我们可以把西方形而

^① 因瓦根的研究表明,亚里士多德的形而上学具有两个定义,其一是关于事物初始因的研究,其二是关于“存在本身的科学”研究,两个定义之间的关系一直是学术争论的话题。出于本文的写作目的,我们并不以进入这一争论为目的。详参[美]因瓦根:《形而上学》[M],北京:北京大学出版社,2007年版,中文版序。

^② [德]海德格尔:《尼采》[M],北京:商务印书馆,2002年版,第25页。

上学的统一性比作折叠出来的一条直线的简单统一。”^①德里达事实上认为海氏并没有公正地对待尼采,因为“伟大的思想家只有一种思想”,这种合一性(eness)本身就是形而上学的;而尼采思想的统一性(unity)只能来自形而上学思维的统一性。与海德格尔不同的是,德里达认为尼采有很多面具,要寻找一个统一的“真正的尼采”是不可能的,这种认为有着“真正的尼采”的思维方式本身是形而上学的。需要指出的是,“面具”在拉丁文中是 *persōna*,因此这个词很自然地具有了“演员”的转义(戴面具的人),最终演化成了现代英文中的 *person*(人)以及 *personality*(个性)等涵义^②。

德里达提醒我们要注意到尼采的多面性和尼采思想的复杂性,并暗示“形而上学家”只是尼采诸多面具中的一个而已。事实上,我们根本不可能取下尼采的每一个面具,扒下尼采所谓的“7×70 层”的人的表皮,最终发现一个“本真”的尼采。而且尤其在今天,轻易确定任何一个人的“本质”的想法都已被我们视作是一种冒犯,更何况尼采。因此,单凭形而上学的问题式去统一尼采思想,只能发现尼采的一个面具。与海德格尔相对,德里达提出了解构主义式的思想路线:“一条路线将采取新的方法处理名字问题,而冒着亲眼目睹名字被肢解、并以面具和相似性无限繁殖的危险。”^③这条路线的实质,就是与“一”对立的“多”,与“统一”对立的“分解”。

需要特别指出,本文并非完全遵循德里达路线,以尼采“面具的无限繁殖”之展现为宏大的写作目的,并呈现出尼采每个可能呈现的面具,而仅仅试图展现尼采思想、特别是尼采思想晚期(1887—1888 年)非形而上学的异质性。这种异质性尤其体现在尼采以 1887《论道德的谱系》一书为标志,发展出比较成熟的谱系学方法,并用谱系学方法考察了道德、哲学、科学、美学等思想领域,表现出了彻底斩断形而上学思维的强烈倾向。另外,我们还将结合詹姆斯·J. 温切斯特的研究,针对上文所提到的第三点、亦即凭借《权力意志》一书来整合尼采思想并确定尼采是形而上学家的思路提出质疑,“权力意志”学说在尼采思想中的重要性不应该被高

① 汪民安等编:《尼采的幽灵》[C],北京:社科文献出版社,2001 年版,第 235 页。

② *Oxford Latin Dictionary*, Oxford: Oxford at the Clarendon Press, 1982, p1356.

③ 汪民安等编:《尼采的幽灵》[C],北京:社科文献出版社,2001 年版,第 239 页。

估——至少不应该被高估到“体系基石”或“大厦拱顶石”这样的程度。詹姆斯·温切斯特的研究表明,尼采抛弃了“权力意志”一书的写作构想,抛弃了“权力意志”的书名,而且在其最后公开发表的五部作品中,“权力意志”这一概念越来越少被提及,并已主动放弃了这一概念对世界、对生命进行体系化解释的本体论位置。如果我们要研究尼采美学思想,那么还是应该主要针对其生前公开出版的作品进行研究,而不应该继续以一本已被放弃的、仅仅冠之以“权力意志”标题的手稿集为研究重点,虽然我们并不否认这部手稿所具有的重要参考价值。

从根本上说,本书的写作目的有三点:第一,指出尼采从早期“审美形而上学”的宣扬者转向晚期“抛弃一切形而上学”的呼吁者的思想飞跃。第二,凸显谱系学方法对“身体转向”或“身体美学”的开拓性,发现尼采晚期思想最具前瞻性的部分。第三,提出一个值得进一步思考的问题,即是否正是因为谱系学的异质性,使尼采将权力意志学说从本体论位置上撤离下来,并最终放弃了“权力意志”一书的写作计划?要实现我们的写作目的,首先必须对“形而上学”进行定位,以求明白尼采在什么意义上戴着“形而上学家”的面具,又在何种程度上离开了形而上学;其次,了解美学与形而上学存在的关联,或“审美形而上学”(艺术形而上学)的意义,并指出美学研究中形而上学思维所引起的弊端。

