

# 论哲学的普遍性面向

戴茂堂 葛梦喆

**摘要** 哲学是面向普遍性问题的。哲学思想越是具有面向普遍性问题的解释力,就越接近真理和智慧。哲学面向普遍性问题常常遭遇两个“两难”。一个两难是由差异性 with 普遍性之间的紧张产生的,涉及哲学如何去回应亚里士多德说的“哲学始于惊异”以及海德格尔所说的“哲学本质上就是令人惊讶的”;另一个两难是由客观普遍性与主观普遍性之间的紧张产生的,涉及哲学如何去回应康德说的“两个普遍性”。破解第一个两难的关键在于努力在普遍性与差异性之间保持张力;破解第二个两难的关键在于重新评估科学意义上的客观普遍性。关切哲学的普遍性面向问题,能够启迪我们重建普遍性与特殊性之间的张力关系,在保护特殊性的前提下承担起维护公共性的重任。

**关键词** 哲学的普遍性;哲学的主观普遍性;哲学的客观普遍性

**中图分类号** B01 **文献标识码** A **文章编号** 1672-7320(2021)05-0083-08

**基金项目** 国家社会科学基金重点项目(17AZX015)

哲学是时代的良知,问题是时代的声音。真正的问题应该具有普遍性。古希腊哲学热心于讨论本体,表现为追问这个世界的本质和本原;它所追问的本质和本原本身被赋予了普遍性特质。古希腊哲学相信,与相对、残缺、有限的现实世界相比,普遍性代表了一种绝对、完美、永恒。今天,哲学已经越来越遗忘了对普遍性问题的追问,遗忘了对普遍性背后代表的绝对、完美与永恒的追求。这值得我们警觉。

## 一、普遍性及其哲学的面向

哲学是面向普遍性问题的。普遍性问题是哲学展开思想的入口。柏拉图已经有对普遍性问题的自觉切入,这最明显地表现在他著名的“理念论”中。柏拉图最重要的哲学概念——理念——代表的就是恒久不变的普遍性、绝对性,以区别瞬息万变的个别性、相对性。亚里士多德特别强调,哲学是探讨“存在之为存在”的普遍性学问,不是关于个别对象的学问。亚里士多德说:“智慧由普遍认识产生,不从个别认识得来”<sup>[1]</sup>(P3),“任何事物的认识均凭其普遍性”<sup>[1]</sup>(P63)。到了近代,西方哲学的主题从“世界是什么”向“我如何知道世界是什么”转变。与此相呼应,西方哲学对普遍性问题的追问也实现了从本体论向认识论的转变,“普遍性问题的认识如何可能”成为经验论与唯理论争论不休的话题。经验论在解释普遍性问题的认识如何可能时陷入怀疑论,唯理论在解释普遍性问题的认识如何可能时陷入独断论。康德以其特有的客观普遍性与主观普遍性的“二元分类”化解、调和了经验论与唯理论之间的争执。在普遍性问题上,黑格尔集其大成,继续前行。他指出:“哲学以思想、普遍者为内容,而内容就是整个的存在”“什么地方普遍者被认作无所不包的存在,或什么地方存在者在普遍的方式下被把握……,则哲学便从那里开始”<sup>[2]</sup>(P93)。黑格尔还指出:“哲学的目的就在于掌握理念的普遍性和真相相。”<sup>[3]</sup>(P35)在西方哲学看来,哲学之所以要面向普遍性问题,是因为哲学本来就是关于绝对真理、普遍原理的智慧之学,而不是关于个别现象的“意见”或建议。通过批判性思辨产生的哲学思想越是具有面向普遍性问题的解释

