

# 從“第三人稱”到“政治美學”

——我的哲學之路的自我闡釋

張 盾

---

[提 要] “第三人稱存在論”和“政治美學”是本文作者整個學術生涯最重要的兩項哲學研究工作,分別提出了兩種不同立場、不同風格的哲學。第三人稱存在論抵制近代西方哲學對存在問題的第一人稱解釋,即把一切存在都理解為以“我思主體”為前提、以“被我看到”為標準的“存在之現象”,開創一個以“它存在”這種第三人稱性的“存在本身之內容”作為本源問題的新存在論。“政治美學”的目標則是:第一,推動美學的一次重大轉向,即終結近代以來以研究藝術品之美感經驗為中心的文藝美學,開啟以研究政制之美和人性之美為中心的政治美學,其實質性訴求是回歸柏拉圖古典美學。第二,改變人們理解馬克思的維度,即把馬克思學說理解為在現代性歷史條件下重啟對最好政治和最美人性之思考的政治美學。

[關鍵詞] 第一人稱存在論 第三人稱存在論 文藝美學 政治美學

[中圖分類號] B01 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874 - 1824(2022)04 - 0005 - 20

---

## 一、第三人稱哲學做了什麼?

《第三人稱存在論:追尋存在的平凡本意》(南京大學出版社 2021 年),是我整個學術生涯中最重要的一部“生命作品”。拙著出版之後,受到哲學界同行和朋友的關注。人們不禁要問:第三人稱哲學是否可能?面對這一追問,我始終謹記胡塞爾的教誨:在哲學中只能解決“有限而基本的問題”,而不可能對一切最重要的問題做根本性的決定性的解決,因為任何一種哲學都是從特定的思想立場出發得到的特定概念圖景。我只是想追尋前人的夢想和成就,再做出一個我自己的形而上學;我的形而上學研究遵循一般的哲學工作規範,並相信概念的自我運動會按其固有的內在規律自動形成思想的總體性,它無疑受到中國古代哲學的激勵和指引,但在方法上卻不得不採用近現代西方哲學的概念構造和邏輯推演,僅此而已。在這個過程中,我會批評別人的形而上學觀點,但不太關心其方法的類型和規範,更不想重新規劃和變革這些規範和方法本身,因為大道殊途而同歸,每一種好哲學都有自己的方法和道路。今天,形而上學無疑正在失去它對現實社會的重大影響力和文化領導權,但我從未想着要去根本改革和拯救形而上學,這是任誰也做不到的;如果形而上學衰

落下去,就像傳統的文學和藝術那樣,甚至被科學完全取代,那也是它的宿命,我們只能接受。

在回應“第三人稱是否可能”這一問題之前,我想先解釋一下:第三人稱想做什麼、做出了什麼?研究存在的形而上學在西方被列為第一哲學,這是我堅信不移的。但形而上學最顯赫、最具影響力的思路均來自西方,中國文人只能跟着走,這是不甘心的。我的初心是做一個研究存在問題的中國式思路,但我發現,雖然中國古代的形而上學理想獨樹一幟,足以引導我的方向,然而,僅僅依靠中國古學的資源和套路,是不可能組織起真正能與西方形而上學分庭抗禮的存在問題和哲學思路的。這是因為,中國古代形而上學的原初概念,比如道與器、有與無、天與人、理與心等等,雖然內涵深邃幽遠,但其哲學上的概念結構過於簡單和籠統,其作為理論問題的內在意義也不夠清晰和完整,因而無法獲得能夠與西方哲學思路分庭抗禮的問題格局和可靠方法,至少對我個人來說是這樣。哲學是人類共享的精神技藝。存在問題的完整而清晰的概念構造和邏輯推演方法最初來自西方,但它在近現代西方哲學中卻被帶到一條錯誤的道路上,需要以一種中國式的形而上學思路匡正之,為此必須吸收和借用西方近現代哲學的概念構造和邏輯推演方法,以其人之道還治其人之身,才能做成存在問題的中國式思路。

近現代西方哲學的本源問題是“我思考並觀看存在”。如果追溯到這一本源,就可以發現,近現代西方哲學就其全部以“我觀看並思考存在”作為形而上學的初始問題來說,乃是一種“第一人稱哲學”。它由笛卡爾開創,康德做了恢宏的拓展,在胡塞爾手上發展到極致,最後又在海德格爾這裡實現了漂亮的轉型——其歷史譜系大抵如此。康德將存在劃分為“存在現象”和“存在本身”,這對近代西方哲學來說是一個決定性的偉大發現,當然它可以追溯到柏拉圖。第一人稱哲學關注存在的“現象”,那是存在被“我”看到的部分,它依特定尺度而顯現,並具有可描述性,這種現象決然有別於存在本身的內容。在更深刻的概念上,第一人稱哲學關注的是存在的形式和意義,那是存在被“我”思考而獲得的維度:“形式”範疇與內容直接對立,標識着思想對存在本身內容的領悟和超越,它表示存在之內容向思想給與自身的尺度與方式,即判定存在有效性的思想條件;“意義”則是思想依特定尺度對內容賦予的有效性,只有有意義的存在才是形而上學的有效問題。第一人稱意味着,“主體的視界”是形而上學的本源事件,這個主體的視界其實就是判定存在之有效性和問題性的思想形式:一個存在只有被第一人稱主體看到並思考,才能成為有效的哲學問題,不被主體看到和思考的存在者的存在本身無法生成為哲學問題。存在一旦進入思想形式,就變成了向主體顯現自身的現象,作為“存在本身”的內容則完全落入問題域之外的黑暗之中。

第三人稱哲學重新發現形而上學的初始事件,用存在的內容取代存在的現象作為形而上學的本源問題。它提出,所謂存在論的初始事件決不會是“有某存在者,它如此這般”這樣的個案,而應該是指一般存在之道的起始點,即:凡存在總是由存在者去構成的存在事態,此存在事態必有其由該存在者自己居有和親歷的實際性內容。對這種實際性內容進行描述和形式化所得到的現象和意義,對形而上學來說只是第二手的問題即“思想問題”,而非本源性的存在問題。對存在的本源問題進行校正之後,形而上學的敘事模式便由第一人稱改成第三人稱。

第三人稱的核心問題是:如何在哲學上將一個存在者自己居有和親歷的它的存在事態的實際性內容作為原理表現出來?顯然,這一問題是在對第一人稱問題的批判和校正中獲得的,所以第三人稱是一項批判性的和論戰性的哲學工作,而不敢妄稱自己具有完全的原創性。它首先取得的一個重要成果是發現了第一人稱哲學的本源問題及其邏輯結構:第一人稱敘事懸擱存在者自己存在的內容問題,而把一切存在都變成以主體與對象之二元性為尺度所作的思想設定,在這裡,存在不

是實際性事態的內容，而是在主體的視界中呈現出來的一幅“現象景觀”，在邏輯上被規定為一種思想性的形式。這一發現顯然有助於實現對西方近現代哲學傳統的根本性突破。換個說法，對第一人稱來說，一個存在只有作為對象性才是一個有意義的存在，因為其邏輯上的有效性只能來自“我思主體”的意義給與程序。這種意義給與程序包含兩種問題式，分別從存在的發生問題和證明問題上去限定存在的意義：

(1)存在的發生。一個東西的起源如果在時間中發生，必有某種原因使之發生。這種自然史的直觀並不必然上升到形而上學問題。但第一人稱卻從這個自然的原因概念抽象出存在論的原理，把創造一個東西的方法當成意義給與程序：“存在就是被創生”，並從中引出了“主體”和“對象”的概念。從哲學史看，亞里士多德是最早提出“每一事物之創生必有創生者”的人，<sup>①</sup>但亞里士多德的創生理論並不涉及存在的意義問題，只是後來的中古基督教哲學才將其上升為存在論問題：存在就是被創生，存在者之為存在者就在於它是受造之物。

(2)存在的證明。第一人稱的問題意識在於，如果我知道世界上有一個東西存在，我必須能夠“證明”之，這種證明只能通過該存在向我的視界被給與出來來完成，由此導致另一種意義給與程序：“存在就是被給與”，不能由被給與性證明的存在沒有意義。由這一問題式也必然引出“主體”與“對象”的概念。從根本上可以說，這是近代意識哲學的唯一問題式，即存在就是作為經驗對象被意識主體所直觀和認知。胡塞爾將這一問題式發展到登峰造極，他把“每一種原初給與的直觀都是認識的合法源泉”稱為“一切原則的原則”。<sup>②</sup>

存在的發生問題和證明問題都是第一人稱的問題，並且只在第一人稱論域中具有合法性。它們並不具有形而上學的唯一性，更不是形而上學的本源問題，因為其失落了存在的內容維度，只抓住了存在的現象和形式。第三人稱哲學重新發現了這一內容維度，開拓出存在論的新論域。趙汀陽教授認為，第三人稱開啟了一個“與存在本身相配的充滿創意的視野”，並“打擊了存在論的所有傳統敘事”。<sup>③</sup>第三人稱第一次揭示，真正的存在問題、或者說形而上學的本源事件，是一個存在者自己構成並親歷其事的存在事態的實際性內容，而不是這個存在被我思主體所設定、在主體的視界中被顯現、因而是可以描述並在邏輯上發揮證明作用的現象狀態。存在之與主體有關的對象性和現象性，對形而上學來說只是外在的、附帶的、不重要的問題。如果懸擱了現象問題，存在的有效性將不再需要引入主體的思想性尺度，而是需要建立起能夠保證“存在本身”被表現出來的內容原理。根據趙汀陽的看法，這種內容原理意味着回復到亞里士多德的本源假設即“存在本身”，它必然陷入“存在即存在”的同義反覆，從而無法形成有效的形而上學問題。<sup>④</sup>這意味着，要使“存在本身”成為形而上學的有效問題，必須超出第一人稱對存在的一切描述，同時又不落入“存在即存在”的同義反覆。第三人稱哲學滿足了這一要求，為此而有如下概念建構——第三人稱規定一個存在者構成它的存在事態的可能性表示它的“存在行為”，並將存在本身的內容原理表現於該存在行為的一種特殊“實相”中，即：一個存在者因居有它自己存在事態的實際性內容而成為“存在本身”，當且僅當該存在者在其存在事態中“重複實行”它的存在行為。其實這個存在本身的內容原理在直觀上很容易得到理解，這就是，在不設定主體“觀看並思考存在”的視界前提的情況下，所謂“去存在”就是一個存在者在時間中重複它的自身存在的那個內容，即它始終“是它自身”，它在時間中固守着自身的這一個內容。如此，第三人稱將“存在本身”揭示為“一個存在事態的內容在時間中重複自身”，並用“歷事”去命名這一內容原理：去存在意味着存在者親歷了它自己的存在事態的全部內容實情，存在事態因此而有了它的“初”與“終”，它的曾經和它的即將，在曾經與即將之間的這

