

从“无”到“无限”

——20世纪西方历史与自然简论

王东升

目 录

序论

第一章 哲学的“美学转向”

现象学奠基

意向性..... 1

时间性..... 2

实践哲学

舍勒：位格..... 3

胡塞尔：生活世界..... 4

列维纳斯、萨特、马丁·布伯：他者..... 5

哲学解释学、语言哲学与结构主义..... 7

批判哲学

后结构、后现代

失范：延异、星丛..... 9

后现代宇宙论

福柯..... 10

德勒兹..... 11

福柯的图式..... 12

法兰克福学派..... 12

实用主义..... 14

生命哲学

概述..... 15

插入章：《创造进化论》解读..... 17

第二章 历史哲学

概述..... 22

历史的运动

进步..... 26

发展..... 27

进化..... 28

尼展..... 28

第三章 自然哲学

科技哲学..... 31

“自然”新面貌

物质运动论.....	34
插入章: 中国哲学中物质运动论的发展.....	38
科学的革命	
数学.....	39
物理.....	41
复杂系统科学.....	44
时间与无限.....	45
“介间”.....	45
海德格尔后期思想解读.....	47
第四章 真、美、善的历程.....	51
第五章 “现代性” 批判.....	68
第六章 广义美学	
美的分析.....	79
人性本美.....	82
人性本真.....	85
人性本善.....	85
美化自然.....	86
第七章 “复杂理性”	
交往理性.....	88
横向理性.....	89
复杂性.....	90
复杂理性.....	92
第八章 后现代批判: 一种“美”的视角.....	94

后记

序论

1900年，世界历史上发生了三件大事：8月14日，八国联军攻入北京；8月25日，尼采逝世；12月14日，普朗克发表“量子论”。这三件大事都是围绕西方的，引发了西方的三大“革命”：政治学中的战争、哲学中的转向、科学中的革命。两次世界大战让人类整体开始自觉，落后的文明开始打破闭关自守，一本《西方的没落》宣告了西方的极盛而衰，虚无主义、纳粹主义、共产主义共同打破了西方的政治秩序，迫使其反思资本主义、反思民主的观念。科学中发生了革命，而且是持久的、广泛的、深刻的革命，使“自然”不断涌现，然而准备不足的西方人一时被冲昏了头脑。哲学也在艰难地“转向”，以期构建全新的宇宙论，而从根本上突破人类中心主义。20世纪不仅是西方文明中关键的一个世纪，而且是全球化视野中关键的一个世纪；因而，全球化时代就历史地具有一种特质：即其前身是西方居主导的时代，因而“现代化”曾一度被认为是“西方化”。西方的“上帝”、“自由”、“理性”、“民主”、“科学”、“法制”等观念在世界上扩展开来；在“前线”，它们与其他文明的观念激烈地碰撞，并占据上风；在“后线”，它们则受到来自西方内部的不同程度的批判。因而，部分地形成了这样一种情势：被西方人认为已经相对陈旧的观念，反而在其他文明中被盲目地接受。而经过20世纪的过渡，“西方中心论”已经普遍地被抛弃，文明的“之间”形式成为了全球化时代的基本形式。西方文明暂时的胜利并不表明其是最好的文明，不同文明的进程不同，具有不同的特质。大河文明像大河一样，森林文明像森林一样，海洋文明像海洋一样，沙漠文明像沙漠一样，中国、印度、西方、伊斯兰等，每种文明都有各自的特质。因而，西方人也才能更理性地反思自身。

正如众多思想家共同认为的，西方文明多表现出断裂的性质。正是与传统的断裂，使新的文明因素迅速地发展起来，因而使西方充满了活力与批判精神。然而，一种文明总是连续的，在断裂之外还是有延续的；正是这种矛盾，使西方文明的基本观念中存在许多看似不可解决的矛盾，而实质上，都是内在地统一的。古希腊哲学是西方文化的源头，泰勒斯、赫拉克利特、巴门尼德、苏格拉底等思想家们提出了宇宙论和哲学的问题，奠定了西方“求知”的哲学传统。柏拉图与亚里士多德师徒共同建立了第一种成熟的哲学体系，然而他们之间是有矛盾的，正是这种不统一对后世具有决定性的影响，也形成了“二元论”的特色。希腊化时期也是非常重要的，哲学家们如克吕希波、伊避鸠鲁，阐释了“自然”的观念，发展了多种形式的伦理学和逻辑学，同时他们的宇宙观对文艺复兴具有决定性的影响。希伯来文化被认为是西方文化的另一源头。古罗马是民主与法制的社会，虽然也有奴隶制，但丝毫不影响罗马精神所具有的西方现代意义。由犹太教发展而来的基督教主宰了西方的中世纪。宗教文化不是愚昧，而是以伦理、信仰为中心的高尚的文化，是人类成熟的表现。在基督教中，西方人追求理性与信仰的统一，追求感性向理性的上升，罪恶向恩典的获救，追求灵魂的和谐与澄明。然而，中世纪的西方命运多舛，没能达到其文明的高峰。正是在中世纪政治秩序没落时期，在文艺复兴以“自然”为中心的开放氛围中，经过上帝恩典与尘世磨练的西方才

开始释放其沉睡已久的力量。达·芬奇、米开朗琪罗这样的文艺巨人诞生了。西方资本主义开始发展，基督教的精神特别是新教起了决定性的作用；各种技术由于航海等得到了极大的发展，中国的四大发明在这个过程中有不可估量的奠基性作用。一个逐渐扩大的世界也刺激了西方的崛起。自此，西方社会一步一个脚印：17世纪是机械论的世纪，18世纪是浪漫主义的世纪，19世纪是进化论的世纪。整个启蒙时代形成了与古希腊和基督教迥然不同的文化，并且随着在与其它文明的“斗争”式的对话中所形成的优越感的加深，西方文化达到了其顶峰，不论是在哲学中，还是在历史、社会文化中，特别是科学技术的大量应用，西方人达到了前所未有的成就。然而，20世纪的到来，打击了西方人，迫使其开始久已废置的反思，反思启蒙的设计。在19世纪与20世纪之交，哲学与历史形成了耦合，随着世界大战，一种虚无主义笼罩着整个西方，西方必然地没落。然而，20世纪不只是西方的没落，西方人在反思中逐渐寻求出新的观念。西方马克思主义、后现代主义等致力于批判理性，批判人类中心主义，开始重新认识人在宇宙中的位置，重构宇宙论。“自由”的观念受到了多方面的批判，特别是在对科学主义的一片声讨中，宗教开始了自身的复兴，重思“信仰”与“自由”，力求为“自由”奠定“信仰”之根。“历史”的观念也得到了扩展，并且一种与“自然”、“宇宙”的视野相联的“大历史”的观念也逐渐形成。这样，一种新的“人学”、新的伦理学呼之欲出。

现在，我们将要考察20世纪西方哲学、历史、自然、美学相对于其过去发生的变化。虽然哲学中几乎没有提到“美”，有些悖论的是，我们将表明20世纪西方哲学发生的是“美学转向”；同时，我们必须重思“美的理念”，将其重新奠基入哲学之中，重塑形象，也以期找到西方文化的危机所在。20世纪的西方，哲学、历史、自然共同形成了一股强大的美学浪潮，人性、理性都将被重新理解，这将深刻地改变其发展进程。

第一章 哲学的“美学转向”

在任何一种文明的发祥源头，各种思想都自发地有序地涌现出来，表现出强烈的“生命”气息，从时间的绵延扩展为空间的秩序而分散在神话、哲学与生活中。古希腊思想的特色在于毕达哥拉斯的数学、雅典罗马的“民主”、柏拉图的“理念”；数学逻辑与理念的联姻是西方科学的源头，理念为基督教提供了理性的丰富内容，民主则直接被继承到了现代社会中。基督教的发展乃是受另一文化即犹太教的刺激，在宗教中，“宇宙”的观念被“上帝”代替，人民的幸福来自于对上帝的虔诚。至中世纪后期，经济的发展及教会思想的分化与没落，协同文艺复兴、宗教改革、地理大发现，促使人民开始了“启蒙”，“自然”继希腊化而又从深处开始涌现。自然的本然纯真性成为人性的根基，人的意义在于实现自然的和谐澄明并满足个人的自由，它的永恒性是与社会秩序的变易性对立的，个人作为“特殊”成为伦理学的中心。在启蒙的背景中，人处于一种“矛盾”中，这是与古希腊及基督教的秩序无法比拟的。康德集中考察了这种不和谐与混乱，成为了通向现代的必经之路。“现代”是个复杂的概念，宇宙、正义、自然、社会、个人、历史夹杂其中。在现代之中，黑格尔无疑是最亮的一颗星，他的“绝对精神”哲学体系是对古希腊、基督教以及启蒙的总结，并确立了“历史”作为一个哲学范畴在现代的中心地位。不同的文化范式在交锋中，会产生二者的混合物，阿奎那的大全是亚里士多德哲学与基督教的结合，现代的谢林的哲学尤其是后期“世界时代”哲学是基督教与启蒙的结合，而尼采的哲学是古希腊与启蒙的结合；在种种结合中，亦继而有新的发现，如尼采的“权力意志”即是历史意识与“生命”的观念的结合。马克思继承了黑格尔的历史哲学与辩证法，并将绝对精神换作人的“实践”，突出了历史与社会的“现实性”。现代性的另一中心是心理学，它基于对“个人”的研究，不仅“解构”了个体，而且扩展至了群体甚至历史，乃至整个宇宙都可以看作是一个心理世界。如果说自然科学首先对“外在”自然进行了发掘，那么心理学则继而对“内在”自然进行了开拓。弗洛伊德的精神分析、尼采的权力意志和马克思的批判实践一并成了 20 世纪的三大“幽灵”。在 20 世纪，现代性仍在继续，一种新的文化范式还没有形成。个人、历史、社会、自然以及信仰一起在 20 世纪表现为现象学、存在主义、哲学解释学、哲学人类学、语言学、结构主义、解构主义、科技哲学、实用主义以及后现代主义等，他们共同诠释了一种新的意蕴：不是古希腊的以神为根，不是基督教的以上帝为父，不是启蒙的以自然为源。如果说，基督教片面发展了“善”，启蒙片面发展了“真”，那么以“历史”来看，现代所开启的是“美”的时代。20 世纪西方哲学正是“美学转向”。

现象学奠基

一、意向性

胡塞尔《逻辑研究》标志着现代哲学的转向。胡氏从逻辑学、心理学的批判开始，发现了“本质直观”

的方法，即从感性存在直观到本质概念的方法。胡氏常举观察杯子的例子来说明这种方法，当我们观察一个红色的杯子时，“我们便直接把握了红本身的特殊统一；这种把握是建立在一个对某个事物的个别直观的基础上的。”^①同时，胡氏以“拒斥我执”、“思故在”超越了笛卡尔“我思故我在”的主观唯心主义，以认识的发生学超越了康德认识论合法性困难及不可知论，打通了主客对待、心物二元。意识是“面向某物的意识”，具有“意向性”，意识内在地包含对象，而不是自我封闭的结构。胡氏批判了笛卡尔、黑格尔的哲学，而致力于重新为哲学奠基。胡氏说：“超越论现象学的兴趣则毋宁在于作为意识的意识，它的兴趣只在于现象，双重意义的现象：（1）一方面是在客观性显现于其中的显现的意义上。（2）另一方面，在客观性的意义上仅仅就此来考察，这个客观性恰恰是在显现中现在出来的，而且是‘超越论地’，在排除了所有经验前提的情况下显现出来的客观性。”^②胡氏借用直觉主义的方法，从经验直接达到先验世界，“面向事实本身”。因此，认识就成了第一哲学要务。胡塞尔说：“纯粹的认识现象如何能够切中一些对于它并非内在的东西，认识的绝对自身被给予性如何能够切中非自身被给予性，并且应当如何理解这种切中？”^③这种康德式的问题在胡氏这里就被化解了。胡氏进而提出了其认识论主旨：“在纯粹明见性或自身被给予性的范围之内探究所有的被给予性形式和所有的相互关系。”^④通过先验还原，超越认识现象，回归本体，进而达到认识的现象学。在胡氏后期的思想中，为了批判其所谓的非理性的泛滥（舍勒和海德格尔），胡氏着力构建“纯粹先验现象学”，将意向性奠基入理念之中，从而打破了澄明之境的封闭性，虽然其对巴门尼德、柏拉图、黑格尔的回归一直被哲学家们所诟病，但这种回归是在一种“修正”的意义上，这就动摇了古典的本体观念，这实质上是与存在论、解释学有异曲同工之妙。

二、时间性

作为胡塞尔的学生，海德格尔以“时间性”不仅颠倒了胡塞尔的本体概念，而且为“意向性”作出了更深层次的奠基。对于前一方面，胡塞尔的学生赖纳曾简明地说：“在胡塞尔看来，我们所有真正的认识都来源于直观。而海德格尔则解释说，我们并不是通过一种‘盯视’而经验到，例如什么是一张桌子或一张椅子，而是在将它作为一个‘在手之物’而与它打交道时才经验到它。”^⑤海氏强调此在在世界中的构建性，从人的活动入手，而胡氏是通过扬弃经验直达纯粹意识。前面论述指出，胡氏分析“客观性显现于实体之中”，一方面是“显现”，一方面是“客观性在显现中合法”这件事，与“实体”经验无本质关联；而海氏的“作为存在者的存在”虽也是通过还原实现的，但是从“实体”入手，达到“显现着的客观性”，把实体从先验抽象性转移到了普遍存在。“存在”与“时间性”概念的提出，构成了海氏为整个西方哲学本体奠基的支点。“只要我们还没有从时间性出发从概念上把握‘对存在者之施为’与‘对存在者之领会’之间的这一本源的互属性，那么哲学上的设问就仍然听任一种双重危险的摆布……要么把一切具有存在者

① 《笛卡尔沉思与巴黎讲演》.胡塞尔 著. 张宪 译. 人民出版社. 2008.

② 同上.

③ 同上.

④ 同上.

⑤ 转自《现象学及其效应》.倪梁康 著. 三联书店. 2005.

状态上的东西都溶入存在论（黑格尔），而不曾看到存在论自身得以可能的基础；要么在根本上误解存在论，存在者式地把它给说明偏了，而不具有对存在论前提的领域。”^①“时间性是原始的，自在自为的‘出离自身’本身。因而我们把上面描述的将来、曾在、当前等现象称作时间性的绽出。时间性并非先是一存在者，而后才从自身中走出来；而是：时间性的本质即是在诸绽出的统一性中的到时。”^②“此在整体性的生存论存在论法理根据于时间性。因此，必定是绽出的时间性本身的一种原始到时方式使对一般存在的绽出的筹划成为可能。”^③海氏通过对存在者的“生存还原”达到“存在”，通过“时间性”达到“此在”，“此在在生存论上就是它在其能中还不是的东西”，^④此在的结构即逻辑的与历史的统一的“理解—忧虑—超越”^⑤。通过对此在的分析，海氏重新诠释了人的形象，以整体的人为“思”的对象，“唯有存在与存在结构才能够成为在现象学意义上的现象，只有在获得了关于存在与存在结构的鲜明概念后，我们才能够对本质直观这种看的方式作出决定。”^⑥因此，意向性是时间性的一种形式，没有时间性，就没有此在，没有意向性。因而，海氏不仅颠倒了柏拉图与胡塞尔，而且超越了形而上学导致的“思”与“做”的对待，为主体在世界中的合法性做了坚实的奠基。由此，海氏的真理观达到了西方哲学未曾有的深度：“在此在之生存中有着一种在本质上就是双重性的、对预先所予加以对象化的可能性。科学具有两个基本种类，这个可能性是随着此在之生存在一开始被设定的：将存在者对象化，这是实证科学；把存在对象化，这是时态的亦即超越论的科学、存在论、哲学。”^⑦

通过“意向性”与“时间性”，传统的本体论、认识论王国已开始瓦解，然而在新世界到来之前，我们依然现实地根植于旧世界中。“美”的形象艰难地从哲学批判的隐喻中浮现，然而尚未被认识到。

实践哲学

一、舍勒：位格

要对这位匆匆逝去的哲人的全部思想进行评价是极其困难的，我们只考察其对哲学转向的深远意义。舍勒所发展的感性的现象学及其哲学人类学是一种现象学背景中的基督教哲学，通过对人的信仰的还原达到了整体性的“位格”概念，而上帝是作为“无限的位格”显现的。舍勒思想的支点是具有信仰需求的人，人的本质与一种绝对的非偶然层面相关，这种层面是不能被证明的（即理想化客体、或可度量事实及其关系相关联的认知类型），只能被指认和证实。“指认”是对那些未被发现的事物的“发现”，“证实”是指对这种“发现”的确认、再发现，“证明”是指对总是显现之物的确认。^⑧因而宗教行为是一种超越的、自在

① 《现象学之基本问题》. 海德格尔 著. 丁耘 译. 上海译文出版社. 2008.

② 同上.

③ 同上.

④ 《存在与时间》. 海德格尔 著. 王庆节 译. 三联书店. 2006.

⑤ 同上.

⑥ 同上.

⑦ 《现象学之基本问题》. 海德格尔 著. 上海译文出版社. 2008.

⑧ 《舍勒选集》. 舍勒 著. 刘小枫 选编. 上海三联书店. 1999.

的对人的本性的思考，是对无限的敬畏。“上帝”被写入了人的意识中的绝对层面，即舍勒所谓的“上帝被扩展了”。上帝不是圣经铭刻的高高在上的独立于人类的造物主，也不仅仅是沉沦在每个人心中的上帝的信使，而是彻底的普遍的根植于每个人意识中，虽然其在经验中有可能被无限物、有限物及虚无所充满。可以说，没有信仰，就没有位格，没有真正意义上的人。舍勒对神学的诠释奠定了现代的信仰基础，是基督观念的现代发展。进而，舍勒沿着这种“内在化”的思路开创了哲学人类学，将整体的“大写”的人作为对象，“哲学人类学的任务是，精确地描述人的一切特殊的专有物、成就和产品是如何从……人的存在的根本结构中产生出来的，如语言、良心、工具、武器、正义和非正义的观念、国家、领导、艺术的创造功能、神话、宗教、科学、历史性和社会性，”^①使人的形象丰满起来。与此同时，舍勒在神性的恩典中对启蒙精神造成的自然与历史的分裂进行了批判：“我断言，‘世界’的存在从根本上来讲就是历史；我断言，我们可以从世界在本质上就具有历史性这一点出发找到存在的所有非历史的形式；我断言，历史性既根植于人的结构中，也根植于被理解为冲动和精神这两种属性的主体的绝对存在当中；同样，我确实也断言，在作为理性个体和精神个体的‘位格’存在中，也存在者原始时间的超乎历史的至高存在。”^②舍勒对位格、人类学、历史性的思考是一脉相承的。在他临终前的笔记中，舍勒写道：“要知道，人扎根于永恒的实体之中——他既具有本能生命，又具有弥漫在他肉体 and 灵魂的所有骚动之中的精神——并对整个世界开放，对所有文化开放，对他自己的所有本性开放：人能超越自然和历史，并不断提升自身。他甚至可以自由地接受他的死亡，甚至能真诚地自愿走向死亡——要知道，在这些情况下，他是在为神性的生成而牺牲自身，他的死亡就是神性自己的收成和逐渐康复。”^③舍勒将“信仰”与“自由”辩证地结合起来，这在整个 20 世纪的西方哲学中是独树一帜的。

二、胡塞尔：生活世界

通过意向性，胡氏将黑格尔的主奴世界转化为了主客相互召唤的世界，这突出地表现在其后期生活世界的现象学中。在《笛卡尔式的沉思》中，胡氏通过意向性的“统观”与“主体间性”对莱布尼茨的单子论和先定和谐论进行了批判。当自我面对世界时，“为我而存在的世界的整个构造属于我心灵的存在，这种构造体系又进一步分为两类：一类是构造本己性的东西，另一类是构造陌生者。”^④“他者”与“世界”是共同生成的。每个自我都可以看作是单子，“更多的分隔的单子，即相互并不共存在共同体中的多数单子，它们的每一个都构造了自己本己的世界……这两个世界因而必然只是交互主体性的周遭世界，而且，只是某个唯一的、对它们而言是共同的客观世界的方面。”^⑤“这个客观世界作为观念，作为一种交互主体的、在意念上不断谐和地实现并得以实现了的经验——一种交互主体的共同体化了的经验——的观念相关

^① 自《舍勒选集》中《人在宇宙中的位置》.舍勒 著. 刘小枫 选编. 上海三联书店. 1999.

^② 同上.

^③ 同上.

^④ 《笛卡尔式的沉思》.胡塞尔 著. 张廷国 译. 中国城市出版社. 2002.

^⑤ 同上.

物，本质上与那个本身在无限敞开的观念性中构造着的交互主体性有关。”^①因而，单子的窗户便通过意向性打开了。然而，胡氏的伦理学依然是主体性的，胡氏说：“一种成功的现象学哲学在开始时只能是唯我论，而只有在他建立在一种唯我论的基础上之后才能逐渐达到主体间性。”^②这句话明确地表明了主体间性在胡氏伦理学中的派生地位。虽然胡氏发现了客体，但未给予其充分的重要性。在对“他者”的论述中，更清楚的反映了出来：他者只是“在我的自我的经验的意向性中被表明的另一个自我”^③。因而，没有自我，就没有他者。这种主观唯心倾向正是其后哲学所力求克服的，从而真正走向主体间性。

三、列维纳斯、萨特、马丁·布伯：他者

在《存在与时间》的结束语中，海德格尔依然在设问：“如何对时间性的这一到时样式加以解释？从原始时间到存在的意义，有路可循吗？时间本身是否公开自己即为存在的地平线？”^④如果说这是一部未完成的杰作，那么列维纳斯则继承了海德格尔的思考，发现了那个与自我形成张力的作为“无限”的“绝对的他者”。在此，我们只论及其对海德格尔“时间性”的深化及对海德格尔主体性伦理学的修正。列维纳斯的思考是从客体、他者、时间同时出发的。“这个‘对他人的言说’——这个与作为对话者的他人的关系，这个与某个生存者的关系——先于所有存在论。”^⑤同样，“时间不是作为存在者的存在论境域，而是作为超越存在的一种样式，作为‘思’与他者的关系。”^⑥因而，时间性不仅仅是与此在共在，而且是与他在共在的。“他人用以表现自己的方式超出了‘我之中的他人’的观念，我称之为面貌。这种方式不在于把我注视的他人显示为主体，也不在于去陈列构成形象的特性总体。他人的面貌随时摧毁并摆脱他给我们留下的可塑的形象。”^⑦他者的“面貌”对“形象”的绝对的超越性这种异质性为时间及自由的无偏见显现提供了支点，时间是有结构的。“传统哲学，包括伯格森和海德格尔的哲学，在对时间的构想上都未脱窠臼：时间不是被看作纯然外在于主体的，即一种客体时间，就是被看作完全被容纳于主体之内的……主体的自由汲取自一个瞬间在新的瞬间临近时通过自我否定而达到的虚无的不确定。古典哲学曲解了自由的真正含义，自由不是自我否定，而是凭借他人的相异性，让自身的存在获得‘宽恕’。”^⑧列维纳斯发现了他者的“实无限性”，并批判了对时间的抽象的理解，这对主体性伦理学来讲是颠覆性的。

同样，作为法国存在主义的代表，萨特虽然也非常重视“他者”，但萨特的见解与列维纳斯大相径庭。作为文学家兼哲学家，萨特提出了很多响亮的口号，比如“存在先于本质”、“他人就是地狱”（不是先验地，而是经验地）、“存在主义是一种人道主义”等等至于混淆视听。萨特哲学的核心概念是“自由”。萨特说：“存在主义的核心思想是什么呢？是自由承担责任的绝对性质；通过自由承担责任，任何人在体现

① 《笛卡尔式的沉思》. 胡塞尔 著. 张廷国 译. 中国城市出版社. 2002.

② 同上.

③ 同上.

④ 《存在与时间》. 海德格尔 著. 王庆节 译. 三联书店. 2006.

⑤ 《从存在到存在者》. 列维纳斯 著. 吴蕙仪 译. 江苏教育出版社. 2006.

⑥ 同上.

⑦ 同上.

⑧ 同上.

一种人类类型时，也体现了自己。”^①“自由先于人的本质，并使人的本质成为可能。”主体“要对世界、对自己负责”。^②通过先天负担责任的自由，他者也实现着自身。这种自由观与列维纳斯具救赎色彩的自由观不同。与其说萨特是一个哲学理论家，不如说他是一个哲学实践家，在其生活中、文学作品中，萨特是地道的积极的自由主义者。

如果说列维纳斯是怀着敬畏之心直面“他者”，萨特是在自由的责任中悬搁“他者”，那么马丁·布伯则通过“我一你”关系扬弃融入了“他者”。从发生学的角度，布伯抽象了主体的历史：从原始的、童贞的“我一你”一体中逐渐生成“我”与“你”，当这种双向的、对话关系世界遭遇中介，作为“人格”的“我”便从无规定性中生出经验与利用之分辨对待性而化为殊性，便堕入了工具理性的“我一它”世界。此是人生之悲剧，也是人生之伟大。人为了生存，不得不“筑居于‘它’之世界”，“龟缩于时空网络”，导致自然的分离，“人离母体忘却宇宙”。^③然而，“自由人知道人生的本质便是摇摆于‘你’与‘它’之间。”^④在连结所有关系之线的“永恒之你”的上帝的拯救中，布伯发现了作为“我一你”关系与“我一它”关系的二重性：“‘它’恒为蛹，‘你’永为蝶，”^⑤这种蝶蛹的代代生息构成了世界、人生、自我。布伯感慨万千地说：“人呵，伫立在真理之一切庄严中且聆听这样的昭示：人无‘它’不可生存，但仅靠‘它’则生存者不复为人。”“人格说，‘我在’；殊性说，‘我是’。”“人格直观‘自我’，殊性关切‘我的’。”^⑥在这种二重性的挣扎中，当其与死亡虚无照面时，人或者感到自己是被自然遗弃之人，而导致个人主义的虚妄，“世界消失在‘我’之中，”或是力图通过完全置身于一个巨大现代组织结构中逃脱其孤独的命运来达到一种解脱感，“‘我’消失在世界之中”，“当想像和幻象结束，……仅当个人将拥有所有他性的他人视为其自己，视为人，而且由此突向他人，他才在明确变形的相遇中冲破孤独。”“于主观者之彼面，在客观者之此面，在狭窄的山脊上，‘我’与‘你’相遇，这里就是‘之间’的领域。”^⑦布伯自然地真正的达到了主体间性：“凡真实的人生皆是相遇。”^⑧然而，在相遇的背后是信仰。“自由人因信相遇。”^⑨作为虔诚的犹太人的精神领袖，他说：“在彼岸，在圣殿门前，回答、精神在他心中不断复燃；在此岸，在这卑微但必不可少的世界，火种长存不灭……命运与自由彼此定有神圣的誓约。实现自由后与命运相逢……自由与命运在意义中融为一体，严峻目光在意义中金辉流溢，灿若神恩。”^⑩当我们摆脱了对生命的依赖、对死亡的畏惧而领悟到自我的存在意义，当我们意识到这种自由乃是与“人在母体中洞悉宇宙”的命运息息相关时，人便得到了上帝的拯救。在“狭窄的山脊上”，马丁·布伯体验了他者的生命，用其实无限性超越了潜无限

^① 《存在主义是一种人道主义》. 萨特 著. 周煦良. 汤永宽 译. 上海译文出版社. 2005.

^② 同上.

^③ 同上.

^④ 同上.

^⑤ 《我与你》. 马丁·布伯 著. 陈维纲 译. 生活读书 新知三联出版社. 1986.

^⑥ 同上.

^⑦ 同上.

^⑧ 同上.

^⑨ 同上.

^⑩ 同上.

性，那里没有自我的扩张，没有他人的远离，而是“四海之内皆兄弟”的神圣和谐的美的关系。

哲学解释学、语言哲学与结构主义

20世纪谈论语言正如马克思和恩格斯在19世纪谈论劳动与实践一样，是人类学的逻辑要求。在此首先提到的应是海德格尔。在海氏后期哲学中，他突破了对此在的讨论，通过广泛的对科技、艺术、语言、神学的分析来讨论存在，对语言的讨论是其存在论的深化。存在的结构是什么？海氏回答，语言是存在的家。“语言之本质现身乃是作为道示的道说。”“语言自己说话。”更进一步，语言召唤“物”，命名，“言词破碎处，无物存在。”^①语言构成一个循环，是存在的本性。显然，海氏的“语言”是对一般的语言概念的本质还原。正如马克思主义主张“劳动创造了人”，海氏则主张“语言创造了人”，实则是相通的。海氏对语言的分析在其对荷尔德林诗歌的解读中得以深化，使其走向了自然神论：“命运的法则是：一切都自行经验，即便寂静返还，也有一种语言存在。”^②对命运的言说的责任就降临到诗人的肩上：“在贫困时代诗人何为？”“他们在大地上歌唱着神圣者。他们的歌唱赞美着存在之球的完好无损。”^③然而，海氏的分析到此为止，一切都在“通向语言的途中”。虽有“四方游戏”说，但仍是囿于此在真理框架，未能开出新境界，这是其哲学指归决定的。这一点在列维纳斯的批判中显示了出来：对伦理学的忽视。海氏的存在论一直是指向真理的，对自由、正义的关注不足，这导致“善”的缺失。实际上，在荷尔德林的诗歌中，我们不仅能看到“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”的澄明，还要看到“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行……乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”与“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨”的威严。语言不仅言说、召唤，而且令物自行回答、领会，构筑意义之家，这即是善、正义的要求。海氏在语言中，由真来到了善，却走向了主观唯心。海氏开拓的这条“林中路”，在本体上通向中国哲学，在实践上则通向了伽达默尔。

伽达默尔继承了海氏的思考，从哲学解释学的角度为语言作了实践上的定义：能被理解的存在即语言。语言的意义在理解中得以实现。哲学解释学的本体论基础即语言。在《人和语言》中，伽氏提出了语言的三大本质特点：自我遗忘性（无规定性）、无主体性（超验性）、普遍性（包容一切）。“在一切关于我们的知识和关于世界的知识中，我们总是早已被我们自己的语言所包容。”^④“我们讲话的能力同理性的普遍性完全一致。”^⑤此在的内在要求即理解，“以一种不断自我更新的同时性作为其实现自身的方式。”^⑥通过对“理解”的奠基，伽氏使解释学的传统得到了实质性的发展，历史、艺术、社会都从内部获得了“对话”

① 以上引自《在通向语言的途中》，海德格尔 著，商务印书馆，2004。

② 同上。

③ 同上。

④ 《哲学解释学》，伽达默尔 著，夏镇平 宋建平 译，上海译文出版社，2004。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

的权力：“每一场对话都有一种内部的无限性，都是无穷尽的。”^①伽氏的理解实则是对“主体间性”的发现，理解的无限的“生成”是无对待的，人的言语对话经验作为其内在要求而突破主体的束缚进入主体间性，因此“意义”的客观性就凸现出来。一切都是对话的对象，一切也都在对话中，这种“无对待性”是与语言哲学本质不同的。

与海氏、伽氏对语言的本体、意义及普遍性的发掘不同，起源于现代数理逻辑的英美语言哲学则完全是另一种向度，它突出的是语言的结构与方法。在《数学原理》中，罗素与怀特海讨论了一个中心问题，即“逻辑在世界图像中是否处于基础地位？”这一方面激起了数学基础哲学的革新，一方面激起了逻辑哲学与语言哲学的发展。语言哲学家们发现，我们用于哲学分析的工具是那么充满了矛盾，这一点足以重写整个哲学教科书。如果说认识论转向是对人类认识能力的批判，那么所谓的语言转向则是对认识方法的批判，这体现为更广泛意义上的方法论转向。这一点是与哲学解释学不同的，却是与后起的结构主义相通。伽达默尔对语义学与解释学有一个精到的对比：语义学是从外部描述语言事实，研究语言的符号结构及其工具性，而解释学是突出此结构的功能与意义，“它把语义分析中创立的整个结构交融于翻译和理解的持续过程之中，而我们人类就在这种过程之中生活和消亡。”^②之于语言，解释学是其精神，语言学是其肉体，相辅相成，使语言的形象在哲学中树立了起来。

从“符号”的观点看，语言哲学与结构主义是同源的。布洛克曼说：“结构主义是系列的实践，又是秩序的哲学。”^③他们关心诸如共时性与历时性、整体与个体、本质与生成之类的矛盾。由于这种矛盾本质上是“生成”的、开放的，因而“结构”是作为“语言”与“延异”的桥梁的。作为实践的哲学，结构在列维·施特劳斯的结构人类学与巴特的符号学中表现出了不同的性质。在前者正义的秩序中，各种元素表现为绝对的“有限性”与“奴性”，虽然有量的无限性的潜能；所有元素的意义都只能在秩序的意志中得以体现，这种组织中表现出来的“功能”是超越个体的时空运动的，实体的“结构—功能”性是独立于“时间—空间”性之上的。然而，这种超越性在自由意志与感性杂多的世界中则被弱化（罗兰·巴特），元素符号的能指与所指的运动表现出无限的潜能，且这种能力是可以被意识到的，因而秩序的“生成性”得以凸显，成为“当下上手”状态。另外，伴随着秩序的虚无化的危险（这已在后现代文学、艺术中歇斯底里地表现了出来），秩序意义的生成性与历史性在发生学的结构主义（皮亚杰）中得到了发掘，这种建构的辩证已经超越了黑格尔抽象扬弃的范式。因此，“正义”的超验性与经验性便在语言的复杂性中凸显了出来。然而正义并没有在结构与意义的讨论中成为中心范畴。这种局限性在后现代整体叙述上的“失范”中表现了出来。同样，他们也没有发现海德格尔的语言观与伽达默尔的语言观的不同。可以说，结构主义是以对秩序的正义开始，以对个体的自由为结束的。结构主义的实践是对“复杂性”的发掘，然而结构主义的大师们的思想没能融合为统一的系统，而未免被仅仅视为一种方法论。

^①《哲学解释学》. 伽达默尔 著. 夏镇平 宋建平 译. 上海译文出版社. 2004.

^② 同上.

^③《结构主义》. 布洛克曼 著. 李幼蒸 译. 中国人民大学出版社. 2003.

20 世纪哲学的一大现象是语言的本体性的发现及其复杂性的涌现（言语）。作为存在的家，一切领悟、筹划、理解、否定、劳动都处在语言的复杂性的意义中。结构主义做了系列的实践，但这个历史任务还需要继续向“后”发展。

批判哲学

一、后结构、后现代

在“后”这个未完成的事业中，我们能发现什么呢？德里达、福柯、德勒兹、利奥塔等这些来自法国的大师们没有致力于“发现”什么，若说有所“创造”，即为“混沌”，他们让时代回到了启蒙以前。对于后现代，一直是批评多于赞誉，解构、多元是逻辑的结果吗？他们反对“中心化”思维如德里达批判的“语音中心主义”与“逻辑中心主义”还包括“人类中心主义”，反对对超验的崇拜，而反其道行之从肉体、感觉、潜意识、精神病出发，反对宏大叙事、本质主义，而提倡差异、多元、异质、偶然。

1. 失范：延异、星丛

在西方哲学中，德里达的解构主义的确是一朵奇葩，其哲学活动就是一种延异。德里达关注的不是哲学，而是哲学活动；不是实体，而是实体的运动。因而，我们在其文本中看不到中心，一切都是中介，它拒绝解构。我们看不到实体的形象，只是延异的影像：“它已宣告自己的存在，却无法命名。”“解构”如同生产，受孕、成型、怀胎、分娩，却止于胎儿尚未命名时。^①延异拒绝同一、解释、本质，而是不停地生成无限的复杂性，这是一种非秩序的秩序化。在这种世界观面前，传统文化的本质昭然若揭：即语音（意义）的、逻辑的中心主义及封闭的文本。结构不是一个意义的整体，而是具有无限的差异、断裂、偶然、可能性，通过将事物“打碎”、还原，德里达实际上为我们展现了一幅世界的“史前史”，即未命名的婴儿。在他的这种“差异中的差异”的劳烦背后，潜伏着一个重要的伦理观念：正义的“将临性”。“正义尚待到来，它必定会到来，它就是将来，它展现了不可还原的到来的时间的维度。”^②正义是无限的责任，延异即正义，正义即他者，正义即延异中体现出来的精神。正义即公平，本来就包括同一性与差异性的要求。“解构”与“正义”相互辉映，为其批判提供了自洽的合法性。然而，由于德里达本人对“正义”着力不多，而导致了延异的“强力”的泛滥，因而在一定程度上背离了正义。这样，不但遭到了误解，而且导致了负面影响，比如社会的失范。

在这里，我们一并讨论法兰克福学派第一代核心阿多诺的“星丛”思想。《否定的辩证法》具有后现代的性质，虽然阿多诺不拒斥统一性。阿多诺的批判集中于“同一性”概念，矛头直指黑格尔。他拒斥“中介”、肯定的“否定”等概念，力图建构另一种不同于“否定的否定”的辩证法来避免“人类中心主义”、工具理性及奴隶性。阿多诺说：“批判的思想的目的不在于把客体放在一度被主体所占据的、现已空出的

^① 转自《当代法国思想五十年》。高宣扬 著。中国人民大学出版社。2005。

^② 同上。

皇位上。客体在这个皇位上将不过是一种偶像。批判的思想的目的是废除等级制度。”^①因而，他特别重视对“客体”的发掘，“对同一性的批判是对客体的优势的探索。”^②他甚至将客体置于更根本的地位，因为存在不是主体的客体。显然，“调和”的技术在此失效。阿多诺实际上建构的是多主体的辩证法，是对黑格尔的继承与发展，这就是“星丛”与“力场”所描绘的逻辑图式：“星丛”不是“星星”，而是关系的实体，实体之间互为中介，互为参考，互相否定（不是斗争与消解），这种张力构成一个“力场”，力场的运动即实现了差异化。在《否定的辩证法》中，阿多诺用新颖晦涩的句词批判了主奴哲学，实则是用黑格尔的语言将现象学意向性的精神引入了实践和批判哲学中。然而，阿多诺对“否定”泼墨甚多，致使他对“力场”的建构具有了更多的隐喻性质，而这一点恰与后现代的异质精神相通。

德里达与阿多诺都深深地感到了自由的扭曲和理性的堕落，而着力批判和建构新的异质哲学。这种哲学，拒斥了无限，拒斥了形而上，具有强烈的现实的唯名论的性质。哈贝马斯，作为理性的重建者，从理性的角度，精辟地深刻地揭示了其作为“从理性边缘批判”的本质：“他们都强调寓言先于象征，转喻先于隐喻，浪漫先于古典；他们都把断片当作表现形式，并对一切体系提出质疑。他们都从临界状态出发来推测常规状态。他们都是否定的极端主义者。他们在边缘和偶然性中发现了本质，依靠颠覆和抛弃来寻找正义，在边缘和非本真性中寻找真实性。他们对一切直接性和实质性都抱着不信任，与此相应的，则是对中介化、潜在的前提以及依赖性的不懈追踪。他们一边对原始、本源以及第一性加以批判，一边是狂热地揭露一切制造、模仿以及次要的东西。”^③

2. 后现代宇宙论

1) 福柯

福柯有多重身份：后结构主义者、后现代主义者、新尼采主义者，福柯的思想有多个成分：考古学、谱系学、生存美学。在这种复杂性中，福柯为我们展现出了什么样的图式呢？可以说，福柯关注的问题中心是“善何以可能？”福柯通过对监狱、规训、惩戒、医疗等“非正义”、“非规范”的挖掘，实则是对“正义”、“规范”及“合理性”的批判；通过对知识的论述的批判，包括历史的、政治的、大众的，与对人的身体与感觉的描述，发现了人的自由的扭曲而要建立个人的“历史本体论”；通过对主体的历史发生学的批判，发现了主体的矛盾：“认识主体把自己从形而上学废墟中树立起来，目的是要用有限力量的意识来清算无限力量所要求的一切”，以及历史的“万花筒”：“这个万花筒很少让人想到一种渐进的辩证发展形式……任何一种花饰之所以会显示出斑驳陆离的形态，都是因为连续的实践赋予了它一定的空间。”^④福柯通过对“大写的人”与“小写的人”的混合的批判与还原，重写了自由的秩序。福柯的批判是宇宙生发论与哲学（历史）人类学的奇特结合，这就是他所发展的由尼采开创的谱系学。在这种“批判的描述”中，

^① 转自《无调式的辩证想像》. 张一兵 著. 三联书店. 2001.

^② 同上.

^③ 《现代性的哲学话语》. 哈贝马斯 著. 曹卫东 译. 译林出版社. 2004.

^④ 《福柯集》. 福柯 著. 杜小真 编选. 上海远东出版社. 2003.

