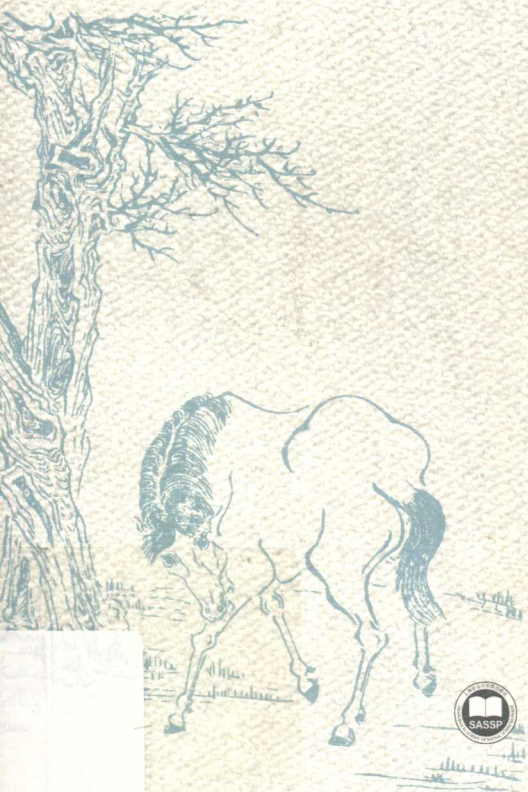


陳伯海文集

第五卷 哲思与审美

◎ 回归生命本原——我的生命哲学概观
◎ 生命体验与审美超越——新生命哲学的审美观
◎ 札记与短论



上海社会科学院出版社
SHANGHAI ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES PRESS

陳伯海文集

第五卷 哲思与审美

- ◎ 回归生命本原——我的生命哲学概观
- ◎ 生命体验与审美超越——新生命哲学的审美观
- ◎ 札记与短论



上海社会科学院出版社
SHANGHAI ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES PRESS

目 录

回归生命本原——我的生命哲学概观

引言 “形而上学”的终结与“形上之思”的兴起

——通向新生命哲学之路 3

上编 天道篇——新生命哲学的自然观与世界观

第一章 释“有生于无”

——试探哲学“形上之思”的逻辑起点 17

一、“是之为是”与“有生于无” 17

二、“有生于无”命题的提出及其含义 20

三、“有生于无”在中国哲学思想传统中的演进 24

四、“有生于无”与西方哲学：兼探“形上之思”的新的进路 28

第二章 “生生之谓易”

——论“存在”及其生命本原 31

一、世界统一于存在 31

二、“存在”与“存在者” 33

三、“独在”与“共在” 36

四、“存在”与“自为” 39

五、“生生之谓易” 40

第三章 “和实生物”与“生生之流”

——新生命哲学的方法论概说 44

一、在“生生之流”的背面 44

二、“和实生物”的历史资源 45

三、“和实生物”的现代阐释	49
四、“和实生物”视野下的“生生之流”	55

中编 人道篇——新生命哲学的人生观与价值观

第四章 生存·实践·超越

——人的生命活动之链	62
一、生存作为人的最基础的存在	63
二、在实践中求发展,是人的存在活动的主导方式	64
三、超越性的精神追求与人的生命活动的圆成	71
四、结语:走向健全而合理的人生	76

第五章 “认识你自己”

——论人性的建构及其张力	78
一、有关人性范畴的历史争议	79
二、作为建构过程的人性	82
三、作为矛盾丛结的人性	87
四、人性的异化与复归	90

第六章 生命理念与多重意义世界的开显

——新生命哲学的价值观	93
一、价值的生成和意义世界的开显	94
二、多重意义世界及人生境界的构筑	97
三、生命理念与意义世界的整合	103

下编 天人篇——新生命哲学的天人关系概观

第七章 “唯天为大,唯人为灵”

——天人关系的再思考	109
一、何谓“天人关系”	109
二、把握天人关系的两种方式:“天人合一”与“天人相分”	111
三、天人关系的再思考	117

第八章 “自我”与“非我”

