**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**中文题目：** 一种精妙的认识模式的诞生——论从康德的构成学说到所罗门·迈蒙的发生学说转向

**外文题目：**The emergence of a profound mode of knowledge——a turn from Kant’s theory of constitution to Salomon Maimon’s phylogenetics

**学 号：** 1611554

**姓 名：** 唐 正

**年 级：** 2016 级

**专 业：** 哲 学

**学 院：**哲学院 哲哲学院学院

**指导教师：** 安 靖

**完成日期：**2019.4.30 20192019.4.26

摘 要

康德在追问知识的构成条件上失败了，而同时期的后康德主义者所罗门·迈蒙对此提出“发生”的概念，成功为认识问题打开了新局面。康德的困境直接体现于向外的感性和内在的知性能力使得与此对应的两种认识条件：直观和概念无法真正得以统一。而迈蒙却从根本上否定了将相对于事物而言是外在的直观和思维当作事物的构成条件，从而认为只有实在就在思维中发生，才能获得对事物的完整规定。从构成学说到发生学说的转向标明“所予”的克服、感性从与知性相离变成知性能力的变型、认识的关键从持存、统一、本质变为流变、杂多、实在。而其本质则是思维地位的提升、从同一哲学到差异哲学的转向。令人惊奇的是，发生所携带的这一特征并不是出于某种偶然碰撞结合而产生的结果，其关联恰恰是必然的，因为发生过程就是差异化的过程，发生必然创造绝对差异的个体事物，而这又得益于那个最高的思维。基于此，若以“发生”看迈蒙及他之后的后康德主义者，他们也就不再是严格意义上的同一哲学，而恰恰是同一外衣下的差异哲学。

关键词：构成学说;发生学说;思维;实在;差异；后康德主义

Abstract

Kant Fails to grasp the constitutive conditions of knowledge,while Salomon maimon,a post-kantian at the same time,proposes the notion of “genesis”,and successfully gets a breakthrough to knowledge.Kant’s dilemma is that intuition and concept are unable to be unified legally,which respectively correspond the outer sensibility and the inner understanding.However,Maimon rejects to use the external intuition and thinking that relative to things to act as the conditions of knowledge,and belives that only when reality generates in thinking can we obtain complete determination of objects. The turn from the theory of constitution to phylogenetics presents itself in that：the overturn of “given”,the sensibility seperated from understanding become the modification of understanding,and the core point from the persisiting,unity and essense to flowing,manifold and existence.This can be ascribed to the promote of thinking status and the turn from the philosophy of identity to the philosophy of difference.Blowing my mind,the compose of genesis and its characteristic is not an accident,but rather a necessity,for the process of genesis is the process of differentiating and the genesis will create the individual things of absolute difference,which is benefited from the complete thinking.Through the work mentioned and the field of genesis,the theory of Maimon and the post-kantian following him is not the philosophy of identity.In contrast,it’s really the philosophy of difference concealing in identity.

**Keywords**:phylogenetics；theory of constitution；thinking；reality；difference；p-ost-kantian

目 录

[摘 要 2](#_Toc39121808)

[Abstract 3](#_Toc39121809)

[引言 5](#_Toc39121810)

[一、 康德的困境——认识的构成学说 8](#_Toc39121811)

[（一） 先验演绎的困境 9](#_Toc39121812)

[1. 感性和知性的统一 9](#_Toc39121813)

[2.直观和概念的断裂 12](#_Toc39121814)

[（二） 康德的倾向：同一哲学 14](#_Toc39121815)

[二、 困境的启发——如何从先验的构成条件转向发生条件 15](#_Toc39121816)

[三、 所罗门·迈蒙——认识的发生学说 16](#_Toc39121817)

[(一) 认识官能的转向 17](#_Toc39121818)

[1.人本质上只有一种认识能力——知性 17](#_Toc39121819)

[2.发生的起源——无限的知性 19](#_Toc39121820)

[(二) 认识的发生机制 21](#_Toc39121821)

[1.思维生产实在 21](#_Toc39121822)

[2.从同一到差异 24](#_Toc39121823)

[四、 我的思考 27](#_Toc39121824)

[（一） 发生、创造何以必然关联差异 27](#_Toc39121825)

[（二） 从“发生”出发重思后康德主义的同一哲学 31](#_Toc39121826)

[五、 结语 33](#_Toc39121827)

[参考文献 34](#_Toc39121828)

引言

传统形而上学中发生的观点一直暗暗蛰伏着却从未清晰显现，发生学即是要求对事物的生成作出一种内在的、过程式的阐释。当谈到认识的发生学说，人们大概会以为直到19世纪末的法国哲学家柏格森那里才有了最经典、鲜明的提法，他说，“知识理论和生命理论是不可分割的”[[1]](#footnote-1)，而整个宇宙则是“由思维构造或重构起来的”[[2]](#footnote-2)，因此，如果要认识这个世界，就要试图去寻找一种“真正的发生（genesis），即物质（matter）和理智（intelligence）的同时发生”[[3]](#footnote-3)。柏格森告诉我们“发生”并不存在思维和存在的二元性问题，相反，物质在理智内部被创造；而只有通过细致切实地洞察物质的创造过程，才能真正认识事物。

但发生的概念其实来自另一个思想活力迸发的时代——十八世纪末到十九世纪初的德国，且尤其体现在认识问题上。如果说这一时期的哲学以康德为开端又以康德为批判，那么发生确实是从康德的问题中衍生出来的,换言之，它特定地诞生于康德的语境。当康德欲要认识一个我们自身之外的对象时，他将这种认识的可能性条件寄于外在于对象本身的感性接受到的直观和知性产生出的概念的联结，然而对康德来说，“知性不能直观，直观不能思维”[[4]](#footnote-4)，因此二者的不可通约性使其统一始终成为问题。尽管在被康德自称是《纯粹理性批判》中最重要部分的先验演绎中，康德已经竭力寻找一种得以使其联结的中介——自我意识，但这也未能真正使其脱困。究其因，并不在于康德未能找到优良的中介统一二者，而在于康德流连于外在的构成条件从而忽略了发生条件，即只关注事物何以可能被思考而非事物何以可能被创造，这一点德勒兹看得清楚：“概念与直观的二元性使我们诉诸于可建构性的外在标准……二者借助于图型而相互适应这一事实依旧使一种单纯外在的和谐的悖论进一步深入到能力学说之中……放弃任何发生性的要求正是由此而来”[[5]](#footnote-5)。认识在构成学说中总会因为与对象本身的分离而感到不牢靠，更严重的是其深藏虚无主义的危机，尼采所指出的弊病就是对此最严厉的批判：“对理性范畴的信仰乃是虚无主义的原因——我们是根据与一个纯粹虚构的世界相联系的范畴来衡量世界的价值的”[[6]](#footnote-6)。故，若要从根本上解决认识问题，不应再是致力于使两个建构性条件的联结得以圆融，而在于从根本上摆脱外在的构成学说，直接以最切近地把握对象内在的显现过程为认识模式。

而作为康德评论者出现的思想家所罗门·迈蒙（Salomon Maimon）正是从康德的困境出发，旨在以内在的“发生”来重构认识问题，发生学说的样态在迈蒙那里清晰展露，迈蒙正是“发生”这一概念的发明者。较之费希特、谢林、黑格尔等后康德主义者，迈蒙较少为人提起，然而在认识问题上，当迈蒙宣称人类本质上有一种最高的思维能力、事物的本质都是思维，并且思维能够同时生产直观和概念之时，却成功地开启了一个发生的“新时代”，由此也构成了迈蒙对后康德主义[[7]](#footnote-7)的奠基性意义，某种程度上我们可以将迈蒙视为后康德主义的开端[[8]](#footnote-8)。就连费希特本人也丝毫不掩饰对迈蒙的赞誉之情：“我对迈蒙才华的尊重是无止境的，我相信他完全颠覆了康德的整个哲学”[[9]](#footnote-9)，甚至他称迈蒙为“我们这个时代最伟大的思想家之一”[[10]](#footnote-10)。然而亦令人遗憾的是，也如费希特所说的，“没人注意到（迈蒙）做了什么”[[11]](#footnote-11)。

本文正是要回到这位对后康德主义有着重大影响的哲学家那里，同时试图站在后康德主义的语境下，从康德在认识的构成条件上的困境和启示出发，考察所罗门·迈蒙的发生学转向所形成的认识形态及其影响，并基于此来提出笔者的思考。从构成学说到发生学说的转向本质上是从一种理性下离散的感性能力和知性能力到一种最高的思维能力、认识的可能性条件从对统一、持存、本质层面到杂多、流变、实在层面的转向，后者又意味着从同一哲学到差异哲学的转向，笔者的思考正在于此：认识条件从构成到发生的转向是否必然关联着差异？那么发生最真实的意义创造是否又与差异有着必然关联[[12]](#footnote-12)？而这又与认识官能的转变有何关系？而笔者再进一步的思考是，当我们关注到所罗门·迈蒙，关注到康德以后的这种发生学转向时，对一直以来标榜着同一哲学的后康德主义又是否应该重新定义？

1. 康德的困境——认识的构成学说

康德接受了学院形而上学的一般形而上学传统[[13]](#footnote-13)，他的《纯粹理性批判》就可视为一部形而上学，其中先验感性论和先验分析论可以视为传统形而上学的一般形而上学，研究存在者存在性的存在条件，但在康德处，存在条件变成了认识条件，第一存在者变成了第一认识者，事物不再是它自身，而一定要变成被我认识到的事物，对此必须满足两点：1）在时空中显现，因为对象总是“表象为在我们之外”[[14]](#footnote-14)；2）事物被给予给我，但要成为知识，就必须接受范畴（category）的综合统一。康德认为“直观和概念构成我们一切知识的要素”[[15]](#footnote-15)，而他试图证明认识的可能性的“工具”就是先验演绎，先验演绎的难题出现于感性和知性这两种官能及其对应的直观和概念的异质性（heterogeneity），以康德自己的话说，先验演绎要回答的便是“把直观归摄到那些概念之下、因而把范畴应用于现象之上”[[16]](#footnote-16)的可能性，康德之意在于证明将先验的范畴应用于感性直观到的杂多的表象具有客观有效性。这里将包含着两个维度：首先，意味着作为接受性（passive）的感性（sensibility）和自发性的（spontaneous）知性（understanding）这两种异质的能力将相互统一；其次，意味着外在的杂多必然为我统一起来才能是统一体，因为一个统一体并不是自在地就是统一的东西，其统一性必然为主体所赋予。前者涉及到证明两种不同官能有着某种必然联系和相互作用的问题，后者则意味着要证明两个认识要素相互涉及、依赖的问题。这两个问题解决思路相同，并且二者相互涉及。

1. 先验演绎的困境
2. 感性和知性的统一

对于康德来说，人类的本质是理性（reason），而理性对于人类的知识具有一种整合能力[[17]](#footnote-17)，即一种趋向于统一而形成一个科学体系的能力，这样一种理性的禀赋又作为理性的本性出现。而如果我们仅就理论哲学层面来谈论人类理性，理性可被划分为感性和知性。前者是被动地接受对象的能力，后者是自发产生概念的能力。但康德认为人的感性作为人类理性的一种官能（faculty），同时也具有与理性同样的禀赋，即一种统一的、综合的、联结的禀赋[[18]](#footnote-18)。感性的这种禀赋体现于将直观的杂多统一进时空当中，统一进人类的意识当中，从而它就不再是外在的杂多，而是我的时空中的杂多。但这不过是一种最低层次的统一，因为它只是将外在事物变成我的意识空间中的事物。而知性的能力在于综合杂多的表象，将各种杂多的表象联结为一个统一的命题（proposition）或判断（judgment），因为知性一般“表现为一种做判断的能力”[[19]](#footnote-19)。

而康德认为，在感性和知性这两种认识机能的层面上，当我们运用一个对象是可能的，这意味着该对象已经被我们的能力所运用了。因为对于康德来说，我们所要追问的对象并非直接是那个完全在我们自身之外的对象，即“自在之物”，而只是不同于知性范畴的感性直观。因此，对于知性范畴而言，与之对立的不再是自在之物，而是感性直观的对象。所以当我们问我们是否有权利运用感性直观时，就说明感性直观到的事物就已经包含着人类知性能力的运用了，换言之，人类理性能力在其最低层次——感性层次中就已经具有了人类综合统一的理性禀赋。