個區間必須由存在者自己“走過去”。此非隱喻，而是存在本身的内容實相，即存在就是在時間中重複自身的内容，這種重複自身的存在内容必然是平凡的。這就是第三人稱所發現的存在之本意，除此之外，存在不可能有別的本意。

## 二、第三人稱哲學是否可能？

“第三人稱哲學是否可能？”這是趙汀陽在他為拙著所作序言中提出的疑問。對我來說，這是致命的懷疑。趙汀陽私下交流時曾對我說：“第一人稱是無法證明的主觀主義，第三人稱是無法證明的客觀主義。”這一判斷牽涉到極為深刻複雜的哲學問題。在其近年發表的一系列形而上學評論文章中，趙汀陽提出了他對於存在論研究的新想法和新進路，其中也隱含着對第三人稱存在論進一步的帶有根本性的評論和質疑，值得認真對待和回應。

### （一）作為“第一原理”被直接說出的存在之道

趙汀陽在他的序言中提出，第三人稱試圖理解“存在本身”，這是哲學自古以來就一直夢想、卻又無法實現的一個理想，“根本原因在於，思想與存在之間存在着明顯的知識論上的障礙：我們既無法在意識之外去思想，也無法在意識之中去證明意識理解了存在本身。”這裡我首先指明一點：所謂“通向存在本身的知識論障礙”是典型的第一人稱觀點，而趙汀陽並不接受第一人稱，這就使他對形而上學的理解出現矛盾。在他最近的形而上學評論文章中，趙汀陽極為精闢地指出，由於笛卡爾發明了以我思為出發點的“先驗論證”，致使形而上學奇蹟般地轉化為知識論的内部問題，即“由存在轉向了關於存在的思想”。這就是所謂“通向存在的知識論障礙”的由來，也是第一人稱哲學的濫觴。笛卡爾的先驗論證意味着，唯有我思主體能夠自證，其他事物皆不能自證而有待主體性為之證明，於是思想成為存在的解釋，主觀性成為客觀性的根據。趙汀陽指出了這個第一人稱信條的致命缺陷在於：“笛卡爾未能成功地定義自足的主體性，他僅僅證明了我思，卻不能證明任何所思的可信性或客觀性。”<sup>⑤</sup>這已經說明所謂“通向存在的知識論障礙”是不能成立的哲學偏見。

其實在第一人稱中作為存在之本源事件的我思主體，其本身的存在已經據有了某種完滿自足的第三人稱内容。第一人稱有一個堅固的深層信條：主體本身的存在在其存在論根據上是完滿自足的，因為“他為自己而存在”——這句話暗示了，主體在一切知識論的形式維度之外另有一個他自己去存在的内容維度。在這裡，知識論對本源的徹底性的追求倒退回起點，思想與存在在本源性上陷入了解釋學循環，所謂“思想與存在之間的知識論障礙”也失去了邏輯上的理據。我在《第三人稱存在論》最後一章關於方法的討論中，提出了打破上述解釋學循環的方案，並對第三人稱如何可能給出了一個盡可能徹底的解釋，大意是講，思想與存在之間在本源性上的循環起源於形而上學的存在論目標與認識論目標之間的內在矛盾：形而上學原初的存在論目標是提供存在之内容如何構成自身的原理，但形而上學在近代提出的認識論目標卻不是提供原理，而是追問存在原理的思想條件，這種所謂思想條件就是使一個原理成立的理由，這個“理由”概念表示思想為一個存在創造出思想形式、從而使之進入論證關係的一種能力。如果要求一個存在原理必須是有條件、有理由的，它就必須進入思想的論證關係，即在一種純思想的邏輯關係中把一個存在證明為一個觀念的有效性。當存在進入思想問題，它就只能是向思想給與出來的現象，變成第一人稱的問題。

由此來看趙汀陽最近系列形而上學研究中反覆強調的一點：存在的概念是存在論的前提條件，但卻不是存在論的問題——他是對的；但若以此為根據推論第三人稱哲學是不可能的，則不能成立。因為，存在本身不是問題，而是依存在之道自行構成的事態，但存在之道如何將自身表現為一

個原理卻是一個問題。如上所述,存在之道可以進入思想問題,使原理依賴於各種主觀的思想條件,這是近代西方哲學的思路;如何使存在之道不進入思想問題而又能表現在存在論的原理中,這是第三人稱的問題。這個問題的合法性不依靠思想條件,而是基於存在內容構成自身的實際性。這種內容的實際性作為原理,由於不依賴思想條件,只能表現為無條件的“第一原理”。因此,最深刻的存在論問題就在於,如何從原理上表現出存在內容的這種可以充當第一原理的無條件實際性。對第三人稱來說,困難在於,所謂內容的實際性作為存在者自己去存在的必然性乃是“存在的道理”,但存在論只能在理論中說出這個道理並通過概念把它表現出來,如果這種概念的言說淪陷於思想問題,那就重新落入第一人稱的形式領域而抓不住內容。而第三人稱之所以可能就在於,思想得以接近存在之道的唯一可能方式是:思想能夠將“存在的道理”直接說出而不要求理由。於是,把內容的實際性表現在原理中的唯一可能路徑就是把它設為第一原理而直接說出,因為這種實際性就其不要求任何思想條件而言乃是無條件有效的,故其有資格充當存在論的第一理由。

這就是第三人稱存在論的“存在批判”方法。第三人稱以此方法證明了:存在內容的實際性既是存在之道的最終本意,同時也是形而上學研究的最高原理和最高理想。正如趙汀陽所指出的,這是形而上學從古代就已面對的一個問題。西方哲學所謂“邏各斯”,其實說的就是這樣一種對存在的問題意識:世界自己存在,能夠說出存在內容的實際性原理而不淪於形式的無效性,才是人之存在領悟的最高理想。形式與內容的異質性使該原理成為難題,形而上學也相應地劃分為第一人稱的形式領域和第三人稱的內容領域,它們分別標誌着通過理論去接近存在之道的兩條不同道路。兩者相比,第三人稱所發現的存在內容的實際性是更根本的原理,表現在:它將第一人稱得以可能的最後理據包含在自己的理論中,使之成為自己的一種特殊情況。其實第一人稱也要求把內容的實際性作為自己的最高原理,只是由於路徑錯誤而無法在理論中通達這一內容。但第一人稱理論仍然需要把自身的效力最終落實在內容上,表現為第一人稱原理在其最根本的理由和根據方面與第三人稱的內容原理是相互協適的:我思主體的存在是一個實際性內容而非形式假設,所以第一人稱有效性的最後根據畢竟是一個實際性。

另一方面,第三人稱的中國式思想風格就體現在,它不再關心存在的思想條件這類西方知識論問題,而是以“直接斷言”的方式將存在者存在的實際性內容當作第一原理直接說出,具體來說,就是以人的存在歷事為範本來直接表現存在之道。我們可以相信,所有主流的中國古代形而上學對存在的探索都使用了這種“存在批判”的方法,因為在中國思想傳統中,天地存在之道至明至簡,無須引入主觀性的反思,便可直接面對並參悟之。比如,老子之“大道泛兮,萬物恃之以生”,“道常無為而無不為,萬物將自化”;<sup>⑥</sup>莊子之“物物者非物,物出不得先物也,猶其有物也”,“通天下一氣耳,聖人故貴一”;<sup>⑦</sup>黃帝之“道無始而有應”,“虛同為一,恆一而止”;<sup>⑧</sup>周易之“大哉乾元,萬物資始”,“生生之謂易”;<sup>⑨</sup>二程之“天地之化莫不有常,此道之所以為中庸”,“沖漠無朕,萬象森然已具”<sup>⑩</sup>等等,都是直接說出存在的內容原理,而不去追究這些原理的思想理由和知識論條件。摒棄了西方式的知識論問題之後,第三人稱是存在論研究的新起點,但它其實只是又回到了古代形而上學的那個原初起點:萬物恃大道而存在於天地間,自己居有自己的存在內容。第三人稱從這個起點出發,通過使用“存在實相”這種概念工具來揭示存在之道的本意,並以此為基礎重啟對人的存在問題的研究。對第三人稱來說,中國古代對“天之道”與“人之道”的劃分是一個最重要的劃分,所謂“人與天地相參也”,然後存在論才進入實質性問題。按照中國古代的形上信念,天之道是人之道的界限,“天道”在先而後有“人事”。第三人稱恪守這一中國思想原則,在引入人的存在歷事作

為印證存在之道的範本之前,首先演證一般存在之道的原理作為總的論域前提(參見《第三人稱存在論》第一章),而非像西方思路那樣,一上手就把全部存在論研究都限定在作為人之道的知識論問題之內,把人設定為第一人稱的世界主體,而把世界的存在變成對象性和現象性。第三人稱把中國古代對“天之道”與“人之道”的劃分當作自己探索前進的路標,並將這一劃分進一步概念化兩種存在論的“法度”。第三人稱規定,能夠充當特定存在論論域之最高原理的那種存在之道理就是該論域的法度,它將“天之道”和“人之道”分別概念化為存在的“自—然”法度和“使—然”法度:前者使一切存在論原理適用於存在者自己去存在的存在內容,表現存在的“天之道”;後者與之相反,把人預設為世界主體來作為使一切存在原理獲得意義的概念前提,因此只適用於加在存在內容之上的各種思想形式,以此表現存在的“人之道”。形而上學研究於是劃分為關於存在思想形式的第一人稱論域和關於存在實際性內容的第三人稱論域。

## (二)在語言中現身的存在之道

讓我們繼續討論“是否可能”這個命運攸關的問題。趙汀陽在他為拙著寫的序言中講:“第三人稱哲學是否可能?我至今無法肯定這個充滿創意的視野是否可能……第三人稱在表述上顯然是可能的,這要歸功於語言的超強能力,即語言能夠表達一切可能性。”對我來說,這是對第三人稱所作的最微妙、最意味深長的評論,也把我们帶入最深刻的哲學問題。