——关于主体性的讨论提纲	125
一、“主体性”的若干界定	125

二、主体性的生成及其历史演进	127
三、从“主体”到“主体间”：主体性的重构	132
四、本我·自我·超我：主体性的超越	136
第九章 “思”与“在”	
——意识活动探源	139
一、什么是意识活动	140
二、意识的生成及其条件	143
三、意识活动的基本类型	146
四、意识活动中主体心理图式的建构	152
第十章 “言”与“道”	
——论语言和世界的关系	155
一、“言”与“物”：语言的一般性能	155
二、“言”与“意”：语言的哲学定位	158
三、“言”与“道”：语言的“形上”维度	163
结语 “万类霜天竞自由”	
——兼及新生命哲学之旨归	170
一、“自由”的一般含义	170
二、作为哲学范畴的“自由”观	172
三、自由的演化历程与新生命哲学的旨归	180
后记	187

生命体验与审美超越——新生命哲学的审美观

引言 在“解构”与“重构”之间	
——美学命运之思	193
第一章 人为什么需要美	
——论审美的可能性	210
一、需要与生命活动	211
二、需要的层级结构	213
三、审美需要何以可能	216

第二章 怎样才是“对世界的艺术的掌握”

——论审美态度及其性能	223
一、审美态度问题的提出与反响	223
二、审美态度的基本性能	229
三、审美态度的功效及其功能组合	233

第三章 生命体验的自我超越

——论审美体验的由来与归趋	239
一、何谓“体验”	239
二、审美来自生命体验	240
三、从生命体验到体验生命	244
四、审美体验的持续深化及其归趋	249

第四章 “一体两用”“感而遂通”

——论审美活动中的主客关系	257
一、超越性生命体验的主体化建构	258
二、超越性生命体验的对象化显现	262
三、“一体两用”、“感而遂通”	267

第五章 “肉身”也能“证道”

——论审美活动中的身心关系	271
一、哲学与审美传统中的“身体”	271
二、身体在何种意义上成为审美主体	275
三、身体在审美体验过程中的作用	278
四、作为欲望的身体及其与审美的关系	280

第六章 美在“天人合一”

——论审美价值理念及其存在本原	284
一、从“美是什么”到“美如何是”	284
二、美的存在方式及其本原	288
三、美的价值尺度	294
四、美感心理效应	297

第七章 琳琅满目的美世界

——论审美诸形态	302
一、美和丑	303

二、崇高和优美	309
三、悲剧性和喜剧性	315
四、新奇·怪诞·荒诞	320
五、娱乐·狂欢·眩惑	323
第八章 艺术与审美	
——论审美传达	327
一、作为审美传达活动的艺术	327
二、艺术创作与审美传达	333
三、艺术作品与审美传达	336
四、艺术欣赏与审美传达	340
第九章 “人诗意地栖居”	
——论审美向生活世界的回归	344
一、“向生活世界回归”是当代审美的大趋势	345
二、“审美回归生活世界”与“日常生活审美化”	352
三、审美向生活世界回归的重大意义	356
余论 “有容乃大”	
——论生命体验美学的当代建构	361
一、生命论审美理念的承传与革新	362
二、在不同美学思潮的互补互动中实现综合创新	370
三、几句赘辞	378
后记	381

札记与短论

黑格尔辩证法批判	387
“实践哲学”论纲	391
“物自体”新解	399
实体主义和非实体主义	402
理学的演化与自我否定	409
阳明“四句教”论说	413
哲学，行进在途中	419
马克思主义与中国美学的未来	423



回归生命本原

——我的生命哲学概观

引言 “形而上学”的终结与 “形上之思”的兴起

——通向新生命哲学之路

哲学这门学科长时期来同“形而上学”结下了不解之缘,从某种意义上讲,“形而上学”几成了哲学的别名,这不是没有道理的。哲学的发源地——古希腊人曾以“爱智”来指称哲学,这固然缘于那个时期各门知识尚未有明确的分科,用“爱智”一词即足以将它们囊括于哲学范围之内,更须看到,古希腊人心目中的“智慧”,并不等同于一般的知识。知识仅只是事理反映的具体成果,“智慧”则属于对事理本身的潜心探索,而一种寻根究底式的探索,必然会使人们的关注点集中到事物的普遍原理上来,于是像世界的本原、人的本性、人和世界的关系以至人生的终极意义这类带有“形上”色彩的问题,便逐个浮现出来。亚里士多德所云“古今来人们开始哲理探索,都应起于对自然万物的惊异;他们先是惊异于种种迷惑的现象,逐渐积累一点一滴的解释,对一些较重大的问题,例如日月与星的运行以及宇宙之创生,作成说明”^①,表述的正是这一演变过程。看来“爱智”的倾向确实起到了将人引上哲学“形上”思考之路的作用,这亦便是“形而上学”得以建立并统治西方哲学界达二千余年之久的根由了。

