

康德为何在“哲学黄金时代”退场？

我国的外国哲学研究，一向是重“内史”而轻“外史”的。这就造成一个奇怪的局面：按照这个传统培养出的博士生，虽然能够对某某哲学家思想体系的内部结构如数家珍，却对该思想体系与同时代文学、绘画、政治思潮之间的关系茫然无知，显得专而不博，有学问而乏见识。而要在“外史”研究上补课，记录哲学家大量“八卦”信息的准传记类作品是很好的入门书。沃尔夫拉姆·艾伦伯格的《魔术师时代——哲学的黄金十年：1919—1929》就很值得推荐。这本书选取了一个大师辈出的“黄金十年”作为切片，记述海德格尔、卡西尔、本雅明与维特根斯坦这四位德语世界哲学大师在求职、生活、婚恋诸方面的经历，让不少熟悉这些思想家的思想体系的读者大有豁然开朗之感，我本人读后则弄清楚了一个重要问题：为何在所谓的“哲学黄金十年”，康德的影响在全世界都退潮了。

其实，黑格尔逝世后，德语哲学界最主流的哲学流派就是新康德主义。新康德主义的总体特征是做“裱糊匠”，即试图在一个二元论的思想体系内同时兼顾实证科学与人文科学的发展，以维护德意志第二帝国的隐蔽意识形态需要：一方面要鼓励实证研究以求“富国强兵”，另一方面也要通过人文研究来建立德意志民族的文化自信。此外，康德哲学继承于卢梭的抽象人道主义也在新康德主义中得到了保留——比如，新康德主义最后的大师卡西尔便主张通过符

号学的研究进行“再启蒙”，以便使得人格的独立性能够得到普遍的承认。耐人寻味的是，作为德国哲学在亚洲最忠诚的追随者，日本哲学界在明治维新时期也经历过一个“康德化”过程。譬如，最早在日本引入西方哲学家的西周当年在荷兰莱顿大学学习的就是康德哲学；福泽谕吉提出的“独立自尊”的口号显然是接续康德的启蒙主义思想；甚至德语中的“启蒙”（Aufklärung）一词的汉字译法，也是由日本伦理学家大西祝完成的——大西本人的哲学则在融贯西方启蒙思想的同时，又加强了社会批判的内容，并因此与幸德秋水在日语世界对社会主义思想的传播构成了呼应。另外，从纯学术传播的角度看，京都学派的大多数成员在留德之前其实都已经熟读康德与新康德主义的文献（而且是读德语原文），以至于他们真跑到新康德主义大师李凯尔特（即海德格尔的博士生导师）那里上课的时候，竟然由于没有获取新的哲学知识而大失所望。至于明治以后的日本重视康德主义的道理，亦与德意志第二帝国重视康德主义的道理大同小异：康德伦理学重视个体自由与尊严的主张，不但能与处在上升期的德、日资产阶级的意识形态诉求构成共鸣，甚至也能为左翼的社会主义者提供义理框架，可谓“左右逢源”。

但奇怪的是，到了二十世纪二十年代，康德哲学的影响却在世界范围内开始退潮了。在德语世界，现象学与新实证主义开始从不同方向蚕食新康德主义的领地，而在日本，以西田几多郎为首的京都学派的崛起，开始覆盖井上哲次郎、大西祝等上一辈日本哲学家的影响。与之相伴的社会思潮，是德、日两国内部的民族主义与军国主义思想的崛起，以及基于个体平等意识的资产阶级自由主义思想的式微。那么，在此期间，究竟是什么复杂的社会历史动因导致康德主义被德、日两国的哲学家集体抛弃呢？

要回答这个问题，就得从心理学与大众传播学的角度来看待康德哲学的特征。需要指出的是，虽然今天很多哲学工作者认为哲学

是一门高雅的学问，但在希腊化时期与罗马时期，诸如伊壁鸠鲁学派、斯多葛学派这样的哲学流派是必须通过“知识付费”（即收徒取费）的方式才能生存的，因此，一个哲学流派在传播学层面的胜出，在相当程度上不是靠其学理之精妙，而是依赖该学说对受众的“心理疗伤效用”。从这个角度看，康德哲学的“心理疗伤”作用就显示在如下三个方面。第一，康德知识论对于知识获取的普遍先验条件的探索，能够对科技上暂时落后的国家的民众提供如下心理安慰：东亚人、非洲人与白人的心智条件是完全一致的，因此，只要使用正确的科学方法，任何人种都能获取巨大的科技进步。第二，康德伦理学对于抽象的道德律则的探索，则能对在经济与政治上受到压迫的人群提供心理安慰：既然伦理的第一要则是将人当成目的（而不仅是手段）来看，那么，每个人就都有“翻身做主人”的可能。第三，康德政治哲学对于“永久和平”的诉求会带给大众对于未来的稳定的期望，因为在正常的历史条件下，没有一个正常人会喜欢战争。

