

· 纪念康德诞辰三百周年 ·

从康德到第三形而上学

邓晓芒

【内容摘要】 康德《判断力批判》中的美学可从两种形而上学之间的“桥梁”提升为第三种形而上学，即审美的形而上学，它才是前两种形而上学的根。这原本也是康德文本中可能隐含的意思，他对形而上学的理解只是西方传统的“物理学之后”和“存在论”，审美在这种意义上只能是“桥梁”，但审美形而上学是超越存在论的“语言学之后”，它从诗性和隐喻结构来看待语言的本质，并为“自然形而上学”和“道德形而上学”之所以可能提供根据。伽达默尔的哲学诠释学按照黑格尔的思路将康德美学引上了一种动态的诠释学本体论，虽然完成了一次“语言学转向”，但由于受到传统本体论和方法论的局限，仍然未能上升到“语言学之后”的视野。这种非存在论的或超存在论的形而上学只有在中国传统形而上学即“伦理学之后”中才找到了支持，但后者由于中国哲学的“反语言学倾向”而同样未能提升到“语言学之后”。第三形而上学则是经过对西方“物理学之后”和中国“伦理学之后”加以综合而超越双方之上所提出的一种更具普遍性的形而上学设想。

【关键词】 《判断力批判》 自然形而上学 道德形而上学 物理学之后 伦理学之后 语言学之后

【作者】 邓晓芒，华中科技大学哲学学院教授。（武汉 430074）

在笔者最近出版的《走向语言学之后——当代形而上学的重建》第一卷“对西方形而上学的检讨”中，提出了当代哲学的一项重要的历史使命，就是在当代“语言学转向”的视野中重建一种新型的形而上学，也就是在对我们这个星球上已经有过的西方“物理学之后”和中国传统的“伦理学之后”加以综合考量之后，在其之上建立一门“语言学之后”的形而上学。这是一门融合并超越中西形而上学和文化传统的、立足于全人类共性之上的形而上学构想，由于它的跨文化性，我曾经为如何将其翻译成外文而殚思竭虑。最初想把这三种从根源上就不同的“形而上学”分别译作 metaphysics1（西方形而上学，即“物理学之后”）、metaphysics2（中国形而上学，即“伦理学之后”）以及 metaphysics3（超越中西的形而上学，即我所说的“语言学之后”），用汉语说就是“第一形而上学”“第二形而上学”和“第三形而上学”。但马上发现这样的翻译在西方读者眼里，会



被理解为三种不同的“物理学之后”，这就和其他两种“形而上学”完全无法匹配了。我考虑这里恐怕有种不可译性，实在要译为西文，也许只好把中国传统的和我提出的形而上学都用汉语拼音“Xíng-Ér-Shàng-Xué”表示，再加注解，说明这一串符号在汉语中是与西方 metaphysics 一词对应的中译文发音，但其语义在汉语中却不限于“物理学之后”，还包括“伦理学之后”（metaethics）和“语言学之后”（metalinguistics）。不过，有一点应该是共同的，即三种“形而上学”所表示的都是超越一切学问之上的最高学问，是其他一切学问的基础。只有用汉语来说，才能完全准确地表达出这个意思。所以我们不妨在译成外文时这样来表达这三种形而上学：汉语拼音 Xíng-Ér-Shàng-Xué1（meta-physics，西方传统的形而上学，即“物理学之后”）；Xíng-Ér-Shàng-Xué2（中国传统形而上学，即 meta-ethics，但不是“元伦理学”，而是“伦理学之后”）；Xíng-Ér-Shàng-Xué3（“第三形而上学”，一种超越前两者的新型的形而上学，meta-linguistics，但不是“元语言学”，而是“语言学之后”）。

康德对第三形而上学的暗示与遮蔽

在西方，唯一对“形而上学”进行过划分并提出不同的形而上学可以并存的哲学家是康德。众所周知，康德的三大批判中，前两个批判建立的是“自然的形而上学”和“道德的形而上学”，除此以外，他还有一个“任何可能作为科学的未来形而上学导论”，这就是《纯粹理性批判》本身，它“包含了形而上学的形而上学”。^①在他心目中，前两种形而上学都还属于“学院概念”的形而上学，只有最后这种“形而上学的形而上学”才是“世界概念”的形而上学。在这种高阶形而上学的意义上，哲学是关于人类理性的最终目的的一切知识和理性使用的科学，它要解决这样四个问题：（1）我能知道什么？（2）我应当做什么？（3）我可以期待什么？（4）人是什么？他将这四个问题依次归于（严格意义的）形而上学、伦理学、宗教学以及统摄这一切的人类学，“因为前三个问题都与最后一个问题有关系”。^②什么关系？如果说第一个问题属于自然形而上学，第二个问题属于道德形而上学，第三个问题作为人类的终极目的或理想，分属于前两个形而上学各自预设的范导性或悬设性目标，那么第四个问题的归属就不可能是实用的或经验的人类学，而只能是总合前三者的“先验的人类学”。后者的层次最高，就连作为“形而上学的形而上学”的《纯粹理性批判》，也只是这种先验人类学为人类理性所设定的一种先验功能，即先验自我意识的统觉功能的展示。^③正是从这种先验的人类学出发，“他才把形而上学划分为人的理论理性的形而上学和人的实践理性的形而上学，也就是所谓‘自然形而上学’和‘道德形而上学’”。^④然而，能够从自身中分化出另外两种形而上学的这种先验的人类学，本身难道不是更高、更本源的形而上学吗？康德没有说。甚至他口中的“人类学”究竟是不是先验的人类学，也没有一个字点明。除了在《反思录》的个别条目中有所暗示之外，在他正式出版的著作中，康德甚至没有提到过“先验人类学”，^⑤而只有经验性的《实用人类学》。因而在康德那里，“第三形而上学”并未正式提出，只限于一种模糊的暗示。而且，这四个问题从问法上看都是被动的“能够”“应当”“可以”“是”，唯一漏掉了的问题是：“我到底要什么？”如求真、求善、求美。但这正是前面四个问题之所以有可能被提出的条件。因为“先验的”人类学首先要确定的是，人是自由的，这体现在：人就是他所要追求的。

