

■ 叶秀山·哲学作为创造性的智慧

■ 郑宇健·非理性、规范性与实践悖论

■ 徐向东·经验主义、实在论和因果知识

■ 黄裕生·亚里士多德本体学说及其真理观

■ 邓晓芒·亚里士多德形而上学体系初探

哲學門

2

■ 第壹卷(2000) 第貳册 ■ 湖北教育出版社

■ 宫敬才·论解个人主义

■ 陈少峰·朱熹与道家哲学

■ 陈鼓应·先秦道家之礼观

■ 方旭东·《大学问》来历说考异

■ 何俊·道南一脉的格物思想及其内在冲突

■ 周桂钿·庄子新论

Beida
Journal
of
Philosophy



第壹卷(2000) 第貳册 湖北教育出版社

哲學門

2



Beida
Journal
of
Philosophy



(鄂)新登字 02 号

图书在版编目(CIP)数据

哲学门.第1卷 第2册/北京大学哲学系编. - 武汉:湖北教育出版社,2000.11

ISBN 7-5351-2843-2

I. 哲… II. 北… III. 哲学 - 文集 IV. B0-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2000)第 80599 号

出版:湖北教育出版社
发行

武汉市青年路 277 号
邮编:430015 电话:83625580

经销:新华书店
印刷:华中理工大学印刷厂
开本:787mm×1092mm 1/16
版次:2000 年 12 月第 1 版
字数:270 千字

(430074·武汉市洪山区珞瑜路 1037 号)
4 插页 14 印张
2000 年 12 月第 1 次印刷
印数:1-2 000

ISBN 7-5351-2843-2/B·28

定价:25.00 元

如印刷、装订影响阅读,承印厂为你调换

论 文

- 001 叶秀山/哲学作为创造性的学问
 015 郑宇健/非理性、规范性与实践悖论
 032 徐向东/经验主义、实在论和因果知识
 054 黄裕生/亚里士多德本体学说及其真理观
 074 邓晓芒/亚里士多德形而上学体系初探
 094 宫敬才/诠释个人主义
 103 陈少峰/朱熹与道家哲学
 121 陈鼓应/先秦道家之礼观
 136 方旭东/《大学问》来历说考异
 146 周桂钿/庄子新论
 156 何 俊/道南一脉的格物思想及其内在冲突

马克思主义专题研究

- 171 赵家祥/社会主义初级阶段的若干特征

评 论

- 191 黄裕生/关系实在论的困境
 196 何怀宏 倪梁康/关于“良知”的通信

书 评

- 209 程 炼/人是机器又何妨?

动态信息

- 217 《哲学门》举行首发式
 218 北京大学应用伦理学研究中心成立
 220 北京大学成立“马克思主义文献研究中心”

Contents

Articles

Ye Xiushan/Philosophy as Creative Wisdom	(1)
Zheng Yujian/Irrationality, Normativity, and Practical Paradoxes	(15)
Xu Xiandong/Empiricism, Realism, and Causal Knowledge	(32)
Huang Yusheng/On Aristotle's Theory of Substance and Truth	(54)
Deng Xiaomang/A Study of Aristotle's System of Metaphysics	(74)
Gong Jinchai/Bring to Light Individualism	(94)
Chen Shaofeng/Zhuxi and Taoist Philosophy	(103)
Chen Guying/An Conception on Ritual(Li)of Daoism in Pre-qing Dynasty ...	(121)
Fang Xudong/Some Issues in the Origin of <i>Great Learning Inquires</i>	(136)
Zhou Guidian/A New Interpretation of Zhuangzi	(146)
He Jun/Dao Nan School's Thought on Investigation of Things and Its Inner Conflicts	(156)

Topics on Marxism

Zhao Jiaxiang/The Primary Stage of Socialism and Its Basic Characters	(171)
---	-------

Discussions

Huang Yusheng/Troubles with Relative Realism	(191)
He Huaihong, Ni Liangkang/Correspondences on Conscience as Moral Consciousness	(196)

Book Review

Cheng Lian/Is There Anything Wrong with "Man the Machine"	(209)
---	-------

Information

哲学作为创造性的学问

叶秀山

Philosophy as Creative Wisdom

关键词:“思想”、“直观”、“真理”、“过程”、“显现”、“存在”、“时间”。

提要:“哲学”作为“创造性的”学问,不仅“创造”一个形式的体系,而且要有实际的内容,要有经验,要有直观。本文梳理了西方哲学从笛卡儿“我思故我在”到康德的三个《批判》以及费希特、谢林、黑格尔如何将“直观”引进“哲学”的思想过程,分析了“理性直观”和“直观理性”在“哲学”中的重要意义,并探讨了海德格尔关于“存在”的学说在这个思路上的发展和推进。

作者:叶秀山,1935年出生。1956年毕业于北京大学哲学系。毕业后一直在中国(社会)科学院哲学研究所工作至今,现为该所研究员。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》等,辑成《叶秀山文集》四卷(重庆出版社2000年出版)。

我们仍然要回到反问哲学自身的问题:哲学到底是一门什么样的学问?