不过，上述三个心理安慰效应，都会在特定历史条件下彼此抵触并由此失效。譬如，如果暂时落后的民族的确发挥了其智力的潜能，并在科技上追上了先进的欧洲国家的话，那么，康德式的平等主义思想反而会促使其要求更大的政治权利，并由此为新的战争预埋导火索。因此，上述第一点与第三点就彼此产生了冲突。同时，上述第二点对于人与人之间平等权利的追求若在现实中长期得不到兑现，也会导致康德主义的整个伦理学体系的吸引力下降，最终受众会开始寻觅新的精神慰藉品。

艾伦伯格在《魔术师时代》一书中对于海德格尔生平的讨论，显然为康德主义在德语世界的失效过程提供了生动的注解。从表面上看，海德格尔的家庭背景属于典型的中产阶级（他父亲是教堂司事，他的岳父是颇有家底的普鲁士旧军官），他本该对康德哲学的核心思想表示忠诚才对。但“一战”后魏玛共和国糟糕的经济状态使得年轻的

海德格尔立即陷入了与当时的退伍军人以及失业工人一样的心态：迷茫与仇恨。战败使得其岳父购买的战争公债成为废纸，而在弗莱堡大学做青年教师的海德格尔本人，竟然要靠老家的母亲邮寄土豆才能勉强维持一家的生活，甚至海氏到海德堡去找雅斯贝尔斯进行学术切磋，竟然也要对方付路费。同时，内心高傲的他不得不接受此刻在德国游学的九鬼周造的经济援助（尽管是以学费的名义），并在一边拿钱的同时一边忍住不想日本是“一战”战胜国这一事实。这种屈辱感使得海德格尔开始全面怀疑那种带有“裱糊匠”特征的新康德主义哲学是否能够真正说明现实。他成为一名思想的斗士：希望通过自己的学术努力，去颠覆当时德国的主流哲学，并由此证明，一个新的德国必须用一种新的哲学来武装头脑。

这种心态最终导致一九二九年的“达沃斯会议”中海德格尔与新康德主义大师卡西尔的对决。西装笔挺的卡西尔依然在纷乱的社会氛围中试图证明康德主义的有效性，并将康德伦理学的教条贯彻到了自己生活的所有细节中：对所有人彬彬有礼，对教学工作一丝不苟，对家庭忠诚，在政治上也对魏玛宪法体系忠心耿耿。在达沃斯辩论中，他亦对海德格尔的咄咄逼人多做忍让之姿，生怕观者认为他在利用“学阀”的名头打压学界新人。与之相较，人生第一次入住高级大酒店的海德格尔则故意当众破坏当时学术界默认的各种社交礼仪，比如：在开会的时候故意不坐在主席台上，而与大学生们坐在一起；在宴会的时候故意不穿正装，而穿滑雪服；在会后故意不与卡西尔一起去参观尼采故居，而与大学生们一起滑雪……很明显，他试图通过这种行为艺术来表达这么一层意思：他是贫困大学生的精神引路人，而不是衣冠楚楚的犹太哲学家的同类。

请注意“犹太人”这个标签。海德格尔是一个被犹太人哲学家包围的哲学家。且不论卡西尔是犹太人，思想先驱者胡塞尔是犹太人，他自己的弟子（兼情人）阿伦特亦是犹太人，与他关系稍远的学

生（或同事）洛维特与斯坦因女士还是犹太人。而“犹太人”又是在一个经济混乱的魏玛共和国时代很容易被用作“出气筒”的标签：在大量德意志人缺医少药的时代，善于经营的犹太人的确还过着相对要好得多的生活，并因此成为各种阴谋论的牺牲品：“德国之所以战败，就是因为犹太人在背后捅刀子。”因此，海德格尔对于哲学前辈的斗争就不能仅仅以作为犹太人的卡西尔为目标，而且还要以作为犹太人的胡塞尔为目标。他的斗争策略是：虽然与卡西尔一样尊崇康德，他却试图通过将康德解释为一个“存在论思考者”而破坏新康德主义的启蒙方案；虽然也与胡塞尔一样尊崇现象学方法，他却试图通过“存在论转向”而破坏胡塞尔将现象学建立为一门“严格科学”的努力。总而言之，一切有利于维护中产阶级的主流意识形态的哲学观念（如启蒙精神与科学精神），都是他试图在哲学层面上加以颠覆的东西。从这个角度看，他在三十年代初接受纳粹当局任命成为弗莱堡大学校长一事，就肯定不能以“趋炎附势”一词来加以解释了——或许在他看来，这就是“顺势而为”。