首先,如果第三人稱哲學在語言表述上是可能的,那麼它就在最根本的意義上是可能的。這涉及對哲學本身的理解問題。奧古斯丁說,真正的好存在是上帝用語言搭建起來的,這個好存在的現身形式就是語言。<sup>①</sup>這啟示我們,形而上的存在之道是語言性存在,它用語言建構自身,只能被理性所理解,這種理解的對象就是語言,並沒有一個超越性的和實體性的形上世界自在地存在於語言之外。另一方面,哲學作為使用語言創造這種形上世界的技藝,它本身也是語言性的存在,它是一條“通向語言之路”。我們看到,無論在中西哲學中,也無論古代還是現代,存在之道只能用概念語言說出,只有概念語言才能適用存在之道的形上特性,概念和命題是存在的直接見證,邏輯作為存在之道和天地之理只能在語言中現身。其中的道理就在於,語言把存在變成可理解性,語言作為“人類最偉大的成就”(趙汀陽)就在於,它是位於存在開端的東西,因而是一切事物進入存在的形上根源,不被語言之光照亮的東西永遠落在存在之外的黑暗與虛無當中。在西方基督教哲學中,作為存在起因的上帝是一個用語言發布命令者的概念,也是一束照亮黑暗之光的概念,這兩個比喻導致了最重要的存在論問題:存在之道運行於天地之間,但它的現身卻是哲學的概念創造的結果。因此,當趙汀陽說第三人稱哲學“在語言上是可能的”,我認為他抓住了事情的根本。因為哲學作為理解力和知識本身,是徹底的語言性存在,在哲學中語言與存在之道直接為一,這裡沒有能指與所指的實體性對立,所謂存在之道作為徹底的可理解性就存在於語言之中,一種哲學在語言上是可能的,就意味着存在之道在這種哲學中成功現身。

那麼,在具體的哲學操作層面,形上之道如何在語言中現身?答案是只能通過概念的建構和運作來實現。維特根斯坦說,形而上學意味着撞擊語言的界限,即通過可說的東西把那不可說的神秘東西“顯示”出來。<sup>②</sup>這只有通過概念的設定才能做到。因此,在最本質也最切近的意義上,哲學的方法只能是概念的創造和運動。因為形而上學的超越性只能在語言的界限內實現自身,所以任何哲學思想和哲學問題的重大推進只能表現為概念上的飛躍,而這通常是借助新概念的創造來完成的。在這個過程中,用概念解釋概念或多種話語之間的解釋循環是不可避免的,那是哲學被其語言性所決定而必須使用的方法。哲學中的那些與我們真實的生活與歷史相關的重大問題,也無不借

助於概念來表現。因此,設想一種哲學方法不假設任何概念結構,而直接研究在世界和歷史中生成的現實問題,那是不現實的——離開了概念,這些問題如何在哲學的界面上生成和現身?這裡我舉一個理論物理學的例子,也許有助於說明問題。在上個世紀初的物理學革命中,據說洛倫茲也想到了愛因斯坦的問題,但他卻因為沒有能力實現愛因斯坦在相對論中完成的概念飛躍,所以在該問題上沒有實現突破。我想說明,好哲學當然一定要超出話語本身而介入我們實際存在於其中的現實和歷史,但這取決於思想以何種方式去把握這個現實。黑格爾在此問題上的教誨是真知灼見,他認為直接存在的現實不是哲學所要面對的現實,現實中那些“使我們的存在方式陷入困境的事情”(趙汀陽),只有通過概念的否定作用被反思和重建後,才能上升為哲學的問題。因為現實作為他者對思想的真實抵抗,只有在反思性的概念中才能顯示自身的完整意義,所以黑格爾說概念“在他物中即是在自身中”,哲學是“被概念式地理解了歷史”。這裡所謂“對歷史的概念式理解”的關鍵之點是:哲學依靠概念的力量重新創造了自己的對象,因此概念的創造是一切重大哲學發現的本質,也是思想在歷史性的現實中發現真實哲學問題的路徑。<sup>③</sup>

由此可以斷言,第三人稱的可能性在其已經完成的哲學文本中表現為,概念的建構活動形成了理論的總體,以此開拓出一個形而上學研究的新論域,並在這個新論域中對眾多哲學上的大問題進行了重新處理:認識論與倫理學、時間與空間、語言與真理、生活與歷史、文化研究與現代性批判,等等。這項形而上學研究是總體性的,證明了新的本源問題確立之後,一切哲學問題都需要重建也可能重建;而這又反過來證明了,為形而上學設置的這個新的本源問題及其方法是完全可能的,它能夠為一個新的存在論敘事方案奠定基礎。我認為,趙汀陽最近提出的“問題路徑的遍歷性”是一個重要的“可能性”標準,即“以本源問題為出發點而生成足夠多的路徑而通達所有重要的哲學問題”:<sup>④</sup>如果本源問題能夠通達思想空間內的所有哲學問題,就證明是一個真本源,由它出發的哲學敘事方案就是可能的;如果所設定的本源問題演化能力不足,不能通達足夠多的重要問題,也就無法說明世界、生活和歷史。按此標準,第三人稱已經證明了自身具有這種“問題的遍歷性”。這種遍歷性的內在機理可以再次引用黑格爾予以解釋,即:一種新哲學之所以可能,端在於它是“思想在概念中的自我運動”。黑格爾認為,哲學是一個概念“自我運動”的過程,在這裡,思想“深入於事情之中”,“只須讓那本身活潑自如的思維規定循着它們自己的進程逐步發展”,而不使用外在的標準,因為哲學在概念的創造中生產出與各種不確定的和偶然的經驗現實完全不同的東西,從而成為“純粹從思維的本質去發揮思維進展的邏輯過程”,概念通過自己的這種自由的運動去建立起思想的具有內在必然關聯的整體。<sup>⑤</sup>在這裡,思想仿佛有機體的生命過程,以自身的存在為目的而不斷生長,把外在的他者有條件地吸收到自身當中,這種思想自我運動的有機性正是哲學研究的內在邏輯。我想說明,這也正是第三人稱的可能性之所在:第三人稱意味着讓存在自己言說它自己的內容,表現為概念在自己運動中進入了一種能夠穿越所有問題的內在聯繫,而並不追求“與事實相符”的“對世界的必要解釋”(趙汀陽),因為在哲學的概念創造中生產的是與各種不確定的經驗基礎完全不同的東西,在這裡,某種程度的開放性是不可避免的,那正是黑格爾所謂“思想全體的自由性”所要求的,也即所謂“問題路徑的遍歷性”所要求的。以下將縷述一些人們熟悉的哲學問題的例子,來說明第三人稱從其本源出發點通達和改造各種重大哲學問題的演化能力。

1、認識論。認識論是近代西方哲學的主流話語,也是第一人稱的首要界面。認識論用一種全新的哲學敘事方案徹底衝擊了形而上學追問存在的原初目標和路徑,把存在問題變成關於存在的知識問題:任一存在者存在,當且僅當能夠知道它“如此這般”,才能判定它“存在”。認識論問題以

我思主體為前提，並把“我思”限定為“看存在的視界”，於是存在只能在主體的意識活動中被思考為現象，在視界中只能看到存在的現象，而看不到存在的內容。認識論的先驗論證堅持我思視界對存在本身的優先權，並將其當作本源的徹底性，致使形而上學在任何情況下都無法通達作為內容的存在本身。第三人稱則揭示出，思想視界的優先權並非自明的存在之道，因為在視界中被看到、被思考的那些現象只是存在的影像，而非存在的真正內容。正是這一點使認識論遠離真正的存在之道。第三人稱進一步揭示，存在按其本意決不止於被看的現象，而首先是要做的事情，它是由存在者自己做成並自己親歷的事情的實際性內容。原初的存在問題優先於認識論問題的先驗根據就在於：任一存在，當且僅當它是存在者自己去存在，才能知道它“如此這般”。但是第三人稱作為存在的內容界面，並未拋棄知識問題，而是把知識問題當作內容問題的一個特殊部分包含在自身之中。為此它選用“存在之領悟”取代“我思視界”作為解決知識問題的概念工具。存在之領悟區別於主體意識就在於：意識僅僅回顧和表象既有的存在狀態和現象，領悟則關注並設計存在的各種可能性，因而具有行為特性。關鍵在於：人作為對存在有所領悟的特殊存在，不僅僅意味着他“看存在”的維度，而首要地意味着那是他“去存在”的一種特殊方式。領悟作為第三人稱的限制性概念意味着，面對他者的存在，人並非僅僅從外部觀看並思考之，而是把他者存在之可能性“擬作與自己有關的事情來設計並做成之”，因此領悟是人這種特殊存在者自己去存在的一種特殊內容。“存在之領悟作為擬構”是第三人稱從其本源問題出發通達認識論而又超出認識論的概念創制，它並不要求中止理論上的追問，只要求中止存在現象作為第一問題的資格，以便為建立內容原理讓出道路。

2、倫理學。倫理學是第一人稱的另一個傳統領地。倫理學要求道德法則普遍有效，這種普遍有效性其實是一個存在尺度，只有合尺度的存在才有意義，倫理學追求的其實是人的存在的有意義形式。比如康德的基本法則是“把人當成目的”，其存在論前提是第一人稱，因為這個基本法則是由“作為最高立法者的純粹實踐理性主體”設定的。這就決定了在人世間倫理關係中，一個人的行為的道德價值是一種只有讓別人看到才能實現的價值，同時也將他自己的存在假設為某種必須被賦予意義而超出其實際性內容的新實體即“存在姿態”。第三人稱揭示出，倫理學的普遍有效的道德法則，實際上是讓一切存在者重複地“分有”同一個存在形式，但它卻不能要求存在者重複“居有”同一個存在內容，因為這是不可能的。因此，倫理學的存在論基礎是第一人稱性，表現為做給別人看的存在姿態是人的存在的現象，它適用於向別人給與自身這一意義程序，但卻無法觸及存在本身的內容問題。存在的內容是要求存在者自己去做的事情本身，我們只能看到事情的現象，卻看不到事情本身，因為事情本身不是看的對象，而是做的內容，是一個有待完成的任務。在生活中，人們常常迫於種種原因，做出讓別人看的某種姿態，這種姿態對構成他的存在事態的內容來說顯示為“多餘之事”，只有那真正需要存在者自己去做的事情才是內容上的“必要之事”，即堅持居有自己本有的可能性而不肯讓渡於人。第三人稱從其本源問題出發，通過劃分人在人世間存在之“需要自己做的內容”與“做給別人看的姿態”，實現了對倫理學的存在論基礎的批判。

