

中西认识视域融合之思



ZHONGXI RENSHILUN
SHIYU RONGHE
ZHISI

喻承久
◎ 著

人民出版社



中西认识论视域融合之思

喻承久◎著

ZHONGXI RENSHILUN
SHIYU RONGHE
ZHISI

人民出版社

编辑:李之美

图书在版编目(CIP)数据

中西认识论视域融合之思/喻承久 著. —北京:人民出版社,2009.10
ISBN 978-7-01-008038-3

I. 中… II. 喻… III. 认识论—研究 IV. B107

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 109209 号

中西认识论视域融合之思

ZHONGXI RENSHILUN SHIYU RONGHE ZHI SI

喻承久 著

人民出版社 出版发行

(100706 北京朝阳门内大街 166 号)

北京集惠印刷有限责任公司印刷 新华书店经销

2009 年 10 月第 1 版 2009 年 10 月北京第 1 次印刷

开本:710 毫米×1000 毫米 1/16 印张:24.75

字数:400 千字 印数:0,001—3,000 册

ISBN 978-7-01-008038-3 定价:52.00 元

邮购地址 100706 北京朝阳门内大街 166 号

人民东方图书销售中心 电话 (010)65250042 65289539

目 录

导论 中西认识论融合何以可能	1
一、审视“爱智慧”	1
二、对流行的关于“认识论”基本理念的反思	23
三、认识的价值维度为何如此脆弱	34
四、中西传统认识论融合何以可能	39
 第一章 ON 与中西认识论的“分叉”	54
一、Ontology 情结就是科学认识论情结	55
二、西方传统认识论的基本特征	61
三、中国传统认识论的基本特征	71
 第二章 中西视域融合的基础	95
一、大生命观释义	95
二、大生命观与“太和”	105
三、大生命观对认识活动的规约	115
 第三章 认识的目的	124
一、认识境界与认识能力	124
二、对流行的关于认识目的的反思	130
三、认识外物与认识人自己	133

第四章 认识的前提	139
一、马克思对认识前提的基本主张	139
二、“不依赖于人的客观实在”评析	149
三、人的感性活动与实事求是	160
四、生命庄严神圣之光对人的感性活动的照耀	172
第五章 信仰与理性	177
一、信仰	178
二、理性	186
三、信仰与理性的关系	200
第六章 神话认识	210
一、神话活动	211
二、神话的认识特征	217
三、神话认识与其他认识形式的关系	226
第七章 日常认识	233
一、日常活动	233
二、日常认识对神话认识的根本变革及其现存性特征	235
三、日常认识的形式、形态、主要问题	246
第八章 科学认识	252
一、科学活动	252
二、科学认识对日常认识的扬弃及其抽象实在性特征	257
三、科学认识过程	261
四、科学认识的思维方法	269
第九章 价值认识	277
一、价值认识作为认识形式的必然性	277
二、价值互主客体	279
三、价值认识的基本途径——评价	290



第十章 审美认识	302
一、审美认识的本质	302
二、美感的基本类型:阳刚与阴柔	314
三、审美认识的诗性特征	334
四、审美认识中真理的主体性	343
 第十一章 真理	352
一、对几种主要的真理观的评析	352
二、有机真理	373
 参考文献	385
 后记.....	389

导 论

中西认识论融合何以可能

中西认识论融合何以可能这一命题,包含着连锁反应的问题:中国传统哲学有没有认识论?如果没有,就根本谈不上所谓融合;如果有,它是否够“资格”与西方认识论对话?因此,这首先是一个为中国传统认识论的合法性辩护、为它能够同西方认识论进行对话而进行“资格论证”的问题。欲论证中国传统哲学中有认识论并且有“资格”同西方传统认识论对话,又必须先行厘清什么是认识论这样一个基础性问题。欲厘清什么是认识论,又必须对人们早已有极高共识度、不假思索地便以西方传统认识论为认识论的唯一合法性标志这样一个深深的成见进行审视。欲审视这个深深的成见,又不得不对西方的“爱智慧”传统来一番考察。显然,这是一个很艰苦的、具有拨乱反正性质和意义的学术创新事业。它所形成的成果,必然具有新的风貌。