尽管如此，康德《逻辑学讲义》中的这一暗示还是在他的思想的进一步发展中的显露出了某种

端倪，只不过不是通向先验的人类学，而是通向人类最直接的感性学（Ästhetik）即审美和艺术的学说，也就是《判断力批判》中有关鉴赏力的批判。“我要追求什么？”的问题在这里化身为“我欣赏什么？”^⑥我认为，这个定向是通往我所提出的第三形而上学即“语言学之后”的关键一步，而这一方向在康德美学那里其实已经孕育着了，虽然他还远未达到想要以此着手来建立一门新型的形而上学的程度。康德在其正式的著作中对语言谈得很少，这是在现代西方哲学的“语言学转向”以前西方哲学家们共同的缺陷。而且即使谈语言，他们也主要着眼于其中的逻辑功能而忽视非逻辑功能，后者只被视为前者的补充。但毋庸置疑，康德的三大批判对语言的语调、语气和句式隐含有极大的依赖性，如《纯粹理性批判》讨论认识论问题，依赖的是陈述句；《实践理性批判》讨论伦理学问题，依赖的是命令句；而《判断力批判》则讨论美学和目的论问题，依赖的是感叹句（包括对崇高的惊叹句和对美的咏叹句），并用它来综合陈述句（美学）和祈使句（目的论）。按照康德的意思，第三批判构成前两大批判的“桥梁”，但前两者都形成了自己的“形而上学”，即自然形而上学和道德形而上学，唯独第三批判作为其中的“过渡”，不构成“学理的探究”，因而也不构成第三种形而上学。他在《判断力批判》中试图通过审美鉴赏力来调和认识和道德之间的矛盾，但他并不认为可以借此在自然科学的形而上学和道德的形而上学之间，更不要说之上，建立起第三种形而上学，而只是想利用判断力中情感能力的先天原则“造成一个从纯粹认识能力即从自然概念的领地向自由概念的领地的过渡”。^⑦这种过渡“并不能在理论哲学和实践哲学之间构成任何特殊的部分，而只能在必要时随机附加于双方中的任何一方”。^⑧因而三大批判“在学理的探究中，对判断力来说并没有特殊的部分，因为就判断力而言，有用的是批判，而不是理论；相反，按照哲学被划分为理论哲学和实践哲学，而纯粹哲学也被划分为同样两个部分，构成学理探究的将是自然的形而上学和道德的形而上学”。^⑨

因此在康德看来，在这两种形而上学之间，不可能有第三种即“审美的形而上学”，而只可能是一座横跨两大形而上学的桥梁，这就是“反思性”的审美判断力。其中的原理是，由于情感传达的要求而促成的知性的逻辑功能和想象力的非逻辑功能之间的“自由协调活动”。康德把这种自由协调活动规定为：“只是从对象的审美〔感性〕象征中获取那鼓动自己作品的精神，这些审美〔感性〕象征与逻辑的定语站在一边，并给予想象力一个激发，使它哪怕以未展开的方式却思考比在一个概念中、因而在一个确定的语言表达中所能够统摄的更多的东西”，并罕见地举了腓特烈二世的一首诗为例：

让我们无怨无悔地从生命中消失，/ 因为我们身后留下了善功累累的人世，/ 太阳结束了一天
的行程，/ 还把一片和煦的光辉撒满苍穹。/ 它伴随着微风送来这最后的光照，/ 这是它
为人世幸福的临终祝祷。

又提到，“某一位诗人在描写一个美丽的早晨时说：‘太阳涌动而出，如同宁谧从美德中涌现’”。^⑩

诗不算很好，却把语言中的逻辑功能和非逻辑功能的自由协调活动非常清晰地展示出来了，或用海德格尔的话来说，其中已经含有“诗和思的对话”。而现在，根据我对语言学之后的分析，这种建立在诗性的情感传达之上的原则所显示出来的恰好就是第三种形而上学，即比前两种形而上学更高的审美形而上学，它正是语言学之后的形而上学的核心，构成了其他两种形而上学之所以可能的条件。所谓反思性的判断力从语言的形而上学来看正是语言的“自否定”活动，它构成语言的本质结构，这就是隐喻中的“是即不是”结构，而在语气上所表达的则是感叹句的“求美”



