



## 刘成纪：真理符合论与虚无的发现

来源：郑州大学美学研究所 日期：2006年3月7日 作者：刘成纪 阅读：2554

### ——兼论中西哲学走向诗学的原因

内容摘要：真理问题是中西哲学的核心问题。但现代以来，随着西方传统认识论被解构，三个问题暴露出来：首先，由于人认识能力的有限和世界的无限之间存在着难以克服的矛盾，知识能否切中对象成为一个引人质疑的问题；其次，既然人的认知能力不足以把握世界整体，关于其存在根据的本体设定就更缺乏对世界实然状况的揭示能力；第三，人作为认识主体，理性灵魂长期被视为人获得真知的内在根据，但现代生理、心理学的发展，却对这种内在根据进行了否定。这三个问题导致了西方传统知识价值体系的瓦解，并使虚无代替真理成为世界最后的本相。本文认为，虚无的发现是西方现代哲学出现人类学、语言学、生存论转向的根本原因，使反本质、非理性、去中心成为现代哲学的走向。而中国哲学由于在其奠基期就对人认识的有效性提出质疑，并因此产生了道家的本无论和禅宗的空观。所以在这一问题上，中西哲学不但可以相互印证、相互发明，而且中国哲学虚无论的漫长传统，可以将相关问题的探讨引向深入。比如，虚无的发现，将人抛入一个不确定的世界之中。这种存在的命运感，使诗与美的价值得到了彰显。这正是中国哲学以审美境界为最高境界、西方哲学由虚无导出“诗意栖居”等命题的原因。

关键词：真理，虚无，诗意

“有一个古老而著名的问题，人们曾以为可用它迫使逻辑学家陷入困境，并曾试图把他们推到这一步，即要么不得不涉嫌于可怜的诡辩，要么就要承认他们的无知，因而承认他们全部技巧的虚浮，这个问题就是：什么是真理。” [1]P110这是康德在其晦涩的《纯粹理性批判》中突然冒出的一段具有叙事风格的话。西方哲学自古希腊以来，一直相信真理隐藏在事物的表象背后，和本质、本体等概念相联。亚里士多德认为：“真理与各事物之实必相符合”， [2]P34康德对它的解释是：“真理是知识和它的对象的一致。” [3]P110也即我们关于对象世界的知识，如果和对象自身的特性相一致，那么，这种知识就是真理性的。同时，正是因为被认识的东西是可以实指的对象而非虚无，我们的认识才是可能的。但是，从亚里士多德到康德一直延续的这一真理标准，却把两个问题无情地甩给了后人，即：我们怎样才能断定自己的知识符合对象；如果知识并不指向具体对象，而是指向一个空洞的虚无怎么办。

西方哲学在近代以前，很少为上面两个问题焦虑。这和其哲学对理性和上帝的信仰有关。从认识论层面讲，人作为理性的动物，具有透过现象看本质的能力，事物的本质是理性知识可以把握的对象；从本体论层面讲，形式背后包裹着质料，表象背后隐匿着实体，这实体又被一个形而上的本体决定。本体（逻各斯、理式、理念、上帝、物自体）虽然超出了人的经验范围，但它依然可以靠信仰获得存在的自明性，靠逻辑推定获得理论的真实性，并因此成为知识的对象。这样，人们就可以通过考察自己的知识是否符合对象来判断它是否符合真理。

但是，对于中国哲学，尤其是道家而言，人是否能够把握真理、人的知识是否能够切中对象，却是一个长期引人质疑的问题。比如，按照中国哲学的观点，对象世界的无限和人认知能力的有限形成了极大的不对称。有时，我们言之凿凿地以为获得了真知，并因此充满自负，但实际上不过陷入了盲人摸象式的无知和愚蠢。像《庄子·秋水》中的河伯，看到秋水时至，百川灌河的壮阔景象，“欣然自喜，以天下之美为尽在己”，但是，当他到了北海，“东面而视，不见水端”，就不禁慨叹：“闻道百，以为莫己若者，我之谓也。……吾长见笑于大方之家。”据此，庄子进一步引申道：