一、审视“爱智慧”

西方哲学起源于希腊,希腊哲学孕育于希腊神话。希腊神话与中国传说很大的不同点,就是希腊神话是宇宙起源论的,而中国传说没有宇宙起源论(盘古的故事从印度传来,即使有盘古,他也不是创世神,因为盘古在开天辟地之前,混沌中已具备了质料)。希腊神话以猜测的形式认识着宇宙的发生发展过程,这给最初的希腊哲学以深刻的影响。马克思说过,哲学最初在意识的宗教形式中形成,从而一方面它消灭宗教本身,另一方面从它的积极内容说来,它自己还只在这个理想化的、化为思想的宗教领域内活动。其所以消灭了宗教,是因为哲学不再以信仰或幻想的方式,而是以理性的方

式思考宇宙起源和本质。这意味着希腊人已经背离了只靠原始神话思维所留下的遗产勾勒宇宙图景的致思方式,要从经验事实中归纳出宇宙图景。其所以还在宗教领域内活动,是因为最初的哲学家仍然采用“神”作为哲学的核心概念。

中外学界普遍认为,自柏拉图、亚里士多德起,西方哲学就背离了早期希腊哲人规定的“爱智慧”的路径,走上了“研究世界最普遍规律”这一“科学的科学”的知识论歧途。海德格尔力图发掘最早的希腊哲人之“爱智慧”的“真谛”,找到西方哲学旨趣的本原所在,以廓清西人治哲学的千年迷雾。他的努力在当今人类思想界产生了极大的影响。于是,一种重新认识“爱智慧”的思绪一发不可收拾。人们对海德格尔的理路怀有的普遍的心理是,似乎只有“回归爱智慧”,才是拯救哲学的“良方”。但是,笔者发现一个简单的事实:人们不怀疑“爱智慧”同对人类进行终极关怀的哲学“应当如此”的本旨之间到底有没有隔障,也不思考“爱智慧”与西方已然形成传统的“科学的科学”的“知识论的认识论”之间,到底有没有内在的必然联系,只是一味地依据现代人对哲学的理解,来诠释智慧和爱智慧。一些人又以这样的溢美性诠释为“蓝本”,去道说“爱智慧”,结果积弊甚深。笔者认真地反省了“爱智慧”,认为它同“揭示世界最一般规律”的路向并无实质性的差别,甚至可以说后者是前者合乎逻辑的发展。

讨论“爱智慧”这个问题首先要有一个共同的前提,这个前提其实相当简单,那就是“类存在”的最高需求。人类无论生活在西方还是东方,都不能不思考“终极”问题,这就是“类存在”的最高需求。西方人思考“世界的始基”、“是”、“真理”、“美德”、“幸福”、“自由”等等问题,从西方人的主观愿望看,是为了满足“类存在”的最高需求;同样,中国人思考“天道”、“人道”、“仁”、“义”、“性”、“诚”等等问题,从中国人的主观愿望看,也是为了满足“类存在”的最高需求。中国人把这种关于“终极”问题的思考称做“体道”、“妙道”等,而最初的希腊思想家把它叫做“爱智慧”。

现在,中国和西方都把对“终极”问题的思索叫做“哲学”,但这至少对中国思想传统来说,根本上是一个错误,但又是一个明知道错了还不得不犯下去的无奈之举。说它是个错误,是因为“哲学”这个舶来品还是从日本贩回的,称“聪明学”已然不符合希腊“爱智慧”之意,况且“爱智慧”中的“智慧”,有西方特定的理解,与中国的“悟道”、“体道”不是一回事。



吴寿彭先生在翻译《形而上学》时,对“智慧”有过详细考察。他说:

“智慧”(σοφία)一字出自伊雄语,其要义有三:(1)一般聪明与谨慎,(2)敏于技艺,(3)学问与智慧。其后在学术方面分别了小巧与大智,遂以此字专主大智。其初尝以 σοφ ὄς(智人)专称毕达哥拉斯。迨诡辩者滥用机巧小慧,为人所鄙薄,遂另以 φιλ ὄσοφος(爱智者[哲学家])别于 σοφιστής(诡辩家[智者]),以 φιλοσοφία(哲学)别于 σοφιστική(诡辩术[智术])。①

