

· 学术基本理论、基本问题、基本概念再反思 ·

再论中西哲学之根本差别

吴 晓 明

摘 要：在中西哲学之“根本差别”的问题背景中，需要考察整个西方哲学运行其上的基本建制以及它在这一建制中的独特展开方式，以便通过考察的具体化而将理解进一步引向深入。这一考察包括：形而上学是什么，“超越”问题，西方形而上学历史中的四重区分，作为柏拉图主义的基督教以及形而上学的“存在—神—逻辑学”机制等问题。在没有超感性世界和感性世界之分割—对立的地方，也就没有一般意义上的形而上学；在西方形而上学的“存在—神—逻辑学”机制不起作用或无从起作用的地方，才是中国哲学在其中活动和展开的那个境域。由此而来的分野从源头的实质上标志着中西哲学的根本差别，正是此种差别在决定性的大端上规定着中西哲学不同的性质、构造与走向。

关键词：中国哲学 西方哲学 形而上学 基本建制

作者吴晓明，复旦大学哲学学院教授（上海 200433）。

当我们把“哲学”的形式含义一般地标识为文化的主干、思想的母体和精神的核心时，特定文明的哲学便要求在这样的意义上作为该文明整体的枢轴和基础定向来得到理解。如果说，在“世界历史”的处境中，中国哲学的自我理解不能不特别地借助于中西哲学的比较，那么，牢牢地把握中西哲学之根本差别，就成为首要的和具有决定性意义的思想任务了——所谓“先立其大者，则其小者不能夺也”。在《论中西哲学之根本差别》一文中，我们对这一主题的追求是以形而上学的基本建制为中心来展开的：形而上学的基本建制立足于超感性世界和感性世界的分割与对立，立足于此种分割—对立中“真”与“不真”的分别归属；而中国传统哲学则截然不同，它全体植根于“道器不割”“体用不二”的独特建制——非形而上学的建制——之中。由之而来的分辨性结论是：“西方哲学的实质是形而上学，而中国哲学则在形而上学之外，并且依其本质一向就在形而上学之外”。^①

这一结论虽说简明扼要，但还只是初步的，因而需要进一步的阐说与论证。这样的阐说与论证将不可避免地通过两条线索上的深化来达成。其一是更加切近地指

^① 吴晓明：《论中西哲学之根本差别》，《哲学研究》2022年第7期。

证西方哲学的决定性开端和历史性行程是如何运行于形而上学的基本建制之中，从而将其本质展现为名副其实的柏拉图主义；其二是更加充分地揭示中国哲学是如何生存于道器不割、体用不二的独特建制之中，从而表明其决定性开端和历史性行程的本质恰恰是在形而上学的不可能性中来为自己开辟道路的。这两条线索上的探究是互为表里且彼此补充的，因而每一探究都无所不在地专注于中西哲学之根本差别——基本建制之差别——的决定性比照。本文在第一条线索上开展工作，而将第二条线索上的探讨留待另文展开。因此，本文的主旨是：在中西哲学之“根本差别”的问题背景中，考察整个西方哲学运行其上的基本建制以及它在这一建制中的独特展开方式，以便通过考察的具体化将理解引向深入。

一、形而上学是什么

当人们在中国传统哲学的范围内来谈论某种“形而上学”时，例如，在谈论《老》《庄》的形而上学、《易》《庸》的形而上学，或者王弼、六祖、朱熹和王阳明等人的形而上学时，想必早已先行知晓形而上学是什么了。这个问题对于从事哲学的人来说似乎是非常简单的，可以从许多词典、教科书和小册子中现成地找到关于形而上学的明确定义。确实，在西方世界中，“形而上学”与“哲学”几乎就是同义词，并且在通常情况下似乎也是无待乎追问的。但是，令人感到惊讶的是，我们的学者在论述中国传统学术的主题时，却几乎从未觉察到有必要去追问“形而上学是什么”这样的问题；尤其令人感到惊讶的是，他们在这样的主题上使用“哲学”一词时总还踌躇再三，而用起“形而上学”一词时却显得心安理得且无所忌惮了（似乎很少有人真正质疑过“中国形而上学”的合法性问题）。这种情况在很大程度上意味着对于“哲学”之名的表面斟酌并未阻止西方尺度的强制性滥用，相反却悄然以“形而上学”之实为这种滥用大开方便之门。因为在西方哲学径直就是形而上学一事中，实质地起定向和规范作用的恰恰是形而上学；换句话说，正是形而上学（首先是形而上学的基本建制）规定了西方哲学的本质性，使之成为形而上学类型的哲学。就此而言，哲学可以作为“虚位”具有单纯形式的意指，用以一般地表示文化之主干、思想之母体和精神之核心；但“形而上学”在这个层面上却不是也不能是单纯形式的，它是表示实质的“定名”——这种实质被称为“柏拉图主义”，它是依循形而上学的基本建制来为自己制订方向的。不难理解，作为虚位的“主义”乃是形式的，而作为定名的“柏拉图主义”（或其他什么主义）在这个层面上却不是形式的，就其从特定的建制取得基础定向来说，它是实质的。

由此看来，“形而上学是什么”根本不是一个轻而易举的问题，对于我们的研究主题来说，尤其不是一个仅仅通过学院定义或形式分类就能处置的问题。如果这个问题还停留在晦暗之中，完全未曾在实质上得到真正的澄清，那么，将西方哲学——

形而上学的直接性（西方哲学在其本质性中直接就是形而上学）现成地移用到中国哲学上来，就只会极大地恣意轻佻无稽的滥用和望文生义的胡作非为。但是，从实质上去追究“形而上学是什么”，却只有在西方哲学能够进入自我批判时才真正成为可能，甚至才第一次能够提出此种性质的问题。由此我们便容易理解，为什么在黑格尔完成了整个西方形而上学之后，海德格尔会一再郑重其事地提出并且不遗余力地追问这类看似太过简单的问题：例如，《形而上学是什么？》（1929），以及《形而上学的基本概念》（1929—1930）、《形而上学导论》（1935）、《形而上学的存在—神—逻辑学机制》（1957）等；考虑到海德格尔大体上将希腊语的“哲学”与“形而上学”等同视之，所以像《论哲学的规定》（1919）、《什么是哲学？》（1955），以及《哲学的终结与思的任务》（1964）等，理应被视作同一主题的论述。不必再去勾连关系紧密的其他名头，即便是以上那些篇目，就足以表明海德格尔毕生追究的基本问题（如果不说是唯一问题的话），正应当被归结为：“哲学—形而上学是什么？”

马克思曾非常深刻地论证过：历史进程在它的实际发展中很少而且只是在特定条件下才能够进行自我批判，因此总是局限于对过往的形式（或他者的形式）做片面的理解；而对过往形式或他者形式的真确理解，恰恰是以特定的历史进程能够开展出自我批判为前提的。“基督教只有在它的自我批判在一定程度上，可说是在可能范围内完成时，才有助于对早期神话作客观的理解。同样，资产阶级经济学只有在资产阶级社会的自我批判已经开始时，才能理解封建的、古代的和东方的经济。”^①对于经济学、宗教学和神话学来说是如此，对于哲学来说同样如此甚至尤其如此。如果说，在中西哲学的比较中我们不能不实际地进入西方哲学的广大区域之中，并且在“世界历史”的基本处境中我们不能不一般地采用现代的解说方式和论述方式，那么，全部问题的关键恰恰在于：能够抵达并且牢牢地把握住西方哲学已经开展出来的自我批判。因为在关涉到理解古代哲学和东方哲学的基本局面中，除非西方哲学的自我批判能够被充分意识到并且成为理解的支点，否则就像无法真正理解前苏格拉底的哲学（海德格尔称之为“思想的另一度”）一样，无法真正理解东方的哲学。非批判的观点对于达成古代思想和东方思想的“客观的理解”来说，归根到底是无能为力的。广博深刻如黑格尔这样的大哲尚且无法真正理解中国哲学，不是因为他的孤陋寡闻，而是因为他对于哲学—形而上学本身还是完全非批判的。

伴随着“绝对精神的瓦解过程”，对哲学—形而上学本身的批判性意识便作为时代本质的立场而表现出来，其中尤为深刻且影响深远的见地出自马克思和海德格尔（以及两者之间的尼采）。马克思的相关主张以“意识形态批判”闻名于世，这一批判将包括哲学—形而上学在内的种种意识形态的本质性导回到人们的现实生活过程，导回到这一生活过程本身之特定的社会—历史现实之中。“因此，道德、宗教、形而

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第706页。

上学和其他意识形态，以及与它们相适应的意识形态便不再保留独立性的外观了。它们没有历史，没有发展，而发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。”^①如果说，马克思的意识形态批判通过揭示哲学—形而上学的现实基础而要求超出它在虚假观念中的独立性外观，从而将把握这一生活过程的具体任务指派给“历史科学”，那么，海德格尔的批判则始终围绕着哲学—形而上学本身、围绕着它所固有的建制性架构来展开，并通过对哲学—形而上学思想源头之穷根究底的批判性分析，去探寻超出它本身但却为它提供前提的本质来历。在这样的“返回步伐”中，哲学—形而上学同样不再能保持为自身的根据、尺度和效准，而必须在它“之先”，亦即在先行于它的本质来历中得到批判的说明。由此可见，除非我们能够进入一种决定性的批判视域中，否则便无法从根本上去辨识形而上学的本质；除非我们能够批判地把握这一本质，否则便无法就对象自身去理解古代哲学（例如前苏格拉底的哲学）和东方哲学（例如中国哲学）。

如果说，西方哲学是以形而上学为本质的，那么在哲学—形而上学的直接勾连中，“形而上学”便是事情的实质所在。这样的实质不会在通常的教科书定义中自行显现出来，而且由于定义本身就是以形而上学建制为前提的，所以它一开始便会成为追究形而上学本质的一种障碍。因此，在中西哲学之根本差别的主题上，我们当下所提的“形而上学是什么”一问，其决定性意义只有在对哲学—形而上学的批判性追究中才开始绽露出来。

形而上学是什么？最为直截了当的方式，便是考察“形而上学”（metaphysics）一词的由来。这个术语的后半部分—physics，是我们非常熟悉的“物理学”；而它的前半部分 meta-，究竟是表示什么呢？尽管从事哲学的人并不认为这里有什么疑难，但海德格尔还是明确区分了“形而上学”一词中 *μετά* 的两种不同含义，并且历史性地指示出从其第一含义向第二含义的决定性转变。首先出现的 *μετά* 的第一种含义完全是技术性的，确切些说，是在文献编纂学意义上的单纯技术性术语（即 post，“之后”或“后面”）。由于亚里士多德的著作在古代哲学衰落的几个世纪中几乎销声匿迹，所以当公元前 1 世纪亚里士多德的散佚材料重新激起关注时，收集和编排其文献大全并使之适合于教学的任务便出现了。流传下来的各种材料，按照逻辑学、物理学、伦理学三门学科来加以归类 and 分配，而这种学院式的划分是在柏拉图时代（通过他本人的“学园”以及学院模式）最先被确定下来的，并且从此就规定了后世对哲学和哲学问题的基本分类方式。然而，当亚里士多德文献的编纂者们通过逻辑学、物理学、伦理学的三分法来编排和分配各种材料时，却面临着一种根本上的烦难或窘境：虽说大部分材料都已安排妥当且各得其所，但在亚里士多德的众多论著

^① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 152 页。

中，还有一种他本人偶尔会称之为“第一哲学”的论文；这些论文既无法被强行纳入上述三门学科中的任何一门，而且作为真正哲学的著作又不能干脆弃之不顾。由于这部分的内容与学院哲学在“物理学”中所讨论的问题看起来多少有点类似（但广泛、丰富和根本得多），所以，摆脱窘境的唯一出路就在于：既然绝无可能将其直接编入物理学，那就只能使之与物理学并列，也就是说，将它置于物理学之后，排在物理学的后面。于是，被亚里士多德称之为“第一哲学”或真正哲学的著作就获得了一个仅仅表示排列位置——“物理学之后”——的书名，然而也为往后以此名目来标识真正的哲学提供了某种意想不到的可能性。“我们称之为‘形而上学’的东西，只是一个让我们不知所措的术语，一个应对窘境的标号，一个纯粹技术性的头衔，在内容方面根本无所言表。”^①