3、空間與時間。在近代西方哲學中，空間與時間是第一人稱的標準問題。比如康德的空間概念是人類知識的先驗直觀形式，世界的存在在這一形式中被表現為“無限的所與量”，一切對象均在這一形式中向主體的視界給與自身，成為有空間規定（比如形狀和大小）的存在現象的知識。第三人稱所通達的空間性問題，不再關注事物存在狀態的量規定，而是發現事物與人的存在相關性的內容實相。儘管人在其存在領悟中發展了空間形式的概念及其不同層次（比如物理空間、知覺空間、記憶或想像空間），但人的存在的空間性卻首先應該屬於他作為存在者的內容維度，並在與他



者的存在者間關係中成立。比如距離和位置這兩個空間規定總是直接關乎人的存在本身與他者的相關性，卻並不必然涉及人對空間的純理性認識：與描述事物形狀、測量事物大小這類認知活動相比，人與事物之間以及人與人之間的距離和位置關係，總是更直接更切近地影響到人的存在的各種可能性的實際構成。同理，時間問題被第三人稱所穿越和改造後，從現象的純粹形式變成存在者自己去存在的歷事實相的存在論根據。

4、語言與真理。第一人稱對語言本質的解釋是一種功能論解釋：存在是在主體視界中顯現並可以描述的現象，語言是描述這種存在現象的工具，主體用語言說出存在。第三人稱則揭示，人不能說出存在，只能說出語詞，因為存在是自我構成的實際性內容。人說出語詞意味着，他的存在在先定性上就被語言所構成。語詞之所及者是存在者存在的“條理”即可能性，可能性作為條理從來都是一種語言性的存在，並通過語言進入領悟。存在本身被語言所構成，意味着條理以言及自身的方式而“自化於世”，成為“語言事實”；此語言事實一旦生成，便具有了超越一切第一人稱形式（思想與言說）的自在的內容，即條理之言及自身。人類說出存在的語言只是“人之言”，條理言及自身才是“自己去存在”的語言即“天之言”。另一方面，第一人稱一直把真理概念定義為思想或命題與存在的符合，這需要引入尺度。但存在只有在某種尺度上作為現象向視界被給與出來，才能實現與思想的符合。第三人稱不接受尺度概念，它把真理問題揭示為“真實性”問題而非“符合”問題：凡存在者自己去構成的內容就是真實的存在。這種基於內容的真理概念完全符合一般人的直觀，比如學術史上整理古代經典的真偽概念，以及文物鑒定中的真偽概念，就是存在本身的真實性概念。

5、生活與歷史。這是第三人稱最主要的問題域，需要在下面做專題討論。

### 三、從“天之道”下降到“人之道”，走向人世間形而上學

第三人稱的存在批判方法將存在者自己去存在的內容作為第一原理直接說出，然後通過在這一原理的旁邊放置兩個與之相符的理論直觀即“實相”：存在者重複自己存在內容的“歷事”和存在者間共建其世界性的“相與”，來演證這個第一原理就是存在之道的本意。我從一開始就意識到，這個第一原理“給出的關於存在的知識極為空洞，接近於同語反覆”。<sup>⑥</sup>但我相信，這種空洞性不是毛病，而正是存在之道至大至簡的證明。趙汀陽最近反覆強調，“存在”（being）只能推出“存在即存在”的重言式，只是肯定了一切存在都“如其所是”，除此之外什麼也沒說；由此他認為：“存在雖是存在論的一個概念，卻不是存在論中的一個問題。”<sup>⑦</sup>趙汀陽的這一看法是對的，但必須對其作出限定。存在概念的發明是“邏各斯”或“天之道”在語言上的最初開顯，它是哲學的原點，是一切本源問題的本源，而決非“不能想也無法想”的廢話（趙汀陽）。如果問到存在除了解釋自身還能說明什麼，回答是：雖然存在本身無所言說（存在不是謂詞），但它卻是一切形而上學思考之所以可能的初始條件和初始裝備，沒有存在概念，各種形而上學甚至無法設置自己的本源問題，第一人稱和第三人稱這些理論維度也根本無法生成。

那麼，第三人稱如何從存在概念衍生出形而上學的新問題和新論域？回答是：在發現“內容的實際性”這一本源問題之後，第三人稱引入了人這種特殊存在者的存在作為範本，來檢驗和印證這個“內容的實際性”確實就是存在之道的本意。第三人稱由此而成為一種“人世間形而上學”，並再次堅守了中國式的思想道路。中國思路講求知天道而盡人事，在方法上則要求所謂“善言天者必有驗於人”。<sup>⑧</sup>比如老子和《周易》都選擇了依天道而言人事這一問題路徑，孔子也相信“道不遠人”，要求在“與天地參”的前提下“善述人之事者”。<sup>⑨</sup>“人事”確實應該成為形而上學問題的首要論

域,人是哲學的奧秘。李澤厚先生晚年說,他一生的哲學目標就是要以“人活着”(中國傳統的“生生”)來替代或超越西方傳統的 Being。趙汀陽也在晚近主張,人通過“做事”而創造的歷史性秩序才是形而上學的本源問題,歷史是對存在的賦值,存在論的有效論域應限於以人的創世為核心的“歷史形而上學”,而終止以存在和真理為目標的“思想形而上學”。<sup>⑨</sup>就第三人稱以“人事”為範本來印證存在之道——《第三人稱存在論》以篇幅最長的第二卷研究這個範本——來說,它對問題路徑的選擇與趙汀陽是一致的。人只能在生活和歷史中存在,第三人稱把生活和歷史稱為“人的存在歷事的區間”。但第三人稱從其本源問題出發所選擇的這一範本,不是人作為主體去觀看、描述和思考存在的對象性,而是人如何作為存在者在生活與歷史中自己去存在。這才是第三人稱的範本概念。從本源上說,人的存在不僅有“被看到—被說到”的向度,還有一個“去做到”的向度。在這兩種向度的解釋學循環中,第三人稱宣示,“被說到”不是最後的有效性,只有“去做到”才是最後的有效性,因為它合於存在的內容之道,即:人的存在由他自己去做的事情來構成,那是他作為存在者“自行去是其所是”的內容。“在此意義上,人的存在歷事等於‘行事’。……行事意味着在對存在的自覺意識中去歷事。……行事不僅歸屬於歷事的內容,它還在領悟中超出這一內容而具有創造性:人不僅在可能性中自己存在,他還創造存在的可能性,創造着‘使……存在’的條件。也就是說,這種存在者在其存在的‘自—然’法度中具有‘使—然’性。”<sup>⑩</sup>在此需要特別說明,這種對存在的創造已經不是指第一人稱主體創生了存在的對象性,而是第三人稱存在者創造自己的存在內容。顯然,對人世間的存在者來說,僅僅思考存在是不夠的,必須把自己的存在做成一件事情,生活才有實效,歷史才能形成。趙汀陽最近反覆強調的以“我行”代替“我思”來作為形而上學的新出發點,與第三人稱的思路可謂異曲同工;但他的本源問題側重於方法的重新規劃,第三人稱則運用既有的概念方法真正超越了“我思”,開啓了人在生活和歷史中“歷事”的內容論域。

第三人稱作為“人世間形而上學”必須在生活與歷史的界面上展開,但人世間形而上學並不等於“歷史形而上學”,因為除了歷史,它還包含有生活這一維度。作為存在論概念的生活與歷史之間的關係是一個困難的問題。第三人稱揭示,存在如果不是被描述的現象,就只能是存在者親歷其全部存在事態內容的“歷事”,此歷事的機理就是存在者在時間中重複居有他的這一實際性內容,即他始終“是他自己”,也就是中國傳統的“生生”。人的存在內容的這種重複性結構必須在生活和歷史中提取出來,才能把生活和歷史確證為人在人世間存在的歷事內容。但這是極其困難的理論工作,需要借助於特別複雜的概念建構,而決非不假設任何概念結構就能在“我們的世界”中直接端出(趙汀陽)的問題,不借助概念根本觸碰不到作為形而上學問題的生活與歷史。

讓我先從比較淺近的“生活”概念說起。對人來說,生活必然是存在的基本境域。但是,所謂存在歷事並不直接等於生活,因為人在生活中的具體活動並不直接符合存在內容的重複性原理——人能做不同的事情。人的生活中的每件小事都和其他事情有所不同,生活中發生的大事件更是具有絕對的獨特性,所以在生活的具體事實性中根本提不出人的存在內容的自身重複結構。這只有作為存在論的概念問題才能提出。當第三人稱提出,人的存在歷事等於“行事”,即人“把自己的存在做成一事”,這並非直接談論人在生活中的具體活動,而是提出一個人世間形而上學問題,即人的存在歷事的內容不在於他做某事和不做某事,而在於他的一切“所做”和“所不做”加在一起的總和,構成了他的存在的既無法選擇亦無法推卸的總體性內容,那就是他的生活。人只能在生活中存在。第三人稱把生活規定為人的存在歷事的區間,存在內容的重複性只有在生活中才能表現出自身,因為日常生活作為人的生活目的、生活經歷和生活方式的總體性,展開了足夠大的時

空區間,使人的存在內容的自身重複得以可能。但如何把“在生活中存在”的重複性提取出來,則是第三人稱極其複雜的概念建構工作(詳後文)。此事的存在論前提在於,生活的第三人稱本意不是一種“看”的對象,而是需要由在生活中存在者親自去做的事情,即便親歷的生活中有觀察和反思活動,那也是生活內容的本質部分,而非描述現象。

