

中西
哲学文化
比较

期

望

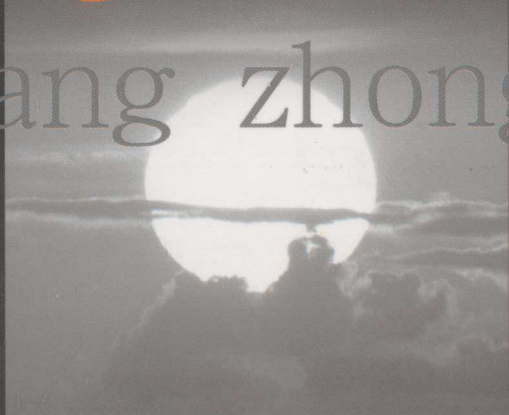
〔美〕郝大维 安乐哲 / 著

施忠连 何锡蓉 马迅 李珣 / 翻译

Zhongxi zhexue wenhua bijiao

中国

Qiwang zhongguo



学林出版社

期望中国

中 西 哲 学 文 化 比 较

〔美〕郝大维 安乐哲 / 著

施忠连 何锡蓉 马 迅 李 琨 / 翻译

Qi ng
zhongguo

Zhongxi zhexue wenhua bijiao

学 林 出 版 社

图书在版编目(CIP)数据

期望中国:对中西文化的哲学思考/(美)郝大维、
安乐哲著;施忠连等译. —上海:学林出版社,2005.5
ISBN 7-80668-873-0

I. 期... II. ①郝... ②施... III. 比较哲学—中国、
西方国家 IV. B0

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 018578 号

期望中国

——对中西文化的哲学思考

作 者——	[美]郝大维 安乐哲
译 者——	施忠连 何锡蓉 马 迅 李 珣
责任编辑——	曹坚平
封面设计——	鲁继德
出 版——	上海世纪出版集团 学林出版社上海钦州南路81号3楼) 电话: 64515005 传真: 64515005
发 行——	新华书店上海发行所 学林图书发行部(钦州南路81号1楼) 电话: 64515012 传真: 64844088
印 刷——	上海展强印刷有限公司
开 本——	890 × 1240 1/32
印 张——	12.875
字 数——	31 万
版 次——	2005 年 5 月第 1 版 2005 年 5 月第 1 次印刷
印 数——	6000 册
书 号——	ISBN7-80668-873-0/B·45
定 价——	24.00 元

致 谢

现在看到的这本书含有从以下出版物中择取的一些材料：郝大维在《印度哲学研究会杂志》(第9卷第2页,1992年9—12月)上首次发表的《理性及其韵律》一文(第25—46页)；我们合写的文章：《合理性、关联性与过程语言》(《思辨哲学杂志》第5卷第2期,1991,第85—106页)；安乐哲：《古典儒家学说中作为焦点一区域的自我》，载《亚洲的理论和实践中之人的自我》(安安哲、托马斯·卡苏里和维马尔·迪沙纳雅克合编,萨尼出版社,1993)，以及《中国人的理性观：一种矛盾修饰法？》，载《印度哲学研究会杂志》(第9卷第2期,1992年9—12月,第95—119页)。

我俩的合作研究始于十年以前，在这一探究过程中，我们愈益感觉到所获得的种种重要学术成果都是共同合作的产物。因此，我们乐于在此向那些对我们的研究多有促进的人表示感谢，他们大概还不知道他们那种贡献的意义，本书反映着他们与我们一起切磋研习的成果。

就像我们撰写《孔子哲学思微》那样，我们在若干会议研讨场合中——这些聚会地包括欧洲、俄国、印度、中国和澳大利亚，以及我们的母国，能够预先锤炼这本书中的论点。1992年秋季对多所美国大专院校的巡回讲演最能见证我们这方面持续不断的努力。我们对如下院校的东道主和听众谨致谢意，它们是：南

缅因大学、波士顿大学、哈佛大学、布朗大学、迪金森学院、俄亥俄州立大学、迪佩基社区学院、圣安东尼奥三一大学、赖斯大学、加利福尼亚大学伯克利分校、加利福尼亚大学戴维斯分校和斯坦福大学。与此同时，我们还期待，在这些院校参与我们研究的许多人，会在本书及很快将出版的本书下一卷中看到他们积极贡献的确实证据。