不过，这又如何能够解释在大正、昭和时代日本主流哲学界对于康德哲学的远离呢？从表面上看来，日本作为“一战”战胜国，二十年代的经济状况要远好于德国，否则九鬼周造也不敢在欧洲游学时挥金如土。一九二三年的“关东大地震”虽然造成了一些经济问题，但对学术界的冲击并不大，青年哲学家在学术界获得教学岗位的难度也远小于德国（譬如，西田几多郎仅仅凭借其做中学老师时期写的《善的研究》，就在京都大学获得了稳定的教职，而这在德国是不可想象的）。同时，日本内部没有反犹问题（九鬼周造甚至还曾帮助犹太哲学家洛维特逃到日本仙台以躲避大屠杀），几乎没有任何哲学家因为种族问题被迫害——三木清与户坂润主要是因为思想左倾而遭到残酷迫害，死在了监狱。因此，就哲学界的小环境而言，二十至三十年代的日本要比德国更有利于学术发展。那么，同时期的日本哲学界又是基于何

种心理情绪与康德告别呢？我认为主要理由有以下几条：

第一，民族意识的勃发。对于日本人来说，康德哲学毕竟是舶来品，对之亦步亦趋会导致日本民族自信的削弱。若说在福泽谕吉的时代，其“脱亚入欧”的口号尚且由于当时日本落后的国情而具有一定的市场的话，那么，在日俄战争后的日本，日本本土的民族自信已使得这种精神上的“学徒”状态难以为继（一个对日本本土的西化派构成严峻挑战的事实是：日俄战争中的名将东乡平八郎恰恰是阳明心学的学生，而不是西方哲学的信徒）。因此，一种融汇东西哲学资源的新民族哲学就成了哲学界心理上的期盼之物。西田哲学的成功也是因为顺应了这种文化心理的需要：一方面，他的《善的研究》的确融汇了来自冯特、詹姆士的最新西方思想材料；另一方面，他的思想又具有明显的佛教特征，体现出了一种与康德哲学截然不同的风味。这种综合性特征与日本人当时的文化自我定位产生了强烈共鸣，由此也导致京都学派的迅速崛起。

第二，对于政治问题的冷漠与怯懦。如果说海德格尔加入纳粹的行为是基于他在哲学中本就有的反犹主义政治私货的话，那么，京都学派在战时与日本官方的共谋则是基于其政治上的冷漠与怯懦。西田哲学中的禅宗意味也好，九鬼的“艺伎哲学”对于小布尔乔亚情调的追求也罢，其实体现的恰恰是日本“町人文化”的特征，而不具有明显的民粹主义色彩。因此，就进行哲学构建的心理动机而言，日本京都学派并不包含“向中产阶级复仇”这一隐蔽的意识形态目标——同时，为动不动就“下克上”的日本基层狂热军人提供精神吗啡的北一辉并不被认为是哲学界的成员。不过，与坚持人文主义理想的卡西尔以及雅斯贝尔斯相比，日本中产阶级及其哲学代表——京都学派——本身的政治是非感却是非常淡漠的。换言之，虽然他们未必是民粹，却又往往在民粹主义兴起的大背景下被动地表示出某种与历史大势合作的趋势，抑或又在形势再次巨变时快速

选用新的政治表述。这方面的典型案例便是田边元在战时对“共荣圈”的哲学辩护，以及在战后立即开始的对自己战时行为的忏悔。而九鬼周造在《对时局的感想》中对日本侵华战争的充满人格分裂特征的辩护（即一边说自己讨厌战争，一边说侵华合理），也能构成另外一个具有说服力的注解。从历史唯物论的角度看，京都学派的这种普遍的“政治软骨症”亦能从日本明治维新后自身的资本主义发展路径得以解释：与以英国为典型的西方资本主义发展历程不同，日本的工业革命一开始就具有“国家指导”的强烈色彩而缺乏资产阶级自身的自主性；同时，日本借以进行产业升级的资金又高度依赖于国家发动的战争（特别是中日甲午战争给日本带来的大量赔款）。因此，软弱的日本资产阶级即使具有厌战的内在趋向，在精神上也本就缺乏与国家政权叫板的勇气，遑论在大学里“吃皇粮”的哲学家。

不过，虽然海德格尔与日本京都学派在战时的政治错误各有各的心理动因，却在一个更深的层次上又分享了类似的心理机制：对于自尊的维护。“一战”后的德国与日本都在不同程度上遭遇到了“自尊危机”的问题：作为战败国的德国自不必多说，甚至作为战胜国的日本也在“华盛顿会议”上失去了与英美一个等级的造舰资格，让日本全国的民粹分子哗然。虽然京都学派的哲学家本身并不是民粹，但这种仇外的社会气氛不可能不对他们产生消极的影响。京都学派的招牌式口号——“近代的超克”——在此间的出炉，亦与此相关。“超克”这个汉字组合要比哲学界通常使用的“扬弃”一词更具有进攻意味，因为后者所具有的“既保留又放弃”的双重意蕴至少包含了向西方近代文明积极学习的含义。与之相较，“超克”却只有“超越与克服”之意，毫无“谦虚问学”之感。因此，这本身就是一个被颟顸排外的民粹思想严重污染的术语。