意向。可惜直到康德的时代，包括康德在内的中西方任何一个哲学家，都还没有把形而上学的注意力从外在的物质和内在的思想转到对语言本身的形而上学思考上来，语言要么是附着于物理学之上的表达工具（逻辑），要么是附着于伦理学之上的“载道之文”，一旦直面本尊（科学或道德），立即臣服或噤声。因此，另外建立起一种不同于以往传统的形而上学这时还不可能成为讨论的话题。不过，就康德对“形而上学”的理解而言，他把审美鉴赏排除在这种形而上学之外倒是对的，第三形而上学的确不能看作第三种“物理学之后”，在此意义上它只能作为前两种物理学之后之间的“桥梁”。

但康德没有意识到的是，他的美学（对鉴赏力的批判）虽然本身不构成第三种形而上学，却可以成为建构第三种形而上学即“语言学之后”的准备。当年意大利的维柯（Giovanni Battista Vico）已经看出，语言的本质归根结底是一个诗学问题，因为语言起源于诗。“在世界的童年时期，人们按本性就是些崇高的诗人。”^⑩而且从发生学上看，“由于人性的必然，诗的风格比散文的风格先起”，“在诗人们已经用联系个别特殊的意象来形成了诗性的语言之后，各族人民接下去就把诗性语言已联系起来的那些部分压缩成一个单独的字”，因此，“在诗的起源这个范围之内，我们就已发现了语言和文字的起源”。^⑪而对诗的本质再往深挖，就是隐喻的“自否定”结构问题了，只有在这一诗性结构的基础上，语言才能建立起科学语言和道德语言。但如何从这一语言本质结构上创建一门另类的形而上学，这仍然不是维柯所考虑的事。^⑫同样，康德的思考也并未延伸到这一步，在他眼里，形而上学本质上只可能有唯一的一种，即“物理学之后”。因为所谓“自然形而上学”（die Metaphysik der Natur，也可以译作“自然的物理学之后”，或“自然的自然学之后”），这无非是“物理学之后”的同义反复。而所谓“道德形而上学”（die Metaphysik der Sitten）并不直接是“道德学之后”，严格说来字面上应该是“道德的物理学之后”，属于“物理学之后”的分支。^⑬就连康德自己也承认，道德形而上学并非“通常在更严格的意义上所称呼的形而上学”，只是由于“纯粹的道德学说仍然属于出自纯粹理性的人性知识，也就是哲学知识的特殊门类”，所以我们要“为它保存形而上学这一名称”。^⑭总之，在他眼里，其实只有物理学之后，即自然的形而上学，才是严格意义上的形而上学，它属于“规定性的判断力”。而道德形而上学不过是借用了这种规定性的判断力作为自己的“模型”（Typus），用来展示自己的原理。

但是，康德美学的最根本的原理与前两种形而上学不同之处就在于，它作为一种“反思性的判断力”，撇开了客观事物（经验现象或自在之物）的“存在”问题，在我看来应该更适合于用来组建一种超越存在论（包括现象的存在论即理论哲学，以及物自体的存在论即实践哲学）之上的更高的形而上学。当他把这种反思判断力的原理描述为“诸认识能力的自由协调活动”时，这主要是在感性的想象力和知性概念的统摄能力之间的，既不受感性存在的规定，也不受道德法则的约束，而只是由情感传达所要求的两者相互协调的自由游戏的活动，由此带来的愉快感就是鉴赏或美。他说：“鉴赏判断必须只是建立在想象力以其自由而知性凭其合规律性相互激活的感觉上，因而建立在一种情感上”，因此，“鉴赏力作为主观的判断力就包含着一种归摄原则，但不是把直观归摄到概念之下，而是把直观或表现的能力（即想象力）归摄到概念能力（即知性）之下，如果前者在它的自由中、后者在它的合规律性中协调一致的话”。^⑮这种说法所表达的正是语言的逻辑功能和非逻辑功能（诗性的隐喻功能）的统一，它为美学中的“语言学转向”奠定了基础。

然而，康德并未从语言学的角度来看待这种统一，而只将它归于主观意识的“反思”活动。这也是康德无法发现自己的美学中暗藏的“语言学之后”玄机的重要原因。生活在现代西方哲学“语