我们很高兴能向我俩所在学校的主管领导致谢，他们体察远隔两地进行合作研究带来的种种不便，愿意尽力为我们的相会负担费用，我们呆在一起研究的时间往往拖得很长，相聚地也分布在世界的不同地方。

萨尼出版社的五位审读者——约瑟夫·格兰奇、兰迪·皮伦鲍姆、莉萨·拉斐尔、约翰·罗克福克和吉姆·蒂尔——阅读了我们的书稿，他们怀有程度不等的同感，也不断地指出它的有待完善之处。他们的批评当然使本书以及日后的读者获益多多。

我们和萨尼出版社的编辑比尔·伊斯曼的友谊历久弥深。人们很难想像一位编辑对本书作者的劳作如此倾心惠予的关爱和帮助。打从我们在阿尔巴尼为本书的正式交付出版享用了一顿美妙午餐的那一刻起，直到本书行将面世，比尔始终对这本著作的重要价值满怀信心，并以其一贯的极富创意的态度料理着出版中的许多琐碎事务。

我们作品的编辑、温文尔雅的凯瑟琳·柯林斯果然了得，她的工作对我们既是一种挑战，又使我们感到心中释然。我们了解，像本书这种类型的作品，它所包含的各方面问题和复杂性自是非同一般，凯瑟琳以她极为敏感和内行的鉴赏力编校我们的书，直至将它付诸印刷。

根据人们的通常说法，对一个故世的人致以谢忱未免不尽合宜。但本书题献的葛瑞汉显然不在此例。本书的酝酿、写作

自始至终离不开葛瑞汉具体可感的重要作用。要不是有他和我们的对话,我们是决计想不出这些题目来的。

最后,照我们的习惯,我们为各自异乎寻常的奉献、辛劳和热情而向对方深表感谢。我们彼此的朋友当能看到我们共事双方拥有的可说是超乎自以为是的那种东西,他们常常为我们能够保持如此融洽的工作关系感到惊讶。有时偶一思及此事,我们自己也会发出惊叹。也许此中的奥秘在于,我们都撇开了妄自尊大,同时又对两人之间存在的不同点保持着深切的体认。

郝大维 安乐哲

导言：期待论证

1. 廓清通向中国的道路

若干年前，卡尔·雅斯贝斯提出了他的“轴心时代”的概念——这一时期大约在公元前 800 年到前 200 年之间。其间所有较重要的文化可能都得到了最具创造性的发展。按雅斯贝斯的说法，正是在这个时代，人们开始“从超越性的高度和主观性的深度体验绝对”^①。

如果比较哲学对所谓轴心时代的中国文化有所评说，那它不外是说：“绝对”、“超越”和“主观性”的概念在那里未必具有意义。很难在中国找到像亚里士多德的神或是柏拉图的形式等绝对、超越的存在物，或是像充足理由律这样纯粹、超越的原理——正如在中国很难看到对自主、好思索、自命不凡的个人的颂扬一样，这种人是在西方文化发展中冒出来的一类头面人物。实际上，文化哲学家很可能发现，除了“绝对”、“超越”和“主观性”等观念外，其他与西方知识传统的沿革息息相关的众多概念构想，大致看来，也未与中国文化环境的缘起和发展有过什么关联。

^① 雅斯贝斯(Jaspers)1949。

极而言之,在中国和西方文化发展的几个紧要关口,它们似乎走上了不同的道路。这种分道扬镳造成的后果,使盎格鲁—欧罗巴文化的问题框架和中国文化的问题框架着实变得大不一样。即是说,中国和西方从其拥有的艺术、政治和宗教、科学和道德的感悟方式(sensibilities),以及历史中表现出来的那种历史编纂学意识等方面看,两者在性质上截然不同。这就使得用一种文化的语言来译解另一种文化的问题和含意的任务变得极具挑战性。

妨碍西方人用自己的术语理解中国的主要屏障之一,是西方文化所执着的罗伯特·所罗门(Robert Solomon)十分贴切地称之为“超越的诉求”(transcendental pretense,又可译为“超越的虚饰”,所罗门使用这一词语是为了显示西方人在界定哲学思想方面那种自我主张,且自以为是、自我夸饰的特点——译者)的东西。^①某种程度上,这一词组显示了西方的种族中心主义(ethnocentrism)自相矛盾的特征。作为启蒙运动的盎格鲁—欧罗巴的传人,我们的核心信念便是确信,16世纪初兴起的科学理性制定了一种普遍规范,可以用它来衡量地球上普遍存在的文化活动的价值。比之不那么狂热张扬的岛民心态,我们这种狭隘偏激的表白可能更为有害。