从这个注释可见,“智慧”的对立面是滥用机巧小慧的诡辩,而与科学知识是一回事。可以这样理解:懂得很多很高深的知识,那就是智慧。

泰勒斯的一首诗中,出现了“智慧”这个词,这吐露出希腊人最早关于智慧见解的信息:

多说话并不表示有才智。

去找出一件唯一智慧的东西吧,

去选择一件唯一美好的东西吧,

这样你就会箝住许多饶舌汉的嘴。……②

在这首诗里,中国古代思想家会同意其中关于“箝住许多饶舌汉的嘴”这一主张,因为中国思想家多主张多思慎言,但是不会同意关于“去找出一件唯一智慧的东西”,因为这意味着所思考的终极是“现存的”,所要做的事情只是把它“找出”。中国没有关于“现存的终极”这样的理念,“道”是走出来的,而不是现成的要我们“去找出”的东西。

西方人关于终极的“现存性意识”是根深蒂固的。真理、本质、规律等等都是现存的,绝对不变地在某物背后、在不依赖于人的意识而存在的某处所,要求人“去找出”,如果能够“找出一件唯一智慧的东西”,就成了有智慧的人。在泰勒斯头脑里,“智慧”是用来修饰“东西”的,即“智慧的东西”。“智慧的东西”具有唯一性,谁要是找出这样一件东西并能证明它是“一件唯一美好的东西”,谁就有“智慧”。泰勒斯抱着这样的识度找出“水”这样“一件唯一智慧的东西”,他开启了寻求终极实体的先河。

① [古希腊]亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,商务印书馆1959年版,第4页(注释①)。

② 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1961年版,第3页。

据说“爱智慧”首先出自毕达哥拉斯。在他与弗琉斯的统治者雷翁对话中,为了澄清对方将他的“思想力”(姑且用这个词——引者注)理解为某种技艺的肤浅认识而使用了“爱智慧”,并用一个比方解释了它:生活就像奥林匹亚赛会,聚集到这里来的人们抱有三种动机:一是参加竞赛以夺取荣誉的桂冠,二是来做买卖以牟利,三是单纯地做一名观察者。在生活里,有些人为了名,有些人为了利,只有少数人做了最好的选择,他们把自己的时间用来思考自然,做爱智慧的人。

从这个传说中可以看出:在毕达哥拉斯心目中,“爱智慧”就是一不为名、二不为利地醉心于“把自己的时间用来思考自然”,探索其奥秘。十分明显,“爱智慧”就是一种纯粹自然科学家为其神圣的科学事业献身的崇高境界。

然而,毕达哥拉斯眼中的智慧,还不只是执著于“外求”,根本的问题乃在于开启了“缘数以穷理”的探讨现存态的所谓“终极”的西方传统。毕达哥拉斯和他的学派提出了将事物归结于数的哲学与相应的思维方式,从而开启了用数学方法研究宇宙的路径。

哲学史上有一则由古代的塞克斯都·恩披里柯和扬布利科记载的故事,反映毕达哥拉斯从打铁发出的不同音响得到启迪,从而测定出不同音调间的数的关系:

音 程	比率
八音程	2 : 1
五音程	3 : 2
四音程	4 : 3

这则记载已然奠定了毕达哥拉斯在科学发展史上的地位,诚如伽莫夫所言:

这一发现大概是物理定律的第一次数学公式的表示,完全可以认为是今天所谓理论物理学的第一步。^①

毕达哥拉斯的数学知识是从古代巴比伦那里学到的。但是,毕达哥拉斯在运用这些知识的指导思想上已经完全不同于古巴比伦人了。在古巴比

^① 转引自汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚:《希腊哲学史》第一卷,人民出版社1997年版,第274页。