第一节 形而上学

“形而上学”首先是亚里士多德著作的编著者、吕克昂学园的第十一代继承人安德罗尼科奉献给亚里士多德的一个书名。由于这本书排在亚里士多德 *Ta Phusika* (《物理学》) 一书之后,所以被安德罗尼科等后世弟子称为“*Ta Meta Ta Phusika*”,即“物理学之后”。因此,英文 *metaphysics* 一词来自两个希腊文,即 *meta* 和 *phusis*。前一个词表示“之后”或“之外”,后一个词中的 *u* 现在已经被 *y* 所取代,表示“自然”之义。不仅是英文,其他西方语言中“形而上学”一词也来自这两个古希腊词汇的结合,因此无论是法语中的“*la metaphysique*”、德语中的“*die Metaphysik*”还是意大利语中的“*la metafisica*”在词形上都十分相似。由此,研究自然即宇宙万物的基本法则的学者被称作为 *physicists* (物理学家),而研究自然之外

即超出自然经验的对象的学者则被称为 metaphysician, 即形而上学家^①。汉语学界则用《周易》中“形而上者谓之道, 形而下者谓之器”一语进行了十分妥帖的翻译, 但更为侧重指出其关于“超越具体有形事物之上”这一意涵。

什么是形而上学? 从研究主题上看, 形而上学是对超出自然经验的终极实在的研究。首先, 何谓“终极实在”? “实在”(reality)必然与“现象”(appearance)一词相互阐释才具有意义, “仅当有一个会引起误解的现象要被‘揭穿’或‘看透’的时候, 我们才会谈到‘实在’”^②。因此在一般意义上看来, 实在也就是事物的本质和真理, 终极(ultimate)实在就是事物的终极真理, 形而上学因而必然是关于终极真理的探询。一个理智健全、受过一定哲学教育的当代人一般会将“是否具有终极真理”的问题立即视作伪问题, 但问题的复杂性在于, 即便是否定了终极实在或终极真理的存在, 也并没有使形而上学的主题消失——从而使形而上学思维消失。何以如此? 如果你试图否认终极真理的存在, 指出你透过现象所看到的本质不过就是一种“深刻”的现象, 会有另一种更深刻的“现象”来取代它, 却没有什么终极的真理来等着你发现。即便是这样一种否认, 却也从相反的方向揭示出了一个终极真理, 即终极真理是由现象的无穷序列构成的——每种现象背后的实在本身只是进一步的现象。这是一种形而上学思维本身产生的逻辑吊诡, 它总是在寻求一个最后的句号, 而这个句号可以为一切现象提供终结性的解释。

不仅一切现象的终点或最终解释是形而上学探询的主题, 就亚里士多德在其《形而上学》一书中所谈到该门学问的目的而言, 现象发生的起点也是形而上学所追寻的目标。亚里士多德在其书中将形而上学称作“第一哲学”, 系属哲学的一个分支, 研究的是一切事物、一切现象得以发生的第一因或初始因。现象或事物发生的起点这一问题, 也就是“先有鸡还是先有蛋”的问题, 只是在形而上学处, “鸡”与“蛋”被“心”与“物”或“意识”与“物质”这样的不同代码所代替。“先有鸡还是先有蛋”的问题, 也就被“到底是物质还是意识构成了事物发展和现象发生的第一因”的问题所

^① 此处, 形而上学家因瓦根(Peter van Inwagen)认为, “形而上学”的希腊词源所强调的未必就是超自然经验的意涵, 而仅仅是指“物理学之后”这一基本意义。详参因瓦根, 《形而上学》[M], 北京: 北京大学出版社, 2007 年版, 第 22 页。

^② [美]因瓦根:《形而上学》[M], 北京:北京大学出版社, 2007 年版, 第 3 页。

取代。寻求第一因和最初的阐释,寻求起点和起源(英文 origin 或德文 ursprung),也是形而上学的探询目标。事实上,一切形而上学的最初起点往往也就构成其终点,结果往往就包含在了原因之中——比如,就宗教形而上学而言,上帝既是万事万物的原因(创世说),万事万物最终也归于上帝(审判说)。第一因也即终极因,因此关于形而上学真理的原初想象被概念化为“太一”(the oneness, the great one),这颗名叫“太一”的“真理之核”与现象及事物纷繁复杂的“多”相对立。