力,就越接近真理和智慧,也就越有价值 and 意义。

在中国,有人对哲学的普遍性面向提出过质疑,这种质疑集中表现在对普遍哲学或哲学普遍性的困惑和不相信。质疑者认为:“哲学一向被认为是思想的精髓、文化的灵魂,甚至是民族同一性的重要标志。当西方哲学传播到世界各地,各民族反思它们自己的哲学的时候,发现它们的哲学与西方哲学大不相同,甚至按西方的标准看,竟难以称为哲学。于是,世界范围内出现了对普遍哲学的质疑。”“寻求像科学那样的普遍性和‘普遍的哲学’,而又无法达到普遍的一致性,这是常使哲学家感到困惑的一个问题。自然科学可以形成一致的结论和共同的范式,哲学却不行。这就是为什么哲学在其两千多年的发展历程中,迄今还未形成一个为大家所公认的模式。”<sup>[4]</sup>(P333)其实,哲学并不寻求科学那样的普遍性。在这里,质疑者产生困惑的原因显然是混淆了哲学向往的普遍性与科学向往的普遍性之间的深刻差异。这种深刻差异将在后文做出详细的讨论。质疑者不仅对马克思主义哲学对普遍性问题的关切视而不见,而且进一步指出:“马克思主义哲学的实质以及产生和发展表明:实践思维方式要求哲学除了从自身发展的逻辑中捕捉矛盾和问题,还必须面向社会政治、经济和文化的发展,不断地返回到实践中汲取灵感,从能够反映时代潮流、构成社会发展主题的重大现实问题中去寻找生长点,在研究和解答现实问题中使理论得到新的发展。一句话,实践思维方式就是对哲学普遍性的一种否定。”<sup>[4]</sup>(P334)固然,马克思主义哲学在中国的传播和发展过程中,必然面对中国的历史文化传统和社会现实背景,经历一个个性化的解释和重构过程,并被赋予中国特色,但这丝毫不影响马克思主义哲学骨子里关切的是全人类的解放、人的全面自由发展这个最大最普遍的问题。

在国外,后现代主义认为,世界充满偶然性、没有一个可靠的基础,充满多样化、不确定性。因此,后现代思想家极力质疑普遍性、同一性这样的经典概念,拒斥任何绝对真理体系或终极性解释。他们期望通过把一切碎片化,以中断西方哲学的普遍性面向,可是结果并不成功。德里达是以解构策略来悬置、中断哲学的普遍性面向的后现代著名思想家。他力图推翻逻各斯中心主义,彻底消解任何关于世界本质和本原的思想,让世界成为不确定的、无根的世界。在德里达看来,世界没有什么普遍规律,人类也没有什么共同价值,一切都处在飘忽状态。但是,德里达最终还是不可避免地陷于悖论,因为他的解构策略恰好是一套完整的建构方案,这就是解构主义。解构主义的最大心愿就是力图使自己的解构策略本身被建构起来并普遍有效。所以,强以华认为:“德里达哲学的内在困难在于:他要通过‘解构’消除文本中的任何确定的意义,但他自己又不得不说出某种确定的东西并且力图使人相信;他要在通过‘解构’消除文本中的任何确定意义的基础上解构西方哲学史上的一切逻各斯中心主义传统,但他又不可能不在解构之后留下某种作为中心的‘痕迹’并把它呈现给读者。”强以华还进一步认为:“他在反对逻辑时又遭遇到了逻辑,在反逻各斯时又遭遇到了逻各斯,并在从事解构时又遭遇到了新的解构。因此,他在一路势如破竹的解构之路上依然给我们留下了建构的痕迹。”<sup>[5]</sup>(P9-10)德里达的悖论说明,普遍性问题是一个真问题,想悬置也悬置不了,想中断也中断不了,想消解也消解不了。合适的理解应该是这样的:后现代思想家想要解构的是理性主义者给出的关于普遍性问题的建构策略,而不是普遍性面向本身。

那么,什么是普遍性问题呢?可以通过举例来进一步加以说明和讨论。如:什么是道德的?这个问题就不是普遍性问题。这个问题是在针对个别现象发问,每个人都可以站在自己的角度来给予回答。对这个问题的回应表现为:每个人支配着问题本身,答案不由自主地随着每个人的经验而走。对“什么是道德的”这个问题的回应可以是张三提供的——“诚实守信是道德的”,也可以是李四提供的——“助人为乐是道德的”,并且还可以被王五等人无限地回答下去。为什么可以被无限地回答下去?原因在于,对该问题,每个人只要愿意都能够给出一个属于自己的事实判断,也就是说,每个人只要说出来的“是”自己经验生活中的事实判断,就没有对错之分,没有高下之别。即便张三、李四、王五给出的事实判断彼此相互否定,也无可争辩、无需争辩。出现这样的结局,显然是因为“什么是道德的”这个问题原本就不构成一个真问题。这样的问题,无论怎么努力地去回答,提供的答案都是事实性的,还不足以上升

