

真理之光

——费希特与海德格尔论 SEIN

纯粹哲学丛书
叶秀山 主编

李文堂 著

纯粹

与
学

江苏人民出版社

真理之光

——费希特与海德格尔论 SEIN

纯粹哲学丛书
叶秀山 主编

李文堂 著

纯粹

与学

江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN/李文堂
著. —南京: 江苏人民出版社, 2002. 9

(纯粹哲学丛书/叶秀山主编)

ISBN 7-214-03335-6

I. 真… II. 李… III. ① 费希特, J. G. (1762~
1814)-哲学思想-研究 ② 海德格尔, M. (1889~
1976)-哲学 思想-研究 ③ 存在-研究 IV. B516

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 075937 号

书 名 真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN
著 者 李文堂
责任编辑 杨建平
责任监制 蒋子平
出版发行 江苏人民出版社(南京中央路 165 号 210009)
网 址 <http://www.book-wind.com>
经 销 江苏省新华书店
照 排 展望照排印刷有限公司
印 刷 者 通州市印刷总厂
开 本 787×1092 毫米 1/16
印 张 15 插页 2
印 数 1—3 130 册
字 数 230 千字
版 次 2002 年 10 月第 1 版 2002 年 10 月第 1 次印刷
标准书号 ISBN 7-214-03335-6 / B·72
定 价 22.00 元

(江苏人民版图书凡印装错误可向本社调换)

序“纯粹哲学丛书”

叶秀山

人们常说,做人要像张思德那样,做一个“纯粹的人”,高尚的人,如今喝水也要喝“纯净水”,这大概都没有什么问题;但是说到“纯粹哲学”,似乎就会引起某些怀疑,说的人,为避免误解,好像也要做一番解释,这是什么原因?我想,这个说法会引起质疑,是有很深的历史和理论的原因的。

那么,为什么还要提出“纯粹哲学”的问题?

现在来说“纯粹哲学”。说哲学的“纯粹性”,乃是针对一种现状,即现在有些号称“哲学”的书或论文,已经脱离了“哲学”这门学科的基本问题和基本要求,或者可以说,已经没有什么“哲学味”,但美其名曰“生活哲学”或者甚至“活的哲学”,而对于那些真正探讨哲学问题的作品,反倒觉得“艰深难懂”,甚至断为“脱离实际”。在这样的氛围下,几位年轻的有志于哲学研究的朋友提出“纯粹哲学”这个说法,以针砭时弊,我觉得对于哲学作为一门学科的发展是有好处的,所以也觉得是可以支持的。

人们对于“纯粹哲学”的疑虑也是由来已久。

在哲学里,什么叫“纯粹”?按照西方哲学近代的传统,“纯粹(rein, pure)”就是“不杂经验”、“跟经验无关”,或者“不由经验总结、概括出来”这类的意思,总之是和“经验”相对立的意思。把这层意思说得清楚彻底的是康德。

康德为什么要强调“纯粹”?原来西方哲学有个传统观念,认为感觉经验是变幻不居的,因而不可靠,“科学知识”如果建立在这个基础上,那么也是得不到“可靠性”,这样就动摇了“科学”这样一座巍峨的“殿堂”。这种担心,近代从法国的笛卡儿就表现得很明显,而到了英国的休谟,简直快给“科学知识”“定了性”,原来人们信以为“真

理”的“科学知识”竟只是一些“习惯”和“常识”，而这些“习俗”的“根据”仍然限于“经验”。

为了挽救这个似乎摇摇欲坠的“科学知识”大厦，康德指出，我们的知识虽然都来自感觉经验，但是感觉经验之所以能够成为“科学知识”，能够有普遍的可靠性，还要有“理性”的作用。康德说，“理性”并不是从“感觉经验”里“总结-概括”出来的，它不依赖于经验，如果说，感觉经验是“杂多-驳杂”的，理性就是“纯粹-统一”的。杂多是要“变”的，而统一就是“恒”，是“常”，是“不变”的；“不变”才是“必然的”、“可靠的”。

