

关于胡塞尔对康德哲学认识论的 批判中的几个问题^{*}

残 雪^{**}

[内容提要] 本文从一名中国艺术家的创新的立场境界出发，阐述了胡塞尔和康德的哲学的原理与构架，在对比中分析了两种哲学思想对于当今思想界的意义。并通过这种分析与阐述尤其是通过对于胡塞尔的现象学，从而对于西方理性主义哲学的独断认识论的批判，提出了一种新型的世界观和认识论——这就是以物质与精神为终极辩证矛盾设定的自然观和立足于实践的、交融分裂的、互动的认识论。

[关键词] 绝对自明性 自然的形而上学 辩证矛盾设定 交融分裂 互动互证

胡塞尔的先验现象学（超越论现象学）^①在很大程度上是从康德哲学里面
总结出来的。胡塞尔通过对康德哲学的从终极设定到方法论的梳理与批判，建立

* 本文的撰写和完成要特别感谢瑞典汉学家、瑞典国家电台首席文化评论记者夏谷博士的大力协助。本文的英文内容提要也是由夏谷博士撰写的，笔者在此表示感谢。

** 残雪，女，1953年生，本名邓小华，作家，祖籍湖南耒阳。从1985年开始发表作品，1988年加入中国作家协会。主要作品有《山上的小屋》《苍老的浮云》等。

① 王炳文先生把胡塞尔的 *transcendental* 译作“超越论的”，这就在字面上断掉了胡塞尔与康德的联系，我认为还是应该译作“先验的”（下同）。可参见邓晓芒《关于现象学文献翻译的几点考虑》，《学术月刊》2007年第9期，载《西方哲学探赜：邓晓芒自选集》，上海文艺出版社，2014，第386页以下。

了自己的哲学直观本质结构体系，从而将认识论中的理性直观这一维发展到了极致。然而哲学发展到今天，摆在现代人面前的已是如何突破经典哲学的瓶颈，获得更大的自由的问题了。在这样的背景之下来看胡塞尔当年对前辈的批判，并重温康德的观点，结合实际经验从理论上深挖，会因为立场和角度的变化而对过去的疑难问题产生一些新的解决的方法，评判的尺度也将发生变化。本文就是在世界哲学潮流的新形势下所进行的一种突破性的尝试。^①

正如胡塞尔所说，康德的确是哲学史上开创性的伟大哲学家。这种伟大主要体现在他的胸怀的广阔，他的巨大的创造力，他的深邃的洞察力，他的全盘谋划的天才和严格的科学精神方面。在这几个方面，作为后辈的胡塞尔可以说是继承了康德的神韵，并将康德思想的某些方面推动向前，发展到极致的典范。胡塞尔所倡导的先验现象学对于哲学终极问题的精深思考，的确是迄今为止令人叹为观止的一项重大成果。这项成果的取得，使后来的哲学研究者得到很多启示。我认为其中最重要的一点启示就是，哲学的建构是个体的自力更生的事业，人类应该建立起真正的信心，将个体的自我与他所建立的世界的自我看作联动的一体化的整体。

但是由于时代的局限，胡塞尔对康德的批判也暴露出了一些问题。这些问题在今天必须置于一种新型终极设定中，以一种更为宽广的立体型的复杂的思路来推动它们的解决。



众所周知，康德认识论中关于“物自体”的存在论设定成为他之后的西方哲学家们诟病和攻击的主要目标。这种具有二元论倾向而又没有得到有说服力的解释的设定似乎成了康德理论的致命缺陷。黑格尔和胡塞尔都对此有精彩的论述。在《第一哲学》中，胡塞尔以严格的科学（哲学）分析抨击了康德的“神话”设定，并通过批判努力地凸显他自己的理想主义的、意识至上的终极设定，让读者又一次深深地体会到了西方思辨理论的魅力。然而掩卷深思，仍感觉到西方哲学家们（比如胡塞尔和黑格尔）对康德的批判背后隐藏

^① 在读本文时，可参见《关于新实验文学——在南洋理工大学中文系的演讲》，我在那里阐述了基本哲学观。

着某种深奥的人类历史的狡计，对于这种狡计的破解也许不完全是思辨或“科学”的课题，而需要一种更深更原始的功力。康德毫无疑问是具有这种能力的，但由于时代的局限和他所信奉的自然科学机械论，他的这种哲学能力的运用只是在他的理论中显露出了一些萌芽，而没有得到大力发展。胡塞尔在康德的这个设定方面对于他的批判虽然有正确的一面（这主要体现在对于理性的自信和方法论的彻底性上），但也有走偏的一面，这就是没有领会到康德的这种设定中有其对于物质，主要是对于经验事物的尊重（也就是对于自然科学经验和常识的尊重）的渊源。康德出于哲学家的审慎并未单独将思辨看作认识论中万能的、能够深入本质之力，而是有所保留。康德的二元论设定是犹豫的产物。一方面，作为一位理性主义者，他强调精神至上，将自然世界（现象世界）的建构全部纳入精神的领域（所谓“内部”的先验的统觉力和想象力决定外部经验事物，最后由理性来统领事物）。在这一点上胡塞尔同他其实是很一致的。但另一方面，作为一位有丰富经验的自然科学家，他深知理性单方面的局限性，认为基于表象的认识不可能走出人的主观性，单独抵达外部那个不可知的“物自体”以及内部的自我的“存有”。^① 所以人类只能认识他们的认识（也就是从精神出发来规定质料现象，将质料看作现象的基质 [被动的]，将理性看作认识活动中的调节性的主宰力），将对物自体的信任交给信仰。^② 在那个机械论统治理论界的年代，康德从他的素养出发只能做出这样的设定。相对于黑格尔和胡塞尔，这也是较为明智的设定。虽然这种二元设定在我看来还存在未能解决的问题，比如不可知的物自体和自我的“存有”之间是什么关系，两个就是一个还是我的“存有”属于物自体。从康德的描述来看，物自体是“在我之外有某物”的那个某物，似乎倾向于至高的客观性事物，“存有”则属于内在自我的本源，似乎倾向于主观性。但康德坚决反对对物自体作经验性区分，认为任何区分都是荒谬的。那么如何解释二者？在他的阐释中有含糊之处。

康德的这个问题对于我来说则是打开宇宙与人性之谜的关键，我认为他已

-
- ① “‘我思’这件事表达了对我的存有进行规定的动作。所以存有由此就已经被给予了，但我应当如何规定它，即我应当如何把属于它的杂多设定在我之中，这种方式却还没有因此而被给予。”参见《康德三大批判合集》（上），邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2009，第93页。
- ② 参见《康德三大批判合集》（上），邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2009，第117页。

经走到了哲学认识核心的附近。不管怎样，康德做出了这样的设定之后，便尽全力投入对于哲学认识论的建构之中，因为他认为将理性贯彻到经验的物质世界中去，并提升物性世界，扩展人的眼界，是有关人类最高尊严的原则。在今天看来，康德的二元论和范畴论的缺陷主要在于缺少一种相对论的矛盾的眼光，但他的终极设定和认识方法都可以被改造成辩证矛盾的图型。这种经过改造的理论不仅能走出内在主观性抵达真正的客体，而且因其两个要素双方的沟通将展示出一种“内”与“外”相互依仗，“能”与“体”互为本质的崭新的实践认识论的前景。并且这种新型实践认识论所建构的大自然将不再是康德的以狭隘人类学（也就是精神）为特征的小岛，它会成为真正的无限与永恒世界之体现。相形之下，胡塞尔却太迷信主观性（也就是思辨和直观）的万能了，从他的论述来看，尽管他也像康德一样有过犹豫，但他终究没能走出哲学上的一元论终极设定的圈子。而这种一元论的终极设定正是西方传统哲学的软肋，必须经过颠覆性的改造才能继续向前发展。

从胡塞尔对康德的批判来看，我倒是在其论述中看出，康德的物自体的设定和对认识中的感性、知性、理性功能如何起作用的规定（时空先天直观形式和先天综合判断）离今天的哲学发展的倾向更近。我们只要将他的有些神秘的物自体和一些对于人的主观能力的人类学解释（他称其为自我的“存有”）看作哲学中的终极矛盾设定（而不是将存在与世界机械地划分为本质与现象），看作一方是物质，另一方是精神，双方又可以交替规定对方和被对方所规定，再对这个图型加以合理的解释，这个设定就丰满了，并且可以摆脱神话，以能动的、辩证的形态来发展了。可惜胡塞尔由于他的思想中所吸收的那种精神至上的传统，不可能体验到康德的二元论理论中的这个倾向，所以他将康德的矛盾片面之处和机械的二分法看作思想上的虚弱。他以一种发自根源的严密的思维模式对以他的观点看来康德不能自洽的那些理论方面加以抨击，从而将自己的以纯精神为主导的（虽不排除物质）终极设定的理论发展到了极致（与黑格尔的纯精神终极设定相比，他在对理性直观的提倡，对物质实体的承认方面，理论上都更为完善）。历史车轮行进中的风景常常展现出轮回，当然是在更高层次上的轮回。在哲学的探讨方面，谁能挖掘得更深，谁的理论的生命力也就更长久。对于作为后人的我来说，康德当时的设定和他对于认识对象的物性直觉直观的结构探讨，也许是更有发