在这里，具有关键意义的转折性事件表现为：*μετά* 的技术性含义（post，“之后”）变换为它的内容性含义（trans，“向上超出”）。这种变换之语义学上的可能性在于：*μετά* 在希腊语中还有一种与第一种含义（之后、后面）相关的另一种含义，即表示从一件事情离开而进入另一件事情，确切些说，“离开某物而转入他物”（“转变”）。这意味着，先前所谓“之后”的单纯位置性含义变成了“转变”的含义，亦即变成了“从某物转向他物”“从某个越向另一个”的含义。按海德格尔的说法，这种内容性含义之决定性地取代其技术性含义的情形，突出地表现为“物理学之后”一词与拉丁术语 *Metaphysica* 的结合，而该词的拉丁化尤为突出地指示着哲学讨论从先前的“自然”（存在者整体）转向另一个存在者（一般存在者或真正的存在者）；换句话说，真正的哲学意味着从“自然”领域的转离，并且作为“形而上学”而越向超出个别存在者之上的他物。“形而上学变成了居于感性事物之上的东西之知识的头衔，用于超感性事物的科学或知识，……标题的这种转变完全不是随随便便的，这件事决定了某种本质性的东西——真正的哲学在西方的命运。真正的哲学的追问事先就被理解为第二种，即内容性的意义上的形而上学，被迫沿着一种确定的方向或确定的开端进行。”^②

如果说，语义上的历史回顾有助于我们了解 *Metaphysica* 一词的两种不同含义，那么，在这里具有决定性意义的恰恰是对于西方哲学的命运来说的“某种本质性的东西”，正是这种东西才使得“事先”就被理解为内容性的形而上学直接用来表示真正的哲学。唯当形而上学“这个词表达了真正的哲学活动之所是”时，才使得“我们始终把哲学和形而上学……等量齐观，把哲学的思想和形而上学的思想相提并论”。^③ 如果说，前述那种名称上或标题上的转变完全不是偶然的，那么需要追求的

① 海德格尔：《形而上学的基本概念》，赵卫国译，北京：商务印书馆，2017年，第57页；并参见第53—58页。

② 海德格尔：《形而上学的基本概念》，第59页。

③ 海德格尔：《形而上学的基本概念》，第36页；并参见第61页。

恰恰就是那种本质性的东西，亦即“内容性的形而上学”的历史性诞生，因为正是这一诞生才迫使西方哲学（从而西方历史）“沿着一种确定的方向或确定的开端进行”。我们在此前的论文中已经表明：形而上学的历史性诞生，根源于其基本建制的决定性构成；这一构成是在苏格拉底—柏拉图—亚里士多德一线被确立起来的，并且从此作为西方哲学的命运性“决断”，作为由此决断而形成的“常川决定”来起支配和统摄作用。因此，西方哲学的本质性是通过形而上学的基本建制来获得规定的，而由此建制来规定的本质性，就被称为柏拉图主义。在这样的意义上，可以说形而上学的内容性含义较其技术性含义是更早地在柏拉图主义的建制中生了根，从而为几个世纪之后两种含义的决定性转换做好了准备。所以，如果说柏拉图本人在其洞穴比喻中已经说明了形而上学的基本形态，由此发端的哲学此后便具有了后人所谓的形而上学的特征，^①那么，虽说 *μετά* 一词的内容性含义很久以后才得以明确，却没有比这种内容性含义——“向上超出”（trans）——更加契合于形而上学建制的本质了。如此这般的“向上超出”难道不正意味着一种“对理念的仰视”，意味着理念上升为“翹然独异的在之阐释”吗？

尽管形而上学的本质可以依其基本建制来加以确定，但这一本质也是在其整个历史性行程中构筑起来并得以巩固的。由柏拉图、亚里士多德确立并完成的“第一开端”自有其壮阔流长的后承，并且唯依这样的后承才使开端成为真正的开端。如果说原先的技术性术语（“物理学之后”）在与拉丁术语 *Metaphysica* 的关联中才真正应合了“形而上学”的本质，那么，这只不过表明此种本质只是在特定的时机上——或早或迟——才经由历史性的裁断而使明确了含义最终形诸言辞，或者，用解释学的话来说，才经由“效果历史”的反复考验而使词义上的转换终成定局。不惟如此，由于柏拉图、亚里士多德作为轴心期突破所处的枢纽地位——不仅是承先启后而且是截断众流的地位，所以他们的哲学在使真正的开端巍然矗立的同时，依然在自身中保持着丰饶而隐秘的可能性；这样的可能性不仅使追溯和开垦前此的思想境域获得广阔的活动空间，而且也使后此的哲学曼衍在其历史性的展开过程中，愈益明确地将开端性源头初始还只是蕴含着的方向接引出来并发扬光大。正是在这个意义上，“向上超出”（trans）的那种实质性含义，事实上已先行蛰伏在理念论的基本建制中了：“甚至‘形而上学’这个词也已经在柏拉图的描述中预先有了烙印。在说明目光对理念的适应时，柏拉图说（516c,3）：思想‘超越’（*μετέκεινα*）那种仅仅阴影般地和摹像般地被经验的东西，而‘走向’（*εἰς ταῦτα*）‘理念’。”^②

由此可见，如果说西方哲学的本质乃是形而上学，那么，形而上学则实质地发端并且持存于理念论的基本建制之中。我们曾将理念论—形而上学的基本建制最为

① 参见海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第272页。

② 海德格尔：《路标》，第272页。

简要地概括如下：（1）将超感性世界和感性世界（形而上的世界和形而下的世界）分割开来并且对立起来；（2）认“真理”或“实在”仅属于超感性世界，而不属于感性世界；（3）如果感性世界中的个别事物或多或少可被看作真的或实在的，那么这只是因为它们“分有”了超感性世界的理念。不消说，正是这样一种基本建制，才使“向上超出”（trans）成为必要，并使形而上学成为必然；同样，在这样一种基本建制中，超感性世界和感性世界的分割—对立乃是首要的和最为基本的。因为除非这样的分割—对立能够被决定性地建立起来，否则就不可能有两个世界的“分立”，也不可能要求个别的感性事物对超感性事物即理念的“分有”。尽管设定“分有”的方式可以有很大差别，但它们只能属于形而上学的内部差别，例如就此而言，基督教哲学不同于异教哲学，亚里士多德哲学也不同于柏拉图哲学。

如果由此论到西方哲学—形而上学的实质性开端，那么可以说，虽然在柏拉图那里还不曾有“形而上学”这个术语，但理念论的基本建制已经获得了决定性的奠基，并在其历史性的运作中为愈益发展和巩固起来的形而上学指示了方向。同样，虽然亚里士多德也还不曾使用“形而上学”一词，但若依“效果历史”已被确定的意义来说，“形而上学”和“物理学”的区分同样是正当的和有迹可循的。因为当超感性世界和感性世界的分割—对立在柏拉图、亚里士多德的哲学中已成定局的态势下，超感性事物的科学便是名副其实的“形而上学”或“超物理学”（metaphysics），而与之分离且对待的科学就理所当然地属于“形而下学”或“形学”或“物理学”（physics）。“如果我们把感性世界称为宽泛意义上的物理世界（康德还是这样做的），那么，超感性世界就是形而上学的世界了。”^①

如果由此论到中西哲学的根本差别，那么在这里首先获得的决定性比照是：中国哲学立足其上的基本建制完全不同于理念论—形而上学的基本建制，甚至毋宁说恰好是它的反面，即“道器不割”“体用不二”。如果说形而上者谓之“道”，形而下者谓之“器”，那么，道器不割（体用不二）便确凿无疑地意味着：超感性之物和感性之物、形而上者和形而下者，绝不许被分割开来，尤不许被对立起来——真正说来根本就不会有彼此分离—对立的两个世界，而只有一个形而上者与形而下者、超感性事物和感性事物在其中通同涵泳的世界。在这种全然不同于理念论—形而上学定向的哲学建制中，既然未曾有超感性世界和感性世界的分割—对立，则何来真与不真、实在与非实在的分别归属，更何来划开两者间的疆界以及由此分别出来的各占领域？中国哲学之所以按其本质来说一向就在形而上学之外，恰恰因为这一哲学立足其上的基本建制——道器不割、体用不二——不是任何一种形而上学的可能性，而是形而上学从根本上来说的不可能性。

^① 《海德格尔选集》下卷，孙周兴译，上海：上海三联书店，1996年，第771页。

二、“超越”问题

当“物理学之后”这一技术性含义终于退隐到历史的陈迹中去时，它的内容性含义——表示其实质的含义，即“形而上学”便顺理成章地德配其位了。因为这一实质事实上已先行胎息于理念论—形而上学的基本建制中。术语意义整体转变的重点是 *μετά*，是该词初始的“之后”（post）含义被“向上超出”（trans）的含义所转移。在这里，“向上超出”意味着我们在哲学上向来熟知且惯常使用的那个术语：“超越”（transcendence, Transzendenz）。所谓“超越”就是“超出”，并且是“向上超出”。如果说“超越”问题实在是哲学—形而上学的基本问题，那么，这只不过意味着这一问题在形而上学的建制中有其根苗，并且是唯依此建制才得以筹划并开展出来的。

因此，真正说来，“超越”问题是在形而上学的基本建制中获得意义定向的：“超出”是指越界，即越过界限；而这一界限是在超感性世界和感性世界的分割—对立中才被决定性地构成和规定的。如果说，希腊词 *μετά* 的含义中本已包含着“离开某物而转入他物”，或“越过一物而到达另一物”，那么，哲学上的“超越”总意味着超出感性之物并越过感性世界本身的界限。为什么“超越”作为越出界限又恰恰是“向上超出”呢？因为在形而上学的基本建制中，超感性世界和感性世界的界限两边，“真理”或“实在”仅仅被指派给超感性世界，而不归属于感性世界；因此通达真理或实在的道路就是越过感性之物而到达超感性之物，越过个别的存在者而到达超感性的存在者，后者是“某种较高的东西，它居于……之上，在彼岸，trans（超出）……”^①如果说，哲学上的“超越”总是已预设了某个“下面”（Unten）及“彼岸”，那么，这样的“超越”就意味着“向外越出”和“向上超出”。张汝伦在《超越与虚无》一文中很正确地指出，合于“超越”一词本意的乃是“外在超越”，并且尤为突出地反映在具有一个等级系统的“纵向超越”中：“……柏拉图的理型、亚里士多德的第一推动者、托马斯·阿奎那的纯粹现实（actus purus）、笛卡尔的超完善存在者、斯宾诺莎的无限实体、古典神秘主义的神性，都指或以某种方式显示一个可说是实存的、有其本质的以及某些标志性属性（如无限、永恒、不动不变和无法超越的完美）的存在者。”^②

在海德格尔的批判性分析中，以形而上学基本建制来定向的“超越”概念，特别地关联于所谓“分有”，即个别的感性事物对超感性世界之理念的“分有”。因为当这一基本建制将超感性世界和感性世界分割开来且对立起来，并在两者间指派了