那么，这个统一的，有必然性的“理性”是什么？或者说，康德要人们如何理解这个（些）“纯粹理性”？我们体味康德的哲学著作，渐渐觉得，他的“纯粹理性”说到最后乃是一种形式性的东西，他叫“先天的”——以“先天的”译拉丁文 *a priori* 不很确切，无非是强调“不从经验来”的意思，而拉丁文原是“由前件推出后件”，有很强的逻辑的意味，所以国外的学者干脆就称它作“逻辑的”，意思是说，后面的命题是由前面的命题“推断”出来的，不是由经验的积累“概括”出来的，因而不是经验的共同性，而是逻辑的必然性。

其实，这个意思并不是康德的创造，康德不过是沿用旧说；康德的创造性在于他认为旧的哲学“止于”此，就把科学知识架空了，旧的逻辑只是“形式逻辑”——“止于”形式逻辑，而科学知识是要有内容的。康德觉得，光讲形式，就是那么几条，从亚里士多德创建形式逻辑体系以来，到康德那个时代，并没有多大的进步，而科学的知识，日新月异，“知识”是靠经验“积累”的，逻辑的推演，后件已经包含在前件里面，推了出来，也并没有“增加”什么。所以，康德哲学在“知识论”的范围里，主要的任务是要“改造”旧逻辑，使得“逻辑的形式”和“经验的内容”结合起来，也就是像有的学者说的，把“逻辑的”和“非逻辑的”东西结合起来。

从这里，我们看到，即使在康德那里，“纯粹”的问题，也不是真的完全“脱离实际”的；恰恰相反，康德的哲学工作，正是要把哲学做得既有“内容”，而又是“纯粹”的。这是一件很困难的工作，康德做得很艰苦，的确也有“脱离实际”的毛病，后来受到很多的批评，但是就其初衷，倒并不是为了“钻进象牙之塔”的。

康德遇到了什么困难？

我们说过，如果“理性”的工作，只是把感觉经验得来的材料加工酿造，提炼出概括性的规律来，像早年英国的培根说的那样“归纳”出来的，那么，一来就不容易“保证”“概括”出来的东西一定有普遍必然性，二来这时候，“理性”只是“围着经验转”，也不大容易保持“自己”，这样理解的“理性”，就不会是“纯粹”的。康德说，他的哲学要来一个“哥白尼式的大革命”，就是说，过去是“理性”围着“经验”转，到了我康德这里，就要让“经验”围着“理性”转，不是让“纯粹”的东西围着“不纯”的东西转受到“污染”，而是让“不纯”的东西围着“纯粹”的东西转得到“净化”。这就是康德说的不让“主体”围着“客体”转，而让“客体”围着“主体”转的意义所在。

我们看到，不管谁围着谁转，感觉经验还是不可或缺的，康德主观上并不想当“脱离实际”的“形式主义者”；康德的立意，还是要改造旧逻辑，克服它的“形式主义”的。当然，康德的工作也只是一种探索，有许多值得商讨的地方。

说实在的，在感觉经验和理性形式两个方面，要想叫谁围着谁转都不很容易，简单地说一句“让它们有机地结合起来”当然并不解决问题。

康德的办法是提出一个“先验的”概念来统摄感觉经验和先天理性这两个方面，并使经验围着理性转，以保证知识的“纯粹性”。

康德的“先验的”原文为“transcendental”，和传统的“transcendent”不同，后者就是“超出经验之外”的意思，而前者为“虽然不依赖经验但还是在经验之内”的意思。

康德为什么要把问题弄得如此的复杂？

原来康德要坚持住哲学知识论的纯粹性而又具有经验的内容，要有两个方面的思想准备。一方面“理性”要妥善地引进经验的内容，另一方面要防止那本不是经验的东西“混进来”。按照近年的康德研究的说法，“理性”好像一个王国，对于它自己的王国拥有“立法权”，凡进入这个王国的都要服从理性为它们制定的法律。康德认为，就科学知识来说，只有那些感觉经验的东西，应被允许进入这个知识的王国，成为它的臣民；而那些根本不是感觉经验的东西，亦即不能成为经验对象的东西，譬如“神-上帝”，乃是一个“观念-理念”，