到普遍性的学理或学问的层次。也正是因为问题本身不“真”，因此对此类问题的回答永远也不可能通向真理，最多只能算表达了个别性意见或事实性判断。哲学要避免这种个别性问题，要努力追问普遍性问题。普遍性问题是哲学的真问题、大问题。何谓普遍性问题？举例来说，如果说“什么是道德的”是个别性问题，那么“道德是什么”就是普遍性问题，因为后者要求在所有这些很不相同的个别现象（诚实守信、助人为乐）背后找出为何它们都可以被评判为道德的普遍性根据。对“什么是道德的”，可以说“助人为乐是道德的”，也可以说“诚实守信是道德的”。这两种回答可以同时为真，同时存在，即便有差异，也无需辩驳。对“道德是什么”，我们却不可说“道德是助人为乐”，也不可说“道德是诚实守信”，因为这是一个普遍性问题。对这个普遍性问题的回答不可以表达个别性意见，也不允许两个不同的回答同时为真，同时存在。人受到问题本身的支配，对问题的回应，如果出现不同的答案或结论，就必须展开争辩，直至达成或取得普遍性共识。这个时候，哲学跳出了自我视界或自我利益，超出了世俗生活的“一己之见”，从而具有了全局性视界。由此可见，哲学之所以要远离个别性，面向普遍性，是因为哲学相信，面向普遍性就是远离意见，面向真理。牟宗三说：“凡是哲学的真理都是普遍的。”<sup>[6]</sup>(P2)追求普遍性才能产生真理，切不要误以为是因为哲学追求普遍性，才导致了哲学陷入困境。恰恰相反，哲学陷入困境，要么是因为哲学放弃了对普遍性的追求，要么是因为哲学混淆了普遍性的主客之分。

由此，哲学面向普遍性问题就常常面临着两个“两难”：一个是由差异性普遍性之间的紧张产生的两难，另一个是由客观普遍性与主观普遍性之间的紧张产生的两难。前者涉及哲学如何去回应亚里士多德说的“哲学始于惊异”，后者涉及哲学如何去回应康德说的“两个普遍性”。

## 二、如何理解“哲学始于惊异”

如果说哲学必须面向普遍性问题，那么如何理解“哲学始于惊异”就成为第一个难题。“惊异(Wonder)是哲学的开端”这样的观点，在柏拉图的哲学思想中初见端倪。柏拉图在《泰阿泰德篇》中说道：“这种疑惑感(thaumazein)是哲学家的一个重要标志。哲学确实没有别的起源(archè)，把伊里斯(Iris)说成是萨乌马斯(Thaumas)的女儿的人，真是一位好系谱学家。”<sup>[7]</sup>(P670)伊里斯是古希腊神话中的彩虹女神，智慧超凡，而萨乌马斯与“惊异”(thauma)、“疑惑感”(thaumazein)概念恰好同源。柏拉图将萨乌马斯看作伊里斯之父正是为了说明哲学根植于惊异。柏拉图的学生亚里士多德首次从自我意识的确立引发人的求知欲的角度直接提出“哲学始于惊异”命题。他在《形而上学》中写道：“古今来人们开始哲理探索，都应起于对自然万物的惊异。”<sup>[1]</sup>(P5)黑格尔将“惊异”引入更广的思想领域，扩大了“惊异”的涵盖范围。在黑格尔看来，艺术观照、宗教观照乃至科学研究一般都起于惊奇感<sup>[8]</sup>(P22)。

“哲学始于惊异”这句话的意思不应该被理解为“惊异只属于哲学的开端”。海德格尔认为，这句话必须重新被理解：“说哲学开始于惊异，意思是：哲学本质上就是某种令人惊异的东西，而且哲学越成为它之所是，它就越令人惊异。”<sup>[9]</sup>(P135)惊异贯穿哲学的始终，哲学本质上就是关于惊异的学问。但是，旧形而上学认为，惊异只存在于哲学的开端，随后哲学便以完成对世界的本质和本原的认识为目的，不再需要惊异。哲学的目的似乎超出了惊异，哲学前行的过程似乎就是远离惊异的过程。张世英认为，在旧形而上学那里，惊异意味着从无自我意识状态中惊醒，至于真正的惊醒状态如精神的东西则不属于惊异<sup>[10]</sup>。然而，在海德格尔看来，惊异感伴随哲学从开端(过去)到将来的全过程。人在世上从主客不分进展到主客二分会产生惊异，从主客二分进展到超主客二分同样会产生惊异。张世英说：“越是真正的哲学，越令人惊异。”<sup>[9]</sup>(P135)反过来说，如果有一天，惊异从哲学中消失了，哲学恐怕也就回到了那种抽象、枯燥的状态。张世英说：“惊异终止了，新奇也就结束了，世界只是‘散文式’的，人们最终能达到的只是一些表达客体之本质的抽象概念，就像黑格尔的由一系列逻辑概念构成的‘阴影王国’。哲学成了(除了在开端之外)远离惊异、新奇和诗意的枯燥乏味、苍白无力、脱离现实的代名词。”<sup>[9]</sup>(P133)

