图书在版编目(CIP)数据

中西智慧的贯通——叶秀山中国哲学文化论集/—南京：江苏人民出版社,2002.5
(纯粹哲学丛书/叶秀山主编)

ISBN 7—214—03217—1

Ⅰ. **中**... Ⅱ. **叶**... Ⅲ. **中西智慧的-贯通**
Ⅳ. O827=7

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第035721号

书　　名　中西智慧的贯通——叶秀山中国哲学文化论集
著　　者　叶秀山
责任编辑　吴　源　周文彬
出版发行　江苏人民出版社(南京中央路165号　210009)
网　　址　http://www.jspph.com.cn
印 刷 者　通州市印刷总厂
开　　本　787×1092　毫米　1/16
印　　张　22.75　**插页**2
印　　数　6126-9125　**册**
字　　数　330　**千字**
版　　次　2002　**年**7　**月第**1　**版**　2002　**年**7　**月第**2　**次印刷**
标准书号　ISBN 7—214—03217—1/O·64
定　　价　30.00　**元**

(江苏人民版图书凡印装错误可向本社调换)

需要全本请访问 www.ertongbook.com

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（$6\sigma\chi^{2}$，496σ）”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-纯一”的。杂多是要“变”的，而纯一就是“恒”，是“常”，是“不变”的；“不变”才是“必然的”、“可靠的”。

那么，这个纯一的、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ξ 4 6χ3 6χ 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，所以国外有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“$_{86}\xi_{27}\pi\sigma_{2}\rho\sigma_{28}\xi_{0}$”，和传统的“$_{86}\xi_{27}\pi\sigma_{2}\rho\sigma_{28}$”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”等等，就只是一些“观念（$\chi\rho\sigma\xi_{7}$）”，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（$\chi_{1\ 4\ 6}\sigma_{7}\chi_{3\ 2}$）、表象（$\xi_{4\ 4}\sigma\xi_{6}\xi_{2}\pi\sigma$），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（$_{4}\varphi\sigma_{2\ 3\ 1}\sigma_{2}\xi$）”，而“物自身（$P\chi_{2}\upsilon\sigma\ \xi_{2\ 7}\chi\tau\varphi$）”、“本体（$_{2\ 3\ 9\ 1}\sigma_{2}\xi$）”则是“不可知”的。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

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，所以它归根结蒂不能形成一门“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，一切的分离对立都得到了“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“虚无飘渺”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 $\Xi^{1}\xi\rho\sigma^{97}$，都向这种想象的产物发出了疑问，究其原因，乃是这个“天堂”光是“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，却没有人怀疑康德哲学的‘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（$^{7}\sigma^{2}\,^{7}\sigma\ \rho\xi^{8}\xi$），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’，‘脱离了低级趣味的人’，那么就有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，已经含有了“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（1368ξ0）”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”，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的“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，归根结蒂，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（δχτσ τπφξτ）”，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（Υσχ）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（δξφφσχ）”——一个真实的过程，而不是“假（现）象（Βτπφσχ）”。

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，也就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（δχ⁷σ²⁷πφξτ⁸σ²）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

需要全本请访问 www.ertongbook.com

“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“$1\sigma^{8}\xi-4\varphi^{3}7\chi\tau^{7}$”里“$1\sigma^{8}\xi$”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($13\rho\sigma^{6}2$)”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”，但却包容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

目　　录

前言/1

中西文化之“会通和合”/16

——读钱穆《现代中国学术论衡》有感

写在《中国审美意识的探讨》出版之际/25

学者的使命/30

“诗言志”小注/37

我读《老子》的一些感想/40

“有人在思”/57

——谈中国书法艺术的意义

中西哲学话“长生”/64

关于“文物”之哲思/77

——参观台北故宫博物院有感

中西关于“形而上”问题方面的沟通/86

论艺术的古典精神/102

——纪念艺术大师梅兰芳

说“人相忘乎道术”/115

漫谈庄子的“自由”观/123

“学而时习之”及其他/140

世纪的困惑/150

——中西哲学对“本体”问题之思考

道家哲学与现代“生”、“死”观/159
说“五十而知天命”/172
再谈学者的使命/178
中国艺术之“形而上”意义/183
“和谐”/191
——孔子和苏格拉底的共同“理想”
古今中外　有分有合/202
想起了“语言是存在的家”/218
京剧的学术意识/226
——读蒋锡武《京剧精神》有感
西方哲学研究中的中国视角/232
王国维与哲学/242
书道贵新/259
答韦君琳先生书/262
试读《大学》/265
试读《中庸》/274
说“变”/286
由谭鑫培七张半唱片谈起/290
史家的哲学问题/295
我的读书方式及其沿革/301
温故而知新/308
创造与传统/310
——新世纪哲学断想
京剧的不朽魅力/329
说“诚”/334
从屈原的死谈起/340