“哲学”在其初创阶段——古代希腊是指这样一种学术活动:它不像其他学科那样有自己的特殊的对象,观察、研究这种对象,掌握它的特点性能,然后可以更好地利用它;“哲学”似乎没有什么特殊的“对象”,而又好像拥有一切、全体的对象。“哲学”的“对象”上至天文、下至地理,包括“至大无外”、“至小无内”,统统在“哲学”的视野覆盖之下,哲学的对象无所不在。我们看到,古代希腊的贤哲们果然创建了他们的“宇宙论”和“原子论”,而二者也都遇到了各自相应的困难。

于是人们想到,“哲学”原本是“爱智”,是对“智慧”的一种热爱和追求。这就是说,做哲学的有一种“爱好”,他“追求”的“目标”不是金钱、名誉、地位,而是“智慧”。这的确是一种很特别的“爱好”,因为我们通常说到的“追求”、“爱慕”,大多发自一种“情感”(情欲),但“智慧”却是“理性”的,是一种“理解力”(verstehen, understand-

ing)”。我们说一个人“聪明”和说一个人“力气大”有很不同的意义。

从这里我们想强调的是:在“哲学”的原始的“爱智”含义中,已经孕育了“爱好”(爱)同样也可以是“理性”的这层意义在内。然而,我们发现,对于“爱(感情)”这种深层次的理性意义,不论在古代还是现在,恰恰经常被忽略。

我们从近代说起。

我们知道,欧洲哲学从近代开始,力图把“理性”和“感性”的东西分别开来,出了一些有很大贡献的二元论者。近代哲学的创始人(之一)笛卡儿从“怀疑”入手,把“感性(知识)”排除出去,或者悬搁起来,认为“我”的一切“感觉”不能“证明”“我”“存在”,而只有“我”的(在)“思(想)”,才能“证明”“我”的“存在”。

笛卡儿“我思故我在(*cogito ergo sum*)”虽说有中世纪本体论的传承,但在当时应是一种发聋振聩的命题:它似乎和“常识”完全相反。在常识看来,凡被“我”“感到”的,无疑是“实在”的,如今你却说它是“不实在”的,反倒是看不见、摸不着的“思想”会是“实在的”,这是一种奇谈怪论。

难道“眼见”不是“实”,反倒“耳听(语言——作为思想的载体)”是“实”?

笛卡儿“我思故我在”这个命题,之所以没有被“常识”的嘲笑所埋葬,正说明它有自己的意义。尽管人们可以批评,而事实上后来这个命题也确实受到了许多应有的批评,但人们却不能不“认真”对待它所提示的意义:原来,“思想(理性)”和“存在(感性)”是有着深层次的联系的,甚至“思想(理性)”竟然被利用来“证明”“存在(感性)”,不是“感觉”是“思想”的“根据”,相反,倒是“思想”是“感觉”的“根据”。

康德是批评笛卡儿这个命题的,他说,“思想”是“理性”,“存在”是“感性”,二者有“原则”的区别,决不允许混淆它们的“界限”。于是康德成了另一种类型的二元论者。

康德批评笛卡儿“我思故我在”所用的理由是不能以“思想”“证”“存在”,“脑子里的钱”不等于“口袋里的钱”,是大家所熟悉的。然而,就康德哲学来说,这个批评有一个前提:“存在”不是“属性”,“存在”不是“宾词”。这就是说,只有涉及不是属性的“存在”时,我们才不能用“思想(理性)”来“证明”其“实在性”和“可靠性”,而一切的“经验属性”,在康德看来,必定、也只有用“思想(理性)”来“证明”其“可靠性”、“实在性”。这就是康德著名的一切“经验知识”之可能性的理论。正是在这一点上,康德把自己和包括笛卡儿、休谟在内的怀疑论区别了开来。

事实上,康德《纯粹理性批判》的工作重点在于论证各种经验“属性”之间“关系”之“知识”的可靠性,也就是“科学知识”的可靠性、真理性。然而,在这一点上,在论证经验知识的可靠性上,康德所依靠的理由,仍不出笛卡儿左右,即仍是以“思想(理性)”“证(明)”“感性(经验知识)”。康德的意思是:关于感性经验对象的知识

之所以可靠,乃在于有理性的先天形式(a priori)的建构(constitute)作用在内。请注意,“理性(思想)”在康德那里,成了“形式”的东西,好像是些条条框框(律, law, Gesetz)。这些条条框框本身并不能构成知识,只有和感觉的材料结合了起来,才能成为“科学的知识”。在这里,康德告诉我们,“科学(知识)”,必定要有感性的东西,只讲“形式”的“逻辑”,不是“科学”,因为它不涉及“感性”的材料;而只有“科学知识”才有“真理性”、“现实性”问题。形式逻辑如此,那么不同于形式逻辑的“哲学”又如何?