在感觉经验世界不存在相应的对象,所以它不能是知识王国的臣民,它要是进来了,就会不服从理性为知识制定的法律,在这个王国里,就会闹矛盾,而科学知识是要克服矛盾的,如果出现不可避免的矛盾,知识王国—科学的大厦;就要土崩瓦解了。所以康德在他的第一批判——《纯粹理性批判》里,一方面要仔细研究理性的立法作用;另一方面要仔细厘定理性的职权范围,防止越出经验的范围之外,越过了自己的权限——防止理性的僭越,管了那本不是它的臣民的事。所以康德的“批判”,有“分析”、“辨析”、“划界限”的意思。

界限划在哪里?正是划在“感觉经验”与“非感觉经验—理性”上。对于那些不可能进入感觉经验领域的东西,理性在知识王国里,管不了它们,它们不是这个王国的臣民。

康德划这一界限还是很有意义的,这样一来,举凡宗教信仰以及想涵盖信仰问题的旧形而上学,都被拒绝在“科学知识”的大门以外了,因为它们所涉及的“神—上帝”、“无限”、“世界作为一个大全”等,就只是一些“观念(ideas)”,而并没有相应的感觉经验的“对象”。这样,康德就给“科学”和“宗教”划了一条严格的界限,而传统的旧形而上学,就被断定为“理性”的“僭越”;而且理性在知识范围里一“僭越”,就会产生不可克服的矛盾,这就是他的有名的“二律背反”。

在这个意义上,我们看到,在知识论方面,康德恰恰是十分重视感觉经验的,也是十分重视“形式”和“内容”的结合的。所以批评康德知识论是“形式主义”,猜想他是不会服气的,他会说,他在《纯粹理性批判》里的主要工作就是论证“先天综合判断”如何可能,既然是“综合”的,就不是“形式”的,在这方面,他是有理由拒绝“形式主义”的帽子的;他的问题出在那些不能进入感觉经验的东西上。他说,既然我们所认知的是事物能够进入感觉经验的一面,那么,那不能进入感觉经验的另一面,就是我们科学知识不能达到的地方,我们在科学上则是一无所知;而通过我们的感官进得来的,只是一些印象(impression)、表象(appearance),我们的理性在知识上,只能对这些东西根据自己立的法律加以“管理”,使之成为科学的、具有必然真理性的知识体系,所以我们的科学知识“止于”“现象(phenomena)”,而“物自身(Dinge an sich)”、“本体(noumena)”则是“不可知”的。

原来,在康德那里,这种既保持哲学的纯粹性,又融入经验世界

的“知识论”是受到“限制”的,康德自己说,他“限制”“知识”,是为“信仰”留有余地。那么,就我们的论题来说,康德所理解的“信仰”是不是只是“形式”的?应该说,也不完全是。

我们知道,康德通过“道德”引向“宗教-信仰”。“知识”是“必然”的,所以它是“科学”;“道德”是“自由”的,所以它归根结底不能形成一门“必然”的“科学知识”。此话怎讲?

“道德”作为一门学科,讨论“意志”、“动机”、“效果”、“善恶”、“德性”、“幸福”等问题。如果作为科学知识来说,它们应有必然的关系,才是可以知道、可以预测的;但是,道德里的事,却没有那种科学的必然性,因而也没有那种“可预测性”。在道德领域里,一定的动机其结果却不是“一定”的;“德性”和“幸福”就更不是可以“推论”出来的。世上有德性的得不到幸福,比比皆是;而缺德的人往往是高官得做、骏马得骑。有那碰巧了,既有些德性,也有些幸福的,也就算是老天爷开恩了。于是,我们看到,在经验世界里,“德性”和“幸福”的统一,是偶尔有之,是偶然的,不是必然的。我们看到一个人很幸福,不能必然地推断他一定就有德性,反之亦然。在这个意义上,这种关系,是不可知的。