深藏着“权力关系力量”。福柯，包括他的“另一半”德勒兹，将权力的运作作为第一要务，作为“解放历史知识并使其摆脱奴役的事业”，而从不关心权力的本质是什么。然而，正是这一点，新哲学的描述性——“无目的”的批判的合目的性，成了其他哲学家（如哈贝马斯）所误解与批判的对象了。福柯的谱系学在逻辑上是不会有终结的，然而在现实上由于偏颇也没有完成（福柯当然认为已经完成了，转而将批判的矛头指向了“内在性”，即《性史》与生存美学），在这种未完成的挑战造成的混沌中，“善”的形象被扭曲了，“善”的根基被遮蔽了，毕竟福柯没有建立新的“认识型”。实则，有限的、生成的、会死的主体及历史的合理性不仅仅在于其自身的“自我束缚”，而且是与“自然”母体息息相关的。福柯的新尼采主义没有将尼采“永恒轮回”对宇宙自然的“记忆”继承下来，也没有将意识中对自然的深层记忆释放出来（比如德勒兹的“欲望生产”概念即是其发展），因而没有突破历史，而这些都是德勒兹的创造性的对哲学、科学、艺术三位一体的论述中有所弥补。

2) 德勒兹

与福柯一样，我们看到的不是柏拉图式的哲学、哲学家、哲学文本，这里充斥着概念、符号、图式，尼采的“幽灵”继续隐现。“哲学家不是反思者，而是创造者。”^①德勒兹创造的范围涉及很广，及至整个宇宙的内在自然与外在自然。在《反俄狄浦斯》中，我们看到“欲望生产”对马克思主义与弗洛伊德主义的解构与超越，而展示出一种原初的分裂，这种原初的“多”即意味着延异与生成。德勒兹的哲学是以“多”为中心的。在其对艺术的批判及《千高原》中，我们更看到了一种新的宇宙图景：混沌的、根茎的、褶皱的，运动是开放的世界：“根茎进入陌生的进化链，然后在各种不同的发展线之间建立横向的联系。根茎思维不是单子式的思维，而是游牧式的思维；根茎式思维产生出没有系统的和出乎意料的差异，它分裂和张开，离弃和联系；它同时是区分和综合。”^②这里不是本质，而是事件。“哲学的任务，不是揭示事物的本质，而是描述事物形成和存在的‘环境’，即事物的状态、处境，即事件。”^③事件的组成成分是线，构成一个形象、地图。（与福柯相比，德勒兹说，福柯发现的是原始的历史顺序，而他发现的是地理区域。）因而，德勒兹的观念体现出宇宙论的特点：“我从不曾关注形而上学的超越或哲学的死亡。”“哲学研究概念，创造必要的新概念是哲学的任务”，^④概念须与事件而非本质相关联，这个概念的系统才是生成的、开放的，“根茎”即是开放的系统。德勒兹将现代科学特别是热力学的观念融入了其文本中。在内外自然中，分裂与游牧，一切运动的生成即本质。这种“异端”的后现代的宇宙论也融入了德勒兹对哲学文本的观念中，“大哲学家也是极具文采的大手笔”^⑤，德勒兹反复强调这一点。“在哲学上，句法向概念的运动伸张，而概念不仅在自身（哲学理解）之中消弭，也在事物之中和我们的身上消弭；概念为我们唤起新的感知和情感，这些新的感知和情感构成了对哲学本身和非哲学的理解……在哲学上，文本向这三极伸张：概念或

^①《德勒兹论福柯》. 德勒兹 著. 杨凯麟 译. 江苏教育出版社. 2006.

^② 同上.

^③ 同上.

^④ 同上.

^⑤ 同上.

新的思维方式，感知或新的视听方式，情感或新的体验方式。这是哲学的三位一体，哲学犹如歌剧，需要这三者‘产生运动’。”^①哲学作为创造的文本，应该有更广泛的责任，即将科学、艺术的精神融合进来，且是原始的有机的融入。德勒兹这样主张，也这样大胆地实践了，他为日渐空洞的哲学注入了自然的鲜活，将其创造融入了宇宙的生成之中，这即是“创造的描述”——小说（这也是“叙述主义”的特征），这就是后现代的话语，不是议论，不是诗歌，不是逻辑的图式，不是心灵的幻景，而是生成的形象，另一种柏拉图式的对话。

3) 插入章：福柯的图式——新的实体

德勒兹的《福柯》无疑是一部伟大的交响曲，德勒兹写这部书，“不是为了悼念，不是为了歌颂，也不是为了捍卫，而是为了记忆，为了描摹一幅逝者的肖像”，^②他们的结合正是其“关照—述说”哲学的写照。在这部著作中，德勒兹满怀“域外激情”创造了一种新的实体，称之为“福柯的图式”：它是由域外线、策略地带、叠层、褶皱构成的，“对叠层而言，必须不停地生产促使观看与述说某些事物的沉积层；对域外关系而言，必须重新使既定力量成为疑问；最后，对自我关系而言，必须召唤与生产新的主体化模式。”^③自我主体的褶皱过程又是一个“四重奏”，“如同炼狱的四条川流”^④：第一条涉及我们自身的物质部分，身体与快感，或是肉体与欲望；第二条是力量关系，它根据自然的、神的、理性的、美学的独特规则不断折叠成自我；第三种是知识的褶皱或真理的褶皱，它建构由真实到主体再到真实的主体化过程；第四种是最终的域外，它建构了主体的“等待的内在性”，不朽、永恒、救赎、解放、死亡与超脱。这个四重奏正建构了一个开放的实体系统：质料因、动力因、形式因与目的因的开放整体。这是一个生命体，它绵延地从叠层的历史意识土壤中吸取养分，建构策略，而在“绝对时间记忆”中朝向遥远的域外天空激情地生长。因此，我们看到了一种后现代的新的实体：赫拉克利特与亚里士多德奇特的融合。

二、法兰克福学派

作为西方马克思主义的法兰克福是从整个文明的最广阔视角对资本主义进行批判的。在《启蒙辩证法》中，霍克海默与阿多诺结合马克思“人的异化”与韦伯“合理化”思想，对工具理性与人类中心主义展开了批判。现代世界中的个体，在同外在自然与社会的搏斗中追求自我捍卫，追求进步，推动了生产力，使周围的世界“祛魅”，然而，理性的这种片面的自我中心的合理化导致了主奴世界，自我内在本质的客观化以及外在自然的远离。因此，世界反而是越来越不合理化。在霍克海默特别是阿多诺对宗教、艺术、美学的综合批判中，正是要打破这种片面的合理化，这种“单向度的人”，这种批判的哲学基础就表现在阿多诺《否定的辩证法》中。在此著作中，阿多诺从根本上直接反对以黑格尔为代表的“同一性”哲学，而致力于表明绝对否定的哲学，即个体对整体绝对的独立与否定。然而，这种斗争以及艺术、宗教等的调和，

^①《德勒兹论福柯》，德勒兹 著，杨凯麟 译，江苏教育出版社，2006。

^② 同上。

^③ 同上。

^④ 同上。

在哈贝马斯看来，都没有从内部瓦解工具理性：“一种理性只有当我们赋予它绝对权力的时候，它才可能包容或排斥。……理性的他者始终都是权力理性的镜像。……那些想要把一切范式连同意识哲学范式统统抛在一边，而直接迈入后现代的澄明境界的人，根本无法摆脱以主体为中心的理性概念及其直观形态。”^①作为法兰克福学派的第二代核心，哈贝马斯尤其吸收了语言哲学的洞见，从理性本身瓦解了主体性哲学。“纯粹理性从一开始就是一种体现在交往行为语境和生活世界结构当中的理性。”^②在《现代性的哲学话语》中，哈贝马斯追述了主体性哲学的启蒙路程，发现了“自我”的多重矛盾。首先，自我导致“经验”与“超验”的自我的矛盾，这是由自我对自我的反思及外化而导致的；其次，自我导致体验自我与体验世界的矛盾，始终在个人主义与集体主义之间摇摆；再次，自我还导致一种主体与历史相互生成的矛盾，即共时性与历时性的矛盾。这三种矛盾，在黑格尔的辩证法中，是以主客的辩证得到历史的调和的。然而，这种认知的范式是不被具有语言能力与行为能力的主体所接受的。“我们可以设定一个孤独的能够根据它的可能性来可靠地筹划自身的此在，然而仅仅在这个前提下，交互主体性的问题是无法得到解决的”，^③因而我们的生活世界正是要从交互主体性达到主体性。（这与胡塞尔的建构正好相反）“交往理性所决定的主体性反对自我为了捍卫而非自然化。……交往理性所涉及到的不是一个自我捍卫的主体，……也不是一个与周围环境隔离开来的永久的系统，而是一种由符号构成的生活世界，其核心是成员所做出的解释，而且只有通过交往行为才能得到再生产。”^④以主体为中心的思维无法使理性的非强制的力量摆脱工具理性的权威特征（使周围一切包括自身都成为对象）和囊括性的理性的总体化特征（吞噬一切，最终用同一性克服掉一切差异性）。因此，理性的囊括性与同一性的形而上学被一种“普遍的有效性要求的超越力量”所超越，这集中反映在哈氏的“真理共识论”中：“通过交往而达成的共识，可以用主体间对有效性要求的承认来加以衡量，它使得社会互动和生活世界语境连为一体。当然，有效性要求有其两面性：作为要求，它们超越了任何一个局部语境；但是，如果它们想要让互动参与者通过协调达成共识的话，他们又必须在一定的时空范围内提出来，并切实得到承认。普遍有效性的超越性打破了一切局限性，而接受这些有效性要求又有一定的时空约束，这种约束力就使得它们成为了依附于语境的日常生活实践，……命题和规范所要求的有效性超越了时间和空间；但要求总是在一定的时间和空间范围内，总是在一定的语境中提出的，并且要用实际的行动后果来加以接受或予以拒绝。”^⑤因此，真理取向包含内在于情境与超越情境两者的辩证结合。这是由理性内在的张力决定，也是与语言系统的历时的历史性与共时的开放性相融合的。这样，哈贝马斯以主体间性、交往理性为支点，将马克思主义的实践、语言哲学的解释、生成、语境等相结合，颠覆了形而上学主体性哲学，并继而建构了交往行为理论与话语政治理论，标志着西方哲学的转向。作为哈贝马斯的学生，韦尔默继承了他老师的交往理性，并且在政治哲学的讨论中深化并修正了哈贝马斯。在《现代世界中的自由

① 《现代性的哲学话语》. 哈贝马斯 著. 曹卫东 译. 译林出版社. 2004.

② 同上.

③ 《后形而上学思想》. 哈贝马斯 著. 曹卫东 付德根 译. 译林出版社. 2001.

④ 《现代性的哲学话语》. 哈贝马斯 著. 曹卫东 译. 译林出版社. 2004.

⑤ 同上.

模式》一文中，韦尔默从“个人主义”与“共同体主义”的对立与互补入手；在前者看来，个人的权利和独立优先于所有形式的共同体的利益；而在后者看来，只有在共同体的结构、制度、实践和传统之中才能实现。这种“共同体主义”正是交往理性所要求的。哈贝马斯也说道：“交往行为者不管自己承担责任的能力如何，都必然要卷入集体责任，从而不自觉地造成后果。”^① 韦尔默是非常辩证地来看待自由与理性的。结合对黑格尔、托克维尔、诺齐克和罗尔斯的批判，韦尔默发现了自由与理性的互补。“人权的原则是一个实质性的道德原则，确定了民主共识的潜在合理性的一个条件。如果要成为‘积极的’、共同体的自由观念，必须得到‘交往的’和‘推理的’理性概念的补充。平等自由权的原则和交往理性的原则相互‘要求’，但在任何明确的意义上，他们并不相互‘包含’。在这个意义上，即使对自由的要求是一个理性的要求，即使消极自由的目标是理性的共同体的自由，现代世界的自由和理性并不重合。”^② “一种程序主义的理性观的确确定了任何现代形式的共同体自由的重要的结构性条件，它只是确定条件而没有为我们给出共同体自由的‘定义’，这一点也可以这样来表达，一种程序主义的理性观只能告诉我们什么是理性的自由，而不能告诉我们什么是理性的自由。”^③ 如果说，哈贝马斯在用交往理性对主体性哲学的颠覆中遮蔽了主体的存在，那么韦尔默则从政治的角度通过对“自由”与“理性”的辩证分析对其加以弥补，这也体现为现代政治观念中自由、民主、共和的张力。韦尔默的自由观是一种辩证的积极自由观，然与哈贝马斯对比来讲，更体现为一种实用主义的立场。在对阿佩尔、普特南、哈贝马斯、罗蒂以及德里达有关“真理”的争论论述中，韦尔默达到了一种更为实践的、现实的、实用的结论。真理不是在理想的、形而上的认识、对话、交往的预设中达到，也不是仅在于相对的、主观的、偶然的判断中，而是通过首先承认自我的合法性与“可错意识”即绝对的有限性继而在自我与他者的语言交流中生成新的词汇，从而不断革新自己、重新产生自身的正当性的过程中逼近的。在处于没落时刻的形而上学中，韦尔默描绘了一个有限而具有无限潜能的交互运动的世界。

实用主义

在对韦尔默政治哲学的论述中，我们提到了他对实用主义的借鉴。在20世纪西方哲学的转向中，实用主义作为时髦的“美国精神”，最鲜明地体现了哲学从理论到实践的变化。实用主义是一种还原的、分析的方法，从经验开始回到经验。实用主义是系列的实践（詹姆士的机能心理学，杜威、米德的社会学，莫里斯的符号理论，普特南的分析哲学，罗蒂的后哲学文化），又是行为的哲学。实用主义者不会问你什么是真理，而是告诉你先行动起来。“行动即是思想的唯一意义。”实用主义者如果直接觉察不到什么效用，是不会去思考的。詹姆士最先提出了实用主义的“皮尔士原则”：有用即真理。杜威继而对实用主义者的立场做了清晰的阐释。“实用主义理念忠实地代表一种科学精神，即科学方法：（1）认为所有陈述都是临

^① 《现代性的哲学话语》，哈贝马斯 著，曹卫东 译，译林出版社，2004。

^② 《后形而上学现代性》，韦尔默 著，应奇 罗亚玲 译，上海译文出版社，2007。

^③ 同上，黑体处同译文原文中所标。

时的或假设的，直至它们经过实验的检验；(2) 努力按条件构造陈述，条件本身则显示检验所要求的程序；

(3) 千万不要忘记，即便已经确认的命题也不过是先前探索和检验的总结，因此，应该按照进一步探索的要求加以修正。”^①（韦尔默的真理共识论与此如出一辙）从这一点上来讲，每一位严格的实用主义者都是科学家，而不是哲学家。在《真理问题》中，杜威还批判并吸收了传统的实在论“符合论”与唯心主义的“融贯论”真理观。^②首先，需要用“每一命题是关于事态的可错假设”来代替“每一命题是肯定自身的真理”；其次在有效性的探索行为中命题获得了一种未来的前景和参照而不是对先前条件的指涉；再次是考察命题或表象履行其责任的独特方式，在这种方式中各种有效因素相互协作、首尾一致地适应它的目标，就体现了“符合”与“融贯”的精神。在 20 世纪初期蓬勃发展的美国，人们追求自由、权利、功利、实效、成功，实用主义的精神得到了充分的扩展；经 20 世纪中叶分析哲学对实用主义的冲击，至奎因、戴维森一代，实用主义者都双重地带上了分析哲学与实用主义的身份。用分析哲学的方法，奎因批判了分析与综合二分法及还原论的教条，普特南宣告了事实与价值二分法的崩溃，他们又从哲学的角度支持了实用主义的立场。奎因说：“作为一个经验论者，我继续把科学的概念系统看作根本上是根据过去经验来预测未来经验的工具。物理对象是作为方便的中介物被概念地引入这局面。”“每个人都被给予一份科学遗产，加上感官刺激的不断的袭击；在修改他的科学遗产以便适合于他的不断的感觉提示时，给他以指导的那些考虑凡属合理的，都是实用的。”^③作为后现代主义代表的罗蒂继承了实用主义的传统，与杜威、奎因较温和的实在论与科学观相比，罗蒂将实用主义描绘为与康德认识论彻底决裂的反本质主义：“对实用主义者来说，不存在永恒的‘真理’，也不存在真命题所反映的‘世界实际存在的方式’。……‘真理’不是探索者必须尊重其权威的某个事物的名称。相反，它只是表示将在满足人类需要方面发挥最佳作用的一组信念名称。”^④罗蒂还论述道：“他们（实用主义者——引者加）并不需要去论述被称作‘符合’的信念与客体之间的关系，而且也不需要论述那种确保人类能够进入该关系的认知能力。”^⑤我们看到这一点是与杜威的主张不一致的，后者依然保留了“符合”与“融贯”的最初意味。由于受后现代非理性的影响，罗蒂有将实用主义绝对化的倾向。哈贝马斯即对其提出了批判：“（罗蒂）语境主义只不过是逻各斯中心主义的反面罢了。”^⑥

生命哲学

一、概述

生命哲学为什么产生在 19 世纪末呢？在漫长的历史中，我们进仅可以从思想家们对人生、生活、宇

^① 《实用主义》. 杜威 著. 田永胜 译. 世界知识出版社. 2007.

^② 《实用主义》中《真理问题》一文. 杜威 著. 田永胜 译. 世界知识出版社. 2007.

^③ 《从逻辑的观点看》. 奎因 著. 陈启伟 等译. 中国人民大学出版社. 2007.

^④ 《后形而上学希望》. 罗蒂 著. 黄勇 张国清 译. 上海译文出版社. 2003.

^⑤ 同上.

^⑥ 《后形而上学思想》. 哈贝马斯 著. 曹卫东 付德根 译. 译林出版社. 2001.

宙的思考中找到些许生命哲学的思想火花，而且在启蒙之时亦没有成体系的生命哲学（仅有诸如泛神论之类的思想）。这正是生命哲学与其他哲学分支的不同，其最大的特点是它既可以被看作为哲学的一个分支，也可以看作为整个的哲学。19世纪末与其他时代的不同在于两个重要的范畴，即“自由”与“历史”，这两者都是内在地奠基于生命哲学中的。没有二者，便不可能产生生命哲学。生命哲学以完整的人及其体验来对抗日益衰落的文化，如齐克果的人的抉择，叔本华对整个表象世界的反抗，尼采对基督教导致的道德真空的揭露。生命哲学是对启蒙以来导致的人与自然的对立及人性的分裂的一个扭转与修正。“自我体验”具有绝对忠实于自我的品格，是对康德“物自体”即“真”的发现，把主体从其本质的抽象中解放出来而丰富为完整的生命，既有自我反思的内向维度（真），又有自我表现的外向维度（美），但以内在性为本。体验打破了主客对待，内在地包含实践的维度和美的维度。在生命哲学的奠基人那里，叔本华感到了整个外在世界的虚假而用生命意志去对抗，尼采感到了整个道德世界的虚无而用权力意志去充实，他们的生命具有强烈的理想色彩。他们都是反对黑格尔的。然而，齐美尔却是在黑格尔的哲学框架中谈论生命的。“生命既是无限的连续性，同时也是确定界限的自我。”^①生命是连续性与形式，“额外生命”与“多于生命”的矛盾：“这种多于生命同超验不可分，它就是精神生命的本质。”^②从绝对精神出发，他批评了叔本华与尼采，认为前者“感受得更多的是无限的连续性”，后者“感受到的观念形式转换中的个性则多于关键性的东西”，而关键性的东西即在绝对超验中，“他们把生命的自我超验片面理解成了按意志办事。然而实际上，这种自我超验适合于生命运动的所有范围。”“十分明显的二元论不仅同生命的统一性没有矛盾，而且正好是它统一体的存在方式。”^③黑格尔的哲学大全中几乎涵盖所有实在，感性、知性、理性、自然、社会、历史、现实，然而有的是个体的辩证法，没有完整的人的形象。在此意义上，齐美尔弥补了黑格尔的缺陷（黑格尔终究没有写出一部《人论》来）。伯格森则为生命哲学进行了本体论奠基。伯格森认为，自我体验是根植于“绵延”中的，绵延是绝对无间隔的。“我们越是使自己意识到我们在纯粹绵延当中的进展，我们就越是会感到我们存在的各个部分都相互渗透，而我们的全部个性将自动集中在一个点上，挤压在未来上，并且不断地切入未来，正是在这个地方，生命和行动才是自由的。”^④在绵延中，是完整的形象，完善的关系，完美的体验，绵延是绝对的无或无限，是时间之所以为时间的根基，时间是绝对的无或创造。人作为生命在绵延中进行纯粹的创造活动。生命哲学的另一位代表狄尔泰也叙述了与齐美尔、伯格森相似的生命体验：“生命及其过程形成一个在旧经验基础上不断吸取新经验的模式，我称之为获得性精神结构……个人的存在构成了他的个体性。他的局限引发了痛苦以及超越此局限的愿望。有限性是悲剧性的，而我们则被一种力量所驱使去超越它，局限是以世界对主体的压力的形式表现出来的……这种内在的决定

① 《生命直观 先验论四章》. 西美尔 著. 刁承俊 译. 三联书店. 2003.

② 同上.

③ 同上.

④ 《创造进化论》. 伯格森 著. 肖津 译. 华夏出版社. 2000.

性的模式造就了无数进步和变化，我称之为发展。”^①作为“百科全书式”的思想家，狄尔泰从文化人类学的高度建构其精神科学体系，以此来对抗自然科学以及孔德、密尔等人对生命整体的忽视。在对待人、社会、历史时，狄氏都是从生命的角度出发的。在《精神科学引论》第一卷引言中，狄氏说：“对于整个人类的历史探讨和心理学探讨，使我开始根据某种具有意愿、感受和思维的存在的多方面力量，来对知识及其各种概念加以说明。”“我们自己的作为一种生命单元而存在的人格、外部世界、其他个体、他们那短暂的生命和各种互动，都可以根据人类本性所具有的这种总体性而得到说明。”^②狄氏批判了洛克、休谟和康德所设想的认识主体，称其“血管之中并没有流淌着真正的血液，而毋宁说只存在作为某种单纯的思想活动的、经过稀释的理性的汁液。”^③更为重要的是，狄氏的生命体验具有解释学的维度，突破了主体性。狄氏写道：“通过内在经验，我可以得到关于自身处境的反思性认识，而仅凭自身的力量我是无法认识到我自己的个性的，我只有通过将自己与其他人相比较才能获得”，“在理解中，解释者的个性与作者的个性并不像某些水火不容的事件那样相互对立。甚至，二者都是从最普遍的人性的基础上发展起来的，而这使人们之间的公共语言和理解成为可能。”“通过解释的过程，生活在较深的层次上理解了自身；另一方面，我们对自身与他人的理解也只有在我们将自己的生活经验转变成为我们自己与他人生活的表达时才能完成的。”^④以此狄尔泰界定了他的精神科学的性质：“一门科学，只有它的对象通过其建立在生活、表达与理解三者关系之间的态度而与我们发生联系的时候，才属于人文科学。”^⑤狄氏的解释学精神，在去除了相对主义倾向后被伽达默尔的解释学哲学继承了下来。可以说，哲学解释学即是对生命哲学的一个发展。同时，狄氏的文化人类学的建构事业也被舍勒的哲学人类学所继承。

在 20 世纪对“主体性”哲学的批判中，生命哲学是作为“前 20 世纪”的哲学存在的，没能体现“主体间性”的精神（狄尔泰的解释学除外）。在生命哲学中，“美”归属于“真”，“善”则没有地位。虽然，尼采致力于伦理学的研究，然其谱系学终未成体系，只是在 20 世纪后期才被福柯所继承，而且伦理学始终没能成为生命哲学的重心，这决定其生命体验局限于个体，其生命关怀流于对宇宙的空洞的博爱，不具实践意义，未能突破启蒙的框架；而且，由于生命哲学没有超越理性与非理性的矛盾，最终只是昙花一现。

二、插入章：《创造进化论》解读

在第一章《生命的进化》中，伯格森从他已经在《材料与记忆》中所诠释的“绵延”入手：“宇宙延续着。我们越是研究时间，就越是会领悟到：绵延意味着创新，意味着新形式的创造，意味着不断精心构成崭新的东西。”对一般的物质对象而言，没有历史，而对于有意识的生命来说，要存在就是要变化，要变化就是要成熟，而要成熟，就是要连续不断地进行无尽自我创造。过去作为一个整体，在每个瞬间都跟随着我们，这是一种绝对的记忆。柏氏首先分析了生物的繁殖、衰老，揭示出有机体中的一种延续的东

^① 《创造进化论》. 伯格森 著. 肖津 译. 华夏出版社. 2000.

^② 《精神科学引论》. 狄尔泰 著. 童奇志 王海鸥 译中国城市出版社. 2002.

^③ 同上.

^④ 同上.

^⑤ 同上.

西，其个体性永远不会完成，整体生命世界是一个有机的整体。然后柏氏进入了主题：即对机械论与目的论的批判。通过分析各种生物学现象、进化理论以及对比物理学与生物学，柏氏表明机械论与目的论是在同一框架中的两个侧面，在面对生命冲动时，都是无可奈何的。“对被我们的思维从整体中人工分离出来的那些系统，机械论的解释是适用的。但是，对整体本身，对这个整体所包含的，似乎模仿了整体的那些系统，我们却不能先验地承认它们能够从机械论的角度加以解释，因为倘若那样解释，时间便会毫无用途，即使是非真实的时间，也一无所用。实际上，机械论解释的本质就在于：将未来与过去视为当前的一些可以计算出来的函数，因而宣布一切都是既定的。”同样，“极端形式的前定论学说，例如我们在莱布尼茨学说里看到的那样，意味着物体与生命只是实现了一个预先安排的规划。但是倘若一切都能够被预见，倘若宇宙中不存在任何发明与创造，那么时间便又成了无用的东西。正像在机械论的假定中一样，目的论也假定一切都是既定的，如此被理解的目的论其实只是逆反的机械论。”进而，柏氏又批判了关于外部的目的性与内部的目的性。总之，“这两种学说都不愿看到：在事物的总体进程中（或者更简单地说，在生命的发展过程中），存在不可预见的形式创造。”“我们一旦走出激进机械论和激进目的论桎梏我们思想的种种包围，真实就像某种新事物的不间断喷泉涌现了出来。”有机界是一个和谐的整体，这种和谐不是先定的，而是在记忆中的，是智力与材料所共同达成的，这也是绵延的体现。我们看到“历史”这个范畴在生命哲学中的核心地位，这是与古典的形而上学逻辑构造不同的。接着，柏氏又用相当长的篇幅、大量的例子来讨论生物进化的性质，最后引向进化的不同方向：麻木、智力、本能。这是在第二章《生命进化的不同方向》中详细讨论的。柏氏试图表明：进化是一个创造的过程。他以一位极博学的生物学家的口吻分析了植物、不同种类动物的特征，“节肢动物的进化在昆虫身上达到了终点，尤其是在膜翅类昆虫身上；而脊椎动物的进化则在人类身上达到了终点。本能在昆虫世界中最为发达……动物王国的全部进化，出现在两条分支的道路上，一条通向本能，另一条通向智力。”“植物直接从矿物质里制造有机质；通常，这种自然趋向使植物无需去运动，因而也无需去感觉。动物不得不到处觅食，他们已经向运动活动的方向进化，因此具有了越来越明确、越来越丰富的意识。”这三种分化并不是强度上的不同，而是种类上的、质的不同。然后，柏氏从使用工具、生物行为、社会生活、语言诸方面深入探讨了智力与本能。“一切具体的本能当中全都渗透着智力，而一切真正的智力当中也都渗透着本能。”“智力往往会指向意识，而本能则往往指向无意识。”“智力既不承认崭新的东西，也不承认变化。”“智力天生就不理解生命，这就是智力的特征。”“相反，本能却是依照生命本身的形式而成型的。智力机械地处理一切；本能则（可以说）有机地处理一切。”通过对二者的现象上的分析，柏氏来到了对生命的形而上学的建构，这即是本书的核心——第三章《论生命的意义》。“现在，我们开始一个尝试，即表明智力的起源。”柏氏写道。首先，柏氏批判了对智力的通常的三种做法：心理学的、斯宾塞的及形而上的，表明他们都预设了一种现成的智力，且以两个观念为前提：自然的整一性及智力可以把握全部自然。智力已被给定，我们只需运用就是了，这显然是一种科学的做法，而不是哲学的做法：“哲学只能是重新溶入整体的一种努力。”哲学不应该有两种立场：一是认为绝

对的实在是不可知的，一是重复科学对实在的意见。我们应该突破智力的界限，谈论材料、绵延、本能、直觉、冲动。在阐明立场之后，柏氏首先批判了康德的先验时空观。康德的认识论导致“二律背反”及“物自体”的不可知论，并且康德不承认绵延具有一种绝对存在的属性，因为他已经将时间放在了同空间同等的地位了。康德时空观是科学观念的翻版。在柏氏看来，时间是与空间不同的，材料与智力没有相互根据对方而服从前定和谐，两者是对同一运动的同一逆反，彼此适应。智力忙于分割材料，将其散布到空间里，因此“头脑使自身形成为智力的运动，也使材料自行分裂为相互独立的种种对象。意识越是智力化，材料就越是空间化。”“智力与无生命材料协调。”“智力本身就包含一种以自然逻辑为形式的潜在几何性向，而随着智力深入无生命材料的内在性质，这种性向也相应的得到释放。”接着，柏氏通过演绎与归纳两种科学方法来表明智力的“几何性向”，然后继续讨论了“规律”与“无序”的对立，以及古代的“种类”与现代的“规律”的不同（实则是两种不同的时间观，这在第四章有深入讨论），而逐渐达到了对三种规则的确立：生命规则、几何规则、无规则即无序，并且，“首先仅仅存在几何规则与生命规则，然后，由于头脑在两者之间的摇摆，才产生了关于‘不连贯’的概念。”这里，张力、创造、自由活动是与惰性、被动性、自动活动相对待的。“在物理规则中，重复是本质性的东西；而在生命的规则当中，重复则是非本质性的东西。物理规则是‘自动的’，而生命规则则近似于‘有意志的’规则。”“生命是处于自愿的方向。”以此柏氏达到了他创造进化论的伟大核心：“作为整体的生命就是进化，这就是说，是永不停歇的变易。”“现实是一种永不停息的成长，是一种永无止境的创造。”柏氏更是扩展至整个宇宙的广度来讨论。他讨论了能量守恒定律和热力学第二定律，前者表明了量的实在性，后者表明了物质世界的运动，柏氏将其比喻作“滑下斜坡”，而“生命中存在着一种重新登上材料所滑下的那个斜坡的努力”，“一种通过中断材料的过程本身而创造材料的过程，”“一种纯粹的创造过程。”“生命虽然无法停止材料方向朝下的变化过程，却成功地延缓了这个过程。”柏氏对生命本质的论述是与薛定谔的命题“生命赖负熵而生”一致的，且早于他的命题。最后，柏氏来到了他宇宙论的顶点：“在人身上，并且只有在人身上，意识才使自身获得了自由。直到人类出现的全部生命史，始终就是意识努力升高材料的历史，就是那些回落到意识上的材料程度不同地压倒意识的历史。”至此，柏氏以其深邃的思想和激扬的词汇描绘了一幅救赎宇宙的生命圣像。其创造进化论的核心即告完成。在第四章《思维的摄影机机制与机械论错觉》则是继而从此宇宙论的角度出发，对传统的宇宙论提出了批评。柏氏清算了从古希腊芝诺、柏拉图、亚里士多德，到笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨、康德及斯宾塞的理论中的两种错觉，即通过静止去思考运动和通过空洞去思考充实，也即仅仅用智力来思考，遗忘了对绵延的直觉。

如果说“现代”是从黑格尔开始的，那么伯格森就为我们现代人描述了第一个现代的宇宙论。柏氏对当时的科学尤其是热力学、生物学及生物进化论有极深刻的理解。虽然他的论述及论据在今天看来有些过时，但他超人的直觉抓住了生命科学及非线性科学的本质：记忆。在哲学的本体论奠基层面，柏氏的“绵延”比海格尔的“存在”和“时间性”更早、更深刻全面地为主体奠定了合法性。（鉴于柏氏的“绵延”

遗憾地未能深入 20 世纪哲学的主体中，我们在本体论奠基一节中依然采取现象学。) 现代的主体具有“自由”与“历史”两个与以往最根本的区别，二者有机地统一在了创造进化论中。绵延将完整的人的生命呈现了出来，作为整体的过去在每一个瞬间都跟随着我们，以冲动的形式，不可预知，不可逆转，心灵是一个整体的流动，仅仅存在于直觉的深层记忆中。柏氏对直觉的描述具有些许神秘色彩。“直觉是一盏几乎要熄灭的灯，它只是有时才发出微弱的光，至多闪亮片刻。然而，生命的利益在哪里受到威胁，直觉之灯就会在哪里闪亮。直觉将它的光亮投射在我们的个性上，投射在我们的自由上，投射在我们的起源上，也许还投射在我们的命运上；它的光亮虽然微弱而闪烁不定，却依然能穿透智力将我们留住的那个黑夜。”

正与叔本华相反，柏氏表现出了崇高的乐观精神，但一般人却对直觉不那么充满信心。人的生命是由直觉的本能与智力组成的，正如我们已经表明的，本能的根源在于绵延，而智力的根源在于几何性向，时空是不同又有机统一的。以此柏氏批判了康德的导源于机械论的先验的时空观，以及现代科学将时间空间化的时空观。然而我们在柏氏这里又在修正的意义上看到了康德的影子，柏氏也自我表明，创造进化论具有一种目的论的色彩。在人性论方面，柏氏认为，“本能转向生命的某些确定性的东西，而智力则依据材料的结构配置而成形。”它们又显示在同一个“总体意识”即绵延上。“在人类身上，意识首先就是智力。意识也有可能已经是直觉。直觉与智力代表意识运作的两个对立方向：直觉只朝着生命的方向前进，而智力则朝着相反的方向前进，并因此而自然地发现自己与材料的运动取得了一致。”“生命的规则对我们显示的，较少是它的本质，而更多是它的非本质现象，即与物理和几何规则相仿的东西。”因此，在人的生命中就体现出一种二重性，体现一种智力对本能直觉的记忆的张力以及一种遗忘本能的危险。显然，直觉是更重要的，“通过辩证法（它只是直觉的一种松弛）能够达成许多不同的一致，而真实却只有一个。直觉若是能被延长片刻，它就不但能使哲学家与自己的思想一致，而且能够使所有的哲学家都彼此一致了。尽管直觉难以捕捉，并不完整，在各种哲学体系当中，它还是比体系本身更有价值，其生命力也比体系本身更长。”

不但在人自身，而且在人与宇宙的关系中，也体现为一种二重性，即上升的运动与下降的运动的对待。“这个被完美地编织起来的整体，其进化是自动的，被严格确定的，这种进化就是一种自我取消的行动；而生命在其中切割出来的那些不可预见的形式，都能够自行延长为一些不可预见的运动，这些形式表现了那种自我完成的行动。”“处在生命源头的正是意识。意识就是那支火箭的名字，它熄灭的碎片落下来，成为材料；意识也是构成那支火箭本身的名字，那火箭穿过那些碎片，将它们点燃为有机体。”在这样一个伟大的历程中，人的形象被突出出来。“如此界定的‘神’没有任何现成的东西；它就是永不停息的生命、行动和自由。”“倘若生命就是一种纯意识，倘若生命就是一种超意识，那它就是一种纯粹的创造活动。”“生命虽然无法停止材料方向朝下的变化过程，却成功地延缓了这个过程。”“除了在人身上，意识在其他一切地方都不得不停止下来；而只有在人身上，意识才能够继续发展。因此，人就无限地延续了生命活动，尽管他并未攫取生命本身所携带的全部。”“整个有机界因此而变成了土壤，它上面或者生长出人类本身，或者生长出一种精神上必须与人相近的生灵。”因此，“人是进化的‘条件’与‘结局’。”“一切生命都与同

一个巨大的推动力结合在一起，所有的生命都服从于同一个巨大的推动力。动物以植物为支持，人类则跨越了动物性；在空间和时间当中，人性的整体就是一支庞大的部队，它在我们每个人的身边和前后急行军，并发起压倒一切的冲锋，它能战胜一切抵抗，能清楚那些最严峻的障碍，甚至能战胜死亡。”如果说中世纪基督教为人类刻画了一幅上帝救赎人的原罪的圣画，伯格森则以其最崇高的人格为我们讲述了人的自由意志超越宇宙的神话，一位现代“撒旦”、“浮士德”。然而，柏氏的乐观抵抗不了历史的悲剧，两次世界大战就无情地嘲笑了这个新版本的撒旦，并且我们在柏氏的宇宙论中看到了最精致的人类中心主义，因而它是主体性哲学的回光返照。也许这是柏氏的哲学以及整个 20 世纪初的生命哲学未能在 20 世纪占据主流的内在原因。同时，其宇宙论中表现出来的二重性，是古典主客对待哲学的反映。最为悲剧色彩的是柏氏强烈的直觉以及他极力推荐的直觉却被人们斥为理想、唯心、神秘。这三点共同决定了其在 20 世纪语言转向、实践转向，更为深刻地讲，美学转向中的失败。但是，柏氏也为我们继续救赎宇宙的事业投射了些许光辉。詹姆士首先将柏氏绵延的张力延伸到未来，而为体验引入了实践的维度，然而却是在实用主义的意义上，不具有宇宙论的深度，且实用主义的真理观几乎遮蔽了宇宙。生命哲学的体验也经过海德格尔、伽达默尔等的修正进入了哲学中。另外，精神分析学派及心理学也在用另一种语言发展着生命哲学，这即是拉康、福柯、德勒兹，在他们身上可以看到尼采与伯格森的“幽灵”。但是，显然，正如我们一再表明，这是一个尚未完成的事业，历史需要一位新版本的伯格森。

第二章 历史哲学

概述

“历史”的观念在希腊、罗马及中世纪时期与启蒙以后有较大不同。希腊人认为历史是循环发展的，并与宇宙的秩序紧密相连；基督教时期，历史被赋予一种线性上升的目的论形式，历史来自上帝，并引导人走向上帝；启蒙时代历史的最鲜明特质是“进步”，相对于其他二者，进步主宰的时期最短，然规模最大，同时“进步”的内涵尚有争议，比如著名思想家洛维特将进步看作基督教历史观的世俗化与扩展，而不是什么新东西。^①相对于自然哲学，历史哲学是非常年轻的学科，自维科 1725 年《新科学》而来不足 300 年，自黑格尔 1837 年《历史哲学》而来更不足 200 年；然而相对于科学哲学，历史哲学则是已经有了“历史”的学科。“历史”就在“自然”与“科学”之间彰显着自身。实质上，在启蒙时代维科之前，历史哲学的元素已经在哲学和历史学中发展了，因而，维科的历史哲学在一开始就达到了比较成熟的水平，只是其中哲学成分少些，文化成分多些。当达到赫尔德、兰克、黑格尔时，历史哲学就建立了古典的形式。黑格尔用辩证法建立了一个历史与逻辑统一的历史哲学：世界历史展现为一个合理的过程，理念是宇宙的实体，同时也是宇宙的无限的动力，理念表现了万物的无限复杂性，是万物的本质和真理。理念的辩证展开使后者扬弃前者而变得更丰富具体，历史在每一阶段表现为不同的“民族精神”。而个体比起普遍的历史来讲，则只是供牺牲的，没有多大价值。对“个体”的忽视，是黑格尔被后人所指摘的一个重要方面。同时，具有讽刺意味的是，黑格尔建构的历史观念似乎是在他那个时代达到了顶峰，然后历史应该终结了。黑格尔历史体系的这种矛盾被后学所修正。在同时期，兰克作为经典的历史学家则更为重视特殊性，他认为真正的历史学家需要对特殊性有真切感受，而不需要考虑“整体是如何显现在个体之中”，对于普遍的东西可以从下而上归纳出来，而不是先验地给定。19 世纪的历史学是“实证”的时代，孔德、密尔、伯克勒等一方面发展了历史学的范式，同时也在消极的意义上使历史的本体远离了。实证的精神被文德尔班、李凯尔特等的分析所继承。20 世纪的历史哲学，没有如哲学那样发生“转向”，与其说是转向，不如说是扩展，用福柯的话来讲，是从“全面历史”向“总体历史”的扩展——即历史学不是某种共同性而是各种多样性的关系。笔者认为，在 20 世纪，西方的“历史”主要发生了三个方面的转变。其一，从古典抽象的历史概念进入了具体的扩展，舍勒所创的哲学人类学及所引发的历史人类学、文化人类学等的发展，将历史从多时间尺度、多文化空间层面、多文化主体角度、多社会行为方式进行扩展，突破了局限于现象的描述（文献学、历史传记、政治史等）、局限于主奴关系的意义分析，而不是非对待的共同建构、文化批判等；其二，历史学与自然科学的思想方法进行结合，如考古学、生物进化等，建立了具有宇宙论广阔视角的“大历史”，从而拓展了传统的局限于历史而读历史，证明了“历史”在“自然”面前的合法性，及

^①《世界历史与救赎历史》. 洛维特 著. 李秋零 田薇 译. 上海人民出版社. 2006.

