

叔本华对于理性与意志关系的探索及其意义*

杨玉昌

摘要:叔本华一方面通过对康德的批判,突破了西方哲学的理性主义传统,完成了从理性到意志的转变;另一方面并未完全抛弃西方哲学的理性主义传统,试图通过重新思考主体与客体、概念与直观的关系,兼容乃至融汇理性与意志。与康德和尼采分别立足于纯粹理性和权力意志相比,叔本华从生存意志出发,对理性与意志关系的认识,更为符合人类作为有限的认识者和行动者的本性,启发我们去探索一条走出理性主义和唯意志主义各自困境的新的道路。

关键词:叔本华; 理性; 意志; 兼容; 交汇

DOI: 10.13471/j.cnki.jsysusse.2016.05.012

理性与意志的关系是西方哲学史上探讨的中心问题之一。自从苏格拉底和柏拉图确立了西方哲学的理性主义传统之后,理性就开始取得了对于意志的主导地位。直到近代康德通过理性批判,指出理性并不能认识自在之物的局限之后,理性主义才陷入真正的危机。叔本华正是在康德的理性批判的基础上提出自在之物就是意志,从而从根本上颠覆了西方哲学的理性主义传统,将意志从理性的压制下解放出来,提升到前所未有的首要地位。然而,作为一个过渡性的哲学家,叔本华并未像其后继者尼采那样抛弃理性主义传统,而是保留了某种理性主义,他最后主张通过认识否定生命意志就说明了这一点。

具体说,在自在之物能否认识上,叔本华与康德有着决定性的分歧;而在生命意志的肯定与否定上,尼采则与叔本华有着决定性的分歧。这正反映出叔本华在哲学史上的独特处境:相对于康德,他是一个意志主义者;而相对于尼采,他仍是一个理性主义者(柏拉图主义者)。从某种意义上说,叔本华关于理性与意志的矛盾正是他的哲学的魅力所在。詹纳威(Janaway)说“叔本华在产生一个统一的思想系统上并不成功,他并不适于存在于他之前的任何系统,如果他这样做,他在历史上就会是不重要的,在哲学上也是较少引起注意的。”^①正是因为这种不统一,叔本华哲学才为我们提供了比相对“单纯”的康德哲学和尼采哲学更多的思考空间。康德和尼采由于分别执著于纯粹理性和权力意志而造成了理性与意志之间不可调和的冲突,前者的严格、刻板与后者的激情、疯狂正是这一冲突的两种不同表现。叔本华关于理性与意志的矛盾反而使两者得以兼容,他开启了一种融汇科学与艺术的新生活的可能性。与康德的理性主义和尼采的权力意志论相比,叔本华的生存意志论有其独特的价值。它虽不像前两者那样彻底,但也正是因此而避免了前两者各自的偏执,有助于我们全面、正确地认识和处理理性与意志的关系,探索一条走出理性主义和唯意志主义各自困境的新的道路。

* 收稿日期:2016—01—26

基金项目:广东省哲学社会科学“十二五”规划2013年度一般项目“人的觉醒及其出路”(GD13CZX03)

作者简介:杨玉昌,中山大学哲学系、实践哲学研究中心(广州510275)。

① Christopher Janaway, *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*, Oxford: The Clarendon Press, 1989, p. 36.

一、从理性到意志:叔本华对康德的批判

叔本华对于理性与意志关系的探索植根于他对康德哲学中主体与客体、概念与直观的关系的批判,正是这一批判颠覆了康德关于理性优于意志的信条,开创了意志主义哲学。

首先,叔本华通过批判物自身作为纯粹客体的存在,从而突破了康德的主客二元论的认识框架,使得颠覆理性主义的哲学传统成为可能。在康德哲学中,理性优于意志的关键在于物自身的存在。只要解构了物自身,理性对于意志的主宰地位就会被瓦解。叔本华正是通过发现和利用康德的物自身概念所蕴含的矛盾来解构物自身的。康德明确划分了现象和物自身,论证出我们只能认识现象而不能认识物自身。既然如此,我们又如何能确定物自身的存在呢?康德说“‘其自身非现象之某某事物’必须与现象相应。盖现象一离吾人之表象,就其自身言,绝不能成为何物。故除吾人永久陷于循环论以外,现象一语必须认为已指示与某某事物有关,此某某事物之直接表象,自为感性的,但此某某事物即令离去吾人所有感性之性质(吾人直观之方式即依据于此者),亦必为某某事物自身,即独立于感性以外之对象。”^①康德从现象推出物自身,肯定了两者之间存在一种因果关系即物自身作为现象的原因而存在。问题是康德同时又强调因果关系原理来自于主体,只适用于现象而不适用于物自身:“对象应以‘视为现象及视为物自身’之二重意义解释之;又若悟性概念之演绎有效,因而因果原理仅适用于前一意义之事物,即限于其为经验之对象……”^②这样一来康德就陷入了自相矛盾。如果肯定现象与物自身之间存在因果关系,康德就得取消自己关于现象与物自身的划分,因为物自身已成为可知的现象而不再是物自身;反之,如果加以否定,就得把因果关系严格局限于现象的领域,这样也就无法引出所谓物自身的存在。无论怎样,物自身的存在都是值得怀疑的,都要被取消。叔本华正是采取后一种途径否定了物自身:“康德把自在之物的假定,尽管隐蔽在一些迂回曲折的说法之下,建立在一个遵守因果律的推论之上,即是说建立在经验的直观,更正确地说亦即在我们官能中的感觉——此即假定所从出发者——必须有一个外因之上。可是就按他自己正确的发现,因果律是我们先验知道的,那么也就是我们智力的一个机能,所以是从主观发源的……随后所有经验的直观始终都停留在主观的基地上,只是我们内部的一种过程,而没有什么与此完全不同的,独立于此外的东西可以当作一个自在之物而输入进来或说成是必要的假定。实际上经验的直观现在只是,也将继续只是我们的表象:这就是‘作为表象的世界’。”^③否定物自身也就否定了所谓绝对客体、自在的客体的存在。在叔本华看来,客体只能是主体的客体,也就是主体的表象。“假定一种自在的客体,不依赖于主体:那是一种完全不可想象的东西;因为[客体]在作为客体时,就已经是以主体为前提了,因而总是主体的表象。”^④“因此,这两个半面是不可分的;甚至对于思想,也是如此,因为任何一个半面都只能是由于另一个半面而对于另一个半面而有意义和存在:存则共存,亡则俱亡。双方又互为限界,客体的起处便是主体的止处。”^⑤叔本华批评康德忽视了主体同时也是客体的产物,主体与客体总是相互联系、共同存在并且只存在于表象之中,由于物自身不是表象,根本不同于表象,因而要认识物自身就必须跳出表象即摆脱理性所采取的主客分立的认知形式。这就导致了叔本华对康德关于概念与直观的认识的批判。