展前途的。今天的研究者们不应再用宗教和神话来解释起源和根据的问题（其实康德也不是），而要用类似胡塞尔的追溯精神去探讨终极真理。而这个终极真理的根源性设定，也不应再是纯粹的精神事物，而应是精神与物质二力抗衡的辩证矛盾图型了。是康德，而不是胡塞尔和黑格尔，给出了我正在初步建构的这种更为复杂合理的宇宙观发展的空间。他的步步紧扣人类经验（也就是感性物质对象）的严密推论其实早就批判了胡塞尔的认识误区，给我的建构工作带来了信心。

胡塞尔和黑格尔都是主张破除康德的物自体设定的。但仔细分析一下就可以看出，康德的经验世界其实是他设定的物自体概念在时间与空间中的显现与实存，正因为经验世界是“体”的世界，自然物质生活就有其独立的意义，不能用纯精神的意义来将这种意义取代或融化掉，而只能相互通过对方来实现自身。康德在存在论方面的不可知论倾向虽然妨碍了他对物质事物的本质的认识，但与此同时他将经验事物（也就是物性事物）作为认识的对象的规定却又在某种程度上实现了这种认识。但胡塞尔的纯一元论立场使他不可能看到康德的这种设定的深远的可能性。不过即使如此，他也承认康德的认识论体系是比休谟的不可知论更具有建设性的理论，它不是要摧毁一切，而是要建构起哲学的世界。今天来看这种建构没有模板可循，现代人只能向康德学习，依仗自己身心的原始冲力去步步探索。探索者的脚步必须也只能踩在质料性经验的基地上，他也只有在意识到自己的身体的物性作用时其创造性的矛盾冲力才会发挥出来。科学经验、社会学经验、审美经验、日常生活经验等，都是我们的认识活动中起作用的那个基质、那个“体”的显示，没有它们就谈不上认识。不论他的主观意图如何，康德在他的纯粹理性批判中始终是以物性经验为基质在进行建构，他对经验的执着使他在哲学上开辟了新的领域。这正是他超越理性主义哲学的卓越之处。

在认识论方面，胡塞尔最为反感的是康德所初步建立的感性与理性、理念，物性经验与意识结构一体化的认识机制，因为康德的机制确立了经验在认识中的构成性的重要作用（虽然康德出于理性主义传统将这种事物看作无法抵达本质的“现象”）。胡塞尔认为，康德的认识机制没有必然性的根据，是经验元素和具体科学理论的混合，并且在终极设定上陷入混乱，没有在追根溯

源时经历“澄清”的净化过程。^①按照康德的存在论（物自体）和人类学（含有物质元素的精神）意义上的设定，不可能产生有必然性的科学（哲学）认识。他的范畴论就是再有洞察力，也建立不起一种完整的、站得住脚的现代认识论。因为那些先天范畴其实是从经验科学（人类学）中总结出来的，没有终极必然性。相较之下，胡塞尔认为自己所倡导的意识至上的主观性体系才是现代认识论。他的先验现象学完全搁置物性经验的作用，在认识活动中另开一桌，以理性直观为导向，为自然科学和自然界中的一切事物赋予纯精神的的意义，从而建立起一个超越于世俗经验之上的理想主义的世界。也许在一些人看来，胡塞尔的无懈可击的一体化纯精神机制比康德的有矛盾的、机械区分的二元论机制更完善也更有说服力，从质料性经验中寻找真理的机制的尝试达不到绝对真理，人类在对宇宙的探讨中能依仗的只能是其纯精神冲动，而胡塞尔正是将这种冲动机制揭示出来的大师。这种看法有极大的偏颇，因为它堵死了另一种创新的思路的可能性，而且也没能理解康德的认识论的深层含义。

今天来看，胡塞尔自己的认识论的根基的合理性是很成问题的，反而是康德的理论为那种新思路留下了空间。比如，胡塞尔认为追溯认识的起源就是：
①追溯认识的逻辑起源，即他所描述的主观性思辨直观逻辑起源，但是，客观性的质料经验也同样有自己的逻辑，并且一点也不亚于主观性逻辑，甚至渊源还更深；
②进一步追溯客观性逻辑在主观性逻辑中的起源，以及由绝对而来的客观相对之存在的起源，果真如此，那么我们也完全可以以质料经验为起源而反过来做出规定。主观性难道不可以是由客观质料生出来的吗？如何确定谁是谁的起源？武断机械的一元论划分真的比康德的有二元倾向的先验划分更好吗？此外，人如果连自己的感性知觉都不信任，不相信生命体的物性经验本身就有倾向于构成认识图型的原始力，要建立有根基的认识论是不可能的。康德也认为主观性概念和时空条件与客观性经验质料之间有先天符合的可能性和倾向。康德的伟大就在于总是执着于经验而又不局限于经验，经验对于他来说是真理的基质，是永远不能撇开或搁置的构成性认识论成分。缺少了这个物质性根基，任何理论的大厦都会坍塌。康德在制定他的范畴规则时也许并没有产

^① 他没有看到，先验哲学只想而且只允许澄清认识的意义和认识的有效性，而这种澄清活动所意味的不外就是追溯到起源，追溯到自明性，因此就是追溯到一切认识概念直观地在其中实现的意识。参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第464页。

生这种清晰的理论认识，但他的哲学素养与科学素养使他从一开始就明智地将运用规律的认识论范围规定为自然物质世界，并总结出了让后来的研究者受益良多的范畴体系。即使他在建立认识论体系时还有旧的存在论影响和归纳化的倾向（如对十二范畴的搜集），但他出于纯粹的哲学本能所采用的依仗物质——也就是自然和自然科学的经验和规律，又以物性经验作为基质和对象的进行认识活动的方法，与胡塞尔的执着于纯意识一端，将经验对象置于括号中存而不论的方法相比，的确显得更为高明也更有说服力。关键在于终极设定，康德在他的时代虽然还未能将物质放进最高设定，但他的强大的哲学本能令他从未抛弃过自己的身体和面前的感性或不如说“物性”世界，而是自然而然地就将这个以经验形式显现的身体以及所面对的这个感性物性世界作为他的认识论的基质。他在对于认识论的先验原理体系的分析中反复强调这些原理只能作经验性的运用，人的认识只能从作为对象的经验性直观首先是外直观（即空间直观）上面产生。缺少了外直观的物性经验，就不可能有真正的认识。^①正是他的这种二元论倾向给后来的探索者留下了希望——只要以更大的勇气向前迈进，就有可能跨越并消除鸿沟。

可是胡塞尔坚持认为，康德的先天综合判断混淆了本质认识与经验认识。他认为质料性经验（包括科学经验）的认识是不可能先天性的，只能是一些没有绝对性的事实真理。凡是向经验材料看去的认识就不是本质认识。而真正的先验本质性洞察不应依仗对于事物的自然认识的原有的经验，而应将原有的经验事物“先验化”。所以必须在两种认识之间清楚地划出界限。^②胡塞尔还将认识区分为事实性意识和绝对意识。事实性意识是认识阶段中的意识过程，绝对意识是纯粹先验意识。这有点类似于相对真理和绝对真理的区分。^③其实这种观点基本上是属于理论上的机械论和唯心论。人们可以在这些问题上质疑胡塞尔先验现象学的主体在撇开了已有的经验对象之后，当它去进行认识活动操作时，面对的是什么样的“纯粹对象”，是所谓“先验化”了的质料对

① 参见《康德三大批判合集》（上），邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2009，第185~189页。

② 但是如果我们现在想纯粹作为其本身设定这个意识，如果我尝试，我们是否能够以及如何能够将一般意识作为有效存在的一个特殊的，纯粹自身封闭的全域建立起来，那么我们显然必须对不是意识的一切有效存在进行一种纯化的“排除”。参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第339~340页。

③ 参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第514页。

象吗？“先验化”了的质料对象不仍然是由经验支持的吗？没有经验性的直观与直觉，对象从何而来？主体认识的客观效力又从何而来？两种不同事物之间的区分可通过单方面的“赋予意义”而抹杀吗？主体将如何进行它的观念操作？这种操作是否真的澄清了外部经验？即使它所运用的是内部经验，那种经验不也是由外部经验支持的吗？何为本质认识？本质不通过物性经验如何能实现出来？由此我认为，康德的认识论虽有弱点，先验现象学却并不能取代它。

胡塞尔在反对康德的人类学认识论解释时强调人的主观性本身的客观性。他的存在论设定的主观性同人这种动物没关系，是一种先验的本质存在。所以将这种客观的主观性规定运用到认识对象上时，其建构的事物是有绝对真理性的，而不像人类经验那样是偶然的、只有“事实真理性”的。他认为他的现象学认识论与康德的先天综合判断的区别就在这里。与康德紧紧依靠经验不同，他撇开经验进行纯主观性规定。^① 胡塞尔的这种机械区分在今天看来确实有很大的荒谬性，而且有一种理论上走极端的专制性。现代人已将大自然或宇宙看作自己的大写的身体^②，而在我看来，主观性与客观性是互为本质的，沟通不断的，任何一种客观认识都必须通过人的主观性来实现，认识出来的事物也只能是人的真理，而不是胡塞尔说的有可能是水母的真理，其他动物的真理。^③ 因为你即使设定另有一种动物能掌握（客观的）主观性这种认识方法，这种设定也只能是从人的主观性去设定的。所以主观性就是主观性，它一定要通过人的精神（五官和大脑的能力）实现出来，抛开人类学的经验去设定什么客观的主观性规则是荒谬的。当然，像康德那样将人类学设为认识论的根源性规定也是较片面的，但他毕竟还没有像胡塞尔那样错得那么远。康德的认识论对于今天的哲学的最大启示还在于：他坚定不移地将认识看作主观性与客观