所谓“不可知”,并不是说我们没有这方面的感觉经验的材料,对于人世的“不公”,我们深有“所感”,而是说,这些感觉材料,不受理性为知识提供的先天法则的管束,形不成必然的推理,“不可知”乃是指的这层意思。

“动机”和“效果”也是这种关系,我们不能从“动机”必然地“推论”出“效果”,反之亦然。也就是说,我们没有足够的理由说一个人干了一件“好事”,就“推断”他的“动机”就一定也是“好”的;也没有足够的理由说一个人既然动机是好的,就一定会做出好的事情来。

之所以会出现这种情况,乃是因为“道德”的问题概出于意志的“自由”,而“自由”和“必然”是相对立的。

要讲“纯粹”,康德这个“自由”是最“纯粹”不过的了。“自由”不但不能受“感觉经验-感性欲求”一点点的影响,而且根本不能进入这个感觉经验的世界,就是说,“自由”不可能进入感性世界成为“必然”。这就是为什么康德把他的《实践理性批判》的主要任务定为防止“理性”在实践-道德领域的“降格”:理性把原本是超越的事当做

感觉经验的事来管理了。

那么,康德这个“自由”岂不是非常的“形式”了?的确如此。康德的“自由”是理性的“纯粹形式”,它就问一个“应该”,向有限的理智者发出一道“绝对命令”,至于真的该做什么,那是一个实际问题,是一个经验问题,实践理性并不给出“教导”。所以康德的伦理学,不是经验的道德规范学,而是道德哲学。

那么,康德的“纯粹理性”到了“实践-道德”领域,反倒更加“形式”了?如果康德学说止于“伦理学”,止于“自由”,则的确会产生这个问题;但是我们知道,康德的伦理道德乃是通向宗教信仰的桥梁,它不止于此。康德的哲学“止于至善”。

康德解释所谓“至善”有两层含义:一是指单纯意志方面的,是最高的道德的善,一是更进一层为“完满”的意思。这后一层的意义,就引向了宗教。

在“完满”意义上的“至善”,就是我们人类最高的追求目标:“天国”。在这个意义上,我们人类要不断地修善,“超越”“人自身”——已经孕育着尼采的“超人”(?),而争取进入“天国”。

在“天国”里,一切的分立对立都得到了“统一”。“天国”不仅仅是“理想”的,而且是“现实”的。在“天国”里,凡理性的,也就是经验的,反之亦然。在那里,“理性”能够“感觉”,“经验的”,也就是“合理的”,两者之间有一种“必然”的关系,而不像尘世那样,两者只是偶尔统一。这样,在那个世界,我们就很有把握地说,凡是幸福的,就一定是有德的,而绝不会像人间尘世那样,常常出现“荒诞”的局面,让那有德之人受苦,而缺德之人却得善终。于是,在康德的思想里,“天国”恰恰不是“虚无缥缈”的,而是实实在在的,它是一个“理想”,但也是一个“现实”;甚至我们可以说,惟有“天国”才是既理想又现实的,于是,我们可以说这是一种“完满”意义上的“至善”。

想象一个美好的“上天世界”并不难,凡是在世间受到委屈的人都会幻想一个美妙的“天堂”,他的委屈就会得到平申;但是建立在想象和幻想上的“天堂”,是很容易受到怀疑和质询的,中国古代屈原的“天问”,直到近年描写莫扎特的电影 *Amadeus*,都向这种想象的产物发出了疑问,究其原因,乃这个“天堂”是“理想”的,缺乏“实在性”;康德的“天国”,在他自己看来,却是“不容置疑”的,因为它受到严格