其次,叔本华批评康德混淆了直观认识和抽象认识,只重视概念而忽略直观,指出直观在认识中比概念更为重要,是我们的认识的真正源泉。其实,康德关于概念优于直观的认识是建立在他关于物自身的假定上的,一旦否定了物自身,概念的优越性也就自然不复存在。叔本华认为康德假定了一个绝对客体,一个没有主体、自身便是客体的客体“这决不是直观看到的客体,而是由概念把它作为和直观相符合的什么东西而被想到直观上去的;于是直观就是经验并具有价值和真实性。从而直观就是由于[它]

①② [德]康德著、蓝公武译《纯粹理性批判》,北京:商务印书馆,1960年,第224—225,19页。

③④⑤ [德]叔本华著、石冲白译《作为意志和表象的世界》,北京:商务印书馆,1982年,第593—594,40,29页。

对一概念的关系而获得价值和真实性的了(和我们的论述成直径的相反, 按我们的论述概念只是从直观获得价值和真实性的)。”^①在叔本华看来, 直观产生关于事物的表象, 概念是思维对直观表象进行抽象概括的结果, 也就是将直观表象加工成抽象表象。在这一过程中, 思维并不提供新的认识, 而只是改变了已由直观获得的认识的形式。“客体首先就是直观的对象而不是思维的对象; 并且对于对象的任何认识本身原始都是直观。直观却绝不是单纯的感觉, 在直观中已现出悟性的活动。”^②康德的认识顺序是从概念到直观即物自身——概念——直观, 而叔本华的则是从直观到概念即现实世界——直观——概念。康德认为直观只是将对象授予我们, 我们只有感性直观而没有智性直观, 因而我们只能认识现象而不能认识物自身。与康德不同, 叔本华认为直观具有主动性, 直观是通过悟性将因果性原理运用于对象。“悟性表现的第一个最简单的, 自来即有的作用便是对现实世界的直观。这就始终是从效果中认原因, 所以一切直观都是理智的。”^③“直观则与此相反, 自身便有着直接的, 很重大的意义(自在之物在直观中客体化了): 直观自己代表自己, 表出自己, 不像概念那样只有假借来的内容。”^④这就是说, 直观使我们得以超出理性的那种主客分立的认识形式而达到对物自身的认识。这是一种主体对自身的直接认识, 而不是一种主体对客体的间接认识。正是通过这样一种新的认识方式, 叔本华提出物自身就是意志。既然自在之物对于人来说并不是客体, 也就不能通过客观的途径, 而只能通过主体内部的途径去认识, “在意识中每人都无待他求就将自己认作意志”^⑤, “意志对任何人都直接显示为他自己的现象的自在本体”^⑥。具体说, 叔本华是通过对身体与意志的同一性的直观认识得出我自身是意志, 从而进一步推出物自身是意志的。对于叔本华来说, 我们的身体是我们的直接客体, 身体的表象不同于其他表象。“这区别就在于身体还在完全另一个在种类上不同的方式中出现于意识, 这个方式人们就用意志这个词来标志。并且正是我们对于自己身体所有的这一双重认识给我们指出了理解身体本身, 身体随动机而有的作用和运动, 以及身体对外来作用所受的影响[等等]的钥匙; 一句话, 给了我们理解身体在不作为表象时, 而是在表象以外, 它自在的本身是什么的钥匙。”^⑦