二者在宇宙中的交融性；其三，也是最深刻的，是扩展了历史的本体论，现象学、解释学将“历史性”与人的生存联系起来，为个体奠定历史性，同时，结构主义、叙述主义以及后现代主义批判了历史的认识论以及“进步”的观念。另外，在19世纪末20世纪初形成的历史哲学，如克罗齐、柯林伍德以及历史唯物主义对20世纪的影响也是巨大的，并与新的历史观念有所交锋和融合，虽然他们本质上分属两个时代，正如萨特与福柯的分歧。

20世纪的历史哲学，作为一个过渡期，不仅有上述的新老共存，同时也有受人类学、政治学影响的“虚无主义”的泛滥。历史较哲学而言，对现实更为敏感，其程度不亚于政治，甚至有时与政治结成联盟。虚无主义在两次世界大战时期笼罩西方。尼采与海德格尔，两位不懂政治的哲人，都悲剧性地与政治有了瓜葛。他们对虚无主义都有深刻的认识，甚至被误认为虚无主义来自他们的哲学。尼采宣称“虚无主义的降临”、“道德真空”以及“上帝之死”实质上是反讽。尼采说：“难道我们不能使自身成为上帝，或者仅仅假装我们可以一试吗？再也没有比这件事更为伟大的了——而因此之故，我们的后人将生活在一个前所未有的更高尚的历史之中！”^①尼采期盼的时代是“超人”的时代，是对虚无的克服。作为尼采的学生，在纳粹统治时期，海德格尔思考了虚无，认为“虚无主义毋宁说是欧洲历史的基本运动，这种基本运动表明这样一种思想深度：即它的展开只不过还可能引起世界灾难。虚无主义乃是被拉入现代之权力范围中的全球诸民族的世界历史性的运动。”^②在哲学上，海氏认为，“根据尼采的阐释，虚无主义不外乎是这样一种历史，在其中关键的问题是价值，价值的确立，价值的废除，价值的重估，是价值的重新设定，最后而且根本上，是对一切价值设定之原则所作的不同的评价性设定。”^③虚无主义是“最高价值的自行贬黜”，是“存在由于自行隐匿而始终未曾被思。”^④形而上学的死亡是虚无的降临，而唯一的出路是回到存在，找回真理的根基。同样，洛维特吸收了海德格尔、齐克果等的思想，从宗教信仰的高度批判了虚无主义。在《世界历史与救赎历史》中，洛氏认为，历史虚无主义的根源在于历史意识代替了自然意识，是“自然”与“道义”的遮蔽。在上帝的秩序中，个人通过“救赎”可以实现自我的历史需要，人类以不同的目的论的方式具有意义；而在进步的秩序中，个人失去了真实表达自我历史意志的可能，而是被卷入没有始终的历史洪流中，自由丧失殆尽。进步本身就意味着虚无，无根性。同时，洛氏区分了虚无主义的两种形式：“虚无主义自身意味着两种东西：它既可以是最终没落和对存在的厌恶的征兆，但也可以是强大和一种新的存在意志的第一征兆，一种孱弱的虚无主义或者强大的虚无主义。”^⑤洛氏的批判实质上质疑了以自由、进步为中心的整个启蒙哲学，而是重新为自由找到信仰之根。另外，作为政治哲学家的列奥·施特劳斯也批判了虚无主义，而是更多地与政治联系在一起，他认为德国的虚无主义是“对文明的拒斥”，也是现代政治危

① 《权力意志》.尼采 著.孙周兴 译.商务印书馆.2007.

② 《林中路》.海德格尔 著.孙周兴 译.上海译文出版社.2008.

③ 同上.

④ 同上.

⑤ 《世界历史与救赎历史》.洛维特 著.李秋零 田薇 译.上海人民出版社.2006.

机的表现。^①

虚无主义在 20 世纪初的历史哲学中的出现，不能不说是哲学进程与历史进程的双重巧合，它不仅结束了一段历史，一种哲学，而且催生了新的历史，新的哲学。齐克果及柯林伍德没有过多关注虚无主义，没有深刻体会到其意义，而是继续黑格尔唯心的倾向，将历史作为思想史。而马克思主义，正如施特劳斯所说是“对文明的信仰”，则如“幽灵”一般在未来等待着从虚无中挣扎起来的西方人走向自由而全面的发展。相反，尼采、海德格尔都发展了“历史”的概念。首先，尼采提出了“非历史”与“超历史”，将历史看作持续的、永恒的、“活着的”实体，让“历史服务于生活”；同时，尼采提出了“系谱学”，注重历史的非连续性、非因果性，将历史拉入存在的境域。海德格尔对历史的思考是在“时间性”与“此在”中展开的。海氏说：“‘此在’实际上向来有其‘历史’并能够有其‘历史’，因为存在者的存在是由历史性组建的。”^②同时，海氏揭示了历史所具有的解释学的内涵：“历史学的课题既不是仅仅演历一次之事，它也不在于展示漂游于一次性事件之上的具有普遍性的东西，而是在于揭示实际生存所曾经拥有的种种可能性。”^③海氏的思想，以及施莱尔马赫、狄尔泰的历史哲学被伽达默尔的哲学解释学所发展。伽氏指出了狄尔泰思想的矛盾，即“生活体验”与其笛卡尔——黑格尔历史意识客观性之间的矛盾，而跟随海德格尔从存在境域出发。伽氏认为，“在世界中”的此在具有“前理解”，它构成了此在的“视域”，视域是“看视的区域，这个区域囊括和包容了从某个立足点出发所看到的一切”，^④视域是开放的，视域之间是可以对话的，即“视域融合”，“理解其实总是这样一些被误认为是独自存在的视域的融合过程。”^⑤同时，“真正的历史对象根本就不是对象，而是自己和他者的统一体，或一种关系，在这种关系中同时存在着历史的实在以及历史理解的实在。”^⑥这里“历史理解的实在”即“效果历史”，理解按本性乃是一种效果历史事件，是无限生成的。历史也是无限生成的，而不是主客对待的。另外，结构主义、语言学在历史中发展了一种“叙述”理论，如罗兰·巴特、海登·怀特等，他们强调认识主体的作用，认为历史的物自体是不存在的。在《历史的话语》中，巴特说：“历史的话语从没有依据‘真实’而言说，它也不再能指示真实，不断地重申它已经发生，而不去关注事情的另一面，即历史的叙述本身。”^⑦叙述的功能不是再现，而是构建一个可鉴赏之物，它不是一个模仿的秩序，“词”与“物”是完全断裂的，因而历史是一种文学，历史学家组织史实，并将它们构建成有意义的结构。怀特发展了这种激进的叙述主义，他的哲学著作无疑是在讲述怎样成为一个文学家。叙述主义成为众矢之的，偏离了历史的本性。然而，他们对符号意义世界的强调是与解释学相通的。保罗·利科吸收了各种派别的思想，具有鲜明的“折衷”色彩。利科致力于词与物的融合，他认为，在文本世界与读者世界所构成的解释学语境中，意义并不终止于文本，而是终止于读者，因

^① 《施特劳斯与古典政治哲学》. 列奥·施特劳斯 著. 刘小枫 编著. 上海三联书店. 2002.

^② 《存在与时间》. 海德格尔 著. 孙周兴 译. 上海三联书店. 2006.

^③ 同上.

^④ 《真理与方法》. 伽达默尔 著. 洪汉鼎 译. 上海译文出版社. 2004.

^⑤ 同上.

^⑥ 同上.

^⑦ 转自《历史哲学 从启蒙到后现代性》. 伯恩斯 皮卡德 著. 张羽佳 译. 北京师范大学出版社. 2008.

而生活就被带入了叙述中。“解释学将自己立足于著作的构想（内部）与生命的重构（外部）的相互作用之中。”^①叙述本身也构成历史，即历史本身需要叙述，通过叙述历史才成为可能。利科说：“我们所说的主体性绝不是从一开始就被给定的。或者，如果它是被给定的话，那么将其简化为自我陶醉式的自我中心主义的自我也是非常危险的。从文学中，我们将获得解放。因此，我们在自我陶醉中所失去的东西正是我们在叙述中所获得的东西。”^②因而，主体是在叙述中、在理解中生成的。利科也偏爱后现代的“小说”文学，认为“在小说与历史学的相互交织中，那些根本结构，无论是本体论的还是经验论的，都凭借这种相互作用而将各自的意图具体化了。”^③利科的折衷立场正是“美”的相对性、多元性的体现，他不追求抽象的真理。同样，福柯也不认为有什么绝对的真理，他独创了“考古学”的方法，而没有纠缠到各种新旧哲学中。福柯批判了历史本身、历史中的主体，其历史学是与其“人学”相辅相成的。他拒斥启蒙理性导致的主体性与普遍性、人本主义与人类学，因而他批判各种“认识型”对真实的人的遮蔽，批判历史的不完全。在《词与物》中，福柯论述了知识型的两次断裂：在17世纪中叶，即自然被数学化的时期，目的论的秩序被机械的还原分析代替，词与物从同一走向分裂，标志着文艺复兴的终结与古典时代的开始；在19世纪初，即启蒙的浪潮中，笛卡尔与康德共同创造了“人”的观念，这样一切建立在人、主体、理性、普遍性、无限性之上，因而人是抽象的，“单向度的”，历史是“全部历史”而不是“总体历史”。福柯所做的就是证明启蒙造成的种种偏执，他实践了尼采的理想，从历史中和人性中挖掘了“酒神”的性格，诸如临床医学、监狱、性，突出了历史的非连续性，批判了历史学中的权力关系。尼采对历史的“内化”与“系谱化”，海德格尔探索“历史中的可能性”，以及解释学、符号学对历史的扩展都包含在了福柯的历史哲学中。在《知识考古学》的引言中，福柯论述了历史学的四种变化：其一是“在观念史中的断裂的增加和在确切意义上所说的历史中出现的长时段”，其二是“不连续性的概念在历史学科中占据了显要位置”，其三是“全面历史的主题和可能性开始消失，而一种与前者截然不同的，我们或许可以称为总体历史的东西已初步形成”，最后是“新历史面临着一些方法论上的问题”，如选择规则、语义场等。^④历史本身就是一个“万花筒”：“这个万花筒很少让人想到一种渐进的辩证发展形式……任何一种花饰之所以会显示出斑驳陆离的形态，都是因为连续的实践赋予了它一定的空间。”^⑤然而，遗憾的是，福柯的事业随着他英年早逝而中断，历史哲学经过他的深层考古而变得相当复杂。历史学变得更难了，同时也更容易了：一个历史考证只要自足，就不受形而上学的限制，然而想要能触及真理，则是不太可能的事情。福柯最终没有建立新的“认识型”，新的“人学”，他批判了启蒙，扫除了虚无，他召唤本真理历史与自然的出现，他打开了历史的“潘朵拉的盒子”，却使无知的后现代人们重新陷入了迷茫。诸如福山的《历史的终结》，这不能说是一部严肃的哲学著作，似乎宣告一种“终结”就可以在后现代的“放大器”与“扬声器”中名声大震。鲍德

^①《解释的冲突》. 保罗·利科 著. 莫伟民 译. 商务印书馆. 2008.

^② 同上.

^③ 同上.

^④《知识考古学》. 福柯 著. 谢强 马月 译. 三联书店. 2004.

^⑤《福柯集》. 福柯 著. 杜小真 编选. 上海远东出版社. 2003.

里亚将严肃的哲学考察与反讽的文化批判混合在一起，认为世界已经成为“仿真”、幻象，世界充满着符号，世界、历史本身也成为符号。后现代主义者们让历史陷入无限，在异质与多元中，他们不知道什么是好、什么是坏，正是在这里我们看到了哈贝马斯、麦金太尔以及罗尔斯这些哲学家们坚强的身影。21世纪，西方的历史哲学需要重新反思。

历史的运动

在历史哲学中，历史是什么、历史是怎样运动的都是基本的问题。20世纪西方的历史哲学已经从根本上动摇了古典的历史观念，然而尚未形成新的历史观念，特别是在后现代对历史的取消中，历史哲学面临着极大的困境。因而，只有全面地从整个西方哲学与历史的发展来看，才能认识启蒙以来西方的历史哲学到底发生了什么，历史的观念到底应该怎样去修正。这里集中考察历史的运动的问题，试图从对“进步”、“发展”、“进化”的概念的分析中找到问题所在，并以“尼展”的观念超越之。

一、进步

“进步”是地道的西方观念，它一直指引着西方近代的历程。关于其历史起源，可以上溯到基督教时期。一般认为，基督教的历史观是线性的，形象地说是上升的或下降的，对应着人类的灵魂的历程。“进步”的形象更多的是前进的，人类的幸福不在天上，而是在未来。同时，“进步”观念起源的另一个方面，在于人类社会本身的扩张与基督教的人类学。在基督教中，人虽然被认为是带有原罪的，但是人作为理性的动物是上帝选出来管理整个世界的。在人类实践上帝意愿的过程中，同时实现了自身的繁衍、扩张以及灵魂净化。因而，从人类的繁衍来说，每种文明，如印度、中国都具有“进步”的观念；然而，作为西方观念的“进步”的一大特质在于其人类中心主义、人与自然的对立，人从宇宙的井然有序的秩序中脱离出来，按照自身去自由地运动，去认识外在的自然并改变它；正是这种人类学孕育了“进步”。

“进步”的兴起不是以某个哲学家、某种哲学流派的形式，而是几乎席卷了整个哲学文化领域。《乌托邦》、《太阳城》、《大西岛》中都孕育了“进步”的观念。培根在《新工具》中表达了人类的新理想，人类作为自然的使者，应该积极地去认识自然、认识自我，并且积累大量的成果和知识，知识就是力量，以此达到人类的幸福。18世纪的启蒙运动大大推动了“进步”观念的成熟。“进步”从开始时在不同领域如知识、技术等中零散的表现而深化为综合的形式，并上升到人类学的高度。孔多塞，作为乐观的启蒙主义者，在《人类精神进步史表纲要》中从最广阔的历史视角勾勒出了人类进步的十个历程，正如一个人的成长一样，人类在各方面不断地成熟。孔多塞说：“自然界对于人类能力的完善化并没有标志出任何限度，人类的完美性实际上乃是无限的；而且这种完美性的进步，今后是不以任何想要遏制它的力量为转移的；除了自然界把我们投入在其中的这个地球的寿命而外，就没有别的限度。”^①这种乐观的进步观与蓬勃发展的西方是协调一致的，西方逐渐远离了上帝及其限制，宇宙论逐渐被一种人类学代替，“理性”成了哲学

^①《人类精神进步史表纲要》. 空多塞 著. 何兆武 何冰 译. 江苏教育出版社. 2006.

的代名词。然而，由于社会经济的现实扩展不尽如人意，并且人类的幸福是否是逐渐增长的这个问题不断遭到质疑，对“进步”的怀疑和反思一直没有间断。在较早时期，持续很长时间的“古今之争”是对“进步”的一次考验。卢梭本质上对“进步”持怀疑态度。从“自然”、“自然人”的观念出发，他无法发现历史、社会、习俗等具有何种合理性。人生而自然，却被抛入自然之外，何来“进步”？带有犬儒精神的卢梭对康德产生了不小的影响。至康德的时代，“进步”几乎已经成为了西方人的一个基本观念了。因而，康德所关心的，不是确认“进步”，而是在“进步”、“启蒙”的观念中，在人类崛起的世界中，为世界重塑法则。康德以来，特别是黑格尔之后，人们关注的更多的是“发展”的观念，而不是相对抽象的“进步”观念。也正是这种思考中心的转移与扩展，使“进步”的观念未能达到成熟。

二、发展

“发展”是对“进步”的哲学抽象以及社会学扩充，人们不再纠缠并满足于“进步是什么”，而是进一步思考“进步的法则”、“进步的表现”等问题。将孔多塞的思考再进一步细致化，就是发展社会学。社会发展的规律开始成为人类反思的对象。维科最早在《新科学》中思考了人类文明发展的规律，勾勒出了人类社会发展的三个大阶段：神的时代、英雄时代和人的时代。实证社会学家孔德将社会的发展分为神学的、形而上学的、科学的三大阶段。社会学家弗雷泽也曾在《金枝》中提出一种模式：巫术、宗教、科学。马克思立足于社会经济学的研究，提出了人类文明进步的被广为接受的模式：原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会以及共产主义社会。黑格尔也曾根据辩证法提出过社会发展的模式。以上所提的种种对社会发展的思考固然在现在受到了不同程度的挑战，但是，“发展”作为一个基本观念已经被确立了下来，并且扩展至了每个学科中，尤其是在“学科史”之中。黑格尔最早深入地思考了历史与哲学的关系，进而对“发展”做出了奠基性的阐释。黑格尔建立了辩证法，将“理性”、“自由”、“历史”、“发展”的概念统一了起来。“发展”是“理念”的展开、表现，“理念”的显现是自由的，是自由的发展，是发展着的自由。历史的发展是客观的、辩证的，同时是曲折的、有“代价”的。马克思深入了黑格尔的思考，认为物质生产活动是人类社会存在与发展的基础，生产力与生产关系的矛盾构成社会发展的动力，并且这种矛盾有时引起巨大的代价，如战争、人类对大自然的掠夺；同时人类社会按照原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会以及共产主义社会的发展历程逐渐解决矛盾，走向自由，最终实现人的自由而全面的发展；自由的人的存在方式是“实践”，是社会与自然的统一，是过程与目的的统一，是理性与非理性、道德与情感、意志与欲望的统一，实践本身是辩证的。马克思所建立的历史唯物主义以及现代社会学使“发展”的观念得以成熟。然而，不无必然地，随着“发展”的观念自身的“发展”，它也经受着新的否定与肯定，这体现在非理性哲学和 20 世纪的哲学中。从叔本华到尼采、齐克果以及弗洛伊德等，他们以“生命”的观念超越了抽象单一的“理性”，从而超越了理性主义的发展观。在积极的意义上，他们推进了“发展”的观念；在消极的意义上，“解构”及一种“退步”的观念又开始流行。20 世纪的历史哲学，如狄尔泰、伽达默尔、霍克海默、福柯、巴特等，扬弃了“发展”所具有的理性总括性、

工具性和人类中心性特征，丰富了“历史”的观念，从而丰富了“发展”的观念。20世纪人类社会的发展在一定程度上也讽刺了“发展”的观念，西方的模式受到质疑，比如“可持续发展”、“生态中心”等新观念的提出，为人类重新认识社会、认识社会与自然的关系从而重新认识人类本身掀开了新的一页。然而，一种更为完善的发展观还未形成。

三、进化

“进化”是一个生物学的概念，因而最初是一个科学观念；然而，由于其所具有的极大“进步”意义，所以迅速地被吸收进了哲学中来，19世纪甚至被称为“进化论的世纪”。“进化”不仅是指人的进化，而是指整个宇宙自然的进化，因而其视野是比“进步”、“发展”都更广阔的；可以说，“进步”与“发展”都是“进化”的一部分或其表现。达尔文的生物进化论将不同物种用科学的证据联系起来，否定了“上帝造人说”这个陈旧的知识观念，使进化生物学成长起来，又经过拉马克的理论、遗传理论等的批判，成为了现代比较综合的形式。生物进化论主要是从生物学的角度出发，以科学的形式存在。由于“进化”所对应的“自然”这一超越人类中心的内涵，因而一种进化的哲学具有宇宙论的广阔视角，然而并不一定不是人类中心主义的。斯宾塞将“进化”引入了社会学、哲学，从而突破了“进化”的生物学局限，扩展至文化道德中来。伯格森建立了成熟的进化哲学，即创造进化论，他将“进化”描述为宇宙的根本运动状态，而人是“进化”运动的执行者与直接动力。人的本质在于绵延、冲动，不断创造新事物。人的创造是宇宙进化链条中最光辉的一环。伯格森的哲思中洋溢着理想主义的乐观精神；然而，正如“进步”所具有的二重性一样，“进化”也激发出积极的与消极的两种哲学。赫胥黎持保守的悲观论的立场，他认为“进化”没有激发起任何关于“千年盛世”的期望。同样，在更早的时期，基督教中也存在两种相反的历史观：“弥赛亚式”与“末日审判式”，这也说明了“进步”的观念是与基督教密切相连的。在20世纪，波普尔作为科学哲学家建立了一种新颖的进化哲学即“知识进化论”。在《客观知识》一书中，他提出了“三个世界”的理论，即物理世界、精神世界和知识世界，他详细论证了三者的关系。波普尔认为，“知识”是客观的，独自构成一个世界，知识可以有不同的形式，然而知识不是主观的，它不依赖于人对物质的认识，而是把人作为“中介”；同时，“知识”构成进化链中的一环，知识世界的不断扩张是进化的表现与深化。^①总之，不论哲学家们各自对“进化”的理解有何种不同，“进化”得到了哲学家们一定的重视；然而，与“进步”、“发展”相比，“进化”主要还是一个“科学”概念。

四、“尼展”

“进步”、“发展”、“进化”这三个观念，不论是线性的、辩证的还是多向的，都是主体性的、单向度的，这种历史观是与古老的宇宙论时期的历史观不同的，同时也是与中国的历史观不同的；并且，随着西方对启蒙的反思，对历史哲学的反思，“发展”的观念必将受到批判。

我们从最基本的哲学观念谈起。在古希腊以及基督教时期，“宇宙”是个非常令人敬畏的观念，或是

^①《客观知识 一个进化论的研究》. 波普尔 著. 舒炜光 译. 上海译文出版社. 2005.

以“神”的形象，或是与“上帝”结合。人是整个宇宙秩序中最重要的一环，最本真的最高尚的人的责任是实现宇宙的意志。不论其以何种方式，人对“宇宙”是绝对服从的，“宇宙”是“父性”的。经文艺复兴，“自然”的观念崛起，它上承希腊化时期的思想家，将“宇宙”的观念泛化了。人是从“自然”中孕育出来的，人吸收着“自然”的营养，在“自然”的土壤中认识“自然”，改变“自然”以及自身，人承载着“自然”的期望，“自由”地“发展”，“自然”是“母性”的。西方的宇宙论的这种“父性”与“母性”的二分是一个非常重要的特质，如果与中国哲学的宇宙论中所具有的“阴阳和合”特质相比，其特点更明显了。“宇宙”中的历史观念是循环的，“自然”中的历史观是线性的或螺旋上升的，“发展”奠基于“自然”之中。西方文化的这一转变或扩展还表现在其它两个方面中。其一，哲学与宗教的远离。在基督教时期，哲学与宗教达到了最为亲密的关系，而近代科学思想的兴起，对哲学与宗教中陈旧的知识以及无力的认识方法提出了挑战，结果导致了科学知识的疯狂增长以及哲学与宗教的迷失。新兴的科学世界被认为是宇宙的本来面目。哲学积极向科学靠拢，而宗教则面对日益沦落的领土进行着“保卫战”。知识就是力量，知识即真理。只是到了20世纪科学哲学的蓬勃发展，哲学家们才开始认识科学的本质，批判科学主义的自大。其二，“宇宙”的主体化、理性化。“宇宙”的秩序是超越主体的，而“自然”孕育出来的“主体”世界则只是主体的。在普罗提诺的体系中，“太一”与“物质”构成了一种既对立又统一的二元论，这种二元论体现在了基督教中。“上帝”作为至善、而人作为“恶”在救赎的历程中构成了一上一下的双重关系，“恩典”与“自由”构成一种张力，上帝之城与世俗之城之间也构成一种张力。在启蒙的哲学中，“理性”否定了这种宇宙论意义上的二元论，而退缩为了其他形式的二元论，如自然与社会、感性与理性等；一切开始从“人”的视角出发，这直接导致了理性的人的“单向度”，而且还导致了历史的“单向度”。“进步”的观念，相对于“和谐”、“循环”的观念，实质上是不完整的。在“宇宙”向“自然”的转变中，某些特质被遮蔽了，特别是当“进步”与“进化”取得一致时，这种遮蔽更深了。

我们认为，“发展”的观念具有种种不足。其一是其人学视角，不具有宇宙论广度。诚然，我们可以仅仅用“发展”来刻画人类自身，然而基于“进步”、“发展”的历史导致了“历史”与“自然”的分离，因而，“发展”的观念是短视的，“可持续发展”概念的提出即对其修正，以寻求人与自然的统一，然而，“可持续发展”不是一个哲学概念，而是一个文化概念，不足以改变历史的观念。其二，“发展”的主体性与理性特质。基于此，我们看到了人类像细菌一样繁殖，掠夺自然，相互竞争，浪费资源，美好事物还未来得及展现就被舍弃，发展不可控制，甚至人也跟不上发展的步伐，因而发展的理性本身成了一种非理性，主体性从自信走向自大，最终导致人对宇宙的偏离与僭越。因而，仅仅“主体性”不足以规定历史，极端的“发展”、“进步”成为一个“退步”，历史的代价作为“客体”反过来否定主体。其三，“发展”模式的单调性。作为对其的批判，20世纪的历史学、历史哲学如年鉴学派、福柯等，突破了历史的连续性、单尺度性、单标准性，而以非连续性、多尺度、多标准、多层面性丰富了历史发展的模式。同时，必须要提到的是一些新的哲学观念，如生命哲学的“体验”、解释学的“解释”、怀特海的过程哲学的“过程”等

的兴起，正是在这种全方位的解释与解构中，孕育着新的历史观念。

正是基于这些思考，我们提出“尼展”的概念，以期弥补“发展”所具有的不足。从字面意义上来讲，“尼”是“阻尼”之意，“展”是“发展”、“展现”之意，“尼”与“展”构成一个矛盾的过程。“尼展”既不是“尼”，又不是“展”，然而总体上体现为“展”；这里，“展”不是人类的“展”，而是宇宙的“展”，宇宙通过人类的“尼展”运动实现了自身的“展”、“展现”、“呈现”，因而实现人与宇宙的融合。因此，“尼展”不仅仅是一种“历史”观念，而且是一种“宇宙”观念。人被“尼展”所中介，人被历史所中介，历史不仅仅是人的活动结果。人不仅自由地发展自身，中介自身，而且是被宇宙中介，同时“反哺”宇宙。从“人”的角度来看，历史是“发展”着的，历史与自然是不同的；从“宇宙”的角度来看，历史是“尼展”的，历史与自然统一的。“历史”作为“自然”之一种以“尼展”的形式回归“宇宙”。历史是一个过程，在其中既有成功，又有失败，既有成长，又有衰落；在历史中处处有目的，而不是只在历史发展的尽头只有一个目的；历史是多主体、多过程、多目的的；如果说，“展”是“主体性”的表达，那么“尼”则是对“主体性”的扬弃，从而突破主体性的界限，正如我们后面所要阐述的，而引入“主体间性”与“客体性”。由于“尼”这一观念的引入，传统的基于“发展”对历史的理解需要再审视。美好事物不是仅仅存在于未来，而是存在于历史中的每一时刻。比如，人们发现，科学技术使人们的物质生活、知识水平提高了，但是人们的幸福并没有与知识一样得到积累。关于“幸福”这个概念，有很多争论，笔者认为，“幸福”的标准有二：一是先天的，即历史现实所给予的，如我们生活于现代社会比奴隶社会的人要幸福；二是后天的，即人在其一生中的自我实现以及对后世的影响。由于人有不同的人生目标，因而，后天的幸福标准是多元的。若将这两类幸福标准结合起来，我们发现，“幸福”实质上也是呈上升趋势的，只是不是单一的形式，而是“尼”与“展”的互动。另外一个例子，在事物更替时期，保守的旧势力对旧世界的保护实质上是一种“展”，而所谓的新势力，作为旧世界的“异端”，实质上带着旧世界衰落所积累的弊端，这种弊端随着新世界自由地扩张而延续下来，实质上是一种“尼”。历史中的任何事件都具有两面性。所谓“历史的代价”是“尼”的表现与要求。基督教的历史观本质上具有“尼展”的性质；反而是到了启蒙的时代，“尼”的观念被泛化为一种“历史代价”，而导致对“宇宙”的远离。正如我们对真、美、善历程的勾勒表明的，基督教是“善”的秩序，启蒙哲学则是“真”的秩序；在黑格尔那里，“真”与“善”的统一是“真”对“善”的僭越，“善”实质上被遮蔽了，黑格尔所引入的上帝是与其辩证法相矛盾的。现代世界的宗教信仰危机、科学主义都是根源于此。同样，“进步”、“发展”、“进化”三者是不一致的，“进步”是最抽象的，因而也是最容易被多样地解释的；作为其具体的“发展”则是不完整的，它使进步的脚步走出了宇宙；而“进化”的观念是最不成熟的，因其是科学的，所以是最不“哲学”的。因而，只有正视“尼”，塑造“尼展”的完整形象，才能突破历史的“发展”观念。

第三章 自然哲学

科技哲学

“科学”是西方文化中最耀眼的一颗星，几次“科学革命”将宗教从真理的神坛上拉了下来，并使科学成为社会“进步”的动力。“科学哲学”的产生，既源于科学的成熟，又源于科技对社会带来的巨大的正负影响，又受到了新科学革命的刺激。20世纪西方哲学对科学的思考占有相当大的比重，这是哲学成熟的表现，是在哲学人类学的全新视角下对人类认识的全面研究。它所追问的问题从“科学是什么？”到“科学是怎样运动的？”再到“科学在社会中的角色是什么？”而展开，也即是从逻辑实证主义到波普尔的证伪论，再到历史主义、科学实在论以及科学社会学的发展。

逻辑实证（经验）主义以维也纳学派为代表，他们致力于澄清科学的逻辑理念，划清与形而上学、宗教、艺术等的界限，将科学抽象出来以建立清晰的而非思辨的理论。石里克说：“作为并列或超越于各门经验科学的一种基础学科或普遍科学的哲学是没有的，除了经验方法之外，没有任何一种方法可以达到真正的知识；经验之外或经验之上的思维领域是不存在的。”^①他明确区分了科学与哲学，认为“哲学不是一种知识的体系，而是一种活动的体系，这一点积极表现了当代的伟大转变的特征；哲学就是那种确定或发现命题意义的活动。”“哲学使命题得到澄清，科学使命题得到证实。”^②这样哲学就成了科学的附庸。同时，石里克批判了康德的先天综合判断，而从逻辑考察命题或陈述的用法与意义。卡尔纳普建立了比较完备的科学哲学，澄清了科学的逻辑构造。卡尔纳普说：“哲学要被科学的逻辑所取代，即被科学中概念的句子逻辑分析所取代；因为科学的逻辑无非就是科学语言的逻辑语法。”^③同时，“科学，概念知识的系统，是有限度的。”“一切由科学概念构成的命题原则上都可确定其真假。”^④而科学之外的世界是与科学无共同语言的：“一方面是那些非理性的领域，另一方面是科学，它们既不可能互相证实，也不可能互相反驳。”^⑤逻辑实证主义规定了科学的逻辑，然而却是抽象的、静止的、知识论的，虽然是相对完备的，然而不能充分揭示科学认识的运动。科学哲学家们越来越发现实证主义的不足，包括卡尔纳普本人，而从知识论扩展至认识论中来，这样才是“活生生”的科学。首先是波普尔研究了“发现”的逻辑，并提出了知识增长的模式：“问题—猜想—反驳—问题”，将理性与非理性统一到同一过程中来；同时他批判了逻辑的可证实性，取消了归纳法，而提出了“证伪论”：科学推进了不可证实理论的发展，且试图通过演绎以及与实验的比较，来证伪那些理论。但是，后来的哲学家表明证伪论与证实论是一体两面，都是不完备的。奎因考察了本体论的问题，批判了逻辑实证主义对本体论的激进做法，将“何物存在”与“说何物存在”区分开来，

^① 《现代西方哲学论著选读》. 陈启伟 主编. 北京大学出版社. 1992.

^② 《逻辑经验主义》. 洪谦 主编. 商务印书馆. 1989.

^③ 《世界的逻辑构造》. 卡尔纳普 著. 陈启伟 译. 上海译文出版社. 2008.

^④ 同上.

^⑤ 同上.

认为前者是关于“本体论的事实”的问题，而后者是语言使用中的“本体论许诺”问题。而“许诺”会导致多元的问题，对于不同的许诺的本体，应该怎样在它们之间裁判呢？是“现象主义”还是“物理主义”？是“唯名论”还是“唯实论”？奎因持实用主义的立场：“我们所采取的是能够把毫无秩序的零星片段的原始经验加以组合和安排的最简单的概念结构。”^①同时，奎因批判了认识论，即“经验论的两个教条”：“其一是相信分析的或以意义为根据而不依赖于事实的真理与综合的或以事实为根据的真理之间有根本区别。另一个教条是还原论：相信每一个有意义的陈述都等值于某种以指称直接经验的名词为基础的逻辑构造。”^②另外，奎因将形式与质料联系起来而提出了整体主义的知识观：“科学双重地依赖于语言和经验；但这个两重性不是可以有意义地追述到一个个一次考察的可续陈述的。”“具有经验意义的单位乃是整个科学。”^③在这里奎因受到了迪昂的影响。同样，普特南宣告了“事实与价值二分法”的崩溃，认为事实陈述本身，以及决定事实的科学惯例，都预设了价值的存在，真理需要依据合理的可接受标准来决定。

与认识论在横向结构上的扩展同时，“历史”的视角的引入将科学哲学带入了纵向的时间的研究中来。库恩的“科学革命”论是一个重要的发展，他批判了波普尔知识积累式的增长，提出科学有“革命”与“常规”两个时期，在常规时期，科学家在统一的“范式”中“解决难题”，而在革命时期，范式发生了变化，而不同范式间的关系是“不可通约”的。库恩的抽象的科学的“质量互变”的辩证进程被拉卡托斯与劳丹所发展，拉卡托斯提出了“研究纲领”，劳丹提出了“研究传统”，他们批判了范式的唯一性以及不可通约性，认为“革命没有那么革命，常规也没有那么常规”。劳丹认为，在同一时期，可以有多个研究传统，他们之间是竞争与合作的关系，同时研究传统不是在革命之后就确定了，而是还存在一些“小革命”来不断地丰富研究传统。然而他们之间还存在许多争论，对科学的运动还没有形成共识。其后费耶阿本德在更广阔的视域即“科学与社会”中来考察，回归了哲学人类学的主题。费氏认为，一切都是相对的，“一切方法论甚至最明白不过的方法论都有其局限性”，^④科学作为知识体系具有多样性，只要它们有用，就有存在和自由发展的权利。而科学的合理性来自于研究过程本身，“标准是通过它们应该对之作出制定的那种研究过程来发展和受到检验的。”费氏是从认识论、方法论来考察科学的，遮蔽了本体论的问题，从而“科学是许多意识形态中的一种，应与国家分离，正如宗教已与国家分离一样。”^⑤费氏反对科学沙文主义，提倡多元文化观，这是与他的后现代立场密切相连的。

科学哲学的诞生是自然的涌现与理性的启蒙的必然结果。然而，一个更为广阔和深刻的视角则是由“技术哲学”所标志的，尽管相对于科学哲学而言，其所受关注较少。“技术”在两层意义上成为哲学的对象：一是“作为技术的技术”、“技术之为技术”的本体论层面，这是由海德格尔、约纳斯等发展的；二是技术的运动及其与其他的的关系层面，如舍勒、奥德嘉、芒福德等的哲学人类学，马尔库塞、哈贝马斯等的社会

^①《从逻辑的观点看》. 奎因 著. 陈启伟 等译. 中国人民大学出版社. 2007.

^② 同上.

^③ 同上.

^④《反对方法》. 法伊尔阿本德 著. 周昌忠 译. 上海译文出版社. 2008.

^⑤《自由社会中的科学》. 法伊尔阿本德 著. 兰征 译. 上海译文出版社. 2005.

政治批判。后期的海德格尔追问了技术的本质，将技术作为真理“解蔽”的方式来看，涵盖了作为知识的科学与作为实践应用的技术。在海氏看来，科学远不如技术根本：“科学绝不是真理的原始发生，科学无非是一个已经敞开的真理领域的扩建，而且是通过把握和论证在此领域内显现为可能和必然的正确之物来扩建的。”^①而“技术乃是在解蔽和无蔽状态的发生领域中，在无蔽即真理的发生领域中成其本质的。”^②同时，现代技术表现出了更具体的特点：“贯通并且统治着现代技术的解蔽具有促逼意义上的摆置之特征。”^③“促逼”是由于“自然中遮蔽的能量被开发出来”，又被改变、贮藏、分配、转换；“摆置”是“集置”的要求，它“使人以订造的方式把现实当作持存物来解蔽。”^④人是响应“集置”的召唤来促逼的。海氏的追问不仅充满了新鲜词汇，而且“思”而不答，这对准确理解他的思想造成了困难，然而海氏“解蔽”的思想是非常具有启发性的。同样，作为非职业哲学家的芒福德，从人类学的高度深入思考了技术的本质。在《技术与人的本质》一文中，他批判了认为人是使用工具的动物的观点，而是更进一步认为“人是卓越的使用头脑、创造符号和自我控制的动物”，同样，技术是与人类共同产生的，“最初的技术是以生活为中心的，而不仅仅局限于劳动，也很少是以生产为中心或者以力量为中心的。”^⑤金字塔的精确性不比瑞士手表差，“现代经济学家最近所说的‘机器时代’不是起源于18世纪，而恰恰在文明的开端处。”^⑥芒福德还批判了现代技术，将其称为“巨技术”：“人类不再是作为使用工具的动物来主动的发挥作用，而是成为被动的、为机器服务的动物。”“巨机器本身的过度扩张以逐步强制的形式，成为了科学与技术不断进步的条件。”^⑦那么为了使技术重新与人性相融合，“一种对巨机器的有意识的、大范围的瓦解就必然会在所有制度层面上发生，重新将权力和权威分配给更小的单位，更加有利于人的直接控制。”^⑧芒福德说：“我们如今对机器的彻底依赖，大部分原因是我们对早期技术发展的单向度的解释，现在应该改变这种态度，更充分地解释人的本性和技术环境之间的关系，因为两者是共同进化的。”^⑨芒氏在告诫我们，实践技术在哲学中的历史性缺席导致我们对技术的本性的无知，现代社会导致的人的不自由、“异化”都是它的恶果。对技术哲学的思考，实质上已经突破了由卢梭、康德标志的“启蒙”精神，“生活世界”、康德所忽视的“技术上实践的”领域已经成为了20世纪哲学家思考的重点。

在20世纪下半叶，由于生态危机，兴起了一股“环境伦理”思潮，它提倡“自然的价值”、动物的权利，并与后现代一起反对人类中心主义等。“自然”意识的重新显现实质上是与科技哲学的发展脉络相吻合的。科技的进步、“人工自然”的确立为人类提出了深刻的问题：应该怎样审视“自然”？在后现代反逻辑中心、反人类中心、反本质主义的思潮中，对这个问题的思考更显重要。在西方的历史进程中，自然

① 《林中路》.海德格尔 著.孙周兴 译.上海译文出版社.2008.

② 《演讲与论文集》.海德格尔 著.孙周兴 译.三联书店.2005.

③ 同上.

④ 同上.

⑤ 《技术哲学经典读本》中《技术与人的本质》.吴国盛 编.上海交通大学出版社.2008.

⑥ 同上.

⑦ 同上.

⑧ 同上.

⑨ 同上.