再說“歷史”概念。歷史不是人的存在的唯一維度,它甚至不是與生活並行的人的另一種存在境域或維度。從第三人稱的本源問題出發,只有在生活中才能提取出存在的內容原理,如果內容的自身重複是存在之道,那麼在歷史中是無法發現這種重複性的。這就使歷史的形而上學分析變得至為複雜。顯然歷史不能只用時間性來規定,因為生活本身已經有時間維度,作為“生生”的存在必須在時間中展開。為了把歷史與一般的時間性存在過程區別開,需要引入另外的標準,比如說歷史是人的“已經完成並進入記憶”的存在。但這樣就把歷史引入了意義給與程序,而脫離了存在本身的內容問題。趙汀陽把歷史規定為由“聖人之作”創造的秩序,並把這種創造當作形而上學的本源問題,進而把形而上學的有效論域限定為“歷史形而上學”：“創造秩序就是創造歷史。人類的創世性事件就是本源的創建點,無論制度、政治、道德還是思想、科學、技術和藝術的創建點都是人的本源。人類的創世性事件相當於周易所謂的聖人之作。”<sup>23</sup>然而不可否認,形而上學的問題結構取決於人的存在本身的結構,而人的存在結構則必須依據古人稱為“天之道”的存在之本意。第三人稱認為,作為秩序之創建的歷史性,無論其為政治史、思想史、還是科技史、藝術史,都是人的存在的表層結構,只有在生活中使存在內容得到表現的“日常性”才是人的存在的深層結構：“日常性是人的存在歷史只能在生活中得到展示的最原初的可重複性結構。”<sup>24</sup>問題在於,趙汀陽只關心人類歷史中的命運挑戰、生死存亡、治亂成敗等大事,尤其是只把人類在歷史中遭遇的那些生存困境當作哲學問題,而忽略了人世間存在的生活維度,忽略了人的存在本身固有的幾乎是萬古長存的深層結構——日常性,這不僅把形而上學的問題格局變窄了,而且很可能沒有抓住根本。

強調主體的創造是第一人稱的哲學觀點。專注於以個人創造活動及其成就為中心的敘事史則是19世紀以前的傳統史學觀點。這種敘事史以檔案研究為基礎,儘量詳細地描述政治、文化、科技、藝術領域的孤立事件和少數傑出個人的活動,以經驗主義的態度追求歷史事實的客觀性,結果只抓住歷史表層的事實輪廓,而不能發現歷史深層的“存在本身”的奧秘。20世紀以年鑒學派為代表的新史學觀點,提出從政治史、思想史、科學史、藝術史轉向社會史和生活史,歷史研究的重點從對個人行為事件的膚淺分析轉向對人的普遍狀況的邏輯結構的發現,探索一定地域內長時段穩定不變的日常生活、風俗習慣、民族文化類型、群眾精神狀態的全貌,真正再現普通民眾的普遍生存常態的真實內容。新史學的存在論基礎尚有待澄清,但它的史學觀點應和了第三人稱的哲學態度,即要求形而上學的歷史性必須從個人行動為中心的政治經濟文化表層事件,轉向在普通群眾的日常生活中提取出來的人世間存在的內容邏輯。從第三人稱的觀點看,“聖人之作”通過創建秩序而創造歷史,作為形而上學的本源事件標準,只能是第一人稱主體依特定尺度而賦予歷史事實的意義形式,即歷史學所強調的歷史事件對後世的影響。依據這種尺度,有的歷史事實能夠進入歷史,有的則不能,那些最基礎的日常生活內容尤其不能進入歷史。這就決定了這些歷史秩序的創建點不可能通達存在之道的深層結構,因為人的存在作為存在者自己親歷其事的全部內容在存在論上是平均有效的,它要求存在內容的“整全性”,即必須適用於存在事態從過去到未來的全部內容;所以它才是平凡的,並不蘊含人類創世性事件的秘密與奇蹟。這種絕對完整而又平均有效的存在內容只有在人的日常生活中才能找到。

由此觀之,趙汀陽認為存在內容重複自身的“生生”原則只能解釋存在的過去,不能解釋存在的未來性和可能性,也是不對的。因為所謂存在的內容原理就在於要求一個存在在其“過去所是”與“未來將是”之間保持內容的同一性,即它的“所曾經是”與“即將去是”必須是同一個內容。而存在之道這種向着從過去到未來的全部內容開放的整全性和平均性,正是從可能性上去理解的,而非對事實性的描述,否則它就不是存在之道。我甚至推測,在理解的可能性維度上,關於存在之道的形而上學與關於自然規律的科學理論是一致的。因為根據霍金提出的“黑洞信息悖論”,如果我們能保留宇宙發生的全部信息,我們就能追溯宇宙的全部過去並推論宇宙的全部未來。與之相似,第三人稱正是試圖以保留存在者存在的全部實際性內容的“整全性”這一形而上學預設,來作為理解存在之道的正確理論前提。

從第三人稱的立場看,生活是比歷史更根本的存在內容,日常性是比歷史性更根本的存在論維度,這是因為:在創建秩序的歷史現象層面無法提取出人的存在內容的重複性結構,而在生活的日常性中卻可以做到這一點。所以第三人稱把日常性作為人的存在問題的“範本”。邏輯上,存在本身無所言說,只能推出“存在即存在”的重言式。第三人稱揭示,對存在本身內容唯一能夠超出重言式的規定,就是“存在內容對自身的重複”。這是對存在本源的最後規定,但它卻不是一個思想性的規定,而是相當於存在本身在言說自身(趙汀陽對第三人稱的深刻點評)。說存在就是重複自身內容,這仍然相當空洞,在現象描述上什麼也沒說,但它已超出了重言式。所謂“第三人稱”正意味着,這是來自存在本身的“天之道”的言說,但它卻和人的存在直觀相一致,即所謂“去存在”就是一個內容在它的整個時空區間內始終“是它自身”。善言天者必有徵於人,它在人世間存在中的範本就是生活的日常性。

#### 四、生活與歷史作為存在論之“內容原理”的範本

日常性是人的生活の本質。日常生活並不是一種可以選擇或不選擇的“活法”,每個人都不得不過他的日常生活。日常性排除了“有意義的生活”這一概念,因為生活的意義需要從外部依尺度來賦予,比如賦予生活以某種歷史性的重要價值,從而打破其日常性結構,從生活事務變成歷史事件。日常生活的第三人稱本意在於:只要你存在,你就必須自己去生活,去承受生活之全部事務雜多的純粹堆積與無限增漲。日常生活之所以提供了存在內容之重複自身原理的一個可靠範本就在於,生活的事務雜多作為一個人在生活中必須親歷之事,乃是他的存在的純粹內容,除了表示他自己去存在之外,沒有任何形式可言。只有第三人稱才把這種純粹內容本身當作存在問題,一般人的思想習慣都是用生活的某種形式來解釋生活的本質,而一旦訴諸形式就設定了主體的視界,存在的內容就變成了現象。第三人稱則揭示,人的日常存在作為存在者親歷親證的內容沒有任何形式可言,它只是生活的全部事務雜多的純粹堆積與無限增漲,以此親證自己的存在。換言之,日常存在根本不是人的生活的一種特定狀態,一個人也根本不能以某種特定方式進入他的日常存在,因為日常生活的“無謂且無奈”特性就緣於,它是生活事務雜多的單調排列與永恆積累,存在的任何意義和光輝都湮沒於日常性的這種無謂與無奈之中,只有存在本身的內容盡顯其平凡性。

那麼,何種情況可以標識人的存在確實在日常性中懸擱了一切意義形式而變成了純然內容?第三人稱揭示:人的存在的特殊之處在於“做事”,即把自己的存在“做成一事”。在生活中,有一種本質情況就是:“做什麼事”不再成為問題,“做事”本身成為在生活中存在的直接內容,此時,人在生活中的存在便脫離了意義形式而成為一種純粹內容。在生活中,從基礎性的生命需要(飲食男

女)到專業化的職場工作,到處充塞着那些沒有意義而又必須去做的事情,它們構成日常存在領域。日常生活的無謂且無奈就在於,在這裡沒有對“做什麼”的選擇問題,只有因存在本身而不得不做的那些生活事務,“做事”成為唯一的問題。在日常存在中,存在問題不是事情的意義和價值,而是事情本身,做事標示着存在的內容特性,它處於視界之外,因為日常存在本質上不包含需要被“看”的東西,只有作為純內容的事務。每個人都有他自己的日常存在的純然內容,都有他必須自己去做的全部事務之總量,別人不能代替分毫。

進一步說,生活事務雜多的堆積與增漲,在存在論上來說,就是存在內容對自身的重複。第三人稱規定,一個存在就它在時間中包含一種不斷重複自身內容的綜合而言,稱為“存在事態”。所謂“時間上的綜合”是指那個純粹內容在時間中將自身固持下去,其中每一個時間點上的內容都與另一個時間點上的內容保持同一,表現為:人在他的生活中做“相同的事情”。但是如前所述,生活中包含無數各個不同的個別事件,從現象上看,人在生活中的存在永遠是在做“不同的事情”,因此存在的重複性機理不能在生活的現象領域被發現。第三人稱揭示出,雖然生活事務在現象上各不相同,但日常性作為人的存在的內容維度卻決定了一種理解,即:一切進入日常性領域的事情都是需要反覆重新去做的事情,日常存在本質上就包含一種周而復始的秩序概念,只有那種需要反覆去做的事情才堪稱“日常的”。如果生活中的某些事情需要我們反覆去做,它們就是在重複自身。很顯然,只有在生活的日常性中才能產生這種需要,一個非常事件(比如一個歷史事件)是不可能要求重新去做的。第三人稱的理論建構是:在日常性中,一件事因反覆去做而重複自身,標誌着人在生活中存在的內容之自身重複機理。其直觀根據是:在生活中,反覆做相同的事情並無明確的理由,只是出於一種“去活着”的需要,於是生活中的一切事務雜多,就其僅僅是純然“做事”來說,全部變成了人的日常存在的無差別的內容。正由於一切日常事務在必須反覆重新去做這一要求上是沒有差別的,生活本身才令人感到乏味和無奈。