对既是初始之因,也是最终之果的发现,对“终极真理”的发现,是形而上学研究的主题。进一步的问题是,这个形而上学的“枣核”是否可以不依赖于一切事物、一切现象、一切经验而自在?换句话说,既然这个终极真理超出自然经验,是一种超验的存在,那么它是否存在于另一个世界——即与我们这个由万事万物组成的、现象的、自然的世界断然有别的世界?如果我们迅速检阅从苏格拉底—柏拉图的理式形而上学(理式世界)、中世纪神学形而上学(神的世界)到现代康德形而上学的“物自体”概念(thing in-itself)的话,那么我们发现这些“终极真理”并不存在于我们的世界,虽然我们的世界被认为是由之派生的。“真实的世界”同时也是至善和至美的完满世界,凌驾于我们这个充满了谬误、偶然、谎言、危险乃至毫无意义的的世界之上。就本质优于现象,真理派生事物而言,形而上学所寻求的世界是对现象世界以及我们实际生活世界的谴责和否定。形而上学“真实的世界”有什么特点?在时间范畴上,这个世界占据绝对的时间,能够历万古而不变;在空间上,这个世界往往构成“彼岸世界”,属于另外一个世界;在属性上,具有普遍性(universality)、永恒性(eternity)和必然性(inevitability)等特点^①。

如果终极因、第一因乃至真理所占据的那个世界,是形而上学所致力研究的主题和本体的话,那么接下来的问题就是,形而上学如何认识并发现这个本体?也就是说,形而上学的设问方式是怎样的?因瓦根为我们展示了形而上学最为基本的三个问题,并为这三个问题给出了两套答案,而且非常清晰地表达了为他自己所“坚信”的其中一套答案。

首先,关涉到“终极真理”答案的基本问题有三个:

“1. 世界的最一般特征是什么?它所包含的是什么样的事物?世界

^① [德]哈贝马斯:《后形而上学思想》,北京:译林出版社,2001年版,第13页。

像什么？

2. 为什么世界存在——更明白的说，为什么会有问题1的答案中所描述的特征和内容的世界？

3. 在世界中我们的位置是什么？我们人类是如何适应它的？”^①

第一个问题是关于“世界的本质是什么”的本体论问题，这个问题也就是海德格尔所谓“存在者的基本特征”的问题，它寻求一个最具有普遍性的答案；第二个问题则是对前一个问题的进一步设问，即为世界寻找一个存在的根本理由，是关于世界存在的起始因(causa prima)问题；第三个问题事实上是关于人的目的或意义的提问，同时也包含人与世界的关系问题。因瓦根随后指出：“假设我们的这三个问题是这样的问题，它们的答案是关于世界的终极真理，如果我的这个假设是正确的，我们就可以将形而上学定义为给这三个问题提供答案并在各种发生争执的答案中进行选择的研究。”^②

对于这三个问题，因瓦根给出了两套答案。第一套是神学式的答案，或者可被称为极端唯心主义的答案，简言之如下：第一，世界最一般的特征或本质是神性（就上帝本身是个灵而言，也就是灵性），由上帝和他（He）的造物构成，上帝是无限的灵（spirit，即非物质的）。上帝既创造了精神又创造了物质，但造物本身都是有限的。上帝在过去的某一时刻创造了其他事物；之前只有上帝存在，没有其他事物；上帝将一直存在。第二，上帝的存在是自在，也就是无法进一步追问上帝为何存在，因此创造事物之前的世界也是自在的世界，“那个”上帝的世界是无法追问为何要存在的；上帝出于自由意志创造了事物，于是世界就变成了由上帝和其造物组成的世界，而“这个”世界的存在理由只能追问上帝。第三，上帝创造人类来侍奉上帝和爱上帝；然而人作为上帝的最高造物，分有了上帝的自由意志，因此人可以选择侍奉这一目的，也可以不选择侍奉这一目的。

另一套答案在因瓦根处被称之为“十九世纪的人所广泛接受”的答案，简言之如下：1. 世界由运动的物质构成，物质性是世界的本质属性；物质的运动按照严格的物理规律运动；每一个体事物完全由物质构成；2. 物质一直存在，物质不灭，问“世界是否存在”无意义，因为这个问题你只