不断“涌现”，究竟意味着什么？自启蒙以来，人类不断地改造自然、改造自我、从而改变着宇宙，而“自然”一度被人们遗忘，又意味着什么？这样，自然哲学作为科技哲学的逻辑发展将会成为哲学关注的中心，这也是 20 世纪自然的再次大规模的涌现内在地决定的。

“自然”新面貌

一、物质运动论

物质运动的逻辑，或曰“物质运动论”，是指人类认识到的“自然”是什么样子及认识的规定，它涵盖从宇宙论到方法论到逻辑学等广泛的内容。物质运动论在西方哲学发展中有其内在的逻辑，并且我们尝试与中国哲学中的运动论做有益的比较。我们可以从四个方面简单勾勒出物质运动论的逻辑与历史相统一的发展。当然，正如我们考察过的“历史”的观念表明，历史是一个多尺度的开放系统，真实的物质运动论没有这里勾勒的这么简单，这里的只是其中的一部分，而不是全部。

其一，在宇宙论上、观念上从目的论到朴素的还原论再到“内在”的还原论。在古希腊，物质的运动都是在宇宙论的广阔视野中被思考的。古人将整个宇宙秩序作为一个有机的整体，具有自身内在的尺度，宇宙的各个部分是普遍联系的。前苏格拉底的哲人们都试图用统一的基质、统一的运动形式解释运动，并认为运动的动力乃在于朝向本真的位置，维持和谐的状态。古人认为“圆”是最完美的，圆周运动是最完美的运动，因为它自身与其目的相统一，从不出离自身。古希腊比较系统的运动论是亚氏建立的“四因说”：即形式因、质料因、动力因与目的因。这四因实质规定一个圆周运动：从质料进入循环，以形式为规定，以动力因为运动生成的本源，以目的因为运动实现的准则。“四因说”具有目的论的思辨特质，可以用来理解任何物质的运动。比如猫的运动，猫作为猫，首先具有猫的躯体与灵魂，猫的行为要符合猫的本性，其动力来自其自身与外界的作用如对营养的需求，而当其本真地表现出猫之为猫的特质时比如逮到老鼠，则实现了其目的。“四因说”研究的是“作为存在的存在”，即物质的本质的运动或“类”的运动、“这样的……”的运动，而不是“这一个……”的运动，不是个体的运动，因而它对现实的具体的事物的解释力是非常有限的。目的论是对无限的事物而只做有限的理解，是“meta-physics”。而同期发展的“原子论”则有不同的特征，它经过了留基波、德谟克利特、伊壁鸠鲁、卢克莱修等的长期发展。他们认为“原子”与“虚空”是两种基本的物质形态，原子有不同的大小、形态、运动形式，原子有一定的自由，这通过它们偏离自身自然的“偏斜”运动而实现。原子自然的运动被赋予目的论的色彩，但是其解释方法具有还原分析的性质，比如通过原子的发射、反射等解释视觉已经具备了现代光学的初步形式。只是当原子论者遇到无法解释的东西时，他们就诉诸于目的论的解释，他们也是力图解释一切，而现代科学的特征在于对不知道的东西则保持沉默甚至否定。正因如此，原子论像四因说一样，内在地都是目的论的。并且，这种目的论具有最广泛的形式，既有外在的目的如“第一推动”，又有内在的目的如“幸福”。目的论的这两种维度经过基督教有一定的扩展，上帝作为绝对的外在目的与个体的灵魂是互相独立的，同时上帝秩序的等级化

也给个体自身独立发展一定的自由，因而这为还原论的生长埋下了种子，比如新教伦理与近代科学的精神就是相融的。近代科学宣告了还原论的诞生。数学的应用将物质量化，去掉了其质的因素，遂诞生了“第一性”与“第二性”；实验研究现实物体的感性具体运动，不具任何抽象形式，因而促使科学家从具体说明具体，而不是求助于思辨；物质的运动是外因的，物质，作为质料，受自然规律支配，一切都是必然的、绝对的；偶然只是来自于人类的无知，这是作为宇宙管理者的上帝所不允许的；自然是一架机器，由原子组成的物质在不同的条件下按同样的规律做形态不同的运动。还原论也侵蚀了哲学的领地。英美经验主义者如洛克、休谟、霍布斯，他们的分析方法都是因果性的、还原性的推理，一般遵循三段论的逻辑法则，更为重要的是他们经验主义的立场，拒斥诗化哲学与形而上学思辨。莱布尼茨的“单子论”也具有还原论的性质，虽然“单子”具有质的自足性，但其还原性在于单子具质上无限的可能性，即可以用单子去解释任何运动，任何运动都抽象为单子的运动形式，但对于大量单子的运动构成的和谐整体，单子本身的运动无法解释，因而需要“先定和谐”的目的论来补充。同样，绝对时空观也具有单纯还原论的色彩，时间与空间被抽象为相对独立于物质的框架，而形成“原子”式的概念，它们作为外在的约束被用来解释时空中的一切运动，并力图澄清运动的一切性质。还原论的特质在于对有限的运动做无限的解释，在其框架中，一切都是可以达到的，而在其目前的运动范围之外，比如时空之外的“永恒”，科学不做任何说明。物质运动论的第三个阶段是启蒙以后发展的，这表明在康德、黑格尔、生命哲学及现象学、解释学中，其本质特点在于将目的论内化于还原论中，而形成一种“内在还原论”的辩证形式。康德的先验奠基是一种还原，而不是如亚氏的那种目的论，先天综合判断是作为原因存在的；同时，康德规定的自由、理性、实践具有内在的目的性，即以自我实现为目的。知性的王国即科学，理性的王国具有自由的法则，从自由出发，而以自由的实现为目的，只是康德又通过宗教信仰将外在的目的与内在的目的结合了起来，而具有一种很弱的目的论色彩。黑格尔也是在这个意义上具有目的论的色彩的。绝对理念对一切具有超越性，同时由于绝对理念是最具体的，是经过辩证扬弃发展过来的，因而也具有内在性。辩证法将绝对理念还原成主观理念与客观理念，将精神还原为意识和灵魂，伦理还原为道德和法，度还原为质和量等等；而相反，从量到质到度的辩证发展中又具有目的论的色彩。生命哲学的核心概念“生命冲动”、“体验”等，也是力图从其自身出发而达到认识建构整个外部世界，一切都是冲动和体验的形式与表现，同时又是他们的目的的实现。并且，生命哲学如柏格森、尼采骨子里流淌着进化论、心理学等科学的血液。现象学的本质还原是一种新的还原形式，如“存在”的概念，它既是存在者之所以为存在者的根源，又是存在者的意义、目的所在。“本质直观”力图从现实的存在语境直接深入到其先验本质，实则是用其先验本质来为现实做更基本的立法、说明，而提供一幅更为基本的世界图像。解释学所阐释的“视域融合”、“对话”等生成性的运动，具有科学的动力学色彩，它致力于在体验中、在诠释中，一种互动与创新是如何涌现的。同时，“内在还原论”也在一定程度上表现为现代科学对单纯、朴素还原论的批评，然而，现代科学主要是发现单纯的分析方法的不足而提出一种分析与综合相结合的研究方法；同时，他们发现规律之间、不同运动之间不能通过

直接还原得到，而是有一定的断裂、非连续、层次、涌现与“复杂性”；然而科学作为量的无限科学，不具有任何目的论的色彩，系统科学所主张的“目的”概念与“目的论”没有任何联系，“目的”只是建立在还原分析上的一个派生概念。总之，“内在还原论”吸收了旧形而上学与近代科学的因素，是一种比较成熟的形式。

其二，物质运动的主体上，或研究对象上，大致也可以分为三个阶段。首先，在古希腊，以及希腊化与基督教时期，人们基本上是对“宇宙”的研究，或是在和谐论、泛神论的框架中，或是在上帝的等级秩序中，对不同物体的研究，不是具体研究此物的感性存在，而是从中发掘宇宙秩序是怎样运行的，其目的是达到对宇宙和谐状态的说明，现实物体只是中介。这一点也表现为技术为生活服务的本质。同时，他们不会局限于“某个”物体，而是研究“某类”物体的共性，具有生物学的色彩。比如，斯多亚主义认为宇宙中充满了“普纽玛”，因而物理学要认清普纽玛的不同状态与运动，而研究大量物体组成的系统表现出的整体与部分的关系，而普纽玛是如何进入具体物体的动力学则不是关注的问题。其二是启蒙的时代，崛起的理性个体成为了中心，和谐的宇宙蜕化、祛魅成了“自然”，并分裂为主客世界，因而中心问题是主体的运动及主体怎样认识客体自然的。在政治学中，自然人从社会中独立出来而成为法律所要保护的对象，“权利”、“自由”等概念都是与个体相连的，伦理学中的功利主义，即不同于亚氏与基督教观念的一种个体的伦理学，伦理学的精神——作为人与人之间的关系，在一定程度上被遮蔽了。黑格尔的辩证法是这种主客世界的典型代表，他用辩证法建立了个体的发展史，通过扬弃客体而不断达到内在的具体性，任何个体，作为主体，将他在只是作为中介，而个体作为绝对外在于他在的实存，又是被中介的对象。这种“中介”性，以及“绝对理念”的概念，是从第一阶段遗留下来的，即在宇宙中，一切都具有中介性，然而宇宙作为整体只是目的，而不能成为手段。最后，是20世纪所开启的第三个阶段，即对主客世界、主体性、工具理性等的批判，而提倡主体间性、语境性、生成、交往理性、非连续性、非中心化等等。生活世界是多主体的，客体作为绝对的外在性，实质上是与主体无法发生真实的关系的；相反，主体，作为自为的存在，是与其他主体共存于同一世界中，本质上开显着“主体间性”的维度。现象学，比如“意向性”对心物二元的克服，此在的生存结构“在世界中”对抽象主体即遮蔽了自身存在的存在者的完善，告别了抽象的、绝对的理念，从而将运动建立在真实的“生成”之中。伽达默尔的哲学解释学充分代表了新哲学的特质：在不同主体之间的对话中，新的形象不断生成。法兰克福学派批判了启蒙以来造成的工具理性、人的单向度、主体中心的世界。阿多诺深入研究了艺术，以图克服理性的偏执，他提出“否定的辩证法”以图颠覆黑格尔的辩证法；哈贝马斯从理性的深度出发，他发现在康德那里，理性原本具有一种“交互”的形式，而不仅是“范导”的，理性是一种交互理性，而不是主体理性。哈贝马斯批判了主体性哲学，揭示了“自我”导致的严重矛盾，交互性达到了一种互为中介、互为目的，并使世界也具有目的与中介的双重性质，而不断建构出来。同样，现代科学也恰恰表现出了相似的特性，相对论与量子力学引入了观察者，将世界拉入了视域；现代宇宙论使真正的宇宙祛魅，成为人类探索的对象；量子力学发现自然是一个“相干”

的、相互关系的整体，量子力学本身研究的是开放的体系，而不是经典力学与热力学抽象的孤立系、封闭系；更为重要的是，“多体问题”成为了科学的一大中心，在量子多体体系中、混沌运动中以及生命体系中都是关键的问题，这不仅反映了科学的进步，而且使自然的面目更加真实，同时拉近了人文与科学、人与自然的距离。可以预见，这种多主体世界的充分展开将建构一个更加美好的世界。

其三，物质运动的状态上，这主要反映在从“有无”向“聚散”范畴、从动力学还原向运动学描述的扩展上。“有”、“无”以及“聚散”不是西方哲学中的重要范畴，而是从中国哲学中引过来的，我们将表明，在中国哲学中存在这么一条主线。在古希腊，先哲们通过某种“基质”如火、气、木等或某类“原子”、“灵魂”的存在与否来认识运动，并且带有一定的“命运”的色彩，即某物的本质是天生的，有则永有，无则恒无。同时，“第一推动”的观念标志着动力学还原的特性，即企图为表观的运动而寻找另一种原因，并认为这种原因是对表观现象的一种解释，二者是一种外在的关系，这一点延续到了上帝的秩序中。并且，动力学以及“有无”的观念都在机械论中得到了继承。“力”的观念是动力学的，力是改变物体运动的原因，力满足平行四边形法则，可以线性叠加，当有施力物体时，则受力物体就受到一个力，反之则没有，而对于“力”是什么，比如“万有引力”，科学不作任何解释。在哲学中，洛克提出一种人性“白板”说，认为人性生来如同一张白纸，自然单纯，只是后天的生活经验才丰富了人性，在这张纸上书写，完全是一种机械论的模式，科学家就可以来研究这支“笔”的书写方式。而资本主义的兴起，热力学世界的兴起则标志着第二阶段的产生。“商品”的运动表现为流通、聚散，至于商品在某一时段在某一地区的产生与否、存在与否则被认为是一种静止的局限的视角。热力学研究大量物体的统计行为，也适用于商品的运动，热力学中诞生了三大定律，并使化学蓬勃发展了起来，“能”成为与“力”相对的概念，能量可以从一物传递到另一物，从一种形式转化为另一种形式，但不可以创生与消灭，它完全与力的概念相对应。继而，力学的分析形式、电磁学、量子力学、量子场论、复杂系统也是在“聚散”的模式中，并且突出了“运动学描述”的特性，拒斥“力”的观念。分析力学主张一种能的形式，将力的观念包含在其中；电磁学将要发现物质的一种新形态，虽然开始时是用经典力学来描述的；量子力学根本上使两种数学技巧具有了物理意义：傅立叶分析与算子谱分析，虽然傅立叶分析具有力的平行四边形法则同样具有的线性叠加性，但是每一个傅立叶分量表现为扩散与聚集的性质，仅仅有与无不能充分描述运动的性质，算子代数研究体系内部的量的相互关系、对称性等，是一种整体的视角。“波粒二象性”是微观粒子的状态，虽然对其仍有争论，但“有无”模式显然已经不适用了。“场”的概念扩展了电磁学与量子力学的形式，场作为一种物质，无处不在，正如中哲中“气”的概念，充斥于天地之间，扩散、激发、旋转等是其运动形式。“力”的概念则完全不能满足复杂系统的研究，由于体系的复杂性，如反馈、自组织，力的“外在性”是不合适的，复杂运动与结构来源于能量在其中的传递与转化的过程。“能”、“场”的概念在一定程度上体现出了综合的方法论特性。还原论的方法被赋予新的含义，它不再是指外在的因果性，而是指对物体的描述的充分与否，一种更深层次更精确具体的说明不再是表观现象的一种原因，而是对这种运动的一种更深入的认识、更具

体的描述，它们本质上是同一的。现代语言哲学所开启的意义世界，不论是结构性的，还是延异性的，都是一种内在的、聚与散的运动形式，而不是外在的、分析性的，“意义”正如“解释”、“交互”的概念一样，无所不在，其运动的逻辑是内在的，不可外在地还原，这也是其“内在还原”所决定的。然而，自启蒙以来，哲学比科学在一定程度上要滞后，这里，物质运动论的这种转变在哲学中比科学中表现得较弱一些。然而，这也为下一个时期的哲学发展做出了有益的启示。

最后，逻辑学，作为人类思维的方法，人类认识自然、自我的工具，也是物质运动论的一部分。西方逻辑学的进程比较曲折，从古希腊亚氏形式逻辑的诞生，在中世纪经过了缓慢漫长的发展，及至中世纪末期及文艺复兴时期，由奥卡姆、弗·培根、穆勒将形式逻辑完善化，并建立了归纳逻辑。现代逻辑以数理逻辑为基础，其代表有莱布尼茨、布尔、德摩根、弗雷根、罗素等，他们创立了命题演算和谓词演算。同样，我们也可以从另外一种思路看出逻辑学的发展，即从形式逻辑到模态逻辑、归纳逻辑，再到多元逻辑的发展。模态与归纳将逻辑一致性推广至可能、应当、非直接连续的领域，扩展了逻辑的概念，即逻辑并不是限于因果还原。现代逻辑吸取了现代数学、物理学等的新成果，而越来越具有了科学的形式。而现代逻辑由于其形式的多样，如量子逻辑、道义逻辑、直觉主义逻辑等，而为人们提出了逻辑本体论的问题，“逻辑哲学”的概念也相应被提出。大量不同的逻辑形式的涌现造成了一定的混乱，从而也促使人们思考逻辑的本质。逻辑的发展，也是人类对物质运动认识加深的表现，逻辑脱离哲学而成为独立的学科为其自身的自由发展争取了空间。同时，我们应该看到，现代逻辑远未达到其成熟的形式，“逻辑是什么”仍然是哲学中争论的问题。

插入章:中国哲学中物质运动论的发展

先秦时期，多种宇宙论并存，阴阳五行论、老子“道”论、气论等，它们都致力于揭示宇宙的形态及其基质。物质的运动具有辩证的特点，这是中国哲学的一大特色，一直延续到清朝。诸如“反者道之动”，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，“一阴一阳之谓道”等观念贯通整个中国哲学。“道”本质上是外在的，周行而不殆；“天地不仁，以万物为刍狗”明确地表明了现实事物的中介性；“道”与“命”的观念是相连的。第一个成熟的集大成的宇宙论体系是董仲舒建立的。先秦以及两汉都是宇宙论时期，中国的宇宙论具有“生化”（张岱年）、或“有情”（韦政通）的特质，是有机的、泛神的、目的论的。

魏晋时期实质上打破了中国文化的正常历程，佛学的涌入促使儒道佛展开了一次大交流，其间有著名的“有无”本体之争。王弼“贵无”：“有之所始，以无为本”，“道者，无之称也。”裴頠“崇有”：“始生者，自生也。”而僧肇用“不真空”论达到了解决。在本体上，“有”与“无”相互对待，一体两面，不存在本质的矛盾。佛学在唐朝有较大的发展，佛学具有科学思想的因素，诸如唯识法相、因缘，前者具心理学的内容，后者则主张因果报应论。佛学重“心性”，心性学实则突破了“有无”范式以及目的论，正如龙树认为，因缘说是对有无的统一。吉藏提出了“八不缘起说”即生灭、常断、一异、来去来解释各种现象。心性论同时具有主观唯心和客观唯心的形式，因而佛法具有“内在还原”的特质，这是优于机械论的

世界观的。

至宋朝，儒学又兴起，并一直主宰至清朝，形成了理学、心学、气论及其相结合的各种哲学形式。“气”的概念古已有之，《周易》、管子、庄子等特别是汉代王充发展了气的观念。这个时期，“理”、“气”、“道”的关系是一个争论的中心。吕坤、张载、王廷相、方以智、戴震主“气”论，二程、朱熹等主“理”论，在朱熹那里，“理”“气”皆有，然以“理”为先，即“理”具有一定的外在性。而在王夫之那里“理”与“气”则完全统一在了一起：“理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后”。王夫之被称为唯物主义者，他主张“通天地一器也”，他批判了“有无”范畴：“今使言者立一‘无’于前，博求之上下四维古今存亡而不可得穷矣。”纯粹的“无”，在世界上不存在，“无”与“有”相对待，争论有无是没有意义的；这一点也是与王氏对宇宙有限无限的辩证观点相连的。同时，王氏详细阐述了气论运动所遵循的规律，使气论达到了成熟的形式。

通观中国哲学，先秦两汉的阴阳五行说、唐宋的心性论、宋元清的理气论都对物质的运动做出了深刻的阐释，并表现出从目的论到还原论、从唯心主义到唯物主义的转变。“气”贯通整个中国哲学的历程，不断成熟，体现出了从“有无”到“聚散”的发展，并有其自身辩证的特点。另外，我们应该注意，物质运动论在中国哲学中与西方哲学中有很大的不同，中国“科学”与西方科学也具有不同的形式，如中医与西医，因而不能武断地进行二者的比较。然而，作为人类认识的发展，二者还是有共性的，这就是我们所试图表明的。

二、科学的革命

1. 数学

当19世纪末叶的数学家们越来越感到数学的完备时，一场新的数学发现浪潮正预示着发生。“罗素悖论”标志着数学第三次危机的到来，继而是公理化，逻辑主义、直觉主义与形式主义对数学本质的争论，数理逻辑的发展等，这使现代数学蓬勃发展了起来。人们重新思考了数学的本质，数学与实在的关系等等。

罗素与怀特海合著的《数学原理》是逻辑派的代表作。他们认为数学完全可以建立在逻辑形式上，不需要任何数学公理，通过逻辑推演可以得到任何命题、推论。数学是一个形式化的结构，罗素说，在其中我们永远不会知道我们所讲的是什么，也不会知道我们所说的是不是真的。这样就导致数学既丧失了实在的基础，又丧失了其本身的丰富性。希尔伯特批判地吸收了逻辑的观点，认为逻辑与数学的本质都是形式、符号，形式有其自身的丰富性，并且可以存在不同的形式系统。而克罗乃克、布劳威尔、外尔等是直觉主义的代表，他们认为数学概念是先于语言、逻辑和经验的，其基础在直觉中；数学家应相信自己的直觉。其后，哥德尔发表了不完备性定理，即任何一个公理体系都不能证明自身的完备性，导致这场争论的“流产”。数学家们对数学哲学减弱了兴趣，而是转向了蓬勃发展的知识领域。数学基础的争论并没有得到比较完美的结论，这是由于他们没有从哲学的高度出发明确提本体论、认识论、方法论的问题，而是主要讨论了数学的“结构”，没有讨论诸如“发现”的问题，这种不彻底性部分地被科学哲学所完成了；同时，

由于新旧数学范式的交替，导致了一定的混乱，比如，泛函空间、超限数等刚刚成为研究的对象，对其的认识处于起步阶段，而不可能建立新的数学体系，只是在以后才慢慢完善，比如 ZFC 公理体系。从更广阔的视角看，数学的哲学基础不是数学家们关注的焦点，数学的第三次危机主要是为数学开拓了新的领域，只是在较弱的意义上促使人们对数学本质进行思考。正如，虽然物理学也发生了革命，但是没有产生广泛的哲学争论。科学界只是“偶尔”关心一下哲学，也正是他们的漠视与“实用”，导致科学中的概念新旧共存，鱼龙混珠。

哥德尔定理给传统观念以致命一击：数学是大自然的真理吗？自文艺复兴以来，人们相信数学作为理性是大自然也是人类自身规律的语言，大自然的真理藏在数学符号中。而如今数学基础的“空虚”使人们丧失了对数学的信心，著名的数学史家 M·克莱因认为数学已经丧失了确定性，数学自命为真理的态度已经是必须被抛弃的了。实质上，笔者认为，数学重新回到了自己的本性，摆脱了科学对哲学的僭越。科学，当然包括数学，是知识的体系，是人类的认识活动，它追求真理，但不占有真理。数学的根基是在“人性”中，“知识”，作为“存在者”、“物”，是真理已经敞开的领地——海德格尔早已道出了真谛。与此同时，新的数学表现出了新的特质，数学扩展了研究对象，从有限的量到无限的量、从变量到变过程、从元素到结构等，这既挑战了人们的直观，又丰富了人的认识，同时为数学进行了更深入的奠基。

抽象代数，包括群、环、域论，将具有一定对称性的结构引入，研究各元素之间的关系，比如方程的根、粒子的角动量，从而拓宽了还原论的分析方法，具有一定的综合性质。群论在现代物理学，如量子力学、量子场论中有重要的应用，没有群论，它们的发展是难以想象的。模糊数学突破了对量的确定性的限制，认为一些数、过程、结构具有一定的量的范围，即元素本身是一种结构性的东西。在这里，整体与部分的传统辩证关系被超越，在模糊过程中固有的不确定性具有“生成”、“涌现”的性质，因而严格的逻辑推演不再成立。几何学几乎颠覆了以往人们对“空间”的所有认识。虽然数学家一般认为“代数”与“几何”是平行的，“数”与“空间”都是人先验的观念，然而复数的发展，如四元数，实则沟通了两者。对一个量作用虚数单位 i ，相当于使它逆时针旋转90度，复平面是比实空间更为基本的，“方向”被建立在“数量”的基础上。同时，复结构的演化、如迭代等导致“分形”的出现；分形结构具有分数维，空间维度是可以连续变化的，我们对三维空间的直觉被修正了。非欧几何改变了欧几里德几何学的第五公设，被证明为更符合真实的实在空间，它巨大的成功也在相反的意义使人们怀疑正确认识物质世界的可能性。拓扑学不关注结构中具体组分的运动、变换，而是立足于结构整体的变换、对称性质以及不同结构的关系等，因此为几何学引入了新的研究模式，拓扑学方法在生物学中找到了巨大的应用前景。同时，“高维空间”的研究拓展了分析、几何、代数的对象，从更基本的角度出发，这既体现出“纯粹”数学的特点，又使其离真实世界更远了。

数论与集合论致力于为代数进行新的奠基。“无穷集合”以及“超限基数”、“超限序数”等概念的确立是关键性的发现。罗素、怀特海引入“关系”为自然数、负数、有理数、无理数、复数进行定义。实质

上，更深入来讲，“数”的观念源于“物”，对物的直观、量化即数，“数”即“有”，最基本的数是“1”，同时，“0”是对物的不存在状态的量化，本质上是指涉物的，这一点很难理解，这也说明“0”在历史上为什么引入比较晚。物的运动对应数的运算法则，“平移”与“转动”是两种最基本的运动。“加”与“减”是相对的，“乘”与“除”也是相对的，且乘除是建立在加减之上的，它们都是一种“平移”；而乘以虚数单位（“虚化”）则是“转动”，构成“方向”的起源。同时，“量”分为“有限量”和“无限量”两种，后者又分为“实无限”与“潜无限”、“可数的”与“不可数的”无限。可数的无限比如自然数是潜无限，不可穷举，不断生成。不可数的无限如1与2之间的数，是实无限，“连续统”，是不可分的，因而是真正的无限。康托提出了“超限基数”与“超限序数”即数集中元素的个数与次序，并发展了“连续统假设”，然而至今仍未被证明。集合论奠基于对“无限”的全新理解，虽然经过了20世纪整个世纪的发展，依然没有达到成熟的体系，数学家乃至人类对无限的认识有待继续发展。

概率统计在20世纪有很大发展，它将数学的对象从变量扩展到过程，数学作为一门空间结构的知识学科，第一次与实在的时间有了联系。同样，数学在张量分析、发散级数等各方面都有很大的发展，并且应用数学逐渐扩大了它的领域。然而，正如克莱因表明的，20世纪的数学，纯粹与应用是向两个不同的方向发展的，向“抽象化”、“一般化”、“专门化”、“公理化”发展，纯粹数学的精神与实在世界的区别越来越大，数学从大自然的语言而转变成为人的自由创造。克莱因说问道：“我们正在利用不完善的工具创造奇迹吗？”回答是肯定的。因而，一个关键的问题是：数学的意义要由实在来证实吗？数学是否也要像19世纪的艺术那样构建自己的纯粹王国吗？我们已经表明，“数”的观念、“空间”的观念是来源于实在的，“为数学而数学”的做法是对实在认识的再认识，一种更为复杂的认识，是深层次的、创造性的、甚至“解构”性的认识——发现自然中曾有的可能性。海德格尔认为现代技术的本质特征是对自然的“促逼”、“集置”，显然，也适用于现代数学。在海德格尔的意义上，我们说，数学，作为一种活动，是“自然”的“语言”，是人类的一种“技艺”。“技术”与“艺术”作为真理解蔽的方式，是人应合了道而让自然涌现。数学，作为量与空间的知识，是来源于自然的涌现的。纯粹数学与应用数学，当其真正作为一种数学时，是与自然、实在相统一的，二者的远离只是“历史性”的有限的过程，是人的不同应合方式，“貌离”而“神合”。

2. 物理

物理学在20世纪发生了革命，深刻地改变了基本观念以及物理学家工作的方式。首先，物理学的研究范围得到了空前的扩展。在微观层次，“电子”的发现开启了原子核的时代，打破了“原子”是物质基本的组分的观念，使微观层次的研究从化学转移到了物理学。世纪之初，物理学家刚刚通过“布朗运动”间接证明了分子的存在。更具超前意义的是，化学家奥斯特瓦尔德提出了“唯能论”，认为能量是世界运动的最基本元素，并与主张“原子论”的玻尔兹曼展开了辩论，被称为“斗牛士”与“公牛”的斗争，产生了广泛的影响。可以设想，当爱因斯坦宣称能量与物质是等价的时候，人们的观念是怎样被改写。在宏观

和宇观的层次上，爱因斯坦发展了广义相对论，提出等效原理即非惯性系可以等效为引力的作用，惯性质量与引力质量相等，以及广义协变原理即物理规律在任何体系中都是等价的，提出了宇宙场方程，建立了静态宇宙模型，从而开创了现代宇宙学。同时，量子力学也向宇观层面发展，而诞生量子宇宙学，使粒子物理与宇宙学来联系在了一起，大大提高了宇宙学的科学性。同样重要的是，宇宙探测技术（太空技术）的发展第一次将人送入了太空，从而真正打破了“地球”时代，而走向“太阳系”，乃至将人类思考实践的范围的可能性推至整个宇宙，“生命流入宇宙”具有深远的哲学意义，这比地球上各个文明之间的交流碰撞更能触动人类的本质。当海德格尔看到从宇宙中拍到的地球照片时，发出感慨说“大地”已经被连根拔起，海氏整个宇宙论的框架就受到了挑战。“地外生命”向人类提出了有关“存在的缺席”、“生命的缺席”的本体疑问，人在宇宙中是孤独的吗？这样，不仅人类中心主义，而是某种“地球中心主义”的批判摆到了哲学家的面前。其次，物理学的研究更精确、更成熟了。最小的时空尺度已达到普朗克尺度，微观层次的研究已经完全超越力学、电磁学的精度，实质上，这使物理学与“实在”的距离更近了，而与形而上学、几何学的关系更远了。经典的“质点”、“轨道”概念已被量子力学所扬弃，“超距作用”也被光速不变性原理所超越，“实证”的精神得到了扩展。当然，科学不能摆脱形而上学的呵护与几何学的辅助，当物理学家用实证推翻一种旧的思辨时，他们又会请来另一种思辨。在另外一个方面，物理学家的研究更具有组织性了，玻尔研究所开创了现代物理的研究组织方式，使科学研究从“自发”向“自为”转变，标志着科学研究的成熟。第三，量子力学与相对论深刻地改变了时空观、运动观以及物质观。相对论引入了光速不变性，化解了力学与电磁学的矛盾，用洛仑兹变换代替了伽利略变换，并且通过将时间空间化，得到了时空等价与质能等当的原理。广义相对论将时空结构与质量联系起来，从而推翻了绝对时空观。而量子力学的发展则经过了漫长的历程，从早期玻尔的旧量子论到矩阵力学、波动力学，再到路径积分、量子场论的深化，最后到20世纪中叶以“相干”概念引发的所谓的“二次革命”，重新书写了量子力学，然而这个过程尚未完成，并且量子力学的深层基础还未确定，与经典力学的关系还未确定，因此量子力学所带来的震动也更为广泛。与数学界第三次危机引发的革命不同，量子革命表现出了更为持久、广阔的特点，这一点实质上也为拉卡托斯、劳丹将库恩所提出的“范式”概念重新发展提供了佐证。在量子力学早期，玻尔提出的“波粒二象性”、“对应原理”以及玻恩提出的“统计诠释”、冯·诺依曼提出的“测量问题”都受到了根本性的挑战。对应原理认为，当普朗克常量的值趋于零时，量子力学就趋于经典力学，同时在量子力学与经典力学之间划下鸿沟，实质上并没有解决问题。随着量子力学向介观、宏观领域的扩展，适应于微观对象的“波粒二象性”已不能解释宏观对象表现出的量子现象，量子力学与经典力学的关系被重新思考，诸如“量子化”问题、对称性问题等。H.D.Zeh 与 W.H.Zurek 等发展的“相干”概念重新解释了“波包塌缩”、测量问题，从而清除了长期曾纠缠于此的所谓主客认识的问题。在微观层面，由于外界影响与所研究系统处于同一尺度，所以粒子的状态取决于外界的状态，二者是相互“纠缠”的，构成所谓的“纠缠态”；而在经典力学中，外在的影响一般是不考虑的，所以测量问题不可能受到关注。同时，采用了“密

度矩阵”的形式，量子力学又从封闭体系扩展到了开放体系，“相干”恰恰解释了“不可逆性”的起源。在历史上，由于量子力学本身的不完善，出现过很多对其不同的诠释，如哥本哈根学派、玻姆“隐变量”动力学、相对态（relative-state, Everett）诠释、范·弗拉森语境诠释、多宇宙诠释等。哥本哈根派的基本观点，如对应原理、波粒二象性、不确定性关系，几乎都受到了根本性的挑战。相对态与多宇宙诠释是结合在一起的，它们认为量子态经过测量以后变成多个态的叠加，其中每个态都是相对态，这些态处于不同的“宇宙”中。范·弗拉森的语境诠释针对的是认识论的问题，他认为研究的对象是建构性的，量子态是受外界条件决定的。以上的几种诠释都是解释性的，不具有建设意义。相反，玻姆动力学提出了“隐变量”、“量子势”概念，认为我们对量子态的统计性的观察是源于对隐变量的无知，然而量子力学的发展并没有证实其预想。种种诠释源于量子力学本身概念的混乱。然而，虽然有这些不足，量子力学还是大大发展了人们的运动观。我们认为，结合相对论的观念，量子力学将被证明在以下四个方面具有重要意义。首先，从物质“无限运动”向“有限运动”的过渡。量子体系是在极强的约束下存在的，其运动的能量、尺度是有限的；从而，对一个体系的描述有三个基本的量：一是“作用域”即“波函数”，二是“作用量”即“拉氏量”，三是“作用率”即体系运动的最高速度。在此，波函数不是在统计的意义上被理解，而是被认为是一个对象运动的“尺度”；拉氏量是沿用传统的意义，通过运动方程代表运动的“量度”；而最高速度，如空气中的声速、真空中的光速被认为是运动的“限度”。相对论假设光速是不变的，且是不可超越的，但是它并没有证明光速是宇宙中最大的速度。宇宙中存在的一些基本常量，如普朗克常量 h 、引力常量 G 、光速 c 、电荷单元 e 、玻尔兹曼常量 k ，是不同物理现象中的一些基本量，他们应该有本质的联系，同时在不同的运动层次有不同的作用。速度，作为时间与空间、能量与质量之间的纽带，对运动起着限制的作用。如光速对基本粒子运动的规定、声速对声波传播的规定，宇宙中还应该有其他的基本速度，这有待于物理学家去探索。其次，量子描述的运动是相干的、或有机的、关系性的、非“定域”的，而经典的描述是孤立的、定域的。Everett 提出了“相对态”的概念，这是从部分与整体的角度来区分的。同样，我们可以提出“内态”与“外态”的概念，即从内部来描述体系和从外部来描述体系。比如，宏观对象可以用一个“外态”来描述，而不用考察其内部的状态，而在如“破坏性测量”实验中则要用“内态”来描述，这时“外态”不具现实意义。而在一些复杂的多尺度的过程中，则需要用二者共同决定其性质。量子态的描述可以推广至经典体系，现今一般认为，经典的态是在“去相干”之后的量子态。假设量子力学可以描述任何物体的运动，那么经典的运动可以得到全新的解释。例如，一辆汽车的运动，汽车内部的状态，如原子的、分子的状态等，是一种“内态”，而汽车的“外态”是它现在的位置、质量、速度等；当汽车有足够的速度能脱离地面而围绕地球旋转，则汽车达到一个新的态，而当其速度更高，达到第二宇宙速度和第三宇宙速度，则又达到另外两个态；汽车能达到的所有的态的整体是汽车的作用域，其中每一个态都是“相对态”，而从整体角度看，这些“相对态”都是“内态”，所有的态都是联系在一起的，即“非定域”的，都是可以达到的；在作用域范围之外的则是另一个宇宙。再例如，氢原子中电子的运动。电子在不同的“能级”

上运动，对于一个电子，当其受到激发时，可以“跃迁”到高激发态，这些不同的态、能级即“相对态”，也是“内态”，而“外态”是电子在某一时刻被测量到的状态。量子态都满足变分原理，是相对稳定的。这样，经典力学就被量子力学重新诠释了，自然的性质被认为是量子的、相干的。其三，在动力学上，从“力”的观念向“能量”、“作用量”转变，即不是从具有还原性的外因性的“力”的有无、大小等出发，而是从体系与外界的状态的共同演化出发，其数学技巧也从平行四边形法则、欧氏几何、微积分向群论、非欧几何、拓扑学、傅立叶分析、算子谱分析、迭代等扩展，因而丰富了描述运动的方法；同时，由于运动过程的复杂性，“力”的观念在一定程度上遭到了拒斥，这种机械的还原的做法在处理复杂运动时是非常麻烦的，代之而起的是一些描述性的、整体性质的分析如对称性。其四，量子力学还发展了时空观，它认为运动是分层次的，量子态及其间的相干转化丰富了时空的结构，量子宇宙学更提出了时空量子化，认为有基本的时空单元。如果说，相对论修正了经典的时空观，那么量子力学则颠覆了经典的时空观。整个物理学的发展，由于其深度，极大地改变了时空观。然而，时间被空间化的做法没有改变。时间的问题依然是转化为空间结构的变化。在狭义相对论中，时间是以平方的形式出现，因而是可逆的；在成熟的量子力学中，相干是不可逆之源，“时间之矢”内在地存在于量子世界中。

现代科学的物质观也有很大的发展。量子场论发展了电磁学“场”的观念，认为粒子与场是物质存在的两种基本的状态，且粒子是场的激发态。这样，从电子发现以来，形成了成熟的物质基元观。同时，物理学家们发现了物质存在的不同状态，除了常见的固态、液态、气态，还有等离子态、BEC态、超固态、超液态等。“人工物质”，如量子点，作为对“自然中的可能性”的开发，丰富了物质的形式，为技术的大发展提供了基础。我们已经体验到了现代科学的威力，如互联网的巨大作用。

然而，物理学的革命表现出了不彻底性，一些旧观念依旧在使用，这与物理学家的“实用主义”立场有关。并且，更为重要的是，相对论与量子力学表现出了矛盾，诸如在“引力的量子化”上所遇到的问题，这即是弦论、M理论、圈量子理论以及弦网凝聚理论等所努力的方向。可以预测，二者矛盾的解决将是一场更为惊心动魄的革命。

3. 复杂系统科学

对复杂系统的研究虽然没有像其他科学分支那样引发广泛的震动，但是在广度上进而在深度上复杂系统逐渐表现出了自然的新面貌，“老三论”与“新三论”可以看作是复杂系统科学兴起的两次浪潮。最早，维纳创立了控制论，研究多体的、多过程的最优控制问题，体系具有内在的不确定性，控制的目的在于使系统达到所希望的目的，更是一个“技术”问题。维纳研究了反馈、优化、功能模拟、“黑箱”等方法及现象。《人有人的用处》被誉为后工业革命的宣言。申农提出了信息论，使“信息”的概念发展为与物质、能量并立的概念。信息存在于“信源”与“信宿”之间或“主体”之间，是一种“关系性”的知识，一种形式化的语言，信息本身将多个主体连接为一个系统。科学家普利高津的思考是非常广泛和深入的，耗散结构源于热力学的发展，热力学本身研究的对象是开放的体系，涨落、反馈、非线性具有重要的作用，系

统的行为具有自组织性、不确定性、涌现性，还原论在此是不充分的。普利高津认为，自然中最普遍存在的都是开放的系统，物理学的一些封闭的模型是抽象的，自然演化本身是不可逆的，他提倡一种“人与自然的新对话”，拉近人与自然的距离。哈肯提出协同学来研究体系的整体行为，艾根基于生物学的研究提出的超循环论是一种自组织的行为模式，托姆将拓扑学应用到生物学中，提出了突变论，研究系统不同状态之间的转化、非连续、非稳定等现象。混沌现象（如洛仑兹方程）是一类特殊的系统行为，具有内在的随机性、分形、吸引子等特质。随着复杂系统科学的发展，不断有新的现象出现，不断扩大自己到诸如经济等更广阔的领域中。

同时，对复杂系统科学的一般性的思考也有很大的发展。贝塔郎菲最早在1971年《一般系统论的历史与现状》中提出了“系统哲学”的概念，将“系统”作为科学研究的新对象，诸如有机的、开放的、动态的。贝塔郎菲提出了一般系统论的四个任务：一是说明整个世界包括人类本身都是以系统的方式存在着，二是阐明系统的一般原则和规律，它们不受系统的专门类型、组成元素的性质及其相互关系的制约，三是在揭示不同领域内规律的“同型性”的基础上，为现代科学的综合创造基础，四是处理复杂性问题。^①另外还有拉兹洛、詹奇、莫兰、拉波波特尤其是圣菲研究所的深入研究，使复杂系统科学有组织地发展了起来。值得注意的是，在最近的发展中，“复杂性”、“涌现”的概念得到了突出，这也标志着人们对这种运动的认识的加深。然而，复杂系统科学尚未形成统一的范式，因而，不少思想家指出，21世纪将是“复杂性”的世纪，自然将被复杂性重新书写。

4. 时间与无限

整个20世纪的科学对“时间”与“无限”的概念有很大的发展。相对论打破了时空的绝对性，而将其与运动紧密相连。量子运动丰富了时空结构，时空是多层次、多尺度、多模式的，同时不同的时空结构都是有限的。复杂系统将“流逝”的时间转化为“生生”的时间，时间不再是被动的、外在的，而是内在地就有自主性、目的性。时间之矢具有了创造性的本真意义。复杂运动引入了不确定性、不可逆性、不连续性、不稳定性等新概念，同时是一种有限的运动，其某个特征量被局限在一定的范围之内，而在此范围内则有无限的可能性。复杂性以“结构—功能”在一定程度上超越了“时间—空间”的描述。数学对“实无限”与“潜无限”的区分是一大进步，扫除了“无限”具有的形而上学的任意性、思辨性。拓扑学的发展正是建立在对“连续统”的认识之上的，并且拓扑学在生物学中具有根本性的应用地位。可以说，“时间”与“无限”的概念的改变，为生物学的发展做好了铺垫，复杂系统科学的最高目标就是解释生命、意识。“生命的起源”与“宇宙的起源”这两大人类的难题都是与这两个概念息息相关的。

5. “介间”：时间、空间的描述是完备的吗？

时间与空间的观念的起源在历史中。在宇宙论的时期，科学远未兴起，人们对时间与空间的认识散布在哲学中，是“质”上的，也是多元的。因此当科学将二者“量化”、数学化时，时空观实质上开始了

^①《一般系统论 基础 发展 应用》，贝塔郎菲 著，秋同 译，社会科学文献出版社，1987。

新一轮的发展。在牛顿机械的世界中，时间与空间被作为物质运动状态的描述，并抽象为一个静止绝对的框架，但同时遭到了一些反驳，如莱布尼茨、贝克莱等不认为时空是外在于物质的，而是与各个物体紧密相连的。在康德的哲学中，它们被作为先天综合观念，而在一些经验论的哲学中，被认为是后天产生的。在广义相对论中，时空被“内化”进运动中，成为延续性、广延性。而在狭义相对论中，时空被认为是等价的。然而，从没有人证明过，为什么时间、空间对运动的描述是完备的呢？哲学的观点在此不足为考，近代哲学一直是落后于科学知识的；然而在20世纪的哲学家如列维纳斯对时间的思考、哈贝马斯对主体间性的阐释中，有些许积极的启示。我们将会发现，新科学对时空的革新是不充分的。

在相对论中，一个物体的状态用 (r,t) 来描述，那么这个物体相对于观察者的状态怎么来描述呢？由于光速被认为是不变的，且被观察者与观察者的信息是通过光来传递的，因而，被观察者的运动就与光速有关。这样，以光速为“绝对”参考，每个物体、系统都有自身的“内禀”时间，它们之间的转化满足洛伦兹变换。在广义相对论中，由于质量的影响，其内禀的时空结构是非欧的。然而，相对论的一切结论都是建立在“光速不变性”原理之上的。那么，光速是什么？为什么选择光速而不选择其他速度？这是相对论无法回答的。相对论给我们的启发是：要精切描述一个运动的物体，不仅需要观察者自身的“内禀”时空，而且需要被观察者的“内禀”时空，同时还需要两者之间的时空关系作为“中介”。在古代，人们对万物具有各自不同的尺度、理性、世界、界限有各种认识，然而不可能形成明确的科学观念，因为这需要从目的论转向还原论。在牛顿的时代以及热力学的时代，由于研究对象是孤立的，因而时空结构可以抽象出来，且不同运动的时空结构都是相同的。只有到了高速运动时或多层次复杂运动时，不同时空结构的区别才凸显出来。因而，新的时空观，既不是绝对的，又不是完全相对的；这种作为“中介”的东西，我们称之为“介间”。因此，描述一个对象相对于自己的状态，需要其时间、空间与介间三个参量。在相对论中，光速就是扮演着“介间”的角色，没有光的存在，观察者与被观察者之间的信息是不能传递的。同样，声波的“多普勒效应”表明判断声源的运动与声速有关，虽然这种多普勒效应与相对论的多普勒效应有些区别。量子力学虽然没有“观察者”的问题，且“测量者”的问题是直接的相互作用模式与此问题无关，但是在相对论形式的量子力学中，则会遇到“介间”的问题，这是一个有待于研究的课题。而“介间”最广阔的领地是在复杂系统中，并且可以是不同的量的根据，而不仅可以是速度的根据，速度本身本质上是介间的函数。在复杂系统中，多结构、多尺度、多运动模式共同存在，相互耦合，这种耦合的可能性即源于“介间”。介间表现为一种横向的、交互的、范导的作用，为不同的结构间提供共同的标准、背景、语言。介间在数学上引起的变化包括连续与非连续的区别、积分与迭代的区别等。比如，积分是机械的在（外在的）绝对坐标系中的积累作用，是现象的描述，不是本征的生长，因而是没有“生命”的，没有时间，只是一种“积累状态”；而迭代具有生殖、繁殖、生成的性质，比如生长、记忆，甚至是周期的天体运行，其时间都是不均匀的，具有内禀的“生物钟”。同时，从“时间—空间”的描述向“结构—功能”的描述的不可还原的转变是以介间为中介的。因此，从简单到复杂、从无机到有机、从物质到意识的进化

过程中，介间的作用也越来越明显，时间、空间、介间三者的相互作用也越来越自然。时间、空间与介间各自有不同的特点，时间是“绵延”的，空间是无内外的，介间是网状的、游离的；时间是不可逆的，空间是不可重叠的，介间是不可缺省的；时间是主体的，空间是无主体的，介间是主体间的；在质上与量上同时，时间是一维的，空间是三维的，介间是二维的；在它们的相互联系上，时间是可空间化的，空间是可时间（历史）化的，介间是可“时空化”的。正因为介间的二维特性，它不但充当了时间与空间的联系，而且容易被它们中介、同化，西方的科学中没有介间这个概念，并不等于说介间没有起作用，我们是用时空的语言间接地接触到了介间。随着科学特别是复杂系统科学的发展，我们将会发现用时间与空间的描述越来越不够。时间、空间、介间构成一个有机的辩证的整体，物质的运动是与三者同时联系的，时间作为延续性，空间作为广延性，介间作为完整性，缺一不可。

另外，我们是否可以多说一句：中国“科学”与西方科学的不同，是否源于“介间”？

海德格尔后期思想解读

这里我们尝试解读海德格尔后期的思想，虽然“自然”的概念不是海氏重点考察的，但是它与“存在”紧密相连；同时，海氏的思想实质上重新发现了自然涌现的意义。我们将会发现，海氏的自然哲学具有深远的意义。《存在与时间》后，海氏为了突破主体性的局限而对“存在”继续深入思考，一个明显的细节是，当提及“此在”、“人”时，海氏一般都用被动语态，这可以鲜明地表明海氏的意图。海氏后期的思想是复杂的，技术、科学、艺术、语言，以及古希腊、尼采等都是思考的对象，并且其思想是未完成的，形而上学封闭的体系在海氏这里已被超越，代之而起的是“思”，一切都在思中，并与体验、体悟、修正密切相连。可以说，海氏后期的诗意的思想已达到了极高的“境界”，而“境界”在西方哲学、哲学家中是不多见的。这里，我们只对海氏有关于自然、宇宙论、存在的思想做些讨论。

海氏对语言、技术、艺术的思考是统一在宇宙论的高度中的，“诗意地栖居”是其宇宙论或人类学的指归。海氏用现象学的还原方法，从技术、语言（存在者）而深入触及到其存在，即技术性、“道说”，也就是“道说—思—语言”、“技术性—科学—技术”两条主线，以及技术与作为语言的“艺术”在“技艺”中的统一，三条进路将此在的整个世界勾勒出来，并从这种“解蔽”之中而指向存在的真理、澄明、无蔽。在《艺术作品的本源》中，海氏认为，“艺术就是真理自行设置入作品中”，“艺术就是真理的生成和发生。”^①因而，“当真理自行设置入作品，它（美）便显现出来”，“美属于真理的自行发生”，“美是作为无蔽真理的一种现身方式。”^②然而，海氏没有深入思考“美”的理念，而是将美看作艺术的一种表现。同时，人们批判海氏的艺术观只是黑格尔“艺术是理念的感性显现”的翻版，这实质上忽视了海氏存在论、生成论与形而上学的不同，虽然海氏在艺术中没有发现多少新东西。然而海氏将艺术与技术联系起来。在古希

^① 《林中路》. 海德格尔 著. 孙周兴 译. 上海译文出版社. 2008.