惊异的“异”指的是差异、异样。的确，首先必须承认这是一个差异性的世界。莱布尼茨说，世上没

有两片完全相同的树叶。其实,天下也没有两个完全相同的人。世上没有相同的树叶、没有相同的人,这是事实,但是这不构成人世间的局限和缺点。可以设想,假若世上万物之间没有差异,万物之间也就不能形成边界,最终成为自身。而“惊异”说的就是万物彼此存在的差异(及其表现出来的唯一性)是令人惊讶、令人惊喜、令人惊叹的,并且产生惊讶、惊喜、惊叹的原因就在于万物之间的差异(及其表现出来的唯一性)恰好使万物成其为自身。可见,“惊异”其实是惊于异,即为异所惊、因异而惊;异是惊的原因,惊是异的结果。显然,对哲学而言,“惊异”这个概念彰显、体现出来的是对差异性的尊重。

前面说过,“哲学面向普遍性”,现在又说,“惊异贯穿于哲学始终,哲学本质上就是令人惊异的”。这样两种说法好似有一种“两难”。因为“异”指的是差异而非相同,普遍指的是相同而非差异。但深入考察就会发现,同与异之间有一种深刻的张力。正如邓晓芒指出的:“一切东西之所以是同一的,是因为他们都是有所差别的,它们同样都有差别,在相互有所差别这点上是同一的。”<sup>[11]</sup>(P338)在这个意义上可以说,差异律就是同一律,两片不同的树叶可以用同一个名称“树叶”来称呼、命名,两个不同的人可以用同一个名称“人”来称呼、命名。除此之外,两个不同的人都认同做人要真诚、善良等共同价值。不同的树叶和不同的人居然都能用普遍的概念(“树叶”“人”)来称呼、命名!相比于差异性引起的惊异而言,差异性背后隐藏着的普遍性更是令人惊异的!可见,更深的惊讶、更大的惊叹缘于万物差异的背后居然有相通。所以,对惊异更进一步的理解,应该是惊于“异而不异”;“异而不异”是惊的原因,惊是“异而不异”的结果。可见,对哲学而言,“惊异”这个概念并不否定普遍性,反而在骨子里体现出对普遍性的尊重,准确地说,是对差异性和普遍性具有的内在张力的尊重。

哲学之所以尊重差异性,是因为假若万事万物彼此没有差异就无法相互区分,也无法成其为自身。常言道,“没有差异就不能鉴别”。只有拥有差异,才能厘清边界、做出分辨。哲学之所以尊重普遍性,是因为假若万事万物彼此只有差异就无法相互沟通。邓晓芒指出:“差异也不能漫无边际,差异中应该有同一,这个判断才有意义。”<sup>[11]</sup>(P339)对这种情况,冯友兰表述为:“每一个个体,都必须是某一种的个体,它必定有些什么性质。不可能有一个没有任何性质的个体。个体是一个殊相;它的性质就是寓于其中的共相。所以,在每一个体中都有殊相和共相的矛盾。”<sup>[12]</sup>(P16)归纳冯友兰、邓晓芒的观点,最理想的状态应当是:在差异性中呈现出普遍性,在普遍性中容纳差异性,使差异性和普遍性总是处于一种彼此认同和接纳的张力关系之中。在这种张力关系中,万事万物反而能更好地呈现自己的特殊性,并真正成其为自身。由此可见,二者并不是相互排斥、彼此对抗的。就此而言,“哲学在本质上是令人惊异的”这一命题不是对“哲学面向普遍性”这一命题的消解,而是一种呼应、深化和发展。它不过是想表明,哲学的使命就是在充满差异性的世界图景中,尤其是在普遍性与差异性之间的张力关系中去把握普遍性。普遍性与特殊性之间本没有对抗性思维当中想象出来的那种缝隙和裂口。所以,张世英说:“哲学之为哲学,或者说严格意义下的哲学,乃是源于对世界整体性把握这样一种最大最高的普遍性问题的惊异。或者倒过来说也一样,有了对这种普遍性问题的惊异、好奇,就意味着哲学问题的提出和哲学的产生。”<sup>[9]</sup>(导言P2)张世英将哲学始于惊异和哲学面向普遍整合在了一起。

### 三、如何理解“两种普遍性”

接下来的难题是如何去澄清普遍性概念内部的类型。普遍性有两种类型,一种是哲学意义上的普遍性,一种是科学意义上的普遍性。一般来说,追问普遍性是哲学和科学共同的取向。罗素就说过:“当有人提出一个普遍性问题时,哲学就产生了,科学也是如此”<sup>[13]</sup>(P6),“提出普遍性问题就是哲学和科学的开始”<sup>[13]</sup>(P14)。科学和哲学如果没有对普遍性问题的追问就谈不上是“学”(既谈不上科学也谈不上哲学)。但是,对普遍性问题的解释和追问,使科学走向了定义,哲学走向了反思。新康德主义者李凯尔特说:“一切科学的概念形成或科学的阐述的实质首先在于,人们力求形成普遍的概念,各种个别的事物都可以作为‘事例’从属于这种概念之下。事物和现象的本质就在于它们与同一概念中所包摄的对象具