第三, 叔本华批评康德只从纯粹理性出发把人的本质视为有理性者, 提出意志才是人的本质, 理性只是意志的工具, 目的是为了为了满足人的生存需要。叔本华认为世界是意志的客体化, 客体化有高低不同的级别, 从最低级的物质到较高级的植物界、动物界, 意志在其中分别表现为盲目的冲动、刺激和动机。动物只有直观认识, 只有人类才有抽象认识即理性。在这一意志客体化过程中, 包括理性在内的所有认识完全是根据意志即生存的需要而产生和发展起来的, 理性只是大脑的机能。这样叔本华就将认识同有机体联系起来, 颠倒了康德那里理性优于意志的关系。“所以认识, 从根本上看来, 不管是理性的认识也好, 或只是直观的认识也好, 本来都是从意志自身产生的。作为仅仅是一种辅助工具, 一种‘器械’, 认识和身体的任何器官一样, 也是维系个体存在和种族存在的工具之一。”^⑧ (我的学说中) 使自身在最直接的知识里作为意志得到认识的, 正是以不同的等级在世界的全部现象中客体化其自身的东西。我将通过展示一系列的心理事实, 首先来证明在我们的自身意识里, 意志总是显现为最初的和基本的东西, 始终表明自己对于智力的优越, 从另一方面来说, 智力通常被证明是其次的、从属的和有条件的东西。”^⑨叔本华由此批评了西方传统哲学为了区别人与动物而把理性看成是人的本质, 把意志视为理性的机能的错误观念, 认为意志才是人真正的核心, 而理性和意识作为大脑的产物, 是意志的次级的现象。从这一立场出发, 叔本华认为康德的实践理性和定言令式是“完全没有保证、没有根据和虚构的假设”^⑩, 隐藏在它们背后的其实是一种经过精心计算的利己主义。康德的义务概念也和法则、戒律、责任

①②③④⑤⑥⑦⑧ [德]叔本华著、石冲白译《作为意志和表象的世界》,第602、646、37、644—645、685、684、155、220页。

⑨ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Translated by E. F. J. Payne, New York: Dover Publication, 1966, Vol. 2, p. 198.

⑩ [德]叔本华著, 任立、孟庆时译《伦理学的两个基本问题》,北京: 商务印书馆, 1996年, 第138页。

等概念一样来源于神学道德学,“只要它未能提供从人的本性或从客观世界得出的充分可信凭据,它将一直是哲学道德学的局外之物”^①。叔本华基于生存意志否定了康德的“至善”概念,认为善这个概念是指一客体对意志的某一固定要求的相适性,既然善都是相对于欲望的满足而言的,而欲望的追求是没有穷尽的,那么,至善就是不存在的。康德保留“至善”概念表明他并未能真正摆脱基督教神学的影响,他的理性人其实仍是上帝的具有奴性的信徒。

二、理性与意志的兼容:叔本华的思考

叔本华从理性到意志的转变,突破了康德及其所代表的西方哲学的理性主义传统,将西方哲学发展到意志主义的新阶段。然而,叔本华并未完全脱离西方哲学的理性主义传统,而是保留了其中一些基本的东西。作为柏拉图主义的一个异常的变形,叔本华的哲学所展现的与其说是一种非理性主义,不如说是理性与意志的兼容。这种兼容源于他对主体与客体、概念与直观的关系的新的认识。

关于主体和客体的关系,叔本华虽然突破了康德的主客分立的认识框架,但仍然在使用主体和客体的认识形式。叔本华哲学中诸如“意志的客体化”“认识的纯粹主体”等重要概念都说明了这一点。这使得叔本华既不同于康德仍完全局限于传统的主客二元论之中,把对象区分为现象和物自身,认为物自身是独立于主体而存在;也不同于尼采完全取消物自身,把主体和客体视为一种基于权力意志的虚构。事实上,叔本华虽然提出物自身是意志,但仍保留了某种“为事物自身”的思考。这表现在他认为意志作为物自身是一意志客体化为现象世界,柏拉图的理念(这一概念本身就说明了他与柏拉图之间的思想联系)作为意志客体化的固定不变的等级是纯粹主体的认识对象(这将他与尼采区别开来,后者根本否定理念,或者即使有理念也视之为人的创造)等等。相对于康德和尼采,叔本华关于物自身的观点有其独特的吸引力和优点。康德的物自身的合理性在于通过为人的认识划界,保持了一种界限意识,从而在确保知识的可靠性(普遍性和必然性)的同时防止人因越界而陷入主观先验幻觉;其不合理性在于确定物自身不可知,忽视了人的形而上需要,因为人不能止步于现象而满足于物自身不可知,人必须越界认识物自身,才能使人的认识尤其是人的生活获得根基和目标。尼采的权力意志的合理性在于通过提出超人和永恒轮回,填补了康德的物自身所留下的人的价值空白;其不合理性在于由于缺失来自物自身的平衡,而势必陷入权力意志的狂热幻觉之中。相比之下,叔本华一方面看到康德的物自身存在的问题,提出物自身是意志,为人的认识和生活赋予积极的意义;另一方面承认物自身在保持界限的意义上具有合理性,从而避免把意志推向绝对,主张要通过认识对意志的盲目性保持某种必要的警惕和制约。

