

PHILOSOPHY OF NATURE

自然哲学

第 1 辑

吴国盛 主编

中国社会科学出版社

PHILOSOPHY OF NATURE

自然哲学

第1辑

吴国盛 主编

中国社会科学出版社

1994·北京

(京)新登字 030 号

图书在版编目(CIP)数据

自然哲学/吴国盛主编. —北京:中国社会科学出版社,1994. 12
ISBN 7-5004-1645-8

I. 自… II. 吴… III. 自然哲学—研究 IV. N02

中国版本图书馆 CIP 数据核字(94)第 15360 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号)

国家建材局情报所印刷厂印刷 新华书店经销

1994 年 12 月第 1 版, 1994 年 12 月第 1 次印刷

开本 850×1168 毫米 1/32 印张 12.75

字数 290 千字 印数 1—1500 册

定价:15.00 元

自然科学给人类带来了巨大的财富,也把一种特定的自然观推上了自然哲学的统治地位,但这种自然观同样要经受批判。具有永恒意义的自然概念,是作为人类生存家园的自然,是作为与人类协调手段相适应的自然。因此,不同时期的自然观是与人类不同时期的生存方式和生活态度有关的。机械自然观是与人对财富的无限向往,对资源的无限探索,对宇宙空间的无限开发相联系的。因为机器的概念,恰好适合人类的这种态度和行为。今天,人们已经意识到了某些增长的极限,意识到了宇宙熵的不可逆转的增加,意识到了财富并不等于幸福。新的自然哲学正在悄悄诞生,它肯定又将是另一个新时代到来的先声。让我们倾听它的声音,迎接它的到来。

目 录

叶秀山	重新认识康德的“头上星空”.....	(1)
吴国盛	自然哲学的复兴——一个历史的考察	(10)
李章印	自然哲学的复兴需要转换“范式”	(50)
张华夏	旧自然哲学的衰落和新自然哲学的兴起	(53)

金吾伦	生成哲学导论	(73)
洪定国	玻姆的自然哲学思想.....	(112)
桂起权	关于目的论的自然哲学论纲.....	(134)
朱葆伟	机体与价值.....	(150)
罗嘉昌	时间的哲学考察.....	(180)
胡新和	现代物理学视野中的自然观念.....	(220)

董光璧	中国自然哲学大略.....	(254)
李伯聪	读《庄子·大宗师》.....	(301)
李烈炎	从阴阳化生说看我国古代自然哲学的缺陷.....	(318)
刘 兵	《墨经》与阿基米德杠杆原理之比较.....	(333)

宋祖良	海德格尔的自然解释学.....	(341)
高亮华	马尔库塞的自然主义.....	(369)

拉夫乔伊(靳连营译)	“自然”作为审美规范.....	(383)
------------	-----------------	-------

编后记		(393)
-----	-------	-------

重新认识康德的“头上星空”

叶秀山*

在康德的墓碑上刻着他《实践理性批判》最后“结论”部分开头第一句话：“有两种东西我们愈经常愈反复思想时，它们就给人灌注了时时更新、有加无已的惊赞和敬畏之情：头上的星空和内心的道德律。”^①这句话因为它的崇高的境界，学哲学的人几乎无人不知，甚至也可以说，每当我们想起这句话时，我们自己内心原被压抑着的美好的情操都会被调动出来，感到自己的人格得到了净化。然而，最近我在温习康德著作，读到这一句话时，在赞叹之后，发现我们——至少我自己——在很长时期内对这句话的理解是不很正确的。我们常常把这句话的两部分分别理解为：前半句中“头上星空”指康德在《纯粹理性批判》中所研究的“自然律”，而后半句当然指本书《实践理性批判》研究的“道德律”。这种理解表面上看不出问题。可是这次我读康德的书，是先读他的《判断力批判》，然后再来读《实践理性批判》的，我发现，康德在这句话中用的两个词：“惊赞”(Bewunderung)和“敬畏”(Ehrfurcht)是很有讲究的，不是随

* 作者系中国社会科学院哲学研究所研究员，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》、《美的哲学》等。

① 汉译见1960年商务印书馆出版关文运译《实践理性批判》，参照原文，译文有些修改。关于这个墓志铭，还可参阅Rudolf Eucken, *Die Träger des deutschen Idealismus*, 1915, Allien & Co., Berlin, p. 31.

