



评《费曼的彩虹》说物理大师 ——哲学与科学通达共性“象”思维之路

郁松 曾富

Recommended: 王德奎 (Wang Dekui), 绵阳日报社, 绵阳, 四川 621000, 中国, y-tx@163.com

摘要: 哲学的抽象思维与宗教的体验, 西方形而上的概念思维与东方的类象思维, 在科学中是否找到对应? 如果有一种变通形式, 就会提供给我们一种思考: 在解决科学探索的世界性难题时, 两种思维模式互补是否是必要的和必然的融合过程?

[郁松 曾富. 评《费曼的彩虹》说物理大师——哲学与科学通达共性“象”思维之路. *Academ Arena* 2024;16(7):31-39]. ISSN 1553-992X (print); ISSN 2158-771X (online). <http://www.sciencepub.net/academia>. 03. doi:[10.7537/marsaaj160724.03](https://doi.org/10.7537/marsaaj160724.03).

关键词: 费曼、盖尔曼、夸克、弦论、形而上学、哲学

【0、引言】

这里研讨的是一本书:《费曼的彩虹——物理大师的最后 24 堂课》。

这是一位美国物理学者曼罗迪诺, 1981 年听了费曼的 24 堂课(有笔记和录音)后, 直到 1988 年, 费曼过世后, 才出版为书。

书中描述了一位年轻物理学家, 如何寻找自己在世界上的定位, 以及这位人生已经暮年的著名物理大师如何用智慧帮助这位年轻人。

这就是: 哲学的抽象思维与宗教的体验, 西方形而上的概念思维与东方的类象思维, 在科学中是否找到对应? 如果有一种变通形式, 就会提供给我们一种思考: 在解决科学探索的世界性难题时, 两种思维模式互补是否是必要的和必然的融合过程?

【1、《费曼的彩虹》与“象思维”的科学变形】

评《费曼的彩虹——物理大师的最后 24 堂课》, 说的物理大师不是本文的重点。我们要探索的是哲学与科学通达共性“象”思维之路, 曼罗迪诺教授怎么理解费曼的科学类型: 他首先抓住重大事例, 如:

(1) 该书 P3-4 页上说: 费曼在 1986 年的航天飞机委员会上成为全世界的头条人物, 因为他把 O 型环浸在冰水里, 再拿它敲桌子, 证明它变得易碎, 他就这样解开了 O 型环失灵的谜团。这就是杰出的费曼, 一个以常识击败电脑模型、以洞察力超越方程式的人。费曼过世后, 在大众心中他已成为现代的爱因斯坦。

(2) 该书 P4-5 页上说: 他通过费曼最后几年的故事又进一步描述了费曼“与同为诺贝尔奖得主的莫雷·盖尔曼之间的竞争, 以及弦论的开端”。

(3) 该书 P34 页上说: 他回顾了费曼早期论文

的创新特点: 大约 40 年前(1949 年), 年仅 30 岁的费曼就向《物理评论》投过一系列论文。“这些论文里有奇特的小图, 它们代表思考量子力学的新方法, 而且不像物理学的标准数学语言那么形式化。当时没有多少人信服这种新方法”, 而到了 1981 末, 他的图在《物理评论》里无所不在。这些图所代表的方法不仅正确实用, 而且是一大改革。

因为自从牛顿以来, 人们都是由写微分方程或微分方程组, 来发展物理理论。比如, 为找出量子电动力学(带电粒子的量子理论)对电子未来行为的预测, 总是先描述它目前的状态(初始态)。这个数学函数包含描述量的资讯, 例如电子在一个过程或实验开始时的动量与能量。目标是在过程或实验结束时, 描述这些相同的量(就是计算所谓的“最终状态”), 或至少计算出它达到某个最终状态的概率。

为此, 物理学家就要会解微分方程。但是费曼的量子理论公式不需要解微分方程。因为量子世界与日常(或古典)世界不同, 古典理论, 一个粒子会遵循明确路径, 而奇异量子世界, 必须纳入额外路径。大型物体, 路径相加得到的只是其中一条重要路径, 不考虑任何量子效应。而对电子, 不能忽略它在时间中来回回的曲折路径, 完全无视传统的运动法则, 甚至“事件的时间顺序……也不重要”。但所有这些路径相加后, 总会形成实验家观察到的最终量子状态。

费曼“为了统计这些路径而发明的‘路径积分’方法, 既没有经过数学的检验, 有时又定义不清。它用于从自己的理论中产生答案的图技术(今日称之为‘费曼图’)是物理学家从没看过的。物理学家需要的是证据, 他们要求他从量子理论的一般公式开始, 给出他得出这公式的数学推导过程。但他是运用本能和自然推论, 再加上反复试验, 才发展出这套方法。

他无法证明它”。

(4) 该书 P27-34 页上说: 曼罗迪诺将费曼方法升华到巴比伦风格、右脑认知模式, 费曼的方法很激进, 而且初看很荒谬。因此当他在 1948 年的一场会议上提出时, 遭到波尔、泰勒和狄拉克等大物理学家的严厉抨击。他们要求看到希腊方法, 但费曼却是不折不扣的巴比伦风格。因为在科学主导的文化体系下, 人们期盼秩序, 已经发展出稳固的时空观念, 亦即时间是从过去到现在, 再到未来。

但费曼认为, 隐藏在这秩序下的是不遵循这类法则的过程。事实使波尔等大物理学家们无法忽视费曼: 他可以在半小时内完成他们得花上数月才能做好的理论计算。联系到古代希腊, 柏拉图主张运用数学词汇来描述永恒不变的形式, 而亚里士多德则认为应该关心的是以感官察知的现象, 而不是潜藏在其中的抽象概念。

费曼经常说世上有两种物理学家: 巴比伦人和希腊人。巴比伦人重视现象, 而希腊人重视潜在的秩序。希腊方法具有数学逻辑机器的全副力量。巴比伦的方法则允许一定程序的自由想象力, 让你抛开严谨和理由, 顺从自己的本能或直观 (即你对自然的“直觉”)。