言学转向”之前的康德做梦也不会想到，审美鉴赏之所以能够成为自然形而上学和道德形而上学之间过渡的“桥梁”，并非如他所设想的是因为它既可以在自然科学中以“科学美”的主观合目的性方式附带地体现出来，^⑩又可以在道德中作为“德性的象征”，从而“仿佛使从感性魅力到习惯性的道德兴趣的过渡无须一个太猛烈的飞跃而成为可能”，^⑪而是因为从根本上说，审美鉴赏所依赖的其实是构成自然科学和伦理学之基础的语言本身的隐喻结构，这种语言结构以陈述句和命令句的形式来涵盖那两种形而上学，但却超越其上而从中体现出自由游戏的创造性，最终则是归属于情感表达的感叹句之下的。如果我们认真对待和研究了这种语言结构本身的原理，就有可能从中孕育出第三种具有顶级超越性的形而上学，即“语言学之后”。它借以呈现的语言结构在最根本处就是一种感叹句（咏叹句）的句型，即审美欣赏的句型。

康德之后第三形而上学的隐身和突围

康德美学的这种启示长期以来没有人注意到，他所谓规定性的判断力和反思性的判断力的截然两分在黑格尔那里就被取消了，随之取消的是复数的“形而上学”的任何可能性，只剩下唯一的形而上学的不同“阶段”即存在论、本质论和概念论，它们都是存在论（本体论）的自身发展和展示。而在判断的学说中，黑格尔不谈判断“力”（这属于心理学或人类学），只谈判断（这是逻辑的话题），他的判断就是概念的规定性：“判断是在概念本身中建立起来的概念规定性。”^⑫所以一切判断都只能是规定性的；而反思判断则不过是规定性的判断自身发展的第二阶段（共有四个阶段：实有的、反思的、必然的和概念的判断），而没有自己的独立地位。^⑬这样一来，康德从审美的反思判断力中所启示出来的语言的逻辑功能（知性）和非逻辑功能（特别是想象力）相互自由协调活动的鉴赏机制，在黑格尔这里就全部被拆解，而由逻辑功能自身的不同形态所遮蔽和取代了。与康德建立在反思性的判断力之上的美学不同，黑格尔的美学完全是另一套体系，他不但把审美鉴赏归结为更加具有操作性的“艺术哲学”，而且将其定位于“绝对精神”自我认识的感性阶段即初级阶段。当他把美称作“理念的感性显现”时，他是从认识论上来看待和评价美和艺术的。就此而言，他的美学在某种意义上不过是西方近代以鲍姆加通为代表的认识论美学（所谓“美是感性认识的完善”）的变种。^⑭当然，在这方面康德本人已有预示，因为他的反思判断力的构成也被表述为“诸认识能力”（知性和想象力）的自由协调活动，虽然他并没有赋予其完全的认识论意义，即并不是用来认识的活动，但由此很容易过渡到黑格尔的理念和感性能力在认识的低级阶段上的协调合作。这就将审美的语言表达句式最终又限制在陈述句之中了。这种美学被死死地压制在本体论和认识论的巨大传统之下，不可能再有翻身之日。当然康德已经不是在谈认识论（或者勉强可以说是一种“准认识论”），但真要想跳出西方美学从认识论来看待美学问题这个大传统，还是不那么容易的。

不过康德的功劳在于，他在美学中的基本立足点和重心已经从认识论转移到了人与人之间的情感传达，诸认识能力的协调活动在其中只是一个传情的手段。在谈论鉴赏中的“共通感”（*sensus communis*）理念时，他甚至干脆主张“把鉴赏定义为对于那样一种东西的评判能力，它使我们对于一个给予的表象的情感不借助于概念而能够普遍传达”。^⑮我曾在《论康德美学的认识论结构及其改造》一文中试图剥离康德美学中的认识论倾向，并从中引出我本人的“传情论”美学来，^⑯但我当时的意图尚未专门着眼于建立一门“语言学之后”的形而上学，而只是想要解决一些在美



学领域中长期令世人百思不得其解的理论问题，试图基于哲学人类学立场使这些困难的问题得到实践本体论的合理解释。我一直坚持的是我对于“美的本质”这一核心问题早已提出“传情说”，认为审美活动是人借助于人化对象而与别人传达或交流情感的活动，它在其现实性上就是美感。因此，人的情感的对象化就是艺术，而对象化了的情感就是美。^{②4}换言之，情感对象化的目的就是为传情，因为情感只有体现于并且“化为”一个对象才能传达给别人，而这种“化为”，就是隐喻作用。因此，“传情说”恰好为我现在所要建立的“语言学之后”提供了最本质的方法论上的根据。因为“人化的对象”也好，“对象化的人”也好，这个“化”之所以可能，就是因为它是借助于自由想象力的隐喻（或类比），即借助于“不是即是”的自否定原理，将主体从认识到情感意志都“化”为了可直观的对象。^{②5}不仅如此，这里讲的除了一般的人化和对象化，即包括认识论上或伦理行动上的人化和对象化之外，更根本的是情感上的人化和对象化，这是一切自由创造之源。“美感正是对于那对象化了的情感的共鸣，这是熔社会与个人、主体与客体、人与自然界于一炉的人类本质力量的生命之火。”^{②6}