伦人(还有埃及人)那里,数学知识只是用以解决丈量土地面积这类实用性的问题,直接是解决现实生活问题的软工具。而在毕达哥拉斯那里,它们则是为了解决西方思想家心目中的终极问题的思想工具,是思辨地探讨世界本质这样的形而上问题的万能工具,竟至于被看成是世界的本原。这样,在古巴比伦人和古埃及人那里还是同现实生活联系紧密的数学知识,在希腊爱智者那里,就完全脱离了它们赖以产生的经验环境和内容,成为数自身,不但无须经验事实支撑,相反,经验事实却由它们构造。通过数与事物在思维中的分离,人在现实的认识活动中,不仅并没有丢掉任何实在的东西,反而使认识更明晰、更深刻。这个“奇迹”给了古代希腊人一个很深刻的体验,使他们牢固地树立起一个信念:形式比质料真实而能动。世界的本质是形式的而非质料的;形式是破译宇宙一切密码的万能钥匙。这在毕达哥拉斯哲学中是核心内容。可见,数学在希腊哲学家心目中的地位,远非一般技巧,而是足以引领人走进“绝对”、“永恒”等等的“神物”,只要牢牢抓住数学这个“形式”,就可以推演出“真理世界”。

有学者这样评说:

……这里的最关键处并非如一般哲学教科书上讲的,在于通过这些抽象,哲学家们可以从特殊达到普遍,或从变易的现象界上升到永恒的本质世界,而是在于纯数学的出现激发了这样一种信心,即通过“形式”,人才可以达到事物本身、存在本身,才能进入一个可被理性切身理解的敞亮世界之中去。没有这种存在论意义上的开启力和演绎力,抽象化、形式化和体系化就只是叠床架屋之举而已。这种有改天换地之能的“形式”就是海德格尔所说的“技艺”(technē),或更严格地说,是由技艺衍生的“格式塔形状”和“缝隙”(Gefuege)……这种通过“形式”以及它的“概念”替身来处理终极问题或理解存在本身的做法最深切地塑造了整个传统西方哲学。^①

西方形而上学之所以要确立一个抽象的概念作为最高的理论支点,乃在于学者的意识中关于纯形式的实在性以及纯形式构造万有的信念,如果没有这样的坚定信念,上述理论支点就确立不起来。而对于这个信念的形

^① 张祥龙:《海德格尔思想与中国天道——终极视域的开启与交融》,三联书店1996年版,第195—196页。

成和巩固,毕达哥拉斯开辟的研究路径,起到了决定性的作用。

事实上,罗素也是这么看的,他指出:

毕达哥拉斯对数学的专心致志,促使我们发展随后将遇到的诸如理念论或共相的理论。当一个数学家证明一个关于三角形的命题时,它并不涉及他所说的画在某处的任何图形,而且所建立的命题是无保留地和永恒地是正确的。从这个观点达到可知的才是真实的、完美的和永恒的……这些是毕达哥拉斯主义的直接推论,以后一直支配着科学,又支配着哲学思维。^①

把具体事物中的某种普遍性在思维中抽取出来独立地研究,其结果又具有普遍实用性,这种思维方式形成了西方那种执著于追究不可感本体的传统。但是,需要澄清的事实是,在毕达哥拉斯那里,还不能完全说是把“数”当成本体了,因为,把数作为世界本体,这是一个纯粹唯心主义的命题。据笔者看来,毕达哥拉斯所处的那个时代还不可能具有产生真正意义上的唯心主义的条件,如果把毕达哥拉斯的主张理解为“量”是本体的本体,这样的理解应该还是比较合情合理的。这意味着,虽然毕达哥拉斯促进了真正形而上学的诞生,但在他自己,本质上还是同前人一样,属于寻找宇宙“始基”一路,实属自然科学家的原始先驱。

关于这一点,笔者早在1985年就指出来了:

毕达哥拉斯认为数目先于事物而存在,意为量先于质而存在,这当然是错的,然而这只是割裂了量与质的联系,并不是颠倒了二者的关系,因为,被颠倒了的关系只要再调过来就是真理,而如果针对“量先于质”,反过来说“质先于量”,仍然是谬误。明乎此,就更不能认为主张“量先于质”就是“陷入了唯心主义”。因为说“量先于质”,绝不等于说“意识先于物质”……毕达哥拉斯则坚持了阿那克西曼德的道路,同时又吸取了阿那克西美尼哲学思想的合理因素。尤其是明确了量变引起质变的问题。认为不同数目构成不同事物,数目的增减引起事物的变化。不过却错误地认为数是第一性的。“数”概念的哲学意义不只在于用量的规定性说明事物的本质,更在于:他把世界看做按一定规定性运动。“数服从于一定的规律,同样,宇宙也是如此。于是