(5) 曼罗迪诺进一步将两种风格和认知模式, 运用在对夸克的存在问题上。曼罗迪诺的办公室同时与两大物理巨匠: 费曼和盖尔曼的办公室相连, 对他俩的相互争论耳濡目染达到了贯通之境。

盖尔曼在上世纪 60 年代发明的一个简洁的数学系统, 能解释众多亚核粒子都具有仅由一些更基本的粒子, 按不同组合而构成的内部结构, 并称之为夸克。这使他与发明元素周期表的门捷列夫并列。盖氏因此荣获诺贝尔奖。他为了跟费曼同校, 拒绝了其他大学工作机会, 选择到加州理工。而对盖氏推测存在于每个中子和质子内、但从未成功分离的夸克, 提供重要理论证据的人恰恰是费曼。

【2、物理学上关于夸克大争议的实质】

问题一: 如果无法分离出个别的夸克, 又怎能说夸克真的存在?

问题二: 这些粒子中的粒子是不是一个方便的数学概念?

问题三: 用现代粒子加速器所获得的实验结果, 有多少是直接观察? 又有多少是就数值资料做出的一致解释? (电子、质子已被“观察到”是透过底片留下的轨迹, 或是盖革计数器咔哒声等间接证据。就更多诡异粒子来说, 其存在证据更不直接。)

“实证主义”为避免这类争议, 主张“唯有可直接感知的事物才可以认为存在”。现代物理学已远超过实证主义视野, 但大多数人仍然认为: 说一个无法观察到的粒子 (夸克) “存在”, 也许过头了。

该书 P30 页上说: 费曼在描述自然时态度严谨,

可语言表达却满不在乎。一方面, 在上世纪 60 年代晚期他发表的研究结果, 证明“可以藉由质子具有由看不到的亚粒子所形成的内部结构的假设, 来解释针对质子行为的特定实验的观察结果”。

另一方面, 又不同意上述“观察结果”可视之为“夸克”存在的证据。因为夸克还有许多与他调查的物理过程无关的特性, 既不能根据计算结果下结论说看不见的粒子也具有那些性质, 也不能说它们就是夸克, 因为存在于质子内的看不见的粒子还有待发现更多特征, 所以费曼拒绝称盖尔曼理论中的内部粒子为夸克, 而只愿称它们为“部分子”。

该书 P31 页上说: 以上这种源自于哲学观上的差异, 导致费曼与盖尔曼的不和也就很自然了, “费曼认为自己属于巴比伦风格。他靠对自然的了解来引导自己。盖尔曼比较偏向希腊风格, 想把自然分类, 把效率高的数学法则用在基本数据上”。

费曼拒绝把质子内部成分视同夸克惹恼了盖尔曼, 而这正是巴比伦风格的思想家要做的事。但费曼看不出的内部结构似乎存在可以解释某些数据存在, 恰恰证明这个内部结构就是盖尔曼提出的结构, 因为对希腊风格的思想家来说, 这样的认同会和高明的数学分类系统相连, 而这正是之所以要认同的有力理由。

【3、两种内格还会对弦理论产生深远影响】

运用希腊方法的物理学家在发展理论时受到其中数学之美的引导, 导致了許多卓越的数学应用, 如盖尔曼的粒子分类。

而费曼的巴比伦方法, 抛开严谨, 顺从本能和直观, 也已经促成一些伟大的成就, 而且是直观和“自然推论”的成就, 即这种推论主要以对自然过程的观察和解释为根据, 而不是以数学为驱动力。

这样两类风格, 也各有所弊: 巴比伦思维模式的物理学家有时会违反数学的形式规则, 甚至根据他们对实验数据的了解, 发明奇怪 (且未经证实) 的崭新的数学概念。希腊方法又会使数学家被牵着鼻子走: 要么验证物理学家为证明构想而采取的创新算法, 要么调查为什么物理学家“没有根据”的算法可以获得相当精确的答案。

我们可以看看两种风格的物理学家又是如何对待弦论的研究的:

该书 P124 页上说: 费曼并不反对弦论这样的理论已经“存在”, 只是等着人们挖掘出来的想法。而费曼认为, 唯有原理或对自然的观察才能引导我们找出正确的理论, 而不是靠科学家对统一化的执著, 这是费曼的巴比伦作法: “热爱现象, 而非解释”。

关于弦论, 费曼蔑视, 盖尔曼支持。科学的目标在于描述真实, 但人类参与科学, 就必然在描述中留下印记: 费曼型的人遵循数据, 而盖尔曼型的人则受哲学观指引, 并在明确分类自然的需求下行事。

或是某一类型或是两种类型都成功了，自然有一个调停者出来证明如何调合他们的理论。但关键在于成功者的人生态度：

该书 P189-190 页上说：费曼的榜样使人省思——“他没有追求领导地位，没有受到诱人的统一理论吸引。对他而言，发现的满足感一直都存在，即使你发现的是别人已经知道的事物。即使你只是以自己的方式重新得出别人的结果，发现的满足感也依旧存在。费曼的生活重心是内在的，而这让他获得真正的自由”。

盖尔曼比费曼小十岁，又拥有百科全书般的广博知识——从弦论数学形式看，可能是包含重力在内的所有作用力的统一场论，由于这个理论的一般性质，无法通过做实验来预测，只能设置短期目标——他支持的史瓦兹已干了 9 年，而 1984 年底，盖尔曼又替史瓦兹争取到加州理工的教授职位，尽管弦论仍然是尚在发展的理论，离获得证明还很远。但 1984 年史瓦兹和格林终有突破，他们找到自己一直追寻的数学奇迹，解决弦论最后一个重大矛盾之处。今天弦论研究主导着基本粒子理论的领域，已经很难找到没有研究它的粒子理论家。