不过从 19 世纪下半叶起,“形而上学”的威权已开始发生动摇;进入 20 世纪,处处可听到它的崩塌声;时至今日,“形而上学的终结”几成了不争的事实。然则,在“形而上学”终结之后,哲学的命运又将如何呢?不少人是将哲学与“形而上学”等同视之的,在他们看来,“形而上学”的终结即意味着哲学的终结,故有“后哲学文化”之说出现。也有人主张哲学可以摆脱这个“形上”的维度而继续生存,但摆脱了“形上”维度的哲学,又会是什么样的一种哲学呢?有如上述,哲学起源于人的“爱智”天性,由“爱智”逐步引导到对终极事理的关怀与思考,这就产生了哲学。据此,则“形上”追求(即对终极事理的探索)乃是哲学思考的一个必不

^① [古希腊]亚里士多德著,吴寿彭译《形而上学》,商务印书馆 1959 年版,第 5 页。

可少的维度,失落了这个维度,哲学便不再成其为人的终极关怀之所系,它至多只能充当思想方法和生存技巧,甚或陷于语言符号的游戏,这难道是创立哲学的本意所在吗?所以,依我之见,当前哲学学科建设中的一个主要任务,是要认真考虑并解决在“形而上学”终结之后“形上之思”如何可能的问题,或者说,要努力寻求怎样才能开启后形而上学视野中的“形上之思”,本书即以此为探讨目的。

一、“形而上学”何以终结

“形而上学”为什么会走向终结的呢?谈论这个问题,先须对它的历史进程稍稍作一点回顾。

众所周知,“形而上学”一词始见于亚里士多德一部手稿的定名^①,但有关问题的探索则更要早一些。如果说,初期米利都学派的哲人多从自然物象中选择一种(如水、空气等)用为万物的“始基”,还比较缺少“形上”的意味,那么,当巴门尼德明确界分“存在”与“非存在”这两个概念,以“存在”为恒定不变的实体,以“非存在”指称流动不居的万象,在“本体”与“现象”之间划下一道鸿沟,就可视之为形而上学的滥觞了。不过形而上学的真正奠基人仍要数柏拉图与亚里士多德。前者充分展开了理念世界与现象世界的二元对立,理念世界高高在上,超越现象而又规约着现象世界,一切自然事象都只是“理念”的不完善的投影,这自是一种很显然的“形上”本原观。后者虽不赞同这种超现实的本体观,却又将实体与现象的二分格局带进事物内部,以“质料因”与“形式因”相对峙的姿态呈现,称形式因为“第一实体”^②,并从个别事物的形式逐渐上推至某一类

① 按:“metaphysics”在古希腊语中意谓“物理学之后”,指探讨的是“物理世界”(现象世界)背后的本原性原理,汉译本借用《易传》中的“形而上”作标目,以与关乎“形下”世界的日常器用之学相区分,译名大体能反映原著精神,故为人所习用。

② 按:亚氏有关“第一实体”的提法,带有一定的含混性。在《范畴篇》里他以个体事物为“第一实体”,而到了《形而上学》一书中,由于致力于区分构成事物的“形式因”和“质料因”,于是进一步提出在“形式因”、“质料因”以及由二者合成的单个事物之间,究以何者为本的问题。而他所得出的初步结论是:“本体(按指‘第一实体’)主要地是具有独立性与个别性”,“与其认之为物质,毋宁是通式(按即形式)与通式和物质的结合”,而后者又可“暂予搁置”,因为“它的本性分明后于通式”(见《形而上学》第七卷第三章,商务印书馆1959年版,第127—128页)。这样一来,事物的“形式因”就取代事物整体而成了“第一实体”。同书第七卷第九章里还谈到“‘怎是’为一切事物的起点”,并将“形式”括注为“怎是”(见上书,第141—144页)。第十六章里言及“本体类乎原理与原因”,且明确指出:“由于形式,故物质得以成为某些确定的事物;而这就是事物的本体。”(见上书,第157—159页)上引材料似足以证明亚氏以“形式”为世界本原之说。关于这个问题的辨析,尚可参考梯利所撰《西方哲学史》(中译本有商务印书馆2004年版)及赵敦华《西方哲学通史》第一卷(北京大学出版社1996年版)、杨适《古希腊哲学探本》(商务印书馆2003年版)诸书中的相关论述。