有相同之处，而一切纯粹个别的东西都是‘非本质的’，而达不到科学的地位。”他还说：“科学概念的最后因素在一切情况下都是普遍的。概念之所以只能由普遍的因素所形成，这只是因为科学所使用的词汇必须具有普遍的意义，以便能为大家所理解。”<sup>[14]</sup>(P37,38)科学的定义就是在特殊性中抽象、概括、提炼出普遍性或概念来，抽象的过程就是超出特殊性的过程，就是与特殊性拉开距离的过程(如动物的概念只有撇开具体动物的差异才可能完成)；哲学的反思就是在特殊性中体验出普遍性来，体验的过程就是融入特殊性的过程，就是与特殊性拉近距离的过程。哲学把个别性问题上升为普遍性问题，其实就是把普遍性问题落实或下降为特殊性问题。哲学究竟应该面对何种意义上的普遍性？这是又一个“两难”。

通过抽象，科学最后“找到了”普遍性，但是这种普遍性在形式上是抽象的，尽管普遍性具有了客观性，但特殊性内容却从普遍性中被“抽取”掉了；通过反思，哲学发现，如果没有了特殊，普遍性就成为空无一物的“虚幻物”。找到了这样的普遍性又有何用？所以，与其说在普遍性问题上，哲学与科学拥有最多的相似，不如说，恰恰在如何理解普遍性问题上，哲学与科学呈现出最大的不同。相比于科学，哲学意义上的普遍性并不与特殊性形成对立和排斥关系；甚至相反，哲学就是要去揭示特殊与普遍能否贯通以及如何贯通，就是要在充满差异性的世界图景中，尤其是在普遍性与差异性之间的张力关系中，去体会、感受普遍性。康德通过把普遍性问题的讨论和对判断力的类型学考察放在一个框架中展开分析，令人惊讶地发现普遍性有客观与主观之分，并在主观普遍性中揭示了“打通”普遍与特殊的可能，揭示了普遍与特殊之间的张力，揭示了哲学意义上的普遍性的特殊性，从而守护了哲学的普遍性面向。

康德在《判断力批判》“导言”的第四、五、六节中对普遍性问题给出了集中分析。康德指出：“一般判断力是把特殊思考为包含在普遍之下的能力。如果普遍的东西(规则、原则、规律)被给予了，那么把特殊归摄于它们之下的那个判断力(即使它作为先验的判断力先天地指定了惟有依此才能归摄到那个普遍之下的那些条件)就是规定性的。但如果只有特殊被给予了，判断力必须为此去寻找普遍，那么这种判断力就只是反思性的。”<sup>[15]</sup>(P13-14)在康德看来，规定性判断力与反思性判断力截然不同。其中，规定性判断力根本上要求撇开可能的所有特殊性，把特殊归摄于普遍的原则之下，以普遍的概念来解释特殊的对象，展现出规定性力量。与之不同，反思性判断力则反其道而行之，要求从特殊性出发，撇开普遍的概念、规则，就在特殊中寻找普遍，展现出反思性力量。也就是说，规定性判断力确信，普遍性是客观的、先在的。正因如此，它才对后天发生的一切特殊(情形)具有规定性。与此相反，反思性判断力确信，特殊性具有优先性，普遍性只是人在特殊的境遇中自由主动建构起来的，没有客观性与先在性。

规定性判断力的普遍性来自知性概念。知性概念包含不依赖于人的意识的客观内容，包含不以人的主观意志为转移的客观必然性。这种客观必然性作为外在世界的逻各斯体现的是知性概念的本质属性，这种客观普遍性有能力、有权力对特殊性进行压制与统摄。反思性判断力则撇开客观的普遍性概念，转向特殊的内心世界，以诸种心理机能的协调活动为规定根据，体验到情感的普遍惬意和舒适。显然，反思性判断力所具有的普遍性不同于规定性判断力基于概念而产生的客观普遍性，是一种“具有特殊的类型”的“主观普遍性”<sup>[15]</sup>(P50、P47)。康德指出：“如果对一个直观对象的形式单纯领会(apprehensio)没有直观与一定知识的某个概念的关系而结合有愉快的话：那么这个表象因此就不是和客体有关，而只是和主体有关；这愉快所能表达的就无非是客体对那些在反思判断力中起作用的认识能力的适合性，而就它们在这里起作用而言，那么这愉快所能表达的就是客体的主观形式的合目的性。”<sup>[15]</sup>(P25)例如，规定判断如“这朵花是紫的”，是用一个已知的具有客观普遍性的概念(紫)去规定特殊事物(这朵花)，因为紫可以在这朵花中找到，所以是客观普遍的。反思判断如“这朵花是美的”，则撇开了一切既定概念，因为美不可以在这朵花中找到，于是只能反过来，从每个赏花的人着手，从他们的内心体验出发去寻求和发现其中包含的普遍性。规定判断与反思判断的区别不仅表现在宾词上，还表现在主词上。尽管理性在这里并没有为反思判断确立与规定判断不同的概念形式(都是花)，尽管审美判断还是以人的认识能力的活跃为基础(其中在美的判断中是知性与想象力的协调与活跃；在崇高的判断中是理性与想