【4、哲学与宗教的共同的根本性性问题="终极问题"】

人生究竟是什么？每个人都存在对这一问题的追问，根源在于人生的虚幻性。2007 年 8 月 9 日《南方周末》发表旅美学者刘再复教授的文章中称：“红楼梦”的全部禅机，正在于对这种虚幻性的感悟。

他称《红楼梦》“是人类有史以来最伟大的青春生命的颂歌与挽歌。它不仅具有说不尽的文学内涵，而且具有说不尽的哲学内涵”。“它既吸收了庄、禅甚至儒的哲学精粹，又完全超越了各家哲学的局限，它大于儒，大于道，大于释，它高于道德，高于政治，高于种种理念，从而获得宇宙般的没有时空边线的大境界。这样的伟大作品（重自然、重自由、重个体生命），是中国的文学圣经”。

刘再复教授认为从这样的人文经典出发，就不难打通从中国传统文化到现代化的通道。高鹗续书与之相反，他由虚向实，以庸俗的家庭圆落将伟大引向于荒谬，完全背叛曹雪芹的本意。这是媚俗：对世俗之人来说，庸俗生活意味着有滋有味，当然不会理解“人生的虚幻性”，也许直到临死才有所顿悟。佛家就是要为人类解决最大的根本问题——即所谓“了生死”的问题。

刘再复教授说：“由生死问题及人生虚幻与真实的问题，进一步也就是整个存在世界究竟是真实或虚幻的问题。康德称之为‘现象’与‘实在’的问题，在中国中古佛学中则是所谓‘色’（现象界曰‘色’）或‘空’（虚幻曰‘空’），以及关于何为‘真如’（即本体、实在、本源）的问题”。

2005 年由时事出版社，出版何新教授的《泛演化逻辑引论》一书 P243 页上说：形上问题在中国学术中，自孔子以来的儒学都不看重。因为儒者主要关注的是民生、政治和社会政治伦理（三纲五常）。但在中古（魏晋）玄学和佛哲学中，对形上问题则作过极深刻的思辨。

王蒙教授的《〈道德经〉与中国式宗教意蕴》文章说：“《道德经》既是中国古代哲学经典，又具有中国式宗教性——对世界和人生的终极关怀”。他认为老子所说：道生一，一生二，二生三，三生万物。其实这里面的“道”和“一”，就是源头（造物主=本原）——即世界和人生的起源与归宿。所以他才说老子既非唯物论，亦非唯心论，而称“唯道论”——佛、道由此摆脱了世俗人心。当人们不能够通过实验与演算获得无限、终极、归宿的时候，人们却通过语言与思辨获得了神性，获得了意思，获得了宗教的、艺术的与思辨的享受。

他回头再总结《道德经》说：有生于无，万物生于三、三生于二、二生于一、一生于道。认为它的表达简明质朴，却包含了佛家“无无明亦无无明尽”的道理。可以说，“三”的概念，超越了一分为二或合二为一。因为道的首要意义在于沟通了与主宰了无与有、有与无——我们由此崇拜道，也崇拜一、二、三，崇拜抽象终极也崇拜自然。

王蒙教授用了一个现代的比喻：自然是一个先验自我运行的大电脑，而原理、计算方法、能源、操作主导就是道。这一比喻背后是想说明：天地是终极性的与沟通此岸与彼岸的概念，万物是具体的与此岸的概念。由此就提出了人的智慧和知识是否可能认识彼岸的“真如”这一重大问题。因为人在本质上对于客体的介入手段是有限的。西方所谓理性思维，只能通过感觉、感受、思维及语言（眼耳鼻舌身意言）介入于客体。思维是意识的间接活动，它必须借助符号系统（语言）。而人发明的语言符号（包括概念）系统，既是推理工具也是传达（表述）推理的工具。认知问题，必然最终要归结到语言问题。

借用佛语，这个问题就是所谓“诠”（诠释）与“遮”（遮蔽）的问题——日本人用于日文墙报“假名”借用了这个词——“诠”，就是语言符号，凡“诠”必有“遮”，因为语言符号工具本身就是“遮”——禅宗自居教外，单传心印，不立语言文字，就是为了破除遮诠之障。

假名不是实体，却被用以表达本体。人必须，也只能通过假名而表述本体。这就不可避免语言本身形式所带来的模糊性和不确定性。

弗雷格等人试图构造一种纯粹的形式语言，即彻底无遮的指号系统。维特根斯坦意识到这是“诠”与“遮”的问题，才断言“诠”是语言游戏，主张对不可言说者沉默——事实上这句话本身依然在说。

哥德尔定律证明纯数理语言形式的自反性和“

不完全"性，也就意味着要作到完全透彻地无矛盾认知是不可能的---这就回到了康德的结论：由于工具有限，所以本原不可知。

何新教授的《泛演化逻辑引论》一书 P246 页上说，康德哲学的最终结论是，限制理性的滥用而回归于信仰。由此可知，"哲学与宗教（佛学）的最高境界不是'别'（分别），而是'通'（汇通）"。

何新教授讲到这点时指出：康德的结论与中国古代佛哲学的辨智论亦相通。甚至认为"现代西方哲学家和中国哲学家迄今都不知道，其实在中国中古佛哲学关于'遮'与'诠'以及'真如'与'般若'的讨论中，早已实质地蕴涵了现代哲学的这些理论"。但哲学与佛学的最高境界相通，并不等于哲学与宗教的最高境界相通，因为西方宗教是理性的。

【5、解读"解释学理性与信仰的相遇"】

何新教授说：在解读哲学理性与宗教信仰相互冲突之前不妨先引用一位不知名的艺术家引语：科学是一种认知过程只是在人类试错中得来的，自以为是无视普遍联系的科学以现有经验，可能根本认识不了整体世界，科学的发展伴随着我们的体验，有一个现象就是，一个根本对科学一窍不通的艺术家却完全可以去预言一个科学理论，甚至让那些科学家不可相信的是那些艺术作品居然丝毫不差的在说着科学理论的诞生.....艺术是科学的一面镜子，如果科学不去照这面镜子，就会根本认不出自己，科学不是唯一对事物的认识.....只有科学改变自身的状态，才能走出一片光明的前景。