别、某一种属乃至全体事物普遍存在的形式(所谓“形式的形式”),以之为引导和范型世界的“最高实体”,这样便又倒向了形而上学。以上两种范型,无论是柏拉图式的“理在事先”,或亚里士多德式的“理在事中”,共同点是“理”(本体)与“事”(现象)分割开来,视“本体”为恒定不变的实体(构成世界的真实本原),“现象”只是“本体”的具体表现样式,并企图用这一恒定的“实体”来限制和规范经常处于流动不居状态中的现象世界,这可以说是形而上学的根本特征所在。

古希腊人所奠定的形而上学传统,在后世得到了衍续。中世纪基督教会以辅助信仰的经院哲学取代自由的哲学思考,但经院哲学所着力宣扬的上帝(一种超自然的实体)本原观,恰恰是形而上学思维方式的结晶。文艺复兴以后,人的主体自觉性空前凸显,哲学家们惯常凭依主体的人的理性能力或经验活动来考察世界。如笛卡尔倡言“我思故我在”,从自我理性的不容怀疑推导出其自身以及他人他物的客观存在^①;柏克莱鼓吹“存在即被感知”,表明外在事象的判别不能不依存于人的主观经验^②,皆是。人们常将这个阶段的哲学思考称之为主体论形而上学,以区别于古希腊时代的实体论形而上学,正是着眼于这一点。但要看到,以主体为出发点,并未导致作为形上本原的“实体”的消解。近代哲学家们尽管重视人类理性与经验问题的探讨,其最终目标仍然指向那个恒定不变的形上本原,如“实体”、“上帝”、“绝对同一”、“绝对精神”之类,而与之相关联的人的理性,亦因之而带有某种实体化和先验化的趋向。这种情况在各派唯理论的哲学家身上表现尤为鲜明,经验论者由于更重视实际经验,常对形上“实体”的设定抱有存疑态度,甚至斥之为理性的“独断”,但即使是彻底的经验论者如休谟、柏克莱,亦只是对外在事象的先验设定提出质疑,并没有从根底上否定那个本原性实体的存在。

真正在传统形而上学思想体系上打开缺口的,是18世纪的德国哲学家康德。不同于经验论者的高扬经验,康德哲学仍立足于人的先验理性,但他接受了经验论者的质疑,对理性(包括知性)的力量范围与局限作了细致的辨析与深入的反思。反思的结果是:人的认知能力(指感性直观与逻辑思维能力)只能及于现象世界,而对把握现象背后的本体世界(他称之为“物自体”)则无能为力;若硬要进入这一本体世界去探究形而上的本原问题,则必然会造成先验理性的

① 参见[法]笛卡尔《方法谈》第四、第五部所述,载北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《西方古典哲学原著选辑:十六——十八世纪西欧各国哲学》,生活·读书·新知三联书店1958年版。

② 见[英]柏克莱著、关文运译《人类知识原理》第一部所述,商务印书馆1958年修订版。

“二律背反”^①。这个结论不啻是宣告了长时期来占统治地位的形而上学思想方法的破产,预示着传统哲学的深刻危机。不过康德亦并未否定本体世界的存在,只限于宣称“物自体”的“不可知”。另外,他虽然看出了认知理性的局限性,却又主张人凭借实践理性(指道德信念)可以实现与形上本原的沟通,从而在信仰领域里给传统形而上学保存了地盘。总体上看,康德的学说充满着矛盾,但他对传统形而上学的突破,为现代西方哲学的革新开辟了道路。