在19世纪末到20世纪初由基督教传教士译的中国典籍中,引入了像“天国”、“真理”和“自我”这些术语,这类译词很少能信实地摹拟其对应的概念。再往近处说,有些西方和心理学家预设可以用弗洛伊德的“俄狄浦斯情结”或荣格的“原型”解释中国人的感悟方式,因此歪曲了中国人的世界。又有些

① 所罗门对近现代西方世界执着地追问超越的诉求所产生的鱼龙混杂的后果作了说明,我们的读者在接触我们的研究之前,若能对所罗门的这一揭示有所了解,无疑是有益的。

科学哲学家和政治理论家一方面设定超越形式的自然法的有效性,另一方面又假定实际形式的强制法的有效性,从而协力促成了对中国人有关法的概念的误解。还有些社会学家和政治理论家没有注意到,当我们把目光从西方移向东方时,权力和权威的意义已有所改变。他们或是预先假定在不作私人和公共领域区分的社会存在方面有传统西方意义上私人和公共领域的分别,或是想当然地以为,中国缺少自然法权的传统是引致威权主义和专制集权的必不可少的动因。所以,他们对中国政治运作的理解不断出现失误。某些西方历史学家还执意向中国输出毫不相干的历史研究模式,这使中国人对自己过去的认识产生幼稚的错觉,好像成了对历史不负责任的守护者。

这些曲解缘于没有充分注意到形成中西文化环境的基本假定(assumptions)。(“assumptions”是作者在他们的著作中经常使用的一个术语,用以表达或解释一种哲学、一个传统,或一种文化的根本特征、根本思维方式的基本命题,所以在此译为“基本假定”——译者。)这一欠缺本身又是由西方的理性观和“超越的虚饰”引发的普遍主义冲动造成的。

在认识中国的问题上,至少有一种判断失误与其说是惑于所谓超越的虚饰,还不如说是对中国传统的细微之处的麻木不仁所致。认为在理解当代中国时,卡尔·马克思比孔子——或庄子——还重要,这种推断是可疑的。其实,就如其他地方一样,在中国,拥护者们把马克思主义塑造成一种可以多方取用的意识形态,用以合理说明精英主义的、自上而下的革命形式。这样的事例在中国现代史上屡见不鲜,人们说的是马克思主义,而他们的行为方式和思想感情,在最宽泛的意义上,却更是传统的“儒家”型的。我们囿于自身的视域,偏好倾听中国发出的声音,于是对它的常情事理造成了误解。

我们试图对中国人的经验保持一种真正的敏感性,同时,我

们也不能在这些细枝末节中走失。在对社会或文化的某一方面展开分析时,这样的细节怎么强调都不为过,比较学者若不能避免反例证揭露的谬误,就不能搞清楚一种文化。毕竟,我们往往通过反例证对关于文化重要性的概括加以证实而不是证伪,依靠这样的例证,正是由于它们较少显露出某种特定的信念或教条。从判定文化的决定性因素所需要的充分意义上看一个概念、理论或专题是否存在于该文化,我们就要问:它的出现重要吗?它为一种文化环境的形成做出什么有意义的贡献了吗?因此,为使我们持续聚焦于那些真正重要的观念和论题,我们将尽力奉行如下原则:

4 一种特定文化母体中的观念或教义,如仅仅因其出现过,则还不至于使我们断言,此等教义或观念是至关重要的存在——即是说,它的在场能够解说、定义或竟至塑造一种文化。^①

恰当运用这一单纯在场的原则(Principle of Mere Presence),可使比较学者在探究形成文化感悟方式的要素时,去关注真正重要的东西。

跨文化译解的困难之处可借路德维希·维特根斯坦分析过的鸭兔(Duck-Rabbit)(一种杜撰的、两似的动物形状,最初由心理学家加斯托罗所使用,见其著作《心理学中的事实与虚构》(1990)。维特根斯坦在《哲学研究》中讨论了这一形象。——译者)的形象作一说明。中国人在许多场合画了个鸭,我们却望见

① 可由这一原则做出推断,某一特定的文化环境中具有的无关紧要的观念或学说更使人感到兴趣。如若这一事实显示着它之赖以发展的条件,而又因某个替代的观念或多种观念的出现而被排斥了的话。