① 海德格尔：《形而上学的基本概念》，第65页。

② 张汝伦：《超越与虚无》，《复旦学报》2019年第2期。

真与不真、实在与非实在的分别归属之后，“超越”就在于越出后者而到达前者，在于“向上超出”后者从而“分有”前者。陈康在阐述《巴曼尼得斯篇》时就“分有”作了这样的解说：“‘分离’以‘相’（即理念——引者注）与事物的对立为前提。如果把漂浮在实际以外的‘相’与事物的关系统统割断，那些与事物割裂的‘相’就无法完成为事物的性质当基础的任务了。所以‘苏格拉底’假定了‘分有’，以便把隔离开的‘相’和事物重新连接起来。”^①由此可见，哲学上的“超越”是全面地依循理念论一形而上学的建制来布局的：“超越”是在两个分离开来的世界中间运作着的“超出”，这种从此界到彼界的超出采取着“向上超出”的姿态（朝着较高者的取向），而这两界在“超越”中重新连接起来的关系就是“分有”，就是跨越两界的“分有”之别具一格的“二重性”（Zwiefalt）。

如果说超越问题的隐秘核心乃在于“分有”，那么，只有在对哲学一形而上学本身的批判性意识中，“分有”之别具一格的二重性才会被揭示出来并得到深入的分析。海德格尔的分析试图表明：柏拉图把个别存在者（感性之物）与其理念（超感性之物）之间的关系标识为“分有”，“但是，这样一种一方（即存在者）对另一方（即存在）的分有已经预设了：根本上有存在者与存在的二重性。”^②这意味着：在理念论一形而上学的基本建制中，感性之物对超感性之物的“分有”，乃是“存在者对存在的分有”，或者，乃是从存在者提升至存在。“同样的道理也适合于所有的超越。当我们从存在者过渡到存在时，我们在这种过渡中穿越了两者的二重性。”^③然而，绝不是这种过渡使二重性首先出现的，相反，过渡倒是以存在者与存在之间的“分离”为前提的。在这样的前提下，一方面是存在者，即感性世界的个别事物及其整体；另一方面是存在，即超感性世界的理念。而存在者对存在的“分有”便是从前者过渡到后者：穿越两者的二重性，“超越”。^④

在西方哲学一形而上学的历史中，超感性世界与感性世界的“分离”（分割—对立）之所以采取存在者与存在的二重性样式，是因为如亚里士多德所指示出来的那样，思想之根本的、决定性的、永恒的问题是：“存在者是什么”（Τί τὸ ὄν），亦即“在其存在中的存在者是什么？”^⑤我们可以从理念论的问题方式中较为便捷地来了解这一问题的基本性质。当问到桌子是什么或杯子是什么时，柏拉图嘲讽犬儒派的第欧根尼说，你只是看到了感性的桌子或杯子，而看不到也问不到作为桌子或杯子之本质的超感性的东西，即“桌子性”或“杯子性”。这意味着，当我们问“这是什

① 柏拉图：《巴曼尼得斯篇》，陈康译注，北京：商务印书馆，1982年，第390页。

② 海德格尔：《什么叫思想？》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2017年，第260页。

③ 海德格尔：《什么叫思想？》，第267页。

④ 参见海德格尔：《什么叫思想？》，第267页。

⑤ 参见海德格尔：《同一与差异》，孙周兴等译，北京：商务印书馆，2011年，第11—13页。

么”“那是什么”时，理念论—形而上学的建制以及由这一建制来定向的思想方式，便是从“什么”问到“什么性”（quidditas, Washeit），亦即从感性之物问到超感性之物，从存在者问到存在者之存在。同样，当问到“美是什么”或“正义是什么”时，苏格拉底总是引导对话者要超出种种美的事物或正义的事物，以便能够达到“美本身”或“正义本身”，也就是说，要从种种这样的事物问到事物的理念（美的理念或正义的理念），从存在者问到存在者之存在。在这样的意义上，超感性世界和感性世界的分离，便意味着存在者与存在的二重性——作为“自然”（Natur）的存在者整体以及作为“理念”（Idee）的存在。在这种二重性之中，就像前者同后者的关系乃是“分有”一样，前者向后者的过渡便是“超越”。因此，一旦形而上学的基本建制已经通过“分离”预先设定了存在者与存在的二重性，亦即在不同的“位置”上分割开感性之物和超感性之物，那么，“存在者是什么”这个主导性问题在一方面就意味着“分有”：“西方形而上学的主题领域被标识为 $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\tau\epsilon\iota\varsigma$ [分有]，即存在者对存在的分有，而且意思就是要追问：如此这般分有着的存在者如何从存在的角度得到规定。”^①而“存在者是什么”这个主导性问题在另一方面还意味着“超越”：从这个问题之所问来说，“……西方—欧洲思想从存在者出发走向存在。思想从存在者提升至存在。依照这个主导问题，思想总是超逾存在者，向着存在者之存在而超越存在者……”^②

由此可见，所谓“超越”，便是超出此界而抵达彼界，便是超出感性领域而上升至超感性领域。如果说，理念论—形而上学的基本建制为这种“超越”准备好了感性之物与超感性之物的“分离”，或存在者与存在的“二重性”，那么，以此种建制来定向的思想轨道就是向着“什么性”而超越“什么”，向着“存在”而超越“存在者”，就是“在存在者作为存在者所是的东西中表象存在者”。在这里，思想的任务是表象存在者，却是以一种特定的方式——形而上学的方式——来表象存在者。这种方式如前所述，是要求抵达存在者之存在；但这种“存在”也在西方形而上学的历史中被弄成了另一个或另一些——当然是更高的乃至最高的——“存在者”。这是怎样的一些存在者呢？在西方形而上学的历史中展现出来的是：柏拉图的“理念”、亚里士多德的“实现”，以及后来的“实体性”“对象性”“主体性”（包括“绝对理念”）“意志”“权力意志”“求意志的意志”，如此等等。^③作为真正“决断”的命运性转折发生在柏拉图和亚里士多德处，从那时起，存在者的存在就有了一个“标准而专擅的名字”——“理念”，这个名字便用来表示“存在者作为存在者所是的东西”。

① 海德格尔：《什么叫思想？》，第261页；并参见第267页。

② 海德格尔：《什么叫思想？》，第260页；并参见海德格尔：《哲学论稿：从本有而来》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第228页。

③ 参见海德格尔：《同一与差异》，第69—70、7—8页；《海德格尔选集》上卷，孙周兴译，上海：上海三联书店，1996年，第585页。

西”。如果说，“自此以后把在（存在——引者注）阐释为理念就支配着全部西方思想贯穿其变异的历史直到今天”，那么其间的变异只不过是哲学—形而上学范围内的变换罢了。^①

从前面的讨论中可以清晰地看到，所谓“超越”问题是在，并且只是在形而上学的基本建制中才成为可能并得以构成的。如果说，立足于存在者与存在的二重性之上的“超越”或许特别地属于西方样式，那么，“超越”的一般可能性仍然取决于形而上学的基本建制。因为只有在这样的建制中，才有两界之间的关系（分有），以及此界向彼界的过渡（超越）。至于这样的关系或过渡采取何种特定的样式，在这里是无关紧要的；重要的是，作为一种关系性的过渡，“超越”总意味着超出此界，“向上超出”此界而达于彼界。因此，着眼于“超越”何以构成的基本建制，它只能是形而上学意义上的超越。

如果说，中国哲学生存于完全不同的建制之中因而一向活动在形而上学之外，那么，“道器不割”“体用不二”的立足点，就不仅意味着超感性世界和感性世界（形而上的世界和形而下的世界）之间分割—对立的不可可能性，意味着真与不真、实在与非实在之分属两界的不可可能性，而且还决定性地意味着所谓“超越”——“向上超出”此界而达于彼界——在根本上的不可可能性。因为这里全然没有在形而上学的建制中才开始被划出鸿沟的此界与彼界，没有在此一建制中才开始标画出高低等级的下界与上界。然而，这样的结论看来似乎是令人严重不安的：中国哲学依其本质来说竟然没有所谓“超越”之事，没有由超越而开展出来的不可移易的高处，也没有超越最终指向的“超绝者”，如“善的理念”“上帝”“绝对观念”之类的东西。但无论人们对此如何惊诧，事情按其实质来说就是如此：中国哲学在其自身的建制上不存在形而上学的可能性，因而不存在形而上学意义上的“超越”（至于不明就里而时常挂在嘴边以炫耀高妙的“超越”云云，至多不过是美文学意义上的罢了）。正是因为此点，黑格尔不仅声称中国人“好像是不能运用概念来思维的”，而且断言，就中国人的民族性来说，“它的显著的特色就是，凡属于‘精神’的一切……一概都离他们很远。”^② 这样的说法是合理的吗？就其立足于形而上学的建制乃至占据西方形而上学的制高点来说，这样的断言是不可避免的，因为一向就在形而上学之外的中国哲学确实没有也不可能擘画出两个分离的世界以及由此界向彼界的“超越”。但是，就黑格尔不能超出形而上学的建制立场而言，他的判断却是以无能真正深入和理解中国哲学为前提的；因为只有西方哲学的自我批判得以在一定程度上把握形而上学的隐秘本质从而摆脱其自身的“天真性”（加达默尔在《20世纪的哲

① 参见海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，1996年，第180页；海德格尔：《同一与差异》，第14页。

② 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2006年，第128页；黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1960年，第275页。

学基础》中曾专门讨论过这种天真性^①)时,对于古代哲学和东方哲学之特有本质的揭示性理解才开始成为可能。

我们生活在一个世界中,我们在其中生活的全部“周遭”就是“世界”。因此,原初地说来只有一个世界。从什么时候起才开始实质地分割开两个世界并使之决定性地进入思想的制度性安排中?从形而上学的基本建制被确立起来并贯彻到哲学中时开始,无论这样的哲学是出现在东方还是西方。形而上学的建制是从何处并且将什么剖开为两个分离且对立的世界?从我们生活于其中的世界那里并且就是将这一个世界剖分为二。因此,原初地说来,那被分割开来的两个世界的本质性皆唯一地出自我们生活于其中的那个世界。^②只是在形而上学的建制中分离出两个世界并依其等级制将卓越的高处指派给超感性世界时,与之对立的感性世界才相应地被贬黜到卑下的地步,也就是说,下降到“阴影的”或“堕落的”低处。因此,在形而上学的建制所布局的视域中,海德格尔的全部批判立足其上的“此在在世”,便似乎是因为裁撤了“超越”(形而上学意义上的超越)而大失体统的:“因为说了人的存在在于‘在世’,人们就觉得人被贬低为一个全然是现世的东西,因而哲学也沉沦于实证主义中了。因为还有什么比谁主张人的存在的在世性就只承认尘世的而否认彼岸的并否认一切‘超绝的’‘更合逻辑些’呢?”^③

在形而上学的建制已被设定为前提的视域下,对于中国哲学之根本性质的判断也就陷入极大的晦暗之中。史华兹在谈论“道家之道”(首先是老子和杨朱)时,特别强调的一个突出方面叫作“苟且偷生”(just living)或“仅仅活着”(merely living)。^④这些富于表现力的术语是在提示“超越”的不可能性并由此来表征中国哲学的本质特性吗?或许是因为仅局限于这个方面是万万行不通的,于是一众学者便开始斟酌揣测它的另一个被称为“神秘主义”的方面。但是,这另一个方面是从某个超越性的境地发源的呢,还是直接就寓居于人们“苟且偷生”的那个世界之中呢?只要这样的问题真正出现,对中国哲学较为恰切的体会以及由这种体会而来的设疑就会或多或少地产生出来。举例来说,梁漱溟在《中国文化要义》中曾慨然回

① 参见加达默尔:《哲学解释学》,夏镇平、宋建平译,上海:上海译文出版社,1994年,第119页。

② 关于这种分离或对立的产生,《德意志意识形态》是从社会—历史运动的进程上去加以考察的,它本源地出自分工:“分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才真正成为分工。从这时候起意识才能现实地想象:它是和现存实践的意识不同的某种东西;它不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西。从这时候起,意识才能摆脱世界而去构造‘纯粹的’理论、神学、哲学、道德等等。”(《马克思恩格斯选集》第1卷,第162页)