象力的协调与活跃),也采取了知识的形式,但并不依赖概念作出,既非对自然概念也非对自由概念的知识,完全不具有认识意义,只是直接对这朵花进行鉴赏,并形成具有普遍性的美的判断或崇高的判断。无论是哪种判断,都显现为主观原理而非客观原理,显现为主观普遍性而非客观普遍性。

反思性判断力基于主观原理,何以具有普遍性?康德解决这个问题的思路选取的是审美判断。具体来说,就是厘清审美判断与感官判断的边界,划清审美快乐与生理快感之间的边界,从根本上剥离经验的杂质,使审美愉悦成为纯而又纯、不带利害的快感。康德说:“关于美的判断只要混杂有丝毫的利害在内,就会是很有偏心的,而不是纯粹的鉴赏判断了。”<sup>[15]</sup>(P39)反之,在一个纯粹的鉴赏判断中,如果一个人不带私人偏见、排除个人偏好而觉得“这朵花是美的”,所有不带私人偏见的人、通人性的人都会觉得“这朵花是美的”,都会认同那个不带私人偏见、排除个人偏好的人作出的“这朵花是美的”这样的审美判断。这是因为爱美之心,人皆有之,人同此心,心同此理,人人内心都有相同的审美原则。之所以这样,是因为康德认为有一个最终的基础性的东西为审美提供了担保,康德把这个最终基础称为共同感(sensus communis)。康德认为:“只有在这样一个共同感的前提下,才能作鉴赏判断。”<sup>[15]</sup>(P75)这种共同感与逻辑思维中基于概念所达到的普遍性不同,是审美者内心情感的先天共通性,能为每个人情感的普遍传递并引起共鸣提供保证。张再林说:“康德的审美共通感与其说是主客之间的‘共通感’,不如说实质上是一种互主体之间的‘共同体感觉’(sensus communis)。它与其说是为我们指向了感觉的‘共识’,不如说为我们指向了感受的‘共鸣’。”<sup>[16]</sup>(P15)这种感受的共鸣不依凭概念,不是关于客观对象的普遍认识,不是客观的普遍性,而是通过反思就能体验到的人性的普遍性,“是一种不带有基于客体之上的普遍性而对每个人有效的要求,就是说,与它结合在一起的必须是某种主观普遍性的要求”<sup>[15]</sup>(P46-47)。伽达默尔看出了这一点。他说:“康德自己通过他的审美判断力的批判所证明和想证明的东西,是不再具有任何客观知识的审美趣味的主观普遍性。”<sup>[17]</sup>(P53)

主观普遍性概念的提出是对广为流行的客观普遍性概念的有力挑战。从常理和习惯来看,主观普遍性这样的组词是一个奇怪无比的配搭,既然主观,就一定相对于无普遍性可言;反之,既然普遍,就一定客观,无主观可言。普遍的必定是客观的,只有客观的才是普遍的。康德以审美判断为切入点,颠覆了这种常规思维,打通了主观与普遍性这两个语词。邓晓芒指出,在康德那里,“通常认为是主观(主体)的东西他却认为是‘客观的’,通常归于客观对象的在他看来恰好是‘主观的’”<sup>[18]</sup>(P83注1)。主观普遍性概念的提出恰到好处地宣告——特殊性与普遍性之间可以贯通,在特殊中可以寻求到普遍性。

#### 四、面向普遍性问题的意义

在全球化的今天,特殊性(差异性)与普遍性作为“不同而相通”的两种力量正在艰难地整合,重新提出哲学面向普遍性问题这个话题,尤其具有启迪意义。这意义表现在相互联系的三个方面。