^① [美]因瓦根：《形而上学》[M]，北京：北京大学出版社，2007年版，第5页。

^② [美]因瓦根：《形而上学》[M]，北京：北京大学出版社，2007年版，第7页。

能去问一个有开端的事物。3. 人类是物质的复杂构造,相对于物质的永恒性,人类只是偶然产生的一种构造形式;人类不服从任何目的,因为人类的存在及其特征都是偶然的;人类的生命没有意义,因为物质性的生命必然死亡,而死亡取消一切意义,人类只是永恒的物质世界中一个瞬间即逝的音符。

颇具戏剧性的事情发生在我们和因瓦根对这两套阐释的接受上。就受过唯物主义教育的我们而言,上述第二套模式基本上构成了我们的常识,虽然这种常识否定人是神性的存在物,同时也从根本上否定人作为万物灵长的至高尊严;而且就“常识”而言,我们甚至无法将此称之为一种“形而上学”^①的认识。然而因瓦根所选择的阐释模式恰恰却是第一种,而且他并非以羞羞答答的方式宣布:“第一套答案多多少少表达了我对于万物的终极真理的观点。而且,我并不是以一种试探性的、将信将疑的方式持有这些观点。它们是我所认为的关于事物的最为重要的牢固信念,几乎可以确定的是无论出现什么样的形而上学论证,我都会坚持这种观点。”^②之所以明确宣告这是“我”(而非别人)对于万物之终极真理的坚信,完全是出于另一个坚信:“我的另一个坚定信念是读者不可能发现这样一本形而上学的著作,它的作者并不持有某种观点,或是如本书作者采用的坚定的、‘非中立’的方式……”^③因瓦根此处表明了一个以“终极真理”为追求目标的主体之认识立场,即“坚定的、非中立的”态度。我们的问题将沿着形而上学主体的认识立场和形而上学的认识对象——终极真理之间的关系延伸下去。

我们所感兴趣的,并非在我们看来因瓦根答案所具有的明显的谬误,也不是要再度强调我们的辩证唯物主义是真正科学的认识方式,而是发现作为形而上学家的因瓦根恰恰表明了非形而上学的认识主体立场——“非中立”的立场。我们的常识告诉我们,任何声称“真理”的认识,都以主体立场的客观性和中立性为检验标准,因为“真理”法定要求一个克服一切偏见的纯粹主体。既然是非中立的立场,既然一切中立的认识立场是不可能的,既然要如此清晰地表明这种认识只是“我”的认识,那么何以保

① 此处的“形而上学”是一个形容词,单指形而上学的思维方式,与唯物辩证法相对,具有孤立地、片面地、静止地看问题的认识特征。

② [美]因瓦根:《形而上学》[M],北京:北京大学出版社,2007年版,第19页。

③ [美]因瓦根:《形而上学》[M],北京:北京大学出版社,2007年版,第19页。

证这种认识能够“认识”到一个“终极真理”和“世界本质”？何以这种认识不是谬误，又或者在事实上存在由每一个“我”所发现的数量巨大的“真理”？又如何使属我的真理具有一种跨越一切差异的普遍性和不依赖其他存在物而存在的客观性？

如果第一套答案作为“终极真理”，仅仅是属于因瓦根的真理，而他又并不可能要求每个人都接受，那么这一“真理”就只是一种“意义”，“终极”也就仅仅意味着“最高”，属于一个纯粹个人信仰的问题。就此而言，因瓦根就避免了狭义的形而上学，而使形而上学的含义变得更宽泛了。一般意义或广义的形而上学，也就是我们平素总会挂在嘴边的“形而上的追求”，无非就是指我们坚持某一精神信念，并非相信这种信念“真的”存在于世界的某个地方，而是因为它能够给我们以力量，能让我们的“精神”获得提升，并进而让自己感觉活得很有意义。因为有上述价值，所以我们相信。广义的形而上学因而也就是一种自我设置了“最高价值”的价值形而上学^①罢了。之所以说这是一种形而上学，完全是因为诸如“上帝”、“正义”、“真理”、“善”乃至“美”这些理念对于某一个体或某类群体而言拒绝进一步质疑，被设置成为一种先验的价值或最高的意义。然而，形而上学家因瓦根在其书最后一章“最后的沉思”中却说，“在形而上学中没有什么比客观真理的问题更为重要了”^②，就“客观真理”自然要求上帝客观存在，并需要一个客观认识者而言，这岂非是一种自相矛盾？