以这种眼光来重新看待康德的反思判断力原理，即知性和想象力的自由协调活动，我们会发现，想象力之所以会主动地先于一切知性概念而和知性能力相协调地去促成普遍的“共通感”，正是因为想象力底下鼓动着的就是人的自由的情感（包括情绪），^{②7}这是一个情感情绪自由地追求共鸣的审美或艺术创造过程。想象力本身在康德那里被看作一种“认识能力”，但从根本上说，它是一种比认识能力更深刻的情感能力，是在认识能力底下甚至暗中起作用的人类基本能力。正是情感能力在鼓动着想象力对他人或对象世界进行创造性的“人化（己化）”，同时也是对自己的精神世界进行创造性的“对象化”，由此造成了马克思所说的：“从这时候起意识才能真实地这样想像。它是同对现存实践的意识不同的某种其他的东西；它不想像某种真实的东西而能够真实地想像某种东西。”^{②8}虽然认识上和伦理上的人化和对象化也是科学原理和道德法则所必需的，由此而造成的“科学美”和“德性的象征”（它们都要借助于想象力的自由创造活动）也是促成这两大文明领域不断发展的契机。但只有情感上的对象化和人化才是这两大契机的真正根源。换言之，美才是真和善之所以在人类文化史上发展起来的内在动力。^{②9}孟子说：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《孟子·离娄下》）如果把“惟义所在”改成“惟美所在”，就是我这里的意思了。^{③0}

我们由此也就可以看出，“情感对象化”的美学原理对于建立一门“语言学之后”的形而上学具有何等重要的意义了。既然我们把语言的本质置于隐喻的结构即“自否定”（A 就是非 A）之上（如说“大海是我母亲”，或“他是一把尖刀”之类），因而语言从其诞生之日起就是由隐喻建立起来、增殖起来的，那么“情感的对象化”正是一种隐喻，并且是最深层次的隐喻。的确，哪怕是科学原理，最初也是以隐喻的方式制定出来的，如“力”的概念，“吸引和排斥”的概念，更不用说现代科学的“场”“黑洞”“弦”等高深的概念了。这都是“以此物喻彼物”，需要高度的想象力甚至艺术创造力才能形成概念的理解，习以为常之后，就成了科学概念。同样，一般伦理的义务和权利学说，特别是法的学说，也越来越成了一门高深的学问，需要设想各种不可能的极限场合（如康德所设想的：要是人人都说谎会怎么样？）。但所有这些想象力的运用都有一种“天人互鉴”或“将心比心”的情感体验和传达在里面，所追求的都是隐喻的完美恰当。难怪在维柯眼里，一切科学和历史的解释都是以语言的诗性精神为其根源和本质的。所以，当我们将真和善、科学和道德进行“现象学还原”，将那些认识的和功利的考虑（即陈述句和使动句的考虑）置于“括号”之内存而不论，最直观地呈现在我们面前的就是由感叹句或咏叹句来表现的语言本质上的诗

性和美，正如孔子所发现的：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者。”（《论语·雍也》）^{②1}由此所建立的第三形而上学（语言学之后）只能是非存在论的，甚至是超存在论的。

这就可以理解，当康德把审美判断置于认识判断和道德判断之间，以形成自然形而上学和道德形而上学相互过渡的“桥梁”时，他虽然并不自觉，但实际上给我们提供了第三种更高的形而上学（语言的形而上学）立足的基点，即诗性的感悟能力（他称之为“反思性的判断力”，也就是诗与思的协调能力），它已经跳出了前两种形而上学所立足的存在论基点。但遗憾的是，自那时以来，还没有人看出康德美学中所隐含的这样一种形而上学的可能性。这主要是因为，西方哲学家们都受到亚里士多德“形而上学”这一概念的固定模式的束缚，即一谈形而上学，只能是“物理学之后”，亦即本体论（存在论）和以此为基础的认识论或以此为“承诺”的逻辑学（奎因），因而只能是“科学的科学”，再也想不到有其他形式的形而上学的可能。即使如康德的“道德形而上学”，如前所述，也不过是“道德的物理学之后”，而并非真正的“伦理学之后”。客观来说，真能突破西方“科学”的形而上学观的只有中国传统的形而上学，即地地道道的“伦理学之后”，它字面上可直译为 *metaethics*（汉语常译作“元伦理学”），这种形而上学与西方的物理学之后完全是两回事。^{②2}但对于不懂汉语的西方人来说，他们也不可能具有这样一种视野，因而也不会承认这是另外一种形而上学。就算将中国的“形而上学”翻译为西文，也只能是 *metaphysics*（物理学之后），不可能有其他的译法（其实是一种无奈的误译）。然而，中国哲学虽然没有西方形而上学观这一既定教条的阻挡，但也有自身教条的束缚，它单凭自身也不可能突破自身的“伦理学之后”而上升到“语言学之后”，这种希望只消一句“道不可言”或“意在言外”就被抹杀了。唯有庄子的“三言”之论（寓言、重言和卮言）有那么点意思。可惜由于没有语言的逻辑功能的支撑，立刻又被道家贵无的无知、无欲、无为、无言带入一片混沌中去了。中国哲学的反语言学倾向^{②3}是中国人建立“语言学之后”的形而上学的最大的障碍。