① 参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第327~328页。虽然胡塞尔反复强调他的方法也是在特殊的经验上操作，但我认为对于他来说，这个所谓的“事实性”经验其实是个空的准概念，完全没有实质性内容。如果说他的“意义”最终还是赋予到经验之上的，这种赋予也是不可能成功的。因为这是典型的一元论唯心主义的方法，即，取消、抹平、征服对象。这与康德的对待经验的态度完全不同。这种方法在文学上称为观念先行。就像一个初学游泳的人，从一些规则出发为自己选好了场地，在心里默念技术口诀，就坚信自己不会被淹死一样。

② 参见邓晓芒《实践唯物论新解——开出现象学之维》，武汉大学出版社，2007，第96页。“整个自然界都是人的‘无机的身体’，这就是马克思所谓的‘自然主义-人本主义’，二者的统一就是作为人的类本质的‘社会’。”

③ 参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第504~506页。

性的交融活动，以经验对象的客观有效性作为认识的实现之标准，以此建立了范畴的客观演绎的体系。虽然这个体系仍是理性至上的，但毕竟是必须运用到经验上面去的。并且范畴的作用只是对于（时空直观中的）经验事物的联结和秩序的整理，以达到统觉之统一，并非否定原来的事物的意义（虽然康德还未能达到双方的矛盾性建构的层次）。我认为胡塞尔对此的异见只是说明他缺少对于常识、对于我们生活于其间的物性大自然的敏锐感觉与意识，他与大自然或自身肉体的交流互动过于稀少，这也是黑格尔和萨特等人的弱点。而康德在这个方面是现代思想的先驱。只有在康德认识论的基础上才有可能建立起与精神体系既相对立又合一的生命体的哲学体系，在胡塞尔和黑格尔的认识论上则没有这种可能。

所以我提出“矛盾的大自然”的终极设定，这个设定不仅能确定“某物”的存在，还要认识这个某物，将这个某物就在经验中实现出来，这就大大提升了人的主观与客观的能动性，并使狭隘的“我”扩展为博大的、能动性更高的矛盾之我，这个“我”与自然大“我”融为一体，于是二者就都变得空前的丰富了。并且这种设定也将对于“客观性”的定义从纯精神规定转向了生命体。小自我不再是纯精神，而成了灵与肉的合一与斗争的矛盾体，大自我（即大自然）亦如此。这种互动的辩证矛盾认识论在二元论的基础上已大步向前推进了。这样一来，物质在精神中，精神在物质中；客观在主观中，主观也在客观中。两方都有能动性，并互为本质。在超越中你通过我来实现，我又通过你来确证，自我的认识运动就将整个大自然全都调动起来了。同康德当年建立的思辨范畴体系相比，这样的活的体系不是更有气势和整体性，自由度也更大吗？

二

当然，同胡塞尔的纯（理性）直观的认识方法相比，康德的范畴法在今天来说更有实践价值。胡塞尔反复强调他的认识论的绝对性和必然性，认为他的法则是出自根源（纯意识结构）的法则是自明的、不用检验的。他也不关心具体的真理如何检验操作的问题，他的真理都是自明自证的。他的现象学基本上是一种执着于主观性一端的直观加逻辑推论，将物性经验征服、抹平与

理顺的哲学，所重视的是理想化的认识，是真理的绝对性和必然性，而不是在现实生活中改造与建构我们的客观和主观世界，制定原则。因为他的绝对性和必然性是不需要通过实践去检验的自明的内直观，所以说他的理论同实践脱节也不为过。当一个人抛开他的一切质料性实践经验，纯粹地以书房里沉思得到的意识法则为基础去认识事物时，物性经验事物（包括直接的和间接的）会对他做出什么样的反应，应该是每一个具有正常思维的人都能预料到的吧。即使他不在乎物性事物的反应，将这反应“悬置”，他的法则能否贯彻到事物中去（指用理想法则去规定物性事物和关于它们的种种质料性意识形态），有多大可行性，这些都是没有把握的，很成问题的。^①于是主观性很可能还是停留于主观性，并不具有超越到客观性的领域中去起作用的那种可能性。胡塞尔并非没有觉察到自己的意识证服论的空洞性，所以他在书中分析认识结构时一直努力对他的先验设定加以合理性解释，他写道：“因此我通过还原所获得的每一个纯粹主观的东西，总是，并且未被这个还原触及地，随身带有一种由未被禁止的诸客观有效性之那种紧密结合中产生出来的客观有效成分。”^②我认为他是无法达到理论的客观性功能的。因为如康德所说，先验原理只有一个客观的运用领域，即经验领域。当然，这种直接的作用并不是胡塞尔所求，他只想在主观中穷尽一切知识的可能性的先天条件，并认为这就足以保证这些知识的客观性了。相比之下，反倒是康德制定的那些范畴，和他所进行的先验区分的原则，虽然由于他低估人类认识论的意义和等级而不完善确切，也不太纯粹，却很有可能在今天经过改善而成为一种高层次的辩证方法，发展成具有可行性的实践法则（指新型辩证矛盾实践法则），并成为检验真理的标准。这是因为他尊重经验知识，相信自己的身体的存在，相信自然科学经验，也相信一切精神事物与物性事物之间都有亲和性，这一点是范畴和时空的先验的规定所造成的，而真理是二者的契合。尽管有不可知论的元素，康德的认识论仍是人类向着真正的先验论迈进的成功尝试，因为他的认识论中的主要元素有可能经过重组将实践认识纳入整体认识论结构，所以也就具有摆脱千年来一元论哲学那种

① 参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第314页。此处是胡塞尔对其理论的捍卫和辩解。我认为关键性的问题在于按他的方法如何操作实践活动，失效了的抽象对象怎样被赋予“客观有效的意义”，意义仅仅是由先验原则单方面可以规定的吗？

② 胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第205页。

循环自证的可能性的萌芽。

康德的范畴法的运用主张理性必须一手执着自己的原则，另一手执着它按照这些原则设想出来的实验而走向自然，强迫自然回答它所提出的问题。^① 并且它的规律是需要到自然中去经受经验的检验的（不像胡塞尔的规律仅仅在人的大脑之中构成，或如他所说有种纯客观的主观性需要人通过沉思去意识到，然后直接将其贯彻到先验化了的质料中去），因为它只能直接或间接地运用到经验世界中，否则没有别的用途。而且康德已经谈到了物性经验中深藏着理性的要素，他说：“甚至在我们的经验中就混有一些必然具有其先天来源的知识，它们也许只是用来给我们的诸感官表象带来关联的。”^② 理性的任务是将经验的层次不断提升，在提升中也让经验检验自身。于是，初级经验不断被打破，新的经验不断被重构出来。其实当康德说理性强迫（物性）自然回答它的问题时，也可以看作物性自然以其嬗变强迫理性给它的新图型命名。整个大自然就是这样在思转化为物、物转化为思的辩证运动中发展着的。并且精神的大自然中从来就不缺少物性的内容，二者之间的关系可以用但丁《神曲》中那位砍下头颅当作引路明灯的人所说的话来形容：“二而一，一而二”^③。

康德所举的哥白尼的思维变革的例子也是非常精彩的。他所强调的是以人的经验直观和理性概念的颠倒关系来重构认识论中的天体运动图型。但我们也可以顺着康德的思路反过来想，哥白尼难道不是以人的身体参与到运动中去，以生命体的物性体验的革命来支持他的思维方式的革命，又以直观和理性思维来支持他的生命体的体验吗？这样构成的图型由于有了人体（扩展开来看也就是整个物性大自然）自身运动的参与，不是更有根基，更能以其实体化达于真理的完美吗？经验就是实验，我们在生活中每时每刻都在做实验。不依仗经验和身体功能的认识只会是空话，而要依仗经验就得每时每刻投入物质生活，通过物性经验来找出理性的规律，舍此没有第二条道路。这也是康德认识论的核心。然而康德的实验还只能证明人的精神之外“有某物”，它造成了我们在精神中的经验认识的现象，但它本身是不可认识的。“我”的实验则要证

① 参见《康德三大批判合集》（上），邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2009，序言第12页。

② 《康德三大批判合集》（上），邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2009，导言第4页注释①。

③ 但丁：《神曲》，朱维基译，上海译文出版社，1995，第196页。

明这个某物本身是可以认识的，因为它就是我们的“身体”，即那个作为客体的大自然，它不但可以被认识，它还可以主宰人的认识活动，它通过发挥作用来反证理性的合理性与不合理性。此外，如将“我”设为身体，身体之外也“有某物”，这个某物就是精神性的自然，作为生命体的“我”既主宰某物，也要由这个某物来描述与规范。这两种关于物自体 and “我”的设定其实就是同一个设定。