^② 同上.

腊二者是统一在“技艺”之中的，而在现代则出现了分离，技术的扩展已然使世界变成了“图像”，“存在者作为对象被带到人面前，存在者被摆置到人的决定和支配领域之中，并唯有这样才成为存在着的。”^①海氏对科学、现代技术持批评态度，认为“科学无非是一个已经敞开的真理领域的扩建”，^②而现代技术，作为一种解蔽方式，具有“促逼”意义上的摆置之特征，“这种摆置摆置着人，也即促逼着人，使人以订造方式把现实当作持存物来解蔽”，^③即一种对“自然中曾有的可能性”的解蔽，具有一定的“解构”意味，而人被召唤、促逼、聚集而来，使人以订造的方式把现实当作持存物来解蔽。集置，作为“一种命运性的解蔽方式”，“在自身中蕴含着救渡的可能升起”，即在技术中，人与自然是一种相互生成的关系，相互照面、对话、倾听，“使人成为被使用者，被用于真理之本质的守护”。^④在《筑·居·思》一文中，海氏论述道，“筑造”作为技术，其本质在“栖居”之中，“唯当我们能够栖居，我们才能筑造。”^⑤因而，本真的技术乃是指向“技艺”的，是人响应宇宙的道说的方式。“道说”意味着显示、让显示，让看和听，“道说作为道路让顺从道说的听者通达语言。”“这个听者只可能是我们人，因为我们人就在道说之中。”“语言作为寂静之音说话。”“人说话，是因为人应合于语言，这种应合乃是倾听，人倾听，因为人归属于寂静之指令。”^⑥人作为会思考的动物其根源在于这种寂静之音、宇宙的道说中，而道说的倾听者，只能是作为此在的人，“在道说之显示中的活动者乃是居有。”“大道赋予终有一死者以栖居之所，使终有一死者居于其本质之中而能够成为说话者。”“他们的说话方式乃是应合”。^⑦海氏的“道说”论，犹如斯多亚派的“普纽玛”，乃是指向自然神论的，因而，海氏的语言观是与伽达默尔的解释学不同的。伽氏认为“能被理解的存在即语言”，存在处于理解中、语言中，而不同事物有不同的语言，不同的“前理解”、“视域”。解释学关注的是语言间的对话、视域融合及其效果历史。伽氏的语言观具有“美”的特征，而海氏的语言观则是宇宙论高度的，具有“善”的特征，因为道说只有一种，周行不殆。进而，海氏建立了颇为成熟的宇宙论，即“天地人神四方游戏说”，使其境界大大提升。“大地是效力承受者、开花结果者，它伸展于岩石和水流之中，涌现为植物和动物。”“天空是日月运行，群星闪烁，四季轮转，是昼之光明和隐晦，是夜之暗沉和启明，是节气的温寒，是白云的飘忽和天空的湛蓝深远。”“诸神是有所暗示的神性使者。从神性那神圣的支配作用中，神显现而入于其当前，或者自行隐匿而入于其掩蔽。”“终有一死者乃是人。人之所以被叫做终有一死者，是因为人能够赴死。赴死意味着能够承受作为死亡的死亡。惟有人赴死，而且只要人在大地上，在天空下，在诸神面前持留，人就不断地赴死。”^⑧拯救大地，把大地保护在自己的本质中；接受天空，一任自然流转、生成；期待诸神，“怀着希望向诸神提出匪夷所思的东西”；护送终有一死者，“借以得一好死”。

①《林中路》. 海德格尔 著. 孙周兴 译. 上海译文出版社. 2008.

② 同上.

③《演讲与论文集》. 海德格尔 著. 孙周兴 译. 三联书店. 2005.

④ 同上.

⑤ 同上.

⑥《在通向语言的途中》. 海德格尔 著. 孙周兴 译. 商务印书馆. 2004.

⑦ 同上.

⑧《演讲与论文集》. 海德格尔 著. 孙周兴 译. 三联书店. 2005.

海氏以“桥”做了非常动人的分析，桥是一个物，它聚集着四重整体，没有桥，就没有这个场景。此在即以此方式呵护存在的真理，“作诗”与“栖居”，作为“艺”与“技”乃是统一的，“作诗建造着栖居之本质，作诗与栖居非但并不相排斥，而毋宁说，作诗与栖居互相要求，共属一体。”^①人诗意地栖居。

这样，海氏以现象学还原的方法，从存在的本真层面建立了一个新的宇宙论，其思想进路恰是从“真”到“美”，再到“善”，从而使真美善有机地统一在了一起。我们可以想象海氏为我们描绘的优美景象：在天空下，大地上，树木茂盛，阡陌纵横，道说弥漫在空中、田野上、山林中、大道上，这就是人的家，人诗意地栖居，呵护着神妙。而这种“神妙”则是蕴含于“解蔽”与“遮蔽”的辩证统一中。在《无蔽》一文中，海氏创造性地诠释了赫拉克利特的箴言。海氏认为，“自然”的概念本意是“涌现”，然而“自然喜欢躲藏起来”，真理趋于自行遮蔽，这种“自行遮蔽，是一种‘庇护’，其中始终保存着涌现的本质可能性，涌现之为涌现归属于其中。”“涌现赠予自行遮蔽以恩惠。”^②因而，实质上，“涌现—自然与自行遮蔽并不是相互分离的，而是相互喜好的。它们是同一者。”^③解蔽与遮蔽共同指向无蔽、澄明之中，“澄明就是解蔽，它居于自行遮蔽中。”^④澄明是存在之境，因而也是我所谓的广义上的真美善的境域。

实质上，海氏后期的思想已经完全突破了“存在与时间”时期的框架，而达到了新的成熟。然而，海氏的思想中也有几点不足，兹略予以讨论。其一，“解蔽”作为海氏思想的“中心”概念，并没有得到充分的规定，具有一定的形而上学的色彩。“解蔽”为什么会有不同的方式？“解蔽”与“集置”有什么本质的关系？这一点又是与下面两点密切相连的。其二，“语言”与“技术”存在一定的矛盾。海氏提出了两种语言，“形式化语言”与“自然语言”：“集置乃无往而不在的现代技术之本质，它为自身订置了形式化语言；后者就是那种通报方式，据此方式，人便被构形，也即被设置于计算性技术的本质中，并且逐步牺牲掉‘自然语言’。”^⑤海氏是批评形式化、技术化、工具化的语言的，“如此这般被摆置的话说便成了信息。”^⑥信息遮蔽了涌现。海氏希望回到自然语言中去，然而他没有给出结论来解决这种矛盾，而是提出了一组发人深省的设问：“然而，倘若对信息理论来说只不过是一种干扰性的剩余物的‘自然语言’，竟是从道说那里获得其自然，也即获得语言本质的本质现身，那么，情形又会怎样呢？倘若道说并不仅仅扰乱信息的解体过程，而是从大道的不可订置因素而来已经超越了信息，那么，情形又会怎样呢？倘若不知何时以何种方式，大道竟成为一道光亮，其有所澄明的闪光进入存在者和被看作是存在者的东西中，则情形又会怎样呢？倘若大道由于其进入而取消了一切在场者的单纯可订置性，并且把在场者带回到其本己之中，则情形又会怎样呢？”^⑦其三，海氏没有真正从本源的深度将技术、艺术、语言统一起来，即没有打通他们各自的界限，而将他们重新融合现在一起，没有揭示不同解蔽方式的根源，没有建立新的人性论为其奠

^①《演讲与论文集》. 海德格尔 著. 孙周兴 译. 三联书店. 2005.

^② 同上.

^③ 同上.

^④ 同上.

^⑤《在通向语言的途中》. 海德格尔 著. 孙周兴 译. 商务印书馆. 2004.

^⑥ 同上.

^⑦ 同上.

基，没有重新发现“美”的理念而依然是局限于“艺术”来谈“美”。其四，也是被广泛认识到的，即海氏对伦理学的忽略，这源于其“此在”、“人性”观念的抽象性。在对“死亡”的考察中，他没有区别“个人”与“人类”的不同；作为整体的人类，我们不能将其看作是“向死而生”的，人类是与整个“世界”共生的，人类超越死亡，谈论人类的死亡是没有意义的；可以说，海氏对“时间性”、“历史性”的思考是不充分的；海氏的“人”更多的是在“个人”的意义上，是“能够赴死”的人。同样，作为一个后果，海氏的宇宙论中没有生活世界，从“在世界中”到“世界与大地的争执”，再到“存在一神—逻各斯”与“天地人神四方游戏”，始终是没有“他者”的，这一点被列维纳斯所批判，然而，虽然列氏开显了伦理学的视域，但是并没有发展海氏的宇宙论。将生活世界引入海氏的宇宙论将是非常具有启发意义的。

第四章 真、美、善的历程

相对于自然与其它物种，人类具有“历史”的本质特征，这种特质具有自由的性质，即人类能自知这种特性，并自我反思。因而，哲学作为时代精神的精华就具有历史性。虽然仅从哲学及哲学史来认识人类的发展有抽象化及相对化的危险，但是哲学的历程，即“真”、“美”、“善”，足以为其构建坚实的“骨架”，这是不容怀疑的。然而，仅从真、美、善来概括哲学是否全面呢？虽然这三个范畴的意义在发展中有很大演变，但是它们为我们提供了一个认识的角度，从这里我们可以力图把一切重要的基本观念涵盖进来。

我们知道，哲学是从神话中脱胎的。神话作为人类的史前史是一个复杂的时期，宇宙与人类的关系既紧张又和谐。然而，人类发展壮大的事实使人类了悟宇宙是可敬的，可知的，进而，人类在宇宙中是有其特殊地位的。一切从神话中启蒙了的宗教及哲学都应摆脱善恶二元对待的宇宙论，而为人类留出位置，虽然这种二元论在一切古宗教如摩尼教、婆罗门教甚至现代中经修正还有剩余。哲学，不论是古希腊的、古印度的，还是古中国的，都导源于宇宙论特别是天文学，这不能说是偶然的。在古希腊，公元前6世纪左右，赫西俄德、泰勒斯开始了最早的哲学，他们开始追问“宇宙的基始”，米利都派认为是水，火或者“无限者”。毕达哥拉斯派发现了数与几何，并以数作为宇宙的基始与结构，更重要的是认为宇宙的秩序来源于数的比例、统一，这在哲学的源头是独树一帜的，也是古希腊文明与其他文明的一个显著区别。赫拉克利特发现了原始的辩证法，认为秩序是从斗争中产生的：“那些对立的事物是协调的，不同的事物产生最美的和谐。”^①巴门尼德则是真正意义上的哲学的诞生，他发现的“存在”是哲学观念的基础，虽然对于存在是什么他没有得到任何有价值的结论，更没有区分真、美、善的范畴，但是对“存在”、“非存在”、“有”、“无”的先验态度决定了一种哲学的特质。其后，宇宙论又进一步发展了，到芝诺、德谟克利特、恩培多克勒，追问的中心问题成为“宇宙是如何运动的”，带有朴素的自然哲学的色彩。芝诺悖论、原子论代表了最初的科学的最高水平。随着古希腊城邦的发展，如雅典、阿西比德，关于人的哲学必然出现，这就是智者派。普罗泰戈拉以其“人是万物的尺度”而名，高尔吉亚则作为最初的修辞学家而享有盛誉。然而他们并没有形成哲学范式，而更准确地说是一种文化研究。至苏格拉底，这种“人本主义”才具有了哲学的抽象形式，即其寻求定义的方法。苏氏代表了一种最纯粹的哲学精神，即“爱智慧”，但不占有智慧，在其徒弟柏拉图的对话中，苏氏讨论了诸多话题，如善、美、爱、快乐、效用、灵魂、欲望、技艺、修辞等。苏氏认为善与美是密不可分的，而且一个东西不是生来就美，而是“一切事物，对他们所适用的东西来说，都是既美又好的，而对他们所不适用的东西，则是既丑又不好。”^②也即“美在效用。”这一点在美学史上占有重要的位置。在宇宙论及人本的哲学发端之后，柏拉图作为第一个体系的哲学家几乎继承了所有遗产，并发现了“共相”。作为哲学家兼诗人，柏氏的论述兼具辩证法与抒情的色彩。他反对以赫拉克利特所说

^① 转自《古代美学》，塔塔科维奇 著，杨力 译，中国社会科学出版社，1990。

^② 《回忆苏格拉底》，色诺芬 著，吴永泉 译，商务印书馆，1984。

的流变的万物为对象，而追求不变的、抽象的、普遍的概念，而各概念的整体必会形成一个自足的、秩序井然的世界。整部《国家篇》是围绕“善的共相”这个中心的，柏氏从对“正义”的批判入手，认为正义不是强者的利益，而是一种各司其职的秩序，对于国家以及灵魂都是如此。然后柏氏论述了城邦的起源与结构，以及应该提倡的美德，包括智慧、勇敢、节制、正义，接着论述了灵魂的正义即理智、感性、激情三部分的和谐。柏氏虽然是将城邦与个人对照着来论述的，但是并不认为二者会有任何不一致，因为城邦的产生就是为了更加充分地满足人的生活。个人的正义是与城邦的正义一致的。“在这样的国家里，任何一个公民的幸福或痛苦都可以说是整个国家的幸福或痛苦，在这个国家里应该有福同享，有难同当。”^①然后，柏氏开始讨论现实的政制，最好的政制是“哲学王”式的，柏氏说：“除非哲学成为我们这些国家的国王，或者那些我们现在称之为国王和统治者的人能够用严肃认真的态度去研究哲学，使政治权力与哲学理智结合起来，而把那些现在只搞政治的不研究哲学或者只研究哲学不搞政治的碌碌无为之辈排斥出去，否则，我亲爱的格老孔，我们的国家就永远不会得到安宁，全人类也不能免于灾难。”^②作为人类第一个“乌托邦”，个人的自由来自于国家共同体，这与现代的观念相反。另外还有其他四种政制，柏氏的政治学基本上都被亚氏继承了下来，特别是和谐的共同体精神。在“美”的问题上，柏氏认为“所有善的东西都是美的，而美的东西不可能是无比例的。”^③美是善的形式，更容易被知觉。而“美的共相”在柏氏这里与善的共相几乎没有什么区别：“它是绝对的、独立的、单纯的和永恒的美。它把美分给所有其它事物，这些事物的美是不断生长和消亡的，而它自身却不增不减，没有任何变化。...这些个别的美的事物只是用作为阶梯，引导人逐渐上升，从一种美的形体进而到两种美的形体，再从两种美的形体到所有美的形体，从美的形体到美的习俗，再从美的习俗到美的知识，直到它自美的知识而达到了我所说过的那种以美为对象的知识，而最终彻悟了美的本体。”^④另外重要的一点是美与艺术是相区别的。在柏氏“模仿”论的框架中，艺术作为“模仿的模仿”而存在，使艺术遭受到了巨大的曲解，幸而没有产生多少影响。虽然柏氏追问了“美的共相”，但是并没有得到答案。从“善的共相”的共同体出发，在柏氏后期，《巴门尼德》、《智者》及《蒂迈欧》诸篇中，柏氏开始追问“真”的本质，并提出个别实在是共相的“分有”论，但遇到了极大的困难。巴氏提出的“存在”范畴是本体论的，是以“真”即个体的实在为基础的，而柏氏的“共相”却与“真”无涉，这一点即是亚氏思考的出发点。总之，柏氏在哲学史上第一次明确地讨论了“真美善”的秩序，并以“善”为根据，以“善”为中心，且同化了“美”，遮蔽了“真”。在柏氏之后，有斯彪西波继承的数学化的倾向，其学园维持了数个世纪，然而只有另立学园的亚里士多德使哲学有了真正的进展。作为古希腊最博学的人，亚氏不仅继承了柏氏的一切，而且追本溯源至宇宙论的开端，并对自然进行了大量的研究。亚氏的哲学是以“真”为基点的，提出了哲学研究“作为存在的存在”以及其性质任务。在《形

① 《柏拉图全集》中《国家篇》。柏拉图 著。王晓朝 译。人民出版社。2002-2003。

② 同上。

③ 《柏拉图全集》中《会饮篇》。柏拉图 著。王晓朝 译。人民出版社。2002-2003。

④ 同上。

而上学》中，第五卷所列的三十个术语都是关于存在论的，而伦理学则被亚氏看作应用科学，因此柏氏的“共相”就不具有第一哲学的意味了。在对实体的论述中，亚氏用“本质”代替了“共相”，而观点与柏氏是一脉相承的：“善的必须是一个具有善的本质的东西，而美丽的必须是具有美的本质的东西，因而对所有不依赖于别的某种事物而是自我维持的以及是第一性的东西都是如此。”^①然而亚氏在多处批判了共相或理念论。他问道：“‘形式’对于世界上的可感觉的事物，无论是对于永恒的事物还是对于有生灭的事物，究竟贡献了什么？”^②他证明，从一般来解释个别是不通的。首先，“是什么按照共相的模型来塑造事物呢？”^③柏氏说“分有”，亚氏批评说这是“空话和诗比喻”，正确的说法是事物具有“本质”、“形式”；其次，分有将导致一个事物有多个理念，产生混乱与矛盾；再有，无法排除“共相的共相”。因此，亚氏发现了一般与特殊的矛盾，批判了柏氏从一般出发的立场，而从特殊出发。这种出发点的不同，决定了他们关心的主题的不同，柏氏主要论述“善”，亚氏主要论述“真”。柏氏在后期觉察到了善与真的矛盾而没有解决。亚氏从宇宙论、存在论进入本体论，发现“共相”不能解决实在问题，这是必然的逻辑的结果。然而，对于“共相”问题，以及“共相”与“本质”的关系，亚氏没有深入讨论，并且放弃了“共相”。如在哲学的出发点“实体”上，亚氏说：“如果它们是普遍的，那么它们将不是实体；因为所有是共同的东西，都不指出一个‘这个’而是指出‘这样的’，但是实体是一个‘这个’。”^④并且，在《物理学》中亚氏抛弃了柏氏《蒂迈欧》篇的神学色彩及数学天文学的局限，而发展了“四因说”：作为基质现实的质料因、作为潜能规定的形式因、作为生成运动的动力因以及作为运动限制的目的因。在《伦理学》与《政治学》中，亚氏基本上继承了柏氏的观点，然而论述的出发点有根本的改变，柏氏是从正义、共同体出发，而亚氏是从个人出发，这就反映了亚氏的“善”与柏氏的不同。亚氏的伦理学具有意志论的特征，“道德哲学的目的是实践而非单纯的知识。”^⑤与柏氏的诗化语言不同，亚氏严密地论述了“善”：“这一以自身为目的的事物就是最高的善，即所有事物中的最好者。”“善的陈述方式和存在模式一样多。”善“不能是寓于一切的和普遍的东西。否则，它就不可能陈述这么多种类的东西，而只能陈述单一种类的东西。”^⑥即亚氏的“善”是本质上多元的，而且，“如果善可以作为共同的陈述语，或者能够单独存在，很明显它不能为人所践行，也不能为人所获得；但是我们现在却在寻求那能为人所践行和获得的善。”^⑦可以说，亚氏的“善”是一种“小写的”善。在《伦理学》中，亚氏区分了三种生活：享乐的、社会政治的、沉思的。那种沉思的、慎思的、理性的生活是亚氏追求的。从和谐的、有机的宇宙论前提出发，亚氏发现人作为个体的最高目的即“幸福”。因为，“善”分三种：外在的、身体的以及灵魂的，前两种显然不是终极的、自足的、内在的。因此，善是内在本质的实现。那么具体来讲呢？亚氏接着又区分了德性：理智的与道德的，然后详

① 《形而上学》. 亚里士多德 著. 李真 译. 上海人民出版社. 2005.

② 同上.

③ 同上.

④ 同上.

⑤ 《尼各马可伦理学》. 亚里士多德 著. 王旭凤 陈晓旭 译. 中国社会科学出版社. 2007.

⑥ 同上.

⑦ 同上.

细论述了后者所包含的诸如慷慨、节制、勇敢等德性，那么这种德性的根本特征是什么呢？亚氏依然是从“和谐论”出发，认为“据其本质和定义而言，德性是一种中间状态；但是，就最高善和德性而言它是最高的可能的状态。”^①显然，善具有美的性质，然而亚氏从其意志论的伦理观出发区分了善与美，这在哲学史上是第一次。“善和美是不同的，这种不同在于善总是内含行动，而美就是在不变的事物中也能看到……美的主要形式是秩序、对称、明确，这些特别表现在数学中。”^②我们看到，亚氏的伦理学突破了抽象的形式而具有实践的本然维度，但是其美学特别是在《诗学》中表现出来的依然是“关照”的特征，虽然亚氏在艺术上有很大建树，但其美学并没有根本突破，这与其只将“真”作为第一哲学的出发点是相关的。接着，亚氏澄清了什么行为是“中庸”的道德选择：“对我们掌控范围内的事务进行慎思之后的抉择”，^③然而，假如每个人的行为都是在慎思之后做出，那么“恶”是怎么产生的呢？亚氏认为，恶的起源有两种，一种是对目的的无知、遗忘，另一种则是先天的：“之所以作恶，是因为对真正目的的无知”，“对目的的瞄准不是个人的选择，而是一种天生就有的洞察力，借助这种洞察力就能公平地批判和选择真正的善。而那些天生具有洞察力的人是有福的，因为这是最为重要的东西，是无法习得的能力。”“不论善良之人还是邪恶之人，目的都是被规定下来的。”^④亚氏的此番奇谈怪论显然是神话、宇宙论的一种残余，亚氏认为，人的本质生活都是命定的。然而，在共同体的生活中，人与人的关系怎样协调呢？这就是“正义”问题。“公正是一种与他人相关的德性，所以在所有美德中，只有公正被看作是‘对于他人的善’。”^⑤公正的行为是“倾向于产生和保持政治共同体的幸福和其构成成分的行为。”^⑥接着，亚氏对公正的涵义又进行了区分：公正本身（形而上的）、政治的、非政治的，政治的包括两种：分配利益的公法及人与人之间交易的私法。亚氏主要关注的是政治与法律的公正，然而法律是有局限性的。“当法律制定一条规则，就会存在一种对这个规则的例外。”^⑦因而，亚氏用“公道”对其作出弥补，以应对选择的不确定性。另外，亚氏的公正还分两个维度：个人的公正和法律的公正，这两者是平行不悖的，没有包含关系。“一个人不可能对自己不公正。”^⑧因而有了那段看似荒唐的论述：“一个人同他相熟的人的妻子通奸……这样的人当然是做了不公正的事，但是他却不是一个人不公正的人，如偷盗了但不是窃贼，通奸了但不是个奸夫等。”^⑨亚氏是在两个层面上来应用的，但是这种“内在”的公正是没有意义的，是亚氏从“真”出发对“善”的僭越。其后，亚氏论述了另一种德性，即理智的德性。值得关注的是亚氏在第八、九卷论述的“友爱”。亚氏认为，“一个人也应当仔细地去感知朋友的存在，这种感觉来自与朋友共同生活，来自彼此共同分享语言和思想的交

① 《尼各马可伦理学》，亚里士多德 著，王旭凤 陈晓旭 译，中国社会科学出版社，2007。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 同上。

流。人类共同生活的本质就在于这种交流。”^①友爱的对象是“总体上善的和令人愉快的东西”，^②这个定义显然也是亚氏对“美”的理解。因此，友爱作为人与人之间的关系是一种美。同时，亚氏将“正义”与“友爱”相对应来阐述，认为“友爱与公正有同样的相关题材，并存在于同样一些人之间，”^③而没有阐发出公正的总体性范导性质。这也说明，亚氏“善”的“美”的性质，善作为内在本质的实现是美的。总之，亚氏的“善”是伦理的、个体的目的，“友爱”作为个体之间的美德也是必需的，“公正”作为“对他人的善”不仅是一种美德，而且具有政治法律的维度，对人们之间的利益作出协调。最高的德性以及公正都是“中庸”的和谐状态，具有美与爱的属性。由于人的天性中存在一种和他的同类共同生活的推动力，个人与国家的幸福利益是一致的，正如柏氏一样，国家的存在是为了更好的生存、生活，能提供给人以教育、法律等，而现代的政治观念由于人的“启蒙”而发生了转变，由霍布斯、卢梭、休谟以来，人的自然天性与社会性就处于对立状态，政治中的正义与善失去了形而上学的意义，而政府也从意识形态的统治型转变为公共事务的服务型来，伦理的范围就缩小为个体性的了。亚氏从“真”出发，规定了“善”与“美”，依然是单向的，所以并没有真正推翻柏拉图。另外，亚氏的宇宙论、伦理学、政治学都带有“先天的”色彩，如天生贵贱、既定秩序、灵魂等，说明亚氏的整个哲学依然是在宇宙论的框架中。总之，在哲学的第一阶段，柏拉图与亚里士多德共同确定了第一个“真美善”的秩序，由于脱胎于神话，所以带有“和谐论”的形式，这也是古典美的形态；同时其自然哲学特别是亚氏的“四因说”兼具目的论与还原论的色彩，主宰了整个中世纪并对近代科学有直接影响。然而，这个“和谐”的秩序本质上是宇宙论的反映，因而在此甚至在其后希腊化罗马时期整个哲学都是在宇宙论的框架中，即人的形象在宇宙还未崛起（历史），人与自然还未分化（理性），个人与社会还未分离（自由）。最后，具有悲观色彩的是，这个秩序的内在精神并不是统一的，正如“和谐”这个范畴许诺的那样，亚氏与柏氏之间的矛盾张力表明的那样，这一点对后世直到现在有决定性的影响。

在希腊人刚建立第一个哲学秩序后，我们看到的是一番复杂的情景：马其顿的强大扰乱了希腊城邦自主的发展，并且更为重要的，马其顿人在亚历山大的领导下向东和南大大扩展了领土，这为希腊引入了外来的如印度、波斯、埃及的文化，当这种局面还未充分发展时，在公元前2世纪左右罗马民族开始扩展，并以前146年征服科林斯为标志开始了罗马时代，这一历史时期将拉丁—犹太文化引入了西方文明，成为与希腊并立的西方文化的源头。这将近1000年的历史表现出了丰富的文化特征，这也有力地证明了黑格尔的名言“哲学是时代精神的精华”，哲学是与历史现实息息相关的。在希腊时期，自亚里士多德确立了实体的“本质”，并对各哲学分支进行规定之后，“自然”开始涌现，即“宇宙”从朴素的和谐的整体开始澄清各部分的性质，人与自然及神各自在秩序中的位置变得明了，并且人类开始以理性、德性审视整个秩

① 《尼各马可伦理学》. 亚里士多德 著. 王旭凤 陈晓旭 译. 中国社会科学出版社. 2007.

② 同上.

③ 同上.

序。同时，各分支开始发展，因而使哲学越来越“科学化”、专门化。然而希腊化不是学园派与逍遥派的继续繁荣，而是由于社会的巨变，哲学的主题不得不从宇宙论而转到了伦理学，哲学的逻辑展开受到了严重影响。学园派显示出了衰落的气色，并在中期如阿克西劳斯一度转为怀疑论，逍遥派没有取得实质性的进展，相反其哲学体系被继承在了由芝诺开创的斯多亚主义中，而在这两个派系中其逻辑学与物理学都没有得到大的发展，而是由斯多亚主义改造的伦理学在此时期取得了统治。同时，继承德谟克利特原子论的伊壁鸠鲁派代表了这时期“自然”的另一种发展，怀疑论、犬儒派、昔勒尼派的享乐主义则是这一时期社会动荡的特殊产物。“自然”在斯多亚主义中是神圣的、整一的，并且是泛神论的。芝诺和克吕希波说整个世界是神的实体，是一个活物，有理性、生命，“普纽玛”存在和贯穿于不同等级的自然物中，并将它们连接为一个整体。同时所有其他事物都是为神和人而造的，人可以为了自己的利益为了公正而使用它们。理性的人具有两个显明的特点：作为第一本性的自我保存的能力，以及对最高的善的追求，“至善在于把自然因果规律的知识应用于生活行为之中”，^①这是与亚氏的观点相承的。在此背景中的人，应该以“自然”作为伦理标准，而不是制度、风俗各异的城邦的善。斯多亚突出了道德价值的善，“凡善的都是道德高尚的”，“有德性的生活是幸福的生活”，^②就是与自己的本性自然和谐一致的生活；而身体的、客体的、外在的善虽然是合宜的，但不是真正的善，真正的人是按照自然本性参与命运大化的人。与其泛神论的宇宙观对应，其伦理学是一种“泛伦理学”，即以伦理道德价值来主导衡量整个秩序。相反，在伊壁鸠鲁主义中，“自然”则表现为澄明的、超脱的。伊壁鸠鲁以其高深的境界及高尚的人格使其思想在开始时就达到了成熟，其思想主要由原子论、感觉论、快乐论三大基石构成，其主旨是要通过认识并消除对神、死亡和痛苦的恐惧，以及对欲望的无限追求，来达到心灵宁静。快乐是身体的无痛苦和灵魂的无纷扰，快乐的生活不能同美德分开。心灵宁静的人是自足的、自正的、自明的。快乐是建立在感觉与理性之上的。其感觉论是对哲学的继续发展：“必须完全遵循感觉，也就是直接印象，无论它是理智的还是其他某种感官的；同样，要遵循直接的感受，以便在遇到有待证明的和不明白的事情时，可以有解决它们的方法。”“没有什么能否定感觉。”“感觉是认识的起点，至于由感觉来的好坏等推理、判断则是理性的任务。感觉是客观的。”^③而感觉又是由原子论来解释的。以“原子”、“虚空”、“偏斜”等为主要概念的原子论是希腊科学、唯物主义的一个高峰，这相对于逍遥派、斯多亚派的有机论及目的论具有深远的进步意义。伊壁鸠鲁理想的人是非常超脱的：“你认为谁能比这样的人更好呢？这个人关于神有虔敬的观念，对于死毫不惧怕，他仔细思考过自然的目的，知道‘好’的生活很容易获得；他知道坏事不会持续很久，强度也不会很大；他嘲笑被人们视为万物的主宰的东西——所谓命运。他认为有的事情由于必然性而发生，有的来自偶然，有的是因为我们自己。他看到必然性消除了我们的责任，偶然性或运气则变化无常，而我们自己的行为是自由的，一

① 转自《古希腊探本》. 杨适 著. 商务印书馆. 2003.

② 同上.

③ 《自然与快乐》. 伊壁鸠鲁 卢克莱修 著. 包利民 译. 中国社会科学出版社. 2004.

切批评和赞扬都必须与此关联。”^①另外，重要的一点是伊氏对人与人形成的共同体的认识是具有现实的美的关系特性：“根本没有什么抽象绝对的正义，正义自身。正义不过是人们相互之间不侵害对方也不受对方侵害的一种协定。无论在什么地点什么时间，只要人们订立了这样的约定，就有了正义。”^②同时，“由于孤独和没有朋友的生活充满着危险和焦虑，理性就指导我们寻求友谊，获得了友谊能增强心灵的力量，使它有把握期待快乐。”^③伊壁鸠鲁学派的伦理学具有一种“超伦理”性，即超越了伦理的规定，而直接回归到自然本性，没有外在束缚及诱惑。而自然的另一特性则在怀疑派中表现出来。塞克斯都说：“怀疑主义是一种能力和精神状态，它在无论何种方式下都把现象和判断对立起来，并由于这种对立起来的对象和理性之间平衡的结果，我们就首先被带到了一种精神上的悬疑状态，进而被带到一种无烦恼的或宁静状态。”^④怀疑论首先发现了认识论的局限：“我们无法谈论每个事物自身的真实纯粹的性质，而只能谈论它同其他事物的相对关系特点上显现出的性质。”“一切事物都是相对的，因而对于它们各自的独立状态和真实本质，只能悬搁判断。”^⑤我们可以认为，怀疑论实质上是肯定了“物自体”的自在性，而它显示出来的样子以及对其的解释都是相对的，关系性的。因而，怀疑论对其他各派都进行了严厉的批判。而当我们领悟到物自体的自明性而达到悬疑时，“一个不断定任何本性上的好与坏的人，既不会过分热心地追求什么，也不会过分地逃避什么；这样，他就不会感到烦恼。”^⑥在这“自然”涌现的时代，怀疑论实质上是在通过其经验的、文化的批判来告诫人们要对实在、真理保持一种清醒、敬畏与信仰。虽然，在当时“和谐论”的宇宙框架及动荡的社会现实中，怀疑论没有积极“建构”什么，但他们呵护了自然的本性。在整个希腊化时期，哲学发生了泛化与扩展，哲学家关心的主题是伦理学特别是心灵宁静，即“按照自然本性生活”的问题。“自然”表现出了丰富的特点：神圣的、整一的、澄明的、超脱的、自在的；然而，重要的不是“自然”、“幸福”是什么，而是“如何”生活及生活是“什么样子”，这不是一个“本质”问题，也不是“共性”问题，而是一个“美”的问题。“自然”是“本然的样子”，是宁静的、自在的、高尚的、正义的、和谐的，而生活是要回归本性，没有绝对的自由，也没有抽象的正义，只有在关系中的“有限性”。怀疑论的批判将世界揭示为一个整体上相对的、关系的实在；伊壁鸠鲁主义虽然以实在论的还原论的原子论为基石，但是其理论主旨的快乐论则完全是在一种美的自明性中；斯多亚主义则是从人在宇宙及社会中的位置出发而向两级（自我及整体）发展。然而，这一时代的“美”的性质并没有完全展现出来，相反表现出了一定的“丑”的特性，如犬儒派、享乐主义等等的非理性对社会的反抗，这是历史现实尤其是因为外来文化的冲击所导致的。因此，可以说，希腊化时期是一种被历史所弱化的美学时期。而罗马的到来在西方历史上引入了另一个哲学主体，虽然它经过了希腊文化的熏陶，但是希腊的自发发展路线被改变了。

^①《自然与快乐》. 伊壁鸠鲁 卢克莱修 著. 包利民 译. 中国社会科学出版社. 2004.

^② 同上.

^③ 同上.

^④《悬疑与宁静》. 恩披里可 著. 杨适 译. 三联书店上海分店. 1989.

^⑤ 同上.

^⑥ 同上.

罗马人法律的、意志的及神圣的精神在这种交流中被保存了下来。塞涅卡、爱比克泰德、奥勒留成了斯多亚主义后期的代表，西塞罗是有名的开创罗马文化的“折衷主义”者，在哲学文化的综合发展中学园派的安提奥库斯也成了折衷主义者，而卢克莱修对原子论的发展在这一时代独树一帜，拓展了唯物主义。如果说，经过希腊化哲学的泛化与扩展，人的多方面“个性化”的铺垫之后，这一时期文化则继续发展，并主要表现为政治社会的、生活人生的以及后期神学的发展。在以上所列各位大哲中，都表现出了对高尚“人格”的追求。塞涅卡说：“古人提醒我们，不要过最快乐的生活，而要过最好的生活，从而，不要让快乐领导生活，而要让它担任正当合宜的欲望的伴侣。因为我们必须以自然为导向；理性只倾听自然的指示，依言而行。因此，幸福生活就是根据自然的生活。”^①塞涅卡并不鄙视身体的、金钱带来的快乐，而是在完整的生活保持完善的心灵。“财富在贤哲眼中是奴隶，在愚人眼中是主子。”“作为一个好人意味着什么？参与命运大化。”^②西塞罗完全是积极地面对生活的，他强烈反对超脱的并且已具消极倾向的伊壁鸠鲁学派，他还反对斯多亚过于严格的道德观而同意亚氏的主张：“全面、完备的哲学应该在考察人的至善时不忽视他的理智和身体的任一部分。”“主张唯一的善就是道德价值，无异于毫不关心人的健康、财产管理、政治参与、日常事务、生活职责。”^③作为政治家、演说家，西塞罗尤其重视人的社会特性：“人是唯一对语言和行为中的秩序、适宜和节制具有一种感受力的动物，这是自然和理性的一种良好表现形式。所以，任何别的动物对视觉世界的美、可爱与和谐都不具有感受力；当自然和理性把这种表现形式从感觉世界类推到精神世界时，它们发现美、一致和秩序更多地保留在思想和行为中。”^④同样重要的是，他根据斯多亚主义建立了“自然法”的观念：“自然这样创造我们，是为了让我们互相共同分配和共同享受法。”“我们是由神的礼物装备和美化的；人们中间存在一种同样的、共同的生活法则；人们彼此之间由某种天生的仁慈和善意以及法的共同性相维系。”^⑤另外，在爱比克泰德、奥勒留身上，我们看到了更多的对人的自由的、对神的、完美生活的追求。总之，在罗马时代，尤其是前、中期间，哲学逐渐摆脱了希腊化时代的不安，而从心灵宁静重新回到理智的能动的正轨。当西塞罗着力构建拉丁文化时，真、美、善已经取得了平衡的发展，虽然各个流派有争论，但是各种哲学知识已经比较完备，因此作为“生活化”的哲学即“完整的丰富的人格”被塑造了出来。然而在罗马后期，社会逐渐衰落，各种具有神秘色彩及救赎解脱性质的思想，如新毕达哥拉斯主义、斐洛的柏拉图主义及基督教开始兴起，最为重要的是普罗提诺为希腊与拉丁文化结合所做的过渡。众所周知，普罗提诺是希腊文化向基督教文化过渡的关键点，是两希文明的交叉口。普氏生活在已经经过几百多年希腊化的时代，当时文化及交流取得了相对于希腊时期巨大的发展。普氏曾经试图跟随军队去接触波斯及印度哲学而未成功，这也表明了普氏思想的指归。在其著作中，哲学与宗教是密不

①《强者的温柔》. 塞涅卡 著. 包利民 译. 中国社会科学出版社. 2005.

② 同上.

③《论至善和至恶》. 西塞罗 著. 石敏敏 译. 中国社会科学出版社. 2005.

④ 同上.

⑤《论法律》. 西塞罗 著. 王焕生 译. 上海人民出版社. 2006.