理性与信仰是否也存在这种关系呢？克尔凯戈尔鲜明指出：基督教信仰从根本上超出了概念理性，即使这理性是辩证的，这给想弥合理性信仰二者的基督教神学家以很大冲击。人们会质疑：既然信仰只与个人的生存方式相关，那么，如果这种生存是完全荒谬的，还能容纳某种理性的光亮吗？其实，海德格尔早在 1917-1919 年期间，就曾关注早期基督教信仰与古希腊宇宙论及古罗马法典思路之间的不同，发现二者的冲突达到极为深刻的程度，信仰具有"一种无实底可言的生活（或生命）性"。一般在基督教的自省里，都有某种不寻常的对终极实在的体验（克尔凯戈尔、尼采、柏格森都有这种倾向），经海德格尔在表达方式上或解释学方法上作出重大改进，终于发展出在历史情境中理解信仰的现象学。他让信仰经验以"形式显示"的方式进入我们视野，这就为我们理解史密斯确立"形式本体论"，以及为什么能和东方思维取得关联打开了思考的途径。

形式显示的解释学方法，本来是胡塞尔 20 世纪初想创立而由于他竭力将心理学与理性思维分开又不得不放弃，以致被史密斯重新拾起，从而发展出"形式本体论"。以下将说明海德格尔的形式显示与史密斯的形式本体论的确立，是如何具有内在联系的：

1、居于交点：海德格尔从狄尔泰和胡塞尔那里接受了"生活"与"体验"两概念，对狄尔泰取其原发性去其"世界观"的类型论；对胡塞尔则取其意识内在性（表现为纯意向或纯意识）而居于两者的交点上。

2、对胡塞尔现象学方法从两点质疑，深入生活体验本质：一是质疑现象学的反思会使生活经验不再被活生生地体验着。二是质疑对经验的任何描述不可避免是一种普遍化、抽象化，生活体验的表达不应是观念化形态，而应是原发性的生成与存在、直觉的表达。

3、从"范畴直观"（胡塞尔）提炼出两种看法：一是人的"投入"（献身、放弃自身）的生活体验形态（美学、伦理和宗教的体验）尽管先于一切概念化，却已含有了某种意义，形式和价值。二是要区别"构造性范畴"与"反思性范畴"。

投入意味着一种最原初的生活经验，没有概念活动，没有感觉的区别，形式意义和价值是从外面加给质料的。这里就如王蒙教授在解读老子在《道德经》里所说："失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼"。也就是说失去了自然而然的大道，即本性，就要搞价值观念。价值观念不怎么管用了，就要搞爱心教育。爱心也缺失了，就得讲人际关系。人际关系也搞不好了，只剩下搞形式主义。

老子早就预见到以善为目标的价值可以唤起人性恶，这是值得警惕的。"构造性范畴"其形式由与质料的关系决定；"反思性范畴"是由主体与客体关系引发，并寄生于构造性范畴，不涉及质料对象和抽象对象，更适于表达投入体验。

【6、西方哲学之谜】

海德格尔进一步提炼"实际生活"本身的"形式显示"，如果说第二点还是通过新康德主义者那托普对现象学质疑而作出的归纳，第三点则是海德格尔对其师兄拉斯克见解所受的启迪，那么他必须推进拉斯克的"投入经验和范畴"的学说，必须进一步找到一种比拉氏的范围更合适的表达这种投入经验的方式，才可以导致"形式显示"学说的诞生。

A、因为到达哲学之路的起点，是实际生活经验：

(1) 实际经验为生活的一切事情（区别和重心变换）提供可能；

(2) 生活经验是"自足"的同时具有主动与被动、经验与被经验；

(3) 生活本身是一切意义源头。

这种实际"形势"是人在实际体验，不是"对象"而是人能活在其中的生活境域---形式地表达为环境。可见海氏的"实际生活经验"不仅充满意义，而且本身具有被表达出的境域形式，这就比拉斯克更透彻贯通原本生活经验。

B、海德格尔通过区分普遍化、形式化和形式显示，更确切地说明形式显示的特点：

例如区分"这石头是一块花岗石"和"这石头是一个对象"两个句子分属不同逻辑类型：前者谓词（花岗石）是事物性的，后者却不是。

2006年瑞典剧作家斯特林堡，被中国人隆重纪念---他创作的出发点，就是人性的复杂性。人的个性不是由惟一的、占主导地位的特征来决定的，而是由很多同时存在或相互矛盾的特征决定的。

在健康和正常人身上，这些不同的特征紧密地、有机地连在一起，协调共处。但绝大多数人，无此协调能力，神经各方面遭破坏，成为痛苦不幸和不同命运的根源。故而一般人是生活中的弱者，受强者和环境的控制，这才要我们有悲悯情怀，给予人文关怀。

斯特林堡把视角放在普通人的"日常生活"。《朱丽小姐》是他代表作，能折射"普遍意义"，由于人文思想达到淋漓尽致的体现，她才常演不衰。同样，王尔德主攻喜剧，却从小女人入手，写了一个《无足轻重的女人》来讽刺英国人的劣根性。

他是唯美大师，以往国人把他注重"形式感"一直当作艺术至上的追求的异趣。其实艺术要实现价值，就是强调戏剧与现实的"距离"与"间隔"---王尔德的《莎乐美》，形式上美到了极致---艳妇加人头加追光，多么华美，让大美之下，是质朴的真理，即人性的复调---爱与恨，忠诚与背叛，柔弱与决绝，贞淑与淫邪，固守与放弃.....种种复杂情感，都在一个人身上重迭了。于是，莎乐美是永生的。请问，中国的话剧舞台，有几个莎乐美和朱丽小姐？