③ 《海德格尔选集》上卷,第389页。

④ 参见史华兹:《古代中国的思想世界》,程钢译,南京:江苏人民出版社,2008年,第258—259页。

顾陈独秀 30 年前的旧说——“世或称中国民族安息于地上，印度民族安息于涅槃”云云，并盛赞“这‘安息于地上’确乎一语道着”。^① 同样，安乐哲在他的著作中引用了葛瑞汉在阐说儒家宇宙观时对西方传统的“超越性”的深深疑惑：“中国宇宙将一切事物都看成是相互依存的：它不运用超越的原理来解释万物；也没有规定一个生产一切事物的超越现世的源头，……这种看法之新奇处，在于它否定了西方诠释者以为‘天（Heaven）’和‘道（Way）’这类概念必定含有西方那种终极原则的超越性的成见。如果道与人是互相依存的，那对我们来说太不可思议了。”^② 而安乐哲本人在解说了《庄子》书中“曳尾于涂”的故事后这样写道：“因此我们在诠释中国古代哲学时，我们面临的选择便是：要么继续使用毫无生气的西方超越语言而舍弃这个世界，要么仍然留在这个世界上，自得其乐地摇尾于泥水之中。”^③

这是一种两者择一的选择吗？如果我们选择了这个“曳尾于涂”或“苟且偷生”的卑下世界，是否就意味着我们同时舍弃了那个纯净绝尘且神性仅见的高贵世界呢？在形而上学的建制实际地起作用的地方，回答必然是肯定的（看来许多学者就是这般回答的）；只有在这一建制之外才不会有这样的回答，因为根本就没有须得如此回答的选择：既无两者，何来择一？这意味着只有一个我们在其中生活并且是“道器不割”“体用不二”的世界。在这个唯一的世界中，高贵就伴随在卑下的左右，神圣就逗留在世俗的近处，就像极致的高明就是在庸常的生活中为自己开辟道路一样。即使在西方，只要是在形而上学的建制未成定局或趋于失效的地方，就不会有超感性世界和感性世界的分割一对立以及作为从此界到彼界过渡的“超越”。所以，海德格尔在解说赫拉克利特的一个箴言——“只要人是人的话，人就住在神的近处”——时说，当一大堆好奇的访客要来见一见这位无与伦比的思想者时，却被他的居留情况惊讶到手足无措了：赫拉克利特正在炉旁烤火，而这是一个太过平常且毫不耸动视听的处所。为了打消访客的疑虑并邀请他们进来，赫拉克利特说的是：“这里诸神也在场。”^④ 同样，在解说荷尔德林“如当节日的时候……”一诗时，海德格尔说，在那里，神对人是切近的；在那里，“自然”并不是一个从神圣性中脱落的存在者领域，因为并没有另一个要通过“超越”来抵达的“超自然的”神圣领域；自然寓于自身而存在，它在自身中有所“出神”（Entrueckung）有所“迷惑”（Berueckung）。^⑤

由此可见，“超越”是以超感性世界和感性世界的分割一对立为前提的，并且最

① 参见梁漱溟：《中国文化要义》，上海：上海人民出版社，2005年，第181—182页。

② 安乐哲：《和而不同——中西哲学的会通》，温海明译，北京：北京大学出版社，2009年，第225—226页。

③ 安乐哲：《和而不同——中西哲学的会通》，第167页。

④ 参见《海德格尔选集》上卷，第396—398页。

⑤ 参见《海德格尔选集》上卷，第329—334页。

终是由“超绝者”（作为一切存在者之“第一原因”的最高存在者）来定向的。在这样的建制中，“人世、尘世以及属于尘世的一切，是根本不应该存在的东西，根本上也不具有真正的存在。柏拉图早就称之为叫μῆδ'ον，即非存在者。”^①与之完全不同的是，在形而上学的建制之外，我们生活于其中的那个唯一的世界，绝不意味着一个有别于且隔离于彼岸的此岸。因此，“在‘在世’这个名称中的‘世’却绝不意味着尘世的存在者以别于天国的存在者，也不意味着‘世俗的东西’以别于‘教会的东西’，‘世’在‘在世’这个规定中的意思不是一个存在者，也不是一个存在者的范围，而是存在的敞开状态。”^②如果说，在这样的意义上也还能够来谈论某种全然不同的“超越”的话，^③那么，它就绝不是通过形而上学的建制来规定的，它只能依循在此建制之外的“存在的敞开状态”来获得自身的意义领域，只不过我们无法在本文中来讨论这个重要的主题了。

三、西方形而上学的四重区分

作为“20世纪哲学运动的后盾”（加达默尔语），尼采的犀利批判不仅袭击了苏格拉底以来当道的一系列哲学大宗，而且其锋芒直指形而上学的建制本身。《偶像的黄昏》所列的四个反形而上学“命题”是针对这一建制的：（1）认为“此岸”世界是虚假的那些理由不过证明了“此岸”世界的实在性，而另一种实在性是绝对无法证明的；（2）人们赋予事物之“真实的存在”的那些特征，是“非存在”的特征，“无”的特征；（3）虚构一个与此岸世界不同的彼岸世界是毫无意义的，只不过意味着我们用一种彼岸的生活幻象向生活进行报复；（4）把世界分为一个“真实的”世界和一个“虚假的”世界，无论是以基督教的方式，还是以康德的方式，都不过暗示着生命的衰败。^④与此相应，《权力意志》所论的“形而上学的心理学”，同样是针对形而上学建制本身的：（1）这个世界是虚假的，因此有一个真实的世界；（2）这个世界是有条件的，因此有一个无条件的世界；（3）这个世界是充满矛盾的，因此有一个无矛盾的世界；（4）这个世界是生成着的，因此有一个存在着的的世界。^⑤归结起来，在这些“谬误推论”中实质地起作用的是什么呢？是形而上学的基本建制，

① 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店，2005年，第121页。

② 《海德格尔选集》上卷，第392页。

③ 对此，海德格尔曾这样写道：“但是，这种重新解释是显而易见的，特别是因为《存在与时间》中谈到过一种‘超越的视界’。不过，‘超越’在那里并非意指主观意识的超越，而是由此在的生存论绽出的时间性所规定的超越。”（海德格尔：《形而上学导论》，第19页）

④ 参见《尼采著作全集》第6卷，孙周兴等译，北京：商务印书馆，2015年，第95—96页。

⑤ 参见《尼采著作全集》第12卷，孙周兴等译，北京：商务印书馆，2010年，第372页。

是超感性世界和感性世界的分割一对立，前者作为真实世界的彼岸和后者作为虚妄世界的此岸，试图通过“超越”由此岸世界抵达彼岸世界。在尼采的批判性视域中，“这是一个悲惨故事：人类在寻求一个使人类能够蔑视自己的原则，——人类虚构出一个（彼岸——引者注）世界，为的是能够诽谤和侮辱这一个（此岸——引者注）世界……”^① 因此，哲学——形而上学乃是一所诽谤成风的大学校，它的历史是一股隐秘的仇恨和怨气：“哲学家们从来不曾迟疑，坚决地肯定一个（超感性的——引者注）世界，预设的前提是：它与这一个（感性的——引者注）世界相冲突，它提供诋毁这一个世界的把柄。”^②

当尼采试图废止那个超感性的所谓“真实的世界”时，他就把自己的哲学理解为对形而上学——柏拉图主义——的反动。虽然他也知道“随着真实的世界的废除，我们同时废除了虚假的世界”，但他仍只是对形而上学实行了最极端的反转，即“颠倒”；而这种单纯的颠倒，必如所有的“反……”（Anti-）一样，还拘执于它所反对的东西的本质之中：“尼采把感性的东西看作真实的世界，把超感性的东西看作非真实的世界；这样一种对柏拉图主义的颠倒还完全坚持在形而上学的范围之内。”^③ 之所以如此，是因为极端的单纯颠倒仍然运行在形而上学的建制之中；尽管感性世界现在是夺得了先前超感性世界所霸占的优先地位，却并未触动两个世界之分割一对立的建制本身，就像奴隶驱逐主人并将之贬为奴隶并不改变“主奴关系”的架构一样。这种情形与费尔巴哈对超感性世界的攻击是很类似的：他同样把感性的东西理解为真实的世界（把现实性首先理解为感性），把柏拉图主义传统上两个世界的位置完全颠倒过来，但费尔巴哈仍然只能在哲学——形而上学对世界的分割一对立中来设想并规定感性。

因此，对形而上学的更加透彻的批判性分析，不可能满足于两个世界之简单的位置变换，亦即两者在极端上的颠倒性易位。它要求深入形而上学的建制本身之中，并且要求在形而上学的历史中能够清晰地辨明：第一，超感性世界和感性世界的分割一对立是如何在怎样一些主题上具体地得到实行的；第二，形而上学建制中的分割一对立是在怎样的原初关联——“共属一体”——的基地上开展出来的，因而分离开的两边如何在这一基地本身中有其已被遗忘了的幽深本质。如果说，这样一种辨明将不可避免地假途于西方哲学——形而上学的历史，那么，充分澄清形而上学的基本建制在西方形而上学历史中的本质来历，就变得至为关键了；因为只有当这一关键能够被牢牢地把握住时，中西哲学的根本差别才会被揭示出来同我们照面并得到深入的识别。

① 《尼采著作全集》第13卷，孙周兴等译，北京：商务印书馆，2010年，第380页。

② 《尼采著作全集》第13卷，第380—381页。

③ 海德格尔：《演讲与论文集》，第79页；参见《海德格尔选集》下卷，第771页。

对“形而上学是什么”的追问，因此成为对形而上学建制的本质来历的追问，它只有在“问得比形而上学所能问的更原始些”时才能达到自己的目的。^①之所以必须要问得“更原始些”，是因为我们试图追究的乃是形而上学建制在思想上的本质来历，也就是说，试图去把握它的“从何而来”。如果说，形而上学的基本建制首先在于超感性世界和感性世界、形而上的世界和形而下的世界之间的分割—对立，然后才有真与不真在两界中的分别归属以及横跨两界的“分有”与“超越”，那么，这样一种决定性的分割—对立，在西方形而上学的历史性生成中，是伴随着四重区分（或“划分”）来展开和实现的。在1935年的《形而上学导论》中，海德格尔系统地阐述了这样的四重区分：在与形成；在与表象；在与思；在与应当。

（甲）在与形成的区分。这个区分的一边叫“在”（存在），另一边则是“形成”（Werden,又译“生成”或“变易”）。两者之间一开始还只是一般的区别、分别，只是在后来——在特定的转折点上——才成为真正的分割与对立。“如此分开而对立出现在开始追问在的时期。此一分立在今天也还是最流行的靠他者来对在加以限制的办法；因为此一办法是直接从一种对在的已僵化为不言自明的想法来使人明白的。将形成的，还不在。正在着的，用不着再去形成了。”^②这就是说，在与形成的区分终于成为真正的分割—对立了，因而被称为“分开而对立”“分立”。这种“分立”可以说是起始于“追问在的时期”，但它一开始并不像后来那样靠“他者”对在加以限制，亦即并未成为一种对在的僵化且自明的想法；只是在往后如此这般的限制性想法中，分割所划出的界限或鸿沟才被确立起来并且被固定下来。

因此，实际上存在着一个酝酿性的过渡时期，这个时期是以巴门尼德和赫拉克利特为代表的。按海德格尔的说法，虽然巴门尼德已经“诗意地思着把在者的在掏出来摆在与形成对立的地位”，但后世对两者之间对立的陈述却“从未再像巴门尼德之说中那样悠然自得”。^③诗意的悠然自得之说意味着什么呢？意味着两者之对立的摆置还远没有取得僵硬且不可移易的坚实性，彼此之间还保留着某种亲熟的往来。因此，在这个意义上，哲学史中向来认定赫拉克利特和巴门尼德的对立——前者主张一切皆在流变皆在形成，后者主张精纯自足的在就是非常不恰当的。虽说黑格尔颇为深刻地思考了赫拉克利特和巴门尼德的原理，但仍逗留在两者的对立中；而尼采则完全采取了“流行而不真的巴门尼德与赫拉克利特对立之说”。就此而言，海德格尔显然思得更加原始也更加真实：“人们总把形成的学说划归赫拉克利特而认为是和巴门尼德尖锐对立的！其实赫拉克利特是和巴门尼德说同一回事。”^④为什么他们两人说的竟是同一回事呢？因为彼时“在与形成”之间的决定性壁垒尚未确立；在