^① [英]罗素:《西方的智慧》,世界知识出版社1992年版,第23页。

宇宙的规律性第一次被说出来了”(恩格斯语——引者注)。^①

由此可见:第一,毕达哥拉斯心目中的“爱智慧”,是爱研究物理世界的终极构造,并且宣称“量”(他称为数)是世界的始基,这是自然科学的原始形态。第二,他心目中的“爱智慧”是一套独特的科学方法——数学方法。

赫拉克利特的残篇有十多处涉及“爱智慧”、“智慧”,是先苏格拉底哲学家残篇中涉及“智慧”最多的。具体内容:

第一,宣称智慧属于神不属于人,人即使有智慧,同神的智慧也不可同日而语。残篇三十二:“智慧是唯一的,它既不愿意又愿意接受宙斯的称号”;“人类的本性没有智慧,只有神的本性才有”。^②这说的是神的智慧;而“最智慧的人同神相比,无论在智慧、美丽或其他方面,都像一只猴子”。

第二,指出神的智慧是“一”,人的智慧是承认“一”。他说:“那‘一’,那唯一的智慧,既愿意又不愿意接受宙斯这一称号”;“智慧是与一切事物有分别的东西”。就是说,神的智慧是“一”,即唯一、普遍、确定、产生、包容、主宰一切。人的智慧是承认“一”。他说:“如果你们不是听了我的话,而是听了我的道(译为‘逻各斯’较好——引者注),那么,承认‘一切是一’就是智慧的”;“思想是最大的优点,智慧就在于说出真理,并且按照自然行事,听自然的话”;“智慧只在于一件事,就是认识那善于驾驭一切的思想”。^③

第三,认为就人而言,智慧既有赖于知识,又不等于知识。他指出:“爱智慧的人必须熟悉很多很多的东西”,但“博学并不能使人智慧”。

海德格尔满怀深情地开发“逻各斯”的原始含义,意在开启一个非现成的境界。但是,逻各斯的内容极其宽泛,现成的资料根本不足以说明赫拉克利特宣称的逻各斯明显具有海德格尔强调的意蕴。实际上,这个“逻各斯”既有开“研究世界的本质和最普遍规律”先河的可能,又有开启往后的现象学存在论的可能,但即使是后者,也还是概念式地面向事实本身,不同于中

① 喻承久:《也谈关于毕达哥拉斯哲学的性质问题》,《华中师范学院学报》1985年第2期。

② 汪子嵩、范明生、陈村富、姚介厚:《希腊哲学史》第一卷,人民出版社1997年版,第502页。

③ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原著选读》上卷,商务印书馆1982年版,第26页。

国思想那种“天人合一”的天然灵性。

赫拉克利特思想中那团永恒的活火,渐渐被爱利亚学派越来越强烈地追求现存的、绝对稳固的世界之基的理性的冰水所冷却。塞诺芬尼提出了“神”和“一”的理论。这个神是所有运动的原发推动者,而神自己是绝对不动的。神用不着花力气,而是以他的心灵的思想使万物活动。

神永远保持在同一个地方,根本不动,一会儿在这里一会儿在那里动来动去对他是不相宜的。^①

可以把塞诺芬尼所认为的“神”合理地看成是他所思索的整个宇宙的本质,但这本质是现成性的、不动的。一个这样的不动的本质,造就了一个生生不息的现象界,这就是以后西方关于彰显着的世界和隐匿着的本质之绝对二分思绪的最初表达(事实上,当赫拉克利特说出那“一”的时候,是可以启发后人朝着这种绝对二分方向来思考问题的,不过,赫拉克利特本人并没有将“一”与现实世界分开,世界还是一团永恒的活火,活火是受逻各斯支配的活火,逻各斯是活火的逻各斯)。按照亚里士多德的说法,塞诺芬尼这个“一”已经与赫拉克利特说的“一”完全不同了。塞诺芬尼的“一”已然同物质世界分开,“根本不动”,万物是受这个“根本不动”的“一”支配着活动的。塞诺芬尼的“根本不动”的“一”,催生了后来形而上的“本体”。