使用的。

“敬畏”是对道德律而言,是《实践理性批判》主要论题之一,这方面的理解,没有偏差的余地;但“惊赞”则在《纯粹理性批判》中没有什么地位。《纯粹理性批判》探讨的是人类知识中逻辑性因素和非逻辑性因素、知性与感性之间的关系问题,它的主要问题是“先天综合判断如何可能”,即原本是综合性的自然科学知识,为何会有普遍性、必然性。在回答这个问题时,康德强调知性之能动作用,并在此基础上将经验及其“对象”统一起来,使经验可能的条件也就是经验对象之所以可能的条件,以求科学知识之真理性有一可靠的基础。知识问题是必然性问题,还谈不到“惊赞(惊羨)”这类的感情(Gemüth),所以我感到,康德在《实践理性批判》中所说的“头上的星空”,不是指“自然的必然性”,而是指“自然的目的性”,是《判断力批判》中所研究的问题。我们知道,在《判断力批判》中,特别是在“目的论判断力”部分,“惊赞(惊羨, Bewunderung)”是一个重要的概念,其地位相当于“道德律”的“敬畏(Ehrfurcht)”。我们知道,康德的《判断力批判》试图对被他人分裂开来的《纯粹理性批判》(知识)和《实践理性批判》(道德)作某种沟通,康德这个工作常被理解为适应他的体系的需要而补充出来的,因而未受到足够的重视^①,实际上,康德的《判断力批判》不仅是对前两个《批判》的必要的综合和补充,而且本身也是一项基础的工作,象康德自己在《判断力批判》序言里说的,这项工作“是第一层的根基(die erste Grundlage)”,要把它打好,不至使建筑的全体因根基不深而倒塌下来。

康德在他最后的《批判》中能说到这个程度,是很有意义的事,因为按照他实际的思路,他是先有一些纯而又纯的东西,然后再把

^① 参阅 Stephan Körner 为 E. Cassirer 的 Kant's life and Thought 之英译本所写的导言, Yale University Press。

它们综合起来,而当他把这些纯粹的东西综合起来之后,才发现原来综合的东西才是最基础、最根本的东西。于是在理论上,康德三大宝塔形的《批判》底部为《纯粹理性批判》和《实践理性批判》,而《判断力批判》在宝塔尖上,而实际上,康德的三大《批判》乃是一个“倒宝塔”,由《判断力批判》的塔顶为底部根基,在这个基础上生出(建筑起)《纯粹理性批判》、《实践理性批判》,即在“生活的”(活生生的)世界,生出(科学)知识和(实践)道德。从这个理解来看,康德哲学的道理,不仅和费希特、谢林、黑格尔相通,而且也是和胡塞尔、海德格尔相通的。

康德是二元论者,他把理性与感性在原则上割裂开来,但他并未完全否定感性,而强调感性处于服从理性的地位,这在康德的意义可以理解为:感性不能影响理性(的纯粹性)但理性却可以而且必定要影响感性的实际方式。“人”是有理性的,但又是“感性的存在者”,是“Dasein”,不是一个纯粹的“理智者”。“人”不是一个“纯粹者”、“单一者”,而是“综合者”。就科学知识言,“人”通过“时空”感性直观形式和先天的“范畴”来认知客观对象,就道德实践言,“人”通过对“道德律令”、“职责”的“敬畏”,来接受“意志”之“自由”;而就“人”自身的“生活”言,则通过“愉悦”和“惊赞”来体验宇宙之美和和谐。三个《批判》总起来都在说明“理性”在三种不同的方式下对“感性”起着何种的主导作用及其对“人”作为“感性存在者”所产生的特殊影响。在“知识”为“静观的”,在“道德”为“敬畏”,在“生活”为(“愉悦”和)“惊赞”。我们这里要引伸的是:令人“惊赞”的“自然”,吸引着人去探索“自然”之奥秘,于是就有科学知识——请参考亚里士多德一切知识来自好奇心(thau-ma)的说法;而令人“敬畏”之“他人”(英雄行为),使人见出理性自律之伟大。于是,在某种意义上说,对包括“自然”在内、或对广义的“自然”的“生活世界”的那种“赞美”(惊赞和愉悦),乃是我们人类作为“有限的存在者”、“感性的存在”、“Dasein”之最为基础性的“心境”