井蛙不可以语于海者，拘于虚也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也。……吾在于天地之间，犹小木小石之在大山也，方存乎见少，又奚以自多！计四海之在天地之间也，不似壘空之在大泽乎？计中国之在海内，不似稊米之在大仓乎？号物之数谓之万，人处一焉；人卒九州，谷食之所生，舟车之所通，人处一焉；此其比万物也，不似豪末之在马体乎？（《庄子·秋水》）

世界的无限和人认知能力的有限，意味着对世界的整体把握和本体追问超出了人的经验范围，无法获得现实的确证。基于这种判断，中国哲学在其发端时期，对这一问题就表现出少有的明智和审慎。像晚年的孔子，他知道自然天道是不可认识的，所以一方面对其怀着极大的敬畏（如《论语·季氏》云：“君子有三畏：畏天命，畏

大人，畏圣人之言。”），另一方面则将知识难以解决的问题进行了悬置（如《论语·子路》云：“君子于其所不知，盖阙如也。”）。庄子对这一问题看得更清楚。在他看来，面对无限的时间和空间，人认知的命运就如同井底之蛙一样被其存在的时空区间限定。认识了世界的局部真相就自以为与真理同在，只会引起“大方之家”的嘲笑。在这种背景下，人类的有限之知与世界的无限广延之间怎么能够符合呢？如果不能符合，我们怎么认识真理，我们的认识又如何可能？据此，对于中国哲学而言，认识真理明显被视为一种缘木求鱼的无效劳动，“认识如何可能”其实指向的是“认识如何不可能”，人为自然立法其实是自然为人立法。这中间，虽然认知冲动依然会主宰人的心灵，但由此主导的认知实践却是明知不可为而为之——它除了将人引向一个未知的深渊，不会得出任何肯定性的结论。

为了缓解由世界的无限性带来的认知焦虑，中国的道家和后起的禅宗一度用本体范畴为人的知识提供一个终极对象，比如道家的道和禅宗的佛，但这种设定在一种更彻底的怀疑精神面前，往往经不起理性的批判和检验。在道家看来，所谓的本体并非实有，而是人的认识能力无法继续扩展时对世界的强行命名。如老子云：“吾不知其名，强字之曰道。”（《道德经》第25章）或者说，道只是一个人种学范畴，离开了人的设定，它什么也不是。由此，所谓无限世界尽头作为决定者存在的本体，现象背后隐匿的本质，与其说与对象有关，还不如说与人的信仰有关；与其说是世界的本相，还不如说是人为了服从道德的绝对命令而进行的强行杜撰。西方哲学在康德之前并没有充分认识到这一点，所以形而上学成为第一哲学，“透过现象看本质”成为基本的认知模式。到了康德，他意识到了人类知识的局限性，所以一方面为理性可达的疆域划界，另一方面则由于道德的指引而对“物自体”的存在依然保持着信念。但是，这种信念在一种更彻底的理性批判面前往往又是不堪一击的。比如，康德将世界的本源问题交给道德命令处理，说明他已意识到，本体、本质、实体等概念只是指向世界的“应然”，而非“实然”。

假如本体的设定只能证明人认识能力的有限性，假如“透过现象看本质”最后却发现现象背后没有任何本质，这时，哲学的认识论势必必要让位给存在论，对象性本体势必必要让位于人本体。这也是康德之后德国哲学，从谢林、费希特、叔本华到尼采，出现人类学转向的原因。按照西方哲学的思路，如果世界存在的外在根据不可靠，那么就只好从人自身去寻找。这个使认识成为可能的内在依据就是灵魂的实存性。但近代以来，随着西方生理学、心理学的发展，灵魂在科学理性的检验下，也同样经不起考验。美国自然主义美学家桑塔耶那曾在1896年借助一个著名的历史事件指出：“我们应该记得莱兰特的故事，他用望远镜搜索天空，希望能找到上帝，但没有找到；又想用显微镜来考察大脑，希望能找到灵魂，结果也没有找到……迷信灵魂与迷信巫术毫无区别……所谓灵魂，只是物质构造中较为精细的部分……换言之，只是一大堆脑神经与脑组织，这些东西都是世世代代遗传下来的。”[4]P44