① 参见《海德格尔选集》上卷，第394页。

② 海德格尔：《形而上学导论》，第96页。

③ 海德格尔：《形而上学导论》，第97、99页。

④ 海德格尔：《形而上学导论》，第98页；并参见第127页。

此情况下，尽管两人所说各有一偏，但他们的所说仍是同一回事。

“在与形成”之间的坚实壁垒何时才得以确立呢？在超感性世界和感性世界的分割—对立已成定局，亦即在形而上学的基本建制已成定局的情况下才真正确立。如果说这一建制是在柏拉图—亚里士多德一线才成定局的，那么，在与形成之间的对立、巴门尼德与赫拉克利特之间的对立，后来便在“效果历史”的意义上起作用了：就像巴门尼德仅只立于“在”而赫拉克利特唯独主于“形成”一样，那正“在着”的（在者），已同一切“形成”之事断绝了往来。这里的关键乃是形而上学建制的确立，通过这一关键之点，才既显示出柏拉图、亚里士多德在哲学—形而上学方面史无前例的奠基性创制，又展现出巴门尼德、赫拉克利特还属于“显明着思想之另一度”的思者。总而言之，在与形成的分割是在形而上学的建制中成为定局的；并且正因为如此，“我们久已习惯于把存在与生成对立起来，仿佛生成乃一种无（Nichts），仿佛生成甚至并不属于长期以来仅仅被人们理解为单纯持存的存在。”^①

无论“在与形成”的分割—对立同超感性世界与感性世界的分割—对立具有怎样微妙而繁复的关系，这两种分割—对立在西方形而上学的历史中却是互为表里且汇为一途了。如果说，中国哲学依其本质一向就在形而上学之外，那么，就像它在“道器不割”“体用不二”的建制中从未将形而上者与形而下者分割开来并对立起来一样，它也向来无意于构造变异者与不变者之间的分割—对立。《易纬·乾凿度》曰：“易一名而含三义，所谓易也，变易也，不易也。”郑玄依此义作《易赞》及《易论》云：“易一名而含三义：易简一也，变易二也，不易三也。”^②后来章太炎先生认为，“变易”之义最为“易”之确诂，而对“易”包“不易”之义则颇生疑虑：“惟不易之义，恐为附会，既曰易，如何又谓之不易哉？”^③其实对此不必太过诧异，中国古人说“易”向来如此；而从中得到极有意义的提示是（姑且不作深论）：易与不易，变化者与常住者虽可区别却不许分割—对立，故大易便是“易—不易”。如果说，西方哲学中“在与形成”的分割—对立伴随着形而上学建制的成立与巩固，那么，在这一建制之外活动的中国哲学则在葆有易与不易之原初关联的同时，也坚定地拱卫着道器不割的基本立足点。

（乙）在与表象的区分。“此一划分与前一划分同样古老，两套划分（在与形成，在与表象）之同样原始就点出一种更深的联系，此一联系直到今天犹未大白于天下。”^④这里的“表象”（Schein）一词亦多译为“假象”，其基本含义有“闪现”

① 《海德格尔选集》上卷，第554页。

② 引自吕思勉：《先秦学术概论》，北京：中国大百科全书出版社，1985年，第56页。

③ 章太炎：《国学讲演录》，上海：华东师范大学出版社，1995年，第63页。

④ 海德格尔：《形而上学导论》，第99页。

“发亮”“显像”等。^①如果我们理解到此划分同样经历了一个过渡时期的话，那么“表象”和“假象”两种译法就都是可取的。着眼于初始的一般区别来说——在与表象；就其终局的分割—对立而言——在与假象。因为在后一情况下，“在与表象说的是：现实的和不现实的有区别，真的和不真的相反。在此一区分中同时存有一番估量，在此估量中在获得优越地位。”^②只是这种分割—对立才使两者在真与不真、现实与不现实之间取得分别归属。当现实或真被指派给“在”时，“表象”便进入不现实或不真之列了，也就是说，成为“假象”。现在要问：真与不真、现实与不现实的两相分配是在何处决定性地获得其根本定向的？在形而上学的基本建制中，亦即在超感性世界和感性世界的分割中，在前者为真为现实而后者为不真为不现实的对立中。因此，“在与表象”的分割—对立，就像“在与形成”的分割—对立一样，是在形而上学的建制中方始成为定局的。当“在”上升为超感性世界的理念时，“表象”便沦落下降为名副其实的“假象”了。

“在与表象”的区分往往被回溯到前一种区分，即“在与形成”的区分：“表象”就是表面像的，就是偶尔出现又随即销声匿迹者；而与之对立的東西就是“在”，即常住者。^③两套划分同样原始，因而意味着一种至今尚未被真正把握的更深的联系。什么样的联系呢？同形而上学建制之确立的联系——两套划分都是在形而上学的建制中成为定局的，而这样的联系只有在对形而上学的批判性视域中才得以大白于天下。批判地理解这种联系意味着：就像在与形成的区分一样，在与表象的区分并不是对现成地拥有其性质的、本身在其位置上被固定下来的区分；这样的区分在本质上出自于并且也施行于同一的源泉，而在这隐蔽的同一源泉中，区分开来的两者乃是原初关联者并因而互相归属。在与表象的区别长久以来被公认为是不言而喻的，然而，“……我们并不懂得，到底是在怎样的情况之下恰恰是在与表象原始地分开来的。总之就是分开来了，此点是由一种互相归属的情况来表明的。此互相归属情况何在？这就须先来理解在与表象之隐蔽的统一。我们现在再也懂不了此互相归属情况了……”^④

在与表象的隐蔽的统一意味着两者原初的互相归属，这样的互相归属在何处得到提示呢？海德格尔就此举例：太阳发光并且表现自身。分开地说，我们碰到两种东西，“表象”（Schein）和“发光”（Scheinen）；然而原始地就其互相归属来说，太阳发光即是它表现自身。古希腊女诗人萨福的诗句“月儿真普照”，说的是“月明”；但月明不只是说月散发一个表象或一束光亮，而且是说，月在天上，月明亮亮地在

① 参见海德格尔：《尼采》上卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第236页注1；海德格尔：《路标》，第314页。

② 海德格尔：《形而上学导论》，第99页；并参见第115—116页。

③ 参见海德格尔：《形而上学导论》，第99页。

④ 海德格尔：《形而上学导论》，第100页。

(在场)。一句话，“表象在此就和在是一回事”。^① 后来发生的在与表象的分割一对立，看来是与形而上学建制的确立特别相关和切近的：“在诡辩派与柏拉图哲学中表象才被解释成单纯的表象从而降低了。和表象一起，在作为 $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ (理念) 被提升到一个超感觉的去处。在尘世只是看来像是的在者和天上不知在何处的现实之间，划出裂缝， $\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ 。”^② 这一过程就是《同一与差异》描述的“区一分”(Unterschied) 和“分解”(Austrag)；或者，就是《哲学论稿》中作为各种超越之本源的“划出裂缝”“分离”。^③ 一句话，就是形而上学建制之分割一对立的决定性到达。

这种从隐蔽的统一或原初的关联而来的“分解”，即便在柏拉图的理念论，即形而上学建制的渊藪中，也还依稀残存着“在与表象”向来之相互归属的特有印痕。 $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ (理念，相) 这个希腊词的意思首先是指在看得见的东西上所看到的，亦即有点东西显现出来的“外貌”，迎面而来者的“外观”“相”。就其原初关联来说，“显现乃是在场的本质结果，……唯有显现者才显示出一种外貌和外观。”然而，“随着在之被阐释为 $\dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ ，一种脱离原始开端的情况就出现了。”^④ 虽说柏拉图标志着这种脱离的转折点，但“理念”一词也还保持着“外貌”“外观”之义的深刻遗存。(陈康先生正是因此而力主将该词翻译为“相”^⑤) 作为这一转折的后果，“现象”的意义发生了根本的改变，因为“现象”和“理念”之间的鸿沟也被决定性地开辟出来了。原初地说来，表象就属于作为“现象”的在本身，在其未经分解的原初关联或共属一体中，现象意味着“世界的显圣”，意味着“在一个世界的显圣这样伟大的意义上的现象”。^⑥ 只是在理念论—形而上学的建制中，“现象”才不再是外观之展示自身，而是阴影或模本的出现；既然“模本”决计达不到它的“原型”，那么，现象者就仅只是现象一事，便意味着它其实是一个表象，是一个有缺陷的“假象”。

至于“现象”(phenomena) 与“本体”(nomena) 的分开两立，则是理念论形而上学建制较为晚近且经过拉丁化的后果。因此，当牟宗三先生坚称分开现象与本体“两个世界”乃是一切哲学所共同的时候，他是说得很不准确的；而当他进一步以此来论说中国哲学时，则是从一开始就误入歧途了（以至于在讲论和比较中西哲学时会在整体上陷入严重的混乱之中，并且会滞留在西方偏于 phenomena 而中国长于 nomena^⑦ 那种粗疏到令人惊讶的似是而非之中）。无论如何，牟氏的立场是与其

① 参见海德格尔：《形而上学导论》，第 101 页。

② 海德格尔：《形而上学导论》，第 107 页。

③ 参见海德格尔：《同一与差异》，第 68 页；海德格尔：《哲学论稿：从本有而来》，第 228 页。

④ 《海德格尔选集》上卷，第 584 页；海德格尔：《形而上学导论》，第 184 页。

⑤ 参见柏拉图：《巴曼尼得斯篇》，第 39—41 页。

⑥ 参见海德格尔：《形而上学导论》，第 62、109 页。

⑦ 参见牟宗三：《中西哲学之会通十四讲》，长春：吉林出版集团，2010 年，第 68—70 页。

师尊熊十力先生的立场截然相反的，因为熊十力对中国哲学的阐述是断然以“本体现象不二”为基准的。^① 这里的问题绝不是枝节上的，而是根本的和具有决定性的；所谓“行有未至，可加功力；路头一差，愈鹜愈远”也。如果说，中国哲学的“第一原理”乃是道器不割、体用不二，那么，这一哲学在其根本上就决然不以“现象”“本体”之分开两个世界为依归。一个简要的例证就足以提示这一点。我们很熟悉的一段语录说：“子在川上曰：逝者如斯夫，不舍昼夜。”江水日夜奔流而不息，说的难道不是“现象”吗？但宋代的两位理学大哲却断言，这里说的正是“道体”。程子曰：“此道体也。天运而不已，日往则月来，寒来则暑往，水流而不息，物生而不穷，皆与道为体，运乎昼夜，未尝已也。”朱子曰：“天地之化，往者过，来者续，无一息之停，乃道体之本然也。”^② 如此这般的说法无非意味着，在形而上学的建制之外根本就没有现象与本体的分割一对立，有的不过是：“本体现象不二”。

（丙）在与思的区分。这一区分与前述两种区分有着历史上和性质上的不同。从历史上来说，尽管它同样源自柏拉图和亚里士多德建立起来的标准，但却是“在近代开始才获得其本真形态。”从性质上来说，在与思的对立是：“在”被呈现在“思”的面前从而像一个对象一样对立着，而“形成”和“表象”则仿佛和“在”处于同一平面上。这意味着，与“在”区分出来的“思”被放到了基础性的位置：在是建基于思之中，思是承担并规定在的根据。“这就出现下述情况：思并不一直只是随便怎样形成的一种区分中的对立一方，而是变成场地与立足点，由此出发来对对立者作出决定，甚至于连在都根本是从思方面来获取解释。”^③ 由于在与思的区分以及在此区分中思起着规定在之根据的作用，所以这一区分便“具有举足轻重的统治地位”，甚至西方人对在的全部看法和传统“都概括写在在与思这一题中了”。^④