(mentality)、“情感”(Gemüth),也就是海德格尔所谓的“心境”(Befindlichkeit),befindlich 来自 befinden,为“发现”之意。“发现”什么?“发现”宇宙、自然之美和和谐,“发现”“使命”之“活力”,“发现”由各种“偶然”事件“综合”起来的“合规律性”和“合目的性”。

所以,康德把“美”和“目的论”放进同一个“批判”中来讨论,其关键的问题在“评鉴”(urteilen),所以这个《批判》叫《Kritik der Urtheilskraft》——“判断力批判”或“评鉴力(鉴赏力)批判”。

“评鉴”和“知识”不同,“知识”的任务在于建立一个普遍必然的概念体系,而“评鉴”则是寻求“合规律”的“范例”,前者为从个别提升到一般,后者则是由一般求个别;前者为“建构”,后者为“发现”。由“合规律性”得到了“范例”,则为“合目的性”,“范例”的“发现”,也就是“合目的性”的“发现”。

当然,知识论里也有“目的”,通过“概念”来实现因果律,已包括了“目的”在内,但知识论中之操作性“目的”,按康德的意思,乃是一种机械性的技术目的,它归隐于机械因果性的一个环节,成为知识体系的一个部分,对这种“目的”的认知,是理性的、静观的,不是“评鉴性”的,技术(科学性技术)乃是理论性知识的一个延伸。因而,人们在探寻知识的过程中,也会遇到令人“惊奇”(Verwunderung)的事。令人迷惑不解(Zweifel)的事比比皆是,当此种怀疑消除后,“惊奇”亦即打消;但“目的论”中所谓的“惊赞”(Bewunderung),则即使在种种怀疑消除后,仍有此种“惊奇”,因此前者之“惊奇”乃源于“不合规性”,当“合规律”性一旦明确后,则人心复归平静;而后一种“惊奇”,恰恰在于其“合规律”性而不落入机械性,于“不必然性”、“偶然性”(Zufälligkeit),见出“合规律性”,见出一种有机的“设计”和“安排”,见出“造化匠心”,则此种“惊赞”,为永远性的,是无怀疑的、确定的“惊赞”,此时 Verwunderung,则为 Bewunderung。

知识的概念体系可以“建构”得“天衣无缝”,面对必然性的概

念知识体系,人们可以看到人类理知之缜密,各“概念”在知识理论体系中的“地位”是相当确定的;但就世上的一件件具体的事件(Zufall,event)而言,其存在之方式则又有相当之偶然性。从知识眼光来看,诸事件之间有一种机械的、必然的因果联系,而从“评鉴”的眼光来看,则我们又可“发现”,在机械的必然的因果性之上(或之外)尚需一种“合目的性”的视角才能使万事、万物之间那种实在的、具体的“合规律”性成为可以理解的。不是概念的合规律性,而是具体万物的合规律性,才使作为感性存在的“人”感到“惊赞”。

就知识来说,“知识的对象”与“知识的概念”的吻合——真理——是可以得到的,而得到这种知识真理,并无令人“惊赞”之处,因为“知识”的“对象”,原本是与“知识的”“概念”建立在同一的先验条件基础上,因为“理性”同时建立了“知识对象”和“知识”本身,故我们的“知识”只限于“现象界”,至于“物本身”,则在知识领域只是我们理性的思想——康德的“本体”乃是“思想体”,noumenon,是“(可)思想的”,并无“直观”、“对象”,不能“显现”出来成为“现象”(Phenomenon)。至于那不计成败利钝的“德性”,当是理性的、思想的,是“本体”界的事,但它同样没有“直观”、“对象”,实践理性的“无条件命令”,乃是因果系列中的“断裂”部分,道德的典范“粉碎”了机械的因果系列,使“自由”的问题突现出来,从而成为“道德世界”之所以可能的根据,所以世上除了“人”作为一个有理性的存在者有能力、有资格“粉碎”、“断裂”那个机械的因果系列外,一切都在这个系列之中。这样,在康德看来,“道德律令”不能成为一种对象性的现象,只能是“内在的”,任何人——包括道德的英雄人物在行动时,同时也在事实上“符合”着“自然律”,他的行动仍是因果系列中的一个环节。然而,道德英雄之所以为道德英雄乃在于他的行动能向另一个人或一些人表现出他只听从他内心的道德律令,而置“自然律”于不顾,尽管他的行为并不能在“自然律”之外。英雄