可分的。普氏的思想以“新柏拉图主义”名，尤其是“太一”的概念。从“太一”出发，普氏建立了通常称为“流溢论”的形而上学，即至善、理智、灵魂、形式、质料的历程，这个下降的历程必对应一个上升的历程，一个充满智慧、体验、有机的历程。“一切事物都彼此相连，每一个原因都包含在它们各自的存在中——正如在每个个体中都可看到部分与整体相连——各个事物不是独立形成的，而是共同构成原因，并且互为因果。”^①从太一中一切流溢出来，而一切又反过来渴望回归太一。质料的善是形式，身体的善是灵魂，灵魂的善是理智，理智的善就是“至善”。对于“美”也有此等级。“从这最初的美善直接生出理智，这理智也是美；理智把美赋予灵魂，其他一切美的事物，比如美的行为和生活方式，都是由灵魂构成的。”^②从这种源于柏拉图的“理念论”出发，普氏批判了流行的伦理观、美学艺术，如普氏说：“真正打动人的美是揭示完善比例的东西，而非完善的比例本身。”^③同时得当的“比例”不一定就是美的。因为存在着不对称的美，甚至比例完美一致的事物也可能是恶的，各种善的事物都是对善的理念的分有。普氏的“太一”是柏拉图“共相”的深化引申，实质上是“广义的”“真美善”的秩序。“至善”是诸存在者中最好的，不是将自身的活动指向他物，而是万物将活动指向它，并依凭、渴望、分有。关于“美”，普氏说：“有形状的，形状和形式，所有这些都是可衡量、有界限的，也就是说，不是大全，不是自足的，不是本质之美，而是混合的。”“原初之美，首要的美，是毫无形式的，美就是至善的本性。”^④在“太一”里面，“唯有真光充盈其内”，“整个自我就是真实的本性”。^⑤这个“广义的真美善”就为基督教“三位一体”提供了原型，进而，导致了普氏与古希腊“和谐论”的宇宙观的细微不同，普氏更为重视的是“澄明”的境界。真、美、善都是自明的、无形式的。事物的现实状态一般都是混合的，对立与依赖的，但是“自然活动也可能保持‘纯粹而不混合’，它的生命处于清澈明晰状态，哲学家们认为理智的这种状态就是最愉悦、最宜人的状态。”^⑥在论述这种“清澈明晰”的状态时，普氏似乎是在讲述自己的宗教体验：“眼睛若根本没有成为与太阳类似的，就永远不可能看见太阳；灵魂若没有成为美的就不可能看见美，如果你想要看见神和美，必须首先变得虔诚，成为美的，灵魂要先上升到理智，由此就能知道形式，并且断言这些理念就是美。”“你要闭上眼睛，转向并唤醒另一种视觉，一种人人都有但很少有人使用的内视觉。”^⑦通过扬弃质料、形式、灵魂，“直到德性的神圣荣光照耀在你身上，直到你看到了‘自主在它圣洁的位置上做主。’”“如果有人看到了它，他该会感到怎样的激情，该会怎样地渴望与它合一，这是怎样的一种惊喜啊！”^⑧普氏的这种分有、体验至善的澄明秩序，不同于柏氏和亚氏师徒建立的和谐的宇宙观，也不同于启蒙以来生成的历史，它直接被继承在了基督教中。并且，普氏的哲学中的核心特质生命体验，包括对至善的宗教体验，即“生机论”，

① 《论自然、凝思、太一》，石敏敏译，中国社会科学出版社，2004。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

也构成了希腊化与基督教过渡的桥梁。

罗马帝国的晚期虽然在政治上不隶属于中世纪，然而在思想史上，由于“教父哲学”的缘由而代表了中世纪哲学的第一个阶段。基督教，作为新兴的文化实体综合并超越了其他哲学流派如斯多亚主义、柏拉图主义等，并且在政治上于公元 392 年成为了罗马的国教。作为教父哲学的代表，奥古斯丁吸收了柏拉图、普罗提诺、斯多亚以及基督教的哲学，形成了一个神学—哲学体系，影响了整个中世纪，并一直统治到亚里士多德主义兴起前。奥氏将神学信仰与哲学理性结合起来，也即是求真美善的广义上的与一般的内涵统一了起来，这种最高的统一即是上帝的“三位一体”。在美的性态上，“圣父”对应“整一”，“圣子”对应“平衡”，“圣灵”对应“整一与平衡的协调”。奥氏的世界观是斯多亚“自然”、泛神论与普罗提诺“生机论”的结合。“所有事物最初并从一开始就被编织进要素的网络，它们已被创造，但等待显现的合适机会。如同母亲携带着胎儿，世界携带着将要存在的食物的原因。”^①上帝作为“第一因”既是自然律运作的根据，又是人类认识的先决条件。人类灵魂的本质在于自由意志，而自由意志又是“恶”的根据。“当一个人按人生活，而不是按上帝生活时，他就‘像魔鬼一样’。”^②自由意志以及其导致的结果包括偏见、美德、行为都要等待上帝的判决，上帝的恩典。奥氏的伦理学具有强烈的宗教意味，主体摆脱外在的、肉体的诱惑以及理性的偏见，而朝向上帝的光明提升，这是一种更为崇高的伦理精神。同时，奥氏的哲学还具有一个重要的特征：即二元论。自从柏拉图、亚里士多德以来，西方哲学中就存在二元的张力，这在奥氏的哲学中又有所扩大，诸如信仰与理性、理性与感性、灵魂与肉体、来世与现世等，而奥氏在所有对立中又突出了前者。因此，这一方面促进了人类灵魂的上升，另一方面加剧了人性的分裂与蒙昧，这些表现为其后兴起的神秘主义——导致了理性的“萎缩”，以及实在论与唯名论的对立，并一直延续到启蒙时代。虽然如此，从当时的角度来看，奥氏的哲学是一个完备的体系，特别是从广义上的真美善的高度来统领世界秩序，使希腊哲学与基督教结合了起来。然而，在奥古斯丁之后，由于蛮族的入侵，西罗马于 476 年灭亡了，政治社会的动荡又一次恶化了哲学的正常发展，使西方进入了“黑暗时期”（这里，我们将其下限推至经院哲学兴起前）。从 11 世纪开始，以经院哲学的兴起以及亚里士多德主义从阿拉伯世界的引入为主要事件，中世纪进入了一个新的阶段。亚氏哲学中的自然观、本质论、辩证法、幸福论开始得到“复兴”。这一时期经院哲学的集大成者是阿奎那。相对于奥氏理性对信仰的臣服，阿奎那重视了哲学的作用：“基督教神学来源于信仰之光，哲学来源于自然理性之光……自然是恩典的先导。”^③因此真、美、善的广义上的和一般上的内涵都得到了发展。与奥氏的另一不同在于，阿奎那采用了亚氏的宇宙论、物理学，并有所发展，这丰富了“自然”，加深了对自然法则、人类灵魂的认识，使理性重新运行于自然之中。尤其引人注目的是，阿奎那对“美”做了清晰的论述。阿奎那将美与善对比着论述：“美通过使善从属于认识能力而补充

① 转自《基督教哲学 1500 年》. 赵敦华 著. 人民出版社. 2005.

② 《上帝之城》. 奥古斯丁 著. 王晓朝 译. 人民出版社. 2006.

③ 转自《基督教哲学 1500 年》. 赵敦华 著. 人民出版社. 2005.

了善；因此，‘善’这个词表示只是使欲念愉悦的东西；而‘美’则表示因感受而使人愉悦的东西。”^①这个观点是与亚氏相同的。同时，阿奎那论述了美的三要素：“完整或完善，缺少这些性质的事物也因此而是丑的；合适的比例或和谐；以及最后一点，明亮或清晰，被称为美的事物都有鲜明的颜色。”^②这三点实质上规定了美的生命性、节律性、直观性，是古典“关照论”的总结，对后世具有深远影响。其后，经院哲学发生了分化，唯名论、逻辑学以及经验论开始发展，出现了司各脱、奥卡姆、布里丹等哲学家。在此以后，从14世纪中世纪就开始了向“近代”的过渡。总之，中世纪是一个人类整体发展的时期，而不是人类觉醒的时期。在这1000年左右的时期中，人类社会得到了长足的进步，人口的增长、经济的扩张、知识的积累、社会的规范使个人的生活大大丰富提高了。“善”是人类生活的主导力量，上帝为人类提供了目标和动力，哲学为人类提供了方法与材料。人性得到了成长与澄清。而“美”的观念在希腊化美学的扩张与泛化之后延续到了中世纪，而没有形成积极的美的理念，在奥古斯丁以及阿奎那的哲学中，美学相对于宗教及善的问题处于次要的位置，并且他们基本上都延续了传统的美学与艺术观念。这种相对的稳定性也为艺术的独立发展提供了充分的形而上的基础。近代哲学就是在这份丰厚的历史土壤中成长起来的。

我们以14世纪“人文主义”的广泛兴起作为近代的开端，彼特拉克是“第一位近代人”。从人文主义到文艺复兴，到政治意识的崛起，到宗教改革，再到资本主义的扩张和资产阶级革命，再到启蒙运动，构成了近代的轮廓。相对于中世纪，近代是一个人类觉醒的时期。人文主义的兴起是中世纪社会世俗化的表现，它以张扬人性为中心，突破宇宙论的消极限制及古典主义的境界，人文主义者大都是希腊化及罗马思想的继承者，如薄伽丘、蒙田、伊拉斯谟，他们辩证地吸收了斯多亚、怀疑派及伊壁鸠鲁的自然思想，营造了一种积极的开放的浪漫的氛围。文艺复兴是人性成长与分裂的表现。艺术的独立是长期历史发展的结果，同时表明人的感性世界已经具备自身的合法性，是对正统秩序的挑战；更为重要的是，艺术家一般持“自然神论”，即以纯粹的艺术的视角来看待宇宙、自然；同时，艺术特别是其对实践技艺的强调导致了艺术与美学的分裂；文艺复兴的艺术家几乎无人是哲学家，他们不关注“美是什么”，而只关注“什么是美的”。“美”的理念经希腊化泛化，以及在中世纪经上帝“至美”的提升以来，一直未能形成，这个恶果一直延续到现代，表现为二元对立和美学与艺术在社会中的边缘化与非理性主义。政治经济秩序的崛起是长期社会发展的必然，社会逐渐取得了与自然相仿的地位，“宇宙”不仅蜕化为“自然”，而且还分化出“社会”。马基雅维利的《君主论》就表明了人的社会性的崛起。以路德、加尔文为代表的宗教改革运动从“内部”瓦解了正统的信仰，神性、恩典被直接引向了个人的精神世界，而不用经过世俗的监督。因而新教使每个人都因信仰而获得了存在的合法性，在上帝“善”的框架中重新找回了实在的“真”，这一点是天主教与近代哲学过渡的关键。路德阐述道：“一个基督徒为获得拯救根本不需要任何事功与任何律法，因为此信仰，他从所有律法中解脱出来，在一种完善的自由中无偿地做他所做的一切，既不追求利益也不追求

^① 转自《中世纪美学》，塔塔科维兹 著，褚朔维 译，中国社会科学出版社，1991。

^② 同上。

得救，而只是为了让上帝满意。由于承蒙上帝的恩典，通过信仰，他已经获得拯救并且享有一切。”16世纪，西方资本主义开始大发展，资本大量积累、地理大发现等，这些从人类社会的层面刺激了人类理性的崛起，西方文明开始成为各文明中的佼佼者，这种历史境遇是与希腊化时期和黑暗时期正相对照的，发人深省。亚氏的哲学作为中世纪的知识论基石最终被近代自然科学所取代。斯多亚的“泛神论”以及唯物主义观念的复兴对自然感性的涌现起了重要的奠基作用，哥白尼动摇了神学的秩序，作为主教的库萨的尼古拉是位泛神论者，而作为哥白尼的卫士的布鲁诺是位坚定的自然主义者：“宇宙是个宏伟的肖像，是个独一无二的自然。”^①弗·培根与伽利略开启了一个自然全面涌现、分化与确立的时代，有目的的宇宙被证明为一架精密的自然机器，它按照力的热的必然规律存在；宇宙向自然的蜕化是上帝的秩序的明朗化、内向化的结果，宇宙中的各部分逐渐发现不同的自然，不同的理性；其后启蒙运动进一步导致了人性的涌现、分化与确立。人不需要在宇宙的秩序中得到确立；相反，人成为可以自我规定的主体。笛卡尔宣称：“我思故我在。”因而，在祛魅的、世俗化的、对象化的宇宙中就产生了“客体”作为主体的陪衬，主体进而通过控制客体而达到对宇宙的规定。在形而上学与经验科学形成的新的秩序中，中世纪实在论与唯名论的对立发展为英美经验论与大陆唯理论的对立。因而在去掉斯宾诺莎的一元论、莱布尼茨的“先定的和谐”之后，主体的矛盾昭然若揭：自由与必然的对立。这一切都被“哥尼斯堡的中国人”康德所继承。

康德所继承的遗产是复杂的，有牛顿以降逐渐扩张的机械论的自然，有卢梭等倡导的人的启蒙对社会的独立，有大陆唯理论如莱布尼茨、沃尔夫与英法经验论如休谟、贝克莱、霍尔巴赫的对立，以及“上帝”作为无限的创造者等等。这份遗产彰显的是一个矛盾的分裂的主客对立的宇宙，延续千年的“和谐”的观念在康德这里失去了根基，康德的历史任务便是为宇宙、为人类构建澄清新的秩序，便是要解决“我能知道什么？”、“我应当做什么？”、“我可以希望什么？”以及未完成的“人是什么？”的问题。康德认为，我们之所以能认识自然、来自心灵的纯粹知性之所以和经验事物一致，是根于我们自身的“先天综合判断”，如我们的时空先验直观，因而我们认识的对象作为认识的结果是作为现象而存在的，对象对观念的符合是先天决定的，进而对于无法达到符合的、及尚未达到符合的则是纯粹理性无法达到的领域，即“物自体”，现象、认识、感官中的种种事件的因果性法则则是绝不得达到物自体的。而我们先天观念中的欲求的、意志的能力则是与实践的法则相关的。实践作为法则，按照形式包含着意志的规定根据，与经验性的、实践的结果、质料、规范无关。对每个有限的理性存在者的意志来说是一个义务的法则，具有善的强力，是通过对其的敬重敬畏来规定自我的动机行为的法则。道德王国是自律的、自由的、有法度的，即超感性的自然的可能性的法则，它会通过理性对行为产生强力。自由人要这样行动，“使得你的意志的准则在任何时候都能同时被视为一种普遍的立法的原则。”^②康德通过《纯粹理性批判》对自然立法，通过《实践理性批判》对人立法。“人具有一种自己创造自己的特性，因为他有能力根据他自己所采取的目的来使自己完善化，

^①《论原因、本原与太一》. 布鲁诺 著. 汤侠生 译. 商务印书馆. 1984.

^②《康德著作全集 第5卷 实践理性批判 判断力批判》李秋玲 主编. 中国人民大学出版社. 2007.

因此可以作为天赋有理性能力的动物而自己把自己造成为一个理性的动物。”“在整个创造中，人所想要的并能够有所支配的一切都可以仅仅作为手段来使用；惟有人亦即每一个理性造物是目的自身。因为人凭借其自由的自律而是那本身神圣的道德法则的主体。”^①然而，道德立法不止于此。由于道德、意志、动机会产生结果，因而会产生“从我们的这种正当行为中究竟将产生出什么”这个问题，道德的结果就表明自由“应当”对自然有联系，“自由概念应当使通过它的规律所提出的目的在感官世界中成为现实；因而自然界也必须能够这样被设想，即至少它的形式的合规律性会与依照自由规律可在它里面实现的那些目的的可能性相协调。”^②因而就需要一种在给予的特殊中去寻求普遍性的能力，即“反思的判断力”，也需要一个客体的理念，即作为目的上帝。知性的必然（自然）与理性的自由（道德）划分出来之后，知性需要具有一种一致性的合目的性，而道德行为现实在转化为自然时也表现为一种合目的性，这二者需要反思的判断力来加以肯定，以此沟通了两者。当其指认识主体原因时，是审美判断力，指客体结果时，是目的论的判断力。而前者将产生一种快感，这种效果是逻辑的规定为普遍的，与个人欲望无关，即“鉴赏”。审美判断力又可以根据主客关系分为两方面：作为“主体的合目的性”的“崇高”与“主体身上按照自然概念在与反思判断力的关系中的诸客体的合目的性”的“美”，二者皆与个人的欲望、偏好无关，是一种整体性的生机直观的美，与艺术（鲍姆嘉通）无涉。由此，合目的性通过沟通自然与自由而使自然也看起来具有了上升至自由的根据，而自由的王国还具有一个最为高尚的领域，即作为道德的完善的上帝。道德法则对于一个极其完善的存在者来说是一个神圣性的法则。在《实践理性批判》中，康德设计了一个“实践理性的二律背反”，即“要么对幸福的欲求是德性的准则的动因，要么德性的准则必须是幸福的作用因。”^③这里“幸福”是指个人的自爱，与经验、快乐、偏见等低级的欲求能力相适合，而道德以及“作为道德的后果而与道德成比例的幸福”在“至善”中得以结合，在这种理性的生活中，通过内心善与恶的斗争，敬重道德法则，使行为符合完善的要求，从偏好到幸福，从幸福到法则，再到自由、至善上帝。这样，康德建立了启蒙以来的第一个哲学秩序，确立了人在宇宙中的立法地位及其限度，并且保留了作为广义的真美善合一的上帝的哲学意味。从启蒙以来，整个哲学都是从“真”为出发点的，“自由”、“理性”范畴的确立即是其表现。康德的自由观是一种“积极的”自由观，是立足于普遍的道德法则之上的，是纯粹实践理性的，与自爱、幸福甚至是自大无关。这一点是与康德“善”的观念统一的。“义务论”的道德具有正义的强力、威严，是在柏拉图的“善的理念”的意义上的，而作为“至善”的无限的存在者的法则是神圣性的。由此，“真”是直接关涉“善”的。不具普遍道德法则性的行为如基于规范、规则、偏好的行为不是真正自由的，而不能构成德性与幸福统一的也不是至善的。康德的“美学”则是作为自然与自由的“桥梁”的，“合目的性”作为反思判断力的结果，一面会在主体中引起生机的审美愉悦，一面会在客体中看出普遍性。康德的美学比如“鉴赏”是一种“生机直观”，是反思的、普遍的、主体的、生动的、流变的、非

①《康德著作全集 第5卷 实践理性批判 判断力批判》李秋玲 主编. 中国人民大学出版社. 2007.

② 同上.

③ 同上.

给予非规定的、体悟领会的、创造的，是与感性直观不同的，因而作为普遍意义上的艺术是在康德视野之外的。康德对生机直观的阐述是 19、20 世纪之交的生命哲学的先声。另外，康德的立论有其独特的特点。在寻求一事情如认识、行动的根据时，康德不是从在后的“目的”出发，而是从在先的、先天的、先验的逻辑的原因出发，“先验”这个范畴即是从康德而来，这种追问方式无疑是受到了牛顿科学还原方法的影响，而不是亚里士多德的传统。在确定事物的秩序时，康德都构建了“二律背反”来表达种种矛盾，然而，实质上，从哲学史主要从康德其后的哲学来看，在有秩序的地方，就会有“二律背反”，这是“矛盾”的要求，这一点是黑格尔所超越的。“矛盾”即“运动”，因此，康德从“秩序”的角度，从“静观”的角度来看，是注定无法认清矛盾的。康德的秩序中没有运动，没有历史。因此，康德的秩序也是有其鲜明不足的。除了对“辩证法”的无视外，康德的道德王国是狭小的。“机械技术或化学技术”，“家庭经济、地区经济和国民经济，社交艺术，饮食规范”，“普遍的幸福”，“对爱好的克制和对激情的约束”等等，作为一些“熟巧规则”，“因而只是些技术上实践的规则，为的是产生按照因果的自然概念所可能有的结果。”^①因而，自然化的自由如经验论的伦理观，不是真正的道德。道德是自由的，而不是自由的结果或自然。因而，启蒙以来所崛起的政治世界是在道德领域之外的。人与人之间的关系是主客关系。然而，康德没有追问，按照普遍立法原则行动的主体为什么不能将另外一些同样按照普遍立法原则的主体作为目的呢？为什么他人对自我是构成一种“他律”的、后天的、质料的客体结果呢？显然，康德的认识论是局限于主客对待的，“主体间性”从未进入其视野，即“他律”也可以作为先验的、内在的根据、目的，这也是康德唯心论的根源。与此相伴，康德的道德王国是与“生活世界”分离的，而指向了先验的上帝的领域，“我头上的星空和我心中的道德法则”都是与生活 and 经验无涉的。当然，这种分离也与政治世界对生活世界造成的分裂和遮蔽有关。因而康德所致力对唯理论与经验论的调和以失败告终，这一点众所周知，这又直接决定了 20 世纪伦理学的危机及其对“他者”、“生活世界”所做的努力。综上，康德的“真美善”的秩序虽然秩序井然，然而其普遍性、有效性较之于希腊的及基督教的却有所降低，同时这个秩序是充满矛盾的，正如“物自体”、“二律背反”所表明的那样。经康德、费希特、谢林，主体崛起之后，哲学的精神已与之前大不相同。黑格尔的哲学是德国哲学的逻辑结果，也是整个西方，包括古希腊、基督教以及启蒙三大精神的集大成。黑格尔的哲学是建立在他发展的辩证法之上的，这种主客辩证法是个体的辩证法，这是由启蒙精神所决定的，因此黑格尔的统一是将古希腊、基督教的精神统一在启蒙的精神之中，这也决定了他的哲学的局限性：即从“真”的立场出发，而同化了“善”与“美”的维度。

黑格尔的哲学大全是由《逻辑学》、《自然哲学》和《精神哲学》构成的，这种划分是以主客对立的宇宙观为框架的。斯多亚的“自然”的整体性已经被分裂为外在的大自然与人类的社会以及个人的心理世界。其《自然哲学》已经完全被近代科学的精神所主宰。《逻辑学》建立了个体的辩证的三阶段的发展逻辑，构成了黑格尔哲学的基石。实体或思想具有三层内涵：自在的直接性、否定的反思性、自在自为性，对应

^①《康德著作全集 第 5 卷 实践理性批判 判断力批判》李秋玲 主编. 中国人民大学出版社. 2007.

到逻辑学中即存在论、本质论、概念论，概念是存在与本质的统一，真理即是以这种统一为内容。概念的发展又分为三个阶段：主观性、客观性、理念，主观性即主体的概念、判断与推理，客观性即主体之外的自然，包括机械性、化学性与目的性，理念是主客观的具体的统一，而绝对理念或绝对精神作为其最高的形式。整个逻辑构成一个层层上升的“金字塔”结构，“定在”是其最初的质料，绝对理念是最高目的。通过这个抽象的概念结构，黑格尔实质上为主体再次充分“立法”，将康德因旧形而上学的阴影而带来的困难，如“二律背反”、“物自体”都克服了。主体获得了秩序井然又和谐融洽的自由，一种积极的、集体主义的自由，是真与善的统一。作为“第一哲学”，《逻辑学》奠定了黑格尔的哲学秩序，《自然哲学》与《精神哲学》都是作为“应用逻辑学”存在的。如果说《逻辑学》宣告了从“启蒙”向“现代”的转变，那么《精神哲学》则是现代性的“第一份产业”。黑格尔的精神哲学从“哲学人类学”的广阔视角出发，是哲学史上第一次用辩证法建立的客观唯心的哲学人类学。自然地，康德的哲学被包含在了其中。虽然在有些地方他们是矛盾的，但是作为真、美、善的秩序还是统一的。黑格尔说：“精神是自为存在着的、以自己本身为对象的实现了的概念。”^①我们“把精神看作是它自己的自由的产生者。精神概念的全部发展只不过是展示精神从其一切与概念不相符合的定在形式里的自我解放。这样一种解放的实现是由于这些形式被改造成为一个与精神的概念完全适合的现实。”^②精神的发展包含三个阶段：主观的、客观的、绝对的。主观精神即人类主体的运动，包含人的灵魂的结构，作为现实灵魂的意识结构，以及理性自觉之后的理论认识、实践与自由。然后再以“自由的定在”为质料开始，则又构成了主观精神向客观精神的转化，从抽象的法到道德，再到伦理。在伦理学中，黑格尔建立了“市民社会”以及“国家”的观念。最后，艺术、宗教、哲学作为感性具体的、象征的、概念的绝对显现的三种绝对精神构成了人类的高级文化，是广义上的真、美、善的统一，并且是逻辑的与历史的统一。“逻辑”与“历史”第一次被统一了起来。然而，作为另一方面，黑格尔一直坚持的矛盾的统一在他最后的应用中（几大演讲）偏向于绝对、无限的一方。黑格尔说：“有限的东西不是什么，即不是真实的东西，而纯粹只是一个过渡和超出自身而已。”^③这就有取消个体的危险。然而，这一点是与逻辑学的内在精神矛盾的。逻辑的结构是一个层层上升、质量互变、“自相似”的整体，“尺度”、“现实”、“现实灵魂”、“理性”、“自由”、“伦理”、“哲学”、“理念”诸范畴都是有限与无限统一的理念，是矛盾运动中的一个阶段，是柏拉图与亚里士多德的统一。然而，不无遗憾的是他回归了柏拉图，这一点成为了后人拒斥的对象，但是后来的哲学家都是“接着”黑格尔讲的。黑格尔的另一个明显的局限是他对“美”的认识。黑格尔的《美学》实质上是“艺术学”。黑格尔对“美的理念”的认识完全是建立在“真”的基石上：“美就是理念。所以从一方面来看，美与真是一回事。这就是说，美本身必须是真的。但是从另一方面看，说得更严格一点，真与美却是有分别的。说理念是真的，就是说它作为理念，是符合它的自在本质与普遍性的，而且是作为符合自在本质与普遍性的东西来思考的。所以

① 《精神哲学》，黑格尔 著，杨祖陶 译，人民出版社，2006。

② 同上。

③ 同上。

作为思考对象的不是理念的感性的外存在，而是这种外存在里面的普遍性的理念。但是这理念也要在外在界实现自己，得到确定的现前的存在，即自然的或心灵的客观存在。真，就它是真来说，也存在着。当真在它的这种存在中是直接呈现于意识，而且它的概念是直接和它的外在现象处于一体时，理念就不仅是真的，而且是美的了。美因此可以下这样的定义：美就是理念的感性显现。”^①黑格尔继承了希腊化以来的传统，将“美”拒斥在了哲学之外，对于康德发展的对美的“生机”的、整体的、“无目的的合目的性”的理解，只是简单地从艺术的角度做了“辩证”的超越，而没能真正统一在其“真—善”的秩序中。综上，黑格尔以个体的辩证法、真理的自在自为为基石，以绝对理念的自由、善为目的的秩序总结了西方哲学，虽然由于启蒙的内在局限而未能建立完美的秩序，但是他也为现代性事业做出了探索，这主要表现在他对“历史”的阐释上。艺术史、宗教史、哲学史作为绝对精神的展开第一次从“人类”的视角被阐释，这为后人立下了典范，马克思主义、汤因比、斯宾格勒都是其发展。

马克思批判了黑格尔“理念”所具有的形而上的、目的论的意义，相反从历史、社会的现实出发，以“实践”取代之。“实践”作为能动的主客的统一，去除了理念空洞的、形而上学的、唯心的色彩，在矛盾中不断发展，克服异化，追求解放。通过对社会、历史、国家、资本经济、甚至自然科学的考察，马克思主义开拓了黑格尔视野之外的广阔天地，终至发现了“历史唯物主义”这一现代的哲学形态，对20世纪的社会批判以及历史哲学具有直接的作用。同时，马克思主义坚决地拒斥了形而上学，即从旧的形而上学经启蒙演变来的新的形而上学如唯心的、先验的，从而颠倒了理论与实践的关系，反而与科学的批判联系更密切了。这种精神直接被西方马克思主义特别是法兰克福学派继承了下来。

20世纪是拒斥“主体性”的哲学时代。通常为人熟知的，引导20世纪哲学转向的是三大“幽灵”：马克思、尼采、弗洛伊德。马克思的内在精神是与黑格尔相通的，前者的人类学是实践的、现实的，而后者的人类学是文化的、精神的，二者是平行的，而不是取代的关系，这一点逐渐被20世纪的哲学家认识到。而作为“生命哲学家”的尼采，被称为“后现代”的始祖，是哲学与诗的综合：生命冲动、权力意志、主体、历史、人性、道德真空、狄俄尼索斯，不一而足。尼采之所以以“道德学家”自居，以“重估一切价值”为己任，是因为他真实的认识到“主体”精神的死亡，“上帝”的死亡。这一点，比黑格尔、马克思更为深刻。尼采的悲剧性在于他在主体、个体之中看到了个体的死亡，一种人活着但已体验到死亡的感受，为了挣脱这种局限，尼采“创造”了“永恒回归”、“权力意志”，然而以“悲剧的诞生”收场。比“主体”更进一步，尼采从“个体”、“个性”出发，批判一切压迫性的、知识性的、不自由的、伪善的东西，当整个外在世界被他击碎后，只剩下他自己的呼吸声、心跳声，即生命、强力、艺术、信仰。进而尼采又从“生命”出发，反对基督教统治下的道德的世界。在《偶像的黄昏》中，尼采写道：“那反自然的道德，这意味着几乎每种至今为止被倡导、受崇拜和鼓吹的道德，恰恰反对生命的本能——它时而是一种隐蔽的，时

^①《美学 第二卷》.黑格尔 著. 朱光潜 译. 商务印书馆. 1979.

而是一种响亮和狂妄的对于这种本能的谴责……生命结束在‘上帝的疆域’开始的地方……”^①那么，新的价值是要建立在生命自身上，建立在权力意志、绝对意志上：“生命自身迫使我们设定价值，倘若我们设定价值，那么生命自身通过我们进行评价。”^②尼采达到了一种绝对的自由，作为对“绝对理念”的追求，尼采是黑格尔的同道，只是方式不同，这也说明“意志论”是德国古典哲学发展的一种逻辑必然。在尼采那里，有一股外在的柏拉图的精神，也有一股潜在的伊避鸠鲁的精神，再混合上“日神”与“酒神”的精神，就成了尼采的“超人”。另外重要的一点，在《历史的用途与滥用》中，尼采发展了“历史”的概念，他首创地将“历史”奠基入了“人性”中，让每个“真正的”人与历史辩证地联系起来。尼采区分了三种历史概念：“历史的”即“回首过去，只是为了了解现在，并刺激他们对将来的渴求”，这样对待历史的人会以“纪念的”或是“怀念的”方式，“非历史的”是“一种力量，一种艺术，它忘掉过去，并在自己周围划出一个有限的视野，”以及“超历史的”即“过去和现在合而为一，万变不离其宗，”将历史看作持续的、永恒的、“活着的”实体。^③这后两种方式乃是一种批判的方式，是让“历史服务于生活”的正确态度，是“超人”的态度。尼采对历史的“解构”、将历史“内化”入人性、“谱系化”以及对价值的重估的事业都被继承在了20世纪的哲学中。对完整的人性的回归（即19、20世纪之交的生命哲学）是黑格尔之后现代性事业的一缕曙光，带着悲剧的、浪漫的色彩照耀着20世纪。同时，作为全新的哲学，弗洛伊德开创的精神分析派在现代心理学的陪同下一同掀开了“人性”的面纱，从人性的“正面”为20世纪打开了一扇窗户，让人性中的自然涌现出来，为启蒙以来几百年的将要固化的自然秩序注入了新鲜血液。“自然”的再次涌现，扭转了20世纪西方哲学的发展方向。

① 《偶像的黄昏》. 尼采 著. 卫茂平 译. 华东师范大学出版社. 2007.

② 同上.

③ 《历史的用途与滥用》. 尼采 著. 陈涛 译. 上海人民出版社. 2000.

第五章 “现代性” 批判

这里阐述的“现代性”是最广义上的，包括自中世纪以来至当代的时期。前文所述“近代”，以及来自黑格尔的“现代”都是最严格意义上的。总的来说，“现代”甚至“启蒙”的概念经过 20 世纪的“肢解”后，已经寻觅不到其精确的含义了。然而，这对我们下面的批判并无大碍，此不深究。著名的政治哲学家列奥·施特劳斯就是在最广义上来批判现代性的。我们将跟随施特劳斯这位大师的政治批判，然后达到我们的美学批判。同样，福柯对“认识型”断裂的描述、麦金太尔对亚氏伦理学的发扬也都是对现代性最深刻的批判。

如果要举出 20 世纪哲学界最时髦的词，那么无疑是“危机”了。它有着最模糊的哲学内涵、最广泛的文化视野、最深刻的心理反映、对人类文明也最具讽刺意味。施特劳斯的政治批判就紧紧抓住了“危机”，指出现代性的危机是政治的危机，是“神学—政治”的危机。现代性的事业，不无悲剧性的，失败了。施特劳斯对现代性的批判，是以“三次浪潮”为框架的，将马基雅维利、近代科学、霍布斯、休谟、卢梭、康德、黑格尔以至马克思、尼采整个哲学的现代事业的内在逻辑以统一的视角贯穿了起来。在《现代性的三次浪潮》这篇演讲论文中，施特劳斯将马基雅维利、卢梭、尼采作为三次浪潮的标志。施氏说：“现代性的起点是对实在与应在、实际与理想之间鸿沟的不满。对此现代性首次浪潮中提出的解决方案是：将应当设想为并未对人提出过高的要求，或者设想为与人最强烈、最共通的激情相一致，以此来降低应当，使之俯就实在；但是，尽管应当有所降低，实在与之的根本差异仍然保持着。”^①在中世纪衰落的时代，马基雅维利不无必然地拒绝了整个哲学与神学的传统，而突出了政治的合理性。在“国家”的观念上，从形而上学的幻想转到事实性的、实践性的真理，与此对应伦理世界就失去了目的性：“道德性预设了政治社会”，“德性决不能被理解为国家为之而存在的东西，相反，德性仅仅为了国家的缘故才存在。”^②因此，崛起的政治观念既不以德性为根基，也不以神性为目的，然而还没有达到与其对立甚至否定的程度。从更广的角度来看，第一次浪潮包含两股力量：“现代性第一次浪潮的特质是将道德问题与政治问题还原为技术问题，以及设想自然必须披上作为单纯人工制品的文明产物之外衣。”^③这第二点乃是近代科学的还原、经验以及逻辑对目的论的颠覆。在卢梭之前，霍布斯为人性脱去了一切神圣美好的外衣，让人性赤裸裸地现出“自然”原形：人的自然是保存自我，人性本恶，在政治社会里首先要保证人的权利。对人性的揭示成为了霍布斯、洛克、休谟、卢梭共同关注的主题。施特劳斯说：“卢梭的自然人不仅仅像霍布斯的自然人那样缺乏社会性，而且还缺乏理性。”^④在卢梭看来，“人具有一种近乎无限的可完善性与可塑性。”^⑤卢梭是最

^① 《苏格拉底问题与现代性 施特劳斯讲演与论文集 卷二》. 刘小枫 编. 华夏出版社. 2008.

^② 同上.

^③ 同上.

^④ 同上.

^⑤ 同上.

激进的启蒙思想家，当他高扬人的自由、“普遍意志”时，我们看到了柏拉图的崇高精神，当他说人只有从社会回归自然才能找到自由时，我们又看到了犬儒主义的讽刺精神。施特劳斯说：“卢梭让我们面对自然这一方与市民社会、理性、道德、历史这另一方的二律背反。”^①关于自然与理性的观念都被继承在了康德的伟大体系中。而尼采掀起的第三次浪潮，“构成它的是一种对生存情绪的崭新理解，这个情绪更多的是对恐惧与灼痛而非和谐与平静的体验，并且它也是历史性生存之情绪。”^②在尼采那里，“人的本性便是权力意志”，“人将首次成为自己命运的主人。”^③施特劳斯认为，尼采的思想不仅仅充满矛盾，而且相对于卢梭“有同情心的”自然人，“尼采的自然人是残酷的。”^④同时“第三次浪潮的政治含义已经被证实为法西斯主义”，^⑤“虚无主义”也与之密切相连。当我们想起康德将启蒙看作摆脱“自我招致的不成熟”时，现代性事业则同样悲剧性的导致了不成熟、危机：“现代西方人再也知道想要什么——再也不相信自己能够知道什么是好的，什么是坏的，什么是对的，什么是错的。”^⑥

施特劳斯的批判发人深省，这里不准备对施氏博大精深的思想进行阐述，而是在其启发下对现代性进行另一个视角的批判。经过中世纪的长足发展，“人性”开始扩展并分化，相对于“宇宙”的秩序，人性变得空前复杂起来，“自然”显现出了“多重立场”，“和谐”、“古典”逐渐被“浪漫”的氛围取代，朴素综合逐渐被还原分析取代。政治社会的扩张使人的社会性摆脱形而上学的预设而建立在自然状态的人性上，进而使“个性”在现代得到张扬。同样，人的感性世界也经历了相似的历程，我们将要论述的是“美学的三次浪潮”，即15-16世纪文艺复兴、18世纪德国“古典文学”时期以及20世纪艺术的“语言”批判。

美学的第一次浪潮是由文艺复兴标志的，这主要表现在人文主义者和艺术家中。文艺复兴是由旧秩序向新秩序的过渡期，因而这时期不会形成鲜明的固定的美学范式，而体现出多样化的特点。由于新的社会因素的发展，如世俗的、商业的等等，艺匠的地位逐渐上升，而形成了一个艺术家的阶层，成为时代思想的保护者和代表者。在这个宇宙“祛魅”、“自然”涌现的时期，与希腊化时代略有相似，斯多亚主义、伊壁鸠鲁主义、怀疑主义以及新形式的柏拉图主义开始兴起，人文主义者多少都吸收了这些思想，这部分地是因为正统神学和亚里士多德的思想已处于僵化。“泛神论”为宇宙注入新鲜活力，滋润久已干涸的大地。伟大的达·芬奇是位泛神论者：“一切可见的事物，一概由自然生养。”“神圣的理智已经活生生地被灌注在自然界中。”^⑦16世纪的蒙田也有相同的思想：“这个大千世界，是一面镜子，我们应该对照自然，以便正确地认识自己。”“我经历了生命的青苗、开花、结果，现在面临生命的干涸；这很好，因为这顺乎自然。”^⑧同时，自然的涌现导致人与自然的感性沟通，这与经验、数学、形式的发展是一道的。阿尔贝蒂的美学

① 《苏格拉底问题与现代性 施特劳斯讲演与论文集 卷二》. 刘小枫 编. 华夏出版社. 2008.

② 同上.

③ 同上.

④ 同上.

⑤ 同上.

⑥ 同上.

⑦ 《达·芬奇论绘画》. 达·芬奇 著. 戴勉 译. 广西师范大学出版社. 2003.

⑧ 《蒙田随笔全集》. 蒙田 著. 潘丽珍 等译. 译林出版社. 1997.

是自然的、形式的：“大自然是万物之匠师，应该观察它在优美人体的各方面的结构上是怎样独具匠心的。”^①经验主义在达·芬奇身上彻底地表现了出来：“如果我们怀疑得自感性的知识的确切性，那么我们应该怎样去加倍怀疑那些与感觉背道而驰的东西，比如上帝的本质、灵魂以及诸如此类的事物，在这些问题上永远存在无休止的争论。……一切真科学都是通过我们感官经验的结果。”^②同时，新工艺、新的绘画技法及数学的大量运用促进了艺术的发展。艺术家对自然美、人体美的关注一般是再现的、形式的；然而，另一方面，艺术家们都注重个人天赋的作用。薄伽丘说：“诗是一种热情的而又精细的创作，通过语言和写作，热情的表现了精神所完成的创作。”^③达·芬奇说：“画家与自然竞赛，并胜过自然。”^④米开朗琪罗说：“最优秀的美术家在一块大理石上也不能创作出这块大理石的外壳之下所没有包含的形象。因此，听命于美术家的创作天才之手，其功绩仅仅在于把形象从外壳之下解放出来。”^⑤蒙田说：“诗的神圣的灵感首先激起诗人愤怒、悲伤、仇恨、冲动等诗所欲激发的感情，然后它又通过诗人去打动演员，接着再通过演员去打动大群的观众。它是把我们这些针一枚枚串挂起来的穿针手。”^⑥所以，文艺复兴的思想家们一面追求人与自然的和谐统一，一面追求人的自由创造，从而构成一种过渡形式的美学。另外，艺术的发展在哲学上和社会层面导致了美学与艺术的分离。艺术逐渐发展出自身的范式，自然美、行为美被吸收进了艺术的象征、表现手法中，相应地伦理、认知中的现实的美逐渐被忽略。“自然”涌现后逐渐固化为审美的、认知的、道德的三大领域，这种区分经过17世纪自然科学的大发展之后基本确定了下来。因此，文艺复兴为美学被艺术所取代理下了种子。

美学的第二次浪潮主要体现在18世纪德国的文学当中，也就是歌德与席勒的时代。德国的启蒙运动有着广阔的背景，由于其自身在时间上比英国、法国启蒙运动晚而使其有了借鉴的历史机遇，而且由于德意志民族固有的“保守”精神而使其“战线”拉得较长，持续一个世纪左右。启蒙的理性精神主要由莱布尼茨从笛卡尔、斯宾诺莎那里借鉴过来，后又经沃尔夫、高特舍特发展到文学艺术中来，这为德国文学创作的高峰打下了基础。这些优秀的文学家有克洛卜施托克、莱辛、维兰德、青年歌德及席勒等，他们以创造民族文学为己任，崇尚自然，张扬个性与天才创作。作为“狂飙突进”的主将，歌德的《少年维特之烦恼》、《葛兹》以及席勒的《强盗》、《阴谋与爱情》都体现了“自然”与“自由”的精神、理性与感性的张力、社会与个人的张力。丰富的文学创作经验为美学的第二次浪潮奠定了基础，这就是歌德与席勒合作的时期以及歌德晚年的创作《浮士德》。这个时期，他们不约而同地都对过去的创作进行反思。歌德忠诚于自然，对自然科学特别是生物学有很大的兴趣，曾离开魏玛周游欧洲，在意大利对古希腊艺术中的“自然”精神深有感触，歌德身上有古希腊和文艺复兴的自然精神。席勒是一个喜好进行哲思的人，他从康德的唯

① 《艺术大师论艺术》. 古贝尔 巴符洛夫 编. 文化艺术出版社. 1997.