內容的自身重複使存在成為平凡的,其最突出的實例當屬日常家務。即使在這裡,單獨一件家務事也總是連接着某種生活的形式或價值(比如“幸福的”或“有意義的”生活),以使生活成為不凡的。但是當一件家務事的個別內容在必須反覆去做的要求中聯結為一個無差別的總體性內容時,它就進入了日常性,此時,引導它的具體生活目標被懸擱,“做什麼”不再成為問題,“做事”本身即是目的,內容的自身重複成為存在的常態。日常家務具有最明顯的反覆做“相同的事情”的結構:人類的日常飲食起居具有一種被人的生命存在的深層結構所決定的幾乎是萬古不變的特性,就是日復一日做相同的事情。我們看到,絕大多數家庭主婦操持家務是沒有目的的,生活的內容本身就是她的目的,因為人必須存在(活着),這是不能選擇的,日復一日做那些事僅僅是出於存在的需要,而與任何具體目標的選擇無關,在這裡,日常生活展現了存在本身固有的純粹內容維度,這裡沒有“看”存在的維度,只有存在者通過重複做相同事情而居有的那個純粹內容。

讓我們回到歷史與生活的關係問題。聖人之作創建秩序的歷史一定是個人存在的歷史,因為政治史、思想史、科技史、藝術史必然以個人的創造活動為中心,命運挑戰造成的生存問題只能擺在歷史的現象層面上,存在之道則潛藏於生活本身的深層結構即日常性中,以至形而上學的歷史性概念也必須奠基於生活的這種深層結構。第三人稱拒斥對歷史事實的現象描述,因為那是歷史學的工作;第三人稱對歷史的概念另有說法,但這已經是一種基於本源問題的更複雜、更間接、更遠離直觀的概念建構,只有這種方法能夠讓歷史趨近於存在本身的內容維度。

首先,人“在歷史中存在”的存在事態必然有別於“在生活中存在”的當下直接歷事,只能作為

一種“已經完成的存在事態”進入存在領悟，因此人在歷史中存在的範本只能來自古代文本的種種記載。第三人稱把一切由存在者自己親歷且已經完成的存在事態，稱為“存在者的存在史”，由它標識的“在歷史中存在”完全不同於表層歷史現象。第三人稱選擇的具體範本是“周禮”中記載的中國古代“禮式生活”，其理由是：周禮關乎人的生活。生活是歷史背後的那個更深的存在內容維度。“三禮”中記載的周禮典儀幾乎涉及人的生活的所有方面，舉凡朝覲、聘問、祭祀、相見、宴飲、射獵、婚姻、養育、喪服等等，無不納入禮之章法，而且對其中每一事項的具體程式，均作了盡可能詳盡的規定。這種古代存在的歷史範本“把生活的一切事務內容均加以程式化”，幾乎接近於古代生活的最深層結構即古代的日常性。它在存在論上意味着：每個存在者在其所有特定行事中都必須固持地重複去做完全相同的事情。它的主要問題不是治亂成敗帶來的命運挑戰，而是古代人的“名分”問題，即古代人在生活中“自己去是”的“所是者”這一問題。這才是在歷史中發生的最深刻的存在論問題，因為它關乎古代人在他們的生活中存在之“所是者”與“非所是者”的劃界。在禮式生活中，“君臣尊卑長幼男女之序”是最重要的事情，它由生活中“宮室車輿衣服器物飲食婚喪祭奠之分”來保證和顯示，所謂“居處有禮則萬事得其序”是古代生活的一個本質目標。<sup>④</sup>

另一方面，第三人稱建構的歷史性概念是“眾人在歷史中共同去存在”。因為，按統一的程式生活，必然造就眾人的生活；按禮之章法存在，必然導致眾人作為存在者自己去存在。眾人的存在一定超出一個人的存在。第三人稱規定，歷史表示超出了一個人的日常生活的眾人在更大的時間區間內親歷其事地重複自身存在的內容。換言之，一個人的存在歷事的區間是生活，當眾人將自己的存在事態拓展到超出一個人的生活—生命界限，此時人的存在歷事的區間就是歷史。因此，歷史是生活之延宕的結果。但歷史作為眾人共同去存在的存在史，仍然服從存在內容的重複性原理。簡單講，對作為存在者的眾人來說，那些已經完成的生活事態是他們的“曾經存在”，他們的“再次存在”則因超出生活—生命界限而只能在歷史這個更大的區間內構成，於是眾人在歷史中把他們的“曾經”與“再”作為自己存在的統一內容聯結起來。個人的存在重複自身內容為“日常性”，眾人的存在重複自身內容為“歷史性”。

## 五、從“第三人稱”到“政治美學”

《超越審美現代性：從文藝美學到政治美學》（南京大學出版社 2017 年），是我繼第三人稱存在論之後又一部傾盡心力的“生命作品”。<sup>⑤</sup>這本書不期然而然地做了兩件重要的事情：第一，它試圖推動美學的一次轉向，終結近代以來研究藝術之美感經驗的文藝美學，開啟研究政制之美和人性之美的政治美學，實際上是回歸古典美學那種以思考“存在本身之美”為中心的先驗形而上學。第二，它試圖改變人們理解馬克思的維度，即把馬克思學說理解為在現代條件下重啟思考最好政治和最美人性的政治美學，據此證明馬克思學說的思想價值和歷史貢獻主要不在於一種直接“改變世界”的學說，而在於它徹底改變了人類對世界的理解。我自認為，經過艱苦努力，這兩個目標在這本書中均已達到。但它問世時間尚短，與國內美學界和馬哲界的主流觀點又相距太遠，所以要得到印證並被眾多讀者接受還需假以時日。

借此機會，我想先對自己這兩項哲學工作的差異之處和相通之處略作解釋。有學界朋友評論，這是兩種不同立場、不同風格的哲學：第三人稱是極端的客觀主義，政治美學是極端的主觀主義。誠然有理。從我作為作者來說，政治美學所使用的方法與第三人稱完全不同，其中最突出的一點是，政治美學不再使用第三人稱那種繁冗複雜的概念構造，而是採用了學術評論的方式，即在人們

共有的哲學史、美學史和藝術史的知識場域中，提出和辯護自己的思路，追述和評論先賢的見識，不求對各重要美學家的學說作系統解說，並為簡潔之美而有意省略了許多具體美學觀點的細枝末節，但卻力求在自己的美學新思路中包含對整個美學史發展趨勢的批判性理解，並盡力達到歷史研究的準確性。我自己預期的效果是：政治美學比第三人稱要好讀得多，但所要求的思想功力並不稍減，它是我對哲學研究的另一種嘗試。

另一方面，政治美學與第三人稱之間又有着重要的一致性和相通之處，即兩者都反對近代西方哲學的主體性原則，反對以主體自我意識作為理解存在的出發點。第三人稱反對把主體的視界概念引入形而上學研究，反對將存在現象化，試圖抓住“存在本身”，因此而訴諸“內容原則”，即用存在的內容取代存在的現象來作為形而上學的本源問題。政治美學則反對把主體的經驗原則引入美學研究，反對將美的存在體驗化，反對把美學研究限定在對藝術品本身的主觀感受性上，而要求揭示“存在本身之美”，為此而訴諸“精神原則”，用位於更高理解界面的存在本身之美來取代藝術品的美感經驗，以此作為美學的本源問題。乍一看，精神原則與內容原則確乎不同，似乎分別對應着主觀性和客觀性，其實並非如此。勿寧說，政治美學的精神原則是對第三人稱的內容原則的美學表述。這個“精神”並非主體自我意識，它既是那個更高的存在本身即柏拉圖所謂“美本身”，同時又是這個更高存在的創造方法。它就是政治美學作為先驗形而上學所追求的“存在的完美性”。

## 六、展望美學的新轉向

精神原則本來只是人文科學的一個普通的基本原則，然而當它與近代美學中盛行的經驗主義形成對比時，卻成為一個尖銳的美學問題。近代美學把美定義為“感覺的完美性”，藝術之美作為最典型的感覺完美性，被確定為美學的唯一範本和唯一立足點。近代美學因此成為“文藝美學”，它把藝術當作通向更高存在與真理的一條可靠道路。然而，柏拉圖早就告訴我們，藝術作為感性之美天生契合着人性的弱點，即普通人對藝術之美的那種攫取慾望。後來阿多諾進一步指出，正是藝術的這一特性被資本所利用，使藝術變成文化產業，變成資本最大的一個市場。近代美學把審美經驗奉為主臬，但正是這種基於藝術的審美經驗直接通向大眾的審美享樂主義，充當了現代人對藝術品進行消費的理論依據。按照近代資產階級社會的主流觀念，藝術對於滿足直接性物質需要來說是無用之物，但藝術恰恰在資本主義社會的發展中獲得了它的有用性，即：隨着生產社會走向豐裕並轉型為消費社會，人們的需要超出對物質使用價值的直接需求，而轉向對於物品外觀、款式的審美感受和生活風格的時尚追求等新型需要。追根溯源，這種消費審美化的趨向正是起源於對藝術中的審美經驗的粗陋模仿。正因為近代美學突出強調藝術中的美感享受，把藝術品帶來的美感經驗當作藝術的本質，才使藝術品最終下降為普通的工業製品和市場消費品。審美經驗取消了藝術本身內容的客觀性，暴露出藝術對資本主義市場邏輯的天生適應，即把藝術之美及其所產生的快感當作每個人都能擁有的有用之物，變成通過市場就可以獲得或轉讓的財產概念。文藝美學的政治後果是大眾的審美狂歡與資本主義市場邏輯的完美結合。

政治美學重新規定了“美”的概念。美不是“感覺的完美性”，而是“存在本身的完美性”，是整個世界的存在本身的一種完美形式，即莊子所說的“天地有大美而不言”。未來美學最重要的觀念變革是從“感覺的完美性”向“存在的完美性”的轉變，其實就是向古典美學的回歸。古典美學的存在論奠基是由柏拉圖和普羅提諾完成的。柏拉圖第一次讓人們知道，存在不僅僅是由經驗事物堆積而成的一層，在經驗世界之上還有一層超越的、玄秘的、更高的存在，那更高的存在作為理性的對

象,其唯一特性就是完美與真實。柏拉圖的二元論是對人與存在的恰當研究,它發現了世界的存在方式和理解這一存在的可能方式。在此基礎上,可見之美與不可見之美的二元性成為美學的基本問題。普羅提諾的重大發現是,那個完美的更高的存在並非自然的直接給與的現成對象,而是必須借助精神的力量創造出來。精神在現實之上創造出完美的應當存在的東西,它在直接現實中並不存在,也無法被純粹的經驗意識所證明,它是哲學的理論思維的產物,作為概念只能現身於精神創造的形式界面。於是,在政治美學中,存在遠遠延伸到主體的經驗所曾夢想到的任何事物之外。為了認識存在本身之美,人類必須使用從未被經驗主義態度所辨認出的能力。