的“理路”的保证。在康德看来,对于这样一个完美无缺、既合理又实实在在的“国度”,只有理智不健全的人才会提出质疑。笛卡儿有权怀疑一切,康德也批评过他的“我思故我在”的命题,因为那时康德的领域是“知识的王国”;如果就“至善-完满”的“神的王国-天国”来说,那么“思”和“在”原本是“同一”的,“思想的”,就是“存在的”,同理,“存在”的,也必定是“思想”的,“思”和“在”之间,有了一种“必然”的“推理”关系。对于这种关系的质疑,也就像对于“自然律”提出质疑一样,本身“不合理”,因而是“无权”这样做的。

这样,我们看到,康德的“知识王国”、“道德王国”和“神的王国-天国”,都在不同的层面和不同的意义上具有现实的内容,不仅仅是形式的,但是,却没有怀疑康德哲学的“纯粹性”,而康德的“(纯粹)哲学”不是“形式哲学”则也就变得明显起来。

表现这种非形式的“纯粹性”特点的,还应该提到康德的第三批判:《判断力批判》。就我们的论题来说,《判断力批判》是相当明显地表现了形式和内容统一的一个领域。

通常我们说,《判断力批判》是《纯粹理性批判》和《实践理性批判》之间的桥梁,或者是它们的综合,这当然是正确的;这里我们想补充说的是:《判断力批判》所涉及的世界,在康德的思想中,也可以看做是康德的“神的王国-天国”的一个“象征”或“投影”。在这个世界里,现实的、经验的东西,并不仅仅像在《纯粹理性批判》里那样,只是提供感觉经验的材料-sense data,而是“美”的、“合目的”的;只是“审美的王国”和“目的王国”还是在“人间”,它们并不是“天国”。在这个意义上,我们具有(有限)理性的人,如果努力提高“鉴赏力-判断力”,提高“品位-趣味”,成了“高尚的人”、“脱离了低纸趣味的人”,那么就能力在大自然和艺术品里发现“理性”和“感性”、“形式”和“内容”、“合目的性”和“合规律性”等之间的“和谐”。也就是说,我们就有能力在经验的世界里,看出一个超越世界的美好图景。康德说,“美”是“善”的“象征”;“善”通向“神的王国”,所以,我们也可以说,“美”和“合目的”的世界,乃是“神城-天国”的“投影”。按基督教的说法,这个世界原本也是“神”“创造”出来的。

“神城-天国”在康德固然言之凿凿,不可动摇对它的信念,但是毕竟太遥远了些。康德说,人要不断地“修善”,在那绵绵的“永恒”过

程中,人们有望达到“天国”。所以康德的实践理性的“公设”有一条必不可少的就是“灵魂不朽”。康德之所以要设定这个“灵魂不朽”,并不完全是迷信,而是他觉得“天国”路遥,如果灵魂没有“永恒绵延”,则人就没有“理由”在今生就去“修善”,所以这个“灵魂不朽”是“永远修善”所必须要“设定”的。于是,我们看到,在康德哲学中,已经含有“时间”绵延的观念,只是他强调的是这个绵延的“永恒性”,而对于“有限”的绵延,即人的“会死性(mortal)”则未曾像当代诸家那么着重地加以探讨;但是他抓住的这个问题,却开启了后来黑格尔哲学的思路,即把哲学不仅仅作为一些抽象的概念的演绎,而是一个时间的、历史的发展过程,强调“真理”是一个“全”“过程”,进一步将“时间”、“历史”、“发展”的观念引进哲学,形成了一个庞大的哲学体系。

黑格尔哲学体系可以说是“包罗万象”的,是百科全书式的,但是却不是驳杂的,可以说是“庞”而不“杂”。人们通常说,黑格尔发展了谢林的“绝对哲学”,把在谢林那里“绝对”的直接性,发展为一个有矛盾、有斗争的“过程”,而作为真理的全过程“绝对”却正是在那“相对”的事物之中,“无限”就在“有限”之中。