但是，“在与思”的区分却是最少得到追问因而也是最讳莫如深的，以至于在海德格尔看来，这一区分在历史上是最紊乱的，就其目的来说是最成问题的。因此，为了澄清这一区分，最值得追问的是：（1）在和思的原始统一是怎样作为φύσις（自然——引者注）和λόγος（逻各斯——引者注）的统一来活动的？（2）逻各斯和自然的原始分裂是怎样出现的？（3）逻各斯是怎样会出头露面的？（4）逻各斯（“合逻辑的”）怎样变成思之本质？（5）在希腊哲学开端时，这个逻各斯怎样会作为理

① 参见熊十力：《原儒》，上海：上海古籍出版社，2019年，“序”，第2页；《体用论》，上海：上海书店出版社，2009年，第64页；《十力语要初续》，长沙：岳麓书社，2013年，第108页。

② 引自朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第113页；朱熹、吕祖谦编：《近思录》，郑州：中州古籍出版社，2008年，第155—156页。

③ 参见海德格尔：《形而上学导论》，第117、96、195页。

④ 参见海德格尔：《形而上学导论》，第116、204页。

性与理智来对在进行统治?^①很显然,这样一些关键而深入的问题不可能在本文中得到相应的展开,而只能就“在与思”之区分开来的关键作出必要的说明。

按历史的和本质的起源来追究,如果在与思的“分裂”乃是一件内涵的和必然的事情,那么,此一分裂就必定是基于一种被分割者的“原始相属关系”,也就是说,这样的分割只有在原初关联或相属关系的统一性之上才得以开展出来。只有当这种开端时刻的相属关系得到相应的把握,在与思的分裂才从根本上成为可理解的。如果说在希腊人那里关于思的学说变成了一种关于逻各斯的学说,变成了“逻辑”,那么,由此得到的提示是:在这里,真正的枢纽乃是在(存在),而“在”便意味着自然和逻各斯之间的一种“原始结合”。赫拉克利特和巴门尼德是站在同一个立足点上,站在一个唯因其处于形而上学之外因而能够观照自然—逻各斯、在一思之本质相属关系的立足点上。当赫拉克利特说,万物都是根据逻各斯而变成在者时,巴门尼德声称,“思与在是同一的”。这意味着什么呢?最为简要地说来,这意味着:正是由于植根于这种原初的同一或相属关系,后来所谓“真理”(命题真理)从根本上必然要求的“符合”——命题与事情的符合一致、陈述与物的符合一致——才是可能的。所以海德格尔在其“转向”的关键时刻要去追究“真理的本质”(1930),而在这一追究中,问题的核心在于“符合的内在可能性”以及“正确性之可能性的根据”。^②

但是,在与思的分割—对立长久以来就被看作现成的和理所当然的,因为它直接地和顽固地处于近代(现代)的误解之中。现代形而上学的预设是:“在确定在与思是对立的时候,我们是在一种流行的格式中动脑筋的。在是客观的,是客体。思是主观的,是主体。思对在的关系是主体对客体的关系问题。”^③所以说,只是从近代开始,在与思的区分“才获得其本真形态”。近代哲学的出发点,是在笛卡尔那里得到决定性奠基的,即通过主体性(Subjektivität)来规定意识的存在特性。“但是这个主体性并未就其存在得到询问,自笛卡尔以来,它就是 *fundamentum inconcussum* (禁地)。”^④由于“禁地”意味着阻止进一步的追究,所以思与在的分割、主体与客体的两立便成为现成的和理所当然的了。然而,也正因为如此,那分离—对立者之间的通达就严重地成问题了:如果不是借助于绝对者—上帝(笛卡尔

① 参见海德格尔:《形而上学导论》,第96、123—124页。

② 参见海德格尔:《形而上学导论》,第124页;并参见《海德格尔选集》上卷,第213—222页。

③ 海德格尔:《形而上学导论》,第137页。恩格斯对此问题的提法是:“全部哲学,特别是近代哲学的重大的基本问题,是思维和存在的关系问题。”(《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,2012年,第229页)

④ F.费迪耶等辑录:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,丁耘摘译,《哲学译丛》2001年第3期。

的“神助说”、莱布尼兹的“先天谐和”、斯宾诺莎的“上帝”、谢林的“同一者”、黑格尔的“绝对精神”等), 思与在、主体与客体之间的通达就是根本不可能的。

由此我们会意识到, 将中国哲学称之为“主体性哲学”, 不仅是望文生义的滥用, 而且实在是谬以千里。那种将“主体性”任意地指派给中国的先哲并以此来加以炫耀的花拳绣腿, 根本还无从理解: 所谓“主体性”是以超感性世界和感性世界的分割—对立为源头, 并且尤其是以现代形而上学的架构为前提的。即使是希腊哲学, 也还根本谈不上真正的“主体性”; 那么, 希腊哲学是立足于“客观性”吗? 同样不是。因为这里没有思与在、主体与客体的严格分立, 希腊语里甚至没有一个用来表示“对象”(“客体”)的词。“对于希腊思想来说没有对象, 有的只是: 由自身而来的在场者。”这样的在场者意味着“由自身便已在”; 而对象的特征则是: “由表象将它保持在对方”。^① 因此, 比照地看来, 如果说章太炎先生曾颇得要领地对中国哲学的基本精神概括为“依自不依他”一语,^② 那么这里的“自”(“自身”)就绝不意味着什么“主体性”(或其对等物), 因为这里根本就没有什么作为“主体”的我思或自我意识, 也根本没有与之分开两立的作为“客体”的广延或对象。

(丁) 在与应当的区分。这一区分看来是同“在与思”的区分位置相当但方向相反: 当被区分出来的“思”下降为承担并规定“在”的根据时, 那被区分出来的“应当”则作为“在”之提高而上升到“在”的上头了。“在与应当”的区分在古代只是由于将“在者”标明为“善”而有其萌芽状态。个别事物由于“分有”理念而或多或少地为“真”, 而诸理念的理念, 作为最高的理念, 也就是柏拉图所谓“善的理念”。最高理念是诸模型的原型, 它处于在之彼岸; 但只要“在”本身被确定地阐释为理念时, 它也就“随身把与可做模式的事与应当作的事的关涉带来了”。在这个意义上, 在与应当的区分同理念论—形而上学的建制有着源头上的关联。“只消在把自身规定为理念了, 应当就出现来作在之对立面。”^③

然而真正说来, 这一区分“却完全属于近代”。因为在与应当的区分不仅较为遥远地取决于在被规定为理念, 而且还较为切近地取决于思——作为说出来的逻各斯——进入一个标准角色来起作用。“因此一旦这个思作为自立的理性在近代取得统治地位了, 那么在与应当的区分也就真正布置好了。这道进程完成于康德。……这个应当必须坚持它的要求。这个应当必须力图自成根据。”^④ 在这里, “应当”之所

① 参见 F. 费迪耶等辑录:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期;并参见海德格尔:《路标》,第295—296页。

② 章太炎先生说:“盖以支那德教,虽各殊途,而根原所在,悉归于一,曰‘依自不依他’耳。”(姜义华编:《中国近代思想家文库·章太炎卷》,北京:中国人民大学出版社,2015年,第180页)

③ 参见海德格尔:《形而上学导论》,第197、196、96页。

④ 海德格尔:《形而上学导论》,第197页。

以必须坚持它的要求并且力图自成根据，是因为在 19 世纪的进程中，在者，即康德意义上的“自然”（可经验者），在各门科学中取得了优先的、权威的统治地位，从而严重地威胁到“应当”的标准角色。为了捍卫这样的标准角色，作为“应当”的那些“价值”就不能“从其本身方面来在”，而是成为与在相分离的对立面，亦即“处于是事实的意义之下的在者之在的对立面”。于是，在与应当的分割—对立也就最终被确定下来，并且获得了所谓“价值哲学”的名号。在海德格尔看来，19 世纪乃是“价值思想”的顽固统治，而尼采之所以没能达到哲学的本真中心，正是因为他被卷入关于“价值”的迷乱之中，却还不理解“价值想法值得追问的来源”。^①

因此，即便从西方形而上学的历史来看，也最没有理由拿康德哲学或价值哲学来比附性地解说中国哲学，然而这样的解说却似乎愈演愈烈并且还自诩高明。《为中国文化敬告世界人士宣言》常以康德作为标准，坚称宋明儒之思想实“近乎”康德，并与其下之“理想主义哲学”更为接近；同时又嘤嘤抱怨说，西方理想主义者“却并不引宋明儒为同调”。^② 且不论此等说法在攀附“同调”时的矫揉造作，这里的“理想主义”一词是什么意思呢？如果说它仅仅是在美文学的意义上来使用的，那么这只不过有助于耸动视听罢了（前述的“主体性”一词与之同例）；如果说它是在严整的学理意义上来使用的（idealism，即理念论、观念论或唯心主义），那么这便是乖张之说或无稽之谈了。因为就哲学的根本而言，整个地运行于形而上学建制之外的中国哲学不能不与西方形而上学相距遥远，与现代形而上学（“主体性哲学”）更其遥远，与现代形而上学中的主观主义—形式主义—途尤为遥远。

西方形而上学历史上的四重区分大体如此。不消说，这些区分都是以形而上学的基本建制为枢轴的，是依此枢轴成其本质或设为定局的；同样不消说，这些区分在西方形而上学的历史中是围绕着“在”——柏拉图首先把“在”把握为“理念”——来施行和展开的，而那些在区分中离散开来的东西，一开始是“原始地彼此相属而挤入一个统一性中”。关于这个原始地彼此相属的统一性，《形而上学是什么》将其指示为“存在者整体”之浑然一体或浑为一体。^③ 如果说前两种区分（在与形成、在与表象）甚为古老而后两种区分（在与思、在与应当）只是在近代才获得其本真形态，那么，区分的先后虽然原则上都属于西方形而上学历史的本质，但对于中西哲学之根本上的比较来说却是必须分辨的。因为真正说来，后两种区分乃是西方哲学开端之较为遥远的（特别是经历了基督教哲学的）历史性后果。然而无论如何，这些区分所形成的乃是与形而上学的基本建制相一致、相吻合、相表里的分割性对立。“这些对立是与这个在之在西方思想中的标准印记最内在的联系中产生

① 海德格尔：《形而上学导论》，第 197—199 页。

② 参见张君勱：《新儒家思想史》，北京：中国人民大学出版社，2006 年，第 555、569、584、587 页。

③ 参见《海德格尔选集》上卷，第 144—145 页。

出来的。这些对立就和哲学之追问的开端一同开始。”^①

四、形而上学的“存在—神—逻辑学”机制

如果说，西方形而上学的开端在基督教世界中结出了意义深远的历史性硕果，那么同样可以说，基督教也非常彻底地——尽管是以区别的形式——反映着西方形而上学的本质，并将这种本质充分地展现出来。尼采的著名说法是：“基督教是为大众的柏拉图主义”。^②如果说柏拉图主义也就是形而上学，那么这一说法无非意味着：基督教是为大众的形而上学。在这里，当柏拉图主义反映着西方形而上学本质（首先是将存在把握为理念）的同时，它也反映着一般形而上学的本质（首先是超感性世界和感性世界的分割—对立），就像马克思曾指证德意志意识形态和一般意识形态在根本上没有任何特殊区别一样。作为“为大众的柏拉图主义”，它的教义毋宁说是最为广泛地（也至为集中地）活动于此岸与彼岸、感性世界和超感性世界的分割—对立中。柏拉图哲学“是在尘世只是看来像是的在者和天上不知在何处的现实的在之间，划出裂缝，χωρισμός。于是基督教的教义就移居在此裂缝中同时把尘世者说成是造物并把上天者说成是造物主，然后就用此改铸过的武器来反对古代的非基督徒并阻挡他们”。^③如果说主体性哲学乃是柏拉图主义传统较为晚近的现代后裔的话，那么，基督教就更加紧邻着这一传统的开端，并且以特定方式为“主体性哲学”做好了某种准备（主观自由）。没有什么比基督教及其哲学更加突出也更加充分地展现出形而上学基本建制的本质性一度了：超感性世界和感性世界的分割—对立，以及在这种分割—对立中真与不真、实在与非实在的分别归属。因此，在中西哲学之根本差别的比较中，基督教的形而上学本质是值得高度关注的：唯有这一本质才可能在彼岸世界中构造出神学或教义学的“上帝”和“不死性”。如果说在中国哲学中从未发展出这种彼岸事物及其等价物，那么，这难道不是深刻地提示着形而上学的本质对于中国哲学来说乃是真正的非本质吗？