在此基礎上,政治美學重新發現藝術的本質,使之脫離文藝美學的經驗性理解。政治美學首先切斷藝術與實存物的關聯:作為美學對象的藝術與真實存在的東西沒有本質聯繫,它的內容和形式均不取決於經驗與自然,因為它的本質是可見之美對不可見之美的象徵,這一本質指向精神的內在空間,指向更高的美的存在的無限高遠的目的。“存在的完美性”作為美學的第一原則,決定了藝術的本質是超越藝術品感性之美的先驗性。因為存在的完美性作為不可見之美是不能被普通經驗所通達的,但卻可以被藝術的特殊符號所象徵。借用康德的問題式來說,那個“更高的存在”是一個只有理性能夠思考到、但卻沒有任何感性直觀能與之相適合的“理念”,因此我們不能以鑒賞的態度觀照它,只能以反思的態度將它在概念中構造出來;然而它又不是純粹的概念,而是一個需要通過某種特殊符號和特殊形象來表現的美的理念。在這裡,藝術特有的認識功能突顯出來:藝術的象徵作用既不是感性的直接性,也不是純粹的概念性,而是按照反思的方式把完美性和不完美性連接起來。換言之,藝術決非對存在的感性描述和“對自然的模仿”,而是對更高的美的存在的認識,但藝術只能在對感性自然的否定性關聯中通達那種完美,藝術是以無限接近完美存在為目標而不斷否定自身感性存在的那樣一種精神歷程,那個完美存在只能在理性與感性的否定性關聯中表現自身。藝術對它所象徵的那個更高存在來說,始終是一種先驗的認識,而非經驗的感受性。

最後也是最重要的,政治美學重新界定了哲學的概念。如前所述,古代美學的存在論奠基主要在於,在普通的現實的存在之上還有一層更高的美的存在,它作為“美的規律”是哲學研究的專屬領域,哲學本身在這一意義上就是一種美學,或者說,一種達到了理論思維的形而上學應該是美學。近代美學之所以達不到這種作為美學的形而上學的理論思維,根本在於它失落了使存在得以顯現本性的二元論維度,把存在理解為只是現實事物的實在性這一層,而把意識理解為存在的印象和觀念。柏拉圖政治美學提供了徹底反思存在的哲學方法:哲學(而非藝術)之所以是通向存在本意的一條道路,端在於它是“存在本身之美”的創造方法;現實的存在就其不被創造而言,不是哲學的真正對象,現實永遠不可能完美。文藝美學只是抓住了藝術的感性之美,卻無法見證更高的存在。真正的美學則應該是使存在研究上升到理論思維的純粹哲學本身,而非僅僅作為哲學分支的“藝術哲學”。所謂更高的存在作為反思性對象的唯一特性是真實與完美,只有哲學能通達這種真實與完美,因為哲學提供了這種更高存在的邏輯展開的方法,即觀念性與創造性的內在統一。柏拉圖告訴我們,可理解性是存在的最高形式。這意味着所謂更高的存在並非神秘的精神實體,而是知識,知識作為觀念性與創造性的內在統一體就是那個超越了經驗現實的更高存在。只有知識能內在於存在的真理之中,因為經過了創造的推動並據有了觀念的形式,存在本身的內容作為知識的可理解性反而更能保持其真實和充盈。孟子說:“充實之謂美。”<sup>②</sup>夏夫茲博里說,“凡美皆真。”<sup>③</sup>所謂更高存在的唯一要求是真實與完美,只有哲學能通達這種真實與完美,因為這種真與美的觀念必須被哲學創造出來。要言之,在哲學是更高的美的存在的創造方法這一意義上,哲學是一種美學。



政治美學達到的一個重要見識是,所謂更高的美的存在(西方基督教稱之為“更高的存在”,莊子稱為“天地之大美”),作為精神的造物和對象,乃是一種語言性存在。在它必須用語言建構自身、並只能被理性所把握這個意義上,它是一種“不可見之美”。它或可在藝術的界面上被象徵性地加以表現,但它在哲學的界面上卻可以直接被理解,因為哲學作為最純粹的語言性存在與這個“完美存在”本身是直接同一的。換言之,偉大的哲學創造了完美的存在,使之成為徹底理解的知識,並直接確證了自己就是那個完美存在的現身方式。“除了在偉大的哲學作品中,我們還能到哪裡去找到一種完美的存在呢?”<sup>28</sup>

回到對藝術的理解。政治美學把藝術當作可見之美對不可見之美的象徵,即對更高的美的存在的一種先驗的認識,用宗白華先生的說法就是“化實景而為虛境,創形象以為象徵,使人類最高的心靈具體化、肉身化”。<sup>29</sup>這樣一種藝術概念似乎遠離了一般人關於美的藝術的普遍共識,它批判美感經驗,貶低藝術的聲色之美,是否連中國傳統美學中的山水詩畫之美的意境也要被拒絕?對此我想說明,政治美學不同於傳統美學的一個重要特質,就是它引入了對藝術問題的本質直觀和政治批判。政治美學揭示,審美經驗論專注於經驗事物的可見之美,關閉了不可見之美的先驗維度,它其實是近代的政治個人主義和哲學主觀主義綜合的產物。感官經驗之美的本質特徵是漂亮與精緻,表現為“好看”和“好聽”的東西,那是一種外觀之美。當席勒斷言“美的藝術的本質就是外觀”,外觀是形式對質料的勝利時,<sup>30</sup>這是典型的經驗主義美學觀點,也是近代資產階級社會的藝術觀點,對藝術的理解停留在欣賞與享受的平面上。而在近代資產階級社會的美學觀點興起之前,人們對待藝術的態度並不是以欣賞者為中心的鑒賞與享受,而是以作品中心的認知和讚美,人們關注的是作品本身的客觀性和真理性內容,而非自己的主觀感受。藝術作品的質量越高,其中的主觀性成分就越少。對真正偉大的藝術作品(而非藝術消費品)來說,客觀性永遠大於主觀性,純粹主觀的美感經驗本身沒有意義。只是後來出現的盲目追求藝術欣賞和美感經驗的態度,才使藝術作品的客觀性和真理性內容越來越退出美的世界的中心,這種態度的本質就在於徹底忘記了藝術的理性形式及其背後的精神原則。這種態度產生了極為嚴重的實際性後果,失去了精神原則和不可見之美維度的經驗主義導致了西方藝術的創造力和鑒賞力的下降。根據克萊夫·貝爾的藝術史研究,18和19世紀的西方藝術從越來越講究“畫得好”的精緻優美走向空虛貧乏,因為它“失去了精神”,<sup>31</sup>喪失了藝術的先驗性,完全淪陷於藝術品自身的感性之美的世界。經驗主義美學導致的這一藝術衰落趨勢一直延續到20世紀晚期,美感經驗被資本主義的藝術市場所吸收,從而更徹底地摧毀了藝術的本質,走向審美資本主義。

政治美學的另一個遠離人們美學共識的地方,是把中世紀藝術當作理解藝術之象徵本質的主要範本。因為一般都把中世紀看作藝術史的“黑暗時代”,中世紀(特別是早期基督教)拒斥藝術品的感性之美,貶低除音樂之外的幾乎一切實體性的藝術形式,甚至發展到大規模破壞古典藝術作品。這些都是歷史事實。但政治美學關注的理論問題是,在中世紀這種態度的背後,隱藏着對藝術和美學的存在論基礎的深刻理解。年鑒派歷史學家的研究發現,中世紀是一個象徵型社會,每個事物都被賦予特定的象徵意義。<sup>32</sup>這意味着,與古典時代和文藝復興以後支配着藝術的自然主義和人本主義不同,中世紀是被精神原則和超驗主義所主導的時代,它的藝術乃至生活本身都是象徵的。因此,對理解藝術的象徵性來說,中世紀是最重要的、甚至是唯一的範本。中世紀態度的歷史背景是,古代世界的崩潰見證了人的感性存在的墮落與毀滅。有鑒於此,中世紀把注意力從物質轉向精神,從感性的外在世界退隱到心靈的內在生活。早期基督教如此重視精神所具有的那種神秘的壓

倒一切的超越性意義,沉迷於對那個更高的不可見的精神世界的冥思,完全被精神世界的優雅和光輝所吸引,以至可見之美的感性魅力根本無法引起他們的注意。就中世紀對精神性存在的推崇來說,可以肯定它有助於建立起“人之為人”的正確的先驗圖景,並包含着對藝術概念的存在論基礎的深刻理解,藝術不再以自身的感性之美為目的,而是以精神超越現實所達到的更高的美的存在為標準。中世紀系統發展了可見之美與不可見之美的理論,這是美學史上最獨特、最深刻的藝術理論。根據這種理論,藝術不是對自然的單純模仿,而是對更複雜的精神性的原型世界的象徵,藝術品與原型世界有着某種必然的內在聯繫,“畫像具有神性”,上帝作為更高的不可見之美就在他的畫像之中現身。“由於這一點,人的心靈完全覺醒以後,便從可見之美上升到了不可見之美。”<sup>③</sup>

## 七、政治美學的奠基:從柏拉圖到馬克思

如果完美的存在是存在本身的徹底可理解性即知識,那麼,作為美學的哲學只能是對政治的反思,即政治美學。柏拉圖天才地發現了哲學與政治的一體兩面性。我們也不難發現,柏拉圖著作中反覆出現的哲學首先和主要是一種“觀念政治”,而非近代哲學那種抽象地思考“存在與真理”的知識論和存在論。柏拉圖第一次讓我們知道,政治的本質是哲學性,所謂“最好政治”是關於政治的概念的哲學知識,而非現實的制度與實踐;同時,柏拉圖還把哲學對“更高的美的存在”的創造落實為一種創造政制之美和人性之美的特殊技藝,從而使哲學成為一門政治美學。政治美學認為,哲學是形式化和知識化的政治制度,即關於最美政制和最美人性的反思的知識,而非只是思考主觀性與客觀性之間關係的概念哲學。這一論斷的根據何在?我們看到,在《國家篇》(即《理想國》)中,柏拉圖的蘇格拉底說:“讓我們從頭開始,在語詞中創造一個完美的城邦。”<sup>④</sup>我認為這句話代表了整部《國家篇》的主旨,它提出了最根本的美學問題,即一個完美的存在物必須由哲學家在觀念的層面上創造出來,同時也就把政治還原為“完美城邦”概念的創造及其可理解性,從而把哲學對存在的反思和政治對制度與人性的理解整合成同一個理論問題,使二者共屬於關於更高存在的同一主題。柏拉圖指出,政治作為“國王的技藝”必須是關於更高的存在的知識,因而是和哲學處於同一界面的反思性知識,即所謂“依據真正知識進行的統治”和“真正科學地理解了的統治技藝”。<sup>⑤</sup>真正的政治是由純粹的精神的自由創造構成的完美存在之域,即“應當存在的正義”。