这是因为感性直观到的东西使外在事物与我们相关联，而此事物一旦与我们相关就会变成我们意识之中的事物。意识的德文词是Bewußtsein，Bewußt为意识之意，而sein则是存在，这意味着意识本身就已经包含两个维度：意识活动和存在，因此，作为名词的意识活动就意味着其结果（as a result）。所以，一旦我们开始进行意识，我们所意识到的事物也随即发生了改变，这个事物成了意识到的对象。

我们的意识都包含经验意识和先验意识，也就是“经验性的统觉”和“本源的统觉”[[20]](#footnote-20)。前者仅指我们意识到事物，它“伴随着各种不同表象”[[21]](#footnote-21)，后者是使所有意识成为可能的意识，一切意识在号数上都属于这一个意识，它就是“自我意识”[[22]](#footnote-22)，在自我意识当中，所有的意识或表象都伴随着这个意识，康德正是这样说的：“这个自我意识由于产生出‘我思’表象，而这表象必然能够伴随所有其他表象、并且在一切意识中都是同一个表象”[[23]](#footnote-23)，因此，“我思”这个特殊的表象又伴随着其他种种经验性的表象，这就是“‘我思’必须能够伴随我的一切表象”[[24]](#footnote-24)。自我意识不是经验性的，因为对于自我意识而言，它并不指向一个在时空中的特殊具体的对象。如果说，在时空中出现了一个‘我’，那么康德认为这仅是经验性的统觉，因为这是从经验中推导出有一自我在意识，此时的情况是一切表象伴随我思。先天的自我意识恰恰不是从经验中推出一个“我”，而是“我”从自我意识当中就能推出一个经验性意识，因为对于自我而言并没有一个自我的对象，相反，我的自我意识就是使得所有意识得以可能的条件。因此这条进路应该是：“我”从自我意识推出有经验性的意识，这意味着所有经验性的意识之所以存在是因为它是我的自我意识，否则它根本不可能成为我意识到的对象。

但如果是先验的自我意识是与经验完全无关的、纯粹先天的统觉，那么又为何会表现为意识呢？因为正如康德所说的，它们“若不是全都属于一个自我意识，它们就不会全都是我的表象”[[25]](#footnote-25)，因此，伴随着种种表象的一切意识要得以可能，就必须依赖自我意识这一条件，否则就没有意识。因此，如果说意识到的事物并不存在，就会同时否定意识和自我意识的存在。

此外，对康德来说，意识到不同的对象可以说是不同的意识，但他们又都是同一个意识，因为他们都处于同一个意识空间当中，而在意识空间当中，能够包含所有事物的正是这个自我意识，换言之，一个被我意识到的对象总是打上了自我意识的烙印。那么自我意识这一特殊的意识和意识这一一般的意识的关系就显得十分微妙——一方得以存在必然地需要另外一方的作用。同时，这就是感性直观和自我意识的关系了。一方面，对于自我意识而言，自我意识要得以可能，就必须要求自己具有质料，因为一个空的自我意识是无法存在的，尽管人类的意识活动是纯粹的，但意识必须意识到有物存在，我们才能说它存在；另一方面，“一切直观杂多都从属于统觉的本源—综合的统一的诸条件之下”[[26]](#footnote-26)，这就是说，一个纯粹的统觉是直观到的对象必然性条件，所以若无此条件，这个被经验到的对象就无法存在，因为如果它没有首先被我们所意识，我们就不会意识到它。

这样一来，康德就认为自己通过“把表象结合在一个自我意识中”[[27]](#footnote-27)解决了直观问题。对他来说，自我意识这种先天统觉来源于自我而非源于外在于自我的对象，因此它是主动性的；它在我的意识当中，因此它是内在的；它没有任何偶然性的、特殊性的东西在其中，因而它是纯粹的。对于任何人而言，先验统觉都是同一个意识，即自我意识，号数为“一”[[28]](#footnote-28)。所以这一意识就是人类理性的统一性（unity）机能，就是“综合的统一的诸条件”[[29]](#footnote-29)，而这一统一性机能本来是人类知性当中的逻辑机能，但现在，它作为统一性的机能已经出现在感性直观当中了，因为直观和范畴都是我的意识的产物。或者说感性直观中是先天地带着这种统一性机能的：“直观杂多的综合统一作为先天产生的东西，就是先天地在我的一切确定的思想之前发生的统觉本身的同一性的根据。”[[30]](#footnote-30)通过上面就可以推出这一点：直观必然要出现于我的意识当中，但还未被范畴所运作，然而这个还没有被范畴所运作的直观已经具有了统一性机能，这种统一性机能在知性当中就切实地表现为范畴。所以，必然会存在两种表象的形态，一是未被范畴所运作的直观性的表象，但这些直观性的表象已经具有了与范畴同样的统一性；二是被范畴所作用、使用了范畴的直观的表象，因而具有统一性机能。故康德所认为范畴使用的对象的合法性就在于人类具有的知性能力必然地运用在了人类的感性能力当中，因为人类的感性能力包含了一种人类的知性能力在意识当中。

总而言之，人类的感性能力和知性能力是截然不同的两种能力，前者负责接受外在的事物但不赋予统一性，但事物一旦被我们的感性所接受，就已经在同一个时空中了，进一步在同一个自我意识当中也就已被人类知性能力所运作。换言之，直观在意识当中涌现，成为我意识的对象就意味着我已经赋予了它逻辑机能这种意识的统一性机能，这种机能由于不属于被那个认识的对象，而属于主体，所以它是知性的。因此我们可以想象，在人类感性能力那里同时贴合着知性能力，一旦我们接受了感性能力，就同时接受了知性能力。我们可以说这种统一性是一种最低层次的统一性——自我意识的统一性。这两种能力在自我意识那里先天地联结在一起，而这种自我意识的能力其实是人类的知性能力，但这种特殊的人类的知性能力的形式必然地要求着感性能力的产物，同时又规定着感性的产物。因此，人类的感性能力先天地要与人类知性能力相关联，否则人类的感性能力就不存在，而知性能力也同样需要关联感性。

1. 直观和概念的断裂

那么对于第二个层次的解决也是同样的道理。对于一个我们认识到的对象的两种条件——直观的时空和思维的概念之间也应该是相互要求的。人类知性能力的单位是范畴，而感性是时空，既然两种能力互相依赖，同理，也可以说他们的最小单位也相互依赖。但是，如果关联到上面所说的两种形态，对于直观的时空和思维的概念而言，就不能像感性和知性那样联结在一起。因为我们总会存在两种时刻——如若将所有论证归结到人类的知性能力所表现出的自我意识的统一性，那么这就意味着会存在使用了范畴和尚未使用范畴两种时刻，或者说未被范畴运作和已被范畴所运作的两种时刻。尽管我们会说，感性表象必然要接受时空形式后才能被我意识到，而成为我的意识也就意味着它运用了人类知性的统一性的逻辑机能，因为它表现为一个时空，一个意识，所以我们一旦接受感性同时也就有一个知性的机能贴合着为我们接受了。但我们认识的对象是否在直观层面上时就也具有范畴，这一点是存在着断裂的，因为非范畴的自我意识的运作和范畴自身的运作是截然不同的东西，总是会存在着一种没有被范畴所统一但已具有统一性的直观的表象和被范畴所运作的统一性的直观的表象，而知识要得以可能却必须是严格地通过范畴的综合统一的。

另外，我们可以认为感性形式是时空，但是要说人类知性的全部形式是范畴这一点却存在疑问。一旦康德承认我们的意识活动就只能表现为各种各样的范畴的联结活动，而我们的意识就只拥有十二个范畴，至于找到这十二个范畴仅仅是事实问题（quid facti），而真正的问题在于我们有无权利运用这十二个范畴。通过以上论证可以看到：康德仅仅将这一问题转化为人类两种认识官能之间的问题，却未正面回答人类知识的两种条件之间的问题。我们会发现，二者是不相同的问题，一边是感性能力的时空，一边是人类知性能力的范畴，尽管可以说人类的感性能力只有时空，但确实按照以上所说的，人类的统一性机能的运作存在两种不一致的时刻，这两种不同时刻在感性直观的时空和范畴之间的断裂根本达不到康德所追求的构成知识的可能性的要求。所以，笔者并不认为康德在解决认识的两个构成条件的统一问题上是成功的[[31]](#footnote-31)。

1. 康德的倾向：同一哲学

基于上节可看到，先验演绎无非体现了两个层次的问题：第一、人类的感性能力究其根本有一种理性能力，或者说知性能力，第二、事物的杂多本身是一个统一体，尽管是杂多，却是统一体中的杂多。由此我们就可以清晰地看到康德在认识问题上的关注点了。显然康德会认为使得事物得以可能的条件是范畴，是杂多的统一，因此对康德来说，事物的统一性条件“充当一切对象的知识的可能性条件”[[32]](#footnote-32)。

如果我们在传统形而上学的语境下，可以说康德关注的是事物的本质，是“实体的原因和本原”[[33]](#footnote-33)、“作为存在而存在的最初原因”[[34]](#footnote-34)，是使得其“是其所是”[[35]](#footnote-35)的原因，因此康德追问的是什么使得它是（whatness）。以海德格尔的说法，传统形而上学是追问存在的学说[[36]](#footnote-36)，那么在亚里士多德看来，本质就是存在[[37]](#footnote-37)，相对于事物而言，这个本质是持存的（persist）。而与本质相对立的就是实存（existence），而实存就本质意义而言恰恰是本质的一种实现，因此我们是通过本质从潜能变成了实存。笔者认为，康德的先验演绎一定程度上复活了本质和实存的问题，可以说范畴就是本质条件，直观是实存条件，那么事物的统一性条件就是范畴从潜能到现实的转化。因而作为实存的个体事物，使它得以可能的是作为本质的范畴。

其次，康德要在自己的构成立场上证明认识的合法性，就必须证明范畴具有客观有效性，而如果要赋予其客观有效性，它就不能是经验性的，必须是先天性的。因此这种统一性将表现为任何对象必须有其表现的内容，这样一来，任何一个事物都必须是在其变化当中持存的实体，在变化当中保持不变的东西。

在此意义上，康德认为只有通过同一律才能得到真正的知识。康德关于矛盾律的设想区别于同一律。他认为矛盾律只是一种“消极的标准”[[38]](#footnote-38)，因为事物不能是其自身，又是其反面；但同一律强调的则是事物不能有属性的变化，同一必须在差异变化当中才能成立，因为某物只有在不是它的事物当中仍然是其自身，它才能够是同一的。所以事物总要在变化当中维持其自身，与之相对，不矛盾律则要排斥变化。于是，通过这种非常细腻的变化，康德区分了两种原则：同一律当中的同一就是偶性当中的实体，是不同一当中的同一，而矛盾律则仅仅强调其自身，不强调在变化当中。由此我们可以想到，为什么康德所说的实体和偶性是作为一个关系范畴出现而不是质的范畴出现，这正是因为实体并不是一个自身同一的东西，而是在偶性中保持不变的东西，而偶性是实体当中所变化的东西，因此实体概念必须在偶性概念中得到规定，偶性概念也需要在实体概念中才能得到规定，二者是处于相互关系当中的。然而，尽管康德是如此强调要处于变化当中，但他的关注点却是变化当中的持存者。

总而言之，康德的关注点在于持存、统一，而这两点总结起来就是说康德在根本上追问的是事物的本质，而本质则是同一性。

1. 困境的启发——如何从先验的构成条件转向发生条件

在康德那里，认识能力的运作机制是这样的：一旦有对象被给予给感性，知性就迅速地运作起来，因为认识在一种行动中将两者统一起来才得以可能。但康德认为我们的理性能力只能达到这种统一性能力的边界，无法在一个思维的最高点上看待所有事物，而这样的认识能力的缺陷就造成了以上所说的两种时刻的断裂。如果按照先验演绎的疑难反推回去，则可以得出：我们当初看起来的时空似乎与概念不同，但现在时空仅是概念的一种表现形式。其次，既然康德的目的就是要说明感性当中也有像知性当中范畴的统一性的逻辑机能的潜能，我们完全可以推断出：感性变得可有可无了。