一方面，本体设定是使世界获得整体认知的前提，另一方面，我们眺望世界却看不到上帝，关注具象却发现不了隐匿的本质，反身内视却找不到灵魂。这是传统形而上学全面陷落的标志，也是20世纪存在主义者关于世界虚无体验的根源。于此，世界实存的确定性让位于存在的过程性和现象的虚幻性，人不朽的信念让位于其必死的本质。世界什么也没有，除了时间流逝带给人的废墟感，以及此在背后深不见底的深渊。这种知识的命运，很容易让人想到海德格尔关于“桥”的寓言：“我们使用桥，我们根本无须去对桥进行思考；向桥下深渊的一瞥，可以吓得我们心惊肉跳。这里出现的是对人生此在风险的直接感觉。虚无显示出来，我们在虚无之上来回摆动着。”[5]P537

## 二

西方哲学发展到海德格尔，与中国的道家、禅宗有了对接的可能。这和海德格尔受东方哲学的影响有关，更和他的哲学逼近了“认识的不可能”这一命题有关。如前所言，中国的老子虽然用道给了世界一个勉强的命名，但这个道不过是从有通向无的道路（Way），[6]P45它本身并不是一个肯定性的范畴。庄子将道由本体论下降到物性论层面来理解，认为道虽不可道，但它作为道性潜存于万物之中。如《庄子·知北游》云：

东郭子问于庄子曰：“所谓道，何者在？”庄子曰：“无所不在。”东郭子曰：“期而后可。”庄子曰：“在蝼蚁。”曰：“何其下邪？”曰：“在稊稗。”曰：“何其愈下邪？”曰：“在瓦甃。”曰：“何其愈甚邪？”曰：“在屎溺。”

庄子在这里似乎给了道一个肯定，意味着“透过现象看本质”是可行的，但随之而来的问题是，假如道性本无，那么潜存于万物之中的这个“道”不就是“无”吗？进而言之，假如“无”构成了事物存在的本质，那么所谓的实存不就被从内部抽空、陷入了更彻底的虚无吗？在这种背景下，我们可以抓住的也许仅剩下了事物的表象。如庄子所言：“凡有貌相声色者，皆物也。”（《庄子·达生》）但是，这表象明显因为依托于人的感官而更虚幻。至此，老庄所谓的道论，在本质上也就成了虚无论。

对于禅宗，这种由本体的解构而衍生的虚无之论更加彻底，推理的过程也更加简捷。禅宗认定世间“五阴本空，六尘非有”，（《六祖坛经·机缘品第七》）本质论层面的名实问题被转化为现象学层面的名相问题。在此，作为“实”存在的“五阴”和“六尘”如果不存，那么“相”必然虚妄。在《金刚经》中，释尊有言曰：

“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”（《金刚经·法身非相分》）“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，即非菩萨。”（《金刚经·究竟无我分》）这是从对象本体的角度对色相实存性的否定。同时，人的心体也被否定，如《坛经》云：“心量广大，犹如虚空，无边无畔，亦无方圆大小，亦非赤白青黄，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无头无尾。诸佛刹土，尽同虚空。”（《六祖坛经·机缘品第七》）可以认为，正是通过对实与相、对象本体与心本体的多重否定，禅宗走向了更彻底的虚无。这虚存的空无成了世界最后的真相，即所谓“凡所有相，皆是虚妄”，“无所有相，即是真实。”（《金刚经·如理实见分》）。