“无限”在“有限”之中,“有限”“开显”着“无限”,这是黑格尔强调的一个非常重要的思想。这个思路,奠定了哲学“现象学”的基础,所以,马克思说,《精神现象学》是理解黑格尔哲学的钥匙。

“现象学”出来,“无限”、“绝对”、“完满”等,就不再是抽象孤立的,因而也是“遥远”的“神城-天国”,而就在“有限”、“相对”之中,并不是离开“相对”、“有限”还有一个“绝对”、“无限”在,于是,哲学就不再专门着重去追问“理性”之“绝对”、“无限”,而是追问:在“相对”、“有限”的世界,“如何”“体现-开显”其“不受限制-无限”、“自身完满-绝对”的“意义”来。“现象学”乃是“显现学”、“开显学”。从这个角度来说,黑格尔的哲学显然也不是“形式主义”的。

实际上黑格尔是在哲学的意义上扩大了康德的“知识论”,但是改变了康德“知识论”的来源和基础。康德认为,“知识”有两个来源,一个是感觉经验,一个是理性的纯粹形式。这就是说,康德仍然承认近代英国经验主义者的前提:知识最初依靠着感官提供的材料,如“印象”之类的,只是康德增加了另一个来源,即理性的先天形式;黑格尔的“知识”则不依赖单纯的感觉材料,因为人的心灵在得到感觉

时,并不是“白板一块”,心灵-精神原本是“能动”的,而不仅仅是“被动”的接受。“精神”原本是自身能动的,不需要外在的感觉的刺激和推动。精神的能动性使它向外扩展,进入感觉的世界,以自身的力量“征服”感性世界,使之“体现”精神自身的“意义”。因而,黑格尔的“知识”,乃是“精神”对体现在世界中的“意义”的把握,归根结底,也就是精神对自身的把握。所以在这个意义上,黑格尔的“科学-知识-Wissenschaft”,并不是一般的经验科学知识理论,而是“哲学”,是“纯粹的知识”,即“精神”在历史发展的进程中,在时间的进程中对精神自身的把握。

精神-Ceist是一个生命,是一种力量,它在时间中经过艰苦的历程,征服“异己”,化为“自己”,以此“充实”自己,从一个抽象的“力”,发展成有实在内容的“一个”“自己”,就精神自己来说,此时它是“一”也是“全”。精神的历史,犹如海纳百川,百川归海为“一”,而海因容纳百川而成其“大-全”。因此,“历经沧桑”之后的“大海”,真可谓是“一个”包罗万象、完满无缺的“大-太一”。

由此我们看到,黑格尔《精神现象学》作为“现象学-显现学”,乃是精神——通过艰苦卓绝的劳动——“开显”“自己”“全部内容”的“全过程”,黑格尔说,这才是“真理-真之所以为真-Wahrheit”——一个真实的过程,而不是“假(现)象-Anschein”。

于是,我们看到,在康德那里被划为“不可知”的“本体-自身”,经过黑格尔的改造,反倒成了哲学的真正的“知识对象”,而这个“对象”不是“死”的“物”,而是“活”的“事”,乃是“精神”的“创业史”,一切物理的“表象”,都在这部“精神创业史”中被赋予了“意义”,精神通过自己的劳作,把它们接纳到自己的家园中来,而不仅仅是一些物质的“材料”-“质料”,而是一些体现了“精神”特性(自由-无限)的“具体共相-理念”,它们向人们——同样具有“精神”的“自由者-无限者(无论什么具体的事物都限制不住)”“开显”自己的“意义”。

就我们现在的论题来说,可以注意到黑格尔的“绝对哲学”有两方面的重点。

一方面,我们看到,黑格尔的“自由-无限-绝对”都是体现在“必然-有限-相对”之中的,“必然-有限-相对”因其“缺乏”而会“变”,当它们“变动”时,就体现了有一种“自由-无限-绝对”的东西在内,而不