关于概念与直观的关系,叔本华虽然颠倒了康德的概念优于直观,但同样在使用概念和直观,只是与康德有了不同的含义。在叔本华看来,概念不再是康德那种固定的先验范畴,而是源于理性对直观表象的概括,目的是为了使人更好地认识和支配环境,直观也不再是将对象的现象授予我们的感性直观或被认为我们不可能拥有而只能设想的关于对象自身的智性直观,而是一种对我自身(身体)或对外部世界的直接观察和体验。这种直观的结果就不再是对物自身的不可知,而是关于物自身就是意志的认识,将这种认识用概念的方式表达出来就是叔本华的意志主义哲学。叔本华正是通过其对康德的概念和直观的改造来建立他的哲学的,尽管他的哲学的结论与康德大相径庭,但他得出这一结论的论证方式和表达方式仍与康德一样是概念化的。这使得叔本华既克服了康德将理性概念视为认识的真正来源的错误观念,同时也避免了尼采完全脱离认识论传统,只重视价值问题所导致的片面性。尼采很少直接谈论概念和直观的关系,他更喜欢运用形象,如阿波罗、狄奥尼索斯、查拉图斯特拉等来表达他的思想。这是因为尼采不再从传统的认识论来考虑问题,而只是从生成、创造的角度来看待世界。他所关注的不再是康德和叔本华所追求的真理,而是透视、变形和幻觉。这种诗化的哲学固然有其生动灵活、含义丰富的优

^① [德]叔本华著,任立、孟庆时译《伦理学的两个基本问题》,第144页。

点,但同时蕴含着因缺乏理性概念的清晰而偏执于幻象、充满模糊性和歧义性的危险。相比之下,叔本华兼顾概念和直观的做法,能够平衡和弥补康德偏于理性和尼采偏于感性的缺陷。他一方面认为概念只有在与直观认识的对应关系中才有其内容和意义,另一方面又肯定概念对于我们的生存来说至关重要。直观相对于概念的优越性在于它能够把握事物细致的规定,直观永远是概念可近而不可即的极限。直观是所有知识的来源,抽象概念必须回到直观当中得到检验,哲学史上的问题大都是源于对一些抽象概念的持续误用。如康德关于必然的自相矛盾的解释,就是由于他追随亚里士多德,停留在抽象概念,不回溯到具体之物、直观之物而产生的。叔本华在此预示了其后续维特根斯坦等人反对孤立地去追问一个词的意义,提出词的意义就在于它的用法。不过与后者主张通过回到人类的生活实践来消除传统哲学问题甚至消除哲学本身不同,叔本华依然肯定了概念的意义,并进而肯定哲学的价值。概念相对于直观的优越性在于它摆脱了直观的局限,能够保存和传达知识。从直观到概念的转变中,“损失了的是直观的形象性,而赢得的是抽象的知的妥当性和精确性”^①。叔本华指出:一个人独自进行的活动,如台球、击剑等,直观认识就能胜任,应用理性反而会有妨碍,艺术甚至伦理都主要使用直观认识;而另一些需要由许多人协同的事,如要完成一个工程、一座建筑物等,就需要领导者借助理性拟好一个计划。人们的行为是以感知而非概念为依据的,但美德的实现仍有应用理性的必要。也就是说,理性虽不是德性的源泉,却能帮助人固执已有的决心,抗拒一时的意志薄弱,以贯穿行为的始终^②。

关于理性与意志的关系,叔本华虽然颠覆了康德的理性优于意志,完成了从康德的理性世界(目的王国)向充满意志的现实世界的转变,但他并未因此完全否定理性,而是肯定了意志和理性各有其价值和意义,能够并存和相互作用。叔本华指出了认识除了上述作为意志的工具服务于意志的目的之外的另一种情形“在某些个别的人,认识躲避了这种劳役,打开了自己的枷锁;自由于欲求的一切目的之外,它还能纯粹自在地,仅仅只作为这世界的一面镜子而存在。艺术就是从这里产生的。最后在第四篇里,我们将看到如何由于这种[自在的]认识,当它回过头来影响意志的时候,又能发生意志的自我扬弃。这就叫做无欲。无欲是[人生的]最后目的,是的,它是一切美德和神圣性的最内在本质,也是从尘世得到解脱。”^③在此叔本华与前述相反,抬高认识,贬低意志,肯定认识具有能够独立于意志,甚至主宰意志的可能性。所谓“无欲”不是完全消除欲望,而是指通过不断的斗争让认识成为心灵的清净剂,也就是使欲望服从于认识。这实际上表明叔本华并不是像康德和尼采那样只承认理性或意志的一维,而是认为理性与意志各有其独立性,共同属于一个更高的本体。认识既可以是意志的工具,也可以是作为世界的镜子。所谓艺术审美就是人从只是作为个体服务于意志的需要上升到作为纯粹的认识主体去认识事物的理念。认识来源于意志,又反作用于意志。这意味着尽管意志是盲目的,但人仍能像康德所展示的那样过一种理性的生活。

叔本华通过分析概念和直观,认识到人与动物之间有着复杂的关系:一方面,人与动物有着共同的意志本质,“在人类中的意志与动物中的意志具有相同的目的,即争取生存和生育后代”^④,“在基础的层面,人是一个隐藏着的野兽”^⑤。这就破除了康德及其西方传统哲学所具有的将是否有理性作为人与动物的本质区分的观念。另一方面,人因为具有独特的认识能力而能够超越动物,选择一种不同于动物的新的生存方式。叔本华并未像尼采那样把人完全归属于权力意志,推崇所谓“金发野兽”,而是仍然肯定人能够通过认识,使自己的意志得到升华。他认为人的意识完全不同于动物的意识,只有人具有反省思维的能力“诚然,这种意识在事实上是一种反照,是从直观认识引伸而来的;然而它有着完全不同于

①②③ [德]叔本华著、石冲白译《作为意志和表象的世界》第94、99—100、220页。

④ Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, Translated by E. F. J. Payne, New York: ST. Martin's Press, 1989, Vol. 3, p. 185.