康德之后的黑格尔建立了庞大的理论体系,被人目为形而上学的复辟。确乎如此,黑格尔的哲学以超绝时空的“绝对精神”为世界的本原,又以“绝对精神”自身的合逻辑的演进来贯通思维与存在、主体与客体、自然与精神众多方面的内在联系,其整个理论体系散发着浓厚的思辨气息,以之为形而上学的重构似乎完全在理。但要注意的是,黑格尔的全部学说中贯穿着一个“实体即主体”的核心理念^②,也就是说,其设作本原的“绝对精神”,并非静止、僵化和一成不变的东西(恰恰在这个关节点上区别于柏拉图式的“理念”或亚里士多德式的“最高实体”),乃是以能动的主体姿态来展示其自身,呈现为由对立面的转化和一系列自我否定所构成的辩证运动与发展的过程。换言之,在黑格尔哲学的实体性外壳里潜藏并蕴含着非实体性的精神内核,故而其重建传统的努力中便同时孕育着变革传统的因子在,这是我们在批评黑格尔复辟形而上学时所不应简单略过的。实质上,他的哲学思想同样可归属于传统形而上学陷入危机状态的产物,体现着变革哲学的时代精神。而在他的身前与身后,叔本华、克尔凯戈尔诸人则已迫不及待地发出了反形而上学的明晰的呼告声。

以上简略地回顾了自公元前6世纪的巴门尼德到18、19世纪之交的康德、黑格尔这整个期间传统形而上学由建立到出现危机与动摇的历程,从中可以得出什么样的结论呢?

首先,我们认识到,形而上学是由哲学思考本身具有的“形上”维度所引发而产生的,当人的终极关怀以探究终极真理的方式表现出来,并需要设置一本原性实体(“本体”)作为终极真理的体现时,形而上学便应运而生。为此,可以将形而上学称作探究终极真理以开示本原性实体的一门学问。

其次,我们发现,形而上学建立的前提在于“形下”(现象与经验层面)和“形

① 参见[德]康德著、邓晓芒译《纯粹理性批判》第二编“先验辩证论”,人民出版社2004年版。

② 见黑格尔所云:“一切问题的关键在于:不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体,而且同样理解和表述为主体。”[德]黑格尔著,贺麟、王玖兴译《精神现象学》上卷,商务印书馆1979年版,第10页。

上”(本体与超验层面)这两重世界的分割,且以超越“形下”世界以进入“形上”世界并把握其本根当作自己的职责。而两重世界之所以分割,则出自那体现终极真理的本原性实体的设置,因为既然是本原性实体,必定不同于现象世界里的任何一种事物(这就是为什么以某种自然物象为“始基”的早期哲学观招致淘汰的原因),于是“本体”与“现象”的割裂便不可避免,“形上”与“形下”的对峙亦永恒存在。可见以那种超验性实体为本根的实体主义观,实乃形而上学的主要标志。

再者,我们还可注意到,与那种实体主义观相适应,形而上学在观照世界时通常采取分解性的思维方式,即以对象世界为各个分立的实体(包括“形上”与“形下”的分立)所组成,主体则属于站在对象世界之外的另一个实体,主客双方相对待而发生关系,这就形成了西方哲学中占主导地位的主客二分的思维态势与知性分解的认识路线。而在这样一种思维定势与认识路线的引领下,哲学家们深感人的经验不足以掌握对象世界的普遍原理,必须凭借理性的超越,但理性的超越得不到证实,又会流于“独断”,所以康德只能宣布“物自体”为“不可知”。看来形而上学的危机正缘于其自身的实体主义观和分解性思维方式,它无法克服这一危机,便只能走向终结。

最后要看到,形而上学的终结又是跟现代社会生活方式的变革相一致的。如果说,古代文明条件下生活节奏的相对缓慢与迟滞,给那个恒定不变的本原性实体的设置提供了依据,而各个个体之间的疏散联系,亦为分解性思维方式的建立创造了氛围,那么,当现代文明以愈来愈急遽的旋律将整个世界搅成一团,一并带入飞速运转与瞬息万变的时空通道时,传统形而上学就必然要丧失其固有的立足点,而为新的思想理念所取代。它之由危机、动摇而迅速走向解体,是完全合乎历史潮流的。

总之,从实体主义观念出发来看待世界和看待自身,将一切实体化、凝固化与孤立化,从而在主体与客体、现象与本体、经验与超验之间一一设下鸿沟,导致相互间的僵硬对立,成了形而上学的痼疾所在。传统形而上学为哲学“形上之思”打开了大门,而因其对实体主义的迷恋,却又将哲思引入歧途,这个教训值得记取。