而如果在与传统形而上学的比照下，我们说康德这里使得事物的杂多综合统一起来的统一性条件，即本质就是事物的可能性条件，那么使得事物得以变化的条件，即流变中的杂多就是发生条件。从而我们认识事物恰恰不是在它持存的意义上理解，而是在它自身想要表现自身、彰显自身，亦即发生当中理解。因此，如果说先验演绎最后造成的困境体现的是：无论是在认识官能还是认识的构成条件中，思维都具有最为根本的意义[[39]](#footnote-39)，那么，思维就要能够同时囊括直观和概念，思维就是唯一的事物的可能性条件，由此，思维能否生产对象就成了最关键的问题，而这一对象应该是绝对差异，原因在于它不是对某个已存在的同一者的重复或变型（modification），它应该就是它自身。康德的可贵之处在于他将存在变成单一性（univocal）的存在[[40]](#footnote-40)，由此存在不再是本质学说和实在学说，而仅是实在学说，存在就是实在，就是个体性，就是事物本身。所以如果有“发生”，就只能是在直观所对应的实在层面上。但康德的疑难在于，一旦我们追问这个实在是什么，它马上就会变成在康德那里“臭名昭著”的物自身[[41]](#footnote-41)。所以要使得发生条件成立，就必须克服物自身，亦即“所予（given）”。

1. 所罗门·迈蒙——认识的发生学说
2. 认识官能的转向
3. 人本质上只有一种认识能力——知性

先验演绎的问题在于感性和知性的截然异质，更为重要的是，由于康德已经设定认识对象完全在我们自身之外，因此无论何种认识条件附于其上都不足以稳固地得到认识。所罗门·迈蒙正是这样说的：“如果知性能够出于自己的法则或条件产生对象，而无需从别处寻找‘所予（given）’，那么问题就根本不会存在了。”[[42]](#footnote-42)因此，迈蒙通过重新阐释“所予”，亦即“所给予的东西”，改变了感性和知性截然异质的状态。

对于“所予”，迈蒙更多地寻求一种自证性而不是诉诸于某种超出现象界限之外的心理学解释。因为处于先验哲学的语境下[[43]](#footnote-43)，我们不可能突破先验哲学对现象和自在之物的认识限制：现象可被认识，自在之物不可被认识。所以，解释知识的途径就只能通过改变自在之物的状态来实现，即我们至少要将自在之物放在一个可被潜在认识的领域——自在之物首先应该是“一个可达到的理念，而不是与我们自身全然无关某种外在的原因”[[44]](#footnote-44)。所以，迈蒙又说，“物自身的知识不是别的，而正是完全的现象知识”[[45]](#footnote-45)。因此并不像康德和特殊形而上学所说的那样存在一个超验的场所充当“所予”的栖居地，所予仅仅只能产生自某种先验原则而不是某个超验的场域。这个先验原则就是我们主体性（subjectivity），是我们认识的自发性原则。确切地说，这是主体出于自身的天性、倾向自发地给予自身表象。因此，“一切对象不过仅仅是表象能力的变型”[[46]](#footnote-46)。

那么这也就是说，对于我们获得的表象不能放在某种因果法则[[47]](#footnote-47)下理解，认为有一外在于我的实体将直观给予了我，而应该颠倒过来，从而认为所予就是从我的意识活动中自发地产生出来的。在致康德信中，迈蒙正是这么说的：“你应该避免‘知触（affect）’这个概念，因为这意味着受到某个外在原因的影响。”[[48]](#footnote-48)

这意味着，一方面，我们的认识活动是感性直观和知性概念的基础，另一方面，认识活动恰恰需要被直观和概念还原（reduce）、呈现（present），因为认识对象不存在于任何外在的地方，只内在地存在于主体的认识活动中，我们把握对象的唯一方式是认识到我们自己的认识活动。因此，迈蒙认为绝对的接受性根本不可能获得任何知识，因为在此完全没有动态的认识活动。那么我们就可看出：作为在人类认识中表现为接受性的感性变得可有可无，甚至感性应该被完全抛弃，因为此时并不需要“借助于感性，对象被给予我们”[[49]](#footnote-49)。

但我们确实会提出质疑，在人类的认知当中，我们总还是会产生出从外部接受到了一个“所予”的幻觉，迈蒙认为这恰恰的是人的认识能力的缺陷所在。因为对于有限的人类理性来说，尽管知识产生于主体自身的认识活动，但我们却不能认识到这种认识活动，那么我们也就不能完完全全地把握这一对象。但这一“所予”的本质其实是“一个理念”[[50]](#footnote-50)。我们是通过不断的意识还原活动来接近这一理念的，但是我们确实永远也不能完全还原它，因为“无意识=0”[[51]](#footnote-51)。也就是说，“所予”存在于最低限度的意识或主体认识活动被还原的结果当中，而这正是认识得以可能的条件。

进一步，那个真正使得我们的认识得以可能的官能是知性。因为我们已经指出，认识事物在于主体性，而只有知性能力才是自发的。所以，“作为一种概念能力”[[52]](#footnote-52)出现的知性本质上是人类认识活动的来源，同样是使认识得以可能的条件。而当我们克服了“所予”后，仍然留存着对感性的能力之存在的感觉只是知性缺陷的表现，因为在有限的知性中，所予仅“意味着以一种未知的方式出现于我们之中的表象”[[53]](#footnote-53)的东西，由于这种未知性，我们将其当成了由感性被动接受而来。因而，感性并不是与知性完全异质的东西，它只是一种不完全的知性，是知性当中一种最低程度的意识，换言之，感性从知性中产生出来并暴露了知性的缺陷。而“所予”本质上是概念性的，因为它产生于知性，如果我们的知性全知全能，那么我们就会很清楚地把握到这个概念性对象本身。

1. 发生的起源——无限的知性

迈蒙在《论先验哲学》中一共提到过四种科学：数学、先验哲学、逻辑学、自然科学，迈蒙认为，逻辑学只是思维形式不能处理对象，而自然科学处理后验（a posteriori）的对象。在处理对象的问题上，哲学只能先天地规定对象而不能生产对象，数学才能先天地创造对象[[54]](#footnote-54)。因而，数学是迈蒙认同的最高的科学，而哲学如何能够生产对象就是迈蒙所理解的康德的问题。

为了解决认识困境的问题，我们需要的恰恰是某种能够自发产生对象的认识能力、知性能力。再基于上一节所说到的，只有在知性全知全能的情况下，亦即主体能够认识到自己的认识活动的情况下，对象才能被真正把握，因此，迈蒙提出了一种“无限的知性”[[55]](#footnote-55)。正如在一个数学命题中，数学同时生产形式和质料，对象的实在同时是对象的概念，在无限的知性当中，对象和概念同时涌现，物自身及其表象是同一的，这也就意味着思维同时囊括了直观和概念。并且在这里，无限的知性破除了主词和谓词、对象和概念、本质和实存、理智和物质的对立，一切都将归于思维之下。而这样一来，迈蒙说，“我们就跟上帝一样了”[[56]](#footnote-56)。

同时，我们人类的知性虽然是有限的知性，但这种有限的知性与无限的知性是“同样的，只是受到了更多的限制”[[57]](#footnote-57)，所以，二者只有程度上的不同而无本质上的区别[[58]](#footnote-58)。迈蒙哲学的整个工作就在于为人类寻找到这样最高的理智；“我们思维的本质从不会满足于可感对象以及思考它们的方式……因此它意识到，一方面自己被束缚于可感（sensible）世界，而另一方面它又感到自身有一种不可抗拒的力量，要从这些束缚中扩展出去，并且发现一条从可感世界到理智世界的道路”[[59]](#footnote-59)。由此意味着，人类思维的本质是理智。“我们的思维的本质（无论它是什么）感到它自身是一个理智世界中的住民（citizen），尽管这个理知的世界不是它的认识对象（也不是思维的本质），然而可感对象还是暗示着对它来说有一个理知的对象”[[60]](#footnote-60)。就此可以推断出人类的知性是在不断地、不可终结地接近那个无限的知性，而人类的认识也是处于一个不断地从认识可感对象到认识理知对象的过程。这同时意味着迈蒙认为所有的事物都具有思维的状态，甚至说所有的事物本应该是思维的状态，尽管我们所研究到的只是人类的理性，但我们亦可以说，我们所看见的事物的规定只是处于人类认识到的事物的不同形式，并未转化成思维的形态。就此意义可以说迈蒙的先验哲学是一个无限地追求理智和理智的对象的创造的哲学。

可以说，迈蒙的无限的知性就等同于费希特的自我，黑格尔所说的神的理性、历史理性，以及谢林的“绝对者”或“上帝”[[61]](#footnote-61)。费希特的自我是“人类一切知识的绝对第一的、无条件的原理”[[62]](#footnote-62)，因而它统一人类的理论理性和实践理性，又统一人类理性能力当中的感性能力和知性能力，将人类的理性能力变成整全的能力。而迈蒙跟黑格尔更为相似。黑格尔在《小逻辑》导论部分便表达了这三个观点：第一、“人由于思维异于动物”[[63]](#footnote-63)；第二、思维是事物的本质规定，事物潜在地具有思维状态[[64]](#footnote-64)；第三、我们必须去把握事物的概念，“惟有通过概念，世界上的各种事物才具有其持续的存在”[[65]](#footnote-65)，如果把握不到这一点，就会陷入到非常低级的层次而只能把握到知觉、感觉的东西或者不可言说之物，但总之，人类作为理性存在者的尊严就在于能用思维把握事物。而人之所以能够在接近绝对的意义上自觉地把握到事物的本质规定，因为“人是思维”[[66]](#footnote-66)，人的活动都是思维活动，并且人能够在任何活动当中意识到自己的思维活动。但能够真正地达到纯粹的而没有任何非思维性活动作为质料干扰他的东西是神，因为上帝是最“自知”[[67]](#footnote-67)的主体，神是人类最纯粹的意识以及宗教和哲学的全部总和的历史理性。因此黑格尔要谈的是只有一种思维，上帝的思维，而上帝要在思维当中创世。所以，黑格尔考察的理性是一种绝对理性[[68]](#footnote-68)，这种绝对的理性具有最高地位，能够生产一切。而对人和神的关系，黑格尔也认为我们把握到的理性仅仅是主观的、人类有限的理性，人不过是理性的中介，理性在人那里是实现其自身的一个环节，或者说人类思维不过是历史理性的一个环节，但人的理性的本质中却也有着一种神的理性，“上帝的自知就是上帝在人里面的自我意识和人对于上帝的知，而人对于上帝的知则是进展到人在上帝中的自知”[[69]](#footnote-69)。而这正是所罗门·迈蒙要表达的[[70]](#footnote-70)。此外，他们所共同表达的思维能囊括一切的观点，也凸显出了内在哲学的倾向，正如德勒兹所说的“内在的就是自我的，因此它包含一切”。

1. 认识的发生机制
2. 思维生产实在

在康德那里，先验哲学的一个中心论题就是先天综合命题何以可能，或者说杂多的统一何以可能的问题，而这个问题对迈蒙来说同时就是实在性思维（reale danken）何以可能，即思维如何生产实在的问题。迈蒙提出，要使一个先天综合命题得以可能，必须满足两个条件：第一、能够从概念中得到直观；第二、能够对此进行发生性的解释。这两个问题是相互关联的。

而在数学中，对象的概念和对象的实在是同一的，因为数学通过概念就能直接得到对象，换言之，哪怕一个对象的实在还未显现出来，但概念已经能够标明其实在。所以，迈蒙认为可将先验哲学视为对数学的模仿，在此，概念就可标明一个事物的直观。对迈蒙来说，直观的原初形态是概念，从而知性概念无需依赖直观才有意义，概念与实在的关系只关乎对象的“可思性（thinkability）”[[71]](#footnote-71)。对于知性所思维的对象，迈蒙以“知性的理念(ideas of the understanding)”[[72]](#footnote-72)或微分（differential）的要素（element）表达,这代表着一个可感直观的无限小的、最终的那个元素，而这就是最终的实在，是就在我们思维之内的主词，那么康德意义上的以概念和直观形式出现的对象的表象就成了这一主词的谓词，谓词作为主词的一种变型出现。迈蒙认为将思维中的实在显现就是通过思维本身的活动实现的——因为我们思考得越多、判断得越多，这一谓词就变得越普遍，那么谓词和主词的关系也就越普遍、越强[[73]](#footnote-73)，这意味着实在的变型将呈现得越来越少，而相对地，那个真正的实在就会越来越呈现出来，因为概念或判断越是普遍，对实在的规定性越少，实在就越能独立出去。正如一个函数通过运算不断地将自己还原成微分一样，思维通过减去谓词的规定性还原了主词。而这个还原的过程以一个对象的可思性为限度，直到穷尽这一对象的可思性，最终的实在才被完全还原。尽管在人类有限的知性能力中，实在不可能被彻底还原，它总是会附着着概念的影子，但它毕竟是“作为一个真正实在的对象存在着的”[[74]](#footnote-74)，同时，我们也能够在我们的认识活动中不断地接近它。迈蒙说道：“因此，我们不仅有一种方法，通过这种方法，我们可以在构成中更加接近这个理念‘我’，而且我们还有一种走向我们自身的实践的法则……通过它，我们获得更大的实在性……我们的那个‘我’的变型更普遍一般，我们就变得越实存，并且越普遍，他们的内在联系就越强……我们在不同时间上个体性就越强。”[[75]](#footnote-75)如果我们切回到传统形而上学的语境下，就可以清晰地看到，在认识事物的问题上，迈蒙认为真正的认识发生在实存这一端，也可以说，通过思维要实现的是从本质到实存的转化。对他来说，要得以认识事物，就是要认识事物的实在，而要认识实在，需要的不是先验的肯定性条件，即看事物如何被规定，而是需要先验的发生条件，是事物得以被创造的过程。在此，知性这样一种思维能力就是发生的来源，思维本身就能通过自己的这样一种官能来“创造”实在，思维是一个能产性的结构。