只一只兔子。无力觉察这种差异和此中的含意，会使我们陷入某种困窘淆乱之中。于是我们会问，如若我们能够把这条轮廓线说成是一只兔子，并使画者也不再坚持这是个鸭子的图像，就凭这一点，西方文化主流的文化基本假定是否存在于中国呢？

如果中国和西方的对话者，就像知识分子惯常所做的那样，主要通过文本媒介来了解彼此的世界，那么这个问题会变得更加复杂。语言是个过滤器，往往把殊异陌生的思维方式变得似乎耳熟能详。比如，当一个研习中国文化的西方学生将中文的天译成“Heaven”，他们或许就自然地将他们传统中为“heaven”这个观念具有的超越和精神性的内涵加到天这个字上去了。而当研习西方文化的中国学生将“God”译为天主，意为天的主人；或译为上帝，意为“太尊老爷”，他们就用类似我们的家庭结构这样的祖传的谱系把这个词语境化了。在类似这样的例子中，西方人好像相信，中国人看到的同样是一只兔子，正如中国人也会自信地说，我们大家正在瞧着一只鸭。

当我们的《孔子哲学思微》一书的撰述告竣时，^①我们认识到，还需要再出一本续编，对我们在那本书中提出的种种见解提供更为开阔的背景。自1987年以来，我们合写或独自撰写的比较研究文章，大多数体现了这个意图。《期望中国》以及随后很快将推出的第二本书^②也是为着实现这一目的。我们企盼眼下这本及下一本书，能对我们迄今只是大略提示过的那些论证的线索作出澄清和进一步展开。

我们文中的论点可概述如下：在第一章中，我们将力持这一主张：直到公元5世纪以奥古斯丁的作品出现为标志的那一整个时期所发明或发现的观念至关重要地决定了我们智识文化

① 郝大维和安乐哲(1987)。

② 这本著作现在的书名是《汉哲学思维的文化探源》。

(intellectual culture)的形式。我们将对西方哲学从其起源直到奥古斯丁时代的发展作一叙述,以此方式为我们的论点辩护。

我们提出这种概括性的看法,其动机在于开启思路、注重实效。这一看法的含意简单说来就是:(a)我们将予详述的那个时期是形成真正重要的解释性构造的一个源头,(b)这些构造是依据特定历史和文化环境而生的成果,以及(c)它们以有意义的方式持续规定着我们的文化和跨文化方面的认识。

如若我们能够一以贯之地坚持这三个论断,我们就有可能达到我们研究的最终目的,促进中西方不同文化间的相互理解。我们的论点是,哪怕是对造就我们的某些重要的观念和信仰、对它们的文化偶然性稍稍有些了解,都将有助于防止我们在探讨另一种文化时过于随心所欲地诉诸什么“超越的诉求”。

6 我们将予描述的那些主要的基本假定,其影响力及于我们的近现代社会,仍为我们大多数人明显可感,每一种假定都是对另一种信念心照不宣的拒斥的结果。在第一章的叙述中,我们将联系某些更具争议的观念的替代过程这一背景,为我们这些共有观念的形成提供一种进化意识。沿着这条道路,我们将对第一问题框架思维和第二问题框架思维做出详尽对比,藉以提供一种话语,对西方传统中显性和隐性的思维样式之间的关系作出有力陈述。^①

第二问题框架思维,我们又称它是因果性思维,是古典西方社会占支配地位的思维方式。它的预设是:(1)用“混沌”说的虚无、分离或混乱解释万物的起源;(2)把“宇宙”理解为具有某种单一秩序的世界;(3)断言静止比变化和运动更具优先地位(用另外的话来说,就是崇尚的是“存在”而非“变易”);(4)相信宇宙秩序是某个解释性的作用者,例如心灵、造物主、第一推动者、上

^① 有关这一与西方文化传统相关的解释的讨论见郝大维(1982b:各处)。

帝意志等造成的结果；(5)明里暗里地主张，“世界”的千变万化是被这些解释为动因的东西所左右、所最终决定的。

在述及这种理性、因果性思维发展的同时，我们还将考察我们名之曰第一问题框架，或曰类比的、关联性思维的重要意义。严格说来，第一问题框架思维既不带有宇宙演化论(cosmogonical)的含义，也不带有宇宙论的含义，它并没有设想出一种初始的发端，也没有认定存在着一个单一秩序的世界。这一思维样式承认变化或过程要优于静止和不变性，并不妄断存在着一个构成事物一般秩序的最终原因，而且寻思以关联过程，而不是以主宰一切的动因或原则来说明事物的状态。