伽达默尔：“语言学转向”之后的希望与瓶颈

康德之后的西方哲学家也不是没有人想把康德的美学思想从一种可怜巴巴的“桥梁”作用提升为一种独立的、更具哲学深度的基础理论，这就是伽达默尔的解释学（诠释学）。他从康德那里抓住了超越于判断的逻辑功能之上的审美判断，试图就语言的非逻辑功能这方面做出一大篇文章来，也就是把审美当作一切科学知识和实践智慧的根。^{②4}在伽达默尔哲学解释学的代表作《真理与方法》第一部分“艺术经验里真理问题的展现”中，主要谈的就是康德《判断力批判》中的审美鉴赏（趣味）问题。他一开始就讨论康德的几个关键概念，如“教化”^{②5}“共通感”“判断力”和“趣味”（又译“鉴赏”），追溯了这几个概念的历史渊源，^{②6}紧接着就谈到“康德的批判所导致的美学主体化倾向”。^{②7}但他重点关注的却是康德关于“天才”和“艺术真理”的问题，而把康德最具独创性的反思判断力的构成及对鉴赏的“四个契机”的分析轻松跳过。康德美学中明确表示了的重鉴赏而轻天才、轻艺术的倾向被伽达默尔无视并强行扭转过来，他认为，至少经过席勒的发挥，“在康德那里曾建立自然美的优越性并把天才概念退回到自然上去的形而上学背景不再存在”，这样一来，“康德的趣味概念和天才概念的关系就从根本上发生了变化，天才概念必须成为更广泛的概念——反之，趣味现象则必须贬低自身”。^{②8}

伽达默尔还试图把他这种强行扭转说成是康德美学本身具有的某种可能性，认为对康德来说



不言而喻的是，“没有天才，不仅美的艺术，而且一个正确的、判断这种美的艺术的趣味[鉴赏]自身也不可能存在”。^③但这句话不是直接引证康德的话，而是伽达默尔的转述。根据康德的原文，应该是这样说的：“没有这种自由就没有美的艺术，甚至就连一个正确地对美的艺术作评判的自己的鉴赏力也都是不可能的。”^④这里伽达默尔直接用“没有天才”偷换了“没有自由”，显然不可能是笔误，而是有意的，所以他不敢以打引号的方式来引用，而只是以转述的方式来代替康德说话。其目的，则是为了“帮助”康德从“趣味[鉴赏力]的立足点”而“过渡到天才的立足点”（虽然他也承认“康德并没有这样讲过”），这时“趣味概念就失去了它的意义”，成为一种“次要的立足点”，不再能对天才的独创性施行其“均一化的功能”了。^⑤换言之，这就可以使艺术的非逻辑功能完全摆脱逻辑功能的束缚，成为一种不需要任何条件的天才的冲动。

这看起来是要修补康德的某种“失误”，因为“康德把美学建立在趣味概念上完全不能令人满意。但如果把康德作为艺术美的先验原则而提出的天才概念作为普遍的美学原则去运用，则会更容易使人接受”，这样一来，“我们似乎有可能把趣味概念隶属于艺术的先验根据之下，并把趣味概念理解为对艺术的天才的可靠感觉……美学最终只有作为艺术哲学才有可能存在”。^⑥后面这句显然是从黑格尔美学那里借来的说法。然而，对康德美学的这种“纠正”恰好是为了使之成为伽达默尔批评的靶子，即认为康德的批判哲学陷入了所谓“主体化倾向”的错误。这表面看来是想要提升康德美学，实际上是要把康德美学改造成如同黑格尔的“艺术哲学”那样，只配成为对绝对真理的一种初级阶段即“感性阶段”的“认识”或“显现”，而失去了康德的独立于认识和实践之外的第三种立场。其实，这第三种立场的意义虽然被康德限制为在两种形而上学之间的“桥梁”，但未尝不能由此开拓出一条通往某种新型的形而上学的道路。可惜，经过伽达默尔的这一番“改造”，康德美学中所启示出来的这条道路的可能性就被彻底堵死了。按照伽达默尔的这种思路，康德根本就用不着提出第三批判，只需跟着当时风起云涌的浪漫主义文学思潮去鼓吹艺术天才的独创性，然后再按照黑格尔的安排将这种艺术活动纳入对绝对精神的初级认识阶段就行了。但这还是康德吗？