C、分别的叫"对象"、"某物"、"多"等，是形式范畴：

现代分析哲学的开创者们（罗素、维特根斯坦等），关注类似的"逻辑语法"的区分，并依此推翻两千多年的形而上学传统。

何新教授在《泛演化逻辑》书中 P240-246 页谈到：罗素等试图构造一种纯粹的形式语言---一种彻底无遮的指号系统。哥德尔定律，证明了纯数理语言形式自身的自反(矛盾)性及所谓"不完全"(不统一)性，确认了人的理性认识和表述工具是有问题的，无矛盾认知是不可能的---由于工具有限，本原不可知。维特根斯坦意识到这是"诠"与"遮"的问题，主张摒弃对不可言说者的讨论。

西方哲学家没有解决的，却被中国哲学家（佛家）讨论清楚了："般若学"的中国中古佛哲学关于"遮"与"诠"以及"真如"与"般若"的讨论，就蕴涵了现代哲学的这些理论认识。万法皆本一源，万法皆归一源就相通于康德哲学的最终结论：限制理性的滥用而回归于信仰。

何新教授还说：西方 19 世纪，后康德主义出现，认为客观真理并不存在，即使存在也不可能被认知；认识论主流转向于对真理问题的怀疑主义。于是由认识"真"的问题，转向解析语意形式的问题，这就是

语言哲学的发生。出现"摒弃形而上学"，从恩格斯经斯大林到毛泽东，一直误释"形而上学"这个概念的真正意义。

D、与分析哲学流派相比，人们往往没有注意到：

欧陆哲学一开始，也明确注意到了这类区分，但在海德格尔这里，这种区别被进一步深化和彻底化，达到了"形式显示"，最终引导到"存在论"的区分。表面上看，普遍化可以一直向上进行，最后达到最普遍的"存在"概念。但依胡塞尔、海德格尔之见，普遍化到一定程度必被形式化打断。例如：

[普遍化] 红---颜色---感觉性质，受制于事物域。

[形式化]本质---对象，不受限制于事物域。

具体的红色、具体的颜色，其意义来自"纯粹的姿态关系本身的关系含义"。以上区分，自莱布尼兹以来，已在数学的基础研究方面隐约地为人知晓。史密斯只谈到胡塞尔研究了二者区分，后来又放弃了；由他继续研究，最后确定了形式本体论。现在我们补充了海德格尔的研究，可见与分析哲学走向不同的另一支，正是由胡塞尔、海德格尔、史密斯连接起来的。

E、"形式显示"在海德格尔研究中不占突出地位为啥：

首先海德格尔看到，形式化的原意容易被掩盖的方式之一，是将形式化概念视为"形式本体论范畴"。这样，它的关系意义就又受制于普遍的对象域，或"形式域"，比如数学中的抽象对象域，在最广义上也是一种事物域。因此为了达到"更本原的"思想和表达方式，他才提出了"形式显示"，用它来防止形式本体论的倾向，从而进一步实现关系姿态的意义构成。

形式状态是纯关系的，显示则意味着要事先潜藏在关系的背后---一个现象必须事先给定，等于说它的关系意义被维持在悬而未定中，才不缺乏意义的原发性，未被二元思路破坏，才能适合表达"无区别"、"自足"、有深意的"实际生活体验"。这是原本意义上的现象学还原和构成，绝不会"抽象化"生活流的原发冲动，而实现出其非对象化的意义，因而是纯语境、纯语境和纯缘发构成的。

这就从方法上排除了脱离实际生活体验的实体化倾向。其次，虽然海德格尔在 1922 年后，"形式显示"不具突出地位，但"实际生活经验的形式显示"中包含的思路，却对他则是根本和至关重要的。

F、这一思路对应两种误解：

(1) 误解之一：将它视为与"质料"相对的"形式"；

(2) 误解之二：康德主义意义上的"先天形式"。

实际上海德格尔的"思"是想表达：在一切二元--不管是先天与后天、质料与形式，还是一与多、主体与客体、人与世界---在区分之前，在人的原发生活体验之中，就已经有了或存在着一种纯关系语境

的意义构成,它不能被抽象化、孤立化为任何存在者和存在者层次上的关系。这里要注意境域的意义构成,揭示形式的两重性:

既有静态的抽象化形式,在存在者的各个层次都被孤立化了,也有动态的具有意义构成的形式(非二元化的、多元联系)。正是后者,使"形式本体论"与东方思维形式有了内在联系。这条思路贯穿了海德格尔 1919 年之后的全部学术活动,不管它以什么新概念出现。

G、海德格尔关于"存在"意义的探讨:

以人的实际生活经验本身(与"主体性"有原则不同)为活生生的源头,他的思想和表达方式、彻头彻尾的是用形式显示或境域来揭示的,而不是普遍化及观念形式化的。

例如,他的《存在与时间》文章中的基本思路就是:"存在"不是任何意义上的种或属,也不能通过"形式本体(存在)论"来把握,它的原本意义只能通过对于人的形式显示本性即"在缘",及其"牵挂---时间性"(比线性的"宇宙时间"从根子上更原本)的揭示而得到理解。

海氏在存在本体论上的思路(20 世纪 30 年代),在中国很容易使人联想起熊十力的《新唯识(心)论》(20 世纪 40 年代)。如果说海氏的《存在与时间》通过对人的"形式显示"本性(缘在)及其"牵挂---时间性"揭示本体,那么熊氏则从体(本体论)、用(宇宙论)二个层次来证成天道观上的唯识(心)立场。他认为那种把本体当作外在的物事加以图摹构画的形而上学应当拒斥,真正的形而上学当以天人、物我的一体为出发点。因此他反对以知识自限的科学主义。