由此再看康德提出的那个“古老而著名的问题——什么是真理”。可以认为，如果在西方传统之外再加上道家 and 禅宗的回答，那么这一问题将变得更加严峻。首先，按照从亚里士多德到康德的真理符合论，庄子提出的人认知能力的有限与世界无限之间的不对称，明显意味着世界溢出了人可以认知的范围。以此为背景谈真理，除了承认人对真理的无知之外，似乎不会有任何更好的回答。其次，我们固然可以强行给世界一个命名，借此将无限还原为有限，将溢出人认知范围之外的东西固定为一个可以把握的对象。但是如上所言，这些概念与其说是认识的对象，还不如说是信仰的对象；与其说它具有客观实在性，还不如说是人为了回避自己的无知而对世界本相的有意捏造。人杜撰出一个本不存在的对象，然后再通过逻辑推理或通灵的体验证明它的存在。这种知识与对象当然是符合的，但其前提的荒谬则注定结论不可能言说真理。第三，中国哲学通过对佛、道、心等一系列范畴的追问，发现了其本质的虚无性；西方则在近代之后洞穿了为知识的有效性设置的形而上学屏障，在存在主义，尤其在海德格尔那里重新向无限敞开。至此，在知识与对象之间形成的关于使真理成为可能的二元格局，就因为对象向虚无的坠落而彻底失去了张力。面对存在的无底深渊，我们怎样形成知识，我们怎样使知识与这个构不成对象的对象符合，成为决断哲学命运的大问题。它迫使逻辑学家陷入窘境，也使经典哲学的认知模式面临致命的考验。

### 三

康德认为，对一个问题是否能够给出正确的回答，关键在于提出的是什么问题。如他所言：“如果问题本身是荒谬的，并且所要求的回答又是不必要的，那么这问题除了使提问者感到羞耻之外，有时还会有这种害处，即诱使不小心的听众做出荒谬的回答，并呈现出这种可笑的景象，即一个人（如古人所说的）在挤公山羊的奶，另一个人拿筛子去接。”[7]P110, P111由此看“什么是真理”这一问题，它在西方经典哲学的语境中是合理的，甚至是可以回答的，因为在其设定的现象与本质、具体与抽象、灵魂与肉体的二元格局中，真理有其指向的对象。但是，在西方现代哲学和中国庄禅哲学的语境中，真理陷于虚无，人的理性便随之失去了认识对象，这个问题确实就有了给公山羊挤奶的味道。为此陷入烦琐论证的哲学，则显出拿筛子去接的荒谬。

人天生的形而上冲动，要求他必须对真理问题做出回答，但任何局限于人的知识经验的回答又必然不具备真理性。面对这种两难处境，中国的道家和禅宗认识到，虽然人类的知识面对真理是失效的，但这却预示着一个新的真理产生的可能，即：真理的不可知本身就是真理。或者说，“了无一物可知，是名真知”。（《六祖坛经·机缘品第七》）同时，虽然虚无使人的求知冲动找不到对象，但无相的空无却在与有相的对峙中成为一种另类的对象，即所谓“了无一物可见，是名正见”。（《六祖坛经·机缘品第七》）至于这种空无是否构成了世界的本相，禅宗的回答十分坚决。如《金刚经》云：“无所有相，即是真实。”（《金刚经·如理实见分》）

禅宗以无知为真知，以空无为真实，这种回答是机智的，但也因此很容易被人视为诡辩，因为它在逻辑上和经验上都站不住脚。同时，当禅宗告诉我们万法皆空这一“真理”时，我们从这种真理又能得到什么，我们面对一个空无的世界到底怎样选择自己的行动？这种疑问，很容易让人想起雅斯贝尔斯对海德格尔的评价：“海德格尔是在同代人当中最令人激动的思想家，精彩，有说服力，深奥莫测。但是，最后却空无结果。”[8]P140与这种关于哲学价值的评判相一致，由此引发的哲学实践也必然表现出有悖常理的荒谬。如禅宗有一侧公案云：一日，马祖道一的弟子石巩与西堂闲坐，石巩问西堂能不能抓住虚空。西堂很自信地向天空抓去，以手展开示之，什么也没有。显然，西堂抓住了虚空，就如同海德格尔论证了存在的意义是时间，但时间除了虚无什么也不能提供给人。于此，禅宗这种让人匪夷所思的哲学，在围绕空无的问题上倒是体现了体与用、知与行的高度一致。