人物以自己的模范行为树立了道德典范,此种典范的“意义”,只向另一个人或一些人——同样有理性的存在者“显现”出来,所以只有“人”才受到另一个或一些人的“敬畏”。

在道德领域中,“自由”中对“自然”的否定,但“自由”要对“自然”发生实际的作用,则必定要符合“自然律”,“人”作为有理性的存在者“生活”于其中的“自然”,不仅“显现”了“自然”的因果性,而且也还“显现”了“自由”的因果性,尽管此种“自由的因果性”是只向“人”——作为有理性的存在者“显现”出来的。此时的“自然”,就好象一件“艺术品”,康德叫做“艺术之类似物”(ein Analogon der Kunst)或者“生命的类似物”(ein Analogon der Lebens)。

作为有限存在者的人类对自己生活的世界可以有一种“合目的性”的“评鉴”,并不意味着自然的世界在事实上真的有一种合目的性存在,老鼠生下来并不是为了给猫吃的,然而同样明显的事实是:世上一旦出现了“人”这样一个有理智的种属后,自然物之间的因果关系,就向“人”显现出另一种“意义”,此种意义说明,万事万物之所以“是其所是”,即在那种因果必然性所赖以体现出来的诸种偶然性中,“似乎”有一种有目的的、含合理(智)的“有效”的“设计”,因而在“有效的联系”(nexus effectivus)外,尚有一层“有目的联系”(nexus finalis)意义在,亦即现代有些人(如利科)叫做“思辨知识”之“多余者”,即“多”出来的东西, *suplus*。有了这一层意义,才能“满足”我们的理智对圆满解释“自然万物”之所以如此的要求,是我们对“自然”的一种“理解”,而不是我们人类对“自然”的一种“知识”,所以康德说,在这种理解下的“自然”是“艺术”、“生命”的“类似物”,而不是“自然”真的成了“艺术品”,也不是说“自然”就是“人”(生命)。这样一种对“自然”的“把握方式”,叫做“评鉴”,是“人”作为“有限”而又“有理智”这样一种存在者的“情感”(Gemüth)、“心境”(Befindlichkeit)。

单纯因果性乃是一种“有效性”(wirkende, effective),而“目的

性”则是“有意的有效性”(absichtlich — wirkende, intentional — effective),有了这种“有意的有效性”,才能在“不必然性”中见出“必然性”,在“可能性”中见出“现实性”,就现实的世界来说,这种“有意识的有效性”乃是“最后的”即在多种可能性中起主导的决定性的一种,所以此处“目的”用 Final 或 end 作双关的解释。这就是说,对我们人类的理智说来,“自然”不仅是“决定了”的,而且是似乎“选定了”的。所以“自然之‘现实’”的原因,也就是“最后”的,“最高”的原因。在康德看来,这个“最高”、“最后”的原因在“理论”上是不能成立的,即在原因的“概念”系统中我们找不出一个“最后”的、“最高”的环节来,但在“现实”的、“实践”的领域中,这种“最后因”、“最高因”,亦即“目的因”,却比比皆是。这种“有意的原因”固然不能在“理论”上提供给我们直观的对象;但在我们“理解”、“评鉴”“自然”时可以给我们以“惊赞”的感情,我们会“发现”,在我们面前的现实的“自然”是如此的和谐、美好,似乎是一位艺术大师的杰作,所谓“江山如画”是也。