可以通过一种双重方式来领略基督教及其哲学的形而上学根源。一方面是，柏拉图—亚里士多德哲学的后承如何滋长为并服务于基督教精神的本质；另一方面是，西方哲学“第一开端”所确立的形而上学建制如何在源头上先行契合着基督教精神的本质特征。就这一双重过程来说，特别著名的中介乃是“新柏拉图主义”，不过正如黑格尔所说，新柏拉图派哲学也可以称为新亚里士多德派哲学。^④因为这里的重

① 海德格尔：《形而上学导论》，第199页。

② 海德格尔：《形而上学导论》，第107页。关于“为大众的”一语，可参见黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1959年，第242页。

③ 海德格尔：《形而上学导论》，第107页。

④ 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第155、176页。

点不是对理念的不同阐述方式，而是理念论本身引人注目地指向绝对者——上帝（绝对真理）的立场。且让我们来观察一下新柏拉图派哲学同形而上学建制之间的决定性勾连。生年略早于基督的费洛是亚历山大里亚的犹太学者，据说他特别擅长于柏拉图派的哲学，并以思辨地阐论犹太圣书闻名。他对《旧约·创世纪》的解说是：太初上帝的圣言创造了天堂，天堂是由最纯粹的存在构成；在其中居住的天使们并不显现，感觉无从认识他们，只有思想才能认识他们——他们就是“理念”。造物主首先创造了无形体的天堂和不可感觉的世界，而可感觉的世界乃是那个超感觉世界的摹本。因此，非常明显的是：“感性的、存在的世界与这个理想的世界对立了起来。感性的世界的根源，在费洛那里，和在柏拉图那里是一样的，乃是οὐκ ὄν（非存在），物质、消极的东西；上帝既是存在，感性世界的本质也就是非存在。”^①

就教父神学和经院哲学来说，他们在教义学和神学方面的推进是沿着形而上学建制的定向来得到发挥的。基督教发挥于思维中的知识是由教父们完成的，他们有很好的哲学修养，因而把哲学（特别是新柏拉图派哲学）引进了教会。“他们使基督教的原则与哲学理念相符，并使哲学理念深入基督教原则里；他们由此制成了一套基督教的教义，借着这套教义，他们超越了基督教在世界上出现的最初形式。”^② 如果说，基督教的一般观念在这里表现为作为彼岸的超感性世界和作为此岸的感性世界的分割——对立，并且表现为对感性世界（自然、物质、肉体）的否定或敌视，那么，这种一般观念在经院哲学中依然是决定性的原则，而它的独特之处在于将理智形而上学或形式的反思运用到教义学和神学之中，从而使基本原则以理智的方式得到进一步的论证、引申和发挥。^③ 例如，托马斯·阿奎那就直接把“第一哲学”（prima philosophia）或“形而上学”（metaphysica）与作为神性知识的神学（theologie）相提并论；这种最高的知识是形而上学的知识、规范的知识（scientia regulatrix），亦即规范所有其他知识的知识。“于是，形而上学的全部家当，从此就开始定位于基督教意义上的神学而被规定。……从此，神学获得了其真正举足轻重的地位，后来就此的表现有，真正的形而上学在康德那里就被理解为神学。”^④

如果说，神学作为“宗教反思”表现着基督教之主导原则的话，那么，神学作为形而上学亦必从根本上契合于形而上学本身的建制。这一建制首先就是超感性世界和感性世界的分割——对立，只不过现在要以基督教的方式展示并表现出来。按诗人海涅简要而直截了当的说法，虽然基督教的纯正观念在教义中表现得非常混乱，在教仪中又表达得非常暧昧，“不过我们还是看见善恶两种根源的学说到处出现：邪恶的撒旦和善良的基督对立着，基督代表精神世界，撒旦代表物质世界；

① 黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第167—168页。

② 黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第240页。

③ 参见黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第234、322—328页。

④ 海德格尔：《形而上学的基本概念》，第75页。

我们的灵魂属于精神世界，肉体属于物质世界；从而，整个现象世界，即自然，根本是恶的；……因此，必须谢绝人生中的一切感性快乐，对我们的肉体，这个撒旦的采邑，加以折磨，这样才能使灵魂越加庄严地升到光明的天国，升到基督光辉灿烂的国度。”^①如果说形而上学建制中的分割—对立在基督教的观念中表现得尤为尖锐也尤为紧张，那么，我们确实有理由凭借这种发展了的形态去比较性地思索一下，在中国哲学中是否具有那种由形而上学的建制来定向的决定性本质。

毫无疑问，基督教神学或教义学在很大程度上积极调整并重新解释了古代哲学。“基督教教义学本身带着明确的倾向采纳了古代哲学，特别是亚里士多德哲学，以便使基督教信仰系统化，它由此获得了一种确定的形式。”^②然而同样毫无疑问，这样的调整或重释必定是在形而上学建制的轨道上运行并开展出来的，否则的话，基督教从根本上来说就可以是其他什么主义，而唯独不是柏拉图主义了。在这样的意义上，作为柏拉图主义的形而上学建制必以某种方式在根本上为基督教教义准备好了哲学地基，从而使教义学或神学在这一地基上营造起它的宏伟建筑。作为基本建制的地基是超感性世界和感性世界的分割—对立，是在“尘世”和“上天”之间“划出裂缝”，而基督教的教义就是“移居在此裂缝中”来活动的。跨越“裂缝”之两界需要一个中介，一个中间人。“从原则上来说是这样：在新约全书中逻各斯的意思……乃是一个特殊的在者，也就是上帝之子。这个儿子又是当上帝与人之间的中间人角色。新约全书对逻各斯的这种想法和斐罗〔费洛〕所教养出来的犹太宗教哲学的想法是一样的，在斐罗的创世说中就把逻各斯规定为μεσίτης，即中间人。”^③

关于基督教与哲学—形而上学的大体联系，黑格尔就曾作过恰当而必要的阐述。他指出，首先是基督教在人心中的传播；其次，是由教父们完成的将基督教发挥于思想的知识之中；最后，在经院哲学中，基督教会的教义是建筑在形而上学的基础上的，黑格尔为此引证了斯各脱·爱里更的话说：“真的哲学就是真的宗教，真的宗教就是真的哲学。”这不仅是因为经院哲学直接就是神学，而且还因为绝对观念论本身将西方形而上学总结为以绝对者——上帝来定向的哲学。“……哲学本来就不是与神学无关的，因为哲学正是关于绝对本质的知识，即是神学。”^④

黑格尔的这一论断不仅正确，而且恰好就是事情的实质所在。如果说尼采将这一实质批判地发明为真正的问题，那么，对问题之关键的机制性分析则主要是由海德格尔提供的。在海德格尔看来，形而上学之所以是神学，是因为上帝进入哲学之中了，哲学史无比清晰地表明了这一实情。问题在于：上帝如何进入哲学之中？不

① 海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，海安译，北京：商务印书馆，1974年，第16页；并参见黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第250页。

② 海德格尔：《形而上学的基本概念》，第63页。

③ 海德格尔：《形而上学导论》，第135—136页。

④ 黑格尔：《哲学史讲演录》第3卷，第282页；并参见第279、289页。

可避免的初步回答是：“……上帝之所以能够进入哲学之中，就只是因为哲学自发地——按照其本质——要求上帝进入它之中，并规定着上帝如何进入它之中”。^①而进一步的回答则需要说明，西方哲学——形而上学如何在本质上要求并且诉诸上帝。虽然形而上学在希腊发端时并未与“神学”的名称连在一起，但恰恰是形而上学的建制本身为神学的上帝做好了筹划和准备。如果说“第一哲学”在亚里士多德那里被标识为关于存在者整体的知识，那么，由此追溯到最高的和最极致的存在者，就被描画为“最高种属”“最原始的存在者”——神；而与神性的东西相关，亚里士多德便将第一哲学称为“神学的知识”（关于神的逻各斯）。这里没有人格神或创世神，而只是意味着质朴地走向最高的神。“所以我们发现，在亚里士多德那里，第一哲学（prima philosophia）和神学之间的这种特有的关系预先就形成了。……于是情况就是，超感事物，流俗概念中形而上的东西，同时就是通过神学知识而被认识的东西，一种神学的知识，不是教义的神学，而是理性的神学，理性神学。”^②

然而，西方形而上学的本质不仅绽露为神学，而且展示为“存在学”（Ontosophie）或“存在论”（Ontologie）。西方形而上学在其希腊发端时亦未同这个名称有联系。“存在论”作为关于存在者之为存在者的学问，是在中世纪向近代过渡时期出现的一个学院式的名称。在托马斯·阿奎那的体系中，形而上学最终与神学具有相同含义，而形而上学的特殊含义，又与“存在论”的含义等同起来，存在论被称为“一般形而上学”（metaphysical generlis）。“对于托马斯来说，在这种意义上形而上学等同于存在论。”^③在何种情况下形而上学才能够等同于存在论呢？在这样的情况下：第一，超感性世界和感性世界的分割——对立要一般地作为决定性的建制来起作用；第二，这样的分割——对立要以“存在”为枢轴来达成并施展开来。没有超感性世界和感性世界的分割——对立，就没有一般意义上的形而上学；而以“存在”（确切些说，以存在与存在者之二重性）为枢轴开展出来的分割——对立则是（或至少是）西方形而上学的本质特征。所以海德格尔把围绕“存在”的四重区分叫作“对在的限制”，并在一个描画这种区分关系的图示中，以“存在”居中，在它的左边和右边，分列“形成”“表象”，在它的下边和上边，则分列“思”“应当”。^④只有在这样一种基本格局的态势下，西方形而上学才在本质上不仅成为“神学”，而且成为以“存在”为中心的形而上学，即“存在论”。换言之，“形而上学必须从上帝出发来思考，因为思想的事情乃是存在，而存在以多重方式现身为根据，作为逻各斯（Λόγος），作为基础（ὑποκείμενον），作为实体，作为主体。”^⑤

① 《海德格尔选集》下卷，第 830 页。

② 海德格尔：《形而上学的基本概念》，第 64—65 页。

③ 参见海德格尔：《形而上学的基本概念》，第 72—73 页。

④ 参见海德格尔：《形而上学导论》，第 195、201 页。

⑤ 《海德格尔选集》下卷，第 833 页。

不止于此，当西方形而上学在本质上关涉到神（上帝）和存在（被把握为理念）时，它是神之“学”、存在之“学”。此间的“学”（-logie）这个后缀固然看起来和例如心理学、生物学、宇宙学等名称中的用法一样，粗略地表示“关于……的科学”；但在-Logie之中，不仅隐含着一般所谓逻辑上的东西（das Logische），而且所谓“学”始终是论证关系的整体，是诸科学对象在其中就其“根据”方面被表现和理解的整体。因此，如果说，在西方形而上学的历史中，存在以多重方式“现身为根据”，如果说，存在学和神学是因其探究存在者之为存在者和论证存在者整体而成为“学”的，那么，理所当然的是，“它们对作为存在者之根据的存在作出论证。它们面对逻各斯（Λόγος）做出答辩，并且在一种本质意义上是遵循逻各斯的，也即是逻各斯（Λόγος）的逻辑学。”^①在这样的意义上，“存在论”毋宁更准确地叫作“存在—逻辑学”（Onto-Logik），就像“神学”毋宁更准确地叫作“神—逻辑学”（Theo-Logik）一样。在这样的意义上，一般地合乎逻辑或合乎陈述意义上的“逻辑的东西”乃是派生的和非本质的，而根源性的和本质性的关键在于：思想的事情始终是存在者之存在；如果存在论或神学是要对作为存在者之“根据”的存在作出论证，那么，逻各斯便是“奠基性的根据”——与存在共属一体的、作为根据的存在（详参海德格尔）。