但是，禅宗和道家在本体论上反逻辑、反经验，对于它们自己而言却不见得是污点。原因很简单，我们所使用的逻辑，不管是归纳，还是演绎，都是于此在世界之内有效，都是在寻找或发现此在世界的合规律性和合目的性；我们的经验更必须以当下事实为基础，因为没有对象世界和人自身的实存，我们将无所经验。也就是说，逻辑、经验，包括它们所依托的理性，都是知识论的范畴，对知识无法涵盖的区域它们将失去效能。这就像一句俗语所说：我们的足迹可以踏遍万水千山，但永远不可能走出自己的皮肤。在这里，皮肤对人构成的限定，类似于逻辑、经验、理性对人的认识构成的限定。但是，道家，尤其是禅宗，却要求人走出自己的皮肤，百尺竿头更进一步，以经验之知呈现超验之无。这种手段与目的的不对称，必然要求用一种特殊的方式面对真理问题。

至此，也就引出了现代西方哲学的一个核心问题——语言。就像逻辑、经验局限于世界之内一样，语言在本质上也是此在的，是被人的认知能力可达的空间限定的。人的逻辑推理指向哪里，经验扩张到哪里，语言将跟踪到哪里去完成一种表达。这样，世界也就成了被言说的世界，语言甚至因此从一种被使用的工具上升为对世界构成限定的本体。但是，就如同经验、逻辑只能在世界内有效一样，与此相伴的语言，其言说的有效性也只能被限定在世界之内，否则就成了反逻辑、反经验、反理性的呓语，成了“满纸荒唐言”，成了“谬悠之说，无端涯之辞”。对于道家和禅宗而言，被逻辑、经验规定的语言都指向实有，而它们要言说的却是溢出实有之外的空无。在这个区域，人的知识满世界地寻找对象，以求在知识与对象的符合中实现真理性言说，但寻找的结果却是两手空空、将“凡所有相，皆是虚妄”带回了家。在这种背景下，语言的荒谬也就出现了：人们想说，但却无对象可说。

如果没有对象，就让语言重新回到它自身，这种回归无非是让语言说它自己，即空洞的喃喃自语。进而言之，当这种喃喃自语因失去意义的支撑而坠入虚无时，我们也就有了充分的理由选择沉默，将失语作为言说的命运。在道家哲学和禅宗中，从老子、释迦牟尼到后世的一些高僧大德，总是将沉默作为最高的智慧和德行，就是因为这种方式是对世界真相最好的守护。至于那些意识到一说就错又非说不可的人，如庄子和炮制了大量公案的禅师们，他们要么在佯狂中选择吊诡的“卮言”，要么答非所问，和参禅者打一些驴头不照马嘴的哑谜。这明显是要用反逻辑、反经验的语言来破语言，引导人最终放弃语言，回到存在本身。但是，既然他们已经说了，不管他们选择的言说方式是什么，已经意味着坠入了第二义——“念念说空，未识真空”，（《六祖坛经·行由品第一》）与世界的本相（真理）已隔了一层。

面对这种被否定性思维逼向死角的极端情境，我们才真正能够体会到“谈何容易”这句话的深层意味。但反而言之，在人类思维（不管是肯定性的还是否定性的）可达的疆域之内，语言总是会表现出巨大的弹性和张力。比如，当我们说世界是不可言说的，这句话看似是对语言存在意义的否定，但它却又无形之中彰显了一个肯定性的事实，即“世界不可言说”这一事实正在被言说。或者有人会说：“‘世界不可言说这一事实’也是不可言说的。”甚至“世界不可言说这一事实的不可言说性也是不可言说的。”……如果我们不想陷入这种语言的循环，同时也不想因面对真理的失语而放弃自己的话语权，新的选择还是存在的，即打破常规的话语方式，为语言的存在另辟新境。