塞诺芬尼的思想对巴门尼德具有开启的意义。巴门尼德用“是”来代替关于“神”的观念。这个可以被翻译成中文的“是”,对塞诺芬尼提到的“一”的现成性、绝对静止性进行了强化。巴门尼德指出:

存在物(译为“是”比较好——引者注)是不动地局限在无始无终的巨大锁链之内;因为产生和消灭已经被赶得很远,被真正的信念赶得无影无踪。存在永远是同一的,居留在自身之内,并且永远固定在一个地方。因为强大的必然性把它局限在这个锁链之内,这个界限四面八方地围绕着它。^②

这里的所谓“巨大锁链”,实际上是对逻辑推理的钳制力的象形说法。因为,那“一”如果是如同赫拉克利特说的既存在又不存在、既燃烧又熄灭,

^① 北京大学哲学系外国哲学教研室编译:《古希腊罗马哲学》,商务印书馆1961年版,第47页。

^② 同上书,第53页。



这在巴门尼德看来,就失去了研究的前提,所以,它只有是不动的,人才能认识它。这样强化“不动”的结果,必然是在矛盾中作出非此即彼的选择——选择“存在”或“是”而排斥“非存在”或“不是”;选择“真理世界”而排斥“意见世界”;选择“一”而排斥“多”。

这样一种取向,对整个西方几千年认识论传统的形成,有着不可磨灭的影响,尤其是对柏拉图的“相”的大观念,具有深刻的开启意义。如果说,最早的希腊哲学家如米利都学派的智慧是要“找出”终极性的东西的话,那么,爱利亚学派的智慧是在对“多”的反思中,逻辑地推导出“一”这样一个终极性的范畴,它仅仅是一个范畴,但却被认为是绝对存在的,并且万物都受其支配。

“爱智慧”是先苏格拉底哲学家特有的哲学观,人们尽管可以通过对它的诠释赋予某些新意,但诠释的本性毕竟坚决抵制对历史真实的亵渎,用史料说话才是应有的立场和态度。

有趣的是,尽管爱利亚学派那绝对静止的“是”严重冒犯了现象世界,严重挑战着其他思想家对永恒活火的坚定信念,但是,那些激烈反对爱利亚学派的人们,在其理论深层,仍然被这个绝对静止的“是”牢牢地控制着。譬如原子论就是一个典型的例子,原子论者尽管力争“虚空”的实在性,从而宏观上为原子的运动及其自由结合与解体争取了合法性,但是,绝对静止的“是”却钻进那些微观的原子本身,原子就是不可入,原子里头绝对没有“虚空”。应该进一步看到,原子论作为哲学理念,相对于巴门尼德的“是”,不是进步了,而是退步了,从形而上坠落到形而下,在原子论者看来,原子不过是一块“宇宙之砖”,这些本身绝对不可入的砖头的互相组合、分解以及重组,构成了感性的、变动的宇宙图景,这更是科学的而非哲学的思绪。诚然,把哲学当“科学的科学”来对待,固然是知识体系产生分化以后的事情,从亚里士多德到黑格尔,是把哲学当做“科学的科学”来对待的一个漫长历史时期。但这只是就现实性而言的,就可能性而言,只要是以探讨“始基”(ἀρχή)为旨归,就具备了使哲学发展为“科学的科学”的根据。因为,研究万物所从ἀρχή而出,死亡解体之后又回归于这个ἀρχή所形成的知识体系,同宇宙“最终必然性”是同一个级别的,任何研究具体事物的科学都是它的下属科学。所以,判别先苏哲学家心目中的“爱智慧”究竟有没有后来发展为“科学的科学”的理论根据,一条基本原则是看他们是不是以“ἀρχή”为

旨归。

那么,先苏哲学家究竟是不是以“ἀρχή”为旨归呢?有两个资料是完全可以回答这个问题的。

第一个资料是克塞诺封关于苏格拉底的记载:

他不象(像——引者注)大多数其他的哲学家那样争论事物的本性是什么,猜测智者们称之为世界的那个东西是怎样产生的,天上的每一件事物是由什么必然的规律造成的,而是努力指出,选择这种思考对象的人是愚蠢的。他常常劈头就问他们,是不是认为自己对人事已经知道得很透彻,所以进而钻研那样一些沉思的题目,或者质问他们,他们完全不管人事,而对天上的事情加以猜测,是不是认为自己在做本分的工作,他也觉得奇怪,那些人似乎看不出那种问题是人根本不能解决的,因为即便是那些以讨论这类问题自命不凡的人也不是持相同的意见,而是彼此彼此,都像(像——引者注)疯子。①

学界公认苏格拉底是希腊第一位把哲学从天上引回人间的哲学家。这就等于认可了这段陈述的信度。因为,“第一位”就意味着,在苏格拉底之前的哲学家都以研究“ἀρχή”为旨归(“争论事物的本性是什么”,“猜测智者们称之为世界的那个东西是怎样产生的,天上的每一件事物是由于什么必然的规律造成的”),在苏格拉底看来,就哲学的本旨而言,这是没有“做本分的工作”。如果我们连这一点都质疑,就无法承认苏格拉底在历史上所进行的哲学革命。

第二个资料是亚里士多德对他的前辈的陈述:

那些最早的哲学研究者们,大都仅仅把物质性的本原当做万物的本原,因为在他们看来,一样东西,万物都是由它构成的,都是首先从它产生,最后又化为它(实体始终不变,只是变换它的形态),那就是万物的元素、万物的本原了。因此他们认为,既然那样一种本体是常存的,也就没有什么东西产生和消灭了……因为一定有某种本体存在,这本体可能只有一个,也可能不止一个,别的东西都是从本体产生的,本体则是长存的。至于本体有多少,属于哪一种,他们的看法并不

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原理选读》上卷,商务印书馆1982年版,第60页。

一致。^①

这个资料的真实性同样是学界公认的。但其中的“大都”可能会引发歧义,即是否意味着有少数哲学家并非以寻找“ἀρχή”为旨归呢?其实这里的“大都”,是指将某种“实体”性的东西当做“ἀρχή”如“水”、“气”、“火”之类,但也有少数不将“实体”性的东西当做“ἀρχή”,而是将某种“普遍属性”当做“ἀρχή”的,如“ἄπειρον”(不定型)。

需要指出的是,尽管爱利亚学派的“是”,不是实在之物,有别于“水”、“气”之类的实体性质,但我们很难将“是”归之于“普遍属性”。“是”这个理念的确立,最终是为了给科学研究找到一个绝对确定的前提。关于这方面的看法,后面还要涉及。

下面来考察苏格拉底、柏拉图、亚里士多德这三代具有师承关系的哲学家的主张,从中窥视他们对于“智慧”和“爱智慧”的看法。

前文已经指出,哲学界公认苏格拉底把古希腊哲学从天上拉回到人世。要补充的是,笔者认为,这里的“拉回”,应该被理解为把注意力从天上向人间转移,并非是连同思维方式、研究路径都来了一番大变革,恰恰相反,苏格拉底对智慧的理解,依然继承了前辈的传统。

先来看看苏格拉底是基于何种原因而把研究的精力转移到人间来的。苏格拉底回忆说,他年轻的时候,也曾经热切地希望知道那门称为自然研究的哲学,希望知道事物的原因,知道一切东西为什么存在,为什么产生,为什么消灭。他认为这是一件很高尚的事业。他也为此进行了广泛的求索,譬如,探索动物生长的本质是什么、人借以思想的元素是什么、科学知识产生的(心理)机理是什么,等等。但是,他不得不承认:“我自己是完全没有能力做这种研究的,绝对不行”。

就连一加一,我也不敢说那么一加,是被加的一变成二,还是被加的一和加上的一变成二。我想不通,怎么把这个一与那个一分开了,哪个一就都是一,不是二;把它们放在一起,这一放就是它们变成二的原因。我也无法相信,把一分开,这一分就使它变成了二;因为这么一来,不同的原因就会产生同样的结果——在前一例中,二的原因是把一加

^① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译:《西方哲学原理选读》上卷,商务印书馆1982年版,第60页。