因此，如果说一般形而上学是依循超感性世界和感性世界（形而上的世界和形而下的世界）之分割—对立的基本建制来定向的，那么，西方形而上学便是通过以“存在”为中心的四重分割来呼应并实现这一定向的。如此这般的形而上学因此在本质上既是“神—逻辑学”（神学），又是“存在—逻辑学”（存在论）；更加准确并且也更加完整地说来，形而上学乃是“存在—神—逻辑学”（Onto-Theo-Logik）。^②海德格尔关于这个主题的详尽阐述，以下述标题闻名：“形而上学的存在—神—逻辑学机制”（1957）。这一机制或许仅属于西方，至少它是从西方形而上学历史的批判性分析中得出的。“……我们在此是要强调：我们所谓的‘形而上学基本立场’是为西方历史所专有的，而且从本质上参与规定了西方历史。”^③

如果说，以“存在”为中心的四重区分是特别地属于西方的，那么，更加普遍地说来，超感性世界和感性世界的分割—对立乃是更为一般也更为基本的建制，我们可以在其他民族的宗教和哲学中观察到这一基本建制的种种表现。我们可以设想一种不是以“存在”为中心的四重区分来构筑的形而上学，只要它能够以某种别的方式来满足并贯彻形而上学的建制。同样，正如我们在上述分析中已经看到的那样，以“存在”为中心的四重区分真正说来是以超感性世界和感性世界的分割—对立为

① 《海德格尔选集》下卷，第832页。

② 参见《海德格尔选集》下卷，第829、832页。

③ 海德格尔：《尼采》上卷，第437页。

枢轴并取得基础定向的：如果四重区分并不导致且服务于超感性世界和感性世界的分割—对立，那么它就不会是形而上学；反过来说，如果超感性世界和感性世界的分割—对立不采取以“存在”为中心的四重区分来达成和实现，那么它就不会是西方形而上学。因此，虽说上述四重区分的发生或早或迟，但它们都是围绕着形而上学基本建制的枢轴旋转的，都是从柏拉图—亚里士多德—线的根源上获得其本质规定的，从而便作为柏拉图主义展开在西方形而上学的历史中。

也正因为如此，西方形而上学才在本质上是“存在—神—逻辑学”，并且才将这种本质长久地隐藏在存在与存在者的二重性（“存在论差异”）之中。导致这种二重性差异的关键乃是“分解”（Austrag），是将存在者之存在把握为理念，因而是契合于并且听从于理念论—形而上学基本建制的“分解”：“形而上学的存在—神学机制源于差异的支配作用，差异使作为根据的存在和被奠基的—论证者的存在者保持相互分离和相互并存，这种保持是由分解来完成的。”^① 因此，由“分解”而来的“存在论差异”构成“形而上学之本质的构造中的基本轮廓”。随着上帝通过“分解”进入哲学之中，对一切存在者之为存在者的共同根据和最高论证就或者是“作为存在之逻辑学的逻辑学”，或者是“作为神之逻辑学的逻辑学”。^② 一句话，就像一般形而上学是以超感性世界和感性世界的分割—对立为前提的一样，西方形而上学不仅分享着这一基本前提，而且是以“存在—神—逻辑学机制”建构起来的。

尽管我们在这里尚未涉及中西哲学比较的广泛内容，但中西哲学之根本差别的决定性基准或尺度却由此显露出来了。如果说，中国哲学立足于自身之上的基本建制最坚决地抵制着超感性世界和感性世界的分割—对立，因而依其本质一向就在形而上学之外，那么，它在特定的机制上也同样与西方哲学—形而上学判然两途。如果说西方形而上学的本质机制乃是“存在—神—逻辑学”，那么由之而来的提示性问题就会是：（1）中国哲学会有一种存在论（Ontologie）吗？由于这个术语向来被译为“本体论”并且同中国哲学所谓“本体”一词纠缠混淆到无以复加的地步，才会出现如此之多由望文生义而来的任意和武断。但是，除非中国哲学果真将例如“形成”或“表象”等与“存在”分割—对立起来，并且由“分离”制造出所谓“存在论差异”，否则就根本谈不上真正的 Ontologie。如果说中国哲学毕竟还有某种内容可以叫作“本体论”的话，那么，它与西方所谓“存在论”无疑是根本不同的两种东西。（2）中国哲学能够是一种神学吗？显然不是。但这绝不意味着中国哲学不会涉及神或不能通达神性的东西（神明、神灵、精—神，或“体神”“居灵”），而是意味着它根本没有通过“分解”构造出一个唯独属于神、属于超感性世界的领域，亦即一个“上帝”和“不死性”在其中驻留盘桓并获得决定性意义的彼岸世界。只

① 《海德格尔选集》下卷，第 841 页。

② 《海德格尔选集》下卷，第 840—841 页。

有在这一世界得以确立的地方，才谈得上真正的 Theologie。(3) 中国哲学是否还包含有一种逻辑学呢？在这里会生发出种种不同意见。不少人认为中国先前是有逻辑学的（例如从先秦诸子那里搜罗各种证据），另一些人则认为中国在这方向来薄弱且从未发育成熟；但他们似乎共同主张中国学术最终由于缺失真正的逻辑学而阻滞了赢得现代科学的机会。诸如此类的揣测或假设是全然不及根本的。因为这里被谈到的仅仅是某种作为形式的逻辑，而不是逻辑形式以之作为前提的决定性的东西——逻各斯（λόγος）的原始本质（“逻各斯的逻辑学”）；这种原始本质即使在柏拉图、亚里士多德那里也已开始消散隐匿了，而单纯形式的逻辑（无论在黑格尔看来还是在海德格尔看来）或许只是学院教师适合于教学的制作。当逻辑学远离其本质根源时，它也就成为单纯表面或单纯形式的东西了。如果我们在中国学术中也能找到某些看起来颇为相似的东西，那么这实在不足为奇；但除非我们能够批判地深入到西方逻各斯的原始本质之中，否则就根本无法分辨种种相似底下的根本差别以及由之而来的不同的历史命运了。我们何以要如此艳羡地设想在鲸鱼的嘴巴里长出鲨鱼的牙齿来呢？如果说形式逻辑果真在 300 年前劳苦功高地助长了现代科学的话，那么，须知它早已功勋卓著地为基督教教义学和神学服务了 1000 多年。

总而言之，在没有超感性世界和感性世界之分割—对立的地方，也就没有一般意义上的形而上学；在西方形而上学的“存在—神—逻辑学”机制不起作用或无从起作用的地方，才是中国哲学在其中活动和展开的那个境域——由此而来的分野从源头的实质上标志着中西哲学的根本差别，正是此种差别在决定性的大端上规定着中西哲学不同的性质、构造与走向。

〔责任编辑：李潇潇〕

constraints, promote optimal resource allocation, and prevent and resolve financial risks through institutional innovation; and describes the coordination of financial development and financial security with appropriate government intervention and institutional constraints to curb the macro-financial endogenous instability and structural arbitrage opportunities in the course of reform and the construction of a financial security barrier for Chinese modernization with the strategy of “Yu the Great-style improvement,” characterized by balanced internal and external financial security as well as incentive compatibility, so as to provide some experience and insights for understanding and promoting the Chinese path to modernization.

Pluralist Philosophy and Interactive Change in the Life-World: From the Perspective of Civilization

Sun Litian • 47 •

Philosophy is the living soul of civilization. From the perspective of civilization, a form of civilization is the ontology and premise of a given philosophy, while a philosophical way of thinking is the theoretical consciousness of a given form of civilization and the soul of the whole civilization. If we regard pluralist philosophy based on the diversity of civilizations as the most refined and precious civilizational achievement of mankind, then pluralist philosophy has eternal value and significance. Taking the philosophical way of thinking based on pluralistic views as the theoretical consciousness of civilizations enables us to grasp the boundaries and meaning of philosophical dialogue in the exchange and communication of civilizations and their different life-worlds. Therefore, taking the construction of a human community with a shared future and a new form of human civilization as the basis of the real life-world, and the practical and civilizational way of thinking of Marxist philosophy as the main inner plane, we can use new concepts and new ways of thinking to enter the life-world through a sincere philosophical dialogue that will produce new civilizational concepts and new civilizational ways of behavior and thus change the world.

Further Discussion of the Fundamental Difference between Chinese and Western Philosophy

Wu Xiaoming • 57 •

In the context of the problem of the fundamental difference between Chinese and Western philosophy, it is essential to investigate the basic system on which the entirety of Western philosophy operates and the unique way it has developed within this system, so that concrete observation can help deepen understanding. The observation involves the issues of what is metaphysics, “transcendence,” the four distinctions in the history of Western metaphysics, Christianity as Platonism, and the “Onto-Theo-Logik” mechanism in metaphysics. In a general sense, there can be no metaphysics where there is no division or opposition between the transcendental and

sensory worlds. Where the “Onto-Theo-Logik” mechanism of Western metaphysics fails to work or has no chance of working, the field is one in which Chinese philosophy should make active moves and undertake development. The division arising from this context essentially marks the fundamental difference between Chinese and Western philosophy. When it comes down to it, it is this difference that determines the differences in the nature, structure, and direction of Chinese and Western philosophy.

Evolution of China-Ethnic Minority Integration under the Order of “Grand Unification” after Qin and Han Dynasties

Li Zhi'an • 87 •

The Qin and Han dynasties brought China “Grand Unification.” For the first time, China was ruled on the basis of a uniform script, standardized axle width, and uniform ethical code, together with a bureaucratic system of prefectures and counties and the integration of the farming areas in the middle and lower reaches of the Yellow River and the Yangtze River. This provided the essential political order and evolutionary basis for the glory of the Han and Tang civilizations and their radiation to surrounding areas. Under the Yuan, Ming, and Qing dynasties, the “unity of Chinese and non-Chinese (*hua-yi*)” covered the Central Plains and the area beyond the Great Wall, shaping a diverse composite community. From the start of the Yuan dynasty, there was a policy of “no distinction between *hua* and *yi*” in relation to systems, cultures and clans. Subsequently, during the unsuccessful struggle for dominance by Ming Emperor Chengzu, there was endless discussion of *hua* and *yi* within and outside the court. Finally, the Qing rulers never uttered the words “*hua* and *yi*” but in practice there was a mature de facto “*hua-yi* unity.” The unprecedented “no distinction between *hua* and *yi*” reform inspired Wu Cheng and other insightful observers to recognize the composite cultural identity of *hua-yi* unity. Due to the evolution of *hua-yi* unity throughout the Yuan, Ming, and Qing dynasties, China as a composite community grew from “small” to “large.” The multi-ethnic unified state, the structure of Chinese civilization, and the traditional dynastic sequence were all correspondingly improved and sublimated within the new spatial and temporal context.

The Memorial-Response Procedure of the Grand Ministers of State and the Reconstruction of the Qing Political System

Liu Wenpeng • 108 •

The Qing Grand Council’s archival Record Book of Deliberations (*Yifudang*) records the procedure for memorials on major military and political affairs presented to the throne by the Grand Ministers in accordance with the emperor’s instructions. The Grand Ministers were thereby deeply engaged in the highest decision-making