对这些问题因瓦根并没有给出答案，然而他却指出了“非中立”和“不客观”的某些原因：“……在人们形成意见时许多因素可能影响更大。其中我将列举出宗教（反宗教），政治，对某个社会群体的忠诚，对其他社会群体的反感，受到同行尊敬的愿望，思想原创性的愿望，想令人震惊的愿

① 价值形而上学，对立于狭义的实体形而上学。如果说狭义的实体形而上学包括西方古代的本体论形而上学（外在形而上学），也包括近代的认识论形而上学（内在形而上学）；这两种形而上学无一例外地把理式、灵魂、上帝、理性、内心等等范畴实体化理解。那么价值形而上学就是以终极关怀为指归的、宽泛的“形而上的追求”，如果说实体形而上学认为追寻的目标是“实有的真实”，那么价值形而上学的目标正如黄克剑先生所说，是“虚灵的真实”；而这种“虚灵的真实”，无非是指设置一个虚无的、在价值上最高、最完美的目标，目标本身是虚无，但追寻行为却是“真实”的。所以，最宽泛的理解“价值形而上学”，无非就是我们平时泛泛而论的“形而上的追求”。关于“价值形而上学”的定义，请参考黄克剑：《祈向虚灵的真实》[J]，东南学术，2002年第5期，第50—62页；张广生：《儒家·新儒学·价值形而上学——黄克剑先生访谈录》[J]，北京大学研究生学刊，1998年第3期。

② [美]因瓦根：《形而上学》[M]，北京：北京大学出版社，2007年版，第308页。

望,处于一个将意见强加他人的位置的愿望,归属于一个志趣相投的群体的愿望,这些群体以取笑和他们看法不同的群体来彼此奉承,还有就是成为一个开化了的群体的愿望,这个小群体勇敢地挑战大众的迷信。”^①这些原因显然都指向了一个并不纯粹的认识主体,因为他们的认识受到了各种各样的干扰;然而需要进一步指出的是,这些原因还是显得太过“纯粹”了,因为出现频率最高的“愿望”一词似乎仅仅指向了一种纯粹意识上的原因;另外,“政治”因素可以被理解为政治信念,“宗教”因素可以被理解为个人信仰,至少没有充分显示出已经脱离纯粹的意识主体及其“自由意志”的范围。

这就为我们引出了考察形而上学的最后一个问题,即形而上学思维的认识主体问题。正是一个纯粹的、无偏见的、中立的意识主体,产生了关于“终极真理”或“客观真理”的需要,反过来也可以说,“终极真理”“客观真理”必然需要这样的一个纯粹认识主体。以尼采的话来说,是“主体派生出了实体”,也就是说,主体需要产生了作为实体性存在的真理。此处,我们需要对意识主体、意识哲学与形而上学的紧密关系进行揭示。

在《后形而上学思想》一书中,哈贝马斯指出了意识哲学与形而上学的紧密关系:“形而上学最初是关于普遍性、永恒性和必然性的科学;它只有在意识理论中还能找到等价物,而这种意识理论从先验的角度阐明普遍综合判断的客观性所必需的主观条件。”^②此处的“意识理论中的等价物”加上“最初关于普遍性、永恒性和必然性”真理的形而上学,哈贝马斯所指的是从古希腊巴门尼德、苏格拉底—柏拉图一直到近代以来笛卡尔、康德和黑格尔的哲学,既包括本体论形而上学,也包括了认识论形而上学。这两者的关系紧密相连,本体论形而上学的问题往往需要在认识论范式下寻求解决,简言之,本体论问题的认识论化,是何以“终极真理”或“客观真理”必然召唤纯粹意识主体的原因。在《交往行为理论》一书中,哈贝马斯将思考形而上学的意识哲学范式概括为:“通过理性经验的运用,来思考存在或世界的统一性。”^③并通过对柏拉图理式论的考察,指出了西方哲学从其希腊起源处就开始借助意识哲学范式为世界规定了永恒

① [美]因瓦根:《形而上学》[M],北京:北京大学出版社,2007年版,第20页。

② [德]哈贝马斯:《后形而上学思想》[M],北京:译林出版社,2001年版,第13页。

③ 转引自傅勇军:《哈贝马斯论形而上学之思和后形而上学之思》[J],社会科学战线 2003年第3期,第32页。