按传统,“哲学”对任何东西都“爱好(研究、探究)”。“哲学”研究“存在(作为存在)”,研究“世界作为一个全体、整体”,研究“无限”。康德说,这些东西都不可作“经验直观”,因而“哲学”不可能成为一门“科学”——“形而上学何以可能”的答案似乎一定是否定的。

康德没有说“哲学”就是“形式”,更不甘心把“哲学”等同于“(形式的)逻辑”,他甚至会改造传统的“(形式)逻辑”,使之成为“(有内容的)科学”。他把他的“哲学”的工作叫做“批判”。然而,我们不难发现,康德的“哲学”,做的是类似于逻辑的工作。所谓“批判”,乃是“厘定”、“审核”的意思。康德的哲学,要为“理性”的诸种“功能(function)”划定有效、合法的界限,尽管这些法则(范畴)是为运用到经验自然对象中去而先行制定的,不是从经验自然对象中抽绎、归纳出来的。“合法性”在康德知识论中为一条铁律。

康德之所以认定“哲学”不能成为“科学”,乃是根据“存在作为存在”、“世界作为全体”不可能有相应的“直观”,不能“进入”“感觉世界”,只能“留在”“本体(思想体, noumeno)”。“存在作为存在”只是“思想体”。

然而,康德在批评笛卡儿“我思故我在”时,却把“存在”归于“可感的东西”,这样才能说,“思想”是“不可感的”,因而不能用来“证”“可感的”。“存在”与“可感”的关系,已是巴克莱主观唯心论的标识,所以康德才在《纯粹理性批判》第二版加了一节特意与巴克莱的主观唯心论划开界线。然而,“存在”既不是经验属性,则当是理性概念,不是“感觉体”,就是“思想体”。“存在(作为存在)”,成了康德意义上的“不可知的”“本体”、“物自体”。从这里,我们可以看到,在康德学说里,“存在”似乎已经被一分为二:感性的如“属性”之类,而理性的则为“物自身”,前者属于“现象”,后者属于“本质”。康德的二元论,在对“存在”的理解上,已经有所表露。

二

在康德“物自体”意义上的“存在”,乃是“思想体”,而“思想”“不存在”,我们不能说,“思想”“(存)在”什么地方,甚至不能说,“思想”“(存)在”“脑子”里,连孟夫子也只敢说“思”是“心”的“功能(官)”。于是,在康德意义上,“存在”就是“不存在”。而正如海德格尔所指出过的,任何科学都要以“存在(者)”为“对象”,“科学”不能以

“不存在(无)”为对象,所以“哲学”不是一般意义上的“科学”。我们看到。在这一点上,海德格尔和康德是一致的。

不过康德执着于这个本体的“思想-不存在(无)”来否定“哲学-形而上学”作为“科学”的可能性,则不仅与海德格尔决不相类,也受到了费希特、谢林、黑格尔的批评,海德格尔思想,正是在从康德经费希特、谢林到黑格尔这一德国哲学传统的支持下,建立起来的。

康德是近代德国哲学的开创者,许多关键的哲学问题是他清楚地界定的,至今我们还要在一些问题上“回到”康德;不过康德思想因其界定、厘析的绝对性而需要同样也是他经常强调的“综合”。康德以后德国哲学的发展就是沿着一个“辩证综合”的道路延伸的;就连康德本人,在他完成第二批判(《实践理性批判》)后,很快地就有《判断力批判》问世,说明他不仅在经验的知识论、而且在整个哲学的领域强调“分析”的同时,意识到“综合”的必要。

就康德哲学的专业研究说,我觉得该是着重研究《判断力批判》的时候了。

并不是说,从来就没有人研究过康德的第三批判,而是说,相对其他两个《批判》来说,无论中外,专业的研究都少得多,和这个《批判》的哲学理论意义以及它在历史上的作用完全不相称。

过去,康德第三《批判》,曾受到研究美学的学者的重视,这当然很好。康德以其思想之深邃,对艺术(天才)现象之洞察,对近代西方美学有很大的影响,理应得到重视;但从整体的哲学理论问题的深处,研究、理解得就相当肤浅。

我们甚至可以这样说:如果在第一、第二《批判》里,康德对于“哲学-形而上学”的可能性有一种否定的态度,那么,在第三《批判》里,这种否定的态度却有所转变;如果说,在前两个《批判》中康德做的是分析、厘定的工作,在第三《批判》里,则正是在做“综合”或“弥合”的工作。于是,人们甚至可以说,前两部书为“批判”,而第三部书则为“哲学”。在这个意义上,我们竟然可以说,康德的真正的“哲学”,在《判断力批判》里。

我们说过,“哲学”作为一门“科学(学科、学问)”,需要涉及“感性世界”。“感性”不进入一门“学问”,则这门学问就只是“形式”的,所以在古代希腊,亚里士多德就不把“数学家”归于“自然哲学家”之类,就是因为在亚里士多德看来,“数学”只涉及事物的“形式”;而“哲学”不仅仅是“形式”的,而且是有“内容”的。

我们也看到,康德的《纯粹理性批判》是有内容的,其内容来自感觉经验——感觉材料,但康德指出,这里涉及的不是“哲学”,而是“经验科学”。这个第一批判,就要解决“经验科学如何可能”的问题;而“哲学-形而上学”所涉及的都是一些感觉经验世界所找不出来的东西,像“本质”、“全体”、“无限”或“意志自由”、“时间永恒”、“至高上帝”这类的,只能是些“理念(观念, ideas)”,是不能“直观(anschauen, intuit)”的。