胡塞尔的先验现象学的认识论机械地将认识的元素区分为主动性和被动性两类，这倒不是什么新鲜的划分，只不过是遵循传统罢了。问题在于他将物性经验事物搁置之后就不予理睬了，仅仅从理性直观一方出发去规定所有那些“被动的”失效的经验事物，规定完了后才居高临下地给予它们再生的意义。因此物性经验在这种书房里构思出来的认识活动中是完全没有可能取得合法地位的。^①在我看来，这种机械的方法还远远比不上解剖尸体所获得的真知灼见。康德的方法虽然也机械，但他的认识终究是建立于物性经验之上，并承认事物的物性的作用，根据那些作用来验证其正确性。虽然他也没有看出物质事物的能动反作用力，这是他也是所有唯心论者的弱点，但他没有像胡塞尔这样采取将物性经验逐出认识论圈子、不承认其作用的决绝态度。完全剔除了外部经验的事物会是什么样的事物？能有人说得出来吗？在我看来那只是无质料或假质料的伪事物，对于伪事物的认识，所谓“回到事物本身”，就是再理想化，也不是真正的认识，谈不上真理性。纯物性经验是有局限的，所以需要与理论相结合才能达到真理；正如纯理论也有局限，需要以物性经验实践去证实它、尝试它才能付诸实现。

康德的认识机制就是朝这个方向做出的努力，他的努力已包含了可能发展出来的新型终极设定的隐约的轮廓。而胡塞尔对于康德认识论这个方面的武断批判，无疑是遮蔽了他的理论发展的新的可能性。胡塞尔本人就是因为抽掉了经验认识这个认识论之基底，才在他的后期探索中渐渐地对自己的“第一哲学”产生了迷惑和动摇，甚至要批判自己早期的一些极端化倾向的。^②这就可见物质和经验在终极设定和认识论中都是多么必不可少。你不理会它，它却并不“被动”，它还要来干预你的理论生活，使你过不了这道坎。物质在世界和

^① 参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第256页。

^② 参见鲁道夫·博姆为《第一哲学》的上卷和下卷所写的“编者导言”。

自我的建构中是决定性的构成因素，它既有被动性也有主动性，正如精神。在个体自我与世界自我中精神与物质这二者是互为本质的。没有物质的主动性，精神就没法诞生与发展。像胡塞尔那样将物性事物看作认识论的纯被动的承载者和“被给予者”且撇开其主动作用的年代已经过去了，在这个方面正确的道路应是在革新的基础上吸取康德理论中的合理成分，并对其加以提升与发展。

胡塞尔还在批判康德时将真理划分为“事实性真理”和“绝对真理”。^①这种显然是机械的区分也是来自他的很纯粹的一元论设定。他将意识过程中的认识说成事实性真理，将先验理论原理规定说成达不到的绝对真理。然而，一方面，单从意识原理出发去规定事物就是错误的；另一方面，其实世上没有什么绝对真理，只有真理的绝对性、绝对原则的设定。所有的人所获得的认识都是相对真理，但所有的相对真理都有绝对性和必然性。这一点胡塞尔自己也在书中另外的地方谈到过。但由于缺少真正的辩证眼光与立场，胡塞尔的僵硬的“第一哲学”到了后期连自己也很难说服了，这使得他提出了朝着现象学还原的几条并列的道路。从他的论述来看，他的认识论的现象学还原的第一条道路其实是对他的“第一哲学”理念也就是笛卡尔理念^②的原理性阐述。即我们“看见”的这个世界，也就是经验的世界是靠不住的，偶然的，需要以主观性理念去不断澄清的，外部的肉体的知觉活动确立的事物常常是无意义的假象，必须以主观性来重建。只有从“我思”出发（而不是从人类学出发）的本质性认识才能达到绝对确真性的真理。但这一点很难为人们所意识到（意识结构总是深深地隐藏在经验事物中），所以必须进行先验现象学的实践运用的操练。^③他认为笛卡尔的“我思”理论提出了纯精神宇宙的确立的问题。第一条道路的核心对立面即纯主观性理念——自然经验世界。这也就是第一哲学的核心图型。然而在第一条道路这个纲领性的阐述的后面，紧随的是以心理意识分析为主的第二条道路（而且它与第一条道路并列）的阐述。这就有点令人诧异了。^④心理意识难道不是自然经验吗？如何并列？而且据他在这一篇中分

① 参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第514页。

② 参见胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第132页。这是他在第一条道路的阐述中对现象学还原的理论之核心说明。

③ 参见胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第88~105页。

④ 参见胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第134~194页。

析，还有并列的第三、第四条现象学还原的道路。也许这不是胡塞尔一时的逻辑上的疏忽，而是第一条道路和第一哲学本身缺少内容所致的一种补缺的努力吧。

在高调地鼓吹了理想之“纯”、之不可抵达之后，胡塞尔在后期似乎放下身段来讨论具体实践的问题了。因为他的终极原理的设定不可能通过“做”来实现与证实，所以他所获取的和在其上操练的经验其实是伪经验。他的实践是“看”，而不是做。我不知道先验现象学的认识论是如何同“客观有效性”结合的。用主观性理念去征服一个被抽空了（以往）经验的、概念似的“事物”就是同客观有效性紧密结合了吗？总不能将主观性理念自身单独说成经验吧，即使它可以转化成（内在的，理想性的）新经验，那也不是通过单方面的征服或“赋予”（以“看”的方法）可以达到的，它必须在同（以往的）经验，也就是身体事物的纠缠中去达到新经验。^①从第一哲学出发去赋予自然经验事物以绝对真理的意义，以使世界和自然经验还原到先验现象学的理想世界，这有多么难，他本人大概也觉察到了。所以在阐述完第一条道路的纲领性设定之后，他就直接进入了对批判传统心理学，建立新型心理学的第二条道路的阐述。这第二条道路里有许多同经验有关的阐述（我并不同意胡塞尔的现象学的主观性的“唯我论”设定^②），也许待写的第三、第四条道路也同样是这种内容。但他的阐述是有问题的，唯我论主观性设定的认识方法不可能真正认识事物，只会将事物简化成一些准概念（所谓“事实性真理”），达不到真正的本质认识。他的那种对经验材料的解释其实是从一个固定模式出发的解释，等于纯意识理念原则的强行规定。即使暂且不论这些，他的这种排列（第一、第二、第三、第四条道路之并列）也显得缺少依据和机械，难怪博姆说他的两条道路“很难区别开”。^③在我看来，除了第一条道路的终极性区分规定，后面那些道路都是补第一条道路的缺，而且是用一种固定的原则去重新解释所有的经验，在其中看不到经验活动本身的真实情况，冥想的成分居多。总的来说，第一条道路的原理性设定是个空架子，无法实现与实践的原理性规定（世界如何通过人的魔法似的“看”而自动生成？）。我认为胡塞尔在这个

① 参见胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第206页。

② 参见胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第114页。

③ 参见胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第28页。

核心问题上的看法是有迷惑与动摇的，所以他才会不得不用一些次一级的实践来对他的终极设定进行补缺。

胡塞尔在理论后期向心理学求助，康德的认识论从人类学中找终极根源，这些倾向都有其内在的必然性。它们说明了物质存在的强大的威力，也说明了经典哲学理论中的一元化终极设定的不合理性。我们人的认识活动既有理想性也有局限性，我们在像康德一样承认具体真理的局限性时并不是要放弃对真理的永恒意义的追求，因为真理的绝对性、必然性正好存在于其局限性、相对性之中。我们无限地追求下去，每时每刻都在实现着真理的绝对性与必然性。我们不会因此过分悲观，而会明智地看待真理的这两种辩证属性。胡塞尔的思索不可谓不精深，但为什么在对真理的规定上还是达不到他所追求的严格的科学区分呢？为什么如此明显地脱离辩证思维（指他所说的两条，或第三、第四条并列的道路之设定^①）？根源还在于他对物质事物的轻视和看低。一元论的理论倾向使得他的思路走向简单化，在认识复杂事物时缺乏科学（哲学）思维应有的审慎。相较之下康德的认知风格更具有现代性。他承认来自物自体的经验与人的思维有天然契合的倾向，事物是可以通过经验认识的（哪怕认识到的只是现象）。这是一种稀有的、能够从宏观上全面把握的能力，一种真正能覆盖一切的、在动荡中发展的可能的终极图型的模糊轮廓。与康德相比，黑格尔和胡塞尔在深度方面都有所不及，所以两人的理论的片面性也是明显的。

经验中有图型，这种图型就是新型哲学图型的具体化，真理是矛盾图型，人的主观精神的作用就在于投入物性经验中去促成和建构、打乱和在调整中重组这些经验图型（当然物性经验本身在这个活动中同主观精神一样也有主动性和被动性）。这些看法和思路在康德的范畴理论中都有可能，也在他的终极设定中有原始的倾向。^② 康德将两位古希腊的伟大哲学家的对立的世界观作为终极问题在书的末尾提出来，也就是挑明了他撰写《纯粹理性批判》的初衷和他所追求的哲学最高境界，他所提出的是世纪最大的终极问题。而康德的这些可能性与倾向在后来的哲学理论中并没有得到梳理与发展，反而被哲学家们忽略，并各自向着独断论的方向发展出一方天地，却没有再返回到我们的生命体。有的哲学家——如梅洛-庞蒂——有返回的努力，却因为是在终极设定上