② 《达·芬奇论绘画》. 达·芬奇 著. 戴勉 译. 广西师范大学出版社. 2003.

③ 转自《西方美学史》第二卷. 汝信 主编. 中国社会科学出版社. 2005.

④ 《达·芬奇论绘画》. 达·芬奇 著. 戴勉 译. 广西师范大学出版社. 2003.

⑤ 《艺术大师论艺术》. 古贝尔 巴符洛夫 编. 文化艺术出版社. 1997.

⑥ 《蒙田随笔全集》. 蒙田 著. 潘丽珍 等译. 译林出版社. 1997.

心主义中获得了美学灵感，并写下了《审美教育书简》与《论天真的诗和感伤的诗》等美学著作。在《论天真的诗和感伤的诗》中，席勒揭示了诗人的高贵天职：“诗人在任何地方都是自然的卫士，他们的名称就说明了这一点。”^①诗人主要分为两种：“他们要么自己会成为自然，要么会去寻觅已失去的自然。”“所有真正的诗人，视其所活跃于的时代之不同，或视各种偶然的因素对其一般的教育、对其一时的心态所施加的影响之不同，将会要么属于天真派，要么属于感伤派。”“自然对天真诗人的特别优待表现在，让他始终发挥一个不可分割的统一体的作用，让他每时每刻都是一个独立的、完整的整体，并按照人类的全部内涵描绘其真实状况。自然赋予感伤诗人的是这样一种力量，更确切地说是这样一种活生生的动力，它使由于抽象化在他身上清除了的那种统一性自行恢复，使人类自身完美化，从一种受局限的状态过渡到一种无限的状态。”^②二者的区别可以看作是“实无限”与“潜无限”的不同；天真诗人天然地拥有自然的和谐统一状态，而直观地、感性真实地、朴素地、现实地表达、流露、呵护自然；感伤诗人已经失去了自然的统一性，而又自觉地去追寻这种统一，是一个无限的、奋发的、自由的过程；他们“志同”而“道不合”。而歌德与席勒他们都追求源自古希腊的“和谐”精神、理性与感性的平衡以及艺术的自由，而不同点在于歌德从普遍统一的自然着眼，更“天真”些，席勒从普遍艺术的自由着眼，更“感伤”些。在启蒙的时代，这种“和谐”更多的是赫拉克利特“斗争”式的和谐，而不是毕达哥拉斯“统一”式的和谐，这是与文艺复兴不同的。而在《审美教育书简》中，席勒更是突出了艺术审美的“自由”精神，以“活的形象”的自由丰富发展了“和谐”的美的理念。在这部著作中，席勒批判了启蒙下的现实政治，勾勒了人类及人性的发生史，建立了“感性冲动—游戏冲动—形式冲动”、“感性的人—审美的人—理性的人”三阶段的范式，并提出了审美教育、以美来完善人格的要求，在最后憧憬了建构一个所谓的“审美国家”的理想。康德的“审美中介论”对席勒具有决定性的影响，并决定了他“二元论”的方法论。席勒对当时启蒙造成的现实的批判即使现在来看依然是那么真切有力：“有用是这个时代崇拜的大偶像，一切力量都要侍奉它，一切才智都尊崇它。”“希腊国家的‘水螅性’如今已被一架精巧的钟表所代替，在那里无限众多但都没有生命的部分拼凑在一起从而构成了一个机械生活的整体。”“他不是把人性印在他的天性上，而是仅仅变成他的职业和他的专门知识的标志。”“为了使整体的抽象能苟延残喘，个别的具体生活逐渐被消灭。”^③同时，席勒对古希腊则充满了向往：“希腊的自然是与艺术的一切魅力以及智慧的一切尊严结合在一起。”“他们既有丰富的形式，同时又有丰富的内容，既善于哲学思考，又长于形象创造，既温柔又刚毅，他们把想象青春性和理性的成年性结合在一个完美的人性里。”“每个个体都享有独立的生活，必要时又能成为整体。”^④然而，面对这种矛盾，席勒辩证地认识到人与自然的分裂的必然性：“要发展人身上的各种内力，

^① 自《席勒文集》中《论天真的诗和感伤的诗》。席勒 著。张玉书 选编。人民文学出版社。2005。

^② 同上。

^③ 《审美教育书简》。席勒 著。风致 范大灿 译。北京大学出版社。1985。

^④ 同上。

除了使这些内力彼此对立以外没有任何别的办法。”^①这个具有“悲剧”色彩的历程是与歌德塑造的浮士德的形象吻合的。为了发掘“美”的意义，席勒勾勒了国家从自然状态向伦理状态的发展，及其导致的个人与国家的冲突、一体性与多样性的冲突、“野人”（感觉支配的）与“蛮人”（理性摧毁了感性）的冲突，那么，为了不牺牲自然，需要“从物质性格中区分出任意性，从道德性格中区分出自由，”“使前者同法则相一致，使后者同印象相联系，”“使前者离物质再远一些，使后者离物质再近一步，从而造出第三种性格。”^②同时，席勒勾勒了人性从“无限的可规定性”状态的发展，首先由感性冲动对现实物质进行认识，最后到理性冲动进行判断思维，在其间要经过“游戏冲动”的过渡：“心绪从感觉过渡到思维要经过一个中间心境，在这种心境中感性与理性同时活动，但正因为如此，它们那起规定作用的力又相互抵销，通过对立引起了否定。在这种中间心境中，心绪既不要物质的也不受道德的强制，但却以这两种方式进行活动，因而这种心境有理由被特别地称之为自由心境。”^③这时，“他既意识到自己的自由同时又感觉到他的生存，他既感到自己是物质同时又认识到自己是精神。”^④这种“游戏冲动”的对象是一种“活的形象”，在其中，“他的形式在我们的感觉里生活着，而他的生活在我们的知性中取得形式。”^⑤它具有“假象”的性质，并且“只有当假象是正直的（它公开放弃对实在的一切要求），并且只有当它是自主的（它不需要实在的任何帮助），假象才是审美的。”^⑥因而，“美是从两个对立冲动的相互作用中，从两个对立原则的结合中产生的，因而美的最高理想就是实在与形式尽可能最完美的结合和平衡。”“人同美只应是游戏，人只应同美游戏。”“只有当人是完全意义上的人，他才游戏；只有当人游戏时，他才完全是人。”^⑦美体现为一种“动态的方式”：“只要理性据此作出断言：应该有人性存在，那么他因此也就提出了这样的法则：应该有美。是不是美，经验可以回答我们，而且只要经验给我们以教导，我们也会知道，人性是否存在。但是怎么才能是美，人性怎么才能存在，这不管是理性还是经验都无法教给我们。”^⑧同时，审美具有“无限”的性质：“审美的可规定性与纯粹的无规定性也只是在唯一的一点上一致，就是两者都排除任何被规定的存在，而在其他一切点上，犹如‘无’与‘一切’一样它们是无穷地不同的。”^⑨美的根本特点是自由：“美什么也达不到，除了从天性方面使人能够从他自己出发为其所欲为——把自由完全归还给人，使他可以是其所应是。”“美不提供任何个别的结果”，“不实现任何个别的目的”，“发现不了任何一种真理，它无助于我们完成任何一项义务。”^⑩美的这种“超功利性”显然是受康德的影响。席勒对美崇拜至极，甚至天才地将其称为人的第二“创造者”：“如果我们把美称为我们的第二‘创造者’，这不仅从诗的角度看是允许的，而且

① 《审美教育书简》. 席勒 著. 风致 范大灿 译. 北京大学出版社. 1985.

② 同上.

③ 同上.

④ 同上.

⑤ 同上.

⑥ 同上.

⑦ 同上.

⑧ 同上.

⑨ 同上.

⑩ 同上.

从哲学方面看也是正确的。因为，美只是使我们能够具有人性，至于我们实际上想在多大程度上实现这一人性，那就得由我们的自由意志来决定。在这一点上美同我们原来的创造者——自然是一致的，因为自然也只不过给了我们取得人性的功能，至于如何运用这一功能，那要取决于我们自己的意志的决定。”^①那么，审美教育则迫在眉睫：“唯独审美的训练把心绪引向不受任何限制的境界。”^②审美的国度也会建立：“在力的可怕王国与法则的神圣王国之间，审美的创造冲动不知不觉地建立起第三个王国，即游戏和假象的快乐王国。”^③因而席勒的理想与康德的理想是不同的。康德的哲学架构是通过“无目的的合目的性”的反思判断将自然知性必然统一于道德理性自由中，再由道德上升至宗教信仰中，美学不具有自由的根基性。而席勒反对康德对道德的重视，努力为美开拓独立的王国，这一点具有积极的意义，可看作是对康德的某种发展。席勒举了“唯理性占优势”导致的两个恶果，其一是目的论判断对自然科学的局限，因为“它那千变万化的现象对我们来说却丧失了”，^④自然感性经验的丧失就导致了对实验的局限；其二是在实践领域，“由于他穿上原则的盔甲，抵挡了一切对自然的感觉，使他人无论从内容还是从外部都不能影响他，”使“我们的实践仁爱遭到破坏和变得冷淡。”^⑤值得注意的是，席勒对美学王国的开发被哈贝马斯阐述为对“主体间性”的开发，这对席勒美学在 20 世纪的发展具有很大的启发意义。席勒的美学观，特别是他对柔和美、刚强美、崇高以及天真诗、讽刺诗、田园诗的规定，对后世产生了巨大影响，康德派（柯亨、科恩）是接着席勒发展的；浪漫主义虽然不是接着古典主义产生的，但是其艺术的自由精神，特别是艺术自由的独立是来自于席勒的；黑格尔以及黑格尔派都吸收了席勒的辩证美学。同时，席勒提出的审美教育理想对科学主义统治下的 20 世纪产生了持久的影响。同样，歌德虽然没有美学论著，但是其《浮士德》毫不逊色于任何哲学作品，它以最自然的形式表现了人与自然的辩证统一，以及人类在宇宙中的使命的悲壮性，虽然取材的古典性这一点与浪漫主义不同，但是 19 世纪的文学都是沐浴在歌德的光芒中的。总之，美学的这次浪潮近取启蒙人性的崛起、理性自由的张扬，远接古典和谐自然的美学，在自由的艺术中追求人与自然的统一、人性的完整，实质上是建立了美学的近代形式。（鲍姆嘉通的美学只是较小的感性艺术的领域）它对后世决定性的影响是对艺术的“自由”在人性中的根本性地位的奠定。然而，这次浪潮也有几个局限或不足。首先，其“美”学是局限在艺术中的。虽然歌德还有赫尔德对自然、历史进行了最广泛的研究，但是他们的落脚点还是艺术，艺术世界之外的伦理的、认知的、生活实践的广阔世界中美的具体形态没有得到广泛关注，经文艺复兴以来艺术对美造成的遮蔽未能突破；其次，席勒的美学理论中有三点基本的矛盾。第一点是其“自然的人”与“审美的人”的二分。席勒接受了洛克、卢梭以对“自然”的最朴素的想法：人性本“无”、纯真；然后从发生学的角度论证了“游戏冲动”（这一点是与康德哲学的先验论证不同

① 《审美教育书简》. 席勒 著. 风致 范大灿 译. 北京大学出版社. 1985.

② 同上.

③ 同上.

④ 同上.

⑤ 同上.

的，相比之下，席勒的论证缺乏哲学的严密性），进而称美是人的第二自然，然而对这两种人性席勒没有严格论证，这是其理论的缺陷；第二点是其“游戏冲动”的派生性，即它只能通过感性冲动与形式冲动的结合来论证，而不是相反，从审美向两级达到感性与理性，因此“游戏冲动”的先验根基没有达到；第三点是其审美理想与道德理想的矛盾。既然审美可以达到无限自由，那么审美如何又要发展成为道德呢？是“游戏冲动”更为基本，还是“形式冲动”更为基本？席勒没有回答。席勒的事业只能由后人来继承。

19世纪的艺术发展导致了一个悲剧性的后果：艺术自由的“独立”逐渐演变成了“孤立”，艺术家与社会分道扬镳，遁入了“为艺术而艺术”的怪圈；而“象牙塔”作为抽象的审美国度建立了起来，在它与现实国度的边境线上，是现实主义者的领地。在世纪之交与20世纪初期，整个意识领域经过了一次生命和直觉的冲击，诸如伦理直觉论、生命直觉论和艺术直觉论风靡一时。伯格森发展了“绵延”、“本能”的生命进化哲学；摩尔在伦理学中引入了直觉，建立了元伦理学；尼采似乎是发现了人性的另一面，从“自然”走向“本能”，从“狄俄尼索斯”走向“权力意志”。这时期的美学观念与流行的艺术风格正相符合，如形式主义、唯美主义等。曾受摩尔很大影响的克罗齐建立了正统的“直觉美学”理论，构成了浪漫美学向“语言符号美学”的过渡。当克罗齐说“直觉即表现”时，他只是用新的词汇在“生机论”的形式下表达了旧的观念，艺术不是物理事实、不是功利活动、不是道德活动、不是逻辑/概念活动、不可分类的规定早已是约定成俗的观念；而当他说“语言是一种创造性的精神活动”，^①将艺术与语言联系起来时，他就引入了新的观念；是柯林伍德发展了克罗齐的新观念，道出了真谛：“艺术必然是语言。”“审美经验或者艺术活动，是表现一个人情感的经验，而表现它们的活动就是一般被称为语言或艺术的那种总体想象性活动，这就是真正的艺术。”^②然而，他们的语言观是工具论的、认识论的，不具有20世纪语言所具有的哲学内涵。对符号、语言的研究是20世纪认识论的中心，他们关心的是存在与生成、共时与历时、能指与所指、言语与语言、结构与延异、中心与边缘、生存与历史、再现与表现等。20世纪的美学是在哲学与艺术的夹缝中喘息的，哲学流派不仅此起彼伏，而且尚未完成，很难确定第三次浪潮是由哪位哲学家或艺术家掀起的。我们已经分析了哲学的转向，反映到美的艺术中来主要有两方面：从本质论、实体论、先验论转向存在论、关系论、实践论；从时空、感性认识转向“结构—功能”、诠释。美学浪潮中主要有四股力量：现象学—存在主义—诠释学的，语言学包括分析的、结构的、解构的等，批判的包括西方马克思主义和法兰克福学派，以及心理学的包括精神分析派、格式塔、距离美学、实验心理学美学等。如果说，20世纪美学的主要特点是什么，那么应该是寓于“艺术是语言”这个命题中，然而这个命题需要得到正确的理解。经过索绪尔、罗素、维特根斯坦特别是海尔格尔，“语言”才具有了本体论的意义：“语言是存在的家。”“语言使人言语。”关于艺术，海德格尔认为艺术是真理解蔽的一种方式，然而，这其中并没有多少新东西。分析哲学发展了语言的形式的结构的规则，苏珊·朗格、古德曼、丹托的艺术思想是相通的。我们在朗格

^① 《美学或艺术和语言哲学》，克罗齐著，黄之捷译，中国社会科学出版社，1992。

^② 《艺术原理》，柯林伍德著，王至元、陈华中译，中国社会科学出版社，1985。

的思想中可以看出艺术观念的明显发展。首先，她从卡西尔的符号人类学中找到了灵感，而为艺术注入了一股超越艺术自身的力量。“艺术是人类情感符号形式的创造。”^①不仅艺术的对象是符号，而且艺术本身也是符号。其次，朗格发展出一种“活的形式”的审美观：“其一，它是能动形式，这意味着，那持续稳定的形式必须是一种变模式。其二，它是有机建构的，它的要素并不是独立的，而是相互关联的……其三，整个系统是由有节奏的过程结合而成的。这就是生命统一体的特质……其四，活的形式规律，是那种（随着特定历史阶段）生长和消亡活动的辩证法。”^②也就是能动性、生机性、节律性和开放性四种审美要素，是对“关照论”的发展。第三，朗格突破了艺术直觉的抽象性、形式性：“艺术直觉是一种理解活动，并以一种个别符号作为媒介，这种符号是被创造出来的视觉、诗歌、音乐或者其他的审美印象。”^③我们知道，语言符号不仅仅有已论及的“建构性”的一面，而且还有在解构主义、后现代主义中表现出来的“消解性”的一面；结构最突出的特点是开放性。对语言的生存的、体验的、功能的方面的发展是由现象学—存在主义—诠释学作出的。“意向性”、“主体间性”、“视域融合”、“效果历史”、“问答辩证法”都是一种“语言性”、“关系性”。伽达默尔的《真理与方法》可以说宣告了美学的第二次浪潮的结束，然而未宣告第三次浪潮的开始。伽氏首先批判了康德、席勒等对美学的先验的、非历史的、非体验的做法，而把艺术引入生存论、诠释学的语境。“艺术的万神庙并非一种把自身呈现给纯粹审美意识的无时间的现实性，而是历史地实现自身的人类精神的集体业绩。所以审美经验也是一种自我理解的方式。”^④通过对艺术、历史的批判，伽氏发展了海德格尔的语言观：“能被理解的存在就是语言。诠释学现象在此好像把它自己的普遍性反映在被理解对象的存在状况上，因为它把被理解对象的存在状况在一种普遍的意义规定为语言，并把它同存在物的关系规定为解释。因此，我们就不再仅仅谈论艺术的语言，而且也要谈论自然的语言，甚至谈论引导事物的任何语言。”^⑤伽氏认为：“19世纪美学的基础是情绪的象征化活动自由”，^⑥这种自由在一定程度上是无根基的、形而上学的，诠释学要做的是在理解与解释者中丰富艺术的生成过程。“所有与艺术语言的接触就是与某种未完成的事物的接触，并且这种接触本身就是这种事物的一部分。”^⑦审美是一个开放的创造的诠释的过程。然而，伽氏将审美、认知、伦理、信仰并列，显然不认为在审美之外还有美的问题。“引导任何事物的语言”在伽氏的文本中并没有达到。在《真理与方法》的最后一节“诠释学的普遍性观点”中，伽氏考察了“美”的概念，分析了柏拉图，然而依然是局限于感性艺术中，未能达到美的理念：“美具有一种能够给出美的最重要的本体功能，即能使理念和现象之间进行中介的功能。”^⑧伽氏为语言奠基，为艺术正名，但没有为美重塑形象。另外，心理学美学承载着“自然”的新鲜血液为美学补充了久已

① 《艺术问题》. 苏珊·朗格 著. 滕守尧 译. 南京出版社. 2006.

② 同上.

③ 同上.

④ 《真理与方法》. 伽达默尔 著. 洪汉鼎 译. 上海译文出版社. 2004.

⑤ 同上.

⑥ 同上.

⑦ 同上.

⑧ 同上.

失缺的营养，然而还未形成成熟的体系。批判的美学，如本雅明、阿多诺，则是面对工具理性而寄希望于审美，在他们这里我们可以看到席勒的影子，审美、艺术依然是游离于理性之外的；同时，后现代美学赶上了 20 世纪的末班车而远承尼采的事业，非理性地批判了现代性，虽然在表面上造成了“混沌”，而实质上亦带来了哲学的“反思”的机会。

总之，20 世纪的哲学波涛汹涌，20 世纪的艺术也是斑驳陆离，然而 20 世纪的美学依然未能突破艺术的局限；相反，艺术反而比美学更为基本，“美”早已只不过是艺术中的一个范畴。如果“艺术的终结”尚嫌有争论，那么认为“美学的终结”则似乎是默认的了。20 世纪的哲学没有找回“美的理念”，“美”依然处于无根基状态，但是构成它的“基质”则已经酝酿许久了。

第六章 广义美学

西方对启蒙的反思的根源在于“美”的缺席。正如我们已经表明的，整个 20 世纪西方哲学是一个“美学转向”，虽然没有任何一位哲学家明确地思考了“美”。因而，对西方文明中“美”的重新定位，不仅要批判启蒙的设计，而且要从其源头开始；同时，我们还需要借鉴其他文明诸如中国的美学，以补西方之不足。“广义美学乃是一个宇宙论的设计”，只有从最根本的“宇宙”的观念、“自然”的观念、“人性”的观念等出发，才能重塑美的形象，继而改变整个启蒙制度。广义美学构想包括三个部分：美的定义及其分类、人性本美、美化自然。同时，这个构想与之后的“复杂理性”是相辅相成的，后者乃是对启蒙理性的批判。

对“美是什么”这个哲学问题，西方思想家与中国思想家有不同的思考角度。柏拉图虽然提出了“美的理念”，但是他不知道它是什么；阿奎那与亚氏的观念一脉相承，然而与奥古斯丁的思想不尽相同；文艺复兴导致了几个后果，美被艺术所取代，理性不受约束没有尺度地张扬，希腊化时期的“自然”精神被泛化，代之而起的是“自由”的世界；浪漫的美与古典的美对立，科技作为“恶的无限性”使自然“丑”化，美学死亡了，从“自然”被量化、哲学“思”的精神开始分裂而跟着科学的屁股走开始，美就死亡了。然而，正如海德格尔所说，有危机的地方就会有救渡升起，20 世纪的西方从“虚无主义”中挣扎而起，“第三次美学浪潮”使自己冲破了孤独，开始为“美”寻找答案。

历史上的美学理论不计其数，如美在自然、美是善且令人愉快的、美是自由的、美在关系等等。然而，一切局限于艺术而谈美的都是不足取的，特别是西方浪漫主义以来。美的最古老最丰富的源头是在希腊化时期。正如我们已经表明的，希腊化以及罗马时期是“弱化”的美的时期，一切哲学思考从“自然”开始，并以“自然”结束。当时，技术与艺术是相互结合在一起的，并且同为生活服务；人们谈论生活的技艺、雕刻的技艺、体育运动的技艺、思维的技艺等，美的形象是很完整的；虽然，一般认为，希腊化是个伦理学的时代，这一是由于政治社会的动荡迫使人们关切生存，二是由于美本身与生存密切相关；斯多亚的体系是“泛伦理”的，伊壁鸠鲁的体系是“超伦理”的，怀疑论的批判是直接指向自然本体存在的，宇宙的自然状态“和谐”即是美的表达；当时，经过启蒙之后，以及历史社会的发展，人在宇宙中的崛起，人们对美的认识必将改变。美的最近的最稳固的一个支点是海德格尔，然而海德格尔身上有多重历史元素。海氏追问“存在”、“真理”、“解蔽”、“技术”、“艺术”、“语言”等等，然而没有追问“美”、“善”，显然这是有深意的。在海氏的思考中，实质上已经包涵了对美、善的思考，一种更深入的思考；然而，海氏所达到的存在论并不是澄明的，还存在一些内部的矛盾。我们已经指出，我们需要接着海氏的思考，找出“美”在哪里、“善”在哪里。

有一种美学思路认为，美不是主体性的，也不是客体性的，而是关系性的，是主客关系，但是究竟是怎样一种关系则有不同的回答。这种基于主客二分的考察显然是不足的，基于自然性与社会性二分的考察

同样也是不足的。“主客”模式的性质在于用“理性”的语言说着一种“非理性”的话，也就是说，在理性侵蚀了整个哲学领域之后，美被随意安排在一些边缘上，甚至不毛之地。而笔者认为，20世纪西方“自然”的再次涌现，向我们表明：美即主体间性，美是一切关系的根源。海德格尔的中心概念“解蔽”即美的要求，自然的“涌现”也即美的要求。“解蔽”是“真”之“理”，是自发的、自然的，是“无蔽”的要求；同时，“解蔽”伴随着“遮蔽”，是自我关涉自我、自我与非我的统一，是主体出离主体又回归主体的统一。虽然，海氏的存在论是单主体的，或无主体的，但是“解蔽”的发生正是一种本真的“关系性”的要求，而本真的“关系性”即“主体间性”。海氏的宇宙论中虽然没有伦理学，但是并不拒斥它，伦理学是其题中之意。客体性，作为绝对外在于主体性，是不能与主体发生关系的。主客关系实质上是主体的表达，是非本真的关系；相反，任何实存都是“主体”，因而不同主体之间才构成“关系性”，即“主体间性”。同时，海氏认为，技术、艺术都是真理解蔽的方式，并且技术与艺术是原始地相统一的。海氏对“技术与艺术”的先天理解是启蒙的概念，是人性分裂、美死亡之后的划分，因而是不够深刻的。“技术”作为解蔽，是美的表现，技艺的归宿是生活、“栖居”，本质上是“生活美”的要求。正因为美是一种“关系性”，因而它表现为多种关系，表现为多元的、相对的、直观的特点。而“道说”是指向“善”的。正如我们已经指出的，海氏在存在论的框架中，已经走向了真、美、善，但是他并没有将它们统一起来。海德格尔的弟子们，不是片面地发展了其真理观而有存在主义，就是片面地发展了其解释学，再有就是从伦理学的视角批判海氏“超伦理”的建构对伦理学的忽视，实质上未解海氏“善”之深意，同时，伽达默尔的语言观、后现代主义都遮蔽了海氏“道说”具有的善的内涵。海氏实际上重写了哲学的秩序，真即主体性，美即主体间性，善即二者的统一；善作为一种终极关怀，是对“主体”的超越，因而是指向“客体”的，主体与客体在绝对之域达到一种关系，即对存在的敬畏与信仰。善是关涉信仰的，西方启蒙的一大弊端是自由与信仰的分离。实质上，自由是建立在信仰之上的。真、美、善不仅有这种纵向的辩证关系，同时还有横向的相互包含，它们分别渗入到对方之中，真的自在自为性存在于美和善中，自然的“涌现”、“解蔽”、“和谐”与“创造”这些美的要素也体现在其他二者中。真、美、善三者统一在存在的澄明之境中，即至真至美至善，也即广义上的真美善，在西方文化中，基督教将其发扬光大。

由此，康德、黑格尔等的启蒙哲学被超越了。启蒙的世界是主客对待的，康德的必然王国对应外界的大自然，黑格尔的自然哲学完全是一种“科学哲学”，完全没有自然的本源意味。主客辩证完全是一种主体的辩证，并且具有善的维度。正如我们已经指出的，黑格尔用辩证法由真及善，由于没有美，因而导致真对善的僭越，其主客关系是非本真的。“事实与价值二分法的崩溃”启发我们，康德的理性王国与知性王国的划分是不成立的。柏林、哈贝马斯、韦尔默等对“自由”、“理性”的批判也揭示了其不足。康德的道德王国中没有生活世界，相反而是指向了宗教信仰，这一点却与“善”是吻合的。康德的道德律令论仍是非常有价值的。“自由”，作为自我区分与自我确证，是共同存在于真、美、善之中的。马克思虽然革了黑格尔的命，但是其骨子里还是康德与黑格尔；马克思的美学观依然是陈旧的，他曾说：“动物只按照它

所属的那个物种的标准和需要去制造，而人却知道怎样按照每个物种的标准来生产，而且知道怎样把本身固有的（或内在）标准运用到对象上来制造，因此，人还按照美的规律来制造。”^①这里“美的规律”只是外在的标准、形式；其实，“美的规律”是“美”本身的表现，认识世界这个过程本身就在“美”之中。然而，马克思发现了主客世界的局限，在这样的世界中，自然被开发，人被异化。在被发展了的马克思主义中，“实践”表现出了一种人与自然“对话”的性质，并积极与哲学诠释学等相结合，从而走向“美”。

总之，整个启蒙的精神中是没有“美”的。得益于海德格尔及其弟子，或许还有马克思，以及弗洛伊德对“自我”内在自然的展现，“美”从罗马之后再次重塑形象，然而西方人尚未认识到这一点，新的哲学秩序是：主体性—主体间性—超主体性（绝对之域的主客关系）。存在显现自身，召唤对象，并令对象回答。

因而，哲学需要重新回到宇宙论的高度，回到“自然”的本然意蕴，而这个转变的关键是“美”的再发现。那么，在“自由”与“历史”崛起的“自然”中，美的形象是什么样呢？美在哪里呢？美是否可以分类呢？怎样认识古典与浪漫的矛盾、自由与自然的矛盾呢？

美的分析

西方著名美学史家塔塔科维奇详细考察了美的历程，他认为，从古代到近代，“美”的概念在多方面发生了转化：从一种包括道德的、自然的广义的美到感性的、主观的“审美”，从一般的美的概念到美只是一种古典美，从世界美的广泛视野到局限于主体的艺术美，从理性把握的美到直觉把握的美，从客观美到主观美，最后从美的昌盛到美的衰落。^②塔氏的观点是非常具有启发性的。“美”不是“审美”，然而，“美”需要“审美”。“关系性”要求突破自我的界限，而造成一种“潜能”，因而“审”是“美”的内在要求，是“美”的一部分。而传统观念认为，美在审美中，不是一种哲学的考察，颠倒了“审”与“美”的关系，遮蔽了“美”。审美一般是主客关系，囿于此，则为“丑”。同时，美学不是艺术学，现在的艺术、艺术哲学中有相当一部分是心理学，而心理学不是按美的法则运动的，相当程度上是一种本能；相反，美学是超越艺术的，并同时体现在认识、实践等活动中。从“人”的角度，而不是从“自然”的角度来看，美可以分为不同的形式与形态，这源于人性的丰富性。同时，西方的“自然”的观念对“美”是不充分的，“自然”与“自由”，分别对应不同的美的形态，如古典的、浪漫的，朴素的、感伤的，实质上没有从统一的观念来认识“美”，没有从“美”发展“自然”的观念。相反，中国哲学中有丰富的美学思想，因而我们会借鉴中国美学，以补西方美学之不足。

美有四种形式：情感的、理智的、生活的、生机的。“情感美”是一种主体性的美。青山绿水中没有情感美，肉体和心理中也没有情感美，然而却构成情感美的基础。情感美直接来自于“自然”的朴素，来

^① 《经济学 哲学手稿》. 马克思 著. 刘丕坤 译. 北京人民出版社. 1979.

^② 《西方美学概念史》. 塔达基维奇 著. 褚朔维 译. 北京学苑出版社. 1990.

自于本能直观。因此，情感美是相对的、多元的、无对待、无利害的。从发生学来讲，情感美是“自然”直观、意向到“情感”，用中国哲学的话来讲，是一种“象”思维：“意”以“象”尽，“象”以“言”著，得象而忘言，得意而忘象，“象”在“意”与“言”、“道”与“德”之间。西方艺术中多有情感美，如“关照”、“移情”、“距离”、“格式塔”，并且到了一种泛滥的程度。“美”是与“真”直接相连的，是本能的形式。这种“主体间性”是无反思的，是“真理”的“自行解蔽与遮蔽”。由于其相对性，情感美需要发展为其他形式的美，否则会自行取消，或被其他认识方式如逻辑所超越。“对待心”源于对这种本能的“关系性”的判断，也即人之“自然”与其他“自然”之不同。若执迷于对待，而否定了情感美，则会偏离自然之统一性，而造就一种“主客关系”即对关系性的否定，“功利性”即其表现。“功利性”将主体视为“物”，视为自我的“环境”，而使自我单向张扬，他者单向衰弱，而不是二者的共同“张弛”。“美”扬弃了功利性，从而生成一种“理智美”。“理智”与通常所谓“理性”不同，理智是与“知性”处于同一层面，是“关于”知性的，而理性是超越知性的。理智内含“认识”的维度，从而在“美”中开出了“真”，丰富了“美”，然而有限的丰富。同时，“理智美”具有“表现”性，因而是“建构”的，与“再现”不同，一般散见于文学作品中；而“情感美”由于其“关照”性具有一定的再现性，在绘画作品中较常见。“表现”是一种建构性的直观，与情感美的朴素的直观不同。同时，“理智美”与科学认识活动是不同的，“科技”由于其“解构”性，对应功利、实用。在抽象的科学知识体系中，“知识”作为一种“信息”，是“物”。只有在科学发现的过程中，在反思形式的科学中，如 meta-physics，“理智美”才起关键作用。人们相信，自然规律，如数学定理、物质形态具有形式美，甚至不美的东西不是真的。同时，知识的发现与积累过程也符合美的规律，知识的“实在”性、“真理性”是越来越高的，虽然在其中会夹杂非理性、偶然的因素。理智美，通过否定现实的科学，追求人与自然的真实对话，充当任何知识增长的间接动力。“理智美”内含“真”，与只内含“主体间性”的“情感美”是平行的，并且在某种非本真的情况下是矛盾的。虽然“理智美”扬弃了“情感美”，但是由于它吸收了新的成分，而带来了自身的有限性，与情感美对应不同的美的形态，因此二者是不能相互否定的。相反，由于各自的自足性，及发生学上的内在联系，二者被统一在了“生活美”这一更高的美的形式中。“生活美”关键在于“活”，在于有机性、历时性、不可分割性，在“活”中，各种关系被协调在一起，肯定与否定、主动与被动等结合起来形成新的模式如反馈、控制等。“生活美”的特性在于“体验”，体验既基于自我，又超越自我，在互动中生成新的体验；在其中不仅有单方的自我表达，还有双方的合作甚至斗争。体验是美的最丰富的形态，在有限的体验中生成无限的意义，因而体验与一种无目的的“象征”是联系在一起的，或是走向它，或是源于它，这是体验的开放性的本质。以“仁”为中心的中国伦理学中渗透着体验美，在 20 世纪的西方哲学如解释学也走向了体验美。最高级的美的形式是“生机美”。在体验破除“我执”、“象征”之后，重新反思而打通情感美、理智美、生活美之间的对待后，方能达到。生机美是对“主体间性”的若即若离，达到了真、美、善的统一，具有宇宙论的广度。生机美存在于宇宙论的每个角落，具有泛神的性质。生机美是最难的，也可以是最简单的，它本

身不能成为中介、手段，它在主体性之外。在斯多亚、伊壁鸠鲁的“自然”论中，从自然出发又回到自然，从宇宙出发又回到宇宙，“自我”被这个历程所中介，而这个历程就具有生机美的性质。“上帝”作为至真至美至善的化身，当然也具有生机美，相对于古希腊的“和谐”，表现为“澄明”的。在启蒙时代，康德用“反思的判断力”将必然与自由联系起来，“无目的的合目的性”是关于目的性的，是指向目的性的。“鉴赏力”本身不能被鉴赏，所对应的美也是生机美。然而，遗憾的是，这些生机美的元素在西方哲学中没有被充分发展起来，其根本原因还是在于对“美”的遮蔽。相反，中国哲学中有丰富的生机美。

“美”不仅有上述四种形式，而且有丰富的形态；由于美的关系性，美的形态一般也以关系即成对的范畴出现，如“美”与“崇高”、“和谐”与“澄明”、“超越”与“超脱”、“阴柔”与“阳刚”等。以下分述之。

“阳”与“阴”是周易中的核心范畴，具体到美学形态上表现为阳刚与阴柔、壮美（崇高）与优美等。“阳”从天、乾、男，刚健中正，“阴”从坤、地、女，含弘光大，阴阳“冲气以为和”，天地“交相生”，阴阳合则为美，乖则为丑。从关系性来讲，“阴”与“阳”都是主体，基于生命自然的主体，因而阴阳是一种类型的“主体间性”。阴阳之美在中国美学中占有相当重要的地位，也体现为艺术中的辩证的观点；而西方艺术理论中虽也有辩证，但不是阴阳之美，不具有“生机性”。“和谐论”大概有两种类型：对立的与统一的，前者对应崇高的、感伤的、浪漫的，后者对应优美的、质朴的、古典的，种种美的形态都不具有生机性，而阴与阳是相互生成的，不可分离，合二而一。西方“自然”的观念缺少“阴阳”这一本质的关系性。然而，崇高与优美等一面在后验的意义上，可以体现出阴阳的性质；另一面，由于缺少本真上的关系性，反而可以偏离美，而从主体间性缩回主体性：当崇高仅仅是崇高，优美仅仅是优美，而达到其各自的极端形式如恐怖、羸弱，就不是美了。

“超越”与“超脱”，在一定程度上，可以看作西方与中国文化各自的特点。正视之，并假定其价值，积极地分析、异化、融入对象，是“超越”的态度；无视之，视而不见，敬而远之，两相忘，是“超脱”的表现。“超越”立足于认识而兼及直观，“超脱”立足于直观而兼及认识，因而“超脱美”比“超越美”更能体现出美的性质。西方浪漫主义中充满了“超越”的精神、自由的精神，席勒将“美”视为对感性和理性冲突的超越而达成的自由，从对立、有限而追求自然的和谐与无限，更是一种阳刚的美。而超脱的美阴阳共济，具有更丰富的美的形态，“意境”美就是一种超脱美，也是生机美。“意境”是对“气质”、“神韵”、“趣味”等的综合；同时，意境或“境界”有很多种，王国维在《人间词话》中论述了“有我之境”和“无我之境”，并且境界有高低，是多元的。境界美是对感性与理性的统一，并且一般是主体性的，是主体的“自然”的不同形态，因而是与“真”相连的；只是在最高的境界中如“空境”，达到真、美、善的统一。西方在希腊化“自然”时期，与波斯、印度等文化有所交流，但并没有形成关于人的内在“自然”的哲学，因而其“自然”的形态比较单调，尤其是缺少“自由”、“境界”的维度；在启蒙以来，“自由”的崛起则导致了一种超越的美。

另外，这里将“和谐”与“澄明”作为一对范畴。二者都是最高的美的形态，内涵有所交叠，并且“澄明”在一定意义上是对“和谐”的提升与否定。辩证法认为，“和谐”是对立统一的形态，是矛盾的形态。“和谐”对应“有”之境，“有限”境界，而“澄明”对应“无”之境，“无限”境界，是对矛盾的超越，作为广义上的真、美、善的统一，并消除了三者的差别。在西方宇宙论时期，“和谐”是作为最高的物质存在的形态；基督教时期，虽然“和谐”依然存在，但来自上帝的“澄明”超越了它，并与之共存；在近代，被泛化的“澄明”作为“自然”的形态采取了否定“和谐”的态度，因而偏离了二者的统一性。在中国，佛家与道家，不论在心性论上，还是在存在论、宇宙论上，皆持“澄明”论，而儒家尤其是伦理与文论中，多持“和谐”论。从“境界”的角度来讲，“和谐”与“澄明”都是高级的境界，在一定程度上是相通的，都是超脱的美。

以上所论几种美的形态，都是笔者认为在西方美学中所缺少的，由于它们体现出了“主体间性”，所以是西方哲学与美学所迫切需要的。虽然，我们可以说，任何一种文化、美学范式都是自足的，但是这种“自足”性通过比较才能发现的，因而也对应一种“不足”。我们从广义美学的视角出发，希望能够打通中西美学，并弥补西方文化之缺陷。

人性本美

“人性是什么？”是一个永远不会有固定答案的问题。人性论不是一个科学问题，不是一个伦理学问题，而是一个宇宙论问题。只有从最广阔的视角、从历史的最深处出发，才能谈论人性。在我们对西方真、美、善的历程的勾勒中，也接触到了有关人性的问题。整个哲学实质上都是对人性的追问，一个不追问人性的哲学体系是不完整的。在当代西方，麦金太尔对伦理学的批判是最具启发意义的。他持一种历史主义的立场，因为伦理学甚至哲学的根源在历史发展中；他勾勒出了几种不同的伦理学形式：柏拉图与亚里士多德以“生活世界”为中心的，以某种特定的生活方式为基，人们追求一定的“善目”；基督教宗教式的道德，人们是从神圣戒律中得到报偿与惩罚；以“自然”为中心的道德，以满足人的欲望、需求为目的；还有现代的元伦理以及情感主义道德等等。^①麦金太尔对启蒙伦理学及人性持批评态度。启蒙的人伦认为，偶然所是的人性（处于未受教化的人性）最初是与伦理学的训诫相左，从而需要通过实践理性和经验的指导转变为实现其目的的而可能所是的人性。从传统道德的外在权威中解放出来的自我导致自律行为者自诩的道德话语丧失了任何权威内容，失范。进而，现代的伦理学，如情感主义与元伦理，都是启蒙伦理失败的后果，情感主义是社群主义与个人主义对立统一的产物或对应物，是消极自由的表现。功利主义遮蔽了人与人的本真关系以及作为整个人生目标的“幸福”。麦金太尔倡导“美德”以及作为一个整体的“人生”的观念，倡导亚氏的伦理学，并因之被称为亚里士多德主义。麦金太尔对伦理学的批判引起了广泛关注，使“公道”、“德性”等成为了西方伦理学近日关注的焦点；当然也引起了不少批评，如对基督教的较略分

^① 《伦理学简史》. 麦金太尔 著. 龚群 译. 商务印书馆. 2003.