从康德哲学的角度看，“近代的超克”的真义，其实就是对康德式启蒙精神的超克。无论是战时的田边元还是在“昭和研究会”工

作的三木清，以及痛骂美利坚精神的和辻哲郎，无疑都表露出了这样一种思想：基于原子式个人假设的康德式社会伦理图景具有不可弥补的缺陷，因此，它必须被一种具有超级家族温情的“东亚协同主义”所取代。然而，鼓吹“东亚协同主义”的现实政治代价却被这些思想家忽视了。概而言之，这种漠视个体自由选择权的意识形态若被放大到国际舞台上，就会导致对基于威斯特伐利亚体系的国际关系的破坏，因为一种超越国境线的“东亚协同主义”必然会带来对于邻国的主权与领土完整的无情践踏。然而，对这种践踏所必然导致的国际战争，京都学派的主流却没有表示出足够的罪恶感。

从社会心理学角度看，日本中产阶级及其哲学代表对于发起新战争之罪恶感的匮乏，在很大程度上与明治以后日军的长胜纪录有关。与之相较，同期德国民粹分子对于发起新战争之罪恶感的匮乏，则是基于“德国并没有在‘一战’中被真正战败”这一集体意识。由此看来，缺乏一次令人心服口服的惨败经历，是当时日、德两国内部的和平主义思潮无法获得传播学优势的重要历史原因。或反过来说也是一样的：康德主义思想在战后的德、日的重新回潮，恰恰是因为两国在“二战”中的不可置疑的惨败使得战争选项的魅力迅速消退——同时，两国在战后和平条件下强劲的经济表现，又使得康德基于普遍人道主义的交往模型迅速获得说服力。请特别注意“和平”这个社会变量。对于这个变量自身的确定能带来两大红利：

第一，长久的和平能够培养冷静的思维习惯，并使得卡西尔所建议的那种启蒙式教育得以有展开的空间——具体而言，每个人都能有充分的时间反思自己只不过是某种特定的“图腾文化”或“符号体系”的产物，并通过这种反思意识到“他者”的存在，由此摒弃民族沙文主义的思维模式。与之相较，频繁战争思维却会强化个体的图腾行为，而强烈的敌我意识则又会使得康德的普遍人道主义思想被遮蔽，使得个体无法冷静地将“敌人”当作“人”来思考。

第二，战争意识本身会引诱个体用各种阴谋诡诈来获得一次性博弈的成功，并由此在交战双方之间构成囚徒困境。与之相较，长久的和平则使得市场交易主体有条件进行多次而稳定的博弈行为，由此消除囚徒困境，实现共赢——而在实现这种共赢的过程中，各交易主体则不必在意自己与对方的血缘和文化关系之亲疏，并由此使得交易圈能向全球拓展，最终进一步促进社会财富的增殖。

因此康德主义在今日世界上的主流地位，与其说是一种学理上的胜利，不如说是一种对于全球市场分工之有效性的普遍信仰的衍生物。不过，在本文写作之时，基于和平预设的世界普遍贸易交往方式又由于各种各样的沙文主义、民粹主义与复古主义思潮的兴起而再次受到威胁，各种“脱钩论”与“冷战重启论”正大行其道。康德主义是否还能在这次攻击后得以幸存？我认为这并不是一个理论问题，而是一个实践问题，因此，这个问题只有交给真实的历史博弈去回答了。但从长远来看，人类社会要进步，复杂的分工体系就必须将每个个体抽象化为独立的人格以便降低交易成本——而能够为这种分工体系提供良好的哲学辩护的，也就只有康德哲学或其变种了。毋庸讳言，这种高度的哲学简化固然会在学理上带来一大堆问题（否则就不会有黑格尔哲学对康德哲学的猛烈批评了），但如果我们的目标仅仅是为市场经济的可运作性提供一种底层逻辑的话，康德哲学的这种抽象性反而会成为一种优点。从这个角度看，任何一种试图批判康德哲学之形式主义与抽象主义之弊的哲学（无论是黑格尔主义、海德格尔主义还是京都学派哲学），如果不能提出对于现实人类经济交往的更可行的解决方案，都要将对康德哲学的批判严守在学院范围内，而不能与各种来路不明的社会思潮产生不负责任的互动。

（《魔术师时代——哲学的黄金十年：1919—1929》，[德]沃尔夫拉姆·艾伦伯格著，林灵娜译，上海文艺出版社二〇一九年版）