是说,另有一个东西叫“无限”的在那里。脱离了“有限”的“无限”,黑格尔叫做“恶的无限”,譬如“至大无外”、“至小无内”,一个数的无限增加,等等,真正的“无限”就在“有限”之中。黑格尔这个思想,保证了他的哲学不会陷于一种抽象的概念的旧框框,使他的精神永远保持着能动的创造性,也保持着精神的历程是一个有具体内容的,非形式的过程。在这个意义上,黑格尔的“绝对”并不是一个普遍的概念,而是具体的个性。这个“个性”,在它开始“创世”时,还是很抽象的,而在它经过艰苦创业之后,“回到自己的家园”时,它的“个性”就不再是抽象、空洞的了,而是有了充实的内容,成了“真”“个性”了。

另一方面,相反的,那些康德花了很大精力论证的“经验科学”,反倒是“抽象”的了,因为这里强调的只是知识的“普遍性”,这种普遍性又是建立在“感觉的共同性”和理性的“先天性-形式性”基础之上的,因而它们是静止的、静观的,而缺少精神的创造性,因而缺少精神的具体个性,所以这些知识只能是“必然”的,而不是“自由”的。经验知识的共同性,在黑格尔看来,并不“纯粹”,因为它不是“自由”的知识,而“自由”的“知识”,在康德看来又是自相矛盾的,自由而又有内容,乃是“天国”的事,不是现实世界的事。而黑格尔认为,“自由”而又有内容,就在现实之中,这样,“自由”才是具体的,不是抽象的形式。这样,在黑格尔看来,把“形式”与“内容”割裂开来,反倒是得不到“纯粹”的知识。

于是,我们看到,在黑格尔那里,“精神”的“个性”,乃是“自由”的“个性”,不是抽象的,也不是经验心理学所研究的“性格”——可以归到一定的“种”“属”的类别概念之中。“个体”、“有限”而又具有“纯粹性”,正是“哲学”所要追问的不同于经验科学的问题。

那么,为什么黑格尔哲学被批评为只讲“普遍性”,不讲“个体性”的、比经验科学还要抽象得多的学说?原来,黑格尔在《精神现象学》中许诺,他的精神在创业之后,又回到自己的“家园”,这就是“哲学”。“哲学”是一个概念的逻辑系统,于是在《精神现象学》之后,尚有一整套的“逻辑学”作为他的“科学知识(Wissenschaften)体系”的栋梁。在这一部分里,黑格尔不再把“精神”作为一个历史的过程来处理,而是作为概念的推演来结构,构建一个概念的逻辑框架。尽管黑格尔把他的“思辨概念-总念”和“表象性”抽象概念作了严格的区别,但是把

一个活生生的精神的时间、历史进程纳入到逻辑推演程序,不管如何努力使其“自圆其说”,但是仍然留下了“抽象化”、“概念化”的痕迹,以待后人“解构”。

尽管如此,黑格尔哲学仍可以给我们以启示:黑格尔的“绝对精神”既是“先经验的-先天的”,同样也是“后经验的-总念式的”。

“绝对精神”作为纯粹的“自由”,起初只是“形式的”、没有内容的、空洞的、抽象的;当它“经历”了自己的过程——征服世界“之后”,回到了“自身”,这时,它已经是有了内容、充实了的,而不是当初那样是一个抽象概念了,但是,此时的“精神”,仍然是“纯粹”的,或者说,这才是真正意义上、有了内容的“纯粹”,不是一个空洞的“纯粹”,因为,此时的经验内容被“统摄”在“精神-理念”之中,于是就“精神-理念”来说,并没有“另一个-在它之外”的“感觉经验世界”与其“对立-相对”,所以,这时的“精神-理念”仍是“绝对”的,“精神-理念”仍是其“自身”;不仅如此,此时的“精神-理念”已经不是一个“空”的“躯壳-形式”,而是有血肉、有学识、有个性的活生生的“存在”。