二、后形而上学视野中的思想景观

传统形而上学自 18、19 世纪之交萌发危机,至 19 世纪下半叶明显动摇,而

于 20 世纪初叶正式进入解体的行程。20 世纪兴起的西方现代哲学思潮,尽管流派繁多,在对待传统形而上学上大抵皆取反对态度,而又表现各各不同。一时声势浩大的实证主义和实用主义哲学,继承的是经验论的路线,他们视哲学为科学实证或指导人生实用的工具,对超验的本原性实体不加关注。以语义分析为标志的语言哲学,则将哲学问题转化为语言问题,斤斤于语词概念的逻辑辨析,从根底上取消了形上思考。胡塞尔开启的现象学运动,接续康德的先验哲学而又推进一步,将“物自体”干脆悬搁起来不予论列,一心追索现象自身的构成原由。尼采、柏格森为代表的意志哲学和生命哲学,也明确否认超现实的本体世界的存在,而以人的生命创造活动为基准来探测万事万物的意义所在,不过他们又将生命创造的原动力归之于非理性的“生命冲动”或“强力意志”,实际上为生命的发动创设了另一种形态的形上本原,故被认作仍未彻底摆脱形而上学的窠臼。存在主义者则沿此方向走得更远,他们亮出了“存在先于本质”的旗帜^①,不预设任何先在的规范,而以生存活动中的自由选择为生命自我实现与自我超越的凭借,由此完成了人本哲学立场上的非形而上学嬗变。至于 20 世纪后半叶盛行的结构主义与解构主义思潮,更致力于将“实体”(包括“主体”,即人的自我实体)转化为“结构”,再进一步予以拆解并散作碎片,在他们的思维解剖刀下,实体已不复存在,遑论那作为世界本根的形上实体。归总言之,20 世纪的哲学思潮虽五光十色,炫人眼目,其共同趋向乃是要破除“形上”与“形下”二重世界的设置,回归于一元化的现象世界,亦即人们生活于其间的这个现实世界。现象学的中心口号——“面向事情本身”、“现象就是本质”^②,恰可用以昭示当代哲学的主流精神,而在这一精神的光照之下,传统形而上学的终结与后形而上学局面的生成,则是确定不移的了。

那末,后形而上学视野中的哲学思潮,又将何去何从呢? 我们已见到,这个时期的思想潮流是异常活跃而纷繁的,不过细加检视的话,仍可从中区分出两种不同的基本倾向,姑名之曰解构型思维与建构型思维,它们构成了当代思想界里的两大景观。

① 见[法]萨特《存在主义是一种人道主义》所云:“存在主义者有两派……共同点则是他们都认为存在先于本质——或者,如果你喜欢的话,也可以说是:主体必须作为一切的起点。”引自[美]考夫曼编著,陈鼓应、孟祥森、刘崎译《存在主义》,商务印书馆 1987 年版,第 303 页。

② 参见[德]胡塞尔《哲学作为严格的科学》(倪梁康译,商务印书馆 1999 年版)、《纯粹现象学通论》(李幼蒸译,商务印书馆 1995 年版)诸作。

所谓解构型思维,是指对传统哲学的形上思考采取彻底解构的态度,亦便是说,它在批判和消解形而上学的过程中,将世界本原、人的本性以及人生究竟之类问题一律给予抹杀,统归之于“无意义”、“伪命题”而放逐出研究视野之外,于是消解了形而上学,同时也就消解了哲学赖以成立的基础,且进而消解了人的终极关爱。当代思潮中的分析哲学和解构主义在这方面表现最为突出,而喊得很响的“哲学的终结”的呼声亦由此而来。但哲学作为形上思考的职能,真的就能轻易废弃吗?我们常说,人是有灵性的生物,这“灵性”的集中反映乃在于人的生命自觉,即是说,人能意识到自身的存在,要为自己争取更美好的生存条件,特别是还常要追询自身生存的意义所在,更且由自身命运的关顾拓展为对周围世界的观照和本原性的探究,这便是通常所说的人的终极关怀与终极思考了。据此,则终极关怀实出自人的本性,因亦是不可能予以消解和抹杀的,而抹杀不了人的终极关怀,也就取消不了哲学思考中的“形上”维度,这或可视以为哲学的“宿命”所在。