然而,到了《判断力批判》里,前两个《批判》所划定的界限,在某种意义上全都被打破,所有这些“理念”,又都是可以“直观”的了。在这个《批判》里,“理念”不是抽象的概念,而是具体的“理想(ideal)”,是可以“看”出来的,而不只是潜伏在“思想”里。康德认为,这就是我们会“感觉到”世界之“美”与“和谐”的根据所在。对于世界——“感觉经验世界”这种不同于经验科学的“把握方式”,不只是“私人”的感受,不只是“感觉”的,而且同时也是“理性”的。

康德在《判断力批判》里主要的问题是:原本是表达私人感受的美不美(愉快不愉快)的问题,却可以以命题判断的形式出现——“这是美的”,好像“美”是对象的一种客观“属性”似的,也就是说,关于“美”的判断,是有“普遍性”的。康德这个问题的提出,就意味着:在“美”的问题上,“感性”是有“理性”的,在这里,“感性”和“理性”是结合的,统一的,是另一种意义的“综合”——它的确是“经验”的,但也是有“先天(a priori)”的。只是在美的领域,“先天的”理性形式不是以接受来的感觉材料“建构(constitute)”成一个“经验科学知识体系”,即把“感性”提高为“知性”,而是相反的,从一个普遍的规律出发,去寻求发现“合规律”的“例证、象征、典范”。这样,个别性、具体性的事物,就能保持其自身而体现(象征)着一种更加普遍的观念(理念)。普遍的规则“遇到了(发现了)”适合自己的例证,“理念”在“经验世界”也“找到了”自己的象征。于是,本来在“感觉经验世界”不能“显现”出来的“理念”,“显现”出来了,这就是这个“感性世界”的“美”和“合目的性”。

“理念”终于能够“显现”出来,能够被“直观”到了。“理念”与“直观”,“理性”与“感性”,“思想”与“现实”之间的界限,终于被消弭;这个被消弭界限之后的“世界”,不是杂乱的“质料(matter)”,等待着理性先天形式去建构一个秩序,而是一个感性和理性相和谐一致的我们实际现实“生活的世界”;“感性经验世界”向我们“显示”着一种深层次的“意义”——一种“哲学-形而上学”的“意义”。对于这个世界的把握,正如康德自己说的,乃是一种“形而上学智慧的箴言(als Sentenzen der metaphysischen Weisheit)”。^①

形而上学的智慧终于得到了承认,然而哲学-形而上学作为一门“科学”和一门“学问”,仍然是一个问题。

三

“科学”是“理论性(theoretical)”的,而“智慧”则更具有“实际性、实践性(practical)”的意味。这就是说,“智慧”离不开“具体性”和“个别性”,体现了“处理”“具体事务”的聪明才智。在某种意义上,“智慧”高于“科学”,因为她更需要一种把“理论”和“实际”结合起来那种“恰如其分”的能力。一般来说,“科学”更需要“勤奋”,

^① Kant, “Kritik der Urteilskraft”, Reclam, Leipzig, S. 34; 宗白华先生中译本,上卷,第20页。

而“智慧”多半要靠“天才”。“科学”为“知识”，而“知识”靠积累；“智慧”为“天份(自然的分配、给予)”，而“天份”是强求不得的。

按照康德的思想，科学—经验科学，固然离不开“感觉”所“给予”的“质料”，“形而上学的智慧”，更是把个别与一般结合、综合的洞察；不过前者是把感觉材料“为我(理性)所用”地加以建构，而后者则保持着具体事物之独立性，让其“自由自在”地“在那里(being there, Dasein)”为理性所“观照(contemplation)”。在“理论理性(经验科学)”中，“理性”为“感觉材料(自然)”“立法”，“感觉材料”被“归化(移民)”进来，所以这些材料是“不自由”的，它们一定要(必然，需要，necessity, Notwendigkeit)服从“理性”为它们制定、颁布的“法令(laws)”。反过来说，“理性”在这个领域里作用也是有限制的，“理性”不能“越出”“经验”、“可感觉”的范围而“超越(transcendent)”，在“知识”领域内，“理性”不能“僭越”。

在这个意义上，在“经验科学”领域内，“理性”和“感性”都未获得充分的“和谐性、协调性的自由”，希腊人所追求的“自由的知识”，实际上是“有限制的”；而只有“道德”才是“理性”充分发挥其“自由”的领域，但“道德”的“自由”在康德看来，又只是“形式”的，这种“自由”没有“内容”，因为“自由”不能被“直观”。既然“自由”不可“直观”，则“自由”就不可能为“知识”的“对象”，“自由”“不可知”。我们不可能有一门关于“自由”的“科学”。这是康德《实践理性批判》的奠基的思想。