众所周知，康德在诗歌和艺术方面并无特别的天赋，他认可的是古典主义和形式主义的文艺观，不大瞧得起感性自然的东西（如天才）。在《纯粹理性批判》的“先验感性论”中，他毫不留情地批评过鲍姆加通等人将 *Ästhetik* 误解为有关美和鉴赏力批评的学说，他认为这项多属于心理学的范畴，不配作为先验哲学。^⑦如果不是后来他从鉴赏力（趣味）中悟出了某种另类的先验原则，单凭他对艺术和天才（作为自然的天赋能力）的理解，怎么可能有第三批判的诞生？在我看来，康德美学中最有价值的部分，不是他的“天才论”或艺术论的部分，而正是他从一般美感（也包括艺术的鉴赏）中发现的普遍性原则（他称之为鉴赏力的“先天原则”），这就是所谓“诸认识能力”（包括知性的普遍把握能力以及把想象力鼓动起来的感性或情感能力）之间的自由协调活动。康德无意中向我们展示了一个将语言本身的逻辑功能和非逻辑功能协调起来、以建立起一门“语言学之后”的形而上学的希望。至于天才和艺术的问题，在他看来只能算是第二位的问题。正如康德在《判断力批判》中明确说的：“如果问题在于，在美的艺术的事情上什么更重要，是在这上面显示天才，还是显示鉴赏力”，那么“为了美起见，有丰富的和独创的理念并不是太必要，更为必要的却是那种想象力在其自由中与知性的合规律性的适合”；而且在艺术中的想象和判断力之间，既然“只有就后一方面而言才配称之为美的艺术，那么后者至少作为绕不开的条件，是人们在把艺术评判为美的艺术时必须注意的最重要的东西”。他甚至认为如果必须二者择一的话，那么宁可牺牲想

象力的天才，而保留鉴赏力。^④可见经过伽达默尔的“诠释”，康德的整个美学都面目全非了。在伽达默尔那里，经他“改进”过的康德的艺术和天才理论只能沿着黑格尔的老路，经过狄尔泰的“体验”和生命哲学，而将传统的本体论（存在论）和认识论“升级”为“艺术本体论”和“本体诠释学”，以便建立一套能够有限度地包容语言的非逻辑功能，如游戏、象征、节日以及历史主义、生命体验和“前见”（Vorurteil）等在内的“真理与方法”。这种升级在传统眼光看来毋宁是降级，即把美学当作“准认识论”看待。

在这方面，他从根本上超出黑格尔的地方并不多，最主要的推进是将黑格尔封存在“意谓”（Meinung）中不加言说的内容用语言表达出来了，由此使一种内在不可言说的内容成为可展示为语言的客观内容，从而克服了美学中从天才论到后来狄尔泰等人的体验论的主体主义（主观主义）。而这种表达意谓的语言，就是他不断强调的“对话”的语言，如他说的：“理解一种意谓，就是把它理解为对某个问题的回答。”^⑤他还把这种对话的“问题”从一种有标准答案的问题（Frage）提升到一种没有标准答案的、“悬而未决的”、开放式的“问题”（problem，有人译作“疑难”），并且指出，“真正说来，‘问题’的这种辩证法的意义是在修辞学里而不是在哲学里具有其地位”。^⑥这当然也是一个非常重要的创见。只不过他未能看出，修辞学在这个意义上本身就已经是修辞哲学、甚至是修辞的形而上学了。^⑦他已经走到了“语言学之后”的门口，却由于传统形而上学即认识论和本体论的束缚而与之擦肩而过，未能踏入其中，仍将修辞学排除于哲学之外。“对话”在他看来虽然重要，但本身就不可能是一种本体论，因而不可能是形而上学，只是一种语言的“游戏”（Spiel），顶多是亚里士多德的从属于旧形而上学之下的“实践智慧”（phronesis）而已。

伽达默尔的功劳就在于，首先，他虽然堵死了从康德美学上升到形而上学的通路，但他在力图用语言表达出黑格尔认为不可言说的“意谓”中的非逻辑功能时，毕竟通过“对话”揭示了这种非逻辑功能的丰富的内涵，而这是传统形而上学中依附于逻辑功能的认识论和本体论所不可能关注的。其次，他不但将自己哲学的重心转移到这种“不可言说”的非逻辑功能上来，更重要的是，他还将这种非逻辑功能视为比逻辑功能更为基础性的功能，并且具体阐明了这种奠基性的作用。再次，他在语言的逻辑功能和非逻辑功能相统一的理解之下，将语言在形而上学和哲学中的地位从一种单纯的表达工具提升为一种更为本源的基础和涵盖一切的前提，成为哲学乃至形而上学不能不认真对待的对象。伽达默尔由此提出了一种语言的“诠释学的本体论”。这种本体论已经不再像传统本体论那样成为形而上学的坚实基础，而是如海德格尔所指出的，它自我隐藏、自我遮蔽，“存在并不终止于它的自我显示（sich Zeigen），而是不流露并且躲避它表明自身的原始性”。所以，“当我写下‘能被理解的存在就是语言’这句话的时候，里面就蕴含着以下意思：凡存在的，绝不可能被完全理解。因为语言所引导的总是超出了陈述中所出现的东西”。^⑧这就已经在传统的牢不可破的本体论的形而上学上打开了一个缺口。