如果我们未能认取下述事实，我们在比较研究上所下的功夫就会沦为玄谈空论，即，我们试图证明，中西古典文化的对比其实是由类似上述两种供人选择的问题框架形成的语境的对比：头一种问题框架形式在西方隐而不显，却统御着古典中国文化；同样，我们称之为第二种问题框架，或者说因果性思维方式是西方文化的显性因子，在古典中国文化中却并不昭彰。

我们将表明，类比性和因果性思维作为人类用于适应其环境的适然方略，它们各自的价值只应按实用性加以估量。这一主张对启蒙运动有关文化发展的解读的有效性是个挑战，启蒙运动认为，从神话到逻各斯，“从宗教到哲学”的运动，^①或者从类比思维到因果思维，应被认作是人类经验日趋进步的公例。

我们的主张本身似不太会挑起论战。与海德格尔、福科和德里达等人相联系，又与唐纳德·戴维森和理查德·罗蒂的新实用主义相伴而生的“后现代”意识，是(以各种方式)对19世纪弗里德利希·尼采发起的对启蒙方案的批判的发扬光大。这一批判与我们现在这本书的论证是相关的，因为它构成对占支配

^① 见康福德(Cornford)，(1957)。

地位的理性和因果性思维的持续抨击,并包含着返回到第一问题框架思维类推式程序的冲动。虽然我们首先关注的是阐明塑造古典中西文化的、作为对照的基本假定,如若我们讨论的副产品为各种意在重新构思我们自己文化感悟方式的重要方面的知识分子运动添加了些许理由,我们应不至感到失望。

8 我们极为粗略的勾画,对我们文化发展所做的叙述或能成立,进入第二章后,我们所要思考的是不同于理性问题框架的解释系统,是中西文化比较认识的价值,以及它的存在问题。在此,我们论证的要点是,我们撇开取自理性问题框架的一大堆释义性概念,而借助从美学问题框架中获得的启示来解释中国文化。考虑到历史主义的基本假定,我们不可能一陈不变地接受从西方的第一问题框架思维中衍生的那些特定的观念教条。我们宁愿指出,比较学家应尝试尽可能按照其自身面目来理解中国文化。这个意思是说,我们必须到清楚表达着与我们的第一问题框架最为相仿的古代中国的智力活动方式中去获取我们的样本。

第三章打算对积淀于汉代的古典中国文化提供一种解释,藉以说明如何贯彻这一做法。在验明,并舍弃了那些承袭着西方固有理路、占据支配地位,但却是外来的释义性观念后,我们试图对“汉人”提供一种较少累赘的理解。这一理解所欲传达的是推崇过程、独特性,以及偏好“关联性”而非“因果性”思维的理念。

本书的命名有意显得模棱两可。“期望中国”这一说法带有若干相互关连的含意。第一层意思是说,我们期待通过对古典西方文化要素的重构,使我们得到一套更有效地分析中国人感悟方式的工具,由此达到对中国的理解。第二层意思是说,借助这套新工具,我们试图至少能对中国文化的发展勾画出新意的解说。此等勾画又表示,我们在下一本书中盼望能对

此做出更为详尽的阐释。这样看来,在本书及其续卷中,我们愿意为一种“延宕的理解”申辩。放弃超越的虚饰的直接后果是,从文化经验和解释中提炼出来的雄心勃勃的、全球性的论断势必让位于较为适度的、局部化的认识。理论结构势必最终为试探性的、暂时性的叙述所取代。我们的计划决不是照实讲话;我们只是希望给出一种叙述,这一叙述生趣盎然,不乏合理之处,足以引动有此兴味的人们参与对话。

“期望”一词的第三种用法,尤其和人们见到的我们这本书不一般的组织编排有关。盼望读到有关中国的书籍的读者也许纳闷,为什么本书开头竟是一篇关于古典西方文化发展的冗长叙述。可以这样回答此一问题,我们认为,比较研究讨论的功效不能寄于辩驳性的逻辑论证。比较哲学家最具成效的方法在于提供这样一些说明:它们把另外一些不同的论点置于特定的环境中(“置于特定的环境中”原文为 contextualize,此字可直译为“语境化”,为了保持原文用语的风格,在以下的译文中,除了少数地方因行文需要以外,一般均译为“语境化”。——译者),从而突出这些论点作为解释手段的实际的长处和弱点。逻辑分析做不到这一点,而通过一种单纯的并列以寻求对一个人的论点以及可供取代的其他论点有关的背景进行辨析,却能完成这一任务。我们所构造的古典西方文化发展的叙述,作为一种手段,构成了讨论古代中国的参照背景,这与我们采纳的这种方法有着必然联系。