上面谈到的海氏思路所对应的两种误解,在熊氏与贺麟和冯友兰在探讨天道观上心物之辩和理气之辩论坛中完全对应。这看似巧合,实际上是内在相通。尤其是熊氏的由佛入儒的思想历程和学术背景,使我们能看到还有一个更新的视角来理解哲学与宗教的共性。

【7、从后现代话语看哲学与宗教的共性】

1994 年在意大利卡普里岛,德里达、瓦蒂莫等七位欧洲思想家讨论宗教时揭示了形而上学、宗教"终结"的后现代视野。他们共同的想法是形而上学话语,由于离弃人而不能进入宗教本身,只有在"悬置"或解构形而上学话语的前提下,讨论宗教本身才有现实可能。

1、并非任何话语都能深入宗教事情本身

就像今天的中国人只知道逻辑的概念思维所表现的话语方式难于领会中国古代经典一样,西方思想家也必须"悬置"西方传统形而上学话语方式才能深入到宗教的事情本身。

形而上学话语,总要设定实体,把它作为现成对

象进行规定,并作出判断推理。亚里士多德把神看作第一实体时,就为中世纪神学把上帝作为实体和作本体论证埋下根基。

其实宗教与人的生存息息相关,并不是形而上学"虚构",人的存在不囿于历史、社会和人类学的狭隘的内在性框架中。人的生存是"象"的生存,是在"象"的流动与转化中的生存。这种"动态整体之象"既不属形而上学的概念抽象视域,也不属历史学、社会学、人类学这种概念抽象视域。宗教境域超越哲学,在表达人的生存之本真本然意义上更接近人的生存:它宣告将要到来的境域,作为宗教符号,无论是十字架象征死亡与复活,还是中国禅宗引导开悟之象,都不是"一种实在的肯定无疑的证明"而是一种体验和体悟,它超越了从实体概念以及对这种概念加以规定和分析为出发点的形而上学话语,从而是对被形而上学话语遮蔽甚至被遗忘的视域的回归。

不从体验出发,就要把基督教谈论的核心---上帝(第一实体,从亚里士多德到中世纪基督教神学,直到近代都这样看)当作"他者"的绝对异质性,从而才具有人不能接近的神秘性。这样理解就有了解构传统形而上学的思想张力。德里达等后现代思想家,正是以形而上学的抽象化思维,设定"异"和绝对的"他者"来向形而上学开刀的。

黑格尔认为诉诸抽象化就是诉诸"知性",还未达到具体思维,但他又说对"知性"所作的抽象,有其特殊的"伟大"作用。由此黑格尔就没有离开概念思维抽象的形而上学轨道,马克思在《资本论》中借鉴黑格尔的方法,(从抽象上升到具体)也没离开这一思路。

后现代思想家不是像黑格尔那样把"知性"融入理性的具体概念,而是经限制、规定将其推向极端变成绝对"差异"的"他者",成了"荒漠的荒漠"这种境域。认识各种宗教的荒漠之前的绝对的"他者",就要"形式显示"出来。这种"表现"不是指作出逻辑的概念表述,而是指借用"象的流动与转化"来体验、思考,以便开拓出无限创新的可能性。

王树人教授在《世界哲学》2007 年第 3 期发表的《后现代话语和视野下的宗教问题---读宗教》一文中说:这里,作为批判形而上学的话语境界,确实与东方深邃之思有所碰头,即与大乘佛教的缘起性空之"空",道家"有生于无"之"无",具有可以沟通之处。

2、任何具体宗教本质上都表现为神人关系两个方面

宗教、艺术和哲学,以其不同形式把握和表现世界整体,这一动态整体性,反过来又使宗教、艺术、哲学在形而上学传统话语下不得被知识化,而在定义、判断、推理的逻辑分析综合中,又必然离开宗教事情本身,因其不确定性而呈现十分复杂态势。

各种哲学流派都曾对宗教作过种种批判,然而

无论是伏尔泰的批判、费尔巴哈的批判、马克思的批判、尼采的批判，都是属于形而上学话语下的批判---即把宗教知识化并在定义中使之简单化。这种预先设定和规定，就必然限入形而上学话语而离开宗教本身。要真正进入宗教本身，就要首先"悬置"这种常识或知识的形而上学话语，进入不断领悟和解释的境域；如果要做到这一步就要理解宗教的人神关系。

基督教表现人神两方面比较突出。从神的方面看，表现为"神圣"、"不朽"。从人的方面看，表现为受惠神恩而信仰。由此就有了两个不同的来源或家园。为什么宗教有时"对这两种家园不可还原的二元性保持沉默"呢？因为从历史与现实情况看，二者都极其不确定，事件的具体性已消失，"踪迹"也已模糊，不得已而"保持沉默"。从理论层面看，后现代思想家在宗教问题上对形而上学话语的解构，主要是肯定了从定义和概念出发谈论宗教问题之可能。

3、要看到科学思维理性在走向异化

但在实践层面上，人们却不管宗教这个范畴如何不确定，都能感受到宗教与时代的生活实践密切相关。

德里达把当代的全球一体化，看作是世界的"拉丁化"。拉丁文所说的宗教即基督教，正参与着全球一体化。基督教所谓"拯救"，其实是对异教徒的征服。他们不像佛教高僧传教以中国传统文化为根基而是取代。事实正如德里达所指，几个世纪超帝国主义的强占，乃是世界性的"拉丁化"，即基督教文化的霸权主义之所为。

"上帝死了"，已酿成西方思想文化的一次大地震。西方人精神失去依托，已陷入茫然"无家可归"的境地。

后现代思想家，在解构形而上学宗教话语后，正探讨诠释宗教新话语和新视野。韦伯将资本主义精神，与基督教的救赎论直接联系起来的思想，对于我们巨大的启发意义：即现代化与民族精神的血缘关系，但它同时具有可怕的"自我实现的预言"的功能，即它有可能误导和诱使非西方民族，彻底拜倒在西方世界脚下。