⑤ Arthur Schopenhauer, *Parerga and Paralipomena*, Translated by E. F. J. Payne, Oxford: The Clarendon Press, 1974, Vol. 2, p. 211.

直观认识所有的性质和构成,它不知道有属于直观认识的那些形式;即令是支配着一切客体的根据律,在这儿也有着完全不同的另一形态。”^①正是这种反省思维能力,使人不像动物只生活于现在,听凭直观行事,而是能预定计划,按章办事,在为数较多的动机中有了真正的选择权。理性的惟一功能就是构成概念,只有从这一独特功能出发才能解释人禽之别。“动物只在死亡中才认识死亡,人是意识地一小时一小时走向自己的死亡。即令一个人还没认识到整个生命不断在毁灭中这一特性,逐步走向死亡有时也会使他感到生命的可虑。人有各种哲学和宗教,主要是由于这个原因。”^②哲学的任务就是将直观中变动不居的认识复制成抽象的明晰的知识。叔本华自己的哲学正是他所说的这种将直观与思维结合起来的一个范例。叔本华通过认识将人与动物区别开来,实际上重新确立了人之为人的独特意义:“一个人只是无限多的事物中的一个,经过无限时间中的一段有限的部分,因而他只是某种无限渺小的事物。但一个人可以认识一切事物。所有心智(mind),也就是说所有认识者,必然是有限的,即在时间中有开端和终结;它只是被孕育为一个动物的特性,因而也是一个会消亡的存在。但是,如果这样一个心智完全理解了关于世界的(柏拉图的)理念,那么在这一知识中包含着能够存在于无限时间中的一切东西,因而它的存在就等同于无限的存在……因此这样一个心智(天才)是某种超人的东西。”^③

叔本华在肯定人的认识产生于意志并服务于意志方面,与在其后的进化论有相似之处:“我们看到认识的器官,大脑的系统,与感觉器官一起,与需要和欲求的增长以及有机体的复杂情况保持着同步。”^④“具有认识功能的大脑只不过是意志为在其之外的目的和目标而设置的一个卫士。”^⑤与进化论不同的是叔本华把人的认识视为意志客体化的最高级别的产物,而意志客体化的不同级别反映了柏拉图的理念的不同形式,是永恒不变的。就前者而言,叔本华把人归入动物的行列,尽管是作为体现高级理念的动物;而就后者来看,他又保留了人的特殊性,强调人与动物之间仍有着实质的区别,人所特有的理性使人能够成为其动物性本能的主宰。因此,叔本华既非传统的理性主义者,也非现代的进化论者,而是意志—理性论者。他认为人因为有了理性可以过两种生活:“人由于有理性而超过动物的[地方],就是他能对整个生活有全面的概览……因此,值得注意,也值得惊奇的是:人除了在具体中过着一种生活外,还经常在抽象中度着第二种生活。”^⑥不同于康德和尼采分别把理性的旁观者和意志的创造者作为人惟一的和真正的角色,叔本华认为人具有作为意志的表演者和作为生活的旁观者的双重角色。显然,人可以因为自己有理性而超越动物,但如果人因此而把自己视为一个与动物具有完全不同本质的种类,就是一个误区;同样,人也可以因为自己与动物都有意志而把自己看成一个意志动物,但如果人因此而否定了人有理性这一动物所不具有的特殊性质,也是一个误区。这样看来,叔本华同时强调人具有理性和意志的双重性,既肯定人与动物有相同的意志本质,也肯定人与动物在是否有理性上有区别,就比康德的理性主义和尼采的意志主义(反智主义)更加全面、客观,符合人的实际状况。康德和尼采只是各自道出了人性的一个方面,即使他们所说的是正确的,也必然是片面的、不完整的。

如果我们对比一下叔本华与康德、尼采关于人的认识,就可以看到他们之间的明显差异。康德基于人是一个有理性者而为人设立了至善的目标,肯定了人的有限性和人与人的平等,人作为一个不完善者正在不断趋向完善。问题在于康德只重视义务、职责,忽视人的感性经验,其理性主义主要表现为形式主义,软弱无力。尼采从权力意志出发看到了人与人的不平等,有超人和末人,人的生存发展的动力是追求权力意志。这些观点有其独到之处,问题在于尼采由此完全否定理性和道德,陷入非理性主义和非道德主义,将人的等级绝对化,反对平等和同情,认为只有有助于权力意志增长的才是善,反之就是恶。相对而言,叔本华立足于生存意志论提出的关于人的认识,更为中庸和合理。一方面,叔本华肯定人有利己主义倾向,总是把自己当作世界的中心,优先考虑自己的生存和幸福。所谓“非义”就是一个人的

①②⑥ [德]叔本华著,石冲白译《作为意志和表象的世界》第70,71—72,134页。

③ Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, Vol. 3, pp. 316—317.

④⑤ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Vol. 2, p. 205, p. 241.