不仅如此,康德不仅把“目的论”和“审美论”放在同一个《批判》里讨论,而且把它们分成两个部分,其中可能蕴含着这样一个意思:那真正的艺术品因已知有人创作,所以给人以“美感”,而那无人创作的大自然本身的杰作,才引起我们的“惊赞”。“艺术之类似物”“高于”艺术品本身;而按我们的说法,就是从这一点来看,也可以说明“艺术品”是“自然”的“模仿”,“艺术”反倒是“自然的类似物”。

无论如何,我看康德在写“头上星空”和“内心道德”时,是把《纯粹理性批判》中所讨论的“科学知识”问题“括出去”了,将必然性的理论知识括出去之后,剩下一个“自由的世界”,对这个“自由的世界”,我们人类作为有限的存在者不可能有理论上、知识上的把握,即不可能有必然性的概念的(科学)体系,但却可以在我们“生活的世界”中通过“自然”的无限多样性和偶然性,见出那最高

的必然性,即在“选择好了的”世界中见出理性之“自由”,在那因果必然联系中由自然之多样性、偶然性见出那“生命”的流动,这就是“理性”通过“知性”(因果必然)对感性世界(自然)所施加的影响,也就是为什么人类作为有限的理性存在者与“自然”的关系不同于“动物”与“自然”的关系的主要根据。

“人”与“动物”不同,“动物”只把“自然”——“动物”当然也是“自然”的一部分——当作“手段”,来“维持”自己的存在;“人”则不仅仅把“自然”当作“手段”,“人”在“改造”“自然”中“发展”“自然”的特性,“人”按照“自然”自身的特性来“改造”、“重建”“自然”,所以只有“人”才能在“自然”中也看出“人”自身地“目的”。这样,“人”才能在“自然”中得到“自由”,在有限制中见到无限制,所以人不仅“赞美”那高楼大厦、千顷良田,而且更加“赞美”那日月山川和原始森林。

康德的《纯粹理性批判》发表于1781年,《实践理性批判》发表于1788年,时间七、八年,而两年后,他的《判断力批判》就出版了,所以我们有理由相信,在写作《实践理性批判》时他关于《判断力批判》的思想业已成熟,《实践理性批判》“结论”这句话,可以理解为预示着一个新的批判——“评鉴”批判即将诞生。

另外,我们从1787年6月25日康德给一位耶拿教授许茨的信中读到,他的《实践理性批判》已经完成,即将付印,并说到他不能评论赫德尔的《思想》,因为他马上要做《判断力批判基础》^①,看来康德对于《实践理性批判》和《判断力批判》所涉及的问题,几乎是同时考虑的,应该说,卡西尔注意到了这封信的内容^②,但他似

① 见李秋零译:《康德书信百封》,上海人民出版社,1992年,第106页。

② 见 E. Cassirer, *Kant's life and Thought*, Yale University Press, p. 271.

乎也未曾由此明确看出《实践理性批判》“结论”那句话的预示性。

“惊赞”和“敬畏”是康德理解“人”之所以为“人”的基本立足点，懂得“赞美”世界，能够“服从”道德律令的“人”，才是高尚的人，有“人格”的“人”。康德这种人生态度，不是“乐天知命”，而是“敬天畏人”，表面上看，把“人”——一个体的“人”置于一种压抑、服从的地位，但此种对“个体”的贬抑，却发扬了超越“个体”的“理性”的精神，因使“个人”得到升华。不过康德叫做“Bewunderung”的又不同于我们的“敬天”。Bewunderung 字干为 Wundr，原本是“奇迹”（miracle）的意思，大自然不仅是科学知识的“对象”，而且对我们人类展现为一个“奇迹”，它不是“有限理智”的“人”的作品，而是“最高智慧的无限理智”的“神”的“作品”。“神”不是知识的“对象”，但“人”却把大自然当作一个“奇迹”来“赞赏”。康德这种有神论思想当然应受到批评，但他在《实践理性批判》“结论”中所谓的“头上星空”不指科学知识之对象，而预示着《判断力批评》所述内容则似乎是很明白的了。

自然哲学的复兴

——一个历史的考察

吴国盛*

一、“自然”概念考略

二、亚里士多德的自然学(physica)

三、转折时期

四、牛顿的自然哲学(natural philosophy)