然而，在《判断力批判》里，我们“看到”了“自由”——在“世界之美”里，在“世界之合目的”里。“自由”有了“直观”，于是“自由”就有可能成为一门“科学”——一门不同于以感觉经验为对象的特殊的“科学”，康德把她叫做“形而上学的智慧”，后人就叫她为“哲学”。“智慧”只在于“美、艺术和自然的合目的性”，“哲学”作为“智慧的科学”，则就是“理性”“自身自由”的“知识”。这样一种“哲学知识—哲学科学”，在近代德国，大概就是从费希特开始，经谢林、黑格尔所要致力于建构的一门学问。

四

康德在《判断力批判》里之所以强调“智慧”，美和艺术、自然的和谐这些情感虽接受理性的指导、规范，但仍不是“科学”，乃是因为他看到，理性在这些范围里所起的作用只是“协调性(regulative)”，而非“建构性(constitution)”的。对感性世界的艺术、审美态度，并不要求作为对象的感性世界作为材料进入理性自身的先天形式，“构成”一个普遍的知识体系，人人得而学之；而是使“理性”和“感性”“协调”起来，产生一种“愉悦”的情感。所以它不是单纯的“知识”，也不是单纯的“意志”，而是介乎两者之间的“情感”。现在，费希特、谢林、黑格尔要把这被分割开来的三者“统一”起来，形成一门“统一(综合)”的学问，使“三权分立”成为“三权合一”，则必须在“理性”、“感性”，“自由”、“自然(必然)”这些问题上，有一种新的理解不可。

费希特、谢林、黑格尔的工作重点在于继续追问“理性”、“思想”、“自由”等这些

观念的意义,使这些概念有一种新的理解,然后进入感性世界、自然世界,使其意义也发生变化。

在费希特、谢林、黑格尔这些人看来,康德的问题出在对于“理性”、“自由”、“思想”,过多地从静止的、形式的方面来考虑,只着重其“合规则”、“合法性”,而忽略了它的“创造性”、“主(能)动性”。

如果像康德那样,把“感觉世界”只看成为“理性”提供材料,那么,不仅“感觉”是“被动的”,而且“理性”也就会有“被动的”成分,因为“感觉”是必须“被给予的”。按康德的想法,“理性”好像静观地坐等在那里,“等候”来料加工。有了材料,“理性”才会“主动(活动)”起来,用这些材料,“建构”起什么来。“理性”“被”“感性”“刺激”地“动起来”,这种“理性”仍是“被动的”,不是“主动的”。这样的“理性”,也就不是“自由”的“理性”。

“理性”无须“感觉”的刺激,原本就会动的,“理性”本身就“自动”、“主动”。“理性”本身就是“生命”,就有“活力”;“自由”也不只是“形式的”,“自由”不只是“缺乏”,它不仅“摆脱”什么,而且要“创造”什么。这样,“创造”的观念,就被引进到“理性”、“自由”的观念中,也就是被引进到“哲学”中,为“哲学”灌注了新的生命力,使“哲学”、“理性”、“自由”、“思想”具有了“现实性(reality, Wirklichkeit)”,而“现实性”是一门“学问”、一门“科学”所必备的品质,“哲学”也不能例外。

“理性”、“自由”、“思想”通过自身固有的“创造性”而具有“现实性”。

康德的知识论受到许多合理的批评,因为他“限制”了“知识”,坚持“物自身”不可知。其原因一方面是他要为“信仰”留下余地,一方面也是他无法解决“主体”、“客体”,“思想”、“现实”,“理性”、“感性”之间的关系的缘故。康德坚持这两个对立的方面,有各自不同的来源——所以康德被称做“二元论”,那么,它们之间的关系如何协调,如何一致,就一直是个难以解决的问题。康德自诩的“哥白尼式的革命”,无非是把关系颠倒了一下,并没有涉及“来源”问题。无论从“客体”到“主体”,还是从“主体”到“客体”,无论谁围着谁转,它们都是两个不同“源”的东西,它们如何“碰到一起”而取得“和谐”,则最终要靠“天意”——莱布尼兹的“预定的和谐”。在这个意义上,康德在知识论里保留一个不可知的“物自体”,是他二元论的必然产物。因为物自体—本体,乃是“思想体”,不提供以“感觉材料”为“来源”的“直观”,所以它一定不可知。

五

现在,我们的问题似乎可以问:是不是“直观—直觉, Anschauung, intuition”一定来自于“感觉材料, sense-data”?也就是说,“直观”就一定是“感觉性”的?有没有“理智性”的“直观”?我们看到,这是19世纪德国哲学从费希特经谢林到黑格尔所要着力解决的问题,也是对康德哲学着重批评的地方。扩大开来说,把“直观—直

觉”自由地而不是受制地引入哲学—形而上学,使“直观—直觉”具有形而上的意味,乃是19世纪直至20世纪以来西方哲学的重要课题之一,做好这个课题,才能使已经被康德分割开来的“哲学”重新获得它的完整性。

其实,这个问题,康德自己已经提示了一个重要的方面,不过被他过于强调的“物自体—本体”不可知的论证所掩盖了。这个提示,被20世纪的海德格尔发现并揭示了出来,这就是海德格尔在出版《存在与时间》这本大著以后正式出版的第二本著作《康德与形而上学问题》^①中所着重探讨的。实际上,康德在《纯粹理性批判》里已经着重分析了“时间”和“空间”作为直观形式的“先天性”(a priori),可见“直观”也可以是“理智”的。