人类在享用"现代化"带来的空前便捷和无止尽的舒适的同时，也陷入外部环境日趋恶化和内心空虚、烦闷的双重压力。人类逐渐清醒地意识到，所谓"现代化"的思想，它不过是从中世纪基督教一直溯源到古希腊形而上学，都没有离开逻辑概念抽象的所谓科学思维理性，这是一种无限外向索取，而不知回归人本身的思维异化。

科学与理性的极端形式是当代信息文明中的"数字化"技术；"数字化"标志着人类理性在工具层面的成熟，但在价值层面却一落千丈。

在科学理性面前，自然世界和人的精神世界没有任何神秘而言。

朱鲁子教授人在《人的宣言---人，要认识你自己》的书中说：人类精神世界的"去神圣化"得以完成，马斯洛人本主义心理学所说的"再神圣化"就成了幻想。以"数学化"为标志的科学理性，将一切神秘、可能和幻想统统杀死了，"科学和理性成了唯一的最终的信仰"。

4、超越概念思维，走出理性至上，进入"象"思维

用后现代话语谈论宗教，就会把"他者"置于最重要位置。他者虽不可见，但却是最可见者的本质，虽不在场却能在西方人失落精神家园时，突然降临给人们以拯救。

黑格尔借"上帝死了"，"将上帝理性化，以绝对理念取代。尼采借"上帝死了"，推出"超人"而置换上帝。看来两人都没有真的摆脱形而上学话语的控制，也许只有本文前面提到的海德格尔，是他认为"诸神远去"或上帝离开其位置，才真正符合上帝作为他者之说。

王树人教授的《后现代话语和视野下的宗教问题》文中说：看来沟通"他者"，形而上学已无能为力，要走近"他者"，"必须'悬置'理性的逻辑思维方式，即'悬置'定义、概念、判断、推理、分析、综合这种思维方式，进而开辟和进入象征、隐喻、联想、体悟的'象思维'"。

宗教并不需要显现为实体的话语，它可以通过类比，从处境、形象和我们生活过程得到重新解释，前面所述"他者"之所以神秘，是因为不能用定义、判断、推理等概念思维加以把握，如果把哲学的形而上学视野换为"象思维"视野，那不过是人在思的活动中平常所为。

正如本文前面所引作家王蒙教授的话：所谓上帝"他者"，如同老子的"道"，虽然"大象无形"不可言说，但并不神秘，也不是不可触及，只不过需要我们超越形而上学话语，超越概念思维，借用"象语言"（音乐之声象、舞蹈之动作象、诗歌之意象）就能得到比概念思维更加深刻的言说。何况正常人，在思的活动中，象征、比喻、隐喻、联想、体悟无时不有，只要破除神秘感，"他者"的魅力也就会像"道"的魅力一样，给人在联想中为思想原创性发展提升用之不竭的悟性。

有人评论朱鲁子教授的《人的宣言---人，要认识你自己》书，认为这是大陆出版的真正意义上的第一部原创哲学著作，是因为隐藏在文字底下的思想体系是原创的；除了熊氏晚年遗稿的出版外，中国是几十年，几代人，没有出版过原创的哲学了。

虽然哲学要义不在于表达形式---可以是纯粹理性的枯燥演绎，也可以如朱鲁子这样似乎通俗地娓娓道来。评论不经意间，指出了朱鲁子用的不是形而上学的思辨学话语，而是超越概念思维的"象语言"。

评论者说："我以为重要的不在这里，而在于他关于人的物质存在与精神存在关系的讨论。他在二者辩证统一前提下，认为'在人身上，精神存在高于物质存在，是物质存在的本质之所在'。这是一个卓越的见识，在当下这个唯物主义庸俗化泛滥的时代，有着很特别的意义"。我们虽然同意上述看法，但更想深入朱鲁子的第三条原则，即"精神存在是精神（内容）和精神形态（形式）的辩证统一，正如作者所说，只有深入到原则三的面，才说明我们进入了人生精神的核心地带"。作者在精神形态（形式）上，即精神形态具体结构是怎样随着精神的发展、实现而逐步建构起来的？

评论者说：他抓了弗洛伊德所搭的桥："其后期的本我、自我、超我等概念，则大致与我们所说的精神形式（精神形态）的自发性形态、自觉性形态、自然性形态等概念相似"。走这一象思维之路，是艰苦遥远的路程：我们的体系是为解构体系而建立的。正像维特根斯坦所说的那样，语言、逻辑、理论体系，就如上楼的梯子，上楼之后就可以撤掉。但也如王弼所说的，'得象'可以'忘言'、'得意'可以'忘象'，还没上楼就将梯子砸烂，还没'得象'就想'忘言'，还没'得意'就想'忘象'，还没到达'现代化'就想超越'后现代'，岂不是痴人说梦"。

张祥龙教授的《生存与形式指引》一文中说：熊十力探讨天道观上心物之辩是主要的，但对理气之辩虽篇幅不大，却展示了与金岳霖和冯友兰的不同思路：熊十力认为，理气问题的根本争端在于理气一元还是理气二分，他认为前者是而后者非。宋儒"是直以理气为两物"，明儒则"以气为实在的物事，而以理为气之条理，则理且无实，益成谬论"。在中国现代哲学中，熊十力对理气二元论的批评，主要是针对冯友兰而发。冯友兰受新实在论影响，以共相说理；受柏拉图、亚里士多德影响，以质料说气，用理气的结合来解释实际的世界形成自己的新理学。冯友兰认为：

(1) 理为共相，脱离个体事物时空，而潜存真理参与与现实参划出一道鸿沟，对二界关系难以阐明；

(2) 共相、型范的理是空洞形式，仅是逻辑上的理，不能为特殊物事所依据，混淆了逻辑上的理和形而上学的理；

(3) 理不会造作，无能生物，必须与气相结合，有具体事物的产生。可见在冯友兰那里，理气是两个相互独立的原则。熊十力揭示冯的新理学在理论上的困难，同样适用于金岳霖《论道》中的式能论。