五、德国自然哲学(naturphilosophie)

六、自然概念的重建

自然哲学是对自然的哲学探究(Philosophy of Nature)。在任
何一种文化中,自然作为一种观念、图象、隐喻、象征占有极为重要
的位置。人们总是在新的知识背景、文化氛围、历史条件下,修正旧
的自然图景,重新调整自然象征在文化中的地位,这些活动在哲学
上就表现为对自然的哲学探究。

在某种特定的历史关头,在人的生活世界和精神世界均面临

* 作者系中国社会科学院哲学研究所副研究员,著有《自然本体化之
误》、《希腊空间概念的发展》,译有柯林武德的《自然的观念》,编有《科学思想
史指南》。

着重新塑造的境况时,“自然”往往成为思想关注的焦点,成为哲学反思的重大课题,自然哲学将呈现出繁荣兴盛的景象。

在西方历史上,自然哲学有过两次高峰时期,第一次是前苏格拉底时期,最后亚里士多德集其大成,推出了他的目的论的“自然学”理论;第二次是文艺复兴时期,最后出现了牛顿的“自然哲学的数学原理”。每一次伟大的自然哲学的体系的出现,均意味着自然概念从错综复杂的观念漩涡中最后定型,它将支配着思想界几个世纪甚或十几个世纪之久,这期间,“自然”的观念不再成为主流哲学反思的主题,自然哲学甚至消声匿迹。

自牛顿以来,“自然”沉默了三个世纪之久。有迹象表明,我们的时代,自然哲学正从长久的冬眠中复苏。本文试图捕捉其历史的根据。

一、“自然”概念考略

一切概念都被染上了时代的痕迹,特别是那些与时代所属的、由之支配着的本质框架相关的概念,更是无可奈何的处在特定眼光的透视之中。象“空间”概念,在现代成了某种先验范畴,以致一说到希腊人的“空间”概念,这个概念就被加于希腊人了,而再要指明希腊人并没有这个概念就变得极为困难。^① 这里问题的实质在于,我们处在一个世界图景化的时代,或者说一个世界图景空间化的时代。我们的概念受着我们时代的支配。

不幸的是,“自然”概念的命运与此完全相同。现代关于“自然”概念的理解可以举穆勒最著名的定义。在《论自然》一文的结尾,他对伦理学上的“自然主义之误”作了总结,并给出了这个说法:

^① 见我的《希腊空间概念的发展》,四川教育出版社,1994年。

“自然一词有两个主要的含义:它或者是指事物及其所有属性的集合所构成的整个系统,或者是指未受到人类干预按其本来应是的样子所是的事物。”^①

“自然”的这两种含义常常被分别看成是其广义的和狭义的含义。重要的是,这种说法已成了现代人习惯的看法,诸多百科全书和辞典的解释可以为证。这意味着,我们一旦思考自然,某个预定的框架就已经在支配着我们。这个框架是:自然是事物的集合,某些事物或所有的事物的集合,但首先是事物。

在这个框架支配下,思考“自然”马上被转换成思考“自然物”。关于自然的界定工作,主要是关于自然物的分类和描述性工作,“自然”逃之夭夭,躲避于哲学反思的视野之外。这就是我们时代的状况:关于自然物的科学研究甚嚣尘上,关于自然的哲学研究消声匿迹。

语词含义的演变隐藏着观念上的变化,掩盖了事情的真相。我们须追根溯源,搞清楚“自然物”是如何取代了“自然”的。

现代欧洲语言的“自然”(英语 Nature, 德语 Natur, 法语 Nature)一词均有两种基本的含义,第一指自然物的集合,第二指“本性”,只不过前一种含义为主,在哲学文献中尤其如此。它们的母语拉丁文 *Natura* 和希腊文 *Φύσις* (拉丁拼音 *Physis*) 也具有这两种意思,但占支配地位的是第二种,与近代语言正好相反。博学的英国学者柯林武德说:

“在现代欧洲语言中,‘自然’一词总的说来是更经常地在集合地意义上用于自然事物的总和或聚集。当然,这

^① J. S. Mill, *Three Essays on Religion*, New York, 1874, p. 64.