在中国道家和禅宗中，为语言开辟新境的努力广泛存在。其中一个最重要的言说策略，就是只说世界不是什么，而放弃对世界是什么做出肯定的回答。或者说，将语言的功能界定在“是其所非是”的表达上，而对“是其所是”的侧面保持沉默。比如，老子讲“道可道，非常道；名可名，非常名”，（《道德经》第1章）正是用否定性的语言策略去说本体的“非是”，而搁置了它的“是”。再如禅宗，它认识到佛这种对象性本体不可靠，所以讲即心即佛，将对象性本体置换为心本体；但反身内视，除了肉体的实存之外，我们一无所见，由此证明心依然是一个虚存的概念。这样，所谓的“即心即佛”的肯定性表达，也就必然让位于“非心非佛”的否定性表达。进而言之，既然世界的本体不是心也不是佛，那么它是“空”吗？禅宗的回答依然是否定的，即：如果一切佛性、心性皆归于空性，那么这“空”虽然不是实存，但依然因为人说出了它而成为一种观念的实存或语言的实存。由此，似乎人心中一旦存在“空”这种观念，它已不再是空本身，而是陷入了语言或人的观念的牢笼之中。这样，对于人而言，他最终的选择必然是将“空”也空掉，即“空空”；如果“空空”又成为一种观念并诉诸语言的表达，那么这“空空”也必须空掉，即“空‘空空’”……。

“念念说空，未识真空”。从以上分析看，西方古典哲学肯定的坚定性，在中国道禅那里就让位于一种否定的坚定性。认识在其极限处不是给人一种肯定的知识，而是在无限否定之后留下一点思想的残迹。与此相关的语言，它的功能就不是言说真理，而是言说真理的不可言说。这种语用观好像取消了语言存在的意义，但它却在更根本处彰显了语言的价值，即：将真理的“不可说”说出来，用语言的形式揭示人类“欲辨已忘言”的语言窘境。

## 五

对象因不可把握使认识失去价值，知识因无法切中对象使语言成为“荒唐之言”。这种由对真理的求知而产生的废墟感，也是西方现代哲学的批判精神和后现代哲学的解构狂热给人展示的景观。那么，人为什么不能认识真理？按照德国怀疑论哲学家曼纽什的讲法：“我们知觉的现实，乃是我们的知觉器官的一种建构。”“我们没有任何脱离人和概念的知识，没有独立地接近现实的可能性。”[9]也就是说，我们只要用人的方式去认识、去思考，世界所展示的就永远是为人在的样式，而不可能是它自身。在这种背景下，真理，或者说自离于人之外的世界的真身，就永远遮蔽于黑暗中，因无法认识而归于虚无。

哲学起于对世界的认识，终于对世界的掌握。在此，如果认识不能给人提供世界存在的确定性，那么人又如何在一个非确定的世界中安顿自己的生命？一般而言，认识的目的在于为人寻找安居。关于这一目的的实现，黑格尔曾借对笛卡尔理性主义哲学的评价指出：“在这里（即笛卡尔哲学），我们可以说到了自己的家园，可以像一个在惊涛骇浪中长期漂泊之后的船夫一样，高呼‘陆地’。”[10]P59按照海德格尔对这块让人安居的“陆地”

的解释：“哲学在其中有家之感的那块陆地乃是知识的无条件的自身确定性。”[11]P129但从上文已经可以看到，真理符合论的被质疑，或者说对知识切中对象之可能性的证伪，却正是因否定了“知识的无条件的自身确定性”而使人借以栖居的“陆地”发生了倾覆。这种倾覆使现代人失去了存在的家园，成为海德格尔所谓的“无家可归”者。

今天，虽然人们习惯于用种种的“转向”来描述西方现代哲学的变革，如心理学转向、语言学转向、文化学转向等，但我认为，一种更根本的转向却是由认识论走向人生论，即由追求知识如何符合对象转向人在一个充满变数的世界中如何操持自身。这中间，由于知识无法掌握世界，人与对象建构的理性认知关系就转化为情感体验关系。同时，后现代哲学对知识有效性的质疑，使反本质、反基础、去中心成为其主导性的趋向；而这种批判性还原所导致的一切外部限定的丧失，则使游戏，即除“自身之外没有其它任何根据的活动”，成为人的最后选择。这种游戏被德里达称为“无底棋盘上的游戏”。[12]P127