这样我们马上就能想起迈蒙在《论先验哲学》的导言开头清楚地提到了笛卡尔及其著名的“我思故我在”，迈蒙正是这样说的：“如果这是真的，所有存在都努力在其实存当中维持其存在，并且如果这是真的，所有正在思维的存在都趋向于尽其所能地去思考……人的一切驱动就是去思考这种单一的驱动”，那么“人的一切活动都或多或少地是思考”[[76]](#footnote-76)。所以，在迈蒙看来，人类存在的本质就是思维，并且我们能够很容易地判断出，迈蒙为什么要首先提到笛卡尔？因为在笛卡尔那里，思维可以把握思维之外的东西，思维的实体可以把握到广延的实体，而迈蒙也认为思维即是存在[[77]](#footnote-77)，并且，实在只能通过思考不断消减对象的谓词规定性来得到。在此我们也能看到后康德主义的影子，尤其是黑格尔，黑格尔会说“事物的真实本性也就是同样是我的精神的产物，具体地说，是思维主体的产物。”[[78]](#footnote-78)他通过追溯亚里士多德的传统[[79]](#footnote-79)，从第一实体神出发，从而认为思维本身应该是神的理性，思维只思维自身。在黑格尔那里只有一种实体，而所谓的第二、三实体就是没有达到纯粹思维形态的个体化的东西，但对神来说，其纯粹思维形态具有个体化的功能，因而黑格尔要考察的也是如何从纯粹的思维变成一个实在。他的过程是这样的：这一个体化看似与普遍思维无关，但恰恰相反，我们要达到某个定点，从这个定点看，好像那些非思维的个体事物其实都是从思维当中创造出来的。因此，黑格尔要思考的就是神创论，思考所有东西如何通过“一”产生出来[[80]](#footnote-80)。这与迈蒙以上所表达的，实在一定是在思维当中一步步地呈现出来是相同的。

而如果说，谢林的能产的结构是一个潜能（power）上升的过程，那么我们可以说迈蒙的是与之相反的下降的过程。在谢林中期的哲学中[[81]](#footnote-81)，为了得到一个能产的结构，他在《斯图加特私人讲授录》中构想了一个无差别的、主体和客体未相互区分的绝对的事物为了具有规定性而去规定自身，从而区分了进行规定的主体和被规定的客体——前者被表征为A，后者被表征为B。因为B的本质就是“作为客体的A”[[82]](#footnote-82)，所以A作为自存性的主词，B作为依存性的谓词。无差别者得到自身的规定性正是通过B来幂次化自身，也就是不断通过将谓词叠加、包裹在自身之上来获得自身的“升华”。由于B本来只是作为A的另一种样态存在着，所以为了升华自身而在B当中二次化自身得到的结果是A2，谢林称此为“本质的二重化”[[83]](#footnote-83)。但这个过程将会是一个无限的过程，只要这个无差别者还要肯定自身，它就要不断地在B中二次化，最后得到规定性的自身体现为AX。因此，我们说谢林的生产结构是一个无限上升的结构。但无论如何，迈蒙和谢林的本质是相同的，即都要实现一种事物的创造，对他们二人来说，最高的思维就能通过自身内在的思维过程实现对事物的创造。

而这样一个创造所强调的是过程，并不是某种存在样态，因为我们仅仅通过认识活动这一过程来把握事物。在此我们也很快能想到著名的怀特海的过程哲学，怀特海声称：“实在的世界是一个过程......而过程就是实在的形成”[[84]](#footnote-84)，即实在作为过程而存在，这恰恰与迈蒙和谢林一致。

1. 从同一到差异

如果说在康德那里，知性关注的只是范畴如何将杂多统一起来，迈蒙同样认为知性是这样一种统一性机能。但是对康德来说，由于认识事物必然要先由直观提供给思维质料，因此严格来说，统一是在杂多被给予了以后才进行。但迈蒙认为正因为我们只有知性这种认识能力，而知性只能思考，并且它也“只能通过制定对象的产生机制来思考对象”[[85]](#footnote-85)，即在事物如何产生这一点上思考对象，所以知性认识一个对象的同时就在思考其法则，杂多的产生和被统一是同时发生的，在此意义上，迈蒙这里并不会存在第一章所说的两种时刻的断裂。而这样的结果就是：“知性不能将对象思考为已经涌现的（arisen），而只能思考成正在涌现的（arising）、流变的（flowing）。”[[86]](#footnote-86)所以，在迈蒙看来，事物本身也是处于一个不断被创造出来的过程，而不是一个已经被创造出来摆在那里等着我们去认识的东西。直观只是实在的图像（image），对象只能通过其产生机制被完全规定，换言之，对象的完全规定性就在于它是一个正在产生的对象，一个流变的对象。对象本身不是纯粹直观的感觉，不是我们所意识到的时空中的现象。尽管我们会问：时间之外的对象怎么能够说是流变的呢？但对象恰恰是被概念以一种非外延的、流变的方式完全规定。因此，这意味着我们的概念是一个内涵的流变的概念，一个内涵的过程。迈蒙又以微分理论解释了这种概念的含义——导数，作为一种微分关系，描述了一个内涵的过程。汽车轨迹的导数描述了汽车在某一时间点上的瞬时速度，但这辆汽车在时间点上不是静止的，而是运动的。并且汽车的这一运动不是外延的，它并不是包含在外延的时间和空间当中的轨迹，相反，它是内涵的。当迈蒙讨论对象时，是通过微分关系来认识的，这意味着对象是通过这一瞬时速度，通过一个内涵的过程来认识的。总而言之，我们只能通过认识对象的产生机制这个过程来认识事物，而事物本身就处在一个不断被创造的过程中，因此，它是流变的。若要对应康德，康德认为获得知识的关键在于杂多的统一，但迈蒙的关注点则在于杂多的涌现。

而知性所思考的对象的产生机制对迈蒙来说就如同数学里的“微分样式”[[87]](#footnote-87)。微分本质上表示对象的差异[[88]](#footnote-88)，同时这微分又被迈蒙当作是那个所谓的本体（nomena），而本体则是“一个用来依照确切的知性法则解释对象如何产生的理性的理念”[[89]](#footnote-89)。由此，迈蒙会认为对象本身应该就是差异[[90]](#footnote-90)。

也正如数学中“每个项只能在它与另一项相关联时实存”[[91]](#footnote-91)，事物的实存也必须在与其他事物有相互关系时才能实存，而如果要有关系，对象本身就必须是绝对差异。因此，空间和时间所预设的内容都是异质性（heterogeneous）的。“如果没有差异，就不会有空间了”[[92]](#footnote-92)，因为如果对象在空间中占据的位置没有一个个地区别开，空间的位置就得不到规定，而没有这些可规定的位置，空间也就崩塌了[[93]](#footnote-93)。作为直观，空间只是在所予对象间差异的图型（schema），也就是一种呈现客观差异的主观方式，而这种差异是思考一般事物的必要条件，没有客观的差异，空间就是空的空间，是“无任何实在性的超越的表象”[[94]](#footnote-94)。迈蒙认为空间如果要成为一个先验概念，就必须思考其表象下的差异的关系，因为差异属于所有事物，或者说一切事物都必须被思考为与其他事物的差异，因此思考为一个个体性的事物。并且，对迈蒙来说，时空中的事物不能是完全同一的，因为没有差异就没有比较（comparison），就不会有对事物的任何意识，甚至就连对于同一也不会有任何意识。

但值得注意的是，以上所说的差异仅仅是在比较中产生的外在差异，只能表明事物作为个体事物存在，这仅是一个维度。在更深刻的意义上说，个体化不只是表现为外在差异，个体化必定意味着事物自身与自身的差异，是内在的差异。因为既然我们已经不再将持存当作认识成立的条件，那么我们所追问的个体，就不再是某种持存的特殊化，不是普遍的特殊化，而是个体本身。所以，当没有持存的差异而只有差异本身时，事物自身就是差异本身。如果我们站在梅亚苏提出的差异的观点上看迈蒙所钟爱的微分，就可很明晰地窥见这一点。梅亚苏将创造的概念理解为一个偶然性，被创造的事物作为一个偶然的东西被创造，因为“我们的世界是偶然的存在”[[95]](#footnote-95)。那么偶然意味着什么呢？一个事物是偶然的，意味着它在未来某个时刻并不一定作为偶然出现，没有任何原因和力量能保证其维持现在所是的状态，因此事物在其本身的特性中就处于偶然性的变化中，作为偶然性的事物，偶然性、亦即它自身就是它的原则。而在迈蒙的微分中，任何一个项，并无任何原因和基础使其维持现状，因此它就是一个绝对偶然的东西。同时，我们也不能保证在未来时刻它仍能处于现在的状态，所以它的存在样态是：与自身的绝对差异。而它唯一能够维持的就只有自身的偶然性，它只有重复其自身的原则才能维持其自身，重复自身的差异才能维持其自身。正如德勒兹所认为的，尼采的永恒回归并不是“同一事物的回归”[[96]](#footnote-96)，而恰恰是不同之物的回归，这个不同就是与事物自身的不同。

就此也就可以看到流变和差异的关系。因为事物处于流变当中，它自身不可能作为持存者存在，它只能是作为个体事物出现，因此以偶然性为本质的个体事物处于不断的内在差异化当中，而这又是一个流变的过程。由此我们想到，怀特海正是在处理流变和持存这个对子时频繁使用了“过程”一词，过程其实就是流变、变化、活动的同义词。再结合上一节的论述[[97]](#footnote-97)，可以说，迈蒙的哲学有着鲜明的过程哲学的特征。

总之，在发生学说当中，我们的关注点是统一之前的杂多，它是流变的，而这两者合起来的本质就是差异。

1. 我的思考
2. 发生、创造何以必然关联差异

从上文可以看出，当我们从认识的构成条件走向发生之时，也随即从同一性转向了差异性。那么这一转向是否仅仅是偶然还是绝对必然？换言之，发生和差异之间有着必然联系吗？发生的一定是差异吗？因为，就发生和差异两个概念来看，二者本毫无关联。接下来，笔者就将结合上文所指出的发生学说的特征来对这一问题提出自己的反思，而这个问题也将包含思维与差异的关系。

在此之前，我们还需要再次肃清两个概念——发生和创造，发生和创造同义但并不完全等同，但发生最本质的、绝对的含义是创造。发生不是绝对的创造，即像经院哲学那样关联一个造物主从无创造出有。在康德区分了事物总有自在的和现象的教条下，发生只是一种相对的创造，即事物如何呈现（present）[[98]](#footnote-98)出来。因此我们先在相对的语境中谈论这一问题。

笔者认为，对于发生和创造的关联表达得最为明晰的后康德主义者是谢林，但我们从谢林的路径看很容易窥探到迈蒙的影子，同时，这也是发生的普遍模式。因而在此我将结合谢林和迈蒙来探究这一问题。

对于谢林来说，事物背后都有其“本原”[[99]](#footnote-99)，或者说“原初本质”[[100]](#footnote-100)，而这一本质体现为“实在东西和观念东西的绝对同一性”[[101]](#footnote-101)。但这个同一性最开始毕竟只是主观的、只在它自身之内的，体现为概念性的，而在这种封闭性的力量当中，它总是想要肯定自身、获得自身、彰显自身、升华自身，将自身扩展出去，将这种主观的本质转化成客观的、“行动着的、活生生的”[[102]](#footnote-102)本质，所以它总要“启示”自身将这种绝对同一性变为现实的。因此，谢林要做的也就是将原本只存于自身之中原初本质转化为实存的，而其实存同时也要保持着这种同一性。这个过程正是这样的：