和冯、金二人用形式，质料来界说理气不同，熊十力用体用范畴来规范理气，理即本体，气是本体之发用流行，相比形式、质料两分，体用则元来不二、"理之现相，不待另立材质而与之合"，此其一。

作为本体，"理者是实法，非假法"，即理是有用自体者，而非空洞的形式，这样的理，才是形而上学的理，才是万物的实体，此其二。

本体流行，即名为用，用则有相现，故称用相，即大千世界的种种具体事物，全体成用，全用即体，因此，理体与用相，一气贯通，岂可分为二界？此其三。

可见，通过以体用来说理气，熊十力能于冯的理气说、金的式能论的缺失加以克服而开出了新境。关于理在事（物）先和理在事（物）中，今天有了信息和载体的关系我们也就无需费舌了。熊十力把理当作本体，而本体赅备万理，具无限以潜能，有无穷无尽的可能世界，可能必得以实现，但所有可能都完全实现是不现实的，"用相有所未现……则不可妄臆相方未生，即无此理也"----用相未生而其理已有，就是一种理在事先的立场。

另外，在理事关系问题上，熊十力又有层次的区别，首先把理理解为本体和从本体流行的角度，把"理"理解为器之"有"。这是指的器物和其理则的关系，前面谈的理气之辩，讨论的是本体（理）和万物，和其理则的关系；这里讨论的却是事物及其规律性（理）联系的关系，信息（广义、狭义）具备理的两个层次涵义。如果说他用广义的信息，（理）在事先来界定理体（信息与物质、能量）和用相（表现万物的能量）之间关系，不违背体用不二的原则；那么他通过器物的未形已形和理则（狭义信息的自组织规律）的隐显对应，同样对器物（载体）和理则（信息）在事中的关系，也作了合理的解决。

【8、结束语】

理气之辩和心物之辩的交织，必然要牵涉到心、物、理三者之间的关系，历史上程朱主张理在物，陆王主张心即理。

熊十力认为两派各有所偏，因为心、境（物）不二，无一不是此理之显现----"形式显示"或交换信息与结构信息的层次互换：原来物之结构信息与心之相互作用在新的层次上表现为交换信息了。因此，一方面，我们可于万物而见为众理灿著，另一方面，我们又可以见吾心即赅备万理，所以，我们既不可离心而言理，也不可离物而言理。

所以熊十力才认为理无内外，在心亦在物的立场就可避免上述两说的偏执而兼综其洞见。他以此为出发点，对康德范畴论提出批评：康德认范畴为主观的先验说若成立，科学知识将仅由心造而无须实测征验。应该兼属主客：心知才有裁制，裁制必有所据。就像时空，既是主观的认识成果，（概念、范畴）又有其客观依据（事物存在形式）。

总之，熊在体用两个层次上，对天道观上的心物之辩充分讨论的基础上，又以体用说明理气，把理气之辩引向了深入。只是因为实践观点缺失，其哲学体

系终未能脱尽传统形而上学的抽象性和思辨性。

华东师范大学郁振华教授评说他：熊十力胸襟博大、贯通古今，融会中西，运用各种思想材料，证成精神之维的能动性和创造性的新哲学体系，则是中国现代哲学史上第一原创。

5/26/2024

参考文献

- [1][美]里昂纳德·曼罗迪诺,费曼的彩虹--物理大师的最堂课 (M), 陈雅云译, 陕西师范大学出版社 2007 年 2 月第 1 版;
- [2]刘月生、王德奎, 观控相对界与信息范型----纪念刘月生教授诞辰 84 周年整理原文重发, *Academ Arena*, June 25, 2022;
- [3]王蒙,《道德经》与中国式宗教意蕴, 书屋, 2007 年第 6 期;
- [4]张祥龙, 生存与形式指引, 中国学术论坛, 2006 年 3 月 19 日;
- [5]王树仁, 后现代话语和视野下的宗教问题----读宗教, 世界哲学, 2007 年第 3 期;
- [6]郁振华, 论熊十力的唯心论的本体----宇宙论的形而上学, 华东师范大学学报, 1998 年第 4 期;
- [7]何新, 泛演化逻辑引论----思维逻辑学的本体论基础, 时事出版社, 2005 年 1 月;
- [8]朱鲁子, 人的宣言----人, 要认识你自己, 清华大学出版社、北京交通大学出版社, 2007 年 7 月;
- [9]王德奎, 三旋理论初探, 四川科学技术出版社, 2002 年 5 月;
- [10]孔少峰、王德奎, 求衡论----庞加莱猜想应用, 四川科学技术出版社, 2007 年 9 月;
- [11]王德奎, 解读《时间简史》, 天津古籍出版社, 2003 年 9 月;
- [12]王德奎、林艺彬、孙双喜, 中医药多体自然叩问, 独家出版社, 2020 年 1 月;
- [13]王德奎, 自旋曲线过所有基本粒子质量点证明--复杂曲线拆分成易理解计算的基本曲线方法, 金琅学术出版社, 2023 年 4 月; *Academ Arena*, October 25, 2023;
- [14]王德奎, 环境能物联网与抗核武器系统, 金琅学术出版社, 2023 年 6 月; *Academ Arena*, September 25, 2023;
- [15]王德奎, 中国层子模型六十年分析回顾, 金琅学术出版社, 2022 年 11 月; *Academ Arena*, April 25, 2023;
- [16]王德奎, 聊天手机本质上是人工智能拓扑序----中文智能聊天手机模型数学初探宣言; 金琅学术出版社, 2023 年 9 月; *Academ Arena*, September 25, 2023;
- [17]叶眺新, 21 世纪物理学两朵乌云被中国解决, *Academ Arena*, May 25, 2024.