^① 参见胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第27~28页。

^② 参见康德在《纯粹理性批判》的结尾处对伊壁鸠鲁和柏拉图理论的对比之论述。

缺少辩证矛盾的立场而未能成功。梅洛-庞蒂发展了胡塞尔的哲学直观理论，补了一些缺。他作为一位有洞察力的心理学家在感性直观方面的精彩阐述可说是哲学上的新颖的创见。他在对先验直观（包括物性直观）的推崇，对主观性的一体化的强调方面达到了理论上的彻底性之极致。他认为人的认识必须执着于主观（体现在客观上的）先验性，只有这样才能真正达于客体的存在。尽管他也许同样受到康德的影响，曾作为一位心理学家到自然经验（心理学经验）中去寻找精神的图型，而且获得了很大的成功；但在总结这些成功经验时，他仍然将其归于类似于胡塞尔的纯粹的先验一元论根源性解释。这就使得他的理论找不到突破口，仍然只能落于唯理论和有神论的传统领域中，并且只能循环自证。比如他在《知觉现象学》一书中写道：“看来，应该用另一种认知表象来代替我们在描述置身于其世界中的主体时得到的认知表象，这另一种认知表象认为主体构造或构成这个世界本身，它比第一种认知表象更真实，因为只有当主体首先使物体为他存在，把物体安置在他周围，并使物体摆脱他自己的背景时，主体与其周围物体的联系才是可能的。”^①这段话是他沉思笛卡尔的“我思”境界时写下的。可以看出他的这种观点基本上是胡塞尔的观点的翻版。他认为人只要进入了和掌握了主体之先验性规定，就能达于客体的存在。当然他在先验直观的双向性（指直观对“我”和直观对对象）方面的阐述还是很精彩的。可惜的是他未能将二者辩证地统一于矛盾之中，反而让“对象”被“我”吃掉了。如今是时候了，身体已觉醒，大自然的构成性本质要素要成为最大的研究课题。

在胡塞尔的《第一哲学》中，有大量的对于将心理学理论设为终极真理这种心理主义倾向的批判，此外他还批判了康德从人类学找根据，将其设为认识论根源的做法。这些批判都相当精彩。当今的问题是，将这些从哲学设定来看有局限性的科学理论从“第一哲学”剥离之后，哲学的认识论最高设定如要实现出来，什么是它的内容？像先验现象学所提倡的那种以纯形式的意识结构设定的“先验化”了的质料能取代认识活动的内容吗？这种设定一旦运用到认识活动中，认识本身不是被架空了吗？考虑到这种困境，回过头来再看康德的范畴对于经验的运用，不能不佩服康德所具有的远见。心理学和人类学的

^① 莫里斯·梅洛-庞蒂《知觉现象学》，姜志辉译，商务印书馆，2012，第464~465页。

理论的确不能作为哲学认识论的前提与最高设定，但心理学和人类学（包括物理学、社会学等一切物性事物的科学和一切具有间接物性的精神方面的学说）的经验却永远是哲学认识论的基础。当人根据理论规则在这些基础上进行实践时，他一定要将物性的经验当真，也就是要在实践的互动中将其当作检验理论正确与否的标准。只有两方面契合的真理才是实现出来的真理。如果像胡塞尔那样搁置心理学和人类学的经验，以另开一桌的方法去实践，认识活动就被架空了，成为完全没有可行性的空想活动。要知道即使以胡塞尔所说的“纯粹内在经验”去进行操作，那种内在经验也是由外在经验支持的，谈不上什么“澄清”。然而在将心理学和人类学这类专门科学的经验纳入哲学认识论时，这种认识论对于具体经验的解释的高度、角度、立场等，同专门科学的理论的解释肯定是不同的，因为二者的设定就不同。尽管不同，理论认识仍然不能脱离经验，而要在同它交融互动的矛盾运动中去实现自身。胡塞尔的问题其实在黑格物的理论中就存在，而黑格尔也没有解决这个问题，因为他对物质不感兴趣，他的物质也没有独立性。康德的存在论并非如胡塞尔所说的那样是混乱的，他也不是思维力不够，而是一种更深远意义上的全盘考虑，一种犹豫的产物。

继承康德理论遗产应向他学习深入挖掘的探索精神，而不是以偏概全，堵死他的理论发展的其他可能性。正是康德的先天综合判断的区分具有提升的可能性，胡塞尔和黑格物的理论则分别从纯粹直观和纯粹思辨两个方面堵死了这种可能性。康德留下的缺口有可能由后人发展出一种超越于心理学和人类学的、宇宙的矛盾本质设定的新型体系。比如人在社会认识实践中，大量的物质性经验偶然因素（所谓“不切合”因素）会涌现出来，然而正是各式各样的偶然因素里面包含着、构成着一种事物发展的必然性。所以人的认识与实践绝对不应该搁置这些物性经验，反而要盯住它们，到它们当中去不断搅动，令真理的图型显现出来。在批判康德认识论中的人类学根源性设定的片面性（这种设定没能扩展到整个大自然的真正本质，也没能将人的主观与客观能动性全部调动起来）时，不应笼统地将他的认识论中的正确设定也一笔勾销，使得他的理论被抽空。要知道在认识活动中物性的“偶然”经验并不是一味“服从”纯理性，被思辨理性所“占有”的，这些经验内部蕴含着强大的质料性冲力，它们往往能颠覆人的推理或直观的判断，迫使人做出根本性的调整。一

名经验丰富，具有辩证思维的实践者一定不断地经历过这种创造性认识的历程（比如康德就将纯粹理性的理念的功能规定为“调节性功能”，这是他的一大创见）。他或她也会在过程中执着于生命体的物质性感受，使其同理论性的规定在矛盾的抗衡中不断斗争和协调，最终产生出真理图型。这就是我们提升康德理论的可能的实践。

康德和胡塞尔两人对于认识活动的描述都强调一种“被给予”说。康德的感性认识最初由物自身刺激感官而产生；胡塞尔的直观认识则由“客观的”主观性对于事物的主动给予而产生。胡塞尔的主观性赋予了质料以意义，质料因此被给予了存在。康德的感官的被刺激出来的被给予之物则构成了经验世界。两人的区别在于：康德的经过认识的被给予物是有物性规定的经验事物，人的身体性事物；而胡塞尔的被给予事物则是被“澄清”了的，只具有一种纯粹精神意义的理想化事物。所以同是“被给予”，二者还是区别很大的。康德的经验性认识论有主观性与客观性（虽然他对“客观性”的定义和我相反）相互交融的倾向，并且他的理性并不单方面改变经验质料，而只是规整经验质料。胡塞尔的先验现象学的认识则绝不交融，是单纯的意识的征服占有。在这一点上胡塞尔、萨特与黑格尔三位很接近，康德则与这三位有不同。当然康德的“被给予”的认识方法也还是不完善的，其中人的主观能动性不够，人的客观能动性全无。但他的思考毕竟更为深入，抵达的层面也更广阔，所以他才并未像那三位那样仅仅固执一端，进行实际上是空对空的操练。这也就意味着，康德的认识论中有一种物质化的世俗倾向，这体现在将经验定为认识的根本要素之上。这种倾向对于当今的哲学现代化是很有意义的。通过悬置而升上了半空的胡塞尔现象学的认识论已不完全适合当今越来越复杂的时代了，如今所有的认识都要落到实处，所有的理论都要经受物性实践的检验。此外，认识就是互动，不是什么单方面的主动给予和单方面的被动接受。把对象或对方当活体的实践才有现代性，才有希望深入事物的本质，不然就只能单方面的武断。一个尊重自己的身体，也尊重别人的身体的时代已在酝酿之中，征服占有的理论将为人类所抛弃。

三

关于认识和自由的关系，关于人应该如何达到自由境界的问题，从胡塞尔

的整个理论论述中可以看出，他认为人只要执着于纯主观性的精神追求，即使达不到终极目标，也能在过程中不断体验那种渴望。而这就是人作为人的至高自由境界。并且他以自己的一生的理论追求（其中不乏犹豫和痛苦）为研究者做出了榜样。他在阐述自己如何通过认识论达到理想主义自由境界时，对于康德的那种务实的认识论是不以为然的，他认为康德的认识论永远达不到自由。在这个方面胡塞尔的理论同萨特倒是有类似之处，即都是追求一种“纯”的精神上的自由境界，都对世俗生活感到痛苦，将承担“活”在世上的痛苦看作精英们对于这个世界的义务。相较之下，康德的自由观要平实、朴素得多。虽然他认为人在对大自然的认识中不能获得自由，人必须到道德和信仰中去寻求自由，但他并未像萨特那样将人的经验生活，也就是物性生活看作无意义的、必须忍受的生活，而是满怀热情与兴趣地致力于对于这种物质生活的探讨，并为其制定出法则，找出规律。尽管从纯粹理性出发，但他的范畴是落实到经验之上的，所以才具有我提倡的这种常识性、客观性。当然，康德的“绝对命令”不是从物质生活中找到的规律，而是完全先天地从纯粹实践理性中按照逻辑的不矛盾律制定的，排除了一切感性经验的成分，而成为一种“为义务而义务”的普遍抽象原则，只不过他认为这是每个普通人心目中潜藏着的理性本能，在日常生活中随时支配着人的道德判断标准而不自知。虽然每个人都不可能完全做到纯粹的为义务而义务，但这毕竟是普通人甚至罪犯内心所摆脱不了的良知，能够使他们了解自身的有限性、罪性和道德使命，这就使康德自认为不是为那些思想卓越的有识之士提供道德规范，而是为下层百姓寻求道德归宿，其基点确实是更为平民化的。所以读康德，便令作为当代人的我感到亲切，读胡塞尔和萨特，则令我感到本质上的某种格格不入。