A，A=A，A=B，B/A=A，A2，A3，AX

最开始的A代表同一性最初的形态，而它要彰显自身，必然要有一个A=A（走出自身）的行动，但此时，后一个A已不再是最初的A，而是体现为一个既是A，又异于A的东西，具体而言就是，一旦A将自己扩展了出去，它就不再是原来的自己，而已经是一个异于自己的东西，因此，这是A为了肯定自身而将自己进行的差异化的行动。随即，后面的A就可以以一个代言人B来替代，这就是A=B（A对自身差异化）。B一方面是A的差异，是非同一，但它毕竟又是从A当中产生出来的。因此B就好比是A的一面镜子，A通过对自己的差异化获得了一面反映自身的镜子。A必须设定一个自己的差异，即同一性必须设定一个非同一性，才能借此呈现。

这在迈蒙的学说中也同样成立。当迈蒙克服了“所予”，同时将直观这种向外的主体能力内在化后，思维就能像数学概念那样，同时包含形式和质料，或者我们可以以康德的术语说，思维同时包含直观和概念。在此事物的那个“原初本质”就是思维，是概念和直观的同一性。而为了认识事物，就是要将事物自身呈现。在思维尚且停留于自身之内时，我们得到的仅仅是关于这种同一性的观念，而要让概念的变成实在性的，这个概念必须首先将自己差异化，即设定一个既是从自身中产生，但又异于自己的自我的内在差异来作为一面反映自身的镜子，通过这面镜子它才能成为直观的思维、实在的思维，而这面镜子就是直观。同样，这个实在又能够被囊括进最原初的同一性之内。迈蒙的数学概念最为清楚地表达了这一点：从一个数学概念就能得出一个数学对象，这个数学对象属于这个概念，同时又不是这个概念，而是这个概念将自身差异化的结果。所以，概念和直观根本上不是截然异质的，概念中有着一种直观的潜能，而直观内在的、更深刻的东西却又是概念，比如我们已经使用过的微分的例子：当直观=0，对象自身的微分也成了0时，他们之间的关系毕竟不是0，那个关系包藏的就是直观内在的东西。其实这一点在康德那里已经有了显影，因为先验演绎要做的就是证明直观先天地具有一种范畴的统一机能，但这却为康德首先提出感性和知性、直观和概念的异质性的炫目遮盖了，就连康德自己也没有使得这一点明晰起来。

进而，事物要得以真正地肯定自身，就又要将这个差异化的过程，即A=B囊括进自身之内，A必须再接纳、肯定这种差异化。首先这种接受、肯定是可能的，因为B，那个既是A，又不再是A本身的差异结果毕竟是从原初本质的同一性当中产生出来的，它本身也具有这种绝对同一性。在迈蒙那里也很明晰，事物的本质就是思维，无论是只是概念的还是已然成为现实的，都是思维，我们会看到黑格尔亦是如此[[103]](#footnote-103)。所以，最开始的A，即绝对同一性的思维又要将这个差异化的结果囊括进自身之内，以此实现自身的肯定和彰显，这就是从B／A=A到A2的上升，A2是一种内在化了的绝对差异化。尽管思维得到的一个与自身不一样的东西，但也要将这个东西容纳到自身中去。

所以，一方面，在A=B的过程中体现的是：在每一个事物当中，都是不同一性已经潜藏在同一性当中，实在潜藏在思维当中，事物总是具有着成为不是它自身的事物的潜能，但同时，不是它自身的事物仍然保持着“是其所是”的样子。另一方面，在A2的过程中告诉我们的是，迈蒙的思维、谢林的上帝都必须“心甘情愿”地对自身进行差异化，并且接受、肯定这种差异化。这种差异化的过程是事物得以显现的唯一途径，因为如果那个本质的思维只会自私自顾地将自己限于自身之内，而不愿意作出一种将自己差异化进而走出自身的“牺牲”，思维就永远只能保持概念性的样态，永远无法成为一个活生生的现实，而后者正是我们所追求的。

因此，第一个方面得到了对自身的绝对差异，这一过程是动词化的差异，而第二个转向则产生了绝对差异的个体事物，即得到名词性的差异。后者最终的结果是消除了差异，因为此时已经没有了B，但是，相对于B来说，再转成A，又是对B的差异，亦即一个“某物变为他物，而这个他物本身又是一个某物，因此这个某物同样变为一个他物”[[104]](#footnote-104)。这种对差异的差异化正如黑格尔的否定之否定得到了肯定性的东西[[105]](#footnote-105)，对差异的差异化最后得到的是一个同一性的东西，因此最后一个个体性的事物诞生了，这个个体事物就是A3。尽管A还是同一性的，但差异性总作为一种潜能在其中，并且A3就是作为一个不断差异化的结果出现的。因此某物只能表现为差异的幂次方，也即变为了其他事物，某物的他物变成了某物的幂次方，某物与他物的关联成了差异的幂次方，即AX，因为某物与他物都同样是差异性的东西。就此而言，一个事物作为实在性[[106]](#footnote-106)的呈现是一个无限的差异化的过程。对于谢林来说，这是一个潜能阶次上升的过程，对迈蒙来说，则是一个思维的不断还原的过程。差异是同一个体化的表现，其本质则是直观是思维个体化的表现。

从这里，我们可以看到真正的发生学说的样态就好比在一个封闭域中，但这个封闭的域中却包藏着极大的创造的力量，从这里推导出一个它之外的、异于它自身的东西，但我们又能将此容纳进其本质内，这是一个自我内在地差异化的过程。数学概念就是如此，数学从来不是从现实出发，而是在数学域中纯粹地定义一个对象，这个对象作为新的对象出现，但又与之前的数学对象处于绝对关联之中。所以笔者最后得出的结论是：发生的过程必然是一个差异的过程，是事物的原初本质——思维不断地推导出自身之外的东西，即设定一个自身的差异而转化成实在的过程。将此颠转过来亦可得出：一旦思维转化成实在的样态，这意味着它已经将自身差异化了。不同一、实在总是作为潜能出现，不同一本身是同一的，因此差异性就是被生产出来的。

而这种发生并非在宏观层面，而是在微观层面谈的。我们可以设想，在一个非常微观的时间域中，思维正在进行着活跃的、连续的对自身的差异化活动，在每一个绵延的时刻当中，思维都在生产着异于自身的东西，而每一个时刻的差异化活动当中又有其内在的差异化，而那个活生生的实在正在在这样激烈的、内在的差异化活动中产生出来的。而通过这种发生，我们得到的知识已然不是已经呈现出来，静态地摆在那里的知识，我们所把握的正是知识的最为隐秘的产生过程，因此我们得到的知识是活生生的、动态的知识。所以，在认识问题上，发生学说要远比构成学说细密、精微。

由此，流变和差异的关系问题更深刻地呈现出来。我们完全可以看到，迈蒙旨在以微分表达事物的差异，他所指的并不是一个个不动的微分的项代表事物，事物恰恰是那个不断进行微分运算的过程。事物之所以处于流变当中，是因为它处在一个不断对自身进行差异化的运动当中。因此，流变即指差异的过程，差异化必然是变化的过程。

我们能够说发生与差异必然关联，发生的过程势必是一个差异化的过程，就此也能够得出更加绝对意义上创造与差异的必然关联。

首先，创造必须在实在层面上实现，换言之，创造的必须是质料而不是形式，因为这样才能说有事物被创造了，如果说创造的只是形式，那就会变成尼采批判的虚无主义。当然，在柏拉图那里所创造的就是形式，但这种创造并不能算作真正意义上的创造，而仅是一种赋予意义。因而创造是个体化活动而非普遍化活动，创造必须要产生出一个个的个体事物，因而无论何种形式的创造，最终都要面临转化成实在的问题。而创造实在的行动必然是某种创造力量对自身的外在分裂，因为创造的力量不可能再是纯然实在的，它一定高于实在，能将实在囊括在自身之中，而为了实现这种外在分裂必须要对自身实现内在的差异化转向，亦即“创世的开端意味着上帝的一种屈尊”[[107]](#footnote-107)。而无论如何，差异都作为一种潜能在事物之中，创造的过程不是别的，就是一个差异化的过程，所以我们看到的一个个的个体事物都是差异性的，是就其自身内在的、绝对的差异。

1. 从“发生”出发重思后康德主义的同一哲学

如果注意到追随迈蒙的后康德主义者都有一种发生形态的话，笔者并不会如传统观点那样认为他们的哲学是严格意义上的同一哲学[[108]](#footnote-108)，恰恰相反，它是同一外衣下的无限又绝对的差异化，因此本质上是差异哲学。结合以上所说，我们可以看到，从所罗门·迈蒙到黑格尔的哲学，都存在着这样一条路径——

对费希特来说，一切知识都有一些公理，而第一条就是“同一性原理”[[109]](#footnote-109)。同一性表现的是事物的存在即是事物自身，“A是A”[[110]](#footnote-110)，事物规定自身为其自身，而这种根据则是“我是我”[[111]](#footnote-111)。费希特的目的就是要回溯到根据性的第一个自我。“我是我”之所以拥有这种根据的力量，原因就在于它表明的是一个行动。在这个行动中，前一个“我”和后一个“我”不一样的，当我说“我是我”时就意味着把自身设定成第二个“我”，同时又将第二个“我”等同于第一个“我”。这在后面更为精准地为“非我”[[112]](#footnote-112)所表达，即从“自我设定自己”[[113]](#footnote-113)变成“自我设定非我”。所以自我首先变成非我，再通过否定这个非我回溯到自我。由于非我的出现，自我也变成了有限的东西，因为一旦它有它之外的东西存在，就会被这一之外的事物所分割，但同时它又分割它之外的非我，所以非我也是有限的。在两个有限的对抗力量当中，自我在与非我的斗争中实现了自我。因而，设定的过程就是一个差异化的过程。

尽管谢林后来批判费希特忽略了客体，自我将陷入到空洞的自我之中[[114]](#footnote-114)，因而谢林不追求一直努力回到最原初的自我，而是要实现不同自我的上升。但他们的方式却都是通过差异化。

而对黑格尔来说，“某物只有在其界限里，并且由于其界限，才是某物”[[115]](#footnote-115)，而界限表达的就是否定。因此，黑格尔的否定是某物对自身的否定，某物通过否定成了他物。同时，因为一个某物的质兼具有限性与可变性，所以他物还会继续将自己否定成他物的他物，按照黑格尔自己的讲法，这就是“否定的否定”[[116]](#footnote-116)，通过否定的否定，某物在他物当中恢复了自身、实现了自身，因此成了现实的自为存在。所以黑格尔会说：“界限一方面构成特定存在的实在性，一方面又是特定实在的否定。”[[117]](#footnote-117)

所以，我们可以清晰地看到，他们肯定事物、获得事物的方法都是通过对事物自身的差异化来实现的，这一差异化在费希特处是设定，在谢林处就是差异、非同一，在黑格尔处是否定，而迈蒙最开始地揭示了其本质——这就是一个思维生产实在的发生过程。尽管他们使用的术语有所不同，也尽管他们亦自认为自己是对最高的同一的追求者，但他们都必须共同承认的一点的是：差异一直作为同一的潜能存在，黑格尔自己说得最明确不过，“某物潜在地就是它自身的他物”[[118]](#footnote-118)，而最终得到的同一本质是绝对的差异化，是某物的他物、自我的非我不断运作的结果。就此而言，迈蒙通过发生将我们带回到了更高、更强意义的赫拉克利特传统上[[119]](#footnote-119)。