但终归，这种诠释学的本体论既然还是一种“本体论”，属于各种不同的本体论的大家族中的一员，它就并没有使语言本身提升为形而上学的对象，语言在这里仍然只是形而上学的工具，是表达或把握形而上的“真理”的“方法”。换言之，语言并不能通过把自己提升为“本体”（存在或实体）而占据“语言学之后”的形而上学地位。正如基督教《圣经·约翰福音》中说：“太初有道，道与上帝同在，道就是上帝。”两千年来，还没有人真以为这是在谈语言或逻各斯（道）本身的存在（being），语言其实只是上帝存在的方式。因为接下来的话是：“万物是籍（借）着他造的；凡被造的，没有一样不是籍（借）着他造的。”逻各斯或语言不过是上帝借以创造万物、使



万物存在的手段，而这些被造万物的存在却并非语言的存在。并且，只要是用“存在”来为语言定位，不论是上帝存在还是自然声音的存在或是人们对话的存在，语言注定都只是其他存在的一种表达的媒介或工具，其“存在”不可能靠自己提升到形而上学，或超越到语言学“之后”。相反，我们只有把存在本身看作语言的各种功能之一，即对“有没有”“是不是”的回答和确定，同时又将“好不好”“美不美”的问题也纳入语言回答和确定的对象，并深入到这三者（真善美）之间的关系，才有希望着手来建立一门语言学之后的形而上学。这种形而上学不需要建立在本体论（或存在论）的基础上，相反，本体论倒是有必要在它里面寻求自身的根据，或者说，求真以求善、最终是以求美为自身的根据。在这方面，中国式的形而上学（伦理学之后）早已经做出了榜样，表明至少有一种形而上学是不需要依靠存在论（是论）而能自行成立的。可惜的是，中国传统形而上学由于固执的“反语言学倾向”而排除了语言学的维度，不但阻碍了自身进入“语言学之后”的思考，而且最终在宋明理学向陆王心学的转向中导致了“伦理学之后”自身的衰微和解构。^④

结论是，一旦我们摆脱了西方形而上学一定要以本体论作为形而上学的最终标准的偏见，而吸收中国的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”的更为超越的眼光，同时将中国传统的隐喻思维、诗性感悟纳入西方的“逻各斯”传统并推举为语言（不论中西）最核心的灵魂，我们就打开了进入第三形而上学的大门。而这一旅程的第一个启示，是我们从康德的审美判断力的原理中所读出来的，我们从此知道了，形而上学本身也有不同的层次和类型，而第三形而上学则是最高的类型。

[本文是作者为2024年9月22日由中国康德哲学专业委员会暨德国哲学专业委员会举办、武汉大学哲学学院和华中科技大学哲学学院联合承办并在武汉召开的纪念康德诞辰三百周年“康德与现代思想世界”学术研讨会提交的论文。]

注释：

① 见1781年5月11日后致马库斯·赫茨的信，载康德：《康德书信百封》，李秋零译，上海：上海人民出版社，1992年，第76页。

② 康德：《逻辑学讲义》，许景行译，杨一之校，北京：商务印书馆，1991年，第14—15页，译文有改动。

③ 这可以解释，为什么在《纯粹理性批判》的“先验方法论”中，康德对“我们理性的一切兴趣”所针对的问题只列出了三个，而不是《逻辑学讲义》中的四个问题，因为最后一个“人是什么”的问题指向的正是《纯粹理性批判》本身的归属，即人的最重要的“纯粹理性能力”。

④⑤ 邓晓芒：《走向语言学之后：当代形而上学的重建》第1卷，北京：商务印书馆，2024年，第117—118页，第118页注释。

⑥ 但“欣赏”这个汉语词很难找到完全对应的德文词，如schätzen（估价、重视、珍视等）太功利，genießen（享受）又太感官。Geschmack（口味、鉴赏）庶几近之，但又带中性，只有反思的品评而未能表达出追求之意向。

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ 康德：《判断力批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2002年，第13页，第2页，第4页，第160页，第129页，第202页，§40第137页，

第164—165页，第203页。

⑩⑪ 维柯：《新科学》，朱光潜译，北京：人民文学出版社，1987年，第98页，第213、214、220页。

⑬ 维柯的语言诗学理论是反形而上学的，他把语言在起源上的诗化性质从认识论上定性为“无知”，认为“正如理性的形而上学有一种教义，说人通过理解一切事物来变成一切事物，这种想象性的形而上学都显示出人凭不了解一切事物而变成了一切事物”（维柯：《新科学》，第180—181页。朱光潜将metaphysic原译作“玄学”，此处改译作“形而上学”）。他当然不知道，这种语言观在一种非“物理学之后”的意义上有可能成为另一种更高的“形而上学”。

⑭ 也可译作“伦理的物理学之后”，这就可以看出，它与中国的“伦理学之后”的形而上学是不能相混淆的。如果康德当时就知道中国的“形而上者谓之道”，他也许会意识到真正的“道德形而上学”在中国。因此，在康德那里，其实并没有“两种”（更不用说“三种”）形而上学，它们都属于“物理学之后”。

⑮ 康德：《纯粹理性批判》，A842-870，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，第635页。

⑰ 康德：《判断力批判》导言：VI.愉快的情感和自然合目的性概念的联结；同时参看我这一节的解释，见邓晓