其一,启迪我们重建普遍性和特殊性之间的张力关系。普遍性和特殊性的关系是哲学发展史上最重要的、最根本的关系。重普遍性而轻特殊性是哲学发展史上根深蒂固的思想传统。之所以产生这个传统,是因为旧形而上学将普遍性等同于绝对,将特殊性等同于相对,人为地设置了普遍性与特殊性、绝对与相对的二元分裂。关于哲学在本质上是令人惊异的讨论,关于两种普遍性的辨析都表明,普遍性与特殊性并不是相互否定的关系。普遍性是包含在特殊性和个体性之内的存在。特殊性不在普遍性之外,而在普遍性之内,是普遍性的内在规定;普遍性也不在特殊性之外,而是包含在特殊性之内。没有包含特殊性的普遍性是抽象的普遍性。比如,相对于甲某爱乳白色的樱花而言,乙某更爱浅绿色的樱花,丙某更爱浅红色的荷花,这是特殊性;但是甲某、乙某、丙某都爱花、都爱美,这又是普遍性的。如果没有甲某爱乳白色的樱花、乙某爱浅绿色的樱花、丙某爱浅红色的荷花这类的特殊性,就无从知晓甲某、乙某、丙某都爱花、都爱美这样的普遍性。所以,黑格尔说:“概念的普遍性并非单纯是一个与独立自存的特殊事物相对立的共同的东西,而毋宁是不断地在自己特殊化自己,在它的对方里仍明晰不混地保持它

自己本身的东西”<sup>[3]</sup>(P332)，“概念的普遍本性，通过特殊性而给予自身以外实在性”<sup>[3]</sup>(P356)。不能上升为普遍性的特殊性，不过就是私有化的、任意性之类的东西。真正的特殊性总是蕴含了成长为普遍性的基因和力量。从合理的辩证法的角度来看，既不存在脱离特殊性的普遍性，也不存在脱离普遍性的特殊性。普遍性如果能够接受特殊性，将会更有包容力；特殊性如果能够舍弃任意性，将会更有公信力。保护特殊性从来不应该成为支持普遍性的障碍，保护普遍性也从来不应该成为舍弃特殊性的理由。既然如此，就应该摒弃那种二元分裂思维，积极在充满差异性的世界图景中去把握普遍性，重建普遍性与特殊性之间良好的张力关系。唯有在这种张力关系中，才能避免顾此失彼，才能实现对于普遍性与特殊性的双重捍卫与守护。

其二，启迪我们以更好的方式去保护特殊性。旧形而上学相信，普遍性是客观的，先有普遍性，然后才是以普遍性去统摄、规定特殊性。但是，这样的操作必然会导致对客观规律的被动接受，导致对特殊性的伤害甚至遗忘。任何时候，强调普遍性都不能以牺牲特殊性为代价。哲学必须质疑客观普遍性，这种质疑表达了对差异性、特殊性的充分尊重。人不是一架机器，不能按照一个模型铸造出来，要求它毫厘不差地去做替它规定好了的工作。人生没有客观、普遍的生存模式，每个人的角色都必须自己去自由创造，人的一生就是一个不断地创造自己的本质，不断地在通向未来的道路上自己自由地造就自己的过程。人正因具有自由意志，才创造出自己的差异性、特殊性，显示出自己精神的灵性和高贵。在全球化的时代，尤其必须坚守最大程度地实现人的完善和完成这一原则。一个人抛弃了自己的自由，就等于贬损了自己的差异性、特殊性甚至消灭了自己的存在。旧形而上学误以为是特殊性、差异性对普遍性形成了威胁。其实不然。真实的情况恰好是，对普遍性的客观化理解才导致了对特殊性、差异性的疏远和放逐。康德通过区别客观普遍性和主观普遍性，既挽救了普遍性，也挽救了特殊性。立足于特殊性来寻找普遍性，既可以有效地抵制客观普遍性，又可以凸显人的独立自由性，是保护特殊性的最好方式。康德在《判断力批判》中就选择了这样的方式。