因此,柏拉圖的完美城邦是美學的原初領地和出發點,美學在柏拉圖手上的原初形式就是政治美學。在政治美學中,美的概念發生了變化,回到了原初起點,美作為“天地之大美”意指存在本身之美,而非藝術帶來的審美體驗;美學研究就是在先驗的知識界面上,由精神原則引導着,超越經驗事物的層面,去發現和創造這種存在本身之美。柏拉圖創立了政治美學的本源問題,並制定了處理這一問題的基本概念和方法。從柏拉圖的起點出發,我的《超越審美現代性》一書描述了這一學科的基本論域:(1)最美政制不是現實的制度和實踐,而是對正義的徹底理解和知識,現實的政制只能是作為知識與實踐相混合的不同層級的次好政制;(2)最美人性不是現實的人,而是對人之為人的完滿性概念和先驗圖景的徹底理解,現實的人及其實踐作為有限的存在只能處於柏拉圖所謂“意見層面”和“洞穴世界”之中。

馬克思學說最深刻的本質在於,他重新為現代政治樹立了崇高理想,將現代政治重新帶回對最美制度與最美人性的創造與理解的界面上。就這一點來說,馬克思學說是一種政治美學。馬克思的思想豐富而複雜,其中,馬克思的實踐觀點和革命批判理論不屬於政治美學的知識範疇,但這些對現實事物的考察有助於抓住馬克思政治美學的本源問題,這些本源問題在直接經驗事實層面反

而得不到確證，因為當代資本主義發展的歷史事實不支持馬克思的許多理論觀點。但在政治美學的知識界面上，馬克思那些最重要的命題，比如“自由的聯合”、“普遍的解放”、“全面發展的自由個性”，卻重演了柏拉圖對最佳政制和最美人性的思考。要言之，“自由的聯合”和“普遍的解放”在任意義上都不是一種現實的制度，現實中沒有這樣的制度，它們是對最高正義原則的徹底理解，因而是一個關於政制之美的觀念的創造與理解問題。同理，“全面發展的自由個性”也不是現實的人，現實中沒有這樣的人，這是馬克思用理論思維創造出來的完美人性的概念，代表着馬克思對“人之為人”概念的先驗理解，馬克思用“全面的自由的勞動”和“社會的內在的財產”來充實他對人性概念的這一先驗理解，以徹底的形式反思懸擱現實人的堅固的自然實體性規律，使勞動與財產這兩個現代主流政治哲學的概念昇華為美的對象和規律，成為人性之美的純粹知識和形式原理。由此可以推知，更高的美的存在，先驗的超越性的形上反思，存在本身和人本身的完美概念等等，構成了馬克思政治思考的真正目標和根本特徵，從而使馬克思學說成為一種政治美學。

學界一般都把馬克思的本源問題理解為現實性和實踐性，即現實的人通過感性的實踐活動去改變現實的世界。這其實是對馬克思的一種經驗主義理解，是一種前美學的和前存在論的理解。從政治美學的立場看，所謂“現實性”只是對政治的表層規定，在關於政制之美和人性之美的反思性的知識高度上，現實的人及其活動顯現其為存在的非現實性和不完美性，即哲學上的質料性和實存性。政治上，從馬克思的時代到今天，人類所面對的最大最堅實的現實始終是資本主義世界體系，這樣的現實性不可能成為馬克思理論思維的制高點，只能是馬克思要批判和超越的對象。同理，如果不能與關於更高完美存在的知識處於反思性的關係中，“實踐性”也是一個抽象的概念。馬克思的實踐概念則必須在關於最好政治的純粹知識界面被理解為一個觀念政治的問題。反之，實踐作為政治實踐或道德實踐，如果不參與對觀念的創造和理解，而僅僅是發生在現實中的有目的有意識的自覺活動，那麼實踐就與普通的行為和活動沒有區別，不是知識，因而沒有哲學意義。

政治美學還提出，在今天的情況下，對於理解馬克思來說，認識論批判是比存在論批判更徹底的批判。因為，從馬克思的時代到今天，資本主義顯示了最大的現實性和實踐性，資本主義的理論與實踐幾乎已經充滿了現實世界的全部存在論空間，留給馬克思的理論空間只能是高度先驗化、概念化的認識論空間；在這裡，馬克思上升到高於經驗現實的先驗界面，以對制度與人性之本源概念的徹底理解的知識為背景，實現了對資本主義的存在本身的嚴格科學認識，他的異化理論是對資本主義之存在有限性的一種本質直觀。以此，馬克思完成了對資本主義的認識論批判。從政治美學的理由看，不應該認為直接性的“改變世界”是馬克思政治思考的獨特創意和本質特徵，因為資本主義的理論與實踐已經使現實世界發生了翻天覆地的改變，所有這些在現實層面發生的改變世界的活動都服從着次好政治的經驗邏輯。馬克思則是在知識、哲學和文化領導權的意義上改變了世界，他用“自由的聯合”和“全面發展的自由個性”為制度與人性引入了不同於資本主義次好政治的另一種邏輯，讓人們看到了真正的政制之美和人性之美。換言之，馬克思改變的不是世界本身，而是對這個世界的理解。這是在政治美學的純粹知識高度上發生的一次革命，這也正是馬克思對人類歷史的不朽貢獻。因為，徹底的理解才是最徹底的批判，這就是馬克思的認識論批判。

---

①亞里士多德：《形而上學》，吳壽彭譯，北京：商務印書館，2009年（珍藏本），卷七章七。

②胡塞爾：《純粹現象學通論》，李幼蒸譯，北京：商務印書館，1992年，第84頁。

- ③②趙汀陽：《關於形而上學的評論》，長春：《社會科學戰線》，2021年第7期。
- ④⑤⑭⑳趙汀陽：《形成本源問題的存在論事件》，北京：《哲學研究》，2021年第12期。
- ⑥《老子》第34、37章。
- ⑦《莊子·知北遊》。
- ⑧《黃老帛書》之《道原》與《稱》。
- ⑨《乾卦·彖傳》及《繫辭上》第5章。
- ⑩《遺書》卷十五。
- ⑪奧古斯丁：《懺悔錄》，周士良譯，北京：商務印書館，1963年，第236、289頁。
- ⑫維特根斯坦：《邏輯哲學論》6.522，賀紹甲譯，北京：商務印書館，1996年，第104頁。
- ⑬⑮黑格爾：《小邏輯》，賀麟譯，北京：商務印書館，2009年（珍藏本），第83頁；第55頁、85頁。
- ⑯⑳㉑張盾：《第三人稱存在論：追尋存在的平凡本意》，南京：南京大學出版社，2021年，第194頁；第43頁；第197頁。
- ⑰趙汀陽：《追溯本源的方法和問題的遞歸性》，北京：《哲學動態》，2021年第7期。
- ⑱《黃帝內經·素問·舉痛論》。
- ㉒《中庸》第13、19章。
- ㉓《禮記·經解》。
- ㉔第三人稱存在論的研究成果最初發表在拙著《道家“自-然”：存在論的構成原理》（2001），後經過較大刪減和改寫，重新發表在《第三人稱存在論：追尋存在的平凡本意》（2021）一書中。
- ㉕《孟子·盡心章句下》。
- ㉖北京大學哲學系美學教研室編：《西方美學家論美和美感》，北京：商務印書館，1982年，第94頁。
- ㉗張盾：《超越審美現代性：從文藝美學到政治美學》，南京：南京大學出版社，2021年，第256頁。
- ㉘宗白華：《美學散步》，上海：上海人民出版社，2011年，第70頁。
- ㉙席勒：《審美教育書簡》，張玉能譯，南京：譯林出版社，2009年，第26、27封信。
- ㉚克萊夫·貝爾：《藝術》，周金環、馬鐘元譯，北京：中國文聯出版公司，1984年，第107、131頁。
- ㉛勒高夫：《中世紀文明（400-1500年）》，徐家玲譯，上海：格致出版社，2011年，第367~371頁。
- ㉜塔塔科維奇：《中世紀美學》，褚朔維等譯，北京：中國社會科學出版社，1991年，第52、243頁。
- ㉝《柏拉圖全集》第二卷，王曉朝譯，北京：人民出版社，2014年，第326、460頁。
- ㉞《柏拉圖全集》第三卷，王曉朝譯，北京：人民出版社，2014年，第160、144頁。

**作者簡介：**張盾，1956年7月生於北京。1978年考入吉林大學歷史系歷史專業，先後獲歷史學學士學位（1982）、法學碩士學位（1985）、哲學博士學位（2004）。現任吉林大學哲學社會學院教授，博士研究生導師，吉林大學哲學基礎理論研究中心專職研究員，吉林大學匡亞明卓越教授。兼任吉林省哲學學會副理事長，《中國社會科學》雜誌外審專家，中國社會科學院美學研究中心學術委員。享受國務院政府特殊津貼專家，主持國家社會科學基金重大項目專家。主要從事存在論、美學和馬克思政治哲學研究，出版專著7部，在國內學術期刊發表論文百餘篇。代表作有《第三人稱存在論：追尋存在的平凡本意》（2021）、《超越審美現代性：從文藝美學到政治美學》（2017）、《黑格爾與馬克思政治哲學六論》（2014）以及自選集《嵐室尋蹤》（2018）等。獲首屆蕭前哲學基金優秀論文獎（2011），教育部人文社會科學優秀成果獎（2015），吉林省社會科學優秀成果一等獎（2012、2014、2017）、二等獎（2007、2010、2018）。所著《黑格爾與馬克思政治哲學六論》入選“國家哲學社會科學成果文庫”。

[責任編輯 劉澤生]