1. 结语

通过以上论述，我们再回到题目，就可明晰，笔者之所以说发生的认识模式是精妙的，是因为：就其过程来看，它引领我们走进了认识活动最微观的领域，我们得以把握那离我们最近又最隐秘的我们自身的认识活动，并且细致地洞察了幽微而深刻的实在的显现的动态过程；就其结果来看，我们所把握到的对象是正在产生中的对象，是其自身，我们所把握到的是“活生生的、行动着”的现实，而非已经被创造出来的、不动的、离我们自身无限遥远的对象。我们最切近地看到了对象每一瞬间都在内部分化自身因而时刻都在迸发着崭新的创造的活力。若借用德勒兹的话来形容这种认识模式就是，“它真实而不现时，理想而不抽象”[[120]](#footnote-120)。而这其中又意味着从同一哲学到差异哲学的转向，因为差异恰恰意味着正在发生，而发生也必然创造差异。但这种转向得以成功的本质还是思维地位的改变、主体地位的提升。当康德在那场“哥白尼式革命”中将“一切知识都必须依照对象”[[121]](#footnote-121)扭转为“假定对象必须依照我们的知识”[[122]](#footnote-122)时，人类的主体性发散出前所未有的光辉，然而令人遗憾的是，康德仍受困于感性这种被动的、向外的主体能力，因此康德永远只能看到知识如何构成，永远只能思考已经显现出来的对象。只有当所罗门·迈蒙将实在囊括进思维之下并将我们带到一个思维的最高点时，主体性才达到最高峰，而我们亦能窥探到事物如何发生。这就正如海德格尔所说的：“如果思维能够成功地回到形而上学的基础上，那么人类的本质可能会发生变化，同时也会伴随着形而上学的转变”[[123]](#footnote-123)。迈蒙的转向无疑是成功的，这种转向开启了一个“发生”的时代，他提出的三点可视为后康德主义的普遍信条：第一、事物的本质是思维；第二、思维同时包含形式和质料；第三、事物本身是与自身的绝对差异。由此而言，我们常以为的同一哲学式的后康德主义，其本质应该是差异哲学。所以，与其说我们总在迈蒙身上看到了费希特、黑格尔、谢林等人的影子，毋宁说，在迈蒙以后的后康德主义那里我们总能发现迈蒙的影响。

参考文献

中文原著

1. 亨利·柏格森：《创造进化论》，肖聿译，北京：华夏出版社，1999年，第4、19页
2. 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译、杨祖陶校，北京：人民出版社，2016年，第15、612、138、52、88、62、63、89、90-91、94、82页
3. 尼采：《权利意志·下卷》，孙周兴译，北京：商务出版社，2007年，第723页
4. 吉尔·德勒兹：《差异与重复》，安靖、张子岳译，华东师范大学出版社，2019年，第279页
5. 吉尔·德勒兹：《尼采与哲学》，周颖、刘玉宇译，社会科学文献出版社，2001年，第76-77、72页
6. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王节庆合译，熊伟校，三联书店出版社，第3页
7. 亚里士多德：《亚里士多德选集（形而上学卷）》，苗力田译，中国人民大学出版社，2003年，第72、74、157、153、237-285页
8. 费希特：《人类全部知识学基础》，王玖兴译，北京：商务出版社，1986年，第6、7、9、20、11页
9. 黑格尔：《哲学全书·第一部分·逻辑学》梁志学译，北京：人民出版社，2002年，第32、67、181、179、182页
10. 黑格尔：《哲学全书·第三部分·精神哲学》杨祖陶译，人民出版社，2006年，第279页
11. 谢林：《近代哲学史》先刚译，北京大学出版社，2016年，第12页
12. 谢林：《论人类自由的本质及相关对象》先刚译，北京大学出版社，2019年，第111、107、113、114、115、116、117页
13. 海德格尔：《谢林论人类自由的本质》，薛华译，辽宁教育出版社，1994年，地16-18页
14. 吉尔·德勒兹；菲力克斯·伽塔利：《什么是哲学》，湖南文艺出版社，2007年，第230页
15. 甘丹·梅亚苏：《有限性之后：论偶然性的必然性》，吴燕译，2017年，第124、138页

外文原著

1. Henry Bergson,Creative Evolution,Cosimo Classics,2005,p.196
2. Maïmon, Salomon: Streifereien im Gebiete der Philosophie. In: Gesammelte Werke, Band IV. Hildesheim 1970, p287、97
3. Gilles Deleuze, "Cours sur le chapitre III de l'Evolution Creatrice de Bergson," in Worms, F., ed., Annates Bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, La phenomenologie ,Paris：PUF,2004,pp.166-188
4. Alfred North Whitehesd,An Introduction to Mathematics,Dover Publications,2017,p.183
5. Alfred North Whitehesd,Process And Reality:An Essay Cosmology,Free press,1978,p.253、33
6. Salomon Maimon,Essay On Transcendental Philosophy,translated by Nick Midgley,Herry Somers-Hall,etc,Continuum,2010,p.37、14-15、108、88、188、229、91、38、173、105、44、5、89、38、173、105、44、102、22、21-22、103、104
7. Martin Heidegger,Was ist Metaphysik?Frankfurt:Klosterm,2016,p.9

二手论著

1. A.W.Moore,The Evolution of Modern Metaphysics,Cambridge University Press,2012
2. Pieerre Keller,Kant and the Demands of Self-Consciousness,Cambridge University Press,2001,pp.22-25
3. Theory of Self-Consciousness,Oxford University Press,USA,1990,pp.57-61
4. Samuel Atlas,From Critical to Speculative Idealism.The Philosophy of Solomon Maimon,Der Haag:Martinus Nijhoff,1964, pp.14-15
5. Abraham P.socher,The Radical Enlightenment of Solomon Maimon,Judaism,Heresy,and Philosophy,Standford University Press,2006,p.86
6. Gideon Freudenthal,Salomon Maimon-Rational Dogmatist,Empirical Skeptic-Critical, Assessments(Studies in German Idealism),Kluwer,2003,p.1
7. Béatrice Longuenesse,Kant and the Capacity to Judge:Sensiblility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the “Critique of Pure Reason”,Princeton University,press 2001,p.223-226
8. Pieerre Keller,Kant and the Demands of Self-Consciousness,Cambridge University Pres-s,2001,pp.22-25
9. C.Thomas Powell,Kant’s Theory of Self-Consciousness,Oxford University Press,USA,1990,pp.57-61

Dieter Henrich,The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin(studies in Kant an-d German Idealism),Stanford University Press,1997,pp55-61

Meir Buzaglo,Solomon Maimon,Skepticism,and Mathematics,university of Pittsburgh pr-ess,2002.p.36

1. Béatrice Longuenesse,,Hegel’s Critique of Metapghysics (Modern European Philosophy),Cambridge University press 2007,p.59
2. Achim Engstler，Untersuchungen Zum Idealismus Salomon Maimons ，Stuttgart／Bad Cannstatt：Fromman-Holzboog，1990 pp47-50）
3. Guéroult, Martial Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz. New York ,1970 p.79
4. Kyriaki Goudeli,Challenges to German Idelism Schelling,Fichte and Kant,PalGrve Macmillan press,2003,pp.96-103
5. Whistler、Daniel,Schelling’s theory of symbolic language:forming the system of identity,Oxford University Press,2014,p.5、p.247
6. Sally Sedgwick,Challenges to German Idealism\_Schelling,Fichte and Kant,Palgrave Macmillan Press,2003,pp96-103
7. André Gallois,The Metaphysics of Identity ,Routledge,2016,pp.21-23
8. Dieter Henrich,Konatellationen:Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen philosophie,Ernst Klett,1991.
9. Frederick Neuhouse,Fichte’s Theory of subjectivity,Cambridge Universoty Press,1990,pp11-14
10. 迪特·亨利希：《在康德与黑格尔之间》，乐小军译，北京商务印书馆，2013年