康德理论的时代局限在于他的设定中缺少辩证法，所以实践起来有矛盾。他的二元论自由论相当于宣告：人在世俗的条件限制中难以获得自由，但在思想上和由思想指导的个人修养的实践操练中可以达到自由的境界，人应该满足于大自然的这种先验规定。我现在作为研究者提出辩证矛盾论的终极设定，这种设定将物质（物性大自然）提升到最高的位置上（与精神平起平坐），并将“自由”也设定为有质的自由，身体的自由，这就从康德设定中的自相矛盾的困境中解脱出来了。于是我们当代人的追求就成了这种模式：精神的自由在物性自由中实现，反之亦然。自由是限制的本质，限制是自由的实现。自由

的绝对性只能在相对中体现，而相对的、现实中的世俗生活正是体现着自由的永恒性。我相信，我认为是的这种设定才是大自然的真实本意。我们的时代不是正在缓慢地、一步一步地趋向于这种意志的实现吗？人类有力量认识自然的本质，这力量就来自大自然的结构本身。如果作为自然之子的人不去发挥这种力量，岂不是暴殄天物吗？人的认识的相对性也是大自然的结构使然，它为人类的世俗生活赋予了理想的意义，使得短暂的个人的生活充满了拼搏和创造，也充满了诗意。我的辩证矛盾论的更进一步的推论和实践则可以达到这种认识，即自由是由物性经验认识所支持的，只有有质的认识运动才最具有创造力，而自由度的大小，正是根据人的创造力来决定的。以我的自由标准，任何实质性的建构，无论是意识形态方面的，还是物性方面的，都要高于盲目的信仰。

康德反复强调，是由于他划出了经验的地盘（在我看来应该将“地盘”扩展地规定为无限的物性大自然王国），纯粹理性才得以自由地发展。康德对于人性的洞悉使得他能在那个时代走出了决定性的一步，将认识论的结构进行了合理的布局，让理性有了用武之地。可以说，康德的纯粹理性批判理论的产生正是哲学从困境中突围的体现。当时的哲学形而上学的各种派别纷纷撇开人类的物性经验，依仗思维与概念独自去建立一些空中楼阁似的神话理论，导致哲学脱离人类文明，坠入野蛮与荒谬中。康德的理论对于理性的拯救是从经验出发的，抓住了经验也就是生命体验这个根本，也就给理性的发展带来了生机。他也为这种发展建立起了科学合理的方法论，为哲学真正走向人的哲学而勾画出了初步的轮廓。这种理论的建立就如同文明的曙光一样穿透了那个时代思想界的黑暗。所以当胡塞尔作为后来者却看不到康德理论的这个最重要的意义，居然提出一种搁置物性经验的方法论，从客观效果来看，这就颇有回归旧传统的意味了。当然胡塞尔自己认为他的理论是遵循科学（哲学）的本质的，最彻底的。他想要做的是与那些自然经验至上的科学主义对抗，建立理想主义的纯精神王国。可是他这种将纯精神纯思辨的作用无限放大，却又撇开经验常识（也就是撇开生命体）的方法论和终极设定，不是说明了旧的传统元素依然渗透在他的思维之中吗？人的哲学思想的形成的历程是漫长的，如康德所描述的那样，哲学家们总在来回探索，历史在等待转机的出现。康德所说的这些就像先知的预言，勾画出了自那时以来哲学的发展状况。康德不是神，他不可能一旦建立起一种革命性的新理论立刻就撇清了一切旧传统的影响。人类对哲

学的攀登总是一步一个脚印，逐渐趋向完美的，哲学家只能根据现有的经验（当时的哲学和科学的成果）去突破，去发展出他的新体系。我们今天的研究者来读康德的理论，应以找出这种理论的深层结构和其发展的可能性为主要目标。

很显然，康德的理性体系和方法论都是将物性自然和经验的作用包含在内的，他甚至将这个体系称为“自然的形而上学”。^①在他那个时代，精神还没有被看作自然，他能将物性经验的自然植入认识论之中，这是他作为一名优秀科学家（尤其是体现在他对数学和物理这两门最接近哲学理论的科学的精通上）的本能使然。他的这一设定具有深远的哲学史的意义，也令后人不断从中受益。我认为康德的认识论结构是最具有现代性的，而胡塞尔的体系由于其根基单薄，很难进行真正的认识活动的操作，也几乎不可能仅仅依仗它来追求到哲学真理。这是因为它里面有矛盾（产生矛盾的原因康德已经在抨击传统形而上学理论时分析过了），只能在逻辑的层面上进行直观和推论，无法贯彻到实践中去，也难以真正证实。它令人想起康德对于独断论的定义：要依照理性早已运用的原则、单从概念（哲学概念）中来推断某种纯粹知识，而从不调查理性达到这些知识的方式和权利。^②再回想一下胡塞尔的认识论，那不正是具有康德所批判的这种倾向吗？康德的关于认识论的一个教诲在今天对于我们研究者来说仍然适用，这就是到自然中寻找规律，向自然学习（这个自然也包括人自身的认识主体，他认为精神结构已被先验地植入了自然之中，人所能做的就是让这些植入物显现出来）。当然我所提出的自然设定已经更进一步地提升了，它成了精神与物质合一的矛盾体，谈论精神性自然就也是在谈论物性自然，人的认识活动成了到物性自然中寻找精神规律又到精神性自然中寻找物性事物的存在这样一种相互验证、相互超越、共同提升的运动。我的这种矛盾设定就是从康德的二元论设定中得到启示而产生出来的。

虽然康德的存在论还有神的影子，但一旦涉及纯粹理性认识论，他就成了彻底的科学家。这体现在他坚定不移地将人的先天的（包括内感官的）规则运用到自然科学经验中，以形成自然规律这一点上。他认为除了（直接的和间接的）物性经验，没有第二种事物可以确定与验证理性认识的正确性。即

① 参见《康德三大批判合集》（上），邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2009，序言第11页。

② 参见《康德三大批判合集》（上），邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2009，序言第22页。

使他的物性经验在认识活动中还比较被动和缺少独立性，但他的天才的设定还是为后人的继续探索提供了可能性。他的认识论对于今天的哲学的最大的启示在于，他始终不变地将认识看作先验的主观性规则与经验对象的交融活动，以客观有效性（也就是先验主观性条件与经验的综合）作为认识的实现之标准，以此建立了范畴的客观演绎体系。当然这个体系的缺陷还是很明显的。它仍然给人一种先验理性至上，物性经验的活动被其遮蔽的印象。要改变认识论的单向运动，使其接近真实情况，只有以矛盾的双向互动的设定来全面取代它。将生命体纳入矛盾运动之后，认识就成了身心合力的具有实践特征的运动。

胡塞尔的认识活动是通过由主观性也就是“内部经验”赋予事物意义来进行的。他在认识活动中将所有的事物的物性搁置，为它们的质料赋予先验性，只留下内部经验即时间的持存，也即康德所说的“我的存有”。胡塞尔认为澄清了外部经验就可以达到本质认识。那么他的内部经验也就是时间经验是怎么来的，靠什么支持的呢？如康德所分析的，只能从外部的感官或空间经验而来。^① 像胡塞尔那样撇开时间与空间的相互依仗的关系，强行设定一元化的先验主观性，在现实实践中就很可能碰壁。与外部经验不发生关系的内部经验只能是抽象的逻辑推理，只有要么直接，要么间接地同外部经验联动，“自我”（我的内部存有）才有可能进行认识活动。^② 从这个意义上说，任何客观有效的“我思”都是经验认识，都是内部经验与外部经验的相互转化。康德当年出于理性主义立场而对外部经验的评价不太高，并因此对人能否认识自我的本质持否定态度，他认为人只能知道“有”自我，“有”物自身，却不能认识它们。这是他的局限。而胡塞尔的那种空的知性直观，想要用它来认识自我

① “我们不能把时间这种毕竟不是任何外部直观对象的东西以别的方式设想，除非在一条我所引出来的直线的形象之下来设想，没有这样一种表现方式，我们将根本不可能认识时间量度的单一性。”（参见康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004，第104页）“我意识到我的存有是在时间中被规定的了。一切时间规定都以知觉中某种持存的东西为前提。但这种持存的东西不可能是某种在我里面的东西……所以对这种持存之物的知觉只通过外在于我的一个物，而不是通过外在于我的一个物的单纯表象，才是可能的。”（参见康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2004，第203页）这都说明了在康德眼里时间对空间的依赖性。