西方哲学的这种转型，使其具有了与中国传统哲学进行深层对话的可能。比较言之，中国哲学在其起点处，就没有奠定认识论的坚固传统。或者说，在其认识到道的“不可道”那一刻起，就发生了一个根本的逆转，即：放弃给世界一个确定的命名，将在一个多变世界中如何守护生命作为哲学的根本任务。如庄子云：

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯随无涯，殆已！已而为知者，殆而已矣！为善无近名，为恶无近刑。缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年。（《庄子·养生主》）

如果说西方哲学经过漫长的历史才渐渐认识到求取真知的不可能，那么，自其发端期即转向人生问题的中国哲学明显是早熟的。这种早熟使其回避了由不可知论导致的对虚无的恐惧，以生命的当下性为存在的深渊填平了一个地基。首先，关于生存。面对本体之道的虚无性，中国哲学得出的不是宿命的悲凉，而是安命的泰然。如庄子云：“无思无虑始知道，无处无服始安道，无从无道始得道。”（《庄子·知北游》）“安时而处顺，哀乐不能入也。”（《庄子·大宗师》）这种安命论使其一方面认识到人生在世的无奈，另一方面则因“无思无虑”、“无处无服”、“无从无道”，而获得一种从求知困境中解脱的快乐和逍遥。其次，关于人与对象世界的关系。中国人相信，世界虽然从本质意义上不可认识，但在存在意义上却可以给予同情的理解。这种理解意味着世界不是人以理性、知觉、语言建构的对象，而是体验的对象；它不是为人而在，而是与人共在。在此，人不但在自置的认知困境中解放了他自己，而且也解放了对象。海德格尔所谓的天地人神四方游戏说，德里达所谓的无底棋盘上的游戏，正是以这种人类中心论的弃置为前提而实现的大自在。第三，关于语言。在中国人看来，人作为语言的动物，他必然要对世界发言，但这语言由于被人的认知能力限定，所以又必然面临着“言有尽而意无穷”的不彻底性。在此，一种有效的语言策略就不是切中事物，而是实现对事物存在性状的暗示。这种暗示性语言是一种诗的语言，它试图用一种诗意的图景弥合认知主体与对象之间的鸿沟，使存在由不可知而导致的虚无变得可以忍受。

人不可能生存于真理中，却可以通过对此生际遇的认可生存于诗中。这是中国哲学对于现代的重要启示，也是缓解由知识的非确定性带来的巨大焦虑的途径。于此，世界虽然不可能成为获得确切知识的对象，但却正因此成为了审美的对象。在人类历史上，虽然我们一次次将诗斥为谎言，将美视为诗意的骗局，并因此质疑其存在的正当性，但从人类求取真知的历史看，所谓的真知却依然悬于彼岸。比如，远古神话，我们今天一般只肯定其诗与美的价值，但对当时的人而言它却是真理。后来，托勒密的天体理论也曾长期被视为科学，但它却又被哥白尼、牛顿提出的“新的科学”取代。在此，如果我们认定往昔时代的“真知”只不过是人以科学的名义在作诗，那么，就无法保证当代科学一定是在讲述关于对象世界的真理。由此，所谓的真理史，就只不过是人陈述关于真理的意见的历史，或者说是以科学的名义作诗的历史。知识符合对象的不可能，使关于世界的诗与美的表达成为永恒。在此，如果我们像柏拉图一样，认定生存于诗中就是生存于谎言中，那么，生存于谎言之中将成为人无法克服的宿命。

也许诗即谎言。诗人说：“窗外的树叶在流泪”，“窗外的夜莺在歌唱着爱情。”从科学的意义上，这明显是对“窗外”风景的误读。但是，这种误读却使对象世界成为可以理解的存在。在这种理解中，人不再是无法与对象世界发生关联的孤独的个体，而是在天地人神的共同游戏中获得了幸福体验的主体。于此，诗的方式成为在思想的残局中为人生建立意义的有效方式，它的在场使虚无之渊化为澄明之境。

#### 参考文献

[1][3][7]杨祖陶，邓晓芒.康德三大批判精粹[M].北京：人民出版社，2001.