二手论文

1. Atlas,Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and its Historical Relations. Journal of the History of Ideas, 13(2), 168-187.
2. DE BOER, K.(2015). The Vicissitudes of Metaphysics in Kant and Early Post-Kantian Philosophy. Revista Portuguesa DeFilosofia,71(2/3), 267-286. Retrieved April 22,2020）
3. Grabau, R.(1963).Kant's Concept of the Thing in Itself: An Interpretation. The Review of Metaphysics, 16(4), 770-779.
4. Grabau, R.(1963).Kant's Concept of the Thing in Itself: An Interpretation. The Review of Metaphysics, 16(4), 770-779.
1. [法]亨利·柏格森《创造进化论》肖聿译 北京：华夏出版社 1999年 第4页 [↑](#footnote-ref-1)
2. 同上，第19页 [↑](#footnote-ref-2)
3. 笔者对翻译有改动，将gensis译为发生，将intelligence译为理智，参照Henry Bergson,Creative Evolution,Cosimo Classicis,2005,p.196。同时，十分关注柏格森的法国哲学家德勒兹对此书作出的评注就是，“柏格森提出了发生哲学的形态，并且强调物质和理智同时产生出来”（参Gilles Deleuze, "Cours sur le chapitre III de l'Evolution Creatrice de Bergson," in Worms, F., ed., Annates Bergsoniennes II: Bergson, Deleuze, La phenomenologie ,Paris：PUF,2004,pp.166-188）并且，怀特海对于发生的观点也受人关注，怀特海认为“一切事物都被包含在宇宙的创造性进步中，这就是在影响着万物的最普遍的时间当中”（参Alfred North Whitehesd ,An Introduction toMathematics,Dover Publications,2017,p.183中文为笔者译）并且，“创造的世界的进步就是正在生成（becoming），正在灭亡（perishing），及共同构成持存的事物的客观永恒性”（参Alfred North Whitehesd,Process And Reality:An Essay Cosmology,Free press,1978,p.253中文为笔者译） [↑](#footnote-ref-3)
4. 同上，第52页 [↑](#footnote-ref-4)
5. [法]吉尔·德勒兹《差异与重复》安靖、张子岳译，华东师范大学出版社，2019年，第279页。这一问题一直为德勒兹所关注、重视着，同时在《尼采与哲学》中，德勒兹也曾指出康德对于发生的放弃：“康德的后人……指责康德对这一发现所造成的危害。他们要求原则对于客体而言不仅仅是制约性的，而且还是真正起源性的生产性。”（参[法]吉尔·德勒兹《尼采与哲学》周颖、刘玉宇译，社会科学文献出版社，2001年，第76到77页） [↑](#footnote-ref-5)
6. [德]尼采《权利意志·下卷》孙周兴译，北京：商务印书馆，2007年，第723页 [↑](#footnote-ref-6)
7. 后康德主义思潮总以康德哲学为线索，又试图挣脱康德建构自己的新的哲学。本文所提到的所有后康德主义都是指费希特、荷尔德林、黑格尔及谢林等，并且更多着墨在费希特、黑格尔及谢林身上，并不包括早期浪漫派的批判者：雅各比、莱因霍尔德、舒尔茨等。笔者之所以做这样的区分，是因为笔者以所罗门·迈蒙和发生为分界线，迈蒙并未对早期浪漫派思想有过明显的影响，但对于从费希特到黑格尔几位哲学家，他的影响以及他们思想的内在关联却是十分显著的。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 评论者们认为迈蒙的确为费希特到黑格尔之间开辟了一条道路，参考Abraham P.Socher,The Radical Enlightenment of Solomon Maimon,Judaism,Heresy,and Philosophy,Standford University Press,2006，p.86同时参考Gideon Freudenthal,Salomon Maimon-Rational Dogmatist,Empirical Skeptic-Critical, Assessments(Studies in German Idealism),Kluwer,2003,p.1及Atlas, S. (1952)Solomon Maimon's Doctrine of Infinite Reason and its Historical Relations. Journal of the History of Idea*s,* *13*(2), 168-187. [↑](#footnote-ref-8)
9. 参GrundrijJ des Eigenthiimlichen der Wissen- schaftslehre, SW,; I, p.387.中文为笔者译 [↑](#footnote-ref-9)
10. 参Ibid,pp.389-390. 中文为笔者译 [↑](#footnote-ref-10)
11. Ibid,p.389 [↑](#footnote-ref-11)
12. 德国古典哲学的发生来自于康德语境，但发生最真实的意义上创造，或者说，创造是较之发生更为绝对的意义上的。发生在德国古典哲学的语境中主要是指让未显现的先验的事物呈现（present）出来。这将在本文第四章第一节加以论述。 [↑](#footnote-ref-12)
13. 与康德邻近的第一个形而上学传统是莱布尼茨-沃尔夫学派。莱布尼茨-沃尔夫体系是十七世界德国学院形而上学的近代化的表现。准确来说，学院形而上学应该是由十七世纪马丁·路德为代表的，通过概念表达全部实在，因而表现为一种逻辑学形而上学，因此，就学院形而上学学科划分，分为一般形而上学和特殊形而上学，前者是存在论，即研究最一般的存在，存在本身以及和存在本身可相替换的、同等普遍的真、一、神；后者研究最特殊的三个形而上学对象：特殊的存在者——神、世界、灵魂。特别在一般形而上学具有很强的逻辑倾向，我们用最一般的逻辑概念——范畴表达全部的实在，若追溯到亚里士多德处，形而上学的定义就是研究存在者之为存在者的存在者性这个最一般的科学，更具体地表现为范畴学说，因为存在直接表现为范畴，量、质、关系等都是所有存在者必须具备的。而在康德这里，首先，康德接受的是学院形而上学的一般形而上学的传统，条件。这就是康德接受的形而上学的定义。但康德对学院形而上学是有批判、有继承的，继承的是一般形而上学，批判的是特殊形而上学。（参DE BOER, K. (2015). The Vicissitudes of Metaphysics in Kant and Early Post-Kantian Philosophy. Revista Portuguesa DeFilosofia,71(2/3), 267-286. Retrieved April 22, 2020） [↑](#footnote-ref-13)
14. [德]康德：《纯粹理性批判》邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2016年，第27页 [↑](#footnote-ref-14)
15. 同上，第52页 [↑](#footnote-ref-15)
16. 同上，第138页 [↑](#footnote-ref-16)
17. 可以说理性有三种禀赋，统一性禀赋、联结性禀赋、综合性禀赋，但其实三者都是表达一种统一性的理性能力 [↑](#footnote-ref-17)
18. 同上，第88页 [↑](#footnote-ref-18)
19. 同上，第63页人类的知性所要处理的是表象，而表象是在人类心灵当中呈现出来的东西，就是观念，人类知性所处理的就是人类心灵当中的观念。这可以是判断行动，将不同的表象结合在一起的统一性行动，这是判断的逻辑机能，也是知性最根本的能力，而意识已经就将不同的表象联结在一起了，使得杂多的对象能够按照顺序排列，所以判断是表象的表象，就此意义上也可以说范畴是表象的表象。康德说：“概念建立在机能之上。而我所谓的机能是指把各种不同的表象在一个共同的表象之下加以整理的行动的统一性……对于这些概念，知性就不可能作别的运用，而只能用它们来作判断。由于除了单纯的直观之外，没有任何表象是直接指向对象的，所以一个概念永远也不能不和一个对象直接发生关系，而是和关于对象的某个另外的表象……发生关系。所以判断就是一个对象的间接的知识，因而是对于对象的一个表象的表象。”（同上，第62到63页） [↑](#footnote-ref-19)
20. 同上，第89页 [↑](#footnote-ref-20)
21. 同上，第90页 [↑](#footnote-ref-21)
22. 同上，第89页 [↑](#footnote-ref-22)
23. 同上，第89页 [↑](#footnote-ref-23)
24. 同上，第89页 [↑](#footnote-ref-24)
25. 同上，第89页 [↑](#footnote-ref-25)
26. 同上，第91页 [↑](#footnote-ref-26)
27. 同上，第90页 [↑](#footnote-ref-27)
28. 同上，第94页 [↑](#footnote-ref-28)
29. 同上，第94到95页 [↑](#footnote-ref-29)
30. 同上，第90到91页 [↑](#footnote-ref-30)
31. 关于先验演绎学界也有以下解决模式，但笔者认为都不成功。第一种是隆格涅斯对先验演绎提出的两个判断：知觉判断和概念判断。他认为从知觉判断到概念判断的过渡就是判断的主观有效性到客观有效性之间的过渡。知觉判断之所以不足以成为客观判断的原因在于不同的人和不同的对象会得到不一样的结果，但以概念为导向的判断，比如“任何事物都是作为结果出现”是一个客观的判断，是必然的。所以尽管具有统一性形式，但这种形式也只具有主观有效性，如果要具有客观有效性就必然要被我的范畴所运用。第二种是再以意识为康德自圆其说。意识的运作就是将杂多在心灵当中进行排列，那么范畴也是排列，就此而言并不存在范畴的统一性和非范畴的，但同时也是知性的统一性行动的区别，二者都是范畴的统一性行动，即将表象进行排列组合。而这样的统一性行动只具有它通过范畴的形而上学演绎推演出来的十二种形式。既然二者无区别，那么作为知觉判断，作为具有统一性的直观的表象，它们一定要通过一种形式呈现，我们不能说具有统一性而不具有统一性形式的东西存在，因为统一性本身就已经是一种形式。最后这样得到的结果要么是质的范畴（实在性）是通过实体这一范畴将事物把握为一个肯定自身的事物，即一个存在判断，因为有一事物的存在，事物必然表现为它自身。这样康德就会说问题解决了。然而，这两种解决方式分别存在以下两点问题：第一、从知觉到概念判断的过渡仍然是外在性的，因为它旨在以主客观有效性问题说明知觉和概念的联系，但他其实说明的只是要拥有客观有效性的知识就必须运用范畴，本质上并未解决知觉和概念之间的内在联系问题，所以不足以回答先验演绎的难题；第二、首先，康德直接说意识具有统一性机能，但最低层次的意识的统一性机能从何而来这一问题就被康德回避了。这样一来，那个所谓的“自我”就是一个空洞的自我；其次，假如意识的统一性机能是可被接受的，但范畴的统一性机能是否能够同时被接受是两个分离开的问题。在这一点上，我们必须证明范畴的统一性机能的形式不是别的形式，而是从属于关系的，范畴的统一性机能的形式是对意识的开展，否则我们面临就是两种形式：意识的统一性机能的形式和不同于意识的范畴的形式，二者相互异质，因而做到的连接只是外在关联；再次，尽管康德会说在二者都同样具有统一性机能的形式这一点上就足以说明二者的本质相同，但康德还是会遭到关于十二个范畴来源问题的诘难，这一点康德是无法解释的。参Béatrice Longuenesse,Kant and the Capacity to Judge:Sensiblility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the “Critique of Pure Reason”,Princeton University,press 2001,p.223-226.参Pieerre Keller,Kant and the Demands of Self-Consciousness,Cambridge University Press,2001,pp.22-25及C.Thomas Powell,Kant’s Theory of Self-Consciousness,Oxford University Press,USA,1990,pp.57-61） [↑](#footnote-ref-31)
32. 康德《纯粹理性批判》，同上，第82页 [↑](#footnote-ref-32)
33. [古希腊]亚里士多德《亚里士多德选集（形而上学卷）》苗力田译 中国人民大学出版社 2003年 第74页 [↑](#footnote-ref-33)
34. 同上，第73页 [↑](#footnote-ref-34)
35. 同上，第157页 [↑](#footnote-ref-35)
36. 在《存在与时间》的最开头，海德格尔即说：“我们的时代虽把重新肯定‘形而上学’当作自己的进步，但这里所提的问题如今已久被遗忘了。人们认为自己无须努力来重新展开巨人们关于存在的争论。”因此，可以说海德格尔将传统形而上学的核心问题定义在存在上。（参[德]马丁·海德格尔《存在与时间》 陈嘉映 王庆节合译 熊伟校 三联书店出版社 第3页） [↑](#footnote-ref-36)
37. 关于亚里士多德的本质学说需要进一步的论证。在《形而上学》一书中，亚里士多德在谈及存在问题时，频繁提到的概念是实体，如：“尽管存在的意义有这样多，但‘是什么’还是最初的，因为它表示实体。”（参[古希腊]亚里士多德《亚里士多德选集（形而上学卷）》苗力田译 中国人民大学出版社 2003年 第153页）“‘存在是什么’，即是在问‘实体是什么’”（同上，第153页），这些相关论述都会让人误以为亚里士多德会认为追问存在就是在追问实体，如果我们只看到“作为存在的存在”当然会直接认为存在就是实体学说，但值得注意的是，形而上学同时还研究“那些就其自身属于它的东西”、“那些本原”、“那些最高原因”，在此意义上，那“作为存在的存在的那些首要的原因”才是亚里士多德所认为的形而上学的根本研究对象，而这些原因就是那使得事物是其所是的东西，就是本质。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 康德《纯粹理性批判》邓晓芒译，杨祖陶校 北京：人民出版社 2016年，第147页 [↑](#footnote-ref-38)
39. 因为我们已经可以看到的是，在知识的构成中统一性具有最根本的意义，那么由此统一性对应的知性能力，亦即思维，就应该具有根本意义。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 笔者之所以说它是单一性存在的原因是，若以亚里士多德为参照，在S是P这一判断当中，S是主词，P是谓词，这一判断中意味着P已经被包含在S之中，也就是实在被包含在了本质当中，因此实在和本质都是存在的样态。但对于康德来说，真实的存在者就只是S，存在只具有实存一种状态。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 可以说康德的物自身会有至少三个层面的解释。第一、在感性层面上的未知的X，（参《纯粹理性批判》，第10页）意味着某物直观给我，就我所感受到的知触（affect）是感觉，但感觉并非事物本身的性质，而是我对事物的刺激所做出的反馈。若我们以洛克对第一性质和第二性质的划分的说法，那么一切为自在之物所给予的都是第二性质的东西，而并不具有第一性质的东西，即事物本身的性质，得到的全部都是感觉。因此康德的思考就会是：既然我们得到的全部都是感觉，这即意味着知性概念就只能对感觉的表象进行思考，那么我们得到的就更不是物自身的东西。如果在此说法上反推过来，那么就是，有东西刺激我们但我们又不能说无此物存在，因而康德就是这一物是一个不被所知的X。这就是我们这里所说的物自身。第二、在知性层面上，为知性的统一性能力综合起来的对象就是自在之物。第三、自在之物是导致先验幻相的超验理念，是上帝、世界、灵魂。也就是说，若事物不能在时空当中存在，时空中的东西至少显现而不会显现出是其所是的东西，这就是自在之物。由于我们很清楚地知道，超验概念对于前康德的形而上学来说是常见的形而上学概念，而康德的批判哲学本身要证伪超验的形而上学对象。哪怕我们仅就认识问题来看，认识的构成条件——直观这里还留存着一个超验的自在之物，这显然是康德哲学的致命漏洞所在。参Grabau, R. (1963). Kant's Concept of the Thing in Itself: An Interpretation. The Review of Metaphysics, 16(4), 770-779.同时参Dieter Henrich,The Course of Remembrance and Other Essays on Hölderlin(studies in Kant and German Idealism),Stanford University Press,1997,pp55-61 [↑](#footnote-ref-41)