“理智的直观(intellectual intuition, intellektuell Anschauung)”是康德以后德国哲学用以纠正康德哲学的重要的观念转变。

“理智的直观”并不是说,把“理智”和“直观”“结合”起来,因为这样的“结合”,康德也是强调了的,否则就不会有他的知识论;“理智的直观”是要说,“直观”本就是“理智”的,而不是“感觉(材料)”的。“理智的直观”就是“非感觉的直观”^②。

强调“直观”的“非感觉性”、“理智性”,其意义在于强调此种“直观”的“非被动性”和“能动性”。这就是说,“理智直观”不是“感觉”提供、给予的,而是“理性”、“理智”“创造”的。“理性”不仅“创造”“概念”,也“创造”“直观”;不仅“创造”“一般”,也“创造”“特殊”、“个别”,“理性”不是“抽象”的,而是“具体的(concrete)”。于是,康德的二元论转变成一元论,两个来源成了一个来源——全都来源于“理性”。

“理性”的“创造”,就是自身“一分为二”,自己为自己“设置”“对立面”——“非理性—感性—直观”。这就是费希特的“自我”“设立”“非我”,黑格尔(以及谢林)的“绝对”“外化”为“自然”(以及“社会”)。

“直观”摆脱了“感官”的“接受性”、“被动性”,成了“理性”的“创造物”;“理性”就像“上帝”一样,“创造”了一个完整的、现实的“世界”,而不仅仅是“创造”一个抽象的“理论体系”。基督教的“创始说”,在德国哲学里得到了“理性”的“阐明”,“哲学”“化解”了“神学”,也成了“神学”的“影子”。^③

“理性”为自己设立了对立面,“自我”转化为“非我”,“绝对”转化为“相对”,“思想”转化为“现实”,“自己”转化为“他者”。“理性”在德国哲学里,特别是在黑格尔哲学里,展开了一幅轰轰烈烈的“创始”历程,“理性”为“创建”自己的“家园”而历尽艰辛,终于在“哲学”里回到了“自身”。

① 参阅我写的《海德格尔如何推进康德之哲学》,《中国社会科学》,1999,第3期。

② “Unsinnliche Anschauung ist intellektuelle Anschauung”, Heidegger, Schellings Abhandlung ueber das Wesen der menschlichen Freiheit, Max Niemeyer Verlag Turbingen, 1971, S.53.

③ 参阅我写的《论哲学的“创造性”》,《开放时代》,2000年,第1期。

为克服康德哲学的缺点,为使“哲学”成为一门“科学”,而不仅仅是“批判”,“理性”就不能只是“抽象的”,而要使自己成为“具体的”。“理性”自身要有“现实性”,这样,“理性的科学—哲学”,才有可能。“非感觉的直观”使这种“可能”成为“现实”,它使“哲学”也成为一门“科学”。这门“科学”,当然不同于一般的“经验科学”,它把“被动的”“感觉材料”“排除”在外,用胡塞尔的话来说就,是把它们“悬搁”起来。把“感觉材料”“悬搁”起来之后,“剩余”的不是一些“抽象概念”,而是“理智直观”和“直观理智”。因为作为“创造性”的“理智”,作为有实践能力和活力的“理性”,本身也不再是僵死的抽象概念,而是活生生的现实力量,因而是生动直接的,不是静观的。直观是创造的,理智同样是创造的。

六

“创造性”观念的引入哲学,“过程”、“实践”、“时间”的观念也就相应地进入哲学,不仅使这些观念自身得到了哲学的洗礼,使它们具有了形而上的意味;而且还使原有哲学的传统观念,都“动”了起来,成了一个“过程”,而不是现成的、僵死的东西;从“动”的、“过程”的、“创生”的角度来重新思考“存在”、“真理”、“实体”、“本质”这类传统哲学的概念,又使“哲学”有一种新的面貌。

按照传统的理解,“存在”、“真理”、“实体”这样一些哲学的基本概念都是些静态的东西。“存在”被巴门尼德描述成铁板一块的“大箍”,“真理”是一些“正确的”“命题”,只有亚里士多德说到“实体”也可以是“可感的”,但它和那“不可感的”“实体”是什么关系,则语焉不详,而从中世纪以来,“实体”一直被看作与变化着的“偶性”对立着的“永恒不变的”东西。其实,这些概念如果僵死地被看作固定的,实际上就会进入一个怪圈,产生自身的矛盾。

我们说“存在”,如果指具体的感觉的东西,像巴克莱所说的“存在就是被感知”,那么“存在”就是一些具体的属性(偶性),也就逃不过笛卡儿的“怀疑”;如果我们所说的“存在”是指一切“存在者”的“共同属性”,那么这个“属性”只“存在”于“思想”中,而“思想”并“不在”任何地方,这样,“存在”就成了“不(非)存在”,这又是违反巴门尼德的本意的。