析以及相对主义的倾向；同时，我认为还有对希腊化时期的不够关注。总之，麦金太尔为西方重回道德美德带来了希望，与这里“广义美学”的构想是相辅相成的。

近代西方与希腊化时期都是“自然”涌现的时期。亚氏考察了“自然”的概念，促进了不同科学思维方式的分化；同时，使“宇宙”的观念泛化为“自然”。人在宇宙中，其自然是道德，并且道德是要回归自然，而不是对自然的超越。最高的宇宙、伦理理想都是“和谐”。虽然“自然”在斯多亚、怀疑论、享乐主义等各种流派中有不同的内涵，但是人追求自我的和谐、自我与他人的和谐、自我与宇宙的和谐是相通的。人性的各方面如理性、感性、意志等，秩序井然，各司其职；不和谐来自于不成熟、非本真，不是自然的表现。在罗马前中期，西方摆脱了希腊化时期的社会动荡，而表现出了“阳刚美”的气质，在塞涅卡、西塞罗身上都表现了出来。基督教恢复了“宇宙”的观念，这时，“自然”的观念已经非常泛化了，而与“宇宙”的观念分离，基督教认为，上帝创造自然是为人享用的，它将“自然”与“人”并称，这为启蒙的主客、人与自然的对立做好了铺垫。我们认为，西方科学的诞生与基督教密切相关。当基督教衰落的时期，“宇宙”隐去，“自然”便以赤裸裸的形象被挖掘出来。文艺复兴时期的“自然”比希腊化时期更单纯，实质上，这是基督教“澄明”的理念与“和谐”的理念融合的表现。当绝对的无所不包的“澄明”被泛化，就变成了单纯的、什么也没有的形态。文艺复兴以及新教培植了“自由”的观念，为古典与浪漫的对立做了铺垫。接下来的科学时代，“宇宙”、“自然”都被“人”的观念超越了，人是世界的主体，没有人，就没有世界。到尼采的时代，上帝实际上早就“死”了，福柯纠正了尼采的用语不当，不是上帝死了，而是人死了。启蒙的精神发展了仅仅不足 400 年，相对于宇宙论时期（古希腊、希腊化、罗马）以及基督教时期较短。然而由于它是在其他两者的基础上发展的，因而它的影响也是最深远的，它深深地改变了对人性的认识。

在今天，也正是在当今发现启蒙不足的时候，才能给人类充分的机会去重新认识人性。我们应该回到久远的“宇宙”的观念，在宇宙论的秩序中思考人性，“自然”的观念已经不足，“自由”、“历史”以及“理性”都是可以与之比肩的观念。不论是何种形式的“自由”，都突破了“和谐”的宇宙观念，使宇宙也具有一定的“中介性”。最激进的启蒙人性，如柏格森的“创造进化论”，将人描述为拯救宇宙的殉道者，人在本能的指引下，像一个火箭，在不断下落的宇宙尘埃中间奋力向上冲，并点燃尘埃照亮宇宙。尼采，作为“超越的人”，他拥有酒神的独一无二的力量，他超越历史，超越现实，直接回归生命本身。“历史”的观念虽然还未成熟，但是已经不是“自然”，“历史”作为“人类活动的遗迹”，是人类创造的世界，是人自身的意志的体现；历史不断积累、发展，而自然是永恒不变的。20 世纪的基督教思想家、后现代主义者都开始严肃地挑战这种启蒙的模式。现象学、解释学发现，历史不是过去，时间不是分为过去、现在和未来，历史就在当下。“死”与“活”相互生成。福柯发现了历史的虚伪与断裂：历史怎么会是“你”“说”的这个样子？它原本是一个非连续的多主体的多层次的“万花筒”。洛维特批判了启蒙对基督教的背叛，正是这种无知，导致了历史的虚无主义，历史中“道义”、“公道”被遮蔽，“自然”与“历史”分离。“历

史”是一个有待完善的概念，正如“自由”、“理性”的处境一样。

因而，建立一种人性论，也是对“人在宇宙中的意义”的回答。同时，任何一种人性论都是奠基于人性已经“敞开”的那些部分，因而也是对不同人性论的综合与超越，它综合各种合理因素，超越它们之间的对立。“自由”、“历史”等概念，实质上通过对“自然”的扬弃，而为重新找回“宇宙”的观念打下了基础。这个时期，与希腊化时期“宇宙”向“自然”的自发生成正好相反。这种“宇宙境域”的原因是与人性密切相连的，因此“人性”得以凸现。并且，人“自信”、“自知”与“宇宙”的这种关系，一种相互生成、相互对话的关系，从人诞生的那一刻起，宇宙就离不开人了。这是一种极端的“人类中心主义”，因而实质上超越了“人类中心”。宇宙借人“道说”，实质“人神合一”，海德格尔、中国道家、佛学都是这个意义上的，然而它们没有发展出宇宙论意义上的人性论。因而，在经过了人“建构”之后的，“自然”、“自由”、“历史”、“理性”等等构成的“宇宙”与古代的“宇宙”论实质已不同。在秩序明晰、法度井然的宇宙中，各种实存各有法度，虽然它们之间是和谐统一的，然而“关照”的、目的论的、先验的，是人的本能、直观、人按照宇宙的法则活动，既实现了人的目的，又表达了宇宙的意志。人与宇宙同中有异，“亦人亦宙”。而启蒙之后，“人”本身已经上身到了宇宙的高度。马克思说，人可以按照每种物种的尺度生产，“哲学在于改变世界”，如果将这里的“改变”用更规范的哲学术语来表达，如“实践”、“技术”，同时上升至宇宙论的高度，人与宇宙构成了“建构”的关系，相互中介、生成、对话的关系，此时“非人非宙”；那种“关照”的、本质的、主体的、单向的视角不再适用，而是能动的、生成的、主体间的、双向的、过程的、生生的视角。这种转变的核心在于“美”。人对自然的改造，是一种催化、放大。人本身的异化，也是一种“升华”；没有对立，就没有融合，没有遮蔽，也就没有解蔽。美是主体间性，是对完整性的追求，在人与宇宙中设下一种张力，同时也是一种动力，不断出离自身，又回归自身。在这种按照美的规律不断增殖的历程中，人与宇宙共同进化。因而，“人性本美”，则是自然的结论。人以美在宇宙中找到自身存在的意义，宇宙以美而使自身得以美化。正是美，主体间性这种本真的关系性，不断创生。“天地交而万物生”正是美的法则，并且延续到了“万物”、人身上。因而，人性不仅在与宇宙的关系上表现为美的品格，而且在其自身也是美。人的群体以及个人都是本性美的。人分阴阳、雌雄，正构成一种天然的关系性。阴阳之美是人这个物种得以延续的基础。利奥塔说，“性差”构成了人发展的动力。人，作为主体，是走向主体间性的。正如我们对真、美、善的诠释所表明的，美是真与善的中介，美是一种张力与动力，它使自我不断出离自我，扬弃自我，从而使自我不仅向自我开放，而且向他在开放。人性本美，是一个先天的规定，它要求人在后天去实践它。那种经验的考察以及经验的人性，不是哲学的，不足为据。

综上，只有从宇宙论的角度、从“自然”的本真与完整出发，才能达到一种客观的人性论。“人性”本身、“美”本身不仅需要从伦理学、美学等角度理解，而且还需要从宇宙论的角度来理解。同时，从真、美、善三者的概念单纯来出发，我们可以对历史上存在的不同人性论有新的理解，以下简述之。

人性本真

西方文化中，历来有一种“求真”的倾向。哲学，作为“爱智慧”，更多的是追求知识、方法。同时，“自由”、“民主”的精神在雅典时期就非常成熟了。我们已经表明，西方哲学在源头就是不太统一的，柏拉图的“善”的秩序与亚氏“真”的秩序的二分延续在整个西方的历程中，迫使其“真”与善”直接进行统一，而少了“美”的连接，这是西方文化的一大缺憾。然而，这并不是说西方文化中没有“美”，而是说“美”不是西方文化的中流砥柱。希腊化的“美”的精神没有在西方取得应有的重视，正如现在对它的忽视一样。基督教的人性论带有“善”、“恶”的色彩，是超伦理的。人的自由意志是恶，然而人性依然能得到上帝的恩典，说明人还有弃恶从善的能力，从而完善自我，也即是“善”对“真”的拯救。人所追求的不仅是自身感性、理性、信仰的和谐，不仅是个人的自我实现，而是共有同一目的，洗去自身的污垢，达到上帝的澄明。启蒙的人性是西方文化最成熟的一种，完全是“人性本真”的体现。在洛克、休谟、斯宾诺莎等人那里，“人性”都是关注的焦点。经验主义者着重从具体的人性中的不同方面论证，如情感、喜好、欲望、友爱等，他们认为人性的根基在“自然”之中。在卢梭那里，“自然人”与“社会人”形成一种对立，在康德那里，以“必然”与“自由”的新的对立保持下来，“自由”成为人的本性。经过黑格尔的升华，以客观唯心的形式，达到真与善的统一，并在生命哲学中被丰富充实以生命、体验。从这种意义上说，西方文化已经非常成熟，并开始衰落与转向。

人性本善

“人性本善”这个命题是中国哲学中的，这里在两个意义上使用：一是宇宙论的，一是伦理学的。首先，应该注意的是，“善”这个概念在西方与中国具有不同的内涵；在西方，“善”具有更多的超伦理维度，是宇宙中最高的实体；在中国，“善”主要是儒家关注的概念，主要蕴于“德”中，较少具有“道”的维度，因而是伦理学中最美的形式。宇宙论意义上的人性论，主要是道家、佛家以及宋明理学所阐述的。《道德经》最早建立了一种人性论，并主“德合于道”，也即“人合于天”，在庄子那里达到了比较极端的形式。宋明理学、心学是中国文化的集大成，它吸收了道家的宇宙论，主张天人合一，人即天，天即人，人即是“小宇宙”，这种“大写的”人又在佛学、心学的主观唯心主义中达到了极端。“人”与“道”的本真的“关系性”是一种“美”，“人性本善”内在地具有美的意味，这一点在伦理学中更为明显，伦理学所讲的“人性本善”实质上就是“人性本美”，人即“仁”，是人与人之间的关系，“义”、“礼”、“信”、“德”都是关系性的美德，这在西方的“美德表”中，如亚氏那里，是没有的。同时，中国伦理学中的“美”是一种“关照美”，人合于天之美，“美”之于“真”“善”更多的是消极的意义，而不是积极建构的。当然，中国文化中美精神也不是同一的，比如在汉代是一种阳刚美，在佛教传入后的唐宋更多的是阴柔美。中国哲学中旷日持久的人性善恶之争实质上是人性美丑之争；大凡从经验论出发的，认为人性有所谓美丑，这时“美”“丑”是形容词；而真正从宇宙论的高度出发，则人性本美，“美”是名词。“人性本美”是讲“人性”本于“美”，本质在于“美”，人就是“美”本身。一般来讲，中国文化最根本的特质即在于“美”，西方文

化转向东方是历史的必然。

美化自然

“自然”有多重含义，亚氏最早考察了“自然”的不同内涵；即使在近代“自然”被量化之后，“自然”依然是具多重内涵的。在本源的意义之上，“自然”只具有两种意义：一为“性”，一为“物”，前者是抽象的形式、根据、源泉，后者是现实的实存、表象、显现，并统一在前者中，我们所思的“自然”是“性”、“形式”意义上的。通常所谓“人类社会”、“大自然”等概念都是“一种”自然，都统一在自然中，都不是本真的自然。同时，需要澄清的一个更为重要的问题是，“自然”、“自由”、“历史”等概念之间的关系。显然，当我们扬弃了主客二分的人类中心思维之后，“自由”、“历史”都不能在传统的意义上被理解。“历史”是“自然”之一种，是“人”之“自然”对“自然”本身的一种关系，因而带有自为、自由的性质。作为一种关系性，历史不仅体现在“自然”本身的反思上，而且体现为人的“自然”的反思上，用一般的话来讲，即人对自我历史的批判。“自由”贯通于整个历史中，无自由则无历史，同样，无历史则无自由。西方高扬了很久的自由主义实质上是一种盲目，只是在很弱的意义上偶尔回归了历史，因此“自然”被遮蔽、“篡改”、“丑化”了，并与“自由”形成了对立。“自由”只有扎根于“自然”之中，采取自然的反思形式，才是真正的自由，那种“唯我”的自由和反思不是真正的反思，而是一步步地抽象出离了自身。

因而，“美化自然”是一个真正的宇宙论的命题。我们可以从几个方面来认识。其一，“自然”需要“美”。“美”作为“主体间性”这种本真的“关系性”，将宇宙的秩序“澄清”、“照亮”、“理顺”，“自然”作为泛化了的“宇宙”，被“美”把握为“持存物”，为“美”提供了基质与境域，而使“美”流布其间。其二，从更具体的角度来看，当我们区别人之“自然”与人之外的“自然”而究其关系，则人之存在得以凸显。人被“美”召唤而现身于“自然”面前。在“美”中，“人”与“自然”方能扬弃自身，不仅以自身的尺度运动，而且能认识对方的尺度，并发现其本真关系，二者都被“美”中介，因而摆脱权力等级关系与互不往来的关系。其三，“美化自然”对应了人类学的视角，即人的“生存技艺”问题。通常所谓艺术哲学、技术哲学等都关涉人对“自然”的态度，西方艺术哲学更多的是人对自我的反思，特别是由于现代艺术的非理性形式而远离了“生活”，成为了“乌托邦”，艺术中“美”的精神荡然无存，我们看到的是充满了“丑”、自身就是“丑”的艺术整体。同时，正如海德格尔所表明的，现代社会中技术与艺术发生了分离，并且双双远离了生活，充满了杂乱无章的设计、符号、图像，没有一点鲜活，一片死气，他们拒绝交流、对话，“老死不相往来”。现代技术形式已经对生活造成了挑战，生活几乎沦为了技术的奴隶。20世纪的西方思想家对技术与艺术一般都持批评态度，并希望改变这种状况。“技”“艺”同作为一种“术”乃是“美化”之“化”之表现。在“变化”一词中，“变”是突然的、剧烈的，而“化”是渐变的、缓和的。“美”对“自然”之“化”应该是一种持久的、不离本质的过程；否则，不能构成关系性，偏离美的规定。“技艺”体现出“解构”与“敬畏”的双重特点。“解构”是将对象分解、拆散，因而在一定程度上是对对象的否定。

现代艺术与技术都充分地体现了这种特点，科学家可以分理出组成物质的单元，可以制造出不同的人工物质甚至人工生物，还可以改变物质的存在状态；艺术中的超现实主义、野兽派等创造出各式各样的生命“图像”与“场景”，而对现实的自然秩序构成挑战，“和谐”被“自由”完全侵蚀；而二者都缺少那种“敬畏”的精神。然而在古代，人对世界充满了敬畏，这种观念并不是无知与愚昧，也不一定要和目的论相连，反而，它是人通过理性而认识到的；只是从文艺复兴开始，“自然”被泛化并与“宇宙”的观念分离，在一片废墟中崛起的人则浑身污垢，毫无美感。恩格斯说，对人类的每次胜利，大自然都会给予报复；马克思深深地认识到了这一点，人的异化、大自然的威严，因而，人对自然的“实践”，应该按照“美”的规律来进行，保持不同物种利益的和谐。海德格尔批判了现代技术，提出了“天地人神四方游戏”这种完全不同于现代世界的“桃花源”，显然，他没有与“技术”达成一致。在后现代，环境伦理学蓬勃发展了起来，生态伦理、动物保护、女性主义、自然价值、深层生态等新观念都被提倡，但是也难以与“技术”达成一致。自启蒙以来，西方科技与艺术突飞猛进，使哲学跟不上“发展”的脚步，更导致了“科学主义”与“人文主义”的畸形对立。我们认为，西方现代社会的危机并不是“技术”造成的，一种文化的危机不是某一要素的结果，而是整个文化中的各要素之间的失衡，关系性的衰落。人性中的各种要素自身的发展都是相对自足的，因而按其各自的规律扩展而来最终将“解构”人性，使人性破碎，归于虚无。正是由于人性的结构，各要素要保持“和谐”的关系，保持对人性整体的敬畏，需要将解构与敬畏的精神结合起来，统一在“美”的动力与张力中。因而，我们要以“美”改变技术与艺术中的“丑”的性质，让其发现各自的限度，并统一在一起；然而，在具体的历史现实中，技术由于逻辑、“量化”以及“潜无限性”，更多的体现为“解构”性，艺术由于体验、“质”以及“实无限性”，更多的体现为“敬畏”性；正是由于二者的这种区分，导致现实中的“美丑混杂”；然而，当其经过历史与逻辑的沉淀上升为本真的层面后，则是统一在一起的。

因此，在未来之“非人非宙”的世界中，“美”作为“主体间性”这种本真的关系性是一切实存之关系，不仅是人之本性，而且是自然之需要。没有“美”，“人”与“自然”不能对话，“人化自然”也是不可能的，“自然”将堕入虚无的黑暗深渊。

第七章 “复杂理性”

“理性”这个主宰西方近代文化并贯穿整个西方文化的概念，在 20 世纪重新受到了挑战。与神学的背景不同，在文艺复兴与启蒙的精神中，“理性”逐渐摆脱了“神性”并将其设为傀儡，进而宣布自身的独尊地位；当然，理性的崛起不是一帆风顺，在一开始哲学家们的立场不尽相同，如斯宾诺莎是将理智统一在作为最高理智的神性之中的，帕斯卡仍然是持信仰的立场，虽然他本身是位科学家。与理性逐渐达成的“虚妄”一道，艺术也开始自身的独立发展，构建封闭的虚幻的审美王国；而道德领域正处于基督教以来的衰落之中，首先是沦为“自然”的奴隶，功利主义、个人主义盛行，后来开始寻找自身的理性之根，在康德那里追求自身的纯粹自由，同时将政治世界拒之门外。我们看到，启蒙的世界秩序井然，不同的合理性得到了充分的发展，这也是西方迅速地崛起成为世界的主流文明的原因。然而，在 20 世纪，启蒙的精神似乎已经走到头了，启蒙或“现代性”规定的“理性”范式暴露了自身的虚妄与不足，世界在理性的统治中，不是变得越来越好，而是变得越来越不可理解了。如果以尼采为后现代的开端，那么整个 20 世纪哲学的主流即是对现代性的批判，如工具理性、主体性哲学、本质主义等。那么，怎样重新认识理性呢？最基本的理路概有二：一是从理性本身出发，揭示启蒙理性的不足，如“交往理性”的提出；二是从理性的他者出发，反讽理性的虚妄。而更为基本的立场是重新思考人的本性，澄清启蒙造成的人性分裂的根源，打破理性、非理性等各自为政的现代制度。

交往理性

哈贝马斯吸收了解释学、语言哲学等的思想，批判了现代以及后现代的思想家，是“理性”批判的主将。正如我们已经论述的，哈贝马斯为了突破主体性导致的矛盾，而提出了“交往理性”：“交往理性所决定的主体性反对自我为了捍卫而非自然化。……交往理性所涉及到的不是一个自我捍卫的主体，……也不是一个与周围环境隔离开来的永久的系统，而是一种由符号构成的生活世界，其核心是成员所做出的解释，而且只有通过交往行为才能得到再生产。”^①因而，“互动参与者也就不再是作为原创者，不再能够借助有力的行为来控制环境，而是作为传统的产物（他们身处传统之中）、团体的产物（他们属于团结的群体）、社会化过程的产物（他们是在社会化过程中成长起来的）：也就是说，只有当这三种超越了行为者视角的功能得到满足的时候，生活世界才会获得再生产。”^②这里哈贝马斯显然吸收了马克思的思想。主体间性、交往理性具有一种“非强制的强制力量”或“普遍的有效性要求的超越力量”，摆脱了工具理性和理性的总体化特征。哈贝马斯借鉴了实用主义的思想，提出了“真理共识论”，哈贝马斯说：“通过交往而达成的共识，可以用主体间对有效性要求的承认来加以衡量，它使得社会互动和生活世界语境连为一体。当然，

^① 《现代性的哲学话语》，哈贝马斯 著，曹卫东 译，译林出版社，2004。

^② 同上。

有效性要求有其两面性：作为要求，它们超越了任何一个局部语境：但是，如果它们想要让互动参与者通过协调达成共识的话，他们又必须在一定的时空范围内提出来，并切实得到承认。普遍有效性的超越性打破了一切局限性，而接受这些有效性要求又有一定的时空约束，这种约束力就使得它们成为了依附于语境的日常生活实践，……命题和规范所要求的有效性超越了时间和空间；但要求总是在一定的时间和空间范围内，总是在一定的语境中提出的，并且要用实际的行动后果来加以接受或予以拒绝。”^①这样，哈贝马斯将理性建立在了主体间性之上，深入地批判了主体性哲学，并且将哲学建立在生活世界中，颠倒理论与实践的关系，产生了广泛的影响。然而，由于其思想的这种颠覆性，也受到了不同的批评，“横向理性”就是在这种情况下被提出来的。

横向理性

“横向理性”是由德国思想家韦尔施提出的。在《我们的后现代的现代》一书中，韦尔施考察了后现代思想家，认为“现代主义者和后现代主义者之间的争论是一场关于理性的争论。”^②这场争论的焦点在于除了多样性之外理性类型是否还有一个统一的形式，如果有的话，是哪一个统一的形式。与哈贝马斯不同，韦尔施并不拒斥主体性，认为“主体的问题不是一个头等的问题，而是一个次要的问题，合理性类型的区分先于它。”^③同时，“弱的”主体早就是更加真实的和更加有效的主体，因而关键问题是在启蒙主体的基础上继而发展，寻找不同合理性之间的关系。传统的知性的单个的合理性是独立自主的，“所以它们可以自由确定自己的意义和自己的极限，不再有外部的确定，只剩下内部的确定。”^④而韦尔施认为，“不同的合理性及其专业范围的定义不是单子的问题，而是始终与互相联系有关，始终提出可共存的问题。人们在陈述一种合理性类型时，不由自主地陈述其他的合理性类型。”“每一种合理性类型同时含有一种文化和历史理论”，^⑤包括专业范围之间的衔接、内部的定义的延续以及超专业范围的共同的历史特征。因此，理性的作用是对合理性形式的状态和各种过渡的可能性反省、实践这样的过渡、作为解决异质的要求之间的冲突的手段。韦尔施的立场是：“当前的任务在于找到一种统一的形式。一方面，它不仅使人们理解理性形式之间的共同性，而且使理性形式的实质性合作成为可能；另一方面，它不会沉溺于同一的因袭的辩证法——取消多样性，而多样性的创造性毕竟是这种新的统一的形式所关注的。”^⑥韦尔施提出了“横向理性”：“理性并不颁布命令，而是进行解释，表达意见和进行比较……理性是一种超合理的能力，但这种能力本质上是合理性之间的能力。理性的领地是过渡（之间）。”^⑦横向理性“不同于一切原则主义的、等级制度的或形式的理性构想……既较为有限又较为开放，它从一种合理性形态过度到另一种合理性形态，表达区

^① 《现代性的哲学话语》. 哈贝马斯 著. 曹卫东 译. 译林出版社. 2004.

^② 《我们的后现代的现代》. 沃尔夫冈·韦尔施 著. 洪天富 译. 商务印书馆. 2004.

^③ 同上.

^④ 同上.

^⑤ 同上.

^⑥ 同上.

^⑦ 同上.

别，发生联系，进行争论和变革。”“它并没有‘克服’多元性，只是消除了多元性的窘迫。”^①横向理性即理性的“横向状态”，且理性只能是横向的。韦尔施是立足于合理性的多元而用理性这种“超合理性”来达到不同合理性之间的协调。韦尔施论述了横向理性的几个特点，比较了它与“判断力”以及黑格尔“过渡”的不同。判断力只是理性的基本功能与形式，而理性的运行比判断力复杂得多，韦尔施论述了四种作用：判断对象的合理性类型、发现过渡的方案、发现合理性类型之间的可类比的共同点、解决冲突。黑格尔的“过渡”是抽象的、逻辑的，而横向理性是一个过程，是历时的、生成的。韦尔施的论述结合了后现代主义者如利奥塔以及哈贝马斯的思想，他的立场是后现代的，横向理性完全是经验的、折衷的。“横向理性之所以维护利奥塔的那些动机（异质——引者加），是因为对于利奥塔来说，哈贝马斯所主张的那些事物之间的联系在任何地方都不会确认一种合理性类型的霸权为合法。另一方面，横向理性能够考虑到哈贝马斯对合理性形式的交换、补充和相互纠正的关注，反对利奥塔使异质性绝对化。横向理性主张交往，但反对霸权。横向理性阐述差异，但不拆除桥梁。横向理性讲求联系，但不强求统一。它消除鸿沟，但不平整地形；它阐明多样性，但不使一切变成碎片。”^②在韦尔施的思想中，“合理性”与“横向理性”是平行的，合理性之间本质上是异质的、多元的，横向理性充当一个中介。然而，韦尔施并没有为他的论述进行更深入的解释，比如不同合理性之间的对话怎样可能？合理性与横向理性是相互规定的吗？为什么有不同的合理性？韦尔施并不致力于统一不同的合理性，为他们找到共同的语言，并将它们统一在理性中，他批评哈贝马斯的做法有取消主体的危险。然而，笔者认为，哈贝马斯将“合理性”用“交往理性”放在了“主体间性”上，并不是取消了主体，而是重新为主体性进行了更广阔的奠基。相比于哈贝马斯，韦尔施的立场是折衷主义的，实则将理性泛化了、实用化了，有相对主义的危险。

对理性的重建面临着一个矛盾，即绝对主义与相对主义的矛盾，一种新的理性既要防止造成理性本身的自大封闭，正如“主体间性”要防止自身变成另一种“主体性”一样，又要防止与之相对而造成的不自信，沦为一种调和与折衷。正因如此，哈贝马斯非常强调“非强制的强制力量”，然而，这个观念略微有些不清楚。并且，众所周知，哈贝马斯对宗教的态度是不明确不统一的。结合我们的美学考察，这里从人性的完整出发，来重新综合人性，那么一种新的理性将与艺术、道德、信仰等内在地统一，并将重建启蒙的秩序。我们提出“复杂理性”的概念，为了不致使这个词有哗众取宠的意味，我们先考察“复杂性”的概念，接着表明为什么是“复杂理性”，它将带来什么变化。

复杂性

复杂性（Complexity）是个尚未形成确切涵义的概念，其科学基础是20世纪新兴的复杂系统科学，诸如自组织、非线性、人工生命、神经网络、进化计算等，并且随着科学的发展不断有新的现象出现。关于

^① 《我们的后现代的现代》. 沃尔夫冈·韦尔施 著. 洪天富 译. 商务印书馆. 2004.

^② 同上.

复杂性的哲学内涵，众多思想家做了不同的深入考察，如贝塔郎菲“一般系统论”、圣菲研究所特别是霍兰提出的“涌现”、“隐秩序”、“适应性”等概念、普里高津对演化、不确定性的哲学讨论、莫兰提出的“复杂性范式”等等，然而尚未达到纯粹哲学的抽象高度，尤其是未能发展黑格尔以降的辩证法。

贝塔郎菲最早将“系统”作为一种新的科学范式提出，并详细讨论了其性质、范围等，然而对哲学方面未过多涉及，尤其是还没有突出复杂性这个概念。霍兰在《涌现》一书中，用“涌现”的概念来描述复杂性。在本书的最后，霍兰列举了涌现现象的八个特点：涌现出现在生成系统中；这样的体系整体大于部分；有一种组成部分不断改变的模式（如河水中的漩涡）；这种模式的功能是由其所处的环境决定的；随着模式的增多，其间的相互作用使系统的功能增强；模式通常满足宏观规律；稳定性模式有多种；更高层的生成过程可由稳定性的强化产生。复杂系统是一个多层次、不断演化的体系。霍兰用“适应性”突出对象的“活性”，从而突出了体系的特点，扩展了复杂性的研究对象。^①莫兰更为抽象地考察了复杂性，提出复杂系统科学中存在的三个“宏大概念”：“复杂系统”“建立在从部分解释整体和从整体解释部分的建设性的循环的基础上”，“相互作用”“表达在一个系统中发生和交织起来的关系、作用和反馈作用的总体”，“组织”“表达这些相互作用的建构的特点，它的形成、维护、保护、调节、支配、再生的作用”，从而丰富了他所提出的“复杂思维的范式”。^②进而，莫兰深入比较了“简单范式”与“复杂范式”的不同，前者对应普遍性、可逆性、总体还原为部分、有序性、线性因果性、决定论、对象孤立于环境、对象与认识主体分离、对主体因素的消除、通过量化和形式化消除具体的存在物和存在活动、消除自主性、形式逻辑、单值逻辑和概念的清晰和明确；而后者对应普遍性与特殊性的统一、不可逆、整体与部分的统一、组织、复杂因果性、融入随机性、对象与环境相互作用、对象与认识者相互作用、主体理论的可能性与必要性、确认存在物与存在活动的范畴、自主性、形式逻辑的局限性、以两重性逻辑和“宏大概念”进行思考、以互补的方式把可能对立的概念连接起来。^③莫兰的考察是非常具有启发性的。这样，按莫兰的划分，量子力学与相对论都是复杂系统科学。国内学者也对复杂性有充分的考察，比如吴彤教授提出了“客观复杂性”的概念，并将其分为三类：结构复杂性“系统内部要素之间通过相互作用构成的排列组合的复杂性”、运动复杂性“运动中表现出来的规律的复杂性”、边界复杂性“系统与环境的交界处通过相互作用产生的”，^④也是非常具有启发性的。然而对于“复杂性”的本质特点尚未形成定论。我认为，“复杂性”的特质在于“多主体”，这些“主体”或“研究对象单元”，可以是时间中的（如反馈、迭代），也可以是空间中的（如相互作用），可以是体系中的，也可以是环境中的，主体的主导作用可以是直接的，也可以是间接的。多主体导致系统具有结构的层次性、运动尺度的层次性、功能的有机性。而传统“简单性”范式的特质在于“单主体”，它可以是单一的对象，也可以是复杂的对象但只有某个自由度起主导作用或者全部自由度共同起

^① 《涌现》. 约翰·霍兰 著. 陈禹 译. 上海科技出版社. 2006.

^② 《复杂性思想导论》. 埃德加·莫兰 著. 陈一壮 译. 华东师范大学出版社. 2008.

^③ 同上.

^④ 吴彤：科学哲学视野中的客观复杂性. 系统辩证法学报，2001，（2）.

同一的作用，运动没有层次性，因而表现为还原性、可逆性、确定性、孤立性等特点。“多主体”的运动实质上是对“单主体”运动的扩展。不同主体的运动可以构成复杂运动的关键在于他们之间的耦合、合作，即“主体间性”，反之，就导致“混杂”的运动，比如噪声。由于运动尺度的不同，如时间的、空间的、能量的，而导致本质上的不可逆性。有机性是指系统的不可分裂性、“涌现”性，因而需要综合的方法来弥补还原的不足。“多主体”实质上突破了传统辩证法的范式，如整体与部分的关系、否定之否定的发展。“整体”这个概念不再是机械的、已完成的，而是有机的、生成的。“否定之否定”乃是主客的扬弃，在“多主体”系统中，实质上是沒有客体的，即“客体性”作为抽象的绝对的外在已被“主体间性”所超越了。主体性只能在主体间性中表现出其自身，主客关系是一种非本真的关系、一种“潜在”的关系。（注意这里“主体”、“客体”与“主观”、“客观”不同，然而，相同的是它们都是在“主客二分”的框架中，因而对于“生成”性的哲学是不适合的。）同时，“多主体”也突破了传统主体性哲学的框架，这已经表现在了 20 世界的西方哲学中，尤其是伽达默尔、哈贝马斯等的思想。

复杂理性

“客体性”乃是一种绝对的外在性，是对主体性的否定。任何客观的存在者都是主体（阿多诺认为有不是主体的客体，我们不敢苟同）。主体，作为自为的实存，本性上都是一致的，因而主体间性是这种自主性的普遍要求，“他者”并不是对“自我”的否定，而是通过他者的关照、对话，自我才能自我确证。孤独的自我是不存在的。“孤独”正在于存在者对存在的普遍自然状态的遮蔽。因而，主体生而不孤独。主体性与主体间性共在。相反，主客关系在某种意义上则是一种非本真的关系，客体性是不可能通过主体性达到的，而只能是单向的、工具的、中介的过程。那么，客体性在哪里？还有其存在的合理性吗？我们的回答是肯定的。主体性也好，主体间性也好，都是关于“主体”的，作为主体，其最本质的特点是“有限性”。我们对主体的思考，只能在一种人类学的框架中。在宇宙中，主体生而为“此时”的主体，是有限的，正如海德格尔对“道说”的考察，道说的倾听者只能是人。因此，一种宇宙论虽然不能是人类中心的，但是必须是有人本色彩的。客体性就存在于人与宇宙的这种矛盾中。宇宙作为人的家，规范着人的栖居，人本真地需要宇宙的呵护与敬畏，同样，宇宙也本真地需要人的呵护与敬畏。正如维特根斯坦对“不可说之物”保持沉默一样，海德格尔此在对真理澄明的呵护一样，主体的世界对自身也要保持敬畏、信仰。因此，客体性作为主体性的他者，既在主体性之外又在主体性之内。主客关系是一种“绝对之域”的关系，它本真地关涉信仰。与一般的观念不同，主客关系是主体性与主体间性的统一，没有主体间性对主体性的扬弃，主客关系就是非本真的。因而，“复杂理性”关涉三种本性：主体性、主体间性以及“超主体性”（即与信仰相关的主客关系），而其中起主要作用的是主体间性。这样，理性可以进入解释、体验、交往的领域，而艺术的美的因素、伦理关爱的因素吸收进来，因而就突破了启蒙的合理性划分。有物的地方，就有理性。一种理性，只有当它与真、美、善都有机地联系在一起时，才是完整的，因而不会是虚妄与不足的。

这样，“复杂理性”拒斥任何形式的折衷主义与实用主义。折衷的立场将多元、相对的表象作为本质，本真地不是一种哲学的立场，而是一种文化的立场，正如后现代主义者在哲学与文化之间摇摆，而将哲学泛化了。在保罗·利科与韦尔施身上，我们都能看到折衷主义的成分。实用主义是一种非常有效简单的哲学，它们打着“拒斥形而上学”的旗帜，将真理放在现实活动之中。最近实用主义又开始繁荣，比如法兰克福学派开始积极的吸收实用主义的思想。实用主义本质上是一种科学，它对于其理解范围之外不作任何解释，它背离了哲学的“思”的精神。实用主义最大的弊端在于其“短视”，它不能回答也不想回答其“实用”的根基是什么。“实用”可以是哲学的一部分，但不是哲学的全部，正如实用主义对“善”、“真理”的遮蔽。

同时，“复杂理性”与前述“广义美学”是相一致的，并将美的因素吸收了进来，二者都是建立在我们对“美”的诠释上。如果说，启蒙在一种“横向”的维度上造成了人性的分裂，那么，复杂理性与广义美学则共同致力于从一种“纵向”的维度上重新将人性完整起来，从而克服启蒙内在的矛盾。

第八章 后现代批判：一种“美”的视角

“二战”、“冷战”以来，西方人就一直没有镇定下来。“后现代”概念一经提出，就迅速地扩张，甚至成为了如今西方社会状况的代名词。“后现代”、“后现代主义”、“后现代性”是相互联系三个概念，“后现代”主要是描述二战之后西方的社会政治状况，“后现代主义”是一种哲学思潮，“后现代性”则是与“现代性”相对应“后现代”的哲学抽象，然而它们各自的内涵是游移不定的。后现代有众多的思想家，德里达、福柯、德勒兹、伊哈布·哈桑、格里芬、哈贝马斯、伊格尔顿、杰姆逊、罗蒂、赛义德、鲍德里亚、福山、费耶阿本德等等，甚至尼采、海德格尔都被追认为后现代思想家。如今，西方学者如果不能与后现代取得密切联系，则很难被认为是属于未来的哲学家。因而，在后现代的“花园”中，必然地不仅是花朵争奇斗艳，而且还杂草丛生。20世纪西方哲学从成熟的近代体系向新的形式的转变，肯定是一个艰难的过程。后现代批判，不仅仅是在哲学中，而且在文学、艺术、历史、政治等各学科中，因而，后现代批判的一种成熟形式必将是“文化批判”，在其中，人们从各个方面，“古今中外”地来反思整个西方文化，只有将视野扩展至整个“宇宙”，深化到“人性”中来，才能消除后现代造成的混乱。在众多的后现代思想家中，德里达阐释了“延异”、“解构”，反对“意义中心”，甚至“逻辑中心主义”；利奥塔提倡多元、变易、相对等观念，反对哲学的抽象的宏大叙事，他的批判更多的是文化批判，而不是哲学批判；福柯与德勒兹，正如我们前面论述的，虽然他们不以创造何种哲学为目标，然而他们对历史、人性的批判，特别是“福柯的图式”，为未来的哲学作出了积极探索；罗蒂将实用主义与后现代主义思想结合起来，提出了一种“后哲学文化”；鲍德里亚集中研究了后现代社会的特质，“消费”、“拟像”、“仿真”、“符号交换”等概念是他讨论的中心，他为我们勾勒了一幅无法用传统哲学来解释的社会景观；哈贝马斯则明确地对“后现代”持低调立场，他认为现在西方依然是“启蒙”、“现代性”的继续，他从“理性”批判出发，认为西方的危机在于“理性”概念的不足，以此构建了宏大的哲学与社会学。以上所简述的思想家只是后现代的冰山一角，他们的批判都是具积极意义的。在笔者看来，“后现代”不足以构成一种“性”，即“后现代性”是一个虚假概念，它是现代性的范畴与新的文化现象的结合物，因而本质上还是在“现代性”的构架中。他们反对形而上学、逻辑中心、人类中心，而提倡其反面，实质上并没有提出什么新东西。“后现代”作为一种过渡，因而面临两个发展方向：一是扩展而走向“文化批判”，不仅仅局限于现实的西方，而且扩展至整个西方以及其它文化之中，以此开创某种具世界精神的文化氛围；一是深化而从根基发展西方哲学，正如我们对西方真美善的历程的勾勒表明，西方文化虽然表现为断裂，但是其内在精神是延续不断的，西方后现代的危机只有从其完整的本身（时间与空间上）来认识才能化解。然而，在现实我们看到的是，这两点尚未实现，并且相反，后现代主义大有走向极端的趋势，并且已经部分地走向了极端，西方人正是在这种状况下迈入21世纪的。

20 世纪对西方人来讲，的确确实是刻骨铭心的。20 世纪构成了非常具有象征意义的情境：从世纪之初哲学、科学、人类学的三大革命、虚无主义的笼罩，到战后的反思与复兴，最后到后现代主义将旧世界打碎而为新世界开启的无限的可能性，20 世纪正是从“虚无”走向了“无限”，然而其间占据核心地位的却是“有限性”的思想。20 世纪本身的这种矛盾，正说明其本身尚未完成，并彰显积极的未来。西方思想家，特别是海德格尔，以“存在”、“此在”、“有限性”、“时间性”、“解蔽”、“道说”等观念重思了哲学，实质上重写了西方哲学，海德格尔的思想将会受到越来越大的重视。我们认为，20 世纪西方哲学的转向是“美学转向”，为“美的理念”的重新发现做好了奠基。在“美”的视角下，西方的后现代主义只是某种肤浅的批判而已。“美”自启蒙以来就被遮蔽了，启蒙的哲学如康德、黑格尔，虽然是相对自足的，但是非常不完全的，“美”在其中难觅踪影。我们已经论述，西方哲学的精神在其源头就是不统一的，当然这也是所有文明的共同特点。这种不统一虽然以种种形式得以调解，如在基督教和辩证法中，但是其精神是不完全的。“宇宙”与“自然”的对待，以及真美善在时间与逻辑上的不和谐共同导致了“美”的遮蔽。不仅柏拉图，对所有西方人来说，都是“美是难的”。文艺复兴实质上将“美”泛化在“艺术”中。因此，在 20 世纪，“他者”、“关系”、“生成”特别是“主体间性”概念的提出，“历史”与“自然”观念的发展，为西方创造了再次“邂逅”“美”的时机。同时，也正是“美”的要求，一种新的人性、新的理性也相应地开始涌现。西方文化正在不断地完善自身，这也是所有文明的共性。

在这里，我们要批判“轴心时代”这个观念，它是由雅斯贝尔斯提出的。他认为，在公元前 5 世纪左右，出现了古中国、印度、希腊、两河等文明，从此不同文明的发展都是在此“轴心时代”所奠定的精神下所展开的，并且每当每种文明面临困境时，都会回到它汲取源头活水，然后才取得重大发展。然而，笔者认为，“轴心时代”只能在非常弱的意义上使用，因为在一种文明成长的过程中，并不是仅以奠定的基础发展，而是不断地提出新问题，同时也在与其它文明交流中吸收合理因素，从而不断地生成新形式，不断地生成自身，不断完善自身。从“美”的视角出发，不仅西方能以“美”超越自身的不足，而且文明之间更需要“美”的精神。每一种文明的精神都是不完善的，因而它们也内在地需要“美”来完善；正是在“美”的召唤下，文明之间的对话才能实现。不仅是在文明、文化、哲学的层面上，而且是在所有的层面上，一种“美”的视角要求，一切从“美”出发，达到真美善的统一；因为只有从“美”出发，才有达到统一的可能。未来的文化世界是美的世界，是多元的、相对的、能动的、丰满的、变易的、创造的等等。世界仅有“美”，是不够的；但没有“美”的奠基，是万万不能的。这就是整个西方文化所给予的启示。

后记

这里的几篇文章本是源于几个想法，本想简单地记录下来；然而，随着思考的深入，我发现它们是内在地联系在一起的，原本的一点“灵光”竟然激起滔滔江水，成了现在的洋洋洒洒几万言。有时候我就思考，人类的“思”本质上就是有限的，不论人怎样“思”，还是有“未思”之境。人本质上就具有“怀疑”与“自信”的张力。然而，这里的思考，只能算是一个集子，而不能称其为“书”；很多思考是不尽成熟的，时间与积淀的问题也导致了些许遗憾。哲学是需要“修证”、“功夫”的，是与人生紧密相连的，哲学之“思”永不可完成。然而，这里的思考，虽然只是一个阶段，如果能真正成为一个“阶段”，成为一种“思”，能为更深入的哲学思考、为未来的文化发展提供一个支点，那么，已经是一种奢望了。

这个集子，它凝聚了我长期以来的心血，虽然只能算是“半成品”，然而我已经非常满足了。在此，我要感谢我的命运，感谢生活，感谢众多思想家，感谢帮助过我的老师和同学，你们和我同在。

最后，谨以《易经》中的两段话结束：

大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。大明终始，六位时成，时乘六龙以御天。乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。

至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。含弘光大，品物咸亨，牝马地类，行地无疆，柔顺利贞。君子攸行，先迷失道，后顺得常。西南得朋，乃与类行；东北丧朋，乃终有庆。安贞之吉，应地无疆。

王东升

2009.7.7