其三，启迪我们以更好的方式去维护公共性。克尔凯郭尔力图解构普遍人性，认为只有能够对真实存在进行自我体验的单独个体才是世界上唯一的实在；尼采认为，普遍人性将人彻底虚无化，使个人成为抽象人性的献祭品；萨特更是不相信普遍人性，不相信“本质先于存在”；后现代主义认为碎片化的原子式的个人才是人的真实存在。但是，个人的个体性、特殊性并不是虚无缥缈的幽灵，而是必须在与世界整体的普遍交往中、在万有相通的情形下获得真实性。无论是亚里士多德说“人按其本性而言确实是生活在共同体中的”<sup>[19]</sup>(P53)，还是黑格尔说“反思作用总是去寻求那固定的、长住的、自身规定的、统摄特殊的普遍原则。这种普遍原则就是事物的本质和真理，不是感官所能把握的”<sup>[3]</sup>(P76)，显然，他们都看出了特殊性的生灭无常以及公共生活的重要性。相比于保护特殊性，维护公共性是更高的要求。所以马克思认为，人作为类存在物，一开始就把自己“当做普遍的因而也是自由的存在物来对待”<sup>[20]</sup>(P51)。因此，哲学必须承担起维护公共性的重任。没有公共性镶嵌于个体性之中，个体性要么会成为孤立的抽象物，要么就会走向自私的小我，均不能展开生命的厚度和宽度，也无从构建休戚与共的命运共同体。哲学讨论人性，不应当局限在讨论张三、李四等个别人的人性上，而应该扩展、提升到普遍的人性。如果不能从公共性维度去思考问题，哲学家的视野就会受到限制，解释问题会失去公共向度。其实，维护公共性正是我们重提哲学面向普遍性这一问题的深层根据。如果说抵制客观普遍性是保护特殊性的最好方式，那么强化主观普遍性就是维护公共性的最好方式。

#### 参考文献

- [1] 亚里士多德.形而上学.吴寿彭译.北京:商务印书馆,2017.
- [2] 黑格尔.哲学史讲演录:第1卷.北京大学哲学系外国哲学史教研室译.北京:生活·读书·新知三联书店,1956.
- [3] 黑格尔.小逻辑.贺麟译.北京:商务印书馆,1980.

- [4] 周君才,刁隆信.对哲学普遍性的疑问——从实践思维方式看马克思主义哲学的中国化.内蒙古农业大学学报(社会科学版),2007,(4).
- [5] 强以华.西方哲学普遍性的沦落.北京:中国人民大学出版社,2018.
- [6] 牟宗三.中国哲学十九讲.上海:上海古籍出版社,1997.
- [7] 柏拉图全集:第2卷.王晓朝译.北京:人民出版社,2003.
- [8] 黑格尔.美学:第2卷.朱光潜译.北京:商务印书馆,1979.
- [9] 张世英.哲学导论.北京:北京大学出版社,2016.
- [10] 张世英.谈惊异(Wonder)——哲学的开端与目的.北京大学学报(哲学社会科学版),1996,(4).
- [11] 邓晓芒.德国古典哲学讲演录.长沙:湖南文艺出版社,2017.
- [12] 冯友兰.三松堂全集:第10卷.郑州:河南人民出版社,2000.
- [13] 罗素.西方的智慧:上卷.崔权醴译.北京:文化艺术出版社,1997.
- [14] 李凯尔特.文化科学和自然科学.涂纪亮译.北京:商务印书馆,1986.
- [15] 康德.判断力批判.邓晓芒译.北京:人民出版社,2002.
- [16] 张再林.康德的“审美共通感”、中国古代的“感应”与政治的美学化.学术研究,2019,(10).
- [17] 伽达默尔.真理与方法:上卷.洪汉鼎译.上海:上海译文出版社,1999.
- [18] 邓晓芒.康德哲学诸问题.北京:生活·读书·新知三联书店,2006.
- [19] 亚里士多德.尼各马可伦理学(注释导读本).邓安庆译.北京:人民出版社,2010.
- [20] 马克思.1844年经济学哲学手稿.中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译.北京:人民出版社,2018.

## Inquiry Concerning Universal Orientation of Philosophy

*Dai Maotang, Ge Mengzhe* (Hubei University)

**Abstract** Philosophy is oriented towards the question of universality. In western philosophy, the more explanatory power towards universal problems philosophical thoughts have, the closer they are to truth and wisdom. When facing the problem of universality, philosophy often encounters two "dilemmas". The first "dilemma" arises from the tension between particularity and universality, which is about how philosophy responds to what Aristotle said, "philosophy begins with wonder" and what Heidegger said, "philosophy is intrinsically surprising". The other "dilemma" arises from the tension between objective universality and subjective universality, concerning philosophy's responses to what Kant said about "the two universalities." The key to breaking through the first dilemma is to try to maintain a tension between universality and particularity. The key to solving the second dilemma is to reassess the objective universality of science. In today's globalized world, as two "different but connected" forces, particularity and universality are carrying out a difficult integration. Focusing on the universal orientation of philosophy can enlighten us to reconstruct the tension between universality and particularity, and undertake the important task of maintaining universality while protecting particularity.

**Key words** philosophical universality; subjective universality of philosophy; objective universality of philosophy

■ 收稿日期 2021-03-10

■ 作者简介 戴茂堂,哲学博士,湖北大学哲学学院教授、博士生导师,湖北省道德与文明研究中心研究员;湖北 武汉 430062;

葛梦喆,湖北大学哲学学院博士研究生。

■ 责任编辑 涂文迁