[2]亚里士多德.形而上学[M].北京：商务印书馆，1997.

[4]朱狄.当代西方美学[M].北京：人民出版社，1984.

[5][8]吕迪格尔·萨弗兰斯基.海德格尔传[M].北京：商务印书馆，1999.

[6]刘成纪.青山道场——庄禅与中国诗学精神[M].北京：东方出版社，2005.

[9]赫伯特·曼纽什.中国美学对西方美学的重要性[J].深圳：国际美学美育学术研讨会论文集，1995.

- [10]黑格尔. 哲学史演讲录. 第四卷[M]. 北京: 商务印书馆, 1997.  
[11]海德格尔. 林中路[M]. 上海: 上海译文出版社, 1997.  
[12]彭富春. 哲学美学导论[M]. 北京: 人民出版社, 2005.

Correspondence Theory of Truth and Emptiness' Discovery  
——More about the Reason Why Chinese and Western Philosophy being to Poetics

LIU Chengji

(Philosophy Department of Peking University, 100871; Chinese Literature School of Zhengzhou University, 450052)

Abstract: Truth is the core issue in Chinese and western philosophy. But from modern time, There are three problems appeared with the deconstruction of traditional epistemology: 1) Because of the contradiction between the finity of recognition and the infinity of world, it becomes a problem whether the recognition can correspondence with object; 2) Human recognizing ability can't know all of world, in this case, the noumenon, which is presumed as foundation of being, will has less use to explain the real condition of world; 3) Human as subject of cognition, his rational soul was considered as original cause why he can get true knowledge, but it was negated by modern physiology and psychology. All these three problems make western recognition system collapse, and make emptiness instead of being as last form. According to me, the discovery of emptiness is the essential reason why western philosophy turns to anthropology, philology and existentialism. In the meantime, since Chinese philosophy presented a doubt to recognition's result, and put forward nihilism by Taoism and Chan, in this case, Chinese and western philosophy not only can activate each other, but also can make this question to a deeper degree. For instance, emptiness brings us to an uncertain world. This fate make the value of poem and beauty appeared. It is the reason why Chinese thinks aesthetic state as the highest, and why occidental deduces poetic perching from emptiness.

Key words: Truth, Emptiness, poem

版权声明: 任何网站, 媒体如欲转载本站文章, 必须得到原作者及美学研究网的的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。

[【 评论 】](#) [【 推荐 】](#) [【 打印 】](#) [【 字体: 大 中 小 】](#)

上一篇: 游戏的幻象: 康德论艺术中的真理  
下一篇: 刘悦笛: 中国绘画审美的“时间意识”

>> [相关新闻](#)    [全部新闻](#)

>> [相关评论](#)    [全部评论](#)

- [刘成纪: 近年来庄子美学研究述评 \(1月13日\)](#)
- [刘成纪学术档案 \(12月21日\)](#)
- [刘成纪: 美学: 要思想还是要知识 \(12月10日\)](#)
- [刘成纪: 轴心时代与中国美学的原创性 \(摘要... \(11月24日\)](#)

发表评论

点评:

字数0    验证码: 

姓名:

[管理入口](#) - [搜索本站](#) - [分类浏览](#) - [标题新闻](#) - [图片新闻](#) - [推荐链接](#) - [站点地图](#) - [联系方式](#)

地址: 中国·北京·海淀区中关村大街59号 [Email:Aesthetics.com.cn@gmail.com](mailto:Aesthetics.com.cn@gmail.com)

制作维护: 美学研究    京ICP备05072038号