“真理”也有类似的情形。“真理”原意并非专指命题的对错。按海德格尔说法,古代希腊“真理”为“揭蔽”,于是为“显现”——后来有的古典学者指出这种用法在古代少见,而该词主要的意思为“忠实”(loyal)、“实话”,果如是,也有以“行”验“言”的意思——有“现实”、“实际”的含义在;如果只限于命题自身真假、对错,则只是逻辑问题,虽然重要,但于实际的“存在”无涉。“真理”从希腊文译成拉丁文(veritas),也是“真实(reality)”的意思。在我们这里着重讨论的德国哲学里,“真理”为“Wahrheit”,“wahr”加上抽象化了的词尾“heit”,意谓“真(的)”之所谓“真”,而并不光指命题的对错。中文的翻译比较容易引起误解,“真理”好像指“正确的道理”

这类的意思,我们在这个意义下用得很久了,习惯成自然,“真理”就和“真命题”、“真道理”、“正确的理论”这类的意思分不开了;其实,我们不妨把“真理”理解为“真”之所以为“真”的“理由(reason)”、“根据(ground)”,这样就和上述德文的哲学意义一致了。

“真理”不是永恒不变的命题、道理,“真理”是“真实”的“存(实)在”。在德国哲学中,黑格尔很强调“真理”是一个“过程”,而不是一个现成的东西。应该说,黑格尔这个思想,对于哲学思想发展,影响和意义都是非常重要的。

我们知道,从古代希腊直到近代笛卡儿,哲学家们心目中重视的、追求的是那“不变的东西”,对于那变化的东西,总是心存疑虑,人们想出那些“真理”、“实体”、“存在”以及“逻各斯”这类的词来,原本是一种“确定性的追求”(杜威语);实际上我们看到,“不确定的东西”固然会是“过眼烟云”,而那“永恒不变的东西”,却也会是“镜花水月”——它们只是一些“思想体(noumena)”,只“在”“思想”里。

“真理”不仅仅“在”“思想”里,“真理”是“实在”——“真实的存在”,它要在现实的世界中显露出它的“真相”来,不仅成为可思想的,而且也是可直观的。“显现”需要一个过程,需要时间,需要努力,需要劳作,需要实践。“真理”的“显现”需要“创造”。在这里,“显现”就是“创造”。按照黑格尔,“理性”从最单纯也是最抽象的“存在(者)”出发,去“打天下”,“开创”自己的事业,历经艰辛,回到自身,这就是“真理(真实存在)”的“全过程”,所以黑格尔说,“真理”是个“全”。

所谓“创造性”的“全”,就要有个“头”、“尾”,有“始”有“终”。那种“无头无尾”、“无始无终”,黑格尔叫做“恶的无限”,而真正的“无限”就在“有限”之中。“有限”就是“具体”的,因而是“可直观的”,不是抽象的,而恶的无限才是只“在”“思想”里的“抽象”。“有限”里的“无限”,才是“真实”的“无限”,才是“真理”。

七

黑格尔关于“无限”“显现”于“有限”、“真理”为一“全过程”的思想,我们可以在海德格尔那里看出其影响来。海德格尔本人并不避讳这种影响,他在关于黑格尔《精神现象学》的讲义中有明白的表露^①。如果真如学术档案材料所显示的,海德格尔的老师胡塞尔未曾研读过黑格尔的著作的话,那么,海德格尔正是在“过程”、“时间”、“历史”方面,和他的老师分道扬镳,使胡塞尔所创立的现代“现象学”,摆脱了“直接性”,进入到“历史性”。

海德格尔思考的重点问题在“存在”。黑格尔从“理性”、“精神”的“创造性”来理解现实世界的意义,“理性”、“精神”在黑格尔那里好像“从天而降”,来到现实世界开创自己的事业,他的“理性”、“精神”,在某种意义上,带有浓厚的“神学”意味;

^① 参阅我写的《“哲学”须得把握住自己》,《哲学研究》1999年,第6期。

海德格尔强调的则是“现实世界”-“存在”“自身”“开显(open, öffnen)”出来,于是“存在”本身就是“时间性”、“历史性”的。在这个意义上,我们可以说,海德格尔的“存在”不是“从天而降”,而是“拔地而起”,是基尔克特的“Ex-sistenz”,是从“(大)地”里“开显”出来的,也就是说,是现实世界“自己”在实在的“基础”上“开显”出来的。

“开显”是“过程”,是“时间”,是“实践”。不过,在黑格尔哲学里,“开显”的“过程”是“理性”“征服”“世界客观对象”的“绩业”,因而“理性”在客观世界里看到(直观到)的是“理性”“自身”,是“理性”自身的“丰功伟绩”,是一种自我观照,自我欣赏,像“上帝”从自己的“被造物”里看到、显现自己的“荣耀”一样。在这个意义上,黑格尔哲学的确是基督教神学的“影子”。