前　言

我以研究西方哲学为职业，长期以来在研究所做这方面的工作，渐渐也有了兴趣，不仅仅是“谋生手段”了。

我在哪里做这个研究工作？在中国这片土地上；然而，有一个很长阶段，我们做西方哲学的，不大愿意接触中国自己的哲学传统，觉得它不够哲学味。这样的态度，也使我们自己的研究工作悬空起来，几乎成为一门“死学问”，真的用以“谋生”而已。

然则，我们知道，哲学是一门“活”的学问，它追问“生活”、“生命”中最深层的问题，而并不给出“现成”的、一劳永逸的答案。如果说哲学有什么“永恒”的话，或许可以说，哲学就是“永恒”地“提问题”。哲学显然不会满足于做“死”的学问。

要“生活”就得“生活”在“地上”，生活在“大地”上，不是“生活”在“天上”，如果有一天我们人类能在太空立业成家，那“太空”也是“大地”。

我们中国人生活在中国这块土地上，我们是在中国这块土地上做西方哲学的研究，要想离开中国的传统，一来是不可能的，二来也是不明智的。我们的生活塑造了我们，与其努力去摆脱它，不如实事求是地去迎接它，从这片土地上吸取营养。

于是我就逐渐地形成了一个想法：我们中国人做西方哲学研究要有自己的独特的做法，也就是说，我们可以从中国的传统，从中国的哲学视角来研究西方哲学。这也算是“有中国特色”吧。

当然，学术归学术。我们要问，中国就传统来说，有没有“哲学”？或者用现在流行的话来说是，有没有对口的学科？长期以来，这不是个没有争议的问题。如果真的在中国传统上并没有“哲学”，那么，一切的比较研究，或者视角转换，都只能是做一些表面的功夫。

这些问题，光是空想是想不出什么名堂来的，关键是要脚踏实地地去做，去读书，去思考。我就是抱着这样的态度开始认真读中国传统的典籍的。

说起读中国古书，我是很惭愧的。我虽然生活在这片土地上，无形中当然会受传统的影响，但是有意识地去接受传统的教育，却缺少“幼功”。

我小的时候念的是新式学校，生活在十里洋场的“大上海”，不重视读古书，多亏我父亲还喜欢传统字画和京剧，我也受了些熏陶；但是说到读书，我的家教主要是要我学好英文。

进大学时正好是解放后院系调整的第一年，哲学系理所当然地把学习马克思主义哲学放在首位，而马克思主义当然不是能直接从中国古书上学到的。快毕业时，我又选择了西方哲学的题目，直到研究所，做的也都是西方哲学方面的工作，除了在做美学的时候接触一点中国传统的画论、剧论、诗论等外，对于中国传统哲学的训练，几乎等于“零”。所以，有一次贺麟先生对我说，他们这一代人从小就有中国传统文化的底子，而我们需得后补，就麻烦了。

当然后补也得补，不补就进入不了这个领域。

于是我就改变过去多年不读中国书籍的习惯，老老实实地读中国的古书，向自己的传统学习。

读着读着，我渐渐地觉得，“学”无论中西，都是“通”的。

你要问我什么是“哲学”，我简单地可以告诉你，“哲学”原本是“通学”。就是说，“哲学”的“道理”，到哪里都能“走”得“通”，只要你的哲学道理不是胡来的，那么，它就不会“碰壁”，任你“铜墙铁壁”也挡不住它。那么，中西的哲学为什么反倒不能互相“通”过去？

那么，你是在说，中国传统同样有西方“形而上学”那样的学问了？按我的体会，我可以说，当然有。倒不是说，“形而上学”这个词是中国固有的，原本这也是个借用的翻译的词，而是说，我们的传统的的确确有相当于西方“形而上学”那样的“哲学问题”。

我也并不认为，世界上任何的民族，都有同样丰富的形而上学的遗

需要全本请访问 www.ertongbook.com