我们在别的语境中称为“语境化方法”(ars contextualis)的比较方法^①认定,如果我们不能就某物说出许多它不是什么的道道来,我们往往就不可能说清它是什么东西。就目前即便最有用的解释性观念也造成着理解上真正障碍的情况来看,这一

① 见郝大维和安乐哲(1987),郝大维(1994)。

点显得格外正确。约翰·杜威力图再造哲学,他宣称他的目标是“清除堵塞着我们思想通道的无用杂物”。这段话很好表达了我们给自己规定的任务。我们首先就想清除堵塞着认识中国道路上的无用杂物。说来悖理的是,这些无用杂物中正容纳着主流西方文化的知识库存中的许多观念教条。

我们对古典时代形成的西方文化显性性状的说明,意在唤起人们意识到阻碍西方文化人用中国自身的话语理解中国的那些先入之见,并为之提供可能更为接近中国文化的替代范畴。一朝我们获得成功,我们不仅希望使某些人确信,他们以前在对中国文化的描述中使用的解释性观念并不切题,而且希望使自信与哲学释义毫不沾边的其他那些更关注经验的思想家认识到,他们也为这同样的臆断所困。

10

实际上,我们更为关切的是讲究实际的社会科学家而不是空想的理论家的工作。本书明示着对实用主义和历史主义的转向,它的基本义蕴在于最终减弱哲学的文化作用。本书的根本设想是,在比较研究的领域内,哲学的理论化应被具体的、实践导向的研究取而代之。但是,虽说我们认为人类学者、人种志研究者和其他人最终会告诉我们更多我们需要了解的有关别样的文化感悟方式之类的东西,他们只有首先认识到他们也是不自觉的外来解释构造物的负载者,这种情况才会出现。

有关本书叙述的内在逻辑,另有一点要说的是,在这本有关中国的著作中包含了对古典西方文化的一种详述:本书是有意为中国和西方两方面读者而写的。对古希腊人到奥古斯丁的西方文化感悟方式的发展的叙述,将为我们的中国读者提供进一步比较思考的立足点,如果对这种发展所做的叙述正好可以凸显一种与排他性的启蒙语话不同的替代物的话。这一叙述将对西方文化中与中国人的感悟方式发生共鸣的那些要素作出很好的解说。此外,那些主要受汉语和中国文化训练而对古希腊哲

学尚欠了解的西方汉学家，或能发现我们对西方文化的叙说会给他们带来助益。最后，基于我们对两种不同文化平行发展的关注，我们这本书或许也可充作一篇实用的比较哲学导论。

2. 圆和方

有一种方式可以启发人们意识到中国和西方之间存在的差异，就是对圆形物和方形物的形状做一番对照性思索。

比如，两种文化都看到“环形”意象的原初重要性，但两者对它的说法截然不同。在西方世界，人们最终将它规定为存在和永恒，并用圆环的完满性来质疑运动和变化的不完美。存在物被看作是一个“圆融的球体”。有限的宇宙常常被摹绘成球形的模样。

但是这种人所共知的圆形的完满并没有止住某些毕达哥拉斯的现代传人们发出哀叹，他们为表示圆形本性的数学表达方式（例如无理数 π ）的不可通约性而痛惜不已。因此我们西方人热衷于把圆形理性化，为它提供某种更能切近表达精确和必然性要求的刻板样式。其实，西方思想家长期以来的浪漫念头之一就是“使圆方形化”（意为使之能被检测、中矩合辙。——译者）。

在西方所见的这一把圆加以方形化的做法，在中国也有与其相应的表现。中国人力图把方形如同圆形那样视为最终是无边际、未完成的东西。汉代所展示的一副排序井然、互相关联的宇宙图式，将不同的季候和地形方位、自然过程、鸟兽种类等等相匹配，它并没有示意某种限度和尽头。一如圆形那样，这些组织样式是开放的，可以无穷地延伸。

在中国人看来，圆和方并非决定于它的边缘，而是受其中心支配。在中国人的艺术、文学或哲学中，我们所见的并不是限定