海德格尔所理解的“开显”,是“存在”“自身-自己”的事,不需要一个“至高无上”的“理性”来“推动”。不错,在《存在与时间》里,海德格尔着重从一个“Dasein”的角度来阐明“存在(Sein)”,但这里的“Dasein”,在海德格尔心目中,不仅仅指有思想、有意识、有理性的人。海德格尔的“Dasein”当然是指人,不过他之所以坚持用“Dasein”这原本泛指具体存在的词来指谓他与“存在”对应的“人”,乃是他要强调“人”与“存在”的一致性、同源(构)性,而不像黑格尔那样把“人”看成一个“精神”实体。不把“精神”、“思想”和“现实事物”对立起来,是海德格尔对黑格尔所曾经阐述了的“思想与存在同一性”命题的进一步的发挥:“现实事物-Seinde”和“Da-包括了‘思想’这个度”原本有一个共同的“基础(Grund, ground)”-“存在(Sein)”。“Da-sein”并不是“思想实体”,而只是“Sein”的一种形式,它从“Sein”中“突显(ex-Da)”出来,也许, Dasein 是 Sein 的“现在”、“现时”、“在世”形态。Dasein 是一种“存在状态”,而不仅是“思想状态”,并且,我们还可以进一步说,正是这种“存在状态”“决定了-规定了”“思想状态”。

所以,应该说,海德格尔并没有泯灭德国哲学传统的“理性”、“意识”这个度,而是把它建立在“存在”这样一个同一的基础(基地)之上,使其有了“存在”的依据。理解海德格尔这个思想,我们需要对海德格尔的“Dasein”有一个观念上的改变:我们不能把 Dasein 理解为“人”的一种自然的、天生的、没有意识到的意识状态;Dasein 是人的一种自觉的意识状态,是一种“觉悟-Befindlichkeit”,人必须自觉地把自已放到 Dasein 的位置,具有这种觉悟,那时(不论客观上适时、正当其时与否),“存在-Sein”(的问题)才会显现出来。

“理性”、“意识”、“思想”这个度,“控制”、“生长”在“存在”这个“基础(基地、地基)”上,因而就不是抽象的,甚至在“开始”时,也不是像黑格尔想象的那样是“空洞”的,“存在”只不过是一个没有“内容”的词。

八

有“内容”的“存在”，是“有限”的，“Dasein”是“有限”的，“Sein”也是“有限”的。所谓“有限的”也是“有时限的”，不是“无限的”。海德格尔说，所谓“无限”的观念是传统形而上学的产物，它的思想模式恰恰是经验科学的，不是哲学式的，不是本体论的。在这里，如同他在思想和存在的关系上所做的那样，海德格尔也把无限和有限的关系颠倒了过来——或者叫把它们的关系“纠正”了过来。在海德格尔看来，“无限”的观念来自“Seiende - 存在者”，而包括它的特殊形态“Dasein”在内的“Sein”是“有限的”，“有时限的”。

这就是说，在海德格尔看来，所谓“无限”，全是黑格尔意义上的“恶的无限”，是空间上的无限扩展，时间上的无限延伸，实际上，时间和空间都是“有限”的。这样，海德格尔就把“有限的时间性 *Zeitlichkeit*”提高到哲学本体论的层面来思考，使哲学形而上学在 20 世纪有了一种新的面貌。

我们看到，海德格尔在这个“有限”、“无限”的问题上并没有完全否定黑格尔，相反的，他牢牢抓住了黑格尔强调“有限性”本身的形而上意义，把在黑格尔哲学中已经蕴涵了的“有限”也具有“本体 - 存在”的意义这一层意思，着重发挥了出来，甚至于黑格尔关于“一切有限的东西”都会消亡这一思想，也没有被海德格尔忽视。

“存在”既然是“有限”的，则是一定会“消亡”的，“有(存在)”必归于“无(不 - 非存在)”。

Seiende 的世界，或者我们说的“质料”的世界，是“永存”的，它的“变化”只是物质形态的转化，它的“无”只是一个否定词，不是绝对的，按过去的说法，一个人没有钱，但至少他会有空气和阳光——现在“空气”和“阳光”的拥有也是一个问题了——没有这种东西，会有那种东西，总会有一点点。所以，海德格尔才说，一切的(经验)科学都要以“有(Seiende)”为对象，而不能以“无”为对象；而恰恰是“哲学”的“思”，可以而且必定包括了以“无”为“对象”，因为“存在”既然是“有限”的，它就一定会归于“无”——一切的“有限者”都要归于“无”。

“存在”是“有时间性的”，“在”“时间中”，总是“从无到有”，也是“从有到无”，“存在”是“(使其)有”的过程，也是“(使其)无”的过程。在这个意义上，思考“有”，也就是思考“无”，因为它们是同一个过程。

我们看到，“从‘无’到‘有’”正是最严格意义上的“创造”。只有“有限”才允许、需要“创造”，“无限”不需要“创造”。“Seiende, 存在者”原本就在那里，不需要“创造者”；只有“有限者”才是“被造者 - creature”。

然而，德国理念论者(idealists)的“理性”既然被海德格尔归化于“Dasein”的度内，它自身也成了“有限的 - 人的有限的理智”，它那“创造者”的地位也就丧失殆尽，“存在”作为“有限者”、“被造者”的“创造者”是“谁”？或者是“什么”？或许我们