意志侵入了别人的意志之肯定的范围,强制别人身体中的力量为自己的意志服务而不为在别人身体中显现的意志服务。正义这个概念是派生的,仅仅只含有非义的打消。由此可见,叔本华肯定了所有人的平等的生存权利,他虽反对康德的至善,但仍然承认相对的善,这将他与完全否定善的客观存在的尼采区别开来。另一方面,叔本华还从意志作为物自身只能是一、所有个体是意志的客体化出发主张同情,即一个人通过看穿个体化原理,体会到制造痛苦的人和不得不承受痛苦的人两者的区别只是现象而不触及自在之物,所有个体的本质都是意志,“这就是你”,从而超越人我之分,达到对一切人的痛苦的同情。“尽你力之所能帮助一切人。”叔本华也看到了人与人的差别,认为绝大多数人都是其认识服务于意志,只有极少数人因其认识超过满足意志的需要而得以摆脱意志的劳役,获得一种精神的自由。由此可见,叔本华的生存意志论兼容了理性与意志,能够正视人的利己与利他、平等与差异,是对康德的理性主义和尼采的权力意志论两个极端的一种平衡;它虽不像后者那样醒目和著名,但仍有其不可磨灭的地位和意义。

三、理性与意志的交汇:叔本华的启示

叔本华一方面通过确立意志是自在之物突破了传统,另一方面试图通过认识取消意志保留了传统。从消极方面看,这说明叔本华已经来到现代的入口却没有真正迈进来;而从积极方面看,这表现了叔本华作为过渡时期哲学家所具有的独特性。他既没有像其前的康德那样依然停留在传统之中,也没有像其后的尼采那样彻底批判传统而将自己置于现代性之中,而是在看到所谓现代性正在不可避免地到来的同时,企图保留人类过去伟大的哲学和宗教传统,如柏拉图主义、基督教和东方宗教中的一些积极因素。叔本华关于理性与意志的兼容体现出他的这一努力,预示了进一步通过理性与意志的交汇,超越传统与现代对立的可能性。

叔本华在现代性的入口处已经意识到现代性中的一些核心问题,如生存焦虑、虚无主义、人的物化等。沃尔夫甘(Wolfgang)说“叔本华的伟大成就在于他在工业革命的开端就已经预见到正在接近的技术世界对于人类生活造成的结果。他意识到一种进步的思想体系在努力改进事物的同时,只是使我们的情况变得更糟,加剧了我们的痛苦。”^①叔本华基于自己对现代性的不祥预感而没有像尼采那样一边倒地否定传统,而是想吸取传统中的某些资源,对现代性问题进行预防和治疗。他一再强调自己的意志哲学与真正的基督教和东方宗教在精神上完全一致,是对这些宗教传统的继承和发展。他认为传统形而上学和宗教反映了人的生存的深层需要,能够给人以某种希望和安慰,因而我们不应将它们完全抛弃,而应肯定其中所包含的一些正面价值,发挥其积极作用。这一洞见在人类经历了现代性的挣扎和苦痛(如20世纪的两次世界大战、环境污染、精神空虚等)之后,不仅得到了证实,而且愈加显现出其价值。叔本华启发我们不应当将传统与现代完全对立起来而做出非此即彼的选择,而应当看到它们之间的连续性,吸取它们共同的优点,同时克服各自的缺陷,正确认识人的有限性和无限性,实现人对传统和现代的综合和超越。这是一种新的启蒙。虽然叔本华本人并未完成这一工作甚至对此还只有一些模糊的认识,但他通过关于意志的肯定与否定的自相矛盾,实际上开启了这样一个新的方向和可能。叔本华对于意志要么肯定、要么否定的态度和做法使他无法全面、准确地认识意志,处理好意志与理性的关系,不过他提出意志是自在之物的同时又看到这一认识的局限性,指出意志的盲目性的同时又尝试用认识加以克服,表明他已意识到他与康德之间不是一种对立冲突的关系,而是一种继承互补的关系:既要维持理性与意志之间必要的张力以防止其中任何一方走向极端,又要看到这种张力同时是一种相互依赖和相互作用。简言之,对于理性与意志关系的认识,叔本华相对于康德和尼采并非更深奥,而是更加复

^① Arthur Schopenhauer, *Philosophical Writings*, Edited by Wolfgang Schirmacher, 1998, New York: The Continuum Publishing Company xvii.

杂。《作为意志和表象的世界》的前半部分肯定意志,把理性视为意志的工具;后半部分则抬高认识,用认识取消意志。这看似自相矛盾,实则反映了人的基本处境:人是一个理性动物,但人同时又有意志;反过来说,人是一个意志动物,但人又不能不受理性的约束和指导。这一处境暗示我们不能把人单纯视为理性动物或意志动物,而是有必要和可能走第三条道路。柏拉图主义推崇理性,限制和否定感性,实际上是用“神是万物的尺度”取代智者的“人是万物的尺度”,导致最终用所谓真正的世界否定了现实世界,用神否定了人。叔本华之后的尼采颠覆柏拉图主义,把权力意志视为世界的本质,实际上是恢复了智者的“人是万物的尺度”,结果造成人的意志的盲目自大。处于康德和尼采之间的叔本华通过其关于意志的肯定和否定的矛盾,揭示了理性与意志之间存在的张力,将人定位于这种张力之中。詹纳威认为:在叔本华的哲学中,“人被置于由生存和生育所驱动的一种有机体的生活和一种能够反叛其本性,驱向对某种‘较高’实在的无时间性沉思的纯粹认知之间”^①。因此,叔本华既没有像苏格拉底和康德那样试图将理性贯彻到底,让意志完全服从理性,从而使人成为一个消除了感性的理性机器,也没有像尼采那样将意志贯彻到底,摆脱理性的制约以至使人最终失去理智而陷入狂热,而是要实行一种理性和意志的“双轨制”,即承认理性和意志同时并存、相互影响。理性虽有其自身的规律,但它并不排斥和否定意志,而是要接受意志的存在并以此为前提开展自己的活动;意志虽有其自身的盲目性,但它也并不排斥和否定理性,而是要接受理性的指引,使意志在理性必要的调节下得到肯定和升华。这样就避免了理性对意志的过度压抑和随之而来的意志对理性统治的失控性反抗,这两者都是将理性和意志对立起来,单纯推崇其中一个而排斥和否定另一个所导致的结果。