42. Salomon maimon,Essay On Transcendental Philosophy, translated by Nick Midgley,Herry Somers-Hall,Alistair Welchman and Merten Reglitz,Continuum,2010,p.37中文为笔者译（文中所涉本书的内容均为笔者译） [↑](#footnote-ref-42)
43. 值得注意的是，所罗门·迈蒙从未颠覆过康德的先验哲学，尽管在认识问题上他颠覆了康德的体系，但他始终坚持找寻一种合理的先验哲学。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 参考Samuel Atlas，From Critical to Speculative Idealism.The Philosophy of Solomon Maimon,Der Haag:Martinus Nijhoff,1964, pp.14-15 [↑](#footnote-ref-44)
45. Essay On Transcendental philosophy,Ibid,p.188，中文为笔者译 [↑](#footnote-ref-45)
46. Essay On Transcendental Philosophy, Ibid,p.88，中文为笔者译 [↑](#footnote-ref-46)
47. 因果性法则即意味着有一物在前给予了我，随其后就伴随着有另外的事物的诞生，即“a被给予了，然后b也随之产生了出来”Ibid,p.57 [↑](#footnote-ref-47)
48. Ibid,p.229. [↑](#footnote-ref-48)
49. 康德：《纯粹理性批判》，同上，第25页 [↑](#footnote-ref-49)
50. Ibid,p.91 [↑](#footnote-ref-50)
51. Ibid,p.91 [↑](#footnote-ref-51)
52. Ibidp.13 [↑](#footnote-ref-52)
53. Ibid,p.108 [↑](#footnote-ref-53)
54. 布扎格罗认为迈蒙为了发展康德以后的形而上学而转向数学绝非巧合。Meir Buzaglo,Solomon Maimon,Skepticism,and Mathematics,university of Pittsburgh press,2002.p.36 [↑](#footnote-ref-54)
55. Essay On Transcendental Philosophy,Ibid,p.38 [↑](#footnote-ref-55)
56. Soloman Maimon In V.Verra(Ed.),Gesammelte Werke.Hildesheim:Olms 2003 p.42中文为笔者译 [↑](#footnote-ref-56)
57. Essay On Transcendental Philosophy,Ibid,p.38 [↑](#footnote-ref-57)
58. Ibid,p38 [↑](#footnote-ref-58)
59. Ibid,p173 [↑](#footnote-ref-59)
60. Ibid,P173 [↑](#footnote-ref-60)
61. 谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，先刚译，北京大学出版社，2019年，第115页 [↑](#footnote-ref-61)
62. [德]费希特 《人类全部知识学基础》王玖兴译，北京：商务出版社，1986年，第6页 [↑](#footnote-ref-62)
63. 黑格尔《哲学全书·第一部分·逻辑学》梁志学译，北京：人民出版社，2002年，第32页 [↑](#footnote-ref-63)
64. 尽管事物总会存在两种状态，即表现为思维或表现为未思维。 [↑](#footnote-ref-64)
65. 同上，第355页 [↑](#footnote-ref-65)
66. 同上，第85页 [↑](#footnote-ref-66)
67. [德]黑格尔《哲学全书·第三部分·精神哲学》，杨祖陶译，人民出版社，2006年，第379页 [↑](#footnote-ref-67)
68. 从结果上看，这种理性是一种运动当中的理性，就其运动的方面而言是一种历史理性，就这种理性从前到尾只是自身的静观而言是神的理性，就其可以无穷次数地走向反面，而其反面又可以无穷多地走向它的反面而言，是一种实在的理性，而将其全部组合在一起就是绝对的理性。 [↑](#footnote-ref-68)
69. 黑格尔：《哲学全书·第三部分·精神哲学》，杨祖陶译，人民出版社，2006年，第279页 [↑](#footnote-ref-69)
70. 可见后康德主义者几乎都以一种最高的思维作为认识的发生条件，这种思维是带有神性的，他们会认为只要我们的知识与生产性的神性的思维中包含的永恒的命题相对应，那么我们的知识就是足够的。参Abraham P.Socher ,The Radical Enlightenment of Slolomon Maimon-Judaism,Heresy,and Philosophy ,Standford University Press,2006,p.86 [↑](#footnote-ref-70)
71. Ibid,p.105 [↑](#footnote-ref-71)
72. Ibid,p.44,值得注意的是，迈蒙所说的知性的理念并非像康德的理性的理念那样只有范导性作用，恰恰相反，知性的理念具有构成性作用。 [↑](#footnote-ref-72)
73. 迈蒙认为客观必然性关联于普遍性，越普遍，运用性就越强，因为关于一个对象的一般（in general）概念一定是可以谓述一切对象的。Ibid,p.102 [↑](#footnote-ref-73)
74. Ibid,p.104 [↑](#footnote-ref-74)
75. Ibid,p.89 [↑](#footnote-ref-75)
76. Ibid,p.5 [↑](#footnote-ref-76)
77. 思维就是存在指的是思维是存在的一个规定或样式，存在只能通过思维而存在着。（参[德]谢林《近代哲学史》北京大学出版社 先刚译 2016 第12页） [↑](#footnote-ref-77)
78. 黑格尔《哲学全书·第一部分·逻辑学》梁志学译，北京：人民出版社，2002年，第67页 [↑](#footnote-ref-78)
79. 亚里士多德在实存和形式那里区分了第一、二、三种实体，后两类实体都被称为感性实体，因为此二者都是具有质料的东西，而第三类东西是由水、土、火、气四种元素构成能的可感实体，因为他们无法永恒地保持其形式，使得形式在流变当中得以持存，因而他们是比较低级的，但高级的实体就可以在生息当中使得其形式得以不断的保持，而人却能够通过思维的方式保持一些不变的东西——即理论理性和实践理性，就前者而言，人可以把握永恒的事物，而后者就是亚里士多德在《尼可马各伦理学》中所说的人在流变的、充满偶然的世界当中能够对这些偶然事件作出反应，而这种行动则能达到一种居间状态。第二实体是具有质料的实体，这种质料不同于第三世界，是由第五元素“以太”构成的质料以及形式，而第一实体是无质料的纯粹形式——上帝，没有质料就只是纯然静观、思考自身。（参[古希腊]亚里士多德《亚里士多德选集（ 形而上学卷）》苗力田译 中国人民大学出版社 2003年，第237到258页） [↑](#footnote-ref-79)
80. Béatrice Longuenesse, Hegel’s Critique of Metapghysics (Modern European Philosophy),Cambridge Unive-rsity press 2007,p.59 [↑](#footnote-ref-80)
81. 谢林的哲学常被分成早期、中期、晚期，其中期是同一哲学。 [↑](#footnote-ref-81)
82. 谢林：《论人类自由的本质及相关对象》，先刚译，北京大学出版社，2019年，第115页 [↑](#footnote-ref-82)
83. 同上，第114页 [↑](#footnote-ref-83)
84. Alfred North Whitehesd,Process And Reality:An Essay Cosmology,Free press,1978,p.33,中文为笔者译 [↑](#footnote-ref-84)
85. Ibid,p.22 [↑](#footnote-ref-85)
86. Ibid,p.22 [↑](#footnote-ref-86)
87. Ibid,p.22 [↑](#footnote-ref-87)
88. 在《差异与重复》当中德勒兹也直接将微分和差异等同。（参[法]德勒兹 《差异与重复》 安靖 张子岳译 华东师范大学出版社 2019年 第293页到第302页） [↑](#footnote-ref-88)
89. Essay On Transcendental Philosophy,Ibid,pp.21-22 [↑](#footnote-ref-89)
90. 有的评论者也认为微分是可感地呈现在有限知性中的最后一个理智的部分（参Achim Engstler，Untersuchungen Zum Idealismus Salomon Maimons ，Stuttgart／Bad Cannstatt：Fromman-Holzboog，1990 pp47-50） [↑](#footnote-ref-90)
91. [法]德勒兹 《差异与重复》 安靖 张子岳译 华东师范大学出版社 2019年 第296页 [↑](#footnote-ref-91)
92. Maïmon, Salomon: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*. In: *Gesammelte Werke*, Band IV. Hildesheim 1970, p287 中文为笔者译 [↑](#footnote-ref-92)
93. 这一点与莱布尼茨对笛卡尔将物质的概念作为同质性的外延的批评极其相似，笛卡尔认为一种质料不能与另一种质料区分开，而莱布尼茨基于此提出外延自身没有足够的实在性且应该以一个实存的空间为基础。（参 Guéroult, Martial *Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz*. New York ,1970 p.79） [↑](#footnote-ref-93)
94. Maïmon, Salomon: *Streifereien im Gebiete der Philosophie*. In: *Gesammelte Werke*, Band IV. Hildesheim 1970, p97 [↑](#footnote-ref-94)
95. [法]甘丹·梅亚苏：《有限性之后：论偶然性的必然性》，吴燕译，河南大学出版社，2017年，第124页 [↑](#footnote-ref-95)
96. [法]吉尔·德勒兹：《尼采与哲学》，周颖 刘玉宇译 北京：社会科学文献出版社，2001年，第72页 [↑](#footnote-ref-96)
97. 上一节我们证明了迈蒙的实在的存在在于过程而非某种样态。 [↑](#footnote-ref-97)
98. 迈蒙通过阐明“呈现”和“表象”两个词表达了显现的含义：“当被用在原初意识上时，表象（represent）这个词并不指‘再现（representation）’，亦即使现在并不‘在场（present）’的东西在当下呈现，而是‘呈现（presentation）’，亦即使先前并不实在的东西显现出来。”（参Saloman Maimon,Essay OnTranscedental Philosophy）而在德文词里，呈现为Darstellung，而表象为Vorstellung，“Vorst”指在……之前，“Darst”则是“指向站立在你之前的东西”，所以，呈现具有先验意义，亦即一个先验的东西从来没有像经验内容那样在当下存在过，但现在要使其当下化，换言之，呈现就是让先验的东西存在于经验中。 [↑](#footnote-ref-98)
99. 谢林《论人类自由的本质及相关对象》第111页 [↑](#footnote-ref-99)
100. 同上，第114页 [↑](#footnote-ref-100)
101. 值得注意的是，这里所谈的绝对同一性并不是通常意义上的绝对，不是“绝对的同一回事”，也即不是A是A，A和A是绝对相同的东西，而恰恰是相对意义上的同一性。因为谢林强调的两个事物的等同是就某一个方面的等同，比如一个有机体当中的各个器官的差异都消解于同一个生命当中，但其中每个器官和器官之间毕竟是不同的。就此意义而言，一个事物作为事物存在，就只是在某个方面而言。（同上，第111页） [↑](#footnote-ref-101)
102. 同上，第114页 [↑](#footnote-ref-102)
103. 这在第三章第二小节已经论述过 [↑](#footnote-ref-103)
104. [德]黑格尔《哲学全书·第一部分·逻辑学》梁志学译，同上，第182页 [↑](#footnote-ref-104)
105. 同上，第184页 [↑](#footnote-ref-105)
106. 因为实在性的东西就“不再是一种单纯内在的、主观的东西，而是已经在特定存在里表露出来”。（同上，第180页） [↑](#footnote-ref-106)
107. 同上，第120页 [↑](#footnote-ref-107)
108. 目前，学界的主流观点是德国观念哲学是一种同一哲学。这种观点主要是以哲学家们以追求绝对的同一性为目标为主要缘由。谢林中期的哲学将绝对的同一性作为起点和终点，作为起点，它是谢林所认为的绝对无差别的同一者；作为终点，它是这个绝对无差别的同一者其自身。因此所有的哲学体系都只不过是一个唯一者，是一个唯一者的自我发展，此同一是同一性和非同一的统一的更高的同一，因此其中期哲学被视为一个绝对的同一哲学。（参Whistler、Daniel,Schelling’s theory of symbolic language:forming the system of identity,Oxford University Press,2014,p.5、p.247）而费希特的主旨就是回到自我，回到自我的绝对同一性。（参Frederick Neuhouse,Fichte’s Theory of subjectivity,Cambridge Universoty Press,1990,pp11-14）黑格尔则希望获得绝对的知识，获得对于理性和事实的同一性，对同一性的追求贯穿整个黑格尔的哲学。对此，梅亚苏评论道，黑格尔是“绝对同一性的思想家，或者说同一与差异之绝对同一性的思想家”（甘丹·梅亚苏《有限性之后：论偶然性的必然性》，河南大学出版社，2017年，第138页）；同时，海德格尔认为：谢林的自由体系就是在为一个同一的东西找根据，而黑格尔追求的绝对者是绝对的“一”，用黑格尔自己在《精神现象学》里的话说就是“绝对中一切都是一”。因此，海德格尔认为谢林和黑格尔“各各以其唯一伟大形态意求同一的东西”。（马丁·海德格尔：《谢林论人类自由的本质》薛华译，辽宁教育出版社，1994年，第16到18页） [↑](#footnote-ref-108)
109. [德]费希特《全部知识学的基础》王玖兴译，北京：商务出版社，1986年，第41页 [↑](#footnote-ref-109)
110. 同上，第7页 [↑](#footnote-ref-110)
111. 同上，第9页 [↑](#footnote-ref-111)
112. 同上，第20页 [↑](#footnote-ref-112)
113. 同上，第11页 [↑](#footnote-ref-113)
114. 谢林在《近代哲学史》中指出费希特旨在将整个世界都放进“自我”之中解释， [↑](#footnote-ref-114)
115. 黑格尔：《哲学全书·第一部分·逻辑学》梁志学译，同上，第181页 [↑](#footnote-ref-115)
116. 同上，第185页 [↑](#footnote-ref-116)
117. 同上，第181页 [↑](#footnote-ref-117)
118. 同上，第181页 [↑](#footnote-ref-118)
119. 一般认为差异哲学的形态最早可追溯到赫拉克利特，这一观点认为真正的世界应该处于生灭变化当中，特别是处于创造当中，在此所有的事物只有进行差异的重复才能得以存在，这就是他所说的“人不能同一次踏进两条河流”。而与之相反的则是柏拉图传统的同一哲学，在此思考的是持存者，要让不同一的东西归于同一。参André Gallois,The Metaphysics of Identity ,Routledge,2016,pp.21-23 [↑](#footnote-ref-119)
120. 吉尔·德勒兹；菲力克斯·伽塔利《什么是哲学》，张祖建译，湖南文艺出版社，2007年第230页 [↑](#footnote-ref-120)
121. 康德：《纯粹理性批判》，第15页 [↑](#footnote-ref-121)
122. 同上，第15页 [↑](#footnote-ref-122)
123. Martin Heidegger,Was ist Metaphysik? Frankfurt:Klosterm,2016,p.9,中文为笔者译 [↑](#footnote-ref-123)