这里我们尚可以注意一个问题:过去我们在讨论康德的“先验性-先天性”时,常常区分“逻辑在先”和“时间在先”,说康德的“先天条件”乃是“逻辑在先”,而不是“时间在先”,这当然是很好的一种理解;不过运思到了黑格尔,“时间”、“历史”的概念明确地进入了哲学,这种区分,在理解上也要做相应的调整。按黑格尔的意思,“逻辑在先-逻辑条件”只是解决“形式推理”问题,是不涉及内容的,这样的“纯粹”过于简单,也过于容易了些,还谈不上真正意义上的“纯粹”;真正的“纯粹”并不排斥“时间”,相反,它就在“时间”的“全过程”中,“真理”是一个“全”。这个“全-总体-总念”也是“超越”,“超越”了这个具体的“过程”,有一个“飞跃”,“1”+“1”大于“2”。这就是“metaphysics”里“meta”的意思。在这个意思上,我们甚至可以说,真正的、有内容的“纯粹”是在“经验-经历”之“后”,是“后-经验”。这里的“后”,有“超越”、“高于”的意思,就像“后-现代”那样,指的是“超越”了“现代-modern”进入一个“新”的“天地”,“新”的“境界”,这里说的是“纯粹哲学”的“境界”。所以,按照黑格尔的意思,哲学犹如“老人格言”,看来似乎是“老生常谈”,甚至“陈词滥调”,但却包含了老人的

一生的经验体会,不是空洞的几句话了。

说到这里,我想已经把我为什么要支持“纯粹哲学”研究的理由和我对这个问题的基本想法说了出来。最后还有几句话涉及学术研究现状中的某些侧面,有一些感想,也跟“纯粹性”有关。

从理路上,我们已经说明了为什么“纯粹性”不但不排斥联系现实,而且还是在深层次上十分重视现实的;但是,在做学术研究,做哲学研究的实际工作中,有一些因素还是应该“排斥”的。

多年来,我有一个信念,就是哲学学术本身是有自己的吸引力的,因为它的问题本身就在一个更高的层面上涉及现实的深层问题,所以不是一种脱离实际的孤芳自赏或者闲情逸致;但它也需要“排斥”某些“急功近利”的想法和做法,譬如,把哲学学术当做仕途的敲门砖,“学而优则仕”,“仕”而未成就利用学术来“攻击”,骂这骂那,愤世嫉俗,自标“清高”,学术上不再精益求精;或者拥学术而“投入市场”,炒作“学术新闻”,标榜“创新”而诽谤读书,诸如此类,遂使哲学学术“驳杂”到自身难以存在。这些做法,以为除了鼻子底下、眼面前的,甚至肉体的欲求之外,别无“现实”、“感性”可言,如果不对这些有所“排斥”,哲学学术则无以自存。

所幸尚有不少青年学者,有感于上述情况之危急,遂有“纯粹哲学”之论,有志于献身哲学学术事业,取得初步成果,并得到江苏人民出版社诸公的支持,得以“丛书”名义问世,嘱我写序,不敢怠慢,遂有上面这些议论,不当之处,尚望读者批评。

2001年12月23日于北京

你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。

——《约翰福音》第八章第三十二节

前不见古人，后不见来者。念天地之悠悠，独怆然而涕下！

——陈子昂《登幽州台歌》

目 录

导论 有之问	1
第一章 我在问题	11
第一节 知识学是什么?	12
一 知识学的概念	12
二 从亚里士多德到笛卡尔	13
三 康德的批判哲学	14
四 赖茵霍尔德的基本哲学	17
五 知识学的本质	18
第二节 本体论问题	20
一 形而上学	20
二 先天综合判断	22
三 我在	27
第二章 我在的先验论	30
第一节 先验哲学	30
第二节 我在的先验还原	36
一 先验还原的动机	36
二 反思与抽除	42
三 本原行动	45
第三章 我在的本体论	48
第一节 有之设定	49
第二节 我在的自我学	55
第四章 否定之有	60
第一节 表达性问题	61
第二节 直观与概念	63