其实,这第三条道路并不完全是新的。它早在古希腊亚里士多德和中国先秦孔子所提倡的“中庸之道”中就已露出端倪,只是人类在那时似乎还没有能力走上这条道路,而只能选择一条偏颇的理性或意志之路。从那时到现在,人类经过曲折的探索之后终于开始意识到:综合理性和意志的第三条道路看似简单却并不易行,虽不易行却是惟一适合同时具有理性和意志的人类自身的道路。只有理性而没有肉体的是神,只有肉体而没有理性的是兽,神和兽都是人的误区,而不是适合人要走的正常道路。单纯强调认识能够完全支配意志或认识只是意志的工具,将使人成为神或沦为兽。叔本华显然想避免这两个使人成为非人的极端。他提出人既与动物有相同的意志本质,同时又因为有理性而有别于动物,从而既反对西方哲学传统中只把人视为有理性者而导致对动物的歧视和虐待,同时又强调人因为有理性而能够认识和约束自己的意志,人具有成为圣人的可能性。圣人兼具身体和精神,既是人之为人的根本,也是人应该追求的目标。叔本华用人与动物的形体差别来说明人的独特性:动物的头部和躯干几乎完全长在一起,并且头部大都是垂向地面的,而人的头部则好象是自由地安置在躯干上似的,只是由躯干顶戴着而不只是为躯干服务,人由此能够高瞻远瞩。理性与意志的冲突常常将人置于一种险境。从历史上看,人总是喜欢走极端并一再失足,其中的教训值得吸取。理性和意志犹如人的双足,虽有左右不同却共同支撑着人的身体,使之既能脚踏实地又能仰望天空。如果人只有理性或意志,人就难免会因只是仰望天空而跌倒,或因只是埋头脚下而失去方向。脚踏实地和仰望天空看似相反,实则相互统一,因为只有脚踏实地才能仰望天空,也只有仰望天空才能更好地脚踏实地。在处理理性与意志的关系上,经历过传统和现代的坎坷的人类有理由和能力比以往做得更好,从而走上更加健康的发展道路。从某种意义上说,海德格尔借助荷尔德林的诗句“人诗意地栖居”所表述的思想可以看成是对叔本华所开辟的融会理性与意志的新的道路的继承和发展:“唯在一味劳累的区域内,人才力求‘劳绩’。人在那里为自己争取到丰富的‘劳绩’。但同时,人也得以在此区域内,从此区域而来,通过此区域,去仰望天空。这种仰望向上直抵天空,而根基还留在大地上。这种仰望贯通天空与大地之间。这一‘之间’(das Zwischen)被分配给人,构成人的栖居之所。”^②

① Janaway Christopher, *Schopenhauer*, Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 6.