② 胡塞尔在《内时间意识现象学》中，一开始就把客观时间排除在他的考虑之外了，他认为现象学分析“必须完全排除任何与客观时间有关的设想、确定、信念（排除所有对实存之物的超越预设）”。参见胡塞尔《内时间意识现象学》，倪梁康译，商务印书馆，2009，第34页。

就更难了。因为人不能单靠逻辑推出一个自我来，哪怕这逻辑是先验的，它也得与外部经验结合才会有内容。胡塞尔在知（理）性直观的提出上比康德进了一步，但在对外部物性经验的排斥与贬低上则从现代哲学的水平大大地退步了。

我认为内部经验正如康德所说的那样，也是时空互构（间接地）的，但我还认为这个互构的事物体现了人的知性直观。因为分裂了的客观性自我（身体、他我或经验事物）也可以跳开来在质料意识中看主观性自我，而主观性自我也可以由客观性自我来实现。如胡塞尔所说，人是可以认识自我的。^① 但只有运用辩证矛盾法，让时间与空间，内在经验与外部经验互动互证，才有可操作性。通过这种新型的操作，可以看到，灵魂和身体的确是可以认识的，而自我，是由我们每个人自己建构起来的。“做”，成了自我认识的决定性步骤。对于康德理论的认识论，我会说，不仅要知道自我“有”，还要知道它是“什么”；对于胡塞尔理论的认识论，我会说，理性直观取决于“做”，要有物性实践的可行性才能成立。内部理性直观是用来干什么的？只能是用来选择外部经验材料，以建构真正的矛盾性自我的。当然在过程中理性认识本身也被选择和被修正，二者是共同建构自我的。关于人的认识的功能，康德和胡塞尔各做了一半的解释。康德的解释不彻底，胡塞尔的解释缺少内容，两个人的缺陷都来自纯理性主义的认识论的终极设定的缺陷。只有从终极本体设定上进行改造，认识论才有可能变得完整。在辩证矛盾法的运用中，人会体会到，自我知性直观的确是可能的，还可以得到证实。人也会进一步体会到，纯精神必须靠肉体来滋养才能获得存在，才能作为自我的要素不断发展。这种新型认识论可以使我们摆脱盲目信仰的局限，在同亲爱的大自然的同体联动中抵达那种理想的认识境界。

最后，胡塞尔的先验现象学的最大的自相矛盾之体现还在于它要在认识活动中保持一种纯思辨直观本质学的态度，要从先验论的先验性过渡到先验论的事实却又达不到目的，于是只好进行一些折中。他的这个事实就是各类经验科学（包括心理学）所构成的体系（他要将它们全部先验化），并且现象学认识的前提又是搁置客观的经验性认识对象的。按胡塞尔的解释，本质学的态度即

^① 参见胡塞尔《第一哲学》下卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第183页。

意识至上、用意识结构去统一事物，使原来的经验不起作用的、以纯意识理想来赋予事物以新的意义的态度。由于他对康德在认识论中启用经验的做法不满，而他的本质论中又只有意识或主观性这一维是起作用的，要想用这一维去征服质料经验（哪一种科学又不是经验的产物？哪一种美学又不是情感经验的本质的学说？），必定会陷入仍要启用经验、依仗经验的自相矛盾的窘境之中。当然胡塞尔自己认为自己的先验现象学绝对不是蔑视经验科学的理论的，他是将“自在的”科学理论真理当作“事实性”真理看待的，他的认识论的贯彻就是将这些事实性真理赋予主观性的理想含义，提升它们的存在档次。他还认为机械自然观与目的论自然观可以通过他的先验现象学达成真正的和解。^①但我认为要和解就不能搁置经验，反而要投入经验之中。再说他所宣称的宗旨能否实现？你将自然科学的本来意义搁置了，仅仅空洞地承认它的事实性，那和不承认有很大的区别吗？“事实性真理”是可以由你意识到的主观性来任意赋予意义的吗？它会马上放弃自己原有的理想性，来被动接受你直接赋予它的理想性意义吗？这些问题不经过实践的检验都不能验证。

胡塞尔之所以认为认识活动要将经验认识搁置，使其不起作用，根源性的思想还在于他的一元论排斥物质与精神、我与他我、肉体与理念之间的真正沟通。这是他与萨特的共同致命弱点。他们都处在沟通的呼声越来越迫近的时代的前夕，理性主义的一元论设定受到威胁，所以他们才会各自提出一种标新立异的主张进行突围。但这似乎是一条铁的规律：不沟通，就注定跳不出无形的圈子的限制。胡塞尔的主观愿望是好的，他要反对当时统治理论界的科学主义思潮，要让人性回到高贵的理性。但他的主观性是一个封闭的系统，并未深入质料事物的核心中去与其互动和起作用。我承认有一个对象，我一思考，就只能思考对象，二者同一。我必须从主观性出发赋予经验对象以意义，这个意义仅仅来自我的主观性，我将意义赋予这事物了，这个事物才存在了。但他从来就没有反思过，主观性的意识和客观性经验是否可能通过沟通来存在，这种沟通远不仅仅是表面的移情，也不完全是他所假定的“共主观性”（他的“共主观性”也是来自康德的归纳性界定），而是矛盾中异质事物之间的切身的互动，互为本质。我认为一定要将经验事物看作活体（生命体），你的认识才会

^① 参见胡塞尔《第一哲学》上卷，王炳文译，商务印书馆，2013，第502页。

有进展，你才能建构。胡塞尔在后期之所以要提出与“第一哲学”的笛卡尔道路并列的第二条先验道路的根源即在此。但第二条道路的权宜之计（即将心理学理论提升）是说不通的，也违反他自己的设定。他的第一哲学的认识论原则性设定是排除了物性经验的。康德启用经验不是由于他的理论的逻辑不彻底，而是他的哲学本能使然。而胡塞尔的本质设定里面应包括物性事物的设定，否则就会失去根据，会成为不可行的抽空了的教条。所以他的第一哲学的“道路”尽管听起来很美，却连他自己都说服不了，导致了他后期的自相矛盾。

胡塞尔那种单一僵硬的本质设定只有经历了变革之后才能真正进入物性事物，并建构事物——认识是复杂的、辩证的过程，只有走出书房投入物质的海洋中去实践才有可行性。胡塞尔看到的是康德不忠于意识至上的一元论的倾向，他将这称为思维的混乱；我看到的则是康德坚守哲学本能做学问的科学精神和深谋远虑的哲学家境界。某些古老的哲学智慧往往出现在这些开创性的巨人的理论中。关于哲学观中的（存在或世界的）终极本质之设定已争论了几千年，虽然至今仍在争论中，（因为这种设定只能是辩证的设定，所以永远会在争论中发展），但哲学毫无疑问并不会停滞不前，那是违反宇宙或大自然的意志与规律的。我认为世界思想界正在一步步向那个更为全面和真实的目标迈进，虽缓慢却并不会长时期倒退。

四

我还想在这篇文章的末尾谈谈我对康德提出的认识结构的看法。康德在他所写的《纯粹理性批判》第二版序言的最后一段里有一个很长的注解^①，他在这个注解中描述了他的复杂的认识机制——外感官与内感官的关系；内在主观性自我（内部的“我的存有”）与外部持存之物（物自身，实际上就是客观性自我，但康德将其看作由未知的事物在经验材料上展示其现象、人通过现象去揣测它的那样一种“某物”）之间的关系；外部经验与内部直观的沟通的问题等。虽然不完全同意康德的观点，但我认为这个描述确实显示了他的罕见的天

^① 参见《康德三大批判合集》（上），邓晓芒译，杨祖陶校，人民出版社，2009，序言第24页注解。

才和思维力的强大，也使我们进一步理解了他为什么要在哲学上采取二元论的深层考虑。康德进入了人的意识的最深处，从那里发现了真实的结构，这就是，人的内在的主观性自我（所谓“我的存有”）是从外部感官那里摄取经验材料而得以建立的，切断了这个来源，主观性自我便会消失。当人意识到了主观性自我时也就意识到了外部经验物的本质性存在，这种内与外相结合相依仗的结构是不会改变的、先验的。每当我感到了外部的某物对我的作用时，我也就感到了我内部的存有。你要丰富发展你的内在自我，你就要通过实践去训练强化你自己对于外部事物的感受力。认识只能是这样一个模式。按康德的解释，由于内部现象性自我意识是由外部感性支持的，所以我们的自我意识无法达于自我的本质存在，人的有限性就在这里。不论是对于外部事物还是对于内部经验，人都不可能具有知性直观，除非他是上帝。但在认识中人的物性经验是撇不开的，舍此便无主观性自我。反之，不建立起主观性体系也不能确立外部世界的存在。内部世界与外部世界需要互证。我不同意康德认识论的地方在于他的设定的机械性和对于人的能力的不够自信，尤其是对于物性感知的看低。他认为一切经验事物都是由先验主观性的综合与时空条件通过想象力的联结来主动建构的，物性经验自身则无主动性。例如他对于空间的规定就显示了他的机械性区分之僵硬和不合理，他认为空间本身虽然称作“外部直观”，但本质上是先验主观性（“接受能力”的）内在直观，不是经验客观性的外部直观。我认为这里面应该有一种主客交融的同构或共构。他这种区分限定其实是仅仅将人的主观能力当作规则了，却不曾细思规则和规律如何在实践中实现这个问题。在我看来，直观应分为感性直观和知性直观，被康德规定为主观性内直观的直观其实就是知性直观。人还具有由感官决定的外直观，也就是客观的感性直观。内与外，概念与经验事物必须互为本质、相互依仗，在认识活动的实现中同时存在，并处在不断转化之中。两种直观你中有我，我中有你，很难说谁比谁更深刻。所谓先天性存在应该是精神与物质的契合性本质存在。正是因为康德将空间直观定为纯感性的主观性直观形式，所以他才认为人认识不了物自身（或物自体），只能认识现象。因为要认识物自身，人必须具有知性直观。我认为空间既是内直观也是外直观，既是感性直观也是知性直观，是二者的结合。就像中国人喜欢说的“悟性”，既可以是指外直观，也可以是指内直观。当它指外直观时，是指从事物中看出事物的结构的能力；当它指内直观