不妨让我们从历史上找个实例来谈一谈。大家知道,佛教在古印度的兴起,原是为了破除人们对现实世界的痴迷执着。佛祖宣扬人世诸般“苦”,把根子归因于人的“无明”,即不懂得人生各种事象皆属因缘凑合,空无自性,致为贪、嗔、痴、爱所纠缠,而一旦明白这个事理,便有可能获得精神解脱,这里所用的不正是解构型思维吗?佛祖在世时,对这套思维用得比较谨慎,仅就人的生存活动的范围而言,尽量不去涉及客观世界存在与否的问题。可是,理论思考的彻底性逼着人们沿着这条思路继续前进。部派佛教(小乘佛教)期间尚有“我空法有”之说流行,到大乘空宗便执定“万法皆空”,一切归之于梦幻泡影。但既已“空诸万有”,“佛”又何存,更何须诵经书、讲修行呢?及时享乐、随波逐流,不也是应付这空虚人生的好办法吗?正缘于感受到这个威胁,大乘有宗才起而将“真空”转换成“妙有”,以为万象虽空,佛性长存,执定佛性,方能修成正果。佛教教义的这一演变过程充分说明,在人的终极关爱的作用下,解构型思维毕竟不能解构到底。人不能容忍其生命意义的虚空,所以在解构的同时,定须有所建构,这也正是另一种倾向即建构型思维得以产生(包括当前“建设性后现代主义”口号提出)的依据。

现在来看当代哲学思潮中的建构型思维,这其实是个很宽泛的概念,举凡批判传统形而上学,否定其超验世界和本原性实体,而又不抹杀人的超越性精神追求,坚持哲学应有的“形上”维度的思想理念,便都可归入它的范畴。建构型思维包容了众多不同派别的学说,其具体立场与观念上亦时有冲突。如同属非理性思潮,尼采充满激情的“酒神精神”,便大有别于叔本华染有悲观色彩的

“意志解脱”。同样立足于人学本位,马斯洛着眼个人的“自我实现”,又明显不同于马克思以社会改造为前提的“人的解放”。甚至同居于存在主义者行列之中,海德格尔的“诗意栖居”、“人与存在共属”,亦迥异于萨特天马行空式的“自我作主”与“自由选择”。至于怀特海的“过程哲学”和一些生态学者们鼓吹的“生态主义哲学观”,就人与自然的一体化关系上引入新的思想向度,在长期持有天人相分观念的西方学界里更属别具一格。上述各种构想内涵不一、调门各异,却蕴有一共同的指向,便是要在形而上学解体之后,为人的生命探求与精神超越开出一个具有“形上”品位的意义世界,以满足人的精神安顿的需求,以体现人对生命的终极关爱。这样的一种追求,自不能依托于传统形而上学所独断设定的本原性实体(不管是“理念”、“上帝”、“绝对精神”或“先验理性”),但仍需寻索某种非实体性的本原以为根基(如海德格尔所谓的“存在”、“本有”,怀特海陈述中的“过程”、“机体”以及生态学家们推重并一力维护的“生态”等),而由于这个本原不再是恒定不变的实体,却常处于流动不居的状态和相互联结的关系之中,它所能带给人们的亦不会是永恒不变的普遍真理,只能显现为某种特定的可为人所领略并加关爱、保有的精神境界。故有人将这类以营构人的终极意义世界为目标的形上思考,称之为境界论或意义论形而上学,以与传统的实体论形而上学相区别。海德格尔则用“思”之一词来标示这一新的思维方式,它确实构成了不同于传统形而上学的另一种“形上之思”,显示着哲学发展的新方向。当然,就目前状况而言,这一新的“形上之思”并未能臻于成熟境地。或则过于张扬非理性的因素(如意志哲学、生命哲学),致使哲学思考成为神秘而不可捉摸的事;或则局限于人的生存与实践活动的范围来谈问题(如存在主义哲学、实践哲学),失落了形上思考所应具备的自然生命本根;亦或意图整合人与自然的关系,从一体化的角度来揭示世界的本原,而又较多地胶执于现实层面的关怀,相对缺少“形上”的维度(如生态伦理与生态哲学)。种种迹象表明,新的“形上之思”仍处在不断自我探索与自我完善的途程之中,要尽力为之开拓利于生长和健康发展的空间。

三、重建“形上之思”如何可能

我们已经就形而上学终结后哲学思考的新动向有了一点初步的展望,让我们在此基础上更作深入一步探讨,以便对后形而上学视野中“形上之思”如何可