② [德]海德格尔著、孙周兴选编《海德格尔选集》上卷,上海:上海三联书店,1996年,第470—471页。

无疑,世界既有着符合规律的理性、光明的一面,同时也有着偶然的盲目、黑暗的一面,我们必须看到这两面的客观存在并思考它们之间的关系。如果我们只是看到和承认其中一面的存在,视之为本质,而把另一面当成并不真实的虚幻的假相,我们就会陷入自相矛盾。因为我们由此将无法真正理解和解释世界何以还有着另一面,犹如叔本华难以理解和接受斯宾诺莎等人的理性乐观主义,而后者也想必同样难以理解和接受叔本华所提出的作为一种盲目冲动的意志。其实,在康德看来,物自身独立于我们而存在,我们只能认识其对我们显现的一面,而不认识其并不对我们显现的一面。这意味着物自身和现象并不是两个本质不同的东西,而是同一个自身。叔本华认为物自身是意志,表象是意志的客体化,世界既是意志、又是表象。意志是一种盲目的无尽追求,而表象之间的联系遵从着充足理由律。这意味着,作为意志和表象的世界既是盲目的、又是理性的。盲目和理性并不是两个完全不同的世界,而是同一世界所具有的两种既对立、又互补的性质。在叔本华看来,从根本上说只有一个实体在认识它自身并被它自身所认识。原本只有一个盲目的意志,从意志客体化中产生出认识是为了满足意志的需要,更好地服务于意志,因而认识归根结底是意志自己认识自己,是一种同一者的活动。我们对意志的认识其实是意志自己认识自己。“我已强调了另一个真理:我们不仅是认识主体,而且我们自身也是我们想要认识的那些实在或实体之一,我们自身是物自身……准确说来,正因如此,物自身只能是很直接地进入意识,即通过它自身意识到它自身。尝试去客观地认识它是要求某种自相矛盾的事情。”^①“我的整个哲学可以浓缩成一句话:世界是意志的自身认识。”^②既然如此,理性与意志就具有了某种根本上的一致性,理性的目的原来就是意志的目的,意志要通过理性实现自身的目的。也就是说,作为意志的客体化的我们对意志的认识其实是植根于意志自身,是意志自身通过我们来认识它自己。在此我们是被动者而不是主动者。叔本华说“确保我的哲学具有真正的和不可毁灭的特征的是我一点也没有创造它们,而是它们自己造成自己。”^③物自身是由现象展露出来得以认识的,生命意志是事物的内在本质。“但是一切事物的内在本质是什么,它如何将自身展现为多,这是一个在我的哲学中首先找到答案的问题。”^④这里的“首先”的意义在于在西方哲学史上第一次直接从事物自身的显现来认识事物的内在本质,而不再把事物同某种超越事物之外的东西联系起来。这一认识植根于人对自身的内在本性的认识。叔本华像苏格拉底一样提出了“认识你自己”的问题,不过与后者导向对神和理性主义的信仰相反,他导向的是一种类似古希腊人的对人自身及其命运的探索。在叔本华之后,尼采说生命是认知者的试验,“命运之爱”是人的最内在的本性,是衡量人的伟大的公式;海德格尔提出“存在之天命置送”,即把存在理解为天命性的自行置送活动,认为我们本己的、本质性的思想,并不是我们所发明和制作的,而是为我们所“遭受的”某种“自行置送”给我们的东西。

从“意志自己认识自己”来看,理性与意志一方面存在着相互对立和冲突,意志本是盲目地起作用,可是它却反过来要认识自己、支配自己,这就构成了自相矛盾;另一方面,盲目的意志和企图认识自己的意志又是同一个意志,因而两者可以相互交汇和统一。叔本华同时看到了意志的盲目性和意志自我认识的可能性。相对于康德,叔本华从理性到意志的转变是一次足够大胆的突破;而相对于尼采,叔本华基于生存意志对理性的肯定又是过于谨慎和保守的。回头来看,叔本华的可取之处正在于他既没有像康德那样因为固守理性而小心翼翼,止步不前;也没有像尼采那样因为抛弃理性而飞扬跋扈,为所欲为,而是尝试探索一条适合人类本性的中间道路。叔本华说“所以我说世界之谜的解答必须来自[我们]对这世界本身的理解……只有将外在经验联结到内在经验上,由于在适当的那一点上作成的这种应有的联结以及由此而达成的,两种这么不同的认识来源的结合,世界之谜的解答才有可能。不过这还是在一定的和我们天性不可分的局限之内,随后是我们对于世界虽有了正确的认识,然而对于世界的实际

①④ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*. Vol. 2 p. 195 p. 642.

② Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, Vol. 1 p. 512.

③ Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, Vol. 3 p. 229.

存在却并未获得一个结案的,取消了一切其他问题的解释。由此可以说‘走多远算多远罢’,而我的途径则位于以前独断论的一切皆已知之说和康德批判[主义]的绝望之间。”^①可见叔本华的意志主义其实是植根于一种经验主义或者说试验主义。叔本华既相信世界之谜能够解答,同时也承认我们的解答有一定的局限,是一种“可能”。他所说的人类知识不再具有康德所追求的那种绝对的确定性,而是包含了某种不确定性。他认为这是我们在失去理性主义的绝对确定性的知识之后所能拥有的惟一的知识,我们的行为不是受理性主义的绝对确定性知识指导,而是受意志主义的不确定性知识的指导。我们既不能满足于独断论的“一切皆已知”,也不能满足于康德的理性主义的“绝望”,因为这两者都否定了探索的可能性(不需要探索和不能探索),并不符合人作为探索者的本性。我们承认自己的认识是有限的,但这并不意味着我们的知识必须停留在一个极限面前;反过来说,我们的知识在不断扩大,但也并不能由此认为我们可以并且已经达到了极限。

叔本华所开创的意志主义影响了其后的实用主义、存在主义和弗洛伊德主义等许多现代哲学流派。这些流派继续肯定和阐发意志在认识中的地位和作用,试图在其哲学中将理性与意志结合起来,不过它们大都偏向于意志而或多或少忽略了理性,因而通常被视为一种非理性主义。重新反思叔本华对于理性与意志关系的探索,给予我们的启发是:也许理性和意志并非像以前所认为的那样只是相互对立和冲突,而是同时能够相互融合和统一;也许有一种我们以前所不知道的混沌的秩序,一种理性的意志,使我们能够超越理性和意志的对立、争执及由此所造成的我们的世界和人格的分裂。令人怀有信心的是,后现代哲学、科学和艺术似乎正在向着这个方向发展。这预示着我们将有可能在经历传统的信仰及其失落之后最终找到真正属于自己的精神家园。果真如此,人类将继走出中世纪的“黑暗”和近代启蒙的“光明”之后进一步走出现代非理性主义的误区,迎来一个全新的时代。

【责任编辑:杨海文;责任校对:杨海文,赵洪艳】

^① [德]叔本华著、石冲白译《作为意志和表象的世界》,第583页。