时，则是指从思维结构中看出物的存在的能力。但不论感性直观或知性直观都是由（直接的或间接的）经验来支持的。撇开经验的直观不能成立。两种直观在与推论相结合的过程中完全可以达于理性直观。

因此，我认为人的自我意识是可以通过灵肉共同努力而达于事物的本质存在的。因为这个本质存在属于我们自身，它既是我们内部的存有，也是这个存有之对象（之本质存在）。大自然将这两个东西植入我们心中和身体内，就是为了让它们认识它们，并通过认识它们来体验自由。这种植入的设定是无限的永恒的过程，虽然每一具体认识有局限，但局限是为了更好地向无限突进。再说外部的物性认识也并非纯感性的，将物性认识（身体直观、悟性和感性经验）简化为较表层的纯感性是错误的，这种错误导致了康德将人的局限性归于人的感性，这是急需我们今天来澄清的核心问题。

感性经验、身体直观和悟性是不可分的整体，它们都属于物性认识，但是多少年里哲学界总是将物性认识仅仅归于表层的纯感性，康德当然在这方面也有含糊的认同。其实物性认识是从“体”出发的认识，它不仅包括感官的感性，也包括人的外直观上升为对于物性经验的深层的倾向与可能性的“悟”。这种认识的威力一点也不亚于精神性的内部认识，它的起源还更为深邃和原始。就认识来说，并非主观内部认识更深，而客观外部认识相对较浅。这种观点是传统偏见所致，非常机械，没有看到内和外之间的辩证关系。所以我认为对物性认识做出细致明确的规定是当代哲学的最紧迫的任务。这项任务涉及人的情商素质的培养，创造性的激发，人与人之间的健康合理的关系的建立，社会的多元丰富发展和人的思想的包容性，以及身体的自由度等。康德的伟大在于他并不像胡塞尔那样搁置物性经验，反而在其精深的意识结构的分析中将物性经验植入认识机制中，让认识活动成为内与外的联动，这是只有他才能做到的，是在那个时代哲学家努力建构自我的初步尝试。我认为康德的范畴论和时空先验感性论都可以经过改造转化成新型的辩证矛盾论，将当代人的自然观的结构充实进去，使其焕发出新的活力。康德的含糊性还在于他没能对感性和物性这两个概念做出进一步的区分，因为他的认识论的最高设定仍是理性主义设定。但他作为优秀的自然科学家对于“经验”范围的规定是非常准确的。一切都是经验，经验就是物性大自然，精神本身也要以物性经验为基质，上述注解的深层含义就在此。读了注解之后再对照胡塞尔的认识体系，我不得不承认

胡塞尔的原始思维力还没有达到康德的层次，那个体系中还有某种飘浮无根的东西。这是值得我们今天的哲学研究者深思的。要克服经典哲学的这个致命弱点，走出书斋，认真地投入世俗生活中去发现、总结规律是关键。在这个方面，康德的关于理性的“亲和力”的教诲至今仍有重大的意义。

Three Types of Philosophical Grammar: From Hegel , Marx to Habermas

Wang Zhen

/ 049

Abstract: Hegel's philosophical grammar can be regarded as the representation of the the movement of mind in writing: mind become the object of his own which keep suffering aufhaben and back to itself , and keep creating the mental contend through object. Marx's philosophical grammar is an anti-grammatical , because the grammar itself is a withdrawal , interpretation and abstract ; he put forward a practical discourse , which is the fundamental dismantling of philosophy ; economic problems play a decisive role to thinking. Habermas criticizes Hegel's semantic and pragmatic pursuit do not match the reality and historical development of the facts ; and Marx lacks of a clear expression to his philosophy and the norms of its social theory. Habermas seeks the construction of a new social identity , which does not manifest itself as a world view or a philosophical grammar , but a basic norms based on the rational conversation pursuing mutual understanding through mutual study ; this can be regarded as the embodiment of Marx's historical materialism , but if we can disclose the aesthetic dimension of the micro-communication , we can get a new communication model which is not limited to norms but more considerate and it will be closer to the dignity and happiness of human beings.

Keywords: Philosophical Grammar ; Hegel ; Marx ; Habermas

Some Questions Concerning Husserl's Critique of the Epistemology of Kant

Can Xue

/ 067

Abstract: The argumentation of this paper pivots around Immanuel Kant's

groundbreaking endeavour to sublimate [aufheben] the metaphysical dualism represented by Descartes, by employing a basically epistemological approach to replace the archaic and historically overlapping and competing dichotomies of body & soul, matter & mind, inner & outer, object & subject. Kant accomplished this by applying a *non-empiricist critique of classical rationalist philosophy*. The seemingly strict title does not reveal the fact that the line of reasoning in the paper only initially is concerned with Husserl's outright critique of Kant's foundation for his theory of epistemology, and successively develops into a crafty strategem in defence of Kant's first principles and furthermore provides with a substantial contribution to Kant's enduring relevance. To this end Can Xue employs what she considers to be Husserl's misfired criticism of Kant as a point of departure for elucidating some of the ambiguities she finds in Kant's account of the interconnectedness between das Ding-an-sich and the coming-into-being of the observing Self. Thus the reader is also presented with her foremost arguments in favour of Kant's theory of knowledge pitted against philosophers such as Husserl, Hegel and Sartre. She especially appreciates the former's unwobbling affinity for the worldly, the mundane: "In Kant's epistemology there is a secular tendency to the material, which is embodied in the definition of experience as the fundamental element of cognition." In gradually broadening the scope of her quest to a philosophy of life, Can Xue also touches the probability of finding parts of the rhizome of Husserl's critique of Kant not only within philosophy as such but within the broader and more perilous realm of historiography and its underground of discursive practices. Thus, philosophy will be required to perform its impeccable service to logos as well as contribute to the self-perception of philosophers, humans as it were. In her concluding remarks Can Xue demonstrates why she trusts that the inadequacies of what she sees as Kant's unintentional or even mistaken dualism of man's faculty of understanding and the conceptualization of das Ding-an-sich "can be transformed into a new type of dialectical contradiction theory, which will enrich the structure of contemporary man's view of nature and make it glow with new vitality". Thus, this could be considered to be the obvious viewpoint of the philosopher as a writer, with the goal of "reaching the essential being of things through the joint efforts of flesh and spirit." In the same vein as the *Literature Study Group* in the twenties made *Literature is the Study of Man* their guiding slogan, nearly a hundred years later Can Xue ech-

oes the existentialist catch-phrase of , *Philosophy is Anthropology* , neatly summed up in: “Humans should build up real confidence in their own selves and view the individual selves and the selves of the world they have built as a coherent whole. ”

Keywords: Absolute Evidence; Natural Metaphysics; Dialectical Conception of Contradiction; Fuse and Division; Push and Testimony Each Other

Is Relativistic Psychologism Absurd?: One Case of Husserl’s Anti-relativist Argument against Logic Psychologism in His First Book of *Logical Investigations*

Li Daiwei

/ 095

Abstract: This paper is devoted to a critical evaluation of Husserl’s anti-relativist argument against logical psychologism which he primarily presents in his Chapter 7 of the *Prolegomena* to the *Logical Investigations*. The discussion will take place within a broader context of the central issue of the refutation of relativism about (logical) truth and the justification of objectivity of (logical) knowledge. According to Husserl , the most serious problem of psychologism is that it implies a form of skeptical relativism as an absurd doctrine. Husserl tries to refute psychologism as relativism by showing that it give rise to a paradox and contradiction , so conclude that psycholigism as one kind of sceptical relativism must be rejected. However , as I shall contend , Husserl’s own treatment of the question of psychologism as relativism is problematical because of placing much of the explanatory burden upon the notion of *Evidenz*. No matter his arguments against individual or specific relativism , which the latter can be divided into epistemic and ontologic version , are without exception fall prey to the question-beggingly problem. In the subsequent part I turn to address on the contemporary dispute over self-stultifying charge of relativism and try to prove that this formal approach for rebuttal of relativism is very limited and ultimately cannot successfully overcomes it too.

Keywords: Husserl; Anti-psychologism ; Relativis; Mself-refutation